

## 滝沢克己と『歎異抄』(I)

——「インマヌエルの原事実」と「弥陀の本願」——

西岡祥文\*

### Can a Buddhist Be Saved?

Takizawa Katsumi's Exegesis of *Tannisho* (Part 1)

Yoshifumi NISHIOKA

#### 要 旨

伝統的キリスト教によると、<救い>はイエス・キリストを介してのみ得られる。そのため、異教徒には<救い>の道は閉ざされている。キリスト教神学者滝沢克己は彼の「インマヌエル神学」により、このようなキリスト教絶対主義を否定し、キリスト教と仏教共通の<救い>の道を提示する。本稿では滝沢克己の『歎異抄』論の研究を通じて、彼の「インマヌエル神学」の真髓を探る。

キーワード：インマヌエルの原事実、不可分・不可同・不可逆、第一義の接触、第二義の接触

#### はじめに

滝沢克己(1909～1984)は主として西田幾多郎(1870～1945)およびスイスのプロテスタント神学者カール・バルト(1886～1968)の思想の研究を通じて、彼独自の「インマヌエル神学」<sup>(1)</sup>(柴田秀)を創り出した異色のキリスト教神学者である。キリスト教では<救い>はイエス・キリストを通じてのみ成就されるのであり、そのためキリスト教以外には<救済>の道は閉ざされている。聖書においてイエスが「わたしは道であり、真理であり、命である。わたしを通らなければ、だれも父のもとに行くことができない。」(『ヨハネによる福音書』14:

---

\*教授 アメリカ文学

6) (新共同訳) と断言している通りである。しかし、滝沢克己はこのような「キリスト教唯一絶対主義」を否定し、イエス・キリストを介さなくても〈救い〉が可能だと主張する。そうになると、滝沢神学においてはキリスト教徒以外にも〈救済〉の道が開けてくる。滝沢が仏教研究を行ったのは、このような理由からであったに違いない。

本稿の目的は、滝沢克己の『歎異抄』論を、その「弥陀の本願」に関する解釈を中心に考察することより、滝沢神学が提示するキリスト教と仏教共通の〈救済〉の道を検証することにある。

## (I) バルト神学と滝沢神学

### (I-1) カール・バルトの浄土教論

二十世紀で最も優れたキリスト教神学者と称揚され、日本のキリスト教界にも絶大な影響を与えたカール・バルトは、その主著『教会教義学』第一卷第二分冊第二部<sup>(2)</sup>の中で浄土宗・浄土真宗について注の形で数頁にわたって論じている。バルト自身がそこで述べているように、彼が法然と親鸞を知ったのは主にシャントピ・ド・ソーサー編『宗教史教科書第二版』第一卷(1925年)にあるK・フローレンツの解説を通じてであった。

バルトはフランシスコ・ザビエルが日本の浄土教の教義の中に「ルター派の異端」を再認したと考えたのは至極当然だとし、その教えがキリスト教プロテスタンティズムと酷似していることから、それを「日本的プロテスタント主義」と呼んだ。しかし、バルトは「真理と虚偽に関して決定的なのは、実際ただ一つのことだけである。それはイエス・キリストの名である」<sup>(3)</sup>と述べ、「キリスト教宗教の真理は事実、ただイエス・キリストというひとつの名のなかだけに含まれていて、他の何ものの中にも含まれていない」<sup>(4)</sup>と論じている。

バルトは浄土宗・浄土真宗とプロテスタンティズムとの驚くべき類似性にもかかわらず、前者にはイエス・キリストへの信仰がないという一点から、キリスト教の教義との合一は絶対にありえないとし、そのプロテスタンティズムとの「驚くべき平行事象」<sup>(5)</sup>にもかかわらず、浄土宗・浄土真宗の信徒が「憐れな、全く滅びに沈んだ異教徒であることがなくなるわけではない」<sup>(6)</sup>と断じている。

さらに、「キリスト教とそれ以外の宗教の構造に関してもまた、両者を混同する可能性は事実上存在しないということ、キリスト教的恵みの宗教の教説および生活と真の意味での(よしんばそれがいかに首尾一貫したものであろうと) 平行的関係、まして一致ということは、実際問題として、また未来においても実現されることはないであろうということ、むしろ両者の間

