

平成27年度 学位請求論文（課程博士）

パウロと親鸞における宗教的悪と苦の問題についての  
比較思想研究

大正大学大学院文学研究科宗教学専攻 研究生

南部 千代里

(学籍番号：1507503)

## 【目次】

第1章 序論	1
第1節 比較思想におけるパウロと親鸞	1
第2節 問題の所在	3
第3節 研究方法	5
第2章 パウロにおける悪と苦	8
第1節 本章の目的	8
第2節 ユダヤ教における悪と苦	8
1. はじめに	(8)
2. ユダヤ教における律法	(9)
3. 律法における悪と苦の位置	(9)
4. 律法主義の誕生	(11)
(1) ファリサイ派と律法学者	(11)
(2) 復活思想の由来——アンティオコス四世とダニエル書	(11)
(3) サドカイ派とファリサイ派	(12)
(4) 律法学者の権威化とイエスの登場	(13)
5. まとめ	(13)
第3節 エルサレム教団とパウロにおける聖書の記述	14
1. はじめに	(14)
2. エルサレム教団の設立	(15)
3. 聖書内記述におけるエルサレム教団とパウロの関係	(16)
(1) 使徒会議とアンティオキア事件	(16)
(2) 使徒教令	(17)
(3) 中間訪問とコリント問題	(17)
(4) パウロの挫折	(18)
(5) 当時のパウロの影響力	(19)
4. エルサレム教団から見たパウロ	(19)
(1) エルサレム教団側の視点	(19)
(2) エルサレム教団の苦境	(19)
(3) ガラテヤの信徒への手紙にみるパウロの言動	(20)
5. まとめ	(21)
第4節 エルサレム教団における悪と苦	22
1. はじめに	(22)
2. エルサレム教団における律法	(22)

	3. エルサレム教団における「悪」と「苦」の位置 (24)	
	4. まとめ (25)	
第5節	パウロにおける悪と苦 . . . . .	25
	1. はじめに (25)	
	2. パウロにおける律法 (26)	
	(1) パウロの律法理解 (26)	
	(2) 義認の要件 (26)	
	(3) 養育係としての律法 (27)	
	(4) 「罪人」の定義 (27)	
	3. パウロにおける「悪」と「苦」の位置 (28)	
	(1) エルサレム教団の中のパウロ (28)	
	(2) 十字架への躓き (28)	
	(3) パウロにおける悪と苦 (28)	
	(4) パウロにおけるエルサレム教団批判 (29)	
	4. まとめ (30)	
第6節	ユダヤ教・エルサレム教団・パウロの三者間における律法解釈の相違 . . . . .	30
	1. ユダヤ教・エルサレム教団・パウロの宗教的「悪」と「苦」における相違 (31)	
	2. 三者における救済の論理の相違 (32)	
<b>第3章</b>	<b>親鸞における悪と苦 . . . . .</b>	<b>34</b>
第1節	本章の目的 . . . . .	34
第2節	旧仏教における悪と苦 . . . . .	34
	1. はじめに (34)	
	2. 旧仏教における戒律 (35)	
	(1) 苦の原因 (35)	
	(2) 旧仏教における戒律理解 (36)	
	(3) 戒律の意味 (37)	
	3. 旧仏教における「悪」と「苦」 (37)	
	(1) 法然の登場 (37)	
	(2) 旧仏教の立場 (37)	
	(3) 旧仏教から見た他力念仏 (38)	
	(4) 旧仏教における「悪」と「苦」の所在 (38)	
	4. まとめ (39)	
第3節	法然教団における悪と苦 . . . . .	39
	1. はじめに (39)	
	2. 法然教団における戒律の位置 (40)	

	(1) 法然教団の設立 (40)	
	(2) 法然の思想 (41)	
	(3) 法然教団への弾圧 (42)	
	(4) 法然の決断 (43)	
	3. 法然教団における悪と苦 (43)	
	(1) 法然における悪とは (43)	
	(2) 三学非器への自覚 (43)	
	(3) 宿業による苦 (44)	
	(4) 念仏による往生 (45)	
	4. まとめ (45)	
第4節	親鸞における「悪」と「苦」・・・・・・・・・・・・・・・・	46
	1. はじめに (46)	
	2. 親鸞における戒律の位置 (46)	
	(1) 親鸞の生涯 (46)	
	(2) 宿業の身 (47)	
	(3) 親鸞における救済の論理 (48)	
	(4) 親鸞における戒律の位置 (50)	
	3. 親鸞における「悪」と「苦」 (51)	
	(1) 親鸞理解の困難さ (51)	
	(2) 親鸞の悪人正機説 (51)	
	(3) 出家と在家を超えた親鸞 (53)	
	4. まとめ (53)	
第5節	旧仏教、法然教団、親鸞の三者間における戒律解釈の相違・・・・・・・・	54
	1. 三者間における「戒律・悪・苦」の解釈に見る相違 (54)	
	2. 三者における救済の論理の相違 (55)	
<b>第4章</b>	<b>相似と相異の比較軸・・・・・・・・・・・・・・・・</b>	<b>57</b>
第1節	議論の設定・・・・・・・・・・・・・・・・	57
第2節	縦軸 ——ユダヤ教・エルサレム教団・パウロと旧仏教・法然教団・親鸞に おける相似と相異・・・・・・・・・・・・・・・・	57
	1. はじめに (57)	
	2. パウロ側の三者間の宗教的「悪」と「苦」の相違 (58)	
	(1) 三者間における「悪」と「苦」の相違 (58)	
	(2) 悪と苦の起源 (59)	
	(3) パウロの「苦」とは何か (60)	
	3. 親鸞側の三者間の宗教的悪と苦の相違 (61)	

	(1) 「旧仏教・法然教団・親鸞」間における宗教的悪と苦の相違 (62)	
	(2) 根本惑としての煩悩 (63)	
	(3) 親鸞の「苦」とは何か (64)	
	4. まとめ (64)	
第3節	横軸 ——パウロと親鸞の相違	65
	1. はじめに (65)	
	2. 神の義と弥陀の大悲 (65)	
	(1) 神の義 (65)	
	(2) 弥陀の大悲 (67)	
	(3) パウロにおける神の義 (68)	
	(4) 親鸞における慈悲 (69)	
	3. 復活と往生 (70)	
	(1) パウロにおける復活 (70)	
	(2) 親鸞における往生とは何か (74)	
	4. まとめ (76)	
第4節	パウロと親鸞の救済の論理の相違	78
<b>第5章</b>	<b>結論</b>	<b>81</b>
第1節	これまでの議論	81
第2節	パウロと親鸞における人間存在のあり方——「罪」の視点から	86
第3節	パウロは「他力」か	90

## 【凡例】

1. 聖書は、旧約、新約共に日本聖書協会発行「新共同訳」（2011）を用いる。
2. 聖書中の引用にあたっては、以下の通り略記する。例えば「一コリ 1：2」は「コリントの信徒への手紙一 第1章2節」を意味する。

〔略語〕	〔旧約聖書 書名〕（日本聖書協会訳）
創	創世記、同名
出	出エジプト記、同名
レビ	レビ記、同名
申	申命記、同名
エズ	エズラ記、同名
ヨブ	ヨブ記、同名
詩	詩篇、同名
箴	箴言、同名
イザ	イザヤ書、同名
エゼ	エゼキエル書、同名
ダニ	ダニエル書、同名

〔略語〕	〔新約聖書 書名〕（日本聖書協会訳）
マタ	マタイによる福音書、同名
マコ	マルコによる福音書、同名
ルカ	ルカによる福音書、同名
ヨハ	ヨハネによる福音書、同名
使	使徒言行録、同名
ロマ	ローマの信徒への手紙、同名
一コリ	コリントの信徒への手紙一、同名
二コリ	コリントの信徒への手紙二、同名
ガラ	ガラテヤの信徒への手紙、同名
フィリ	フィリピの信徒への手紙、同名
一テサ	テサロニケの信徒への手紙一、同名
二テサ	テサロニケの信徒への手紙二、同名
ヘブ	ヘブライの信徒への手紙、同名
ヤコ	ヤコブの手紙、同名

3. ギリシャ語新約聖書からの引用は、GREEK-ENGLISH NEW TESTAMENT, Editio XXVII, DEUTSCHE BIBELGESELLSCHAFT, First edition 1981, Ninth revised edition 2001.を用いる。
4. 原典中の「く」の字は「>」の繰り返しをもって代える。

## 第1章 序論

### 第1節 比較思想におけるパウロと親鸞

本論文は、キリキアのタルソス出身のパウロ(ギリシャ名 Paulos, 10 頃-62 頃)と親鸞(1173-1262)のそれぞれの思想がもつ「悪」と「苦」の理解が、両者の間にそれぞれいかなる相似ないし相違関係を示すかという問題について、比較思想的方法から論じるものである。

比較思想 (comparative thought) とは、「東西の思想を比較してその類似点と相違点を明らかにする」<sup>1</sup> 営為である。三枝充憲によれば、「比較とは、たんなるクラベアイではなく、いわんや、眼先の色どりを飾るためのものでもない」<sup>2</sup>。また、思想を学ぶ、あるいは思索を行なうというはたらきの外側から、自分の意図に従わせるために当該の思想や思索に立ち入って干渉することでもない。<sup>3</sup> そうではなく、東西の思想に入り思索の徹底を経て、そこに新たな知見を見出すことを通じて、自身の思想を形成していくことである。したがって、比較思想は文化人類学における比較とは根本的に性質を異にする。

比較思想は、あくまで思想・哲学のカテゴリーにおいてはたらくのであり、また、「最初からの目的としてあり、前もって定められた結論として現存している」<sup>4</sup> のでもなく、客観的な立場に立って哲学的思索を果たそうとすることに対する態度が、貫き通っていなければならない。川田熊太郎が「そもそもはじめに与えられた比較哲学一般があつて、それから考究がはじめられるのではない。むしろ反対に個々の具体的問題があり、その解決の苦心を重ねて行くことからして比較哲学が成立するのである」<sup>5</sup> と述べているが如くである。

一方で、これまで比較思想においては東西の思想や哲学の類似性ばかりを抽出し、強調する傾向があったことも指摘されている。湯田豊は「多くの人は相違よりも類似を重視し、東西の思想の背後に、共通する何かあるものを見いだそうとする」<sup>6</sup> と述べ、「比較思想研究において真に重要なのは類似ではなく、むしろ相違である」として、「東西の思想がどのように異なっているのか——われわれは、そのことを知らねばならない」<sup>7</sup> と言明している。

フランスのインド学者マッソン・ウルセル(Paul Masson-Oursell, 1892-1956)の『比較哲学(La Philosophie Comparée)』(1923)は比較思想の嚆矢とされる。彼の『比較哲学』は実証主義に基づき、比較とは「同一性を手がかりとして、その相の下に多様性を解釈することである」<sup>8</sup> と述べている。「比較哲学が従う原則は類比である」として、数学における比例のように、A の B に対する関係は Y の Z に対する関係に等しい、という比の等式の構図を用いて解明を試みている<sup>9</sup>。

1980 年代以降、宗教多元主義や宗教間対話に関する議論の高まり<sup>10</sup> を受けて、比較思想においても「普遍宗教」という観点から異なる宗教思想の「類似点」を抽出する試みが多く為されている。

八木誠一『パウロ・親鸞\*イエス・禅』(1983)、国分敬治『パウロと親鸞』(1984)、門脇佳吉『親鸞とパウロ——現代人に信仰を問う』(1984)ならびに佐古純一郎『パウロと親鸞』(1989)は、いずれも二者間の「信仰」上の共通点を見出す作業を通して、パウロと親鸞の宗教思想は「極めて似ている」<sup>11</sup> という立場に立っている。一方、真木由香子は『親鸞とパウロ——異質の信』(1988)にて、二者間の「信仰」上の相違点を抽出し、パウロと



親鸞の宗教の異質性に言及している。

松岡茂生は「親鸞とパウロ(1)(2)—罪惡思想の比較考察—」(『哲学と教育』40号・41号、1992・1993)においてパウロと親鸞の罪惡觀を抽出した上で、「私はこれまでさまざまな視点から親鸞とパウロの罪惡思想の比較考察を試みてきたが、その結果分かったことは、両思想家の罪惡思想の相違点・異質性にもましてその共通点・同質性・類似点が極めて多いということである。〔中略〕罪惡思想の比較考察から見る限り、親鸞とパウロは極めて近い類似の宗教思想家であると言えるであろう」<sup>12</sup>と結論づけている。

高山貞美「パウロと親鸞の回心についての一考察——両者の構造的類似点について、解釈学の立場から——」(『人間学紀要』30号、2000)は、パウロと親鸞の「回心」に焦点をあて、二者間の「構造的類似点を見出す」<sup>13</sup>ことを目的とした論文である。

藤能成「仏教とキリスト教の対話の試み—パウロと親鸞の比較を通して—」(『九州龍谷短期大学紀要』52号、2006)は、イエスの受難と法蔵菩薩の難行、つまり「自身を犠牲」<sup>14</sup>にした点に共通性を見ている。よって「パウロにおいては、イエスの贖罪を信仰することによって、また親鸞においては法蔵菩薩の成就した信心を受け取ることによって救済されることになる」<sup>15</sup>と二者間の相似性を述べ、「パウロにおける「神性」は、親鸞における「仏性」と類似した性格を有していると言える」<sup>16</sup>と主張している。そして「パウロと親鸞の宗教体験と救済觀の共通性を見る時、両者の世界觀、人間觀、教義の前提が異なっているにもかかわらず、人間救済についての真実体験が、実は普遍的なものであることに気づくことができるのではないだろうか」<sup>17</sup>と、仏教とキリスト教の宗教間対話の可能性を提示するのである。

林知幸「親鸞の他・パウロの他」(『比較思想学会』成田山臨時大会号、2004)は、「キリスト教徒パウロの信仰対象としての神の他者性と、仏教徒親鸞の願力自然による他力というところでの他者性との比較検討をしてみたい」と前置きして、「親鸞の仏教はかなりキリスト教に近いといってよい」<sup>18</sup>という観点から出立しているためか、結論では「親鸞の宗教的態度にみられる他者性は絶対他者の要素が強いと思われるのだが、親鸞の表現した世界ではこの絶対他者と伝統的な仏教の他者との間で揺れていたということになるのではあるまいか」<sup>19</sup>と締め括っている。パウロに関して、林は「パウロの救済は、滅び以外にどうしようもない我を永遠の生命として再生して下さるという絶対神への帰依となる。パウロは神を絶対他者とした」<sup>20</sup>と記している。典拠が示されていないためにこの理解の根拠は不明であるが、おそらくはパウロの回心について述べたものと考えられる。しかし、パウロは、生後八日目に割礼を受けており(フィリ3:5)、自分はヘブライ人の中のヘブライ人である(フィリ3:5)と宣言していることから、上記のパウロ解釈については疑問の余地がある。そのようなパウロ理解に基づいた上で、親鸞とパウロの類似性を前提とした議論の結果として、親鸞が阿弥陀仏と「伝統的な仏教の他者」との「間で揺れていた」とする結論に関しては、なお再考を要するものと考えられる。

湯田は、「永遠の哲学あるいは普遍宗教はどこにも存在しない」<sup>21</sup>と断言している。思想や宗教を比較する場合、類似に視点をおくか、相違に視点をおくかという問題がある。確かに異質の宗教においても「宗教体験」という次元においては互いに理解しあえるかも知れないが、その体験を語り、その主体が立つ場においては必ずどこかで「相違」が生ずる。本論文においては、パウロと親鸞の思想の相似と相違の双方を考察する。しかし、相似点

の提示はいわゆる「普遍宗教」の自明化を企図するものではない。むしろ、パウロと親鸞の宗教思想の独自性をより明確にするためである。また相違点を比較することにおいても同様である。あくまで差異を確認することにより、パウロと親鸞の宗教思想とは如何なるものであったのかを明らかにすることを意図するものである。

これまで、往々にしてキリスト教と日本の浄土教の類似性が言及されてきた<sup>22</sup>。しかし、類似性を論ずるにあたっては未だ残された議論は多い。キリスト教はおよそ二千年の歴史を持ち、その間に数多くの教派に分かれ、きわめて広範囲な地理的広がりを持つ。同様に、日本の浄土教もその時代的狀況を無視しては、法然、親鸞の思想への正確なアプローチは困難であろう。「宗教は時代とその時を生きる人間を映す鏡である」<sup>23</sup>と言われるように、時代、風土、生活様式が異なれば、仮に目指すものは同じく人びとの幸福であろうとも、その救済の論理において差異が生じるという視点は見過ごすことはできない。このような問題意識から、本論文はパウロと親鸞の宗教的「悪」と「苦」の問題における比較思想研究を試みるものである。

## 第2節 問題の所在

ハロルド・サムエル・クシュナー(Harold Samuel Kushner, 1935-)が「どの俳優もハムレットを演じたいと夢見るように、聖書を学ぶすべての研究者たちは、ヨブ記の注解書を書きたいと思うものです」<sup>24</sup>と言っているように、キリスト教研究者たちが人間存在における「悪」とは何かという問題に取り組むとき、ヨブ記という存在は避けて通れない。その理由のひとつは、キリスト教が創造神を立てる場において、なぜ被造物である人間とその社会に現実として「悪」が存在するのか、という問いへの解答が困難なものとなるからである。地上の「悪」と「苦」の責任は、世界を創造した神にあるのではないか、ユダヤ・キリスト教の神は真に全知全能であるのか<sup>25</sup>、神意は真・善・美であるのか、といった問いに対して応えた最初の文献が、キリスト教が呼ぶところの旧約聖書の中に収めてあるヨブ記であるからである。

第二次世界大戦、特にアウシュヴィッツやヒロシマ・ナガサキにもたらされた事実は、キリスト教に対して「神は義と愛である」と定義することの困難さを突きつける形となった。ハンス・ヨーナス(Hans Jonas, 1903-1993)が「全能の神的なるものは、完全に善であるわけではないか、それとも（私たちがそのなかでのみ神的なるものを把握することのできる世界にたいする神の支配からは）まったく理解できないか、いずれかである」<sup>26</sup>と言ったような認識に、否が応でも至らざるを得ないことが、キリスト者にとっての「苦」であり痛みである。これに対して、北森嘉蔵はイザヤ書第45章15節の「御自分を隠される神」という句をもって「隠れた神 (Deus absconditus)」を主張し、あるいはエレミア書第4章19節の「わたしのはらわたよ、わたしのはらわたよ。わたしはもたえる」という「神の痛み」<sup>27</sup>という視点を導入することで、地上の人間が苦しみ痛む以上に神は苦しみ痛んでいるのだと解釈した。また、クシュナーは「それ（筆者注：アウシュヴィッツの虐殺）は神が引き起こしたことではない」<sup>28</sup>として、虐殺はそれをもたらした人間の責任であると論じた。ともあれ、ディートリッヒ・ボンヘッファー(Dietrich Bonhoeffer,

1906-1945)が、ナチス政権下の獄中で「たとえ神がなくても(etsi deus non daretur)」<sup>29</sup>この世の中で生きなければならないと言ったように、この世の不条理に対して「なぜ」神は地上の「悪」を赦し続けているのかが、神学上の大きな課題となっていたのである。

善人がなぜ苦しむのか。キリスト教において「悪」の問題は、長きに渡って神学者や哲学者を苦しめてきた。その中でもアウグスティヌス(Augustinus, 354-430)の、「悪」を善の「欠陥(vitium)」<sup>30</sup>とみる思想が注目されてきた。それは、なぜ全能かつ善なる神が創造した世界に「悪」が存在するのかという神義論的な問いに対して、聖書の中でイエスが答えを提示していないからである。

善の「欠陥」説は、神を弁証するにおいては適しているが、「悪」の現実性の解明に単純に用いるには問題が残される。神の立場に立って「悪」の存在を解明しようとする、神の支配下にある人間存在の中に「悪」の原因を求めざるを得ない。神と人間は「断絶」(ロマ8:22)を含みつつ、神が人間を存在させるという関係にあり、他方で「悪」は神と断絶した人間の領域に罪として内在している。だが、罪を内在する人間存在が神の支配下にある限り、それは最終的には神によって克服可能であるとキリスト教は考える。この立場は、神の善性と「悪」の現実との緊張関係にある二つの事実を同時に解明しようとする意図を持つ。しかし「悪」が人間存在の自由意思に原因を持つとしても、なぜ神は人間に不完全な自由意思を与えたのか、という疑問が残る<sup>31</sup>。

この点をユダヤ・キリスト教の創造論の立場から推し進めて解明しようすると、神は人間存在を「おもちゃの兵隊たち」<sup>32</sup>的な存在であることを望んだのではない、過ちを犯すかも知れない可能性を随伴しながらも主体的に神を賛美する人格として存在させる決断をした、と語らなければならない。よってキリスト教は、人間存在は「悪」の領域を誰しもが内在しているという結論に至る。この結論の象徴とされたのが、新約聖書に収められているイスカリオテのユダなる人物である。

岳野慶作(1909-1992)は、「神の似姿であり、その愛子であり、協力者であったわれは、どうして、なんじにむかって赦しと救いとを哀願するわれに変わったのであろうか。創造のむつまじい対話は、どうして、亡びにおびえる暗いなげきにかわったのであろうか。この変化の秘義について、人類はたえず考え、たえず探求しつづけてきた。しかし、哲学的にはこれを完全に解明することができなかつたし、こののちも、完全に解明することはできないのではないだろうか」<sup>33</sup>と、原罪の問題は哲学的な視点からすれば解決出来ないと言っている。ポール・リクール(Paul Ricœur, 1915-2005)は「哲学の取り組むべき対象は、アウグスティヌスの時代になってようやくつくり上げられた、原罪を基盤とする神学体系なのではないかと考えがちである。古典、現代を問わず多くの哲学は、この原罪の概念なるものを宗教的、神学的な〈前提=与件〉として取り上げ、人間の犯す過ちにかかわる哲学上の問題を、原罪の概念の批判へと還元するのである」<sup>34</sup>と言っている。原罪の概念は議論の出発点ではなく、本論文の第4章で論じるように着地点と呼ぶべきものであるからである。

「義」と「愛」であると信じた神が不可視となった者にとって、宗教的「悪」と「苦」の問題は、何をもって解決されるのであろうか。他者をもって自己を知るという実存において、キリスト教において他者なる仏教、その中でも人間存在の深い業の自覚を「罪惡深重、煩惱熾盛」<sup>35</sup>と表して、それを深く掘り下げ、「悪の仏教的把握の絶頂に立つ」<sup>36</sup>と言

われている親鸞の思想を本論文においては取りあげ、比較と考察を行なうこととする。

唯一神を立てない仏教は、現世そのものが諸悪に満ちたものと捉える。ゆえに「悪」の本質、および現世において「悪」を克服する道の追究は、イエスやパウロの宗教と比べれば、一見、深刻な問題とはなり難いように思われる。確かに、現世を無明とする考え方を継承する限り、「善人がなぜ苦しむのか」と義人ヨブが、神と対決するヨブ記のような神義論的疑問そのものが起こる余地はないだろう。ヨブ記と同じ知恵文学の箴言の記者が「神に従う人がこの地上で報われるというなら 神に逆らう者、罪を犯す者が報いを受けるのは当然だ」(箴 11 : 31)と言ったことと、親鸞が「善人なおもて往生をとぐ。いわんや悪人をや」(『歎異抄』第三条)と言ったことについて、これまでの比較思想研究において具体的な比較の対象とはされてこなかった。ところが、この双方の言葉は「悪」の議論において表裏をなしていると筆者は考える。親鸞の宗教思想はキリスト教にとって異質の宗教であるが故に、パウロの宗教思想理解に、ひいてはキリスト教思想に新たな地平を切り拓く可能性を秘めているのである。これまで見えにくかったパウロの宗教思想の本質、真髄を解く鍵が、親鸞によって見えてくるのである。パウロにおける救済の論理の要諦は、親鸞の救済の論理、すなわち二者間の相違点をもってより鮮明となる。

中村元は、「真の平和が何かということも、比較研究にもとづいて検討されねばならない」<sup>37</sup>と言っている。したがって、人間存在に内在する宗教的「悪」と「苦」の問題は、今後の比較思想の展開にとって重要な課題となるであろうと思われる。

### 第3節 研究の方法

本論文の主題は、宗教思想を比較して考察することの重要性を実証しようとする試みである。宗教思想研究においては、比較という方法が重視されてきた。それは、主観的な事象を出来る限り相対化するためには必要であるとされてきたからである。そのため宗教学という分野は、比較宗教という性質を当初より具えている<sup>38</sup>と言われている。しかしながら、本論文では比較思想を助け役の手段としてではなく、抽出した宗教者及びその思想の範疇すべてを、様々な角度から比較することを通して、浮上させることに眼目をおく。比較思想においては、比較することによってなお初めて明らかになる側面があるからである。このような問題意識のもと、本論文はパウロと親鸞を議論の俎上に載せる。比較の焦点は「悪」と「苦」の問題である。

キリスト教の土台を構築したと言われているパウロは、日本の浄土教を構築した親鸞とを繋ぐ接点となるのではないかと目される。まず、パウロの宗教の母胎であるユダヤ教、親鸞の宗教の母胎である天台の仏教(以降、旧仏教と呼ぶ)を、それらに影響をもたらした存在として比較考察する。次に、パウロにあってはペトロたち十二弟子とイエスの弟ヤコブ(以降、エルサレム教団と呼ぶ)、親鸞にあっては師法然(以降、法然教団と呼ぶ)を、そしてパウロと親鸞とを比較考察する。

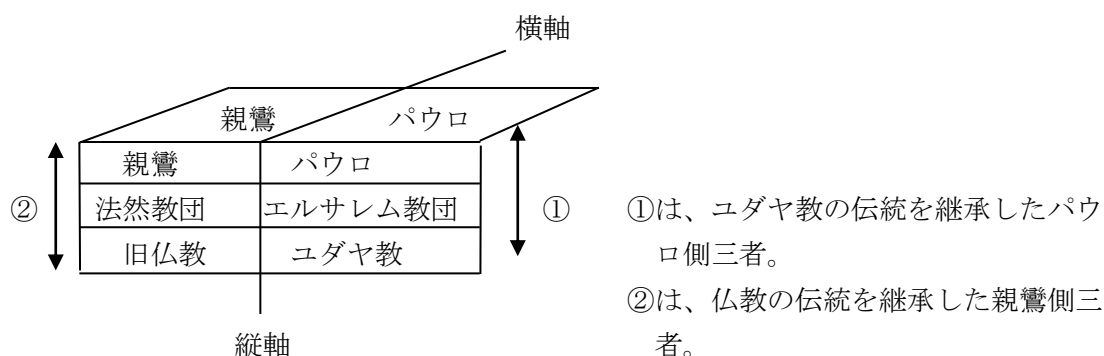
律法至上主義ファリサイ派のパウロは、ペトロたち十二弟子が設立したユダヤ教イエス派に改派する。両者はイエスをキリストと信じる共同体のメンバーであるが、各々のオリジナリティを確認することは出来る。一方、たとえ法然に騙されて地獄に堕ちたとしても

後悔はしないと言ったほどに、親鸞は法然を菩薩の化身と信じていた。親鸞は自分の宗教と法然のそれとは相違しないと考えていたはずである。それでも、両者それぞれのオリジナリティを確認することが出来る。また、パウロは系統的にユダヤ教を母胎とする位置にあり、親鸞も系統的に旧仏教を母胎とする位置にある。ユダヤ教とパウロと、旧仏教と親鸞との比較は、パウロと親鸞を深く知るにおいて欠かすことが出来ない存在と思われる。ユダヤ教・エルサレム教団とパウロの相違、旧仏教・法然教団と親鸞の相違こそが、パウロと親鸞の思想の特性を明確化するものであるからである。

「ユダヤ教・エルサレム教団・パウロ」は、キリスト教の精神を形成する一連の動きとして見る事ができる。「旧仏教・法然教団・親鸞」もまた、日本浄土教の精神を形成する一連の動きと見る事ができる。そして「ユダヤ教・エルサレム教団・パウロ」と「旧仏教・法然教団・親鸞」のそれぞれがオリジナルの存在であることを踏まえた上で、各三者間の相違を考察することが重要である。それでは、各三者間を繋ぐものとは何か。また、各三者間を分けるものとは何か。この点を宗教的「悪」と「苦」の問題を中心に考察していく。

本論文は、「律法」と「戒律」に着目し、宗教的「悪」と「苦」をテーマとして、パウロと親鸞の宗教思想の比較考察を試みる。まず第2章において、古代イスラエルの一神教を母胎とする「ユダヤ教・エルサレム教団・パウロ」の宗教的「悪」と「苦」の問題について、三者の宗教思想の特徴とは何かを論じる。次に第3章において、釈迦が説いた仏教を継承した「旧仏教・法然教団・親鸞」の宗教的「悪」と「苦」の問題について、三者の宗教思想の特徴とは何かを論じる。

パウロ側と親鸞側の三者を繋げているものとは、また三者を分けるものとは何か。ここで、パウロと親鸞を議論の横軸として、パウロ側の「ユダヤ教・エルサレム教団・パウロ」の三者と、親鸞側の「旧仏教・法然教団・親鸞」の三者をそれぞれ議論の縦軸として整理し、検討を行うこととする。この視点が、パウロ側三者の「律法・悪・苦」と、親鸞側三者の「戒律・悪・苦」の構造が、相似形となっていることを浮かび上がらせるのである。図に表すと下記のようなになる。



第4章では、パウロは神とキリスト、親鸞は阿弥陀仏という絶対他者を信仰の対象とすることにおいて、異質の宗教である二者は共通する要素を持つにせよ、救済の論理を語ることににおいては相違するという仮説に基づき、上図の枠組みを手掛かりに比較考察する。双方の縦軸をなす各三者が、パウロ側においては律法をめぐる、親鸞側においては戒律

をめぐって、宗教的「悪」と「苦」の解釈が三段階に変化していく。つまり、第一段としてユダヤ教と旧仏教、第二段としてエルサレム教団と法然教団、第三段としてパウロに対して親鸞が、変遷の段階において相似形を成していることを見ることができる。さらに、パウロと親鸞の思想に横軸を引き、パウロの「神の義」と「復活」、親鸞の「弥陀の大悲」と「浄土」を対比させることで、パウロと親鸞の思想における救済の論理に相違があることを論じる。第5章においては、「悪」と「苦」をめぐる第4章までの議論を踏まえて、論文全体の結論を示す。

## 第2章 パウロにおける悪と苦

### 第1節 本章の目的

「ユダヤ教 (Ιουδαιισμός)」という語が新約聖書において、ガラテヤ書に二回しか登場しないことから、聖書の何処でユダヤ教が決定的に姿を消し、代わってキリスト教が始まるのか、その分岐点は見出し難い。それを読む限り、イエスはユダヤ人であり、彼の弟子も信奉者もユダヤ人であったと主張しているからである。

だが四大福音書が意味するものを読み取る限り、イエスは血脈的な意味においてはユダヤ人であるが、信仰的にはすでにキリスト者であるといえる。それゆえに、イエスのユダヤ教徒からキリスト者への移行がいつ、どのようになされたのか、そして最初期のイエス派共同体がどのようなものだったのかという疑問に対して、ハンス・コンツェルマン(Hans Conzelmann, 1915-1989)も「原始教団の歴史については、使徒会議以降ほとんど裂け目のない暗黒がある」<sup>39</sup>とやっているように、明確な答えは出ていない。そこで、福音書内のイエスが旧約聖書のどの箇所をもっとも多く引用して説話をを行ったかを見ると、彼は申命記第6章5節の「心を尽くし、魂を尽くし、力を尽くして、あなたの神、主を愛しなさい」を第一の戒め<sup>40</sup>であると言っているように、モーセ五書からの教えをどの預言者の文書よりも頻繁に引用している。イエスがもっとも意識していたのがモーセの権威であったと仮定するならば、ユダヤ教、イエス、そしてパウロの三者が共有しているキーワードが見えてくる。それが「律法」である。

従来のパウロ研究は、浅野淳博が指摘しているように「思想史の研究という領域に限定される傾向があった」<sup>41</sup>。これに対して本論では律法に着目し、ユダヤ教と、イエスを信奉したペトロたちの共同体であるエルサレム教団と、パウロの三者がどのように律法を解釈していたのか、また互いにどのように関わっていたのかを検討し、パウロにおける宗教的「悪」と「苦」とは何かを考察する。

### 第2節 ユダヤ教における悪と苦

#### 1. はじめに

紀元前63年以降、ユダ国はローマ帝国の支配下となる。アンドレ・シュラキ(André Chouraqui, 1917-2007)が、ローマ人はユダヤ人には「悪の化身」<sup>42</sup>として映ったと描写しているように、ユダヤ人は、彼ら自身にとってサタン的な存在であるローマから自分たちの精神と身を守らなければならなかった。対外的にはローマ人をはじめとする異邦人との交流を一切遮断(エゼ4:3)し、内部に向けてはユダヤ人として相応しい生き方である律法遵守が、祭司や律法学者によって強く求められた。では、古代イスラエル<sup>43</sup>の一神教を母胎するユダヤ教において、外的「悪」がアッシリアやバビロニア、シリア、ローマといった侵略者であるならば、内的、すなわちユダヤ教における宗教的「悪」とは一体何であったのか。またその場における「苦」とは何であったか。本節は、この二つの問いを明らかにしたい。

## 2. ユダヤ教における律法

旧約聖書<sup>44</sup>は、古代イスラエルの成立とその歴史を、唯一神ヤハウェが預言者たちに与えた啓示預言として伝えている。これの最初の編纂書とされる「モーセ五書(Pentateuch、旧約聖書の最初の五つの文書)」は、ユダヤ教信仰の次元から見れば、神が預言者モーセに啓示した教えであることからトーラー(律法)と呼ばれ、「最も権威ある場所に置いている」<sup>45</sup>テキストである。だがこの律法集は、古代イスラエル史のある危機的状況において、過去を振り返ったときに編纂されたものである。その事件とは、シュラキが「イスラエルの歴史における決定的な事件」<sup>46</sup>と言った紀元前 586 年、バビロニアによってエルサレムが侵略され、神殿が破壊され、上層階級者たち<sup>47</sup>がバビロニアに捕囚(前 587-前 538)された<sup>48</sup>南ユダ国の滅亡である。

この事件においてもっとも重要なことは、国家滅亡という破局に遭遇しながらも、なおモーセ五書という文書を残し得ることが出来た人びと、すなわち敗北者の精神を支えていた思想とは一体何であったのかである。この問いに対して市川裕は、彼らは「国家の滅亡を、軍事力の強弱ではなく、自分たちの信仰の問題として捉えたからであった」<sup>49</sup>と分析している。つまり南ユダ国の人びとは、国家的次元の「苦」の原因を、侵略者の責任としなかった。南ユダ国の人びとは、イスラエルの神が、バビロンの神よりも「無力」であるから自分たちが滅ぼされたのではない、苦難は自分たちの神に対して、自分たちが犯した何かしらの「悪」への報いとして受容した。イジドー・エプスタイン(Isidore Epstein, 1894-1962)が、律法は「服従には報いを、不服従には罪を、という応報説を肯定する条項を含んでいる」<sup>50</sup>と述べているように、南ユダ国の人びとは、イスラエルの神が無力であるから、あるいは自国の軍隊が弱いから自分たちに「苦」が襲って来たのではなく、自分たちが神に不服従であったから、自分たちの神からの罰として国家滅亡と捕囚という「苦」が与えられたのだ、という神義的な意味付けを行った。「苦」は、真正の信仰を取り戻すために神がバビロンを使って自分たちに与えてくれた試練であり、捕囚は贖罪の代価であると解して、彼らは奴隷生活を耐え抜いたと考えられる。

亡国と捕囚を自分たちの信仰の問題と捉え、故国に帰還した僅かの南ユダ国の人びと(エズラ記第 2 章)は、古代イスラエルの宗教を母胎として、「ユダヤ人 (Ιουδαίον)」<sup>51</sup>固有の宗教として「ユダヤ教 (Ιουδαϊσμός)」を形成した。また、イスラエル 12 部族のうち 10 部族で形成された北イスラエル王国はアッシリアに滅ぼされ、聖書から姿を消した。このような国家の「根こそぎの破壊」(哀第 5 章)という危機体験に基づいたユダヤ教は、唯一神への服従と律法遵守が「善」であり、それへの不服従と律法不遵守が「悪」であり、律法違反は罪であり、罪に対しては因果応報、すなわち神の裁きとして罰が下るという教理を前面に押し出したのである。罰への恐怖に対する「苦」への懸念を与えることで、ユダヤ教において律法はユダヤ人の心を規定することとなったのである。

## 3. 律法における悪と苦の位置

ユダヤ教思想において、律法とはどのような位置にあるのであろうか。これらを、現代ユダヤ教の思想家たちの論述から考察してみたい。

シュラキは、律法とは「神の意志の表現である」<sup>52</sup>と言っている。その根拠は、「十誡は



(出 20 : 2-17、申 5 : 6-21)神自身によって口述され、シナイ山の岩に神の指で彫りつけられたと考えられているからである」<sup>53</sup>と述べている。シュラキは「それ(律法)は、法規であると同時に「聖なる掟」でもある」<sup>54</sup>と言う。聖なる掟であるがゆえに、律法に背くことは神意に背くこと、すなわち「悪」を意味するとしている。

フランク・クリュゼマン(Frank Crüsemann, 1938-)は、律法の語源が「親の教え」(箴 6 : 20)を意味することから、「親なる神と子なる人間とに共なる生活を可能とする」<sup>55</sup>ものが律法であると述べている。つまり、人間が神に相對し得るための正しい生活への「方向を一示すもの」<sup>56</sup>が律法であると言う。神への方向を示すのが律法であるから、律法を實踐することが「善」であり、それを妨げるのが「悪」であると規定している。

R.ノーマン・ワイブレイ(R. Norman Whybray, 1920-1997)は、ユダヤ教は、伝統的にトラーは「モーセ自身の筆によって書かれたものとみなしてきた」<sup>57</sup>という前提に立って「モーセこそは、神と顔と顔を合わせて語り合った唯一の人物(出 33 : 11、申 34 : 10)として、神の最も権威ある代弁者であ」<sup>58</sup>ると言っている。ワイブレイは、神の権威をモーセが代弁したのが律法であるから、律法を汚す言動によって、神の権威を失墜させることが「悪」であると述べている。

イジドー・エプスタインは、「律法の意味とは何か」と問う。彼は、それはシナイ山における神とモーセとの「契約を強力にするためであった」<sup>59</sup>と答えている。エプスタインはワイブレイと同じモーセ理解の立場に立ち、契約を強力にすることに律法の意義を見出している。イスラエルが「若い雄牛の像」事件(出 32 : 19)のような偶像崇拜という「悪」をはたらいたために、神とモーセとの契約が果たされなかった。だから、二度とイスラエルが不義を起こさず、神がモーセに約束した契約を成就するために、すなわちイスラエルの義のために律法を与えたのだとしている。

荒井章三は、南ユダ国の人びとの「律法を守ることへのこだわり」<sup>60</sup>への意味を読み取ろうとしている。荒井も市川と同じくバビロン捕囚に注目し、奴隷としての身体的な苦境だけでなく「精神的境地」<sup>61</sup>を「苦難の僕」(イザ 52 : 13、53 : 12)に語らせ、イザヤの「隠れたる神」は、「当時のユダヤの民の神理解を代弁している」<sup>62</sup>と言っている。つまり「隠れたる神」に代わって「善」とは何か、「悪」とは何か<sup>63</sup>を捕囚された人びとに提示したのが律法であったと言う。だからユダヤ人が「律法を守ることへのこだわり」、すなわち執着は、たとえ再び神を見失う事件が起きたとしても、律法さえ遵守するならば、律法が自分たちを神へと導くと確信しているからであると言っている。

土岐健治は、「律法を守り行なえば神から恵みを受け、行わなければ刑罰を受ける、という考え方は、ほとんどすべてのユダヤ人が異論の余地なく認め」<sup>64</sup>、「悪への刑罰や善への褒賞が、この世界の中で、その人間が活着している間に適切に加えられない場合には、死後加えられる場合もある」<sup>65</sup>と述べている。律法が、応報原理として死後にもはたらくという理解である。善人は現世で報われなくとも死後に報われ、悪人はこの世で裁かれない時には死後において裁かれると述べている。また関根清三も、土岐健治と同じく、律法は「信賞必罰の応報を説く」<sup>66</sup>と述べている。

以上の論考から、ユダヤ教における律法の位置づけを整理すると、以下の六点に集約できる。1. 律法は「神の意志」の表現であり、「聖なる掟」(シュラキ)である。よって律法に背くことは神意に背く「悪」を意味する。2. 律法と人間は親子関係のようなもので、

律法は人間に正しい生活をさせ、「神への方向を示す」(クリュゼマン)。3. 律法は「神の権威」であり、また「神の代弁者」(ワイブレイ)である。4. 律法は、人間が神に対して不義を行なわず義を行なわせる(エプスタイン)。5. 律法は、「隠れた神」に代わって、人間に「善を提示」する(荒井章三)。6. 律法は、信賞必罰の「応報原理」としてはたらき(土岐健治、関根清三)、この世で報われなかった善人は死後報われ、この世で裁かれなかった罪人は死後に裁きを受け罰が与えられる。したがって、ユダヤ教における律法の位置は、神の代理者として「善」と「悪」の分岐点を人間に提示する、神を象徴する立場であるということが出来る。

#### 4. 律法主義の誕生

##### (1) ファリサイ派と律法学者

マルセル・シモン(Marcel Simon, 1907-1986)が「ユダヤ教が紀元七〇年の災禍後にも生き残ったのは、ファリサイ派のおかげである」<sup>67</sup>と述べているように、ファリサイ派の存在はユダヤ教史において重要な位置にある。それだけでなく、彼らはイエスと対立し、民衆を扇動して時のユダヤ総督ピラトを動かし、ついにはイエスを十字架に向かわしめた経緯から、キリスト教史においても同様に重要である。では、ファリサイ派とその律法学者たちはいつ頃誕生し、なぜ何のために律法を学んだのか。ここでは、その契機と目的を民衆との関わりを通して考察してみたい。

##### (2) 復活思想の由来——アンティオコス四世とダニエル書

文書に記されたものである以上、律法には当然ながら釈義が伴う。如何なる形での律法遵守が真正のユダヤ人として適切なのか、この問いへの回答が学派を生むこととなる。学派誕生の契機は、紀元前167年に起きたアンティオコス四世(Antiochos IV, 前215-前163)のユダヤ教大迫害において見る事が出来る<sup>68</sup>。

シリアの王アンティオコス四世は、ユダヤ人にモーセ律法を捨て、ギリシャ思想に変えるよう圧力をかけた。神殿にはゼウス像を置き、門には娼婦を立たせ、割礼の儀式が行なえないようにした。律法書はユダヤ人の目の前で焼かれた(詩第74篇)。それでも律法を遵守する者には死刑が処された。上村静は「トーラーを遵守すると処刑されるという事態は、深刻な神義論的問いをもたらした」<sup>69</sup>と述べている。

律法を遵守する者には報いとして神から幸福が与えられるはずであるのに、逆に処罰され、殺されるという矛盾に対して、神義論的に「死者の復活」という答えを提示したのが、旧約聖書に収められているダニエル書である。

ダニエル書第12章2-3節において、聖書で初めて「個人の復活」という思想が確認できる。「多くの者が地の塵の中からの眠りから目覚める。ある者は永遠の生命に入り ある者は永久に続く恥じと憎悪の的となる」(ダニ 12:2-3)、律法を遵守したがために処刑された者は復活して「永遠の生命に入り」、つまり生理的な死後、天において報われるのだが、反対に処刑を恐れて律法を棄てた者は「恥と、憎悪の的となる」、つまり生前の悪を咎められるために地上に復活させられるとされた。この時代以降、復活思想は後のファリサイ派をはじめとする多くのユダヤ人民衆の思想的源泉となった。

キリスト教は、イエスの復活を固く信じる宗教である。そもそも個人の復活という思想

がパウロのダマスコ体験以前に存在していなければ、イエスの復活という表象もあり得なかったであろう。従来、アンティオコス四世のユダヤ教大迫害とダニエル書との関係は、パウロの先行研究において殆ど関心が寄せられていない。従来のパウロ研究においては、ダニエル書は新約聖書のヨハネによる黙示録と同じく終末に関する預言<sup>70</sup>と位置づけられるため、取り立てて論じられない傾向にある。しかし、学派と律法学者の誕生の経緯と復活思想の由来を知るにおいて、ダニエル書は重要な手掛かりであると考えられる。

### (3) サドカイ派とファリサイ派

アンティオコス四世の権力によって迫害されたユダヤ教徒は、古代イスラエルからの精神を守るため、特に子どもたちに律法を継承させるために、シナゴグ（集会所）における結束を強力なものとする<sup>71</sup>。後に、パウロが宣教を始めるのがこのシナゴグからである。シュラキは、シナゴグで「神学的対立は、しばしば政治的対立によって激化したが、結局、三大宗派を生み出し」<sup>72</sup>たと述べている。それがサドカイ派、ファリサイ派、エッセネ派である。エッセネ派は苦行集団であり、ここではサドカイ派とファリサイ派について触れる。

神殿祭司とユダヤ貴族によって構成されたサドカイ派は、単なる学派ではなく、神殿とユダヤ社会の上層支配階級（大土地所有者）のみに専ら結びつき、ローマ体制を擁護する役割を果たしていた<sup>73</sup>。「サドカイ」は「義を行使する」という意味のヘブライ語「サドゥク」に遡ると言われている<sup>74</sup>。彼らは、モーセ律法の厳正な解釈者として、ユダヤ社会に保守的精神主義の基盤を築いた<sup>75</sup>。特に、ペルシャの影響によってイスラエルに移し植えられた新しい信仰、すなわち天使や悪霊の存在をサドカイ派は一切斥けた。また来世や魂の不滅や死者の甦りである復活思想も拒否する態度を貫いた。『ユダヤ人の歴史』を綴ったヨセフスによると、彼らは「魂は肉体と共に滅びる」<sup>76</sup>と考えていたからである。神殿信仰中心主義のサドカイ派は、70年にローマ軍によって第二神殿が焼き討ちされた後、ユダヤ人のエルサレムへの立ち入りが禁止された<sup>77</sup>ために消滅する。

「ファリサイ」という名称は、「分離者」を意味するアラム語の「パリシャイヤ」、ヘブライ語の「ペルーシム」に由来する<sup>78</sup>と言われている。ファリサイ派もサドカイ派と同じくモーセ律法を至上の権威とし、自国のヘレニズム化に対する防波堤の役割を演じた。だがサドカイ派と違ってファリサイ派は平信徒で結成され、来世における応報と「天使論や復活信仰を積極的に受け入れ」<sup>79</sup>、「一種の宗教団体を構成して」<sup>80</sup>いたとシュラキは述べている。市川も「パリサイ派は、もっとも正しく聖典を解釈する集団であり、司祭階級の人々さえもその教を学んだ」<sup>81</sup>と述べている。このように、ファリサイ派は単なる律法主義者の集団ではなかった。その上、彼らは「報酬抜き」<sup>82</sup>で教を説いた。例えば、ファリサイ派の律法学者であったパウロは皮職人でもあり、「だれからもパンをただでもらって食べたりはしませんでした」（二テサ 3：8）、「働きたくない者は、食べてはならない」（二テサ 3：10）と書簡に記しているように、自分たちの生活は自分たちの手で賄い、民衆に経済的負担をかけなかった。したがって、彼らはサドカイ派のようにローマや神殿からの思想的な影響を受けることも無かった。律法への干渉には、支配者ローマであろうとも殉教を覚悟で抵抗したのである。

しかし、律法の外にある者、すなわち徴税人、貧困ゆえに律法に無知・無関心な人、身

体の不自由な人、ハンセン病患者、サマリア人などを「地の民（アム・ハ・アーレツ）」<sup>83</sup>と呼んで、自分たちとは区別していた。ファリサイ派はペルシム主義<sup>84</sup>の立場をとったことから、たとえ同朋であっても彼らには関心を持たない傾向にあった。社会の底辺に置かれ、律法に反しなければ生きていけない者たちを罪人と評価し、人間の価値を律法遵守の度合いに置いたことから、ファリサイ派は「律法主義」<sup>85</sup>と呼ばれるようになった。

#### (4) 律法学者の権威化とイエスの登場

アンティオコス四世のユダヤ教徒への迫害は、律法の矛盾、すなわち「善人がなぜ苦しむのか」（ヨブ記、ダニエル書）という神義への疑問を招いた。これに答えようとしたことが、学派と律法学者が誕生した所以である。

律法が編纂されると、文字の読める者が特権者となる。鈴木佳秀は、イエスやパウロが生きた時代には、律法を解釈することができ、それを管理する者である学者が「権威」<sup>86</sup>となったと論じている。特にファリサイ派については、ポール・リクールも彼らがユダヤ教徒の「精神史全体の中心に位置し、ユダヤ民族を今日に至るまで教育してきた」<sup>87</sup>と指摘している。律法学者は、祭司やユダヤ貴族、大土地所有者らによるサドカイ派と、一般民衆によるファリサイ派とに大別される。律法ゆえの無念な死を遂げた者の復活を信じるか信じないかなどの救済の論理には違いがあるが、共通するのはモーセ律法の至上主義である。

