

現代宗教多元主義と韓国的意味

－ インド的根源と関連して

KimChongSuh
金鍾瑞 (大韓民国・国立ソウル大学・教授/ 宗教学)

1. 現代宗教多元主義の背景: 対話の伝統

近代以降、東洋と西洋が出会により、人々は互いに馴染みのない数多くの宗教を経験することになる。しかし、このように多様な宗教の競争的共存世界を当然のこととして受け入れる、つまり宗教多元主義(religious pluralism)が始まったのは、ごく最近のことである。特に、この宗教多元主義の現象が本格的に学術論文の研究対象となるのは、西欧のキリスト教的脈絡においては 1980 年代半ば以後であるといえよう。したがって、宗教多元主義に対する理論的省察は、西欧キリスト教が他宗教と出会い、それによって直面した諸問題解決の過程で具体化されてきた、ということができる。

何よりも 1970 年代以後、キリスト教世界の大変動は、その中心が西欧から漸次第三世界へと移ることによってもたらされた。¹⁾ 特に、第三世界のキリスト教の論議は、西欧キリスト教の世界との共存および調和問題に収斂^{しゅうれん}された。例えばスリランカ出身の神学者バーラスリヤ (T. Balasuriya, 1924-)は、キリスト教が他宗教に対する伝統的排他的な態度から解放される必要があると主張している。これは何よりもキリスト教神学自体が、西欧の教会中心主義と男性の聖職者主義から脱皮しなければならないことを意味するものであった。²⁾ そうして彼は、伝統宗教たちの理想を含める「宇宙的キリスト(a cosmic Christ)」の概念を想定しながら、いわば「地球村神学」を展開したのである。³⁾

また、スリランカの神学者、ピアリス(A. Pieris, 1934-)も同様な主張をおこなった。二人のカール大帝すなわち、カール・バルツ (Karl Barth)とカール・マルクス(Karl Marx)により歪曲されてきた西欧キリスト教の伝統を批判しながら、アジアのキリスト教徒たちは、現存する正統性の境界を拡張させ、非キリスト教的世界の登場に関心をもつべきであると主張した。特に、彼はいわゆる「多くの宗教のキリスト (Christ-of-religions)」の概念を中心に、多くの宗教の底辺に流れている一種の民間信仰としての「宇宙的宗教 (cosmic religion)」を強調した。⁴⁾

一方、93%の仏教徒たちの中で、わずか 1.2%のキリスト教徒が住んでいるタイでキリスト教を宣教していた日本人コヤマ(K. Koyama, 1929-)は、タイの農夫たちが「平穏文化」としての仏教と、その中において「神の震怒の理解」としてのキリスト教、これらの両者の接点地点の間でいったいどうして生きれば良いのかを問うている。そうして少なくとも、宣教の神学者たちは、単純な宣教的な情熱だけではなく、アリストテレス的コショウと仏教徒たちの塩すなわち、「冷静」と「平穏」の適切な基準が必要である主張する⁵⁾ また、台湾出身の神学者である宋泉盛(C. S. Song, 1929-)は、仏教で煩惱の故に隠された世界を観ることができる眼を意味する「第三の眼」をもって神学を究めなければならないと主張している。⁶⁾ そして世界の至る所の寓話を集め、多元的世界の中でキリスト教徒自身の信仰を再解釈する方法を示したり、あるいは西欧の神学的優越感を非聖書的といい、転位神学(Transposition Theology)の新しい実践を主張することもあった。具体的には「哀れみ深い神(compassionate God)」概念までをも想定した。⁷⁾

結局、第三世界へのキリスト教の拡散は、キリスト教自体に他宗教に対する新たな認識を招来し、彼らと共に生きる歴史的必要性を自覚させたことになる。但し、ここで一つ興味深いことは、第三世界のキリスト教運動をリードした代表的な神学者たちが、キリスト教という枠組の中にいたとしても、おおよそインド的または仏教的宗教心を背景にしたことである。

一方、キリスト教が他宗教に対する自らの立場を本格的に意識するようになったのは、宣教的な脈絡からであった。それはエディンバラ(1910)の会議以後である。つまり宣教の次元において宣教師は他宗教と接触し、また彼らの中で宣教をしなければならなかった関係で、彼らを否応無しに認めざるを得なかったのであるが、しかし、宣教師達は究極的な意味において、彼らを成就させることができるのは、他でもなくキリスト教であるという立場をとっていた。いわゆる「成就学派」(fulfillment school)の理論である。このような脈絡においてファーキュア(J. N. Farquhar, 1861-1929)は、キリスト教も自分たちがすなわち「ヒンドゥー教の頂上」(The Crown of Hinduism)といったのである。⁸⁾

第二次世界大の後、キリスト教の他宗教に対する関心は、プロテスタントの場合、国際宣教協議会(IMC)が、世界教会協議会(WCC)に合併してから、広義において教会一致(ecumenical)運動の延長線上におくことになる。⁹⁾ 特に1970年代以後、南インド出身で世界教会協議会の宗教間の対話をリードしてきたサマルタ(S. J. Samartha, 1920-2001)は、キングストン(Kingston, 1979)の会議において「対話のための指針」を採択した。彼らの主張は、混合主義の危険を警戒しながらも対話と宣教が決して矛盾しないし、何より他宗教の信者たちが、キリスト教の神学的な立場から見ても、意味ある存在であることを明確にしていることが特徴であった。¹⁰⁾ 世界教会協議会のこのような傾向は、漸次拡大され、やがて1985年を「対話の年」と定め、「私の隣人の信仰と私の信仰---宗教間の対話を通した神学的発見」という主題の研究プログラムを遂行させるまでになった。¹¹⁾ この頃からいけば現代の宗教多元主義の問題が本格的に浮き彫りになったといえる。このような傾向の核心は、スリランカ出身の対話神学者であるアリアラジャ(W. Ariyaratne, 1941-)を中心とした小委員会が共同で作成したいわば「バールの宣言」(Baar Statement, 1990)において具体化されたといえよう。

一方、カトリックの場合もやはり第二次バチカン公儀会の脈絡(*Nostra Aetate*)に従って他宗教に対する立場が展開された。理論的体系化が本格的に出来上がったのは、ラーナー(K. Rahner, 1904-1984)に至ってからである。彼らは、従来の「教会の外には救援がない。(*Extra ecclesiam nulla salus*)」という立場を越えて、他宗教の教えも神の救援(救い)の一部となり、神による救援の一役を担う事が出来る得ることを主張した。したがって、神の普遍的な恩寵を土台にしてキリスト教は、他宗教徒たちを単純に非キリスト教徒たちとして対することではなく、「匿名のキリスト教徒(anonymous Christian)」として対応することを提案したのである。¹²⁾ そして、このようなカトリックの立場は、パニッカー(R. Panikkar, 1918-)などを通して、ヒンドゥー教との対話問題により具体化され現れるようになった。¹³⁾ 言い換えれば、キリスト教の他宗教との対話の問題は、主にインドの宗教との出会いから始まったことであり、インドと関連された学者たちによって主導されてきたのである。

しかし、ここでわれわれは、宗教多元主義の問題がキリスト教伝統の中だけで議論されてきたことではないことを想起する必要がある。例えば、近代インド伝統においては、マンモハン・ローイ(R. Roy)、ラーマクリシュナー(Ramakrishna)、ヴィヴェーカーナンダ(Vivekananda)、そしてラーダークリシュナ(Radhakrishnan)などがたびたび「すべての

宗教は結局、同じ目標に至り、ただこれを悟りが最高の智慧」であることを強調しながら多くの宗教間との対話を追求してきた。¹⁴⁾

また 1893 年、「シカゴの世界宗教議会(Chicago World's Parliament of Religions)」から、ヴィヴェーカナンダを始め世界の国々からきた各宗教代表者たちと宗教間の対話の集いを始めた。その後、多様な宗教人たちの間に対話のための国際機構が結成されるようになった。特に、主にルドルフ・オット(R. Otto, 1869-1937)が中心となり「国際宗教連盟(*Religiöser Menschheitsbund*)」が結成され、貧困と苦痛から世界を救援し、道徳と宗教を通して世俗主義に共同対処することが力説された。また、1970 年、京都で第一回会議が開催されて以来、国際会議を展開してきた「世界宗教者平和会議(World Conference on Religion and Peace)」が宗教を通じた多種の次元からの国際平和を模索してきたことを指摘することができる。¹⁵⁾

