

キリスト教と創価学会の対話

南山宗教文化研究所編『カトリックと創価学会』の書評

武 邦保

序

現代世界で求められているものの一つに宗教間対話 (Inter-religious dialogue) がある。

もちろん、この場合の「対話」(dialogue) とは何か、について可能な限り正しく定義しておかなくてはならないが、素朴に振り返っても、紀元前 (B・C) 四世紀にギリシャ文明圏 (マケドニア) の王、アレクサンドロス (在位 B・C 三三六―B・C 三二三、推定) がユダヤ教徒たちをも混えた、東方のペルシャ帝国を滅ぼし (B・C 三二三

年、オリエント世界の統一を求めてインドまで進入した、という出来事は、ガンダーラ文化の新展開として宗教文化交流史上にも重要な遺産であった。

そして、仏教史の発展もさることながら、例えば、そのユダヤ教においても、ペルシャ帝国以前の小規模の「アッシリア帝国」時代 (B・C 十二世紀―B・C 七世紀) や「バビロン帝国」時代 (B・C 七世紀―B・C 六世紀) にペルシャ時代の宗教 (オリエントの密儀宗教) の一つである太陽神信仰 (ミトラ教、Mithraism) にまとめられてゆく密儀宗教 (入信儀礼の試練によって救済される、との個人信仰)

から少なからぬ影響を受けていた。ユダヤの民族主義的で排他的な戒律宗教とされているモーゼの宗教にもこのような歴史がある。

A・D一世紀のナザレのイエス（ユダヤ人の中の地方の人）がそこに現れたとしても、彼一人がその伝統的戒律（いわゆるモーゼ律法）への全面服従を拒んでいたわけではない。そこにはユダヤ教の出てきた他宗教文化との交流（抗争）以上に、短期間ではあったがユダヤ民衆（地の民）の指導者（扇動者）イエスを囲んだ複合型ユダヤ宗教内の信仰上の激しい論争と政治的なたたかいがあった。

要するに、筆者はここで本稿で紹介する書物とテーマについて「すなわち『カトリックと創価学会——信仰・制度・社会的実践』（南山宗教文化研究所編、一九九六年、第三文明社）の書評をすること」そして「対話」されている一方のキリスト教について客観的に語りたのである。それは、母胎のユダヤ教以来、決して純粹培養の文化ではなかったこと。この事は今一方の仏教と同じく本来、「対話の宗教」（The religion of dialogue）であったこと

とを示しておきたかったのである。

民衆にとって真の救済宗教は、その信仰の教義、制度の法的構造と運用ならびに幸福な個人生活のためのあらゆる社会実践において、必ずや対話的なものである。すなわち、異なる宗教や政治イデオロギーに対してまで。

さて、小稿の主題にアプローチを始めてみよう。

右に掲げた書物は、その「まえがき」にカトリック側のJ・W・ハイジック（James W. Heisig）南山宗教文化研究所長が述べているように、同研究所と「創価学会の東洋哲学研究所との間で、行われた一年間にわたる懇話会やさまざまな話し合いの成果を踏まえた対話から生まれた諸論文を基盤に、一九九五年九月に南山大学で開かれた二日間（注、九月十三日、十四日）のシンポジウムの公式発表論文やレスポンスや自由討議をこの一冊に集大成した」記録の一書である。

さて、そこで書評としてのスタイルでしばらく同書を紹介してみよう。

一

本書は全体で四章に分れている。前述したように、シンポジウムの記録という性格上、四つの「セッション」として発題・討議された通りの名前になっている。すなわち、第一、信仰と対話。第二、社会的実践。第三、制度と聖職。第四、宗教と社会の未来に向かって。

これに最初のところでなされた「オリエンテーション」（J・W・ハイジック）と、終わりに大抵の読者が注目する「あとがき」（中野 毅）がある。そしてもちろん、「まえがき」（J・W・ハイジック）も先の「オリエンテーション」の文意と重複していながらも短い本書の案内文であった。

そこで書評を綴る立場としての筆者は、まず「第一セッション」に提起されているところから取りあげさせて頂く。これに前置されている「オリエンテーション」についてのコメントは適時、各セッションの論評の中に加えておきたい。

その第一では、〈問題提起1、創価学会の宗教的理念

と宗教対話〉宮田幸一（文中、一切の敬称略す）が担当している。そこでは創価学会がインドの釈尊を源流とする「仏教」、しかも『法華経』聖典に時代の要請の答えを求めて「立正安国」を実践した日蓮大聖人に基づく現代の宗教運動体、と規定する。

そこでは、牧口常三郎、戸田城聖が先んじて体を張って示した日蓮大聖人の仏法解釈の現代的意義がさらに広く、深く求められているものとして、単に一つの歴史的派生形態である日蓮正宗の教義を展開するものではないことが考察者の視座にしっかりとおかれている。

