

現代社会と宗教——人間疎外をいかにして克服すべきか——

ヴェルナー・コーラー

森田雄三郎(訳)

一、社会における宗教の役割

今日では、社会における宗教の役割を示す特徴としては、社会が発展してますます多元的になってきている事実が挙げられる。さまざまな宗教、無宗教が、さらには宗教批判までが、家族の中に入ってくることも、ありうる。不自由な政治組織に拘束されている多くの文化圏では、この多元性はまだ現実のものではなく、多くの場所においてまだ決して自明のものになっていない。たとえば、東ドイツ共和国(DDR)では、キリスト教徒であ

ることは、むずかしい。青年たちが、キリスト教信仰を告白すると、ギムナジウムや大学から締め出されるのが普通である。多くのイスラム国家においては、イスラム教徒以外の相手と結婚したり、他の宗教へ改宗すれば、生命の危険にさらされるか、そこまでいかぬ時でも少くとも軽蔑されることになる。ヨーロッパや北米の多くの地域において、今日でもなおカトリック教徒とプロテスタント教徒とが結ばれて結婚するには、かずかずの困難を伴う。したがって多元性は自明のものではない。

多元性は、進歩した自由な近代社会たることを示す特徴

である。というのは、多元的であることによって、個々の人間は、無神論と宗教の影響力の強い地域の真只中に住んでいても、自分なりの仕方では真理への問いと取組むことができるからである。真理への問いとは、それぞれの個人と社会が、幻想であるか、現実であるかを尋ねる根本的な問いを意味する。それゆえ、多元性とは肯定され、要求されるべきものである。というのは、多元的になることによってこそ、人間が解放された状態で聞いたり見たり、考えたり語ったりすることのできる前提も、はじめて与えられるからである。宗教であれ、無神論であれ、無宗教であれ、いやくも人間にこのような自由を認めないシステムは、抑圧システムであるばかりではない。それはみずから自身の宗教、イデオロギー、無神論を問いかけて批判にさらすだけの勇氣を持たないので、真理の前に不安を感じているシステムなのである。多元性を妨害することは、いつも、弱さを示す証拠である。

このことは家族の中にまで認められる。子供は、両親に尋ね問うことのできるように、教育されなければならない。自己自身の決断によって両親とは違った道を歩め

る可能性をも見いだせるのでなければならない。遺産問題や社会的な地位の問題が、真理への問いに対する答を決めてはならない。仏教における大疑への勧めは、こうした関連の中で理解される。すなわち、まだ「自己自身」の真理、自己に直接に関わり、はたらく、自己を変化させる真理へと導かないようなあらゆる真理に対して疑うことを勧めるのである。

ところで、この多元性もまた疑わしいものになることがある。すなわち、多元性が宗教や無神論の代用品になる場合とか、人間が真理と取組んで、宗教や無宗教や無神論の仮象を打破することを妨げるときには、疑わしいものになる。多元性が誤用されて、人間の現実への問いから離れさせるような時と場合には、かかる多元性は社会や政治・経済システムが病氣にかかっているという烙印を押されている。

多元性もまた、宗教や宗教批判者たちがくだす診断の地平の中で、見られなければならない。それは、人間は人類全体として、またどの時代においても、疎外されてきたという診断である。疎外とは、こうした関連では、

現在のわれわれと、将来のわれわれの可能性および必然性とのあいだの差異、われわれの現実の人間存在と真の人間性とのあいだの差異を意味する。多元性もまた、人類的な疎外という烙印を押されている。

疎外とは、まず、ひじょうに一般的に言えば、われわれ人間がみずからの真の故郷を見いだしていないこと、われわれが「わが家」にいても、家族の中にいても、われわれ自身アット・ホームでないことを、意味する。興味ぶかいのは、ほかならぬ宗教と宗教批判において指導的な役割を果たした人物たちが、実践を通して、また説話を通して、家族に対する批判から始めることである。

