

発題Ⅳ 東西宗教交流学会の特質とその意義

——宗教哲学の視点から——

氣多雅子

はじめに

東西宗教交流学会は一九八二年に East-West Religions Project の日本支部会として設立された。規約によれば、設立の目的は「東西宗教の学問的対話と実践上の交流を推進する者相互の連絡を計るとともに東西宗教の相互理解の深化推進を期する」というものである。この東西宗教とは仏教とキリスト教のことであり、この二宗教間に特定したものであるが、本学会は日本における宗教間対話の草分け的な位置を占めるものであろう。今回の報告にあたってこれまでの大会記録を概観してみたが、その内容のレベルの高さに改めて驚かされた。近年、宗教間対話に関する研究発表や議論を聞く機会

が多々あるが、本学会の議論は群を抜いて充実したものであるというのが正直な感想である。それを可能にしたのは、本学会のコアメンバーに最初から顕著に見られるいくつかの特質であろう。即ち、参加者自身の宗教的立場が十分に熟成したものであること、他の宗教的立場に対して強い学問的関心と豊かな基礎的知識をもち他者の立場を理解する準備が整っていること、現代世界の諸問題に応答するために他宗教から学ぼうという意欲をもっていること、などである。

本学会でこれまで扱われてきたテーマと内容については、最初からのコアメンバーである三人の報告者によって既にまとめられていると思われる。私は、一九九二年にオブザーバー参加、翌年に会員として認

められ、宗教哲学を学ぶ立場から諸先生方の議論を聴講して多くのことを学んできた。したがって、いわば周辺的な位置で本学会に参加してきた者であり、そのような視角から、本学会の意義と課題について以下において私見を述べたいと思う。

本学会の宗教交流の特徴

まず本学会の宗教交流の特徴を取り出してみたい。

一般に宗教間対話と言われているものを概観してみると、その目的に関して三つの要素が含まれているように思われる。第一は一般的な相互理解、第二は対話を通しての「宗教的真理」の探究、第三は具体的な問題についての合意形成である。既述の規約からすると、本学会の目的は第一の相互理解であるが、その内容は単なる相互理解をはみ出で、第二の真理探究へ深く入り込むように思われる。第三の合意形成をめざすという方向性は、本学会の視野には最初から入っていないかっただよに解される。何らかの合意や主張のすり合わせが求められるのは、それが必要となるような社会的

政治的状況のもとでの実務的な場面であるが、そのような場面は結局、世俗的な性格の強いものである。本学会の成立の背景には確かに、現代世界の問題状況についての自覚があるが、差し迫った対応が要求されるような具体的実務的問題から離れて、じっくりと東西の宗教の原理的な事柄について思索するという態度が本学会では徹底して貫かれたように思われる。

毎年開催される学術大会は、参加者を会員と承認されたオブザーバーとに限り、議論に長時間を費やすという形態で行われてきた。この形態は議論の密度を非常に濃いものにしたと同時に、議論の奥行きを参加者の所謂「実存的態度」にまで及ぼすことを可能にした。学会という場で個々人の実存的位相を問題にするということは極めて大きな困難を含んでおり、その困難さ故に一般にはむしろタブーとされている。しかし、他宗教をその信仰の深みにおいてしかも何らかの程度言説に取り出せる仕方では理解しようとするためには、実存的位相にまで及ぶ論議が必要であることは明らかである。宗教間の深層レベルでの相互理解は、他者の人格

の根幹を作り上げていくものを理解するということがあり、個人的な事柄も俎上に上ることになる。本学会の設立に際して最初から目論まれていたのは、まさにそのようなレベルでの相互理解であろう。

このような相互理解が通常の人間的な相互理解と区別されるのは、それが各人の宗教的追究と深く結びついていることによる。他宗教の信徒との真剣な対話は、自己自身の宗教的境位が試されるという側面をもっており、場合によっては自分の宗教的立場が突き崩される危険が潜んでいるといってもよい。宗教に関して他なるものに出会うということは、自己が問われることである。自己が問われるということは、宗教的真理追究の場に立たされるといふことにはかならない。相互理解がそのようなところまで至るといふことは、他宗教理解ということが、自分自身の信仰の現場において受けとめられたということの意味する。本学会の二十四年の歴史は、仏教者とキリスト者のそのような対話の具体例である。本学会のこれまでの議論は、深層レベルでの相互理解の追求はそれ自身が宗教的真理

の探究という面をもつということを、明らかにしたと言えるであろう。

次に指摘されるのは、仏教とキリスト教の間で議論がなされる際に、仏教とキリスト教の通底性に重点を置くか、或いは通約不可能性に重点を置くか、ということに関してである。^①もちろん一方だけに着目することはあり得ないわけであるが、どちらに重点が置かれるかということは対話の方向性を決定する。本学会の議論は基本的に前者であつたと言つことができよう。

会員たちにおいて、そもそも相互理解ということは自宗教と他宗教との接点を求めることだと理解されていたと言える。その接点は、そこから仏教をもキリスト教をも見ることでできるところであるが故に、それぞれの宗教にとって新たな可能性が触発されるころでもあつたからであり、その接点から初めて、仏教とキリスト教の差異が明らかになると考えられたからであろう。記録を見ると、講演者は自宗教と他宗教を自分がどう見るかということを会員たちに提示し、会員たちはそれに対してさまざまな角度から批判や共感を

示している。講演者がキリスト者である場合には、彼の仏教理解が仏教者から批判検討されるだけでなく、同じキリスト者から彼自身のキリスト教理解も批判検討される。さらにはキリスト者同士の間で、仏教理解の妥当性が批判検討される。講演者が仏教者である場合にも同様である。このような議論の積み重ねのなかで、それぞれの仕方では仏教とキリスト教の接点が獲得されてきたということが窺える。それぞれの仕方というものは、当然のことながら、会員が見出した接点のみなまったく同じというわけではないからである。

この接点は必ずしも、仏教とキリスト教に通底する要素もしくは両宗教を見得る共通の視座として概念的に取り出し得るものではないはずであるが、本学会の議論ではかなりの程度そういうものに発展している。その共通の視座は、「絶対矛盾的自己同一」「逆対応」「空」「靈性」などの言葉によって指し示されてきた。そういうものが論議されるということは、自宗教の特殊性が自覚され、自宗教の相対化がなされていくことでもある。

自宗教の特殊性を乗り越えようとする努力は、一面では、「他宗教から学ぶ」「自宗教の足りないところを補う」という姿勢を取らせていくことになった。先述の真理探究という性格が、この姿勢を後押ししている。この姿勢は結果的に、自宗教と他宗教の違いを均していく方向に向かうことを避けられない。もちろん、自宗教と他宗教の相違はそう簡単に小さくなるわけではなく、他宗教との交流は自宗教の固有性を際立たせ、宗教的アイデンティティの自覚を促すという側面をももつ。そのことは、本学会の記録からも読み取ることができる。違いを均していく方向は、単純に同化や融合の方向であるわけではないのである。しかし、現代のグローバル化のもとでの宗教多元的状况を鑑みると、それが社会的には同化・融合の方向となることは充分考えられる。

仏教とキリスト教の自己同一性

しかし、「他宗教から学ぶ」「自宗教の足りないところを補う」というところに止まるならば、諸宗教を均

質化する危険性があるとしても、むしろ得ることの方が大きいかもしれない。問題は、キリスト教と仏教の相互理解が宗教的真理の追究という次元でなされるということと、仏教とキリスト教に通底するものが追究されるということが一つに結びついたとき、「仏教とキリスト教とを統合する立場を追究する」という態度がごく自然に出てくるということである。本学会の議論を見ると、初期の頃（一九八〇年代）は、その点に關して非常に注意深い態度がとられていたように思われる。^③しかし、九〇年代後半あたりから、「キリスト教と仏教とは共通の根源をもっている」さらには「仏教とキリスト教とは自己同一的である」というような主張がはつきりと打ち出され、それに共感する意見が複数述べられるようになっていく。^④この立場をとるのは、キリスト者であると同時に禪に深い関心をもつ会員たちであった。

