

発題Ⅱ 東西宗教交流学会 その二十五年の回顧と展望

——方法論的反省を軸にして——

八木洋一

はじめに

本学会第一回学術大会についての報告（『大乘禅』

No.711 一九八三年二月号）を八木誠一氏（以下敬称は省略させていただきます）が書いている。それによると、第一回の大会総会において滝沢克己と八木洋一の二人の入会が認められたと記録されている。ちなみに、滝沢克己は第一回大会の講演者として招かれていた。一九八二年七月二六、二七、二八日、京都の「関西セミナーハウス」だった。記憶は不確かなもので、自分としては初回から出席していたという思いはなく、二回目あたりから出席しようと思っていたが、初回から出席していたということが今回、記録で改めて確認できた。

記憶のなかのセミナーハウスは、こざっぱりした洋風の庭で、その日は夏の強い陽射しが庭いっぱい満ちて建物の白い壁に反射し、目を細めるほど眩しかった。

以来、仕事もせずこの会の末席にただ座ってきただけのわたしが、二五年間のこの会の活動を「回顧・展望」するなどということはおこがましい。昨年（一九八一年）の総会の席上で突然、会の解散の話が持ち上がり、「解散するしないの決定の前に、自分たちがやってきたことの総括をすべきだ」などと勢い余って発言してしまった。その手前、「その総括やって下さい」と言われれば断るわけにもいかず、お引き受けすることにした。そこで、わたし自身にとって本学会との関わりが何であったのか、またこれからどうあって欲しいと考えているのか

を「回顧と展望」として率直に述べてみたい。全体としては、できるだけ上空遠点に視座を設け、そこから本学会の二五年間と、そしてまた「これから」がうまく鳥瞰できたらいいと思う。

そこでまずはじめに、この学会としてのわれわれの共通の関心事である〈人間存在〉について、できるだけ大きな「概念ネット」で命題として図式化しておくことが、ここでわたしの言いたいことにわたし自身が迷わないためにも、またそれを理解してもらうためにも必要であろうと考えるので、それを提示しておくたい。すなわち、人間存在は、〈自然〉的／〈歴史・文化〉的／〈宗教〉的契機からなる生命的存在 (Sain) である。まさに人間は、そのような〈存在〉として〈行為〉し、〈思惟〉する (ちなみに、「／」は否定媒介的関係の意味)。この概念図全体は、円環的連関を成す。われわれのどんな議論もこの「概念ネット」(命題) の中にあるはずだ。この図でみると、仏教とキリスト教の相互理解を図ることを旨とする本学会の成り立つ場所 (根拠) は、人間が〈自然〉的／〈歴史・文化〉的存在であり

つつ、何よりも〈宗教〉的〈存在〉として、〈思惟〉し、言葉語ることも含めて〈行為〉するということにあるはずだ。したがって、例えば、「キリスト教こそが唯一絶対の宗教である」と考え、またそう語り、そう行為する人 (たち) がいるとすれば (実際いるのだが)、その主張を含むその人 (たち) のあり方そのものが、この「概念ネット」図全体に関わる事柄として「問題化」するはずだ。

さて、この場合の〈宗教〉的契機の構制はどうなっているかに関してもう一つ基本的なことを確認しておきたい。例えば、「キリスト教」が現に〈宗教〉として存在する、その証拠は何かを示せ、と言われたら、われわれは何をその証拠としてあげるだろうか。次の証拠をあげれば充分だろう。(1) 信者 (個人) とその集まり (教会)、(2) その〈宗教〉的行・実践、(3) 聖書 (言説)、(4) それから、もう一つ、〈直接経験〉の〈証覚〉を証拠にあげなくてはならない。最後の〈証覚〉が、(1) (2) (3) のそれぞれとその連関を根拠づけている。すなわち、全連関は、(1) 〈証覚〉に基づく

人（個人）のあり方およびその人びとの集まり（教会・教団）として、（2）〈証覚〉の実現としての行・実践として、また（3）〈証覚〉の言語表現としての聖書（言説）としてそれぞれ捉えることができる。この構制は、仏教についても同じことが言えるだろう。人間存在の「概念ネット」図全体の中に〈宗教〉的契機はこのような構制として位置をしめる。〈宗教〉的契機は、人間存在が〈直接経験〉の〈証覚〉においてその根源的あり方を露にする契機である。

学会発足の経緯——一九八〇年代——

さて、本学会が発足するに到った経緯については、上記の報告にある「東西宗教交流学会について」を読むとその概略がわかる。まず注目しておきたいのことは、一つは、本学会がアメリカ（当時事務局はハワイ大学）に設置された East-West Religions Project の Japan Chapter（日本支部）として出発したということ。もう一つは、それが八〇年代に入ってからであるという〈歴史〉情況としての意味だ。本学会が大きな〈歴史・文化〉的

情況の中にあるということは、「回顧と展望」に欠かせない視点のはずだ。会の発足の経緯とその情況についてのきちんとした認識は、「概念ネット」図からも推測できるように、〈事柄〉の全体に関わるとても大切な点だとわたしには思えるので、二三のことに限って論及してみたい。

第一の点だが、これは、本学会がアメリカでの異宗教間交流の大きなうねりのいわば余波として設立されたということだろう。〈こと〉を自分たちが自ら起こすという実践の力が、内発的ではなく、どこか外からの力に押される仕方で〈こと〉がはじまったといえそうだった。そう考えると、その限りでは同じように何らかの外からの力が働けば簡単に〈こと〉を止めることもできるはずだ。〈こと〉を支える内発力がないからだ。

と言って、「こども」アメリカから言われ、強制されてこの会を立ち上げたわけではないのだろうから、そこには「こと」に応じたこちらにも、世界の大きな動きに共鳴する条件が気運のようなものとして充分備わっていたということだろう。実際そうなのだ。この

点については後で述べるが、それが何かを的確につかまえることが、本学会の「回顧と展望」のためには重要なことになるはずだ。

異宗教間交流の観点から一九八〇年代がどのような年代であったのかについては、例えば、トーマス・デーン^①は次のように言っている。彼は異文化間の宗教哲学の新しい展開について語っているのだが、彼によると、五〇年代にバイオニアの種が播かれ、六〇年代に耕され、七〇年代に花をつけ、八〇年代はといえば、実が熟した年代だということになる。本学会はそんな時代の世界の動きの中で、その動きに応えるように設立されたと理解していいだろう。

さて、このような戦後の異〈宗教〉間の動きが、戦前戦後の世界の大きな〈歴史・文化〉的展開に影響されているということは言うまでもないのだが、その影響がどのようなものであったのか、また現在どのようなものでありつつあるのかの解明は、「概念ネット」図からみてもわかるように、本学会に課されている課題でもあるはずだ。つまり、本学会の二五年を「回顧と

展望」という仕方で自己検証・自己評価しようとするとき、〈宗教〉としての仏教とキリスト教の〈交流〉の現在の意味が、われわれの〈ライフ〉がその中で成り立つ現在の世界がおかれている、「自然的／歴史・文化的／宗教的」情況全体との関連で問われ、また捉えられなくてはならないという極めて大切な面があるということだ。「お前たちはこの情況の中で東西宗教の〈交流〉を何だと考え、それをどうしようとしているのか」、そういう問いの前にわれわれはいるはずだ。そしてこの問いが、われわれを後述するような「方法論的反省」へと向かわせないだろうか。しかし、この会に何か充分でなかったことがあるとすると、実はこの「方法論的反省」ではないだろうか。ここでわたしの指摘したいことの一つはこの点である。

ところで、近現代の人間世界の特徴を言い表わす言葉はいろいろあるだろうが、一つ選べと言われれば、わたしは躊躇なく〈資本〉主義という言葉を選ぶだろう。ただその場合この言葉を、単なる政治経済用語としてではなく、それを含む近現代の人間とその世界の

あり方全体を包括するような言葉として用いたい。したがって、この〈資本〉主義という言葉は、それを可能にする近現代の特異な〈知と実践〉としての〈科学〉及び〈技術〉をも包含する。これは、古代中世の人間世界を〈神〉主義とでもいえば、それに代わるもう一つ別の特異な人間世界の言い表わしである。〈資本〉が、

