

高田信良講演
「浄土真宗にとってのキリスト教」を聴いて

On Nobuyoshi Takada's Lecture,
‘Christianity in Relation to Jōdo Shinshū’

HISAMATSU Eiji

久松英二

概 要

本講演は、遠藤周作『沈黙』と『歎異抄』を手がかりに、浄土真宗とキリスト教の救済観の共通性と相違を明らかにした。『沈黙』に描かれる信徒の苦悩と「信」の体験は、浄土真宗の「如来よりたまわたりたる信心」や「悪人正機」と響き合う。16世紀宣教師が一向宗を「信のみで救われる宗派」と捉えた史実を踏まえ、親鸞の他力思想とパウロの恩恵理解が比較され、両者の理念的共鳴が示された。また、祈りの理解や実践の違いを整理しつつ、文学と宗教思想の対話から信仰の葛藤や罪と救済の問題を現代的に考察し得ることを提示した。講演は宗教間対話と比較宗教学に新たな視座を与える内容であった。

キーワード：浄土真宗、キリスト教、遠藤周作『沈黙』、『歎異抄』、信と救い、悪人正機、他力、ルター派との類似、宣教師と一向宗の比較、宗教間対話

Abstract

This lecture explored the connections between Jōdo Shinshū and Christianity through Shusaku Endo's *Silence* and the *Tannishō*. It highlighted how the struggles of faith depicted in *Silence* resonate with Shinshū ideas such as bestowed faith and the “salvation of the evil person.” Referring to historical reports that missionaries viewed the Ikko sect as relying solely on faith, the lecture compared Shinran's reliance on Other Power with Paul's understanding of divine grace. By contrasting views of prayer and examining faith through literature, it offered new insights into salvation, human weakness, and interreligious dialogue.

Keywords : Jōdo Shinshū, Christianity, Endo Shusaku *Silence*, *Tannishō*, Faith and Salvation, The Principle of the Evil Person as the Prime Recipient of Salvation, Other Power / Tariki, Similarity to Lutheranism, Missionaries' Views of the Ikko-shu

2025年9月12日（金）～13日（土）、キリスト教史学会の第76回大会が龍谷大学の成就館で開催された。初めての仏教系大学での開催とあって、今全体のテーマは「キリスト教と諸宗教」であり、それに沿って、一日目のシンポジウムでは、キリスト教と諸宗教との対話の可能性と限界について4人のパネリストによる意見交換が行われ、二日目の公開講演会では、龍大名誉教授の高田信良先生（以後「高田」と略記）による「浄土真宗にとってのキリスト教」という演題でお話をいただいた。いずれも刺激的な内容でフロアとの質疑も活発に行われたが、本稿では、高田先生によるご講演の内容を紹介し、論評したい。

1. 『沈黙』と『歎異抄』における「信」と「救い」

本講演の演題は「浄土真宗にとってのキリスト教」というメインタイトルに「遠藤周作『沈黙』と『歎異抄』を手がかりとして」という副題が付せられている。すなわち、浄土真宗の視点からキリスト教を理解する試みとして、文学作品と宗教文献の二つの手がかりが示されたわけで、遠藤周作の小説『沈黙』は、信仰と人間の苦悩を描き出す事例として取り上げられ、『歎異抄』は親鸞の教えに基づく宗教的洞察を示すものとして参照された。これにより、異なる宗教伝統間の対話と理解の可能性が検討されたわけである。

高田によると『沈黙』と『歎異抄』は、いずれも宗教文学としての独自性に加え、人間の「信」と「救い」を中心に据えた思想の表現として読むことができるという。両者を対比する際の問題意識は、「浄土真宗とキリスト教はどの程度似ているのか」という点にある。この問いは現代において多くの人が抱くものであるが、初めて体系的に認識されたのは、16世紀のキリシタンによる証言である。

遠藤周作は、『沈黙』を通して、16～17世紀の日本に存在したキリシタンの世界を描き、そこにおける「信」と「救い」の経験を物語として伝えた。主人公ロドリゴやフェレイラのキリスト理解は、現代の『歎異抄』や親鸞理解の文脈に共鳴する部分があり、『歎異抄』における「如来よりたまわたりたる信心」や「悪人正機」、つまり凡夫

や罪人こそが救われる、あるいは善人悪人の区別なく、すべてが救われるという教えは、『沈黙』の登場人物たちの信仰経験と響き合うとされる。特に「唯ただ念仏」や阿弥陀の本願を信じる信心は、プロテスタンティズムにおける sola fide（信のみ）に近似する理解として捉えることも可能である、と高田は述べる。

さて、16世紀のカトリック宣教師は、日本における浄土真宗（一向宗）の信仰をルター派に似たものと認識していたという。小川小百合は、ザビエルやカブラルの宣教師が、一向宗を「人が救われるには阿弥陀の名を称える以外に必要ななく、自己の業によって救われようとするのは侮辱である」と記述していることを指摘する。一向宗では救いは阿弥陀の功德によるものであり、この点はルターの「信による救い」と共通していた。1583年のヴァリニャーノ『日本諸事要録』でも、罪を犯しても阿弥陀や釈迦の名を称え、その功德を信じれば罪は浄化され、その他の贖罪行為は不要であるとされ、これはルター派の教義と同様であると理解されていた、と高田は説明する。

