

研究発表 大乘起信論における信仰思想

バーケル マンス ペテロ

『大乘起信論』の歴史と著者に関する研究者たちの見解は一致していない。サンスタリット語の原文は明らかになっていないし、著名な仏教詩人馬鳴（めみょう、S: *Asvaghosa* 1-11世紀頃）の著作と¹られているが、確証はない。そして、真諦（しんたい、S: *Paramārtha* 四九九・五六九）による漢訳版は残されているが、その漢文を解説するには時間、忍耐、知識を要する上に、信仰と実践も不可欠である。しかし、その記述内容には大乘仏教の重要な信仰思想が秘められている。

『大乘起信論』の信仰は理屈によるものではなく、修行によって起こされ成就するものである。修行は、信仰を成就する過程において、その歩みに重要な役割を演じると考えられる。すなわち、『大乘起信論』の信仰

思想では、信仰と修行という二つの概念の関係が主題となる。それは特に『大乘起信論』の第四章で明らかにされている。そこでは四つの信仰（信心）とそれらの信仰に至るための五つの修行について取り上げられる。これらの修行は絶えず信仰との組み合わせで捉えられている。そこで、本論文では、『大乘起信論』における信仰と修行との関係を明確にすることを目的とする。

信仰を起こすには、修行が必要である。これを説明するために著者は、一つの心において二つの心、いわゆる真如心と生滅心が存在するという前提から始めて、純粹な信仰（悟り、涅槃、真如心）と純粹な修行（慈悲、菩薩、浄化した生滅心）は深くつながっているこ

とを示す。つまり、純粹な修行は、神秘主義的、神秘的、奇跡的、善さなどの特徴をもつ。言い換えれば、大乗仏教では信仰と修行は切り離せないものとされる。信仰は修行でもあり、修行は信仰でもある。または、信仰（一心）において信仰と修行（二つの心）が存在する。この相互関係はプラトン哲学または現象学における理念と現象との相互関係に相当すると考えるなら、『大乘起信論』における信仰思想は理解しやすくなる。

信と修

『大乘起信論』の中では「信心と修行」という表現が用いられている。信心と修行という表記は伝統的な仏教用語である。信心は信じる心を表し、修行は行を修めることである。なお、『大乘起信論』の中では「信」という一字も頻繁に用いられているため、「修行」に代替可能な「実践」という言葉では、「信」との関係を確認にしたい。一方「修」という一字も『大乘起信論』ではよく使われており、「信心と修行」の表現は「信と修」に代替することもできる。

また、信仰は神と人間という二元論に立脚する概念であるという視座から捉える場合^③、大乗仏教の中にもこのような人格的神秘主義の概念が存在する。しかも、大乗仏教の宗派によって「信心」の解釈も異なっている。そこで、本論文では大乗仏教の「信心」、「信」をよりよく理解するために次節で述べるヒンズー教の信仰思想から出発したい。

最後に、宗教学と諸宗教対話のため、「信仰」というキーワードによって他宗教の信仰思想との関係も指摘したい。つまり、本研究は、原文の対照批判の視座または通時的（diachronic）な把握ではなく、『大乘起信論』で論じられる信仰について宗教現象学的なアプローチで同時的（synchronic）に把握する。そして、信仰の理解を他の宗教における同問題と比較しながら深める。

これから、『大乘起信論』の全文に渡って記述される信仰の二つの側面を比較宗教学的に示したい。最初の出発点はヒンズー教信仰思想における二つの側面である。仏教はヒンズー教から生まれたものであり、両者は歴史的な関係だけでなく、精神的かつ本質的な

がりもあるに違いない。それを原始仏教の四諦で示す。次に、『大乘起信論』の各章を検討して、その特徴的な言葉の扱われ方から信仰と修行の関係を把握する。最後に、仏教全体、また他宗教、さらには宗教学において、信仰と修行の役割はどのように理解されているのかを論じる。

ヒンズー教の信仰——ある目的への希望 とある方法への信頼

『大乘起信論』の題名においては「信」は中心的な名辞である。鈴木貞太郎の英訳(一九〇〇)では根拠となる説明はなのまま、「信」のサンスクリットとして *śraddhā* が挙げられている。サンスクリットの原典は未だに発見されていないため、「信」という漢字がどの言葉からなっているかは明確ではない。他の言葉でも可能である。例えば *bhakti* (絶対帰依)、*adhimukti* (信解)、*prasāda* (淨信)⁵⁾。しかし、なぜ鈴木氏は *śraddhā* という言葉が適切だと思っていたのか。このヒンズー教の信仰概念と関係している用語は仏教とどんな関係

があるのか。仏教には信仰の概念があるのか。そうだとすれば、どのような概念であろうか。これらの質問に答えるのに、まず *śraddhā* というヒンズー教の宗教的な概念についての理解から始めなければならない。そこからその概念が仏教全体にも、大乘仏教にも、特に『大乘起信論』にも、生き続けた概念だと把握できるようになる。比較宗教学者 *Sehagiri Rao* によると、インド思想における *śraddhā* (信仰) という複雑な概念は2つの不可分の意味からなっている。彼は次のように結論を出す。

我らの研究において、*śraddhā* (*śrat* 心、*dha* 置く) つまり、あるものに希望を置くこと) という語の語源的または発生的な意味は重要性を持ち続けている。その意味とは、

- 一、心の望みやある目的 (*end*) への切望と、
- 二、切望の目的を達成するための方法への信頼 (*confidence*) や信用 (*trust*)。

これらは重大な意味をもち、さらに、この二つの意味は、*śraddhā* という概念に本来備わっておりかつ

不可欠なものであるとの認識に至った。換言すれば、その言葉の別々の意味でなく、両方の意味とも *śraddhā* の全体的な意味である。(省略) 従って、*śraddhā* の全体的な意義は、目的への希望 (*desire for a goal*) と同時に目的を達成するための適切な方法への信頼 (*confidence in an appropriate means to reach it*) と関係する。⁶⁾

仏教の信仰——涅槃への希望と中道への信頼

仏教信者にとって信仰は仏法僧の三宝帰依であるが、ヒンズー教の信仰概念における二つの不可欠の側面は、仏教の四諦という教えに現れる。最初の二つの真理は、苦しみ (*dukkha*) の実存とその原因をあらわすものである。しかし、滅諦という第三の真理は仏教徒の切望する目的 (*sukha*、安楽、涅槃、悟り、浄土、即身成仏など) を表す。さらに、道諦という第四の真理は切望している目的に達成するための方法 (中道、八正道、座禪、念仏、三密) への信頼を表す。小乗仏教では阿羅漢、