そこで第一節で「日蓮大聖人の仏法」として、日蓮大聖人のとらえた仏教史及び自己認識の側面から釈尊、天台そして日蓮という法華経の救済体系（日蓮の場合は、さらに極めて本質的な成仏への行を徹底させた「一念三千」論の独自の展開）が『法』の立場から、仏教の正当な流れを示しているもの、と説かれている。書評子（筆者）は、宮田の方法論に基本的——あるいは初歩的——に同意できるものであるが、本節についてさらなる日蓮教学の探究には他の教学専門家にまかせたい。

ただ、そこに続いて展開された今一つの側面、すなわち、日蓮大聖人の仏法の中心教義とその意、という区分の中で「本門の戒壇」を、他の二つの「秘法」と共に三大秘法として——つまり「本門の本尊」、「本門の題目」に続くものとして——あげて若干論じているところに目を止めてみたい。

筆者の理解する限り、「本門の題目」は、日蓮著『観心本尊抄』で、あらゆる人の成仏をなさしめる一念三千の修行は『妙法蓮華経』の題目を唱える実行者に釈尊の因行果徳が現れる、という秘法であり、またその際に、この行の信仰によって認められる最終のものとして「本門の本尊」がある。言いかえれば、「本門の本尊」が唱題者をうながしているとなるのであろう。それはまた、『法華経』二十八品の後半に認められる『久遠本仏』の本門（寿量品）という天台宗にある本覚法門から来るものであろうか。本門の仏陀論として今、ここにそれを展開する力は筆者にはないが、このような本覚法門を「本門」とすることによって、現実世界の救済倫理に直結することは容易である。したがって第三番目の秘法である

「本門の戒壇」についても宮田説が今少し展開されてほしかったと思う者もいるだろう。

もちろん本文では、「日蓮は、伝教による比叡山延暦寺の大乗戒壇建立運動に影響を受けて、末法（の世）において日蓮仏法を広めるメルクマールとして」（三三頁カッコ内は筆者）第三番目の「秘法」を示されたことが明記されている。

宗教者の社会実践は、時には現実の歴史的地平に非宗教者と連帯（ときには妥協）して革命的な行動をとることが——まさに「方便」として——付加されている。キリスト教中世史は、その苦汁の一駒一駒でさえあった。それゆえに変形し、それゆえに蘇生した。

ここに宮田が「日蓮仏法の現代的意義」を三大秘法のことにつけて説いたゆえんがあるであらう。

宗教を科学的に探究しようとする者が日蓮の文獻に触れて感動を禁じえない一つは、「開目抄」にて、西欧十九世紀の大思想家、マックス・ウェーバーもかくありき、と肯首するほどの「方法論」の開示があることである。

宮田も、その点をこの項で「宗教的真理に関する理性

的な選択」というベクトルをもって迫っている。つまり、

「文証」「理証」「現証」の三証である。現代キリスト教神学の中でもパスベクティヴ（視点）主義による方法論研究が重視され、「諸宗教の対話」における神学的研究の可能性が虚心に求められ始めている。例えば、バーナード・ローナーガンを筆頭にH・ガダマー、W・パンネンベルグ等である。本稿の性格上、詳論は展開しない。

ただ、そこでも、日蓮の客観的証拠主義による偏見打破の「開き」をもった宗教性が神学者たちの歴史理解、すなわち歴史愛と共通していることだけは付け加えておきたい。

このような論法から、宮田は、さらに「一念三千」の救済論を普遍的な「生命の尊厳論」の地平で展開しつつ、再び日蓮教学倫理とでも言える「法華経」の救済倫理を一生成仏論から「折伏行」への弁証法の中に示そうとする。

すなわち、求心的には自己への努力、修行が同時に遠心的に他者への折伏救済であり、またその逆も成り立つ、という論法であると思う。ただそこで社会倫理を強調す

る側面から『立正安国論』をとりあげ、この地平で、

「安国」観を他の護国仏教（天台、真言）との違いにおいて訴えられる。天台や真言の宗門教学には社会変革への民衆の信仰的視座は認めないのであろうか。

日蓮の「安国」観は信仰的に主体的であった。それゆえに希有である、とするのが日本人の宗教的状况からの一般的説明である。けれども、組織化や体系化されなかったとしても、西欧に劣らぬ主体的信仰の社会的（改革者的）実践は、既成仏教史の研究者が拾い落とししたものの中にあるのではないか。蛇足を許されよ。

さて、第一セッションの提言は、「Ⅱ、創価学会の理念」（三七―四七頁）に向かってゆく。

その全てに——歴史、組織、活動の分析に——異論をはさむゆとりもないが、最終項の「折伏と宗教対話」についてひとこと。――

言われるごとく、（対話において）「問題は宗教的真理が一つであるのか、そして真理の基準が文化的共同体によって規定されるという考えに對してどう考えるのか」（四五―四六頁）である。筆者もまた、宗教間対話によつ

て宗教的真理（真理はもちろん絶対であるが）を求める共通の価値基準が認知されるならば、「多数の宗教的真理（の表明と求道生活）を確立することができるともかもしれない」（四六頁、カッコ内は筆者）ことに同意する。

