

ルターと親鸞における苦難と信仰

—宗教的パトスの一類型—

中 谷 博 幸

- I はじめに
- II ルターにおける苦難と信仰
- III 親鸞における苦難と信仰
- IV 内面化と受動性

I はじめに

本稿は、2004年度の香川大学生涯学習センターの公開講座、「情念の問題：人間論的考察」の第三回「ルターにおける受苦（パトス）と孤独」および第四回「親鸞における苦悩と信仰」において筆者が行なった講義をもとにしている。建島正秋と齊藤和也、および私の三人で、昨年度と今年度、人間論にかかわる問題を公開講座で取り上げた。昨年度はH・アーレントにおける「思考」の問題を取り上げ、今年度は「情念」に関わる問題を扱った。建島は哲学的観点からアーレントとスピノザを主に扱い、齊藤は倫理的観点から、アダム・スミスにおける共感の倫理と本居宣長の「もののあわれ」との比較を行なった。筆者が担当したのは、情念における宗教的問題である。

この情念という言葉は、ギリシア語のパトス（πάθος）に相当する。パトスは、「外から影響を受ける、被むる」などの意味をもつπάσχωに由来し、「人に降りかかる事柄、出来事、人が被った事柄、経験、苦難、不幸、受動的状態」などを意味し、特に人間の魂に関して使われる場合、「情熱、感情、情念」を意味する¹⁾。アリストテレスは、『ニコマコス倫理学』の第二巻第五章で「情念（パトス）とは、欲情・憤怒・恐怖・平然・嫉視・歓喜・愛（フィリア）・嫌悪・憧憬・意地・憐憫、その他総じて快樂または苦痛を伴うところのものの謂いである。」と語っている²⁾。ラテン語ではパトスは passio と訳され、「苦難、出来事、現象、情念」などの意味の他、特にキリストの受難を意味するようになる³⁾。

宗教的観点からみた場合、パトスは苦難、受苦、受動性といった意味合いをもっている。ところで苦難や受動性は否定的に考えられるのが一般的である。しかし、宗教的な生において、苦難や受動性が積極的の意味をもち、主体性の確立につながる事が起こる。以下において、このような例として、マルティン・ルター（1483-1546）と親鸞（1173-1262）を取り上げ、そこにみられる宗教的パトスの特徴を明らかにしたい。

II ルターにおける苦難と信仰

「私の小さな娘エリーザベトが息を引き取りました。彼女は私に何と病弱でほとんど女性のような心を残したことでしょうか。彼女を失ったあまりの悲しみに私は打ちのめされています。父親の心が子どもに

対してそのように敏感な感情をもちうるとは以前なら信じられなかったでしょう。どうか私のために主に祈って下さい。」⁴⁾

以上の文章は、ルターが1528年8月5日に友人N・ハウスマンに宛てた手紙の一節である。彼の娘エリーザベトは1527年に生まれ、翌年8月3日にわずか一歳で死亡した。ルターは1525年6月13日に元修道女のカタリナ・フォン・ボラと結婚し、六人の子どもをえたが、二人の娘の死に立ち会わねばならなかった。もう一人は次女のマグダレーネである。彼女は1529年に生まれ、1542年9月20日に死亡した。彼はその三日後、友人のJ・ヨナスに次のように知らせている。

「私の最愛の娘マグダレーネがキリストの永遠の王国へ再生したというわさがあなたのもとにとどいていることと思います。私と妻はそのような幸福な出発と祝福された終わりとに対して感謝をささげるべきなのでしょう。マグダレーネはそのことによって肉やこの世、トルコ人、悪魔の力から逃れることができたのですから。しかし、肉親の愛 (στοργή) は大きく、心の中で叫び嘆くことなしには、あるいは私たち自身の死を経験することなしにはこのことをなしえません。というのも、たいへん従順で人々を敬った娘のしぐさや言葉や動作が心の奥深く刻まれています。」⁵⁾

とりわけマグダレーネの死は、ルターの心に後々まで傷を残した。娘の死から約3年後の1545年6月3日に、ペストによって同時に妻と娘をなくした友人A・オジアンダーに、ルターは、「あなたが再び十字架に、奥様と愛する娘さんの死を通じてまさに二重の十字架に見舞われたということをお聞きしました。私は自分の愛する娘の死によって知っておりますが、あなたの悲しみはいかばかりでしょうか。奇妙に思われますが、私は今なおマグダレーネの死を悼んでおり、彼女のことを忘れることができません。」⁶⁾と書き送った。

このような彼自身の悲しみもあって、彼は近親者をなくした多くの人々に慰めの手紙を書き送った。ルターの書簡にあらわれた死生観は別に論じるので⁷⁾、ここでは、近親者をなくすという苦難を乗り越えるうえで、ルターが強調した二つの点を書簡から指摘したい。

第一は、肉親の情の重視である。ルターは、『マリアの賛歌 (マグニフィカート)』(1521年)で人間を、霊 (Geist, πνεῦμα) と魂 (Seele, ψυχή) とからだ (Leib, σῶμα) の三つに区分した。霊は「人間のもっとも高く、もっとも深く、もっとも高貴な部分で、理解の難しい、目に見えない、永遠の事柄をとらえる」もので、信仰と神の言葉に関わる。魂は、「からだにかかわる目に見える事柄を理解し、判別し、知り、認識する能力」に関わり、「理性がこの家の光」である。同時に、憎悪、愛、喜び、恐怖もここに関わる。からだの「働きは、魂が認識し、霊が信じるところをただ実行し、適用することにある。」⁸⁾ 肉親が死ぬという苦難においては、ルターは、魂における自然の愛である肉親の情や嘆きを重視し、霊による一元論からそれを押さえることを戒めた。人がキリスト者として死ぬことは、霊によれば、この世の苦難や罪の支配から逃れ、世の終わりに復活するときまで眠ることを意味したから、喜ばしいことであった。しかし、残された者にとって、同時に自然の情によればそれは辛い別離であり、その嘆きを押し殺すことは決してよくないことであった。1544年にヴィッテンベルク大学の学生が急死したとき、その死を父親に告げる手紙の中で、ルターは、「私もまた一人の父親であり、私自身の子が一人ならず亡くなるのを体験してきております。また、死よりも厳しい逆境も経てきています。私は、これらの事柄が、いかに痛ましいものであるかをよく知っています。しかし私たちはその痛みを耐えて、永遠の救いの知識をもって慰められねばなりません。神は、私たちが自分たちの子どもを愛することを望まれ、子どもたちが私たちの手から取り去られたときは、嘆くことを望んでおられます」⁹⁾と、書いた(1544年12月13日付G・ヘールズ宛書簡)。ルターは情の人でもあり、彼自身しばしば、悲嘆にくれて自らを情にゆだねることがあった。

