

報告 キリスト教と覚者の宗教との 神学的出会い

— 苦悩観をめぐる公開討論会報告 —

常 盤 義 伸

一九八四年一月八—十日、米国ハワイ州オアフ島山間の閑静な緑の丘陵地にあるハワイ・ロア・カレッジで、Prof. John Cobb, Claremont Graduate School と阿部正雄氏、Prof., Hawaii University の主宰になる表題の会議が十数名のメンバーによって行われた。参加者の大部分はカナダ、米国のキリスト教神学者と覚の宗教研究者で、それに日本から八木誠一氏(東京工業大学)、武田龍精氏(龍谷大学)、筆者(花園大学)の三名が加わった。この会議では、キリスト教と覚者の宗教とから二名づつ提出した各宗教の苦悩観に、各々二人が日を別にして、三十分前後の応答がなされ、そのあと参加者の自由討論に移るといふ形がとられた。これは公開されたので、四—十日の間並行した第二回東西諸宗教の出会い分科諸会議の参加者で傍聴される方が多く見られた。提出された苦悩観は次の四点である。Prof. John Hick, Claremont Grad. Sch.: “Christian understandings of suffering”; Prof. Langdon

Gilkey, Chicago Univ.: “The Christian Understanding of Suffering”; 武田龍精氏 “Pure Land View of Duhka”; 筆者 “Chan Views of Suffering.”

筆者は、この会議の報告をするよう求められた時点で右四点のほか筆者のペーパーに応答をされた二名のキリスト教神学者の原稿を入手していた以外は文字にしたものを持合わせず、他の方々のご発言は簡単なメモによるはかなく、さらにこの報告は日本語でなされる点と紙数とを考慮し、右四点のペーパーのうちキリスト教神学者の二点、そして筆者のペーパーへのキリスト教神学者による応答二点の計四点の紹介を主とさせていたこととした。

註 Buddha-dharma (めざめた、ものの本当のあり方) の言語表現が Buddha-tasana (覚者の教説) と言われ、その歴史的展開がふつう「仏教」と言われるが、筆者はその原義を示すため「覚者の宗教」という表現を用いる。信の宗教、タントラの宗教(密教)

も、その歴史的展開の上に現われたが、それらはそのままでは「外教」にすぎない。自らの方便性を明らかにして覚者の宗教に転入することが、それらの歴史的・超歴史的意義である。

一、ジョン・ヒック氏「苦悩についてのキリスト者の諸理解」

無限の能力と善そのものである神によって創造されたこの宇宙に、究極的には神に背く、人間の道徳的な悪と、人間に苦悩を惹き起す世界構造としての自然の悪とが現実には存在することについて、その起源と目的を問い神に一切の責任はないとする立場の矛盾を救おうとするキリスト教世界の弁神論 (Theodicy) の試みに二種ある。聖アウグスチヌス (354-430 A.D.) の考え方と聖イレニウス (c.130-c.202 A.D.) のそれとである。前者は西欧ラティン世界のカトリック教会の伝統であり、後者はアウグスチヌスより遙か以前、初期のギリシャ語を話す東方正教会の神父たちの思想を代表するもので、十九世紀のシュライエルマツヒェルに始まる現代の相当数の神学者が展開してきているものである。アウグスチヌスの考え方によれば、この宇宙に悪が存在することの責任は外にはなく、悪とは本来善であるべきものがあるべきように機能しなくなることである。その責任は一切、被造物にある。とくに天使と人間は自由意志を働かすように造られた、その自由を人間の歴史が始まる以前に間違つて行使した、その罪

と罪に対する罰とが、この世の悪と言われるものの本質である。しかし神に責任がなく被造物の側で自ずと罪を犯すことが起つたということは、結局は創造主である神にその責任があることになる。これがアウグスチヌスの考えに対する基本的な批判となっている。さらに、過去において道徳的にも精神的にも完全であつた人間が癒やしがたい自我中心の状況に墮落してきたとする見方は、事実と合致しない。人間は道徳的宗教的にも低次の生活形態から次第に発達してきたと見なければならぬ。また人類の一部が永遠の罰を受けるという考えは、何ら積極的な役割を果さない。アウグスチヌスの考え方に対してこのような批判を下す思想内容は、きわめてよく現代的な知性に訴えるが、それがイレニウスに代表される考え方である。