での何らかのしるし的な相違がかならず目に見える形で存在しつづけ、それらにてらして両者の間の本来的な、本質的な区別もまた、いつも繰り返し明らかになってくるであろうということである」<sup>(7)</sup>と主張している。

## (I-2) 滝沢克己の根本思想

滝沢克己はドイツ留学中、カール・バルトの下で学び、バルトの思想の研究を通じて「インマヌエル（神われらとともに在す）<sup>(8)</sup>の原事実」に開眼した。「インマヌエルの原事実」とは、すべての人に現存している神人の「原関係」、すなわち「神即人」—滝沢は「絶対無相の真実主体即有限有相の客体的主体」<sup>(9)</sup>といった言葉で「神即人」を表す—の「即」の内容を意味する。

この「即」とは神と人間との「超越的なものの場の構造」<sup>(10)</sup>（八木誠一）であり、滝沢はそれを神人の「不可分・不可同・不可逆的」な関係と捉える。つまり、神は人と共に在り—「インマヌエル」—（不可分）、神と人は同一ではなく（不可同）、神と人との主客・主従関係は絶対に逆転できない（不可逆）。この超越的な場においては、神の無上の愛がわれわれすべての人間に例外なく注がれている。換言すると、人間は神なしに存在することはできず、人間が存在するということは神の愛に支えられながらこの「不可分・不可同・不可逆的」な神との「原関係」において存在することを意味する。

さらに、滝沢は師バルトから、「インマヌエル（神われらとともに在す）」とは人間が「神から語りかけられる汝としての、また神の前で応答責任を持つ私としての性格」を持つということ学んだ。<sup>(11)</sup>

滝沢はその後『佛教とキリスト教』（1964年）において「インマヌエルの原事実」を神人の「第一義の接触」と表現し、それと「第二義の接触」とを峻別した。

「第一義の接触」は歴史内の事柄ではなく、歴史の根底にある超越的な「神即人」の存在論的構造であるのに対して、神人の「第二義の接触」とは、この「第一義の接触」によって神からその促しを受けた人間がそれに応答（自己表現）することを意味する。つまり「絶対無限の主体」<sup>(12)</sup>である神の促し、呼びかけに応答する形で、「一個有限の物・客体的な主体」<sup>(13)</sup>である人間が自主的に行う行為をいう。

滝沢は、このような「第二義の接触」という歴史内の形を歴史の根底をなす超越的な「第一義の接触」と錯覚すると、必然的に重大な悪を招来すると繰り返し警告する。

ちなみに秋月龍珉への私信では滝沢は「接触」という言葉の代わりに「一」を使っており、神人の「第一義の一」「第二義の一」と書かれており、この用語の方が神と人間とが不可分と

考える滝沢の思想がより明確に表現されている。<sup>(14)</sup>

滝沢によると、イエスはこの「第一義の接触」を踏まえて「第二義の接触」の自己表現（神への応答）を完璧に行った「神的な人」ということになる。

新約聖書学者の八木誠一も「キリストは神に従順に生きた。このことによって彼は地上で神を表わしたと解釈される。彼は神を表わすという仕事を地上で完成して、十字架にかかって死んだ」<sup>(15)</sup>と滝沢のイエス・キリスト観に同意している。

そうすると、イエスはわれわれ人間の大きい模範とはなるが、キリスト教が主張するように「三位一体の神」の位格としてのイエス・キリストを介さないと＜救い＞は得られないということにはならない。「インマヌエルの原事実」（「第一義の接触」）はイエス・キリストを介さずとも神からすべての人に無償で与えられていると滝沢は考えるからである。このような滝沢の思想はイエス・キリストを神の啓示と捉えるカール・バルト—及び伝統的キリスト教—とは異なり、キリスト教の壁を超えてあらゆる人々に適用できることになる。