釈尊の場合、疎外から脱する道は、自己の属する王家の家族と故郷を捨てることから始まる。イエスもまたわが身を母と兄弟から引き離す。イエスが弟子たちになした要求は、家族に対して従来とは違った関係と態度を持つべきことを求める。イエスもまた故郷において自分が異邦人であることを認める。マホメットは逃亡といった仕方では故郷の町を捨てなければならなかった。マホメットのメッカ脱出の年は、イスラム紀元の元年とされるゆ

えんである。日蓮は、伝承によれば十一歳以後、さまざまな諸宗教諸宗派と、広く行きわたった実際上の無宗教との真只中で真理を求め、青年時代に法華経の中にこの真理を発見したが、最初の公然の説法の後、故郷を捨てて迫害の身とならねばならなかった。また後年には死罪を宣告され、追放に処せられた。現代の有意義な多くのユダヤ人たちは、これまでもずっと故郷を離れて生きてきたし、現在もそうである。彼らの多くは強制された流浪の中で、もしくは自らの意志をもって選り出した流浪の中で、作品を著わしてきた。

カール・マルクスやジグムント・フロイトのような宗教批判者たちは、宗教こそ人類的疎外を表わす最もゆゆしいものであると考えた。フロイトにとっては、神を父とするユダヤ教およびキリスト教の信仰は、不自由と誤った權威のしるしであり、かかる不自由と權威は家族の中に、次いで社会の圧迫の中に現われると、みなされるのである。深層心理学者カール・グスタフ・ユングは、それを拡張して、母親との関係や息子・娘との関係、さらにはあらゆる誤った家族内の人間関係が、疎外状態を

破るのを阻止することを、示す。

人間が人類全体にわたって疎外されているという診断では、諸宗教も宗教批判者たちも一致している点には、普通はあまり注意を向けられない。人間の疎外、人間の悲惨は、そこでは共通の動機である。加うるに、それを打破しようとする意志、人間の自己同一と自己確認を求める証跡とそれに到達できる道とを発見しようとする意志もまた、諸宗教と宗教批判者たちの両者に共通している。ただし、具体的な診断内容と打開方法は異なり、たいていは正反対である。マルクスは誤った財産関係の中に、フロイトは権威的な教育の中に、疎外の根拠を見いだした。したがって、マルクスは財産関係の変化の中に、フロイトは自由な精神教育の中に、疎外もしくはノイローゼの抑圧を脱出する道を見いだした。

有意義な宗教は、まったく違った仕方では疎外を理解する。釈尊は同時代の指導者たちを盲人にたとえたことがある。釈尊はインド的思索の伝統にしたがって、マヤー、すなわち、ふつう人間がその中に陥っている迷妄について、知っていた。われわれは、象を手で触ってみた

後で、それぞれ自分たちの真理こそ本当の真理だと言いつ張る盲人に似ている。その場合われわれは、歪曲された関係を現に持っていることに、気づかない。イエスもまた、マタイ福音書の伝承によれば、人間は盲目であるとの診断を下した。彼は同時代の指導階級の人びとを、盲人を導こうとする盲人と呼んでいる。日蓮は『立正安国論』（二六〇年）やその他のそれ以後の諸文書において、同時代の政治的・宗教的責任者の心が、一切の生を最終的に決定する妙法蓮華経を軽視する点にあること、その結果として民衆が真理の傍らを通り過ぎていく点にあることを、確信する。日蓮もまた、盲人の比喻を用いた。『開目抄』という彼の著書名がそのことを示している。ユダヤ教とキリスト教の伝統の中では、ほかならぬ知識人、祭司、神学者が疎外の例証として、繰り返して攻撃される。カール・バルトは（なによりもまず自己批判として）宗教を人間疎外の総体、「人間の罪を集中的に表現するもの」と呼んでいる。