以前の〈神〉にとって代わったといえる。ニーチェのいわゆる「神の死」の宣告は、実は〈神〉主義の死の宣告の意味であり、〈無神〉主義として完成しつつあった一九世紀ヨーロッパの〈資本〉主義の宣言を意味したので。この場合の〈神〉と〈資本〉はいずれも、人間世界がそれとして成り立つとき、〈人と人〉、〈人とモノ〉を繋ぐ働き、それ自体〈人〉でもない〈モノ〉でもない第三の媒介者としての〈現実性＝actuality〉であり、してがってまた、そのようなものとして〈作用する〉。〈神〉主義から〈資本〉主義への人間世界の転換は、世界を成り立たせる媒介が〈神〉から〈資本〉へ移ったということだ。トマスの *Summa Theologica* からマルクスの *Das Kapital* への転換は、この人間世界の

大転換を意味している。確か、E・トレルチだったと思うが²、救済〈制度〉(Anstalt) としてのカトリック教会にとってイエスの救済の業績は、「救済財」として *Kapital* であると捉えたことがある。このような理解は、大転換の後でなければ不可能なことだろう。

この事態を人間存在の「概念ネット」図で説明してみるとどうなるのだろうか。まず〈神〉主義が建てられていた〈宗教〉的契機の結び目がしだいに解けてなくなる。これがどうして起こり、どういう意味なのかはとてつもなく大きな課題だが、ここでは、「宗教象徴の *relevance* 及び直接経験の喪失」だと言っておく。結び目が解けて空白になった〈宗教〉的契機(〈神〉)に代わって、〈歴史・文化〉的契機の中から経済原理としての〈資本〉が媒介者として排他的に選択され、その空白を埋める、そういう事態だといえるだろう。われわれはこの事態を〈世俗化〉と呼んでいる。世俗化として実現する〈資本〉主義の世界とその〈知と実践〉のあり方である。

ところで、なぜ、〈資本〉主義が、〈歴史・文化的

事象として西欧ヨーロッパに起こったのかという大きな問いは、〈資本〉主義としての〈世俗化〉がなぜ西欧ヨーロッパに起こったのかという問いでもある。人間存在の「〈自然〉的／〈歴史・文化〉的／〈宗教〉的」概念図からこれをどうとらえることができるのだろうか。われわれのここでの関心に即してこの問いは、なぜ、〈資本〉主義が〈神〉主義にとって代わったのか、つまり、人間存在の〈宗教〉的契機の解体としての〈世俗化〉が、〈資本〉主義としてなぜ起こったのか、そう問い直しても同じである。この問いにたいするM・ヴェーバーの謎ときは、依然としてある決定的な点において説得力があるようにわたしには思える。

ヴェーバーは、「救いの確証」(certitudo salutis)という概念を問題にした。この「救いの確証」という概念をここでは「直接経験」と読み換えてみる。するとここでの問題は、プロテスタンティズムのある教説(二重予定説を説くカルヴィニズム)が、「救いの確証」(直接経験)を喚起するどころか、逆に、それを自らの〈業績〉によって、自らの救いをいわば客観的に確かめず

にはおけないように人びとに作用したのだという点である。その結果、この意味での徹底した〈業績〉主義のエートス(世界内禁欲主義的経済倫理)の形成を可能にし、そのエートスが、市場から貨幣を禁欲的に引き上げ、そのように「排除された貨幣」を〈資本〉として蓄積することを可能にした。またこの実に特異な〈資本〉という〈力〳〵もの〉のあり方を〈神〉に代わる媒体として実現した。救済制度としてのカトリック教会は、イエスの十字架の死による救済(贖罪)を救済財(Kapital)とすることによって成り立つ救済制度であるが、その場合、イエスの身体(存在)は、「救済市場」(そこでは救済の需要・供給関係が成り立つ)にあるすべての身体から引き上げられ、排除され、聖別されたものとしてはじめて救済財(Kapital)としてのモードでありえるのである。それは、「商品市場」から特別に引き上げられ、排除された貨幣としてはじめて〈資本〉のモードでありえる構造とパラレルな現象なのだ。ここで確認したいことが二つある。まず〈資本〉主義そのものが、人間存在の〈宗教〉的契機の喪失とし

て、またそれに代わるものとして成り立っているということ。もう一つは、その喪失がなぜ起こったのかといえば、直接経験の自覚的表現としての伝統的な宗教象徴全体が、人びとに直接経験を喚起し、支え、担う力を失ったということだ。それをここでは、「宗教象徴の relevance の喪失」と呼んでおく。この二つは同じことの両面だが、この事態をどう捉え、これにどう対処するのか、これは、われわれに課された最も根本的で最大の課題であり続けている。この課題とわれわれの学会の営みとが無関係であるはずがない。

キリスト教も仏教も、人間存在における失われた〈宗教〉的契機の恢復とそのため *relevant* な宗教象徴の創造という共通の課題を担っているのだと言える。そのためには東西の世界宗教が相互理解（交流 \parallel communication）を通して、両宗教に通じる「共通の〈基盤〉」（直接経験とその証覚 \parallel 自覚）を闡明にすることがどうしても必要なことである。それは、ただ単にキリスト教と仏教の「自己変革」のためではないだろう。ましてや、全体として力を失いつつある伝統的宗教の

「勢力拡張」のためではないはずだ。〈宗教〉としてのキリスト教と仏教に自己変革が必要なものは、〈宗教〉がそれとして成り立つ「共通の〈基盤〉」が明らかになり、その〈基盤〉から、その上に、この錯乱した人間存在の状況全体が根本から建て直される、そのために働くことがわれわれの手に委ねられているからではないのか。そのためにはまず、人間存在の見失われた〈宗教〉的次元としての契機（直接経験）の恢復、それを促すことのできる *relevant* な宗教象徴の創造がどうしても不可欠なのである。ここでわたしの考える「宗教象徴の創造」とは、「われわれは、どうすれば直接経験へ帰れるか」という意味での技術的方法論の創造をも含意している。

〈資本〉主義は、近現代の〈国家〉主義と結びつき、人類に二回の大戦を経験させ、ついにアウシュヴィッツ・広島・長崎の（非）人間的な悲惨をもたらした。この悲惨をもたらした「人間の条件」は、今でも全く変わっていない。再び想像を絶する惨事が地球上にいつ起こっても不思議はでない。戦後の東西冷戦構造は、

一九八九年にベルリンの壁が崩壊し、九〇年代に入つてソ連の解体とともに終わる。その間、〈資本〉主義の高度化は確実に進んだ。われわれはそれをグローバリゼーションと呼ぶ。本学会が設立された八〇年代になつて使われ始めた用語だが、異宗教間の対話・交流が、世界的な大きなうねりになつた背景には、世俗化を本質とする〈資本〉主義がグローバリゼーションという新たな段階に入ったという〈歴史〉情況があつたのだ。その延長線上に世界を震撼させた二〇〇一年九月十一日があり、その後も世界は止むことなく動き続けている。破滅へだろうか、新しい創造へだろうか。

前置きが長くなり過ぎたようだが、わたしの「回顧と展望」で言いたいことの骨子は提示できてきているように思う。三つほどある。一つは、世俗化としての〈資本〉主義とその〈知と実践（技）〉。もう一つは、宗教象徴の *relevance* の喪失と恢復ということ。三つめは、異宗教間交流 (*communication*) の方法的反省ということ。この三つは、互いに複雑に絡みあっている。

方法的反省

方法的な問いは、「誰が、何を、いつ、どこで、なぜ、何のために、何を根拠に、どうやって」などという問いを巡って起てられるだろう。われわれの場合、仏教とキリスト教の〈交流〉なのだが、本学会のメンバーは誰か、なぜ〈交流〉するのか、いつどこで〈交流〉するのか、何のために〈交流〉するのか、何に基づいて〈交流〉するのか、そしてこれらの問いに充分に答えていくためにはどうやった方がいいのか、などという反省がなくてはならないだろう。実際、解散話が出て、「回顧と展望」(総括)が避けられない本学会の現状は、われわれにいままさにこの方法的な問いが突き付けられているということだ。

ジョン・ヒックとポール・F・ニッターが編集した、*The Myth of Christian Uniqueness: Toward a Pluralistic Theology of Religions* (1987) 邦訳『キリスト教の絶対性を超えて』(春秋社 一九九三年)という本がある。編者を含めて十二人(八木誠一はその一人で共訳者でもあ