学究的な関心のなかで始まった多種の宗教学者の間に、対話の伝統が生じたことはさらに重要である。その中でも特に 1900 年パリで、もっと純粋な学術的な宗教学者たちの間の対話の伝統が形成されたのであるが、これから今日まで持続されてきた「国際宗教史学会(International Association for the History of Religion)」で、もっとも代表的な国際的宗教学術団体であるといえよう。¹⁶⁾

おおよそ宗教間の対話は、世界的な交流が活発になることによって一層拡散されてきた。しかも最近の傾向では、移民の増加などから、世界各地で多宗教の状況が形成され、宗教間の葛藤が生じ、より切実な問題として浮き彫りになっている。また、これらの問題に対して、漠然とした浪漫的対話ではなく、キリスト教と仏教、またはヒンドゥー教やイスラムなどが実際に会うことで生じる具体的な問題などを解決するための対話が進められていることが注目される。

以上の複雑な論議を通して筆者が指摘したいのは、現代の宗教多元主義が形成される核心的背景は、宗教間の対話の伝統であるという点である。

そしてこのような多様な経路をへて形成される現代の宗教多元主義の談論では、西欧の学者たちだけではなく、インド出身やインドと関連する学者たちの積極的な貢献が多く見受けられることである。

それではこのような歴史的背景から、いわば現代の宗教多元主義というものが形成される具体的な過程を見ることとしよう。

2. 現代宗教多元主義の談論: 神中心主義

「一つだけを知ることは何にも知らないことと同じである」これは近代宗教学者の父と呼ばれるマクス・ミュラー(F. Max Müller, 1823-1900)が残した遺産(言葉)である。¹⁷⁾ 事実上、現代宗教学の中心的伝統を保持してきた比較宗教学は、何よりも宗教多元主義の産物であることを知り得よう。宗教を比較することは少なくとも、二つ以上の宗教の存在を前提としなければならないからである。このような脈絡において 20 世紀の宗教学の代表的な学者といえるエリアデー (M. Eliade, 1907-1986)も、現実の人間の宗教経験と伝統は多元的ではあるけれども、構造的側面からみれば、それらは何か統一的なものに向かって相互に関連されている、と語っている。したがって、宗教の多元性は、根本的であり、真の意味のエキュメニズムは西欧宗教の文化的局地生を越えて非西欧的諸宗教との対話がなしとげられたときに、初めて可能になるという。そして、このようになった時に、人類は一つの普遍宗教(a universal religion)というよりは、諸宗教の底辺に流れている「宇宙

的宗教」を真のホーモ・レリギオス(*homo religiosus*)として出会うことができるという。結局、諸宗教間の統一性は、キリスト教徒であれ仏教徒であれ、各人が自分の宗教に近く自然の方法を持つようになって初めて確認することができるという。¹⁸⁾ここで、このような宗教学的、宗教多元主義の議論においても中心的な学者たちが、インドと関連されているか、インド研究を集中的におこなった場合が多いのを分かる。すなわち、多くの神々の多様性を、徹底的に実感しながら究極的には大半がブラフマン神一つから生ずるというインド的思考の再現を目撃することになる。

一方、現代宗教思想界に宗教多元主義が一層本格的に位置付けられるのは、宗教社会学的宗教変動論で1960年代に登場するバーガ(P. L. Berger, 1929-)の書物「聖なる蓋」(*The Sacred Canopy*, 1967)が契機になったといえることができる。この書物でバーガは先ず、宗教多元主義を「異なる宗教集団が、競争的状况において共存していることが認められている」ものであると定義づけている。¹⁹⁾そして、このように諸宗教が、多元的であることが一般化した現代にはおいては、一つの宗教のみを擁護する国家主義は批判され、宗教は国家から分離され、すべての宗教は自由に選択する対象になったと、バーガは主張する。したがって、バーガに拠れば現代的な宗教は、過去のように絶対的信仰ではなく、選択すると良い一つの「意見」に転落し、結局は多くの人々が、自らの宗教が与えられるのだ、という感じより、合理的に選択することを好むようになってしまったのである。ここから、所謂「世俗化」の問題が生じたというのである。つまり宗教多元主義を世俗化の根拠として提示した形になってしまったことである。

諸宗教間の徹底した自由競争で構成される現代の宗教状況をバーガは、諸宗教機関の「市場化」という。つまり諸宗教は、より一層自らの宗教を無理に売り込むのではなく、自然に売られるように努力をすることになるという。しかし販売競争が行き過ぎると双方に損害が生じるのが通例である。したがって、現代の宗教市場においても、相互に聯合してライバルの数を減らすことによって競争の合理化しようとする傾向があるという。つまり宗教間の葛藤を越え相互対話が世俗的な様々なイデオロギーを共同の敵としながら、他の諸宗教と合理的聯合を行うことと理解され得る。²⁰⁾

おそらく現代の宗教多元主義というのは、このように多様な対話の伝統を土台として形成されてきた宗教学的宗教多元主義と宗教社会学的宗教多元主義および現代宗教状況に対するキリスト教的態度などが相俟った中で出現されたものであると考えられる。すなわち、本来宗教多元主義は、事実上非常に幅広い概念である。そしていわゆるキリスト教神学で今日、扱っている宗教多元主義は、非常に狭い意味(特に他宗教に対するキリスト教的態度の中の一部)として理解されていることを念頭におかなければならないだろう。

それ故に、現代キリスト教で、宗教多元主義の概念が一般化される前に、日本を訪れた後、仏教を意識することになった神学者ティーリヒ(P. Tillich, 1896-1965)は、他宗教に対するキリスト教の三つの立場を提示し、今日まで古典的な提案として受け止められてきた。すなわち彼は、キリスト教は他宗教に対して(1)完全否定、(2)部分否定もすることができるが、結局(3)否定と肯定の弁証法的な総合を目標とすべきであると主張した。²¹⁾そして、このようなキリスト教の他宗教に対する立場は、多様な宗教多元主義の蔓延とともに持続的にいろいろな形式を表出してきた。²²⁾しかし本格的な神学的宗教多元主義への入口を固めておいた核心的人物は、やはりカトリックの神父でありヒンドゥー教学者であったパニッカー(R. Panikkar)であったといえよう。彼によると、宗教多元主義の新しい時代は、「真の普遍的なキリスト論」を要するが、これは救世主キリストが、ただ歴史的ナザレ・イエスのみに局限されるものではないことを意味するものであった。²³⁾また、宗教多元主義時代には、他宗教との対話が当為に与えられるものであるが、そうするためには宗教間の性急な区別を慎んで、

対話する進める中で他宗教が、自分の宗教よりも もっと真理に近いとした信念を有することができれば、改宗までも甘受できる開放性を有しなければならないという。²⁴⁾

このような脈絡でパニッカーは、何よりも宗教間の対話に臨む三の態度を類型化するのである。すなわち、(1) 対話自体が不可能であると考えるか、また思ったとしても、ただ自分の宗教的の真理だけにに基づくべきであるという排他主義(exclusivism)と、(2) 寛容を示し、他宗教も真理の中を含むことができるといいながら、結局は自分の宗教が優越であるとする包容主義(inclusivism)を批判して、(3) 完全に他宗教を吸収するか、敵対視しない併行主義(parallelism)を提示した。²⁵⁾ ところで、その後この三つの類型中、併行主義が多元主義(pluralism)に修正代替され現れ始めた。²⁶⁾

