

浄土真宗とプロテスタント神学の出会い

——第三回ルードルフ・オットー・シムボジオン、その背景と展望——

大河内 了義

一九九九年五月五日から九日まで、ドイツはマールブルクのフィリップス大学^①において同大学の神学部と大谷大学の共催で『佛教とキリスト教——浄土真宗と福音神学』という総題のもとに、シムボジオンが開催された。プロテスタント神学と宗教学の領域で一時期を画してマールブルクの名を高めたルードルフ・オットー（一八六九—一九七三）の名に因んで企画されたシムボジオンの第三回目である。

1 (大河内)

これについては、その概略はすでに「大谷大学広報No. 一三六」及び「大谷大学通信49号」^④に報告されているし、詳細な報告は、佛敎者・キリスト者双方からの報告原稿や質疑の出版を含めて、やがて大谷大学真宗総合研究所によって行われるはずである。したがってここでは、シムボジオンの具体的内容にはあえて立ち入らず、一年有余の準備

期間をふくめて翻訳や通訳といういわば裏方の仕事を通して会議に参加したものの一人として、シムボジオンの背景および今後の展望について若干の考察をおこなう。

—

シムボジオンのきっかけをあたえてくれたのはマールブルク大学の宗敎学者マイケル・パイ教授である。パイ氏は本学大学院特別セミナーの講師として一九九五年および六年にそれぞれ「宗教における伝統、革新、反省」および「比較宗敎学——宗教の形態と実質」というテーマで講義をおこなない、また公開講演をしたが、その後一九九七年の秋に、同大学神学部組織神学教授でかつルードルフ・オットー研究所所長であるハンス・マルティン・パールト教授

との連名で本学学長訓覇暉雄教授に書翰を寄せた。その内容は「第三回のシムポジオンの総テーマを『浄土真宗とプロテスタント神学』としたい、ついでは大谷大学が共催者 co-sponsor として参画していただけないだろうか」という要請であつた。しばしの考慮のち学長はこれに応じる旨の返書を認めた。つまりこのシムポジオンはマールブルク大学の要請に大谷大学が応えることによつて成立したのであつて、本学がイニシアティブをとつてのことではない。このことはいくらかの考察に価するように思われる。

かつて、本学名誉教授金子大栄が座談の折に「一口に佛教と言つても、ちようど血液にさまざまな型があるように、さまざまなタイプがあるようですね。教えを説いてくれと頼まれなくても、聞く耳持たずという人にも、無理矢理に何が何でも教えを説いて折伏するタイプ。日蓮さんなどはこのタイプでしょうか。これをA型とすると、その対極にあるのが禅宗で、菩提心を起こし禅門に入つて修行しよう」と訪ねてきた人を、返事もせずに三日も門の外に待たせておく。聞こうとする人にも簡単には説かない。いわばB型でしようか。これらと較べると真宗はAB型。教えを請う人には説く、聞きたい人には聞いてもらおうということでしょう」と語つたことを筆者は憶えている。むろんこ

れは一つの譬えであつて、百パーセント妥当する分析などというものではない。しかし真宗あるいは大谷大学には、親鸞以来伝統されている「AB型」、つまり積極的消極性あるいは消極的積極性ともいうべき体質があるように思われる。

同じ真宗といっても龍谷大学・西本願寺では、親鸞の著作の翻訳出版をはじめ、アメリカのみならずヨーロッパにも寺を建てて宣教活動は盛んで、極めて積極的である。おかれてはならじと東本願寺も『教行信証』や『浄土三部經』の英訳を心がけたが、前者は、本学教授だったとは言え、禅の大家鈴木大拙訳であり（しかも「証卷」までの未完）、その序文は、同じく本学教授ではあつたものの「絶対無」の哲学者西谷啓治の手になる。後者はアメリカの佛教学者の手になつていて、本学の真宗学者・佛教学者の主体的・積極的活動の結実ではなかつたように思われる。近代西欧の哲学や思想との対決を通して新しい教学を打ち建てようとした初代学長清沢満之、言語学的原典批判という新しい研究方法を導入した二代目学長南條文雄、佛教を社会に世界に解放することを念願した三代目学長佐々木月樵を先学としてもつ本学は、これを建学の精神として高く掲げながらも昨今は、個々の分野における成果はあるものの、

そしてそれは誇ってよいことではあるが、親鸞の佛教を「信」と「学」と「思想」の結合点として、三国の佛教各宗のみならず、世界の宗教や思想と対決して、これを位置づけるといふ全体的総合的な学問的営為は、金子大栄の『佛教概論』（大正八―一九一九）年 岩波書店）以降影をひそめ、「消極的積極性」の後半が力を失っているやに思われる。

筆者は積極性イコール善、消極性イコール悪という西洋十九世紀的な平板な思考パターンに無批判に与するものではない。積極性が容易に激しい攻撃性に、消極性が時として深い同苦の念に転化し得ることは歴史の教えるところだからである。しかし単なる消極性はややもすれば閉鎖的自己満足に陥ることもまた事実である。呼ばれたら答えなければならぬ。他者の声を聞かねばならない。他を措いて自のないことはすでに釈尊の説くところであり、この関係は垂直にも水平にもはたらく。時代と社会の要請を鋭敏に感受してこれに応えるところにこそ消極的積極性の意義があるのではないのだからか。責任を果たすということがあるのではないのか。因みに一般に「責任」と邦訳される英語の responsibility やドイツ語の Verantwortlichkeit は共に「答える、応答する」の意味の動詞 respond' antworten

に由来する。そこへマールブルクからの要請である。応えないなどということがあり得ようか。

以上が、本学がこのシムポジオンに共同主催者として参加したとおよその経緯ではなかったかと思われる。積極的にイニシアティブをとつての参加ではなかったにせよ、いやむしろそうでなかったからこそ、宣教・布教という攻撃的形態をとらず、また「国際真宗学会」のように真宗の教えを顕彰するためでもなく、キリスト教プロテスタント神学という異教の他者とあくまで「対話」するシムポジオンになったことは、本学にとつてもマールブルク大学にとつても大変意義深い催しであつたと筆者は考えている。まさしく respond' であつた。マールブルクで真宗教徒がプロテスタント教徒に応答したことは、マールブルク大学神学部がヨーロッパ最初のプロテスタント神学部であることを考えると、親鸞とルターが初めて対面したことを意味する。その意義は限りなく大きい。

二

他方マールブルク側は、というよりもキリスト教側の状況はどのようだったのか。日本のプロテスタント神学者八木誠一はかつてその著作『佛教とキリスト教の接点』のな

かで次のように書いた――

キリスト教は「……」諸宗教との対話を口にしながらも本音のところではキリスト教のみが唯一絶対の真実の宗教であつて、この場合（キリスト教と佛教の対話の場合―引用者―）佛教徒は気づいていないことが往々にしてあるので明言しておくが――キリスト教が他宗教に対して語り得ることは結局のところただ、一刻も早く異教の迷妄から足を洗つて、イエスのみを救済主として告白し、ただここにのみ真理への道があることを信じて、洗札を受けて、キリスト教会に所属せよということではかありえないのである。これは心の広さ狭さ、また民族的・文化的偏見や優越感などとは全然関係のない論理的必然なのである（一五頁、傍点引用者）。

この書物が出版されたのは一九七五年、それほど遠い昔のことではない。筆者も一九五〇年代の終りから六〇年代の始めにかけての最初の滞独生活中に、ドイツの神学生たちから同じ趣旨の発言を一度ならず耳にしただけに、こうした見解を書物の中で公けにした著者の日本のキリスト者としての苦衷と勇氣に脱帽する思いのしたことを鮮明に記憶している。

幸いにも、というべきか、唯一神教に共通するこうした自己絶対化の傾向は、七〇年前後を境に、前記の八木や滝沢克己ら日本のキリスト教神学者の真摯なアプローチに触発されたこともあつてであろう、大きな変容を経験することになる。変容の目指す方向は時間的にも空間的にもさまざまであり、互いに相い補い、反撥し、賛同し、批判し等、複雑な流れを形成している。