キリスト教の世界でも、まさにこの点が宗教学者や神父、牧師に問われている。それは既存のキリスト教（教会の一切のシステム）の世界における優位性を拒否してゆくキリスト教世界内の運動のこと。F・ハイラー（Friedrich Heiler）やA・トインビー（Arnold Toynbee）の文化批評史からの指導やE・トレルチの宗教分類学、ユニテリアン派の実践までも視座に入るだろう。カトリック教会側からノイナー神父、K・ラーナー教授（ミュンヘン・イエズス会哲学院）は諸宗教が超越的な神の恩寵にかかわっておることを神学的方法論的前提におくことを訴え、とくにラーナー教授（Karl Rahner, 1904-1984）の指導は、二十世紀のキリスト教界に新世紀を画した第二ヴァチカン公会議を支えた。それが今や英米の教会や神学界にも波及していることは否めないが、ともかく前述ユニテリアン派などの伝統からプロテスタントたちの中

にも、J・ヒック（John H. Hick, 1922-）たちの流れが認められる。

ヒックは「神は多くの名前をもつ」（一九八〇年、邦訳一九八六年）などの著作を通して、宗教間差別を正当化している非人権化の宗教社会を批判する。宗教信仰者に平等、平和社会への応答（責任）倫理を訴えている。

そのような宗教的信仰とは何んだらうか。この点で宮田の提言のまとめに「われわれがひよっとすると科学的な世界像を伴う新しい文化的共同体へと組み込まれつつあり、その新しい文化的脈絡の中で、宗教的信仰を新たに表現し直すことを要求されているのかもしれない」（四六頁）と書かれたことに共鳴する。言われる通り宗教間対話はその一助である。

二

さて、第一セッション、「信仰と対話」の〈問題提起2〉は、石脇慶^{よじふ}總によるキリスト教神学の側からのものであった。

そこでは「カトリック信仰の構造」と題するレクチャー

があつて、対話の前提がそこに置かれた。ここで問題は、その前提の上に積み上げられた石脇の「対話」についての提言に、後のレスポンスで川田洋一（東洋哲学研究所長）も触れているところを加えて、「神観」が問われる。つまり、伝統的な神学に根ざした「神観」から出る「人間観」が、人間主義の大乗仏教に見られる仏法の「人間観」といかに出会うことができるか、それによって地球上の人間同志がいかに平和（地上至福）に向かって対話、努力できるか、ということが問題である。

紙数の関係もあり詳論しないが、石脇は、「唯一神思考 monotheismus は、真の対話を不可能にする」（五六頁）との命題から、「例えば、ある種の共産主義者の思考様式は、この典型である」（五七頁）として非寛容の独善性を思考の段階で排除する。そこでは真の歴史的現実を踏まえた弁証法的な展開はない、とみるのであろう。問答無用、対話不要なのである。

それは寛容ばかりの宗教やイデオロギーがおち入るアニミズムの誤りと同様に、「絶対化された相対」（同）の誤りもまた、イエス・キリストの十字架に見られる「誠

に不幸な」（同）精神的ファシズムであつた。もちろん、それは「神の慈愛の計らいを括弧に入れば」（同）であるが。

そこで前述のヒックの説を借りれば、石脇の「唯一神思考の反対は、多神思考ではなく、アニミズム思考である」（同）と断定されてしまうことにとまどいを覚える一人である。

むしろ、そのモノ（単一、唯一）セイズム（神中心主義）への救済論的批判が客観的で相互尊重の「対話」の神学を生んでゆくのではないだらうか。石脇は、そこで多様性ではなく、つまり「一とか多とかを越える零（ゼロ）」と言うのが一番近い概念（同）とする。つまり、イエスの神についての石脇の妥当な神概念は、「ゼロ」の認識地平で求められる。くり返すが「ゼロ」であつて、「空」ではない。

対話は主体的信仰の働きである。神の次元を「ゼロ」に置いて相対的歴史上の自己が主体の信仰を持ちうるのだらうか。

このあたりは自然神学とプロテスタント的な——とい

つても一様ではないが——啓示神学との信仰生活理解の違いであろうか。

しかし、石脇の「対話」論は、存在論的なプロテスタント原理（P・テイリツヒの立場）に近く、「……一方が、他方へ全面転向するという形の自己変革よりも、他方を契機により高次の自己に向かつての、自己否定、自己変革が理想的である」（五八頁）とする。

それは彼によれば「いわば、ポスト・カトリシズムとでも言うべき信仰への変容を目指すべき」（同）ものと言う。

そこで石脇は、その対話を求める信仰として、(1)創造に関する信仰、(2)受肉に関する信仰、(3)復活に関する信仰をあげている。

さて、その中でも筆者は、(1)創造の信仰に注目する。なぜかと言えば、ここに提言者の神観の神学的基礎があるからである。彼は、そこで聖書のテキストから創造主と被造物との関係を陶工とその作品である陶器とのアナロジー（類比）からとらえる。陶工（創造主）は、しかもその作品（人間と自然の全て）を多用途の用途のために多種

