

シリーズ「東と西」

諸宗教の共生

グローバル化した世界における間宗教的・間文化的な共生

目次

シンポジウム開会の辞

	アンゲリカ・フィーツ.....	5
議長挨拶	大橋良介.....	7
特別講演	日本文化と宗教——非暴力への道と日本 山折哲雄.....	11
基調報告	共生の作法 井上達夫.....	23
	愛の力に祈る——宗教対話の現状について ミヒャエル・フス.....	31
	暴力の犠牲者との連帯としての信仰生活 エレミア・オルバーグ.....	47
	暴力と苦悩の時代に、私たちにどのような宗教的実践が可能か ナチズム・南京大虐殺・日本軍性奴隷制に抗する女性たちの闘い 大越愛子.....	55
	仏教からみた共生 澤井善次.....	67
	キリスト教からみた諸宗教の共生 ハンス＝クリスティアン・ギュンター.....	75
	諸宗教の共生とイスラーム 鎌田繁.....	89
	宗教における美的なもの ルードルフ・ツヴァア＝リッペ.....	101
	諸宗教の共生——グローバルな課題、地域的な課題 ロルフ・エルバフェルト.....	109
付録	参加者名簿.....	121
	シンポジウム日程案.....	130
	シリーズ「東と西」一覧表.....	132

シンポジウム開会の辞

ご列席の皆様

シンポジウム「諸宗教の共生」の開会にあたり、一言ご挨拶申し上げます。

私たち西側民主主義圏に暮らす者にとっては、数百年にわたり私たちの生活と社会に大きな影響を及ぼし続けてきた宗教的・世界観的考察は、歴史のなかに深く根差すものです。共産主義が崩壊した当時、誰もが期待したのは、これからの世界がより単純に、より平和に、より分りやすいものになることでした。しかし現実では、その正反対のことが起こったのです。すなわち、世界各地で宗教的原理主義が拡散し、毎日のように新しい「敵のイメージ」が生まれているのです——私たちの社会のリベラルな基盤に疑いを挟み、私たちを「神を知らない輩」と目し、私たちにたいして「聖なる戦争」を挑む敵のイメージです。もしかしたら、40数年にわたり続いた冷戦こそ、相反する勢力を強制と圧力の下に押さえ込むことができた力だったのかもしれませんが。その冷戦が終焉を迎えた90年代の初頭以降、多くのものが消滅し、崩壊しました。以来、バルカン半島、中央アジア、インドネシアなど世界各地で宗教的・民族的対立をルーツとする戦闘が繰り返されています。グローバル化と、ヨーロッパなどでみられるような地域統合が発展するのと同じ規模で、多くのネーションおよび地域においてリージョナリズム(地域主義)と文化的隔絶が育っています。それだけではありません。進行するグローバル化は、個々の民族の文化的アイデンティティーも脅かし、それに対応するために、それら民族が拒絶と宗教的原理主義に逃避することが頻繁にあります。このような現象は、西洋産業諸国でもみられます。ここでは、いかがわしい目的を掲げることの多いセクト(正統から分離した宗派)や新興宗教を信じる者の数が増え、その影響力を拡張しています。このような傾向は今後さらに強まるでしょうし、リベラルな民主主義の安定を脅かすことでしょう。

ドイツでは「公職にあるイスラーム信者の女性がスカーフを被ることの是非」や「トルコの欧州連合(EU)加盟」について激しく議論されています。これは、私たちが、どれほど以上のような問題に直接かかわっているかを伺わせるものです。

すでに本シンポジウムのタイトルに、上述したような強い緊張関係が示唆されています。ラテン語の *religio*、すなわち「結ぶ」から派生した Religion(宗教)は、その語の本質からして「寛容」を内包するものではありません。したがって「平和裏における諸宗教の共生」は当然至極の発展ではなく、ひとつの課題を呈示するものなのです。この課題の波及力については、政界も十分に認識しています。

本シンポジウムでは、以上のような重要なテーマを討議いたします。この討議に積極的に参加するために、これほど著名な専門家にお集まりいただいたことを嬉しく思います。

本シンポジウムは、ベルリン日独センター後援会のご提案を受けて始まったシリーズ「東と西」の一環で開催するシンポジウムです。

ここで、ベルリン日独センターを代表し、国際交流基金およびベルリン日独センター後援会をはじめ本シンポジウムの企画・実施を支援してくださった共催機関および協賛機関にたいしてお礼の言葉を申し上げます。また、大阪大学の橋本良介先生には、本シンポジウムの企画を担当していただき感謝申し上げます。国際日本文化研究センターの山折哲雄所長にも御礼申し述べます。昨年(2003年)私は、山折先生のセンターを訪問させていただきましたが、今回は山折所長に遠路はるばるベルリンまでお越しいただき、感謝の念に堪えません。

最後に、本シンポジウムが、東と西の歩みよりに貢献することを祈りつつ、私のご挨拶とさせていただきます。

アンゲリカ・フィーツ
ベルリン日独センター事務総長
(独文和訳 関川富士子)



議長挨拶

本シンポジウムは、ベルリン日独センターのシリーズ「東と西」のシンポジウムとして開催される。私は本シンポジウムの企画・組織を仰せつかった。そこで、シンポジウム議長として、皆様に一言ご挨拶いたしました。

本来ならば大層なご挨拶など不要だが、私たちのシンポジウムにご協力いただいた方々数人に感謝の言葉を申し述べたい。しかし、その前に、本シンポジウムの主旨を手短かに説明する。

シンポジウムの大枠のテーマは「諸宗教の共生」である。現代世界において「諸宗教の共生」が焦眉の時事的問題であることは、誰でも納得するであろう。グローバル化は、まず「経済」の領域で——資本や商業物資が個々の国家の国境を超えて世界全体を結び付け、このネットワークがどんどん拡大していくことによって——始まった。この現象によって喚起されたのが *intercultural* (間文化的) というキーワードである。というのも、さまざまな文化圏は二者択一を——グローバル化された交通・流通・コミュニケーション網において各文化も簡単に均一化されてしまうのか、それとも共生のなかで各々の特異性と多様性を拡大することができるのか、という選択を——迫られたからである。この問題は「宗教」の分野においてピークを迎える。というのも、現在ではどの宗教も、一方ではその教義の絶対普遍性および真理性を主張し、他方では「ほかの宗教の存在を認めるか、それとも拒絶するか」「ほかの宗教と共生するか、それともほかの宗教にたいして戦闘を挑むか」の二者択一を迫られているからである。


以上の問題を内的・宗教的信仰および宗教的教義の側面から考察すると、別の問題——ある宗教が他宗教の教義を妥協なしに承認することは果たして可能か、可能だとしたら、それはどのようにして可能か、という問題——ともつながる。また、上述問題を外界の側面から考察すると「<宗教は、政治権力の姿で、派閥間・民族間の紛争を調整するよりは、どちらかというが強めていることが多い>という事実を、宗教上重要な問題として捉え得るか」という問題とつながる。

諸宗教の間文化的・間宗教的共生をテーマに開催されるベルリン日独センターの本シンポジウムにはキリスト教、仏教、イスラーム学などだけではなく、哲学、法哲学、美学の分野からも日独の著名スピーカーが集まった。私はオーガナイザとして、まず、私どもの招待を受けて討議に参加して下さる方々に心から御礼申し上げます。また、ベルリン日独センターのフィーツ事務総長ならびに上田副事務総長にも感謝する。本シンポジウムの意義を理解された兩名は、あらゆる財源問題にもかかわらず、本シンポジウムの実現に漕ぎ着けた。また、ベルリン日独センター後援会の素晴らしい広報活動のお陰で、本日はかように大勢の聴衆が集まった。そこで、ベルリン日独センター後援会の竹谷理事長ならびにシリーズ「東と西」の発案者の外林先生に心からの感謝の言葉を贈る。最後に、ベルリン日独センターの所員として本シンポジウムを丁寧準備してこられた生田氏にも感謝申し上げます。

主催者にとっては、聴衆の数はつねに重要である。しかし、討議に参加する者にとっては、聴衆の数が大きいことは喜ばしいことではあるが、最大の関心事は、討議の内容および水準に向けられ、そのつぎの関心事は、聴衆と一緒に討議を行なうことのできる会場の雰囲気にある。本シンポジウムで重要なのは、「共生について」討議することではなく、「**討議において共生すること**」である。その意味において、聴衆各位の積極的な参加を歓迎したい。本シンポジウムのオーガナイザーおよび議長として、この二日間にわたるシンポジウムが、ここに述べたような方向に展開することを祈る。

ご清聴に感謝する。

大橋良介
シンポジウム企画者
(独文和訳 関川富士子)



日本文化と宗教——非暴力への道と日本

山折哲雄

国際日本文化研究センター所長

1. 戦火に包まれて——アフガニスタンとエルサレム

2001年3月のことだ。

アフガニスタンを制圧するイスラーム原理主義勢力のタリバンが、同国中部のバーミヤンにある大仏をロケット砲で爆破した。高さ38メートルのと、もう一体は55メートルもある世界最大級の大仏立像である。

その事例に踵^{きびす}を接するかのように9月11日、今度はニューヨークの世界貿易センターが民間機による自爆テロによって崩壊した。同時に、アメリカの政治中枢ペンタゴンも同じ手法で爆破の憂き目にあつた。その冷酷きわまるテロ行動の指揮を執っているのが、さきのタリバン勢力によって匿われているオサマ・ビンラーディンであるという。

それがもしも事実であるとする、異教徒の巨大仏像と異文化の巨大タワーを標的にしたこのような憎悪のエネルギーは、いったいどこからくるのか。その非寛容な激しさの正体はいったい何なのか。

しかし、ここで歴史をさかのぼり、今から2000年前のアフガニスタンを振り返ってみよう。事態が一変することに誰でも気付かされるはずだ。なぜならこの地は当時、西方からギリシア、ローマ文明の波が押し寄せ、南からはインド文明、東方からは中国文明の情報がそれぞれ層をなして流入する文明の十字路だったからである。

むろんそのことを可能にしたのがアレキサンダー大王による侵略であったことはいうまでもない。だが、その遠征を通してその地に独自のヘレニズム文明が勃興し、東西文化交流のさまざまな果実がもたらされることになったことも否定できない。そのよく知られた一例が、ガンダーラ地方で制作された仏陀の像だった。仏教の創始者の表情と身体がギリシア彫刻の手法で表現され、それ以降の仏教の伝播に多大の影響を与えたのである。

ガンダーラは今日パキスタンの西北部ペシャワール近くに位置しているが、その目と鼻のさきのカイバル峠を超えるとアフガニスタン領であり、そのヒンドウークシュ山中にバーミヤンの石窟がある。またガンダーラ地方からそのまま北上すると、今日のタジキスタン領に属するパミール高原、さらにカラコルム山脈を隔てて中国と境を接している。その地域は今日いぜんとして政治・軍事上の紛争地点であるが、しかしかつては仏教文明が異文化交流の強い刺激の下に高度の宗教思想を生み出す溶鉱炉だったのである。

話しは少しさかのぼるが、1995年の10月下旬から11月初めにかけてイスラエルに行った。イエスの足跡を辿って聖都エルサレムを訪れる、というのが長いあいだの念願だったからである。

国際空港のあるテルアビブから地中海沿いに北上し、ナザレをへてガリラヤ湖にでた。ついで、その湖に発するヨルダン川沿いに南下し、エリコを経て聖都に辿り着いたのだった。エルサレムからは例によってベツレヘム、そして死海まで足をのばし、それでイエス巡礼の旅はひとまず上がり、ということになった。

全行程バスの旅だったが、パレスチナ人自治区のエリコを通過するときは、イスラエル人兵士とパレスチナ人兵士の検閲を受け、きびしい政治の風圧を肌身で感じた。

それだけではない。旅のさなか、イスラーム原理主義組織のリーダーがマルタ島で暗殺されるという事件が起こり、旬目を経ずして、ガザ地区で報復テロが発生した。こうして帰国直後の11月14日は、ラビン首相

暗殺のニュースが飛び込んできた。

思えば、日本国内では考えられないような、一触即発の危険な地域を歩いてきたのであった。

イスラエルは地中海の眺望から離れると、どこも一面の砂漠だった。湖までが「死の海」だった。首都エルサレムも、オリーブの丘に登って街並みの全景を見下ろしたとき、砂漠に囲まれる壮大な廃墟にみえたほどだ。

そのエルサレムの心臓部に、ユダヤ教の神殿の丘がある。紀元70年、ローマ軍によって破壊され、以後いくたの戦いの星霜を経て多くのユダヤ人が殺された。わずかに残された外壁の一部が「嘆きの壁」として知られるところだ。神殿の再建とメシア(救世主)の来臨を待望するユダヤ人が、毎日のようにそこを訪れて祈りを捧げている。

ところがこの神殿の丘の中央に、黄金のドームをもつ八面体の建物が建っている。壁面には青の美しいタイル装飾がほどこされ、イスラーム風のドームがあることが分かる。それもそのはず、その内部の中央には、ムハンマドが天使を従えて昇天したと伝える大きな岩が、地上から盛り上がるように露出していた。

もともと、ムハンマドがこの都を訪れたという証拠はない。けれども、予言者の遺志を継ぐカリフ・オマールが紀元638年にこの聖都を征服して以来、十字軍戦争を経てユダヤ教、キリスト教、イスラーム教は三つどもえの聖都争奪戦を演じてきた。こうして黄金色に輝く岩のドームは、ユダヤ・キリスト教の権威に挑戦するイスラーム教の、天空に誇示する記念碑となったのである。そしてそのドームがそこに建ち続けるかぎり、ユダヤ教の神殿が同じ場所に再建される可能性はない。今に残る嘆きの壁は、永遠に廃墟の姿を止めたまま生き続けるほかはないのである。

神殿の丘の北側に目を向けてみよう。するとそこに、イエスが十字架を背負って歩き始めたといわれる最後の巡礼路がみえるはずだ。この路はゴルゴタの丘に通じ、イエスはそこで処刑されたのだが、その丘の、イエスの遺体を葬ったとされる場所に、聖墳墓教会が建てられている。世界のキリスト教徒を吸引してやまないエルサレム巡礼の至上のターミナルである。

聖書によれば、イエスは処刑ののち三日にして蘇って昇天したといわれているから、むしろそこにイエスの遺骸が横たわっているはずはない。聖墳墓教会はイエスの空墓なのである。埋め墓ではなく、詣り墓ということになるだろう。そのイエスの詣り墓にいたる参道は巡礼や観光客で溢れ、ありとあらゆる土産物で埋まっていた。

ユダヤ教の「壁」、キリスト教の「墓」、そしてイスラーム教徒の「岩」がエルサレムの地に共存して、危うく聖都の均衡を保ってきたのである。世界史上に栄光と苦難の足跡を残す三つの一神教が、壁と墓と岩によって互いを隔て、そのたぐいまれな棲み分けのシステムを作り上げてきたといつてよいだろう。

そのように考えてくるとき、この砂漠の上に建てられた廃墟のような神聖都市は、人類が生き残るためのほとんど最後の砦のようにみえてくる。終末の世界においてはなお、この世に踏み止まろうとする選民たちの牙城である。ノアの方舟に乗って生き残った人間の正統の後裔といつてもよい。

それに反して、この神聖都市をとりまく俗界においては、血で血を洗うテロの嵐が連日のように吹き捲っている。目には目を、歯には歯をの報復の応酬があとを絶たない。ラビン首相すらが、世俗都市テルアビブにおいて銃弾を浴びて倒れたではないか。

こうしてエルサレムだけは、壁と墓と岩の神聖機能を紡ぎ出すことによって、平和共存という名の、ほとんど虚構に近い理念を、ともかくも砂漠のど真ん中に打ち立てることに成功していたのである。だが、今はその神聖機能は、エルサレムの地において果たして有効に働いているのだろうか。というのも、そこに暴力の影がしだいに大きく覆い始めているようにみえるからである。

2. 「近代」への異議申し立て——ガンディー、ホメイニ、毛沢東

私は1989年2月に、ブラジルのリオデジャネイロを訪れた。街全体はカーニバルで沸き立っていたが、市の中心を占める公園に、あのマハトマ・ガンディーの大きな銅像が建っているのをみつけて驚いた。そこには数人の浮浪者がベンチに寝そべっているだけで、銅像に注意を向ける者は誰一人いなかった。

そのリオで1992年に地球環境サミットが開催され、「持続可能な開発」という考えが提起されたが、その会議においてもガンディーのメッセージはどこからも聞こえてはこなかった。

そのサミットからほぼ2年経った1994年の5月になって、同じ南半球の南アフリカ共和国で新しいマンデラ大統領が登場することになった。このニュースを聞いて私がまず思い起こしたのがガンディーの名であった。なぜなら彼こそ、19世紀の終わりに南アフリカにわたり、人種差別に反対して非暴力闘争を開始した人物だったからだ。彼はその後、故国のインドに帰り、民族の指導者としてインドを独立に導いた。

ガンディーが南アフリカで非暴力の闘争を始めたのが1906年である。そのときから今日まで、ほぼ一世紀の歳月が流れている。その点からすれば、南アフリカにおける人権獲得の運動は、ガンディーからマンデラにいたる百年の時間の流れのなかで展開されたものだったことが分かるだろう。

私がガンディーの名にこだわるのは、西欧近代の膨張・拡大にたいするアジア側からの異議申し立ての、すくなくとも最初の思想運動とそれらが結び付いていたからである。彼はインドの伝統的な「不殺生」の原理を「非暴力」という思想武器に仕立て上げ、圧倒的な暴力装置を誇るイギリス帝国主義と闘った。そしてこの方法は第二次世界大戦後、アジア、アフリカ、ラテン・アメリカの民族運動にすくなくとも影響を与えたのである。

ついで、アジアからの第二の異議申し立てが毛沢東の「文化大革命」であったと思う。これは西欧産のマルクス主義に一種の東洋的ピューリタニズムを注入して、これを改造しようとする試みであった。毛たちの「革命」運動には、かつて竹内好がいったように社会主義と道教の結合がみられるという面も見逃せないであろう。**統一の契機**を重視する西欧産の論理にたいして、道教の陰陽二元の考えや毛沢東自身の「矛盾論」には**対立の契機**が強調されていることが、それを物語っている。「文化大革命」の終息とともに、中国では一時的に『毛沢東語録』に代わって毛沢東グッズが流行ったというニュースが伝えられたが、その人気の根強さを暗示していて興味ぶかい。

そして第三の異議申し立てが、イランのホメイニによる「**聖戦革命**」だったのではないだろうか。それは何よりも、イスラーム原理主義に基づく過激な体制変革の試みだった。1979年2月、ホメイニに指導された革命勢力が半世紀にわたって支配し続けたパフラビー朝を打倒することで、その運動はクライマックスに達した。ホメイニ革命はその後いくつかの曲折を経ることになるが、西欧産のデモクラシーにたいするアジア産の原理主義による挑戦は、ホメイニ死後も変わることなく今日まで継承されている。

第二次世界大戦後、地球上で国連が介入した紛争は30地域を数えるという。そして驚くなかれ、それらの地域は西ベルリン、ハンガリー、チェコ、旧ユーゴを除けば、アフリカ、ラテン・アメリカ、アジアの諸地域に集中している。紛争の原因はむろん政治、経済、軍事にかかわり、民族問題にまで及んでいるが、そのなかで宗教的要因が重要な役割を果たしていたことはいまでもない。そのすべてとまではいわないとしても、その多くの紛争地点において西欧型デモクラシーの一方的な押し付けにたいする抵抗の意識、もしくは違和の感覚が根強く横たわっているのではないか。

そのような抵抗、異議申し立ての戦略として、私は上に三つのパターンを挙げたのであるが、そこにはヒンドゥー教、仏教、道教、イスラーム教など、それぞれの民族に固有の宗教伝統が思想的支柱になっていたことを忘れてはならないだろう。もっとも今日、これらの挑戦はかならずしも成功しているとは言い難い。

だが、それにもかかわらず、以上挙げた三つの抵抗のパターンは今後もますます間歇泉のように歴史の表面に噴出することを止めないのではないか。それだけではない。ソ連崩壊後の政治変動や旧ユーゴの情勢が示しているように、そのような対抗の関係は西欧対アジアという枠組みまでも踏み破って、世界の全地域に溢れ出てゆく勢いを示しているのである。

1990年7月のことだった。私はたまたま旧ソ連のレニングラードを訪れる機会があった。その翌日がちょうど日曜日にあっていたので、早朝からアレクサンドル・ネツスキー修道院に出掛けた。行って見て驚いた。ミサを行なう中央聖壇のまわりは数えきれない人々の数で埋め尽くされていた。高らかな朗唱の音が聞こえ、それに重なるようにして、合唱団による天にも届けとばかりの賛歌の斉唱が湧き起る。周囲を見回すと、ほとんどの人が胸に十字を切り、口に唱え事をしている。私は一瞬、タイムトンネルを掻い潜って19世紀のロシアに迷い込んだのではないかと錯覚しそうになったほどだ。

この修道院の境内の一角にはドストエフスキーの墓があり、やや深刻そうな顔をした彼の胸像の前には色とりどりの花々がうずたかく供えられていたのである。

3. 「文明の衝突」と非暴力

1990年の8月に火を噴いた湾岸戦争のときである。イラクのフセイン大統領は「^{ジハード}聖戦」を唱えて、イラク軍をクウェートに投入した。これにたいし、その占領地の奪回作戦に駆り立てられたアメリカ戦車隊員たちは全員その胸ポケットにつぎのような旧約聖書詩篇第91章13節をしのばせて戦場に赴いたという。

神は獅子と蛇を踏み歩き、若き獅子と蛇を踏みにじらん。

湾岸戦争では、最新の化学兵器が、まるで宇宙ショーのような華々しきで空を飛び交い、地上を席卷した。それはまぎれもなく文明および進歩の思想と二人三脚を組んできた近代そのものによる悪夢の産物であった。だが実をいうと、その湾岸戦争の背後に、宗教的憎悪の火花が散っていたことを、上に示したエピソードが告知していたのではないだろうか。

宗教的憎悪の火花というのが言い過ぎならば、「文明の衝突」言い替えてもよい。西欧文明とイスラーム文明の衝突ということだ。その衝突の背景に、それぞれに「正義」の旗を掲げる宗教伝統の執拗な自己主張があったことを忘れてはならないのである。

そういう文明という名のエゴイズムが、ちょうど時代の表面に浮き出るようになった1993年のことだ。ハーバード大学のサミュエル・ハンチントン教授 (Samuel Huntington) によって書かれた『文明の衝突 (Clash of Civilizations)』という論文が大きな反響を呼んだ。

その論旨は、「冷戦」というイデオロギー対決の時代が終わり、それに代わって世界は西欧、儒教、日本、イスラーム、ヒンドゥー、アフリカ、ラテン・アメリカの七つの大きな文明に区分され、その文明上の対立・衝突が世界政治をめぐる紛争を引き起こすことになるというものだった。この世界見取り図のなかでは強力な対立、葛藤の要因として、宗教の役割が大きくクローズ・アップされていたのである。

ところがこの「文明の衝突」論にたいしては、果たせるかなわが国でも反論の大合唱が巻き起こった。その第一が「現代世界における真の＜衝突＞は文明間にあるのではなく、いぜんとして近代と前近代のあいだにある」というものだった。第二に、その近代によって生み出された人権、自由主義、民主主義、市場原理こそが普遍的価値をもつのであって、宗教、民族の要因はすでに過去のものになっているという。そして

第三は、そのような普遍的価値を信奉する「中間層」が、さまざまな地域に形成されつつあり、それが文明間の差異を超えて新しい時代の担い手になるだろうと予想するのである。

みられるとおり、この反論には「普遍的価値」を実現した西欧文明に進歩の跡をみ、それに遅れをとっている非西欧文明に反近代の烙印を押そうとするステレオタイプの尺度が見え隠れしている。宗教的信条を過度に主張する文明の反時代性と、同じそれを適度に強制する文明の近代性という対照の構図といってもよい。物質的繁栄と生活の利便性を掌中にしたわれわれにとって、どうしても手放すことのできない最後のイメージの砦である。

しかし私は、このような見方は、これからの時代によって少しずつ裏切られていくのではないかという予感をもつ。なぜなら、そのような楽観を許さない「地獄」的状況が今や地球の全域を覆い始めているように思うからだ。

周知のように日本人は過去千年のあいだ、中国から実に多くのものを学んできた。中国文明を鏡にして自己を形成してきたのである。ところが明治からほぼ百年のあいだは西欧を通して圧倒的な量の知識と技術を吸収してきた。西欧文明を唯一のモデルにして、近代化の軌道をまっしぐらに突き進んできたのである。

だが、これからの世紀は、日本人はかならずや「インド」によって精神の覚醒を得ることになるのではないかと私は考える。インド文明の遺産から、人類の究極の知恵を学ぶ局面に立たされるに違いないと思う。なぜなら、人類がもしも現在進行中の人口爆発、地球汚染、資源の枯渇によって飢餓の状態に追い込まれていった場合、最後に生き残るのがインド文明であると思うからだ。さらにいえば、インド文明が減ぶとき、人類は最終的に滅びの道を走っているのではないだろうか。

改めていうまでもないことであるが、インドでは、天国と地獄が今なお現実の体制として生き続けている。現代文明の終末論的状况を、ほとんど千年を超えるタイムスパンで生き続けてきたのがインドなのである。人間を徹底的に差別するカースト体制、民族と宗教によって繰り返される抗争、そしてほとんど恒常的な飢餓、半飢餓状態が、インド大陸のいたるところに底知れない暗渠をうがっている。

しかし、いわばその悲惨を生きる黙示録的な状況のなかでこそ、はじめて仏陀による不殺生の救済が説かれ、それが現代に蘇って、ガンディーの非暴力を生み出したことを思い起こさなければならない。インド文明は三千年の歴史を超えて、「欲望」のコントロールという根元的な課題に挑戦し続けてきたのである。

ただ惜しむらくは、そのような文明のパラドックスに、さきのハンチントンの『文明の衝突』論も、それにたいするさまざまな反論の大合唱も、ほとんど気付いてはいないのである。

4. 明治の「無血」革命の意味

イギリスの歴史学者アーノルド・トインビー(Arnold Toynbee)が戦後になって来日したとき、当時の京都大学の東洋史の教授だった貝塚茂樹と対話した。そのときたまたま「明治維新」の問題が取り上げられ、それがほとんど「無血革命」に近いものであったことが議論の対象になっている。明治革命はなぜフランス革命やロシア革命のような流血の惨事をみないで済んだのか、という問題である。そのことにたいする二人の謎解きの仕方が面白かった。トインビーは仏教の影響によるのではないかといい、貝塚氏は日本には儒教の伝統があり、その力が陰に陽に働いたのではないかと反駁^{はんぱく}していた。両者の主張はそのまま平行線を辿って結着をみなかったといって、貝塚氏はその会見記を締め括っていたのである。

「維新」という政治変革の無血性について仏教と儒教の問題がそこに持ち出されているのは、おそらく仏教思想を彩る「不殺生」^{アヒンサー}という考えと、「易姓革命」^{えきせい}という考えがそれぞれの論者の頭のなかにあっただからか

もしれない。「不殺生」が非暴力の無血性と結び付くことはいうまでもない。そして「易姓革命」は天命によって有徳の君主が王位に就くという、中国でも古くから説かれてきた政治思想である。その背後には争闘を避ける禅譲の精神も流れている。貝塚茂樹氏は直接そのことに触れていたわけではなかったけれども、維新の「無血性」の意味が問われている以上、それらのことが議論の前提になっていたのではないだろうか。

いま、トインビーが明治維新の無血性の意味にこだわっていたということをいったが、実は『文明の衝突』を書いたハンチントン教授がその「日本文明」論のなかで指摘しているのが「革命のない日本」ということだった。つまり明治維新と第二次世界大戦後における米軍による占領は、ともに「流血をともし革命」ではなかったという。トインビーとハンチントンの両氏は、約半世紀という時間を隔てて、明治維新の無血性にただならぬ関心を抱いて「日本文明」の特色について考えようとしていたということになるだろう。そしてこのような問いにたいしては、わが国においてまだ充分には答えられていないというのが実状ではないか。

もっとも明治維新がまったく無血の「革命」であったかという、かならずしもそうではない。というのも、官軍の西郷隆盛と幕軍の勝海舟の話し合いによって江戸城が「無血開城」したという歴史の一齣^{ひとこま}はあるにしても、戊辰戦争から西南戦争にかけてじつに多くの人命が犠牲になっているからだ。たとえば高野和人編著の『西南戦争戦袍日記写真集』(新潮社、1989年)によると、西南戦争だけで政府軍の戦死・戦傷者は1万8746名、それにたいして薩軍の戦死・戦傷者は約1万5000名だったという。かならずしも「無血」ではなかったことがこのわずかな資料からも分かるが、しかしそれにしてもそれはさきにもいったとおりフランス革命やロシア革命の場合の比ではなかった。質・量ともに、かぎりなく「無血革命」に近いものだったことは争われない。

なぜ、そのようなことが可能となったのか。さきのトインビーと貝塚茂樹氏の対論は、それに答えるもののひとつだったといえるが、その問いをあるとき私は司馬遼太郎氏にぶつけてみたことがある。1995年6月、NHKのテレビ対談で「宗教と日本人」というテーマで話し合ったときだった。

それは朱子学の影響によるのではないか、というのが司馬さんの解答だった。これは中国宋代に興った宋学のことであるが、それは江戸時代の日本に入って朱子学として定着した。もっともこの宋学というのは理屈だけが先行する「空論」だった。しかしそれが「尊皇攘夷」というたいへんに明快なスローガンと結び付けて異常な力を発揮したのだと司馬さんはいう。そしてこのときの最後の将軍・徳川慶喜の出身が、さきの朱子学の卸問屋のような水戸家であった。司馬さんの考えは、直接そこからでてきたものだった。水戸藩では知られているように徳川光圀が早くから『大日本史』の編纂に着手していた。それが、朱子学を正義の体系とする日本歴史の解釈だった。朱子学的名分論である。その議論の頂点に天皇論が位置していた。どの天皇が正か^{じゆん}閏か、すなわち正統か傍系か、善か悪か、という単純明快な議論である。その結果、傍系の北朝天皇を担いだ足利尊氏は悪人、南朝の後醍醐天皇に殉じた楠木正成は善人(一正統の君臣)ということが決まる。

いわゆる「王道」を尊び「霸道」^{しりぞ}を斥けるという尊皇斥覇の価値観である。これが水戸学を染め上げていた縦糸^{たて}で、その水戸家出身の15代将軍・徳川慶喜はこうしたイデオロギーに強く影響されていた。ようするに彼は、足利尊氏にだけはなりたくなかったのだ。それで自分勝手に歌舞伎のトンボを切って水戸へ逃げ帰り、絶対恭順の生活に入ってしまったのである…。

それが「無血革命」の最大の原因ではないか、というのが司馬さんの考えだった。私はなるほどと思って聞いていた。もっともこのとき司馬さんは、これは「宗教」の問題ではないかもしれないがといいつつ、しかし同時に、それもまた「宗教」の世界にかかわる問題かもしれないといよんでいた。そのときの司馬さんの表情が今、とても印象に残っている。水戸の朱子学を正義の体系^{イデオロギー}と考えるのか、それとも、一種の宗教的心情と捉えるのか、そのあいだを揺れ動いているようにもみえたのである。

明治革命の無血性について、ここではしなくても、それをトインビー流に**仏教のイデオロギー**に結び付けて考えるのか、それとも司馬遼太郎式に水戸学に基づく正義のイデオロギーに関連づけるのか、という見取り図が浮上してくる。だが、これはむろんたんにあれかこらかといった二者択一の問題ではないだろう。むしろ、短期的には正義イデオロギーの衝撃力を勘定に入れるにしても、長期的には仏教イデオロギーに比重をかけて考える見方があってもいい。いやこの場合は、そのようなパースペクティブこそがこのほか重要ではないかと私は思う。トインビーが高く評価する大乘仏教の観点を視野に入れるということだ。あるいは死者浄化・死霊鎮魂の思想装置としての仏教の観点といってもいい。それはまた「革命」に殉じた人々の流血を慰撫し、彼らの怨念を静かに回収するイデオロギーのもつ浸透力といったものだ。そのような歴史の底部を流れる地下水のごとき救済力を抜きにして、朱子学の正義イデオロギーだけで明治革命の無血性を説明するのはやはり無理なのではないだろうか。

5. 「バクス・ヤポニカ」の問題

「明治無血革命」の意味を考えるためにはむろんいくつかの原因を考えなければならない。複雑な要素が背後に重層的に存在していることもいうまでもない。だが、私は、そのことを明らかにする上でつぎの問題がきわめて重要ではないかと思う。わが国には平安時代の350年、江戸時代の250年という長期にわたる「平和」の時代が続いていた。すくなくとも平安時代の貴族政権と江戸時代の武家政権は、その期間、断絶することなく続き、社会は安定していたのである。それはいったいどうして可能だったのか、という問題である。

むろん、そこにはいろいろな理由が考えられるであろう。分析する視点にも、さまざまあるだろう。しかし細部にわたる枝葉を切り払っていえば、要するに**政治と宗教**の関係が均衡を保っていたからであった、と私は思う。**国家と宗教**のシステムがうまく噛み合い、両者のあいだに深刻な敵対関係を生み出さなかったからではないか、と考える。宗教の側が政治の仕組みにたいしてあくことなき異議申し立てをしなかったということだ。そして国家もまた宗教の力を徹底的に殺ぐまでに、これをコントロールする企図をもつことがなかった。それが結果として政治の安定をもたらし、社会の秩序を保つことに役立ったのではないか。

まず、平安時代における「平和」の問題から考えてみることにしよう。

平安時代を見渡して驚かされるのは、怨霊、物の怪といったたぐいの言説が満天の星くずのように夜空を彩っていたということだ。それらの予兆は野心、反逆、惑乱の種子とされ、天変地異と疫病の先触れとみなされた。社会や人心の動向を占う仮構された幻想ヴィールスであったといっている。それらの病原体は天皇家や貴族たちの館を襲い、都鄙の人々のあいだや中央・地方の広大な空間を飛び交い、民衆を恐怖と不安に陥れた。王朝時代の公的な記録や私的な日記類、『源氏物語』や『栄華物語』、絵巻や民間説話などをみれば、そのことは一目瞭然である。

政治と社会にかかわる不穏な動きは、しばしばこれらの怨霊や物の怪の祟りによるとされたのである。この祟りイデオロギーが、病原体(怨霊、物の怪)の特定と、そこから発生する病理現象(祟り)の診断から成り立っていたことに注意しなければならない。こうして、その物の怪の勢力を鎮め、怨霊の立ち騒ぎを祀り上げる装置が開発されることになる。たとえば各地における御霊社や鎮めの社の建立であり、その典型が菅原道真の怨霊を祀り上げる北野天神の創始であった。いわゆる祟りと鎮魂のメカニズムがこのようにして成立することになったのである。

ここで注目すべきは、祟りをなす諸霊威を鎮める役を果たしたのが密教僧たちだったということである。彼らは加持祈祷の儀礼によって怨霊鎮魂の仕事を洗練させ、あえていえば神仏の協同体制に基づく祟りの排除の軌道を敷いていったのだ。

この祀り上げの鎮魂システムが、国家にたいする反逆を芽のうちに摘み取ってしまうという巧妙な政治的仕掛けとなっていく。混沌状態に陥った社会秩序に、瞬間的な衝撃を与えて機能回復を図るバランス装置の発見だったといっている。憎悪と暴力衝動の不断の蓄積を早い段階で阻止し、内乱の社会化(=革命)をあらかじめ国家の内部に回収してしまおうとする政治と宗教の複合運動であった。

その複合運動によって担ぎ上げられた御輿が天皇だった。この御輿は太陽の輝きを背後に抱く宗教的シンボルだったが、その権威の働きを政治的に演出してみせたのが王朝政権であり、その儀礼の体系だった。すでにその段階で、現代日本における「象徴」天皇制の原型が出来上がっていた。国家と宗教の相性の良さを空気のような膜で押し包む高気密のオブラート装置であったといっている。

たとえば、平安時代における宮中の儀礼を覗いてみよう。その代表的なものに、「前七日の節会」と「後七日の御修法」というのがあった。前七日の節会とは、天皇が元旦に行なう四方拝から、七日の白馬をみる儀式までの七日間の節会をいう。四方拝は伊勢の内宮、外宮をはじめ天神地祇に礼拝することであり、白馬節会は邪気を払うため青馬(白馬)を引いてきて天皇がこれを見る儀礼であった。

この正月の初めの七日間に行なわれる前七日の節会は神官だけが参加する神事であって、仏教僧は参加しなかった。そこからは仏教の儀礼的な要素がいったい排除されていたのである。

ところがこれにたいし後七日の御修法では逆に神道の儀礼が排除されて、仏教僧だけが参加して行なうものだった。内裏の中心部分に建てられた真言院で、天皇のための加持祈祷が密教僧たちによって行なわれたのである。このシステムを開発したのが空海であったが、そのため神道儀礼と仏教儀礼が正月の最初の一週間(前七日)とつぎの一週間(後七日)でべつべつに執行されるようになったのである。神仏棲み分けの柔構造といっているだろう。これが明治近代における「神仏分離」の体制とは似て非なるものであったことに注意しなければならない。それというのも、天皇をシンボリックな頂点に配して神事と仏事が**棲み分けの体制**を採ることになったからである。そしてそれが平安時代の「平和」を実現する上で目にみえない重要な役割を果たすようになる。なぜならこのような「柔構造」はこの時代を通して、やがてさまざまな分野に浸透することになったからだ。

それでは、江戸時代はどうだったのだろうか。江戸時代の250年の「平和」の問題である。平安時代の350年が安定していたように、江戸時代も250年にわたって安定した時期が続いた。

その重要な理由として、私はさきに国家と宗教の相性がよかったということを挙げたのである。社会の秩序を維持する上で日本宗教の平和共存の棲み分けの伝統が大いに役立ったのではないかと考えたのである。その点では平安時代の場合も江戸時代の場合も変わりがないだろうといったのだ。それどころか江戸時代には、そのシステムが平安時代のとき以上にうまく機能していたのではないだろうか。

一般に、この時代の宗教・社会関係を表すキーワードとして知られているのが家であり、死者儀礼であり、墓(地)であった。その三者が結び付いて檀家制度が生まれ、葬式仏教が形作られた。封建的で遅れた「江戸」時代のシンボルマークである。250年の歳月の流れを平和な社会とみなすかわりに、暗黒の闇に塗り込める陰気な道具立てとして取り上げられてきた三点セットである。

だがそのような常套的な歴史認識によって曇らされ、まったく無視されてしまった重大な事柄がある。この時代になってはじめて仏教と神道が「国民」の各層に浸透していったという逸すべからざる事実がそれだ。社会の秩序がそのネットワークによって保たれ、「国家」的結合の心理的な基盤造りがそれによって進行していったという重要な視点である。

平安時代において神道は、さきにも触れたように**ややもすれば**崇りの現象の発生源であったが、江戸時代になると地域社会を統合する信仰へと発展していった。鎮守の森を中心とするカミ信仰が広がっていく。

それはむしろ、地域の共同体レベルに止まるものではなかった。皇室における伊勢信仰、徳川将軍家における日光東照宮の場合をみれば分かるだろう。皇室や将軍家も、庶民の場合と同じように氏神や祖先の祀りに精力を費やしたのである。この時代は、いわれているように士農工商の身分社会だった。タテの階層化が貫かれていたが、しかし氏神や祖先神への信仰によって心の安定を得ようとした点は、どの階層にも共通していた。

換言すれば、階層による信仰内容の分化という現象が、それほど進行していなかったということである。そのことによる一種の連携・連帯の関係が全体として社会秩序の形成に役立っていたことは、とくに留意されるべきではないだろうか。しばしば上層エリートの高等宗教、下層庶民の^{カリスマ}下等(民俗)宗教、といったことがいわれるけれども、このような単純な図式ほど、ことの本質を見失わせる見方はないだろう。

仏教の方はどうだったのか。一般に、死者は仏式によって葬られ供養を受けるようになった。この死者追悼の方式が身分や地域の差を超えてほぼ全国的に行なわれるようになったのが、この江戸時代だった。家々と菩提寺が寺檀関係を結んだということが大きい。皇室と京都泉涌寺、将軍家と江戸の増上寺の関係がそれにあたるだろう。それが大名、武士、そして一般庶民にまで及んだのである。死者を葬る墓(地)がその菩提寺に属していた点も、身分の上下に関係なく共通していた。タテの階層社会の各層に、ヨコの寺檀関係が普遍的に行き渡っていたということだ。それが、いわば「国民宗教」的な基盤造りの一翼を担っていたのである。

また、この階層社会には独特の職分意識が人びとの心に植え込まれていった。武士には武士の職分、農民には農民、町民には町民の職分というものがあった。職分とは自覚と誇りに基づく職業意識といってよい。それは、大名も天皇の場合も例外ではなかった。そういう点では、この職分意識も階層を超えて当時の人びとにはほぼ平等に抱かれていたものであった。

それはちょうど、神道の氏神信仰や仏教の死者儀礼が階層を超えて共通の死生観を培っていた社会状況に対応するだろう。それが、さきにも述べた「国民宗教」的な信仰基盤を形作っていたのである。われわれはここにも国家と宗教の相性がよかった特徴を見出すことができる。社会の秩序形成と階層を超えた信仰の在り方が親和的な関係を取り結んでいたことが分かる。

ようするに、国民意識の統合の度合いがきわめて高かったといってもいいのではないだろうか。否、それがあまりにも高かったからかもしれない。そのため、過度の集団主義へと傾斜を深めていく「国民性」のようなものが出来上がった。のちに一億総懺悔、一億総白痴化などと揶揄されるような素地がそのような歴史的プロセスのなかで作られるようになったのかもしれない。

以上が、日本の社会を貫いて生きてきた「神仏共存」の姿であった。日本の歴史の深層に流れ続けてきた「神仏棲み分け」の地下水脈であった。その柔軟な構造的性質は、これまでの「神仏習合」といった手垢に汚れたイメージや観念によってはもはや捉えることができないであろう。そういう見方に基づいて、ここではその宗教・政治的な柔構造を「神仏共存」「神仏棲み分け」のシステムとして考え直してみようと思ったのである。平安時代の350年、江戸時代の250年の「平和」の意味、すなわち「パクス・ヤポニカ」の来歴を、それを手掛かりにして浮き彫りにしようとしたのだといってもいい。

しかし、その「平和」のパクス・ヤポニカの時代以降、千年の時間を経て維持され続けてきた「神仏共存」のシステムを、一刀両断の下に断ち割り、その息の根を止めようとしたのが明治の近代国家であった。「神仏分離」と「政教分離」という上からの二つの政治改革によってそうしたのである。千年の伝統をもつ社会の仕組みがそれによって打ち砕かれ、否定されることになった。国家の深層部に秩序の地下水を注入し続けた精神の原郷に、荒々しい杭が打たれたのである。その衝撃の明治維新から今日までの130年、近代日本の歩みはその**上からの改革**の軌道を進んで、今日なおますます加速の度を増しているといっている

だろう。

6. 結語

今日われわれは、いぜんとして「文明の衝突」か「文明の対話」か、という疑問の谷間のなかにいる。新しい世紀に向けて、人類は果たして民族的要因と宗教的要因に基づく対立と紛争と戦争を克服することができるかどうか、というジレンマの前に立たされている。

その現実のジレンマと難問にたいして、いったいどのような解決策があるのか、それを乗り越えるためのどのような道が残されているのか。それがこの論文を書くにあたっての私の主たる動機であった。そしてそのことを根本的に考えていくためには、まずもって歴史そのものから学ぶほかはないだろうと考えたのである。

私は本文中で、日本は過去千年のあいだ中国文明から多くのものを学んできた、そして明治維新以降百年のあいだは西欧文明から数限りない恩恵を受けてきた、と書いた。そしてこれからさきは、インド文明の思想的遺産から学ぶことが多いだろうとも書いた。そのインド文明の思想的遺産と私が考えているものなかの最大のもので、仏教の「不殺生」に淵源するマハトマ・ガンディーの非暴力の思想である、といったのである。「文明の対話」の課題を前進的に実現していくためには、このガンディーの非暴力思想に含まれるライフ・スタイルおよびその政治・経済思想が今後ますます有効な役割を果たすであろうと考えているのである。

しかしこのガンディーの非暴力思想は、周知のように今日かならずしもインド文明の内部においてのみ実現されている孤立した思想なのではない。それは戦後になってアメリカのマーチン＝ルーサー＝キング牧師による市民権獲得運動の精神的支柱になったし、南アフリカ共和国においてあの悪名高いアパルトヘイトの撤廃運動の先頭に立ったネルソン・マンデラ前大統領の政治的・倫理的手法においても意味ある役割を果たしていたと思う。さらに付け加えるならば、あの中国における天安門事件にさいして当局の弾圧を受ける学生たちのあいだから「非暴力」の叫び声が上がったことが思い出される。またソ連体制の崩壊にさいして地上に引き倒されたレーニン像の上に「非暴力」の標語が貼り付けられていたあの印象的な光景も忘れ難い。このようにみてくるとき、ガンディーの非暴力がインドの地を離れ、世界の各地で、それぞれの社会的政治的文脈のなかで語られ始めていることに気付くのである。非暴力思想のアメリカの展開、南アフリカのモデル、といってもいいような状況が産み落とされつつあるといってもいいのではないだろうか。

そしてもしもそうであるとするならば、この日本列島においても、そこにおいて発生した二つの長期にわたる平和の時期が、いわば非暴力思想の何らかの浸透によって実現された時代ではなかったかという問題が浮上してくるのである。すなわち平安時代の350年と江戸時代の250年の「平和」の問題である。非暴力思想の日本的展開、日本型モデルをそこに見出すことができないだろうかという問題である。それを私は明治維新の「無血革命」性という性格と結び付ける形で考え直してみようとしたのである。本論文のサブ・タイトルに「非暴力への道と日本」というメッセージを含めた所以がそこにある。

この平安時代の350年、江戸時代の250年の「平和・パクス」に象徴される非暴力の日本モデルは、あの西欧世界において実現された「パクス・ロマーナ」や「パクス・ブリタニカ」とは質的に異なるところの、もうひとつの「パクス・ヤポニカ」の実現だったのではないだろうか。本論文はそのことを明らかにするために用意された試論であり、同時に今日における「文明の対話」を実現する可能性を探るためのひとつの思想的試みなのである。

共生の作法

井上 達夫
東京大学大学院

1. グローバル化の影

グローバル化(*globalization*)の波は抵抗しがたい力で世界中のさまざまな国の国境を超えて押し寄せ、そこでの人びとの生活に深甚な影響を与えている。その影響は残念ながら、けっして薔薇色で描けるものではない。国際通貨基金(IMF)など国際金融組織が推進した経済のグローバル化は、ジョゼフ＝E・スティグリッツが雄弁に論じた⁽¹⁾ように、多くの発展途上国の多くの民衆に雇傭と生活の破壊、将来にわたる巨額の債務負担という犠牲を負わせて、ごく一握りの先進諸国のごく一握りの階層(主として金融界エリート)に利便を提供する結果を招いてきた。平和・人道・人権・民主主義などの価値理念のグローバルな実現を建前に掲げた軍事介入の拡大は、国家の恣意を抑制するグローバルな法の支配をもたらすどころか、イラク侵略が如実に示すように、米国の覇権的な横暴を増長する結果になった。