### (I-3) 滝沢克己のカール・バルト批判

滝沢克己はカール・バルトがその処女作『ローマ書』において、原著者パウロとともに、「インマヌエルの原事実」を発見したことに対して最大級の評価を与えている。

しかしバルト神学には滝沢の言う「第一義の接触」と「第二義の接触」の関係が明確ではなく、「第二義の接触」の模範例である歴史上のイエスを歴史外の「第一義の接触」と混同したことがバルト神学の重大な欠陥であると次のように述べている。

「カール・バルトの功績は、聖書のイエスに導かれて、人間イエスにおいて、また自己自身を含めてすべての罪人のもとに、イエスとして現れたインマヌエルの神（ないし『第一義の神人の接触』、絶対に不可分・不可同・不可逆的な神人の原関係）を『発見』したところにあった。その欠陥はイエスその人において、インマヌエルⅠ（神の原決定）とⅡ（人の自己決定）を十分明らかに区別せず、後者（すなわちナザレのイエスという姿）の登場によって前者（すなわちインマヌエルという原決定）が始めて成立したかのような考え方の一片を残していた点にあった。」<sup>(16)</sup>

滝沢はこのバルトのイエスに対する考え方に対して「未だインマヌエルでなかった神とはいったい如何なる神であるか。インマヌエルの事実を離れた人間の存在とはいったい如何なる存在であるか。—それは全くわけの分からない、単なる空想の産物に過ぎないではない

か!」<sup>(17)</sup>と批判している。

さらに、「こうして彼はインマヌエルの事実そのものから聖霊によって出立しながら、いつの間にかイエスの肉体を神秘化し神格化してしまった。イエスの肉体に於いてインマヌエルの事実が始めて生成したのだという錯覚に囚われてしまった。同時に彼の中に、その錯覚を土台として、これを義しいものと他人にも自分にも納得させるための、尤もらしい神学的・形而上学的な思弁が始まった」<sup>(18)</sup>と評し、(I-1)で考察したバルトの浄土宗・浄土真宗に対する驚くべき無理解はバルト神学のこのような欠陥の必然的結果と見なしている。

#### (I-4) 滝沢神学の評価

カトリック神学者の小野寺功は滝沢の「インマヌエル神学」の功績を「キリスト教も仏教も、基本的に第一義の原事実にもとづく、第二義の接触の形態である。滝沢の純粹神人学では、西田が『場所的論理と宗教的世界観』において展開しようとした場所的論理的思考によって、仏教とキリスト教を一つの場に統合しようとしたねらいが継承され、西田哲学では不十分であった『不可逆』の契機を加えることによって、キリスト教への接触がさらに強化されたとみてよいであろう」<sup>(19)</sup>と説明している。

また滝沢克己と長年にわたって論争を行った八木誠一も滝沢神学を高く評価しその功績を次のように論じている。

「バルトを含めてキリスト教は、イエス・キリストという歴史的出来事によってはじめて神と人との第一義の接触が生じたかのように説き、よってキリストへの信以外に救済の可能性を認めないのだが、実はイエスとは、そこで神と人との第二義の接触が典型的に成就した人間であり、第一義の接触そのものは仏教の根本にもあるのであって、したがってそれに基づいて第一義の接触に開眼すること（覚、救い）は仏教の伝統の中にもキリスト教の場合と同様、現実的なのである。

滝沢の場合、キリスト教固有の不可侵の聖域のようなものはない。ただないのではなく、滝沢の区別は正しいのである。（中略）結局仏教とキリスト教の対話と相互理解は、両教の根本に同じ原事実を認めることで真に可能となるのであろう。」<sup>(20)</sup>

小野寺と八木が指摘しているように、滝沢神学はバルト神学—及び伝統的キリスト教—とは異なりキリスト教の枠を超えて、すべての人に適用できるものであり、彼の『歎異抄』論もこのような神学によって生まれたものである。

## (II) 滝沢克己の『歎異抄』論

### (II-1) <阿弥陀仏>と<人格神>

滝沢克己の『『歎異抄』と現代』(1974年)の見出しは、第一章「『親鸞一人がため』の『弥陀の本願』(後序・第一条)」, その第二節「親鸞の信を含めて、一切の人の思いに先立つものとしての『弥陀の本願』」, 第三節「自己存在の事実直に直属する根源的決定としての『弥陀の本願』」, 第五節「決定するものなき決定としての『弥陀の本願』」, 第二章「『本願選択』の二重性」, その第二節「『絶対平等の位』の成立としての『本願選択』」, 第三章「『弥陀の本願』(絶対平等の基盤)とこの世界内部の諸関係」となっている。