イレニウスは、人間が造られる過程で二段階を認める。一は、人間が道徳的宗教的にとこまでも発達する能力をそなえた未熟な知的動物として生まれてきたということ、第二は、今起っている段階だが、自らの自由な応答を通して人間という動物から「神の子」へと次第に変質させられて行くことである。イレニウスの考えは、さらに超えられねばならない。すなわち人間が未熟な存在であるからこそ、道徳的な苦闘を通して人間性を完成させる人間の自由というものの積極的な価値がそこに見出される。人間は、一人ひとりが充実に道徳的に自由な存在であるようにと、神からある距離において

造られたのである。もちろん単なる空間的な距りということではなく、認識する距離 (an epistemic distance)、知の面での距離である。人間は自律的な宇宙の内にその一部として形作られており、この宇宙では神の存在は圧倒的な明白さを示すものではなく、神は、その意味と意図とを明らかにして行く信仰の自由な応答によって知られてくるのである。それで人間の状況というものは、生存本能から起る自然の利己主義と、道徳と宗教とから我々の自己本位のあり方を超出せよと呼びかける声との間の緊張状態である。道徳的悪の起源という問題に対してイレニウスの考え方に基づく弁神論は、それでこう考える。悪は、神から距離のある自分を認識する人間が造られる上で必要な条件である。すなわち威圧とは全く関わりのない神の現前に応答する純粹に自由な判断による神の子としての自己の本当の充実に向うことができるのである。

それで、この世界を神が創造された目的は最大限の快樂と最少限の苦悩とを住民が味わう楽園の建設にあるのではない。この世界は、自由な存在が共通の環境の中で生きることのさまざまな課題と挑戦に必死に取組みながら「神の子」「永遠の生命の継承者」となる、一人ひとりの人格を形成する場所、「魂を形成する」ところである。人間と動物とは、一つの生体系の中においてお互いにつながっている一全体であり、進化の過程にあってその中から出現してき、自由にそして責任

のある主体として有限な人格が有限性を超えた創造主に応答するという一つの状況を構成するのである。自然の体系は、それ自体一全体としてそれ自身の法則に従って機能する自由な領域として、人間という被造物と神との間に一つの「自己を認識する距離」を設けている。イレニウスの考え方では、人間の生命だけではなく一全体としてのこの生命の体系が、人格形成の手段として正当な位置をもつことが示されなければならない。

さいごに、覚の宗教者たちに問いたい。(1)キリスト教では悪の問題は実践的のみならず、以上のように理論的に扱われるが、覚者の宗教では苦悩からの解脱が理論的に扱われることはないのか。しかし大乘のばあいは本来めざめているものが無明によって味まされていると言うのではないか。(2)キリスト教では悪の起源や目的は人間の理解を超えるので我々が理論的にそれらを十分に説明することはできないが、人間は神の恩寵に包まれて深い信頼の中に生きることができ。しかし他の宗教の人々との対話の中で、キリスト者が抱いてきた宇宙観が本当に信頼できるものかどうか問われてきているさいに、キリスト教の「神」の觀念と悪の事実とがいかにも両立しないかに見えることを直視しないわけには行かない。それを直視できないようならば、キリスト教の立場は否応なしに弱まることになる。覚者の宗教において同じ問題はないかどうか。ダルマ(ものの本当のあり方、無相の自己)に

悪の責任はないとする議論 (dharma-dicy) を覚の宗教者たちはキリスト教から受けているのではないか。(以上、ヒック氏。「」内は、筆者の説明)。

ジョン・ヒック氏への応答は、Prof. Francis Cook, Univ. of Cal., Riverside; Prof. Taitetsu Umo, Smith College のお二人がなさった。そのあと阿部正雄氏は、海野氏のご意見と同じ方向にお考えを展開され、無制限に起る苦悩の否定性を「誓願」の能動的無限性へと転ずる主旨の発言をされた。筆者も『維摩経』巻一のシャリープトラの疑問に由来する中国宋代禅者の問答に言及した。この問答、『禪門拈頌集』(巻二十九)では、単に否定的な問いが自己の根源から受留められることによって、その否定性を払拭され、人類の誓願として打出されてくる。

長水座主(子璿一〇三八)問う。清浄本然、云何が忽ちに山河大地を生ずる。師(瑠珈山慧寛)抗(一高)声に言う、清浄本然云何忽生山河大地。主、言下に大悟す。

これも一つの弁神論と言えよう(久松真一著作集6『経録抄』

三「臨濟録抄講」二〇九ページ参照)

