

## わざと行の哲学的考察

(ルターと親鸞について)

和田 仁 雅

### (一)

一般に仏基両教における宗教実践の問題を比較する時、その論述対象は簡単でない。原始仏教には、四諦、及び八聖道における正見に約せられたる八の正しい道があり、これに伴う戒律があり、小乗にあつては、更に強い修道反省と、小乗細戒の発展が見られ、大乘諸派においては、一般に仏種性の自覚に基く六度の実践、大乘戒の摂取、小乗戒の止揚があり、浄土教にあつては、弥陀救済が第一義となり、在来大乘諸派の修道は、自力として斥けられ、戒律止揚の念仏行に至る。ユダヤ教にあつては救と、行としての律法とは固く結合し、その厳守が求められ、イエスの教にあつては、神の愛の実践において律法や誠命は、その本義を完成すると説かれる。仏、基両教ともに教団の発達にとともに、教団の戒律、規定、宗教的儀礼は、複雑と成り、多くの行的要素を加えた。仏教において、上記の戒律や波羅密行、其他の儀礼的行を含めて「行」と一般に呼んでいる如くに、キリスト教にあつては、上述の如き律法の実践、及び諸種の儀礼、基督者としての日常の行為を一般に「わざ」と呼んでいる。キリスト教にあつては、わざとは直接、救に結びついている行を中心として考える場合に、誠命を与える恵みの神の存在が象徴されるが如きわざと、然らざるわざとが考えられている。例えば、「悪しきわざ」(ロマ書 I. 21)「肉の業」(ガラテア書, V. 19, 20, 21)などは、この後者を指しており、自然的人間存在に結びつけられていると考えられる。仏教の「行」を、在来の浄土門的分類様式に従つて、聖、浄二門の判釈に従つて分けてみると、前者には、成道を期した大、小乗仏教者の実践、大、小乗の戒律が存し、後者にあつては(この場合特に親鸞にあつては)往生を期した、正しき行と、然らざる行、即ち正雜二行が分離せられる。この二様の分類は相似しているが、ここでは人間の救や成道を対象とする人間の宗教的実践一般が問題とせられておるのである。

そこで、我々がここに取上げようとするのは、仏、基両教の全般に亘る宗教実践の問題ではなく、両者の思想史的発展の重要な契機を占めているルターと親鸞の宗教実践に関する問題なのである。親鸞の宗教思想が仏教思想史上占める重要な立場は既に多く指摘せられている所で多言を要しないし、ルターの立場もキリスト教史上特異な地歩を占めている。

特に親鸞の他力的実践が仏教思想史上に占める意義は極めて大きい。一方、免罪符の発行に端を発したとせられるルターの新宗教運動、旧教の教会の重視する様々な宗教的、儀礼的行事、諸種の寄進、断食、儀礼に対する批判、これらの批判と共に、唱導せられ

る新たな宗教実践——ルターの生涯は、ある意味では、キリスト教的「わざ」の問題に関する「宗教運動」であつたとも言い得る。

在来の宗派、教団の在り方に対する態度、戒律や律法に対する態度、その宗教実践の帰一する点、かかる新しい宗教実践が及ぼした影響、其他、様々な点で、両者の宗教実践の思想、あり方は相似ている。仏基両教の宗教実践の比較をするに当つて、我々が両者をここに取上げる所以である。問題はそれ故に先ず、行やわざが、両者では一体どのように採られたか、又、律法や戒律に対する態度はどうかということであり、又夫々の実践行は夫々の思想的背景の下で如何なる意義を有するか、親鸞における他力摂取と、ルターの神摂取とは如何ように異なるか。わざや行の根底たる信仰や信心との夫々の関連、悪行の問題、ルターの実践思想とカトリシズムとの関係等の諸問題が横たわつている。

## (二)

ルターにあつては、成義のためになされた一切のわざは徹底的に排せられる。「基督者は信仰に於て充分なのであつて、義とせられるために、如何なる行いをも要しない」と言われる。<sup>1)</sup>これに應えるかの如くに更に「なぜならすべてのわざは、このわざにおいて行われねばならないから」。(Dan in diesem werck müssen alle werck gan (Von den guten Werken. L. W. I S. 229, 6 204 W)とも記されている。この場合の werck は、明白に glauben を指している。彼においては、後にのべる如く義とせられるために信仰で充分で、他のわざは必要ではない。自然のままの人間のなすわざは、いかに注意せられて行われても決してよきわざではない。「善きわざでさえも不義で罪である」(guod etiam opera ipsa bond in inistitia sint et peccatum) (Rm. II, 123, 20-21) 善きわざと考えられるわざにあつても人は罪を犯しているとせられる。いかなる善も「人をして神の前に義且正しいものたらしめるような真正な善なのではない」<sup>2)</sup>とせられる。それ故に「……人間の意見、もしくは、人間の規則、又は人間の慣習から学んではならない」<sup>3)</sup>と言われる。

若しわざがこのようにしてなされる時、「なしていることが神に喜ばれるか否か」(das es gotte wohlgefalle was sie also thun) (Von den guten Werken. L. W. II S. 229, 6 205 W)を知らないし、問われれば、「否、知らない、又は疑わしい」(nayn /sie wissens nit odder tzweifeln dran) と、答えねばならない。わざがこのようにしてなされる時、それは正に一の型であり、形式である。かかるわざが神の気に入ると考えるのは全く一の「偽瞞」(triegerery) とせられる。「偽瞞」故にそれは単なるわざの問題に止まらない。それは「腹立たしい偶像」と「危険な偽善者」とを作る(erger abgotterey, schedlichsten gleissener)。自己が偽善者たるのみでなく、誘惑された人々をして更に「不信仰におとし入れる」のである。(Vnd lassen sie doch vnglauben bleiben) (Von den guten Werken, L. W. 1 S. 236, 6 212 W) 彼等は「好んで世界の前に自分自身を讃美し、崇められ讃えられようとする最も偽善的聖徒」であり、「これ程罪を犯すものは、ほかにない」<sup>4)</sup>のである。彼等は自己を讃美しており、

