

現代キリスト教の行方

脱制度化への推移

J・W・ハイジック

1 はじめに

本日私は、キリスト教の現代的意義についてお話するように依頼されましたが、キリスト教の外側から見るとこの問題はそれほど困難ではないと思われるかもしれません。しかしそれは内部の立場からすると随分複雑なものです。キリスト教の現在の歴史に参加すればするほど分かるように、キリスト教は非常に流動的な状態にあり、その全貌を言葉にすることは、あたかも流れる川の表面に絵を描こうとするかのような大変な課題なのです。そ

れゆえ、私はここで、明確な定義によってなるべく客観的な説明を提供するということは諦めて、むしろ現在のキリスト教の変遷の中から最も重要な点を指摘し、現に形成されつつあるキリスト教、これからのキリスト教という立場からキリスト教の意義を考えさせていたいただきたいと思います。

その際、私はキリスト教の代表者としてお話するのではなく、ただ単にキリスト教からの一人——とりわけカトリックのキリスト教からの一人——として皆さんの前に立つことにします。このことにこだわる主な理由は二

つあります。

まず第一の、そして最もはっきりした理由として、キリスト教というものが、たとえそれをカトリックという形式に限定しても、あまりにも広大で、そしてあまりにも多様なので、経験の足りない私のような人間がその現実を代表することは不可能だということが挙げられます。おそらく唯一の可能な代表は、ローマ教皇のような「象徴的」存在、あるいは世界中の国々の代表者の集うフォーラムのようなものでしょう。もちろん非キリスト者の前に私たちがキリスト教全体の代表者として立たされることもしばしばありますが、しかしそれは、例えばアメリカ人がアメリカ人でない人に対して、日本人が日本人でない人に対して、それぞれの文化や歴史の大家として立たされることになるようなものです。要するに、多くの場合、その「代表」ということの内容は、自分自身の所属に対して相手の非所属を強調することではありません。ところが、キリスト者の前に立つ場合にはキリスト教の世界のほんの小さな片隅の事柄について話す自信しかないような人が、キリスト教を知らない人

に対して口をきく場合には、自信満々で「代表的」な発言を平気でします。私はこのような仕方での代表は避けた方がよいと思っていますが、同時に、私個人はキリスト教文化圏の中で育ち、熱心なキリスト教の家庭で育まれ、しかもその聖職者の教育を受けましたので、キリスト教の影響——それが功であれ、罪であれ——をかなり強く受けたことは事実であります。この経験を反省してみれば、私にはカトリックのキリスト教からの代表として語る自信がある程度あることも確かです。

とは言うものの、私が皆さんに対して、キリスト教の代表者として立つという役割を否定するのには、もう一つの理由があります。要するにそれは、現代のキリスト教の自己理解が根底から揺さぶられる大転換期を経験しつつあり、この揺るぎの表面においては、既成教会に残る決心をした人々が、一方では、この転換を歓迎する「前向き」の少数派、他方では、それを残念に思う「後ろ向き」の多数派という二派に分かれているという現状があるということなのです。ますます多くの信者がこの転換に目覚め、自分の立場を決めなければならなくなっています。

この二派の対立については後に説明したいと思っていますが、とりあえず私は自分を前者の「前向き」派に属するとみなし、キリスト教伝統の中の、そのごく一部分を代表する者として、これからお話するということを予めお断わりしておきたいと思っています。

本日の講演の調子が、神秘的な影響をもたらす世紀末に特有の調子であることは認めざるをえません。新しい世紀を迎えるようになると、最も大切な慣例や価値を問題にする雰囲気広がります。その中で従来の問題がさらに深く考えられるようになります。実際、この影響は後の世代になって初めて最もよく判断できるものかもしれません。せんが、とにかくキリスト教の脱制度化への推移を描くため、私は世紀末を念頭において、歴史を概観しておきたいと思っています。

キリスト教における新世紀の魅惑

キリスト者にとっては、世紀の終わりと新しい時代の黎明などを宣言する運動は決して珍しい現象ではありません。イエスの直弟子の中にも、自分たちの生涯のうち

にこの世が終わると信じていた人もいましたし、この信念は新約聖書の中にも残っています。この世の終わりが、いわゆる「終末」に至るまで次第に延期されるようになって以来、『黙示録』をはじめとする世の終わりの思想がキリスト教の伝統において重要な役割を果たしてきましたし、しかも歴史の出来事に關する非常に奇異な予言や解釈をもたらししてきました。例えば、キリスト教の長い歴史においては、『黙示録』に登場する反キリスト——「人間の名を表わす」六百六十六という数字をもつ獣——にいく人もの人がなぞらえられてきました。今世紀だけに限っても、ローマ教皇、ヒットラー、ヘンリー・キッシンジャーなどが反キリストに擬されてきました。⁽¹⁾

神聖ローマ皇帝ハインリヒ六世時代の十二世紀末のヨーロッパには、「第三の時代」の黎明を宣言する狂信的な運動がいくつもありました。彼らは、三位一体説を歴史に適用し、神の掟や定めを中心とする旧約聖書（Ⅱ父）時代に続いて、神の慈しみや恵みを中心とする新約聖書（Ⅲ子）時代があったと考えます。そして、精

神的自覚を中心とする来るべき第三(Ⅱ聖霊の)時代には歴史の終末を迎えるであろうというのがその趣旨でした。

これらの運動の背景にはヨアキム・デ・フロリス(一三五―一二〇二年)という神秘思想家がいました。ヨアキムによると、黙示録の著者ヨハネが語った時代の先駆けとなり、使徒ペトロに指名された教会よりもさらに「長生き」するであろう Ecclesia Spiritualis (霊的教会) が今後ますます勢力を増すようになるはずでした。教会や政府は初めのうちはヨアキムを励ましましたが、後には、彼を聖人とみなすグループや彼を単なる異端者として非難するグループなどが現われ、次第にその意見が分かれていきました。とにかくヨアキム・デ・フロリスの歴史観は、十三世紀から十六世紀に至るまで影響を及ぼしました。第三の時代において教会を指導する二つの新しい修道会が生じるといふ彼の予言も、フランシスコ会、そしてドミニコ会やアウグスチヌス会、そして最後にイエズス会の創立によって、成就したと主張されました。

実際の歴史においては、カール大帝が八〇〇年に創設

ける再臨は歴史を終わらせるものではなく、黄金時代や新しい千年期を呼び起こすことになる⁽¹⁾と強調しました。ヨーロッパの啓蒙運動が進展するにつれて、この信念は次第に「進歩」と同一視されるようになりました。

そして言うまでもなく、私たちが生きているうちに起こるこの千年期の終わりをめぐるカルトや予言一般に対する関心は、すでに一世代前から出現し始めており、今後この関心がますます目立つようになることは確かでしょう。例えば、宗教的な自覚が最も盛んであった一九六〇年代のアメリカで、トーマス・アルタイザーのいわゆる「神の死の神学」がキリスト教の「新時代」説に関するまじめな討論を引き起こしました。アルタイザー自身はヘーゲルの「精神の自己意識」という概念から出発して、当初、キリスト教の既成教会を神の墓とし、人間の経験や歴史そのもののうちにキリストを再発見すること——彼の表現では、「個々の人間の顔や手にキリストを見つける」こと——を目的としていましたが、その後、彼の思想は次第に「世紀末論」の雰囲気の中に吸収されていきました⁽²⁾。