有意義な諸宗教は、宗教批判者たちとは反対に、慈悲として経験される「究極の決着を与えるもの」を引証す

る。疎外とは、あらゆる生けるものを支えるこの慈悲から離れて生きようとして、慈悲にもとづいた解決を避けることを意味する。自己の同一性の発見（自己確認）とは、この究極の決着を与えるものに自己を委ね、このものから出発し、またそれを目ざして実存することを意味する。ユダヤ教やキリスト教と同様に、イスラムにおいても、この究極の決着を与えるものを神と呼ぶ。それはコーランのあらゆる章において、ほとんど例外なしに賛美されている。イエスの山上の説教では、それは父と呼ばれ、善人の上にも悪人の上にも昇る太陽に、たとえられている。日蓮は、大海に昇る太陽にむかつて、この究極の決着を与えるもの（それは法華経の中では繰り返して父になぞらえられている）を告白して、「南無妙法蓮華経」と叫ぶのである。

諸宗教の間の多くの相違と対立にもかかわらず、私たちは以下の三つの点を強調しなければならない。第一に、諸宗教は、人間が現実に対して新しい関係に入ることとを可能にするこの究極の決着を与えるもの、自己と同胞と皆の住む世界とに対する新しい関係を可能にするこ

の究極の決着を与えるものに、拠り頼むことである。第二には、この究極の決着を与えるものへの関係は、疎外を打破し、リアリズム的態度でもって疎外の認識を深めることを、意味する。宗教が疎外を打破して人間を疎外から脱出させず、既成の家族関係、社会関係、政治関係、経済関係に順応し、利己主義、他者に対する優越感、自己自身の属している社会の内部にある不自由、不正、無慈悲を批判してその仮面を剥ぎとる助けを行わないことがある。その場合には、宗教は疎外を打破して脱出させないし、自己確認へと導かない。その場合には、第三の点として、宗教自身が疎外されたものに墮落し、疎外の主導者となり、フォイエエルバッハ、フロイト、マルクス等の批判した通りになる。宗教は疎外を集中的に表現するものとなる。

二、宗教と社会の三つの関係

宗教史は、諸宗教が疎外状態に陥らないためには絶えず更新を必要とすることを、示している。教会史はまた、広い意味では、キリスト教の疎外と更新の歴史であ

る。その好例は、十六世紀の大規模の宗教改革である。カール・バルトは『教会教義学』第三巻第四分冊において、今日のキリスト教会は、十六世紀の宗教改革よりもいっそう深く大規模な宗教改革を必要としている、と述べている。キリスト者が疎外状態に陥った自己自身の宗教を打破することは、これまで、バルトが要求した程度まで実行されたためしはなかった。それは、人間全体と社会全体の更新へと導く打破でなければならぬであろう。そこに、宗教は社会を更新できる可能性と使命を持っているか、という問いが提起されることは、言うまでもない。

宗教史は、宗教と社会の関係について三つの異なったモデルを指し示す。当然のことながら、ひじょうに多様性に富んだ多くのモデルが存するが、ここでは三つの根本的に異なったモデルをとりあげて、今日における宗教と社会との関係はいかなるものであるべきか、という問いを見やることにしよう。

部族、種族、民族における宗教と社会との最初の関係は、統一の関係である。そこでは宗教は一個人全体、部

族全体、種族全体、さらには民族全体の事柄である。宗教は社会の中心をなす。多くの古代文化においては最初は聖職者と王の機能、聖職者と族長あるいは首長の機能は、分離状態にはなかった。聖なる領域と俗なる領域がしばしば分けられたにしても、それは宗教と社会の分離を意味しなかった。俗なるもの (Cas Pro-Fane) は、文字どおり聖所 (Fane) へむけて方向づけられ、俗とは元来、文字どおり聖所の前にあるものを意味する。

仏教においては、宗教が一個人全体とすべての人間に関わることは、最初から明らかであった。パーリ仏典に伝承される釈尊の誘惑物語は、すでに、北伝仏教に伝承される洞察、すなわち人間の菩薩道への定めをさとする洞察を、暗示している。釈尊は幻力によって誘惑され、自分の得た洞察を自分だけのものにとっておこうとする (やがて南伝仏教自体も、あらゆる宗教の陥るこの根本的な誘惑に陥ってしまうことになる)。そこで当時のあらゆる神々の中の最高神が姿を現わして、神々と人間を思い違いから開放してやってくださいと、懇願する。したがって、ここでは宗教は普遍的 (universal) に理解さ

