

筑波大学博士（文学）学位請求論文

現代日本における宗教間対話の実証的研究

武藤 亮飛

2016 年度

目次

序章 宗教間対話とは何か	1
1. はじめに	1
2. 宗教間対話の定義	1
3. 宗教間対話の始点	3
4. 各章について	4
第1章 宗教間対話の先行研究	6
1. はじめに	6
2. 宗教間対話は何のために行われてきたのか	6
2-1. 共存①—ユダヤ・キリスト教関係	6
2-2. 共存②—グローバルな世界における衝突の回避	8
2-3. 共存③—地球倫理	10
2-4. 共存を乱す対話	11
2-5. 真理探究①—相互理解	12
2-6. 真理探究②—宗教多元主義仮説	14
2-7. 真理探究③—宗教の変化と唯一性・独自性	15
2-8. 社会問題の解決	17
2-9. 宗教の生き残りをかけた戦略①—世俗化	18
2-10. 宗教の生き残りをかけた戦略②—カルテル化	19
3. 問われ続ける宗教間対話	21
4. 実践面・方法論への関心	22
5. まとめ	24
第2章 近代日本宗教間対話小史	29
1. はじめに	29
2. 万国宗教会議	29
3. 万国宗教会議後の日本の宗教間対話	32
4. 宗教間対話による戦争協力	34
5. 大本の「宗際化」	35
6. 日本宗教連盟の結成	36
7. 宗教法人法の施行とその影響	37
7-1. 地域的宗教間対話組織の発足	38
7-2. 新日本宗教団体連合会の発足	39
8. 戦後における宗教者の反省・責任・使命	40

8-1. 戦争への反省	40
8-2. 世界宗教会議	41
8-3. 宗教世界会議	42
9. 立正佼成会による「宗教協力」の推進	44
10. 核兵器廃絶と平和運動	47
11. 第二バチカン公会議の影響	48
12. 第一回世界宗教者平和会議の開催	49
13. 宗教的なものの希求	50
13-1. 比較宗教学的関心、宗教的探求	50
13-2. 東西霊性交流	51
13-3. 「祈り」の一致、災害への反応	52
14. まとめ	53
 第3章 宗教間対話の四象限図	 58
1. はじめに	58
2. 先行研究における宗教間対話の分類	58
3. 本論の枠組み	60
3-1. 内的と外的	60
3-2. 自利と利他	62
3-3. 宗教間対話の分類	63
4. 観想と活動、求道と社会貢献の対立	65
5. まとめ	67
 第4章 外的 - 利他的宗教間対話—社会貢献の領域—	 69
1. はじめに	69
2. 世界宗教者平和会議	69
2-1. 平和活動	69
2-2. 世界大会	70
2-3. KAICIID	72
2-4. WCRPにおける「祈り」	73
3. 明るい社会づくり中野区宗教者懇話会	75
3-1. 明るい社会づくり中野区宗教者懇話会発足の経緯	75
3-2. 「明るい社会づくり運動」と「教育」への関心	76
3-3. 研究集会から「いのちの尊さを祈る日」への移行	77
3-4. 外的関心の継続	78
4. 第一象限の特徴	79

4-1. 「宗教性」の希薄さ	79
4-2. 「教義」的議論の不必要性	81
4-3. 社会的正当性付与機能	82
5. まとめ	84

第5章 内的 - 利他的宗教間対話—儀礼の領域— 88

1. はじめに	88
2. 墨田宗教者・信徒平和会	88
2-1. 東京都慰霊堂における立正佼成会墨田教会の活動	89
2-2. 墨田宗教者・信徒平和会の設立と「慰霊と平和への祈りの集い」	90
2-3. 運営における困難	91
2-4. 立正佼成会の実践としての宗教間対話	92
3. 大本における平和祈願合同礼拝と綾部宗教懇話会	94
3-1. 大本海外作品展から合同礼拝へ	94
3-2. 綾部宗教懇話会	96
4. 聖エジディオ共同体の「平和の祈り」の集会	98
4-1. 聖エジディオ共同体	98
4-2. 「平和の祈り」の集い	99
5. 新日本宗教団体連合会・新日本宗教青年会連盟「戦争犠牲者慰霊並びに平和祈願式典」	102
6. 白光真宏会「世界平和交響曲」	104
7. 諸宗教が共に祈るのはなぜか	106
7-1. 公共的空間への回路	106
7-2. 祈りの形式	109
8. まとめ	112

第6章 内的 - 自利的宗教間対話—求道の領域— 115

1. はじめに	115
2. 大田区宗教者懇話会	115
2-1. 設立と話し合いのテーマ	115
2-2. 第51回懇話会における対話	116
2-3. 第52回懇話会における対話	117
2-4. 宗教間対話における「翻訳」	119
3. 山梨県宗教者懇話会の場合	120
3-1. 山梨県宗教者懇話会の結成とその活動	120
3-2. 「じべた」における宗教間対話①	122
3-3. 「じべた」における宗教間対話②	123

3-4. 教義から社会問題への回帰.....	124
4. 日本宗教ネットワーク懇談会——個人的な求道.....	124
4-1. 「日本宗教ネットワーク」計画.....	125
4-2. 平和のための討論集会.....	126
4-3. シリーズ「いまなぜ宗教間対話なのか」シンポジウム.....	127
4-4. 個人化、閉鎖化から活動休止へ.....	128
4-5. 対話の個人的動機.....	129
4-6. 宗教間対話の意味.....	131
4-7. 参加者の資質.....	132
5. 同化と対立.....	134
6. 社会的正当性の欠如.....	135
7. まとめ.....	137
 第7章 外的 - 自利的宗教間対話——相互扶助の領域——	 141
1. はじめに.....	141
2. 新日本宗教団体連合会.....	141
2-1. 第四象限的側面.....	141
2-2. 他象限的側面の強調.....	143
3. 草の根的宗教間対話.....	144
3-1. 群馬県宗教団体連合会.....	144
3-2. 神奈川県宗教連盟.....	145
3-3. 東京都宗教連盟.....	147
3-4. 税金・年金の問題.....	148
4. 第四象限の特徴.....	149
4-1. 第二象限的側面.....	149
4-2. 他象限への移行と強調.....	150
5. まとめ.....	152
 第8章 「靈性交流」の実態と特殊性——東西靈性交流を事例に——	 155
1. はじめに.....	155
2. 東西靈性交流の実態.....	155
2-1. 第十一回東西靈性交流.....	156
2-2. 第十一回東西靈性交流シンポジウム.....	160
2-3. 第十二回東西靈性交流.....	161
2-4. 第十二回東西靈性交流シンポジウム.....	165
3. 靈性交流の特殊性——非対称性.....	166

3-1. 受け入れ方の非対称性	167
3-2. 問題意識の非対称性	169
3-3. 東西霊性交流初期の言説	170
3-4. 参加動機の言説	172
4. まとめ	174
終章 宗教間対話とは何だったのか	177
1. はじめに	177
2. 宗教間対話を巡る論点	177
2-1. 寛容と対話の不在	177
2-2. 閉鎖性と排他性	179
2-3. 宗教実践と継承	182
2-4. 正当性と象限間の移行	182
3. 「教義」に踏み込んだ宗教間対話の問題	184
3-1. 「真理」を疑うことの不作法	184
3-2. 「真理性」を問えない「真理」	186
4. 個人と組織の問題	188
5. おわりに	189
参考文献	192

序章 宗教間対話とは何か

1. はじめに

近代化は伝統的な共同体を衰退させ、ひいては宗教の影響力を減退させた。一時期は、宗教は無くなり、その影響力は皆無となる、あるいは私的領域へと追いやられると考えられた。実際、宗教団体に目を向けると、多くの教団は右肩下がりであり、いわゆる伝統宗教、新宗教は共に信者数を減らしている。

他方で、ムスリムの増加などから宗教の復興が言われ、公共宗教論を始め、私的領域に留まらない宗教の活動が論じられている。「宗教と社会貢献」は大きな主題となり、宗教に対する期待も一部では高まっている。

宗教間対話もまた、宗教団体が公共的空間¹に進出する回路の一つである。ある意味では宗教間対話自体が、今日における宗教の社会適応の結果であり、変容の結果でもある。そのような宗教間対話を通して、現代社会における宗教の変容あるいは適応の一端を明らかにすることが本論のねらいである。

2. 宗教間対話の定義

宗教間対話とは何か。この問いに答えるには、用語の整理から始めなくてはならない。

宗教間対話に類似する用語は、数多く存在している。主要なものを挙げれば、宗教間対話 (interreligious dialogue)、宗教協力 (interreligious cooperation)、霊性交流 (spiritual exchange) などとなる。その他英米においては、interreligious encounter (宗教間の出会い) や interreligious relations (宗教間関係) といった用語が使用される場合もあり、かなり広範囲に渡る概念であることが分かる。更に対話や協力の前にくる語を interfaith (信仰間) とする場合もあり、論者により語の使用のニュアンスは異なる。

ジョエル・ペーバールイスは multifaith²、interreligious³、ecumenical⁴、interfaith⁵、の四つの形容詞を区別している。multifaith² は、multifaith organization のように使われ、様々な下位集団 (宗教団体) からなる集団を指し、直接的な社会奉仕や主張を目的としているものに使用される。interreligious³ は、interreligious dialogue のように使用され、組織レベルでの対話や集まりが想定されている。ecumenical⁴ はキリスト教の「教会合同」の意味で用いられているが、現在では広く宗教間対話を指すものとして、キリスト教の文脈で使用されている。したがって、キリスト教と他宗教との対話においても ecumenical という語は使用される。interfaith⁵ は主に個人レベル、経験レベルでの出会いであり、信仰やスピリチュアリティに焦点が当たり、実践的である⁶。

以上を踏まえた上で、本論では「宗教間対話」(interreligious dialogue) という用語を類概念として使用している。なぜなら、それが最も包括的に表現でき、かつある程度の限定

性を指定することができるからである。

「対話」と言えば、言葉でもってコミュニケーションを行うことである。しかし、「協力」は、力を合わせて何かを成し遂げるという、より積極的な意義を持つ。会って話し、互いに理解したとしても、それは対話であって、協力（力を合わすこと）ではない。また、宗教間の交流や出会いにおいて、しばしば意見対立などが見られるが、「協力」ではそのニュアンスが伝わりにくい。力を合わせて何かをやり遂げようとする場合、言葉によるコミュニケーションは不可欠であり、対話とは協力を先行するものでもある。

他方、「宗教間の出会い」や「宗教間関係」といった用語は、日本語として使用するには違和感がある。何よりも、宗教間の戦争や争いまで含むこととなる。宗教間対話は、多くの場合、意見の対立はあったとしても、戦争や物理的な暴力を含まないもの、より積極的に言えば、それらを調停するものが想定される。

以上から、「対話」という用語が他の用語に比べ、包括的、あるいは基礎的である。しかし、しばしば、「宗教対話」「宗教的対話」という用語を使用する人もいる。その理由は、参加者の個人性を重視し、宗派や宗教の違い（間）に力点があることを嫌うからである。**interfaith** など、「信仰」に重きを置く場合も同様と思われる。真理の探究などを目指し、宗教間対話が行われる場合、そこにおいては参加者の所属よりも参加者個々人の信仰や宗教的感性、霊性が重要視される、ということであり、所属の有無は括弧に入れられる。言い方を変えれば、個人間の宗教間対話、ということとなる。

本論で扱う事例も含め、世界で行われている宗教間対話のほとんどが、何らかの宗教団体、組織的背景を持った人たちの対話である。敢えて「宗教間」と言い続けるのは、そういった現状認識を踏まえてのことである。個人間の宗教間対話と呼ばれるものも、ほとんどの場合、そのような背景（帰属・所属）を意識せずにはいられない。また、英語表記においても、**religious** にせよ **faith** にせよ、接頭語の **inter-**（間）がつかない例はほとんど見られない。

本論における宗教間対話とは、「互いに所属を異にする宗教者、宗教に関心を持つ人たちが一堂に会する、意識的で非暴力的な集まり」である。現代社会において、教団への所属の有無だけで「宗教者」とそれ以外の境界線を設けることは難しいが、差し当たり、この定義においては教団に所属・帰属していると自覚している人たちを「宗教者」としている。そのため、宗教者は聖職者や宗教的指導者だけでなく、一般信徒・会員も含むことになる。それ以外にも、宗教学者などが宗教間対話に参加することも考慮し、「宗教に関心がある人」を構成員に加える。

「一堂に会する」としたのは、基本的には直接的な接触があるものを想定しているからであり、「意識的」というのは、少なくともその集まりが宗教間の集まりであることを意識しているという意味である。互いの素性も知らずに偶然出会って会話をしている二人が、それぞれ異なる宗教に属していようと、それは宗教間対話とはならない。「集まり」としたのは、宗教間対話の形態は様々であり、祝祭的な対話集会や超宗教的な儀礼であるかも

しれず、恒常的な対話組織であるかもしれないからである。話される内容に関して触れていないのは、後に見るように、一つの宗教間対話の中でも、宗教に関係する話題も、宗教に関係しない話題も、両方とも取り扱われており、予め定めることができないからである。

また、本論で取り上げられる事例は、「組織」と「祝祭³」の二つに大別される。諸宗教が集まる「世界大会」「慰霊祭」などは、祝祭的な宗教間対話であり、これらが一般的に「宗教間対話」と見做されるものである。しかし、そのための準備の会議なども、本論の定義からすれば、宗教間対話の範疇に入る。また、宗教間対話が、大会なども開催せず、「ネットワーク」「連絡・調整機関」として機能している場合もあり、その実態は祝祭的側面からだけではなく、組織的な側面からも捉えられなければならない。

「世界宗教者平和会議」(WCRP⁴)は9回の世界大会を開催しているが、祝祭的な世界大会をもって、WCRPの活動を把握したとは言えない。世界規模での難民や戦災・災害の被災者の救援も行っているし、地域レベルで委員会があり、それぞれがそれぞれの活動を行っている。どこから見るか、どこを切り取るかによって、宗教間対話の見え方は変わるだろう。本論ではその都度、それぞれの側面から宗教間対話を見ていくことになる。

3. 宗教間対話の始点

宗教間対話の始まりは、1893年の「万国宗教会議」と言われることもあれば、1960年代から1970年代が現代的な意味での始まりとされることもある。

今から1世紀以上も前に開催された万国宗教会議は、シカゴのコロンビア万国博覧会に併せて開催されたもので、「初の宗教間の集まりの偉大な達成」と言われたり⁵、「信仰間のムーブメントの象徴的な始まり」と言われたりしている⁶。日本でも宗教間対話を語る上で、「ふれざるを得ない」とされている⁷。しかし、万国宗教会議の後には、「継続的な諸宗教の交流にまでは発展しなかった」とされたり⁸、「重要なもの〔宗教間対話〕は少なかった」と述べられたりしている⁹。

このように、1893年の万国宗教会議は「初の宗教間対話」ではあったものの、その後の継続性が見られず、それ以降1960年代まで宗教間対話が行われていないような印象を持たれている場合もある¹⁰。そのため、現代的な宗教間対話は1960～1970年頃に始まったものと見做される。ここに至る外的な要因としては、宗教の多元性の認知、世俗化、ホロコースト（第二次世界大戦）、特に1960年代以降のグローバル化の急進、環境問題などの世界的問題の認識、第二バチカン公会議（1962～65年）によるローマ・カトリックの「現代化」(aggiornamento)が挙げられる。1960年以降の宗教間対話の盛り上がりを象徴する出来事が、1970年の第一回世界宗教者平和会議(WCRP世界大会)の開催である。これらから、宗教間対話は1960年代以降の現象であると把握される¹¹。

他方で、定義によっては、1960年以前どころか、紀元前から対話が行われていたと言える。紀元前3世紀にアショーカ王が石碑に刻ませた「他者の宗教に仕えることこそ、自己の宗教をたたえる行為である」という言葉を引き、アショーカ王に宗教間対話の萌芽を

見出す人もいる¹²。あるいは、ルイス・フロイスが書き残しているような、戦国時代に行われたイエズス会と仏教僧侶による宗論も宗教間対話とすることができる。『妙貞問答』や『三教指帰』のような、一人の著者による自問自答、独語（モノローグ）を対話（ダイアログ）とすることもできる。

このように宗教間対話の幅はいくらでも広げることができる。複数の宗教が発生して以来、「対話」が行われているとさえ言え、他宗教者の回心を目的とした布教も宗教間対話とされる可能性がある¹³。

しかし、宗教間対話を論じるにあたって、作業的な括りは必要である。現代的な意味で使用される、布教や宗論ではない「宗教間の対話」という意識は、少なくとも万国宗教会議で確認できる。そこで本論では、1893年の万国宗教会議を暫定的な始まりとしている。それは、関心があくまでも現代にあるからである。また、上述のとおり、1893年から1960年の間の宗教間対話のほとんどは、従来、無視されているが、それらが1960年以降の宗教間対話に影響を与えているという理由から、本論ではいくつか取り上げることになる。

4. 各章について

宗教間対話とは何かを考えるにあたって、第1章では先行研究の整理を行う。先行研究では「宗教間対話とは何か」という問いよりも、「宗教間対話は何の役に立つか」「宗教間対話は何のために行われるか」という目的や有用性、有効性を問うものが多かったこと、そのため、関心は実践的なもの、あるいは理想的なものへと向かい、現実の宗教間対話あるいは宗教間対話と呼ばれる現象の全体像を把握することが困難であったことを、ここでは指摘したい。

続いて、第2章では1893年の万国宗教会議以降の近代日本における宗教間対話の歴史について概観する。宗教間対話の諸事例を歴史的に位置づける作業により、その様態や目的の多様性を示すこと、20世紀初頭から現在の宗教間対話が連続性を持っていることを示したい。

この連続性の把握は、これまで宗教間対話と見做されていなかったものも射程に入れることで可能となっているが、第3章では「宗教間対話」の範囲及び分類について議論を行い、前章で扱った事例すべてを「宗教間対話」と見做すことの正当性を示したい。より具体的に言えば、宗教間対話の「関心」と「対象」に着目し、そこで見出される二つの対立軸による分類を試みる。用いるのは、「内 - 外」「自利 - 利他」という二つの軸であり、これを組み合わせることで四つの象限（①外 - 利他、②内 - 利他、③内 - 自利、④外 - 自利）が得られることを示す。これにより、宗教間対話の多様性と全体像を示すとともに、一つの宗教間対話の中にある多様性や変化、象限間の移行をも示すことを目指す。

第4章から第7章までは、第3章で得られた象限図を基に、それぞれの象限における特徴、様態、そして象限間の移行を具体的な事例を基に分析・実証する。

第8章では、特に「東西霊性交流」を取り上げ、宗教間対話において特別視される「霊

性交流」の実態について、その調査記録を基に記す。

終章では、これまで得られた各象限の特徴から、宗教間対話全体に関わる諸問題を再検討してみたい。

以上の調査と分析に基づいて「宗教間対話とは何か」ということを明らかにしていく。本論は、「宗教間対話の内容」というよりは、宗教間対話と社会との関係性に焦点を当てる。宗教間対話が何のために行われるべきか、あるいはどのようなものであるべきか、という議論は極力避け、規範的な議論と結びついていた多くの先行研究から距離を取り、その社会的位置づけや評価のなされ方、またそういった位置づけや評価が個々の宗教間対話に与える影響などを考えてみたい。

¹ 齋藤純一は、「公共圏」(publics)と「公共的空間」(public space / public sphere)を区別しており、前者を「一定の人びとの間で形成される言論の空間」、後者を「様々な公共圏がメディア[……]を通じて相互に関係し合う、言説のネットワーキングの総体」と定義している(齋藤、2000、x 頁)。本論でも、この定義に沿った使用法を意識している。

² Beversluis, 2000, p. 146.

³ 「祝祭」という言葉はここでは一過性、一時的な現象、という意味で使用しており、必ずしも「祝」の場ではない。この「祝祭」概念については稲葉振一郎の議論を参照している(稲葉、2008、135～138 頁)。

⁴ World Conference on Religions and Peace の略称であるが、現在では世界的には Religions for Peace (RfP) と改称している(世界大会名は World Assembly of Religions for Peace)。日本においてのみ、未だに WCRP という略称が一般的に用いられているため、本論でもその略称を踏襲している。最近では立正佼成会の機関紙である「佼成新聞」や新日本宗教団体連合会の機関紙「新宗教新聞」で、WCRP の略称とともに RfP の略称も併記されているが、WCRP 日本委員会事務局によれば、名称は徐々に RfP で統一していくが、現在は過渡期にあるという。また、WCRP と言った場合、これまで開催されてきた世界大会のことを指す場合もあれば、常設された組織を指す場合もある。以下で WCRP という略称を一貫して用いるが、世界大会を指す場合は、回数を明示する。それ以外の場合は、組織を指し示し、地域的なものは「日本委員会」などと明示する。

⁵ Braybrooke, 1980, p. 1.

⁶ Moyaert, 2013, p. 195.

⁷ WCRP 歴史編纂委員会、2010、26 頁。

⁸ 星川、2006、40 頁。

⁹ Moyaert, 2013, p. 195.

¹⁰ 実際にはいくつか宗教間対話の試みが見出せる。この辺りの歴史は、[Braybrooke, 1980]に詳しい。

¹¹ 田丸ほか、2000、95～114 頁。

¹² 日本カトリック司教協議会 諸宗教部門、2006、137 頁。

¹³ 歴史をなぞり、領土を広げることを目的とするパソコン用のゲーム“Civilization5”には、Inter-religious dialogue というコマンドがある。これを選択すると、自分の領土の宗教を他の領土に広めることができる。つまり、「布教」として「宗教間対話」の語が使用されているのである。

第 1 章 宗教間対話の先行研究

1. はじめに

宗教間対話について論じたものは数多く、特に英米ではよく見られる。しかし、それらの多くは宗教間対話の目的を事前に設定し、その限定の中で、宗教間対話を語ることになる。そのため、ある特定の目的（平和や共存、相互理解など）のために宗教間対話が有用であり、必要である、と語られる傾向にある。そういった先行研究においては、宗教間対話の必要性は証明するものではあっても、疑問を差し挟むべきものではない。あるいは逆に、ある特定の目的（共存や平和）のためには宗教間対話は役に立たないとする議論が展開されることもある。いずれにしても、宗教間対話を推進するのか、反対するのか、その判断が議論の前提となる傾向にある。

「目的」に着目するが故に、「手段」として宗教間対話を論じることになり、そこで論じられるのは有効性や実効性であり、「宗教間対話」とは何か、が問われてはいても、根本的に包括的な議論は多くない。そのため、「宗教間対話」という一語が表すものが多様であることが見えにくく、「宗教間対話」の望ましいあり方を巡って対立が起こるなど、あまり建設的ではない状態となっている。

これを踏まえ、本章では、まず先行研究で前提とされてきた、あるいは強調されてきた「目的」から宗教間対話を整理する。これにより、これまで築き上げられてきた宗教間対話像をある程度明確にした上で、「宗教間対話」という言葉で指示される現象が多様であり、その全体像にはあまり目が向けてこられなかったことを確認したい。

2. 宗教間対話は何のために行われてきたのか

ここでは先行研究を「目的」によって四つに大別する。それが「共存」「真理探究」「社会問題の解決」「生き残りをかけた戦略」である。それぞれの主張を順に見ていく。

2-1. 共存①—ユダヤ - キリスト教関係

サミュエル・ハンチントンの「文明の衝突」論以前から、長らく宗教・宗派間の対立は問題とされてきた。宗教的な主張は対立するものであり、互いに相容れないというイメージが生み出されてきた。そのため「対話」による理解や和解が求められ、「共存」のための宗教間対話が必要と言われるのである。

対立の例として、西洋世界では、東西キリスト教の分裂、十字軍や百年戦争は歴史的な大事件として記憶されている。特に 16 世紀に起きたカトリックとプロテスタントの分裂は、ヨーロッパにおいて様々な軋轢を生み出した。近代の宗教間対話を論じる上で特に重要な事件は、第二次世界大戦——ナチスによるユダヤ人虐殺であった。

キリスト教には、ユダヤ人はイエス・キリストを死へと追いやった「神殺し」(deicide)という認識があり、ユダヤ人差別には根強いものがあつた。ナチスによるユダヤ人虐殺は、アドルフ・ヒトラーらがユダヤ人を「反ドイツ」と見做していたことを淵源としており、必ずしもキリスト教的な「神殺し」認識に基づいたものではなかつた。しかし、キリスト教側は、キリスト教神学によるユダヤ人差別の正当化が基盤となつたとして、戦後反省をすることとなつた¹。このため、ユダヤ-キリスト教関係が、第二次世界大戦後のキリスト教世界において大きな主題となつていくことになる。ユダヤ教側からすれば、ユダヤ人を虐殺した「キリスト教」をどう考えるか、キリスト教からすれば、ユダヤ教をどのように位置づけるのが、つまり両者の「共存」、あるいは互いに認め合うことが大きな課題として現れたのである²。更にイスラエルの建国は、ユダヤ-キリスト教、そしてイスラームとの関係をより深く考える契機となつた。

これまで差別してきたユダヤ人とどのように共に生きていくのか、という問いに対するキリスト教側の象徴的な応答が、“Nostra Aetate”であり、ユダヤ人を差別してきたキリスト教とどのように共に生きていくのか、という問いに対するユダヤ教側の象徴的な応答が、“Dabru Emet”と言える。

Nostra Aetate は、1965 年、カトリックの第二バチカン公会議において出された宣言であり、「キリスト教以外の諸宗教に対する態度についての宣言」である。ここで、諸宗教のうちに「真理」が含まれていることが認められ、他宗教との「話し合い」と「協力」を行うことが推奨されたのである³。世界最大の宗教団体であるカトリックが、宗教間対話を推進し始めたことは、宗教間対話史においては一つの転換点であると言える。

ここで大事なことは、ユダヤ教との関係についての宣言を公会議で作成するようにという教皇ヨハネ 23 世の求めから、この宣言が生まれたことである⁴。つまり、この宣言は、「非キリスト教徒に向けた、〔カトリック〕教会の新たな態度、新たな意思の意見表明」ではあつたが、「その注意のほとんどがユダヤ教徒に向けられたもの」であり、特に「ユダヤ教」に強調点が置かれていた⁵。この宣言が他宗教にまで拡張されたのは、ユダヤ-キリスト教関係がアメリカ・ヨーロッパの司教らの重大な関心事であつたのに対して、アジアやアフリカの司教の関心は薄く、むしろ彼らは他の世界宗教との関係の方に関心があつたためであつた⁶。

内容に関して言えば、この宣言では、キリスト教とユダヤ教の根がアブラハムにあること、イエス・キリストの最初の弟子の多くがユダヤ人であつたことなどに触れ、「キリスト信者とユダヤ人に共通の霊的遺産」があることを認め、「聖書研究や神学研究や親密な話し合いによって得られる相互の理解と尊重を深めるよう望み、勧める」としている⁷。更に、「ユダヤ人に対する憎しみ、迫害、反ユダヤ主義の運動」を「すべて嘆き悲しむ」としている⁸。

一方、Dabru Emet は、ユダヤ教徒のために出された複数のグループからなるユダヤ教学者による宣言であり、2000 年 9 月に発表された。4 人の著者によって文章が形作られ、

200 人のラビと様々な国のユダヤ教学者がサインをしている⁹。宣言は、以下の 8 つの宣言からなっている。

- ①ユダヤ教徒とキリスト教徒は、同じ神を崇拝している
- ②ユダヤ教徒とキリスト教徒は、同じ書物から正当性を求めている
- ③キリスト教徒は、イスラエル国におけるユダヤ教徒の主張を尊重することができる
- ④ユダヤ教徒とキリスト教徒は、トーラーの倫理的原理を受け入れている
- ⑤ナチズムはキリスト教的現象ではなかった
- ⑥人間には調停不可能なユダヤ教とキリスト教の差異は、聖書の中で約束されているとおりに神が全世界を救うまで解決されない
- ⑦ユダヤ教徒とキリスト教徒の新たな関係性は、ユダヤ教の実践を弱めない
- ⑧ユダヤ教徒とキリスト教徒は、正義と平和のために共に働かなければならない¹⁰

三番目においてイスラエルの正当性が求められ、五番目において、ナチスとキリスト教の関係に触れられ、その関係性が否定されている。

Nostra Aetate と Dabru Emet、これら二つの宣言は、ユダヤ - キリスト教関係が重要であること、そして互いを認め、共存のために対話や協働を促進するという点でその意図を一にしている。ここから、ユダヤ - キリスト教関係という文脈においては、それまでの対立や否定の歴史に対して、どのように互いを位置づけていくべきなのか、共存していくのかという問題が重要であり、そこに対話が求められていたことが分かる。

しかし、Nostra Aetate が他宗教に広げられた契機が、アメリカ・ヨーロッパ外ではユダヤ - キリスト教関係に関心があまり高くなかったことにあることから分かる通り、この二つの宗教の関係性は、地域的・歴史的な文脈に大きく依存しており、他の宗教間対話に大きな影響を与えているとはいえ、宗教間対話の一部分に過ぎないことも確かである。

2-2. 共存②—グローバルな世界における衝突の回避

以上のようなユダヤ - キリスト教関係から生み出された宗教間対話の主題は、「共存」にあったと言っても過言ではない。この共存という主題は、イスラエルの建国、パレスチナ問題によって、ユダヤ教とキリスト教、そしてイスラームという三者間の問題へと発展していったことから、二者間の課題として留まるものではないことは明らかであり、宗教間対話の普遍的な課題と見做されている。そして、共存は「宗教」だけの問題でもない。

現代は、「対話」ないしは「コミュニケーション」が重要な時代であると言われる。コミュニケーション論の言葉を借りれば、「人と人が何らかの合意に至ろうとして話し合ったり共に行動したりすることが、多くの分野や場所で重要な意味を持つようになった」ということである¹¹。「他者」という、自分とは決して同化できない何かと共に生きていくための方法が問われているとも言える。

対話が重要視されてきたことを示す一つの象徴的な出来事は、イランの大統領であったムハンマド・ハタミの提唱により、2001 年が「国連・文明間の対話国際年」と定められたことが挙げられる。また、その翌年に出されたユネスコの「文化の多様性に関する世界宣言」などでは、「多様性の中の共生」が課題として挙げられ、そのために対話は重要な役割を担うとされていた。

このような「共存」の必要性は、グローバル化がその一原因であるとも言われる。グローバル化にはいくつかの側面があるが、その一つが交通手段の発達による移動の容易化、情報通信技術の進展である。これにより、諸宗教間の出会いが増え、衝突の機会も増えたということである。あるいは、情報通信技術の発展は、コミュニケーションの機会を増やすとともに、「コミュニケーションなしの情報の流通をも促進」するものである¹²。情報が氾濫する現代において、対立や誤解、偏見を助長しないために、対話（コミュニケーション）、そして相互理解が必要であるというのである。しかもそれは、宗教間に特に必要なものとされるのである。

いくつかの先行研究では、「宗教間対話」は、諸宗教の真理主張が相容れず、衝突を生むと考えられるからこそ、要請され、「対話とそれを通じた相互理解と寛容」が重要だと言われる¹³。宗教において「対話」が重要視されるのは、宗教間対話が「相互理解に至る道」であり、「宗教間の対立を終わらせる最も重要なステップの一つ」と信じられているからである¹⁴。

見方を変えれば、宗教間の無知が争いの原因となると、考えられているということである。他の文化や宗教の特異性をよく知らないことが、恐れや疑いに結びつき、その無知は暴力へと結びつくものであるとされる¹⁵。よりよく互いを知れば、相手の言動を受け入れること、理解することができる。「社会のすべてのレベルでの、様々な信仰伝統や文化に属する人々の間での対話の推進は、平和を維持するために最も重要である」と言われる¹⁶。宗教間対話によって他宗教をよく知れば、対立は減少していくはずであるという「展望」がここにある。

このような中で、諸宗教は「グローバルな共同体建設への責任という新たな意識に基礎付けられている」と考えられ、宗教間対話を推進することになる¹⁷。あるいは、「宗教は、対立を抑制したり、協調を生み出したりするために必要な内的な姿勢を形作るため、調停者（peace-maker）としての特別な責任がある」と言われている¹⁸。宗教は「宗教間の接触の対決的な姿勢」を脱し、平和を生み出す責任があるのである¹⁹。ここでは、宗教間対話は実際に対立を抑制するからというだけでなく、積極的に平和を生み出すために、宗教が行うべき事柄として語られている。

このように、切迫した社会状況の中で宗教間対話が求められていると感じている宗教者は少なくない。「対話、特に宗教間対話は人類の生存に実に不可欠なものなのである」と言われ²⁰、極端な場合、「対話か死かの二者択一」とさえ、感じられているのである²¹。

2-3. 共存③—地球倫理

こういった中で、平和のためには諸宗教間の対話こそが重要であると訴えたのがハンス・キュンクである。彼は「地球倫理」(A Global Ethics)の提唱者として知られている。キュンクは、他宗教をどのように考えるのか、自己とどのように関連付けるのか——いわゆる真理問題——が、「諸宗教間における相互理解や平和運動を促進するための根本的な問題」だと考えている²²。そして、キュンクは「真理問題における真の解明なしには諸宗教間における真の平和を実現することは不可能である」と考え²³、こう宣言する——「宗教間の平和なくして国家間の平和はない」²⁴。

そこで提唱されたのが「地球倫理」であり、キュンクの発案で、第2回万国宗教会議(1993年)で「地球倫理に向けての宣言」が採択された。キュンクによれば、諸宗教が主張する「真理」が共通の「倫理」を根拠づけており²⁵、この宣言は諸宗教の「真理」から抽出された共通の「倫理」とも言い換えることができる。ここでは真理間の対立や矛盾は棚上げされ、倫理の共通性のみに焦点が当たることになる。

内容に関して言えば、この宣言の冒頭「地球倫理の原理」において、地球規模での経済的、環境的、政治的「危機」があり、地球規模の倫理が求められていることが確認される。そして、我々全員がより良い地球秩序に責任があること、人権・自由・正義・平和のため、そして地球の保護のために我々の主体的な関わりが絶対的に必要であること、我々の様々な宗教や文化伝統は我々の共通の主体的関わりを決して妨げてはいけないこと、などが共通する前提として示されている。

具体的な内容としては、すべての人間が人間として扱われることが「基礎的な要求」とされ、「四つの変更不可能な命令」として、非暴力と命の尊重を涵養すること、連帯と正当な経済的秩序を涵養すること、寛容と誠実な生活を涵養すること、平等な権利と男女間の協力を涵養すること、そしてこれらに対して献身することが挙げられている²⁶。

キュンクは、このような地球倫理、普遍的な倫理を確立することが緊急の課題であり、諸宗教はそれを実現する責任を負っているとしており、真理主張レベル、教義レベルでの宗教間対話を要請するのである²⁷。

宗教を超えたこのような共通倫理への志向性は宗教界に留まらず、元内閣総理大臣の福田赳夫と、元ドイツ首相のヘルムート・シュミットらによって創設されたインターアクションカウンシル(通称 OB サミット)においても重要視されていた。OB サミットは 1983 年に創設され、その目的は、「人口爆発、環境破壊に繋がる生活様式がもたらす多くの課題など長期的な地球人類問題を考察すること」であったと言われている²⁸。その OB サミットの中で、諸宗教の中核に存する「共通の倫理」が認識され、「その定義と理解とを宗教間対話を通じて模索」し、1997 年には「人間の責任に関する世界宣言」案を国際連合に提出し、採択を求めている²⁹。これには、ハンス・キュンクも大きく関与している。19 条からなるこの「宣言」と「地球倫理」の通底をなしているのが、「自分自身が他者からされたくないことを他者に対しても行ふな」「他人にしてもらいたいことを他人にせよ」という「黄金律」

である。

こういった共通倫理に関して、異論がないわけではない。共通倫理はその性格上、特定宗教の文脈からは距離を置かなければならず、神や仏といった特定宗教の用語の使用を控えることが当然であり、倫理の基礎づけ部分を示すことができない。たとえば、人が平等であることを示すのに、「人類すべてが唯一の創造主によって創られた」という言説を使用することはできない。共通倫理では、「人類は平等である、それはどの宗教でも示されている」という曖昧な言い方をするしかなく、その基礎を明確に示すことはできない。そのため、共通倫理は「非常に貧弱」なものと批判されるのである³⁰。

2-4. 共存を乱す対話

以上のように、宗教間対話が共存に資するという言説は数多いが、その言説自体が、疑問に晒される場合もある。

その議論の一つは、そもそも宗教間対話が、それぞれの利己性のゆえにうまくいかず、共存には資さないというものである。大教団が諸宗教の対話を呼びかけていたとしても、小さな教団にとっては「対話よりも、その存続のために自己の存在をアピールすることによってたくさんの比重がかけられがち」であったり³¹、対話においては「どの宗教も自らの教義や儀礼の核心部分や宗派の独自性をなす箇所を否定されたくないと感じ」「どの宗教も自らの教義や儀礼の優越性、あるいは少なくとも卓越性を、他者に誇示したいという誘惑にかられる」という危機感や誘惑があったりする。そのため、対話は共存に資さないという³²。

教団が持つ利己性以外にも、担い手が問題となり、共存に資さないと言われることもある。イスラーム学の中田考は、宗教間対話の担い手のほとんどが「リベラル派」であることを指摘し、「そうした“リベラル派”は、本当に戦争を起こしたりする原理主義者らとは極めて仲が悪く、日常的な交流も持っていません。だから〔……〕実際に戦争を起こす人々には何の影響力もないわけです」と述べ、社会的影響力を持ちえず、対立があるところに対話は平和や共存をもたらさない、と指摘している³³。

利己性や担い手の問題以前に、そもそも「対話」という手法自体が、共存を生み出すものではないとの指摘もある。ここで言われることは、「相手を知る」という行為自体は、「戦い、支配するため」にも行われることであるということ、それに、「相手の信仰をよく知らない」から対立が起こるわけでもないということである³⁴。

あるいは、宗教間対話は共存を生み出す以前に、そもそも宗教的言説は対立し合うということから、対話は対立を煽り、無用な対立を生み出すとも言われる。イスラーム学の鎌田繁は、宗教間対話は、むしろ、「紛議の種」なのであり、教義的な話は一切しない方が共存に貢献すると述べる。

互いの教義を詮索することは、むしろ実践の次元で平和的に共存している諸宗教に紛議の種をまくことであり、それを知ったうえで、そのような問題にあえて触れないと

いうのも、ひとつの解決策ではないだろうか。実際このような「方法的」無関心とも言えるような態度が、これまで諸宗教の共存・共生をさまざまな歴史的状況のなかで曲がりなりにも実現してきた所での、大きな理由ではなかったか。これは根本的解決ではないのかもしれないが、すくなくともこれまでの歴史的状況のなかで生まれた叡智である、とは言えるであろう〔……〕みずからの信仰を言葉で語らないこと、ロゴスに訴えることなく、自らの信仰を宗教的な他者に示すこと、このような努力をすることが、諸宗教の相互理解、共存・共生に貢献するのではないか。³⁵

あるいは、日本においては宗教間対話などなくても昔から宗教が共存していた、と山折哲雄は論じている。

「宗教的共存」とも言うべき世界があったことに私はとくに着目したい。宗教間対話の論争における攻撃性のかわりに、それ自体として共存の道をゆく宗教と宗教の棲み分け性といった問題がそれである。その場合それぞれの宗教（もしくは信仰）は自己をとりたてて主張することがない。そもそも主張する必要がない。なぜならこの宗教的共存の世界に生きる信仰の多くは多神教的な原理や価値にもとづいて、多元的な信仰のなかに生きていたからである〔……〕多神教的伝統のなかで神々の闘争が発生するのは、そこに一神教的な原理や価値が投入されるときであった〔……〕一神教的な自己主張はしばしば宗教的共存の秩序を破壊する役割をはたしたのである、その結果、自己の一神教的価値観の優位性にもとづく宗教的対話を押しつけてくるといった状況が生じた。³⁶

山折によれば、宗教間対話による共存を必要としているのは、「自己主張」の強い一神教的な宗教であって、日本（古来の信仰形態）においては、必要のないものである³⁷。これは宗教間対話批判というよりも、ナイーブな一神教批判である。

まとめると、一方には宗教間対話が「相互理解」を促進し、それによって宗教間の対立が解消され、「共存」が実現するというストーリーがある。それに対して、実際の宗教間対話は、自宗教中心主義のため、あるいは「リベラル」しか参加しないため、「共存」には資さないという批判がある。それ以前に、「対話」という手法自体が宗教間の対立を解消することはなく、場合によっては、「対話」は、「共存」が実現している場において、「対立」を引き起こすというストーリーがある。

2-5. 真理探究①—相互理解

このような話し合いや学び合いによる「共存」という文脈とは別に、宗教間対話が積極的に求められることがある。

その一つは、学び合いそのものが求められる場合である。カトリックの諸宗教事務局が

1984 年に出した文書「キリスト教以外の諸宗教の信奉者に対する教会の態度」で、様々な種類の宗教間対話について言及しているが、その中で「専門家間の対話」は、「それぞれの宗教的遺産（伝承）についての対話であつたり、それぞれの遺産を豊かにし深め合う対話であつたりする」ものと述べられている³⁸。また、ヴァーン・ファイレタツは、他宗教理解は「人間の経験において神がはたらきかける方法をより確かに理解すること」を助けたり、「神の善性やキリストの力についての新たな洞察」を与えたりするものだという³⁹。

このように、他者を理解することが自己の理解の深まり、信仰の深まりにつながるとされることがある。このようなあり方はしばしば「相互理解」と言われ、「共存」とは異なった理由で、宗教間対話の目的として掲げられる。

キリスト教と仏教の対話を推進していたハインリッヒ・デュモリンは、宗教間対話の目的は、「個人的なレベルで、共通の人類の福祉のために、相互理解と協力を得て、深める」ところにあると論じる⁴⁰。この「相互理解」は他者を知ることにより対立をなくすという、前節まで見てきた「共存」のストーリーにおいても語られるものである。

しかし、デュモリンの言説は少し異なる。それは、彼が個人的な他宗教の体験（キリスト教の彼にとっての坐禅など）を重視するからであり、ここに「相互理解」による「真理探究」が主題として現れてくる。つまり、デュモリンが「相互理解」を進めるのは、共存のためだけではなく、他宗教に「真理」（「神の救いの業」）を見出すことが可能だからである⁴¹。しかも彼は相互理解を「より高いステージ」へと進めるものは、「深い宗教体験」に基づいた個人的な経験であるとしており、宗教間対話による相互理解が「真理探究」に資する、という主張を読み取ることができる⁴²。

このように、その記述から、宗教体験など、真理探究や求道が彼の重大な関心事であることは間違いがないが、しかし、デュモリンはあくまでもキリスト教以外の諸宗教にも「真理」は含まれうると言明しているに過ぎず、明言される宗教間対話の目的は「相互理解」であり、平和のための「協力」である。これに対して、他宗教との対話を通しての「真理探究」そのものを宗教間対話の目的として明瞭に位置づけているのが、レオナード・スィードラーである。

スィードラーは、「対話の一般目的とは、それぞれの側が学ぶことであり、そしてそれに応じて変化すること」と言い、他を知ることにより「我々は真に自分を知るようになる」と言う⁴³。つまり、宗教間対話は学習そして自己変化が目的であり、それは自己理解の深まりを生み出す。そして、それは「真理探究」へとつながるものである。

スィードラーによれば、宗教間対話の発生とは、「真理及びリアリティの理解」に「パラダイム・シフト」が起こり、真理理解は「非絶対化、動的、そして対話的」になり、「関係づけられるもの」となったことにあるという。つまり、ある宗教の説く「真理」が「絶対的、静的、独白的」ではなくなった、という点にある。自分が知る「真理」が絶対的ではなく、限られた意味においてでしか「真理」でないとするならば、また、さらに自分の「真理」把握を拡張しようと願うならば、「他者がリアリティについて知っていることを他者か

ら学ぶ必要はある」⁴⁴。そして、それは、「対話を通してしか」不可能なものだとスィードラーは言う⁴⁵。スィードラーにとって対話は他者理解、相互理解そして真理探究のために必要とされるのである。

このような他宗教との対話によって自身及び自身の所属する宗教や「真理」をより深く知ることができるとする言説は、先行研究においてはしばしば見られるものである⁴⁶。

2-6. 真理探究②—宗教多元主義仮説

スィードラーのような議論は、ジョン・ヒックの「宗教多元主義仮説」と非常に親和性が高く、実際、しばしば宗教間対話の基盤としてヒックの多元主義は言及される。まずはヒックの宗教多元主義仮説を振り返り、そこで語られる宗教間対話の必要性について確認しておきたい。

まず押さえるべき点は、宗教が多数存在しているという事実に対するヒックの説明である。ヒックによれば、諸宗教の差異、特に真理主張——たとえば、キリストが救世主であるという主張や、ムハンマドが神の最後の預言者であるという主張——における対立は、根本的な対立ではなく、「究極的実在」(Ultimate Real)の様々な表現が対立しているに過ぎないという⁴⁷。「偉大な世界的伝統は様々な実在〔the Real〕の概念や理解、そして実在への応答を、人間存在の様々な文化的なあり方の中で構成する」のであり、諸宗教は「実在」のレベルでは共通しているが、「実在」に対する表現が異なっているため、対立しているように見えているのである⁴⁸。

真理主張を含めた様々な差異は、「実在」の認識、「実在」に対する応答の違いである。ヒックはカント哲学を援用して、「実在」それ自体をそれ自体として認識することは不可能であると論じ、その違いは認識の違いに還元される。その認識は、文化や歴史といったその時代的・地域的あるいは個人的条件により変化するものである。また、その差異は「実在」を把握するために「相補的」なものである⁴⁹。宗教とは実在に対する応答であり、実在に触れた経験が宗教体験として経験され、それらの表現は、文化や状況によって大きく異なる。その表現の違いが宗教の違いであり、宗教多元主義仮説においては、宗教の多元性は、それぞれが適切に「実在」を表現している限り、容認されるものとなる。

ここで、ヒックは宗教間対話を要請し、対話による諸宗教の自己変革を求める。その変革の具体的中身は「真理の新たな次元を発見すること」であり、スィードラーと同じ主張である⁵⁰。変革のためには、他者に自身の信念を開陳するだけの「信仰告白的姿勢」から、「実在」を探究する「真理探究的姿勢」への態度の切り替えが必要とされる⁵¹。しかもこれが可能となるのは宗教間対話という場であり、宗教は自己変革、新たな真理の次元を発見するために対話へと参入する。ヒックによれば諸宗教は「有限で不完全であることをまぬがれない」が、対話によって自己変革が起こり、真理へ近づくことは可能なのである⁵²。そうすると対話は、真理を目指す諸宗教にとって必須の営みとなる。

すでに 1893 年の万国宗教会議で「有限のもの〔人間〕は無限〔神〕を十分に把握できな

い、あるいは神自身の見方を完璧に表現することはできないので、必然的に、神の本性や姿勢についての個人的な意見は異なるということになる。しかし、適切に理解されたならば、これら多様な観点は不一致や不和を引き起こさない。むしろ、より深い興味と考察へと誘う」と、多元主義的な視点が示されている⁵³。このことから、多元主義的な視点は決して新しくなく、諸宗教と「宗教そのもの」を区別したマックス・ミュラーの比較宗教学における宣言にも見出される視点である⁵⁴。

このような「真理」を巡る宗教間対話を推進する人たちにとって、宗教間対話とは、「他の伝統の価値世界への旅」であり、他者の中で発見した価値と同じものを自分たち自身の伝統に見出したり、自分たちの価値と矛盾しないものであると気付いたりすることになると言われている⁵⁵。それは、シャーマンが魂を自らの体から遊離させ、霊の世界を旅することになぞらえ、「霊的な旅」とも言われる⁵⁶。

これは「求道」とも言われ、デュモリンで見たように、観念的なものよりも、より体験的なものが求められることもしばしばある。「霊的な交流」、具体的に瞑想や祈りの共有が求められることもあり、これら実践的な交流は「神学的な議論」よりも、「より簡単で、そして宗教的な危険も少ない」と考えられていることもある⁵⁷。しかし、このような「瞑想的な技術の共有」は、宗教間対話とは認めにくいとする意見もある⁵⁸。

瞑想技術を共有しなかったとしても、「究極的な神秘」を目指す人たちは、「真実すべてとすべての宗教的・文化的伝統にある真の宗教的価値のすべてに共感を示す」と言われているように⁵⁹、現代的な「スピリチュアリズム」に接近しており、個人主義的で宗教共同体から離れていく傾向にあり、彼らが対話をしたとしても、一般的な宗教間対話とは見做されないこともある⁶⁰。「究極的な神秘を追い求める人は、自分自身を地球市民とみなしている。彼らが第一に忠誠を誓うのは、全体としての人類家族に対してである。人種、国、宗教そして文化の特殊性は、それらに対抗的な反応やそれらを破壊しようとする試みなしに、超越されうる」と述べられている通り、共同体は等閑視されてしまうこともある⁶¹。

2-7. 真理探究③—宗教の変化と唯一性・独自性

他者から学ぶということは、ヒックが言うように、自己が変わることも想定されている。このように新たな考えや見方、洞察を得ることは変化であり、このような変化はしばしば宗教間対話における成果、あるいは「望ましいもの」として描かれる。それは、「自宗教の唯一性・独自性を保持しながらも、他宗教から何かを学び、自宗教の世界を深め広げていくところに、宗教間対話の真髄がある」と表現される⁶²。しかし、この「自宗教の唯一性・独自性を保持」という点を巡っては、神学的な議論が存在している。

宗教間対話の目的を「求道」とし、「究極的な神秘」を目指す人が宗教などの既存の共同体を等閑視することはすでに見たが、ヒックらの宗教多元主義仮説でもまた、キリスト教徒である彼ら自身がイエス・キリストの唯一性を否定ないしは不問に付すこととなる。

1987年に、ヒックはポール・F・ニッターと共に『キリスト教の絶対性を超えて—宗教

的多元主義の神学』を出版している。ニッターは、ヒックと共に多元主義者と自らを定義しており、イエスの唯一性は重要ではない、と明言している。

イエスの使言の解放的真理を経験してその真理に全的に献身するためには、キリスト教徒は、イエスこそが唯一の決定的あるいは普遍的な救い主であることについて正統的明晰さや確かさを必要としないのだ。イエスに従う実践に基づいてキリスト教徒がまさに知っていることは、イエスの使言が不正と抑圧から解放をもたらすための確かな手段であること、すなわち救いを実現し神の国を推し進めるのに有効な、希望に満ちた、普遍的手段であることだ。イエスが唯一であるのかどうか〔……〕知らなくとも、〔……〕イエスに従い、他宗教と一緒に働く実践に献身することへの妨げとはならない。⁶³

ニッターは、キリスト教徒のアイデンティティと生活にとって、キリスト教の唯一性の主張は必要ではないとしているし、このような唯一性の主張は、宗教間対話に資さないとさえしている⁶⁴。

これに対し、反対論者は1990年に『キリスト教は他宗教をどう考えるか—ポスト多元主義の宗教と神学』を出版し、ヒックらの宗教多元主義仮説を批判している。

編者でもあるゲイヴィン・デコスタは、諸宗教がすべて「同等」であるとする多元主義を批判し、三位一体論の検討を通してキリスト教の特殊性と普遍性を擁護する。そして、イエス・キリストにおいてこそ神（ヒックの言葉で言えば「実在」）に出会うとしながら、他宗教における「聖霊」の働きは否定しない。キリストは「まったき神」ではあるが、神のすべてを表現しているのではない。「イエス抜きにしては神について語ることはできないが、その語りは歴史の内部ではけっして完全に尽くされることがない。なぜならば、キリストにおける神をさらに深く理解するようと、聖霊が思わぬしかたでわれわれを絶えず招き続けるからである」として、イエス以外に現れた聖霊（啓示）を見ることが必要とされる。そこで、「パウロが「聖霊の賜物」と呼んだものを養い広げてゆく源泉が、他宗教にあるかもしれない、また実際あるからにはほかならない」ため、他宗教から学ぶ必要があるとされる⁶⁵。

デコスタは、キリスト教徒は、神とイエスの間の愛を模範とした「愛の交わり」を、キリスト教共同体内部を超えて、他者との交わりにおいて反映することを求められていると述べ、「隣人を愛するべく召されている」とする⁶⁶。「したがって、宗教間の対話は、個人的にも構造的にも、すべてのキリスト教徒の責務である」「愛の対話をなすように求められている」と結論付けている⁶⁷。

同書に論文を載せているクリストフ・シュヴェーベルは、多元主義者が言う宗教間対話に参加するためには、多元主義に同意しなければならないとして、「対話そのものに関してある特定のイデオロギーに同意することを参加の条件にするならば、対話ははじめから限

定つきのものになってしまう」「宗教間対話の創造的な可能性を開拓するよりむしろ制限する」と批判している⁶⁸。同じくユルゲン・モルトマンは、「多元主義神学は宗教間対話に有効か」と題した論文において、多元主義は「帝国主義」だと批判し、「多元主義によって寸足らずになった宗教のアイデンティティは、真の対話の始まりというよりむしろ終わりののではないだろうか」と疑義を呈している⁶⁹。

ここで問われていたことは、神や「実在」、宗教の多元性をどのように考えるのか、という神学的な問いであり、キリスト教内部の問題であり、「他宗教をどのように考える(べき)か」という問いであった。デコスタも「キリスト教が世界の諸宗教に対してとるべき態度や関係をめぐる問いは、今後なくなることもないであろうし、なくなるべきでもない」とし、他宗教との関係性を課題としていることはヒックらと共通している⁷⁰。

保呂篤彦が指摘しているように、このような論争がおこるのは、「コミットメント」が重要であるからであり、ヒックの多元主義仮説が「コミットメント」を正当に扱っていない、相対主義ではないかとの疑念による。「信仰とは、信仰者の生死に関わるものとして本来的に代替不可能なものであり、その意味で徹底的に特殊的・排他的なもの」である。ヒックの宗教多元主義仮説は、「信仰の本来的な特殊性・排他性を損なうことなく、同時に他の宗教・信仰に対して正当に開かれるということがどのようにして可能か、という問題」を取り扱っており、そこには解決し難いアポリアが含まれている⁷¹。だからこそ、ヒックの理論は多くの批判を受けてきた。

何はともあれ、多元主義を巡って相対立する論者であっても、キリスト教と諸宗教が対話すべきとする結論においては共通している。対話は、相互理解のために必要であるが、「神」や「他宗教」をどう考えるか、自宗教の唯一性や独自性をどこまで保持すべきか、「コミットメント」について議論が分かれているのである。

2-8. 社会問題の解決

宗教間対話が「共存」や「真理探究」に資するという言説の他にも、宗教間対話が必要だと言われることがある。それが、社会問題の解決のために必要とされる、という議論である(無論、社会問題の中には「共存」も課題として含まれることがある)。

ジョン・ヒックと共に宗教多元主義を唱えたポール・F・ニッターは、宗教間対話のあり方に関してはヒックと主張を異にしている。ニッターが要請するのは、真理探究的な宗教間対話ではなく、社会問題の解決(社会正義、ニッターの言葉で言えば「神の国」の実現)のための宗教間対話である⁷²。