した神聖ローマ帝国が消滅したのは、ナポレオンが勝利をおさめたイエナの戦いによってでした。戦闘の前夜、ヘーゲルはその傑作『精神現象学』を書き終えましたが、その結びとして書かれた宗教論は、ヨアキムが宣言した新しい聖霊の時代を思い出させるような論証になっています。

十五世紀末には、コロンブスがアメリカを千年期の地方であると宣言しました。フェルディナンドとイザベラの王室に対する報告の中で、彼は旧約聖書の予言(イザヤ十一章十二節)を満たしたと主張しました。アメリカ・ヴェスプッチオという地図製作者は、ロレンツォ・デ・メデイチへの手紙の中で、(後に彼の名を取ってそう名づけられることになる)アメリカを「新しい世界」と呼びました。そして、周知のように、この探検家を伴ってキリスト教宣教師たちがその新しい大陸を訪れたのは、そこがカトリック世界の所有地であることを主張するためでした。

十七世紀の初めに、最初プロテスタントの神学者が、キリスト者の信念に帰ろうとして、キリストの終末にお

上述した過去の運動に見られる予言そのものは、それを文字通りに取るならば結局どれも皆、事実無根でした。しかし、それだからと言って、単なる荒唐無稽にすぎなかったとは言えません。確かに歴史には転換期——小さな変更や革命から巨大な変貌まで——があつて、宗教運動にも、と言うよりも、むしろ、どこよりもまさに宗教運動においてこそ、その転換が予示されたり反映されたりするのです。これから世紀末に至るまで、「宗教」の旗の下に、無視すべき種々のばかげた運動や提言が出るであろうことが予想されます。しかしそれにもかかわらず、私はキリスト教が新しい時代に直面しているという可能性を考えないで済みますことができるとは思いません。

新しい時代の黎明におけるキリスト教

カトリック世界においては、バチカンがキリスト教の二千年の祝いを早くも準備しています。しかし教会一般に起こっている変遷から見ると、この大誕生祭は時代錯誤としか思われないでしょう。要するにバチカンの官僚

たちやその指導者は、時代の精神との接触を失い、この時代精神を「世俗的」とみなしてしまうことによって、カトリックの本部が現代の宗教意識の受け皿としての役割を果たすことをほとんど不可能にしてしまったように思われます。後ほど、この批判をもっと具体的に説明しますが、まず新しい時代の黎明におけるキリスト教の歴史的背景を、五つの時代に区分してスケッチしてみたいと思います。

【一、イエスの教え】

キリスト教の最初の時代は明らかにキリストが生きて教えていた時代でした。現代の学者たちは、イエス自身の言葉や独自の思想を正確につかむことには、つまり彼の弟子やその後のキリスト教が付け加えた部分から区別される「イエスの教え」を抽出することには絶望しているようですが、その教えの主要な点については、彼らの間にも相当の合意があります。後の時代の教理的な解釈や制度的な発展はさておき、イエスの教え自体に万人にアピールする普遍性があるというのは歴史的な事実で

す。因習打破主義者ニーチェでさえも、教師としてのイエスに対する尊敬を完全に捨てることはできませんでした。「根本においてはただ一人のキリスト者がいただけであって、その人は十字架で死んだのである。」³⁾

ニーチェはただ単にイエスという人と既成教会との区別を強調して、前者でもって後者を批判したわけではありませんでした。むしろ、もともとイエスの教えが歪んだまま伝えられてきたので、本当のキリスト教はイエスとともに永遠に失われてしまったと主張したのです。確かにキリスト教そのものはイエスの死後に初めて形成されたものですし、イエスの生涯や教えを文章にまとめた人たちには、その新しい運動の形成に彼らなりの影響を及ぼそうという動機が働いていました。キリスト教の最初の時代には、イエスがいてキリスト教がある一方、キリスト教があつてイエスがいるとも言わざるをえませんでした。しかしキリスト教の後の時代になると、このような相互的関係が必ずしも明白ではなくなっていくたのです。

【二、キリスト教主義】

キリスト教の第二の時代は「キリスト教主義」と名づけるのが適当かと思えます。言葉の上では、この言い方は現代のロマンス語系言語の言葉づかいに相当します(例えば、イタリア語でキリスト教は *cristianesimo*、フランス語では *christianisme* と言います)が、ここで私はこの表現に特別の意味を与えるつもりです。すなわち、ここで言う「キリスト教主義」とは、新約聖書に記録されているイエスの教えを、教・式・行を含む一つの体系に組織化して、その体系を取り締まる制度を確定する方向のことです。こういったキリスト教の形成にはおよそ百年かかりましたが、それはキリスト教の将来にとって画期的な変化になりました。

先ほど触れましたように、イエスの死後の世代に、イエスの教えを整理する営みはやくも始まっています。最初、こういった「整理」は首尾一貫した唯一の教義を目的としていませんでした。むしろそれは、多かれ少なかれ一貫した形で膨大な意見を取り混ぜるといった仕方で行なわれ、一様性には極めて乏しいという特徴をもつ

ていました。後の時代になりますと、キリスト教は教義の相違に基づいてあらゆる種類の異端を切り離すとともに、教会どうし分裂していきますが、ナグ・ハマデイの写本の研究がよく示しているように、このキリスト教主義の初期の時代には、後には分裂の原因となった互いに相違する多くの教義が共存していたのです。

その上、この多様性は教理に限らず、キリスト者の共同体の組織形成にまで及びました。イエスの兄弟ヤコブをはじめ、ある信者たちは共同体の指導者を家族の継承という観点から決めようとしたが、ヤコブの刑死以後にも、この家族的組織が一時的に続きました。例えば七〇年のエルサレム陥落後、ユダヤ・キリスト教徒の難民教会の指導者はイエスの従兄弟でした。歴史を振り返ってみて一層重要な組織原理は、ペトロの「首位権」ですが、これはペトロがイエスの復活の最初の目撃者であったというに基づいていました。三大使徒ペトロとヤコブとヨハネとが優先権をもちましたが、他の使徒たちの指導権も共同体の中で重視されました。「ディアスポラ」の教会(すなわち、パレスチナ以外の共同体)の組織

化においても、同じような多様性が見られます。若干の教会はユダヤ教の長老制度を受け継ぎました。ある共同体はカリスマ的な、あるいは霊的に影響力のあった人や予言者をリーダーとして組織されました。また数多くの教会が共同体の中から指導者を選出しました。いずれにしても、キリスト教の教理ならびに制度を統一したのは、教会全体が身体のように「一体」であり、しかも復活した主イエスのように死を乗り越える一体であるという信念だったのです。そして聖餐式という儀式がこの統一を具体的に象徴していました。