神を讃えることを忘れている。彼等は「神に信頼をおくよりも自分に信頼をおいている」<sup>5)</sup>のである。ルターにあつてはかかるすぐれた人々よりもむしろ、彼等が蔑み、罪人扱いをしている取税人の方が可とせられる。

何となれば、彼等は「自己の罪において神を呼び求め、神を讃美し、そして二つの最高の誠命即ち信仰及び神の栄誉とを充す」<sup>6)</sup>からである。ルターによれば多くの人々は教会の定める諸種のわざに、外面的、形式的わざの中に入りこむ、「善きわざはせまく解せられている。それは唯教会の中でのみ、祈り、断食をし、又施をすることのみとどまる」<sup>7)</sup>のである。然もかかる不信仰のわざは「今やあらゆる修道院、教会、家々、身分の高下を問わず、満ち満ちている」<sup>8)</sup>と指摘せられる。ルターのこの形式化したわざに対する批判は極めて厳しく、あたかもパウロがロマ書の中で(第3章)なしている如くに、いかに外面的に美しくみえつつも、ひそかに罪を犯す人々に対して仮借なき批判の目を向けたのである。K. Holl は中世的礼拜の中で、あらゆる演劇 Spiel, 祭 Fest, 色采 Farbe などの中世的喜悅、王侯の名誉心 Ehrgeiz der Fürsten などが入り来り、この世的なものと、宗教的なものとが区別出来ないように強くなり、敬虔は喧騒、狂暴となり、又功績、懺悔、赦罪などによつて天国へ必ず赴かしめんとする熱心な努力をなした、とのべ「十三世紀以来、其の数を増加した懺悔文提要 summae :confessorum は道徳的なものの教會的秩序づけと、日常の凡ゆる諸關係とを關係づけたのである」<sup>9)</sup>と言っている。それは場合によつては地獄への恐怖を以つてなされたとも指摘する。<sup>10)</sup>このような教会の指定した宗教的行事、儀礼はルターには力とならなかつた。懺悔のサクラメントは役立たない。それによつて救に到達するというよりもむしろ Holl の言葉をかりると「一の周囲をぐるぐる廻りをしていて抜け出ることが出来ない」のみではなく、更に悪いことには「ルターはかかる状態を単に危殆としたのみではなくして、いやまして続く罪を感じねばならなかつた」のである。<sup>11)</sup>

## 註

- 1) /das an dem glaubenn eyn christen mensch gnug hatt/darff keynis wercks/(Von der Freiheit eines Christenmenschen. L. W. II S. 14, 7 24 W)
- 2) Vnd doch die werck nit das rechte gutt seyn /davon er frum vnd gerecht sey fur gott/(ibid. S. 20, 7 31 W)
- 3) Denn nach wir vnterscheidt der gutten werck lernen/...vnd nit... / auch gut dunckel der menschen odder menschlicher gesetz odder weyse.../(Von den guten Werken. L. W. I S. 229, 6 204 W)
- 4) die allergleisenisten heiligenn / die...yhe gerne horen / yhr lob / ehre / vund preyß fur der welt,...  
sundiget niemandt Bo fast / als...(ibid. S. 244, 6 219 W)
- 5) /(durch wilch er sich selv vnd nit got rumet)/ mehr auff sich / dan auff got sein trawenn setzet. (ibid. S. 243, 6 219 W)
- 6) der sunder ruffet got an / in seine sunden / lobet yhn / vnd traff die tzwey hochsten gebot / den glauben vnd gottis ehre (ibid. S. 243, 6 219 W)

- 7) die gute werck so enge spannen / das sie nur in der kirchen / beten / fasten vund almoßen bleybenn / (ibid. S. 230, 6 205 W)
- 8) Von den falschen...wercken / der itzt alle closter / kirchen / heußer / nyder vnd hoher stend / vol vol sein (ibid. S. 234, 6 209 W)
- 9) K. Holl, Was verstand Luther unter Religion? S. 9.
- 10) ibid. S. 9.
- 11) ibid. S. 16.

### (三)

ルターに依れば「キリストの来り給えるのは、神の言葉を説き示す使命のために外ならない」。そこで「凡ての使徒達、司教、司祭達の全靈的階級者達は、その言葉のために召され且つ任命せられたのである。」<sup>1)</sup> 然るに、「事情は遺憾ながら異つている」。(woll es nu leyder anders gaht) 実情は、ルターのみる所では、当時の教職者が上記の如き職務をみたすものでないことを物語る。聖職者とは慣習的、形式的な呼称となつてゐる。特殊な人々がここでは靈的階級とせられ、他の一般信徒と区別せられ、「この世的な外面的な威厳にみちみちた主権と権勢」(weltlich / eußerliche / prechtige / forchtsam hirschaft vnd gewalt) とを有している。然るにルターにあつては、凡てのものが祭司であり、この意味で神の前に凡て平等である。キリスト司祭職はその外的な姿や服装に依つて保たれるのではなく、それは目に見ゆることなく靈において成り立つのである。