このような状況は発展途上国と先進国とのあいだの経済的利害対立だけでなく、「イスラーム世界対ユダヤ教・キリスト教世界」「欧米対アジア」というような、宗教的文化的な価値の次元での対立を先鋭にしている。さらに二つの次元の対立は密接に関連している。持てる国(*haves*)と持たざる国(*have-nots*)との経済格差の拡大や後者における貧困の構造的再生産は、発展途上国の人びとの自尊の基盤を侵食し、彼らの伝統的生活様式を破壊する「欧米先進産業文明」への彼らの敵意と怨念を増幅することにより、宗教的文化的対立を一層深刻にしている。しかし他方、経済的格差や貧困に宗教的文化的対立が還元されるわけではない。途上国が首尾よく経済発展できたとしても、かつて喧伝された「アジア的価値(*Asian values*)」の言説が示すように、経済的実力の向上により自信を深めた新興国家が欧米に対抗して独自の宗教的文化的アイデンティティを主張し、これが対立を先鋭化させるという構図もある。したがって「諸宗教の共生」という本シンポジウムのテーマは、グローバル化が進行する現代世界においてわれわれが逃れることのできないもつとも切迫した問題を提起するものといえる。

このテーマを哲学的・原理的に考察するためのアプローチは二つある。ひとつはさまざまな宗教の特質の解明と比較を通じてこのテーマに迫る道であり、もうひとつは「共生」という理念の解明を通じて問題に迫る道である。いうまでもないが、この二つのアプローチは二者択一の関係にはなく、むしろ相補的(*complementary*)な関係にあり、学際的協働(*interdisciplinary collaboration*)によって同時に探索さるべきものである。私は法哲学研究者で、宗教学の専門家ではないので、「共生」理念の解明という角度からこのシンポジウムの論議に貢献したい。私の報告の目的は、「共生」という理念が孕む多義性を篩い分け、現代世界の挑戦に的確に応じ得るようにこの理念を再編するための指針を提示することである。

2. 二つの「共生」観——*symbiosis* と *conviviality*

「共生」とは文字どおり、「共に生きること(*living together*, *Zusammenleben*)」である。しかし、この言葉がたんに人びとの社会的共同生活一般を意味するのであれば、それはあまりに内容が乏しく、有用性のない概念ということになる。しかし「共生」という言葉が近年頻繁に使われるようになった背景には、

1. Joseph E. Stiglitz *Globalization and Its Discountents*, W. W. Norton, 2003

この言葉により強い意味合いをもたせる問題意識がある。それは同質的共同体 (*homogeneous community*) に包摂されない人びと、その利害だけでなく価値観も鋭く対立競合する相互に異質 (*heterogeneous*) な人びとがともに生きることはいかにして可能か、「われわれ」がともに生きるのではなく、「われわれ」と「彼ら」がともに生きることはいかにして可能かという問題意識である。「われわれ」のあいだでは自明の前提であった共同生活の可能性が、「われわれ」が「われわれ」とは異質な「彼ら」と向き合うとき、問題化 (*problematicize*) される。したがって共生とは何よりもまず、異質な他者との共生である。「諸宗教の共生」というこのシンポジウムのテーマが問題にしているのも、この意味での共生である。

しかし、共生概念を「異質な他者との共生」と限定しても、この概念の曖昧さが払拭できるわけではない。この概念をさらに明確化するために、ここで「異質な他者との共生」の二つの異なった解釈モデル (*interpretive models*) を対比的に呈示したい。共生を意味する英語表現にはギリシア語源の *symbiosis* とラテン語源の *conviviality* があり、これらの言葉の含蓄はこの二つの解釈モデルとよく符合するので、この二つの言葉で問題の二つの共生観を表現することにしたい。

symbiosis のパラダイムは生態学が提供している。たとえば、マグソコガネ (*scarabée sacré*) と羊の関係である。両者は相互にまったく異質な種であるが、見事な相互依存のシステムにより共存している。マグソコガネは羊の糞を餌とする。他方、羊も、マグソコガネが羊の糞を転がして草原に広く散布することにより牧草の成長を促進してくれるので、大きな恩恵を被っている。ライオンとシマウマのような捕食動物と被捕食動物のあいだにさえ、捕食動物の被捕食動物へのたんなる寄生関係ではなく、「捕食動物が繁殖能力の高い被捕食動物の個体数を適正規模に抑制することで後者の種としての安定的な存続を可能にする」という相互依存関係がある。心理学ではサディズムとマゾヒズムの *symbiosis* が語られることもあるが、その相互依存関係も構造的には同型である。一般化すれば、*symbiosis* は、異質な存在者が生存利害の相互依存性により共存する関係である。デュルケーム (*Émile Durkheim*) など、分業 (*divisions of labor*) を人間の有機的社会結合の様式として重視するさまざまな社会理論は、この *symbiosis* のモデルに依拠しているといつてよい。

これにたいし、*conviviality* のパラダイムは、この言葉がその日常的用法において意味する「宴」あるいは「会食」である。「宴」の参加者は利害関心や参加目的を異にし、ときには敵対者同士が同じ宴席に着く。しかし敵対者も宴の場では軽い皮肉を飛ばし合うことは許されても、暴力が許されないのはもちろん、過度に相手を挑発する不穏な言動は禁じられている。宴の参加者たちの共存を可能にしているのは、実質的利害や参加目的の共通性・相互依存性ではなく、品位 (*decency*) をもって他者を接遇する仕方を律する共通の社交の作法である。英国の政治哲学者マイケル・オークショットは、この「会食者たち (*convives*)」の関係を祖型 (*archetype*) として「社交体 (*societas*)」という一般的な社会的結合様式のモデルを構成した。⁽²⁾ 社交体は「統一体 (*universitas*)」と対比されている。統一体が実質的利害・目的・理想などの共有による社会的結合様式であるのにたいし、社交体は異質な利害・目的・理想を追求する人びとがそれらを追求する仕方 (*manners*) を律する「品行規範 (*norms of civil conduct*)」の共有によって共存する社会的結合様式である。

オークショットのいう品行規範は人間行動の目的ではなく作法にかかわるというその形式性ゆえに、特定の宗教や生活理想を強要することはなく、むしろ相互に対立競合し通約不可能でさえあるような多様な善き生の諸構想を追求する人びとを公平に包容する正義原理を構想したジョン・ロールズのリベラルな正義論と通じる面がある。⁽³⁾ オークショットとは異なる思想背景をもつイヴァン・イリッチも、その『*Tools for*

2. **Michael Oakeshott** *On Human Conduct*, Oxford U. P., 1975

3. **J. Rawls** *A Theory of Justice*, Harvard U. P., 1971

政治的保守主義者とみなされてきたオークショットの「社交体」概念が、ロールズのリベラルな政治社会像と接合し得ることを示

Conviviality(共生のための道具)』という著書において、技術文明の在り方が人間の生活形式の平準化を促す危険を指摘し、多様な生の様式の自立的開花を促進するような方向への技術文明の改革を提唱した⁽⁴⁾が、彼の *conviviality* の概念も社交体としての *conviviality* と重なりあっている。

このような *symbiosis* と *conviviality* とのあいだには以下のような重要な相違がある。第一に、*symbiosis* は閉鎖的であるのに対し、*conviviality* は開放的である。マグソコガネと羊の *symbiosis* は完璧なまでの利害の相補性・相互依存性に依拠しており、それだけに自己完結的である。第三の異種がそこに入り込む隙はない。羊の糞を転がさないでその場で食べ尽くすような生物種が介入すれば、羊もマグソコガネも絶滅するだろう。同様に、異なった役割が緊密に連関する分業システムが確立している場合、期待される役割行動と異なった行動様式を採る主体は、システムの攪乱者・破壊者として排除抑圧されることになる。これにたいし、*conviviality* は共通の実質的な利害・目的・理想を追求する協調行動戦略体系ではないため、多様な利害・目的・理想を追求する諸主体を、その追求の仕方が社交体の作法たる品行規範に合致することを条件に包摂し得る。この品行規範は、自己の単一の利害・目的・理想の効率的追求に *single-minded* に没頭して、それを共有しない他者やそのための利用価値をもたない他者を無視したり排除抑圧する態度を、品位(*decency, civility*)を欠くものとして禁じる。

第二に、*symbiosis* は静的(*static*)であるのに対し、*conviviality* は動的(*dynamic*)である。*symbiosis* の機能連関はこれを構成する諸主体が特定の利害・価値関心と役割行動様式を保持することに依存して成立している。構成主体のどれか(誰か)がその関心と行動様式を変容させるなら、この機能連関は崩壊するため、構成主体の自己変容をもたらすような自省作用を抑制しようとする傾向が *symbiosis* にはある。それは外部の他者の参入にたいして閉鎖的であるのと同じ理由で、内部の主体の自省的変容(*self-reflective transformation*)にたいして抑圧的である。これにたいし、*conviviality* は主体の行動目的を規定する利害や価値関心の共同性に依存せず、行動目的を異にする他者を品位ある仕方で接遇する作法規範によって成立するため、人びとが自己と異質な他者との接触を通じて自省的に自己変容する可能性を排除する必要はなく、むしろそのような可能性の場を拡大する。

第三に、主体にとっての他者の存在意義は *symbiosis* においては「手段的(*instrumental*)」であるのに対し、*conviviality* においては「自己目的的(*consummatory*)」である。マグソコガネにとって羊は餌となる糞を産出してくれるから、そしてその限りにおいてのみ価値をもち、羊にとってマグソコガネは糞を転がすその習性によって自己の餌となる牧草の生育を促進してくれるから、そしてその限りにおいてのみ価値をもつ。同様に、緊密な分業システムに組み込まれた主体にとって、協働利益を産出するための役割期待に応じない他者はもはや「用の無い」存在である。これにたいし、*conviviality* の品行規範は、他者を自己の目的追求の手段としてのみ扱う態度を他者にたいするもっとも無礼な振舞として排除する。それは主体にとって自己の利害・価値関心に根差す役割期待を裏切るような予測不可能性・操作不可能性を他者がもつからこそ、他者を自己とは異質な自律的人格として尊重することを主体に要請するのである。

以上において *symbiosis* と *conviviality* という二つの「共生」観を対比的に呈示したが、グローバル化の圧力が経済的利害対立を超えた宗教的文化的次元の対立を深刻化させている現代世界において人類が理解し受容する切実な必要性があるのは *conviviality* のほうである。グローバルな規

すものとして、井上達夫『共生の作法——会話としての正義』創文社、1986年、第5章参照。

4. Ivan Illich *Tools for Conviviality*, Harper & Row, 1973

模での経済的相互依存のネットワークの拡大は *symbiotic* な共生をある程度実現できるにしても、それは一方的寄生・搾取の関係に墮する脆弱性をつねに秘めている。それよりさらに重要なことは、かかる経済的 *symbiosis* が仮に安定的に成立したとしても、それは宗教や文化を異にする他者にたいする開放性・寛容・人格的尊重を確立するどころか掘り崩す危険があるからである。*conviviality* は、このような危険を制御するために必要不可欠な対抗的理念である。

3. *conviviality* と普遍主義的正義理念

しかし、ここで当然ひとつの大きな疑問が提起されるだろう。このような *conviviality* の作法としての品行規範とは、一体いかなる内実・射程・根拠をもつものなのか。

オークショットの社交体(*societas*)の観念はロールズのリベラルな政治社会像と *convivial* な共生観に依拠している点で通底しているとさきに述べたが、オークショットは社交体の作法規範の正当化根拠の問題については保守主義の立場に立ち、何らかの普遍的に妥当する哲学的原理からそれを導出できるとは考えず、むしろ欧米市民社会の歴史的伝統の「暗示(*intimations*)」としてこれを呈示した。彼が社交体の作法規範を *norms of civil conduct* と呼ぶとき、その「*civil*」の概念は品位・礼節という意味をもつだけでなく、近代市民社会(*civil society*)あるいは彼がいうところの「市民状態(*the civil condition*)」の「*civil*」の概念と重なっている。他方、ロールズもまた、社会契約説の現代的再編によりその正義の二原理を哲学的に正当化しようとした『*A Theory of Justice*(正義論)』における自己の立場を放棄し、「政治的リベラリズム」の立場に転向した。⁽⁵⁾これはリベラルな正義構想の普遍的・哲学的妥当性の主張を放棄し、欧米社会の立憲民主主義の伝統に埋め込まれた公共的政治文化の枠内でのみ成立する種々の哲学的・包括的諸教説のあいだの「重合的合意(*overlapping consensus*)」にかかる正義構想の支柱を求めるものである。

このような思想状況を前にするなら、*conviviality* とはいっても、それは結局、欧米市民社会内部の共生理念に過ぎず、欧米社会と異なった伝統・文化をもつ諸社会を包摂する真にグローバルな共生の理念には成り得ないのではないかという異議が提起されるだろう。私はこれまでの自分のさまざまな著作⁽⁶⁾において、この異議(とそのさまざまな亜型)への応答を試みてきた。私の議論の全貌をここで呈示することは到底できないが、その骨子だけを示しておきたい。

conviviality を可能にする作法規範の具体相は、さまざまな社会の置かれた諸条件の相違に応じた多様性をもつが、しかしその多様性を貫通する根本的・基底な規範理念が存在し、それが各社会内部の共生の作法だけでなく異なった社会間の共生の作法を模索するための指針をなす。この基底的理念は「正義(*justice, Gerechtigkeit*)」である。もちろん、正義とは何かをめぐって、さまざまな正義の諸構想(*conceptions of justice*)のあいだに熾烈な対立が存在するが、この対立が真正な対立で在り得るのは、かかる正義の諸構想が同じ正義概念(*the concept of justice*)についての異なった解釈であるからである。正義構想の分裂対立は共通の正義概念の存在を否定するのではなく、むしろ前提している。対立競合する正義の諸構想に通底する共通の正義概念の位置にあるのは、普遍主義的正義理念(*the universalistic idea of justice*)である。これはもともと抽象的に定式化する

5. J. Rawls *Political Liberalism*, Columbia U. P., 1993

6. 以下の文献を参照されたし。
井上達夫『現代の貧困』、岩波書店、2001年
井上達夫『普遍の再生』、岩波書店、2003年
井上達夫『法という企て』、東京大学出版会、2003年

なら、普遍化不可能 (*non-universalizable*) な差別——個体的同一性における差異に依存することなしには正当化不可能な差別——の排除の要請である。

この要請はフリーライダー (*free rider*) の排除、二重基準 (*double standard*) の排除、権利 (*rights*) と既得権 (*vested interests*) との峻別に基づく既得権の排除、集団的エゴイズム (*collective egoism*) の排除など明確で強い規範的諸制約を含意するが、それらを貫通しているのは「反転可能性 (*reversibility*)」の要請である。すなわち、自己の行動・決定が正義に基づくこととわれわれが誠実に主張し得るのは、それによって不利益を負わされる他者と自己の立場を反転させたとしてもなお自己の行動・決定をわれわれが受容し得るとき、かつそのときのみである。この反実仮想的 (*counterfactual*) な自他の立場の反転は、たんに自他の境遇だけでなく、自他の視点の反転を含む。すなわち、正義はこの理念にたいする批判者がしばしば描くような「自己の主張を独断的に絶対化するイデオロギー」という戯画とは対極の位置にある。自己の視点からだけでなく、他者の視点からみても「理に合った (*reasonable*)」とみなし得る理由、すなわち「公共的理由 (*public reason*)」によって自己の行動・決定が正当化し得るものか否かをつねに自己批判的に吟味すること、したがってまた自己の行動・決定によって不利益を課される他者からの批判に身をさらし、それに公共的理由によって応答する責任を引き受けることを正義はわれわれに要請するのである。

ようするに、普遍主義的正義理念は、自己の意志を普遍と等置して他者を支配しようとする欲動を合理化するものではけっしてなく、逆に他者の視点から自己の主張の普遍化可能性を吟味することにより自己の独善や欺瞞を批判的に制御する責務をわれわれに課す。このような普遍主義的正義理念はルソーの一般意志 (*volonté générale*) や、カントの定言命法 (*kategorischer Imperativ*) の哲学的再解釈であり、さらに、その萌芽は「*Do to others as you would be done by.*」というキリスト教の黄金律 (*the Golden Rule*) にも胚胎している。しかしそれは欧米社会固有の原理などではなく、「己の欲せざるところ人に施すこと勿れ」という儒教的格言にも通底している。黄金律にせよ儒教的格言にせよ、自他の視点の反実仮想的な反転を条件としてのみ真面目に受け取るに値する意味を獲得できるのである。もし、この条件を捨象するなら、これらの訓戒はたとえば自殺願望者には他者の殺害を許すというような馬鹿げた意味をもつことになるだろう。人が自己中心性を超えて、自己と異質な他者を品位と礼節をもって遇することにより、*convivial* な共生の関係を形成することは、いかなる社会においても、またさまざまな社会のあいだの関係においても妥当する要請である。普遍主義的正義理念はこの要請を貫徹するために、われわれに批判的自己吟味の責務と他者にたいする公共的理由による応答の責任を課す。

この普遍主義的正義理念は、他者に権力を振るう者にたいして、いわば「自分の首を絞める」ことを要請するがゆえに、権力者によって頻繁に蹂躪されてきたし、今も蹂躪されている。この理念を蹂躪する罪の深さにおいて、欧米社会はほかの社会に引けを取らないばかりか、近代以降において、欧米社会はほかの社会にたいして非対称的に強大な権力を獲得してきたがゆえに、この理念を蹂躪する誘因と能力をより多くもってきたといえる (これは欧米列強に対抗するために「脱亜入欧」的近代化を推進した日本にも、もちろん当て嵌まる)。植民地主義、奴隷制、人種差別といった歴史的な原罪のことだけをいっているのではない。冒頭に触れたような現在のグローバル化の圧力にたいする世界の多くの人びとの不満は、それが欧米中心主義や米国の覇権を強化する方向に進んでいる点に向けられている。「アジア的価値」の提唱者など一部の人びとは人権・民主主義・正義といった普遍主義的な価値理念自体を欧米中心主義や米国の覇権のイデオロギー的合理化として斥けるが、これは誤りである。グローバル化が欧米中心主義や米国の覇権を強化しているのは普遍主義的な価値理念、とくに正義理念が蹂躪されているからである。IMF 主導の経済的グローバル化の根本的な問題は、IMF が開発主義的産業育成政策や農業保護など欧米社会が過去において行ない現在も行なっていることを途上国に禁じてその経済発展の芽を摘み貧困を構造化させるという露骨な二重基準の不正を犯し、さらに援助停止・資金引上げという破壊的な制裁によってか

かる二重基準的統制を途上国に強要するIMFの権力が、途上国の人びとにたいしてだけでなく欧米の批判者にたいしても何ら民主的答責性(*democratic accountability*)を負っていないことにある。⁽⁷⁾ イラク侵略に象徴される米国の覇権的行動も、二重基準の不正の露骨さと国連などの国際機関や国際世論にたいする法的・民主的答責性の欠如の甚だしさにおいて、これに引けを取らない。⁽⁸⁾

先述したロールズの政治的リベラリズム(*political liberalism*)への転向が象徴するように、近年の欧米の哲学界・思想界においては普遍主義的価値理念の哲学的探求を放棄し、政治体制原理が特定の社会の伝統・文化を超えた妥当性をもつことを否認する歴史的文脈主義(*historical contextualism*)が顕著な傾向になってきている。これはリベラル・デモクラシーや立憲民主主義の体制を欧米の政治文化として文脈化し、ほかの社会に押し付けようとはしない点で、上にみたような欧米中心主義や米国の覇権とは対極に位置するようにみえる。しかし、普遍主義的正義理念を蹂躪することにより、他者に真の敬意を払う *conviviality* を掘り崩す点でこの思想傾向も同罪である。歴史的文脈主義が哲学的に致命的な誤謬を犯していることや、この思想傾向が非欧米社会(*non-Western societies*)にたいする表面的な敬讓の陰に、オリエンタリズム的な差異と同一性の相関図式(*the Orientalist matrix of difference/identity*)の罫——欧米の歴史的自己の暗い側面を非欧米世界の本質に帰責することで欧米社会の自己聖化(*self-sanctification*)を図る罫——を隠しており、非欧米世界にたいする偏見と蔑視を再生産するものであることを私は別所で指摘した。⁽⁹⁾ ここではこれらの問題には立ち入らないが、ただ、ロールズの政治的リベラリズムに即して、つぎの二点だけ指摘しておきたい。

第一に、この立場は欧米立憲民主主義諸国の内部において存在しない合意、すなわち「立憲の精髓(*constitutional essentials*)」についての重疊的合意(*overlapping consensus*)を仮構することにより、立憲の精髓の同定と解釈をめぐる論争・葛藤を隠蔽し、支配的諸勢力のあいだの暫定協定(*modus vivendi*)に過ぎないものを社会全体の道徳的コンセンサスとして偽装して批判から免疫化する。

第二に、この立場はリベラルな立憲民主主義体制を欧米の政治文化に文脈化するというまさにそのことによって、国際的正義の問題においては「行儀のよい階層国家(*decent hierarchies*)」の国際的正統性を承認する。行儀のよい階層国家は民主的制度を欠き、国教を定めて国教徒と非国教徒を身分的に差別するが、対外的攻撃性はなく、対内的にも臣民の不満を当局(お上)が聴取・処理する階層的な相談経路があり、非国教徒も禁じられた布教活動をするなど不服従の態度を示さないかぎり最小限の人身の安全は保障される体制である。⁽¹⁰⁾ ロールズはこのような体制も「その人民の目からみた正統性」をもつとするが、為政者が民主的答責性を負わないかかる体制は多数者の目からみても不服従にたいする制裁の恐怖に基づく受忍を超えて正統性を承認されているのか否かは論議の余地がある。しかし、それ以上に重要なのは、現状を支配する圧倒的な社会勢力によって異論の声を封じられた宗教的・文化的少数者——数の上では彼らが多数かもしれないが政治的影響力における弱者という意味で少数者と呼んでおく——

7. 脚註1掲載書

8. 脚註6掲載の井上達夫『普遍の再生』、序文参照

9. **Tatsuo Inoue** *Reinstating the Universal in the Discourse of Human Rights and Justice*, in: **András Sajó** *Human Rights with Modesty: The Problem of Universalism*, Martinus Nijhoff Publishers, 2004, pp. 121-139

Tatsuo Inoue *Liberal Democracy and Asian Orientalism*, in: **Joanne R. Bauer & Daniel A. Bell** (eds.) *The East Asian Challenge for Human Rights*, Cambridge U. P., 1999, pp. 27-59
脚註6掲載の井上達夫『普遍の再生』、第2章、第7章

10. **J. Rawls** *The Law of Peoples*, Harvard U. P., 1999

いわば「体制のなかの他者」の眼差しにたいする道徳的感受性はロールズのこの立場にはもはやなく、彼らの視点からみても、かかる体制が公正として受容し得るものか否かを吟味することを迫る普遍主義的正義理念の要請は公然と踏みにじられていることである。実効的な政治的闘争資源をもたない宗教的少数者が二級市民的差別の下での保護を火刑よりましとして受忍する体制において、多数者と少数者が *convivial* な共生を享受しているとみなすのは許されざる欺瞞である。

普遍主義的正義理念は現状 (*status quo*) を満ち足りた者の視点からではなく、抑圧・差別・排除された「他者」の視点から絶えず批判的に再吟味することを求める。この理念に背を向け、安定性の名において現状に休らうことを選んだロールズの政治的リベラリズムの階層国家擁護論への頹落は、異質な他者にたいする開放性・寛容・尊重を培う *convivial* な共生の実現にとって普遍主義的正義理念が基底的意义をもつことを逆に証明している。



愛の力に祈る——宗教間対話の現状について

ミヒャエル・フス
教皇庁立グレゴリアン大学

「私がどの宗教を信仰しているかって。あなたのいう宗教はどれも信じていないよ」
「それはまた、なぜ、どれも信仰しないのかい」
「信仰心からさ」
(フリードリヒ・シラー『わが信仰』)

対話とはつねに具体的な出来事であり、その参加者と開催地の影響を受けるものである。シカゴで開催された1893年の万国宗教会議、1986年のアッシジでの対話——あるいは、たとえば2004年にバグダットでそのような機会が開催されるとしたら、それは2004年にベルリンで行なわれる対話とはまったく異なるものになるはずである。ベルリンは、多元宗教的な現実が隣り合わせになっている接点だ。キリスト教の諸宗派、そして増加するイスラーム教人口、ドイツ最古の仏教の教区もあれば、自由信仰の人びとや信仰をもたない人びとの割合も大きい。そこは相容れない世界観の舞台であると同時に、思いがけない歴史的変遷の舞台でもあるが、その背後で宗教が果たした役割は否定できない。案外、ベルリンは、万国宗教間対話の場として打って付けの場所なのかもしれない。歴史の戒めを喚起する記念教会と、熱狂的・急進的かつ世俗宗教的なラブパレードとのあいだにみなぎる「ベルリンの空気」は、時代が変革する過程をありありと表している。その変革の過程のなかで、今日、宗教間対話が行なわれるのである。宗教は、近代都市計画の建築物の傍らに化石のように存在するものなのだろうか。それとも、つかの間の熱狂的感情のなかで疲れ果ててしまうものなのだろうか。こうして「ベルリン」はグローバルな原動力のローカルな比喩となる。そのローカルなシンボルとしては、明暗や能動・受動などの対極するものを相互作用として表す、あの道教のシンボルである双魚図が役立つのではないだろうか。今日では、西側のキリスト教が世界のあらゆる文化圏に存在し、異文化のなかに入り込んでいる。それと同様に、人類の宗教的伝統はすべて、すくなくとも潜在的には各地の宗教的および政治的共同体において相互に作用し合っている。

つまり、宗教的伝統には意識されていないかもしれないが、宗教的世界対話は、すでに行なわれているのだ。しかし他方、世俗的な体験社会やウェルネス社会は危機にさらされているにもかかわらず、安逸をむさぼり、宗教がその昔から深い次元において答えを呈示してきた絶対者の探求など省みようとはしていない。だが、よく考えてみると、冒頭の題目には大いに問題がある。そもそも、宗教間の「対話の現状」などというものが存在するのだろうか。現代の紛争激化は、宗教が深刻なアイデンティティーの危機に陥っている印なのではないだろうか。宗教は、尊い「伝統」として、この現状のあとを息を切らせながら追い掛けているだけではないのか。宗教間対話は、すっかり時代遅れになる寸前のプログラムをアップデートしただけのようなものではないのか。世界のグローバル化が進み、ひとつのグローバル社会が成立しようとしている。その政治社会的要請がますます差し迫ってきているなか、宗教間対話では一体どのようなテーマを取り上げるべきなのだろうか。

宗教間の出会いの実情に目を向けるならば、それは、2004年7月7日から13日に行なわれたバルセロナ世界宗教議会のように8000人近い参加者を動員したメガイベントから、ごく日常的に幼稚園や学校で行なわれている多宗教教育にいたるまで、さまざまである。したがって、以下では経験的描写ではなく、あくまでも宗教学の観点から宗教的多元性の状況に目を向け、その前提と結論を探ることになろう。現象学のエポケー (epoché) に従うならば、このような場合、「方法論上みずからの信仰はさておいて、それでもなお

かつみずからの信仰と調和させながら、まずは宗教概念を構築せよ」ということになる。その宗教概念とは、人類の宗教的証がもつ圧倒せんがばかりに生き生きとした多様性を統括できるものでなくてはならない。それに続いて論証を行なうものとする。多文化社会におけるポストモダンな生命感の過剰な主観性の地平線上において、宗教は根源的の自意識へといたる道であることが明らかになる。宗教は人間の生とのアナロジーにおいて「真理の家族」のなかにすでに自意識を見出しているのだ。「関係のなかでのアイデンティティー」の発見は、宗教間対話の為すべき本来の貢献であり、ばらばらに分断され、個人的つながりが希薄になる一方の社会にたいする救済任務であろう。諸宗教は散在する島ではない。逆説的にも、諸宗教の発生と真理要求の多元性によってこそ、その根源的な関係が顕わになるのであり、これこそ、はっきりと意識に汲み上げなければならないものである。宗教と個人の自己アイデンティティーが合致するのは、自意識が開かれた生を形成するという事実においてである。その開かれた生の営みのなか、主体は本質と知の関係の地平において自己へと到達するのである(良心、*con-scientia*)。

1. 宗教概念にたいする作業仮説

具体的な生の大部分と同様、宗教は弁証的現象であり、人間によって作られ、また逆につねに人間に作用を及ぼし返す。これは人間の存在がそのようなものとして始めから定められているからである。宗教は、基本的に、人間の意識とその文化的特徴によって規定されており、人間の自己理解のための条件となっている。宗教は、みずからの意識を普遍的宇宙に投影すると同時に、みずからの自己を聖なる現実の秩序の深みから迎え受けることによって世界像を構築する上での焦点となっている。迫り来る無秩序は、求めもすれば、与えてもくれる「まったく異なる者」の神聖の顕現⁽¹⁾によって打ち砕かれる。このように無秩序の地平に聖なる秩序を対比させることにより、人間が指針とすべき枠組みが形成される。これはまた、社会構造の正当性を裏付ける役割をも果たすものだ。全体としては均質的な生の解釈のなかにあるこの割れ目の周りを回っているのが宗教なのだ。宗教的経験の内面にかかわる啓示と信仰の神学上の対応関係とはべつに、宗教を人類学的観点から、社会的自己認知の「密度の濃い描写」とみることもできる。文化人類学者クリフォード・ゲルツ(1926年～)は以下のように述べている。

宗教とは、一般的な存在秩序の観念を形成し、その観念に、あたかも気分および動機が完全に適合しているかのように思わせるオーラを与えることによって強烈で、包括的、持続的な気分および動機を人間にもたらすことを意図した象徴のシステムである。⁽²⁾

多数の意味をもつ、この象徴の概念こそ、宗教体系の開放性を強調している。が、これは同時に、ひとつの定義を与えることが不可能なことをも示している。人間は、小宇宙として大宇宙に相對しているだけでもなければ、神の「似姿」として、あるいはまたヴェーダの *purusha* に基づく社会的ピラミッドのアナロジーとしてみずからを捉えているだけでもない。人間は、宗教的儀式のなかで「遊戯的に」日々の暮らしを営み、またその意義を与えているのだ。宗教がもっとも関心を寄せているのは現実「自体」ではなく、「私にとって」の全体である。そのアイデンティティーのシンボルは、あたかも透明な窓のように包括的世界解釈の方向に向けて、また社会文化的行動のモデルとして開かれる。みずからの自己と相對する他者との相互

1. M. Eliade *Das Heilige und das Profane*, Hamburg, 1957

2. Clifford Geertz *Dichte Beschreibung*, Frankfurt am Main, 1983, p. 48

依存関係を注意深く考察⁽³⁾するのが宗教である。相対する他者は「宇宙の調和」として、「人格神の意志」として、あるいは「一切の自我への執着からの解脱」として、というように、それぞれの宗教的伝統において異なった捉え方が為されるが、いずれにしても、それは絶対性要求をともなった、自己を理解する上での人生の指針の中心となる。

このように、宗教とはそれぞれ固有の内的視点に基づいてみずからの真理の普遍性を主張するものである。しかし、外からみた場合、今日の宗教に期待されているのは結び付けるものとしての貢献である。あくまでも結び付けるものとして個人および人類全体の自己意識を「平和の家族」として見出すことが要求されているのだ。宗教はこの挑戦の前に立ち、思い切った思考の転換を迫られている。宗教は、その言葉の本来の意味において「宗教的」に⁽⁴⁾、すなわち、とりわけ⁽⁵⁾「結び付けるもの」としての観点から考え、生の尊厳の証を立てることを学ばなければならない。社会学的意味においては、宗教は「われわれのアイデンティティー」⁽⁶⁾として形成される。そこには集団としてのわれわれという感情が、アイデンティティーのシンボルによって表現される。そのさい、このシンボルが操作されやすいものだというところを見過してはならない。宗教が乱用された不幸なケースは周知のとおりだ。グローバル化が進行する今日の世界は経済効率を追求し、コンピュータによって制御され、またテロの脅威を受けて、つねに不安のなかにある。このような集団としての不安の奥では、個人にも「大きな疑念」が湧き、本来の安定した自我が動揺するものだ。西谷啓治はここに宗教的問いの源があると考ええる。

われわれ自身がみずからにとって問いの対象になると、われわれのなかに宗教的欲求が湧いてくる。これは、すべてを自分特有の視点でみたり考えたりするようなわれわれの存在の在り方が打ち砕かれたとき、そして、自分自身を中心に据えたわれわれの生き方が覆されたときに起こる。⁽⁷⁾

とすると、人類学的転換期において、宗教を自己発見への道として、自己アイデンティティーの「密度の濃い描写」として定義することができるのではないだろうか。このような人間的次元に、すべての宗教に共通の根拠が現れている。思考の転換 (*meta-noia*) と和解 (*reconciliatio*) という、この二つの重要な行為^{おこない}において、人間の意識は、みずからを開いて解放することによって信仰の「場所」となる。「心の交換」⁽⁸⁾とは、全体的意識の喩えであり、宗教には変化をもたらす力があることを表現している。「大きな疑念」が天理教の「陽気暮し」に変わるとき、人間の手の届かないはるか彼方にある根拠への積極的信頼がみえてくるのだ。これは有神論の伝統では「神の摂理」といわれているものである。変わりつつある自己意

3. ラテン語 *religere* (弛みない考察) より。

Cicero *De natura deorum*, 2, 72

4. ラテン語 *religare* (結び直す) より。

Lactantius *Divinae institutiones*, 4, 28

Augustinus *De vera religione*, 55, 133

5. あまり目立たず、これまでほとんど注釈もされなかったが、第二ヴァチカン公会議において教会の宗教にたいする関係を言及した決定的な言葉として「教会はとりわけ人間に共通のもの、人間同士を共同体へと導くものに目を向けている」とある。
Erklärung über das Verhältnis der Kirche zu den nichtchristlichen Religionen Nostra aetate (28.10.1965), 1.

6. **P. L. Berger & T. Luckmann** *Die gesellschaftliche Konstruktion der Wirklichkeit*, Frankfurt am Main, 1969

7. **K. Nishitani** *Was ist Religion?*, Frankfurt am Main, 2001, p. 43

8. わたしはおまえたちに別の心と新しい魂を与える。おまえたちの胸から石の心を取り除き、代わりに肉の心を与える。(…)おまえたちは私の民となり、私はおまえたちの神となる。
(エゼキエル記第11章19節～20節)

識へと打破したとき、自己にかんする全体的な知、すなわち、いかなる二元性をも内側から打ち砕くような全体的な知へと突破したとき、救済が起こる。究極的な自己にかんする真の知(深い次元の知としての「意識(Be-wußtsein)」「良心(con-scientia)」「般若(pra-jñā)」は諸宗教によって異なる形で救済としての悟り、慈悲、あるいは合一した意識として経験される。神と出会ってはじめて人間は自己を見出し、真に「われ」ということができるのだ。⁽⁹⁾これは独立独歩の「私株株式会社」のような意味においてではなく、神の前に呼ばれていることによる泰然自若(ek-statis)において真に「われ」ということができるのである。神の超越性と人間の泰然自若は互いに呼応しているのだ。

宗教を真の自己意識への目覚めと捉えることにたいしては、不思議に思われるかもしれない。しかし、この視点に立つと、まずひとつには、「ある真理をすべての人にとっての絶体的なものとして、その立場に狂信的に固執するのは、じつはみずからの権力要求とすり違えているのだ」ということが分かる。またもう一方では、道元(1200年～1253年)が『現成公案』のなかで述べている「日々の暮らしにおける清浄の道」という謎めいた言葉の意味も分かってくるのである。

仏陀の道を究めることは、自己を知ることである。自己を知ることとは、自己を忘れることである。自己を忘れることとは、自己をすべての事物に認めることである。これを認識することが、自己および他者からの心身脱落である。この境地に到達したならば、悟りからさえも解放されていることであろう。悟りのことを考えることなく、悟りの境地に在り続けるであろう。⁽¹⁰⁾

「仏性」と「心」は、日々の暮らしのなかでの無心な悟りの境地における絶え間ない交流として扱われている。このような自己の透過性において宗教があり、伝統と一緒になるのだ。西谷啓治はつぎのように述べている。

「自己が無であり、無力であることに気付いている」ということは、矛盾したように聞こえるかもしれないが、開かれた領域、いわば無の領域でなければならない。そうであつてのみ、われわれは彼岸からの神の救済と愛を受けることができるのだ。⁽¹¹⁾

9. キリスト教の証からの例として以下を参照。

今の私があるのは、神の恵みのおかげです。
(コリントの信徒への第一の手紙第15章10節)

完全な人間キリストに従う者は、みずからもより人間となる。
(第二ヴァチカン公会議、*Pastoralkonstitution Gaudium et spes* (7.12.1965), 41)

10. **Dōgen Zenji Shōbōgenzō**, Bd. 1, Zürich, 1989, p. 24

これについては、以下の文献も参照のこと。

J. Stambaugh *Impermanence is Buddha-nature. Dōgen's Understanding of Temporality*, Honolulu: University Press of Hawai'i, 1990

キリスト教の伝統との比較参照のために、以下、第二ヴァチカン公会議、*Pastoralkonstitution Gaudium et spes*, 22より引用

人間の秘密は、実際、肉となられた御言葉の秘密においてのみ明らかになるものだ。(…)キリスト、新たなアダムは、(…)人間に人間自身を完全に知らしめ、その最高の使命を打ち明ける。(…)なぜなら、神の子キリストは受肉によって、ある意味ではすべての人間とひとつになったのである。キリストは人の手で働き、人の精神で考え、人の意志で行動し、人の心で愛したのだ。

11. 脚註7掲載書、73頁

ここに、完全な空の状態においてのみ可能な変換が起こる。われわれの自己は神の愛を迎え受ける「母の懐」⁽¹²⁾となり、そこから自己意識へと到達するのである。意識はここで出会いとして経験される。人間がその自己を深い根拠から迎え受け、そしてその故に自己があるという弁証法的相互作用の場として、意識は経験されるのだ。キリスト教の伝統では、この弁証法が洗礼者ヨハネとイエスの出会いにおいてみられ、それはあたかも連通管の実験のようだ。

あの方はますます偉大になり、私はますます力を失うべきなのです。⁽¹³⁾

ここでは十分に注釈を加えることはできないが、以下、二つの引用をしたい。いずれも、みずからを空とすることによるアイデンティティーの発見を、融合的な愛という文脈において考察している。仏教徒アカルヤ・シャーントンティデーヴァ(Acârya Shântideva, 695年～730年頃)は『*Bodhicaryâvatâra* (入菩提行論)』において、自己認識への完全な道として「他者と自己との交換」を求めている。

ほかの種や血との関連における「自我」の認識が習慣としてあるが、現実には真の自我など存在しない。

世界の一部分である本質が、身体の一部である手やそのほかの部位と同じように大切にないことがあるものか。

自己と他者を早く救いたい者は、この最高の秘密「他者と自己の交換」に専念するがよい。

「与えてしまったら、自分は何を食うのか」と考える者は、自己のために人を食う悪魔になる。「自分で食ってしまったら、何を与えたらいいのか」と考える者は、他者のために神の王となる。

自己を愛するのならば、あなた自身を愛してはならない。自己を守らなければならないのならば、あなた自身を守ってはならないのだ。⁽¹⁴⁾

それにたいして西谷啓治は、キリスト教の救済の秘密に関連して、心打つ問いを投げ掛けている。

「自己と他者がともに神の愛(アガペー、*agape*)で結ばれる原野が切り開かれ、両者とも同じように無とされ、空とされた。これは他者との出会いがそもそも可能となる場所である」。このようなことを、私の他者との関係において行なう十字の印は意味しているのではないだろうか。十字の印を切ることは、祝福の意味が生じてくるのではないだろうか。なぜなら、すべての人は、キリストにおける他者を「自分自身と同じように」愛することで、兄弟姉妹になるからだ。⁽¹⁵⁾

12. 脚註7掲載書、73頁

13. ヨハネ福音書第3章30節。われわれのテーマとの関連では、同書の第3章22節～38節に及ぶ箇所は「宗教間における」和解の話し合いとなっている点を見逃してはならない。

14. E. Steinkellner (tr.) *Sântideva. Eintritt in das Leben zur Erleuchtung (Bodhicaryâvatâra)*, München, 1981 からつぎの詩行を参照: 111, 114, 120, 125, 173
参考文献

H. Dumoulin *Spiritualität des Buddhismus*, Mainz, 1995, p. 179-195

P. Williams *Altruism and Reality. Studies in the Philosophy of the Bodhicaryâvatâra*, Richmond: Curzon, 1998

15. 脚註7掲載書、424頁

この双方の伝統には、みずからにかんする意識を解き放つことにより、ほかの宗教的伝統との真の出会いの可能性が開かれている。

「出会いのなかでの意識」という宗教理解は、西洋と東洋の伝統の古典的定義を、学術用語の観点から比較考察しようとするものだ。アジアの文化では、宗教を開かれた生のプロジェクトとして捉え、「道」と呼んでいる(*marga*, *michi* (道)、*-to* (道)など。使徒行伝第9章2節にも「新たな道」とある)。それにたいして西洋の概念「レリギオ(*religio*)」は、「ヨガ(*yoga*)」と同様、むしろ人間と最高の現実を「結び付ける」要素としての面を強調している。またそこには宇宙的普遍性(*dharma*, *advaita*, *ordo*¹⁶⁾)との合一体験や、内密なエクスタシーといった意味も反映されている。またさらに、開かれた生のプロジェクトとしての宗教も、理論としての世界観と実践としての人生を合わせて考えた「生き方(*way of life*)」の意味において、ひとつの要素として考慮されている。宗教は個人がかかわるものであるため、個人のアイデンティティと切り離すことはできない。これは宗教と文化との相違点である。

これまでの要素をまとめてみると、「出会いのなかでの自己経験」がもたらす緊張をその根底に据えた宗教現象について、つぎのような作業仮説が成り立つ。

宗教とは、強烈な超越性体験による共同体の歴史、倫理および儀式のなかへのダイナミックな文化浸透である。

宗教的な経験とは、まず第一に主体に関係する。そして、原則的には伝達不可能な、人間のそのほかの基本的経験(幸福、苦しみ、愛の経験)をも分かち合うものだ。その一方で、宗教はまたその内在する力によってコミュニケーションへ、共同体の設立へと駆り立てもする。この対極性のなかに、主体のもつ本質的開放性があるのであり、これは現実と共同体のいずれの次元へも向けられた開放性である。「～の存在」および「～のための存在」は、宗教的アイデンティティのための開かれた「場所」を形成する。求めると同時に恵みを受ける絶対者にわけも分らず圧倒され、表面的な日常的意識は不安定で苦に満ちた、われを見失ったものとしてみずからを経験する。このラジカルな「メタノイア(*metanoia*)」の結果として、すべての価値観には新たな意味が与えられ、共同体の歴史、倫理および儀式は新たに定義されるのである。自己のアイデンティティの開かれた対極性は時間においても生じる。「ダイナミックな文化浸透」とは、みずからの信仰経験がそれぞれの文化的かつ時代的特徴を帯びながら新たに生成されるものの、その新たな姿の芯には、つねに原点となる経験があるという事実を指している。逆の言い方をすれば、それぞれの宗教的伝統の原点となる経験は、その現在の姿においてのみ捉えることが可能だということだ。この「原点を示唆する存在」と「現在の状態を示唆する存在」のなかに、集団としてのアイデンティティの開かれた場所があるのだ。

2. グローバル化とグローバル化にかんがみた宗教間対話

そもそもグローバル化という言葉が使われはじめるずっと前から、宗教は異文化を結び付けるグローバルプレイヤー(*global player*)の走りであった。「グローバルに考え、ローカルに行動せよ(*think globally, act locally*)」と、異文化への宗教的浸透が、多国籍企業のコミュニケーション・マーケ

16. Thomas von Aquin *Religio proprie importat ordinem ad Deum*

ディング戦略に模倣されるようになったのもかなり前のことだ。このような過程を経て今日にいたるまで、宗教は公の場に向けて発信し続けてきた。これは誰もが認める事実である。そのさい、紛争の絶えない現状に直面して宗教の克服を要求したり、歴史的過ちを一方的に宗教権威の責任とするならば、それはあまりにも安易なことであろう。信心深さが全体主義的倒錯をもたらすような場合でさえも、ホモ・レリギオス・レディヴィヴス(復活した信じる人間、*homo religiosus redivivus*)はその遺伝子からして敬虔なのである。政治、経済、文化、エコロジー、マスメディア、観光の各領域におけるグローバル化が進んだ段階に入ると、宗教はまたもや世界の対話の舞台に登場してきている。それは、上に挙げた領域すべてにおいて、宗教的次元の浸透がすでになされているからだ。1923年にすでにルドルフ・オットー(1869年～1937年)は、宗教間の出会いが緊張に満ちた、争いの種をはらむものであることを予言している。

大きな対決になりそうだ。その対決のときが来るのは、人類が政治や社会の分野においてひとまず落ち着いてからかもしれない。(…)それは人類の歴史上もっとも厳粛な最高の瞬間となるだろう。それは、もはや政治体制でもなければ、経済グループでもなく、また社会的利害でもない、宗教こそが互いに対決するべく立ち上がったときである。これまでの神話や教義といった上辺にかんする争いや歴史上の偶然的出来事、互いの欠点にかんする争いなどは前哨戦に過ぎない。そのあとで、ようやく高いレベルの戦いに到達したとき、それこそその瞬間だ。ついに精神対精神、理想対理想、体験対体験の争いとなるとき、もっとも深遠なるもの、真なるものは何か、それをどこでみつけたのか、各対決者が包み隠さずいわなければならないときである。(…)「普遍宗教」やら役立つ助言やらを持ち出してこのような動きを阻止したいなどと、一体どこの誰が願うだろうか。あるいは、どこの誰がそのようなことをするだろうか。(…)「主」とは、神々にたいして勝利を収めた神なのだ。最後の、もっとも深遠なことをいわずして、葬られてしまう宗教などが、どうかひとつもありませんように。⁽¹⁷⁾

この出会いの重大さを念頭に置いた場合、伝統的な宗教の分類について見直す必要がある。宗教学で用いられている伝統的な概念(一神教、多神教、経典宗教、神秘宗教、予言宗教等)や抽象化して何々イズムで括る名称(仏教、ヒンドゥー教、シャーマニズムなど)は、宗教の多様性を適切に表現するものではない。東洋と西洋の伝統間の交流は、もはや領地的文脈においてではなく、個人の心において為されるのであり、どこに暮らしているかが、それは関係ないのだ。その昔はシルクロードがユーラシアの伝統を仲介する地理的な軸であったが、現代では宗教的経験は宗教的主体の心のうちで脈打ち統合されている。新たに見出された宗教間のアイデンティティーのロゴマークとして、色とりどりのシルクのスカーフが、時代精神の風を受けてなびいている。この実存的・自発的レベルにおいて、対話のダイナミズムはすでに第3のものとしてニューエイジの精神性をもたらした。これは、物質主義的な世界に宗教の魔法をふたたびかけようとするもので、その地平線上にはいわれのない希望の虹がきらめいている。

