如来等同思想の形成について

——坂東本「教行信証」信巻の成立問題——

松野純孝

一　親鸞における位置

達磨宗……解二即身即仏一、惣不二沙二汰往生浄土一。真言宗……説二即身成仏旨一、……不レ説二浄土一、……為二修得者一、実此不レ改二父母所生肉身一、至二遮那同体覚位一事、可二好目出一事、為二機根不レ及者一、有レ言不レ可レ有レ実。……花厳・天台・達磨・真言四宗、或即身成仏、或即心是仏、皆仏乗聖道也。……しかるに今この経は往生浄土の教也。……娑婆のほかに極楽あり、わが身のほかに阿弥陀仏ましますと説て、この界をいとひてかのくにゝ生じて、无生忍おもえむと願ずべきむねを明也。(一)

これによつて法然が、浄土往生の立場が此の現世でなく彼の浄土を問題にするのに対し、達磨・真言・花厳・天台の即心是仏・即身成仏の立場は彼の浄土ではなく此の現世を問題とする立場と理解していたことがわかる。前者は彼土であるのに対し、後者は此土であるのである。かく両者の立場はいわば平行線の状態で、それぞれ次元を異にしていたというべく、従つて両者の優劣問題は、けつきよく水かけ論たらざるを得ないことになるであろう。法然が聖道門に対して浄土門の優位性をいかに強調しようとしても、それが彼土にとどまるかぎり、此土の聖道門に対して、その優越性を説く発言権さえなかつたともいえるであろう。なんとなれば、浄土往生の優位性は彼土の側からばかりで

なく、此土の側でも言われなければならないからである。

法然によれば、そうした聖道門の立場が、「近来人不レ及二下根一、欲レ修不レ叶事」[一]であったから、(やむなく)此の現世を厭い捨て、彼国に往ってのみ无生忍を得べく願ずべきだ、というのである。そこには、いわゆる劣機の立場を全く脱け切ってはいないものが感ぜられる。だから、「くまがへの入道・つのとの三郎は無智のものなればこそ、余行をせさせず、念仏ばかりおば、法然房はすゝめたれ」[二]とか、「余の真言・止観の行にたえざる人の、やすきままのつとめにてこそ念仏はあれ」[三]という非難のあったのも当然といわなければならなかったろう。法然のこの浄土往生の立場をよく言いあらわしているのが聖覚であろう。聖覚は法然の浄土往生を順次生往生とし、それを「今生の行業を廻向して順次生に浄土にむまれて浄土にして菩薩の行を具足して、仏にならむと願ずる」[四]立場とした。つまり法然・聖覚の往生浄土は順次生往生の立場であり、それは彼土に生れたことが直ちに成仏となるわけではなく、彼土においてもまず聖道門の如く菩薩の行を具足する要があったのである。浄土門の領域である彼土においてさえ聖道門の修行がまず前提であったのである。こうみてくると、浄土門は聖道門にいわば従属的な位置にあったことは否定できないであろう。だからこそ、法然は即心是仏・即身成仏の父母所生の肉体を改めずしてこの身このままで成仏する立場を、「可二好目出一事」とし、聖覚もまた今生の現身における得証の仕方を、「まことに教の本意しるべ」[四]しともして、往生浄土の立場よりも、達磨・真言などの現身にさとりを得る立場を高く評価していたことはおおうべくもないのである。そこでかかる従属性を、たんに浄土の側においてのみでなく、現生の場においても、どのように超克してゆくかということが、法然・聖覚ののちの人達に課せられた最大の課題の一つであったとおもわれる。ところで、親鸞は

念仏にこゝろざしもなく、仏の御ちかひにもこゝろざしのおはしまさぬにてさふらへば、念仏させたまふとも、その御こゝろざしにては順次の往生もかたくやさふらふべからん[五](末一)。

とし、聖覚の順次往生を第一義的往生とはしなかつたのである。親鸞によれば、横超の信一念によつて、彼土往生をまつまでもなく、聖道門の場である現世においてもすでに等覚と成り、聖道門における最高位の菩薩である彌勒仏とおなじ位にさだまる（便同彌勒・正定聚・如来等同）というのである。そしてかく彌勒等同という即身的立場を打出しつつ、しかも

a　信心のさだまると申は、摂取にあづかる時にて候なり。そのいちは正定聚のくらゐにて、まことに浄土へむまるゝまでは候べしとみえ候なり。ともかくも行者のはからいを、ちりばかりもあるべからず候へばこそ、他力と申事にて候へ（(六)真八）。

b　他力と申ことは、義なきを義とすと申也。義と申ことは、行者のおの〳〵のはからう事を義とは申也。如来の誓願は不可思議にましますゆへに、仏と仏との御はからいなり。凡夫のはからいにあらず（(七)真六・書二・五巻）。

といい、正定聚位を「かならずほとけになるべきみとなれるとなり」（(八)）とし、自力のはからいを拒絶する他力の思想を介入させることによつて、即身における一益的即同仏の聖道思想と厳密に区別し、もつて諸仏・彌勒等同を超克し、しかもなお、信の人は「このよより如来とひとし」（(七)(八)）として、かかる如来等同は他力信心の人にのみあつて、自力行者にはあり得ない（b）（三）というにいたるのである。ここに如来等同は現生の場においても、諸仏・彌勒（等同）の自力に優位しているとし、その故にこそかえつて彼土の他力浄土往生の立場の聖道門にすぐれていることを強調するにいたつたのである。この思想は親鸞の最高峰であるが、ここに如来等同は法然・聖覚の順次往生を一度否定して、その従属性を克服し、すすんで、信の他力横超・無義為義性、から現生の場においても聖道門にまさるとして、かえつて法然・聖覚の彼土（他力）の立場の絶対性を再び蘇生させ、高調しようとしたのである。そこでつぎに、このような思想を、親鸞はいかなる契機によつて生み出したか、いや打出さざるを得なかつたか、について考えてみよう。

二　形成の諸契機

A臨終正念の立場と飢饉の現実　法念は「臨終正念なるがゆへに来迎したまうにはあらず、来迎したまふがゆへに臨終正念なり」[九]といつているが、この思想には、来迎の来を「きたろ」、迎を「まつ、むかふ、たりきをあらはすこゝろなり」[一〇]と左訓して、いわゆる来迎臨終を強く否定した親鸞の思想に通ずるものが見られる。しかし、「在生のあひだ往生の行成就せむひとは、臨終にかならず聖衆来迎」を得、「たちまちに正念に住」し、[九]「まめやかに往生のこゝろざしありて」「念仏申さむ人は、臨終わるきことはおほかた候まじき」[一一]というのが法然の信条でもあつた。だから法然も諸仏のうちでも、とりわけ来迎引接の形像をつくることをすすめたのであり、[九]法然自身、臨終に際しては正念に住せむがため高声念仏につとめ、「老病日かさなりて、ものをくはずしてひさしうなり……いうかたちもおとろえ」た状態になつたので、終りには、「弟子ども番々にかわりて、一時に五六人ばかりこえをたすけて申しけり」[一二]という情況であつたと伝えられる。これらによつても、臨終正念ということが浄土教者にいかに大切な行儀であつたかが知られる。この考えは、臨終正念の瑞相をめでたい往生のしるしであるとし、従つて臨終に正念に住し得るか否かということが、その人の往生の定・不定の決め手として、殊に重視されたのは無理もないことであつたろう。

法然の選択集を付属された人で現在知られている者はわずか五人にすぎないが、その一人である鎮西派祖弁長は

世の中の人の往生したるぞ悪道に堕たるゝと申す事は此の臨終にて知る也。臨終の吉き人は往生したると知る、臨終の悪しきをは悪道に落たりと知る也（念仏名義集下、浄全一〇、380）。

として、吉き臨終往生をとげるため、臨終の行儀についてこまごまと記している。そこでは「懸レ幡燃レ火焼二吉名香一、本尊を向レ東懸進らせ、善知識をかたはらにすえ」、妻子・夫・孫等の愛執深き人達を近づけず、また世間の田畠・吉事悪事などの世事に関しては、つゆばかりも病人の耳に入れさせてはならず、ひたすら、「善知識小音に念仏を申て声を令レ静、鐘打て事静に持ち成して只た浄土の法門貴く目出たからんを説き聞」かされなくてはならなかつた。従

つて、臨終の悪い「血を吐き死ぬる人・物くるはしくして狂ひ死に死なん人」は、「皆三悪道に堕つる人」とされたのである(前掲書)。

師法然の入滅を「奇瑞不レ可二称計一」(化巻)と叙し、また「臨終悪相*(即観経、下品中生地獄衆火一時倶至等)」と引文(一三)しているから、臨終来迎を強く否定した親鸞においても、臨終正念の問題は依然として残されていたとみなければなるまい。下野高田の慶信に親鸞の侍者蓮位は、慶信の父覚信の臨終の模様を、「おはりのとき、南无阿弥陀仏・南无无导光如来・南无不可思議光如来ととなえられて、てをくみてしづかにおわられて候しなり」(一四)と報じている。称名しつつ、手をくんでしずかに息をひきとつた覚信の臨終は、まことに当時のめでたい往生仕方の定型たる「高声念仏端坐合掌」の臨終正念に住した往生といえよう。そこでこうした臨終は蓮位に、「信心たがはず」して終られた証拠としてうけとられてもいたのである。(一四)また恵信尼書簡に、「されば(親鸞)御りんずは、いかにもわたらせ給へ、うたがひ思まいらせぬうへ」(この語からすると、覚信尼は父親鸞の臨終の相があまりよくなかつたので、親鸞の往生に疑いをもち、それについて母恵信尼に問い正したものとみえる。)とあるから、親鸞の妻恵信尼や子の覚信尼にも、やはり臨終の模様が大きな関心事であつたことが推測できる。さらに実子善鸞への書信で親鸞は、「また、ものにくるうて死せんひと〳〵のことをもちて、信願坊がことを、よし、あしとまふすべきにはあらず」(一五)と述べているが、これによつて善鸞が、信願坊傘下の念仏者に狂い死にして死んだ者のあつた例を引き、そのような狂い死にする如き臨終悪相の者を出すに至つた信願坊の念仏は、まだ正しい念仏を実践していない何よりの証拠とし、信願坊を造悪無碍者として親鸞に評告しようとしたことが知られる。かくて、善鸞にはさきの弁長の如き臨終観(狂死)(一五)が見られるのであり、狂死の臨終悪相が造悪無碍の代名詞でさえあり得たのである。ところで、蓮位・恵信尼・覚信尼・善鸞は、久しく親鸞のもとにあつてその薫化にあずかつていたはずであるが、しかもなお彼等にしてかくの如くとすれば、親鸞においても、まだかかる臨終観(臨終正念)への名残りがなお執拗につきまとつていたといわなければならないであろう。ともあれ、以上によ

つて臨終正念が念仏門にとつてどれほど重要な位置を占めていたかがわかるであろう。往生の得・不得を決める唯一の尺度でさえあつたといえるであろう。それでは、かかる重要な意味をもつ臨終来迎を、親鸞はなぜ強く否定しようとしたのであろうか。親鸞は前記書簡につづいて次の如く善鸞に申しおくつているのである。

念仏するひとの死にやうも、身より病をする人は往生のやうをまふすべからず。こゝろより病をする人は天魔ともなり、地獄にもおつることにもさふらふべし。……こゝろよりおこりて死ぬる人のことをよく〳〵御はからひさふらふべし。

つまり、親鸞は身体と精神との病を区別し、肉体上の外的な不可抗力による死相を、臨終の悪相ととつて往生不得とする考えの正しくないことを述べているのである。これは弁長の狂死を悪道に堕つる悪相と断じた思想と質的にも異なるものである。では、そのような質的飛躍をどうして可能にしたのであろうか。

文応元年十一月十三日付乗信(一六)(常陸在住か)宛消息で親鸞は次の如く述べている。

なによりも、こぞ・ことし、老少男女おほくのひと〳〵のしにあひて候らんことこそ、あはれにさふらへ。たゞし生死无常のことはり、くはしく如来のときをかせおはしましてさふらふへは、おどろきおぼしめすべからずさふらふ。まづ善信が身には、臨終の善悪をばまふさず、信心決定のひとは、うたがひなければ正定聚に住することにて候なり。(一七)さればこそ愚癡无智のひとも、おはりもめでたく候へ。……故法然聖人は「浄土宗のひとは愚者になりて往生す」と候し(六)(末)。

文中、こぞにあたる正嘉二年には、「依二諸国損亡一」の故に、「将軍家御上洛延引」のやむなきに至り(一八)、ことし＝文応元年にはこの疲弊がいつそう増大し、「諸国飢饉」「人民病死」により、ために幕府は六月十二日付で「人庶疾疫対治」のため、諸国の寺社に大般若・勝仁王経等を「致二精誠一」して転読せしめるべく、御教書を発せねばならないほどの情態であつたという。右消息はこの両年にわたる飢饉と疾疫による老少男女の多数の死を報じた乗信の書信(一九)に対する返書であろう。ここで親鸞が、「まず善信(親鸞)が身には、臨終の善悪をばさたせず」と冒頭にきり出してい

る口吻からすると、恐らく乗信は自己とおなじく親鸞の教説を素純にうけついだ同朋たちが、この飢饉疾疫に、端座合掌どころか高声の念仏一つさえできず、或いは血を吐いたりして、見るにたえない無惨な形相で、つぎからつぎと斃れてゆかねばならなかつた現実を目撃し、親鸞が在関時代、これら同朋の信心をよろこび、「をの〳〵みな往生は一定とおぼしめすべし」[二〇]と、彼等の往生必定に太鼓判をおしていたにもかかわらず、かかる臨終の悪相を見せつけられ、これら同朋の往生必定としていた親鸞の教説に疑念を抱くにいたり、そうした彼の不安と動揺を親鸞に訴えたものであろう（ここにも飛騨の往生現が、さきの善鸞や覚信尼に見た如く、臨終の相の吉凶に強く支配されていたことがわかる）。

義時自二昨朝一。相続被レ唱二弥陀宝号一。迄二終焉之時一。更無レ緩。……結二外縛印一。念仏数十反之後寂滅。誠是可レ謂二順次往生一歟。[二一]

時頼御臨終之儀。着二衣袈裟一。上二繩床一令二座禅一給。聊無二動揺之気一。……終焉之旦。又レ手結レ印。口唱レ頌而現二即身成仏瑞相一。本自懂化再来也。誰論レ之哉。道俗貴賤成レ群奉レ拝レ之。[二二]（この筆者は順次往生よりも即身成仏の方を讃嘆しているのは言うまでもない）

前者は念仏の故に順次往生、後者は座禅の故に即身成仏、とされているが、しかもそれらは臨終の相の瑞相の一点にしぼられていることに着目すれば、当時の人達には苦しい末期の臨終をいかにとり乱さず平静に楽に命終するかということが緊要にして焦眉の問題であつたとおもわれる。だから聖道の行を修し得なかつた浄土願生者には、念仏による臨終の瑞相の実現のみが、現生の場において聖道門にたちうちのできる彼等にのこされた唯一の現証であつたろう[二三]。だからこそ親鸞は「善信が身には、臨終の善悪をばまふさず」と語気を強めているにもかかわらず、しかもなお「愚擬无智のひともおはりもめでたく候へ」といつているのである。こうした唯一の現証である臨終の瑞相さえ奪われる飢饉と悪疫の現実の前では、狂死や血を吐いた死相を地獄に堕する悪相とした弁長の臨終観はもとより、臨終正念という法然・聖覚の臨終観も一片の戯論でしかあり得なかつたであろう。法然・聖覚においても、「尋常の念仏」[二四]の重要性が強調されてはいたが、なお臨終の念仏は依然として「功徳ことにすぐれたり」であつた。そこでは臨終は

待たれることになつていた。しかるに、かかる飢饉の段階では臨終の現証は将来に期待されるが如き余裕をもち得なかつたのであり、期待は不可能を強いられていたといつてよい。いつ生命が絶たれるか予測が許されなかつたのである。そうした現実では、只今即時が臨終の時節でなければならないという方が、切実ないのりでなくてはならない。しかも親鸞にとつては、法然の自力のはからいの可能な文沙汰・学生沙汰する人達の往生不定に対し、愚者の必定往生という信条こそが「うたがひなければ」として、臨終の善悪を否定し現生正定聚を打出した根本的前提であつた。だが親鸞の東国の愚人層は主に生れながらにして、業報の故にものの命を殺して生計をたてねばならなかつた耕作農民・下人・浪人、殺生を生業とせねばならなかつた漁民・猟師、詐欺の代名詞でさえあつた商人層であつた。(二五)彼等こそ「自身現是罪悪生死凡夫」として、「決定深信下彼阿彌陀仏四十八願摂二受衆生一、无レ疑无レ慮乗二彼願力一、定得二往生上」(二六)(この機法深信の善導教義の文は選択第三心章の基幹をなすものであり、教行信証には、これに類する文が四回も引用されているもので、これが悪人正機説成立の根本といえよう)、「他力をたのみたてまつる」(二七)以外に、生きてゆくことのできなかつた悪人・愚人層(二八)(信＝愚・悪人の必然性)であつたのである。殺業＝最悪、長命＝最善(C参照)とした親鸞が、ここにはげしいジレンマに陥らされたことは想像に難くない。それは必定往生の機であるはずのこれら愚悪人層が、殺業や詐欺という最悪の行業を犯してしか、最善である生命の維持に努めねばならなかつたからである。しかも右の如き愚者必定往生の信条の故にこそ、そこでは、そうした矛盾と相剋と絶望とのなかから、かえつて逆説的に唯一の現証であつた臨終の現証を只今の現証にまで引き上げ、只今の信心のさだまるところ「ときをへず日をへだて」(二九)ず、即刻、往生が定まる、という彼の独創にみちた一念信心即得往生・現生正定聚(如来等同)の教説を打出さざるを得なかつたとおもわれる。それは親鸞の絶望からよびおこされた逆説として成立し、この逆説において彌陀の願力がよびさまされ、かくしてこの教説を彌陀の本願招喚の勅命(至上命令)となすに至つたとおもわれる。

このような教説を実のらせるに至つた飢饉は吾妻鏡では建保・安貞・寛喜の大飢饉にも見られるが、恵信尼は晩年

越後で弘長二・三年の両年にわたる飢饉に、「うへじにもせんずらんとこそおぼえ候へ」（恵信尼書簡）と伝えている。しかしこの越後の飢饉は吾妻鏡に詳述されてないところから見ると、こうした飢饉は大小の規模こそあれ、在東時代の親鸞の前にしばしば襲つていたと想像してもよいであろう。親鸞はなぜか飢饉に対しては早くから大きな関心をもつていたようである。若い時代の作といわれる観小経集註[三〇]で、善導序分義所収の生々しい飢饉と法の立場の記述に四五六字も費しているのである[三一]。かくて親鸞の前に継起して襲つてきた飢饉の現実は、いよいよ親鸞をして愚悪人こそ往生必定、という信条を貫きとおすために、かえつて逆に現生正定聚の信念を強固にさせていつたとおもわれる。

B 即の解釈と是心是仏（観仏・禅） 親鸞の根本的立場は法然の乃至十念の本願文（本大）よりは、乃至一念の次の本願成就文によつていたとおもわれる。

a 諸有衆生、聞二其名号一信心歓喜、乃至一念、至心回向。（セシメタマヘリ）願レ生二彼国一、即得二往生一住二不退転一。唯除二五逆誹謗正法一（信巻）。[三二]

この成就文の次にこの経典の異訳である無量寿如来会の経文が引かれ、そこでは右の文の信心歓喜乃至一念が能発一念浄信歓喜に、住不退転が乃至无上正等菩提となつている。これは親鸞が一念信心即得往生の住不退転から等正覚（これは菩薩の最高位であり、これが等覚としての弥勒とされる）の立場を打出そうとしたからにほかならないであろう。この立場はまた龍樹の「即時入必定」[三三]と、曇鸞の「入正定聚之数」[三四]の文とに支えられている。[三五]両文とも易行としての信を軸とした即便往生を説くもの、と親鸞は解し、即得往生の「即」を、「ときをへず日をへだてぬをいふ」[二九]と彼一流の自釈を試み、ここに即得往生の立場を、「信心をうればすなわち往生す」[二九]という信心即往生の立場として打出したのである。この立場が入正定聚→如来等同へと深まるとおもわれる。そこで、かかる即の解釈を試みるに至つた経緯について見よう。

まず一念義との関係である。一念義は雙巻経の「乃至一念信心歓喜」や、善導の「上尽二一形一下至二十声一声等一定得二往生一、乃至一念無レ有二疑心一」（讃礼）の文により、「ひとへに十念・一念なり」と執し、「信を一念にとりて念ずべきなり」

として、「決定の信心をもて、一念」する立場であり(二六)、また「乃至一念」の経文によつて、「往生浄土のみちは信心をさきとす、信心決定しぬるには、あながちに称念を要とせず」とし、「往生の業一念にたれり」とする立場であつた(二七)。かように一念義は法然在世中、すでに乃至一念の経文を文証として、信の一念による往生決定を鼓吹していたから(従つて、たんに信心為先の思想だけについていえば、親鸞を待たなくても、この思想は一念義にすでにあつたといえよう)親鸞の乃至一念にもとづいた信一念による往生決定(即得往生)の立場も、これと関連して早くから成立していたともおもわれる。従つて即の解釈も一念義的思想の影響をうけていることは否めないであろう。しかし一念義は「一念にてたれり」するところに、皮肉にも自力のはからいのうえに立つものというべく、そこにいわゆる「本願ぼこり」に堕す傾向性をもつていた。これに反して親鸞は乃至一念の経文に「至心ニ回向セシメタマヘリ」(三八)と独特の読み方を施すことによつて(一般には、「至心ニ回向セム」)、一念の信心を如来よりたまわりたる他力の信心とし、自力回向の信心と截然と区別している。これは一念義的異義に堕さないために、かかる布石の要があつたものでもあろう。ここにもまた別な意味で一念義の影響が見られよう。もつとも、法然はすでに

b 「爾時聞一念皆当得生彼」(礼讃)とは、善導も釈したまへる也。これ秘蔵の義也、たやすく申べからず(二九)。

と語つていたというから、この一念(この一念が信でもあるという念声是一の立場は、西方指南抄の随所に語られている)は秘蔵の義として、やがてはからいの介入を許さない立場でもあり得るから、「回向セシメタマヘリ」という一念信心即往生の立場は、根源的には法然から親鸞が密授されていたものともいえるかも知れない。しかしこの読み方は親鸞独歩のものでもあるから、そうさせた機縁が親鸞自身のうちにさらに探られねばならないであろう。

元来、法然では、念仏者は必ず三心(至誠心・深心・廻向発願心)を具足しなければならなかつたが(四〇)、三心の具足は法然のめざした易行に抵触するものがあつたので、法然門下においては、この三心をめぐつて早くからいろいろと問題にされていたものである(後世物語・唯信抄等)。親鸞はこの三心を一念の信心に煎じつめるのに有名な三一問答を試みている。彼は次の如き三

心の字訓を試みて（ここでは三心の中心たる信楽についてのみ記す）、三心を信楽→一心→真実信心に結帰させ、「特開二一心華文一」（信巻序）くのに異常な苦闘をつづけている。

言二信楽一者、信者即是真也実也誠也満也極也成也用也重也審也験也宣也忠也。楽者即是欲也願也愛也悦也歓也喜也賀（ヨロコフ）也慶也。

……信楽即是真実誠満之心極成用重之心審験宣忠之心欲願愛悦之心歓喜賀慶之心故、疑蓋无レ雑也（四一）（信巻）。

この字訓釈は六要鈔主をして、「字訓未三悉勘二得本文一、博覧宏才可レ仰可レ信」（四二）と嘆ぜしめているが、これはたんに親鸞の博覧宏才のよくしたことではなかつた。それには次の思想が根底に働いていたのである。

愚鈍衆生解了為レ令レ易弥陀如来雖レ発二三心一（シタマフト）、涅槃真因唯以二信心一（四三）（信巻）。

つまり、親鸞は彼の同朋である愚鈍の衆生にただの信の一心で解了させようとする自己の悲願を彌陀の願力に見出そうとして、かくの如き字訓釈を試みるに至つたのである。ここに親鸞の絶望から要請されたかたちにおいて、彌陀の願が力を成じ、かくて親鸞の悲願が動力となつて、愚者の信心即得往生を打出したと見るべきであろう。

さてかかる信心はまた、信心歓喜と熟して歓喜と不離一体の関係にあるが、この歓喜は「心多二歓喜一故、是名二歓喜地一」（四四）とあつて、歓喜が歓喜地（不退転地）と同致されるに至り、ここに信心歓喜即住不退転→現生正定聚、の思想が導き出される。この立場を裏づけるものが次の諸文であろう。

c 聞レ法能不レ忘、見敬得大慶則我善親友（大経）。*（四五）　d 忻則浄土常居（鰐舟讃）。*（四六）　e 言二心歓喜得忍一者、此明下阿弥陀仏国清浄光明、忽現二眼前一、何勝二踊躍一。因二茲喜一故即得中无生之忍上。亦名二喜・悟・信忍一（序分義）。*（四七）

これらのうち、最後の序分義の文に注意すると、歓喜＝我善親友・浄土常居の思想は、「現二眼前一」ずる、いわば観仏三昧（四八）の立場から体験的に生れた一面があるようである。この事情を示唆するものが次の華厳経文であろう。

f 聞二此法一歓二喜信心一、无レ疑者速成二无上道一、与二諸如来一等（華厳経）。*（四九）

この文こそ小論の主題たる「如来等同」思想の依拠たるものである（もつとも、これも彌勒等同を経なくて、は、如来等同にならないだろう。三参照）。この文は宿紙の部分で、この後につづく次の如き諸思想を盛つた華厳経文よりのちに追加されたものともおもわれる。

g信能歓喜…必到二如来地一…信能示二現一切仏一…信心不退転…親二近善知識一…為二諸仏一所二護念一…発二起菩提心一…観二見无量仏一…弁才无鄣导…慈二愍度一衆生一…堅固大悲心（五〇）（信巻）。

従つて、如来等同はかかる諸思想成立のうえで見出されるに至つたといつてよいであろう。則我善親友の思想はまた、「深心者…真仏弟子」（五一）に結びつくが、この真仏弟子の思想はさらに、「一仏所化即一切仏化、一切仏化即一仏所化」（五二）という観仏の立場から生れている。そして、このいわば一即多・多即一的思想は次の思想に展開してゆく。すなわち、h大慈大悲→仏性＝如来→一切衆生悉有仏性。　大喜大捨→仏性＝如来＝大信心→一切衆生悉有仏性。（五三）これから、大慶喜心→真実信心→願作仏心→度衆生心→大菩提心↑↓大慈悲心（五四）となり、「願レ生二彼安楽浄土一者、要発二无上菩提心一也」（五五）とされる。この菩提心の問題は高弁の摧邪輪によつて、法然浄土教が鋭く非難されたものであつたが、この点、如来等同はこの問題にもこたえようとしたものがあつたといえよう。そしてこれにつづいて次の文がある。

i是心作仏者、言心能作仏也。是心是仏者、心外无レ仏也。譬如二火従レ木出、火不レ得レ離レ木也、以レ不レ離レ木故則能焼レ木、木為レ火焼木即為レ火也。（五六）　是心作仏、是心是仏、是心外无二異仏一。（五七）