れている。普遍的という概念が宇宙 (Universum) を含んでいることは、既に法華経第一巻の示すところである。そこでは、大迦葉が神々の行列の先頭に立って現われ、正覚を得た釈尊の話に聴従する。さらに後代には、アシヨカ王や日蓮のような人物は、菩薩道の政治的次元を示すに至る。『立正安国論』は、今日に至るまで、歴史の中に刻みこまれた仏教の意義を証言する文書である。

キリスト教の歴史の中では、ジュネーヴにおけるカルヴァンの試みとカルヴィニズムの影響が、とくに目立っている。世界史は、あらゆる生活領域の中に神の意志を表現しようとするカルヴィニズムの試みによって特徴ある形を刻みこまれた。カルヴァンにとって、社会と経済と政治は、究極の決着を与えるものに対して、責任を負っている。改革派のキリスト教徒の合言葉は、神にのみ栄光あれ、という言葉であった。権力とは、批判的態度をもって真剣に取組むべきものと考えられた。権力は神の力に奉仕すべきものとみなされた。フランス革命の理想の起源は、ジュネーヴの教会憲章 (一五三七年) にある。この教会憲章は「すべての人間は、貴賤貧富の別な

く、神の前には平等である」と宣言しているからである。平等と自由と同胞愛はジュネーヴにおいて訓練され、メイフラワー号に乗って米国では人権として宣言され、後年になってはじめて、フランス革命において含蓄ある言葉として綱領の形で定式化され、その一部分が貫徹されたのである。

宗教と社会を異なった部分として分離することを目ざし、宗教的領域と世俗の領域を意図的に分離するやりかたは、ルターが導入したやりかたである。『世俗の権威について。ひとほどの程度まで世俗の権威に従順である責任を負っているか』というルターの著作は二つの支配領域を区別する。この著作は諸侯たちに宛てて書かれ、ローマから独立した教会の中で諸侯たちが支配権を行使するのを控えさせることを、意図した書物である。教会の中では、世俗の支配権は行使されてはならない。このルターの区別から、ヨーロッパ史の推移とともに、聖俗二種類の支配形態を区別する二国論が生じた。そしてこの二国論は、近代国家において、あらゆる領域の実践に関して私的態度と公的態度とを区別する点で、のちのち

まで長く影響をおよぼすのである。私的領域においては、「ひと」は愛の尺度でもって自己調整を行なう人間であるのに対して、公的領域においては、愛はなんの効力も認められないことになる。

第三のモデルは、社会的にたいいて承認されているモデルである。レーニンが宗教と対決して「宗教とは私的な事柄である」という命題を定式化した。それによってレーニンが表現しようとしたのは、無神論の国家は宗教を黙殺するであろうということである。その場合、レーニンは、宗教はどうでもよい古くさくなってしまった事柄であるという前提から、出発した。レーニンによる宗教の私事化の起源はと言えば、ヨーロッパの啓蒙主義にある。三十年戦争が終わるまで、宗教の自由はまだ存在しなかった。一六四八年になって、「支配者の宗教がその領地の宗教」(cuius regio, eius religio)という原則が導入された。かくて人びとは支配者の家の宗教に属することになった。「各人はそれぞれのしかたで祝福を得ることが出来る」という啓蒙主義的プロイセンの原則は、当時では宗教の強制から實際上開放するものであり、多

元的発展の始まりであった。

以上に挙げた三つのモデルとその応用変化は、今日でもなお、さまざまに対立しつつ歴史の現実そのものをなしている。宗教と政治の分離、政治と経済と社会の世俗化、宗教の私事化は、今日では、近代人の信条のようなものである。イスラムは、この現代に神の国を建て、あらゆる私的生活をも公的生活をも、すべてコーランとそれ以後の法伝承との命令に従って規定しようとする。このようなイスラムの試みは、時代錯誤と解される。もっとも、発展途上のイスラム教の諸民族の自己理解によれば、近代的な宗教理解と法理解に反対する戦いは、退廃した唯物論的世界から離脱して、自己自身の同定を求めて戦うことを意味すると考えられている。