たとえば、彼の友人N・ハウスマンが1538年に急死したとの連絡が入ったとき、周囲の人々はルターにそれをすぐに知らせなかった。そのことを知ったとき、ルターは深く嘆き悲しみ、「一日中すわりこみ、泣き悲しんだ」という。¹⁰⁾

しかし、嘆きに浸るだけでは苦難に耐えることはできない。上に引用したヘーズル宛書簡は、「しかし嘆きはあまりにも激しくなってはいけません。そうではなくて永遠の救いの信仰が私たちを慰めるべきであります」¹¹⁾と続いている。ここで信仰という言葉がでてくるが、その意味はあとで考察することにして、書簡に見られるもうひとつの点を指摘しておきたい。たとえば、夫を亡くした夫人に次のような書簡を送っている。

「あなたの悲しみは人の子らの中で最大の悲しみではありません。百倍もの苦しみに耐えなければならなかった多くの人々がいます。しかも、私たちの地上のあらゆる苦難 (leiden) を積み重ねても、神の子が私たちのため、私たちの救いのために無実にもかかわらず受けられた受難 (leiden) に比べれば、無に等しいものです。なぜなら私たちの主であり救い主であるキリストの死に比較されるいかなる死もありません。私たちはすべてキリストの死によって永遠の死から救われているのです。」¹²⁾

ルターはここで、人が受ける苦難とキリストの受難を比較し、人が苦難に耐え、それを克服するうえでの後者の絶大な価値を強調した。ここで語られている受難 (passio, Leiden) とは、もちろんイエス・キリストの十字架での死を意味する。新約聖書の記述によれば、イエスは弟子の一人ユダの裏切りにより、ユダヤ教団の指導層によって逮捕され、自らを神と称した罪によって死刑の判決を下される。しかし当時、ユダヤ教団の最高評議会であるサンヘドリンには死刑執行権がなかったので、ローマの総督ピラトの裁判を受けさせた。ピラトはイエスに罪を認めなかったが、ユダヤ人の暴動を恐れて、イエスの処刑を認めた。ローマの処刑方法に従い、イエスは二人の犯罪者と共にゴルゴタの丘の上で、十字架刑に処せられた。彼が十字架上で言った言葉が全部で7つ福音書に記されているが、マルコはたったひとつ、「わが神、わが神、どうして私をお見捨てになったのですか」という詩篇22篇の言葉を記している。

ルターは自ら二人の娘をなくすという経験をしたが、その経験もあって、肉親をなくした多くの人々に慰めの手紙を送った。その中でルターは、嘆きの大切さを語るとともに、魂の状態にとどまることなく、霊の事柄としての信仰と、キリストの受難の意義を強調した。ではキリストの受難と人の苦難や信仰とはどう関係するのか。またなぜ人は苦難にあわねばならないのか。1518年頃から22年頃にかけてルターが公にした著作と説教を中心に、これらの問題を検討したい。

宗教改革は周知のごとく、1517年にルターが贖宥符問題を批判した『九十五箇条の提題』を公にしたことから始まった。当時ルターは、アウグスティヌス修道会に属する修道士であるとともに、ザクセン選帝侯領のヴィッテンベルク大学神学教授として聖書講義を担当していた。ルターの贖宥符をめぐる主張は、当時の活版印刷の普及に伴って印刷され、急速に知識人や都市市民に支持者を見出していった。それに伴って、当初ルターの批判を重要視していなかったカトリック教会も、これを取り上げざるをえなくなる。まず、ルターが所属するアウグスティヌス修道会が、1518年4月、ハイデルベルクで討論会を開いた。同年6月にはローマ教皇レオ十世がルターの審問に乗り出し、同年10月にアウクスブルクで枢機卿カエタヌスによるルターの審問が行なわれた。翌年の1519年7月にはライプチヒでインゴルシュタット大学教授エックと論争した。ルターは聖書のみが信仰と教義の唯一の基準であることを明言するとともに、教皇制の神的性格を否定し、1415年に異端者として処刑されたフスの見解の一部を認めたので、カトリック教会との対立は決定的となった。これらを受けて1520年6月15日に教皇レオ十世は60日の期限付きで破門威

嚇書を送った。ルターは同年10月10日に受取るが、期限切れの12月10日、教会法令集などとともに、これを燃やした。これによってルターの破門は確定した。このような対立を背景に、ルターは1520年に宗教改革の三大文書と言われる『ドイツ国民のキリスト教貴族に与う』、『教会のバビロン捕囚』、『キリスト者の自由』を続けざまに公表して、自らの立場を明らかにしている。1521年になると、皇帝カール五世がヴォルムス帝国議会でルターの問題を取り上げ、彼を召喚した。4月に帝国議会に出頭したルターは自説の撤回を拒否し、帝国追放の刑が宣告された。そこで身の安全が保障されなくなったルターを保護するため、彼の君主、選帝侯フリードリヒは、彼をアイゼナッハ郊外のヴァルトブルク城にかくまった。ルターはそこで新約聖書のドイツ語訳につとめ、22年9月に出版する¹³⁾。

以上のように急速にルターは時の人となり、否応なく時代の渦に巻きこまれていくが、同時にヴィッテンベルク大学神学部教授として、審問や討論のためヴィッテンベルクを離れた時以外は、詩篇、ローマ書、ヘブル書、ガラテヤ書などの聖書講義を淡々と行なっている。そのような聖書講義は生涯続けられていく。また彼はヴィッテンベルク市教会の説教者をも兼ねて、教区民への説教を行なっていく。それらの多くは、自らの手によって、あるいは筆記者の原稿をもとに出版された。また一般の信徒を対象にした信仰書も書いており、本稿で取り上げる『死への備えの説教』や『マリアの賛歌』はこのジャンルに入る。このように、1518年から22年にかけて、ルターはカトリック教会と決別し、自らの見解を明確にしていった。この時期のルターの著作をとりあげるのは、そのような理由による。

ルターはイエスの受難をどのようにとらえたのか。まずこれについて検討したい。ルターは、新約聖書の記述と同様、キリストは十字架の受難において、人間一人一人の罪を背負って死んだ、と考える。『キリストの聖受難の考察についての説教』（1519年）で、ルターは次のように述べている。キリストの受難は、あなた自身の罪が原因である。「一本の釘がキリストの両手もしくは両足を貫き苦しめるならば、あなたは永遠にそのような苦痛、否、もっと激しい釘の苦痛を受けてしかるべきである。」¹⁴⁾ それゆえ受難を考えるとはず、自分の罪を知り、それを罰せられる神の厳しさを知って、神を恐れることである。「キリストが私たちの罪のために、からだと魂に悲痛なまでに責め苦を受けられたように、私たちもキリストにならって同じように、私たちの罪のため良心に責め苦を受けねばならない。」¹⁵⁾ これは良心が絶望に陥る恐ろしいことであり、とりわけ死の床においてキリストが受けられた苦しみをわが身を感じることは恐ろしいことである。この恐れと絶望から救われるためには、キリストの受難によって、同時に自己の罪が赦されていることを信じるのが大切である。