そこに、山上の垂訓において「幸いなるかな、貧しき者（Μακάριοι οἱ πτωχοὶ τῷ πνεύματι）」と叫ぶイエスが登場したのである。荒井献は「サドカイ派や、とりわけファリサイ派に激しい批判を加え、体制から追い出された「地の民」と共に立ったのである。彼ら（筆者注：徴税人たち罪人）にとってイエスはまさに奇跡の人であったに相違ない」<sup>88</sup>と述べ、佐藤研もイエスは「社会観念の枷や桎梏を砕いて人に迫ったために、ガリラヤの民の大部分である貧民・没落階級の広範な支持を得た」<sup>89</sup>と述べている。

### 5. まとめ

南ユダ国の滅亡とバビロン捕囚は、イスラエルの歴史において決定的な事件であった。この体験がなければ、生き残った僅かの帰還民は、自分たちの精神を支えた古代イスラエルの宗教思想をもとに新しい宗教としてユダヤ教を形成することも、その思想を過去の足跡として体系化したモーセ五書という律法書を残すこともなかったであろう。

律法は、何が「善」であり「悪」であるかの分岐点を人間に提供する。それがため、ユダヤ教は、律法に反する態度や行為を罪であると断定する。だから、ヨブ記が問う「善人がなぜ苦しむのか」の問題は、どこまでも応報原理によって評価される。あくまでも、律法はシュラキが強調するように「聖なる掟」であるからである。だから、律法は穢れを避けるための安息日と割礼と食物規定の厳守は無論のこと、子孫への純血を守るために婚姻相手の資格についても細かく規定している<sup>90</sup>。

律法は、神とモーセとの契約、すなわち神とイスラエルとの関係にもっとも重きを置いている。一方で、律法は神の意志を代弁してはたらくという性質をもつために、人間をその遵守の度合いにより裁き、「漸次的差別の基準」<sup>91</sup>ともなる。つまり、律法の遵守の度合いに順じて、人間を善人と罪人とに二分する。しかし、律法による人間の差別化が、帰還

後のユダヤ人のアイデンティティを保持させ続けて来たのも事実である。同時に、土岐がユダヤ教は「編狭な民族主義的な選民思想に覆われていた」<sup>92</sup>と指摘するように、律法が尖鋭的な律法原理主義者を誕生させたのも事実である。なぜなら、律法は社会の底辺に置かれている者たちを応報原理に則して、罪人、すなわち神意に反する「悪」の存在と評価して、社会から排除し(出 34 : 6-7)、切り捨てる(マタ 9 : 10-13)役割も担ってきたからである。したがって、ユダヤ教において宗教的「悪」とは律法に反する態度や行為であり、「苦」とは、律法に反する態度や行為への贖罪の代価であると言える。

### 第3節 エルサレム教団とパウロに関する聖書内の記述

#### 1. はじめに

「教会」と訳される「エクレスシア(ἐκκλησία)」の語源は「カハル(qahal)」であり、旧約聖書に登場する集会や会衆を意味する。したがって、エクレスシアは旧約には見られないのだが、新約聖書には計 114 回登場する。その内の 62 回がパウロ書簡であり、23 回がルカの使徒言行録である。生前のイエスを弁証する福音書では、エクレスシアはマタイによる福音書に 3 回登場するだけで、マルコ、ルカ、ヨハネによる福音書には登場しない。このことから、エクレスシアという語がユダヤ教イエス派の信徒の間に定着したのは早くともイエスの死後、それもパウロがイエス派に入信した後であることがわかる。

イエスの直弟子たちがメシア宣教に立ち上がるに至った決定的な契機は、次項で述べるように、イエスの復活顕現(一コリ 15 : 3-8)である。この体験がエクレスシアを構成することとなる。それを担ったのが、「使徒(アポストロス ἀπόστολος)」と呼ばれる宣教師たちであったと新約聖書は報告している。使徒とは、ペトロやパウロの規定に基づけば、第一にキリストから全権を賦与された人であり、第二に伝道者として各地を巡回した人であり、第三に多くのエクレスシアを設立した人のことである。ところが、エルサレムの十二弟子として名を連ね、信徒に対して自らを使徒と呼ばせた人のうち、伝道活動に参加したことが新約聖書に明記されているのはペトロ一人である。他は、使徒としての条件の第二と第三が記録に残されていないのである。

しかしながら、ルカの報告では、当時エルサレムの教団では十二使徒が指導的な役割を果たしていたことになっている。そこで「使徒」という語が新約聖書の中で誰によって用いられているのかを確認すると、パウロが 34 回、ルカが使徒言行録において 28 回使用している。福音書ではマタイが 1 回、マルコが 1 回、ルカが 6 回、ヨハネにあっては 0 回である。その他に 8 回使用されており、新約聖書全体においては 79 回登場する。このことから、「使徒」という語はパウロとルカの二人によってほぼ独占されていることが理解される。このことから、使徒とはきわめてパウロ的なことばであり、これが定着したのはイエスの復活以後であると見なければならない。本論文では、パウロがファリサイ派からイエス派に改派する以前にすでにペトロたちが立ち上げていたユダヤ教イエス派共同体を、パウロの宗教思想と区別するため、「エルサレム教団」と呼ぶこととする。そして、パウロが開拓した異邦人のためのキリスト信仰者集団を、母教会であるエルサレム教団と区別するため「異邦人教会」と呼ぶこととする。

田辺元(1885-1962)が、「旧きユダヤ教を原理的に超越し、その民族宗教の律法中心的なる種族性を超えて、愛を中心とする人類的世界宗教にまでキリスト教を高めたことは、一にパウロの功績であります」<sup>93</sup>と述べているように、我われの知る限りにおいて、パウロほどユダヤ教イエス派の統合を最重要視し、そのために献身的にはたらいた人はいないのであるが、パウロの書簡とルカの使徒言行録に照らせば、パウロほど激しくエルサレム教団から攻撃された人はいないのである。

聖書内で唯一、エルサレム教団側の視点からパウロ批判を行っている箇所<sup>94</sup>が記載された資料と言われているヤコブの手紙を、マルティン・ルター(Martin Luther, 1483-1546)は「藁の福音(stroherne Epistel)」と呼び、「何ら福音的な性質をそなえていない」<sup>95</sup>と軽蔑した。このルターの発言が、ともすればヤコブ文書を軽視する傾向を生み出したこともまた事実である。この経緯に関して、E. P. サンダース(Ed Parish Sanders, 1937-)は「ルターは世界を、またキリスト教徒の生を、パウロとは全く別様に理解した」<sup>96</sup>と述べている。本節では、なぜエルサレム教団がパウロを攻撃したのかについて、聖書からヤコブの手紙を排除することなく、エルサレム教団とパウロの関係について考察してみる。

## 2. エルサレム教団の設立

エルサレム教団に関しての情報は乏しいものの、それでも教団に何度か訪れた経験を持つパウロのガラテヤ書簡、ルカの報告やヤコブ文書から、僅かながら情報を得ることが出来る。しかし、パウロがイエス派に入信したときにはすでにエルサレム教団は設立されていた(使 9: 1-19)ため、その経緯はパウロの死後にイエスの伝承を文字化した福音書からのみ知り得るのが現状である。このような実情から、エルサレム教団の目撃者としてのパウロの書簡を中心に考察を進める。

イエスは、生前「悔改めよ、天国は近づいた」(マタ 3: 2、ルカ 13: 3)と言った。島創平が「大国支配下の現状を打倒し、ユダヤ人の王国を再興する救世主の出現を待望した」<sup>97</sup>と述べているように、ペトロたちは、神がこの時にローマを懲らしめ、エルサレムかガリラヤに神の国を建国されると期待した。ゲルト・タイセン(Gerd Theißen, 1943-)は、ペトロたちは「内閣を組織することを夢見た」<sup>98</sup>と言っている。彼らは、無学な(使 4: 13)漁師である自分たちも「偉い人」(マタ 20: 25、マコ 10: 42)になれると、イエスに期待したのである。イエスがローマ兵に逮捕された時、直弟子たち全員が瞬時に逃げたのは、それ故である。荒井献も「ペテロの否認物語から見ても、おそらく史実が反映しているであろう」<sup>99</sup>と述べている。

そのような弟子たちが、死んだはずのイエスを見る、いわゆる復活顕現という神秘体験(一コリ 15: 5-6)をする。佐藤が「いったんは神にすら呪われて滅びたように見えたイエスが、実は神に嘉されていたことの証と理解され、また彼らの破廉恥な裏切りに対する愛の赦しとして捉えられたのであろう」<sup>100</sup>と言うように、イエスの復活事件は、自分たちの師イエスこそメシアであったとして、挫折した弟子たちに再度立ち上がろうとする「契機」<sup>101</sup>を与えた。このようにして、弟子たちはイエスの復活を宣教する者となったのである。彼らは、その根拠をイザヤ書第 53 章 3 節の「悲しみの人」においた。罪人の代わりに罪を背負った「苦難の僕」がイエスであり、その死は贖罪であったと結論づけた。朴憲郁が「救済をキリストにのみ基礎づけた」のはパウロではなく「根本的にはペトロとヨハネ」<sup>102</sup>で

あると言明しているように、旧約聖書のマラキ書に記された終末預言の成就として、イエスをメシアと信じる者は救済され、そうでない者は地獄に墮ちると宣べ伝えたのである。

ユダヤ教イエス派、すなわちエルサレム教団の会員が増えてくると、イエスの弟子たちは、ルカの報告によると、教団の指導者と成る。だがこの十二人体制は長続きしなかった。最初に脱落したのは、紀元後 40 年頃の「イスカリオテのユダであろう」<sup>103</sup>と考えられる。教団の体制は、十二弟子のうちのペトロ、ゼベタイの子ヤコブとヨハネ、それにイエスの弟ヤコブが加わって四人体制に移行する。だが 42-43 年頃、ヘロデ・アグリッパ一世(前 10?-44)がエルサレム教団を弾圧し、ゼベタイの子ヤコブが殺された(使 12:2)<sup>104</sup>ため、エルサレム教団は三人体制となる。

20 世紀の初め頃まで、パウロは第二の意味でのキリスト教の創始者であり、パウロがイエスの宗教を作り上げたのだと理解されていた。しかし現在では、イエス・キリストの教理は、パウロがファリサイ派からイエス派に改派する以前に、すでにイエス派の中に成立していたことが明らかになっていることから、パウロはそれを受容して自らの思想を展開したと解釈される。ただし、佐藤も言っているように「これを「キリスト教」というのは、まだ早過ぎるのである」<sup>105</sup>。キリスト教として確立するのは、パウロの殉教後、およそ半世紀を経た 2 世紀の初頭である。

### 3. 聖書内記述におけるエルサレム教団とパウロの関係

#### (1) 使徒会議とアンティオキア事件

先述の通り、イエス派の統合に尽力したパウロがなぜエルサレム教団から攻撃されたのか。本項では、聖書内の記述からエルサレム教団とパウロの関係を追ってみたい。

復活のイエスに遭遇したダマスコ体験が契機となり、ファリサイ派からイエス派に改派したパウロは異邦人宣教師となる。

47 年頃、パウロは、先輩バルナバに連れだって第一回の伝道旅行に出かけている。キプロス島や小アジアで、異邦人の信者を獲得した際に、バルナバとパウロは彼らに対してユダヤ教徒になることを強制していない<sup>106</sup>。異邦人は、異邦人のままユダヤ教イエス派の信者、すなわち異邦人「キリスト者(Χριστιανούς)」と認めている。新約聖書内で最初に「キリスト者」という語が登場するのは、使徒言行録第 11 章 26 節の終行、「このアンティオキアで、弟子たちが初めて(πρώτως)キリスト者と呼ばれるようになったのである」という箇所である。これをルカが記述したのは、パウロの福音を聞いてキリスト者となった者は、エルサレム教団のキリスト者とは違うのだ、ということを読者に認識させるためであったと考えられる。

あるとき、アンティオキア異邦人教会にエルサレム教団の使者がやって来る。彼らは、異邦人キリスト者に向かって、ユダヤ教に改宗することを要求する。イエスはユダヤ人であり、ユダヤ教はユダヤ人固有の宗教であるから、非ユダヤ人でありながらユダヤ教イエス派のキリスト者であるという在り方は認知出来ないと言うのである。パウロは、当然これに反対する。そこで、異邦人キリスト者の扱いに関してエルサレムで協議することとなる。これを「使徒会議」と呼ぶ。

使徒たちの会議において、ファリサイ派から改派した長老たちは「異邦人にも割礼を受けさせ、また、モーセの律法を守ることを命じるべきである」(使 15:59)と主張する。だ

が、ペトロ、イエスの弟ヤコブとゼベタイの子ヨハネは、パウロを支持する(ガラ 2 : 9)。会議の結果、異邦人キリスト者にはユダヤ教への改宗は求めないという結論に達する(ガラ 2 : 1-10)。しかしながら、ペトロたち三人がパウロを支持した理由は、パウロの思想に同意したからではなく、異邦人キリスト者教会からの献金であった(ガラ 2 : 10)。会議以降、決議をエルサレム教団が変更しない代わりに、パウロは教団への献金を約束する(一コリ 16 : 3)。

会議からしばらく後に、ペトロがアンティオキア教会にやって来る。ペトロが異邦人と一緒に食事をしている、その時に事件は起こる。エルサレム教団から使者がやって来たのである。ペトロが異邦人と一緒に食事している姿を見た使者は、律法違反(レビ 11 : 44-45)であるとペトロを非難する。ペトロは使者の非難を正しいと認め、パウロと異邦人との共同体から身を引くのである。食事を共にしないということは、実質的に異邦人をユダヤ人から切り離すか、ユダヤ教徒になることを強制するかの二者択一を迫られることを意味する。そこでパウロは、使徒会議で異邦人キリスト者はユダヤ人になることを要求しないと決議したにも拘らず、勝手ではないかとペトロを非難する(ガラ 2 : 14)。この衝突を「アンティオキア事件」と呼ぶ。

## (2) 使徒教令

アンティオキア事件後、エルサレム教団から「使徒教令」が出される。異邦人キリスト者は、モーセ五書内のレビ記第 17-18 章に従って割礼を受け、ユダヤ人となり、ユダヤ教徒として安息日と食物規定を遵守するならば、異邦人にはどのような重荷も負わせないという内容のものである。ただし、この教令が出たことはパウロの与り知らないことであった。この異邦人キリスト者の新たな扱いは、パウロの賛同のないままに決議されたためである。その事実をパウロが知るのには、ローマ軍に斬首される 4 年ほど前、エルサレムにおけるイエスの弟ヤコブとの会話の中(使 21 : 24)である。

## (3) 中間訪問とコリント問題

同じくパウロが開拓したコリント異邦人教会にも、エルサレム教団の使者がやって来た。使者は、またしてもパウロと異なる福音を説き、それが元で教会内に派閥が生じて争いが起こった。この報告を受けたパウロは、コリント教会員から寄せられた質問に答える書簡の執筆を始める。それが「コリントの信徒への手紙一」である。

エルサレム教団から来たパウロの論敵が、何をコリント教会で主張したのかは不明である。だが結果として「あなたがたの間に争いがあると、クロエの家の人たちから知らされました。あなたがたはめいめい、「わたしはパウロにつく」「わたしはアポロに」「わたしはケファに」「わたしはキリストに」などと言いつつ争っているとのことです」(一コリ 1 : 11-12)と、パウロは教会内で分派抗争が起こったことを記している。書簡を書き終えると、パウロはコリントへ向かう予定でいたが、予期しない事件が起こる。記者ルカによると、パウロはデメトリオス事件<sup>107</sup>に巻き込まれ、投獄されたのである。

パウロが獄中にいた時期に、再び論敵がコリント教会にやって来る。エルサレム教団から正規の宣教師として「推薦状」をもって現れた論敵は、推薦状を持っていないパウロの使徒性に対する疑問を会員に投げかける(二コリ 1 : 8-10)。これにより、パウロから離反す



る者が出る。この報告を受けたパウロは、出獄するとコリントに直行する。これを「中間訪問」と呼ぶ。

中間訪問は失敗に終わる。コリント教会員たちが「面と向かっては弱腰だが、離れていると強硬な態度に出る」(二コリ 10 : 1)、「手紙は重々しく力強いが、実際に会ってみると弱々しい人で、話もつまらない」(二コリ 10 : 10)、エルサレムの「貧しい人」への献金は、パウロが「だまし取った」(二コリ 12 : 16)、パウロは「悪賢」(二コリ 12 : 16)いと中傷したからである。パウロは、自分が創設した異邦人教会から非難され、「悩みと愁いに満ちた心で、涙ながらに」(二コリ 2 : 4)コリントを退散する。佐藤は、パウロの生涯において「最大の問題はコリント問題であった」<sup>108</sup>と述べている。

#### (4) パウロの挫折

パウロは、献金集めを主目的とした三回目の伝道旅行(53-56 頃)の後で、エルサレムを訪れる計画を立てている(ロマ 15 : 22)。だからパウロは、エルサレム教団に約束の献金を奉納したはずである。だが、イエスの弟ヤコブがパウロからの献金を受け取ったか否かに関しては、記者ルカが沈黙しているため不明である。献金の受理に関して、佐藤は、ルカの「沈黙こそが暗示的なのかも知れない」<sup>109</sup>と述べている。佐藤説を重視するならば、パウロの献金は受理されなかった可能性が高い。もしそうであったとしたならば、異邦人は無割礼のままキリスト者となる、というパウロの宣教活動は、ここで挫折したこととなる。

全教会を統括するエルサレム教団の責任者であるイエスの弟ヤコブからすれば、「あなた(筆者註：パウロ)は異邦人の間にいる全ユダヤ人に対して、『子どもに割礼を施すな、慣習に従って歩むな』と言って、モーセから離れるように教えているとのことです」(使 21 : 21)と述べているように、パウロからの献金を受け取るということは、ユダヤ人が異邦人に媚びを売ることとなる。このような非難を恐れたヤコブは、献金を受け取るための解決策として、パウロがユダヤ教徒であることを証明するため、神殿で清めの儀式に詣でることを提案する(使 21 : 24)。

エルサレム神殿の境内で、アジアから来たディアスポラのユダヤ人たちが、パウロが異邦人(4人のナジル人)を神殿に入れたという嫌疑をかける。彼らは民衆を扇動して(使 21 : 28)、パウロを神殿の境内から引きずり出す。神殿内への異邦人入場禁止令をパウロが犯し、神殿を穢したというのが彼らの訴えである。彼らがパウロを殺そうとしていたとき(使 17 : 31)、パウロはローマ軍に助けられる。その直後、シカリ党<sup>110</sup>と思われる 40 人がパウロ暗殺を誓い合った(使 23 : 12-14)ため、パウロはローマ軍に厳重に保護され、カイザリアに護送される(使 21 : 27-23 : 35)。そこで彼は 2 年間拘留される(使 24 : 27)。

パウロは、自身のローマ市民権を基にローマ皇帝に上訴する(使 25 : 26)。58 年秋頃、パウロはローマに移送され、そこでも 2 年間の軟禁状態に置かれる(使 28 : 31)。小河陽は、「ネロ時代の裁判は、処理が遅く厄介であったが、慎重な手続きを踏んでなされた」ことから「六二年に釈放された可能性が大きい」<sup>111</sup>と主張する。ただし、エルサレムの告発者が、ローマまでパウロを追って告訴することがなければのことである。山谷省吾は、パウロはローマ市民としての敬意から、十字架刑ではなく「首を刎ねられた」<sup>112</sup>と記している。

70 年、4 年前に勃発した第一次ローマ戦争の戦火でエルサレム神殿は炎上し、都も崩壊したことから、30 年頃に成立したエルサレム教団はおおよそ 40 年間という短命で消滅する。

## (5) 当時のパウロの影響力

諸事件の発端は、非ユダヤ人のユダヤ教イエス派キリスト者という在り方は認知出来ないというエルサレム教団側と、異邦人のままのキリスト者というあり方を主張するパウロとの戦いである使徒会議であった。会議は、パウロがエルサレム教団へ献金することを条件として、異邦人を無割礼のままキリスト者と認めるということで結論を得る。このことは、一見、使徒会議がパウロの勝利に終わったかのように見える。それは、エルサレム教団が真のイスラエルであるということ、すなわち律法に通じる教団であるということが、教団自身の手によって破棄されたと解釈できるからである。

しかし、聖書内の記述によれば、エルサレム教団への献金はパウロに課せられた義務となっている。これが意味することは、エルサレム教団とパウロの関係が同格ではなく、パウロが教団の支配下にあったということであり、それをパウロ自身が認めたということである。その根拠は、使徒会議での決議にも拘らず、教団側がパウロ抜きで使徒教令を発しているからである。使徒会議以降、教団側の使者が異邦人キリスト者に割礼を執拗に迫ることが可能であったのは、パウロはイエスの弟ヤコブの管轄下にあると認識していたからであると考えられる。

## 4. エルサレム教団から見たパウロ

### (1) エルサレム教団側の視点

エルサレム教団から見たパウロとは、どのような存在であったのか。彼ら自身が書き残した資料が聖書内には存在しないため、本項ではパウロのガラテヤの信徒への手紙とルカによる使徒言行録、マタイによる福音書らをもとに、エルサレム教団のパウロに対する視点を探ることとする。

### (2) エルサレム教団の苦境

アンティオキア事件の報告を受けたエルサレム教団は、パウロを抜きにして、使徒教令を諸異邦人教会に回状で知らせている。異邦人キリスト者は割礼を受けてユダヤ人となり、ユダヤ教徒として相応しく、身を清めるモーセ律法のカシュルート（食物規定）を遵守するようにとの命令である。

エルサレム教団としては、生前イエスが「救いはユダヤ人から来る」（ヨハ 4：22）と言い、また、次のように語ったことから、その救済方法に従って教令を発したのである。

はっきりしておく。すべてのことが実現し、天地が消えうせるまで、律法の文字から一点一画も消え去ることはない。だから、これらの最も小さな掟を一つでもこれを破り、そうするようにと人に教える者は、天の国で最も小さい者と呼ばれる。しかし、それを守り、そうするように教える者は、天の国で大いなる者と呼ばれる。

（マタ 5：18-19）

エルサレム教団もパウロも、「人々が「無事だ。安全だ」と言っているそのやさきに、突然（ξαφνικά）破滅が襲うのです。ちょうど妊婦が産みの苦しみがやって来るのと同じで、決

してそれから逃れられません」(一テサ 5:3)と、再臨は突如やって来ると考えていた。だからエルサレム教団は、再臨に先駆けて、異邦人キリスト者に律法を「守るように教える者」となろうとした。だが、エルサレム教団にとっては、パウロはこれを「破るように人に教えたりする者」として妨害する存在であった。エルサレム教団としては、一刻も早く異邦人キリスト者に律法を守らせ、一人も救済から漏らしたくないにもかかわらず、異邦人教会を開拓したパウロが割礼に反対するため、救済の処置を施すことが出来ないこととなっていたのである。

### (3) ガラテヤの信徒への手紙にみるパウロの言動

上記のエルサレム教団の立場を踏まえると、パウロのガラテヤの信徒への手紙の記述は、エルサレム教団の目に映るパウロの言動という観点から以下のように読み解くことが出来る。

まず、パウロは、イエス派に入信するまでは、「あなたがたは、わたしがかつてユダヤ教徒としてどのよういふまっていたかを聞いています。わたしは、徹底的に神の教会を迫害し、滅ぼそうとしていました」(ガラ 1:13)と言うように、エルサレム教団を迫害した人である。それなのに、「使徒」(ガラ 1:1)と名のり、「ペトロには割礼を受けた人々に対する福音が任されたように、わたしには割礼を受けていない人々に対する福音が任されていることを知りました」(ガラ 2:7)と語り、母教会であるエルサレム教団に対抗している。

次に、パウロは、イエスが律法から「わたしたちを自由の身にしてくださったのです。だから、しっかりしなさい。奴隷の軛に二度とつながれてなりません」(ガラ 5:1)、「キリスト・イエスに結ばれていれば、割礼の有無は問題ではなく、愛の実践を伴う信仰こそ大切です」(ガラ 5:6)と異邦人に言っている。エルサレム教団の立場からすれば、本来は律法に従った行為が義と認められるのであって、「信仰もこれと同じです。行ないが伴わないなら、信仰はそれだけでは死んだもの」(ヤコ 2:17、20、24)である。しかるにパウロは「人は律法の実行ではなく、ただイエス・キリストへの信仰によって義とされる」(ガラ 2:16)であり、律法はただ「わたしたちをキリストのもとへ導く養育係となった」(ガラ 3:25)にすぎない、「律法の実行に頼る者はだれでも、呪われています」(ガラ 3:10)と語る。エルサレム教団にとって、これはモーセと律法の権威を失墜させるにも等しい発言である。

そして、パウロは母教会であるエルサレム教団の指導者に対して「偽の兄弟」(ガラ 2:4)、「みせかけの行ない」(ガラ 2:13)偽善者であると言い、「福音の真理にのっとってまっすぐ歩いていない」(ガラ 2:14)と批判し、「あなた方をかき乱す者たちは、いっそのこと自ら去勢してしまえばよい」(ガラ 5:12)、「呪われるがよい」(ガラ 1:9)と悪態をつく。さらに、異邦人キリスト者に対して「犬どもに注意しなさい。よこしまな働き手たちに気をつけなさい。切り傷にすぎない割礼を持つ者たちを警戒しなさい」(フィリ 3:2)と言い、「彼らは、わたしたちを奴隷にしようとして、わたしたちがキリスト・イエスによって得ている自由を付けねらい、こっそり入りこんで来た」(ガラ 2:4)、「あたながたを惑わす者」(ガラ 5:10)であるとエルサレム教団を悪魔呼ばわりする。あげくの果てに、「あの者たちがあなたがたに対して熱心になるのは、善意からではありません」、むしろ「自分たち

に対して熱心にならせようとして、あなたがたを（筆者註：パウロから）引き離したいのです」（ガラ 4：17）と言いつてているのである。エルサレム教団としては、かように敵対的な言動をするパウロは到底看過できない存在となっていたとしても不思議ではなく、パウロを排除する動きに出たのではないかと考えられるのである。

パウロの書簡内における記述を、逆の立場、すなわちエルサレム教団からの視点に立って読むと、パウロは律法を異邦人キリスト者に「破るように人に教えたりする者」（マタ 5：18）である。母教会であるエルサレム教団の指示に全く従わず、むしろユダヤ教イエス派全体を「かき乱す者」（ガラ 5：12）である。「このような誇りはすべて、悪いことです」（ヤコ 4：16）とエルサレム教団は判断した。「悪」であるパウロは、最早「使徒ではない」（一コリ 9：2）と断言して攻撃した。

エルサレム教団がパウロを攻撃した理由が上記の通りであるとすれば、エルサレム神殿の境内でアジアから来たユダヤ人たちがパウロに嫌疑をかけて殺そうとしていたとき（使 17：31）も、またそれ以降も、なぜエルサレム教団がパウロを助けようとしなかったのかについて、一定の説明が可能となるのである。

## 5. まとめ

エルサレム教団はイエスの宗教とパウロの宗教の中間にあって、歴史的にも短命であり、その上聖書内において資料が残されていないことから、明らかになっていない部分も多い。しかし、パウロ書簡とルカの使徒言行録に記された使徒会議、アンティオキア事件、使徒教令、中間訪問、コリント問題、エルサレムにおけるパウロの挫折といった諸事件をたどることで、エルサレム教団が律法をどのように受容し、何を「悪」と考えたのかを見出すことが出来る。

エルサレム教団は、異邦人キリスト者が、救いは律法の遵守とは無関係であると主張するパウロの福音のみを重視して本来守るべきユダヤ教の律法を無視している状況は、イエスのことばに従うならば、律法を「守るように教える者」（マタ 5：19）、すなわち使徒にその責任があると理解した。それゆえ、パウロがその元凶であると考えた。

カール・カウツキー(Karl Kautsky, 1854-1938)は、「非ユダヤ人サークルは、ユダヤ人独特の習俗にはすべて理解がなく、むしろ嫌悪し嘲笑した」<sup>113</sup>と述べる。もしカウツキーの言う通り、パウロの律法批判が異邦人教会に広まるにつれて、異邦人キリスト者がユダヤ教イエス派の中にあつて律法を無視し、エルサレム教団の教えが非ユダヤ教的宗教になるならば、エルサレム教団はそれを「悪」であると考えたと推察される。使徒会議以降、エルサレム教団がパウロをユダヤ教イエス派の秩序を破る者として激しく攻撃したのはこのためである。伊佐正敏は、エルサレム教団は、異邦人キリスト者を正しく指導すれば、彼らは律法を「守ることができる、と考えた」<sup>114</sup>からであると指摘する。

再臨のときに異邦人キリスト者を一人も救いから漏らさないために、エルサレム教団が異邦人キリスト者にユダヤ人となって律法を遵守するように要請するのに対して、「パウロがこれに切り返して律法を批判するやり方は、ユダヤ教徒には堪え難いものだった」<sup>115</sup>とゲルト・タイセンは述べているのである。

## 第4節 エルサレム教団における悪と苦

### 1. はじめに

ペトロとゼベタイの子ヨハネ、イエスの弟ヤコブの三者がどのように律法を理解したかという問題は、エルサレム教団を維持する上で中心的な課題であった。したがって、この問題はエルサレム教団の宗教的「悪」と「苦」にまつわる重要な課題でもある。

パウロについては彼の書簡からその思想や意図を窺うことが出来るのに比べて、エルサレム教団の主なメンバーの手によるテキストは聖書内に残されていないため、高橋敬基が「パウロと原始教団の関係はまだまだ謎に包まれてい」<sup>116</sup>と言うように、彼らの思惑を捉え難いという実情がある。前節において、エルサレム教団とパウロの間に起きた諸事件を、パウロのガラテヤの信徒への手紙とヤコブの手紙から掘り起こし、エルサレム教団が律法とパウロをどのように捉え、なぜパウロを攻撃したかについて検討した。本節では、エルサレム教団とパウロの関係理解を踏まえ、エルサレム教団における宗教的「悪」と「苦」とは何かを考察する。

### 2. エルサレム教団における律法

伝統的なユダヤ教と新興イエス派とを区別する点はただ一つ、イエスをメシアと認めるか否かであった。エルサレム教団もパウロもイエス派として、イエスが地上に再臨する際には、イエス派の者たち（死者も含めて）に最初に恵みを授けてくれると信じていた。これは異邦人キリスト者にとって、本当に自分たちを再臨へと導いてくれるのかという切実な問題であった。再臨は、エルサレム教団が宣教するようにイエスをキリストと信じ、かつ律法的に身持ちの善いユダヤ人だけを救済するのか。あるいは、パウロが宣教するように、異邦人は異邦人のまま「ただイエス・キリストへの信仰によって義とされる」(ガラ2:16)のか。この相違について、これまでの研究では以下のような解釈が施されている。

シモンは、「使徒時代の教会の歴史は、内部の緊張状態に支配されていた」<sup>117</sup>と言っている。それは、エルサレム教団とパウロの両者に、キリスト者の希望である再臨への待望が彼らの根底にあったからである。「だがそれを宣べる調子は異なっていた」<sup>118</sup>とシモンは指摘する。両者の再臨宣教は同一なのだが、救済方法が異なるのは「パウロがユダヤ教に対して、「教会」の自律性を主張し、実現すべく努力した」<sup>119</sup>のに対して、「他方、その自律性に異を唱え、それを斥ける者がいた」<sup>120</sup>、つまりエルサレム教団は律法を尊重し他律性を主張したために、彼らの宣べる調子に相違が生じたと述べている。

使徒会議後、ペトロはエルサレム教団から姿を消している。ペトロがエルサレムを後にしたことにに関して、高橋三郎は「彼が異邦人に対して、開かれた態度を示していたことが、その主な理由ではなかったか」<sup>121</sup>と推察している。記者ルカが、使徒言行録第10-11章にて、ローマ軍の百卒長コルネリオが、ペトロの福音によって「無割礼」のままイエス派のキリスト者として受け入れられたと報告しているからである。アンティオキア事件において、ペトロは、エルサレム教団の使者に異邦人との共食という律法違反を非難されたことを恐れ、それ以後、パウロと異邦人キリスト者から身を退いていた。そのペトロが、イエスの弟ヤコブを恐れず、異邦人を無割礼のままキリスト者として受け入れた。高橋は、ペトロがパウロと同じ救済方法に至ったのは「革命的重大事件」<sup>122</sup>であると述べている。こ

の事件は、パウロの論敵がペトロでなくイエスの弟ヤコブであることを示している。

エティエンヌ・トロクメ (Étienne Trocmé, 1924-2002) は、エルサレム教団は律法が最後の審判の際にユダヤ人を「無罪放免(acquittement)」<sup>123</sup>にしてくれると考えていたと述べている。これに対して、ローマの信徒への手紙第3章によれば、パウロはすべての者は罪の支配のもとにあり、律法は神の意志に従うことが出来ないということを知らしめる役目を果たしているだけであって、律法そのものに人を「無罪放免」にする力はないと考えている。トロクメは、両者の律法観の相違は律法への「義」の問題において対立した<sup>124</sup>ことによると言っている。

八木は、エルサレム教団の考えによれば、「律法違反が罪であった」<sup>125</sup>と述べている。エルサレム教団が、伝統的なユダヤ教の枠内にいたからである。そのため、エルサレム教団は「最後の審判において、人の義、また罪は何よって何を尺度として測られるのか。それは神の意志であり、これは結局のところ、律法に表現されている」<sup>126</sup>と考えた。八木は、エルサレム教団とパウロの大きな違いは、「パウロ以前の贖罪解釈では人は贖いによって義とされるといわれていた。それに対してパウロ自身は信仰によって義とされる」<sup>127</sup>とした点に認められると結論づけている。

サンダースは、「割礼の説教者たち」<sup>128</sup>、すなわちエルサレム教団とパウロの相違は、パウロが「思考の出発点は律法ではなかった」<sup>129</sup>、「神は律法によって救おうとは意図せず、キリストを通じて救う」<sup>130</sup>と考えていた点にあると述べている。エルサレム教団にとって、律法は「断罪するために与えられた」<sup>131</sup>、つまり悪行を為さず善行を促すために与えられた。サンダースは、「信仰」と「律法」という二つのシステムを比較し、エルサレム教団は「誤った方を選択した」<sup>132</sup>ために、これをパウロが「非難した」<sup>133</sup>のだと述べている。「誤った方」の選択とは律法である。それは、エルサレム教団の「モーセ律法に対する忠義」<sup>134</sup>からであり、律法への義は「ユダヤ人の身にだけ適用されるものであって、すべての者のためにあるのではない」<sup>135</sup>と考えるからである。それゆえ、サンダースはエルサレム教団の「義の誤りはその排他性にある」<sup>136</sup>と指摘する。なぜなら、「神が創造して「良い」と宣言した者」<sup>137</sup>である人間は、ユダヤ人も異邦人も「行為規定は同じである」<sup>138</sup>からである。

タイセンは、ギリシャの「古代金持ちは、会食の席では、自分たちが食べるものよりもまずい食事を解放奴隷や庇護民たちに与えるのが通例であった。この悪習がコリント教会の中にも浸透していた」<sup>139</sup>と述べている。タイセンによれば、「主の晩餐で貧しい者たち（筆者註：エルサレム教団）に恥をかかせる」<sup>140</sup>異邦人キリスト者に対して、「ユダヤ教出身のキリスト教徒（同：エルサレム教団）」は、「キリスト教徒（同：異邦人キリスト者）をユダヤ教に再統合したいと考えていた」<sup>141</sup>。エルサレム教団側がユダヤ教の律法をもって異邦人をユダヤ主義に「再統合したいと考えていた」のであるが、パウロが反対するので、彼を「反ユダヤ主義と非難」<sup>142</sup>したのだと論じている。

上記の論考から、エルサレム教団における律法の位置に関する見解を整理すると、以下の五点に集約できる。1. 律法は「神の意志」である。それゆえ、律法違反は罪である。2. 律法を遵守することは、ユダヤ人としての「義」である。3. 律法は、最後の審判の際にユダヤ人キリスト者に「無罪放免」を獲得させる。4. 律法は、「断罪するため」のものである。5. 律法は、「悪習」を是正させ、異邦人をユダヤ主義に統合させる。これらのこと

から、エルサレム教団において、律法とは再臨と同格の存在であることが窺える。最後の審判で救われる者と滅びる者とが分たれるとき、救世主的な役割を果たすものであると言うことが出来る。

### 3. エルサレム教団における「悪」と「苦」の位置

ペトロやゼベタイの子ヤコブらエルサレム教団の第一世代が生きた時代のユダヤ社会における律法は、「全体として人が「なぜ」と問うことを許さないものであった」(八木) 143。人びとは、自分の能力で「なに」を為すべきか、為さぬべきかを知ることは出来なかった。人びとに許されていたことは、イスラエルの神が啓示した律法を、神殿祭司や律法学者が解釈した教えに従うことだけであった。613 の個々の律法<sup>144</sup>について、「なぜ」そのように定められ、異なるように定められなかったのか、その本来的な理由を問うことは許されないという考え方が人びとを支配していた<sup>145</sup>。

ユダヤ教が形成された当初の人びとは、神罰を恐れ、律法は自主的に守られていた。しかし、学派や律法学者が登場すると、次第に律法がユダヤ人の生活の隅々に浸透して彼らの「行動を規定させていた」<sup>146</sup> (荒井献)。イエスの時代には、「(律)法が逆に人間を支配し」<sup>147</sup> (同)、人間の行動を管理するものとなった。

ユダヤ教徒の他律的な思考に対して、自律的な営みとして人間の自由と愛を主張したのがパウロである。浅野順一が「(筆者註：パウロは)人間の一人というものに重きを置いています」<sup>148</sup>と述べているように、パウロは「それぞれ」(一コリ 7:7)が考え、「おのおの」(ロマ 2:6、一コリ 7:17)で判断し、決心して「人によって生き方が違います」(一コリ 7:7)と記している。このように、信仰の自律性を主張し、律法を基準として人間の価値に等級付けをすることを非難したのがパウロであった。つまり、パウロは、エルサレム教団が外には反ファリサイ的なイエスをメシアであると宣教しながら、内にはファリサイ的な律法主義に従順であろうとする矛盾を指弾したのである。

ファリサイ的な他律主義のエルサレム教団と、反ファリサイ的な自律主義のパウロの対立は、律法に忠実であったペトロに「革命的重大事件」を起こさせ、イエス派の分裂を激化させた<sup>149</sup>。エルサレム教団からすれば、パウロはイエスをメシアと信じていようが、彼の思想は神の救済という摂理に背く「悪」である。そして、ユダヤ教イエス派の宣教師でありながら聖なる掟である律法を度外視するパウロの思想は、エルサレム教団においては律法に背くことから生まれる「苦」を生じさせるものである。この「悪」と「苦」は、エルサレム教団とパウロのメシア論の相違にある。

エルサレム教団の指導者たちは、生前のイエスに「あの方こそイスラエルを解放してくださいと望みをかけていました」(ルカ 24:21)。彼らは、ユダヤ教徒としてモーセ律法を遵守するが、一方でイエスをメシアと信じる。この一点をもって、彼らは伝統的なユダヤ教と距離を置いた。だがパウロは、神はイエスにイスラエルだけを救う使命を担わせたと考えなかった。彼は「イスラエルから出た者が皆、イスラエル人ということにならず」(ロマ 9:6)と言って、律法を持たない異邦人(ガラ 3:28)も信仰によってイエスは「贖ってください」と確信している。パウロは、ローマ異邦人教会に宛てた書簡にて、罪の根(ロマ 1:27-32)、すなわち人類の始祖アダムによってもたらされた罪(創第3章)を贖う神と人間の「和解」(ロマ 5:10)のためにイエスは降誕したと記している。

このように、エルサレム教団とパウロの「悪」と「苦」の違いは、メシアの使命をユダヤ人に限定するか否かの相違にあることが理解される。エルサレム教団は、イエスはあくまでもユダヤ人だけを救うために降誕したのであり、また再臨するのであると考えた。したがって、律法を持たない、あるいは教えても守らない異邦人キリスト者もユダヤ人キリスト者も同格であると説くパウロは「悪」であり、彼の思想は救済の報いを受けることが出来ない、「苦」を招くものと受け止めたのである。

#### 4. まとめ

エルサレム教団とパウロは、ユダヤ教イエス派として共に再臨を待望している。そして、律法は神の意志を啓示していると考えている。ここまでは、両者は同意見(ガラ 1:19)である。だが、エルサレム教団側は、イエスの復活から再臨までの間に、異邦人キリスト者に割礼を施しユダヤ人となることを求めた。その根拠は、第一にイエスがユダヤ人であること、第二にイエスが「救いはユダヤ人から来る」(ヨハ 4:22)と語ったこと、第三に、当時のイエスの伝道と、彼の奇跡と教訓の対象がユダヤ人に限られていたからである。

イエスに倣い、エルサレム教団も救済対象をユダヤ人に限定した。異邦人は異邦のままでは救済されない。ユダヤ人と異邦人の区別は、モーセ五書に記された割礼、安息日、食物規定にある。再臨に間に合うようにと、異邦人にユダヤ人になることを執拗に要請した。ただし、エルサレム教団は異邦人キリスト者を憎み、迫害したのではなかった。あくまで律法を受け入れた生き方を求めたということである。

これに対し、パウロはエルサレム教団の救済の論理を他律主義であると批判した。最後の審判において、人間側の「義」は何によって測られるのかをパウロは問題としたのである。荒井献が「終末思想を度外視してイエスの思想を語ることは許されないであろう」<sup>150</sup>と述べているように、イエス派と伝統的なユダヤ教は共に終末思想を信じる。その中で、イエス派がユダヤ教の枠内にありながらファリサイ派と袂を分つのは、イエスがメシアであると宣教する点にある。反ファリサイのイエスをメシアであると宣教しながら、同時に、ファリサイ派と同じように律法に執着するのは矛盾である、とパウロは指摘したのである。

### 第5節 パウロにおける悪と苦

#### 1. はじめに

マルコによる福音書第2章にて、徴税人マタイはイエスとその弟子たちを彼の家招待する。それを見た律法学者たちは、なぜイエスは徴税人や娼婦、ハンセン病患者たちと食事を共にするのかと疑問を抱く。これに対してイエスは「医者が必要とするのは、丈夫な人ではなく病人である」(マタ 9:12)と言った。次に「わたしが来たのは、正しい人を招くためではなく、罪人を招くためである」(マタ 9:13)とも言った。この「正しい人」と「罪人(つみびと)」<sup>151</sup>は、キリスト教においては重要な概念である。

「ユダヤ人は神の意志の啓示を律法において見た」<sup>152</sup>ことから、ユダヤ教においての正しい人とは、「律法の義については非のうちどころのない者」(フィリ 3:6)を指す。これに対し、律法に違反する者は罪人と見做される。イエスは、正しい人を病人ではない人、



つまり健康な人と表現している。彼は、自身を医者立場になぞらえて、医者は健康な人には不要であるが、病人（徴税人のような人が嫌う職業者や身体の不自由な者、売春婦、ハンセン病患者など）である罪人には医者たる私が必要だと言ったのである。これが、イエスのパラドックスと呼ばれる「罪人の招き」である。

律法に対する忠実さが「神の国」到来のための最重要条件と考えていたファリサイ派の人びとが、イエスに対して反感を抱いたのは、安息日にイエスが片手の萎えた人を癒した（マコ 3:5、マタ 12:9-14、ルカ 6:6-11）ことであった。出エジプト記第 20 章には、「安息日を心に留め、これを聖別せよ」とモーセの十戒に記されているからである。治療は労働と見做され、救急を除いて安息日の翌日に治療することとなっていた。この片手の萎えた人は、生命に別状がなかったことから、十戒に従うならば安息日に治療を行う必要性はない。しかし、イエスは安息日に癒した。司祭や律法学者やファリサイ人の目には、イエスはまさに神を冒瀆する人と映ったのである。

律法を軽んじるイエスの行為に、ファリサイ派の人びとは「早速、ヘロデ派<sup>153</sup>の人々と一緒に、どのようにしてイエスを殺そうかと相談し始めた」（マコ 3:6）。イエスの言動が、律法に従えば石打の刑を伴っていたからである。

キリスト教では、罪人（つみびと）の観念が一般的な「罪人（ざいにん）」とは異なる。また「善」と「悪」においても同様に、イエスを十字架に追いやった祭司や律法学者やファリサイ派の人の信仰を善とは見做さない<sup>154</sup>。日本語の聖書では「悪魔」と訳される「サタン」の語であるが、ギリシャ語聖書において相当する語は「誹る者(διάβολος)」であり、元来は「告訴、中傷する(διαβάλλω)」に関係するもので、「誹謗者」という意味である<sup>155</sup>。つまり、イエスを告訴し中傷し誹謗して、十字架で殺した者たちを「悪」と見做すのである。本節は、このことを踏まえてパウロにおける宗教的「悪」と「苦」について考察する。

## 2. パウロにおける律法

### (1) パウロの律法理解

パウロは異邦人宣教師であった。そのため、異邦人が持たない律法について、自身の考えを明確にする必要性があった。パウロは、異邦人に対して「なぜ」第一戒（他神および多神の禁）と第二戒（偶像崇拜の禁）が「悪」であり罪であるのかを説いた。一方で、割礼や安息日や食物規定などを異邦人に義務付けることはしなかった（ガラ 4:10、一コリ 7:19）。しかし、彼は「律法は聖なるものであり、掟も聖であり、正しく、そして善いものなのです」（ロマ 7:12）と言い、他方では「罪の力は律法です」（一コリ 15:55）と言っている。ここに、パウロ理解のある種の困難さが伴う。本項では、律法が、神と人間との関係を規定する戒と、人間同士の関係を規定する戒の二つの要素から構成されていることを手掛かりとして、パウロの律法理解の独創性について論じてみたい。

### (2) 義認の要件

パウロが献金集めのための旅行をしている間に、エルサレム教団の使者がガラテア異邦人教会に現れ、パウロの教えとは異なる「ほかの福音」（ガラ 1:6）を説く。それは、異邦人キリスト者は、イエス派会員になるだけでなく、割礼を受けてユダヤ教に改宗しなければならないという内容である。そして、使者はパウロの使徒としての適格性に疑義を申し

立てる。これを受けて、パウロは、人は律法の行いによって義と認められる（ヤコ 2 : 24）のではなく、「信仰(πίστεως)によって義とされる」（ガラ 2 : 16）とする、いわゆる「信仰義認」と呼ばれる神学を打ち出す。

エルサレム教団は、第一にイスラエルの神を選び、第二に律法を遵守し、第三にメシアであるイエスの贖罪死を受け入れれば救いは達成されると説く。だがパウロは、信仰義認の立場から第一と第三の要件を受容することのみを救いの条件とし、第二の要件は不要であると説く。

パウロは、人の義は「律法の行ないによるのではない(και οὐκ ἐξ ἔργων νομου)」であって、「キリストへの信仰によって(ἐκ πίστεως Χριστοῦ)義とされる」（ガラ 2 : 16）と語り、割礼は救済に関しては重要ではないと主張する(ガラ 5 : 6)。なぜなら、モーセは三ヶ月の赤子の時、エジプトの王女によって「モーセと名づけ」（出 2 : 10）られ、彼女の子として育てられたからである。もし赤子モーセにイスラエルの印として生後八日目に施す割礼があったならば、ヘブルの男の赤子は全員殺せというファラオの命令(出 1 : 22)によって、モーセが生き延びた可能性はきわめて低かった。パウロは、アブラハムとモーセが無割礼であった(ロマ 4 : 11-13)ことを根拠に、エルサレム教団が示す第二の要件を斥けた。つまり、パウロはユダヤ教の「自己義認」という誤り、すなわち選びへの驕りを指摘したのである。これをサンダースは、パウロは「神が後からキリストを通して救うことができるように律法は断罪の役割を果たしたと考える」<sup>156</sup>と述べている。

### (3) 養育係としての律法

パウロは、律法の目的はキリストに導く「養育係(παιδαγωγός)」であるとしている。律法は、キリストが啓示されるまでの養育係に過ぎず、それ自体には救いの力はないと説くのである。キリストの救済にあたっては、「割礼の有無は問題ではなく、愛の実践を伴う信仰こそ大切」（ガラ 5 : 6、6 : 15）であると主張する。もし異邦人キリスト者が律法を受容するならば、キリストの十字架による贖罪死と復活を否認することを意味する。タイセンも「十字架と、そして新しい命〔復活〕が救いの基盤」<sup>157</sup>であると述べるように、パウロの信仰義認は、異邦人キリスト者はユダヤ教に改宗する必要はないことを意味しているのである。