アフガニスタンの例は(感情を抑えて恐るべき状況を述べるとしても)、宗教の自由と宗教の多元性、無宗教と無神論という近代人の信条に対して、なおも逆倒したしかたで異議を唱えている(unwritten)事実を、示している。イスラム教徒たちは、イスラムの同胞国家の援助を受けて、ひとつのイスラム教的アフガニスタンを目

ざして尽力する。ただし、その目ざすひとつのアフガニスタンとは、なおも種族と家族が支配権を保ち、婦人たちがなにひとつ平等権を持たないようなアフガニスタンである。マルクス主義の勢力は、部族間の不和と宗教の支配から開放された進歩的なアフガニスタンを、だが本当はほかならぬマルクス主義の国家を標榜して、闘争する。そしていわゆる西洋世界は、マルクス主義の独裁者からもイスラムの独裁者からも開放し、いわゆる自由経済を、だが、その実は資本主義システムの営利行為にほ

かならぬものを可能にするような平和を、希望する。いったい宗教の役割はどこにあるのか。この問いにはまだ答えていないし、また、どのような宗教がそこで問題にさるべきかという問題も、答えられぬままに残されている。ひよっとして、仏教や、キリスト教や、イスラムになんらかの役割を課せられているのでは、という問いは、どうでもよい問いなのだろうか。そもそも、われわれは、このような課題について真剣に語ることができるのであるか。究極の決着を与えるものが神であろうと、律法であろうと、この究極のものに直面しつつ、現

実世界に対する最終責任について、語らねばならぬのではないか。

三、社会における宗教の役割

今日宗教が社会の中で果たす役割には、三つの洞察が前提されなければならぬであろう。この種の洞察を前提できないような宗教は逆倒した役割を演じ、自らも病めるとともに他をも病ませる宗教と、みなされなければならない。

第一の、きわめて重要な洞察は、疎外状態を自覚することである。人類は苦しむ人類である。仏陀も、イエスも、その目を人類の苦に、そればかりか、およそ活けとし活けるものの苦に対して、開いた人であった。両者はともに、同時代の宗教的指導者たちの中に社会の敵、盲人を導こうとする盲目の指導者を看とった。両者は隣人同胞と一緒に歩むために立ち上がった。仏陀も、イエスも、ともに自己自身の弟子たちが疎外状態に陥っているのを知っていた。

第二の洞察は、疎外の深さと広さの洞察である。この

洞察は、宗教だからといって容赦しない。預言者たちの態度、また釈尊とイエスの態度が示しているように、さらには、例えば日蓮や近代の宗教批判者たちの批判が確証しているように、まさに宗教そのものまで疎外状態に陥っているのである。かかる宗教は人間を古い関係構造の中に固定して、それを突破するだけの活発さを欠き、かかる傾向に乏しかった。ヨーロッパと北米におけるいわゆる青年宗教も、このような関連から、青年たちが開かれない伝統に直面して、これを突破しようとする試みだと解される。それに、まったく違ったしかたではあるが、ここ日本においても、第二次世界大戦後、新しい宗教の自由のおかげで新しい道を歩むことのできた諸宗教も、同様に解される。とりわけ、その新しい実践によって、伝統的な諸制度が更新される必要のあったことを示すのは、新仏教の法華運動および日蓮運動である。

だが、ほんのちよつとした更新、例えば上面だけの近代化のごときものでは、充分ではない。牧口常三郎、戸田城聖のごとき人びとは、なにひとつ希望のない社会状況の真只中にあっても、あらゆる懷疑を貫き破って真実

の根拠を、いかなる将来においても常に支えてくれる根拠を、求め求めた。彼らは法華経の古い伝承の中に、さらに日蓮の生涯、業績、人格の中に「南無妙法蓮華」を発見した。すなわち、疎外の輪廻、因果から開放して、全宇宙の地平において、すべての人間の開放を目ざす真の現実を発見したのである。