今述べた多様で寛大なキリスト教主義のあり方の中から、構造と教義の二様性へと向かう動きが現れ、結局「位階制度」という組織を生じました。この発展を促進する原因は幾つかありました。例えば、ローマ帝国の迫害を受けた教会は外への拡大よりも内なるアイデンティティ——それには宗教的な面もあり、経済活動を含む生活の面もありました——の強化を重視する必要がありました。それと同時に、教会の内輪においても教理や組織に対する不同意がありました。制度に関して言えば、二世

りました。

第一の分岐点は、四世紀の初め頃、コンスタンティヌス一世がキリスト教に入信したことでした。(ただし、形式的に言えば、彼が教会に入るしとなる洗礼を受けたのは、ようやくその死の直前になってからのことでした。) コンスタンティヌス一世は、キリスト教禁止法を三三三年に廃止して以来、ローマ帝国をキリスト教の国家に変えるために積極的な力を尽くしました。このようにして彼は西洋キリスト教及びビザンチン、それぞれの中世文化の地ならしをしたのです。その結果、キリスト教がローマ帝国の境界線の中に据えられ、キリスト教の終末への期待はほとんど消えてしまいました。迫害を克服したキリスト教主義は世俗の権力と連合して、社会秩序を守る、この世の制度の一つになってしまいました。

二番目の分岐点は、ローマ教皇レオ三世が八〇〇年に神聖ローマ皇帝の冠をカール大帝に授けたことです。(彼はすでに十二歳の頃、ローマ教皇ザカリアスの手によってフランク王国の王位につけられましたが、それは政治的な紛争を解決するために行なわれたことでした。) 五世紀に入っ

紀においてキリスト教は上述の位階制度の採用を決めました。これによって司教たちが礼拝式を司祭し、教会のかなりの財産を管理することになりました。教理に関して言えば、グノーシス主義者との対立が中心であったかもしれませんが、教会は彼らの文献や思想を抑制することに成功し、実際、ナグ・ハマダイの写本が発見される最近に至るまで、グノーシス主義の思想を知る文献と言え、それを非難したキリスト教思想家のものに限られていました。

それはともあれ、キリスト教主義が教理上の、そして組織上の二様性を生み出したことは、キリスト教の千五百年間の運命を決めるもう一つの大転換への第一歩になりました。

【三、キリスト教界】

キリスト教の歴史の三番目の時代は「キリスト教界」の時代と呼ばれ、この段階においてキリスト教は文明の一形態となります。この文明形態は世俗の政治力を手にしたことを含みますが、その発展には二つの分岐点があ

以来、ローマ皇帝という名称はもはやなくなっていたのですが、その復興は中世のキリスト教界の世俗権力を確定する象徴的な出来事でした。近代の歴史家がこれを「神聖ローマ帝国」と呼ぶようになりましたが、この名称は十三世紀に初めて現われたもので、公式に使われたことはありませんでした。それはともあれ、カール大帝に始まるこのキリスト教界の権力は千年先まで生き残ることになりました。

キリスト教にとってキリスト教界への転換は徹底的な変容でした。多様な組織制度の可能性は、帝国の法律に基づいた一様な司教法に飲み込まれてしまいました。多様な信念の可能性は、コンスタンティヌス帝が召集した三三五年のニケーア公会議において発明された「信条」によって禁止され、帝国のすべての教会がこの「信条」を義務として強制的に認めなければならないことになってしまいました。これと関連して、orthodox (正統) という言葉もまた、同世紀のギリシャ教父たちによってキリスト教用語の中に入るようになりました。さらに、政治的な権力をもつキリスト教界は、公認された唯一の

典礼を法律に導入しました。また修道生活も同じく標準化されてしまいました。

要するに、こういった一様性は、キリスト教主義の初期の多種多様な統一がすでに壊れ始めていたのを、さらに徹底して完全に破壊し、その破壊された瓦礫の上に立てられたのです。法律上統一された教会はローマ帝国の領土の境界線によって制限されました。この制限のために、帝国の外部、つまりアジアの諸国のキリスト者たちの間に、ローマ帝国教会に対する抵抗感、さらに進んで国家的、政治的な抵抗さえも呼び起こしたことは驚くにあたりません。また、正統という正しい教理からの逸脱はすべて、社会秩序への犯罪とみなされるようになりました。

九世紀のカルル大帝の帝国では、同じ過程がゲルマン・ローマ地方において繰り返されました。修道会の範囲においては、イタリアのベネディクト会型がケルト・スコットランド・アイルランド地方や小アジアで生まれた修道会の型に打ち勝ちました。同様に同一のローマ典礼が、フランス・スペイン・アムプロジア式のそれぞれ

の典礼に取って代わり、多様性に代わって一様性が支配することになりました。言語的な面では、三世紀から十六世紀（カトリックの場合は一九六二年）に至るまで、ラテン語が強制的に押しつけられました。そして言うまでもなく、キリスト教界の統一を政治的に保証するために、教会はかなりの力を尽くす必要がありました。例えば、十六世紀のアメリカ征服においては、スペイン、ポルトガル、フランスの宣教師たちがそういった役割を果たしたのです。

十一世紀のローマ・カトリック教会と東方正教会との教会分裂も、さらに十六世紀のプロテスタント革命も、このパターンを変えることはありませんでした。これらの反発によって、ローマ・カトリックの世俗的権力が弱まったとしても、それがキリスト教界という理想を捨てることは決してなく、むしろその当時の権力を自分の手にしようとしたのです。

【四、キリスト教宗教】

キリスト教界時代に続く第四の時代は、「キリスト教

宗教」の時代と呼ぶことができます。この比較的最近生

じた発展において、キリスト教は失われた世俗の権力を復活しようとはせず、多宗教の世界の中の一つの宗教として自らを理解しなければならなくなりました。この転換の契機を一つだけ指摘するならば、それは一八五九年のダーウィンの著作『種の起源』の出版でしょう。従来の創世神話の近代科学による決定的否認の象徴となったこの一冊の本の余波を受けて、西欧の精神史は人間心理や社会構造のあらゆる現象の「進化論」を次から次へと慌ただしく打ち出すようになりました。その結果として、現代に至るまで「人文科学」として知られている社会学、心理学、宗教学、人類学が次々に生まれてきました。こういった精神的な騒動に巻き込まれたキリスト教は、神から直接に確定された唯一の宗教としての優先的地位を奪い取られ、歴史の発展において進化した文化現象の一つとみなされるようになりました。

神聖ローマ帝国やキリスト教界がナポレオン戦争によって最終的な破滅をむかえたにもかかわらず、キリスト教の制度的権力への執着は生き残りました。世俗世界で

の力の多くを奪われても、ローマ・カトリック教会は前の千年期に育った、根強い自己理解からすぐに自由になることはできませんでした。そればかりか、その間の西洋文化への貢献や世界史への影響は非常に大きなもので、キリスト教界の要素を完全に排斥してしまうことはもはや不可能でした。