もし割礼が救済の規定であるならば、生れて八日目に割礼を受けたパウロ(フィリ 3 : 5)は、ファリサイ派からイエス派に改派する必要もなかった。ましてや「キリストゆえに、わたしはすべてを失いましたが、それらを塵あくと見なして」（フィリ 3 : 8）献身することも、「世の屑、すべてのものの滓」（一コリ 5 : 13）のように迫害されることもなかった。「律法の義については非のうちどころのない者」（フィリ 3 : 6）であったパウロは、改派前のファリサイ派の人サウロのままで良かったのである。

ダマスコ体験<sup>158</sup>を通してエルサレム教団の宣教に確信をもったパウロは、律法中心の生き方からキリスト中心の生き方へ変わる。高山貞美は「迫害者だったパウロに突如として復活のキリストが現れたことであり、この宗教的体験がパウロの信仰、神学、宣教活動の原点となった」<sup>159</sup>と言っている。

### (4) 「罪人」の定義

信仰義認は、パウロ神学の根幹を成す重要な思想である。イエス派に改派する前のパウロにとって、異邦人は非ユダヤ人であるというだけで「罪人」(ガラ 2:15)であった。そして、選びのユダヤ人には神より律法が与えられたのであるから、その業(わざ)によって義とされると考えていた。ところが、律法の業によって義とはされないということに思い至った。つまり、ユダヤ人も異邦人も神の前では罪人に留まる存在であると考えたのである<sup>160</sup>。罪人であるユダヤ人が律法の業ではなく、キリストへの信仰によって義とされるのであれば、神は同じ罪人である異邦人も同格に義とするはずである。こうして、異邦人キリスト者はユダヤ教に改宗すべきと考えるエルサレム教団に反し、異邦人は異邦人のまま無割礼でキリスト者となることが出来るとパウロは主張し得たのである。

### 3. パウロにおける「悪」と「苦」の位置

#### (1) エルサレム教団の中のパウロ

パウロにおいて宗教的「悪」と「苦」は、使徒会議やアンティオキア事件、使徒教令、コリント問題、イエスの弟ヤコブの献金拒否が示した異邦人宣教の挫折などに象徴される。それらは、異邦人はイエスの十字架の贖罪により無割礼のままキリスト者として認められると主張する反律法主義キリスト者であるパウロと、異邦人は割礼を施しユダヤ人になることによって真のキリスト者として認められると主張する律法主義キリスト者であるイエスの弟ヤコブとの戦いであった。

パウロの最後の書簡となった、ローマの異邦人教会に宛てた手紙の末尾には「あなたがたの学んだ教えに反して、不和やつまずきをもたらす人々を警戒しなさい」(ロマ 16:17)とある。いつエルサレム教団の使者が異邦人教会に来て、異邦人に割礼を施そうと試みるか分からないからである。コンツェルマンは「原始教会の歴史については、使徒会議以降はほとんど裂け目のない暗黒がある」と描写している。本項では、このような状況下において、パウロの宗教的「悪」と「苦」とは何であったのかを論じたい。

#### (2) 十字架への躓き

マルティン・ヘンゲル(Martin Hengel, 1927-2009)は、「時折、原始教会を鑑みる時、まるでイエスがまったく生きていなかったかのごとく、そして彼がきわめて早く忘れ去られてしまったごとく論議をする」<sup>161</sup>と述べている。イエスの山上の垂訓や、「父は悪人にも善人にも太陽を昇らせ、正しい者にも正しくない者にも雨を降らせてくださる」(マタ 5:45)と神の愛の平等を説いたことや、食物規定を破ってファリサイ派が卑下する「罪人」と共食したことや、安息日の遵守よりも眼前で苦しむ病人を癒すことを優先したことを、エルサレム教団は忘れてしていると指摘している。エルサレム教団にとっては、イエスの再臨を信じながら、実はイエスが十字架に架けられて死んだことこそが、教団運営においてある種の「躓き」となったのである。なぜなら、律法に「木にかけられた者は、神に呪われたもの」(申 21:23)であると記されているからである。彼らにとって、十字架は無力の象徴だったのである。

#### (3) パウロにおける悪と苦

パウロは、律法は「養育係」に過ぎないと言う。ユダヤ人の信仰が幼い間は、養育係は

必要であった(一コリ 13 : 11)。だが、もはや大人となった、つまりキリストが降誕したからには律法は不要である(一コリ 13 : 10)と言う。律法は、幼少年期における倫理道德の基礎固めとしての役割に過ぎないというのがパウロの考えである。だから、善悪判断の基礎が構築されてもなお律法を必要とするのは、律法の「奴隷」(ガラ 4 : 9)となっているのであって、奴隷のままであるべきではないというのが、パウロの主張である。イエスが、ペトロたちに「あなたがたの義が、律法学者やファリサイ派の人々の義にまさっていなければ、あなたがたは決して天の国に入ることができない」(マタ 5 : 20)と言ったのもこの意味である。したがって、人間を律法に引き止めるエルサレム教団は、パウロにおいては、十字架で死んだ救世主たるイエスとの繋がりを妨げる「悪」である。

パウロは、十字架でのイエスの死を「律法がなしえなかったことを、神はしてくださいました」(ロマ 8 : 3)と意味づけている。律法に従順に生きている間は、人間はそれを実践出来るという自分の可能性を信じる。だが十字架での刑死は、人間が律法によって自身の可能性を追求した結果が、「キリスト殺し」という事実であったことをユダヤ人たちに知らしめた。自身の可能性を過信した人間の罪悪性が、十字架により露わとなったのである。これが「律法がなしえなかったこと」であるとパウロは言い表すのである。パウロに言わせれば、神は、悪なき・罪なきイエスの十字架を通して人間の罪悪性を露わにした。したがって、十字架で死んだイエスとの繋がりを妨げることは、十字架によって露わとなった人間の罪悪性を宣教しないことであり、イエスを忘れ去ることは、彼を二度十字架に架ける、すなわちイエスの死が「無意味」(ガラ 2 : 21)になるという意味において「悪」なのである。

パウロにおいては、ガラテヤの信徒への手紙第2章16節に記しているように、「十字架」と「復活のイエス」をキリストと信じるのが強く求められている。これをパウロは、「イエス・キリストを信じることにより、信じる者すべてに与えられる神の義」(ロマ 3 : 22)と表現した。「十字架」と「復活のイエス」をキリストと信じる者は、罪人たる異邦人であっても、民族、国家を超えて(ガラ 3 : 28)贖われる。山谷省吾は、「パウロの神は、人間の思惟の対象ではなく、かえって、人間とその思惟とを決定し、それを超越して存在するもの、世界とは全く異なる他者である」<sup>162</sup>と述べている。パウロにとっての「罪」は、エルサレム教団指導者が定める善悪の規準によって神を私物化すること、すなわち律法を絶対化してキリストの死を「無意味」(ガラ 2 : 21)としていることにある。よって、パウロにおける「罪」とは、イエスと同じく律法違反ではないのである。

「律法の奴隷」となっていたユダヤ教徒を、イエスが「自由の身」(ガラ 5 : 1)にしたにも拘らず、エルサレム教団は異邦人キリスト者を律法主義者へと、つまり再度「わたしたちを奴隷にしよう」と引き戻そうとする(ガラ 2 : 4)。キリストの福音が、今なお「十字架に吊るされしまま」であることが、パウロにおいての「苦」である。佐藤は、パウロは「十字架の悲劇をこそ、神の救いの業として伝えたのである。この意味でも、パウロはイエスを観念化してしまったという、よく聞く批判は、正しくない」<sup>163</sup>と説明している。

#### (4) パウロにおけるエルサレム教団批判

律法違反は「悪」ではあるが、それはパウロからすれば枝葉の問題であって、根幹となる「悪」は、キリストの福音を地上より葬り去ろうとする、すなわちキリストを再び十字

架に付けようとすることである。つまり、律法を規範的なものとして絶対化してしまうような生を、パウロは「悪」と見做すのである。

ユダヤ教において律法は神の意志であり、自主的に守ることが善であり、守らないことが罪であった。それゆえに、罪人たちと食事を共にし、安息日に病人を癒したイエスを、ユダヤ教徒は律法違反者として処罰した。だがエルサレム教団は、そのイエスをメシアと信じると同時に、律法を神のことばと信じて遵守する。ユダヤ教もエルサレム教団も律法を遵守することを善とし、共にメシア思想を有しているが、「イエス」をメシアと信じるという一点において、ユダヤ教とエルサレム教団は相違する。

ユダヤ教とエルサレム教団は、律法違反者を罪人と規定した。しかし、イエスは、律法に違反しなければ生きることが出来ない「地の民」の「幸いなる罪」を説いた。イエスは、律法違反への罪の自覚ゆえに神に赦しを乞い願う罪人たちを憐れみ、受け入れた。だがエルサレム教団は、イエスの教えとは反対に、その者たちを救済対象から排除した。この、イエスに倣わず「地の民」を裁く、「驕り高ぶる目」(箴6:17)を、パウロは「悪」と見做したのである。つまり、エルサレム教団がイエスの福音以上にユダヤ教の伝統に重点をおき、律法を絶対化して神の意志として説くことを「悪」と見做したのである。この点を、「裂け目のない暗黒」(コンツェルマン)の時代にあって明らかにしたのがパウロである。

#### 4. まとめ

律法の遵守と同時にイエスをメシアと信じることが、異邦人キリスト者における救済方法であると主張するエルサレム教団に対し、パウロはキリストへの信仰による義によって異邦人はキリスト者と認められるとした。

パウロは、エルサレム教団がイエスの十字架での刑死を宣教しないことを「悪」と見做した。またパウロは、救済がユダヤ人に限定される思想を「悪」と見做した。アダムの墮落から人間の罪の代償は死となった(創世記)のであるが、その死の中でも申命記第21章には「木にかけられた者はすべて呪われる」と記されている。ユダヤ人が恐れる死に方である十字架刑は、ユダヤ人キリスト者には「躓き」となった。なぜなら、ユダヤ教の応報説に従えば、十字架刑は先祖あるいは本人の犯した罪への報いであると思われなければならない。イエスはメシアであるが、同一に「呪われた者」でもあるという矛盾に、ユダヤ人キリスト者は直面したのであった。しかし、パウロは「神は人を分け隔てなさない」(ロマ2:11、ガラ2:6)と言って、応報原理を越えようとしている。これは、伝統的なユダヤ教徒とエルサレム教団からすれば「悪」の論理であった。応報原理に反することは、社会秩序の崩壊を意味するからである。パウロにおける「悪」とは、本来すべての人に及ぶべき救済の対象を限定したことである。そして、パウロの「苦」は、神の前において人は平等であると説いたイエスの福音の「妨げ」(一テサ2:16)となっている、エルサレム教団の救済の論理であった。

### 第6節 ユダヤ教・エルサレム教団・パウロの三者間における律法解釈の相違

これまで「律法」を鍵語として、「ユダヤ教・エルサレム教団・パウロ」の三者が、どの

ようにそれを把握し、解釈し、互いに関わっていたのかを考察し、三者における宗教的「悪」と「苦」とは何かを見てきた。その結果として、以下の通り三者間の律法解釈における相違を挙げる事が出来る。

### 1. ユダヤ教・エルサレム教団・パウロの宗教的「悪」と「苦」における相違

ユダヤ教では、律法は神の意志の表明であり、聖なる掟であり、生前だけでなく死後にもはたらく応報原理である。よって、神の代理という位置にある。したがって、律法への服従が善であり、救済の条件である。これに対し、「悪」とは律法への不服従であり、守らないことは罪であり、その者には神からの裁きである罰が下る。「苦」は、律法を守らなかったことへの報いである。

エルサレム教団では、律法は再臨に導く正しい養育係である。律法は、最後の審判のときに異邦人キリスト者が割礼を施されているならば、彼らは無罪放免とする。よって、善とは、律法を遵守しながら、同時にイエスをメシアと信じることである。救済の規定は、律法遵守とイエス信仰の両方を実践することである。しかし、パウロは律法主義に反対する。エルサレム教団における「悪」とは、パウロのような、イエスをメシアと信じながら律法に反対して神の救済を中断させる行為である。ゆえにエルサレム教団は、異邦人キリスト者は割礼を施し、ユダヤ人となってはじめて真のキリスト者となると説いたのである。したがって、エルサレム教団における「苦」とは、人びとが律法には「救いの力はない」と考えて律法を守らず、救済に預かり得ないままに再臨を迎えることである。

パウロにおいて、律法とはキリスト者を奴隷化し、キリストの所有であるべき教会を私物化へと導く養育係である。キリストが降誕したからには、これまでの律法は必要ではなくなったのである。キリストが神の意志であり、言わば新たな律法となったからである。それは、「十字架」と「復活のイエス」に象徴される。したがって、エルサレム教団のように、旧来の律法を絶対化して、その実践を救済の条件と見做す行為は、パウロからすれば「悪」である。そしてパウロの「苦」とは、エルサレム教団のようにイエスをメシアであると信じながら、旧来の律法に執着することで、キリストを「十字架に吊るされしまま」にすること、つまり救済の妨げになる行為をはたらくことである。

十字架刑は、人間が聖なる掟である律法をもってイエスを裁き、殺したという事実を知らしめる。イエスの十字架刑により、人間の罪悪性が露わとなったのである。パウロは、これは「律法にはできなくなっていること」であると言う。律法は、「殺すべからず」と誠めて、人間を「悪」から遠ざけようとする。その人間の罪悪性を、正面切って人間に見せたのが、イエスの十字架の死であるとパウロは言う。

モーセを通して語られた律法は、エジプト奴隷であったイスラエルが乳と蜜の滴る地カナンへ侵入するための手段であった。それが、自国の滅亡やバビロン捕囚やアンティオコス四世の大迫害といった経験から、「善人がなぜ苦しむのか」という神義的な問いが生まれ、律法に則して答えようとして学派や律法学者が生まれた。それが、時代を経て律法至上主義へと発展した。特にファリサイ派は、底辺の人びとを罪人と規定し、自分たちと区別する尺度となした。上村は「こうしたセクト的価値観に対抗したのがイエスであった」<sup>164</sup>と述べている。

イスラエルを生かし、幸せに導くために神が授けた律法が、イエスを告訴し、中傷し、

誹謗して、十字架刑で死に至らしめた。それも、律法に則すと最高の呪いである木に吊るして殺した。神の聖なる掟であった律法が、イエスやパウロの時代には凶器へと変貌したのである。ゆえにパウロは「神はわたしたちに、新しい契約に仕える資格、文字ではなく霊に仕える資格を与えてくださいました。文字は殺しますが、霊は生かします」(二コリ 3:6)と言ったのである。

イエスの死をめぐる理解は、その後二つの思想に分かれる。一方が生前のイエスを知る割礼派のエルサレム教団であり、他方が生前のイエスを知らない無割礼派のパウロである。両者は再臨思想を共有しており、再臨を待望するという点においては一致する。しかし、再臨に際する異邦人の救済方法に相違が生じた。それが、高橋が言うように「律法の問題であった」<sup>165</sup>。特に、割礼問題において両者は対立した。イエス派独自の宗教問題として、割礼問題は、パウロの殉教まで続いた。もし、70年のローマ戦争でエルサレム神殿の炎上と都の崩壊が起こらなかったならば、エルサレム教団が消滅してユダヤ人の離散が起こらなかったならば、人は律法の業によって義と認められるのではなく、イエスをキリストと信じる、信仰によって義と認められるとするパウロの思想は、エルサレム教団の中で埋没した可能性は否めない。したがって「復活のイエス」が顕在して以来、律法問題、特に割礼問題こそは、パウロの思想における宗教的「悪」と「苦」において決定的な出来事であったと言える。

## 2. 三者における救済の論理の相違

「ユダヤ教・エルサレム教団・パウロ」の三者の信仰の対象は、アブラハム・イサク・ヤコブの神であり、エジプト奴隷であったイスラエルを助けた神であり、バビロン捕囚から帰還した南ユダの人びとが形成したユダヤ教の神である。そして、三者は終末思想を共有している。だが三者間に見られた見解の相違による対立は、律法に対する態度の相違に基づくものであって、ユダヤ教とエルサレム教団においては、律法に反する立場が明確な者は排除されたのである。その状況を観察することで、各々の救済の論理の相違が明らかとなる。

ユダヤ教においては、イエスが貧民と罪人の友として立ち上がり、安息日に病人を癒したとき、特にファリサイ派から激しい攻撃が加えられた。イエスは木に吊るされて殺されたが、これは律法においてもっとも呪われた者の死に方であった。ユダヤ教における救済は、律法の遵守が条件であって、「悪人にも善人にも太陽を昇らせ、正しい者にも正しくない者にも雨を降らせてくださる」平等の神による救済の論理ではない。神は、「ファリサイ派の人と徴税人」の譬話のように、律法を遵守できるファリサイ派の人の神であって、守れない罪人の神ではない。神は、応報原理に基づき、律法遵守できる人間には幸福を、律法を守れない人間には罰として禍をもたらすのである。したがって、ユダヤ教側からすれば、イエスの十字架刑は彼が律法を軽視した結果であって、当然の報いであったと考えたのである。

エルサレム教団においては、パウロが、人の義とされるのは律法の業によるのではなく信仰による義であり、律法には救済の力はなく、それは養育係に過ぎないという信仰義認を携えて登場したとき、エルサレム教団の柱であるイエスの弟ヤコブはパウロを激しく攻

撃した。ヤコブは、異邦人教会にパウロを無視して使徒教令の回状を回し、使者を送り、異邦人キリスト者に割礼を受けるよう迫った。異邦人は、イエスをメシアと信じるだけでなく、ユダヤ人となることではじめて真のキリスト者となり、救済の規定を満たすからである。ヤコブは、異邦人を罪人のままに放置しているパウロに対し、使徒会議の決議を無効とするため、パウロからの献金を拒否した。異邦人は異邦人のままでキリスト者となるというパウロの救済の論理に基づいた宣教活動は、この時点で挫折したのである。エルサレム教団側からすれば、パウロの斬首は、神がローマ軍を使ってもたらしたものであり、反律法主義者が受けるべき当然の報いであると考えたのである。

パウロにおいては、彼は、彼と異なる福音を説いてイエス派からパウロたちを締め出そうとするエルサレム教団の使者を攻撃した。パウロの書簡から、律法主義者であるエルサレム教団から反律法主義者である異邦人キリスト者を守ろうとする姿勢が窺える(二テモ4:6-7)。エルサレム教団からの執拗な攻撃に耐え抜いたパウロを、セーレン・キルケゴール(Søren Kierkegaard, 1813-1855)は「鍊達 (beherstede) の老人」<sup>166</sup>と呼んでいる。

以上から、三者間の宗教的「悪」と「苦」の相違から導き出される特徴は、以下のように整理される。

ユダヤ教では、律法への自主的な遵守が善であり、「悪」は律法への不遵守であり、守らないことは罪であり、その者には神から裁きとして罰が下る。

エルサレム教団では、律法を遵守しながら、同時にイエスをメシアと信じる立場が善であり、どちらが欠けても「悪」である。律法遵守とイエス信仰の二つの信仰を守らない者は、再臨のときには神から裁かれ、罰として地獄に墮ちる。ゆえに、異邦人キリスト者は割礼を施し、ユダヤ人となることによって、真のキリスト者として認められると説いた。

パウロにおいては、律法はもはや救済へと導く養育係ではない。十字架刑で死んだイエスをキリストと信じ、彼の十字架の死が罪人の身代りとしての贖罪死であったと信じる、信仰義認である。よってパウロは、ユダヤ教とエルサレム教団の律法中心主義の信仰を「悪」と見做す。パウロは、イエスの十字架が贖罪死であると信じるならば、民族や国家を超えて、すべての人の罪は贖われると説いた。

以上のように、三者間における宗教的「悪」と「苦」の問題における特徴は、救済対象を、ユダヤ教は律法を遵守できるユダヤ人のみに限定し、エルサレム教団は律法遵守とイエスをメシアと信じるユダヤ人キリスト者と割礼を施した異邦人キリスト者のみに限定し、パウロは十字架刑で死んだイエスをキリストと信じるすべての人を救済の対象とした。つまり、無限定とした点に、パウロとユダヤ教およびエルサレム教団との相違点がある。三者は唯一神を信じているが、律法への絶対化から、ユダヤ教とエルサレム教団は救済の対象を限定した。そこでは、差別と貧困に苦しむ人びとへの救済は完全に閉ざされている。このことを、イエスが今なお「十字架に吊るされしままのキリスト」であるとしてパウロは批判したのである。



## 第3章 親鸞における悪と苦

### 第1節 本章の目的

宗教は、小坂国継が述べるように「原則的には応報主義の基礎の上に立っている」<sup>167</sup>が、「同時に応報主義を包越する要素がある」<sup>168</sup>。応報原理を否定するのではなく、越えて、包摂しようとする側面をもっている。それが、倫理道德からは「何か不合理なもの」<sup>169</sup>として見えるのである。その典型が、親鸞の「善人なをもて往生をとぐ、いはんや悪人をや」(『歎異抄』第三条)という逆説的な表現である。しかし、これは応報の原理を否定するものではない。このことは、「薬あればとて毒をこのむべからず」(『歎異抄』第十三条)という表現からも伺える。

また、「父母の心平等ならざるにあらざれども、しかるに病子において心則ち偏へに重きがごとし」(『顕浄土真実教行証文類』、以降、『教行信証』と略す)<sup>170</sup>と記しているように、宗教における救済は一人ひとりの生得的な相違が考慮される。宗教は各々の在り方に応じた救済を試みる<sup>171</sup>。ここにおいて「善人なをもて往生をとぐ、いはんや悪人をや」は、救いのことばとなる。自他不二の世界が開け、ものの見方や考え方、意識の転換が為される。この意味で、宗教は心の転換をもたらすものであると言える。

倫理や道德が善悪とは何かという価値論的な問題を扱うのに対して、宗教は人間の根源的な問題を扱うといえる。これを高坂正顕は、倫理道德における「善」と「悪」は、個人と他者、社会、共同体や国家とを繋ぐ「横的關係問題」を扱うこととなり、これに対して宗教の「善」と「悪」は、神や仏と「私」とを繋ぐ「縦的關係が問題」となると述べている<sup>172</sup>。このような宗教と倫理道德の善悪に関する解釈の相違を考慮して、本章は親鸞における「悪」と「苦」に関して考察する。なお、本論文においては親鸞をひとりの思想家として取り扱う。浄土真宗の宗祖たる「親鸞聖人」という位置づけを踏まえて述べるものではない。あくまでも、親鸞の「悪」と「苦」の思想を考究しようとするものである。

かねてより、多くの先行研究が旧仏教と親鸞の二者を対置して両者の相違点を描き出しているが、本章は、その中でも戒律に着目し、「旧仏教・法然教団・親鸞」の三者の枠組みにおいて比較考察を行う。各々が戒律と「悪」と「苦」をどのように理解し、救済の論理を設定してきたのか、そこにおける三者の相違点を見出すことを目的とする。

### 第2節 旧仏教における悪と苦

#### 1. はじめに

奈良時代の仏教として、三論、法相、俱舎、成実、律宗、華嚴の南都六宗が挙げられる<sup>173</sup>。しかし、この当時の日本仏教には今でいう宗派は事実上存在せず、研究の学派という性質が強い。日本独自の宗義が確立するのは、最澄(767-822)の天台宗が最初である<sup>174</sup>。しかし、思想史上はすでに奈良仏教において「仏教研究の集団化」<sup>175</sup>がなされていたことから、吉田紹欽は「宗」を使用している<sup>176</sup>。本論文もこれに倣い、奈良・平安仏教の「八宗」を、後の法然・親鸞らの鎌倉仏教に対して「旧仏教」と呼ぶこととする。そして、これら旧仏

教における「悪」と「苦」について考察する。

## 2. 旧仏教における戒律

### (1) 苦の原因

本項は、『阿含経』から、「苦」の原因である「四聖諦」を中心に、旧仏教が戒律をどのように解しているかを考察したい。

釈迦の初転法輪は、『雑阿含経』にて以下のように記されている。

是くの如く我れ聞きき。一時、仏 舎衛国 祇樹給孤独園に住しき。  
爾の時、世尊、諸もろの比丘に告げたまわく、  
「色に於て知らず、明らかならず、断ぜず、欲を離れずんば、則ち苦を断ずる能わず。  
是くの如く、受・想・行・識を知らず、明らかならず、断ぜず、欲を離れずんば、則ち苦を断ずる能わず。

諸もろの比丘。色に於て若しくは知り、若しくは明らかにして、若しくは断じ、若しくは欲を離れなば、則ち能く苦を断ぜん。是くの如く、受・想・行・識を若しくは知り、若しくは明らかにして、若しくは断じ、若しくは欲を離れなば、則ち苦を断ずるに堪任せん」と。<sup>177</sup>

ここで説かれていることは、第一に「色・受・想・行・識は苦なり」、第二に「色・受・想・行・識は苦の生死なり」、第三に「色・受・想・行・識は苦の滅尽なり」、第四に「色・受・想・行・識は苦の滅尽にいたる道なり」という、「苦」の滅尽に至るための四命題である。これを後の仏教者たちは「四真諦」もしくは「四聖諦」と呼び、釈迦の説教の中でもっとも基本的なものであるとした。

苦の生死は、同じく『雑阿含経』の「五受陰篇」にて以下のように説かれている。

「色に於て知らず、明らかならず、欲貪を離れず、心 解脱せずんば、則ち生老病死の怖れを超ゆる能わず。是くの如く、受・想・行・識を知らず、明らかならず、欲貪を離れず、心 解脱せずんば、則ち生老病死の怖れを超ゆる能わず。

諸もろの比丘。色に於て若しくは知り、若しくは明らかにして、若しくは欲貪を離れ、心 解脱せば、則ち能く生老病死の怖れを超えん。是くの如く、受・想・行・識を若しくは知り、若しくは明らかにして、若しくは欲貪を離れ、心 解脱せば、則ち能く生老病死の怖れを超えん」と。<sup>178</sup>

「当に諸もろの所有る色を観知すべし。若しくは過去、若しくは未来、若しくは現在、若しくは内、若しくは外、若しくは麤、若しくは細、若しくは好、若しくは醜、若しくは遠、若しくは近なる、彼の一切悉く皆無常なり、と。無常なりと正観し己らば、色愛 即ち除こる。色愛 除こり己らば、心 善く解脱す。是くの如く、受・想・行・識を観すべし。若しくは過去、若しくは未来、若しくは現在、若しくは内、若しくは外、若しくは麤、若しくは細、若しくは好、若しくは醜、若しくは遠、若しくは近なる、彼の一切悉く皆無常なり、と。無常なりと正観し己らば、識愛 即ち除こる。

識愛 除こり己らば、我れ<心 善く解脱す>と説く。

是くの如く、比丘の、心 善く解脱せるを、如來說きて<心 善く解脱す>と名づくなり。所以は何ん。愛欲 断ずるが故なり。愛欲 断ぜば、如来は説きて<心 善く解脱す>と名づくなり」と。179

生・老・病・死の四苦をもって「苦」の原因を尋ね、それが「欲望」であることが説かれている。第一に「苦」とは何か（苦諦）、第二に「苦」は何によって起こったのか（苦集諦）、第三に「苦」の超克とは何か（苦滅諦）、第四にどのような方法で超克するのか（苦滅道諦）である。次に釈迦は、人間が「苦」であるとすれば、その「苦」は何を原因とするのかを説いている。その原因は「愛欲」であると説いている。それは、第一に感覚的な欲望である「欲愛」、第二に生存への欲望である「有愛」、第三に生存への断絶への欲望である「無有愛」である。この三種の欲望が人間の生を苦しめる原因となることから、この「苦」は「五受陰」<sup>180</sup>、または「五蘊盛苦」と呼ばれる。五陰とは、人間存在の主観・客観を含む五要素<sup>181</sup>に分類したもので、それらすべてが「苦」である。色・受・想・行・識の五陰（五蘊）は、その本質として煩惱に汚されており、人間に煩惱を起させるものであることから、このように呼ばれる。<sup>182</sup>

次に、釈迦は八正道について以下のように説く。

云何が有身の滅道跡なる。謂わく、八正道の、正見・正志・正語・正業・正命・正方便・正念・正定なり。是れを有身の滅道跡と名づく。

是れを名づけて、当に、有身、有身の集、有身の滅、有身の滅道跡と説くべし。<sup>183</sup>

「苦」を克服するための道は、中道として示された八正道に他ならない。これによって、「苦」の認識と解決策が提示される。我われの現在の生存形態における「苦」という事実を認めて、その原因を過去の生存形態における欲望に見出すのである。田村芳朗は「仏教のかなめは、生老病死の四苦から人間を救い上げることにある」<sup>184</sup>と述べている。

## (2) 旧仏教における戒律理解

旧仏教において、戒律は出家・在家を問わず仏教者のあり方を規定する<sup>185</sup>。特に出家の場合、自律的な精神をもって戒律を守り、身体と心の清浄な生活をするように「シャカは戒・定・慧・解脱の「四法」を説いた」<sup>186</sup>。これらは仏道の修行を完成するための必須要件であり、「この聖なる四法に通達しないところに流転・輪廻の苦が生ずる」<sup>187</sup>。したがって、まず戒律を守って生活を整えてから、禅定に入り、四諦や八正道を修習し、智慧を獲得する。この智慧のはたらきによって「苦悩の認識とその解決策とが提示された」<sup>188</sup>のである。大乘仏教の六波羅蜜（布施・持戒・忍辱・精進・禅定・智慧という六つの徳目の完成）の一つとして、持戒は悟りに至るために実践すべき基礎であり、「苦」の「絶滅」<sup>189</sup>である。ここでは、「正しい戒律の実行」<sup>190</sup>こそが救済論の要となる。よって、戒律を犯すことが、旧仏教においては「悪」である。その報いは、死後に地獄や餓鬼、畜生といった世界を巡ることである<sup>191</sup>。それは「無限につづく。これを輪廻と名づける」<sup>192</sup>。阿満利磨は「法然を旗手とする鎌倉仏教という日本独自の仏教が生まれてくるためには、仏教伝

来から七〇〇年という歳月が必要であったのだが、その七〇〇年間は、「輪廻」という考え方が日本人の間で消化される時間であった」<sup>193</sup>と述べている。

### (3) 戒律の意味

人間の「苦」の起源は、「自己の思う通りにならない」<sup>194</sup>という欲望にある。「苦」の原因が人間の欲望であることが釈迦によって明らかにされ、それを超克する真理(苦滅聖諦)も明らかにされた。そして、人間の「苦」を、根本的に解決するための戒律が説かれた。ゆえに、渡辺照宏は「戒律のない仏教はあり得ない」<sup>195</sup>と述べている。

正しい人間としてどのような生活態度をとるべきか、旧仏教は「釈迦が説いたそのままの戒律を守らなければ、仏教の僧侶という資格はない」<sup>196</sup>と考えたと渡辺は述べている。旧仏教は、戒律遵守によって僧侶の資格が備わると捉えていたのである。「苦」を解脱した理想の人間になるためには、どのような態度で生活しなければならないかということ教授するのが戒律であったのである。田村芳朗は、仏教は戒律をもって、すべての人に「幸福の道を教えるものであり、シャカもまた幸福を求め、それをわれわれに説きあかした」<sup>197</sup>と述べている。

## 3. 旧仏教における「悪」と「苦」

### (1) 法然の登場

法然が専修念仏を説いた時代は古代律令制の崩壊と中世封建制の成立がちょうど重なる頃であり、そのために社会は争乱で混乱し、人びとは末法<sup>198</sup>の世への不安を抱いていた。このなかで、旧仏教は法然の説く他律的な浄土教に対し、自律的に戒律を守ることによって人びとが救済されるという姿勢を前面に押し出す。このことは、仏教の役割が何であるのかの表明でもあった。

### (2) 旧仏教の立場

旧仏教が、第一に必要なと考えるのは「戒律(道徳的基準)、禅定(瞑想、静観)、智慧(宗教的叡智)」<sup>199</sup>の実行である。特に鎌倉時代のように新興の仏教集団が名乗りを上げたときには、戒律の重要性を強調する必要があった<sup>200</sup>。それは、旧仏教が戒律を仏教の本質として捉えていたからである。「ボーディ (bodhi 菩提)」を求める意欲を「ボーディチッタ (bodhi-citta 菩提心)」<sup>201</sup>という。菩提を求める方法は色々に説明されながらも、基本的には上述の戒・定・慧の三学に沿って努力することが求められる。しかし、このような仏道は決して楽なものではなく、「平安時代を通じて、仏教はまだ、巷に生きる日本人全体の手が届くところまでおりてきていなかった」<sup>202</sup>のである。

一方で、仏の慈悲は無限であるといわれている。仏や菩薩は、出家者や貴族といった恵まれた人びとのみを対象に教を説いたのではない。むしろ、仏や菩薩は弱い者の立場に立って教を説いた。歴史上の釈迦は当然のこと、経典中の仏や菩薩は、智慧と慈悲とを根本的な特質としている。したがって、すべての人が救済の対象となる。そこで、解脱の宗教である仏教が、同時に慈悲による救済の宗教となるのである。

この慈悲の思想が、笠原一男が「とんでもない鬼っ子を育ててしまった」<sup>203</sup>と言い表すような、法然や親鸞の他力念仏という、旧仏教が想定していなかった思想を生み出したの

である。戒律の遵守の有無を問わず、人間の努力の多寡を考慮せずに「称名念仏がかならず極楽往生を保証した念仏」<sup>204</sup>であるなどあり得ないというのが、旧仏教側の立場である。田村芳朗は、「哲理としては叡山天台の本覚思想を最高のものとして認めざるを得ず」<sup>205</sup>、しかし現実における実践である衆生救済ということから、浄土念仏の主張を無視することも出来なかった「鎌倉新仏教の祖師たちは、両者の間にはさまれて、思想的に苦悩し、そのはてに、それぞれ独自の方法で両者を止揚・統一し、改めて仏教活動に出ていった」<sup>206</sup>と述べている。

### (3) 旧仏教からみた他力念仏

旧仏教からすれば、仏教の本筋は、修行者においては戒・定・慧の三学であり、在家においては第一の義務は布施であり、次に在家戒を守ることである。渡辺照宏は「布施と戒律とを放棄すれば在家信者の資格がないことは、インド以来の仏教史において明らかである」<sup>207</sup>と断言している。つまり、戒律と布施の放棄は、仏教徒であることの放棄を意味する。たとえ時代と環境の変化によって仏教の形態が変わったとしても、三学と布施行は救済における鉄則である。したがって、これらから外れる者は、旧仏教においては仏教徒と呼ぶことは出来ないのである。

ところで、平安後期から末期にかけての比叡山は競争に明け暮れており、「一途に学問し修行する雰囲気にはほど遠い」(大橋)<sup>208</sup>環境であった。社会の様相は末法の色を濃くしており<sup>209</sup>、出家者を墮落させ始めていた。そこへ、善導が説いた「百即百生」の救済論をもって、「南無阿弥陀仏」と称えさえすれば、破戒者であっても、無条件で弥陀の慈悲によって浄土に往生できると説く法然が出現した。

『大無量寿経』の第十八願には、「唯除五逆誹謗正法」とのただし書きが付いている。また、『涅槃経』においては、殺父、殺母、殺阿羅漢、出仏身血、破和合僧の五逆は成仏のための条件を具えないのであって、一切の諸善の根を断滅し(如来性品第四之二)、悔改めの無い(如来性品第四之六)、極悪人の代名詞である一闍提と同じく一切の救済方法はないとされている。よって、旧仏教側からすれば、法然の救済の論理は『大無量寿経』に収められた法蔵の第十八願と『涅槃経』の「如来性品」<sup>210</sup>とを無視した教説である。

たとえ法然らが、旧仏教の教説は救いにおいて「善人優先」<sup>211</sup>という問題を抱えており、「悩みを背負った人々は、仏教の救いに大きな不安を抱いている」<sup>212</sup>と訴えたとしても、旧仏教側にしてみれば、五逆と誹謗正法が救済から除かれる限りは、罪を犯さないよう「自力」で戒律を守っていなければならぬのである。

### (4) 旧仏教における「悪」と「苦」の所在

旧仏教においては、戒律を遵守するための難行苦行を前面に出して、戒律を遵守する実践態度という手段に依らなければ、僧は成仏することは出来ないと考えた。在家信者も、多くの富を積む功德者にのみ、その報償として成仏の門戸が開かれた。つまり、僧や貴族や分限者は成仏出来るが、破戒の民衆は成仏出来ない。鎌倉以前の旧仏教は、貧しい者にとっては高嶺の花であったのである。

旧仏教の教説を批判的に捉える者たちが、内部から現れた。その一人が法然である。彼は、「南無阿弥陀仏」と称えさえすれば、戒律を守らなくても、誰もが無条件で、弥陀の慈

悲によって浄土に往生できると説いた。旧仏教においては、このように敢えて民衆に戒律を守らせない法然の思想は「悪」となる。

仏教への誹謗は『大無量寿経』の第十八願に「唯除五逆誹謗正法」とあるように、救済方法がないとされる。しかし、法然は念仏以外の余行は雑行であると言って、民衆に念仏だけで救済されると説いた。旧仏教としては、法然のように仏教の名において民衆を「破戒者」へと導く者が現れ、守るべき戒律がないがしろにされるような事態が「苦」であったとすることができる。大橋俊雄は、旧仏教側の念仏禁止の理由の一つとして「破戒者であっても念仏すれば阿弥陀仏の慈悲によって救われる、念仏を許せば悪もまたはびこる」<sup>213</sup>からであったとしている。

#### 4. まとめ

釈迦が説いた四諦と八正道は、正しい人間としてどのような生活態度をとるべきかを提示している。人間が理想を実現するために、輪廻から脱するにはどのような態度で生活しなければならないかということ教授する。現実の「悪」と「苦」を直視することによって、戒律をもって八正道の善を自力で進めることを説いたのが初期仏教であり、旧仏教もその姿勢を引き継いでいる。

「苦」から逃れることが出来ない人間は、「苦」の死滅をもたらす最高の知恵を獲得する中道の教え、すなわち八正道を実践することで、理想の人間に近づくことが出来る。その実践とは、戒・定・慧の三学に従って、清浄生活を送り修行によって精神統一を完成させることである。これによって、人間は何ものにも心動かされることなく、透徹した眼差しをもって人間の構造を正しく認識する覚者の境地に到達することが出来る。これを目指したのが、日本における南都六宗、天台宗、真言宗の旧仏教であった。

解脱を目指す旧仏教は、欲望の動機を正す戒律の放棄と、人間の努力を惜しんで他力にすがる信仰姿勢を「悪」と見做した。そのような破戒的な「悪」への報いとして、輪廻を免れないと考えた。したがって、旧仏教における「苦」とは、人間が八正道に反した破戒的な態度や行為によって輪廻することである。旧仏教は、自分たちが考える「悪」と「苦」を世に一層広めることとなる法然の他力念仏を批判し、出家者には自力による戒・定・慧の三学と修行を、在家には布施を勧めたのである。

### 第3節 法然教団における悪と苦

#### 1. はじめに

法然(1133-1212)は、美作(岡山県)の押領使の子として生まれた。9歳のとき、父である漆間時国が領地をめぐる争いの中で夜襲をかけられ、深傷を負ったことが原因で死去する。12歳で仏門に入り、13歳から比叡山に学び、18歳で叡山中の黒谷に隠棲していた叡空(?-1179)に学ぶ。叡空は戒律と念仏をもって知られ<sup>214</sup>、法然房源空の名を与えたのも彼である。この名を法然が生涯変えることがなかったことから、彼の宗教的な素養は叡空によって育成されたのであり、このことが法然の生涯の方向性を決定したともいえよう。法然は叡山で12年、南都で8年、再び叡山で10年、合わせて30年、「智慧第一の法然房」

と評されたほどに学問と修行に励んだ。承安5年(1175)、43歳のときに叡山を下り、東山吉水にて念仏による救済を人びとに布教する。また、後に九条兼実らの支持を獲得している<sup>215</sup>。

法然が、なぜ善導の念仏の浄土教を選択したのかに関して、阿満利磨は「従来の仏教は、凡夫の救済にほとんど無力であったから」<sup>216</sup>と述べているが、ここで注目したいのは大橋俊雄の解釈である。

仏教の戒律の通り殺生した者は成仏出来ず、女性には仏に成る道は閉ざされているとすれば、法然の父母は成仏できないこととなる。両親を救うことの出来得る法門はないのであろうか。大橋は、法然は「修行も学問もすべては両親を救う道の発見にむけられた」<sup>217</sup>と解釈している。両親を救うことが出来得る教を発見したならば、それは「すべての国民を救うことになる」<sup>218</sup>。法然が、念仏の実践を救済の第一条件とした態度はこれがゆえであったと仮定するならば、なぜ法然が法蔵菩薩の第十八願の「唯除五逆誹謗正法」を破棄したのか、その理由が見えてくる。つまり、旧仏教の救済論をそのままにしておくならば、法然の父親のように殺人を職業とする者や、母親を含むすべての女性は、永劫に救済の対象から漏れるからである。本節は、両親の救済を動機として、戒律を破らさずには生きることが出来ない者と女性が救済される道を目指して、善導の『観無量寿経疏』を指南として立ち上がった法然と、彼の教団における「悪」と「苦」について考察する。

## 2. 法然教団における戒律の位置

### (1) 法然教団の設立

生涯をかけて学問を積み、戒律を遵守しつつ修行に耐えなければ悟りを得ることの出来ない「難行道」の旧仏教の教えに対し、法然が説いた浄土教は「易行道」である。法然が、戒律は元々守れないのが衆生であるから、念仏一つを拠りどころにしさえすれば、弥陀の慈悲により、それを行と認めて極楽浄土に往生することが出来ると説いたからである。

衆生にとって戒律は生きるために守れないものであるとするならば、それでは衆生は何を修することが出来るかという観点から、他の行を差し置いて、専ら一つの行のみを修する専修念仏を開いた。大橋は、法然は専修念仏を「発見した」<sup>219</sup>と言いつけている。

法然は、叡山を下り、西山広谷の「遊蓮房円照に会い、専修念仏への確信を得た」<sup>220</sup>。法然は、この時の出会いについて「浄土の法門と、遊蓮房とにあへるこそ、人界に生をうけたる思ひ出にては待れ」(『法然上人行状絵図』第四十四)と述べている<sup>221</sup>と大橋は解説している。法然は一、二年ほど広谷の庵室に同居していたが、治承元年(1177)遊蓮房が没したため、その住房は法然に譲られ、東山吉水に移された。この庵に集まり、法然が説いた浄土教を信じる念仏者集団が、本論文で呼ぶところの法然教団である。

法然を頂点とする法然教団は、法然が65歳のときに後の浄土宗第二祖となる弁長が、69歳のときに親鸞が、70歳のときに九条兼実が入団し、『七箇条制誡』が出されたときには、念仏僧として190名を数えている。大橋は、法然教団を人格中心の教団であり、堂塔伽藍の建立を否定し、教化の対象を一般民衆におき、教法流布の一法として念仏と礼讃を用い、道場に集った人たちは各自が布教者であるという自覚のもと念仏の弘通に努めた<sup>222</sup>と解説している。

## (2) 法然の思想

法然を動かしたのは、『選択本願念仏集』（以降、『選択集』と略す）に収められた「往生要約釈」の最後の段に、「善導・道綽をもって指南とすべきなり〔中略〕善導の観經の疏見るべし」<sup>223</sup>と記しているように、善導の『観無量寿經疏』であった。それは、阿弥陀仏の名号を称えさえすれば、百人中百人が往生できるというものである。

法然は、苦しんでいる民衆が救われるには、今がどのようなときか、救いを求める民衆にはどのような能力があるのか、時代と衆生に適した宗教は何であるかを求めた。法然は、『浄土大意抄』にて「先ず生死を出でんと思はば時と機と教との三を知るべし」<sup>224</sup>と言っている。「時」は「今」であり、「機」は「衆生」であり、「教」は「今の時代にあった教」である。この三つが揃ったときに、迷いの生から民衆は抜け出ることが出来る。法然にとって「時」は、永承 6 年(1052)に始まったと言われている末法<sup>225</sup>であり、「機」である民衆は苦しみ喘いでいる。戒律を守ることが出来ない男女たちにとっての救済の教義が、善導の浄土教であると法然は理解した。これを菊地勇次郎は「法然は、末法の世の救いと、破戒非善の凡夫の念仏という問題を、天台聖としての研学修行の中で、善導の所説に導かれて解決したのである」<sup>226</sup>と述べている。

法然は、無学破戒の男性だけでなく、罪深くして三世の諸仏も見捨てる女性にも、阿弥陀仏の名を必死で叫び求めるならば、間違いなくその慈悲によりすくいとられ、浄土に往生すると説いた<sup>227</sup>。それが、建久 9 年 (1198)、法然が自らの主張を世に明らかにした『選択集』に収められている「(三) 弥陀如来、余行をもって往生の本願としたまはず。ただ念仏をもって往生の本願としたまへるの文」である。以下に挙げる。

もしそれ造像起塔をもって本願とせば、貧窮困乏の類は定んで往生の望を絶たむ。しかも富貴の者は少なく、貧賤の者は甚だ多し。もし智慧高才をもつて本願とせば、愚鈍下智の者は定んで往生の望を絶たむ。しかも智慧の者は少なく、愚痴の者は甚だ多し。もし多聞多見をもつて本願とせば、少聞少見の輩は定んで往生の望を絶たむ。しかも多聞の者は少なく、少聞の者は甚だ多し。もし持戒持律をもって本願とせば、破戒無戒の人は定んで往生の望を絶たむ。しかも持戒の者は少なく、破戒の者は甚だ多し。自余の諸行、これに准じてまさに知るべし。まさに知るべし。上の緒行等をもつて本願とせば、往生を得る者は少なく、往生せざる者は多からむ。しからば則ち、弥陀如来、法蔵比丘の昔、平等の慈悲に催されて、普く一切を撰せむがために、造像起塔等の諸行をもって、往生の本願としたまはず。ただ称名念仏の一行をもって、その本願としたまへるなり。<sup>228</sup>

南都六宗、天台、真言といった旧仏教の教学は、深い論理によって構成されていることから、学問と厳しい修行を積まなければ悟りを得ることは出来ない。また、在家も布施行が出来ない者は利益には与れない。ならば、往生する者はほんの一握りであって、圧倒的多数の民衆は救われないということとなる。これが、釈迦が説いた慈悲の仏教であるならば納得がいかない、と法然は言う。ゆえに阿弥陀仏の「ただ称名念仏の一行をもって、その本願としたまへるなり」であり、「第十八願に一切の諸行を選び捨てて、ただ偏に念仏の



一行を選び取って、往生の本願としたまふや」<sup>229</sup>でなければならない、というのが法然の主張である。倉田百三は「法然ほどの秀才が自分の智力をやすやすと捨てられるものではない。よくよくそれに絶望したからである」<sup>230</sup>と述べている。

末法の世を生きる民衆の多くは、自力で深妙な「聖道門」といわれる南都六相・天台・真言の教えを学ぶことも出来なければ、行を修することも出来ない。聖道門が如何に尊くても、民衆には学び修することが出来ない難行道である。すべての衆生を平等に救いたいという弥陀の慈悲は、僧や貧富、貴賤、女性を差別することなく、平等に向けられている。戦乱の世、転変の激しい時代を生きて、犯した自らの罪に恐れおののいている民衆に、法然は「罪人ナホムマル、イハムヤ善人オヤ」（「黒田の聖人へつかわす御消息」）<sup>231</sup>と慰め、殺生の人でも念仏を称えるならば救われると法然は説き、彼らを地獄への恐怖から希望の人生へと立ち直らせようとする。そして、女性も救いの対象とする。この点に、法然の思想の特色がある。法然にとっては、いかに立派に体系づけられた教理であっても「三学の器ものでない」<sup>232</sup>自己が救われなければ、まったく意味も価値もないのである。藤本浄彦は、「仏教の役割が人々の魂（精神）の救済であるということを、前面に押し出す」<sup>233</sup>と述べている。

### (3) 法然教団への弾圧

阿弥陀仏の本願を信じて念仏さえ称えれば「〈仏になる〉ことができる」<sup>234</sup>と説く法然の本願念仏は、修行の困難に苦悶する学僧や仏縁を持たない民衆に歓迎された<sup>235</sup>。

念仏者が増加し、法然教団が隆盛になると、旧仏教側としては「新興の法然教団を無視することができなくなった」<sup>236</sup>。ここに、法然教団への旧仏教側からの非難と攻撃が起こる。元久2年(1205)には、貞慶の手によって「興福寺奏状」が出され、公然と法然教団への非難の声が上がる。法然は、これに先だち、天台、真言を批判する教団の徒たちに「七箇条起誡」<sup>237</sup>を作り、彼らに他宗を軽蔑せず、好んで「悪」を犯さないよう嚴重に誡めた。しかし念仏の勢いは収まらず、ついに興福寺は朝廷に専修念仏禁止を求める。その結果、建永2年(1207)に念仏停止令が出され、法然の弟子四名は死罪に、法然自身も流罪に処せられる。末木文美士は、こうした弾圧は法然教団の「戒律無視が理由である」<sup>238</sup>と述べている。