真正の洞察は人間の不自由について知り、自己自身の不自由の危険についても知っている。十界の意義の洞察は、そのつど新たに生ずる自己自身の疎外の危険を、さらにまた自己の属する制度の疎外を、仏教的地平において自覚することを意味する。

私たちキリスト教徒にとっては、キリスト教の使信とキリスト教徒の実践との間のずれの自覚が問題である。私たち西洋のキリスト教徒が過去の数世紀の間、民族の抑圧と搾取に参与してきたことは、一般によく知られている。その場合、あまり知られていないのは、聖職者や説教者が南米の先住民、北米の先住民、アフリカ人々と連帯して、自分自身の同国人でキリスト教徒と称する人たちに抵抗する戦いに、生命をも捧げた事実である。

それにもかかわらず、西洋の歴史は、イエス・キリストの名において、多くの不正が黙認され、無限に多くの非人間的なことが行なわれたことを、示している。

私たちが今日でもなお何処に不正と非人間的な事柄を黙認し、イエス・キリストの名の下に何処に逆倒した価値基準と、人間および世界に対する逆倒した関係とを、維持しているのであろうか。このことを認識することこそ、現代神学の緊急の課題である。例えば、私たちの伝統的な神理解の方が遙かに社会の諸関係に適合しているだろうか、あるいは、財産に対する私たちの態度は、ユダヤ教や原始キリスト教の使信よりも、むしろローマ法に適合しているかどうかを、考えてみる必要がある。同様にまた、誤った罪理解が逆倒した道徳へと導いてきたかどうかを、吟味しなければならない。このような関連から言えば、ニーチェや、マルクスや、フロイトの批判を、真剣に受けとめる必要がある。ディートリヒ・ボンヘッファーはその日記と手紙によって、今日のキリスト教がどのような方向にむけて、みずからの疎外を自覚しつつ新しい道を開くことができるかを、示している。

自分の方が正しいと言い張る独善的な宗教は、キリスト教であろうと、イスラムであろうと、あるいは仏教であろうと、(その見かけとは反対に) おそらく将来を約束されぬであろう。現実と真剣に取組む真実の宗教は、みずから自身の危険、みずから自身の歴史性、みずから自身の相対性を自覚する。真理によって語りかけられた人間は、真理を一方的に主張しないし、それゆえまた、真理に感応できる人間である。このような人間は、自分たちが真理と同一ではなく、真理へと指示されているところに、自己の同一性を見いだす。

諸宗教のみならず、宗教批判者たちにも共通する洞察は、疎外の洞察である。疎外作用は宗教だからといって決して遠慮するわけではない。かかる洞察は、第二の洞察として、私たちの地球を人間の手で破壊するという無際限の危険の洞察へと導く。環境は人類史に先例を見ないほど、脅かされている。森林は破壊されたばかりか、丸坊主にされている。空気は諸国にまたがって(ある地域では無謀なしかたで)汚染されている。水も汚濁されてしまった。核による破壊はすべての人間のみならず、

植物界・動物界の全生物を脅かすという、狂気の沙汰ともいふべき可能性になっている。

このような危険に直面して、そこに残る可能性は、あらゆる民族の人間がひとつになって、平和のために戦う以外にはない。諸宗教も無宗教も、イデオロギーも党派も、この平和をめざす戦いを妨害する理由となることは許されない。平和をめざす戦いとは、今日では、生き残るための冒険を意味する。それはきれいな空気が、きれいな水を求める戦いであり、植物（森林その他）および動物の保護と成育の可能性を求める戦いである。平和をめざす戦いとは、他者のことがらと真剣に取組み、彼らの不安、思い違い、ユートピア、権力要求と真剣に対決することを、意味する。まさに平和をめざす戦いこそ、平和の形をとって行なわれなければならない、平和を失って疎外に陥った人間の特色を帯びてはならない。

自己自身の同一性を見いだそうとして、魅力ある、希望に満ちた、感染力に富んだ平和活動に、積極的に参与すること、そして全地球的地平において経済、政治、社会の局面で脅威をもって迫ってくる破局に直面して、平

