

浄土系仏教とキリスト教の救済論の一異に関する考察

原 田 博 充

第一章 浄土系仏教における救済論の基本的構造

第一節 大無量寿経の構成と内容

浄土系仏教の完成者とも言うべき親鸞の代表作『教行信証』をひもとくと、その教巻の冒頭は、次の標拳によって始まっている。

「 真実の教⁽¹⁾
大無量寿経
浄土真宗⁽²⁾」

真実の教、即ち浄土真宗の真理を告げ示しているものは大無量寿経であると言うのである。『教行信証』全巻は、この大経をよりどころとして、七祖⁽²⁾の浄土信仰への系譜を文献的に辿りつつ、浄土真宗の教理を理論的に展開したものである。そこでまず大経の構成と内容を概観することから本稿を始めよう。

大無量壽經⁽³⁾は、いわゆる浄土三部經⁽⁴⁾の一つとして紀元前一世紀頃インドで成立したものと推定され、浄土系仏教の最も重要な經典であり、左のような構成・内容をもつ上下二巻から成っている。

〈上巻〉

〔一、序説—序論〕

ある時、王舎城の耆闍崛山^{せきやくつせん}の中に住んでおられた釈尊が、「一切大聖、神通已達」といわれる声聞や「皆遮普賢、大士之徳」といわれる菩薩達に説法されることになった。これらの人々はすべて長老格の大弟子達であった。

さて、今や遅しと世尊の出座を待っていた阿難がふと顔をあげると、世尊はまだまだかつて見たことがない妙なる輝きを放ちつつそこに出現していき給うのである。經典は、この時の世尊の姿を「諸根悦豫^{ちよん}、姿色清浄、光顔巍巍」と表現している。そこで阿難は座より起ち、次の如く世尊に言った。

「今日、世尊よ、(世尊の)諸根は悦豫し、姿色は清浄にして、光顔は巍巍とましますこと、明浄なる鏡の影の、表裏に暢^たるがごとし。威容の顕耀にして、超絶したまえること、無量なり。いまだかつて、殊妙なること今のごとくましますを瞻^{けん}視^したてまつらず。唯^{ただ}然^り、大聖よ。われ、心に念じていう、『今日、世尊は、奇特の法に住したまえり。今日、世尊は、仏の所住に住したまえり。…今日、天尊は、如来の徳を行じたまえり。…(しからざれば)なにがゆえに、威神の光光たること、いまししかるや』と。」⁽¹⁾

このように問う阿難に釈尊は、「阿難よ、誰がそういう問を発せしめたのか。諸天が問わしむるのか。自分の慧見をもって問うているのか」と正し給う。阿難は「みずから所見をもって、この義を問いたてまつるのみ」と答えている。そこで釈尊は、この阿難の慧見をほめ、このようなことが何故起ったのかと言え、それは如来の本願があらわれるためであるということを淳々と説き出し給うたのである。即ち、

「よいか、阿難よ。問えるところ、甚だ快し。(汝) 深き智恵と真妙の辯才を發し、衆生を愍念して、この惡義を問えり。(そも) 如来は、無蓋の大悲をもつて、三界を矜哀したもう。世に出興したもう所以は、道教を光闡し、群萌を拯い恵むに真実の利をもつてせんと欲してなり。(かくのごときの諸仏は) 無量億劫にも、値い難く見たてまつり難きこと、なお、靈瑞華の時々にすなわち出するが如し。……如来は、定と慧と究暢して極まりなく、一切の法において、自在をえたまはばなり、阿難よ、諦に聽け。いま、汝のために説かん。」⁽⁶⁾

かくて世尊は、法蔵菩薩の四八願に始まる如来の本願の由来を語り給うたのである。

〔二、正説—正宗分〕

世尊は、阿難に向かつてまず法蔵菩薩が衆生濟度を發願されたその由来から説き起こされる。

即ち、人間の想像も及ばぬ悠遠の昔(乃往過去、久遠無量不可思議無央教劫)に、鏡光如来という仏が世に興出して以来、数多くの如来達(魏訳では過去仏五三)が興出して人々に道を説いた。世自在王仏(第五四番目の仏、阿彌陀仏の師仏)の時代になって、一人の国王が、世自在王仏の説法を聞いて心に悦了を懷き、求道心(無上正真道の意)を發した。彼は國を棄てて王位を捐てて出家して沙門となり、法蔵と名乗った。法蔵菩薩は五劫の長きにわたる思惟或は修行の後、仏土を莊嚴すべき清淨の行を撰取した。その時彼は四八の大願を發したのである。この四八願全体の内容は、即ち選択本願であるが、なかでも第一八願は、曇鸞(四七一—五四二)以来四八願中の願目とされてきた。その本文は次の通りである。

「たとい、われ仏となるをえんとき、十方の衆生、至心に信樂して、わが國に生れんと欲して、乃至十念せん。もし、生れずんば、正覺を取らじ。ただ、五逆(の罪を犯すもの)と正法を誹謗するものを除かん。」⁽⁸⁾

釈尊が、法蔵菩薩の四八の大願を説き終えたあと、法蔵菩薩のその後の消息に関して釈尊と阿難との間に次のような問答がなされる。

「阿難、仏にもうしている、「法蔵菩薩、すでに成仏して、滅度を取りたまえりとやせん、未だ成仏したまわずとやせん、(成仏して)いま現にましますとやせん」。仏、阿難に告げたまう、「法蔵菩薩、今すでに成仏して、現に西方にまします。ここを去ること十萬億刹なり。その仏の世界を、名づけて、安樂という」。阿難また問う、その仏、成仏したまいしよりこのかた、いくばくの時を経たりとやせん」。仏、いたもう、「成仏よりこのかた、およそ十劫を歴たまえり。…」⁽⁹⁾

つまり法蔵菩薩は、既に十劫の昔、西方十萬億刹の安樂國に成仏して、現在もそこにいましたもうというのである。この成道された法蔵菩薩が、無量壽仏、無量光仏等々と呼ばれる阿彌陀仏であり、阿彌陀仏のおられる安樂國が、清淨安穩にして微妙快樂なる西方淨土なのである。

〈下巻〉

下巻に入ると、釈尊はまず阿難にむかって、どうすれば淨土に往生することが出来るかを説きあかさされる。

「(そのわけは)あらゆる衆生、その(無量壽仏の)名号を聞き、信心歡喜せんこと、ないし一念もせん。至心に廻向して、かの國に生れんと願わば、すなわち往生することをえて、不退轉(の位)に住すればなり。ただ、五逆(の罪を犯す者)と正法を誹謗するものとを除く」⁽¹⁰⁾