る)による論考からできているこの本には、異宗教間の対話に関しての方法論的反省がかなりはつきり出ているのでわれわれの反省の参考になる。まずどんな人がここに集まったのか。キリスト教の他宗教に対する所謂排他主義のおよび包括主義的二つの立場を超えて、新しい開かれた多元主義的立場を模索する神学者たちである。二つの古い立場からこの新しい立場へ渡ることを彼らは「神学的ルビコン渡河」と呼ぶ。彼らは、この「渡河」が異宗教間の真の交流を可能にするという点で一致している。編者の一人、ポール・F・ニッターは序文で参集者の「渡河」には三つの渡り方(橋)があると云っている。つまり、彼らのなかには、なぜ、なんのために、また何に基づいて異宗教間の交流が必要であり、かつ可能なのかに関して三様の考え方があるといふ。(1) 歴史的・文化的な橋——相対性 (2) 神学的・神秘的な橋——神秘 (3) 倫理的・実践的な橋——正義の三つが挙げられている。(1)は「宗教の形」に関しての方法論的反省である。近代の歴史意識は、〈宗教〉を〈歴史・文化〉的形として見る限り、いかなる〈宗

教〉の「絶対性」をも認めることはできない。この歴史批判的意識は、その意味での異宗教間の交流に必要な前提条件を整えたことになる。なぜなら、自分たちの「宗教の形」こそが「唯一」、「最高」、「絶対」であるという主張は、それが〈他者〉の存在を認めない以上、〈他者〉との本来の〈交流〉を成り立たせないからである。(2)は「宗教の本質」に関する方法論的反省である。方法論は本質論を包含する。神秘(直接経験)は、あらゆる分節化(された形)以前の actuality であって、従って、それを実現する (actualize) 「働かす力」(Act)——宗教の本質——は、どこまでも創造的・多元的なのである。たとえそれが〈自己内対話〉としてであっても、異宗教間の交流(コミュニケーション)として、また交流において、またそれを通して、異宗教間に「共通する基盤」(Basis)「宗教の本質」が言語表現(宗教象徴)にもたらされるとすれば(交流の目標、異宗教間の〈交流〉それ自身が、この「働かす力」の実現(= realization)であるといえるだろう。(3)は「宗教の実践」に関する方法論的反省である。真の〈交流〉は多元主義

的宗教観を要請するが、その要請が現実の問題解決のためのさまざまな実践「例えば、宗教に起因する社会的差別や不平等等を是正するための異宗教間の対話。また、ポール・ニッターが「経済的政治的解放、特に核からの解放は、一つの国家、文化、宗教にとってはあまりにも大きすぎる課題である。∴世界的な解放運動は、世界的規模での諸宗教の対話を必要とする」(同書一〇頁)と言うような」に動機づけられている。

以上の三つの方法的観点は、本学会の活動を回顧し展望するに際して、特にこの会の特性(Charakter)を知るための手がかりになるだろう。

まず本学会のメンバーについてだが、われわれは、排他主義的・包括主義的立場を超え、多元主義的立場への「宗教的ルビコン渡河」を本心から願ひ、模索しているのかどうかやはり問われる。その気がないなら、ジョン・B・カブ・Eがいみじくも言っている通りになるだろう。彼は、仏教とキリスト教の対話は、それを通して、またさらに対話を超えて相互自己変革へ進まなくてはならないと考える。もし、その「相互

変革の志」(九七頁)が相互になければ、つまり、「対話を超えようとする対話」は、単なる「対話に停滞する」と警告している(六頁)。つまり、いつまで経っても、名刺交換のように、自己紹介・他己紹介を繰り返しては、その内、「わたしは、あなたが何ものか良く解りましたので——以前から思っていた通りでした——、この辺でお開きということ、いかがでしょうか」ということになる。実は、ただお互いに飽きがきただけのことである。深い交わり(*communio*)が相互の自己変革という新しい創造へ向かうことがない。その意味で実に示唆的なやり取りが、記録に残っている。第一回大会でのことだ。とても大切な対話なので引用しておきたい。

西村恵信　もう三十年来、久松先生からずっとね、

　　禅はこれしか言わないんだぜ、神なんてないんだぜ、ね、お前の手をあげたり足を動かしたりするところにしか真如はないよって、仕込まれたんですよ。それが最近、こういうところ(本学会 引

用者註)に出入りするようになって(一同、笑)

中略

もうひとつ申し上げたいことがあるね。八木さんあたりが久松先生に接触されて、あの人「八木誠一引用者註」の視線で、無相の自己についてこう解釈できるんじゃないですかとつめよるとね、久松先生は、そうもまあ言えるねという形でね、何か無相の自己が形而上化していく気がしてならないですね。それが寂しいわ、私は(一同、笑)滝沢克己 それは私も感じるんですね。

八木誠一 それがいけないんなら対話なんか止めた方がいいんじゃないですかね。久松先生は形なき自己に覚めて時空超え、といつも言っておられたし、私の方は、「神も人もいない」無分別のところがあるなどと言うものだから、滝沢先生から疑いの眼で見られているんです。

ここには、カブの指摘する、対話が対話を通して、対話を超えて出て相互の自己変化へ向かうのか、それと

も対話が対話に停滞してしまふのかのせめぎ合いが微妙なニュアンスで出ているように思う。以後二十五年、このせめぎ合いはどうなったのか。

ところで、「宗教的ルビコン渡河」を志し、それを果たした人とはどんな人なのか。冒頭で提示しておいた〈宗教〉的契機の構制図で説明してみる。まず言えることは、この人は個として、公的教会・教団から一旦出て、自由なところに立つことができる。したがって、この人は、公的教会・教団がそれによって立つ教典(言説)に対しても自由な批判的態度がとれる位置(Stand)にいる。決してバイブル・バウンドではない、バイブル・フリーである。また、この人は、既成の行・実践のプログラムからもフリーであり、その分、自発的創造的に行動し、働くことができる。なぜか。この人は、直接経験の〈証覚〉(宗教の本質)から生きることを知っているからである。すべてがそこから見直せること(=解釈・再解釈できること)をこの人は知っている。そう考えるとこの人は、異宗教間(交流)に必要な「宗教的ルビコン渡河」の三つの橋、すなわち(1)「宗教

の形」(2)「宗教の本質」、(3)「宗教の実践」を上手に渡った人だと言えるだろう。われわれは、このような人のあり方を方法論的な意味での「解釈学的主体」の実現ないし確立と呼んでみたい。ゴータマ・ブッダもイエスもパウロも、またエックハルトもこの意味での「解釈学的主体」の実現(actualization = realization)であったといえる。この人は、真の意味での〈宗教〉の改革者であり、その人自身の存在と言葉と行為が、宗教的象徴として新しい創造の意味をもつ。

本学会には方法論的反省が充分でなかったのではないかと言ったが、勿論全くなかったということではない。例えば第一回か二回か記憶が定かでないが、初期の頃の総会でこの会の〈交流〉をどんな内容にするのかについて議論があった。確か、モーリス・オーガスティンだったと記憶するが、彼は、座禅とか瞑想とかの〈行〉を〈交流〉に取り入れるべきだと主張した。それに対して、この会は、宗教哲学・思想のレヴェルに限定すべきだと主張する意見が対立した。結局、後者の主張がこの会の〈交流〉の内容として確認された

のだが、これなどは、明らかに方法論的議論だったといえる。

また、上記の記録によると、会の発足に際して、「発起人会」が開かれ、そこに集まった人たち(モーリス・オーガスティン、坂東性純、ヤン・ヴァン・ブラフト、土居真俊、藤吉慈海、本多正昭、石田慶和、八木誠一)の間でこの学会として当面やることが確認されている。すなわち、「我が国での仏教とキリスト教の対話の成果を確認することから始める」ということであった。これは、この学会が〈交流〉学会として何をするかをはじめに確定した方法論的反省である。実際この方針の確定は、本学会の活動内容を方法論として決定したと言える。この方法論的確定にしたがうと、具体的には二つのやり方が想定できる。つまり、当面は仏教とキリスト教の「対話の成果」を実際に実現している「人」を選んで、その成果(内容)をとにかく聞くという方法である。もう一つは、「人」に即してではなく、「事柄」(テーマ)に即して対話する方法である。この、「人」からのアプローチと「テーマ(事柄)」からのアプロ

「人」は、解釈学的構制から方法論として必然的に出てくることだ。実際、二十四回開かれた学会の大会は概ねそうなっている。そこで方法論的反省という観点からも学会の大会の内容がどのようなものであったかを、大会プログラムによって振り返るのもあながち無駄ではないだろう。二十四回開かれた学会のプログラムを見ると、おおよそ一〇回前後までは「人」からのアプローチであり、それ以後は「テーマ」が設定される方法が多く採用されるようになったことがわかる。