他方、ここまで踏み込んだ主張に対して、「仏教とキリスト教を統一する立場へと至る必要はない」とか、「宗教には歴史的に形成された伝統という客観的側面が

あり、キリスト教と仏教との自己同一性ということは簡単に言うべきではない」というような明確な反対も出されている。私見によれば、本学会において根本的な意見の相違となったのは、仏教とキリスト教という宗教の違いによるものではなく、両宗教の自己同一性を認めるか否かという立場の違いである。この論点は、現在の宗教間対話をめぐる議論を考えると、本学会の論考がどういう意義をもつかということに關して、決定的に重要であると思われる。もともと、キリスト教と仏教の自己同一性に同意するにしても不同意にしても、決して一様ではなく、会員個人個人によってかなりニュアンスの差がある。

仏教とキリスト教の自己同一性を認めるということは、両宗教をともに見ることができるとして立つということを前提とするから、いわゆる宗教の神学で言われる「包括主義」もしくは「多元主義の一派」などと通じるところがあるように見える。周知のように、宗教の神学は近年の世界のグローバル化とともに起こってきた宗教多元性の問題にキリスト教の立場から応答

しようとして産み出されたものであり、そこで、他宗教に対するキリスト教の態度を考察するのに用いられた三つの類型が「排他主義(exclusivism)」「包括主義(inclusivism)」「多元主義(pluralism)」である。包括主義的立場に立つ神学者は、キリスト教以外の宗教にも真理契機を認めるのであるが、基本的にキリスト教の他宗教に対する優位性は手放さないと、いう特徴をもつ。包括主義的立場とは、すべての宗教を見ることのできる視座が成り立ち得ると考えて、その視座において他の諸宗教を下位において、すべての宗教を包括する特別な地位にキリスト教を位置づける考え方であると言つてよいであろう。宗教の神学は、排他主義だけでなく包括主義にもキリスト教真理の絶対的優位の主張が潜んでいると批判し、それを克服する立場として多元主義的立場を打ち出そうとするものであり、その立場の宗教哲学的理論づけを代表する学者の一人がジョン・ヒックである。多元主義者のなかには、諸宗教の多元性を統一に向けて理解しようとする態度をあくまで否定しようとする者もいるが、ヒックは多元性を主張し

ながら、諸宗教は「一者」である神的實在にそれぞれの名前を附与しているのであり、それらは最終的に一つに収斂すると考える。包括主義と多元主義の切り分ける一線は、必ずしも明確ではないようである。

本学会で両宗教の自己同一性を認める立場は、諸宗教をすべて見渡すことのできる視座があり得ると考えるだけでなく、キリスト教と仏教が自己同一的であると主張するわけであるから、包括主義的立場やヒックの多元主義的立場より徹底している。その自己同一性は、自宗教の相対化ということからは決して出てこないはずであり、真理追究の思索の場で初めて語られることである。しかし、その自己同一性はキリスト教と仏教以外の宗教について、単純に拡張することのできる性格のものではない。また、本学会での議論でも批判されたことであるが、宗教の神学が歴史的事実としての宗教の側面を踏まえて宗教多元性を考察しているのに対して、自己同一性を主張する立場はその側面を捨象している点で、より観念的である。だが、本学会での議論を見ると、自己同一性を主張する立場はその

ような観念性とは逆に、会員自身の実存的な体験の歴史によって強く支えられている。キリスト教と仏教(特に禪)の両方に参与することによって初めて、自分の信仰を体認することができたというような自己理解・宗教理解が、キリスト教と仏教とは同じ根源をもつという強い確信に結実している。それはむしろ、それ自体が宗教的確信であると言ってよく、この確信を離れてキリスト教と仏教の自己同一性を概念化したとしたら、直ちに誤りとなる。

私見を述べるならば、仏教とキリスト教の相互理解は、両宗教の共通の根源を追究する方向ではなく、現代世界における宗教的成熟はどういう仕方で成し遂げられるのかということを追究する方向へと向かうべきであろう。現代世界における宗教者の宗教的成熟には、他宗教の存在を認め、他宗教に面してなお「私にはこの道しかない」と語り得ること、他宗教の信徒に深い敬意をもって向かい合い得ることが含まれていなければならぬ。

ただし、本学会で議論された両宗教の根源の追究は、

それが具体的な宗教哲学思想に結びついている、それ自体一つの宗教哲学思想として提示されているというところから、考察されなければならないであろう。本学会で仏教とキリスト教の自己同一性を認める立場も、それに同意しない立場も、一連の特定の宗教哲学思想の強い影響下にあり、その影響下にあることによって、本学会の宗教交流のあらゆる特質が導き出されているからである。

京都学派の哲学の影響

その宗教哲学思想としてまず挙げられるのは西田幾多郎の思想であり、それと深い親縁性をもつ鈴木大拙、滝沢克巳、西谷啓治、上田閑照らの思想が付け加えられなければならない。これらの人々を京都学派という名でまとめることに問題がないわけではないが、一応これらを京都学派の宗教哲学もしくは宗教思想と呼ぶこととする。ユングやホワイトヘッドの思想もしばしば本学会の議論で取り上げられたが、それらの論究は何らかの程度、西田や西谷の哲学との連関や相似点を

確認するなかで取り上げられてきたように見える。したがって一言で要約するならば、京都学派の宗教哲学、特に西田哲学の影響下にあることが本学会の東西宗教対話の特徴づけていると言つてよいかもしれない。なおここでは、宗教と哲学の関係を考察しやすくするために、西田と西谷の哲学に論を絞ろうと思う。

先に、本学会ではキリスト教と仏教の相互理解が宗教的真理の追究という次元でなされていると述べたが、その特徴を圧縮するならば、その真理の追究は、西田哲学を理解し、西田の場所の論理からそれぞれの宗教的立場を受け取り直し、同時に西田哲学の真理性を検討するという仕方になされてきたと見なし得るかもしれない。

とはいえ、西田哲学の影響の仕方は会員によってかなり異なっており、一様に説明することは難しい。また同じ論者でも、議論の文脈によって西田哲学への関わり方は微妙に変化を見せており、二十四年間の学会の歴史のなかで、時期的にもその影響の仕方は変化があるように思われる。しかし、西田哲学への関心のあ

り方に、キリスト者と仏教者とで違いが見て取れることは興味深い。

まず、キリスト者である会員は一樣に西田哲学に強い関心を寄せており、しかもその関心がキリスト者としてのあり方の根幹にまで食い入っているさまが窺える。多くの会員が、自らのキリスト教理解に関して西田哲学を手掛りと言つてよい。その場合、日本人の会員においては、日本的な精神的文化的土壌を背負った者が外来の宗教であるキリスト教を如何にして自己化するか、という問題意識が読み取られる。どこまでも哲学の立場において、仏教とキリスト教とともに説明し得る論理を追究した西田の思想は、キリスト教を自己化する精神的格闘のいわば道標という役割を果し得るといふことが知られる。また、日本人以外の会員に見出されるのは、東洋の宗教をどのようにして理解することができるか、或いは、東洋の宗教に出会ったことよつて開かれた新たな視界のなかにキリスト教を改めてどのように位置づけるか、というような問題意識であつたと推測される。大会の記録から、

西田哲学は実存的思索によって東洋の宗教を理解する道を与え、実存的思索によって自らのキリスト教理解を受け取り直すことを可能にするものであることが知られる。

他方、仏教者の会員の多くは、西田哲学は仏教思想を西洋の哲学に鑄直したものである、という基本的理解をもっているように推測される。^⑥ その場合、西洋哲学の研究に多年従事している者と伝統的な仏教研究・仏道修行を基盤とする者として、西田哲学の受け取り方に違いがあるようである。前者においては、自らの仏教理解を言説化する際の手引きとして西田哲学が働く傾向があるが、キリスト教理解については必ずしも西田哲学を介してなされるわけではない。西田哲学に深くコミットしても、哲学研究に従事する者は西田哲学における宗教把握とヨーロッパの思想伝統における宗教把握との差異に敏感であらざるを得ない。後者においては、自らの仏教理解と共振するものとして西田哲学を理解し、その西田哲学理解を介してキリスト教を理解しようとする傾向が見られる。ただし、伝統的な