二、ランドン・ギルキイ氏「キリスト者の苦悩理解」

すべての宗教は、それが見る人間存在のもっとも深い問題と、その問題を受留め解明して到達する解答とに集中される独自の現実理解を呈示する。その解答は、真理と恩寵との両

方を含み、さまざまな象徴概念を通して表現されてその教説となる。それらの象徴は、孤立するものではなく相互に連関して一全体を形作りながらもとの体験を指し示す。キリスト教で罪というとき、それを創造と救済の概念から切離して理解することはできない。苦悩の問題も同じである。この点は覚者の宗教においても、全く同様である。

象徴概念の全体系は、そのなかにプラスとマイナスとの評価を受けるものがどの宗教にも必ずある。有神論は哲学的に矛盾するとか、覚者の宗教は現実厭離的であるとか言われるが、それだけではその宗教をよく見ているとは言えない。苦悩を理解する上でも、幾つかの相関連する問いが立てられる。キリスト教では苦悩について四つの問いを挙げる事ができる。(1)苦悩の原因は何か、(2)苦悩の構造、すなわち、どこがどういけなくて苦しむのか、(3)苦悩の克服またはそれからの救済の道は何か、(4)苦悩は他の象徴、例えば神とは矛盾、衝突ないしそれを脅かすのかどうか、である。アウグスチヌスでは、具体的な宗教体験としての罪と恩寵と(2と3)への省察は原罪の教義(1)へと進んだ。そのように苦悩に関する問いは単純ではなく、例えば弁神論の問いがすべてではないのであって、多くの問いと関連している。しかもキリスト教の(4)の問いに余りにも首尾一貫した答えを提出することが却って他の、苦悩の解明とか苦悩からの救済に関わる問いに対する重要な解答を台なしにする恐れがある。

苦悩は肯定、否定、そしてそのあとにくる再肯定という一連の弁証法で捉えられる。キリスト教は、神の天地創造という理解に基づいて、世界を本質的に善しとして肯定することから出発する。科学の発達によって、神の天地創造による時間的な意味での元初の善性という説が維持できなくなると、神学者たちはそれを世界と人間に潜在する可能性としての完成とか、被造物の本質的な善性として解釈し直した。救済は、神の下で人間と自然の存在が有限な状況のまままで本性としての善性が再確認されることを意味することになる。そして苦悩は、この被造物の本質的な善性という舞台への闖入者、よそものとして登場する。逆に言えばこの被造物の善性という背景があることによって始めて、苦悩の克服とかそれからの救済とかが成立するのである。

すなわち、キリスト教が被造物の善性を始めに肯定するた
め、悪と苦悩とはその中で一つの矛盾になってくる。悪と苦
悩が強まれば、救済の希望を呼び起すはずの神の無力、無関
心、さらに有限性が際立つことになる。そこには厭世主義と
諦めしかなくなる。それでこの、当初の被造物の善性を肯定
することはキリスト教教義の一つの欠陥ともなってくる。し
かした逆に言えば、苦悩が被造物の善性と創造主としての
神の本性への反定立として理解されると、キリスト教
の本質的に楽天的、肯定的な苦悩観があるとすることになる。
しかもこれは、その苦悩観が救済論と深く関わることの必然

的結果である。

創造の善性の中の苦悩と悪という矛盾の様相を説明するも
のが、案淵からの追放、墮罪の物語りである。悪と苦悩の現
実から墮罪という説明を受容れた人々は、自らの不服従によ
って破られた神と人間との間の関係の修復が救済によって成
就するのだという確信と希望とをもったのである。啓蒙運動
以後、エデンの出来事という説明とは別の新しい理解を人々
が必要としたとき、悪は自然の悪と人間の悪とに分けられ、
墮罪は人間の宗教的、道徳的悪の説明として解釈された。さ
らに墮罪は、人間の精神的道徳的成長の第一段階と解された。
しかし二十世紀になって人々は罪を正当化する説明を捨て、
墮罪を人間の精神的危機状況を描写するものと解釈し直した。
そして人間の精神的再生が自然の悪によって惹き起される苦
悩をも、克服はできずとも、変質させるものであると強調し
てきている。