第一回の学会には、「人」からのアプローチの方法にしたがって、滝沢克己が講演者に招かれて、三つの講演をしている。まず、自らにおける「対話の成果」のエッセンスである「神と人との第一義の接触と第二義の接触について」発題し、さらにその観点から「久松禅学について」と「カール・バルトの神学について」講演している。以下「人」と演題を確認しておく。滝沢克己に続いて、星野元豊（二〇／一九八三）「久松禅学と浄土真宗／久松禅と親鸞における還相回向について」。八木誠一（三〇／一九八四）「イエスと禅（一）／

（二）」、西谷啓治（四〇／一九八五）「キリスト教と仏教の接点（一）／（二）」、玉城康四郎（五〇／一九八六）「原始仏教について／大乘仏教について／仏教とキリスト教」。土居真俊（六〇／一九八七）「意味論／神学的方法論／対話の神学試論」。本多正昭（七〇／一九八八）「仏教とキリスト教——可逆不可逆の問題（一）／（二）」。

奥村一郎（七〇／一九八八）「東西靈性交流をめぐって」。阿部正雄（七六／一九九七）「阿部正雄氏の基本的立場について／ケノーシスの神への展開」。小野寺功（七七／一九九八）「西田哲学から聖霊神学へ／聖霊と三位一体論再考」。上田閑照（二三／二〇〇四）「マイスター・エックハルトと禅／西田哲学／宗教とは何か」。以上が「対話の成果」を直接報告した「人」の場合だ。

上とは別に、大会の「テーマ」として選ばれた「人」が三人いる。まず西田幾多郎（一一／一九九二）と西谷啓治（十四／一九九五、十五／一九九六）である。前者については、「西田哲学との対話」という「テーマ」で次の発題が組まれている⁶。上田閑照、西田哲学の根

本的立場／秋月龍珉、禪と西田哲学／大峰顕、逆対応と名号——西田哲学と浄土真宗／小野寺功、西田哲学から聖霊の神学へ／八木洋一、言葉の受胎とその場所の構造／田中裕、キリスト教と仏教の邂逅と創造的轉換の哲学——絶対無と創造的プロセス——。西谷の場合は、「人」としても「テーマ」としも登場するが、「テーマ」としてはシカゴでの国際学会（一九九六年）に向けて、「西谷啓治研究」という「テーマ」で二年にまたがった企画になっている。実に多彩な眼も眩むような内容である。第十四回大会（一九九五年）。石田慶和、西谷宗教哲学概観／上田閑照、西谷啓治の哲学史上の位置／J・V・ブラフト、西谷啓治の海外での評価に関する一考察／長谷正當、西谷におけるニヒリズムの問題と空の立場／延原時行、歴史・人格・倫理。第十五回（一九九六年）。堀尾孟、西谷啓治における哲学と宗教／J・ハイジック、西谷の外国における評価について／花岡永子、西谷哲学におけるキリスト教と仏教／八木誠一、仏教哲学と新約聖書神学／橋本裕明、西谷の「空」とタウラーの神秘主義／大峰顕、西谷に

おける空の概念／武田龍精、宗教・哲学・科学。合計十二を数える。この一連の「西谷啓治研究」において、「我が国における仏教とキリスト教の対話の成果」がいかなるものかを世界に向けて遺憾なく示しえたということではないだろうか。またここに本学会の活動が到達しえた、現段階でのいわば極限のようなものをみる観がするのはわたしだけだろうか。実はもう一人「テーマ」としてあがった「人」がいる。ユングだ。「ユング——自己・靈性・自然」（十八／一九九九）「渡邊学、ユングと自己——自己の四つの位相をめぐって／J・ハイジック、ユング・キリスト教・仏教／堀尾孟、靈性と自然」。

それにしても今にして思えば、なぜ、鈴木大拙、久松真一は学会大会のメイン「テーマ」としてプログラムに登場しなかったのだろうか。この二人が、仏教とキリスト教の交流史において、特に禪の立場からの「宗教の本質」へのアプローチという観点から決定的な意味で重要な人物であることには違いない²。西田、西谷と並んで鈴木、久松は本学会のいわばベースを形づく

るわけで、その意味で今からでもきちんと取り上げるべきだろう。田辺元についても同様である。また、「人」で言えば、井筒俊彦を呼ぶ企画が実現しなかったが、いずれも今から「テーマ」として取り上げていけるはずだ。また、キリスト教（プロセス神学）と仏教の対話の道がホワイトヘッドを介して拓かれつつあることを考えれば、当然「人」としてホワイトヘッドが挙げられてもいいはずであろう。また特に、近代科学と宗教というテーマでは重要な「人」の一人であることは言うまでもない。

次に「人」ではなく、「テーマ」としてはどんなものが選ばれたのだろうか。この方法は、第八回大会ではじめて採用される。

- ◆ 「禅と浄土」(一九九〇)「上田閑照、禅の眼目／寺川俊昭、浄土教の眼目」。
- ◆ 「浄土とキリスト教」(二〇〇一／一九九二)「坂東性純、浄土教の本来性／J・V・ブラフト、空の思想と浄土教」。
- ◆ 「唯識研究」(十二／一九九三)「J・ハイジック、

五感の回復——時代の禁欲主義に抗して／奥村一郎、『暗夜』の靈性——十字架のヨハネ／横山紘一、阿頼耶識の浄化／竹村牧男、唯識と東洋的個——縁起思想と場所の哲学」。

- ◆ 「空・神・死」(十三／一九九四)「梶山雄一、空と輪廻／八木誠一、神／西村恵信、空と死／J・V・ブラフト、死と空と神」。

- ◆ 「靈性と自然」(十九／二〇〇〇)「奥村一郎、靈性の遍歴——仏教からキリスト教へ／花岡永子、靈性の問題——二十一世紀に向けて」。

- ◆ 「自然ということ」(二十／二〇〇一)「上田閑照、自然ということ(1)——生命と生といのち、自然ということ(2)——自然の死と自然／田中裕、自然ということ」。

- ◆ 「宗教と身体」(二十一／二〇〇二)「頼富本宏、真言密教における身体観／小坂国継、西田哲学における身体の問題／八木誠一、「一」の座としての身体——場所論の記号的表現について」。

- ◆ 「身と場」(二十二／二〇〇三)「本多正昭、身よ

り場へ／河波晶、浄土教における身体論／東西における身体論」。

◆ 「絶対者の人格性と非人格性をめぐって」
（二十四／二〇〇五）「花岡永子、キリスト教と仏教における（絶対の無限の開け）／八木誠一、新約聖書における場所論（非人格主義的神学）／竹村牧男、仏教における絶対者の人格性および非人格性をめぐって／田中裕、絶対者の人格性と非人格性をめぐって——人格的なるものと普遍的なるもの——」。選ばれたテーマは合計九つである。一言コメントしたくなるが、この選ばれた「テーマ」群にこの会として何をしようとしているのかわかるような、方法的反省に基づいた一本の太い線のようなものを認めることができるだろうか。

実は、学会のプログラムの作り方としてもう一つある。会員個人の研究発表である。これは「人」に入れてもいいだろうが、あくまでも個人としての任意の発表ということでは区別しておく。このスタイルは、第九

回（一九九〇年）がはじめてで、このときはプログラム全体が個人の研究発表で構成されている。わたしの記憶に間違いがなければ、「若手」から話を聞こうというアイデアで発表者が決まったように思う。八木洋一、「コミュニケーションとしての『宗教』と『文化』」／J・ハイジック、「象徴の機能を再考して」／田中裕、「場所の論理と宗教の批判」／川村（花岡）永子、「真実における言葉の問題——自己同一の視点から」。今からこの回の四人の報告を読み直してみると期せずして「宗教と言語」とでもいえる「テーマ」で共通している。なぜか、この重要な「テーマ」が「テーマ」として取り上げられたことがない。この回以後、会がセツトした「テーマ」ないし「人」とは別に、この個人の研究発表がプログラムに組み込まれるようになった。（十七／一九九八）村本詔司、「スピリチュアリティと現代——キリスト教と仏教と無宗教の接点」。（十九／二〇〇〇）八木誠一、「仏教とキリスト教の対話の『行』（実践）論への展開」。高田信良、「終末論と末法観」。（二十／二〇〇二）河波晶、「形相、空、自然」／谷口