これがいわゆる本願成就文と言われるものであって、先にあげた十八願と同じ内容を釈尊は別の言葉で表現されたのである。今この両者を漢訳仏典によって比較してみると、願文の「十方衆生」は成就文では「諸有衆生」となり、「至心信樂欲生我國」は「聞其名号信心歡喜」となり、「乃至十念」は「乃至一念」となっている。即ち法蔵菩薩の

願文においては、法藏は、十方の衆生が至心に信樂して淨土に生れようと欲しないならば、自分は悟りの位をとらない、と言っているのに対して、成就文においては、本願成就して如来となった阿彌陀仏が、一切の衆生は南無阿彌陀仏の名号のいわれを聞けば、それを信心して歡喜にあふれて念仏をとなえるであろう、もし衆生が至心に廻向して淨土に生れようと願うならば、即座に往生を得るであろう、と言っているのである。先に述べた四八願中の十八願とこの本願成就文が、大經全体の、従ってまた『教行信証』の骨格を形づくっている。

以下往觀偈、淨土に往生した声聞・菩薩の功德、三毒・五惡を離れるべきこと、淨土の見仏・見土と続くが、本稿の課題と紙数の都合で、すべて省略する。

〔三、結語―流通分〕

この經の尊きことを説き、これを弥勒菩薩に付嘱する。經説を聞く一切の人々の歡喜と大地の震動。

以上、親鸞が「眞実の教」とした大經の構成と内容を、本稿の展開に関係する部分を中心に極めて概括的に略述した。親鸞はこの經を総括して、次のように述べている。曰く、

「如来の本願を説くを經の宗教とす。すなはち、仏の名号をもて經の體とするなり」⁽¹³⁾。

第二節 親鸞の罪業意識と救済信仰（親鸞の諸著作から）

親鸞（一一七三―一二六二）は、九歳で出家して比叡山に登り、修学・修業を積み、自力聖道門を極め尽くした。しかし、内なる煩惱は越えがたく、二九歳にして遂に法然の説く他力淨土門に入り、以後絶對他力の信心に徹して、

後に浄土真宗の祖となった。

「たとひ法然聖人にすかされまひらせて、念仏して地獄におちたりとも、さらに後悔すべからずさふらふ」⁽¹⁴⁾。彼は、念仏への徹底と師への思いをこう述べている。親鸞が、このように他力の信心に徹した背景には何があるか。それは度し難い自己の罪業・業縁の自覚である。そこで彼の主著『教行信証』を中心に、『歎異抄』（弟子唯圓による親鸞の語録）を含めて彼の遺した諸作品も参照しつつ、彼の自己理解と信心の構造を簡潔に再構成してみよう。

親鸞は、自らを「かなしきかな愚禿禿、愛欲の広海に沈没し、名利の大山に迷惑して、定聚のかずにいることをよろこばず、真証の証にちかづくことをたのしみます。はづべしいたむべし」(『教行信証』信巻、一九二頁)と述べ、自らを含む衆生を、「罪悪深重、煩惱熾盛」(『歎異抄』一一一)、「穢をすて浄をねがひ、行にまどひ信にまどひ、心くらく識すくなく、悪おもくさはりおほきもの」(『教行信証』序、二八頁)、「常没の凡愚、流転の群生……極悪深重の衆生」(『教行信証』信巻一六一—二九頁)、「煩惱具足のわれら……他力をたのみたてまつる悪人」(『歎異抄』三一)などと表現している。このような罪業の自覚において前節に述べた大経一八願を中心とする如来の本願を信受するとき、それはまさしく「苦惱の群萌を救済し、世雄の悲、まさしく逆謗闡提をめぐまんとおぼす」(『教行信証』序、二三頁)ものであり、「凡小修しやすき真教、愚鈍ゆきやすき捷徑^{せつけい}」(同上)である。なかでも如来の本願が、如何に一切の衆生をもれなく救のうちに包摂する廣大無辺のものであるかは、『教行信証』信巻の阿闍世の獲信のくだりに学ぶことが出来る。親鸞は、『涅槃経』⁽¹⁵⁾「梵行品」によって、阿闍世獲信の経過を引用し、同じ経の「迦葉品」から阿闍世逆悪の機縁を示す文を引いてこれを補っている。従ってまずその大要をここに要約してみよう。

王舎大城の阿闍世王は、提婆達多という名の悪友(釈尊の従兄弟とも言われ、仏教教団を破壊しようとした)にそ

そのかさされ、父のマガダ国王頻婆娑羅を捕えて殺してしまふ。この行為を犯してしまつた後、阿闍世王は、自分の心に「悔熱」を生じ、そのため体中に瘡を生出し、人が寄りつけぬほどに悪臭を放つようになる。空見論者、宿命論者等六人の大臣の慰め、励ましも王の傷める心に適中しないが、最後にやつて来た耆婆なる大医は、王の心に「慙愧」の念がある以上、他の六師の勧めは無益であっても、妥達多なる仏世尊は、あなたを救うことが出来ると述べて、阿闍世を世尊のもとへ伴いゆく。かくて阿闍世王は、世尊の放ち給う大光明によつてその瘡をいやされ、釈尊の説法を聞き、如来を信じて涅槃に入り、その結果、王の夫人も後宮の采女も、マガダ国の無量の人民も無上菩提の心を起すに至つたということである。

ところで阿闍世の獲信は、『観無量寿經』⁽¹⁶⁾においてもこの経全体の背景として重要な意味をもっている。この経の内容全体の紹介や上記『涅槃經』との出来事の経過についての細部の相違点の指摘や吟味は、紙数の都合により本稿ではすべて断念せざるを得ないが、浄土観想の第十六観の最後に述べられている下品下生の者の往生の方法についてのみ短かく紹介しておこう。

下品下生の者とは、「不善の業たる五逆・十悪を作り、(その他)もろもろの不善を具す」者である。この人の救について、経は、次のように記している。

「かくのごときの愚人は、命終る時に臨みて、善知識の、種々に安慰して、ために妙法を説き、教えて仏を念せしむるに遇わん。この人、苦に逼られて、仏を念ずるに違あらず。(かの)善友、告げていふ、『汝よ、もし(仏を)念ずることあたわざれば、まさに無量寿仏(の名)を称うべし』と。かくの如く、至心に、声をして絶えざらしめ、十念を具足して、(南無阿弥陀仏)を称えしむ。仏の名を称うるがゆえに、念々の中において、八十億劫の生死の罪を除き、命終る時、金蓮華の、なお日輪のごとくにして、その