この問題を、死との関わりにおいて扱ったのが『死への備えの説教』（1519年）である。ルターは、死の床で、死について、また自らの罪や死後の世界について考えることはよくない、と強調する。「臆病で無気力な人間が、死の姿 (bild) をあまりに深く自分の心に刻み付け、あまりにこれを見つめすぎると、いよいよ増長して、恐るべきものとなってくる。…罪も、またあまりにこれを見つめすぎたり、あまりに深く考えすぎると、増大してくるものである。それに、私たちの良心が弱くて、自ら神の前に恥じたり、はなはだしく自己を責めたりすると、ますますその勢いを助長することになる。…そのために人はまたしても絶望におちいり、死をいとうようになって、結局神を忘れ、死に至るまで不従順にさせられるのである。」¹⁶⁾ しかしこのことは、死や罪や地獄について考えてはいけなく、という意味ではない。第一に時期が問題である。臨終のときではなく、元気なときに考えるのが大切である。第二に自らの罪を見つめるのではなく、罪や死や地獄の姿 (bild) がキリストの十字架と復活によって克服されていることを信じるのが大切である。「十字架上のキリストがあなたの罪をあなたから取り去り、それをあなたに代わって

担い、その息の根をとめてくださる、これが恩寵でありあわれみである。このことを堅く信じ、目の前にもち、これを決して疑わないこと、これが恩寵の姿 (bild) を注視し、心の中にその姿が形づくられていく (bilden) ことなのである。…キリストの崇高な姿 (bild) を見るがよい。キリストはあなたのために地獄にくんだり、永遠にのろわれた者のひとりとして、神から見捨てられた。だから、キリストは十字架の上で…、「わが神、わが神、どうして私をお見捨てになったのですか」と叫ばれた。見よ、この姿 (bild) の中にこそ、あなたの地獄は克服され、あなたの不確かな予定は確かにされるのである。」¹⁷⁾

このように、受難において自らの罪が罰せられていることを考えて神を恐れることと、同時にその罪がキリストの受難によって神に赦されていることを信じ感謝すること、この二つが不可分になされることが、ルターにとって重要であった。

ではそのようなイエスの受難が人の苦難とどのように関連するのであろうか。この時期、ルターは二つの点からその問題を考えている。ひとつは、書簡で述べていたように、自らの苦難の時に、イエスの苦しみを思って励ましを受けることである。『キリストの聖受難の考察についての説教』の後半では、「あなたが不幸や病気に苦しめられるときには、キリストが [十字架で受けられた] 茨の冠や釘 [の苦痛] に比べて、それがいかに取るに足りないものであるかを思うがよい」、と語っている。単に苦悩だけでない。「高慢があなたを試みるときには、あなたの主が嘲弄され、盗人とともに卑しめられたことを見るがよい。みだらな思いや欲望にあなたの心が襲われたなら、キリストの柔らかな肉がどんなに痛ましくむち打たれ、刺し貫かれ、たたきのめされたかを思うがよい。…」¹⁸⁾

第二は、humilitas (ドイツ語ではルターは一般に demut をあてている) に関わる。humilitas は、謙遜と訳される場合があるが、日本語の謙遜とは意味が異なる。ルターは、神の humilitas と人の humilitas を考える。両者の関係を扱っているのが『マリアの賛歌』である。ルターは神を次のように描写する。「神は至高者であり、その上には何ものも存在しないので、ご自身の上を見ることはできない。また神に等しい何ものも存在しないので、ご自身の横を見ることはできない。それゆえ必然的に神はご自身とその下を見るよりほかに仕方がない。そして誰かが彼のはるか下、底深いところにいればいるほど、いっそうこれを顧み給う。」¹⁹⁾ この底深いところとは、「貧困、恥辱、窮迫、苦悩、不安」²⁰⁾ であり、その状態こそが humilitas である。「humilitas は軽蔑され、醜く、卑しい存在あるいは状態に他ならない。たとえば、貧しい人々、病む人々、飢えている人々、渴いている人々、囚われの人々、苦難にある人々、死に瀕している人々がそうである。…これが、すでに述べたように、底深いところである。」²¹⁾ humilitas というラテン語は、ドイツ語では、nichtigkeit (無) や unansehlich wesen (顧みられることのない存在) にあたるとルターは考える。しかし、「このように底深いところにいる顧みられることのないもの (unansehlich ding) を顧みる (sehen) のが神のやり方である。」²²⁾ この神の顧み (sehen, ansehen) がイエスの受難となってあらわれる。「神は、彼の最愛のひとり子であるキリストご自身をあらゆる苦悩の底深いところへ投げ込み、神の顧み、その働き、助け、流儀、忠告、御旨、それらすべてがどこに向けられているかを、キリストにおいて明確にお示しになった。」²³⁾ 神はひとり子キリストを十字架につけて、humilitas へと貶められた。顧みられることのない無価値な存在 (humilitas) を顧みるため、自ら humilitas となる。これが神の humilitas である。ここに神の顧み、愛があらわれる。

「神が底深いところを顧み、貧しい人びと、軽蔑された人びと、苦しんでいる人びと、悲惨な人びと、見捨てられた人びと、まったく無である人びとをのみ助けてくださる方であることを経験するとき、神は心から愛すべき方となり、心は喜びであふれ、神から受けた大いなる歓喜でおどり、満ちあふれる。」²⁴⁾ しかし人は、「抑圧と底深いところを耐えようとはしない。」²⁵⁾ 逆に、上にあるもの、すなわち「名誉、

権力、富、知識、良き生活、またすべて大いなるもの、高いもの」を追求する²⁶⁾。「神の働きと願みは底深いところへと向かい、人の目と行為はただ高いところへと向かう。」²⁷⁾人は神から好意を示されない限り、神を賛美しない。また好意を得た場合も、神を純粹に賛美しないで、自らを誇ろうとする。humilitasも、それが人間の手に握られるとき、誇りの対象へと倒錯してしまう。人はそのままでは神の願みを理解し、受け止めることはできない。自己の働きを誇り、さらに上へ上へと高いところを求め誇り高ぶりが存在するからである。神を認めるためには、自己を見るという偽りの目をえぐり出さねばならない。「地上におけるこのような多くの苦難や死、あらゆる労苦がこのことに役立つ。…私たちは辛苦し労苦することによって、偽りの目をえぐり出す。」²⁸⁾このように神は苦難を通して、人を humilitas へと強制し、高ぶりを砕く。これが人の humilitas である。ここに苦難の意義がある²⁹⁾。