引き続きイギリス出身の宗教哲学者であるヒック(J. Hick, 1922-)により、これら三類型は、キリスト教神学界に一般化されてしまう。すなわち排他主義は、根本主義的プロテスタントで代表されるようになり、包容主義は現代のカトリックの立場であり、多元主義は他宗教も救いと解放が可能であるから、窮極的な神的存在に対する人間の反応が多様であることを是認する態度であり、もっとも望ましい立場で強調されたのである。²⁷⁾

一方パニッカーより提起されたキリスト論の問題は、ヒックにおいて神論の問題として代替され始める。つまり天動説から地動説へと観点を変えたコペルニクスのように、ヒックはキリスト教(またはある特殊な宗教)を中心に他の多くの宗教を周辺にあるものではなく、一つの神的存在を中心にキリスト教を含んだ全ての宗教が共に存在することを目覚めなければならないとする。²⁸⁾ つまり「キリスト教中心」から、信仰世界に対する「神中心的」モデルに移さなければならない、ということである。そして諸宗教の表現様式は、状況により変わることであるから相対的であるしかないが、結局すべての宗教は絶対的に「一つの神的存在(One Divine Reality)」を想定しているだけであったと主張する。²⁹⁾

このような 80 年代初頭、神学的宗教多元主義の展開状況を明快に整理した資料がまさにニッター(P. F. Knitter, 1941-)の『イエスの名前のみ?』(*No Other Name?*)であった。ここでニッターは、他宗教に対するキリスト教の今日の立場を四つに区分している。第一に、「保守福音主義的モデル」として一つの真の宗教つまりキリスト教だけを追求する傾向である。第二は、「主流のプロテスタント的モデル」としてキリストの内だけにしか救いを得ることができるという立場で、他宗教よりも啓示は可能であるが、救いは不可能であるということである。第三は「カトリック的モデル」として、他宗教もすべて救いの道はあるけれども、キリスト教の規範(優越)性までは破壊はしない、という見解である。最後の第四には「神中心的モデル」として中心に至る完全対等なそれぞれの道を認める立場として結局、もっとも望ましいものであると述べた。³⁰⁾ つまりニッターにおいてはパニッカーとヒックより形成された神学的宗教多元主義の二つの重要な要素というべきイエス・キリスト中心から神中心としての傾向と他宗教に対する神学的態度が一つの単一類型の枠に体系化されていることを分かる。

おそらく、このような神中心的対話の態度としての神学的宗教多元主義をキリスト教の具体的な一般の信者のための指針として提示したのが、まさに上記した「世界教会協議会」の対話局長であるアリアラジャー(W. Ariarajah)の書物(*The Bible and People of Other Faiths*, 1985)であったと思われる。すなわち、今日においては世界のすべてのキリスト教徒たちが、多元主義の状況を必然的に経験する時代であるが、伝統的キリスト教の立場だけでは他宗教の十分な理解が難しく、イエスのみの信仰の結果だけが神の招来がないことを目覚めなければならないと彼は記している。³¹⁾

一方、80 年代後半ごろには宗教多元主義がキリスト教全般に渦巻きながらキリスト教伝統自体の模型転移要求の精巧化を追求することになる。ヒックとニッターが編集した書

物 (*The Myth of Christian Uniqueness*, 1987)は、このような脈絡を反映した中心的な神学者たちの議論である。³²⁾ これらの議論は三の方向としての理論的な成熟化が目指すところであった。第一は、歴史的な次元において宗教多元主義は、すべての人類の宗教形態の歴史的相対性を認めるということ。第二に、実践的な次元で西欧(男性)中心的偏狭性を克服し、多様性に根拠する定義を目指し、解放神学的な傾向との接ぎ木を模索すること。第三には、構造的次元で神が有している無限性と表現不可能性の窮極的神秘を、キリスト教を始め各々の宗教は完全に自らを表現できないので結局、偶像的要素を含まざるを得ないことを目覚めなければならないこと等が重視された。特に最後の構造的次元の問題は結局、窮極的神存在自体が多様に現れるが、根本的に一つ(the One)であるか、始めから本来多様なものであるかという問題で拡大されながら、その後、いわば普遍宗教神学論争を呼び寄せた点に注目すべきである。

3. 普遍的宗教神学とポストモダニズム: 普遍性と個別性

「キリスト教が絶対的でなければ、キリスト教神学を越えて(例えば、インドの諸宗を含む) すべての宗教にあまねく受け入れられる普遍的な宗教神学は可能であるか?」と言うテーマが継続して展開された宗教多元主義の問題は、まさしくこのような普遍宗教神学の論争の段階に入っており、現在ハーバード大学の世界宗教文化センターの所長になったスウィドラー(L. Swidler, 1929-)が編輯した書物(*Toward a Universal Theology of Religion*, 1987)で、この問題が集中的に整理され現れている。³³⁾

問題の提起を出したスウィドラーは、先ずある宗教の伝統的言語を代替するためではなく、それを全ての人類が近づくことができる用語で補充し翻訳するためにいわば「エキュメニカル・エスペラント(ecumenical Esperanto)」を開発し、それに立脚した一つの普遍宗教神学を建設しようと主張している。すでに「世界神学に向かって」(*Towards a World Theology*, 1981)という書物を著したハーバード大学の宗教学者、スミス(W. C. Smith, 1916-)は、このような主張に対して、普遍宗教神学は、既存のキリスト教神学が広まり宗教史になったとき、基本的に可能であるという立場である。³⁴⁾ また、カトリック神学者であるクング(H. Küng, 1928-)も「宗教間に平和なしには世界の平和はなく、宗教間の対話なしには宗教間の平和がない。互いの正確な知識なしには宗教間の対話もない」という前提に基づいて、キリスト教とユダヤ教およびイスラム教の間の歴史の中で現れる神はただ一つであることを指摘し、平和のための実践的な目標としての普遍宗教神学の必要性を力説している。³⁵⁾

しかし、このような普遍宗教神学に対する正反対の立場の主張もある。つまりパニッカーは先ず、価値基準として普遍性を想定するということが自体が西欧的傾向であるという。彼はむしろ(窮極的) 実在自体が本来多元的という徹底した宗教多元主義をより真摯に受容すべきであることを強調しながら、宗教間の対話を通じて共にすることは切実な要求であるが、これが決して統一性を意味するものではないというのである。³⁶⁾ すなわち普遍宗教神学は幻想であることになる。またキリスト教と仏教の対比を研究してきた過程神学者コップ(J. B. Cobb)と、普遍宗教神学は主にキリスト教的であるだけで、宗教間の対話のための中立的土台になることが難しい形而上学的の枠に縛り付けられることになる故に反対するという立場である。³⁷⁾

結局、スウィドラーとパニッカーを両極端としながら、その一直線上に普遍宗教神学論争は、多くの神学者たちに代表される多様な様相をあらわしていることである。しかし

一つ明かであるのは、神学的宗教多元主義の核心的問題が 1980 年代初頭のように他宗教との対話のためのキリスト教的態度の類型の設定よりは 1990 年代ころからは、窮極的実在を中心にした多くの宗教間の共通の議論の基盤を追求するところに関心が集約されている点であるといえよう。これは結局、諸宗教とそこにある窮極的実在は、一つなのか、それとも複数なのかという問題に帰結することになる。すなわち大体キリスト教的背景の神学者たちは、宗教多元主義の中でも一元的実在を追求するのに比してインドおよび仏教的な深い連関を有する神学者たちは、多元的実在までを仮定したことになる。