仏教の立場に立つ者において、西田哲学への関心は人によってかなり温度差があるように見受けられる。

このように見ていくと、一部の宗教者にとつて、西田哲学は自らが内包する自己分裂を統合し、実存的危機を克服する役割を果たすものであったと解される。西田哲学がそのような役割を果たしたということは、それ自体が西田哲学の歴史的意義を示していると言える。しかしそれは、西田哲学がキリスト教と仏教を統合する一般的な思想として役立つということとはまったく別である。それが一続きのこととして受け取られる例が、本学会の論考のなかでしばしば見出された。本学会で西田哲学に対する主体的な理解が展開されたということそれ自体は大いに評価できるが、同時に、宗教と哲学の間に保たれるべき適正な距離についてもっと主題的に論じられるべきであったように思われる。

普遍概念としての宗教を考察する哲学(宗教哲学)は、哲学である限り、キリスト教をも仏教をも見ることでできる視座をもたねばならない。この視座は哲学という立場のパスペクティブと結びついているのであつ

て、哲学とは何かということが自覚されるとき、哲学の営為はそのパースペクティブの可能性と限界を引き受けることだということが明らかになる。このパースペクティブの自覚は西谷に顕在的に見出されるものであり、西田にも別の形でではあるが伏在しているように思われる。

仏教とキリスト教の両方を見ることのできる立場が、仏教しか見ない立場やキリスト教しか見ない立場より、必ずしも宗教的により深いわけではない。両方とも見ることができるといって、必ず何か見えなくなるものがある。それは、仏教とキリスト教の両方を見ることができるといことが、単に両方を俯瞰的に視野に収めることができるというのではなく、仏教とキリスト教がともに出てくる根源から見るといふことを意味する場合ですら、そうである。普遍概念としての宗教を思惟するということは、キリストによってしか救われないと語るあり方、一切を捨てて仏のさとりを得ようとするあり方から決定的に疎外されたところに立つことを意味する。この疎外が視界を大き

く開くと同時に、視界に決定的な死角をつくる。死角があるということは、西田・西谷がこの教えによってしか救われないと語るあり方を決して知らないということの意味しない。そのような死角があることも見通された上で、哲学の立場が選び取られたと考えるべきである。西田は哲学を自己の「働き場所」とすることを明言している。西谷は「哲学以前、哲学以後」ということを語り、哲学をはみ出るものを絶えず意識しながら、自らの思惟が哲学として評価されることを強く望んだ。彼らにおける、哲学の立場を取る必然性が問い確かめられるべきである。

哲学(宗教哲学)の視座にはニヒリズムが潜んでおり、このニヒリズムが仏教とキリスト教の間に立つことを可能にする。逆に言えば、この間に徹底的に立つことはニヒリズムでしかないものであり、それを自覚的に引き受けることによって、哲学にしか見ることのできないものを見ることができるといえる。そこに見なければならぬものがあるという確信が、哲学の立場を取らせたと言えらる。それ故、西田・西谷に即して彼らの哲学を受

け取ろうとするなら、彼らの諸宗教を見る視座を直接にキリスト者や仏教者の視座に接ぎ木することはできない。また、特定の宗教の立場に立たないものだからといって、彼らの諸宗教についての論考を、諸宗教を統一的に説明する理論として一般化し、それに基づいてキリスト教と仏教を受け取ることは的確ではない。

しかしこのことは決して、西田・西谷の哲学が、そこから自由に思索の刺激を受けとることの許されない堅い殻に包まれたようなものであるということではない。まさに逆に、彼らの諸宗教の思索が根本的に開かれたものであるからこそ、諸宗教を統合する一般理論として扱うことが許されないのである。

以上のような哲学(宗教哲学)と宗教の関係の問題は、西田・西谷に即すならば、何故彼らは哲学の立場で思惟しなければならなかったのか、という問いへと導く。また本学会の趣旨に即すならば、何故仏教とキリスト教が対話しなければならぬか、という問いを、個人の主体的要求という角度からだけでなく、現代世界の宗教的状况という角度からも問うことへと導くのである。

う。

宗教的多元状況

そもそも自らの宗教的立場の絶対化の克服ということとは、他宗教との対話ということに関係なく、それぞれの宗教的道程のなかで当然起こるべきことであって、あらゆる時代あらゆる社会において他宗教との対話が宗教的成熟のために不可欠であるとはいえない。そればかりか、宗教者が他宗教と出会うことは、必ずしもより広い宗教理解へと出て行くことになるとは限らない。しかし、個人が宗教に関わる関わり方は現代でもさまざまであり得るにも拘らず、宗教の多元的状况は、人が現代世界において宗教に関わる場合に必ずそこから自らの立場を受け取り直すことが要求される共通の現実である。

その宗教多元状況も、本学会の設立時と現在とではかなり意味の違うものになってきたように思われる。かつてはまだ、各人の宗教状況を形作っているものなかに伝統的な精神基盤と主体的な選択という契機が

あり、その両者の関係が複数の宗教への関与を余儀なくさせてきたように思われる。ところが、現在の若年層において各人が生まれ育った生活基盤のなかに伝統的な宗教の働きを見出すことが非常に難しくなってきたことは誰しも指摘するところである。グローバル化時代における宗教状況は、伝統的な宗教と外来の宗教という対比ではなく、多数の宗教がほとんど同じ重さで立ち現れるという方向に進んでいる。多くの若者にとって、仏教が日本の伝統的な宗教の一つであるとは知っていても、それは一つの知識として知っているだけであって、自らの生活環境のなかに組み込まれた伝統として自覚されているわけではない。

宗教多元状況においては、各人の信仰の問題は何らかの程度、選択から始まる。複数の宗教が併存する状況のなかでは、どういう教えに帰依するかということ、何らかの程度一つの選択である。現代社会では、そもそも宗教的に生きるということが、他の行き方の可能性に対する一つの選択である。問題は、その選択の意味がかってと今とで次第に変わってきたことであ

るのかもしれない。選択が自分の選択である限り、宗教的帰依は恣意的な面を残さざるを得ない。自分の選択がいれば自己ならざるものによる選択へと次元を移し替えられて初めて、相対性の地平が破られ得る。

かつての選択は己れの全存在を賭けた主体的決断という性格の強いものであり、自己転換の重みによって最初から次元の移動を準備するものであった。そういう仕方では相対的地平の突破が自覚的に経験されたが故に、キリスト者として、仏教者として立ち得たと同時に、自らの立場の絶対化の危険を鋭く感知することができると考えられる。そこでは他宗教との対話の必要性は、時代の状況に原因すると同時に、内面的な性格を強くもつことになる。しかし、現代の選択ははるかに軽くなっており、自己ならざるものによる選択へと転回する力動性をもたなくなっているように見える。現代社会の構造のなかに、自分の選択をどこまでも自分の手に留めておくよう強い動向が潜んでいるからであり、その動向は「自己アイデンティティ」という概念によって説明できるであろう。そこでは教えへの帰依

は自宗教の立場の絶対化が起こるはるか手前のところ
で終始し、むしろ宗教的な信の毅さに至らないことを
心配しなければならぬ。あるいは、所与へと転換さ
れることのない選択が教えへの帰依にその由来として
どこまでもついてまわり、秘かに帰依を腐食させたり、
選択の誤りの不安に絶えず怯えて選択をやり直し続け
たりすることを、心配しなければならぬ。なお、宗
教的原理主義の自己絶対化は、別の性格をもつもので
あり、別の仕方で説明されなければならない。

