

パウロと親鸞の回心

信と知の視点から

高山貞美

パウロと親鸞は、現代においても人々に広く知られ、また親しまれている人物である。前者は、西暦一世紀にユダヤ教の一派と見なされていた原始キリスト教を、小アジアや地中海の諸都市に根づかせ、世界宗教へ発展させる原動力となった「異邦人の使徒」である。後者は、大乘仏教の一潮流である浄土教を法然のもとで学び、信と念仏に基ついた生を歩み、後に浄土真宗の開祖として仰がれる存在となった。両者に共通して言えることは、「回心」(conversion)を機にそれぞれの人生が大きく変えられた点である。

宗教間対話に深い関心を持ち続けていた南山宗教文化研究所元所長のJ・ヴァン・ブラフト(一九二八)

二〇〇七)は、キリスト教と浄土教の関係について、両宗教の間に見られるさまざまな条件と限界を踏まえながら、次のように述べている。

浄土教という宗教は、根本的に内面的に仏教であり、仏教の伝統こそ浄土教の深さや純粹さの源泉であります。しかしそれと同時に、浄土教は、単に仏教一般の「本来のインスピレーション」とか「精髓」とかいうものに還元され得ないような宗教的衝動を含んでいて、その衝動こそ仏教の伝統の中の浄土教の独自性をなしながら、浄土教とキリスト教との間の、深いレベルでの親近性、類似性を成り立たせるものなのです¹⁾。

以上の洞察を参考にしつつ、キリスト教と浄土教との間の「深いレベルでの親近性、類似性」を探究すべく、本論文では「信と知」の視点を交えて、パウロと親鸞の回心について考察したい。

パウロの生と思想

ユダヤ教的過去

パウロは自身の生涯についてほとんど語らず、したがって回心前のユダヤ教的過去もあまり知られていない。その意味で『フィリピの信徒への手紙』に記されるパウロの自伝的記述は、きわめて貴重な自己証言と言える。

だれかほかに、肉に頼れると思う人がいるなら、わたしはなおさらのことです。わたしは生まれて八日目に割礼を受け、イスラエルの民に属し、ベンヤミン族の出身で、ヘブライ人の中のヘブライ人です。律法に關してはフアリサイ派の一員、熱心さの点では教会の迫害者、律法の義については非のうちどころのない者で

した。^② (フィリ 3:6)

以上の記述から、回心前のパウロが救いの根拠を「肉」(σάρξ) に、すなわち、人間的な諸要素(出自、教養、道徳性など)に置いていたことが明らかである。^③ はじめの四点は生まれながらのものであり、それに続く三点は自覚と努力によって身につけたものである。^④ ここには生粋のユダヤ人としての選民意識が強く感じられると共に、「フアリサイ派の一員」として律法を遵守することに最高の価値を見いだしていたパウロの宗教観が窺える。彼は「律法の義」については非のうちどころのない者と自負し、律法への熱心の故に教会を迫害することさえ厭わなかったのである。^⑤

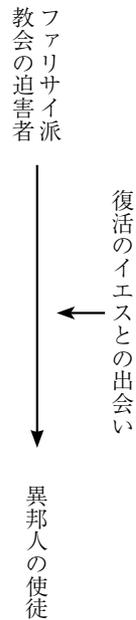
律法中心の生き方に徹していたパウロにとつて、十字架上で刑死したナザレのイエスは「神に呪われた者」(申 21:22-23)であつて、民衆を惑わす偽教師ではあり得ても、イスラエル民族のメシアであるはずがなかった。このような考えに支配されていたパウロが、イエスを「神の子」「メシア」と信奉する同胞のユダヤ人キリスト者たちに激しい

憤りを覚え、彼らの教会を破壊することこそ自らの使命とし、迫害の急先鋒となったのも自然の成り行きだったと考えられる。

パウロの回心

パウロは、ダマスコ周辺で起こった自身の宗教体験（以下、ダマスコ体験と呼ぶ）を「回心」とも「改宗」とも表現していない。しかしこの劇的な出来事によって、彼の価値観が著しく変化し、生き方が根本的に変えられたことは明白である。復活のイエスとの出会いは、それほどの大きな衝撃を彼に与えたのであった。パウロにとって人生の転換点となり、彼の霊性・神学・宣教活動の源泉となったこの宗教体験をわれわれは「回心」と呼ぶことにする。^⑦なぜなら、それはパウロの心身の上に生じた未曾有の体験であり、今までの生き方の一部ないし全部を捨てることさえ要求したからである。

パウロの回心を簡単に図式化すると次のようになる。



回心の記録

パウロの回心は、新約聖書の中でも有名な箇所であり、その場合には『使徒言行録』（使 9:1-19, 22:6-16, 26:12-18）の記事が取り上げられることが多い。『使徒言行録』第九章には、パウロがイエスの弟子たちを迫害しようとダマスコに近づいた時、天から光が照らし、「なぜ、わたしを迫害しようとするのか」という声が聞こえたと記されている。その後、三日間パウロは目が見えず、食べも飲みもしなかったが、ダマスコの町でアナニアによって元通り目が見えるようになったこと等も物語られている。

しかしながら『使徒言行録』は福音史家ルカが編集した

ものであり、パウロに「ついで」書かれたものではあるが、パウロに「よつて」口述されたものではない。したがつて、本論文では一次的資料である『パウロの手紙』⁸を取り上げ、その中に記された回心の記録を考察の対象としたい。このように限定すると、パウロ自身の証言はごくわずかしか見いだせず、いずれも論争の過程でそうせざるを得なかつた時にのみ、この問題を取り扱っているにすぎない。おそらくキリストよりも自身の生涯に焦点が当たることを避けたいと願うパウロの思惑があつたものと思われる。⁹

① フィリ 3:7, 8

しかし、わたしにとつて有利であつたこれらのことを、キリストのゆえに損失と見なすようになったのです。そればかりか、わたしの主キリスト・イエスを知ることのあまりのすばらしさに、今では他の一切を損失とみています。キリストのゆえに、わたしはすべてを失いました。それらを塵あくと見なしています。パウロはこの箇所でダマスコ体験について直接に言及し

ていないものの、彼の価値観に劇的な変化が生じたことは疑い得ない。なぜなら、「わたしにとつて有利であつたこれらのことを、キリストのゆえに損失と見なすようになった」からである。ここで注目したいのは、パウロが自身のユダヤ教的過去を「主キリスト・イエスを知る」という新たな評価の基準によつて相対化している点である。つまり、これらのこと（既述の七つの人間的要素）は、回心前のパウロにとつて救いの根拠であり、彼のアイデンティティーを形成していた重要な価値であつたが、（回心した）今ではキリストを「知る」ことのすばらしさのゆえに相対化され、しかもそれらを「塵あくと見なす」までに至つてゐる。¹⁰

「知る」という語は、聖書の用法では主体と対象との全人格的な関わりや体験を意味する。¹¹パウロにおいても「知る」とは、ただ単に対象を客観的に認識する理知的な「知識」ではなく、対象であるキリストとの出会いによつて成立する全人的な関わりを指している。¹²しかも、ここでパウ

口は「わたしの主」と表現していることから、彼自身の「キリストへの信仰」を表明した言葉として理解することができ、パウロは「キリストのゆえに」すべてを失ったが、それまでのユダヤ人としての宗教的特権も誇りも、回心後の彼にとつてはもはや価値のないものとなってしまうたのである。