勿論このような宗教間の共通の基盤としての窮極的実在の構造が有している普遍性(universality)と個別性(particularity)の議論は、宗教学や神学上において問題視されて久しい。上記において我々はインド的伝統において諸宗教がそれぞれ異なっており、神々は多様であるけれども、根本的には同じ真理を追究するという主張があることを確認した。歴史家のトインビー(A. Toynbee, 1889-1975)は、宗教の伝統の中にある「共通の本質」を強調したことがある。³⁸⁾ またカトリックにおいても神と一つになる(oneness)という神秘的経験は、諸宗教の間にある差異を克服することができるという主張が宣教的脈絡で潜在してきた。³⁹⁾ しかし、宗教現象の多様化にも拘わらず、その構造的な統一性を強調してきた⁴⁰⁾ もっとも代表的な傾向としては、インド思想と神秘主義的脈絡に連関し展開されてきた永続哲学(*philosophia perennis*)がある。本来、ライブニチ(G. W. Leibniz)によって命名され、クマラスワミ(A. K. Coomaraswamy)をへてハックスリ(A. Huxley)が体系化した⁴¹⁾ この永続哲学のモデルによると、すべての宗教の思想は、全世界に根本的でただ一つである神的実在(One Divine Reality)に関するものであるから、多様な外見にも拘わらず、結局一つであるというのである。特に神秘的次元でシュオン(F. Schuon)、グエノン(R. Guénon)そして今日においてはスミス(H. Smith)、ナスル(S. H. Nasr)などによって強調されてきた。⁴²⁾ 事実上、宗教学的「総合の解釈学」を力説されてきたエリアデーも窮極的実在の統一性をつねに念頭においてあったと考えられる。⁴³⁾

一方において諸宗教伝統および彼らの窮極的実在において、徹底した個別性を想定されてきた場合もある。例えば、ビツゲンシュタイン(L. Wittgenstein, 1889-1951)の「家族の相似性(family resemblance)」の概念において、家族たちの間の類似点はあるが、その家族を代表する共通なる一つの顔は実際にはない。同様に世界の諸宗教の間にも相互類似しており、重複される側面はあるが、決して一つの本質に向かった完全に統一された一つの宗教を仮定するというのは、プラトンの幻想であるだけであるという主張もある。つまり諸宗教伝統の間の個別性は強調されるべきであり、宗教的真理の真偽は結局、その宗教的表現が行われている周辺の脈絡に左右されるということである。⁴⁴⁾ したがって、諸宗教の間の統一性や普遍性の浪漫的な追求よりは、葛藤の問題自体が真摯に扱われなければならないという立場もあった。⁴⁵⁾ またシュッシラー・フィオレンジャ(F. Schüssler-Fiorenza)、リンドバク(G. Lindbeck)、そしてバーンスタイン(J. Bernstein)とローティ(R. Rorty)などは、一つのアルキメデスの基点から出発し、すべてのものを説明しようとする「基礎主義(foundationalism)」や「客観主義(objectivism)」の危険という見地から諸宗教の中にある共通の対話の根拠の模索を警告してきた。⁴⁶⁾

しかし徹底した多元的思考を支えてくれる今日において、より強い傾向は、1990 年代以後、宗教学の範疇で本格的に始まったいわばポストモダニズム(postmodernism)の立場であるだろう。もちろん、今日のポストモダニズム的傾向は、あまりにも多様であり、曖昧な主張が交差している故、何か一概に整理することは難しい。多くのポストモダニズムたちの多様な立場を一つに一般化することは、一つの普遍的理論体系自体を拒否する彼らのために、あったかも「円い四角形」を描こうとするものと同じであるかも知れない。

したがって、神学的にも過程神学的観点においてもポストモダム神学論議があり、⁴⁷⁾ 解放神学、特に女性解放神学や黒人解放神学的観点から白人男性中心の神学を批判し登場した論議⁴⁸⁾もあり、また解釈学的脈絡の隠喩的神学(metaphorical theology)と物語神学(narrative theology)および地域的神学(local theology)、さらには1960年代の死神神学(death-of-God theology)と連関され出現した解体神学(deconstruction theology)⁴⁹⁾の観点の論議をまでもある。

それにも拘わらず、行き過ぎた単純化の危険を顧みないモダニズムの断絶および対照⁵⁰⁾より始まったポストモダム神学の根本的な根源をいくつか浮き彫りにすることができるだろう。まずポストモダニズムは、近代性の基礎になっていたルネサンス精神の人間主義(humanism)神話と人間理性の絶対化を土台に展開された啓蒙計画を批判する。⁵¹⁾そして、これに連関する目的論的歴史および進歩主義、また既存の言語が有してきた意味体系を批判し、理性中心の啓蒙計画の道具として採択されてきた科学的方法に対しても懐疑的である。⁵²⁾ 世間は科学が描いてきたように総体的論理により分析されることができる体系的なことではなく、むしろ数多くの意味が持続的に変化し生成される万華鏡的な姿として考えることができるということである。したがって、道具的合理性と主体中心の理性およびアルキメディアン基礎主義を土台に形成された近代科学は巨大な虚構を創出され、やがては(一つの地点で全ての内部が監視される監獄)いうならば、「パノプティコン(Panopticon)」の世界を惹起させたのみであったという。このように息苦しい世界において宗教は結局、超越を失い後ろに下がっていくしかなかったという。⁵³⁾

したがってポストモダニズムは、大物語(*grand récits*)は不当であり、小物語(*petit récit*)が妥当であるという。そして総体性より断片化を強調し、ヘーゲル(G. W. F. Hegel)やマルクス(K. Marx)などの、すべての普遍哲学(universal philosophy)的な試みを批判し、地域的や多元的なことを重視するということである。⁵⁴⁾

結局こうしてポストモダム神学は、宗教多元主義と出会うことになる。⁵⁵⁾ つまり実在の世界は、多くの意味のある「記号たち(signs)」がギラギラしている世界であり、これらをただ一つ普遍的科学の説明で歪曲させることはできない、と考えるのである。ポストモダン神学では、むしろ誠の実在の姿を理解するためには既存の論理体系を逸脱することがあっても実際、世界の小さい多様な記号まですべて考慮しなければならない、と主張する。さらにこれは窮極的実在の場合にもそのまま適用される、とする。つまり全ての宗教とそれらの中にある窮極的実在は、それぞれ別々に小物語として意味を有することができるということである。したがってポストモダム文化は、大体幻想的(fantastic)であり、総体的非結晶性(generic indeterminacy)と非同一性(non-identity)および言語の自己指示性(self-referentiality)に訴えながら、ある一つの真理主張自体を無意味とする傾向があり、これによってエリート中心よりは大衆中心文化であるという。⁵⁶⁾

このような脈絡においてポストモダム神学では、普遍宗教神学が追究されてきた宗教間の総体的論議のための共通基盤の仮説自体があまりにも大きな話であるから拒否されるしかない。結局、最近の宗教多元主義の核心問題で惹起されてきた全ての宗教と彼らの中にある窮極的実在の構造が有している普遍性と個別性の論議は、普遍宗教神学に対するポストモダム神学の新しい挑戦と共に持続的な論争の余地を残している。それ故、現代の宗教多元主義の問題は、西欧のキリスト教から始め長い道りを経てきた。しかし、結局数多くの神々が共存しながら、同時に窮極的な神(ブラフマン)と一つになる不二的悟り目覚めというインド思想の二重的核心問題が現代の宗教多元主義の談論において、そのまま再現されていることかも知れない。

それでは、ここでこのような現代宗教多元主義が韓国ではどのような意味を有しているのかを見ることとしよう。

4. 韓国キリスト教と宗教多元主義: 伝来と土着化

「理論的に韓国人たちは、儒教・仏教・巫教という三の形式として区分されるが、実際的には、これらの混合されている教えを心に有し、結局これら三を全て信じている。韓国人は儒教的教育を受け、子孫繁栄を祈るために仏教に婦人たちを送り出すとか、病になると巫堂(女子霊能者)やパンス(男子霊能者)を訪ね、これら三の宗教が連合されている助けを得て幸福に至る。」⁵⁷⁾ これは1887年、プロテスタント(監理教)の宣教師として来韓し、韓国で初めて本格的な神学を始めたジョンス(G. H. Jones, 趙元時, 1867-1919)の言葉である。当時、すでに韓国に諸宗教が、相互に「重なっており」また深く「連関され」いた。いわば韓国宗教の古くからの重層多元性が認識されていたことが分かる。