人の前に住するを見ん、一念の頃の如くに、すなわち極楽世界に往生することを得、蓮華の中において、十二大劫を満ちて、蓮華まさに開く。……」⁽¹⁸⁾

かくて下品下生の者は、他の仏の教法によっては到底救われ難いのであるが、無量寿仏の名を、至心に、令声不絶に、十念を具足して称うるならば救われる、と説かれているのである。この下品下生の者とは、言うまでもなく阿闍世によって代表されるであろう。それ故この経は、愁憂憔悴、悲泣雨涙の中にある母韋提希に、阿闍世のような者でも無量寿仏の名を称えれば救われるのだと述べて、慰めと希望を与え、もってこの経を読むすべての者にも未曾有の歓喜を与えんと意図したものであろう。

さて、「信巻」巻末は、阿闍世の獲信に関する経文を引用したあと、いわゆる「難化の機」に関する大乘經典の経文の異同を列記して、逆悪の者、謗法の者の抑止と撰取の如何を問うものである。即ち、『大経』の十八願文には、「唯除五逆誹謗正法」とあるが、『観経』には、下品下生の者を「不善の業たる五逆・十悪を作り、(その他)もろもろの不善を具す」と述べて、五逆・十悪の者でも念仏すれば往生すると説いている。しかし『観経』では、「誹謗正法」の者については言及していない。また『涅槃経』には、難治の機と病とを説いている。これらの教説の真意をどう理解すべきであらうか、と尋ねるのである。

これについて、親鸞はまず曇鸞の『浄土論註』を、次に善導(光明寺の和尚)の『観経疏(四巻)』中の「散善義」及び『法事讚(略称)』を引用して、解釈の歴史を辿る。

曇鸞によれば、『大経』は、五逆と誹謗正法と二種の重罪を具える者について言っており、『観経』は、ただ十悪五逆の罪について言うのみで、誹謗正法については言っていない。それならば、誹謗正法の罪を犯しても五逆罪を犯

していない者は往生できるか、という問題が生ずるが、これについての曇鸞の答は、「ただ正法を誹謗せしめて、さらに余のつみなしというとも、かならず生ずることをえじ」(二三三頁)である。彼によれば、五逆罪は正法なきに よりて生ずるものである。従つて誹謗正法の罪は、「極重」、「最重」であり、仏法を誹謗する者が仏土を願生する理はない。

これに対し善導は、『大經』が誹法五逆を除いたのは、この二業が極重のものであるので、「如来それこの二つの過をつくらんをおそれて、方便してとどめて往生をえずとのたまへり。またこれ撰せざるにはあらざるなり」(二三三七頁)と主張し、これを抑止門おしよめと称している。善導によれば、『觀經』の下品下生の者は、阿闍世に見る通り五逆罪をすでに犯してしまつている(已造業)。しかし彼はまだ誹法の罪はつくつていない(未造業)。だから抑止して、誹法をなさば往生し得ぬ、と言われるのである。しかし、彼は、

「もしつくらばかへりて撰して生ずることを得しめん。かしこに生ずることをうといふとも、華合して多劫をへん」⁽¹⁹⁾

と述べて、多劫にわたつて華に包まれて、三宝を見聞することが出来ないという多劫抑止の条件つきながらも、ともかく誹謗正法の者も撰取されると述べている。

最後に親鸞は、善導の『法事讚』から次のような一節を引いて、「信巻」の筆をおく。

「淨土には誹り嫌いの声は絶え、愛い悩みというものはない。人も天も善も悪も、皆な往生することを得、そこに至れば差別はなく、齊しく同じく不退の身となることである。何故なれば、それは弥陀の因地に於て、世饒王仏の所で位を捨て家を出でて、悲智の心を起し、広く四十八願を弘めたもうのに由るのである。その仏の願力に依つて、五逆も十悪も罪が滅して、往生を得、誹法も闍提も、廻心すれば皆な往生し得るのである」⁽²⁰⁾

この「信巻」結びの引用文に、親鸞は自分の信を重ね合わせて告白しているにちがいない。阿弥陀如来は、五逆十悪の者も謗法の者も闡提をも、その人が廻心して一念十念念仏を称えるならば、皆ことごとく撰取したもう、ということが、曇鸞・善導を引用しつつ、親鸞自らの実存的告白として述べられているところに、「信巻」の説得力があるのである。

我々は、この行を学くまびつつ、イエスと共に十字架につけられた二人の犯罪人（ルカ二三・三九―四三）、そして首をつつて自殺したユダ（マタイ二七・一一―一〇）を思い出す。謗法も闡提も「廻心すれば往生し得る」というのであるから、イエスをのしった強盗にも、ユダにも救われる可能性が開かれているということになる。これによって親鸞の信心が如何にすべての者を撰取せんとするものであったかがわかる。

第二章 浄土系仏教とキリスト教、特にその救済論の一異について

さて我々は、前章において浄土系仏教の救済論について親鸞の信心に的を絞りつつ一応の輪郭を描き出して見た。そこで、これをキリスト教の救済論（または救済信仰）と対比するためには、順序として当然ここでキリスト教救済論の概観をなすべきであろう。しかしこの課題に本格的に取り組むには独立の論究を要し、紙数の制限も今はこれをゆるさない。そこで本稿では、新約聖書、なかんずくパウロの贖罪信仰（例えばその代表的な告白の一例をロマ書三

・二三―二四に見い出すことが出来る)を、聖書の歴史的・批判的研究の成果等への顧慮も一切省略して、キリスト教の正統的救済信仰として字義通りにそのまま受け入れ、かつ本稿の読者には周知のこととしてその全貌の説明を一切省略し、ただちにこれと浄土系仏教との比較に入っていくこととした⁽²¹⁾。

一、往相・還相と神の愛

まず、阿弥陀如来の本願による救が願わされる経過を、キリストの受肉、十字架受難の道行きと比べてみたいと思う。

大経においては、先に一瞥した通り、世自在王仏の説法を聞いて心を動かされた法蔵菩薩が、出家して、五劫の長きに渉る激しい思惟修業の後、成道を得て四十八願を發したとされている。そして、法蔵は十劫の昔に既に成道して阿弥陀仏となり、西方十万億刹の安樂國にいたのであるが、五徳瑞現の姿をとって今弟子たちの前に現われている。尊こそ如来の本願を説くためにこの世に応化した如来の応身なのである。

このような大経の構造を、新約聖書においてキリストの受肉とその生涯の使命を要約する代表的な次の二つの聖句と対比してみよう。

「キリストは、神のかたちであられたが、神と等しくあることを固守すべき事とは思わず、かえって、おのれをむなしうして僕のかたちをとり、人間の姿になられた。その有様は人と異ならず、おのれを低くして、死に至るまで、しかも十字架の死に至るまで従順であられた。それゆえに、神は彼を高く引き上げ、すべての名にまさる名を彼に賜わった。それは、イエスの御名によって、天上のもの、地上のもの、地下のものなど、あらゆるものがひざをかがめ、また、あらゆる舌が、『イエス・キリストは主である』と告白して、栄光を父なる神に帰するためである」(ピリピ人への手紙二・六一―一二)。