この変容には社会科学的な誘因もあろう。南アメリカ、フィリピンなどで起つた欧米の植民地政策の後遺症からの解放としての解放の神学、性差別（筆者は、西洋思想ほど男性原理の貫徹した思考は他になかったからこそ、それからの解放運動もラディカルになる、という偏見を持つている）からの解放としてのフェミニズム神学、奴隷解放の延長上に位置づけられる黒人解放の神学なども大きなインパクトを与えていることはまちがいない。

また、もともと多民族多文化国家である合衆国は別として、ヨーロッパの「先進国」で第二次世界戦争後の経済成長期（それはまさしく六十年代に当たる）以降、他文化他宗教の地域から多数の人々を労働力として招き、その結果他宗教とりわけイスラム教徒との出会いや対話や軋轢が日常生活の次元でも生じざるを得ず、キリスト教会もこれと

神学上の問題として対決し位置づける必要に迫られたという極めて具体的・経済的な事情も手伝っている。

更にまた、宣教を至上命令としているキリスト教教会が、近代啓蒙主義思想の、ということは人間理性絶対主義の、端的に言えば人間至上主義の結果世俗化し、非ないし反宗教化する傾向の社会全体に対して、いかにしてイエスの教を伝え拡めるかという困難な課題に対する反応とも言える（ローマ法王庁は一時期「ヨーロッパの再宣教」を口にしたことさえある）。

このようなさまざまな原因によって六十年代以降キリスト教神学に生じてきた変容の内実を、京都大学の芦名定道教授の説に従って、ただし筆者流に些か乱暴に、分類すると、(1) 排他主義 (2) 包括主義 (3) 多元主義の三つになる。

(1) 排他主義。これは二千年来のキリスト教の、とりわけ西ヨーロッパのキリスト教の伝統のいわば正統的主張であり、「教会の外に救いなし」とするローマ・カトリックの立場であれ、大著『教会教義学』(Karl Barth: Kirchliche Dogmatik 1932-67, 1. Bd., 2. Halbb., S. 372 ff.)の教員にわたる注において、十六世紀に日本に渡来した宣教師の日本浄土教についての発言に積極的な関心を示しながらも、最終的には「イエスの名の欠ける」故にこれを拒げるカール・バルトのプロテスタンティズムの立場にも通底するし、私見によれば、現在でもこの主張は西欧キリスト教の主流をなしている（特に「西欧の」と断つたのは、ある学会で知り合った東方教会の聖職者から「ローマ・カトリックは征服者の宗教である」という驚くべき素直な発言が記憶にあるからである）ことは、先に引いた八木氏の苦渋に満ちた発言からも予想できよう。二千年前にイスラエルの地において神がイエスにおいて受肉したこと、つまりイエスがキリストになったという、一回限りの歴史的事実があること、を教えるの根本にすえる限り、排他主義はむしろ「論理的必然」であって、この立場こそ従来のキリスト教のいわば本筋と見なし得るものであろう。

(2) 包括主義。これはしばしばカール・ラーナーの「無(匿)名のキリスト者」というテーゼによって代表されるもので、「諸宗教の存在意義をキリスト教のメッセージとの一致の度合いによって計る」(芦名)という、あくまでもキリスト教を規範として、その範囲内で他の宗教を認知するものである。筆者の経験から具体例を挙げる。一九六〇年夏学期、徹底的懐疑を身上とする哲学者カール・レーヴィットのゼミナルである神学生が報告をした際「わ

れわれキリスト者は」という表現が頻発され、ドイツ語を十分には理解できない筆者にも些かならず気になっていたところ、教授が「君、われわれ人間は、と言えないのか」と批判した。件の神学生の「その意味で使っているのです」という応答に教授は更に「では歴史的に言っていてキリスト教以前の古代ギリシア人は、またそこに坐っている佛教徒と称する日本の留学生はどうなるのか」と追及した。神学生は「古代ギリシア人も佛教徒もまだそのことを知らないだけで、イエスの名において人間なのです」と応じた。こういうのをカルチャー・ショックと言うのだろうか。その神学生が明るくオープンで親切な若者だっただけに、筆者はキリスト教の本質を垣間みた思いだった(余談ながら、一九七三年チューリヒでのインターカルチュラルなある会議の際、ある日曜日に近くのモスクでイスラム教の勤行に参詣しようということになって打ち揃って出かけたところ、かのラーナー氏会堂の入口の石段につまづいて足を捻挫してしまい、そのまま宿に帰った。モスクがたまたまユング研究所の近くにあったので、あとで「集合的無意識」ですか?」と冗談半分にたずねると、「いや、関係ないよ」と苦笑していた)。

(3) 多元主義。この系統に属すると考えられる神学者

は文字通り多元的であって、簡単に定義できないし、またその主張も流動的である。ここでは芦名氏の定義をかりて「すべての諸宗教に対してキリスト教に包括されない独自の真理契機を認める。すべての宗教を超越している究極的实在 (The Real) とその限定された現れ (具体的信仰内容) との区別」を立てる考え方と規定しておく。ここでもまた乱暴に断言すれば、これは端的にキリスト教絶対性の放棄であろう。この方向を手探りしながら明確にしようとするのが、例えばジョン・ヒックとポール・F・ニッター共編の『キリスト教の絶対性を越えて』(一九九三年春秋社 原書名 *The Myth of Christian Uniqueness—Toward a Pluralistic Theology of Religions*, 1987) である。この論文集には「プロテスタントとカトリック、女性と男性、東と西、第一世界と第三世界」の気鋭の神学者がそれぞれ問題提起した十二本の論文が集録されており、寄稿者の一人でもあるニッターは「序文」で次のように問題点を指摘している——

「……本書の書名が誤解を招きやすいとしたら、この書名はむしろその目的を果たしていると言える。私達が「キリスト教の唯一性」を「神話」と呼ぶのは、キリスト教の唯一性を語る事がただただ間違っ

り、だから放棄されるべきだと考えているからではない。むしろ私たちは、そのような語り方はすべての神話的な言葉同様、注意深く理解されるべきだと感じている。それは解釈されなければならない。その真理は文字の表層にあるのではなく、絶えず変化する歴史的人格の意味の中にある。そこで本書はキリスト教の唯一性の否定をこころざすというよりもむしろ、それを新しく解釈することを願っている〔…〕。

もちろんキリスト教は、あらゆる宗教的伝統は唯一であるという、正確にして字義通りの意味で唯一である―すなわち宗教的伝統はそれぞれが唯一であって、したがって厳密に同じようなものは他に存在しない。しかしキリスト教的な言い方では「キリスト教の唯一性」はさらに大きな神話の意味を帯びてきた。それは、世界の他宗教と比較した場合、キリスト教は唯一の決定的なもの、絶対的、規範的、優越的なものであることを意味するようになったのである。私たちが本書で批判しているものはまさに「唯一性」が持つこの神話的意味であり、それと関連するすべてなのである（一―二頁）

多元主義的モデルは新しい方向転換を示している。

それは「パラダイムの転換」と言っているもので、キリスト教神学者が他宗教の世界とその世界でのキリスト教の位置を理解するための過去・現在の努力は新しい方向転換をしつつあるということである。そして「パラダイムの転換」とは、先立ったものから真に異なっているが、しかしそれを前提してもいる方向転換を表している（二頁）。

キリスト教の唯一性の否定ではなく、従来のキリスト教が保持してきた「唯一性のもつ神話」の意味を否定するのだという主張は、一方で、佛教的風土に、あるいは彼らの表現を使えば、非キリスト教的風土に培われてきた筆者などにすれば「何を今頃！ やつとわかりかけたのか！」と慨嘆の想いを抱かざるを得ないものの、他方では、キリスト教的風土の枠内でこのような「方向転換」をすることの大胆さと勇氣をもひしひしと感じる。