大乘仏教では菩薩、そして密教では金剛サツタがこの信仰を成就したものとされる。

従って、四諦の滅諦と道諦は仏教の信仰をも表し、分離できない真理である。釈迦はそれらを四番目の城門を出たとき (目的)、及び中道を実践したとき (方法) に実現した。仏教徒は釈迦の教えを信じて疑わない (信心)。もし、仏教徒は苦の終わりを信じなければ、きつと厳しい修行 (接心、加行など) をも行わないであろう。そこで、この「目的への希望」は中道などの方法への信頼を伴う。中道などは「目的を達成するための適切な方法への信頼」と相当する。

このように、仏教の信仰思想の中にはインドの *śraddhā* (信仰) の二つの意味が存在する。しかし、この二つの側面は大乘仏教の信仰思想においても存在しているのか。同じような二元的な意味をもっているのか。それに答えるために『大乘起信論』にみられる信仰について探求していくことは不可欠である。

『大乘起信論』の信仰——大乘正信への希

望と眞実修行への信頼

『大乘起信論』は一つの短い詩で始まる。その詩はまさに「信仰宣言」のようなものであり、後に続く本論の解釈と漢文の解説のために重要な手掛かりとなる。例えば、この詩には、第四章で論述される三帰依と大乘の起信という「四つの信仰」についても記されている。従って、『大乘起信論』の信仰思想を把握するために、まずその詩について述べておきたい。⁸⁾

尽十方の、最勝業の遍知にして、

色の無碍自在なる、救世の大悲者と、

及び、彼の身の体と相なる、法性眞如の海にして、

無量の功德の蔵と、如実の修行等に帰命したてまつる。

衆生をして、疑いを除き、邪執を捨て、大乘の正信を起こして、

仏種を断ぜざらしめんと欲するがための故なり。(池

田一〇五項)

最初の四行は、大乘仏教から見た三宝の帰依、つまり仏(救世の大悲者)・法(仏の身)・僧(菩薩のような修行ら)への帰依を表している。この三宝の帰依は、『大乘起信論』の第四章の冒頭に記されている「四つの信仰(信心)」のうちの最後の三つとしても挙げられているが、そこに挙げられている第一番目の信仰「根本信」は何であろうか。それはこの「正信」に当てはまると思ふ。

まず上記の詩の五行目に記されている「正信」という言葉を第四番目の信仰(信心)を採用して説明してみたい。「四」「第四番目の信仰」には、僧は能く正しく自利と利他を修行すと信ず。常に、樂つて、諸の菩薩衆に親近し、如実の行を求学するが故なり」(池田一四三項)。この文章から詩における「正信」という言葉は正しく自利と利他を修行する意義を信ずることを意味する。これは大乘の正信であり、大乘の根本的な信仰とつながっているはずである。大乘仏教は救世の大悲者を信じ、菩薩の模範に倣う。従つて、根本的な信仰(信心)も菩薩的な心を起こす信仰であろう。し

かし、それは「真如」という概念に秘められている思想なので、その概念の深い意味を求める必要がある。まず、「根本信」の意味をあげよう。「一」第一番目の「信仰」には、根本を信ず。所謂、真如の法を樂念するが故なり」（池田一四三項）。信仰の根本的なところは、『大乘起信論』によると、真如 (sīdhatā、あるがままなこと、dharma) の法を願って考えることである。従って、大乘の信を起すには真如を理解することが何よりも重要であろう。しかし、真如という概念は『大乘起信論』の中でどういう意味を持っているのであるうか。

真如心

大乘の信仰は、小乗仏教と違って、信仰が完全になること（正信）のみで終わるのではなく、その信仰が方便を通して人々の救いのためにも使用されること（真実な修行、自利と利他の修行）である。このような心は自分を超えて広い心になり、大乘 (mahāyāna) のように十方に普遍的な智慧（純粹な信仰）で人々へ救

いの手をさし伸ばす（純粹な修行）。ハケダ氏によると、「大乘」という言葉は「絶対 (the Absolute)」または「真如 (Suchness)」を意味する。しかし、詩における「真如海」という言葉はどのように理解すればよいのであろうか。これについて、池田氏は「真如海」を「真如の海にして」（一〇五項）と翻訳し、「海のように広く深い真実」（一一項）と解釈している。鈴木氏はそれを「Like the ocean, revealing to us the principle of anātman（海のように、我らに無我の原理を明らかにする）」項（四七）と翻訳する。これらから、「真如海」という言葉を「真に海のように」と翻訳することができる。つまり、法の性質は海のようなものである。それが「真如海」の意味ではなからうか。こうして、「真如心」の意味は「真に海のような広い心」（無我）と理解できる。『大乘起信論』の中では、心を大海と比較しているところが二箇所ある（576, 578a）。また、縁起を教える『華嚴経』においても「海印三昧」という最高の瞑想段階が記されている^⑧。自己を失った心は「真に海の如く」^⑨ 広くて、その心は小さなくつかの池からなっているのではな

い。これも「大乘」の精神に従った解釈であろう。従って、『大乘起信論』の中で「真如心」という概念は、大我となった二元論的ではなく考える心の名辞となり、大乘仏教の信仰の根本となっているようである。

他の宗教でも同様の精神は黄金律 (golden rule) として知られており、キリスト教では「隣人愛」という言葉で教えられている。「己の如く隣の人を愛せよ」(マタイ二四・四〇)。つまり、愛はまことに相手のようになることである。それは四無量心のように、相手が苦しむと自分も苦しんでいるし、相手が喜ぶと、自分も喜ぶ。または、ヒンズー教ではすべてのもののようになるのは「私はあるものだ」(Tat Tuam Asmi) という言葉で教えられている。

発菩提心 発真如心 大乘起信

『大乘起信論』における真如と大乘に潜んでいる「広さ」という特別なアイデアは、大乘仏教の特別な信仰思想へと導かれる。つまり、菩薩の心は純化された如来蔵によって「大乘の正信」(大乘の正しい信仰) を持つ

心で、その真如の心は自然に法に従い、「如実の修行」(正しい修行) を行い、すべての衆生に救いの手を差し伸べるころである。この「大乘の信」の理想に至る方法を教えることが『大乘起信論』の目的である。「大乘起信」は、大乘仏教全体に使われている「発菩提心」または「発心」の意味をもっており、ここでは菩提の代わりに「大乘」、「心」の代わりに「信」と置き換えて、そして「発」は「起」と置き換えることができると考えられる。

また、詩の最後の二つの文章は大乘の信仰を起す方法を表現する。つまり、「疑いを除き、邪執を捨てる」ことによって「大乘の正信」を起すことができる。このように、この最後の文章においても信仰と修行との関係は目的への希望と方法への信頼という言葉で表される。