彼が好んで引用したパウロの言葉「凡て信仰によらぬ事は罪なり」(ロマ書, XIV, 23) は、内容において、これと相一致する。信仰が本質的生命であり、ここに一切が懸る。この一点への要約において、人は祭司たりうる。(Von der Freiheit eines Christenmenschen. XVI, XVII 参照) ここに、この世的聖職者との区別がなされる。威厳にみてる聖職者の下で、恵み、自由、信仰は失われ、「我々は地上において最も無価値な人々の奴隷となり了つた」<sup>2)</sup> のであると。従つて又人間的律法とか教を説く (menschen gesetz, lere predigt) ことは誤つてゐる。神的なよきわざの名は信仰に与えられるのであり、信仰に生きるならば、最早「善きわざを教える教師を要しない」(nit darff eines lersers guter werck) (Von den guten Werken. L. W. I S. 231, 6 206 W) とせられる。

この点について K. Holl は次のように言う。「カトリック教会が提示しているところの外面的手段の不統一な充足の代りに、キリストの像をおいたのである」と。<sup>3)</sup> かかるルターの根本的思想はキリスト教と不可分の要素である律法や誠命に就いての彼の思想において良く示される。律法や誠命は、その本義においてみたされねばならない。それは唯、外面的、形式的に充されれば足るという如きものではない。形式にあつて充されることを求めるこの世の法の如く、それは人間の内面生活と無関係ではない。法が世俗的権威にあるに対して律法や誠命は神の権威においてある。律法をして如何なる行をし、如何なる行をしてはならないかを指示する教であると解してはならない。神は心の

根に従つて審くのであるから。心の根に頼らない行いは、神の責に遭うのみである、と到る所で説かれる。このことはあたかもパウロがロマ書七章に詳細に説く所である。然るに又パウロがここに「律法は霊なるものと知る」と言う如くに、ルターもこの点でパウロと一致している。何故かなれば人は心の底 (Herzengrund) から霊的と成らねばならぬからである。<sup>4)</sup> 然るに自然のままの人間は心の中に不快と嫌悪とを抱くことなしにはよき行を為し得ない。人間のなす行は神の嘉したまうところとはなりえない。と言うのがルターの根元的な立場であろう。このことを「神が律法を充させようとする意味で律法を充しえない」とも「人間は立法者の意志に従つて律法を充しえない」<sup>5)</sup> とも言っている。然も律法や誠命はみたされねばならない。ここに律法充足の基盤がおかれねばならない。このように考える時、人間には神の意志の如くに律法や誠命を充たしえない自己に深い歎きが与えられねばならない。そこで最早、形の上でこれを充すことに、依つて福と成ろうとする如きは所謂、「罪深い意図」(vorkerete meynug) であり且つそれは「正に呪わるべき」(ganz vordamlich) である、とせられる。人間はその肉的性格において、悪に傾くものであることがここでは一つの前提となつている。律法や誠命において人は罪に対して如何に弱く、罪を犯す可能性がいかに強くなるかが示される。この点に就いては既にパウロにおいて示されていた所である。「律法によりて罪は知らるなり。」(ロマ書, III, 20) とパウロは言っている。ルターの根元思想はこれと相一致していると言わねばならない。「律法は罪の機会となる」(lex fit occasio peccati) 人は律法に従わんとし、そこで「自己に如何に深く罪と悪とが根を下しているか」<sup>6)</sup> を知らしめられるのである。ここに「当為と不可能との恐るべき運命を人間の上に下すかくされたる神がある」<sup>7)</sup> —Elert もこう指摘している。

正に律法は「人が善に対して無力なることを知り、自己自身に疑惑を抱くことを学ぶために用意せられている」<sup>8)</sup> とせられる。律法の存在に依つて人は自己の罪深きことが認識せられ、自己の神の前に無力なることが知らしめられるが、問題はそこに止まらない。律法や誠命の存在によつて肉的存在たる人間は善を選ばんと努力することの強ければ強い程、逆に罪の中に一層墮していく。「罪作りの説教」(eine predigt, die do sunde macht) というルターの言葉はこの間の消息を物語るものである。律法や誠命の充足の不可能を超えて、それがさらに罪を増すというにおいては求道者の悩は深刻であろう。<sup>9)</sup> 然も前述の如くに、人は「すべての誠命をなさねば義とせられない」(niemand rechtfertigt ist er thun dan alle gottis gebot) (Von den guten Werken. L. W. I S. 235, 6 211 W) のであり、又他面で、これを充しえないという。この間の矛盾は如何に解決せられねばならぬであろうか。ルターにあつては、律法や誠命に依つて人は徹底して無力 (vnvermögen) なることが知らしめられる。と同時に、これに依つて「彼自身では不可能であるものを、他のものに依つて、誠命を充すことを助けて貰うことを求めることを学ぶのである」<sup>10)</sup> 人間の努力に依つて充しえぬものを充しうるのは、では何であるか、「信仰のみが凡ての誠を充す。」(er [der glaub] allein alle gebot erfüllet, Von den guten Werken L. W. I S. 235, 6 211 W) ルターは、こうこたえる。律法

や誠命は信仰に連る。律法、誠命は、在来屢々考えられている如くに、行いを求めるという意義において重要ではなく、人間をして謙虚にせしめ、信仰に至らしめるという意味において重要なのである。それ故に次の如く言われる。「そこで又信仰が彼のわざとして最初にして、最高にして最善のものであり、そこから凡ての他のわざが流れ出で来り、止まり、判断され、測られねばならない」と。<sup>11)</sup> 律法や誠命の根元は信仰へ、わざの本質も又信仰に還る。「見よ、これこそキリストの定め給える、唯一の儀式、又は訓練である」<sup>12)</sup> —