さらに、歴史的状況の変容のなかで「東西宗教交流」
という本学会の表現についても振り返ってみる必要が
ある。日本近代の宗教と哲学が東洋と西洋という構図
のなかで動いてきたことは明らかであるが、サイド
によって、西洋（オクシデント）と東洋（オリエント）
の関係が「さまざまな度合いの複雑なヘゲモニー関係」
であることが暴露されて以来、我々はこの構図を注釈
なしに使うことはできなくなった。何よりも、グロー
バル化の進行によって東洋と西洋という分け方は実質
的な意味を失いつつある。中東としてのオリエントを

扱ったサイドの批判をそのまま本学会の構図にあて
はめることはできないが、『オリエンタリズム』刊行
（一九七八年）をきっかけに広まった西洋と東洋とい
う枠組みによって思惟することへの批判と反省は、本学
会の会員が意識しなかった問題の存在を示唆している。
ただし、権力論という観点を本学会の宗教交流に安易
に結びつけることは誤解を招くだけであろう。明治期
に日本の仏教者たちがキリスト教排斥に動いたこと、
近代の日本人、特に知識人において西洋の学問・思想・
文化への強い憧憬があり、その憧憬がキリスト教に投
影されてきたこと等に思い至ると、権力論の観点をま
ったく否定することはできないかもしれないが、本学
会として再検討すべきはただ、仏教が東洋の精神的基
盤をなすものでキリスト教が西洋の精神的基盤をなす
ものであるという認識がどこまで妥当であるかとい
うことであろう。これについては純粹に学問的に吟味さ
れるべきである。

しかしながら、「東西宗教交流学会」という名称は—
— East-West Religions Project の訳であるとしても——、

おそらく設立時において必然性のあるものであった。それは、近代日本人が何らかの程度抱え込んできた東洋的伝統と西洋文明との自己分裂を射当てた表現だったからである。しかし、この自己分裂の実態は、東洋と西洋という語にまつわる情念を取り外すと、宗教者として生きるあり方と近代社会を生きるあり方との間の分裂と見なした方がふさわしいように思われる。そこに、伝統的世界観と近代的世界観の対立、もしくは宗教的な人間理解・世界理解と世俗的な人間理解・世界理解という対立を読み取ることもできるかもしれない。

近代化という問題に関しては、関わり方の歴史は違うが、仏教もキリスト教も共に危機の内にある。共通の危機が仏教とキリスト教の接点になり得るということとは、初期の大会で指摘されたことであつたが、^⑧その後の議論ではこの方向は潜在的なものにとどまってきた。宗教を生きることと近代人であることとの対立と分裂は、仏教とキリスト教の対話に結びつくよりも、伝統的宗教思想と近代科学思想との調和や、東洋の文

化的社会的伝統とヨーロッパ近代市民社会の理念との融合をめざす志向と結びつくからかもしれない。本学会では、仏教とキリスト教とその教理思想や宗教行動に関していわば四つに組んで相互交流をするという方向に進んだ。それは学問的に豊かな成果を挙げたのであるが、宗教交流を迫るものを凝視し続けるという側面が希薄になったきらいがある。

とはいえ、近代社会の具体的な諸問題に共に対峙すること、仏教とキリスト教が相互交流するということにも大きな落とし穴がある。それは、例えばES細胞の研究に関して、それぞれの宗教、宗派がどういう態度をとるか、それぞれの宗教者がどういう判断をするか、ということをお互い横並びに並べる方向に進みやすい。互いの間でどれほど旺盛な議論が展開されようと、それは世俗社会の世俗的な問題に「宗教界」がどう発言するかという枠組みにみごとに嵌り込むことになる。それは、現代社会が「宗教界」に求めるイメージに即したものであるが、それ以上のもではない。そのような宗教間対話に比べるならば、本学会の対話

は、たとえ人為的で観念的で抽象的であるとしても、宗教の根本的事態に絶えず肉薄しようとしてきたと評価できるであろう。

宗教哲学の役割

だが、このような宗教と近代化についての考察はまだ現象的な議論にすぎないであろう。ここで我々に必要であるのは、宗教の根本的事態を見据えながら、近代化が内包する問題に原理的に深く切り込むということであるが、私見では、そここそ京都学派を始めとする現代の宗教哲学の働きのところがある。その場合、西谷啓治が哲学の役割を宗教と科学の間を批判的に媒介することに見出したように、近代化の根幹に切り込むには科学の有りようを見極めることが重要であろう。

西田幾多郎が数学や物理学、生物学、心理学等、さまざまな学問分野に強い関心をもっていたことはよく知られている。それは単なる学問的関心の幅広さによるのではなく、物質的世界、生物的世界、歴史的世界といったそれぞれの世界について矛盾的自己同一の場

所的論理の立場から説明しようという西田の哲学的意図によるものであった。彼の科学への関心はあくまで科学の理論への関心であり、彼の意図は場所の論理によって諸科学の立場を基礎づけるという意味をも持つものであった。そういう仕方では、西田はあらゆる科学の営為を原理的に見ることで視座を獲得しようとしたのであるが、その視座こそ哲学によってしか得られないものであったと考えられる。

西谷は、科学における世界の見方が、従来の宗教が基盤としてきた世界観や存在論とは根本的に相容れないと考える。そして、従来の宗教が生の方を主軸として成立してきたのに対して、科学が死の方を主軸としていると見なす。西谷によれば、科学によって人間は自然法則を支配するという自由を獲得したが、その自由の極限において却って人間性を喪失し、社会機構だけでなく人間の内生まで機械化していくという傾向を現してきた。そこには支配するものが却って支配されるといふ逆転が現われており、その逆転において世界と人間自身との根底に無意味さが自覚されてきた

ということから、現代のニヒリズムが始まった。このように捉えて、西谷は近代の科学と科学技術が内包する虚無を徹底的に思惟することを試み、現代に至って深淵化した虚無の克服の方途を追求するのである。

西田の科学の捉え方の基礎には、科学と科学的精神に対する懐疑や否定はない。それは、科学の諸理論によって我々はこの世界についてよりよく知るようになり、科学技術によって人間の生活と社会が進歩するという確信が、多くの人々に共有されていた時代を背景としていた。しかし同時にそれは、科学によつては扱えない事柄、科学的思考態度によつて処理できない事柄があるということ、自らの精神的文化的土壌において如実に感じ取っていた時代でもあった。西田哲学は、科学的知識と思考を自分のものとして消化し、それを自分のなかの精神的文化的土壌と融和させることを可能にする思想として、多くの日本人に受け容れられたと考えられる。

そして、西谷の科学の論考は、科学の進歩が人間を幸福にするという確信が揺らぎ始め、科学技術や科学

的思考が社会にもたらす負の側面が少しずつ意識されるようになった時代を背景としている。そこでは西田のように、科学を理論として扱うだけでは不十分であった。科学技術は我々の物質的状况を大きく変え、それに対応する仕方では経済や社会の制度が組織され、人間の意識や社会行動が科学的思考態度によつて合理化されることが強く求められてきた。つまり、社会的人間の事象へと展開した科学を哲学は問題にしなければならなくなつたのである。その後二〇世紀最後の四半世紀に、科学の負の面が我々の社会生活のなかに具体的な形となつて現われ、科学と科学技術の将来に対する不安がいつきに増大したことを考えると、西谷の優れた洞察力が改めて評価されよう。西谷の洞察は単に科学が人類にもたらすものを掘り下げたというだけでなく、それまで宗教や哲学によつて思惟された人間存在というものの根底をさらに穿つような思索を展開し、そうすることで科学と宗教を包摂し得るより根源的な立場を提示しようとしたのである。

しかし、我々の社会的日常における科学の現われ方

や科学のもつ意味は、西谷が捉えたものよりもさらに大きく変容している。ここでそれについて多くを論ずる余裕はないが、主に社会学者のアンソニー・ギデンズの論考を手掛かりとして、その一端だけでも素描してみたい。