② 一コリント 9:11

わたしは自由な者ではないか。使徒ではないか。わたしたちの主イエスを見たではないか。

この一節は、パウロが自らの権利を一切放棄し、コリント教会を創設するためにいかに忍耐強く活動したかを示した第九章全体の文脈において解釈されるべきである。パウロ自身によって投げかけられた三つの反語的な問いは、彼の新たなアイデンティティーを理解する上できわめて重要である。「自由な者」とは、当時の哲学者たちがヘレニズム世界を遍歴したように、パウロも一定の場所にとどまらずに地中海世界の各地を巡回した宣教者だったことを表して

いる。

「わたしたちの主イエスを見たではないか」という言い方は、復活主イエスとの「人格的な出会い」を示したものであると同時に、信仰告白の言葉でもある。⁸³パウロは生前のイエスとまったく面識がなく、まして「十二人」の一人でもなかった。そのパウロが「使徒」とされたのは、ダマスコ途上で復活のイエスに出会ったからに他ならない。「主イエスを見た」⁸⁴からこそ、彼は「使徒」(αποστόλος)⁸⁵として召されたのである。元来「使徒」という語は「遣わされた者」を意味し、七十人訳聖書(七十)には見受けられないものも、新約聖書においては非常に重要な概念である。使徒職はいわゆる「十二人」に限定されるものではなく、パウロによって自らの「召命」を語るものとしても用いられている。⁸⁶

③ 一コリント 15:8-10

そして最後に、月足らずで生まれたようなわたしにも現れました。わたしは、神の教会を迫害したのですか

ら、使徒たちの中でもいちばん小さな者であり、使徒と呼ばれる値うちのない者です。神の恵みによって今日わたしがあるのです。

パウロは自らの宗教体験を「そして最後に：わたしにも現れました」と述べて、復活の証人の最後に自分の名を連ねている。前述の「主イエスを見た」(同書9:1)という表現もパウロの信仰告白を表しているが、「イエスが：に現れた」と語る方がイエスのイニシアチブがより鮮明に示される。主語こそ異なっているものの、これらの表現は同一の事柄を指しており、「イエスとの出会い」を分節化したものである。復活のイエスがパウロに「現れた」(9:9ff)からこそ、パウロはイエスを「見た」(ἐώρακα)のであり、見て信じるようになったのである。われわれの人生を振り返る時、特に信仰の世界ではイニシアチブをとるのは常に神(イエス)であり、人間はその呼びかけに応える側である。そこには一種の呼応関係が成り立つ。もちろん実際に神の招きに応えるか否か、神の命に従うか否かは人間の自

由意思に委ねられており、したがって信仰には必ず実存的決断が伴うことになる。

「月足らずで生まれた」(ἐκ τριμήνου)という語が、何を意味するかについては議論の余地がある。通常この語は流産や早産の意に用いられるが、ここではパウロの風采を中傷したり(二コリント10:10)、彼の使徒職に否定的な(一コリント9:17)パウロの論敵によって浴びせられた言葉かもしれない¹⁷。もしそれが事実なら、パウロはあえてこの言葉を取りあげて比喩的に用いている¹⁸。その場合には、心の準備がまったくできていなかったパウロに、イエスが予告なしに「現れた」ことを意味することになる。何の準備もしていないパウロがいきなり使徒に召され、しかもその彼に神の恵みがあふれるばかりに注がれている事実を述べている。

「月足らずで生まれた」という語は、同時にパウロの過去の生き方をも示唆する。すなわち、回心前のパウロが十分な自覚を持って「神の教会を迫害した」という厳然たる

事実を示している。「わたしは、神の教会を迫害したので
すから、使徒たちの中でもいちばん小さな者であり、使徒
と呼ばれる値うちのない者です」(同書 15:9)。このように
パウロは迫害者であった「過去の生」を率直に述べている。
しかし強調点は過去にあるのではなく、「神の恵み」によ
って根本的に変えられ完全に受容された「現在の生」にあ
る。パウロは、回心の光の中で過去を振り返り、現在を見
つめている。

④ ガラテア 1:15-17

しかし、わたしを母の胎内にあるときから選び分け、
恵みによって召し出してくださいとされた神が、御心のまま
に、御子をわたしに示して、その福音を異邦人に告げ
知らせるようにされたとき、わたしは：アラビアに退
いて、そこから再びダマスコに戻ったのでした。

この箇所では、一六節の「(神が) 御心のままに、御
子をわたしに示して、その福音を異邦人に告げ知らせ
るようにされたとき」という文章に注目したい。「示し

て」(ἀποκαλύπτω) という動詞は、名詞の「啓示／黙示」
(ἀποκάλυψις)¹⁹を想起させる黙示文学的な用語である。西
暦一世紀に生きたユダヤ人パウロにとって、復活主との出
会いはまさに「啓示」としか言い得ない未曾有の体験であ
った。生前のイエスに出会ったことがなく、しかも教会の
迫害者であったパウロに、ある日突然に復活のイエスが明
かされたのである。啓示とは、神の内に隠されていた救い
の計画が特定の人間(この場合は、パウロ)に開示される
ことを意味する。ファリサイ派に属していたパウロは、磔
刑に処せられたイエスを偽りの教師、神の冒瀆者、政治的
煽動者と考え、憎悪の対象と見なしていたに違いない。そ
れゆえ、ナザレのイエスを「主」と信じるメシア運動を容
認できず、イエスの弟子たちを弾圧するためにダマスコに
向かったのである。

ところが、ダマスコ途上での驚くべき出来事がパウロの
イエス観を根底から覆してしまう。律法によると、十字
架上で息絶えた者は神の呪いのもとにあるとされたが(申

21:23、ガラ 3:13 参照)、永遠に断罪されたはずの人物が今やパウロに現れ、力強くはたらきかけている。そのはたらきの中で、パウロはナザレのイエスが何者であったかという真実に目が開かれたのである。ダマスコ体験はそれまでとはまったく異なる信仰のヴィジョンをパウロに与えた。それはナザレのイエスが父なる神の「御子」(υἱός)であるとの開示であった。しかもこの啓示は、「福音を異邦人に告げ知らせるように」という救済的・宣教的な目的を伴うものであった。

以上のように、『ガラテアの信徒への手紙』を見る限り、パウロは回心した時点で異邦人への宣教の使命を持ち、しかもこの使命は啓示の核心をなしている²⁰。回心後のパウロが直ちに取った行動は、「アラビアに退いた」ことであった。当時のユダヤ人の常識でアラビアといえは、ペトラを主都とするナバテア人のアレタ四世が統治する王国を意味した²¹。実際にアラビアのどのあたりまで出向き、そこでの滞在期間がどれくらいに及んだのか、パウロは一言も答え

ていない。おそらくわずかの期間だったであろう。ナバテア王国で福音宣教に努めたものの、まるで成功に漕ぎ着けなかった若い日の使徒の姿を思い浮かべることができる²²。

律法の義と信仰の義

パウロの宣教活動における試練の一つにアンテイオキア事件があげられる²³。事の発端は、十二使徒の一人ペトロがアンテイオキア教会を訪問したことであった。ペトロは最初のうちは異邦人キリスト者と食卓を共にしていたが、ヤコブのもとから遣わされたユダヤ主義者(律法主義のユダヤ人キリスト者)たちがやって来ると、彼らを恐れて異邦人キリスト者と食卓の交わりをしなくなった。つまり、エルサレムから来たユダヤ人キリスト者の眼を意識して明らかに態度を変えたのである。このペトロの変節をパウロは見逃すことなく真つ向から非難した。

もしペトロのように食物規定の律法にこだわるならば、ユダヤ教の食物規定を守らない異邦人キリスト者を教会の

共同体から排除する結果を招きかねない。それは教会分裂の危険性をはらみ、律法主義への逆行を意味する。ペトロの態度の変化にパウロは誰よりも強い危機感を抱いたに違いない。パウロはペトロに、「あなたは（中略）異邦人のように生活しているのに、どうして異邦人にユダヤ人のように生活することを強要するのですか。」（ガラ2:14）と云って公然と批判した。