正子、「宮沢賢治と宗教——インカルチュレーションという視点から」。(二十二／二〇〇三) 八木誠一、「場所論序説」。(二十三／二〇〇四) 八木誠一、「場所論序説二」／吉田喜久子、「経験、言葉、自覚、自然、いのち」／松岡由香子、「仏教・キリスト教から見た上田閑照先生の〈場所・二重世界内存在〉」／橋本裕明、「タウラーにおける宗教間対話の可能性」。

以上、二十四回開かれた学会大会の全プログラムの内容を列挙してみた。それは、二十四年間の学会活動をプログラムの上から単に概観するためだけではなく、そこにある方法論を明確にするためである。はじめの一〇年は、「対話の成果」をまず「人」を手がかりにして確認する方法で行われたことがわかる。十一人が登場している。それ以後はほぼ「テーマ」(事柄)が設定される方法で大会は組まれる傾向にある。その間、「人」として取り上げられたのは、阿部正雄、小野寺功、上田閑照の三人だけである(したがって「人」としては合計一四名)。西田も西谷も「テーマ」として取り上げられている。「テーマ」としては合計十三が選ばれている。

る。

この概観から方法論として明らかになるいくつかの点がある。一つは、「対話の成果」を、それを実現している「人」から聞くという以上、異宗教間の対話の可能性ははじめから前提されていて、したがって、表面的には方法論としての「宗教の形」の絶対性という問題は解決済みであるかのような様相をていしている。不思議なことに、この学会では「宗教の形」の「絶対性」が「対話の可能性」の問題として表面化しない。仏教にはキリスト教の場合のように異宗教間の対話を不可能にする「絶対性」(固執性)の問題はないのだろうか。「対話の可能性」が「宗教の形」の「絶対性」との関連で表面化しないということは、この学会のメンバーが排他主義的・包括主義的立場を克服し(「宗教的ルビコン河」を渡り)、あるべき開かれた宗教的多元主義の地平(これこそが交流を通して求められている)に立っているということを意味するのかといえば、それは別のことだろう。それとも「本地垂迹」説という宗教思想の長い伝統のある日本(一般的に東洋)ではむしろ、

「宗教の形」(垂迹)の相対性は余りにもあたりまえで、あえて問題にするまでもないということなのだろうか。もしそうなら、異宗教間の対話の可能性という方法論の観点から、この「本地垂迹」説をテーマにしてみたかどうか。例えば、滝沢克己の神と人との第一義の接触と第二義の接触の区別と関係という捉え方自体、仏教とキリスト教との間での「本地垂迹」説のヴァリエーションであると考えられなくもない。

いずれにしても、異宗教間にあるこの問題は、河を渡りきれないで自らの形に固執し、そのために異宗教間に交流(communication)が起らないこと自体が、宗教の(本然)な働きの喪失、いわばインポテンツなのであるから、方法論として問題でなくなることはない。まして、「宗教の形」の異なることが、「文明の内なる衝突」(大澤真幸)を引き起こす要因であり続けている限り、それ自体はまず方法論としての「宗教の形」の問題であるが、それは同時に方法論としての「宗教の実践」の問題でもある。なぜ人は自らの属する「宗教の形」にそれ程まで固執するのかという問いは、宗教

交流学会にとつては依然として重要な方法論的課題でありつづけている。⁸⁾

さて、上の概観で一目瞭然だが、方法論の観点から本学会の特性は何かといえば、それは、ひたすら「宗教の本質」究明に徹したということになるだろう。つまり、仏教とキリスト教の対話を通して、「宗教」としての「共通の基盤」は何かを明確にし、「宗教とは何か」の問いに答えることにひたすら専念してきたといえる。言い換えたら、仏教とキリスト教という「垂迹」を紹介して「本地」(宗教の本質)の解明に努めてきたといえる。ところで、日本の宗教思想の伝統においては、「共同体」から切り離された(個)として、ないしは(個)を通路にして、「人間存在の根底」への問い(「己事究明」)が、「宗教とは何か」という問いと一つに結びついて出てくる極めて強い傾向がある。そのとき、「人間存在の根底」を問う(個)にとつては、「共同体」を形成する伝統としての「宗教の形」の差異はその人の中でいったん無化され、その限りで「宗教の形」はその人にはすべて平等なものとして現われる。このとき、「宗教の

形」は、「人間における〈いのち〉の直接的顕現＝証覚」(「人間存在の根底」＝「宗教の本質」)の方から再び新たに〈いのち〉を吹き込まれるのをまつているのだ。

本学会の設立に際して、一九八〇年代アメリカでの動きに呼応する内発的な何かがこちらにあったとすれば、それは、「人間存在の根底」への問いと一つになった仕方です。「宗教とは何か」の問いが、仏教とキリスト教(西洋宗教思想)の対話として、すでに二〇〇年近い経験の蓄積として日本にあったからである。

明治の比較的早い時期から、キリスト教の側からは、植村正久、内村鑑三、波多野精一、仏教側からは、清沢瀧之、西田幾多郎、鈴木大拙、久松真一、西谷啓治などによって拓かれた〈宗教〉哲学(思想)が、日本における仏教とキリスト教(西洋宗教思想)の対話の結果としてすでに分厚く蓄積されていた。こういう先駆者たちにおいてすでに「人間存在の根底」の模索と「宗教とは何か」の模索が、仏教とキリスト教のいわば〈自己内対話〉として、その中で、またそれを通して一つのこととして成立し、それがそのまま、まさに〈宗教〉

哲学(思想)として表現されてきたといえる。つまり、異宗教間の方法論としての「宗教の本質」論は、日本独特の仕方です蓄積されていた。その場合の際立った特徴は、〈宗教〉の本質を「人間における〈いのち〉の直接的顕現(＝直接経験・証覚)の自覚的反省」としてどこまでも捉えていく点でほぼ共通しているということだ。^⑤ 本学会はこの蓄積を継承し、そのさらなる発展を企図してきた。その限りで本学会がやってきたことを、一言でいえば、仏教とキリスト教の「共通の基盤」を、すなわち「人間における〈いのち〉の直接的顕現としての〈直接経験・証覚〉の構造」を「人間存在の根底＝宗教の本質」として明確に分節して見せることだといえる。

西田の最後の論文「場所的論理と宗教的世界」の原稿は、敗戦直前の一九四五年四月一日には完了していた。出版は敗戦直後の一九四六年二月である。〈歴史〉には後先があるが、この論文は後でも先でもないその間に〈位置する〉(stehen)ようにわたしには思える。西田は、「国家とは、此土に於いて浄土を映すも

のでなければならぬ」とその稿の最後を結んだ。そして彼は広島・長崎の〈歴史〉の悲惨を見ずに六月七日に世を去った。日本の戦後における仏教とキリスト教の対話は、一九六〇年代に本格的にはじまる。本学会と関係の深い「人」でいえば、西谷啓治の『宗教とは何か』は一九六一年の出版である。その後、八木誠一の最初の著作『新約思想の成立』（一九六三年）、滝沢克己の『仏教とキリスト教』（一九六四年）、滝沢の、八木誠一の著作に対する評価と批判、『聖書のイエスと現代の思惟』（一九六五年）が続く。この滝沢の著書をきっかけにはじまる滝沢・八木の「論争」は滝沢が世を去るまで二十年間に及んだ。わたしはこの二人の「論争」に、「対話」の際立った一つの姿を見たように今でも思う。この論争は本学会のいわば重要な背景を形成し、八〇年代学会設立の「内発的」要因になっていると言える。上田閑照の最初の著作 *Die Gottesgeburt in der Seele und der Durchbruch zur Gottheit: Zwei Hauptthemen der Mystik Meister Eckharts* は、一九六五年に出版されている。ちなみに、わたしは、一九六七年に修士論文「神

認識の一般的構造及び認識様式に関する一試論——ニユッサのグレゴリウスにおける神認識——」を書いて、神認識における認識の一般的構造と様式を〈文化〉におけるそれとの区別と関係において明確にしようとした。今にして思えば、これも六〇年代という時代情況の影響下のことだということがよくわかる。