同じくプロテスタント(監理教)の宣教師として来韓し、幅広く韓国の歴史と文化に対する知識を西洋に紹介したハルバート(H. B. Hulbert, 轄甫, 1863-1949)も、似たような観察結果を報告している。つまり「論理的な点から見れば、韓国人たちが信奉している様々な相異なる儀式は、互いに相いれないことであるが、彼らの内的な面からは、何の敵意も感じることもなく、むしろ数世紀に亘って互いに慣れている間に一つの宗教的な混成物をなしており・・・一般的にいうならば、韓国人たちは、社会的には儒教徒であり、哲学的には仏教徒であり、苦難に直面するときには精霊崇拜者である。」⁵⁸⁾ という。

おそらく19世紀後半まで韓国人たちは、諸宗教が共存する、いうならば多宗教状況で生きてきたと言えるかも知れない。しかし、彼らが競争的葛藤関係にあり、またそのような状況が当然として受け入れられる宗教多元主義が蔓延されているとは言い難い。キリスト教が韓国に根付き以前まで、たとえ多様な諸宗教がいたけれども、少なくとも今日のような尖鋭な宗教葛藤の苦悩はなかったのである。したがって、韓国的宗教多元主義が本格的に問題されているのは、まさにプロテスタントが韓国宗教界の中に入り始めてからであるといえよう。1900年から韓国で牧会を行ったカナダ出身のプロテスタント(長老教)の宣教師ゲイル(J. S. Gail, 奇一, 1863-1937)は「彼ら(韓国人)は、古いけれども、それなりに幸せに暮らしている。それなら我々が行き文明社会がかぶせる重い負担を渡しようと固執することが果たして正しいことであろうか?」⁵⁹⁾ と、告白的な反問をしたこともある。

したがって、今日の韓国における現代宗教多元主義の論議は、キリスト教の多宗教に対する理解の試みの伝統を当然としてその背景としている。そして、その伝統の始まりは、最初の韓国神学者といえる崔炳憲(1858-1927)により展開したのである。⁶⁰⁾ 彼は『聖山明鏡』において、仮想的な宗教人物たちを設定し、対話形式で儒教・仏教・道教とキリスト教の関係を論じながら、やがてはキリスト教の優れたところに目覚め、改宗をさせることを記している。⁶¹⁾ また、一種の世界宗教入門書といえる『萬宗一嚮』⁶²⁾ において彼は諸宗教に対する核心的紹介をしているが、彼の立場は先ず、歴史上展開されたキリスト教を含んだ全ての宗教は相対的であると見て、ただ『聖書』に現れるキリストの真理だけが絶対的であるという。つまり、東洋のほとんどの宗教に関心を表しながら接近を試みているけれども、結局は彼らの真理は、キリストにより成就されるものである、ということである。

すなわち、上記で見たように今日(西欧)の現代宗教多元主義論議において類型化されるキリスト教の多宗教に対する代表的な三の立場(排他主義、包括主義、多元主義)という点から見たときに、昨今の大部分の保守福音主義的な諸韓国教会は、排他主義の立場をとってきた。しかし崔炳憲は、成就理論を中心とする包括主義的立場の先駆者であったといえるだろう。そして、その後、展開された韓国進歩性向キリスト教の他宗教に対する共感的理解の試みは、ほとんど最近までこのような立場の枠組みの中で試みられてきた。

また、日本統治前の宗教一般に関心を有して韓国キリスト教研究に貢献した神学者たちである鄭景玉、蔡弼近、朴亨龍などもすべて他の諸宗教がもっている一部の真理は認められるけれども、終局的にはキリスト教が宗教の最高位にあることを弁証した。⁶³⁾そして日本の統治時代が終わった後の60年代から展開された金在俊、尹聖範、柳東植などの「土着化の神学」においても、このような包括主義的立場がより精巧化されたのみで決して大きな変化はなかった。

このような状況の中で、包括主義的立場を越えて韓国で、本格的な多元主義的立場が出現され始めたのは、80年代に仏教でも救いがあることを明確に主張し始めた年代プロテスタント(監理教)の神学者、邊鮮煥(1927-1995)からである。これは前にも指摘したように、現代に神学的宗教多元主義の決定的な二つの要素といえるのが、他宗教に対する併行主義的傾向だけではなく、イエス・キリスト中心的思考が揺らい始めたという点でそうである。⁶⁴⁾彼は宇宙的キリスト論の立場から見て、イエスはキリストといえるが、キリストはイエスのみに局限されることができないことを明らかにしたのである。そして菩薩概念も大乘仏教の文化圏を代弁してくれる力強い東北アジアのキリスト的証言であることを力説した。⁶⁵⁾つまり韓国で神学的宗教多元主義が本格化されるのは、仏教との相関関係から始まったのであり、これはごく最近のことである。

したがって韓国には、宗教多元主義で拡大された普遍宗教神学の可能性に関する成熟した議論はほとんどない。言い換えれば、今まで韓国キリスト教の宗教多元主義談論は、他宗教に対する態度とイエス・キリストに対する理解に焦点を合わせているようなものである。やはり排他主義と包括主義や多元主義の三の形式は、西欧のように韓国キリスト教においても共存している三の実際現象である。しかし、韓国の全ての宗教に普遍的に通ずる神概念は誰も未だ想像すらしたことがない。

窮極的にキリスト中心主義から神中心主義へとわたって行き、展開された西欧の普遍宗教神学で提示された神のイメージは果たして何だったのだろうか。具体的に実感しながら意味のある信仰を招き入れることができる、そのような神ではなく、ただうわべだけが残っている「空っぽの神」(an empty God)⁶⁶⁾ではないだろうか。ポストモダム神学は、始めから中心主義それ自体を破ってなおかつ何をどうこうすることもないという立場であるかも知れない。つまり空っぽをまでも解体させてしまったことである。仏教的にいうならば徹底した空の次元のようなものである。

5. 韓国仏教と宗教多元主義: 多様性と包容性

つぎに他宗教に対する態度の問題を韓国仏教伝統の歴史において検討してみよう。韓国においても仏教は、本来外来宗教として始まった。これは異次頓(506-527)の殉教などでも分かるように土着化の過程で多くの困難な状況を惹起されていた。しかし仏教が他の宗教に対して徹底して排他的であった場合はほとんどない。それよりは天神と戦没者に祭祀を行っていた土着信仰である八關会を受容し、山神閣と七星閣など道教的痕跡を仏教寺院の内に受け入れ彼らと相互同化(assimilation)された。

しかしそのような韓国仏教の包括性にも拘わらず朝鮮時代の国家イデオロギーで力をつけた儒教の攻勢は非常に困難な葛藤関係を誘発させた。大体に朝鮮時代に儒教が仏教を排斥した理由は、人倫を大事にせず出家をするという点と、同時に非現実的であるという点に焦点が集まった。そして仏教が異邦宗教ということである。因果応報の間違った見解で人倫を無視するという。農耕の仕事をしないで、ただ財貨だけを消耗すること。剃髪し法と綱常を損傷させ、僧侶ということで使役を忌避し、兵役に遺失が生じるなども指摘された。特に朝鮮王朝の新進の政治勢力の核心的人物であった鄭道伝(1342-1398)は、彼の著『仏氏雜辨』と『心気理篇』などで性理学的理念として、仏教を様々な次いで体系的に批判した。仏教側の多様な弁証にも拘わらず抑仏を制度化した儒教体制は、長く持続され朝鮮王朝末期に至ってキリスト教導入と共に伝統宗教という範疇で共同対処できる機会を得て、ようやくそのような葛藤が真に超越することができた。

一方、今日の韓国社会において宗教間の葛藤の原因は、プロテスタントに由来する。山の中の仏教の古い伝統は、在家信者たちの宗教生活に力動性を与えるには限界があった。1980年代に至ってようやく都心の布教堂が速いペースで活性化されて、実際的に仏教の教勢が本格的な拡張の局面を迎えたのである。ここに至り、仏教を競争者として認識し始めたプロテスタントの狂信的な信者たちによる、仏教への多方面の妨害がはじまった。さらに様々な被害を切実に感じた仏教側は、1984年韓国高等学校の国民倫理教科書にキリスト教を偏重的に載せている傾向を批判し訂正を求めた。最近では公職者の人選などでプロテスタント偏重傾向などを仏教側が強力に抗議し、政治問題化されることもあった。しかしこのような様々な場面を経験しながらも仏教は、韓国社会において独占的な地位を主張したことはほとんどない。むしろ他の宗教の存在を認め、彼らと共存しようとする性向をつねに堅持してきた。そして大体 巫俗信仰など他の土着宗教の要素を広く受容する包容性を見せてきた。⁶⁷⁾