この事件に直面して、パウロはユダヤ人と異邦人の両者から成る教会司牧の難しさを肌で感じたことであろう。ペトロのユダヤ教的な態度は教会を律法主義に後戻りさせることになりかねず、そしてそれはキリストの福音が律法の呪縛によって無力化されることをも意味する。パウロにとって福音の真理と教会の一致が危機に晒される事態は絶対に座視できない問題であった。

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と知って、わたしたちもキリストを信じました。これは、律法の実行ではなく、キ

リストへの信仰によって義としていただくためした。なぜなら、律法の実行によつては、だれ一人として義とされないからです。（ガラ2:16）

人間が義とされるのは、律法の実行によるのではなく、「キリストへの信仰」(πίστις Χριστοῦ)²⁸による。この言葉は、復活のイエスと遭遇し、律法中心からキリスト中心の生き方に変えられたパウロの実体験に基づいている。パウロは「律法の行い」と「キリストへの信仰」を二者択一の関係に置き、信仰による義を説いた。断固たる主張にもかかわらず、パウロがこの論争に敗れたことは明白である。というのも、他のユダヤ人キリスト者もペトロの態度に同調し、パウロの同労者であるバルナバさえも見せかけの行いに引きずり込まれ、異邦人との食事の席から退いたからである。²⁹ペトロとの衝突を機に、パウロは活動の拠点であったアンテオキア教会から離れ、バルナバとも別行動を取るようになった（使15:36-41）。

この事件がパウロにとって心の痛手となったのは事実で

あるが、だからといってアンティオキア教会（及びベトロ）とパウロの関係が決定的に修復不能となったわけではない。パウロは「キリストへの信仰」に基づいて（割礼や食物規定など律法遵守の義務を負わせる）律法主義から自由な宣教活動を行い、「もはや、ユダヤ人もギリシア人もなく、奴隷も自由な身分の者もなく、男も女も」（ガラ3:28）区別することなく、神の愛をあまねく人々に伝えた。

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。わたしが今、肉において生きているのは、わたしを愛し、わたしのために身を捧げられた神の子に対する信仰によるものです。（ガラ2:20）

二〇節において、パウロは生きている主体はもはや「わたし」ではなく「キリスト」であると述べる。キリストが「わたしの内に」生きているのである。これはパウロが「キリストによって、キリストと共に、キリストの内に」生きているという現実を表しており、キリストとの一体化を意味

する。回心後のパウロにおいて生の基軸となったのは、「わたしのために身を捧げられた神の子」に対する信仰である。パウロは信仰に生き、そして信仰が彼を生かし行くべき道を照らした。

ところで、「信仰」(Fiducia)という語の中心概念は「信頼性」であるとされる。これには関係性を構築する相手に対する信頼の態度が含まれるが、同時にその信頼が適切かどうかを保証する知識内容も含まれる。その意味で信仰は情意的 (affective) であると共に認知的 (cognitive) であり、決してどちらか一方だけでは成立しない。²⁹⁾「わたしが今：生きているのは、わたしを愛し、わたしのために身を捧げられた神の子に対する信仰による」という言葉には、信仰の情意的な面が顕著に表れている。パウロにとって信仰とは、「心を尽くし、精神を尽くし、思いを尽くし、力を尽くして」(マコ12:30) キリストを愛することであり、「わたしのために身を捧げられた神の子」のためにおのれのすべてを注ぐ全人的な営みであったと言える。

パウロは福音の真理を証しするために東奔西走し、そのためには自身の命さえ惜しまなかった。パウロの最期については新約聖書のどこにも記されていないが、古くからの伝承によるとネロ皇帝の時代に斬首刑により殉教したとされている。原始キリスト教の揺籃期にパウロが果たした役割は大きく、パウロなしに世界宗教としてのキリスト教の成立はあり得なかつたといっても過言ではない。

神の知恵と人間の知恵

アンティオキア事件の後、パウロは第二回宣教旅行に出かけるが、コリント宣教の前哨戦ともいうべきアテネにおける論争は「アレオパゴスの説教」(使17:16-34)として知られている。論争相手はエピクロス派やストア派など数名の哲学者であったが、パウロは町中で「知られざる神に」と刻まれた祭壇を見つけたことで、ギリシアの神々と自身の信じる創造神を対比させながら論陣を張った。若いころに学んだ修辞学や哲学的素養を駆使しての論争だったと思

われる。ところが、「死者の復活」について話し始めると人々にはあざ笑い、パウロはその場を立ち去った。アテネでの宣教に失敗したパウロは、次いで訪れたコリントでは徹底してキリストの「十字架」を強調する。

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：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きます。(一コリント1:18-23)

コリントの町で福音を伝えるに際して、パウロは「世の知恵」(同書2:20)や「言葉の知恵」(同書3:18)を用いず、「十字架の言葉」をもって自らの信仰を証しすることに努めた。神の秘められた救いの計画を伝えるのに、人間的知恵、教養、弁論術などに由来するものを用いなかっただが、それはキリストの十字架がむなしくならないためだとしている(同書3:1)。使徒の任務は、キリストの福音を宣教することであり、福音のメッセージはすべての人に対して向

けられたものである。一部の知識人のみを対象とする優れた言葉や知恵にあふれた雄弁は無用なものであり、パウロは十字架のキリストを伝えることだけに専念した。

ユダヤ人は神からのしるし（奇跡）を求めるが、神がしるしとして与えたのは、栄光に満ちた地上的メシアではなく、キリストの受難と十字架死であった。しかし彼らにとって十字架は、神の全能のしるしではなく、「つまずかせるもの」（同書1:3）でしかなかった。^⑤一方、ギリシア人は理性をはたらかせて知恵を探し求めるが、この世の知恵で十字架につけられたキリストの奥義を解き明かすことはできない。十字架のキリストは、異邦人にとっては愚かなものであるが、ユダヤ人であれギリシア人であれ、キリスト者として召された者にとっては、死を通して復活をもたらす神の救いの力である。世の人々の目には愚かで無価値と見える十字架を通して、信じる者すべてを永遠の生命に導くところに神の救いの計画が示され、神の知恵が明らかにされる。

親鸞の生と思想

親鸞の回心

法然との出会い

斜陽貴族の家に生まれた親鸞（一一七三―一二六二年）は、幼いころに出家し比叡山に上り、そこでおよそ二〇年間を過ごした。論湿寒貧の厳しい環境の中で修学に励んだが、自力による修行では悟りを得ることができず、挫折感を抱いて下山する。^⑥比叡山を後にした親鸞は、京都の六角堂で夢告を受けた後、生涯の師ともいえるべき法然に出会い、百日間通い詰めて弟子となる。

親鸞が法然の弟子となったのは建仁元年のことで、主著『教行信証』後序に「しかるに愚禿釈の鸞、建仁辛酉の暦、雑行を棄てて本願に帰す」と明記されている。闇に覆われ深い迷いの中にあつた親鸞が、法然と出会って真実の教えに導かれた喜びは、何ものにも代え難い体験だったに違いない。この出会いが親鸞の人生に新たな展望を拓き、その後の生き方を決定的に方向づけたのである。^⑦

法然に師事した吉水時代（二一九―三五歳）に、親鸞は『選
本願念仏集』を书写することが許され、さらに法然の肖
像画を描くことも認められる。これらの出来事は、師から
その衣鉢を継ぐ正当な後継者として認可されたことを意味
する。法然への深い信頼と尊敬の念は、『歎異抄』第二條
の言葉からも読み取れる。