その根拠と考えられるのが、以下に示す法然の「黒田の聖人へつかわす御消息」である。

ハナレガタキ輪廻ノ里ヲハナレ、ムマレガタキ浄土ニ往生セムコトハ、ヨロコビノ中ノヨロコビナリ。罪ハ十悪・五逆ノモノムマルト信ジテ、少罪オモオカサジトオモフベシ。罪人ナホムマル、イハムヤ善人オヤ。行ハ一念・十念ムナシカラズト信ジテ、无間ニ修スベシ、一念ナホムマル、イカニイハムヤ多念オヤ。<sup>239</sup>

旧仏教側が法然教団を弾圧した理由は、救済の手立てがない十悪・五逆を犯した者でも、弥陀の本願のお陰で、念仏を称える者は「輪廻ノ里ヲハナレ」、「浄土ニ往生セム」と説くからである。法然教団における善人とは、旧仏教が求める三学と修業に耐え、造像・起塔などの布施を積み、それに加えて正直・慈悲・柔和などの人柄を身に付けている人格者というのではなく、「諸仏ノ中ニ弥陀ニ帰シタテマツル」念仏者である。これに対して旧仏教

が加えた非難について、菊地勇次郎は「持戒破戒を超えた凡夫の救済を強調するとき、自力の価値が低下して起こる破戒と諸仏・諸行の誹謗、それに邪法の唱導が問題であった」<sup>240</sup>と述べている。また湯浅泰雄は、旧仏教側の明恵の法然教団への「批判の根本は、法然が発菩提心、すなわち悟りを求める求道心を見捨てたところにある」<sup>241</sup>と述べている。また森竜吉は、旧仏教側と法然側は「宗教思想の面からも、階級的生活組織の面からもきびしく対立し、本質的に両立しえない性質を含んでいる」<sup>242</sup>と分析している。

#### (4) 法然の決断

法然は『選択集』にて、浄土教が如何に確かな救済の道であるかを論証しようと試みた。末法の世に、善導の『観無量寿経疏』を指南として、破戒の衆生も阿弥陀仏の名号を称えさえすれば、百人中百人が往生できる易行道を説いた。それも阿弥陀の本願によって、阿弥陀の浄土に往生できると説いた。念仏を「選択」した法然教団を旧仏教は弾圧したが、彼らは鎌倉時代の新しい仏教を切り開く根本を為した<sup>243</sup>。西谷啓治は、法然を「自らの身を賭けて仏教や仏法の「何」を新しく問い直すという大きな決断の勇氣、開拓的に道を求めるという宗教的なフロンティア精神があった」<sup>244</sup>と述べている。

### 3. 法然教団における悪と苦

#### (1) 法然における悪とは

古田紹欽は「鎌倉仏教の特徴は、選擇思想であるといつてよかろう」<sup>245</sup>と述べている。「選擇」とは、法然が『選択集』において「選擇とは、即ちこれ散捨の義なり」<sup>246</sup>と記しているように、選取・選捨であり、別のことばで言えば「廢立」、さらに言えば破棄や無視であり、批判的意味を有する。奈良仏教は兼修兼学の仏教であり、平安仏教も天台が円・密・禪・戒の複合仏教であったように兼修兼学の域を出なかった。このような旧仏教の傾向に対して、法然は「正しくは何を取るか。答ふ、称念を取るなり」<sup>247</sup>と宣言して、新しい仏教を樹立した<sup>248</sup>。したがって、旧仏教の「何を捨て」、「何を立て」、あるいは「何を廢すべきか」の批判を加え、時代に即したものを残したものが法然の浄土教と言える。つまり、法然においては、旧仏教にあって法然が廢した時代に即さない要素が「悪」だったのである。

#### (2) 三学非器への自覚

法然は、「往生浄土用心」において、凡夫の本質を以下に記している。

又凡夫と申二の文字をば「狂酔のごとし」と、弘法大師釈し給へり。げにも凡夫の心は、物ぐるひ、さけにゑいたるがごとくして、善悪につけて、おもひさだめたる事なし。一時に煩惱百たびまじはりて、善悪みだれやすければ、いづれの行なりとも、わがちからにては行じがたし。<sup>249</sup>

「いづれの行」も、すなわちいかなる善も凡夫には実践出来ないという。旧仏教側の出家たちは、三学と修行の努力を重ね全力を尽くすが、法然は、僧を含めて凡夫には元々善の行を為すこと自体が具わっていないのだから、善行が出来ないのは努力が足りないの

も、恥でもないと言った。法然の浄土教は戒・禅・慧の三学を外し、破っているところに注目せざるを得ない。

戒律を守り、心を定め、学問を深めて悟りに到達させる三学を、法然は『三部経大意』において、「ホカニハ賢善精進ノ相ヲ現ジ、ウチニハ虚仮ヲイダクコトヲエザレ」<sup>250</sup>であり、「貪・瞋・邪・偽・奸・詐・百端ニシテ悪性ヤメガタシ、事 蛇蝎ニオナジ」<sup>251</sup>悪性の衆生が「三業ヲオコストイエドモ、ナズケテ雑毒ノ善トス」<sup>252</sup>と言っている。たとえ身業、口業、意業の「三業ノ善」を起こしても、それは「頭燃ヲハラフガ如クストモ」<sup>253</sup>、罪悪深重の衆生は雑毒虚仮の業であるから、業である限り輪廻は続く。衆生が浄土に生まれることを求めても、法然は「コレカナラズ不可ナリ」<sup>254</sup>であると言っている。

弥陀の本願は、三学非器をも摂取する。戒・定・慧の三学が成仏の基本条項であるからと言って、旧仏教のように三学非器を切り捨てるような姿勢は、法然においては本願に背く「悪」である。なぜなら、「十悪・五逆ノ衆生ムマルルガユヘナリ。諸仏ノ中ニ弥陀ニ帰シタテマツルハ、三念・五念ニイタルマデ、ミズカラキタリテムカヘタマフガユヘニ、諸行ノ中ニ念仏ヲモチキルハ、カノ仏ノ本願ナルガユヘニ」<sup>255</sup>であるからである。

浄土を求めても「コレ必ず不可ナリ」の者たちを、弥陀の慈悲は「摂取不捨」して、「ハナレガタキ輪廻ノ里ヲハナレ、ムマレガタキ浄土ニ往生セム」のであり、法然教団はその救済の道を開示せんと活動した。しかし、彼らは誹謗され、念仏を停止させられ、念仏僧が見せしめとして斬首された。このように、弥陀の慈悲に基づく信仰活動が弾圧を受けて妨げられたことが、法然の「苦」の一因となったのである。

### (3) 宿業による苦

藤堂恭俊は「法然が仏道の実践をとおして得たところの自己自身の器量に関する自覚、三学非器の自覚にあるとあって過言ではない」<sup>256</sup>と述べている。

『法然上人絵伝』第三十四巻によれば、流罪処分を受けた法然は、土佐へ赴く途中、室津で遊女を化導する。その際に、「いかなる罪ありてか、かかる身となり侍らん、この罪業おもき身、いかにしてか後の世たすかり候べき」<sup>257</sup>と問われる。遊女が自身を「罪業おもき身」と考えたのは、この職業なくして世を渡ることの出来ない業報によるのであった。また、高砂ノ浦において、老漁夫と老女が法然に「おさなくよりすなとりを業とし、あしたゆふへに いろくるの命をたちて 世をわたるはかりことす もの命をころすものは地獄におちてくるしミたえかたく侍なるに いかかしてこれをまぬかれ侍るへき たすけさせ給へとて 手をあはせてなき」<sup>258</sup>と、漁夫は地獄に墮ちる身を悲しみながらも、生計のための罪業として自覚している。

法然は、室津の遊女には「(筆者註：阿弥陀如来は) さやうなる罪人のためにこそ、弘誓をもたてたまへる事にて侍れ」<sup>259</sup>と、高砂の老漁夫には「仏の悲願に乗じて浄土に往生すべきむね」<sup>260</sup>と言って、彼らの苦悩を宿業によって生まれたものであると説いている。田村圓澄は、「法然の浄土教は、「愚鈍罪悪の輩」や「無智の道俗、在家の男女」に受け入れられて行ったが、これらの人が、浄土教にその救済を求めざるをえなかった苦悩は、社会的身分的制約に基づくのであった」<sup>261</sup>と述べている。

富貴貧賤などの社会的身分的制約に基づく苦悩は、前世の宿業によることから、上述の

三者は現世においては往生を断念しなければならない<sup>262</sup>。このように現世に絶望した者たちにとって、法然が説いた念仏往生は、後世への唯一の、それも最後の救済の場となる。そうであるから、田村圓澄は「浄土教を受容した人たちにとっては、仏教の第一義としての「覚者の理想」は、視野の外にとり残されていた。そして逆説的ではあるが、後世の救済を求める者こそ、「悪人」であり「罪人」であった」<sup>263</sup>と述べている。

#### (4) 念仏による往生

三学非器の僧と布施行が出来ない民衆にとって「高根の花」にしか過ぎない教えをもって、釈迦は事足りりとしたのであろうか。否である、と法然は言う。彼は『選択集』の冒頭にて「一切衆生は皆仏性あり」と記して、富貴貧賤などの「社会的身分的制約」の差別なく、知識や高德の有無も問わず、全てが救済される専修念仏を「発見」（大橋）した。

衆生は煩惱を抱えた不安定な身であることから、法然は阿弥陀仏のみを信仰し、他の菩薩や仏を信じない道を選択した。それゆえ、『選択集』には、「ただ念仏をもって往生の本願としたまへるの文」（第3章）、「ただ念仏行者を撰取するの文」（第7章）、「ただ念仏の行を讃嘆したまふの文」（第10章）、「ただ念仏をもって阿難に付属したまふの文」（第12章）、「ただ念仏を証誠したまふ文」（第14章）<sup>264</sup>と、ただただ阿弥陀仏を、ひたすらに信仰すべきことが綿々と説かれているのである。

#### 4. まとめ

本多弘之が「天台の教えの中に入っている浄土教は、浄土教なのだけれども、浄土の教えも自力の修業内容として悟りを開く方法に使う」<sup>265</sup>と解説しているように、悟りの「自力」仏教である旧仏教から、「他力」による救済の仏教へと、浄土教の転換をなしたのが法然である。

9歳の時に父を亡くし、母と別れて仏門に入った法然においては、五戒の父と五障三従の母が成仏できる宗門を発見することが、叡山での学問と修行の目標であった。渡辺が、「法然が仏教を受け入れた態度は、仏教の本格的な、真証な形態を把握しようという動機から出発したものではない」<sup>266</sup>と述べたのは、ある意味において正しいのである。

法然の専修念仏は、彼自身の「今」の時代にとって、もっとも適切な形態の衆生救済を把握することを意図した救済の論理である。だから法然は、浄土への往生のための方法である称名念仏を、「念仏すれば自然に三心具足する」、「ただ一向に念仏すれば仏の来迎は法爾道理なり」、「只一向に念仏すべし」と、繰り返し強調したのである。

法然における選択の規準は、衆生救済の論理的な実利性にあった。僧としての解脱の追究である戒律を放棄し、あるいは無視してまでも、時機相応の衆生への救済を求めたのである。このような新しい救済の論理を展開することによって、他力救済の道が広く世間に開かれたのであった。

旧仏教においてもっとも重要な菩提心の理念は、法然によって「選択」され、浄土への往生を願う心が菩提心であるとされた。法然においては、罪があることは救済の論理において問題とならない。法然における「善人」とは、旧仏教が求める成仏の条件である、努力して学問や修業に耐え、造像・起塔などの宗教的な善である布施行を積み、正直・慈悲・

柔和などの人柄を身に付けている人格者をいうのではなく、「諸仏ノ中ニ弥陀ニ帰シタテマツル」念仏者であるからである。これに対し「悪人」とは、旧仏教のようにあくまで戒律に固執し、念仏による救済を否定し弾圧し、あまつさえそのために戒律で禁じているはずの殺生も厭わない者たちである。したがって、法然教団における「悪」とは、「皆ことごとく阿弥陀仏の名号の中に撰在す」<sup>267</sup>の弥陀の本願に背く営為である。そして、そのような弥陀の本願があるにもかかわらず、それに気付かず念仏を否定して人びとを弾圧するような有様が、法然教団にとっての「苦」であったのである。

## 第4節 親鸞における「悪」と「苦」

### 1. はじめに

本節では、親鸞の「悪」と「苦」について考察する。悪人正機説に関して、大正初期に醍醐寺三宝院で発見された『法然上人伝記』に「善人尚以往生況悪人乎事苦口伝有之」<sup>268</sup>という記述があったことから、この説は親鸞以前に法然が語ったのではないかという論考<sup>269</sup>がある。また藤本浄彦が「いわゆる「悪人正機」は、すでに法然が口伝として語っているのであり、その点で親鸞の教えとの関係が改めて考え直されねばならないであろう」<sup>270</sup>と述べている。このように、悪人正機を説いたのは法然が先か、それとも親鸞の独創なのかとの議論がなされている。この議論は今後も続くものと考えられる。しかし、本節は親鸞の悪人正機説に焦点を絞って親鸞の「悪」と「苦」を明らかにすることを目的とするため、ここでは法然の書簡にある「罪人ナホムマル、イハムヤ善人オヤ」（「黒田の聖人へつかわす御消息」）の文言に基づいて、悪人正機説は親鸞が提唱したものである立場から検討を進めたい。

### 2. 親鸞における戒律の位置

#### (1) 親鸞の生涯

親鸞は、29歳の時に叡山を下りて法然教団に入門している。だが、どのような理由をもって天台を離れたのか。これに関して本多は、親鸞は「煩惱具足の身という、むしろそういう体験（覚り）に行けない存在だという悲しみの中から、法然上人のところに行かれた」<sup>271</sup>と述べている。人間に内在する罪業問題を如何に解するかという難題を解決する手掛かりを掴んだがゆえに、親鸞は「建仁辛の酉の暦、雑行を棄てて本願に帰す」<sup>272</sup>『教行信証』の「後序」に記述したのだという。星野元豊は「いかなる教えを実践しようとしても、その道はけわしく困難である。ついに親鸞は教のままに実践しえない無力な自分につきあつたのである。〔中略〕教えに絶望し、自己に絶望し、最後に門を叩いたのが法然の庵であった」<sup>273</sup>と述べている。

親鸞は、弥陀の本願に帰依して念仏布教者となる。しかし、承元元年（1207）、法然教団に「承元の法難」と呼ばれる弾圧が起こり、住蓮と安楽ら四名は見せしめとして六条河原で処刑され、法然と親鸞は僧籍を剥奪され、流刑となる<sup>274</sup>。建暦元年（1211）、赦免された親鸞は「僧にあらず俗にあらず。この故に禿の字を以て姓とす」<sup>275</sup>と名乗り、京都に戻らず関東へ赴いた。常陸の国において念仏布教を20年ほど行い、このとき『教行信証』

を執筆している。

『教行信証』では、『涅槃経』に収められている阿闍世の物語に大きく紙幅が割かれている。殺父を犯した五逆の極悪人である阿闍世が阿弥陀仏の救済対象となるのかを問いながら、弥陀の本願が差別ない救済であることを明らかにして、往相・還相の二種廻向、および横超や浄土の実相などに論及している。

関東での布教と執筆活動の実を結んだ親鸞は、63歳で帰洛する。以後、親鸞は、関東に残した弟子たちの諍論や、「第十八願をばしぼめるはなにたとえて」関東の念仏者たちに第十八願を棄てるようにと説いた息子善鸞の義絶<sup>276</sup>などに直面する<sup>277</sup>。善鸞の義絶から6年後の、弘長2年(1262)、90歳で没している。このような親鸞の人生を踏まえ、本節では彼の思想における戒律の位置に着目して議論を進めたい。

## (2) 宿業の身

親鸞は、「善人なをもて往生をとぐ、いはんや悪人をや」(『歎異抄』第三条)と言って、悪人の救済を一次的に、善人の救済を二次的に捉えている。なぜ、親鸞はこのような方法をもって救済論を説いたのか。それは、自力の人と他力の人どちらが阿弥の本願に合うのかといえば、他力が正解であることを示すためである。誰もが弥陀の本願に帰依し、廻心するならば、その願により往生させてもらえるのだという、弥陀の願力を知らしめるためである。

しかしながら『歎異抄』第三条では、親鸞は「自力作善のひと」は「弥陀の本願に非ず」と言っている。その者たちは、往生の対象とならないと言う。親鸞は、倫理道徳的な善人を浄土から遠い存在と考え、五逆の悪人の方が浄土に近いと考えたのであろうか。とすれば、それはどういう意味を持っているのか。

上田義文が「この悪人の生きている世界には如来と悪人とが居るだけで、善人は居ない。世間で普通に言う意味の「悪人」が居る世界には、必ず善人が居る。そして多くの場合、そこには如来は居られない」<sup>278</sup>と述べるように、如来が想定されていない社会においては人間の判断基準により善悪が規定されるのであるが、如来が想定されている社会においては、真に善を全うした存在が如来のほかにはあり得ない以上、悪人だけが居るのである。この視点に立つと、戒律は、その意義と価値を発揮する場をもたなくなる。つまり、戒律はあろうがなかろうが、人間存在には関わりない存在となるのである。

親鸞は、罪ある者としての自覚を「浄土眞宗に歸すれども 眞實の心はありがたし 虚假不實のわが身にて 清浄の心もさらになし」(「愚禿悲嘆述壊」)<sup>279</sup>と記し、あるいは「悪性さらにやめがたし、こゝろは蛇蝎のごとくなり」(「愚禿悲嘆述壊」)<sup>280</sup>と表す。人間に「苦」を深くもたらすのが「宿業」であると説く。それが、『歎異抄』第十三条の以下の文である。

弥陀の本願不思議におはしませばとて、悪ををそれざるは、また本願ぼこりとて、往生かなふべからずといふこと、この条、本願をうたがふ、善悪の宿業をこゝろえざるなり。よきこゝろのをこるも、宿業のもよほすゆへなり。悪事のおもはれせらるゝも、悪業のはからふゆへなり。故聖人のおほせには、卵毛羊毛のさきにいるちりばかりもつくるつみの、宿業にあらずといふことなしとしるべしとさふらひき。<sup>281</sup>

また、同条には「たとへばひとを千人ころしてんや、しからば往生は一定すべし」と師である親鸞が言ったからといって、弟子の唯円が、自分は人一人も殺せないと答える場面がある。親鸞は、それが「業縁」というものだ、千人殺せと言われても一人も殺せない、逆に一人も殺したくないと願っても結果として千人殺すことになる人もあるのだ、と答えている。目には見えない毛の先の毛まで宿業であるのが、人間であると言う。だから戒律が「～するべからず」と戒めても、破る縁があるならば、それは容易に破れ、縁がなければ、破ろうとしても破れない。ここに、親鸞は自己の内奥における「悪」が沈殿した「たね」(『歎異抄』第二条)を直視し、「悪」の正体を見出したのである。この正体を、親鸞は、宿業・業縁ゆえの「煩惱」<sup>282</sup>と見定めたのである。

とすれば、仏でない誰もがまったくの善人であると言うことは出来ず、むしろ悪人であると間違いなく言うことが可能となる。善因善果は「よき心のおこるも、宿善のもよおすゆえなり」(『歎異抄』第十三条)であり、悪因悪果は宿悪の必然によって成立する。そして、人間においては、善因善果よりも悪因悪果の方がより深刻な問題であろう。親鸞は、戒律の自覚を自覚のままに放置しなかった。家永三郎は「法然はいわばこの常識化した善正悪傍の延長にとどまったのであり、之を逆倒して悪正善傍の立場へ勇敢に突き進んだ処に親鸞の独自の展開を見ることが出来る」<sup>283</sup>と述べている。このようにして、親鸞は、人間存在の「悪」の問題の奥深くに踏み込んで思索したのである。

### (3) 親鸞における救済の論理

親鸞は『教行信証』の冒頭にて、「難思の弘誓は難度海を度する大船」<sup>284</sup>、弥陀の本願とは人生の荒波を超えて行く一筋の道であると言っている。穢土と浄土は法蔵によって架橋はかけられたのであるが、それでも陸続きではない。浄土は、あそこに、ここにと指差すことができない<sup>285</sup>。だから親鸞は「念を難思の法界に流す」<sup>286</sup>人間の思慮では理解できない真実の法の海を衆生に渡らせたいと願われた法蔵の願を、独創的な信仰観である「絶対他力」<sup>287</sup>に至る方法を提示した。それが、親鸞の信仰確立に到る回心の軌跡を、帰納的に理論化した概念であり、親鸞の浄土教思想の根幹をなすと言われている「三願転入」である。それが教行信証の「化身土巻」の以下の記述である。

ここを以て愚禿積の鸞、論主の解を仰ぎ、宗師の勸化に依りて、久しく万行諸善の仮門を出でて、永く双樹林下の往生を離る。善本徳本の真門に回入して、ひとへに難思往生の心を発しき。しかるに、今まことに、方便の真門を出でて、選択の願海に転入せり。速かに難思往生の心を離れて、難思議往生を遂げむと欲ふ。果遂の誓まことに由あるかな。<sup>288</sup>

論主は龍樹と天親の二者を、宗師は曇鸞、道綽、善導、源信、法然の五者を指している<sup>289</sup>。『大無量寿経』に説かれる四十八願のうち、その第十九願(万行諸善の仮門)、第二十願(善本徳本の真門、難思往生)、第十八願(難思議往生)を特に指して「三願」という。ここにおける「転入」とは、方向を転じて、真実の世界であるところの「難思議往生」に入ることをいう。第十九願から第二十願に転じて、そして第十八願に転入する。その展開は以下

のように説明される。

「くちには願力をたのみたてまつるといいて、ここには、さこそ悪人をたすけんという願不思議にましますというとも、さすが、よからんものをこそ、たすけたまわんとおもうほどに、願力をうたがい、他力をたのみまいらすところかけて」（『歎異抄』第十六条）のように、善・悪を問わず、平等にすべての人を救おうという法蔵の心を知らない者が、名号の念仏を往生の手段として取り違える信仰から「転じて」、「念仏は行者のために非行・非善なり。わがはからいにて行ずるにあらざれば、非行という。わがはからいにてつくる善にもあらざれば、非善という。ひとえに他力にしてじりよくをはなれたるゆえに」（『歎異抄』第八条）と、信も行もすべてが称名念仏の功德、廻向であると知り、知ることによって「報恩感謝」の信樂に入るとなる。つまり「自力作善」という慢心が去れば、生かされていることへの感謝が生じる。感謝が生じるならば喜びが生れる。親鸞のことばでは「彌陀の廻向の御名なれば、功德は十方にみちたまふ」<sup>290</sup>である。

衆生の「悪」と「苦」を転換して、喜びと感謝に変える「はたらき」の力が、弥陀の願力廻向である。ここに、人間存在の自力による戒・定・慧の三学と修行をもつての旧仏教側の救済の論理は、全く意味をなさないこととなる。戒律は、自らの「はからい」を一切棄てた者にあつては、無戒となる。金子大栄は「浄土の教えは、どうにもならない人間の世界を明らかにすることによって、それは悲しむべきことではありますが、その悲しみが本願念仏の教えによって、転じて、喜びとなるということを思い知らしめようとするものがあります」<sup>291</sup>と解説している。

法蔵の四十八願は、人間側ではなく法蔵の方から慈悲ゆえに建てた願であることから、人間からすれば、戒律を守る努力や犠牲も払わない態度のままに、ただ念仏を称えた程度で本当に極楽に往生できるということは信じ難い。しかし、もし人間の分別で理解できる誓願ならば、それは人間の理性の延長線上のものでしかない。譬えるならば、泳げない人が溺れている人を助けるようなもので、その救いには期待できない。だから救われる者にとって救う者を思議することは出来ない。救われる者にとって、救う者の義はどこまでも「不可思議」（『歎異抄』第十条）である。よって、衆生に出来ることは「摂取不捨」の弥陀を「信じるほかに別の子細なきなり」（『歎異抄』第二条）である。

この「信」という一点において、法蔵と衆生である「わたし」という別々の二人がいるのではなく、法蔵と「わたし」は「信心同一」となる。訓覇信雄は「他力を信ずると言う信仰はどこにもあるが、信心そのものが他力と言うことは、親鸞によって始めて明らかにされた。親鸞の教えの特別な意義がそこにある」<sup>292</sup>と述べている。

親鸞の思想の特徴のひとつに、「非僧非俗」がある。『教行信証』の「化身土巻」の後述に記された、以下をもって言われているものである。

主上臣下、法に背き義に違し、忿をなし怨を結ぶ。これに因りて、真宗興隆の大祖源空法師ならびに門徒数輩、罪科を考へず、みだりがわしく死罪に坐す。あるいは僧儀を改めて姓名を賜ふて遠流に処す。予はその一なり。しかればすでに僧にあらず俗にあらず。この故に禿の字を以て姓とす。空師（筆者註：源空）ならびに弟子等、諸方の辺州に坐して五年の居諸を経たりき。<sup>293</sup>



ここにおける「僧にあらざ俗にあらざ」とは、国家が認める僧尼令の僧、つまり護国仏教のための僧ではなく、また在家でもないという意味である。つまり、釈迦が説いた本来の出家を意味することを、親鸞は「僧にあらざ俗にあらざ。この故に禿の字をもつて姓とす」と表現したのである。「禿」とは、中途半端な、未熟なという意味であるように、親鸞は自らを愚かで未熟な者でしかないが、しかし、釈迦の弟子であると名乗ったのである。

袴谷憲昭は、『摧邪論』を著した華嚴宗の明恵をはじめ、法然を批判する旧仏教側の者たちこそが「親鸞から見れば、五逆・誹謗である」<sup>294</sup>と言っている。つまり、彼らは法蔵の第十八願の「唯除五逆誹謗正法」、あらゆる救いの手だてからも洩れる者であり、治す薬のない「難治」の「三病」<sup>295</sup>の者たちである。しかし、親鸞は、阿弥陀仏の視点に立って「父母の心平等ならざるにあらざれども、しかるに病子において心則ち偏へに重きがごとし」と記している。

以上のように、親鸞の救済の論理は、戒律を守る人間の力をもって救済されるのではなく、仏願力をもって、それも「敵」をも救うものである。石田瑞麿は、「阿弥陀仏の誓いは、どんな極悪非道のものでも、一遍でも救いを信じて念仏を称えるならば、これを救い取って捨てないと誓ったもの」<sup>296</sup>であると言っている。

#### (4) 親鸞における戒律の位置

親鸞は、他力の念仏を「選択」して以降、生涯法然一人を師と仰ぎ、多くの難に遭遇しても称名念仏への布教を継続し、弥陀の本願による衆生救済という目的がずれることはなかった。

煩惱の中から生まれ、煩惱に苦しみながら死んでいくのが人間であり、それは人間の力では、学問し難行苦行を修し、あるいは全財産を布施しても、どうにもならない「地獄は一定」(『歎異抄』第二条)のものであるという自覚から、弥陀の本願によるはたらき、すなわち仏願力を以て救済の論理を説く。

親鸞の救済の論理は、「罪悪深重、煩惱熾盛」の衆生が、煩惱を具足したまま、弥陀の慈悲によって往生が定まる現生正定聚である。旧仏教が要請する戒・定・慧の三学も多額の布施も必要ない、むしろそれが往生の「障り」となるというものである。彼は、救済のためには、戒律を問題としなかったのである。

「～するべからず」と戒律を説いても、「卵毛羊毛のさきにいるちりばかりもつくるつみの、宿業」があれば戒律は容易に破られるが、その縁が無い者には破ろうにも破れない。すべてが生得的な宿業であるからである。人は、「悪」を行なったから罪に汚れているのだと思うのであるが、根源的に罪に汚れているから「悪」を行なってしまうのである。よって、親鸞における戒律の位置は、社会における倫理道德として、その秩序的な意味においては保持されるものであるが、宗教的な意味においては、むしろ「障り」である。出家も在家も卑賤男女も同じ煩惱具足の凡夫であるという自覚に至ることを妨げるからである。安田理深は「凡夫的ということは、衆生であることを自覚しない衆生といい得る。衆生が、自己自身に対して不覚的にある」<sup>297</sup>と言っている。この意味において、戒律は内在している罪の自覚を妨げる無自覚な「苦」である。そして親鸞における「悪」は、旧仏教のような、戒律を遵守出来ているという自己を誇る独善的な慢心である。

### 3. 親鸞における「悪」と「苦」

#### (1) 親鸞理解の困難さ

親鸞は、『末燈鈔』に収められている書簡にて、何度も門徒に「造悪無碍」を訴え、また「薬があるからといって毒を飲むのではない」(『歎異抄』第十三条)と警告している。殺人や盗み、強姦、妄語などの五戒律を、門徒たちに厳しく誠める態度を貫いている。このように、一方で悪人正機を説き、他方では戒律遵守を説く親鸞であるがため、金子が「聖教には真実と方便とが交っている」<sup>298</sup>と言っているように、親鸞理解はこのようなパラドックスがため困難である。本節は、このパラドックスを理解するためにも、親鸞が「悪」と「苦」をどのように捉えているのかを考察する。

#### (2) 親鸞の悪人正機説

『歎異抄』第三条では、次のように説かれている。

善人なをもて往生をとぐ、いはんや悪人をや。しかるを世のひとつねにいはく、悪人なを往生す、いかにいはんや善人をやと。この条、一旦そのいはれあるににたれども、本願他力の意趣にそむけり。そのゆへは、自力作善のひとは、ひとへに他力をたのむところかけたるあひだ、弥陀の本願にあらず。しかれども、自力のこゝろをひるがへして、他力をたのみたてまつれば、真実報土の往生をとぐるなり。煩惱具足のわれらは、いづれの行にても生死をはなるゝことあるべからざるをあはれみたまひて、願をおこしたまふ本意、悪人成仏のためなれば、他力をたのみたてまつる悪人、もとも往生の正因なり。よて善人だにこそ往生すれ、まして悪人はと、おほせさふらひき。

299

一般的な倫理道徳においては、「悪人なほもて往生す、いわんや善人をや」の方が善しとされる感覚である。ここで親鸞は、通常の観念に反して、逆説的に善人ではなく悪人こそが往生の正機であると説く。彼の解くところの「善人」と「悪人」の定義も、同様に異なる。通常では、文字通り善行の人を善人と理解し、これに反して悪人を善行の出来ない人のことと理解する。しかし親鸞においては、善人は「自力作善のひと」の意味として、悪人は「他力念仏」の人の意味として使われている。自力作善とは、自力で往生を遂げようとする者である。これに対し他力念仏とは、阿弥陀仏に帰依することによって往生を遂げようとする者である。ここには、親鸞自身が造悪愚痴の衆生であるという深い自覚がある。親鸞は、弥陀の本願は正しくこのような者を救済することにあるから、悪人こそ往生の正機であると言う。この限りにおいて、悪人正機説は道理に適っていると見える。

弥陀の本願とは、阿弥陀仏が法蔵菩薩として修行中の時、衆生を救済しようとして立てられた誓願である。その中でももっとも重要な本願とされる『大無量寿経』「正宗分」の第十八の願には、次のように記されている。

設我得仏、十方衆生、至心信樂、欲生我国、乃至十念、若不生者、不取正覺。唯除五逆誹謗正法。(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、わが国に生れんと欲して、乃至十念せん。もし、生れずんば、正覺を取らじ、ただ五逆

『歎異抄』第一条では、以下のように表現される。

弥陀の誓願不思議にたすけられまいらせて、往生をばとぐるなりと信じて、念仏まうさんとおもひたつこゝろのおこるとき、すなはち摂取不捨の利益にあづけしめたまふなり。弥陀の本願には、老小善悪のひとをえらばれず、ただ信心を要すとするべし。そのゆへは、罪惡深重、煩惱熾盛の衆生をたすけんがための願にてまします。しかれば本願を信ぜんには、他の善も要にあらず、念仏にまさるべき善なきがゆへに。悪をもおそるべからず、弥陀の本願をさまたぐるほどの悪なきゆへにと、云々。<sup>301</sup>

第十八願では、弥陀の本願の対象は「十方の衆生」であり、そこでは善人と悪人の区別はなく、一切の衆生は差別なく救済されることが説かれている。『歎異抄』第一条では、本願の救済対象は「罪惡深重、煩惱熾盛の衆生をたすけんがための願」となっている。「弥陀の本願には老小善悪のひとをえらばれず」という箇所も、『大無量寿経』の第十八願の旨と一致している。

「一切衆生救済の願」と「悪人救済のための願」とが両立するには、一切衆生救済に悪人救済という概念が包括されていなければならない。一方で、親鸞は「自力作善のひとは、ひとへに他力をたのむこゝろかけたるあひだ、弥陀の本願にあらず」と言っており、「願をおこしたまふ本意、悪人成仏のため」であるとも言っている。通常の倫理道德による善人・悪人の理解のままに読む限りは、この理解は困難となる。一切衆生は善人と悪人からなるものではなく、一切衆生が悪人である、という親鸞の解釈を踏まえなければならない。この「悪人」は、倫理道德的基準における罪人の意味ではなく、宗教的な意味合いでの悪人を指している。親鸞は、一切の衆生は、阿弥陀仏の尺度の下では誰もが悪人であると規定したのである。

親鸞は、悪人としての人間存在が如何にすれば救済されるかという問題を、もっとも重要な関心事としており、また切実な課題としている。そして、この問題に対する親鸞の答えが、前述の自力聖道門に対する他力念仏門の提唱であり、いわゆる悪人正機説の主張である。

このような観点からすれば、「善人なをもて往生す、いわんや悪人をや」というテーゼは、「自力作善のひと」でも往生できるのだから、「他力をたのみたてまつる悪人」が往生できないことがあろうか、と解釈できる。それと共に、人間は阿弥陀仏の尺度をもって見れば、すべての人間は「虚仮不実」（「愚禿悲歎述懐」）の悪人であり、法蔵の四十八願は、正しくこのような悪人を救済することにあつたのだから、その願を信じ廻心するならば、善人・悪人を問わず往生することが出来るのだと解釈出来る。とすれば、弥陀の本願の二重性である「老小善悪をえらばない」（『歎異抄』第一条）、「本願には善悪浄穢なきおもむき」（『歎異抄』第十二条）という場合の一切衆生の救済の願は、悪人救済の願と考えることが出来る。一切衆生が、生得的に悪人であるとするれば、一切衆生の救済ということと悪人救済ということは、同義であることが理解される。西田幾多郎は、「弥陀はただ汝のために我は粉骨碎身せりといつて、これを迎えられる」<sup>302</sup>と言っている。

### (3) 出家と在家を超えた親鸞

本多が「人間業を悲しむ大悲のお心からすれば、誰が悪くて誰が良いのではない。みんな罪悪深重である」<sup>303</sup>と述べるように、出家も在家も阿弥陀仏からすれば、言わば団栗の背比べである。よって親鸞における「悪」は、出家が在家を差別する「悪」である。本願を信じれば、それが誰であろうと、信じる者に「何の差別あるや」<sup>304</sup>と親鸞は記している。このように、平等に救済されるという根拠を「本願力廻向」にあると親鸞は悟ったのである。これを親鸞のことばで理解すると「謹んで浄土真宗を按ずるに、二種の廻向あり。一つには往相、二つには還相なり。往相の廻向について真実の教行信証あり」<sup>305</sup>である。阿弥陀仏が浄土に衆生を迎えとろうとされると同時に、浄土に生まれた後には、更にこの世に戻り、衆生を救済するはたらきに参与するというのである。

人間が宗教的に成長するという事は、戒律を守る三学によるのではなく、如来が廻らしてくださる<sup>306</sup>のだと親鸞は言っている。大悲の側から「転じて」有限なる人間の「身」の中に入って来て動き出す、それが廻向であるという。ゆえに親鸞は、人間はもっとも奥深い根柢において、仏性に基づいて平等であると強く主張したのである。

## 4. まとめ

法然の説く浄土教を通して、親鸞は弥陀の本願に帰依し、念仏布教者となる。だが、法然教団に承元の法難が降りかかり、住蓮と安楽ら四名は見せしめとして処刑され、法然と親鸞らは僧籍を剥奪され流刑される。赦免された親鸞は、「僧にあらず、俗にあらず。この故に禿の字を以て姓とす」と記して、常陸の国において念仏布教をおよそ20年間行なう。そして、そこで『教行信証』を書きあげる。そこには、時の権力の横暴と旧仏教側の傲慢が記されている。だが同時に、戒律主義の敵をも許し、救済する、彼の独創的な救済の論理が記されている。

親鸞は、浅ましい人間の心理を深く抉り、その本性を「罪悪深重、煩惱熾盛」と見定め、弥陀の本願による他力救済である悪人正機説を説いた。彼は、「善人なほもて往生す、いわんや悪人をや」と言っており、悪人の救済を一次的に捉え、善人の救済を二次的なものとして捉えている。「悪」行為に至らせるのは、戒律を破ったり、念仏を称える回数が少ないことへの報いとして起こるのではない。親鸞にあつては「卵毛羊毛のさきにいるちりばかりもつくるつみの、宿業」である。

「さるべき業縁のもよおせば、いかなる振舞もすべし」(『歎異抄』第十三条)、縁があれば如何なる戒律も易く破られ、縁がなければ如何に難儀しても破るに破れない。「悪」を自ら好んでする者などいないのに、宿業・業縁として人間に「悪」を行なわせるのである。ゆえに、これは無自覚な「苦」である。だから親鸞は、自分を含む煩惱具足の悪人である衆生「一人ひとり」を、そのままの姿で、「煩惱具足の仏」<sup>307</sup>にしてくれる、現世における救済である正定聚を説いた。松野純孝は「無知文盲な愚人でも、信心決定さえすれば、愚身なるままに既に現世で如来と等しい身に定まる」という正定聚思想は、「親鸞教学の精要といえる」<sup>308</sup>と述べている。

## 第5節 旧仏教、法然教団、親鸞の三者間における戒律解釈の相違

戒律を鍵語として、旧仏教、法然教団、親鸞の三者が、どのようにそれを把握し、解釈していたのか、また互いに関わっているのかを思索し、三者における宗教的「悪」と「苦」とは何かを考察してきた。その結果として、以下の三者間の戒律解釈における「悪」と「苦」の相違をあげることが出来る。

### 1. 三者間における「戒律・悪・苦」の解釈にみる相違

旧仏教において戒律は、釈迦によって説かれた正しい生活規準を定めたものである。したがって、旧仏教では学問と修業を全面的に押し出す実践態度に依らなければ、成仏することは出来ないと考える。在家も多くの布施行を積んだ功德者にのみ、成仏の門戸が開かれる。つまり、貴族や分限者は成仏出来ても、破戒の民衆は成仏出来ない、恐怖の輪廻は脱せないと説く。だから鎌倉以前の旧仏教は、殺生の武士や布施行の出来ない一般民衆には、高嶺の花である。

法然教団においては、戒律は選択され、放棄された。なぜなら、罪があるということは、法然教団の救済の論理においては問題とにならないからである。教団における善人とは、旧仏教が求める三学と修業に耐え、造像・起塔などの布施行を積み、正直・慈悲・柔和な人格者をいうのではなく、「諸仏ノ中ニ弥陀ニ帰シタテマツル」念仏者であるからである。これに対し「悪」とは、そのような念仏者を弾圧するような行為である。したがって、法然教団における戒律は、弥陀の本願を阻む「悪」として位置づけられる。そして「苦」とは、多くの三学非器と破戒の貧民衆を「捨テタマハズ」救済する、弥陀の慈悲による救済の道が、それを理解しない者たちによって閉ざされることである。

親鸞において戒律は、往生への障りである。法然と同じく、親鸞も救済のためには戒律を問題としなかった。しかし、相違点は、親鸞は戒律を放棄するのではなく、戒律そのものを無力と解した点にある。選択には、未だ判断する人間の側の自力が残っているからである。

戒律を説いても、宿業や業縁があれば戒律は容易に破られ、縁が無い者には破ろうとしても破れない。「苦」は、破戒の報いとして起こされるのではない。親鸞は、すべての「悪」の出所を宿業にみる。よって親鸞における戒律の位置は、社会的な倫理道德としての意味があったとしても、宗教的な意味においては障りである。戒律を遵守出来得ている自己を誇る慢心が、自分も煩惱を具足した存在であるという自覚に至らせないからである。この意味において戒律は、内在している罪の自覚を妨げるために、無自覚に「苦」の源泉となる。親鸞における「悪」は、出家による在家への慢心からの差別による「悪」である。

信仰を出発点として、様々な戒律を遵守して「苦」を超え、遂には智慧を生成してゆく、この精神を旧仏教は継承し保持してきた。ことに鎌倉時代のように新興の仏教が名乗りを上げた時期には、旧仏教としては戒律の重要性を強調する必要があった。旧仏教は、現実に罪を犯さぬよう、自力で戒律を守ることを主張する。これに対し、法然教団が他力念仏による救済を撤回しないことから、旧仏教は国家の力を利用して念仏を禁止させた。殺人や盗みや強姦などを行うような極悪人が一回の念仏で許されるなどという教えは世を惑わすもので、それを勧める法然教団を放置しておくわけにはいかない、という考えが承元の

法難を招いたのであった。正しい人間として、どのような生活態度をとるべきかを教授する立場であった戒律が、法然教団を弾圧し、念仏僧を殺し、法然や親鸞らを流罪と処した。本来「勤勉によって苦しみを超え、知恵によって全く清らかとなる」ための戒律が、戒律主義の旧仏教を生み、法然や親鸞の時代には、仏弟子が仏弟子を殺す暴力と変貌したのである。

## 2. 三者における救済の論理の相違

仏教が解脱の教えであるとすれば、旧仏教、法然教団、親鸞の三者はいずれも未解脱者である。

旧仏教は、釈迦に倣い覚者と成らんがため、身・口・意の所作の悪業を防ぐ戒・定・慧の三学と苦行難行を修することで、在家においては布施行によって、輪廻を解脱し涅槃に入るとする。

法然教団は、法然自身が三学非器であるとの前提に展開されている。覚者となる望みは後退し、代わって往生する対象として浄土が前面に出される。戒律を守れない衆生は、覚者になるという高い望みは一切持てないため、まず死後に、来世である浄土に往生し、そこで解脱への望みに向かって覚者への理想を追求しようではないか、というのが法然教団の救済の論理である。

専修念仏は、その時代に適切な形態としての衆生救済を意図した救済の論理である。選択の規準は、戒律を放棄して三学非器の衆生救済の実利性におかれ、その目的は、戦乱の世、転変の激しい時代に犯した自らの罪に怖れている民衆に、希望的な人生へと立ち直らせることにある。旧仏教が説いた解脱の仏教は、法然教団においては、後世の救済を保証する仏教となったのである。

往生する対象として「浄土」が前面に出されことにおいては、親鸞は法然と同じ立場にあるが、親鸞の関心事は、生理的な死後ではなく、現生における往生にある。親鸞は、煩惱を滅する能力のない衆生を、煩惱具足のままの姿で往生する現生正定聚を説く。往生が定まるのは、「臨終ではなく、平生に決まる」<sup>309</sup>のである。旧仏教が説いた解脱の仏教は、法然教団においては後世の救済を保証する仏教となり、親鸞においては現生の救済を保証する仏教となったのである。

この結果から、三者の救済対象の相違は、旧仏教においては僧と貴族、分限者に限定され、法然教団においては旧仏教に切り捨てられた非支配者層となし、親鸞においては、人間はみな阿弥陀仏の前においては悪人と見做し、「一切衆生、悉有仏性」<sup>310</sup>、人間は仏性に基つき平等である<sup>311</sup>として、敵である旧仏教側の者も含む無限定とした点にある。

三者間における戒律の解釈から、衆生理解の相違は、三者それぞれに、独自の「悪」と「苦」の観を生じさせた。また信仰の対象も法然や親鸞の時代には阿弥陀仏を唯一とし、救済の論理は旧仏教とは相違させるに至った。つまり、旧仏教が、破戒者は地獄（輪廻）に墮ちると説いたことは、法然や親鸞の時代には、「撰取不捨」の弥陀の本願によって、誰もが、無条件で解放されたのである。しかし、法然は彼土往生を説き、親鸞は現生正定聚を説いた。つまり法然と親鸞の相違は、親鸞が彼土ではなく此土において正定聚の位に入る此土往生を説いた点に見られる。それは、人生の根本問題である生死観を相違させるに至った。人生の目的が変わったのである。地獄しか行き場のない「地獄一定」（『歎異抄』

第二条) から解放された、すなわち救済を自覚する者は、残りの人生を仏恩に報じ、未だ救済されていない者へと慈悲を注ぐからである。

以上から、三者間の宗教的「悪」と「苦」の相違から導きだされる特徴は、以下のように整理される。

旧仏教では、戒律を自主的に守ることが成仏への条件である。よって「悪」は、戒律を犯すことであり、「苦」は成仏できない者にもたらされる輪廻である。旧仏教における善人とは、戒律が求める成仏のための条件である学問と修行に耐え、造像・起塔等の宗教的善を積み、それに加えて正直・慈悲・柔和な人柄を身につけた人格者をいう。これに対し悪人とは、成仏のための条件を具えない人、つまり学問と修行に耐える強固な意志は持ちえず、造像・起塔等も貧しく為せない人をいう。よって旧仏教における救済は、言わば「善人正機」であるといえる。

法然教団では、戒律を厳守する人は成仏への条件を具える善人である。これに対し、戒律を守れない、つまり僧においては三学非器であり、民においては乱想の凡夫は、往生への条件を具えられない人であるという意味において悪人である。法然は、死後に往生できる唯一の道として、誰もが無条件で、善人は善人として、戒律を守れない悪人も極楽往生させてもらえる、「平等」の阿弥陀仏を拝する念仏往生を説いた。よって法然教団における救済は、「善人・悪人正機」と言えよう。

親鸞においては、戒律への遵守はもはや救済の条件ではない。親鸞にあっては、破戒は「悪」ではないのである。むしろ「悪」は、「自力修善はかなうふまじ」(「愚禿悲歎述懐」)<sup>312</sup>であって、自力で仏になる程の修業が出来るといふ、自惚れを虚仮不実と自覚する、「悪人正機」である。親鸞は、自分を含む煩惱具足の悪人である衆生を煩惱具足のままに、現生において救済される現生正定聚を説いた。救済の条件は、戒律を守ることで念仏の回数でもなく、弥陀の本願が「撰取不捨」(『歎異抄』第一条)であることを信じる「信」に徹する他力の信心である。親鸞の救済の論理は、弥陀にまさる善は無い、人間存在はみな悪人であることから、誰でも無条件で、たとえ論敵である旧仏教の者も、廻心し、本願に帰依するならば、弥陀の大慈大悲により、死後ではなく現生において正定聚の位とさせる絶対他力である。したがって、本願の救済対象は無限定である。それは、弥陀の本願を心から信じて念仏を称えるという、一文不知の誰にも為すことのできる行であり、一人も漏れない救済である。

以上から、三者の宗教的「悪」と「苦」の問題における特徴は、旧仏教は「善人正機」であり、法然教団は「善人・悪人正機」であり、親鸞は「悪人正機」であると言える。

## 第4章 相違と相似の比較軸

### 第1節 議論の設定

本章では、はじめからパウロと親鸞を対立させて比較考察するのではなく、第2節の前半にて、パウロ側である「ユダヤ教・エルサレム教団・パウロ」の三者と、親鸞側である「旧仏教・法然教団・親鸞」の三者とを対比させて整理を行い、後半にて各側の三者内のパウロと親鸞における宗教的「悪」と「苦」の問題について比較考察するという二段階の方法をとる。手順としては、まずパウロ側三者の「律法・悪・苦」の相違と、親鸞側三者の「戒律・悪・苦」の相違を比較し、次いでパウロの「苦」と親鸞の「苦」の相違を比較し考察する。第3節においては、パウロは「神の義」・「復活」と、親鸞は「弥陀の大悲」・「往生」をそれぞれ鍵語として対比させ、救済の論理の問題について比較する。

パウロ側と親鸞側の三者の比較を試みるのは、人間における律法・戒律、「悪」と「苦」への解釈において、三者のどの部分がどのように相違するのかを問題としたいからである。つまり、パウロと親鸞が、人間における「悪」と「苦」を如何に解釈するに至るのか、それを判断する裏付を得るためである。ここで指摘したいのは、パウロ側の三者間における「律法・悪・苦」の解釈の相違と、親鸞側の三者間における「戒律・悪・苦」の解釈とにおける相違が、相似形となっていることである。その上で、パウロと親鸞の人間観における「悪」と「苦」が、絶対者（神、阿弥陀仏）との関係における救済の論理の構造において、如何なる相違となっているのかを見出す。そこから、パウロと親鸞の「苦」の内容の質的相違から、彼らの信仰の対象である神と阿弥陀仏の、人間救済の哲学的・宗教的な相違について論じたい。