『大乘起信論』の冒頭に導入された詩の後に続く各章においても、信仰と修行との関係はさまざまな表現を用いて論じられている。これから、各章に論述される信仰思想について解釈を進めていき、『大乘起信論』に

おける信仰と修行の相互関係を明白にしたい。

ちなみに、五つの章からなる『大乘起信論』の構成枠組みはその題目から察知することが容易である。まず、八つの理由（因縁）を挙げた第一章の後に、「大乘」の意味を概説する章と詳細に論じる章の二つの章が続き、最後に「起信」の方法に関して、直接的な方法（第四章）と間接的な方法（第五章）が論じられる。これもまた信仰（大乘）と修行（起信）の関係を表すものである。そのため、『大乘起信論』の題目について「大乘」という言葉は不可欠であろう。¹⁰

① 第一章 八つの理由——因と縁

『大乘起信論』の文体は複雑である。著者自身は簡潔な文章で仏の教えを伝えることを望んでいた（第七番目の理由）が、当時はそれは理解しやすかったかもしれないが、現代の人々にとっては難解な文章になっていく。この八つの理由はその典型的な例である。

原文において、理由は「因縁」という言葉が使われている。この言葉は確かに「理由」という意味を持つが、

仏教用語として「因縁」（因果、縁起も同趣意である）は仏教思想の核心を示す語である（例えば、小乗仏教の十二支縁起、説一切有部の四縁六因、上座部の二十縁の説、大乘仏教の世界の縁起観、密教の三大縁起など）。『大乘起信論』では、「法界縁起」を「この現象世界は真如（如来蔵）は縁に従って現れたもの」と捉えている。¹¹従って、「因縁」という言葉はここで単なる意味を有す単語として用いられず、八つの理由を理解するための重要な手がかりになっている。つまり、この八つの理由は論文全体の青写真であり、四つの因と四つの縁からなるだけではなく、それぞれの理由も因と縁の関連性が含まれている。¹²

大乘仏教では「因」は原因（直接原因）と「縁」は条件（間接原因）と理解される。最初の四つの理由は大乘起信のための一般的な理由であり、次の四つの理由は方便に基づいた理由である。それは、最初の四行に記される「為、令」という漢字と、最後の四行に記される「為、示」という漢字で区別されながら、「為」という漢字で統一されることから推論することは可能

である。このような関連性は信仰と修行との関係を表すためのものでもありと考えられる。それは例えば第一の理由から証明できる。「一には、因縁の総相なり。いわゆる、衆生をして一切の苦を離れ究極の樂を得しめんがためにして、世間の名利と恭敬を求むるにあらざるが故なり。」樂への希望と俗的なものを求めない方法への信頼は、信仰と修行の関係を別の表現に言い換えただけである。これらの八つの理由はみなこのような関連性が使われており、翻訳しやすい。さらに、同じような表現が『大乘起信論』の全章にわたって繰り返し使用されており、たとえ文章が省略されていても、そこに付け加えるべきものはその関連性から容易に想像できる。

しかし、それだけの関連性のみでなく、この八つの理由を記述する文章に使われている共通の言葉によって、二組に分けられたそれぞれの四つの理由を組み合わせて、第三の理由と第七の理由と第七の理由と「不退心」という言葉でつながっている。これらの間の関係にはの二つの見解が含まれている。一つ

は、直接原因によって信じていることができない人のために間接原因が挙げられる。これは方便の考え方である。もう一つは、直接原因をマスターした人は他の人のために間接原因である方便を用いることができるという考え方である。このような二つの見解は大乗仏教らしい考えである。さらに、もう一つの見解になるが、八つの理由はすべて菩薩の方便的な理由であり、人々を救うために有効な方法である。従って、最初の二つの理由は、大乘起信の根本的な方法であり、仏教の一般的な方法でもある。次の二つの理由は信仰の修行で、最後の四つの理由は方便の方法である。これは、次に論が展開される四つのタイプの人々についての考え方も一致するため、もつとも有効な見解であろう。

最後に、著者は、この四つのタイプの人々のうち、第四のタイプの人々を優先すると述べる。つまり、このタイプの人々は自分の力でできない人々を指しており、これもまた他力思想であり、大乘仏教らしい考え方である。如来の広大な深法の意味を簡潔に整理した文献によれば、他力が必要となる理由は「衆生の根」[機根]・

行「修行」の等しからざると、受解の縁の別」にあるとされる。これも同様に因と縁の区別であると解釈できる。このように、『大乘起信論』の第一章の内容は因・縁のテーマに基づいているが、こうした論法は信仰と修行の必然的な関係を明確にするための工夫と考えられる。信仰と修行の不可分性については次の章の主題となる。

② 第二章 一心の中の二心——信仰の心と

修行の心の一致性

『大乘起信論』の第二章の主張は難解であり、第三章と並行して読み進める方が効果的かもしれない。しかし、上述の論法に依拠すればこの章は理解しやすくなる。ここでは衆生の心の中に真如相と生滅因縁相があるとされ、第三章ではそれらを真如心と生滅心と呼称されている。前者の形は大乘の法、後者の形は大乘の義とされるが、この二つの心は、観念論または現象学
の思想に依拠して、大乘の本質と現象と理解すれば把握しやすい考え方であろう。また、この二つの心を信

仰の心と修行の心と捉えるならば、『大乘起信論』の信仰思想を具体化したものであると解釈できる。つまり、真如心は心の平和への希望を表し、生滅心はその心の平和を味わうための方法への信頼を表現する。第三章では真如心には変化はない（空、不空）が、生滅心には三大縁起があり、変化はないもの（本覚、覚）と変化が必要なもの（不覚、生と滅、因と縁、染法薫習と浄法薫習）とが教えられる¹⁷¹。行者は生滅心の修行によって真如心に向かっていくが、最終的にこの二つの心は一つの大乗、一つの心である。

大乘の法（本質）は心そのものである。大乘の義（意味、現象）は三大で、一つは心そのものであること（体大）、もう一つは現象になること（相大）、そして最後の一つは活動できることであること（用大）にある¹⁷²。特にこの最後の意味は大乘仏教の基本となり、第三章で、菩薩の真如自在用・大慈悲・諸六波羅蜜・大方便智・自然修行・神通力・応身と報身・成就・楽相・法力などという概念で述べられる。生滅の方法に従えば、真如の方法に入ることができれば、第三章の結論となる

(579c) が、それは修行によって信仰に入るという意味をも有する。しかし、この二つの方法は基本的に「不相離」であり (576a)、一つである⁵⁸。つまり、行者は信仰 (涅槃、真如) に入ったら修行が終わると考えていても、その時点でも修行は上達していき、方便をもって他の人を救うための「如実の修行」となるのである。