今日の宗教間の出会いには、個人のアイデンティティーの出会いとしての性格が一層強まっている。公式の対話においても、組織間の儀礼的議論ではなく、あくまでも信者の代表がみずからの信仰の証を互いにやりとりするという形を採っている。この個人の信仰のまことさが個人的であればあるほど、古典的教典に基づく正統信仰の意味においてその正当性を評価することは一層困難になる。作業仮説で用いた宗教の「ダイナミックな文化浸透」という観点からみると、現代という文脈における経験はどれも、それぞれの伝

17. R. Otto *Das Gesetz der Parallelen in der Religionsgeschichte*, in: *Vischnu-Nârâyana. Texte zur indischen Gottesmystik*, Jena, ²1923

統の原点となる体験をその基準としていることが分かる。極東地域の東方においては、アフロアメリカン、アジアアメリカン、コーカサスアメリカンなどのさまざまなキリスト教がアジアや土着の伝統との対話を、そして西方では、芽生えつつあるヨーロッパイスラーム教、ユーロヤナ仏教⁽¹⁸⁾、ネオヒンドゥー教のグルイズムが、全キリスト教の立場に立つ多様なキリスト教との対話をそれぞれ求めている。ちなみに、キリスト教のアジアの伝統との出会いは、依然として古典的百科事典的な描写による理想主義的やり方に則っている。

個人の自己意識における宗教的理念の変化にたいしてニコライ・ハートマン(1882年～1950年)はその哲学的モデルとして「概念の沈下」について言及している。⁽¹⁹⁾「哲学的あるいは文化的概念は本来の経験内容から離れ、やがて空言と化し、一般の思考のなかに沈下してしまう。だが、そこからまた、まったくべつの意味内容をもって現れてくる」というのだ。そのような使い古された思考パターンは「概念の努力」から離れたところで、まるでパズルのように誘惑的世界観にぴったりと当て嵌めて用いられる。たとえば、ユダヤ的思考に端を発する「メシア信仰」「ミレナリズム」「聖戦」、あるいは東洋の伝統に基づく「沈黙」「無」「瞑想」などは容易く操作可能な概念であって、しっかりとした精神の区別を必要とするものであり、本来の文脈に照らし合わせることなく安易に用いてはならない概念である。さもないと、アンビバレントな流行語として、宗教的経験全体の信憑性を疑わせるような結果を招きかねないからだ。新異教崇拜主義、ネオシャーマニズム、魔術崇拜、インディアン精霊崇拜など、土着の伝統から歴史的手本がどうの昔に消えてしまった今になって、郷愁こもごも民族宗教を新たに構築するのも、やはり「概念の沈下」である。

原理主義、混合主義あるいは民間信仰による代用品は、このように元の文脈から切り離されて新たな意味を与えられた概念によって説明し得るのだが、他方、強まりつつある宗教的大衆迎合主義には懸念が抱かれる。たとえばインドのように多数の宗教が共生している国々では、それぞれが自己のアイデンティティを強調するのは、その共生の条件として、何世紀も前から当然のことであり、これが疑問視されたことはなかった。それにたいして西側社会では、相変わらず最小限の共通項をみつけることに終始して、大衆迎合主義による平坦化の傾向にある。これは同時にみずからのアイデンティティの喪失でもある。宗教的アイデンティティに関連して、ポストモダン社会はそもそもどの程度まで本物の多元主義に適應できるのか、それともセンチメンタルな大衆迎合主義の上に成り立っているものなのか、ここで問わなければならない。ニューエイジの人たちは、対話というよりはむしろ平坦化ともいべき宗教的決まり文句に満足している。ゼーレン・キルケゴール(1813年～1855年)がいうところの、危険のなかで興奮して喚き、羽をバタつかせるものの飛ぶ勇氣はもう失ってしまったという、あの有名なガチョウのようなものだ。宗教社会学者ロベルト＝N・ベラー(1927年～)は、シーラという名の若い女性の「シーライズム」⁽²⁰⁾という「宗教」を典型的ケース

18. M. Fuss *The Emerging Euroyâna*, in: *The Way* 41 (2001) p. 136-147

19. N. Hartmann *Das Problem des geistigen Seins*, Berlin, 1962, p. 426-434

以下に、本書427頁から引用する。

たとえば、実体、形相、質料、可能(デュナミス)、現実(エネルゲイア)のような、ある種のアリストテレス哲学の基本概念は、生成されて間もなく、その本来の思考の文脈からは離れて、全体から切り離された別個のものとして現れる。しかし、生きていく精神はそれを受け入れ、流通貨幣のごとく利用し、それが全体から切り離されたものだと感じない。こうなると、概念は独自の歴史を歩み出し、定められた名辞としてさらに変化していく。このプロセスはどんどん進み、何世紀もの後には、その概念を自分のものとして用いるエピソードたちはその本来の意味をほとんど知らないという状態になる。そして、アリストテレスの書物に新たに取り組もうとして、それらの概念に改めてお目にかかる、何か特別で異質な感じに見舞われるのである。

20. われわれが面談した被験者の一人は、自分の宗教(彼女はそれを自分の「信仰」と呼んだ)に実際に自分の名前をつけていた。(…)シーラ・ラーソンは若い看護婦で、かなりの治療を受けており、自分の信仰を「シーライズム」と表現した。「私は神を信じていますが、狂信的ではありません。最近ではいつ教会に行ったかは、もう思い出せません。私をずっと支えてきたのは、私の信仰です。シーライズムです。それは私自身のささやく声なのです」シーラの信仰には神への信仰を超えた、多くはないがいくつかの教えがある。「私自身のシーライズム」を定義して彼女はこういった。

(*pars pro toto*)として取り上げて、アメリカ人の誰もがそのような主観的宗教を信奉していると説明している。ここでは信仰のダイナミズムがさかさまになっている。神聖の顕れ、つまり、より高い現実がみずからを開いてくれるのにじっと聞き入るのではなく、自分のプライベートなライフスタイルを宗教的熱心さで褒め称える人間的主体が主導権を握っているのだ。そして対話はむしろ、みずからの自信の欠如、あるいは世俗化による信仰の喪失にたいする言い訳になっている。キリスト教徒の内面世界は異質のものとなってしまったのにたいして、宗教的多元性を見知らぬ世界は、みずからの主観的選択による信仰として歓迎されているのである。ここでは宗教もいわばエゴ増幅器(*ego-booster*)にされてしまい、その本来の責任管轄とは程遠いものになってしまったわけであるが、この人間的「不完全さ」(コリントの信徒への第一の手紙第13章9節)には、内実ある人生を求める叫び、解放を求める叫びが隠されているのを聞き漏らしてはならない。

宗教間の出会いはここで宗教批判の新たな段階に入る。それはもはや、神の根本的否認といった意味においてではなく、人間と最高現実の正しい関係の追求、すなわち「レリギオ(*religio*)」そのものの追求としてである。イデオロギー的無神論(*A-theismus*)に続くのは、前有神論(*Prä-theismus*)である。これはありとあらゆるものを絶対化して、二元論的な神に止まっている状態、探求中の状態にある。二元論として構築された「諸宗教の神学」でさえも自己矛盾を含むものであり、それが「ほかの諸宗教にたいする神の学問(*Theo-logie*)」という自己認識に基づくのであれば、そこに内包される絶対性要求の故に破綻せざるを得ないものである。自己の内部にある異なるもの(異端)による脅威と同様に、他者のなかの異なるものも、みずからの正統信仰を絶対化することによってはじめて出現する。自分だけが所有していると思っている宗教的真理は、それぞれの受容のプリズムに反映される分かち合う真理とは正反対のものである。もしも、伝統的神学に「諸宗教との対話(*Dia-logie*)」「諸宗教から導き出した神学」という姿勢がないのであれば、宗教とは伝統的神学にたいする批判である。教皇ヨハネ・パウロ二世は、神学の方角付けとしてのビジョン溢れる言葉において、教会の自己意識をほかの諸宗教から導いて定義した。⁽²¹⁾ 宗教批判の新たな段階は、形而上学的な真理自体にたいしてというよりもむしろ、それを防御しようとする力の構造にたいして、真理の対話構造に反する力構造にたいして向けられている。

宗教間対話の「現在性」に目を向けた場合、すでに古代のデルフォイの神託でも告げられた「汝みずからを知れ(*Gnothi se-autón*)」という、産婆法によって導かれる自己認識のプロセスが時事的問題の文

「それは自分自身を愛し、自分に優しくあろうとすることなのです。互いを大事にすることだと思わ。そう、神様も私たちが互いを大事にすることを望んでいると思うのです」

(Robert N. Bellah *Habits of the Heart*, New York: Harper & Row, 1986, p. 220-221)

21. そのような意識、あるいは教会の自己理解といったほうがいいかもしれないが、それは「対話のなかで」発展する。そのためには、話し合いになるそれ以前に、まず「他者」、すなわちわれわれが話をしたいと思う相手に、みずからの関心を向けなければならぬ。公会議は全世界をさまざまな宗教を有する「地図」として捉える視点を適切かつ学識経験に裏付けられた方法でわれわれにもたらし、教会の自己理解を形成する上で決定的なインパクトを与えた。

(Johannes Paul II *Enzyklika*(回勅), *Redemptor hominis* (04.03.1979), 11)

ほかの諸宗教にたいする教会の関係は、二重の敬意によって規定されている。そのひとつは生のもっとも深遠な問いにたいする答えを求める人間への敬意であり、もうひとつは人間のなかの聖霊の行為(おこない)にたいする敬意である。

(Johannes Paul II *Enzyklika*(回勅), *Redemptoris missio* (07.12.1990), 29)

ほかの諸宗教は教会にとってプラスの挑戦を意味するものである。キリストがわれらとともに現れる印、聖霊のお力の印を見出して認識することにたいして、また、みずからのアイデンティティーを深めることにたいして、そしてさらに、すべての人の幸福のために神の啓示を守る者としての教会が、啓示の全体の証を立てることにたいして、諸宗教は教会にいい刺激を与えてくれるのである。

(Johannes Paul II *Enzyklika*(回勅), *Redemptoris missio* (07.12.1990), 56)

脈において周期的に繰り返されていることを思い起こす必要があるだろう。「みずからを知れ」という提言の弁証法的な深い次元には、すでに自己認識の対話的構造が明らかに示されており、人間は今日の問題を取り扱いながら問答へと導びかれてゆく。ギリシャ宗教では神秘的な神託がもっとも内部にある自己を映す鏡となったが、有神宗教における救済としての自己認識は、自分の弱さのなかにもっともよく顕れる（コリントの信徒への第二の手紙第12章9～10節）という神の慈悲の救済の言葉によって実現する。「現在性」とは、今日という年代上の時点において「永続的哲学(*philosophia perennis*)」がみずからの人間としての存在を意識する努力の役に立つ、という意味における運命論的次元のことなのだ。個人的かつ社会政治的挑戦に直面して、宗教はみずからにかんする完全な真理へと到達するために、人類の伝統がこれまで歩んできた道を切り開くのである。⁽²²⁾そのときを超越した客観性は、移ろいやすい主観的現世における支えなのだ。

危機に瀕した現在の世界状況において、宗教の重要性はあえて強調するまでもないことである。とくに個別の宗教の枠を超えた、ハンス・キュングのかの有名なシャンティ・マントラ（平安の祈り、*shanti-mantra*）は至極道理にかなっている。

諸国の世界倫理なくして、人間の共生はない。宗教間の平和なくして、国々の平和はない。宗教間の対話なくしては、宗教間の平和もない。⁽²³⁾

しかし、そのような対話が、たんに紛争を克服するための外的手段として行なわれるのであれば、その目標は達成されないであろう。宗教の人道主義的次元と同様に重要なのは、宗教の人道上の任務であり、「真理の奉仕活動」⁽²⁴⁾こそ、宗教が現代を克服するために為すことのできる、もっとも重要な任務なのだ。

3. 「真理の家族」としての宗教

宗教多元主義の下では、人類の宗教的経験に基づく「多彩な英知(*polypolíkilos sophía*)」(エフェソの信徒への手紙第3章10節)が集まり、社会的現実となって、これが包括的な全体を成す。「出会いのなかにおける自己意識(*Selbst-bewußtsein-in-Begegnung*)」が社会的に現実化する過程は、個人が家族の一員として生まれ、その家族の出会いのなかでみずからのアイデンティティーを生き、発展させていく人間の家族に喩えられよう。宗教も同様に、普遍的な「真理の家族」のなかであり、そこで他宗教との密接な関連性を認識したり、ほかの宗教的伝統に対峙させてのみずからのアイデンティティーを発見したりするのだ。互いに透過し合う「真理の光」のモデルに添って考えるならば、「真理の家族」というアナロジーは、諸宗教の伝統がそれぞれ真理として要求するものを相対化することなく、それでいながら、諸宗教の真理を横並びに結び付けることを可能にする。個々の宗教がみずからの真理にたいして普遍的有

22. Johannes Paul II *Enzyklika*(回勅), *Fides et ratio* (14.09.1998), 1-2 においては、デルフォイの格率から、信仰と理性の関係が諸宗教間という文脈で展開されている。同様に、第二ヴァチカン公会議の *Erklärung über das Verhältnis der Kirche zu den nichtchristlichen Religionen Nostra aetate* (28.10.1965), 1 においても、人類の諸宗教が自己認識の道として捉えられている。

人間は諸宗教から、未だ解き明かされていない人間存在にかんする問いへの答えを得ることを期待しているのだ。この人間存在にかんする問いこそ、今日もその昔からと同様に、人の心をそのもっとも深いところで動かす問いなのである。

23. H. Küng *Projekt Weltethos*, München-Zürich: Piper, 1990, p. 171

24. 上述書、2頁

効性を要求するからこそ、ほかの宗教が同じように普遍的だとする真理をも除外せずに、内に取り込むことができる。こうして、すべての宗教的伝統の普遍性要求が満たされるのである。諸宗教はそのまみずからに忠実にしていればよいのだが、それでいながら、人間のひとつの真理をともし証言するネットワークに取り込まれているのだ。

人間の共同体を成す、この家族という単位に目を向けると、宗教間の出会いにもインターアクティブな展望が開かれる。「家族」とは開かれた生のプロジェクトであり、生活共同体の核のレベルから普遍的な人類の家族にいたる集団において、一人ひとりがもつ関連性を開くものである。しかし、それは同時に、社会的挑戦にさらされている性格のものである。家庭は、開かれた、私的かつ公的な連帯の場所であり、家族が「いとも簡単に」社会的責任について学び、文化的行動様式を身につける場所である。また、価値観を教え、人生の極限状況を体験する場所でもある。「社会の出発点」「家の教会」として、家庭はそのメンバーにとって「内」と「外」⁽²⁵⁾の創造的境界領域を形成しているのだ。家族のメンバーが、多くの点にかんして異なる見解をもち、またその「家族」についての理解もまちまちではあっても、それでも一緒にテーブルを囲み、血縁でつながっているように、諸宗教の信者も、宗教的見解を分かち合う。だが、それはほかの宗教信奉者の信仰の内容を認めることではない。ここではまず、人間存在の超越的根拠にたいする宗教の確固たる証について考えてみる必要がある。それはすなわち、消費が幅をきかせ、世間一般で神が忘れられた今日、人類が精神的に生き延びるための連帯意識の重要性を説いていくことを意味する。生の神聖さをともに要求していくことこそ、宗教の一義的任務となるわけで、これは人間の家族の生を肯定する雰囲気とのアナロジーにおいてみるべき事柄である。教皇ヨハネ・パウロ二世の御言葉は、直接的文脈を超えて、宗教の家族という視点にとってその方向性を示すビジョンとして理解すべきものである。

家族を、生の神聖なるものとして改めて見直さなければならない。事実、家族は神聖なのだ。家庭は、神からの授かり物である生が、適切な形で受け入れられ、さまざまな攻撃から守られる場であり、また、真の人間成長の要請に合わせて発展することのできる場である。いわゆる死の文化にたいして、家庭は生の文化の拠点なのである。⁽²⁶⁾

対話を通じて文化的・社会的環境に組み込まれている生活共同体、愛の共同体としての「家族」は、対話形式の存在にとっての包括的モデルである。教区との相互関係において、昔から家族を「エクレスィア・ドメスティカ(家の教会, *ecclesia domestica*)」と言い表してきたのになぞらえれば、家族を「レリギオ・ドメスティカ(家の宗教, *religio domestica*)」と呼ぶこともできよう。これは、ラテン語の *religare* の本来の意味によれば、家族の個々のメンバーを互いに、そしてさらには社会や神と「関係づける」とみなすことができるからだ。この見方をさらに発展させれば、「真理の家族」とは、人間間の連帯が具体的に実現したものとしての「宗教相互の関係(*religio religionum*)」になるのである。⁽²⁷⁾ 仮説的な世界統一宗教を主張したり、既存の区別を和解的寛容のもとに相対化するような一切の混合主義的試みにたいして、「真理の家族」とは「関係のなかにおける自己のアイデンティティ」の形而上学を実現するものであ

25. 以下を参照せよ。

J. Bachnik; C. J. Quinn (ed.) *Situated Meaning: Inside and Outside in Japanese Self, Society, and Language*, Princeton: Princeton University Press, 1994

S. S. MORISHITA *Teodori: Cosmological Building and Social Consolidation in a Ritual Dance*, Rom: PUG, 2001, p. 166-171

26. **Johannes Paul II** *Enzyklika*(回勅), *Centesimus annus* (01.05.1991), 39

27. 全人類の共通の起源と、民族間の相互依存関係の観点からのキリスト教会の根拠については、第二ヴァチカン公会議の *Erklärung über das Verhältnis der Kirche zu den nichtchristlichen Religionen Nostra aetate*, 1を参照のこと。

り、近代のグローバル化がもたらすいかなるイデオロギー上の、または経済、政治、社会上の強制にも先行して存在するものである。⁽²⁸⁾人間を本質的に家族と関係づけられた存在としてみるとき、その哲学的・神学的基礎⁽²⁹⁾は、ほかの宗教と出会う能力の育成に役立つのであり、この能力こそグローバルな市民として肝心な能力なのだ。

「われ」を「われわれ」のなかに取り込むことは、たんに個人を集団のなかに統合することに止まらない。これを基礎として、神学者ヘリベルト・ミュレン(1927年～)は注目すべき「われわれ哲学」を構築している。

「われわれ」にかんする哲学的問題とは、形而上学上の根本的問題、すなわち「われわれのなかにあること」の分析である。⁽³⁰⁾

「われとしてあること」と「われわれのなかにあること」とは、われわれに属する事象全体のなかにある、二つの異なる、しかし、互いに依存し合う契機である。⁽³¹⁾したがって、この差異は考慮に入れなくてはならないのであるが、ここで重要なのは、視点が根本的に変更されているということであり、とくに主体としての「われ」の意味が変化している点である。存在論的基礎を規定しているのは、もはや自我に関係した意志や感情、自己意識ではなく、「われわれのなかにあるわれという存在」がもつ透明なアイデンティティーなのである。ミュレンは個人の共同体にたいする自然な関係についての人類学的・現象学的基礎を超えて、さらに、多文化・多国籍組織(欧州共同体や国連など)の哲学的考察をも促しており、宗教を「われわれ」の視点から理解するためのきっかけをも提供している。このような「われわれ存在論」は驚いたことに、アジアの諸宗教の存在や自己にかんする理解に呼応しているばかりか、その「定言的命令」⁽³²⁾は、グローバルな宗教の出会いにとって希望に満ちた将来を開くものである。

あなた方の自己規定やアイデンティティーが、現在および将来の宗教的な「われわれ全体」に含まれているように、つねに行動しなさい。

あなた方自身とほかの諸宗教を、拡大する真理の家族に取り込み、ほかの諸宗教もあなた方の

28. 大橋が提起する根本的問題「インターカルチャーな世界はまだ実現していないばかりか、まずその理念において根拠づけがなされなければならない」にたいする答えは、以下の文献で述べられている。

R. Ohashi *Die Zeit der Weltbilder*, in: *Dialektik* (1996) p. 45

29. Martin Buber あるいは Emanuel Levinas の主たる著作を参照のこと。

30. H. Mühlen *Der direkte Zugang zum Wir-Geschehen. Hemeisologische Grundlegung der Wir-Philosophie*, in: *Theologie und Glaube* 85 (1995) p. 436

31. 上述書、437頁

ドイツ語 *Hemeisal* は「われわれに属する」という意味で、ギリシャ語 *hemeis*(われわれ)から派生したもの。

32. あなた方の自己規定や主権が、現在および将来のヨーロッパの「われわれ全体」に含まれているように、つねに行動しなさい。あるいは、あなた方自身とほかの諸国家を拡大する欧州連合に取り込み、ほかの諸国家も自分自身とあなた方の国家を同じようにこのひとつのヨーロッパに取り込めるようにしなさい。この命令は国家的、民族的、文化的、言語的、宗教的な意味での「われわれアイデンティティー」にかんしても同じように作ることができる。ひょっとしたら、これはすべての国家、文化、宗教を取り込むための、それも、それぞれの「われわれアイデンティティー」をグローバルな「われわれ世界」に持ち込むような形で取り込むための、「新たな世界秩序」の基礎としても適当なのではないだろうか。

(脚註30掲載書、456頁)

伝統と自分自身を同じようにそのなかに取り込めるようにしなさい。

普遍的共同体の主張は、すべての宗教に同じようにみられるものだ(仏教のサンガ(*sangha*)、キリスト教の教会、ヒンドゥー教のアドヴァイタ(*advaita*)の際限なき寛容、イスラーム教のウンマ(*umma*)、新異教崇拜主義の「自然宗教」など)。とすると、この対立する要素が、むしろ逆説的に、実りの多い異文化相互関係を構築するための出会いを可能ならしめるのではないかと考えられる。問題の核は、みずからの価値観と信仰内容に基づく主観主義と、そして、もたらすことの多いくつろぎの共生による「われわれ共同体」との兼合いをいかに実現するか、という点にある。宗教学の貢献として重要な点は、「宗教は原始的宗教から、より高度な(それはすなわち排他的な)宗教へと発展する」という進化論的なピラミッド形モデルから転向し、「すべての宗教的表現方法は同時に存在する」と考える相互作用的・共時的モデルを採択することにある。しかし、互いの普遍性要求が交錯する問題を哲学的・神学的に解決する鍵は、主観主義を絶対化するのでも、相対化するのでもなく、開かれた透明性のなかにもみ存在すると思われる。

ナーガールジュナ(150年頃)の四つの題目は思考モデルとして有益なものだ。ナーガールジュナは弁証法的論証⁽³³⁾に従って、以下の四つの周知の立場を不十分であるとして退けている。

① 多元論の立場

救済または真理は(すべての宗教において区別なく)肯定され、非救済は否定される。

② 排他主義の立場

(ほかの宗教の)非救済は肯定され、その救済の可能性は否定される。

③ 包括主義の立場

救済も非救済も肯定されると同時に否定される。

(自分の救済仲介の可能性を間接的に示唆)

④ 先験主義と神知学の立場

救済も非救済も肯定もされなければ、否定もされない。

(いずれの立場も、真理のより高い認識に属しているため)上記の立場が退けられたのは、これらが「空(*shūnyatā*)」の立場に立っていないからだ。この「空」の立場とは、どの宗教も「あるがままに(*tatathā*)」同時に共生しているもの、つまり「真理の家族」であるとみなす立場のことである)

実際の宗教の出会いに目を向けて、阿部正雄は「見解なき見解」という概念を用いている。「見解なき見解」とは、それが空であるがゆえ、ほかの見解をどれもそのまま、あるがままに存続させ、作用させる立場で

33. 題目とは、*sat*(存在)、*asat*(非存在)、*ubhaya*(存在であると同時に、非存在)、*anubhaya*(存在でも非存在でもない)であり、その背後に *tatathā*(あるがまま、そのようにある)がある。

ナーガールジュナについては以下を参照せよ。

E. Frauwallner *Die Philosophie des Buddhismus*, Berlin, 1994

D. J. Kalupahana *Nāgārjuna. The Philosophy of the Middle Way*, Albany, NY: SUNY, 1986

ある」⁽³⁴⁾他者の見解にたいして、このようにオープンであってのみ、すなわち、寛容をはるかに超えて、自己と他者の双方の見解を認めることができるのみ、出会いは可能となるのである。だからこそ「真理の家族」は宗教の深い次元まで入り込んでいき、「心から心への対話」⁽³⁵⁾を可能にする。そして、この心から心への対話は、たんに互いを知り合うレベルを超えて、救済をもたらす統合的な出会いへと導くのである。「いま神様が私の心を見通しておられるのと同様、すべてがはっきりと分かるでしょう」⁽³⁶⁾という使徒パウロの言葉には、水平・垂直双方の次元に宗教的自己意識の開かれた空が感じられる。その自己意識は、普遍的自己解釈の要求をもっていると同時に、哲学的思考体系とは異なり、自己自身をも含む現実の要求のもとにある。「真理の家族」の真理とは、教義や術語上の意味におけるものではなく、あくまでも人間の「ありのままの」存在における真理なのだ。

1993年4月、ヴァチカン諸宗教対話評議会のメンバーとの話し合いにおいて、阿部正雄はキリスト教の救済に関連して以下のように発言している。「十字架に磔られたイエスの、救済をもたらすその死において、人間の寂しさと空の＜見解なき見解＞が、この上なく深い次元において達成された。空には救済をもたらす愛が新たな生の始まりとして含まれている。死への存在のなかに、すべての人のための存在が光を放つ」というのである。エクセ・ホモ(この人を見よ、*Ecce homo*、ヨハネ福音書第19章5節)の深みにおいて、宗教は互いに透明なものとなる。もしも、菩薩⁽³⁷⁾をキリストの傍らに置くならば、その名は異なっても、そこにあるのは人間存在の本来の宗教的営みなのだ。この愛の始まるところで、たんなる「話し合い」は終わり、宗教は求める人びとのための無私の任務において、すべての次元における生へと解放されるのである。

34. 仏教徒が涅槃の境地において得るのは、それ自体が空であり、ほかの見解をそのあるがままに受け入れるという意味において「見解なき見解」である。
(M. Abe - W. R. LaFleur (ed.) *Zen and Western Thought*, Honolulu: University Press of Hawai'i 1985, p. 210)

M. Abe *A Positionless Position*, in: C. & D. Storey (eds.) *Visions of an Interfaith Future*, Oxford: International Interfaith Centre, 1994, p. 164-165 も参照されたい。

35. A. Pieris *Christentum und Buddhismus im Dialog aus der Mitte ihrer Traditionen*, in: A. Bsteh (ed.) *Dialog aus der Mitte christlicher Theologie*, Mödling, 1987, p. 148
36. コリントの信徒への第一の手紙第13章12節。
これに関連しては、教皇パウロ六世のビジョンある謁見文書(1973年1月31日付)を参照せよ。

(神の)探求は続く。真理と秘密の大洋で、また、誰もがみずからの分を貢献することのできる人生というドラマにおいて続く。この探求は、はたしてわれわれの時間的存在のうちに実現されるのであろうか。いや、それは実現しない。われわれのカトリックの計り知れない光にもかかわらず、探求とさらなる啓示はいくら待っても完成しない。それどころか、それはまだほんの序の口にあるのだ。信仰とは完全なる認識ではない。それは希望の源なのだ(ヘブライ人への手紙第11章1節参照)。今ここに、くつがえすことのできないその現実にもかかわらず、たんなる合理性に還元することのできない神秘のなかに、われわれは宗教的現実をみつめるのである。われわれにはこの現実が「鏡に映ったように、ぼんやりとした輪郭しかみえない」(コリントの信徒への第一の手紙第13章12節)。学問、研究、人間の宗教的全プロセスを含む言葉、すなわち愛は、動的でダイナミックで在り続ける。

以上、F. Gioia (ed.) *Il dialogo interreligioso nel Magistero Pontificio*, Città del Vaticano: LEV, 1994, p. 301 より引用。

さらに以下を参照せよ。

(…)達成された真理はどれも、神の啓示においてすでに明らかにされた、あの完全な真理にいたる道の、あくまでも一段階に過ぎない(…)

(Johannes Paul II *Enzyklika Fides et ratio*, 2)

37. J. Ratzinger *Eschatologie - Tod und ewiges Leben*, Regensburg, 1977, p. 156

4. 私は愛の力に祈る⁽³⁸⁾

この考察の力のこもったタイトルは、世界における宗教間対話の「状況」をキーワード的に総括している。フリードリヒ大王(1712年～1786年)がポツダムのサンスーシ宮で行なった啓蒙主義的宗教批判にたいして、プロテスタント神秘主義者であるゲルハルト・テルステーゲンは、神秘的経験の根源的な力を証明することによって、宗教論争を懐疑的で冷やかし調子のあいまいなものから、実存的自己経験の領域へと転じさせた。数多くの現代世界の問題の原因が映っている凸レンズのように、「われ」と「力」という二つの中心が相対している。しかし、その両者の価値は根本的に転換され、新たな次元で互いに関連づけられている。こうして、両者は公案(*kōan*)、あるいは宗教的解放の旋律的な心の祈りとなる。宗教は「何かを経験したわれ」⁽³⁹⁾の自己アイデンティティとして、崇拜の平静さにおいてみずからの証を立てる。そして、手の届かない「力」に相対している「われ」は、いわば否定され、「われ」の能動的行動は、崇拜という非行動となる。その崇拜の対象は各宗教毎に解釈すべきものであるが、平静さという人間の基本的姿勢における反射作用は、その時代の間人存在にとって、宗教を結び付ける要素、そして、世界にたいしては宗教批判的要素となる。同様に、その聖なるおどろきの最高の「力」も顕わになる。平静そのものの人間にみなぎり、その心を奪う最高の現実、逆説的にも無力として、「愛」として経験される。⁽⁴⁰⁾聖なるものの救済の次元こそ、世界が宗教に期待している対話による貢献なのだ。

とりわけでも宗教の衣をまとった暴力のことを考えた場合、宗教に与えられている力のアンビヴァレントさや非力さに直面して、ここで新たに現代の対話状況がもつポテンシャルが浮かび上がってくる。ここで重要なのは、客観的現実を生むプログラムに共同して変換することである。そうすることで、宗教はもっとも深いところでメタノイア(*metanoia*)、すなわち意識の変換を為し遂げるのだ。このような認識が一般に普及したら、宗教間対話はその目標を達成し、そのとき、人間は自己経験の出発点に戻ることになる。教皇ヨハネ・パウロ二世は新たな千年にその指標として「唯一の神の名前は、ますますそれ自体、すなわち平和の名前、平和への使命にならなくてはならない」⁽⁴¹⁾というビジョンを呈示されたが、これこそ、宗教が現代とともにあろうとしたときの、宗教対話のあるべきプログラムを開くものである。本来の真理の家族において名前と使命、信教のアイデンティティと無私の奉仕が、それぞれダイナミックに同一のものとなつてのみ、宗教は今日の世界においてその役割を正当なものとして認められるのであり、正義と連帯の生きたビオトープを作ることができるのである。

38. 私は愛の力に祈る

イエスとして啓示されたその愛の力に
私の心のおもむくままにこの身を奉げよう
そうして私も愛されるのだ(…)

作詞は Gerhard Tersteegen (1697年～1769年)、作曲は1822年 Dimitrij Bortnianskiy。
この歌は軍楽儀式の一部にもなっており、敬虔主義的内面性と一般の民俗宗教を結び付けている。

39. 明日の敬虔深い者は、何かを「経験した」「神秘主義者」であろう。さもなければ、もはや信心などなくしてしまっていることだろう。なぜなら、これからの時代には、信仰心は、もはや人格的経験と決断に先立って、全員一致かつ自明の公の確信と、すべての人の宗教的慣習によって支えられるものではなくなくなっているからだ。従来の宗教教育は宗教機関にとってたんに二次的にしか過ぎないものとなっているからだ。

(K. Rahner *Frömmigkeit früher und heute*, in: *Schriften zur Theologie* 7, Einsiedeln-Zürich-Köln, 1971, p. 22)

40. それに続く行で「イエス」に具現したとあるが、それに先立って、ここでは、「愛」がすべての宗教の絶対的現実として受け入れられている。

41. Johannes Paul II *Apostolisches Schreiben* (使徒的書簡) *Novo millennio ineunte* (06.01.2001), 55

聖書解釈学の循環論法は、対話のなかに自己を経験していく主体の三極構造に現れている。キリストの山上の垂訓の掟では、聖書の第一の掟であるみずからの神の排他性も、主体の一般的な自己との関係も破られている。「心を尽くし、魂を尽くし、思いを尽くして、あなたの神である主を愛しなさい。(…)自分を愛するように、あなたの隣人を愛しなさい」(マタイ福音書第22章36節～40節)。真理の家族はこの期待に満ちた弁証法に取り組む。宗教対話の相手は(その自分の宗教を通じて)神を愛する。そして、(宗教的に規定された主体として)その隣人を愛する。宗教対話の相手は(「見解なき見解」というオープンさにいたるまで)みずからを愛する。ここで輪が閉じる。いや、輪が予期せぬ広さへと開くというほうがいいだろう。挑戦はたんに「神を愛し、あなたの隣人を愛しなさい」ということには止まらない。これにはその当然の結果として「あなたの隣人の神をも愛しなさい」ということが含まれているのである。⁽⁴²⁾

(独文和訳 巽レリ玲子)

■

42. 以下を参照せよ。

M. Kämpchen (ed.) *Liebe auch den Gott deines Nächsten. Lebenserfahrungen beim Dialog der Religionen*, Freiburg-Basel-Wien, 1989

キリスト教においては、「神を愛しなさい」という掟と同時に、「自分を愛するように、あなたの隣人を愛しなさい」という掟が与えられている。そして後者の掟にも、相互に浸透して、すべての宗教愛を形成するものが含まれていると考えられる。(脚註7掲載書、416頁)

暴力の犠牲者との連帯としての信仰生活

エレミア・オルバーグ
西ジョージア大学

以下に続く説明をよりよく理解していただくために、この対話がどのようにして実現したか、その背景から説明するのが適切かと思う。大橋教授^(*)と私は、欧州統合センター(Zentrum für Europäischen Integration)主催による異文化間プロジェクトにおいて、「人権、諸文化、暴力(Menschenrechte, Kulturen und Gewalt)」のテーマで対談を行なった。その方法として、私たちはそれぞれが同じテーマ「キリスト教と仏教における暴力の克服」について論文を書き、その後さらにお互いの論文について意見を交換した。私はこの大橋教授との意見交換からたくさんを学ばせていただいた。またこの経験を元に、彼は本日のシンポジウム「諸宗教の共生——グローバル化した世界における間宗教的・間文化的な共生」に私を招待していただき、私たちの対話をさらに発展させることを提案された。この機会をくださったことに心から感謝している。

私はひとつの点、つまりキリスト教、仏教双方とも暴力的状況のうちに非暴力の可能性を生じさせようと努めているという点を除いては、上に述べた論文で展開した立場をここで繰り返すつもりはない。むしろ今日ここでは、グローバル化する世界において信仰の問題の中心に横たわる暴力の問題を明らかにすることによって、この論点を発展させていきたいと思う。

さきに述べた論文のなかで私はつぎのように書いた。

キリストの受難は、そのもっとも深い意味において、罪とは何であるかを示している。最初にキリストによる罪のあがないがあり、それを通して私たちは私たちを救うものが何であるかを理解する。このことによって犠牲者、まさに集団的暴力による犠牲者がキリスト教的信仰の中央に据えられる。さらに、そのことによって、暴力の問題と暴力への私たち自身の参加が個人的な、そして集団的な問題の中心となる。

本日私はこの主張をさらに深く掘り下げ、犠牲者こそは信仰生活の中心であり基礎であるということを明らかにしたいと思う。

現代社会における信仰生活への問いは、いくつかの異なる次元で理解または回答され得るが、ここで以下の点を明確にしておきたい。信仰生活にたいする問いとは、すなわちそれ自体宗教的問いであり、したがってたとえば社会学的意味による答えではなく、宗教的な答えを得ることがここでの私の試みである。これから有名な「善きサマリア人」の物語りのうちに、いわば思いをめぐらすことによって私の考え方を提示していきたい。明らかにこれは犠牲者との連帯についての物語りであり、したがって私が展開しようとしている立場とつねに密接な関係がある。同時に、この物語りには驚くべき「ひねり」があり、犠牲者との結び付きに基づく信仰生活を送ろうと努めることの意味を理解しようとするとき、これがその助けとなり得る。

福音書のなかで「生活の座(Sitz-im-Leben)」から切り離されて語られるほかのいくつかの譬え話とは異なり、「善きサマリア人」の譬え話には背景があり、すくなくとも幾分かの明快さをとまなっている。あ

* 編註:本シンポジウム企画者。

る「律法の専門家」が「何をしたら、永遠の命を受け継ぐことができるでしょうか」という質問でイエズスを試そうとする。イエズスは彼に「律法には何と書いてあるか。あなたはそれをどう読んでいるか」と逆に質問する。律法の専門家は愛についての二つの戒律「心を尽くし、力を尽くし、思いを尽くして、神を愛すること」「隣人を自分のように愛すること」でもってそれに答える。イエズスは彼の答えが正しいとし、それを実行すれば永遠の命を生きるだろうと告げる。しかし律法の専門家は満足せず「自分を正当化するために」さらに尋ねる。「では、私の隣人とはだれですか」と。善きサマリア人の譬えは、この問いにたいするイエズスの答えとして語られる。

ここで立ち止まって、物語の背景に注意を向けてみたい。この譬え話の記述にあたり、ルカはマルコ福音書の内容をかなり綿密になぞっている。マルコ書(第12章)では、律法学者がイエズスに単刀直入に尋ねる。「あらゆる掟のうちで、どれが第一でしょうか」。ルカ書では律法の専門家が答えているが、こちらではイエズス自身が答えを与えている。マルコ書で律法学者はイエズスの返答に賛同し、ほとんど一句違わず繰り返すが、さらに加えて、この二つの愛は「どんな焼き尽くす献げ物やいけにえよりも優れています」と答える。彼のこの言葉以前にはだれもいけにえや献げ物について話してはいない。これらはまるで何もないところから突然現れたかのようである。同時に、この言葉は宗教にたいする過激な批判である。マルコによると、イエズスはこの律法学者が適切に答えたのを見て、「あなたは、神の国から遠くない」といわれた。イエズスの一生とメッセージにおいて神の国がその中心であったことを考えると、律法学者によるこの言葉が並外れて重要なものであることが分かる。犠牲にたいする愛の相対的な重要性はイエズスのメッセージの中心を占めている。ルカは犠牲にかんする記述をすべて省き、その代わりに譬え話を置く。善きサマリア人の物語りを「愛は儀式やいけにえよりも優れている」という洞察でもって解釈することは可能だろうか。可能であると私は考える。

それでは物語に耳を傾けてみよう。

ある人がエルサレムからエリコへ下っていく途中、追い剥ぎに襲われた。追い剥ぎはその人の服を剥ぎ取り、殴りつけ、半殺しにしたまま立ち去った。ある祭司がたまたまその道を下ってきたが、その人を見ると、道の向こう側を通っていった。同じように、レビ人もその場所にやってきたが、その人を見ると、道の向こう側を通っていった。ところが、旅をしていたあるサマリア人は、そばにくると、その人を見て憐れに思い、近寄って傷に油とぶどう酒を注ぎ、包帯をして、自分のろばに乗せ、宿屋に連れて行って介抱した。そして、翌日になると、デナリオン銀貨二枚を取り出し、宿屋の主人にわたしていった。「この人を介抱してください。費用がもつとかかったら、帰り掛けに払います」

注目すべきいくつかの点がある。西洋において、この物語は頻繁に、「困っている人にたいして背を向けてはならない」という意味で解釈される。ドイツには、しばしば「善きサマリア人の法」と呼ばれることのある法律さえ存在し、なんらの援助を施すことなく事故現場を通過することを罪としている。私は、人に親切にすることをお教えるために私たちが宗教や宗教的テキストを必要とするとは思わない。この物語りはより深い意図の上で書かれているのである。はじめに、しばしば沈黙のうちに見過ごされている事柄、つまり、この物語の残酷な暴力性を、私たちは認識しなければならない。犠牲者は物語のなかで、たんに転んで怪我をしたというわけではない。彼は複数の人間によって襲われ、裸にされ、殴られて半殺しのまま見捨てられる。この物語りに起こっていることは暴力的事件であり、物語りの犠牲者は暴力による犠牲者である。

マルコ書のなかで律法学者の答え(愛はどんな焼き尽くす献げ物やいけにえよりも優れている)が神殿礼拝への批判を含むものであったように、この物語りもそうであるようにみえる。通り掛る二人の人間が祭司

とレビ人、あるいは私たちの言葉でいえば二人の司祭たちであったことは、偶然ではない。彼らは二人とも同じような行動を採る。襲われた人を見て、道の向こう側を歩いてゆくのである。彼らはこの男から離れて逃げる。なぜか。彼らはたんに無慈悲で冷酷な人間だったのだろうか。それがこの物語りの意図していることだとは思えない。ギリシア人^(*)は暴行を受けた人間を死んでいるようにみえるものとほめかして描いた。二人の司祭が道端にみたものは、屍だったのである。司祭が死体と接触をもつことは、穢れたものとなることを意味し、したがって犠牲を捧げることが不可能となる。よい司祭であるために、またよい信仰生活を送るために、彼らは自分の宗教が教えているとおりに行動した。つまり「死体」に触れることを避けたのである。

このとき、外国人であるサマリア人が登場する。彼は男を見て憐れに思い、福音書の見事な表現によると、彼のもとへと「近寄って」くる(*he went to him*)。この一文はとても重要である。サマリア人は司祭たちとは反対の行動を採る。彼は油とぶどう酒を注いだのち、男の傷に包帯を巻く。なぜこの部分はこのように詳しく描写されているのだろうか。それは、マルコ書のなかの記述——「愛はどんな焼き尽くす献げ物やいけにえよりも優れている」——を、この場面がまさに劇的に表現しているからではないだろうか。油とぶどう酒は、しばしば神に喜ばれるいけにえとして捧げられた。いけにえにおいて使用されるのと同じものが、いま、暴力の犠牲者の傷ついた体に塗布されているのである。このことは、愛がいけにえよりも尊いという以上のことを示唆している。いけにえのために費やされるエネルギーが、犠牲者に向かって変換され、費やされる。ふたたび私たちはマルコ書の反響をルカ書において見出すのである。

物語りの最後に、イエズスは質問する。

「さて、あなたたちはこの三人のなかで、だれが追い剥ぎに襲われた人の隣人になったと思うか」
律法の専門家は答える。

「その人を憐れんだ人です」

イエズスはいう。

「行って、あなたも同じようにしなさい」

しかし、本質的にはこの物語りは終わってはいない。物語りは「わたしの隣人とはだれですか」という律法の専門家の質問によって幕を開けた。譬え話はこの質問への回答として語られるのであり、イエズスが最後にまったく異なる質問を投げ掛けているということによって、私たちはこの事実から目をそらされるべきではない。ルカは私たちがもう一度物語りに立ち戻り、もともとの質問にたいする答えを求めることを望んでいるだろう。私たちは、だれが追い剥ぎに襲われた人の隣人であったか知っている。私たちが絶えず問いかけ、見出すべきことは、「だれが私の隣人であるか」という問いへの答えである。物語りのロジックによれば、「私の隣人」とは、私が裸にされ、殴られ、半殺しで放っておかれたとき私のもとにくる者である。

教父時代の伝統では、人類の状態は、道端に倒れている人間の状態に類似するものとして理解されたものだった。私たちは死んで溝に打ち伏しているも同然なのだ。私たちは屍である。同様に、教父時代の伝統において、イエズスは善きサマリア人の姿として認識される。イエズスは私たちのもとにくる人であり、私たちにたいして憐れみ深い存在である。「行って、あなたも同じようにしなさい」というイエズスの最後のメッセージは、とても実行することのできない命令——二人の司祭ができなかったのに、どうして私たちがそれ以上のことをできるだろう——であるか、でなければ「イエズスが私たちに示す憐れみは、私たちがほかの人びとにたいして憐れみ深くあることによって実を結ぶのである」という啓示であるかのどちらかである。

* 編註:ルカのこと。

この物語りをこのように解釈することによって、はじめにイエズスが私たちの境遇のなかにやってきて憐れみを示し、それから私たちがイエズスとの交わりによって、ほかの人びとに憐れみを示すことが可能となるということ、私たちは理解する。

譬え話しのこの特定の読みを薦める要素はたくさんある。この読み方によって物語りは「助けを必要とする人びとにたいし思いやり深くあるべきである」という道徳的物語りから、「私たちが他者の生のうちに働くことができるために、神が私たちの生においてどのように働いているのか」ということを明らかにする物語りへと変貌するのである。実際の経験においてすべての人が暴力の犠牲者のもとへと近寄ってゆくわけではなく、またこの譬え話しはそのような人びとにむけて語られているわけでもない。この物語りは普遍的な意味をもっており、その意味とは、私たちの救済である。この解釈にともなって生じる問題は、通常の、私たちの良心を動揺させる解釈とは異なり、私の解釈は読者に神が実際に何らかの憐れみを示すことをまず期待させることにつながりかねないことである。自分自身が確かにその経験を得るまでは、私が変わる必要はない、ということになる。私たち一人ひとりが道端に倒れる人間であるならば、私たちはそれぞれの善きサマリア人を待ち望むこととなる。

この考えを是正するために、「物語りがみずから私たちに語り掛けることを促すためのいかなる象徴的解釈を行なうとしても、私たちはつねに元の文字どおりのレベルに立ち戻る必要がある」ということを忘れてはならない。物語りの逐語的レベルにおいて真の犠牲者、つまり犠牲者のパラダイムとは、実際に揮われた暴力の犠牲者である。私は象徴的読みとは、たんに妥当であるばかりではなく、必要なものだと考えるが、それはその読みが逐語的意味に根差している限りにおいてであり、その逐語的意味によれば、現実の暴力による実際の犠牲者こそが、目下私たちの憐れみの文字どおりの対象となるものなのだ。第一の優先は暴力の犠牲者にあるということについて疑いの余地はない。

それでもなお、この解釈が、通常の「困難にある者を助けなさい」という解釈に対抗して「暴力の犠牲者を助けなさい」というものであるなら、それはそれほど大きな進展だといえるのか、という疑問が生じるかもしれない。私たちが、物語りみずから語り掛けることを促すならば、物語りはより深い層、すなわちより深い問いへと開かれるだろう。

第一の問いは、私たちが躓かせる(*scandalize*)ものについてである。

この物語りを読んで、司祭たちの無情さに腹を立て躓かされること、また同じ理由で、サマリア人の親切さを支持することは、みとところ簡単なことのようにである。司祭たちの動機が宗教的なもの、つまりある意味で「よい」ものであるかもしれないということを理解したとしても、それでもなお、だれであれ自分の宗教を、助けを必要とするものに手を差し伸べる行為の妨げとすることに、私たちは怒りを感じ得る。この立腹は、物語りの登場人物にというよりも、福音の著者あるいはイエズスその人にさえ向けられるかもしれない。なぜならここでユダヤ教が不正確に描かれているのは明らかだからである。ユダヤ教において、苦悩にある人への援助はつねに律法に優先するからである。しかし同時に、私たちはこのことを実現させない人びとによって教化されてもいる。すくなくとも幾人かの、最初にこの物語りを聞いた人びとは、おそらく躓かされ、まったく反対の方向へと教化されたであろうと推測できる。彼らは律法に忠実な司祭たちによって教化されており、いとも簡単にその法を覆すことのできる人がいるということにショックを覚えたにちがいない。物語りの聴衆が「まあ彼はただのサマリア人じゃないか。もちろん彼は何も分かってないのさ」といったとしたら、あるいは悪意を込めて「サマリア人からいったい何を期待できるのか」といったとしたら、物語りはよりリアリスティックになったかもしれない。