「序文」は続いて、排他主義、包括主義を批判して次のように言う――

新しい理解は、現在までのキリスト教の他宗教に対する態度を支配してきた一般的な二つのモデルを越えるならかの努力として示された。それらのモデルとはまず「保守的な」排他主義的アプローチであって、

キリスト教だけに救いを見て、その他には、仮に見出したとしても、結局ほとんど何の価値も見出さない。

次に「自由主義的な」包括主義的態度であるが、これは他宗教が与える救済の豊かさを認めはするけれども、この豊かさをキリストの贖罪の業の結果と考え、またキリストにおいてだけ成就されるものと見る。私たちは、多元主義的立場の可能性を探求している神学者たちを集めようと思った。これはキリストとキリスト教の優越性あるいは究極性の主張から他の道の独立性と妥当性の認識へという動きである。そのような動きを私たちの計画への参加者は「神学的ルビコン渡河」と呼ぶようになった(三頁)。

従来の路線をあえて踏み越えてキリスト教神学の新しい地平を拓こうとする壮図はよしとされよう。

三

こうした「パラダイム転換」の主張に対して早速キリスト教内部から、とりわけ前記論文集成立の基礎となった一九八六年のクレアモントの討議に参加はしたが寄稿しなかった一部の神学者たちから、反論が加えられた。それがゲイヴィン・デコスタ編の『キリスト教は他宗教をどう考え

るか——ポスト多元主義の宗教と神学』(一九九七年、原書名 Christian Uniqueness Reconsidered—The Myth of a Pluralistic Theology of Religions, 1990)である。真つ向からの批判であることは『キリスト教の唯一性再考』というタイトルからして明白である。

「序」においてデコスタは次のように書く——

キリスト教神学の内部でも諸宗教(と非宗教)に対するキリスト教の態度に一種のパラダイム転換を求め人々が増えている。『キリスト教の絶対性を越えて』という論文集はまさにこのような挑戦(誰に対する挑戦か?—引用者傍白)の一つである。ポール・ニッターはその序文において、キリスト教史上主として次の二つの基本的なアプローチが支配的であったとしている。すなわち「…」[「保守的な」排他主義的アプローチと「…」[「リベラルな」包括主義的アプローチとである。こうした性格づけの不適切さはさておくとして、ニッターはさらに「…」彼言うところの多元主義的立場から次のようなパラダイム転換を提言するのである。それは「キリストとキリスト教の優越性あるいは究極性から他の道の独立性と妥当性の認識へ」という動きである。そのような動きを私たちの計画への参

加者は〈神学的ルビコン渡河〉と呼ぶようになった。彼らがこの動きを「神学的ルビコン渡河」と呼んだことはまことに皮肉である。なぜなら紀元前四九年起こったカエサルの渡河は、まさに力づくで自己の枠組に「他者」を包括しようとする試みだったからである。「…」諸宗教をその宗教自身の自己理解に見合ったしかたで理解しようとするのではなく、解釈者が諸宗教を自分のシステムの土俵に組み入れて理解しようとしていたからである(ただしパニカーの論文は明らかに例外である)(六一―七頁)。

「解釈者が諸宗教を自分のシステムに組み入れて理解しようとする」のは、と日本でもなじみのあるジョン・B・カプJr. は彼の寄稿論文「多元主義を越えて」で批判するいわゆる多元主義者が以下のように誤った基本的前提から出発しているからだ――

その前提とは、(諸)宗教に(共通する)本質というようなものがある、という考えである。この本質は、あらゆる「宗教」に共通の特徴であるとともに、その中心的また規範的な特質であると考えられている。それゆえ、ひとたび佛教、儒教、キリスト教といったものがそれぞれ一つの宗教であるということになれば、

それが何であつても、それをどのように評価すべきかはみな知られる、ということになる。とすれば、次のステップは、共通見解を形成すべきであったその本質についての問いである。仮りにある共通の本質というようなものがあるとして、ここではその本質がすべての大宗教において同程度によく実現されていることを認めることにしよう「…」というわけである(一二二頁)。

(とすれば)宗教という言葉で連想する諸特性を長い一覧表にまとめることもできよう。佛教徒のまとめた表は、イスラム教徒がまとめた表と重なりもし違う部分もあるはずである。(しかし)それは一方の表が他方の表よりも正確であるということであろうか。そのように結論づけることは、この表が多少とも対応するある客観的な現実が存在する、ということを前提している。しかしこの用語が対応すべき、「宗教」のプラトンのイデアなど存在しない「…」宗教などというものはほんとうは存在しない。あるのはただ伝統、運動、共同体、人々、信条、実践などであつて、これらは多くの人々が宗教という言葉で意味するところのものと同関連づけられている諸特性なのである。「…」

私は『キリスト教の絶対性を超えて』[「:」の前提する「多元主義」に反対である。それは、すべての宗教の最終目的がキリスト教にのみ実現されていると主張するためではなく、それよりもはるかに根本的な多元主義を肯定するためである(一二四頁以下)。

「宗教などというものは存在しない」という発言は痛快とも言うべきものであるが、

私はキリスト教の優越性についてある主張をしている。それは、キリスト教徒が他の人々より優れた人間であるとか、キリスト教の歴史がこの地球上に他の伝統よりも大きな貢献をなしたとか、あるいはキリスト教的な諸制度が他よりも優れている、などと主張することではない。それが意味しているのは、イエス・キリストが中心であるような伝統は、原理的に言って排他的な境界線を必要としない、ということであり、そのような伝統は他から学ぶことによって変革されることが可能である、ということであり、そのような伝統は人類の歴史全体によって形成される信仰共同体となる可能性を擁している、ということであり、またその神学は真に地球規模のものとなることができる、ということである(一四四頁)。

こういう主張を聞くと、前半部分とはかく、後半は茫漠とした抽象的理想主義的ユートピア(「ユートピア」とはもともと「どこでもないところ」の意味であったはずである。)に思え、ニーチェに倣って「人間的あまりに人間的」と言いたくなる。「宗教の自己変革」むろん大賛成である。しかし「地球規模の信仰共同体の神学」などと言われても筆者などには明確なイメージは全然湧かない。「地球規模の信仰共同体」になつてもなお「教え」は有神論的な「神学」でなければならぬのか、とも思う。「よりはるかに根本的な多元主義の肯定」と矛盾しないのかとも。

カブ氏と同様の、しかし些か「政治学的」な視点からポール・グリフィスは「キリスト教理の唯一性を擁護する」という多分に挑戦的なタイトルを持った論文で、多元主義者を次のように批判する――

もし多元主義者たちが正しいとすれば、正当な宗教間対話の条件は、それに参加する者すべてが自分自身の伝統について徹底的に新しい理解を発展させることである。実は、このような考え方の中に、伝統的なキリスト教の帝国主義がたちを変えてあらわれているのを見出すのは困難でない。これまでキリスト者共同体は、その内部にいる非キリスト教徒に対して排他

的で恩着せがましい態度をとってきたが、その旧来の態度を改めたり再解釈したりする必要を感じているため、彼らはそれと全く同じ態度変更や再解釈を自分の対話相手にも強要するのである。結局キリスト教徒は、これまでほとんど常にそうであったように、ここでも宗教科対話の議題と前提条件とを自分で決めてしまっている。そこで彼らは、得々としてしゃべりはするが聞くことにはほとんど興味をもたない。多元主義という彼らの立場からすれば、そこに学ぶべきものがあるにもかかわらず、である。このことは、控えめに言うとしても、厳密に多元主義的な立場には内的一貫性の由々しき欠如があることを示唆している(二二三頁)。

「得々としてしゃべりはするが聞くことにはほとんど興味をもたない」というのは筆者の短かからぬ滞欧生活の間絶えず抱きつづけてきた印象で(もともとその場合筆者の母語で語り合ったわけではないが)、何も多元主義にのみ限られた態度ではあるまい。むしろこれは彼ら自身の自己批判の言葉と受けとるべきであろう。