和ならしめる者の礎石になること、これらのことこそ、今日宗教に与えられている第一の課題である。

第三に、宗教が社会におけるみずからの役割を責任ある態度で果たしうるのは、疎外状況の洞察と全面的な平和の使命という洞察が、究極の決定を与えるものによって規定されるときに、限られる。真正の現実的な、自己喪失に陥らない宗教においては、逆倒した（verkehrt）世界の中で逆転せしめられた（umgekehrt）ものが、重要である。宗教は、みずからが疎外されている場合のみ、逆倒した社会に順応する。宗教の課題は「二重反転的対向性」（Gegensätzlichkeit）にある。かかる宗教は世間一般の逆倒した動向に順応しない。かかる宗教の信仰者は自己の態度を通して逆転の動向を導入する。

すべての人間が自分の生命を得ようとする世界においても、自己自身の疎外を認識し、同一性の証拠に包まれながら生きる人間は、自己の生命を正しく失うことができる。このような人間は（仏教ふうの言いかたをすれば）大死一番を敢行でき、さればこそ真の生命を見いだすことができる。イエスもまた「自分の命を得ている者

はそれを失い、自分の命を失っている者は、それを得るであろう」と語っている。このような人間は、支配権を求める世間一般の動向を逆転させ、奉仕行為と奉仕内容によってのみ将来を得ることを知る人間として、戦いの真只中を生き抜くのである。彼らの目は慈悲に照らされた世界を見る。そこでは人間は、すなわち、自己自身はもちろんのこと、いわゆる敵や反対者でさえも、開放された目をもって見るであろう。そこでは、ひとはもはや他を審かない。また、他の人びとに、とりわけ、つねに不正を受けているすべての人びとに、正しい態度をとるのである。

宗教の役割は、個々の真の宗教者と同様に、それだけいよいよ深く、最終の真の現実との関わりを明らかにするであろう。また、これらの宗教者たちは、慈悲の使者であり、自己自身の現存在をもって新しい自由、正義、愛のはたらく場を造りだす慈悲の使者であろう。彼らは世間に流布された自我、怠惰な自我、行動のみにいきりたつ自我に「貧しく」なり、空となり、かかる自我から開放され、自分が中心であるかのように思い違える幻想

から開放されて、真の自己を見いだした無我の人間であろう。誤った中心意識からの開放といったものは、宗教の中にも現われる。宗教は、もはや自己主張を行なわないし、自分をこり押しに貫徹しようとはしない。このような宗教は、真の現実への関わりを明らかにする。というのは、あらゆる人間の将来は、それゆえまた、あらゆる宗教の将来は、この真の現実の根拠づけられているからである。このような宗教は、暴力なき慈悲の力との関わりを明らかにするであろう。というのは、この慈悲の力こそ、真正の自由、正義、愛を可能ならしめるからである。

この地球という遊星上に、かの慈悲の力のはたらく場所を造りだすことは、宗教の課題である。ある宗教が他の宗教、無宗教、無神論に反対して、みずからを貫こうとするとき、かかる仕方によっては、この慈悲の力は実現されぬであろう。その実現は逆転の仕方で行われる。例えば、社会と経済と政治に関して広く開いた態度、忍耐よく持ちこたえる態度、息の長い貫徹態度の中に現われる。宗教の課題は宇宙的であり、あらゆる地域のあ

あらゆる生物、あらゆる人間にかかわる。だが、宗教の課題が実現されるかどうかは、そのつどの個々の人間にかかっている。これらの個々の人間はかの慈悲の力の頭、心臓、胴体、手、足である。慈悲の力は、地上ではこれらの人びとを通して、人間の偉大な可能性として、みずからの知られることを望んでいる。それは、苦を真実に受けとめ、慈悲に照らされつつ無碍になることによって真に人間になるという、すべての人間にゆるされた可能性である。