司祭、サマリア人、福音記者そしてイエズスまたはキリスト教にたいする躓きが、すべての外れのものであるということはある。この物語りが私たちに攻撃するその在り方は、私たちの個人的な悪魔がそのうちに潜む教訓である。したがって、私たちがもはや儀式的清らかさや穢れを信じないことは、もしかしたらよい

ことなのかもしれない。しかし、だれがよい人でだれが悪者である、そして私たちはよい者の側にいる、といった解釈の仕方は、この物語りの主旨を弱めてしまう。それは、私たちにとって「清らかな」とか、「穢れた」といったことが、もはや存在しないだけでなく、内集団とか外集団といった概念も存在しないという浅はかな思い込みを強めてしまう。またそのような解釈は、私たちが巧妙な方法によって世界を秩序付け構成しているということ、またその秩序とは、あるものには見分けられるがほかの者には隠されているということ、にたいする盲目を強めてしまう。今日ドイツで反ユダヤ主義者であることが、またアメリカで人種差別主義者であることが、20世紀初頭においてそうであるよりも困難であるならば、それは賞賛されるべき事実である。しかしまた、私たちは、かつてより明白であった偏狭さの力が、より隠された、しかし同程度に有害で、いまある私たちのアイデンティティーにとってなくてはならない偏狭さに替わっているという現実から目をそらすべきではない。ユダヤ・キリスト教の聖典、あるいはほかの真の信仰生活についての解釈が、たんに私たちの現代の生活様式を裏書きするものとなってしまふことを私たちは容認してはならないと思う。私たちは人びとを排除している。私たち独自の基準によって、だれが仲間であれがそうではないか、あるいはだれは受け入れ可能であれがそうではないか、私たちは絶えず判別している。すくなくとも1世紀のユダヤにおいて、このような種類の排除はより単純なものだった。彼らはある人びとを穢れたものであると公的に認めていた。

21世紀を生きるにあたって投げ掛けられるべき第二の問いは、「私たちは果たして躓かされ得るのだろうか」というものである。私たちは、私たちに挑戦してくるような遣り方によって躓かされることをあえて望んでいるだろうか。私がこう述べる理由は、もし躓かされるということが犠牲者、つまり私たちが追放しようとしている、あるいはすでに追放した犠牲者からの問い掛けと揺さぶり掛けに、みずからの身をさらすことであるならば、躓き(scandal)とともに生き、躓きから学ぶことが、私たちの信仰生活の中心的課題となってくるからである。

躓きに賛成するような話し方をすることは、「現代に順応する」ということではない。躓きの問題には、一見すると容易な答えがあるようにみえるが、しかしそれはほとんど実現し得ない(私たちが実現を望まない)ものでしかない。つまり「私たちにスキャンダルは関係ない。たんにどんな人でも受け入れよう。生き、そして人を生かそう。なぜそこに問題がなければならぬのか」といった答えである。私たちが当然のものとしている思考様式にたいして躓きが示している障害の深刻な点は、私たちの思考様式に問題がないわけではないということだ。躓きは宗教的意識の本質的側面であり、たんに否定的な意味合いのものではない。躓かされないという状態とは、神聖の極みに達した状態を意味するかもしれないが、むしろ、私たち自身がこの世界のなかで麻痺してしまって、躓かされる能力を失ってしまっているという可能性のほうが大いに在り得る。私たちに攻撃する犠牲者たちは、同時に、私たちの「正常」な在り方には根本的な欠陥がある、という事実を認識させてくれるのである。

グループ、そしてグループを構成する個人は、共通の敵にたいして団結することで、あるいはグループのなかの一人または数人を選び出してスケープゴート(身代わり)とすることによって、アイデンティティーを確立する。当然ながら、私たちの敵対と団結の対象となる人びとは、**実際に**何か間違いを犯した人びとであり、**実際に**危険な人びとである。彼らが変わらない限り私たちが彼らを兄弟姉妹として愛することはないだろう。このようなことはいつでも起こっている。

このような基礎の上にアイデンティティーを確立することを避けようとする試みは、賞賛に値するが危険でもある。自分とは異なるグループの迫害に参加しない、あるいは自分のグループのなかのだれかをスケープゴートとすることに参加しないと固く決心をするだけでは充分ではないのである。そうすることによってあまりにも容易に、私たちは迫害者にたいする迫害を始めてしまうからだ。

善きサマリア人の譬えが指摘しているのはまさにこの点なのである。犠牲者を通りすぎることによって司

祭たちが彼らの真の宗教的義務を果たすことに失敗しているとすれば、彼らを責めることによって私たちも失敗するのである。しかし一方でもし司祭を責めないなら、非難されるべき行為を大目にみるという危険がある。

上に述べたことを具体的に説明するために、私自身の体験を告白したいと思う。いま、みなさんには私の聴罪司祭となっていたらごう。あるとき私は友人と車に乗っていた。ちょうどそこそこ私たち二人のあいだにはある種の緊張関係があり、それについて何とか解決しようとしてみたものの、依然として対立は続いていた。私たちはお互いに相手にたいして怒りを感じており、それぞれが相手にたいしてその責任を擦りつけ合っていた。車に乗り込んだ瞬間から私はそこに緊張状態があることに気付いており、彼もそうであるということも分かった。私は車をスタートさせ、私たちが二人とも嫌っている共通の知り合いについての批判を始めた。すぐに彼も賛同して批判に加わった。二人のあいだにあった緊張は消え去り、ドライブは快適なものとなった。私は友人との関係をよくするために、その場にはいない人の評判を犠牲にしたのだ。

このようなよくある行為は、罪のないものではない。これは殺人へとつながる同じ道程にあるイエズスは教えている。第三者を糾弾することによってお互いを躓かせ、そして、躓きが生み出す一致によって生きることができる。私たちの社会の大部分はこの筋書きに添って存在している。前に述べたように、この筋書きに従わないとたんに決心するだけでは不十分である。躓かされる能力を保ちつつ、それに屈しないであることが必要なのである。

以上の説明を踏まえてはじめて現代における信仰生活についての私の定義、つまり、暴力の犠牲者との関係のうちにあるものとしての信仰生活と通常理解、つまり儀式と教義としての信仰生活とのつながりを示すことができる。

ここまで私が説明してきた立場によれば、明らかに、いかなることであれ本質的に真に宗教的であるかどうかの直接的な基準は、どの程度それが犠牲者との連帯へと私たちを動かすものであるか、ということである。そして同じく明らかに、私が善きサマリア人の物語りにたいして与えた解釈の示唆するところによると、伝統的宗教、焼き尽くす献げものといけにえ、司祭職、つまり儀式と礼拝は、神への愛と隣人への愛に比べれば重要ではないだけではなく、それらはもっとも本質的な愛の表現、つまり犠牲者への憐れみを妨げるものとさえなり得る。

しかし宗教が生み出すこの妨げは、躓きの障害となるものである。司祭たちは死体の存在によって躓かされ、私たちは司祭たちの行為によって、または司祭たちを悪者にみせるこの譬え話によって躓かされる。これらの躓きそして障害のどれもが犠牲者のより深い現実への架け橋となり得る。教義と儀式の意義は、私たちが躓きを体験しそれとともに生きることを可能にするということにあると私は信じる。

この21世紀の初めに、ほかならぬ今、教義は私たちと深い関係がある。

私たちはもはや特定の教義によって躓かされたりはしない。(三位一体における)「父」と「子」の一体性をめぐって論争することもない。現在教義の存在そのものが攻撃的なものなのである。だれも教義主義となることはないだろう。プロテスタント教会とカトリック教会は、なんであれ細かい違いを乗り越え、またなんであれひとつの同じものを信じるということに重きを置くべきだ。さまざまな宗教はそれぞれの教理信条を忘れ、その代わりにほかのすべての宗教と、すべての善意の人びととともに一致できるような価値観に集中すべきだ。

このような意見は頼もしく聞こえるし、私もそれを軽視するつもりはないが、躓きが私たちの救いにおいて演じる役割を見過ごしている。それがキリスト教的躓きではないとしても、理性的思考は命の神秘を扱うには不適當であるという考えは諸宗教のあいだで普通にみられる。私たちが正常な機能と考えるものは、実は幻想であるという考えは、すべての偉大な宗教にみられる。キリスト教においてこのような考えが明示されるのは、ひとつには教義と儀式を通してである。

教義の役割について話しを続ける。教義それ自体が信仰の神秘を理解するための理性的試みである、という正当化は至極当然のものである。しかし、私が指摘したいのは、「教会が、たとえば三位一体とはその厳密な意味における神秘であると定義するとき、それは三位一体が理性的理解を超越したものであることを意味する」という点である。神秘が啓示しているところのものを能力の限り理解しようと努めることは、価値のあることではあるが、この場合教義は否定的な仕方でも機能するように見える。つまり、私たちが誤ったときそれを知らせるのである。そしてその究極的理由は、誤解はその神秘の神秘性を奪い去り、その結果躓きをも取り去ってしまうことである。教義による躓きは信仰による躓きを護るのである。

カトリック教会における儀式について、とくにその第一の儀式である秘蹟についても同じことがいえる。秘蹟とはまさに宗教的躓きそのものである。このパンの一片をキリストの肉とし、この一杯のぶどう酒を彼の血であると宣言することのスクャンダラスな性質は、私たちが慣れ親しんでいるからという理由によって脇へ押し遣られるべきではない。秘蹟における躓きの意義は、現実にある神秘へと私たちの目を開かせることにある。日常の事物が神聖をもつと気付くことは、躓きになり得る。神はもはや天国で安全に収まってはいない。平凡な人類のありふれた葛藤は、神の恩寵によって満たされ、罪によって損なわれる。この暴力的な世界において、道端に横たわるだれかをみて憐れみに心動かされる人の形で、十字架に架られた男を通しての救済の形で、神の恩寵は出現する。

譬え話、教義、そして秘蹟の働きは、キリストその人の働きである。それは救済への入り口となるものであるが、しかしまた、躓きによって絶えず破棄される可能性をもった道によってのみ、到達可能な入り口でもある。それゆえに、私たちが躓かされることへの誘惑と闘わないならば、またその攻撃を避けるために、部屋を横切り聖書のそばを通り過ぎようとする誘惑にあわないならば、私たちはおそらく、何かを見落としているのだ。

なぜなら、譬え話、教義、そして儀式が何らかの形で私たちの理解の妨げとなるときにのみ、それらはより深い理解への架け橋となり得るからである。それは、自然人は死に向かって進んでおり人生を死の対極として捉えるのにたいし、実際は、生とは死に対向して立ちほだかるものではなく、死を包み込み、死を含み、変貌させるものであるからである。

話しを元に戻そう。最後の問いが私たちに対峙している。司祭たちのヴィジョンを批判することなく、いかにしてサマリア人のヴィジョンを得ることができるだろうか。いかにして、犠牲者を遠ざけるのではなく、彼らに近付いていくことのできる宗教的感受性をもった人間になることができるのだろうか。いまいちど、物語りのなかに答えを求めてみたい。

物語り全体に流れる背景をふたたび思い出していただきたい。それは、「あらゆる掟のうちで、どれが一番でしょうか」という問いであった。それにたいする答えは、神への愛と隣人への愛であったにもかかわらず、この答えがだされたのち、「神への愛」は姿を消してしまったように見える。物語りの残りの部分は、だれが私の隣人で、そして隣人となるにはどうすればよいかについて語られる。その結果、ある解説者などは、神への愛と隣人への愛をたんに同一視しているほどである。しかしこのことは、**もっとも**大切な掟についての質問の答えが、**二つの**掟である、という重大な事実を見失っている。

福音を読み進めていくと、ルカが神の愛について何かを伝えようとしていることに気付く。善きサマリア人

の物語りが終わり、私たちはルカによる記述、つまりイエズスのエルサレム登城の記述に戻るが、そこには善きサマリア人の譬え話と、マルタとマリアをめぐる話しをつなぎ合わせることを助ける手掛かりがいくつかある。当然ではあるが、第一には、現代版の聖書に挿入されている小見出しおよび段落分けによって気付き難くなっているが、テキストそのものがならんで配置されている点である。その上最初の物語りは「ある人が」という言葉で始まっており、そこには何ら変わった点はないが、つぎの物語りもまた「マルタという名のある女が」で始まっている。奇妙な構文ではあるが、善きサマリア人の物語りの出だしと文法的に平行なものにするためであるように見える。この並列は、第一の物語りが男性を、第二の物語りが女性を主人公としている事実によって強められこそすれ損なわれるものではない。ルカはしばしば互いに並行する物語りにおいて、男性と女性を交互に使っている。ザカリアとヨハネの誕生の告知、そしてマリアとイエズスの誕生の告知はそのもっとも明白な例である。

そして最後に、もっとも重要な点として、マルタとマリアの物語りは、善きサマリア人の物語りに欠けている要素を補うものである。イエズスはマルタとマリアの家を訪れる。マルタはイエズスの給仕をする。マルタは、自分一人がすべての作業を行なう一方で、彼女の姉妹マリアが座ったまま何もしていないのを主が許しているという事実に躓かされる。マルタはイエズスに小言をいい、マリアに手伝うようにいうよう頼む。しかしマリアは、すべきすべてのことのなかから、イエズスの足元に座っていることを選んだのである。イエズスによるとそれは「よい」ことであり、それを彼女から取り上げるべきではないという。さて、イエズスの足元に座るという行為は、初代教会において、観想的祈りを意味する一種の省略表現であった。これらの二つの物語りをあわせて読むならば、私たちはより充実した図式を理解できる。私たちは犠牲者を憐れむべきであるが、そのような行為を起こさせるヴィジョンは、イエズスの足元に座ることによってのみ得られる。そうでなければ、マルタのように、たくさんのことをして忙しくなり、奉仕することによってさえ、もっとも大切なことは何であるかを見失ってしまう危険を犯すことになる。

犠牲者、神の子羊、イエズスキリストをみつめることは、私たちの魂が、十字架と復活の光によって背後から照らされているものとして世界を眺める訓練となる。それは「内側」や「外側」など存在せず、受け入れるべき人も受け入れざる人も存在しないということを私たちに教えてくれる。それはいかなる二重性も、神への愛と隣人への愛の二重性でさえも破壊する。なぜなら、この二重性は、もっとも基礎的な区別、つまり迫害者と犠牲者のあいだの差異に立っているからである(私自身が迫害者の側に立っていることは承知している)。しかし私は自分自身が許されていることによって、そして犠牲者とともにあることによって、そのことを真に知るのである。

(和文原稿 著者提供)

暴力と苦悩の時代に、私たちにどのような宗教的实践が可能か

ナチズム・南京大虐殺・日本軍性奴隷制に抗する女性たちの闘い

大越愛子

近畿大学

1. はじめに

ここで私が取り上げたいのは、暴力と苦悩の時代に対応し得ない制度的「宗教」に両義的にかかわりつつ、その暴力と苦悩をみずから引き受けて生き抜くことを決意した三人の女性たちの軌跡である。ジェンダーに配慮して、あるいは東西という主題にあわせて選び出したわけではなく、彼女たちの行為実践とその切り開いた宗教的空間のすさまじさが、文字どおり私自身の宗教認識を揺すぶる衝撃を私に与えた人たちは、結果的になぜかこれらユダヤ人、アメリカ人、韓国人の女性であったのである。もちろん、そこから何らかの意味を読み取ることは可能である。それについては後述する。

三人の女性とは、近代が生み出した構造的暴力体制である軍事資本主義、帝国主義、人種差別主義、植民地主義、そしてそれらを集約したものとしてのナチス体制に抗して闘ったシモーヌ・ヴェイユ(Simone Weil)、東洋の覇権を目指した大日本帝国の性差別・人種差別・民族差別の帰結として起こった南京大虐殺および南京レイプに苦しむ女性たちを守るために最大限の尽力を尽くしたミニー・ヴォートリン(Minnie Vautrin)、そしてアジアの女性たちを絶望と苦悩に追い込んだ日本軍性奴隷制の被害女性たちの証言を支え、その名誉回復と生存のために、国家とそして世界と闘ったユン・ジョンオク(Yun Chungok)である。

この三人の女性のなかで、今も健在なのは、ソウルに在住されているユン・ジョンオクのみである。私は、日本軍性奴隷制問題に関与するなかで彼女と出会い、その妥協を許さない闘いの姿勢と同時に、その希有な人格的な力に魅了され続けた。彼女との出会いとその思想に触れることで、私はむしろヴェイユとヴォートリンの闘いの意義を再考することができたといえる。そしてこの三人の、国境や文化を超えた思想的つながりを感じ取り、それを言語化していく必要性を痛感している。それは、今なお続く暴力と苦悩の時代に抗するための宗教的実践可能性の提起につながると、確信するからである。

2. 「不幸」の神学

脱「宗教」的な宗教実践のもっとも純粋な現れは、シモーヌ・ヴェイユにおいて見出される。ユダヤ人でありながら、旧約的な神の暴力性に反発し、キリストに熱烈に帰依したヴェイユは、20世紀前半の「暴力と戦争の時代」に、その自立的意志において、受動的、自己犠牲的に生きることはいかなることかを、全身全霊で遂行するパフォーマンスな生涯を疾走した。

ヴェイユのなかには、彼女の死後数年経ってようやくさまざまな思想分野で明らかとなった多くの問題が萌芽として現れている。社会的抑圧構造としての記号(*signe*)による支配、人間の相互疎外化の状況、内面性にまで食い込んだ奴隷化現象、合理的知性による肉体労働の徹底支配化、管理支配と人種差別が結合して生じたファシズムなどなど。女性として最高の知性を持ちながら、ヴェイユはみずからが知的文化の勝者となることを禁じた。知の特権者たちが人びとに強い隷従を、彼女自身が引き受けていこうとしたのである。

彼女は、マルクスやレーニンなどの思想家が、実際に「奴隷的労働」を経験することなしに、労働と抑圧

について論じていることに疑問をもち、25歳のとき彼女自身が工場に入る道を選んだ。このような彼女の選択にかんして批判がないわけではない。女性労働者の悲惨な境遇は、選んでなるようなものではなく、それは強いられたものであり、そこに決定的な断絶がある。しかし、そのような批判をあらかじめ承知しつつ、ヴェイユは女性労働者という行為実践をあえて遂行した。

哲学の国家試験に受かり、ギムナジウムで教壇に立つ資格を有しながら、「塵芥のような取り扱いを受ける」女性労働者、それも虚弱で無能な労働者であるという自己矛盾的状况に引き裂かれるなかで、彼女はみずからの本質と思い込んでいた自尊心そのほかの自我が一挙に崩壊していく経験をする。その当時の日記につぎの一節がある。

隷属状態にいたために、私は自分にも権利があるのだという感覚を、すっかり失ってしまった。人びとから何も手荒な扱いを受けず、なにも辛抱しなくてよい瞬間があると、それが私にはまるで恩恵のように思える。(ヴェイユ、1967年(a)、141頁)

しかしながら、この奴隷のような状況に耐え、それを反復していく日々において、彼女は新たな自分を回復していった。

己の無価値を徹底的に肉体に刻印され、奴隷的心性に囚われてしまう不幸な状況に陥ってもなお生成してくる自由で持続的な力を、彼女は「何事が起ころうともけっして重んじられることのない人たち」と共有しようとして切望する。その切望が、工場体験を終えたのちも、彼女を戦場や抵抗運動などの困難な事態へと駆り立てることになる。

このようなヴェイユの「女性労働者の隷属的状况」を反復するというパフォーマンスは、現代のようなポストコロニアルな問題意識においては、サバルタン(下級者、*subaltern*)状況にある人びとの経験、あるいは言葉の篡奪、横領ではないかという批判にさらされるかもしれない。だが現代のインド出身のポストコロニアル・フェミニスト、ガヤトリ=C・スピヴァックが、『サバルタンは語るができるか』において、「語りを奪われたサバルタンの表象(代表)の作用をあえて引き受けざるを得ない女性知識人の引き裂かれた苦悩は、否認されるべきではない」と言い切っていることを思い出したい(Spivak、1996年)。ヴェイユはまさに、工場を選びまた去ることのできる知識人としての特権に罪悪感を抱きつつも、その体験の意味を直接的次元に止めず、社会的・文化的さらに霊的次元において追求する責務をみずからに課した。

ヴェイユは、労働の絶対的無意味さのなかに宗教の源泉を見出そうとする。彼女は、その霊的自叙伝において、工場の不条理な労働で苦しむ人びとの不幸に取り付かれたこと、その不幸をみずからのものとして引き受けことが、この世界でもっとも不幸であった人、キリストとの出会いへとつながったことを告白している。

ヴェイユの独創性は、彼女の「不幸」との係わり方にある。不幸がみずからの「たましい」と身体の内側に食い込んだ体験を通して、彼女は、神の正統な嫡子としての自覚に基づく男性的な「罪の神学」にたいして「不幸の神学」を対置した。神にたいする主体的反抗という罪を犯しつつも、神の愛によって赦されていく男性中心的な神学秩序から徹底的に排除された者たちのための神学を、パフォーマンス的に編み出したのである。それは、自分の救いよりも他者の救いを、それも不当な抑圧と暴力に苦しむ人びとの救済を、「たましい」の癒しをひたすら追求する神学といえる。

ヴェイユは「不幸な人」について、神の不在にほとんど近いほどにまで「神からもっとも離れた状態におかれた者」という独特の定義をしている。彼女にとって、罪人とは悪を為す能動的な主体存在であるが、不

幸な人とは不条理きわまりない状況において犠牲的、被害者存在へと貶められた人びとを意味する。それは、奴隷的な肉体労働に拘束された人びと、戦場で虫けらのように殺されていく人びと、全体主義体制の下で人間性を剥奪された人びとである。制度的「宗教」からほとんど見捨てられてきた「不幸な人」についての彼女の洞察は、残酷なまでに鋭い。

不幸が魂をかたくなにし、絶望させるのは、不幸が魂の底まで、いわば真っ赤に焼けた鉄で、自分自身にたいするあの侮蔑、あの不快、あの嫌悪を刻印し、罪と汚れの感覚を刻印するからだ。それは論理的には罪の行為が^{おこない}生み出すはずであるのに、実際には生み出さないものだ。悪は罪人の魂のなかには、それと感じられずに住んでいる。悪は罪のない不幸な人の魂のなかで感じられるのだ。まるで、本質的に罪人に適する魂の状態が、罪から離れて、不幸と結び付いたかのようになっている。しかもそれが不幸な人びとの罪のなさに比例して結び付いているのだ。(ヴェイユ、1967年(b)、84頁)

ここでヴェイユは、罪を犯す加害者側がむしろ自己肯定的であるのにたいし、むしろ被害者側が苦しみ、自己嫌悪・自己否定に陥れられる倒錯した事態を的確に捉えている。彼女によれば、いったん不幸に捉えられた人は、不幸が寄生虫のようにその人のなかに居座って、不幸から脱するような動きをすべて封じ込めてしまう。そして不幸を脱するように導いてくれる人にたいして、憎しみすら抱くという状況に追い詰められる。

神の恩寵によっても回復不可能な傷を受けた人びとは、愛や救いすら拒絶して、みずからを非人間化、モノ化し、不幸の循環論に閉じこもる。ヴェイユは、キリストの十字架の死が殉教ではなく、釘に吊された物体としての死であることを示唆している。彼女によれば、物体に打ち込まれた釘によって生じる苦痛が魂のなか心に穴を穿つとき、無限の距離が飛び越えられ一点への集中が起こる。そのときに不幸の循環は破られると、彼女はいう。

ヴェイユによれば、不幸の循環論は、不幸によって根こそぎにされ、空無と化した「たましい」へと来臨するキリストによってのみ破られる。それゆえ「不幸は、神の技巧の驚異」とすらいわれるのである。このように不幸をむしろ宗教的救済に転じさせる教説は、ヴェイユに固有のものではないが、彼女の独自性は、その教説を反復するために、自分も不幸な状況に入ることを切望するところにある。しかし切望された不幸は、それ自体不幸ではあり得ない。

「不幸な人」をその身体行為によって反復することが、果たして「不幸な人」の救いにつながるのかというぎりぎりの問いを、ヴェイユは自問自答する。彼女は「不幸な人」にたいする同情には、恐怖や不快さ、さげすみ、嫌悪感が潜んでいることを認めつつ、それでもなお「ともに苦しむ」ことが可能となる地平を、キリストの訪れに見出そうとした。

神に棄てられたキリストの苦悩はひとつの善である。この世の私たちには、その苦悩に預かることより大きな善は在り得ない。この世では、肉のために、私たちには神が完全に現存することはできない。けれども、極端な不幸のとき私たちにはほとんど完全に神が不在になることがある。それが地上の私たちにとって、完全になるただひとつだけの可能性である。それだからこそ、十字架は私たちの唯一の希望である。(ヴェイユ、1967年(b)、89頁)

キリストの十字架の死に、自分たちの罪の贖いを読み込んだパウロから始まる「罪の神学」は、加害者たちのための神学にほかならない。それに比して、ヴェイユの「不幸の神学」は、すべてから完全に見捨てられたキリストの不幸を反復し、そこに復活の可能性を懸けるサバイバー（生き残った人、*survivor*）のための神学といえるだろう。サバイバーとは、罪人の欲望のために「不幸」の罠に陥れられたにもかかわらず、罪責感を押し付けられ、みずからを苛み、苦悩する人びとである。

ナチス・ドイツのユダヤ人虐殺という未曾有の事態は、ヨーロッパに大量のサバイバーを生み出した。ヴェイユ自身もユダヤ人として危険のただなかにはいたのだが、彼女は強制収容所や戦場で苦しむサバイバーたちとともに苦しむ道を選び、その反復実践を遂行しようとした。

ヴェイユの闘いは、魂の次元ではサバイバーにのみ開かれる「不幸の神学」に集中していたが、しかしそうした霊的レベルで終わるということにはけっしてならない点が、とりわけ重要である。彼女にとって、「不幸」は神によってのみ賦与されるものであって、人間が、あるいは人間社会がそれを人為的にもたらすことは許されてはならないのである。だからこそ、社会的・文化的・政治的な不正義、構造的暴力にたいして、彼女は徹底的な闘わねばならないのだ。

しかし彼女の非現実的ともいえる闘いへの切望は、現実の政治戦略においてかならずしも有効ではない。闘いへの強い意志をもちながら、行為実践において宙吊り状態を余儀なくされたヴェイユは、いま、その瞬間に苦しんでいるサバイバーたちとの同一化に懸けるしかなかった。彼女は普通の食事をも特権として拒否し、34歳の若さで衰弱死を遂げたのである。

3. 暴力のトラウマに引き裂かれて

シモーヌ・ヴェイユは果敢な宗教実践を通して「罪の神学」に基づく制度的宗教の暴力性を暴き出し、そこから排除されていたサバイバーのための神学の地平を切り開いたと私は考えているが、現実社会にかかわる行為実践においては、志半ばで倒れたといえる。このようなヴェイユの生きた「暴力と苦悩の時代」には、圧倒的な不条理な状況のなかで、暴力に打ちのめされたサバイバーのために全身全霊を懸けて働いた人たちは少なくない。

そうした人たちのなかから、私はここで、1937年に南京で起こった大虐殺とレイプに直面したアメリカ人女性ミニー・ヴォートリンと、1930年代から40年代の東アジアの女性に未曾有の暴力、苦難、屈辱、絶望、トラウマをもたらした日本軍性奴隷制のサバイバー女性のために闘った韓国人女性ユン・ジョンオクについて論じる。ただし、彼女たちは、ヴェイユのように哲学的な思考訓練を受けたわけではなく、鋭利な宗教的感性で制度的宗教にたいして葛藤をもつというスタンスも採ってはいない。

ヴェイユのように観念が先行するというよりも、むしろ圧倒的に悲惨な現実には巻き込まれていった体験が彼女たちを苛み、行為実践に駆り立てていったといってもいい。彼女たちの思想は理論的言語へとまとめられてはいず、ヴォートリンにかんしては遺された日記、ユン・ジョンオクにかんしては講演集でその一端を知ることができるだけであるが、そこで彼女たちから紡ぎ出される言葉は見事にヴェイユと感応している。彼女たちは、サバイバーとともに生きたいというヴェイユの熱烈な願いを実行し、そして未だヴェイユには観念でしかみえなかった大きな問題に取り組まざるを得なかった。それゆえ、彼女たちをも襲った苦悩と絶望の日々から提起されるものを明らかにしておかねばならない。

1937年12月16日夜、ミニー・ヴォートリンは日記の最後に、祈りというよりもむしろ叫びといえる言葉を、つぎのように記した。

神さま、今夜は南京での日本兵の野獣のような残忍行為を制止してくださいませよう。今日、何の罪もない息子を銃殺されて悲しみに打ちひしがれている母親や父親の心を癒してくださいませよう。そして、苦しい長い一夜が明けるまで年若い女性たちを守護してくださいませよう。もはや戦争のない日の到来を早めてくださいませよう。あなたの御国がきますように、地上に御国がなりますように。(Vautrin, 1937年)

ミニー・ヴォートリンは、その当時、アメリカの連合キリスト教団からの要請を受け、中国での伝道と教育をみずからの天職とし、中国最初の女子大学として首都南京に建てられたミッション系の金陵女子大学で教鞭を執っていた。廬溝橋事件をきっかけとして日中全面戦争が始まり、日本軍の中国侵略は見る間に拡大し、首都南京の陥落も時間の問題となっていた。

8月27日にアメリカ大使館から、南京からの撤去を勧告されたとき、ヴォートリンは、「女性は、危機にある子どもたちを見捨ててはゆけない」という信念で、南京に止まることを選んだ。侵攻しつつある日本軍の中国人にたいする蛮行、とくに女性にたいする暴力の凄まじさを聞いた彼女は、南京に止まっていた少数の外国人宣教師、大学教師と相談して難民区を設置することをアメリカ大使館に提案し、「南京安全区(難民区)国際委員会」を結成した。

ヴォートリンたちは、金陵女学院を難民収容所として開放し、そこへ逃げ込んできた多数の難民たちの生存と生活を維持することに全力を尽くした。12日の南京陥落からの数ヶ月、想像を絶する地獄が彼女の前に展開した。正規軍による非戦闘員の虐殺、略奪、破壊、そして何よりも彼女を苦しめたのは、多発する女性の強姦であった。彼女は難民区にいる約4000人の女性を守るために、文字どおり寝食を忘れて東奔西走した。難民区に押し入る日本兵を必死に追い払い続けたのだが、その努力も空しく多くの少女たちが拉致され、ほとんどの少女は帰らず、戻ってきたものも疲れ果て怯えた目をしていった。

そしてヴォートリンの心身を追い詰める問題が発生した。日本軍将校が4000人の一般女性の強姦を防ぐためという名目で、兵士の慰安のための女性数人を要求してきた。この要求にヴォートリンは結局屈することになり、数人の少女の犠牲を黙認した。そのとき受けた心の葛藤の大きさは、60数年後になって行なわれた生存者への聞き取りのなかで、当時の彼女を語る証言者の語りからも明らかである(松岡環、2003年)。むしろ彼女の日記において、その記述が簡略であるところに、彼女の罪責感の深さが窺い知れる。

ヴォートリンは、南京の人びとに降りかかる絶対的な「不幸」の日々のなかで、一瞬の人間的交流を求め、人びとの心の安定のための礼拝や祈祷会を企画し続けた。またすべてを失った人びとの生活を再建するために、言葉や技術を教える学校を作る努力を続けた。「不幸」のただなかで「不幸」を受け入れつつ新たな生を生き直そうとする少女たちの可能性を信じようとしたからである。

しかし心が触れ合えるときは束の間で、大半は惨めに殺された人びとや蹂躪された少女の苦しみ、救いを求める老婦人たちの嘆願や恨みの言葉を聞きながら、どうしようもない力の限界と罪責感に苛まれるしかなかった。彼女の抵抗する心も、際限なく続く暴力的状況にたいする無力感、絶望感で次第に蝕まれていく。占領軍による表面的な秩序回復も、それが暴力や破壊の隠蔽に過ぎないことを知る彼女をむしろ苦しめ、こうした恐怖と絶望の体験がトラウマとなって彼女の心を引き裂いた。事件後1年経って、そのトラウマがますます強まっていたことが、12月16日の日記から窺い知れる。

ちょうど一年前の今晚、金曜日、この時間に私たちは非常な恐怖に駆られながら正門に立っていた。そのとき私たちは知らなかったが、私たちの難民収容所の12人の若い女性がキャンパスから

拉致されていったのだ。あの夜を一生涯忘れることはできない。

ヴォートリンのあの日の祈り、叫びは神には届かなかったのか。彼女は表向きは信仰を捨てることはなかったが、このような暴力的状況を許している神にたいして、しだいに強い不信感を抱いていったと思われる。彼女の鬱症状は悪化の一途をたどり、ついに彼女は日記を書くこともできなくなった。1940年4月14日の最後の日記に、彼女は「私の気力はもう消滅しそうだ。私はもうこれ以上前に進むことはできない」と記した。

その後、ヴォートリンは心配した同僚に導かれてアメリカに帰国した。重い鬱病のため長期の療養生活に入ったが、数回の自殺未遂を経て、41年の春、55歳の生命をみずから断った。「私の中国での伝道は不成功に終わった」と、走り書きの遺書に記されていたという。

20世紀に起こったジェノサイド(組織的集団殺戮、*genocide*)のなかでも、とりわけ凄まじい南京事件に遭遇したヴォートリンは、絶望的な状況に抗して、彼女の信仰と教育的情熱を懸けようとしたが、圧倒的な暴力に打ちのめされて、精神のバランスを失っていった。彼女は直接的な暴力の被害者ではなかったが、しかし自分と同じジェンダーの少女たちが暴力の犠牲者となった場面を目撃し続けて、直接的被害者とは異質な、しかしそれに劣ることのない苦しみを味わったと考えられる。

彼女もまた女性としては、兵士たちの欲望の対象となる可能性にさらされていたが、「アメリカ人」であるという特権が彼女を守った。彼女はその特権を最大限利用して、女性たちを守ろうとしたが、その特権は彼女を守っても、結局は中国の女性たちを守ることに役立たなかったのである。彼女の特権は、中国の女性たちにとっては縋りつく拠り所であったが、他方怨嗟の対象であったに違いない。キリスト教に基づいて神の前の平等を説くものが体現してしまっている不条理に直面して、ヴォートリンは、神に与えられた天職としての仕事を続けることが困難になってしまった。

彼女が、信仰篤いキリスト教の宣教師としては許されない自死を選んだ理由は何であったのか。自死とは、ある意味でみずからを罰する行為ともいえる。大量虐殺と強姦の激発という圧倒的な暴力のなかで、彼女だけがその暴力から免れてしまったということは、彼女にとってどうしても許すことのできない罪であったのだろう。犠牲者たちを前にして、彼女たちの犠牲を黙認している神の教えを説き続けるという矛盾に耐え切れなくなったのだろう。神が課したこの試練は、彼女にとっては、神からの暴力にほかならなかったかもしれない。

4. フェミニスト神学と「仲介者」

ヴェイユはホロコースト(独ナチスによるユダヤ教徒大虐殺、*holocaust*)、ヴォートリンは南京アトロシティーズ(残虐行為、*atrocities*)と20世紀を体現する構造的暴力の目撃者であったが、ユン・ジョンオクもまた、軍事性奴隷制という凄まじい暴力システムを目撃者となった。ヴェイユより16年後に生まれたユンは、フェミニスト第一世代のボーヴォワールと同時代人であったヴェイユがあえて関心をもととしなかったフェミニズム思想をその内的核心としている。

ヴェイユの場合、彼女はボーヴォワールのフェミニズムに白人中産階級の女性の権利主張を読み取ったため、特権化されたリベラル・フェミニズムに共感を覚えることはなかった。しかしながら、フェミニズム思想は、1960年代から大きな変貌を遂げた。とくにキリスト教において生成したフェミニスト神学は、近代キリスト教が内包していた性差別・人種差別・階級差別を鋭く批判し、現実社会の暴力や不正義にたいしては、その被害者に寄り添って闘う実践的姿勢を信条としている。フェミニスト神学の理論的リーダーといえる

R・リューサーは、「解放」の意味について、つぎのように述べている。

被抑圧者の解放とは、したがって、真の自己の復活を体験することである。解放とは、自己嫌悪と自己破壊の悪魔を徹底的に追い払うことであり、自尊と自律の回復を図ることであり、それと同時に苦難をともにする兄弟姉妹とともに、共同体のもつ力と可能性を発見することである。伝統的キリスト教の霊魂主義によって否定的に扱われてきた二つの方向、すなわち怒りと自尊は、被抑圧者共同体の救いにとって貴重な力強い「徳」である。怒りと自尊によって、被抑圧者共同体は自己嫌悪を乗り越える力を得、一個の統一のとれた人格としての感覚を回復する。ここでは、怒りは、かつて無力なためにその被害者であった抑圧者の体制を裁き、それに抵抗する力として体験される。(リューサー、1976年、24頁)

リューサーは、自己生成とは、たんに内的修行や霊性の回復によって実現する観念的な事柄ではなく、現実の抑圧体制にたいする抵抗と異議申し立ての実践行為のプロセスであることを示唆している。実践のなかで体験されるさまざまな出来事を通して抵抗する行為体が形成されるのだが、しかしその行為体は、絶えざる問い掛けにさらされている。それは、闘いとは何のために行なわれるのか、という根源的問いである。

解放のための闘いが、その試行錯誤的な闘争プロセスのなかで自己目的化していないか、敵対する相手にのみ悪が帰せられていないか、裁きが別の集団の人びとにたいする拒絶となり、自己満足の状況に陥っていないかなどの絶えざる検証が必要なのである。そして何よりも重要なのは復讐ではなく、むしろ抑圧者の人間回復を考慮している闘いであるのか、という問い掛けである。

フェミニスト神学の運動が、このような厳しい自己への問い掛けをみずからに課するのは、多くのセクト運動が抑圧者を非人間化することで、究極的に自分たちも非人間的となり、解放運動を抑圧者と被抑圧者のたんなる役割交換に終わらせていたことへの強い反省に基づいている。それゆえフェミニスト神学の実践者は、抑圧者と被抑圧者とのあいだに立つ「仲介者」であろうとする。この「仲介者」の役割とは、被抑圧者を憎悪や復讐心から解放し、抑圧者の側に人間性の回復を促すという非常に困難ではあるが、和解と新たな人間社会の再建のために必要不可欠なものなのである。

ユン・ジョンオクはプロテスタントの牧師の娘として育った、韓国では三代目となる篤い信仰者である。しかし日本の占領下のころから激しい抵抗の宗教としての様相を鮮明にしていた韓国プロテスタントは、戦後の軍事体制においても激しい民主化闘争の担い手であり、そこから「民衆の神学」をはじめとする社会的暴力と不正義に抗する闘いの思想を生み出している。このような土壌の上で、韓国のフェミニスト神学は、現実の課題に果敢に取り組む実践的色彩を強めざるを得ない。そこに、クリスチャンであるとともにフェミニストとして自己形成をしたユンが、日本軍性奴隷制という性差別・民族差別・植民地主義によって塗り固められた構造的暴力に立ち向かう必然性があったのである。

ユン・ジョンオクが梨花女子専門学校1年生のとき、朝鮮半島の各地で未婚女性を中心に「挺身隊」に引っぱられるという事態が生じた。ユン・ジョンオクは父母の勧めで退学し、「挺身隊」から免れたが、同世代の若い女性が数多く強制的に連行され、日本軍の「慰安婦」とされた。ユンは、のちにこの当時を振り返って、「自分は挺身隊に捕られなかったけれども、捕られた人たちは帰ってこなかったのです。そのとき一時でも自分が助かってよかったと思った、そんな自分が許せないのです」と述べている。

ユンの日本軍性奴隷制問題への関与は、彼女のこのような厳しい贖罪意識から出発している。彼女は、

80年代から過去の歴史をさかのぼり、元戦地にでかけて「慰安婦」たちの足跡を調査し始め、それを90年代初頭にハンギョレ新聞に投稿した。

取材のなかで、ユンは被害女性たちに降りかかった絶対的に「不幸」な出来事と、そしてそれが今なお彼女たちの心身を苛み、「不幸」が継続していることを目撃する。

また反抗すると、畳の上に自分が吐いたものを食べろと命令しました。服を脱ぐか畳の上の吐いたものを食べるかでした。その晩彼女は服を脱ぎました。もし彼女が将校の吐いたものを食べたとしても(慰安婦)になることを免れることはできなかったでしょう。けれども彼女は今日まで、あの晩もつと抵抗しないで自分の手で服を脱いでしまったことで、いつまでも自分自身を責め続けています。(ユン・ジョンオク、2003年、64頁)

日本軍「慰安婦」制度の暴力性は、性器を破壊するような凄まじい性暴力、身体の傷痕から浮かび上がる身体的暴力、歳月を経てなお悪夢として蘇る心理的暴力などさまざまな点から解明されなければならないが、まず何よりもそれが「人間的尊厳」を侵犯するものであったこと、その苦悩で被害者が今なおみずからを苛んでいることを重視しなければならないのは、この一節から明らかである。

加害者たちは、女性たちの生と性を弄び、しかもその悪と罪意識を被害女性たちに植え付け、彼女の心身を拘束し続けている。彼女たちは戦場から離れてなお、その循環から逃れられない。女性であるという理由だけで女性を圧倒的な性暴力が襲い、その暴力を女性であるという罪のために受容するしかないという絶対的「不幸」、この不幸の循環論の前で、多くの女性たちは立ち止まらざるを得なかった。

しかし、ユン・ジョンオクは立ち止まらなかった。彼女には、この絶対的「不幸」は男性の攻撃的性欲を自然視する家父長制・他民族の虐待・支配を当然視する植民地主義、暴力の加害者たちを戦時という名目で免罪する戦争体制という人間の生み出した社会・文化に構造化された暴力にほかならないことが明らかだったからである。人間の生み出した不正義にたいしては、人間は闘わねばならない。そうした不正義を放置し、不正義に苦しむ人びとを踏み付けにし続ける生を、もはや選択すべきではないのである。

日本政府が「慰安婦」問題にたいする国家責任を否定し、民間業者に責任転嫁して切り抜ける政策を採ったことに抗議して「韓国挺身隊問題対策協議会」が結成され、ユンは共同代表の一人となった。日本政府の無責任な対応に怒った元「慰安婦」の被害女性たちが次つぎと名乗り出た。ユンはこうした被害女性を支えつつ、日本政府の国家責任を追及する闘いの最前線に立った。彼女は、第一に被害女性の苦悩と怒りを受け止め、彼女たちの願望や意志の実現に全力を尽くすことを目指すのであるが、それがたんなる恨みの発露や復讐心に止まるのではなく、被害者の失われた人間的尊厳の回復とともに、加害者もまた責任を取ることで自己を取り戻せることを示唆しようとする点で、フェミニスト神学的に言えば「仲介者」の立場に立とうとしたのである。「性奴隷制」問題を特殊・個別的な問題に止めず、戦争・植民地主義・家父長制などの構造的暴力によって引き起こされる問題として普遍化することが「不幸」の循環論を打破する地平を拓くはずだからである。

彼女のその思いは、ユンの1992年当時のつぎの言葉に表れている。

私たちは、生き残りながらも、自分の体が汚れてどうして故郷の地を踏めようかと、いまも他国に住んでいる彼女たちを探し出し、残りの人生を堂々と故郷で過ごせるようにしなければならない。その前提として女性の性にたいする観念を徹底的に変える社会的な意識変革が先行しなければならない

ない。そしてみずから望んで行なったのではなく、植民地民族のくびきを負って強制動員された「慰安婦」たちもつ歴史的意味を明らかにし、公的にも社会的にも整理しなければならない。

今やすべての歴史叙述を改めるべきである。「慰安婦」や徴用夫のことを思うと日本にたいする恨みが天にもとどくようであるが、日本人のなかにも過去を反省しようとする良心をもった人びとが多い。私の取材も彼らの助けがあつてこそ可能であつた。朝鮮侵略による民族的蔑視を忘れてはならないが、感情的に日本を憎むだけで問題は解決しない。日本の良心的な勢力と政府当局の協力を得て、この問題を明らかにし整理することは、非命のうちに逝った「慰安婦」にたいする私たちの責任であり、歴史を創造してゆくことでもある。このことに日本が協力するとき、日本も過去から、また戦争犯罪から解放されるのである。(ユン・ジョンオク、1992年、47頁)

しかしこのようなユンの切実な願いに反して、日本政府は加害責任を取ることなく、金銭的解決を示し、被害女性たちを再度愚弄した。このような加害者側の居直りは女性たちを混乱に陥れ、彼女たちを分断した。被害者たちのあいだにも相互不信が生まれ、ユン・ジョンオクが、被害者たちの利益のために動くのではなく、あくまで、「尊厳の回復」を目的とする「仲介者」であろうとしていることにたいしても誹謗中傷が起こった。被害者たちが加害者をでなく、ほかの被害者や支援者をむしろ攻撃する事態も生じた。「不幸」の循環論は、やはり破れないのだろうか。

5. 不処罰の循環を断つ実践

「不幸」の循環論は、「不幸」の一撃を与えるものにたいする問いを封印するという、不条理な構造にある。これにたいするヴェイユのぎりぎりの答えは、その一撃が神からのものであるかぎりには受け入れねばならないというものであつた。そしてその根源的不条理に逆らうかのように、彼女は人間の社会・文化に起因する構造的暴力にたいしては、いかなるものであれ徹底的に闘おうとし、実際に闘った。

ヴォートリンの苦悩は、「不幸」の循環論に直面したさいに、その犠牲者を救おうとする彼女の必死の試みが、その循環論をむしろ強化してしまう結果を生み出したことに起因する。そのため、循環論は彼女に食い込み、取り付き、彼女をも滅ぼしたといえる。

フェミニストであるユン・ジョンオクは、「不幸」の循環論を生み出し、かつ維持している構造的暴力の実態を暴きつつ、みずからも構造的暴力の犠牲者であり、かつ可能的共犯者であるという二重性の自覚において苦悩し、「仲介者」という立場において加害者と被害者の和解の可能性を追求した。

直接的暴力・構造的暴力を問わず、暴力が男性中心体制を維持するために容認されている社会において、暴力の犠牲という絶対的「不幸」は、とりわけ「女性」というジェンダーに襲いかかる。こうした構造の不条理を、加害者側は「罪の神学」で隠蔽している。この場合の「罪」は「業」「苦」「悪」などと言い換えられよう。

ここに「罪の神学」が「不幸の神学」を隠蔽し、隠蔽された形で「不幸の神学」が「罪の神学」を支えてしまっているというさらなる循環論がある。それゆえ「女性」というジェンダーに刻印されている「不幸」の循環論を打ち破らないかぎり、「罪の神学」の欺瞞性も露呈されないのである。このような膠着状況を揺るがすために、「不幸」の循環論を打破する実践が切実に求められる。生物学的本質主義に拠らないが、歴史的・文化的に構築された「女性」の立場に立つ思想が要請されるのである。