これらの見出しから滝沢が「弥陀の本願」の決定、すなわち「弥陀の本願」と人間との根源的關係を前述した「インマヌエルの原事実」と同一視していることが明白である。

滝沢は同書において神と<阿弥陀仏>を同一のものと捉え、様々な名称で呼んでいる。例えば、「永遠に聖なる弥陀仏」, 「絶対無相の真仏」, 「無償の大悲・救済・解放の不可視の主体」, 「真実無限の主体」, 「真実無相の主体」, 「絶対無相の真実主体」, 「絶対無限の主体」, 「人間本来の故郷の主」などである。

滝沢は神・<阿弥陀仏>を表す場合「主体」という言葉を使うことが多い。また特筆すべきは「無相」および「不可視」という言葉が使われていることである。<阿弥陀仏>に焦点を当てた「絶対無相の真仏」, 「無償の大悲・救済・解放の不可視の主体」という言葉、そして、神と<阿弥陀仏>の両方を指す「真実無相の主体」, 「絶対無相の真実主体」などがそれである。

しかし<阿弥陀仏>は「無相」や「不可視」ではない。親鸞は<阿弥陀仏>を<法性法身>から来生した<方便法身>として次のように述べている。

「無上涅槃は即ちこれ無為法身なり、無為法身は即ちこれ実相なり、実相は即ちこれ法性なり、法性は即ちこれ真如なり、真如は即ちこれ一如なり。しかれば弥陀如来は如より来生して、報・応・化、種種の身を示し現じたまふなり。」<sup>(21)</sup>(『教行信証』証卷)

「諸仏菩薩に二種の法身あり。一つには法性法身、二つには方便法身なり。法性法身に由りて方便法身をせず、方便法身に由りて法性法身を出だす。この二の法身は異にして分かつべからず、一にして同じかるべからず。」<sup>(22)</sup>(『教行信証』証卷)

<阿弥陀仏>はこのように「形をあらわし、御名をしめして、衆生に知らしめたまふ」<sup>(23)</sup>

(『一念多念文意』) ものであるから「無相」や「不可視」とは言えない。一方、キリスト教ではイエス・キリストが神を「わが父」と呼んだことによっても明らかなように神を〈人格神〉と見なしている。「三位一体」の神という場合でも、「父なる神・子なる神(イエス・キリスト)・聖霊」を意味し、そこには「無相の主体」はいない。

では滝沢は〈阿弥陀仏〉や〈人格神〉をなぜ「無相」や「不可視」と考えたのであろうか。

〈阿弥陀仏〉に関しては、それを独立した一個の仏と見なさず、〈法性法身〉から来生した〈方便法身〉と見なすことにより〈阿弥陀仏〉即〈法性法身〉として捉えたのではないか。(この場合の「即」とは上記の親鸞の言葉にある「この二の法身は異にして分かつべからず、一にして同じかるべからず」(『教行信証』証卷)を意味する。) そうなると、「無相」や「不可視」という言葉は〈阿弥陀仏〉がそこから来生した〈法性法身〉—「色もなし、形もましまさず。然れば心もおよばれず、言葉も絶へたり」<sup>(24)</sup>(『唯信抄文意』)—に焦点を当てた表現として適切なものと考えられる。

他方、〈人格神〉に関してはキリスト教の伝統的な教義に反して、仏教における〈阿弥陀仏〉即〈法性法身〉と同じように、〈人格神〉即「無相の主体」(本稿では以後これを〈無相の神〉と称す)と捉えたのだと思う。つまり滝沢は〈阿弥陀仏〉即〈法性法身〉=〈人格神〉即〈無相の神〉として『歎異抄』を論じたということである。