③ 第三章 大乘の意味——信仰の修行

既述したように、第三章の主張は、大乘の信仰を修行することによって大乘の信仰を起すことである。これは『大乘起信論』における最初の質問では「随順」と「得人」という言葉で言い表される。「問うて曰わく、もし是の如きの義ならば、諸の衆生等は云何んが随順し、しかも能く入るを得るや。」(池田、一一〇項) その次の答えから、「随順」の意味は考えないと考えないとの区別がわかるようになることで、「得人」は考えることから離れることであると説明される。つまり、修行は心を信じること (直観・直感・自然) を修めることで、信仰は完全に信じることができるようになったという

ことだとと言える。

さらに、第三章では、「随順得」と「真如門入」という言葉使われている (579c)。前者は積極的な印象、後者は消極的な印象を与える。つまり、随順の修行によって真如に入ると同時に、両方は同じ意味になると解釈できる。なお、筆者は、なぜここで「得度」または「得道」という概念が使用されていないのかという疑問を抱いていた。この二つの言葉は固有の異なる意味もあるのではないかと考えたが、「得人」という言葉が上述の解釈を導く鍵となった。また、信仰の成就是心に留まらず、善い行いに現れる (例えば 580c)。これも大乘仏教思想の特徴で、大乘仏教の信仰思想を理解するうえで重要なキー概念として挙げられるであろう。

④ 第四章 信心の修行…信仰と修行

信仰と修行との相互関係は、第三章のあらゆるところに述べられている (特に 579a) が、別の表現も用いられる。例えば、第三章の三番目の段落において「因縁」という言葉が改めて使用されているが、この概念

からすると、信仰（因、原因）に比べて修行（縁、条件）は二次的な位置を占める。しかし、修行は無意味だということではなく、両方はあくまでも不可分である。それは第四章の終わりに丁寧に説明される止観法の「空・仮・中」からもわかる。止観二問は「不相捨離」だと著者は主張する。これは第三章の始めに使用された「不相離」とほぼ同じ意味であり、著者のメッセージが明確に著述されている。

第四章では、四つの信仰と五つの修行がテーマである。その五つの修行は六波羅蜜の最初の五つに相応し、信仰の第三番目の法に属する。従って、この五つの修行は法を信じる修行と理解される。そして、四つの信仰についての記述をみると、成仏への段階が描かれていると解釈できる。まず発菩提心で、次に如来蔵の淨化で、それから六波羅蜜と、最後に自利利他によって報身と応身を得る。この四つの信仰によって段階的な信仰の成長が述べられている。つまり、信仰を起し、修行によってそれを成長させ、最後に修行そのものが信仰となる。

しかし、第六番目の波羅蜜、智慧波羅蜜はどこにあるのであろうか。それは『大乘起信論』の大テーマでもあり、大乘の正しい信仰と如実の修行である。第六番目の波羅蜜は他の五つと違って、徳目の完成態をいう。これは最後の章において明らかになる。

⑤ 第五章 利益の方便——随順による得入

過去と現在と未来の菩薩は「因の修行」（随順の修行）によって「入仏智」（得入）ができたので、一般の人もその利益を考え、この修行を勤勉に学び実践すべきである。これは『大乘起信論』の根本的な方便といえよう。しかし、これらの文章においても一度修行によって信仰に至る道が描かれる。こうして、『大乘起信論』の信仰思想を考えると、今まで述べた二つの思想が並んでいる。一つは、信仰と修行は一つであることと、もう一つは、信仰の修行によって信仰を得ることである。前者は真如心の意義で、後者は生滅心の意義である。この二つの心は一つであると主張されるように、修行によって信仰に入ると、修行と信仰は一つである

ことも同様である。つまり、修行している行者はすでにある程度信仰（信心、考えない心、本覚）を経験しているが、そのような経験は涅槃に入ると耐えずに経験できるものとなる（覚）。そして、その経験の特徴は海のような広い心で、そこから生じる大慈悲、法力などはその広い心を示す。これが「大乘の正義の顕示」であろう。

他宗教における信仰と修行の関係

仏教全体には信仰か修行を優先するジレンマも存在している。小乗仏教では苦から離れるために「自力」（修行）の思想が優先されるが、大乘仏教では「他力」（信仰）の思想が生まれてきた。『大乘起信論』はこの変化の間に立っている。この大乘仏教の論文は、信仰の修行がすすめられ、最終的に信仰と修行の一致を示す。他力の面が少ないことから、この論文は初期大乘仏教のものと推察することができる。密教ではこのジレンマを乗り越えるために第三の力、いわゆる「法力」の思想が紹介された。これは自然（じねん）の思想と関係し、

宇宙的普遍的な力とされるが、以上の論理からすると、法力は信仰と修行の一致を現すものであると推察できる。この推察は、『大乘起信論』の中で検証される。平等縁という箇所においては、法力は信力よりも高いレベルにあるものとされる (Soga)⁶⁶。のように、三方の思想は信仰の思想のためにも有効な考えである。つまり、自力・他力・法力の一致性を現す三方思想は信仰思想において「修行・信仰・修行と信仰」の一致となる。以上の知見に依拠すれば、『大乘起信論』の論理はそこまで至っていないようであり、第三の立場、いわゆる信仰と修行の一致性のみを教学することに主眼を置いていると考える。

西洋宗教のコンテクストに依拠すれば、『大乘起信論』の信仰思想は信仰 (faith) と実践 (practice) の課題に相応する。キリスト教においても同様な問題がみられる。カトリック神学者 Alister McGrath によると、キリスト教の信仰思想において知識の面（信条を受け入れること、カトリック）と救いの面（信頼すること、プロテスタント）という二つの側面を有する⁶⁷。これら

は信仰における信と修に相応し、救いの面は目的への希望を表し、信条を信じることは方法への信頼に相応するが、両者とも信仰であり、両者を明確に区別することもできない。例えば、教理を信じることはイエスの信仰思想ではなく、隣人愛がイエスの信仰であった。そこで、カトリック教会の教えは信仰と営み (faith and works) は重要であり不可分である。これは Saint Benedictus がいう ora et labora (祈りと仕事) と同様な信仰思想であり、恩恵と自力 (grace and self-effort) の

一致を表し、『大乘起信論』における真如心と生滅心の「不相離」思想に対応する。『大乘起信論』の中で、特に用薫習の差別縁と平等縁によってこの思想は具体化されてくる (578c-579a)。

ヒンズー教の伝統においても同様な信仰思想問題がある。例えば、シバへの信心深い Ramanjia の弟子の間には一つの大きな議論があった。シバは、信心を問わずに我らを救ってくれるかどうかという問題であった。その議論の結果、弟子たちがサル之道と猫の道に分かれてしまったのである。サル之道を選ぶ弟子たちは