今日、創造と墮罪とは時間的な意味合いを失い、一は本来
の構造、他は疎外された現実として、ともに被造物の現実を
表わす象徴と考えられている。墮罪は、自由の所産であるか
らには免れがたくとも除き得るものである。それは、ちょう
ど大乘の覚者の宗教で輪廻と輪廻の苦の滅とが、全く別であ
りながら相互に浸透しあって、覚者の眼には、ともに現実を
特徴づけていると見られるのと似ている。

第三の契機、救済において、被造物の本性と疎外された現

実との二面は、失われるのではなく全く違った形と役割を得てくる。すなわち(1)苦悩の価値転換と(2)苦悩の超克である。先ず苦悩は、神の救済の働きという新しい役割をもつてくる。イレニウスは言う、「不死のものは可死の姿をとり、その中で苦しまなければならない」。現代の神学は、この点を重視する。そして人間の経験する苦悩のうち内的な形を強調するものが実在の神学であり、人間の罪に由来する外的歴史的な苦悩の原因を創造的政治的行動によって克服ないし緩和することを重視するものが、政治的神学である。」B. Metz が指摘するように、苦悩の思ひ出、苦悩する人々の歴史を自分のこととすることが、歴史において根源の力として働き、不正な機構を除き、より適切な機構を新しく始めるよう求めることになるのである。

覚者の宗教と同じく、キリスト教は苦悩を究極には超克することを確信する。そのことが個人の復活と永生、歴史的共同体のばあい神の国の象徴、となっているのである(ギルキイ氏、以上)。

ランドン・ギルキイ氏への応答は、阿部正雄氏と Prof. David Kalupahana, U. of Hawaii がなされた。阿部氏は「神が十字架を通して人間の苦悩の克服に参加したと言うよりは、神が自らを空じて苦悩そのものとなった (total identification) と言いたい」と発言されたことを含む応答にギルキイ氏は、「あなたの方が私より正統派で私は異端

だ」と評された。阿部氏のご発言の右の箇所について Prof. Hans King, Universität Tübingen が、「神が自らを空にした」という言い方は余りにも覚者の宗教的だ」と評され、また、「キリスト教では本来の善は思議を超える、悪の起源も思議をこえる。覚者の宗教と同じか」という深い発言をされた。

三、武田龍精氏「浄上を説く覚の宗教者の苦悩観」は、親鸞の救済論を紹介されたもので、武田氏は『大無量寿経』の苦悩観、自他ともに覚めることを求める人の慈悲行、代受苦、浄上を説く覚の宗教者の苦悩からの解脱観を論じられたあと、『高僧和讃』(曇鸞)第四十、他二を引いて結びとされている。応答をされた方は Prof. Gordon Kaufman, Harvard Univ. と八木誠一氏のお二人である。ジョン・ヒック氏がアミダとキリスト教の神との違いを尋ねられたのに対して武田氏は、「両者とも救い主だ」と答えられ、次に紹介するロックヘット氏が、「二つの宗教の伝統を区別する判断の基準について我々が議論する必要がある」と発言されたのが注目された。

武田氏は、広島の原爆の被害を受けて ~~痛切な苦悩を経験した~~ ~~中~~ ~~で~~ ~~その~~ ~~こと~~ ~~と~~ ~~真~~ ~~宗~~ ~~の~~ ~~信~~ ~~に~~ ~~帰~~ ~~す~~ ~~こ~~ ~~の~~ ~~深~~ ~~い~~ ~~関~~ ~~わり~~ ~~を~~ ~~告~~ ~~白~~ ~~さ~~ ~~れ~~、キリスト教神学者たちから感動と激励の拍手を受けられた。

四、筆者の「禪者の苦悩観」については、次の二氏が応答をされた。Prof. David Lochhead, Vancouver Sch. of Theology ; Prof. Schubert Ogden, Southern Methodist Univ. を二方から筆者は、応答の原稿を頂戴

することができた。以下にそれらを順次紹介させていた。筆者のペーパーは、一、覚者の宗教の苦悩観として、シャーカムニの四諦説、後世の「如来の母胎」思想、そして久松真一博士のFAS禅紹介を含み、二、中国唐代禅者の苦悩観としては『祖堂集』の釈迦伝の出生の箇所、菩提達摩の「二入四行」、趙州從諗、洞山良价、臨濟義玄の語録からの引用を含むものである。四諦と如来の母胎については、『理想』一九八五年二月号所収の拙稿を参照していただければ幸いである。苦悩観についての筆者の結論は、去来を離れて来る、という表現に集約できよう。