「神はそのひとり子を賜わったほどに、この世を愛して下さった。それは御子を信じる者がひとりも滅びないで、永遠の命を得るためである。」(ヨハネによる福音書三・一六)。

これらの御言葉と如来の本願による救の成就の使信との間には、彼岸(あるいは超越)と此岸(あるいは内在)の往還に関して、顕著な並行関係、あるいは本質的な類似性が見い出されるが、その反面、極めて重要な構造上の相違があり、単純な比較を拒むことに同時に注目しなければならない。世を救うためにそのひとり子を賜うほどの神の愛は、一切衆生を救わんとする如来の本願に本質的に通ずるものをもっている。しかし、少し立ち入って考察してみると、聖書では、「神は、……この世を愛して下さった」、「キリストは神のかたちであられたが」という風に、すべては、神という超越的人格から出発している。これに対して大経では、如来の本願が発せられるに先立って、五劫の長きに渉る法蔵菩薩の修業がある。大経では、まず法蔵の往相、更に溯れば錠光の往相があつて、それから成道した法蔵の還相、即ち阿弥陀仏の還相があり、それは一切衆生にとっては廻向となる。この廻向のお蔭で、衆生は「聞其名号乃至一念」することによって往相廻向としての行・信を得て即得往生し、そこから再び還相廻向としての証の世界へ降りて行くことになるのである。従つて衆生に関して言えば、一切は如来の廻向によって成り立つのであり、この点ではキリスト信者の救が、全く一方的にキリストにおいて頭わされた神の恵みによることと並行関係となしている。しかし、大経では、如来の本願発現の原点として、法蔵菩薩の発願と修業が先行している。この点は、「神は……」をすべての出発点とする前掲の聖句の場合とは根本的に異なっている。

それでは、法蔵菩薩とは一体何者なのか問題になるが、この問いに答えることは、さして困難ではない。既に第一章第一節に略述した法蔵菩薩と、釈迦族の皇太子でありながら出家して修業し遂に成道を得た釈迦との間には著し

い並行関係がある。従って、法蔵菩薩は、後の時代に大無量壽經を編纂した仏弟子による釈尊の理想化ないし投影であるという結論を引き出すことに異論は見い出されないのであろう。もしそうであるとすれば、五劫の思惟・修業の後、「莊嚴仏土清淨之行」を撰取しながら、一切衆生を救うまでは仏にならぬと誓いを立てて衆生救済のために働く阿弥陀如来は、初転法輪して衆生救済のために立ち上がった釈尊の姿の理想化である。⁽²²⁾

このことについて、結城令聞『大無量壽經入門―三、釈迦牟尼仏と阿弥陀仏』⁽²³⁾には、次のように述べられている。即ち、人間として八〇歳でその生涯を閉じた八〇入滅の釈尊をどう理解すべきかということについて、入滅後の弟子達の間でいろいろ考えられた。小乗の人々は、たとえ仏陀であっても、その命は死を以て永遠に滅無に帰してしまうと考えた。しかし、大乘の人々は、仏陀の人格の中に永遠にして無限なるものを感得し得たから、肉身の仏陀以外の仏陀、たとい仏陀の肉体が消滅しても消滅したと考え得ない仏陀の人格を、肉身の仏陀自身の口を通して阿弥陀仏という名のもとに聞くことが出来たのである。従って結城によれば、大経の編纂結集者は、「肉身の仏陀に即しつつ、八十年の生命を超越した、永遠にして普遍なる人格を、阿弥陀仏という名のもとに感得した⁽²⁴⁾」のであり、阿弥陀仏という名は、釈迦牟尼仏が「自己自身を語っている⁽²⁴⁾」、「真実の自己を顕出⁽²⁴⁾」していることになるのである。このようにしてやがて、釈迦は阿弥陀如来の応身として世に來たのだという教義が形成されることになったのである。

ちなみに阿弥陀仏とは、サンスクリット語の *Amitābha* (無量光仏)・*Amitāyus* (無量壽仏) の最初の *Amita* を音写したものである。歴史上の釈尊と無限の光、無限の時間を意味するこの仏との結合の過程は、ナザレのイエスとキリスト称号との関係に並行するものがあるが、今はこの問題には深入りしない。しかし、一言付言しておきたいのは、「肉身の仏陀」が、「永遠にして普遍なる人格、阿弥陀仏」へと昇華されたということは、誰でも同

様の修業を積み重ねれば達し得るはずの菩薩であった釈迦牟尼仏が、それに帰依し、その力にあづかって菩薩行を實踐すべき信仰の対象としての阿弥陀仏に移行したことを意味し、この移行の背景には、後述する人間の罪業あるいは無力の自覚の深化の問題が秘められているのではないか、ということである。

それはともかく、以上の比較検討を通して、両宗教の救済の出来事が生起する経過には多くの並行現象が見い出されるにもかかわらず、キリスト教ではまず神の世界救済の意志の発現から一切が始まり、浄土系仏教では、もともと人である法蔵菩薩あるいは人間釈迦の往相的発心から一切が始まるという原点の違いがあることが明らかになった。ここに私は、浄土系仏教が超越化の方向を極めて顕著に示しつつも、その根底においてあくまで内在性の立場から出発した仏教のもつ本質的特徴を明確に保持しているように思うのである。これに対してキリスト教は、やはり本質的に超越性から出発する啓示の宗教であると思う。

二、絶対他力の信心と悪人の自覚

ところで、本来内在性から出発して悟りを求める方向をもつ仏教から、その歴史的発展に伴って何故このように超越的人格神とも見まごう阿弥陀仏による罪業救済の信心が生まれ、発展してきたのであろうか。このことについては、阿弥陀仏信仰の歴史的起源の究明も勿論必要であるが、本稿ではその問題には立ち入らず、もっぱら仏教信仰の内的発展においてそれが如何なる必然性をもつ出来事であったかに考察を集中したいと思う。

さて、親鸞においては、積尊の修業成道の跡を踏むという自力の契機は全く消えて、我々の往相である行も信も、還相としての証もことごとくひとえに如来の至心廻向によるものとして受けとめられた。廻向とは如来からさし向けられるということ⁽²⁵⁾であって、キリスト教の用語で言えば、「恵み」とか「恩寵」に近い言葉である。ところが彼は、

教巻の冒頭に、「つしんで浄土真宗を案ずるに、二種の廻向あり。一には往相、二には還相なり。往相の廻向について、⁽²⁶⁾「真実の教行信証あり」と言っている。つまり還相のみならず往相も如来の廻向としてとらえられている。然るに親鸞によれば、往相の廻向をあらわすものは、大行と大信である。大行とは無礙光如来の御名を称する念仏であり、大信とは信心である。⁽²⁷⁾我々がふつう行という場合には自力の修業を指すが、ここでは行とは南無阿弥陀仏六字の名号を念仏することであり、その念仏も信心も如来からの廻向として受け取られている。