「不幸」の循環論を打破するイメージとして、女性たちに今なお支持されているのが、ナザレのイエスである。フェミニスト神学によれば、イエスは「男性」として表象されているが、無力な裸身を人前にさらし、

人びとの視線に犯され続けている不条理な暴力の犠牲者であるという点からも、声を奪われ、殺されていた無数の「女性」のメタファーにほかならない。ヴェイユが「不幸」の受肉とみたイエスのなかに、ハンナ・アーレントは「許し」を発見した。

イエスの主張によれば、許しは、神が人間を媒介にして許すというたぐいのものではない。むしろ、人間が神によって許されることを望むなら、その前に、人間はお互い同士許し合わなければならないのである。(Arendt、1958年、238頁)

人間が人間を許すことはいかにして可能だろうか。神ならぬ人間に無条件の慈悲や愛を求めてはならない。人間に不可能なそうした行為を求めることは、結局は復讐心を温存することになる。アーレントが提起するのは「許しの代替物」としての処罰である。

許しと罰は、干渉がなければ際限なく続くなにかを終わらせようとする点で共通するからである。人間は、自分の罰することのできないものは許すことができず、明らかに許すことができないものは罰することはできない。それは人間事象の領域におけるきわめて重要な構造的要素である。(Arendt、1958年、241頁)

「女性」というジェンダーに降り掛かる暴力の循環を断ち切る力として、ここで提起されているのは「処罰」である。人間の歴史において「男性」と「女性」のあいだの暴力的関係は自然視されていて、それが処罰の対象となることはなかった。それは「女性」というジェンダーが引き受けねばならない絶対的「不幸」であった。しかしこのような「不幸」は自然的・運命的なものでなく、人為的なものであることが解明され始めている現代、「不幸」を女性が甘受し続けることは、女性を被害者意識に呪縛し、加害者にたいする復讐心を潜在化することは明らかである。それゆえ「不幸の循環論」によって隠蔽されていた加害者を可視的なものとし、その不処罰の循環を断つことが必要なのである。

日本軍性奴隷制度の被害女性たちが求めたのは「責任者の処罰」であり、不正義を乗り越える「正義の実現」であった。それが彼女たちの「復讐心」ではなく、まさに「許し」の表現となり得ることを確信したとき、ユン・ジョンオクは、日本軍性奴隷制を裁く「女性国際戦犯法廷」を女性たちの手で開くという行為実践に踏み出した。

どんなひどい罪を犯したかを素直に認めて、いまトラウマや身体的病気に苦しんでいる被害者に真摯に謝罪したならば、日本が犯した罪からも解放されるのではないか、はじめて日本はその罪から自由になれます。(ユン・ジョンオク、2003年、324頁)

構造化され不可視となっていた暴力は、処罰の対象とされることで、それが自然なものではなく、人為的なものであり、解体され得るものであることが明らかとされる。その意味で、処罰は加害者を暴力の呪縛から、被害者を復讐心の呪縛から解き放つ。加害者たちの罪への開き直りをも危惧するユンは、法廷実践のなかに「仲介者」としての可能性を見出した。そのとき「処罰のための法廷」という政治的空間は、「許し」という宗教的空間と重なるはずである。

2001年12月の判決文の最後は、つぎの言葉で締め括られている。

苦勞を乗り越えて生き延び、打ち砕かれた人生を建て直し、恐れと恥をしのいで世界中にみずからの体験を語り、証言したサバイバーたちの強靱な精神と威厳を高く評価したい。(…)歴史のページに名前が刻まれてきたのは、せいぜい犯罪を犯した、あるいはその犯罪を訴追した男性たちであり、被害を受けた女性たちではなかった。しかし、この判決は、証言台でみずからの体験を語り、それによって、すくなくとも四日間にわたり、不法を断頭台に送り、真実を王座に据えたサバイバーたちの名前を、銘記するものである。

この言葉は、暴力と苦悩の時代にはびこる「不幸の循環論」を内破する第一歩となるに違いない。さまざまな形の「女性」たちの実践は、今後も続くだろう。

引用・参考文献^(*)

Hannah Arendt *The Human Condition*, The University of Chicago Press, 1958

ハンナ・アーレント著、志水速雄訳『人間の条件』、筑摩書房、1994年

松岡環編著『南京戦——切り裂かれた受難者の魂』、社会評論社、2003年

R・リューサー著、小田垣陽子他訳『人間解放の神学』、新教出版社、1976年

C. G. Spivak *The Spivak Reader*, Routledge, 1996

G=C・スピヴァック著、上村忠男訳『サバルタンは語ることができるか』、みすず書房、1998年

M. Vautrin *Minnie Vautrin's Diary from Yale Divining School Library*

イエール大学神学図書館保存原稿、アメリカでは未出版、一部日本語訳

岡田良之助他訳『南京事件の日々』、大月書店、1999年

VAWW-NET Japan 編『女性国際戦犯法廷の全記録Ⅱ』、緑風書房、2002年

シモーヌ・ヴェイユ著、田辺保訳『工場日記』、岩波書店、1967年(a)

シモーヌ・ヴェイユ著、渡辺秀訳「神を待ちのぞむ」、『S・ヴェイユ著作集』第四巻、春秋社、1967年(b)

シモーヌ・ヴェイユ著、渡辺義愛訳「重力と恩寵」、『S・ヴェイユ著作集』第三巻、春秋社、1968年

ユン・ジョンオク著、山下英愛訳『朝鮮人女性がみた〈慰安婦〉問題』、白澤社、1992年

ユン・ジョンオク著、山下英愛訳『平和を希求して』、白澤社、2003年

* 編註: 引用文献を入手できなかったため、引用箇所漢字仮名遣いは、原典とは異なる。

仏教からみた共生

澤井善次
天理大学

1. はじめに

現代の宗教的多元状況において、宗教はいかに現代世界が直面している緊急の諸問題に寄与することができるのであろうか。それは、諸宗教がそれぞれ、その真理性と普遍性を主張しながらも同時に教義および信仰の違いを超えて、いかに「共生」が可能なのかという宗教の本質にかんする論点と密接不可分に結び付いている。

諸宗教の「共生」への探究は、これまでもすでにさまざまな宗教間対話を通して行なわれてきたといえよう。東洋と西洋の宗教間対話として、たとえば、周知のごとく「仏教とキリスト教の対話」などの対話が行なわれ、諸宗教のあいだの相互理解が深められてきた。私自身の個人的な経験としては、教皇グレゴリアン大学のミハエル・フス教授とともに1998年と2002年の2回、「天理教とキリスト教の対話」をオーガナイズしたことがある。それはキリスト教と天理教が、たしかにその教義と信仰は違うものの、ともに「神の啓示」に基づいて世界の救済を目指している宗教であるとの共通基盤に立って、現代世界が直面している深刻な諸問題、とくに家族と教育の問題に焦点を絞って、その根本的な解決への手掛かりを、宗教の違いを超えて探究しようとするものであった。

宗教の「共生」という問題を考えるとき、われわれは今日の宗教的多元性の時代において、ただ諸宗教が相互理解に基づいて、いかに共存していくことができるのかという哲学的な視点から、宗教の共存について考えていくことが重要であることはいうまでもない。しかし、そうした哲学的あるいは理論的な視点から、この問題を捉えるばかりでなく、諸宗教がその教義や信仰の違いを超えて、現代世界が抱えている諸問題の根本的な解決へ向けて、いかに貢献していくことができるのかという、いわば実践的な視点からも、この重要な課題に取り組む必要があると思われる。

こうした問題意識を踏まえて、私のペーパーでは、諸宗教の「共生」という現代世界におけるもっとも重要な課題のひとつをめぐって、東洋の宗教のなかでも、とくに仏教の視点から、諸宗教の共生とその思想的基盤について論じることにした。

2. 仏教における「慈しみ」——諸宗教にたいする仏教の態度

まず、仏教の視点から「共生」について考えるとき、すぐに原始仏典のなかでも、最古層に属する仏典『スッタ・ニパータ(Sutta-nipāta)』⁽¹⁾の言葉が思い浮かぶ。

究極の理想に通じた人が、この平安の境地に達して為すべきことは、つぎのとおりである。能力あり、直く、正しく、言葉やさしく、柔和で、思い上ることのない者であらねばならぬ。(143)

何びとも他人を欺いてはならない。たとどこにあって他人を軽んじてはならない。悩まそうとして怒りの想いを抱いて互いに他人に苦痛を与えることを望んではならない。(148)

1. 中村元訳『ブッダのことば』、岩波文庫より引用

編註:本稿で引用されている文献は一冊も入手できなかったため、以下引用箇所は漢字仮名遣いは、原典とは異なる。

あたかも、母が己が独り子を命を賭けても護るように、そのように一切の生きとし生けるものどもに對しても、無量の(慈しみの)心を起こすべし。(149)

また全世界にたいして無量の慈しみの意を起こすべし。上に、下に、また横に、障害なく怨みなく敵意なき(慈しみを行なうべし)。(150)

ここに引用した文章が示しているように、仏教の教えに通じている者は「思い上ることのない者」であり、みずからが他者より優れているという態度を採らない。「全世界にたいして無量の慈しみ」、すなわち、他者にたいする「障害なく怨みなく敵意なき(慈しみ)」をその特徴としている。他者に利益や安楽を与える(与樂)「慈しみ(英語 *benevolence*、パーリ語 *mettā*、サンスクリット語 *maitrī*)」の語は、初期の仏教で多用された。その語はのちになって他者の苦に同情し、それを救済しようとする(抜苦)思い遣りを意味する「悲(*mercy, karuṇā*^(*))」と併用され、いわゆる「慈悲(*compassion*)」として、仏教の基本的な徳目となった。ともあれ「慈しみ」あるいは「慈悲」という仏教の倫理観はそのまま現代の宗教的多元状況において他宗教にたいする仏教の態度、すなわち、諸宗教の「共生」の立場を示唆している。

ただ、仏教が説く「慈しみ」あるいは「慈悲」という考え方は、このように説明するだけでは、それは、たとえば、キリスト教における「愛」の考え方とよく似ていて、あまり違いがないようにみえるかもしれない。ところが、それが根差している存在論的な思想構造はかなり異なっている。それは、キリスト教の思想が神、人間、存在世界の実体(*substance*)を前提としているのにたいして、仏教の思想がすべての実体の否定を前提しているからである。

3. 「縁起」と「空」——諸宗教の共生の思想的基盤

仏教の視点から、諸宗教の共生の思想的基盤について考えるとき、それは一言でいえば「縁起(*dependent arising, pratītya-samutpāda*)」の思想にあるといえるであろう。この語は「あるものに縁^よって、あるものが起^おこる」という意味である。この「縁起」の思想のなかに、まず、仏教からみた諸宗教の「共生」の根拠が見出される。縁起の意味するところは、つぎの文章において端的に示されている。

これがあれば、それがあり、これが生じるから、それが生じる。これが滅するから、それが滅する。⁽²⁾

われわれはとかく実体的に事物事象を捉えるが、縁起の思想は、すべての存在の実体性の否定を明示している。すべての存在は自立して存在するのではなく、ほかとの相関性あるいは相互依存性において存在する。このことは、すべての存在が実体(*substance*)として存在するのではなく相対的であることを示している。

こうした実体の否定に由来するのが、ナーガールジュナ(龍樹、Nāgārjuna、150年～250年頃)の説いた「空(*emptiness*、サンスクリット語 *sūnya/sūnyatā*)」の思想である。この思想は大乗仏教

* 編註:筆者より依頼のあった字体がなかった場合は、説明を付す。
karuṇa の ṇ の下のカンマは本来はドット

2. *Samyutta-Nikāya II*, PTS, p.28, 65
編註:*Samyutta* の m の下にドット。

(Mahāyāna Buddhism)の根幹を成している。ユダヤ教やキリスト教などの西洋の宗教と違って、インドに成立した仏教は神の实在、存在世界の实在を否定する。それは「空」の思想が実体の否定に基づいているからである。この思想はすでに初期仏教経典にみられるが、ナーガールジュナは「空」の思想を般若経(Prajñapāramitā-sūtra^(*))に基づいて哲学的に基礎づけた。彼の主著は『Madhyamakārikā(中論)』である。彼の思想を継承する学派は「中観学派(Mādhyamika School)」と呼ばれ、インド大乘仏教の中心的な思想を形成した。

ナーガールジュナは二重真理説を説いた。二重の真理とは、「世俗のおおわれた立場での真理(the conventional or mundane truth, samvrti-satya^(*))」と「究極の立場からみた真理(the transcendental or absolute truth, paramārtha-satya)」である。

この二つの真理の区別を知らない人びとは、ブッダの教えにおける深遠な真理を理解していないのである。⁽³⁾

究極の立場からみた真理とは、すべてのものが「空(sūnya)」であるということである。「空」の原語は何もない状態、数学ではゼロを意味する。それはすべての事物事象が実体をもたず、それらがすべて相互依存しているという考え方を示すものである。ちなみに、「空」の観念を象徴的に表現するために「大空(虚空)」に譬えることは、大乘仏典において早くから為されている。したがって、sūnyatāの語を漢訳するにさいして、中国では「空」という漢字が用いられた。⁽⁴⁾

ナーガールジュナはブッダの「縁起(pratītya-samutpāda)」、すなわち、一切のものが互いに依存し合っているという相互依存性の考え方に基づき、すべての存在が人間の思惟が構想する「自性(own-being, svabhāva, 実体)」をもたないこと、すなわち、一切の事物事象が真実には存在せず、それぞれ自立的・固定的な実体をもたないみせかけの現象に過ぎないことを説いた。『中論』の冒頭の「帰敬序」において、彼はつぎのようにいう。

[宇宙においては]何もかも消滅することなく(不滅)、何もかもあらたに生ずることなく(不生)、何もかも終末あることなく(不断)、何もかも常恒であることなく(不常)、何もかもそれ自身と同一であることなく(不一義)、何もかもそれ自身において分かたれた別のものであることはなく(不異義)、何もかも[われらに向かって]くることもなく(不来)、[われらから]去ることもない(不出)、戲論(形而上学的論議)の消滅というめでたい縁起のことわりを説きたもうた仏を、もろもろの説法者のうちでのもっとも勝れた人として敬礼する。⁽⁵⁾

ナーガールジュナは『中論』の巻頭、ブッダへの帰依を表明する詩節において、伝統的に「八不の偈」と呼ばれる八種類の否定句、すなわち「不滅、不生、不断、不常、不一義、不異義、不来、不出」を述べてい

* 編註:Prajñapāramitā の n の上に～

* 編註:samvrti-satya の m と r の下にドット

3. 『中論』第24章8節～9節

4. 中村元著「中世思想」、『中村元選集[決定版]』別巻3、春秋社、1999年、369頁

5. 『中論』——中村元著『龍樹』、講談社学術文庫、2002年、320頁～321頁

る。それらの否定句は、すべての存在が「空」あるいは無自性(実体をもたない)であることを意味する。またこの詩頌において、八種類の否定句が「縁起」の形容句となっているように、縁起はそのまま「空」であることが論じられる。

ナーガールジュナはその思想の根幹に、「空」という概念的枠組みを据えることによって、存在世界の实在性を徹底的に否定した。彼のこうした否定の哲学は、仏教の存在論的な立場を端的に示している。ところが、同じインド宗教思想の伝統において不二一元論ヴェーダーンタ哲学(*advaita Vedānta philosophy*)を説いたシャンカラ(700年～750年)も、ナーガールジュナと同様、二重真理説を説いたが、彼は現象世界の实在性を否定しながらも、根源の一者である無属性ブラフマン(すなわちアートマン)の实在性を認める、いわゆる「有」の哲学を説いた。

シャンカラの不二一元論によれば、多様性をもった現象世界は、あたかも魔術師によって創り出された幻影のようなもので、幻妄(*illusion, māyā*)に過ぎない。このようにシャンカラは存在世界の实在性を否定する。ところが、あらゆる限定を超えた無属性ブラフマンのみ、すなわち個的存在の本質であるアートマンだけは唯一の实在なのである。その点において、シャンカラの思想構造は、ナーガールジュナのそれとじつに対蹠的である。

4. 「分別」の所産としての経験世界

一般的に存在世界の客観的な实在性を、われわれはふだん疑うことはない。しかし、われわれの経験世界における事物事象は、ナーガールジュナによれば、本来的に「空」である。そうだとすれば、常識的に実在すると考えている経験的な事物事象はすべて、われわれの「分別(*discrimination, vikalpa*)」の所産である。実在すると考えている事物事象は、語の意味が実体化されて現れたものに過ぎず、ほんとうは存在することのない、たんなる区別に過ぎない。ほんとうは絶対無分節である存在リアリティーを人間の意識が分節すること、区別を立てること——それが「分別」の意味である。それは井筒俊彦の表現でいえば「言語的意味分節・存在分節(*semantic articulation by language, that is, articulation of being*)」といえるであろう。ともあれ「分別」の根源は、ナーガールジュナによれば「プラパンチャ(*prapanca*)」にあるという。この語は漢訳仏典では「戲論」と訳される。この語はわれわれの漢字の常識からいえば「戯^{たわむ}れの(議)論(*useless argument*)」と解釈しやすいが、もっと深い哲学的な意味をもっている。

業と煩惱(*actions and passion-desires, karma-kleśa*)とが滅びてなくなるから、解脱がある。業と煩惱とは分別思考から起こる。ところでそれらの分別思考は形而上学的論議(戲論)から起こる。しかし戲論は空においては滅びる。⁽⁶⁾

「戲論」とは本来「対象を定立する働き」あるいは「客体的なものを志向する作用」である。それは元来、「実在する対象をもっていない(*avastuka*)」にもかかわらず、対象を定立してその対象を志向するために、「事に繫縛される(*vastu-nibandhana*)」ことになる。⁽⁷⁾

存在世界の客観的な实在性が言語的「分別」の所産であることを強調するという点では、唯識思想

6. 中村元訳『中論』第18章5節

7. 中村元著「華嚴経の思想史的意義」、川田熊太郎監修、中村元編『華嚴思想』、法蔵館、1960年、119頁

(*Yuishiki philosophy, Yogācāra*)も中観思想と共通している。両方ともまず第一に存在世界の实在性を否定して、それを識(*consciousness, vijñāna*^(*))のみに還元する。さらに、その識の根源に、唯識派の説く意識構造論によれば、第八層すなわちアーラヤ識(*ālaya consciousness, ālaya-vijñāna*^(*))を立てる。「アーラヤ」とは「蔵(*store-house*)」を意味することから、それは「蔵識」ともいわれる。それは意識の深みにおいて、すべての存在の元となる「種子」を貯えている深層の意識領域である。

このように、仏教に限らず、東洋の思想伝統では、「存在解体」がその特徴を成している。しかし「空」概念によって「無」化された存在は、たしかに「無」でありながらも、そのまま「有」として捉え直される。このことは、仏教の「空」思想がただたんに存在否定的ではなく、同時に存在肯定的でもあることを意味している。こうした存在世界の構造的な両義性は、伝統的に「真空妙有(*truly non-existent, but mysteriously existent*)」といわれてきた。つまり「空」は、井筒俊彦の言葉を援用すれば、構造モデル的に「無」的側面(真空, *the state of being truly non-existent*)と「有」的側面(妙有, *the state of being mysteriously existent*)という二つの相反する側面、双面的な特徴を同時にもっているのである。仏教思想のなかでも、華嚴思想はこの「有」的側面(妙有)を強調する。それは存在肯定的であるとはいっても、一度「空」化されて解体された存在の肯定し直しであって、存在解体以前の日常的意識レベルにおける存在肯定とは思惟レベルが違っている。⁽⁸⁾

5. 華嚴思想からみた存在世界

仏教の視点から、諸宗教の共生の可能性を捉えるために、中国で展開された華嚴思想(*Hwa Yen or Kegon Buddhist philosophy*)の存在論に注目したい。それは空の思想、唯識思想、如来蔵思想、さらに中国の老荘思想などのさまざまな思想を取り込んで展開されたものである。鈴木大拙は華嚴思想を「大乘思想の最高頂に達したものとみなして、死ぬ直前まで『華嚴経(*The Garland Sūtra, Avatamsaka-sūtra*^(*))』の英訳に取り組んでいたが果たせなかったといわれる。

華嚴思想が説く言語論は、唯識思想の言語論に依拠している。『華嚴経』(十地品)の「唯心偈」には「三界虚妄、但是一心作(存在世界は、隅から隅まで虚像であって、すべてはただひとつの心の作りだしたもの)」という。これは唯識思想が強調する「万法唯識」、すなわち、すべての存在は、根源的に識が生みだしたものという考え方、の展開である。ここでいう「識」とは、唯識思想の提示する意識構造論の第八層、アーラヤ(阿頼耶)識のことである。ちなみに、唯識派の意識論では、眼・耳・鼻・舌・身の前五識(五感)、意識、末那(まな)識(自我意識に相当)、アーラヤ識の八識をたてる。

華嚴思想では、「四法界」という存在論を説く。

- ・ 事法界(*the dharmadhātu of Shih, i.e., the realm of phenomena or things*)
- ・ 理法界(*the dharmadhātu of Li, i.e., the realm of noumena, or principle*)
- ・ 理事無礙法界(*the dharmadhātu of the non-obstruction of Li against Shih, i.e., the realm of principle against things in total freedom and merging*)

* 編註:*vijñāna* の n の上に ~

* 編註:*vijñāna* の n の上に ~

8. 井筒俊彦著「理事無礙・理理無礙」、『コスモスとアンチコスモス』、岩波書店、1989年、35頁～36頁

* 編註:*Avatamsaka* の m の下にドット

- ・ 事事無礙法界 (*the dharmadhātu of non-obstruction of Shih against Shih, i.e., the realm of things against things in total freedom and merging*)

「法界 (*dharma-dhātu*)」とは文字どおり「法の世界 (*the realm of dharmas*)」であり、存在を存在たらしめている根拠のことである。ここでは、おもに井筒俊彦の説明に従って、華嚴的存在論を論じることにした。

まず、存在論的な境界線によって互いに区別されたものは「事」と呼ばれる。「事」的な存在世界とは、日常経験の次元においてみられる多種多様な存在の様相、つまり、無数のものがそれぞれ自立している「分別」の世界である。AはAであり、BはBであって、お互いに礙さまたげあっている。数え切れないものが、それぞれにほかから独立して自立している。事物事象はそれぞれ自立性すなわち「自性 (*own nature, svabhāva*)」をもつとされている。この地平において、諸宗教の存在を捉えるとき、そこに現象するのはまさに宗教的多元性の状況である。

ところが、そこに「空」の視座が取り込まれるとき、事物事象の「自性」が否定される。しかし、「空」化され解体された存在が肯定し直されると、この「有」的側面に転換した「空」は、華嚴思想では「理」と呼ばれる。それは現象界におけるすべての事物事象を在らしめている存在の根源 (*the principle that underlies things and events in the phenomenal world*) である。「理」における「空」の否定的な側面は存在論的「無分別」、すなわち、井筒俊彦のいう「絶対無分節」 (*absolute non-articulation*) として存在する。華嚴思想を確立した法蔵ほうぞう (Fa-tsang, 643年～712年) のいう「無礙心」を通して、存在世界は「無礙境」としてみなされる。そもそも、「空」それ自体は、絶対的「無」であり、何ものでもない。だからこそ、それはかえって無限に「有」の可能性を内包している。「理」は無限の存在可能性であって、不断に無数の現象的な事物事象(事)として自己分節していく。存在世界に限りなく事物事象が分節されたとしても、その根源たる「理」それ自体は恒常不変である。

ところで、仏教と同様、インドの宗教を代表するヒンドゥー教の聖典『バガヴァッド・ギーター』には、つぎの一節がある。井筒俊彦はとくにこの一節に注目し、それが「存在分節の機微」を捉えているとみなしている。

And it (brahman) is undivided and yet it seems to remain divided in beings. (XIII.16)

かのブラフマンは、それ自体は無分割であるが、しかも、さまざまな事物のなかに、あたかも分割されているかのごとくに、存立する。⁽⁹⁾

井筒によれば「本来は絶対に無分節である(すなわち「空」である)「理」が、一切のもの、ひとつひとつのものという形で、自己分節的に、現象してくる」。それはまさに「理の事的顕現」であることを示している。⁽¹⁰⁾

「理」はいかなる障礙さまたげもなく「事」そのものであり、また「事」はいかなる障礙さまたげもなく「理」そのものである。こうした「理」と「事」の関係は「理事無礙りじむげ (中国語 *li-shi wu-ai*)」⁽⁹⁾と表現される。「理事無礙」の地平が拓かれると、AとBはお互いに浸透し合って流通しあう。それは、すべての事物事象がかぎりなく浸透し合う存在融合の真相である。さらに「事事無礙じじむげ (中国語 *shi-shi wu-ai*)」⁽¹⁰⁾の地平においては、すべてのもの(事)

9. 井筒俊彦訳

10. 井筒俊彦著、註8掲載書、40頁

が無「自性」であるけれども、もの(事)ともの(事)のあいだには区別がある。このように、すべてのものが全体的関連性において存在している。ただひとつの事物事象にも、全宇宙が現成している。そのことを『華嚴経』はつぎのように説いている。

一一微塵中、見一切法界
(空中のひとつひとつの極微の塵のなかに、存在世界の全体をみる)

6. 仏教からみた宗教の共生

以上、述べた仏教の存在論を手掛かりとしながら、宗教的多元性について考えてみたい。まず、それぞれの宗教伝統を「事」として捉え直すとき、「事」としての宗教は、それぞれ本来的にかげがえのない存在である。諸宗教の多元的状況において、それぞれの宗教の多様性が捉えられる。ところが、個別的な存在としての宗教は、同時に普遍性すなわち「理」をもっている。それは「事」を離れて「理」が存在するのではなく、また「理」を離れて「事」が存在するわけではないからである。諸宗教の多元的状況も、華嚴的存在論の地平において捉え直すとき、たしかに諸宗教の違いは存在するけれども、それぞれの宗教は個別的かつ特殊な存在であるが、そのままに宗教の普遍性、宗教の本質を示している。「事」としての宗教は、個々に独立した存在ではなく、ほかの「事」との「縁起」的な関係性において存在している。

たとえば、ユダヤ教、キリスト教、イスラームというセム系宗教は、仏教と異なる教義と信仰をもっている。しかし、こうした仏教のコスモロジーを通してみれば、たとえ宗教が違っていても、じつは密接不可分の関係性において存在しているといえるであろう。諸宗教は異なる個別の宗教として存在しているが、多様な存在のままで本来的に同一なのである。ちょうどひとつひとつの極微の塵のなかに、存在世界の全体をみるように。諸宗教が「縁起」的な関係性において存在するということは、ある宗教のなかに、その宗教を在らしめる特徴が存在するばかりでなく、ほかの宗教の特徴も存在していることを意味している。

『バガヴァッド・ギーター』には、つぎのような一節がある。

Whatsoever (divine) form any devotee with faith desires to worship, I give him steady faith. (VII・21)

いかなる信者が、信仰を以って、いかなる神格を崇拝しようとも、私はそれぞれの信者の信仰を不動のものとする。

たとえ宗教の教義が違っていても、仏教のもつ複眼的な視座において諸宗教の存在を現象レベルで捉えるとき、諸宗教の存在意義を認識するとともに、諸宗教の存在を「理の事的顕現」として捉え直される。そうした諸宗教の理解によって、われわれは諸宗教の共生の在り方を認識することができるであろう。

7. 結びに代えて——宗教の共生のための倫理

以上、仏教のパースペクティヴから、諸宗教の共生の思想的基盤を論じてきた。東洋の宗教伝統においては、仏教をはじめとして、宗教の共生的な在り方を支える思想的基盤が存在しているといえるであろう。

う。現代の宗教的多元状況において、宗教の共生へ向けて、いま求められているのは、諸宗教を信仰する人びとが宗教の教義と信仰を共感的に理解することである。そのためには、宗教教育がこれまで以上に重要になってきている。ここでいう宗教教育とは、宗教にかんする知識を教えるばかりでなく、世界の人びとがさまざまな信仰に生きていることの意味を教えることである。

ところで、宗教の教義と信仰を共感的に理解するためには、鎌田繁のいう「非ロゴスの対話」が有効であるように思われる。つまり、宗教間対話の場を「宗教の理論的な表出を人間の具体的な行為や態度という身体的表現に翻訳し、一切の教義・教理的表現を避けるという、非ロゴスの宗教理解の場」とする。そこでは「宗教内的な思想によって培われた高い宗教的教養、人格をもった人物が互いに接し合うことによって、相互の宗教性を感じ取ること」ができる。⁽¹¹⁾ こうしたところに、宗教にかかわる人びとが宗教の違いを超えて、お互いに協調していこうとする「慈しみ」の態度が生起してくるであろう。

仏教においては「慈しみ」あるいは「慈悲」と密接不可分に連関しているのは、仏教をはじめ、インドの宗教の特徴のひとつである「不殺生(*non-injury, ahimsā*^(*))」の思想である。「不殺生」の語は、今日、広い意味において「非暴力(*non-violence*)」と言い換えてもよいであろう。「非暴力」といえば、インド独立へと導いたマハトマ・ガンディーが、インド古来の「不殺生」の思想を踏まえて非暴力運動を展開したことはよく知られている。

ともあれ、生きとし生けるものにたいする「慈しみ」という心の姿勢は、「不殺生」あるいは「非暴力」という具体的な態度として表現される。非暴力の思想は、すでに述べた仏教の「慈しみ」あるいは「慈悲」の思想と共通の思想的根拠をもっている。その思想的根拠とは、一言でいえば、諸宗教の「共生」の可能性を支える「縁起」の思想なのである。



11. 鎌田繁著「イスラームの知と宗教間対話の意味」、『グローバル時代の宗教間対話』、大正大学出版会、2004年、76頁

* 編註: *ahimsā* の m の下にドット

キリスト教からみた諸宗教の共生

ハンス＝クリスティアン・ギンター
フライブルク大学

まず、この基調報告を始めるにあたり、個人的なコメントをさせていただきます。今日はキリスト教の視点からみた宗教の共生についてお話します。しかしここでの私は、神学者として、またはある宗教共同体を「公に」代表する者としてお話するのではなく、またそれどころか特定の宗教を堅く信じる者としての見方をお話するのでさえありません。そうではなくて、キリスト教により払拭不可能なほどに影響を受けてきた、ある特定の思想的、文化的伝統のなかに育ったものとしての発言とお考えください。この文化的伝統について省察する者は、すくなくとも暗黙のうちにキリスト教とつねに向き合うこととなります。この伝統を振り返るならば、今まさにこれを問い直す時期にきていることが分かります。なぜならば、その宗教的な背景そのものが「疑わしく」なっているからです。このさいの疑わしさは、このドイツ語を文字どおりに解釈した場合の「問うに値する(fragwürdig)」と意味であり、そこから新たに体験し、位置づけをし直すに値する、ということです。

この意味で、われわれの西洋文化と思想の宗教的な背景としてのキリスト教を問い直すことは、意識せずしてヨーロッパ文化のなかで育った者のみならず、明示的にはっきりとこの宗教において教育され影響を受けた者にとっても、昨今とくに必要となっています。これを問い直す価値があるという事実は、この伝統とどうかかわってゆくかという難問を、われわれが目当たりするとき明らかになりますが、その難問の示され方も多様です。宗教とのわれわれの係わり合い方が、最終的には個々にとっての問題でしかあり得ないがために、必然的に多様な表われ方となるのです。

これを最初に申し上げておきたかったのは、皆様に私から神学の講演を期待していただかないためだけでなく、私がたった今申し上げたことにより、キリスト教の、ひいてはヨーロッパの立場からみた場合の宗教間の対話という本日のテーマの中核に、われわれをすでに導くことになるからです。捉えられない形(unverfügbar)で個を抱き込み、規定するような「何か」との係わり合いという、つねに個人的でしかあり得ない困難さに遭遇することで、われわれはすでに、私がこれから宗教的体験として描写したいものの中核に置かれたこととなります。そしてこの報告の最後には、極度にシャープに表現されるこの個人的な困難さこそが、じつは同時に他者との対話や共生のための、そしてより深い自己理解のための、いかに大きな可能性であるかということに立ち返りたいと思います。

一見キリスト教は、ほかの宗教信条と平等の立場に立った対話を行ない、平等な共生状態を受け入れることに大きな問題を抱えているかのようにみえます。キリスト教は、特定かつ唯一の真実であるという主張、要求において成り立っています。しかし、キリスト教のもつそのような排他的性格の帰結も、反暴力的で人間共存的な倫理によってどうにか緩和されますから、ぶつかり合いも非暴力的な方法へと回避されません。しかし、キリスト教以外の宗教の代表者との対話においてつねにみられるように、キリスト教が精神性のリーダーであるという主張、したがって相手を精神的に取り込み独占してしまおうとする傾向は避けられません。実際、この関連でキリスト教の代表者が発言するとき、寛容や敬意のみならず、真の理解の深く浸透した人びとであっても、すくなくともパトロン的で恩着せがましい口調があるのを聞き逃すことはできません。

キリスト教の真実性主張は独特の形で表され、伝統的に二つの流れをもつものです。それを一緒にすることで、キリスト教に固有の特徴が表れたのでした。ひとつには、キリスト教がユダヤ教の伝統からでた啓示の宗教として、特定の神に直接さかのぼる、特定の真実に関連づけられていることがあります。その意味で、キリスト教がほかの宗教とかわるときにの困難は、イスラーム教やユダヤ教がそれを試みるときにもつ困

難と類似のもので、さて、キリスト教に特有の真実性主張に影響を及ぼしたものは、勿論もうひとつあります。それはギリシア思想から発展した西洋哲学であり、そこには一義性と断定性という傾向が備わっています。この思想はユダヤ教やイスラーム教の伝統にも影響を与えましたから、そこでもこの影響は感じ取られるものです。

こうして相互に影響し合ってきた事実が、これら三つの宗教間に大きな親密さを与えてはいますが、相互関連の仕方は非常に複雑であり、この場でお話しするには時間が足りません。したがって、とくにこの三つの宗教間の関係については、今日この場でテーマに取り上げることはせず、ここでは一点だけ述べておくに止めます。このように大きな共通点があるにもかかわらず、政治による宗教の濫用により、今日にいたるまでこれらの宗教間に幾多の暴力的紛争が生じてきた事実、そしてまた今日まさに、安っぽく短絡的な政治的経済的利権による動機に基づいて不安感を高める卑劣な煽動が行われ、西洋を、イスラームとの意味なく破壊的な似非紛争に突入させようとしている事実は、矛盾であり悲劇であるということです。

さて、それではここで、一般的な問題を取り扱うことにしましょう。西洋文化を規定した宗教的・思想的伝統から出発して、ほかの宗教や思想の伝統、他文化との、同等の立場における対話はどうしたら可能なのか、また、われわれの西洋文化を深く自己理解する意味で、そのような対話がいかに望ましく必要なものであるかについてお話しさせてください。

ここに問われた真実性主張についてみてゆきますが、まず、キリスト教にたいして、あるいはもっと一般的に西洋思想にたいして、さまざまな立場からだされてきた批判について短く考察してみましょう。

西洋思想や宗教のもつ、いわゆる独占的な性格にたいして、極東の宗教精神性の代表者や、極東のとくに仏教の伝統に基づく思想の代表者、とりわけ西洋思想を熟知していた鈴木大拙⁽¹⁾や西田幾多郎⁽²⁾からの批判があったという事実については、西洋でも多少は知られています。しかし、西洋思想の伝統の内部においても、宗教的な真実性の主張は、太古の昔からしばしば啓蒙的批判にさらされてきました⁽³⁾。当初この批判は、真実を特別なものとして定義するヨーロッパの伝統的な「合理的」思想の基盤の上に立ち、根拠を探られることのない、宗教のもつ啓示的特徴にたいしてのみむけられたものでありました。それゆえに、真実性概念の根拠そのものについて探ることはなかったのです。しかし、たとえばカール・ポパー⁽⁴⁾やアイザイア・バーリン⁽⁵⁾は、明示的に啓蒙主義の伝統を踏襲する自由主義的思想家として近代全体主義批判を行ないながら、暴力的で、ほかの思想を取り込み独占しようとする思想の根源を、西洋思想の伝統のなかに探ろうとすることを怠っていません。

そこでは「ある特殊な型を人間行動の唯一普遍的な模範とする思想」という意味における「観念論」思想への批判において、何とプラトンにまでさかのぼったということに特色がみられます。⁽⁶⁾こうしてキリスト教伝統にみられる教義(ドグマ)的性格の基盤に決定的な影響を与える⁽⁷⁾ことになった特定の思想伝統の創始者であるこの哲学者に出会うこととなります。とくに、キリスト教に多大な影響を与えた古典古代後期の思

1. 鈴木大拙の業績については数多く、ドイツ語の翻訳にもされており、よく知られており、ここで個別に挙げるには及ばない。しかし、H-C Günther *Grundfragen des griechischen Denkens*, Würzburg, 2001, p. 16 の脚注17を参照。

2. 西田幾多郎についてもっとも重要な参考文献として脚注1掲載書、15頁以降参照。

3. 基本的には、すでに古代ギリシアのクセノポン、ヘラクレイトスまでさかのぼる。

4. K. Popper *Die offene Gesellschaft und ihre Feinde*, Tübingen, 1962

5. たとえば I. Berlin *The Crooked Timber of Humanity*, London, 1991(復刻版)

6. ポパーは脚注4掲載書のI巻全体を、*Der Zauber Platons* として書き直している。バーリンの脚注5掲載書の5頁以降および56頁以降も参照のこと。

7. これは、ポパー(脚注4掲載書のII巻32頁)もバーリン(脚注5掲載書56頁)も明らかにみていた。

想においては、師プラトンと弟子アリストテレスのあいだには、根本的違いはないとみられていたのですから。

私自身は、とくにポパーの、またハイデガーも提起したプラトン批判は不公平であり、プラトン思想の誤解の上に成り立っているとは思いますが、それでもなお、ポパーもバーリンも、啓蒙された自由主義のたんなる反復に止まっていなかったということは、大きな業績であると認めます。彼らの思想の本質は、寛容と開放性とは、たった今という歴史的現在の基盤についての、事実的かつ精神的に新たな省察から発展する、というところに拠って立つものです。

プラトン哲学を厳しく批判するポパーも、またそこに必要な変更を加えるバーリンも、ある意味では対角線上にありながら根本的に異なると思われるハイデガー思想において、ヨーロッパ形而上学の伝統における真実概念批判に遭遇します。形而上学における真実概念に向けて、もっと急進的と思われる批判をそれぞれ違った形で行なう、モダニズムあるいはポストモダンの思想においても、デリダやアドルノはハイデガー思想を引き合いにだしています。ポパーはドイツ観念論、とくにその後の政治哲学に絶大なる影響を与えたヘーゲルの観念論をして、カントの啓蒙主義を「ロマン派的に」捻っただけのものだと片付けます⁽⁸⁾が、じつはそれと似たように、ハイデガーもドイツ観念論思想にたいしては、しばしば批判的に距離を置いてこれをみています。勿論、ハイデガーこそ、観念論思想やそれこそロマン派思想、アンチ・モダニズム、それどころか全体主義にいたるまでの思想を受け継ぐ影の代弁者とされ、多くの場で悪者扱いされているのも事実です。ということは、ひとつの思想伝統にたいしてアンチテーゼ的な態度を採ることは、同時に、それにたいするある種の近しさを暗示するものであり、批判的に距離を採りながら、創造的に思想をさらに進めてゆく連続性をもつことは、十分に両立し得ることになります。そしてここにはまた、真実の一義性、多義性という問題も絡んでくるため、一見したところよりも、それははるかに複雑なことなのかもしれません。

ハイデガーは、著作『哲学への寄与』⁽⁹⁾のなかで、ヨーロッパ形而上学における暴力の潜在性をナチズムからの印象の下で分析した人です。つまりハイデガーは結局のところ優れて政治的であり、時代の先端を行っていたといえます。表面的な意味では政治的でも時代を先取りしてもいなかったハイデガーのヨーロッパ思想批判が、20世紀の欧州が生んだ哲学者の誰のものよりも急進的で、より深みをきわめていたために結果的にそうなったのです。だからこそラディカルにヨーロッパ思想の根拠を探るなかで、政治の概念、あるいは暴力の概念も、まったく新しい次元を得ることになったのでしょう。⁽¹⁰⁾そのように急進的な省察を、ヨーロッパ思想の基盤の上で行なうことにより、ヨーロッパ思想は同時に、ほかの思想伝統との本物の対話に向けてみずからを開いていきます。ハイデガー自身がそれをみていたのです。ハイデガーの思想にたいして、とくにヨーロッパの外でこれほど大きな反響があったのは、ですから勿論、偶然ではありません。

あらゆるヨーロッパの思想は、望むと望まないにかかわらず、またこれを意識するか否かにかかわらず、すくなくとも含意的にハイデガーを尺度としないわけにはいかないように思われます。それはハイデガーと根本的に異なる哲学者であるポパーやバーリンにとっても同様であることをさきほど示唆したばかりです。それならば、ヨーロッパの思想が、必要不可欠な高い省察レベル上においてほかの思想伝統との対

8. ポパー、脚註4掲載書のI巻XX頁以降

9. M. Heidegger *Beitrag zur Philosophie (Vom Ereignis)*, Frankfurt, ²1994 = 全集第65巻

10. ここではとくにハイデガーがナチズムの考察もしているヘルダーリン講義録を参照。

Hölderlins Hymnen „Germanien“ und „Der Rhein“, Frankfurt, 1980 = 全集第39巻

Hölderlins Hymne „Andenken“, Frankfurt, ²1992 = 全集第52巻

Hölderlins Hymne „Der Ister“, Frankfurt, ³1993 = 全集第53巻

話を行なおうとするときには、西洋の形而上学と古代ギリシアにたいするハイデガーの批判的な考察⁽¹¹⁾を通じてのみ、とくに完全なものとなります。それが、この基調報告によって、明示的というよりむしろ含意的になりますが、私の目するところでもあります。

すでに示唆したように、ポパーやハイデガーがあればほどまでに批判的にみたプラトンに明らかに依拠する哲学である古典古代後期におけるプラトン主義の潮流は、ヨーロッパ思想だけではなく、とくに、ヨーロッパの宗教としてのキリスト教に重要な影響を与えました。キリスト教にとってのプラトン主義の重要性は、厳密に言えば、結局のところ、古典古代後期におけるプラトン主義が宗教的要素に重点を置く形態であり、古典古代の宗教性が当時の思想として最高に花開いたとき、その形態を採って表されたという点にあります。従来受け継がれてきた古典古代の宗教はそのような形態を採りながら、キリスト教という新たな宗教に向かい合うことになったのです。

つまり、プラトン主義とキリスト教は、最初は勿論困難な関係にあったけれども、だからこそ生産的であったともいえます。たしかにプラトン主義は、初期キリスト教の教えを広める人びとからは疑惑の目でみられました。しかし同時に、プラトン主義思想は、キリスト教の自己理解にたいして思想的に影響を与えたのです。キリスト教の啓示を、西洋に培われてきた成熟した精神性の伝統に統合してゆくことは、プラトン主義との生産的なかわりなくしては不可能であったことが、いかに影響が大きかったかの証しです。

こうしてみても、われわれは、古典古代後期にプラトン主義思想をキリスト教がみずからのものとして吸収するさいの問題を通じて、伝統的な古代宗教と新たな啓示の宗教であるキリスト教とのあいだに生じた対話の状況へと導かれます。その状況は、多くの点でわれわれの今日の状況と似ております。暴力的な衝突の影響の色濃いなかにも、実り多くお互いを受け入れ合い、共生しているという状況なのです。

その当時の状況を示すにあたり、例としておそらく最適であろうと思われる人がいます。この人の人生と業績をご紹介します。紀元400年頃の古代宗教の終焉期に政治家、プラトン主義の哲学者、そしてキリスト教の司教という役割をひとりで担ったキュレネのシュネシオス⁽¹²⁾がいました。貴族の家に育ち、古典古代文化における典型的な教育を受けたシュネシオスは、キリスト教徒の女性と結婚したのち、プラトン主義の信条を捨てる必要がないことを条件に、キリスト教会からキュレネ司教として叙階された人です。

さてしかし、プラトン主義とキリスト教の教義の違いは非常に大きく、周知の事実ですから、ここでも反復する必要はないと思います。プラトン主義においてこそ、古代の宗教性とキリスト教の宗教性とのもつ差異と共通点がとくに明確になるのであれば、プラトン主義においてみられる差異に注目し、たとえ多少表面的になってしまうのは避けられないとしても、何が分断し、何が結合させるものなのかということについて、われわれの今日のテーマに添って考えてみるのは、意義あることだと思います。そうすれば、それぞれに異なった姿を示す宗教的な体験の基盤についてわれわれも少し学ぶことができるかもしれません。ですから、皆様には驚かれるかもしれませんが、私はこのテーマの出発点に、この歴史的な状況と、その時代の代表者としてのシュネシオスを位置させてみたいと思います。

異なった宗教・世界観からくる信条同士は、分析的思考をするならば矛盾すると思われる場合でさえも共生することができるでしょうか。この問い掛けにたいする答えは、シュネシオスという人となりを描写するとき、すでにだされています。シュネシオスは実際、遍く生を享受する人としてわれわれの前に登場しますが、けっして「日和見主義的のいろいろな信条を目的によって取り替え用いた人」という意味ではありません。それとは反対に「生き抜かれた信条の人」であります。シュネシオスの業績をみると、古きものと新しきも

11. 脚註1掲載書とならび、とくに **I. De Gennaro** *Logos. Heidegger liest Heraklit*, Berlin, 2001 を参照。

12. 研究史および豊富な文献目録をとまなう最新の論文大作を参照。

T. Schmitt *Die Bekehrung des Synesios von Kyrene*, München-Leipzig, 2001

のが細心に留意された形で統一されており、この人のなかではそれがいくつもの層を成していた、ということを生き生きと示しております。両極にあるものを、正しい意味で均すのではなく止揚するような宗教的体験に基づく人生から、正反対に見える各種の立場を統合することに成功した人です。シュネシオスに倣って、そのような宗教的体験を「神秘的」と呼ぶことさえも、私は躊躇しません。

それでは、ここで、その体験について、シュネシオスの短いペリコーペ（聖書抜抄）を用いて、具体的にみていきましょう。ここでは、シュネシオスの宗教的体験がもっとも直接的に表現されており、シュネシオスによる讃歌⁽¹³⁾と呼ばれるものをご紹介します。その詩的な形により、すべてを分析するような思考と言葉とを超越する本質のなかに、シュネシオスの経験がとくに明らかになっています。

シュネシオスにとってキリスト教の信仰と、哲学上のプラトン主義的信条とでは何が違うのかについて必要とされるあらゆる理性的省察を行なったとしても、そこに**本質的な**差異は存在しません。両方とも、信仰や信条を超え、かつみずからを止揚する、生き生きとした神体験のうちに収斂するからです。

それでは、この神体験を、文献を用いて考察してみましょう。これは、特殊な、内容的に重要な形態である讃歌として書かれているものです。ですから、讃歌とは何かについて短く考察するのがよいでしょう。勿論、これについての複雑な研究の歴史については言及しません⁽¹⁴⁾が、ここで申し上げておきたいのは、讃歌の特殊性とは「純粋に文学的な基準では限定のできないジャンルである」ということです。何が讃歌であるかを規定するのは、その内容のみ、あるいは、それを作る人の姿勢でありましょう。「讃歌は詩的な祈りである」と、私は定義したいと思います。