苦難によって強制的に humilitas にさせられることを通じて、自己の高ぶりが朽ち砕かれるとともに、神の humilitas の行為であるキリストの受難を内から理解することが可能となる。『ハイデルベルク討論』は、この点を神による人の救済という視点から論じている。神による救済はおおよそ次のように述べられている。私たちは実際「無 nihil であり、愚か者であり、悪しき者である」。しかし私たちはそれに気がつかないし、逆に自己信頼におちいり傲慢になる。「神は律法によって、また私たちの罪を示すことによって、私たちを humilitare する。」ルターはこの箇所でも humilitare という動詞を使って、humilitas の動的性格をさらに明確にしている。この神による humilitare を通じて、「私たちが無であり、愚か者であり、悪しき者であることが、人びとの前にも私たち自身の前にもあらわとなる。」³⁰⁾私たちは罪認識によって humilitas とさせられる。これによって私たちは自分自身に絶望することとなるが、humilitas の重要な点は、自己を見つめることから離れて、恩寵へと開かれることにある。「罪の認識によって humilitas が得られ、humilitas によって恩寵が得られる。こうして義人たらしめるために、罪人たらしめつつ、神の非本来的な働きは、ついに神の本来的な働きを導き出す。」³¹⁾

『マリアの賛歌』と『ハイデルベルク討論』から明らかとなるのは、ルターが humilitas の本質として理解するのは、自らが罪ある状態であるということである。しかし人はそれを見ようとはせず、逆に上へ上へと高さを求める。この上への追求は理想を追い求めるというかたちをとる場合もあるが、自らが罪人であることを忘れた場合には、高ぶりに転化する。苦難は自らのそのような罪ある状態を気づかせる。またそのような理解にたつとき、最大の苦難は良心が神によって責められ、神のさばきにおののくことである。しかし同時に、このような humilitas 理解なくしては、神の恩寵に目が開かれない。

humilitas を自覚する中で、キリストの受難にあらわれた神の恩寵に自らが開かれ、そのような神の恩寵を信じ受け入れること、これがルターのいう信仰である。ルターの信仰は humilitas を内にもつので、自らに絶望しつつなおかつ、神の恩寵を信じるという性格をもつ。これはいかにして可能となるのか。ルターは、信仰とは自らが生まれつきもっている信仰心や信頼とは異なることを強調する。「あなたは自分の痛悔に決して頼らないで、あなたの最も恵み深く、最も誠実な救い主イエス・キリストの言葉そのものに頼るように注意しなさい。あなたの心はあなたを欺くであろうが、…、彼はあなたを欺きたまわないであろう。」³²⁾（『贖宥の効力についての討論の解説』1518年）信仰の基礎は神の願み、神の働きにあり、信仰は神の言葉の説教によって生み出される。信仰は受動的性格をもつ。

このように信仰の受動性は、ルターの場合、神の言葉の働きと結びついている。ここから主体性と寛容とが導き出される。主体性の問題はIV節で述べることにして、寛容の問題をここで考えておきたい。すでに述べたようにルターは1521年5月以降、ヴァルトブルク城にかくまわれていた。ヴィッテンベルクでは、その間にカトリック教会の儀式が具体的に改革されていく。儀式の中心であるミサでは、司祭がパンとぶ

どう酒の両方にあずかったのに対して、信徒はパンのみしかあずかれなかった。ルターは聖書に従って、二種陪餐と呼ばれる、信徒もパンとぶどう酒の両方にあずかるやり方が正しいと考えていた。21年10月以降、ヴィッテンベルクでは、実際に二種陪餐を伴ったドイツ語礼拝が主張され、実施されていった。さらに改革運動は過激化し、教会にある聖画像取り壊しなども起こり、ヴィッテンベルクは混乱状態に陥った。これを受けてルターは急遽ヴァルトブルクから帰還する。22年3月6日にヴィッテンベルクに到着すると、一旦改革を白紙にもどして、9日から『八日間の連続説教』³⁹⁾を行ない、彼の改革の基本的な考え方を明らかにした³⁹⁾。

彼はその説教で、たとえば二種陪餐が正しいことを認める。しかしそれにもかかわらず従来のやり方をもうしばらく残すべきであると主張する。それは今までのカトリックのミサが正しいとなお思っている人びとが多数存在するからである。このような人びとに、見た目には正しいやり方を強制した場合、外的には正しくても、彼らの良心をつまずかせることになる。客観的正しさではなく、内的受容が重要である。このようなルターの考えから、信仰を核として宗教の内面化が生じていることがうかがえる。では、ミサを廃止しないとすれば、どうすべきか。良心や心に働きうるのは神の言葉のみである。よって、まず御言葉の宣教がなされ、そのことによって彼らが自主的に二種陪餐を望むまでは、今のままと維持しなければならない。

「陶工が陶器を自分の好みに従ってつくるように、そして神がすべての人々の心に自由に働きかけて、回心させたりかたくなにさせたりなさるようには、私は人々の心を手の中にもってはいない。私は[人間の]言葉でもって耳にまでしか達することはできず、心には至りえない。人は信仰を心の中に注ぐことができないので、誰も信仰へと強制されたり押しつけられるべきではないし、そうすることはできない。ただ神のみが、ご自身の判断と御心にしたがって、そのことをなさり、[神の]言葉を人々の心にいのちあふれるものとなさる。それ故、人は[神の]言葉を自由に働かせしめ、私たちの業を加えてはならない。…私たちは[神の]言葉を説教すべきであって、結果は神にゆだねなければならない。」³⁹⁾

ルターは、人間には神の言葉しか触れることのできない部分があると考えた。それゆえそのような部分である良心や心に対して、神の言葉以外のいかなるものも、強制することはゆるされない。これがルターのいうキリスト者の自由の重要な側面である。このキリスト者の自由が他者に向けられたとき、寛容となり、自己に向けられたとき、主体性の確立をうながす。