モダニティの自己アイデンティティ

ギデンズは、モダニティが人間の社会的営為をとつともなくダイナミックなものにしたことを論じ、そのダイナミズムの要因を三つに要約する。⁹⁾第一は、時間と空間の再組織化である。前近代においては、時間と空間は場所の状況拘束性を通して結びついていたのに対して、近代の社会生活においては、機械仕掛けの時計の普及によって我々の世界は普遍的な日付システムや世界標準化されたタイムゾーンをもつようになり、空疎な時間時次元が発展する。それは時間の空間からの分離を引き起こすが、その分離された時間と空間を再結合することによって、同じ場所に居合わせない多くの人間の行為を統合し、世界規模のシステムまで含

む巨大な時空を横断する社会活動が、可能になっているのである。第二は、それに伴う社会制度の「脱埋め込み(Disenbedding)」メカニズムである。これは、社会関係がローカルな文脈から剥離して、無限の時間的空間的距離を越えて再編成されるメカニズムのことである。このメカニズムには、「象徴的通標(symbolic token)」と「専門家システム(expert system)」という二つのタイプがある。第三は、制度的再帰性である。つまり、社会生活が組織され変容される際に、その構成的要素として、社会生活の状況についての知識が規則的に用いられるということである。この知識として社会科学の知識が基本的な役割を演ずるが、自然科学的知識もそこに含まれる。

このモダニティの分析は、近代社会において科学的知識がどういう有りようにおいて組み込まれているかということをも、明らかにしてくれる。ギデンズも言うように、啓蒙時代には自然科学および社会科学は自然的・社会的世界についての基礎づけられた確実な知識をもたらすであろうと予想されていたが、その予想は

まったく覆された。現在どれほど首尾よく確立されている学説でも、新たな発見や新たな考え方の提出によって修正される可能性をもっており、ときには全面的に廃棄される可能性すらある。社会科学的知识は特に不安定である。そして、これらの不安定な科学的知识が社会制度のなかに繰り込まれ、それが繰り込まれた社会制度のなかで産み出された知識がまた社会制度に反映される。つまり、モダニティの社会活動や自然との物質的関係の大部分の側面が、新しい知識や情報によって継続的に修正されることになる。知識は、それが自身が形成された環境へ持続的に還流され、未来が現在において再帰的に組織されるのである。

そして、時間と空間の再組織化、脱埋め込みメカニズム、制度的再帰性は普遍化する特性をもっている故に、モダニティのグローバルな拡張は自ら進行する。¹⁰ このグローバル化をローカルな状況・ローカルな営みと断絶したものを見ないで、「ローカルなもの」とグローバルなものとの弁証法¹¹を見て取るのが、ギデンズの説である。この弁証法において、ローカルな方の極を

なすのは、各個人の自己アイデンティティの変化である。グローバル化がそれほど進んでいない段階では、「自己」と「社会」の間に中間的な結合が多数存在したが、ハイ・モダニティにおいては「自己」と「社会」が直接に相互関連するに至ったと、ギデンズは云う。

「アイデンティティ」はエリクソンが用いたことによつて一九五〇年代に定着した用語であるが、現代社会において「自己」が確立されるということは、自己の「アイデンティティ」が形成されるということであると一般に考えられている。現代社会では個人が所属する共同体のなかでさまざまな社会的役割を引き受けるという仕方¹²で、自己の形成がなされる。しかし、この役割的自己は一つだけではないので、複数の役割的自己を統合する自己同一的自己が必要になる。これが自己アイデンティティである。

ギデンズは、自己のアイデンティティは反省的（再帰的）な自己意識を前提とするものであり、人間の再帰的な活動のなかで常に作られ維持されなくてはならないものだと考える。自己アイデンティティは、個人

を他の個人から区別する特性などではなく、また一人の人間の行為システムが継続している結果として与えられるものでもない。自己アイデンティティは、個人が自分の生活史に基づいて「自己の物語」を再帰的に組織化してゆくことによって構成しているものであり、自分自身によって引き受けられるものなのである。したがってギデンズは、モダニティの自己は「再帰的プロジェクト」であると云う。

この再帰的プロジェクトに特徴的であるのは、それがチャンスとリスクの環境において営まれるという点である。ハイ・モダニティの社会システムは、社会を人間がコントロールすること——それは開かれたコントロールであるが——を通じて原理的に機能するとうように説明される。環境に対する道具的コントロールのシステムは社会的世界だけでなく、自然的世界にも整備されてきて、現代では自然も人間によって創出された環境となりつつある。そして、そのコントロール・システムが自己へと適用され、自己実現と自己統制に向けて自己がプログラミングされモニタリングさ

れる。自己と世界をコントロールするためには、リスクとリスク評価とが根本的に重要なものとなるわけである。ウルリッヒ・ベックはハイ・モダニティの社会を「リスク社会」と名づけているが、そのリスクはコントロール・システムと対応する概念であり、伝統的世界において人間に降りかかってくる危険とは質的に異なるものである。コントロールとリスク・リスク計算という概念は、いわば現代における人間の世界への関わり方、将来に向かつての行為の仕方を特徴づけるものなのである。¹⁾

リスク管理に用いられるのは、先述の専門家システムである。個人の日常の活動に多数の広範な専門家システムが入り込んでおり、専門的な知識・主張に基づいて人々はリスク管理をする。このシステムの中心的存在は科学者、技術者、エンジニア、さらには医師、カウンセラー、セラピストなどであり、専門的知識・主張の中心を科学的知識が占める。しかし、リスク管理の文脈にうまく嵌まるならば、科学的以外の専門的知識・主張も用いられる。専門的知識・主張の全体が

体系をなしているわけではなく、それらは断片的で断片に変化するという性質をもっているからである。常に不完全で、常に改変され更新されなければならない専門的知識・主張そのものが、リスク環境の一部をなしている。

リスクには、社会生活の制約に組み込まれているリスクや人がコミットしているライフスタイルに組み込まれているリスクがある一方で、自発的に選びとられるリスクがある。たとえば経済活動に関していうと、自分が直接に経済行為をしていなくとも全ての人が経済変動に影響を受けるのに対して、自分で株式投資をすることによって利益を得たり損害を蒙ったりする場合がある。ギデンズは両者の違いは曖昧で相対的なものにすぎないと考えているが、リスクの積極的な引き受けがあり得るといことは、リスクが同時にチャンスであるという性格をはっきりと浮き上がらせる。このチャンスは自己実現と自己統制のチャンス、もしくは自己実現と自己統制による自己アイデンティティの安定化のチャンスであって、道徳的向上や人格的成熟

のチャンスということではない。リスク環境を生きるということのなかに、道徳性や宗教性という要素は含まれない。

ギデンズは、自己も社会的自然的世界もそれ自体の内在的規準に沿って再帰的に組織されると考えているが、その文脈では、道徳や宗教は外的準拠点(external referentiality)に依拠する伝統的規範形態であるということになろう。つまり、自らの罪と向き合い格闘し救いを得るといような仕方では、自己アイデンティティは形成されるのではない。悪や罪、病氣や死といった事柄は、コントロールという概念のなかに収まらない問題である故に、自己と社会が内的準拠システムとして成り立っていくように、我々の日常生活から遠ざけられる。自己アイデンティティが安定化され増進されるのは、プライドや自尊心を養うことよってである、言い換えれば、自己アイデンティティの物語の統合性とその価値を確信することよってである。

近代のリスク環境は誰にとっても不安定なものであり、誰もそれを逃れられない。そのなかを難破せず

渡ってゆくこと、つまり自己アイデンティティを破壊させることなく再帰的に構成していくことは、すべての人にとって大変なストレスになる。自己アイデンティティの防衛にいまは成功していても、それはどこまでも暫定的に過ぎない¹⁵⁾。リスク計算そのものによって際限のない不安が生み出されるし、ありそうもない偶然を排除して生活設計を取り扱い可能な大きさに縮めることは極めて困難である。多くのリスクはそれを形作っている知識環境が移ろいやすいため、明確な評価ができない。評価ができる場合でも、専門家もたらず新たな知見に対応して、絶えず評価し直すことが求められる。リスク社会を生きることが決して終ることのない不安を生きたることである。