ニッターは、神学的な宗教間対話ではなく、貧困や苦難にいる人たちを救済・解放するために宗教間対話(協力)が必要であると論じている。このような「解放運動」には、一つの宗教ではなく、多数の宗教が参加しなければならないとしており、「諸宗教間の対話は国際的な解放にとって本質的なものである」と述べる⁷³。つまり、宗教間対話は「相互理解」ではなく「解放」を目指すべきとしており、その意味ではヒックと対立している。ニッ

一は、以下のように述べ、ヒック的な真理探究型の宗教間対話に批判的である。

隣人である解放の神学者の警告と模範のおかげで対話に携わる神学者達は、〔……〕世界にはびこる貧困と抑圧とを第一の関心事として問題としない宗教は真実の宗教ではないことに気づいている。真実ではない宗教同士の対話は、〔……〕純粹に神秘主義的な探求あるいは興味ある娯楽になりやすい。本質的な何かがそのような空想的なあるいは極端にアカデミックな対話には欠けている。⁷⁴

ヒックとニッターでは、多元主義という点や、キリスト教の唯一性を否定ないし不問に付す点において一致はしているが、そこから導き出される宗教間対話のイメージは異なっているのである。

ニッターは、宗教間対話によって、宗教間の平和を求めるのではなく、宗教間で協力をして社会的正義の実現を目指しているのである。それはいわゆる「宗教協力」と呼ばれるものであり、具体的には「武力紛争の解決、公正で平和的な社会の建設、豊かな人間性の向上、環境保護などの諸課題」に取り組むことなどと表現される⁷⁵。より消極的に、**Council for a Parliament of the World's Religions** の議長であるデビッド・ラメージは、共通のプロジェクト（戦争防止など社会的・世俗的な事柄）を共に行うほうが「宗教」について語り合うよりも、「より簡単でより生産的」であると述べている⁷⁶。真理探究よりも、宗教が協力して社会事業を行う方が、成果が見えやすいということである。

これら諸課題もまた、「共存」のときと同じようにグローバル化がもたらしたものであると言われている。この場合、グローバル化は他宗教との出会いを促進するだけではなく、諸宗教を横断する「共通の課題」をもたらすとされる⁷⁷。それは地球規模の問題であり、環境問題や紛争・戦争の問題、国家間の経済格差などである。こういった「人類共通の地球的諸問題」に諸宗教は直面させられており、「諸宗教はこうした問題では、協力しうるし、またしなければならない」と言われる⁷⁸。この場合、宗教間対話は「社会全体の直面する共通課題が諸宗教に対して課する要求」と考えられ、真理探究が求められた宗教間対話とは異なった側面を示している⁷⁹。

2-9. 宗教の生き残りをかけた戦略①—世俗化

このように、いくつかの先行研究はグローバル化が「共存」という課題や「地球的諸問題」を提示し、その解決のために宗教間対話が行われてきた、行われるべきであると語っている。そこでは、グローバル化のために、宗教間対話は避けて通れない「運命」であるように語られている。ここで、WCRP 平和研究所の所長であった飯坂良明の言明は少し異なった見方を与えてくれる。

宗教的無関心は増大し、宗教的な考え方は説得力を失いはじめた。世俗化の進行とと

もに宗教は、ともすれば守勢にまわることとなった。こうした状況の中で宗教どうしは、相互に争うよりも、相互に結束して事態に対処する必要性を痛感するにいたった。いわゆる「宗教離れ」の中にあって、世俗化を宗教にとっての一つの挑戦ないし課題として受け止め、世俗化の積極的意義を認識するとともにその限界を指摘し、こうした時代状況の中における宗教の使命と存在理由を明らかにするために、宗教自らが脱皮し、時代に即応する努力が必要とされる。こうした共通の課題の前にすべての宗教が立たされているという現実が、「宗教協力」への途を切り拓くことになった〔……〕こうした課題に応えなければ、宗教は時代からとり残され、過去の遺物と化するであろう。人類の共存には、人類共通の倫理、世界平和を可能にする普遍的な平和の倫理が必要である。こうした課題を前にして、各宗教は共通の使命感によって結びつけられ、宗教協力への道は拓かれたといえるであろう。⁸⁰

ここでは、「宗教離れ」「世俗化」により、宗教の「使命」や「存在理由」を明らかにしなければならないことが認められている。このように考えれば、宗教間対話は、「宗教の衰退」に対する防御反応ともとれ、非常に戦略的な行為となる。

飯坂は、世俗化が「宗教協力」を生み出すある種の原動力となっていることに「積極的意義」を見出している。しかし、世俗化が宗教間対話を生み出したとする言説は、宗教組織および宗教間対話に対してネガティブなイメージを与えるものであり、宗教間対話を「護教的なもの」として批判する論拠を与える。

そのようなネガティブな言説の一つが、宗教間対話とは「近代化のなかでカトリック教会が取り残され孤立すること、そのまま消滅に向かうことを防止すべく要請されたもの」であり、「世俗主義を相手にしての、生き残りをかけて既成教会の“大同団結”の呼びかけ」とするものである⁸¹。つまり、世俗化という社会変動が宗教間対話をもたらし、したがって宗教間対話は個々の教団の防御反応に過ぎないという議論となる。

あるいは山折哲雄は、宗教間対話を「ローマ・カトリックが宗教間対話ということを出しているのは、りっぱな世界戦略だと思う」と述べ、布教や組織維持のために宗教間対話が行われていると示唆している⁸²。山折は、この戦略性を隠す必要はないと発言し、むしろ仏教には「世界戦略」がないので、カトリックから学ぶべきだと述べており、戦略的であることを必ずしもネガティブに捉えているというわけではない⁸³。

2-10. 宗教の生き残りをかけた戦略②—カルテル化

宗教間対話が戦略的であるとする見方は、他にもある。その一例が、ピーター・L・バーガーによる「カルテル化」の議論である。

バーガーは宗教（キリスト教の宗派）が多元化した状況において、宗教は市場化されなければならないと述べる。つまり、ある支配的な宗教が存在しない状況で、宗教は自身を、一般の人々（買い手）に対して売り込まなければならない。このような中で、信者の獲得

や保持といった成果をあげるために機構の合理化が伴う、とバーガーは述べる。そしてその合理化は「官僚制の現象として現われてくる」⁸⁴。

官僚的構造がすべての宗教団体に行きわたってくると、各宗教団体は、その多種多様な神学的伝統にかかわりなく、社会学的にはだんだんとおたがいに似通ってくる。⁸⁵

この官僚的構造の中で、それぞれの役職や役割も当然似通っているわけであり、そこに適した人格もまた似通ってくる。バーガーはそれを「官僚的人格」と呼んでいる。

このタイプ〔官僚的人格〕に合致した人びとは、別々の教団組織にいても同じ言葉をしゃべり、だから当然のことにおたがいを理解し合い、お互いの問題もわかり合える。いいかえれば、教団組織の官僚主義化は、〈教会合同〉^{エキュメニシティ}に向かう社会心理的な基準を準備するのである〔……〕こうした親和性が保証することは、宗教上のライバルが〈敵〉とみなされるよりは、むしろ同じ問題を抱えた同志とみなされるということである。このことは明らかに相互協力を容易にする。⁸⁶

このように、競争相手を同じ問題を抱えた仲間とみなすことは、「教会合同」すなわち宗教協力の心理的基盤とはなる。さらに、相互競争を合理化する必要性によって協力の必要性は与えられるのである。

バーガーによれば、「競合する市場は、宗教上のライバルを排除するのに社会の政治的仕組みを利用することができなくなってから成立する」⁸⁷。つまり、政治的に支配的な宗教が存在しなくなったときに、市場は開かれるのである。その際に宗教間の競争が激化すると、得られる利益を越えてコストが増大する。そのコストとはとくに「公共的イメージ」に関わるものであり、協調を示したほうが（宗教的に価値中立を示す政府に対しての）「公共的イメージ」はよいのである。ここでは、競争を激化させることのほうが不合理である⁸⁸。また、市場競争においては何よりも資金がかかる。競争激化は資金も大量に必要となることを意味している。それはリスクである。

リスクを減らす確かな方法のひとつは、その競争者とあらゆる種類の申し合わせをすること——〈価格を固定する〉こと——つまり、カルテルを結ぶことによって競争を合理化することである。⁸⁹

このように「教会合同」、すなわち宗派を超えて協力する必要性は、宗教市場における競争を合理化する必要性によって起こってくる。つまり、宗教のカルテル化によって教会合同は推し進められることになる⁹⁰。

これは「教会合同」というキリスト教的文脈で語られたものではあるが、田丸徳善、山

中弘、石井研士らの議論から宗教間対話（宗教協力）全体に敷衍することが示唆されており、宗教間対話発生要因の一つとして用いられてきた⁹¹。

しかし、バーガーの議論は、様々な宗教関係者の中でも特定のタイプ（「官僚的人格」）の行動に絞った議論であり、宗教間対話当事者すべてがこのような合理的判断をするとは限らない。そのため、すべての宗教間対話に敷衍することは難しい。特に、会員・信徒のレベルで活発に行われている宗教間対話を説明することができず、宗教学者や社会学者などが宗教間対話を推進することは説明できない。

以上のような宗教間対話の戦略的な側面は、確かに存在している。それは、次章以降に見ていく事例からも明らかである。宗教間対話は、参加者に「宗教」としての正当性を与えたり、社会からの信頼を与えたりするものとしても考えることができる。しかし、参加者全員が、目的合理的に、つまり自身の宗教団体が生き残る最善の方法であると認識して宗教間対話を行っているとは考え難い。宗教間対話の戦略性については、本論でも度々触れることになるが、それだけでは宗教間対話を包括的に説明することは困難であることも事実である。

3. 問われ続ける宗教間対話

以上のように、多くの先行研究において、宗教間対話の目的に沿って議論が展開されてきた。その目的は、共存や相互理解、社会問題の解決、宗教の生き残りなど多岐に渡る。

このように多様な目的が示されるのは、宗教間対話の目的が一つに絞ることができないからであり、明瞭ではないからである。あるいは、課題が大きすぎるため、明確な成果がないからとも言える。目的の不明瞭さ、成果の不明確さは宗教間対話の必要性自体を疑問に晒す。このことは、外部観察者だけでなく、内部にいる実践者にも感じられている。

立正佼成会の付属機関、中央学術研究所は 1991 年から 3 年間に渡り、宗教間対話・協力についての研究を行っているが、1993 年 6 月 19 日に行われた平成 5 年次シンポジウムでは「なぜ宗教間対話・協力を推進するのか」がテーマとなっている。

「なぜ推進するのか」を問う理由の一つは、彼らの言によれば、宗教間対話の可能性を疑っている人や無関心の人がいるからである。ここから、「宗教間協力、あるいは対話をいかなる目的で行なうのか、それはいかにして可能なのか、協力・対話の条件はいかなるものか、宗教が世界の諸問題に対しましてどのような貢献ができるのか、宗教が世界の平和と人類の至福に向けてどのようなメッセージを発信することができるのか」といったことを考える必要があるという⁹²。外部の疑念や無関心のために、「なぜ推進するのか」が問われているということである。

他方、1993 年に開催された中央学術研究所の「対話の教学研究会」では、「諸宗教との協調・協力、あるいは対話ということが本会〔立正佼成会〕の重要な活動であるとするならば、本会の教えあるいは信仰・教義の上で、どのようにこれを説明するのかといった教学的な課題」があることが認められている⁹³。ここから、立正佼成会内部においても宗教間対

話の必要性そのものに疑問符がつけられており、何らかの正当性を示さなければならない状況がうかがえるのである。立正佼成会は会を挙げて宗教間対話を推進している教団であるにも関わらず、会の内部においても疑念を払拭することができない。

また新日本宗教団体連合会が行ってきた「日本宗教ネットワーク懇談会」⁹⁴は、2011年から3回に渡りシンポジウムを開催しており、その時の共通テーマが「いま、なぜ宗教間対話なのか」であった⁹⁵。ここでも、「なぜ宗教間対話なのか」が問われ、そのような疑念をもって見られていると、主催者が感じ取っていたことがうかがわれる。

これは日本に限ったことではなく、マリアン・モイアートは、ジョージ・エバースが宗教間対話への熱狂が衰えつつあると述べており、「宗教間対話が息切れしている」ように見えると指摘していることを引用し、多くの人びとが、特に9.11以降、悲観的に宗教間対話を見ていると述べている⁹⁶。「対話とそれを通じた相互理解と寛容の重要性も、連続するテロ事件を前にして、無意味とするむきもある」とも言われる⁹⁷。

宗教間対話は必要であり、可能性に満ちていると主張する論者は、宗教間対話を論じることで「なぜ」必要なのかに答え、宗教間対話の「必要性」と「可能性」を示そうとする。ここには、宗教間対話やその必要性と可能性への疑問、不満がある。その不満とは、宗教間対話は意味があるのに、その意味や成果が提示できていない、つまり、示された「可能性」に現実の宗教間対話が追いついていないと考えられている点にある。

日本で宗教間対話研究を行っている田丸徳善・星川啓慈・山梨有希子は、事例研究を行っていない。彼らは、「自己変革型の宗教間対話」を理想と位置付け、「現在のところ、その理論的整備は不十分であるし、この意味での「対話」とよべる対話がどれほどおこなわれているか疑問なところもある」と述べる⁹⁸。彼らは、「理想」に追いついていない、成果のない「事例」を研究することに意味を見出していない。

以上のように、宗教間対話を扱う場合には、宗教間対話の必要性への疑念がつきまとっている。宗教間対話の意味がないのではないか、無力なのではないか、理想に過ぎないのではないか、という疑念あるいは不満があり、必要性や可能性を論じることになる。他方で、宗教間対話に対する理想があり、理想を達し得ない現実の宗教間対話は意味がなく、研究する価値もないと考えられ、事例はあまり顧みられず、宗教間対話の有用性・可能性ばかりが論じられることになる。

4. 実践面・方法論への関心

宗教間対話の有用性は先行研究の一つの大きな焦点であったが、他方で、いかに宗教間対話を行うか、という実践面、方法論に焦点が置かれることも多い。

レースリー・ニュービギンは、キリスト教徒としての対話参加に向けた心構えを説いており、「私たちも彼らも、すべての父である唯一の神によって創造されたものとして同じ本性を共有している」と信じて対話に入ることや、「私たちは、聖霊が自身の卓越した業をなすためにこの対話を用いることができる、用いるだろうと信じ又期待して対話に参加する」

ことなどを述べている⁹⁹。

同様に、日本カトリック司教協議会も、「諸宗教対話の心がまえ」として、「自分の宗教的伝統をよくわきまえ、確かな信仰をもち、よき隣人として真実、謙遜、率直さをもって臨む必要があります」とする一方、「救いはキリストをおいて他にはない」という点を忘れてはいけなと繰り返して注意している¹⁰⁰。

このような観点は、キリスト教以外の宗教に対してそのまま敷衍することが難しいが、より一般的な形で、宗教間対話のルールを示したのが、レオナード・スィードラーである。1981年に論じている「宗教間対話の基礎的なルール」では、宗教間対話の第一のゴールは互いの学びと変化であるとし、それを達成するためには「宗教的な主題を討議する」だけでは十分ではなく、対話参加者は、「何らかの方法で宗教共同体に決定的に結び付けられている人として」参加しなければならないとしている¹⁰¹。つまり、何等かの宗教共同体へのコミットメントが宗教間対話の本性だとしている。この点は、先に示した日本カトリック司教協議会と変わらない。

スィードラーによれば、対話は「二つの側面へのプロジェクト」である。二つの側面とは、共同体間と共同体内の二つであり、共同体間での変容（成果）を、共同体内でも共有する必要がある¹⁰²。そのためにも、対話参加者は、共同体に所属している人でなければならないのである。

そこで示される宗教間対話のルールとは、①正直さと誠実さを持つこと、②自分と同程度の誠実さを相手が持つ、と想定すること（相互に信頼をすること）、③自分自身を定義付けること、④頑なな思い込みを持たないこと、むしろ開け（openness）と共感を持って臨むこと、⑤宗教間対話は何らかの「協力」の次元を生じさせたとしても、参加者は（特定の）宗教共同体のメンバーとして参加すること、である¹⁰³。

更に1983年には「対話の十戒」として、⑤以外の上記のルールと、先ほどのルールの前提となっていた、「ゴールが学びにあること」、「二つの側面へのプロジェクトであること」（ここに⑤のルールは含まれると思われる）に加え、「相手と比較してはならないこと」、「対等な者同士であること」、「自己批判的であること」、「相手の宗教を内側から理解しようと努めること」が加えられている¹⁰⁴。

また、マリアン・モイアートも宗教間対話内での問題に焦点を当てている。モイアートが目指すのは、宗教間の共通性を強調する「普遍主義」と諸宗教の特殊性に拘る「特殊主義」との間の神学的な議論である。

モイアートは、普遍主義的な考えでは、宗教間に通底する「共通の宗教的言語あるいは枠組み」があると信じることになり、特殊主義的な考えでは、宗教間の違いは多元主義者（普遍主義者）が認める以上に大きいこととなる。特殊主義的な考えでいけば、「共通の言語」という考えは否定され、普遍主義的な対話は不可能になり、「宗教間対話の死を告げるという不幸せな仕事を我々に残す」ことになる。そうすると「宗教共同体は、違いを超えることや理解にいたることなしに、自身の物語の中に引きこもる結果となる」¹⁰⁵。

モイアート自身も「共通の言語」が存在しなさそうであるということは認める。しかし、「多様性は一つの枠組みで囲い込むことはできないが、これは対話の終わりではない」という。モイアートにしてみれば、「普遍」か「特殊」か、という議論ではなく、儀式やシンボル、物語を通じての交流の方が重要なのである。モイアートにとって「宗教間対話とは、宗教的他者の物語を聞くことを可能とし、彼らの世界に入ることを可能とする場なのである」¹⁰⁶。それが、自己変革をもたらし、新たな神学、創造的なアイデンティティを生み出す場となるという。

日本においても、このような実践面、方法論に対する関心は見られる。立正佼成会・中央学術研究所は1991年から1993年までの三年間、「宗教協力の理念と運動に関する研究」を行っている。この研究の一環である1991年の平成3年次シンポジウム「宗教間対話の諸次元」では、宗教間対話の「神学的・思想的次元」「心理学的次元」「社会科学的次元」「実践的次元」が検討されている。「神学的・思想的次元」では、キリスト教が他宗教との対話に向かう思想的な歴史を概観している。これは「キリスト教を他宗教との対話へと向かわせる大きな力」、「宗教協力あるいは対話をしなければならない世界的な状況」があるとの前提があり、「実りある宗教間対話」のための発題であり、実践的関心が見える。

続く「心理学的次元」では、宗教間対話に参加する際の手他宗教に対する認識を問題としている。「社会科学的次元」では、宗教間対話発生の手社会的背景に触れられているが、ここでも「深いレベルでの宗教間対話への道」をどのように開くのかを問うたり¹⁰⁷、「現代世界における宗教間対話の課題」が問われたりしているため¹⁰⁸、実践的な問いが見え隠れしている。

「実践的次元」は言うまでもないが、このように、すべての次元において宗教間対話発生自体は所与のもの（しなければならないもの）と受けとられ、それをどのように深めるのか、進めるのか、という実践的な問いが問われていることが分かる。

また、1993年の平成5年次シンポジウムでは、「対話の教学」について話されている。「対話の教学」とは、中央学術研究所の梅津礼司によれば、「本会〔立正佼成会〕が諸宗教間協力・対話を行う目的、理論、動機、信念、戦略、対象、経験を明らかにしながら、これらの実践をより正しく確かな方向に導こうとする知的体系を打ち立てる作業」である¹⁰⁹。ここでも、宗教間対話の実践的な部分が問われている。

以上のように、東西を問わず、宗教間対話はいかに進めるべきか、という実践的な課題が問われている。そこでは多くの場合、他者への姿勢、自己の教団との距離感、そして言語の問題が取り上げられる傾向にある。

5. まとめ

先行研究において、平和や共存といった宗教間対話の「目的」に対応して、「手段」としての宗教間対話が考えられている。その「目的」達成に、宗教間対話がどれほど資するか、という観点から議論をするため、「望ましい宗教間対話」が語られ、規範的な議論とな

りがちである。そもそも、宗教間対話を論じるといった行為の動機自体が、宗教間対話を推進するところにあると言える。そのため、有用性や実効性が問われ、宗教間対話の歴史や変化、実態といったものはあまり顧みられない。

また、宗教多元主義が宗教間対話に結びつけられることはしばしばあり、日本においても、宗教多元主義を取り扱う場合に、宗教間対話が言及されることは多い¹¹⁰。主眼は「宗教多元主義」あるいは「宗教の多元性」にあり¹¹¹、宗教間対話は多元主義の当然の帰結あるいは多元性に対する応答として語られる。更に、宗教多元主義を認めない論者も、宗教間対話の重要性については認めており、他方、同じ宗教多元論者であっても、求める宗教間対話は異なることも見られた。

目的別に整理すると、「共存」の場合、諸宗教は対立する、という前提に立って議論がなされていた。その想定を克服するためには、すべての宗教を統一するという解決策も考えられるが、現在ではほとんど言及されることはない¹¹²。そこで、互いを尊重し、互いをより良く知れば、対立を克服できる、という想定の中で宗教間対話が行われている。しかし、他方で宗教間対話は「共存」には資しないと批判もされている。

「真理探究」の場合、他宗教も見ないと「真理」を把握することができないのだという、相対主義的な側面、自己の宗教の絶対性を疑問視する部分があり、それが問題視されることがある。

「社会問題の解決」の場合、宗教間対話は「時代の要請」と見做され、強制力を持ったものとして現れる。そして、「真理探究」を目指す宗教間対話に対しては、非生産的・非本質的なものとして批判的である。

「生き残りをかけた戦略」である場合は、宗教間対話全体に対して批判的である。この見方からすれば、すべての宗教間対話を戦略的行為として解釈することは可能であり、建設的な議論は望めない。それに、すべての宗教間対話参加者がそこまで合理的に戦略的行為を選択しているとも考えにくい。

以上のように、宗教間対話の先行研究を概観してみると、目的毎に宗教間対話のイメージは異なり、宗教間対話概念の広さ、そして複雑さがよく理解される。目的によって宗教間対話もその容貌を変化させるため、先行研究の多くは、その目的に沿った宗教間対話しか扱わない傾向にあり、規範的になる。そこで、宗教間対話の「理想」や「本質」を語るが故に、宗教間対話の全体像ではなく部分的な語りになってしまう。そして、成果や目的が不明瞭な、現実に行われている宗教間対話は無視されがちであり、ある種の宗教間対話のみを称揚する（否定する）状況になっている。もちろんそれは、複雑な宗教間対話を研究するにあたって、対象を限定することが一つの方策として有効であることから、意図的に宗教間対話の研究対象はその全体ではなく、限定的になっているという可能性もある。

全体像を論じるためには、まずは宗教間対話が多様であることを認識し、強調しなければならない。単一の目的という視点から宗教間対話を語るという構想が意図的に設定されたものであるとしても、宗教間対話を包括的に研究する場合、その視座からは離れる必要

がある。そこで、多様な宗教間対話を整理し、位置づける作業が必要となる。

¹ Cassidy, 2005, p. 125.

² Kessler, et al., 2002, pp. 2-3.

³ 日本カトリック司教協議会 諸宗教部門、2006、28～33 頁。

⁴ Cassidy, 2005, p. 125.

⁵ Teasdale, 2004, p. 13.

⁶ Cassidy, 2005, p. 128.

⁷ 日本カトリック司教協議会 諸宗教部門、2006、31 頁。

⁸ 同書、32 頁。

⁹ Sandmel, 2002, pp. 93-94.

¹⁰ Kessler & Aitken, 2006, pp. 192-194.

¹¹ 高田、2011、9 頁。

¹² 稲葉、2008、126 頁。

¹³ 福田ほか、2016、ii 頁。

¹⁴ Moyaert, 2005, pp. 36-37.

¹⁵ Grundmann, 2015, p. 9.

¹⁶ Ibid.

¹⁷ Chappell, 1999, p. 24.

¹⁸ Ibid., p. 21.

¹⁹ King, 1999, p. 42.

²⁰ Grundmann, 2015, p. 17.

²¹ Beversluis, 2000, p. 127.

²² 福田、2010、3 頁。

²³ 同上。

²⁴ Küng & Kuschel, 1993, p. 43.

²⁵ Ibid., p. 74.

²⁶ Ibid., pp.13-36.

²⁷ 福田、2008、10 頁。

²⁸ 福田ほか、2016、12 頁。

²⁹ 同上。

³⁰ 中島・島藺、2016、211 頁。

³¹ 濱田、2005、73 頁。

³² 同書、130～131 頁。

³³ 「宗教問題」第 11 巻、2015、96 頁。

³⁴ 藤原、2001、128 頁、藤原、2010、285 頁。

ここで藤原聖子が指摘しているのは、ユダヤ-イスラーム、あるいはキリスト教-イスラームなどの対立が起こっている一方で、それら当事者は、「より疎遠な、共通部分の少ない」仏教とは対立していないことを指摘しており、宗教を理解することと、「その宗教の信者には矛先を向けないことは、必ずしも連動しない」と論じている。

³⁵ 鎌田、2004、70～71 頁。

³⁶ 山折、1994、90 頁。

³⁷ 同上。

³⁸ 日本カトリック司教協議会 諸宗教部門、2006、99 頁。

³⁹ Failletaz, 1981, pp. 4-7.

⁴⁰ Dumoulin, 1974, p. 35.

⁴¹ Ibid., p. 37.

⁴² Ibid., p. 42.

⁴³ Swidler, 2014, p. 26.

-
- 44 Ibid., pp. 21-22.
45 Ibid.
46 Schmidt-Leukel, 2008, p. 10.
47 Hick, 2004, p. 373.
48 Ibid., p.376.
49 Ibid., p.374.
50 ヒック、1986 (1980)、194 頁。
この「自己変革」は後に「自我中心から実在中への転換」と言い換えられていく。
51 同書、193～194 頁。
52 同書、15 頁。
53 Barrows, 1893, p. 68.
54 津城、2005b、33 頁。
55 Cousins, 1989, p. 5.
56 Ibid.
57 King, 1999, p. 45.
58 Ibid., p. 47.
59 Keating, 1989, p. 21.
60 ヤン・ヴァン・ブラフトは、「対話の参加者の大多数が自分がその中に育った伝統を代表しない場合には、諸宗教の対話ではなく、宗教のさまざまな伝統を使って自分の道を探している個人と個人の対話になってしまいます。[……] それは諸宗教間の対話にならない[……] 知的エリートのサロンに終わってしまう可能性が大いにある」と、伝統を代表しない個人間の宗教間対話に対して批判的である（南山宗教文化研究所、1994、48 頁）。
61 Ibid., p. 22.
62 星川、2006、180 頁。（傍点は原著通り）
63 ニッター、1993 (1987)、376 頁。（傍点は原著通り）
64 Knitter, 1981, pp. 204-206.
65 デコスタ、1997 (1990)、49 頁。
66 同書、44 頁。
67 同書、45 頁。
68 シュヴェーベル、1997 (1990)、86 頁。
69 モルトマン、1997 (1990)、202 頁。
70 デコスタ、1997 (1990)、5 頁。
71 保呂、2008、8～9 頁。
72 これは「関心」と「対象」の方向性の違いであり、この違いは重要である。この点については第 3 章で扱う。
73 ニッター、1993 (1987)、352 頁。
74 同書、351 頁。
75 WCRP 歴史編纂委員会、2010、16 頁。
76 Beversluis, 2000, p. 128.
77 斎藤、2005、107～108 頁。
78 飯坂、2011 (1992)、218 頁。
79 芦名、2004、140 頁。
80 飯坂、2011 (1992)、216～219 頁。
81 藤原、2010、286 頁。
82 南山宗教文化研究所、1994、131 頁。
83 同上。

山中弘は、ジェームズ・W・ハイジックの論文を評する中で、ハイジックの論の「底流には、宗教間対話がカトリックという個別的な教団の戦略を超越した孤高の知的な営みであると

いう主張が存在する」と述べている（山中、2000、244 頁）。ここにも、宗教間対話がカトリックの「戦略」であるという視座が暗に示唆されている。

84 バーガー、1979（1967）、212～214 頁。

85 同書、214 頁。

86 同書、217 頁。

87 同上。

88 また、協調を示さなければ潜在的な買い手を失う（同書、218 頁）。

89 同書、219 頁。

90 宗教間の「協力」は「競争を洗練させ、ある程度規制する」ものである（Berger & Zijederveld, 2009, p. 22）。

91 田丸、1989、山中、1989、石井、1989。

92 中央学術研究所、1993、207 頁。

93 同書、421 頁。

94 詳細は第 6 章参照。

95 檜尾・本山、2015、12～14 頁。

96 Moyaert, 2005, p. 36.

97 福田ほか、2016、ii 頁。

98 田丸ほか、2000、183 頁。

99 Newbigin, 1981, pp. 26-30.

100 日本カトリック司教協議会 諸宗教部門、2009、24～27 頁。

101 Swidler, 1981, p. 10.

102 Ibid.

103 Ibid., pp. 10-11.

104 スィードラー、1993（1983）、414～419 頁。

105 Moyaert, 2005, p. 4.

106 Ibid., pp. 48-50.

107 中央学術研究所、1993、7 頁。

108 同書、51 頁。

109 同書、461 頁。

110 たとえば、『宗教多元主義に学ぶ人のために』（間瀬啓允（編）、2008、世界思想社）に所収された多くの論文で宗教間対話への言及が見られる。

111 保呂篤彦が指摘するように、“religious pluralism”は「宗教多元主義」とも「宗教多元現象」とも訳しうるし、用いられる（保呂、2008、4 頁）。

112 宗教間対話の歴史においては、「宗教統一」が一つの理想として語られてきたという事実がある。詳しくは、第 2 章参照。

第2章 近代日本宗教間対話小史

1. はじめに

本章では、日本における宗教間対話の歴史を概観してみる。周知のことも多いが、この作業を通して、宗教間対話の実態や、宗教間対話の背景、発生要因などについても、全体像を得ることが期待できる。

特に主張したいことは、(1) しばしば言われるように、宗教間対話が 1960 年代に突如として勃興したものではなく、連綿と続く文脈の中に位置づけられるものであること、(2) 日本における宗教間対話については行政による宗教政策が大きな影響を与えていること、(3) 「物質主義」や「物質文明」に対する抵抗が通奏低音として響いていること、(4) 「宗教統一」という理想が一種の原動力となっていたことを示したい。

日本における宗教間対話の始まりは、序章で示したように、「宗教間対話」の定義によって左右される。平安時代から「宗論」という形で、仏教教派間の教義論争が存在していた¹。また、戦国時代にはイエズス会宣教師と仏教僧侶との間に「宗論」が行われている²。このような論争的な形ではなく、いわゆる相互理解や共通の目的のために行われるものを宗教間対話と定義することで、近代以降を一応の出発点として定めることができるだろう。

近代日本における宗教間対話を語るにあたり、やはり、19 世紀末に行われた「万国宗教会議」(The World's Parliament of Religion) を避けて通ることはできない。というのも、万国宗教会議に触発され、日本で宗教間対話が活発化していくからである。そこで、本論は「近代日本宗教間対話小史」ではあるが、その契機となった万国宗教会議から話を始めたいと思う。なお、人物の肩書きは当時のものである。

2. 万国宗教会議

万国宗教会議は初の世界規模の宗教間対話、ないしは先駆けと目されている³。同時代を生きた宗教学の祖、マックス・ミュラーも、「シカゴの会議は、コンスタンティヌスのような皇帝〔権力者〕の渋面や笑顔を考える必要はなかった」「自由で友好的な出会い」であったと述べており、これまでの宗教間のあり方の変化を感じ取っていた⁴。

万国宗教会議は 1893 年 9 月 11 日から 17 日間に渡って、コロンビア万国博覧会において行われた。コロンビア万国博覧会は、コロンブスによるアメリカ「発見」400 年を記念して 1893 年 5 月 1 日から 10 月 28 日にシカゴにおいて開かれたものである。コロンビア万国博覧会はホワイト・シティと呼ばれる一つの都市を作り出し、それ以前の万国博覧会の規模を超えるものであった。それは「人類の物質文明の進歩を示すもの」であった⁵。

コロンビア万国博覧会の経営母体である博覧会協会 (Exposition Corporation) が設立した「コロンビア万国博覧会に併設する世界会議」の議長であったチャールズ・C・ボニーが

1891年4月に万国宗教会議委員会を設立し、その議長にジョン・ヘンリー・バロウズが任命された。委員はキリスト教の牧師とユダヤ教のラビで構成され、バロウズは長老派教会の牧師であった。

1891年6月、委員会は世界の宗教者に大会開催を伝える挨拶状を送付した。そこで書かれた目的は、以下のものであった⁶。

- ①歴史上初めて、世界の偉大な諸宗教を指導する代表者を会議の場に集めること
- ②様々な宗教が共通に含み、教える重要な真理は何か、そしてどれくらい多くの真理が共有されているのかを人々に、最も印象的な方法で示すこと
- ③信仰無差別主義 (indifferentism) ⁷の風潮を促進せずに、また、形式上、外見上の統一を得ようと努力せずに、友好的協議と良き相互理解を通して、様々な信仰をもつ宗教者たちの間に人類友愛の精神を生み出し、深めること
- ④それぞれの宗教、またキリスト教世界での様々な主な宗派が維持し、教えてきた最も重要で特徴的な信仰と考えられることを、それらを語るのに最も適任な人物が述べること
- ⑤有神論の堅固な基礎、そして不死 (Immortality) を信仰する論拠を指し示すこと、したがって、宇宙の唯物論哲学に反対する力を結集させ、強くすること
- ⑥バラモン教徒、仏教徒、儒教徒、パールシー教徒、イスラム教徒、ユダヤ教徒そして他の信仰を代表する指導的な学者、またキリスト教世界の様々な教会の代表者から、信仰が広く行われている中で、人びとの文学、芸術、商業、政治、家庭生活そして社会生活において彼らが維持している諸宗教の精神や効果についての十分で的確な主張を守ること
- ⑦世界の他宗教に対して、それぞれの宗教がどのような光を与えて来たか、あるいは与えるかを調べること
- ⑧地球の指導的国家における宗教の現状と概観の正確で正統的な記述を、永遠の記録とするために、書物として出版することで、世界に対して公にすること
- ⑨現在の大問題、特に節制、労働、教育、健康そして貧困に関する重要な問題に対して宗教がどのような光を投げかけなければならないのか、適任な人物から明らかにすること
- ⑩永遠の国際的な平和を守るという希望において、地球の国家間により友好的な協力をもたらすこと

この目的から、万国宗教会議が平和を目指すと共に、「唯物論」の隆盛や社会的な諸問題に対して、宗教の価値を示そうとしたものであることが見て取れる。

万国宗教会議が開かれたコロンビア万国博覧会は、先ほども述べたように、いわば科学技術 (物質文明) を称賛する催しであった。パビリオンで言えば「電気館」が人気を博し、

まさにアメリカ、西洋の科学技術力への期待が表れている。

では、このような物質文明を礼賛するような催しにおいて万国宗教会議はどのように位置づけられるのか。ボニーは、「[万国宗教会議は] 現在の要求により最も真剣に求められたものであった」と述べ⁸、バロウズはより詳しく、「近代文明の物質的栄光を強調したコロンビア万国博覧会は、人間の精神を聖霊 the Spirit のより偉大な世界へと連れ戻すために宗教会議を必要とした」と述べている⁹。

つまり、物質文明だけではない、「聖霊の偉大な世界」、宗教の価値を知らしめるための会議であった。また、「唯物論」「無宗教」への対抗という意味もあった。それは大会の趣旨にも示され、開会式においてもボニーは「我々はこの会議において「すべての無宗教に対してすべての宗教の統一」を探究する」と述べている¹⁰。つまり、「物質文明」の凱歌の中で、ボニーとバロウズは宗教（主にキリスト教）の価値を示そうと万国宗教会議を考案した。これは決してボニーやバロウズだけの思いではない。万国宗教会議委員会を設立した「コロンビア万国博覧会に併設する世界会議」のモットーは「物ではなくて人間、物質ではなくて心」であった¹¹。

日本では 1892 年に報道、告知され、相談委員が設置され、参加者を募ることとなり¹²、会議には、小崎弘道、釈宗演や平井金三など、仏教・神道・キリスト教が参加している。釈など仏教徒にとっては、「仏教を西欧世界に広めるチャンス」でもあった¹³。

他にも東から来た宗教者は多く、その中でスワミ・ヴィヴェーカーナンダは、「ヒンドゥーにとって、宗教の世界全体は、様々な男性や女性が、様々な状況や環境から同じゴールに向かって行かうための旅である。すべての宗教は物質的な人間から神にただ進化させる」と述べ、宗教の本質的同質性を訴えた¹⁴。あるいは、「異教徒の魂を救うために宣教師を派遣することを好むあなた方キリスト教は、何故飢餓から彼らの体を救おうとはしないのか」と貧困に苦しんでいる人びとに対して何もしないことに対して批判するなどして¹⁵、その説得力と目新しさから人気を博する。

この結果、万国宗教会議そのものに対する評価は分かれる。足羽與志子は、万国宗教会議は「企画者の意図どおりに精神世界の勝利を記念する」「成功」したものであったとする一方、「この成功がキリスト教の勝利をうたうことは一致しなかった」という¹⁶。足羽がこのように評価するのは、万国宗教会議自体は、「白人キリスト教文明の勝利を謳うこと」が目的であったとされることがあるからである¹⁷。森孝一もまた、バロウズらは「キリスト教の優位性」を自明のものと思っており、「キリスト教による世界の宗教の統一」という信念があったと指摘している¹⁸。しかし、「アジアからやってきたエイリアン〔ヴィヴェーカーナンダ〕たちによって、一瞬ではあったがそれが夢であることを知らされた」と述べ、主催者の意図通りにはいかなかったと示唆している¹⁹。

その後の発展についても批判的な声が多く、万国宗教会議後は「継続的な諸宗教の交流にまでは発展しなかった」とされ²⁰、1893 年以降 1970 年頃まで、宗教間対話は行われていない、ないしは「重要なもの〔宗教間対話〕は少なかった」と考えられている²¹。しかし、

万国宗教会議は現在では「初の世界規模での宗教間対話」と位置づけられているし²²、日本における宗教間対話への影響も大きい。

3. 万国宗教会議後の日本の宗教間対話

1896年9月26日に開催された「宗教家懇談会」は、日本においても万国宗教会議と同様の会議を開くことを目標に行われた。その発端は浄土真宗西本願寺系の雑誌「反省雑誌」（中央公論の前身）の提案であり、万国宗教会議に出席した釈宗演などが中心となって開催された。宗教家懇談会は、宗教間の「障壁」を除き、「人類博愛」のために握手するために開かれたとされていたが²³、他方で、「日本の仏教徒が率先してこれ〔宗教間対話〕を開くことにより、欧米には比較的知られていない大乘仏教を広める機会となり、日本仏教を「世界宗教の大立物」となすことができる」との狙いもあった²⁴。

実際には神道、仏教、キリスト教の「宗教家」や宗教学者・姉崎正治などが集まり、それぞれが短時間のスピーチを行い、談話を交わした。「反省雑誌」には以下のように報道されている。

慈悲博愛の一点に於ては互ひに胸襟を開き、手を携へて社会の公益を謀るべし、基れのみならず教理教式などの点に於ても互ひに未だ聞かざる所を聞き、又双方の名士の風采儀容に接して幾許の利益を得ることならん²⁵

ここでは、同会において、社会貢献や教義についての話もされたことが記されている。

鈴木範久は、戦前に行われたこのような宗教間対話においては、参加者の多くは「日本主義的な傾向」「ナショナリズムの傾向」があり、「尊皇」という言葉でもって、お互いが結びついていたと言い²⁶、この頃の宗教間対話について、このように述べている。

宗教の会合においては、参加者によって協調と寛容の精神が口にされることが多い。しかしながら、〔……〕その協調と寛容の精神にはおのずと限界のあることも明らかである。すなわちそこには国策に反しないという枠が設けられていたのであった。当然、その枠から逸脱する宗教や宗教者に対しては一変して排他的、非寛容な態度であたることになる。²⁷

このように、戦前の宗教間対話の多くは「国策に反しない」という枠内で行われていたということがしばしば指摘される。

しかし、宗教家懇談会自体も、必ずしも「ナショナリズムの傾向」ばかりが認められるわけではない。確かに、参加者の一人、松村介石（プロテスタント）は、「国家的精神と独立の気象〔ママ〕を養ふべし」と演説しているが、これについて『反省雑誌』は、「演説に少しも通常宗教家と云える語氣」がないこと、「大声疾呼罵倒するが如く論じたる」と評し

ている²⁸。このような国家主義的な発言が、会場で浮いていたことを示しているといえるだろう。

1924年に「日本宗教家懇話会」が結成されているが、その目的は「相互の理解」の増進と、「共通の研究事項ならびに時事問題に関する意見の交換」にあった²⁹。同会は1928年6月5日から8日まで、明治神宮外苑の日本青年館で「日本宗教大会」を開催しており、「平和部会」「教育部会」「社会部会」「思想部会」に分けられて議論がなされた。思想部会では姉崎正治が部会長を務め、「唯物思想と宗教」「政治と宗教」などが討議され、平和部会では新渡戸稲造が部会長を務め、「国際教育」「不戦条約」「人種差別撤廃」等の問題が討議されていた³⁰。

この大会で採択された「日本宗教大会宣言」では、社会を「善導」するのは「唯物主義」ではなく、「最高最深の宗教的信念」であることが謳われており、万国宗教会議以来続く、唯物論に対する抵抗感が見られるが、とりたてて「国策」などの影響は見られない³¹。日本宗教家懇話会に携わっていた今岡信一良³²は、日本宗教大会のテーマは「今日でも、そのまま通用する生きたテーマ」と述べている³³。

日本宗教大会後、1931年5月18日から20日まで「日本宗教平和会議」が開催され、宗教、倫理、博愛事業、一般文化、実際問題について、議論されていた。会議そのものの議題が「如何にせば宗教が人類に奉仕し得べきか。如何にせば人類社会から悲惨な戦争を絶滅せしめて、この地上に永遠の平和が招来されるであろうか」というものであり³⁴、会議において可決された宣言において以下の文言が見られる。

もし世界のすべての宗教者が協力し、最大限のことをなせば、そのとき、我々の戦争のない世界という理想が我々の宗教的信念において存在するだけでなく、実質的な国際的な事実となるだろう。³⁵

続いて、宣言では以下のように謳っている。

この会議は、すべての宗教が、国際的な平和をもたらすこと、それぞれの宗教の独自性を認めることに協力でき、協力すべきであることを宣言する。³⁶

この日本宗教平和会議には当時の総理大臣であった若槻禮次郎も参加したとされ、また、アンドリュー・カーネギーの呼びかけから始まった **World Conference for International Peace through Religion** への日本からの応答という意味もあったという³⁷。

以上から、この会議において「国策に反しない」という縛りがどれほどの強度を持っていたかは不明ではあるが、日本は国際連盟脱退前であり、比較的自由的な発言が許され、「平和」を謳う雰囲気があったことが認められる。今岡によれば、日本宗教平和会議は「宗教者として、国際平和といかに取り組むかということが大きな骨子」であり、むしろ「右翼

などからいやがらせ」があったといい、このような会議を持続することが難しかったという³⁸。

このように、万国宗教会議を契機として、戦前においても宗教間対話がなされていたことが確認される。確かに鈴木言う通り、その多くは「国策」という枠組みに沿ったものであったかもしれないが、現在においても主題となる「平和」が謳われていたことが確認できる。実際に「国策」という枠組みがより顕在化するの、1930年代後半と言えるだろう。

4. 宗教間対話による戦争協力

戦争が勃発すると国家による宗教に対する統制が強まっていく。アジア・太平洋戦争勃発後、今岡は「私共の宗教活動もほとんどブランクになりました」と語っている³⁹。しかし、このような状況の中である種の宗教間対話は、むしろ活発化していく。つまり、「国策」が宗教間対話を推進していくのである。

1939年に「宗教団体法」が可決される。これは戦時体制化において制定及び施行されたものであった。政府はそれに先立ち、教会数50以上、信徒数5,000名以上を有さない教団は宗教団体として認可しにくいとして、各宗教団体に整理・統合を強要した。その結果、宗教団体法において宗教団体と認められたものは43団体のみであった。同法第4条により、代表者は就任する際に主務大臣の認可が必要とされ、代表者すべて勅任官扱いとして、「天皇に奉仕する身分」となった⁴⁰。基本的には設置、解散、代表者の変更などにおいて行政の認可が必要であり、「安寧秩序ヲ妨ゲ又ハ臣民タルノ義務ニ背クトキ」は、布教や儀式といった活動に制限がかけられたり、宗教団体設立の認可を取り消されたりする可能性があった（第17条）。また、第18条では「主務大臣ハ宗教団体ニ対シ監督上必要アル場合ニ於テハ報告ヲ徴シ又ハ実況ヲ調査スルコトヲ得」とされ、宗教団体は行政の管理下に置かれたことを示している。

更に、戦争が激化し、文部省は宗教団体ごとに「戦時宗教報国会」を作らせる。これにより「神道教派連合会」「大日本仏教連合会」「日本基督教連合会」が作られ、1943年9月30日、三連合会の代表の連名で、「財団法人大日本戦時宗教報国会」が発会する。これは、それ以前からも進められていた戦争協力のための宗教連絡組織であり、「神、仏、基の全教団が一致協力のもと、文部省と表裏一体となり宗教報国に邁進する」と設立趣旨には述べられている⁴¹。これにより、各地域にも「宗教報国会」が結成され、全国の宗教者を挙げての総動員、戦争協力がなされていく。

「大日本戦時宗教報国会」は、1943年度中に全国都道府県に支部を結成した他、戦時産業に挺身する人々に対する宗教教化運動や、戦災地に回向挺身隊をつくり、巡回供養を行ったり、「戦勝祈願大法要」や「遺家族慰安大会」を行ったり、あるいはアルミ貨の回収や食料の増産運動などを展開した⁴²。ここで求められたものは世界平和を生み出す「宗教」ではなく、「地域ぐるみで戦争協力を強制するもの」であった⁴³。そこでは、「法要」や「供養」

といった宗教的な資源も、戦意高揚のために活用されていた。

戦争に向うなかでも、日本ではこのように宗教間対話の流れが生み出されていくが、それは「国策」、国家神道体制という大きなうねりに左右されたものであった⁴⁴。

5. 大本の「宗際化」

このような流れとは別に、独自に宗教間対話を行っていたのが、大本であった。大本は1920年代から宗教間対話（大本の言葉で言えば「宗際化」）を進めている。

大本も立教（1908年）当初は他宗教を「邪教」と見做し否定していた。しかし、第一次大本事件（1922年）以降、その態度に変化が見られ、諸宗教の「統一」という志向性を見せる。この頃に、二代教主・出口すみは「神さまは平等で、仏もキリストも、教の根本は同じこと、取次ぐ人に違いがあるだけです。大本は他宗を排斥しない」と明確に述べ、「自己の信ずるおしえのみを正しいとし、他の諸宗教を邪説視していた傾向」に対し、「きびしく修正」がなされたといわれている⁴⁵。

1922年、出口すみとアイダ・エ・フィンチ（バハイ教）との出会いを契機に、道院（中国）、普天教（韓国）、イスラームとの交流を活発に行っていく。特に道院との連携は深く、現代でも継続して行われている⁴⁶。

一つの象徴的な出来事は、1925年5月20日、大本が中心となって、北京において全人類の福祉の増進と社会の繁栄を目的として、「世界宗教連合会」が発足したことである⁴⁷。この根底には、宗教の違いから争うのは「宗祖の本旨」「宗祖の真意」を理解していないからという認識がある。世界宗教連合会は、この「各自宗教本来の面目」に諸宗教を復帰させるものと言われ、「宗祖の真意」あるいは「本来の面目」を理解したならば、「地上天国は成就し神の国は現出する」と謳われている⁴⁸。

大本の聖師・出口王仁三郎は世界人類の平和と幸福のためには「人心の和合が先決問題」であり、「それには教を以て世界の同胞が結合」しなければならないと考えていた⁴⁹。そのための世界宗教連合会であり、その基本思想が、まだ言葉としては表現されてはいなかったが、「万教同根」であった⁵⁰。

ところが、この世界宗教連合会は長くは続かなかった。というのも、実際に会議を開いてみると、各宗教は、「宗教エゴイズム」が強く、「自分の宗教のよきことのみを主張」する。そこで王仁三郎は派遣していた松村真澄に対して「帰れ」という電報を打ったと言われ、世界宗教連合も終わり迎え、代わりに今度は日本で「人類愛善会」を設立することとなる⁵¹。

この人類愛善会は、大本内部の組織であり、諸宗教合同での組織ではないが、趣意書では、「人種」「国家」「宗教」の違いを超えて、「人類は本来兄弟同胞」という「本義」に帰らなければならないと訴えている⁵²。つまり、趣旨としては、世界宗教連合会と大きな変わりはない。「真意」「本来」「本義」といった言葉に表れているように、宗教の本質的な何かに立ち帰ることが目指されており、それが宗教間対話の目的でもあり、大本の目的でもあった。

大本の「宗際化」はこの後、「万教同根」という言葉で諸宗教との関わりを教義化し、裏付け、日本国内外における宗教間対話に積極的に関与していくこととなる。

万教同根とは、『霊界物語』第六卷第四編「立花の小戸」第二第三章に説かれており（「神儒仏耶の同根」を「校定本」刊行に当たり「万教同根」に改変）、王仁三郎は、万教同根について、以下のように述べたとされる。

宗教全部が同じ根ということではなく、天の使命をうけたエンゼルが各地方地方に出現して教えを説いた。その教えを受けとる器として〔……〕人種の差別、がある。したがってそこには、うけ入れる度合いがちがってくるから、形としてはちがうような宗教として出しているのである。しかし、その根幹には、愛といいますか、こういうものをぬきにした宗教は成り立っていない。だから、その根幹の愛というもので連合しあうならば、連合しあえる。⁵³

このような宗教間対話への関与は、大本にとって宗教活動の一環であり、対馬路人が指摘するように、「万教同根」思想は、「宗教統一」「宗教融合」の理念を強く帯びていた⁵⁴。

6. 日本宗教連盟の結成

戦争が終結したことで、「大日本戦時宗教報国会」は解散するが、それを基盤として、「日本宗教連盟」を始めとする宗教の連合体が生み出されてくる。

大日本戦時宗教報国会は、戦後すぐに「日本宗教会」と改名して再出発したが、会長は文部大臣であり、政府が指導的立場を取っていたことに変わりはない。しかし、1946年5月20日の理事会を持って、日本宗教会は解散し、「政府の支配から全面的に離脱し、純粋に宗教団体だけの意志で新しく発足」したものが、「日本宗教連盟」となった⁵⁵。「神社本庁」「仏教連合会」（現在の「全日本仏教連合会」）「教派神道連合会」「日本キリスト教連合会」が発足当初から加盟し、「新日本宗教団体連合会」が、1952年に加盟している。目的も「道義に基づく文化日本の建設に寄与し世界平和の確立に貢献する」と述べられ、大日本戦時宗教報国会との性格の違いを強調している。

日本宗教連盟は行政と宗教界の連絡調整機関と言えるが⁵⁶、発足当初は戦後の戦没者慰霊などを行っている。1953年7月27日、アジア・太平洋戦争における日米両軍の戦闘地であるアッツ島から戦没者の遺骨が持ち帰られた際に、日本宗教連盟・海外戦没者慰霊委員会・全国遺族連盟・東京都遺族連盟主催による「北方戦域戦没者合同慰霊祭」が浅草本願寺で行われ、「戦争で虚しく散った英霊を心からお慰め」とされている⁵⁷。

無論、遺骨などは厚生省を中心とした日本政府が収集している。持ち帰られた遺骨に対して、追悼式などが開催されるが、戦後の「政教分離」原則により、公の場での宗教儀礼が行えない。そこで、日本宗教連盟のような複数の宗教団体の合同組織による宗教儀礼が要請されたのであった（この点に関しては第7章で再び取り上げる）。

アッツ島の遺骨への慰霊以外にも、日本宗教連盟は 1955 年 3 月 19 日に、厚生省主催による「南東方面英濠地域戦没者追悼式」に続いて、海外戦没者慰霊委員会、日本遺族会と共に、「合同慰霊祭」を開催している。厚生省主催の「追悼式」には内閣総理大臣や皇族代表などが出席する公のものであったため、「追悼の辞」「献花」があるのみであり、「宗教儀式」が伴わなかった。当時の新聞には以下のような報道が見られる。

宗教儀式を伴わぬアッサリした厚生省主催の追悼式では、遺族の方々も何となく物足らぬような形であったが、[……] 合同慰霊祭は、神・仏・基各連合会が真心をこめての祭式だけに、厳粛且つ盛大、この種の慰霊祭の範として称えられるものであった。⁵⁸

この式典では「慰霊の辞」の後、神式による「修祓」、教派神道による「祭詞奏上」、キリスト教による「聖書朗読」、神社本庁・明治神宮による「祭詞奏上」、「玉串奉奠」が行われている。続いて、新宗教代表による「誄詞」、仏教による「読経」が行われている。

このような側面は、大日本戦時宗教報国会時代から、「戦勝祈願大法要」や「遺家族慰安大会」のような形で見られることはすでに見た通りであるが、遺骨収集に付随する慰霊など、国家レベルでの慰霊の必要性が減じてくると、その役割も減少傾向にある。

現在では、慰霊などの宗教儀礼的機能は、8 月 15 日の終戦記念日に行われる政府主催の「全国戦没者追悼式」に日本宗教連盟の代表が参列し、献花することに見られるが、その機能はほとんど果たされていない。

7. 宗教法人法の施行とその影響

敗戦は、戦没者などの慰霊において諸宗教合同での儀礼を要請したが、宗教団体についての大幅な法制改革ももたらし、その法制改革が日本における宗教間対話促進の一要因となっている。

1945 年 12 月 28 日に「宗教団体法」が廃止されると、同日、「宗教法人令」が公布されている。これは「規則をつくって登記をすれば、誰でも宗教法人を設立することができる、役所の認可を一切必要としない、という、徹底的な信教自由の精神を反映した勅令」であった⁵⁹。

連合国軍最高司令官総司令部 (GHQ) の中で宗教問題を担当した民間情報教育局 (CIE) の宗務課は、「政教分離」が日本にとって重要であると考えていた。そのため、アメリカ式の「政教分離」、つまり「国家」と「教会」の分離を行うことに重点を置き、政府と神社神道の分離を強く推し進めていく。ウィリアム・ケン・バンス宗務課長は、特に「信教の自由」「政教分離」を重んじており、「個々の宗教者また宗教団体の完全な平等と自由を保証し、その立場から極めて厳格な政教分離を敷くべきと考えていた」⁶⁰。その一つの結果が、民間の宗教団体への規制がほとんど見られない「宗教法人令」であった。