キリスト教教理史に暗い筆者には、一つ一つの論にあるときはなるほどとうなずき、あるときはそうかなと首をかしげざるを得ず、その当否の正確な判断など到底不可能で

ある。こうというのが西洋世界における「論争」^{ディベート}なのかと半ば感心し半ばあきれる。佛教の歴史においてもこのような激しい論議が交わされてきたことであろうが、それにも暗い筆者は比較し得る立場にはいない。

この書物の中で博い学識をもって批判的論調を、しかし比較的穏やかに展開しているのはドイツの神学者W・パネンベルクであるように思われる。編者の「序」は、パネンベルクの提言は「宗教の多元化した(いつから? もともとしてそうではなかったのか?—筆者傍白)世界では、多元主義的アプローチや排他主義的なアプローチではなく、包摂主義的な神学こそが適切である。他の宗教の人々の救済という問いは、どちらにしても答えの不可能な問いとならざるを得ないが、だからと言ってキリスト教徒は、他宗教との接触や交渉を通して学び、成長することは止めてはならない」、この意味でパネンベルクの論調は「希望を基調とした、誤解のない対話」(二二頁)を続けるべきだということである、と要約する。その限りにおいて穏当な主張と筆者は考える。

しかし、パネンベルクの論調の重点が、少なくともこの書物に寄せた論文では、「キリスト論」におかれていて、この「キリスト論」こそ非キリスト者にとっておよそ異質

でなじみにくく理解困難なものであることもたしかである。パネンベルクは言う――

ひとはどの文化に属していようとも、またイエスのことを何も知らなくても、イエスが宣べ伝えたみ国に靈的に接近することができる(一五四頁)「…」。

地上の生においてイエスと出合うことがなかった人が神の国にあずかる場合でも、やはりイエスが彼らの救い主なのである。イエスは、その人がどんな宗教を信じていようとも、やはりその人の救い主である(一五五頁)「…」。

イエスにおける神の現臨は、キリスト教徒の経験の問題ではなく、イエス自身の主張であつて、そこには終末論的な最終性が含まれている。教会の中で発展した受肉のキリスト論の根本にあるのは、まさにこの主張である。キリスト教の唯一性主張は、キリスト教徒の経験に基づいていのではない。もしそうであつたなら、世界の諸宗教においても別のしかたで唯一性の経験があり得る、と論ずるのが順当であろう。しかしイエスの人格に関する唯一性の主張は、イエス自身の終末論的なメッセージ、とりわけ彼の活動において現在化しつつある神の国の終末論的な最終性、と分ち

難く結びついている(一五八頁)。

こういう主張を聞くと、しかもイエスにおける「受肉」が一回きりの歴史的事実であるのなら、イエスとは「縁なき衆生」たるわれら佛教徒はこれにどう対応したらよいか、ひどく困惑する。またキリスト教徒は他宗教との交渉や対話を通して一体何を学ぼうとするのか。そういう「対話」とは一体何なのか。パネンベルクはイエス・キリストとキリスト教徒・キリスト教会を「神の現臨」という規範によって峻別しているけれども、結局のところこれは、キリストを離れたキリスト教徒もキリスト教会もあり得ない限り、排他主義的発想と基本的には同質のものではないのか。排他主義を言わない排他主義ではないのか。浄土系佛教に引き寄せて考えれば、イエスに対応するものは、アミダとなつた法蔵菩薩なのか、歴史的人物であるシャキヤムニなのか。佛陀シャキヤムニはしかし「人に依るな、法に依れ」と説いた。キリスト教にあつて「法」に対応する概念は何なのか? 無限の問いが生まれる。

佛教の伝統においても、法然に対する明恵の『摧邪輪』日蓮の『立正安国論』、『四箇格言』などがあるし、親鸞は「聖道の諸教は行証久しく廃れ、浄土の真宗は証道いま盛なり」と宣言した。格調高い論争があり得たことは十分想

像できる。しかし歎異抄に培われた筆者などは、右のようなキリスト教徒の激しい論争を聞くと、あの十二章を想い起こさざるを得ない。「佛のかねて信謗ともにあるべきむねをしろしめして……」唯円は「故聖人のおおせには」と枕しているけれども、これは親鸞の「おおせ」なのか、唯円の「領解」なのか、とも。またこうした態度は日本の佛者唯円に限らず、インドのヒンズー教徒にも見られることは、ドイツインド学の碩学ヘルムート・フォン・グラージェナップの述懐（『東洋の意味』^⑤）からも確かめられる。ここに西と東の文化や宗教の性格の根本的相違点をみてしまえば、「論争」にはならないかもしれない。だが論争と対話とは違うものではないのか。

四

以上現代キリスト教神学の最先端、とりわけ主としてアングロサクソン系の神学で問題になっているキリスト教神学の現状を垣間見たが、マールブルクの神学者たちの報告が必ずしもこの線上にあったということではない。むしろシムポジョンには極めてオーソドックスで守備範囲の広い神学状況が反映していたように思われる。オーソドックスで堅牢な神学でもってオーソドックスな正宗の学と対面し

ようということだったのかもしれない。そうした中で例外的に思われたのは、長く西谷啓治教授に私淑し、佛教との接点を求めて、彼なりの宗教神学^⑥の確立に努めているバール大学の神学者クラウス・オット教授の報告である。今ここで彼の言う「宗教神学」を論ずることはできないが、彼が報告の冒頭で触れた、第二ヴァチカン公会議宣言文にあらわれる「ノストラ・アエターテ」*Nostra aetate*（われわれの時代にあつて）についてはどうしても触れておく必要があろう。というのも、先にキリスト教神学の「パラダイムの変換」、「排他主義」、「包括主義」、「多元主義」などの論争の一部を紹介したが、こうしたキリスト教会の一連の動きの根底にあるものが、そしてその原動力となったものが、おそらく今後の数世紀を視野におさめた第二ヴァチカン公会議の、とりわけ「キリスト教以外の諸宗教に対する教会の態度についての宣言」*Declaratio de Ecclesiae habitudine ad Religiones non-christianas* “*Nostra aetate*”であり、これがカトリック教会のみならず全キリスト教会に強烈なインパクトを与えたのはまちがいないと筆者には思われるからである。

第二ヴァチカン公会議は一九六二年に法王ヨハネス二三世によって召集され、二千五百人以上のカトリック司祭と

オブザーバーとしての非カトリックのキリスト教共同体から九三人が集まり、一九六三年ヨハネス二三世死亡後は、後任の法王パウロ六世に引継がれて、一九六五年十二月に終結した。ラテン語による宣言文が草され、世界中の言葉に翻訳された。日本語訳は南山大学の監修（中央出版社刊）によつて『第二ヴァチカン公会議公文書全集』として一九八六年に出版されている。ここでは先に言った「諸宗教との関わり」の章（ラテン語原文が「われわれの時代（現代）にあつて」*Nostri aetate* という言葉で始まつているので、しばしばこの項目全体が「ノストラ・アエターテ」と称せられる）の、主に佛教に関わる部分を中心に引用する――

一（序文） 人類が日を追つていつそう堅密に結ばれ、諸国民間の関係が増大するわれわれの時代にあつて、教会は、キリスト教以外の諸宗教に対する自分の態度についていつそう注意深く考察する。教会が、人々の間に、また諸国民の間に、一致と愛を育てる自分の職務を果たすにあつて、人間に共通で、相互の友交に役立つこととがらをここで特に考察する。

事実、すべての民族は一つの共同体であり、唯一の

起源を持つている。神が全人類を地の全面に住ませたからである（使徒行録 一七・二六）。またすべての民族は唯一の終極目的、すなわち、神をもっている。神の摂理と慈愛の証明、さらに救いの計画は、選ばれた者が聖なる都に集められる日がくるまで、すべての人に及ぶ（知恵の書 八・一、使徒行録 一四・一七、ローマ二・六―七、テモテ 二・四参照）そこ（聖なる都）には神の栄光が輝き、そこで諸国民は、神の光の中を歩くようになる（黙示録 一一・二三以下参照）。