さて、こうして本学会としての異宗教間の対話の活動を方法論として見ると、本学会の活動の特性は、「宗教の形」に阻まれることなく、また宗教多元主義を唱えるJ・ヒックの場合がそうであるように、歴史・社会的な意味での「宗教の実践」としてでもなく、純粹に方法論としての「宗教の本質」論に徹することができたということだろう。これは本学会の「特権的位置(Stand)」ではないだろうか。例えば、現在のエルサレムにユダヤ教徒、キリスト教徒、イスラム教徒が集まって、「宗教の形」や「宗教の実践」にこだわらずに、われわれが京都に集まってやってきたように、純粹に「宗教の本質」とは何かをそれとして論じ合えるなどとは想像すらできない。もしそうならわれわれは、本学

会がもつ世界でもきわめて稀な「特権的位置 (Stand)」とその役割またその意味を充分認識すべきではないのか。

この「位置」の特権とは、何ができて、また何をすべき特権なのだろうか。ここでは次の三点を挙げておきたい。わたしは、近現代を古代中世の〈神〉主義に代わる〈資本〉主義として特徴づけた。それは、人間存在における〈宗教〉的契機を喪失した、その意味で〈世俗化〉した〈歴史・文化〉的世界である。それはまた同時に人間存在における本来の〈自然〉的契機をも喪失しかけた世界でもある。^① 言い換えると、われわれは、人間存在の円環的全関連を喪失した世界をかうじて「生きている」のだというほかない。われわれは、学会活動を通して、仏教とキリスト教の「共通の基盤」を明らかにすることに努めてきた。もつと具体的に言えば、われわれは、「人間存在の根底」を(いのち)の直接的顕現(直接経験)に求め、その構造をその(働き)に即して「宗教の本質」として究明してきた。他の学問や技術の分野では日本が世界をリードするもの

がある。しかし、仏教とキリスト教の対話を介した「宗教の本質」究明の成果については、どの分野よりも、日本が世界をリードする特異な位置 (Stand) にあるのではないだろうか。〈宗教〉的契機を喪失し、その結果、世俗化した〈資本〉主義「世界」が、再び人間存在における〈宗教〉的契機を恢復するためには、「宗教の本質」究明がどうしても不可欠な作業である。世界のなかでのわれわれの位置は、その作業ができる、またしなくてはならない「特権的位置」にあるのではないだろうか。われわれはまず、見失ったものが何かを正しく知らなくてはならないだろう。「人間にとつて宗教とは何か」という問いに、はっきり答えられなくてはならない。そうでなければ、われわれはどうして〈世界〉(人間存在の円環的全関連)を〈宗教〉的次元から捉え直し、形成し直すことができるだろうか。ここで異宗教間対話の方法論としての「宗教の本質」論が、いかに「宗教の実践」論としても重要な意味をもつてくるかがわかるはずだ。

〈神〉主義から〈資本〉主義への大転換は、人間存在

における〈宗教〉的契機（直接的経験）の喪失によってもたらされた想定できるが、その喪失そのものは、「宗教象徴の relevance の喪失」として同時に漸進的に進行した現象である。この場合の宗教象徴の relevance とは、何に対する relevance かといえば、宗教象徴の人間存在の円環的連関全体に対する relevance ということである。したがって、宗教象徴の relevance の喪失は、人間存在全体に対して宗教象徴がその relevance を失うということである。いずれにしろ、人間存在における〈宗教〉的契機（直接的経験）の恢復は、同時に「宗教象徴の relevance の恢復」（伝統的宗教象徴の新しい解釈を含めて）を同伴するはずだ。こうして、いかに relevant な宗教象徴を創造するかが、「宗教の本質」究明に継ぐ課題だが、その課題に対してもわれわれは「特権的位置」にいるはずである。なぜなら、relevant な宗教象徴が、直接経験の relevant な表現であることを考えば、relevant な宗教象徴は「宗教の本質」（直接経験）から「解釈学的主体」によって創造される以外ないだろうからである。relevant な宗教象徴の創造という観点

から見て、例えば八木誠一の宗教言語の記号化の試みについても、これが、未来の異宗教間対話にとって、「ハイブリッドな共通記号」として relevant な宗教象徴になりえる可能性を否定する理由はまったくくない。将来、エルサレムとか京都とかに、ユダヤ教徒、キリスト教徒、イスラム教徒、仏教徒、ヒンズー教徒などなどが一同に会して、Gin M とか Min G とか言って議論を交わし、頷き合っている姿を想像するだけでも愉しいではないか。もしこういうことが実現したら、relevant な宗教象徴の創造がいかに実践的な意味をもつかかわるはずだ。また更に、relevant な宗教象徴の創造との関連でいえば、宗教的証覚の〈知〉（宗教の言葉）と科学的対象の〈知〉（科学の言葉）の区別と関係、更にはその統合が問題になる。例えばジョン・B・カブ・Jr は、仏教とキリスト教の対話を超えて、そのような統合的な「ホリスティックな真理把握」に到達する必要があるし、それが可能でもあるという（前掲書、三頁）。

宗教象徴の relevance とは、〈象徴〉が人間存在全体に〈宗教〉（直接経験）を媒介する時の relevance のこ

とだが、それは往相としては、「人は、如何にして真実の自己に到達することができるのか」という〈行〉としての「宗教の実践」に関わる方法論的問題である。この課題についてもわれわれは「特権的位置」にいるにちがいない。われわれは、言語象徴を介さないで直接経験としての「証覚」に直に立脚することを旨とする「宗教の形」、すなわち禪の立場を共有している。人はどうすればこの「証覚」に到るのかという、いわば「実証的」方法論などあるはずがないと誰が言い切ることができるだろうか。フロイト⇨ラカンの「精神分析学」に並び超える、「証覚分析学」とでもいえる「知と技」が開発されてもいはずだし、われわれはそこに一番近い「位置 (Stand)」にいるのかもしれない。また更に方法論としての「宗教の実践」は、還相としての側面をもつが、往相にしる還相にしる、relevant な宗教象徴の創造としてはすべて、人間存在の円環的全連関の形成と実現 (actualization = realization) にかかわる事柄である。異宗教間の対話が、所謂「グローバル倫理」の確立に向けて重要になるのもこの意味での「宗教の

実践」の事柄である。

おわりに

異宗教間の対話に限ったことではなく、対話一般について言えることであるが、特に異宗教間においては、「解釈学的主体」の実現がことのほか重要になる。対話そのものがこの主体によって実現し、支えられるが、逆に対話がこの主体を目覚めさせもする。また、relevant な宗教象徴の創造は、この主体によって担われる。異宗教間の対話はそれ自身が、「解釈学的主体」による relevant な宗教象徴として創造的行為であり、その限りで対話が成り立つことが、「解釈学的主体」の実現を意味し、その主体を介して「宗教の形」の自己変革の道が開かれる。このような対話を含む交流 (communication) は、〈宗教〉にとつてはその〈本然〉の実現した姿なのであって、〈宗教〉の第一義的な現実性 (actuality = reality) である。わたしが本学会を通して自分なりにつかんだことを一言でいうとこうなるはずだ。人間存在の円環的全連関は、異なる

〈communication〉の重層的様相 (mode) である。またそれを成り立たせている〈場〉としての究極の〈働き〉とその内容は、それを「神」と呼ぼうが「絶対無」と呼ぼうが、また「空」と呼ぼうが、〈働き〉の内容に即していえば、〈開閉相即〉の〈場所〉を実現する〈働き〉であるといえる。世界とそこにあるもの〈は〉、その〈働き〉の〈実現〉として、〈開閉相即〉の構造として実現する (actualize = realize)。人間存在の〈宗教〉的契機とはもともと、〈communication〉論として展開できる人間存在の円環的連関の「深みの次元」のことである。もしそのような想定が成り立つなら、〈宗教の言葉〉は〈communication〉論の言葉で言い換えることができるはずである。

二十五年間の本学会の活動を方法論的反省を軸に見てきたが、実際、われわれは、仏教とキリスト教の〈交流〉 (communication) において、またそれとして、さらにそれを通して、いったい何が起りつつあるのか、その全体を知ることができない。ただ、この人間存在の円環的連関全体が恢復するためには、まず人間存在の見

失った環 (missing link) が見つけ出されなくてはならないということである。われわれはその環を仏教とキリスト教の〈交流〉のなかで見出そうとしているのだ。そしてこの〈交流〉はまだ細い流れになりかけたにすぎない。われわれが願うのは、これがやがて大河となつてこの乾ききった「世界」を潤ませるまでになることだろう。