この文についで、「故知、…三心即一心、一心即金剛真心之義、答竟」として、三一問答のしめくくりをつけている。以上によつて、fの如来等同はgから出たが、そのfを裏づけるためにhの涅槃経を引き、それをさらにiの浄土の正依の経典でたしかめたといえよう。ところで右の二文（i）は、観小経集註にも記されているから、（五八）是心是仏の思想が前記涅槃経の大慈大悲→悉有仏性→大信心＝仏性から、「大信心者即是仏性。仏性者即是如来」（五九）をとおして、信心歓喜＝如来等同の思想を形成させたものであろうか（この是心是仏の記述は観経集註の第八像観「於現身中得念仏三昧」の紙背にあり、この註釈と思われるから、これも、「現蒙利益」るための観仏から発していたのであろう）。

親鸞は、「聖道といふは、すでに仏になりたまへる人、われらがこゝろをすゝめむがため」と述べ、仏心・真言・法華・華厳・三論等を「大乗至極の教」と高く位置づけ、これらのうち、「仏心宗といふは、このよにひろまる禅宗これなり」(一〇)と言つている語気からすると、建長三年当時盛行していた禅宗に非常な関心を有していたわけで、悉有仏性の涅槃経によつて是心是仏(i)を裏づけ、もつて如来等同を打出した背景には、当時非常な勢いで抬頭してきた真言(D参照)に対したと同様、禅宗の刺激影響も大いに手伝つていたものではなかろうか。如来等同を王日休の便同彌勒によつてたしかめた箇所で(Dc参照)、禅宗智覚の念仏の行者を讃した文を引いているのは、この如来等同の立場が禅の立場をも摂取し超克しようとしていたことを示すものではあるまいか。また信巻序に、「近世宗師、沈二自性唯心一貶二浄土真証一」とある語は、如来等同を導き出した王日休の浄土文(六〇)に、参禅者の「唯心浄土自性阿彌説に泥む」ことを批判した語、と連絡がないものだろうか。連絡があるとすれば、ここにも信の如来等同において禅の立場が批判され超克されているといつてよい。以上、主として一念義・他力回向・観仏・禅との四つの諸契機を見たつもりである。

C 現世利益との交渉　この「娑婆のほかに極楽」を求めた順次往生に対し、(唯一の現証とされていた臨終正念さえ、その現証の故にとそむげに切り捨て得ず、すすんでその現証を只今の信一念の時刻の極促にまでもちこんで)信心即成仏とした親鸞に、現生の利益は大きな問題であつたことは当然である。そこでそうした現世利益観をよく表明している現世利益和讃一五首について考えてみよう。まず、はじめの第一首

阿弥陀如來来化して　息災延命のためにとて　金光明の寿量品　ときおきたまへるみのりなり。(六一)
…これをさいしようきやうといふなり

である。この「金光明」に「さいしようきやうといふ」と左訓あるように、これは前述の飢饉・悪疫など対治のため転読された祈禱の経典である。これと思い合わせて、親鸞が「寿命功徳」について法然の次の如き説法を書きとどめているのは注意を引く。

弥陀如来寿命无量の願をおこしたまひけむも…済度利生のひさしかるべきために、また衆生をして忻求のこゝろをおこさしめむ

がためなり。一切衆生はみな命ながゝらむことをねがふがゆへなり。(六二)

彌陀の済度利生も、忻求のこゝろも、つまるところ、みな衆生の「命ながゝらむ」がため、というのである。そして長命の果報を得るために、飲食の施与と、慈悲に住して、ものの命を殺さないことが強説されている。そして法然はここで、法華経の寿量品を廿八品中の最勝とし、ついで「四十八願の中にも、寿命無量の願に、自余の諸願おばおさめたるなり」と語つている(六二)(この思想が親鸞の「光明无量之願・寿命无量之願」としての真仏土成立への根拠となつたものであろう)。親鸞も観経集註に、三福の一たる孝養父母の箇所で、「慈心不殺」に「此明十悪之中殺業最悪故列之」と註し、また「十善業」に「十善之中長命最善」と註している(六三)。殺業＝最悪・長命＝最善、の思想は右の法然の思想と全く一致するものであるが、これによつて親鸞は早くより、人間にとつてまず、よく生きることがなにごとにもまして最善であり、絶対的なものであることをいたく感ずるところがあつたものとおもわれる。親鸞が「息災延命」のための寿量品を、右の法華経の代りに金光明最勝王経に結びつけたのには、この経典が前述した如く飢饉・疫癘などで、東国民衆の貧しい現実と親近していた事情によるものではあるまいか。東国同朋の暗い現実に、生命の長寿を願つたこの寿量品が、どれほど切実なものとして彼等に実感されていたかは今日の想像をはるかにこえたものがあつたであろう。親鸞が現世利益をうたつたこの和讃のへき頭に、息災延命のための寿量品を掲げたことはゆえなしとしないのである。そこにはまず東国同朋の生命へのいのりがあつたとおもわれる。第二首の伝教七難消滅の誦文も法然の語としてある(六四)。ここでは「諸仏の証誠」として説かれているが(六五)、これは以下に述べる如く親鸞では「諸仏の護念」ともなつているものである。第三首以下は、念仏によつて三世の重障・流転輪回の罪苦の消除と、梵王帝釈諸天善神四天大王堅牢地祇陀鼓難大龍・炎魔法王五道冥官他化天の大魔王観音勢至菩薩化仏十方无量の諸仏善鬼神(**は金光明経にあるもの)等の守護にあずかることがうたわれている。罪障の消却と諸仏諸天神の守護は金光明経にいわれているから(六六)、第二首以下はけつきよく第一首から吐き出されたものともいえよう。従つて現世

利益和讃は第一首の金光明経の寿量品に封じこまれることになる。そしてこの最善の寿量品も阿弥陀如来の来化してとかれたものとして、弥陀の側に統摂されているのである。この「来化」に、「きたりてあはれみたまふ」(六七)と左訓があるから、この和讃は、「しちなんをとゝめいのちをのべたまふ」(六八)弥陀の慈悲の世界から、親鸞のいのりにおいて開示されたものとおもわれる。「十方恒沙の諸仏護念……安楽浄土へ往生してのちはまもりたまふと申ことにては候はず。娑婆世界ゐたるほど護念すと申事也。信心まことなる人のこゝろを、十方恒沙の如来のほめたまへば、仏とひとしとは申事也」(七)と、現世の利益を力説した親鸞が、その現世の利益を讃した巻頭に、まず生命の長寿を願つた右の如き一首をのせたことは、現世におけるなによりの最善の利益であつたはずである。しかもかかる現世利益的面が右の消息に見る如く、如来等同と交渉されている。この事情をよく示すものが現生十益(*)(冥衆護持・至徳具足・転悪成善・諸仏護念・諸仏称讃・心光常護・心多歓喜・知恩報徳・常行大悲・入正定聚)の思想(六九)であろう。この最後の入正定聚の益は、古来、前九益を総摂する総益ともいわれるものであるが、この前九益こそ現世利益和讃の内容をいつそう整備補正したものであるから(知恩報徳・常行大悲は独特のもの)、入正定聚→如来等同という信の究極の側に現世利益的面は吸収され昇華されていつたとみてよいであろう。

建保二年・寛喜三年といえば、親鸞が自信教人信の問題で、三部経千部読誦の発願という社会的関心をもたざるをえなかつた年でもある(恵信尼書簡)。建保二年の前年は、鶴岡上宮宝殿に黄蝶大小群小し、たびかさなる大地震と相まつて時人をして不吉な予兆といぶませた不安にみちた年であり、翌建保二年は、「諸国愁三炎旱一」う飢饉の年であつた。(七〇)また寛喜三年は建保二年のかかる状況がその極に達したほどの「人民餓死」の年であつた。幕府はAでみた如く諸国々分寺に最勝王経転読の宣旨を請い、あまつさえ、常陸鹿島社には「一万巻心経(此内二千巻者書写)」の供養を余儀なくされたのであつた(七一)。当時なお在関中で、鹿島に多数の門徒を有していた親鸞が、こうしたことに決して無関心ではあり得なかつたはずである。飢饉と「疾疫満一国」つなかに、彼の同朋はさきの文応元年の消息で見た以上な陰惨さをもつて鬱れ

ていつたに相違ない。そうした現実に、親鸞のたんなる自信教人信の立場がよく耐え得たであろうか。恐らく彼はおそろしい悪魅に憑かれたように自己の立場への焦躁と昏迷に、彼の自信教人信の立場が根底からゆり崩ずされたにちがいない。そこに、せめてもの浄土の三部経千部読誦という「げにげに」しい発願を、同朋の生命への祈禱（すざうりやく）に託しておこさざるを得なかつたものではあるまいか（七二）（ことに親鸞の信はその破綻において、かえつて現実の深奥に接触する機会をもち得たであろう）。しかし、妻恵信尼の伝えるところによると、彼は「みやうがう（名号）のほかにはなにごとのふそく（不足）にて、かならずきやう（経）をよまんとするや」と「思かへし」て「四五日ばかりありて」、この発願を中止したという。親鸞はこのような現実に示しはじめた経典の千部読誦という社会的実践の方向を、あくまで自己の自信教人信の方向に凝縮させ、いかにしてその自信教人信の立場でかかる社会的実践の問題をよく克服するかという方向にその精力を集中したのである。この点、建長四年常州へ赴き、東国民衆の利生につとめた忍性の社会的実践の仕方とは、いちじるしい対照を見せている（七三）（元亨釈書十三）。

親鸞の同朋は多く在家止住之土民・百姓層（七四）であつたとおもわれる。にもかかわらず飢饉と悪疫に、時代の生命を支えていたこれら百姓層がまず斃れてゆかねばならなかつた冷厳な現実に直面しても、「豪賤（*報有強弱）」（七五）と引文した（現実社会における階級秩序の構成を報の強弱としてしかうけとれなかつた）。そこでは精々、同朋の生命へのいのりしかなかつたとおもわれる。かくして寿命无量之願としての真仏土は、かかる切実な生命へのいのりという現世利益から出発して如来等同→必至滅度之願としての証をとおして結実されるのである。それはどこまでも信の側における社会的実践の仕方であつた。建保二年、親鸞をして三部経千部読誦といういわゆる社会的実践を強いさせた東国のきびしい現実は、このようにしてあくまで現世利益への志向を示しつつ、それによつてかえつて、親鸞の自信教人信の立場を萎びた抽象的なものから、現実の切なる志願にもこたえ得る金剛にして不壊なるものに形成せしめるこよなき試金石でもあつたのである。かくて現世利益は親鸞には信の具体化と実践化とによ

る社会奉仕への途を歩ませたといえるであろう（ここでは現世利益への傾斜をふくまない信は抽象的なものでしかないことを見たい。親鸞の信のつよみは、かかる現世利益を度外視しなかつたところにもあつたとおもわれる）。

また親鸞が諸仏諸神の随影擁護の現世利益を繰返し説いたのについては、今一つ考うべき重要なことがある。

世々生々に无量无辺の諸仏・菩薩の利益によりて、よろづの善を修行せしかども、自力にては生死をいでずありしゆへに、曠劫多生のあひだ、諸仏・菩薩の御すゝめによりて、いまうあひがたき弥陀の御ちかひにあひまひらせてさふらふ御恩をしらずして、よろづの仏・菩薩をあだにまふさんは、ふかき御恩をしらずさふらふべし。仏法をふかく信ずるひとをば、天地におはしますよろづの神は、かげのかたちにそへるがごとくしてまもらせたまふことにてさふらへば、念仏を信じたる身にて、天地の神をすてまふさんとおもふこと、ゆめ〳〵なきことなり（七六）（建長七―八年か、九―二）（消）（念仏の人々の御中へ宛）。

諸仏菩薩の軽視と神祇冥道の蔑如が、この建長の念仏弾圧を招く直接の原因の一つであつたが、そうした事態に対処して発せられたのがこの消息である。ここには念仏弾圧の口実を与えないための立場が配慮されている。法然では前記伝教の七難消滅の誦文に見る念仏門の諸仏所証は、また「六方恒沙諸仏、不レ証二誠余行一」して、「唯証二誠念仏一」（七七）する選択の立場で説かれ、念仏の優位性と諸行の廃捨がめざされていた。法然ではかく選択立宗の段階であつたが、親鸞に至れば承久の変を重要な転機として念仏は歴史的にも諸仏に証誠され（七八）流布盛行し、むしろ守成ともいうべき段階であつた。親鸞はそこで右の消息に見られる如く、諸仏諸神に真向から対立するのではなく、むしろ念仏門に包摂し、それを各々その所を得させて位置づけようとさえしたようである。だから如来等同は、また念仏者のラディカルな行動を抑制し、念仏の順調な発展のために、諸仏諸神の包摂をも意図したものでもあつたろう。

D 彌勒・真言との交徹　法然は、上生「兜率雖レ近縁浅、極楽雖レ遠縁深也」（七九）と述べている如く、極楽の遠なるに対して兜率彌勒の近なることを否定し得なかつた。それが聖覚に至ると、聖道門は「慈尊（彌勒）の下生を期して五十六億七千万歳のあかつきのそら」を切実にのぞむようになつていた（八〇）。この上生から下生への傾向は聖覚の唯信抄（承久三年撰）よ

り五八年後の弘安二年起筆の沙石集になると、下生の彌勒は真言と結びつき、(八一)著者無住をして「彌勒は胎蔵の大日、彌陀は金剛の大日と習ふ事あり。両部の大日、実には理智不二のゆゑに平等一躰也。……勝劣あるべからず」とするばかりか、「彌勒は在家の俗形を改めずして、本有不改の故に必ずしも欲界の外に浄土を占め給はず。……たゞ世俗の風儀にまかせて、同類の衆生を利す」のに対して、「彌陀の果仏は、俗塵をいでて出家の形となり、穢土をいとひて浄名の国を占め、愚擬の凡俗を引導する、権跡のすがたなり」といわしめるまでに至るのである。無住は、「彌陀は賢人の如く穢土をすて、彌勒は聖人の如く欲界にいます。真実の内証は同じと云へども、因は深く果は浅し」といい、念仏門は「穢土をいとひすて」るのに反して、彌勒真言は、どこまでも彌陀の厭い捨てる「欲界」にとどまり、ただ世俗の風儀にまかせて、この現実穢土の衆生に和光同塵して衆生を利する「現証」のすぐれていることを強調しているのである。だから、「末法に入りては、陁羅尼蔵の利益さかり也」とし、さらに、光明真言や土砂加持の文証を例示して、「念仏にはこれ程の文証いまだ見及び侍らず。道理あれども文証無き事は奏し難し」として、彌勒真言の方が、末法の当今においては、念仏よりもまさつていることを力説しているのである(岩波文庫本上90ノ一)。

無住が浄土門の「穢土をいとひて」、彼土の往生ばかりに重点をおいた教説を、「俗塵をいでて出家の形」をとる一種の出家主義とし、その現実世界への無関心ぶりを批判し、現証のない点に一大欠陥を見出しているのは、たしかに法然・聖覚の順次生往生の立場の痛いところを鋭くついたものといえるであろう。つまり、無住の時代になると、法然とは逆に彌勒は上生から下生になりその上真言と結びついて近にして縁深くなり、念仏は遠にして縁浅く感ぜられるようになつたのである。無住は、いわゆる嘉祿法難の前年にあたる嘉祿二年相模に生れ(親鸞五四才在関中)、仁治元年下野の伯母の許に下り、翌二年常陸に行き親属にたよつていたというから、下野・常陸の実情にも明るかつたとおもわれる。(八二)そして沙石集の起筆は親鸞の死後一七年に当るから、無住の右の如き彌勒真言の方が念仏に勝るという思想を、

親鸞晩年の関東の事情を考察する場合の参考とすることは、あながち飛躍したことでもないであろう。

彌勒信仰は幕府はもとより、(八三)御家人として幕府との交渉深かつた藤原時朝(八四)も宝治元年、彌勒仏を自身と所生愛子等の「現世安穏後生善所」を願つて造立している。しかもその墨書銘に「……時□(朝カ)□末法依之□所……」(八五)とあるから、時朝は彌勒仏を、現世における安穏と後生の善所往生をかなえさせてくれる末法における当来の導師として尊信していたのである。その上、この彌勒仏は等身の(新和歌集)如来形にあらわされたいわゆる補処の彌勒(親鸞のいう彌勒仏はこの補処の彌勒をいう)であるが、そこにこの等身の彌勒仏が時朝にいわば一個の同類の人間的親しさをもつて彼の願いをぢかにきき、また話しかけるが如く情感されていたことが看取できるであろう。こうした彌勒仏こそ無住の記しているそれであつた。時朝は当時常陸笠間城主であつたというから、(八六)こうした彌勒信仰は当時の笠間に流伝していたと見てよいであろう。

ところで、この笠間との関係の深い下野高田の慶信上書にこたえた親鸞の返書に、蓮位が次のような添状をおくつている。

a　またのぼりて候し人々、くにゝ論じまふすとて、あるいは弥勒とひとしとまふし候人々候よしをまふし候しかば、しるしおはせられて候ふみの候、しるしてまいらせ候也。御覧あるべく候(三)(正嘉二年か)十・廿九)。(八七)

これによつて、「彌勒等同」ということが、慶信の下野高田を中心として盛んに論ぜられ、大きな関心の的となつていた情況をよみとることができる。そして右の慶信上書に

b　専修の人の中に、ある人心得ちがえて候やらん、信心よろこぶ人を、如来とひとしと同行達ののたまふは、自力なり、真言にかたよりたりと申候なる……(四)(正嘉二年か)十・十)。(八八)(真)

とある如く、彌勒等同→如来等同の思想を、専修の人の中に「自力・真言にかたよ」つたもの、と批判するものがあつたのである。こうした批判は、親鸞門下の承信(高田系か)によつてもなされている(真九五)。(八九)

これらによつて、彌勒等同を媒介として成立した如来等同は、下野高田を中心とした親鸞門下の人達に、真言に相隣りした思想として映じていたことは察するに難くない。それだけ、この思想は真言ときわめてちかいものをうちにふくんでいたのである。

かように彼等に彌勒等同が、真言と同格にさえ感ぜられていたのには、彌勒真言に関する無住の右の如き思想が、ようやく浸潤し彼等の現実的関心事となつていたがためではなかつたろうか。

無住は「念仏真言は大概風情相似たり。義門たがひに相資けて信をますべし。諍ひあへる事返々詮なくこそ。当世は西山の浄土宗の人共、真言を習ひあへると聞く。（真言は）如来内証の秘蔵、衆生頓悟の法門也」といつている。無住は、当世はすでに真言の時代であるから、念仏門も無益な対立をさけて、真言のよいところを摂取してゆくのが、念仏門のこれからの新しい時代に生きる唯一の途だというのである。従つてこうした真言をいかに摂取し自家薬籠のものとして念仏の活路を見出すか、ということが、当時の念仏の大きな課題であつたといえないだろうか。かような彌勒真言への傾斜の時代的状況のなかに、親鸞の如来等同の契機を探ることは、決して無益ではないであろう。

親鸞面授の弟子高田顕智（無住と同年に出生）に延慶二年七月七日書写「抄出」がある（高田学報一一・一二）。これに「顕智上人浄土ノ文類ヲアツメテ…」と専空[九〇]の識語のある如く、この抄出は浄土文類集ともいうべきものである。これには「十因引二安楽集上一云」「続選択文義要鈔中云」「智証釈云」「大日経疏釈深秘阿闍梨云」とあつて、浄土の文類集としては珍らしく密教的色彩の濃い釈義が可なり引用されていることが注意される。そこでは阿字観が取上げられ、念仏と真言との融合調整の態度さえ感ぜられる。こうした密教に深い関心を示していた顕智に、この前年に当る「徳治第三戊申正月下旬第七」に集記したいわゆる五巻書[九一]がある。これは親鸞の消息のうち五通を選んだもので、各通毎に一巻の巻子本に書写され、その各通に次の如き標目を付して外題のあるのが特色で、いわば聖教の体裁をなしているものであ

る。すなわち、一、諸仏等同云事(六)(真)　一、摂取不捨事(八)(真)　一、如等トヒトシトイフ事(九)(真)　一、誓願名号同一事(古)(一)　一、仏智不思議ト信スヘキ事(古)(二)の五通である。これらは正定聚不退、彌勒・諸仏・如来等同に関する内容のものばかりで、けつきよく、如来等同に関連した消息ばかりを集めたものといえる。顕智がこうした内容の消息ばかりを特に選んで一つの聖教としたのには、それ相当の意図がなくてはならないであろう。それは一つには、この思想が親鸞の宗教の精要であるという理由にもよろうが、今一つには、この翌年の前記抄出に見られる如き密教に深い関心を注いでいた顕智の教学の態度からすれば、この如来等同に、顕智は真言の摂取と念仏との融合の場を見出そうとしたものではなかろうか。五巻書は後に「五巻秘訣」として尊信されるようになるが、この高田の法系からいわゆる高田の秘事や、(九二)越前大町如道の秘事法門を見るに至るのも決して偶然ではないであろう。(九三)しかし、五巻書の傾向は顕智の延慶二年(親鸞滅後四七年)を待たなくても、現存消息中最も早く編集された善性本消息(九一)(九四)(早ければ親鸞八六才の正嘉二年、おそくても弘安三年―親鸞滅後一八年)七通は、五巻書の如く全部如来等同に関したものばかりであり、血脈文集(延慶二年以後か)も、三代伝持に関連した善鸞の義絶に関する第二通と三代伝持(法然―親鸞―性信)を証する第四通を除いた他の四通は、すべて如来等同に関したものばかりである。善性本消息は下総飯沼善性(性信系か)の編集で、顕智の所伝(九四)といわれ、血脈文集も下総性信系のものだが、性信は、はじめ常陸笠間にいたようであるから(真一)、高田・笠間を中心として、彌勒等同の問題が特に顕著であったとおもわれる。

高田真仏の出生地真壁の敬仏は高野明遍の弟子(九五)となり、高田の支配者たる宇都宮家の蓮生以下六〇余人の郎従は元久二年(九六)出家し、やがて蓮生は上京して、のちに真言に傾いた西山派証空(九七)を「随遂之師」とし、藤原定家は蓮生と親戚関係にあり、定家の明月記には真壁庄がしばしば記されている。(九八)これらによつて真壁を中心とした高田の真言事情が推測される。その宇都宮家からさきの笠間の藤原時朝が出てをり、時朝は建長七年(親鸞八三才)鹿島社に宋本一切経を供養している。(九九)また建長四年彌勒を本尊とする西大寺忍性は常陸(浄土院)へ下つたが、当時常陸三村寺(筑波郡筑波村、今は廃寺)へ鎌倉の定

舜は聖教以下道具を奉請するために八〇余人の人夫をさしむけたほどであつた。[一〇〇] これから見て彌勒の西大寺系真言律は筑波を中心に早くから伝流していたともおもわれる。また、前記続選択文義要鈔は禅林寺真言東密系静遍の作(建保六年)で、この書は法然の生前見ることの出来なかつたという善導般舟讃を或貴所(仁和寺か)より建保五年発見したよろこびにおいて、法然の選択集を密教的に会通したものである。これは前記抄出の外に顕智の「聞書」にも各一章ずつ抄録されている。そして、この続選択文義要鈔は顕智の所伝というが、この書はまた行間の朱や墨をもつて左右に施した線の坂東本のそれに酷似しているところから、親鸞の手沢本ではなかつたかといわれており、[一〇一] また寛永版信巻第二奥書に「…於当本者以松影助阿之証本重令校合……」とあり、この教行信証を書写した松影助阿は、さきの高野明遍の孫弟でもあつた。[一〇二] 親鸞はまた永観の十因所引の最勝王経疏(巻)[一〇四]や密教経典の不空羂索神変真言経(真仏)[一〇五]を教行信証に引用している。

法然も選択集で弘法大師の二教論を引用し、その真言の法門を「速証涅槃安楽法身」[一〇六]とし、その速証性を目途として、念仏を造像起塔・持戒持律の作善を拒まれていた貧窮愚鈍の民衆に易行として選択したのであつた。[一〇七] しかしその法然の念仏の易行も真言土砂加持の易行に劣り、現証において欠けるとすれば、法然の選択易行の精神も、かかる真言の立場に大いに学ばなくてはならなくなつたはずである。

静遍において真言念仏融会への媒介役となつた般舟讃は教行信証に一五回も引用され、また宋宗暁の楽邦文類は六回の多きに及んでいて、その親鸞に及ぼした影響はこれによつても推測できる。その般舟讃にはすでに無住も注意している如く「証二得無量陀羅尼一(無量寿)[一〇八]」が説かれ、楽邦文類には現生十益が強調されている。また、当時の浄土教者の彼土の得益のみを説いて現世に無関心なことを不満とし、かかる現世における現証の立場を強く主張した王日休の立場には、無住の立場と相通ずるものがあつたであろう。かくて、親鸞が如来等同の直接的依拠を次の王日休の文に見出し、王日休の便同彌勒を大経の次如彌勒に裏打ちすることによつて、如来等同を力説するに至つたのも以上の如き[一〇九]

事情を背景にしていたからではあるまいか。

c　王日休云。我聞二无量寿経一、衆生聞二是仏名一信心歓喜、乃至一念、願レ生二彼国一、即得二往生一、住二不退転一。不退転者…法華経謂二弥勒菩薩所得報地一也。一念往生、便同二弥勒一。仏語不レ虚、此経寔往生之径術、脱苦之神方、応二皆信受一。*

大経言。仏告二弥勒一。於二此世界一、有二六十七億不退菩薩一、往二生彼国一。一一菩薩、已曾供二養无数諸仏一、次如二弥勒一。*(一一〇)

しかし便同彌勒は右の如く親鸞の根本的立場である本願成就文による一念往生の立場を所証するものでもあつた。そして便同彌勒は法華の証誠さえ得ている。そればかりか、この文のつぎに律宗用欽の文を引いて、この立場が「華厳極唱法華妙談」にもまさる「不可思議功徳之利」とし、さらに禅宗智覚、律宗元昭の文を引いて、この便同彌勒の立場のすぐれていることをあとづけている。ここに如来等同は、法然の「可二好目出一」往生とした花厳・天台・達磨・真言律などに証誠されたかたちにいたつているのである。

親鸞は信巻のはじめの方に「大信心者、則是長生不死之神方、忻浄厭穢之妙術」と記しているが、これににた文は、信巻では王日休の「此経寔往生之径術、脱苦之神方」(一一〇)があるから、この王日休の文と連絡があるようにおもわれる。「不死之神方」云々の文は教行信証では最も後期に属する筆跡といわれているが(一一一)、そうした点も考慮に入れると、親鸞は如来等同思想の成立したのちに、「大信心者……」の文を入れ、大信心の立場を如来等同によつてあらためて再確認したのではないであろうか。

王日休の浄土文は(一一二)(応保元年、法然二九才親鸞出生の一二年前)「ちかごろ唐よりわたりたる」文として、法然も選択集に引用(七七)しているが、便同彌勒の思想は、管見の及ぶ限り法然には見られなく、親鸞に至つてかくの如く大きく取上げられるに至つた―晩年―のには、また以上見た如き法然、親鸞をめぐる歴史的条件の相異―一つには彌勒真言思想の盛行―でもあつたといい得よう。経釈文典の被閲が直ちに思想の成立ではないのである。

ところで、すでに面授の顕智がさすがに五巻書中に「仏智不思議ト信スヘキ事」・「誓願名号同一事」の標目を付した二通を入れることを忘れなかつたように、(一一四)如来等同は無義為義の、はからいを絶ち切る立場と離しては存在させてはならないのである。「長生不死之神方」「忻浄厭穢之妙術」として成立された如来等同は、次に述べる如くここに法然の如くあくまで、「たやすく申」すはからいと断絶する「秘蔵の義」に還帰する一面をもつていたのである。