こういった背景の下で制定された宗教法人令は、「宗教ラッシュ」を招く。手続きの簡易

さから、大小多数の宗教団体が法人格を取得していく。それまで「擬似宗教」と揶揄されていた「新宗教」と呼ばれる宗教団体の多くが法人格を取得したのはもちろんのこと、中には伝統教団からの独立も多く、大阪の四天王寺や京都の鞍馬寺、東京の浅草寺、奈良の法隆寺などがこの頃に単立宗教法人として独立している⁶¹。

このような状況に対して、仏教や神道から、「分派を抑制できるように法律を改正してほしい」という要望⁶²があり、また、脱税事件や布教の行き過ぎなど、社会問題を引き起こしていた「新宗教を取締るべき」という声が強くなってくる⁶²。

CIE はあくまでも「信教の自由」に重きを置いており、宗教に対する取り締りを強化する意向はなかったが、日本の独立が決まるなど、情勢の変化から、新法律制定に向けて動きはじめる。この新法律制定の要望は、日本の宗教界から出たものであり、CIE は「利害関係を有する宗教界の意見を尊重する原則」に立っていたため、無視ができない状況となったのである⁶³。宗教法人法制定に向け、1949 年、GHQ と文部省、日本宗教連盟により「宗教事務連絡会」が結成され、法制上の諸問題について調査研究・折衝を行っており、そこに民間団体である日本宗教連盟が加わっているのも、宗教界の意見が尊重されたからであると思われる⁶⁴。

このような経緯を経て、1951 年 4 月 3 日に「宗教法人法」が公布され、宗教法人設立制度は、「届出制」から「認証制」に切り替わった。これにより、これまで規則を作り、登記するだけで宗教法人として認可されたものが、様々な条件を付されるようになり、宗教法人の登記は複雑なものとなった。こういった中で、多くの宗教間対話組織が生まれてくる。

7-1. 地域的宗教間対話組織の発足

石川県では日本宗教連盟結成を受け、1946 年、「石川県宗教連盟」が生まれている。これは、石川県内の諸宗教間の連絡組織であり、日本宗教連盟と同じく、行政と宗教間の連絡調整機関として動いていた。

宗教法人法が施行されて後は、宗教団体が「書類を県庁に出すのでも宗連〔石川県宗教連盟〕で聞かんとわからんからいやでも宗連をたよることになった」と言われているように、宗教法人法への対応、地方自治体の窓口として、機能していたことが分かる⁶⁵。

また、1952 年に開催された「創立五周年大会」⁶⁶では、加盟会員のための特別講座として、「法律と宗教と社会」というテーマで講演が行われている。これは、「法律的のことや事務的のことに馴れていない宗教家のために」開催されたと言われており、石川県宗教連盟が、宗教組織運営のために必要とされている組織であることがうかがい知れる⁶⁷。

群馬県では、1955 年、「群馬県宗教連絡協議会」が結成されているが、その経緯はこのように記されている。

昭和二十六年に宗教法人法が施行されて、各宗教団体が法人となり、法人としての運営事務を行うことになりました。各法人は、権利と義務を負わされることになりまし

た。／よって、県当局の御指導の下、県内の宗教法人を統括する宗教団体の代表者が集まって、群馬県宗教団体連絡協議会を結成しました。⁶⁸

ここでは、宗教法人法の施行が、同会の結成理由であることが認められており、その主な活動は、「県文教外事課の宗教法人事務指導（宗教法人法の解説・備付け書類の確認）を受け、正しい宗教法人の運営を目指して、各宗教団体が連絡を密にして活動」することになった⁶⁹。

7-2. 新日本宗教団体連合会の発足

このように、宗教法人法の制定は諸宗教に混乱を与え、宗教法人が宗教法人法に適應するために、各地において宗教法人同士の協力が、行政からも宗教法人からも必要とされるようになった。1951年に結成された「新日本宗教団体連合会」の場合も、宗教法人法の制定が大きく影響しているが、事情は少し異なる。

先ほども述べたように、CIEは「信教の自由」を重んじ、「政教分離」を是としていた。しかし、宗教法人法はその性格上、行政による認証が必要となるため、宗教団体に対する行政からの干渉は避けられない。こういった中で、宗教法人法の制定にも関わったCIE宗教文化資源課にいたW・P・ウッダードは、パーフェクトリバティー教団（PL）⁷⁰教主の御木徳近らに対して、「新宗教も連合会を作った方がよいのではないか」と助言をしている⁷¹。更に御木に対して以下のように発言していたと、新日本宗教団体連合会初代事務局長の大石秀典は述懐している。

戦後、新憲法ができて信教の自由が得られても、日本と言う国は、いつか右傾して、宗教の弾圧がまた始まる可能性がないとは言えません、そんな時にはやはり新宗教が主として弾圧の対象となるでしょう、そんな時に、戦前のひとのみち教団〔PLの前身〕や大本教のように孤立していて個々バラバラであっては、国家権力に対抗することは不可能です。そこで、これからは新宗教も手を握り合い、団結・協力してそれに対抗しなければなりません。⁷²

ここに、ウッダードの意図を見てとることができる。それは、「信教の自由」「政教分離」原則を守ることが、日本が再び戦争へと向かうことを防ぐことになるという信念であり、そのためには民間の宗教団体の連合体が、重要な機能を担うということである。

「県当局の御指導の下」でつくられた群馬県宗教連絡協議会と、ウッダードによる助言によって作られた新日本宗教団体連合会とは、その性格は必然的に異なる。群馬県宗教連絡協議会の場合は、県当局に対する順応を表すのに対して、新日本宗教団体連合会の場合は、宗務行政に関しては反発的でありうる。「信教の自由」を新日本宗教団体連合会が殊更強調しているのは、行政の干渉に対する抵抗しようとする傾向を如実に示しているとも

言える。

その一端が見えるのが、「福岡県宗教団体協議会」設立に際して、新日本宗教団体連合会が機関紙「新宗教新聞」上で、これを批判をしている点である。問題は、会長が知事室長（副知事）、副会長が教育長と「福岡県宗教連盟」の理事長、事務局長が知事室総務課長であり、委員は、会長が福岡県宗教連盟の中から委嘱することになっている点にあった。

これではまるで官製団体であり、県の御用機関であると思われても仕方のないことで、最悪の場合には政治問題の起る可能性もあろうというものである。／〔……〕宗教家の権威と実力に関するまことに憂うべき問題であって、一方また、官尊民卑、何んでも「お上」の力によろうとする甚だしい逆コース〔……〕／次に、まるで副知事が会長であったり、教育長が副会長であったり、総務課長が事務局長であったりする団体から、宗教団体が指導され育成されなければならないとすれば、一体宗教は今まで何をして来たのか、指導すべき人から、育成され指導されるのなら、宗教家としての看板をおろしては如何と言う人も出て来ないとは限らない。⁷³

このように、宗教教団に対する行政の干渉に非常に敏感に反応していることが分かる。この後、日本宗教連盟を通して意見書を提出し、結果的に福岡県宗教団体協議会は結成されないまま終わることになる⁷⁴。

群馬県宗教連絡協議会は、県当局や文部省による思惑を受けて結成され、新日本宗教団体連合会はウッダード、バンスを始めとする GHQ の思惑を受けて結成されている点は、それぞれの団体の当初の性格を規定していると言える。

8. 戦後における宗教者の反省・責任・使命

このように、諸宗教の連合体が生み出された、あるいは継続してきた背景の一つには、1951 年の宗教法人法の施行がある。しかし、新日本宗教団体連合会をはじめとする、宗教・宗派を超えたいくつかの組織は、戦前・戦中の宗教弾圧や戦争の歴史を反省して結成されたものでもある。つまり、戦後の宗教間対話は、戦争への反省や責任といった文脈に沿って展開されていく。そこで強調されるのは宗教者の「反省」「責任」「使命」である。

8-1. 戦争への反省

1946 年 10 月 12 日、「国際問題総合研究所」⁷⁵主催により「国際宗教懇談会」が開催された。40 名余りの日本と米国、ドイツ、イタリアの宗教者（仏教、キリスト教、神道、教派神道、新宗教）及び、久松眞一や西谷啓治といった宗教学者が参加している。

その案内には、「敗戦」により荒廃した日本を「全人類の幸福に貢献すべき宗教的文化国家として更生」しなければならないと説かれ、「内外の宗教家が一堂に相会し正義に立脚せる平和と真理に基く人類文化の発展に関して懇談し且つその実現の方策を考究する」こと

が目的として示されている⁷⁶。主催者側から提示された課題は、「日本復興に対する宗教家の責任」「東洋における宗教家の協力と提携」「世界平和と人類文化に対する宗教の寄与」などであった⁷⁷。

大本の機関誌「愛善苑」は、この懇談会の様子を詳報しており、出席者の発言に三つの共通点が見られたことを報告している。

その一つは宗教家は反省し懺悔し脱皮してその真の使命に向って新発足しようという決意。／次はすべての宗教は共通の使命に向って相提携協力すべきだということの認識。／今一つは、すべての文化と人類生活に対し宗教こそはその最も根底をなすものだとの、宗教の価値に対する再確認。⁷⁸

これら共通点が実際の発言から抽出されたものかどうかは不明ではあるが、少なくとも、大本における方向転換は確認できる。それは、第5節で見た「宗教統一」「宗教融合」という方向性ではなく、先の大戦への「反省」と宗教者の「使命」という点で宗教間対話を進めようとしているところにある。

こういった「反省」や「使命」における諸宗教の一致を見出したのは、もちろん大本だけではない。1947年7月には日本宗教連盟が「全日本宗教平和会議」を開催し、「宗教者平和宣言」を採択し、「二度と戦争を繰り返さない」ことを強調している⁷⁹。これらも同じような反省・責任という感覚が共有されていると言える。

更に、1950年代に入ると、1930年代から途絶えていた世界規模の宗教者の会議への希求がより一層強く見られ始める。たとえば1953年2月15日の「新宗教新聞」には、「世界宗教会議を日本で」という記事がある。ここでは戦争をなくし、平和を実現するのは「宗教の世界」しかないと述べられており、「人間のかくあるべき正しい本然の生方を生きようと願う人たち、生死幽顕をつらぬく真理に生きようと決意している人たち」、つまり宗教者たちが「存在する事実こそは、人類の希望である」と述べられている。そして、「各宗教信奉者が一堂において一つの雰囲気の中で談笑する事実が貴重」であり、宗教の世界会議が必要であり、それが「民族・国境・宗教を超えて人類としての親交を結ぶ機会」であるという。しかもそれには、「世界の各宗教のルツボ」である日本がふさわしいとされている⁸⁰。

8-2. 世界宗教会議

このような希求だけでなく、実際、1950年代になると、世界規模の宗教間対話（日本以外の国の宗教者との対話）が数多く行われるようになる。特に、大本から分派した三五教が、「世界宗教会議」を頻繁に行っている。この契機は、教主・中野与之助に降った「啓示」だと言われている。

今日国家意識、民族感情を超越して全人類を一丸とする世界平和の精神的基礎を樹立

し得るものは宗教において他にない〔。〕もとより国連を中心となされている平和への政治的努力は尊重すべきであるが、宗教がその精神的基礎を確立すべきは言うを俟たない、これが為には世界の宗教、文化面の有力者を網羅する会議が必要である。⁸¹

第二次世界大戦後、「世界連邦運動」が盛り上がるなど、世界を統一して、世界平和を実現しようという機運があったが、ここにも同様のものが見られる。また、「宗教」こそが平和のための「精神的基礎を確立すべき」と説かれており、上で見た「新宗教新聞」の記事と同じ論調である。

この「啓示」を受け、三五教は、1954年から1956年にかけて8回の「世界宗教会議」を開催している。第一回は、1954年の4月3日から10日にかけて開催し、アメリカ、イギリス、フランス、スイス、インド、パキスタン、インドネシア、中華民国等から、キリスト教、仏教、イスラーム、ヒンズー教、ジャイナ教、ゾロアスター教、バハイ教などから代表者30余名が集まったと言われている⁸²。議題は、「宗教家は現世界をどう見ているか」「宗教家は人類を如何に導くか」「宗教家の教義は何を基とするか」「悪霊、邪霊、妖魅霊の霊界の活躍を如何に解しているか」「万教帰一の可能性並びにその実現方法」「世界平和について宗教家は如何に寄与すべきか」「宗教家は迷信と正信を如何に立別けるか」「宗教と道德との関係」「救世主出現を如何に考えるか」「その他世界平和と人類の福祉に建設的な意見」と、幅広いものであった。

第一回「世界宗教会議」で採択された「決議」には、冒頭から、「宗教者の使命」が謳われている。

危機迫る現下の世界情勢は、これを霊界よりみるも、また現界よりもみるも、將に死滅の淵に臨んでいる。この時、宗教家はその使命の責任上、断固立って廿四億人類、虫魚草木その他万類救済の任を果たさねばならぬ。⁸³

更に、宗教が「平和建設その他、あらゆる事物の基礎淵源なるが故に、宗教を除外しては何事に拘らず真の成果を収め成功し難き」と言われている⁸⁴。

先述した議題から、関心の幅が広いことが分かるが、当時の三五教の会長であった根上信は、その目的として、「あくまで宗教を中心として全世界の平和をはかろうとするもの」と話し、宗教的な関心を強調している⁸⁵。また、第5回（1955年7月23日開催）に際し、根上は、参加者に関しては「純粋な宗教家」であることを求め、「政治系統のある人はお断りしている」と述べ、「全世界の純宗教家を集めて精神的結合を固くし、平和運動の達成を期そうと決意している」と話している⁸⁶。

8－3．宗教世界会議

このように「世界宗教会議」が、「純粋な宗教家」を参加者として限定してきたのは、ほ

ば同時期に開催された「宗教世界会議」（1955 年 8 月 1 日から開催）を意識してのものだとも思われる。というのも、「宗教世界会議」では、宗教者だけでなく、平和運動関係者や学者、思想家、そして政治家にも案内が送られていたからである⁸⁷。

「宗教世界会議」は、平凡社社長の下中弥三郎の発案により開催されたものであり、「宗教自体」について議論をするのではなく、「宗教の立場から今日の世界が当面している緊急な問題について討議しよう」というものである⁸⁸。この会議は、8 月 1 日から 4 日間、東京・国際文化会館で開催された。日本内外から 200 人以上が参加し、①諸宗教の相互理解、②宗教と平和、③宗教と政治、経済、文化の三部会に分かれて討議が進められた。

ここでも、採択された「宣言」で、宗教者の「反省」と「責任」が言及されている。

現下の社会は極めて多くの不安と矛盾とに満ちている。我等宗教人はこの世相に対して深く反省し、重い責任を感じるものである。文明の物質科学的偏向を正し、崇高なる精神を以て、世界的不安と人類の墮落を救う必要今日ほど急なる時代はない。／宗教的な愛と寛容の心を以て、恒久平和を樹立する為に人類の覚醒をはかるのでなければ、破滅のほか道はないであろう。⁸⁹

ここでの「反省」は、現代社会が「不安と矛盾」に満ちていること、「物質科学的」に偏向していること、人類が「墮落」していることについての反省であり、戦争に対する反省とは異なる。しかし、世界を変え、救う「責任」が宗教者にあると、ここでも考えられていることは確かである。

その後、同会議は、広島、亀岡・綾部、京都、大阪、奈良、伊勢、名古屋、箱根、日光で開催されている。亀岡・綾部が会場の一つとなっているところから、大本が大きな力を注いでいたことが理解される。綾部大会では、すべての人類がひとしく同胞兄弟であることを認めること、宗教は協力して人類社会の平和と福祉増進のために努力すること、宗教は戦争と暴力を否定することなどが決議された⁹⁰。

また、日光大会（1955 年 8 月 13、14 日開催）において「宗教世界協力協議会」が発足している。これは、本会議での決議にある「国際的宗教協力機関を結成すること」を実現したものであった⁹¹。

この会議の後、1956 年 5 月 20 日、神社本庁、全日本仏教会、教派神道連合会、キリスト教連合会、新日本宗教団体連合会、日本宗教学会が中心となり、「日本宗教協力協議会」が発足している⁹²。総長には増上寺法主の椎尾辨匡、理事長代理兼事務局長に東京帰一教会の今岡信一良、常務理事には立正佼成会会長の庭野日敬や PL 教主の御木徳近、大本総長の出口伊佐男などが名を連ね、岸本英夫ら宗教学者も参加していた⁹³。

このように、戦後の日本宗教界において、諸宗教の協力体制を樹立しようとしていた動きがあったこと、また、戦争や社会問題に対して「宗教家」として「反省」「責任」あるいは「使命」があると感じられていたことが読み取ることができる。そして、それは「宗教

家」としての連帯責任として感じられており、諸宗教間の集会を生み出していく。

これらの集会が、「宗教」の評判を落とさないためのプロパガンダであるとも考えることはできるし、そういった側面も皆無ではなかったと推測できるが、この頃から、「戦争への反省」と「宗教者の使命」という点において諸宗教は集まるようになると言えるだろう⁹⁴。

9. 立正佼成会による「宗教協力」の推進

1950 年以降、宗教間対話が大きく行われるようになっていく背景には、立正佼成会、特に開祖・庭野日敬の活動がある。

立正佼成会は、1938 年に開祖・庭野日敬、脇祖・長沼妙佼によって設立された、「法華三部経」を所依の経典とする仏教系の新宗教である。庭野は、立正佼成会の発足当時から、「宗教協力」を目指していたと語っているが⁹⁵、具体的な活動に結びつくのは、1950 年代以降である⁹⁶。

庭野が「宗教協力」を推し進めた背景には、出口王仁三郎と同じく、庭野自身の「宗教統一」への理想がある。これは、「真理は一つ」という庭野の確信から生まれた理想である。この理想を実現しようと、庭野はいくつかの試みを行っている。

新日本宗教団体連合会を結成する直前（1951 年）、庭野は日蓮宗と接触し始め、「同じ法華経を所依の経典とする教団が他の宗教を邪教として鋭く攻撃していたため、身延山を中心に、日本山妙法寺・法華宗・妙智会・仏所護念会・妙道会、それに立正佼成会」により、「日蓮門下協議会」を設立している。そこで庭野は三つの「統一」を申し出る。

私は協議会において、「身延山のほうから〈教義統一〉、〈本尊統一〉、〈布教方針統一〉を打ち出していきたい」と要望した。／私は、つねに大同ということを考えている人間である。分派・分立が宗教の癌である^{がん}ことを痛感しているからだ。⁹⁷

これに対し、協議会の反応は冷たく、賛同は得られなかった。それでも庭野は、その後も日蓮宗のみならず、「宗教統一」を目指していくつかの活動を展開する。そして、後述するように、1965 年、第二バチカン公会議に出席したことから、庭野は宗教間対話をより強く推し進めるようになり、この前後に、特に盛んに「宗教統一」を訴えるようになる。

庭野によれば、「全宗教は、その本質において一つであり、一つに帰するのがほんとう」であり、「人類の幸福を実現するためには宗教統一が必要」なのである⁹⁸。ここでいう「宗教統一」とは、「自己の教団の傘下にすべてを納める」というようなことではなく、「真理」や「本質」が一つだとお互いに気付き、自然と一つに収斂していくようなイメージであったようである⁹⁹。

そのことを、1963 年 12 月 1 日、スワミ・ヴィヴェーカーナンダ生誕百年記念会の主催によって開催された「第二回宗教会議」で明言している。

世界の客観情勢が、宗教協力の重要性を認識するようになってきている現在、われわれ宗教家は、他宗教と仲良くするということから一歩すすんで、教義などの理解を深め、いずれは教義を統一して一つになるべきだと思う。¹⁰⁰

ここには、大本と同じく宗教をいずれ「一つ」にするという理想が、はっきりと語られている。

しかし、その後 1967 年頃から、庭野は「宗教統一」を主張しなくなっていく。それは、「宗教統一」という理想に対して、他宗教からの賛同が得られなかったからである。

わたしは、ひところ宗教統一ということを盛んに唱えていました。しかし、それは百年先か二百年先かに実現するかしないかという理想であって、現在の世界においては、統一という言葉は誤解を生じ、逆作用をも起こしかねないことを悟りました。なぜならば、何千年、何百年のあいだ身にしみつき、血にとけこんでいる自民族の宗教の信仰所作というものは、理屈抜きにして、なかなか離れがたいものであるからです。¹⁰¹

庭野は、「宗教統一」は「理想」として存在しているが、現段階においては実現が不可能なものであると考えたようである。更に、1967 年の説法では、以下のようにも述べている。

お釈迦さまは、すべてはいんねんしよししょう因縁所生だと言われていますが、信仰もまたそのとおりで、その人の因縁によって神さまの教えにひかれる人もいますし、また仏さまの尊さに導かれる人もいます。ですから、それを何もかも一つの色に染めなくてはならないなどと無理なことを言うと、これは因縁を生かさない、真理に反することになってしまいます。¹⁰²

宗教協力について一番たいせつなことは、まず第一に自分の信じている宗教の本義を徹底的に悟ることである。そして、他宗教の人々に向っても、「どうぞ、あなたの信じておられる教えの奥の奥の本義を究めてください。そうすれば、お互いきっとどこかに共鳴し合う点を見いだすはずです。そのうえで、一緒に手を握り合い、全人類の幸福のために協力していこうではありませんか」と呼びかけるべきだと思います。¹⁰³

それぞれの宗教の教義・信仰の規範・礼拝や儀式などの所作の違いを、お互いに認め合い、尊重し合い、しかも、その一番奥底にある本義の一致点において、しっかりと手を握ればいいのです。¹⁰⁴

ここでは、それぞれの宗教が独自の「色」や「本義」を保ち続けることが、「因縁」を生かすことになると言われており、ある種「宗教統一」とは逆方向を示すともとれる発言を

している。ここに、「統一」ではなく、「多様性」を重要視する方向への転換がみられる。しかし、決して「宗教統一」を諦めたわけではなく、単に「宗教統一」という語が、「自己の教団の傘下にすべてを納める」というイメージを持たれることを嫌ったために、使用しなくなったとも考えられる。

「宗教統一」を「理想」と位置づけつつも、その早急な実現は見送った庭野ではあるが、宗教間対話（宗教協力）は推進し続けている。それは、宗教間対話が「世界平和」を実現することに主眼を置くからであり、「宗教統一」は、世界平和実現のための手段、あるいは結果に過ぎないからである。

1964年の庭野の説法には、「世界平和」のために諸宗教が協力をしなければならないことが説かれており、「宗教統一」には言及せずに、宗教協力の重要性を訴えることが可能であることが示されている。

望んでやまないのは、会員のみなさん——とくに青年の人たち——が、もっともっと視野を広くし、スケールの大きな理想をもってもらいたいということです。すなわち、「世界平和実現のために人類の精神を改造することこそわれわれの使命である」という自覚を深め、そこから今後の活動の構想を出発させていただきたいのです。／そういう大理想を思えば、もはや「わが教団」「わが宗教」などという狭い枠の中でうごめいている時代ではありません。どの教団も、どの宗教も、お互いが理解し合い、手を取り合って、人類全体の幸福のために力を結集しなければならないのです。そうした協力の結集というものは、一の力が十集まって十の力となるというような、単純な算数で割り出されるものではありません。同じ理想へ指向する火のような情熱が一つに結集すれば、その力は百にも千にも増大するのです。[……]／その大事業の先駆をなすものが、われわれ立正佼成会の会員です。人類の「精神復興」の聖火をかかげて先頭を走らねばならぬのがわれわれです。¹⁰⁵

ここで興味深いのは、世界平和を実現するために、「精神を改造する」ないしは、「精神復興」が必要だとされている点である。更に、以下のようにも発言している。

今はあまりにも華やかな物質文明に目がくらんで、人々は一時的な混迷に陥っているだけのことです。きっと目が覚めます。その目を覚まさせるのが、実にわれわれ信仰者の使命なのです。¹⁰⁶

このように、「物質文明」による墮落から、「精神復興」が必要とされている点は、万国宗教会議の頃から通奏低音となっているテーマであり、そこで宗教が必要とされ、宗教間対話による大きなムーブメントが必要とされていくのである。そこで「宗教統一」を語る必要はない。

1950 年以降、庭野日敬を始めとする立正佼成会の宗教間対話の推進は、少なくとも日本の宗教間対話の歴史において、大きな影響を与えている。それは、大きな会議の開催だけでなく、後述するように、地域的な宗教間対話にも影響を与えている。

10. 核兵器廃絶と平和運動

1954 年 3 月 1 日、アメリカによる太平洋ビキニ水域での水爆実験が行われた。これを受け、新日本宗教団体連合会は 1954 年 10 月 17 日の全国評議員会で、「宗教的人道主義」の立場から、原子力兵器の使用及び実験に反対する決議を採択している¹⁰⁷。また、日本宗教連盟は 1954 年に「原水爆実験禁止」の声明を発表し¹⁰⁸、1957 年には、8 月 6 日を「原水爆禁止」「原爆被害犠牲者慰霊」「世界平和の実現」を祈る日と定め、日本全国の宗教団体に協力を呼び掛けている¹⁰⁹。また、先ほど示した「宗教世界会議」でも、「原水爆禁止と軍備撤廃」などが話し合われている。

このように原爆・水爆の脅威は、宗教者の平和活動、宗教間対話を活発化させていく。その流れの中で、1958 年には、「原水爆禁止宗教者懇話会」が結成されており、1963 年には「核兵器禁止宗教者平和使節団」が世界各地に派遣されている。

この使節団は、「核兵器禁止宗教者平和建設国民会議」が実施したものであり、「如何なる国の核兵器にも反対」を主張していた。この背景には、政治的主張やイデオロギーにより、原水爆禁止運動が分裂している状況があり、「それらの立ち場を超え、一丸となって、その運動の先頭に立つことが、時代に生きる宗教者の最大の責務である、との自覚から生まれた」と言われている¹¹⁰。フランス、ソヴィエト連盟、西ドイツ、イギリス、アメリカなどを宗教者が巡り、庭野日敬や妙智會教団の宮本文靖らが参加し、ローマ教皇パウロ六世に「平和提唱」¹¹¹を手渡すなどしている。

この使節団の副団長として、靖国神社宮司の筑波藤麿が参加しており、この「旅の体験は、筑波宮司の平和主義思想を大いに刺激した」と言われている。帰国直後から筑波は、日本だけでなく全世界の戦没者を日本で祀ることを計画した¹¹²。その結果、靖国神社の参道から本殿に向かって左奥に、「鎮霊社」が設けられた。高さ約 3 メートルの小さな木造の社で、社の前の立て札には「明治維新以来の戦争・事変に起因して死没し、靖国神社に合祀されぬ人々の霊を慰めるため、昭和四十年七月に建立し、万邦諸国の戦没者も共に鎮斎する」と記されている。

また、このように原水爆実験、核の恐怖は、単に「平和」といった漠然としたものを目指していた宗教間対話に具体的な方向性を与え、宗教間対話を活発化させた。こういった流れが、宗教間対話の歴史において、最も象徴的で印象的な集会である「世界宗教者平和会議」(WCRP/RfP)へと結実する(後述)。

1 1. 第二バチカン公会議の影響

1962 年から開催された、ローマ・カトリックによる「第二バチカン公会議」は、日本のみならず、世界中の宗教間対話に影響を与えた。その理由は、排他主義的であったカトリックが、他宗教の存在を認め、宗教間対話に対して積極的な姿勢を示したからである。これは、「いままでの宗教の歴史からみても、いままでのカトリックの本質的なものから考えてみても、想像を絶した大転換」と言われるほどのことであり¹¹³、日本の宗教間対話史を語る上でも、重要な点である。

その変化を顕著に示すのが、「キリスト教以外の諸宗教に対する教会の態度についての宣言」（“*Nostra Aetate*”）である。*Nostra Aetate* 成立の詳しい経緯については、第 1 章において触れているので、ここでは内容について見ておきたい。

Nostra Aetate の内容は、大きく五つの部分に分けることができる。第一に、現代におけるコミュニケーションの緊密化、依存関係の増大という認識が示されている。そして、神がすべての人間を創造したことに触れ、人間は「神」という「唯一の起源」を持つこと、そして「神」が「唯一の終局目的」であることが確認される。第二に、すべての人間に共通する究極的問いがあることを示唆し、すべての人々は神や真理を求めることが指摘される。そして、他宗教にも「精神的、道徳的富および社会的、文化的価値」を認めると宣言される。第三にイスラームとの関係性、共通性に言及しており、第四にユダヤ人との関係が言及されている。そして第五に「神の姿に似せて造られた」人間の尊厳が守られるべきことが説かれているのである¹¹⁴。

宗教間対話にとって、重要なのは、とくに第二の部分である。ここで他宗教に「真理」が含まれていることが認められている。

カトリック教会は、これらの諸宗教の中に見いだされる真実で尊いものを何も排斥しない。これらの諸宗教の行動と生活の様式、戒律と教義〔……〕それらは、教会が保持し、提示するものとは多くの点で異なっているが、すべての人を照らす真理の光線を示すこともまれではない。しかし、教会はキリストを告げているし、また絶えず告げなければならない。〔……〕／したがって、教会は自分の子らに対して、キリスト教の信仰と生活を証明しながら、賢慮と愛をもって、他の諸宗教の信奉者との話し合いと協力を通して、かれらのもとに見いだされる精神的、道徳的富および社会的、文化的価値を認め、保存し、さらに促進するように勧告する。¹¹⁵

ここでは、他宗教は単に間違っただけの存在などではなく、「真理の光」を含む存在として、積極的に捉えられている。また、これは対話的態度へと向かうことへの宣言であり、実際カトリックによる宗教間対話の推進が行われていく。

また、庭野日敬は、以前のカトリックは「頑迷固陋といえるほど権威的」であったと語り、カトリックに対して批判的であったが、第二バチカン公会議によって「謙虚な自己反

省」をしたと認識したことから、好意的な発言をするようになる¹¹⁶。第二バチカン公会議に招待を受け、出席した庭野は、パウロ六世と会見し、「宗教協力」こそ、「自分に与えられた天の使命であるという決定^{けつじよう}を新たにした」と語っている¹¹⁷。このように、第二バチカン公会議並びにパウロ六世との出会いが、庭野が宗教間対話（宗教協力）へと積極的に取り組む大きなきっかけの一つになっており、第二バチカン公会議が日本に与えた影響の一つである。

12. 第一回世界宗教者平和会議の開催

世界宗教者平和会議（WCRP）設立の大きな契機は第二次世界大戦であり、1945年8月の原爆投下であると言われている。アメリカのユダヤ教教会連盟会長のモーリス・N・アイゼンドラスは、アメリカによる原爆投下を受け、「核兵器の増強や冷戦の拡大に懸念を抱き、これを打開するため、世界の宗教者による平和会議の開催が必要である」と考えるに至る¹¹⁸。その後、アイゼンドラスはユニテリアンのデйна・M・グリーリー、ホーマー・A・ジャック、メソジストのジョン・ウェスレー・ロードらと平和活動を開始し、これがWCRP設立へとつながっていく。

1966年3月15日から、ワシントンにおいて「平和のためのアメリカ国内諸宗教者会議」が開催された。この決議により、世界宗教者平和会議を開催することが全国に呼び掛けられ、ジュネーブの世界教会協議会（WCC）やバチカン教皇庁、ガンジー平和財団、世界仏教徒連盟などに世界会議への理解と協力を求めるため、ジャックらが諸国を巡った。

1967年、今岡信一良の紹介でジャックは日本を訪れ、庭野日敬と面会している。庭野は世界宗教者平和会議開催に賛同し、68年に日本宗教連盟主催で開催された「平和についての日米宗教者京都会議」において、庭野はグリーリーら、アメリカの宗教者と出会い、世界宗教者平和会議実現に向けて「共同コミュニケ」が発表した¹¹⁹。

その後、会場を京都と決め、日本宗教連盟は「国際問題委員会」を組織し、庭野が委員長を務め、新日本宗教団体連合会の大石秀典が総幹事を務め、受け入れの準備を進めていく。

第一回世界宗教者平和会議は、1970年10月16日から京都で開催された。議題は「平和」、討議テーマは「非武装」「開発」「人権」であった。

WCRPの平和研究所所員である飯坂良明は、先（8-1.）に言及した日本宗教連盟の「宗教者平和宣言」を引用し、その宣言の中の太平洋戦争に対する「懺悔と決意」という精神が「京都における世界宗教者平和会議において明確なかたちをとるにいたった」と述べている¹²⁰。このように、WCRPの開催においては、戦争への「反省」が意識されており、更に核の脅威、ベトナム戦争もその背景をなしていた。

また、「率直にいつて宗教は平和に対してはむしろマイナスの貢献しかなしえず、光栄よりも汚辱の歴史を歩んできたことを深く自省せざるをえなかった」として¹²¹、以下のように述べている。

これまでともすれば魂の救済と内なる平和のみを宗教の関与すべき課題と考えてきた世界の諸宗教は、人類全体の福祉と外なる平和＝世界平和のために奉仕することが自己の本質的使命であることを覚るにいたった。しかもこの使命は、信仰や宗派の相違をこえてすべての宗教に共通であるからには、すべての宗教がこの使命を達成するために共同し協力しなければならないということが、あらためて痛感されるにいたった。

122

ここでは、宗教の「使命」が「世界平和のために奉仕すること」と規定され、同じ使命を持っているからには協力しなければならない、とされている（WCRP の内実については、4 章にて検討する）。

更に、WCRP が示したことは、宗教の使命だけではなく、端的に宗教者が共に手を取り合えるという事実、また、それが良きことであるという価値観であった。これを機に、宗教間対話が、少なくとも立正佼成会内部では一般化していき、立正佼成会を中心に、地域での宗教間対話が活発化する。

「練馬宗教者懇話会」を立ち上げた立正佼成会の鈴木孝太郎は、「庭野日敬開祖がその〔WCRP の〕設立発起人の一人であったということで私どもは宗教対話とか、協力というものが当たり前のような意識で普段いる」と述べており、練馬宗教者懇話会設立には WCRP や立正佼成会の対話推進姿勢が下地にあったことを示している¹²³。同様に、「山梨県宗教者懇話会」も、WCRP に触発された組織である（第 6 章参照）。

こういったことから、立正佼成会の宗教間対話の推進、そして、WCRP の開催が、日本中で宗教間対話が展開していく契機となっているといえる。

1 3. 宗教的なものの希求

戦後、社会が安定してくると、平和を求め、対社会的、政治的な関心から行われる対話が活発化する一方で、個々の霊性や宗教性、信仰を宗教間対話によって深めようとする声が上がリ、宗教的な関心をもった宗教間対話も盛り上がり始める。現代の宗教間対話については、第 4 章以降具体的に見ていくので、ここでは、平和や社会的関心以外の関心に基づいて行われる宗教間対話に簡単に触れておきたい。

1 3－1. 比較宗教学的関心、宗教的探求

宗教間対話は、比較宗教学とその歩みを共にしてきた側面もある。万国宗教会議を賞賛したマックス・ミュラーは比較宗教学の祖であったし、万国宗教会議の目的の一つは、比較宗教学の進展でもあった。日本においても、「宗教家懇談会」が契機となって、姉崎正治・岸本能武太らが比較宗教学の研究会を開催したように、宗教間対話は日本における宗教学の発展に大きく関係している。諸宗教の共通点や差異を探る、という意味では比較宗教学

と宗教間対話は共通性があり、親和性がある。

比較宗教学は、各宗教の外面上の共通点や差異についての学術的、客観的な記述を目指す側面がある一方で、「宗教そのもの」（本質的な共通点）やキリスト教の真実性を弁証しようとすることを目指す、特定の立場からの宗教的探求と呼べる側面も持つ。宗教間対話も同様であり、万国宗教会議は、まさに他宗教との比較によって、キリスト教の唯一性を弁証しようという試みでもあった。現代においても、宗教的探究を目指して、宗教間対話を行うことがある。1970年代後半から南山宗教文化研究所が行ってきた宗教間対話はその典型例と言える。同研究所は、これまで『神道とキリスト教』『密教とキリスト教』『天台仏教とキリスト教』『浄土教とキリスト教』などの実際の宗教間対話（シンポジウム）の記録を数多く刊行している。内容的には、神学的・哲学的な議論が主であり、これまで見てきた実例とは位相が異なり、平和や社会的課題は直接的な問題にはなっていない。これらの実践は、ある意味で（宗教的探求としての）比較宗教学的な宗教間対話ではあるが、万国宗教会議と異なり、キリスト教の唯一性を弁証するのではなく、他者を理解することによるキリスト教神学の深化や発展などが目指されている。

こういった日本における神学的・哲学的な宗教間対話においては、西田幾多郎をはじめとする「京都学派」の宗教哲学が大きな役割を果たしていることも指摘しておくべき点である。南山宗教文化研究所での宗教間対話においても、京都学派の宗教哲学が「主導的役割を果たしてきた」と言われている通りである¹²⁴。

このような一部の学識者・知識人による宗教間対話では神学的・哲学的議論が展開されており、一般的な認知度はあまり高いとは言えない。これらの対話は「宗教間対話」という言葉から連想されやすい事例でありながら、社会的影響力の小ささのためか、宗教社会学などの視点からは研究されていない。

13-2. 東西霊性交流

「東西霊性交流」は、1979年に始まった禅宗とカトリック修道院の生活及び修行生活レベルでの交流である。それぞれが、互いの生活・修行を体験し、個々の霊性を深めていくことを目的としている。このような対話の背景には、第二バチカン公会議による「規制緩和」があるが、そのきっかけは、ヨーロッパのカトリックからの禅宗に対する、坐禅を学びたいとの要請であった。

第二バチカン公会議以前より1960年代には、弟子丸泰仙や愛宮ラサールなどの影響により、ヨーロッパでも坐禅を行うキリスト者が現れていた。禅に対する理解は個人によって深浅があるが、概ねキリスト教にとって禅による瞑想は、イグナティウス・デ・ロヨラの『霊操』などに見られるキリスト教的な瞑想方法と親和性があり、神と出会い、聖書をより深く読み込むための方法であると考えられていた（東西霊性交流については、第8章において詳しく検討する）。そのため、「本場」の坐禅を学びたいとの要望が、日本の禅宗に出されたことが、契機となっている。

しかし、ここには一つの「危機感」が認められる。1974年に、坐禅を実践する修道士であるハインリッヒ・デュモリンは以下のように述べている。

西洋におけると同様、アジアにおいても、霊的遺産が台なしにされつつある。この物質主義が、人類全体にゆゆしい問題を投げかけているのであるが、これに対しては、互いの力を合わせた行動だけが解決をもたらさしうるのである。¹²⁵

この「物質主義」によって「霊的遺産」が台なしにされているという危機感が、一つの「行動」、デュモリンの言葉で言えば「非キリスト教的宗教との対話」、つまり宗教間対話をもたらしていることが認められている¹²⁶。ここでも「物質主義」への抵抗が見られる。また、詳しくは第8章で見えるが、東西霊性交流も、「霊的伝統が蔑ろにされている」という危機感から、生まれ、継続してきたという背景がある。

13-3. 「祈り」の一致、災害への反応

他方、「祈り」のレベルでの一致を見出そうとする活動も見られる。1986年の「世界平和のための祈りの日（Day of Prayer for Peace）」（通称、アッシジの祈り）、その翌年に日本で開かれた「比叡山宗教サミット」、そして日本の各地で開催される諸宗教合同での慰霊祭、平和祈願祭などが挙げられる。

これらの宗教間対話における「一致」や「共有」のレベルは様々である。黙祷のみを共有するもの、独自の式典・祭式を発展させているもの、共有の祈願文を作成するもの、教団毎に一斉に異なる形式で祈りを捧げるものなど、がある（第5章参照）。

こういった集まりの多くも、上で見てきた宗教間対話と同様、戦争や事故、災害などがその契機となっている。近年では特に、東日本大震災などの大災害に際して、地域的な宗教間対話組織の活動が活発化している。たとえば、東日本大震災の犠牲者への諸宗教合同での慰霊祭を契機に、「鎌倉宗教者会議」も結成されている。

宮城県では「宮城県宗教法人連絡協議会」が、震災当初から様々な活動を行っていたことは有名である。始めは震災犠牲者の慰霊・供養のために諸宗教が集まっていたが、その内「心のケア」へと活動が展開し、「心の相談室」を開設した。その活動が傾聴喫茶店「Café de Monk」となり、東北大学宗教学研究室と連携を取りながら、「臨床宗教師」という、スピリチュアルケア¹²⁷についての講座及び資格が生まれるにいたっている。

他方で、東日本大震災を契機に宗教者と宗教学者が連携し、「宗教者災害支援連絡会」（宗援連）が2011年に結成されており、宗教者と宗教学者の連携による宗教間対話も広く展開されつつある。

また、9.11（同時多発テロ）やISの台頭などによって、イスラームとの対話も重要視されてきており、サウジアラビアのイスラームが主導するKAICIIDの活動なども、注目を集めている（第4章参照）。

14. まとめ

戦前は、様々な思惑の下に「平和」を主題とした宗教間対話が展開されていたが、戦争に向かうにつれ、国益のための宗教間対話が要請されていく。その後、戦後は宗教法人を巡る行政の対応から、相互扶助的な宗教間対話が要請され、戦争からの復興を目指して平和を希求する宗教間対話が再び盛り上がりを見せた。現在では多彩な宗教間対話が生み出され、展開している。

以上、本章では、日本における宗教間対話の歴史を概観し、それぞれが行われてきた時代背景をもとに、位置づけてきた。ここから、唯物論や物質主義の興隆、戦争や災害、政治情勢の変化など、大きな社会変動への宗教側の反応の一つが、宗教間対話であることが理解される。強調しておきたいことは、第二バチカン公会議だけが特に影響を与えたというわけではないということ、宗教間対話は戦前から連続と続いているということ、宗教間対話に至るには、様々な資源や機会があったということである。

戦前の宗教政策による宗教間対話や宗教法人法への対応によって生まれた宗教間対話などは、「宗教間対話」と見做されない可能性もあることは十分承知している。しかし、このようなものも「対話」として見做さなければ全体像が見えないということをこの歴史によって示唆すると共に、続く第3章以下で集中して論じていきたい。

思想的な面でいえば、日本では「宗教統一」という理想が宗教間対話の推進に大きな役割を担ったということは注目すべきことである。しかし、現在では「宗教統一」のような志向性が、ほとんど見られない。むしろ、多様性が重んじられ、差異を尊重する（あるいは差異に触れない）傾向が見られ、「統一」という言説は宗教間対話の現場ではあまり聞かれない。むしろ、活動や祈りといった行動面での一致が推進されている。しかし、それでも「宗教統一」という理想は、宗教の「同根性」に換言されており、しばしば宗教間対話の場で耳にする。この「宗教は皆同じ」という思想は、特に日本においては、あまり意識されずに存在しているし、宗教間対話の推進力にも、阻害要因にもなっている（第6章及び終章参照）。

話される内容に関しては、この50年間でそれほど大きな違いはない。その多くが、宗教の重要性を示し、「使命」や「責任」を示すという点で共通している。それは、宗教が衰退していく危機感や、伝統的な価値観が失われていく中での宗教への期待感などの反映であるとも考えられ、一貫して宗教への危機感や期待感が存在することは確認することができる。また、そこには通奏低音として「宗教」と対をなすものとしての「物質主義」への抵抗が見られる。ただ、その時々で流行するテーマはあり、近年では震災や心のケア、平和やイスラームとの対話といった話題がとりわけ多く、核兵器や人種差別などについてはほとんど話されていない。

¹ 中川修によれば、宗論の成立は早くとも奈良時代後半であり、記録に残されるのは平安時代に入ってからである（中川、2012、132～135頁）。

-
- ² レップ、2012、149～161 頁。
- ³ たとえば、[濱田、2005]、[星川、2006] などが、宗教間対話の「出発点」、「先駆け」などと言及している。
- ⁴ Müller, 2002 (1894), p. 346.
- ⁵ 鈴木、1979、207 頁。
- ⁶ Barrows, 1893, p. 18.
- ⁷ 宗教の違いに関心を払わないこと。相対主義ともいえる。
- ⁸ Barrows, 1893, p. 70.
- ⁹ Ibid., p. 1569.
- ¹⁰ Ibid., p. 72.
- ¹¹ 森、1990、2 頁。
- ¹² 鈴木、1979、208～209 頁。
- ¹³ 同書、216 頁。
- ¹⁴ Barrows, 1893, p. 977.
- ¹⁵ Barrows, 1893, pp. 128-129.
- ¹⁶ 足羽、2006、16 頁。
- ¹⁷ 「週刊仏教タイムス」2013 年 4 月 25 日、1 面。
- ¹⁸ 森、1990、14 頁。
- ¹⁹ 同書、21 頁。
- ²⁰ 星川、2006、40 頁。
- ²¹ Moyaert, 2013, p. 195.
- ²² 宗教間対話は万国宗教会議後も数多く行われている。海外の事例については、[Braybrooke, 1980] において詳しく紹介されており、日本における万国宗教会議以降の動きについては、鈴木範久が詳しく記している。
- ²³ 鈴木、1993、34 頁。
- ²⁴ 鈴木、1979、233 頁。
- ²⁵ 「反省雑誌」1986 年 9 月、68 頁。
- ²⁶ 鈴木、1979、242～243 頁。
- ²⁷ 鈴木、1993、50 頁。
- ²⁸ 「反省雑誌」1986 年 9 月、69 頁。
- ²⁹ 「WCRP」No.27、1981 年 2 月、6 頁。
- ³⁰ 額田、2011、48～49 頁。
- ³¹ 同書、49 頁。
- ³² 今岡は、聖公会に入信後、姉崎正治に指導を受け、その影響により、「宗教協力」を推し進めた人物である。具体的な活動は、日本宗教家懇談会に始まり、戦後は自由宗教を目指し、東京帰一教会を創設し、「日本宗教協力協議会」「国際自由宗教連盟 (IARF)」「世界宗教者平和会議 (WCRP)」などに積極的に関わっており、「宗教協力の開拓者」とさえ呼ばれている。このように、戦前の宗教間対話が、戦後の宗教間対話と関連性を持っていることが、ここからも理解することができる。
- ³³ 「WCRP」No.27、1981 年 2 月、7 頁。
- ³⁴ 大本七十年史編纂会、1964、89～90 頁。
- ³⁵ Braybrooke, 1980, p. 58.
- ³⁶ Ibid.
- ³⁷ Ibid., 大本七十年史編纂会、1964、89 頁。
- ³⁸ 「WCRP」No.27、1981 年 2 月、7 頁。
- ³⁹ 同上。
- ⁴⁰ 日本宗教連盟五十周年実行委員会、1996、7 頁。
- ⁴¹ 同書、9 頁。

42 同書、12～14 頁。

戦争末期には、アルミニウムは飛行機の原料として欠かせなかったため、1 銭や 5 銭のアルミニウム回収運動が起こった（原、1997、119～120 頁）。

43 同書、123 頁。

44 このような国家神道体制と結びついた宗教間対話を「宗教間対話」と呼びうるのかどうか、疑問を持たれることが予想される。実際、戦後には顧みられなくなり、宗教間対話は 1960 年代まで忘却される。しかし、こういった流れが、現在行われている宗教間対話ないし諸宗教合同の組織（たとえば、日本宗教連盟や多くの地方での懇話会）の基盤となっていることを考えれば、「宗教間対話」の文脈に位置づける必要があるだろう。

45 大本七十年史編纂会、1964、692 頁。

46 奥脇、2011、26～27 頁。

47 大本七十年史編纂会、1964、768～769 頁。

48 「神の国」第 98 号、1927、76～81 頁。

49 大本七十年史編纂会、1964、767 頁。

50 同書、766 頁。

「万教同根」は、言葉としては「愛善苑」設立時（1945 年）に明示されている。

51 「大本教学」第 17 号、1978、16 頁。

52 大本七十年史編纂会、1964、772 頁。

53 「大本教学」第 17 号、1978、17 頁。

54 対馬、1989、283 頁。

「宗教帰一」という理念は、先に上げた宗教家懇談会でも見られるものであり、「宗教は凡て方法なり、方便なり」と言われ、宗教は帰一すべし、「一致和合」という思想が見える（「反省雑誌」1896 年 9 月、74 頁）。

55 日本宗教連盟五十周年実行委員会、1996、20 頁。

56 日本宗教連盟の現在の機能の一つは、教団の実際の運営と行政の規則などとの調整を図るところにある。たとえば、文化庁が開催する「宗教法人実務研修会」への協力を通し、「法人意識の徹底」「宗教法人の管理運営の適正化」に努めている。また、「宗教と税制シンポジウム」を開催するなど、税金の問題に取り組み、公益法人（宗教法人）への課税に対して慎重さを行政に求めるなど、宗教界と行政の連絡窓口となっている。

57 「新宗教新聞」第 45 号、1953 年 7 月 25 日、1 面。

58 「新宗教新聞」第 87 号、1955 年 3 月 20 日、1 面。

59 岸本、1963、232 頁。

60 古賀、1993、209 頁。

61 他方で、「団体等規制令」により、占領軍に反対したり、日本軍の「侵略的対外軍事行動を支持」したり、「軍国主義若しくは軍人的精神を存続」したりしている宗教団体は、その法人格の有無にかかわらず、解散させられることがあった。厳格な意味での「信教の自由」は守られなかったといえる（新宗連調査室、1963、84 頁）。

62 同書、176 頁。

63 古賀、1993、234 頁。

日本の文部省はこのような GHQ・CIE の態度を利用し、日本宗教連盟から新法律制定の要望を GHQ に提出させたとも言われている（新宗連調査室、1963、177 頁）。

64 日本宗教連盟五十周年実行委員会、1996、34 頁。

65 石川県宗教連盟 50 周年記念誌編集委員会、1997、4～5 頁。

66 結成は 1946 年であるが、5 周年記念は 1952 年に開催されている。

67 「新宗教新聞」第 138 号、1952 年 6 月 20 日、1 面。

68 群馬県宗教団体連合会記念誌編集委員会、2014、18 頁。

69 同上。

70 パーフェクト リバティー教団の略称は、PL 教団とされていた時期もあるが、現在では PL で統一されている。

71 新宗連調査室、1963、174 頁。

72 大石、1983、248 頁。

73 「新宗教新聞」121 号、1956 年 9 月 5 日、1 面。

74 「新宗教新聞」126 号、1956 年 12 月 5 日、1 面。

75 詳細は不明であるが、主催者側を代表していたのが、1947 年 2 月 15 日に結成され、現在も続く「国際宗教同志会」の常任委員であった荘野忠徳であった。また、国際問題総合研究所所長には九州帝国大学法学部教授などをしていた藤澤親雄が就任していたと言われ、藤澤は「国家主義者」と目され、戦後は公職追放されている。藤澤はその後、日本大学、国士舘大学の教授を歴任している。

76 「愛善苑」第 1 巻第 8 号、1946、6 頁。

77 同書、7 頁。

78 同書、9 頁。

79 斎藤、2005、78 頁。

80 「新宗教新聞」第 61 号、1953 年 2 月 15 日、1 面。

81 「新宗教新聞」第 63 号、1954 年 3 月 20 日、1 面。

82 「新宗教新聞」第 65 号、1954 年 4 月 20 日、1 面。

83 同上。

84 同上。

85 「新宗教新聞」第 63 号、1954 年 3 月 20 日、1 面。

86 「新宗教新聞」第 94 号、1955 年 7 月 5 日、1 面。

87 「新宗教新聞」第 93 号、1955 年 6 月 20 日、1 面。

88 同上。

89 「新宗教新聞」第 96 号、1956 年 8 月 5 日、1 面。

90 「愛善苑」第 125 号、1955、4 頁。

91 「新宗教新聞」第 97 号、1955 年 8 月 20 日、1 面。

92 「新宗教新聞」第 115 号、1956 年 6 月 5 日、1 面。

93 WCRP 歴史編纂委員会、2010、40～41 頁。

日本宗教協力協議会は、「個人としての宗教人の親睦協力機関」といわれており、少なくとも 1983 年には、活動を休止している（大石、1983、186～187 頁）。

94 平和を求める宗教間対話は、日本以外でも、第二次世界大戦前から存在しており、第一次世界大戦後には、具体的な集会としては結実しなかったが、World Conference on Religion and Peace（後の World Conference for International Peace through Religion）が発足している（Braybrooke, 1980, pp. 53-61）。

95 庭野は、「私は若いころから、あらゆる宗教は手を握り合って進まねばならないという信念を持っており、とくに立正佼成会を創立してからは二十七年間、常にそれを念願し主張し、実践し続けてきました」と発言している（立正佼成会、1978、46 頁）。

96 立正佼成会のホームページでは、「宗教協力のあゆみ」として、庭野を始めとする、立正佼成会の宗教間対話に携わってきた歴史が載っている。その始めに位置するのが、1951 年の新日本宗教団体連合会結成であり、続いて、次節で示す「核兵器禁止宗教者平和使節団」の派遣が記述されている。このように、立正佼成会本部の認識においても、庭野の「宗教協力」は、1951 年以降に本格化したと考えられている。

（www.kosei-kai.or.jp/030katsudo/0302/post_32.html、2016 年 9 月 13 日取得）

97 庭野、1976、274 頁。

98 佼成出版社、1965、205 頁。

99 同上。

-
- 100 「新宗教新聞」第 281 号、1963 年 12 月 20 日、4 面。(傍点は引用者による)
- 101 庭野、1972、202 頁。
- 102 立正佼成会、1978、102 頁。
- 103 立正佼成会、1979、21～22 頁。
- 104 同書、24 頁。
- 105 立正佼成会、1976、19 頁。
- 106 立正佼成会、1978、103 頁。
- 107 「新宗教新聞」第 77 号、1954 年 10 月 20 日、1 面。
- 108 WCRP 歴史編纂委員会、2010、39 頁。
- 109 「新宗教新聞」第 139 号、1957 年 7 月 5 日、4 面。
- 110 立正佼成会、1979、39 頁。
- 111 「核兵器実験の全面的、かつ無条件の禁止」「核兵器の生産、貯蔵、使用の全面的禁止」「国際協力に基づく原子力平和利用により、富の不平等を克服し、人類の福祉を増進すること」の三つを提唱している。
- 112 毎日新聞「靖国」取材班、2015、138～140 頁。
- 113 大石、1983、182 頁。
- 114 南山大学、1986 (1965)、197～200 頁。
- 115 同書、198 頁。
- 116 佼成出版社、1965、17、24 頁。
- 117 立正佼成会、1978、46 頁。
- 118 WCRP 歴史編纂委員会、2010、32 頁。
- 119 庭野平和財団、1984、53～54 頁、大石、1983、130 頁。
- 120 世界宗教者会議日本委員会、1972、30 頁。
- 121 同書、31 頁。
- 122 同書、32 頁。
- 123 樫尾・本山、2015、48 頁。
- 124 保呂、2000、396 頁。
- 125 デュモリン、1975 (1974)、19 頁。
- 126 同書、32 頁。
- 127 スピリチュアルケアは、主に病院などにおいて、人生の意味や死の意味などについての悩みを聞き、人の魂や精神の健全さを保つために行われる。そこでは、宗教的な知識が必要とされるが、特定宗教の布教としない必要があると言われている。

第3章 宗教間対話の四象限図

1. はじめに

宗教間対話とは何か、と問えば、人それぞれに異なった答えを返してくる。諸宗教が手を携えて、共に社会問題解決に向かうこと。教義に踏み込んで、真理を求めて話し合うこと。あるいは、共に平和を祈ること。これらに共通項を見出すとすれば、諸宗教が集うことくらいである。