キリスト教界からキリスト教宗教への転換は単に受動的な発展ではありませんでした。十九世紀においてはプロテスタントもカトリックも積極的な宣教活動を復興しました。十五世紀の新世界の征服者の剣に代わって、新しい形の宣教運動は文化を武器として世界中にキリスト教を布教しました。イエスの教えとともにインドにミシオンを、中国に自転車を紹介しました。西洋文化や科学の優先を前提としたこの宣教師部隊は全世界をキリスト教植民地にする夢を追って、アフリカとアジアの諸国に教会制度を植えていったのです。キリスト教は、自分のことを「世界宗教の一つ」と考えるようになってからでさえ、自分自身は、西洋文化が「世界文化の一つ」であるのとまったく同じように、多の中の一、種々の中

一種にすぎないわけではなく、あくまでも世界中のあらゆる宗教を超越する唯一の真の宗教であると確信してしました。したがって、キリスト教宗教との対比で、その他の宗教は一括して「非キリスト教宗教」と呼ばれました。つまり、他の宗教はこの文化の中から生じようとも、キリスト教宗教から見れば偽りであるというのが前提でした。

しかし一般の信者から見ると、上述のキリスト教の自己理解の変化は重要でした。中世には、異端者を拷問にかけ、権利を教会がもっているということを拒否した信者は同じく異端の罪で告発されました。ルネッサンス期には、独断的な国家の「神権」に反対したカトリック教徒は破門されました。ところが、十九世紀になると、カトリック教徒の誰も、それらのキリスト教界の法律や命令に従う義務を感じなくなりました。とは言え、前の時代から相続した既成制度の諸組織——バチカン大使、教会法、教皇の回勅、公会議など——に対する義務感が弱められたわけでは決してありません。

しかし、いずれにせよ、カトリックを含め全キリスト

【五、キリスト教的精神】

私たちが今やその夜明けを迎えている最後のキリスト教の時代は、カタルニア人の宗教学者ライムン・パーニカルの言葉を借りて、「キリスト教的精神」の時代と名づけていいと思います。かなり曖昧な概念ですが、キリスト教的精神とは主として、特定の既成教会の制度に所属しないが、キリスト教的であるという自覚をもつ宗教的意識のことです。従来の「キリストの心」とは違って、キリスト教的精神は既成宗教を生かすべき霊性、あるいは教会の教えを個人として自分のものにしよとするとする心という点に止まらず、制度化されたキリスト教を超えるようなキリスト教の自己理解なのです。このキリスト教の再定義が新しい時代を拓くためには、二つの形を取らなければなりません。

まず、キリスト教内部の形があります。前時代においては、人がキリスト教界に所属することなしに自分をキリスト者であると考えことはほとんどできませんでした。ヨーロッパの啓蒙主義以後、こういった結びつきが解け始め、科学、技術、通信、交通のそれぞれの発展に

教に、キリスト教宗教へのこの転換の波紋は、現代に至るまで広がっています。そして、キリスト教宗教という自己理解の中にさえ、なおも生き残ってきたキリスト教界の名残りを、さらに徹底的に否認し、新しいキリスト教的精神に向かうためのコンセンサスが、このようにして、世界中のキリスト者の中に十分できてきたと思われます。今世紀のキリスト教の自己批判は十九世紀の半ば頃の思想家キルケゴールの「キリスト教界との戦い」を念頭に行われたと言っても過言ではありません。神学者、詩人、劇作家、哲学者の多くがその批判に参加してきました。たとえ既成教会の管理人がこういった努力に対してほとんど譲歩しないままであるとしても、次の時代への転換はもう始まっています。私たちはおそらくその分岐点をすでに通過してしまったのだと思いますが、それは来世紀に入ってから振り返って判断すべき事柄でしょう。とにかく、来る時代の特徴は次第に明白になりつつあると思います。

よって、それはさらに弱くなりました。昨今のキリスト者にとつては、自分のキリスト教的精神が教会への所属よりもますます重要になってきています。とは言うものの、そのためにキリスト教が「私的」なものになってしまったというわけではありません。むしろキリスト教の伝統という共同体に批判的に所属し、イエスの教えを信仰告白するものの、その信仰告白は現在のキリスト教の組織にまでは及んでいないという態度なのです。

こういった態度を取る個々のキリスト者の意図が何であるとしても、キリスト教的精神はキリスト教の既成制度の廃止を狙うものではなく決してありません。むしろその要点は、既成制度の保存や改革などといった関心に引き込まれてしまうことから信者を守り、こういった制度が「教会」の主要な意味になることを拒否することにあります。私が現状を見る限り、キリスト教界及びキリスト教宗教への所属（それが保守派であれ、改革派であれ）は、キリスト者の多くにとって、もはや問題ではありません。ヨーロッパや北米の場合、そのようなキリスト者の数がもうすでに過半数をはるかに越えているかもしれませ

ん。

こういった無関心は必ずしも政治や社会秩序全体に対する関心の欠如を暗示するわけではありませんし、現在の制度を改革することに価値がないということをも意味しません。ただ、キリスト教主義が設立されて以来初めて、「制度所屬」がキリスト者であるための必須要件であるということが認められなくなってきたのです。なおまたこの既成制度に対する無関心は生ける伝統との絶縁をも意味しませんし、すべての伝統主義と同じく、伝統に対する選択権をも主張するものです。ただその選択の原理が既成教会の原理とは異なるだけです。一世紀以来初めて脱制度化された信仰は、多くの信者にとって、真のキリスト者であることと矛盾するものではないのです。

もつと積極的な面に言及するならば、こういった内的な形での信仰告白が「個人の選択」である以上、それはキリストを人生の中心的象徴とみなすキリスト的意識を意味します。このような非制度的選択はすでに社会的事実であって、同時にキリスト教的現実であることを認め

ざるをえません。キリスト教の中で最も強い組織をもつカトリックの場合にも、「教会」といっても多くの信者の意識においてははや「既成制度としての教会」とは一致していません。それはただ単に客観的な、抵抗できない「固定的事実」への納得のみではなく、私たちの力を要求する「なりつつある出来事」でもあるのです。そしてこの出来事はただ個人の意識発達の問題に限られず、共同体に対する責任をも含んでいます。この点で、中南米やある程度はフィリピンでも活躍している「基礎共同体」(comunidades de base)は教会への所屬をもつと身近なものにするばかりではなく、「解放の神学」がよく指摘するように、キリスト教の霊性を自己中心的な傾向から救う目的をもっています。

パーニカル自身はキリスト教的精神への転換を次のように説明しています。

「現代においてはキリスト教のアイデンティティは確かに危機に直面している。近代化されたキリスト教界の理念に戻ろうとする復興運動や、キリスト教宗教の改善を狙う神学傾向が見えると同時に、過去の重荷を

背負ったり伝統の制限を守ったりはするまいと考え、真のキリスト教信仰を告白するように力を尽くしている人々の数はますます増えている。彼らは私的なキリスト教的アイデンティティを宣言するつもりではないのに、しばしばそういった状態に押しやられているように見える。むしろ彼らが表現しようとするキリスト者としてのアイデンティティは歴史的、教理的な不活発よりも、内的体験の成果である。世界が変容しつつあるということが多かれ少なかれ自覚して、彼らはこの変容を最も深い奥底まで、すなわち宗教意識や良心のレベルで自分のものにしようとしている。簡単に言えば、数多くの現代のキリスト者が宗教心、信仰、それどころかキリスト教さえも必要としているのだが、ただそういった言葉にこびりついてきた《汚れ》は望んでいないのである。⁽⁴⁾」