社会における宗教の役割は、放棄できぬものである。幻想から開放し、自由をもたらす慈悲の現実に対して開いた態度をとること、人間になること、平和を造りだすこと、これこそ、その役割である。この真の現実が直接に触れるところに、その力は脅かされた人類の希望になる。この真の現実、植物、動物、人間に言語を語ることを可能にするばかりではない。この真の現実の方もまた、彼らの言語に対して感応することができる。「南無妙法蓮華經」という唱題が、それを示すしるしである。さらに、祈りもまたこの方向を指し示している。だが、

どこまでもその基準となるのは、いかなる宗教にも左右されない、かの究極の決着を与えるものである。というのは、人間が自覚的に敗れることができ、みずから自身敗者たることを自覚しつつ、失われた人びとと共に自己の生命を失って行くところにこそ、この究極の決着を与えるものは、まったく間近なもの、経験できるものとして、みずからを示すようになるからである。

この究極の決着を与えるものを、これまで私たちキリスト教徒は、誤った伝道熱心、誤った勝利欲、誤った優越思想と優越感によって、否定してきた。この事実のために、多くの人間が、この真の現実に対して開いた態度をとることを妨げられ、人間の伝道を発見することを妨げられていると、キリスト教徒の立場から言わねばならぬであろう。

〔訳者付記〕

ヴェルナー・コーラー教授は一九二〇年スイスのベルン州に生まれた。バーゼル大学、チューリヒ大学でバルト、ブルナーに学び、四七年以後スイス国内で牧師、五四年以後スイス・東アジア・ミッション宣教師として来日し、京都で活

動の後、五八年国際基督教大学助教授。それまでの間に研究した日本の新興宗教に関する論文によってチューリヒ大学から神学博士の学位を取得。六一年ハイデルベルク大学教授。六五年再度来日して同志社大学教授。六九年ベルリン神学大学教授、七五年以後マインツ大学教授。この間、宣教学、宗教神学を担当した。

因みに、宣教学とはドイツの特殊事情を反映する講座である。一九世紀後半から欧米の各大学に宗教史・宗教学の講座を設置する動きが起った。しかし、ドイツでは講座制の学派意識が強かったため、二〇世紀になってやっと少数の大学にこの講座が設置された。それも哲学部内に設置されたものが多く、せっかく神学部内に設置された講座も弁証法神学の台頭以後には、ほとんど哲学部に移されてしまった。そればかりか、宗教哲学の講座も神学部から姿を消す始末であった。第二次世界大戦後になって、ようやく宗教史・宗教学の講座が神学部の中にも設置されはじめた。しかし、それも過去の経緯のゆえに、実践神学部門の一講座として新設され、宗教史・宗教学と呼ばれないで、宣教学(Missionstheologie)との講座名を与えられた。そこで実際に行なわれている内容は宗教史・宗教学と宗教哲学である。コーラー教授の担当したのは、この運命的講座であった。

最初の来日以来、コーラー教授が注目したのは、敗戦の打撃下に沈滞した日本の伝統的な宗教ではなく、敗戦後の傷跡がなお残る状況の中で、将来を目ざして生き生きと活動す

る、いわゆる新宗教の活動であった。以後のコーラー教授の研究の主眼はこの新宗教に置かれ、その終生のテーマとなった。最後の来日以前に公表された四十以上におよぶ著書や論文のほとんどは、このテーマに関するものである。とくにドイツ語圏に対する創価学会の紹介者としては、ジャーナリストの報告者は他にもいるが、少なくとも学問的水準の紹介者としては、コーラー教授は第一人者であったと言ってよい。慈悲の愛に包まれた死の痛みを通して語られたコーラー教授は、この講演より約八か月後、昭和五九年八月二一日、不帰の人となった。この講演は、日本を心から愛したコーラー教授のひそかな訣別の辞であったことが、いまさらに憶い返される。同教授の安らかな眠りを心から祈る。あわせて、東洋哲学研究所に対して、コーラー教授の最後の論文を発表する機会を与えられたことを、同教授に代わって、衷心より感謝する。

(もりた ゆうざぶろう・同志社大学教授)