「それ真宗の教行証を案ずれば、如来大悲廻向の利益なり。かるがゆへに、もしは因もしは果、一事として阿弥陀如来の清淨願心の廻向成就したまへるところにあらざることあることなし」。⁽²⁸⁾

まことに浄土真宗は絶対他力の信心である。いまや浄土真宗では前項にみた法蔵菩薩の発願・成道に至る往相の道は消え、ヨハネ伝三・一六一一七、ピリピ書二・六一一と全く同じように、一方的な上からの恵みの宗教となっている。事実親鸞は、「(私が)至心廻向願生^レ彼国^ニ」⁽²⁹⁾と引く大経成就文の一節を、「(如来は)至心廻向願生^レ彼国^ニ即得^ニ往生^ヲ」⁽³⁰⁾と強引に読みかえて、如来の至心廻向によって、我々は信じることが出来るのだということを強調している。

何故親鸞はこのように徹底した他力廻向の立場に立ったのであろうか。その原因は、親鸞自身の宗教体験に遡って考えなければならない。家永三郎は、「親鸞の宗教の成立に関する思想的考察」⁽³⁰⁾と題する論文の中で、親鸞の宗教のすべての体系の中核は悪人正機説であると明言し、更に次のように述べている。

「何故ならば、悪人正機説は、「悪人」たることを以て人間の本质と認定する深刻な反省を基盤とし、この「悪人」としての人間と絶对者としての如来との離反から来る苦悩を逆説的に解決しようとする、深い宗教的洞察から成る思想であつて、単なる經典論釈の

文字から導かれたものでなく、現実の人生問題の処理方策として発生し成立した宗教的教説だからである」。

親鸞は、信巻において善導の三心釈との関連で「深心」について次のように述べている。

「深心といふは、すなはちこれ深信の心なり。また二種あり。一には決定してふかく自身はこれ罪悪生死の凡夫曠劫よりこのかたつねに没しつねに流転して出離の縁あることなしと信す。二には決定してふかくかの阿弥陀仏の四十八願は、衆生を摂受してうたがいなくおもんばかりなければ、かの願力に乗じてさだめて往生をうと信す」⁽³¹⁾。

即ち自己に対する徹底した絶望の自覚、そして如来の本願へのまじりけのないひたむきな信頼、これが親鸞の信心の基本的構造をなしている。彼は、自己を「いずれの行もよびがたき身」⁽³²⁾として自覚したのである。それ故彼の信心は、善導の「二河白道の譬」⁽³³⁾に登場する行者の如く、「一心にただちに」如来の本願を信じて進む外にはなかったのである。先に述べた阿闍世の獲信をめぐる解釈において、「謗法も闡提も、廻心すれば皆な往生し得る」という結論を引き出したのも、親鸞自身の罪悪深重の自覚と深く結びついている。「弥陀の五劫思惟の願をよくよく案ずれば、ひとへに親鸞ひとりのためなりけり」⁽³⁴⁾とは、彼のこのような実存的自覚を告白したものであった。

さて親鸞の実存的な罪悪深重の自覚は、キリスト教の原罪の思想⁽³⁵⁾にもつながる深さをもつものであると思う。そして、浄土系仏教の流れを汲む人々、なかでも特に親鸞の罪業の自覚の深化こそ、内在性の立場、自力の立場、悟りの立場を本旨とする仏教からも、キリスト教における神の愛（例えばホセアのヘセドの愛、新約聖書のアガペー）、罪のゆるしの福音と殆ど重なり合う程の深さをもつ如来の本願による救の信仰が、成立、発展していった原因、あるいは秘密であったのではないだろうか。このことは、イスラエル思想史の内部においても、イザヤの義なる王の預言から第二イザヤの苦難の僕の預言へのメシア観の発展の背景として見い出されるものである。

三、罪と空

しかし、ここで注意しなければならないのは、親鸞を初め浄土系仏教で頻繁に用いられる罪、罪惡、罪業等の用語は、はたしてキリスト教で用いられる罪 (*Sin*) の概念と同様の意味を持つのかどうか、ということである。キリスト教における罪の問題は、その起源を述べている創世記三章一一三節に遡って理解すべきであろう。このテキストに示される罪の本質をどう理解するかについてもいろいろ説があるが、神への服従を捨てて (へびにそそのかされた) 自己の判断 (三・六参照) を絶対のよりどころとした人間の高ぶり (*supbia*) がそれであるという理解が、もっとも妥当なものであろう。そしてこの高ぶりから、「神の顔を避け」 (三・八)、自分の責任である罪を他者に転嫁して言い逃がれる無責任で自己中心的な人間のあり方が生まれたのである。新約聖書で「罪を犯す」を意味する *quaratus* は、もともと「的をはずす」ことを意味し、旧約聖書で罪を示すために最も回数多く用いられる「*chatah*」の意味を受けついでいる。その意味するところは、神からの離反、神への反逆、即ち本来我々が立ちむかふべきところからの的はずれである。⁽³⁶⁾ 従って、キリスト教では、罪は常に超越的人格神の前での自己の責任、あるいは負い目として自覚される。

ところが仏教は、本来超越的人格神に向かうのではなく、「ただ自らの憂悲苦悩の根本原因を自己の内部に向かって徹底的に追求し、遂に内外一切の事物に実体性を想定しようとする無明こそ、すべての苦悩を生起する根本原因であることを覚証」⁽³⁷⁾ した仏陀の精神から出発した。従って空觀こそ大乘仏教の基本的教説であり、苦とか罪とかは、本来実体性をもたないはずの自我に執着するところから生ずるのである。本来永遠常住ならざる我に妄執するところに業が生まれるのである。⁽³⁸⁾

阿闍世の獲信の所で、釈尊が阿闍世に滅罪の法を説く「行（なり）を見ると、このような仏教の根本理解は、浄土系仏教にも受けつがれていることがわかる。釈尊は、阿闍世王が父殺しに走ったのは、「国を貪る貪欲の狂い（原文「国を貪して」—金子大栄訳）」のためであるとして、「貪欲に酔うていられるのであって、決して本心からではなく、而もそれを今、悔恨しておられるのですから、その罪に報はありませぬ⁽⁴⁰⁾」と説法する。そして更に、殺罪と言っても例えば「山谷の響の声」のように実のないものであって、「慚愧ある人には殺罪はなく、無慚愧の人には有る⁽⁴¹⁾」と語られる。罪がこのように理解されるのであるから、滅罪もまた慚愧の心さえあればよい。