は自力または修行を優先し、猫の道を選ぶ弟子たちは他力または信仰を信じる。危険に遭遇するときに、サルの子は母を抱きしめて逃げるが、猫の子は母につかまれて救われる。このような信心 (信仰) におけるジレンマは信仰と修行の虚弱な一致を表す。

この宗教の信仰思想問題は宗教学の中にもみられる。宗教を理解するために実践 (修行) についてはある程度認めるようになったが、信仰にまで至る学者は極めて少ない⁸⁾。しかし、最近では宗教学と神学 (教学) は近づいてきており、互いの研究方法を取り入れることも試みられるようになった。宗教現象の研究にとつても、信仰と修行は必要になると考える。しかし、人間はすべての宗教を信じるというわけでもない。この限界を超えるために、宗教学的な直観、対話、及び諸宗教の一致性を認める神秘主義的な態度は不可欠であろうと考える⁹⁾。

結論

これは歴史的視座による研究の結論ではなく、現象

学的研究の結論である。どこまで歴史的なつながりがあったか分りかねるが、『大乘起信論』の信仰思想は、ヒンズー教の信仰思想に近しいものだといえる。sraddha というヒンズー教の信仰概念に存在する二つの側面、いわゆる目的への希望と方法への信頼は、『大乘起信論』における信仰思想を表現する。『大乘起信論』において目的とされるものは「大乘の信」（信仰、信心、真如門）であり、その方法として「大乘の信を起すこと」（修行、信心修習、生滅門）が挙げられる。『大乘起信論』における信仰思想はこの二つの側面、いわゆる信仰と修行との相互関係が主要な中心課題となっている。修行の上に仏と菩薩への信仰（信心）も取り上げることからすると、『大乘起信論』は初期大乘仏教のものだと推論できる。ただし、修行（小乗仏教）と信仰（大乘仏教）との間のジレンマは仏教全体にも、他宗教にも見られる現象であり、時に限らない問題であろう。そのジレンマは、信仰という宗教現象の本質（信仰）と現象（修行）との違いによるものであるが、信仰が深まるにつれてその区別は二次的になる。これもまた『大乘起信論』

が主張するところである。信力と法力との区別はその具体的な例であろう。

信仰と修行の相互関係は『大乘起信論』において真如心と生滅心の一心で説明されているが、漢字の組み合わせ（因縁・得人）によっても見事に表されている。これは明らかに中国の翻訳によるもので、直訳ではない。つまり、真諦は中国の仏教思想に詳しい人でありながら、インドの信仰思想をも把握した人であろう。しかし、中華思想が欠けていることからすると、翻訳者の出自はインドであったと考えられる。

注

※ この研究発表は『大乘起信論』の英訳と上智大学院で行ったセミナーの結果である。Bulletin of the Research Institute of Esoteric Buddhist Culture, Koyasan University, vol. 17-18 (2003-2004), Peter Baekelmans, "The Awakening of Faith in Mahayana (1-2)".

① 『大藏経』、三三二号、五七五、八三頁。現存する2つの漢訳のうち、真諦の著述が優位とされる。

② この見解はプラトンの哲学的、現象学的な世界観である。

③ たごえは Yoshifumi Ueda, "Response to Thomas P. Kasulis's Review of *Letters of Shintan*," *Philosophy East and West* 31/4 (October 1981):507. または「スザ・フミン・トス」「親鸞やキエルケゴール、信心と信仰の概念をめぐって」、『大谷大学大学院研究紀要』第一九号、三二―三九。

④ Teitaro Suzuki, *Asvaghosha's Discourse on The Awakening of Faith in Mahayana* (Chicago: The Open Court, 1900), 47, 94, 113, 127, 135, 148.

⑤ 岩波、『仏教辞典』、四六〇。

⑥ K. L. Seshagiri Rao, *The Concept of Sraddha* (Delhi: Motilal Banarsidass, 1974), 176.

⑥ In our investigation, we have seen that the etymological or derivative meaning of the word *sraddha* (*śrat*, *hear*; and *dha*, to place; that is, the placing of one's heart on something) continues to be relevant throughout. It comes to mean: 1. a longing of the heart or yearning for some end; and 2. confidence or trust in some 'means' which can lead to the desired end. We have discovered in the literature that we examined, and this is important, that both these implications are inherent in and integral to the concept of *sraddha*. To put it in other words, they do not constitute different meanings of the word, but are aspects of the total meaning of *sraddha*. With reference to the 'goal', it has always the implication of 'desire' and with reference to the 'means', it always implies

'confidence' or 'trust'. To take either of these meanings (viz, desire or confidence) and leave the other is to deprive the concept of its special significance in Indian religious thought. A longing or yearning of the heart is always for something that is yet to be fulfilled and issues forth in the adoption of certain 'effective' means to realize it. Thus the total significance of *sraddha* involves both a desire for a goal and confidence in an appropriate means to reach it²

⑦ 深く信仰されてゐる京都市広隆寺の弥勒菩薩は悟りを開く前の釈迦を現している。これらは半跏、孤独、若さから判る。これに関して、田村園澄『半跏像の道』学生社、京都、昭和五八年、八二。

⑧ 池田魯参、『現代訳語、大乘起信論、仏教の普遍性を説く』、大蔵出版、東京、一九九八年。

⑨ 河波昌、『東西における無限円(球)の世界』、『東西宗教研究』第六号、二〇〇七年、二二―三項。

⑩ 例えは、Wai Tao (一九三八) または Hakeda (一九六七)。

⑪ 岩波、『仏教辞典』、七七項。

⑫ 空海は『即身成仏義』の冒頭にもこの八つの理由と同様の関連性の論述がみられる。それは恐らく『大乘起信論』への愛に依拠しているに違いないと考えられる。

⑬ 空海はこの三大縁起に基づいて『即身成仏義』を著述し、即身成仏思想と三密論を組織化することができた。

⑭ 心のレベルでの三大はバケツのイメージからわかりやすいかもしれない。バケツは心を喩え、そこに入っている水は心の念であるでしょう。バケツは体大(本質)で、水は相大(現象)である。しかし、バケツに穴があれば、水が無駄に流れる(業)。そこで、水を花などにやれば、または皿洗いなどをすれば、バケツと水が正しく使用される(用大)。

⑮ Hakeda, "The Awakening of Faith," 3: "mutually inclusive."

⑯ Baekelmanns, "The Awakening (1)," 40.

⑰ Alister E. McGrath, *Christian Theology: An Introduction* (Oxford: Blackwell Publishers, 1997), 154-7.