類つくる（「ローマの信徒への手紙」九章）ことができる。

したがって神は創造主としては「超越者」であるよりも、交流可能な「他者性」をもった「産みの親」（六〇頁）であるとみることが許されるべきだ、とした。

そこで、このような「つくる」「つくられる」という交流可能な——対話に不可欠な——創造神話への「依存」の信仰を素朴に発生させないようにしているのが唯一神思考ではないか、とする。ここでは超越にして、かつ同時に内在する唯一神の思考が、宗教的にはアニミズムや汎神論のものととなり、信仰の対論、対座を阻止してしまふ、と見るのであろう。

そうであるならば、石脇は多神思考を認めている、と言える。けれども創造は、「神、他者である神と我々とを結び付ける唯一の理論」（七三頁）として、川田所長の問われる、内在の神（宮田の「己心の釈尊」）が人々に内在するゆえに平等観、尊厳性が与えられるのか、（六九頁）とする設問に答えていた。

宗教信仰には否定の契機や逆説がある。このような信仰の論理は、大乘の仏法（とくに法華経信仰）と新約聖書

の福音に認められるのではないか。そこでは、石脇自身でも、「まだ完全な解決には到達していないわけですが」と素直にことわっておられ、そこに「超越と内在」をいかにとらえるかの問題を残している。

そこで次の受肉（Incarnation）の信仰が語られる。しかも文中にある様に、人として受肉した神の在り様は「原理主義的に解するかぎり、キリスト教以外の宗教との本物の対話は、あり得ない」（六〇頁）となる論争的な（Polemical）教理である。石脇はこれを「少し柔軟に解釈」（六一頁）して「神が人となる、とは、神が自己を相対化することではなからうか」（同）として、人間としてイエスが多面的（相対的）に受け入れられている姿を説明する。

もちろん、この受肉の教理と三位一体（Trinity）の教理はキリスト教会の信仰共同体の現実を支える上には、その文言の一字をおろそかにできないほどの神学上の、分裂（教会の分裂）のリスクさえ負っていた。キリストの姿として「神」を自らのうちに受肉させたイエスは、また聖霊である。それゆえに、交流し神の属性をも

っている、という公理を確立したにも拘らず、キリストは神であって同時に人であるという位格（ベルソナ）ではない、としたネストリウス派やアリウス派などの「異端」としての扱いが生じ、西方教会（ローマ・カトリック教会）から東方教会（ギリシヤ正教会）が分離してゆく、といった歴史が中世にあった。

もちろん、「受肉」の宗教学は、一般的に他の二つ（ミノーゼと神秘）の宗教体験と共に対話可能な宗教体験の三系統の一つに数えられている。あるいは、また逆に、そのようなレベルで論じられる次元のものは、むしろ神話化して取り入れて批判する以上に神学的な意義はない、とする近代プロテスタントたちの一部の意見もある。

しかし、カトリック教会の立場から石脇は、この受肉の宗教学をむしろ積極的に、神性と人性との受肉の出来事にもみられる「根源的『二性』」への神秘だとする。それゆえ「受肉の信仰の主旨は、無限なるものが、有限なものを放置するのではなく、自発的、能動的（無制約的に）、……有限なものを受け容れているという事実の宣言……人間イエス・キリストは、この宣言のしるし……実現で

ある。……これを『秘跡』(サクラメントウム、救いをもたらす聖なる誓い、教会の霊的儀式、新約聖書のミステリオン——奥義——の意)と言う」(六一頁、カッコ内は筆者)として、イエスの「神の子・キリスト」の受肉(一つの化身は、この受肉論によって「神と宇宙との橋渡しが成立した」(六二頁)こととなり、このような思考の過程を現実化させるために、神の側から人間・宇宙全体の側からとの相互の和解の業が新しい関係として実践されなくてはならない、とした。

つまり、神の側からの恵みが絶対に必要であるばかりでなく、イエス・キリストを相關項として、すなわち、そこでは真の神にして、真の人という「無限なる神的ペルソナ(位格)」(六三頁、カッコ内は筆者)という、この相關項にまず認めなければならない。さらに、十字架に死んだイエスにそのような役割を認めるには、それが「復活の信仰」をもって「神の超越的な『仕業』の結果」(同)であるとしなくてはならない、とつけ加えておくことになる。

ただ、このような神と人(全宇宙)との関係づけを案

証してくれるものは、ひたすらにサクラメント(カトリック教会は七つ、プロテスタントは二つの『秘跡』『聖礼典』)を執行する教会という共同体においてであるから、本来、「受肉の信仰」によれば、無限絶対なる神の側から有限相対の人間世界への下降、石脇によれば神の側の「自己否定」であり有限化、相対化がなければならないと言う。なぜならば、逆に「一般に、人間の(側から発する)意志を絶対的に規定し得るのは、無限絶対なる善のみである」(同、カッコ内は筆者)となる。

この論じ方からすると、石脇の立場は、近代カトリック教会神学であるのだが、中世スコラ学の、具体的には、トマス・アクイナスの『神学大全』(スンマ・セオロジカ)を見ている様である。その人間の社会哲学の神学化、ないし神学的な統合化は、中世の一時期、または現代においてもなお挑戦的(チャレンジャブル)なものとして教会の信仰者の自己革新のため学習しておかなくてはならないであろう。