こうした比較は、宗教理解の歴史的背景にもつながる。明治期、日本人はキリスト教を「基督教」として文化的・宗教的に理解するようになった。内村鑑三の『余は如何にして基督信徒となりし乎』に見られるように、宗教は人間の問題や人生の悩みを解決するものであるという認識が深まり、仏教は「仏門」、キリスト教は「耶蘇」「天主」から「基督教」と整理されていった。このような枠組みの中で、浄土真宗の教義は西洋宗教と比較され、信心や救済のあり方が論じられたのである。

国分敬治は、『キリスト教と浄土真宗』で、親鸞の信仰とパウロの信仰が類似すると指摘している。『歎異抄』第三段の「悪人正機」の教えは、パウロの「キリストは罪人を救うためにこの世に來た」という言葉と通じるものである。いずれも、凡夫や罪人を救いの対象とし、救済に条件をつけない絶対他力の救済観を示している。この観点から、浄土真宗の信心と16世紀キリスト教の信仰には、理念的な共鳴が存在することが確認できる、と高田はコメントする。

さらに、狭間芳樹もキリシタン文書に基づき、

一向宗をルター派に類似する宗派として記録している。宣教師たちは、一向宗が誰にでも理解しやすく、信心のみによって救われる教えを説くことを警戒しており、その教義構造に着目していた。つまり、16世紀キリスト教から見た浄土真宗は、信による救いの構造や凡夫を救う理念において、特筆すべき相似性をもっていたのだという。

以上の議論から、浄土真宗とキリスト教は直接的な同一性はないものの、「信」と「救い」に関する理念的共鳴が認められることがわかる。『沈黙』と『歎異抄』を手がかりにすることで、東洋と西洋における宗教思想の交差点を考察することが可能である。

2. 『沈黙』

遠藤周作の『沈黙』は、江戸時代初期の日本におけるキリスト教迫害と信仰の葛藤を描いた小説である。物語は、宣教師フェレイラの棄教後、日本におけるキリスト教のあり方と信徒たちの苦悩を通して、信仰の本質と個人の罪の問題を深く問いかける内容である。作品中で繰り返されるテーマは、「沈黙する神」と「信徒の苦しみ」であり、宗教的信念と現実の圧力との間に生じる人間の弱さが描かれている。

小説の中で、司祭は筑後守との問答を通じて、日本の国土そのものがキリスト教に適さない「泥沼」であることを思い知らされる。筑後守は、フェレイラが宣教師として敗れたのではなく、日本という国土の条件のもとで宗教が根付かず、信徒の心が歪められた結果であると指摘する。この議論は、信仰が個人の心だけでなく、社会的・文化的環境によって左右されることを示唆しており、宗教の普遍性と地域的条件との緊張を浮き彫りにしている。

司祭は、自らが「転んだパードレ」であることを自覚するが、それは単に迫害に屈したことを意味するのではなく、自身の内なる信仰の弱さに直面したことを指している。筑後守は、仏教とキリスト教の救いの概念の違いを論じ、キリスト教における救いは単に神にすがることだけでなく、信徒自身が力の限り信仰を守る心の強さを伴うものであると語る。この視点は、信仰が個人の内面的

努力と結びつくものであることを示し、宗教的実践における自己責任の問題を提起するものである。

物語はまた、踏絵の場面を通じて信徒の苦しみと罪意識を描く。司祭はキチジローの告白を受け、自身も踏絵を踏んだ経験を思い出す。そのとき、踏絵に映る顔の痛みを共有することで、司祭は信徒との連帯を感じ、神の沈黙は決して無関心ではなく、共に苦しむことの現れであると理解する。ここで強調されるのは、信仰における弱者と強者の区別が無意味であることであり、苦悩と罪の経験を通して神と人との関係が深まるという思想である。

さらに、遠藤は長崎や五島、生月の信徒の実態を描写し、キリスト教が日本社会に根付く過程で変質していく様を示す。奉行所の見解として、根が断たれれば茎葉も腐るように、信仰の形も次第に元の教義から離れていくとされる。この描写は、信仰の文化的適応と変容を鋭く示すものであり、宗教が伝播する際の不可避的な歪みと、それに伴う信徒の葛藤を浮き彫りにしている。

遠藤は作品のモデルとして、史実の宣教師ジュゼッペ・キャラを挙げ、彼の体験と小説中のロドリゴとの違いを明示している。キャラは江戸小石川牢獄で棄教し、日本で家庭を持って生涯を閉じたが、遠藤はロドリゴの信仰をプロテスタンティズムに近い立場で描くことで、信仰と個人の選択の問題を強調している。すなわち、外面的な宗教制度や共同体の規範に従うことよりも、神と個人の内面的な関係をいかに維持するかという問いを指している。すなわち、ローマ・カトリックの伝統的教義における「棄教＝絶対的背信」という図式ではなく、踏絵という強制的状況の中でなお、沈黙する神の声にどう応答するか、罪を背負いながらも神との関係を断ち切らないことは可能かといった、個人の良心と神との対話に基礎づけられた信仰の在り方が中心となっている。また、史実に基づいた資料を参考にしつつ、文学的再構成を行うことで、史実と物語の緊張関係を保っている。