このように、宗教間対話が多様であることを踏まえた上で、「対話」と「協力」、あるいは「靈性交流」を加えた区分が、これまで基本的な分類として語られてきた。この区分は、経験的にも直感的にも正しいように思われる。しかし、この区分の基準は曖昧であり、それぞれの関係性も明確ではない。

そこで本論では宗教間対話の「関心」と「対象」に着目し、そこで見出される二つの対立軸による分類を試みる。用いるのは、「内 - 外」「自利 - 利他」という二つの軸であり、これを組み合わせることによって得られる四つの象限が本論の強調点である。これにより、宗教間対話の多様性と全体像を示すとともに、一つの宗教間対話の中にある多様性や変化をも示すことを目指す。

2. 先行研究における宗教間対話の分類

先行研究において、宗教間対話を「対話」と「協力」に大別するという分類が、しばしば見られる。『現代宗教事典』の「宗教協力」の項では、「異なる宗教や宗派の相互理解のための宗教協力」と「社会問題や文化事業に協力して取り組む目的達成のための宗教協力」が大別され、前者を「宗教間対話」、後者を「宗教協力」として独立したものと見做すこともできると述べられている¹。つまり、対話とは、宗教の相互理解や真理探究をめぐってなされるものであり、協力とは社会問題の解決等のためになされるもの、と区別して論じられている。

また、「東西靈性交流」²を契機として、「対話」「協力」に加えて、「靈性交流」を第三の分類とすることが、一つの考えとなっている。これは、①教義や真理について話し合う「対話」、②宗教が協力して社会貢献や平和活動を行う「協力」、③言葉を使わず、互いの修行や生活を体験し合う「靈性交流」という区分であり、目的と形式という二つの軸からの分類である³。②の「協力」は平和や社会貢献といった「目的」によって規定されているのに対し、①の「対話」と③の「靈性交流」は「言葉」の使用／不使用という「形式」によって規定されている。

ここで「対話」「協力」「靈性交流」という分類を行う理由は、「宗教間対話」といえば「対話」の部分にばかり光があてられるといった現状の中で、「対話」も「協力」も「靈性

交流」も、すべてが「宗教間対話」として同等にあつかわれるべきことを示すため」と示されている⁴。つまり、その意図はできるだけ包括的に、広範に偏りなく「宗教間対話」を捉えることにある。

確かにこの分類により、宗教間対話の広がりを見せること、包括的で広範な理解を得るという目的は達せられるのかもしれない。しかし、この分類では「目的」と「形式」という二つの基準を（あえて）混同して用いているので、ある種の混乱は免れない。更に、「対話」と「協力」と「霊性交流」がどのような関係性を持つかは言及されていない。

海外の分類の試みにおいても、曖昧さが見られる。ピーター・K・H・リーは、「宗教間対話の諸レベル」として、宗教間対話の現場では、①コミュニケーションの段階、②実存的な出会いの段階、③公共の利益に取り組むような段階、という発展的段階があることを報告している⁵。これは「対話」が「協力」へと発展するという見方であり、連続性を持ったものであることが示唆されている。しかし、この発展段階はリーが経験した特定の宗教間対話から導き出されたものであり、普遍的に適用できるものかどうかは確認されていない。

他方、マリアン・モイアートは参加者、構造（構成）、対話のテーマによって宗教間対話が変わった形式をとることを指摘し、いくつかのタイプの宗教間対話を挙げている⁶。それが、①生活についての対話、②活動についての実践的な対話、③神学的な対話、④スピリチュアルな対話、⑤外交的な対話、である。この分類は、明言はされていないが、対話の「内容」あるいは「目的」に沿ったものである。モイアート自身、宗教間対話の概念を狭くすることが宗教間対話の豊かさを制限してしまうと考えており、ここでの分類の目的は、「対話の様々な形式、宗教間の出会いに参加しようとする様々な理由、向き合わなければならない問題の多様性、そして対話されるたくさんのテーマが存在していること」を示す点にある⁷。

ここでも分類の目的は宗教間対話そのものの分類ではなく、また、分類することによって宗教間対話をより原理的に理解しようとするところにもない。あくまでも宗教間対話の諸実践の多様性を示そうとしているに過ぎない。

ウェイン・ティースデールは「宗教間のコミュニケーションの長い経験と実践は、対話自体の基本的なタイプあるいは形式のいくつかを明らかにした」として、「頭の対話」「心の対話」「生活の対話」「愛の対話」「手の対話」と五つに分類している⁸。「頭」から「愛」の対話までが、宗教間対話の内容（テーマ）による分類であり、「手の対話」が、いわゆる「宗教協力」と言えるものである。この分類は本人が述べるように経験的に、自ずと「明らか」になったものであり、そのため分類の原理も、意図も曖昧である。

同じようにレオナード・スィードラーも、対話を「頭」(Head)「手」(Hands)「心」(Heart)「聖」(the Holy)という四つのHに分けている。頭の対話は、より深く真理を学ぶために他者と出会うことであり、手の対話は世界を癒すために他者とともに行動することである。心の対話は他者の美しさや「霊性／心」を会得することであり、聖の対話は他者との

対話の中で調和やすべてが全体の中で統合されることなどを目指す⁹。この分類についてスィードラーは、「四つの主な次元が対話にはある」と述べているだけであり、分類の基準や意図は不明である¹⁰。

以上のように、いくつかの先行研究における宗教間対話の分類は、宗教間対話の多様性を示した上で、経験や印象に基づいて行われている。それらに共通するのは、「対話」と「協力」を大別し、「対話」を細分化する作業である。

3. 本論の枠組み

ここで、本論における分類を示してみたいと思う。先に簡単に示しておく、本論では、「内 - 外」「自利 - 利他」の二つの軸を用いて四象限図を作成し、宗教間対話の分類を行う。「内 - 外」は宗教間対話の参加者や主催者による「関心」における対立軸が基となっており、「自利 - 利他」は「対象」における対立軸が基となっている。この場合の「関心」は、宗教的領域と政治的領域への志向性の違いに、「対象」は、「誰のために行っているのか」という点に限定的に着目をしている。このような限定は、これまでの「対話」「協力」区分などに見られた、分類軸の不明瞭さを脱するために行われる。以下では、この二つの軸を設定する意味や意図を示していきたい。

3-1. 内的と外的

先行研究において、「対話」と「協力」にコントラストがつけられるのは、分類の指針が「目的」にあったからである。宗教間対話の「目的」が、求道や真理探究、相互理解だと考えられる場合と、社会貢献や社会正義の実現にあると考えられる場合の二種類が考えられ、前者が「宗教間対話」、後者が「宗教協力」と名指されていたといえる。

この分類の場合、相互理解であれば「話し合い」、社会正義の実現であれば連携的な「活動」、というように、「目的」によって対話の「形式」（手段としての対話あるいは協力）が決定されることとなり、「目的」と「形式」は連動することとなる。

しかし、社会正義の実現のために「話し合い」を重ねることもあり、逆に相互理解のために「活動」を共にすることも考えられ、実際の状況は、この分類で想定されるほど単純ではない。この分類では、「目的」と「形式」を分けて考えることは困難であり、「話し合い」と「活動」の連続性を示すことも困難である。

ここで「目的」を「形式」から引き離すために、「関心」という軸を導入する。「関心」による区別は新しいものではなく、すでにミカエル・バルネスが、「知識的関心の高い人々」「宗教伝統に関心のある人々」「政治的なものに関心のある人々」を区別し、この関心によって宗教間対話に求めるもの（求道、時代への適応、社会問題の解決）が異なるということを指摘している¹¹。

日本においては、田丸徳善によって宗教固有の領域と政治的な領域へと向かうそれぞれの方向性の区別が、分類の指標として指摘されている。田丸は、日本において宗教間対話

(宗教協力) 研究に先鞭を着けたと言える人物であり、1989年の時点で、以下のように記述している。

宗教集団にとって固有な領域と、政治的な課題との取り組み〔……〕いわば一般の社会の要請への対応としてみなされる活動とを区別してみよう。¹²

この提案が、その後深められた形跡はないが¹³、本論では、改めて田丸が示したこの指針に従ってみたいと思う。

この提案は、「領域」と「活動」という二つの質の異なったものを対比的に表している点にやや難がある。ここでは「領域」を主軸として、宗教集団にとって固有な領域と、政治的・社会的な領域という二つの領域として考え、筆者はそれを「関心」の違いと位置付けている。

この領域のどちらに「関心」が向けられるのか、その「関心」の方向性(教義や祈りなどの宗教的なものに関心が向くのか、募金や社会貢献などの社会的な領域に関心が向くのか)によって、宗教間対話がある程度区別できるようになると考えられるからである。筆者は、これまで、前者を「内的宗教間対話」、後者を「外的宗教間対話」と定義してきた¹⁴。この内外は「関心領域」による区別であり、レオナード・スィードラーによる「共同体間」と「共同体内」という「共同体」を中心とした領域による区別とは異なる¹⁵。

宗教間対話が、「世界平和」を目的としている場合のことを考えてみると、「世界平和」が祈りや教義に踏み込んだ話し合いを通して実現されと考えられる場合、いわゆる宗教固有の領域に関心が向かい、「内的」なものと判断される。他方、「世界平和」が宗教者による政治的な働きかけで実現されと考えられる場合、社会的・政治的な領域に関心が向かい、「外的」なものと判断される。

ここで注意すべきことは、田丸が指摘しているように、宗教に固有な領域に向かう関心と社会・政治的領域に向かう関心が連続性を持っていることである。

もちろん、これら二つは必ずしもはっきりと別個のものでなく、一部の宗教ではかなり密接につながっているが、便宜上、このように考えておいて差し支えないであろう。

16

田丸が認める通り、この点において曖昧さがあることは否めないが、この曖昧さは、むしろ、「内 - 外」という区別の連続性を示している。実際の宗教間対話は、二項間を揺れ動き、流動的なものであるからである。

この連続性を示すために、本論は、あえて従来の「対話」と「協力」という区別は採用していない。更に言えば、外的宗教間対話が必ずしも「協力」となるとは限らないし、内的宗教間対話が必ずしも「対話」となるとは限らない。たとえば、環境問題に関して宗教

者によって実現可能な試みについての宗教間の話し合いは、「外的宗教間対話」ではあるが、必ずしも「協力」した活動を伴うものではない。また、宗教的なものに関心が向かう宗派を超えた慰霊祭などは「内的宗教間対話」であるが、必ずしも「対話」を伴うものではなく、「協力」と言うべきものかもしれない。したがって、「関心」という観点から見れば、「形式」は主催者・参加者により任意の形を取ることであり、必ずしも「関心」が「形式」を決定するということではない。

3-2. 自利と利他

もう一つ、宗教間対話のタイプを鮮明にする対立軸がある。それが、「自利」と「利他」という二項であり、「目的」と関連するものであり、ここではそれを「対象」の違いと位置付けている。

現在、日本の人文社会科学研究において、「利他主義」の研究が盛り上がりを見せている。宗教学でも東日本大震災前後から、宗教者の社会貢献が取り上げられ、「宗教と社会」学会では宗教と社会貢献に関する研究会が作られ、現在も盛んに研究会が開催され、ジャーナルが定期的に発行されている。

その中心人物の一人である稲場圭信は、利他主義研究が日本のみならず海外でも盛り上がりを見せていることを指摘している。

現代社会は、環境問題、国際紛争、テロリズム、経済問題、医療問題、介護福祉問題、年金問題、教育問題と、多くの難問を抱えている。従来のように行政主導のシステムに頼るのではない、自発的な利他性に富む市民社会が必要とされている。行きすぎた利己主義に抗して、今こそ、共感、思いやり、利他性をもとにした社会を構築しなければならない。そのような社会的要請から、利他性に関する研究が進められているのだ。¹⁷

宗教間対話の現場においても、「宗教は利他的である（べき）」とする言説をよく聞く。宗教が利他的であるとするならば、その宗教が集まる宗教間対話も利他的である（べき）、と考える人も少なくない。そのような人々は、宗教間対話は社会貢献（外的宗教間対話）に重きを置くべきだと言う。外的宗教間対話を推し進めることは、困窮している人たちを助け、社会を良き方向に持っていくのだから、利他的と見える。他方で、内的宗教間対話の多くは自利的（利己的）に見える。対話による真理探究などは、社会的に影響力がなく、個人的な満足のためにやっていると思われがちであり、しばしばそのように批判される。

しかし、外的宗教間対話においても、利他的ではないこともある。たとえば、宗教と政治の問題、宗教法人法制や税制の問題を巡る対話がなされる場合である。関心は対社会的（社会に対する応答）ではあるが、税金や宗教法人の法的地位を巡る問題は、必ずしも利他的とは言えず、どちらかと言えば、宗教団体の利益を巡ってのものであり、自利的であ

る。あるいは逆に、内的宗教間対話を推し進める人たちも利他的である場合は多い。たとえば、教義に踏み込んで話し合い、諸宗教の共通性や共通の倫理を見出そうとしたり、世界平和を祈ったり、不特定多数のために慰霊祭を合同で行う場合がそうである。

ここに、「内 - 外」という「関心」の所在による分類の軸とは別に、「対象」によるもう一つの分類の軸がある。それが、「自利 - 利他」という区別である。「自利」の場合、主催者あるいは参加者は、宗教間対話によって得られる成果・利益を、宗教間対話（あるいは宗教）に直接関わっている人たちに還元しようとする。「利他」の場合、主催者あるいは参加者は、宗教間対話によって得られる成果・利益を、宗教間対話（あるいは宗教）に直接関わっていない不特定多数の人たちにも還元しようとする。

ここでの「自利 - 利他」の区別は、「内 - 外」と同じくその境目が曖昧であることを認めなければならない。自分のためと思ってやっていることが他人のためになっているのであれば、自利と利他の区別がつかなくなるからである。したがって、ここでは、まず「誰のために宗教間対話を行うのか」という主催者や参加者の観点から、基準を設定している。つまり、結果的に誰の利益になるかは問題とはせず、まずは主催者や参加者の意図による区分を軸とすることになる。

「自利 - 利他」の区別が流動性・連続性を持っているということは、仏教用語においては、「自利利他」として一語で使われることから分かる。自利が利他となることも多々あり、逆もその通りである。仏教的に言えば両方を行うことが大乘的な理想とも言え、実践的には区別は不可能である。

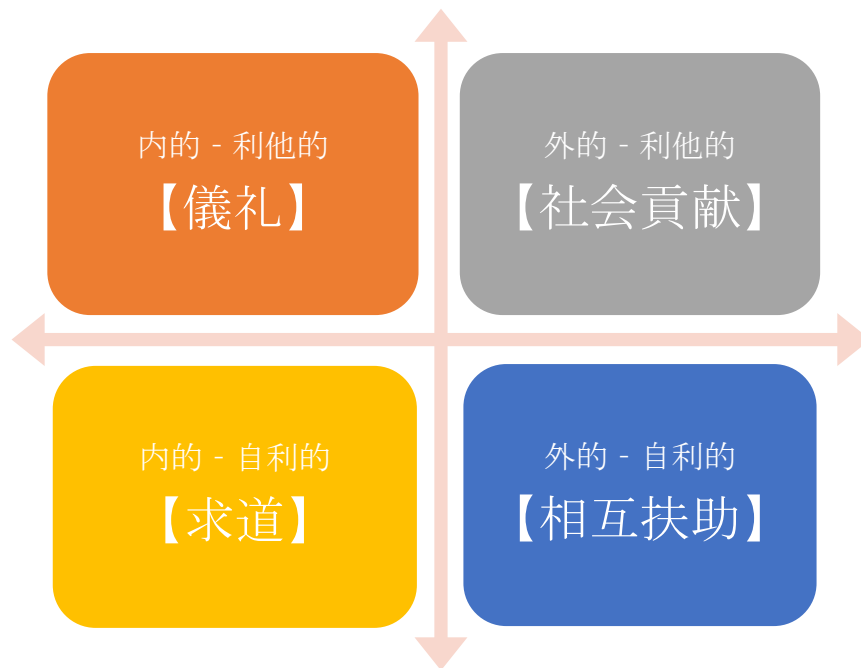
ここで改めて、「目的」「形式」「関心」「対象」について整理をしておく。

先行研究では「目的」と「形式」による分類が、一般的であった。相互理解や社会正義の実現などといった「目的」の区別から、「宗教間対話」と「宗教協力」といった「形式」が導き出されていた。この場合、「目的」と「形式」は連動しており、目的 - 手段の関係にある。しかし、目的 - 手段は必ずしも一致するわけではなく、相互理解のために宗教協力を行ったり、社会正義の実現のために宗教間対話を行ったりすることもある。このように、実際に「形式」を決定するのは「目的」だけではなく、社会的状況や担い手、地域性、あるいは戦略や資源などでもあるが、先行研究の分類では、それを示すことができない。

そこで本章では、様々な要因によって左右される「形式」を一先ず括弧に入れ、「目的」に焦点を合わせ、それを「関心」と「対象」に分けて考えてみた。「目的」を「関心」と「対象」に分けたのは、そこに対立が見られるからであり、対立点は、宗教間対話の主催者／参加者が、主催／参加する宗教間対話をどのように見ているのかを浮き彫りにするからである。

3 - 3. 宗教間対話の分類

この「内 - 外」を横軸、「自利 - 利他」を縦軸にすると、四つの象限が得られる（図1）。



X軸：内 - 外（関心） Y軸：自利 - 利他（目的）

図1. 宗教間対話の四象限図

第一象限は、外的 - 利他的宗教間対話で、いわゆる「社会貢献」を目指し、多くの「宗教協力」と名指されるものが、ここに位置する。第二象限は、内的 - 利他的宗教間対話で、慰霊や平和への祈りといった、諸宗教合同での宗教的「儀礼」を行うものである。第三象限は、内的 - 自利的宗教間対話で、宗教的な事柄が扱われる狭義の「宗教間対話」であり、自己の刷新や深化といった自己変革が目指される「求道」である。第四象限は、外的 - 自利的宗教間対話で、たとえば、税金対策など、宗教団体や法人の維持や運営について知恵を出し合う、「相互扶助」的な組織や集会である。以下、それぞれをもう少し詳しく説明する。

第一象限（外的 - 利他的）では、関心が社会や政治の問題へと向かい、その目的は環境問題の改善や貧困の撲滅、紛争の調停などにある。直接的な対話参加者への利益が想定されていない、あるいは対話参加者だけに利益が留まらない、という意味で利他的である。

第二象限（内的 - 利他的）では、関心が宗教固有の領域である宗教儀礼、慰霊に向かい、目的は世界平和や戦災などの犠牲者への慰霊にある。慰霊や祈りの対象は死者であれ、生者であれ、不特定多数の他者であり、対話参加者に限定されないという意味で利他的である。

第三象限（内的 - 自利的）では、関心は教義や宗教間の関係などに向き、目的は真理探究や他者理解にある。その成果は個人的な学び、霊性の深まり、信仰の深まりなどと表現され、その利益は基本的には参加者個々人に還元されるものであり、自利的である。

第四象限（外的 - 自利的）では、関心は税制や宗教法人法など、政治や世俗法、社会規

範などに向かい、目的は宗教法人の円滑な運営や社会適応などにある。またそこで得られる学びや利益は、基本的には参加者（宗教団体）への利益が目指されているため自利的である。

この分類により、その多様性を損なうことなく、また原理的・整合的に宗教間対話の全体像を示すことができる。宗教間対話と一口に言っても、その個々の現れは多様であり、さらに一つの宗教間対話の内部に複数の要素が見られることも多いが、この分類では象限間の連続性・流動性を示すことによって、宗教間対話の傾向や多様性、そして変化を可視化する。

第三象限では受益者として「個人」を想定しているのに対し、第四象限では「組織」を想定している。この点は、「自利」の「自」が「個人」「組織」どちらを指しているのか、両義的であるということを示している。この「個人」「組織」の区別は、宗教間対話を研究する上においては更なる論点になると思われるが、対話における「関心」と「対象」に焦点を置くことで、このような「形式」に関する議論とは距離を置いて議論することが可能となっているとも言える¹⁸。

4. 観想と活動、求道と社会貢献の対立

「内 - 外」「自利 - 利他」という軸は、宗教間対話のみならず、宗教の様々な活動に関係している。つまり、同一の宗教伝統・宗教集団においても、「内 - 外」の志向性の違いがあり、「自利 - 利他」のどちらに重きを置くかの違いがある。それが修道院間の対立や、仏教教派間の対立を生むこともある。本章で示した分類の利点は、こういった対立する二項に対して優劣といった価値判断を下さず、二項間の連続性を示すことができるところにある。以下では、それをいくつかの実例に即して見てみたい。

まずはキリスト教史における伝統的な「観想」と「活動」の優劣の議論を振り返りたい。修道院の例から言えば、伝統的に「観想」に重きが置かれていたと言える。桑原直己によれば、トマス・アクィナスにおいて「カリタス」には「神への愛」と「隣人愛」との両面がある。「神への愛」には観想的な生活が直接的に属し、その生活は神のみに専念することを切望する。他方、隣人愛には活動的な生活が属し、その生活は隣人の困窮に奉仕することへと向けられる¹⁹。そして、「観想的な生活」と「活動的な生活」という対比に関しては、哲学的伝統においても、キリスト教的伝統においても、「観想的な生活の優位」ということは一般的な通念であった、と言ってよかろうと指摘している²⁰。

桑原の指摘通り、哲学的伝統においても優位に立っていた「観想」ではあるが、しかし、ハンナ・アーレントは、近代において「観想」（アーレントにおける定訳は「観照」）から「活動」へと、重点が移ってきたと指摘している。アーレントは「活動的な生活」と「観照的な生活」を対比させ、キリスト教が「宗教上の裁可をもって〈活動的な生活〉を派生的で第二義的な地位に引き下げた」とし、その後、「近代が伝統と訣別し、最後にマルクスとニーチェがこのヒエラルキーの順位を転倒した」と述べる²¹。単純に言えば、「活動」が優位に

立ったのである。

現代でも、「観想」と「活動」は対比的に語られ、「活動」の優位が語られる傾向にある。ここで注目すべきことは、宗教間対話の文脈においては第1章でも見たように、「求道」（第三象限）と「社会貢献」（第一象限）が対比的に語られていることである。「観想」は「求道」、「活動」は「社会貢献」とパラレルに語ることができるだろう。そして、宗教間対話においても、「求道」に対する「社会貢献」の優位が語られがちである。

神父である奥村一郎は、この「観想」と「活動」の文脈を宗教間対話に接続して語っている。奥村は、活動修道会への比重が現代高まっていることを指摘し、「今、カトリックでこれが大きな問題になっています」と述べ、「社会的な働きに追われてしまって、瞑想とか祈りの時間が少なくなった、それをどうしたらいいだろうか」と発言している²²。この発言は、「社会的な働き」（活動）ではなく、「瞑想とか祈り」（観想）に重きをおくために、第三象限における宗教間対話が必要となるという話につながっていくのである²³。

また、「求道」（第三象限）と「社会貢献」（第一象限）を対比して、ポール・ニッターは以下のように述べている。

解放の神学者達が主張するように、私達はまず多様性と対話を享受するためではなく、苦難と抑圧を終わらせるために、外へ出て他者と会い、他宗教と出会う——慈善を行うだけでなくまず第一に正義を求めて働くためである。私達に告げられているように、正義は多元主義、対話、慈善にさえも優るものだ。[……] したがって対話は宗教的有閑階級の贅沢ではない。また [……] 「もっとも本質的なもの」でもない。諸宗教間の対話は国際的な解放にとって本質的なのである。²⁴

ここでの要点は、宗教間対話は「宗教的有閑階級の贅沢」ではなく、「国際的な解放」に資するという点にある。その目的は「苦難と抑圧を終わらせるため」「正義を求めて働くため」であり、「社会貢献」的である。実際、ニッターは Christian for Peace in El Salvador²⁵ と International Interreligious Peace Council²⁶に参加しており、このような活動をニッターは、キリスト教的な意味での「実践」(practice) であるとしている²⁷。キリスト教的な意味での「実践」とは、社会的に広がるものであり、キリスト教的な意味での「アガペー」あるいは「慈善」(charity) であり、利他的である。このような「活動」や「実践」(第一象限) が重要視される中、「求道」に資するような宗教間対話 (第三象限) はその無活動性を否定されるように思われる²⁸。

こういった状況に対して、先の奥村は、自身の行う「東西霊性交流」(第三象限) が「大して役にも立たないゼイタクなあそび、と思われていよう」と半ば自虐的に述べる²⁹。社会貢献を重視する側からすれば、何よりも「実践」が優位であり、「ゆっくり議論している」ことは「贅沢」なのである³⁰。しかし、逆に、「求道」を目指す立場から、社会的影響力の低さ故に、「宗教間対話から得られる成果は、他宗教との接触により「自宗教の理解を深化

させる」ことだけである」と開き直る場合もある³¹。

あるいは、第三象限は、第一象限より「本質的」な宗教間対話とされることもある。たとえば、すべての「宗教間対話」は同じ一つの精神から生じているとして、その「本質的精神」が、「宗教的求道」だとされることがある³²。また、宗教間対話の「本質的な意義」が「求道つまり宗教的探究」にあると言われることもある³³。あるいは、控えめに「求道」と「社会貢献」の両方が必要とする人たちも多い。多くの宗教間対話を経験した小原克博は、その二つが車の「両輪」であると述べ、その二つのバランスが必要だと指摘する³⁴。

この「求道」（第三象限）と「社会貢献」（第一象限）のどちらに重きを置くのかということが、宗教間対話においては対立点となっており、伝統的な議論と同じく優劣を持って語られてきた。もちろん、伝統的な議論においても、「観想」と「活動」の関係性や連続性について議論はなされているが、宗教間対話研究においては見受けられない。宗教間対話においては、「求道」と「社会貢献」の両方が大事だという議論はあるが、それらが連続的であり流動的であることを、その優劣問わずに、示されているわけではない。

5. まとめ

宗教間対話に対して、これまでいくつかの分類が試みられてきたが、それらは宗教間対話の広がりを見せるところに主眼があった。そのため、分類軸の不明瞭さ是否めず、「目的」と「形式」が渾然一体となった分類項が提示されていた。

今回の分類では、宗教的領域・政治的領域への志向性にかかわる「関心」と、「誰のために行っているのか」という点にかかわる「対象」に着目し、「内 - 外」「自利 - 利他」という軸からの分類を提案した。これにより、宗教間対話の多様性を示すとともに、一つの宗教間対話の中に含まれる関心や目的の多様性、その間の流動性についても可視化することが期待できる。一つの宗教間対話が複数の象限の側面を併せ持ったり、象限間を移行したりしているという、この分類で示した可能性を、以下の章では実証していきたいと思う。

¹ 井上、2005、196 頁。

² 東西霊性交流とは、1979 年に始まった主に日本の禅宗（臨済宗、曹洞宗、黄檗宗）とヨーロッパ諸国のカトリック修道院との交流である。東西霊性交流の歴史や内実については第 8 章及び拙論において詳しく触れている（拙論、2011、2012a、2012b）。

³ 山梨、2005、48 頁。

⁴ 同書、51 頁。

⁵ リー、1993（1992）、408～409 頁。

⁶ Moyaert, 2013, p. 201.

⁷ Ibid., pp. 202-203.

⁸ Teasdale, 2004, p. 28.

⁹ Swidler, 2014, pp. 15-18.

¹⁰ Ibid., pp. 16-17.

¹¹ Barnes, 2012, p. ix.

ただ、バルネスによる区別もまた、関心や目的の多様性を例示することに主眼があり、分類を意図している訳ではない。

¹² 田丸、1989、12 頁。

¹³ 田丸はその後、2000 年に入って星川啓慈らと宗教間対話についての論考を発表しているが、そこでは「真理」についての宗教間対話」のみに限定して論じている（田丸ほか、2000、97 頁）。

¹⁴ [拙論、2010] においては、「内 - 外」は「目的」による分類として提示していたが、[拙論、2015] において、「関心」の方向性を含む軸であることを示唆している。

¹⁵ Swidler, 1981, p. 10.

このスィードラーによる区分は第 1 章において触れている。

¹⁶ 田丸、1989、12 頁。

¹⁷ 稲場、2011、43～44 頁。

¹⁸ 「個人」と「組織」の問題については、本論ではほとんど触れられておらず、曖昧になっていることを認めなければならない。この点がどのような場面で論点となるかについては、終章で改めて考えてみたい。

¹⁹ 桑原、2008、239 頁。

²⁰ 同書、241 頁。

²¹ アレント、1994 (1958)、30～31 頁。

アレントによれば、ポリスにおける「活動的生活」とは、もともと「政治的生活」であり、政治問題を巡って公の議論をする生活のことであるが、「第二義的な地位」となった「活動」は、単なる「実践」、生きるために働くこと、といったようにしか理解されなくなっている。このような語義の変遷も重要ではあるが、ここで大事なことは、「観照」と「活動」が対比的に語られている点にある。

²² 平田・奥村、1983、21 頁。

²³ 奥村は、「社会的な働きに追われてしまって、瞑想とか祈りの時間が少なくなった、それをどうしたらいいだろうか [……] 禅に関心をもつ原因には、そのことも一つありますね」と述べ、禅宗と修道院の宗教間対話の発端が「観想」の軽視にあることを示している（同上）。

²⁴ ニッター、1993 (1987)、352 頁。

²⁵ CRISPAZ、1980 年代中ごろに設立された平和のためにはたらくエキュメニカルグループ。

²⁶ 対立や暴力というような不和に対して、諸宗教の貢献による非暴力的な解決を目指す超宗派団体。

²⁷ Knitter, 2013 (2009), pp. 167-168.

²⁸ 「実践」に重きを置くニッターではあるが、他方で仏教的な「実践」（ニッターが行っているのは禅的瞑想）による「仏教的霊性」が、「キリスト教徒が世界へと参加すること」——つまりキリスト教的実践を行うこと——を促進している、と語る。彼の活動の根拠はすべて「神の国」の建設にあり、仏教の実践もその活動の一つである。仏教が「神の国」の建設に向けての自分にとっての諸問題を解決してくれたと述べ、「仏陀がいなければ、私はイエスと共に神の国の建設者になりえない、と言えるかもしれない」と率直に述べており、ニッターが内的 - 自利的宗教間対話を評価していないわけでもないことが見られる (Ibid.)。

²⁹ 奥村、1984、22～24 頁。

³⁰ 飯坂、2011 (1992)、208 頁。

³¹ 星川、2001、171 頁。（傍点は原著通り）

³² 山梨、2005、51～52 頁。

³³ 檜尾・本山、2015、1～2 頁。

³⁴ 同書、89 頁。

第4章 外的 - 利他的宗教間対話

—社会貢献の領域—

1. はじめに

第一象限（外的 - 利他的）における宗教間対話は、社会的・政治的関心を持ち、利他的な成果を求めるものである。

本章では、第一象限の実例を見ることにより、その特徴と他の象限との比較や、関係性について考察を行う。結論を先取りすれば、第一象限では、内的な傾向性がないため、常に「宗教」が集まり、対話を行う意味が疑問に晒される。そのため、第二象限や第三象限への希求が見られたり、実際に象限間の移動が見られたりしている。

また、第一象限では「教義」の話をしないのと同様に、「宗教」の定義についても議論がなされない。むしろ、宗教間対話に参加することで、「宗教」として認知され、正当性を与えられるとも考えることができる。これは第一象限に限らず、すべての宗教間対話で言えることではあるが、第一象限では、特に「社会的」「利他的」であるので、社会的な信頼度も得られやすく、他の象限に比べて、宗教間対話の正当性付与機能が強いといえるだろう。

以下では、「世界宗教者平和会議」と「明るい社会づくり中野区宗教者懇話会」を取り上げる（人物の肩書は、すべて当時のものである）。「世界宗教者平和会議」の関心は政治的・社会的領域にあり、利他的な活動を展開しており、第一象限に位置する宗教間対話の典型例とも言える。「明るい社会づくり中野区宗教者懇話会」も同じく関心は社会的領域にあるが、第二象限的な側面を併せ持つなど、象限間の移行が見られる。

2. 世界宗教者平和会議

世界宗教者平和会議（WCRP）設立の経緯については、もうすでに第2章で取り扱ったため、ここではその活動内容に立ち入って、検討をしてみる¹。

WCRPは、国連 NGO として 1973 年 5 月に公認されており、国連と密接にかかわった活動を展開してきた。組織について言えば、WCRP 日本委員会を始め、アジア、アフリカ、ヨーロッパ各地に国毎の国内委員会及び諸宗教評議会（IRC = Inter-Religious Council）を持ち、アジア宗教平和会議（ACRP）、ヨーロッパ諸宗教指導者評議会、アフリカ諸宗教指導者評議会、南米・カリブ海地域委員会などを各地域に設置し、地域と連携した活動を展開している。さらには青年委員会、女性委員会などの下部組織も存在している。

2-1. 平和活動

WCRP による平和運動の一つとして、ベトナム戦争に際してはインドシナ難民（ボートピープル）の救援活動を行ったことがあげられる。これは第一回 ACRP（1976 年）中に、

シンガポール沖にベトナム難民を乗せた貨物船が停泊しているとの情報が入ったことから、「議論しているだけでなく、具体的な行動を起こすことが宗教者の責務ではないか」という声があがり、WCRP と ACRP の共同事業として、難民の救援活動を行うこととなった。1977 年、公海上での難民救出作業を行い、国連難民高等弁務官事務所（UNCHR）と協力して、受け入れ可能国との交渉を進めた。このインドシナ難民救済事業は約 10 ヶ月に渡り続けられたが、「国際政治の現実を無視した宗教者の勇み足」などとも批判がなされている²。

また、カンボジアでの難民救済事業も行っており、1980 年には「クメール計画」が行われ、食料、衣服、生活用品、建築資材、自動車などを贈り、またクメール文化を伝える図書と教科書の復刻などを行った。国際委員会による救援活動は 1982 年 5 月まで続けられたが、日本委員会はその後も曹洞宗国際ボランティア会（SVA）などと協力し、クメール語による仏教書の復刻、配布を行ったり、日本委員会婦人部会は難民の里親募集、難民村に孤児のための「WCRP 養護センター」を開設したりしている。1985 年には「諸宗教アフリカ救援プロジェクト」として、UNHCR や国連児童基金（ユニセフ）、キリスト教アフリカ旱魃対策連絡会議（CDAA）などと連携して支援活動を行い、主には財政的な支援を行っている。

これらの他にも、紛争の和解のために、紛争現地の諸宗教者に働きかけ和平を進めたり、紛争後の復興に携わったりしている。シエラレオネではシエラレオネ諸宗教評議会を発足させ、内戦における政府側、反政府側どちらにも偏らない紛争調停役としての役回りを務め、少年兵の開放などに寄与したと言われている³。また、軍縮への取り組みも活発に行われてきており、国連軍縮特別総会で庭野日敬 WCRP 名誉議長が演説するなどしている。

このように平和活動が推進されてきているが、諸宗教が集まって活動をする理由として、単一の宗教団体ではできないことを、複数の宗教が集まることで可能としている点があげられる。それぞれの宗教団体は、「社会的、倫理的、精神的な側面で平和構築活動を支える独自の資源」を有しており、それら諸宗教の協力が単一のものと比べ、「幅広くそれらの資源を活用し、さらには、宗教連合体として公益的な性質を持つことで、非宗教コミュニティーとの連携を可能にしている」言われる⁴。複数の方が影響力は大きく、また、単一の宗教色を出さないため、他団体との連携も容易になるということである。

2-2. 世界大会

世界大会は現在までで 9 回を数え、国際委員会が運営しているが、内容は宗教代表者や政治関係者の挨拶やメッセージがあり、個別具体的な問題に関しては「研究部会」「分科会」を設け、ディスカッションを行ったり、パネル発表を行ったりしている。そして、大会毎に宣言文を採択し、国連に提言がなされている。

第一回 WCRP 世界大会は、1970 年 10 月 16 日から 21 日まで京都で開催され、39 カ国から 300 人以上の宗教指導者が集まった。議題は「平和」、討議テーマは「非武装」「開発」

「人権」であり、具体的な目標は「宗教協力」であった。研究部会はテーマと同じく「非武装」「開発」「人権」に分けられ、「平和のための教育」「平和のためのコミュニケーション」「平和のための立法」「平和のための具体的行動」「平和のための宗教協力」の分科会が開催されている。

この会議で話し合われたことを基に「京都宣言」が採択され、この他にも、「ベトナムに関する決議」「中近東に関する決議」「南アフリカに関する決議」、「非武装」・「開発」・「人権」の各研究部会報告書が採択された。

「京都宣言」では、参加者は以下の点で一致したと宣言されている。すなわち、人間の平等性と尊厳の確信、個人とその良心の尊さ、人間社会の価値を認識すること、人間の力が絶対的ではないこと、愛、同情、無私、内面性の真実と霊の力が憎悪、敵意、利己心に打ち克つことを信じること、貧者、被抑圧者の側に立つこと、善が終には支配することを望んでいることである。また、「平和の大義」に「宗教」ではなく「宗教者」が背いてきたとの反省が述べられ、「我々は、真実の恒久平和を樹立すべき、宗教者としての責任に目覚め、かつその責任を担いうるよう、この会議に対して切に望むものである」と締めくくられている。

ここでは、「善」や「平和」とは何か、またそれぞれの宗教がそれらをどのように教義的に裏付けているのかについては語られていないし、会議中にもそのような話は出ていない。実際、この会議において、第一回 WCRP 世界大会の事務総長であったホーマー・A・ジャックは以下のように述べる。

我々は、世界のすべての全宗教の聖典には世界平和を要求する価値ある成句が存在するという確固とした前提をもって、出発することができます。しかし、すでに十分理解された事実を繰返すためのみに世界会議を開催するとしたならば、それに要する時間と費用を費やす価値があるでしょうか。⁵

このように、教義的裏づけがあることを前提として、具体的な活動や実践について議論すべきだと、述べており、実際にそのような会議となっている。

第二回 WCRP 世界大会は 1974 年 8 月 28 日から 9 月 3 日まで、ベルギーのルーベンで開催された。会議の基調テーマは、「宗教と人間生活の質」であり、部会テーマは第一回のものに加え、「人間環境と人類の生存」が取り上げられた。日本ではルーベン会議後、禊教の管長・坂田安儀と松緑神道大和山教主の田澤康三郎により「一食^{いちじき}を捧げる運動」が提唱された。これは禊教の教祖・井上正鐵が天保の危機の際に「われ一食を捧げて人の飢えを救わん」と説いて救民運動を起こしたことが原点にあると言われている。月に一度、一食や贅沢品を絶ち、その分の費用を WCRP 日本委員会に寄託するというものであり、立正佼成会や松緑神道大和山で現在でも活発に行われている。また、これにより WCRP 日本委員会の中に平和開発基金が設立され、難民や貧者の救済のために使用されている⁶。

第三回は、1979年8月29日から9月7日まで、アメリカのプリンストンで「世界共同体を志向する宗教」を基調テーマとして開催され、中国代表団が初参加している。また、研究部会に「宗教問題部会」が加えられたことも特筆すべきことである（この点に関しては2-4. で再び取り上げる）。

第四回は、1984年8月23日から31日まで、ケニアのナイロビで「人間の尊厳と世界平和を求めて—宗教協力と実践」を基調テーマに開催されている。この会議にはローマ教皇ヨハネ・パウロ二世の特使として教皇庁諸宗教対話事務局長官のフランシス・アリンゼが出席しており、バチカンからの代表が初めて出席しており、「これによって WCRP は、名実ともに世界の諸宗教の対話の場となった」と言われている⁷。また、「WCRP 多宗教間プロジェクト」が採択され、アフリカ内の難民と旱魃被災者を救済するプロジェクトをスタートさせている。

第五回は、1989年1月22日から27日まで、オーストラリアのメルボルンで「平和は信頼の形成から—宗教の役割」をテーマに開催された。この会議ではパレスチナ解放機構（PLO）の代表（イスラーム）がパレスチナの独立を主張し、イスラエルのユダヤ教徒らと激論を交わしたり、タイの代表がダライ・ラマ十四世のメッセージを断りもなく読み上げ、中国代表団が激昂し退場したりする場面が見られた⁸。

第六回は、1994年11月3日から9日まで、バチカンとイタリアのリバデガルダで「世界の傷を癒す宗教—平和をめざす宗教」をテーマに開催された。

第七回は、1999年11月25日から29日までヨルダンのアンマンで「共生のための地球の行動—新たな千年期における宗教の役割」をテーマに開催されている。

第八回は、2006年8月26日から29日まで京都で「平和のために集う諸宗教—あらゆる暴力をのり越え、共にすべてのいのちを守るために」をテーマとして開催された。研究部会のテーマは「紛争解決」「平和構築」「持続可能な開発」であり、特に「共有される安全保障（Shared Security）」という概念について話された。

「共有される安全保障」という概念は、国家の安全保障、人間の安全保障とされる一般的な「自国中心主義的な安全保障」に対して、「宗教的、霊的な側面を注入」し、再定義を試みたものと位置づけられている⁹。これは「他者の安全が保障されなければ、自身の安全も保障されない」という信念に基づいたものである。

第九回は、2013年11月20日から22日までオーストリアのウィーンで「他者と共に生きる歓び—人間の尊厳を守り、地球市民らしく、幸せを分かち合うための行動」をテーマとして開催された。KAICIID（後述）との共同開催であり、「紛争解決・平和会議」「核軍縮」などのテーマで議論された他、UNICEF、UNHCR、国連女性機関（UNWoman）などからも出席があり、国連機関との連携を深めるための特別セッションなども行われた¹⁰。

2-3. KAICIID

WCRPの延長線上にあるのが、KAICIIDであり、その特徴は、イスラームが主導する宗

教間対話という点にある。

2007 年 11 月 6 日、サウジアラビア国王のアブドッラー・ビン・アブドリアジーズがバチカンを訪れ、教皇ベネディクト十六世と対談し、「平和的で豊かな共存をもたらす、諸宗教と異文化間の対話」について話し合ったと言われている¹¹。これを契機に、アブドッラー国王の提唱により、「アブドッラー国王宗教・文化間対話のための国際センター」(KAICIID)が、2012 年 11 月 28 日に開設された。

このセンターの目的は、紛争の回避・解決、社会的結束の発展、相互尊敬と宗教・文化間の理解を促進することと言われている¹²。本部はオーストリア・ウィーンにあり、サウジアラビア、オーストリア、スペインの三国が創設国であり、バチカン市国が創設オブザーバーとして名を連ねている¹³。

ユダヤ教、キリスト教、ヒンドゥー教など、9 人の宗教者が理事に名を連ねており、日本からは立正佼成会次代会長・庭野光祥が理事となっている。活動資金はサウジアラビアがすべて出資しているが、議決には理事全員の賛成が必要となっている。

WCRP 国際事務局が KAICIID 発足のサポートをしており、第九回 WCRP 世界大会の共同開催者ともなっており、同世界大会は、KAICIID の「他者のイメージ」プログラム世界会議と連動して開催されている¹⁴。

2014 年 8 月 2 日、立正佼成会の大聖堂で「宗教の対話／対話の宗教」をテーマに、KAICIID 事務総長のファイサル・ビン・アブドゥラーマンを招き、シンポジウムが行われた¹⁵。この集会の背景には、サウジアラビアが国内のイスラーム以外の宗教に対して決して寛容とはいえないにも関わらず、宗教間対話を推進していることへの疑念があった。それがこのシンポジウムの随所で語られている。実際、庭野光祥もシンポジウムにおいて、KAICIID に対して「懐疑的な意見」があることを認めている。しかし、「そんなサウジアラビアのイニシアチブだからこそ対話をする価値がある」とも話していた。

このシンポジウムで庭野からの「対話のテーマは何にすべきか」との問いに対して、ファイサルは「信仰」そのものの話はすべきではないと述べており、また別の発言でも「教義」について踏み込んだ対話は不要との認識を示している。

KAICIID の政治性や「隠された意図」などについて、ここで論じることは憶測の域を出ない。重要なことは、イスラームが対話を主導することで、期待感が生まれているということと、ここでも「教義の話はしない」と断言されていることにある。逆に言えば、少なくともファイサルは、目的である紛争の解決や回避において、「教義」や「信仰」の話は必要とは思っていない。

2-4. WCRP における「祈り」

第一象限に位置する WCRP にとって、「祈り」は主眼にはなく、あくまでも関心は社会的・政治的なものである。そのような WCRP においては、宗教間よりも国家間の対立が顕在化することがある。第五回 WCRP 世界大会において、イスラエル-パレスチナ問題やチ

ベトナム独立問題について対立があったことは見てきた。また、第三回 WCRP 世界大会では核保有国の各首相に対して核の不使用を求めるという、中国代表の提案に対して、ソヴィエト連盟代表は、それよりもフランスや中国による大気圏中の核実験の停止を先に呼び掛けるべきだと反応し、ここでも国家間の対立が顕在化している。たとえ、「会議で中国とソ連の代表が固い握手を交わし合う姿は、とりわけ感動的だった」としても¹⁶、宗教間での話し合いが実際の国家間の問題解決に資しているかどうかは疑問である¹⁷。立正佼成会会長の庭野日鑛も、「宗教者が会議など開いてどれほど意味があるのか」という率直なご批判を耳にする」と証言しており¹⁸、政治や社会といった国家間の問題に、宗教に関わる必要性が疑問視されることを示している。

このように、政治的・社会的問題を扱う第一象限では特に、「宗教者」が集まる必然性自体が疑問視される。こういった中で、宗教の独自性、「宗教らしさ」（祈りなど）が求められたとしても不思議ではない¹⁹。

実際、宗教が集まっている意義は、「祈り」のような象徴的行為により、示すことができる。WCRP は「祈りや宗教の教えがその背後になれば単なる一般の NGO に過ぎない」と内部でも言われている²⁰。重要なことは「共に祈り（霊性の充実）／共に語り（対話・討議）／共に働く（実践活動）」ことであると言われており、WCRP において「祈り」が宗教性の象徴として扱われているのは明らかである²¹。

たとえば、第一回 WCRP 世界大会では、事務総長のジャックが「共通の宗教」を見出そうとしているわけではないと断った上で、「それぞれの宗教が必然的に簡約化された礼拝様式の範囲で世界平和について祈る言葉を、我々はすくなくとも一度は聞きたいものであります」と述べており、実際大会中に 8 回、合同での「祈り」の時間が設けられている²²。具体的には、それぞれ全体会議の際に、「仏教徒の祈り」「イスラム教徒の祈り」「ユダヤ教徒の祈り」「キリスト教徒の祈り」「神道の祈り」「ヒンズー教徒の祈り」「ゾロアスター教徒の祈り」「シーク教徒の祈り」が行われている。

第三回 WCRP 世界大会では、ニューヨークのセントパトリック大聖堂で合同礼拝が行われている。シーク教の祈りで始まり、ニューヨーク大司教テンレンス・クック、庭野日敬、WCRP 委員長の A・フェルナンデスによるあいさつがあり、神道、ヒンズー教、ユダヤ教、イスラームの祈りが行われた。

また、この大会では「宗教問題部会」が設けられ、宗教・教育・平和への献身、霊的次元の強化、紛争状況における諸宗教間の対話と行動が論じられた。全体会議では宗教問題部会から、「WCRP 会議に、祈り、黙想、霊的修行の機会を増やし、これを各宗教間の霊的成長体験の場として行う」などの提案がなされている²³。この時採択された「プリンストン宣言」でも「偉大なる諸宗教に帰依するものとしてわれわれは世界を癒す霊的な力を通わせる水路とならなければならない」と述べられ、世界の「新たな時代」が成就するために、「われわれは祈り、瞑想し、かつ働く」と、「霊性」「祈り」「瞑想」という宗教的なキーワードが頻繁に用いられている。

第五回 WCRP 世界大会では、天台座主の山田恵諦が「不滅の法灯」²⁴をメルボルンの会場にもたらししたが、この不滅の法灯は「一九八六年イタリアのアッシジで開かれた「世界平和祈りの集い」から「比叡山宗教サミット」（一九八七年）へと受け継がれた「祈りの精神」の継承の象徴として」、開会式においてオーストラリア受け入れ委員会委員長のデイビット・ペンマンに手渡された²⁵。また、同じく「祈りの精神」を継承する象徴として、開会式の壇上には「聖フランシスコ像」が置かれていた。

更に、第五回の閉会式の翌日、1月28日には関連公開行事として、地元の諸宗教主催による「世界平和祈りの集会」が開催されており、これもまた「アッシジの祈り」や「比叡山の祈り」の精神を継承したものとされている。ここでも「不滅の法灯」と「聖フランシスコ像」が用いられていた。

また、第六回 WCRP 世界大会においても、会議4日目に「平和の祈りの式典」が開催されており、各宗教代表者による平和の祈りが行われている。このように、会議中あるいは会議後に「祈り」がしばしば行われている。

このような「宗教らしさ」の表現は、「祈り」だけではない。第八回 WCRP 世界大会では、先ほど見た通り、テーマには “Confronting Violence and Advancing Shared Security”（あらゆる暴力をのり越え、共にすべてのいのちを守るために²⁶）という文言が入っていた。その決定経緯において、アメリカなどが進める「先制攻撃も辞さない、自国中心的主義的な安全保障」に対して、「宗教者の視点に立って、国際安全保障の定義に宗教的、霊的な側面を注入していくべきではないか、といった意見」が出された²⁷。その結果、“Shared Security”（「共有される安全保障」）という概念が盛り込まれたという。

しかし、一見すると「共有される安全保障」という用語のどこが「宗教的、霊的」なのかは明瞭ではない。共通の言語表現によって宗教性を表現することの難しさがここにはあり、あからさまな宗教的な語彙は特定宗教の文脈に依存せざるを得ないため、使用が困難である。

3. 明るい社会づくり中野区宗教者懇話会

第一象限における宗教間対話は、WCRP のような世界規模だけでなく、地域レベルでも見られるものである。ここでは、「明るい社会づくり中野区宗教者懇話会」を例に取り、地域規模での第一象限における宗教間対話の特徴を掴む足がかりとしたい。明るい社会づくり中野区宗教者懇話会については、公式には記録なども出されておらず、以下の記載は関係者へのインタビュー²⁸と立正佼成会中野教会から提供された、同懇話会の資料を基としている。

3-1. 明るい社会づくり中野区宗教者懇話会発足の経緯

地域に根ざした宗教間対話は少なくないが、あまり知られていない²⁹。各都道府県に一つはあると言っても過言ではない。その内の一つである「明るい社会づくり中野区宗教者懇

話会」は、1994年に発足している。発足の動機について、事務局を務める立正佼成会会員のS氏は、「〔立正佼成会の〕開祖様〔庭野日敬〕が、こういうこと〔宗教協力〕を提唱されて、それを受けて〔始めた〕」と語っている。

発端は、1993年8月より、中野区内宗教者有志による「中野区宗教者会議」を開催したことにある。立正佼成会が、「地域の問題点を探る」という課題を掲げ、諸宗教の代表者（住職や教会長など）や中野区長に参加を呼び掛けたことから始まった。その目的は、「中野区内の相互理解と、人助け（奉仕）、人づくり（自分づくり）をととし、互いに協力して中野の未来づくり（世直し）を推進すること」にあった³⁰。

この「中野区宗教者会議」は、翌年7月21日には、「中野区明るい社会づくり推進協議会」の宗教部会として再編・発足している。「中野区明るい社会づくり推進協議会」の宗教部会は、その後、2001年1月8日に「明るい社会づくり運動中野区宗教者懇話会」に名称を変更し、「中野区明るい社会づくり推進協議会」から独立している。

3-2. 「明るい社会づくり運動」と「教育」への関心

同懇話会の出発点となった「明るい社会づくり運動」とは、立正佼成会の開祖・庭野日敬の提唱により、1969年から始まった運動であり、各地域において啓発活動としての講演会やボランティア、バザー等を開催している。その活動理念は以下のように書かれている。

明るい社会づくり運動をするのは、先ず人と人との間の不信感をなくし、信頼と友情を回復することが大切であります。不信感が根底となって親子の断絶、人と人、国と国との争いがおこっている。それには、自分のエゴイズムを捨て、相手を信じ仰ぐという信仰を基盤とした、人間尊重の精神が必要です。人と人との心の信頼と友情の灯をともしていく、そこに明るい社会づくりの目標があります。³¹

立正佼成会の信仰を強調するのではなく、「自分のエゴイズムを捨て、相手を信じ仰ぐという信仰」を基盤とした活動を展開している、とここでは述べられている。1980年には明るい社会づくり全国協議会が結成され、初代会長に元NHK会長の前田義徳、二代会長に元ソニー名誉会長の井深大、三代会長に元内閣総理大臣の福田赳夫、そして現在は元東京都知事の石原慎太郎が会長を務めている。

現在では特定非営利活動法人として、立正佼成会からは独立した活動を見せているが、立正佼成会開祖が提唱したことや、現在のスタッフや会員の多くが立正佼成会の会員で構成されていることから、立正佼成会の活動の一環とも見られている。

同懇話会は、「明るい社会づくり運動」から独立する以前の1994年7月21日に、初の「研究集会」を開催し、中野区教育委員会後援のもと、「宗教協力の意味するもの」「子どもは何を求めているか」をテーマに講演会を行った。翌年の6月には「中学・高校生問題懇談会」を開催し、「教育の現場から見た中学・高校生」をテーマに講演会を行っている。その

後も 1996 年 6 月 29 日「中学生問題懇談会」、1998 年 9 月 4 日「研究集会」を開催し、1999 年 11 月 23 日には、区長、教育長、町会・自治会長及び商店街理事長と宗教者が交流し、地域が抱える課題について意見交換を行っている。

以上のように、1994 年の発足から 1999 年までは、主に「教育」という観点から講演会が開かれ、宗教者間、あるいは政治家、地元住民を巻き込んだ対話が展開されてきた。S 氏によれば、この「教育」という課題は最初からの課題であり、特に地元の宗教者に幼稚園の関係者が多いことから設定されたものであった。

関心は社会（外的）にあり、この懇談会は広く区民に公開され、啓発を目的としていることから、第一象限に位置すると言える。

3-3. 研究集会から「いのちの尊さを祈る日」への移行

しかし、興味深いことに、2000 年から活動に変化が見られる。その変化は、第一回「いのちの尊さを祈る日」が、2000 年 5 月 25 日に開催されたことに見出すことができる。この変化は、S 氏によれば「宗教者としての役割」を「アピール」するためであった。S 氏は、当時は直接運営に携わっていなかったが、伝え聞いた当時の状況を以下のように語っている。

宗教者の中で、なんか一つの、こうやって勉強だけじゃなくて、区民の方、地域の方になんかアピールするっていうか、宗教者としての役割があるんじゃないか、っていうことで、それぞれ議論を重ねた結果、実はその、ご存じの通り、東京大空襲のときに、3 月の 10 日が有名ですけども、5 月の 24、25、26 で、まあ被害は小さかったんですが、一応大きな爆撃がここらへんに起こって、あのときに 3000 名以上の方が亡くなられたんですけど、中野区でも 400 余名以上の方がお亡くなりになられてね。じゃあ、この慰霊をするということと、やっぱり一つ、いのちのね、思想っていうことについてはこんなもんなんだ、ということはやっぱり、宗教者の立場からアピールするために、そうやって慰霊祭をやろうということが始まったのが、いのちの尊さを祈る会〔日〕だっていうのを聞いています。