滝沢は〈人格神〉の他に〈無相の神〉を想定したと解釈できるが、このことは決して彼一人の特異な神論ではない。

旧約聖書学者の関根清三は「神は絶対的である限り時空の制約を超えた無制約者でなければならないが、そうした存在をいかにして人間が仰ぎ見ることができるかと言えば、それはこの世の象徴の具体性を通してしかないと考えられる。哲学的に言えば、時空にはまった相対的な人格神が絶対者であるわけがないが、しかし宗教的には、人格的な神という象徴こそ、凡百の非象徴的言語よりも優れた質と強さをもって霊的な次元を開示する可能性を有するのではないだろうか」<sup>(25)</sup>と論じている。関根はキリスト教の伝統的な教義に反して〈人格神〉を象徴と捉え〈無相の神〉(「時空の制約を超えた無制約者」)の存在を認めている。

武内義範は「法性法身と方便法身との関係は、キリスト教の場合の三位一体の人格的な神と、その一体性として、その根底に考えられる神性(Gottheit)の問題を想起させます」<sup>(26)</sup>と述べ、〈人格神〉の根底に〈無相の神〉(「神性(Gottheit)」)があるとしている。

また新約聖書学者の八木誠一は「『神は万物がそこから出てそこに帰する』ということになるんです。そうすると、すべて、『そこ』から出てくるものは形あるものだとすると、神それ自身は形がないと言わざるを得ないし、また形あるものはすべてそこに帰することになる。だ

からやっぱり『神』は形がないということなんです」<sup>(27)</sup>と<無相の神>を認める発言をしている。

この三人の研究者—そのうち二人はキリスト教神学者—は、キリスト教の伝統を破って<無相の神>の存在を認めており、この事実から、滝沢が神を「真実無相の主体」と表現したことは驚くに当たらない。<sup>(28)</sup>

## (II-2) 「弥陀の本願」と「インマヌエルの原事実」

滝沢は「弥陀の本願」を「信心も含めて自分の思いとは全然別に、自分の一切のはたらきに先立って、自分に来ているこの一つの関わり、それなしには自分というものがそもそも成り立たない根源的な決定」<sup>(29)</sup>と説明し、「弥陀の本願」の決定（「インマヌエルの原事実」）の存在論的構造を次のように解説する。

<阿弥陀仏>から離れて人間が事実存在するということはありえない。その場は「浄土真宗とか禅宗とか、仏教とかキリスト教とかいう、宗教形態の差別さえも、そこにおいてただ単純に消滅している・唯一普遍絶対平等な・生命の基盤、そこを離れてはいかなる人も事実存在できない全人類の故郷」<sup>(30)</sup>である。親鸞が「法然の教えに導かれて、自己成立の根柢に臨在する唯一絶対のこの決定に開眼した、そうして、法然に倣い、経釈の伝えるところにしたがって、この決定を、『弥陀本願の選択・攝取不捨の大悲』として、はっきりと言いました」<sup>(31)</sup>と滝沢は主張する。つまり、親鸞は「インマヌエルの原事実」に開眼したと考えるのである。

本稿（I-2）で述べたように「インマヌエルの原事実」においては神の無上の愛がすべての人を支えている。『歎異抄』において「弥陀の本願」が「攝取不捨の利益」<sup>(32)</sup>（第一条）、「攝取不捨の願」（第十四条）と称されていることや、『正信偈』には『往生要集』の引用として「我亦在彼攝取中、煩惱障眼雖不見、大悲無倦常照我」<sup>(33)</sup>と記されていることから、「インマヌエルの原事実」と親鸞の考える「弥陀の本願」の決定が極めて似ていることが分かる。

滝沢は「弥陀の本願」における「絶対無条件の平等」<sup>(34)</sup>について、「『色も形もましまさぬ』絶対無相の真仏は唯一つ、その真仏の本願が懸けられているという根源的な一点では、すべての人が絶対的に平等です」<sup>(35)</sup>「その唯一絶対の縁—直接無条件に無量寿・無量光仏において在る一個有限の物＝絶対にコンティンгент（偶然的）な存在というこの根本的な一点—においては、いっさいの資格を問わず、いやしくも事実存在するあらゆる人、生きとし生けるもの、いな、生命なき石や土くれまでも、完全に平等」<sup>(36)</sup>であると説明している。