⑱ これに関して、

James L. Cox, *A Guide to the Phenomenology of Religion* (London: T & T Clark, 2006), 216-7。

⑲ 宗教学の方法において信仰と実践の必要性を実感して、高野山大学の密教学術国際大会の際にそれを仲間の研究者と議論してみた。これに関して、Peter Baekelmanns, et al., "Panel 4: The Role of Practice and Faith in the Study of Religion," in *Proceedings of the International Conference on Esoteric Buddhist Studies*, Koyasan University, Wakayama Prefecture, Japan, Sept. 5-8, 2006, 427-36. Convenor Peter Baekelmanns; discussants Jan Van Bragt, Basilio Petra, Thierry Robouam, Salyad Nizamuddin Ahmadi; commentator Paul Swanson.

討議 V

司会 河波 昌

二二三 In most of Christian theology, faith is conceived

that gift from God. A title of this paper is awakening of faith. How would you explain this sort of different conception in Buddhism and Christianity?

バーケルマンス ニコラさんは、わたしの記事はもともと英語でしたから英語で読んでくださって、今の質問は「キリスト教の中で信仰は神から与えられたお恵みです。それならどうして仏教の中で信仰を起こすことができるのか」というものでした。それは確かに問題で、わたしも『大乘起信論』を研究していて、その始まりはごんにあるのかという疑問があります。『大乘起信論』の終わりではもう少しはつきり言っていて、そこでは直接的な原因と間接的な原因が挙げら

れていて、間接的な原因は自分が善いものを求めるということ。それは「真如熏習」と言っていて、真如が自分の身についてくる、善いことをすれば善いことが身についてきて、だんだん信仰が上がってくるのです。間接的な原因としては菩薩とあつて彼らの慈悲によつてわたしたちが変わつていく、真如が分かるようになりま。それともう一つは自分の人生の中に苦があまりにも多くなつて、苦しんでいて、そこから救いを求めていくことがあります。それがわたしにとつては、『大乘起信論』の中で一番根本的な答えだと思ひます。いろいろな観点があつて、どのように起すことができるかということ。です。キリスト教の中で、わたしたちはどのように信仰を持つようになるか。わたしはわたしのユダヤ人の先生の言葉をいつも心に刻んでい。ますけれども、彼は「わたしたちは人々に信仰を与えることはできない、それは神様だけができることです」と仰いました。宣教師としては

とても助けになる言葉です。宣教師としては皆を救いたい、キリスト教の信仰を皆に与えたいと思つていますが、それは神様がやつていくことです。それを忘れてはいけないのですが、だから何もなくてもいいという結論はよくないと思ひます。キリスト教の中に聖人たちがいます。その聖人たちの姿を見てそれによつて信仰を持つ人たちが多いですね。また教会に来る人々も仏教の考えと同じように、いろいろな苦しみと出会つていて、そこからどのように逃れることができるかと悩んでいて教会に来て話を聞きに来ますね。その点では繋がっているは繋がつてはいるのですが、キリスト教は神様から与えられているものをととても大事にしている感じ。で、『大乘起信論』ではそれは大事ではない、と。

八木

(誠) 今のご質問に関連してですけれども、いろいろなことがあると思うのですね。信仰は神から与えられたものだといふのも、たとえば「コ

リント人の第一の手紙」十二章四節だと思いますが「誰も聖霊に寄らなくては、イエスは主だと言えない」という言葉がありましてね。だから、そこでは明らかに聖霊と言われていますけれども、神様の働きによって信仰が成り立つということとははっきりしています。しかしその場合の信仰というのはあくまで人間の自由というか、主体性の事柄でして、人間の面だけを見ればですね。神は人間の中で働いて、意欲と働きを成り立たせるのだという、これは「フィリピの信徒への手紙」二章一三節でしたか、そういう言葉もありますけれども。つまり信徒における働き、行為ですね。意志も行為も人間的に見れば皆その人の意志でありその人の行為なのですけれども、しかしそれは裏から見れば神の働きによることだということで、神の働きと人間の行為が因果関係でつながっている、つまり同じ平面でね、一方が原因で他方が結果ということではなくて、一つのことが表から見れば人間

の行為でも裏から見れば神の働きだということ、そういう関係になっている。たとえば、キルケゴールの場合にしても「信仰の決断」とよく言いますが、キルケゴールというと単独者として神の前に立って信仰の決断をするのだ、そのように考えられていますけれども、キルケゴールだつて裏から見れば、単純に信仰が人間のことだと言っているわけではありませんので。ですからキリスト教で、と仰つた場合のキリスト教がどのようなキリスト教かということが非常に問題なのです。しかし、仰ることは分かれます。カトリシズムでもプロテスタントでも往々にしてそういうことがありますから。新約聖書に關する限り、たとえば愛は神から出るといふ言葉がありますよね。愛は神から出るといふわけですから、愛の根源は神にあるわけです。しかし、人間がホースのようなもので神の愛がそこから出てくるというわけではない。愛というのはあくまでも自分の愛で、人間の行為なのだけれど

も、裏から見ればそれが神から出ているという
そういうことなのです。ですから、ここで一つ
のカテゴリの問題として、神の働きと人間の
行為を同じ平面での因果関係ということではな
くて、表から見れば人間の行為であるものが裏
から見れば神の働きなのだという、そういう一
つの考え方ですよね。それは新約聖書に非常に
特徴的だし、仏教にも同じようなことがあると
思いますけれども、僕は『大乘起信論』を読ん
だことはありませんが、起信というのは結局法
の働きなのと言われることがあるのでしよ
うか。浄土真宗の場合に「南無阿弥陀仏」とい
う称名ですよ、ね、「南無阿弥陀仏」を唱えるとい
う心は阿弥陀の願力から催されているのであ
って、従って、「南無阿弥陀仏」を唱えるとい
うのは人間の行為なのだけれども、裏から見れば
それは阿弥陀さんの願力の働きだということが
あって、ちょうどそれとよく似ているのです
ね。ですからバーケルマンズ先生のお話で、『大

起信論』では信ということ自体が法の働きだと
結局言われてくるのでしょうか。

バーケルマンズ さきほど言われたように、信力から
法力に行くというのが『大乘起信論』の根本的
な考えで、最初はわたしたちの動きで、後で法
力、自然、宗教というところが出て来ますね。
自然に宗教する、もう苦しんでではなくて喜ん
でやっている。法が動いているという、目的と
いいますね、そこで如来蔵から如来発心に行く
と言いますね。

八木(誠) 最初の信が後になって法だということは分
かるんですけど、最初の信自体が後で考
えてみたら法の働きだったというふうには考えられ
ていないのですか。

バーケルマンズ それは間接的な原因としてあげられ
ますね。菩薩の影響でそうなる。でも直接とい
うと真如熏習がありますね。その真如を法とし
て理解すればそこが直接的な原因だと思いま