五、デイヴィッド・ロックヘッド氏の筆者への応答

(1) ロックヘッド氏は、Dr. Paul Tillich のお考えを踏まえて筆者に問われる。すなわちティリッヒでは、有限な存在は主客の構造を示すが神の存在はこの構造を超えている。神は存在の根拠でありそこから主客の構造が生起するもとである。我々は有限な存在として主客の区別によって出来上っている。苦悩は、西欧の思想では何よりも先ず主客の構造内で理解され、苦悩のもととは、憂鬱とかノイローゼのような心理状態に見られるような自己にあるか、あるいは暴力、弾圧などのように世界にあるかの、どちらかと考えられる。覚の宗教者は、苦悩の源を自己と世界という構造のうち自己の側にもつと考えるのか、それとも主客の別を超えたある地点に

あると見るのか。キリスト教にも、苦悩の源を自己に見る見方はあるが、しかしユダヤ教、キリスト教の伝統の強みは、世界を無罪放免にはしないという事実にある。弾圧の苦悩については弾圧されたものを非難してはいけない。悔い改めを求められるのは弾圧者の方である。要するにキリスト教にとつて苦悩の原因を自己と世界とのどちらか一方にだけあると単純化することは、許されない。

(2) 常盤の分析する「無知」(無明)の概念とキリスト教の罪の理解とは、少くともその果す役割の点で非常によく似ている。罪は、人間が人間であることの諸条件のなかでもっとも説明のつけようのない原因であり、神による救済だけがその解答になるようなものである。キリスト教は罪を苦悩の十分な原因と考えるが、必要欠くべからざる原因とは見ない。苦悩があっても、その人が罪深いということを含まない場合がある。それでキリスト教神学では、弁神論の問題を避けることができな。そして救済は、罪からの解放が主であって苦悩からの解放は主ではない。この点を踏まえて始めて、罪と無知とが平行する跡を辿ることができる。

(3) キリスト教共同体は罪理解に関して現代、少くとも西欧世界では正反対の二方向に分裂している。すなわち罪を自己と世界との分れた構造の内部に位置づけようとして一方は罪を自己の不調と解し、その解決は個人的な回心と清めにより生れ変わり、罪からと同時に世界からも解放されたとする。他

方で罪を世界の不調と解する人々は、救済を政治的解決と密接に結びつけ、罪を除く戦いはこの世の支配的権力との戦いだとし、救済は、解放された人間共同体を終末論的に予見するという仕方で理解される。この二方向への分裂は、福音を歪めるものである。罪は主客対立の構造の中にはなく、その全体に行き亘っていると考えるべきである。

(4) 覚者の宗教が取上げる無知と苦悩、キリスト教の罪と有限性など、人間のあり方についての分析の上でそれらの概念の間に類似点と相違点とが見られるが、しかし一方から他方へ翻訳することを可能にする基準、つまり「同じもの」を話題にしているのだと言ふことの可能性は全くない(例えば「如来の母胎」と「神の母」『ランカーに入る』のサーンクァ批判と終末論、それに天地創造の教えのいくつかのテーマ)。類似点を強調することは、相互理解よりも誤解を生む可能性を強くもつのではないか。無理をすれば折衷主義に陥るのではないか。

(5) キリスト教の統一教会運動は、違った立場の間の矛盾を確認し共通の根拠と総合を求めて矛盾の解決を計るものであるが、これは歴史的に密接な関係にある伝統同志の間でのみ可能である。キリスト教と覚者の宗教という違った伝統の間では、どうなるのか。例えば一方は罪の普遍性を主張することがお互いを排除しあうものではないということ、あるいは神の問題をかつこに入れてキリスト教が覚の宗教者とともに精神的探求に加わることができるとする考えも見られる(以

上、ロック(ヘッド氏)。

筆者は、応答の原稿を送っていただいたお礼の手紙で、神の問題をかつこに入れるどころか、これを正面に据えて、神が有でも無でもいけなさとすればどうするかを問うことを踏まえることが両者の対話の第一歩と考える、また、今日はキリスト教と覚者の宗教との伝統が問題であるのではなく、人間性の究極の矛盾を問うことが後近代世界の人間共通の課題であるとする意味で、キリスト教のエキューメニズム運動を評価する、と改めてお答えした。後日ロックヘッド氏は、神の問題が重要であることに賛成され、また「神の母」の概念はプロテスタントが余り重要視していないので考え直している、とのお返事をいただいた。