たとひ法然聖人にすかされまゐらせて、念仏して地獄
におちたりとも、さらに後悔すべからず候ふ。……い
づれの行もおよびがたき身なれば、とても地獄は一定
すみかぞかし。⁸⁵

法然の教えに従ったばかりに、だまされて地獄におちた
としても決して後悔はしない。この言葉には親鸞の熱い思
いがこめられている。師弟関係であれ、男女の仲であれ、
これほどきつぱりと言いつかれる人は少ないのではないだろ
うか。親鸞が生きた中世とは異なり、現代においては地獄
の権威も存在感もずいぶんと低下してしまつた。でありな
がらも、親鸞の「この人となら地獄の底までついでいいく」

といった気迫に満ちた言葉には、損得抜きさの真剣さが感じ
られる。

『教行信証』後序には、建仁辛酉の曆に「雑行を棄てて
本願に帰す」とあり、親鸞が二九歳のころに回心したこと
が分かる。真宗の一貫した伝統によれば、この時点で彼は
他力の信を決定したと解釈されている。しかし親鸞の回心
に肉迫しようとする場合、この一文と共に『教行信証』仮
身土巻にある重要な文章を看過するわけにはいかない。い
わゆる「三願転入」の表白文である。

三願転入

三願転入文は、親鸞が自身の体験に基づいて、自力から
他力への信仰の推移を論理的に表した回心録である（註
釈版聖典 四一―三頁参照）。「三願」と呼ばれるゆえんは、『仏
説無量寿経』にある四八願の中から三つの願が選ばれ、第
十九願（自力諸行往生）、第二〇願（自力念仏往生）をへ
て、最終的に第十八願（他力念仏往生）の境地に至る回心

の過程が説明されているからである。第十八願（本願＝真実の願）の理解については、親鸞が法然から継承したものであるが、第十九願と第二〇願（共に方便の願）の理解は親鸞独自のものとされている。

自力諸行＝第十九願＝双樹林下往生 邪定聚＝仮門

← 回入

自力念仏＝第二〇願＝難思議往生 不定聚＝方便真門

← 転入

他力念仏＝第十八願＝難思議往生 正定聚＝選択願海

特に第十九願から第二〇願への「回入」と第二〇願から第十八願への「転入」は、親鸞の回心の本質を説明するための重要な鍵と考えられている。古くから争点となっていたのは、先述の「建仁辛酉の暦、雑行を棄てて本願に帰す」の時点と三願転入の転回時点（回入・転入）との関係についてである。言い換えると、第一の回入時と第二の転入時が、親鸞の生涯のどの時期にあたるかという問題である。

真宗の伝統に従えば、親鸞が吉水の法然門に入室した時

点で、即、第十八願の境地に「転入」し、絶対他力の信が決定したとされている。このように解釈すると、三願転入の遍歴は吉水入室前の、つまり比叡山時代の精神的な苦闘を語ったものとなり、親鸞の靈性において前史的な意義を持つにすぎない。この見解には宮崎円遵、赤松俊秀などの学者が賛同し、ほとんど定説化している。

これに対して、一部の有力説は「回入」を吉水入室時（二〇一年）とし、「転入」はそれ以降の時点に想定している。つまり、回入の時点では親鸞はまだ「自力諸行往生」（念仏を含めて諸々の修行を自力で行って救われるという立場）から「自力念仏往生」（諸行に代わって念仏のみで救われるという立場）に変わるが、念仏を自力で称えるという点では同じの境地に移ったにすぎないという。「自力念仏往生」から「他力念仏往生」（自力で念仏を称えて往生するのではなく、阿弥陀仏よりたまわる念仏によって救われるという立場）への移行は、それ以降の時代を待たなくてはならないとしている⁸⁾。

以上のように、三願転入の時期については、さまざまな見解があり難解な問題である。第一段階の「回入」は、諸行の中から念仏を選び取ることであるから、その時期を吉水入室時と確定するのは比較的やさしい。しかし第二段階の「転入」は、本願力のはたらしに実存的に関わる信の問題であるから、これを時期的に確定するのは困難である。別の言い方をすれば、回入が「行」（諸行から念仏へ）の転換を意味するのに対し、転入は「主体」の転換、つまり親鸞が本願力によって生き方を転換させられることを意味する。

転入時期を吉水入室以後のどの時期に想定したとしても、一つ言えることは親鸞に転入の体験がなかったならば、その後の充実した伝道活動も、本願の真実を解き明かした『教行信証』の執筆もあり得なかったということである。親鸞の信の遍歴は「自力から他力へ」という方向性を持ちつつも、必ずしも一直線であることを意味しない。浮き沈みのある人生において、おおらかに螺旋を描きながら

成長し、問題が起こるたびに「真実の信心」に立ち返ることが回心であり、また転入なのではないだろうか。この点に関して、末木文美士は親鸞の「今」という語の用法に注目して次のように述べている。

それは、過去の一回的なできごととして過ぎ去ったこととはではなく、その過去がつねに「今」として捉えかえされることに他ならない。……それと同様に、第二十願から第十八願への「転入」も決して「今」初めて起こったことではない。しかし、一回起こればもはやそれでよいというものではなく、つねに「今」において捉えかえされてゆく体験なのである。……常に自力への転落の危機に立ちつつ、そこから何度でも繰り返し跳躍すること、それが「今」なのだ。²⁷⁾

末木が指摘するように、自力と他力の関係は二者択一の問題として単純化すべきものではない。つまり、人はいったん他力の境地に達したなら、その後は二度と自力の立場に戻ったり迷ったりしない、などと簡単に割り切れるもの

ではない。むしろ他力は、「自力のあるところにおいて、その自力への絶望と否定において初めて成り立つものである」³³。その意味で「転入」は、過去の一回限りの出来事として完結するのではなく、絶えず捉え返され、現在化される「今」として理解されるべきである。本願力のダイナミックなはたらきにより「主体」である人間のあり方が問い直され、回心を余儀なくされる出来事が「転入」であり、「転入の今」なのである。三願転入の論理は、この自力と他力の緊張関係の上に成立している。

佐貫の出来事

越後流罪が解かれた後、親鸞は家族を連れて関東に向かった。³⁴旅の途中、上野国と武蔵国の国境にある佐貫（現群馬県邑楽郡板倉町が最有力）で、親鸞は衆生利益のために浄土三部経を千回読もうと試みる。建保二年（一二二四年）のことで、親鸞が四二歳のころの出来事である。佐貫は利根川と渡良瀬川に挟まれた交通の要衝として知られ、常に

水害に悩まされた場所であった。実際に水害に遭って死者や行方不明者など大変な被害を蒙った民衆が、死者供養のために親鸞に祈禱を依頼したのかもしれない。³⁵

このような状況の中で、親鸞は浄土三部経の千部読誦という難行に踏み切るが、四、五日ほどで思い返し読誦を中止している。その理由は、阿弥陀仏の本願を「自ら信じ、人にも教えて信じさせる」ことこそ仏恩に報いることであると知りながら、名号（南無阿弥陀仏）のほかは何の不足があつて経典を読もうとするのか、と内省した結果である。³⁶親鸞は自分の行動と心理を分析し、自力への執着がいかに強いかを思い知らされることになる。親鸞の場合、経典読誦を決断したのは、災害や飢饉で打ちひしがれている民衆の苦しみに心を動かされたことだったに違いない。彼らの切なる願いに応えたいという思いから、二九歳のころに捨てたはずの「雑行」、すなわち自力の行にあえて挑んでいる。だが、数日後には千部読誦の自力性・呪術性に改めて気づき、中止した後は佐貫を立ち去っている。