現代社会における科学の有りよう

以上のハイ・モダニティ社会の素描で明らかなのは、次のことである。即ち、科学と宗教を批判的に媒介しようとした西谷は、近代科学を、それが基盤としている世界観・人間観や存在論といったレベルで問題にし

たが、現代社会ではもはやこのような掘り下げ方が批判と媒介の力を発揮しないような仕方では、科学という事象が立ち現れているということである。科学は、背後に世界観と存在論を控えた確実な知の体系として、我々の世界への関わり方を規定しているのではなく、不断に更新される（言い換えれば不断に廃棄される）暫定的で部分的な知識として、社会と自己にそれぞれの仕方でのつど組み込まれ、社会と自己の再帰性の構成要素となる。ここで特に浮き彫りになるのは、反証可能性に向けて徹底的に開かれた科学の知の暫定性と、限定された事象について限定された知識であることによる手堅さと断片性であり、それらによって構成される科学知のダイナミズムである。科学の知のダイナミズムこそ、科学を最も信頼と期待のもてる学知とした特質であったはずであるが、それがさまざまに変様態において我々の社会生活のなかに移し込まれてくると、決して確信と安心をもつことが許されず果てしなく疾走し続けなければならない存在のあり方へと連結することが知られるのである。

ここでは、科学的世界観というものがほとんど問題にならないばかりか、そもそも「世界観」が自己アイデンティティの形成においては重要な意味をもたないように見える。そこで重要な意味を持つのは、「自己の物語」であり「ライフプラン」である。人生はライフプランに従って、各人が自分でつくり上げるものであり、各人に責任が帰せられる。近代の人間は自分の人生を計画的、合理的、組織的に運営することが求められ、その人生の一貫性を支えるものとして「自己アイデンティティ」が必要なのであろう。しかし、「自己アイデンティティ」はどこまでいっても不安定であり、解体の可能性から逃れられない。したがって、「自己アイデンティティ」は仏教やキリスト教が問うてきた「自己」とはまったく別のものである。むしろ、仏教やキリスト教が捨てることを説いてきた「私」に近いかもしれない。現代社会でも「自己アイデンティティ」の形成に背を向け、リスク計算をすることを拒否して生きることも、運が良ければ不可能ではなであろう。しかし、それで問題が何ら解決するわけではない。

自己アイデンティティの防衛がうまくいかないとき、救いを求める専門家はカウンセラーやセラピストや精神科医であり、牧師や司祭や僧侶ではない。それは、牧師や僧侶への信頼が失われたからというよりも、カウンセリングやセラピーは自己の再帰的プロジェクトの一環だからである。宗教的言説は伝統的な自己の文脈に当て嵌まり、カウンセリングやセラピーは自己アイデンティティの文脈に当て嵌まる。このことは、現代社会における宗教の遠さを説明する。

もともと、現代社会でも伝統的な制度宗教が存続しているばかりでなく、新しい形態の霊性への関心が広まりつつある。だが、ハイ・モダンティ社会の文脈に最も適合的である宗教の形態は、原理主義であるように思われる。原理主義は完結した閉じた世界理解をもつ安らぎを教え、「自己アイデンティティ」を堅固に支える確信と安定を与えるからである。一般的にも現代社会の人々は、宗教とは完結した閉じた世界理解のなかにすっぽり身を委ねることであるというように受け取る傾向がある。このことは、現代社会で人々が自己

解体の危機を抱えながら宗教に何を求めているのか、ということを考えさせるとともに、人々が求めるものを与えるのが宗教であるのか、ということをも深く考えさせる。

ハイ・モダニティの社会と自己のあり方をそのまま受容するような仕方、それを基盤として宗教の意義を考ええるということには注意しなければならない。ギデンズの論ずる社会と自己のシステムも、一つの暫定的な思考モデルにすぎない。しかし、宗教交流という課題の有りようは、歴史的状況の変容のなかでそのつど問い直されるべきものである。本学会設立時にめざされた東西宗教の対話という課題も、受け取り直される時期がきているように思われる。宗教間対話をも宗教的自己追究の機縁とするような真摯な宗教的態度の軌跡は、本学会の大きな成果であるが、このような宗教的態度は、キリスト教と仏教の対話という形でそれ自身を深める段階から、ハイ・モダニティの社会における自己のあり方や、ハイ・モダニティの社会の宿痾のような宗教の現われ方と、真っ向から向き合う段階

にきているのではなからうか。

宗教間対話の現状は、現実的な問題状況と結びつけて、具体的な成果を求められる傾向にあるようである。本学会の行ってきたような原理的なレベルでの相互理解は、宗教間対話の主流ではなくなったように見える。しかし、具体的な成果ということの意味されるのは、宗教間対話をリスク管理の一環として有効なものにしようということである。宗教間対話という問題は、それ自体が、宗教を相対性の地平に置き直そうという志向を含んでいるために、容易にモダニティの社会の再帰性のうちに取り込まれるのであろう。

しかし、再帰性のうちに容易に取り込まれてしまうものは、モダニティの社会を根底から批判する力をもたない。ハイ・モダニティの社会の死角を衝くことができるのは宗教であり、そうすることで宗教は宗教であり得るが、本学会の宗教交流の軌跡がそのような宗教のあり方に寄与するものとなることを願ってやまない。

注

Modernity and Self-Identity: Self and Society in the Late Modern

Age (Stanford University Press, 1991), p. 16ff.

⑩ 同書、二三頁以下。

⑪ 病気や衛生面に関して生命が脅かされるということに関

しては、現代の先進社会の人々は過去の時代の大半の人
と比べてはるかに安全だと言えよう。しかしおおむね、
制度的に構造化されたリスク環境は近代以前の社会にお
けるよりも、近代社会に顕著なものであるとギデンスは
言う。

⑫ 例えば、健康のためには肉よりも魚の方がよいと専門家

が言うのを聞いて、魚をせっせと摂取していたら、次
日には魚は水銀に汚染されていて危険だと言われる。そ
れでは肉を食べるようにしたら、次の日にはBSEの牛
が見つかって、牛肉は危険だと言われる。それでは大豆
製品を食べるようにしたら、次の日には日本の大豆製品
の大部分に遺伝子組み換え大豆が使われていて、その安
全性はまったく確認されていないと言われる。

⑬ 生活の万端が原理的に含んでいるリスクを真面目に考え

るならば、それへの不安は我々を圧倒しかねないはずで
あるが、そうならないのは、ルーティーン化された習慣
と存在論的安心（基本的信頼）が保護被膜となっている
からだ。とギデンスは論じている。「保護被膜 (protective

① 例えば『大乘禪』九一年六・七月号、二二頁以下。

② 例えば、八六年七月号、二〇～二四頁。

③ 例えば、八五年四・五月合併号、五八頁以下。八七年十
月号、二二頁。

④ 例えば、九七年五・六月号、二二、二六頁。〇一年四・五
月号、三七～三九頁。

⑤ 〇一年四・五月号、五二頁。九三年九・十月号、八八頁。

九七年五・六月号、七一頁。実際の発言からその意図を
推測して記載した。

⑥ 例えば、九三年五月号、三五頁以下。

⑦ このような西田・西谷の哲学（宗教哲学）の性格は、武
藤一雄の「神学的宗教哲学」と「哲学的宗教哲学」とい
う区別を導入すると、わかりやすいかもしれない。私見
によれば、「神学的宗教哲学」は最終的にニヒリズムか
ら免れている。西田・西谷の「宗教哲学」はあくまで「哲
学的宗教哲学」なのである。

⑧ 西谷啓治、八六年七月号、四〇頁。

⑨ アンソニー・ギデンス著、秋吉美都・安藤太郎・筒井
淳也訳『モダンティと自己アイデンティティ』ハーベ
スト社、二〇〇五年、十八頁以下。Anthony Giddens,

cooan)とは、行為者の身体的および心理的統一性を脅かす出来事の可能性を実践レベルで括弧に入れるということである。つまり、安心だという揺るぎない信念というより「非現実」の感覚を意味することになる。「保護被膜は、効果的に機能する環境世界の維持を可能にする信頼の覆いである」「一四六頁」。しかし、この保護被膜は歴史的にどんどん脆弱化しつつあると共に、現代のリスク環境を生きることにはこの保護被膜には過重な負担となる。