石脇の説がトマスだ、と言うのではないが、プロテスタント神学により多く学ばせられてきた筆者にとって現

代の神学の宗教学化を試みるたびに、源流として帰るべき一つのトミズムに思いをはせることになった、と言う告白である。石脇の対話を求める信仰についての今一つの接近は、すでに展開してきている「復活に関する信仰」によってであるが、この点はきわめてプロテスタントの者たちにも共通する認識である。すなわち、使徒パウロの宗教的な神秘主義の訴えから、「生前のナザレのイエスと全く同一の人物が……ペルソナ全体……がそのまま、時・空の次元を包越した神の次元に高められ、移行された」(六四頁)という「霊化」の論理を引き出す。

それは言われるように、あるいは「アニミズム思考に大変近い、少なくとも相互排他的ではない」(六五頁)ものである。しかし、排他的な、それゆえに伝統的な教会の神学が一切のアニミズム的思考を排除したために引き起こってきた宗教的差別の歴史と現実とは、対話の信仰を今、ここで考えるときに決して見落としてはならないし、軽視してはならない。

そこでこの件についてのレスポンスの中で石脇が「唯一神的思想は、神の荒御魂(あらみたま)と言いますか、そういう面」

(八一頁)を砂漠に生まれたユダヤ・キリスト教の神観に認めつつ、「もう少し和御魂(にぎみたま)的な土壌で育っていれば、もう少し穏やかな、あらゆるものをやさしく包んでいく宗教になっていた」(同)と述懐している点にも触れておきたい。

宗教史的に見ると、キリスト教(教会の学)の排他性や厳しさを生んできた一つの、大きな契機はイスラム教との「十字軍」による出会い(十一世紀からのトルコ系ムスリム、とギリシャ系東方教会の対決と西方教会の展開)によっている。その後、ユダヤ教に対してもキリスト教は非寛容になってきた、と言える(P・テイリッヒ「キリスト教徒・仏教徒―対話」邦訳、一九六七年)が、またそこにはこの排他性への自然な反動として、人道的なキリスト教が創出したことも——N・クザニウスの理性(ロゴス)の天国における諸信仰の一致と浄化への働きが——一つの展開として認められる。

宗教の指導原理の中には、必ずや「包み」かつ「破る」両面の機能がシステム化している。キリスト教では、それは神の働きに依る、として人間の人為的な自己献身と

その敬虔信仰ばかりが要請される向きが（とくにプロテスタントたちの側に）ある。仏教を含めて全て絶対的救済（の力）との出会いは、人為的敬虔主義的方法では最終的に失敗する（テイリッヒ「組織神学」二巻）ことが教えられている。

川田所長が石脇へのレスポンスの中に述べているように、「万物が相互に依存しあっているということ」で、特別に絶対的な依存というようなものとは……考え方が合わない（七七頁）のではないか、という点は深められるべきである。すなわち、「縁起」（他者や機による因縁生起）を知覚することの意味をキリスト教の自己献身的な「神観」に向かって——平和の宗教原理発現のため——広く示しうるか、ということが対話者の相互に課題として残るだろう。今は、もうその事は語れないが、プロテスタント神学者のポウル・テイリッヒは、「新しき存在」の期待をこめて、これまでの受肉や三位一体の弁証法的、合理的な信仰の論法からキリスト教を全ての宗教価値体系との対話の場に引き出す「逆説」（パラドックス）を求め、ここに神学の宗教学化をしきりと展開する。

ンのコメントするように、これがすなわち日蓮仏教であって、浄土仏教（——応答の方が強すぎて、主体の感が弱い）との大きな違い（同）、とも言えるであろう。

今回の浄土教ではなく、日蓮宗教とキリスト教（しかも、カトリック教会）との対論という、縁起論と「新しき存在」を求める聖書の創造論的な救済論（啓示の自然神学とも言えるか）とのかわり合いは、東洋の宗教哲学とキリスト教神学との協力してめざす第一の、そして根本の作業となるであろう。

三

これまでの「第一セッション」だけで大きな「対話の宗教」への学を教示されたが、これは更に広く深く宗教学会、基督教学会にても討論されてほしいものである。けれども、本書のベースとなっている上述の対論、対話の試みは、もって現実社会の混乱に対応しようとして宗教者が努力した成果である。したがって「第二セッション 社会的実践」の部門となる次を論評してみたい。これはまず、「問題提起3」「創価学会の社会的実践——平

これは石脇の見解にもものぞくことができた。テイリッヒによれば、「歴史的相対的な人間存在の付いて廻る諸条件に包まれながらも、これらを破り、判決を下して、そこに新しい存在を創出してゆくこと」（「組織神学」二巻p.98）それがキリスト教の文脈におけるパラドックスである、とした。

しかし、そこでこの「新しき存在」は、これまでの全ての自然的、歴史的存在を拒否してゆく「勇氣」「信仰」に裏打ちされているものである。けれどもこれは虚無主義から遠ざけられている程に「存在の根底」（the Ground of Being）を肯定的に——人生究極の善価値としての出会いを——受け入れているのである（同p.98）。