キリスト教的精神はキリストを生き甲斐の主要な象徴にしたいと思っている人々に限られていません。この精神は既成制度としての教会の壁を超えるのみならず、キリストを中心とする地平線をも乗り越えようとしています。

宗教としてのキリスト教からキリスト教的精神への移行は、キリスト教以外の宗教の信者に、自分の信仰の主要な象徴を用いながら、キリスト教へ回心することを可能にします。逆に、キリスト者がキリストへの信仰を告白しながらも、仏教やイスラム教などの他の宗教の富を自分の遺産として相続する可能性もまた開かれます。この相互的回心は思想的な面での交換に留まらず、宗教心や宗教的行にまでも及ぶものです。要するに、キリスト教的精神の時代への移行はキリスト教の「宣教」の側面を忘れるものではなく、宣教の「競争的」性質を捨てて、むしろ個々の宗教的意識の間の統合を可能とするのです。

ビジョンの衝突

上に述べたキリスト教的精神をもつと明確に定義するにはまだ時期尚早です。ただその精神のこれまでの出現に見られる功罪や矛盾、新時代の黎明における光と闇との競り合いを指摘することによって、これからの自分の参加をより自覚的に決めることができるようになると思

います。私が思うに、現在の変容は結局キリスト教が意図的に選択したのではなく、むしろキリスト教はある働きによってこの変容の選択を強制されています。この働きが何かと言いますと、それは気の抜けた、精神的に窒息した「グローバル文明」の中から生まれつつある新しい世界観がもたらす働きです。この後引き続き、私は、このキリスト教的精神の形成が見られる、現代のキリスト教が経験している問題、とりわけカトリックが経験している問題をいくつか選び出して、それらの問題を対立するビジョンの衝突として説明してみたいと思います。

一般的に言えば、現代キリスト教には二つの根本的方向が見られ、それに対して個々の信者が決心しなければならぬ状態にあります。この選択は歴史の解釈や過去の出来事に対する判断などではなく、現代に生きている問題です。しかもこの選択はやつてもやらなくてもよいという余裕のあるものではありません。私たちは選択しなければならぬ状態にあるのです。またこの選択の結果は些細なものではなく、信仰心そのもののかかった重要なものです。要するに、キリスト者にとって、この生

きている、強制的で、重要な選択は、来る千年期に向かう態度を決めるものなのです。

先ほど触れましたように、第三千年期にはある神秘的な魅惑があります。その神秘性は現代に行われつつある宗教的意識のゆえにさらに強化されるに違いありません。新しいキリスト教的精神の母体であるキリスト教宗教の現状には、二つの異なる方向が目につきます。すなわち「後ろ歩きで未来に向かう」方向と、「前向きに未来へ向かう」方向という二つです。私はここであるべく未来を積極的に歓迎する方向を取りたいと思っていますが、この二つの方向が二者択一を迫るものであるとは考えていません。これらはそれぞれ一つの極を構成しており、両極の間に一つのスペクトルが成立し、個々の信者はそのスペクトルのどこに立つかを選択するよう迫られているのです。

さて、「後ろ歩きで未来に向かう」というのは、過去をじつと見つめて未来を迎える態度です。どこから来たのか、従来の成果は何だったかを何よりも忘れないように、あたかもバックミラーを見て自動車を運転するかの

ようなものです。新しい経験の新鮮さを最小限度に食い止めるため、かつての前提や希望を模範にし、未来を過去の再生として見る姿勢です。つまり、もともと重視すべき価値は常に後ろにあり、未来が来る前にその判断がすでに下されているという態度です。

もちろんこういった方向は独断的な既成キリスト教に限られません。新しい道具の受け入れの歴史においても同じことがあります。画期的な技術が登場すると、多くの場合、人はそれを以前の通念や組織で受け入れようとします。新しいものを古い型に嵌め、新しい技術に古い技術の仕事をさせよう⁽⁵⁾とします。それと同様に、キリスト教の新しい「精神の冒険」も既成制度としての教会が自らの尺度で計る限り、キリスト教の新時代への衝動を理解できないことになってしまっています。

一方「前向きで未来へ向かう」というキリスト教の方向は、過去の通念に拘束されず、新しい自己理解を生かそうとします。歴史のもっとも重要な価値はこれから先に待っていると信じる姿勢です。こういった方向が無意識的で、非批判的であればあるほど、新しい装いで現わ

れたにすぎない古い考え方に満足してしまう危険があります。しかしキリスト教の新時代が真に新しいものであれば、その現実次第に自覚され、過去に打ち勝つことでしょう。

とにかく、二十世紀末が近づけば近づくほど、この二つの方向の対立そのものは、ますます多くのキリスト者にとって個人の問題になってきています。従来のキリスト教の種々の側面にこの両極が現われていますが、ここでいくつかの例を挙げてみたいと思います。これから述べる現象は、欧米のキリスト教に最も顕著に現われていますが、それはヨーロッパとアメリカの精神教育が、「制度」に恐れることなく立ち向かうことこそ道徳や勇気の証明であると教えてきたことと関係があるかもしれません。とは言うものの、欧米以外の国々のキリスト教にも——信者の数が極めて少ない日本を含めて——同じ対立がさまざまな形で現われてきており、これは全世界的なキリスト教の問題であると主張できると思います。

【宗教的体験——ニューエイジの霊性vs既成教会】

先ほど示唆しましたように、現代のカトリックのキリスト者の間では、教会の組織や聖職者の指導に対する不信感が極度に高まっています。従来の制度への反乱や改革に関する内輪もめなどはよく知られています。しかもカトリックには、もつと不幸な前兆があります。すなわち、既成制度に対する無関心の広がりがそれです。この無関心は宗教的な無関心では決してありません。むしろ従来の教会への関心や貢献が宗教的体験の方に移動しているのです。

長い歴史を通じて、キリスト教、とりわけカトリックは宗教体験に関する意図的な不信を直接育んできました。内なる神の発見や神聖な現実との統一に向かって進む中世の *contemplatio* (観想) はしばしば非難を受け、破門されました。後の時代はこの傾向を「神秘主義」と呼ぶようになり、それに対する否定的な態度をさらに強化しました。二十世紀に入ってようやく、神秘主義の歴史や思想が徹底的に研究されてきた結果、多くのキリスト者がこれを重視するようになりました。その著作を教