人々は種々の宗教から、昔も今も同じように人の心を深くゆさぶる人間存在の秘められた謎に対する解答を期待している。その謎は、人間とは何か、人生の意義と目的は何か、善とは何か、罪とは何か、苦しみの起源と目的は何か、真の幸福を得るための道は何か、死後の審判と報いとは何か、そして最後に、われわれの存在を包み、われわれがそこから起り、また、そこに向かつて行く究極の名状しがたい神秘は何か、ということである。

二（キリスト教以外の諸宗教） すでに古代から現

代に至るまで、種々の民族のうちには、自然界の移り変わりと人生の諸事件の中に現存する神秘的な力について、一種の知覚が見られ、時には最高の神、あるいは父なる神についての認識さえも認められる。この知覚と認識は深い宗教的情操となつてその国民の生活に浸透している。ところで、文化の進歩とともに、諸宗教はより深遠な概念や、いつそう洗練された言語によつて、同じ問題に答えようとしている。たとえば、ヒンズー教において、人びとは、汲み尽すことができないほど豊かな神話と、哲学上の鋭敏な努力をもつて神の神秘を探求し、表現する。また、かれらは、あるいは種々の様式の修行生活、あるいは深い瞑想、あるいは愛と信頼をもつて神のもとに庇護を求めるところによつて、われわれの存在の苦悩からの解放を求めている。佛教においては、その種々の宗派に従つて、この流転の世が根本的に無常であることが認められ、人が忠実と信頼の心をもつて、あるいは完全な解脱の状態に至る道、あるいは自力または他力によつて最高の悟りに到達する道が教えられる。これと同じように、世界中に見いだされる他の諸宗教も、種々の道、すなわち、種々の教義と戒律と儀式を提示することによつて、い

ろいろな方法で人間の心の不安を解消しようと努力している。

カトリック教会は、これらの諸宗教の中に見いだされる真実で尊いものを何一つ排斥しない。これらの諸宗教の行動と生活の様式、戒律と教義を、まじめな尊敬の念をもつて考察する。それらは、教会が保持し、提示するものとは多くの点で異なっているが、すべての人を照らす真理の輝きを示すこともまれではない。しかし教会は絶えずキリストを告げているし、また告げ続けなければならない。「道、真理、まこと生命」(ヨハネ一四・六)であるキリストにおいて、人は宗教生活の充足を見だし、キリストにおいて神は万物を自分と和解させた(第二コリント 五・一八—一九)。

したがつて、教会は自分の子らに對して、キリスト教の信仰と生活を証明しながら、賢慮と愛をもつて、他の諸宗教の信奉者との對話と協力を通して、かれらのもとに見いだされる宗教的、道德的富および社会的・文化的価値を発見し、承認し、保存し、さらに促進するよう勧告す。

(「三 イスラム教」、「四 ユダヤ教」の部分省略)

五 われわれがもし、神の姿に似せて創られたどんな人間に対しても、兄弟として振舞うことを拒むならば、われわれはすべての人の父である神に呼びかけることはできない。父なる神に対する人間の態度と兄弟である人に対する人間の態度とは、聖書に「愛さないものは神を知らない」(ヨハネ 四・六)と言われているほどに、密接につながっているのである。

それゆえ、人間と人間の間、民族と民族の間に、人間の尊厳とそれに基づく諸権利に関して差別を導入するすべての理論や実践は、根柢を失なう。

したがって教会は、人種や肌の色、身分や宗教の違いのために行なわれるすべての差別や圧迫を、キリストの精神に反するものとして退ける。それゆえ、聖なる教会会議は、使徒ペテロと聖パウロの足跡をたどりつつ、信者に向かい、「諸国民の中であって立派な行ないをしなげら」(ペテロ 二・一二)、できるかぎりすべての人と平和を保つよう(ローマ 一二・一八参照)切願する。そうすれば、かれらはまことに天にまします父の子となるであろう(マタイ 五・四五参照)

(引用文は南山大学訳によったが、一部ドイツ語訳

によって変更した。また脚注された聖書の個所の指示は本文に組込んだ。付言すると、「諸宗教」として挙げられるものはヒンズー教と佛教が一項目として、イスラム教とユダヤ教がそれぞれ一項目として、この順序で論じられている。キリスト教にとって遠いもの、非一神教から、同じく一神教であるが故により激しい複雑な関わりをもった近いものへと順序であることに気づく。そこから何を読みとることができるか、興味あるところである。)

「世界の諸宗教のうちでもっとも平和的宗教」(ヤスパース)を旨とする佛教徒から見れば、この宣言内容には取り立てて問題にすべき点はなく、むしろ極めて当然のことと思われるかもしれない。しかし「わたしは、天においても地においても、一切の権を授けられた。それゆえに、あなたがたは行って、すべての国民を弟子とし、父と子と聖霊上の名によって、彼らにバプテスマを施し、あなたがたに命じておいた一切のことを守るように教えよ」(マタイ 二八・一九—二〇)というイエスの言葉を宣教の根柢とするキリスト教徒にとつては、異教徒・邪教徒(右に引いた宣言文のうちの聖書からの引用「諸国民の中であって」)は、つい先頃まで「異教徒」「異邦の人」と訳されていた)に

対する宣教改宗こそが最大の責務であり、至上命令でもあった。したがって宣教は場合によっては権力・暴力との結託をあえて辞さなかったことは、歴史の示すところである。十六世紀にはるばる日本にまで渡ってきたザビエルをはじめとする宣教師の言行や、近代に入ってからヨーロッパ先進国による全世界の植民地化とキリスト教伝播とは、少なくともパラレルな現象である。そうした重い伝統を荷なつたカトリック教会が、「ノストラ・アエターテ」宣言をしたことはまさしく一大方向転換、少なくとも二千年の歴史においてはじめて行なわれた一大軌道修正であつて、そこにカトリック教会が「われわれの時代」をどうとらえたかが明瞭にうかがわれるのである。

この宣言の日本語版はラテン語原文の翻訳のみであるが、ドイツ語版 (Lexikon für Theologie und Kirche Bd. 12, 13, 14, Verlag Herder, Sonderausgabe, 1986) には、原文とドイツ語との対訳に加えて、それぞれの項目について補説 (Ergänz.) が付されている。佛教についての補説はながらく上智大学で教えたハインリヒ・ドゥモーリン神父が担当している。その部分を以下に訳出してみる。

公会議テキストの佛教に関する補説

一 宣言

佛教は極めて多様な宗教形式をとつて展開してきたので、これを簡潔に叙述することは大変困難である。公会議宣言文では最初に若干の共通した特徴を提示している。それはまず、佛教の諸潮流に固有の「この流転の世は根本的に無常である」(独訳に従えば「この流移ろう世に絶対に満足できない」となる―訳者)という意識であり、このことはすでに尊敬すべき最古の佛典、すなわち教祖釈尊のベナーレスで行なつた説法に帰せられる経典にあらわれている。佛教に共通する特質として挙げられるべき第二の点は、その宗教的態度であり、公会議テキストではこれを「忠実と信頼の心をもつて」救済の目標に至らんとする「道」と表現している。この宗教的態度はとりわけ大乘の流派において著しいが、より合理主義的に思考するテーラヴァーダにもむろん存在している。佛教の伝播したさまざまな国々の土着の民間宗教と多様に混交したことによつて佛教の宗教的实践は豊かになりまた強化された。テキストに見られる「あるいは―あるいは」という

表現は排他的な二者択一と解されるべきでない。なぜなら大乘の流派を特徴づける「最高の悟り」は、この目的に到達した人々にとっては「完全な解脱の状態」であり、この「完全な解脱の状態」は一切の佛教において「悟り」として、言葉の広い意味で経験される認識（―傍点訳者）を内に蔵するからである。