これはテイリッヒも言うように西洋宗教と東洋宗教の生命感情の相違による一理解かもしれない（同）。しかし、そのように突き離すことではなく、人間の信仰と仏法との間にも、前者が主体的に（求道的に）感ずるところを、後者が答えてゆく、という呼応関係が真の宗教には共通してあるのではないか。川田所長の発言（八三頁）から私なりにそのようにまとめた。もちろん、スワンソ

和運動を中心に、栗原淑江」の部で始まる。

栗原が、おそらくこの発題と稿を起こした時には、阪神淡路大震災の現地に救援活動を自ら体験した手記を傍にもっていたのではないかと、思われる。

このように、「宗教と社会の関わり」（八八頁）を示すのに、まず栗原は広義の平和運動（狭義の政治運動ではなく）を思想的かつ組織論的に紹介する。

栗原の提起には四章がある。すなわち、(一)「思想的源流」、(二)「創価学会の平和思想」、(三)「運動の展開と担い手」である。そして、結語として、(四)「おわりに——意義と課題」となっている。

(一)では、「シャーンティ」（サンスクリット語の平和に当たる寂靜、寂滅）の意味を解説するところから説き始める。原始仏教においては未だ個人の平和が中心であるが、それゆえに因縁生起の実相をとらえると、平和は慈悲によって、つまり与樂の「慈」によって他者から拔苦する「悲」（カルナ）の倫理的な実践として現われてくる、という基本構造が押さえられる。そのような個人的次元の平和が、あらゆる衆生のための、つまり菩薩の利他行によって「衆

生無辺誓願度」を第一とする「四弘誓願」を行じる大乘
仏教が西暦紀元前後にあらわれた、とする（九〇頁）。

ここから歴史の現実世界（娑婆）を即ちに仏国土であるとする逆説的で、信仰的な認識による「法華経」中心の仏国土論がなければならない、とする。浄土教に見る彼岸の仏国土観では「社会への働きかけはなされない」（九二頁）のである。それゆえ、この地上における暴力や戦争等を罪惡とする価値判断の視座を栗原は「如来蔵思想」による「仏性論」（同）から基本的人権の思想への展開に求める。そこでは全ての人は、その胎に如来を宿しているものであるから、ひいては草木国土、悉皆成仏（天台の湛然）が修行に支えられて現出するという仏教の「いのち」観を示唆してくれる。

そこで「日蓮の『立正安国』の精神」として正法に帰依することが平和な仏国土実現であるとの立場が説かれる。したがって正法をぬき取り、国家（権力支配）の平和秩序を祈願する儀礼中心の仏教が批判される（九三頁）。

ここから創価学会の平和の立論と実践が、既成なもの

に対するたたかいとして当然ながら示されてくる。これ

を(1)牧口常三郎の国家諫暁、(2)戸田城聖の「原水爆禁止宣言」、(3)池田大作の「人間革命」と世界市民論、としてわかり易く解説された。とくにその中で牧口常三郎の信仰の自由を軍国日本に確保せんと血みどろのたたかいをした実行は、かつて教団として弾圧されたホーリネス（キリスト教団）の超俗的な訴え以上に、「立正安国」の仏国国家論の実践という強さを対立勢力（国家神道）に基づく政府権力に認知させていたことと思う。また東大を追われた矢内原忠雄の預言者の強さも牧口からよく聞くことができる。牧口の平和論は、本書の二ページ分では惜しまれた。おわりに、栗原の提起するもののうちの二つをとりあげたい。一、おもに戦後のことになるが、創価学会の平和運動が、「同時に教勢の拡大といった問題を突き抜けた平和への希求の強い『思い』（一〇四頁）を健全に持っていたということ。それは宗教運動を基本にしている社会運動として、人間革命の精神を生かす『新しき存在』（ティリッヒ）の創出運動である。その主体を担う人間養成は教勢拡大の論理に重複することが、組織

か。

のための組織にならないという禁欲倫理がある限り、必然的に認められるのではないか。二、戦中・戦後に創価学会は、他の宗教教団と平和勢力（戦中は戦時報国会）として外形的には連帯してきていない歴史を、今後どのように信仰内容への忠実な平和的展開として見直してゆくか、ということがあろう。栗原もこの点は、その可能性の探求として問題を読者に返している。

〈問題提起4〉「カトリックの平和思想——、ロバート・キサラ」の章に入る。

冒頭に申し上げたいことは、永い中世の歴史的現実の中で「教会」の権威と民衆救済の宣教を普遍的（国際的）に展開してきたカトリック教会神学は、「戦争と平和」に対しても、歴史的現実主義の理論（神学）をもっているということである。

もちろん、十六世紀の「宗教改革」（とくにマルチン・ルターによるもの）に見られる武力的政治支配肯定論（二つの聖戦論）がプロテスタントの四百年余の歴史にもあることを認める。しかし、概して言えば、プロテスタン