E　一念をめぐる異義と念仏弾圧→一念信心往生の再生(一一五)　在東時代の一念信心往生の一念をめぐつて生じた建長年間の東国同朋の異義は、非の立場(一一六)(非有念非無念非一念非多念……)から知的世界と断絶する(能滅二智恩毒一)大慈大悲の世界にさらに転入させたが、(一一七)かかる異義は「ちからをよばぬ」段階にまでたち至り、そこに「迷二惑於二名利太山一」の悲嘆の文を書きこませたとおもわれる。同朋の異義は知解に執する立場であり、ついには「くすりあり毒をこのめ」的形式論理をふりまわす造悪無碍を出すに至つた。この悲嘆の文の次下に引用された涅槃経文は、かかる造悪無碍的形式論理を使そうする六師外道の立場は、それが知的立場からはいかにラディカルなものであつても、ついに極悪の張本阿闍世の苦悩を心のそこからいやすことができず、阿闍世はけつきよく、かかる六師の形式論理を超えた如来の密語による慈悲の世界に摂取されることによつてはじめて安住することができた、という説話を記したものである。この巧妙な形式論理をくりひろげる六師の記述の字数は、この説話の記述字数五六五九字に対し、二三四五字の多きに達している。これによつても涅槃経の引意は、(一一八)東国同朋の異義の頂点にたつ造悪無碍の形式論理的立場の撥撫と、かかる自力のはからいを許さない摂取不捨の大慈大悲の世界への転入とを高調するためではなかつたか。非の立場を打出したところで信心を阿伽陀薬にたとえたのは知解の立場を粉砕するためでもあつたが、これをさらに具現化するために、「補処の彌勒におなじくらゐに信心の人はならせたまふゆへに摂取不捨とはさだめられて候へ」(一一九)と、摂取不捨の世界への通路として彌勒等同が用意されてもいたのである。そして、それにはかかる形式論理の立場から念仏弾圧の好餌となつた諸

仏諸神の軽侮をいましめ、これを包摂すべきことがまず強調されねばならなかつた事情が伏在していた。すなわち

a この信心（彌勒等同）をうることは、釈迦・弥陀・十方諸仏の御方便よりたまはりたるとしるべし。しかれば諸仏の御おしえをそしることなし、余の善根を行ずる人をそしることなし。この念仏する人をにくみそしる人おも、にくみそしることあるべからず、あわれみをなし、かなしむこゝろをもつべしとこそ、聖人（然法）はおほせごとありしか（一二〇）（一）（建長七・十・三）。

こうした三つの難問題（異義・彌圧・無義爲義）にこたえつつ、彌勒等同は一念信心往生の立場を再生してゆくのである。

三　成立時期の問題

如来等同は以上の如きぢぐざぐの諸契機の複合のうえに成立したとすれば、この思想の成立時期もこれら諸契機成熟の時期の、もつと親鸞をめぐる思想的・社会的諸条件との関連において究明されねばならないが、いまは十分な準備もないので、ここでは年時の知られている親鸞の断片的な著作を通じて、その時期にふれるにとどめたい。

親鸞のうちで最も早い時代の製作とされる観小経集註には、この思想は論註の「現蒙利益」るための観仏の段階たる是心是仏（二Bi）のほかにはまだ見られないようである。はじめて出てくるのは、小見では次の浄土和讃文である。

a 歓喜信心無疑者おば　与諸如来等ととく　大信心は仏性なり　仏性すなはち如来なり。（初稿本七六才）

b 真実信心うるひとは　すなはち定聚のかずにいる　不退のくらゐに住すれば　かならず滅度にいたらしむ。（再校本八三才）

a′ 信心よろこぶそのひとを　如来とひとしとときたまふ　大信心は仏性なり　仏性すなはち如来なり。

b′ 真実信心うるひとは　すなはち定聚のかずにいる　不退のくらゐにいりぬれば　かならず滅度にいたらしむ。（ねちはんのさとりをひらくなり）

初稿本と再稿本を比較してみると、思想の次第に円熟していつた過程がうかがえる。殊に第一首では、七六歳（宝治二年）においてはまだこの思想は華厳経文（二Bf）のままの生硬なかたちでしか表現されているにしかすぎなく、八三歳（建長七年）

における が如く身についた熟し方を示してはいないようである。正嘉二年(一二五八)十月十日付高田慶信上書は、浄土和讃のうちこの二首の和讃について親鸞に質疑したものであるが、慶信所引の和讃は前者ではなく、後者の再校本の方によつている。慶信が当時第一首が自力真言にかたよつたものという非難のあることを伝え、慶信自身もかように非難する人達を、「心得ちがえて候やらん」とまだはつきりしたかたちで、その非なるを明言していないところから見ると慶信自身にもそのような不審もあつたわけで、そこにこれについて親鸞に質す必要があつたのである。だから、第二首について慶信独特の自釈を試み、かく第二首の自釈をとおして第一首の「此故、大信心は仏性なり。仏性は即如来なりと、仰せられて候やらん」といつて、如来等同を問題にしているのである。そこで、第二首の正定聚の思想が慶信には如来等同よりさきに理解されていたということ及び如来等同はまだ慶信にはよく理解されていなかつたことが推測できる。これはまた如来等同が親鸞の在関時代に十分に語られていなかつたことによるもの、と考えたら早計であろうか。しかもこの思想が一部に即身成仏義の自力と批判されていたというのには、現生における正定聚不退の思想もまだ十分に成立していなかつたものかも知れず、従つて在関時代は一念信心即得往生の立場が力説されていたとしても、そこから導き出されてくる現世における入正定聚位の問題は、多分にまだ法然の段階たる彼土における入正定聚(二二)の残影を宿していたものと見る方が自然であるかも知れない。消息の大部分は如来等同の質疑応答が中心になつているが、これはまた慶信はじめ東国同朋の多くの人達には、この思想が十分咀嚼されていなかつたことを語るものでもあろう（だから思想の成立過程からいえば、まず現生正定聚位の思想が成立し、そこからやがて如来等同が形成されるに至つたものとすべきであろうか）。浄土和讃一〇八首(一二五七)中、この思想に関係したものは、右の二首にすぎないのに反し、正嘉元年(一二五七)三月一日撰述の正像末法和讃では四〇首中、八～一五首が数えられるようである。もちろん、これには両和讃の性格の相違もあろうが、それだけではすまされないものがあるようである。元来、この正像末法和讃は親鸞が康元二年(一二五七)丁巳二月九日夜寅時の夢告によつて

弥陀の本願信ずべし　本願信ずるひとはみな　摂取不捨の利益にて　无上覚おばさとるなり。

という如来等同の立場の所証にあずかり、「この和讃をゆめにおほせをかふりてうれしさにかきつけまいらせたるなり」と記されているように、一種の夢記とも称すべき性質のものである。親鸞においては夢告は重大な転機になされているようだ(七八)から、これには何か重大な問題がひそんでいたのであろう。次に唯信鈔文意(正嘉元・八・十九)

(真実)信心をうれば、〔等正覚にいたりて補処の弥勒におなじくして无上覚をなるべしといへり〕、すなはち正定聚のくらゐにさだまるなり。このゆへに信心やぶれず……不退転に住すといふはすなはち正定聚のくらゐにさだまるなり、〔成等正覚ともいへり〕(はじめの「真実信心……无上覚」の文は、左の専修寺本では、「信楽をうるときかならず摂取してすてたまはざれば、すなわち正定聚……」となっている。そこでは、「摂取不捨」を等正覚・弥勒等同におきかえ、弥勒等同を通して、「摂取不捨」へ転入させようとしたわけである。ここに二Eでみた如く、「至心ニ回向セシメタマヘリ」というはじめの摂取不捨の立場を、弥勒等同によってさらに往生しようとしていることがわかろう。)(一二二)

の〔　〕の部分は康元二年(八五)正月廿七日撰述の専修寺本にない部分であるから、右の正嘉元年八月十九日(八五)の撰において増広された部分である。また

仏性すなはち如来なり。この如来微塵世界にみち〳〵てましま(一二三)す、すなはち一切群生海の心〔にみちたまへる〕なり、〔草木国土ことごとくみな成仏すととけり〕……信心すなはち仏性……慶喜するひとは諸仏にひとしきひと。

ここには仏性即如来の立場が正嘉元年には草木国土にまで普遍してきている。(一二四)これらによつて正定聚・諸仏等同の思想は、右の専修寺本にはもちろん、建長二年本にも見られるが(一二九)、正嘉元年八月のそれと比較してみるとき、可なりな距りのあることは認められよう。この思想は康元二年二月十七日撰の一念多念文意には、信巻所引の大経の「次如彌勒」や、王日休の「便同彌勒」の文をも加えて詳述され(八)、さらに一念信心を獲る人の不可思議の利益にあずかることを任運無作の自然の法則性としてとらえられるに至つている。(一二五)この思想は正嘉二年(八六)十二月日顕智によつて聞書きされた「自然法爾」(一二四)や、「仏と仏との御はからい」(一二六)の思想となつてゆく。また浄土三経往生文類についてみても、建長七年

八月六日(八三)撰には必至滅度願成就文として如来会の一文があるのにすぎないのに対し、康元二年(八五)三月二日撰では、これに必至滅度証大涅槃願成就文として、これに大経の一文が追加され、そのうえ、正定聚・等正覚・補処弥勒・次如弥勒の釈文が追補され、さらに同正嘉元年(八五)三月二十一日撰の如来二種廻向文で、建長七年の三経往生文類では、たんに必至滅度の願となつていたものが、必至滅度の悲願となり(前記康元二年本でもおなじ)、この条下で等正覚・正定聚・補処弥勒・次如弥勒・王日休の文、によつて真実信楽をえたる人についてくわしく記されている。

弥勒等同観についても次の如き変遷推移が見られてゆくようである。

c 真知、弥勒大士、窮二等覚金剛心一故、龍華三会之暁、当レ極二无上覚位一。念仏衆生、窮二横超金剛心一故、臨終一念之夕、超二証大般涅槃一。故曰二便同一也。加之、獲二金剛心一者、則与二弥勒一等、即可二獲得喜悟信之忍一。是則往相廻向之真心徹到故、籍(ヨルカ)二不可思議之本誓一故也(信巻)。

d 入正定聚…等正覚…即時入必定。…この真実信楽は他力横超の金剛心なり。しかれば、念仏のひとおば、大経には次如弥勒とときたまへり。弥勒は堅の金剛心の菩薩なり…これは聖道自力の難行道の人なり(八)(康元二・二・十七)(八五才)(念多文意)。

e 五十六億七千万 弥勒菩薩はとしをへむ 念仏往生信ずれば このたびさとりはひらくべし(八五才)(正嘉元・閏三・一)(正像末法和讃)。

f 浄土の真実信心のひとは、この身こそあさましき不浄造悪の身なれども、こゝろはすでに如来とひとし…般舟讃には信心のひとは、この心すでにつねに浄土に居すと釈したまへり。居すといふは、浄土に信心のひとのこゝろつねにゐたりといふこゝろなり。これは弥勒とおなじといふことをまふすなり。これは等正覚を弥勒とおなじとまふすによりて、信心のひとは如来とひとしとまふすこゝろなり(八五才)(正嘉元・十・十)(尊五・血六)(世信宛)。

g 弥勒は等覚の分…自力修行。われらは信心決定の凡夫くらゐ正定聚のくらゐ…他力。自他のかわりこそ候へども、因位のくらゐはひとし…。かれは五十六億七千万歳のあかつきを期し、これはちくまくをへだつるほどなり。かれは漸・頓のなかの頓、

これは頓のなかの頓なり(二三三)(正嘉二年か、十・廿九)(浄三題位添状)。

h　自力の行者おば、如来とひとしいふことはあるべからず(二三四)(文応元・十二・二)(彌陀如来名号徳)。

dは康元二年二月九日の夢告感得以後八日目の作であるが、それより次第に彌勒等同(諸仏等同)は、如来等同に摂取融消され(f参照)、hの文応元年には、如来等同は他力の真実信心の人にだけ通用することになり、ここに(自力の)彌勒等同は、如来等同と区別されるようになつているらしくおもわれる。

尊号真像銘文(正嘉二・六・廿八撰、八六才)で、親鸞は正信偈の「如来所以興出世」を「如来とまふすは諸仏とまふす也」と釈しているが(二三五)、全体的に見ると親鸞は、諸仏・彌勒と如来とをわけているようである。親鸞の如来には、hの彌陀如来名号徳における「彌陀の光の不可思議にましますことをあらはしらせむとて、帰命尽十方无导光如来とはまふすなり」とある如来のニュアンスが強いようである(二三六)。

彌勒等同がいちおう組織的に語られているのは、建長七年(八三)十月三日の「かさまの念仏者のうたがひとわれたる事」(二三七)(e)という外題を有する一本であろう。この一本はまた、「念仏者疑問」と外題して、「建長八歳丙辰四月十三日愚禿親鸞八十四才作」(五古)の識語を有し、片カナで門弟に書写されており(二三八)、さらにこの一本が、「念仏者疑問　平□□之」、として平某に付属された形跡があるという(二三九)。これによつて、この一本が親鸞において余程大きな意味をもつていたことが推定される。しかもこれには右の如き外題を有し、こうした外題は現存真蹟消息には見られない型破りのもので、宛名もなく、また別に片カナで門弟に書写されているところから見て、一種の聖教風の抄出ともいうべきものであろう。こうしてみると、建長七年頃、彌勒等同のいちおうなかたちでの成立を見、そうしたよろこびの上でかかる抄出となつたものではなかろうか(この一本は東国教団の異義と弾圧に対処して抄出されているから、如来等同はまだ二Eでみた如く、かかる状況下に形成されていることは注意さるべきであろう)。

i　心性みなもときよければ　衆生すなわち仏なり…この心すなわち涅槃なり　この心すなわち如来なり(二四〇)(正嘉元・閏三・二)(正像末法和讃)。

このような如来等同の一歩手前まできている和讃は、顕智書写再治本浄土和讃の巻尾に別和讃として記されているから、(二四二)建長七年四月頃、こうした思想形成への一契機があつたものでもあろう。建長七年六月二日の尊号真像銘文には、「彌勒のくらゐとひとし」の語が見え、(二四三)同年八月廿七日撰と伝える愚禿鈔上には、(二四四)次の如く図式化されている。

j　真実浄信心 内因 摂取不捨 外縁。信受本願前念命終 即入正定聚之数文。即得往生後念即生 即時入必定菩薩位文。他力金剛心也応知。(二四五)便同弥勒菩薩 自力金剛心也応知 大経言次如彌勒 (ここでは大経の次如彌勒文が、便同彌勒＝彌勒等同のなかにおさめられているが、夢告感得後の康元二年二月十七日の一念多念文意では、この大経の次如彌勒文は自力竪超の彌勒から引きはなされて区別され、他力横超の金剛心系下におさめられるに至つている。かように建長七年の愚禿鈔は一念多念文意の前段階的思想の域にとどまつていることに注意すべきであろう。)

これらによつて彌勒等同は建長七年六月頃までにいちおう成立していたと見てよいであろうか。もつとも、如来等同・正定聚の思想は宝治二年にもすでに見られたが、すでにふれた如く、十全に法然的な段階を脱却してをらないようであり、そこには観小経集註時代の是心作仏的観仏の立場から多分に表出されているようである。如来等同は彌勒・諸仏等同の超克においてはじめて明確に、「信の人は如来と等し」という立場を証誠したようである(d-h)から、彌勒との十分な交徹を経ない宝治の段階では、表現の上ではおなじでも、正嘉の段階とは可なりな開きがあつたと見なければならないとおもわれる。その間には、如来等同を形成せしめた直接的契機である東国同朋の「ちからをよばぬ」事態にまでたちいたらせた異義と、これにからまる「ところせき」までの念仏弾圧があつたことを忘れてはならないであろう(E二)。このようななかに、諸仏・彌勒等同がまず形成され、右の如き建長七年の高みに達したものではあるまいか。それが明瞭なかたちで打出されてくるのは、康元二年(丁八五)二月九日の夢告感得以後の同月十七日の一念多念文意(ちなみに、この夢告以前の正月廿七日撰専修寺本唯信鈔文意は前述の如く宝治・建長二年の段階と大差ない！夢告以後の八月十九日本までは！)・同三月二日の浄土三経往生文類・同閏三月一日の正像末法和讃・同二十一日の如来二種廻向文・八月十九日の唯信鈔文意・十月十日付性信宛消息(五善)・同真仏宛消息(末四、善六で十月十五日付)・翌正嘉二年九月廿四日の正像末法和讃・文応元年十一月十三日付乗信宛消息(六末)・同十二月二日の彌陀如来

名号徳である。この辺に夢告感得の意味があるとおもうが、それにはまた次のような事情があつたようである。

おほかたは唯信抄・自力他力の文・後世ものがたりのきゝがき・一念多念の証文・唯信鈔の文意・一念多念の文意、これらを御覧じながら、慈信が法文によりて、おほくの念仏者達の弥陀の本願をすてまいらせあふてさふらふらんこと、まうすばかりなくさふらへば、かやうの御ふみども、これよりのちにはおほせらるべからずさふらふ(一四五)(建長八年か、五月廿九日付、血二)。

これは実子善鸞の義絶を性信に報じた消息である。東国同朋の異義事件に、「ちからをつくしてかずあまたかきてまいらせ」たたしかなる証文(一四五)が、善鸞の法門によつて、常陸・下野の「念仏者の、みな御こゝろどものうかれて」(一四五)、棄てられたことに対する親鸞の悲しみを記した消息である。唯信抄・一念多念の証文など、親鸞の「よき人」として尊信していたこれらの人達の著作はもとより、これらに親鸞独自の訓釈を試みた唯信鈔文意や一念多念文意が、つまるところ善鸞の法門によつて打棄てられるに至つたのである。そこで、親鸞は法然門流の「よき人」達の立場も、自己の新しい発揮にかかる思想を盛つた前記二文意も善鸞の法門の前にはなんの役にもたたなかつたことを深く狼狽するに至り、この危機をいかに切り抜けるかに痛く苦悶したに相違ない。そこに(善鸞義絶の建長八年五月廿九日後約七ケ月のもの)康元二年に前記の如き夢告を感得するに至り、摂取不捨の利益にて无上覚おばさとる、という如来等同こそ弥陀の本願の声であることをあらためて証誠されたのではなかろうか。この消息にでてくる唯信鈔文意と一念多念文意はどのような内容のものであつたか知る由もないが、この消息の建長八年五月二九日以前に成る一念多念文意はまだ発見されていないようだが、幸い唯信鈔文意があるから善鸞の法門によつて打ちすてられた唯信鈔文意の内容は、夢告感得以前の康元二年正月廿七日本や建長二年本と大差なかつたものであろう。これを、夢告感得以後の撰である八月十九日本と比較してみると、すでに見た如く八月十九日本に著しく増広された部分は、如来等同に関するものであつた。こう見てくると、善鸞の法門によつて打捨てられた唯信抄や唯信鈔文意における盲点は(一四六)、この思想の稀薄であつたことによると推定す

るのがまず合理的であろう（この思想は法然門下の「よき人」達にも欠如していたものであった）。ここに夢告感得以後、この思想が大いに強調されてきた所以が考えられる。夢告によつてなされた正像末法和讃は巻頭（e）から第三首まで彌勒等同↓如来等同に集中し、また如来等同に関した内容ばかりを集めた善性本消息がこの夢告讃をのせているのもこうした事情を示唆するものである。右の如くして、東国の異義と弾圧はもとより、善鸞事件（一四六）がまたこの思想を強く打出させる大きな契機となつたことは承認できないであろうか。現存写伝目録（一四九）によると、唯信抄は建長六年二月、一念多仏分別事は建長七年四月二三日の書写を下限とし、これに代るに唯信鈔文意・一念多念文意が書写されていることが目だつ。しかし建長八年の右の消息では、「ちからをつくしてかずあまた」唯信抄・一念多念の証文など書写していたことが知られるから、建長八年当時なお書写しつづけられていたと見なければならない。しかし法然門下の「よき人達」のこれら法文は善鸞事件以後その「たしかさ」が再吟味されねばならなくなつたことは疑いないであろう。従つて前記現存写伝目録の傾向は是認されてもよいとおもう。それは「よき人」達の思想の限界に達したことを意味するとともに、親鸞がこれら法然的段階を乗り超えるために彼独歩の思想を打出さねばならない、そうした岐路に立たされるにいたつたことを意味するものではなかろうか。康元二年の夢告はそのような岐路の線上で如来等同を実のらせたものでないだろうか。

そこで、いまのところ如来等同思想は、観小経集註時代に、「蒙現利益」る現益へのアティチュウドをもちつつ、観仏的段階ですでに芽生えていたが、それが東国の現実の前に唯一の現証であつた臨終正念の立場が微塵に破壊され、そこに逆説的にかかるきびしい現実と結びついて、一念信心即得往生の立場を成立させ、彼土における正定聚位を現生に持ちこもうとし、それが二で見た如き諸契機の成熟触発に促されて、宝治・建長頃までに、多分に法然的なものをのこしながら、入正定聚之数・如来等同（彌勒等同と十分な交渉媒介をもたない観仏的段階）（一四七）が成立していた。それがいちおうの組織体系をもつに至るのは、禅・真言の盛行と、特に建長のはじめ頃からの東国同朋の異義と念仏弾圧を背景とした建長七年ぐらいまで

(能仏・彌勒等同の成立)を待たなければならなかつたであろう。そうしてこの思想が無義為義の自然法爾への世界へ通入させるための門として、証誠されたかたちで(彌勒等同の超克から如来等同の形成へ)明確に前面に大きなうねりをもつておし出されてくるのは、善鸞事件を転機とする康元二年二月九日の夢告感得以後であろう、としたい。

要するに、親鸞においては、自力作善をさえぎられていた愚悪人こそ必定往生の機であるという愚悪人への絶対的信頼と、またその故に愚悪人こそ必定往生の機でなければならないという愚悪人への悲願が、命題となつて根底に働いていた。そしてこの精神が根本に発動して、愚悪人こそが現実における他力の機であつたが故にこそ、この身の造悪なままに、ただの信の一念でこの世ですでに如来に等しくなる、という如来等同を打出させるに至つたということができるであろう。

前記建長七年十月三日の一本に盛られた思想は、坂東本信巻宿紙の要文を簡潔によくまとめて抄出しているが、しかもなおcは夢告以後のd以下の思想にまでなつていないように感ぜられるから、この頃までに坂東本信巻宿紙の部分が成立していたともおもわれる。これを確実に断言するためには、建長七年六月二十二日の専信書写と伝える(一四八)高田本「教行証」の公開をまたねばならない。ただかくの如き経過をたどつて教行信証の中心たる信巻の如来等同が成立したとすれば、如来等同の形成過程はまた教行信証の製作過程でもあり得る。ここに教行信証成立過程解明の参考にもとおもつて、あえて一つの線を提起してみたのである。

註 (一) 西方指南抄(真聖全四)120～。(二) 同169。(三) 同233。(九) 同51～。(一一) 同193～。(一二) 同140～。(三六) 同208～。(三九) 同116。(六二) 同79～。(六四) 同234。(一一三) 同93。(四) 唯信抄(真聖全二)739～。(二四) 同751。(三七) 同754。(八〇) 同739。(五) 親鸞聖人全集書簡篇109。以下、真―真蹟、古―古写、善―善性本、消―御消息集(略本)、血―血脈文集、末―末燈鈔、五巻―五巻書、の略号を用いる。(六) 同29。(七) 同25～。(一〇) 同44～(古四、建長三・閏九・廿)。(一四) 同20～(善三)。(一五) 同140～(消五、建長七年か、九・二)。(一七) 同74～。(二〇) 同114(末二〇、建長四・二・廿四)。(七六) 同134。(八七) 同17。(八八) 同13。(八九) 同30～。(一一九) 同163(善七)。(一二〇) 同6～。(一二六) 同25(真六・五巻)。(一三二) 同69～。(一三三) 同17～(この添状は親鸞に、「めでたく候」と証判されたというから(同22)、親鸞の思想とみなしてもよいであろう)。(一三七) 同3～。(一三八) 同48～(高田学報一六参照)。(一四五) 同168～。(八) 一念多念文意(康元二・二・十七撰)(真聖全二)606～。(一二五) 同611。

（一三）　これは戒度の聞持記の文である。75七〇（アラビア数字は坂東本新コロタイプ版、漢数字は真聖全二、の頁）。なお、＊は初稿本成立ののち、帰洛後新たに追加したとおもわれる坂東本信巻の宿紙の部分を示す。この宿紙に盛られた思想が、いかに本稿の主題たる如来等同思想の形成と密接な脈絡をもつているかに留意されたい。愚見では、この宿紙の部分は東国同期の異義事件とそれに連なる念仏弾圧を重要な契機として類聚増補されねばならなかつた部分とおもわれる。これについては、本稿の姉妹篇である拙稿「消息から見た坂東本教行信証信巻の成立問題」（印度学仏教学研究一〇）でふれたから、併読されれば幸いである。なお、臨終の問題については、行巻93～二九　にくわしい。

（一五）　善鸞のかかる臨終観には、法然門下の一念義とあわせて、おなじく東国伝道に下つた鎮西派二祖良忠などの親鸞門下への影響の問題も考えられるとおもわれるが、それらの委曲については他日にゆずりたい。

（一六）　東大史料編纂所影写本、京都光薗院所蔵貞和三・七・五集作交名。

（一八）　吾妻鏡、正嘉二・八・廿八。　（二一）　同元仁元・六・十三。　（二二）　同弘長三・十一・廿二。　（七〇）　同建保元・八・廿二。　（七一）　同寛喜三・五・九。　（八三）　同元暦元・十一・廿三、建久五・閏八・二（幕府の弥勒信仰は主として園城寺からか）。　（八四）　同暦仁元・五・廿。　（九六）　同元久二・八・十六（親鸞三三才の吉水時代）。　（一九）　梅原真隆氏もかつて、この消息が飢饉に関係しているといわれた。

（二三）　このことをよく示しているのが、日蓮の左の文であろう（立正安国会刊「影印本日蓮大聖人御真蹟第十冊」所収の一二二。この断簡は池上本門寺宝蔵の巻子本で、「本理大綱集要文」に錯入されていたという。縦一尺、横一尺三寸二分。山中喜八氏の示教による）。この日蓮の念仏批判は、臨終の吉悪の一事こそが法然浄土教の死活を決定するものであつたことを鋭く見破つている（なおこの断簡には右上に、「二」の番号がある）。

文ハとかれたれとも実にハ諸行ハ往生せずと料簡志たりけりこの二義世間にひろまりけるほとに法花経等ハ一部八巻よむもよたけし真言の観念天事なり一念ハ但南無阿弥陀仏と申せハやすしさせる功労も入さる故に在家の諸人ハ一向称名念仏となりぬ自然に法然が義つをりて多勢になるほとにを、せいにへされて（傍に、「おとされて」とあり）法花経真言等を行志つる人々も自義をすて、法然が義をならいまねひ心よせにをもい久修聖行の法花経等をすて、三万六万等の念仏者になりぬ結句ハことに天台真言人〳〵法花経をすて、念仏になる証人となれるなりここに第一の不思議あり法然が一類の一向の念仏者法然隆寛上光善恵南無薩生等にあるいは無記にて死者もあり或ハ悪瘡或ハ血をはき或ハ遍身にあつきあせをなかし惣而法然が一類八十余人一人も臨終よきものとてない又一向専宗の念仏者もちうる在。