六、シューバート・オグデン氏の筆者への応答

(1) 覚者の宗教もキリスト教も、ともに我々人間が我々の究極のあり方について問わずにおれない実存的な問いへの解答として出てきている。その実存的な問いは二つ、(1)究極のあり方を問うこと、(2)究極のあり方に根拠づけられているはずの私の理解の確かさを問うこと、である。二つの宗教は、この二通りの実存的な問いに対するそれ自身形而上的と道徳的との意味あいをもった解答となっている。そしてどんなものであれ解答が出されているということは、究極的なあり方の構造がただ一つであることを意味する。そうすれば、この種

の神学的出会いに関わるものに求められることは、それぞれの宗教の「実存主義的解釈」(Rudolf Bultmann)である。それは、それぞれの宗教が我々の究極のあり方を問う人間の普遍的な問いに対する答えだとする主張に照らしてそれぞれの宗教を解釈することである。歴史的にはそれぞれ神話的な表現を用いてそういう問いに答えてきたので、それは当然非神話化を含むが、それは神話を排除することではなく、また人類学的観点からそれぞれの宗教を人間の自己理解に還元し単純化することではない。

(2) 中国の禅者たちの苦悩についての考え方は、常盤によると「こうしてやって来ることに捉われることなしにこうしてやって来る」ことだという。それはすぐれて実存主義的な解釈である。次に常盤が私を触発する特別な箇所を指摘する。四諦に対する補充説明で常盤は、苦の代りに無知(無明)をもってくる。「これが無知である、これが無知の原因である、これが無知の滅である、これが無知の滅に至る道である。」執着の根である無知は、それ自体もとも根源的な段階の苦悩である、というのが、上の表現についての私の理解である。禅者として一般に覚者の宗教の苦悩観をよりよく理解するには、苦悩に様々な形態があること(類型的段階)だけでなく質的に違った段階があること(超越的段階)を認識する必要がある。後者こそは、ここで無知と呼ばれる苦悩である。「無明は何かであらうとする傾向性に先行する。しかるに無明の原因と

して無明以外には如何なるものもありえない、無明は原因をもたない、無明は、いわば突如として起る、無明は本来のあり方に基盤をもたない」「苦悩の究極の原因は、私自身のあり方と私のあり方を構成する世界のあり方とであり、そこそは無明である。無明は究極の意味でそれ以上の原因をもたず遇然的である」——これらの言葉は Søren Kierkegaard の有名なことは「罪が罪自身を打出してくる」とほとんど全く一致するので、印象深い。Reinhold Niebuhr は、キェルケゴールの言葉を、それが罪の説明をする唯一の仕方、罪を罪以外のものに還元する仕方の説明で罪を解消することのない唯一の仕方だと言ったが、妥当な見方である。

罪の理解についても、単なる類型的段階での道徳的逸脱という理解を超えて超越的段階で、自己を他者と神との関係において根本的に誤って理解すること、つまり非本来的な理解として罪を捉えるならば、覚者の宗教の理解する無知とキリスト者の理解する罪との間には、重要な「機能上の類似性」(D. Lochhead)がある。別の言い方をすれば、キリスト教の伝統では、罪は人間が苦しむ苦悩のすべてではないが大部分の苦悩の根本であるだけでなく、苦悩のもっとも基本的な段階と考えられているということである。パウロは罪に言及して「死の身体」(ローマ書七、二四)と言う。

しかしながら、超越的段階の苦悩である無知のばあいも超越的な仕方では解される罪のばあいもどちらにも、根本的な人

間の不調が我々の人間性そのものとは理解されていない。却って同じ人間性そのものが苦悩の源であるとともに苦悩からの脱却の源でもある。常盤が言うように、我々一人ひとりが我々自身と他者における苦悩の原因であり、また少くとも潜在的に、自己解放と他者解放との源でもある。私の理解する限り常盤はこのことを、初期インド覚者の宗教の「如来の母胎」思想の実存主義的意味と解する。しかも、どちらの場合にも、すべての類型的な選択の自由の根底にあるこの人間性の事実上の状況は、無知または罪と呼ばれる超越的苦悩である。