そのため、本章では思考の軸を設置する。「パウロ」と「親鸞」を横軸とし、パウロ側の「ユダヤ教・エルサレム教団・パウロ」の三者と、親鸞側の「旧仏教・法然教団・親鸞」の三者をそれぞれ縦軸とする。宗教思想を理解しようとする場合、思想がどの軸に沿って営まれているか、その区別を明らかにしなければならない。どの場において、どの軸に沿って考えるかによって、人間存在における「律法」と「戒律」における「悪」と「苦」の解釈は、違った姿として現われて語られるであろうと考えられるからである。

### 第2節 縦軸——ユダヤ教・エルサレム教団・パウロと旧仏教・法然教団・親鸞における相似と相違

#### 1. はじめに

原初に創造神を立て、人間の始祖アダムの墮落によってもたらされた罪からの解放を、神による人間救済への摂理と考え、歴史を語るパウロ側と、始原を問わず、人間が仏となる道を説き、歴史を語らない親鸞側は異質の宗教である。しかしながら、「悪」と「苦」の問題を設定し、その視点から、パウロ側と親鸞側を観察すると、二者は「悪」を排除し「苦」から人間存在を解放することを目指す、という共通性があることが理解される。つまり、パウロ側には神から律法が、親鸞側には釈迦から戒律が、「悪」から人間を遠ざけ、苦しむ



人間を幸福へと導くための手段として提示されていることから、出立点の異なる宗教であるが、律法・戒律を鍵語として、人間の幸福を願う同一の目的観に立っていることが解される。

本節は、第2章と第3章で試みた、パウロ側である「ユダヤ教・エルサレム教団・パウロ」三者と、親鸞側である「旧仏教・法然教団・親鸞」三者との間に縦に軸を引き、両三者を平並に置き、律法と戒律を鍵語として、その三者間の宗教的解釈の相違を比較し、パウロ側の「律法・悪・苦」と、親鸞側の「戒律・悪・苦」が、どのような構造となっているのかを明らかにすることを考究する。

## 2. パウロ側の三者間の宗教的「悪」と「苦」の相違

### (1) 三者間における宗教的「悪」と「苦」の相違

ユダヤ教では、律法への自主的遵守が善であり、救済の条件である。よって「悪」は、律法への不遵守であり、守らないことは罪であり、その者には神から裁きとして罰が下る。

エルサレム教団では、ユダヤ民族の伝統である律法を遵守しながら、同時にイエスをメシアと信じる立場が善であり、両者への信仰を救済規定とする。よって「悪」は、パウロがイエスをメシアと信じていようが、彼の思想は神の救済を中断させる「悪」であるということになる。律法を守らない者は救済の規定を満たさない者として、再臨時には裁かれ、罰として地獄に墮ちる。なぜなら、エルサレム教団においては、神は、今だ、イスラエルの民族神であり、メシアであるイエスはユダヤ人であり、また再臨も最初にユダヤ人に現われると預言されているからである。ゆえに異邦人キリスト者は、割礼を施し、ユダヤ人となって、はじめて、真のキリスト者となると説く。だがパウロは、救いは律法とは無関係であると主張して、律法の形式的な遵守、特に割礼に反対する。

律法は「神の意志」であり、それを遵守するのはユダヤ人としての「義」であり、迫り来る再臨の最後の審判において自分たちを無罪放免にしてくれる正しい養育係であるとパウロは考える。それは、すべての人のためにあるものではなく、ユダヤ人の「身」だけに適用される、誇るものであるとパウロは考える。よって、エルサレム教団における「苦」は、パウロが律法には「救いの力はない」と教説することから、人びとが、異邦人教会員たちが律法を守ろうとしないことが「苦」である。エルサレム教団の特異性である律法遵守のユダヤ人キリスト者だけが再臨時に善の報いを受けるという教えが、まったく非ユダヤ教的な思想としてパウロによって宣教されることが、「悪」であるとエルサレム教団は考えるからである。

パウロにおいて律法遵守は、もはや救済における規定ではない。求められることは、律法への遵守ではなく、十字架のイエスをキリストと信じる義である。よってパウロは、ユダヤ教とエルサレム教団の律法中心の信仰を「悪」と見做す。パウロは、イエスの十字架刑が贖罪死であると信じ、「主の名を呼び求める者はだれでも救われる」(ロマ 10:13)と説く。罪なきイエスが、罪人の身代りとなって、十字架の死に至るまで神の義を全うした(マタ 27:46、マコ 15:34)ことにより、神は恩寵をもって、罪人を赦免されるキリスト論を説いた。したがって、パウロにおける「悪」は、エルサレム教団内にて、「わたしたちの罪のために」(一コリ 15:3)十字架刑で死んだキリストであるイエスが、「忘れ去られた」ことである。

パウロは、十字架を「律法がなしえなかったことを、神はしてくださいました」と言っている。律法に生きている者は、それを実践出来ている自分の可能性を信じるのだが、イエスの十字架刑は、律法によって自身の可能性を追求した結果が「キリスト殺し」という事実であったことを知らしめる。これは、律法には出来なくなっているとパウロは考える。律法が人間に罪を犯さないよう戒め、「悪」から遠ざけようとするからである。しかし、神は、罪のないイエスの十字架刑を通し、律法によっては救済されない人間の罪悪性を露わとされた、というのがパウロの考えである。したがって、イエスの十字架刑を通して露わとなった人間に内在する罪悪性を宣教しないこと、すなわちイエスを忘れ去ることは、彼を再度十字架刑につけることとなる、という意味において「悪」である。

またパウロは「皆迷い、だれもかれも役に立たない者となった。善を行なう者はいない。ただの一人もいない」(ロマ 3:12)と言って、罪の反普遍主義を「悪」とみる。アダムの墮落から人間の罪の代償は死となったのであるが、その中でも申命記第 21 章「木にかけられた者は、神に呪われたもの」と記されていることから、ユダヤ社会ではイエスの十字架刑はもっとも恐れる死に方であった。彼らは、木に吊るされた者、ピラトによって殺された者やシロアムの塔の下敷きになって死んだ 18 名は罪深い者であったがゆえに罰されたのだと解した。死者への罪の軽重が量られ、それは先祖、あるいは本人が犯した罪への報いであると見做した。だが生前のイエスは、生れつき目の不自由な人について、それは先祖、親、本人の責任ではない、私に会うため、すなわち神を知るためであると、因果応報説を越えた立場をとったとされる。

パウロも、木に吊るされ、ピラトに殺され、災害で死んだ人たちは、罪深い人であったがゆえに神から罰されたのではない、「神は人を分け隔てなさいません」(ガラ 2:6)と言っている。この考え方は、応報原理を越えている。したがってパウロにおける「苦」は、律法を遵守出来るユダヤ人だけが救済されるという排他的な選民主義であり、罪の反普遍主義であり、応報原理主義からの偏見、すなわち、差別なき神の愛の平等を説いたイエスの福音が、今も、「十字架に吊るされしままのキリスト」の状態であるという意味においての「苦」である。

## (2) 悪と苦の起源

旧約聖書の創世記は、「悪」と「苦」の起源を、エバを唆した蛇に譬えて語っている。そのエバがアダムを唆し、アダムが墮罪に至った。その契機を記したのが創世記の第 1 章から第 3 章であり、墮罪物語は、エバは蛇が、アダムはエバが、と人間の犯した罪への責任を他者に転嫁したことを「悪」の起源においている。したがってキリスト教は、神とは関わりなく、人間自身の中で、その責任において犯されたものであって、他からもたらされたものではないと理解している。罪が世に蔓延したのは原罪の結果であるという立場が、キリスト教の罪観である。

失樂園物語を、「悪」と「苦」の起源を時間系列から辿り、人間始祖に遡るとする考え方は、バビロン捕囚後になってからユダヤ文学「ヨブ記」にて出現したと言われている。矢内原忠雄は「エレミアと第二イザヤとの中間にあるものと推定される。これは大体において、バビロン軍による最後の捕囚の行なわれた紀元前 586 年の直後から、ペルシャ王クロスによる帰還許可の勅令の出た紀元前 538 年の前後までの間に当たる」<sup>313</sup>と言っている。

つまり、善人がなぜ苦しむのか、という捕囚人の疑問への回答が、アダムの神話であり、ヨブ記である<sup>314</sup>。

旧約聖書に収められ、知恵文学と呼ばれているヨブ記と箴言、コヘレトの言葉が「善人がなぜ苦しむのか」に応答しているのだが、その中でも特にヨブ記は、浅野順一が「神の義に対する深刻なる疑惑にあった」<sup>315</sup>と言い、また並木浩一がヨブ記は「悪の問題と正面から取り組む」<sup>316</sup>と言うように、善人正機の神義論<sup>317</sup>である。

義人ヨブが「なぜ」理由もなく苦難を受けなければならないのかの問いから出発して、時系列に辿って遡り、着地点である人間の始祖に、神とは関わらない何かしらの事件が起こり、そこからアダムの身の中に「悪」が生じ、人間に「苦」がもたらされたという結論が、創世記の失樂園物語であったこととなる<sup>318</sup>。ヨブ記の記者は、最後に、ヨブに「あなたのことを、耳にしてはおりました」（ヨブ 42：5）と言わせている。ヨブが、神を、ヨブ流に捉えていたことを自覚したことが記されている。ヨブが遭遇した神は、目の前で苦しんでいる人間ヨブを叱責するのだが、それがヨブの尺度では測れない、義人の思考の範疇を越えた神であったと記者は締め括っている。

古代イスラエル史においてバビロン捕囚は、バビロン軍が南ユダ国の王の両眼を抉り取り、僅かの生き残った人びとと共に他国にて奴隷とした、赦し難き怨みであった。「善人がなぜ苦しむのか」という命題は、バビロン捕囚後の人たちが、ヨブの口を借りて、以下のように自分たちがおかれた環境における「苦」への嘆きを訴えている。

なぜ、神に逆らう者が生き永らえ 年を重ねてなお、力を増し加えるのか。  
子孫は彼らを囲んで確かに続き その末を目の前に見ることができる。  
その家は平和で、何の恐れもなく 神の鞭が彼らに下ることはない。  
彼らの雄牛は常に子をはらませ 雌牛は子を産んで、死なせることはない。  
彼らは羊の群れのように子供を送り出し その子らは踊り跳ね 太鼓や豎琴に合わせて歌い 笛を吹いて楽しむ。  
彼らは幸せに人生を送り 安らかに陰府に赴く。(ヨブ 21：3-7)

支配者（アッシリア、ペルシャ、マケドニア、シリア、前 63 年からローマ）は、物質的に恵まれ、家族仲良く平和に暮し、長生きし、死に臨んでも苦しむことなく安らかに死ぬことが赦されるのは「なぜ」なのか。非支配者であるユダヤ人において、この不条理が理解できないのである。それは、ユダヤ教の伝統的な応報思想では割り切ることのできない現実が、明白に提示されているからである。「なぜ」と問うのは、神の本質を究めようとする哲学上の問いではなく、神の正義と公平性に疑問をもつという、神学上の問いである。神に仕えるということが、一体どういう意味を持つのかを問題としている。高橋三郎は、信仰の道とは「逆十字架にかけられるほどの苦難すら覚悟しなければならぬ道」<sup>319</sup>であると述べている。

### (3) パウロの「苦」とは何か

パウロは、「神は、割礼のある者を信仰のゆえに義とし、割礼のない者をも信仰によって義とさせていただきますのです」（ロマ 3：30）と言っている。神が、人を義なる者と認めるのは、

その人の正しいあり方や行為をいうのではなく、ただ信仰によってのみであるという捉え方、つまりこの場合には義なるあり方や行為によって神の前で義とされるような義人とと言われる人であるが、パウロは、この世には「善を行なう者はいない。ただの一人もいない」(ロマ 3:12)と言っている。信仰とは、パウロの場合、十字架のイエスをキリストと信じることではあるが、「働きがなくても、その信仰が義と認められます」(ロマ 4:5)、働きのない者を信仰により義と認めてくれる神が、その前提に在るのであって、その神を信じ受けるという意味における信仰が、人を義とするのだというのがパウロの思想である。この神が大前提としてあることが重要である。この神を、ユダヤ社会において人びとに明らかにしたのがイエスであるとパウロは考える。

イエスは、呪われた者として「木(ξύλου)にかけられ」(ガラ 3:13)でも、「わが神、わが神」(マコ 15:34)とその名を呼び、神に見棄てられたこと、自分の死が尊厳ある死でないことを自覚してもなお、御旨のままにという信仰を貫徹にした。それがゆえにキリストと見做された(マコ 15:39)。そこに、はじめてイエスに対するキリスト信仰が成立する。イエスをキリストと信じる大前提に、働きがなくても不信仰な者を義とする方である神の恩寵が、パウロの信仰義認の前提となっていることを見落としてはならない。

パウロは、エルサレム教団の「悪」は、イエスによって示された神の義を知ろうとしなかったことに、その原因をおいている(ガラ 2:16)。つまり、選ばれた者として、律法の業をユダヤ人の特権と誇りを表わす手段としていることを、パウロは非難する。ユダヤ人の特権と誇りを、イエスではなく、律法にすり替えたが為に、神の義が見えなくなったのだとパウロは言う。

再臨は近い、という差し迫った終末的な自覚によって裏打ちされているパウロの宣教活動は、被造物全体が「うめき(στενάζειν)」(ロマ 8:22)をもって「神の子の出現を待ち望んでいる」と言う表現でなされている。再臨の近さをエルサレム教団も感じていた。終末期に、全力を挙げてイエスの十字架の福音を世界に満たす、地上の「うめき」を解放する責任は全使徒が担うべきであるが、小河は、実際に路上に立ちキリスト宣教をなしたのはパウロとペトロだけであることを報告している<sup>320</sup>。

パウロに「十字架の宣教」を世界に満たすように突き動かしたのは何か。岳野が「パウロの宗教の本質をなすものは、徹底した救いの観念である」<sup>321</sup>と言っているように、「神の愛」と「十字架」と「復活のイエス」を知らずに差別の中で苦しんでいる人びとの解放にあった。神は律法に従順な者だけの神ではなく、徴税人や身体の不自由人、病人、サムリア人といった罪人の神でもある。神は、正しい者にも正しくない者にも、陽を昇らせ雨を降らせる。この神を証したイエスの「十字架の悲劇」(佐藤)<sup>322</sup>が、今もキリストが「十字架に吊るされしまま」となっていることが、パウロにあっては最大の「苦」であったのである。つまり、人間の尊厳と平等を説き、差別と貧困に苦しむ人びとへ生きる希望(山上の垂訓)を説いたイエスの福音が宣教されず、人びとが救済されないままとなっていることが、パウロにおいて「苦」であったのである。だから内村は、「彼(筆者注:イエス)の血、彼の死、彼の復活、彼の昇天に、われら人類の生命にかかわる大なる真理が含まれている」とのことは、おもにパウロによって闡明せられたことである<sup>323</sup>と言っている。

### 3. 親鸞側の三者間の宗教的悪と苦の相違

### (1) 「旧仏教・法然教団・親鸞」間における宗教的悪と苦の相違

旧仏教では、戒律を自主的に守ることが成仏への条件である。よって「悪」は戒律を犯すことであり、「苦」は成仏のための条件を具えていない者の恐怖の輪廻である。旧仏教における善人とは、戒律が求める成仏のための条件である学問と修行に耐え、造像・起塔等の宗教的な善を積み、それに加えて正直・慈悲・柔和な人柄を身につけている人格者をいう。これに対し悪人とは、成仏のための条件を具えない人、つまり学問と修行に耐える強固な意志は持ちえず、造像・起塔等も貧しく為せない人をいう。よって旧仏教における救済は、善人正機である。

法然教団では、戒律を厳守する人は成仏への条件を具える善人である。これに対し戒律を守れず、往生への条件を具えられない人が悪人である。その者たちへの救済として、法然は、死後、極楽往生できる唯一の道として、浄土信仰を説いた善導の『観無量寿経疏』に倣って<sup>324</sup>、「南無阿弥陀仏」を選択し、それを信仰の対象とする浄土教を選ぶ。誰もが無条件で、念仏を称えるならば、死後、善人は善人として往生するが、悪人も悪人ながらも極楽往生できる、両者共に浄土で永劫の命を得る、平等の阿弥陀仏を拝する選択念仏を説いた。よって法然教団における救済は、善人・悪人正機である。

これに対し旧仏教は、法然教団の専修念仏を邪道と見做し、放置するならば社会的秩序が崩壊することを理由に弾圧し、念仏僧を見せしめとして斬首した。被支配層の救済を願う法然教団において、旧仏教側が念仏禁止令を発したような行為は、法然教団にとって弥陀の本願を阻む「悪」である。そして「苦」は、多くの三学非器と凡夫に対して、「撰取して捨てたまはず」（『選択集』第七段）とする阿弥陀仏によって開かれた救済の道が、戒律に固執する人びとによって再び閉ざされるようなことである。

親鸞において、戒律への遵守はもはや救済への絶対条件ではない。親鸞にあっては、破戒は「悪」ではないのである。むしろ「悪」は、悪人としての自覚がないことが問題であり、自力で仏になる程の修業が出来るという自惚れである。

親鸞においての「苦」は、縁があれば如何なる戒律も易く破られ、縁がなければ如何に難儀しても破るに破れない、先祖からの積もった「悪」が、「身」の中で宿業として「悪」を行なわせることにある。人は、あの「悪」この「悪」を行なったから罪に汚れているのだと思うのであるが、根源的に罪に汚れているから、あの「悪」この「悪」を行なってしまふのだという意味において、無自覚な「苦」である。

親鸞は、自分を含む煩惱具足の悪人である衆生を、そのままの姿で煩惱具足の仏にしてくれる、現生における救済である正定聚を説いた。つまり、救済の条件は、戒律を守ることでも、念仏の回数（自力の働き）でもない、弥陀の本願が「撰取不捨」<sup>325</sup>であることを信じる「信」に徹する純他力の信心である。親鸞の救済の論理は、弥陀にまさる善は無いことから、人間はみな悪人であるとする。誰でも無条件で、たとえ論敵である旧仏教の者も、廻心して本願に帰依するならば、弥陀の大慈大悲により、あの世ではなく現生において正定聚の位に至らしめる「本願他力」である。したがって、本願の救済対象は無限定である。それは、弥陀の本願を心から信じて念仏を称えるという、一文不知の誰にも為せる行であり、一人も漏れない救済である。だから旧仏教がこれを易行道と蔑視するのは、親鸞からすれば差別的な「悪」である。

## (2) 根本惑としての煩惱

金子大栄は、平安末期の時代的な「苦」について「眞實に世を救ふものは、この時代苦の體驗者より生ぜねばならぬ。この要求に應じて現はれたものは、浄土諸宗と日蓮宗とである。特に浄土の諸教は、傳統的に末法思想と終始せるのであるが、法然・親鸞に至りて、更に高潮せられたのである。この師資は道綽・善導の諸文により、また傳教の『末法燈明記』を参照して、時機相應の法は念佛往生の外なきを唱道せられたのである」<sup>326</sup>と述べている。

金子は『仏教の諸問題』第四編第一章の「根本惑」<sup>327</sup>において、煩惱について論じている。煩惱という時、通常「濁れる心」、「惑ふ心」<sup>328</sup>を意味するのだが、彼は『成唯識論』に従って、それを、貪・瞋・癡・慢・疑・悪見の六つに分けて解説している<sup>329</sup>。要約すると以下の通りである。

虚妄の存在に過ぎない有と、有の根源であるものに、我われ人間が染着溺愛することが「貪」であり、一切の「苦」と、「苦」の縁となるものを憎悪するのが「瞋」である。それを憎みながらも、我われ人間は、それを生ずる貪愛に背くことが出来ない。諸々の事理の明暗に迷い、愛（貪）と憎（瞋）との間に苦悩するのが「癡」であり、法と徳とに対して謙虚でなく、常に己を誇ることが「慢」であり、極端な自己主張がその底にうごめいている。癡に何等かの近縁を有して、真理に対する徹底的な疑惑を抱くことが「疑」である。金子は、「悪見」というのは、正法に違反する種々の思想見解である。したがって「苦の因は集（結果をもたらす原因をさす）であり、滅に至るものは「道」（救い）であるべきを顛倒して」考えることである<sup>330</sup>と、金子は解説している。

以上の六大煩惱が、仏教では根本惑として見られ、それから派生して種々の煩惱が生起する<sup>331</sup>ことが理解される。だが金子は、それらは一つひとつが独立したのではなく、必ず、「意識と相応じて生起する」<sup>332</sup>と言う。だから、ときには善心と相応じて生じるかと思うと、またときには煩惱と相伴なって現われるのが常である。金子は、根本惑である六大煩惱は、常に我われの心の内に渦巻いているもので、我われの意識領域は、ときに善心のはたらく場でもあり、ときには煩惱のはたらく場ともなる<sup>333</sup>と述べている。

また金子は同編の「迷事と迷理」の項目において、「唯識の教学」において説くところの、「末那識に反省の眼を放ち」、これを「我を思量すること」と解して、「我」のみを考えるから、理において無我を信じながらも、その下から我の思いが出現して、我に執着する「悪」に陥ると述べている。末那識における四大煩惱が、いずれも「我癡・我見・我慢・我愛」という、みな「我」の字を付けている事実から、「されば煩惱の活躍する舞台は、専ら意識に於いてあるのである」<sup>334</sup>と結論付けている。つまり、一切の煩惱の「根」<sup>335</sup>に「我執」の潜在することを暗示していると述べている。すると、我執、あるいは我意を根本惑の眞の原因とすることは、明かに「我」なる主体性が、自らの意志に執着することを指すのであって、それは、「悪」の起源が、我われ人間の意志にある、とする見解となる。だから金子は「吾等の解脱はまた意識界から道が開けるのである」<sup>336</sup>と言っている。金子は、自分が述べている根本惑は「枝葉的次元」であるが、「根的次元」は、善導が「外に賢善精進の相を現じて内に虚假を懐くを得ざれと反省されたるものであり」、親鸞が「虚假詭曲の心」と悲痛されたるものである<sup>337</sup>と述べている。

### (3) 親鸞の「苦」とは何か

法然に教えを受け、弥陀の本願に開眼された親鸞は、善人・悪人正機ではなく、悪人正機を説いた<sup>338</sup>。弥陀の本願にあつては、本願を信じようと信じまいと、あるいは善人であろうと悪人であろうと弥陀の救済には関係ない、世の中に善人と悪人がいるという思考そのものを否定したのが親鸞である。人びとが、この世には善人と悪人がいると考えるのは、善悪基準を道徳的な次元に立って判断しているのだと、徹して人間の「自力作善」の道徳的な行為を破り、宗教的な救済である「悪人往生の機たること彰はすなり」<sup>339</sup>とした。つまり、親鸞は、弥陀の視点から見た善悪を問うたのである。その結果、弥陀の視点からの人間的な善悪は、卑小なものと考え、無意味としたのである。

親鸞は『無量寿経』の第十八願にて説かれている「至心・信楽・欲生」の三信を一つと見て、「一心」と呼んだ<sup>340</sup>。念仏も信心も、まったく弥陀によって与えられる「本願他力」<sup>341</sup>に親鸞の特自性がある。

親鸞は、『教行信証』の「信巻」において、難治の三機（五逆、誹謗、一闡提）<sup>342</sup>について、自身の内なる「悪」を述べて「恥づるべし傷むべし」<sup>343</sup>と悲歎している。この世の人びとの誰しもが避けたい自身の「悪」を、深く掘り起こし、それを知ることによって「人間とは何か」を抉り出したのが親鸞である。親鸞は、真の悔い改めの出来ない人びとの「悪」の自覚を、親鸞自身に置き換えて「無慚無愧のこの身にて、まことのこころはなけれども」、それでも人びとを捨てずに摂取する「弥陀の回向の御名なれば、功德は十方にみちたまふ」（「愚禿悲歎述懐」第四首）<sup>344</sup>と読んでいる。人間の根本惑である煩惱と、自らを「罪惡深重、煩惱熾盛」の衆生におき正面から対峙したのが親鸞である。根源的な「悪」への自覚が内奥へと深くなればなるほど、法蔵の清らかなところに摂取されたいと願う理由がここにある。

## 4. まとめ

「悪」と「苦」の問題設定の枠組みの中で、縦に軸を引き、パウロ側である「ユダヤ教・エルサレム教団・パウロ」と、親鸞側である「旧仏教・法然教団・親鸞」を並列に置き、パウロ側では律法解釈における「悪」と「苦」が相違する三者が、親鸞側でも戒律解釈において「悪」と「苦」が相違する三者が、軸を境に、対面的に三段階をもって、解釈が変化している。つまり、第一段として、パウロ側のユダヤ教に対して親鸞側の旧仏教、第二段として、パウロ側のエルサレム教団に対して親鸞側の法然教団、第三段として、パウロ側に対して親鸞が、発展段階を踏んでいる。すなわち相似形となっているのを見る。

パウロ側と親鸞側は、出立点が異なる異質の宗教ではあるが、視点を変えて、律法と戒律に焦点を置くと、それらは共に、人間を「悪」から守り、「苦」から解放し、幸福を願う「聖なる掟」としてはたらくという共通点をもっている。それが時代を経ると、律法・戒律が人間を管理するようになる。主体が転倒し、パウロ・親鸞の時代には、他律的な律法至上主義がイエスを殺し、自律的な戒律至上主義が念仏僧を殺すに至ったのである。この史実から、その変貌振りを直視するならば、パウロ側と親鸞側が相似形となっているのを見るのである。つまり、パウロ側の「ユダヤ教・エルサレム教団・パウロ」の三者間の個々の律法解釈においては相違しており、親鸞側の「旧仏教・法然教団・親鸞」の三者間も個々においては戒律解釈においては相違しているのだが、パウロ側の「律法・悪・苦」と、親

鸞側の「戒律・悪・苦」とは、比較すると、その構造が相似形となっている。

### 第3節 横軸——パウロと親鸞の相違

#### 1. はじめに

パウロは、罪人の救済方法として、イエスの十字架は罪人の罪を贖うための死であったと信じ、「口でイエスは主であると公に言い表わし」(ロマ 10:13) た「すべての人」(ロマ 10:12) を、神は恩寵をもって救済されると説いた。親鸞も、悪人の救済方法として、法蔵が四十八願の誓願をたて五劫思惟の苦難行を耐えて「摂取不捨」の阿弥陀仏と成った、弥陀の本願は大悲をもって、彼の名を呼ぶすべての人を救済されると説いた。このように、神・キリストと弥陀の本願という、人間の力ではなく絶対者による救済という共通点に、パウロと親鸞の救済の論理における相似点がある。

しかし、「神の義」と「弥陀の大悲」、「復活」と「往生」を鍵語として、二者の思想を比較して見るならばどうであろうか。本節は、パウロと親鸞の思想の軸を横に置き、もし相違するとしたならば、どことどこが、どのように違うのかを明かにすることを目的とする。

方法としては、前半においては、パウロの信仰の対象である神の、その「義」と、親鸞の信仰の対象である弥陀の、その「大悲」とを、後半にはパウロの宗教においては「復活」を、親鸞の宗教においては「浄土」を比較し考察して、二者間の相違点を明らかにしたい。

#### 2. 神の義と弥陀の大悲

##### (1) 神の義

パウロは、コリントの信徒への手紙二第5章21節において「罪と何のかかわりもない方を、神はわたしたちのために罪となさいました。わたしたちはその方によって神の義を得ることができたのです」と言っている。では、「神の義(δικαιοσύνη θεοῦ)」とは、どのような義なのであろうか。

通常、義は、正義、義理、義務、義憤など、相互の関係を表わす語として用いられる。したがって、「神の義」の意味も、神と何かしらの関係を指示する言語であると考えられる。東泰男は「罪を犯す前のアダムとエバが、宇宙を造られた神である主との交わりをもっていった関係が、すなわち「神の義」という関係です」<sup>345</sup>と述べている。つまり、創世記に記されている善悪の知識の木(創 2:17)の実を、神の命令に従い「取って食べる」ことをしなかった共存関係が神の義である。したがって、アダムが「取って食べた」(創 3:12)不従順がアダムの不義である。そして、二者間における合意が崩れ「敵対」する関係となったことが「悪」となる。

また、パウロはローマの信徒への手紙第3章21-28節にて以下のように述べている。少し長いが、「神の義」とは何かを述べた重要な箇所であるので記す。

今や、律法とは関係なく、しかも律法と預言者によって立証されて、神の義が示されました。すなわち、イエス・キリストを信じることにより信じる者はすべてに与えられる神の義です。そこには何の差別もありません。人は皆、罪を犯して神の栄光を



受けれなくなっていますが、ただキリスト・イエスによる贖いの業を通して、神の恵みにより無償で義とされるのです。神はこのキリストを立てて、その血によって信じる者のために罪を償う供え物となさいました。それは、今まで人が犯した罪を見逃して、神の義をお示しになるためです。このように神は忍耐してこられたが、今この時に義を示されたのは、御自分が正しい方であることを明らかにし、イエスを信じる者を義となさるためです。では、人の誇りはどこにあるのか。それは取り除かれました。どんな法則によってか。行ないの法則によるのか。そうではない。信仰の法則によつてです。なぜなら、わたしたちは、人が義とされるのは律法の行ないによるのではなく、信仰によると考えるからです。

義とは、八木が「旧約以来の考え方では、忠実である」<sup>346</sup>と解しているように、アブラハム・イサク・ヤコブの時代では神の命令を守る忠誠心であり、モーセからは神が授けた律法への遵守のことである。だが民は、神を忘れ、若い雄牛像事件のように律法を守らず、様々な「悪」を重ねた。ゆえに神は、自ら授けた律法に忠実である以上、律法違反の民を罰しなければならない。罪人を罰し、滅ぼすのが神の正義である。しかしながら神は、イスラエルの悔改めを待ち望み、彼らの罪を見逃してきた。しかし、いつまでもそうしたのでは神の義が立たない。そこで神は、一方では民と共存しつつ、他方では自らの義を証明するため、民を滅ぼす代わりに罪なきイエスに血を流させた、それを民の罪のための贖罪としたのだ、とパウロは証している。

神のことにばに反逆して、アダムが善悪の知識の木の実を「取って食べた」ことが罪の起源であると語る聖書に従うと、罪とは、神への不義であることが理解される。したがって「神の義」としての神と人間との関係は、神を信じている人間側から神を見たときに持つ我と汝の関係ではなく、神から見たときに、神を信じる人間側に対して持つ、神から我への関係をいうことが理解される。この関係が、もっともよく理解されるのが、イエスの譬え話である「ファリサイ派の人と徴税人」である。

ルカによる福音書第 18 章 10-14 節に、イエスが「ファリサイ派の人と徴税人」の譬え話をするシーンがある。引用すると以下である。

二人の人が祈るために神殿に上った。一人はファリサイ派の人でもう一人は徴税人だった。ファリサイ派の人は立って、心の中でこのように祈った。『神様、わたしはほかの人たちのように、奪い取る者、不正な者、姦通を犯す者でなく、また、この徴税人のような者でもないことを、感謝します。わたしは週に二度断食し、全収入の十分の一を捧げています。』ところが、徴税人は遠くに立って、目を天に上げようともせず、胸を打ちながら言った。『神様、罪人のわたしを憐れんで下さい。』言うておくが、義とされて家に帰ったのは、この人であつて、あのファリサイ派の人ではない。

ローマ帝国の植民地人には、ローマに納税する義務があつた。ユダヤ人にとり敵であるローマに外注されている徴税人は、同胞から税金を搾り取る売国奴として映っていた。だから徴税人は、ユダヤ社会内では軽蔑の対象であつた。その為、同胞であっても同格扱いはされず、例えば裁判の証人にはなれなかつた。また、神殿で祈る時も、後ろの端でしか

祈ることは許されなかった。つまり人間の屑と見なされていたのである。

律法を遵守するファリサイ派の人と徴税人が一緒に祈った。祈った結果、イエスは、徴税人の祈りは神に聞き入れられ、ファリサイ派の人の祈りは聞き入れられないと言う。イエスが問題としたのは、ファリサイ派の人の、自分が徴税人のような人間でないことを「感謝します」と言って、自分を誇っている点である。佐藤が「イエスが社会の差別システムを否定」<sup>347</sup>したと言っているように、人を優・劣、善・悪と二分し、差別することをイエスは戒めたのである。

神の義と認められるのは、律法の行ないではなく、罪を自覚した者が、神の憐れみを乞い願い、信仰に生きようとする者のあり方である、「幸いなる罪(felix culpa)」である。この時点で、神に「義と認められ」た者が、「転倒」している。ファリサイ派の人と徴税人との義における逆説した事態の中に、律法的な善悪と異なるイエスの宗教の立場が明らかとなる。内村は「人は信仰によりて義とさらるとは、実にキリストの福音の真髄である。この事なくして、福音は福音でない」<sup>348</sup>と言っている。

## (2) 弥陀の大悲

阿弥陀は、南無阿弥陀仏とも名付けるが、阿弥陀は梵語の「アミターユス(Amitāyus)」・「アミターバ(Amitābha)」の音訳であって、アミターユスは無量寿、アミターバは無量光を意味する。南無は「ナマス(namas)」の音訳で、帰命・帰依を意味し、仏は覚者、悟れる者の意である<sup>349</sup>。石田充之は、南無阿弥陀仏は「無量の寿命(生命)と無量の光明(明るさ)とを実現する覚りの存在者たる阿弥陀仏に万人を帰依させ、帰命させ、生きとし生けるすべてのものが、無量寿・無量光に帰依し帰命して、無量の生命と無限の明るさを覚り得せしめられるもの、ということの意味している」<sup>350</sup>と述べている。

増谷文雄は「慈悲は、仏教を開いた仏陀(Buddha)に根源をもつ」<sup>351</sup>と言い、信楽峻鷹は「悲とは、友から不利益と苦とを除こうとすることである」<sup>352</sup>と言い、梶芳光運は慈悲とは「慈は悲を含んだものとして両者は裏表の関係であったことはいうまでもない」<sup>353</sup>と述べている。

親鸞は『教行信証』の「行巻」にて、以下のように記している。

しかるに弥陀世尊もと深重の誓願を發して、光明・名号を以て十方を撰化したまふ。ただ信心をして求念せしむれば、上一形(筆者註：一生涯)を尽くし、下十声・一声等に至るまで、仏願力を以て往生を得やすし。この故に釈迦および諸仏勧めて西方に向かうるを別異とすならくのみと。またこれ余仏を称念して障を除き、罪を滅することあたはざるにはあらざるなりと、知るべし。もしよく上のごとく念念相續して畢命を期とする者は十即十生、百即百生なり。何を以ての故に、外の雜縁なし、正念を得たるが故に、仏の本願と相應を得るが故に、教に違せざるが故に、仏語に随順するが故なりと。

また云く、「ただ念仏の衆生をみそなはして、撰取して捨てざる故に、阿弥陀と名づく」と。<sup>354</sup>

阿弥陀仏は、ただ一筋に信心した者には、命尽きると、十人中十人、百人中百人を「撰

取不捨」して極楽に往生させると記している。親鸞は、生死の衆生は六道に輪廻する「苦」を持つが、念仏して往生を願うならば「阿弥陀仏を称すること一声するに、即ちよく八十億劫の生死の重罪を除滅す」<sup>355</sup>と云って、阿弥陀仏自らの救済のはたらきである「大悲」を示し、衆生の往生が確実なものであることを明らかにしている。それは、「また無量寿經に云ふがごとし。「もしわれ成仏せむに、十方の衆生わが名号を称せむ、下十声に至るまで、もし生れずば正覚をとらじ」と。かの仏いま現にましまして成仏したまへり。まさに知るべし、本誓重願むなしからず、衆生称念すれば、必ず往生を得と」<sup>356</sup>と記して、法蔵の第十八願の成就ゆえに、今、現に阿弥陀仏と成り、「南無阿弥陀仏」を称える者は一人残らず、弥陀の大悲により「攝取不捨」、必ず往生を得ると説いている。

### (3) パウロにおける神の義

パウロの宗教の特自性は、ユダヤ教とエルサレム教団は律法の業によって義とされたとしたのであるが、それらに対して、キリスト・イエスへの信仰によって義とされると説いた点に認められる。パウロにあっては、律法への義は、キリストが降誕した以上、イエスを迎える信仰の基盤を、人びとに整えさせるまでの養育係であったに過ぎないと言って、無用とした(一コリ 13 : 11)。イエスが語ったことばが、新しい律法となるからである。

神の義は応報を伴う。それは、出エジプト記にて「わたしは熱情の神である。わたしを拒む者には、父祖の罪を子孫に三代、四代までも問うが、わたしを愛し、わたしの戒めを守る者には、幾千代にも及ぶ慈しみを与える」(出 20 : 5-6)と記されているからである。このように、「善」には「善」をもって、「悪」には「悪」をもって報いるのが「神の義」である。そこに神の創造の秩序が維持される。したがって、アダムのからの罪の報いとして、彼の後孫に死(一コリ 15 : 22)が厳しい処置として要求されていた所以がここにある。

この要求が、イエスの十字架刑の犠牲によって満たされた(ロマ 3 : 24-26)。このような意味からして、「悪」なき、罪なき者が、「悪」なる、罪ある者の「犠牲」となったことは、神においては怒りである。しかし、次にこの犠牲は、神への捧げもの「罪を償う供え物」(ロマ 3 : 25、口語訳では「なだめの供え物」と訳されている)とされた。よって、救済の論理における主導権は神にあることが理解される。パウロは「わたしたちがまだ罪人であったとき、キリストがわたしたちのために死んでくださったことにより、神はわたしたちに対する愛を示されました」(ロマ 5 : 8)と言っている。神は、人間の罪を赦すために、自発的に、愛子イエスを犠牲として十字架につけられたのであって、そこに神の愛が罪人である自分たちに示されているのだ、とパウロは言っている。パウロによると、神の義は、同時に神の愛である。それが、ユダヤ教の律法による差別に対し、イエスが説いた差別のない平等の神の愛との違いである。

人間は、今や、イエスの「十字架」の死と「復活」によって、神との敵対関係が取り去られ、再び「和解」(ロマ 5 : 10-11)に至った。十字架による救済とは、神と人間存在との間で断たれた神の義が、神と墮落以前のアダムのとの関係に復元、あるいは復帰したことを意味している。パウロにおいては、イエス派への改派以前のファリサイ派の人として、律法遵守による「自分の義」(フィリ 3 : 9)から、「キリストへの信仰による義」(フィリ 3 : 9)、「神の義」へと志向を転換したことを意味している。

#### (4) 親鸞における慈悲

親鸞が、流罪地越後から関東の常陸に移って十七年目(1230)の秋、大冷害のため関東全域が飢餓に喘ぎ苦しんだ。飢餓の現実を直視した親鸞は、自身が経を読む功德によって、人びとの救済を為そうとする。だが親鸞は、人びとが飢餓から脱することが出来るようにと願うのだが、現実の飢餓に対する処方、人びとに具体的に示すことへとは繋がらないことと、人間の慈悲は「苦」に満ちた人びとには虚しいものでしかないことを悟ったのである。後に親鸞は、唯円に以下のように説いたと伝えている。

慈悲に聖道・上浄土のかはりめあり。聖道の慈悲といふは、ものをあはれみ、かなしみ、はぐくむなり。しかれども、おもふがごとくたすけとぐること、きはめてありがたし。また浄土の慈悲といふは、念仏して、いそぎ仏になりて、大慈大悲心をもて、おもふがごとく衆生を利益するをいふべきなり。今生に、いかにいとをし、不便とおもふとも、存知のごとくたすけがたければ、この慈悲始終なし。しかれば、念仏まうすのみぞ、すえとをりたる大慈悲心にてさふらふべきと、云々。(『歎異抄』第四条)<sup>357</sup>

金子が「慈悲は人間の理想である」<sup>358</sup>と述べているように、慈悲とは、人びとに樂を与え「苦」を取り除くことを意味する。この第四条は、親鸞がどれほどに慈悲を実践すべきか、つまり人びとの救済に関心を寄せていたことが理解される。

親鸞は、自身の功德を他者に振り分けてやりたいと願う慈悲心を「始終なし」、すなわち一貫しない、全うすることの出来ないものだと言っている。人間が自分で起こす慈悲は、およそ「真実」とはほど遠いものでしかないと言う。親鸞は、無力な人間が、個人的な慈悲で他者への救済を試みても、所詮不完全で終るものだ、もし、万人を救済する慈悲があるならば、それは一切のはからいを捨てる弥陀の大悲以外にはないと言う。親鸞は、一筋に弥陀の「大慈大悲心」にすぎり、それを我が身に受けることで、他者を助けようとする。それが「すえとをりたる」、すなわち徹底した慈悲になると言っている。

『歎異抄』は、親鸞の思想を反映していると考えられるが、しかし、親鸞の思想そのものではない(今村仁司<sup>359</sup>)との批判もある。しかしながら、第四条の「浄土の慈悲といふは、念仏して、いそぎ仏になりて、大慈大悲心をもて、おもふがごとく衆生を利益するをいふべきなり」は、『教行信証』の「教巻」の冒頭の「謹んで浄土真宗を按ずるに、二種の廻向あり。一つには往相、二つには還相なり。往相の廻向について真実の教行信証あり」<sup>360</sup>と繋がっていると考えられる。ゆえに信楽は「すでに信心をえているものには、その信心において仏道が完結し、究極しているかぎり、もはや浄土に往生する必要はありません。信心の人にとっては、死後に浄土に往生しようと、すまいと、すでに関係はないわけです。にもかかわらず、親鸞が、死と浄土往生を問題にしたのは、自己自身のためにではなく、ひとえに、他者の救済、その成仏をめざしたからであります」<sup>361</sup>と解説している。

往生のための救済への慈悲行為をするという、親鸞の還相廻向の思想は、どこまでも「自他一如」、親鸞の表現では「同朋」、「同行」、「同一」を語る、いわゆる大乘仏教の原理に根ざした弥陀の「大慈大悲」による浄土の教であると言える。弥陀が、往相廻向を遂げた者を、現生へと指し向かわすのは、未だ、往相廻向とは縁のない、迷いの中で生きて、苦しんでいる衆生を憐れむからである。親鸞のことばとしては「弥陀の五劫思惟の願をよく々々案

ずれば、ひとへに親鸞一人がためなりけり」<sup>362</sup>である。

親鸞の救済の論理である還相廻向の思想は、「聖道の慈悲といふは、ものをあはれみ、かなしみ、はぐくむなり」と言っているように、聖者の道は、煩惱具足の衆生を悲しみ、憐れむところ、つまり弥陀の大悲のころである。しかし、これを人間の力で、現実の「苦」の生の中に具体的に現実化させようとしても、惨めな結果に終わるだけだと親鸞は言う。人間の慈悲の心は、弥陀の本願によって具体化される時に、人間が他者に向かい慈悲の行為を「なさしめられて」、はじめて、意義ある慈悲となると解したものと推察される。

### 3. 復活と往生

#### (1) パウロにおける復活

キリスト教は、キリスト・イエスの「復活(Ανάστασις)」を固く信じる宗教である<sup>363</sup>。しかし、以外にも、新約聖書内には「復活」自体についての記述は「全くない」<sup>364</sup>と青野太潮は述べている。よって本項は、イエスとパウロがそれをどのように考えていたのか、パウロ書簡と最古の福音書と言われている<sup>365</sup>マルコによる福音書を中心に思索し、パウロにおける復活とは何かを考察してみたい。

荒井献は、「イエスは自らキリストという自意識を持っていなかった。彼はむしろ、いわゆるキリスト論的尊称によって自分が規定されることを退けた形跡がある」<sup>366</sup>と述べている。そのようなイエスが、どうしてキリストと信じられるに至ったのであろうか。聖書はその経緯を、イエスの受難物語として語っている。マルコは、イエスが処刑されるに至った直接の原因を、エルサレム神殿で暴れた(マコ 11:15-19)ことにおいている。神殿は、聖の象徴とされ、穢れの概念の源でもある。人間を善人と罪人に二分する根拠となっていることから、イエスは神殿自体の無効を訴えるために暴れたのであった。だが、神の宮におけるの暴言(神殿崩壊予告、マコ 13:1-2)は、神を冒瀆した国事犯<sup>367</sup>として逮捕され、処刑された。

イエスの直弟子たちは、彼れらがもっとも恐れる十字架刑という想像を超えた出来事に直面して「弟子たちは皆、イエスを見捨てて逃げてしまった」(マタ 26:56、マコ 14:50)。

イエスの死後、弟子たちはイエスを見棄てて逃げ去った負い目と、呪いの木で処刑された者の弟子という二重の負債を抱えていた。その最中に、死んだはずのイエスを見る体験をする。彼らは、やがて死んだイエスが、神によって甦らされたという確信に至る。これが「復活のイエス」の由来である。上村は「弟子たちが見たものはおそらく幻であろうが、それは彼らにとって赦しの出来事として体験された」<sup>368</sup>と解釈している。

「神はイエスを甦らせた」という弟子たちの宣教の定式が生れ、それはやがて「イエスは甦った」、それを信じる者は「イエスと共に甦る」という救済論へと発展する。それが「神がイエスを死者の中から復活させられたと信じるなら、あなたは救われる」(ロマ 10:9)というパウロの宣言である。その裏付けは、パウロ自身がダマスコで体験した「復活のイエス」にある。これを佐藤は「悲劇的十字架の姿の衝撃に、初めて心を全面的に開かされたということではないであろうか」<sup>369</sup>と述べ、岩島忠彦もパウロが会った「復活のイエスは、手と足と脇腹から血を流したあのイエスである」<sup>370</sup>と述べており、青野も「もしかしたら、パウロがあのだマスコ途上で出会った、パウロに顕現した復活のイエス・キリストとは、十字架につけられたままの姿をされていたのかもしれない」<sup>371</sup>と述べている。

復活信仰は、イエスは「わたしたちの罪のために死んだ」（一コリ 15：3）という十字架の死の意味付けから、二つの神学を誕生させることとなる。その一つが、生前のイエスを知るエルサレム教団であり、罪とは神に対する不従順であり、救済は個人的なものとして説かれる。律法違反が罪であるとする思想である。そこでは、「イエスは死んだ」という事実が前面におかれ、「十字架による贖罪」、つまり「十字架(σταυρός)」ということばは後面とされている。十字架刑は、当時のユダヤ社会では見せしめとして、もっとも残虐で恥辱の極みであり、極悪人と政治犯への呪いの処刑法であったからである。木に吊るされ、苦しみながら野獣や猛禽類の餌食とされて（当時の磔刑は足元が地上より 30 センチメートルほどである）死んでゆくメシア像は、ユダヤをローマ支配から解放してくれる「王の王」（ファリサイ派により前 50 年前後に成立した、詩 17-35 篇）の像とは、根本的に矛盾していたからである。佐藤は、十字架とは「ギロチンや絞首台や斬首用の台座のごとき呪わしさを幾倍にもしたものであったと思えばよい」<sup>372</sup>と述べている。そしてペトロたちにとり「復活のイエス」は、個人的には「再会のイエス」であったことを見逃してはならないだろう。三年弱、寝食を共にした師との「再会」は、自分たちの裏切りをイエスは赦してくれた、と自己承諾させたからである<sup>373</sup>。

もう一つが、生前のイエスを知らないパウロである。十字架刑という敗北者の死と復活に、どのような摂理的な意味があったのかという問いを、最重要問題として取組み、その結果、イエスは「わたしたちの罪のために死んだ」という贖罪論を前面に押し出した思想である。

パウロは、「キリストが聖書に書いてあるとおりにわたしたちの罪のために死んだこと、葬られたこと、また、聖書に書いてあるとおりに三日目に復活したこと、ケファに現われ、その後十二人に現われたことです。次いで、五百人以上もの兄弟たちに同時に現われました。そのうちの何人かは既に眠りについたにしろ、大部分は今なお生き残っています。次いでヤコブに現われ、その後すべての使徒に現われ、最後に、月足らずで生まれたようなわたしにも現われました」（一コリ 15：3-8）という救済史とイエスの「十字架」と「復活」を結びつけ、律法からの自由を説いた。

つまり、神が人間に近づくための唯一の道はイエスの「十字架」であり、また人間が神に近づくための唯一の道もイエスの「十字架」と「復活」であって、もはや神が人間に、人間が神に近づく唯一の道は律法ではないことを説いた。山谷は「十字架と復活の他に救いのないことを、理論的に闡明にした」<sup>374</sup>のがパウロであると言明している。

このようにしてイエスは、復活したことによって彼がキリストであったと信じられた。70 年にはローマ軍により第二エルサレム神殿は焼かれ、エルサレム教団も崩壊するが、パウロの異邦人教会は存続したことから、パウロが説いた復活論、すなわち肉体の死を、殉教を恐れない「イエスと共に甦る」という復活への絶対信仰の基礎が築かれた。それが、二世紀初頭に誕生するキリスト教に復活論として継承され、現在に至っていると考えられる。

パウロの時代も、死者の復活はない（一コリ 15：12）と主張する人や輪廻転生を信じる人たちがいた。パウロは、知恵を求めるアテネ人に「復活のイエス」を語ったことで、宣教に失敗している（使 17：16-32。ソクラテス、プラトン、アリストテレスの時代から 400 年後、紀元 50-51 年頃と推定されている）。パウロは「復活がない」なら自分の「信仰は