（二五）歎異抄（真聖全二）784。親鸞の宿業観では、宿業の故に現実を縛るのではなく、むしろ現実の解放の方向に利用されているようにおもわれ、これは宿業観の伝統から見ると甚だ特徴的である。（二七）同775。

（二六）行巻68～二〇、106～三四。信巻18～五二、37五八。

（二八）親鸞では法然と同様、愚鈍＝愚悪（信巻39～五九）、凡夫心想羸劣＝悪人（化巻（本）一四八）の如く、愚＝悪でもあつたが、東国のかかる悪を犯さねば生きてゆけなかつた悪人層に直接交ることによつて、法然の愚者正機は親鸞では悪人正機へと宗教的にも深味を加えたとおもう。これら悪人層は殺生・詐欺の最悪を犯してしか最善である生命を支えねばならなかつたからである。そして機法二種深信こそ、かかるジレンマのどん底につき落されていた悪人層に最も直接に結びつく現実的必然性があつた。かく親鸞では論理の必然性から悪人正機の思想が導き出されたのではなく、逆にかかる現実の絶望から要請されたかたちで、愚悪人こそ正機（愚悪人の必定往生）でなければならないということが、まず前提となつて、かかる悪人正機・現生正定聚・如来等同の論理を構成しようとしているところに、大きな特色が見られる。親鸞においては、論理よりも現実からの要請が先行していたのであろう。かくて悪人正機説は生み出されたとおもわれる。

（二九）盛岡本誓寺所蔵唯信鈔文意校合本（建長二・十・十六撰）、専修寺所蔵康元二年正月廿七日撰本。

（三〇）禿氏祐祥博士は吉水時代（同コロタイプ版所収解説）、小川貫弌氏は帰洛前後（慶華文化研究会編「教行信証撰述の研究」所収論文「阪東本教行信証の成立過程」）、赤松俊秀氏は吉水～在関時代（史林三九の六所収論文「教行信証（坂東本）について」）、と推定された。（三一）同書裏書20。なお飢饉・疫癘の記事は、化巻（末）48一八九（ここには細字でのちに書き足されている）、同59一九三、同80一九八。正像末法和讃（親鸞聖人全集和讃篇218）、大日本国粟散王聖徳太子奉讃（同255、257、270）などに顕著である。（五八）同書裏書14。（六三）同5。

（三二）9四九、51*六二、77*～七一。この二文は信巻に三回も繰りかえし書きつづられているが、これはまた親鸞の信一念の立場が、現実につまづいて刀折れ矢尽きては、しかもなお、愚悪人往生必定の確信を現実化するために、愚悪人層の一念信心往生の立場を、どこまでも堅持し更新再生してゆかねばならなかつた歴程を語るものでもあろう。

（三三）十住毘婆娑論（行巻41～一一）。（三四）論註（行巻47一四）。（三五）行巻104～三三。

（三八）この箇所は、はじめ「回向セシム」となつていたのを消して、かく最上級の敬語に改めてあるが、他の箇所では一般に「回向シタマヘリ」（信巻63六六）である。ここにも、この辺に親鸞がいかに心を砕いていたかがわかる。

（四〇）選択本願念仏集（昭和新修法然聖人全集）328〜。（七七）同344。（七九）同326。（一〇六）同337〜。（一〇七）同320。（一一四）同344。（一二一）同312〜。

（四一）40〜五九。（四三）39〜五九。（四四）行巻104　三三。（四五）信巻10　四九、*90　七五。（四六）87　七四。（四七）97　七八。（四九）54〜六三。（五〇）57〜六四〜。（五一）散善義（信巻20　五二）、*88　七五。（五二）同22　五三。（五三）涅槃経（51〜六二〜）。（五四）81〜七二。（五五）論註（82　七三）。（五六）論註（82〜七三）。（五七）定善義（83　七三）。（五九）53　六三。（六九）80　七二。（七五）戒度の聞持記の文（75　七〇）。（一〇四）信巻174　一〇一。（一〇五）真仏土巻16　一二三（この経典には元来、天災地変への祈禱が説かれてあるが、ここでは見仏・証諸法忍・寿命无量・直至不退転の速疾成仏性・常祐護の文が引かれている。ここにこれらの問題が真言と深い関係をもつていることが注意されるが、それはまた如来等同形成への重要問題でもあることを再思すべきであろう。だから、このような真言の摂取消化が当然必要となるわけである）。（一一〇）99〜七九。この王日休の文は存覚も述べた如く（六要鈔309）、王日休浄土文所載の唯心居士荊溪周葵の跋文である。なお、「此経寔…神方」の一三字は現行本に欠き恐らく親鸞の添加か、といわれるが（高雄義堅著「中国仏教史論」208〜）、ともかく、王日休の文と関連させてあることは否定し得ないとおもわれる。（一一一）5　四八。（一三〇）101〜七九。（四二）六要鈔（真聖全二）284。

（四八）「念仏の心をもちてこそ无生忍（ふたいのくらゐ）にはいりしかば」（浄土和讃71）という首楞厳経の立場は、親鸞の堂僧つとめていた横川首楞厳三昧院の伝統につながるものがあつたろうし、三昧発得―観経集註の巻尾は、無数の化仏住立による善導の古今楷定の夢記で飾られている―が浄土門の根本でもあつた。伊豆御山尼妙真房は法花秘密兼修者であつたが、「対法、然上人忽捨余行一向念仏其功漸至常拝化仏」したという（金沢文庫本念仏往生伝）。これらによつて、念仏→観仏→化仏→諸仏護念→我善親友→諸仏等同→如来等同の線が考えられる。（六〇）浄土起信五（大正蔵四七、255）。

（六一）親鸞聖人全集和讃篇59。（一三一）同143（ここに弥勒等同超克の意図が見られよう）。（一四〇）同153。

（六五）存覚の持名鈔では、この誦文は飢饉・疫癘対治のためとある（真聖全三、102〜）。

（六六）稲葉円成「現世利益和讃と金光明経―親鸞聖人の鎮護国家観―」（仏教研究三の一）参照。（六七）顕智再治本。（六八）「息災延命」の左訓（顕智再治本）。

（七二）　当時、経典の千部読誦・書写が現世祈禱のためになされた如く、親鸞の千部読誦にもかかる祈禱の意があつたとおもう。なお、拙論の視点と異なるが、川崎庸之「いわゆる鎌倉時代の宗教改革」（歴史評論一五）でも、三部経千部読誦の問題と寛喜の飢饉が結びつけられて考察されている。宮崎円遵博士も建保二年の飢饉に言及された（「親鸞をめぐる諸問題」、大法輪二四の一）。

（七三）　太子の社会事業や片岡山飢人の伝承をのせて、太子の利生慈悲の立場を讃した太子和讃七五首（建長七・十一・晦撰）・一一四首（康元二・二・廿四撰―真宗遺文纂要による）のおびただしい製作の背景には、太子の精神に動かされて社会奉仕に活動していた建長四年以来の常陸三村における忍性の影響も手伝つていたかも知れない。太子和讃の内容は、観音の慈悲の立場から現世利益和讃を高度にした面が強く、そうした太子の立場も念仏門に発動していると述べてあるが（弥陀→観音）、その辺、弥陀の来化→金光明、に帰した現世利益和讃の手法と同一の態度が感ぜられるようである。親鸞は太子と弥勒を結びつけてもいる（254）。高田顕智は四天王寺に交渉深かつたとも伝えられる（生桑完明「顕智上人の伝記に関する考察」、高田学報一二）。

（七四）　存覚一期記（十四歳条）。建長年間の念仏弾圧に、領家・地頭・名主層と、親鸞の念仏衆である百姓層との対立のあつた事実は、消息の示すとおりである（消四　136、消五　143）。笠原一男氏によると、この二階層は当時社会構成の上でも一線を劃していたという。

（七八）　聖覚が諸仏称場の願として第十七願を表面に強くおしだすに至つたのも、承久の変が大きく作用していたとおもう（拙稿「親鸞をめぐる諸問題」、真宗史研究会編「封建社会における真宗教団の展開」所収）。「良勧既恒沙勧、信亦恒沙信」（化巻一五七）とある如く、諸仏の護念・称揚はまた念仏の優越性と諸仏の包摂を示すが、これから見て、諸仏等同ということには、諸仏を軽侮しない自戒自粛の立場も意図されていたというべく、そこには念仏のスムースな発展のために、念仏弾圧をさける用意もあつたとおもう。念仏者の自粛を要望して引かれた蓮華面経（消五　143。獅子身中の虫の喩えは、西方指南抄（209）にも一念義者のことで言及されているが、法然ではむしろ善導法事讃「五濁増時多疑謗…」の念仏証誠の側の選択立宗的段階であつたとおもう）は、教団の統率者として、責任の地位にあつた真仏の「経釈文聞書」のまず最初にも書きとどめられ（高田学報九）ているが、これは、こうした守成の段階をよく示している。

（八一）　この関係を象徴的に示しているのが、東京芸大所蔵「弥勒来迎図」であろう（絹本着色 94.5×43.9）。この来迎の弥勒は密部の八大菩薩曼荼羅に基づくとされ、鎌倉後期の作といわれる（一九五六年東京国立博物館「仏教美術展目

録」解説）。右上に不動明王と二童子、右方には弘法大師や灌頂を受ける行者が画かれている。

（八二）　今枝愛真氏の示教による。筑土鈴寛「沙石集解説」（岩波文庫本）。

（八五）　改訂造像銘記、大口理夫著「日本彫刻史研究」。　（八六）下野国誌九。

（九〇）　生桑完明「統選択の断章二篇発見に就て」（高田学報一二）。　（九四）同「御消息集解説」（高田学報一）。

（一四八）同「高田伝来の教行証真本について」（真宗研究二）。　（九一）宮崎円遵著「真宗書誌学の研究」。

（九二）　山田文昭著「真宗史之研究」、日下無倫「真宗高田門徒に於ける秘密相伝について」（大谷学報一六の四）。

（九三）　東大史料編纂所影写本「愚暗記返礼」、反故嚢書（真聖全三）984、可西大秀「蓮如上人所破の秘事思想についての一考察」（大谷学報二〇の三）、大原性実著「真宗教学史研究三」。　（九五）　一言芳談鈔・沙石集・法水分流記等。

（九七）　明月記、安貞元・七・六。　（九八）同寛喜二・三・廿四、寛喜二・四・十一、寛喜二・四・卅。

（九九）　竜大禿氏文庫「大宋新訳三蔵聖教序仏説衆許摩訶帝経」奥書に「奉渡唐本一切経内　建長七年乙卯十一月九日於鹿島社遂供養　常州笠間前長門守従五位上行藤原朝臣時朝」とある。　（一〇〇）　関東往還記（弘長二・三・五条）。

（一〇〇）　石田瑞麿氏によると、鎌倉時代戒律復興者の多くは真言系の人達であつたという。土田天瑞「真言律と其の系統」（日本仏教学協会年報一一）。また当時の弥勒信仰は弥陀信仰と相刺激し合つて盛行していたが、中世光明真言も、浄土教と相互に影響し合つて発達したという（櫛田良洪「中世光明真言信仰の勃興と浄土教」、浄土学二二・三）。そして鎌倉末期、この光明真言は陀羅尼と結んで関東のみに特に発達したともいう（服部清五郎著「板碑概説」446〜）。ここに弥勒・真言・弥陀信仰の相互作用面と結びつきが考えられる。親鸞の真筆本十字名号（康元元）・六字名号（康元元・十・廿八）（真宗史蹟大観　7、110）のいわゆる名号本尊は、蓮台を有しているが、ここにも名号本尊といつても、なお名号本尊として形相的尾ひれを残しているわけで、この辺にも、これらの問題と関連して何か考うべきものがあるのではなかろうか。　（一〇一）　中外本、同書所収の山田文昭氏解説。

（一〇二）　藤島達朗「教行信証の書誌」（東本願寺発行坂東本新コロタイプ版解説所収）所載の写真版による。

（一〇三）　山田文昭著「親鸞とその教団」、藤原猶雪著「真宗史研究」。　（一〇八）真聖全一、706。なお、化巻（末）58　一九二）にも起信論の「説二陀羅尼一」の文が引かれている。

（一〇九）　弥勒信仰には、なおクリシスの面から考究すべきものがあるが（大屋徳城著「日本仏教史の研究一」、和歌森太

郎「近世弥勒信仰の一面」史潮四八、鶴岡静夫「日本に於ける弥勒下生信仰について」本誌一四四）、他日を期したい。行巻に十住毘婆娑論の「念二諸仏一者、念二然燈等過去諸仏、阿弥陀等現在諸仏、弥勒等将来諸仏一」（34　一〇）があり、また、「衆生未来具二足荘厳清浄之身一、而得レ見二仏性一」（真仏土巻　一二七）の如く現在の絶望に対し、仏性未来としてかく未来を設定することによって、未来に救済の可能が用意されてもいるのである。

（一一二）藤田海龍「教行信証の真蹟本に就いて」（日本仏学論叢一）、小川貫弌「阪東本教行信証信巻の筆蹟」（印度学仏教学研究四）、赤松氏前掲論文。

（一一四）顕智にはまた無義為義の自然法爾聞書がある。そこで如来等同は真言自力にきわめて近いものをもっていたが、またかかる自力のはからいを拒絶する無義為義性によって、真言自力とは一八〇度の相違があったといえる。顕智の聞書は正嘉二年十二月日、三条富小路で「（親鸞）聖人にあいまいらせてのきゝがき」であったが、これより七年前の建長三年に日蓮は、五条之坊門富小路で五輪九字明秘蜜義釈一巻を書写している（市川市中山法華経寺所蔵の該写本（粘葉綴四九丁、縦八寸、横五寸二分）奥書に「建長三年十一月廿四日戌時了　五帖之坊門富小路　坊門ヨリハ南　富小路ヨリハ西」とある―立正安国会刊「影印本日蓮大聖人御真蹟第十三冊」所収の二二〇。山中喜八氏の好意による）。これによって日蓮（顕智より四年前に出生）は顕智と同様、真言念仏の立場に当時大きな関心をもっていたことがわかる。親鸞はこの建長三年には、京都のどこにいたかは明らかでないが、鎌倉時代の両巨星は寄しくも同じ頃京都で同様な問題に取組んでいたわけで、興味深い。

（一一五）本項は紙数の都合上、別稿「造悪無碍者と親鸞」（真宗研究三掲載予定）にゆずる。

（一一六）非の立場は、また、「明下智慧非レ作非中非作上」（論註、証巻32　一一二）の如く、非非の立場となって、「真智无知」「无知故能无レ不レ知」から、真実清浄の智慧を成ぜしめてゆくものでもあった。

（一一七）般舟讃（行巻74　二二）、論註（行巻55～一六）―ともに雁皮紙（前者は他筆）の部分で後の追加か。（一一八）信巻69～六八。

（一一八）赤松氏前掲論文（ちなみに宿紙の字数一〇四三〇字中、涅槃経引用字数は六二二〇字といわれる）。

（一二二）真聖全二、624、642。　（一二三）同630～、648。　（一二七）同544、552。（一二九）同730～。

（一三四）同737。　（一三五）同601。　（一四三）同575。

（一二四）浄土・高僧両和讃の衆生の語が、正像末法和讃では次第に有情の語に変ってゆくことも、この問題と関連して、慈悲の立場の徹到してゆく過程と関連がないものであろうか。

（一二八）　三河上宮寺古写本「往相廻向還相廻向文類」（康元元・十一・二十九撰）も、これと大差ない（大正蔵八三）。

（一三六）　この弥陀如来名号徳は、法然の「光明功徳」の思想（西方指南抄70ウ）から展開されたものであろうが、これを、信微上人御釈（真聖全五、93）と比較すれば、そこに大きな距りが感ぜられる。前者は光明にみちみちた世界を画き出している。そこには東国同朋の異義、わけても善鸞事件が大きな背景となつているようである。

（一三九）　福井県大味浦法雲寺所蔵の入出二門偈頌の裏標紙に記されているもので、親鸞自筆になるものという（秋葉暁滴編「影印本親鸞聖人御消息」所収の日下無倫氏解説）。

（一四一）　建長七・四・廿六撰。　（一四二）　宝治二年の初稿本には、この別和讃なし。

（一四四）　顕智書写本（高田学報二二）。なお、この製作年時について、正統伝巻六（真全403）では建長五年「愚禿鈔草案」、同七年「清書」とあるが、その草本は不明であり、また村上専精著「改訂愚禿鈔の愚禿草」では、主として二度四重の教判の思想の上から、教行信証撰述以前の吉水時代とされたが、まだ未詳なのでここにはふれずに、他日にゆずる。

（一四六）　善鸞の法門は、どのようなものであつたか、まだ具体的に明らかでないが、恐らくいわゆる現世利益的真言陰陽道に傾いたものとおもわれるが、そのためにも弥勒真言を摂取するてい（二D）の弥勒等同を媒介とした如来等同へとすすまなければならなかつたであろう。いつたい親鸞門下の人達には、この思想が善鸞の立場への対抗として受容されていた面があるようにおもわれる。そこにも、両者の立場に共通なものが底流していたと考えられるであろう（拙稿「親鸞門下の一教学」、印度学仏教学研究五）。

（一四七）　証巻では、「見二阿弥陀仏一時、与二土地諸菩薩一、畢竟身等法等。…但登二初地一、以漸増進、自然当二与レ仏等一」（一〇八）とあつて、観仏から諸仏等同がなされており、また「即時入二大乗正定聚之数一」（一〇三。愚禿鈔でもおなじ）とあつて、まだ信巻宿紙の現生十益の如く、「入二正定聚一」とまではなつていないようである。だから証巻はまだ宝治・建長の観仏的段階に多少ともあつたというべく、従つて信巻宿紙の部分より以前に成立していたともおもわれる。（つまり、これを段階的に示せば、観仏→入正定聚之数（是心作仏）→入正定聚位→現生正定聚→弥勒・諸仏等同→如来等同、となろう）。

本論は結城令聞博士の「教行信証信巻別撰説の要旨」（慶華文化研究会編「教行信証撰述の研究」所収）、および「選択集と教行信証との関係について」（印度学仏教学研究七）、の論攷に多大の教示をうけたことを付記しておきたい。

（一九五七・三・一五）

スコラ的人格概念の省察

柳田友信

一、本質と存在、一般性と個体性、理論と実践、静態と動態、等の類比的統一としての人格

スコラ存在論の根本理念は、有の類比 analogia entis である、と言えよう。(一) しかし、まさにこの漠然とした難解な概念が、今日スコラ存在論のつまずきの石になつていることも、否定しがたいであろう。人は有の類比を、単に静的理論的な、対象化の原理として運命ずけられたもののように考え、したがつて今日流行している「行動」の見地からの要求をもはやみたしえない中世紀の亡霊のごときものとして、安易に片附けたがる。たしかに有の類比が、このような対象化の契機を含むことを、わたしは否定しない。とはいえ、およそ有が有るところには必ず有の類比があり、しかも有は行動 actio において最も真実に現実 actus であるとするなら、有の類比は行動の類比であることにおいて最も完全に実現されうるということも、また自明の理であろう。問題はむしろ、類比的有概念が単に静的理論的な対象化の概念としてだけでなく、同時に類比させるもの analogans と類比させられるもの analogata との緊張関係の類比であることにおいて、動的実践的な志向性の概念としても妥当しうることを、人格概念において具体的に示すことである。

ルドルフ・ブルトマンは、パウロの「ソーマ」σῶμα 概念に新らしい解釈を加えることによつて、この問題の核心

に迫ろうと試みた。(二) かれによれば、ソーマは単に身体または身体の形態を意味するだけでなく、人間の行為の客体存在 Objektsein であるかぎりの人間人格全体を意味する。ソーマは人間にとつては外界の対象 Gegenstand のような事物でなく、まさにかれの身体であり、かれに与えられたものであり、かれはかれの身体に引渡されている über-antwortet ist。人間は、自己自らをその欲求や行為の客体となしうるかぎり、あるいは自己自らを或る出来事の主体として体験しうるかぎり、ソーマと呼ばれる。人間は自己を或る仕方で自己自らから隔離しうるかぎり、ソーマと呼ばれる。これに対し、人間はその欲求や行為の主体であるかぎり、あるいはソーマとしての自己から自己自らを隔離する我 Ich であるかぎり、「内なる人」(ホ・エソー・アントローポス) ὁ ἔσω ἄνθρωπος と呼ばれる。内なる人は、主体存在 Subjektsein であるかぎりの人間人格全体、人間の志向性 Intentionalität、固有な存在または態度決定 eigenes Sein und Verhalten、本来の我を意味する。同様に人間のいのち ζωή は、一面人間の主体存在を意味し、その生動する我、努力し、欲求する我を意味する。それは「或るものに向つていく存在」auf etwas aus Sein であるとともに、他面神のいのちのように創造的に自己を産出しはせず、かえつて人間に引渡されたものであり、そのかぎりでは人間は事実上単に生きているにすぎない。人間は常にあたかも自己自らから立ち去るかのようであり、自己の前に横たわる可能性の中に自己を置き忘れるかのようである。

このように、人間は自己自らと関係をもつ存在、あるいは自己自らの自己に対する関係である、というのが、ブルトマンのいわゆる人間の存在論的構造 ontologische Struktur である。とはいえ、われわれは今、こうした実存主義の用語を少しも知らないしろうととして、一体「自己自らと関係をもつ」とか、「自己自らの自己に対する関係」とかいうことが、具体的にはどのような事態を指し示しているかを問い返す必要がある。言い換えれば、そのような新しい表現を、もう一度陳腐な、しかしそれだけにだれにも分り易いと思われるスコラの言語によつて、できるだけ

正確に表現しなおしてみる必要がある。そうすることが、たとえ結果は貧弱にもせよ、われわれスコラのブルトマン理解を明らかにする所以でもあろう。

ブルトマンの言おうとしていることは、要するに、人間人格は、人間の主体存在としての全体性が客体存在としての全体性と関係をもつところに成り立つということ、人間人格とは人間個体における主体客体関係 Subjekt-Objekt-Relation であるということである。しかし、この程度の知見なら、なにも事新らしく実存主義者の発見というほどのものでもない。トマスがボエチウスとともに、人格を「理性的本性の個体的実体」rationalis naturae individua substantia と定義する場合、「個体的実体」は、実体の類における単独体を意味するかぎり、人間の客体存在としての全体性を表し、この単独体が「自己自らの活動に対し支配力をもち、他の実体と同じように受動的に活動するだけでなく、自発的に活動する（活動は単独体の属性であるから）」かぎり、すなわち、「理性的本性をもつ」かぎり、人間の主体存在としての全体性を表している、と言える。[三] 人格は、客体存在または単独体であるかぎり実存とみなされ、主体存在または理性的本性をもつ個体的実体であるかぎり、本質とみなされる。この二つは、有 ens の存在 esse と本質 essentia との両契機に対応する。ところで有の存在契機と本質契機との間には常にある比例または類比 analogia の関係が成り立つ。[四] 同様に、人格は「理性的本性の個体的実体」であるという仕方でその本質契機と存在契機とを関係させ結合させるかぎり、所有格「理性的本性の」の中に、類比的存在または関係存在としての全体性の契機を（それがいかなるものであるかは後でゆっくり問うことにして）含蓄していそうである。こうしてわれわれは、人格概念の中に、本質、存在、関係（類比）の三つの契機または全体性を一応析出しうるようである。

今人格のこれらの契機の詳細な規定に入るに先立ち、例を歴史に取って予備的省察を試みてみよう。有の類比の歴史的様態は象徴である、と言えよう。象徴は、一面時間的可変的な事実である「出来事」と不可分に関係しながら、

他面この出来事との関係において出来事の超時間的不変的な「意味」と、同じように不可分に、関係する。だから、出来事と意味との不可分な類比的統一が歴史的現実であるとすれば、歴史的現実は深い本質において象徴的現実でなければならず、象徴はまた歴史的現実の理論的考察のための原理でなければならない。歴史的現実を象徴的に考察することとは、これを存在契機としての出来事と本質契機としての意味との類比的統一において考察することにほかならず、これこそ歴史家本来の学問的課題である。ところで歴史的出来事は、いわゆる人格的文化 Personkultur に関わるにせよ、物的文化 Sachkultur に関わるにせよ、根本において出来事の主体である人格の歴史的行動である。この行動は、人格が或る歴史的与件（これも結局或る他の歴史的人格により代表される）の挑戦に対し、自由意志による決断をもつて応答するところに成り立つ。それは、何よりもこのような自由な人格的行動である点で、他のすべての自然作用と分別される。例えば「カルヴアンはセルベートウスの火あぶりに同意した」という命題は、歴史的出来事としては、セルベートウスの反宗位一体論の挑発に対する正統主義者カルヴアンの自由な決断の応答を意味した。このように、歴史的現実は、歴史的出来事であるかぎり或る物理的有であり、歴史的意味であるかぎり或る物理的善であり、そのかぎりでは倫理的善悪以前であると言えよう。歴史学は、このような物理的有または価値の全体性に関係する。

けれども、歴史的現実が人格の倫理的行動として措定される場合には、事情は異る。人格の行動は、責任的行動であるかぎり、倫理的善悪によつて類別されうる倫理的有である。先の場合の存在契機としての出来事に対応するものは、ここでは人格の倫理的行為である。また先の場合の本質契機としての出来事の意味に対応するものは、ここでは人格の行為の倫理的価値である。ところで人格の倫理的行為は、それ自ら一つの問であり、挑戦である。行為の倫理的価値が問われる場合には、これを問う者の側におけるなんらかの倫理的応答が同時に必然的に要求される。例えば

先の「カルヴァンはセルベートゥスの火あぶりに同意した」という歴史的命題に関連して、カルヴァンの行為の倫理的価値が問われる場合には、同時に「あなたはこのような行為を善行として是認するかどうか」という問が、逆に質問者に向つて問い返されるのである。先の歴史的出来事の場合にも、出来事そのものは主体である人格の挑戦と応答から成り立つていた。しかしこの挑戦と応答は、厳密な客観的事実である歴史的出来事の枠の中に閉鎖された、それ自ら客観的な出来事であり、従つて歴史的因果関係の連鎖において措定されうるものであり、かかるものとして物理的有にほかならなかつた。しかるに、今や同じ出来事が人格の倫理的行為として措定される場合、かしこにおいて客観的な出来事であつた挑戦と応答は、ここでは全体としてこれに対向するこのわたしの人格に対する倫理的挑戦となり、わたし自身の倫理的応答を強制する。かしこでは私の前を私に対して平行線を描きながら素通りした、本来「彼」である「汝」と、同じく他の「彼」である「我」との挑戦と応答の系列は、ここでは私に向つて「汝は…？」と直角に突き刺さつて来る矢となる。このように、存在の次元の転換に伴い、これに対向する者の側の存在に対する関係にも転換が生じる。かしこでは、出来事は物理的有として理論的考察の対象（ゲーゲンシュタント）であつたが、ここでは同じ出来事が、倫理的有として実践的欲求または嫌悪の客体（オブイエクト）である。かしこでは、歴史は記録の中に固定された静的現実であり、かかるものとして疑うべからざる客観性、公平性、従つて中立性をもちえた。ここでは同じ歴史が「憤りも偏頗もなしに」sine ira et studio 通りすごすことを許されない叫びであり、われわれの自由意志の決断的応答を要求する動的現実として、否定すべからざる主観性、傾向性、従つて党派性をもつ。前者は対象化を許し、後者は阻む。前者は Historie としての、後者は Geschichte としての歴史的現実である。