結論として、『沈黙』は、信仰と文化的環境、個人の弱さと神の存在の関係を深く問いかける作品である。宣教師や信徒の苦悩を通して、信仰と

は単なる教義の遵守ではなく、人間の心と行動を通じて実現されるものであることが示される。また、神の沈黙は無関心ではなく、苦悩を共にすることで信仰者の理解と成長を促すものである。遠藤周作はこの小説を通じて、宗教的信念の本質と、人間の脆弱さに対する深い洞察を提示しているのである。

ここで、高田は自身の体験を吐露する。彼がキリスト教における「宗教の神学」と出会ったのは、1975年から77年にかけてバーゼル大学のF.ブーリ教授のもとで学んだことがきっかけだという。20世紀のキリスト教神学の関心の一つに、「宗教の神学」があり、これはキリスト教と他宗教の関係、特に仏教やイスラーム、ヒンドゥー教との対話を通じて宗教理解を深めることを目指していた。高田はさらに、2000年に浄土真宗とプロテスタント神学の対話シンポジウムに参加し、念仏における「聴聞」とキリスト教における「祈り」の比較を通して、双方向的な宗教的経験と一方向的な祈りの差異を明らかにした。また、「キリスト教は仏教から何を学べるか」をテーマとする南山シンポジウムでは、他宗教の優れた要素を自宗に活かす姿勢が深い理解につながることが議論された。このように、彼の宗教神学の学びは、キリスト教と仏教の対話を通じて、信仰と霊性の相互理解を追究するものであった、と告白する。

3. 『歎異抄』

『歎異抄』において親鸞は、念仏の信心と弥陀の本願の不可思議な力により、衆生は往生を得ると説く。信心の起こる時点で既に「摂取不捨の利益」にあずかるとされ、老少善悪を問わず、罪惡深重な者も救われるのは、本願が衆生救済のために立てられたものであるからである。したがって、本願を信ずるためには他の善行を必要とせず、念仏こそ最も勝れた善であり、悪を恐れる必要もない。さらに、往生の道を念仏以外に求めようとする考えは大きな誤りであり、親鸞自身も法然の教えに従い、ただ念仏により弥陀の救いを受けることを信ずるのみである。たとえ念仏を称して地獄に堕ちたとしても、後悔すべきではなく、いかなる行をも為すことのできぬ凡夫において、

地獄に堕ちることは一定であり、信心によって本願に出遇えば、必ず救われるのである。

また、悪人こそが正機であるという観点から、善人も往生するのは当然であるが、悪人はさらに本願の救済の対象として重視される。自力で善を成そうとする者は他力に頼る心が欠けるが、自己の煩悩を具足する悪人が他力に頼るとき、これこそ真実に往生を得る正因となるのである。すなわち、善人でさえ救われるのは本願の力によるが、悪人こそ他力の正しい信心により救われる点で、本願他力の意趣が明らかとなる。

親鸞は弟子を持たず、誰かに念仏をさせることも自己の意思で行うべきではないとする。念仏は如来より賜る信心に基づくものであり、他者の手助けや師の指導によって人為的に配属されるものではない。自然の道理に従い、仏恩と師恩を知り、信心を得た者が念仏を称えることこそが本義である。

『歎異抄』に示される信心の核心は、他力真実の念仏にあり、これにより仏に成ることが可能となる。この原理を理解せず、学問や經典を学ぶだけでは往生の要となる信心に至ることはできない。真宗における念仏の意義は、単なる行為ではなく、阿弥陀仏の本願に出遇うことで初めて現実化するものである。

ここで、高田は、近代日本における仏教とキリスト教の関心に言及する。この関心は19世紀末から20世紀初頭に始まり、宣教師による伝道や西洋文化の影響を通じて広がったとされる。明治期には宗教制度の変化や教派神道、国家神道の成立に伴い、仏教とキリスト教の接近が進み、1896年には「宗教家懇談会」が開催された。これは1893年シカゴ万国宗教会議の影響を受けたもので、日本における宗教間対話の先駆的試みであった。ここでの仏教代表として釈宗演や土宜法竜、浄土真宗本願寺派から八淵蟠竜、キリスト教から小崎弘道らが参加し、講演や批判を通じて宗教理解の深化に寄与した。シカゴ会議は西洋に東洋宗教文化を紹介する契機となると同時に、西洋的宗教観による非西洋文化の統合という問題も提起した。

このような歴史的背景の中で、『歎異抄』は真宗の伝統的世界の外でも注目され、仏教とキリス

ト教の比較研究や、パウロやルターとの信仰理解との類似性の検討において手がかりとされることが多い。近代の「宗教」概念や実存哲学思想が、親鸞の信仰理解と西洋宗教との接点を媒介し、対話的関心を生む契機となっているのである。