おそらく、そのような韓国仏教の特徴はいわゆる会通⁶⁸⁾の思想でもっともよく現れるものであると考えられる。仏教の多くの教えが結局は一乗の真理を他の表現で表したに過ぎないと言われた元暁(617-686)の『起信論疏』と『金剛三昧經論』に表れる円融会通的性格はよく知られたものである。また禅宗と教宗が排他的に対立している現実を嘆いて禅修行と共に教学の研究も併行する定慧雙修を主張した普照知訥(1158-1210)の核心思想も会通的脈絡にあったようなものである。このような仏教の諸宗派の間の会通論は、西欧の宗教多元主義が(教派間)教会一致運動で始めた脈絡と類似している。

例えば、仏教の宗派間の葛藤を乗り越え、儒学者たちの人倫 道德説がどのように仏教 思想体系の中で肯定的に受容されているかを理解しようとした、涵虚己和(1376-1433)の『頭正論』は宗教間の会通の好例といえよう。さらに仏教は、心性を明らかにし、儒教は物事の理を示してくれるし、道教は変化に対する調和を表すという。したがって、これらの三教の役割が、それぞれ独自性があり、互いに会通すべきであるというのである。また、清虚休静(1301-1382)も同様な脈絡で儒・仏・道の三教が各々並立され、異なる形態を備えているが、その窮極的な真理においては、同様な一つの真理であり、会通されていることを主張した。彼の『三家龜鑑』によると、儒教や仏教および道教を明らかに知って通達した人々は、異なることであっても非難したり、争ったりはしないという。儒教および道教との会通が本格的に成し遂げられたことになる。これは西欧的談論と比較すると、他宗教を認めながら結局は自らの宗教の優越性を表す狡猾な包括主義とは大きく違う。もちろん、完全並立よりは仏教に基盤をおいているから徹底した多元主義とはいえない。

しかし、このような会通の原理を世界宗教的次元で本当に本格的に論じたのは、1912年著した李能和(1869-1943)の『百教会通』といえよう。⁶⁹⁾ すなわち、この書物は道教、

儒教、キリスト教、イスラム教、ヒンドゥー教、太極教、天道教、大倥教、大宗教などを仏教と簡略に比較して叙述したのち仏教を中心に結局、全ての宗教が会通であることを主張している。もちろん教典的、註釈的そして仏教弁証的な比較の性格が強く、分析的な比較がなされてはいる。つまり比較の理論的基準が前提されていないまま単純に類似した概念などをそれなりに対応させているものである。

それにも拘わらず、李能和が序文で「昨今の世間では、重みのある宗教だけでも数十種を数えることができるほどになっており、また韓国人が創生させた宗教も少なくなく、遠くない未来に一人が一つの宗教に出会う日も来るのではないかと思われる。もしそのような現状に出会った場合は、何が正しい宗教で何が正しくない宗教であるかをどのように判断することが出来るだろうか。道はすでに同じではなく、互いが図り得ることが出来ないものであり、事実、誰かが如何なる主張をしたとしても、ただ異なる宗教の前に、自らの宗教はこのようなものであると説明するしかない。」⁷⁰⁾と、言っているのは愕きを禁じ得ない。これはかすかではあるが、宗教を単純な真理主張よりは、宗教多元主義的立場で、信仰自体に焦点を合わせ理解しようとする非常なる先覚者的な宗教観を示唆するものであるからである。つまり単なる包括主義ではない。といっても徹底した多元主義とも言えないものである。事実、他の宗教に対する西欧的三の態度の限界を克服することができる端緒になるかも知れない。

もちろんこのような観点は「元来一つのまるい円が分けられて、百の道が生じただけであるが、世間の人々がそれを知らず、自分のことは正しく、他人のことは正しくないと見分けをしている。」⁷¹⁾という彼の言葉でも見受けられることができる。さらに李能和は分別を超えて争うことのない世界、すなわち諸宗教が一つに会通することができる世界を展望している。これはまた西欧の普遍神学が追求してきたことであつたかも知れない。

歴史的に巫俗と儒教とキリスト教を順次に出会って、彼らと共存しながらも自らのアイデンティティを失っていないのが韓国仏教といえよう。むしろ多様な彼らを他宗教として認識しながらもあまねく貫いてきたことになる。このような会通思想は、果たしてどこから来たのであろうか。一層の研究を要する問題である。しかし、先ず数多くの神々が存在しながら、同時に窮極的な一つの神との合一に至っているインド的その根源を想起しなければならないのではないかと反問して見ることができる。

¹⁾ 何よりも 20 世紀に入り、世界キリスト教人口は、急激に減っているが、特にヨーロッパと北米などの伝統的キリスト教地域で、急激に減って、アジアやアフリカなどでは、むしろキリスト教の人口が増している事実は重要である。(Walls, A., "The Christian Tradition in Today's World," In Whaling, F. ed., *Religion in Today's World*, Edinburgh: T. & T. Clark, 1987, p. 77.) これと連関して、第3世界の神学者エキュメニカル協議会(Ecumenical Association of Third World Theologians)が結成され、アフリカ神学が精巧に取り上げられるかという、またアジア神学会議(Asian Theological Conference)とアジア教会協議会(CCA)などが成立されてから「アジア的靈性」に対する論議が活発に具体化されてきた。

²⁾ Ferm, D. W., *Third World Liberation Theologies*, Maryknoll, N.Y.: The Orbis Books, 1988, p. 86.

³⁾ Balasuriya, T., *Planetary Theology*, Maryknoll, N.Y.: The Orbis Books, 1984.

⁴⁾ Pieris, A., "Towards an Asian Theology of Liberation: Some Religio-Cultural Guidelines," In Fabella, V., ed., *Asia's Struggle for Full Humanity*, Maryknoll, N.Y.: The Orbis Books, 1980, pp. 81-95.

⁵⁾ Koyama, K., *Waterbuffalo Theology*, Maryknoll, N.Y.: The Orbis Books, 1974

⁶⁾ Song, C. S., *Third-Eye Theology*, Maryknoll, N.Y.: The Orbis Books, 1979.