この佐貫の体験は、『歎異抄』第四条にある聖道の慈悲と浄土の慈悲の「かはりめ」⁴³つまり、転換点と捉えることができるように思われる。聖道の慈悲とは、自力で行う慈悲のことで、すべてのものをあわれみ、いとおしみ、はぐくむ心をもって思い通りに救済しようと努めるが、人間の力だけで他者を完全に助けることはできない。親鸞は、聖道門の慈悲は徹底しておらず、自力の慈悲には限界があると見極めている。一方、浄土の慈悲は、他力念仏によって往生し仏となった上で、他者を自由自在に救済するといふものである。親鸞は念仏こそが真の慈悲であると、救いの根柢を阿弥陀仏の本願力に求めている。

自力の慈悲の限界

親鸞の人生を振り返る時、われわれは親鸞が生涯の師となる法然に出会い、専修念仏の教えに帰依したことを知っている。繰り返しになるが、それは親鸞が二十九歳のころの記念すべき出来事であった。ところが、それから十三年後

の今になって、災害に苦しむ民衆の姿に心を動かされて読誦を始めたのである。死者供養のためには經典読誦や仏像を拜むことが利益になる、という善光寺信仰に促されてのことだったのかもしれない。

親鸞も最初のうちは苦悩する民衆に寄り添いたいという気持ちがあったからこそ、読誦を始めたのであろう。しかし読誦を続けていく中で、自力の奢りに改めて気づかされたのではないだろうか。自分はたった一人の人間さえ救うことのできない凡夫、いや自分自身さえ救えない凡夫にすぎない。だからこそ、凡夫の救いを説く法然の教えに従い、他力念仏に帰依したのではなかったのかと。三部経読誦という難行を続ける中で、聖道の慈悲の限界に直面せざるを得なくなり、そこから翻って自他共に救われていく浄土の慈悲に目覚めさせられたように思われる。二つの慈悲の間で揺れ動き、葛藤する親鸞の姿が想像される。

佐貫の出来事は、その後の親鸞の生に大きな影響を及ぼしたことであろう。親鸞がいかに人生を歩み、どのような

心で人々と接するようになったかを、佐貫の体験が決定づけたと考えてよいだろう。関東時代の親鸞は、二〇年間近くを常陸国の稲田や小島に草庵を結び、そこを伝道活動の拠点とした。親鸞の伝道の仕方は、民衆を上から教化するのではなく、門弟の一人ひとりを「御同朋・御同行」と見なして対等に接し、感謝の念仏を称え合って共に救われていく姿勢であった。日本中世社会の身分秩序の中できわめて独創的な親鸞の思想と生活態度が、関東における原始浄土真宗教団の形成に繋がったと考えられる。

親鸞思想の特色

回向

法然より専修念仏の教えを受けた親鸞が、生涯をかけて深化させた真実は何であったのだろうか。それは一言に言えは、生きとし生けるものを救う阿弥陀仏のはたらきであった⁴³。その限りのない智慧と慈悲のはたらきを、親鸞は多くの著作の中で、本願、念仏、信心、他力、回向などの言

葉を用いて説明している。あらゆるものを洩れなく救う「摂取不捨⁴⁴」のはたらきこそ、親鸞が体得した宗教的真実である。そこで『教行信証』教巻を開くと、冒頭でこの著作の全内容を要約する文章に出会う。

つつし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、往相の回向について
真実の教行信証あり。⁴⁵

二種の回向をめぐる思索は、親鸞の宗教的世界の根幹をなしている。回向とは、一般に修行者が積んだ善行の功德を他者に「振り向ける」ことをいう。この回向に往相と還相の二種があることを最初に説いたのは、中国浄土教の開祖とされる曇鸞（四七六～五四二年）である。⁴⁶ 往相とはこの世から浄土に往生することである。還相とは、浄土に往生した修行者がそのまま浄土にとどまらずに、再びこの世に還ってきて利他のはたらきをなすことをいう。

親鸞以前の浄土教では、念仏を称えて浄土に往くことが人生の最終目標とされ、よって現世はそこに至るための前

段階に過ぎず、仮の住まいとされた。しかし親鸞は、浄土に往つてからこの世に戻ってくる還相を強調し、現世の立場を重視した。親鸞は、浄土真宗にはこの二種のベクトルがあるとし、現世を浄土の光の中で見つめている。曇鸞によれば往相も還相も回向の主体は修行者であるが、親鸞はこのような宗教的な生き方は、阿弥陀仏のはたらきによって初めてなし得るとし、仏の救済力の絶対性を力説した。つまり、現世と浄土の間を往還するのは修行者であるが、その往相・還相を回向するのは阿弥陀仏の他力であるとしている。

現生正定聚

親鸞は、前節で説明した回向論を更に発展させ、「信」を媒介とした独自の死生観を形成した。すなわち、従来の浄土教が臨終を重視した未来救済型の教えであったのに対し、親鸞は臨終時ではなく平生に往生が決定するという現実重視の救済観を提示している。ここに『親鸞聖人御消息』

第一通（一二五一年）の文章を取り上げ、晩年における親鸞の信のあり方を見ていく。

眞実信心の行人は、撰取不捨のゆゑに正定聚の位に住す。このゆゑに臨終まつことなし、來迎たのむことなし。信心の定まるとき往生また定まるなり。來迎の儀則をまたず。

親鸞の死生観は独特である。親鸞以前の浄土教では、死を契機に浄土に往くと考えられ、正定衆（＝仏に成ることが約束されている悟りの仲間）も死後のことと理解されていた。ところが、親鸞は「信心の定まるとき往生また定まるなり」と述べ、もはや臨終重視の立場をとっていない。むしろ日常の信仰生活こそ基本であるとし、信に基づいた独自の死生観・往生観を打ち出している。親鸞は死者供養や死後救済としての阿弥陀信仰を、「今・ここに」生きている人間が主体的に生きるための信に変えたといっている。

親鸞の信の特色については次節で論じるが、眞実の信心

を獲て念仏を称える人は、すでに阿弥陀仏の撰取不捨のはたらきの中にあり、現生（現世）で正定衆の位に定められているとした。したがって、往生のために不可欠な要素とされた儀礼的な臨終行儀も必要のないものとされた。このように親鸞によると、信心が決定するときには往生もまた定まるのであり、闇深い末世において念仏者（真実信心の行人）は信の光に照らされて浄土への一筋の道を力強く歩き始めることになる。

現生正定聚の考えは、信に基づいて現世をたくましく生きた親鸞の生き方を特徴づけるものである。現生正定聚の人は、この世の生を終えて真実の浄土（真実報土）に往生し悟りを完成すると同時に、再び悩み苦しむ人々のもとに還ってきて救済活動を行う。親鸞の説く「還相回向」や「現生正定聚」の考えには、他者への慈悲と救済がその視野に収められ、利他・共生の精神に満ちている。

親鸞における信（信心）

大乘仏教の浄土經典に「信」（信心）の言葉が出てくる

時には、まずは「清らかな心」を意味し、「心を清める修行」という意味にも解釈されている。また、「心を清める修行」の結果生じるとされる「心の清まり」は、阿弥陀仏が諸菩薩と共に来迎する今際の際に現れるとも言われている。このように浄土教では心の清まりも阿弥陀仏による救いも、すべては臨終の一点に収斂されることになる。

浄土教の伝統に立脚しつつも、親鸞における信は、浄土經典が説く「心を清める修行」でも、その結果としての「心の清まり」でもない。親鸞にとつて信とは、修行者が自力で心を清めてつくりあげるものではなく、阿弥陀仏の本願力によつて回向されたものに他ならない。