す。そこが浄土宗で、特に密教で大事にされます。

八木(誠) 原因と結果というのと違うのですよね、少なくとも新約聖書の中ではね。浄土教の場合もやっぱり、もちろんある意味では弥陀の願力に催されて「南無阿弥陀仏」と唱えるわけですけども。

河波 もうちよつと次元の深い論理が働いているような気がしますね。

八木(誠) 僕はそうではないかと思うのですけれども。

菅原 先ほどのご質問と八木先生のご質問に関連して、一言質問したいのですけれども、彼は結局 awakening という言葉には主語がないという意味で仰ったのではないかと思うのですね。キリスト教の場合は神が起こすと、しかし『大乘起信論』の起信という場合は自ずからという言葉が出ましたけれども、それを引き起こす原因がないのではないかということを彼は質問された

のではないかと思うのですが、仏教でも阿弥陀様によってというように言う訳です。同じような構造で話すということがあると思うのですけれども、一番の違いは仏教の場合は方便法身ということが前提とされていて、阿弥陀様が念仏を起こす、発生されると表現するけれども、その場合の阿弥陀様はあくまでも方便法身であるということ唱える方も理解している。そこが大きな違いではないかと思えます。キリスト教の場合、神は方便であるという言い方はできないのではないかと思うのですね。仏教の場合は、阿弥陀様は方便であるというのは公に認められていますけれども、それが分からないではないですけれども、たとえば浄土真宗には阿弥陀様の影像、小さな掛け軸のようなものがありますけれども、あそこには方便法身と書かれていますからね。そこがキリスト教と仏教の一番の違いではないかと、わたしは考えているのですね。この学会では方便の話はあまり議論にはなりません。

せんけれども、昨日の議論の中でも方便ということが大きな違いなのだ、ということを確認したいという意味で発言しました。

バーケルマンズ　ありがとうございます。信はどこから起こってくるのかというと、『大乘起信論』の中でその二つの効果が記されています。真心と消滅心で、その真如心からという感じですね。ですからその真如心によってわたしたちの考えが良くなって、苦から離れて楽に行くのです。けれども、真如に行くためだけではなくて、その両方はひとつであって、その後でもこの世の中で行き続けて菩薩として衆生を救うということになります。わたしの感じでは、宗教学の中では東洋宗教と西洋宗教の神秘主義の区別がなされていて、西洋宗教の中には人格的な神秘主義があって、東洋の方は無人格的ですね。また仏教、ヒンズー教になると、そこで真如、あるいは神様、仏様はある程度利用されて救いに

花岡

行きます。けれどもキリスト教、ユダヤ教では、そこで神様が人間のように人格を持っていてわたしたちを救ってくれる、信仰を与えてくれるというのです。ですから、わたしたちにとって方便として考えるのではなくて、愛として考えていて、その愛によって救われていくんですが、もうすこし深く仏教徒と話ができて、彼らにとって方便も菩薩の慈悲・愛で、そこにも愛が動いているのではないかというように、もう少しの対話が必要ではないかと思います。

ただ今のお二人のご質問と、その後のコメントに関係しておりますが、先ほど八木先生も仰いましたように、キルケゴールでも信仰というのは神からの贈り物であって、それがなければ真理が何であるかも分からないというわけなんです。禅宗の方では、わたくしは仏教全体にも通じると思いますが、大疑団と大憤志と大信根がなければ何をしても駄目だというのですね。疑

団、自分が疑いそのものになる、それをなんとかして破裂する、破裂すれば解決するわけですが、疑団をどこまでも大憤志をもって本当の自己に目覚めようとすると、そのときに大信根がなければ最初から無理だというその大信根ですね。これはやはり自性と仏性と無性というところに、わたしどもはそれをこの世的なもので隠して駄目にしてしまいますが、それは神からの贈り物とは言えませんけれども。真如から、と今仰ったのですが、信仰は何処から来るのか、『大乘起信論』の場合には真如からだ。それでは、その真如はいつたいどこからかと言えば、やはり仏性。これは無性であって実体的には何も無いのですけれども、わたくしだけではなく、裏側に、それぞれの人に備わっているのではないのでしょうか。

バーケルマンス 『大乘起信論』の中でも真如、法性、如来蔵が同じように扱われています。人間の中心

河波

の根本的なところに救いが入っていますね。先ほど言った真如熏習はいつでもどこでもあるという考えですね、『大乘起信論』の中では。キリスト教の中では神様は皆の上に恵みをいつでもどこでも与えているわけです、それを受け入れる人の問題はありますが、その人とその人が善根によってどのくらい受け入れられるかという問題ですね。その点ではある程度繋がっているとありますが。わたしたちの神思想との繋がりはどうなのかということですね。

今さっきの質問とも関わりませんが、神とか如来から与えられた信という自覚が出てくるのは相当深くなった段階だと思っておりますね。そういうことが考えられるということ自身が信の限りなき深まりの中で起こってくるので、やはり最初は信というのはね、後になりますよね。これはわたくしらの質問ですけれども、キリスト教的な信と仏教の信には本質的な違いがあ

るような感じもするんです。たとえば、これはラクタンティウスという人でしたかね、「われ不合理なるが故に信ず」といった信じ方が一方ではある。シユラダーという言葉、サンスクリット語でシユラダー (śraddhā) というのはありのままの事実をそのまま受容 (忍許) するの意味ですね。満月が輝いていても目に見えない人がいるわけでしょう。最初は皆目暗なので、信者に対して。それに対して見えないけれども満月が輝いていることを信じることはできるわけで、それがシユラダーですね。それが限りなく深まってくると智へと展開して行くのですね。大乘仏教では信と知とは連続しているのですね、もちろん非連続の連続という面はあると思いますが。ですから、仏教における信には非常にどこか知的な要素がありましてね。キリスト教の信とどういう関わりがあるのか。それから、ペテロさんは信をいくつか挙げてくれました。たとえば「bhakti (絶対帰依)」とか prasāda (淨

信) とか。『俱舍論』という本の中では、信を定義して「認許」あることをありのままに認める、そして「澄淨」そのことによって心が清まってくる、これはプラサーダに相当すると思うのですが、そういう考え方が前提にあつて、その上で信が展開されるわけですけれども、特にキリスト教的な信との違いをどなたか教えて下されば有難いと思います。