かくして、ここでは律法や誠命の実践的意義は、何か自己を高きものに進め、又は絶対者の救済の契機と成るが如き直接的意義は見出されない。仏教にもあたかも律法や誠命と相似た宗教的实践の規範としての戒律が存したが、それは原始仏教にあつては八・聖道に約せられたる成道のための実践道の要素であり、小乗、大乘の夫々の実践内容そのものは相異なるものがあつたが、夫々の戒律を有し、その戒律の性格そのものは、原始仏教以来変化していないと言つてよい。だから仏教史の全体を通して（ここでは一応、浄土教、及び親鸞の立場を除く）宗教的实践規範としての戒律は存しつつ、上述のようなルターの戒律観は遂にここでは出て来なかつたと言えるし、このことは仏基両教比較の上で興味のある事実なのである。この様に見てくると我々は中世のキリスト教修道者（主として修道院）の厳格な修道を想起せざるを得ない。中世のカトリック教会の特色は、神政政治、教会の成立、カトリック的敬虔を培いえたる修道院的、聖的生活であるとせられるが<sup>13)</sup> この中で特に修道院生活は、その成立に様々な他宗教の影響を受けたと考えられるが、概して特に東方教会に行われた生活の理想は古代東方宗教及びヘレニズム的敬虔の影響の下に成立したとせられ、神秘主義的傾向を帯び、禁欲主義的清純さが神との交通に不可欠の条件とせられ、そこでは、瞑想と祈禱とが敬虔の表われとして不可欠の条件とせられた。

一方西方教会に於ては、修道院はベネデクトゥス Benedictus がカシノ Cassino に修道院を作り、そこに同名の戒律が成立する。そこでは教団内部の生活規定が詳細に定められる、東西教会夫々の修道院の傾向は相違しているようである。が西方のそこでも、神に対する奉仕の訓練、神奉仕の人として清純な自己否定的服従の生活が重んぜられた。この様な神への全き敬虔、自己否定的清純な生活は両者に共通の要素と言えよう。そしてこの様な清純な修道生活そのものが、カトリック教会の沈滞、頹廢の際に一沫の清涼剤たるの役目を果していたのである。が他面で「柱頭聖者」の如きものが出て来つたが、これと共に、ペラギウス Pelagius の如き、極めて厳格に自己を治めその厳肅な生活においてアダムの墮罪による宿罪を軽視する如き人も現れ出たことも周知である。厳肅な修道院生活と神の恩寵の必然性とを結びつけたものに、カッシアヌス Jo-hannes Cassianus の如きがある。

これらの立場は、いずれもキリスト教正統の立場から批判せられ、公に否定されたり、非難せられたのであるが、そこで修道院的敬虔に仮定された思想が見られるわけで、宗教的恩寵の信仰と道徳的思想とが結びつけられているのを見る。<sup>14)</sup> これらの修道者の

実践は、仏教徒特に小乗仏教徒の実践に極めて似ているようであるが、ここでは彼等の宗教的敬虔な実践がそのままこの宗教で積極的に救いに役立つこと、神の恩寵と結びつけられることが用心深く排せられている。ペラギウスやカシアヌスの立場が正統派から厳しく批判されるのはこのことに外ならない。修道そのもの、戒律厳守が極めて重視され、ある場合には苦行的行がなされる点で、それは古代印度の瑜伽派、その他の修業者や守戒、修道の点では仏教者の態度と相似ているが、これには他の宗教の影響が多分に加えられているようである。それは、前述のルターの律法や誠命に対する見方や態度とは相異つていることが注意せられる。<sup>15)</sup>

## 註

- 1) christ vmb keyus andern ampts willen / den zu predigen das wort gottis Rummen ist... alle Apostell / Bischoff / priester vst gantzer geystlicher stand / alleyn vmb des worts willen ist beruffen vnd eyngesetzt / (Von der Freiheit eines Christenmenschen. L. W. II S. 12, 7 23 W)
- 2) seyn ganz knecht wordenn / der aller vntüchtigsten leuth auff erden (ibid. S. 18, 7 29 W)
- 3) Er hat nur an die Stelle deg zerstreunenden Fülle von Anschauungsmitteln, die die katholische Kirche darbot, das eine Bild Christi gesetzt. (K. Holl, Was verstand Luther unter Religion? S. 30.)
- 4) Elert, Luthers Molphologie S. 185. 参照。
- 5) sed non mods, quo vult Deus. Rm. II. 185, 22. ~sed non ad intentionen legislationis posse implera. Rm. II. 183, 21
- 6) quam profunde sit peccatum et malum in ipso radicatum (Rm. II, 90, 11-12)
- 7) Elert, Luthers Molphologie. S. 178.
- 8) Darub seyn sie nur datzu geordnet / das der mensch drynnen sehe sein vnvormügen zu dem gutten / vnd lerne an yhm selbs vortzweyffeln. (L. W. II S. 13, 7 23 W)
- 9) 佐藤繁彦, 「ルターの根本思想」一八一頁参照。
- 10) Darauß er lernet an yhm selbs ... zn suchen hulfb / das er ... vund alßo das gebott erfulle / durch einen andern / das er auß yhm selb nit vormag (ibid. S. 14, 7 24 W)
- 11) Alßo ist auch sein werck (das ist der glaube...) das aller erst / hochst / beste / auß welchem / alle andere flissen / ghan / bleyben / gericht vund gemessiget werden mussenn. (Von den guten Werken. L. W. I S. 234, 6 209 210 W)
- 12) Sihe das ist die einige cerimonien odder vbugen / die christus eiegesetzt hat. (ibid. S. 256, 6 231 W)
- 13) 石原謙, 基督教史, 一五三頁参照。
- 14) 以上同書, 一五四, 一八六, 一八七, 一八八各頁参照。
- 15) この項には W. Köhler, Dogmengeschichte を参照した。