以上からわかる通り、浄土系仏教であっても、それが仏教である限り、罪や業はかげろうの如く根拠なき我執・妄執として扱えられ、罪概念の根底にあるものは空または無であって、キリスト教の場合のように超越的人格神の前に立つ者の *superbia* として自覚されたものではない。それ故両者の罪概念は、思想的には対極的な出発点から出てきたものとすら言える。しかしそれにもかかわらず、親鸞の罪業の自覚は、先にも述べた如く、心理的にはキリスト教の原罪の自覚と殆ど変わらない程の深さを持ち、その罪の深淵からの救は、これまた超越的人格神と見まごう程の阿弥陀如来の本願へのひたむきな信による外はないと自覚されていることも確かである。この類比現象が何故生じたか考察するのは、まことに興味尽きざる課題である。

四、滅罪の方法と歴史性

浄土系仏教の罪業、罪悪とキリスト教の原罪概念の微妙な相違はともかく、両教の中心主題がなんらかの仕方での滅罪による罪からの救であることは確かである。然るに、浄土系仏教における滅罪の方法は、前項に一言触れた如く、人間の側の心の態度としては「慚愧」である。キリスト教では「悔い改め (*metanoia*)」がこれに対応する。この語の

動詞 *metanoō* の原義は、「心の持ち方を変える」というような人生の方向転換を意味する⁽⁴²⁾。そして「悔い改めて福音を信ぜよ」(マルコ一・一五)とのイエスの御言葉に集約されている通り、この悔い改めの心をもって「福音を信じる」ことが、救への道として求められる。この「信じる」ということは、「信仰」、「信心」という用語及びその語の意味する内容に微妙な違いがあっても、両教に通じるものがある。問題は何を信じるか、その信仰の対象である。キリスト教ではそれは「(キリストの)福音」であり、浄土系仏教では「如来の本願」である。キリストの福音とは、端的に言えば、

「すべての人は罪を犯したため、神の栄光を受けられなくなっており、彼らは、価なしに、神の恵みにより、キリスト・イエスによるあがないによって義とされるのである」。(ローマ書三・二三―二四)

とすることである。そこには、絶対者なる神の前で我ら一人一人が受けるべき罪の価を、神の独り子なるイエス・キリストが「世の罪を取り除く神の小羊」(ヨハネ一・二九)として代わりに引き受け、我らの罪の価を「十字架の死」(ピリピ二・八)をもって支払って下さったのだという信仰が告白されている。つまりイエスの苦難死は、我らの罪のための犠牲死、贖罪死である。これがキリスト教の使信における我らの滅罪である。従ってキリスト教における罪からの救の信仰には、歴史上のイエス・キリストの贖罪死という出来事において神は私の罪をさばき、私の罪に仕末をつけられたのだという確信がある⁽⁴³⁾。

然るに浄土系仏教においては、「聞其名号、信心歓喜、乃至一念」とあるが、その名号である阿弥陀如来は、信心の対象であっても歴史的人格ではない。彼は法蔵菩薩が修養の末になられた仏とされているが、法蔵についても本願の発願はあるが、滅罪のための苦難あるいは十字架については記されていない。ただ慚愧と「聞其名号、信心歓喜、

乃至一念」があれば、たとえ「八十億劫の生死の罪」であっても滅罪が成就するかの如くである。救(あるいは滅罪)の出来事の歴史性という点では、阿教は著しく異なっている。浄土系仏教の場合は、滅罪のための出来事自体生起していない。従って幾分大胆な言い方ではあるが、キリスト者の立場から浄土系仏教の滅罪と信心を見るときに、歴史的事実としての贖罪の出来事に依拠しない浄土系仏教の信心は、結局巨大な観念論、客観的根拠をもたない主観的信心に過ぎないのではないかという疑問をぬぐい去ることは出来ない。

五、法と人格

さて、以上に述べたこととの関連において法と人格の問題を考察する必要がある。浄土真宗の論題に「所婦人法」――婦信する所は人か法か」というのがある。もともと仏教的信心の中心にあるものは人格神信仰ではなく、法(仏法)への帰信である。ところが浄土系仏教の中心である阿弥陀如来は、極めて人格的なあり方を示し、あたかも人格神であるかの如く思われる。それでは浄土真宗信徒は、人格としての阿弥陀仏を信じているのか、信徒は人に帰すべきか法に帰すべきか、というのである。この問いに対して真宗教学では、浄土真宗の信心は、南無阿弥陀仏の名号を聞く、ということであるが、この名号は即ち法であり、従って仏教の信心は根本においてはあくまで法であるという立場が取られる。即ち浄土真宗では、一応は方便法身としての阿弥陀仏が本尊であるが、実は本当の本尊は南無阿弥陀仏という名号である。名号本尊である。そして名号は法である。従って浄土真宗でも法が中心であることにかわりはなく、法を媒介して初めて仏ということが言われ得るとされるのである。

同じ問題を「仏の三身」の教説からも説明することが出来る。即ち、仏そのものは色も形もない不可思議なる法性法身である。然るに阿弥陀仏は、この法性法身の世界より顕われた報身(方便法身とも言う)である。そして歴史的

世界に姿を顕わした（応化した）釈尊のことを応化身と言っている。従って結局仏そのものは法性法身、即ち法であるということになる。親鸞自身は、この問題について証卷の中で『浄土論』を引いて次の如く述べている。

「諸仏菩薩に二種の法身まします。一には法性法身、二には方便法身なり。法性法身によりて方便法身を生ず。方便法身によりて法性法身をいたす。この二法身は異にしてわかつかへからず。一にして同ずべからず。このゆへに広略相入して、かぬるに法の名をもてす」⁽⁴⁴⁾（傍点筆者）

両者は二にして一であり、要するに法である。従って浄土系仏教は、阿弥陀仏信仰（名号本尊と言っても南無妙法蓮華經のように經を名号としてとなえるのではなく南無阿弥陀仏という人格的なものを名号としてとなえるのである）において人格化の方向を極めて顕著に示しながらも、しかもなお仏教の根本思想とも言うべき法を中心とする宗教の枠内にとどまっている。応化としての釈尊は、歴史的な人格であるとしても、阿弥陀如来はなお方便法身、即ち法であるとされるのである。

それにしても、何故真如の法が、法性法身にとどまらず、そこから人格的な阿弥陀如来が出てこなければならなかったであろうか。徹底して人格神信仰に立ち、イエス・キリストという人格の贖罪死による救を信じるキリスト信者にとって誠に興味深い問題である。そこに人間の精神史、実存的な自覚史において真摯で探求的な魂が辿るべき何らかの必然性、あるいは普遍的な問題があることを予感せずにはおられないのである。⁽⁴⁵⁾