-
- 7) Idem., *The Compassionate God*, Maryknoll, N.Y.: The Orbis Books, 1982.
- 8) Sharpe, E.J., *Faith Meets Faith*, London: SCM Press, 1977, Ch. 2.
- 9) 自由主義的寛容を強調しながらドウィック(E. C. Dewick)、トインビー(A. Toynbee)、アーレン(E. L. Allen)、スマート(N. Smart)などを始め多くの学者たちが登場した。(Sharpe, E.J., "Christian Attitudes to Non-Christian Religions: A Bibliographical Survey," *The Expository Times*, LXXXVI/6, 1975: 169.)、特にティリーヒは他宗教との対話のためキリスト教伝統自体が放棄される必要はないが、その特異性を超えて他宗教にも生き方の窮極的な意味があることを認識したときキリスト教は、彼らに普遍的な主張を提示することができるという。(Tillich, P., "Christianity Judging Itself in the Light of Its Encounter with the World Religions," In Hick, J. & B. Hebblethwaite, eds., *Christianity and Other Religions*, Philadelphia: Fortress, 1980, pp. 108-121.) また、ニール(S. Neill)、アンドーソン(J. N. D. Anderson)、デイヴィス(C. Davis)、ヴァン・ルーウェン(A. T. van Leeuwen)、ハーレンクロイツ(C. F. Hallencreutz)など多様な神学的伝統を代表する学者たちがプロテスタントの他宗教との問題を論議した。
- 10) Anderson, G. H. and T. F. Stransky, C.S.P. eds., *Faith Meets Faith*, N.Y.: Paulist Press, 1981, pp. 128-155.
- 11) *My Neighbour's Faith -- And Mine*, Geneva: WCC, 1987.
- 12) Rahner, K., "Christianity and the Non-Christian Religions," *Theological Investigation*, 5, Baltimore: Helicon, 1966, pp. 115-134.
- 13) Sharpe, E. J., "Christian Attitudes to Non-Christian Religions," p. 170. しかし、このような「匿名のキリスト教徒」の概念に対してももちろん多様な批判はされてきた。例えば、日本の西谷啓治はキリスト教徒は果たして「匿名の禅仏教徒」と考えることができるか、反問したことがある。(飯坂良明「対話の神学と民衆神学」、『福音と世界』、(1992. 3): 71.
- 14) インド伝統において多宗教間の対話の問題に対して、Sharpe, E. J., *Comparative Religion: A History*, N.Y.: Charles Scribner's Sons, 1975, pp. 254-256, 258-259 参照。もちろんこのようなインド的思想はその根源を遡っていくと、Vedanta と結局 Upanisad まで至るといえるだろう。
- 15) 今日の宗教人たちの間の対話に連関されている国際宗教の諸団体に関して、Braybrooke, M., *Interfaith Organization, 1893-1979: An Historical Directory*, N.Y.: The Edwin Mellen Press, 1980, 中央学術研究所編「宗教間の協調と葛藤」、東京: 佼成出版社、1989 参照。
- 16) Sharpe, E.J., *Comparative Religion: A History*, pp. 252, 267-293.
- 17) Idem., *Understanding Religion*, N.Y.: St. Martin's Press, 1983, p. 78. 事実、マックス・ミュラーは東印度会社の支援を受け、インド経典などをはじめ東洋の聖典、(*The Sacred Books of the East*) シリーズの翻訳事業を始めた。またエリアデーは、直接インドへ行きヨーガ経典などを2年以上学んで帰ってきた。日本(比較)宗教学の先駆者たちといわれる姉崎正治と岸本英夫などもみんなインドの専門家であった。
- 18) このような立場は、18世紀のキリスト教神学者であったレーシング(G. E. Lessing) の小説『賢者ナータン』(*Nathan der Weise*)の精神とも通じるものがあるかも知れない。
- 19) Berger, P. L., *The Sacred Canopy*, Garden City, N.Y.: Doubleday, 1967, p. 135.
- 20) 宗教多元主義の宗教間の意味に対して、*Ibid.*, pp. 106, 138 また Idem., *The Heretical Imperative*, Garden City, N.Y.: Anchor Press, 1980, pp. 140, 144, 169 参照。
- 21) Tillich, P., *Christianity and the Encounter of the World Religions*, N.Y.: Columbia University Press, 1964, p. 29.
- 22) 例えば、スウェアラ(D. K. Swearer) は、キリスト教の他宗教に対する態度を (1) 不連続型としてキリスト教の絶対的独自性を主張する態度、(2) 成就型として異なる宗教を認めはするが、結局は自分たちの宗教が彼らを完成させるのたという態度、(3) 協調型として宗教は本来普遍的であり、結局はよいものであるから、互いに助け合うべきであるという態度、(4) 対話型として諸宗教伝統の統合ではなく、個々の人間たちの信仰の統合を目標するという四つの態度に区分することもあった。(Swearer, D. K., *Dialogue: The Key to Understanding Other Religions*, Philadelphia: The Westminster Press, 1977, pp. 24-40.)

-
- 23) Panikkar, R., *The Unknown Christ of Hinduism*, Maryknoll, N.Y.: The Orbis books, 1981, pp. 75-96. これはキリストにインドの化身(avatar)概念を適用したように見える。
- 24) Idem., *The Intrareligious Dialogue*, N.Y.: Paulist Press, 1978, Ch. 2.
- 25) *Ibid.*, p. XIV - XIX
- 26) Race, A., *Christians and Religious Pluralism: Patterns in the Christian Theology of Religions*, Maryknoll, N.Y.: The Orbis Books, 1982. ここでレイスは排他主義、包容主義、多元主義という三の類型に区分しているが、何れにしても宗教多元主義が「他宗教に対する神学的態度の一部」という狭い意味で記し始めていたのはこの頃からであると思われる。
- 27) Hick, J., *Problems of Religious Pluralism*, N.Y.: St. Martin's Press, 1985, PP. 31-44, Idem., "Religious pluralism," In Eliade, M., ed., *The Encyclopedia of Religion*, vol. 12, N.Y.: Macmillan, 1987, pp. 331-333.
- 28) Idem., "Whatever Path Men Choose is Mine," In Hick, J. & B. Hebblethwaite, eds., *Christianity and Other Religions*, Philadelphia: Fortress, 1980, p. 182.
- 29) Hick, J., "Religious Pluralism," In Whaling, F., ed., *The World's Religious Tradition*, pp. 159f, Idem., *God Has Many Names*, Philadelphia: The Westminster Press, 1980, pp. 94ff. Byrne, P., "John Hick's Philosophy of World Religions," *Scottish Journal of Theology*, 35 (1982): 289-301. 結局ヒックは、カントのように実在自体(the Real *an Sich*)としての「一つの超越的実在と人間に経験され思惟されている実在(the Real as humanly experienced and thought)としての「個別宗教の神存在」を区分していることになる。
- 30) Knitter, P. F., *No Other Name?* Maryknoll, N.Y.: The Orbis Books, 1985, Part II.
- 31) それにも拘わらず、神中心的神学はキリスト教徒にイエス・キリストに対する証拠を否定はしないで、むしろイエスが「神への窓(Window into God)」であることを示すことが出来ると彼は主張した。(Ariarajah, S. W., *The Bible and People of Other Faiths*, Geneva: World Council of Churches, 1985, Ch. 7.)
- 32) Hick, J. and P. F. Knitter, eds, *The Myth of Christian Uniqueness: Toward a Pluralistic Theology of Religions*, Maryknoll, N.Y.: the Orbis Books, 1987.
- 33) Swidler, L. ed., *Toward a Universal Theology of Religion*, Maryknoll, N.Y.: The Orbis Books, 1987.
- 34) Smith, W. C., "Theology and the World's Religious History," In Swidler, L., *Op.cit.*, pp. 51-72.
- 35) Kūng, H., "Christianity and World Religions: Dialogue with Islam," In *Ibid.*, p.192-209.
- 36) Panikkar, R., "The Invisible Harmony: A Universal Theory of Religion or a Cosmic Confidence in Reality?" In *Ibid.*, p. 118-153. このような主張は特に彼のインド的背景の中にもヴェーダの多様な神概念の経験を想起させてくれるものである。
- 37) Cobb, J. B. Jr., "Toward a Christi-centric Catholic Theology," In *Ibid.*, pp. 86-100. このようなコッブの多元的実在に根拠する多元主義をヒック、スミス、ニッターなどの一元的実在に根拠とする多元主義すなわち「同一主義者多元主義」(identist pluralism)と区分することもある(Griffin, D. R., "Religious Pluralism: Generic, Identist, and Deep," Griffin, D. R., ed. *Deep Religious Pluralism*, Louisville: Westminster, John Knox Press, 2005, p. 24, 一元実在的多元主義は、真の多元主義といえないという主張もある。(Heim, M. S., *Salvations: Truth and Difference in Religion*, Maryknoll: Orbis, 1995, pp. 129, 144)
- 38) Toynbee, A., "The Task of Disengaging the Essence from the Non-essentials in Mankind's Religious Heritage," In *An Historian's Approach to Religion*, N.Y.: Oxford University Press, 1956, pp. 261-283.
- 39) Sharpe, E., "Christian Attitudes to Non-Christian Religions," p. 171.
- 40) 東西洋思想における宗教と単一実在に対する一般的な論議を展開した書物としてCopleston, F. *Religion and the One*, New York: Crossroad, 1982 参照。
- 41) Huxley, A., *The Perennial Philosophy*, N.Y.: Harper & Row, 1944.