## (四)

キリスト教における律法や誠命に相当するものは、仏教においては戒律であろう。仏教

の戒律は本来仏道修業の根本的要素としての規正と教団内部の規律の二つの意義を有するが、後には両者を明確には区別し難いものと成つた。<sup>1)</sup> 本来、正見に統一せられる正業や正精進等の八聖道の実践に戒は不可欠に結びついており、これを実践する修道者の集りが教団であるが故に、戒 (sīla) も律 (vinaya) もその内容において区分せられ難く結合したのはむしろ当然であつた。「汝のその行は誤つている。改められるべきである。」仏陀は教える。かかる仏陀の教示した事項は弟子達の間に伝えられ、その数を増した。このように見ると仏教における実践規定たる戒律には、律法や誡命が神から附与せられ、その忠実な実践が神の意志の充足であるという意義は、見出しがたい。このことは後の大乘の戒律観とキリスト教 (新教) の宗教実践思想と比較する時、興味ある点として示される。キリスト教と同様に、仏教における実践の問題も長い歴史の変遷を経ており決して簡単ではない。仏陀の死後、戒律の問題に端を発して (所謂、十事又は五事の非事) 教団の分裂を来したと仏典は伝えている。現存の律藏は、この部派分裂後、各部派の編纂したものであることは最早定説であり、<sup>2)</sup> 小乗の律は、かかる諸部派が各、編纂し、保持したものの総称であり、その内容は極めて相似ている。通常小乗二五〇の戒条を以つて知らるる戒律は法藏部所伝のものを指してあるが、既にここでは極めて多くの所謂小乗の細戒が成立していることが知られる。<sup>3)</sup> この小乗戒は多くの禁欲的制戒を含んでおり、この実践を通して解脱が期せられる。これが小乗の自利である。これと共に、戒を犯した時、その罪の軽重に応じて夫々制裁の規定が詳細に定められている。そこでは学処 (sikkhāpada) 本来の意義が見失われて、戒律の所謂律法化が見られる。<sup>4)</sup> この戒律の律法視は戒律の実体視であり、成道や仏陀に対する反省と共に、仏陀本来所期の一切成道に対する小乗自利の批判を招くに至る。かかる小乗の実践に対して大乘の実践をみると般若経には六度の実践徳目が挙げられる、維摩経では小乗の戒律観に対して極めて厳しい批判がなされる。然し乍ら、右の如き整然たる小乗戒律に対する大乘の戒律の形成は梵網経においてみられるのであるが、<sup>5)</sup> この大乘戒は法華の円意を思想的中核として、真俗一貫の戒律として最澄が取上げたことに依つて大乘戒としての使命をはたし得るにいたつたといつてよい。顕戒論はかかる大乘戒樹立の根本思想を表明したものである。この真俗一貫の戒律の樹立は、元来、出、在家の区別をなさなかつた仏陀の意志に一致する。そこでは修道者の資格や階梯にこだわることが斥けられる。かかる思想の根底には、衆生一切と仏陀との間の本質的平等たるの思想が明白に存在する。小乗において、隔てられた両者の間隔は、ここに一拳に縮められる。小乗の根本思想であつた衆生が仏陀と成る「成道」は衆生が自己の本具に覺め、仏陀たるままにあることに外ならぬとせられる。ここに「事」において「理」を觀する哲学が主張される。「如実知自心」とか「即身成仏」とか言われる思想である。然しここで注意せねばならぬことは、自然的人間がそのまま仏たるのではない。最澄は「山家学生式」において自己の学生をして十二年間山を出でざらしめて修道せしめんとしたが、その真意は見落してはならぬであろう。それ故にこの道は一見極めて容易にみえ、然も容易ではない。凡愚の愚行が、そのまま直に聖行とせられるのみではなく、他をして溺れしめるの病弊を生むに



至つては、最早小乗と選ぶ所はないであろう。大乘の實踐は「事」において「理」を觀じ、又同時に「理」に裏付けられたる「事」たることを、その實踐哲学の本有として荷つてゐる。それ故に大乘の「悟り」は「悟り」であると共に、文字通り「成道」である。それ故に、小乗の真面目な修道者がその修道において感じ取つた「困難」さを大乘の修道者も、同じ方向において感じ取らねばならない。平安末期から鎌倉時代の混乱した社会を背景にして、墮落した大乘仏教諸派を批判し、自己の深い反省をなしたものが赴かねばならぬものは何であつたか。親鸞の宗教（宗教實踐）は思想史的には、かかる歴史的背景をもつていたと言えよう。

## 註

- 1) 上田天瑞、戒律思想史。宇井伯寿、大乘仏教の倫理 参照。
- 2) 山田龍城、小乗仏教の倫理 其他。
- 3) 最初、断片的に説かれた戒が整理せられ戒本、羯磨、戒本八個の分類等のこゝろみがなされたのは部派時代のことであらうとせられる（山田龍城、小乗仏教の倫理二五頁）。
- 4) 「いましめを学び戒慎する」こと、これを学処 *sikkhāpada* と呼び、後の戒律の基本となるものと考えられる。こゝでは猶、一定の形式にとじこめようとする意図はない。長阿含経や、涅槃経には「小々学処を廢するも妨げない」旨が記され、後の小乗戒の形式的實踐とはかなり異つてゐることが知られる。
- 5) 涅槃経には菩薩の戒ありと述べ、未だ大乘の戒相を示さない。華嚴経には、三聚淨戒が説かれ、摂律儀戒に十惡遠離を説く。瑜伽論にあつては大乘的立場において小乗細戒が採られている。何れも小乗戒律に対して批判的立場をとりつゝ、獨、大乘戒としての独自の戒相を形成せしめていない。