親鸞の思想の中心には、滝沢のいう「弥陀の本願」の「絶対無条件の平等」がある。『歎異抄』に「弥陀の本願には、老少善悪のひとをえらばれず」・「罪惡深重、煩惱熾盛の衆生をたすけん



がための願」(第一条),「善人なをもて往生をとぐ,いはんや悪人をや」(第三条),「本願には善悪浄穢なきおもむき」(第十二条),「うみかわに,あみをひき,つりをして,世をわたるものも,野やまに,しゝをかり,とりをとりて,いのちをつぐともがらも,あきなひをもし,田畠をつくりてすぐるひとも,たゞおなじことなり」(第十三条)という言葉がある。

さらに親鸞は多くの著作で「弥陀の本願」の「絶対無条件の平等」を説いている。例えば「その機は則ち一切善悪大小凡愚なり」<sup>(37)</sup>(『教行信証』行巻),「おほよそ大信海を按ずれば,貴賤・緇素を簡ばず,男女老少を謂はず,造罪の多少を問はず,修行の久近を論ぜず」<sup>(38)</sup>(『教行信証』信巻),「今この心はこれ如来の大悲,諸有の衆生を招喚したまふの教勅なり」<sup>(39)</sup>(『浄土分類聚鈔』),「すべて善き人,悪しき人,尊とき人,卑しきひとを無礙光仏の御誓ひには嫌はず選ばれず,これを導きたまふを先とし,旨とするなり」<sup>(40)</sup>(『唯信抄文意』)などが挙げられる。

滝沢はこのような親鸞の「絶対平等観」を「インマヌエルの原事実」への開眼によって生まれたものとする。

「人間もまた一個有限の客体にすぎませんから、『弥陀の本願はひとへに親鸞一人のためだ』と言い切った親鸞にとっては,その一切の資格を問わず,すべての人,一々の人が,いわば弥陀の子として同朋であったばかりでなく,他の諸生物,いな無生物もまた必然的に,人である自分自身とまったく平等なもの,けっしてこれを私することを許されない尊いものたらざるをえませんでした。」<sup>(41)</sup>

『無量寿経』には絶対に救われない者として「唯除五逆,誹謗正法」が挙げられているが,親鸞はこの言葉に独自の解釈を施して,「『唯除五逆,誹謗正法』といふは,唯除はたゞのぞくといふ言葉なり,五逆の罪人を嫌い,誹謗の重き咎を報せむとなり。この二つの罪の重きことを示して,十方一切の衆生みなもれず往生すべしと報せむとなり」<sup>(42)</sup>(『尊号真像銘文(略本)』)と説いている。

『口伝鈔』にも「これがためにまうけられたる本願なるによりて,至極大罪の五逆誹法等の無間の業因ををもしとしましませれば」<sup>(43)</sup>という親鸞の言葉が記されている。

親鸞が「インマヌエルの原事実」に開眼したからこそ『無量寿経』の文言にこのように大胆な解釈をし,仏教の伝統に反して「五逆,誹謗正法」の罪人すらも「弥陀の本願」の救済の対象となると説くことができた。さもなければ「経文や釈文にかれ独自の読みを附するようなことは不可能だったことでしょう」<sup>(44)</sup>と滝沢は言う。

また『歎異抄』の「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」(後序)という言葉からも、親鸞が「インマヌエルの原事実」においては「一個有限」の人間が<阿弥陀仏>と「一対一」の関係にあるという事実を認識していたと滝沢は解釈する。そして次のように解説する。

「親鸞が『弥陀の五劫思惟の願をよくよく案ずれば、ひとへに親鸞一人のためなりけり』と言い切るとき、それはけっして、かれが己れの資質や修行はもとよりかれの信心の深さ・堅さを念頭においてのこと、それを誇ってのことではありません。いえ、そのときかれは、すべてそれらの持ちものが一切もの言う資格を失う唯一の関係=真にそれじたいで実在する弥陀仏自身との、不可称・不可説・不可思議な結びつきそのものを、そしてただそれだけを見つめている、ただそれだけを思いつづけて、いよいよその驚きと喜びと感謝を深くしつつあるのです。」<sup>(45)</sup>