4. 祈りと瞑想

高田は、浄土真宗における祈りと瞑想については、キリスト教における神への語りかけとの出会いの文脈で理解することが可能であるとして、1999年5月に、大谷大学にて開催された第3回ルドルフ・オットー・国際シンポジウム「仏教とキリスト教—浄土真宗とプロテスタント神学」における発表内容をもとに、浄土真宗者の「祈り」と「瞑想」の理解について論を展開している。

まず「祈り」(Gebet) という概念についてである。真宗において「祈り」という語は、日常的に避けられる傾向がある。ここでの問題は単なる語感の違いではなく、真宗における中心的な概念である「本願力廻向としての他力」(Andere-Kraft als Zuwendung des Ur-Gelobnis) を表現する文脈において、「祈り」という語が適さないことにある。真宗者は、祈りという語を、人間が何かを頼む「bitten」と理解し、自らの計らい(自力)を捨て、阿弥陀仏の本願に全てを委ねる「信心—唯信」(ausschließlich Glaube)の事態を表現するのに不適切と見なすのである。「唯信鈔」にも、「本願他力をたのみて自力をはなれたる、これを唯信という」と明記されており、信心においては、自力を離れることが本質である。

次に「祈り」の一方方向性の問題である。キリスト教徒が経験する祈りには、低い意味での「頼むbitten」と、高い意味での「祈る」(beten)が存在する。真宗者は、低い意味の祈りを拒否するのみならず、高い意味での祈りに対しても困惑する傾向がある。高い意味での祈りにおいても、キリスト教徒が「語りかけてくる神」との双方向的関係を経験するのに対し、真宗者はそのような経験を持たず、関心も薄い。言い換えれば、真宗者にとって「祈り」は、人間側の行為としての一方方向性を中心に理解されることが多く、キリスト教的

な双方向性は未知の領域である。ここで興味深いのは、阿弥陀仏と衆生の関係を双方向的に理解する試みである。浄土真宗では、阿弥陀仏の側の「愛／祈り」を「本願」と呼び、人間の側からの応答を「信心」と呼ぶ。この関係は双方向性を持つが、表現として「祈り」という語を逆に使うことはない。この点で、禅仏教の表現はさらに自由であり、人間の言語を超えて仏との双方向的関係を挑戦的に表現するが、根本的な双方向性の理解は共通している。

さらに「本願」をどのように訳すかの問題がある。阿弥陀仏の「本願」は通常、誓願としてGelubdeやVowと訳されるが、鈴木大拙はPrayerという語を使用している。『教行信証』総序において、阿弥陀の本願を「難思の弘誓」と表現し、Suzukiの訳では「Amida's Prayer for universal deliverance」と訳されている。ここで注目すべきは、真宗者にとっての本願が、単なる誓願ではなく、人間の救済に向けた絶えざる働きとして理解されている点である。言い換えれば、阿弥陀仏の本願は人間に届く「祈り」としての側面を持ち、それに応じて人間が信心を通して応答する。こうして浄土真宗における「祈り／瞑想」は、キリスト教の「祈り」と形式的には異なるものの、根底には阿弥陀仏と衆生の関係という双方向性の精神的事態を含むのである。

結論として、高田は、浄土真宗における「祈り／瞑想」は、言語的には「祈り」(Gebet)に直接対応しないが、阿弥陀仏の本願に全てを委ねる信心を通じて、信仰者と仏の関係における精神的な双方向性を示す。この理解は、キリスト教における「祈り」とは異なるものの、宗教的实践における対話的視座を提供するものである。

そこで、高田は、浄土真宗における「祈り／語りかけ」の理解を、キリスト教における神との関係との対比で考察する。まず注目すべきは二点である。一つは親鸞が『教行信証』を執筆する際、阿弥陀仏の本願に深い想いを寄せつつも、阿弥陀仏に語りかけているのではない点である。つまり、人格的な阿弥陀仏との対話ではない。もう一つは、鈴木大拙が阿弥陀仏の本願に対して「Amida's Prayer」と表現したことである。この表現は日本の真宗者の間で議論を呼んでおり、多

くは「prayer」という語に違和感を覚える。大拙は、キリスト教徒が自身の宗教経験を表現する文脈を踏まえてこの語を用いたと考えられる。この文脈においては、浄土真宗の本願を「祈り」(Gebet) と翻訳できる可能性がある。しかし、真宗者はこの提案に困惑し、賛同することは少ない、と高田はいう。阿弥陀仏の慈悲と神の愛、浄土真宗の信心とキリスト教の「sola fide」信仰との間には類似性があることは理解されるが、「語りかけてくる神」という全き他者としての神の現れ方や、史的イエスの贖罪主体としての位置づけなど、キリスト教特有の歴史性との違いが明確である。

次に、「語りかけてくる神」と「神への語りかけ」という関係を、高田は考える。キリスト教における祈りは、人間が神に語りかける行為であり、神からの語りかけに応答する双方向的性格を持つ。創世記のアブラハム召命や出エジプト記のモーセ召命、アウグスティヌス『告白』やアンセルムス『プロスロギオン』では、神が先に語りかけ、信者はその呼びかけに応答する。この場合、祈りは人間側の行為であるが、その根拠は神からの語りかけにある。神の呼びかけが存在するからこそ、人間は祈るのである。この点で、キリスト教徒にとって祈りは自明の行為である。