八木

(誠) カトリックの方ならよくご存知ですけれども、

fide quae creditur と *fides qua creditur* と区別されていて、前の方は *I believe that* で、後の方は *fides* で、信頼なんです、真心を持って信頼する。旧約聖書では *faith* の方が優勢だったのですけれども、新約聖書の時代になってから、使徒の宣教を信じるという意味で *I believe that* が出てくるんですよ。それは切り離せないのです。両方ひとつになっているわけですね、片方だけでは困るわけで。信仰ということ自体が人間の信

仰なのですけれども、裏から見れば神の働きだ
という、信仰についてはそういうことがある
と。極めて簡単ですけれども。ただ I believe that
が出てくるというこれが、後で色々な問題が起
こってくるわけですから。

八木(洋) お話を伺っていて、やはりこういうことは
きちんと区別したほうがいいのかなという感じ
がすることがあるのですが、信じると言ったと
きに、僕たち人間はとりあえず言葉を信ずると
いうレベルのことがあって、それが同時に言葉
以前の事態としての信頼するという事に繋が
っている。たとえば、さつき猫とお猿さんの話
をしました、猫やお猿さんが母親に自力であ
るうが他力であるうがしがみつく、あるいはく
わえてもらおうという意味の信、あるいは信頼と
いうのに繋がっていると思うのですよね。どこ
でそれを捉えるのかによってずいぶん言い方が
変わってくるし、そういう文脈の中で『大乗起

信論』も展開しているんじゃないかと思うん
です。つまり、言葉を信ずる、あるいは真如に
ついての仏教の言葉を信じるということから始
まって、それを介して何らかの awakening が喚
起してくる、起こってくる。そういう意味で言
葉に対する信と、言葉以前の事態の中で、それ
こそキリスト教で言うキリスト、原始教団のメ
ッセージのキリストの働き、あるいはイエスに
おける神の働きへの信というようなレベルの違
いがある、レベルの違いが同時に起こってい
る、あるいはひとつのプロセスとして起こって
くるということ、信という言葉を理解してい
く場合に区別と関係のみたいなものがあると思
うのですが如何でしょうか、『大乗起信論』の
中ではどうなっているのかということですね。

バーケルマンズ 言葉への信仰はもろん出てこ
ないのですけれども、その真如への信仰は土台
として使っているような感じですね。ですか

らわたしは最初真如への信頼はなかったわけです。少しずつどんな意味があるか、真如、真如心ですね、そこに少しずつ入っていけば分かるような気がしますけれども、キリスト教徒としてはもう言葉ということが、イエス様、神様、全部やってきて分かってくるのですね。仏教の世界に入ると、わたしにとって真如という言葉を聞くと信仰の社会、そういう知識はなかったからあまり分からなかった。河波先生の質問に関しては、わたしは今のところではキリスト教と仏教の信に関しては、信仰と実践・宗教の区別をしていて、仏教の中の流れとしては仏教はヒンズー教を批判しました。そこは信仰の面が強すぎて、ブッダは自分の力で救いに行くのと仰っていたからその精神は大乗仏教の中、仏教の中でも続いていると思いますから、その信仰の土台はその宗教と強いつながりがありますが、キリスト教の場合は、信仰、神様を信じることに強く置いています。け

高田

れども、わたしは差別よりも区別したいから、信じることの中で繋がっているかなと思います。

九頁の最後のほうに、「他宗教における信仰と修行の関係」というところで、真ん中下ですね「西洋宗教のコンテキストに依拠すれば、云々」と書いていただいています。『大乘起信論』における信仰と修行の関係について深く学ばれて、九頁のところでは特にキリスト教、西洋宗教のコンテキストにおいても同じようなことが言えるという形の発言で終わっているのですけれども、『大乘起信論』を学ばれて、それに出会われて、たとえばカトリック教会の信仰という営み、祈りと仕事の関係についての説明の仕方と言いますか、理解の仕方というものにおいて何か今までキリスト教の中で語られ、理解されているあり方とは違った形の説明が可能になるのではないかというようなことをお書きになられ

るか、なにかそういう必要があるのか、あるいはそういうことは必要ない、やはり同じように語ることができるのだいというようにお考えなのか、という質問です。

バーケルマンズ ありがとう。それは特にわたしは神学者として悩んでいるところです。もし千年、二千年前に生きていれば、もう平気で仏教の思想哲学を使って、キリスト教を教えようかなと思っていましたけれども、今の時代ではそういうことはあちこち使われていてあまりできない。わたしは対話において、自分の表現を大事にしながら、向こうの表現を理解しようと思つて、その繋がりが分かるようになったら、それで満足ですね。けれども、キリスト教の見方を仏教徒に話すときにどう説明したらいいか、そのときわたしは仏教用語を使います。その限りでもとても役に立ちます、方便になりますね。でも嘘も方便ですから、ときどき全部正しいかど

河波

うかわたしにも分からないのですね、仏教徒ではないからです。だからどこか少しの遠慮が必要ですが、一応このような研究は対話のためお互いを理解していて、そこからわたしたちの見方を仏教に教えられる、仏教からもわたしたちに教えられて、お互いの信仰を深めることができると思いますけれども。それ以上は今のところはできない。ときどきわたしもどうしようか、もし神学者でなければ平気で色々なものを使っているのですが、わたしは仏教徒を尊敬しながらやっていますから、そこまでできないのです。

どうも長時間ありがとうございました。コメントすることもないと思いますが、二、三、私の方から批判めいたことを申し上げますと、「他力」という言葉が始めて登場するのは、曇鸞の『往生論註』なんです。他力というのはそれまでは仏教語ではなくて日常の俗語として使

用されています。それを曇鸞が宗教的に高め
て一般の人たちに分かりやすいように、他力と
いう言葉を仏教語として使ったと言われています。
『往生論註』はその当時の論集です。他力
という言葉が出てくるか出てこないかというこ
ともこれは問題です。それから、信という問題
は華嚴の所説で、十の段階で信を深めていくと
いうことで、十信といひまして、信の十の段階
にあたるダイナミズムということも研究の課題
になるのではないかと思います。それから、ペ
テロさんは『大乘起信論』は次の大乘仏教の展
開で出てきたと仰っていますが、わたくしはそ
うではなくて三大の思想、これは中国人の考え
方なのですね。これは馬鳴というインドの思想
家の名前を借りて中国人が創作したとしか考え
られないと思うのですが、そこはまた見解の相
違で色々なご意見があると思います。それから
人格神についても仏教にも典型的に、たとえば
善導の『観疏無量寿経疏』における「親縁釈」

等においても出てきます。信の問題だけでわた
くしは三日間討論しても足りないくらい深い内
容があると思います。今日はもはや所定の一
時間ちょっとオーバーしました。いろいろ皆さ
んから貴重なご意見を頂いて、そして有意義な
発言をしていただきました。本当にありがとうございます。
一応、これで終了とさせていただきます。