皇庁に非難されたエックハルトは、今日までバチカンがその異端の決定をくつがえすことを拒否してきたにもかかわらず、現代のカトリック霊性の中心人物の一人になってきました。同じ十三世紀のハーデウィック (Hadewijch) やその後のヤン・ヴァン・ルースブルク (Jan Ruusbroec) の、いわゆる「愛の神秘主義」、そして魔力から錬金術に至るまでのキリスト教の「裏の伝統」も、昨今の「ニューエイジ霊性」の中で再発見されています。直接的な宗教体験を要求している現代が、キリスト教の根柢までも問題にしていることに間違いありません。こういったキリスト教の活発な霊性運動や、それをめぐって営まれている「産業」(これは特にカトリック信者の間で強いのですが) が、部分的に有益であることは認めざるをえません。けれども同時に何らかの嘆かわしい面があることも否定できません。自己成就、自己開発、自己発見、そして種々の宗教的体験を目指す霊性の出現は、まさに既成教会の頑固で反動的な態度によって、一般の信者の教会に対する期待が挫折した結果生じた現象の一つですが、それ以上に私たちの時代に流行している

霊的未熟さの印でもあります。この「自己主義」には、個人を強め、共同体を軽視する傾向があります。皮肉なこと、empowerment (力づけ) や「変容」のレトリックや楽天主義は、実際のところ時代遅れの制度や制度化された社会悪に具体的に抵抗するものではなく、むしろそのようなものを仕方ないものとして受容する態度を示しています。美術品療法、エニオグラム、霊性のジャーナル、フェルデンクライス運動、精神統合、エコ霊等々のブームは教会の基準のみならず、科学の基準さえをも軽視する傾向を示しています。

カトリックの霊性を長年研究してきたE・ケネディーは、この現象について最近次のように書きました。

「このような激しい活動は、人々がそこからの脱出を常に望んでいるカトリックの既成制度が存在しなければ考えられない。…これは『ビッグ・マック霊性』、魂のためのファストフードであり、…デイズニールランドがシャトル大聖堂のふりをしてしているようなものに過ぎない。」

今ここに述べた現象は、明らかに現在のキリスト教の

霊性の一部にしかすぎませんが、私が思うに、これらはカトリックにおけるもつとも強い生命力の一つです。霊性に関する西洋の古典の大部分にはこりがたまっている一方、ますます多くの信者の間で、一般向けのいわゆる「人生を変える」本が読まれつつあります。そしてこの傾向はどこよりもまず聖職者や修道士、修道女の間で強まっているのです。

霊的成熟というのは、難攻不落の強い制度を建てることによるのではなく、自己発達によるのもありません。むしろ現実をなるべく明瞭に自覚し、自己を他者のために放棄することに基づくかなければなりません。その意味でキリスト教内のニューエイジと既成制度との戦いは、キリスト教的精神の発展にあまり役に立ちませんが、少なくとも新しい時代の誕生を示唆しているかもしれない。なぜなら両方ともキリスト教の未来と調子を合わせられずに、結局のところそこから手を引いてしまっているからです。要するに、ニューエイジの霊性は、既成制度との対立を問題にしない無関心によって裏づけられているのです。つまり既成制度が過去に向かっていている間に、

ニューエイジの霊性は単に私的な自己を見つめているにすぎません。生まれつつあるキリスト教的精神の時代は霊性の革命を必要とします。この新しい霊性は、個人と制度との対立を越えた前向きなビジョンにまで成熟しなければなりません。しかし「成熟」という言葉が示唆しているように、新しい霊性が生まれるとするならば、それは現代の迷える霊的エネルギーを正しく向け直すことに依存しています。こういった成熟は他の関心からも刺激を受けることができると思います。そこで次に、その関心を具体的に取り上げましょう。

【諸宗教の世界——根本主義vs対話】

今年の夏の「国際仏教とキリスト教研究学会」の学術大会で、ダライ・ラマ十四世は次のように発言しました。「今、そして近い将来には二つの選択肢がある。すなわち根本主義か、それとも諸宗教間対話かである。」これほど優れた世界的な宗教者がこのような発言をしたのは、私の知る限り歴史上初めてのことです。これが、仏教者一般、あるいはチベット仏教の信徒一般の意見をど

れほど代表しているか分かりませんが、ダライ・ラマが未来に待っている霊性の要求をよく把握していることは確かです。

現代のキリスト教においては、根本主義と諸宗教間対話との対立がはつきりとした問題になってきています。「根本主義」の意味はさまざまですが、キリスト教の場合には、大体次のように理解されています。すなわち、キリスト教の聖典は、唯一の神が天地のすべての被造物のための救済の摂理を説いたものであって、その聖典の内容には偽りや間違いがなく、科学や人間の体験によって否定されることはできず、しかも神から人類への決定的な啓示はそれ以外には存在しないので、他の宗教がこの真理を是認しない限り、その宗教には真理も救済もないという意味です。キリスト教の本質に関して言えば、根本主義は原則として後ろ歩きで未来に向かう態度です。

他方、諸宗教間対話は、宗教伝統と宗教的真理の発展の多様性を支持することを明確に宣言するという態度を取ります。しかしそれはすべての宗教の完全な平等とい

うような相対主義を必ずしも意味しません。倫理的な面にせよ、思想的な面にせよ、少なくとも部分的に、ある宗教が他の宗教よりも明らかに優れているという事実は認めなければなりません。しかもこの多様性を支持するという態度は、特定の宗教的真理が「絶対的」であると主張する権利を必ずしも否定してはいません。それはただ、すべての宗教は「道」であって、自分の真理の理解、自分の理念の実現があくまでもその「途上」にあるにすぎないということだけを主張しているのです。したがって、絶対的真理を主張する宗教の多様性を認めることによって、互いの信者を改宗させるとか、互いの制度を弱めるといった目的に代わって、互いに成長することを可能にするような関係を成り立たせることができます。道の途上にあるという自己理解をもつ宗教には、前向きに未来へ向かうという方向しかありません。そして未来を迎えるためには、他の宗教を排斥するといった過去の姿勢から脱却する必要があります。

対話的な態度は、全世界をキリスト教に改宗させるといふ目的は放棄しても、全世界をキリスト的精神に回心

させるといふ目的を時代遅れのものとして捨てることは決してありません。対話が、宗教史的アプローチを神学に導入し、前の時代の偏狭で閉じられた考え方を批判することに留まるならば、それはまだその責任を果たしたとは言えません。その聖なる課題はむしろ相互の回心にあります。その点で現代の対話活動はまだ不十分です。今や全世界が全宗教の宣教地域になりましたが、一方が負けて他方が儲けるという前時代の宣教活動における「市場競争」の考え方は根本主義の名残りです。諸宗教間対話の世界では、「敗者」もなければ「勝者」もなく、むしろただ宗教的回心を徹底的に考え直すべきなのです。

根本主義と諸宗教間対話とのビジョンの衝突は教会の神学者に限られてはいません。一般のキリスト者に対しても、知識の問題をはるかに越える肝心な選択を提供しています。まさにこの衝突においてもキリスト教の将来が形成されつつあるのです。

【真理の知識——信仰vs科学】

現代のキリスト教におけるもう一つのビジョンの衝突は、真理の知識をめぐる信仰と科学との戦いのうちに見られます。キリスト教にとっては、この戦いは近代科学の登場以来ずっと続いてきたものですが、科学教育が普及した今世紀において初めて一般のキリスト者の問題になりました。この点についてはキリスト教が科学に関する態度において分裂している以上、西洋文化の核心にまで行きつく問題です。私たちの生きている技術文明が科学に基づいているにもかかわらず、こと宗教を取り上げるとなると、私たちは自分が依存しているその科学に背いて、伝統的神学思想に加護を求めることがあります。