さて、こうしてふたたび二つの問題多い概念を持ち出してしまいました。何が詩的か、という問題は、今日のテーマにおいては取り扱わないことにして、解釈そのもののなかだけで、それを含意的に示唆するに止めます。祈りについては、ギリシア語の *euché* という言葉で、人間が神的なるものを前にしたときの姿勢として、とりあえずは描写することができます。神への呼び掛け、いわゆる *Epiklese* にならび、讃歌の形式構成要素である神の賞賛 (*Eulogie*) と、そして、さきほどの祈り (*euché*) を含む、典型的な姿勢です。神の賞賛も祈りも、ひとつのものを異なった観点からみたものですが、救いの希求は、その時どきにより明らかであったりなかつたりします。救いを得られるよう優れたものの近くにありたいという願いは、あらゆる人間が神的なものにたいしてもつ根本的な気持ちです。祈りとは、手の届かぬものに自分の希求を委ねることである、といえないでしょうか。そのような、みずからを手の届かぬものに委ねるという姿勢は、自己を規定する根源にたいして、みずからを開くことでもあります。

このような理解の上での、祈りながら神に近付こうという行為は、遠近という矛盾した関連により規定されます。畏敬の念に満ちて一歩引きながら、信頼に満ちて近付くのですから。これは、ひとつのことにたいして本質的に関連しあった二つの観点です。遠ざかり一歩引きさがる時にのみ、人間は、神的なものの慈しみが近くのに気付きます。また神的なもののあまりに大きな力に近付くと、人間は、自分が神からいかに離れているかをラディカルに体験し、この距離は自分の力によってではなく、近付いてくる神的なものの慈しみによってでなければ、とても耐えられないと思うのです。讃歌のなかでこれは、形式上、近しさを求める

13. J. Gruber & H. Strohm *Synesios von Kyrene: Hymnen*, Heidelberg, 1991 (二ヶ国語で出版注釈された文献)

14. ここでは以下を挙げるに留める。

A. Baumstark *Hymn (Greek Christian)*, in: Hastings (ed.) *Encyclopedia of Religion and Ethics* 7, Edinburgh, 1914

M. Lattke *Hymnus. Materialien zu einer Geschichte der antiken Hymnologie*, Freiburg-Göttingen, 1991

W. D. Furley in: J. M. Breemer *Greek Hymns*, Tübingen, 2001

「御身(Du)」、あるいは距離を強調する「彼の方(Er)」という呼称で、神の賞賛(Eulogie)にふさわしく表されていることにみられます。⁽¹⁵⁾

この、祈りの動きからは、プラトン主義のモチーフである、昇降する魂の動きということにも思いいたりします。同じように、シュネシオスのテキストの語りも、含意的また明示的に、作者つまり祈るものの語りの反映される箇所において、語りと沈黙のあいだで生じています。それは、偽ディオニュシオス・アレオパギテスの説いたプラトン主義的キリスト教において、否定神学・肯定神学としてわれわれが知っているものに類似しています。このモチーフは、たしかにプラトン主義を通じて、それ以降の思考を、とくにキリスト教神学を決定づけることになる、いわゆる正典という形態をみつけるにいたりました。しかしまたこれは、ギリシア思想の創始者であるパルメニデスやヘラクレイトスにまでさかのぼってみることのできるモチーフです。⁽¹⁶⁾というのもこのモチーフは、さまざまな形態を採りながら、多様な思想の伝統と宗教の伝統を規定しており、継承された一般的宗教的な祭式のボキャブラリーとして、とくに古代ギリシアの宗教においても色濃くでているからです。とりわけこれは、聖なる沈黙(*euphemein*)⁽¹⁷⁾という言葉に現れています。

聖なる沈黙(*euphemein*)は、伝統的祭式行為のなかでも、語りと沈黙が一体として関連づけられていることを一語で表現します。神について、神にたいして語ることは、語りの素晴らしい在り方です。また、神的なものを前にして沈黙するのも、沈黙の素晴らしい在り方なのです。神についての語りと沈黙は、つまり同じことです。というのも、神は決して語り得ない語りの発端なのであり、神はすべての語りのなかで語り尽くし、すべての沈黙のなかで沈黙されるからです。

この、語りと沈黙の一体性を、ギリシア語の *eu-phemein* が表現しています。基本的にこれは、例の、讃歌にまつわる専門用語の語基でもある *eu-logein* とまったく同じことを表現しています。これも、そして術語学的に聖なるものを目の当たりにしての沈黙を示すときに使われる *eu-phemein* も、もともとは「よく語る」ということを意味しています。賞賛する、という意味においてこれが生じ得るのです。*eu-logein* において、語り尽くすことのできないものについて、それそのものにあらゆる称号を用いながら呼び掛けることにより語るという絶望的な試みにおいて、これが生じます。またそれは、つねに語りかけることはできるが、語り尽くすことのできないものとして、語り尽くし得ないものを語り尽くすことを断念するという意味で *eu-phemein*、つまり沈黙のなかで生じるのです。

第一讃歌⁽¹⁸⁾の一部分で、シュネシオスは、沈黙について語ります。その沈黙とは、完全な意味ですべての外部的、表面的なものの沈黙ということです。それは、われわれの周囲、世界、そして祈る者自身の内部においても沈黙し、それによって神の体験への準備をする。それは、内なる体験です。

詩により祈るこの人は、テキストにもあるように「聖なる言葉への道」の途上に向かった人⁽¹⁹⁾です。突然、ひとつの声は彼の声に成り代わるのを聞きます。つまり、彼が自分で語るのではなく、彼は神を聞き取り神自身に語り尽くさせることとなります。彼は神的なものを復唱するための手立てとして、神の声を直接に聞いているのです。彼の語りは、神的なものの声を聞くということにほかなりません。それは、ヘラクレイトスの代表する初期ギリシア哲学の言葉を用いるならば、*homo-logein*(ともに語る、語りに声をあわせる)ということであり、この語りは、ヘラクレイトスによれば、ロゴスを聞き取るということにおいて生じます。つまり、ギリ

15. E. Norden: *Agnostos Theos*, Darmstadt 1956 (復刻版), 143頁以降

16. 脚註1掲載書、225頁以降参照。

17. とくに E. Mensching *Das heilige Schweigen*, Giessen, 1926 参照。

18. 第72節以降参照。

19. 第108節以降参照。

シア語からドイツ語への翻訳を試みるならば「みずから語りかけるという要求」として生じるものです。⁽²⁰⁾

讃歌のテキストは、聞くということから、みるということに移っていきます。語る者が一步引いて沈黙において聞くというのに似て、神的なものをみるのは悟った人、明るい、光のなかにいる人がみる行為ではもはやありません。それは、光のなかをみることであり、何もみえない光のなかであります。それは、すべてが、特定のものがもはや見えなくなり、あの、すべてを特定する捉えようのないものに自分をさらすことであり、特定されたものすべてが、そこではじめて特定されたものとして置かれるのです。

そうであれば、前述の、神への最大の近さに耐えるということは、つまり、その非到達性において、手の届かないものから離れ、この光の作る影のなかにみずからを委ねることにする、ということです。これがあってはじめて、語りは体験を表現することができるのです。詩人がみずからいっているように、彼は「光の花」を取り出します。これは、彼の讃歌の名称でもあります。この語りのなかで、不特定なものに向けられているまなざしを、それをみつめたまま安らげ、神に帰属するものを神に返します。しかし一体、何が彼の方のものでないといえよう、とさらに問い掛けます。

この、離れながら安らぐということが、直接の存在を耐えるということであり、それが語るのは、人間の神との関係を示す遠近一体についてであります。もっとも明確な表現をシュネシオスが使うとき、それは「神のものを神のもとに置いておく」という言葉になります。これは、認識と、語りという二つの次元で生じます。

神的なものの体験への準備をする人は、認識を諦めます。人間の認識が、つねに特定のものについての認識であるからです。不特定のものを前にして、まなざしをそこに和らげておくならば、その人はそれによって、父の目からみれば透明になります。父は実体なるものを打ち砕く、と第358節にあります。彼はすべてを見透かす光のなかに身を置きます。第698節で神に希求した、御身へと引上げてくれる輝きのなかに。この輝きのなか、透明になった存在において、彼の放つ個々の言葉は、最大限にすべてを覆い尽くす「われわれ」への讃歌、宇宙の全体の讃歌、「すべてがすべてに関わっている」ような、つまりすべてが全体との関連のなかで透明であるような、宇宙の総体への讃歌に声を合わせるものとなります。この全体への関連性はしかし、一人ひとりが個であるということを取り去ってしまうものではなく、反対に、それを根本的な意味で与え、それを「存在そのままであること」として安らげておきながら、すべてを語り尽くすのです。こうして、神のものを神の元に置いておくこととなりますが、神のものとはすべてであり、置いておく主体も神のものなのです。

つまり、否定的、肯定的な語りが、人間が個であるということの表現であります。この、一人であるということは、そのような語りのなかで人間の非本質性、つまり、人間が総体に拠って立つものだということを明らかにします。これは、語りと沈黙として、同時に「神のものを神の元に置く」ということのもっとも際立った表現となります。たんに言葉を発しないこととは違い、沈黙するということは語りを前提としてはじめて可能になるものです。この沈黙は、語りを、語りとさせておくものです。「光の花」とシュネシオスがテキストのなかでいっているように、これは光をあてられたものにたいして自分が放つ影の表現です。この語りは沈黙しますが、それは、明らかに沈黙するという態度において、語り得ないものを沈黙する語りです。この語りにおいては、語りの動機である、語り得ないものが、沈黙されます。ギリシアの教父、ナジアンゾスのグレゴリウスが自作の神への讃歌のなかで *sigomenos hymnos* とこれを名づけている⁽²¹⁾ように、「沈黙する讃歌」なのです。ここでは、詩人は最初に希求し祈った宇宙の *eu-phemein* に向けて、声を合わせるものです。

神への近さと遠さによって、神のものはすべて、つまり、みずから自身のものもすべて、神の元に置かれ

20. 脚註1掲載書、49頁以降および75頁以降参照。

21. S. Minge *Patrologia Graeca*, Paris, 1857, 37, Sp. 508

ることになりますが、この近さと遠さを耐えるということは、人間の生活においては、遠さが近づくことから、近さが遠のくことへの、移りゆく昇降として生じます。その昇降が、あらゆる形で表現される人間の生活を規定するのであれば、すべての語りを貫き沈黙する、語り得ないのみずからの語り尽くしが、神の近さの体験を、生活の日常性に取り込むことなのであり、この取り込みのなかで、これこそが祈りとなり、シュネシオスがほかでいっているように、いつでも、どこでも、神を褒め称えることになるでしょう。

『Dion』という散文作品⁽²²⁾のなかで、シュネシオスは、ラディカルで文化を敵対視する同時代のキリスト教禁欲主義者を批判していますが、そのなかで、神によって啓示を受けた人びとは、日常生活の世界に戻らなければならないという必要性を説くのです。この「戻る」ということは、人間存在のもつ最大の可能性の体験をも貫く人間の弱さを認めるということです。これを認めるということも、神のものを神のものとしておくことにほかなりません。これを認めることで、あらゆる不完全性をともなう人間はみずからの生活を、把握し得ないもの(Unverfügbares)に委ねるのであり、そのようにして生きるということが、動かされるものとしてのみずからの根源に、明らかに依拠して生きるということでもあります。しかしそれは、自分の存在の脆さや壊れやすさを止揚するということではありません。それは、そのような脆さをみずからへと止揚する高さものに自分が依存しているという明らかな認識のなかで、もろさが受け止められ、それがそのまま生きられるということです。勿論、人間のあらゆる能力を超える全体的な自己存在体験の可能性を排除することはありませんが、それでも、この世の人シュネシオスは、人間の理性が脆く矛盾と不足に満ちているということに依拠する自己理解の正当性を証明するという課題から自分を放免しようとしているわけではありません。

シュネシオスの讃歌は第九歌108節にいたり、神との一体化への楽観的な希望となって終わります。ここでは、makar(幸いなるもの)という言葉が、最初にみられたように神にたいしてではなく、人間にたいして用いられます。そして、ここでふたたび繰返し高みにいたる努力について語られるとき「高みに導く愛(anagogioi erotes)」について語られるのであり、また、最後にこれが第二讃歌296節の祈りにつながってゆきます。「幸いなる」神は、幸いなる人間が第二讃歌で求める手を差し伸べます。

このように明確に神の人間への愛を準備することになったものについては、非キリスト教の古典古代期から多くの例が挙げられてきましたが、そのどれもが、これほどに鋭敏に表現し尽くしてはいません。これにつぐものとしては、驚いたことに、あまり言及されることのない、パルメニデスの詩歌でありましょう。そこでは、みずからを啓示する女神が、詩人にたいし、これを受け取るようにと手を差し伸べます。⁽²³⁾ さてシュネシオスはここで、神秘的な神体験の根本的特質をもつようなものについて端的に触れます。それはまた、古代ギリシアにおいても繰返し照らし出され続けたもので、語られたものよりは沈黙されたものとして表現されていました。人間と神との関係の出発点は、最初はつねに人間が自由意思により神に愛を傾けることから始まるようにみえます。それは、われわれがこの関係を、つねに、まず自分の立場からみて経験したからなのです。

そのような、神を慈しむ姿勢が勿論うまく達成されれば、われわれは、その慈しみの姿勢のなかで止揚される自分を体験することでしょうし、そうすれば、われわれはこの慈しみも、もともと外からもたらされたものであるとして経験するでしょう。慈しみはそうすれば、われわれの捧げたものではなく、神がわれわれに与える慈しみであり、そのなかにわれわれ自身の慈しみが入り込んでいったこととなります。

22. K. Treu Synesios von Kyrene: *Dion Chrysostomos*, Darmstadt, 1959 (二ヶ国語出版)

K. Treu Synesios von Kyrene: *Ein Kommentar zum Dion*, Berlin, 1958

23. H.-C. Günther *Aletheia und Doxa. Das Prooemium des Gedichts des Parmenides*, Berlin, 1998, p. 62

脚註1掲載書、197頁以降参照。

そのようにみると、シュネシオスのいう「高みに導く愛(anagogioi erotes)」も理解することができます。これは、まず、愛であるようにみえます。この愛によってみずからの地位に止まり続ける古代ギリシアの最高神が、人間を、あたかも愛されるもののように魅き付けるのです。しかしギリシアの理解では、愛のように内的な経験の超越的な力であっても、超越的な力をもつものはすべて、当然のこととして神的なものの効用であると、つまり神であると感じ取られたということを忘れてはなりません。そう考えれば、人間を神の元へと導く古代ギリシアのエロスは、キリスト教の説く神の愛とさほど変わらないことに気付くでしょう。両方とも、相互関係なのです。どこに重きが置かれるかが違っているだけです。古代の人間にとっては、神の力が人間の魂に及ぶことはあまりに当たり前なこと、それを明示しようという必要性をほとんど感じなかったのです。

シュネシオスは、神体験において、根源は捉えられない(Unverfügbarkeit)ということに目を向けます。根源は、また同時に、彼を動かすものとして彼の前と後ろにあるのです。彼は前進し、キリスト教の新しきものへと向かいますが、古きものであるみずからの出自を偽りません。この人が、古きものに向けて返す視線と、新しきものへと前へ向かわせる視線をひとつにしたということから、われわれ自身のヨーロッパの伝統において、この、文化の多様性に特徴づけられた現代における宗教間対話というわれわれの課題には、何を学び得るでしょうか。

私はこれまで、神体験と、宗教的真実の最終的な経験について、分析的理性からみると本質的に異なる二つの宗教伝統を組み尽くして作られた、ひとつのテキストをもとにお話してきました。理性への最大努力によって生まれたプラトン主義の思弁哲学と、とくにギリシアの伝統においては「愚かである」と受け取られざるを得ない疑われ得ない啓示の真実が対峙しているのです。「愚かな説教から、幸を与える」ようなひとつの真実、哀れみ深い神への慈愛的近さへの、信仰による慈しみの至福の姿勢が一方にあります。これにたいして、古典古代の宗教では、人間が神から遠のいていることを強調します。明らかにされている限りでも、神はせいぜいで、愛するが絶対に獲得できない理想のようなものとして人間を魅き付けるのです。そこでの神は、伝統的な宗教性から見方からみれば、良くないものでさえあり得、神性なるものの善についてさえ、日常的宗教の想定というよりは、哲学的コンセプトであるかのようにみえます。そのような対極を、平坦化したり偽ったりすることなく一体化、止揚する神体験を、私はまず、捉えられないもの(Unverfügbarkeit)と不特定のもの、というふうにして説明してきました。

捉えられないものに身を委ねる、ということは、本物の宗教に共通の特色のように思います。これは、今日われわれが経験するように、現代的な新興宗教あるいは似非宗教と、本物の宗教とを区別する鍵であります。本物でない宗教において神の像は、平均的な人間のもつ、その時どきの、短命のニーズに合わせて作り出されます。しかし神々は本質的には *kreittones* (より強いもの) である、と古代ギリシアの宗教が表現しているように、神の体験というのは「より強い者」を体験するということでもあります。⁽²⁴⁾ 神の体験とは、人間が、知的な意味を含めあらゆる意味においても、自分に捉え得るもの(Verfügbarkeit)の外にある、全体にたいして置かれている自分を見出し、同時に自分を個として、全体をラディカルに他として体験し、同時に個として他であることを、みずからのうちに止揚するのです。人間はそのさい、個であることと自分が部分に過ぎないこと、自分が不完全であることを、もともとラディカルな意味で、あらゆる分離や部分性、個別性を止揚する全体のなかに、自分が止揚されているということと同時に体験しますから、この全体というのを、不気味なほどの遠さ、あるいは救われるような近さとして、感じ取るのです。

この、あらゆる個別性をみずからのなかに止揚しながらも、限定づける全体というものは、けっして特定のものとして現れません。そうではなくて、つねに、特定されたものを可能にし、条件づけをする、不特定の

24. U. v. Wilamowitz-Moellendorff *Der Glaube der Hellenen I*, Berlin, 1931, p. 19

ものとして現れます。つまり宗教上の真実のもつ特徴と私に思えるのは、それが人間に手の届かないところにあり、人間が使えるようにと決まった形式に収められるようなものではない、ということです。しかし、この真実はそれでもなお、勝手気ままなものではなく、まったくその逆であります。この真実は、絶対であります。それは最高の意味で一体のものです。つまり他者を排除することなく、むしろ取り込むという意味において、しかし、取り込むということも、自分のものとして吸収してしまうという意味ではなくて、他者を他者としておくことのできるものです。この真実は、排除し分断するものではなく、また閉じこめてみずからのものにするものがない、真実です。これは、他者にたいしてみずからを開く**開放的な真実**です。この、**ひとつ**の真実の開放性として、真実とは唯一、そして同一の真実であり得るでしょうし、つねに他を他として認められるものであり、認めなければなりません。そうでなければならぬ、というのは、われわれだけがこの真実に拠って立つからではなく、逆にこの真実も、つねに、個としてのわれわれの多くによってしか経験され得ないものだからです。つまり、われわれがつねに真実のなかに、手は届かぬが真実によって定められた個として、われわれのあらゆる弱さや不完全さのなかにわれわれを認識し、また、あらゆる弱さをもちながらも、この一体性の親しき近さのなかに止揚され、救われていることを見出すことが、もしかしたら幸運にもできるかもしれないのです。

この真実が捉えられないもの(Unverfügbarkeit)であり、開放的であること、また、けっして規定され特定され得ないものであることにより、他者を自分のものとしてしまったり、他者にたいし暴力をふるったりすることがない、ということでもあります。この真実につねに結び付いている、みずからの不完全性や弱さについての経験は、われわれを他者にたいして開かせ、他者にたいする謙虚さや、対話への意思をもたせます。また、自分の弱さが総体の完全性に受け入れられているという経験は、人間同士の慈しみや連帯につながります。しかし、真実のもつ不特定性によって、これは乱用されがちです。というのは、本質的に不特定なものとして、真実は、けっして一義的、断定的に、不真実とのあいだの一線を引くことができないからです。この真実を簡単にに手に入れることはできません。むしろ、努力して、つねに新たに探し求め、経験されなければならず、その意味で、つねに、部分的かつ不完全にしか経験され得ないのです。その意味で、この宗教的真実は乱用され得るものですし、われわれも周知のとおり、実際に度々乱用されてきました。

その点では、この真実は、形而上の、とくにプラトン主義の伝統における真実と共通であり、それについてはポパーが(またハイデガーも)批判したところです。この真実は従って、乱用についても共通点をもっています。プラトン哲学における真実とその伝統も、果てはとくにヘーゲルのドイツ観念論にいたるまで、ある真実は特定のものとして文章に表すことができないとしてきたからです。⁽²⁵⁾たとえばわれわれがここまでシュネシオスにそって解明してきたような宗教的体験との収斂性は、キリスト教と古典古代プラトン主義の思想が、スムーズに結び付くことを示唆しているのです。それどころかその系譜は、もっとさかのぼり、ギリシア思想の基礎を建てたヘラクレイトスやパルメニデスにまで及ぶものです。

パルメニデスは、一体の善である、特定する主体である真実を掲げるプラトン思想の、もっとも直接の手掛かりです。⁽²⁶⁾パルメニデスが一体という場合、思考と存在の同一、ということの意味します。⁽²⁷⁾思考と存在に関連した同一という意味であり、思考するものと存在するものの多様性へと広がってゆきます。あらゆる異なるもののインターフェイスは、インターフェイスとして、すべてを違ったままにしておくものであり、異なるものの自己性を作り上げているものです。この真実(a-letheia)が、もっとも真摯な哲学的ディスコー

25. プラトンについては、以下の著作に非常によくまとめられている。

W. Wieland *Platon und die Formen des Wissens*, Göttingen, 1982

26. 最近これにかんして適切な指摘をしたのは J. Halfwassen *Der Aufstieg zum Einen*, Stuttgart, 1982

27. 脚註1掲載書、197頁以降参照。

スを行なうさいに、一人の女神から啓示としてパルメニデスに贈られます。この真実は、言葉に特定された論争的思考を取り下げ、みずからを現そうとする真実の開放性に向けて、自分を開くことによって、贈られます。この真実(a-letheia)という言葉は、ギリシア語では「隠されていない」という意味です。つまり人間の思考を超える神性との体験のなかで経験される開放性のことです。

そのような経験は、根源にあります。つまりそれが、ヨーロッパ形而上学、つまりはプラトン哲学を規定する始まりであります。その意味において、プラトンの真実というのは、絶対であり、かつ特定するものではありませんが、特定で、手に届く、文章として固定し表現できるものではありません。むしろ、文章にされた特定の主張を通じて、つねに新たに到達され、特定されなければならない、直感的な納得であります。この真実にたいして、ポパーはこれが全体主義の手段と化すと非難したのですが、本来はそのような、全体主義の手段と化そうというような試みからは脱却するものなのです。この真実はもちろん、最高の思考努力を必要とし、その能力をもつ人はあまり多くはありません。そこで簡単に誤解され、乱用されてしまうのです。そしてこの危険を誰よりも敏感に感じ取っていたのが、プラトン自身でした。

もう一度、問い掛けてみましょう。数百年にわたりヨーロッパの宗教として発展したキリスト教のなかに置かれた、神的なもの啓示としての真実概念のこのような出自があります。ヨーロッパ人、キリスト教徒としてのわれわれが、ほかの宗教とかかわり合っただけのときに、これはどのような意味をもつのでしょうか。またたとえなんにキリスト教の色濃い文化のなかに生まれたというだけの者であっても、われわれのヨーロッパ人かつキリスト教徒としての立場にとって、さらに流行の言葉を用いるならば、今日の多文化の世界において、この真実概念の出自にはどのような意味があるのでしょうか。

われわれの生きる現代ヨーロッパの価値観は、寛容さ、もつとも広義における、オープンな社会のもつ自由な価値観によって、特徴づけられているようにみえます。今日ではまず、ほかの価値観や、未だ多少の困難の克服を伴いながらも異文化にたいしては、敬意や寛容の精神でたいすべきであるというのが、自明のこととして問われることのないポリティカル・コレクティブネスとなっているようです。宗教の分野について話しましょう。一見、これほど啓蒙され、西洋の現代自然科学に大きく影響された世界観に立って、なお、宗教の問題など真面目に考えることがあるとすればの話ですが、そこで自明となっているのは、**啓蒙された宗教的意識**においてわれわれが、ほかの宗教を、ほかの人びとが政治的個人的な信条を扱うと同様の寛容をもって処するということです。ほかの宗教が、近代的に啓蒙された自由な社会の恩恵をまだ受けてないものであったとしても、いつかはわれわれと同じように啓蒙された自由への道を歩むであろうことを望むのです。しかしそのさいわれわれは、まさにその姿勢が、幼稚で、根本を問わずに異文化や宗教を自分のものとして吸収してしまおうとするものであることを忘れがちです。つまり、相変わらずわれわれヨーロッパ文化の尺度で、また、そこに育った思考の方式で、西洋において世俗化された社会の持つ寛容の概念を用いながら、物事をはかることとなります。そのためにわれわれは、異文化のもつ、生きた宗教的信条とのあいだに、他を他として置いたまま、真の対話をもつことがけっしてできないのです。

本当の、省察された宗教的寛容や、宗教的対話というのは、深く堅固な基盤に根ざしていなければなりません。その深く堅固な基盤とは、ここに記した、他にたいしてオープンであることを目指して開放的な、神体験からのみ生じ得るものです。そのような経験が、他者とのあいだに真の対話を可能にします。その経験が、他者とのあいだにある共通の何かを示すのであり、その共通性が、他者を、完全な意味で他として、彼の他者であるがままにさせておくことができるからです。その経験は、私たちの行動規範につけられた「自由主義のレッテル」を取り去ることはありません。むしろみずからの出自に拠ってたち、**われわれの**文化的伝統においてむしろこれを根拠づけ、はじめてうわべだけの言葉でなく、内実もともなったものとしてくれるのです。

具体的にこれは何を意味しているのでしょうか。われわれヨーロッパ人のうち、キリスト教徒であると自覚

する者たちは、われわれの文化を規定している合理主義的な省察を行なう傾向や、倫理を強調しがちなキリスト教という宗教のもつ傾向を乗り越えて、キリスト教とは本来、特定の、文章に表現可能な真実を集めたひとつの体系でもなければ、倫理的な行動規範でもないということに留意する必要があるということです。キリスト教の信仰は、神の経験にたいしてオープンであることから得られる、生きる姿勢です。勿論、この生きる姿勢は空虚であることはけっしてありません。この開放性のなかに守られていることから、本当の、精神的な、能動的な、他者への慈しみを獲得するような姿勢です。最終的にはそこから、われわれヨーロッパ人の寛容の倫理が生じてくるのです。このすべてにたいする開放的な姿勢によって、われわれ一人ひとりが、みずからにたいして個別に自分の不完全さや弱さをさらけ出すということから、この姿勢は共生としての慈しみを根拠づけます。また、そのようにして他にたいするわれわれの精神的な開放性を根拠づけます。それどころか、この開放的姿勢は、われわれ人間の理性をこえる経験において保護されている状況から、けっして逃れることのできないみずからの不完全性という状況としての理性へと、われわれをふたたび引き戻し、理性的思考を放棄するという安易な逃げ道を与えないのです。さきにシネシオシスにもみられたように、これによって、われわれは、何かを絶対化するという傲慢さから守らることになるのです。啓示を受け入れるということは、自他を自由に規定するという人間の要求(Verfügungsanspruch über sich selbst und andere)を放棄するということです。啓示の受容、自力で自他を規定しない(Verfügen)、というのは、ここまで述べてきたような意味での沈黙を意味します。そのような沈黙だけが、本当の意味で、耳を傾け、他者の声を聞き、対話を行なう用意につながるものです。その用意があってはじめて自分自身を相手に投影させるのではなく、他者を他者であるがままにさせておくことができるのです。

このようにして、信仰生活がわれわれの宗教間対話への意思の基盤であるならば、今日に生きるわれわれにはひとつの視点が開けることとなります。つまり、そのような対話は、われわれ自身にとっても、われわれの今日の世界にとっても有益であり、人間が生きてゆくため、また世界全体のなかでわれわれ自身の拠って立つところを見極めるために、もしかしたら不可欠のものかもしれない、という視点です。これは、ヨーロッパが中心的な役割を失ってきた今日の世界のなかでわれわれヨーロッパの立場を見極める、という意味でのみいっているではありません。思うにわれわれの多くにとって、われわれのものである、成熟したキリスト教の伝統が示す神のイメージへの、癒しの近さを体験することが、さまざまな理由からどんどん困難になってきているのがこの世界です。そのなかでわれわれの立場を見極める、ということも含むのです。ときに私が考え、感じるのですが、今日ではもしかしたら神を体験できるのは、そのような癒しの近さへを本当に体験するためのわれわれの試みが、失敗し続けることによってのみであり、そのときにこそわれわれが神へと向かわされていることを経験することができるような気さえています。

これは、われわれの社会が、世俗化された繁栄社会であることや、世界像が現代の自然科学に大きく支えられていることだけに起因したものではありません。キリスト教徒にとってのこの難しさはおそらく、とくに西洋史を背景としたキリスト教が、ほかの宗教体験に比べて、神が人間に与える愛、救済、ということをとくに強く訴え、それにより、それにたいする人間の権利を強調することにも起因しています。それならば、他宗教との対話、とくに東アジアとの対話は癒しをもたらし、助けとなり得るでしょう。キリスト教や、そして私の目からみるとイスラーム教においては、人間が全体を体験しようと努める場合には、直接に慈しみを与える神に向かうのですが、東アジアを典型とする他宗教においては、むしろより自己そのものに向かう特徴が強いからです。

古代ギリシアの宗教においては、まず、人間が神から遠のいていることに重点が置かれ、人は、超越的な力をもつ神性を、この距離のなかでこそ感じるのです。自分がみずからの状態に投げ出されている、この遠さを意識すると同時に、とりわけ激しく神への近さを希求します。このような憧憬や、神体験の脆さの表現こそが、古代哲学における、癒しを与える神への近さを体験するための道としての宗教解釈でした。さきに述べたような、神が人間にたいして与える慈しみにポイントを置くキリスト教の啓示は、この憧憬に添って

いるものようです。しかしまた、キリスト教の発展においてみても、ビザンチンの教会やロマネスクの門に表現されるような全能の神、世界の裁き手から出発して、われわれがもっとも恐怖に満ちたときにおいても「彼の方の受けた不安と苦難の力によって、われわれを恐れから救い出す」ような、十字架にかけられた神の子の普遍的存在へといたる道のりは長かったのです。

われわれが目前にする今日の状況は、もしかしたら、われわれが出発点に置いたシュネシオスの状況を、鏡に映したときの逆さ絵のようなものではないでしょうか。古代ギリシアの宗教性が、神聖なるものへの癒しの近しさのもつ脆さを指し示しているように、今日のわれわれにとっては、慈しみを与え給う神を信じながら信頼することが、違った在り方であまりに疑わしく脆いものとなったのかもしれない。それならば、われわれの文化が多大な影響を受けた古典古代の宗教とキリスト教の結び付く原点に立ち返ってみることに、意味があると思われまふ。その場合とくに、われわれのものである成熟したキリスト教の伝統における慈しむ父としての神を素朴に経験し、確固たる信頼のなかでこの体験を生き、努めることを難しいとみる人びとにとって、原点に立ち返ることは、何かを意味するのではないのでしょうか。そして、それならば、現在と過去におけるほかの宗教的体験との対話を行なうことは、われわれの伝統の不足や脆さにたいする省察から、神を新たに体験するために決定的に重要であるということが分かるでしょう。勿論、われわれ自身やわれわれの伝統を放棄することなく、人間であること的前提として、われわれは不足多く、脆く不完全なものであるという点から出発し、総体の真実は手に届かない、という状態への開放性につながります。結局のところ、この、手に届かぬことの表現として、われわれは伝統に向かわされます。そしてこの伝統は、もちろんわれわれだけのものでしか在り得ないのですが、そうであっても、結局われわれの伝統とは何かとは、他者との対話を通じてはじめて定義づけられ得るものなのです。

(独文和訳 十見容子)



諸宗教の共生とイスラーム

鎌田 繁

東京大学東洋文化研究所

1. はじめに

それぞれの宗教がほかの宗教について展開してきた理解はさまざまであり、異なる宗教との共生を考える場合も、その個々の宗教の培ってきた伝統的な考え方、アプローチの特性を考慮しなくてはならないであろう。本稿では他宗教についてのイスラームの伝統的な理解を探り、宗教の共生の場で積極的に貢献できると思われる遺産について考える。そこではイスラームの原点を形成するクルアーンと、イスラームの思想的営為のなかでその後生まれた神秘思想を取り上げる。しかし、これらは共生の理論的根拠として一定の有効性はあっても、けっして十分なものではない。それというのも、イスラームだけに限らず、いかに外に開かれたと思われるものであっても、個々の宗教が展開してきた教理や教義などは自己理解的な性格を免れないからである。そこで言葉によらない「対話」の在り方として非ロゴスの対話の可能性を提示し、宗教の共生の問題を考えたい。

2. クルアーンにおける宗教的他者

イスラームにおいて宗教的他者、異なる宗教はどのようにみられ、扱われてきたのだろうか。イスラームは世界、人類の創造者である唯一の神の意思にかなう生き方を目指す宗教であり、その神の意思は、神が選び出した預言者 (*prophet*) であるムハンマドに伝えた啓示のなかにもっとも直接的に表現されていると考えられる。その啓示はムハンマド没後ほどなくして一冊の書物の形にまとめられ、クルアーンというムスリム (イスラーム教徒) の聖典として現在まで彼らの生き方を導いている。このクルアーンのなかで宗教的他者はどのように描きだされているか、まず考えよう。

ムハンマドが預言者として活動した西暦7世紀初頭のアラビア半島では、彼が宣教したイスラームのほかに宗教として知られていたものにはユダヤ教、キリスト教、ゾロアスター教、実体はかならずしも明らかではないがサービア教、そして旧来のアラブの民族宗教がある。これらの宗教はクルアーンのなかで言及がなされているものである^{(1)(*)}が、ムハンマドの活動に直接かかわったのは伝統的アラブの宗教、ユダヤ教、キリスト教の三者であり、クルアーンでの言及も多い。ここではこの三つの宗教について考える。

(1) この世は永遠に続くのか

イスラームが姿を現す前のアラブの時代を、ムスリムたちはイスラームと対照する意味で、ジャーヒーリーヤ

1. 本主に(クルアーンを)信じる者、ユダヤ教を奉じる者またサービア教徒、キリスト教徒、拝火教徒そして偶像信者たち、アッラーは審判の日に、かれらを裁決なされる。本主にアッラーは凡てのこのことの立証者であられる。(22:17)

サービア教徒は神を信じる者たちとして数えられ(5:69、2:62)、ゾロアスター教徒(拝火教徒)もこのクルアーンの節に基づいて、偶像信者とは異なる、神を信じる者たちのグループに含められる。

* 編註:本稿のクルアーン訳は、つぎのウェブサイトで引用した。

<http://cgi.members.interq.or.jp/libra/nino/quran/>

なお、同サイト訳では「アッラー」となっている箇所は、著者の訳では「神」となっている場合がほとんどであったことを附言する。

時代と呼んだ。無知を意味する根源 J-H-R から生成された語であり、神の使言を知らない無知な人びとと、伝統的なアラブの信仰を保持する人びとを考えたのである。このイスラーム以前のアラブの宗教は、さまざまな「偶像」を神として拝する宗教であり、クルアーンの中にもアッラト、ウッザー、マナート(53:19-20)、ワッド、スワーウ、ヤグース、ヤウーク、ナスル(71:23)などのアッラー以外に信仰されていた神の名を伝える。クルアーンではこれらは何の力もないたんなる名前ではないことをいい、神とならべてこれらの「偶像」を拝すること(*shirk*)を厳しく規定する。⁽²⁾イスラームでは万物の創造者としての神、死後の復活と最後の裁きを行なう者としての神が強調されるが、一度死んだ人間が蘇るなど考えられないというのがイスラーム以前のアラブの世界観であった。

かれらは、「地中に消えてから、わたしたちはまた新しく創造されるであろうか。」と言う。いや、かれらは主との会見を信じない。(32:10)

わたしたちが死んで土と骨になってから、(また)呼び起こされましようか。

遠い祖先たちも(一緒にですか)と言う。

言ってみよう。「その通り。あなたがたは卑しめられるのである。」

(37:16-18)

以上のように、復活を信じられずに疑問を呈するアラブの人びとの言葉が引かれる。⁽³⁾彼らの世界観は、つぎのようなクルアーンの言葉に集約される素朴な現世主義であるといえよう。

かれらは言う。「有るものは、わたしたちには現世の生活だけです。わたしたちは生まれたり死んだりしますが、わたしたちを滅ぼすのは、時の流れだけです」(…)(45:24)

伝統的なアラブの考え方や習慣・儀礼はイスラーム期にいたって、すべて姿を消したのではなく、あらたにイスラーム的な意味づけを得て、イスラームのなかにさまざまな姿で存続していく。⁽⁴⁾しかし、すくなくとも額面的には、イスラーム勃興前のジャーヒーリーヤの信仰はこのように復活も信じない不信仰としてムスリムは受け取っている。クルアーンの中かではこのアラブの伝統的な宗教形態は激しく非難されるが、その激しさは偶像崇拝、復活の否定という信仰内容そのものへの批判からだけでなく、ムハンマドの預言者活動に無理解であり、さらに妨害し対立したという面からも考えられるであろう。

(2) イエスは神の子か

キリスト教徒、ユダヤ教徒については、クルアーンにおける言及も多く、また批判的に言及する場合、肯

-
2. イスラーム以前のアラブの宗教については、イブン・カルビーの『偶像の書』がある程度の情報を伝えている。当然のことながらイスラーム時代に残された記述であるので、イスラーム的観点から評価が為されている。
イブン・カルビー著、池田修訳『偶像の書』、深井普司編『西アジア史研究』、東京大学出版会、1974年、156頁～202頁参照
 3. 復活、来世の存在を疑問視したり、信じたりしない不心得者としてアラブの人びとを述べる記述はこのほかにも数多くクルアーンにみられる。たとえば、19:66、34:7-8、36:78-79、44:34-36、79:10-11など。
 4. 井筒俊彦著、牧野信也訳『意味の構造——コーランにおける宗教道徳概念の分析 (The structure of the ethical terms in the Koran)』、新泉社、1972年

定的に言及する場合、異なる態度を示している。また「啓典の民 (*People of the Book*, *ahl al-kitab*)」の語で彼らをまとめて述べたり、その語を用いながらも特定的一方だけを指したりする場合もある。キリスト教徒については、ユダヤ教や多神教徒と違って、ムスリムに一番親愛の情をもっている者たちであり、それは彼らのなかに司祭や修道士がいて高慢ではないからという(5:82-83)。(5)しかしながら、キリスト教徒には博愛と慈悲の情をもたせるにもかかわらず、彼らは勝手に修道院制度を神の許しなく作りだしたと批判もする(52:27)。

クルアーンのなかで、キリスト教にたいする批判は、キリスト教の教義の中核をなす三位一体説、キリスト論をめぐるものである。イエスは神の使途であり、神の言葉であり、神からの霊であるとまでいうが、神は三のひとつである(三位一体説)というようなことは不信仰であるという(4:171、5:73)。

またイエス(マルヤムの子マスィーブ)が神である(5:17、5:72、9:30-31)という者は不信仰であるといい、

またかれらは、「アッラーは御子をもうけられる。」と言う。何と恐れ多いことよ。(2:116)

といって、キリスト教徒を非難する。ただ、クルアーンにおけるイエス、神の子、の理解には揺れがあり、ユダヤ人やキリスト教徒は「わたしたちはアッラーの子 (*abna' Allah*) であり、かれに愛でられる」(5:18)と記されている箇所もあり、そこでは「神^{アッラー}の子」の概念は神によって受け入れられる者、という程度に拡大している。また、キリスト教徒がイエスを神の子とするのと同じように、ユダヤ人はウザイルを神の子とする⁽⁶⁾(9:30)とか、彼らは神をさしおいて律法学者や修道士を主 (*arbab*) とする(9:31)、という。⁽⁷⁾それぞれの宗教内部の議論からは認めることのできないような説も含まれるが、神以外の者に仕えることの禁止、神に何か同等の者を配することの禁止、という神の厳密な唯一性の教えにもとるものとして、キリスト教を捉えていることは確かであろう。

5. しかし、別の箇所(9:34)では、律法学者や修道士は人びとの財産を貪り、人びとを神の道から妨げる者たちである、ともいう。

6. バビロン捕囚から帰国を許されたユダヤ人がトーラーを失ってしまった状態にあるなか、ウザイル(エズラ)は神に祈り、みずからトーラーの記憶を甦らせ、それを読み聞かせることでイスラエルの民のトーラーを復活させたとき、その後、ユダヤ人のなかには彼を神の子であると信じた者たちがいる、という。

参考文献

- **al-Tabari** *Jami' al-bayan fi tafsir al-Qur'an*, al-Qahira, 1987, vol. X, pp. 111 f
- **H. Lazarus-Yafeh** *Interwined Worlds: Medieval Islam and Bible Criticism*, Princeton, 1992, pp. 50-74
- **Camilla Adang** *Muslim Writers on Judaism and the Hebrew Bible from Ibn Rabban to Ibn Hazm*, Leiden, 1996, pp. 98 n. 130, 230f, 233, 246, 251
- ヘブライ語聖書のエズラ記第7章、ネヘミア記第8章

11世紀のアンダルスのムスリム思想家、イブン・ハズムがヘブライ語聖書をどのように理解していたかについては以下を参照。

- 鎌田繁著「イスラームにおける他宗教の理解——イブン・ハズムの創世記批判」、竹内整一、月本昭男共編『宗教と寛容——異宗教・異文化の対話に向けて』、大明堂、1993年、220頁～238頁

7. ユダヤ教で律法学者をラビ (*rabbi*) というが、この語はイスラームの文脈では神にしか使えない「わが主」という意味をもつ。

(3) ユダヤ人だけが神に選ばれたのか

ユダヤ教徒にたいしては以下のような言及がある。

誠にわれは、導きとして光明のある律法を、(ムーサーに)下した。それで(アッラーに)服従、帰依した預言者たちは、これによってユダヤ人を裁いた。(…)(5:44)

その上で、神の導きを得た者たちとして肯定的に捉えることはする。ヘブライ語聖書と同様に、出エジプトの物語りを語り、イスラエルの民にたいしていかに神の恩恵が下されたか、を述べる。フィルアウンの過酷な扱いから逃れさせ、海を分けて逃亡を助け、追っ手を溺れさせた。ムーサーと契約を結んでいるあいだに仔牛を神と拝する不義を犯しながらも神はそれを許した。これらイスラエルの人々(*banu Isra'il*)への神の恩恵は多い(2:47-53)。このような神の恩恵にユダヤ人は浴しているのであるが、そのためにかえてユダヤ教徒は自分たちこそ神のお気に入りであると思ひ込んだり(62:6)、また自分たちの来世の住まいは特別扱いであると思っている(2:94)。

ユダヤ人にたいしてはこのような独善的態度を見出し、さらに信仰の面でもユダヤ人は

使徒よ、互いに不信心に競う者のためにあなたの心を痛めてはならない。かれらは口で、「わたしたちは信仰する。」と言うが、心では信じてはいない。またユダヤ人の中には、虚偽を聞き出すことばかりに熱心で、あなたの処に全く寄りつかない者がいる。かれらはその言葉を(正しい)意味から歪めて言う。(…)(5:41)

と指摘する。

ユダヤ人のある者は(啓典の)字句の位置を変えて、「わたしたちは聞いた、だが従わない。」と言い、また「あなたがたは、聞かされないことを聞け。」またはその舌をゆがめて[ラーイナー]と言い、また宗教を中傷する。(…)(4:46)⁽⁸⁾

(信仰する人びとよ)あなたがたは、かれら(ユダヤ人)があなたがたを信じることを望めようか。かれらの中の一団は、アッラーの御言葉を聞き、それを理解した後で故意にそれを書き変える。(2:75)

-
8. ムハンマドの宣教活動に非協力的、さらには敵対的な態度、行動をとる同時代のユダヤ人を非難する文脈で、モーセがシナイ山に登って神から契約の書板を受けているあいだに金の孔子を作り犠牲を捧げるという行為におよんだユダヤ人の話しを取り上げ、そのとき彼らはモーセにたいして「わたしたちは(律法を)聞く、だが従わない」といったという言葉も同様である。

またわれが、あなたがたの上に(シナイ)山を持ち上げて、契約を結んだ時のことを思い起せ。「われがあなたがたに下したものをしっかり受け取り、また(われの律法を)聞きなさい。」かれらは(答えて)「わたしたちは聞く、だが従わない。」と言った。この拒否のため、かれらは、仔牛(に対する信仰)を心の中に飲み込んでしまった。言ってやるがいい。「もしあなたがたに信仰があるのなら、あなたがたの信仰の命じることこそ憎むべきである。」(2:93)

ともいい、彼らが神から下された啓典の文章を書き換えるような大それたことを行なっているとする。⁽⁹⁾

ユダヤ人の間違った行為や誤った考えを述べ、批判するなか、彼らは生にもっとも執着する連中である(2:96)とか、彼らは「アッラーの御手は縛られている」(5:64)という神には在り得ない説を唱えているという。ユダヤ人の食物禁忌などはイスラームの規定よりもはるかに煩瑣であり⁽¹⁰⁾、それはユダヤ人の冒した不義への罰である(4:160、6:146)と説明する。神と預言者に反抗する不信心の「啓典の民のなかの不信心な者(ユダヤ人)」は放逐される(59:2-5)とも述べる。これはマディーナでムハンマドがイスラームの共同体を拡大していくなかで、ユダヤ人部族を追放する事件があったが、その事件の説明として啓示されたものである。

(4)「啓典の民」と宗教多元性の認識

以上のようにクルアーンのなかではキリスト教、ユダヤ教、あるいはそれを信じている者たちについて批判をするが、イスラームという宗教がその二つの先行宗教とどのように関係するのであろうか。クルアーンは以下のように述べる。ユダヤ教徒、キリスト教徒などの啓典の民にたいして、イスラームでは預言者ムハンマドは以前の宗教のもつ聖典を確認するためにきたのだという立場を取っており(5:15)、そういう者たちが将来現れることは以前の預言者たちにも神は知らせ、かつ彼らもそれを承認していた(3:81)としている。そこから啓典の民(ここではユダヤ人)にたいして、律法を確認するものとしてのクルアーンを信じよ(4:47)というイスラームの主張が行なわれる。