苦悩克服の弁証法的理解とでも言うべきものとして、常盤の引用する久松真一博士の表現は重要である。先ず四つの誓いの第二「吾ら謹みて、世尊コータマ・シヤカの芳躅を筆し、同胞衆生のために真俗二諦の法門を確立し、その行われる世界を建設しよう」、FAS協会の理念と久松博士による説明「無相の自己にめざめ全人類の立場に立ち歴史を超えて歴史を創る」、すなわち「一切の繁縛を脱して無礙自在にはたらく無相の自己に覚めること、国家、民族、イデオロギーのエンゴイズムを棄揚して全人類の立場で世界を形成すること、自ら創造した歴史に自縛されることなく歴史を超えた歴史を創造すること」、とくに最後の表現は、自分の師ブルトマンがパウロのコリント書一の言葉を本当に先生らしく解釈されたのを思い出さずにはおれない。両者は殆ど全く同じ方向への

呼びかけを我々にしている。パウロは言う、

与えられた時間は残り短い。今からは、妻をもつものはいかにかのようになり、喜ぶものは喜ばないかのようになり、物を買ったものは物持ちではないかのようになり、世間に関わるものは関わりがないかのようになり、そうしよう。(Cor. I, 7, 29-31)

久松博士とブルトマンとの両者の理解が必然的に前提にすることがらは、驚くほど似ている。私は、人間存在についての同一の理解が覚者の宗教とキリスト教との伝統で違った仕方方で表現されているのだと断言するつもりはないが、しかしこの二つの宗教の間の違いは、それほど自明なものではなく微妙で見分けがたいものだと言いたい。一方を深く理解すれば必然的に他方をも、それに応じて深く理解せざるをえないことになるのである。

私は今回の苦悩に関する神学的出会いのあと、覚者の宗教とキリスト教との伝統の外見上の用語や概念の違いだけでなく他の一切の機能上の類似点を除いて行きたい。これは両者の自己理解に秘められた形而上的な深い意味を見出す上で特に重要である。それぞれの形而上的な意味あいがある限り、どちらの宗教も自己理解は十分にされないし、相手と正しく比較することもできない。

(3) 久松博士は、今日人間存在に適切な理解は「後近代人(post-modernist)の理解」でなければならないと言われる

とのこと。私もまた全く同じことを言いたい。後近代性の本質的な一つの側面は、政治的であるということである。上に引用した久松博士の言葉「国家、民族、イデオロギーのエゴイズムを棄揚して全人類の立場に立って世界を形成する」ことこそ、私が政治の次元として理解するものを考慮に入れよという呼びかけにはかならない。覚者の宗教、キリスト教の宗教経験を近代的ないし後近代的に理解することは、単に実存的な解釈に限られるには及ばない。それは政治的解釈となつてこなければならぬ。現代世界の真剣な人々は、そういう宗教経験の内に秘む深い意義、すなわちそれからの宗教経験が個人の救いのためだけでなく、人間生活を宿命的に形成する社会と文化の諸機構に対する人間の罪と悪の様々な結果を緩和して行くことのために、本当に信頼に足るかどうかを問うている。その点で私は、罪も有限性もそれだけでは世界に現われる悪の十分な説明にはならないという D. Lochhead の主張に全く同意する。両宗教の対話のなかで私たちは、何かの誓いを立てるのではないとしても、我々の討議を厳粛に進めるには、私たちが宗教的ないし実存的な問いはつねにまた道徳的、政治的な問いであることをはっきり認めて行くことが適切ではなからうか。我々が真剣にお互いの出会いを進めるならば、我々の主張がもつ政治的な意味あいを直視せずにはおれない。しかもそれは、我々の隣人のため、同胞のためにはかならないのだ（以上、オグデン氏）。

滝沢克巳・八木誠一編

神はどこで見出されるか

四一〇頁 二、〇〇〇円

滝沢教授と八木博士の十数年に及ぶ宗教哲学論争に、秋月老師と中村牧師が加わったユニークな宗教書。

八木誠一・阿部正雄編

仏教とキリスト教

——滝沢克巳との対話を求めて——

二六五頁 二、三〇〇円

滝沢教授の「不可説」の説をめぐつての、八木・阿部・秋月龍珉・本田正昭の四人の宗教学者の論集。

発行所 〒101 東京都千代田区神田駿河台二一九

株式会社 三一一書房