## (五)

親鸞の捉えた人間は、正に「罪惡深重」にして「煩惱熾盛の衆生」としてあつたことは既に我々のみた通りである。<sup>1)</sup> それは彼の痛切な自己体験たるに相違なかつたと共に又単なる主觀に拠る結論ではなく、「法滅之時機」「像末」に約せられたるものとしてある。正に人は「像末法滅濁惡群萌」（教行信証 化身土卷 真宗聖教全書一六六）である。又それ故に、一切の自力的行が排せられる。このことは一切の自力的行が「善」とせられなかつたことに於て当然である。<sup>2)</sup> 一切の聖道的、自力的行は「万行の少善」であり、「急作急修 如炙頭燃 衆名雜毒雜修之善」（教行信証 信卷 同書六二）と言われ、かかる行は、「虚仮諛偽之行」とせられる。と同時に「他力のなかに自力とまう」（未 燈 鈔 同書六八三）される行がある。これは親鸞が「自力の念仏」（長樂寺隆寛律師 自力他力事 同書七七〇）と呼ぶもので、これは「念仏しながら、自力にさとりなさん」（一念多念文意 同書六一三、六一四）とするもので、同じく行として否定せられているところである。自力的、聖行的行が否定せられると同時に、一見他力に見える一切の他力的行までが否定せられるのである。「如来の尊号をおのれが善根として」はならないのである。（浄土三経往生文類 同書五五〇）

この様に一切の自力的努力を捨離せんとする故に、一切の戒品を否定することも、当然のことであるが、実際には、極めて困難と思われるこのことを彼は決行している。親鸞はこの戒品捨離にあたつて、これに理論的根拠を求めている。「造悪このむわが弟子の、邪見放逸さかりにて、末世にわが法破すべしと蓮華面經にときたまふ」(正像末和讃、同書三五)、放逸の予言が經典にあるという。彼は教行信証化土巻に正法念經、大集月藏經、賢劫經、仁王經等を引用して、三時勘決をなして「入末法六百七十三歳也」と勘決し、(同書三六八)三時、夫々相当した僧徒の行儀のあることを引用している。「おのおのの戒善」は「実報土に生るの因」たり得ず、「念仏は無漏の功德」とせられるのに、五戒は「有漏の業」とせられるのである。(唯信鈔、同書七五三)口伝鈔を見ると、「西明寺の禪門の父、修理亮時氏…一切經を書写」せられたる時、列席した親鸞が「袈裟を御着用ありながら」食事した機会に開寿殿が親鸞に再三問訂したのに対して、「しかれども、末法濁世の今時の衆生、無戒の時なれば持つ者もなく、破する者もなし、これによりて剃髮染衣のその姿ただ世俗の群類に心同じきが故に、これらを食す」(口伝鈔、同書五七三)とこたえている。

末法に約せられて、戒品は保たれぬにより、戒品の破棄ではなくして、戒なきが当然とせられる。「不得外現賢善精進之相」を釈して「浄土をねがふ人は、あらはに、かしこきすがた、善人のかたちをふるまはざれ」(唯信鈔文意、同書五一)という極めて徹底した主張が見られる。「ただ仮に飾る所なき姿にてはんべらんこそ浄土真宗の本願の正機」である(口伝鈔、同書五八三)と親鸞は言つたと伝えられている。かくして親鸞にあつては、人間が徹底して悲歎せられ、人間の諸行又悲歎せられ、これと共に極めて強く本願の広大無辺が知らしめられる。かかる諸行を離れるもの、戒を守りえぬものが弥陀救済の対象である。この意味において善き悪しき人を選ばず往生せしめられるのである。それ故に往生は持戒とは無関係に、ただ弥陀の大いなる悲願への信心に懸る。「専修専念一向一心に弥陀に帰命するをもて本願を信樂する」(御文章、同書六六三)ことこそ肝要の行たらねばならない。「一心是名如实修行相应是正義是正行…是正業」(教行信証、同書二四三)とある。真實信心は正に正業、正行とせられる。然るに、愚禿鈔を見ると、「正行」を五正行としており、又教行信証、化土巻には、「正者五種正行也、助者除名号已外四種是也雜行者除正助已外悉名雜行」(同書三五二)とある。五種の正行以外は凡て雜業とせられ、正行中の正は名号とせられていることが明らかである。このことは、同じ教行信証の行巻に「本願名号正定業」(同書四三)とある。又「文類聚鈔」にも「是故称名能破衆生一切無明」(同書四四三)とも言っている。然らば、信心と名号との関係は如何であろうか。親鸞は「名号必不具願力信心」(教行信証、信、同書六八)と言い、又「一向名号をとふとも信心あさくば往生し難くさふらふ」(末燈鈔、同書六七二)とも言っている。名号の本質に、信心が存在していることが明白にせられる。しかも他面では「弥陀の本願とまふすは、名号をとふへんものをば極樂へむかへんとちかはせたまひたるを、ふかく信してとなふるがめでたきことにて候な

り、信心ありとも名号をとなへざんは詮なく候」(同書 六七二、六七三)とものべている。名号は信心に、自ずと随つてくるとせられるし、又となえねばならぬとせられる。しかも又一念多念のあらそいは、強く否定せられる。名号は一念多念にこだわる人々の思惟をこえて、更に切実な信の問題に連つていることが知られねばならぬであろう。