註

- ① T. Dean ed., *Religious Pluralism and Truth: Essays on Cross-Cultural Philosophy of Religions* (SUNY Press, 1959), p.1.
- ② これは、とても重要な指摘であるので出典を明記しようとしたが探されていない。おそろく、E. Troeltsch, *Die Soziallehren der christlichen Kirchen und Gruppen* のはずなのだが、M. ヴェーバーではないはずだ。
- ③ 特に、M. ヴェーバー『プロテスタントイデオロギの倫理と資本主義の精神』(岩波文庫)(下)、第二章の(一)「世俗的禁欲の宗教的諸基盤」を参照。
- ④ ゲイヴィン・デコスタは、この著書を批判するための本を編集し出版している。Gavin D. Costa, ed., *Christian*

Uniqueness Reconsidered: The Myth of a Pluralistic Theology of Religions (Maryknol: Orbis, 1990)、邦訳『キリスト教は他宗教をどう考えるかーポスト多元主義の宗教と神学』（教文館）。異宗教間の対話にとって「宗教の本質」という「概念」の理解がいかに大切であるか、しかもそれがいかに困難であるかをこの二つの著作が示しているように思われる。

- ⑤ John B. Cobb, Jr., *Beyond Dialogue* (『対話を超えてーキリスト教と仏教の相互変革の展望』延原時行訳 行路社 一九八五年)

- ⑥ 一九九二年の大会の「テーマ」と発題者は、同年夏ボストン大学で開催された国際学会へ本学会としてワーキング・グループを組織して参加したが、そのために組まれたものである。国際学会のテーマは、「西田の絶対無の哲学との対話―場所的神学へ」であった。

- ⑦ 例えば、久松真一については、日本での交流と研究を踏まえた、B・ノイエンスユヴァンダーの次の著書はその一つのである。B. Neuschwander, *Mystik im Johannesevangelium – Eine Hermeneutische Untersuchung aufgrund der Auseinandersetzung mit Zen-Meister Hisamatsu Shinichi* (Brill, 1998).

- ⑧ ちなみに、この課題に関してわたしは、一九八七年バー

クレードで開催された国際学会のためにペーパーを書いた。「In Search of the “Obstructive Culprit” in Inter-religious Dialogue, with Reference to Ferdinand de Saussure’s Linguistic Criticism」(四国学院大学「論集」第六八号 一九八八年)

- ⑨ ジョン・B・カブ・Jr.は『キリスト教の絶対性を超えて』の執筆者の仲間には加わらなかった。彼にはこの多元主義者のグループが、宗教の「本質主義者」にみえた。「本質主義者」は、宗教のプラトニックなイデアのような何かを想定して、それが「彼らの」間では、宗教の「規範」として機能している、彼はそう理解して批判している。しかし、わたしにはそれはカブの誤解であって、「宗教の本質」とは「人間における(いのち)の直接的顕現＝証覚」のことであり、彼自身が「対話を超えて」求めた地平はそこにあつたのではないか。

- ⑩ 七〇年代に入って、八木誠一『仏教とキリスト教の接点』(法蔵館 一九七五年)、それを契機に、滝沢克己・八木誠一編著 秋月龍珉・中村悦也共著『神はどこに見出されるのか』(三一書房 一九七七年)、更に八木誠一・阿部正雄編著 秋月龍珉・本多正昭共著『仏教とキリスト教―滝沢克己との対話を求めて―』(三一書房 一九八一年)などが出版される。

① 〈自然〉の再生というテーマは、人間存在の円環的全關

連の再生の問題である。

レスポンス

松岡由香子

八木洋一氏は発足当初からずっとこの学会に関わっておられるが、私は十年ほどなので、知らないことを色々教えられた。まず、それについて後の言及と関連することで補足的な説明をお願いしたい。私は国際学会の支部ということに期待していた面があるので、八八年にEast-West Religions Projectの会員登録が廃止になった事情をお聞きしたい。また以前は学会の記録が『大乘禪』に掲載されていたが、その関係をお尋ねしたい。

さて、この報告には二つの見取り図、すなわち、人間存在の「概念ネット」と、異宗教間対話の「方法的反省」がある。後者の見取り図に従って実際の回顧と反省がなされているので、それをまず検討することによって、第一の見取り図の問題を考察したい。

方法的な「だれ」の問題は、この学会の場合、「何を」の問題が、今までの「我が国」の「対話の成果」とし

てはじめに確認されており、それを実現している人の話を聞く（どのように）という方法が取られたことで連動している。

「だれ」に関して八木氏はメンバーに「多元主義的立場への『宗教的ルビコン渡河』を本心から願ひ、摸索しているか」と問うのだが、講演者やテーマとなった十三人の中で実際「渡っている」といえる人は、キリスト教からの若干名に過ぎないのではなからうか。仏教からキリスト教の真理性に触発されて自己変革をとげた人はいるのだろうか。何故、キリスト教からばかりなのかということが問われなければならないだろう。もっとも氏が説明する三つの橋による『ルビコン渡河』が妥当かどうかは充分検討する必要があるだろう。

また、なぜ鈴木大拙、久松真一、田辺元、井筒俊彦、ホワイイトヘッドが取り上げられなかったのか、と問われているが、その多くは問題提起者とはなるが、「対話の成果」になるだろうか。「対話の成果」を話せる人といえば、押田成人、門脇佳吉、愛宮・ラサール、T・G・ハンド、ルーベン・アビト（みなカトリック）らが思

い浮かぶが、その名が出ないのは、（本学会のベースを形づくる）京都学派でないからだろうか。

「なにを」について、取り上げられた9つのテーマに対し、氏は方法論に基づいた太い線があるかどうか問う。確かにそうなのだが、どちらかと言えばキリスト教に欠けがちな自然、身体などで、これも東宗教寄りといえよう。自由発表は、若手の問題意識を汲み取り、テーマを広げうるよい機会だったはずだが、聞き放しで、問題を深めて継続することがなかったのは残念な気がする。

この学会が追求したことはひたすら「宗教の本質」であり、それは両宗教の共通基盤「人間におけるいのちの直接的顕現としての直接経験の構造」として明らかにされ、その対話の成果として「西谷啓治研究」で世界に遺憾なく示されたと評価されている。だが、それは氏がいみじくも「本地垂迹」と示した東洋の伝統的宗教構造の謂いではなからうか。アドヴァイタ(不二)とも本覚始覚思想とも呼ばれうるそれが、キリスト教にも共通する基盤だとは、プロテスタントをはじめ大

方のキリスト教徒には認め難いのではなからうか。^①

それはあたかもキリスト教・ユダヤ教・イスラーム（まったく同じ神！）が鬩ぎあうヨーロッパにおいて J・ヒックによって「名づけられない神」「ひとつの実在」として上への超越として抽象化されたことに対する、東洋に共通する宗教教理構造として観念的な下への超越ではあるまいか。

方法論的反省において、八木氏はこの学会は「宗教の形」の絶対性を問題化しなかった、と指摘しておられる。もっともなことであるが、さりながら、いったい「宗教の形」の絶対性は、すでに論じられた「歴史批判的意識」において認められないはずだ。むしろ東洋でいえば、形は儒・老荘・仏では相似であり、インドの仏教・ヒンドゥー教・ジャイナ教は坐禪・乞食という実践と形においても、もつと近い。歴史的には中国における三教一致という立場もあり、仏教はヒンドゥー教に飲み込まれたということもあるが、その本質における絶対的区別をゴータマ・ブッダや道元、親鸞は明らかにしている。絶対性というのは、どこまでも「宗

教の本質」（それが「形」と「実践」を規定する）についていわれるべきことだと思われる。例えば、私にとって「直接経験の証覚」とは、イエスとの出会いであるが、それは「第二の接触」、垂迹、形の問題で「宗教の本質」ではないのだろうか。仏教は、言い表し難いその東洋諸宗教との「違い」、そういう意味での絶対性を守るため膨大な文献を産んだのではないのだろうか。この学会で絶対性の問題がどうなったのか、私も疑問に思う。

さて、この学会が世界でも稀な「特権的位置」を持つかどうかは、学会の意味が「『自然的／歴史・文化的／宗教的』情況全体との関連で問われる」と八木氏が言われるとおりなので、概念ネットの問題に移りたい。

八木氏は近現代を〈資本〉主義と言い表し、それがなぜ古代中世の〈神〉主義にとつて代ったかをヴェーバーを引き合いに出して論じておられるが、この問題は非常に大事であると思うので、少し詳しくみてみたい。