大信心は、すなはちこれ…選択回向の直心、利他深広の信樂、金剛不壞の真心、…この心すなはち念仏往生の願（第十八願）より出でたり。^⑧

『教行信証』信巻の冒頭にあるように、（大）信心は阿弥陀仏が選択し回向したものであり、世の人を救う深く広い真実の信心である。それはくだかれることのない金剛石の

ような真実の心であり、『仏説無量寿經』の第十八願（本願）より導きだされたものである。厳密ではないものの、親鸞は言葉の使い分けをし、阿弥陀仏の心を指す時には「真実心」「金剛心」等と呼んでいるのに対し、阿弥陀仏より真実心をいただいた人間の变化した心を指す場合には「信心」と呼んでいる。

ところで、阿弥陀仏の真実心をいただいたなら、その人の心に大きな変化が生じるはずである。その変化に気づいた人の心は、落ち着いていて穏やかであり、浮つきも落ち込みもせず、もはや虚偽の心ではなくなる。阿弥陀仏の真実心をいただいて信心を獲たときには、大いなる慶喜の心が起こる。親鸞によれば、こうした歡喜の心が起こるのは、浄土經典の説く臨終の時ではなく、信心を受け取ったその瞬間であるとされている。

信と悟り

『教行信証』行巻には、龍樹（一五〇～二五〇年ごろ）

の『十住毘婆沙論』「入初地品」が引用されている。これは親鸞が初期仏教から大乘仏教に至る悟りの道程を踏まえた上で、浄土經典の説く往生と悟りへの道筋を理解していたことを示したものとされる。

真実の行信を獲れば、心に歡喜多きがゆゑに、これを歡喜地と名づく。これを初果に喩ふることは、初果の聖者、なほ睡眠し懶墮なれども二十九有に至らず。いかにいはんや十方群生海、この行信に帰命すれば撰取して捨てたまはず。ゆゑに阿弥陀仏と名づけたてまつると。これを他力といふ。ここをもつて龍樹大王は「入時入必定」（易行品一六）といへり。曇鸞大王は「入正定聚之数」（論註・上意）といへり。

親鸞は、阿弥陀仏の真実の行と信を獲て、人間の心に大いなる歡喜が湧き起こったなら、それは大乘仏教でいうところの菩薩十地の初地（歡喜地）に入ったことであり、それはまた初期仏教が説く「初果」（預流果）に到達したことであると断定している。菩薩の初地を「歡喜地」と呼ぶ

のは、初地に入れば心が喜びに満ちあふれるからであり、しかもその喜びは必ず涅槃にまで至ることが決定した喜びであるとされている。また、初期仏教でいう預流果（初果）とは、聖者の流れに預かるという意味で、仏道を修行し無漏の智慧を得ることにより、迷いの中にある凡夫というあり方を突破して、初めて聖者と呼ばれる人々の仲間に加えられることである⁵⁸。

先述した通り、親鸞は「現生正定聚」という独自の思想を展開したが、この箇所でも他力真実の行信を獲て撰取不捨にあずかった者は（地獄・餓鬼・畜生の三悪道に逆戻りする心配がない）悟りへの不退転の道筋が確定する正定聚の数に入るとしている。このように完全な悟りに向かう階梯の最初の段階に達したという点で、親鸞は初期仏教の預流果、大乘仏教の歓喜地、そして浄土教の不退転・正定聚の位を同等視していたことが窺える⁵⁹。

一般に信心というところ、何か非合理的なことについて理性を超えて（に反して）信じるというイメージを抱きやすい。

しかし親鸞にとつて信（心）とは、阿彌陀仏の本願力によつて回向された智慧のはたらきであり、最終的な悟りの智慧の一部がすでに現れている段階（状態）を示している。つまり、親鸞仏教において信は悟りへの道程の最初の一步に位置づけられており、信と念仏に基づいた生き方こそ人間を真に人間たらしめ自立自尊に導くものと考えられている。

おわりに

キリスト教と仏教は、それぞれ成立した歴史・地理・社会状況、さらに世界観や救済観も異なっているために単純に比較することはできない。こうした条件や限界を踏まえて、本論文ではパウロと親鸞の回心について、信と知の視点から比較を試みた。そこで筆者が改めて認識したことは、キリスト教が神と人間の関係性を重視する対話型の啓示宗教であるのに対し、仏教は神や超越者を立てず、真実の自

己の覚醒を目指す悟りの宗教であるということであった。

パウロが自らの回心を述べる際には、それを単に神の側からのほたらきかけとしているだけでなく、常にキリストとの「人格的な出会い」を持ち出している点は注目すべきである。復活のイエスとの出会いが、彼の価値観・生き方を大きく変えたのである。パウロの場合、教会の迫害者であった彼に「御子」が示され、「異邦人の使徒」に召されたのは神の「啓示」によるものであったが、親鸞の場合には「回心」も「信心」も宗教的な自覚を促す本願力のはたらきかけによるものであり、最終的な悟りの智慧に至るプロセスとして捉えられている。

パウロと親鸞の回心について、J・ヴァン・ブラフトが指摘した両者間の「深いレベルでの親近性、類似性」の観点から見ると、①宗教的回心により、②「自力」（律法・修行）中心から「他力」（キリスト・本願力）中心の生に変えられ、③回心後の宣教（伝道）活動を通して、④信仰共同体（原始キリスト教会・原始浄土真宗教団）が形成

されたという点で共通性が見いだされる。言うまでもなく回心は、パウロと神（キリスト）、親鸞と阿弥陀仏（の本願力）の間に生起した出来事であり、他人には与りしれぬ体験である。しかし回心体験には他者へのメッセージが含まれることも少なくなく、パウロと親鸞の場合も「万人の救済」という普遍的な地平を有するものであったことを確認しておきたい。

なお、本論文においては、信の情意的・理知的側面、神の愚かさと人間の賢さ、聖道門の智慧と浄土門の愚痴、信と悟りの関係等について十分に考察を深めることができなかった。パウロと親鸞がたどった信の道は果てしなく遠く、またそれ故に尽きせぬ魅力を感じた次第であるが、今回の一考察がパウロ神学・親鸞教学に関心を寄せる方々にとつて何かしらの参考になれば誠に幸いである。

註

- ① 南山宗教文化研究所編『浄土教とキリスト教』春秋社、一九九〇年、九頁。
- ② 本論文では『新共同訳聖書』を用いることにする。
- ③ 「肉」という語は、パウロにおいて特に割礼の儀式を指しているが、広い意味では人間の努力ないし業績を言い表している。F・B・クラドック『現代聖書注解 フィリピの信徒への手紙』古川修平訳、日本基督教団出版局、一九八八年、一〇四頁。
- ④ 石川康輔「フィリピの信徒への手紙」『新共同訳新約聖書注解Ⅱ』日本基督教団出版局、一九九一年、二四六頁。なお、佐竹明は、全部で六点（数え方によっては七点）とし、はじめの三つはパウロが自分の努力なしにうけた宗教的特権であり、残りの三つはかつての彼の信仰的熱心に関するものであるとしている。佐竹明『現代新約注解全書ピリピ人への手紙』新教出版社、一九六九年、一九一頁。
- ⑤ パウロの手紙を見る限り、回心前のパウロが罪の意識に苛まれているとか、教会を迫害することに不安や葛藤を抱いていたといったような表現は全く記されていない。C・B・カウ
- ⑥ ガー『現代聖書注解 ガラテアの信徒への手紙』扇田幹夫訳、日本基督教団出版局、一九八七年、六一頁。
- ⑦ パウロの手紙は、彼が教会の迫害者であったことを明言している（ガラ1:3、23、一コリント15:9、フィリ3:6）が、その具体的な内容にまでは触れていない。迫害者としてのパウロは、シナゴーグが科すことのできた最も重い刑罰（二三回の鞭打ち刑）をイエスの弟子たちに対して行うよう諸会堂を説得して回っていたのかもしれない。B・B・サンダース『パウロ』土岐健治・太田修司訳、教文館、一九九四年、一九頁。
- ⑧ パウロの生涯はダマスコ体験によって二分されるが、その回心の時期を特定するのは難しい。佐竹明やマーフィー・オコナーは西暦三三三ごろとし、和田幹男は西暦三三四年から三六六年の間と推定している。佐竹明『使徒パウロ―伝道にかけた生涯』新版、新教出版社、二〇〇八年、五三頁。J. Murphy-O'Connor, *Paul: A Critical Life* (Oxford: 1996), p. 8. 和田幹男『聖パウロ―その心の遍歴』女子パウロ会、一九九六年、二九頁。
- ⑨ 新約聖書にはパウロの手紙として二三の手紙が伝わっているが、現在の研究成果によってパウロの真筆性が認められているのは、ロマ書、一・二コリント書、ガラテア書、フィリピ書、一テサロニケ書、フィレモン書の七つである。