このようにしてみると、親鸞における実践の問題は、あたかもルターにおける実践の問題が信仰の問題に帰するように、信心に帰していくことが認められる。問題は結局、かかる信仰や信心が如何にして求め得られるか、信仰や信心とは如何なる性質を有しているかという問題に遷るのである。それは信仰の問題として別個に扱うべきである。

#### 註

- 1) 「親鸞の人間観」一悪人正機の思想史的考察 参照。
- 2) 同論文参照。

#### (六)

親鸞においては、実践問題の窮極は、信心の問題に帰したことが知られたが、先述の如くに親鸞は「信心ありとも名号をとなへざらんは詮なく候」(未燈鈔 同書六七二)と言ひ、「往生の業一念にて足れり」とするのは「そのことば、すぎたり」(唯信鈔 同書七五五)と言ひ、又「一念決定しぬと信して、しかも一生、おこたりなく、まうすべきなり」(唯信鈔 同書七五五)とも言つてゐる如くに、信心の一点を強調し、これに帰一しつつ、又名号が決して捨離せられてはいない。一般に法然の立場は念仏為本とせられ、これに対して親鸞の立場を信心為本とせられる。果してそれぞれの宗教内証においてしかく明白に区分せられるであろうか。家永博士は親鸞の大信大行の立場は、師法然の、その宗教的内証を更に押し進めたるところにあるとせられ、法然は「つねに念仏 あざやかに申せば 念仏よりして信心のひかれ出でくる也」(西方指南抄中末)とのべており、又、往生拾因に、念仏が散乱してはならぬ点をのべ「発声不絶称念仏号三業相應専念自発」とあるに徴しても往生拾因の説に示唆されて、所謂念仏為本の生活が続けたであろうとして、それは「念仏の効果を知つていたが為めであらう」<sup>1)</sup>と指摘されている。即ち、その宗教体験にあつて、念仏よりして信心の出でることが如実に知られていたであろう。親鸞にあつては「往生浄土のみちは信心なさきとす」(唯信鈔文意)とあり、「金剛の信心ばかり」(高僧和讃 同書五一〇)と「信心」が重視されつつ、なおそこに名号があるのは前述の通りである。「真実信心必具名号」(教行信証 同書六八)と言われる。信心が本質として示されつつ、<sup>2)</sup>なお、名号が指向される。かかる事實は、その信仰の不徹底とせられるであろうか。<sup>3)</sup>我々は必ずしもそのように見ることに賛成し難い。「念仏往生とふかく信して、しかも名号をとなへんずるは、うたがひなき報土の往生にてあるべく候なり」。(未燈鈔 同書 六七二、六七三)ここに、親鸞の偽らぬ心境があるのではなからうか、そこには、法然とは逆の意味の宗

教的体験が語られているのであろう。名号は信心において他の凡ゆる大行と共に、行ぜられ、行ぜられることに依つて又、信心そのものを更に深めてゆくのであろう。かくして他の凡ての行を一切否定し去つた親鸞が、それら大信の立場において、大行として行ずることを説きすすめていることが理解せられる。ルターにあつては、わざ、実践の問題の窮極は、信仰に帰した。彼に依れば、信仰にあつて、一切のわざは不要とせられた。が真のわざは、この信仰にあつて導き出される。ここでも又一切のわざを否定しつつ、猶、信仰におけるわざをすすめている。ルターの説くわざを詳細にみると、大約二つの意義をもつていように見える。その一つは「信仰の増進のため」である。(ym glauben zn vben, L. W. I S. 259, 6 235 W) ルターは言っている。「仕事をしつつ、心の中で、親しく神と語り、彼自身の又は他人の困難を神に訴え、助けを乞い、求め、然して、その凡てにおいて自身の信仰を鍛練し、強くすることが、困難なる如きものはないのである」と。<sup>4)</sup> 即ち祈りにおいて信仰が増され、鍛練される時、祈りはわざとして直ちに否定せられてはいないのである。かくの如く、わざの他の意義として、たとえば、弥撒、断食、その他の行事も、他に模範を与え、その必要ある人々にはこれに倣つて行わしめることが求められる。それは、自己の福祉のために行わるるのではないとも説かれている。(Von der Freiheit eines Christenmenschen. L. W. II S. 27, 7 37 W) ルターは現実世界の人間を四つに分類している。そこでは、彼の所謂「自由なる基督者」から、未熟なる人々に至る四種類が分けられているが、特に第四種の人々は「心情の未熟な人々」で (noch mutig vnd kindisch) 「外的な規則的な拘束的に装われている、即ち読むこと、祈ること、断食すること、歌うこと、教会を飾ること、オルガンを弾くこと、その他、教会や修道院で定められ又は行われていることに依つて導かれ、刺戟されねばならない。即ち彼等が又信仰を学び取るまで行われねばならない」<sup>5)</sup>。ここでは他人をして、特に未熟なものの信仰への導きのために、斥けるべきわざが薦められているのが知られる。これらの点も又ルターの信仰の不徹底又は一の矛盾の如くに映る。この点は如何に理解せられるか。成程、ルターは、祈りをすすめる。がその祈りには「信仰の内面的な求めがなければそれは無である」(on des glaubens innerlich bitten nichts sey) (Von den guten Werken. L. W. I S. 259, 6 235 W) とのべ又「それは、霊的なる、祈りである」(aber das geistlich bettenn) (ibid, S. 259, 6 234 W) という但書を附することを忘れてはいないのである。「口中で、何かを囁いた丈であつては祈り求めたとも、又呼び求めたともならないのである」<sup>6)</sup> とルターは述べている。

