

## オリエンテーション

芦名 定道

## &lt;演習の目的&gt;

本演習は、おもに現代キリスト教思想（第一次世界大戦以降）を取り上げ、現在のキリスト教思想あるいはキリスト教思想研究の動向について共同研究することを目指しています。

現在、キリスト教思想そしてその研究は、現在複雑に細分化されいわば混沌とした様相を呈しており、個々の研究者から見て見通しのつかない状況にあります。こうした思想状況において、注目すべき主要な動向を明らかにし、新しいキリスト教思想研究の方向付けを行うというのが、本演習の最終目標になります。いくつかの大づかみなテーマを設定し、演習参加者の研究発表を軸にしつつ、関連する諸思想家についての思想紹介、新しい文献の書評なども組み合わせ、徐々に「キリスト教思想研究の現在」の全貌に迫りたいと考えています。

演習を構成する大テーマの設定は、初回のオリエンテーションで参加者の研究関心を踏まえて決定します。演習の具体的な進め方は大テーマごとに相談しますが、参加者には、個人研究の発表が前期後期一回程度（あるいは以上）求められます。前期と後期の最後に、大テーマ横断の発表会を行い、優れた発表は、報告書などに掲載し公表します。

## &lt;進め方&gt;

研究会と演習の中間形態

研究グループによる月1回程度の研究発表（テキストによる、各自のテーマによる）

## 1. 研究グループの設定→グループごとに順番・日時を決める。

- ・宗教と言語（言語論・テキスト解釈学・翻訳論）：
- ・現代神学・宗教哲学：
- ・キリスト教と科学：

・日本・アジアのキリスト教（アジア研究会と共通）：

・研究生・聴講生の研究会：

## 2. 博士後期課程の院生（あるいはOD）をリーダーとして研究会を運営。

研究グループ全体の研究発表会を行い、論集やHPを作成する。研究会への参加度や発表会などにおける発表によって成績を評価する。

3. 演習のHPにて情報の共有：<http://blogs.yahoo.co.jp/sashinajp>

## 4. 全体の発表会：7月26日（金）

# キリスト教にとっての仏教の意味 —近代日本・アジアの文脈から—

## 一 問題

### 二 土着化の文脈から

「キリスト教と仏教」というテーマは、<sup>(6)</sup>キリスト教が日本を含む東アジアにおいていかに土着化できるのかという問いと関わっており、実際これまでも、このような観点から考察がなされてきた。それは、日本においてキリスト教に先行して土着化した宗教としての仏教、キリスト教の土着化のモデルとしての仏教という議論であり、しばしば、キリスト教自身の土着化の課題の意識が仏教との積極的な関わりの探究を動機づけることになった。こうした問題意識は、南山宗教文化研究所におけるキリスト教と日本の諸宗教との関係をめぐる継続的な研究レベルでの取り組み（一連のシンポジウム）に明確に読み取ることができる。<sup>(7)</sup>

たとえば、第十回シンポジウム（一九九七年三月二四日～二六日）の報告書である『キリスト教は仏教から何を学べるか』（法蔵館、一九九九年）において、ヤン・ヴァン・ブラフトは、このシンポジウムの趣旨の説明の後に、日本におけるキリスト教と仏教の対話（「仏教の理論・論理を取り入れて神学する営み」）の動機として次の三つをあげている（南山、6-8）。一つ目は「土着の動機」と呼ばれるもので、それは遠藤周作や井上洋治などの文学作品に現れている。そこに見られるのは、キリスト教が身につけてきた西洋的の衣が東洋人、日本人としての自分に合わないと感じ、自分の信仰のより日本的な地盤を見つけない、という動機である。二つ目は「対話的動機」であり、自分がキリスト者として、自分が囲まれて生きている仏教への神学的通路、橋渡しを作ろうとするものである。三つ目はギリシア的範疇や論理をもって表現された神学（とそれによって形作られた<信仰と理性の対立>）に対する不満に由来する、「キリスト教がただ西洋的なものばかりでなく、同時に東洋にふさわしいことを頭にしよう」とする願望である。

これらの三つの動機は、相互に結びつくことによって、キリスト教の土着化の諸局面を形成している。土着の動機は対話を通して実現され、その背後には「西洋的」なキリスト教への不満が存在している。前章で見た、内村、松村、川合の三人にも同様の動機を見出すのは困難ではないだろう。以上のようなキリスト教の土着化の動機に基づく仏教との対話という問題が東アジアにおける「キリスト教にとっての仏教の意味」を考える上で重要なポイントであること、またこの問題がいまだ未決のままにとどまっていることは、十分に確認すべき点であろう。