このように Historie と Geschichte とは二者択一の関係にあるとはいえ、それにも拘らず、前者は後者を予想し、後者は前者を含蓄する。両者の間には一定の存在論的秩序が成り立つ。だから、ブルトマンの「非史実化」Ent-

Historisierung とは逆に、われわれは両者の一方を排除する道のみによつては、他方を正しく認識することをえない。なぜなら、両者は共に同一な歴史的現実の全体性に関わるからであり、この同一な全体性の存在契機と本質契機との真の類比的統一は、両者の相互媒介をまつてはじめて完全に構成されうるからである。実に両者は、いずれも同一な歴史的現実において動的緊張関係にある類比的統一を保つている。そして、この統一の担い手こそは、まさに歴史的現実の主体である人間人格そのものにほかならない。

人格においてわれわれは、物理的有と倫理的有との類比的統一、言い換えれば「中」μέσον をみいだす。人格においてわれわれは、われわれの存在とわれわれの本質との中をみいだす。人格においてわれわれは、われわれの認識と欲求、理論と実践との中をみいだす。われわれの冷哲とわれわれの憤激との逆説的自己同一性を、一般性と個体性との両領域の不可思議な契合を、現実 actus と行動 actio との動的緊張的統一を、Historie と Geschichte との持続的同時生起 concursus をみいだす。そしてこれらが、ブルトマンの規定する主体存在と客体存在との自己対自己関係としての人格概念のスコラ的言い換えの第一歩である。

プラトンは「パルメニデース」において、このような人格の力学を表す「中」を、ἐξαιφνές（エクサイプネス）ということばで表現した。エクサイプネスは、「思いがけない突然の瞬間」、または「はつとした途端」とでも訳すべきことばである。それは同時に静 στάσις であるとともに、動 κίνησις でもあるような瞬間である。それは、時間的であるとともに、無時間的 οὐδενὶ ἐν χρόνῳ οὔσα である。それは過去と未来により局限された現在の時点というよりは、むしろ永遠の介入であり、永遠の今である。それは、同一と矛盾、有と無、一と多、類似と非類似、大と小等々の動的緊張的な結合である現実的同一性である。

二、人格の存在契機としての自主体

今少しく上述の人格における存在、本質、関係の三契機のより詳細な規定に移っていくことにしよう。スコラは人格を簡単に「理性的自主体」suppositum rationale s. hypostasis rationalis とも定義する。従つて問題は、(1)自主体（人格の存在契機）とは何か、(2)理性的、または理性的本性（人格の本質契機）とは何か、(3)理性「的」、または理性的本性「の」（人格の関係契機）とは何か、に分れる。

まず自主体とは何か。自主体とは何よりもまず、有 ens である。ところであらゆる有は、実体（自立有） ens per se か、偶有（他立有） ens per aliud かのいずれかであるが、自主体は偶有でなく、実体である。次に実体は、第一実体 substantia prima と、第二実体 substantia secunda とに分れる。前者は個体的実体、後者は抽象的実体を意味する、自主体は第一実体である。しかし、第一実体には、完全実体もあれば、不完全実体もある。例えば、肉体や霊魂や、手や足は、第一実体ではあるが、不完全実体である。だから自主体は、上述の自立性 perseitas s. inseitas の他に、第二の要素として完全性または完結性 integritas をもたなければならない。すなわち、完全実体でなければならない。しかし、キリストの人性は、まさにこうした第一完全実体、すなわち完全な人間的本性でありながら、しかも自主体ではなく、神的人格に従属する。だから、自立性と完全性だけではなお自主体の契機としては不充分であり、第三の決定的契機としてさらに独立な対自的全体性 totietas in se が附け加わらなければならぬ。これによつて自主体は、或る他の実体の部分実体（例えば霊魂）でも、或る高次の自主体の構成要素（例えばキリストの人性）でもないことが、はじめて明らかになる。こうして次の定義が与えられる。「自主体とは、第一の、完全な、対自的に全体的な、実体である。」Hypostasis est substantia, prima, integra, tota in se.

以上が簡単な自主体の解説である。(四) 少しく補足するなら、上述の如く、人格は物理的有としての次元においても、倫理的有としての次元においても、それぞれただ一つの完全な対自的全体性である。物理的有としての人格も、倫理的有としての人格も、それぞれ他との関係においては独立の閉鎖された全体性を形作りながら、しかも同時に一つの領域的全体性として同一な対自的全体性である人格に従属する。このような領域的全体性は、単純な本性から成る全体性ではなく、合成された本性から成る全体性である。すなわち人格は、物理的有としては、無機的、有機的、心的、理性的本性等の諸全体性を担い、倫理的有としてはこのような物理的全体性を全体として担う自主体である。人格の物理的全体性は倫理的全体性を予想し、後者は前者を含蓄する。こうして同一な人格において、諸本性の、合成により完全な対自的全体性を構成する階層秩序が成立する。こうして人格は、最も初歩的な全体性としては数の一である。無機的全体性としては原子に解体されうる物体である。有機的全体性としては肉体である。心的全体性としては感性の主体である。理性的全体性としては精神や自由の主体である。これらの全体性は、いずれも同一な個体である人格において、それぞれ完全な全体性であることを少しも妨げられず、しかも人格の内在的階層秩序においてそれぞれ厳密に分別され、予想と含蓄との相互関係において内的に結合された一つの完全な対自的全体性を構成する。

ここから、自主体は不可分実体 substantia individua である、ということがでてくる。ここで individua という場合、dividere ということばは distribuere の意味に解されている。すなわち、自主体は、対自的に全体的な実体として或る他の全体性に配分されたり、単独実体 substantia singularis としていくつかの個別的主体に配分されたりしないような実体である。自主体は、即自的対自的に存在する（自存実体 substantia subsistens である）かぎりの、従つて自己自らに属する（自属実体 substantia sibi propria である）かぎりの実体である。自主体が自己自らに属するように、自主体に属する本質や本性も、まさにその自主体に属することによつて、もはや共通なもの

communis としてではなく、固有なもの propria、或いは不可伝達的（不通被）なもの incommunicabilis として、その特定自主体に属する。だから、「自主体は所有し、本性は所有される。」Hypostasis habet, natura habetur. 自主体は、まさにそれが所有し支配する本性をとおして働き、本性のあらゆる働きを本性の所有者であり担い手である自己自らに再帰させる。だから、自主体は属性の主体 subiectum attributionis として存在原理 principium quod であり、本性は本質原理 principium quo である。(五)

三、人格の本質契機としての理性的本性

では次に「理性的本性」とは何か。上述の如く、人格において理性的本性はそれに先立つ他のすべての低級本性を含蓄する最も完全な本性であり、かかるものとして人格における本性の階層秩序の頂極に位し、それ自ら全本性の最も完全な全体性を代表する。人格は、このような理性的本性の所有者、担い手、主体であるかぎり、最も完全な自主体、すなわち尊厳性を有する自主体 hypostasis cum dignitate であり、かかるものとして単なる物にすぎない他の自主体と区別される。しかも人格の尊厳性は、人格が所有するものの質料的完全性よりも、むしろ人格が所有する仕方の形相的完全性に由来する。すなわち、人格は、まさにその理性的本性により、自己自らを、また自己自らがもつすべての本性を、より高尚な仕方で所有するが故に、尊厳なのである。人格は単に自己自らに属する実体ではなく、その理性的本性により自己を支配する実体（この場合、自己をいかに支配するかは問われない）、従つて権利の主体 sui iuris、また責任の主体である。同様に人格は、同じ理性的本性により自らの自我を他の一切から分別された独立存在 distinctum subsistens in natura intellectualis、すなわち自己意識をもつ存在として認識し、享受する。最後に人格は、自己意識をとおして自由 libertas を所有する。スコラでは、自由は拘束の免除 immunitio a

vinclo である。拘束は外来的強制 coactio と内在的本性的必然 necessitas とから成り、これらはいずれも物理的拘束 vinclum physicum でも、倫理的拘束 vinclum morale すなわち法の拘束（義務）でもありうる。ところで人格は、倫理的拘束を全く免除されているとは言えないが、一切の物理的拘束、すなわち外来的強制のみならず（この点はルターも認めている）、内在的本性的必然をも物理的に免除されている。行為の答責性 Verantwortlichkeit という近代的主題は、もと人格のかかる自由に由来するものでなければならず、人格の自由なくして罪責はありえない、というのが、スコラの主張である。こうして人格は、その所有するものにおいて尊敬されなければならぬように、それ自らにおいても尊敬されなければならない。人格は他のいかなる人格によつても単なる物として扱われえず、常になんらかの仕方で自己目的であり続ける。

しかし、一体わたしの人格が、このように理性的本性により、わたし自身を、またわたし自身がもつすべての本性を、所有する、または支配する、という働きは、いかなる本質をもつのであるか。この問は、本論文の最も重要な主題に関係しているが、ここでわれわれはまず、少くとも三つの所有を分別しなければならない。すなわち、まず人格は、上述の如く、自己自らの自我を他の一切から分別されるだけでなく、自己自らの所有するすべての本性からさえ分別された独立存在として所有するという仕方で、自己自らを自己自らに対して所有する。次に人格は、すべての本性とその諸能力とを所有する。第三に人格は本性を、本性の諸能力の相互関係をなんらかの仕方で配置 disponere しうるという意味で、所有する。本性の諸能力の相互関係は、本性の諸能力そのものと分別される。後者は本性に属するが、前者は属さない。関係は偶有であるからである。こうして人格の所有は、人格の対自的自己所有、本性の所有、及び得性 habitus または配置 dispositio の所有として規定しうる。このうち、第一と第二の所有は後述の如く人格の存在論的構造に関係し、第三の所有はその存在事態 das Ontische に関係する。

四、中としての人格（人格の関係契機）

人格のこのような所有における主体は、自主体としての人格そのものである。しかも、人格のこのような所有は、その理性的本性によってはじめて可能となる。故に人格は自存実体 substantia subsistens として自己自らを所有するとともに、自己自らの理性的本性によって自己自らを所有するかぎり、自属実体 substantia sibi propria として自己自らに属し、従って自己自らによって所有される。人格は、自己を自己自らに対して所有するかぎり、自己を自己自らに対し類比させるもの analogans であるとともに、自己自らによって所有されるかぎり、自己自らに対して類比させられるもの analogata でもある。自己自らのポイエーシスであるとともに、自己自らのポイエーマでもある。自己自らの主体存在であるとともに、自己自らの客体存在でもある。こうして、人格は、理性的本性を所有する自主体であるとともに、理性的本性によって所有された自主体であることにおいて、言い換えれば、人格の定義「理性的本性の自主体」の所有格「理性的本性の」が、genitivus objectivus でも、genitivus subiectivus でもありうることにおいて、理性的本性と自主体、本質契機と存在契機との類比的統一、すなわち中である。人格は、このような意味において、自己自らの自己自らに対する中である。

同様に、人格が理性的本性を所有するということ、言い換えれば最低次から最高次にいたるすべての本性の全体性を所有するということは、人格がその所有する全本性の現実的持続的自己同一性、すなわち類比的中であるということにほかならない。すなわち、理性的本性は、まさに本性の階層秩序の頂極 ἄκρον であるという点で、すべての本性がそこに向つて集中するところの中である。しかし、このことは、これらすべての本性が、人格に属し、人格により他者から閉ざされ、限られることによって、言い換えればそれらが人格というゲシュタルトの中に定着することに

よつて、はじめて可能となる。故に人格は、全本性の中であると同時に頂極である理性的本性を所有することによつて、言い換えれば自己意識をもつこと、自己目的であること、自己肯定を行うこと、すなわち自己自らに対する中であることによつて、全本性の中であり、頂極でありうる。

ここから人格の自己支配力、すなわち自らの力量や活動に対する自由な合目的的指令能力がでてくる。それは人格の自己集中 recueillement sur soi すなわち自己を rprendre 取戻し、 ressaisir 再把握する働きとなつて現れる。この働きこそは、全本性の中である人格の能動的な底知れない現存在を表すものである。それは、一面あらゆる対象化、あらゆる還元に抵抗する人格の自由、絶対性、尊厳性をめざすとともに、他面この自己所有をとおして、すなわち自己に属する全本性の所有をとおして、人間性の、従つて全世界内存在の普遍的統一をめざす。人格の自己集中は、人格を「個人」として形成する。トマスのことばで言うなら、人格は本質の概念に個体化の原理を附加する。しかし、これと同時に、同じ人格の自己集中、自己支配は、自己を完全に処分可能なものとすることにより、かえつて自己のうちにある個人から自己を解放し、自己を人間性に向つて解放された展望の下に置くことを可能ならしめる。人格は内的経験をとおして他者の人格と世界との絶え間ない相互従属、はてしない共感に導かれる。人格はもと一般性を知らない。霊魂、肉、骨等は、人間の本性に属するが、この人間、この人格の本性に属するものは、単なる霊魂、単なる肉、単なる骨でなく、この霊魂、この肉、この骨、要するに ce corps ci である。しかし、人はまた、この霊魂、この肉、この骨を確実に所有することによつてはじめて、霊魂、肉、骨等の一般的人間性に向つて解放された展望の下に置かれうるのである。故に人格のみが一般性を知らしめる、とも言える。人格はその自己集中、自己所有、自己閉鎖により、要するにその不可伝達性（不通被性） incommunicabilitas により、はじめて、人格として完結されうる。しかもまさにこの不可伝達性の所有をとおして、人格はそのゆたかな相互従属、社会性、共感、愛、要

するに伝達可能性（通被性）communicabilitas を取得する。この意味では、人格にとつて、存在することとは愛することである。こうして人格は、自己自らの自己に対する中であることをとおして自己に属する全本性の中であつたように、自己に属する全本性の中であることをとおして、今や自己以外のすべての世界内存在の中である。

五、内在性の原理の所有者としての人格

アリストテレスにおいて、個体的実体は、形相因と質料因、能動因と目的因の二対の対応概念がそこで直角に交わる交叉点であり、かかるものとして中であつた。また、個体的実体を運動において捉えるなら、運動はまさに可能態と現実態との類比的中であつた。このような個体的実体の根本特性を、最も顕著に、最も完全に実現しているものが、人格である。人格は、精神であることによつてすべての形相因を所有し、肉体であることによつてすべての質料因を所有し、行動における現存在によつてすべての能動因を所有し、自由であることによつてすべての目的因を所有する。人格はこうした内在性の諸原理の最高主体として、われわれがおよそ本性に関して考えうるかぎり完全な対自的全体性を、従つて世界内存在の内在的本性の諸原理の複合された充満を形作る。

このことは、「理性的本性を所有する自主体」という人格の定義そのものの中に含蓄されている。アリストテレスによれば、本性 natura は、それが偶有としてではなく、本質として内在する事物における運動と静止との原理である。本性ということばは、はじめ生物の生殖 nascere をあらわすために用いられた。しかし生殖は或る内面的原理から来るから、本性は「あらゆる種類の内面的原理」をあらわす概念として拡張された。このような本性を所有する自主体は、上述の如く自らの活動に対して支配力をもち、他の実体と同じように受動的に活動するだけでなく、自発的に活動する理性的自主体においてより完全にみいだされる、というのがトマスの主張である。理性的本性が本性複

合の充満であるとするなら、人格が理性的本性を所有するということは、本性複合の充満を所有すること、すなわち人格に内在する無機的、有機的、心的、理性的諸本性のあらゆる種類の内在的原理の複合された充満を所有することにほかならない。

しかし、人格がこのように理性的本性の所有をとおしてすべての世界内存在の内在性の原理を所有するとは、そもそもいかなることであるか。この問に対しては、まず人格による理性的本性の所有の二義性が注目されなければならない。すなわち、人格は、一面では理性的本性をかかるものとして所有するが、他面では他の低級諸本性との関係において所有する。言い換えれば人格は、理性的本性を、他の低級諸本性を正しくもあれ、正しくなくもあれ、或る仕方で配置するものとして所有する。だから人格が理性的本性を所有するということは、理性的本性そのものを所有することとともに、理性的本性を含む全本性の配置を所有すること、すなわち全本性を秩序と調和（徳）においてか、無秩序と分裂（欲情）において所有することを意味する。同様に、人格がすべての世界内存在の内在性の原理を所有するということも、この原理をかかるものとして理性的本性そのものにおいて所有することと、或る配置において所有することとを意味する。後者について言えば、人格は、一面では対象化、平均化、分散、無関心等、非人格化への不断の動きの中にあるが、他面では孤独、愛、自由、自尊、抵抗、奉仕等、人格化への不断の動きの中にある。人格は、世界内存在の内在性の原理によつて所有、支配され、世界内存在に還元、同化されるというような消極的配置において世界内存在の内在性の原理を所有するか（全体主義）、さもなくば人格自体に属するすべての本性の内在的志向性の人格自体への再集中をとおして、人格の外側にあるすべての世界内存在の内在的志向性をますます強く人格自体の中心に向つてたぐりよせ、かくてすべての世界内存在を究極において人格自体の自己内存在に転化させ、人格世界を形成していくというような積極的配置において、同じ世界内存在の内在性の原理を所有するか（人格主義）のい

ずれかである。この意味では、人格による世界内存在の内在性の原理の所有は、自由意志の選択による所有であり、従つて人格の本具するこの原理の所有権そのものの愛における抛棄の可能性をも含む、極めて自由な、創造的能動的所有である。

六、人格の超越的志向性と、それの配置とについて

しかし人格は、このような意味で内在性の最高原理の自由な所有者であるところ、またあろうとするところ、すなわち人格の中において、まさに自らの内在的本性を打破り、その外に脱出を試みる。このことを可能、否、必然ならしめるものは、次に述べる如く、主体存在としての人格を形作る理性的本性の最高能力である能動知性であり、能動知性によつて表される人格の超越的志向性である。

能動知性は、啓示の光によらず、本性の光 lumen naturale により、外なる自然または内なる良心の媒介をとおして、神の存在を認識しうる。トマスによれば、能動知性は一般的本性ではなく、あらゆる多様性において個々の人格的存在に内在、本具する個別的本性であるから[六]、そしてかかるものとして人格の個体化の究極原理であるから、人格のみが、その主体存在の高みにおいて、この能動知性の主体、所有者、または行使者でありうる。それ故、人間一般が能動知性一般によつて神の存在一般を認識するのではなく、わたしという人格がわたし自身の能動知性によつてわたしの神の存在を認識するのである。しかもわたしの能動知性は、必然的にわたしの神認識を志向する。なぜなら、わたしのこの超越的志向性は、わたしの人格の理性的本性そのものに属するからである。それにもかかわらず、わたしが能動知性において神認識という超越的志向性を所有するということと、わたしがこの志向性をいかに配置 disponere するかということとは、全く別な事柄である。わたしがわたしの能動知性を所有するということと、こ

れをいかに所有するか、すなわちいかに配置するかということとは、全く別な事柄である。言い換えれば、わたしがわたしの能動知性によつて表されるわたしの超越的志向性を、正しい神に向つて配置するか、正しくない神に向つて配置するかは、わたしの自由意志の神選択に依存する。そしてこの選択は、自由である。それは、スコラのことばで言うなら、わたしの本性 natura でなく、わたしの得性 habitus に属する。同じことをブルトマンのことばで言うなら、人格の超越的志向性は人格の存在論的構造 ontologische Struktur に属するが、人格の超越的志向性の配置 dispositio は人格の存在事態 das Ontische に属する。問題は、この人格の das Ontische の決定要因としての自由意志の本質を知ることである。

自由意志も能動知性と同様に、一般的人間的本性でなく、個別的人格的本性である。存在するものは、ただあなた、またはわたしの自由意志のみである。わたしの自由意志は、わたしの能動知性が提供するわたしの神認識を、この本来わたしにとつて否むことを許されない真理を、承認することを同意もしくは拒否する自由をもつ。わたしの自由意志は、まさにこのわたしの同意もしくは拒否の決断において、わたしの人格のあらゆる actio の、したがつてわたしの人格の actus の頂極に立つ。なぜなら、それはわたしの人格の超越的志向性の配置、すなわち、わたしとわたしの神との人格的関係の配置に関するわたし自身の最高な態度決定を行うからである。まさにこの態度決定においてこそ、わたしはわたし自身の全配置を決定する。まさにこの態度決定においてこそ、わたしはわたしの全本性の頂極であり、集中点であり、中である人格の存在事態を最終的に決定する。なぜなら、わたしの人格の神に対する超越的配置状態の正、不正は、わたしの人格に属する全本性の内在的配置状態の正、不正、たとえば感性の理性への従属、肉体の霊魂への従属の正、不正を決定するからであり、従つてわたしの自我のわたし自身に対する関係の正、不正を決定するからである。

このように、人格は、それに属する全本性の運命にかかわりをもつ能動知性と自由意志との主であることにおいて、まさに理性的自主体である。そして、この自由な神認識と神承認との主体として自己自らの存在の極限に立ち、ここにはじめて自らを神的人格に対向する人間的人格としてみいだす。もと内在的全体性であつた人格は、超越的全体性としての自己自らをここで究極的に実現する。人格は、全本性の中であることにおいて内在性の最高原理の所有者であつたように、同じ全本性の中であることにおいて超越性の最高原理の所有者である。もと人格の対自性、内在性の原理であつた理性的本性は、その最高能力である能動知性と自由意志とによる神認識、神選択の行為をとおして、人格の超越的全体性の原理となり、これによつてさらに人格の内在性と超越性とを切り結ばせる切点、すなわち両者の中となる。

七、人格は理性的本性を所有する、ということの意味

ここにおいて明らかとなつたことは、人格がその諸本性の全体性を意味する理性的本性を所有するということは、理性的本性を、ただにすべての世界内存在の内在性の原理として、上述の如き含蓄において所有することだけでなく、すべての世界内存在からの脱出、すなわち超越的志向性の原理として所有すること、しかも、ただに超越的志向性の原理として所有するだけでなく、超越的志向性の配置の原理として所有することを意味する、ということである。ブルトマンのことばで言い換えるなら、人格はただ自己自らの自己に対する関係であるだけでなく、自己自らの自己に対する関係を所有する存在である。しかも人格が自己自らの自己に対する関係を所有するということは、これを決断によつて左右しうるものとして所有することである。だからこの自己自らの自己に対する関係は、人格の存在論的構造に関わる（スコラのことばで言えば本性である）とともに、人格の存在事態にも関わる（スコラのことばで

言えば得性である）という二義性を含んでいるようである。そうだとすれば、人格は関係存在 ens relativum であるという表現は、人格は神的起源をもつ（ens ab alio 依他有である）という意味と、人格は自己自らの自己に対する関係（すなわち配置）を所有する存在であり、そのかぎりで態度する存在 verhaltendes Sein または配置する存在 disponierendes Sein であるという意味とを含むことを知るべきである。

さて、上述の諸省察が正しいとすれば、人格は、自己自らの自己に対する関係を所有するかぎりにおいて、世界内存在の内在性の原理の所有者である、すなわち最高の自立有 ens per se であるよりも前に、自己自らの自己の他者に対する関係を所有する存在であるかぎりにおいて、世界内存在からの超越的志向性の原理の所有者である、すなわち最高の依他有 ens ab alio である、ということになろう。なぜなら、人格における自己自らの自己に対する関係、すなわち人格を構成する諸本性の内在的配置を最終的に決定するものは、実は人格における自己自らの自己の他者に対する関係、すなわち人格の神に対する超越的配置であるからである。なぜなら、理性的本性は能動知性をとおして神的本性を志向し、神的本性に究極の根源をみいだすかぎり、人格は、ただ神との関係においてのみ、その理性的本性を所有しうる、しかもただ正しい超越的配置か、不正な超越的配置かの、いずれかにおいてのみ所有しうるからである。

ここにおいて明らかなことは、人格が理性的本性を所有するということは、常に人格自体が理性的本性によつて所有され、従つて配置されるという仕方においてのみ起りうる、ということである。しかも、人格自体が理性的本性によつて所有され、従つて配置されるのは、自由意志の選択に依存する。だから人格が理性的本性を所有するということは、客体存在としての人格（自主体）の見地から言えば、それ自ら人格の本性の問題であり、従つて全く決定された事柄であるが、主体存在としての人格（理性的本性）の見地から言えば、自由意志の問題であり、従つて全く不決

定な事柄である。だからこそ、人格は理性的本性を所有する自主体であるという主知主義的な人格概念のみが、人格の完全な答責性の根拠を提供しうると言わざるをえない。

八、原義と原罪とに関するトマスの教説

人格の現存在の中枢を構成する「理性的本性の所有」という働きの分析は、今やわれわれを罪の問題に直面させる。われわれは今や、われわれの省察の中心を、人格の存在論的構造から、その存在事態へと移行させるべき段階に到達した。しかし、罪の問題、特に堕落前のアダムと堕落後のアダム、原義と原罪等の理解に関して、ローマとプロテスタントとの間に根本的不一致があり、この不一致が両者の人間理解、従つてキリスト教理解全体の分岐点をなしていることは、周知のとおりである。しかし、ここでこの問題に深入りすることは勿論不可能であり、ただこれに関するトマスの教説を、本論文の人格分析に必要な最小限度で解説することができるだけである。

原義　トマスによれば、(1)人祖アダムは堕落前において成聖の聖寵を賦与されていた。(七)アダムの義しさは、かれの理性が神に従属し、低級能力が理性に従属し、肉体が霊魂に従属している点にあつた。理性が神に従属している間は、低級能力は理性に従属し続けていたから、この理性の従属は他の第二第三の従属の原因であつた。ところでこのような肉体の霊魂への従属や、低級能力の理性への従属が、本性に由来しないことは明らかである。かりに由来するとすれば、こうした従属は堕落後も残存しえたであろう。だから理性の神への従属が、単なる自然的聖寵でなく、超自然的聖寵の賜物であつたことは明らかである。結果は原因よりも大きな有効性をもちえないからである。(2)かくて人祖は、聖寵により悪しき欲情 concupiscentia を免れていた。(八)アダムの霊肉の間には完全な調和があつた。感性は理性に服従した。かかる状態を、「本性の完全性の賜物」donum integritatis という。人祖はまた、(3)肉体の不死、(九)

(4)自然的、超自然的真理に関する注入知[10] scientia infusa、(5)受苦不能性[11]を所有していた。以上の五聖寵は、たがいに有機的関係において結合され、自然外聖寵は超自然的聖寵を補い、前者を保ちうるか否かは、後者を保全しうるか否かに、因果的に依存していた。原義とはかかる諸聖寵の有機的複合の全体を言う。

原罪　人祖は悪魔の誘惑を受け、禁令に違反することによつて、大罪（死罪）を犯した[12]。その結果、人祖は成聖の聖寵を喪失し、これにより永遠の呪詛にあたいするものとなつた。また、肉体の死と悪の支配を蒙り、霊肉を傷つけられた。問題はこのアダムの原罪の本質である。