さてこれまでルターの宗教的生について検討してきたが、受動性と内面化が核として見られることを指摘してきた。次に親鸞における苦難と信仰の問題を取り上げる。

III 親鸞における苦難と信仰

1214年、親鸞42才のときのことである。彼は家族とともに越後から常陸国笠間郡の稲田郷へ移住する途中、上野国佐貫(群馬県邑楽郡明和村)で浄土三部経(『無量寿経』、『観無量寿経』、『阿弥陀経』)を千部読誦することを発願した。その背景として、当時付近一帯が飢饉あるいは疫病に襲われていたと推測されている。親鸞は人々の苦難を目の当たりにして、衆生利益のために、宗教的行為として三部経を千回読むことを始めたと考えられる。しかし、彼の妻恵信が後に記したところによると、「名号のほかには、何事の不足にて、かならず、経を読まんとするや」(『恵信尼消息』弘長三年二月十日)と言って、親鸞は四、五日して中止した。これは食物を分けあったり、互いに助け合うことを否定しているのではない。ここで問題なのは、苦難の救済のために、自らの宗教的行為を改めて断念したことである、と佐藤正英氏

は指摘している。親鸞は人一倍、人の苦悩に心を動かされる人であった。『歎異抄』第4条には、「今生に、いかにいとをし、不便とおもふとも、存知のごとくたすけがたければ」という親鸞の言葉が記されている³⁶⁾。

親鸞は何故、当時一般に行なわれていた宗教的救済行為を断念したのか。これは親鸞にとっても、心に傷の残ることであった。恵信は、その17年後、やはり同じく飢饉の激しかった時期に、親鸞が病気で寝込んだときも、読誦を始めたことを記している。やりきれなさをおそらく一方で感じながら、何故、読誦を断念したのか。ここに親鸞の苦難への対処の本質が存在するように思われる。この点を考えるため、それまでの親鸞の歩みと、彼の宗教的原点を振り返る必要がある。

親鸞は1173年、中堅貴族、日野有範の長男として生まれたが、1189年出家し、官僧をめざすことになった。1189年には延暦寺戒壇院で大乘菩薩戒を受け、以後12年間比叡山に籠もって、常行三昧と半行半坐三昧による止観業に励むこととなった。「半行半坐三昧は、法華経に説かれているところの釈迦仏の『真にして実なる』在りようを体得することをめざす行法」で、「場と身とを浄め、釈迦仏を迎えて礼拝し、煩惱に起因する罪業や悪業を懺悔し、釈迦像のまわりを行道しながら心に釈迦仏を思い、また静坐して法華経を読誦し、心に釈迦仏を思いみる」。常行三昧は、「阿弥陀像のまわりを行道しながら、念仏を称え、阿弥陀経を誦し、心に阿弥陀仏を思いみる行法である。」³⁷⁾しかし親鸞は、止観業の宗教的目的を達することができなかった。彼は1201年、ついに比叡山を下り、官僧の道を捨てて隠遁を決意する。そして周知のように、六角堂に籠もって後世を祈ること95日目の暁に、聖徳太子の示現にあずかり、後世の救いをえるため、法然の門に入った。法然と出会って、親鸞ははじめて、宗教的救いを体験する。

法然(1133-1212)は源信の孫弟子叡空の弟子である。源信は日本の浄土教の先駆者であった。彼は、六道(地獄、餓鬼、畜生、阿修羅、人間、天)を離れ、極楽浄土を逃げるために、念仏をすすめた。しかしその念仏は、後の称名念仏とは異なって、仏を観想する観察を中心とする視覚的なものであった。また源信は往生を逃げるために、副次的に布施、読経、持戒などの宗教的善行を認めた。専修念仏は法然から始まる。彼は中国の浄土教の大成者善導(613-681)の影響を受ける。法然は『大無量寿経』に述べられている阿弥陀如来の本願を基礎においた。その経典によれば釈迦が現れるはるか昔、法蔵菩薩は生きとし生ける者の救済のため四十八の願をかけ、それが成就するまでは仏にならないと宣言した。数々の修行をへて法蔵菩薩は本願を成就し、阿弥陀如来となって、西方極楽浄土にいる。法然は、後生の救いはこの法蔵菩薩の四十八の本願によって成就したと考えるが、その中心を第十八願、すなわち「もし我仏を得たらむに、十方の衆生、心を至し信樂して、我が国に生ぜむと欲して、ないし十念せむに、もし生ぜずといはば正覺を取らじ」、におく。石田善応氏の現代語訳によれば、「もしも、私が仏となることを得たとしても、あらゆる生きとし生けるものが、心をつくして信じ願って、私の浄土に生じたいと思い、少なくとも十遍念じて、それで往生しなかったならば、それまでは私は完全なさとりを得た者とはならないであろう」である³⁸⁾。法然は「ないし十念せん」を善導の解釈に従って、念と声とは同一であり、一度念仏を唱えるだけでよいとした。すなわち、阿弥陀仏の本願を心から信じて、一度「南無阿弥陀仏」と唱えれば、阿弥陀如来の本願に従って、極楽浄土に行けると解釈した(『選択本願念仏集』)³⁹⁾。法然の重要な点は、称名念仏に専修し、念仏と信心を結びつけた点である。念仏を唱えることと信心とを結びつけたことによって、宗教の内面化が生じる。念仏はあくまで信じている当人のみ有効となり、代替不可能な行為となる。

問題となるのは、その場合の信心とは何か、である。法然は、『選択本願念仏集』で、『観無量寿経』

と善導の『観経疏』と『往生礼讃』によりつつ、至誠心、深心、回向発願心を具えなければならないという。至誠心とは、真実の心である。深心とは、深く信じる心である。これは二つに分かれる。第一に自己が「罪惡生死の凡夫」すなわち、「つねに煩惱のなかに埋没し、迷いの世界をあてもなくうろつき、さどりの境地に到達する縁すらない」⁴⁰⁾ 存在であることを深く信じることである。第二に、そのような凡夫であるにもかかわらず、阿弥陀の本願によって救済されることを深く信じることである。回向発願心とは、「自分が行なってきた一切の善を生ずるもとをことごとく、みなふりむけて往生を願う」心である⁴¹⁾。そして、『拾遺和語燈録』の「念仏往生義」では、「三心といへる名は格別なるに似たれども、詮ずるところはただ一向専念といへる事あり。一すじに弥陀をたのみ念仏を修して、余のことをまじへざる也」と表現した⁴²⁾。それは「愚者になりて往生」することであった(親鸞『末燈鈔』文応元年11月13日)。

親鸞はそのような念仏と信心との結びつきを法然から継承し、信心の内面化を受動性の方向に展開させる。親鸞は『正像末法和讃』で「浄土真宗に帰すれども 真実の心はありがたし 虚仮不実のこのみにて 清浄の心もさらになし」とうたった。「真実の心はありがたし」とは、三心も「一向専念」も自分にはない、ということである。では信心がないのに、いかにして救われるのか。