テキストのこの段落の後半では佛教の二大潮流テラヴァーダと大乘の特質が示されている。その聖典がパーリ佛典として提示されるテラヴァーダ佛敎の目的は、佛敎術語に従ってサンスクリット語で涅槃 *nirvana* (パーリ語では *Nibbana*) と称される。この宣言で用語として選ばれた「解脱」(ドイツ語版では *Befreiung* — 訳者) は、パーリ語あるいはサンスクリット語の本来持つ意味の消極的な性格を表現しているが、しかし通佛敎的な教義解明の場合と一致して、救済の目的たるその積極的な内容を保持していることは疑いない。宣言文の最初の草稿では涅槃に相当する語として「不断の寂靜の状態」(原ラテン文では *status permanentis quietis* ドイツ語版では *Zustand beständiger Ruhe* — 訳者) が当てられていた。これはなるほどサンスクリット原意の「消滅」*erlöschen* に

近くはあるが、これでは救済の終極目的のもつ積極的な意義は表現されず、したがって誤解の余地を残しかねないだろう。

大乘佛敎の本質を簡潔に表現することは、中国および日本、更にはチベットのラマ敎等すべての大乘諸派や、加えて、大乘佛敎との関わりで派生してきた現代のすべての宗教共同体を考慮にいれなければならないとすると、越え難い困難さに逢着せざるを得ない。したがって公会議テキストでは、内容を特殊化せず、大乘佛敎諸派の一切に通じる価値ある目標を「最高の悟り」と名づけ、更に、救済の道を「自らの努力」によるもの(自力)と「より高き助けに媒介されるもの」(他力)とに大別した。この区別は中国において始まり、日本に伝播して禅(自力)とアミダ信仰(他力)とによって、完全な展開を成し遂げたものである。

二 佛敎と神学的対話を行なう手掛かり

佛敎は二千五百年に及ぶ歴史的展開を通して、また現在取っている多様な現象形態からして、一つの複雑な構成体であり、宗教的要素とともに哲学的・世界観的要素をも持ち合わせている。この宣言文は、佛敎内

部で展開した宗教的内実のうちの最も重要なものを取りあげこれに言及している。多様な潮流を形成した佛教なる宗教の統一^がどこにあるかといえは、それにはまず、歴史的な人格であるシャカムニであり、更には流転極まりない世間や人間存在についての、瞑想と内観に与えられる至上の重要性についての、人間存在が最終究極の解放ないし充足を求むべく定められていることなどについての、ある種の基本表象やテーマ化されたモチーフなど、である。宣言文テキストは、人間の性^{さが}と結びついている佛教の本質要素を提示することによって、同時に佛教との対話の手掛かりとなる可能性をも指摘しているのであって、それは、この文の個々の点^がが示しているように、佛教側の対話者^がのとりそれぞれの立場に応じて(テラヴァーダが大乗か、自力救済か他力救済かなど)異なった伝達方法や展開方法をとるのである。

一切の佛教流派に共通する「流転の世に対する絶對的な不満足」(南山大学訳では「この流転の世が根本的に無常であること」―訳者)は人類に共通する基本的宗教経験に属するものであって、宗教的感覚をもつ人間ならば誰しも経験するところである。この経験は

生存の秩序に本質的に属している。人間はこの流転の世に具体的にしかも一回限りで生きるこの生を不十分で、苦惱多く、限られた、しかも仮のものと経験する。佛教の実存理解のこの四つの特徴が、宗教的に覚醒した佛教徒の実存体験を相互に結びつけるところの、概念的にはさまざまに異なる質を表現している。この特徴の一つ、とりわけ苦惱が、生存の秩序から分離され、本質秩序に移行され、それ自体になると、佛教は変質して哲学的ベシミズムの刻印を打たれる可能性がある。これを(佛教内部からまた外部から)合理主義的に解釈することによって、佛教はしばしば誤解のきっかけを与えてきた。これに対して大切なことは、佛教の根源経験を、苦惱多き仮の生存を不十分と感得する人間そのものの実存的理解として把握することである。このような把握によってこそ、佛教との宗教的対話についての正しい基本的位置が確保される。

佛教徒とは「忠実と信賴の心」をもって道を歩む宗教的人間であるとす性格づけは、さまざまな形をとる一切の佛教諸流派に妥当する。その際「道」は精神化と救済の道という東洋的意味に理解されなければならない。道を歩む(途上にある)人間は完成へと努め

る。佛道の宗教的性格は「忠実と信頼の心」なる表現に力を与えられて、さまざまな流派においてさまざまに形態をとりながらも、また明確さの度合いもさまざまながら、至るところに認められる。佛教は創造神を知らないが、畏敬の念を要請する存在者の秘密は心得ており、西洋の無神論的唯物論とは断じて同格に扱うべきでない。多くの佛典は、テーラヴァーダ佛教のパーリ經典もサンスクリット語や中国語によって伝えられている大乘經典にも、キリスト教における隣人愛に相当する善意（パーリで *metta*、サンスクリットで *maitri*、中国、日本語で慈）や同苦（パーリ及びサンスクリットで *karuna*、中国・日本語で慈悲）の如き表現が、佛教徒が現実に対してとる姿勢を描いている。礼拝儀礼や祈りに相当する形式は佛教内部でも流派によってひどく異なっている。また、いくらかの佛教独特の固有性は他の宗教、とりわけキリスト教とは際立った異なりを見せている。したがって、相互理解のためにはこの点で、慎重でなければならぬ。

公会議宣言の（佛教に言及した部分の）後半は（佛教との）対話にとって重要な二つの区別にふれている。まずはっきりと名指されてはいないが、テーラヴァー

ダと大乘という佛教の二つの主潮流を特徴づけるのに、（両者における）「完成」の概念が異なった観点から、つまり一つは「完全な解脱の状態」、今一つは「最高の悟り」と名づけられていることである。第二の区別は大乘の潮流内部における救済の二つの可能性、つまり「自力」（自らの努力）による救済と「他力」（より高き助けを媒介とする）にあるそれとの区別が強調されていることである。

テーラヴァーダ佛教が目指す究極の境界はサンスクリットの用語で涅槃（パーリ語では *nibbana*、直訳すれば「吹き消すこと」と）と言われる。この表現形式は消極的であるにもかかわらず、その意味するところはしかし、人間的概念や人間的言語の一切を越えた最高の積極性である。佛教は救済の完成をいつも「完全な解脱の状態」と否定的に表現するが、これが涅槃という言葉の中核的意義を浮き上がらせ、佛教が救済の宗教（*Erlosungreligion*）であることを証している。そしてそれは佛教徒の自己理解に相応する。多くの佛典のテーマとなっている救済のモチーフは佛教とキリスト教との対話に重要な手掛かりを提供している。

しかしながら佛教がその最終目標を涅槃ニルヴァーナ(消滅)と否定的に表現することについては十分な考慮が払われるべきである。佛教の否定主義は哲学的ニヒリズムではない。インドにおいても、また中国、朝鮮、日本など極東の諸国に深く根を下ろしているアジア的思考の根本特徴は、否定の道が愛好される点にある。これはさまざまな形態をとる佛教にも妥当する。種々のヴァリエーションはあるものの、そこには超越の思考が明白に認められるから、佛教との対話の際にはキリスト教の側としてはキリスト教的否定神学が活用されるべきであろう。その際東洋の精神に似てはいるが本質的には西洋の思考である新プラトン主義が両者の橋渡しをすることができよう。新プラトン主義との対話を通して、自らのキリスト教信仰を放棄することなしにプラトンの精神に心を開いたギリシアの教父たちは、キリスト教と佛教の現代における出合いにおいても、キリスト教徒に要請される模範となる。東西の否定神学、つまり新プラトン主義とキリスト教の思惟的・弁証法的な思考手続きは結果として遠く相隔るものとなるが、否定の道という根本的関心はいずれも同じもの、つまり宗教的精神のうちに不可称不可説の不思議