これは第一象限から第二象限への変化の兆しである。「教育」に関する講演会だけでなく、「宗教者の立場からアピールする」ことが求められたことが分かる。

これ以降、毎年一回、5 月 25 日に近い日曜日に開催されている。ここには宗教関係者以外に、中野区長や教育委員会教育長、中野区保護司会会長、中野区商店街連合会会長、中野区商店街連合会顧問、各町会長などが出席しており、約 150 名が例年参列している。この「祈る日」は、「明るい社会づくり運動」から独立してから後も、継続的に行われている。

内部資料の「明るい社会づくり中野区宗教者懇話会のあゆみ」において、その意義は以下のように示されている。

いのちの尊さを受け止められる区民を一人でも多くふやし、命の尊さや共に生きる喜びをかみしめることのできる家庭、地域社会をつくりたいとの願いから、区民、宗教者を対象に、各宗教持ち回りによる東京山の手大空襲慰霊式〔……〕を開催〔……〕。

32

ここでは慰霊を通して、「いのちの尊さを受け止められる区民」を増やすこと、また「命の尊さや共に生きる喜びをかみしめることのできる家庭、地域社会」をつくること、この二つの願いが示されている。人づくり、家庭づくり、地域づくりが目指されていることから、関心は「慰霊」や祈りだけではなく、変わらず外的に向いているとも言える。先に示した参加者からも、地域に根差すという目的も見ることができる。更に、2012年5月27日に行われた第十三回の案内文でも、社会的な関心の高さがうかがえる。

平成12年以来、私ども中野区内の宗教者が協力し、平和の尊さを伝え、戦争で多くの人が犠牲になった事実を風化させてはならないと、区民の皆様とご一緒に、東京山の手大空襲によって亡くなられた方々の慰霊を実施してまいりました。／本年は左記のとおり、立正佼成会の儀式により執り行わせていただき、山の手大空襲により、今日の繁栄の陰で亡くなられた方々のご冥福をお祈りし、併せて東日本大震災で亡くなられた方々のご冥福と被災された方々の平穏、早期の復興をお祈りしたいと存じます。

以上の文章の後半において、この「祈る日」が、空襲犠牲者や震災犠牲者の冥福を祈り、被災地の復興を祈ることが主眼にあることは分かる。他方で、これまで「祈る日」を続けてきた理由として、「平和の尊さ」を伝えること、「戦争で多くの人が犠牲になった事実」を風化させないことが語られている。慰霊に重きを置きつつも、慰霊だけではない、人づくりや地域づくりが語られ続けているのである。

3-4. 外的関心の継続

このような外的関心は、「明るい社会づくり」という文言が入り続けていることにも表れている。そもそも「明るい社会づくり」とは、先に示した通り、立正佼成会が発案、主導しているものであり、この懇話会は明るい社会づくり運動と連続的である。現在ではこの懇話会は、「明るい社会づくり運動」からは独立しているにもかかわらず、この名前を使い続けているのは、外的な関心を持ち続けているからだと思われる。

このような外的な関心が名前に表れているとともに、実際、「いのちの尊さを祈る日」を中心に活動を行うようになって後も、式典の中で講演会を行ったり、震災などの自然災害に際して、義援金を集めたりするなどの外的・利他的活動を展開している。S氏は、この懇話会が明るい社会づくり運動からは独立しているが、その精神を共有しているといい、

「社会づくり」という文言が示す、外的な志向性を持ち続けていることが認められている。

「明るい社会づくり中野区宗教者懇話会」では、第一象限での活動が続けていく中で、「宗教者の役割」を「アピール」する必要性が感じられていた。それが、「祈る日」という慰霊祭となる。しかし、その「祈る日」は、確かに慰霊や平和を祈るという宗教性を主眼に置くため、第二象限に位置すると言えるが、「いのちの尊さ」を伝えることや、戦争の記憶を伝えることも重視されていた。この懇話会は、第二象限の側面も持ちながら、「人づくり」「地域づくり」といった、対社会的関心に彩られた第一象限の側面も色濃く持つものであったと言える。

4. 第一象限の特徴

4-1. 「宗教性」の希薄さ

WCRP にせよ、明るい社会づくり中野区宗教者懇話会にせよ、第一象限の特徴は、教義の話（第三象限）を基本的に行わない点にある。もちろん出席する宗教者の発言の背景には、各教団の教義に裏付けられたものもある。しかし、たとえば WCRP は「宣言文」を世界大会ごとに採択しているが、その宣言に対する各教団から教義的な裏付けに関しては一切触れられていない。

これは当然のことのようにも思われる。教義的な裏づけについてまで議論が及ぶと、おそらく「宣言文」を採択することが不可能ではないまでも、長大な時間を要することになる。そういったことから、この象限においては教義的な裏づけ自体を議論する必要はないと参加者自身が考えている場合がある。それは第一回のホーマー・A・ジャックの発言にも、KAICIID のファイサルの発言にも見ることができる。

第一象限においては、教義には踏み込まないことが不文律とも言える。どのような理由であれ、「宣言」や「実践」（公共善）に賛同するのであれば問題がない、とするのが一般的である。そのため、外的宗教間対話の方が内的宗教間対話よりも成果は見えやすく、より「簡単」で「生産的」だと考えられるのである³³。

第三回 WCRP 世界大会では、宗教問題部会が開かれ、祈りや霊性の充実の必要性が訴えられたことは先述したが、主題としてはその後表れていない。WCRP は世界大会の度に、「祈り」の時間を設けることもしているが、実際の活動と「霊性」や「宗教性」の結びつきは明確にはされないし、宗教性を加味した「共有された安全保障」という概念においても、その表現は控えめである。しかもそれは、それぞれの教団のどの神学において裏付けされるものなのかは、必ずしも明確ではない。

この「宗教性」の希薄さは、公共的空間においては、当然と考えられるとも言える。ユルゲン・ハーバーマスは、近年、特にこの点を強調している。

ハーバーマスは、初期の頃は宗教的なものは公共的空間に進出すべきではないと考えていたようであるが、民主主義（彼が理想とする「熟議政治」）においては、むしろ、必要な

ものとして現在では認識している。公共的空間において宗教的なものを一切排除するのではなく、「宗教的な意見」と「世俗的な意見」両方を戦わせる必要があるのだという³⁴。なぜなら、そのような宗教的言説が、民主的な社会における「変革の力」になるからである。

ここでハーバーマスは、手放しで「宗教的な意見」を公共的空間で発言してもいいとは言わない。そこにはいくつかの制限がある。その一つが、「宗教的発言の潜在的な真理内容をあらかじめ誰にでもわかる言葉に必ず言い換える（translation）という条件」である³⁵。これは、「議会や法廷、行政機関で議題として扱われ、そこでの決定に影響を及ぼすために」必要とされる処置である³⁶。つまり、「宗教的な意見」を宗教的な語彙で発言したとしても、理解されず、取り上げてもらえず、影響力を行使できないということである。

WCRP においては、「声明文」や「テーマ」などを取りまとめるときにこの「言い換え」が行われる。つまり、宗教的な用語の使用が控えられ、「宗教性」をあまり前面に押し出せなくなる。

他方で、このような「宗教性」の希薄さは、WCRP でも疑問視されることがあり、宗教間対話を「より強力に推し進めていくためには、各宗教の原点に返り、各宗教の教義の中に宗教協力の原理を見出すことが不可欠」と述べられることもある³⁷。また、現代の問題と取り組むためには、「各宗教が、その教義の上で、戦争や平和をどう考えてきたか、正義や暴力をどのように見てきたかを学び合うことが必要」と言われる³⁸。

何かしらの「宗教性」（宗教としての独自性）を示すことへの希求は少なからず存在し、実際、WCRP でも繰り返し「祈り」が行われるし、明るい社会づくり中野区宗教者懇話会においても、「宗教者の役割」を示すことが求められ、「祈る日」という慰霊祭が行われていたことはもうすでに見た。そして、「宗教の話をしてはいけない」ということは不満となる。

第一回 WCRP 世界大会に参加した、社会参画仏教（Engaged Buddhism）で有名なティック・ナット・ハンは、「本会議があまりにも政治的すぎ、十分宗教的なものにならないのではないかという不安もありました」と述べている³⁹。実際にはティック・ナット・ハンは、この点に関しては杞憂であったことを言明しているが⁴⁰、同様の不満は対話の現場で時々聞かれる。安斎伸は以下のような不満を述べている。

私〔……〕世界宗教者平和会議という会議に属しております。〔……〕正直に申しまして、ここに来るまでその会についてひとつの不満がございました。それは、そこに集まってきた各宗教のリーダーの方たちが、それぞれの宗教の教義や儀式、そういうものについてまったく対話をなさらないことなんです。41

また、WCRP に深く関わっている中央大学教授の眞田芳憲は、第八回 WCRP 世界大会を振り返ってこう述べている。

今度の世界大会は、宗教の次元というか、霊性の開発といった次元から世界の平和を

破壊している各種各様の暴力、その最大の暴力である戦争とどのように対決し、どのようにのり超えていこうとするのか、こういった面が少し希薄でなかったかと思えます。世界大会の参加者の中からも、そのような宗教性の希薄といったことについて批判がないわけではない。⁴²

安斎と眞田の発言の間には実に 25 年もの間隔があるが、WCRP において「宗教性」が希薄であることは、常に問題であり続けているとも考えられる。

4-2. 「教義」的議論の不必要性

「宗教性」の希薄さが心配される第一象限ではあるが、特に「教義」の話は不要であるとされる。彼らによれば、「教義」の話は、むしろ共同作業を阻害する要因である。WCRP や KAICIID の場合であれば、目的はあくまでも「平和」にあり、それぞれの教団が平和を目指すことは前提である。KAICIID で「教義」の話はしないと断言されていたのは見てきたとおりである。

WCRP の国際事務局に出向した経験を持つ、立正佼成会職員の A 氏は、30 年間の自身の経験を振り返り、宗教間対話は何よりも「人間対人間の関係がすべて」だと筆者に語っている。

どこいってもあれだよ。何宗だとか、何教とか関係なく、本当に、人間対人間の関係が成立するところに、あの一、何というか、調和っていうのかな、できるんだなって。私が 30 年を通して、体験して、一番の学びって、そこになるのかもしれないですね。[……] 宗教がその人の精神的なバックボーンになっていることは間違いがないんだけど、[……] それ以前に共通しているところは何かっていうと、ホモ・サピエンスであるということだね。⁴³

A 氏が語っているのは、宗教間対話に大切なことは、人間関係であり、人間としての共通性であり、宗教や宗派の違いではないということである。また、WCRP における「教義」の話については以下のように話す。

教義論争するというようなことも、当然、出てきてもいいんでしょうけど、でも、分裂するための教義論争だったならば、たぶん、しないほうがいいね。

「教義」の話もした方がいいと言う人も、WCRP の内部にいたことに触れ、それでも WCRP において「教義」の話をしなかったことについて、A 氏は以下のように続ける。

〔教義の話をした方がいいと主張する人たちは〕要するに、優劣をつけましょうとい

うことで、教義を語り合おうっていう話にはなっていないと思うんですよ。互いをより、深く知り、より強い平和へのコミットができるんじゃないか、という推測のもとに、そういった提案もしていると思うんですけどね。ただ、やってないんですけどね。やりだすと、どういうふうにか、ハンドルが切られてしまうのか。〔教義の話をしないのは〕どうしても優劣の中で、あの一、あらぬ人間感情っていうのが一人発進してしまって、恨み辛みの世界に転がり落ちてしまうんじゃないかっていう自分たちの弱さを知っているからじゃないでしょうか。

端的に言えば、「教義」の話は「より強い絆」を生み出す可能性もあるが、対立を生み出す危険性があり、対立を生み出すくらいなら、行わない方がいいということである。

この WCRP のようなあり方を、ウルリッヒ・ベックは評価するだろう。ベックは以下のように述べている。

普遍主義同士の衝突は、実践における水準の区別によって緩和することができる。世界宗教の教条主義と絶対主義が互いにぶつかり合う水準と、実用的な共同作業が円滑に進んでいる水準とを区別して論じる必要がある。後者の水準は、世界宗教が現場で互いに踵を接するという経験の中で、もうずいぶん前からできあがってきている。相手を排除するためのあらゆる闘争と戦争のかたで、共同作業による付加価値の実践が推進されている。集団は、他者の神学という点では不寛容になる可能性があるが、にもかかわらず、共通の関心事を実現するためになら創造的に共同作業をこなすことができる。⁴⁴

確かに、「もうずいぶん前から」WCRP は諸宗教による共同作業を、「実践における水準」で行ってきたし、そこで教義についての話し合いがないから問題が生じているという意見は、筆者は聞いたことはない。「教義」の話をしないということは、無用な対立を生まないというある種の知恵であり、結局、問題は宗教間対話に何を求めるのか、何に優先するのかの違いにあると言える。

4－3. 社会的正当性付与機能

第一象限において、「教義」の話をしないが、「宗教」については言及される。しかし、言及されるのは規範的、理想的な「宗教」のあり方であり、「前提」として共有されることが望まれ、議論の対象とはならない。

第八回 WCRP 世界大会において、天台座主の渡邊恵進は歓迎挨拶において、「WCRP の理念に賛同し宗教間対話を通じて相互理解を一層深め、平和実現への協力と具体的活動を進めることは、現代における緊急にして最重要な課題であり宗教者の責任」と述べており、大会テーマが「多くの人々が期待する宗教者のあるべき姿を指し示している」としている⁴⁵。

ここには規範的・理想的宗教者像が語られている。

第一回 WCRP 世界大会で採択された「京都宣言」で強調されていたことは、「宗教者」と「宗教」の違いである。

我々は、しばしば、われらの宗教的理想と平和への責任にそむいてきたことを、宗教者として謙虚にそして懺悔の思いをもって告白する。平和の大義に背いてきたのは宗教ではなく、宗教者である。宗教に対するこの背反は、改めることができるし、またあらためなければならない。⁴⁶

「平和の大義」が諸宗教には共通しており、それを「宗教者」が実践をしてこなかった、ということであり、そこに反省がある。更に第一回大会から 36 年後の第八回大会では、宗教が「ハイジャック」されていると言われていた。WCRP 国際委員会事務総長のウィリアム・ベンドレイは、開会式においてこのように語っている。

今日、私たちの宗教は、宗教原理主義者、短絡的な政治家、センセーショナルな話題を求めるメディアにハイジャックされています。／もし、ハイジャックするということが、飛行機、バス、自動車などの交通手段を乗っ取り、その乗客を捕虜にすることならば、私たちの宗教という乗り物は、ハイジャックされており、私たちの人類家族は、私たちの意に反して、捕らわれの身となっているのです。／私たちの宗教という乗り物をハイジャックの手から救い出さなければなりません。⁴⁷

第一回大会では、平和が実現できていないのは、「宗教者」の責任にあった。それぞれの宗教の教えを忠実に守り、実践すれば平和は実現できるはずであった。第八回大会では、宗教が「ハイジャック」されており、そのハイジャックの手から宗教を救い出さなければならないと言われるようになる。それぞれの宗教は間違っておらず、平和のために働いている。もし、平和のために働かない宗教があるとすれば、それは間違った宗教なのである。イスラームを名乗るテロリストは「真実のイスラームという宗教を全く分からぬままに行動している」と言われるのである⁴⁸。

WCRP では第一回から第八回まで、「宗教」自体は正しいと言われ、誤りを犯すのは「宗教者」だったり、「ハイジャック」しているテロリストだったりするのである。ここでは、教義的な話がされないのと同様に、「宗教」とは何かは問われない。平和を求め、寛容で、差別をしない、そのようなものが「宗教」として暗黙の了解が得られているのである。

「教義」の話と同じく、ここで「宗教」の定義について話す必要もないと考えられるだろう。第一象限では、「平和」や社会問題の是正という具体的な目標が共有されており、それを否定するような「宗教」は、そもそも参加しないと想定されるからである。

しかし、そのような漠然とした「宗教」定義に賛同しなければ、宗教間対話に入ること

はできない。「ハイジャック」していると言われた人たちがしているのは「間違った宗教」とされ、対話のテーブルに着くことはできない。ここには「壁」がある。これは、第一象限に限らず、宗教間対話全体が持っている一つの壁である。宗教間対話が始まる以前に設定されている暗黙の「宗教」概念に合致しなければ、対話相手に「宗教」と認知されなければ、宗教間対話に参加することはできないのである。

逆から見れば、宗教間対話に参加することが、宗教団体に対して、ある種の正当性を付与する、ということである。宗教間対話に参加することが、「正しい宗教」として認知された証明となる。つまり、宗教間対話には、「宗教」としての正当性を付与するという機能もある。このことは、小さな教団や新しい教団にとっては、社会的な信頼を得られるという意味で大きな魅力となるに違いない。

それを象徴的に示すのが、ローマ教皇やダライ・ラマといった宗教的権威とのつながりを示すという行為である。立正佼成会の多くの教会ではパウロ六世と庭野日敬が握手を交わす写真が飾られているし、パーフェクト リバティー教団は新規入会者向けの冊子において、御木徳近がローマ教皇と謁見したことを強調している⁴⁹。あるいは、宗教間対話に積極的な金光教泉尾教会のホームページでは、ベネディクト十六世やダライ・ラマ十四世と教会長・三宅光雄らとの写真が、トップページを飾っている⁵⁰。こういったことから、参加宗教が「宗教」として承認されていることを暗に示す機能を宗教間対話は持つといえる。

更に、第一象限は「社会的」で「利他的」でもあるので、参加者あるいは参加教団が「社会的」で「利他的」であることを示す、あるいは、参加者の社会的な信頼度を上げることも期待される。このため、他の象限に比べ、第一象限では、「宗教」としての社会的正当性付与の機能がより強いともいえる。

5. まとめ

第一象限においては、確かに「利他的」であることが「宗教らしい」ため、活動自体に「宗教性」（宗教の本質）を感じる人もいる。たとえば、「宗教者こそ社会貢献すべき」という言説がそれを象徴的に表している。また、見えやすい形で社会貢献や社会適応がなされるため、社会からの期待も高く、多くの人から歓迎されることが予想される。

そのため、「教義」の話はしないし、むしろ「教義」の話は協力を阻害する要因とも考えられている。しかし、対社会的側面を推し進めれば NPO 法人やボランティア団体との区別が希薄となり、宗教以外の他団体との連携が容易になる一方、宗教団体だけで活動する必然性が疑問に晒されることになる⁵¹。

そこで「祈り」という、分かりやすい「宗教らしさ」の表出につながっていく。WCRPでも「祈り」の時間は何度もとられ、テーマなどについても「宗教性」を加味しようとする努力が見られていた。また、明るい社会づくり中野区宗教者懇話会の場合は、「慰霊」や「祈り」が「宗教者としての役割」と考えられ、第一象限から第二象限への移行が見られた。

第一象限における対話は、確かに社会的な有用性を示しやすく、行っている「意味」についてもあまり疑問視はされない。しかし、社会貢献活動を宗教団体にとって「非本質的」な活動と位置づける人は、この象限における宗教間対話に対して批判的になる。これは、津城寛文が、ケン・ウィルバーの理論を整理し、浮き立たせた「合法（正当）的」宗教と「本格（真正）的」宗教との対比が、宗教間対話にも適用可能であることを示唆している⁵²。ベックは「真理の代わりに平和を」と言うが⁵³、真理以上に平和を優先することは「合法（正当）的」かもしれないが、「本格（真正）的」ではないと考えられ、真理の方を優先する場合もある。これは、宗教間対話全体に関わるジレンマである。

¹ 以下の WCRP の概略については WCRP 創設 40 周年を記念して出版された [WCRP 歴史編纂委員会、2010] を基に記述しており、引用やそれ以外を参照している場合は適宜注で示している。

² WCRP 歴史編纂委員会、2010、118 頁。

³ 三善、2013、211 頁。

⁴ 同書、216 頁。

⁵ 世界宗教者平和会議日本委員会、1972、106 頁。

⁶ 勝山、2011 (1992)、270～271 頁。

⁷ 同書、280 頁。

⁸ 同書、287 頁。

⁹ 世界宗教者平和会議日本委員会、2008、199 頁。

¹⁰ 「新宗教新聞」第 1049 号、2014 年 1 月 1 日、5 面。

¹¹ 「仏教タイムス」第 2557 号、2013 年 11 月 14 日、1 面。

¹² <http://www.kaiciid.org/who-we-are> (2016 年 8 月 22 日取得)

¹³ 「週刊仏教タイムス」第 2557 号、2013 年 11 月 14 日、1 面。

¹⁴ 「中外日報」第 27916 号、2013 年 11 月 7 日、12 面。

¹⁵ このシンポジウムは筆者も参加しており、以下の記述はその時の見聞きしたものによる。

¹⁶ 勝山、2011 (1992)、274 頁。

¹⁷ 「政治の力が大きい」こと、「政治が優先」であることは、WCRP においても認識されており、「宗教は即効薬にはなりにくいように思います」と認められている。しかし、「政治が西洋医学だとすれば、宗教は東洋医学の漢方薬のようにジワジワと効かすことに似ているように思いますので、気長に対話を続けることですね」とも語られる（世界宗教者平和会議日本委員会、2008、206～207 頁）。

¹⁸ 世界宗教者平和会議日本委員会、2008、12 頁。

¹⁹ もちろん、WCRP における「宗教性」とは、当然、その通低する理念にあると言われるだろう。世界平和を目指すことそれ自体が宗教性の発露である。第一回 WCRP 世界大会開催に向けてあった「共通認識」は、宗教者が「愛」を説くだけでは平和を実現できないが、制度や機構があっても「人びとの心に信頼と愛がなければ、それは生きたものにはならない。そこをつなぐのが宗教者の役割である」というものであった（勝山、2011 (1992)、250 頁）。人びとの間に信頼を生み出し、愛を説く点に、「宗教性」は存在するとも考えられる。

²⁰ WCRP 歴史編纂委員会、2010、257 頁。

²¹ 同上。

²² 世界宗教者平和会議日本委員会、1972、109～110 頁。

²³ WCRP 歴史編纂委員会、2010、81 頁。

²⁴ 比叡山延暦寺の本尊厨子前の釣灯籠にある法灯であり、最澄の時代から燃え続けているといわれる。1984 年、山田恵諦は松緑神道大和山の教祖生誕百年祭に、「不滅の法灯」を松

緑神道大和山に分灯しており、それ以降、松緑神道大和山は菜種油一年分（540 リットル）と、回峰行者が使用する蓮華笠（1 個）と草鞋（1,200 足）を毎年奉納している

（<http://www.yamatoyama.jp/eien-toka.html>、2016 年 7 月 16 日取得）。

²⁵ 勝山、2011（1992）、284～285 頁。

²⁶ 「共有される安全保障の前進」という言葉が意識され、日本語訳は、「共にすべてのいのちを守るために」となっている。

²⁷ WCRP 歴史編纂委員会、2010、199 頁。

²⁸ 2015 年 3 月 1 日、立正佼成会中野教会において、明るい社会づくり運動中野区宗教者懇話会事務局の（立正佼成会会員）S 氏と、同会のメンバー（立正佼成会中野教会長）C 氏に、立正佼成会教団職員・N 氏立ち会いのもと、インタビューを行った。以下、S 氏の発言は、その際、筆者に対してなされたものである。

²⁹ 島藺進は、「宮城県宗教法法人連絡協議会」に触れ、「県によってそういう会があるところとないところがありまして、ほとんどはないのですが」と述べている（全国青少年教化協議会・臨床仏教研究所、2013、159 頁）。筆者が把握しているだけでも 50 近い地域的な宗教間対話組織があるが、このような発言から、宗教学者を含め、一般的な認知度が低いことは明らかである。

³⁰ 内部資料「増補 明るい社会づくり中野区宗教者懇話会のあゆみ」（1 頁）より抜粋。

³¹ <http://www.meisha.jp/advocacy.html>（2016 年 6 月 5 日取得）

³² 内部資料「増補 明るい社会づくり中野区宗教者懇話会のあゆみ」（2 頁）より抜粋。

³³ Beversluis, 2000, p. 128.

³⁴ ハーバーマス、2014（2011）、27 頁。

³⁵ 同書、28 頁。

³⁶ 同上。

³⁷ 勝山、2011（1992）、307 頁。

³⁸ 飯坂、2011（1992）、209 頁。

この問題は宗教間対話に限らず、社会貢献を行おうとする諸宗教内部でも起こりうる問題である。ある宗教団体が社会貢献を行う理由や意味づけを教義的に行うべきであるとする議論は容易に想像できる。実際、曹洞宗の南直哉は、社会貢献としてのボランティアについて、「わざわざ坊さんがでていく必然性は何かを考えてみてほしい」と発言している（南・来住、2016、95 頁）。

³⁹ 世界宗教者平和会議日本委員会、1972、167 頁。

⁴⁰ 何をもってティック・ナット・ハンが「宗教的」と感じたかは不明である。

⁴¹ 南山宗教文化研究所、1994、126 頁。

⁴² 世界宗教者平和会議日本委員会、2008、214 頁。

⁴³ A 氏へのインタビューは 2016 年 7 月 8 日、立正佼成会目黒教会にて行った。引用はその際の発言より。

⁴⁴ ベック、2011（2008）、293～294 頁。

⁴⁵ 世界宗教者平和会議日本委員会、2008、19 頁。

⁴⁶ 世界宗教者平和会議日本委員会、1972、173～174 頁。

英語版においては“religion”と“religious people”が対比されている。

⁴⁷ 世界宗教者平和会議日本委員会、2008、47～48 頁。

⁴⁸ 同書、208 頁。

⁴⁹ パーフェクト リバティー教団が 2008 年 5 月に発行した『PL ガイドブック』（パーフェクト リバティー教団文教部（編）、芸術生活社）における「立教に至るまで」という項目の二代教祖・御木徳近を紹介する部分で、「世界平和具現を願って新日本宗教団体連合会（新宗連）を結成し、カトリックのバチカン宮殿でローマ法王と三度にお互いに親しく会談するなど、宗教協力に果たされた功績は高く評価されています」と記述されている（4

頁)。「宗教協力」という部分で、象徴的にローマ教皇との会談が取り上げられていることが分かる。

⁵⁰ <http://www.relnet.co.jp/izuo/> (2016年7月16日取得)

⁵¹ 無論、宗教間対話による社会貢献が批判されるのは、「宗教」が関わる必然性が見つけられない、という点ばかりにあるのではなく、宗教間対話による、つまり宗教者だけによる社会貢献が、有効性や実効性を持っていない、と見做される点にもある。

⁵² 津城、2011、20～21頁。

⁵³ ベック、2011 (2008)、245頁。

第5章 内的 - 利他的宗教間対話

—儀礼の領域—

1. はじめに

第二象限（内的 - 利他的）における宗教間対話は、関心が宗教内部に向い、利他的な志向性を持つ宗教間対話である。具体的には、諸宗教合同での儀礼（世界平和祈願や天災・戦災などの犠牲者慰霊）を行うことである。他にも超宗派的な倫理的基準（共通倫理）を生み出そうとする努力や宗教統一を行おうとするものもここに入る。しかし、現在多く見られる例が諸宗教合同での儀礼であり、共通倫理や宗教統一を目指して行われる宗教間対話が少ないこと、また、共通倫理の構築が外的な関心を含み、宗教統一が自利的な傾向性を持つことから、本論では諸宗教合同での儀礼に焦点を絞っている¹⁾。

諸宗教合同での儀礼は、1986年にヨハネ・パウロ二世の呼びかけで行われた「アッシジの祈り」が有名であり、日本においては、それ以前にも、以後にも多く見られる。その存在は戦前にも確認することができ、大日本戦時宗教報国会が1943年に「戦争祈願大法要」や「殉国英霊追悼法要」「戦勝祈願大法要」などを行っている。名称からして、仏教的儀式が行われたと想像できるが、大日本戦時宗教報国会という諸宗教合同の組織が主催している点は注目に値する。しかし、神仏習合と呼ばれる日本においては、このような儀礼的な混交も珍しくはないようにも思われる。特に東日本大震災以降、諸宗教合同での慰霊は目立って報道され、一般化しつつある。

本章で扱うのは、現在（戦後）行われている諸宗教合同での儀礼である。この象限で問われることは、諸宗教合同での儀礼を行う意義である。祈りや慰霊は、各教団で行うだけで十分と考えられても不思議ではないにもかかわらず、なぜ諸宗教が集まるのか。この点を通して第二象限の特徴を、具体的事例を見ながら、考えてみたい。

具体的には、墨田宗教・信徒平和会の「慰霊と平和への祈りの集い」、大本と聖公会による合同礼拝、綾部宗教懇話会の「平和の集い」、聖エジディオ共同体による「平和の祈りの集い」、新日本宗教団体連合会の「8.14 式典」、白光真宏会による「世界平和交響曲」を取り上げる。これらすべてが諸宗教合同での祈りや慰霊を行っているが、それぞれに特徴的な部分があるため、まずは一つひとつを見ていきたい（以下の記述における人物の肩書はすべて当時のものである）。

2. 墨田宗教者・信徒平和会

墨田宗教者・信徒平和会は、名前の通り墨田区を中心に活動を行う草の根の宗教間対話組織である。2007年に発足したこの会の主な活動は、東京都横網公園内にある「東京都慰霊堂」における「慰霊と平和への祈りの集い」であり、いわゆる「対話」ではなく、諸宗教合

同での慰霊と祈りを中心に活動を行っている。以下の墨田宗教者・信徒平和会についての記述の大半は、墨田宗教者・信徒平和会で発足時から事務局長を務めてきたT氏と立正佼成会・墨田教会教会長のS氏の二人からの聞き取り²と、立正佼成会墨田教会から提供された資料を基に構成されている。

2-1. 東京都慰霊堂における立正佼成会墨田教会の活動

「東京都慰霊堂」は、1923年の関東大震災による犠牲者の遺骨を納めるための霊堂として、被服廠跡（現在東京都横網町公園）に1930年に建てられた。当初は「震災記念堂」と名付けられていたが、1945年の東京大空襲などによる犠牲者の遺骨も併せてこの霊堂に祀り、1946年9月に名称を「東京都慰霊堂」と改め、現在約163,000体の遺骨が安置されている。

その慰霊堂では、毎年3月10日と9月1日に「東京都慰霊協会」が主催し、「慰霊法要」を開催している。式は「東京都仏教連合会」が執行し、東京都知事や皇室からの参列がある。

この式典にはあまり表だってはいないが、立正佼成会が関わっている。会員を派遣し、ボランティアを行っているのである。そのボランティアは、式を執行する仏僧の接待や、同日正午から行われる、「本所仏教会」による物故者のための卒塔婆（「特志法要」）の受付であり、昭和40年代頃から行っているという。

このような活動を行うのは、立正佼成会墨田教会にとって、東京都慰霊堂が特別な場所として認識されているからである。墨田教会の会員でもあるT氏によれば、立正佼成会の開祖・庭野日敬が墨田教会を訪れ、東京都慰霊堂に参拝した際（年数・日時等、詳細不明）に、「慰霊堂の仏様をしっかりと守るように」と言ったとされており、それ以来、墨田教会では慰霊堂を守ることが一つの使命となっているという。

開祖の発言をきっかけに、東京都慰霊堂という立正佼成会の施設とは異なる東京都の施設を一つを中心として活動してきた。その活動の中でも、始めに行われたのは慰霊堂の清掃であった。T氏とS氏によれば、当時は、「まともな慰霊堂」ではなく、屋根裏は鳩のフンや死骸がたまっていたという。「それを我々が掃除したから慰霊協会がびっくりしちゃって」と、T氏は言う。

もちろんこのような活動には、「新宗教」である立正佼成会が地域から信頼を得るための方策であったとも推察されるが、この活動を通して、立正佼成会墨田教会は、慰霊協会から信頼を得ていく。当時は諸宗教に慰霊堂を開放されていなかったにもかかわらず、1962年に立正佼成会墨田教会単独で「震災遭難者・戦災殉難者慰霊法要」を東京都慰霊堂で営むことにつながり、それが定例化していくが、この辺りにもその信頼は表れている。

更にそれがきっかけとなり、上述したように、3月と9月の式典において、「特志法要」の卒塔婆の受付をするようになったという。またT氏によれば、その受付においても、それまで大学生のアルバイトを雇用しており、毎回会計が合わなかったが、立正佼成会墨田教会が受付を行うようになってから、会計における食い違いがなくなった。このことから、さら

に信頼を得るようになる。

2-2. 墨田宗教者・信徒平和会の設立と「慰霊と平和への祈りの集い」

立正佼成会墨田教会が中心となり、2002年に墨田仏教者（宗教者）会議が設立されるが、このきっかけは当時の墨田教会教会長が、同年7月13日、立正佼成会本部聖堂で式典を挙行した帰りに、T氏に「慰霊堂で宗教協力の法要をやりたい。Tさん、墨田中のお寺全部回れ」と言ったことに端を発している。

T氏は墨田にある寺院を一軒一軒、慰霊堂での「合同法要」の案内をして回った。そのような中、9月半ば頃に本所仏教会からT氏に連絡があり、「みんな集めるから、説明に来ないか。向島仏教会会長も呼ぶから」と言われ、説明会を開くこととなった。

趣旨説明を聞いた仏教会の反応は芳しくなく、「趣旨はいいが、一旦白紙にしてくれ」との申し出があった。そこで、来年再び集会を持ち検討しようということになったが、その場にいた一人の仏教寺院の住職が「こういう良いことは、すぐやったほうがいい」と発言したことで、実施することになった。その住職は、その数年前に国技館で行われた墨田教会40周年の式典に出席しており、立正佼成会に理解があったという。そして、その場で予定を調整し、10月22日に開催することが決定した。

この年の式典は、本所仏教会と向島仏教会に所属する寺院と立正佼成会墨田教会で開催され、その翌年3月には、その他の教団にも声をかけ、式典を行った。回を重ねるうちに、10月には諸宗教の代表者（住職、宮司、司祭、教会長といった役職にある人）が出席し、3月は青年による式典と定式化していった。

2007年10月22日に行われた式典には、仏教から7寺院、神道から5神社、カトリックから5教会、新宗教から3教団を代表して16人と、会員・信者が集まった。式典終了後の話し合いで新たに組織を立ち上げることとなり、11月8日に会則等について話し合われ、正式に「墨田宗教者・信徒平和会」が発足し、初代会長に日蓮宗・春慶寺の齋藤堯圓が就任した。名称に「信徒」が入っている理由は、「それぞれの信徒・氏子・信者・会員と呼ばれている方々にも、共に広く参加していただくとの思いから」入れたということである³。そこで定められた目的は以下の通りである。

本会は、諸宗教者・信徒が相集い、お互いの教義を尊重しつつ協力し合って、いのちの尊さ、ありがたさを訴え、幸福と救い、世界の平安を修めるという人類共通の願い達成のため、平和な社会づくりの一翼を担うことを目的とする。

また、事業として「東京都横網公園内東京都慰霊堂に於いて、『慰霊と平和への祈りの集い』を実施する」とされており、発足以来この集いのみを行っている。事務局は立正佼成会墨田教会が担い、事前に会議などはなく、例年、式典の2ヶ月ほど前から、立正佼成会の会員が各寺院や教会を訪問して打ち合わせ・調整を行っている。

集いには約 200 人が集まり、その半数は立正佼成会墨田教会の会員だという。基本的な式次第は発足当時から変わらず、2012 年の式次第は開式の辞、趣意書読み上げ、各教団の祈り、講話、祈りの言葉、黙祷、閉式の辞となっている。

「趣意書読み上げ」では、「趣意書」が読み上げられる。以下はその一部である。

私たちの住んでいる墨田の地は、関東大震災及び第二次世界大戦における東京大空襲で広島・長崎・沖縄と並んで数多くの犠牲者を出したところでもあります。このことを深く見つめると、墨田在住の宗教者は、お互いの教義を尊重しつつ、協力し合って、かけがえのない生命を奪われた数多くの方々のご冥福を心からお祈りする。と同時に、世界各地の紛争が一日も早く解決し、もうこれ以上の争いが広がらないよう、ここを一つにして祈りを捧げる運動を展開するのに、もっともふさわしい土地柄と思われれます。私たち宗教者は、世界で起きている紛争や貧困、環境破壊などの諸問題、また、いじめや自殺、家庭崩壊といった問題を私達自身の身近な問題として見つめ直し、平和への「祈り」と「決意」を深め、墨田区民一人ひとりに生命の尊さを伝え、“生かされて生きている”このことを説き広めていく必要があります。まず、地域における私たちが草の根レベルで宗教協力の輪を広げていくことと思われれます。

各団体の祈りでは、2012 年の場合は、神道、立正佼成会、神恩教、パーフェクト リバティー教団、仏教の順に、それぞれの礼拝様式に則り、10～15 分ほどかけて、祈りや慰霊、供養が行われた。発足まもなくして、天理教もオブザーバーとして何度か参加しているが、この「各教団の祈り」が一教団 10～15 分であることから、その時間での祈りは不可能として、正式な参加には至っていない。

講話は各教団が持ち回りで言い、祈りの言葉は、立正佼成会が「世界平和祈りの週間」⁴で用いていたものであり、以下のようなものである。

本来のやさしい自分をすべての人がとりもどす日まで、まず私からやさしさをとりもどします。目の前の大切な人に、そして、意にそぐわない人にも私からやさしさをそそぎます。この願いが世界中の人々の心に届くまで、祈ります。

趣意書では「平和」への「祈り」と「決意」が謳われ、祈りの言葉では、平和のために人々が「やさしさ」を「とりもどす」ことが祈られている。これらの言葉は、特定宗教の文脈に依拠せず、抽象度の高い言明ではあり、様々な宗教の立場においても共有しうる文言となっている。

2－3. 運営における困難

宗教的儀礼を共にすることによって、教義的な整合性や祭壇の設えなど、様々な意見の対

立や困難が予想される。しかし、T氏によれば、「困難」は神学的・教義的な部分ではなく、「席順」や「式次第」にあったという。

2002年の第1回目の集いにおいて、出席者の席次で悩み、また、式を主導する「導師」の選定においても、仏教会からは立正佼成会が導師を務めることを求めていたが、立正佼成会はそれを拒否し、決定に至るまでに時間がかかった。開式直前に、本所仏教会会長（右）、向島仏教会会長（中央、導師）、立正佼成会墨田教会長（左）の三人が並んで座ることで、妥協がなされたという。

また、各教団の祈りの順番にも悩んだといい、「子どもが生まれれば、神社に行く。仏教は葬儀に関わる、という日本の文化に合わせ」、神道、新宗教、仏教の順番で行うことになった。祈りの順番に正解や正当性はないように思われるが、ここでは人間の一生、日本の文化という物語を付与することで、その正当性を担保し、決定に至っている。

その他にも、小さなトラブルとして、以下のような話を語ってくれた。

ある神社の宮司が講話をするときにセンターマイクを立てたが、宮司から、「神様に対してお尻を向ける、背を向けるのは失礼である。認めない」と言われ、翌年からセンターからマイクをずらすよう依頼された。ところが翌年も、そのことを失念し、センターにマイクを設置してしまったため、前年に講話した宮司は怒り、途中で帰ってしまったという。T氏によれば、「仏が後ろに〔から〕バックアップ」という感覚があり、祭壇に背を向けることに違和感はなかったという。それ以降マイクを祭壇中央からずらし、問題はなくなった。

席順、式次第、場の設え方についての「困難」があったとはいえ、式を共に執行することにおける教学的・神学的な問題については、ほとんど葛藤がなかったことは、興味深い点である。

2-4. 立正佼成会の実践としての宗教間対話

このような困難は、立正佼成会だけの慰霊に留まっていれば、不要であったはずである。立正佼成会墨田教会がこのような式典を続けることについて、T・S両氏の語りを見てみたい。

ここで重要なことは、この慰霊法要が、立正佼成会の信仰、宗教活動の一環として捉えられているという点である。先ほども述べたように、一つには開祖・庭野日敬に「慰霊堂を守れ」と言われたことが、発端となっている。以下は、慰霊堂での法要に100人以上の会員が参加することについての話である。

N氏⁵：よく100〔人〕もですすね。

S氏：まあ、みなさん意識がもう、ね。

N氏：高いんですね。

S氏：慰霊堂で何かやるってなったら、意識してるからね。

T氏：もう慰霊堂ってなったら、みんなばーっと来ます。

S氏：うちのテーマは慰霊堂・平和、「慰霊堂守っていくんだ」っていうのは開祖からの。

武藤：お言葉があつて。

S氏：それがあつて、それで脈々と40年も50年も。ここを中心にうちは動いてきた。

ここでは、立正佼成会墨田教会にとって、いかに東京都慰霊堂が重要であるかが語られている。それは、東京都慰霊堂への思い入れと言うよりも、庭野日敬への思い入れである。更にS氏は以下のようにも語っている。

みんな〔開祖が〕好きなんだよ。惚れ込んでるからさ。信じ切っちゃってるから。もしかしたら騙されているかもしれない。ほんとそうだよ。だってそれくらい熱狂的なんだもん、外からみたら「おかしんじゃないの」っていうぐらいさ。〔……〕立正佼成会の人は八割がたそうだと思うよ。開祖が言うことは間違いない、会長先生が言うことは間違いがない、ってさ。〔……〕〔庭野日敬開祖の〕ほんの真似事でもしようよっていうさ。だからそういうの多いよ。そうやってたら間違いねえんだってさ。迷わずこの道を行けって。〔……〕開祖があらためて、あなたたちはここ〔東京都慰霊堂〕をしっかりとお守りしていくんだよ、ってさ。ここの人たちが成仏するようにするのが、墨田教会の使命だぞ、っていうかさ、それがあんたちの役割だぞって言われたのを先輩たちがそれをちゃんと受け継いで。

更にS氏は、墨田宗教者・信徒平和会で事務局に徹するなど「陰役」（下働き）に徹していることも、立正佼成会の信仰（喜び）であり、いつか「証」が出て来るといふ。

S氏：〔陰役をしていることを〕あえて言わなくても、自分たちは喜びがあるから。

T氏：慰霊堂の今の、3月10日とか9月1日の式典の陰役でも、佼成会がやっていると一切言いませんから。

S氏：どこにも載ってないから。

T氏：出てませんからね。

N氏：普通に考えて、世間的に考えて、バカみたいなことを、泥臭いことをやってるんだけど、それが必ず花開くんだよね。

S氏：開くんだよね。5年、10年、20年とさ、すぐには出ないかもしれないけれどさ。

〔……〕開祖自身の歩みがそうじゃない。テンブルトン賞いただくとかさ。パチカンに行くとかさ。えって、何でって。でもさ、ちゃんとこの、証明してくれてるわけでしょ。だからそのときは何とも思わなかったり、逆に言えば宗教協力なんて言ったときにはさ、バカじゃないのって周りが言った、頭おかしくなっちゃったんじゃないかってね。でもその中で、頑張りましょう、庭野先生って言って

くれた人もいたし、その中でやってきたことが、テンブルトン賞みたいなことにつながって。あのことは間違っていなかったなあ、ってご自身もほら、胸を詰まらせるっていう。〔テンブルトン賞受賞の〕講演の中でさ。それはやっぱり、不遜な言い方だけどさ、開祖様自身も、もしかしたら、途中で、やめようかなとか、こんなことしても無駄かなとか、いろんな葛藤があった中で、でも信じてやってきたものが、ね、こうやってまあ認めてもらえたっていうことがさ、ああ、ありがとう、迷わずにこの道をいけっていうことなんだってさ。やっぱりそういう、この、我々もそういうなんて言うの、証、証明を見てきてるからさ、ああ、間違っていないんだ、この通りに行けばいいんだ、この方向に行っていれば絶対間違いのないんだっていうさ。

N氏：そうですね、ありますね。いや、自分が嫌だ嫌だと思ってもこうやって戻されますからね。

T氏：本当にそうなんです。今言われたように、証が出てくるっていう。

T氏も、インタビュー中度々、この会が設立されるに際して、様々な偶然や幸運が重なったと、「全部がぴた、ぴた、ぴたと入っちゃった感じですね」と語り、それが「間違っていない」ことの「証」であるとしている。

ここでは、宗教間対話を推進すること自体が、開祖に近づくための方法と考えられており、更には、「陰役」に徹すること自体が、立正佼成会としての宗教実践とも捉えられていることが分かる。

3. 大本における平和祈願合同礼拝と綾部宗教懇話会

大本は立正佼成会と同じく、教団を挙げて宗教間対話を推進しており、内的 - 利他的な宗教間対話も実践している。ここでは、大本が第二象限の宗教間対話を実践していく経緯と、その内実について見ていきたい。取り上げるのは聖公会との「合同礼拝」と、「綾部宗教懇話会」である。

3-1. 大本海外作品展から合同礼拝へ

聖公会との「合同礼拝」のきっかけは、「大本海外作品展」である。

出口王仁三郎をはじめとして、大本における芸術に対する情熱は強く、特に王仁三郎の手による「耀盃」は、国内外でも評価が高い。その「耀盃」を中心として、王仁三郎、二代教主・出口すみ、三代教主・出口直日、三代教主の夫・出口日出麿の墨蹟や水墨、陶芸などを展示する「大本海外作品点」が1972年から3年3ヶ月に渡って開催された。1972年10月19日のパリ展を皮切りに、フランス、イギリス、オランダ、ベルギー、アメリカ、カナダの6ヵ国で行われた。

アメリカにおける展示会場はニューヨークにあるアメリカ聖公会の聖ヨハネ大聖堂に並

置されたホールであり、1975年3月15日、開会に先立ち、大本祭式による「作品展開催報告祭」が、聖ヨハネ大聖堂で非公式に執行されている。聖壇前には八足の上に供物が並べられ、神道式の祭典が行われ、舞囃子「西王母」の奉納も行われたが、これらは聖ヨハネ大聖堂側からの依頼であったという。大本側は以下のようにその経緯を語っている。

日本における展覧会でもそのような大げさなことは行わぬと断ったが、主催者である寺院側のたつての要望で行ったのであるが、参列者の声を聞くと「日本文化の原型を見た」と感動の意を表していた。⁶

アメリカでは、「作品が生み出された背景の信仰と思想」が大きく問われたために、このような式典が執行されたというが⁷、この式典はあくまでも展示会の出展物の一つであったように思われる。それは「日本文化の原型を見た」という感想からもうかがうことができる。アメリカの人たちにとって、「大本」とは何かというよりも、日本的な文化を見ることが重要であったのであり、式典もその延長線上にあったと考えられる。

続くサンフランシスコのグレース大聖堂でも、聖ヨハネ大聖堂院長のジェームズ・パークス・モートンの依頼により、大本祭式による開会の祭典が行われた。変化はこの交流の後に現れる。その変化とは、大本においてキリスト教式の礼拝が行われたことである。

1977年2月3日、大本開教を記念する大本節分大祭当日に、京都府綾部市にある聖地にモートンが訪れ、モートンの司式によるキリスト教礼拝が行われた。「みろく殿」の神殿には高さ60センチの白木の十字架が安置され、その前には神道様式の献饌がなされた。

式は「嘆願」から始まった。モートンが“O God the Father, Creator of heaven and earth”と唱え、日本聖公会の関本肇が「天地の造り主、父なる神よ」と日本語で唱え、参列者は「かんながらたまちはえ惟神靈幸倍ませ」と唱える。もともとは“Have mercy upon us”であり、「我らを憐れみたまえ」となるところである。その後「祝祷」「早禱式」「説教」と続き、「祝福」の後、「平和の祈り」(Kiss of Peace)となり、閉会となった。

同式典の説教においてモートンは「今日、共に私たちが礼拝することによって、神の御前で、私たちが同じ聖なる父を持つ兄弟姉妹であることを宣言しました。Kiss of Peaceを交わすことで、最も深いレベルでの我々の一致を示しました」と述べている⁸。

1977年11月7日には、グレース大聖堂長のスタンレー・フォーレスト・ロジャーズが京都府亀岡市の天恩郷（大本の聖地）を訪れ、ロジャーズの司式によるキリスト教礼拝式が再び行われた。式次第は2月に行われたものとほぼ変わりはないが、翌8日に「諸宗教間の協力について」と題され、京都宗教懇話会の主催、大本の共催でシンポジウムが開かれ、基調講演者としてロジャーズが招かれている。このシンポジウムでは、共同礼拝の「教学的意義をもふかく反省検討したい」という大本側の要望により開催された⁹。そこでは「共同礼拝は可能か」という問いが問われていた¹⁰。



写真 1

「みろく殿」内にある「エписコパルコーナー」の展示。実際に使用された白木の十字架などが展示してある。(2011 年 8 月 5 日、筆者撮影)

以上二回の礼拝は、あくまでもキリスト教式であり、「合同礼拝」と称されるのは、1981 年にふたたびモートンが綾部を訪れ、「平和祈願合同礼拝式」を行ったときからである。

また、1983 年 11 月 5 日には「諸宗教による合同礼拝式」が開催され、聖公会に限らず多くの宗教者が呼ばれ、合同の礼拝が行われた。日本からは仏教、神道、カトリック、聖公会、イスラーム、アジア各国から、ヒンドゥー教、シク教、バジラヤン仏教、上座部仏教、ラマ教、イスラーム、アメリカから聖公会が訪れ、式典が行われた。

この式典は、天恩郷の万祥殿で行われ、様々な儀式の混交が見られた。たとえば、修祓が大本式に行われた後、「集禱」が聖公会により行われた。ここでも「主はあなた方とともに」と唱え、参列者は「惟神霊幸倍ませ」と応答する形式が取られた。また、「平和の祈り」では教団毎の様式に則り、それぞれが順番に祈りを捧げた。また、この式典には「歌まつり」と呼ばれる形式が取り入れられ、各教団の「歌」（詩や聖典の一部）が読み上げられ、特設された祭壇に捧げられた。

大本はその後、宗教間対話に力を入れており、平成 5 年には「世界宗教者の祈りとフォーラム」を開催しており、「合同の祈り」に積極的に関わっていく。

3-2. 綾部宗教懇話会

大本が深く関わる地域的な懇話会の一つが、「綾部宗教懇話会」¹¹である。こちらも諸宗教合同での慰霊を中心に活動を展開している。

そもそも、この懇話会発足の契機は、1986年10月27日に、ローマ教皇ヨハネ・パウロ二世の呼びかけで行われた諸宗教合同での「祈り」の集会であった。世界中の宗教代表者約100名が、イタリアのアッシジに集い、それぞれの宗教儀礼で「平和の祈り」を行ったものであり、「アッシジの祈り」と通称されている。また、翌年1987年8月4日「比叡山宗教サミット」が開催されており、これらに触発されたのが、綾部宗教懇話会であり、1987年に発足している。呼びかけ人は、大本の米川清吉と立正佼成会の甲津州男であった。その意図するところは宗教間対話が教団のトップレベルでのみ動いているのに対して、宗教間対話を地域化することであり¹²、「祈り」の他に年に数回の会合を持ち、その時々の問題について対話を行っている。

綾部宗教懇話会は、毎年8月に「平和の集い」を行い、各宗教合同による平和の祈りを行っている。「平和の集い」の特徴は、各加盟教団が輪番制で、司式を行うところにある。仏教の担当であれば仏式で、大本であれば大本（神道）式で、というように、それぞれの教団の形式に則った式典が行われ、それに他宗教者が参列し、可能な限り同じような所作を他宗教者も行うことになっている。

筆者も参加した2011年11月5日の「世界平和を祈る集い」は、東日本大震災を受け、特別に催されたものである。カトリック綾部教会で行われ、約60名が参加していた。式次第は基本的にはキリスト教カトリック式で行われ、集会祈願が行われた後、第一朗読（イザヤ書2章1～5節）、答唱、祈り（聖フランシスコの平和の祈り）、第二朗読（ヨハネ・パウロ二世「広島平和アピール」抜粋）、アレルヤ唱、福音朗読（マタイによる福音書10章34～39節）、説教、共同祈願（宗教者懇話会の平和の祈り）、主の祈り、結びの祈り、挨拶、と続き、閉祭となった。綾部宗教懇話会に参加しているメンバー——カトリック、天理教、金光教、黒住教、立正佼成会、大本、神社神道——が壇上に上がり、共に讃美歌を歌い、共に祈った（写真2）。

挨拶において練馬宗教懇話会の代表である鹿子木旦夫（大本）は、東日本大震災は神からの大きな試練、あるいは警鐘だったかもしれない、と述べ、核のない、原発に依存しない体制をつくるために、今後も諸宗教が手を携えて歩んでいきたいと述べていた。また、この集いに先立って、綾部宗教懇話会は2011年7月29日に「私たちの誓い」というアピール文を表明し、「脱原子力」を訴えている。このように、「平和の集い」自体の関心は、宗教的理想としての「平和」に向いているように見えるが、実際の中身は、「脱原子力」といった外的な関心を色濃く示している。これは、明るい社会づくり中野区宗教者懇話会と同様の傾向である。



写真2 壇上に並ぶ宗教者（筆者撮影）

綾部宗教懇話会の特徴は、仏教徒が讃美歌を歌うなど、他宗教の儀礼実践を自らも行うという点にある。こういった式典の在り方に対して、キリスト教プロテスタトの一派は、「黙祷までは我々もお付き合いできるんやけど、そこからもう一步進むとこれはもう無理」として、「教義的な面から一線を画さざるを得ないという形」となり、参加拒否を表明するということがあった¹³。この儀礼のあり方については、後で論じたい。

4. 聖エジディオ共同体の「平和の祈り」の集会

ここで、綾部宗教懇話会をはじめ、日本における諸宗教合同の祈りに大きく影響を与えている「アッシジの祈り」について言及しておきたい。筆者は、2011年のドイツ・ミュンヘンで行われた「アッシジの祈り」を引き継ぎ、聖エジディオ共同体による「平和の祈り」の集会に参加した。ここでは、その調査記録とともに、海外における第二象限の表れも確認しておきたい。

4-1. 聖エジディオ共同体

聖エジディオ共同体は、NGO組織であり、カトリック信徒を中心に組織されている。1968年、当時高校生だったアンドレア・リッカルディらがスラム街の子どもたちの勉強を見ることから始まった。その後、貧しい人々のための活動を、ローマを中心に展開し、高齢者や移民など、誰もが無料で食事をできる食堂を運営するようになり、イタリア国内に小規模な聖エジディオ共同体がいくつも形成され、現在ではヨーロッパ各地、そしてキエフやモスクワなどにも広がっており、メンバーもカトリック信徒に限られていない。第三世界の発展のための協力プロジェクトを推進し、モザンビーク、アルジェリア、グアテマラなどの紛争地域

で和解を進める動きを行い、対立していた双方の話し合いを取り成し、平和を実現したと言われている。

聖エジディオ共同体は、1987年10月27日ローマで「平和の祈り」を開催し、その後毎年開催している。開催地もワルシャワやマルタ、エルサレム、フィレンツェ、ジェノバ、ワシントンD. C. など、様々な地域で開催している。この「平和の祈り」の集いが「アッシジの祈り」の精神を引き継いでいることについて、リッカルディはこのように述べている。