むなしい」(一コリ 15 : 16)ものとなる、自分は「神に反して証をしたこと」(一コリ 15 : 15)になると言っている。よって、復活を信じるか、否か、ということが、パウロから提示された決定的問題であって、イエスの「十字架」と「復活」を除外した思想は、パウロにあっては、どのように整合性があっても、結局イエスの福音とは無縁のものとなるのである。

ではイエスは死と復活をどのように考えていたのであろうか。イエスの死観は、マタイによる福音書第 10 章 29 節とルカによる福音書第 12 章 6 節から解される。それをイエスは、マタイによる福音書では以下のように述べている。

二羽の雀が一アサリオンで売られているではないか。だが、その一羽さえ、あなたがたの父のお許しがなければ、地に落ちることはない。(ルカでは「その一羽さえ、神がお忘れになるようなことはない」)

神の「許し」と支配なくして何事も起こらない、たとえ一雀が死ぬときも、神はそれを忘れないという意味である。よって神は、一雀の死にも恩寵を注ぐなら、一人間の死も同様に神は愛を注ぐ。人間の死は、神と共にあると言うのである。これをイエスは、神は「あなたがたの髪の毛までも、一本残らず数えられている」(マタ 10 : 30、ルカ 12 : 7)と表現している。すなわち一人間の髪の毛の数まで知る神は、その人の死も知る。ゆえに死は、神の「許し」なくしては死ねない。誰の死も、どのような死も尊厳あるものとしてイエスは説いた。

マルコによる福音書第 12 章 18 節以下において、復活を否定するサドカイ派の人が、イエスに、七人の兄弟に次々と嫁いだ女性は「復活」の際には、七兄弟の中の誰の妻となるのか、という問いをする。この質問に対し、イエスは以下のように答えている。

あなたたちは聖書も神の力も知らないから、そんな思い違いをしているのではないか。死者の中から復活するときは、めとることも嫁ぐこともなく、天使のようになるのだ。(マコ 12 : 24-25)

イエスは、復活の命に生きる者はもはや死ぬことがない、死ぬことがなければ子孫を残す必要はない。したがって結婚もする必要もないことから、彼女は誰の妻でもないと答えている。それはどのような状態か。天使のようになる(ὡς ἀγγελοι ἐν τοῖς οὐρανοῖς)存在であると言っている。「復活」とは、天使ではなく、「天使のようになる」ことである。イエスは、復活とは「復たび生きるということではない」(内村)<sup>375</sup>、蘇生とは違うことを説いた、とマルコは報告している。

復活思想は、自国の滅亡やバビロン捕囚、アンティオコス四世による大迫害を体験したユダヤ人に、自分たちの死がまるで神に見棄てられたかのような惨死であったことからもたらされたと考えられている。それは、前述したダニエル書の復活思想から示した。異民族、異教徒からの支配に苦しんだ末の、ユダヤ人によって構築された神義論的な復活思想であった。一見、神に見棄てられたような死であっても、実は、イスラエルは「復活」の特権に与る(当時は、死者はシェオール(黄泉の国)に行っているが、終末には個々では

なく、イスラエル全体が復興されると信じられていた<sup>376</sup>)、その決定的瞬間が、メシアが到来した際に行なわれる最後の審判である。これによって、永遠の生命組と地獄組に分けられる。イスラエルを長年苦しめたバビロンやシリア、ローマは滅ぼされ、彼らに虐殺された者や律法遵守ゆえに殉教を選んだ者たちが報われる。ユダヤ教における復活思想は、終末における神の審判と密接に結びついている<sup>377</sup>。つまり、イエスやパウロが生きた時代のユダヤ教思想においての復活とは、最後の審判の前提の条件<sup>378</sup>として理解されていたのである。しかし、「復活のイエス」は、神の審判とは結びついていない。では、パウロは復活をどのように考えていたのであろうか。

パウロは、復活は、死後、肉体をもって地上の生へ帰還するのではなく「霊の体(σώμα πνευματικόν)」(一コリ 15:43)という表現をもって、新しい生は「異なる状態に変えられます」(一コリ 16:51)と言っている。この「霊の体」を、岩島は「プラトンが説くように、肉の牢獄から解放された純粋な霊」<sup>379</sup>ではないと述べている。パウロは、この「霊の体」を、「血と肉(σάρξ καὶ αἷμα)は神の国を受け継ぐことはできず、朽ちるものが朽ちないものを受け継ぐことはできません」(一コリ 15:50)と言って、有限的な「自然の命の体」(一コリ 15:44)と区別して、「不滅、朽ちない(ἀφθαρτὸν)ものであると言っている。これは、イエスが説いた「天使のように」不死不滅の者と同意と考えられる。よって、パウロにおける復活とは、死後、単に生命が連続しているということとは、まったく次元が異なることが理解される。

人は死ぬと「土に戻る」(創 3:19)。ゆえに旧約聖書の伝道師は「なんという空しさ なんという空しさ、すべては空しい」(コヘレトの言葉)と繰り返し言っている。だが、イエスとパウロは「自然の命の体」は土に戻るが、「霊の体」は「天使のように」不死不滅の具現者となると説いた。この復活思想は、今日のキリスト者たちにおいても、佐藤は「共通した観念」<sup>380</sup>であると言っている。高橋三郎は「復活が、あくまでも歴史的事実であることを、信仰者はあくまでも信ずる。〔中略〕この事実性そのものは断じて動かない」<sup>381</sup>と言い、内村も「われらが信ずると言うのは、イエス・キリストの復活である。罪の子なる人の復活ではない。罪を知らざりし神の子イエス・キリストの復活である。われらは人が復活せりと信じて、不道理を信ずるのである」<sup>382</sup>と述べている。

十字架の意義は、パウロの「復活のイエス」宣教により全開されたと言えよう。もし「イエスは死んだ」という出来事のみで終わったならば、あるいは復活が宣教されなかったとすれば、イエスは現存在するキリストではない可能性があるからである。パウロは「キリストが復活しなかったのなら、あなたがたの信仰はむなしく、あなたがたは今もなお罪の中にあることになります」(一コリ 15:17)と言っている。

パウロは、キリストを死者の中から甦った「初穂」(一コリ 15:20)とし、「アダムによってすべての人が死ぬこととなったように、キリストによってすべての人が生かされることになるのです」(一コリ 15:22)、そしてキリストは「すべての支配、すべての権威や勢力を滅ぼし、父である神に国を引き渡されます」(一コリ 15:24)と言っている。パウロは、神の国がその後どのように発展するののかという問いはしていない。なぜなら、パウロの思想では、人間は神の被造物であるという根本思想から、その死と復活の出来事は、神の支配の元で起こることであるからである。神学思想には、哲学のようにその本質を究明することは、佐藤も「生や死を客観的・生物学的・哲学的に孤立させて探究する態度は、旧約



にも初期ユダヤ教にも、そしてそれらを前提にする新約聖書にも、存在しない」<sup>383</sup>と述べている。

## (2) 親鸞における往生とは何か

金子は「親鸞の思想を特徴づけるものは、浄土の实在ということである」<sup>384</sup>、また「成仏は聖者の道であり、往生は凡夫の願いである」<sup>385</sup>と述べ、また上田は「親鸞の場合は、往生することが成仏することである」<sup>386</sup>と述べている。では、往生、あるいは成仏とは、親鸞においては、どのような意味であり、どのようにしてなされるのであろうか。

親鸞は『教行信証』の冒頭にて、以下のように記している。

謹んで浄土真宗を案ずるに、二種の回向あり。一つには往相、二つには還相なり。往相の回向につて真実の教行信証あり。

「往相」とはこの世から浄土に赴くことである。だが浄土に往生した真実の念仏者は、そのまま浄土に留まり続けるのではなく、その浄土から、再びこの世に帰還して、阿弥陀如来の衆生救済の事業に参加し、仏縁が未だ持てない者たちのためにはたらく。これが親鸞の言う「還相」である<sup>387</sup>。では、人間存在の死と還相はどのように関わっているのだろうか。

親鸞の救済の論理である往生観が、比較的的理解するに易しいのが「浄土和讃」と「高僧和讃」である。たとえば「高僧和讃」では、以下のように説いている。

願土にいたればすみやかに 无上涅槃を証してぞ  
すなはち大悲をおこすなり これを廻向となづけたり<sup>388</sup>

ここには「罪悪深重、煩惱熾盛」の衆生の救済に向かう「還相摂化」の大悲のはたらき、すなわち「還相廻向」が示されている。摂化とは、金子は「こちらから出かけていくと、仏のほうからもでかけてきてくれて、どこかで両方が対面できるという意味である」<sup>389</sup>と述べている。弥陀の本願を信じ念仏を称える人は、現生において正定聚<sup>390</sup>、正しく往生浄土が決定する人たちへ組入れられ、命が尽きた時、浄土へ往生して、証果を得る。浄土は、極楽・安楽、安養（国）ともいい、完全に煩惱が寂滅した涅槃の世界である。だから、浄土へ往生すると即座に仏に成る。これを往生即成仏<sup>391</sup>という。寺川俊昭は「かならず無上大涅槃の証りにいたる道となった人生を、親鸞は“正定聚”という言葉で表わす。言葉の意味は、かならず仏になるべき身と決定した人たちの仲間に加えられたということで、よく間違っ理解されることがあるように、往生することができる身に定まったということではない」<sup>392</sup>と述べている。つまり、正定聚の身に定まれば、再び流転する人生に後退することがないという意味であって、「名を称し一心に念ずれば、また不退転を得る」<sup>393</sup>ということである。寺川は「それは“二乗”（声聞・縁覚）に後退しないということである」<sup>394</sup>と述べている。

親鸞は『教行信証』にて、以下のように記している。

しかるに煩惱成就の凡夫、生死罪濁の群萌、往相回向の心行を獲れば、即の時に大乘正定聚の数に入るなり。正定聚に住するがゆえに、必ず滅度に至る。<sup>395</sup>

これを、長谷正當は「此土と浄土を繋ぐ道は他界へ行く道のように途中で切れているのではなく、壊れることのない信の大道が現生において此土から浄土へ直通していることを親鸞は語っているのである」<sup>396</sup>と解説している。此土から浄土は「直通している」、生理的な死という一終点があって、再出発するのではないと言うのである。このように考えると、「往相・還相」思想から、死は「他界」ではないことが理解される。

大橋が「浄土門は阿弥陀仏の浄土に生まれることを願う救いの道である」<sup>397</sup>と述べているように、浄土思想は「厭離穢土 欣求浄土」（源信『往生要集』<sup>398</sup>）という着想に基づいて成り立っている<sup>399</sup>。「厭離穢土 欣求浄土」とは、汚れ穢れに満ちたこの世の現生から出離して、来世に阿弥陀仏の浄い、人間側からすれば理想郷を求める志向を表現している。

浄土思想が信仰の対象として日本で学ばれ始めたのは、平安期の天台教団においてであった。最澄によって創設された天台教団が、隆盛を迎えた平安初期から中期にかけての時期は、「像末とか末法とかいう詞こそないが」<sup>400</sup>末法史観、すなわち善い状態の世から悪い状況の世へと移行する史観が民衆の間に浸透していく時期でもあった。この史観は、釈迦入滅以後の歴史を三期に分ける<sup>401</sup>考え方である。釈迦入滅後のある期間、仏教においてもっとも重要な「教（仏の教え）」、「行（修行者）」、「証（証果、修行の結果としての悟り）」の三要素が、万全に備わった正法の世が続き、その後、証を欠く像法の世が到来する。教のみが残り、行と証が共に欠落した末法の世へと移行する<sup>402</sup>とされている。すなわち、末法とは、覚りの境地とは無関係に在ることを意味する<sup>403</sup>。

富める人は、自身が救済の可能性から漏れないようにと布施行に努めるが、一紙半銭も寄進でない貧困層の人たちは、どのように救済すればよいのか。浄土思想は、一切の衆生を救済するために立てられた弥陀の本願を信じて「南無阿弥陀仏」と称える者は、すべて弥陀の浄土に摂取されると説く。だが平安期の浄土思想は、貴族や分限者だけが弥陀の救済を得るという考え方を容認する傾向に至る。この変形された浄土思想をあるべき姿へと、また貧困層の地獄への「苦」を解放するものへと発展させたのが、法然や親鸞<sup>404</sup>であった。

浄土思想の歴史は、法然と親鸞の出現によって、宗教としての意義に大きな進展を与えた。それは、彼らの思想の出発点が、人間観にあったからである。法然においては、人間とは、本来的に弱く無力な者であって、自力ではどうも涅槃に至ることは出来ない「戒・定・慧が自分には不可能であるという自覚」<sup>405</sup>を出発点としている。すでに平安時代から盛んであった歴史哲学としての世は末法である<sup>406</sup>との思想が、法然においては人間観に転ぜられた。人間とは、本性において「悪」であると見たのである。この無力なる「悪」なる者としての人間は、自力では仏教の理想に達することは出来ない。法然は、阿弥陀仏の本願他力によって、この苦境を超えたいと願った。極楽浄土に生れて、仏教の理想である涅槃を求めた<sup>407</sup>のである。諸戸素純は、法然は「限りある生命を延ばそうとしたのではない、有限の世界を超えようとしたのである。超越によって、永遠に生きようとするのが浄土の教えである」<sup>408</sup>と述べ、寺川は、法然の浄土思想を継承しつつ「本願の機である群萌として自覚的にしっかり見据え、如来の本願の機として尊敬し、この自覚に立って自己と

同一視した」<sup>409</sup>のが親鸞であると述べている。

金子は、「本願による不安と苦悩のないところを浄土という」<sup>410</sup>、そして「往生とは人間業の世界から悲願の浄土へ帰入することである」<sup>411</sup>と述べている。よって、弥陀の本願とは、衆生を浄土に迎えたいということとなる。この意味において、浄土とは、弥陀の本願の世界である。そこに往生するとは、「限りない光」と「量りきれない命」とに恵まれることとなる。それは、たとえ「苦」の中にあっても、もはや決して道に迷うことがない<sup>412</sup>ことを意味する。「苦」の世界から、悲願の報土、不安と苦のない境地（涅槃）へと往生することが約束されているからである。そこは、如来と往生した人とが互いに証する世界である。それを親鸞は、以下のようにと説かれたと唯円は記している。

誓願の不思議によりて、やすくたもち、となへやすき名号を案じいだしたまひて、この名号をとなへんものを、むかへとらんと御約束あることなれば、まづ弥陀の大悲大願の不思議にたすけられまいらせて、生死をいづべしと信じて、念仏のまうさるゝも、如来の御はからひなりとおもへば、すこしもみづからはからひまじはらざるがゆへに、本願に相応して実報土に往生するなり。（『歎異抄』第十一条）<sup>413</sup>

「本願に相応して実報土に往生するなり」とは、煩惱のままに流転していく「身」と「人生」が、弥陀の本願によって「仏と成る」者の「身」と「人生」へと転換することを意味する。この「摂取不捨」の利益によって得られる境地（正定聚の位）<sup>414</sup>が、正しく「実報土往生」に定まれる者ということである。これによって、無限の時間をもって修業しなければ成れない仏に、現実には煩惱具足のあるがままの人生の終帰として「成らしめられる」のである。人間の力では不可能であることが、弥陀の本願によって成就する。すれば、弥陀と同じく、衆生の利益し得る者と成る。したがって、親鸞における「往生」とは、「往相」の人が、弥陀の本願力によって「還相廻向の仏」と成ることを意味していると言えよう。ゆえに信樂は「浄土は無人です」<sup>415</sup>と言い、そして「現実の世界では私たちの煩惱の眼をもっては、浄土からやってきた還相の人が、誰であるかは解るはずもありませんし、知ることはできません」、しかし「大慈大悲の働きかけ、還相廻向の人々の摂化の働きを、ほのかに感知することができるでしょう」<sup>416</sup>と述べている。

#### 4. まとめ

鍵語を、パウロの思想においては「神の義」と「復活」に、親鸞の思想においては「弥陀の大悲」と「往生」におき、二者の間に横軸を引くと、パウロと親鸞の思想における「救済の論理」に相違があることが理解される。

パウロと親鸞の宗教は「悪」に満ちたこの世で苦しむ人びとに、不安と差別のない幸福な人生を歩ませたいと願い、それを目指し、神・キリストと阿弥陀仏という絶対者による「救済の論理」を展開している点は相似している。宗教的な「救済の目的」においては、相似の場に二者は立っている。しかし、視点を「救済の論理」におくと、二者は相違していると言える。その違いは、パウロの救済の論理が、イエスの十字架は罪人の罪を贖うための死であった、その十字架は神がすべての人間を救済するために、神と人間を繋ぐ仲介者として立てたと信じる、「十字架」信仰の重要性を強調している点に対して、親鸞の救済

の論理は、「仏」と「私」との直接的な関係において、念仏を称えようと思う刹那に、煩惱具足のまま「摂取不捨」される「本願他力」<sup>417</sup>である点にある。この違いは、「神がイエスを死者の中からよみがえらせてくださったと信じるなら、あなたは救われる」と説くパウロと、「本願に相応して実報土に往生するなり」と説く親鸞の違いに現われている。

つまり、当時、呪いであった十字架で処刑されたイエスは神が遣わしたキリストであると信じる、信仰による「義」を説いたパウロの救済の論理と、無力な人間を悲しみ憐れむ弥陀の本願が、伝統的仏教においては「唯除」である極悪人をも「摂取不捨」する、衆生を一切裁かず、条件も求めない親鸞の救済の論理との違いである。それは、死後における、パウロにあつて親鸞にない再臨論含む「復活論」と、親鸞にあつてパウロにない「還相廻向」、すなわち「往生論」の違いにある。

パウロの復活論は、イエスをキリストと信じ、彼の十字架は人類の罪を贖う贖罪死であったとする、その信仰により「義」を貫いた人、すなわち「復活するのにふさわしいとされた人々」(ルカ 20 : 35)は、死後、「霊の体」は神の恩寵によって「天使のように」不死不滅の具現者となる。一方、親鸞の往生論は、念仏の人は死後、浄土に往生するが、即座に、阿弥陀仏の救済の事業の成就のために、未だ仏縁のない人にその縁をもたらすはたらきをする仏として此土に還相する。パウロの復活は、親鸞の還相のようにこの世に再度生れ他者の救済のためにはたらくことはない、復活は一回限りの永遠である。つまり神が「わたしは初めであり、終わりである」(イザ 44 : 6)と言ったように、人間の生死と復活は一直線である。しかし、親鸞の往生論は、此土から浄土、そこから即座に再び此土へと還相する、初めが即終わり、すなわち円環である。したがって、パウロの復活論と親鸞の往生論の違いは、初めと終わりがある直線的な死生観と、初めが即終わりである円環的な死生観の違いにあると言えよう。

親鸞は、無力な人間を悲しみ憐れむ「弥陀の大悲」を説いた。すなわち、弥陀の本願は、如何なる極悪人も漏らすことなく救済する「摂取不捨」であると説いた。伝統的仏教では「唯除」である五逆誹謗正法の者であっても、廻心し、弥陀の本願に帰依するならば、本願は大悲をもって、仏願力をもってその者を廻向し、必ず往生させる「絶対他力」であると説いた。一方、パウロは「神の義」を説いた。神は「善」には「善」をもって、「悪」には「悪」をもって報いる「義なる神」であると説いた。そこに神の創造の秩序が維持される。ゆえに、アダムからの罪の贖いとして、呪いの十字架で処刑されたイエスは神が遣わしたキリストであると信じ、自らの罪を自覚してへりくださる者に、神は恩寵を注がれると説いた。

従来、パウロの信仰は「他力」であると考えられて来た<sup>418</sup>。だから親鸞ときわめて相似している<sup>419</sup>と言われてきた傾向にある。それは、パウロと親鸞は、すべての人間は罪人・悪人であると考えている、そして神と阿弥陀仏はすべての人間を救済してくださると考えている、この二点が相似するからである。しかし、「弥陀の大悲」が「摂取不捨」の「絶対他力」であると説いた親鸞の救済の論理と、「神の義」とイエスの「十字架」と「復活」を説いたパウロの救済の論理を比較するならば、二者は相違する。二者の救済の論理の相違点は、救済の対象が「摂取不捨」であるか、否かにある。

親鸞の弥陀の本願は、念仏を称えようと思う心が起こる、その刹那に、衆生を無条件で「摂取不捨」する絶対他力である。しかし、パウロの神は、罪人を無条件に救済すること

が出来ない「義なる神」である。罪人を無条件で赦すならば、神の義が立たない(ロマ 3 : 25)のである。神の義を立て、同時に人間の罪を贖う仲介者を、すなわち十字架を立てなければ、神はすべての人間を救済することが出来ないのである。ここに、縦軸の座標上では見えて来ない、パウロと親鸞の思想構造上の相違がある。

パウロは、「神の義を得る」(二コリ 5 : 21)、つまり神と「和解」(二コリ 5 : 18)させてもらえたは、罪とは一切関わりのないイエスを「神はわたしたちのために罪となさいました」(二コリ 5 : 21)ゆえであると言っている。神は、すべての人間を救済するためには、罪には贖いが必要であるがため、罪を知らないイエスを罪人の身代りとして十字架につけた、これによって自分たちは「神の義」を得ることが出来たのだ、とパウロは考える。このようなパウロの思惟、すなわちキリストの福音に対する絶対信頼は、他力に他ならないと言うべきであろう。

#### 第4節 パウロと親鸞の救済の論理の相違

増谷は、パウロと親鸞は「まったく相違」<sup>420</sup>した宗教であると述べている。しかし、視点を変えて、律法と戒律を鍵語として縦軸を引き、対比し整理すると、パウロ側の「ユダヤ教・エルサレム教団・パウロ」の三者と、親鸞側の「旧仏教・法然教団・親鸞」の三者は、各々、人間存在を「悪」から守り「苦」から解放し、幸福を願って掟を解釈している、という共通点があることが理解される。しかし、時代を経ると、律法・戒律が人間存在を管理する主体の転倒が起こり、律法主義がイエスを殺し、戒律主義が念仏僧を殺すに至る。この史実から、その変貌振りを直視すると、パウロ側と親鸞側が、三段階、すなわちユダヤ教に対し旧仏教、エルサレム教団に対し法然教団、そしてパウロと親鸞の三層をもって、変化の構造が「相似形」となっているのを見る。つまり、パウロ側の三者間の個々の律法解釈において悪と苦の理解は相違しており、親鸞側の三者間の個々の戒律解釈において悪と苦の理解も相違しているのだが、パウロ側の「律法・悪・苦」と、親鸞側の「戒律・悪・苦」とは、比較すると「相似形」となっている。

パウロと親鸞の思想は、不安と差別のない幸福な人生を人びとに歩ませたいと願い、それを目指し、神・キリストと阿弥陀仏という絶対者による「救済の論理」を展開している点は相似している。だが、パウロの「神の義」・「復活」と、親鸞の「弥陀の大悲」・「往生」とを鍵語として、横軸を引き、対比させ、比較考察すると、二者の「救済の論理」に相違があることが理解される。

「神の義」・「復活」と「弥陀の大悲」・「往生」の相違は、始父アダムの墮落によって人類に「悪」と「苦」がもたらされたとする歴史を語るパウロと、人間始祖を立てず歴史を語らない親鸞との相違から派生する、救済の意味そのものの違いにあると思われる。あくまでも人間を神の被造物と捉えるパウロと、現実の人間をありのままに見ることによって真実の道を知ろうとした親鸞との違いによると考えられる。人間は、キリストへの信仰によって「義」とされる、十字架への「絶対信仰」のパウロと、親鸞の念仏が、人間の「はからい」で「称える」のではなく、弥陀の本願廻向によって「称えさせられる」(自然法爾、『末燈鈔』第五通)<sup>421</sup>とする「絶対他力」との違いである。

つまり、中村が「仏教では仏というものも本質的には人間と変わらないものである」<sup>422</sup>と述べているように、衆生の誰もが仏性を持っており<sup>423</sup>、仏に成れる可能性を内奥に持っているという根本思想と、人間は神の創造による被造物である、被造物は創造主を超えることは出来ないとする根本思想との違いから、パウロと親鸞の救済の方法論の違いは、方向性の相違となって現出することとなる。それがもっとも明白に理解されるのが、パウロの復活論と親鸞の往生論であると考えられる。

パウロにおける復活とは、イエスをキリストと信じ、彼の十字架の死を人類の罪への贖罪であったと「神の義」に生きた人は、死後、「自然の命の体」は土に戻るが、「霊の体」は神の恩寵によって、天使ではなく「天使のように」不死不滅の具現者となることであり、地上と天界は区別(二コリ 5:1-5)されている。親鸞における往生とは、念仏の人は死後、浄土に往生するが、往生の人は即座に阿弥陀仏の救済の事業の成就のために、つまり「全体の成仏のために」<sup>424</sup>仏として此土に還相する。すなわち、弥陀の本願力によって「還相廻向の仏」と成ることであり、此土と浄土の区別はない、長谷のことは「直通している」<sup>425</sup>。

パウロの死と復活は一回限りである。それは、神が「わたしは初めであり、終わりである」からである。これを図式すると一直線である。しかし親鸞の往生は、此土から浄土、そこから即座に再び此土へと弥陀の廻向により還相する。これを図式すると円環である。したがって、パウロの「復活」と親鸞の「往生」の違いは、初めと終わりがある直線的な死生観と、初めが即終わりである円環的な死生観との相違であると言えよう。また、パウロは善と悪、地上と天界とが区別された二元論的な思惟であるのに対して、親鸞は善悪と、此土と浄土が不二の一元論的な思惟である点に相違があると言えよう。

パウロは、地上の被造物全体が「うめき」をもって「神の子」の出現を待ち望んでいると言って、世界に「十字架」と「復活」のキリスト・イエスを宣教した。一方、親鸞は、「悪性さらにやめがたし ころは蛇蝎のごとくなり」<sup>426</sup>と言って、自身を含む「罪悪深重、煩惱熾盛」の衆生を悲しみ憐れむ「摂取不捨」の「弥陀の大悲」を説いた。信仰の主体を世界としたパウロと、個・人間存在においた違いである。よって、パウロの宗教的「悪」と「苦」からの救済の論理は、外へ、世界へと向かうが、親鸞の宗教的「悪」と「苦」からの救済の論理は、内へ、人間の内奥へと向かう。つまり、アダムによって失った、神が創造した全被造物世界の救済を目的とするパウロと、「弥陀の五劫思惟の願をよくよく案ずれば、ひとへに親鸞一人がためなりけり」と、法蔵がその身を苦毒の中に入れ「私」を救済するために仏と成ってくださった、我が身一人の救済を目的とする相違であると考えられる。

したがって、往々にして言われる「パウロと親鸞の思想は極めてよく似ている」<sup>427</sup>という問題は、縦軸の座標上では、パウロ側の「律法・悪・苦」と親鸞側の「戒律・悪・苦」とは「相似形」となっているのだが、横軸の座標上では、パウロと親鸞の宗教思想は罪理解における根本思想の相違から、区別されることとなる。つまり、創造論とアダムの墮落説を説くパウロと、創造論と墮落説を持たない、現実のあるがままの人間を説いた親鸞との救済の論理において、罪への理解の相違から、二者の思想構造上に相違が見られるのである。

以上、パウロと親鸞の救済の論理の相違は、「神の義」と「弥陀の大悲」、「復活」と「往

生」を比較すると、二者間の罪人・悪人救済への方法論にあることが理解される。つまり、パウロの「神の義」では、親鸞が考える「弥陀の大悲」のように、煩惱具足のまま「無条件」で罪人を救うことは出来ない。罪に対しては贖いが必要であって、十字架のイエスをキリストとして認めることの重要性が強調されている。パウロの神は、「摂取不捨」ではないからである。この相違は、イエスの十字架を見据えたパウロの思想のさらなる理解の一助となるものである。

## 第5章 結論

### 第1節 これまでの議論

本論文は、「律法」と「戒律」に焦点を当てて、宗教的「悪」と「苦」をテーマとして、パウロと親鸞の宗教思想の比較考察を行なった。まず第2章において、古代イスラエルの一神教を母胎とする「ユダヤ教・エルサレム教団・パウロ」の宗教的「悪」と「苦」の問題について、三者の宗教思想の特徴とは何かを論じた。次に第3章において、釈迦が説いた仏教を継承した「旧仏教・法然教団・親鸞」の宗教的「悪」と「苦」の問題について、三者の宗教思想の特徴とは何かを論じた。

パウロ側と親鸞側の三者を繋げているものとは何か、また三者を分けるものとは何か。この視点が、パウロ側各三者の「律法・悪・苦」と、親鸞側各三者の「戒律・悪・苦」の構造が、相似形となっていることを浮上させたのである。

パウロと親鸞との比較思想を試みた第4章では、異質の宗教において、パウロは神とキリスト、親鸞は阿弥陀仏という「絶対者」を信仰の対象とする点において、二者は共通することを見た。しかし、信仰の主体への救済の論理を語るにおいては、必ず相違するという「仮説」に基づき、パウロ側を「ユダヤ教・エルサレム教団・パウロ」の三者と、親鸞側を「旧仏教・法然教団・親鸞」の三者とを並列に置き、「縦」に軸を引き、対比させ整理を行ない、次にパウロ側三者内のパウロと、親鸞側の三者内の親鸞における宗教的「悪」と「苦」の問題について、思考の軸を「横」に引き、比較し考察した。

その結果、宗教的「悪」と「苦」の問題設定の枠組みの中で、パウロ側である「ユダヤ教・エルサレム教団・パウロ」と、親鸞側である「旧仏教・法然教団・親鸞」を並列に置き、パウロ側では律法解釈における「悪」と「苦」が相異なる三者が、親鸞側でも戒律解釈において「悪」と「苦」が相異なる三者が、縦軸を境に、対面的に三段階をもって、解釈が変化しているのを見た。つまり第一段としてパウロ側のユダヤ教に対して親鸞側の旧仏教、第二段としてパウロ側のエルサレム教団に対して親鸞側の法然教団、第三段としてパウロに対して親鸞が、発展段階を踏んでいる。すなわち相似形となっていた。しかし、パウロと親鸞の思想に横軸を引き、対比させ整理すると、パウロと親鸞の思想における救済の論理に相違があることが明らかとなった。

では、パウロと親鸞における宗教的「悪」と「苦」の問題について、パウロ側と親鸞側の各三者における特異性はどこにあるのか。また、各三者間において、どことどこが、どのように相違するのであろうか。

まず第2章では、パウロ側の母胎である古代イスラエルの唯一神を信仰の対象とする、ユダヤ教思想の特異性はどこにあるのか。それは、「神のことば」であり「聖なる掟」である律法への自主的な遵守が善であり救済の条件である。よって「悪」は、律法への不遵守であり、守らないことは罪であり、その者には神から裁きとして罰が下るとする点にある。

これに対してエルサレム教団思想の特異性はどこにあるのか。それは、ユダヤ人キリスト者として、伝統である律法遵守はユダヤ教と変わらないが、唯一異なる点は、イエスをメシアであると説いたことにある。律法を遵守すると同時に、イエスをメシアと信じる立



場が善であり、どちらかが欠けても「悪」と規定した点に、ユダヤ教との相違がある。どちらかが欠けた者は、罪の報いとして、最後の審判にて地獄に墮とされる。この「苦」からの解放として、エルサレム教団は律法と再臨論を併用した救済の論理を説いた。よって「悪」は、パウロがイエスをメシアと信じていようが、彼の思想は神の救済を中断させる「悪」であるということになる。ゆえにエルサレム教団は、異邦人キリスト者は、イエスをメシアと信じるだけでなく、割礼を施し、ユダヤ人となり、律法を遵守することによって真のキリスト者となるならば、再臨時に救済の報いを受けると説いた。しかしパウロは、救済は律法とは無関係であると主張して、律法の形式的な遵守、特に割礼に反対する。よって、エルサレム教団における「苦」は、パウロが律法には「救いの力はない」と説いたことから、人びとが、共同内では異邦人キリスト者が、律法を守ろうとしないことにある。

前出の二者に対してパウロ思想の特異性はどこにあるのか。それは、律法遵守は救済規定ではなく、救済は、イエスの十字架の死が、自分たち罪人の身代りとしての「贖罪」であったと信じる、信仰のみとした点にある。

パウロとエルサレム教団は、共に再臨を待望している。だが、エルサレム教団が、ユダヤ教を保持し、律法遵守を救済規定としたことを、パウロは「悪」と見做した点に相違がある。パウロは、イエスの十字架が贖罪死であると信じる者は、民族や国家を超えてキリストは贖ってくださると説いた。したがって、パウロにおける「悪」は、エルサレム教団内にて、「私たちの罪のために」(一コリ 15:3)十字架で死んだキリストであるイエスが「忘れ去られた」ことにある。それは、イエスを再度殺すことを意味している。

またパウロは、「善を行なう者はいない。ただの一人もいない」(ロマ 3:12)と言って、罪人を限定したユダヤ教とエルサレム教団の救済の論理を「悪」と見做す。アダムの墮落から人間の罪の代償は死となったのであるが、その中でも律法に「木にかけられた者は、神に呪われたもの」(申 21:23)とあることから、ユダヤ社会では、イエスの十字架刑はもっとも恐れる死に方であった。ゆえにユダヤ人たちは、木に吊るされた者やピラトによって殺された者、シロアムの塔の下敷きになって死んだ者は、罪深い者であったが故に罰されたのだと解した。それは先祖、あるいは本人が犯した罪への報いであると見做した。だが生前のイエスは、生れつき目の不自由な人について、それは先祖、親、本人の責任ではない、私に会うため、すなわち神を知るためであると、因果応報説を越えた立場をとったとされる。

パウロも、木に吊るされ、ピラトに殺され、災害で死んだ人は罪深い人であったが故に神から罰されたのではない、「神は人を分け隔てなさない」と言っている。この考え方は応報原理を越えている。したがってパウロにおける「苦」は、差別なき神の愛の平等を説いたキリストが、今も、「十字架に吊るされしまま」であることにある。

次に第3章では、親鸞側である旧仏教思想の特異性はどこにあるのか。それは、釈迦によって説かれた正しい生活基準を定めた戒律を厳守することが善であり、破戒は「悪」であり、その者は成仏への条件を欠く者として輪廻は脱せないと説く点にある。旧仏教における善人とは、僧にあっては戒律が求める成仏のための条件である学問と修行の實踐に耐え、在家にあっては布施行を積んだ功德者を指し、これに対し悪人とは、学問と修行に耐える意志を持ち得ていない僧と、殺生の武士や漁師たち、布施行がなせない貧民を指す。よって、旧仏教における救済の論理は、善人正機である。

これに対して法然教団の思想の特異性はどこにあるのか。それは、戒律が「選択」された点にある。戒律を厳守出来る人は、成仏への条件を具える善人である。これに対し、戒・定・慧の三学と修行に耐えられない僧である三学の非器と、破戒の民衆は往生への条件を具えられない人であることから悪人である。輪廻を脱せない者たちへの「苦」からの解放として、法然は、死後、極楽往生出来る唯一の道として、阿弥陀仏を信仰の対象とする、誰もが無条件で、善人は善人として往生するが、殺生の武士・漁夫も遊女も悪人であるが、悪人ながらも阿弥陀仏の慈悲によって念仏者は極楽往生できる、平等の阿弥陀仏を拝する念仏往生を説いた。よって法然教団における救済の論理は、善人・悪人正機である。

これに対し旧仏教は、法然教団の専修念仏を邪道と見做し、放置するならば社会的秩序が崩壊することを理由に弾圧し、念仏僧を見せしめとして斬首した。被支配層の救済を願う法然教団において、旧仏教の対処は弥陀の本願を阻むという意味において「悪」である。そして「苦」は、「念仏衆生を照らし、攝取して捨てたまはず」（『選択集』第七段）<sup>428</sup>とする阿弥陀仏を一つの仏とし、念仏を一つの行として選び、多くの三学非器と凡夫に救済の道を開示したにも拘らず、念仏を禁止し、法然を流罪とした、時の権力と旧仏教による無慈悲である。

前出の二者に対して親鸞思想の特異性はどこにあるのか。それは、戒律は人倫としては守るものであるが、それへの厳守は、救済においては絶対条件ではなく、破戒を「悪」と見做さなかった点にある。むしろ「悪」は、人間の力で仏になる程の修業が出来るという出家の自惚れである。よって親鸞における「苦」は、先祖から継承した「悪」が「身」の中で「宿業」として「悪」を行なわせる、無自覚的な「苦」である。

親鸞は、煩惱具足の衆生をそのままの姿で煩惱具足の仏にしてくれる、現生における救済である正定聚を説いた。つまり、救済の条件は戒律を守ることでも、念仏の回数でもなく、弥陀の本願が「攝取不捨」であることを信じる「信」に徹する純他力の信心である。よって、親鸞の救済の論理は、弥陀に優る善は無いと、人間はみな悪人であることから、誰でも無条件で、たとえ論敵である旧仏教の者も、廻心し、本願に帰依するならば、弥陀の大慈大悲により、彼土ではなく現生において、本願力によって、正定聚の位とさせてくれる本願他力である。したがって、本願の救済対象は無限定である。それは、弥陀の本願を心から信じて念仏を称えるという、誰にも為せる行であり、一人も漏れない救済である。だから旧仏教がこれを易行道と蔑視するのは、親鸞からすれば、差別的な「悪」である。

では、パウロ側の各三者と親鸞側の各三者間において、宗教的「悪」と「苦」の問題は互いに相違していたが、パウロ側三者と親鸞側三者を並列に置いた時、どことどこが、どのように相似形となっているのか。

まず第2と3章から、ユダヤ教と旧仏教との対比はどうであったか。ユダヤ教は、律法を神のことばとして、アンティオコス四世のユダヤ教大迫害にもこれを死守し、反律法的な発言や行為は神を冒瀆する者として許さず、イエスは十字架で、エルサレム教団のステパノは石打で抹殺した。旧仏教は、戒律を釈迦から賜った正しい道として、僧は学問と修行に耐え、在家は布施行を積み、それが成仏への条件と見做した。しかし、法然教団は、破戒者も念仏を称えるならば往生できると説く。これは、旧仏教側からすれば、世の秩序を乱す「悪」の教団である。見せしめとして、彼らは念仏僧を斬首した。人びとの幸福を願い、神が与えた律法、釈迦が与えた戒律が、イエスやパウロの時代には律法至上主義が

イエスを殺し、法然や親鸞の時代には戒律至上主義が仏弟子を殺した。この史実から、ユダヤ教と旧仏教とには共通した排他主義に相似性がある。

エルサレム教団と法然教団との対比はどうであったか。エルサレム教団は、ユダヤ教徒にはメシア論を、律法を持たない異邦人には律法論とメシア論を提示して救済への門を開いた。法然教団は、戒・定・慧の三学の非器の僧と破戒の民衆に、念仏往生論を提示して救済への門を開いた。両者は、それまでになかった律法・戒律遵守者だけが救済されるという救済論から疎外された者たちへ、救済条件を広げたという点に相似性がある。

パウロ側と親鸞側は、出立点異なる異質の宗教ではあるが、視点を変えて、律法と戒律に焦点を置くと、それらは共に、人間を「悪」から守り「苦」から解放し、幸福を願う「聖なる掟」としてはたらくという共通点をもっている。それが時代を経ると、律法・戒律が人間存在を管理する「主体が転倒」し、パウロと親鸞の時代には、律法至上主義がイエスを殺し、戒律至上主義が念仏僧を殺すに至った。律法と戒律が暴力となったことから、その変貌振りを直視したならば、パウロ側と親鸞側が相似形となっているのを見る。つまり、ユダヤ教と旧仏教、エルサレム教団と法然教団の思想構造の相似性は、パウロにおける十字架の神学思想の特異性はユダヤ教の伝統を継承したエルサレム教団の思想構造が生み出したものであり、親鸞における悪人正機説の特異性は旧仏教の伝統を継承した法然教団の思想構造が生み出したものである、ということを示している。ユダヤ教だけからでは、「十字架に吊るされしままのキリスト」というパウロの言説は生れず、旧仏教だけからでは「善人なほもて往生す、いわんや悪人をや」という親鸞の言説も生れなかったであろう。

次に第4章にて、パウロと親鸞とを対比し整理して、比較思想した場合、主体性の問題の相違点が確認された。

主体性に関しては、パウロが主体的な信仰義認を強調するのに対して、親鸞は主体性を否定する言説に終始している。パウロには、親鸞のように「自力修善かなぐまじ」といった表現は見られない。パウロは、「一人の人によって罪が世に入り」(ロマ5:12)と言って、墮落アダムが失った「神の義」は、逆説的に「一人の従順によって多くの人が正しい者とされるのです」(ロマ5:19)と言っている。よって、アダムの末裔であるすべての人間は、まず自分がアダムの子であるという罪への自覚が求められ、次にイエスの十字架の死は自分の身代りであったと固く信じるのが求められる。その一方で、あくまでもアダムの子(マタ3:7、「蝮の子」)であった者が「正しい者」とされたのは、イエスの十字架の血の贖いにより、神と「和解」(ロマ5:10)させてもらったのであって、人間のはたらきではないことを認めることも強く求められる。だからパウロは、キリスト者はイエスの十字架によって罪の根は断ち切られた、自分たちは「正しい者」だから何をしても自由なのだ、と解するのは、人間の「驕り」(箴6:17)である、「高ぶっている」(一コリ5:1)と誡めている。

親鸞は、パウロのように「善をなそうという意志はあります」(ロマ7:18)といった表現は見られない。親鸞は「しからしむといふは行者のはからひにあらず、如来のちかひにてあるがゆへに法爾といふ」<sup>429</sup>と言って、阿弥陀仏の大悲による本願廻向によって救済される他力本願の立場に貫徹している。親鸞は、「この身」がある限り、自身の内奥に真実はない、「浄土真宗に帰すれども 真実の心はありがたし 虚仮不実のわが身にて 清浄の心

もさらになし」(「愚禿悲嘆述壞」)<sup>430</sup>、あるいは「悪性さらにやめがたし、こころは蛇蝎のごとくなり」(「悲歎述懐和讃」)<sup>431</sup>と言って、「いづれの行もをよびがたき身」(『歎異抄』第二条)<sup>432</sup>であり「そくばくの業をもちける身」(『歎異抄』後序)<sup>433</sup>とした、宿業の「身」を説く人である。よって、親鸞における念仏は、人間の力によって「称える」のではなく、弥陀の本願廻向によって「称えさせられる」という、自己の主体性は徹頭徹尾否定された表現となっている。

以上のような二者の主体性の問題の相違は、パウロと親鸞の根本経験の相違から生じると考えられる。

パウロの宗教思想は、本論文の第2と4章において述べたように、母胎である古代イスラエル思想は、バビロン軍による自国滅亡とバビロン捕囚の苦役体験から「善人がなぜ苦しむのか」と問い、「神に従う人がこの地上で報われるというなら、罪を犯す者が、報いを受けるのは当然だ」(箴11:31)と、明確に打ち出された善人正機に基づいている。そこにおける神は、「熱情の神」として、自分を愛し、戒を守る者には千代に至るまで幸福を、憎む者には三代、四代に至るまで罰を与える、応報原理の神である。この神を信仰するパウロも「律法の義については非のうちどころのない者」(フィリ3:6)であった。

ところが、パウロがダマスコで遭遇した「復活のイエス」は、「十字架につけられた姿で、はっきり示された」(ガラ3:1)。この衝撃は、彼に十字架の意味、すなわちキリストの受難と人間の「悪」を問わせた。彼の律法書には「木にかけられた者は皆呪われている」(ガラ3:13)と書かれているからである。その結果、パウロは「キリストは、わたしたちのために呪いとなって、わたしたちを律法の呪いから贖い出してくださいました」(ガラ3:13)という答えを出した。

異民族と異教徒からの支配に苦役し続けるユダヤ民族が、先祖代々待ち望んだメシアを、自分たちの手で殺させたのが、モーセ以来死守しバビロン捕囚もアンティオコス四世の大迫害にも耐え抜かせた「律法」そのものであった。したがって、パウロにおける根本経験とは、ダマスコで遇った「復活のイエス」が「十字架につけられた姿で、はっきり示された」(ガラ3:1)ことから導き出された「律法」と「十字架」、「復活」の三点にある。

親鸞の宗教思想には、パウロのような「天からの啓示」による真理性は見られない。本論文の第3と4章において述べたように、親鸞は、現実のあるがままの自身を含めた人間を観察することによって、真実の道を探し求めた人である。彼は、『教行信証』に承元の法難を記録して、「真宗興隆の大祖源空法師ならびに門徒数輩、罪科を考へず、みだりがわしく死罪に坐す。あるいは僧儀を改めて姓名を賜ふて遠流に処す。予はその一なり。しかればすでに僧にあらず俗にあらず。この故に禿の字を以て姓とす」<sup>434</sup>と述べているように、生涯、親鸞自身は釈迦の仏弟子、僧であるという意識を失わなかった。つまり、ここに見られるのは出家の精神である。それは発心とも言われ発菩提心とも言われる。菩提心は、道信であり道念である。これは、真理を求める智慧と慈悲とを要求するものである。承元の法難を通して破戒者を許さない時代悪を経験した親鸞は、道念は生涯を貫くものとなったのである。

親鸞の時代悪は、全人の「悪」を個人に内感するものである。「罪惡深重、煩惱熾盛の衆生をたすけんがための願」(『歎異抄』第一条)<sup>435</sup>を、「ひとへに親鸞一人がためなりけり」(『歎異抄』後述)<sup>436</sup>と述懐する心境もこれであった。戦乱の世の時代に生きた親鸞が、

如何ほどに人びとの安心を願ったかを知らしめる言説である。また、そこに「たゞ念仏して弥陀にたすけられまひらすべし」(『歎異抄』第二条)<sup>437</sup>ということにおいて、真実の道が見出されたのでもある。しかし、親鸞は、決して信心の歓喜に酔いしれる人ではない。

「誠に知んぬ、悲しき愚禿鸞。愛欲の広海に沈没し、名利の太山に迷惑して、定聚の数に入ることを喜ばず、真証の証に近づくことを快しまざることを、恥ずべし傷むべし」<sup>438</sup>と、悲傷の表白こそ親鸞が仏弟子であることを表明している。これらから、親鸞の根本経験は「戒律」と「煩惱」、「往生」の三点にある。

この根本経験から導き出された、パウロの「律法、十字架、復活」と、親鸞の「戒律、煩惱、往生」から、救済の論理が展開される。それが、第4章で扱ったパウロの復活論と親鸞の往生論である。

パウロの復活論は、死後、天使ではなく、「天使のように」具現者となって、「行き着くところは永遠の命です」(ロマ6:22)とパウロが言っているように、「自然の命の体」は土に返るが、「霊の体」は神の恩寵によってイエスの元である神の「右の座」(へブ1:3)である天界へと向かい、「わたしたちの本国は天にあります」(フィリ3:20)と、永遠に生きることであった。一方、親鸞の往生論は、死後、浄土において仏と成ることであった。すなわち、阿弥陀仏は「私」が往生しない限り「不取正覚」<sup>439</sup>であり、彼は仏として存在し得ないという法蔵の誓願<sup>440</sup>から、相互依存関係がそれを明示している。よって、往々にして、パウロと親鸞はきわめて「一致する」、だから「キリストを阿弥陀仏と置き換えるとそっくりそのまま親鸞の思想になる」<sup>441</sup>との言及は、本論文とは区別される。

キリストを阿弥陀仏と置き換えると「そっくりそのまま親鸞の思想になる」との発言の根拠は、「神とイスラエルとの歴史にはキリストの存在がないように、阿弥陀仏も元始からの仏陀でない」<sup>442</sup>、阿弥陀仏は「報身仏」、すなわち「積んだ功德の報いを受けて成った仏身が阿弥陀仏である」<sup>443</sup>ことにおいている。しかしながら、本論文からすれば、阿弥陀仏は「覚者」であり、その教えは「最高の真理」であり、人間への「裁き」は一切ない「摂取不捨」の「大慈大悲」である。また「元始」を問わない<sup>444</sup>のが仏教である。

確かに、パウロと親鸞の思想が救済を目指し、それを目標としているという点においては共通している。だがパウロの神と再臨による「最後の審判」は、親鸞には措定されておらず、親鸞の法蔵菩薩の誓願成就によって、彼が「摂取不捨」の阿弥陀仏となったとは、パウロには措定されていない。そして、親鸞には円環的な往相・還相思想があるが、復活を確信するパウロの直線的な復活論には、被救済者である浄土の人から救済者へと成る阿弥陀仏の還相廻向によって「逆転」するはたらきという思惟はない。

以上のように、パウロにおける宗教思想の要諦は、親鸞の宗教思想を以て、より明白になると言える。

## 第2節 パウロと親鸞における人間存在のあり方 ——「罪」の視点から

イエスのためなら死をも覚悟です(マコ14:31)と言ったペトロが、イエスの立場が危うくなると、師を見棄てて逃げ去った。いざとなれば保身に走る、それが人間であると聖書は語る。人間に潜むエゴイズムを、サタンは神に「皮には皮を、と申します。まして命