⑨ 佐竹『使徒パウロ―伝道にかけた生涯』八三頁。J. Reumann,

The Anchor Yale Bible: Philippians (New Haven & London: 2008), p. 490.

⑩ 「見なす」(*noyíōkan*)という語は、本来は会計用語で、会計帳簿に計上することを意味する。パウロはユダヤ教徒としての過去の生き方を貸借対照表の負債欄にあると言っておらず、むしろ「キリストを知る」という新たな評価表によって価値あるもの(収益)を損失と見なしている。つまり、彼はキリストを得るために、過去において著しく価値のあったものを捨て去ったのである。クラドック『現代聖書注解 フィリピの信徒への手紙』一〇六頁。

⑪ 石川「フィリピの信徒への手紙」二四六頁。セム人にとって「知る」とは、単なる抽象的な知識以上のことを指し、対象との実存的関係を表している。何かを知るとは、それ(苦しみ、罪、戦争、平和、善悪など)について具体的な体験をすることであり、誰かを知るとはその人と人格的な関係に入ることである。X・レオン・デュフル編『聖書思想事典』三省堂、一九七三年、四五二頁参照。

⑫ 佐竹『現代新約注解全書ピリピ人への手紙』一九九―二〇二頁参照。

⑬ 復活後にイエスは、マグダラのマリアをはじめ女性たちや弟子たちに現れた(出現した)が、原始キリスト教会はこの

出来事を「主を見た」とか「主に会った」という表現でイエスへの信仰を告白した(マコ 16:11、マタ 28:17、ルカ 24:37、39、ヨハ 20:14、18、25)。

⑭ *anótōros* は *anótēthēn* という動詞から派生した言葉で、七十人訳聖書(NT)には登場しないが、新約聖書に七九回用いられていることから、初期キリスト教運動においてきわめて重要であったことが窺える。浅野淳博『NT』新約聖書注解 ガラテア書簡 日本キリスト教団出版局、二〇一七年、八八―九二頁。

⑮ G. Barboglio, *La Prima Lettera ai Corinzi* (Bologna: 1995), p. 189.

⑯ パウロは自分が正当な「使徒」であることを主張すると共に、「わたしたちは、キリストの使徒として権威を主張することができたのです。」(一テサロニケ 2:2)とも述べている。この手紙の冒頭で、シルワノとテモテの名が発信者パウロの後に連ねられていることから、「わたしたち」にはこの二人も含まれていると考えられる。つまり、パウロは異邦人宣教の同労者にも「使徒」という職名を用いている。詳細については、荒木成子「使徒」新カトリック大事典編纂委員会編『新

カトリック大事典』Ⅱ、研究社、一九九八年、一二四八～一二五二頁参照。

- 17 R・B・ヘイズ『現代聖書注解 コリントの信徒への手紙 Ⅱ』焼山満里子訳、日本キリスト教団出版局、二〇〇二年、四一四～四一五頁。J. A. Fitzmyer, *The Anchor Yale Bible First Corinthians* (New Haven and London: 2008), pp. 551-2.

- 18 旧約聖書の中には同様な表現として、「肉が半ば腐って母の胎から出て来た死者」(民12:12)、「葬り去られた流産の子」(ヨブ3:16)、「流産の子」(コへ6:3)などがある。その意味は、死んだ状態であるにも関わらず、その人に神の恵みが注がれていることを示している。Fitzmyer, *The Anchor Yale Bible First Corinthians*, p. 552.

- 19 「黙示／啓示」と訳されるギリシア語の ἀποκάλυψις は「覆い」(καλύπτω)が「取り去られる」(ἀπο)とさう意味の複合名詞で、隠されていたものが明らかになることを指す。なお、二コリント書において、パウロは「古い契約」では神の意志が覆い隠されていたが、キリストにおいてその覆いを取り除かれた(二コリント3:14)と説明している。

- 20 一つの従属節(ガラ1:16)の中に、パウロは自身の召命と御子の啓示と異邦人宣教を一気に書き上げている。これはまず

最初に神が彼を召し出し、次いで十分な時間を経てから第二段階として異邦人宣教の使命を託したといった二重の過程ではないことを示している。カウザー『現代聖書注解 ガラテアの信徒への手紙』65頁。Murphy-O'Connor, *Paul: A Critical Life*, pp. 80, 85.

- 21 当時のナバテア王国は、ヘロデ王国に隣接し、パレスティナから見て東のトランスヨルダンにあり、北はデカポリス、南はモアブ、エドム、更にアカバ湾の両側に広がる荒野を指した。

- 22 マーフィー＝オコナーは、ヘロデ王国とナバテア王国が対立していた当時の状況から、パウロがデカポリスの北東に位置するボスラ(ダマスコから南南東へ約百キロ)にさえ行き着けたかどうか疑問視し、そこでの滞在日数もせいぜい一週間程度と推測している。J. Murphy-O'Connor, *Paul: His Story* (Oxford: 2004), p. 26.

- 23 アラビアからダマスコに戻ってしばらくして、パウロはアレタ四世の代官に捕縛されそうになり慌てて逃亡していることから、ナバテア王国での彼の言動がナバテア人たちの反感を買う、アレタ四世の激しい怒りを招いたことが推測される(二コリント11:32-33)。

24

アンテリオキア事件は、パウロの回心後十数年を経て起こった出来事とされ、佐竹は西暦四九年春ごろとし、和田は西暦五二―五三年ごろと推定している。佐竹『使徒パウロ―伝道にかけた生涯』五三頁。和田『聖パウロ―その心の遍歴』巻末の「パウロ年表」参照。

25

「義とする（見なす）」(δικαίω)は、新約聖書においてパウロに特徴的な用語である。ギリシア語本来のニュアンスは、個人の行動の規範であり、また法廷の文脈で法律用語として用いられる。ユダヤ教的な感性においても、「義」は神の裁きという文脈において法律用語として用いられ、神によって正しいと認定されること、無罪の判決を受けることを意味する。もつとも、ユダヤ教伝承における「義」には、虐げられた民に救いをもたらす慈悲、誠実さ等の意味が含まれる（申34、詩82:3、ホセ2:21）。「義」に関するこうした理解の背景には、神がアブラハムと結んだ永遠の契約があり、この契約関係における誠実な姿勢が「義」と表されている。浅野『NT』新約聖書注解ガラテア書簡二二一―二一九頁。
πίστις Χριστοῦ という表現は、伝統的に「キリストへの信仰」と訳され、現在でもこの解釈が一般的である（口語訳、フランススコ会訳、新改訳、新共同訳、岩波訳など）。しかし、

72

近年においてこの語句を「キリストの信仰／誠実さ」と解する立場がかなり広く支持を得ているとされる。前者の場合にはキリストが「信仰／信賴」の対象であることから「目的語属格」と称されるが、後者の場合は「キリストの」は「信仰／誠実さ」を有する主体を指す主語であるから「主語属格」と呼ばれる。解釈の幅があるこの語句をどのように理解するかは文脈から判断すべきであるが、本論文では伝統的な見解に従い、「キリストへの信仰」と訳すことにする。浅野『NT』新約聖書注解ガラテア書簡二二六―二二〇、二二二―二二七頁。T. Morgan, *Roman Faith and Christian Faith: Pistis and Fides in the Early Roman Empire and Early Churches* (Oxford: 2015), pp. 270-5.