これに対して仏教の文脈では、仏陀のことばはアプリアリに現れるものではない。浄土仏教における「二河白道」の譬えが典型である。旅人が水火の河に行き当たり、絶望的状况にあるとき、東方から釈尊、西方から阿弥陀仏の声が聞こえる。この物語では、最初に危機的状况があり、その後には仏のことばが現れる。つまり、仏教では状況の洞察が中心であり、仏の語りかけは状況に依存するものである。救いを「頼む」(bitte)」のような低い段階での祈りも、危機的状况を前提とするものである。出エジプト記の奇蹟物語とは異なり、神のことばが唯一の根本的要素として現れることが、キリスト教との大きな違いである。

結論として、浄土真宗の本願に関する信心は、阿弥陀仏の慈悲を信じ、全てを委ねる行為であり、表面的には祈りとは呼ばれない。しかし、状況に応じた仏の導きに応答する精神的事態として、キリスト教における神への祈りとの類似性

を見いだすことは可能である。大拙の「Amida's Prayer」という翻訳は、キリスト教文脈を参照することで理解できるが、真宗者の感覚からは異質であり、直接的な対応は困難である。真宗における「祈り／語りかけ」は、危機的状况の中で本願に応答する信心として理解されるべきであり、キリスト教における神との双方向的対話とは方法的・概念的に異なるものである。

5. バルト、親鸞、ブーバー

講演の末尾に差し掛かり、高田は、宗教における〈信・救い〉のあり方について、カール・バルトの「神の名」論(神の自己啓示が「名」を通して与えられ、人間側の把持を拒むという神学的立場)、親鸞の「本願名号」論(阿弥陀仏の本願が「名号」としてすでに衆生に働きかけ、救いを成立させるという教義)、マルティン・ブーバーの〈根元語〉思索を手がかりに考察している。

まず、高田は、宗教の真実について確認している。各宗教にはそれぞれ最も重要な事柄、すなわち「宗教の真実」が存在する。それは、その宗教の言葉で表現されるものであり、宗教学的には教義・儀礼・教団の三要素によって構成される。特に教義は、信仰や信心として理解され、儀礼や教団の営みを包摂しつつ表現されることがある。ここでいう〈信・救い〉は、その宗教における「宗教の真実」を指す。

バルトは、『教会教義学』において、親鸞の浄土教の「名号」論に関心を寄せ、そこに「真の宗教」を認めつつも、「神の名」が欠如していることを指摘する。すなわち、バルトにとってキリスト教における〈神の名〉の事態は、親鸞の文脈では見いだされないのである。バルトは浄土教への批判点を挙げつつも、その宗教的真実性に一定の理解を示す。高田自身も同様に、バルト「神の名」論にはキリスト教の宗教的真実が、親鸞「本願の名号」論には仏教の宗教的真実が顕れていると理解しているという。しかし両者の依拠する宗教的文脈は全く異なり、バルトの神の啓示と親鸞の弥陀大悲の働きは異質である。それでもなお、両者の議論には相互に響き合う〈応答性〉が観取される。名として表現されるのは、それぞれ神あ

るいは弥陀の自らの顕現、つまり名号や神の名は単なる言葉ではなく、神・弥陀の存在や働きが人間に向けて具体的に表現されたものであり、各宗教における〈信・救い〉の根本的現れに他ならない。

次に、高田は「根元語」という概念を持ち出す。異なる宗教がそれぞれ独自に存在するのは、それぞれが立つ世界の「根元語」の特徴によるのではないかと高田は問う。ブーバーは『我と汝』において、人間は二重の態度に応じて二重の世界を生き、語り得る根元語 (Grundwort) が二つあるとする。ひとつは我一汝 (Ich-Du) であり、神との関係を示す。もうひとつは我一それ (Ich-Es) であり、被造物との関係を示す。人間はこの二重の根元語に応じて世界を経験する。ここで、ブーバーの「根元語」における「我 (Ich)」は人間自身を指す主体である。「我一汝 (Ich-Du)」では、この主体としての人間が神や他者との直接的・相互的关系を経験する。一方、「我一それ (Ich-Es)」では、同じ主体である人間が物や客体としての被造物との関係を経験する。ここでの「それ (Es)」が被造物であり、「我」は神でも被造物でもなく、主体としての人間を意味する。

つまり、二重の根元語は「人間主体の二つの関係態度」を示すものであり、『我』＝人間主体、『汝』＝神または他者、『それ』＝物・対象という区別が前提となっている。

バルトはこの「根元語・二重世界」のもとで生き、イエスの言行において現れる神の現実性が「神の名」(啓示) であるとする。それは使徒信条に分節され、キリスト教の宗教の真実を構成する。一方、親鸞は「根元語・一重世界」(我一汝一それ、あるいは我一それ一汝) に生き、釈尊の説法を聞く中で本願名号の現実性に会う。それが仏教における宗教の真実であり、親鸞は『大無量寿経』第十八願を通じてそれを聞き取り、至心に回向することで信心を獲得するとされる。