に対して沈黙の尊崇の念を呼び醒ますものである。大乘佛教にはその教義、礼式、実践に統一的形式はない。宣言文が大乘の究極として「最高の悟り」と名づけているものは、大乘の二つの本質特徴を確定している。すなわち形而上的・グノーシスの傾向と、悟りの経験を目指す瞑想実践である。キリスト教は幾世紀にわたってグノーシスの精神態度に出合ってきたが、今日西洋はあちこちで、神秘主義と合理性との間を揺れる思考法を経験している。「瞑想」なる概念は多義である。「瞑想」なる言葉が西洋のキリスト教徒に呼び起すところの、これに賛意を表したいという、それほどどこかこれを願わしいものとする感情は、今一つ解明を要するが、いずれにせよ厳肅な瞑想は一つの精神的価値を意味する。いかなる形態の佛教も、そのし方や熱意はさまざまであるが、瞑想を心得ているし実践していて、それはしばしば段階を経る長期間にわたる浄化の道と連結し、道徳的生の変革を引き起し、更に脱皮と内的精錬に至るもので、このことは要請される精神集中と悟りの経験の前提とされるものである。瞑想は全佛教の共有財であり中心的関心である。したがって、瞑想の道とまじめに取り組むことが佛教という

(この補説には数々の文献が挙げられているが、煩を
きらつて省略した―訳者)

この「補説」の内容が専門の真宗学者・佛教学者から見
て、正確で妥当なものであるかどうかは当然問題にされる
べきであろうし、とりわけ「他力」と記されたものとのドイ
ツ語は「宣言」にも「補説」にも「より、高い力に媒介され
て」と比較級が使用されている点は、「絶対他力」という
表現をもつ真宗教徒にとっては肯首しがたいところがある
のは当然であろう。しかし、いづれにせよ、このようなア
プローチがキリスト教カトリックの側からすでに三十数年
も前になされているということは、佛教徒として十分に承
知しておくべきことであろう。

五

二、三、四の各節において現代のキリスト教ないしキリ
スト教神学のおかれている状況、正しくは彼らが置かれて
いると自覚している状況を、不十分ながら概観した。先に
言ったように、今回のシムポジオンにおけるキリスト教神
学者の発表や報告が、必ずしもこの線の延長上でなされた
というわけではないが、少なくともこうした状況認識が彼

らの共通の背景となつてゐることは間違いない。さもなく
ば「真宗との対話」という発想そのものが生まれてこな
かつただろうからである。対話への要請には、それへの賛
意や反対があるにしろ、真摯に応えなければならぬし、
また積極的に要請すべきことでもあろう。日本はもとと
宗教的に多元主義なのだからその必要はないという考え方
は閉鎖的自己満足以外の何ものでもない。ただし「諸宗教
間の対話」には言うまでもなくさまざまな困難が伴う。

第一に、先にカブ氏の言葉を引いたが、そもそも「宗
教」なるものがあるのかという難問がある。いわゆる原始
宗教とされるアニミズムから世界宗教と称せられるものま
でを、また宗教学が分類する唯一神教・多神教・汎神教・
無神教 (atheism) は普通無神論と訳されるが、佛教を神
theos、godを立てない教えと解する筆者は敢えて無神教
と言いたい。その意味で佛教学に buddhist theologyとい
う英語を当てるのは、対案はないが、問題であろう) など
をすべて「宗教」という甚だ漠然たる概念で包摂し得るだ
ろうか。「絶対依憑の感情」(シュライアマツハー)と規定
しても「聖なるもの」(オットー)と解しても、こぼれ落
ちるものが多々あるように感じられる。佛教徒にとつてキ
リスト教の「神」Gott 概念は、たとえそれが古代ゲルマ

ン語の「呼びかけ」に由来するらしいと知ったとしても、まして「万物の創造者たる神」概念は、極めて親しみにくいものである。おそらくキリスト者にとっては「法」、「法蔵菩薩」、「願」等々の意味が甚だ理解困難であろうと同様に（滝沢ですら法蔵菩薩を歴史上の人物と解したかったようである）。このような異質性をはらんだ佛教とキリスト教がどうしたら実りある対話を交わし得るのか、今後とも十分に熟慮すべき問題であろう。

また、対話の要請が、一で触れたように、ほとんどキリスト教の側からなされている点にも留意すべきであろう。

一 神教の特性かも知れない積極性がイエスの言葉（マタイ 28・18-20）に根拠をもつ宣教への使命感に由来するとしたら、宣教か対話か、もつと言えば、対話は宣教の手段かという問いも、必ずしも悪意からの邪推と片づけられない（この問題は、本学講師リーノ・ペリーニ神父によると、カトリック教会内部では、しばしば討論の対象になる由である）。積極性が攻撃性に転化する例は歴史上数知れない。他方佛教徒にとつては「ともに呻く」もののみが他者の苦しみ悲しみを理解し同感し得るといのが本来の意味とされる「悲」が、自閉症的自己満足から、共なる、また異なる他者に対する恐るべき無関心に、不感症的無責任に墮し

ていくのをいかに克服して他者に呼応していくかという重大問題がある。対話とは、語ることと聴くことが、その役割交換をふくめて、同じ開けと深みでもっておこなわれるものである以上、極めて困難なものであることは自明である。「話せばわかる」ということもあるけれども、「話せば話すほどわからなくなる」ということもあるのだ。

加えて「ことば」の問題がある。残念ながら今回のシムポジオンでの報告者のうちには日本語を解するキリスト教神学者もドイツ語を解する真宗学者・佛教学者もいなかった。したがって主として両方の宗教学者たちの不完全な「通訳」を介する外なかった。バールト教授が開会に当たって、経済的理由によって同時通訳はできない旨を述べたけれども、自然科学や政治・経済についての会議ならいざ知らず、二千年の伝統をもつキリスト教と二千五百年の伝統をもつ佛教とを一応心得ていて、しかも日独両語に秀でてこれを同時通訳し得る人などこの世界に存在し得るだろうか。たとえ存在したとしても、翻訳とか通訳とかはすでに事柄と言葉に通じている人による解釈である。したがって通訳を介した対話とは、対話者が、通訳による正しいあるいは正しくない解釈を更に解釈して相手と言葉を交わすのであり、その言葉も更に通訳者によって解釈され、ある種

の色あいを伴って伝達される。隔靴搔痒どころの話ではない(現在事実上の世界共通語となつている英語を使用する方法も考えられるが、インド・ヨーロッパ語族に属する言葉を母語とする人とそうでない人にとって、「共通」の程度の差は天地の開きがある)。本学哲学科の箕浦教授が「対話の可能性」と題する基調講演で「格子」Gitterとしての言葉の二重性を述べたが、筆者も全く同感である。バイリンガルな境遇で育つという「幸福な例外」を除いて、大てい人間は、一つの母語で聞き、話し、読み、書き、考え、そして生きる。用を足す程度の道具としての外語は習得し得るにしても、それは「存在の家」(ハイデガー)としてのことばでは到底ないし、「宗教」を語り合えるものではない。

シムポジオンに備えて、共通理解のベースとすべく、『唯信鈔文意』のドイツ語訳が作製された。その際参考にと浄土教や親鸞の著作に関するドイツ語の著書を若干覗いてみた。しかし参考文献として挙げられている大半が英語の著作ないし翻訳であったところからすると、著者たちが日本語や漢文の原テキストや注釈書を熟読できたとは考え難い。勿論、橋渡しとしての翻訳の意義は十分評価されなければならぬ。翻訳によって教えの伝わることは、佛典

の中国語訳という偉業がこれを証している。しかしその際佛教に一大変容が起つたという事実を見落としてはなるまい。受け入れ側の文化が高ければ高いだけ変容は大きい(中国語佛典を長らく漢文として読解してきた日本佛教の場合、事は更に複雑であろう。漢文は中国語か日本語か、という問いも立てられるが、今は触れない)。いずれにせよ翻訳・通訳にたよると原意から相当離れる可能性なし危険性が大きいことは常に、十分認識すべきであろう。聖書学者がギリシア語・ラテン語やヘブライ語を解せず、ギリシア哲学の専門家がギリシア語を解さない、などということがあり得ないように、日本佛教や親鸞の佛教に「神学的に」取り組む人には漢文や日本語の知識は不可欠であろう。同様にキリスト教と対話しようとする佛教師はバイブルを、ギリシア語やヘブライ語でとは言わないまでも、キリスト教国の現代語訳で理解する必要がある。今回のシムポジオンの場合について言えば、先方がドイツ語を、当方が日本語を語って相互に理解しあう(ただしこれはまだ言葉の上での理解に止まるが)のが理想であり、そうやってはじめて事柄について、教えについての対話が成り立つというのが理想であった。しかし現実は当然ながら理想からはおよそ遠い。では一体どうしたらよいのか。