親鸞は主著『教行信証』の『信巻』序文を、「信楽を獲得することは如来選択の願心より発起す」と書き始める。信心は、自力から生じるのではなく、阿弥陀如来の本願の心から起こる、というのである。『信巻』の前半は、その解明に向けられる。自らの主張の根拠としていくつかの経典を引用するが、その中に、『無量寿経』から第十八願の成就文、「所有衆生、その名号を聞きて信心歡喜せむこと乃至一念せむ、至心に回向せしめたまへり」を引いている。石田瑞磨氏は、これを「すべての人が阿弥陀仏のみ名の意味を聞いて信心を起こし、喜びにあふれるのも、ないしは往生のさだまる信心がえられるのも、阿弥陀仏が真心からそのような恵みをお与えになっているものである」と現代語訳している⁴³⁾。ここで二つのことに注目したい。ひとつは、「至心に回向せしめたまへり」という箇所、親鸞は往生のさだまる信心は阿弥陀仏によって与えられるものである、としている。回向は一般に自分の善行を他人に振り向けることであるが、親鸞は阿弥陀仏によって振り向けられると考え、その意味を180度転回させる。信心の主体は自己ではなく、阿弥陀仏となり、自己は阿弥陀仏の働きを受ける存在となる。ここに信仰の受動性が明確にあらわれる。もうひとつの点は、「その名号を聞きて信心歡喜せむこと乃至一念せむ」の箇所、そのような受動的信仰は、阿弥陀仏の名の意味を聞く中で生じる。このような理解にたつて、阿弥陀の本願の第十八願で述べられる至心〔心に至し〕、信楽、欲生〔生ぜんと欲して〕の主体は信じる自己ではなく、阿弥陀仏の心の在りようであることを経典解釈によって明らかにしていく。第十八願の至心、信楽、欲生は、法然のところで述べた『観無量寿経』の三心と対応する。すなわち、至誠心は至心に、深心は信楽に、回向発願心は欲生にあたる。こうして親鸞は、三心や一向専修に自らの信心の働きを認めた法然と相違して、信心が自己の働きではなく阿弥陀から与えられるものであることを明らかにして、信仰の受動性を強調していった。

親鸞はこのような念仏理解、信心理解によって、自らの宗教的行為を一切意味のないものと考えた。1214年の読誦断念は、そのような理解にたつてのうえであった。『歎異抄』第4条の次の親鸞の言葉はそのことをよく示していると思われる。「慈悲に聖道浄土のかはりめあり。聖道の慈悲といふは、ものをあはれみ、かなしみ、はぐくむなり。しかれども、おもふがごとくたすけとぐること、きはめてありがたし。浄土の慈悲といふは、念仏していそぎ仏になりて、大慈大悲心をもて、おもふがごとく衆生を利益するをいべきなり。今生に、いかにいとをし不便とおもふとも、存知のごとくたすけがたければ、この慈悲始終なし。しかれば念仏まうすのみぞ、すゑとをりたる大慈悲心にてさふらふべき。」

IV 内面化と受動性

あらゆる宗教が信仰を中心とするわけではない。信仰を核とする宗教はどのような特徴をもつのか。そのような宗教の例としてⅡ節、Ⅲ節においてルターと親鸞を取り上げ、彼らの宗教的生には、受動性と内面化という特徴が見られることを指摘してきた。最後に信仰における受動性と内面性の理念型的整理を若干試みたい。

宗教は信仰によって内面化される。外面的な行為は、自己も他者もそれを見ることができる。たとえば念仏を唱えることによってだけ救われるとすれば、誰が救われて誰が救われないかは、誰の目にも明らかである。しかし念仏を唱える時に信心をもたねばならないとすれば、その宗教は内面化される。もはや誰が救われるかは、外面的には明らかでなくなる。信心はそれ自体としては、目に見えないからである。法然や親鸞はそのような内面化を行なった。ルターも「信仰のみによって救われる」と主張した時に、内面化をおしすすめた。

このような内面化から、二つのことが生じる。ひとつは、代替不可能という点である。外面的な宗教的行為は、場合によっては他の人物が代わってそれをするのが可能である。多くの宗教においてなされる死者への働きかけは、そのような考えを前提としている。カトリック教会の煉獄にいる死者のためになされるミサや祈祷がそうである。死者のことをおぼえて生者が行なう儀式の効用が死者に移し替えられる。しかし、内面的行為は他者が代わって行なった場合、それは内面的ではなくなってしまう。信じる者は、あくまでその当人が信じなければならない。ここに、信じる「私」というものが強く意識されてくる。信仰による宗教の内面化は、信じる主体の重要性をクローズアップする。この点については、あとでもう一度取り上げる。

内面化がもたらすもうひとつの点は、目に見えないという特徴から、主観性の危機と呼びうる事態が生じることである。救済における行為主義は、誰が救済されているかを、行為する当人に対してばかりでなく他の人びとにも、明らかにする。それに対して、信仰による救済は、特にその信仰が生き生きとした生命を減退させたとき、当人に、果たして救済されているのかどうかという深刻な動揺をもたらす。信仰とは内面的なものであり、見えることによる客観性がない。誰の目にも見えるわけではないからである。誰が本当に信じているかどうかは見えないので、外からも誰が救済されているか判断し支えることはできない。また信じていると思っている者にとっても、完全に疑いがないか突き詰めていくと、そこに不安が生じてくる。ウェーバーが禁欲的プロテスタンティズムにおける予定説でとりあげた、いわゆる救いの確証の問題が生じる。これに対する解決策は、二つ考えられる。

ひとつは、救済されていることを示す何らかの外的なしるしを復活させることである。行為主義の復活である。たとえば、浄土教における多念義をその例としてあげることができるであろう。法然門下において一念義と多念義をめぐる論争が生じた。一念義は一念の信心、あるいは南無阿弥陀仏を一回となえるだけで往生には十分であり、それ以上の称名は不要であるとする説であり、多念義は死に至るまでできるだけ多くの念仏をとこなすべきであるとする説である。ちなみに親鸞は両説を退け、「浄土真宗のならひには、念仏往生とまふすなり。またく一念往生・多念往生とまふすことなし」と述べた（『一念多念文意』）。

救いの確証のもうひとつの解決策は、外的なしるしを廃して、内面的な心情に没入しようとするものである。ルターと同時代の心情的ラディカリストはそのような特徴を帯びている。一念義にもそのような特徴がみられるであろう。このタイプは、近代に入って、実存的な信仰のバトスに賭けるというかたちであ

らわれる。その具体例として、キルケゴールにおける実存や、ドストエーフスキーにおけるキリストへの「信仰」をあげることができるであろう。ドストエーフスキーは、シベリア流刑から帰還した後、同じくシベリアに流されていたことのある女性に次のような書簡を送った。