滝沢によると「インマヌエルの原事実」においては、絶対者である神を損なういかなる力もありえず、人間のいかなる罪悪もこの「原事実」,「原決定」を微塵も害することはできない。『歎異抄』の「弥陀の本願をさまたぐるほどの悪なきがゆへに」(第一条)という言葉および「念仏者は無礙の一道なり」で始まる第七条の文章はこの事実を表明したものだとして解釈する。

また『歎異抄』の「親鸞は弟子一人ももたずさふらふ。(中略)ひとへに弥陀の御もよほしにあづかて念仏まうしさふらふひとを、わが弟子とまうすこと、きはめたる荒涼のことなり」(第六条)という言葉について、滝沢は「信心がただそこにのみ懸かっている一点—あるいは信心の根本的な内容から—申しますと、それが真実の信であるかぎり、そこにはいかなる上下、先後の差別もありません」<sup>(46)</sup>と述べ、この言葉も「インマヌエルの原事実」における人間の「絶対無条件の平等」を表しているとする。覚如も『改邪鈔』で「それがしは、またく弟子一人ももたず、そのゆへは、弥陀の本願を保たしむるほかは、なにごとを教へてか弟子と号せん」<sup>(47)</sup>という親鸞の言葉を記録している。

この師匠と弟子の問題を滝沢はこのように「インマヌエル神学」に基づき宗教的・存在論的に論じており、この問題を世俗的・社会的に論じている山折哲雄の説<sup>(48)</sup>よりも信仰の問題の本質をついた考察となっている。

以上、(II-2)における考察において、親鸞の言葉には「絶対平等主義」が顕著に表れていることが確認された。この事実は親鸞が「インマヌエルの原事実」(「第一義の接触」)に開眼していたことの間接的な証拠となりうる。

## 滝沢克己と『歎異抄』(I)

### 注

- (1) 柴田 秀『滝沢克己の世界・インマヌエル』春秋社 2001年 参照。
- (2) カール・バルト『教会教義学』第一卷第二分冊第二部 神の言葉 II/2 神の啓示(下) 吉永正義 訳 新教出版社 1976年。
- (3) 同書, 267頁。
- (4) 同書, 同頁。
- (5) 同書, 265頁。
- (6) 同書, 267頁。
- (7) 同書, 268頁。
- (8) 『新約聖書』「マタイによる福音書」(1:23) 参照。
- (9) 滝沢『「歎異抄」と現代』三一書房 1974年, 29頁。
- (10) 八木誠一『パウロ・親鸞\*イエス・禅』法蔵館 2003年, 79頁。
- (11) 関根清三『旧約聖書の思想-24の断章』講談社 2005年, 73頁。
- (12) 滝沢『「歎異抄」と現代』, 17頁。
- (13) 同書, 同頁。
- (14) 八木誠一・秋月龍珉『親鸞とパウロ』青土社 1989年, 122頁。
- (15) 八木, 前掲書, 53頁。
- (16) 滝沢克己『あなたはどこにいるのか』三一書房 1983年, 44頁。
- (17) 滝沢克己『カール・バルト研究』法蔵館 1977年, 341頁。
- (18) 同書, 344頁。
- (19) 小野寺 功『聖霊の神学』春風社 2003年, 177-9頁。
- (20) 八木, 前掲書, 17頁。
- (21) 『親鸞全集』第二巻 石田瑞磨訳注 春秋社 2001年, 257-8頁。
- (22) 同書, 第二巻 279頁。
- (23) 同書, 第四巻 308頁。カタカナ表記をひらがな表記に改めた。
- (24) 同書, 第四巻 275頁。同上。
- (25) 関根, 前掲書, 28頁。
- (26) 武内義範「親鸞の如来観と神の人格性」(門脇佳吉編『親鸞とキリスト教』創元社 1984年, 201頁。)
- (27) 八木・秋月, 前掲書, 167頁。
- (28) 滝沢は後に『続・仏教とキリスト教』(61頁)において、<阿弥陀仏>をイエス・キリストに相応するものと考えた。だが、法蔵菩薩から成った<阿弥陀仏>には「人性」が見られず、本稿(I-3)で論じたように、滝沢はそのカール・バルト批判においてイエス・キリストに「人性」のあることを認めていることから、やはり<阿弥陀仏>は<人格神>に相応すると考えるべきである。ちなみに、八木誠一も<阿弥陀仏>をイエス・キリストに相応すると捉えているが、その違いも認めている。(八木『パウロ・親鸞\*イエス・禅』277-9頁, 八木・秋月『親鸞とパウロ』141-2頁 参照。)
- (29) 滝沢『「歎異抄」と現代』16頁。
- (30) 同書, 30頁。
- (31) 同書, 66頁。
- (32) 以下、『歎異抄』の引用は、金子大栄校注『歎異抄』(岩波クラシックス9)岩波書店1989年による。