考えられる唯一の道は人を育てることである。大谷大学が真宗に深い関心をもつ若い神学の徒を、マールブルク大学がキリスト教との対話を志す若い真宗学・佛教学の徒を、相互に長期間招き合い、原典を直接読み、日本語ないしドイツ語で語り合える人を育てるのである。これに成功すれば十年二十年後にはある程度理想に近い対話が可能となるであろう。

まさしく迂遠な話しである。しかしもともと対話とは一人の人間と一人の人間との間、友と友との間で、聴き語ること、宣教でも排他でも閉鎖でも多元でもない開けであるところの沈黙の上に成立する(マックス・ピカート)ものである。容易に理解しあえるものでないどころか、対話者は不理解・無理解・誤解にさらされて、まま血を流さなければならぬ。対話によって自己変革を成就することもあるが、逆に関係の断絶を経験することもあろう。その意味で今回のシムポジオンは、極めて重要な、しかし単なる第一歩であつて、何らかの直接の成果を期待し得るべきものではない。対話は始まったばかりである。課題は今後これをいかに保持し展開させるかにある。シムポジオン閉会の挨拶を筆者は、学長の意を受けて、若い生徒交換の提案をもつて結んだ。

(引用が多くなったが資料提供の意をこめた。諒とされたい。)

註

① 一五二七年、つまりルター(一四八三—一五四六年)生存中にカトリック教会ドミニコ修道会の修道院跡に創設されたプロテスタント最初の神学部を基礎に発展した大学。現在も使用されている神学部講堂の壁面には、修道僧たちを追放してプロテスタント神学道場を築き上げる様子が大きく描かれている。神学者オットー、ブルトマンをはじめ、哲学者コーエン、ナートルプを擁した神学・哲学の「牙城」とも言われ、若きハイデガーもここで講じた。なお、ドイツの大学は創設者その他の人の名に因んで呼ばれる(例えばフランクフルトの大学は「ヨーハン・ヴォルフガング・フォン・ゲーテ大学など」)が、一般には都市名をつけてフランクフルト大学、マールブルク大学なども称せられる。

② 日本では「新教」とも称せられるが、十六世紀の宗教改革にはじまり、それから発展分化したルター派、カルヴァンの改革派、合同教会派などの一群をさす。一五二九年シユバイアで開かれた会議で、少数派たる自分たちの立場をカトリックに対して protestatio (公に表明して抗議) したことから、プロテスタントが彼らの自称となった。聖書による福音のみを強調することから、福音教会あるいは福音主義教会ともいわれる。

③ 第一回は一九九三年五月二十日—二十三日、「像と無像—宗教の美学における伝統と刷新」Bild und Bildlosigkeit—Tradition und Innovation in der Ästhetik der Religion というテーマで、第二回は一九九六年五月十六日—十九日まで「イスラム教とキリスト教における解釈学」Hermeneutik in Islam und Christentum というテーマでおこなわれた。

④ 「大谷大学広報」一三六号（一九九九年七月十日）にはこうある——

ルドルフ・オットー国際シンポジウム報告

去る五月六日から九日までの四日間、ドイツのマールブルク大学において、「佛教とキリスト教—浄土真宗と福音神学」というテーマでルドルフ・オットー国際シンポジウムが開催された。

このシンポジウムは、二十世紀初頭に『聖なるもの』において「ヌミノーズ」という包括的な宗教経験の概念を提出したマールブルク大学神学部の宗教学者ルドルフ・オットーの業績を記念して、諸宗教との対話を目指して創設された。第一回は「諸宗教における像の問題」、第二回は「イスラームとキリスト教における解釈学」をテーマとして、一九九三年より三年ごとに開催され、今回はその三回目に当たり、大谷大学は共催者として参加した。

今回のシンポジウムは、マールブルク大学の宗教学科教授マイケル・バイ博士と神学部教授ハンス・マルティン・バルト博士の、本学への熱心な呼びかけで実現した。バルト

博士は、かねてから真宗とプロテスタントの同一性と差異に注目しておられたが、数年前に客員教授として、大谷大学大学院特別セミナーを担当されたバイ博士から本学の研究姿勢を知り、今回のシンポジウムの共催者として大谷大学を指定してこられたと思われる。

この呼びかけを受け、本学では箕浦恵了教授、寺川俊昭名誉教授を中心にして、マールブルク側から提示された六つのテーマを一年半にわたり検討し、また親鸞の『唯信鈔文意』の大河内了義教授によるドイツ語訳と、真宗総合研究所で研究がすすめられていた清沢満之・曾我量深の著作の英訳を携えてシンポジウムに臨んだ。

五月六日、マルティン・ルターがカトリック勢力と戦う絵などが壁全体を覆うマールブルク大学の講堂で、まず名号・親鸞の肖像などを中心とした展覧が開催された後、シンポジウムの開会式が行われた。マールブルク大学神学部長、バイ博士の「佛教とキリスト教との対話の歴史とその問題点」、箕浦教授の「佛教とキリスト教の対話の可能性について」という基調講演が行われた。この大谷大学側からのドイツ語による挨拶・講演は、二百名あまりの聴衆の真宗との対話への興味をよりいっそうかきたて、連日熱心な聴衆の参加があった。次の六つのテーマが三日間にわたって対論された。

1. 信仰によってのみ念佛
2. 神—阿弥陀—涅槃
3. 恩寵—他力、責任とエートス

4. 現代における社会倫理学の問題

5. 信仰心の育成

6. 祈りと瞑想

これらの対論において「絶対他力」「信心のみ」を根本とする真宗が、「キリストのみ」「信仰のみ」をかかげるプロテスタントと、その基本姿勢においてきわめて近いことが改めて確認された。

また、禅をとおして、これまで「無」あるいは「空」と理解されてきた「涅槃」を「真(実一)如」と提示することで、真宗への新たな関心を生み出した。しかし、その一方、「愛」と「大悲」、「神」と「佛」などの概念の決定的な差異も問題とされた。これらの差異は両宗教に対立をもたらすものではなく、むしろ、これらの差異をより深く検証していくことでそれぞれの独自性を確認していく手がかりとして今回のシンポジウムの大切な成果となった。パールト博士はさかんに「Noch einmal (もう一度)」と発言され、今回の対論が一回限りで終わるべきではないことを強調された。

また、ドイツ語を中心としたシンポジウムを経験することで、真宗独自の言葉をいかにより普遍的な言葉で語り得るかという課題に直面したことも忘れてはならない。

このシンポジウムの記録は、近くドイツで出版され、それを受けて日本でも翻訳される予定である。

(「大谷大学通信」(同年七月二十六日)は省略する。)

⑤ ヘルムート・フォン・グラージェナップ『東洋の意味』(一

九八五年、大河内了義訳、法蔵館、原著 Helmut von Glasenapp: "Indienbild deutscher Denker 1960") の十一頁には、「どの民族もそれぞれ自分の宗教をもっているというのがインド人の原理である」というカントの言葉が引用されている。主としてアングロサクソン地域で提唱されている「諸宗教の神学」[Theology of Religions] と彼の言う Religions-theologie との区別は筆者には審かでない。Theologie 神学でなくてはならないのかという筆者の質問に、彼から Religionsontologie (宗教存在論) と言ってもいいがという返事があったが、いずれにせよこれはまだ形成途上の概念であろう。

(本学教授 ドイツ文学・比較思想)