両者の差異を理解するには、依拠する根元語の違いに注目することが有効だと、高田は述べる。バルトの神の名論は二重世界における宗教の真実であり、親鸞の本願名号論は一重世界における宗教の真実である。この理解により、両者は互いに

独自性を保ちながら、応答的に対話可能な構造を持つことが見えてくる。

ブーバーの思索は、各人が生きる宗教や世界観に依拠する根元語を反省的に認識させ、他者の宗教的現実との対話の可能性を示唆する。ユダヤ教における人間＝我と神＝汝の相対、科学的・近代的世界観における人間＝我と被造物＝その相対、いずれも根元語に即した世界の経験であり、それぞれの宗教的現実の理解を深め、相互理解の契機となりうる、と高田は説く。

ブーバーのいう「世界の二重性」は、西洋思想におけるさまざまな二重構造の思想とも対応づけて理解できるともいう。たとえば、エリウゲナの「四つの自然」、スコラ学における「存在者」と「存在そのもの」の区別、スピノザの「能産的自然」と「所産的自然」の区別、さらにはデカルトの「思惟実体」と「延長実体」の区別などである。エリウゲナは自然を四区分に分類した。すなわち、①創造するが創造されない自然 (natura creans et non creata)、②創造され創造する自然 (natura creans et creata)、③創造されるが創造しない自然 (natura creata non creans)、④創造せず創造されない自然 (natura non creans et non creata) である。ここで「創造する自然」は創造する神に相当し、ギリシア思想の「存在するもの」(physis) の概念とキリスト教における「創造」の概念が融合している。創造するものと創造されたものとの質的差異が明確化されることで「超越」の思索が可能となる。一方、近代科学における機械論的自然観では、存在する諸物は「創造されるが創造しない自然」に限定され、数学的・物理的法則のもとでのみ考察される。デカルトの延長実体 (res extensa) やスピノザの natura naturata はその典型である。このような世界に神を見いださない場合、それは無神論的とされる。

カール・バルトは、このような二重の世界に生きていた、と高田は主張する。すなわち、神によって創造された世界にあって、神と人との関係の中に存在している、と。バルトにとって、イエスの言行において顕れるキリスト救い主の現実性が「神の名」として現れ、それは「使徒信条」に分節されて表現されるキリスト教の宗教的現実であ

る。ここでバルトの「根元語」は、ブーバーのいう「我－汝」「我－それ」という二重世界の構造に対応する。神の現実性に出遇う人々は、神・キリスト・聖霊について語り、それを確認し共有する営為を行うのである。

一方、親鸞が生きる世界は「根元語・一重の世界」である。仏教は釈尊の悟りを原点とする「転迷開悟」の宗教であり、存在するものは苦や迷いの中に在ることを前提とする。親鸞にとっての「根元語」は、「我－汝－それ」、あるいは「我－それ－汝」と表現できる一重構造である。エリウゲナの「創造する自然」と「創造された自然」の区別は生じず、存在するのは生死・輪廻の苦海（レース・サンサーラ）だけである。悟りを開いた釈尊は、この苦の中から脱した境地（法／ダルマ／真理）を説き、聞く者はその道に従って成仏を目指す。親鸞も法然に出会い、専修念仏の教えに生き、「念仏による浄土往生」を究極的な関心事とした。浄土真宗では、「本願を信じ念仏を申さば仏に成る」という他力の真実に焦点をあてている、と高田は説いている。

一重の世界においては、苦・迷い（レース・サンサーラ）の存在が前提であり、その裏に悟りの理法（縁起）がある。愚人が縄を蛇と誤認する比喻のように、諸存在は仮の相を取るが、本質は法であり、悟った者がそれを教える。法身・報身・応身の三身論に表される阿弥陀仏のはたらきは、悟りの境地の顕現であり、大智大悲の働きの展開として理解される。このように親鸞の「根元語・一重世界」では、存在する諸物は苦の中に在ると同時に、仏の慈悲と智慧の働きによって成仏への道が開かれているのである。この高田の記述では、阿弥陀仏と衆生を完全／不完全として二項対立的に区別するのではなく、悟り（法）の顕現として阿弥陀仏の働きがすでに衆生の存在に浸透している関係として描かれている。つまり、衆生の苦や迷いの中に仏の智慧と慈悲が同時に働き、成仏への道が開かれているという、一元的・包括的な関係性が強調されている。この点で、高田は伝統的な「阿弥陀仏＝完全、衆生＝不完全」という区別よりも、仏と衆生の関係を流動的・相互的なものとして解釈していると理解できる。

結論として、バルトの「根元語・二重世界」に

おける神の名と、親鸞の「根元語・一重世界」における本願名号は、それぞれの宗教の真実を示す独自の構造であり、異質であるがゆえに互に応答性をもつことが理解される。西洋の二重構造的思索と東洋の一重構造的思索の比較を通じて、宗教的真実の多様性とその認識の枠組みが明らかになるのである。