のためには全財産を差し出すものです。手を伸ばして彼（筆者註：ヨブ）の骨と肉に触れてごらんください。面と向かってあなたを呪うにちがいません」（ヨブ 2:4-5）と訴えた。その根底には、人間始祖アダムの墮落を見据えている。墮落によって人間は「心が定まらず、生き方全体に安定を欠く」（ヤコ 1:8）、すなわち善と悪の二心を内包する矛盾した存在となった。これをパウロは、「わたしの五体にはもう一つの法則があって心の法則と戦い、わたしを、五体の内にある罪の法則のとりこにしているのが分かります。わたしはなんと惨めな人間でしょう」（ロマ 7:23-24）と、善と悪の二人の主人に仕える状態を「惨めな人間」と嘆いている。ここで重要なのは、この嘆きはパウロがキリスト者となる前の人間を分析したのであって、パウロ自身の罪の告白と解さないことである。これを罪の告白と解釈すると、パウロはイエスの十字架の福音を確信していないこととなるからである。

惨めな状態となった人間を憐れむのが、神でありイエスである。イエスは、罪人となった人間を救済するために、自らを罪人の身代りとなって、神に呪われた者として「木」に吊るされ殺された。それでも「自分を無にして、僕の身分になり、人間と同じ者になりました。人間の姿で現われ、へりくだって、死に至るまで、それも十字架の死に至るまで従順でした」（フィリ 2:6-8）と、パウロは贖罪が果たされたことを記している。

パウロは、エルサレム教団がイエスの死を語る時「どのような死に方をしたか」ではなく、イエスは「死んだ」という事実のみ（一コリ 15:3）を宣教して、「十字架で死んだ」ことを隠蔽していることに疑問を懐く。パウロは、「十字架の言葉は、滅んでいく者にとっては愚かなものですが、わたしたち救われる者には神の力です」（一コリ 1:18）と言う。イエスの十字架の死は、外から見ると、神に呪われた者の死であることから「愚か」である。しかし、内から見ると、十字架は罪人の身代りとなって贖罪をもたらした「神の力」である。ゆえにパウロは「ユダヤ人はしるしを求め、ギリシア人は知恵を探しますが、わたしたちは、十字架につけられたキリストを宣べ伝えています」（一コリ 1:23）と殉教するまで世界伝道旅行を三回行なった。

世界に「十字架につけられたキリストを宣べ伝える」、これを阻むのがエルサレム教団であった。彼らは、イエスをメシアであると説くだけで、十字架宣教はしなかったからである。十字架宣教を拒むのは、エルサレム教団がイエスの十字架によって示された「神の義」を知ろうとしなかったからである。「神の義」を知ろうとしないことを、パウロは「悪」の原因（ガラ 2:16）においている。つまり、「ただキリストの十字架のゆえに迫害されたくないばかりに」（ガラ 6:12）保身に回り、ユダヤ教の伝統である「律法の業」を救済における特権を表わす手段とした。「神の義」を知ろうとしなかったゆえに保身に回り、救済の対象をキリスト・イエスではなく、律法にすり替えた、これをパウロは「悪」と見做すのである。「肉に従ってキリストを知っていた」（二コリ 5:16）、つまり人間的な標準理解で救済問題を捉えようとするに、エルサレム教団の「悪」がもたらされているとパウロは考えるのである。

ユダヤ教徒からの迫害を恐れての異邦人キリスト者への割礼要請は、単なるエルサレム教団の自己擁護策に過ぎない、というのがパウロの主張である。割礼は救済への規定ではない、なぜなら、割礼が救済の規定であるならば、救済は「イエスを殺した」ユダヤ人と同じに成ることによって成立することになるからである。それは「キリストの死は無意味になってしまいます」（ガラ 2:21）。そしてパウロにおいても、キリストを殺してしまっ

たことへの懺悔(フィリ 3:8)は無駄だったこととなる。したがって、パウロにおける人間にとっての「悪」と「苦」とは、「肉に従ってキリストを知っていた」人間的な標準理解で「十字架につけられたキリストを宣べ伝え」ない、神のキリスト派遣を「無意味」(ガラ 2:21)となす、つまり「神の義」に反逆する「不義」にある。

親鸞には、パウロのように、如何にすれば世界中の人びとを信仰に導くことが出来るのか、と苦悩した形跡は見られない。親鸞における他者に対する態度は、各々が自身の内面に向かうことによって、念仏の道を主体的に歩み始めることを促す範疇のものであった。だからと言って、親鸞が人びとに念仏を布教することに消極的であったわけではない。むしろ親鸞ほど、他の人が念仏の道を歩み出すことに積極的であり、人びとに対する関心が強かった人はいないと言えるほどに、如何なることも他人ごととして受け止めることが出来なかった人であった。親鸞は「弥陀の五劫思惟の願をよくよく案ずれば、ひとへに親鸞一人がためなりけり」と言うように、「親鸞一人」は、私的個人としての親鸞ではなく、人びとと同じ心を持った親鸞であるとの意味である。

仏教は神を立てない宗教である。よって諸悪に満ちた無明なる現生における「悪」の本質への克服は、もともと現生からの解脱を本願とするため、あまり問題視しない傾向にあった。ときの起源を問わない<sup>445</sup>仏教においては、これを過激的に問題視する必要性がなかったのである。この伝統的な思考を打ち破っての親鸞の「善人なおもて往生をとぐ。いわんや悪人をや」は、阿弥陀仏の大悲を、逆説的な宗教性をもって「悪」への自覚を顕わとしたのである。この意味において親鸞は、悪人としての自覚の絶頂に立つ仏者であったと言えよう。

このような親鸞が、法蔵菩薩の四十八誓願の第十八願の末尾の「唯除五逆誹謗正法」の存在に注目し『教行信証』にて、一闍提婆達多を「権化の仁」<sup>446</sup>と逆説的に言ったのは、親鸞自身を含めた人間の根源を提婆達多の極悪ごと<sup>447</sup>の中に見たからである。提婆達多は、従兄弟である釈迦に嫉妬から対抗し、その地位と信望を嫉み、逆謗を犯し、殺意を抱き、ついには生身のまま無間地獄に墜ちた逆謗闍提である。この一闍提を親鸞は、単に歴史上に存在した極悪人として客観視するのではなく、主体的に受け止めたのである。

親鸞の「悪」の自覚は、悪逆無道の一闍提として一生を送った提婆達多の生を、自らの生の現実として密着させ、「提婆達多なる私」として「悪」の自覚に至ったのであるが、同時に、その「私」を救済から疎外された無学破壊の衆生の生に密着させ、「そくばくの業もちける身」の「苦」を深く内省し痛感したのでもある。だから親鸞の「いづれの行もおよびがたき身」の自覚は、すべての人に無明の自覚の境地へと至らしめるものであると考えられる。人は、自分の目を自身で観ることができないように「根本惑」(金子)<sup>448</sup>も自身で観ることはできない。だが、それを映してくれる鏡があれば、知ることが出来る。この鏡が、人間の悪業の限界を超えた提婆達多である。だから親鸞は、提婆達多の腐った腸を観ることによって、慚愧もない「虚仮不実のわが身」は「いづれの行もおよびがたき身」でありますと、自身の「悪」を自覚することが出来たのである。

親鸞は、殺父の阿闍世も提婆達多も共に弥陀の本願に摂取されるという立場を証明した。そして、親鸞自身の内面に廻向された弥陀の本願の真実のところが、自身だけでなくすべての衆生を摂取して止まない大悲としてはたらいっているという事実を、一闍提のような親鸞とは無関係な特殊な人間の在り方ではなく、親鸞の内なる在り方として、人間存在その

ものの意義に則し「悪」において大きな意味を見出したのである。伝統的な仏教から見れば、五逆誹謗正法の者は「唯除」されるのは当然である。しかし親鸞の視点は、五逆誹謗正法の者という在り方は人間存在の「罪」として捉えられ、そのような「悪」はすべての人が負わなければならないものであるがために、弥陀にまさる善はなし、すべての人間は等しく摂取されると言う。すなわち、阿闍世や提婆達多といったごく僅かの例外者の「悪」ではなく、人間はすべて「悪」を背負う宿業の身であるというのが親鸞の人間観である。

阿弥陀仏は、「唯除」ということばに、「摂取不捨」のかたちで、人間存在に対して無限の慈悲を注ぐ。親鸞は、これを「月愛三昧」<sup>449</sup>と『教行信証』に記している。太陽のような光ではなく、月の光で阿闍世の闇を、闇と知らしめるような「はたらき」であると言っている。このようにして生れた慚愧の心こそ、弥陀の本願への帰依のはじまりであり、その帰依の心は、弥陀の本願廻向による「金剛の信心」である。親鸞の『教行信証』には、群生を、金剛心の人へと成さしめてくれる、弥陀の大悲のはたらきが明らかにされている。

では、パウロと親鸞の人間存在における「悪」と「苦」の解釈が、どこがどのように違っているのか。

これまで見てきたように、パウロと親鸞は、一見したところ、宗教的な現象の次元では似ているように思えよう。だがそれは、表面的なものであって本質的な次元、すなわち人間存在の解釈において二者は相違する。

パウロと親鸞の宗教思想が、一見したところ似ているとは、人間の罪深さが強調されていることから、罪の役割が二者間において近いものがあるという意味である。つまり、パウロも親鸞も、罪を内包する人間を「惨めな状態」と見ているからである。

親鸞は、「自身は現にこれ罪惡生死の凡夫、曠功よりこのかた常に没し常に流転して、出離の縁あることなしと信ず」<sup>450</sup>と、人間存在の「無力」に宗教的「苦」を見ている。しかしパウロは「苦難は忍耐を、忍耐は練達を、練達は希望を生む」(ロマ 5: 4)と、人間存在の「無力」を逆説的に捉えて、「弱いときにこそ強い」(二コリ 12: 10)と言っている。そこには、「唯除」の者たちを通して人間の罪を自覚するに至る親鸞とは、共通するものは見当たらない。

パウロは、人間の罪が露わとなったのは、「律法がなしえなかったことを、神はしてくださいました」と言っている。律法は人間に「殺すべからず」と説くが、神が派遣したキリストを人間の責任において「殺した」という事実、罪を見るのがパウロであるからである。つまり、罪を個の次元で見るのではなく、イスラエルのエジプトにおける奴隷生活、バビロン軍による自国滅亡と捕囚、アンティオコス四世による大迫害、そしてパウロを含む律法学者と民衆、ユダヤ全体が「キリスト殺し」となった、民族・国家的な次元で罪を自覚する。すなわち、共同体的な次元においての、神への不義による罪の報いとして「苦」が受容されている。よって「苦」は、神からの共同体への試練と解する。だからパウロにとって苦難も誇り(ロマ 5: 3)となる。そこには再臨を待望すると同時に、キリスト宣教をもたらされていない人びとへの「最後の審判」を恐れるパウロがいる。パウロの神は「摂取不捨」ではないからである。

親鸞は「浄土真宗に帰すれども 真実の心はありがたし 虚仮不実のわが身にて 清浄の心もさらになし」<sup>451</sup>、あるいは「悪性さらにやめがたし、こころは蛇蝎のごとくなり」<sup>452</sup>と言って、「いづれの行もをよびがたき身」には地獄一定しかない、生得的な「宿業の



身」を説く立場にある。親鸞は、人間の罪悪性、すなわち煩惱は、阿弥陀仏の本願力によって、直ちに駆除され得るものとは解していない。「月愛三昧」のように、阿弥陀仏は人間の闇、すなわち「悪」の在り方を、瞬時に「取り除く光」ではなく、「闇を闇と知らしめる」ことによって、人間に慚愧の心を「起さすような光」としてはたらくと言っている。あくまでも親鸞は、釈迦が説いた四諦に基づいた往生問題として捉えているからである。ゆえに煩惱は、親鸞ほどの仏者においても捨て切れないものとして、「煩惱具足」のまま「仏」と成る道である現生における正定聚の位を、そして真実に念仏に生きた人の「往相・還相」思想における救済の確信を説いている。

パウロも人間を、「罪」を保持する存在(ロマ7:21)と見做しているのだが、親鸞とは正反対に、人間に内在する「罪」を生得的な存在とは考えない。「罪」は人間の責任において、すなわちアダムの墮落によって外からもたらされたという創造論的な立場にある。よって「罪」は、人間の誕生以後の存在(創3:1-7)として、駆除されるものと考えている。ゆえに罪人の身代りとなって十字架で死んだイエスをキリストと信じるならば、アダムより継承した罪の根は、「神の力」によって直ちに断ち切られると考えている。つまり、罪の根はイエスの十字架の死によって「清算された」というのがパウロの思想である。人間は、イエスの「十字架」と「復活」によって、神と「和解」、再結された存在となったとパウロは考える。だから「生きているのは、もはやわたしではありません。キリストがわたしの内に生きておられるのです」(ガラ2:20)、「わたしにとって、生きることはキリストであり、死ぬことは利益なのです」(フィリ1:21)とパウロは言っている。パウロにおいて「死」は「苦」ではなく、逆に「益」と捉えている。「復活」を確信しているからである。

以上のように、親鸞の人間にとっての「悪」と「苦」の解釈と比較することによって、パウロの人間における宗教的「悪」と「苦」の解釈の特徴が明らかとなる。

### 第3節 パウロは「他力」か

パウロ側と親鸞側の各三者の特異性を、またパウロと親鸞の相違を明確にすることによって、パウロと親鸞に生まれた視点とは何か。従来のパウロ解釈に何を付け加えることが出来るのか。

ユダヤ教とパウロ思想の比較については、すでに研究が重ねられてきている。ユダヤ教なくしてパウロは存在しえないのは確かである。しかし、本論文では、ユダヤ教とパウロの中間に「エルサレム教団」を挿入した。これにより、ユダヤ教とパウロの二者間の対比だけでは不透明<sup>453</sup>であった、パウロの真の論敵が誰であったのかが明らかとなった。

1522年、マルティン・ルターが、新約聖書に収められているヤコブの手紙を「藁の福音書」呼び軽蔑して以来、神学者はルターに倣いそれを軽視する傾向にあり、ペトロたち十二弟子とパウロの二つの共同体を統合して、原始教会(山谷、佐藤)、原始教団(荒井献、高橋敬基)、初代教会(八木)、原始キリスト教(真木)と呼ばれ、これまでユダヤ人キリスト者と異邦人キリスト者の共同体の区別を明確にする必要性は問われることはなかった。しかし本論文は、「エルサレム教団」を設置することによって、パウロの宗教的「悪」と「苦」の問題が、厳密に、何であり、パウロの宣教活動に緊張関係をもたらした、その論敵の正

体を明らかとした。つまり、律法、特に割礼問題において、エルサレム教団の「柱」であるイエスの弟ヤコブが、パウロの殉教まで、異邦人は「無割礼のまま」キリスト者と認められるという救済の論理の論敵であったことを明らかにした。

次に、パウロが、ユダヤ教とエルサレム教団の、モーセ時代からの伝統である律法主義に批判的な態度であったという位置だけでなく、イエスの死が「木に吊るされた者」、すなわち「神に呪われた者」のみの死に方であったことから、エルサレム教団が、ユダヤ人がもつ王の王としてのメシア像と、まったくかけ離れた死に方をしたイエスを「忘れ去った」ことに対して、批判的な位置にあったことも明らかとした。

親鸞思想と旧仏教、特に法相宗との比較についても、既に研究が重ねられてきている。旧仏教、すなわち天台思想なくして親鸞は存在しえないのは確かである。しかし、本論文では、旧仏教と親鸞の中間に「法然教団」を挿入した。これにより、親鸞が、単に、戒律中心主義の旧仏教の思想構造の解体という位置付けだけではなく、彼の言説とは、法然思想を大乘仏教の体系の中に組み込む意図をもったものであることが明らかとなった。これは、親鸞の宗教性が、法然の善人・悪人正機説、すなわち対立する二者を「摂取不捨」する浄土教構造により生れた点に注目せざるをえないからである。また、旧仏教・法然教団・親鸞の比較を試みた結果、親鸞は、善人正機ではないことは無論のこと、法然が説いた善人・悪人正機でもない、阿弥陀仏に優る善はなしと、人間存在はすべて悪人であると悪人正機を説いた。それも「仏願力を以て、五逆と十悪と罪滅し生ることを得しむ。謗法・闡提、回心すればみな往く」<sup>454</sup>と『教行信証』に記しているように、念仏僧を殺し、法然を流罪と処した「忿をなし怨を結ぶ」五逆・誹謗の敵にも、「父母の心平等ならざるにあらざれども、しかるに病子において心則ち偏へに重きがごとし」と記して、阿弥陀仏の視点に立った、救済の道を開いた点が明らかとなった。これは、親鸞の位置が、法然の二番煎じでも、「小」法然でもないことを証明した。

日本の浄土教は法然によってすべては完成しており、親鸞はその教えを実践した人である、あるいは法然が既に提示したものを親鸞が深化させ完成させた<sup>455</sup>という見解からの、法然と親鸞の比較研究がなされてきた傾向にあるが、親鸞に限って言えることは、教義的には法然によってほぼ完成されたと言ってもよかろうと思われるが、しかし親鸞は、宗教的「悪」と「苦」においては、法然よりも徹底しており<sup>456</sup>、日本の仏教の中では特質であると言える。つまり、法然は「善正悪傍」の延長に留まったのであり、親鸞はこれを「逆倒」した「悪正善傍」の立場にある<sup>457</sup>。親鸞は、自己の内奥にある「悪」性を徹底的に掘り下げ、それでも「この身」が「宿業の身」である限り煩惱は捨てられないと言った、どこまでも至心・信楽・欲生の「三心」<sup>458</sup>を問題にした点に親鸞思想の特徴が明らかとなる。

従来のパウロと親鸞の比較研究は、どちらかというところ、ユダヤ教とパウロ、南都北嶺と親鸞<sup>459</sup>、という二者間の「信」上の戦いに焦点をあてての比較が主流である。八木の『パウロ・親鸞\*イエス・禅』と真木の『親鸞とパウロ——異質の信』に見られるように、「信」や「教」の領域に限定されて行なわれてきたと言えよう。また、佐古の『パウロと親鸞』と高山の『パウロと親鸞の回心についての一考察(1)——両者の構造的類似点について、解釈学の立場から——』に見られるように、パウロと親鸞の「回心」に焦点をあて二者間の類似点を見出すことを目的として、比較思想を試みている研究も多くなされている。だが本論文は、「律法」と「戒律」に焦点を当て宗教的「悪」と「苦」をテーマとして、比較

考察を行なってきた。ユダヤ教とパウロの中間的位置に「エルサレム教団」を、旧仏教と親鸞の中間的位置に「法然教団」を挿入することで、より厳密に、パウロと親鸞の宗教的「悪」と「苦」の正体を絞り込んで考察した。この点が、これまでの視点、すなわちパウロとユダヤ教、親鸞と旧仏教と、二者間同志の比較を超える視点に立つという意味において、独創性があると考えられる。

「ユダヤ教・エルサレム教団・パウロ」の三者における「律法・悪・苦」の関係についての解釈の相違と、「旧仏教・法然教団・親鸞」の三者における「戒律・悪・苦」の関係についての解釈の相違を、対比して、整理すると、両側の間に相似形を見、他方、パウロにおける救済の論理と「悪」と「苦」の問題が、神の創造、すなわち「世界の側からのものである」とした上で、親鸞における救済の論理が「我が身一人の救済」や「悪」と「苦」の問題であるとする視点からの分析により、パウロと親鸞の救済の論理の相違を見た。この分析方法は、これまで「平面的」に見て来たパウロと親鸞の思想を、「立体的」に見ることを可能に出来ると考える。

これまでのパウロと親鸞の比較思想研究は、相違よりも相似を重視して、パウロと親鸞の背後にある共通性ばかりを見出そうとしてきた傾向にある。「キリスト教と日本の浄土教は似ている」<sup>460</sup>という見地に基づいた先行研究が圧倒的に多いという事実からも、このことは示されよう。だが本論文は、はじめに与えられた比較思想があつて、それから考究をはじめたのではない。むしろ反対に、思索する者の具体的問題、すなわち「善人がなぜ苦しむのか」がはじめにあり、その解決への苦心を重ねきた。ここよりパウロと親鸞における宗教的「悪」と「苦」の問題として比較思想が成立する。

交流も影響もなかった異質の宗教であるパウロと親鸞を比較思想の考察対象とする場合、彼らの思想の中に「第三者」として入っていくこととなる。そのため、本論文においてはパウロ側三者と親鸞側三者を区別し、各々を対比し整理して、比較考察するにあたって出来得る限りの普遍的な術語や原理に置き換えてきた。一方的な、あるいは曖昧な理解となることを防ぐべく、反復的にパウロと親鸞の思想の相似性と相違性を対比し、パウロと親鸞の宗教的「悪」と「苦」とは何かを検討してきた。

その結果として、何が明らかとなったのか。従来、キリスト教は他力思想である<sup>461</sup>と考えられて来た。他力という点で、日本の浄土教、特に親鸞の思想はキリスト教と非常に似ている、仏教とキリスト教の本質的一致が見えてくる<sup>462</sup>と言われて来た。だが、本当にキリスト教は「他力」であるのか。そこで、パウロと親鸞の思想を対比させ、比較考察を行なって来た。結果、パウロと親鸞は、すべての人間は罪人・悪人であるという点と、絶対者（神、阿弥陀仏）はすべての人を救済するという二点において二者間に相似性を見た。しかしながら、もっとも重要である「救済の論理」において、パウロと親鸞は決定的に相違することが明らかとなった。

親鸞は、無力な人間を悲しみ憐れむ「弥陀の大悲」を説いた。すなわち、弥陀の本願は、如何なる極悪人も漏らすことなく救済する「摂取不捨」であると説いた。伝統的仏教では「唯除」である五逆誹謗正法の者であっても、本願は大悲をもって、仏願力をもってその者を廻向し、必ず往生させる、絶対の本願他力であると親鸞は説いた。一方、パウロは、「神の義」を説いた。すなわち、神は、「善」には「善」をもって、「悪」には「悪」をもって報いる「義なる神」であると説いた。そこに神の創造の秩序が維持される。したがっ

て、アダムからの罪の報いとして、人間存在は善をもって「神の義」を求めることが重要視される。

キリスト派遣は「神の義」である。人間との契約に基づき神の責任によりなされた。しかし、呪いの十字架で処刑されたイエスは神が遣わしたキリストであると信じ、信仰による「義」を満たすのは、人間の責任分担である。キリストを殺したのは、人間の責任においてなされた(マタ 27 : 15-26、ルカ 23 : 13-25)からである。ゆえに人間は、その責任において決断、すなわちイエスは神が遣わしたキリストであると信じる、信仰責任を果たされなければならない。そこにおいて、神は一切干渉しない、とするのがパウロの救済の論理である。人間の決断に干渉するならば、アダムの墮落も神が関与したこととなるからである。干渉すれば、神は絶対善ではないこととなる。

神が善である限り、墮落によって「悪」を内包した、二心の人間に干渉することは出来ない。神は、創造において人間に自由を与えたが、自由には責任が伴う。最終的には、自由な人間は、自身の責任において決断する。ゆえにパウロの救済の論理は、親鸞と同じ「十方の衆生」、救済の主体を無限定としたのであるが、救済に与れるか否かは、人間側の「神の義」に照らして「義」か「不義」かにかかわる。あくまでも、パウロの神は「摂取不捨」ではない。「義なる神」、それも「熱情の神」である。ゆえにパウロは「恐れおののきつつ自分の救いを達成するように努めてください」(フィリ 2 : 12)と言ったのである。

これまでパウロの思想は、「他力」であると考えられて来た。だから親鸞ときわめてよく相似していると言われ、キリストと阿弥陀仏を同一視し、交換可能であると言われて来た。しかし、「摂取不捨」の弥陀の「絶対他力」である親鸞の救済の論理と、「神の義」と「十字架」思想であるパウロの救済の論理を比較するならば、二者の救済の論理は相違する。すなわち、パウロの救済の論理とは、まず神を恐れ、次に自らイエスの十字架を負い(二コリ 4 : 10)ながら、苦難をも誇り、そして自分の救いを達成するように努める(フィリ 2 : 12)のである。あくまでも、パウロの神は、親鸞が考えるような、煩惱具足のまま「無条件」で罪人を救済する「摂取不捨」ではないからである。

ここまでの議論を踏まえて、本論文の結論として言えることは以下の通りである。

パウロの思想は、「神の義」と「復活」という問題を通して見る限りにおいて、十字架のキリストの福音に対する彼の信頼は他力に他ならないと言うべきであろう。しかし、パウロの「神の義」と「復活」と、親鸞の「弥陀の大悲」と「往生」との比較においては、「救済の目的」においては相似するが、二者においてもっとも重要である「救済の論理」においては、まったく相違すると言わなくてはならない。なぜなら、神と阿弥陀仏はすべての人を救済するのだが、救済の業をイエスの「十字架」信仰におくパウロと、「無条件」で救済する親鸞とでは、思想構造に相違があるからである。つまり、阿弥陀仏と悪人との「直接的」な関係から語られる親鸞の救済論と、神とイエスの十字架と罪人という「間接的」な関係から語られるパウロの救済論とは、救済の論理構造が相違しているからである。

パウロの神は「摂取不捨」ではない。ゆえに、親鸞が考えるような、罪人を煩惱具足のまま救済することは出来ない。罪には贖いが必要である、とパウロは考える。すべての人を救済するためには、人類に代わって罪を贖う、「義なる神」と善・悪を内包する罪人を仲介してくれる、すなわち人間の罪を贖ってくれる者を必要とする。それが、神が立てたイエスの十字架である、とパウロは考える。

これまでパウロと親鸞は他力思想という点においてきわめて相似する、キリストと阿弥陀仏は同一視できる、だから交換可能であると言われて来た。しかし、律法・戒律解釈における「悪」と「苦」の問題の理解について比較考察するならば、二者は「救済の目的」においては相似するが、「救済の論理」においては相違している。すなわち思想構造が相違するパウロと親鸞を直視するならば、信仰の対象である「義なる神」・キリストと「摂取不捨」の阿弥陀仏は同一視することは出来ない、ゆえに二者の救済の思想は交換不可であると言うべきであろう。

## 【註】

- 1 中村元監修、峰島旭雄責任編集『比較思想事典』東京書籍、2000、p.1.
- 2 三枝充憲『東洋思想と西洋思想——比較思想序論』春秋社、1969、p.34.
- 3 同上、p.5.
- 4 増谷文雄『仏教とキリスト教の比較研究』筑摩書房、1968、p.2.
- 5 川田熊太郎『比較思想研究』法藏館、1985、p.47.
- 6 湯田豊『比較思想論』勁草書房、1995、p.i.
- 7 同上、p.v.
- 8 マッソン・ウルセル、小林忠秀訳、末木剛博監修『比較哲学』法藏館、1997、p.17. 原著 Paul Masson-Oursel, “LA PHILPSOPHIE COMPARÉE”, Librairie Félix Alcan, Paris, 1923, p.14.
- 9 同上、p.27. 原著,p.26.
- 10 南山大学宗教文化研究所では12回のシンポジウムを開催し、その内容を公刊（編南山大学宗教文化研究所『浄土教とキリスト教—宗教における救済と自覚』春秋社、1990.他）している。龍谷大学仏教文化研究所では武田龍精が中心となって、シンポジウム、ワークショップを開き、その内容を公刊（武田龍精編『比較を超えて—宗教多元主義と宗教的真理—阿弥陀仏とキリスト—浄土と神の国』、1997.）している。
- 11 八木誠一『パウロ・親鸞\*イエス・禅』法藏館、1983、p.55.
- 12 松岡茂生「親鸞とパウロ(2)—罪悪思想の比較考察—」『哲学と教育』41号、愛知教育大学哲学会、1993、p.54.
- 13 高山貞美「パウロと親鸞の回心についての一考察——両者の構造的類似点について、解釈学の立場から——」『人間学紀要』30号、上智人間学会、2000、p.119.
- 14 藤能成「仏教とキリスト教の対話の試み—パウロと親鸞の比較を通して」『九州龍谷短期大学紀要』52号、九州龍谷学会、2006、p.62.
- 15 同上
- 16 同上、p.64.
- 17 同上、p.56.
- 18 林知幸「親鸞の他・パウロの他」『比較思想学会』成田山臨時大会号、2004、p.51.
- 19 同上、p.57.
- 20 同上、p.56.
- 21 湯田豊、前掲書、p.v.
- 22 南山宗教文化研究所編、前掲書、p.9.
- 23 芦名定道『宗教学のエッセンス—宗教・呪術・科学—』北樹出版、1993、p.4.
- 24 H.S.クシュナー、斎藤武訳『なぜ私だけが苦しむのか——現代のヨブ記』岩波現代文庫、2008、p.45. 原著 Harold S. Kushner, “When Bad Things Happen to Good People”, Schocken Books, Inc., New York, 1981, p.37.
- 25 いわゆる「四角い円」（A.プランティンガ、星川啓慈訳『神と自由と悪と—宗教の合理的受容可能性』勁草書房、1995、p.50. 原著 Alvin Plantinga, “God, Freedom and Evil”, Eerdmans, New York, 1974, p.31.）が善の者に造れるのかという問題である。
- 26 ハンス・ヨーナス、品川哲彦訳『アウシュヴィッツ以後の神』法政大学出版局、2009、p.23. 原著 Hans Jonas, “Gedanken über Gott / Drei Versuche”, Suhrkamp-Verlag, Frankfurt, 1994, S.44.
- 27 北森は「神の「痛み」とは、神なき者を内に包む神の愛である」（北森嘉蔵「神はあるか」『現代宗教講座第1巻』創文社、1954、p.58.）と述べている。
- 28 クシュナー、前掲書、p.126. 原著、p.91.
- 29 ディートリッヒ・ボンヘッファー、倉松功・森平太訳『抵抗と信従—ボンヘッファー選集5—』新教出版社、1964、p.253. 原著 Dietrich Bonhoeffer, “WIDERSTAND UND ERGEBUNG, nderstand und Ergebung, Briefe und Aufzeichnungen aus der Haft”, Herausgegeben von Eberhard Bethge, Chr.Kaiser Verlag, München, 1998, S.530.
- 30 アウレリウス・アウグスティヌス、泉治典訳『アウグスティヌス著作集—第13巻—』教文館、1981、p.98. 原著 Avreliv Avgvstini, ‘De Civitate Dei’, “AVRELII AVGVSTINI OPERA PARS XIV, 2”, Brepols, Tvrnholti, 1955, p.357.
- 31 「神は悪を阻止しようとする意志は持っているが、できないのだろうか？それならば、神は能力に欠

- けることになる。それとも、神は、悪を阻止することが出来るが、そうしようしないのだろうか？それならば、神は、悪意があることになる。悪を阻止する能力もあり、その意志もあるのだろうか？でも、それならばなぜ悪が存在するのだ？」 デビット・ヒューム、福謙忠恕／斎藤繁雄訳『自然宗教に関する対話 ヒューム宗教論集Ⅱ』法政大学出版局、1975、p.116。原著 David Hume, “Dialogues Concerning Natural Religion”, ed. Henry. D. Aiken, Hafner Pub. Co., New York, 1948, p.66.
- 32 C.S.ルイス、柳生直行訳『キリスト教の精髓』新教出版社、1977年、p.277。原著 Clive Staples Lewis, “Mere Christianity”, Collins, London, 2012(This C.S.Lewis Signature Classics Edition published 2012, p.183.
- 33 岳野慶作「宗教と倫理」田中美知太郎編『哲学大系 第七巻』人文書院、1969、p.146。
- 34 ポール・リクール、植島啓司 佐々木陽太郎訳『悪のシンボリズム』溪声社、1977、p.9。原著 Paul Ricœur, ‘*LA SYMBOLIQUE DU MAL*’, “FINITUDE et CULPABILITÉ”, Éditions Montaigne, Paris, 1960, p.12.
- 35 金子大栄校注『歎異抄』岩波文庫、1931、p.41。
- 36 大島康正「悪の成り立ちとその本質」『現代倫理 第二巻』筑摩書房、1958、p.30。
- 37 中村元『比較思想論』岩波書店、1960、p.329。
- 38 芦名定道、前掲書、p.12。
- 39 ハンス・コンツェルマン、田中勇二訳『原始キリスト教史』日本基督教団出版局、1985、p.45。原著 Hans Conzelmann, “Geschichte des Urchristentums”, Vadehoeck & Ruprecht, Göttingen, 1969, S.91.
- 40 マルコ 12 : 28-43、マタイ 22 : 34-40、ルカ 10 : 25-28。
- 41 浅野淳博『ガラテヤ共同体のアイデンティティ形成』創文社、2012、p.2。
- 42 アンドレ・シュラキ、渡辺義愛訳『ユダヤ思想』白水社、1966、p.19。原著 André Chouraqui, “*LA PENSÉE JUIVE*”, Presses Universitaires de France, Paris, 1965, p.16.
- 43 イスラエルという名称は民族の宗教的、政治的自覚を含む名称であるが、ヘブルという名称は主として人種学上の名称であり、外国人と区別する場合に用いられる。浅野順一編『キリスト教概論』創文社、1966、p.18。
- 44 ヘブライ思想の主たる典拠は『旧約聖書』であるが、ユダヤ教ではこれを『聖書』と呼ぶ。キリスト教では『新約聖書』との区別から『旧約聖書』という呼称を用いている。同上、p.140。
- 45 R.ノーマン・ワイブレイ、山折哲雄訳『モーセ五書入門』教文館、1998、p.9。原著 R.Norman Whybray, “INTRODUCTION to the PENTATEUCH”, B. Eerdmans Publishing Co., Michigan, 1995, p.1.
- 46 アンドレ・シュラキ『ユダヤ教の歴史』増田治子訳、白水社、1993年、p.23。原著 André Chouraqui, “*HISTOIRE DU JUDAÏSME*”, Presses Universitaires de France, Paris, 1963, p.17.
- 47 エレミアの報告によると 3023 人。エレミア書第 52 章 28 節。
- 48 荒井章三『ユダヤ教の誕生』講談社、1997、p.178。
- 49 市川裕『ユダヤ教の歴史』山川出版、2009、p. 21。
- 50 イジドー・エプスタイン、安積鋭二、小泉仰訳『ユダヤ思想の発展と系譜』紀伊国屋書店、1975、p.23。原著 Isidore Epstein, “*JUDAIS, a historical presentation*”, Penguin Books, London, 1959, p.22.
- 51 ユダヤ人が人類史上に登場するのは、キリスト紀元前 538 年、バビロン捕囚からの解放後である。ユダヤ人とは、アブラハムの孫ヤコブの 12 人の息子たちを先祖とするイスラエル 12 部族の内、故国ユダに帰還したのがユダとベニヤミン 2 部族だけ（前 722、アッシリアにより滅亡した北イスラエル王国の 10 部族は、突如、聖書から消える）であったことから、ギリシャ人が、その人びとを「*Iouδαίου* ユーダイオイ（ユダの民）」（ヨハネ 1 : 19）と呼んだことに由来する。したがって、南ユダ国の民、それも奴隷としての苦役（哀 2 : 14）を終え、生きて故地に帰還したユダとベニヤミンびとがユダヤ人である。故国に帰還しなかったユダとベニヤミンびとは、後に「ディアスポラ（離散）の地に住むユダヤ人」という在り方の端緒となる。彼らディアスポラ・ユダヤ人は、1 世紀に誕生するユダヤ教イエス派（佐藤研）、あるいはイエス派が世界へと広まる契機となる。
- 52 アンドレ・シュラキ『ユダヤ思想』、p.27。原著、p.24。
- 53 同上
- 54 同上
- 55 原著の題名は『私はイスラエルの神を信じる、キリスト教信仰告白から落ちている主題についての問いと答え』であるが、邦訳は『キリスト教とユダヤ教 キリスト教信仰のユダヤ的ルーツ』となっている。フランク・クリュゼマン「キリスト教徒は旧約聖書の律法に従わなければならないか」、大住雄一訳、教文館、2000、p.171。原著 Frank Crüsemann, ‘*Müssen sich Christinnen und Christen an das Gesetz Alten Testaments halten?*’, Frank Crüsemann und Udo Theissman, “*Ich glaube an den Gott Israels: Frage und Antworten zu einem Thema, das im cristlichen Glaubensbekenntnis fehlt*”,

- 
- Gütersloher Verlagshaus, Gütersloh, 1998, S.115.
- 56 同上、p.172. 原著 S.115.
- 57 R.ノーマン・ワイブレイ、前掲書、p.9. 原著、p.1.
- 58 同上
- 59 イジドー・エプスタイン、前掲書、p.34. 原著、p.37.
- 60 荒井章三、前掲書、p.261.
- 61 同上、p.188.
- 62 同上、pp.186-189.
- 63 同上、pp.260-261.
- 64 土岐健治『初期ユダヤ教の実像』新教出版、2005、p.72.
- 65 同上、p.77.
- 66 関根清三『ギリシア・ヘブライの倫理思想』東京大学出版会、2011、p.192.
- 67 マルセル・シモン、久米博訳『原始キリスト教』白水社、1982、p.19. 原著 Marcel Simon, “LES PREMIERS CHRÉTIENS”, Presses Universitaires de France, Paris, 1960, p.16.
- 68 市川裕、前掲書、p.33.
- 69 上村静『旧約聖書と新約聖書』新教出版社、2011、p.162.
- 70 浅野順一「日本人の「聖書」受容」丸山照雄、浅野順一編『現代人の宗教 4 絶対否定の精神』御茶ノ水書房、1986、p.29.
- 71 アンドレ・シュラキ『ユダヤ教の歴史』、p.24. 原著、p.18.
- 72 同上
- 73 荒井献『イエスとその時代』岩波書店、1994、p.33.
- 74 同上
- 75 同上
- 76 F・ヨセフス、N.グラッツェル編、岩本修一訳『F. ヨセフスによるユダヤ人の歴史 ハスモン王家の台頭からエルサレム陥落まで』日本基督教出版局、1971、p.45. 原著 Flavius Josephus, selected and introduced Nahum Norbert Glatzer, “JERUSALEM AND ROME: the writings of Josephus”, Meridian Books, Inc., New York, 1960, p.44.
- 77 荒井章三、前掲書、p.232.
- 78 荒井献『イエスとその時代』、p.33.
- 79 同上、p.34.
- 80 アンドレ・シュラキ『ユダヤ教の歴史』、p.25. 原著、p.19.
- 81 市川裕、前掲書、p. 37.
- 82 朴憲郁『パウロの生涯と神学』教文館、2003、p.21.
- 83 荒井献『イエスとその時代』、p.33.
- 84 「ベルシム」とは儀礼的に不浄の人びとや事物から「遠ざけられた人」という意味で、ペルシム主義とはそのような人びとから離れて清浄さを保とうとする主義である。アンドレ・シュラキ『ユダヤ教の歴史』、p.25. 原著、p.19.
- 85 上村静、前掲書、p.148.
- 86 鈴木佳秀「律法の問題と福音」日本聖書協会図書館編『聖書セミナー〈律法・パウロ〉』日本聖書協会、1992、p.91.
- 87 ポール・リクール、前掲書、p.221. 原著、p.119.
- 88 荒井献『荒井献著作集 第4巻』岩波書店、2001、p.10.
- 89 佐藤研『聖書時代史 新約篇』岩波書店、2003、p.42.
- 90 サムエル・サフライ、カトリック聖書委員会訳『キリスト教成立の背景としてユダヤ教世界』サンパウロ、1995、p.63.
- 91 上村静、前掲書、p.148.
- 92 土岐健治、前掲書、p.9.
- 93 田辺元、編者小坂国継『仏教と西欧哲学』こぶし書房、2003、p.147.
- 94 パウロの信仰義認への否定。ヤコブ書第2章14から24節.
- 95 マルティン・ルター、石原謙訳『キリスト者の自由 聖書への序言』岩波書店、1955、p.66. 原著 Martin Luther, “DIE SCHRIFTA AUSLEGUNG”, Vadenhoeck & Ruprect. Güttingen, 1963, S.42.
- 96 E. P. サンダース、土岐健治・太田修司訳『パウロ』教文館、1994、p.99. 原著 E.P.Sanders, “Paul”,



- 
- Oxford University Press, New York, 1991, p.48.
- 97 ユダヤ教の神は、現実の歴史を通じて人々と具体的に関わった。それゆえユダヤ教の成立、発展期を通じて大国の支配下に置かれたユダヤ人は、かえって神の民としての選民意識を強め、他方大国支配下の現状を打倒し、ユダヤ人の王国を再興する救世主メシアの出現を待望した。島創平『初期キリスト教とローマ社会』新教出版社、2001、p.18.
- 98 ゲルト・タイセン、日本新約学会訳『イエスとパウロ キリスト教の土台と建築家』教文館、2012、p.150. 原著に関して Gerd Theißen, “Jesus und Paulus Grundstein und Architekt des Christentums”, Übersetzt ins Japanisch von Japan New Testament Society mit Genehmigung des Autors, 2012.と記されているように、編集担当の一人廣石望は「本書の構成は著者オリジナルであり、先行する英独仏その他の原著はない」(『本のひろば』キリスト教文書センター、2012年11月号、p.2.)と解説している。
- 99 荒井献『イエスとその時代』、p.202.
- 100 佐藤研『はじまりのキリスト教』岩波書店、2010、p.38.
- 101 佐藤研『悲劇と福音』清水書院、2001、p.116.
- 102 朴憲郁、前掲書、p.90.
- 103 佐藤研『聖書時代史』、p.63.
- 104 同上
- 105 佐藤研『はじまりのキリスト教』、前掲書、p.2.
- 106 ユダヤ教の選民思想は、民族の無条件の優越性を説く「民族中心主義」と誤解されてきたのであるが、ユダヤ教の選民思想は、「正義」と「責任」の枠組による思想である。したがって、ユダヤ教は、他民族、他宗教の人々には「ノアの七戒」(偶像崇拜の禁止、神を呪うことの禁止、流血の禁止、近親相姦の禁止、盗みの禁止、生きた動物を食することの禁止、正義の法廷の設置)の厳守のみを要求するのであって、決してユダヤ教への改宗を強く要求することはしない。詳細は、市川裕、前掲書、p.017.
- 107 巡礼者のために神殿の模型を作って利益を得ていたデメトリオスという銀細工師が、パウロの宣教(偶像崇拜批判)に反対して、群衆を煽り、大劇場を埋め尽くした騒動。使 19：23-41 参照。
- 108 佐藤研『聖書時代史』、p.123.
- 109 同上、p.126.
- 110 66年、ユダヤ人は政治的・宗教的自由を求めて、ローマとの全面的戦争に突入した。これが70年のエルサレム神殿破壊へと発展する第一次ユダヤ戦争である。ユダヤは全面敗北、ユダヤ戦士は捕虜になることを拒み集団自死する。生き残ったヨセフスはローマ総督の側近としてユダヤ人の歴史記録を残す。神殿は崩壊したが、「強硬派シカリ党」がマサダ要塞に籠もってローマ軍に抵抗し、73年1000名近いユダヤ兵士とその家族が集団自死をもって終了した。市川裕、前掲書、p.48.
- 111 小河陽『パウロとペトロ』講談社、2005、p.229.
- 112 山谷省吾『パウロ』新教出版社、1965、p.137.
- 113 カール・カウツキー、栗原佑訳『キリスト教の起源』法政大学出版局、1979、p.405. 原著 Karl Kautsky, “Der Ursprung des Christentums”, Dietz Nachf, Berlin, 1926, S.408.
- 114 伊佐正敏『パウロの伝道活動と神学』ヨルダン社、2000、pp.16-17.
- 115 ゲルト・タイセン、大貫隆訳『新約聖書—歴史・文学・宗教』教文館、2003、p.94. 原著 Gerd Theißen, “Das Neue Testament”, C.H.Beck oHG, München, 2002, S.43.
- 116 高橋敬基「パウロとその時代」日本聖書協会聖書図書館『世書セミナー』日本聖書協会図書館、1991、p.105.
- 117 マルセル・シモン、前掲書、p.149. 原著,p.123.
- 118 同上、p.148. 原著,p.122.
- 119 同上、p.149. 原著,p.122.
- 120 同上、p.149. 原著,p.123.
- 121 高橋三郎『教会の起源と本質』新教出版社、1975、p.22.
- 122 同上、p.23.
- 123 エティエンヌ・トロクメ、加藤隆訳『パウロ』白水社、2004、p.142. 原著 Étienne Trocmé, “Saint Paul”, Presses Universitaires de France, Paris, 2003, p.102.
- 124 同上
- 125 八木誠一『パウロ』清水書院、1980、p.135.
- 126 同上、pp.122-123.
- 127 同上、p.36.

- 
- 128 E.P. サンダース、前掲書、p.171. 原著, p. 84.
- 129 同上
- 130 同上、p.201. 原著,p.100.
- 131 同上、p.190. 原著, p.94.
- 132 同上、p.240. 原著, p.120.
- 133 同上
- 134 同上、p.242. 原著, p.121.
- 135 同上
- 136 同上、pp.243-244. 原著, p.122.
- 137 同上、p.252. 原著, p.126.
- 138 同上、p.210. 原著, p.105.
- 139 ゲルト・タイセン、大貫隆訳『新約聖書—歴史・文学・宗教』、p.112. 原著, pp.51-52.
- 140 同上、原著, p.52.
- 141 同上、pp.113-114. 原著, p.52.
- 142 同上、p.124. 原著, p.58.
- 143 八木誠一『パウロ』、p.110.
- 144 613 の内、義務が 248 (人間の骨の数)、禁忌が 365 (太陽暦の 1 年)。ひづめが分かれているラクダ、ウサギは食べてよいが、豚や馬は食べてはならない。魚は鱗と鰭のあるものは食べても良いが、イカ、タコ、エビ、カニは食べてはいけない。「子ヤギをその母の乳で煮てはならない」という申命記第 14 章 21 節に従い、乳製品と肉類は一緒には食べてはいけない。肉を食べたらパンにバターは入れない、また 6 時間はコーヒーにミルクは入れて飲んではいけない、というように食物摂取まで細かく掟を定めている。「ラビたちは成文トーラーから六—三戒の戒律を導き、ミシュナの規定によってそれを詳細に規定し、それに則って生きることを定めていった」。市川裕、前掲書、p. 13.
- 145 八木誠一『パウロ』、p.110.
- 146 荒井献『イエスとその時代』、pp.128-137.
- 147 鈴木佳秀、前掲書、p.88.
- 148 丸山照雄、浅野順一編、前掲書、p.36.
- 149 高橋三郎『教会の起源と本質』、p.25.
- 150 荒井献『荒井献著作集 第 4 巻』、p.10.
- 151 「罪人」は「犯罪者」とは全く異なり、宗教的な人間に根ざす意味で神に逆らう者を指す (民 32 : 14)。浅野順一編、前掲書、pp.78-84.
- 152 波多野精一『原始キリスト教』岩波書店、1953、p.10.
- 153 ヘロデ王家の与党。ローマの支配には満足していたが、ユダヤにはローマ総督の代わりにこの王家の者が支配者となることを希望していた人々 (マタ 22 : 16)。
- 154 高橋三郎『教会の起源と本質』、p.39.参照。
- 155 玉川直重『新約聖書ギリシア語独習』キリスト教新聞社、1999、p.86.
- 156 E.P.サンダース、前掲書、p.191. 原著,p.95.
- 157 ゲルト・タイセン、日本新約学会編、前掲書、S.172.
- 158 ダマスコ体験を問題とするとき、パウロの「回心」はパウロがアブラハム・イサク・ヤコブの神から別の神へと信仰の対象を鞍替えしたと捉えるのではなく、「イスラエルの神が、全く新しい次元を開示したということ」(佐藤研『悲劇と福音』、p.140.) と理解するのが適切であると考えられる。
- 159 島園進×高山貞美「親鸞、そのひらかれた可能性」『親鸞』河出書房、2011、p.94.
- 160 「律法によって神の前に義と認められる者が、だれもないということは明らかです。「義人は深刻によって生きる。」のだからです。」(ガラ 3 : 11)
- 161 マルティン・ヘンゲル、梅本直人訳『キリスト教回心以前のパウロ』日本キリスト教出版局、2011、p.165. 原著 Martin Hengel, 'Der vorchristliche Paulus', herausgegeben von Martin Hengel und Ulrich Heckel, "Paulus und das antike Judentum", Mohr Siebeck, Tübingen, 1991, S.287.
- 162 山谷省吾、前掲書、p.94.
- 163 佐藤研『悲劇と福音』、p.146.
- 164 上村静、前掲書、p.190.
- 165 高橋三郎『教会の起源と本質』、p.24.
- 166 セーレン・キルケゴール、榊田啓三郎、前田敬作訳『キルケゴール著作集 (第 5 巻)』白水社、1962、

- 
- p.12. 原著 Søren Kierkegaard, “frygt og bæven”, Forlagt af E. U. Reibels Bo og Urbinger, Kjøbenhavn, 1857, S.vi. 邦訳の〔訳注〕には「原著の老人はパウロをさす」(p.13)とある。梶田は原著にある「りっぱに戦い信仰を守った、若き日の Ungst og bævelse (不安とおののき) をその人は忘れなかった」(S.vi)から、ほぼ同意である二テモ第4章7節における「わたしは戦いをりっぱに戦いぬき、走るべき行程を走りつくし、信仰を守りとおした」にその根拠をおいている。
- 167 小坂国継『善人がなせ苦しむのか 倫理と宗教』勁草書房、1999、p.213.  
168 同上、p.214.  
169 同上  
170 星野元豊・石田充之・家永三郎校注『日本思想大系 11 親鸞』岩波書店、1971、p.118.  
171 小坂国継、前掲書、p.215.  
172 高坂正顕「人間悪と社会悪」『現代倫理 第二巻』筑摩書房、1958、pp.85-87.  
173 末木文美士『日本仏教史』新潮社、1996、p.51.  
174 渡辺照宏『日本の仏教』岩波書店、1958、p.144.  
175 吉田紹欽『日本仏教思想史』角川書店、1971、p.59.  
176 同上、p.71.  
177 長崎法潤、加治洋一校注『新国訳大蔵経 雑阿含経 I』大蔵出版、2004、p.68-69.  
178 同上、p.70-71.  
179 同上、p.88-89.  
180 同上、p.75.  
181 「色」(すべての物質的要素)、「受」(外界から受けとった印象や感覚)、「想」(外界の事物についての形象を心理的に構成する知覚や表象)、「行」(前二項以外のあらゆる心的作用を含めるが、特に意志作用)、「識」(個々の心的作用を総合する純粋な精神活動)の五種。渡辺照宏『仏教』、p.98.による。  
182 長崎法潤、加治洋一校注、前掲書、p.375.  
183 同上、p.166.  
184 田村芳朗「仏教における生き死にの道」『生き死にの道をさぐる 日本仏教の生死観』有斐閣、1980、p.2.  
185 藤田光寛『仏教徒のあり方と戒律』高野山大学、2003、p.7.  
186 田村芳朗『現代人の仏教 7 人間性の発見・涅槃経』筑摩書房、1966、p.50.  
187 同上  
188 渡辺照宏『仏教』、p.100.  
189 同上  
190 渡辺照宏『日本の仏教』、p.29.  
191 阿満利磨『法然を読む』角川学芸出版、2011、p.17.  
192 渡辺照宏『仏教』、p.4.  
193 阿満利磨、前掲書、p.22.  
194 三枝充恵『仏教入門』岩波書店、2006、p.81.  
195 渡辺照宏『日本の仏教』、p.29.  
196 同上  
197 田村芳朗、前掲書、pp.68-69.  
198 田村芳朗前掲論文、p.18.  
199 渡辺照宏『日本の仏教』、p.51.  
200 同上  
201 同上  
202 下出積與「仏教の受容」笠原一男編『日本仏教史 I』山川出版社、1977、p.39.  
203 高木豊「鎌倉仏教の誕生と古代仏教」笠原一男編『日本仏教史 I』山川出版社、1977、p.180.  
204 吉田紹欽、前掲書、p.89.  
205 田村芳朗前掲論文、p.19.  
206 同上  
207 渡辺照宏『日本の仏教』、p.204.  
208 大橋俊雄「鎌倉時代の浄土宗」笠原一男編『日本宗教史』山川出版社、1977、p.192.  
209 田村芳朗前掲論文、p.18.  
210 高崎直道訳『大乘仏典 第十二巻』中央公論社、1975、pp.7-41.