ここでのこの後ろ歩きのアプローチはしばしば、科学の問題に適用された根本主義に他なりません。というのは、このアプローチは、聖書の啓示（そしてカトリックの場合には聖なる伝統も含みますが）を世俗的知識一般の前進を判断する基準とみなしているからです。けれどもこれはまだその弱い形です。もっと危険な、しかも知識層の信者の中でもっと人気があるのは、結局のところ宗教

と科学は互いに異なる対象を取り上げているので、それぞれ並行して進んでもよいという考え方です。要するに「超歴史的真理」や「宗教的現実」は、宗教を評価したり、宗教に挑戦する道具を持たない科学を越えたものだとするわけです。しかし、いずれの例も、宗教的な知識をすべての価値の源とみなす過去に意識を向けながら、後ろ歩きで未来へ進んでいることに違いはありません。しかし具体的な倫理問題、つまり真理概念の最終的な試金石に直面すると、こういった態度は途方にくれることになります。すなわち、一方には空中に浮かんでいる抽象的な教義、他方には良心に重くのしかかる不可避の事実という葛藤に直面するのです。

現代キリスト教のこのような精神分裂症はさらに広がっています。科学的な知識に頼って生活すると同時に、宗教の問題の話になるとただ単にそれを片づけてしまおうということではできません。このような矛盾からの救いとして、科学全体を正面から受け止めながら宗教全体を正當化しようとするような、包括的で「宇宙的な」、奇妙なビジョンが種々現代に登場しています。もちろんこの

ような宗教と科学の統合は、現実的な宗教と現実的な科学の両方から離れて、空想的な世界を作ることによって行なわれるのです。

こういった現象は新手の「予言者」の天才からのみ生じるのではなくありません。この世紀を通じて、科学が宗教の啓示内容を少しずつ侵食するうちに、あらゆる種類のキリスト教宗派が色々な反動的姿勢をとりました。例えば、もともと根本主義的な宗派は、今日まで進化論に抵抗しています。そしてカトリックの世界においては、科学と宗教との接点を取り上げた今世紀の最も優れた思想家ティヤール・ド・シャルダンがローマの教皇庁によって追放され、その著書も最近に至るまで禁じられていました。今日ではティヤールの著作は多くのキリスト者にとって生き生きとしたインスピレーションであり、世界中のカトリック神学院で読まれています。が、既成制度としての教会の神学はまだまだ十七世紀の科学革命に追いついておらず、いわんや今世紀の問題などに目覚めていません。

それにもかかわらず、科学と宗教の出会いから希望で

きることは、イエス・キリストの人生と教えが、知識の発展や利用——それがどこからの知識であつても——を、生きとし生けるものの利益になるように導くということです。これはキリスト教の側での科学に対する回心を要求しますが、その回心もまたキリスト教的精神の重要な要素であると思われまふ。一九五〇年代のティヤールの言葉を引用しておきましょう。

「われわれの世代およびそれ以前の二世代ではもはや信仰と科学との衝突についての話しかきかれなかった。科学が信仰と入れ代わるとはつきり約束されているように思われたほどである。∴激しい闘争はもう二世紀もつづいたが、科学も信仰も互いに相手の力を弱めるにいたらなかった。それどころか、片方がなければどちらも正常に発達しえないことが明らかになってきた。それは同一の生命がその両者のいずれにも一貫して流れているという単純な理由からである。∴われわれは霊的体験をしている人間的存在ではなく、人間的体験をしている霊的存在である。」

この言葉はティヤールの死後に初めて世に出ることを

許されたものですが、現代の問題をよく把握しています。

私たちに要求されている回心とは、人類の第一の「聖典」とはあらゆる形態の生命であり、聖書やコーランや仏典や科学の発見もその中の一章であるということを知る事です。宗教的教義が特別な事実を設定し、科学がそれらの事実を迂回して働くのではありません。教義は科学の土台ではなく、どちらかと言うと一つのドームのようなものであって、下ばかり向いて仕事に熱中している科学に顔を上げさせ、その視野を広げることによって、科学の働きを向上させるものです。つまり、科学をキリスト教の教義に回心させるのではなく、キリスト教的精神に回心させるのです。

【文化——一様性vs多様性】

次に、キリスト教の普遍性が一様性の普及であるべきか、それとも多様性の促進であるべきかというビジョンの衝突に短く触れておきたいと思います。この問題はカトリックにとってとりわけ重要ですが、それは「カトリック」の本来の意味も、歴史的目的も「普遍的」である

からです。

結論から言えば、文化は従来のキリスト教において一つの武器になってきましたが、今や武装解除しなければならぬ時がきたのです。アジアやアフリカやミクロネシアなどの西欧以外の諸教会は、西洋の思想や組織や儀式を現代に至るまで相續しており、西洋においてさえも数世紀は時代遅れである聖職制度の中で教会の指導者を養成し、教会を建て、神学を教えるように押しつけられてきました。二十世紀の終わりにおいてこのような宗教的植民主義を可能にしている中心的な考えは、西洋の文化的優越性という考え方であって、しかもその優越性は——意識的であれ無意識的であれ——西洋のみならず世界中のキリスト教の教会での根強い信仰となってきたのです。

一様性と多様性をめぐる長年の神学的論争からは具体的な成果がほとんど何も生まれなかったため、実践的な形で教会を自分自身の手によって自分の文化の中に取り込もうとする若い世代のキリスト者がようやく現われ始めました。多くの場合、これは西洋の親教会からの分裂

に至りましたが、プロテスタントと違って原則として分派を認めないカトリックの中央組織は、今までの頑固な姿勢を少しも緩めず、普遍性の意味を定義するパチカンの権利をさらに強化するだけでした。もし私が間違っていないければ、キリスト教的精神が世界中のキリスト者の心に染み込み続けられ続けるほど、西欧以外のカトリック教会の中に分派がますます出てくることはほとんど不可避です。

とは言うものの、今のところ、植民地の民が彼らを繋ぐ鎖をがたがた鳴らして騒ぐといった態度以上のものは見られません。創造的な反応をする代わりに、キリスト教が西洋文化のとりこになっている状態をきれいに論理化することで満足してしまっているというのが一般的な

状況のように思われます。一方、文化を超越して文化を判断できる教会の「普遍的立場」を主張して、教会が土着の文化に飲み込まれないようにと、西洋との一様性を保護しようとする分派も存在します。日本のプロテスタント教会の場合、第二次世界大戦において軍国主義と協力した事実に対する反省から、西洋文化との一様化に対

する抵抗よりも、むしろ日本文化に土着化するという姿勢の方により強い抵抗感があるようです。その結果、日本のプロテスタントは、キリスト教を現代日本にとってアピールするものたらしめるためには、西洋式キリスト教の普遍性を歓迎しなければならないという立場をとることになります。この場合、後ろ歩きで未来へ進むというのは、キリスト教の由来する国の文化を常に念頭にくという意味になります。また前向きとは、キリスト教の由来よりも、キリスト教がまだ行ったことのない目的地——西欧と異なる宗教的基盤の上に立つ文化の魂——を念頭において未来へ進むということなのです。