⁴²⁾ Shuon, F., *The Transcendent Unity of Religions*, Townsend, P. trans., N.Y.: Harper & Row, 1975, p. 119, Smith, H., *Forgotten Truth: The Primordial Tradition*, N.Y.: Harper & Row, 1976, pp. 146-147, Nasr, S. H., "The *Philosophia Perennis* and the Study of Religion," In Whaling, F., ed., *The World's Religious Tradition*, Edinburgh: T. & T. Clark, 1984, pp. 181-200.

⁴³⁾ Burke, P., *The Fragile Universe: An Essay in the Philosophy of Religions*, London: Macmillan Press Ltd., 1979, pp. 47-48, Eliade, M., *The Quest: History and Meaning in Religion*, Chicago: The University of Chicago Press, 1969, pp. 59-60.

⁴⁴⁾ Phillips, D. Z., *The Concept of Prayer*, N.Y.: Schocken Books, 1966.

⁴⁵⁾ Christian, W. A., *Oppositions of Religious Doctrines: A Study in the Logic of Dialogue among Religions*, N.Y.: Herder & Herder, 1972.

⁴⁶⁾ Knitter, P. F., "Toward a Liberation Theology of Religions," In Hick, J. and P. F. Knitter, eds., *Op.cit.* pp. 183-184.

⁴⁷⁾ 例えば、Griffin, D. R., *God and Religion in the Postmodern World*, State University of New York Press, 1989, Griffin, D. R., W. Beardslee & J. Holland, eds., *Varieties of Postmodern Theology*, Albany: State University of New York Press, 1989.

⁴⁸⁾ 例えば、Moore, S. D., "The 'Post-' Age Stamp: Does It Stick?," *Journal of the American Academy of Religion*, LVII/3(1989): 543 - 559, Evans, J. H. Jr., "African-American Christianity and the Postmodern Condition," *Journal of the American Academy of Religion*, LVIII/2 (1990): 207 -222.

⁴⁹⁾ 特にアルタイジャーの死神神学と連関されている論議は仏教的影響を見ることができる。Altizer, T. J. J., et al., *Deconstruction and Theology*, N.Y.: The Crossroad, 1982, Taylor, M. C., *Erring: A Postmodern A/theology*, Chicago: University of Chicago Press, 1984.

⁵⁰⁾ ポストモダニズムのモダニズムとの連関性の問題も論難の余地がある。例えばリョータール(J. F. Lyotard) と ハバーマス (J. Habermas) の論争でポストモダニズムが有しているモダニズムとの断絶および革新性を指摘したリョータールに対して、ハバーマスは果てしない未来に向かって人間理性の変化拡大を基礎にモダニズムとの連続性を強調したことがある。(Evans, J. H. jr., *Op.cit.*, p. 210, Olson, A. M., "Postmodernity and Faith," *Journal of the American Academy of Religion*, LVIII/1, 1990, pp. 41-42)

⁵¹⁾ Sarup, M., *Introductory Guide to Poststructuralism & Postmodernism*, London: Harvest Press, 1990.

⁵²⁾ 特にハイデッガー(M. Heidegger)から深い影響を受けたデリダ(J. Derrida)は意味の差延(*differance*,つまり差異と 遅延)などの概念を中心に本来の言語の意味が固定され先天的に言語自体に内在するという伝統的な仮説を拒否している。またニーチェ(F. Nietzsche)の影響を受けたフーコ(M. Foucault)も権力層により独点と蹂躪されてきた言語の意味問題に挑戦した。(Ibid., pp. 8-27, 69-71.)

⁵³⁾ Smith, H., "Postmodernism's Impact on the Study of Religion," *Journal of the American Academy of Religion*, LVIII/4 (1990): 660.

⁵⁴⁾ Lyotard, J. F., *The Postmodern Condition: A Report on Knowledge*, Manchester: Manchester University Press, 1984, pp. 37, 60, Sarup, M., *Op.cit.*, p. 155, Olson, A. M., *op. cit.* p. 41, Evans, J. H. Jr., *Op.cit.*, pp. 213-214.

⁵⁵⁾ ポストモダニズム神学と宗教多元主義の関連性に対して Smith, H., "Postmodernism's Impact on the Study of Religion," p. 661, Raschke, C. A., "Fire and Rose: Toward Authentic Post-Modern Religious Thinking," *Journal of the American Academy of Religion*, LVIII/4 (1990): 676.

⁵⁶⁾ Aichele, G. Jr., "Literary Fantasy and Postmodern Theology," *Journal of the American Academy of Religion*, LIX/2 (1991): 328, 従って虚無主義と無責任性が批判されることもある。(Ibid., p. 334.)

⁵⁷⁾ Jones, G. H., "the Spirit Worship of the Koreans," *Transactions of the Korea Branch of the Royal Asiatic Society* (1901): 39.

⁵⁸⁾ Hulbert, H. B., *The Passing of Korea*, Seoul: Yonsei University Press, 1969 (Originally, New York, 1906), pp. 403f.

59) *New York Times*, 1880, 6, 21.

60) 崔炳憲の業績に対する概括的研究として、宋吉燮「韓国神学形成の先駆者濯斯崔炳憲とかの時代」『神学と世界』6 (1980, 10): 11-90, 邊鮮煥「濯斯崔炳憲と東洋思想」、『韓国基督教の存在理由』、崇田大附設 韓国基督教文化研究所編、崇田大出版部、1985, pp. 305-333 参照。

61) 崔炳憲『聖山明鏡』、東洋書院、1912。(本来「聖山遊覽記」といい1907年『神学月報』に連載)

62) 崔炳憲『萬宗一禱』、ソウル: 朝鮮耶蘇教書会、1922。(本来、「宗教弁証論」といい1916年から1920年まで『神学世界』に連載)

63) 柳東植「韓国基督教(1885-1985)の他宗教に対する理解」、『延世論叢』第21輯(1985): 328-335.

64) もちろん海外では、特に解放神学的脈絡で、イエス・キリストの姿がやつれ歪んで骨と皮だけのやせ細って貧しいキリストや顔が真っ黒い黒人のキリストに、また女性の胸をもつ女性キリストと、また仏教寺院本堂の仏像の後ろの壁掛けに描いている幀畫の背景に跏趺坐をしている(菩薩のような)キリストなど多様に変形されてきた経緯がある。また韓国でも近年、伝統諸宗教との妙合を試みる民衆神学は、その代表的学者であった徐南同の初期の論文で、既にイエスを貧しい者、抑圧され者、蔑視された者、病にある者として描写されていた。しかし韓国で伝統的なキリスト論がもっている排他的絶対性を克服する智慧を「他宗教の神学」で学ぶべきであることを決定的に強調したのはただ邊鮮煥のみであった。

65) 邊鮮煥「他宗教と神学」、『神学思想』47(1984, 春): 705ff.

66) Rouner, R., "Theology of Religions in Recent Protestant Theology," In Kūng, H. & J. Moltmann, eds., *Christianity among World Religions*, Edinburgh: T. & T. Clark, 1986. p. 113.

67) 拙稿「第5章 現代韓国社会と多宗教状況の理解」ソウル大学校人文大学宗教問題研究所編、『韓国人の宗教観の現代的照明』、1988, pp. 89-92, 95, 101-102. 例えば、都会の中で卍字の象徴を掲げている仏教寺院に入ると、中央に仏像があり、その左側に將軍神像、右側に童子神像を奉っている場合が多い。

68) 中国仏教においては、圭峰宗密から儒教、仏教、道教の三教会通論が展開されたことがあるが、韓国仏教で展開されたこのような会通的伝統の中国との直接的な関連はもう少し深めた研究が要するところである。

69) 申光澈「李能和の宗教学的観点」、『李能和研究』、ソウル: 集文堂、1994. pp. 174-187.

70) 李能和『百教会通』、「序」.

71) *Ibid.*