彼によれば、カルヴァニニズムが救いの確証を自らの

〈業績〉によつて確かめずにはおれないように作用したので、〈業績〉主義のエートス（世界内禁欲主義的倫理）を形成し、貨幣を資本として蓄積する資本主義を促した。〈資本〉主義では資本が神に代つて人をつなぎ世界を成り立たせる媒体なので、人間存在の宗教的契機の喪失を伴う、ということである。

しかし、眼目がずれていないだろうか。ヴェーバーは、まさにプロテスタントのエートスすなわち世俗職業（神の召命）に対する勤勉は、恵みとしての救いの確証であり、業績というよりは、救われた者の証としてなされる正直、勤勉、約束履行、時間的正確さという生き方における倫理的エートスが資本主義の形成に与したというのではなからうか。資本が神に代る媒体となつたのではなく、神の為の世俗内禁欲が、所有の享楽、消費、わけても時の浪費を禁ずるがゆえ、財の獲得、利潤の追求が宗教にとつて合法化されたのである。また市場から引き上げられ排除されたから貨幣が〈資本〉になつたのではなく、利子として貨幣が貨幣を産むという資本主義の仕組みにより、貨幣が交換価値

から利殖価値に変わったのではないか。

近代初期には資本主義の形成と宗教的敬虔には矛盾がないと思われたから、実際は福音と反するこの傾向に、教会が何の歯止めも果たせず、かのB・フランクリンの一文へと結晶するような世俗化が起つたのではないか。

氏は宗教的契機の喪失がどうして起り、どういう意味なのか、と問われているが、それはむしろ、プロテスタンティズムとは異質な啓蒙主義（呪術からの解放）、その影響による科学の発達、合理主義に負う面も多いのではなからうか。したがつて七十年代までは、無神論は共産主義と結びつき、資本主義（多くは自由主義）は宗教的勢力とされたので、諸宗教対話も擬似宗教としての共産主義に対抗するという意識も含んでなされた（P・テイリツヒなど）こともあつた。

二回の大戦とその後の世界が言及されているが、ここで少し遡つて宗教対話の気運と深くかかわつた欧米の歴史的経済的社会的事情に触れたい。キリスト教はカトリックの対抗宗教改革もプロテスタントも、とも

に世界宣教と植民地支配を矛盾のないものとして遂行してきたが、それが如何に独善的、抑圧的であったかが深刻に反省された。例えばガンジーによるインド独立で、彼の奉ずるヒンドゥー教の高貴さはキリスト教の絶対性に大きな疑問符を突き付けた。資本主義は必然的に大量消費である戦争を要請するし、科学技術の発達は、核もコンピュータもまずは戦争のためである。今、クルセードとしてイスラーム諸国を武力攻撃する心情は、この〈資本〉主義的エートスの延長上にあるであろう。

このように「伝統的な宗教象徴全体」ではなく、欧米キリスト教（と日本仏教）が戦争と搾取に歯止めをかけえなかつたので、「人々に直接経験を喚起し、支え担う力を失った」のであろう。イスラームは健在であり、欧米の求道心はアジアへ向けられ、ニューエイジ宗教とよばれる現象を生んでいる。それはアジア宗教が、たとえば「老子」の無為、無用の用など（資本主義エートスとは反対のエートスを持つからであろう。

滝沢克己、八木誠一、延原時行、そして高尾利数（『ブ

ツダとは誰か』）らは、かつてキリスト教批判の論陣を張った文字通りプロテスタント（私も）であり、仏教に接近した。日本のプロテスタントにこのように起ったことは、いま欧米の大きな潮流となっている。例えば、フランス（カトリック圏）ではある弟子丸泰仙のグループは毎夏二千人以上の本部接心参加者があり、国内に百五十の支部を持つし、チベット仏教に参加している人はもっと数が多いらしいし、ベトナム僧ティク・ナット・ハンのサンガも盛んである。加えて旧植民地ナイジェリアなどからの移民によりイスラームも非常に盛んで、フランスでイスラームに触れ入信した日本人もいるほどである。

なぜ主要宗教が仏教だった日本が世俗化の一途を辿っているのかについては、私がいふべき任ではないが、外的な廃仏毀釈、内的な僧侶の妻帯や葬式仏教などの墮落、国家の戦争への協力、それがための戦後の空白などがあり、資本主義の発達に関しては江戸期に育まれた合理精神や「労働は美德」という日本のエートスが作用してもいよう。それに対してキリスト教が変革

のインパクトを与えたとは残念ながら思えない。

最後にこの学会の今後の役割、意味の吟味に移りたい。

このような日本では八木氏がいうように、宗教的契機の喪失、世俗化という「この事態をどう捉え、これにどう対処するのか、これはわれわれに課された最も根本的で、最大の課題であり続けている」のだという点は同感する。

一、だが、方法論吟味の中で八木氏が学会の特権的位置と名指す「宗教の本質を専ら追求すること」でそれが果されるのだろうか。いや、「宗教の本質」論は大事だろうが、従来のような東洋の宗教に傾斜した方法論でいいのだろうか。学会が明らかにしてきた本質としての「共通の基盤」、共通に立脚する「形」「実践」が禅であることに問題はないのか。それは、Zen and War¹ や『本覚思想批判』（松本史朗、袴谷憲昭）などの批判と無関係ですむだろうか。なにか方法論に根本的な見直しが必要ではないだろうか。

二、「失われた宗教的契機の回復のための relevant

な宗教象徴の創造」を八木氏は提起され、その例となりうるものを八木誠一氏の宗教言語の記号化の試みに見ておられる。私は記号論が分ならず、その妥当性を云々することはできないが、記号化こそ、デカルトによつてX軸Y軸が発明され、ニュートンによつて微積分が出来、行列や集合論がコンピュータの発展に資しているように、まさに〈資本〉主義を「可能とする近現代の特異な〈知と実践〉としての〈科学〉および〈技術〉」の先鋭的基礎ではなからうか。私には記号が宗教象徴になるというようなことは想像の外である。むしろ文明を高度に進化させる「人間の知」が、今、問われてはいないだろうか。「失われた宗教的契機の回復」は、〈資本〉主義ではない生き方のエートスの再発見にあるのではなからうか。もし、そうだとすれば、この学会はなにができるのだろうか。

三、方法論としての「宗教の実践」は、やはり「禅の立場」でいいのだろうか。モレッツ社員になるために禅が実践されたこともある。論旨からいっても〈資本〉主義を超克する契機抜きに、新たな宗教の実践はない

のではなからうか。

最後に氏の促す「ルビコン渡河」は、一步あやまれば新宗教やシンクレティズムとなる。私自身、その淵に立ち、解釈学的主体や宗教改革者どころか、どちらでも救われないかもしれないという危惧につきまともられる。いずれにしても、会の規約に目的として挙げられていることの達成はまだ未定であると思われる。

注

① 共通点の難しさを、例えばT・マートンは、こう言う。「キ

リスト教と禪を並べて比較することなどは、ほとんどできな相談である。それはあたかも数学とテニスを比較してみようとするようなものであろう。」「そのような(仏教キリスト教の真の)共通点を見いだすことは今なお、事実上、不可能である。結局のところキリスト教とはなにを意味しているのだろうか。(中略)キリスト教といえ、無条件にローマ・カトリック教会が考えられているとされてよいであろうか。それともプロテスタント教会も含むものであろうか。プロテスタントティズムとはルッターのであろうか、それともボンフェッファーの

②

あろうか。あるいは「神は死んだ」と説く人たちのであろうか。(『キリスト教と禪体験』池本喬・中田裕二訳、エンデルレ書店、一九六九年、一五八、一六八頁。)

「時は貨幣であるということを忘れてはいけない。一日の労働で十シリングをもうけられる者が、散歩のためだとか、室内で懶惰にすごすために半日を費やすとすれば、たとい娯楽のためには六ペンスしか支払わなかったとしても、それだけを勘定に入れるべきではなく、そのほかにもなお五シリングの家計を支出、というよりは抛棄したのだということを考えねばならない。

信用は貨幣であることを忘れてはいけない。

(中略)

勤勉と質素とを別にすれば、すべての仕事で時間の正確と公平を守ることほど、青年が世の中で成功するために必要なものはない。それゆえ、借りた貨幣の支払は約束の時間より一刻も遅れないようにしたまえ。」(『世界の名著』五十ウエーバー、尾高邦雄責任編集、中央公論社、一九七五年、一二三～四頁。)