「わたしは自分のことを申しますが、わたしは世紀の子です。今日まで、いや、それどころか、棺をおおわれるまで、不信と懐疑の子です。この信仰に対する渴望は、わたしにとってどれだけの恐ろしい苦悶に値したか、また現に値しているか、わからないほどです。その渴望は、わたしの内部に反対の論証が増せば増すほど、いよいよ魂の中に根を張るのです。とはいえ、神様は時として、完全に平安な瞬間を授けて下さいます。そういう時、わたしは自分でも愛しますし、人にも愛されているのを発見します。つまり、そういう時、わたしは自分の内部に信仰のシンボルを築き上げるのですが、そこではいっさいのものがわたしにとって明瞭かつ神聖なのです。このシンボルはきわめて簡単であって、すなわち次のとおりです。キリストより以上に美しく、深く、同情のある、理性的な、雄々しい、完璧なものは、何ひとつないということです。単に、ないばかりでなく、あり得ない、とこう自分で自分に、烈しい愛をもって断言しています。のみならず、もしだれかがわたしに向かって、キリストは真理の外にあることを証明し、また実際に真理がキリストの外にあったとしても、わたしはむしろ真理よりもキリストとともにあることを望むでしょう。」(1854年2月下旬 N・D・フォンヴィーゲン夫人宛)⁴⁰

近代の懐疑による信仰の瓦解の危機のなかで、自らの「信仰」の拠りどころについてドストエーフスキーは語っている。ここで二つのことが重要である。ひとつは、「真理がキリストの外にあったとしても、わたしはむしろ真理よりもキリストとともにあることを望む」と語っているように、その「信仰」が客観的な真理に依存しないということである。もうひとつは、客観性にかかわって、「自分で自分に、烈しい愛をもって断言しています」と語っているように、自らのパトスがそれを支えている点である。このようなパトス理解は、ルターや親鸞の受動性のパトスとは明らかに異質である。

この二つの解決策とは異なる第三の解決策が、ルターの「信仰のみ」の立場であり、親鸞における他力本願の立場である。親鸞とルターは信仰の内面化の危機を、信仰の受動性を徹底させることによって、解決をはかった。それは、信仰を自己の信頼心ではなくて、神や阿弥陀から賜ったものだと捉え、そこに自己の信仰心の頼りなさから脱出する基盤を見出そうとする。信じた後、たとえ外的に何らよくなったことがなくても、また自分自身の信仰心に動揺がみられたとしても、その信仰は神や阿弥陀によって生み出されたものであるため、救済は確実だとする。彼らは、信仰による宗教の内面化がもたらす主観性の危機を、信仰の受動性のある面で徹底させる方向で克服しようとした。

しかしルターや親鸞の場合、この内面化の危機は非常に深刻である。彼らの場合、危機は信仰の本質を構成すらしている。ルターについては第Ⅱ節で、*humilitas* に触れて述べた。それは彼自身の修道士時代の経験をもとにしている。彼は1505年にエアフルトのアウグスティヌス修道会に入り、07年には司祭に叙品された。彼は他の誰にもまして徹夜や祈りの修行に励み、自らの宗教的わざによって、神の前に義を獲得しようとした。しかしそのうち彼は、良心が罪によって責められるようになる。その当時を振り返って、「私は、神のまえで全く不安な良心をもった罪人であると感じ、私の償いをもって神が満足されるという確信をもつことができなかつた。だから私は罪人を罰する義の神を愛さなかつた、いや、憎んでさえいた」、と記している。親鸞も『歎異抄』第2条で「いづれの行もおよびがたき身なれば、とても地獄は一定すみかぞかし」と述懐した。このような自己認識の真に危険な点は、自己に閉じこもって他者に目が開かれない可能性がある点にある。これが絶望である。ルターはこの危険性をよく認識していた。しかしこの自己認識がなければ真に他者に目が開かれることもおこらない。この点がルターや親鸞の場合の特徴で

ある。ルターの場合これが苦難と関連する。苦難の意義は自らが強制的に低くされることにある。しかし自らが低くされることは、絶望をも生み出しうる。それは自己の中に閉じこもり、そこからの脱出を期待しない、あるいは期待できない状態である。信仰の立場から見た場合、苦難が絶望を内包する点に最大の危機がある。しかし、苦難によって自らが低くされ、救済者としての他者に心が開かれたときに、転換が起こる。

このような転換をたとえば親鸞は「自力のころをひるがへして、他力をたのみたてまつ」と表現した（『歎異抄』第3条）。そしてそのような転換は救済者である他者の働きによって生じる、と考える。信仰の危機が受動性の徹底を通じて解決される。その場合、他者の働きが他者の外的な語りかけを通じておこると考える点に、親鸞とルターの共通点が存在する。この点で内面化の心情的ラディカリズムはルターや親鸞と異なる。ルターや親鸞は内面化と外的しるしとが不可分の関係にある。親鸞の場合「南無阿彌陀仏」と唱える念仏行為とそれを保証する阿彌陀の本願およびそれを記した経典があるゆえに、受動性の徹底が可能となる。ルターの場合も、彼が強調する神の言葉は、外的な聖書と人間の声を通して語られる説教であって、心情的ラディカリストの神秘主義的な内なることばではない。受動性の徹底の宗教は、経典宗教という性格をとる。一方、内面化が外的しるしと結びつかない場合、受動性の徹底はおこなわれず、自己の心情を強調する第二の類型に転化する。

第二の類型としての実存的パトスも、受動性を核とするルターや親鸞の宗教的パトスも、後者の想定する他者を客観的に確認することはできないので、結局は同じように主観的なものであると考えることもできるかもしれない。絶望の可能性を内包する自己認識という点で、たとえばキルケゴールや親鸞、ルターは同じ特徴をもつであろう。しかし、ルターや親鸞にはキルケゴールに感じる悲壮感が見られない。この違いは受動性の有無によって生じていると考えられる。それゆえ、実存的パトスと宗教的パトスはその生の類型を異にするといいようであろう。このように、宗教的パトスの核は受動性にあるというのが本稿の結論である。