クルアーンのなかで展開されているイスラームの正当性を主張するユニークな議論がアブラハム神学と呼べる理論(2:135、3:65-68参照)である。ユダヤ教やキリスト教にとって、アブラハムは神の信仰に生きた彼らの信仰の祖であるが、イスラームにあってもアブラハム(イブラーヒーム)は唯一神の信仰を体現した預言者である(6:74-82参照)。しかし彼はユダヤ教の基礎を形成する律法を受けたモーセよりも、また福音を神から授かったイエスよりも前の時代の人物である。その意味でアブラハムはユダヤ教やキリスト教が歴史的に形成される前の始原的な一神教徒であり、いわゆる「ユダヤ教徒」「キリスト教徒」ではない、といえよう。そして、ムハンマドに伝えられたイスラームはこのアブラハムの信仰を継ぐものであり、それを正しく体現したものであると主張する。

イブラーヒームはユダヤ教徒でもキリスト教徒でもなかった。しかしかれは純正なムスリムであり、多神教徒の仲間ではなかったのである。

本当にイブラーヒームに最も近い人びとは、かれの追従者とこの預言者(ムハンマド)、またこの教えを信奉する者たちである。アッラーこそは、信者たちを愛護される御方であられる。

(3:67-68)

という主張である。

啓典の民のなかにも神を信じ啓示を信じ、神に謙虚に仕える者もいる(3:199)と述べ、啓典の民のなかには神への信仰が生きていることを認める。また、

9. ユダヤ教徒と特定せず、「啓典の民」のこととして述べているが、同様の言葉が3:78にもある。

10. クルアーンでは死肉、血、豚肉、神の名を唱えないで殺されたもののほかは食べたいものは何でも食べていいのだ、という言い方をする(4:145)。ユダヤ教の食物禁忌の法についてはレビ記第11章を参照。

啓典の民の中には、あなたが千金を託してもこれを返す者もあれば、あなたが不断に催促しない限り、一枚の銀貨を託しても返さない者もある。(…)(3:75)

と述べ、道徳的に正しい行為^{おこない}を身につけている者たちもいることを認める。

イスラーム以外の教えを追求する者は、決して受け入れられない。また来世においては、これらの者は失敗者の類である。(3:85)

という厳しい表現⁽¹¹⁾がクルアーンにあり、イスラームを受け入れることが最善であるのは確かである。しかし、クルアーンでは神は全能であり、すべての宗教をイスラームに統一することもできたが、そうはしなかったと述べる。すなわち、

(前略)もしアッラーの御心なら、あなたがたを挙げて1つのウンマになされたであろう。しかし(これをされなかったのは)かれがあなたがたに与えられたものによって、あなたがたを試みられたためである。だから互いに競って善行に励め。(…)(5:48)

これは宗教の(現実の次元での)多元性をイスラームのなかで考える場合、重要な意味をもつクルアーンの言葉となるであろう。イスラームの視点では宗教は神の意図に基づいて多元的である、というのが基本認識になっていると考えられるからである。また、

(かれらは)只「わたしたちの主はアッラーです。」と言っただけで正当な理由もなく、その家から追われた者たちである。アッラーがもし、或る人びとを外の者により抑制されることがなかったならば、修道院(*sawami*)も、キリスト教会(*biya*)も、ユダヤ教堂(*salawat*)も、またアッラーの御名が常に唱念されているマスジド(イスラームの礼拝堂)(*masajid*)も、きっと打ち壊されたであろう。(…)(22:40)^(*)

という言葉は、神を主と告白する信仰者たちがほかから迫害を受けたさいには神は彼らを守るという意味で、神の助けはイスラームだけではなく、キリスト教にもユダヤ教にもある、ということを示していると理解できる。さらに、キリスト教徒、ユダヤ教徒のみならず、サービア教徒やゾロアスター教徒まで、すべて神を信じていれば、懼れることもなく、神の報奨を受けると述べている。⁽¹²⁾

そして、神からさまざまな人間集団に下された啓示のあいだに区別をしないことがいわれる。

11. さまざまな宗教、宗派が存在することの意味づけはさまざまである。分裂は人間の勝手な思想によって起こったのであり、正しい共同体はイスラームのそれだけである。しかし、ほかは、最終的に神によって裁かれるのであるから、ことさら責めたてる必要はなく、「だから当分の間、迷いのままにかれらを放置しなさい」(23:54)という見解もある。

* 編註:文中のアルファベットは著者によるもの。

12. 2:62、5:69、22:17

言え、「わたしたちは**アッラー**を信じ、わたしたちに啓示されたものを信じます。またイブラーヒーム、イスマーイール、イスハーク、ヤアコーブと諸支部族に啓示されたもの、とムーサーとイーサーに与えられたもの、と主から預言者たちに下されたものを信じます。かれらの間のどちらにも、差別をつけません。**かれ**にわたしたちは服従、帰依します。」(2:136)^(*)

差別を付けないというのは、どれも同一の神から下された啓示であり、等しく神的な権威を認めているということである。ユダヤ教徒、キリスト教徒はそれぞれ律法と福音によって裁かれるのであり、神がそれぞれの宗教に与えた準則にのっとり人びとは善行を行ない、神によって最終的に裁かれるのである(5:44-47)。

(ユダヤ教徒やキリスト教徒たちに)言ってやるがいい。「あなたがたは、**アッラー**に就いてわたしたちと論議するのか、**かれ**はわたしたちの主であり、またあなたがたの主であられる。わたしたちにはわたしたちの行いがあり、あなたがたにはあなたがたの行いがある。わたしたちは、**かれ**に誠を尽くします。(2:139)^(*)

というクルアーンの言葉は、宗教の違いはそのまま、与えられた信仰のなかで最善を尽くすのがわれわれの務めであるというふうに理解できよう。

クルアーンのなかにはイスラーム以外の宗教(とくにユダヤ教徒、キリスト教)についてさまざまな言及がされる。同じ神から啓典を授かっている「啓典の民」であるとして、それぞれの信仰に従って生きることでおそらく救済に与るであろう、という見解と、イスラームとほかの信仰をもつ者は来世の失敗者になるという見解と、相反する考え方がみられることが明らかである。⁽¹³⁾

神を知らない、あるいは無視しているアラブの伝統的宗教は非難の対象でしかない。生成期のイスラームが出会った宗教であるユダヤ教やキリスト教については、教義の面で批判をしているが、ともに同じ神から啓典を与えられた宗教として承認している。イスラームにしか神の救済はないのか、啓典の民にも神の救済はあるのか、についてはクルアーンではどちらの考えも述べられている。それゆえ、のちの時代に整理された教義で救済がイスラームに限定されていたとしても、それは人間の理解であり、神の真の意図であるかは分からないであろう。⁽¹⁴⁾

アラブの伝統的な多神教的宗教への批判は、それがイスラームが敵対したという歴史的状況が大きな理由になっていると考えられる。いわゆる「多神教」に含められるかもしれない現在の宗教(仏教、神道など)に、クルアーンの多神教批判をそのまま当て嵌める必要はないであろうし、またそもそも一神教と多神

* 編註:文中の太字強調は著者によるもの。

* 編註:文中の太字強調は著者によるもの

13. さきに引いたイスラーム以外の諸宗教の信者も救済に与れるという言葉(2:62)はイスラーム以外の信仰は神に受け入れられないという言葉(3:85)によって廃棄される(*mansukh*)というイブン・アッバースからの伝承があり、この立場に立つならば、イスラーム以外に救いはない、ということになる。イブン・アッバースの伝承を引いたのち、タバリーは特定の信仰をともなった正しい実践だけに神の報酬を限定することを神はしていないとっており、廃棄説に賛意を表していない。

al-Tabari Tafsir, vol. 1, p. 233 参照

14. 東長靖著「神秘主義イスラームの現在——スーフィズムの三層構造論をもとに」、『思想』2002年9号(第941号)、119頁～135頁参照

教をそれほど明確に区別、差別する根拠は充分でないように思う。⁽¹⁵⁾

互いに善行を競うために複数の宗教を作ったのだ、という神の言葉、神を信じることもっとも重要なことであり、神がモーセやイエスに下した啓示などとイスラームの啓示を差別しないとあるように、神を信じる方式の違い(宗教の違い)は二次的なものでしかない。神について宗教を超えて互いに議論すること、神観念の正邪を論争することは無意味であり、自分たちに示された神の定めに従って神を崇拝することが基本である。このように、神は一であるが、宗教は多であり、宗教間で互いの正邪を論ずることは無意味であり、ただ与えられた神の命令に従うことが人間の為すべきことである。以上のように他宗教にたいするイスラームの基本的態度をまとめることができるであろう。

3. 神秘主義の「知」——どの宗教も真理を顕現している

神秘主義は人間の魂が神という源泉に直接結び付くことを主張し、その神あるいは絶対者との一体性に最大の宗教的価値を見出し、その実現に実践的な努力を傾注するような信仰の様態であると考えられよう。形式的イスラームに飽き足りない人びとはその外面的イスラームを生み出す究極的な実在を探求することによって、形式的な外面的イスラームが究極的な実在から派生したものであることは認めながらも、究極的な実在のリアリティーを強く感じれば感じるほど、外面的イスラームの相対性もまた感じていったと思われる。このような究極的な実在の直感に基づいて定式化されたイスラームの神秘主義的思想に存在一性論(*wahdat al-wujud*)と呼ばれるものがある。⁽¹⁶⁾これは当時イスラーム文化圏であったイベリア半島生まれの神秘主義的思想家イブン・アラビー(Ibn Arabi, 1240年没)の洞察に基づくものである。人間の魂と絶対者との合一という神秘主義の一般的な用語に翻訳できる精神的事態を、彼は、多様な世界は絶対的の真実(*absolute reality, haqq*)がさまざまな形で自己顕現(*self-manifestation, tajalli*)したものであると把握した。人格的なものとして神を捉え、その神と魂の合一をねらうという排他的な形態の神秘主義ではなく、全世界が絶対的実在とひとつであるという包摂的、宇宙論的な神秘主義である。⁽¹⁷⁾無限定であり人間の認識を超えた最高度の実在である「あるもの」を純粹存在、絶対的存在と捉え、それがさまざまな濃淡、遅速の様態で現れた現実の個物からなる世界であると考え。世界の多様な事物は無限定の一である絶対的存在が限定されていることで姿を現しており、限定されているということで絶対的存在とは隔絶しているが、同時に絶対的存在のひとつの顕現であるかぎりではそこにはなんらかの一体性があると考え。このような世界観からは現実に存在するすべてのものは何らかの神性(*divinity*)、神の実在(*divine reality*)を映し出しているものであり、否定抹殺されるべきものはない。イスラーム以外の宗教についてもこれは当て嵌まり、どんなに低級な宗教とみなされているものであっても、何らかの神の実在の顕現であるかぎり、否定し去ることはできないのである。このような観点でイブン・アラビーの以下の詩は意味あるものであろう。

15. 鎌田繁著「一神教／多神教」、『岩波哲学・思想事典』、岩波書店、1988年、84頁

また、世界最大のムスリム人口をもつ国・インドネシアの「建国5原則、パンチャシラ (*Pancasila*)」では、第一に唯一神の信仰を挙げており、これにはヒンドゥー教や仏教も含むと理解されている。純粹な神学的議論ではなく、政治的意味合いも含むのではあろうが、このような考えもムスリムが絶対多数を占める国でも可能であることだけは銘記すべきであろう。
<http://countrystudies.us/indonesia/24.htm> 参照

16. イブン・アラビーについては近年多くの研究書が著されているが、この主題については以下のものがある。
William C. Chittick *Imaginal Worlds - Ibn al-'Arabi and the Problem of Religious Diversity*, Albany, 1994

17. 鎌田繁著「神秘主義とシーア・イマーム論の出会い——ファイド・カーシャーニーの完全人間論」、鎌田繁、森秀樹共編『超越と神秘——中国・インド・イスラームの思想世界』(宝積比較宗教・文化叢書2)、大明堂、1994年、291頁～292頁参照

わたしの心はどのような形をとることもできる。それは羚羊の牧場であったり、キリスト教修道士の修道院であったり、

また偶像のための寺院、巡礼者のカーバ神殿、トーラーの書板、クルアーンの書物でもある。私は愛の宗教に従う。愛の駱駝がどの道をたどろうと、それが私の宗教であり、私の信仰である。

My heart has become capable of every form: it is a pasture for gazelles and a convent for Christian monks,

And a temple for idols and the pilgrim's Ka'ba and the tables of the Tora and the book of the Koran.

I follow the religion of Love: whatever way Love's camels take, that is my religion and my faith.⁽¹⁸⁾

イブン・アラビーのここで示しているような宗教観は、一般的なイスラームの理解、シャリーア的イスラーム理解とは相容れないかもしれない。歴史的にもイブン・アラビーの思想を継ぐ者たちはしばしば異端的な教説であると嫌疑を受け、ときに迫害を受けるにも及んだ。

イブン・アラビーの絶対者の自己顕現という世界観は新プラトン主義的な流出論のひとつとして、イスラームの内的伝統と無縁のものとして考えられがちである。しかしながら、予定説の文脈ですべての出来事は定め(カダー)や定命(カダル)の次元、あるいは、もう少し具体的なイメージで「守護された碑板」(85:22)^(*)のなかに記されているという考えは、超感覚的な神の知恵のなかで定められたものが存在潜在性の次元で「存在」しているものとして「永遠の模型(a'yan thabitah)」という中間的領域を想定している。現実の世界を説明するために、超感覚的な絶対者から永遠の模型をとおした顕現を説くのと、超感覚的存在である神の超時間的次元において描かれた事象が歴史の展開のなかに実現すると説くのは、基本的によく似た考え方に思われる。神学における予定説、それ自体イスラームで広範にみられる流出論的枠組みの受容のひとつの例であるといえるかもしれないが、そうであったとしても、存在一性論的な神秘思想は正統的な位置をもつ神学と親和性をもつ思想潮流であるということではできよう。

イブン・アラビーの思想はときに異端的なものであると考えられたりしているが、イスラームの正統的な神学とも調和しているとみることもできる。その意味で、彼が述べるような他宗教にたいする融和的な見方は現代の状況のなかで取り上げる意味がある。ほかの宗教との対話や共生にとって、やはり最終的な拠り所はみずからの伝統であり、そこに快活の糸口は見出されるべきであるからである。その意味で神秘主義的な思想の伝統はイスラームの他宗教との共生に貢献するものをもっているように思う。

4. ロゴスの対話から非ロゴスの対話へ

(1) 言葉による対話の限界

どのような宗教にも、その宗教固有の教義がある。教義とか教理とかいうものは基本的に個々の宗教内の議論である。イエスをキリストとして神の子であるとするキリスト教の教義は、同じ神を信仰対象としているとはいえ、ユダヤ教やイスラームでは認められないであろう。イスラームではイエスを歴代の預言者の一人

18. **Muhyi'ddin Ibn al-'Arabi; R. A. Nicholson** (ed. & tr.) *The Tarjuman al-ashwaq - A Collection of Mystical Odes*, London, 1911, XI pp. 19, 67

* 編註:著者の言葉では「護持された書版」

であると考え、尊重するとはいえ、預言者と神の子との違いは大きく、キリスト教の議論をそのままの形でイスラームは認めることはできない。さきにも触れたキリスト教の三位一体説はイスラームにとっては多神教的形態となる。

イスラームはキリスト教徒、ユダヤ教徒を「啓典の民」として、同じ神から聖典をあたえられた人びととしてイスラーム社会のなかに受け入れていた。しかし、キリスト教やユダヤ教の教義を承認していたわけではない。

伝統的に定式化された形では、キリスト教とイスラームにおける基本的な教義を、互いに承認できるような理論的枠組みのなかで両立させるのは難しい、ということだと思ふ。これは宗教と宗教とのあいだについてのみいえることではなく、ひとつの宗教のなかでもあてはまる問題であるように思ふ。イスラームにあって、もっとも基本的な神、預言者はいいとしても、多数派であるスンニー派と少数派のシーア派とのあいだで、四人のうち最初の三人の「正統カリフ」について議論をもちだせば、話しは決裂するであろう。預言者の何らかの意味での後継者であり、スンニー派でもっとも尊敬される初代の信者であるこれらカリフたちも、シーア派にとってはアリーが預言者の直接の後継者であるという権利を奪った者たちであり、非難の対象になりこそすれ、尊敬の対象にはなり得ないからである。

以上簡単に触れたように、宗教あるいは宗派にあって、その教義がもちだすことによってほかの宗教、宗派と議論を進めれば、収拾がつかなくなるのが実情ではないであろうか。伝統的イスラーム社会のなかでキリスト教徒やユダヤ教徒がみずからの信仰を守りながら存続し得たのは、さまざまな問題があるとしても共生が可能であったのは、同じ神からの啓典をもっているという理念に基づくイスラームの包容力と社会的政治的な優位さからくるムスリムの余裕がそのような主要な理由であったであろう。しかし、同時に、もちだせば収支がつかなくなるような教義については互いに無知であった、あるいは無関心であった、というのも大きな理由ではなかったかと思ふ。知的好奇心の薄弱とか、異文化にたいする無理解とか、否定的にこの状況を捉えることは可能である。しかしながら、互いの教義を詮索することは、むしろ実践の次元で平和的に共存している諸宗教に紛議の種を蒔くことであり、それを知った上で、そのような問題にはあえて触れないというのも、ひとつの解決策ではないだろうか。実際このような「方法的」無関心ともいえるような態度が、これまでの諸宗教の共存共生をさまざまな歴史的状況のなかで曲がりなりにも実現してきたところでの大きな理由ではないのか。これは根本的解決ではないのかもしれないが、すくなくともこれまでの歴史的状況のなかで生まれた実践的知恵である、とはいえるであろう。

諸宗教の共存とは高邁な思想や精緻な論理によって実現するようなものではない。現実に宗教があり、その宗教のもつ教義が排他的真理(*exclusive truth*)を主張することで対立抗争を生む可能性があるなら、そのような教義の言表を控えることが肝要であり、それが実際の共存を可能にする契機になる、と考えられる。

(2) 言葉を越えた人格的交わりへ

みずからの信仰を伝統的な教義の言葉で語らないでみずからの信仰を宗教的な他者に示すこと、このような努力をすることが、諸宗教の相互理解、共存・共生に貢献するのではないか。言葉なしに信仰を示すことができるか、というのはひとつの大きな問題であろうが、言葉による説明ではなく、人間の行動、あるいは人格(*personality*)そのものの力によって思っていること——宗教——は伝わるのではないか。東南アジアにイスラームを広めたのは特別の宣教師ではなく、商売のためにわたっていった商人たちであったという事実は、専門的宗教者の知識に基づく宣教活動ではなく、通常の信者の日々の活動のなかに何らかの魅力を感じてイスラームを人びとが受け入れるようになった、という面があると思われる。多くの場

合、宗教が広まる一番の理由は理論的説得力ではなく、あくまでその信仰に生きている人のもつ感化力であろう。

それぞれの宗教が展開している教義、神学はあくまでも自己理解の学問的努力であり、それ自体は大いに尊重すべきものであるが、基本的に内向きの閉じた議論である。外に開かれた宗教理解の存在を否定はしないが、世のすべての宗教の、すべての宗教者がただちにそのような立場に立つことができるとは思えない。諸宗教の共存・共生は理論的課題ではなく、実践的課題である。すくなくとも理論的問題は二次的なものでしかないだろう。諸宗教が対等に語り合えるような理論的枠組みを考えることはひとつの理論的試行作業として認められるが、諸宗教の共存・共生は現実の問題、実践的な問題であり、理論的な課題ではない。むしろ、宗教というさまざまな体系が互いに批判、非難をしたとしても、それは小さなことでしかない。キリスト教がイスラームを劣った宗教だといおうが、キリスト教は神の子などという非科学的な主張をすると貶めようが、そういう主張をする観点がそもそも違うのであるから、そういう議論自体、相手にとっては意味をもたないといえるだろう。むしろ、重要なのは人間の実際の共存・共生である。これが確保されているならば、宗教というメタの次元でいかに互いに批判し合おうが、とりあえずは構わない。時間をかけ、考えていけばよいことである。

実践的課題として共存・共生を考えるには、それぞれの宗教がこれまで蓄積してきた遺産を考慮することが必要であろう。それがその宗教の信者にとってもっとも受け入れやすい方策だからである。イスラームの場合、さきにクルアーンの例をみたように、宗教的他者にたいしては排他的なものから宥和・受容的なものまでさまざまな態度がみられる。「啓典の民」の理論には自己中心的な他者を低くみる視点が確かに存在するが、この理論がイスラーム社会での宗教的他者の存在を許容する重要な理論的な支えであったことは論を待たない。現在からみれば問題があるとしても、実践的な共生に貢献したこと、また現在でも貢献することは確かである。またイブン・アラビーの神秘思想にみられるような万教帰一的な思想は、他者の存在を自己の存在と同一次元に扱うことを許す契機をもっている。これらの議論は基本的には自己理解のための内向きの議論であり、包括主義(*inclusivism*)の性格を免れないと思う。しかし、このような考え方をすこしでも発展させてゆくことで、すくなくとも、宗教内的には、他宗教との共生へと導く意味ある道となるであろう。

伝統的な思想的遺産を現状に適用することで、宗教内的な他者理解の出発点が生まれる。おそらく内向きの思想を活かせるのはここまでであろう。宗教的他者と向き合う場合には、これらの内向きの議論に説得力はない。しかし、この内向きの教えによって涵養された宗教的な人格がここで働き出すことができるように思う。頭のなかで考え、作り上げた精緻、精妙な理論ではなく、それをいったん身体をもつ人間の次元にまで下ろすこと、言い換えれば、理論的表現を身体的表現に翻訳することによって、人間はすべてに共通する地盤での「議論」「対話」を行なうのである。

個々の宗教の議論は自己理解的なものであり、それを発展させても議論の主体である自己が残り、たとえばほかの宗教を視野に入れるような広い観点をもつとしても、包括主義的な議論に終わる。自己理解としてはこのような議論は貴重であるが、他者との共生の場にあっては徹底的な自己抑制を課し、ロゴスの表出を抑え、その個々の宗教性の体現としての宗教的人格が互いに接触する出会い(*encounter*)の場とすることが、実践的な宗教的対話や共生の条件になると思う。

5. おわりに

これまで個々の宗教が伝統として培ってきた思想、教義は基本的に自己理解的な内向きの考え方であり、まったく違う立場から組み立てられたほかの宗教の教義を受け入れるのは容易ではない。むしろ、この

ような思索はあくまで宗教内的なものであると自覚し、そのうえでほかの宗教、宗教者の存在を容認するような観点をそこに見出すことで当面は満足すべきであろう。

イスラームについていえば、「2. クルアーンにおける宗教的他者」で取り上げたように、他宗教については、伝統的に定式化された教理はどうであれ、教理の原点となるクルアーンにあっては、さまざまな態度がみられていることが明らかになった。「啓典の民」にたいしての議論はこの現在の状況にあって、大いに展開されるべき潜在性をもっているといえるだろう。「啓典の民」が包み込む範囲を拓げるだけでも、宗教間対話の第一歩は進められるであろう。

「3. 神秘主義の知」で扱ったイスラームの神秘思想にあっては、理論的にほかの宗教もイスラームと同質の宗教であると位置づけることを可能にする観点を含んでいるといえよう。神秘思想のイスラームにおける位置づけはすべての人に受け入れられている確固としたものであるとは、かならずしもいえない。しかし、このような位置づけを重視していくことによって、包括主義的な理論ではあっても、きわめて高度な他宗教理解の枠組みを提示することができるであろう。

以上のような段階を踏むことで、イスラームにあっては宗教間の対話や共生への宗教的な理解、他宗教との共生の準備ができあがってゆくように思える。その後の実際の対話や共生の場において、神秘主義のような宗教的他者を容認する議論であっても、ほかの宗教の立場では認められるものではないであろう。そこで可能になるのは、宗教の理論的な表出を避けるという非ロゴスの宗教理解の場にあることである。宗教内的な思想によって培われた高い宗教的教養、人格をもった人物が互いに接し合うことによって、相互の宗教性を感じとること、これが実際に行なうことのできそうな、またもつとも重要な、人間同士が理解——むしろ「体解」——しあう宗教間対話、共生の在り方ではないであろうか。宗教的共生とは、異なる宗教的背景をもつ人間がそれぞれの宗教をもちながら、他者の宗教を認めて生きるということであり、異なる世代間の共生、異なる国の人びと同士との共生などと基本的には同じである。それぞれの人の考えは違っていても、同じひとつの地球の上で生きていく以外にゆくべき道はないのであるから。

■

宗教における美的なもの

ルードルフ・ツウア＝リップ
ヴッパータール大学

美的なもの、それは、感覚器官の領域、われわれが感覚器官によって知覚するもの、そしてそれがわれわれに及ぼす作用にかんする領域であり、われわれと世界とのかかわりのなかでもっとも実存的なかわりと呼ぶこともできる。では、その美的なものは、宗教にとって、一体どのような意味をもっているのだろうか。

われわれ人間は、その方向や程度の差こそあれ、そもそも根本的に世界の連関から外へと飛び出てしまった。宗教とは、その世界にたいする人間の受け答えだと理解できよう。人間は2本の足で直立して歩くようになると、視覚と聴覚をもっとも重要な方向感覚とするようになり、触覚や嗅覚は外界とのコミュニケーションにはあまり用いられなくなった。脳は、感覚や手足との相互作用において、はるかに独立した機能を果たすようになった。こうして、人間の行動は自然の直接性に別れを告げたのだ。

自然は行動というものを知らない。知っているのは反応だけである。自然事象はすべてその周辺環境に否応無しに関係しているからだ。鉱物の領域、植物界、動物界での出来事は、外的条件からそれぞれの事象が発生したものに過ぎず、そこには省察の入り込む余地はない。だから自然は、人間のように敬遠したり予測したりはしないのだ。それにたいしてわれわれ人間は、周辺環境に反応するのではなく、みずからの感覚、悟性、感情あるいは気分の対象について省察する。推測によって、相互に規定し合う一連の事象やそのひとつひとつを一方向的に予測したり、飛ばすこともできる。われわれの行動は世界に介入するものだ。その中間過程において、ほかの生き物の命がすでに危険にさらされていても、その妥当性や結果について検討や修正が為されることもない。当然のことながら、われわれの認識による介入も、この意味における行動である。(Jeanne Hersch、ジャンヌ・エルシュ)

したがって、人間が世界とのかかわりを、そして世界の一部でもあるみずからとのかかわりを、根本から失ってしまうことのないようにするためには、その省察能力の許す範囲において、すなわち意識的に、受け答えの努力をしなければならないのである。

この省察の根拠は、本源的な感謝の念を表現したい(Tschiamalenga Ntumba、チアマレンガ・ンツンバ)、恐怖感を乗り越えたい、という根底的な欲求にある。それはいわば、恐怖を畏敬の念に変えることである。だが、これは、このように感情にかかわることだからこそ、行動への衝動と本質的に結び付いた性質のものである。感謝と恐怖の感情は、崇拜の祈りの言葉としてだけではなく、捧げ物や象徴的行動として表現される。また、介入を執り成すために、捧げ物が献上される。加護と存続への願いに信憑性を与えるために、みずからも、世界の存続と保護に貢献する用意があることを示すのである。そして、その世界は、危険にさらされているかと思えば、同時にまた危険でもあり、貧しいかと思えば、またいろいろと授けてもくれるものとして経験されるのだ。

ラビの伝承では、創世記2日目の水の区別について、ヘブライ語の「rakia」、すなわち分断は不可欠であった、とされている。天から地がみえるだけではなく、地からも天がみえるようにするために、水の区別が必要だったというのだ。神にしても、人間を相対する者として必要としているのである。ユダヤ教におけるこの交流は、主として言葉を介して行なわれている。十戒では、その前半に神と人間の関係が、そして後半に人間同士の関係が扱われている。神は自然と語ることはしない。この宗教はその実践において非常に強く言葉に傾注していると私は思う。だが、そのモーセの五書の儀式でも、感覚を通じて魂を活性化することに心が配られている。たとえば、安息日に花の香る鉢がまわってくると、信者たちは深く息を吸い込

み、精神を高揚させる。人間は自然から外れてでてきてしまったものの、その自然に答えさせる形で、世界とのコミュニケーションを確認したいというみずからの欲求を満たしているのである。世界のなかにあつてこそ、そして、われわれ自身も返答することで、われわれは自己を確認することができるのだ。

近代の宗教概念は、一神教の伝統のなかで発達してきたもので、意識的にも無意識的にも、責任の理念に支配されている。その一神教の伝統のなかでは、相互に受け答える形態のコミュニケーションに取って代わって、一点透視図法的関係が支配的になった。つまり「一点透視図法の消失点には世界の創造者、支配者あるいは審判が、そして視点には人間、それも個としての人間が位置している」という構図である。キリスト教の伝統は、聖書以外に第二の書物、すなわち自然という本を認めたが、しかし、それはあくまでも人間に神の話をするものとしてのことであった。自然自体は、われわれが超越と出会う場でもなければ手段でもない、と考えられていたのである。同様の見方は、合理主義的啓蒙主義の物理学的自然解釈でも優勢であった。ゲーテが自分の自然科学をあれほどまでに熱心にニュートンの世界観に対峙させたのは、自然現象を「超越との出会いの時および場」として守りたかったからだ。自然現象が、反復可能な実験によって正確な予測をしようという科学の手にかかって、単なる測定計算の対象としての事実、介入可能な事実に還元されてしまい、さらには、そのような科学の座標軸上に投影されることに、ゲーテは抵抗したのだ。その後、すくなくとも理論量子物理学は厳密性と有意性の緊張関係のなかにみずからを位置づけたが、古典的自然科学は厳密性を一方的に信奉したのだった。この考え方は、技術分野における研究実用化に関連してみると、今でも全体として変化してはいない。

ゲーテはその自然観のために、汎神論者あるいはそれ以下のものとして攻撃され、非難された。これは、一神教の見地から「多神教」や「アニミズム」にたいして為される非難に類似している。そもそも「多神教」という名称自体、あたかも一神教が掛け合わされると多神教になるかのような、馬鹿げた認識がその根底にある。一神教に基づく一点透視図法的な見方だと、つい、いくつもの聖画像が横ならびになっているところをありありと思い浮かべてしまうのである。その基本にあるのは、われわれがアリストテレスのいうデミウルゴス、「不動の動者」から受け継いだ見方であり、静的な性格のものだ。しかし、多くの神々のいる世界とは、それとはまったく異質な世界なのである。それは、さまざまな力やエネルギーを「常に動態にある関係構造」として具体化しようとする世界だ。これは当然、冒頭で述べた自然の反応的性質により近いものである。そのような関係構造や反応関係を個々の部分にばらばらにしてしまい、それを組み立てるのが中心的抽象的意志だと解釈するような宗教とは、むしろ異なる性質のものだ。初期の教父の一人であるディオニュシオス・アレオパギテースは、多くの作用を知りながらも、それをすべて「神の名前」だとしており、すでにこの移行期には、専断的中央集権主義的傾向がはっきりとみてとれる。

「アニミズム」にかんする問題もこれと似たものである。動物、植物、あるいは風や雲であれ、現象運動がすべて、中央的支配者の意志によるのであれば、現象にのこされるのはその物質性のみである。唯物論はわれわれの二元論的かつ中央集権主義的形而上学が残した産物に過ぎないということを、われわれは未だに充分理解していない。この二元論は、生のあらゆる関係にたいして、二者択一のメスをあてるものだ。古代ギリシアの「ἐν καὶ πάντων」はとうの昔に失われてしまったが、実用的に反省的意識に基づきながら、「多」と「一」の狭間を動くことのできる文化は、多様性を「統一体がその内部で動かされ、分けられたもの」として理解することができるのである。このような理解は、複数の神々を崇める形式を取り得るのである。この世の存在、事象、物には魂がこもっている、と意識されることも可能となる。すると、人間がそれらにたいして抱く関心に、崇拜、感謝、畏敬の念がそれぞれ混ざってくるのだ。一神教ではこれが一点に集中するわけだが、しかし、そのために現実の世界が無視されたり、軽蔑あるいは悪用されるのであれば、それはそれでまた別段、問題はないのである。

一神教とその二元論の観点からは、存在も事象も物も、宗教の権威によって自動的に、その魂を失って

しまう。このような過程を経なかった文化は「魂のない自然に、魔法の力を借りてアニミズムの観念を吹き込んでいる文化」として解釈され、形而上学的抽象化の能力をもたない、原始的文化の烙印を押されてしまう。古くからの観念のうち、抽象的な宗教体系にその教義として統合することができなかったものは「民間信仰」として片付けられたか、あるいは問題扱いされたのだった。

美的なものが宗教にとってどのような意味をもつのか、という問題については、諸宗教の事例を通じて明らかにしていく努力をするよりほかに方法はない。そもそもわれわれが勉強することのできる宗教は非常に限られた数でしかないが、たとえ複数の宗教を学んだところで、ひとつだけしか知らないよりはましだというだけで、究極的解明の根拠は得られないだろう。まして「世界宗教」という概念は、地味な宗教をおろそかに扱い、それでいながら自分は寛容だと思わせる危険をはらんでいるものだ。寛容だというのは、いずれにしても、へたな妥協に過ぎない。他者に特別な関係を見出すためには、熱烈ともいべき関心を抱くことが必要だ。しかし、それは他者を自分のものとして取り込んでしまうことではない。もしもそのようなことをすれば、それは逆に伝道と称して、多様性にたいする攻撃的介入をすることになり、二者択一の原則を振りかざすことになってしまう。そうではなく、できる限り多くの事例を考察するのである。そうすることによって、諸文化における世界とのかかわりや宗教の位置づけを追求していくのだ。

当然のことながら、自然との係わり方は、技術、心理、芸術、認識論のすべての面において、各文化の宗教的見解によって根本的に規定されている。したがって、美的なものが宗教(あるいはその世俗化されたもの)において果たす役割しだいで、その文明と自然との関係がうまくいったり、いかなかったりする。また、この自然との係わり方が、美的なものが宗教において果たす役割を評価する上での判断材料にもなる。ここで両極端を成すものとして、一方には、万物を聖なるものとするアニミズムやそれに類するものがあり、他方には自然にたいする近代の戦いがある。

激しい二元論へと導いた宗教の仕業のなかでも、何がもっとも悲劇的であつただろうか。私にいわせれば、それはキリスト教団の厳しい禁欲でもなければ、教会による肉体の卑下でもない。それ以上に根本的な影響を及ぼしたのは、全実体変化の教えであつた。ことに中世最盛期には「この世の物質は祭司による変化によってのみ神性なるものを具現できる」という主張が、神聖ローマ帝国の権力政治の文脈において魂にも適用されたのだ。そのさいに生じた実体概念は、近代の自然観から古典物理学の諸分野にいたるまで影響を及ぼした。それどころか、量子物理学の考え方が、今日でも未だに、われわれの世界観や自然にたいする態度に馴染まないでいるのも、この実体概念に起因しているのだ。

11世紀には、物質的なものと神性なものとの平和共存にかんする古くからの教えが聖餐式から追放されたが、これと同じ時期には、紀元前時代からの感覚的な儀式やシンボルを含んだ地方の伝統的な典礼の多くがやはり禁止された。これにたいしてとくに頑固だったのはブルターニュ人で、自分たちのケルトの遺産を聖人の保護のもとに近代に入るまで持ち込んだ。聖カドの石墓の隙間に自分の声を反響させると耳がまた聞こえるようになる、という言い伝えはその一例である。合理主義的近代はすでにスコラ哲学によってその基礎が築かれ、それを啓蒙主義は継続強化した、と私は考えているのだが、カトリック教会には、そもそもその合理主義的近代に反して今日まで存続している事例がある。ルターによる宗教改革も、そしてカルヴァンやツヴィングリによる宗教改革はなおさらのこと、やはりこの路線上に位置づけられる。ジュネーブでは宗教改革者による独裁下、笑い声までもが密告の対象とされた。通りで笑い声が聞こえるようなことがあつては宗教の真剣さが損なわれる、というのであつた。これ以上、美的感覚に反する規則がそもそもあるだろうか。

美学とは、理性の学問であり、世界の存在間の反響にかんする感覚の学問なのだ。

宗教における美的なものに私が出会ったなかで、もっとも身近で印象的だったのは、日本の神社においてである。低地を抜けて、山の高みへと続く道を、そのリズムに身を任せながら歩く。鳥居をひとつ、また

ひとつと潜り抜けてゆくにつれて、期待やハイデガーのいう気掛かりの世界に縛り付けるもの、感覚や魂の孔を詰まらせるものを後にしていく。足取りの変化に合わせて、呼吸も変化するのに身を任せる。その道程、ロルフ・エルバフェルト^(*)と話しをしながら、山をはじめ、その途中にあるもののひとつひとつの意味を説明してもらおう。すべてが神聖で在り得ること、そして、あるものを神聖と定める行為があるが、だからといって、そのほかのものが低くみられるのではないこと。すべての木々、植物、石が神社の柱を成している。だが、そのなかにはわらの輪飾りがほどこされた木や石がいくつかあって、ギリシアの宴のようだ。ほかのものも、このように祭られるのを待っているかのような気がする。このような神聖さに引き合わせてくれる儀式なら、いくらでもみつけてみたい、と思うのだ。

われわれの感覚的意識の根底には、誘いや要求にたいする答えが潜んでいるのではないだろうか。子供が深い意識のなかから自然に起こす行動には、いわゆる先進宗教においては寂しく抽象化されてしまった昔からの儀式を蘇らせたようなものがある。ある8才の男の子が、とくに親しい関係にある女のひとと、その女性が結婚したいと思っている男性のあいだに座って、ひとつのチョコレートを半分に割り、それを二人に分け与えたのを、私はみたことがある。この子は自分のマフラーを首から取り、ストラ^(*)のように、並んでいる二人の手に巻き付けたのだ。あるいはまた、喧嘩をして行き詰っているカップルのあいだに一匹の猫がそろりとやってきて、あたかもふたりを結び付けるように、優しく擦りよる姿をみたこともある。よく思い起こしてみれば、そして自分の目をよく開いてみれば、似たような意味をもった状況が沢山あることにすぐに気づくはずだ。超越にはいたるところに現れる用意がある。宗教が超越を作り出すのではない。だが、宗教は「神性なものにその場を用意する」ために儀式を作り出す。ベニンの偉大な祭司であり舞踏家でもあるコフイ・ココ(Koffi Koko)は、芸術家にたいしても、神性なものにその場を用意するように要求している。

しかし、宗教はこの任務を再三にわたって乱用し、人間を支配しようとしてきた。アフリカの鍛冶屋が神性なるものの代理人を務める分には、あまりそのような機会もないかもしれないが、組織としての教会や僧侶国家の場合は、その乱用の危険が高い。だからこそ、神道にはそのような祭司や教会の組織がないのだそうだ。書物に定められ、啓示された教えを管理する宗教は、そのような誘惑に負けてしまい、机上の学問を構築した。たとえば、現存のクルアーン注釈を規範とすることによって、新たな解釈の出現を阻み、「真理の門を閉ざしてしまった」者たちがいる。この知性の門を信仰の実存的体験にたいして開くべく、イスラム教の解釈学をめぐって奮闘しているのは、アブ・ザイドをはじめとする現代のイスラム教学者だ。キリスト教ではスコラ学が信仰を理性的に弁証しようとしたが、これは、神性なるものの体験や解釈にかんして反抗的立場に立つものを、論理学の力を駆使して教義のなかに押し込めるためであった。しかし、このような戦略を採ったのは、何も一神教に限ったことではない。大乘仏教と小乗仏教の争いにもるように、インドもその例外ではなかった。掟や禁令が体系化されると、そこには問題や経験が歪められてしまう危険性が多分にある。掟を文字どおり遵守することこそがユダヤ教では義とされているが、イスラエルでは胚性幹細胞の生産のために胎児が産業ベースで生産されても何ら問題とはならない。モーセの五書にはこれに該当する禁令がないため、被造物への介入としての責任を問われることにもならないのである。

人間が神にたいしてのみ宗教規則にしたがう義務を負い、みずからを含む世界とは何ら直接的なかわりをもたなくなってしまうと、そのような近代社会では、相互に受け答えするプロセスから責任が消失してしまった。人間の魂を介した形での世界の支配者や審判との結び付きが近代になって消失してしまつて以来、この世界のなかに世界とともにあるわれわれの存在にたいする責任に、もはやまったく根拠が見出せなくなつてしまったのである。体系上の有効性を一旦獲得した規範を真実として認めてはみるものの、それは弱々しく、確信に満ちたものではない。われわれが相対する者にたいして、実存にかかわる形

* 編註:本シンポジウム基調報告者の一人。

* 編註:司教や司祭などの祭服用の頸垂帯(けいすいたい)

で、あるいは美的なものに仲だちされた形でアプローチする係わり方を取って代われるものはないのである。

日本が、神道の伝統にもかかわらず、西側世界と一般にいわれる二元的対立の世界のなかで、その最先進国に属するのは、気にかかるところである。古くからの儀式が近代人の心を特別に静める働きをしているのであろうか。意識と自然との密接なかかわりは反発を呼ぶのであろうか。大橋良介^{*}がまざまざと描写している「kirre」の美学とは、「包括」に「分割」を対峙させる試みなのであろうか。いずれにせよ「舞踏」による運動は、伝統的に神道に表現されている、自然およびわれわれにたいする基本的関係を、そしてわれわれの身体自体における基本的関係を、疎外の段階を経ることによって革新しようとする現代の動きとして、説得力のあるものだと思う。

このような革新は、この地球上で必要になればなるほど、みつけることが難しくなっているだけに、出会ったときはなおさら感動を呼ぶものだ。北アメリカに端を発するガイア崇拝、すなわち大地を生けるものとして捉える教を信奉する動きは、かつては宇宙的と呼ぶことのできた関係のなかに、人間の場と任務をふたたび見出そうとするものである。これを宗教として復活させようとする、合理主義も間接的に関与してこしらえた問題にぶつかる。古来からのありとあらゆるアプローチの方法や形式は「先進宗教」によって執拗に攻撃され、妖術迷信呼ばわりされた挙句に、実際、社会の隅に追いやられ、社会的進歩からも取り残されて、その大方は退化したか、歴史の淀みのなかですっかり落ちぶれてしまっているからだ。そこで、今、新たなアプローチとして、自然科学への接続が図られている。だが、これは、精密科学の権威による恩恵を被ろうとするかぎりは、うまくいくはずがない。精密科学の二元論性は、技術面においても精神面においてもすでに明白だからだ。しかし、精密科学を関係知として捉えるのならば——それも、実践実証主義のアイデンティティー、因果関係戦略が単純化してしまったのとはべつの意味において、関係知として捉えるのであれば——それは最高の論拠を提供し、もっとも重要な手引きとなり得るものだ。そのための条件は、「測定比較と、比較不可能なものの享樂とを結び付けること」である。科学が進歩一点張りの進化論に支配されようとしていたとき、アレクサンダー・フォン＝フンボルトは科学にたいしてこのように要求したのだった。これは、われわれの個人の意識ならびに歴史的意識のすべての層において、美的なものに従え、という根本的な要請なのだと私は考えている。

ある種の超越的意味の意識を前提とした場合、美的で基本的なものにおいて、われわれは互いにもっともよく理解し合えるといえよう。ほかの文化、宗教や世界観を知ろうとしたら、私はためらうことなく、感覚的な儀式や歌にこの身を沈めてみる。もしもヒンドゥー教の祭司が許してくれるなら、額に付け黒子をして第三の目とし、その心の窓の開いた感覚を味わうのだ。砂占いをする友人のいうとおり、自分がどこか好きな場所にいると想定してみるならば、私は日本の木々や石に施されたわらの輪飾り、あるいはまた、地球のエネルギー界や力の場を促進すると信じられているケルトの石積みのことを思い浮かべてみる。パラナシのアッシ・ガートにあった木は今でもありありと目に浮かぶ。夜になると、年老いた女がそこへ水を運んできて、ガンジス河岸にろうそくを灯した。亡くなった人の魂を慰めるために、ときとして何百という数の明かりがガンジス川を夜の闇のなかへと流れていくのだ。

また、インディアンの呪文の詩ほど美しい世界観もないだろう。

* 編註:本シンポジウム企画者。

私は美しさのなかを歩く、前も美しい、後ろも美しい、
上も下も美しい、そんななかを歩く、
私は美しさのなかを歩く、東へ、西へ、
南へ、北へと歩く、美しさのなかを歩く、
私は美しさのなかを歩く、どこへでも歩く…

*I walk in beauty before me, I walk in beauty behind me,
I walk in beauty above me and below me,
I walk in beauty to the East, I walk in beauty to the West,
I walk in beauty to the South and in beauty to the North,
I walk in beauty wherever ...*

そして、ドゴン族は人間を宇宙秩序と結び付けてこう考えた。人間の脳と心は、太陽と月のようだ。悟性は月であり、われわれが心のなかに意識することを映し出す。

このような体験や表現をもっと強く抑制するのは、現代の不安である。文明初期には、自然の力による具体的脅威が、人間の経験の根底にまで浸透していた。世界との出会いや共感に欠けている現代社会の人間には、すべてを無価値にしてしまう不安が巣くっている。これは、よく死にたいする不安と呼ばれているが、実は、もっとやっかいな、生にたいする不安なのだ。この生にたいする不安は、生を認めることができないと、死を意識的に追放するところにその特徴がある。充実した生をどの程度、体験することができるか、その充実度に応じて、死にたいする恐怖が減少するということは、デイドロやエルンスト・ブロッホら哲学者がすでに指摘している。これはすなわち、未来の「空」がもつ魅力が、充実した現在に押し退けられるに過ぎない。死にたいする闘いへの関心が薄れるわけだ。だが、これは同時に、本来の知も押し退けられていることを意味する。死は生のひとつの次元である。それも、具体的かつ感覚的に意識され、形成されないと、耐え難くなるような次元の生なのである。

黄泉の国にたいする生々しい関係は、宗教において驚くべきばかりの多様な観念や像を創り出してきた。三途の川、ステュクス川の向こう側にあるギリシアの冥界の青白さは、プラトンの洞窟の比喻における模写の影の活気のなさを思い起こさせる。それにたいして、エジプトの鬼籍は死んだ魂を流浪の旅に送り出す。その途中、魂は人生の問題を新たに解かなければならない。こうして死の前と死後の運動に連続性が発生する。アジアにも人間と悪霊が対峙する、似たようなイメージは存在する。死の世界とのかかわりは、死者の供養をつうじて、すでに生存中から存在しているものだ。それが臨終の聖体拝領であり、奉げ物である。われわれの意識のなかに存在し続ける死者と、生のひとときを分かち合おうとするインスピレーションの表れとってよかろう。メキシコでは、万霊節の日、家族が墓に集まって死者と夕食をともにする、教会も黙認している習慣がある。子供たちは夕べの祈りのビスケットを亡くなった父親や大好きだった祖母のために窓辺に置く。そして、鳥がきて、そのビスケットを死者に運んでくれるのを楽しみにして待つのだ。インディアン人のジャノマミ族は死者の生命力を受け継ぐために、その遺灰を食べてしまう。だが、宣教師がこの儀式を止めさせ、このコミュニケーション手段を取り上げてしまうと、この一族は死に絶えてしまった。

また別の意味において、生と死を互いに浸透させる習慣も存在する。アフリカのイニシエーションの儀式は、「生きているあいだに死ななかつた者は、死ぬ前にすでに死んでいる」という考え方を実践に移したものだ。われわれが受け入れて作った形式が、息を吐く度に死ぬというのなら、新たに息を吸うさいにそれを変化させて作り直すのだ。この根本的な体験は、座禅の伝統のなかに息付いている。アフリカの伝統的共同体では、幼少年期から青年として大人の世界に仲間入りするような人生の節目を、非常に身体性をともなうやり方で祝う。生と死の移り変わりは、感性的かつ象徴的な行動によって遂行され、確認されるのであ