約百年前、シカゴ宗教会議が開かれましたが、その革新的精神は現在まで続き、第二ヴァチカン公会議を支える精神の一部になりました。しかし、アッシジでの対話を成立させたものは何か。それはすべての宗教を再び結びつけ、カトリック教会を対話の奉仕者とし、金銭ではなく祈りと精神的信念から生まれる宗教の弱い力を際立たせることによってです。ここにアッシジの精神があります。そのため私たちは一九八七年に、ヨハネ・パウロ二世が前年に始めた実験的集会を続行しなければならないと考えたのです。¹⁴

毎年行われる「平和の祈り」の集会は、対話と友情のチャンスです。そこでは若者を含めて、あらゆる種類の出会いがありました。このような方法は交流の習慣を創ると同時に、相互理解も深めることができます。¹⁵

リッカルディによれば、「平和の祈り」の集いは「アッシジの精神」を引き継ぎ行われており、それは「対話と友情のチャンス」であり、相互理解を深める場である。

4-2. 「平和の祈り」の集い

筆者が参加した2011年の「平和の祈り」の集いは、9月11日にオープニングセレモニーが行われ、バイエルン州首相のホルスト・ゼーホーフやドイツ連邦共和国大統領のクリスティアン・ヴルフなどもスピーチを行っている。翌日からは、ミュンヘン各地でパネル発表が行われた。“Prayer at the Roof of Peace”や“What Identity in a Globalized World?”などをテーマとして、2日間で35ものパネルが行われており、それぞれ各国の宗教者が発表し、参加者からの質問に答えるというスタイルがとられている。これらは第一象限に位置する宗教間対話と言えるだろう。

最終日の13日は17時から「平和の祈り」が行われた。仏教やキリスト教、イスラームそれぞれが別の場所で集まり、祈りを捧げる。筆者が見学したのは仏教の祈りの集いであり、宗派別ではなく、国別に祈りが捧げられていた。ここでは、日本から参加していた曹洞宗や天台宗をはじめとするいわゆる伝統仏教も、立正佼成会をはじめとする新宗教も共に祈りを捧げることになる（写真3）。読み上げられる経典も「世界平和祈願法要」と名のついた特別なものが用意されていた。この時の司式は天台宗の杉谷義純であり、そのためか、経典の内容も天台宗に沿ったものとなっている。具体的には「四智讃」「四奉請」「祈願文」「開経

偈」「観音経」「般若心経」「回向文」がその經典に収められている。「祈願文」では、「人類の協和と万物の調和による、世界平和実現と宇宙環境の平安」が願われており、天台宗的というよりも、超宗教的な文言であり、平和な世界が訪れるまで祈り続けることが誓われている。



写真 3

日本の仏教徒による「平和の祈り」様子（筆者撮影）

この後、各宗教者は町中を行進し（写真 4）、合流しながら、マリエン広場に集い、ファイナルセレモニーが行われた（写真 5）。この会には 5,000 人以上が集まり、大規模なものとなった。ファイナルセレモニーでは、「平和宣言」が読み上げられ、それぞれ壇上の宗教者らが署名し、蠟燭に火をともしセレモニーが行われた。この平和宣言では、宗教的な用語はほとんど使用されず、ひたすらに「対話」の重要性を説いている。「対話以外に選択肢はありません。対話は、ごく簡単な武器であり、誰でも使えます。対話をもって、新たな 10 年を、そして新たな平和の世紀を作りましょう。我々すべてが、平和の職人になりましょう。そうです。神が我々の世界に、平和という素晴らしき恵みを授けてくれますように。」と結ばれており、宗教的な用語は、「神」という単語が、この最後の部分に使われているのみである。



写真 4



写真 5

興味深いのは、宗教者が祈る場所が宗教毎に異なっているという点にある。日本の多くの例では、諸宗教が同じ場所で祈ることが多い。この点に関連してリッカルディは、コーランやユダヤ教の祈りに感動させられるものや共通のものと認めながらも、以下のように述べている。

私はこれらの祈りを混同させてはならないと思っています。キリスト教の祈りのなかに、コーランからの引用を挟み込むのを好みません。イスラムがキリスト教の祈りを引用す

ることも好みません。／祈りにはエスペラント語は存在しません。それぞれ母国語で祈るもので、すべての言語は神を求めて叫びます。それはアッシジの「平和の祈り」集会で示されました。そこではすべての人々がある種の混合主義になることなく、しかしながいに肩を並べて祈りました。¹⁶

続けてリッカルディは、諸宗教の祈りを混合することは「空虚な普遍主義を装っている」と批判的であり、それぞれの祈りが混ざらない形でなされることが必要であるとしている。安易な普遍性の強調に対して批判的であり、それぞれの「信仰に深く沈潜していくとき、普遍的視野が開ける」と語っている¹⁷。

5. 新日本宗教団体連合会・新日本宗教青年会連盟「戦争犠牲者慰霊並びに平和祈願式典」

新日本宗教団体連合会（新宗連）は、その青年会組織である新日本宗教青年会連盟（新宗連青年会）が中心となり、「戦争犠牲者慰霊並びに平和祈願式典」を毎年 8 月 14 日に開催している。通称「8.14 式典」と呼ばれるこの式典は、すべての戦争で犠牲となった人々の慰霊と、「絶対非戦」の誓いを新たにするものとして、意味づけられている。これを取り上げるのは、儀礼の特殊性と、背景に政治問題があるという特殊性からである。

この式典の運営主体¹⁸である新宗連青年会は 1961 年に結成され、「結成宣言」では、「真の自由と正義、平和の世界の実現に寄与」することが目的と言われており、新宗連本体と同じく、「世界平和」「信教の自由」を目的として掲げていた。翌年から新宗連青年会は、国立千鳥ヶ淵戦没者墓苑で「8.14 式典」を開催している。

「8.14 式典」は、第 1 回を 1962 年 4 月 29 日、第 2 回を 1967 年 8 月 15 日に開催しており、8 月 14 日に開催するようになったのは第 3 回（1968 年）からであり、これ以降毎年開催し、2015 年に 50 回を数えている。アジア太平洋戦争で亡くなった戦没者の慰霊を契機としており、現在では、すべての戦争で亡くなった犠牲者の慰霊を行っている。

この慰霊対象の変更は、「日本人の慰霊にこだわっている」という批判に根ざしたものであり¹⁹、名称の変更にそのことが象徴的に表れている。第 1 回の式典の正式名称は「戦没者合同慰霊並びに平和祈願式典」であり、第 22 回の時に現在の名称に変更している。違いは、「戦没者」と「戦争犠牲者」にある。新宗連理事であった善隣教の力久隆積は以下のように、この違いを語っている。

戦没者というと、戦って没した人です。戦うことを認めている。新宗連の場合、戦争を認めないという立場をとるならば、軍人であろうと銃後の人であろうと、戦争は悪なんだ、その犠牲になったということで「戦争犠牲者」と考える。／だから「英霊」という形にして、しかもそれが国民全体の意志だからというのは、戦争を是認したところの発想だから、基本的にノーになる。²⁰

新宗連は「8.14 式典」で「絶対非戦」を謳っており、戦争を否定することから、戦争で亡くなったすべての人を「犠牲者」と位置づけている。そこには、「英霊」という言葉への反発もあり、それは、靖国神社に対する姿勢を示しているともいえる。

このように、「8.14 式典」には慰霊や戦争反対に加えてもう一つの意味が付与されており、それが靖国神社への対抗である。具体的に言えば、「靖国神社法案」への対抗であった。新宗連青年会初代委員長で、妙智會教団の石田昇は以下のように振り返る。

〔新宗連青年会を立ち上げる〕ちょうどその頃、靖国神社国家護持運動が活発化してきた。これも信教の自由と政教分離にかかわる最も重要な問題として、新宗連では「国民護持」を掲げて敢然と反対し、青年会でも毎年行っている千鳥ヶ淵墓苑における「平和祈願式典」をとおして、反対の意思表示を重ねてきた。²¹

石田が話すように、靖国神社国家護持に対する「反対の意思表示」をも「8.14 式典」は表していた。千鳥ヶ淵戦没者墓苑で行うこと自体が、象徴的にそのことを示している。

靖国神社国家護持運動とは、民間の宗教法人・靖国神社を国の慰霊施設として、国家管理を目指して展開された運動である。具体的なものは、自由民主党が 1969 年から 1972 年にかけて議員立法案として提出した「靖国神社法案」である。その法案によれば、国家管理（国家護持）に際して、憲法第 20 条及び第 89 条で示された「政教分離」の規定により、宗教法人に対して公金を拠出することはできないため、靖国神社は特殊法人と位置づけられる。そのため、同法案の第 5 条において、「靖国神社は特定の教義をもち、信者の教化育成をする等宗教的活動をしてはならない」と、靖国神社は「宗教」ではないと明言されている。

これに対していくつかの宗教団体が反対運動を展開した。その中で新宗連は、1968 年 4 月 20 日に「靖国神社法案をめぐって」、5 月 5 日に「声明書」、続いて 7 月 5 日に「靖国神社法案に対する意見書」を公表し、靖国神社国家護持に明確に反対の姿勢を示した。新宗連が問題とした点は、戦前から靖国神社の持つ性格や機能ではなく、「信教の自由」と「政教分離」が脅かされる点にあった。

「靖国神社法案をめぐって」では、自民党が、靖国神社が「宗教」か、「宗教でない」か、を議論していること自体が、「信教の自由・政教分離の原則に反する行為」とであると指摘している。そして、「宗教団体の意義づけをするのは、宗教者や信徒たち、そして学者などのしごとにかかるもの」であり、「憲法のラチ外にある問題」と主張している²²。

「声明書」は、「靖国神社法案」が、「単に公金を支出し管理するために宗教法人靖国神社を非宗教化し、特殊法人「靖国神社」にしようとするところに問題がある」と指摘しており、「宗教団体「靖国神社」が解体されることに強く反対するもの」であった²³。

その後、1974 年まで、新宗連は新宗連青年会と共に活動を展開し、東京、大阪、名古屋、金沢、福岡などでデモ行進を行い、靖国神社法案阻止を訴える 231 万 1264 人分の請願署名

を提出している。同年、同法案は審議未了廃案となり、これを最後に靖国神社法案は提出されていない。

そういった動きの中で新宗連青年会は、「8.14 式典」を象徴的に行っていく。「8.14 式典」が 8 月 14 日に固定され、毎年開催されるようになるのは、まさにこの時期（1968 年）であった。

その会場である千鳥ヶ淵戦没者墓苑は、1959 年 3 月 28 日に竣工されたが、その機能はあくまでも名前も分からない引き取り手のない遺骨（民間人を含む）を安置する場所であり、戦没者の数から言えばわずか一部の遺骨が納められているに過ぎない。当初は千鳥ヶ淵戦没者墓苑の追悼の対象は「大東亜戦争（支那事変を含む）の全戦没者」「全戦没者の象徴」とされていたが、靖国神社や遺族会などの反発により、現在は「無名戦士の墓」という限定的な性格しか持っていない²⁴。

この千鳥ヶ淵戦没者墓苑で「すべての戦争犠牲者」を対象に慰霊を行うこと自体が、靖国神社国家護持、あるいは靖国神社が日本の「慰霊の中心施設」と位置づけられることへの反対を示している。そのためには、「信教の自由」、つまり神道式だけでなく、多様なあり方での慰霊を示すことが重要であり、それを顕著に示すものが、式典中に行われる「教団別礼拝^{らいはい}」である。

教団別礼拝は、その名の通り、教団毎に祈りを捧げることを言い、その狙いは、各教団の慰霊や平和祈願の形は異なることから、それぞれの様式を行うことにある。最初期は代表者による献花と礼拝が行われていたようであるが、1973 年の第 8 回から、各教団代表者が六角堂（戦没者の遺骨が納められている千鳥ヶ淵戦没者墓苑の中心施設）に進み、祈りを捧げるという「教団別礼拝」が見られる（この名称自体がプログラムに現れるのは 19 回以降である）。法華経系の教団であれば、題目を唱え、法華経の一部を唱える。神道系であれば、祝詞をあげ、拍手を打つなど、それぞれの教団の任意の様式でもって行われる。

2015 年に行われた第 50 回「8.14 式典」では、教団代表者一名による献花・礼拝の間、六角堂内に新宗連青年会を構成する教団の青年が並び、同時にそれぞれの様式による礼拝を行っている。この教団別礼拝は諸宗教の多様性を示すと同時に、それぞれの違いを尊重する意識をも表現している。

靖国神社国家護持運動が沈静化している現在において、これらの教団別礼拝の意味合いは変化しているようにも思われる。靖国神社という対抗者が意識されない現在は、宗教の多様性、信教の自由を示すに留まり、強烈な政治的メッセージを含むものでない。しかし、「反靖国」といった政治的メッセージなど、ある種のプロパガンダとしても第二象限における宗教間対話が機能しうるものであることが、この事例から理解できる。

6. 白光真宏会「世界平和交響曲」

白光真宏会は毎年 5 月に「世界平和交響曲」（Symphony of Peace Prayers, SOPP）と呼ばれる催しを開催しており、2016 年に 12 回を数えている。これは、宗教者、科学者、政

治家、スピリチュアル・リーダーなどを招き行われており、テーマは「宗教・宗派を超えて共に世界の平和を祈る」である²⁵。これを取り上げるのは、白光真宏会という特定宗教が主催し、それに他の宗教が参加するというこれまで見てきたものとは若干異なる宗教間対話だからである。

さて、SOPP のプログラムの中には、「各宗教・宗派の祈り」があり、諸宗教の代表者が壇上に上がり、「祈り」を捧げる。2007 年の SOPP では仏教（天台宗）、キリスト教（カトリック・プロテスタント）、イスラーム、ユダヤ教、神道、チベット仏教、シーク教の代表が祈りを捧げている。壇上では、各代表者は、それぞれが各教団の教典・経典などから「平和」に関連した箇所を読み上げるか、この式典のために用意された文章を読み上げる。その文章は多くの場合、代表者一人で読み上げる部分と参加者全員で読み上げる部分とに分かれている。イスラームの例を挙げれば、コーランからの引用は代表者のみが読み上げ、「世界平和のための祈り」と呼ばれるものは、参加者全員で読み上げる。

その他、190 を超える国の言語によって、それぞれの国の平和への祈りが全員で唱和される。たとえば日本であれば、「日本が平和でありますように」であり、アメリカであれば「May Peace be in the United States of America」となる。

また、年によってその名称や内容は異なるが、「グローバルの祈り」（2007 年・2008 年）や「すべての声明を一つにつなぐ祈り」（2009 年）「宇宙創造の祈り」（2011 年）など、参加者全員で唱える共通の祈り言葉も用意されている。これら白光真宏会が準備したものであり、「世界人類が平和でありますように」という言葉で結ばれている。

この「世界人類が平和でありますように」あるいは“May Peace Prevail on Earth”という言葉が刻まれた角柱は日本内外の至るところで見ることができる。この角柱（ピースポール）を設置し、広めることが白光真宏会の宗教活動の一環であると言え、この言葉自体が白光真宏会を象徴している。

SOPP の場合、諸宗教の集まりではあるが、白光真宏会が主催であることは明白である。第一、会場が白光真宏会の「富士聖地」である。それに加え、それぞれの国の平和を祈ったり、「世界人類が平和でありますように」という唱え言葉があつたりすること自体、白光真宏会に沿ったあり方である。「世界人類が平和でありますように」という言葉自体に特定宗教の色合いは見出すことはできないが、白光真宏会が開催する式典において、この言葉を唱えるということは、白光真宏会の特色を前面に押し出すことになっている。

他方で、SOPP は諸外国でも行われ、他団体による主催でも開催されている。2010 年 5 月 9 日にイタリア・ローマで開催された SOPP には白光真宏会は招待される側であり、「SOPP はいよいよ本格的に白光真宏会の手を離れ、大きくはばたいた」と言われている²⁶。このあり方も、「ピースポール」のあり方とよく似ている。というのも、「ピースポール」は宗派を問わず、世界各地の宗教施設敷地内にも建てられているからである（写真 6 参照）。



写真 6

ニューヨークの山奥にある臨済宗の禅堂「大菩薩禅堂」の敷地内に建てられたピースポール
(2010年2月8日、筆者撮影)

明示的ではないが、SOPPのあり方自体が、白光真宏会のあり方そのものとも言える。無論、このような式典に賛同する宗教者が数多くいることは確かである。しかし、ある特定の宗教団体の思想が明瞭に打ち出されている式典であること、あるいはそれが意識されない、見えない形で特定の宗教団体のあり方で行われていることは、このSOPPの特徴であると言えるだろう。これは「布教」とさえ見ることができるだろう。墨田宗教者・信徒平和会で見られたような、立正佼成会の「陰役」（立正佼成会を極力表に出さない、陰に隠れる）というあり方とは異なったあり方である。しかし、宗教間対話の推進や「陰役」に徹すること自体が、立正佼成会の宗教的实践のように捉えられていたという観点から言えば、SOPPも白光真宏会の宗教的实践であり、同じようなあり方をしているとも言える。

7. 諸宗教が共に祈るのはなぜか

7-1. 公共的空間への回路

以上、第二象限の事例を見てきたが、死者のために祈る、平和のために祈るという行為を、なぜ諸宗教合同で行う理由をここでは考えてみたい。

それぞれの教団が真理を説いていると考えれば、祈りや慰霊は、宗教団体それぞれが、それぞれで行えばよいと考えられる。あるいは、墨田宗教者・信徒平和会で見たように、諸宗教合同での儀礼では時間が限られており、短時間では正式な祈りは不可能と、参加を断る教団もある。ところが、「なぜ宗教合同で儀礼を行うのか」という疑問は、ほとんど問題とされない。少なくとも、その点について神学的、教学的な事柄が問題化したことがほとんどなかったことは、見てきた通りである。

宗教的な観点から見れば、諸宗教合同で祈りを行う理由は、祈りや慰霊の「対象」が一宗教に留まらないということが考えられる。戦没者、戦争犠牲者、災害犠牲者など、特定の宗

教に偏らない人々のための儀礼であること、そして、世界平和など、一宗教だけの理想ではないものへの祈りであることが、諸宗教合同での儀礼を行う理由と考えられる。

しかし、各教団でも、世界平和を祈り、また教団が存在する前からいた人々、あるいは教団外の人々への祈りというものは、存在しているし、実施もされている。したがって、一宗教に留まらない対象への慰霊・祈り、という観点だけでは、諸宗教合同で行うことの十分な説明とはならない。

戦略的に見れば、諸宗教が合同で儀礼を行う理由は、その儀礼の執行あるいは参加が自己の立場の表明となると考えられる点にある。平和を祈ることや犠牲者の慰霊を行うことは、「宗教者」にとっては当然の営為と考えられている。そういった行事に参加することは、他者に対して自らの立ち位置を明らかにする。

これらは容易に宣伝や政治的な主張に結びつく。たとえば、諸宗教合同での儀礼の意義は、宗教は戦争の原因ではなく、平和的なものである、というアピールやパフォーマンスに過ぎないとも言える。あるいは、新宗連の「8.14 式典」のように「信教の自由」や宗教の多様性を示すために行われる場合もある。

これらを言い換えれば、公共的空間の回路としての機能と言える。これは、西村明が慰霊の機能の一つとして強調する「フルイ」の側面である²⁷。たとえば、「戦争犠牲者が平和を願っている」などとして、核兵器廃絶を訴えたり、安保法制の反対を唱えたりするように、政治的な資源として「祈り」や「慰霊」が活用される場合もある。

墨田宗教者・信徒平和会の場合も、政治的なものではないが、公共的空間への回路として機能していることが見出される。東京都慰霊堂で行われる東京都主催の慰霊祭には特定の仏教寺院しか参加することはできないが²⁸、同平和会による慰霊祭においては、その制限はなくなるため、公共的空間への回路が開かれることとなる。

T氏：〔東京都主催の慰霊祭に参加できない〕 仏教会やカトリックの方たちは、慰霊堂でやれることが、縁があって嬉しいと言われるんです。

S氏：神社の人たちもそう。人様にパフォーマンスする場所がないと。神社の中では〔儀式を〕やってるけども〔他の人は見られない〕。

この話からも分かる通り、このような公の場所での慰霊祭などが、社会へのアピールとなっていると認識されている。それは各宗教の認知度を高めることにつながる。

このような戦略的な側面がある一方で、諸宗教合同による祈りは、一宗教による儀礼と異なり、その参加者が「宗教者」であることや、「兄弟姉妹」として同じ人間であることを互いに意識する点にあり、そこへの帰属意識を高めることに資する点にある。異なるはずの我々が共に祈るという姿が更なる感動と連帯を生み出すことも期待される。参加自体が、「私は平和を祈り、犠牲者に慰霊を捧げる」と表明することになり、社会集団への一致を強調するものでもある。諸宗教合同での儀礼であったとしても、エミール・デュルケムが言うよう

に、「儀礼は何にもまして社会的集団が周期的に自己を再確認する手段」として機能する²⁹。
T氏は、諸宗教が共に式典を行うことの感動を繰り返し語っている。

ご住職さまたちがすごいなと思ったのは、神社の宮司さんが、〔修祓のとき〕ご低頭〔して下さいと言う〕、ようは一緒に頭を〔下げる〕、要するに宮司に合わせなさい、と。〔…〕〔神社以外の参加者も〕ちゃんと〔低頭〕されますよ。私後ろで見ててね、お一つ。喜びですよ、感動というか。

色んな宗教の人がね、〔祈りを〕やってる、やるんです、すごいですよ、あれ。見たら感動ですよ。讃美歌はあるわ、ね、祝詞はあるわ、それぞれの神社、PLさんのやり方はあるわ、それぞれに皆祈りをしてるんですもん。

このように、実際、宗教が集まり、一堂に会して祈りを行うという点に「感動」が見られることもしばしばある。「アッシジの祈り」に参加した天台宗の座主であった山田恵諦も「宗教者の宗教間協力の姿に強く感動いたしました」と述べている³⁰。このような「感動」は、宗教間対話の現場ではよく見られることであり、特に祈りのような象徴的な場面でそのような感想を聞く。「臨床宗教師」の養成講座においても、「イスラームの方のお祈りを見て（〔仏教の〕お坊さんが）感動した」といったことが報告されている³¹。

この種の「感動」には、諸宗教は対立するものという前提、祈りを共有できないとの前提が存在している。諸宗教での儀礼は、対立を乗り越えることの象徴であり、対立を乗り越えるという道徳的姿勢の表明でもある。儀礼への参加は、社会的な信頼を得るとともに、諸宗教間の連帯を強めることも期待することができるだろう。

このように、その影響力や効果は別として、第二象限における宗教間対話は、「宗教」を公共へと開く。慰霊祭であれば、一神社や一寺院では小規模なものしかできなくとも、多くの宗教が集まれば大規模なものも可能となる。それに比例して影響力（あるいは宣伝効果）は強まると思われ、「宗教」や人類としての連帯感を強める役割もある。例えば布教や宣伝といった自利的な目的があったとしても、諸宗教合同であるが故に利他的に見え、社会的な信頼を得ることが期待されるというのもこの象限の特徴である。

また、諸宗教合同でなければ、公共的空間に進出できないという例もある。2011年3月11日に発生した東日本大震災の被災地である宮城県では、様々な宗教者が活動を行ったが、公共的空間への進出に関しては壁があった。具体的には、身元不明者を弔うため、火葬場で読経や祈りを行うに際し、「政教分離」の壁があったのである。つまり公共施設における一宗教、一宗派による宗教活動は「政教分離」に違反するため、火葬場では読経供養などを行うことができない、と仙台市に見なされたのだという。

そこで宗教間対話組織である「宮城県宗教法人連絡協議会」として、一宗教ではなく、多くの宗教が集まり、超宗派的に死者を弔うことを提案し仙台市長に協力を取り付けた。日本

基督教団で、仙台にある教会の牧師であり、宮城県宗教法人連絡協議会の一員である川上直哉は以下のように述べている。

公共的な役割を担うためには、諸宗教間の協力が必須です。それなしには、どんな良心的な公益事業であっても、どうしても「一利益団体の活動」と見做されてしまうからです。³²

ここでは、宗教間対話組織が「一利益団体」とは見做されないことが指摘されている。こうして宗派を超えて、共に行うことではじめて、公共的空間における「宗教的」な活動が可能となったのである。こういった意味からも、この象限における宗教間対話は宗教的なものが公共的空間への進出することを容易にする側面を持つ。

1953年3月21日、東京・浅草の本願寺で「太平洋諸島戦没者合同慰霊祭」が日本宗教連盟と日本遺族厚生連盟、東京都遺族厚生連盟の共催により開催されている。神道、仏教、キリスト教、教派神道、新宗教が集まり、「公式祭典」を行っており、「わが国宗教界未曾有の盛儀」と報道されている³³。この式典では、神社本庁代表者による「修祓」、教派神道代表者と神社本庁代表者による「祝詞奏上」、仏教代表者による「読経」、日本基督教団代表者による「聖書朗読」、「各教各派代表同時礼拝」が行われている。この式典の形式については議論があったことが報道からうかがわれるが³⁴、各教団が平等に式に参加するよう、配慮がなされていることは分かる。このように、平等性を保たなければ（不満が出るので）公共的空間に進出できないため、諸宗教合同での儀礼を行わざるを得ない場合もある。

また、宮城県宗教法人連絡協議会が、その後東北大学と共同で始めた「臨床宗教師」に関しても、この諸宗教合同による側面が非常に重要だと考えられている。「臨床宗教師」は、上記の活動の延長線上に位置付けられるが、終末期のスピリチュアルケアを、宗派を問わず行うというものである。それは、諸宗教合同であるが故に「布教を目的としない」と「明確にアピール」することになる³⁵。逆に言えば、「布教を目的としない」とアピールしなければ、公共的空間に出入りすることは困難なのである。

7-2. 祈りの形式

諸宗教合同での儀礼の実施そのものにおいては、神学的・教学的に大きな問題は生じないように見えるが、その形式に関しては、議論となることもしばしば見られる。それは墨田宗教者・信徒平和会のように席順や式次第で葛藤がある場合もあれば、綾部宗教懇話会のように、黙祷までは付き合えるがそれ以上踏み込むことはできないと参加の拒否に至ることさえもある。

リッカルディも礼拝様式の混交については否定的であり、聖エジディオ共同体の「平和の祈り」では、宗教毎に別々の場所で祈りを行っていた。他方で、大本での合同礼拝のように、聖公会の「嘆願」に「惟神霊幸倍ませ」という神道的な文言を組み合わせる場合もある。あ

るいは、新宗連や墨田宗教者・信徒平和会のように、教団毎に時間を設け、個別の礼拝時間の確保を行っている場合もあるし、それでは短すぎるとして参加に至らない教団もある。

上述した、大本の合同礼拝後に開催されたシンポジウム「諸宗教間の協力について」で、基調発題に立った英知大学学長の岸英司は、共同礼拝は「礼拝対象と両宗団の信仰が一致するという条件が完備しなければ無理だ。したがって現時点では不可能である」と述べている³⁶。同シンポジウムのパネルにおいて、國學院大學の平井直房は「今回の共同礼拝では儀礼が先行し、神学が後追いする形となったのではないか。神学を充分煮詰めた上での儀礼交流が望ましい」と述べている³⁷。また、平井は「個性を保ちながら」行うことが必要であり、共同礼拝の形として「黙祷」が妥当であると示している。

このように、神学的・理念的なレベルにおいては、「不可能」とする意見もありうるし、教義的な位置づけを考えるべきであるとか、最小公分母として「黙祷」のみ式典では共有すべき、といった意見もある。

実際、特定宗教における象徴的なものが式典内で使用される場合には、特定宗教の文脈からは切り離される。第五回 WCRP 世界大会では、「不滅の法灯」や「聖フランシスコ像」といった特定宗教の文脈でしか意味をなさないものが、「祈りの精神」を継承する象徴として、新たな意味づけの上で用いられている（第5章参照）。この場合、特定宗教における象徴的なものは、一旦文脈から切り離され、新たな文脈の中で位置づけられることで、超宗教的な象徴として機能している。

あるいは、「世界平和祈りの週間」において用いられる「平和への普遍的な祈り」は、以下のようなものである。

死から生へ、誤謬から真理へ私を導いてください。
絶望から希望へ、不信から信頼へ私を導いてください。
憎しみから愛へ、戦争から平和へ私を導いて下さい。
私の心を、世界を、宇宙を、平和で満たしてください。³⁸

また、「三浦半島宗教者平和会議」で用いられる「祈りのことば」はこうなっている。

神仏と、大自然の恵みに生かされて祈る私たち
地球社会の同胞と、共に幸せでありますように
一日も早く、争いのない世界となりますように
われら自ら、いまここに
地球平和の礎に、世界平和の担い手にならんと誓い、祈ります。
そして行動します。³⁹

以上のように、宗派を超えた「祈りの言葉」もまた、特定宗教の文脈から離れたものとな

らざるを得ない⁴⁰。また、白光真宏会のように、白光真宏会の文脈から離れても理解可能・使用可能な祈り言葉が、他の宗教も使用するということもありうる。

このような状況の中で、諸宗教合同での祈りについて、神学的な見解や裏付けをそれぞれの教団は持っていないことも多いし、それによって不都合が生じてもいいない。礼拝の様式はそれぞれの教団の現場の人間による判断に大いに依拠することとなり、様々な形式が生み出されることになるが、多くの場合、神学的な問題や衝突は起こらない。

この点について、異文化交流の研究においては、このような礼拝様式への適応はあまり問題（抵抗）がないと指摘されている。

不思議なことに、象徴的に重要な行動（例：神社に入る前に手を洗うこと）に適応するのは、日々の相互作用における差異に適応すること（例：これまでにないやり方で親しくなる方法を学ぶ）よりも脅威を感じないし難しいとも思わないのがふつうだ。これは目に見える適応への必要は予測できるので脅威を感じないからである。内面的な必要性に対しては不安が生まれがちなので、自分の能力についての意識により深いところで触れることになる。⁴¹

より具体的に言えば、親愛の情や挨拶を示すために「抱き合う」という習慣がない文化に生きる人にとって、「抱き合う」という文化に適応することは、「脅威」を感じたり、「難しい」と思ったりすることがある。それは、自身の内面、たとえば恥ずかしさといった感情や他者に安易に触れることに対する抵抗などを、抑圧したり、変化させたりする必要があるからである。他方で、神社に入る前に手を洗うことや手を合わせることは、相手の動きを真似たり、言われたとおりに動いたりするだけでも可能であり、自身の内面を変化させる必要がなく、「脅威」や「難しさ」を感じにくい。

第二象限の事例で言えば、「黙祷」以上は付き合えないと言った、綾部宗教懇話会のプロテストの一派の場合、他宗教の儀礼を行うことが、教義的な（内面的な）もの——たとえば偶像崇拜——と抵触すると考えられたと予測される。しかし、多くの場合、諸宗教が同時に祈ることや、他宗教の様式に従って礼拝することに抵抗が見られることは少ない。それは、外面上の行為を変更したところで、自分の内面や考え方を変える必要がないからであり、——他の宗教儀礼をしてはならないとの命令が無い限り——適応が簡単だからである。

諸宗教合同での儀礼の中身は、特定の宗教の形式に則るか、参加する宗教すべてが独自の形式を表現するか、あるいは「黙祷」や「献花」を行い、特定の宗教の色を出さないかのどれかである。そのような儀礼は、公共的空間に進出する機会であり、それに参加する人たちに、「宗教」としての連帯や「人類」としての連帯を感じさせるかもしれないが、諸宗教が溶け合ったり、変化したりすることはあまり見られない。むしろ、参加者にとっては、他宗教の祈り方に「感動」し、「違う宗教の方と出会うことによって、却って、自分の信仰を見つめるという重要な機会」なのである⁴²。

8. まとめ

第二象限には、対外的には、それぞれの宗教性を公共的空間において出せるという利点があり、それは第一象限では基本的に不可能なものである。諸宗教合同であることは、一宗教の宣伝ではなく、利他的（無私的）で公共的なメッセージを発信することになり、公共的空間においても宗教性を発揮した式典を行うことができる。あるいは公共的空間においてはむしろ、諸宗教合同であることが求められるとも言える。諸宗教合同というあり方によって社会的信頼を得ることが期待でき、戦略的に行われているという側面も否定はできない。

また、第二象限は、慰霊や世界平和といった宗教的関心に彩られたものではあるが、政治的なメッセージを（暗に）伴ったものも多く、そのため、対社会的な関心を持つ慰霊祭や祈りの集いが多いことも事実である。上で見てきた例においても、対社会的な関心が強い中で、第二象限的な宗教間対話を行っていた。これは、多くの宗教間対話が、四象限の複数にまたがり、それぞれの象限での特徴を強めたり、弱めたりしているということの証左でもある。

このように、第二象限は、個々の宗教性を公共的空間において発揮する場として機能しており、「宗教性を出したい」という思いを実現する場である。第二象限における宗教間対話に参加することは、「宗教」という共同体への一体感を高める役割を果たす。得られる一体感の「感動」は、連帯感を深めることも予想される。

一方、宗教性の発露（儀礼のあり方）は、それぞれの教団の形式に依存するしかなく、結果的には諸宗教の多様性が表現されることになる。そのため、諸宗教の差異は強調され、境界線は引き直されることとなり、どの儀式においても、儀式の混交・融解はほとんど見られない。多くの場合、教団毎の様式の一部を取り入れるような形で行われている。大本の場合には融解した部分が見られたが、それも一部分であり、例外的なものである。他の宗教間対話では、式典内で儀式同士を融解させるということは見られず、むしろ分けられることが求められる。特定宗教の象徴的なものが用いられる場合でも、特定宗教の文脈からは切り離され、宗教間対話特有の文脈で語りなおされる必要があった。

こういった中で表明される変化は、他の宗教儀式を見ることで、自身の祈りを見直したという控えめなものである⁴³。ここには、諸宗教の混交は見られず、他者の宗教性、他者性は尊重されている。リッカルディは混交を忌避していたし、第一回 WCRP 世界大会でも、「共通の宗教」を見出す「企て」に対して「断固として否定され、拒否」されなければならないと言われていた⁴⁴。しかし、白光真宏会のように、特徴的な言葉遣いではあるが、特定宗教の文脈を離れても理解・使用が可能である場合、意識的・無意識的に特定宗教の言葉を他宗教が使用していることもある。

¹ 共通倫理の構築は、しばしば社会問題の是正・解決に主な関心があり、教義に踏み込むといっても、結果として示される共通倫理は特定宗教の文脈からは乖離しており、共通倫理に対する宗教的意義づけにも関心が払われず、外的な側面も強い。宗教統一は、諸宗教の対立を無くし、平和を生み出すという利他的な目的のために行われるが、その中身が、自宗教による包括といった場合も多く、自利的な側面も多く見受けられる。

² 聞き取りは、2015年2月15日立正校成会墨田教会で行った。

-
- ³ 「WCRP」 No. 340、2007 年 12 月、7 頁。
- ⁴ 1986 年の「国際平和年」以来 10 月 24 日の国連創設記念日を含む 8 日間に行われ、世界平和を願う「祈り」が捧げられる。これはイギリスではじまり、第 2 回 WCRP 世界大会において具体化され、草の根レベルの運動として世界中で、立正佼成会のみならず、多くの団体が行っている。
- ⁵ N氏は立正佼成会本部職員であり、筆者の聞き取り調査の協力者で、この聞き取りにおいても同席している。
- ⁶ 出口・岡崎、1976、11 頁。
- ⁷ 同書、67 頁。
- ⁸ 出口・岡崎、1978、34 頁。
- ⁹ 同書、74 頁。
- ¹⁰ 「愛善苑」第 422 号、1977、8 頁。
- ¹¹ 初期の名称は「綾部市宗教者懇話会」であったが、主催者はもっと市民に認知され、この平和の集いを綾部市民のものにしていかなければならないとして、20 周年を契機として、それまでの名称であった「綾部市宗教者懇話会」から「市」と「者」の文字を抜き、「綾部宗教懇話会」とし、これまで以上に一般の人々にも開かれた集会になろうと志したという（綾部宗教懇話会、2011、13 頁）。
- ¹² 同書、11 頁。
- ¹³ 同上。
- ¹⁴ リッカルディ、2006、147 頁。
- ¹⁵ 同書、188 頁。
- ¹⁶ 同書、265 頁。
- ¹⁷ 同書、266 頁。
- ¹⁸ 主催は第 19 回までが新宗連青年会であり、それ以降は新宗連との共催となっている。第 51 回を契機に再び新宗連青年会主催となったが、主催が誰であれ、実質、企画・運営を一貫して担っていたのは新宗連青年会であるため、「運営主体」とここでは呼んでいる。
- ¹⁹ 新日本宗教青年会連盟、1994、19 頁。
- ²⁰ 「新宗教新聞」第 718 号、1987 年 1 月 1 日、3 面。
- ²¹ 新日本宗教青年会連盟、1994、6 頁。
- ²² 新宗連、1968、23～30 頁。
- ²³ 同書、11～12 頁。
- ²⁴ 毎日新聞「靖国」取材班、2015、192～215 頁。
- ²⁵ 2011 年の SOPP のチラシより抜粋。
- ²⁶ 「白光」平成 22 年 7 月号、23 頁。
- ²⁷ 西村、2006、25 頁。
- ²⁸ 東京都主催で行われる式典は、東京都仏教会が中心となって司式を行う。これは、「政教分離」原則に違反する可能性がある。
- ²⁹ デュルケム、1942（1912）、272 頁。
- ³⁰ 日本宗教代表者会議、1987、37 頁。
- ³¹ 「みやぎ宗連報」No.40、2014、8 頁。
- ³² JDERO ブログ、2011 年 10 月 24 日
（<http://jedro.jp/ja/modules/news/index.php?page=article&storyid=30>、2014 年 4 月 22 日取得）
- ³³ 「新宗教新聞」第 33 号、1953 年 3 月 25 日、1 面。
- ³⁴ 「新宗教新聞」第 32 号、1953 年 3 月 15 日、1 面。
- ³⁵ 「みやぎ宗連報」No.40、2014、7 頁。
- ³⁶ 「愛善苑」第 422 号、1977、9 頁。

³⁷ 同上。

³⁸ Beversluis, 2000, p. 131.

³⁹ 三浦半島宗教者平和会議は、第一回 WCRP 世界大会で採択された「京都宣言」の精神を受け、1983 年に結成したと言われる。「世界戦没殉難者追悼・平和祈願式典」を中心に活動を行っており、この「祈りのことば」は、同会議メンバーが「毎年最後に唱和する」言葉である（「WCRP」No. 338、2007 年 10 月、7 頁）。

⁴⁰ とはいえ、原文では最初の 3 行は、“Lead” から始まり、祈りの対象があることは間違いがなく、どちらかと言えば、神のような他者の存在を前提としているため、完全に特定宗教の文脈を離れているとは言えない。また、必ずしもこの祈り言葉が使われるわけではなく、立正佼成会では、機関誌などから引用された開祖の言葉などが唱えられている（立正佼成会「2007 年次「世界平和の祈りの週間」実施要綱」参照）。

⁴¹ ショールズ、2013（2007）、174 頁。

⁴² 「みやぎ宗連報」No.40、2014、8 頁。

⁴³ バチカン諸宗教者対話評議会のフランシス・アリンゼは、「他の宗教の祈りを見ながら自分自身の祈りを見つめ直し、色々教えられることが多い」と語っている（WCRP 歴史編纂委員会、2010、256 頁）。

⁴⁴ 世界宗教者平和会議日本委員会、1972、109 頁。

第6章 内的 - 自利的宗教間対話

—求道の領域—

1. はじめに

第三象限（内的 - 自利的）における宗教間対話は、関心が宗教に向い、参加者自身の学びなどのために行われる宗教間対話であり、一般的に「宗教間対話」として名指されるものである。

先行研究やいくつかの宗教間対話において、「教義」の話をするべきか否か、ということが問題にされてきた。「教義」の話は対立を生むと言われることもあれば、真の平和のためには必要不可欠であると言われることもある。ここでは、実際に「教義」の話をする中で生じることを通し、第三象限の特徴について考えてみたい。

基本的に「教義」に踏み込んだ対話は、小規模なものとなる。もっと言えば個人的なものとなる。それでも、いくつかの「教義」に踏み込んだ対話が、組織的に行われていることもある。他の象限との比較を容易にするために、本論で扱うのは、実質的には個人的な対話ではあるが、何らかの組織が主催しているものである。具体的には、大田区宗教者懇話会、山梨県宗教者懇話会、日本宗教ネットワーク懇談会を取り上げる（以下の記述における人物の肩書は当時のものである）。

2. 大田区宗教者懇話会

2-1. 設立と話し合いのテーマ

「大田区宗教者懇話会」¹は、池上本門寺執事長の早水日秀と立正佼成会大田教会長の植原伸江（当時）が呼びかけ人となって 2006 年 6 月 26 日に発足した。これ以降、約 2 か月に一回のペースで会合が開催されており、2015 年までに 52 回を数えている。仏教、キリスト教、教派神道、新宗教から、平均して 15 名前後が参加しており、ここ 2 年は 10 名前後の参加が見られる。

第 1 回から第 3 回までは設立のための話し合いで、第 2 回において、「大田区宗教者懇話会」の名称が決定されている。第 3 回では話し合いのテーマについて意見交換がなされている。第 4 回において「個人、家庭、地域、世界の平和への道」をテーマにハンス・キューンクのテキストを用いて話し合いがなされ、第 5 回では、各宗教の「祈りの言葉」を学ぶなどしている。

話し合いのテーマは、その後、「環境問題」「家庭問題」「老後の問題」「自死・自殺、鬱」「いのちと生きがい」「なぜわたしたちは人間として生まれたのか」「原発、東日本大震災・原発事故」「宗教者としてどうシンプルな生活をしていくか」「宗教者としての『使命』」「愛

語とあいさつ」と変遷している。

2-2. 第51回懇話会における対話

2014年10月30日に開催された第51回の議事録によれば、第51回のテーマは「利行」と「同時」である。この「利行」と「同時」は仏教用語であり、四摂法（布施、愛語、利行、同時）の内の二つである。この懇話会では、「利行」は「他人の利益になることに力を注ぐ、人様が喜んでくれることを進んで行う」と説明され、「同時」は、「苦しみや悲しみや喜びに寄り添う、人の痛みがわかる」と説明されている。

議事録には各発言の要旨が箇条書きに記されているだけであり、発言者も「基督教」「仏教」「新宗教」「教派神道」と書かれているのみで、筆者が実際には参加していないため、発言者や実際のニュアンスなどは分からないが、議論の大まかな流れを追うことはできる。第三象限での話し合いがどのように進むかのサンプルにはなると思われる。

議事録によれば、始めに、「仏教」から、四摂法について、「菩薩の修行の中でも、特に私たちが社会生活をする中で行うことのできる四つの修行」と説明がなされている。その後、「教派神道」から天理教の成り立ちと教義についての説明があり、四摂法の「利行」と「同時」は以下のように解釈されている。

「利行」は他人の利益になるようなことをする、「ひのきしん」。「おたすけ」ともいえる。

「同時」、天理教ではともどもに同じ行動を取るようにするという意味で「一手一つ（いってひとつ）」という言葉がある。

この後、「利行」と「同時」について意見交換が行われるが、始めに「基督教」が「聖フランチェスコの祈り」を取り上げ、その祈りが「自分が人のために尽くすということに尽きる」と述べ、「利行」との関連性を示唆している。続いて、「新宗教」は、「会員綱領」（立正佼成会）の「家庭・社会・国家・世界の平和境建設のために菩薩行に挺身することを期す」という部分を取り上げ、「われわれの教団は一人一人の布施行によって成り立っている」「喜んで財の布施も含めてさせていただける自分がいることがありがたい」と述べ、こちらも自身の教義にある「利行」的な考えについて言及している。

また、「基督教」は四摂法について以下のように話す。

四摂法は仏教の考えが深いので、一部しか分からないが、人のためにということなのだが、キリスト教は自分を愛するように隣（となり）人を愛しなさいという。自分を愛するようにというのが先に出て来る。仏教は自分を無理してまでとはいわないけれど、そういうニュアンスがあった。「自分を無理して」というのとキリストが言われた

「自分を愛するように自分の隣人を愛しなさい」というのは少し違いがある。

発言の最後は、意味をくみ取るのが少々困難ではあるが、四摂法における「利行」が、無理をしてでも他者に施しすることを求めるのに対して、キリスト教では、まずは自分を愛することが先行するという点に違いを見ていると思われる。

以上が、「利行」と「同時」についての意見交換であるが、特に「利行」「同時」の解釈についての発言に注目してみた。最初に「教派神道」「基督教」「新宗教」が、「利行」「同時」を自身の文脈に引きつけて、理解しようとしていることが読み取れる。それぞれの文脈とは、「教派神道」は「ひのきしん」や「おたすけ」、「一手一つ」といった言葉、「基督教」は「聖フランチェスコの祈り」、「新宗教」は「会員綱領」であった。他方で、「基督教」は自身の教えと四摂法を比較し、その違いに言及している。ただ、違いがあると指摘をしているのみであり、その後、その差異について議論はなされていない。

2-3. 第52回懇話会における対話

これと比較して興味深いのは、2014年12月9日に行われた第52回の議事録である。ここでは「同根」がテーマになっている。どのような経緯で「同根」がテーマとなったかは不明であるが、第51回とは異なり、「同根」の説明もなく、いきなり意見交換が開始されている。その戸惑いが「仏教」の以下のような発言に見られる。

「同根」という言葉は不勉強で分からない。辞典を調べても出ていない。

このような「同根」という言葉の意味も分からない中で、「仏教」は「二利双修」という言葉を引く。

二利とは自利、利他のこと。自利とは自分自身の修行を深めること、それを他に及ぼすことが利他。これは各宗教の先生方にもあって。同じだと思う。そういう意味で「同根」とは少し意味合いが違うと思うが、同根の方がもっと広い意味を持つものだろう。

ここでは自分の宗教を深め、広めることにおいて「同じ」という点が「同根」という意味合いに近いのではないかと推測がなされている。続いて、他の「仏教」も、「大体「同根」という言葉はどこから出て来たのか」と疑義を發し、「教派神道」は「「同根」という言葉は〔自教団には〕ない」と発言している。

ここで「新宗教」が、「わたしどもの教祖はその歩みの中で「万教同根」という言葉を使っている」と初めて示す（この発言から、おそらく発言者は立正佼成会と思われる）。そして、以下のように発言をする。

私たちの教団が「同根」というのは大多数の宗教は全ての人が救われて、世界が平和で安穏な世の中になることを願って、それを目的として日々いろいろな取り組みをしている。そういう意味で宗教の本来の目的はまさに一つではないか。万教同根というのは宗教協力の一番土台にあるキーワードだ。

これに対して「基督教」は、以下のように述べる。

「同根」というと根っこだ。根っこが同じだということまでいくのかと思った。「根」でなくて「葉」ではないか。要するに向かう方向が同じということではないか。目的が同じとまで言い切っていいのか分からない。

どの宗教でも全部同じものを拝んでいます、というところまで行っちゃうととても付いていけない。

それぞれの宗教に徹する姿勢があって、それからお互い手を携えて行けることは何だろうか、同じ方向性があるなら一緒に手を携えましょうとなると思う。おそらく庭野開祖さまがいわれたことはそういうことだと思う。

別の「基督教」はこう述べる。

カトリックの信者とかなり広範囲なキリスト教徒が「同根」という言葉を聞くと、人間としての起源が同じと理解する。

以上のように、「基督教」は、向かうべき方向や目標の同一性、人間としての同質性を認めるが、教義や礼拝対象の同根性には否定的である。「新宗教」（立正佼成会）は反論してこう言う。

我々が世界を救うとしたら、それぞれの宗教がそれぞれの役割を持って救う。真如ひとつと捉えたら、それぞれがそれぞれの役割があるのではないか。開祖さまが言ったのは一つの信仰だけでは救い切れない。いろいろな信仰があって救い切れる。だからみんなお互いを認め合おうではないか。ただ本は一つ。真理は一つという感覚がなければ、宗教は一つになれない。

ここには、第1章で紹介した庭野日敬の思想が色濃く反映されており、「宗教統一」がほのめかされている。このやり取りに関して、「仏教」は、以下のように発言する。

「同根」というのは一番重要な概念だと思う。この「宗教者懇話会」が行われていること、その根本にもなっている。

ある意味では「根本的なことが同根だ」と言ったら、そうだねと言って分かるのは、お互いに信仰を本当に決定した時にはじめてうなずきあえる問題かなと思う。

「同根」も涅槃と非常に似た感じがする。

「仏教」は「新宗教」の言う「同根」をおおむね認め、「同根」を涅槃と結びつけ、自身の文脈に引きつけている。他の「仏教」は「諸悪莫作 衆善奉行」を仏教の根本と述べ、「これは色々な宗教みんな同じだと思う」と述べ、また他の「仏教」は、大日経の「大悲為根本」という言葉を引き、「大悲とは広大なる慈悲の心だから、超宗教的なものだと思う。それは同根を意味する」と述べている。

これに対しても「基督教」は反発を見せる。

同根としてわたしたちが言えば、アダムとエバという象徴的な名前を持った人間が聖書の「創世記」に書かれている。そこからズーッと繋がっている。

ここでも「同根」は人間の同質性、同源性に還元されており、教義レベルにおける同根性は認められていない。

2-4. 宗教間対話における「翻訳」

以上、大田区宗教者懇話会の「対話」の実例を見てきた。これら二つの実例は「教義」を議題としており、そういう意味では、「教義」に踏み込んだ宗教間対話であると言える。一つは、「利行」「同時」という仏教用語について、もう一つは「万教同根」という思想についてであった。

ここで観察されたことは、「翻訳」がなされていたことである。これは、他の特定の宗教用語を、自教団における宗教用語に言い換えることである。第 51 回では、「利行」「同時」という言葉を、参加者それぞれが自宗教の文脈に引きつけて理解を試みていた。第 52 回では、「新宗教」（立正佼成会）の言う「万教同根」を、仏教側が「同根」も涅槃と非常に似た感じ」と発言している。

このような「翻訳」は、普段の生活においてもしばしば見られる。自分の理解の及ばない新たな語彙などに対して、これまで使用してきた語彙で理解しようとするのは、自然な行為である。実際、大田の第 52 回座談会では、「同根」という言葉の意味も分からない中で、「仏教」は「二利双修」という言葉を持ち出して、理解しようと試みている。

興味深いことに、第 51 回では「基督教」は、「利行」「同時」を自宗教の言葉に翻訳をし

ているにも関わらず、第 52 回の「万教同根」については翻訳をしていない。「基督教」は「万教同根」に対して懐疑的であり、そこには反感が見られた。人間の同源性については認められるが、宗教の同源性については認められないというものであった。翻訳が不可能であるのは、相手の教義を受け入れることができないからであり、この受け入れ不可能性こそ、「教義」の話が対立すると言われる所以である。

3. 山梨県宗教者懇話会の場合

もう一つの事例、「山梨県宗教者懇話会」を見てみたい。山梨県宗教者懇話会は、第一回 WCRP 世界大会に触発されて結成された団体である。同懇話会の機関誌「じべた」第 6 号には、以下のような記述がある。

「WCRP と宗懇〔山梨県宗教者懇話会〕とは、親子の関係に似ている」。宗懇のあるメンバーはそう語ってくれたが、私も全くその意見に同感である。舞台が世界と地域社会という違いはあるにせよ、その精神とめざすものは軌を一つにしている。と同時に、WCRP の立場からすれば、宗懇のような地域社会での宗教協力運動こそ、目的実現のための理想的な方途であると言うに違いない。²

このように、第一象限に位置する WCRP と「親子の関係」と言われる山梨県宗教者懇話会ではあるが、実際の活動は、座談会、宗教総合誌「じべた」（機関誌）の発行、「標語ポスター」の配布、文化講演会と研修旅行などである。「活字で一般に布教する」ことを趣旨としており、機関誌「じべた」や「標語ポスター」の配布などの活動からすれば、WCRP と同じく、外的・利他的な活動のようにも見えるが、機関誌においては宗教的（内的）な関心が見られ、WCRP では基本的に俎上に上らない宗教的な話題が語られることもある。他の宗教間対話組織と同様に、山梨県宗教者懇話会もどれか一つの象限に収まるものではないが、ここでは「じべた」に見られる第三象限の側面に特に注目して、記述をしていく。

3-1. 山梨県宗教者懇話会の結成とその活動

まずは山梨県宗教者懇話会の歩みを押さえておく。山梨県宗教者懇話会は 1971 年 3 月 8 日に発足している。発端は山梨日日新聞の坂本徳一が 1970 年 12 月 27 日、各宗教団体（日蓮宗、真言宗、PL、神社庁、立正佼成会、キリスト教）に呼びかけ、「宗派を越え、埋没した県内の精神文化復活のために行動しよう」をテーマに座談会を開いた（新聞の見出しは「宗派を越えて行動」であり、1971 年 1 月 22 日付「山梨日日新聞」に掲載されている）。座談会において立正佼成会塩山教会長の西矢和正は「末端でも一宗一派にこだわっている時代ではないと思う」と発言し、キリスト教徒で英和短期大学助教授であった藤本治祥が続けて、「教会の一致懇談会³で次に考えていることは、他宗教派との交流と合同奉仕だ」述べている。更に真言宗放光寺住職の清雲俊元が「宗派にこだわらず若い宗教者同士の話し

合いの場があってもいい。たとえば県宗教者連盟というものがほしい。このような会議は継続してもらいたい」と発言している。

その後、これらの発言は現実のものとなり、1971年2月17日に再び座談会が開催され、3月8日に結成式が行われることになった。この背景には、1970年の第一回 WCRP 世界大会の開催がある。座談会を開催した坂本は、記者として第一回 WCRP 世界大会に参加しており、「庭野会長の志に接して感動し、その平和会議の模様を紙面〔山梨日日新聞〕に掲載し」、「山梨県でも各宗門に呼びかけて同じテーブルで話し合えないか」と考えたことが契機となったと坂本自身が述懐している⁴。

会長には山梨郷土研究会理事長の佐藤森三が就任している。佐藤が選ばれたのは、佐藤が特定の宗教に属しておらず「一宗一派に片寄らない人、そして宗教に理解ある人」だったからとされている⁵。

結成の際に示された「目的」において、まず、物質的に豊かになる一方で環境問題や「青少年の非行化の問題」があるとされ、その原因として「物質文明だけを追求」することや「人間の道徳心の低下」が指摘されている。そして、この「心」の問題に宗教者が関心を示してこなかったことへの反省が示され、以下のように目的が提示されている。

本会は、それぞれ立場の違った宗教者が宗教の目的は一つということで結集し、人間本来の「心」を掘りおこす運動を通して、宗教、教育、社会、文化の問題を考え、住みよい郷土づくりに寄与することを目的に活動を展開して行くことを趣旨といたします。

この「目的」は、現在の会則においても同内容のものが確認され、山梨県宗教者懇話会の基本と言えるものである。

山梨県宗教者懇話会のメンバーが実際に顔を合わせるのは、新年の総会だけであり、「もっぱらの活動は『活字で一般に布教する』を趣旨として歩み続けてきた」⁶。その代表的なものが後に見る宗教総合誌「じべた」の発刊であるが、他にも「標語ポスター」の配布が挙げられる。