トには、キサラの求める「正戦論」は少ないのではない

その点から筆者は、キサラ論調に共鳴したり、批判の

思いを抱く。キサラは、そこで正戦論、聖戦論を各々訴

える先に、「平和主義」の本質論を「キリスト教の平和思想」（一〇九頁）の第一に掲げる。筆者は、全く同感するのでくり返さない。ただ、第二の正戦論と第三の「聖戦の思想」（一二二頁）との関連について触れておきたい。キサラは、聖戦をカトリック神学上から、十一世紀のイスラム教に対する聖地奪還のキリスト教徒のたたかい、として認める。それは神の絶対命令を十字架において守られたイエス・キリストに殉教する聖なる信仰の行為として、であらう。もちろん、現実には、民族の利益を正当に守る自然法上の「正義」（十字軍はエルサレム巡礼のキリスト者を守る正義）——人間中心の正戦論——に混交（同）していることが指摘される。

では、正戦論は、このような「聖戦の思想」と合体し

なければよいのか、ということが残る。

今日の日本でも「集団的自衛権」を容認する日米安保

条約の政治的解釈は、日本国憲法第九条に原理的に違反

する、という主張によって、絶対平和主義 (Pacifism) 的な正戦否定論が民間から起こっている。

キサラも引用されたように、「ヴァチカンの準公式の雑誌 "La Civiltà Cattolica" (6) ……社説では、戦争の中での武力行為がもはや限定できないなどという理由で正戦論には弁護の余地はないと断言されたが、攻撃に対する『純粋な防衛』のための戦争はまだ容認されており、正戦論に関するアンビバレンスが新たにみられる」(二三頁) としている。

これは筆者が関心を抱く死刑についての神学的アプローチにも、カトリック教会の場合には類似的判断があることがわかった。つまり、考え方として哲学方法論的には、「矛盾的自己同一」のそれに近い型で、二元論の総合のプロセスへの価値ある配慮ということになるマルクス主義の弁証法ではない方法論である。

そのようにしてキサラは、教会からの死刑についての最近の認識(回勅、一九九五年四月)を紹介して、そこに「社会の秩序を守るために死刑への基本的容認がみられるが、現代社会ではそれを実行する理由はまずない、と

いうような主張」(同)のあることがわかる、とした。

はたして、正義のための戦争は、キリスト者の「聖戦論」が神学的実存の信仰と倫理のレベルで、たとえば殉教の論理に解消しても、この力を借りずにも独自の「正戦論」は存続するのであるうか。この点は、カトリック自然法学者で教会の秩序を近代的に非神話化してヴァイマル体制批判をしたカール・シュミットの政治神学に聞くべきものがある。

ただ、ここでは、カント哲学の戦争はその発達に過程で終わる——と純理性判決した平和主義は、原子爆弾投下以後の現実からとらえ直すべきことを訴えたい。戦争の自己否定性を知らない戦争遂行者は愚かである。シュミットはその愚かさ——信仰の秩序から——法的に批判されるべき政治的現実を見た。彼は教会の神学を法的に俗人化した、とも言えるが、そこでキサラへのコメントに塩津徹が「……国家の責任を自分たちの教義の中に位置づけた時の危険性をものすごく感じる——」(一三四頁)と反応していたことは重要で見落とせない。

四

第三セッション 制度と聖職、〈問題提起5〉においては、創価学会側から、小林正博、カトリック教会側から、J・ヴァン プラフトの提起があった。

とくに前者は、いわゆる宗門問題以後の新体制において信徒による「教義の解釈、本尊の授与、儀礼の執行」(一四一頁)をどのように評価するのか、という、いわばルネッサンス志向の改革的な課題が、全ての前提にあることがよく示されている。

小林は、そこでカトリックの司教、司祭、助祭の聖職者階層に対比する仏教には司祭的な「仲介者」がないことを提示する。もちろん、献身的な修道士や信徒の世話人(牧師)と学僧は共通するが、タテ関係の——信徒の上位にいて、宗教的恩恵をとりつぐ司祭の職位はない、とする。それは仏性論からも説明できるのである。そして教えられたのは、仏教では「聖」のアントニムは俗ではなく、「凡」である(一四三頁)ということ。仏は衆生に具足するものである。そこで問われる菩薩道は、出

家・在家の区別を越えた全衆生に開かれた生き方、仏法に生きる働き(機能)にのみ求められる。出家僧の時代における日蓮の思いは、僧俗平等に一切衆生に開かれた宗教(法華経)の実現であった。

そこで問題は、職制(orden)ではなく、信仰(Faith)である、という救済論、成仏論が浮上してくる。プロテスタントの「世界教会一致(エキュメニカル)運動史」において、つまり第一次大戦後の教派間協力(対話)は、教理上の調整として「信仰職制」(Faith and Order)の研究、改善運動であった。そして、一九四八年、世界教会協議会(W・C・C)が結成される。

またそこで実践上の「生活と奉仕」(Life and Work)の一致を求める運動が今日のNGOを引き出す役割を果たすほどに、W・C・Cの今一つの部門となっていた。さて、小林の職制論は、出家論につづいて儀礼における導師の位置づけ、聖の概念、三宝論、本尊論と結んでゆく。そこでは日蓮宗各派の相違(とくに本尊論にて)を認めて、本尊を、三宝論の、教義上の対立的受けとめ方ではなく、三大秘法からとらえる。つまり、一切衆生救