6. バルト「神の名」論と親鸞「本願の名号」論：それぞれの〈信・救い〉の構造

カール・バルトにおける信仰は、人間の自発的な活動や根源的な自由を超える、客体的事態（res）との出会いとして理解される。信仰とは、人間の主体が自らの力で意味や価値を定めるのではなく、神の現実性が現れる出来事、すなわち「神の名」を開き、「イエス・キリスト」の出来事に会うことであり、その主体化は神の現実性に従属せず、むしろ神の事態に優越される主体化である（『教会教義学』Ⅳ、182～183頁）。バルトはこの信仰を、使徒信条の各節が表す出来事との関わりにおいて具体的に示す。すなわち、天地創造の神への信、イエス・キリストへの信、聖霊への信、教会と聖徒との交わり、罪の赦しと永遠の命への信仰が、信仰の分節化された表現として示されるのである（日本基督教団信仰告白、一九五四年）。

バルトにとって、〈信仰〉とは神の啓示に応答することであり、この啓示は聖霊の注ぎによって人間の宗教的営みの世界に現れる。人間は自己の力で作り出した偶像や宗教的努力によって自らを義としようとするが、その営みの場に神は裁きつつ和解をもたらし、現臨する（『教会教義学』、吉永正義訳、305頁）。ここで注目されるのは、キリスト教信仰が単なる宗教的実践や倫理の体系にとどまらず、神の現実性そのものと出会う経験として成立する点である、と高田は力説する。信仰の出来事が現れるところでは、神、キリスト、聖霊の問いは不可避となり、信仰は主体と神の現実性の間の根源的關係として成立するという。

バルトは浄土教について、キリスト教信仰と比較していくつかの特徴や限界を、以下のように指摘している、と高田は説明する。第一に、浄土運動は庶民的で容易な救済の道を出発点としてお

り、宗教改革の運動に見られるような、神の現実性に直面する主体的信仰としての起点は必ずしも存在しない。第二に、浄土教の教説は阿弥陀仏の慈悲を説くが、その神聖性や怒り、救済行為の劇的な性格が欠けているように見える。第三に、業や道徳的实践に対する義の概念は、人間の我意や高慢に抗する戦いの重みを欠き、人間の魂への配慮として理解されるにとどまる。第四に、浄土教では、信仰が目的を達成する手段として機能する傾向があり、阿弥陀仏自身や浄土は人間の願望を成就するための媒介に過ぎない点が挙げられる(『教会教義学』Ⅱ、261頁以下)。

このような理解の下で、親鸞の浄土教における阿弥陀仏をキリスト教における神やキリストに対応させる見解も存在する。ジョン・B・カブ Jr. は、浄土教徒が阿弥陀仏について語る実在の全体性は、キリスト教徒がキリストについて語る場合と同一であり、「浄土教において阿弥陀と名づけられるものは、キリスト教徒たちがキリストと呼ぶものである」と指摘する(邦訳 227 頁、215 頁)。しかし、浄土教徒自身は、阿弥陀仏に対して祈りや懇願を行うことは想定せず、神の帰結的本性に相当するものも見いだされない(232 頁)。

バルトが見るところの親鸞は、神のもとに生きる「真の宗教」の営みをしているものの、キリスト教的な意味での「神の名」の顕現は存在しない。これは、キリスト教における神と人間の断絶に基づく信仰理解と、仏教における仏性を前提とした断絶を想定しない信仰理解の相違に起因する。バルトの視点からすれば、浄土教には神との根源的断絶に立つ信仰と救いの劇的現実性が欠けていると見えるのだと、高田は考える。

このように、バルトにおける信仰は、神の現実性に会い、聖霊による啓示の中で裁きと和解を体験する出来事であり、親鸞の浄土教における信仰は、阿弥陀仏に頼りつつも、信仰者自身の願望や浄土往生の期待によって規定される構造を持つ。両者の〈信・救い〉の構造の違いは、キリスト教の二重的世界観と浄土教の一重的世界観に対応している点で理解される。

親鸞における「信心」は、浄土門仏教の「本願の教え」と出遇うなかで成立する。親鸞は生死

の苦悩のただなかで、念仏による浄土往生という「生死いづべき道」を求め、そこで阿弥陀仏の本願力のはたらきに出遇う。『歎異抄』第一二章において「本願を信じ念仏もうさば仏に成る」と述べられるように、信心とは、凡夫が阿弥陀仏の本願力を聞き取り、その名を称えるありさまを指す。すなわち「信心といふは、すなはち本願力回向の信心なり」(二五一頁)とあるように、信心は本願力という法の働きが凡夫に受け取られ、称名として現れる姿である。この信心においては、凡夫の念仏行と本願力の働きが相即的一体的に理解され、〈本願力回向という根源的事体の主体化〉として把握できる、とされる。

甲斐和里子の歌に示されるように、念仏を称える声は、単なる人間の行為ではなく、仏の働きに応答する声であり、「み仏のわが声はわが声ながらたふとかりけり」と詠まれるように、称名の行為は信心の現れとして、凡夫と仏の働きの交わりを象徴する、と高田は言う。