標語ポスターは、毎年一つの標語を決め、それをポスターとして2万枚印刷し、県内で配布するというものである。1973年から配布が始まり、「なによりもひとのいのちをかんがえて」「思いやりの心をあなたと」「自分を愛しむように他にも慈しみを」などの倫理的なものや、「山にはみどり 川にはほたるを」「自然のめぐみを大切に」など、環境保全に関するメッセージが示されている。

また活字以外にも著名人や宗教者など、様々なゲストが講演を行う文化講演会の開催、宗教施設などを訪問する研修などを開催している。

3-2. 「じべた」における宗教間対話①

結成4年後の1975年に発刊され始めた宗教総合誌「じべた」は、それまでの山梨宗教者懇話会機関紙『宗懇通信』よりも外部向けを意識したものとなり、山梨県宗教者懇話会の最も特徴的な活動となった。この「じべた」は、一般にも販売されており、他の懇話会と比べて、製本や編集がしっかりとなされ、体裁の整ったものとなっている。このような機関紙を40年以上に渡って発刊し続けているのは、先述の坂本や佼成出版社（立正佼成会の出版会社）の岡村幸男など、出版業会に明るいメンバーが草創期にいたことも大きな要因となっていると思われる。

「じべた」は年に1回発行されており、山梨県宗教者懇話会の活動（文化講演会や研修など）を紹介するとともに、その時々テーマに沿った座談会を掲載し、また、著名人へのインタビュー記事、山梨県の風土や歴史、詩などの文化欄、新刊や映画紹介などもあり、概ね100ページ前後で編集されており、2015年までに40号を数えている。

「じべた」第2号（1976年）では、「宗派の壁を越えて平和を考える」をテーマに開かれた座談会の様子が掲載されている⁷。参加者は生長の家の小野成三、時宗の河野叡祥、キリスト教の佐藤仁、立正佼成会の鈴木謙次、神社庁の藤原茂男であり、司会は宗教評論家の丸山照雄であった。

始めに立正佼成会の鈴木が「宗教協力」を進めなければならないと発言し、「その場合、宗教者ですから「祈り」、ということを基盤に進めるべき」「そこに共同の一点が見出せる」としている。

これに対して、キリスト教の佐藤は、「平和」という概念が同じではないこと、「教えの中でとらえられている平和というものを出し合う必要がある」と発言している。更に佐藤は鈴木が「祈り」という点で共通しているとしたことについて同意しながらも、「ただその場合に、自分の罪を認める、あるいは過ちを告白する、といった人間の原点にかえらないと、キリスト教の側からいえば「祈り」は成立しない」「自分が本当に神から許されなければならない存在であるという自覚、そういう罪の告白を通して神からの許しを乞う、そこを経ないで、祈りといってみたとこで祈りにならない」と論じている。

こういった佐藤の発言に、生長の家の小野が反応を示し、罪をいかに消すか、罪からいかに解放されるかが「キリスト教の本来の目的」であるのに、生長の家に来るキリスト教の洗礼を受けた人が「明るい顔にならない」「何か非常に追われた気持ちというのが見受けられる」と指摘する。丸山は、その発言はキリスト教に対する批判であるとして、「そういう立場で話し合うということではない」と制止をかけている。

また、鈴木は、佐藤がキリスト教における「祈り」が「自分の罪を認める、あるいは過ちを告白する」と言ったことを「懺悔」と解釈し、立正佼成会では懺悔は「大衆の面前で、自分の罪をさらけ出す」こと（法座⁸）を指していると述べるが、これに対しても丸山は、キリスト教の「懺悔」は立正佼成会で言われる「道徳的な意味の懺悔」とは異なり、「言葉は同じなだけで内容は全く違う」と指摘している。

更に鈴木は、キリスト教には「神」があり、それは仏教でいえば「仏」「大生命」であるとして、「神という言葉は仏と云う言葉に置き換える」ことができると発言する。それに対して丸山は「置き換えるという、勿論言葉の上で出来るわけですがけれども、信仰としてはそう簡単には置き換えられないんじゃないでしょうか」、「簡単に置き換えちゃいけないと僕は思う」と述べ、「自己の信じている神、あるいは仏の絶対的な相違を認めた上での提携でなければならんでしょう」と述べる。これに神社庁の藤原も同調し、教義のレベルで一致しようとしても不可能であり、「各々確認している信仰で生きているその上で、手をつないでいこうじゃないか」と提案する。

この後、靖国神社の問題が取り上げられ、佐藤は靖国神社の国家護持⁹に反対することは「信教の自由の問題」「人権の問題」であると言う。それに対して小野は、立正佼成会などが靖国神社国家護持に「どうして反発されておられるのか」「英霊を祀ることがどうして国家護持でいけないのか」と疑念を発し、藤原も靖国神社が「英霊に対する心持ちというものが表現」であり、それが「反対」されていることに憤りを表している。最後に丸山は「靖国問題などになりますと、大きく立場が違う」と述べ、「一歩具体的な現実の問題として平和を追求するということになると厳しい問題がたくさん出てくる」と発言している。

3-3. 「じべた」における宗教間対話②

「じべた」第3号では、「救いとは何か」というテーマで座談会が開かれている¹⁰。参加者は生長の家の小野成三、立正佼成会の西矢和正、日蓮宗の功刀貞如、真言宗の宮城真秋、時宗の河野叡祥で、司会は前回に引き続き丸山が務めている。

始めに、それぞれの教団にとって「救い」とは何かについて短い発言があった後、丸山がそれらに「基本的には共通性がある」と指摘し、それが救われる側にとっては「捨てる」「特に自我を捨てる」点であり、救う側にとっては「相手の苦しみや悲しみを自分のもの」としていかなければならない点であるという。これに対して参加者は明確にはないが、賛同を示し、特に異論もなく話は進んでいく。

そのような中で、真言宗の宮城が「迷中の是非、是非ともにしない」「知を以て度をなす」という言葉を引き、知識のないものの判断は意味がない、いくら論じても「ラインアップ」、つまり成長しないと言ったことに対して、他の4人が口を揃えて「それはおかしい」と言う場面がある。「知」は「知識」ではなく、「仏の知恵」、「般若の知恵」、理解力という意味であって、学（知識）がなくとも——むしろ無学である方が——救われるのではないかと議論は続いている。それ以上の議論はなされていないが、この「おかしい」は、教義が間違っているという指摘ではなく、知恵のないものが何をやっても成長しない、という宮城の意見に対しての異議である。

この後、議論は共通の問題——若者の宗教離れの問題に移り、それぞれが共感を示しながら、座談会は終わっている。

第4号以降は、「教育とは何か」「老後を考える」「大人のエゴと子どもの人権」などと続

いており、直接的に宗教に関わるものではなく、世俗的な問題、共有される社会問題が論じられている。「教義」に踏み込んだ、というよりも社会問題についての対話であり、第一象限的である。

第 18 号では、「善と悪を考える」という、どちらかと言えば宗教的なテーマが論じられている¹¹。しかし、話題は「国民の政治に対する不信感」であり、「政治家の心の中には、何が正しくて何が間違っているかという判断のものさしがない」などと論じられており、宗教的な話題とは言いがたい。その後は、「政治家の意識を変えなければならない」「日本人の道徳観を正していかなければならない」「学歴偏重の社会の中で子どもたちが人間性を失っている。[……] これこそ我々宗教家に取り組んでいくべき課題だと思う」、などと話が進む。ここには、第 2 号の座談会で見たような対立はなく、共有された問題意識について、特定の宗教的な文脈には依らず、それぞれが思い描く理想的な姿を語り合う規範的な議論と言える。

3-4. 教義から社会問題への回帰

以上、山梨県宗教者懇話会の「対話」の実例を見てきた。山梨県宗教者懇話会では、当初は「教義」に踏み込んだ対話が見られたが、徐々に第一象限的な共通の社会問題に関心が移行しており、議論も「教義」を問うものではなく、人間や社会がどうあるべきか、という規範的な議論へと移行している。そもそも、山梨県宗教者懇話会は WCRP に触発されたものであり、「じべた」第 2 号の座談会参加者の関心は、第一象限にもともとあった。テーマであった「宗派の壁を越えて平和を考える」ということも、「諸宗教の間の協力関係」の「内容と質」を問い直すために、第三象限、つまり「教義」に踏み込んだ宗教間対話が必要だと考えられたからであった¹²。そのため、「教義」への関心から社会問題に関心が戻っていくことは、自然なことと言える。

対話の内容を振り返ってみれば、ここでも、先ほど大田区宗教者懇話会の例で指摘した「翻訳」が見られ、その「翻訳」によって相互理解が行われている部分もあるが、対立が鮮明化した部分もあった。単純に言えば、「神」＝「仏」といったような安易な「翻訳」が制止される傾向にある。

他方で、靖国神社の問題や「知恵のないものが何をやっても成長しない」といった発言において、対立が見られた。これは「教義」の問題というよりも、規範的な正当性（戦没者をいかに扱うべきか、「知恵のないもの」をいかに扱うべきか）を巡っての問題である。まさに佐藤が言ったように、「人権の問題」なのである（この宗教間対話の発言の「次元」に関しては、終章において改めて取り上げる）。

4. 日本宗教ネットワーク懇談会——個人的な求道

以上のように、山梨県宗教者懇話会は「教義」に踏み込んだ対話を行っているとは言え、社会問題への関心が強かった。では、明確に「真理探究」を宗教間対話の目的と位置付け

る人たちは、宗教間対話をどのように営んでいるのか、またどうあるべきだと考えているのか。この点について、真理探究こそが宗教間対話の「本質的意義」と明言している玉光神社宮司の本山一博が座長を務める「日本宗教ネットワーク懇談会」を見ていきたい。

4-1. 「日本宗教ネットワーク」計画

「日本宗教ネットワーク懇談会」は、新日本宗教団体連合会（新宗連）の2001年10月17日に行われた「結成50周年式典」で発表された、「日本宗教ネットワーク」計画が基となっている。このとき、以下のように説明がなされている。

略称「宗教ネット」〔日本宗教ネットワーク〕は、新宗連という「新宗教団体の連合会」の枠組みを越えて、よりいっそう宗教協力の輪を拡大していこうというものです。つまりは、国内外のあらゆる宗教団体のみならず、宗教にかかわる個人が、教義や信条の違いにかかわらず、自由に参加できる緩やかな組織として考えられています。[……]
「宗教ネット」は、新宗連による、新宗連のための計画ではありません。¹³

この計画に基づき、新宗連とその他のメンバーによる「日本宗教ネットワーク懇談会」が組織される。

これに先立って「40歳前後の、新宗連の若きリーダー」が座談会を開催している。ここで真生会会長の田中庸仁は、「当初から「教義についてはタブーですよ」というようなお話があつて、それは確かにそうだけど、長いこと付き合っているのに全く教義がタブーだとしたら、単なるおつき合いになり、魅力がなくなってくるのではないかと感じる」と発言しており、玉光神社権宮司の本山一博は、続けて以下のように発言している。

教義の話をすべきだといったときに、それはそれぞれの教団の正当性の争いだとか、それぞれの優越性を争いではなくて、一人の信仰者として裸で神仏と向き合ったときにどうなのだという視点から教義対話をしていけば可能ではないかと思っています。¹⁴

これに対し妙智會教団理事の宮本けいしは、教義的な話をするものの必要性を示唆する。

教義の話をしましよと言わなくても、部屋でふれ合っていくなかでどうしたって、教義に基づいて生活していますからにじみ出てくるものがあります。今まで必要なことは、ふれ合いのなかでその方を通して教義を見ていくことではないでしょうか。¹⁵

このような消極的意見に対して、本山は、「教義は避けて通れない問題になっているはず」と反論をする。

構想段階において、日本宗教団体ネットワーク懇談会は「教義」に踏み込んだものとなるかどうかは決定していなかった。新宗連内部においては、「教義」に踏み込むことを積極的に望まない人がいたことは、宮本の発言からも明らかである。しかし、本山が座長となったことも影響し、同懇談会は「教義」に踏み込んだ宗教間対話を実験的に行っていくことになる。

4-2. 平和のための討論集会

2002年6月から準備に着手し、宗教間対話活動に携わる神道、仏教、キリスト教、新宗教、更には宗教間対話組織の関係者などから6回にわたりヒアリングを実施した。その後、「平和のための討論集会」を三度開催しているが、この時はまだ、「教義」に踏み込むといったことが意識されておらず、どちらかと言えば第一象限に属する宗教間対話を展開している。

第一回はテーマを「いま平和を求めて—いのちと宗教を問い直す—」と定め、2004年3月2日に東京・代々木の代々木倶楽部で行われた（以下の出席者の肩書きは当時のもの）。コーディネーターとして本山一博（玉光神社権宮司）、パネリストとして大津健一（平和をつくりだすキリスト者ネット）、高柳正裕（真宗大谷派教学研究所所員）、野口親一（庭野平和財団事務局長）、松原通雄（立正佼成会外務部長）が参加し、島藺進（東京大学教授）がコメンテーターをつとめた。この討論会の特徴は参加者が単なる聴衆ではなく、討論の参加者であるということにある。そのため、パネルディスカッションが行われた後、参加者全員が小グループに分かれての討論、そして全体の討論が行われ、意見交換がなされた。そこではイラク問題、自衛隊派遣、教育、自殺の問題などについて討論がされた。参加者からは「今後も討論し、行動へとつなげるためネットワークが必要」と継続を求める意見が出されている¹⁶。

続く第二回は、「いま平和を求めて—いのちと教育を問い直す—」をテーマとして2004年7月29日に東京・潮見の日本カトリック会館で行われた。基調発題およびパネリストとして宮台真司（東京都立大学助教授）が参加し、コーディネーターとして上田紀行（東京工業大学助教授）、そしてパネリストとして野田大燈（大本山総持寺後堂）、得丸定子（上越教育大学助教授）、高柳正裕（真宗大谷派教学研究所所員）、またコメンテーターとして島藺進（東京大学教授）が参加した。前回と同じく、討論・意見交換を重視しており、基調発題、パネルディスカッションの後、約70人の参加者が5つの小グループに分れ討議を行い、そして全体討議を行った¹⁷。前回との違いは、教育問題について焦点が絞られているという点にある。

そして第三回が「いま平和を求めて—一国のかたちと憲法第9条・宗教者としてどう見るか—」をテーマとして、2005年7月8日に東京・芝の増上寺において行われた。コーディネーターとして広橋隆（新宗教新聞編集長）、パネリストとして竹本佳徳（川口神社宮司）、大津健一（平和をつくりだす宗教者ネットワーク）、児玉暁洋（真宗大谷派教学研究所元所

長)、大高正則(創価学会平和委員会事務局長)が参加し、前回と同様に、討論・意見交換が重視された討論集会が行われた¹⁸。特徴は、憲法第9条に焦点が絞られているという点である。

4-3. シリーズ「いまなぜ宗教間対話なのか」シンポジウム

「平和のための討論集会」は、すべて第一象限に連なる宗教間対話であり、「平和」に係る社会的問題のために宗教者は何ができるかについて討論されていた。

第一象限から第三象限への変化の兆しが表れるのは、発足後10年経った2011年7月9日に慶応義塾大学で開催された「シリーズ『いまなぜ宗教間対話なのか』」の第一回シンポジウム「壁は乗り越えられるのか?——対話の現場から」である。当時、同懇談会のメンバーに新宗連関係者はほとんどおらず、新宗連加盟団体以外の宗教者や宗教研究者などにより組織されており、「宗教団体のみならず、宗教にかかわる個人が、教義や信条の違いにかかわらず、自由に参加できる緩やかな組織」という当初の目的通りのものとなっていた。

第一回シンポジウムでは、まず小原克博(同志社大学教授)が、自身が行ってきた対話を実例にしながら、基調報告を行い、続く現場報告では、峯岸正典(曹洞宗長楽寺住職、宗教間対話研究所所長)が、自身が体験した東西霊性交流や自身が運営している宗教間対話研究所についての報告を行った。三輪隆裕(IARF 評議員、日吉神社宮司)はWCRPやIARFなど、世界規模での宗教間対話の実情と、1893年から続く対話の歴史について報告を行った。最後に鈴木孝太郎(立正佼成会国際伝道本部長)は練馬宗教者懇話会を実例に、地域的な宗教間対話についての報告を行った。その後、各報告者に、本山一博(玉光神社権宮司)、高柳正裕(学仏道場回光舎舎主)、そして司会者の檜尾直樹(慶應義塾大学准教授)を加えラウンドテーブルとなり、さまざまな事柄について議論がなされた。

しかし、ここでは、「教義」に踏み込んだといえるような議論は、それほど多くはなかった。それは、「宗教間対話」自体がテーマとなっていたからである。「宗教間対話」がテーマとなったのは、諸宗教が話し合っても、教義の点では対立するしかなく、対話にならない、と一般的に見られているという主催者の認識が前提としてあり、そこで「一体どういう点を工夫したら宗教間対話ができるようになるのか」が問われたからであった¹⁹。

そして、この後2011年12月3日には、「ワークショップ」が開催されている。ここでは「求道か社会貢献か」というテーマが掲げられ、宗教間対話は求道のためにあるべきか、社会貢献を目指すべきかが、比較的少人数で論じられた²⁰。つまり、先のシンポジウムにおけるテーマを継続していると言える。

しかし、このワークショップにおいて、本山一博は、宗教間対話において「宗教」について話されないことへの疑問を話し、「信仰に基づいた対話」「自分の言葉で、個人の立場で語る」ことを参加者に求めた²¹。

実際、グループ毎に分かれて行われた対話では、自身が宗教団体に入った経緯を話したり、「宗教」の本質について話し合ったり、必ずしも「求道か社会貢献か」というテーマが

話されたわけではない。その後の全体での話し合いにおいては、「個人の立場からストレー
トにもものを言える機会を得た」「宗教的歩みをしている人は初対面でも信頼を感じた」など
の感想が聞かれたことから、第三象限における「求道」的な宗教間対話が展開されていた
と言える。

その後、第二回シンポジウムが2012年7月7日に慶應義塾大学で開催された。ここでは、
より直接的に「教義」に踏み込むことが目指され、「信仰があれば災禍から守られるのか」
という問題を出発点に、議論がなされた。登壇者は高柳正裕（元真宗大谷派教学研究所所
員）、千勝良朗（千勝神社宮司）、本田哲郎（カトリック・フランシスコ会神父）、ワンギー
サ（日本テラワダ仏教会比丘）、渡辺順一（金光教羽曳野教会長）で、司会は本山一博
が務めている。

ここでは、「信仰があれば災禍から守られるのか」という問いにそれぞれが答える形で議
論が進められ、たとえば、災害や悲しみを乗り越えていくときに、神が必要かどうか、と
いったような神義論についても議論がされている。

第三回シンポジウムは2013年7月6日に慶應義塾大学で開催された。テーマは「宗教と
平和——今、この危機を乗り越えるために」であり、登壇者は根本昌廣（立正佼成会外務
部部長）、後藤俊彦（高千穂神社宮司）、園田善昭（ローマ教皇庁宗教対話評議会顧問）、高
柳正裕（元真宗大谷派教学研究所所員）で、司会は小林正弥（千葉大学教授）が務めてい
る。第三回シンポジウムは、確かにそれぞれが自身の教義などを前提として話をしていた
が、「教義」に踏み込んだものと言うよりは、「平和」や自衛隊、徴兵制に関心が向かって
おり、第一象限へと再び回帰しているようにも見える。

4-4. 個人化、閉鎖化から活動休止へ

その後、日本宗教ネットワーク懇談会は、大規模なシンポジウムやワークショップなど
は開催しなくなる。不定期ではあるが、懇談会メンバーのみで年に数回会合を開催し、第
三象限における宗教間対話を行っている。ここでは、ゲストスピーカーとして宗教者らを
招き、対話がなされることもあれば、メンバーのみで対話が行なわれることもあった²²。

2014年6月13日に開催された対話²³では、「人の命の尊さを霊界なしに語られるのか」
について話し合われている。その中では「命の尊さは霊界とかではなく、肉体を見つめ、『生
きている』という驚きを以って知ること知りうる」という意見が出され、「それは大人の
信仰者の意見。子どもたちに分からせることができなければ、何が宗教家か」と反論され
ている。ここでは、共通の結論が出されることが目指されているわけではないし、不特定
多数に議論が共有されることが望まれているわけではない。個人的な求道であり、興味関
心が語られていると言えるだろう。

他にも、2014年12月12日に開催された対話では、「祈りについて」がテーマとして話
し合われている。具体的にはここでは、「祈りの力、祈りの効果」や「なぜ祈るのか」につ
いて話され、「祈りは、意を述べることであり、願いである」といった意見や、「信と祈り

は表裏一体」「神にすべてをまかせきれるかどうかが問題」などといった意見が交わされている。また、2015年4月2日には、再び「神」について話し合われており、それぞれの教義における神の位置づけや、「如来」との比較などが話し合われている。

以上のように、日本宗教ネットワーク懇談会は、当初の目論見通り、「宗教団体のみならず、宗教にかかわる個人が、教義や信条の違いにかかわらず、自由に参加できる緩やかな組織」となり、「新宗連による、新宗連のための」組織ではなくなった。更には、外部に向けたシンポジウムなどの開催をもしなくなり、第三象限の色を濃く出すようになっていき、より個人化、閉鎖化していく。そうすると、支持母体である新宗連に対して、日本宗教ネットワーク懇談会の存在意義を説得的に示すことは困難となる。その結果、日本宗教ネットワーク懇談会は、2015年度を持って新宗連から独立し、その名称は継続しているが、活動休止となっている。

4-5. 対話の個人的動機

以上のように、日本宗教ネットワーク懇談会は、第一象限と第三象限を往復しながらも、「教義」に踏み込んだ宗教間対話を模索していた。では座長であった本山は、なぜ「教義」に踏み込むことを望むのだろうか。この点について、本山にインタビューを行った²⁴。個人にインタビューを行ったのは、宗教間対話の意義や意味、参加動機などについて、宗教間対話の場で語られることが稀であるためであり、特に第三象限に関わる動機は個人的な選好によるところが大きいためである。

本山の所属する玉光神社は神道系の新宗教であり、宗教間対話に教団をあげて取り組んでいるわけではない。むしろ、本山個人が宗教間対話に積極的に取り組んでいるといえ、30年に渡り、地域的な対話から世界的な対話まで、出席・参加をしている。玉光神社は新宗連に加盟しており、本山は20代の頃から新宗連に携わり、それが宗教間対話に積極的に携わるようになったきっかけだと語る。

本山は、当初から新宗連の他のメンバーと「教義の対話」をしたいと考えていた。その中でキーワードは「相対化」であったと語る。そこには、自身の信仰への疑問があったという。「何かを無条件に信じるっていうのは、どうしてもぼくの性に合わなくて」と語っており、そのような中で、新宗連において「他の新興宗教」に触れたという。そこで、「相対化感覚」が起こったという。

つまり、自身の教団の教義を、無条件に信じることができなかったという状況が他宗教への関心へと結びついたと語られており、他の「生きた宗教」に触れることが、「相対化感覚」を呼び起こすものであったという。「相対化感覚」とは、本山の説明によれば、「カルチャーショックみたいなもん」であり、「海外旅行楽しいな、みたいな」感覚であるという。

「自分が当たり前だと思っているものが当たり前じゃないっていうことが、気付くのが楽しかった」と説明をしており、教義の話をしなくとも、宗教の施設やシンボルに触れるだけで、「楽しい」と感じられていることが分かる。これはまさに本山が比喩で示したよう

に、異文化に触れることが「海外旅行」のようなものであり、この時点では「楽しい」と感じられ、自身のアイデンティティに触れるものではない気楽さがそこにはある。

このような海外旅行のような気楽さだけでなく、宗教間対話を行う理由として、本山は「求道」を挙げる。それはつまり、「普遍性」を求めることだという。

普遍性というのは多様性があって初めて担保される。で、多様性に意味があるのは、実はその根底に普遍性があるからだ。だから普遍性と多様性ってどっちも非常に重要で、尚且つ、あの一、本当に宗教が普遍的ならば、宗教、実際の姿は多様であるはずだと。で、普遍度が高いほど、形にしにくいものですからね。その普遍度が高いもの、宗教が本当に普遍性が高いのであるならば、形として表れた個々の宗教は多様なはずだと、思うんですよ。で、逆に多様なものが存在するからにはその根底に普遍的なものがある。そういう感覚がぼくの中では非常に強いんですね。だから、ぼくが宗教を求めるものは、本質的には普遍性なんですね。で、普遍性を探るために多様性は押さえてなきゃいけない。で、その多様なものに触れていくことによって普遍性が見えてくるというっていう感覚がどうやら僕にはあるようでして。

この「普遍性」を求めるあり方が、宗教間対話を行おうとする「根本的なところにある欲求の少なくとも、小さくない一つ」であるとも語っている。自身の宗教的な疑問から、多様な他宗教に触れ、普遍的な「宗教」を求める。このような姿勢は、海外旅行のようなものとは異なり、自然と自身のアイデンティティの問題と直面することとなる。

「普遍を求めるということで、宗教を統一しようとする視座はなかったのか」という筆者の質問に対して、本山は、「始めはあった」と話し、「割とその志向も強かった」という。

どっかで自教団の宗教が「普遍宗教」を指向しているというふうな感覚があったんですよ。逆に、実際に、多様なものに実際に触れるにしたがって、そういう感覚は薄れていきましたね。ただ逆に、普遍宗教があるだろう、という認識は強くなった、逆に。ただ普遍宗教は実際に特定の教義、特定の教団という形はとらないだろうと思うようになった。

宗教間対話に携わった動機が、自教団への疑問であったことはすでに見たが、しかし、どこかで、自教団の宗教が「普遍宗教」に近づいているのではないかと考えていた（期待していた）。この矛盾は、本山が宮司の子として生まれ、教団代表者として生きていかなければならない状況と、自教団の教えを無批判に受け入れられない状況との葛藤を示しているとも考えられる。

本山は別のところで、「多元主義的な感性と包括主義的な感性両方持ってますよ、多くの人がそうだろうけど」とも述べている。大事な点は、他宗教の存在における自宗教の位置

づけが問題意識としてあったのではなく、むしろ、自宗教の真正性をめぐる問題意識の方が強かった点である。そして、「普遍宗教」は具体的な特定教団としては存在しえず、それ自体としては存在しない、という多元主義的な感性を身に着けるに至って、宗教間対話における一つの求道の道は終わっているように見える。

それでも「対話」を続けている理由は、やはり「普遍性」の探究にあると言う。特定教団の形をとらないとしても、「普遍宗教」は「何かしらこの、単一とか同一とかいう言葉で指し示される何かであろうと思うから、そういうものには肉薄したいと思う」と述べている。そして、「それは決して特定の教団とか特定の教義という形はとらないだろうな、とは思ってるから、そうすると、問題はそれは個人的な求道、なんだけど、個人的な求道で済ますんだったら、趣味の世界だから」と語る。ここでは「普遍性」を求め続けることが、宗教間対話を継続する理由として語られている一方で、それが教団とは関係しない、「個人的な求道」「趣味の世界」と見えることも認められている。

4-6. 宗教間対話の意味

このような個人的な「求道」としての宗教間対話の「成功」を、本山は「対話することによって、自分自身の宗教的な理解が深まった時」に感じ、「宗教的に大事なことを把握し直したりね、その把握が深まったりすること」と語る。

その成果として、本山は、自分の中にあった「包括主義的なものは、かなり壊れました」と語り、他宗教に対する「壁はかなりとれた」とも語る。このように、本山にとって宗教間対話とは「宗教的な理解」が深まるものであり、他宗教に対する壁を取り払うものでもある。さらに言えば、「仲間感覚」が生まれる楽しい場でもある。しかし、自教団の他の信者には宗教間対話をあまり勧めていないという。それは、信者が「あんまりそういうの求めてないから」と言う。そのため、教団単位での他宗教との交流はなく、教団の中では本山は『ひとり宗教間対話』で少し寂しい状況にある。賛同者は「残念ながら」あまりいないと語る。

本山自身、「宗教間対話それ自体は何等、宗教団体にとって直接的には良いことないからね。金が出ていくだけだから」と認め、宗教間対話が個人的に行われるものであることを認め、そこに意味も見出している。

他方で、本山は宗教間対話の「意味」について、このように語っている。

もし、宗教間対話に意味があるとすれば、宗教ってのは何らかの意味で必ずその人の、人間の根底を強く規定するものです。で、いわゆる宗教持っていない人でも、その人なりの超越感覚と深い、その人の深いところで規定する何かを持っているんで、そこを本当に掘り下げて対話をするっていうことは、まあ、あの一、一人ひとりの人間性を深めるということと同時に、やっぱりこの、社会に一つの方向性というわけではないけど、何か共有できる何かをもたらすとは思うんだよね。

ここでは「人間性を深める」という宗教間対話の個人的な意味と同時に、「共有できる何かをもたらす」という社会的な意味が述べられている。ここには、個人的な意味だけを語り続けることの難しさが表れている。この点については、後でまた振り返りたい。

4-7. 参加者の資質

個人的に宗教間対話を推進し、「少し寂しい状況にある」と話していた本山ではあるが、参加者の資質については、「自分の宗教を相対化できない人は参加は難しい」と述べ、誰もが宗教間対話に参加できるというわけではないことを指摘している。本山は、一時期、いくつかの実験的な宗教間対話を行い、その結果、宗教間対話の参加者は「達人でなきゃいけない」という結論に至ったという。

「達人」とは、本山によれば「自分の教義を自分の言葉で言い換えられるくらいよく理解している人」、「教団の枠を超えて、自分の言葉で自分の体験や自分の宗教的な信念、あるいは自分の宗教的な感情を教団の枠を超えてそれを表現して伝えられるぐらいに、自分の中で、そういう意味で体得している人」である。本山によれば、宗教的な「深い人」が必ずしも宗教間対話に向いているとは限らず、むしろ「自分の言葉にできる」ということが大切だという。そのため、信者レベルでの宗教間対話が必要かどうか、という問いに対しては、「難しいところがある」と言う。

達人という言葉が出てきたのは、やっぱり信者さんレベルの宗教間対話は深まらない、という反省から出てきた言葉だからね。あの一、達人対話ということ。信者さんレベルで話すよね、あの、結局ね、「いのち大事ですね」ぐらいのことで「そうですね、そうですね」ということしか、逆にできないのよ。[……] というのも、自分たちの神様理解が血肉になってないからね。たとえば、うちの信者さんが、「うちの神様、宇宙創造の神様なんですよ。おたくはどういう神様ですか」って言ったら、「うちは別に宇宙創造の神様じゃないんですけど」って、「じゃあ宇宙創造の神様の方が偉いわ」って思っちゃったり、というようなレベルだから、結局。じゃあ、宇宙創造の神ってどういうことなんだろうってところまでは深く思いを致さないんで、教義の言葉を出した途端に思考停止状態になるわけよ。だから、そうすると、そういう人たちは逆に教義の言葉使わない方がいいのかもしれないけど、そうすると宗教間対話としてどうなんだみたいなこともある。

ここでは二つの問題が語られている。一つは、特定の宗教の文脈に埋め込まれた（教義の）言葉を使うことで「思考停止」が起こり、対話が意味をなさないということである。もう一つは、特定宗教によらない言葉への「翻訳」の問題である。

本山は信者レベルの対話では、『いのち大事ですよ』ぐらいのことで同意、共感し

ていることに対して批判的である。特定宗教によらない言葉に翻訳されたとしても、その翻訳された言葉（「いのち」）とは何か、どういう意味か、という話に至らない。翻訳された共通語の意味を追求しないこと、これが「思考停止」だと本山は言う。

本山は、自教団の教義的な言葉であれ、共通語として翻訳された言葉であれ、どちらにせよ、「思考停止」し、言い換えたり、言葉にしたりしただけで満足する態度に対して、批判的である。宗教間対話を「深める」ためには、その言葉の意味をもっと深く考える必要があるという。

「宗教はすべて平和を目指している」「宗教はすべていのちを大切にしている」といった、共通語として翻訳された言葉を前提とした宗教間対話は、本山のいう「普遍性」を求める対話ではなく、「単なる決めつけ」だという。「普遍性」を求めることは、思考し続けることであり、それは思考停止の対極にあるものである。

思考停止に陥らないために、本山は、「ストレートな人」が必要だと言う。本山が日本宗教ネットワーク懇談会に誘った A 氏のような人物が「ストレートな人」なのだという。

A さんのように、仏教はこうだ、キリスト教はこうだ、って割と彼の思い込みでいろいろ断じたりしてさ、それって僕は問題だなあって思うけど、ただ彼のストレートさがさ、すごく対話を促し、活性化させたから、ぼくも昔はストレートだったはずなんですけれども、長いことおりますと、あの一、流儀が身に着いちゃって、何だか反省してるんだよ、A さん見てて、ああいうストレートな感じは大事だなって。

山梨県宗教者懇話会「じべた」第 2 号の座談会において、他宗教の批判に対して司会の丸山が制止していたことはすでに見たが、宗教間対話の場での他宗教批判は、暗黙の裡にタブーとされているか、制止されることがほとんどである。本山も偏見による他宗教に対する発言は「問題」だとはしているが、ここで言われている「ストレートさ」は、疑問に思ったことを口にするという素直さである。本山が言うところの「宗教間対話慣れ」している人たちは、角を立てないよう、疑問を口にするのを避ける場合もある。それは社会関係で言えばある種の成熟と言ってもいいが、そういう状況下では、教義を話題とする第三象限における宗教間対話はうまくいかない。「よく知っている関係」、構築された社会関係にひびを入れる「異分子」がいることが大事だと本山は言う。ここで「喧嘩」にはならないためには、参加者が「そういう場」（素直に疑問を口にする場）であることを共有していることが大事だと言う。しかし、「異分子」ばかり、知らない人ばかりでは対話にはならないとも言う。

以上から、宗教間対話においては、参加者の資質が問われることがあることは明らかであり、そこには閉鎖性がある。これは、ハーバーマスやアーレントが論じるような、公共的空間で推奨されるいわゆる「対話」とは異なることを示唆している。

5. 同化と対立

これまで、第三象限における宗教間対話の実例を見てきたが、ここでは内容に立ち入り、どのようなことが起こっているのかについて論じてみたい。

大田区宗教者懇話会、山梨県宗教者懇話会において、宗教用語の「翻訳」が見られた。他者を理解するために、自身の理解を当てはめてみることは当然の行為であり、それ自体が直ちに問題になるということはない。しかし、ここでは同化、差異の軽視が問題化することがある。

山梨県宗教者懇話会で「神」を「仏」に言い換えるような「翻訳」が制止された一つの理由は、キリスト教と仏教を「同じ」だとする傾向にある。大田区宗教者懇話会でも、「新宗教」が「同根」について、「宗教の本来の目的はまさに一つ」「真理は一つ」という理解を示したことに對して、「基督教」は、「目的が同じとまで言い切っていいのかわからない」と懐疑的であり、「どの宗教でも全部同じものを拝んでいます、というところまで行っちゃうととても付いていけない」と警戒感を露わにしている。

これは、相手の教義（「万教同根」）が受け入れられない、ということでもあるが、ここで重要なことは、「共通性」の言説が対立や抵抗を生み出すことがあるという点である²⁵。これが対立や抵抗を生み出すのは、それが無自覚な「宗教統一」の希求であり、そこに同化を迫る暴力性が感じ取られるからである。

宗教間対話における一つの対立は、相手の他者性（他者との差異）に対する拒否感や恐れに基づくものではなく、むしろ「同化」に対する拒否感に基づくものである²⁶。それは、他者の教義の中に自身が位置づけられること、包摂されてしまうことへの拒否であり、大文字の「宗教」という括りの中に包摂され、独自性やアイデンティティが融解してしまうことへの拒否である。これは第1章で見た、ジョン・ヒックの宗教多元主義仮説への拒否感と同一のものであり、「コミットメント」の問題でもある。

ここで示唆的なのが、M・J・ベネットの「異文化感受性発達モデル」である²⁷。彼によれば、異文化との接触において、「否定」「防衛」「最小化」「受容」「適応」「統合」の六つの発達段階がある。「否定」は、差異があること自体を認識していない状態であり、「防衛」は、他の文化に影響を受けないように他文化を否定的に評価することである。「最小化」は、文化差を認めるが、通底する普遍性をより重視し、文化差を取るに足らないものとするものである。「受容」は、文化の違いによる行為や習慣を妥当なものとして認めることであり、「適応」は、文化間の観点を行き来する能力を持つこととされる。そして「統合」は、文化差を超えた状況にあることであり、自文化を基準にものを考えるのでもなく、それによってアイデンティティが揺らぐようなこともない、という状況である²⁸。

このモデルが示唆的であるのは、「最小化」までが「自文化中心主義」と言われ、「受容」以降が「文化相対主義」と言われている点である。これを参照することで、上にみた拒否感が理解できる。

「仏」＝「神」というような単純な図式によって諸宗教が同じだと表現することは、相

手との差異を取るに足らないものとしていると、受け取られる。自身の文脈に相手を引きつけて考えることは、安易であり、暴力的で、差異の軽視に映る。これは本山が、「思考停止」と呼んでいた「単なる決めつけ」である。

同化の要請は、アイデンティティやそれぞれの持つ真正性・神聖性を揺るがしかねない²⁹。「私とあなたは同じ」と決めつけられると反感を持つことがあるのは当然である。

第2章で、出口王仁三郎や庭野日敬が理想とした「宗教統一」は、他の宗教からは反発を買ったことはもうすでに見てきた。彼らは実際の経験から「宗教統一」を断念あるいは延期した。しかし、現在においてもなお、「宗教統一」ないしは、宗教の同質性や同根性についての発言は後を絶たない。その理想を持つこと自体は問題ではないが、「宗教は皆同じ、だから仲良くしましょう」という発言が、仲違いの原因となることもあるということが、宗教間対話の現場ではあまり理解されていない（気付かれていない）ように見受けられる³⁰。

6. 社会的正当性の欠如

宗教間対話で「教義」に踏み込むべきでない、と言う人たちは、そこに不要な対立が起こることを感じ取っている。確かに、見てきたように、「教義」的な対話は、相容れない点を鮮明化し、他宗教批判へとつながる可能性がある。しかし、宗教間対話における他宗教批判や対立は、「教義」に踏み込むべきと主張する人も望んでいるわけではなく、その点においては「教義」に踏み込むべきでないと主張する人たちと意見が一致している。

実際に「教義」に踏み込んだからといって直ちに対立が生み出されるわけではない。「求道」という実存的な問題や個人的な楽しさから、「教義」に踏み込んだ対話を、対立を避けながら行うことも実際には可能である（この点に関しては、終章で再び取り上げる）。それに、対立があるからこそ、「面白い」と感じられることがある³¹。ここでの問題は、「対立」がある／なしではなく、第三象限の宗教間対話を「面白い」と感じ、関心を持つかどうか、という、個人的選好に関わっている。

ジェームズ・W・ハイジックは、以下のように述べる。

理想上の宗教間対話は、まさに字義通りの対話である。すなわち一つの信仰を告白する人々と、他の信仰を告白する人々が会って話を交わすのである。対話をめぐる環境は論理が要求する諸規定によって制限されてはいるものの、背後にあるのはそうした合理主義には従属せずに、人間の多様多彩をきわめた宗教的側面をよりよく理解したいという欲求である。³²

対話することが対話の目的であり、その根底には宗教をよりよく理解したいというどちらかと言えば、個人的な欲求がある。そしてすべての宗教間対話が、「宗教協力」のように社会的課題を追求する必要はないと述べ、「遊び以外の何らかの役に立つと遊びがその自由自在の本質を失うように、対話はその何の役にも立たない無用の中でのみ栄える」と言い切

っている³³。宗教間対話が目的合理的である必要性は、どこにもないのである。

同様に、ヤン・ヴァン・ブラフトはこう述べる。

何に動かされて、また何をを得るために他宗教との対話にはいるかという問題です。私がここでまず主張したいのは、奇妙な言葉かもしれませんが、対話が何よりも先に「聖なる冒険」であるということです。言い換えると、諸宗教の対話が根本的に無目的であるということ、対話に初めから何か一定の目的をつける場合には必ず道を誤ってしまうということです。[……] 諸宗教の対話というものは根本的に愛のわざであって、他宗教の兄弟たちとの分裂状態に耐えられなくなったということで、対話の動機は十分なのです。その上に、対話によって何かを得るということはせいぜい二次的なものでなければなりません。その意味で無目的という言葉を使っています。³⁴

ここでも、対話は「無目的」と言われ、むしろ目的を設定してしまう方が、「道を誤ってしまう」といわれている。しかし、このような説明では、社会や集団の承認を得ることが難しいことには変わりはない。実際、これを聞いた渡辺学は、「無目的ということでは、なぜ諸宗教の対話が行われなければならないか、そもそも対話の必要性 [……] 必然性ということを十分に納得いく形で説明できないのではないか」と素朴に問うている³⁵。

他方で、中田考は以下のように述べる。

そもそも宗教者にとって最も重要なこととは何でしょう。自分の信じる宗教について研鑽を積み、信仰を深めていくことではないのでしょうか。自分の知らないことについて学ぶのは大切なことですが、他宗教を学んでいくことに、宗教者としてそこまでの意味があるとは思えません。[……] 実際に「宗教間対話行事」に携わったこともあります。[……] ありますが、あまり実りのあるものだとも思いませんでした。³⁶

中田は、求道としての宗教間対話が「実り」あるものだとも、「宗教者としてそこまでの意味がある」ものだとも思っていない。同じように、宗教間対話が無意味であり、避けるべきものと断じている宗教団体もある³⁷。また、求道の営みが、無用な宗教間の対立を生み出すとする意見もある³⁸。このように、個人的に意味が見出せなかった人にとって、第三象限は不毛なものである。

参加者側も、第三象限の宗教間対話の実践に対して引け目を感じることもある。たとえば、「ゼイタクなあそび」と参加者自身が述べたり³⁹、本山が「趣味の世界」と述べたりしているところにそれが表れている。

このような状況の中では、何か明確な目的や成果がなければならない、つまり「社会的影響力や有益性を持たなければ」と感じてしまう参加者も多い。個人的な対話を組織の援助を受けて継続するためには、あるいは単に対外的に承認してもらうためには、何らかの

社会的意義を示すことが必要となることもある。

そこで、対外的な承認を得るために、「利他性」や「社会性」を求めて他象限（特に第一象限）に移行しようとし、「社会貢献」や「平和」という言説と結びつくこともある⁴⁰。「教義」についての対話と「平和」を求めることとの間には飛躍があるように思われるが⁴¹、「教義」に踏み込んだ多くの宗教間対話が、「平和」を目的とするのも、そのためであると思われる。

第三象限の宗教間対話は、その目的の個人性や自利性のために、社会的な承認を得られにくく、組織的に継続して行くことが困難である。実際、本山が言っていたように、「信者さんは、あんまりそういうの求めてない」のであり、教団からの求めもない。それは第三象限が、集団にとってあまり利益がなく、むしろ既成の秩序や人間関係を破壊しかねないものであるからである。このような批判にも関わらず、第三象限における宗教間対話を求める人が少なくない理由は、本山が語ったように、端的に楽しいからだとも言える。自教団の中では話せない、教義に対する疑問や「宗教」の話ができる、というだけで魅力的な場合も多いからである。

この魅力は、先ほども述べた、閉鎖性にもある。自教団の中で教義について話せない人にとってみれば、自教団の他の人は来てほしいとは思わないし、誰彼構わず来てほしいとは思わないだろう。そこでは自宗教に対する疑問や不満も語られることもあるからである。それはむしろ宗教間対話の場でしか成しえないことである。

ここでも第4章で見たように、津城寛文が強調している「合法（正当）的」宗教と「本格（真正）的」宗教との対比を当てはめることができる⁴²。第一象限とは対照的に、第三象限では、前者よりも後者に重きを置くため、後者に関心を持つ人は前者の欠如にも関わらず、集まってくるのである。そして、前者に重きを置かないために、外部に向って発信することが困難となるのである。

7. まとめ

第三象限は、外部からは個人的な営みと映り、その成果や目的は不明瞭であり、評価されないこともある。「宗教的理解の深まり」などの言説は、関心のない人間にとっては何の意味もないし、外部から観察することは不可能な成果である。しかし、このような宗教間対話は、関心のある人にとっては、「宗教」の話ができるというだけで、非常に魅力的なものであり、楽しいものである。また、他者に出会うことで自己を見出すことも多い。それらは、参加者個人にとっては、非常に有益なことであると推察される。

教義の話は、それぞれの教義を説明するだけでは対立を生み出さないが、実例で見たように、他宗教批判は当然対立を生み出し、第三象限においても望まれない。他方で、自己と他者を「同じ」とみなすことは、他者性や差異の無視にもつながりかねず、内部で問題化することもある。

しかし、本山が「ストレートな人」「異分子」が対話には必要だと語っていたように、あ

る種の「緊張」を生み出すことは、「面白い」「深い」対話の一要件だと考えられることもある。したがって、対立が必ずしも問題化するとは限らない。

他方で、第三象限の宗教間対話においては「達人」であることなどの条件が課されることもあり、参加者が限定されてしまうという特徴も持っている。そのため閉鎖性を持つサークルとなる可能性も大いに持っている。

こういったことから、第三象限は、その存続や他者の説得、つまり外部の理解を得るためには、個人や特定の団体の利害関係を越えたものとしてその目的（合法性・正当性）を表現せざるを得ない場合がある。つまり、第三象限はその内実とは裏腹に、社会貢献や相互理解による世界平和などといった、対社会的な言説を引き込まざるをえない場合があるということである。しかし、それが説得性を持っているかどうかは別問題である。それは、第三象限が内的で自利的な実践であること（本格性・真正性に重きを置くこと、成果が個人的なものとなること）が、外的で利他的な動機の言説と乖離しているからである。

¹ 以下の大田区宗教者懇話会の記述は、同懇話会から筆者に提供された資料に基づいている。

² 「じべた」第6号、1979、12～13頁。

³ 正式には「山梨県教会一致懇談会」。山梨県内の14の教会が宗派を超えて集まり、1940年から活動し、病院慰問、共同礼拝などを行っている。地域的なエキュメニカル運動である。

⁴ 「じべた」第27号、2002、16頁。

⁵ 「じべた」第36号、2011、32頁。

現在の会長は真言宗の清雲俊元であり、特に初期の頃のような配慮がなされているわけではない。

⁶ 「じべた」第20号、1995、75頁。

⁷ 以下の記述は「じべた」第2号、1976、8～17頁。

⁸ 「法座」とは、立正佼成会では、会員が車座になり、生活上の悩みや気持ちを話し、法座主と呼ばれる中心人物が、その悩みを教義に結び付け、解決に導く場であり、他の会員の前での「罪の告白」のような場面ともとれる。

⁹ 民間の宗教法人・靖国神社を国の慰霊施設として、国家管理すること。詳しくは第5章参照。

¹⁰ 「じべた」第3号、1977、8～15頁。

¹¹ 「じべた」第18号、1993、12～21頁。

¹² 「じべた」第2号、1976、8頁。

¹³ 「新宗教新聞」第897号、2001年10月25日、1面。

¹⁴ 同紙、3面。

¹⁵ 同上。

¹⁶ 「新宗教新聞」第927号、2004年3月25日、1面。

新聞では「平和を模索する宗教者有志」による開催となっているが、実質は日本宗教ネットワーク懇談会が行っている。

¹⁷ 「新宗教新聞」第932号、2004年8月25日、2面。

¹⁸ 「新宗教新聞」第944号、2013年7月25日、1面。

¹⁹ 檜尾・本山、2015、13頁。

²⁰ 「新宗教新聞」第1025号、2012年1月1日、3面。

²¹ 筆者も、同ワークショップにオブザーバーとして参加している。以下の記述は、筆者が見聞きしたことから再構成したものである。

- ²² 筆者は、同懇談会に 2010 年から委員として参加し、12 年からは新宗連事務局員として参加している。
- ²³ 筆者も直接参加している。以下の対話も同様である。
- ²⁴ 2014 年 7 月 3 日、玉光神社にて行った。
- ²⁵ 共通性の言説が必ずしも対立を生み出すわけではない。実際に仏教は「万教同根」に対して共感を示していた。また、特定の宗教用語を、世俗用語ないしは共通に理解される用語に言い換える「翻訳」においても対立が生まれないこともある。山梨県宗教者懇話会で、丸山が「救い」を救われる側にとっては「特に自我を捨てる」点、救う側にとっては「相手の苦しみや悲しみを自分のものとしていかなければならない」点が共通していると発言した部分が、これに当てはまる。
- ²⁶ 恐れや疑いが対立や暴力を生み出すと指摘されることは多いが（たとえば [Grundmann, 2015, p. 9] ）、宗教間対話内での「同化」の暴力性についてはあまり言及されていない。
- ²⁷ ショールズ、2013（2007）、101～102 頁。
- ²⁸ もちろん、異文化受容を発展段階のように捉えること自体に問題はある。しかし、ここで大事なことはベネットの議論自体の評価ではなく、「最小化」という示唆的な概念である。
- ²⁹ もちろん、何を自身の特異性と考えるかは人によって異なる。そのため、どの部分の「同化」を拒否するかも、人によって異なる。
- ³⁰ 実際、現場においてこのような「同化」的なあり方が問題化することは稀であるため、理解されないということもある。あるいは、問題化しても本人が気付いていないとも言える。筆者が参加した第十一回東西霊性交流で、禅僧らがキリスト教と禅宗の同根性、同質性を主張したのに対して、修道士らは一貫して反発を示していた（第 8 章参照）。しかし、それでもなお同質性の主張をしていた佐々木悠嶂は、帰国後の報告でも、「仏教、キリスト教といえどもそれほどの差がない」、仏教とキリスト教は「一つの真理への」「違うアプローチ」と、同じ主張を繰り返しており、反発を受けたことに気付いていないかのようである（佐々木悠嶂、2010、39～40 頁）。
- ³¹ 小原克博は、教義的・神学的な議論をする宗教間対話は、「危ない」（対立が起こる可能性がある）点に魅力があり、「もっと危ない対話がしたい」と述べている（樫尾・本山、2015、88 頁）。
- ³² ハイジック、2000、365 頁。
- ³³ 同書、369 頁。
- ³⁴ 南山宗教文化研究所、1994、45～46 頁。
- ³⁵ 同書、61 頁。
- ³⁶ 「宗教問題」第 11 号、2015、96 頁。
- ³⁷ たとえば「ものみの塔」などがそうである。ものみの塔は 2014 年 3 月 1 日発行の機関誌において、超宗派的組織の「定款」に触れ、諸宗教団体が互いに気を遣い、その「定款」は互いに不快なものとならないようにせざるを得ず、そのために「神」という用語が用いられなかったことを指摘し、以下のように述べる。「もし神のことが全く触れられないのであれば、信仰にどんな役割があるのでしょうか。それに、そのような宗教間の交流を推し進める運動は、一般の慈善団体の活動とどう違うのでしょうか」。また第 2 コリント書 6 章を引用し、「聖書が宗教間の交流を非としていることは明らかです」と結論付けている（10～11 頁）。
- ³⁸ イスラーム研究者である鎌田繁は「互いの教義を詮索することは、むしろ実践の次元で平和的に共存している諸宗教に紛議の種をまくこと」になると述べている（鎌田、2004、70 頁）。
- ³⁹ 奥村、1984、22 頁。
- ⁴⁰ この移行は、必ずしも意識的、戦略的に行われているというわけではない。
- ⁴¹ 個人的な学び合いが、世界平和に結びつく論理的必然性がないことは、藤原聖子などが

指摘している（藤原、2010、285 頁）。

⁴² 津城、2011、20～21 頁。

第7章 外的 - 自利的宗教間対話

—相互扶助の領域—

1. はじめに

第四象限（外的 - 自利的）の宗教間対話は、対社会的な関心を持ち、参加者あるいは参加教団の利益となるような宗教間対話である。これは主に地域密着型の宗教間対話組織のいくつかが当てはまる。これらは概して宗教団体同士の利益や権利を守ろうとして話し合い、協働することがほとんどであり、宗教間の相互扶助的な機能を有する。

この象限の宗教間対話は、そもそも宗教間対話とみなされない。先行研究でも扱われることはほとんどない。それは、「外的」「自利的」その両方が、「宗教らしくない」と考えられるからである。しかし、多くの地域におけるこの第四象限における宗教間対話が、他象限への出発点となっていることは事実である。特に、第2章で見たように、日本においては第四象限的な宗教間対話は、第二象限との関係性が深い。また、新日本宗教団体連合会のように第四象限的な始まりを持ちながら、他象限の側面が多く見られることもある。これらのことを明らかにするために、ここでは他の象限との関係性を中心に、第四象限の特徴を論じてみたい（以下の記述における人物の肩書は当時のものである）。

2. 新日本宗教団体連合会

2-1. 第四象限的側面

第2章で記したとおり、新日本宗教団体連合会（新宗連）は、1951年に新宗教を中心として結成された団体である。新宗連は先に見たように、GHQにいたW・P・ウッダードがその設立に大きく関与しており、そのきっかけは宗教法人法の制定にあると見える。しかし、初代事務局長の大石秀典は、宗教法人法施行20年後の、1971年にこう述べている。

新宗連の結成は、宗教法人法と何んらの関係もなく、全く偶然にその発足の年を同じくしたにすぎない [……]。¹

新宗連発足にあたり、宗教法人法が契機となったこと、少なくとも影響を与えていることは間違いないと思われるが、大石は、発布と発足の時期が「何んらの関係もなく、全く偶然」であったと言う。大石は続けてこう記している。

たまたま、宗教法人法が発布され、宗教団体が宗教法人令による宗教法人から、宗教法人法による宗教法人への切り替えの時期に遭遇したものであるから、新宗連結成の当初

は、事務局員であるわたくしの仕事は、加盟団体の法人規則の作成、その基をなすべき憲法にあたる教規・教憲類の成分か、認証手続のてつだいなどが主たるものであり、それらのすんだところでは、法人法の規定にしたがってなされねばならぬ備付帳簿、事務の具体的なあり方などに関する相談にあずかるというようなことで、毎日を文字通り忙殺されたものである。²

宗教法人法の発布が新宗連の結成と無関係であるとは考えにくい、本論で重要なことは、新宗連の初期の活動が加盟団体の運営実務に関する「てつだい」にあったことである。これはまさしく第四象限における活動である。

このように新宗連は、少なくとも初期段階は第四象限に位置付けられる活動を展開していた。これを象徴する活動が、「教団人セミナー」であり、このセミナーは、設立 10 周年を記念して開始されたものであり、以下のような現状認識が背景にあった。

今や宗教界においても「導き方」「組織の作り方」「運営の方法」「社会との接触の仕方」など従来のゆき方に再検討を加える時が到来しつつあるようだ。／既成教団が、立派な教義をもっていながら、それが充分生かされていないのは、指導者に人を得ていないということにもよるが、その人を作る組織が未熟であったことの方が、はるかに大きく原因しているともいわれているのである。「信仰さえあれば」の自己過信は、結構だが、そのみでは教団の発展は不可能な時代となったともいえる。³