結び 浄土系仏教とキリスト教の救済論の構造的類似の精神史の意味について

以上の考察によって、浄土系仏教とキリスト教の救済論の間には、その基本的構造に著しい類似性、並行関係があることが明らかになった。そしてその類似性、並行関係の構造的基幹となっているものは、悪人正機説に代表される罪人としての人間の自覚と、絶対他力の信仰、十字架の恵みによる信仰義認の教説である。基本的には法を中心とし、内在性の立場に立ち、悟りを求める仏教の系譜から、何らかの程度において超越的人格神に近い阿弥陀如来への信心による救を信じる浄土教が成立し発展してきたことの中に、我々自身の実存の場としてのキリスト教信仰を通して考えれば、我々ほどのような精神史的、あるいは宗教哲学的意味を見出すことが出来るであろうか。

第一に、原始仏教における釈尊の教説から大乘仏教、特に浄土系仏教への仏教思想の展開を、救を求める人間の魂の探求の過程とみる場合、その探求の深まるに従って、人間の罪悪の現実への認識が深まり、そこからの救済は、自己を越えた絶対的他者の恩恵の力による外はないという自覚が深められてきたものと思う。そしてこの自覚は期せずして、イスラエル民族へのヤハウェの啓示の歴史の中で自覚され、イエス・キリストの十字架の出来事において成就したと証しする聖書の福音、そしてパウロ的救済信仰と接続するものを持っていたのである。このことは、人間の罪性及び救済願望が時代や東西の隔てを越えて普遍的なものであることを示し、また人間は、その理性的探求において、

聖書の特啓示に示された救の真理に肉迫する真理感得能力をもつことを示していると解し得るのではないだろうか。従って、ここには一般啓示あるいは原啓示としての人間の理性的探求と特啓示によって示された真理との一つの出会いあるいは接触が生じているとは言えないだろうか。

第二に、前述の第一点とは逆の現象であるが、本来超越的人格神を中心とするキリスト教思想史においても、たとえばドイツ神秘主義等において非人格的内在的傾向があらわれ、むしろ法を中心とする禅仏教等に接続する思想が見られることも見逃がすことは出来ない。このことは、真理の多面的複合的性格を示しているのではなからうか。ティリッヒは、諸世界宗教相互の原理的關係をダイナミック・タイポロジーとして把握したが、キリスト教の超越的人格神と仏教の内在的法は、いわばそれぞれのタイプのポールであり、それぞれ宗教的真理契機をもっているのではないだろうか。従って両者の關係は、一方が他を否定するという單純な關係ではなく、まさしくティリッヒの言う如く「拒絶と受容の弁証法的結合」でなければならぬ(46)。

最後に、中国浄土教の流れを受けつぎ、絶対他力の浄土系仏教を完成させたのは、日本人法然や親鸞の独創的宗教体験の深きであった。勿論、これらの偉大な先輩の信仰的思想的遺産が、その後の浄土宗や真宗教団の發展の中でどれだけ真摯に受けとめられ、継承されてきたかということには大きな問題がある。しかし、ともかくも日本人である法然や親鸞が、まぎれもなく「罪惡」を深刻に自覚し、そこからの救を如来の本願という絶対他力に求めて行き、広範な日本の民衆にこの教えが普及し、彼らの精神性に大きな影響を与えてきたのであるから、簡単に日本の文化は恥の文化であって罪の文化ではない(47)、とだけ言い切つてすますことは出来ない。また現代の日本人の罪に対する驚くべき鈍感さを盾に取つて、伝道の困難をいたすらに嘆くこともゆるされない。我国民の先達の中にも、罪惡深重を深刻

に自覚し、嘆き、ひたむきに他者なる如来の廻向にすがった魂があったのである。今日は、このような魂の感受性が多くの人々から失われているとは言え、このような先達をもつ我が国民の魂にキリストの十字架の福音が熱誠をもって語りかけられるならば、我が国民の中からも再び罪惡深重の自覚に目ざめ、キリストにある二種深信の思いを深める魂が起こされるであらう。

(本稿には、一九六四年九月八―十一日、NCC宗教研究所(当時有賀鐵太郎所長)の主催で行われた「キリスト教と諸宗教についての第一回研究セミナー」(於同志社北小松学舎)での結城令聞(東大名誉教授、佐藤三千雄(竜谷大学教授―当時助教)阿先生の御講義から学んだことが、大変役立つている。記して感謝申し上げたい。)

註

- (1) 『教行信証』(岩波文庫・金字大業校訂)二四頁。山辺習学・赤沼智善共著『教行信証講義(全三卷)』(法蔵館)の「教行の巻」八一頁以下参照。この標挙は、山辺・赤沼の本では教巻の冒頭に記されているが、岩波文庫版では序の末尾に置かれている。本稿での引用は、岩波文庫本によって行う。
- (2) 龍樹、天親、曇鸞、道綽、善導、源信、源空(法然)の七高僧。「正信念仏偈」(『教行信証』行巻末尾)、「高僧和讃」『日本古典文学大系82・親鸞集、日蓮集』(岩波)所収)参照。
- (3) 本稿では、岩波文庫『浄土三部経上(大無量寿経)』(中村元・早島鏡正・紀野一義訳註)を用いた。この本には、サンスクリット原文からの口語訳が載せられているが、日本仏

浄土系仏教とキリスト教の救済論の一異に関する考察

教は、中国仏教、特に漢訳仏典の影響下に形成されたものであるから、引用は主として康僧鎧の訳(魏訳)の書き下しから行った。

(4) 大無量寿経、観無量寿経、阿弥陀経。

(5) 『浄土三部経(上)』(岩波文庫)一一二五頁。この時の釈尊の出現を五徳瑞現という。

(6) 前掲書一二六頁。

(7) 浄土教では、法蔵菩薩が発願して衆生救済と浄土建設のために長年月を要した修業を「五劫思惟」と呼ぶ。しかし、真宗では、五劫を発願に至るまでの思惟と見、修業とは見ない。前掲書二七一―二七二頁の註。