しかし、キリスト教と仏教との関わりを考えるときに土着化論で十分であろうか、そもそもキリスト教にとって土着化は最終目的なのだろうか。たとえば、韓国キリスト教は、その独自の神学形成の試みにおいて世界的に知られているが、この韓国的なキリスト教思想の潮流として、民衆神学と土着化神学の二つを挙げることができる。<sup>(8)</sup>つまり、韓国においてもキリスト教と伝統的な宗教文化の関わりを積極的に問う土着化神学が存在するが、それは韓国キリスト教の半面であって、もう一つの潮流、しばしば解放の神学に分類される民衆神学を忘れることはできない。民衆神学の存在は、土着化という問いの立て方を相対化すると共に、その実現への道を示すものとも言える。この点を論じるために、こ

ここでは、従来の土着化論を批判しつつ、アジアにおける解放の神学を提唱するピエリス (Aloysius Pieris) を取り上げることにしたい。<sup>(9)</sup>

ピエリスは、宗教と文化の二分法に基づく従来の土着化論——ヨーロッパ文化からキリスト教を分離してそれを非キリスト教的宗教を取り除いたアジア文化へ植え付ける——がアジアの宗教文化には適用できないことを指摘しつつ、<sup>(10)</sup> アジアの現実の中で土着化はいかに行われるべきか、そもそも何のための土着化か、との批判的な問いを提起する。土着化は歴史において繰り返された事柄であり、ピエリスは土着化自体を否定するわけではない。しかし、土着化はそれ自体が目的として追求されるべきものではなく、むしろそれはキリスト教の本来の「貧しい者に対する使命 (=解放)」に伴うもの、アジアの諸国家を福音化する使命の副産物なのである。あるいは、より正確には、「土着化と解放とは、適切に理解されるならば、同一のプロセスに対する二つの名なのである」(Pieris,111)。

では、この解放=土着化のプロセスは、アジアにおいていかにして実現すると考えられるのか。ピエリスは、貧しい者の解放はアジアのマイノリティとしてのキリスト教によってのみ担われうるものではなく、キリスト教は、この解放のためにこそ、諸宗教との関わりを必要とすると考える。キリスト教が伝来するはるか以前から、アジアの「偉大な(禁欲的)な諸宗教もまた、アジアの貧しい者に対する解放のメッセージを所有して」いたのであって、実際、貧しい者の解放の希求は、アジアの諸宗教においてこそ表現されてきたのである。<sup>(11)</sup> キリスト教は、その声を聞き分けねばならない。「アジアを福音化することは、キリスト教的あるいは非キリスト教的なアジアの宗教性の解放的次元を貧しい者の内に呼び覚ますことなのである」(Pieris,41)。これは、キリスト教とアジアの諸宗教との対話が貧しさからの解放という目標を共有することによってこそ正しく方向付けられ得ることを意味する。そして、この共通の課題を自覚するからこそ、キリスト教は仏教との積極的な関わりを志向しなければならないのである。こうした考察から、土着化論に対して次のような問いが提出されることになる。つまり、土着化を論じる場合に、「どの文化」「いかなる社会階級」が念頭に置かれているのか、という問い(Pieris,40)である。キリスト教は、アジアの豊かな社会的エリート文化への土着化を目指すのか、あるいは貧しい者の文化への土着化を目指すのか。この問いに対してどのように答えるかによって、土着化の持つ意味はまったく異なるものとならざるを得ない。

こうして、「キリスト教にとっての仏教の意味」の問いは、解放の問いに導かれることによって、土着化論から民衆宗教論(民衆の宗教性)への展開を要求することになる。これが、次章のテーマとほかならない。

### 三 民衆宗教論の文脈から

キリスト教神学者野呂芳男(一九二五—二〇一〇年)は、解放の問題について、『キリスト教と民衆仏教——十字架と蓮華』において次のように述べている。<sup>(12)</sup>

「一つは、神学は人間の解放にかかわる、という確信である。伝統的に神による救いと言ってきた事柄は、解放以外の何ものでもない。そして、解放には幾つかの次元がある。政治的な解放、経済的な解放、社会的な解放、性差別よりの解放、非本来的な自己よりの解放などであって、実存論的神学はこれらすべての解放にかかわらねばならない。そして、

キリスト教と他宗教とのかかわりは、実存の生きる姿勢と深くかかわるところの宗教的な解放、真に深く自己を生かす宗教の中へと日々解放されて行くことと結合している。」(野呂、3-4)