高田によれば、親鸞は、釈尊の説法から本願力回向の本質を「聞き取る」という。『大無量寿経』第十八願に示されるように、至心信楽の信心は悪人を正機としてはたらき、また『観無量寿経』の韋提希への説法から、下品下生の者も無量寿仏の名号を称することにより救われると説かれる。『阿弥陀経』では、名号を執持する者が極楽浄土に往生すると示される。さらに第十七願においては、十方世界の無量の諸仏が阿弥陀仏の名を讃嘆することが、正覚を得る条件とされ、親鸞はこれを聞き取って信心の根拠とする。

信心の成立には、至心に回向する阿弥陀の本願力が不可欠であり、凡夫の行為はそれに応答する形で自然に生じる。『正信念仏偈』や『唯信鈔文意』に示されるように、信心による念仏は、仏の本願力によって一切の罪業を転じ、善根を得る道となる。「自はおのづから」とされるのは、行者が自らの力ではからずとも、本願力によって救いが成就することを示す。この自然に生ずる信心は、願から生じ、念仏を成就させ、報土への到達を可能にし、最終的に大涅槃に至る。

親鸞の信心において重要なのは、本願が悪人を正機として働くことを理解する点である、と高田は言う。『涅槃経』梵行品に示される阿闍世

の「無根の信」は、煩惱や悪心によって生じた信ではなく、他力によって生じる信心である。これは、釈尊の三昧における光に照らされることで生じた信であり、凡夫が自らの力では得られない信心であることを示す。信心は、仏の本願力に応じて自然に生じるものであり、その成立は阿弥陀仏の攝取不捨の利益によって保障される。

『浄土和讃』や『正像末和讃』においても、信心は阿弥陀仏の本願力により往生を得る根拠とされ、念仏を称える者は、仏性と一体とされる。信心が喜ぶその者を如来と等しきものとみなすことにより、信心の尊さが明らかにされる。親鸞にとって、信心とは、凡夫が阿弥陀仏の本願力に出遇い、念仏を称え応答するありさまを示すものであり、それは仏と凡夫の交わりの現れとして、根源的事体の現実化であると言える。

7. 論評

今回の講演「浄土真宗にとってのキリスト教—遠藤周作『沈黙』と『歎異抄』を手がかりとして—」は、浄土真宗とキリスト教という、一見遠い宗教的文脈を巧みに接続し、両者の思想的類似性と差異を浮き彫りにしたものである点に特徴がある。講演者はまず遠藤周作の小説『沈黙』を紹介し、16～17世紀の日本におけるキリシタン社会の現実と、信徒たちの苦悩を丁寧に描写した作品として位置づけた。物語を通して示される「信」と「救い」の経験は、浄土真宗の教義と直接響き合う部分があることが指摘された。特に『歎異抄』における「如来よりたまわいたる信心」や「悪人正機」といった概念は、プロテスタントの信仰理解、すなわち信のみで救われるという理念と類似性を持つとして論じられた点は、従来の比較宗教学的議論に新たな視座を提供するものであった。

講演では、16世紀の宣教師が一向宗を「信心のみで救いに至る宗派」と認識していた史実を参照し、浄土真宗と初期ルター派との構造的相似性が示された。ここで注目すべきは、救済の対象としての凡夫や罪人の位置づけである。キリスト教におけるパウロの思想と、親鸞の教えは、いずれも自己の力によらず他力・神の恩恵に依拠して救

われる点で共鳴する。この類比は、宗教比較において単なる表面的類似ではなく、理念の根底にある救済観の共通性を抽出することに成功している。

さらに講演者は、『沈黙』の物語を通じて、信仰が文化的・社会的環境と密接に関わることを論じた。踏絵の場面や宣教師の苦悩を事例として、信仰とは教義の遵守にとどまらず、現実的困難や自己の弱さと直面しながら体験されるものであることが示された。この点は、浄土真宗における信心理解とも共鳴する。念仏の信心は阿弥陀の本願によって支えられ、凡夫であっても救われるという理念は、信者が日常の苦悩の中で安心して信仰を保持する基盤となる。

講演ではまた、祈り・瞑想の概念を通じた両宗教の比較も行われた。浄土真宗では「祈り」という語は一般的に避けられるが、これは自力の頼みとしての行為を連想させるためであり、信心の本質である他力依拠を強調するためである。一方、キリスト教における祈りは双方向的であり、神の呼びかけへの応答として理解される。この違いを明確に示したことは、両宗教の実践理解に関する洞察を深めるものであった。

本講演の価値は、単なる比較宗教的記述にとどまらず、文学作品と宗教文献を手がかりに、信仰の本質や人間理解の共通基盤を浮き彫りにした点にある。『沈黙』の登場人物と親鸞の思想との対話的照合により、信仰の葛藤、神と人との関係、罪と救済の問題を現代的文脈で考察することが可能となった。これにより、浄土真宗研究のみならず、広く宗教間対話や宗教理解の深化に寄与する学術的意義が示された、と言える。

総じて、本講演は学際的なアプローチを通じて、文学と宗教思想、東洋と西洋の宗教経験を結びつけ、聴衆に信仰の普遍的テーマを考察させる構成となっていた。その分析は理論的にも実践的にも説得力を持ち、宗教比較研究の今後の展望に貴重な示唆を与えるものであった。