(8) 前掲書、一三六頁。

- (9) 前掲書、一四六一—一四七頁。
- (10) 前掲書、一六三頁。
- (11) 三毒…貪欲、瞋恚、愚癡。
- (12) 五惡…淨土宗では、不殺生、不偷盜、不邪淫、不妄語、不飲酒の五戒にそむくこと。真宗では、仁・義・礼・智・信の五常にそむくこと。
- (13) 『教行信証』(岩波文庫) 二九頁。
- (14) 『歎異抄』 二一、(岩波文庫、三八頁)。
- (15) 紀元二〇〇—三〇〇年頃、北インドで製作されたとみられる『大般涅槃經』。
- (16) 紀元一世紀中葉以後、中央アジアのどこかで成立したとみられる。引用は、『淨土三部經(下)』(岩波文庫)による。
- (17) 「五逆」については、「信巻」巻末(二八九—二九〇頁)に、親鸞自ら、溜州(支那法相宗第三祖智周—西曆七〇〇年頃の人の説として、次の二つの解釈を挙げている。左記(一)は大乗通説の五逆、(二)は大乗の五逆と言われる。
- (一) ①故意に父を殺す、②故意に母を殺す、③故意に羅漢を殺す、④倒見して教団の和合を破る、⑤悪心をもって仏身より血を出す。
- (二) ①塔を破壊し、経藏を焚焼し、三宝の財物を盗用する、②三乗の法を謗って聖教にあらずと言ひ、非難し妨害する、③一切の出家の人を打ち、罵り、責め、その過を挙げて監禁し、還俗せしめて駆使し、命を断たしめる。④父を殺し、母を害し、仏身より血を出し、和合僧を破し、阿羅漢を殺す、⑤因果を無し、常に十不善行を行う。次に「十惡」とは、身・口・意の三つになす十種の悪い行いで、①殺生、②偷盜、③邪淫、④妄語(偽り)、⑤綺語(されごと)、⑥惡口、⑦兩舌(二枚舌)、⑧貪欲、⑨瞋恚、⑩愚癡(又は邪見)(中村元『仏教語大辭典』による)。山辺・赤沼『教行信証講義—信巻』には、『六要鈔』を引いて、『若し小乗の五逆ならば、多くの人は犯しておらぬと思うている。けれども大乗の五逆説に照さるるときは、何人も五逆罪を免るることは出来ない。人は常に十惡五逆を行つていたのである』と述べ、更に、「吾等は実に五逆謗法闡提のすべてを集めてゐる惡機である。」(いずれも九六—二頁)と述べて、五逆十惡の者を我らの実存と重ね合わせている。
- (18) 『淨土三部經(下)』(岩波文庫) 七一—七二頁。
- (19) 『教行信証』二三七—二三八頁。
- (20) 同、二三八頁。引用は、金子大栄訳『口語訳 教行信証』(法藏館) 二四一頁から。
- (21) キリスト教救済論に関する極めて簡単な要約は、『キリスト教大事典』(教文館)の「救」、「和解」、「贖罪論史」の項にも見られる。

(一) ①塔を破壊し、経藏を焚焼し、三宝の財物を盗用する、②三乗の法を謗って聖教にあらずと言ひ、非難し妨害する、③

(22) 従って、「諸根悦豫…」と形容される五徳瑞現の釈尊は、何らかの程度において、ピロポ・カイザリヤのキリスト告白を経て、高い山で変貌の姿で自らを顕わし給うキリスト（マ ルコ八・二七―九・八）と並行関係を示しているものと見てよいであろう。

(23) 石上玄一郎・結城令聞『大無量寿経（他力本願）』（法蔵館）所収。

(24) 前掲書一七八頁、一八〇頁。

(25) 「廻向といふは、かの国に生じおはりて、かへりて大悲をおこして、生死に廻入して、衆生を教化するを、また廻向となづくるなり」。『教行信証』信巻一四八頁。

(26) 『教行信証』教巻二九頁。

(27) 同書教巻、二九頁。

(28) 同書証巻、二五〇頁。

(29) 同書信巻一三〇頁。『浄土三部経（上）』一六三頁の本願成就文と比較せよ。

(30) 家永三郎『中世仏教思想史研究』（法蔵館）所収。次の引用は本書五頁。

(31) 『教行信証』信巻、一三六頁。

(32) 『歎異抄』二一、三八頁。

(33) 『教行信証』信巻、一四二―一四七頁。

浄土系仏教とキリスト教の救済論の一異に関する考察

(34) 『歎異抄』一八一、七四頁。

(35) 聖書の中で、原罪の実存的告白としては、詩篇五一篇五節を、また万人の罪とキリストによる万人の救の宣言としては、ロマ書三章二三―二四節をもっとも代表的な箇所として挙げるのが出来よう。

(36) 『新聖書大辞典』「つみ」の項参照。

(37) 山口益、外『仏教学序説』（平楽寺書店）八頁。

(38) 『倫理・哲学概説』（倫理・哲学研究会、中教出版）一一―一七頁。

(39) 『教行信証』（信巻）、二二二頁以下。この部分は『涅槃経』「梵行品」からの引用。

(40) 金子大栄訳『口語訳 教行信証』二二二頁。

(41) 同右、二二三頁。なお慚（慚）愧については、岩波文庫版二〇三―二〇四頁参照。

(42) マタイ伝二七・三では、イエスを裏切ったユダの最後の心境に「後悔する (*metamelletai*)」を用いている。この語も *metamelletai* と同義に用いられることはあるようだが、より知的に「注視すること」を意味する *noeo* に対し、「心を配る、心を砕く」意味の *metamelletai* を用いた *metamelletai* は、より心情的に「悔いる」という含みをもつようである。親鸞の用いる「慚愧」はどちらにより近いか決めたいところだが、慚

愧の念を生じた阿闍世王の心が「心悔熱するがゆへに、徧體にかさを生ず」（『教行信証』信卷一九三頁）、「魚のくがに処するが如し」（同、二〇三頁）などと描写されているところを見ると、それが深刻な思いであったことは、よくわかる。

(43) イエスの十字架が我らの罪に対して贖罪的効果をもつということは、イエスをロゴスの受肉なるキリストと信じる信仰を前提として初めて言えることである。史的イエスの研究などとのからみで、このこと自体にも疑問をさしはさむ学説があるが、先にも述べた如く本稿ではこれらの問題には立ち入らない。ただ、はっきり言えることは、イエスをキリストと告白しなくなれば、それはもはや伝統的なキリスト教の枠外に出てしまったのだから、本稿の考察の対象からはずれることになるということである。

(44) 『教行信証』証卷、二六〇頁。その外証卷二四三—二四四頁、及び山辺・赤沼『教行信証講義（信証の巻）』の九七七—九七八頁参照。

(45) 浄土系仏教とキリスト教の比較研究としては、この外、浄土論（采世・彼岸の問題）とキリスト教終末論、社会倫理に対する両教の態度の問題など取りあげるべき問題が多くあり、又、仏教・キリスト教の全体としての比較研究に際しては、キリスト教の創造神信仰をめぐる問題、両教の排他性と

寛容の問題などが取りあげられねばならない。しかし、本稿ではあくまで両教の「救済論」に直接かわる問題だけを取りあげたので、これらの重要問題には言及しなかった。

(46) 拙稿「キリスト教と諸宗教の原理的關係について」（『出合い』一卷四号、一九六七年、NCC宗教研究所）参照。

(47) ルース・ベネディクト『菊と刀』（長谷川松治訳・社会思想社）。