「わざのほかに信仰を教える」(den [den glauben] sie immer neben bey lerenn solten) (Von den guten Werken. L. W. I. S. 239, 6 214 W) ことが大事である。このように見てくれば、彼の「わざ」の帰する処が信仰にあつたことはゆるがなうと言えよう。このようにして見られる矛盾らしきものは、親鸞の場合と同様に、ルター自身の深い宗教体験に基くものであり、信心や信仰がここで本質的基盤をなしている点は変らないと言える。

註

- 1) 家永三郎, 中世仏教思想史研究 三八。
- 2) 同書, 三五。  
「往生の正因が名号にあらで信心にあつたことは動し難い事実である」とある。
- 3) 家永博士は, 同書三五で  
「親鸞は遂に念仏行を完全に止揚する別個の段階にまでは進み得ず」と言つていられる。
- 4) Niemand wirt mit seiner arbeit / ßo er wil / so hart beschweret / er kan in seinem hertzen da neben / mit gotte reden / yhm furlegen / seine odder anderer menschen not / hulff begeren / bitten / vnd in dem allen seinen glauben vben vnd stercken. (Von den guteu Werken. L. W. I S. 259, 6 234 253 W)
- 5) (Die muß man wie die jungen kinder) / locken vnd reitzen / mit den eusserlichen bestimpten vnd vorbundenn geschumuck / leßen / beten / fasten / singen / kirchenn / tzierden / orgeln vnd was des in Clostern vnd kirchen gesetzt odder gehalten wirt / ßo lange biß sie auch dem glauben leren erkennen. (ibid. S. 239, 6 214 W)
- 6) nemlich / das nit gebettet noch angerufft heyst / wo der mudt allein murmelt. (ibid. S. 263, 6 239 240 W)

(七)

以上、我々は仏、基両教（親鸞とルター）における宗教実践に関する諸問題に就いて比較してきた。結局、両者何れにおいても、それは信心と信仰の問題に窮極することが明らかにせられた。そこで問題は、かかる信心や信仰が如何なる性格を有し、又如何にして成立するかという信心や信仰の本質の問題となり、ここでは一応問題の外に出ることになる。既に見たように、親鸞にあつても、ルターにあつても、その宗教実践の根底に、信心や信仰があり、一切の行やわざが否定せられた。特に、ルターの場合には、律法や誠命は、神に附与せられたものとして文字通りに充さるべきものとしての意義をこえて、人がそれを充しえぬことを知らしめられ、そこから信仰に至らしめられるためにあるという啓示的意義を以つてみられる。親鸞にあつても、一切の善業や大、小乗の戒品は否定されるが、それは、聖道的修道において面目を発揮し得るものとせられ、末法時にあつては、人間に相應せず、充し得ざるものとして否定された。大、小乗の戒品の具足は、自力であり、自力的なるものの存する限り、真固の他力本願の信心は体得し得られぬものとせられるのである。我々の見たように、戒品は、本来、成道修道者がその修道において、師に依り隨時、隨処に戒められ、教示せられた教戒の累積であつた。「小々、学処を廃するも可なり」とは戒律の成立の所以を物語る。最澄において、大乘円頓戒が樹立せられ、小乗の細戒が一応捨離せられたのは、猶このような、修道における戒律の本来の性格に基くと言えよう。そのようなものとしての実践規範たる戒律が、他の種々の行と共に、親鸞において排せられたことが注意せられる。前にものべたようにここでは、啓示的意義は見出されない。親鸞の場合には、そのことは現実的人間否定と末法観に裏付けられていたということが出来る。そこで、同じ実践の問題が信心や信仰と結びつく点においても、ルターにあつては律法や誠命の啓示性は、当然、これを与

え給うたる神、そのものへの信仰という形で出てこなければならぬし、親鸞にあつては、戒律や行の不可能性に裏づけられて、弥陀への信仰がよびさまされるのである。そこでこのような信仰の摂取は現代や現代人にとって多くの問題を提起している。ルターの場合には、神に連るこの律法や誠命の理解が問題となろう。仏教の場合には上述のような経緯を経て発展してきた他力易行の摂取の理解が問題となろう。ルターの場合には、これら実践の問題の理解は、神及び神に対する信仰の問題という根本課題につき当る。これが理解されねば律法の啓示性という如きは理解するに極めて困難となろう。一方親鸞の場合には、現代の人々に、その他力易行が、全く安易な行の形において採られる危険があるとせられる。それには様々な原因があろうが思想的に見れば、その易行の成立が、先述の如き思想史的背景をもつていること、即ち所謂大乘自力の宗教における徹底した実践的努力の末に、末法を通して痛切に味われた人間無力と悲歎があり、それが体得せられた場合に、親鸞の宗教における、他力的実践の体得が行われ得るのであるという重要な点が見失われることに最大の原因があろう。親鸞にあつては、このことが、宗教体験を通して体認せられていたのであろう。そして又このことは、単に実践の問題のみではなく、信心の本義への通達にあつて根本的影響をもつものでなくてはならない。親鸞の教を直接継承しているといわれる人々以外の今日の日本の仏教者の行は、無戒という如き点のみから言えば、「他力行的」である。がそれは勿論すべてが親鸞的思想の上に立つものではないのであつて、このような問題は、自と別個の視点から検討されねばならない。猶仏、基両教及びルターや親鸞の宗教実践の問題については論すべき多くのことがあるが、又別の機会をもちたい。本論について諸氏の教示と叱正を乞いたい。

(本研究において文部省科学研究助成金をうけたことを附記する)