トマスによれば、原義が一つの全体をなす諸聖寵の複合であつたように、原罪も一人の人間にただ一つしかない。理由一。アダムの子孫に伝えられた罪は、人祖の最初の罪のみであつた。それはただ一つの罪である。故に伝えられた罪もただ一つである。理由二。原罪と呼ばれる本性の腐敗した配置状態の原因は、ただ一つ、すなわち人間精神の神への従属を除去する原義の欠如である。ただ一つの原因から生まれたものはただ一つの種であるから、原罪は種においてただ一つであり、一人の人間においてただ一つの数でしかありえない。それは、異る人間の場合には、種において一つであり、数において多数である[13]。かくて原罪は、一方では堕落後の人類に共通な悪でありながら、他方では一個の人間個体、すなわち人格においてのみ実現され、人格によつてのみ担われ、人格の全体性にのみ関係し、人格に対してのみ悪であるような、人格における本性の正しい配置状態の欠如である。それ故一個の人格にとつて、原義の喪失、すなわち神への正しい従属関係の超自然的賜物を欠くことは、その人格の本性の或る部分にのみ関係するような事柄でなく、常にその人格の本性の配置全体に関係する決定的な事柄である。故にトマスは、「意志が神からそむき去つたとき、霊魂の他のすべての能力は無秩序になつた」、という。ここから、「意志がそれによつて神に従属せしめられる原義の欠如は、原罪における形相的要素である。これに対し、霊魂の諸能力の他のあらゆる無秩序は、原

罪における質料的要素である。霊魂の他の諸能力における秩序の欠如は、主としてこれらの能力が無秩序に可変的事物に向つていくことである。かかる秩序の欠如は、欲情 concupiscentia という一般的名称をもつて呼びえよう。故に原罪は、質料的には欲情であるが、形相的には原義の欠如である。」(一四)

九、罪の理解に関する新旧両派の対立とトマスの立場

これは極めて注目すべき発言である。プロテスタンテイズムやジヤンセニズムは、原罪の本質を本性の内奥における壊敗、特に自由意志の有名無実化に求め、欲情を原罪の形相的要素とみなした。たとえばカルヴアンは、原罪を「霊魂の全部に滲透したわれわれの本性の遺伝的壊敗または腐敗」(一五)と定義した。ローマはトリエント以後、原罪を原義すなわち成聖の聖寵の喪失と同一視し、原罪が欲情に還元されることを極力排撃した。しかるにトマスは、上述の如き中間説を示す。すなわち、原義の欠如を原罪における形相的要素とみなす点では、ローマの側に立ちながら、欲情を原罪における質料的要素とみなす点では（ローマは今日トマスのこの発言をなぜか知らないが無視している）、プロテスタントの主張を或る意味で容認しているようにみえる。

問題は、トマスにおける「欲情」が、プロテスタンテイズムの理解する如く、本性自体の無秩序であるか、それとも本性の作用（得性）における無秩序であるか、である。しかし、この問に関連して、トマスは明白に、原罪は、得性である、と解答する。トマスによれば、得性には二通りある。第一は、知識や徳のように、能力の或る行動に向おうとする傾向である。原罪はこの意味での得性ではない。第二に、多くの原理から合成された本性の配置状態 dispositio である。すなわち、本性が或るものに対し良くか悪くか配置されている状態、特に病気や健康の場合のように一種の本性と化した配置状態である。原罪はこの意味での配置状態である。「それは原義の状態に不可欠であつた

〔本性の〕調和の破壊によつて生じた無秩序な配置状態である。」あたかも肉体の病気が、健康にとつて不可欠な均衡の破壊による肉体の無秩序な配置状態であるのに似ている。故に原罪は「本性の倦怠」状態とも呼ばれる。(二七) アダムは、原義の状態において所有していた本性の諸能力の間の完全な調和を、堕落によつて失つた。この調和は、かりに本性であつたとしたら堕落後も失われなかつたはずであるから、本性であつたはずはなく、従つて超自然的に賦与された得性でなければならなかつた。従つて原罪は、この超自然的得性の欠如であり、なんら自然的本性の欠如を意味しない。

以上がトマスの主張の骨子である。しかし、トマスが他の個所で言つているように、本性も本性の秩序も同一の有に属するとすれば、そして本性の調和を本性の秩序と同一視しうるとすれば、堕落前のアダムの本性の諸能力の間の調和は、それ自体アダムの本性に属したと考えることも、可能となるであろう。そうなれば、堕落によるこの調和の欠如は、本性の秩序の欠如である、言い換えれば、本性の遺伝的壊敗または腐敗である、というカルヴァンの論理も、同じスコラ的基盤において成り立ちうることになろう。しかし、この問題の論究は他日に譲ろう。

一〇、罪のもとにある人格と恩恵のもとにある人格

人格は、その本来の存在論的事態に自ら適応することにより、恩恵の現実のもとに立たしめられ、これに背反することにより、罪の現実のもとに立たしめられる。一切の完全性を独一的に所有する神は、宇宙に遍満し、宇宙は神の身体的表現であり、しかも受肉した神の神秘体 corpus Christi mysticum である。アウグスチヌスが言うように、キリストは紛うかたなく全創造の中心であり、全創造の第一原因である。従つて、創造の秩序は、本質的に聖なる超自然的秩序 ἱερα-ταξία（聖・秩序）すなわちデイオニシウス・アレオパギタ的ヒエラルキアによつて包摂され、根拠

ずけられている。ところで恩恵のもとにある人格が、恩恵の現実のもとに立たしめられているということは、人格が自らの超越的志向性をこのキリスト論的な創造の秩序、このアレオパギタ的聖秩序と同じものとして配置することにほかならない。人格の超越的志向性の配置が、ヒエル・アルキアと同一化されることによつて、人格の内在的全体性はこの聖秩序のもとに復帰し、この聖秩序への服従をとおして、キリストの支配、神の国 Civitas Dei に復帰する。これに反して罪の現実のもとにある人格は、このような聖秩序の欠如態である。罪のもとにある人格にとつて、秩序の原理はかかる他律的聖秩序でなく、自己自らの自我である。(一八) 恩恵のもとにある人格は、徹頭徹尾関係存在 ens relativum としての自らの本来の存在論的事態に向つて自己を配置している。恩恵のもとにある人格にとつて、人格の尊厳性は、人格がまさに関係存在であるということ、すなわちヒエル・アルキアをとおしてキリストの支配、神の国に関係ずけられていることに由来する。しかるに罪のもとにある人格にとつて、同じ人格の尊厳性は、人格が絶対存在（解き放たれた存在） esse ab-solutum であるということ、すなわちヒエル・アルキアの欠如の故に、キリストの国、神の国との関係から解き放たれていることに由来する。神において人格は、父、子、聖霊の聖名が表しているように、関係であり、関係自体であるという意味で、関係概念である。被造の人格はこれに対して、本来的にキリストの創造秩序、ヒエラルキアに、正しくか不正にか、関係ずけられており、またこのヒエラルキアとの関係をとおして他の人格と、正しくか不正にか、関係ずけられているという意味で、関係概念である。

人格における上述の如き超越性と内在性との類比的統一は、オンティツシュには、人格が本来的関係存在であるような仕方で与えられるか、さもなくば顚倒された関係存在、言い換えれば絶対存在であるような仕方で、すなわち、自意識、自我、精神、自由等の全体性の理念と同一化されるような仕方で与えられるかの、いずれかである。人間人格は、この二つの人格像のいずれか一方に属しうる可能性を含んでいる。両者いずれの場合にも、人格が全本性の内

在性と超越性との類比的中であることに変りはない。ただ、中である在り方にちがいがあるだけである。人格はこの二つの在り方のいずれかに属することによつて、究極的な神の国 Civitas Dei か、地の国 Civitas terrena かのいずれかに属する。人格が理性的本性を所有する自主体であるというのは、オンティツシュには、人格がこの二つの国のいずれか一方を自由に自主的に選択しうることを意味する。ブルトマンのことばで言い換えるなら、人間は、存在論的（オントロギッシュ）には創造者 κτίσας と被造 κτίσις との中間に立つが、存在事態的（オンティツシュ）には両者のいずれか一方の側に自らを配置する。人格は、存在事態的（オンティツシュ）にはいわばこの両支配力の中間の震動する dispositio の如きものであり、自らを神の国に disponere する場合にも、地の国に disponere する場合にも、人格における全本性の内在性と超越性との両原理の統一は、常に動的緊張的であらざるをえない。

（後記）本論文は、一九五六年十一月二十六日、西ノ宮関西学院における基督教学会第四回学術大会において、本論文と同名の表題で発表された草稿にもとずいている。なお、すでに予定の紙数を超えているので、註は必要止むを得ない下記以外、全部を割愛せざるをえなかつた。

註 （一）立教大学神学年報第四号、拙稿「有の類比の形而上学的考察」参照。（二）R. Bultmann, Theologie des Neuen Testaments. （三）S. Th. I, q. 29, a. I. （四）S. Joseph Pohle. Lehrbueh der Dogmatik, 3Aufl., 1907, 1Bd., S. 332f. （五）S. Mathias Joseph Scheeben, Handbuch der Katholischen Dogmatik, 1948, II, S. 383f. (Paragraph 898f.) （六）S. Th. I, q. 79, a. 5. （七）S. Th. I, q. 95, a. 1. （八）S. Th. I, q. 98, a. 2. （九）S. Th. I, q. 97, a. 1. （一〇）S. Th. I, q. 94, a. 3. （一一）S. Th. I, q. 102. （一二）S. Th. I, II, q. 81 sqq. （一三）S. Th. I, II, q. 82, a. 2. （一四）S. Th. I, II, q. 82, a. 3. （一五）Inst. II, 1, 8. （一六）S. Th I, II, q. 82, a. 1. （一七）S. Erich Przywara, Analogia Entis, 1932.

ベルヂャエフにおける終末思想の形成

田口貞夫

序

ニコライ・ベルヂャエフ（一八七四―一九四八）は卓越したギリシャ正教の神秘主義者、ロシヤのキリスト教的実存主義の先駆者、或は現代におけるすぐれた予言者的文明批評家などといわれている。彼の業績は、宗教思想、社会論、歴史哲学、実存哲学的人間論などを含む三十数冊に及ぶ著作として残されている。彼の思想は社会、歴史、人間などに対する深い洞察をもつて貫かれた、格調の高い創造的性格のものであると思う。ベルヂャエフの社会論、歴史哲学、及び人間自体に対する根本的考え方などから次のことが考慮される。彼は社会は対象化(Objectivation)[一]の状態を脱却すべきであり、歴史は変革される必要があり、主体である人格も頽落の状態からよみがえらなければならないと考えている。彼の思想は、対象化された社会、対象化された歴史、対象化された人間との劇的闘争をもつて終始しており、終末の希望をはらんで形成されてゆく。窮極において、彼の深いキリスト教信仰より出る、非合理的で能動的なキリスト教終末思想が展開する。このように彼の全思想は終末思想に到達していると思われる。当論文はベルヂャエフの終末思想の形成についての一考察である。

註（一）Essai de Métaphysique Eschatologique, chap. 2. の中で、ベルヂャエフは対象化を次のように規定している。「対象化とは、空間、時間、偶然性、合理化などの状況における従属である。非人格主義における人格の消失、外部の必然性による自由の圧迫、この世界と歴史との巨大な性格に対する適応は対象化の状態である。しかし、対象化は単に思考や理性の創造であるばかりでなく、人格自身の外化と錯乱、崩壊であつて、対象化において悪と苦しみの源があり、対象化は実存的問題である。実存的主体の堕落、自由の錯乱と喪失との中に対象化の根源がある。対象化の力に対する闘争は現象に対する実体の精神的昂揚であり、精神の革命であり、メシヤ的希望である。」

I

さて、形成を検討する前に、彼の終末思想は非常に独自性があると思われるので内容を要約し、その特色について述べてみる。

はじめに内容を要約する。「この世も歴史も対象化の状態にある。人間の人格も崩壊の状態にある。人間は内外の対象化の状態に蹂躙し、真に自由なる生命の営みがない。このような対象化の状態を脱却し、自由なる神の国をこの地上に現在の瞬時において獲得しなければならない。それは神人キリストを介して、本来自由である人間が、自由なる神とふれあい、全人類の精神が覚醒する時に可能である。人間が神の力を借り、自らの手でこの世を創り変えるのだ。かくして終末は達成され、全人類は崩壊の状態から救われ、対象化から解放される。この終末は実に、宇宙的時間(二)や歴史的時間(三)の出来事ではなくて、実存的時間(三)において可能である。」(四)

上記の考え方を元にして、彼の終末思想の特色を考察してみよう。まず、彼の終末思想は対象化からの解放を熱望する告白であり、非常に自主性の強い能動的な思想であることが分る。それは罪業感より出る末世思想、ユートピヤの夢想、救世主出現を受動的に憧憬するといつた形のものではなく、実に、人間が神と手を携えて終末を獲得してゆ

こうとする激しいものである。この混沌とした有為転変の世界において、途方にくれ、逡巡し、虚無におちこむ弱さは無い。それは強烈な迫力をもつて終末をめざしてつきすすむ能動的性格のものである。又、終末が訪れる日は、未来の何時何時であるといつたあいまいなものではなく、瞬時においても終末は可能であるとする点も、その能動性を示しているといつてよいであろう。この能動性は、彼があくまでも、人間を最高の価値とみて、人間を中心に思考していつたからであると思う。ニーバーでさえ、「最大の罪悪の根源は、人間の自己過信と傲慢である」[五]とするのに対し、ベルヂャエフは、「人間の罪悪の源は、実にその奴隷性である」[六]と看破する。彼が人間に最高の尊厳を賦与した点に、その能動性の根拠があると思われる。又、彼の終末思想は、後述するように、ベルヂャエフの性格と生活史の基礎の上に築かれた生きた思想であること、彼自身の哲学に独自的信仰が密接に結びついて形成されたことなどが能動性の理由であると考えられる。つぎに、ベルヂャエフの終末思想の特色はロシヤ的性格を帯びていることである。彼は「終末論は、祖国ロシヤ思想の特質である」[七]と言つているが、ベルヂャエフの思想にみられる現世にあきたらず、終末を憧憬する傾向は一般にロシヤ思想の特質であるといつてよいであろう。又、全人間の復活という彼の考え方にもロシヤ的な性格がうかがわれる。ベルヂャエフは個人の人格を至高のものと看做すが、個人だけの解放を求めたのではない。彼がめざす終末の世界、即ち神の国は全人類が救われる場であり、ここにもロシヤ的特質、即ちロシヤ人特有の同胞性の感覚があらわれていると思う。

以上でベルヂャエフの終末思想の特色を紹介した。それは単なる神学説や、ありきたりの哲学としてかたずけられる性質のものではなく、又、他思想と類比検討すべき性質のものでもない。それに到る形成の過程は深く、実に彼の全生命にふれて、始めて把握出来うる性質のものといえるであろう。

註　(一) Nicolas Berdyaev, Slavery and Freedom, part 4. の中でベルヂャエフは次のように規定している。宇宙的時間—

対象化された自然における時間。時間と日は分や秒に分割され、月や年に集積されず、律動的であり、過去、現在、未来に分離される。円をもつて象徴される。

(二) Ibid. 歴史的時間——前方へ伸展する直線で象徴される。宇宙的周期の内に起るものとは別種の運動と変化を通じて存在し、この時間におこることは一つ一つが個性的である。

(三) Ibid. 実存的時間——時間のうちに永遠が噴出する状態。宇宙的、歴史的時間における断絶。点によつて象徴される。内面的時間であり、延長のうちに外在化されず客体化されない。すべての創造的行為は実存的時間のうちに行われ、歴史的時間には投影されるだけである。

(四) Nicolas Berdiaeff, Essai de Métaphysique Eschatologique; Nicolas Berdyaev, The Divine and the Human. ——共にベルヂャエフの晩年の著作であり、彼はこの両著は彼の全形而上学の集大成であるといつている。

(五) ニーバー著、武田訳「キリスト教人間観」第一部人間の本性」参照

(六) Slavery and Freedom, part 1.

(七) Essai de Métaphysique Eschatologique, chap. 1.

II

ベルヂャエフの終末思想はどのようにして形成されたか——今、三つの方面から考察してゆく。即ち、ベルヂャエフの性格及び生活史に基ずく思想形成について、次に思想内容上における形成について、最後に他思想との関係について考えてみよう。

まず、彼の終末思想の母胎である性格及び生活史の面を検討してみる。元来、思想を考究する場合には、単に表面を分析批評するだけではいけないと思う。思想は生き物である。思想家の人間性、生活史、時代環境、思想家を生んだ国の国民性、思想家の心の糧となつた他思想とのふれあいなどを深く掘り下げてみる必要があると思う。ベルヂャエフのように非常に独自性があり、自主的性格の強い能動的、創造的思想家の場合には、とりわけ、その性格と生活

史との検討が必要であると思われる。彼の人格そのものに終末への悲願がみられるのだ。

Nicolas Berdyaev, Dream and Reality は、ベルヂャエフ自ら、自己の精神の歴史を記した書物であり、彼の性格及び生活史を知るための好資料といえる。今、この著書を参考にして、彼の生命に少しでもふれてゆくことにする。

はじめに、ベルヂャエフの性格について検討してみよう。彼は非常に内気で怒り易く強情な反面、小さな生き物に対してさえ優しい愛情を示したといわれる。自己及び家族の遺伝的傾向について次のように述べている。「私は大変善良で親切な人間であるが、非常に熱烈でよく闘争をした。こういう傾向はロシヤの上流社会では一般的ではない。激昂しがちな性格は私の欠点であり、私の態度にもわがままで強情な点が多い。私はけいれん性の神経症を持病とし、夭折した兄も特異な霊媒を行う異常性格者であつた。私の家族には何か深い悲しい荒廃したものがある。しかし、窒息するような雰囲気は何もなかつた。」[二]このような遺伝的傾向をうけ、家庭環境の中で育つたベルヂャエフは、乖離性の性格で傷つき易い心の持主であつたことが想像される。彼は少年の頃から家族、国家、政府などの組織に対して激しい嫌悪感を抱いていた。彼が本質的に環境に適応出来にくい非社交的な性格であつたことは次の言葉からもうかがわれる。「仲間と親しく交わるが、心の底ではいつも離れた感じを抱いていた」[三]「しかも劣等感はなく、堂々と自己を主張した」「常に環境に逆う傾向の人がいるが、自分もその一人であり、いかなるものにも頭を下げることが出来なかつた。私は社会に適応しなかつた。社会的地位を占めることはわずらわしかつた。後年、私が社会性に欠けているにもかかわらず、ヨーロッパで有名になつたことは、私にとつて驚きである」[四]いずれにせよ環境に適応出来にくい性格であつたことがうかがわれる。この傾向は彼の生涯に渉つて示されていると思われる。この点を彼の生活史にそつて検討してみよう。

ベルヂャエフは、ロシヤの貴族（父も祖父もロシヤの近衛将校、母方はフランス系）の家に生れた。当時、ロシヤは農奴制を主体とする封建制度が崩れはじめた、革命前の変動の揺らん期にあつた。民衆の解放をめざす運動は漸く活潑化しはじめていた。鋭敏で感受性の強いベルヂャエフの幼い魂は、少年期より既に社会の矛盾を強く感じていた。彼は、父や祖父と同じ途をたどるために幼年学校に入学したが、軍隊生活は彼の性に合わず、軍隊訓練は不得手であり、他の候補生から離れて読書にふけつた。十五六歳の時には既にカントやヘーゲルなどを読破し、トルストイやドストエーフスキイなどの文学に親しんだ。ベルヂャエフは軍人になることを止め、幼年学校からキエフ大学にうつり、法律や自然科学を学んだ。幼年学校時代に哲学を自己の召命とし、大学生時代には友人の影響によつてマルキシズムを信奉した。このようにして、ベルヂャエフはマルキシズムへ走つたにもかかわらず、マルキシズムが人間の人格を圧迫する傾向に対して反感を覚えてゆく。一九〇四年頃から、彼は当時の自由主義者や審美主義者や神秘的アナーキズム[五]の人々と接触し、時代の息吹を深く呼吸する内に、次第にロシヤ人の魂が、大戦と革命前の否定的絶望的状態にあることを感じるようになる。一九二二年には遂に、反革命、反共の理由で革命政府から追放の宣告をうけ、ヨーロッパに亡命生活を送ることになる。亡命中も、ロシヤの亡命貴族が権力にこびる態度に憤慨し、又、自由であると思われた西欧においても、彼の最も嫌悪するブルジョア主義が横行するのをみて、束縛を身にひしひしと感じてゆく。次第に彼はキリスト教信仰をもつようになる。以上のように彼の生活史は、ベルヂャエフが生涯を通じて自己の環境に適応せず、人格を圧迫する社会に対して憤激を覚えつづけたことを示している。

註（一）Dream and Reality, p. 6
（二）Ibid, p. 34
（三）Ibid, p. 20
（四）Ibid, p. 19

（五）ロシヤにおける廿世紀文化ルネサンスといわれる時代の人々をさす。マルキシズムを拒否し、キリスト教を社会改造の原理として基礎ずけようとした。神秘主義的傾向があり、自由を重んずる。小説家メレジュコフスキイ、詩人イワノフ、思想家ブルガコフなどは代表的な人々で、ベルヂャエフもこの仲間であつた。

彼は前述のように極めて自主性の強い、環境に適応出来にくい性質であつた。この性質に照応すると考えられるのであるが、彼が終生に渉つて孤独、苦悶、不死、あわれみ、自由の諸感覚を意識したといつていることは注目すべきであろう。こういう諸感覚は、彼の独創的な思想の根底に胚胎していると思われる。彼は孤独から逃れるために終末を期待し、生涯を通じて苦悶を強く意識した。「苦悶こそ、人間と超越との間に大きな口を開けている深淵であり、他の世界への憧れを示し、神についての意識を目ざますものである」(六)と言つているが、ここにも彼の終末への憧憬があらわれている。彼は圧迫された世界には全く耐えられず、押しつぶされた人生に深いあわれみを感じている。しかも彼のあわれみは、徒に情緒的なものではなく、存在の根底にふれるものであつた。「あわれみは根元的には、この世界の堕落した傷ついた状態から生ずる」(七)と彼は言つている。以上の諸感覚は、圧迫されたこの世界に対し、絶対に満足しない彼の人格から沸き出たものであると思われる。彼にとつては、実に生涯が危機の連続であつたのである。しかし、彼はこうした危機感に負けて退化の方向へ逃避したのではなく、その解決を求めて決然と立ち上るのである。この傾向は彼の哲学探究の態度の基礎であつたと考えられる。まず、青年時代に哲学を自己の天職とし、召命であるとした点にそれはあらわれていると思われる。「青年時代に私は意味（神）と永遠（救い）とを探究しようと決心した。この探究こそ私の回心ともいうべきであり、哲学への召命である」(八)「生涯の仕事として結局、哲学をとりあげた時に、言うに言われない豊かさを感じた」(九)と言つている。又、彼の哲学探究上の問題点も、彼の性格及び危機感にふさわしく、全心身的な性格のものであつたことが示されている。「私はいわゆる神学的な問題やアカデミックな

講壇哲学には興味がない。私はいずれの哲学派にも属さず、人生の意義、自由、人間の運命、永遠性、悪などの問題に苦しむ」[一〇]と言つている。研究の仕方についても彼の面目がよくあらわれていると思われる。「私は読書する場合に、ただ受動的に読むのではなく、読んでいる間は、たえず創造的活動状態にある。私は他人から教えられることは出来ない」[一一]「私の思考はたえざる緊張と闘争とを伴つた。しかも私の哲学的直観や洞察は、映画を見ている時や、新聞を読んだり、些細な会話をしたり、町へ散歩に出かけた時などに生れることが多かつた」[一二]と言つているが、彼の研究の仕方はあくまでも創造的であり、精神体験によつて直観的に把握する態度をとつたことが分る。

以上のように、彼の思想は単に合理的に思考されたものではないことは明かであり、彼自身の生活経験と性格とに深く根ざしたものであつたことがうかがわれる。

更に、彼は哲学者としては非常に波瀾の多い生涯を送つたが、このことは彼の思想をますます充実させたと言えるであろう。「私は記述し得ない人間受難を経験した」[一三]と語つているが、ロシヤ革命、二度の大戦、ドイツ軍による占領、亡命生活、政治犯罪人収容所生活[一四]などを身をもつて体験した彼の生活史が、その思想をはぐくんだことは明らかであろう。その間に、時代や社会や歴史を見る彼の眼はみがかれ、それらに対する根源的洞察が行われていつたと思われる。その結果、この世界も歴史も人間も対象化の状態にあるという考えが明確となり、対象化脱却を念じて深い実存的思索の末に、遂に独自的なキリスト教信仰に到達し、キリスト教的終末思想が形成されたと言えると思う。

以上がベルヂャエフの性格、生活史に基ずく終末思想形成の一考察である。

註 (六) Dream and Reality, p. 40

(七) Ibid, p. 60

(八) Ibid, p. 78

(九) Ibid, p. 86

(10) Ibid, p. 80
(11) Ibid, p. 13
(111) Ibid, p. 89
(111) Ibid, p. 319
(四) ベルヂャエフは一九二二年に、反共の理由で、モスクワ大学教授の地位をおわれ、まずベルリンに、ついで一九二五年からはパリに亡命する。以後パリ近郊クラマールで生活し、一九四八年に同地で客死した。
(五) ベルヂャエフは二四才の時、左翼運動に関係したため、官憲の手で拘留され、一九〇〇年には再び捕われヴオログダ州に流刑された。

二

ベルヂャエフの終末思想は、内容的に、どのようにして形成されたかという点は大きな問題であると思われる。彼は「私は常に人間の真の救いを念願する。私の哲学は人間とこの世界とを解放するための闘争である」[一]と言っているが、これは前述したように、ベルヂャエフが全心身的に問題をとりあげ、人間に重点をおき、その解放をめざして進んでいつた傾向を示しているといつてよいであろう。ベルヂャエフの問題点は実に人間を圧迫の軛から解放することであつた。従つて彼は社会の矛盾、歴史の矛盾を大きくとり上げてゆく。そして外的な方向に目をむけるばかりでなく、更に人間実存の根底にせまつてゆく。結論として「人間は時間的にも空間的にも対象化の状態におかれているが、それればかりでなく、人間の人格そのものも対象化の状態におちいり、生物学的個体に退化している」[二]という考えに到達している。彼の社会論も歴史哲学も人間論も、いずれも対象化の概念に到ることが示されている。私はこの対象化の概念こそ、彼の終末思想の重要な媒介概念であると思う。なぜならば、対象化からの脱却こそ彼の根本命題であり、至高の悲願であつたからである。そして、彼はこの対象化脱却の根源的原理として自由を挙げており、この自

由が独自的キリスト教信仰と結びついて形成されたのが、彼の終末思想であつたと考えられる。

まず、対象化の概念が形成された過程について、社会論、歴史哲学、実存哲学的人間論の三つの面から考えてみる。

はじめに、ベルヂャエフの社会論の主眼はどのようなものであつたかを検討してみる。彼は「私は死の重荷、奴隷性、この世界の無意味などから解放されることを願い、常に政治的革命に対する精神の革命の体験を経た」[三]と言つているが、これは彼の社会論の根本的理念を示していると思われる。彼が青年時代にマルキシズムに入つた動機についても「マルクスの理論には、根源的衝動を感じさせ、いのちを具現するような何物かがあるのを感じ、私はマルキシズムに入つた」[四]と言つているように、ベルヂャエフのこの世界の圧迫からの解放をのぞむ悲願が、マルクスの世界改造の理想に照応したためであると思われる。しかし、当時彼がマルキシズムに共鳴したのは、それがブルジョア階級の搾取を拒否した態度に対してである。彼は決して唯物論者ではなく、あくまでも精神の自由を重んずる立場をとつた。マルキシズムが徒に架空的なプロレタリヤ・メシヤ観に酔い、人間の人格を抹殺する点に対しては断乎として反対した。[五]さて、マルキシズム批判を含むベルヂャエフの社会論の根底をなす考え方は、とるに足らぬ人間でさえ、いかなる目的の手段にもされ得ないという考えである。次の言葉は彼の社会論の根本を示すものと思う。「人間が謎であるのは人格としてであり、全世界と雖も、人間の独一の人格と運命に較べれば何物でもない。人格は世界の子ではなく別種の起源をもつ。自然、社会、国家、文明などはそれらが客体であるので、人格はそれらから解放されるべきものである。戦争、革命、貴族主義、ブルジョア精神、集団主義、エロス、美的誘惑などの各種の誘惑によつて人間は奴隷状態におちいり易い」[六]「人間は社会的存在ではあるが、社会の組織は人格を圧迫し、自由を喪失させる。技術文明の発達によつてこの傾向はますます激しくなつてきた。又、学理的な社会学や、実際的な社会主義の誕生も強制的な対象化の社会を反映している。コミュニストやアナーキストの理想も人間存在の極端な対象化の雰囲気において