レスポンス

鶴岡賀雄

氣多さんの論文は、私が参加させて頂いて以来漠然と感じていたこの学会の特質をまことに的確かつ明晰に把握摘出しており、さらにその意義について、これも的確かつ鋭利に検討している、と感じられた。論文は、当学会の特質を指摘した上で、御自身の「宗教哲学の視点から」する。その意義の検討に向かい、現時点で直面している、あるいは直面すべき課題を提示する、という流れになっているが、箇々の論点はいずれも重要であり、豊かな議論を喚起しうると思われる。そこでごく簡潔に論旨を確認しながら、それに触発された私自身の感想を差し挟む、というかたちでレスポンスとしたい。論旨の確認は、当然、行き届かないところ、誤解しているところがある。また感想は、氣多氏への質問の場合もあるが、むしろ私自身が考えて

みたい問いであることが多い。

《はじめに》では、「東西宗教の学問的対話と実践上の交流を推進する者相互の連絡を計るとともに東西宗教の相互理解の深化推進を期する」という本学会設立の目的、またじつさいの活動の内容に基づいて、本学会の営みを「宗教間対話」に属するものと捉えている。これは当然のことのように思われるが、しかし宗教学なしいし宗教哲学という視点に立つとき、一つの問いが生ずる。「東西宗教」という言い方は、発足時の親学会の英語名称に鑑みれば、「仏教とキリスト教」を指すのだろうし、じつさいに当学会の活動はほぼ仏教とキリスト教の対話・交流に限定されてきた。この限定の意味は何か。当学会は、本来はより広く、神道やイスラム教や新宗教をふくめた、諸宗教との対話・交流も可能性として有していたけれども、結果的に仏教とキリスト教だけになった、ということなのか、それとも本学会でなされてきたような営みは、仏教とキリスト教の間でこそ、そしてそこでのみ可能なことだ、ということなのか。

どちらであるにせよ、その理由について、宗教学という視点に立つときには、考えずにはいられない。つまり、本学会の関心は「宗教一般」であるのか、「仏教とキリスト教」であるのか。氣多氏は本論中（とくに《仏教とキリスト教の自己同一性》の節）で、この問題を鋭い仕方で提起している。

《本学会の宗教交流の特徴》として、氣多氏は次のように指摘する。発表および討論には、いわゆる学問的な観点からの議論に留まらず、参加者のほとんど実存を問うような姿勢が一貫してある。そのため議論は、各参加者が仏教者なりキリスト者として何らか安定した立場に立った上で互いの理解や交流を目指すといった構図を越えて、それぞれの拠って立つ宗教（仏教、キリスト教）自体の根源を、何らか両者に共通の水準を共同探求するというかたちで問い求めるものとなっていた、と見るのである。このことは宗教間対話という営みがもつてしかるべき性格であるともされる。

たしかに、本学会の営みは「宗教間対話」と言えるにしても、しかしメンバーは何らかの教団代表者とし

て参加しているわけではない。仏教なりキリスト教なりに深くコミットしつつも、それぞれに独自で自由な個人として参加しているのであり、このことが本学会の活動を「学」に属するものとしていたと言えよう。そして私感では、宗教間対話ということの一つの最も稔り多い場面は、教団代表者どうしでの対話であるよりも、それぞれの仕方でも宗教を担った個人が個人として、他宗教を奉ずる個人と交流し、対話し、議論し、なにごとか理解し合い、相互に信頼し尊敬し合う関係に入っていくことにあるように思う。本学会が、そのような場の一つであることは明らかだろう。研究発表以外の時間をふんだんにもった本学会のスケジュールも、このことに資するところ大きかったと思う。

《仏教とキリスト教の自己同一性》では、本学会における議論の重要な焦点が、「仏教（が真理）かキリスト教（が真理）か」ではなく、「仏教とキリスト教は自己同一か否か」というところにあったことが指摘される。そのとおりだと思われる。この、仏教とキリスト教の自己同一性を問う、という議論の枠組はたしかに「決

定的に重要」だろう。つまり、氣多氏は、この「仏教とキリスト教の自己同一」を考える際の構図が、両者に、さらには全ての宗教に共通する基盤——例えばヒックの宗教多元論における究極のリアリティの水準——を探索するというかたちには進まず、あくまで仏教とキリスト教という具体的宗教の真理請求に即して考えられていること、従ってそれは、諸宗教の相対主義を結果するものではまったくくないことを指摘するのである。そして、こうしたかたちでの思索を生み、支えているのは、上にも述べた、参加者のいわば実存的ないしそれ自体宗教的な真理探究であるとされる。なればこそ、宗教的真理の相対性や絶対性を形式的に論ずるヒック的枠組の議論がもちやすい空疎さ、本学会の活動は完全に免れていた。

なお、氣多氏は「私見」として、「仏教とキリスト教の相互理解は、両宗教に共通の根源を追究する方向ではなく、現代世界における宗教的成熟「…」を追究する方向へと向かうべきであろう。」（七二頁）と述べる。賛成したい気がするが、この「成熟」とはどのような

ことであろうか。「他宗教の存在を認め、他宗教に面してなお「私にはこの道しかない」と語り得ること」がその要件となっているが、それがどのような意味なのか——例えば、「私」の存在の歴史的偶然性を承認することと同様な意味なことか——、もう一言、説明が聞きたい。(七六頁下段のはじめにも、「自らの宗教的立場の絶対化の克服」が、時代の要請というよりも、宗教そのものの中から、時代状況と関わりなく生ずるべきだということが言われている。)

続いて《京都学派の哲学の影響》では、こうした、仏教とキリスト教の自己同一性の探求がなされる際の哲学的基盤として、多くの議論が京都学派の哲学、とくに西田(および西谷)の哲学に依拠していることが、これも適切に指摘される。その際、西田哲学は、キリスト教側の人間にとっては、キリスト教を日本人として「自己化」する手がかりないし経路として重要な意義をもち、一方、仏教徒の仏教研究者にはキリスト教を理解する際の手がかりないし経路として用いられることが多いとされる。ただし仏教徒の西洋思想研究者

にとつては、西田哲学を介しての西洋思想理解という経路は目立たない、とされる。興味深い指摘である。総じて、「仏教とキリスト教に通底するもの」(あるいは両者の自己同一性)の探求は、本学会では、西田哲学(ないし西谷哲学)の枠組みや根本概念を用いてなされてきたし、彼等を含む京都学派の哲学がそうした試みを十分にかつ豊饒に可能にするものであることを、本学会の揺るがぬ成果が実証しているだろう。

以上が、氣多氏がこれまでの成果を回顧しつつ摘出された、本学会の探求の特質の要点であると思う。的確で余すところのない把握であると感じた。

続いて氣多氏は、これらを踏まえた上で、ご自身の見解と言つてよい論点を提出される。それは、当学会でなされてきた多くの議論において、宗教と哲学の区別が、あるいは両者を区別することの意義が、つまりは両者の「間に保たれるべき適正な距離」の検討が、十分に考慮されていないのではないかと、との指摘である。西田哲学も西谷哲学も、何よりも哲学なのであって、仏教的地盤に深く養われているにせよそのまま仏

教思想なのではない。なればこそ、そこからキリスト教の真理も思考することができる。仏教とキリスト教をともに（偏りなく）見ることのできる「視座」は、すでに仏教でもキリスト教でもない。そうした視座を、氣多氏は「哲学」ないし「宗教哲学」と呼ぶ。あるいは、哲学とはそのようなものだとする。そしてそこには、「ニヒリズム」が潜んでいる、とされる。それは、或る意味で、仏教なりキリスト教なりの「宗教の立場」に立つことの放棄ないし断念とされているようである。（キリスト教の視点から仏教を理解・説明し、あるいは仏教の視点からキリスト教を理解・説明するということが、これはいわゆる包括主義に属する態度となろう。西田の宗教哲学も西谷のそれも、そうしたものである、とされる。哲学は宗教から決定的に分離・自立しているのだから。）