る。この人生の只中での生まれ変わりの経験は、実存に深くかかわる形で、生と死を通り超えてもちこたえるものだ。それが体験されるのは、南アメリカでアフリカ式の葬儀が行なわれ、悲しみと確信を込めて郷土の踊りが踊られるときである。

超越は、常に美的なものの中に現れる。それも、われわれの感覚的体験が生を今現在に集中したときに現れるのである。ジャンヌ・エルシュは現在のことを「われわれと世界との唯一の約束」と呼んでいる。存在が、日常的行動の目的や形而上学によって無限の彼方に追いやられることもなく、現れるのは、今、現在なのだ。今現在のこととして心に思い浮かべるための儀式、いやむしろ、献身のための儀式といったほうがいいかもしれないが、いずれにせよ、そのような儀式は、身近な勤めの形を採ることもあるし、理解不可能なものへ思いを馳せることもある。ユダヤの民と宗教が2000年以上も地球上に散り散りになりながらも存続してきたのは、ことに二つ伝統によるところが大きいと思われる。ひとつは、ユダヤ民族が常に祖国と直接的に連帯してきたことだ。どこに集まろうが、祈りを捧げるときには、その季節に応じて、パレスチナの大地に雨や露の恵みを祈り願うことを忘れなかった。もうひとつは、ユダヤ教が比類のない象徴によって達成した、高度な抽象化である。神殿のカーテンの後ろの部分には何もなかったことを知っているからこそ、エルサレムの神殿が破壊されたのちも、べつの形での連続性を維持することができたのだ。

さて、今、象徴(シンボル)の概念に話が及んだが、この概念ほど、現代の理解から体系的に追放されたものもめずらしい。言語構造理論では、その意味は外面的で形式的な関係に還元されてしまっている。いわば、目にみえるようにした空白のスペースだ。交差点、それも、日本の交差点のように、横断歩道に鳥のさえざり仕掛けがついているようなものではなくて、ただの交差点にある交通標識、それがシンボルと呼ばれている。また、コンピュータでEメールを送ったり、保存するときには、マウスで「シンボル」をクリックするように、と子供の時分から習う。しかし、われわれは、このシンボルという言葉その本当の意味において必要としているのだ。それは、見えるものと見えないもの、聞こえるものと聞こえないもののあいだに、具象的で分かりやすい、感覚的な橋を架けてくれる、そのシンボルのことなのだ。インドでは、はっきりとみえる世界とみえない世界は互いにかみあっている、と伝統的に考えられているが、現実の一面からもうひとつの別の面へとシンボルが橋渡しをしてくれることは、ノヴァーリスも指摘している。「神々の帰還を待つあいだ、パンとワインで祝い、神々が不在でありながら、実はそこに在ることを確認しようではないか」とわれわれを誘ったのはヘルダーリン(Friedrich Hölderlin)だ。パウル・ツェラーン(Paul Celan)はホロコーストの大惨事後の復活を、極限的で非常に内面的な比喻によって表現した。

ニーチェは、全作品を通じて一貫して、美学を「身体の手引き」と訳した。「かつて聞いたこともなく、聞こえない、歴史の根底の流れ」に新たに注目しなければ、この身体の手引きをみつけることはできないということを、ニーチェは知っていた。それを受けて西側諸国ではありとあらゆる流行が起こった。真面目なものあれば、不真面目なものもあり、商業ベースに乗ったものも多かったが、その意図するところは、西側諸国による破壊にさらされているほかの文化から、その一部を受け入れようというものだった。このような試みは、感覚意識の不足や禁断からくるあらゆる症状を抱えた社会に、心地よいマイルドな麻薬を与えるだけの結果に往々にしてなりがちだ。しかし、文化の真の対話は、ある意味で二つの正反対の方向に救済的効果をもたらすこともできる。そのひとつは、ウベロイ(J. P. S. Uberoi)の厳しい勧告に従うことだ。

別の異なる思考を探しているのなら、またインドへきてこの国を破壊するようなことはしないでくれ。君たちが置いていったごみを集めにまたくるというのなら、話しはべつだが。べつの思考を探すためには、君たち自身の歴史が一体何をもちこたえたのか、もう一度見詰め直すことだ。

もうひとつの方向は、いろいろな意味で無理のある移住によって不幸になり、それをさらに前向きに精神的姿勢へと変化させる場合である。今日の世界における文化の再生は、外に追放された状態のなかでの変化から発生するだろうと、私は思っているのだ。

東アジアの精神的伝統のなかには、西ヨーロッパ諸国にその種がこぼれて花を開き、それをきっかけにして世界中で新たに関心を集めているものもある。これは、宗教にとって、国教化して権力と腐敗に固まった歴史から、新たな脈絡へとみずからを解放する機会である。同時にまた、追放された証人によって伝えられる伝統的メッセージは、ほかの民族に模範や刺激をもたらすものだ。この双方の意味において、ダライ・ラマの活動とチベットの教えほど感銘を与えた経験は、現代世界においてほかにはないだろう。ひょっとしたら「あなた方のうち三人が私の名においてともに集まっているところ」というキリストの言葉も、この名前やらあの名前やらから切り離してみることができるようになるかもしれない。人間同士の出会い、世界との出会いにおいて、それぞれ互いに人間の現存と神の現存を結び付ける具体的な答えをみつけられるようになる 때가、やってくるかもしれないのだ。そのときには、神という言葉が超越という名前になることは確かである。

このような考えや努力はすべて、一人ひとりの人間の意識のみにかかわっているかのように見える。しかし、実際には二重の意味において、それを超えてさらに歴史的意識へとかかわっているのだ。まずひとつには、われわれは人間を抽象的なものとして扱うという誤りを長いあいだ犯してきた。人類も社会も、その瞬間を生きている個人において、そしてその個人の過去と未来についての意識とともに、ようやく現実となるのである。改革者がせつかけであるがために、革新の計画は抽象的なレベルで立てられることが多い。確かにその理由はいろいろあるだろうが、革新内容がイデオロギーのままでは、急いでもろくなことにはならない。皆が皆、変わるわけではないし、徐々になら変わるかといえば、そうでもない。それはつねに複数のプロセスであり、けっしてひとつの「短いプロセス」ではない。また他方、世界最高レベルの責任における決定にせよ、ほんの日常的な生活形式における決定にせよ、いずれにしても絶えず何かしら決定を下さねばならない事柄が目白押しだ。だが、ここでも、美的なものを重要視するべきである。参謀本部の世界支配地図をみて思いだすような不幸な事件を防ぐためには、具体的な経験や観察に基づいて、戦略の判定や変更を行なうことが不可欠である。しかし、同様の不幸は、善意で提唱されたイニシアチブにも繰り返されている。「世界倫理」のイニシアチブもその一例だが、その原因は、統一的解決策を求めようとする致命的なイデオロギーにある。公式権力者の多くは、分離と敵対に力を注いできたにもかかわらず、よりにもよってその公式権力者のレベルで宗教を統合しようというのだ。むしろ、思想教化などなければ、信者・不信心者、文化の別を問わず、すべての人を助け、互いを信頼することなど、とうの昔に実現していたことだろう。

ここで、あくまでも大勢のなかの一例としてではあるが、古代インドのキリスト教首都大司教であったマール・グレゴリウス(Mar Gregorius)の思想と、宗教や文化の出会いについてのエピソードを紹介することにしたい。多くの宗教の代表が集まってデリで会議が開かれたときのことである。マール・グレゴリウスはこの会議を出会いの場に変えてしまった。そして、参加者は全員、深く感動し、偉大な共同体験をしたという意識を抱いて帰途についた。美的なもののもっとも強力な媒体が静寂であることを知っていたマール・グレゴリウスは、その週、一緒に黙想の修行をしながら会議を進めたのであった。

(独文和訳 巽レリ玲子)

諸宗教の共生——グローバルな課題、地域的な課題

ロルフ・エルバフェルト
ヴッパータール大学

古来よりさまざまな宗教が世界中の各地域において並存したりあるいは相互に関係しあったりしながら進展してきました。たとえば、ローマ帝国、インド、中国、ヨーロッパ中世やそのほかの地域では諸宗教の共生はごく当たり前のことでした。現代では人類は一般に国家形態に組織されていますので、諸宗教の具体的な共生は各国家の枠組み内で行なわれ、それぞれの国の法律により規制されます。したがって、以下に述べる考察は各宗教同士の哲学的論争に主眼を置くものではなく、各国内での諸宗教の具体的な共生の様子を紹介するものです。とくにドイツとベルリンの状況を中心にして進めていくべきだと考えています。今日の私の講演は四つの項目に分けてお話いたします。

1. 宗教の概念について

今日では、「宗教」という言葉がさまざまな表現形式あるいは生活様式を表すことにわれわれは慣れ親しんでいます。この言葉「宗教」が表す多様で微妙な現象を幅広く研究するため、19世紀に比較学問としての宗教学が生まれました。⁽¹⁾100年以上にわたる研究の結果明らかになった結論は、宗教という現象分野を統一した「概念(Begriff)」でまとめることは不可能であるということです。『Historisches Wörterbuch der Philosophie(哲学歴史辞典)』をひも解くと、つぎのようにあります。

- a) 人類のすべての宗教をまとめて表す上位概念(Oberbegriff)はない。
- b) 一語で現在「宗教」といわれているものすべてを表す概念はないし、合わせてみても、近代的な宗教概念が意味するものすべてを包括まとめて表す概念もない。
- c) 「宗教」についての近代的意味とは対照的に、古くからの宗教概念は外見の実践、儀式の戒律や規則の尊重、宗教法典の遵守といった点に重点を置く。しかし、この術語「宗教」は明確には分類されておらず、また特筆するような機能も果たしてはいない。⁽²⁾

ヨーロッパ関係にとっても、古代ギリシア語にも「宗教」という語彙に実際に相当する語が見当たらないと

-
1. **F. Max Müller** *Einleitung in die vergleichende Religionswissenschaft* (比較宗教学入門), Strassburg, 1874
ミュラーは本書14頁で、この学問の始まりについて「Wer eine [Religion] kennt, kennt keine. (ひとつの宗教について知っていても、それは宗教を知っていることではない)」と述べている。
Heinrich Frick *Vergleichende Religionswissenschaft* (比較宗教学), Berlin/Leipzig, 1928
Hans G. Kippenberg *Die Relativierung der eigenen Kultur in der vergleichenden Religionswissenschaft* (比較宗教学における自己の文化の相対化), in: **J. Matthes** (ed.) *Zwischen den Kulturen? Die Sozialwissenschaften vor dem Problem des Kulturvergleichs* (文化の狭間か——文化比較における問題に直面する社会学), Göttingen, 1992
 2. 『Historisches Wörterbuch der Philosophie(歴史哲学辞典)』の「Religion(宗教)」の項から引用。
J. Ritter & K. Gründer & G. Gabriel *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, Basel 1971ff, vol. 8, p. 633

いうことからみても、すでに根本的に問題があるといえます。したがって、以下の引用をまず心に止めておきましょう。

敬神 (*religio*) の概念は「ローマ教 (*römische Religion*)」の特性を表すものである。このローマ教は、吉兆であれ凶兆であれ、神の意志 (*numina*) が示することを几帳面に尊重して実践すべきというものである。⁽³⁾

このラテン語の語彙がローマ世界において特別の意味を獲得してから、キリスト教の著述家により、のちになって使われるようになりまし。アウグスティヌス^(*)はまずこの語を「哲学 (*Philosophie*)」という語と融合させました。しかし、のちになって中世末期までは「ごく普通の」意味づけにそって使われました。

religio は *Orden* (修道会、教団) であり、*status religionis* は *Ordens-Stand* (修道会身分)、*religiosus* は僧を表す。⁽⁴⁾

このことから、中世までは「*Religion*」という語の単数形とその複数形「*Religionen*」は私たちが現在当然のことと解釈している意味とは違うものであったということをも把握しておかなければなりません。現代において私たちが「ギリシア宗教」や神道、儒教などを「宗教」と表す場合、この語を使って表す範囲はその背後にとつともなく広がっていきます。

1453年に書かれた著作『信仰の平和 (*De Pace Fidei*)』のなかで言葉の新使用法を導入したのはニコラウス・クザヌス (*Nicolaus von Cues*、ニコラウス・フォン＝クース) です。この著書の第一節目ですすでに諸宗教の共生にかんする彼のビジョンについてもつぎのように述べています。

先ごろトルコ王がコンスタンチノーブルで犯し、今になって明るみにでた残虐行為について、その土地をかつてみたことのある一人の男が知るところとなった。彼は熱烈な神への信仰心に溢れ嘆息しながら、異なる宗教を信仰していることで迫害がますます荒れ狂ったのを神のご慈悲で鎮めてくれるように全能の創造主に祈った。すると、数日後この感動した男に——彼が毎日考察し続けたからであろうが——ひとつの観点 (*Schau*) が与えられた。そこから彼が引き出した考えは以下のようなものである。つまり世界全体にある宗教 (*religionibus*) にみられるさまざまなしきたりについて熟知している一握りの賢者の経験を生かして、唯一にして幸いなる一致を見出すことは可能であり、この一致により適切かつ真実な方法で宗教 (*in religione*) における永久の平和を築くことができる。⁽⁵⁾

3. 脚注2掲載書、634頁

* 訳注: アウレリウス・アウグスティヌス(354年~430年) 古代キリスト教の教父で聖者。『告白』『神の国』『三位一体』などの著作がある。

4. 脚注2掲載書、637頁

5. **Nicolaus von Cues** *De Pace Fidei* (信仰の平和)

引用は、以下の文献から。

Nicolaus von Cues; L. Gabriel (ed.) *Philosophisch-Theologische Schriften* (哲学神学著作集),

クザヌスは具体的な残虐行為を背景にして、昔からも流血沙汰の争いを起こしている宗教間の対立をどうすれば乗り越えることができるのかと考えをめぐらしました。かれがその際考慮に入れていた宗教は、ユダヤ教、キリスト教、イスラーム教でした。それまでに知られていたすべての宗教について精通している「一握りの賢者」の集会を開くことをクザヌスは考えていました。この人たちはこの集まりのあとに、永久の平和を願って、諸宗教のなかから「幸いなる一致」を形成する意志があったのです。この唯一の真理を通して諸宗教間の一致をみるというビジョンは、異宗教間の問題を解決することのできるひとつの方法としばしば考えられていました。しかし、世界の多種の宗教についての知識が深まるにつれて、この課題はより一層困難なものとなっていきました。ヨーロッパの拡大が始まったこと、そして他文化にかんする情報が豊富にヨーロッパに入ってきたことなどから、Religion を Religionen と複数形で使われることがより多くなっていきました。

アレクサンダー・ロス(Alexander Ross)の著書『Pansebeia, or a View of all Religions of the World(パンセベイア、世界の宗教概説)』⁽⁶⁾は1653年ロンドンで出版されましたが、種々の宗教が広範囲にわたって紹介されています。このとき以来、ときにつれて単数形 Religion と複数形 Religionen はともにいろいろな「宗教的」表現や宗教生活の場においてオープンに使われるようになりました。18世紀から19世紀初期、多くの著述家が単数形の Religion をふたたび強力に復活させようと試みました。その目的とするところは、すでにクザヌスも述べていますが、異なる宗教の奥に本来的真理としてある「ひとつ」の Religion を見出すことであります。たとえば著述家の一人シュライアーマッハー(Schleiermacher)などがこれを試みています。

2. 1893年世界宗教議会

一致への願いが第一回世界宗教議会を1893年シカゴに召集した中心の動機でした。この会合は世界中の諸宗教における指導的な立場の人が参加する世界的規模の初めての集いでした。この議会は1462年クリストフ・コロンブスによるアメリカ大陸発見400周年を記念して開催された世界万国博覧会の枠内で行なわれました。⁽⁷⁾第一回世界宗教議会の目標として10項目が挙げられましたが、ここでは4項目について述べます。

Wien ²1989, vol. 3, p. 707

6. ドイツ語タイトル『Alexander Rossen unterschiedliche Gottesdienste in der gantzen Welt: Das ist: Beschreibung aller bewusten Religionen / Secten und Ketzereyen / So in Asia / Africa / America / und Europa / von Anfang der Welt / bis auf diese gegenwärtige Zeit / theils befindlich / theils annoch gebräuchlich; Aus Englischer und Niederländischer / in die Hochteutsche Sprache / mit allem Fleiß / übersetzt; Denen Bernhardi Varenii Kurtzer Religionsbericht / von mancherley Völkern / beygefügt; Samt einem neuvermehrten Anhang Christoph Arnolds / Etliche Alt-Sächsische Wochen- und andere Teutsche Götzenbilder betreffend; Alles mit schönen Kupferstücken vermehret. (アレクサンダー・ロスによる「全世界の礼拝」——現在知られている宗教、宗派、異端教の記述描写——アジア、アフリカ、アメリカ、ヨーロッパで、世界の始まりから現在にいたるまで存在し、なかばいぜんとして存在するもの——英語およびオランダ語から高地ドイツ語に入念に翻訳——ベルンハルディ＝ヴァレニー・クルツァーによる、さまざまな民族についての宗教報告を付言——クリストフ・アーノルドによる、古いザクセンの「今週の教材」をはじめとするドイツの「邪神像の絵」にかんする新たに増補された付録／全巻美しい銅版装飾付)』
注目に値するのは、本書ではヨーロッパの二大宗教としてキリスト教とイスラーム教が挙げられている点である。
7. ここからは、ドロテア・リュデッケンス(Dorothea Lüddeckens)の優れた著書『Das Weltparlament der Religionen von 1893. Strukturen interreligiöser Begegnung im 19. Jahrhundert (1893年世界宗教議会——19世紀における宗教間邂逅の構造)』(Stuttgart, 2002)を参照した。

1. 史上初めて、世界中の歴史的に大きな宗教から指導的立場にある代表者を一堂に集める。
2. とくに印象深いやり方を工夫して、諸宗教が共有して、共通に教えている重要な真理にはどのようなものがどの程度あるかを広く伝えること。
3. 信仰上の姿勢は異なってはいても信仰深い人間の人としての精神は友好的な会合と相互理解を通して強化され深められなければならない。ただし信仰無差別論の誘惑に屈したり、形式的で外見的なだけの一一致を図るために努力をしてはならない。
4. 世界全体をみて、各宗教はほかの宗教にどのような光を投げかけてきたのか、また今後も投げかけることができるのかを探索すること。⁽⁸⁾

シカゴではおよそ200に及ぶ講演が行なわれました。アジア代表はトルコ、シリア、インド、中国、セイロン(スリランカ)、シヤム(タイ)、日本などから参加しました。インドのもっとも高名な出席者はスワミ・ヴィヴェカナンダ(Swami Vivekananda)でヒンドゥー教代表でした。日本代表でもっとも著名なのは当時の円覚寺管長であった釈宗園(しゃくそうえん)でした。さらに天台宗、浄土真宗、日蓮宗、神道、日本キリスト教の代表者も参加しました。テラバーダ(Theravada、南方仏教)教徒のアナガリカ・ダルマパラ(Anagarika Dharmapala)はセイロン、すなわち現在のスリランカの仏教徒を代表し、また中国からの公使が儒教の代表として参加しました。カトリック系キリスト教からも勿論参加者がありましたが、この議会は開催地が合衆国で、プロテスタント系により企画運営されたため、講演者の65パーセントがプロテスタント系教会に属する最大のグループからであったことは何も不思議なことではありません。ただ、イスラーム教が正式な代表を派遣しなかったことは目立った点でしたが、これはトルコの君主(サルタン)が計画段階で議会にたいして否定的な態度を示したからであろうと推測できます。「ネイティブアメリカン(Native Americans、アメリカ原住民、アメリカンインディアン)」の代表やほかの部族宗教(Stammesreligion)の代表者は招待されませんでした。このような点からみると、この企画の限界がはっきりと現れているといわざるをえません。

しかしながら、この議会は今日までも続いている世界規模での対話運動を始動させたばかりでなく、ヨーロッパや合衆国でアジアの宗教を広めるのを大いに促進させました。議会のもたらした効果のひとつとしては、議会後ほどなくして鈴木大拙が神学者パウル・カールス(Paul Carus)と協力して仏教を西洋に紹介するべく合衆国を訪れています。

この議会がもたらしたさらに重大な効果として挙げられるのは、アジアからの参加者が国際的な場で西側諸国の植民地主義を批判することが可能となった点にあります。世界宗教議会で表面化してきたアジア参加者の自信に満ちた西側批判は、彼らの自己理解をバネにして、西側のいうなりには従わず、公にしかも攻勢な態度で臨み、植民地保有国やキリスト教が普遍的に主張して指定した立場に立つことは受諾しませんでした。⁽⁹⁾この世界議会においてヨーロッパ外からの宗教がキリスト教と「同等」に肩を並べて出席したということは、当時の政治状況をみればきわめて対照的でした。ときは正に植民地争奪戦が全開で勃発していたころでもありました。

20世紀に起こった宗教の対話運動、宗教研究の多大な業績、1993年にふたたび催された世界宗教議会などは、諸宗教間の理解を支えさらに深めることに効果を挙げました。しかし他方では、百年以上も前に始まったヨーロッパ外の宗教による西側文化批判の動行は、暴力をも辞さないイスラーム教徒にみられるように、今日その残忍さでは最高潮に達してきています。

8. 脚注7掲載書、175頁(著者による独語訳から訳者和訳)

9. 脚注7掲載書、279頁

このような意味でも、世界宗教議会は、世界史的な意義があったと認めざるを得ないほど広範に及ぶ影響を与えました。しかしその影響は緩慢にしかもほとんど目立たずに広がっていきました。とくに1993年にふたたび開催されたシカゴの世界宗教議会をみると、諸宗教の共生の変遷が明確に現れています。講演者940名の顔触れには、1893年にはまだ参加していなかった多くの宗教からの代表者が多数みられたばかりでなく、ここで行なわれた会議の議長にも、イスラーム教、ヒンドゥー教、キリスト教、仏教、ユダヤ教、バハイ教、ブラフミ・クマリス(Brahma Kumaris)、インディジヤナス(indigenous、土着宗教)、ジャイナ教、ネイティブアメリカン、シーク教、ゾロアスター教などの信徒が名を連ねていました。これをみると、今まででもっとも多種の宗教が認識されたという大飛躍が確認できますし、これはさらに宗教にたいする認識を全体的に変えることにつながりました。変化がとくに顕著にみられるのは、宗教の多元性を認識するようになった点です。たとえば、以前はヨーロッパといえば、キリスト教だけとつねに理解されていましたが、いまではヨーロッパ宗教史の研究分野でも、ヨーロッパでは初めから多宗教であったという説にしきりに喚起を促すようになりました。第三帝国の破局にいたるまでは、とくにユダヤ教が昔のヨーロッパ精神史にとって非常に重要な意味をもっていました。このことに加えて、イスラーム教に備わっている博識による影響がなければ、さまざまな発展は在り得なかったといえます。現在のヨーロッパとドイツをみると、多宗教による影響ははっきりと分かります。言い換えれば、われわれはいま、多文化に接して生きているとともに、多宗教の環境で暮らしています。そして、将来この程度がより一層高まる公算は大きいでしょう。

3. 現在のドイツとベルリンにおける宗教

宗教の共生については、現在多くの対話集会でディスカッションを行ったり実践訓練するだけでなく、あちこちで日常的な現象として見受けるようになりました。一部の人達からはむしろポジティブに評価されていますが、ほかの一部からは非常にネガティブに受け取られています。つまり、日常生活を豊かにさせるものとの評価を得る一方で、反対側からは自分のアイデンティティーを脅かすものと解釈されます。ここで発生してくる問題に対処できる簡単な解決策をここでみつけることはできません。

では、これからベルリンの宗教状況についてお話するのに先立って、ドイツにおける宗教関連の統計からいくつか数字を挙げてみたいと思います。私の手に入った範囲での最新データです。

カトリック教徒	約2600万人
プロテスタント教徒	約2600万人
東方正教会教徒	約100万人
イスラーム教徒	約330万人
ユダヤ教徒	教団加入、約10万人 教団非加入、8万人
仏教徒	約20万人
ヒンドゥー教徒	約10万人 ⁽¹⁰⁾

これ以外にも、たとえばシーク教、ババイ教、ブラフミ・クマリス教やそのほかのような信徒数の少ない宗教が数多くあります。ここで気を付けるべきことは、信徒数の多い宗教であっても、教派あるいはその下位区分によって細分化されていることです。ドイツにおいて最大の宗教はキリスト教であることには異論を挟

10. 数値はインターネットサイト www.remid.de および www.religion-online.info から引用。

むことはできません。そのつぎに多いのは信徒数が急増加しているイスラーム教です。しかし、キリスト教徒数は減少傾向にあります。これらの数値は聞いただけではあまりに抽象的で、種々な宗教が具体的にどう分布しているのかまったく想像が付きません。そこで、皆さんによりよく把握していただくために、これから私はベルリンの状況をお話してみたいと思います。

比較的新しい宗教学から伺い知ることのできる傾向は、宗教を現場から、つまり自分が住んでいる街でよく観察した上で描写するという方法です。遠い国々の異宗教を、文書や関連文学作品を通して研究する試みばかりでなく、そのあいだに——すくなくともドイツでは——住んでいる街でさまざまな宗教を体験し、また調べることが可能になってきました。『Religion in Berlin. Ein Handbuch(ベルリンにおける宗教——ハンドブック)』⁽¹¹⁾には、情報収集が可能なベルリン中の宗教教団すべてが記録され、時代順に分類されています。

諸宗教がベルリンに拠点を置くようになったのにはいろいろな理由が挙げられまう。これから、いくつかの例を選んでベルリンでの宗教の発展を分かりやすく説明したいと思います。そのためには具体的な場所を選んでご説明したいと思います。⁽¹²⁾ただし、ドイツ民主共和国時代の宗教の展開についてはほんの少し触れるだけに止めます。

ベルリンが市として成立したころにすでにあつた宗教は**カトリック系キリスト教**でした。13世紀のベルリン市成立のころに聖ニコライ教会と聖母マリア教会がベルリン・ミッテ地区に建てられ、今でも維持されています。宗教改革時代まではカトリックキリスト教が主流の宗教としてその優位を誇っていました。しかしルターの信仰告白(das lutherische Bekenntnis)が1539年に通過して、そのため、カトリックは禁止されました。その後およそ150年間はベルリンではカトリック色の濃い生活はみられませんでした。18世紀になってふたたびカトリック教信者がベルリンに移り住むようになり、現在ではカトリック系教会は30万人の信者を擁する規模にまでなりました。

ルターの信仰告白の導入により聖ニコライ教会と聖母マリア教会もプロテスタント教会に変わりました。プロイセンが台頭した18世紀、19世紀には**プロテスタント教会**が持続的に庇護されていました。このことがよく現れているのは、たとえば1750年に建てられた旧大聖堂のような絢爛たる教会建築などです。この旧大聖堂は1905年に新大聖堂に建て替えられて、現在でもベルリン・プロテスタント系の本教会(Hauptkirche)です。

ロシア正教会キリスト教はロシア公使によって先ず1718年に、その後1733年に小さな礼拝堂をベルリンに建立しました。20世紀初頭までにはロシア教区は10万人の信徒数を擁するほどになりました。ドイツ民主共和国の時代には東ベルリンに大勢のロシア兵が駐屯しましたが、彼らの一部が正教会キリスト教をベルリンに持ち込みました。現在は「キリスト復活大聖堂(Christi-Auferstehungskathedrale)」が教区のセンターとなっています。

13世紀、ベルリンがはじめて言及されるようになった時代に、**ユダヤ教**はヨーロッパではすでに盛んでした。「すでに中世においてベルリン周辺地域で時折ユダヤ人が住んでたが、追い出されたり、殺された。1247年の史料によると、ベーリッツでユダヤ人が火刑に処せられた記録が残っている。(…)寛容であった

11. 本書はベルリンの宗教学界が出版。

Nils Grübel & Stefan Rademacher *Religion in Berlin. Ein Handbuch*(ベルリンにおける宗教——ハンドブック), Berlin, 2003

以下ベルリンにおける各宗教の歴史についての歴史的概略についてはすべて本書を参考にしている。よって出典ページは省略する。

12. 基調報告にさいし、各所の写真を披露したが、本報告集では残念ながら割愛する。

大選帝候フリードリヒ・ウィルヘルム一世によってはじめて1671年にユダヤ人50家族がベルリンに入植することを許可する勅令が発布された。(…)ユダヤ人が完全に市民権を正式に獲得するには1812年までさらに長い年月がかかった。(…)1874年までにはベルリンに住むユダヤ人の数は45464名になった⁽¹³⁾1933年のヒトラーによる政権掌握の以前にはユダヤ教区民の数は16万人までいたりしました。すでに1714年に最初のシナゴグが建立されています。現在もっとも有名なシナゴグはオラーニエンブルグ通りにあります。この建物やあるいはそのほかユダヤ教関係の建物の近くを通ると、右翼過激派の襲撃から守るべくその近辺に警察官が配置されているのが目に付きます。そのうえ、大きなコンクリートブロックがユダヤ教関係の建物の前に並べて置かれることも多くなり、戦時下を彷彿とさせます。現代のような共生の時代においてもこのような対策が必要だということは、大変気の滅入るそして愕然とする状況です。

イスラーム教生活の最初の足跡は17世紀にまでさかのぼります。20世紀初頭になると、大勢のイスラーム教徒がベルリンにやってきました。そして1920年代には、ヴィルマースドルフ区に最初のモスク(イスラーム教寺院)を所有するようになりました。しかしなんとといっても、イスラーム教徒の大多数は50年代から60年代にかけて労働移民としておもにトルコから移住してきた人たちでした。70年代からは戦争難民として流入してきたイスラーム教徒が増加しました。**イスラーム教**も、キリスト教と同様に、いろいろな教派にさらに分派されています。最大のグループはスンニー派(Sunniten、スンナ派ともいう)とシーア派(Shi'iten)の二つで、数多くの本部とモスクがベルリンにはあります。現時点ではおよそ70箇所あります。最近テンペルホーフ空港近くに最大の規模でもっとも壮麗なモスクが建立されましたが、こればトルコ系市民のイニシアチブによって出資され建設されたものです。

ヒンドゥー教徒は1980年代にベルリンに増加しつつ移入してくるようになりました。1991年、スリランカから戦争難民としてベルリンにやってきたタミル人によってヒンドゥー教寺院ができました。しかしヒンドゥー教はベルリンではもっと別の形でその存在を示しています。多くのセンターではヨガをさまざまなやり方で指導して、ヒンドゥー教のしきたりを活発に実践しています。とくにドイツ人がインドの伝統に惹かれて、日常生活に取り入れているようです。この宗教的な思潮は実際に制度化されてはおらず、むしろある種の瞑想の実践という形でドイツ人の日常生活に浸透しています。

仏教は、ドイツでは先ず学者層のあいだで認識されるようになりました。とくにアルトゥア・ショーペンハウアー(Arthur Schopenhauer)が評価したことで、ドイツでの仏教の受容に大きな刺激を与えたといえます。仏教は宗教としてだけでなく、哲学としても興味を惹き付けました。現在もなお存続しているベルリン・フローナウ地区の「フローナウ仏教の家(Buddhistisches Haus Frohnau)」は医師でありまた仏教の識者(Buddhismuskundler)でもあったパウル・ダールケ(Paul Dahlke)によって1924年に設立されました。この寺は仏教のうちでもテラバーダの伝統に従っており、スリランカの仏教伝統と密接な関係を保っています。1950年代になって浄土真宗の形で阿弥陀仏教がハリー・ピーパー(Harry Pieper)によってドイツ、ベルリンに導入されました。禅仏教も50年代から60年代にかけてドイツに初めて入ってきました。1971年、医師クラウス・ツェルニコフ(Klaus Zernickow)は臨済禅の伝統に添ってベルリンに無門会(Mumon-kai, Gemeinschaft ohne Tor)を設立し、1978年には前述のフローナウ仏教の家からそう遠くない場所に座禅室(Sitzhalle)を建てました。80年代初めには曹洞宗のしきたりに添った禅道場もできました。ベルリンではこれらのテラバーダや禅の伝統と並んで、チベット仏教も広まっています。80年代以来、チベット仏教のうちのさまざまな宗派から生まれたいろいろなグループが存在しています。2001年夏にはメディアに大きく取り上げられた少林寺(Shaolin-Tempel)がクアフルステンダム通りに建

13. 脚注11掲載書、295頁

立されました。ここでは仏教のしきたりとそれにとまなう闘技が伝授されます。

カトリック系、プロテスタント系、オーソドックス系の各キリスト教やユダヤ教、イスラーム教、ヒンドゥー教、仏教のほかにも、さまざまな伝統から派生してきたマイナーなグループが数多くあります。これらのうちのいくつかは秘義の範囲に属するといえるものもあり、単純に分類しても、実情にはまったく則していません。

これまで、ベルリンの宗教史と宗教状況を断片的に短くお話ししましたが、宗教環境が速度を増しながら変化していることがお分かりいただけたことでしょう。その変化の段階でとくに二つの要因が役割を果たしています。ひとつは、さまざまな宗教を信仰する人たちがドイツおよびベルリンに入ってきた理由は政治的状況であるということ、もうひとつは、ドイツ人の興味がとくにアジアの教えに向けられて、それがドイツやベルリンに新しく宗教を持ち込む理由になっているということです。しかし、この二つの要因のほかにも、経済が重要な役割を果たしています。もし経済的根拠がなければ、ドイツ連邦に住むイスラーム教徒の数はずっと少なかったに違いありません。この進展振りをもっと詳しく映し出すことができるように、私はこれからヤコブ・ブルクハート(Jacob Burckhardt)に倣って宗教、国、文化、経済、技術の関連を考察してみたいと思います。

4. 考察

ヤコブ・ブルクハートは1868年の『Über das Studium der Geschichte(歴史の研究について)』の偉大なる講演——これは『Weltgeschichtliche Betrachtungen(世界史的考察)』という著書名でも知られていますが、この講演——のなかで歴史的な動きを引き起こす中心となる「ポテンシャル」を三つに区別しています。すなわち国家、宗教、文化の三要素です。⁽¹⁴⁾ブルクハートの考察のなかで、彼はこれらの領域での相互的な影響について述べて、歴史的状況を具体的に分析しています。そのあとにさらに経済と技術という二つの「ポテンシャル」が現実を大きく左右するようになってきたので、分析の際にこの二つを取り入れざるを得なくなりました。したがって、われわれの問題提起にたいしては、現代社会における宗教の共生はすくなくとも五つの中心的観点から記述し分析することができるといえましょう。つまり問題は国家、文化、経済、技術、宗教それぞれは共生のためにどのような役割をはたすのかということです。これらの観点を細かく識別していけば、われわれの問いに新しい見方がでてくるでしょう。

私の考察の締め括りとしてドイツおよびベルリンにおける宗教状況をこの視点から観察して短くお話ししたいと思います。そこでは現在における諸宗教の共生についての具体的問題と課題分野も取り上げてみます。

(1) 国家的レベル

国家は国民の社会的共生を可能にするための規則を決定します。たとえば、民主主義国家は個人の世界観の枠内には可能なかぎり干渉しないよう努めます。市民の自由を束縛しないための一定の限度を定めるということが決定的な意味をもちます。ドイツにおいて諸宗教の共生のために宗教の自由が憲法で保証されていることが基本になります。国は、宗教が国家権力の主張を脅かさない限り、宗教についての

14. **Jacob Burckhardt** *Über das Studium der Geschichte*(歴史の研究について)

『Weltgeschichtlichen Betrachtungen(世界史的考察)』は、エルンスト・ツィーグラール(Ernst Ziegler)が手書き原稿を基に準備し、ペーター・ガンツ(Peter Ganz)が編集・刊行(München, 1982)

関与を控えます。この国家によって保証された自由があつてはじめて諸宗教が平和に根をおろすことができるようになりました。この保証は、すべての宗教に適用されるものであつて、長い伝統により優勢な立場にある宗教にだけに適用されるものではありません。言い換えれば、国家と宗教の分離は諸宗教の共生に大きな影響を与えています。あるひとつの宗教がほかの宗教を宗教上の理由で駆逐したくても、それは法秩序の枠内で犯罪行為をすることになるので、できません。つまり、国家的レベルでいえば、宗教は寛容を「強要されて」おり、同等に共存することを認めなければなりません。しかし、内容的な実際レベルで行動するのはそう簡単でないということがしばしばあります。

(2) 文化的レベル

ヨーロッパ啓蒙主義とともに文化運動が起こりましたが、この運動は意識的にどの宗教からも距離を置き、あるいは宗教をひとつのものとしてみなしたので、各宗教間の違いはそれほど重大な意味をもっていませんでした。この分離により文化は基本的に宗教とは別なものとして考えられましたが、そのようなことはヨーロッパ中世においては考えられないことでした。ブルクハートのように、文化レベルに哲学、学術、芸術を含むとするならば、18世紀以来この分野は徐々に固有の論理が発達していつて、結果として未知の宗教や文化に興味を惹かれるようになりました。とくに19世紀以後は哲学と芸術を通じて仏教とインド伝統がドイツで奨励されて、仏教あるいはインド志向の小さな集団がドイツやベルリンに根をおろすようになりました。伝統的に支配的であったキリスト教から文化を分離したことによって、今までヨーロッパでは重要な役割をもっていなかったほかの宗教への関心を引き起こすことになりました。逆に1868年以後ヨーロッパの文化を輸入するようになってから大勢の日本の知識人がキリスト教と取り組むようになりました。しかしながら、それによって日本でキリスト教がいつそう広まるというまでにはいたりませんでした。このように文化の発展が、ある地域での宗教の多様性を促進して、宗教地図をかなりずらすことが可能となります。

(3) 経済的レベル

第二次世界大戦後の経済がわれわれの現実により決定的な影響を与えるようになってきて以来、経済的に考慮してドイツに移ってくる人が増えました。彼らは当然のこととして自分たちの宗教を持ち込み、実践することが許されています。50年代から70年代にかけての労働者の募集により、とくにイスラーム教徒がドイツに入ってきましたが、それだけでなく、たとえばインドのコンピュータ専門家についての議論が示すように、ほかの文化圏からの専門家の募集が現在でもドイツでの課題となっています。企業自身は本来宗教と関係ないというものの、グローバルになった市場や多国家企業がさまざまな形で諸宗教の共生問題に踏み込んでいきます。宗教的な動機が広告戦略に利用されうる場合、あるいは特別に文化との関連で製品販売問題を考慮しなければならない場合にのみ、宗教が視野に入ってきます。

(4) 技術的レベル

インターネットの普及により、今ではどの宗教も世界中に知られるようになりました。ごく小さな寺院や教団にいたるまで、実にさまざまな宗教がデジタルの形で紹介されるようになりました。さまざまなしきたりについての情報を得ることも容易になりましたし、各宗教はそれぞれの聖典の章句をインターネット上で読んだり、あるいはダウンロードできるように提供しています。気軽に近付きやすい布教活動用プロパガンダも日常的なこととなりました。このインターネットをつうじてのさまざまな形での宗教の普及は始まったばかりです。これが諸宗教の共生に大きな影響を与えるという点については否定する余地はまったくありません。イ

インターネット形式を使うと、仮想の次元でのみ可能なために、地域的境界線を簡単に超えることができ、したがって「共生」ということにもまったく新しい意味がでてきます。この「バーチャルな共生」が将来どんな結果をもたらすかはまだ見当が付きません。

(5) 宗教的レベル

諸宗教の共生は宗教レベルの側からみても中心テーマです。すでにお話ししましたが、共生はここでは対話と解釈してよいと思いますが、神学的宗教的な信条をベースにして諸宗教間の関係が規定されます。この対話は建設的であると同時に敵対するような批判へと発展していくかもしれません。⁽¹⁵⁾ただし、こうした討論はほとんどの場合、諸宗教の共生にある種の影響を与える専門家達のあいだで行なわれます。たとえば、プロテスタント教会が聖餐式の集まりへの参加を認めないというカソリック教会による神学的決定は、キリスト教間の共生にとってつねに深刻な結果をもたらしています。神学的あるいは宗教哲学的な偏差は、このように一方で共生にとっての障碍にもなり、他方では、諸宗教相互間の新しい接点と相互理解の可能性を獲得することにもなります。

以上お話ししましたすべてのレベルは、われわれが住む世界における諸宗教の共生に決定的な影響を及ぼします。各レベルには、非常に具体的問題になってしまうような難点がそれぞれあります。例を挙げますと、イスラーム教徒を埋葬する場合、メッカ方向に向ける特別の決まりがありますが、これはドイツでは市の墓地条例があるので摩擦を起こすことも考えられます。この問題を解決するには、墓地条例を改正するか、あるいはイスラーム教自身が所有する自前の墓地を造成しなければなりません。また、食事にかんする規則が問題を起こすこともあるでしょう。イスラーム教徒は豚肉を食べませんし、ユダヤ教徒はユダヤ教の食習慣にかなった食品のみを摂取するので、異なる宗教の信徒と一緒に食事をする場合には、この点に留意しなくてはなりません。ある地域である宗教が多数派である場合、絶対的要求権を行使してほかの宗教がともに存在するのを認めないとしたら、それは問題となるでしょう。このような意味からも、現在諸宗教の共生は、宗教が実践されている地域の状況に具体的に合わせて行なわれます。国家の宗教立法が多くの場合基準になるとしても、やはり最終的には人間こそがそれぞれの宗教を生命で満たして、宗教をオープンで創造的なものとするか、あるいは閉鎖的で教理的なものにするかの決め手となります。

(独文和訳 真峰靖子)

■

15. **Heinz Robert Schultete** (ed.) *Religionskritik in interkultureller und interreligiöser Sicht* (異文化間および異宗教間の観点から見た宗教批判), Bonn, 1998 を参照されたし。

日程案
シリーズ「東と西」

諸宗教の共生——グローバル化した世界における間宗教的・間文化的な共生

2004年9月27日(月)～28日(火)

ベルリン日独センター

Japanisch-Deutsches Zentrum Berlin, Saargemünder Straße 2, 14195 Berlin

2004年9月26日(日)

18:00 関係者顔合わせの晩餐会

2004年9月27日(月)

8:40 参加者受付開始

9:00 **開会の挨拶**

アンゲリカ・フィーツ(ベルリン日独センター)

竹谷宗久(ベルリン日独センター後援会)

本間豊(日本文化会館)

9:30 **諸宗教の共生の根拠と論理**

大橋良介(大阪大学)

9:45 **共生の作法**

井上達夫(東京大学)

討議

11:15 休憩

11:30 **愛の力に祈る——宗教対話の現状について**

ミヒャエル・フース(教皇庁立グレゴリアン大学)

討議

13:00 昼食

14:30 **暴力の犠牲者との連帯としての信仰生活**

エレミア・オルバーグ(西ジョージア大学)

討議

16:00 休憩

- 16:15 **暴力と苦悩の時代に、私たちにどのような宗教的実践が可能か**
——ナチズム・南京大虐殺・日本軍性奴隷制に抗する女性たちの闘い
大越愛子(近畿大学)
討議
- 18:00 夕食
- 19:30 **一般公開講演会『日本文化と宗教——非暴力への道と日本』**
山折哲雄(国際日本文化研究センター)

2004年9月28日(火)

- 9:00 **仏教からみた共生**
澤井義次(天理大学)
討議
- 10:30 休憩
- 10:45 **キリスト教からみた諸宗教の共生**
ハンス=クリスティアン・ギュンター(フライブルク大学)
討議
- 12:00 昼食
- 14:00 **諸宗教の共生とイスラーム**
鎌田繁(東京大学)
討議
- 15:30 **宗教における美的なもの**
ルドルフ・ツー=リッペ(オルデンプルク大学)
討議
- 16:30 休憩
- 16:45 **諸宗教の共生——グローバルな課題、地域的な課題**
ロルフ・エルバフェルト(ヴッパータール大学)
討議
最終討議(司会:ロルフ・エルバフェルト)
夕食

シリーズ「東と西」・Projektserie „Der Osten - Der Westen“

第1回シンポジウム ・ 1. Symposium

現代に生きる中世

Das Mittelalter in der Gegenwart

25.-27.09.1995

- ・ Veröffentlichungen des JDZB, Reihe 1, Nr. 30

第2回シンポジウム ・ 2. Symposium

日本と欧州の文化における医学

Medizin in der japanischen und europäischen Kultur

25.-28.09.1996

- ・ Veröffentlichungen des JDZB, Reihe 1, Nr. 33
- ・ ベルリン日独センター報告集日本語シリーズ第20号

第3回シンポジウム ・ 3. Symposium

今日の音楽の精神性——日欧の対話

Spiritualität der Musik heute - Dialog zwischen Japan und Europa

07.11.1997

- ・ Veröffentlichungen des JDZB, Reihe 1, Nr. 37
- ・ ベルリン日独センター報告集日本語シリーズ第22号

第4回シンポジウム ・ 4. Symposium

Work and Corporate Ethics in the East and West

04.-06.11.1998

第5回シンポジウム ・ 5. Symposium

東洋と西洋における<心と物>——新しい知のパラダイム

Östliches und westliches Verständnis von <Geist und Materie>

- Paradigma eines neuen Wissens

20.-22.10.1999

- ・ Veröffentlichungen des JDZB, Reihe 1, Nr. 42
- ・ ベルリン日独センター報告集日本語シリーズ第24号

第6回シンポジウム・6. Symposium

宗教と寛容

Religionen und Toleranz

07.-09.05.2000

- ・ Veröffentlichungen des JDZB, Reihe 1, Nr. 45
- ・ ベルリン日独センター報告集日本語シリーズ第26号
- ・ *Publications of the Japanese-German Center Berlin, Vol. 20*

第7回シンポジウム・7. Symposium

人間はなにを知っているべきか——科学技術時代の倫理——哲学者と自然科学者との対話

Was soll der Mensch wissen? - Ethik im Zeitalter der Technologie
- Dialog zwischen Philosophen und Naturwissenschaftlern

25.-27.10.2001

- ・ Veröffentlichungen des JDZB, Reihe 1, Nr. 48
- ・ ベルリン日独センター報告集日本語シリーズ第28号

第8回シンポジウム・8. Symposium

音楽に依る幼児教育

Die Früherziehung der Kinder durch Musik

24.-25.10.2002

- ・ Konferenzvideo: Symposium „Kind und Musik“ Japanisch-Deutsches Zentrum Berlin, Oktober 2002

第9回シンポジウム・9. Symposium

諸宗教の共生——グローバル化した世界における間宗教的・間文化的な共生

Zusammenleben der Religionen - Eine interreligiös-interkulturelle
Aufgabe der globalisierten Welt

27.-28.09.2004

- ・ Veröffentlichungen des JDZB, Reihe 1, Nr. 53
- ・ ベルリン日独センター報告集日本語シリーズ第31号

第10回シンポジウム・10. Symposium

現代舞踏における東西交流

Tanzmoderne in Japan und Deutschland

10.-11.06.2005

企画中

第11回シンポジウム・11. Symposium

産業立地・東欧——日独の経験交流 (仮題)

Standort Osteuropa - japanische und deutsche Erfahrungen im
Vergleich

2006年4月から6月をめどに東京開催の予定