済のため南無妙法蓮華經の題目を宣言し、曼荼羅本尊を具象化し、広宣流布をめざす(二四九頁参照)という三大秘法(キリスト教的には洗礼、聖餐、と説教を加える三つの sacrament)として見てもよいかを職制の存立理由にしている。

これは同宗門の教学上の立場ではどうなるのであろうか。日蓮教団としての教学的整合性をつけるために今後の「対話」はいかにあるのか、知りたい。

小林はここでルターの「万人祭司」説を展開するよりも、日本化した出家僧の仏教、つまり明治政府が神道国教化を支える国民教化運動のために、幕末以来の神仏分離令から排仏毀釈への原理主義傾向をやめて曖昧化したことに注目し、そこから在家型(妻帯)僧というまれな型が温存されている事実を問うている。

ここから、「宗門問題」が提起したものを僧俗関係、法主の絶対的権威、さらに、そこに起こった問題が、釈尊とも日蓮とも無縁なシステムによって支配されていることが指摘される。これを原点に戻して一切衆生に開かれた真の仏法行者の役割(キリスト教会用語では聖務)が

今、新しく期待されている。

そこで小林は、創価学会と「聖職者」に言及する。当然のことである。「学会」は、「現代におけるサンガ」(二五六頁)であるとする。これを仏典(相應部經典「四五」から説明する。ここから聖職者は、善き仲間と共にある道に生きる組織の人となるであろう。日蓮と共にあるとする地涌の菩薩行の人、すべてであろう。キリスト教はその点保守的であって、衆生から徹底的に断絶される位相に生きようとして、絶対、最高価値(最高善としての神)への仲介者、取りつぎの役職となるだろう。J・ヴァン ブラフトは世界宗教の条件と課題を副題に論じられたが、聖職者を考えるとき、使徒承伝によるハイラルキー制が重視されるあまり、「(神の民)そのものの聖性」(二六五頁)が忘れられてはならない、とする。ブラフトの提起している一つは、いかなる宗教にも聖なるものとの交流があるが、それゆえに絶対化される傾向とその救済的実践化、相対化のダイナミズムをもつ。仏教では聖職者(サンガ)論を論理的に展開するような道が開かれているのか、「僧」の概念の曖昧さがまだ大

きく残っている、と指摘される(二六五頁)。そして彼は小林のブリースト観——絶対者と一般信徒をつなぐ仲介者——を拡大した共同体への奉仕者(二六七頁)と位置づけている。司祭職の世俗化論は、その中に含まれる。

この辺は重要だが他日を期す。

五

第四セッション 宗教と社会の未来に向かって、〈問題提起7〉は、中野毅と家本博一によってなされた。

中野はピーター・バーガー説を活用しながら現代の宗教思想を求める。そこから帰納的に、神聖なる原体験を日常的に、しかも柔軟な確かさをもって再発見し、対話化してゆく方向を求める。従って、より高い生の意味の追究と人間の全体性における回復、さらには、新たな個や共同体への連帯(グローバル化)がそこに開かれてくる。

そしてこの道を行く宗教者は大乘仏教の、なにかんずく法華經に開示された——個と多のインテグレーションをなす——「内在する仏性の開花」(二二三頁)という妙法に生きる者であると期待する。つまりそこにはグローバ

ルな地平にまで展開する対話がある。今回のシンポジウムは、まさにその具体的実践だ、とみてよいだろう。

そこで中野は、法華經の「葉草喩品」からパーリ文典(漢訳、阿含)の「相應部教典」への教典論的展開をさせながら縁起論を引き出す。ここで宗教対話はシステム化されるとみた。政治運動の限界と課題もここにあるという。さらに具体的に戦後の新宗教の政治的関わり、創価学会、公明党の(民衆が信教の自由を守る)たたかいぶりの再検討などが提示された。そこでも政党政治の「兵法」以前に宗教信仰者の現代への共苦、共生の姿勢が求められねばならないとしている点は基本に重要である。

家本の、混迷する現代世界に新たな光を当てるために、との提言には科学技術文明下の宗教倫理に場を与えよ、との訴えがある。特定の宗教カルトへの安易な自己同一化をやめて、自己否定の契機を媒介にした「新たな思想体系を準備する」(二三三頁)ことにのみ自己と社会の生きる道を求めよ、とすすめる。

そこで藤田尚則のレスポンスにも、いみじくもあるように、我々の課題は、なぜ宗教は——旧態依然のまま

——「科学技術の文明をリードできないのか」「宗教は、この問題にどのように立ち向かうべきか」、そして宗教が新鮮に、創造的に、救済を求める尊い生命生活に対して「魅力的」でありつづけるための「宗教間の対話」に求められるもの、すなわち、まず宗教者自身がどのような準備作業（教義や組織の再点検など）をしておけばよい（二三四頁）、という点に示はられるであろう。それは、全ての生きものの真理——縁起や摂理に由来する信仰の力——を歴史に再現し、再創造する適正な判断と行動以外にはないのではないか。

本書は、その証しの好著である。

（たけくにやす・日本キリスト教協議会・宗教研究所々員、

同志社女子大学教授）