重要な指摘のように思われる。であればこそ、この点について、「(宗教)哲学」とは何であるのかについて、また、それがニヒリズムであると言われることの意味について、もう一步立ち入った説明がほしい。宗教哲

学の立場、視座とはどのようなものか。まず、西田や西谷は、なぜそうした視座に立つことになったのか。それは自覚的選択なのか、或る意味での時代の要請ということなのか。また、「宗教」哲学、というときには、それは「仏教とキリスト教」という具体的伝統のみに限定されない「宗教」一般が問題となるのか。にもかかわらずそれが、例えば上記のヒックが「諸宗教」を考えるときのような態度とも異なるとすれば、それはどこでか。「(西田や西谷)の諸宗教についての論考を、諸宗教を統一的に説明する理論として一般化し、それに基づいてキリスト教と仏教を受け取るとは的確でない。」「彼らの諸宗教の思索が根本的に開かれたものであるからこそ、諸宗教を統合する一般理論として扱うことが許されないのである。」と、言うことの意味を、もう少し展開していただきたい。

氣多氏は、こうした西田等の宗教哲学を、近代ないし現代の精神的・宗教的状况が生んだもの、その意味で歴史的意義をもつもの、と捉えているようである。ここから論は、現代の宗教状況の検討へと展開してい

く。《宗教的多元状況》の節において氣多氏は、現代、すなわち本学会が設立された時点以後に顕在化してきた——従って、これまでの学会の議論のなかで意識され問題化されることの無かった——宗教を巡る状況について、大きく二つの点を指摘している。

まず、現代の「若年層」における、宗教伝統意識の希薄化である。つまり、かつての「宗教の多元状況」は、なんらか特定の宗教伝統がなおも生きている中で、「伝統的宗教基盤「…」への主体的選択」がなされ、その上で、あるいはその際に、他の諸宗教の存在が問題となる、というかたちで問われていた。対して近年では、宗教ははじめから複数あつて、それらがほとんど並列的に存立しており、それぞれの主張を提示している。そしてもちろん、それらのいずれをも選ばない生き方がまったく自然なものとなつている。そこでは或る意味で宗教の自由選択がなされるが、そこには主体的決断・選択の重みが薄れている可能性がある。自己の依拠する宗教の「絶対性」が、それが本来問われるべき水準で問われ得なくなつていく可能性があるとい

うのである。伝統の重みの消滅とともに、決断の重みも消滅する（した）ということであろう。この点は《現代社会における科学の有りよう》の節でも詳論される。

もう一つは、「東西宗教交流」という捉え方自体のもつ、いわゆるオリエンタリズムの問題である。氣多氏は深入りを避けているが、これは、この学会でなぜ、仏教とキリスト教という二つの宗教だけが扱われてきたのか、それ以外の宗教を扱う可能性があるのか、という上述の問いに繋がつていくはずだと思われる。またこれに関連して、現代では、西か東か、仏教かキリスト教か、という対立ではなく、伝統宗教（仏教やキリスト教）か近代的世界観か、さらには宗教か世俗か、という対立こそが問われるべきものとなつてきている、と指摘される。

総じて本学会は、設立以降の新たな宗教状況への対応が希薄だったのではないか、というのが氣多氏の指摘である。私も同感ではある。しかしでは、本学会の特徴、特質に鑑みて、それをどのように問題化できるかについては、安易な展望を許さないものがあるよう

に思う。「伝統宗教の重み」をいったん無化した上で、なおその「重み」に拮抗しうるような宗教の根源を巡る思索がどのように可能であろうか。

この問いを引き受けるために、『宗教哲学の役割』で氣多氏は、前節での現代の宗教状況の分析をさらに深化させようとする。その際、京都学派宗教哲学の伝統を継いで、現代における「科学の有りよう」の検討を試みる。西田における或る意味で樂觀的、肯定的な科学観、西谷による科学の否定的側面の掘り下げを受けて、現代さらに混沌の度を増したとされる状況の把握に向かうのである。

ただし、近代以前からの伝統に親和的な視点からする科学・技術（批判）論は、ときに安易なクリッシェに陥り易いところがある。氣多氏が、「二十世紀の最後の四半世紀に「…」具体的な形となって現れ」たとする科学の負の側面とは、具体的にどのような事象を考えておられるのか、お聞きしておきたい。

この、現代の科学・技術がもつ意味の検討のために、『モダニティの自己アイデンティティ』では、現代の代

表的社会学者であるギデンズのモダニティ（ないしハイ・モダニティ）分析が紹介される。その手際は見事であり、明快に的確に、ギデンズの説がまとめられていると思われる。そこに描かれる現代社会像においては、科学・技術の状況ないし実態はかつてそれが有していた一枚岩の科学的世界観に直結するものではなく、果てしなく断片化し部分化し、暫定的および部分的有効性のとめどのない連鎖となっていて、そこからは絶えずストレスを生み続ける「際限のない不安」が続くとされる。といってその不安は、『宗教的多元状況』の節でも示唆されたように、いわゆる宗教的な決断に繋がるような重いものではなく、世界のシステムの中に自分の居場所を見つけるための「自己アイデンティティ」のその都度の構築と修復に追いたてるものでしかない――。

こうした状況分析と時代診断の適切性、また、こうした状況が根本的に新しいものなのかどうかについては議論の余地がある。が、大きな問題枠組みとして、現代社会に生きる者にとっては、統一的な世界観の確

立よりも、自己アイデンティティの確保の方が切実な問題になっているとの指摘は、たいへん重要なもののように思われる。このことは、続く最終節《現代社会における科学の有りよう》で明確に指摘される。かくて、抽象的世界観の水準での科学・技術批判は、現代ではほとんど有効性をもたなくなってしまうている。

では、自己アイデンティティを現代において確保させるものは何か。氣多氏はいわゆる原理主義的宗教の隆盛の原因を、この現代的状況に対応したものと見るようであるが、もちろん、本学会が問い続けてきた水準における仏教やキリスト教をそれに含めているわけではない。仏教やキリスト教は、ギデンズが言うような意味での自己アイデンティティを与えるものではない、とされる。つまり、現代社会の状況を前提し、なにがしか是認して、その中の何らかの社会的要請(一)に応えるものとして宗教を捉えようとはしていない。(これは、例えば「カウンセリングやセラピー」の役割とされる。)むしろ、そうした現代社会、ハイ・モダニティ自体を根本的に批判しうるものとして宗教を捉え

ておられる。この、根源的現代批判こそが、或る意味では、現代の宗教に求められる「社会的要請」だと見ることができよう。

氣多氏は、この水準での要請に、この学会の活動も応えるべきではないか、とさいごに示唆しておられる。「ハイ・モダニティの社会に真つ向から向き合う段階に「来て」と言われる。この発言に異論は無い。ただ、「真つ向から向き合う」とはどういうことか。いささか具体的に考えようとすると、上にも述べたように必ずしも展望は見えない。それは、氣多氏自身述べておられるように、何か現代的問題を皆で論ずる、といったかたちにはならないだろう。

本論文を通じての感想をあらためて述べれば、この学会の性格にかんする精密で根源的な検討と、特長および問題点の指摘は、まことに適切であると感じる。それを踏まえて、大きな原理論的問題——宗教と哲学の関係の問題——と、現代世界の状況との関わり方の問題が鋭く呈示されている。「レスポンス」としては、これらの問題についての私見を述べるべきであろう。

が、いまの私にはその力がない。しかしいずれにせよ、この二つの問題は密接に関連するはずである。両者を分離することなく考えつづけることからのみ、この学会の今後の展望は拓かれていくことになろう。