26

パウロの関心は、ペトロの態度の変化がアンテリオキア教会の異邦人信徒にどのような影響を及ぼすかといった点に集中している。アンテリオキア事件に関して、ペトロやバルナバがなぜヤコブの側についたか、佐竹はその理由を当時のユダヤ社会の一般的情勢から分析している。詳細については、佐竹『使徒パウロ―伝道にかけた生涯』一六八―一七〇頁参照。

28

事実、第二・三回宣教旅行の拠点もアンテリオキアであり、

ガラテア書と執筆時期の近い一コリント書の中でも、パウロはペトロとの対立や隔たりを仄めかすことなく、ペトロの名を何度もあげている（一コリント 1:12, 3:22, 9:5, 15:5）。朴憲郁『パウロの生涯と神学』教文館、二〇〇三年、一〇六～一〇八頁。

②9 浅野『Z』「新約聖書注解ガラテア書簡」一三七頁参照。

③0 旧約聖書には「木にかけられた死体は、神に呪われたもの」（申 21:23）とあり、ユダヤ人にとってイエスの十字架死はつまずき以外の何ものでもなかった。

③1 十字架刑は、当時のローマ帝国内で奴隷など社会的下層民に科せられた見せしめの刑罰であり、弱さや愚かさ、無力の象徴であった。

③2 比叡山時代の親鸞について残された史料はほとんどない。わずかに「堂僧」として、つまり常行三昧堂などで念仏修行に勤しむ天台宗の僧として過ごしていたことが知られている。『恵信尼消息』第一通参照。教学伝道研究センター編『浄土真宗聖典』註釈版 第二版、本願寺出版社、二〇〇四年、八一～四頁。（以下『註釈版』と略記する。）

③3 『註釈版』四七二頁。

③4 法然や親鸞によれば、浄土教こそが仏教の中心教説である

とし、仏教全体を聖道門と浄土門に大別した。前者は現世で自利利他の善行（六波羅蜜）を修めて悟りを開く教え（道）であり、後者は現世での成仏を断念し、浄土に往生しそこで悟りを得る教え（道）である。

③5 『註釈版』八三二～八三三頁。

③6 ちなみに、玉城康四郎は転入時を親鸞が三〇歳を過ぎたころとし、山田文昭は越後の配流時代と推察している。金子大栄や武内義範は関東時代のある時期に想定し、古田武彦は「転入」の今を三部経千部説誦を中止した建保二年（一二二四年）から『教行信証』原本執筆の元仁元年（一二二四年）の間としている。古田武彦『親鸞思想』富山房、一九七三年、八六～八九、一二三～一二五頁参照。

③7 末木文美士『親鸞』ミネルヴァ書房、二一〇六年、一五六～一五七頁。

③8 同書、一五七頁。

③9 親鸞は生まれ育った京都には戻らず、家族と共に関東に移住したが、その理由は明らかではない。平松令三は、当時の常陸国守護で善光寺如来に深く帰依していた八田知家の招請で、親鸞は常陸国下妻に入ったと推測している。今井雅晴は、法然最晩年の有力師弟で、下野国中部・南部及び常陸国等郡

を所領とする豪族の宇都宮頼綱が、親鸞を関東に招聘したと推定している。平松令三『親鸞』吉川弘文館、一九九八年、一七二～一七五頁。今井雅晴『恵信尼』法藏館、二〇一三年、八四～八六頁。

④ 建保二年は天候不順の年で、全国各地に日照りの被害が報告されている。鎌倉では將軍実朝が率先して雨乞いの祈祷をしていることから、佐貫での衆生利益の具体的な中身は「雨乞い」とも考えられ、親鸞は日照りの害に苦しむ民衆のために雨乞いの祈祷を行った可能性もある。平雅行『歴史のなかに見る親鸞』法藏館、二〇一一年、二二八～二三二頁。

④ 『恵信尼消息』第三通参照。『註釈版』八一六～八一七頁。

④ 『註釈版』八三四頁。

④ 一般に阿弥陀仏というと、『仏説観無量寿経』等の浄土經典に登場する莊嚴で具体的な姿かたちを持った人格的存在者を連想させる。しかし親鸞によれば、阿弥陀仏とは煩惱にまみれた衆生を真実世界に導く限りのない智慧と慈悲のはたらしきそのものである。

④ 「撰取不捨」という言葉は、『仏説観無量寿経』第九真觀に「光明遍照、十方世界、念仏衆生、撰取不捨」（『註釈版聖典』一〇二頁）と記されている。阿弥陀仏の全身から放たれる無

量の光明は、あまねく世界を照らし、念仏者を撰取して捨てることがないという意味である。

④ 『註釈版』一三五頁。

④ 同書、一五九頁。曇鸞『往生論註』下卷、七祖篇一〇七参照。

④ 『註釈版』七三五頁。

④ 同書、二二一頁。

④ 藤本晃『浄土真宗は仏教なのか？』サンガ、二〇一三年、二六七頁。

⑤ 末木によると、親鸞は煩惱こそ人間の心の本来的なありようであると考え、したがって清らかな心は人間には内在しないと主張する。つまり、清らかな真実の心は外部からしか与えられないものであり、それは阿弥陀仏により真実の信（真実信心）として贈与されるものだとしている。末木文美士『經典を読む』新潮社、二〇〇九年、二三一～二三四頁。

⑤ 「如来よりたまはりたる信心」という言い方を法然より受け継いだ親鸞は、その一方で「信心を獲る」とも表現している。「獲得する」とは、戦い取ったという意味であり、聞法の苦労が戦い取った信心に他ならないという親鸞の実感を表したものである。寺川俊昭『親鸞の仏道―「教行信証」の世界』筑摩書房、二〇一一年、一九〇～一九一頁参照。

52 『註釈版』二二一～二二二頁。

53 同書、一八六～一八七頁。

54 歓喜地…歓喜を得る位ということ。菩薩がわずかに悟りの境地に到達して歓喜する位。菩薩の階位十地のうちの初地。中村元『広説佛敎語大辞典』上巻、東京書籍、二〇〇一年、二三〇頁参照。

55 預流果…初期仏敎において聖者としての流れにふみ入った者としての果報。悟りの方向に向かう流れに乗った境地。阿羅漢位に至る階次を示す声聞四果の第一。初果ともいう。中村元『広説佛敎語大辞典』下巻、東京書籍、二〇〇一年、一七〇六頁参照。

56 寺川俊昭『親鸞の仏道―「敎行信証」の世界―』筑摩書房、二〇一一年、一九六～一九七頁。

57 藤本『浄土真宗は仏敎なのか』二八九～二九〇、三八三～三八四頁。

たかやま・さだみ
上智大学神学部敎授