- 
- 211 笠原一男『親鸞』講談社、1997、p.23.
- 212 同上
- 213 大橋俊雄『法然と浄土宗教団』教育社、1978、p.80.
- 214 末木文美士、前掲書、p.205.
- 215 大橋俊雄校注『選択本願念仏集 法然著』岩波文庫、2010、p.196.
- 216 阿満利磨、前掲書、p.53.
- 217 大橋俊雄、前掲論文、1977、p.192.
- 218 同上
- 219 大橋俊雄、前掲書、p.71.
- 220 大橋俊雄校注「解説」『選択本願念仏集 法然著』岩波文庫、p.199.
- 221 同上
- 222 同上
- 223 大橋俊雄校注『日本思想体系 10 法然 一遍』岩波書店、1971、p.22.
- 224 浄土宗開宗八百年記念慶讃準備局『浄土宗全書 第十卷』山喜房仏書林、1971、p.712.
- 225 菊地勇次郎「法然」家永三郎編『日本仏教思想の展開』平楽寺書店、1956、p.123.
- 226 同上、p.126.
- 227 大橋俊雄校注、前掲書、p.52.
- 228 同上、pp.52-53.
- 229 大橋俊雄校注、前掲書、p.47.
- 230 倉田百三『法然と親鸞の信仰（上）』講談社、1977、p.116.
- 231 大橋俊雄校注、前掲書、p.169.
- 232 藤本浄彦『法然浄土教の宗教思想』平楽寺書店、2003、p.178.
- 233 同上、p.177.
- 234 阿満利磨、前掲書、p.42.
- 235 同上
- 236 大橋俊雄校注「解説」『選択本願念仏集 法然著』岩波文庫、p.200.
- 237 第一条「真言・止観を破し」阿弥陀仏以外の仏・菩薩を誹謗すること、第二条「有智の人」や「別行」の人に議論を挑むこと、第三条「別解・別行」の人に向かって、そのその「本業」は間違っていると棄てさせること、第四条「念仏門」には「戒行」はないとして「淫酒食肉を勧め」、持戒は雑行がから、阿弥陀仏の本願を憑むものは造悪を恐れてはならないと説くこと、第五条師説にない勝手な私議を述べ、みだりに諍論を企てること、第六条種々の邪法を説教し、それを生業として無智の道俗を教化すること、第七条邪法を正法として、これを「師範の説」といつわること。詳細は、石田瑞磨『苦悩の親鸞』有斐閣、1981、pp.44-56.
- 238 末木文美士、前掲書、p.207.
- 239 大橋俊雄校注、前掲書、p.169.
- 240 菊地勇次郎「鎌倉仏教の誕生とその発展」川崎庸之・笠原一男編『宗教史大系 日本史叢書 18』山川出版社、1966、p.150.
- 241 湯浅泰雄『日本人の宗教意識』名著刊行会、1981、p.211.
- 242 森竜吉『日本宗教史講座<第一巻>国家と宗教』三一書房、1959、p.160.
- 243 竹村牧男『日本仏教 思想のあゆみ』講談社、2015、p.200.
- 244 西谷啓治「あとがき」東本願寺出版部編『親鸞の世界』東本願寺出版部、1964、p.310.
- 245 吉田紹欽、前掲書、p.85.
- 246 大橋俊雄校注、前掲書、p.103.
- 247 同上、p.14.
- 248 吉田紹欽、前掲書、p.77.
- 249 大橋俊雄校注、前掲書、p.221.
- 250 同上、p.29.
- 251 同上
- 252 同上
- 253 同上、p.35.
- 254 同上、p.29.
- 255 同上、p.168.

- 
- 256 藤堂恭俊「法然上人の教判の特徴とそれを成り立たせるもの」日本印度学仏教学会『印度学仏教研究』通号 46、1975、p.621.
- 257 塚本善隆編『新修日本繪巻者全集 第14巻 法然上人絵伝』角川書店、1977、p.127.
- 258 同上
- 259 同上
- 260 同上
- 261 同上
- 262 塚本善隆編、前掲書、p.127.
- 263 田村圓澄前掲論文、p.362.
- 264 大橋俊雄校注、前掲書、pp.5-7.
- 265 本多弘之『親鸞に学ぶ信心と救い』法藏館、2011、p.20.
- 266 渡辺照宏『日本の仏教』、p.60.
- 267 大橋俊雄校注、前掲書、p.47.
- 268 藤本浄彦「法然浄土教における救済について」前掲論文、p.126.
- 269 梶村昇『法然の言葉だった「善人なおもて往生をとぐいはんや悪人をや」』大東出版、1999.
- 270 藤本浄彦、前掲書、p.184.
- 271 本多弘之『<親鸞>と<悪>——われら極悪深重の衆生』春秋社、2012、p.101.
- 272 星野元豊・石田充之・家永三郎校注、前掲書、p.258.
- 273 星野元豊「浄土真宗」監修仁戸田六三郎『現代宗教思想のエッセンス』ペリかん社、1979、p.135.
- 274 詳細は、藤場俊基『親鸞の仏教と宗教弾圧』明石書店、2007、pp.91-96.
- 275 星野元豊・石田充之・家永三郎校注、前掲書、p.258.
- 276 親鸞聖人全集刊行会編『定本親鸞聖人全集 第二巻』法藏館、1969、pp.168-172.
- 277 石田瑞麿、前掲書、p.245.
- 278 上田義文『親鸞の思想構造』春秋社、1993、p.51.
- 279 親鸞聖人全集刊行会編『定本親鸞聖人全集 第二巻』、p.208.
- 280 同上、p.209.
- 281 金子大栄校注、前掲書、p.65.
- 282 増谷文雄 梅原猛『絶望と歓喜（親鸞）』角川書店、1996、pp.198-202.
- 283 家永三郎「親鸞の宗教の成立に関する思想史的考察」『親鸞大系 思想篇第十一巻』法藏館、1993、p.330.
- 284 星野元豊・石田充之・家永三郎校注、前掲書、p.10.
- 285 田村芳朗『現代人の仏教 7 人間性の発見・涅槃経』、pp.29-31.
- 286 星野元豊・石田充之・家永三郎校注、前掲書、p.259.
- 287 田村芳朗『現代人の仏教 7 人間性の発見・涅槃経』、p.125.
- 288 星野元豊・石田充之・家永三郎校注、前掲書、p.214.
- 289 寺田彌吉は「七高僧の長所を取りさらに発展を企て、かくて浄土門を高度化の極致にまで押しあげた」のが親鸞であると言っている。『親鸞の哲学と信仰』雪華社、1984、p.115.
- 290 親鸞聖人全集刊行会編『定本親鸞聖人全集 第二巻』、p.209.
- 291 金子大栄「浄土の機縁」東本願寺出版部編『親鸞の世界』東本願寺出版部、1973、p.265.
- 292 訓覇信雄「絶対否定の精神」丸山照雄編『絶対否定の精神』お茶の水書房、1986、p.117.
- 293 星野元豊・石田充之・家永三郎校注、前掲書、pp.257-258.
- 294 袴谷憲昭『法然と明恵 —日本仏教思想史序説—』大蔵出版、1998、pp.201-231.
- 295 星野元豊・石田充之・家永三郎校注、前掲書、p.108.
- 296 石田瑞麿「念仏における生き死にの道」『生き死にの道をさぐる 日本仏教の生死観』有斐閣、1980、p.89.
- 297 安田理深「菩薩の人間 願と信の考察の一節」『親鸞大系 思想編 第十一巻』法藏館、1989、p.75.
- 298 金子大栄校注、前掲書、p.91.
- 299 同上、pp.45-46.
- 300 中村元・早島鏡正・紀野一義訳註『浄土三部経<上>』岩波文庫、1990、p.157.
- 301 金子大栄校注、前掲書、pp.40-41.
- 302 西田幾多郎、監修上田閑照 編集大橋良介・野家啓一『西田哲学選集 第三巻「宗教哲学」論文集』燈影舎、1998、p.421.

- 
- 303 本多弘之『〈親鸞〉と〈悪〉われら極悪深重の衆生』前掲書、p.78.
- 304 星野元豊・石田充之・家永三郎校注、前掲書、p.27.
- 305 同上、p.15.
- 306 同上、p.34.
- 307 笠原一男『親鸞』、前掲書、p.200.
- 308 松野純孝「親鸞」家永三郎編『日本仏教思想の展開』平楽寺書店、1956、p.159.
- 309 星野元豊「浄土真宗」『現代宗教思想のエッセンス』ペリかん社、1979、p.136.
- 310 古田和弘『涅槃経一「わたし」とは何か一』真宗大谷派宗務所出版部、2008、p.49.
- 311 同上、p.147.
- 312 親鸞聖人全集刊行会編『定本親鸞聖人全集 第二巻』、p.210.
- 313 矢内原忠雄『聖書講義 VIII』岩波書店、1978、p.357.
- 314 浅野順一『苦難の意義』新教出版、1947、p.60.
- 315 同上
- 316 並木浩一『旧約聖書と現代』教文館、2000、p.86.
- 317 同上
- 318 月本昭夫『古典としての旧約聖書』聖公会出版、2008、p.125.
- 319 高橋三郎『高橋三郎著作集 第4巻』、前掲書、p.242.
- 320 小河陽、前掲書、pp.233-243.
- 321 岳野慶作「宗教体験と神秘思想」田中美知太郎編『哲学大系 第七巻』人文書院、1969、p.80.
- 322 佐藤研『悲劇と福音』、p.142.
- 323 内村鑑三『内村鑑三信仰著作全集 14』教文館、1968、p.174.
- 324 大橋俊雄校注『選択本願念仏集 法然著』岩波文庫、p.84.
- 325 同上、p.40.
- 326 金子大栄『仏教の諸問題』岩波書店、1940、p.44.
- 327 同上、pp.255-264.
- 328 同上、p.256.
- 329 同上、p.257.
- 330 同上、p.263.
- 331 同上、p.268.
- 332 同上、p.264.
- 333 同上、p.268.
- 334 同上、p.264.
- 335 同上、p.268.
- 336 同上、p.267.
- 337 同上、p.272.
- 338 金子大栄校注、前掲書、p.45.
- 339 星野元豊・石田充之・家永三郎校注、前掲書、p.194.
- 340 同上、pp.84-85.
- 341 金子大栄は、親鸞は「他力とは如来の本願力なり」と言っているが、「絶対他力」という言葉は「親鸞は用いていない」と言っている。金子大栄『親鸞の世界』徳間書店、1972、p.20.
- 342 星野元豊・石田充之・家永三郎校注、前掲書、p.108、pp.129-130.
- 343 同上、p.108.
- 344 親鸞聖人全集刊行会編『定本親鸞聖人全集 第二巻』、p.209.
- 345 東泰男『神の義』国際クリスチャンセンター出版、1994、p.10.
- 346 八木誠一『パウロ』、p.126.
- 347 佐藤研『聖書時代史』、p.42.
- 348 内村鑑三『内村鑑三信仰著作全集 14』、p.175.
- 349 信楽峻麿『真宗の大意』法蔵館、2000、p.31.
- 350 石田充之「阿弥陀仏の発生とその特色」大法輪編集部編『アミダ仏と浄土経典』大法輪閣、1983、p.3.
- 351 増谷文雄『原初経典 阿含経』筑摩書房、1970、p.47.
- 352 信楽峻麿、前掲書、p.42.

- 
- 353 梶芳光運前掲論文、p.117.
- 354 星野元豊・石田充之・家永三郎校注、前掲書、pp.38-39.
- 355 同上、p.39.
- 356 同上、p.40.
- 357 金子大栄校注、前掲書、p.47.
- 358 同上、p.48.
- 359 今村仁司『親鸞と学的精神』岩波書店、2010、p.3.
- 360 星野元豊・石田充之・家永三郎校注、前掲書、p.15.
- 361 信楽峻麿、前掲書、p.216.
- 362 金子大栄校注、前掲書、p.87.
- 363 岩島忠彦「いのちの福音としてのキリストの復活」山岡三治 井上英治共編『復活信仰の理解を求めて』サンパウロ、1997、p.144.
- 364 青野太潮『どう読むか、聖書』朝日新聞社、1994、p.115.
- 365 佐藤研『聖書時代史』、pp.145-147.
- 366 荒井献『荒井献著作集 第4巻』、p.16.
- 367 山谷省吾、前掲書、p.19.
- 368 上村静、前掲書、p.211.
- 369 佐藤研『悲劇と福音』、p.141.
- 370 岩島忠彦前掲論文、p.256.
- 371 青野太潮『「十字架の神学」をめぐる』新教出版社、2011、p.43.
- 372 佐藤研『はじまりのキリスト教』、p.42.
- 373 上村静、前掲書、p.211.
- 374 山谷省吾、前掲書、p.93.
- 375 内村鑑三『内村鑑三信仰著作全集 13』教文館、1968、p.241.
- 376 青野太潮『どう読むか、聖書』、p.139.
- 377 岩島忠彦前掲論文、p.137.
- 378 同上、p.137.
- 379 同上、p.256.
- 380 佐藤研『はじまりのキリスト教』、p.32.
- 381 高橋三郎『高橋三郎著作集 第4巻』、pp.240-241.
- 382 内村鑑三『内村鑑三信仰著作全集 13』、p.181.
- 383 佐藤研『はじまりのキリスト教』、p.34
- 384 金子大栄『親鸞の世界』、p.8.
- 385 同上 2、p.42.
- 386 上田義文、前掲書、p.99.
- 387 信楽峻麿、前掲書、p.217.
- 388 親鸞聖人全集刊行会編『定本親鸞聖人全集 第二巻』、p.85.
- 389 金子大栄、前掲書、p.8.
- 390 親鸞聖人全集刊行会編『定本親鸞聖人全集 第三巻』法藏館、1973、p.56.
- 391 親鸞は『愚禿鈔』にて「本願を信受するは前念命終なり、即得往生は後念即生なり」と言っている。  
親鸞聖人全集刊行会編『定本親鸞聖人全集 第二巻』、p.13.
- 392 寺川俊昭『親鸞のこころ』有斐閣、1983、p.200.
- 393 星野元豊・石田充之・家永三郎校注、前掲書、p.29.
- 394 寺川俊昭、前掲書、p.201.
- 395 星野元豊・石田充之・家永三郎校注、前掲書、p.139.
- 396 長谷正當『浄土とは何か——親鸞の思索と土における超越——』法藏館、2010、p.58.
- 397 大橋俊雄、前掲書、p.68.
- 398 中村元『往生要集』岩波書店、1983、p.9.
- 399 同上、p.9.
- 400 末木文美士、前掲書、p.136.
- 401 同上、p.134.

- 
- 402 同上、p.133.  
403 同上、pp.137-138.  
404 同上、p.138.  
405 上田義文、前掲書、p.157.  
406 末木文美士、前掲書、p.136.  
407 諸戸素純「仏教」田中美知太郎編『哲学大系 第七巻』人文書院、1964、p.364.  
408 同上、p.365.  
409 寺川俊昭、前掲書、p.13.  
410 金子大栄校注、前掲書、p.14.  
411 同上、p.16.  
412 安田理深「永遠不生の世界」『親鸞教学 第87号』大谷大学真宗学会、2000、p.78.  
413 金子大栄校注、前掲書、p.58.  
414 親鸞聖人全集刊行会編『定本親鸞聖人全集 第三巻』、p.161.  
415 信楽峻麿、前掲書、p.217.  
416 同上、p.218.  
417 金子大栄、前掲書、p.20.  
418 門脇佳吉は「イエスの御名を称えるならば、私たちは救われるのです」、「聖霊が沸き起こってくるのを体験」と言っている。門脇佳吉『日本の宗教とキリストの道』岩波書店、1997、pp.99-100.  
419 八木誠一『パウロ・親鸞\*イエス・禅』、p.28.  
420 増谷文雄『キリスト教に対する佛教の主張』大法輪閣、1951、p.134.  
421 親鸞聖人全集刊行会編『定本親鸞聖人全集 第三巻』、p.72.  
422 中村元『思想をどうとらえるか 比較思想の道標』東京書籍、1980、p.99.  
423 古田和弘、前掲書、p.49.  
424 信楽峻麿、前掲書、p.217.  
425 長谷正當、前掲書、p.58.  
426 親鸞聖人全集刊行会編『定本親鸞聖人全集 第二巻』、p.209.  
427 八木誠一『パウロ・親鸞\*イエス・禅』、p.28.  
428 大橋俊雄校注『選択本願念仏集 法然著』岩波文庫、p.84.  
429 親鸞聖人全集刊行会編『定本親鸞聖人全集 第三巻』、p.72.  
430 親鸞聖人全集刊行会編『定本親鸞聖人全集 第二巻』、p.208.  
431 同上、p.209.  
432 金子大栄校注、前掲書、p.43.  
433 同上、p.87.  
434 星野元豊・石田充之・家永三郎校注、前掲書、p.258.  
435 金子大栄校注、前掲書、p.41.  
436 同上、p.87.  
437 同上、p.42.  
438 星野元豊・石田充之・家永三郎校注、前掲書、p.108.  
439 中村元・早島鏡正・紀野一義訳註、前掲書、p.157.  
440 同上  
441 八木誠一『パウロ・親鸞\*イエス・禅』、p.55.  
442 同上、pp.56-58.  
443 同上  
444 篠田英雄『大乘起信論講説』文一出版、1973、p.130.  
445 森祖道 花宣明共著『ミリンダ王』清水書院、1998、p.140.  
446 星野元豊・石田充之・家永三郎校注、前掲書、p.10.  
447 西本龍山訳『國譯一切經印度撰述部 律部二十四 根本説一切有部毘奈耶破僧事』大東出版社、1978、p.181.  
448 金子大栄、前掲書、pp.255-264.  
449 星野元豊・石田充之・家永三郎校注、前掲書、p.117.  
450 同上、p.76.



- 
- 451 親鸞聖人全集刊行会編『定本親鸞聖人全集 第二巻』、p.208.
- 452 親鸞聖人全集刊行会編『定本親鸞聖人全集 第二巻』、p.209.
- 453 高橋敬基前掲論文、p.105.
- 454 星野元豊・石田充之・家永三郎校注、前掲書、p.135.
- 455 藤本浄彦「法然浄土教における救済について」、p.126.
- 456 大原性実「親鸞聖人に於ける「悪」に就いて」信楽峻磨、武内義範、早島鏡正、松原祐善監修『親鸞大系 思想篇第十一巻』法藏館、1989、p.330.
- 457 同上
- 458 星野元豊・石田充之・家永三郎校注、前掲書、pp.84-85.
- 459 詳細に関しては、藤場俊基『親鸞の仏教と宗教弾圧』明石書店、2007.
- 460 南山宗教文化研究所編、前掲書、p.9.
- 461 同上、p.14.
- 462 八木誠一『パウロ・親鸞\*イエス・禅』、p.4.

## 【引用文献】

※著者五十音順

- アウグスティヌス、泉治典訳「神の国」(3)、『アウグスティヌス著作集 第12巻』教文館、1981.
- 青野太潮『どう読むか、聖書』朝日新聞社、1994.
- 青野太潮『「十字架の神学」をめぐって』新教出版社、2011.
- 浅野淳博『ガラテヤ共同体のアイデンティティ形成』創文社、2012.
- 芦名定道『宗教学のエッセンス—宗教・呪術・科学—』北樹出版、1993.
- 阿満利麿『法然を読む』角川学芸出版、2011.
- 荒井献『イエスとその時代』岩波書店、1994.
- 荒井献『荒井献著作集 第4巻』岩波書店、2001.
- 荒井章三『ユダヤ教の誕生』講談社、1997.
- 家永三郎「親鸞の宗教の成立に関する思想史的考察」『親鸞大系 思想篇第十一巻』法藏館、1993.
- 石田瑞麿「念仏における生き死にの道」『生き死にの道をさぐる 日本仏教の生死観』有斐閣、1980.
- 石田充之「阿弥陀仏の発生とその特色」大法輪編集部編『アミダ仏と浄土経典』大法輪閣、1983.
- 伊佐正敏『パウロの伝道活動と神学』ヨルダン社、2000.
- 市川裕『宗教の世界史』山川出版、2009.
- 岩島忠彦「いのちの福音としてのキリストの復活」山岡三治・井上英治共編『復活信仰の理解を求めて』サンパウロ、1997.
- 上田義文『親鸞の思想構造』春秋社、1993.
- 上村静『旧約聖書と新約聖書』新教出版社、2011.
- 内村鑑三『内村鑑三信仰著作全集 13』教文館、1968.
- 内村鑑三『内村鑑三信仰著作全集 14』教文館、1968.
- ウルセル マッソン、小林忠秀訳、末木剛博監修『比較哲学』法藏館、1997.
- エプスタイン イジドー、安積鋭二、小泉仰訳『ユダヤ思想の発展と系譜』紀伊国屋書店、1975.
- 大島康正「悪の成り立ちとその本質」『現代倫理 第二巻』筑摩書房、1958.
- 大橋俊雄校注『日本思想体系 10 法然 一遍』岩波書店、1971.
- 大橋俊雄「鎌倉時代の浄土宗」笠原一男編『日本宗教史』山川出版社、1977.
- 大橋俊雄『法然と浄土宗教団』教育社、1978.
- 大橋俊雄校注『選択本願念仏集 法然著』岩波書店、2010.
- 大原性実「親鸞聖人に於ける「悪」に就いて」信楽峻磨、武内義範、早島鏡正、松原祐善監修『親鸞大系 思想篇第十一巻』法藏館、1989.
- 小河陽『パウロとペテロ』講談社、2005.
- カウスキー カール、栗原佑訳『キリスト教の起源』法政大学出版局、1979.
- 笠原一男『親鸞』講談社、1997.

- 金子大栄校注『歎異抄』岩波文庫、1931.
- 金子大栄『仏教の諸問題』岩波書店、1940.
- 金子大栄「浄土の機縁」東本願寺出版部編『親鸞の世界』東本願寺出版部、1973.
- 川田熊太郎『比較思想研究』法藏館、1985.
- 菊地勇次郎「法然」家永三郎編『日本仏教思想の展開』平楽寺書店、1956.
- 菊地勇次郎「鎌倉仏教の誕生とその発展」川崎庸之・笠原一男編『宗教史大系 日本史叢書18』山川出版社、1966.
- 北森嘉蔵「神はあるか」『現代宗教講座第1巻』創文社、1954.
- クシュナー ハロルド、斎藤武訳『なぜ私だけが苦しむのか——現代のヨブ記』岩波現代文庫、2008.
- クリュゼマン フランク、大住雄一訳『キリスト教とユダヤ教 キリスト教信仰のユダヤ的ルーツ』教文館、2000.
- 訓覇信雄「絶対否定の精神」丸山照雄編『絶対否定の精神』お茶の水書房、1986.
- 倉田百三『法然と親鸞の信仰（上）』講談社、1977.
- 高坂正顕「人間悪と社会悪」『現代倫理 第二巻』筑摩書房、1958.
- 小坂国継『善人がなせ苦しむのか 倫理と宗教』勁草書房、1999.
- コンツェルマン ハンス、田中勇二訳『原始キリスト教史』日本基督教団出版局、1985.
- 三枝充恵『東洋思想と西洋思想——比較思想序論』春秋社、1969.
- 三枝充恵『仏教入門』岩波書店、2006.
- 佐藤研『聖書時代史 新約篇』岩波書店、2003.
- 佐藤研『悲劇と福音』清水書院、2001.
- 佐藤研『はじまりのキリスト教』岩波書店、2010.
- サンダース E. P.、土岐健治・太田修司訳『パウロ』教文館、1994.
- 島創平『初期キリスト教とローマ社会』新教出版社、2001.
- 島園進×高山貞美「親鸞、そのひらかれた可能性」『親鸞』河出書房、2011.
- 下出積與「仏教の受容」笠原一男編『日本仏教史 I』山川出版社、1977.
- シュラキ アンドレ、渡辺義愛訳『ユダヤ思想』白水社、1966.
- シモン マルセル、久米博訳『原始キリスト教』白水社、1982.
- 親鸞聖人全集刊行会編『定本親鸞聖人全集 第二巻』法藏館、1969.
- 親鸞聖人全集刊行会編『定本親鸞聖人全集 第三巻』法藏館、1973.
- 末木文美士『日本仏教史』新潮社、1996.
- 鈴木佳秀「律法の問題と福音」日本聖書協会図書館編『聖書セミナー〈律法・パウロ〉』日本聖書協会、1992.
- 関根清三『ギリシア・ヘブライの倫理思想』東京大学出版会、2011.
- タイセン ゲルト、日本新約学会訳『イエスとパウロ キリスト教の土台と建築家』教文館、2012.
- タイセン ゲルト、大貫隆訳『新約聖書—歴史・文学・宗教』教文館、2003.
- 高木豊「鎌倉仏教の誕生と古代仏教」笠原一男編『日本仏教史 I』山川出版社、1977.
- 高橋敬基「パウロとその時代」日本聖書協会聖書図書館『世書セミナー』日本聖書協会図書館、1991.
- 高橋三郎『教会の起源と本質』新教出版社、1975.
- 高山貞美「パウロと親鸞の回心についての一考察——両者の構造的類似点について、解釈

学の立場から——』『人間学紀要』30号、上智人間学会、2000.

岳野慶作「宗教と倫理」田中美知太郎編『哲学大系 第七巻』人文書院、1969.

岳野慶作「宗教体験と神秘思想」田中美知太郎編『哲学大系 第七巻』人文書院、1969.

田辺元、編者小坂国継『仏教と西欧哲学』こぶし書房、2003.

田村芳朗『現代人の仏教7 人間性の発見・涅槃経』筑摩書房、1966.

田村芳朗「仏教における生き死にの道」『生き死にの道をさぐる 日本仏教の生死観』有斐閣、1980.

塚本善隆編『新修日本繪巻者全集 第14巻 法然上人繪伝』角川書店、1977.

寺川俊昭『親鸞のこころ』有斐閣、1983.

土岐健治『初期ユダヤ教の実像』新教出版、2005.

トロクメ エティエンヌ、加藤隆訳『パウロ』白水社、2004.

中村元『比較思想論』岩波書店、1960.

中村元『思想をどうとらえるか 比較思想の道標』東京書籍、1980.

中村元・早島鏡正・紀野一義訳註『浄土三部経<上>』岩波書店、1990.

中村元監修、峰島旭雄責任編集『比較思想事典』東京書籍、2000.

長崎法潤、加治洋一校注『新国訳大蔵経 雑阿含経 I』大蔵出版、2004.

並木浩一『旧約聖書と現代』教文館、2000.

南山大学宗教文化研究所編『浄土教とキリスト教—宗教における救済と自覚』春秋社、1990.

西田幾多郎、監修上田閑照 編集大橋良介・野家啓一『西田哲学選集 第三巻「宗教哲学」論文集』燈影舎、1998.

西谷啓治「あとがき」東本願寺出版部編『親鸞の世界』東本願寺出版部、1964.

朴憲郁『パウロの生涯と神学』教文館、2003.

長谷正當『浄土とは何か——親鸞の思索と土における超越——』法藏館、2010.

林知幸「親鸞の他・パウロの他」『比較思想学会』成田山臨時大会号、2004.

ヒューム デビット、福謙忠恕／斎藤繁雄訳『自然宗教に関する対話 ヒューム宗教論集 II』法政大学出版局、1975.

藤能成「仏教とキリスト教の対話の試み—パウロと親鸞の比較を通して」『九州龍谷短期大学紀要』52号、九州龍谷学会、2006.

藤田光寛『仏教徒のあり方と戒律』高野山大学、2003.

藤堂恭俊「法然上人の教判の特徴とそれを成り立たせるもの」日本印度学仏教学会『印度学仏教研究』通号46、1975.

藤本浄彦『法然浄土教の宗教思想』平楽寺書店、2003.

ヘンゲル マルティン、梅本直人訳『キリスト教回心以前のパウロ』日本キリスト教出版局、2011.

袴谷憲昭『法然と明恵 —日本仏教思想史序説—』大蔵出版、1998.

星野元豊・石田充之・家永三郎校注『日本思想大系 11 親鸞』岩波書店、1971.

星野元豊「浄土真宗」仁戸田六三郎監修『現代宗教思想のエッセンス』ペリかん社、1979.

ボンヘッファー ディートリッヒ、倉松功・森平太訳『抵抗と信従 ボンヘッファー選集5』新教出版社、1964.

- 本多弘之『親鸞に学ぶ信心と救い』法藏館、2011.
- 本多弘之『＜親鸞＞と＜悪＞——われら極悪深重の衆生』春秋社、2012.
- 梶田啓三郎、前田敬作訳『キルケゴール著作集〈第5巻〉』白水社、1962.
- 増谷文雄『キリスト教に対する佛教の主張』大法輪閣、1951.
- 増谷文雄『仏教とキリスト教の比較研究』筑摩書房、1968.
- 増谷文雄訳『原初仏典・阿含経』筑摩書房、1970.
- 増谷文雄 梅原猛『絶望と歓喜〈親鸞〉』角川書店、1996.
- 松岡茂生「親鸞とパウロ(2)—罪悪思想の比較考察—」『哲学と教育』41号、愛知教育大学哲学会、1993.
- 松野純孝「親鸞」家永三郎編『日本仏教思想の展開』平楽寺書店、1956.
- 丸山照雄、浅野順一編『現代人の宗教4絶対否定の精神』御茶ノ水書房、1986
- 諸戸素純「仏教」田中美知太郎編『哲学体系第七巻』人文書院、1964.
- 八木誠一『パウロ』清水書院、1980.
- 八木誠一『パウロ・親鸞\*イエス・禅』法藏館、1983.
- 安田理深「菩薩的人間 願と信の考察の一節」『親鸞大系 思想編 第十一巻』法藏館、1989.
- 矢内原忠雄『聖書講義 VIII』岩波書店、1978.
- 山谷省吾『パウロ』新教出版社、1965.
- 湯浅泰雄『日本人の宗教意識』名著刊行会、1981.
- 湯田豊『比較思想論』勁草書房、1995.
- 古田和弘『涅槃経—「わたし」とは何か—』真宗大谷派宗務所出版部、2008.
- 吉田紹欽『日本仏教思想史』角川書店、1971.
- ヨセフス F、岩本修一訳『ユダヤ人の歴史』日本基督教出版局、1971.
- ヨーナス ハンス、品川哲彦訳『アウシュヴィッツ以後の神』法政大学出版局、2009.
- リクール ポール、植島啓司 佐々木陽太郎訳『悪のシンボリズム』溪声社.
- ルター マルティン、石原謙訳『キリスト者の自由 聖書への序言』岩波書店、1955.
- ワイブレイ ノーマン R、山折哲雄訳『モーセ五書入門』教文館、1998.
- 渡辺照宏『日本の仏教』岩波書店、1958.
- Avgvstini, Avrelii, “ De Civitate Dei ”, “ AVRELII AVGVSTINI OPERA PARS XIV, 2 ”, Brepols, Tvrnholti, 1955.
- Bonhoeffer, Dietrich, “ WIDERSTAND UND ERGEBUNG, ilderstand und Ergebung, Briefe und Aufzeichnungen aus der Haft”, Herausgegeben von Eberhard Bethge, Chr.Kaiser Verlag, München. 1998.
- Chouraqui, André, “ HISTOIRE DU JUDAÏSME ”, Presses Universitaires de France, Paris, 1963.
- Chouraqui, André, “ LA PENSÉE JUIVE ”, Presses Universitaires de France, Paris, 1965.
- Conzelmann,Hans, “Geschichte des Urchristentums ”, Vadehoeck & Ruprecht, Güttingen, 1969.

Crüsemann, Frank, ‘ Müssen sich Christinnen und Christen an das Gesetz Alten Testaments halten? ’, Frank Crüsemann und Udo Theissman, “ Ich glaube an den Gott Israels: Frage und Antworten zu einem Thema, das im cristlichen Glaubebekentis fehlt ”, Gütersloher Verlagshaus, Gütersloh, 1998.

Epstein, Isidore, “ JUDAIS, a historical presentation ”, Penguin Books, London, 1959.

Hengel, Martin, ‘ Der vorchistliche Paulus ’, herausgegeben von Martin Hengel und Ulrich Heckel, “ Paulus und das antike Judentum ”, Mohr Siebeck, Tübingen, 1991.

Hume, David, “ Dialogues Concerning Natural Religion ”, ed. Henry. D. Aiken, Hafner Pub. Co., New York, 1948.

Jonas, Hans, “ Gedanken über Gott / Drei Versuche ”, Suhrkamp-Verlag, Frankfurt, 1994.

Josephus, Flavius, selected and introduced Nahum Norbert Glatzer, “ JERUSALEM AND ROME : the writings of Josephus ”, Meridian Books, Inc., New York, 1960.

Kautsky, Karl, “ Der Ursprung des Christentums ”, Dietz Nachf, Berlin, 1926.

Kierkegaard, Søren, “ frygt og bæven ”, Forlagt af E. U. Reißels Bo og Urbinger, Kjøbenhavn, 1857.

Kushner, S. Harold, “ When Bad Things Happen to Good People ”, Schocken Books, Inc., New York, 1981.

Luther, Martin, “ DIE SCHRIFTA AUSLEGUNG ”, Vadenhoeck & Ruprect. Güttingen, 1963.

Marcel, Simon, “ LES PREMIERS CHRÉTIENS ”, Presses Universitaires de France, Paris, 1960.

Masson-Oursel, Paul, “ LA PHILPSOPHIE COMPARÉE ”, Librairie Félix Alcan, Paris, 1923.

Ricœur, Paul, ‘ *LA SYMBOLIQUE DU MAL* ’, “ FINITUDE et CULPABILITÉ ”, Éditions Montaigne, Paris, 1960.

Sanders, E.P, “ Paul ”, Oxford University Press, New York, 1991.

Theißen, Gerd, “ Das Neue Testament ”, C.H.Beck oHG, München , 2002.

Theißen, Gerd, “ Jesus und Paulus Grundstein und Architekt des Christentums ”, Übersetzt ins Japanisch von Japan New Testament Society mit Genehmigung des Autors, 2012.

Trocme, Étienne, “ Saint Paul ”, Presses Universitaires de France, Paris, 2003.

Whybray, R. Norman, “ INTRODUCTION to the PENTATEUCH ”, B. Eerdmans Publishing Co., Michigan, 1995.

## 【参考文献】

※著者五十音順

- 青野太潮『最初期のキリスト教思想の軌跡 イエス・パウロ・その後』新教出版社、2013.
- 浅野順一『苦難の意義』新教出版、1947.
- 浅野順一『苦難の意義 論文集』新教出版社、1951.
- 浅野順一『ヨブ記の研究』創文社、1956.
- 浅野順一『苦難と虚無』ぐろりあ、1959.
- 浅野順一編『キリスト教概論』創文社、1966.
- 雨宮栄一『ユダヤ人虐殺とドイツの教会』教文館、1987.
- 荒井献『原始キリスト教とグノーシス主義』岩波書店、1971.
- 荒井献編『パウロをどうとらえるか』新教出版社、1972.
- 荒井献『キリスト教史の諸問題』新教出版社、1973.
- 荒井献『総説・新約聖書』日本基督教出版局、1981.
- 川島貞雄、荒井献監修『福音書のイエス・キリスト 2—十字架への道イエス、マルコによる福音書一』講談社、1984.
- 荒井献『新約聖書正典の成立』日本基督教出版局、1988.
- 荒井献『荒井献著作集 03—パウロ、マルコ、ルカ』岩波書店、2001.
- 荒井献『荒井献著作集 05—初期キリスト教史』岩波書店、2001.
- 荒井献『荒井献著作集 02—イエス・キリストと現代』岩波書店、2002.
- 荒井献『イエスと出会う』岩波書店、2005.
- 荒井章三『ユダヤ教の誕生「一神教」成立の謎』講談社、1997.
- 家永三郎『中世仏教思想史研究』法蔵館、1963.
- 飯野紀元『キリストと佛陀』理想社、1957.
- 石井米雄・石田慶治『世界の宗教 8 戒律の救い 小乗仏教』淡交社、1969.
- 井筒俊彦『意識の形而上学—『大乘起信論』の哲学』中央公論新社、2001.
- 糸永寅一『ヨーロッパキリスト教史 1 先史・古代』中央出版社、1970.
- 今村仁司『親鸞と学的精神』岩波書店、2010.
- 岩本泰波『キリスト教と仏教の対比』創文社、1974.
- 植田重雄『旧約の宗教精神』早稲田大学出版部、1960.
- 大貫隆『福音書研究と文化社会学』岩波書店、1991.
- 大貫隆・佐藤研編『イエス研究史—古代から現代まで』日本基督教出版局、1998.
- 奥村一郎『慈悲と隣人愛 奥村一郎選集／奥村一郎著 1』オリエンズ宗教研修所、2007.
- 笠原一男『日本人の行動と思想 40 親鸞と蓮如—その行動と思想』評論社、1978.
- 片柳栄一『初期アウグスティヌス哲学の形成』創文社、1995.
- 門脇佳吉『現代の苦悩と宗教』創元社、1976.

- 門脇佳吉『日本の宗教とキリストの道』岩波書店、1997.
- 門脇佳吉『パウロの中心思想 霊の息吹きの形而上学』教文館、2011.
- 金子晴勇『キリスト教霊性思想史』教文館、2001.
- 木田献一監修 荒井献編集『聖書の思想と現代3 現代詩書講座』日本基督教出版局、1996.
- 北森嘉蔵『自乗された神』日本之薔薇出版社、1981.
- 木下尚江『木下尚江全集 08 一日蓮・法然・親鸞一』教文館、1993.
- 黒川知文『ユダヤ人迫害史—繁栄と迫害とメシア運動』教文館、1997.
- 黒川知文他『共生学 Sapientia Convivendi 6 ユダヤ思想』上智大学共生学研究会、2011.
- 佐竹明『新約聖書の諸問題』新教出版社、1977.
- 佐藤敏夫『救済の神学』新教出版社、1987.
- 佐藤研『聖書の思想とその展開 一荒井献先生還暦退職記念献呈論文集一』教文館、1991.
- 佐藤研『イエスの父はいつ死んだか 講演・論文集』聖公会出版、2010.
- 佐藤研『旅のパウロ その経験と運命』岩波書店、2012.
- 佐藤研『最後のイエス』ぶねうま舎、2012.
- 幸日出男・関岡一成『キリスト教と日本の諸宗教』三和書房、1988.
- サフライ サムエル、カトリック聖書委員会訳『キリスト教成立の背景としてユダヤ教世界』サンパウロ、1995.
- 鈴木佳秀『申命記の文献学的研究』日本基督教団出版局、1987.
- 鈴木佳秀『神話・伝説の成立とその展開の比較研究』高志書院、2003.
- 鈴木佳秀『ヘブライズム法思想の源流』創文社、2006.
- 関根清三『旧約聖書の思想 24 の断章』岩波書店、1998.
- 関根正雄『イスラエル宗教文化史』岩波書店、1959.
- 関根正雄『イスラエルの思想と言語』岩波書店、1966.
- 関根正雄『ヨブ記註解』教文館、1970.
- 関根正雄『関根正雄著作集 01 一聖書の信仰』新地書房、1979.
- 関根正雄『関根正雄著作集 03 一聖書の信仰』新地書房、1980.
- 関根正雄『聖書の信仰と思想』教文館、1996.
- 高田信良『宗教の教学 親鸞のまねび』法蔵館、2004.
- 高橋三郎『ルターの根本問題とその限界』山本書店、1960.
- 高橋三郎『新約聖書の世界』教文館、1994.
- 高橋三郎『神学的著作 上 高橋三郎著作集 4』教文館、2000.
- 高橋三郎『ロマ書講義 高橋三郎著作集 6』教文館、2000.
- 滝沢克己『宗教を問う』三一書房、1976.
- 武田龍精編『比較を超えて 宗教多元主義と宗教的真理 阿弥陀仏とキリスト 浄土と神の国』、1997.
- 谷口茂編『宗教史学論叢 3 一宗教における罪惡の諸問題』山本書店、1991.
- 玉城康四郎『東西思想の根底にあるもの』講談社、1983.
- 田丸徳善『宗教学の歴史と課題』山本書店、1987.



- 塚本虎二『塚本虎二著作集 10 ―ロマ書 2―』聖書知識社、1979.
- 月本昭男『悲哀をこえて ―旧約聖書における歴史と信仰』教文館、2005.
- 寺川俊昭『往生浄土の自覚道』法蔵館、2004.
- 土居真俊『キリスト教と仏教』法蔵館、1989.
- 土岐健治『初期ユダヤ教と聖書』日本基督教団出版局、1994.
- 土岐健治『初期ユダヤ教研究』新教出版社、2006.
- 東北大学文学部日本文化研究所編『神観念の比較文化論的研究』講談社、1981.
- 中沢洽樹『苦難の僕』新教出版社、1975.
- 長尾雅人・井筒俊彦他編『岩波講座・東洋思想 01 ―ユダヤ思想 1―』岩波書店、1998.
- 長尾雅人・井筒俊彦他編『岩波講座・東洋思想 02 ―ユダヤ思想 2―』岩波書店、1998.
- 南山宗教文化研究所編『宗教と文化 諸宗教の対話』1994.
- 西谷啓治『西谷啓治著作集 18』創文社、1990.
- 仁戸田六三郎『信仰の論理 親鸞とパスカル』池田書店、1954.
- 西本龍山訳『國譯一切經印度撰述部 律部二十四 根本説一切有部毘奈耶破僧事』大東出版社、1978
- 沼田裕之 川田殖『東西比較は可能』ペディラヴィウム、1994.
- 波多野精一『波多野精一全集 第二巻』岩波書店、1968.
- 長谷正當・細谷昌志編『宗教の根源と現代 第1巻』晃洋書房、2001.
- 半田元夫『原始キリスト教史論考』清水弘文堂、1972.
- 半田元夫『キリスト教の成立』近藤出版社、1973.
- 久山康編著『キリスト教 現代哲学全集』青木書店、1959.
- 廣石望『信仰と経験 イエスと〈神の王国〉の福音』新教出版社、2011.
- 福島春太郎『贖罪論』日本基督教出版局、1963.
- 本多弘之『近代親鸞教学論』草光舎、1995.
- 本多弘之『親鸞思想の原点 目覚めの原理としての回向』法蔵館、2008.
- 増谷文雄『仏教とキリスト教の比較研究』在家仏教協会、1963.
- 松木治三郎『イエスと新約聖書との関係―今日のキリスト教本質の根本問題―』日本基督教出版局、1980.
- 松野純孝『親鸞 その行動と思想』評論社、1971.
- 松野純孝『日本人の行動と思想 2 親鸞 ―その行動と思想』評論社、1973.
- 養輪秀那『キルケゴールと親鸞 宗教的真理の伝達者たち』ミネルヴァ書房、2000.
- 宮田光雄『内村鑑三の復活再臨信仰』ロゴズ社、1999.
- 宮田光雄『国家と宗教 ローマ書十三章解釈史=影響史の研究』岩波書店、2010.
- 宮谷宣史編『悪の意味 ―キリスト教の視点から―』新教出版社、2004.
- 三渡幸雄『比較思想の学問性』北樹出版、1990.
- 村上伸『死と生を考える』ヨルダン社、1988.
- 村岸清彦『悪の研究』日本基督教出版局、1957.
- 村田四郎『パウロ思想概説』新教出版社、1957.

- 八木誠一『新約思想の探究』新教出版社、1972.
- 八木誠一『仏教とキリスト教の接点』法蔵館、1975.
- 八木誠一『キリスト教の根本と本質』理想社、1982.
- 八木誠一・秋月龍民『歴史のイエスを語る ―キリスト教と仏教の対話のために―』春秋社、1984.
- 八木誠一・秋月龍民『親鸞とパウロ』青土社、1989.
- 八木誠一・秋月龍民『ダンマが露わになるとき 仏教とキリスト教の宗教哲学的対話』青土社、1990.
- 八木誠一『宗教とは何か 現代思想から宗教へ』法蔵館、1998.
- 八木誠一『新約思想の構造』岩波書店、2002.
- 矢内原忠雄『矢内原忠雄未発表聖書講義 ―ヨブ記・詩篇』新地書房、1986.
- 山形謙二『隠されたる神 苦難の意味』キリスト新聞社、1998.
- 山鹿素『古代キリスト教史』創元社、1967.
- 山下秀智『宗教的実存の展開 キェルケゴールと親鸞』創言社、2000.
- 吉本美枝『聖書の贖罪論』キリスト新聞社、1997.
- 渡辺善太『日本聖書注訳旧約聖書の部 モーゼ五書諸論』教文館、1949.
- Sanders, E.P, “Paul and Palestinian Judaism”, Fortress Press, 1977.
- Sanders, E.P, “Jesus and Judaism”, SCM Press, 1985.

## 【謝辞】

本論文の執筆にあたって、指導教授として全体にわたってご指導を賜った大正大学の司馬春英教授に心から御礼を申し上げます。キリスト教と仏教という広大な領域を対象とした比較思想研究において、どうにか執筆を全うすることができたのも、ひとえに先生のお力によるものである。

また、研究の方法において折に触れて手ほどきを施していただき、困難にぶつかった自分を励ましてくださった大正大学の村上興匡教授にも感謝を申し上げます。また、武蔵野大学仏教文化研究所の春近敬氏には、自らの研究をひとつの学術論文として書き上げていくにあたって、細部に至るまで助言をいただいた。あわせて感謝申し上げます。

最後に、執筆を陰日向に支え、時には叱咤激励してくれた夫の文人に心より感謝の念を表したい。

平成 27 年 10 月 20 日

大正大学大学院研究生 南部千代里