生れた。対象化的社会生活の苦痛により、人間は奴隷性を愛して、自由を愛さないようになる。このような対象化の状態をくつがえすのは自由である。自由は人間が神から要求するものではなく、神が人間から要求するものであり、自由は困難ではあるが、人間はその重荷をになわなければならない。自然としての社会は対象化である。真の精神の革命は対象化の終りである。しかし、それはユートピヤの幻ではなく、この世界を自由にし、変形するものである。即ち終末論の課題である。(七)」ベルヂャエフの社会論は、彼があくまでも現世を人間圧迫の場と看做し、その解決を終末に期待したことを示している。

次に歴史哲学の面はどうかというと、彼は歴史は現実の堆積にほかならず、それは人間を押しつぶすものであると規定している。例えば、大帝国や神政国家が人間を奴隷化し、又、歴史上の数々のイデオロギイは人間を圧迫したことを指摘し、歴史は実に対象化に他ならず、歴史は当然変革されなければならないと考えている。彼が歴史哲学におけるメシヤ主義の重要性を強調し、又、原始キリスト教の終末論的精神を尊重した理由もうなずかれる。そして、歴史の変革をめざすベルヂャエフは、キリストとの邂逅において歴史を越える可能性を示している。(八)彼の歴史哲学は実に終末に対する激しい憧憬をもつて終始しているといつてよいと思う。

以上の社会論、歴史哲学において、ベルヂャエフが、人間は空間的にも時間的にも対象化の状態におかれていると考えていたことが分る。

註

(一) Slavery and Freedom, Preface

(二) Essai de Métaphysique Eschatologique; The Divine and the Human, chap. 1

(三) Dream and Reality, p. 108

(四) Ibid, p. 118

(五) ベルヂャエフ著、宮崎訳「マルクス主義と宗教」参照

(六) Slavery and Freedom, part 1
(七) Essai de Métaphysique Eschatologique, chap. 8
(八) Ibid, chap. 9

しかし、更に最も根源的と思われる、人間それ自体が対象化されており、それから解放されるべきであるという彼の考え方についてふれてみなくてはならない。それはベルヂャエフの実存哲学的課題である。

私は特に、この点は彼の悪、死、地獄などの諸理念において深く示されていると思う。即ち、彼は、人間が精神の自由にめざめない時、対象化された崩壊の状態にある時には、こういう重要な課題を解決し得ないと考えている。

彼は悪の根元について次のように言う。「在来の存在論的哲学では悪の現実が否定されている。元来体裁を飾る神学説や宗教思想は悪の問題にふれたがらない、それは、この世界の悪に対し、神に責任を帰することを恐れるからである。しかし、神には悪に対する責任はない。なぜなら悪は神からは生ぜず、自由から生ずるからである。[九]」悪の克服については次のように言う。「悪は無根拠の深淵に根ざす故、無根拠の深淵に下りる神人キリストにより克服される。[一〇]」ベルヂャエフは元来、罪に対しては、それが人間を奴隷化する誘因となりがちであるとして余り問題にしていないが、悪に対しては徹底的に肉迫し、その深層を剔決しようとしている。彼は前記の言葉からもうかがわれるように悪を存在論的に扱わない。又、神を至高のものと看做し、神が悪を生むという考えにも賛成していない。神は悪に対して責任はない。悪は神から生れず、無根拠の深淵に根ざし、自由から生ずると考えている。悪あればこそ、人間が神に対して独立しうるのであり、悪は試錬であるとし、[一一]その解決は、人間が本来の自由にめざめた時であるとする。ベルヂャエフにとつて、悪のないユートピヤの状態は全然考えられなかつた。彼は悪を、彼の思想にふさわしく極めて動的にとりあつかつており、深い探究と信仰とによつて解決しようとしたことがうかがわれる。

次に、死及び地獄についての彼の考えにふれてみよう。要約すれば「死は人間にとつて最大の悲劇的体験であり、地獄は永続的な死の状態であつて、死よりなお戦慄すべきものである。人々はこれらに対して徒に恐れ、もだえる。又、こういう問題は存在論的にとりあつかわれることが多く、永遠の地獄の理念が、いかに人間を押しつぶしてしまつたかは今更説明するまでもない。人格が自由にめざめず、対象化された崩壊の状態にあるからこそ、徒に死や地獄を恐れたり、又、これらについての存在論的解釈が生れるのだ。死、地獄を越える勝利は実に、人間が、自由に目ざめる時である。即ち、人間が暗い非有的な自由に下りる神人キリストと結びつく時に解決される。(一二)」結論的に言つて、人格が自我に束縛された対象化の状態にある時は、真の不死性を獲得することは出来ないと考えている。彼は、悪に対すると同じく、死、地獄などを静的に考えず、動的に霊的にとりあつかい、終末の光明のもとにそれらを解決しようとしたことが考えられる。

さて、以上の悪、死、地獄などについてのベルヂャエフの考え方において、対象化と共に自由の理念が大きく示されていることが分るであろう。自由は彼の哲学において最も重要なものであり、晩年において彼の終末思想が成熟していつた際には特に深く体験された理念であると思われる。彼の自由論を要約してみよう。「存在以前に至高の自由がある。自由は何物によつても規定出来ず、無根拠の深淵より生ずる。悪の秘密も自由においてある。自由は本来、人間の内奥にあるが、概念や思考によつては絶対に把握出来ず、ただ精神体験によつて識られるものである。神も又、自由より生ずる。神人キリストを介して、人間の自由が神の自由と応答的に働く時に神の国が啓け、悪も克服される。(一三)」自由は実にベルヂャエフにとつて、対象化脱却の根源的エネルギイであり、霊的直観によつて把握された非合理的性格のものであり、キリスト教信仰と密接に結合していることが分る。ベルヂャエフにおいて内外の対象化からの脱却は、自由を原動力として、窮極的にはキリスト教信仰によつて解決されていつたのである。

註

(九) Essai de Métaphysique Eschatologique, chap. 5; The Divine and the Human, chap. 6; Nicolas Berdiaeff, Esprit et Réalité, chap. 5

(10) The Divine and the Human, chap. 6

(11) Nicolas Berdyaev, The Destiny of Man, part 3

(111) The Destiny of Man; The Divine and the Human

(lll) Essai de Métaphysique Eschatologique, chap. 3; Esprit et Réalité, chap. 2, chap. 5, ベルヂャエフは、又彼の自由の理念が、ドイツの神秘主義者ヤコブ・ベーメの奈落の理論に負う所が多いことを指摘して言う。「大多数の自由の哲学説は伝統的な自由意志の主張であり満足出来ない。ただヤコブ・ベーメの奈落の理念は十分に首肯し得る。ベーメの奈落こそ至高の自由と同一のものであり、存在論的決定論に先行する。それは自由の秘密、悪の起源、暗闇と光明との闘争に答えている。」(Dream and Reality, p. 99)

では、どのようにして彼はキリスト教信仰に到達したのであろうか。ベルヂャエフは普通、ギリシャ正教の哲学者であるといわれているが、簡単にそうはいいきれないと思う。彼は確かに正教の圏内に生長したといつてよいであろう。しかし、極めて自主性が強く、あらゆる伝統に束縛されることを嫌つた彼は、正教の伝統にも決して拘束されなかつたことを告白している。ただ正教は、旧教や新教に較べて、比較的自由であることは認めている。(一四) さて、未だ彼が亡命する前のことであるが、彼の思想が次第に成熟してゆき、彼が全世界の破局を予感していた頃、突然の啓示とでもいうべき霊感に触れて、彼が自らキリスト教徒となつたことを意識した点が述べられている。「不思議な光が、私に通じた体験を思い出す。夏、田舎で陰うつな天気の日、非常な心配事があつた時、突然輝く光が心の中に燃えた。その時から私はキリスト教信仰に入つた」(一五)といつている。この言葉は彼の神秘体験ではあるが、彼が哲学探究の途上において、宗教信仰、彼にとつてはやはり身近なキリスト教信仰へ入つて行く契機を示していると思われる。彼の思想は次第にキリスト教信仰と平行して進展する経過が見られ、遂に終末は真のキリスト教信仰によつて達成され

るという思想が生れたのである。

しかし、彼のキリスト教思想は在来のキリスト教思想とは異なり、特色ある性格のものであつたことは注目しなければならないと思う。彼は「最も巨大な夢魔は、人間が自ら奴隷的に盲目にされ、神について誤つた考えをもつことである」[一六]と言つているように、彼は神社会相似論（ソツソオモルフイズム）の神や、偶像崇拝の神はあくまでも否定している。又、教義とか儀礼などの外的なキリスト教の部門には殆ど無関心であつた点も、彼の立場からは当然であると思われる。

さて、彼のキリスト教終末論の要項である神人協力説、即ち人と神との協力により終末の世が啓けるという考えについてであるが、カトリックの立場からベルヂャエフを研究しているシュルツェも言つているように、それは能動型の神秘主義とでもいうべき思想であるといえると思う。[一七]ベルヂャエフの神秘主義は印度型の沈思によつて自己を滅却し、この世の呪縛から脱れようとする瞑想的神秘主義ではない。神と融合して恍惚状態に入り、ただ自己の安心を求めようとする静的神秘主義でもない。彼の神秘主義は神の中に人格が吸収されてしまう神秘主義ではなく、人間がキリストを仲保者として積極的に神にぶつかつてゆき、神と手を携えて、終末の世を獲得しようとする意気に燃えた能動型の神秘主義である。それは組織化されたものではなく、非合理的で異端視されがちな性格のものである。キリストを介して、人間が神とふれあい、瞬時においてこの世を変革しようとする作用なのである。人間の方から神へ働きかけるといつてよいほど激しい型のものである。この能動的神秘主義、すなわち神人協力説こそベルヂャエフの終末思想の帰結であると考えられる。

以上よりベルヂャエフの終末思想の内容上の形成をまとめてみる。人間は対象化された社会と歴史のもとにうごめいており、更に人格自身も崩壊の危機にある。このような状態から解放されることこそベルヂャエフの最大の悲願であつた。この悲願は、根源的自由の理念が基礎となり、それが独自的能動的なキリスト教信仰と結びついて達成され

たのである。彼の終末思想は内容的には以上のようにして形成されたと思われるが、それは何よりも彼の人格に深く根ざし、彼自身の神秘体験から生じた非合理的で類型にあてはめにくい性格のものであるといってよいであろう。

註 (一四) Dream and Reality, chap. 7
(一五) Ibid, p. 176
(一六) Ibid, p. 206
(一七) B・シュルツェ著、霜山訳「ベルヂャエフの哲学」参照

IV

つぎに、ベルヂャエフの終末思想と他思想との関係について検討してみよう。前章で述べたように、彼の終末思想は本質的に、彼独自の信仰告白といってよい性格のものであり、他思想からの影響は少いといってよいであろう。彼は他の哲学や思想を研究する場合に、それを合理的に把握したり、受動的にうけ入れるよりも、能動的に創造的に消化していったことを前に述べた。このような彼にとっては静的な存在論的な立場や、非人格主義的な立場は何ら彼にプラスしなかったことは首肯出来る。次に、存在論、ドイツ観念論、歴史的キリスト教などに対するベルヂャエフの批判を要約しよう。「ギリシヤ以降の存在論は存在を至高とし、ただ静的、合理的、客観的に存在を眺めるだけで、何らこの世界を変革しようとする積極性がない。カントによって開始されたドイツ観念論が、このような静的な存在論的伝統をはなれて、主体的能動的な立場をとり、終末への動きを暗示した点はよい。しかし、惜しいことに、ヘーゲル、フイヒテ、フォイエルバッハなどの思想に示されているように、次第に非人格主義的傾向が濃厚となり、最高の価値である人格が、絶対精神、其の他の非人格的概念の中に消失してしまった。一方、歴史的キリスト教はどうかというと、徒に伝統や教義にしばられ、派閥にとらわれ、或は神政国家の出現などにみられるように、教会がこの世

の権力と結びつき人間は抑圧されてきた。神学的には神を絶対万能で人間と隔絶する支配者にしてしまう考えが生れた。こういう神は人間に対して少しも血の通わない神であり、人間と共に悩み苦しむ愛の神ではなかつた。[一]」ベルヂャエフにとつては、どんな立派な哲学も宗教思想も、それが人格の消失を意味する限り、彼の念願である終末達成に寄与することなど思いもよらず、何の値打もないものであつた。

註（一）Essai de Métaphysique Eschatologique, chap. 1; The Divine and the Human, chap. 1

最後にベルヂャエフの祖国ロシヤ思想がどのような影響を彼に齎らしたかについて考察してみよう。

彼のロシヤ観にふれてみる。The Russian Idea においてベルヂャエフはロシヤ人の性格を巧みに描いている。それによれば、ロシヤの風土は広大無辺際であり、その歴史は専制政治の歴史であり異民族（タタール人）による支配の歴史である。このためロシヤ人の民族性は偏向的、破局的性格をそなえ、矛盾撞着が強く全体主義的であり、又ロシヤ人は西欧人に比して、非形式的、非合理的であり、黙示録的で不死性を憧れる傾向が濃厚であることなどを挙げている。

こういうロシヤ魂から生れたロシヤ思想については次のように考えていたことがうかがわれる。ロシヤ的ヒューマニズム、ニヒリズム、アナーキズムなどに対するベルヂャエフの考えを検討してみる。ロシヤ的ヒューマニズムは、ロシヤ人が犯罪人に対してさえ抱く同情心、高い地位に立つた時に人民のために大地へ体を投げつけようとする衝動に駆られることなどに最もよくあらわれているとしている。彼はロシヤ人特有の同胞性の感覚をロシヤ的ヒューマニズムの中にみ出している。[二]又、ニヒリズムは正教の精神的土壌から生れた典型的なロシヤ的現象であるとしている。あらゆる潤色を憎み、既成文化に反対するロシヤ・ニヒリズムには大いなる真理があると考えている。[三]又、アナーキ

ズムは個人の人格を認めることが少く、悪についての形而上学的探究に欠けているが、そこには国家や権威に対するロシヤ人の本能的な拒否が示されており、やはり重要なロシヤ特有の思想であるとしている。(四)ベルヂャエフがこれらのロシヤ思想において見出す同胞性、黙示録的性格、偏向性などは彼自身の思想をも色どっているとみて差支えあるまい。

つぎにロシヤの宗教思想を代表するホミヤコフ(一八〇四―一八六〇)、ソロヴィョフ(一八五三―一九〇〇)、フョードロフ(一八二八―一九〇三)及びドストエーフスキイなどに対する彼の考えを述べてみよう。彼はホミヤコフのソボルノスチの理念(五)に示されている同胞性と自由の考えを高く評価しているが、ホミヤコフの思想は現在を基盤としており、終末思想が欠けていることを惜しんでいる。又、ソロヴィョフの思想の内、その神人論はベルヂャエフの神人協力の考え方に通ずるものであり、ベルヂャエフはこの点についてはソロヴィョフを師とあおいでいる。しかし、ソロヴィョフの万有一如論(六)は自由の理念が不足していると批判している。又、死を越えるフョードロフの復活思想(七)は実現不可能な欠点はあるが、人間の死を徹底的に拒否する熱意があるとして称讃している。ともかくこれらの主なロシヤ思想は、ロシヤ的精神をそれぞれ伝えており、ロシヤ人であるベルヂャエフには身近なものであつたと思われる。特にドストエーフスキイはベルヂャエフの思想に大きな影響を与えた点をあげなければならない。彼自ら「ドストエーフスキイは私の思想に決定的影響を与えた」(八)と言つている。彼はドストエーフスキイから特に人間性、自由、悪などについて大きな示唆を受けたことを述べている。ドストエーフスキイが自由を人間の業苦として、しかも人間の至高性を示す唯一の価値として徹底的にそれを追及した点を高く評価している。(九)

ともかく、ロシヤ思想のもつ、非合理性、底にひめられた強烈な人間性、衝動的直観的な点、現世の束縛をつきやぶり、他の世を憧れる傾向などはいずれもベルヂャエフの思想の性格を示すものであるといつて差支えないであろう。

尙、ベルヂャエフの思想はロシヤ思想によつて培われたとはいえ、根本的には彼の独自性が主となつていたことはいうまでもない。この点についてベルヂャエフの友人E・ポーレの言葉を参考としたい。「ロシヤ思想を研究するには、オリゲネスやクレメンスのグノーシス、エックハルトやベーメのドイツ神秘主義、又、プラトン主義などのロシヤ思想の中に大きな地歩を占めている思想を検討することが必要であろう。しかし、ベルヂャエフを知るためには如上のロシヤ思想の先駆者達にあまりこだわつてはいけない。何とならば、ベルヂャエフの関心は理念の世界にはなくて、存在の神秘の中心である人間にあるから。ベルヂャエフはソロヴイヨフのようなプラトン主義者ではなく、彼はつねに概念的な思想よりも生命の至高性を尊重する。例えばベルヂャエフに決定的影響を与えた人はドストエーフスキイであり、ドストエーフスキイの創造的迫力に富むユニークなテーマはベルヂャエフの魂に影響を与えている。」(一〇)ポーレはベルヂャエフの友人であり、よく彼の人格にふれてその思想を述べていることが分る。

註

(二) The Russian Idea, chap. 4

(三) Ibid, chap. 6

(四) Ibid, chap. 7

(五) ソボルノスチー西欧においては理解出来にくいものとされておりロシヤ特有の思想。自由なる精神の共同体とでもいうべき理念。キリストを介して人格と人格が愛によつてふれあうことを示している。特にホミヤコフのソボルノスチ論は代表的なものである。ベルヂャエフも単なる人間の集合体ではなく、自由なる人格の普遍的結合を考えていた。

(六) 神人論と共にソロヴイヨフの代表的な思想。包容を求め、その背後にロマンチツクで恍惚とした要素がかくされている。神的コスモスの美に対する熱烈な愛が宿つている。根底に自由よりもソフィアをおく。プラトン的宇宙論的世界概念といえる。

(七) フヨードロフは特色ある思想家で、生前は認められず死後有名となる。死者との同胞性をとなえた。死は不正であり、死者の真実の復活がなければ人間は完全な全体性に達しないと考えた。異色ある万人復活の思想家である。

（八）（九）ベルヂャエフ著、三宅訳「ドストエーフスキイの世界観」参照
(10) Eugene Porret, La Philosophie Chrétienne en Russie, Nicolas Berdiaeff, Préface

結

以上でベルヂャエフの終末思想の形成について考察したが、勿論深遠なベルヂャエフの思想をどこまで追及しえたかは疑問である。

とにかく、ベルヂャエフの終末思想は、彼の性格、生活史、危機感などより生れた能動的性格のものである。それは対象化からの解放を希う悲願をもつて貫かれ、その形成の過程において、激しい意欲と強い精神と苦悩の跡がまざまざと感受される。ロシヤ的性格を具えてはいるが、他思想から影響されることの少い独自的なものであり、自らの内に深化して、霊感の上に築き上げられた信仰告白であつたといえるであろう。

書評

井上光貞著「日本浄土教成立史の研究」

石田充之

一

法然に出発する日本浄土教全体の存在意義が考慮される場合、その始源をなす法然の宗教の性格とかかる宗教を生み出した母胎の内容とが探索されることは又重要なことである。本書は、かような観点よりすれば、主として法然教成立の母胎背景の研究をなすものといい得る。法然の宗教が日本仏教史上に眺められる場合、それが、外来仏教としての性格を濃厚にする奈良平安朝仏教より離脱し、貴族的古代体制国家の羈絆より脱化したいわゆる日本的な民衆的実践的宗教としての性格を濃厚にもつものなることは誰しも否定し得ない。そこにはかなりその意義内容を異にはするが、一の reformation としての存在意義すら許容し得るかも知れない。本書の著者は法然の宗教に見出されるかような性格を最も理想的な姿においてとらまえ、かかる革新的意義をもつ法然の宗教が、日本史特に日本仏教史日本浄土教展開史の俎上に載せられた場合、かかる母胎内において如何なる歴史的社会的諸条件の配合を得たれば、始めてよく生み出されるに至つたのか、その辺の観点よりその成立史を論究するものである。

従来、法然の宗教を起点とし、その成立史を探査する如き企てが部分的にはなされていた。しかし、その検討資料の不足は最近に至るまで成立史の綜合的究明をかなりはばんでいたのである。その辺現今なお資料が十分整えられてきたというわけではないが、とにかく、本書では可能な限りの資料を蒐集し、しかも厳密な資料批判を加えつつ、一応その成立史の綜合的な研究をものされたのである。

二

本書の叙述の構想は、著者自らの言を借れば、(イ)教義 (ロ)それを説く僧職者、就中教団 (ハ)教化の対象でありその教団の物質的基礎でもある信者の精神生活との、三因子が、いわゆる教義史、教団史、精神史を形成しつつ、相互に密接に組合されて展開されてゆくとの見解を基礎として出発し、しかも出来る限りかかる基礎的な構想に関連する諸事象を歴史的に体系的に論述してゆくという態度をもつてされることが注意されるのである。その内容は五章九編四百五十頁よりなるかなりの大作である。著者の指示する所によつて、その内容の一端につき言及すれば、先ず第一章律令時代における貴族生活と浄土教との関係を第一節に、いわゆる南都六宗の教団内部における智光智憬らおもな浄土教家の思想とその背景を第二節に配し、次に第二章摂関政治の成熟と天台浄土教の興起の下では、藤原時代を対象とし、日本浄土教の主流となつた天台浄土教の発達と藤原貴族の精神生活との関係を第一節に、天台浄土教の指南とされた源

信の往生要集の成立が南都浄土教の遺産と貴族的社会の変貌とにいかなる関係をもつたかを第二節に考え、次に第三・四の両章において院政時代を取扱うのである。即ち第三章天台教団の変質と法然の宗教の成立の下では、浄土教展開の中心をなしたと考えられる天台教団の教団史的展開をたどりながら、良忍とその念仏集団が、続いては四天王寺念仏宗が、最後には法然とその教団がいかにして展開してきたかの問題を扱うのである。而して第四章院政期の真言及び南都系の浄土教の下では、先ず第一節下に、真言宗の浄土教として最も典型的な発達を示した高野山を主題とし、別所念仏集団の形成から、覚鑁の運動とその浄土思想、進んでは法然在世時代の高野を代表した仏厳の思想とその動向を窺い、次に第二節下では、院政期に入つて再び活気を呈してきた、南都三論宗の浄土教が永観に発足して珍海に及び、法然の思想形式に少なからざる影響を及ぼした経過とその教団的背景に論及するのであるが、この最後の両章を通じて、特に第三章下の第二節に、聖沙弥の宗教運動を注意する如く、浄土教の民衆化の問題が取上げられるのである。かくして第五章結語で、本論究全体が総括的に論述されるのである。

三

以上の如き梗概を通して全篇相待ち、法然の浄土教がいかに必然的に成立せしめられていつたかを、諸資料の克明な分析と整理とを以てパノラマの如く吾人の眼前にくりひろげられるのであるが、初期浄土教の呪術性(追善供養的な受容)を指摘し、奈良朝時代浄土教への元暁系新羅華厳の影響等を解明する点又平安朝時代浄土教の下で良源系と源信系の浄土教の性格の差異を分析すること、第三章の院政期以後の浄土教の論究において、克明に天台教団の門閥化、貴族化、その教学の口伝密授化等の形式化堕落を明にしつつ、源信等を承ける浄土教の民衆化に注意し、民衆の地獄信仰地蔵信仰の実践的生命性がそのシャマニズム性を克服して法然親鸞等の新生浄土教への勃興につながるとの見透し、更に、四天王寺念仏集団や、高野別所念仏聖、覚鑁より仏厳への論究とそれ等が既成教団やシャマニズム性を離脱し得ざりし点の指摘、東大寺別所光明山寺の史的考証等、その辺に多くの斬新なる見解を示されていることが注目される。

その論述の全体としては、第三章に三分の一の頁数を投ずるだけ、その下の論究が一部全体の圧巻をなしておる。しかしながら、第三・四章の論究において、院政期以後の天台真言三論等にわたる全仏教界の動向が一括して論究されつつその性格が全体的に解剖されてゆき、そこに法然の浄土教の新生の意義が論述されたならば、著者の意図が読者により徹底せしめられるのではないかとも考えられる。又それは本書には望外の希望ではあるが、法然特に親鸞の宗教に強調されてくる如き浄土教におけるシャマニズム性の排除が、その成立史を通して、日本民族宗教思想史全体にいかに関連せしめられてきておるのであろうか、著者はしばしば注意されてはいるが、その辺について総括的論究が今少し試みられれば、本書をしてなお興味あらしむるのではないかと考えられる。又反面、内面的には、浄土教思想それ自体の内面化と深化とが、その複雑多岐な論証の為に、と

かく、その姿を見失われがちになっていることが顧みられる。万葉にみられる仏教理解（宗教研究149号参照）良源と源信との浄土教の性格の差異、平安朝末期の聖沙弥の往生思想特に焼身往生・入水往生思想の宗教性、等についての著者の見解に関しては、あながちに反対するものではないが、なお客観的な理解が望まれるのではないかとも考えられる。

しかしながら、日本仏教史の視野を中心に、その教義史・教団史・精神史の構成に留意しつつ可能な限りの新資料の探索とそれへの批判を以つて、法然的浄土教の確立の必然性を綜合的に明にされてきたことは、随処に見出される斬新なる見解の明示と相待つて、前人未踏の多くを示されるものである。特に研究的論著としての特殊性を高く把持しながら、しかも現代仏教界一般にその反省と進路とを汎く示唆する点において、本書の存在意義を認めざるを得ないのである。又書中多数の図版を以て根本資料を示し、最後に、人名・事項・書名・著者名の諸索引を附記されて、本書の理解を極めて完璧ならしめている。

（A5判、四五〇頁、山川出版社、一四〇〇円）

窪徳忠著「庚申信仰」

桜井徳太郎

一

ながらく中国の民間道教を手がけてこられた窪氏が、道教研究の成果の上に立つて、わが国の庚申信仰に新しい斧鉞をいれておられることは、私どもの耳にまで入り、ひそかにその公表を心待していたのである。いまその公刊をみたことは、学界のためまことに慶賀にたえない。

いったいに日本人の生活・文化、さらに宗教・信仰に関する歴史的研究は、どちらかというと、外来文化を摂取受容してきた過程においてとらえようとする立場が圧倒的に多かった。つまり、外来文化摂取史観である。たしかに、日本文化を、文献の上から、また朝廷や貴族などの支配者階層からながめてみると、どこに日本在来のものがあるかと危まれるくらいに、外来的要素が多い。ほとんどその影響下に育成されてきたものとみるほかはないのである。