最後にそのような受動性が、主体性を確立することを指摘しておきたい。宗教の内面化は代替不可能という特徴をもつことをすでに指摘した。これは信じる「私」のかけがえのなさをもたらす。それが受動性と結びついたときに、逆説的ではあるが、主体性が生じてくる。ルターや親鸞においてそのことを指摘することができる。受動性は、自己を救済者である他者に依存させる。これは一見主体性ともっとも異質なように思える。しかし、自己が救済者たる他者に全面的に依存していることは、そのような救済者としての他者以外のいかなるものからも自由であることを意味する。ルターのような良心宗教の場合、救済者以外の他者が自らの良心に介入してくるとき、それははっきりと否定することになる。彼がヴォルムス帝国議会に呼び出され、自説の撤回を迫られたとき、これを否定して、「私の良心は神の言葉にとらえられています。…私は取り消すことはできませんし、取り消すつもりもありません。良心に反したことをするのは、確実なことでも、得策のことでもないからです。神よ、私を助けたまえ、アーメン。（私はここに立っている。私はほかのことをなさない。）」と語ったのは、その主体性の性格をよく示している。唯円に対して「弥陀の五劫思惟の願をよくよく案ずれば、ひとへに親鸞一人がためなりけり」（『歎異抄』結文）と語った親鸞にも同じような主体性を見ることができる。他方、この自由は他の人びとにも向けられる。自分と同じように、他の人びとの内面を犯すことはゆるされない。たとえ事柄自体が正しいことであつたとしても、それが他の人びとの良心を犯すことになる場合には、救済者たる他者への受動性から、それが否定されるのである。

こうして、宗教的パトスの受動性は、自らに対しては主体性をもたらし、他の人びとに対しては、良心

の自由をもたらさしめるのである。

注

- 1) *An intermediate Greek-English Lexicon*, Oxford, 1975.
- 2) アリストテレス『ニコマコス倫理学(上)』(高田三郎訳、岩波文庫)、66頁。
- 3) *A Latin Dictionary*, Oxford, 1975.
- 4) ルターの著作に関しては、以下のワイマール版全集を用いた。*D. Martin Luthers Werke. Kritische Gesamtausgabe*, Weimar, 1883-1983. 以下、WA と略記する。(邦訳『ルター著作集』第一集、聖文舎。『著作集』と略記。) 邦訳のあるものはそれを参考にし、引用にあたっては、それを利用していただいた。ただ一部変更しているところもある。書簡については、*D. Martin Luthers Werke. Kritische Gesamtausgabe. Briefwechsel*, 18 Bde, Weimar, 1930-1985. WA Br. と略記する。『卓上語録』については、*D. Martin Luthers Werke. Kritische Gesamtausgabe. Tischreden*, 6 Bde, Weimar, 1912-1921. WA Tr. と略記する。WA Br. 8, 511.
- 5) WA Br. 10, 149f.
- 6) WA Br. 11, 114.
- 7) 拙稿「マルティン・ルターと死者の『死』」『香川大学教育学部研究報告』第一部123号、2005年3月、1-18頁。
- 8) WA 7, 550ff. (『著作集』第四卷、内海季秋訳、167-168頁。)
- 9) WA Br. 11, 699.
- 10) WA Tr. 4, Nr. 4085.
- 11) WA Br. 11, 699.
- 12) WA Br. 10, 63.
- 13) Martin Brecht, *Martin Luther*, Bd. 1, 1983, S.173ff.
- 14) WA 2, 137. (『著作集』第一卷、福山四郎訳、462頁。)
- 15) WA 2, 138. (『著作集』第一卷、463頁。)
- 16) WA 2, 687. (『著作集』第一卷、福山四郎訳、582頁。)
- 17) WA 2, 690. (『著作集』第一卷、588頁。)
- 18) WA 2, 141. (『著作集』第一卷、468-469頁。)
- 19) WA 7, 547. (『著作集』第四卷、162頁。)
- 20) WA 7, 547. (『著作集』第四卷、162頁。)
- 21) WA 7, 560. (『著作集』第四卷、182頁。)
- 22) WA 7, 560. (『著作集』第四卷、182頁。)
- 23) WA 7, 548. (『著作集』第四卷、164頁。)
- 24) WA 7, 548. (『著作集』第四卷、164頁。)
- 25) WA 7, 554. (『著作集』第四卷、173頁。)
- 26) WA 7, 547. (『著作集』第四卷、162頁。)
- 27) WA 7, 549. (『著作集』第四卷、166頁。)
- 28) WA 7, 564. (『著作集』第四卷、188頁。)
- 29) このような苦難のとらえ方は、その後も一貫してルターの神認識の中心であり続けた。たとえば、

1539年の『ドイツ語著作集第一巻序文』で、神学研究の三つの柱として「祈りと瞑想と試練」をあげ、試練について、「試練こそ試金石である。試練は知り、理解することをあなたに教えるばかりでなく、神の言葉がすべての知恵にまさる知恵としていかに正しく、いかに真実で、いかに甘く、いかに愛すべく、いかに力強く、いかに慰めにみちているかを経験することをも教える。」(WA50, 658f.)と書いている。また、「すべてのキリスト者がよくよく認識すべきことは、試練を体験しなければキリストをよく知ることができないことである。…このような溢れんばかりの神の贈り物をいただきながら、もし試練がなかったら、私は傲慢のために地獄の底に落ちたであろう。」(Wa Tr. 1, 141)というルターの言葉が記録されている。

- 30) WA 1, 356f. (『著作集』第一巻、115頁。)
- 31) WA 1, 361. (『著作集』第一巻、125頁。)
- 32) WA 1, 596. (『著作集』第一巻、藤代泰三訳、314頁。)
- 33) WA 10 III 1-64.
- 34) M. Brecht, *Martin Luther, Bd. 2 1986, S. 66ff.*
- 35) WA 10 III, 15.
- 36) 親鸞の著作は、『(原典対照現代語訳) 親鸞全集〈新装版〉』(石田瑞麿訳、4巻、別巻、春秋社、2001年)によった。法然や親鸞については、佐藤正英『親鸞入門』(ちくま新書、1998年)、同『歎異抄論註』(青土社、1989年)、石田瑞麿『教行信証入門』(講談社学術文庫、1995年、第6版)、石田慶和『親鸞「教行信証」を読む』(筑摩書房、1985年)、星野元豊『講解教行信証』(4巻、補遺、法蔵館、1977-1995年)、山折哲雄『悪と往生』(中公新書、2000年)、武内義範・石田慶和『浄土仏教の思想九 親鸞』(講談社、1991年)などを参照した。特に親鸞の全体的な理解には、佐藤『親鸞入門』に多くを負っている。佐藤正英『親鸞入門』、136頁。
- 37) 佐藤正英『親鸞入門』、30頁。
- 38) 『日本の名著5 法然』(中央公論社、昭和58年)、123頁。
- 39) 同上、131-132頁。
- 40) 同上、148頁。
- 41) 同上、159頁。
- 42) 阿満利麿『法然を読む』(角川書店、1998年)、145頁。
- 43) 『親鸞全集』石田瑞麿訳、春秋社、第一巻、123頁。
- 44) 『米川正夫訳ドストエーフスキー全集』16巻書簡上(河出書房新社、1970年)、154-155頁。