- (33) 早島鏡正『入門教行信証 正信偈をよむ』日本放送出版協会 1994年, 274頁。
- (34) 滝沢『「歎異抄」と現代』 30頁。
- (35) 同書, 43頁。
- (36) 同書, 56頁。
- (37) 『親鸞全集』第一巻 108頁。
- (38) 滝沢『「歎異抄」と現代』 30-1頁。
- (39) 『親鸞全集』第一巻 108頁。
- (40) 同書, 第四巻 271頁。カタカナ表記を漢字とひらがな表記に改めた。
- (41) 同書, 第一巻 108頁。
- (42) 同書, 第三巻 175頁。カタカナ表記を漢字とひらがな表記に改めた。
- (43) 同書, 別巻 102頁。
- (44) 滝沢『「歎異抄」と現代』 49頁。
- (45) 同書, 26頁。
- (46) 同書, 44頁。
- (47) 『親鸞全集』別巻 122頁。カタカナ表記を漢字とひらがな表記に改めた。
- (48) 山折哲雄『悪と往生—親鸞を裏切る「歎異抄」』中央公論社 2000年 参照。

#### 参考文献

- 金子大栄校注『歎異抄』(岩波クラシックス9) 岩波書店 1989年
- 石田瑞麿訳注『親鸞全集』(14巻, 別巻) 法蔵館 2001年
- 滝沢克己『佛教とキリスト教』(第二版) 法蔵館 1964年
- 『カール・バルト研究』法蔵館 1972年
- 『「歎異抄」と現代』三一書房 1974年
- 『続・仏教とキリスト教』法蔵館 1979年
- 『あなたはどこにいるのか』三一書房 1983年
- 石上善應『日本の仏典3 法然—選択本願念仏集—』筑摩書房 1988年
- カール・バルト『教会教義学』神の言葉 II/2 神の啓示(下) 吉永正義訳 新教出版社 1976年

\*

- 伊藤 益『親鸞—悪の思想—』集英社 2001年
- 梅原 猛訳注『歎異抄』講談社 2003年
- 小野寺 功『聖霊の神学』春風社 2003年
- 加藤智見『親鸞とルター—信仰の宗教学的考察—』早稲田大学出版会 1987年
- 門脇佳吉編『親鸞とキリスト教—現代人に信仰を問う—』創元社 1984年
- 佐藤正英『歎異抄論釈』青土社 2005年
- 柴田 秀『滝沢克己の世界・インマヌエル』春秋社 2001年
- 鈴木大拙『日本的靈性』岩波書店 1985年
- 関根清三『旧約聖書の思想—24の断章』講談社 2005年
- 坪井俊英『浄土学概論』佛教大学通信教育部 1992年

滝沢克己と『歎異抄』(I)

- 早島鏡正『入門教行信証 正信偈をよむ』日本放送出版協会 1994年  
——『歎異抄を読む』講談社 2000年  
坂東性純『浄土三部経の真実』日本放送出版協会 1995年  
藤本浄彦『法然浄土教の宗教思想』平楽寺書店 2003年  
増谷文雄『歎異抄』筑摩書房 1964年  
八木誠一『パウロ・親鸞\*イエス・禅』法蔵館 2003年  
八木誠一・秋月龍珉『親鸞とパウロ』青土社 1989年  
山折哲雄『悪と往生—親鸞を裏切る「歎異抄」』中央公論社 2000年