ところで、日本はそのように、とことんまで、外国文化の植民地になつてしまつていたのであろうか。日本民族が在来もちつづけてきたものは皆無なのか。外来文化を受け容れてきたことは、一応認めるとして、そのなかにこれこそ在来的要素だといったものが見つからないものだろうか。こういった疑問に出発して、もういちど日本人の生活・文化・信仰などを根底から見なおそうとしたのが、柳田国男氏の日本民俗学であったと思う。そしてこの方面での成果は、かなり大きな反響を、学界に喚びおこしたと思う。とくに、これまでかんたんに、日本文化を、仏教文化・儒教文化の延長線上にならべて満足していたインド起源説、中国渡来説などに反省を促したことは否定できない。（最近公刊された「年中行事覚書」「新たなる太陽」などによつて、日本年中行事の固有性を説かれているのなどは、そ

の一例であろう。）

窪氏は、このような柳田氏らの成果を虚心坦懐にうけ容れられ、しかも直接に氏と意見をかわされながら「庚申信仰」の問題を考えてこられたという。この点、文献重視派としては、まれに見る伝承資料理解者の一人である。しかしながら、それにもかかわらず、民俗学の主張には左袒しえないとして、けつきよく、日本の庚申信仰は中国の三尸信仰の輸入伝来であることを結論されている。そして、日本民俗学の蒙を啓こうとされているのである。

二

ここにいたつて、わたくしは、この問題をめぐる方法論上の相異なる立場について、考えないわけにはいかない。そして、この点が融解せざるかぎり、この二つの立場は、永遠に交叉することのない双曲線というほかはないと思う。窪氏は、こんにち民間で行なわれている信仰行事を、驚くほどたんねんに蒐めてきて、どこまでも、そこから問題の出発点を考えておられる。また、広く過去の研究業績を巨細なくとり入れておられる。その努力と才能とには、心から敬服の念を禁じえない。われわれの大いに学ばねばならないところである。

けれども、そのような理解を示しておられるにもかかわらず、日本民俗学が民間信仰を探求する際にとる方法や立場は完全に無視されている。これは故意なのか、また方法論としての未熟さを考えてなのか。したがつて、せつかく日本列島各地の実例を広くあつめてはいるものの、それを素材として、日本民族の信仰史を構成するという段階にまで進んでいない。つまり、本書中の「庚申待の実例」と「いまの庚申信仰」との二つの得がたい資料が、つぎの「江戸時代以前の庚申待と信仰」の章において歴史的に再構成される段になつて、うまく生かされていないように思われる。これはまことに残念なことであるが、けつきよく資料を再構成するに際してとつた方法論的根拠の相違がもたらした結果であろう。

わたくしはここで、日本民俗学のとる方法が唯一絶対のものであるなどとは、決して思い上つていない。一つの文化事象を究明するのに、いくつかの方法や立場があつて、それぞれに意義をもつていることはいうまでもない。ひとくちに日本の民族信仰といつても、それを文献の上から迫つて行くことは重要である。また、常民の信仰儀礼そのものの比較研究をつき進めて行く方法も無視はできない。要は、民族信仰の全体を知るためにこの二つをどのように結び合わせたらよいかが問題である。初めから一方が他方を無視してしまうなら論外であるが、とにかく相互の存在意義を認め合うとしたら、方法論的にどのようにしたら、可能となつてくるのだろうか。今後、日本の民族信仰を究明する場合において、この問題こそ、まず第一に乗り越えておかねばならない点であると思う。

三

窪氏は、柳田氏や和歌森氏らが庚申信仰を日本固有のものと考える説を引きながら、それはいい過ぎであつて、やはり中国の三尸信仰の亜流と見るのが妥当であろうといわれる。柳田氏

を頂点とする日本民俗学徒が、庚申信仰を日本固有のものと考えるのは、つぎのごとき根拠からである。庚申講をめぐる習俗をたんねんに探ってみると、もちろん中国の三尸説をとり入れた形跡はうかがえる。しかし、同時にそれだけの説明では、なお釈然としないいくつかの問題がのこる。それらのなかで、見のがすことのできないのは、常民の神に対する接しかたである。つまり祭祀方式またはその態度である。庚申待においては、他の日待、月待などと同じように、夜を徹して精進することを第一の要件としている。これは、祭りに対する日本民族の最も原始的な、かつ素朴的な表現であった。「心と身を浄めて、穢れを去り、悪念に遠ざかり、一夜を神の前に参籠することによって団体共同の幸福が得られると思っていた」（柳田国男「二十三夜塔」）ことは、仏教の教えよりも、かえって国固有の神道の方に近かったと考えなくてはならないであろう。そういう立場で、庚申信仰も見て行くのである。

「庚申」という語は、いうまでもなく中国でできた語である。その名称にこだわるかぎり、庚申信仰中国渡来説が勝を制するであろう。しかし、その内容にたちいたり、神を祀る方式から見るとき、そこに、やはり日本固有なもののあったことがみとめられる。われわれが日本固有というのは、決して最初から大前提として押しつける性質のものではない。広く常民の信仰習俗をあつめ、所定の手つづきを踏んだ結果について言っているのである。文献の中から、「庚申」なる語を拾い出して集めたところで、その信仰の本質をとらえることはできないであろう。つまり日本民俗学は、庚申を問題にするのでなくて、信仰の内容、とくに祭祀における日本人の信仰表出そのものを重視するのである。ここに窪氏の意図するところと若干の食い違いを生じることになろう。

中国の道教や三尸説については、専門外の私のとうてい評しえないところである。その門外漢である私の最も知りたいことは、中国の常民の間において三尸信仰がどのように受けとめられているかという点である。この点について両者を比較民俗学的にしらべることができれば、庚申信仰の研究はいちだんと進歩するであろう。しかし現段階においては、遺憾ながら望む方が無理である。私は、氏の研究によって昂められたこの問題を、今後発展させるとしたらどうしたらよいかを考えてみたかったのである。

文章の表現が甚だ平易で読みやすいことは、この種の論著としては思い切った試みであった。新しい軌軸を出された著者に敬意を表したい。ただ終章の庚申信仰と三尸信仰にいっそうの説明が欲しかった。そのためには「中国の道教」は割愛して、別に一書を為してもよかったのではなかろうか

（A5判、本文三一五頁、索引七頁、山川出版社、三四〇円）

坂本　幸男著「華厳教学の研究」

西　義雄

畏友坂本君から「華厳教学の研究」と題する立派な新著を頂

いたのは、かなり前である。早速一読したいと思い眼前の本立にならべながら中々繙く暇がない、残念でもあり、著者に申訳けがないとも思つていた。偶々編輯氏からこの書評を書く様にとも交渉を受けた。華厳学の専門でない筆者がこの大任を引きうけることは或は不適任でないかとも一応は考えたが、しかしどうも断るには何んとなくすまない気がした。一体、坂本君と私は四十年来の親交があり長らく苦労を共にして来た仲であり、とくに本書が坂本君の一生を飾る学位請求論文でもあるし、私もまた、嘗ては大学の卒業論文に華厳を扱おうかというようなことも考えて、在学中に他の大学へ五教章の講義を聞きに行つたり、卒業後は坂本君と共に、島地先生の探玄記の講席にはんべつたりした因縁もある上に、何よりも、これを機会に読破したいとの念願もさけがたかつたので、再考の結果、ともかくも引き受けることとした。

実は一週間もかかれば通読して簡単な書評位は出来るのではないかと頗る安易に考えていたのが大間違いであつた。本著は、堂々六百頁にわたる大著である上、内容も充実し且つ学究的専門的であつて、予想以上に読みごたえがあつたからである。

さて本著の内容は大きく二部に分れる。第一部は、「慧苑の華厳教学の研究」で、特に「教判論を中心として」という副題がついている。内容は、「静法寺慧苑の伝記」「慧苑教学に対する論難とその吟味」、「華厳経と三蔵・二蔵・十二部経との関係」、「諸教判に対する慧苑の四種教判論」という五章から構成されており、優に本書の半分を領している大論文である。

第二部「華厳学の諸問題」は三編に分類されておるが、その中、第一編は「華厳聖典成立に関する研究」で、内容は、「華厳経と菩薩本業経との関係」、「華厳経と摂大乗論の仏二十一種の功徳」、「十地経論と瑜伽論菩薩地住品との関係」の三種の独立の論文から成つておる。次に、第二編「華厳教学成立に関する研究」には、「初期大乗経典における三界唯心について」、「地論学派における心識説」、「智儼教学における唯識説」、「新羅の義湘の教学」、「明慧上人の華厳思想」の五種の独立論文があり、第三編「華厳教学における二三の問題」には、「経典解釈の方法論の研究」、「仏教の本質論」、「空観展開の一断面」の三独立論文が含まれている。

以上の中、なんといつても白眉中の白眉とすべきは、第一部の「慧苑の華厳教学の研究」であろう。華厳教学の学統史上、従来、吾々の常識では、法順（杜順）を第一祖とし、第二祖智儼、第三祖法蔵、第四祖澄観、第五祖宗密という風に考え勝であつて、慧苑はいはば華厳教学の大成者法蔵の有力なる直弟子であるに拘わらず、これ等列祖の中には加えないばかりでなく、むしろ異端者扱いにしていたのである。著者坂本君は、この不遇な学者慧苑に異状な関心をもつて向い、その学的功績を明確にしようとした。即ち慧苑の主著たる「刊定記」を徹底的に研究すると共に、これと、智儼や法蔵や澄観の華厳学説とを比較検討した結果、法蔵と澄観との間に列祖として慧苑とその直弟子法洗をも加うべしと結論するに至つている。従つて、その論述は微に入り細を穿つた力作で、これは正しく華厳教学史上前人

未踏の地を打開せんとする著者の学的野心作といつてよいであろう。史上、ほとんど等閑視されている隠れた学者の学的成果を異状な努力で明かにすることは、独り慧苑のためばかりでなく、学界における新しいいぶきをもたらすことでもある。蓋し著者の希望する如く、この成果によつて慧苑が法蔵に継ぎ澄観に代つて華厳教学の第四祖の名を克ち得るや否やは、今後、華厳教学統史研究上の新しい問題であろう。或は著者も第二部以下の諸論文中、所々に触れておる如く、慧苑はその教判論や六相円融論等の華厳教学の重要問題において法蔵や澄観等のいわゆる列祖の学説と異る所があるからよくその皮肉骨を得たるもその髄に達していないのではないか、などという新しい問題も更に展開されなければならないかも知れないからである。

次に、第二部以下の三編所収の独立の諸論文は、著者が「序」中に断わるが如く、従前、随時に著者が発表した独立の諸論文中、特に華厳学に関説したもののみを編輯したものであるが、それぞれ興味深く有益な労作のみである。就中、第三編の諸論文は、第一部及び第二部の一・二編のそれが、極めて考証的なのに比して、かなりに達意的である。ここに著者の一面極めて精密であるが、他面またかなりに融通性を持つ人となりが表われておると私には誠に面白く感じられた。

さて本著を通じ一寸欲をいえば、最後編の原漢文の引用文が多く私訳されてあるように、前編の原漢文や、後編の原梵文にも、国訳をつけてほしかつた。そうすれば、後学者にさぞ便宜を与えたであろうと思う。勿論、純学術的論文であるから、これは望む方が無理かも知れぬ。

以上の外、なお、多くの重要な研究に満ちておるので、紹介すべき多くの問題が残つており、意を尽くさない所も多々あつて、書評らしい書評にならなかつたことを、著者に対しては勿論のこと、読者に対して申訳けなく思う。已に紙数も限界を超えたので、最後に、本著が将来、華厳教学に対する新天地の開拓に、将又、古典の理解に多く寄与するであろうことを期待しながら、禿筆を擱く。（A5判、本文五九九頁、索引一五頁、平楽寺書店、一五〇〇円）

柳田謙十郎著「宗教批判」

佐木秋夫

共産主義と宗教との関係に、いちじるしい事実上の変化がおこつている。二〇年ほど前には、何かの信仰を持つ以上は共産主義に敵対するもの、共産主義者であるからにはするどい反宗教闘争をおこなうもの、という考え方が支配的だつた。ところが、ファシズムとの闘争のなかで、宗教者と共産主義者との固い協力がいたるところで見られ、そういう考え方が事実の上で掘りくずされていつた。そして、現在では、幾億の大衆が、宗教と同時に共産主義を支持している。支持しないまでも、宗教者と共産主義者との協力関係がいたるところに広く発展している。このような歴史的現実のなかでは、宗教はアヘンだという

強烈なスローガンを単純に文字どおりにあてはめるのは非現実的な態度になつている、といわなければならないだろう。

しかし、だからといつて、共産主義が理論の上でも「修正」されて、宗教と一致できるようになつてきた、などといえるだろうか。共産主義の哲学的な立場は、いうまでもなく唯物論なのだから、そのかぎりでは、すべての観念論と対立し、したがつて、宗教にも対立するはずである。この原則がくずれて、唯物論的な思想体系のなかに何らかの形で宗教がとり入れられる、というようなことが可能だ、といえるだろうか。

柳田謙十郎博士（一八九三―）の『宗教批判』は、この重要な問題点にむかつて、宗教にたいする深い理解と体験とをもつた唯物論者としての立場から、大胆に切りこんだものである。「批判」というけれども、むしろ、宗教のもつ積極的な面をできるだけ評価することにつとめているので、唯物論のがわからの好意的な宗教論、といつたほうがいいかもしれない。

そういうこころみは現在の歴史的条件のなかで必要なことだし、それをやるのに博士は最大の適任者の一人だと思う。博士は、第一次大戦とその後の動揺期に、小学教師として人生問題に悩み、西田天香や倉田百三に傾倒したがそこに満足できず、京大に哲学を学んでカントやフィヒテの徒となり、さらに、昭和の初期から、西田哲学を奉ずるようになつた。つい数年前まで、精力的な西田哲学者として、しきりに、宗教的人生論や実践倫理を説き、多くの青年に影響を与えてきた。それが平和運動に全力をあげて活動しているあいだに、観念論を脱却して唯物論に進んだのである。この思想的遍歴をつらぬくものは、思想を学問としてながめるにとどまらず、それを自己の主体的な問題としてとらえていく「求道者」としての態度だつた。唯物論に到達したのも、「いかに生くべきか」の結論として、実践的な裏づけをもつてのことだつたのである。

本書において著者は、これまで自分が傾倒してきた宗教というものにたいする考えをはじめて全面的に整理しようとこころみている。その努力のなかで、現在の新らしい歴史的な事実に即して、唯物論の立場からの宗教の再評価がくわだてられているわけである。

本書は大別して二つの部分から成つている。前半の一～五章は、未開社会の宗教から日本の中世仏教にいたるまでを歴史的にあつかつて、宗教が人間社会の歴史的所産であることを明らかにしようとしている。後半の六～八章は、宗教と人間および社会との関係を理論的に整理し、宗教の将来について見通しを立てようとつとめている。

宗教の本質を明らかにするためには、宗教の立場からの主観的な見方ではだめで、客観的に見ることが必要であり、それにはまず宗教の起源からはじめなければならない、として、未開社会の宗教をあつかう。ここでは、ハリスン、スミス、デュルケムなどが主として引用されているが、その根本を流れる考えは、人間をまず労働するものとしてとらえることである。社会的条件と自然にたいする関係のなかで労働に結びついたオドリからマツリが発生し、そこから宗教や芸術が別かれた、と見

る。この部分は、どちらかといえば、大まかな紹介的な叙述で終っている。

続いて、三～四章で、キリスト教および仏教の起源がそれぞれ論ぜられる。その立場は、これらの世界宗教も歴史の産物であることを強調しつつ、教祖の人格がその成立の不可欠な一要素であつたことをも認めている。この部分には、これらの宗教が一定の積極的な面をもちながら、それが権力と結びつき、職業的宗教者ににぎられて、変貌してしまつている点にたいして、するどい批判がしばしば述べられている。

禅と浄土とをあつかつた五章は、前半のなかでもつとも精彩のある部分である。禅については、「インド的静態禅」を破つて現実の生活の中の「動態禅」を打出した六祖慧能を高く評価し、中国人の生活意識がこの転回をもたらしたものと考える。ついで、道元を論じて、その「万法に証せられる」自然法爾の立場は、戦時中に悪用されたにもかかわらず今なお学ぶべきものを含んでいる、と認めている。浄土系の信仰では、その頂点に親鸞をおき、ここでもその「自然法爾」の立場を評価している。しかし、どの場合でも、当時の歴史的な制約のなかで、歴史的な観点が欠けていることに注目し、それが当時としてはやむをえない限界であつたことを指摘して、公式的な無神論者の非難をたしなめる一方では、その限界点を今日まで固守する教団人を強く非難する。おそらく、道元と親鸞とは、著者が西田哲学者としてもつとも強く傾倒した人物だつたろう。それを、こうしていちおう突き放しながら、その積極面を評価しているので、この態度は、教団とその周辺の人びとの「教祖にかえれ」の動きを力づけ、民族文化の伝統を摂取する一つの道を示すものとして、書かれているようである。

六章「宗教の人間的本質」、七章「宗教の社会的本質」では、以上の歴史的概観をふまえながら、あらためて宗教の本質を論ずる。その根本的な立場は、宗教が神ではなしに人間の所産であり、人間の「自己の不安、生活の不安」が宗教の根拠である、と見るところにある。そこから、宗教は絶対的な永遠不滅なものではないという結論と同時に、終章の「宗教の将来」において、「人間の不安と無力感」とがあるかぎり、どんな社会でも、宗教は消えるとは思われない、たとい社会科学が宗教の消滅を予見しても、現在のところでは宗教はなおさかんなので、将来は未知数であり、じつさいに消滅するとはかぎらない、という結論も出てくる。

著者は、人類の社会が社会主義へ、更に共産主義へと発展することを疑わない。もしもそういう新らしい社会においても宗教が残りうるとすれば、それはどういう内容のものだろうか。その未来の宗教の特色として、著者は六つの点をあげている。それは、(1)科学に基礎をおく実践的確信で、(2)その信ずる「未来」は天上でなく地上のそれであり、(3)絶対者、超越者への信仰ではなく無限の物質的エネルギーの弁証法的発展を信ずるもので、(4)自己の努力を歴史的未来にむかつて意味づけ自己犠牲と愛と献身の精神をやしない育てるもので、(5)人類の進歩に貢献し、(6)このように科学的信念と結びつくことによつてのみ将

来の生命をたもつことができるものだ、というのである。そういう宗教ならぬ宗教の中にのみ、過去の宗教的経験も生かされうる、というのである。

この結論は、机の上で考え出されたものではなく、著者が「人生の第一義」を求めて数十年間にわたるまじめな努力をかさね、さらに戦後のはげしい社会的な実践のなかに身を投じることによつて、得られたものである。それだけに、宗教にたいして肯定的な関心をもつ人びと、とくに、現在のきびしい生活的な苦難と思想的な不安とにさらされながらなつとくのいく人生論を求めている青年たちにたいして、強く訴えて反省と希望とを与えることができるにちがいない。

しかし、この六つの特色をもつたものを、はたして宗教とよびうるかどうか。ここにも、「宗教とは何か」という概念規定が問題になつてくる。この規定が出発点においてアイマイであると、その結論において、「宗教ならぬ」ものまでも宗教という名でよぶことになつてしまうおそれがあるだろう。

先にのべたように、柳田博士は、いわゆる人間的な不安から出発して人生の第一義を求めることを宗教と規定している。とすれば、人間の能力に限界があり、死は必然である、などのことから、人は社会がどう変わろうと必然的に宗教におもむかなければならないことになる。これでは、宗教の未来は、あらためて問うまでもなく、出発点からすでに保証されていることになるのではないか。

もしもそういう「宗教」をアヘンだと断定したとすれば、マルクスもレーニンもよほどの愚かものといわなければならないだろう。ところが、じつはそうではなく、マルクスは宗教の基本的な要素として神あるいはそれに類する超自然的な観念をあげているのである。

宗教現象とよばれるものの圧倒的な部分は、神霊の超自然力による奇跡の観念と不可分に結びついている。より漠然とした形では、死後や歴史の動きや個人の運命について、人知や人力の及ばぬ領域を認め、宗教的、文化的伝統のワクのなかでそこに超自然的な何ものかを感得するところに宗教が成り立つている。一方では、そういう領域を認めながら超自然的なものを求めない多くの人がいて、ふつうに非宗教的とよばれている。

結局は用語の問題になつてくるのだが、一般的な通念に基礎をおいて、宗教を神霊の観念に結びつけるのがもつとも妥当なのではないだろうか。この場合、儒教や仏教の一部は宗教ではなくて道徳や哲学に属することになるだろう。

宗教をそのように規定した場合に、最初にのべた共産主義と宗教との関係はどうなるか。この場でくわしく述べている余裕はないが、宗教という概念をアイマイにして唯物論的な宗教というようなものを設定するよりも、ずつと明瞭に説明することができる、と私は考えている。また、歴史上の宗教の積極面についても、その当時の進歩的な要求が時代の制約のなかで宗教のヴェールをかぶつて現われないわけにはいかなかつた、と見るのである。これらの点については、次の機会にもつとくわしく述べてみたい。（B6判、三〇八頁、創文社、二九〇円）

会　報

第九回国際宗教学宗教史会議準備委員会報告抄

昨年十一月二十三日京都で開かれた準備委員会で大畠清前委員長が従前の準備経過を報告し、学会の総会に於て会員に資料が配附された。その後準備は実行段階に入り、石津照璽委員長のもとで準備が進められている。去る三月十二日の準備委員会では新たに事務、運営の機構が決定され、準備委員会の中に編成、募金計画の二小委員会が設けられて、岸本英夫、増谷文雄二氏がそれぞれ委員長に就任、総務部長に小口偉一氏が就任した。経理部長は現在交渉中である。詳細な計画の原案は目下両小委員会で研究中。

会議の期日は明年八月下旬から九月上旬にわたり、東京を中心に一部京都においても行われる予定。宗教事情調査には日光はじめ関東の数箇所、奈良をはじめ近畿の宗教都市等を予定して研究中。また希望によつては北海道、九州、東北等の視察に便をはかる計画もある。

会議は各個及び代表の研究発表、総会、公開講演をはじめ、会議中ユネスコ本部の協力を得て「宗教及び思想を中心とする東西文化の交流」に関するシンポジウムを行う。

海外からの参加希望者は現在までに確定的な者約二十名、条件つき参加希望者は三十名以上に及んでいる。

第九回国際宗教学宗教史会議（ＩＣＨＲ）は国際宗教史学会（ＩＡＨＲ）を母胎とする第九回国際宗教学宗教史会議組織委員会と日本学術会議とが主催する。会議主催国としては学術会議を通じて国内組織委員会を組織して会議の準備、開催に当らせる。また国費以外の経費は募金に拠るので、国内組織委員会と併んで後援会を組織する。現在の準備委員会はこれらの組織の発足後はその中で活動する。但し準備委員会の形式は別に存置されるであろう。

国費支弁の問題に関しては学術会議が目下折衝に着手している。組織委員会及び後援会の組織は五、六月中に発足する見込みである。

理事会報告

○十二月十一日

一、会長改選の結果に伴う事務処理

二、第十七回（昭和三十二年度）学術大会開催地、開催校の件

三、九学会連合に対する連絡事務

について協議、来年度学術大会については十一月二十五日の会員総会の決定により九州大学へ照会したところ辞退の申出があつたので、三十三年秋の国際会議開催をも考慮して来年度は東京において開催する方針を決定、当番校依頼について協議した。

○十二月廿九日

一、新会長就任に伴う学会運営機構改変の件

会誌（宗教研究）の編集発行事務と会計事務は東北大学文学部宗教学研究室内へ移す。振替口座を新設（日本宗教学会会計部）。

本部の庶務は従前通り東京大学内に置く。その運営に必要な経費は会計部より適宜支出。

なお、この機構変更は、昭和三十三年の国際会議を考慮しての臨時措置とし、会長改選毎に機構を改変することを必ずしも意味しない。

右の決定に附随した確認事項

(1) 委員（これまで主として会誌編集に当つて来た）をこの際新たに決定し、全国主要大学との連絡を密にすること。

(2) 欧文の宗教研究（Religion East and West）の第二集をなるべく本年度中に発行するよう努力すること。

なお、第一集と同時に発行した Recent Religious Studies in Japan の論文を改稿して第二集に加えることも考慮する。

二、総合研究の申請

国際会議を明年にひかえ学会の研究態勢を整える意味からも包括的な綜合研究を行つてはとの提案があり、科学研究費の申請を決定、石津会長を代表者とし構想を同氏及び小口理事に一任。

三、国際会議開催準備のための事務及び運営組織

本学会が組織した第九回国際宗教学宗教史会議開催準備委員会は国際会議を明年にひかえ実行段階に入つたので、事務及び運営組織を新たにすることを協議し、諸般の計画につき会長及び岸本、増谷両理事に研究を依頼することとなつた。

○一月十九日

一、宗教と教育臨時委員会の設立

最近文部省に於ける教科書問題及び学科課程問題の急速な動きにかんがみ従来の宗教と教育委員会とならんで時局対応的な臨時委員会の設立提案あり、岸本理事より提案説明、協議の結果岸本理事を委員長として委員会の組織等を同氏に一任。

二、第十七回（昭和三十二年度）学術大会開催当番校の決定。

増谷理事より前々回理事会の協議にもとづき大正大学当局と内交渉の結果内諾を得たる旨説明。よつて大正大学に依頼することを正式に決定した。

三、国際会議準備委員会の体制

会長より最近に至る海外よりの連絡、国際会議参加仮申込状況、ユネスコ本部及び同国内委員会との関係、学術会議における同会議開催の準備状況を報告。現在の準備委員会内に小委員会を設立することの必要を説明。学術会議内

の宗教史連絡委員会委員の増員、石津会長が委員長に、大畠理事が幹事に就任の由報告。

岸本、増谷両理事より国際会議開催及び準備のための編成組織、募金計画に関する私案の中間報告あり、これを中心に協議した。

○二月廿七日

一、文学、哲学、史学学会連合評議員の任期満了につき、新評議員として菅、小口両理事を推薦することとした。

二、学術会議の中央選挙管理委員の任期満了につき新委員の推薦方依頼があつたので棚瀬理事を推薦することとした。

三、国際会議準備組織案

岸本、増谷両理事より、標記に関する研究結果の提示あり、準備委員会において協議することとなつた。

執筆者紹介

松野純孝　東京大学印度哲学科卒

柳田友信　立教大学講師

田口貞夫　東京大学宗教学科卒

会　告

本学会は、昭和三十三年九月に、日本において、第九回国際宗教学宗教史会議を開催する準備のため、臨時措置として、事務の分担をなすこととし、昭和三十二年四月より、会誌宗教研究の編集発行事務と会計事務とを、東北大学内において行うことに決定しました。

昭和三十二年度会費は、左記にお払込み下さい。

仙台市片平町　東北大学文学部宗教学研究室内

日本宗教学会会計部

振替仙台一四〇二番

また、会誌編集については、同研究室内

日本宗教学会編集部

にご連絡下さい。

なお、本部事務（学術大会の開催、日本学術会議関係、九学会連合関係、その他）は、従来通り東京大学宗教学研究室内にて取扱います。

昭和三十二年三月

日本宗教学会