結論

私が先に指摘してきた対立は現実に存在し、しかもこれらの対立を描く普通のカテゴリー——「根本主義者」対「リベラル神学」、「教皇庁の官僚」対「草の根教会運動」など——は単なるジャーナリズムではありません。しかしながら、結局私がここで述べたかったのは、この普段の対立図式自体ではありません。むしろ、この対立

図式を突破する、現代の精神に耳を傾けるか、それとも馬耳東風でそれを聞き流すかという二つの態度、そしてそれらの背後にあるビジョンの衝突について述べたかったのです。

なぜ時代に聞くのか。現代は結局迷っているではないか。宗教とはそもそも、「世代」に反対しなければならぬのではないか。キリスト教界のあり方を反省してみれば、キリスト教は時代に対して「反対のしるし」として立つ必要があると言えるのではないか。

ここで「世代」と呼んだものは単なる「世俗」ではなく、それどころか宗教的側面、その「世俗的宗教性」と言つてよいものを必ずもっているのだ、既成宗教による世代に対する非難をさらに問題にする可能性が開かれます。すべての宗教ないし宗教性は、既成制度や個人や理性を超越する宗教そのものの生存を保証するような一層高いインスピレーションを与えるものではないでしょうか。そうであれば、こういった一層高いインスピレーションを知るために、確かにこのインスピレーションをめぐる私たちの思想を整理する人々も必要ですが、しかし

同時に、時代の世俗においてこのような知的努力を越え、これを補うような積極的な情熱、つまりこの「世代」のいわゆる「世俗的宗教性」を生きる情熱を見出す必要もあると思います。さて、ここで私は、私を初めて日本に招いた南山大学の当時の学長ヨハンネス・ヒルシュマイアーのことを思い出します。学長室での雑談の間に、彼はポケットから突然財布を取り出し、その中から古びて黄色くなった一枚の紙を引っぱり出して、そこに書いてあった次のような文章を読み上げました。

「現代の父は自分の息子に似た人間になるように努め、また息子を恐れることに慣れている。他方、息子は父親に似た人間になる気はなく、両親の前に恥じる気持ちも恐れる気持ちももたなくなっている。それは彼が《自由》になるためである。そして外国人もまた市民と平等視され同じようにみなされるようになってきた。：先生は生徒を恐れてご機嫌を取り、生徒は先生を軽蔑したり、指導者を鼻であしらうようになった。一般に若者たちは目上の人たちと対等に振る舞って、ことばにおいても行為においても目上の人たちと張り

合い、他方、目上の人たちは若者たちに自分を合わせ、面白くない人間だとか権威主義者だとか思われないうちに、若者たちの真似をして機智や冗談でいっぱいの人間になってきた。：それにまた男性に対する女性の関係のうちにどれほどの平等と自由が生じてきたか、それをも忘れてはならない。」

読み終えてから学長は、どう思ふかと私に尋ねました。私はびくくりしたと正直に答えました。そして、若い「世代」に対するこれほど保守的な宣言を財布に保存しておくなどということは、重責を担う教育者にふさわしくないと返事しました。そこに「世代」の「世俗的宗教性」と、そこから発するインスピレーションに対する感覚がまったく見られないうちを感じたからでした。すると彼は、大笑いして言いました。「君なら知っていると聞いたのに。これはプラトンの『国家』からの引用だよ。⁽⁸⁾」なぜヒルシュマイアー学長がこの引用文を肌身離さず持っていたかは、後の説明から分かりました。それは、私たちの現代、私たちを取り巻く文明のいわゆる「新しい独自の」問題の多くは、古代の人間社会のものとほとんど変

わらないのであって、その問題に直面して時間と努力を費やしなから、それだけで現代の問題の本当の意義と現代の精神の本当の力を把握しているかのように自己欺瞞してしまつてはならず、さらにもっと深く、もっと積極的にそれらを探し求めてゆかなければならないのだということを常に忘れないための覚え書きだったので。特定の問題について私には彼と違った意見がたくさんありましたが、その日の教訓は一生忘れられません。「世代」の宗教性とそのインスピレーションを理解したつもりでいながら、実はそうではない。そうした危険を彼から教えられたのです。「世代」の、現代の問題の意義や、その精神の本当の力は、もっと注意深く、しかももっと積極的に探求しなければならず、それは決して容易でないのです。この一件以来今日に至るまで、私はどこかの大学の学長に初めて会う際にはいつも、彼の財布にはクレジット・カードとお金の他に何が入っているのだろうかと思えて仕方がありません。

ダライ・ラマが主張したとおり、根本主義か対話かという選択は重要な問題ではありますが、キリスト教の世

界においても仏教の世界においても、この選択は同時に一層広い意義をもっていると私は確信しています。私たちの理解や努力以上に、現代には何かが働いていますし、そしてその「何か」は、ダライ・ラマのような発言を促している時代の精神の一部と言えるでしょう。そして次の世紀に入ってから、この精神を「神聖」とみなさないのであれば、文明の大都会化、市場経済のグローバルゼーション、人権の危機、大自然に対する種々の冒瀆などの倫理問題と取り組む勇気をもつことができないでしょう。これらは宗教的問題といったものではなく、宗教にとっての人間の問題なのです。これらの問題は、ただ単に過去の価値観や思想形態へと私たちを連れ戻すという方向を正当化するものではありません。むしろ私たちが私たちの時代の精神をもって、これらの問題に真剣に取り組むことによって、これらの問題はまさに、私たちの時代の精神がどれほど神聖であったかということの後々証明するものとなるはずなのです。

註

(1) Ahmed Deedat, *The Choice, Islam and Christianity*,

Vol. 1 (Durban, South Africa, 1993) 参照。

(2) Thomas J. J. Altizer, *The Gospel of Christian Atheism* (Philadelphia, Westminster, 1966); *Genesis and Apocalypse: A Theological Voyage toward Authentic Christianity* (Louisville: Westminster/John Knox Press, 1990) 参照。

(3) 『反キリスト者』三九節。

(4) Raimon Panikkar, "Christianity and Christianess," Kuncheria Pathil, ed., *Church in the Third Millennium, Jeenukkara*, 21 (1991): 324-30. パーニカル氏のいう Christianess は実際新しい言葉ではありません。註(3)で引用された『反キリスト者』三九節には Christichkeit という言葉が出てきます。

(5) Marshall McLuhan, *The Medium is the Message: An Inventory of Effects* (New York: Bantam, 1967) 参照。

(6) Eugene Kennedy, "New Age Spirituality," *Notre Dame Magazine* (Spring 1996): 22-3.

(7) 『現象としての人間』ティヤール・ド・シャルダン著 作集 1: 43

(8) 第八巻、五六二—三。

(J・W・ハイジック、南山宗教文化研究所所長)

(本稿は一九九六年十月二十九日に行われた当研究所主催の公開講演会における講演内容に加筆していただいたものです)