野呂は、このキリスト教神学の本質に関わる解放の問い——ピエリスと同様に——を、民衆宗教という観点から論じることを試みている。なぜなら、「民衆宗教こそ、その納得できない多くの慣習の奥底で、この愛を至上のものとしてあこがれ求めている宗教性」(同書、4)であって、キリスト教と仏教の二者の対話の間に、この「実存レベルの宗教心」を挿入しなければならないからである。つまり、宗教間対話はキリスト教と仏教という両極において構成されるのではなく、民衆宗教を加えたいわば「三角形の対話」と捉えられているのである(同書、47)。

本書第四章「十字架と蓮華」(同書、124-235)では、野呂と友人Aとの対話の形で、この三角形の対話が具体的に展開されているが、注目すべきは、野呂が民衆宗教という観点から、従来、キリスト教と仏教との対話論において多く取り上げられてきた禅仏教よりも、むしろ浄土仏教を重視する点である。<sup>(13)</sup>これは、カブの『対話を超えて』<sup>(14)</sup>にも通じる姿勢であるが、野呂は「浄土仏教との対話こそ不可欠ではないかと私は考えてきた」(同書、44)と述べており、鈴木大拙の「日本的靈性」論における禅仏教と浄土系仏教との取り扱いの対比に関わる興味深い論点と言える。<sup>(15)</sup>しかしこれは、教団としての仏教宗派間の相違と考えるべきではない。重要なのは、集団レベルでの相違ではなく、「大宗教内の集団の教理と実存レベルでの個人の信仰」(同書、45)との区別なのであって、民衆宗教で問われているのは、「個人の信仰の優先性」にほかならない。こうして、キリスト教と仏教(浄土仏教)と民衆宗教から構成された「三角形の対話」は、次のような仕方で行われることになる。

「自分の信仰の核は、自分で発見しそれに賭けなければならないものであり、他人や大宗教が作ってくれるものではない。たまたま私の場合は、核がプロテスタントのキリスト教なのであり、浄土真宗からも栄養分をいただいたということである。」(同書、55)

民衆宗教とは不特定多数の匿名の宗教性ではなく、まさに個の実存レベルに位置しているのである。しかし、これまで民衆宗教に対しては、様々な批判が加えられてきた。たとえば、民衆宗教はしばしばシンクレティズムに陥る傾向があると言われる。この点について野呂も否定はしない。先に55頁から引用した文章では、「浄土真宗からも栄養分をいただいたということである」に続いて、次のように言われている。

「こういう仕方で混淆したからと言って、プロテスタントの信仰の純粋性が失われた訳ではない」、「何も聖書に付加してはならないという論理は説得力がないからである。問題は付加されるものが、その信仰の核と矛盾せず、その信仰と有機的に結合し得て、その信仰を豊かにするかどうかである。」(同書、55)

問題は、教団レベルでの教理・制度を純粋に保持することではなく、いわば解放を通し

て個の信仰を豊かにすることなのであり、いわゆる純粹性自体に価値があるわけではない——もちろん、不純であることに価値があるわけでもない——。実際、どの宗教も無から生じたのではないかぎり、先行する諸宗教から様々なものを受け継いで成立したわけであって、その意味では、すべての宗教はシンクレティズムから始まったと言うべきかもしれない。また、民衆宗教に対しては、御利益主義（現世利益）であるとの批判も存在する。シンクレティズム批判と同様に、御利益宗教批判も、宗教をどのように理解し評価するかという基本的な問題に関わっており、その意味では慎重な議論が必要である。<sup>(16)</sup>しかし、御利益宗教批判に対する野呂の答えは明解である。確かに、「実存レベルの民衆宗教の現世利益信仰に見られる仏教と、無や空に基づいて現世からの離脱を説く高遠な仏教哲学との間の乖離」（同書、55）はその通りとしても、「生きることへの執着が現世利益の追求の土台をなして」おり、「その執着は断って切れるようなものではない」（同書、57）。こうした執着がしばしば自己中心的なエゴイズムを帰結するという点——だからこそ「解放」が問われねばならないのである——には十分留意する必要があるとしても、少なくともキリスト教は「生きることへの執着を基本的に肯定し、生きることのもつ深みや広がりを見自覚させようとする」（同書、57）宗教だったはずである。これが野呂のキリスト教理解、そして民衆宗教理解の根本にある考えであり、キリスト教における創造の善性（解放が可能である）と墮罪の罪責性（解放されねばならない）との区別あるいは関連は、この論点に関わっているのである。

「止むに止まれぬ仕方で、愛さない訳に行かない人間の心は」、「疑いと迷いで深く傷つけられはしても、それには何とでも理屈をつけて、神や仏を愛することを止めはしない。」（同書、58）

この民衆宗教こそが、宗教間対話の場であるというのが、野呂の主張のように思われる。キリスト教にとっての仏教の意義は、民衆宗教という視点においてこそ、積極的なものになり得るのではないだろうか。

#### 四 展望