ここでは、「組織」が「未熟」であることが、教団の発展を停滞させていると考えられている。そこで、「組織」をいかに運営していくのかが大事だと考えられていく。これを発案した楠正俊は、以下のように述懐している。

この〔教団人セミナー〕構想は、平素傘下の教団の実態を見ている私の胸に浮かんでいたものであったが、このアイディアを発展させたのは、大学の宗教学科のカリキュラム研究の為、たまたまお会いした或る教授が「今までの宗教学は、宗教団体に対して切り捨て御免であったが、これらからの宗教学は、学問である限りにおいては、宗教団体を鋭く批判するが、それと同時に温く育てるという一面がなければならないと思っている」といわれたことが動機となったものである。しかし一体具体的に温く育てるということは、宗教学にあつては、どのような状態において可能かという私の疑問から、学者の意見を参考にして編成したのが、今回のカリキュラムである。つまり、応用宗教学のころみといったところである。〔……〕私は「宗教団体経営論」と名付け「信仰」を基盤にした「新しい経営学」の確立というようなものをネラったのである。⁴

「経営学」と言われ、教団運営、組織維持の問題に焦点があることは明らかであり、宗教

性や教義には関心が向いていない。

第一回教団人セミナーは、1961年8月28日から9月2日にかけて開催され、その後7回に渡り開催されている⁵。第1回では、「どう〔どのように〕して人を導くか」「どうして人を組織するか」「どうして集団を運営するか」「どうして社会を説得するか」について講演が行われており、講師は心理学、社会学、経営学などの専門家が務めており、宗教学からも小口偉一や井門富二夫らが参加していた。

この「教団運営」という実践的側面がより強調されたのは第二回教団人セミナーであり、これは日本大学宗教研究センターと共催で1962年11月6日から9日まで開催され、「統率論」をテーマとしている。具体的には「統率のしくみ」「士気高揚のコツ」「部隊を持つ心構え」などについて学ぶものであり、教団を運営するにあたって「実際に役に立つ」ことが明確に目的とされていた⁶。

このように、宗教法人認証についての諸問題に対応し、宗教への規制に対して敏感に反応する新宗連は、「教団経営学」を学ぶ場である「教団人セミナー」を開催するまでになる。現在では、「宗教法人研究会」などにおいて、加盟教団の利益を守り、教団運営における諸問題に対応し続けており、第四象限としての特徴が多く見られる。

2-2. 他象限的側面の強調

他方で、設立翌年（1952年）に出された「新日本宗教団体連合会要覧」においては、外部に向けてこのように述べられている。

この連合会が、宗教のもつ本質的なものである、愛と慈悲と誠と和の精神によって固く結ばれ、上から下へ、内から外へ、だんだんこの崇高な精神が浸透して、従来の教派的な対立相克が解消されるのみならず、積極的に万教大和の理想が実現されるならば、その時こそ、吾々宗教者は胸を張り、声を大にして、誠と慈愛の永久平和の世界建設を叫ぶことが出来るであろう。而して、このこと一つだけでもこの連合会が結成された尊い意義がある。

ここでは、新宗連の目的の一つとして、宗教の和合（万教大和）、その先にある「永久平和の世界建設」が謳われている。

新宗連の第一回全国総会で採択された「宣言」にも同内容が見られ、「宣言」では、「日本の再建と世界平和の実現のため、献身奉仕せんとする敬虔果敢なる宗教的同志を一人でも多く祖国と人類へと送ることこそ、われら宗教人の刻下最大の急務である」と言われている⁷。

この思想が、その後、現在のスローガンの一つ「世界の平和に貢献しよう」につながっており、更には1970年の第一回WCRP世界大会につながっている。以上から、新宗連は最初期から現在に至るまで、第一象限的な側面を持った団体であるとも言える。

しかし、見てきたとおり、第四象限における活動の側面を大いに持ち、結成の根幹には第

四象限における要素がかなり重要である。しかし、外面上では第四象限について大きく示されることはない。それは、第三象限と同じく、第四象限が「自利的」であるため、諸宗教合同の活動としては、社会的な正当性が低いからである。そのため、対外的には、第一象限あるいは第二象限的な言説である利他性、具体的には「世界平和」を強調せざるを得ない。

更に言えば、この第一象限を強調しなければならなかった理由として、「新宗教」への不信もあったと考えられる。機関紙「新宗教新聞」第1号のトップ記事は、新宗教新聞社の社長・中原敏雄による「主張」であるが、ここで言われているのは、「新宗教」の「社会的歴史的意味」である。裏返せば、これを主張しなければならないほど、「新宗教」の社会的信頼は低かったと言える。

初代事務局長・大石秀典は、「新興宗教」という言葉は、「「成り上がり者」といったような軽蔑的な揶揄的な呼び方に使われている」「侮蔑的な意味がこめられている」と指摘している⁸。さらに、新宗連に関しても、「結成当初、独断的な、自己中心的な、迷信・インチキ教団の集まりであり、神がかり教祖の集まりであるから、何ができよう、いや、たちまち喧嘩となって分散してしまうであろうと、当時の社会から批判的に横目でみられた」という⁹。これに対して、「新しい宗教の真価、新宗連の本質を理解せしめ、世の為に何らかの貢献ができてきた実績を積み重ね」てきた、と結成15年を機に振り返っている¹⁰。そして、新宗連の役目として、「極めて反社会性のあるもので、場合によっては社会の破壊になるかも知れない、そうしたものを徹底的に消滅してしまわなければならない」と大石はいう¹¹。

少なくとも設立当初は、「新宗教」及び新宗連に対する不信があると認識されており、その不信を覆す必要があった。そのためには、「世の為」に「貢献」することや、「反社会性」を「消滅」することなどが目標として掲げられている。ここには、社会的な不信には、宗教活動ではなく、社会的な活動でもって克服しようとする姿勢が見られる。外部に対して第四象限的な側面を前面に押し出すわけにはいかず、外部からの不信が故に、尚更第一象限における社会貢献性を強調する必要があったと考えられる¹²。

このように、第四象限から始まった新宗連は、第四象限的な側面を表面には出さず、設立当初から利他的な側面を打ち出さねばならなかった。それは、第一象限的な言説の方が、社会的正当性は得られやすいためと考えられるからである。

3. 草の根的宗教間対話

第2章で示したように、宗教法人法施行により、多くの草の根的な宗教間対話組織が生まれてきた。ここでは、それらの具体的な活動を見ることにより、第四象限の特徴を見出してみたい。

3-1. 群馬県宗教団体連合会

「群馬県宗教団体連合会」は、第2章で紹介した、「群馬県宗教連絡協議会」（1955年結成）を母体として、1964年に発足している。

改めて振り返ると、群馬県宗教連絡協議会は、宗教法人法が施行された後、「県当局の御指導の下」、結成され、その主な活動は、「県文教外事課の宗教法人事務指導（宗教法人法の解説・備付け書類の確認）を受け、正しい宗教法人の運営を目指して、各宗教団体が連絡を密にして活動」することであった¹³。

この「協議会」が「連合会」へと変化した理由は、以下のように記されている。

ようやく復興をみた日本経済の高度成長とうらはらに、昭和三七年頃より人心の荒廃が進み、大きな社会問題化されて、正しい宗教の必要性が更に叫ばれはじめてきました。

14

「人心の荒廃」により、「正しい宗教」が必要となったとここで語られており、特にこれを問題視したのが、群馬県高崎市に本部を置く「救世真教」の教主・小野田松造であった。小野田は、県内の宗教団体をまわり、「宗教協力による、明るく美しい郷土群馬の建設と県民の幸福を図らねばならない」と説き、「協議会」を解消し、「連合会」を発足させた¹⁵。創立時を知る、諏訪神社宮司の金子安平は、当時は「物が栄えて心が亡ぶ」ことを憂いており、「各宗教が個々別々の運動では膨々たる物欲を抑え、さわやかな郷土建設する事は到底不可能であった」と述懐している¹⁶。

連合会に変わったことで、目的も「宗教法人の運営」ではなく、「社会一般の宗教に対する認識」を高めること、「宗教信念に基づく世界平和の確立に貢献する」こと、「社会福祉増進のために各種事業」を行うこと、「会員相互の親睦を図ること」とされた¹⁷。

依然として「法人事務の適正なる運営を計るため研修会等を開催すること」が、「規約」に活動の一環として記されており、第四象限的な活動を行わなくなったわけではない。実際、設立した 1964 年に群馬県主催の「宗教法人連絡協議会」が開催され、それ以降毎年、「宗教法人研修会」を開催し、宗教法人の管理運営などについて学習会を開催している。この研修会では、多くの場合、文部省宗務課の役人などを呼び、宗教法人の運営や、税金に関する学習などを進めていた。しかし、変化が 1978 年から表れ、「主として会員の教養を高める研修会」と内容を改めている¹⁸。テーマも、「宗教者の役割」や「スポーツ」「健康」「人権」など、どちらかと言えば、啓発的なもの（第四象限から第一象限）に変化していく。

他の象限間の移行としては、1965 年から「先進地視察研修旅行」を開始しており、様々な宗教施設を訪問し、「教団の説明案内を受け、意見交換等を行い、見分を広め相互の親睦を深め」ることが目的とされており、第三象限的な側面への移行が見られる¹⁹。また、同年、「歳末たすけあい募金」を始め、2013 年までに、2 億 6 千 748 万円あまりを集めたと報告されている²⁰。これは明らかに第一象限における活動である。

3-2. 神奈川県宗教連盟

神奈川県にはいくつかの宗教間対話組織が存在するが、そのうちの 하나가、「神奈川県宗

教連盟」である。

「神奈川県宗教連盟」の前身は、「大日本戦時宗教報国会」の「神奈川県支部」であった。その目的は、「国策に添って戦時下の宗教活動を推進」することであり、「神・佛・基の三宗派が一致協力して、県庁と表裏一体となり、宗教報国に邁進する」というものであった²¹。しかし、実際には、「実効を上げる間もなく終戦」を迎え、戦後すぐ、1945年10月に「神奈川県宗教連盟」として再編される。

神奈川県宗教連盟の最初の仕事は、祭儀に必要な紙やろうソクなどの優先的物資の社寺や教会への配給であった。また、宗教法人令及び宗教法人法施行への対応も行ってきた。発足当初に当面したのは、「宗教教団自体の反省と自粛や、国と宗教が関わる宗教行政——法制上の取扱いをめぐる問題」であったと言われ、具体的には、「政府当局に対する意見書の提出や、その諮問にこたえるための研究協議、研修など」を行っていく。特に、宗教法人法が施行された時点において、「主旨徹底を図るための研修や講習会等を幾度となく開催」していたという²²。

当初の目標は、「一、信教の自由と政教分離の原則に則って」「二、宗教文化の交流をはかり」「三、道義に基づく日本文化の建設に寄与し」「四、世界平和に貢献する」とされており、第四象限には触れられていないが、実際の活動は、上記で見たように、第四象限における活動であった²³。

変化が見られるのが、戦後10年が経過した、1955年である。同年に、当時の理事長であった中沢隼人が「宗教教師の巾広い教養と円満な人格、ゆたかな常識を身につけ、一宗一派にとらわれず正しい布教のあり方を研修すること」を唱え、「研修旅行」を提案した²⁴。その後、様々な宗教団体の施設を訪問し、相互理解などを目的として、活動が続けられていた。これは、第三象限への移行と考えられる。

1957年には、互いに「高い知識を身に着け、はば広い教養を備え、円満な人格を養い、正しい布教のありかたを相互に学び、各宗の特色を研究し、教派を越えて協力の実をあげ」ることが必要であると理事会で発言があり、それが「夏季大学教養講座」となり、同年8月21日、22日に神奈川県との共催で開催されている²⁵。初期の内容は、各宗教者が登壇し、「法然と親鸞」「日本の祭りと生活」「キリスト教の中心点」などであり、かなり宗教色の濃い内容であり、第三象限に位置するものであった。

その後、1971年には県との共催から、県の主催に切り替え、神奈川県宗教連盟は後援という形式になった。「この形態の変化にともない、対象者を宗教家にとどまらず、ひろく県民一般にひろげる事となりました。／また県主催というたてまえから一宗一派の布教的な色彩をのぞき、教養的かつ文化的な面を前面に出すようになりました」と言われているように、発題テーマも「日本人の宗教心」「生命科学の問題と宗教の今日的使命」「宗教と教育」などと、特定の宗教色を出さないものになっていっている²⁶。これは、公開性の高まりなどもあり、第一象限への移行と言える。

他方、1960年頃になり、「戦後」を脱し、生活が安定をしてくると、神奈川県宗教連盟で

は「荒廃した社会での生活になれた人々の心を本心に帰らせるのは、宗教より外にはありません」と考えられるようになる²⁷。これが、青少年の「公德心高揚」「次代を担うべき少年等の心に豊かな宗教情操を養うことを願って」開催された、1963年の「宗教情操教育子供大会」へとつながる。具体的には、童話や腹話術、ブラスバンド演奏などを青少年が行うこと、またそれを観劇することを通じて、「宗教情操」を教育しようとしたものであった²⁸。これもまた第一象限への移行であるが、ここには、群馬県宗教団体連合会の例でも見たように、1960年以降に感じられていた「人心の荒廃」と通ずるものがある。

その他にも神奈川県宗教連盟は、1953年に創建された「神奈川県戦没者慰霊堂」において、「神奈川県戦没者慰霊祭」を挙行している。これは、慰霊堂創建以来行われているものであり、第二象限における活動である。

第2章で紹介した石川県宗教連盟も、神奈川県宗教連盟と同じく、「配給物資」の分配から始まり、宗教法人法への対応へと進む。また、神奈川県宗教連盟と同様に、1950年頃から石川県戦没者遺族会主催の「石川県戦没者慰霊式典」に参加し、法要を執行していることから、第二象限的側面も見られる²⁹。そして、1990年代に入ると「月例公開講座」を開催し、加盟教団が輪番制で講師を務め、「人生を考える」「明るい家庭」などといったテーマで、比較的宗教色の薄い公開講座を開いている（第一象限）。

このように、第四象限から始まった宗教間対話は、他象限へと幅広く活動を展開していることがよく分かる。むしろ、第四象限の宗教間対話は、第四象限にだけに留まることが難しいとさえ言えるかもしれない。

3-3. 東京都宗教連盟

しかし、第四象限に留まり続ける宗教間対話も存在しないわけではない。それが、「東京都宗教連盟」である。東京都宗教連盟の結成年などについては、判然としないが、少なくとも1952年には、活動が確認できる³⁰。

1952年、東京都主税局が宗教法人の固定資産税に対して課税することに対し、東京都宗教連盟は、「適正な固定資産税の課税を行うよう」、訴えている。これは、庫裡や社務所といった宗教施設に対して、固定資産税を課税するという方針に対して反対したものであり、加盟団体に対しては「都主税局より固定資産税に拘わる納税通知がきても、この交渉の結果結論が出るまでは、税の納入に応じないで一体となって之に対処するよう協力を要望」している³¹（この問題には日本宗教連盟も、課税に対して反対の意を表し、1954年によりやく解決に至っている³²）。

このように、東京都宗教連盟は、日本宗教連盟と同じく、行政との連絡・調整機関として機能している。興味深いのは、日本宗教連盟や新宗連、他の草の根的な宗教間対話とは異なり、第四象限に留まり続けている点である。

東京都宗教連盟の中心的な活動は、「宗教法人運営実務研究協議会」である。「宗教法人運営実務研究協議会」は、2015年時点で46回を数え、その名の通り、宗教法人運営実務

に関わる人たちを対象とした勉強会であり、加盟教団が参加しており、広く一般に宣伝されたり、開放されたりしているものではない。中身も「法人運営」に焦点を当てているため、いわゆる宗教的な話題はなされず、「宗教法人の法人意識の高揚、法人事務の適正化」を目的に開催されている³³。

当時の資料³⁴から、1970年頃の「協議会」³⁵は東京都と東京都宗教連盟の共催であったことが確認できる。内容は、「法人運営上の諸問題」であり、当時は、「事務運営」「財産管理」「事業経営と法人事務」などの分科会に別れ、講習が行われていたようである。

現在の「協議会」は、東京都宗教連盟のみの主催であるが、毎回、東京都の担当部署の部長が開会時に挨拶を行い、宗教法人係長が「東京都における最近の宗務行政」について講演を行っている。それに加え、毎年異なったテーマで講演と質疑が開催されている。ここ数年のテーマを挙げると、「固定資産税関連の諸問題について」「宗教法人に係わる財産の移動」「宗教家の社会的責任」などである。

このように、東京都宗教連盟は、1950年頃から一貫して第四象限における活動を行い続けている。例外的に、近年は自然災害への関心が見られ、2013年に開催した「宗教法人運営実務研究協議会」は「宮城県宗教法人連絡協議会」会長の齊藤軍記を講師として招き、東日本大震災における対応などを聴講している。それが活動にも影響を与えており、2014年6月に宮城県宗教法人連絡協議会との「交流研修会」が行われ、「大災害に際して宗教者の果たすべき役割を考え、協働するネットワークづくり」をねらいとして、地元の宗教者や震災の被災地を訪問している³⁶。

これは第一象限的な活動ではあるが、これ以降、類似の活動は見られず、「宗教法人運営実務研究協議会」が中心であり、テーマも「法人運営」に中心があることは変わらない。

3-4. 税金・年金の問題

しばしば行政の宗教法人への介入は、第四象限における宗教間対話を活発化させる。

その一例が、「文化観光施設税」の問題である。これは1956年から京都市で社寺を拝観する参拝者から、一人10円徴収する7年半の時限税であった。これを「文化保護特別税」として継続する動きに対し、京都仏教会は「宗教的関心や信仰による参拝者にまで課税するのは信教の自由を犯す〔原文ママ〕もの」と反論を行った³⁷。同様に、1984年「古都保存協力税」導入に際しても、対象となる宗教法人は協力して、京都市長を被告として、「古都保存協力税条令」の事前施行差し止めを求める訴訟を起こしている³⁸。また、京都仏教会は臨時で会議を何度も開催し、その後も「古都税」に関する書物を発刊するなど³⁹、「古都税」により活動が活発化していることが観察される。更に言えば、ホームページでは「出発点としての古都税問題」と表現されており、古都税問題が京都仏教会の活動に与えた影響の大きさを示していると言えるだろう⁴⁰。

また、京都仏教会の2014年の会報では、「宗教法人の規則等の認証に関する審査基準（留意事項）」の問題点（第95号）「解釈課税」の違憲性」「宗教法人取得に費やした3年余、

その報告」(第 96 号)などの記事がトップに載せられている。更に、会報では公益法人制度問題、景観問題、宗教法人法改正問題などが取り上げられており、現在でも、行政の宗教法人への介入が活動の原動力の一つとなっていることがうかがうことができる。

同様に、最近では厚生年金加入問題が共通の問題関心として扱われている。これは、2015 年より日本年金機構に全国の寺院や神社といった宗教法人に厚生年金加入を促進した問題で、これに対して全日本仏教会が厚生労働省や文化庁宗務課と折衝を重ねている。ここでの争点は、金銭的な負担の点というよりも、厚生年金加入条件である「労働者」に宗教者(住職や神主)が該当するかがどうか、という点にある。つまり、宗教側は、企業のような営利目的の法人ではない、宗教法人の特殊性に対して配慮を求めていると言える。東京都宗教連盟加盟教団内部にも、厚生年金加入促進が行われていることから、東京都宗教連盟は 2016 年 1 月 28 日に厚生年金加入問題について公聴会を行っている⁴¹。

以上のように、宗教側は、その論理としては「信教の自由」を侵すもの、個人や団体の自由な宗教活動を妨害するもの、宗教法人の特殊性を蔑ろにするものとして、古都税や厚生年金を捉えている。この点に関しては宗教や宗派を超えて共有できる問題意識であり、多くの宗教が一致団結してことにあたることが可能となっており、それが宗教間対話を活発化させているという側面も指摘できるだろう。

4. 第四象限の特徴

4-1. 第二象限的側面

以上、第四象限における宗教間対話を概観してきたが、多くの宗教間対話が他象限へと移行していることが確認された。そのひとつが、第四象限から第二象限への移行であり、いくつかの宗教間対話組織が戦没者の慰霊を行うようになってきている。これには、宗教と政治の関係性から説明することが可能である。

戦後間もない 1945 年 9 月に行われた「長崎戦災死没者合同慰霊祭」では、長崎市主催であるにも関わらず、神道形式で行われている。長崎での戦後慰霊を論じた西村明によれば、これは「神道指令」前の出来事であり、「政教分離」原則適用前であることから、「戦前の国家的慰霊システムの延長線上」で行われていたのである⁴²。ところが、「政教分離」原則が適用されると、長崎市は宗教的な行事を行えなくなる。行うにしても「宗教行事は分離して」行う必要があり、それを長崎で担ったのが、「長崎市宗教連盟」であり、これが 1953 年のことであった⁴³。

このように、「政教分離」原則の中で、慰霊などを行うためには、行政はその行事から宗教色を消さなければならなかった。実際、1952 年の政府主催の「全国戦没者追悼式」に際して、日本宗教連盟などが「政教分離の原則を守るため」、「戦没者の慰霊祭などにつき、国及び地方公共団体のとるべき態度についての意見書」を提出し、「その結果この式典はどの宗派の宗教儀式にもよらずに」行われている⁴⁴。

しかし、「慰霊」という宗教的行為において、宗教的要素を入れないことは難しい。「宗教儀式を伴わぬアッサリした厚生省主催の追悼式では、遺族の方々も何となく物足らぬ」と言われてきたことは、第2章でも見た通りである⁴⁵。そこで宗教色を加味しながら「政教分離」原則に逸脱しないためには、「神道形式と仏教形式で交互」に式を執り行う、あるいは、「諸宗教が慰霊を行う」など、複数の宗教が宗教行為を行うことで、特定の宗教を援助・助長していないことを示す必要があった⁴⁶。

そこで、県にある宗教連盟や懇話会が、非常に有用であることになる。それらは諸宗教団体の連合体であるため、そこに宗教的行為を依頼すれば、一つの宗教に頼むことにはならず、特定の宗教の援助・助長とはならない。これが、第四象限にあった宗教間対話が、第二象限へと移行していく一つの理由である。換言すれば、「政教分離」原則の徹底の中で、第四象限にある既存の宗教間対話組織に対して、第二象限における宗教間対話が求められてきたと言える。

広島県でも同様の流れが見られる。1945年末に「広島戦災死没者供養会」が結成されているが、この背景の一つに「ポツダム政令による政教分離で市の宗教行為が禁止されたこと」がある⁴⁷。また、1952年5月2日に広島県主催の「原爆犠牲者追悼式典」が執行され、それとは別に、「広島県宗教連盟」による「神・仏・基合同の慰霊式と法要」が行われている。更に、8月6日の「合同慰霊法要」は、「政教分離の建前から、昭和二十七年には広島市に代わって広島戦災供養会が主催し、県宗連〔広島県宗教連盟〕が執行することとなった」⁴⁸。

この広島県宗教連盟は、1945年に結成された「日本宗教連盟広島支部」が母体となっている⁴⁹。先に見た「広島戦災死没者供養会」は、日本宗教連盟広島支部と広島県によって結成されている。これらは「宗教者同志、互いに手を携えて慰霊・追悼に取り組み、平和への歩みを共にしようという『宗教協力』によって誕生した」と言われている⁵⁰。しかし、もし本当に日本宗教連盟広島支部が、「慰霊・追悼」を目的として誕生していたならば、別組織として広島戦災戦没者供養会を結成する必要はなかったはずである。これは推測に過ぎないが、日本宗教連盟広島支部も第四象限的な機能を担っていたのではないかと思われ、第二象限の機能を果たす別組織が求められたと考えられる。というのも、日本宗教会（日本宗教連盟の前身）において、政府が指導的立場を取っていたのと同じく（第2章参照）、広島支部も同様の仕組みを持ち、そのため、宗教行事を行うために、別組織を必要としたのではないかと考えられるからである。広島県宗教連盟と改称したのは、県行政から離れるためであり、1952年から慰霊祭を広島県宗教連盟が執行することが可能になったのも、県行政から離れたためと推察される。

したがって、日本の宗教政策の中で生まれてきた宗教間対話組織が、第四象限と共に第二象限的な機能を持つことは、宗教行政の流れの中ではじめて理解することができるのである。

4-2. 他象限への移行と強調

群馬・神奈川の例では、1960年頃を境に活動を変化してきたことが確認された。ここで

は、「人心の荒廃」や「道徳心の低下」といった新たな問題意識が生まれたということが確認された。70年代に発足した山梨県宗教者懇話会でも「心」の問題が、設立の趣旨になっている（第6章参照）。ここには、「宗教の役割」や「真価」が問われる状況になったという認識が見られる。それが宗教者を集めているということは、宗教が役割や真価を発揮できていない、という状況認識が共有されており、そこに危機感を抱いているということである。その中で、宗教の役割や真価をアピールするものとして「宗教らしい」行為が求められ、それが募金活動などの社会貢献や平和などを訴える外的・利他的行為（第一象限）となり、あるいは、慰霊祭や平和祈願祭を執行する内的・利他的行為（第二象限）の表出となる。

こうした新たな問題意識の芽生えは、社会の変化と宗教団体の社会での位置づけの変化でもあるが、第四象限における宗教間対話だけに留まることの難しさも示している。社会が安定してきたこと、宗教法人法への対応がある程度安定してきたことにより、第四象限的な機能自体が、あまり必要とされなくなってくるということである。

実際、第四象限の活動だけでは、宗教間対話を持続することが困難ではあると予想される。というのも、第四象限における宗教間対話が継続するには、行政や宗教政策に対する問題意識の継続が必要であるからである。行政の介入により、宗教間対話が活発化することはもうすでに見た。

群馬や神奈川では、県の行政に適応的であるが故に、第四象限における問題意識を持ちづらい。一度安定的な運営に入ると、行政における転換が無い限り、宗教間対話としての機能（諸宗教が集まって学習や抵抗をする）を果たす必要性はない。

そこで新たな問題意識の発見が、他象限への移行を促し、宗教間対話を活性化させる。群馬や神奈川で見いだされた問題意識が、「人心の荒廃」や「道徳心の低下」といった第一象限的な関心であり、このような問題が見出されたために、継続することができたと言っても過言ではないだろう。

他方で、外部に発信する場合には第四象限的な側面を強調するわけにはいかず、第一象限的な側面を強調する。

新宗連と同じく、神奈川県宗教連盟でも対外的に表明された目的は「平和」である。神奈川県宗教連盟の規則には、その目的は「各々の教化運動を全うし、以て宗教的信念に基き社会の平和確立に貢献すること」とある。石川県宗教連盟の規約でも、目的は「宗教々化活動の活発な展開を図り、道義に基づく文化日本の建設に寄与し、併せて世界平和の確立に貢献すること」となっている。日本宗教連盟も規約において、目的は「信教自由と政教分離の精神のもとに、宗教文化の振興を図り、道義に基づく文化日本の建設に寄与し、もって、世界平和の確立に貢献すること」としている。

いずれにしても、これらにおいて、第四象限的な「目的」は述べられていない。第四象限的な部分は、「事業」（実際の活動）の部分で、宗教団体や官庁、行政との連絡調整と記されているに過ぎない。これは、第四象限的な側面が、「宗教らしく」なく、さらには「自利的」である（利己的に見える）ために、対外的には強調できないことを端的に示している。

他方で、東京都宗教連盟はその規約において、「宗教法人意識の昂揚、法人事務の適正化を図ること」が目的であることを明示している。ここには「平和」などの他象限における「目的」は見られない。これは、東京都宗教連盟が、都内の宗教者（寺院や神社、教会の運営者）を、明確に参加対象者と位置づけていること、また都庁以外に対外的にアピールする必要がないことに起因する。

東京都宗教連盟は、誰のために会合を行っているのか、明瞭であるが故に、他の象限の目的を掲げなくても必要とされ、参加者が集まり、継続することが可能となっているのである。また、東京都宗教連盟は行政に対してある程度反発的であり、常に行政の政策に対して問題意識を持っているが故に、第四象限における活動が必要とされ続けているのである。

5. まとめ

日本における多くの草の根の宗教間対話の始まりが、この第四象限の活動から始まっており、行政の宗教法人への介入を巡る問題から、宗教間対話が活発化していくことから、注目に値する。しかし、自利的で外的であるが故に、「宗教らしく」なく、宗教間対話として認識されることは稀である。税金の問題や実務的な問題——いわゆる世俗的な部分——を学んだり話し合ったりすることは、「宗教間対話」とは呼べない、と指摘されるのも尤もではある。確かに東京都宗教連盟などは「宗教間対話」らしくない。連絡・調整機関であり、求道的な観点から見れば、「宗教」らしくもなく、「対話」らしくもない。

この第四象限における関心は、行政との関係が安定すれば、低下するものである。しかし、新たな問題意識が生まれれば、他の象限への移行が見られ、活動が活性化することもある。このような移行は、組織存続のために外部への説得が必要であるのと、第四象限における問題意識だけでは参加者が集まらない場合があるからであり、参加者を集めるため（組織存続のため）に必要な移行とも言える。この第四象限に位置する宗教間対話が、対外的に評価され、その活動に対して社会的な正当性を得ようと思えば、「利他的」あるいは「宗教的」（内的）な側面を見せる必要がある。これが、他象限への意向を促すのである。

また、戦後の宗教政策、特に「政教分離」原則の徹底の中で、「宗教的行為」を公的機関から排除しつつ、公共的空間では遂行する、という複雑な状況が生まれてきたことも、第四象限にある宗教間対話が、第二象限へと移行する契機となっていた。地域的な連盟や懇話会が、諸宗教合同であるが故に、公共的空間においても「宗教的行為」を行うことができることは、第5章（第二象限）においても見てきたが、その受け皿となったのが、既存の諸宗教間対話組織であり、第四象限に位置するものであった。

したがって、第二象限に移行するには二つの理由があった。一つは宗教行政の変化であり、もう一つは外面的なアピール（宗教らしさを表現すること）である（後者の場合は、第二象限に移行するとは限らない。「宗教らしさ」が利他的行為にあると考えられれば第一象限に移行するし、教義などを話すことにあると考えられれば第三象限などに移行することもある）。

他方、東京都宗教連盟においては他の象限への移行があまり見られない。これは、宗教法人実務に関わる人たちだけの関係性において活動が完結しており、外部にいる人たちに自身の活動を説明する必要があることなどが挙げられる。つまり、宗教組織の運営に携わる人々による閉鎖的なサークルであり、自分たちの活動を外に向かって説得的に語る必要性がなく、他象限における問題意識を抱く必要性がないのである。それは、東京都宗教連盟が行政に対して反発的であることも関係しており、常に行政の宗教政策に対して問題意識を持っており、その関心だけで参加者が集まり続け、必要とされているからでもある。

¹ 「新宗教新聞」第448号、1971年4月20日、1面。

² 同上。

³ 「新宗教新聞」第226号、1961年7月5日、1面。

⁴ 同上。

⁵ 50周年を機に「教団人セミナー」が復活し、現在では毎年開催され、29回を数えているが、テーマは多岐に渡り、以前のような「経営学」を前面に打ち出したものではなくなっている。

⁶ 「新宗教新聞」第257号、1962年11月20日、1面。

⁷ 「新宗教新聞」第2号、1952年6月15日、1面。

⁸ 大石、1983、43、52頁。

⁹ 「新宗教新聞」第327号、1966年1月20日、1面。

¹⁰ 同上。

¹¹ 同上。

¹² 新宗連の活動を研究していた中島三千男は、その初期において「新宗連は、新憲法の「宗教の自由」論をたてに、新宗教の市民権獲得に全力をあげなければならなかった」と分析している（中島、1995、236頁）。

¹³ 群馬県宗教団体連合会記念誌編集委員会、2014、18頁。

¹⁴ 群馬県宗教団体連合会記念誌編集委員会、2004、9頁。

¹⁵ 同上。

¹⁶ 群馬県宗教団体連合会記念誌編集委員会、1994、4頁。

¹⁷ 「群馬県宗教団体連合会規約」より抜粋。

¹⁸ 群馬県宗教団体連合会記念誌編集委員会、2014、19頁。

¹⁹ 同上。

²⁰ 同書、33頁。

²¹ 神奈川県宗教連盟記念誌編集委員会、1991、32頁。

²² 同書、30頁。

²³ 同書、34頁。

²⁴ 同書、36頁。

²⁵ 同書、66頁。

²⁶ 同書、69頁。

²⁷ 同書、43頁。

²⁸ 同書、48頁。

この会は、その後、神奈川県が主催となり、「情操教育こども大会」になり、神奈川県宗教連盟は後援となり、1975年まで開催された（同書、52～53頁）。

²⁹ 日本宗教連盟も、第二象限での活動が活発であったのは1950年代であった。

³⁰ 当時、東京都宗教連盟には、東京都神社庁、東京仏教団、日本宗教連合会、キリスト教連合会、東京都神道教会連合会、新宗連が加盟していた。

-
- 31 「新宗教新聞」第 25 号、1953 年 1 月 5 日、1 面。
- 32 「新宗教新聞」第 62 号、1954 年 3 月 5 日、1 面。
- 33 第 38 回までの名称は「宗教法人事務指導者研究協議会」であった（パンフレット「メッセージ：「第 40 回宗教法人運営実務研究協議会」を終えて」参照）。
- 34 東京都宗教連盟理事から提供をいただいた。
- 35 開催数から数えて、第 1 回は 1969 年のはずであるが、正式な記録が残っていないため、不明である。当時の資料は残っているが、それが第 1 回であるかは判然としない。ちなみに 1969 年の名称は「宗教法人事務研究協議会」であり、1970 年から「宗教法人事務指導者研究協議会」となっている。
- 36 「新宗教新聞」第 1055 号、2014 年 6 月 28 日、4 面。
一回限りの交流に留まっており、継続する兆候は見えない。
- 37 「新宗教新聞」第 287 号、1964 年 3 月 20 日、1 面。
- 38 石村、2012、515 頁。
- 39 京都仏教会（編）『古都税反対運動の軌跡と展望：政治と宗教の間で』（1988、第一法規出版）や京都仏教会監修、洗建・田中滋（編）『国家と宗教：宗教から見る近現代日本』（上・下巻、2008、法蔵館書店）など。
- 40 <http://www.kbo.gr.jp/teigen.htm>（2016 年 9 月 6 日取得）
- 41 「新宗教新聞」第 1075 号、2016 年 2 月 26 日、4 面。
- 42 西村、2006、90 頁。
- 43 同書、93 頁。
- 44 「新宗教新聞」第 1 号、1952 年 5 月 5 日、2 面。
- 45 「新宗教新聞」第 87 号、1955 年 3 月 20 日、1 面。
- 46 西村、2006、94 頁。
「政教分離」原則は、日本国憲法第 20 条及び第 89 条において、定められている。
- 47 中外日報広島支社、1996、31 頁。
「ポツダム政令」が何を指すか不明ではあるが、1945 年 10 月 4 日には「政治的、社会的及び宗教的自由ニ対スル制限除去ノ件」という覚書が、GHQ から発せられている。これにより、宗教団体法が廃止されることになった。更に、12 月 15 日には「神道指令」が出され、政教分離が徹底されることとなった。1946 年には憲法が公布され、「信教の自由」「政教分離」原則が明示されている。
- 48 同書、33 頁。
- 49 日本宗教連盟が結成されたのは 1946 年であり、おそらくそれまでは「日本宗教会広島支部」であったと思われる。
- 50 同書、26 頁。

第 8 章 「靈性交流」の実態と特殊性

—東西靈性交流を事例に—

1. はじめに

ここまで、宗教間対話の四象限図のそれぞれの特徴と関係性について見てきた。本章では東西靈性交流という主に第三象限に位置する宗教間対話を見ていくことによって、これまで論じてきたことの補強をしていきたい。

特に、「靈性交流」を取り上げるのは、宗教間対話において、「靈性交流」が特殊な位置づけをなされているからである。第 3 章で見たように、宗教間対話を「対話」「協力」「靈性交流」の三つに分類する試みがみられ、「言語」を使用しない「靈性交流」が一つのカテゴリーとして認識されている¹。同じように、日本カトリック司教協議会は『カトリック教会の諸宗教対話の手引き』の中で、宗教間対話の一類型として、普通名詞として、「靈性交流」という語を使用している²。また、「靈性交流」が、「より普遍的な「永遠の宗教」を目指すことができる」宗教間対話だと位置づけられることもある³。

真如苑もまた「瞑想と儀礼」による「インタースピリチュアル交流」を行っている。この交流は「言語を基調とした宗教間対話から靈性や精神性へとシフトした貴重な試み」であり、「宗教間対話の進化（深化）」と評価されている⁴。このことから、「言語」を使用しない「靈性交流」が、特別視されていることが伺える。

ところが、実際の「靈性交流」とはどのようなものか、また、「靈性交流」というものがどのように行われているのかということは、実態としてはほとんど研究されていない。

そこで本稿では「靈性交流」の語源⁵である東西靈性交流についての調査を基に、「靈性交流」とはどのようなものかを明らかにしたいと思う。そこでどのような交流が行われているのかという東西靈性交流の実態を明らかにする。

結論を先取りしてしまえば、「靈性交流」の特殊性を「言語の不使用」に置くと、その特殊性を理解・表現することは、学問的には困難であるということである。「言語の不使用」によって得られる成果は、おそらく言語を超えたものになると想定されるからである。以上から、本章では、「靈性交流」の特殊性は参加者の非対称性にあり、他の宗教間対話よりも、教える側 - 学ぶ側という非対称性が顕著に見られるということを示すに留まる。この非対称性による影響、また現状について、東西靈性交流の語られ方、及びその変化を見ることで確認したい。

2. 東西靈性交流の実態

東西靈性交流とは、日本の禅宗とカトリックの修道院との交流である。1979 年から始ま

り、その後ほぼ 4 年に一度行われている。奇数回は日本の雲水（禅の修行僧）がヨーロッパの修道院に行き、偶数回はヨーロッパの修道士が日本の禅堂に行き、それぞれ修行（生活）体験をする。

第三回（1987 年）までは公式な報告書が禅文化研究所より出されているが、第四回以降は禅文化研究所の機関誌「禅文化」などにおける断片的な報告しか存在していない。また、第五回（1997 年）以降は規模が縮小され、より把握することは難しい。筆者は第十一回東西霊性交流の一部に参加し、また第十二回東西霊性交流にはほぼ全過程に参加し、調査を行った。そこで、以下ではそれらを詳しく見てみたい（第十一回東西霊性交流については、修士論文及び拙論でもうすでに触れているが、議論のために改めて概要を掲載している）。

2-1. 第十一回東西霊性交流

第十一回東西霊性交流は 2009 年 8 月 25 日から 9 月 15 日まで行われ、筆者は 9 月 4 日から 12 日まで参加し、参加者は日本側（禅僧側）からは 6 名であった。うち 4 人は臨済宗の男性の雲水であり、2 人は曹洞宗の女性の雲水であり、全員が 30 歳前後という比較的若い人々であった。その交流の内容はフランスのサン・マルタン修道院（Abbaye Saint Martin）、レラン修道院（Abbaye de Lérins）、ノートルダム・ド・ラ・コンパッション修道院（Monastère Notre Dame de la Compassion）の三か所に、2 人ずつの雲水が出向き、修道生活を体験するというものである。日程は以下のようになっている。

8 月 25 日 シャルル・ドゴール空港着

8 月 28 日～9 月 10 日 各修道院において独自の日程

9 月 12 日 シンポジウム（パリ・ドミニコ会本部・ラノンシアシオン修道院）

13～14 日 観光・訪問

15 日 パリを出発

筆者が滞在した（9 月 4 日～10 日）修道院は、サン・マルタン修道院である。サン・マルタン修道院はポワチエ近郊の町リグジェ（Legugé）にあるベネディクト派の修道院、すなわち観想修道会である。聖マルタンによって 362 年に創られ、フランスで最も古い修道院であり、グレゴリオ聖歌で有名な修道院でもある。またそこに滞在していた雲水は、一人は雲水となって 3 年目のアルスラニアン・慈照、もう一人は 7 年目の佐々木方格であった。参加した理由は二人ともが、誘われたことがきっかけという受動的なものであったが、「祈りとは何か」などの問題意識をもって積極的に参加していた。

サン・マルタン修道院にいる修道士たち約 20 人のうち、東西霊性交流の存在を知っていた修道士は 2 人であった。そもそも宗教間対話に関心がある人は少なく、また、仏教や日本に関心を持っていた人も少なかった。しかし、雲水たちが実際に来てから興味を持ち始めた様子が観察できた。

雲水の 2 人は 8 月 27 日から 9 月 10 日まで滞在していたが、筆者が滞在したのはその約半分の期間の 9 月 4 日から 10 日までである。以下は修道院のスケジュールである。

6 時	起床 - 朝食
7 時	朝課 (Laudes)
8 時 30 分	三時課 (Tierce) 労働、あるいは勉強 (霊的読書)
11 時 30 分	ミサ (Messe)
13 時	昼食 - 九時課 (None)
14 時	歓談の時間
14 時 30 分	労働 (りんごの収穫やケーキ作り)
18 時	晩課 (Vepres) - 夕食
20 時	終課 (Complies)
21 時	就寝前の祈り (Vigiles) 就寝

日曜は労働がない、ミサの時間が変更される、12 時 45 分から六時課 (Sexte) があるなど多少の変化がある。基本的に雲水たちは起床後すぐに朝食を修道士と共にとり、朝課に出る。その際に雲水たちは僧服を着用し、修道席に座り、共に讃美歌を歌い、祈る。礼拝中に行われる所作 (低頭や十字を切るなど) もまた修道士に従って行われる。ただし聖体拝領だけは受けなかった。その後、雲水は修道士と同じ建物に個室が与えられていたので、三時課までは各自、自室でキリスト教のことや禅宗のこと、あるいは東西霊性交流のことを勉強していた。三時課の後、雲水は様々な労働を行っていた。筆者が滞在するまでは雲水は労働としてりんごの収穫やケーキ作りなどを行っていたようだが、筆者が到着して後に雲水らが行っていた労働は少し特殊な「労働」であった (後述)。昼食、夕食も修道士と共にとり、就寝の祈りを終えると、雲水たちは勉強したり、修道院の屋上に上がり坐禅をしたりしていた。



写真 1

前述の通り、労働に関しては少し特殊なことを行うことが多かった。筆者が到着した翌日、9月5日は、雲水たちは日本食を振る舞ってほしいと頼まれ、その日の昼食を雲水が作り、給仕することとなった。また、同日、教会に花を生けることを頼まれている。竹で編んだ覆いで、普段教会で使われている花瓶を隠し、そこに花を雲水が生けていた。それは教会の右手、十字架と並んで置かれた（写真1）⁶。食事を作り、給仕することも花を生けることも、修道士の重要な労働の一つではあるが、それをあえて「日本風」にすることが求められたという点が特殊である。



写真 2

9月6日の活動はより特殊である。というのも、彼ら雲水は修道院長から修道院の近隣の人々に禅宗についてのレクチャーをしてくれと頼まれたからである。日曜であり、労働の時間がなかったので、すべての空き時間がこのレクチャーの準備に充てられることとなった。

そのレクチャーにおいて雲水たちは、自分達は老師ではないので「禅とは何か」ということを教えることはできない、と述べ、禅堂での生活について、劇の形で説明を行った。修道院に隣接する会場に 50 人ほど集まった。「入堂」についての説明から始まり、禅堂での一日のスケジュールについて、劇による説明がなされた（写真2）。そして最後に全員で 5 分間坐禅を行い、終了となった。その後、質疑応答となったが、質問の多くは、「空とは何か」「禅とは何か」ということであつた。それら質問に対して一貫して雲水たちが強調していたことは「一瞬一瞬を 100%で行う」ということであつた。このレクチャー後、修道院長は雲水に対して「禅道場に 2 年ほど行ってみたい」と発言をしていることから、雲水たちは自分たちの伝えたいことが修道士に伝わったと感じた、と筆者に話している。



写真 3

9月7日の労働の時間は「茶会」の準備に充てられた。この茶会、「茶道実演」は訪問前から行う予定となっており、茶器も禅文化研究所から修道院へ贈呈されていた。この茶道実演は、その茶器を使ってみせる、という側面も強かったようである。茶菓子なども雲水たちは日本から持参していた。場所はいつも修道士たちが談話をする庭の一角であった。庭にある木に、掛け軸に見立てた風呂敷を飾り、その前には花を生け、「床の間」に見立て、椅子の配置を工夫して「入り口」であることがわかる造りに並べ直し、さらに手水鉢や、手作りの柄杓も用意されていた。雲水が茶を立て、英語で床の間を鑑賞することや、飲む際の作法などを説明し、修道院長がフランス語に訳する、という形で進められた(写真3)。

また、個人的な対話も活発に行われた。他の雲水が滞在したレラン修道院、ノートルダム・ド・ラ・コンパッション修道院では沈黙が重んじられていたため、多少の質問会、懇談会は設けられてはいたようだが、日常的には話すことはなかったという。しかし、サン・マルタン修道院では、修道院長が修道士間のコミュニケーションを重んじているためもあり、食事中と21時以降以外は、日常的に話すことはとくに咎められない。そのため、修道士から雲水への問いかけは比較的行われやすかったのである。内容は、非常に根本的な問い(「仏教とは何か」など)が目立ち、また、雲水からの質問も行われた。

2-2. 第十一回東西靈性交流シンポジウム

その後、9月10日まで修道院で過ごした雲水は、9月11日にパリへと向かい、翌日ラノンシアシオン修道院でシンポジウムを行った。このシンポジウムには、雲水6名と受け入れ先の修道院から3名、その他、ヨーロッパ側で東西靈性交流に携わった人びとが加わり、約20名で行われ、雲水の報告の後、全員での質疑となった。

シンポジウムにおける雲水たちの発言は三つにまとめられる。第一に組織運営上の違い

の指摘である。たとえば、禅宗は組織として生きるが、修道士は組織の中で生きる、という指摘である。禅宗は集団生活に重きを置き、個人部屋もなく、集団として生きるのが重要である一方、修道士は個人部屋があり、集団の中で個人として生きることが重要とされている。雲水の一人はこのような禅宗の生活システムを「人工的にフィックス（苦境）を生み出す」としながらも、方法論が違うとして、どちらがいいという価値判断はしていない。だが一方で、沈黙や清貧が守られているという点や、一生涯修道院で生活するという点は禅宗側も見習うべき点であるとしていた。

第二に、修道士への感謝や尊敬の念である。「受け入れてくれている」と強く感じた、と雲水の一人は報告しており、そのホスピタリティに感動した、という意見が述べられた。あるいは、祈りの美しさ、笑顔の優しさ、穏やかさなど、修道士の所作への感動も聞かれた。

第三に、禅宗とキリスト教の共通点についてである。禅宗もキリスト教もゴールは同じ、目的は同じ、と述べられ、「宗教の違いはアプローチの違い」と述べる雲水もいた。具体的に四弘誓願（衆生無辺誓願度・煩惱無尽誓願断・法門無量誓願学・仏道無常誓願成）をあげ、これが修道士と通じるところがある、と述べた雲水や、ベネディクトの会則に仏教との共通点を多く見出したとの報告もあった。

雲水の報告の後、それぞれを受け入れた修道院の代表による発言があったが、各修道院とも「他者が来て、自己の態度を見つめ直した」「雲水の態度によい影響を受けた、感銘を受けた」という旨を述べている。しかし、彼等はむしろ互いの違いを確認し、それを乗り越えるための時間が必要だと感じていた。

その後の全員での討論の時間では、議題として「目的は一緒、求めているものは一緒と禅宗側は述べられたが、では目的・求めているものとは何か」ということが問われた。禅宗側が、目的や求めていることに共通性がある、と主張するのに対して修道士側は「目的は一緒ではないが、並行しているものがある」「目的はわからないが、探求者であることは同じ」と述べ、「一緒」と言われることに対する抵抗を示している。最終的にイエス・キリストという図式と釈迦・仏性という図式が類似しているのではないかと（これ自体は修道士からの発言）、という議論にまで広がったが、結論は出ず、時間切れで終ることとなった。

2-3. 第十二回東西霊性交流

第十二回東西霊性交流は2011年9月16日から10月4日まで日本で行われ、筆者は9月22日の大分の萬壽寺から参加し、28日の花園大学表敬訪問、大塚喜直司教との夕食、そして10月2日の京都国際禅堂訪問を除いて、基本的には修道士と共に行動し、調査を行った。

修道院側の参加者は、修道士がイタリアとベルギーから2名、修道女がイタリアとベルギーとアメリカから3名であった。その中でイタリアから来た修道士1名（1965年に創立された超宗派修道院）を除いて、全員がベネディクト会士であった。年齢は修道士が36歳と

46 歳、修道女が 56 歳、65 歳、67 歳と、前回の交流の雲水と比べると高年齢であった。

彼ら、彼女らはまず岡山の曹源寺で禅宗、とくに臨済宗における禅堂での生活の基本的なことを学んだ。それから、男女に分かれて、それぞれ、臨済宗の専門道場である大分の萬壽寺、岐阜の天衣寺へと向かった。その後、曹洞宗の大本山である永平寺を訪問し、最終日には花園大学において報告会が行われた。日程は以下の通りである。

9 月 16 日 来日、曹源寺

21 日 京都訪問（修道女のみ）

22～27 日 岐阜：天衣寺（修道女）、大分：萬壽寺（修道士）

28 日 京都 花園大学表敬訪問、大塚喜直司教夕食招待

29 日 京都観光

9 月 30 日～10 月 1 日 永平寺

10 月 2 日 京都、京都国際禅堂訪問

3 日 報告会準備

4 日 報告会

岡山県にある曹源寺（臨済宗）で一通りの坐禅や禅堂での生活についてのレクチャーを受けた 2 人の修道士は、9 月 22 日に大分県にある萬壽寺に向かった。修道士の 1 人は坐禅をして 3 年（不定期で、25 分以上坐ったことはない）のイレーネ・ジョナール（46 歳）と、もう 1 人は最近始めたばかりのマテオ・ニコリーニザン（36 歳）であった。萬壽寺の老師・佐々木道一も雲水も修道院に関する知識はほとんどなく、また、東西靈性交流についてもあまり知らされてはいなかった。萬壽寺の雲水たちは、ただ佐々木に「修道士のペースに合わせるように」と言われているだけであり、その他特に指示を受けている様子はないかった。

萬壽寺での一日の基本的なスケジュールは以下の通りである。

3 時 40 分 開静（起床）

4 時 朝課

4 時 55 分頃 坐禅

6 時 10 分頃 粥座（朝食）

7 時 日天掃除（拭き掃除および庭掃除）

9 時 茶礼（休憩）

9 時 30 分 日天掃除

11 時 斎座（昼食）

堂内掃除

13 時 祈り（修道士のみ、一時間ほど）作務（庭掃除、墓掃除、畑仕事）

14 時 30 分	茶礼
15 時	休憩（雲水たちは作務だが、修道士たちは老師の計らいで休憩）
17 時	薬石（夕食）
	開浴
18 時	昏鐘（閉門）
18 時 30 分	開板（坐禅）
21 時	解定
	夜坐
21 時 30 分	就寝



写真 4

修道士のために、祈りの時間が設けられたが、それ以外は基本的に雲水と行動を共にし、禅堂では袴を着用し、雲水と共に坐禅を行っていた（写真 4。前二人が修道士）。また、作務のときには作務衣を着用し、雲水と同じように作務を行い、托鉢もまた共に行った（写真 5、6）。



写真 5



写真 6

以上のように、修道士たちはできる限り、雲水と同じように振る舞うように要請された。また老師も「見て、それからよく聞いて、自分の五感をよく使って、みんなと同じような

動きができるようにしていただければいいです」と修道士に対して発言している。

修道士にとっては、禅堂での生活は厳しいものであった。滞在の 2 日目あたりから、ジョナールは膝を悪くしており、坐禅は可能ではあるが、段差移動や正座が困難であった。そのため、雲水たちは、あまり無理をしないようにと彼を気遣っていた。

ジョナールは後の報告会において、その厳しい修行生活の中で、「奇跡のようなこと」が起こった、と証言している。彼は、厳しい修行で足と膝が痛くなり、途中で逃げたくなかったが、それでも厳しいスケジュール通りに修行を行っていた。そんな彼に「奇跡」が起こる。彼はその「奇跡」によって、心が楽になり、開放感を感じ、厳しい規則の通りにやることによってかえって自由になった、と述べている。「わたしの軛は負いやすく、わたしの荷物は軽い」(マタイによる福音書 11 章 30 節)というイエスの言葉の意味が禅の修行によってわかったのだと言う。

萬壽寺を出発した後は、天衣寺に滞在していた修道女と合流し、永平寺へと向かった。修道士・修道女たちはそこで曹洞宗の坐禅にも触れ、永平寺の老師らとの対話の時間も設けられた。

2-4. 第十二東西靈性交流シンポジウム

10 月 4 日には花園大学でシンポジウムが行われ、参加した修道士・修道女の他に、過去の東西靈性交流参加者をはじめ、約 30 人が修道士・修道女の報告を聞こうと集まった。内容は、修道士・修道女の報告の後、修道士・修道女からの禅宗についての質問がなされ、出席していた禅宗の人びとが応答するというものであった。

この中で、イタリアの修道院からきた修道女、クレリア・ルフィネンゴは臨済宗と曹洞宗のそれぞれの修行生活を体験することができ、両者とも「今の現実と一つになる」という教えで共通していることが分かったと述べている。また、禅宗とキリスト教、互いの宗教の共通点を見出すことが対話においては重要であると彼女は述べていた。

ベルギーの修道院からきた修道女、ゲイタン・スレンは、ベネディクト会則でも、規則と労働、一瞬一瞬に集中すること、妄想を捨てることが言われているが、日本の禅堂ではもっとそれらが徹底的に行われていると述べ、そういった生活に特別扱いされずに生活を送ることができたと報告している。また、知的に行われがちな自身の祈りを反省し、身体を通して行われる靈的生活「作務」と呼吸を通しての肉体的訓練「坐禅」——彼女にとって身体と心の中での神の現前とよぶ神秘にあずかる方法である——は、非常に豊かなものであり、今後も深めていきたいと述べていた。

イレネ・ジョナールは禅の修行とはすべての人、すべてのものを受け入れるような、完全な開かれた心を育てるために、人間の考えや思いから解放するものであると理解したと報告している。あらゆる先入観なしに、現実をあるがままに見るということは神を見るということであり、その意味では禅は神を発見する道になりえると述べている。また、彼は宗教間対話において、お互いの人間としての弱点や弱み、苦しみに対して語るほうが、

理解が深まると言う。キリスト教と仏教は執着のないことを目指しているが、実際には他人を家族と同じように愛することは難しい。萬壽寺の老師も、同じ問題を抱えていると知って、触れ合いが深まったと報告していた。

マテオ・ニコリーニ・ザーンは、自我と戦い、調和を求めらる中で幸せを探している点ではキリスト教と禪宗は共通していると述べ、ここにおいて互いに刺激し合えると述べていた。また、自身の修道生活を豊かにしてくれた二つのこととして、「坐禅」と「規則あるいは訓練」をあげていた。「坐禅」を通して、体と呼吸が心と結びつくことの重要性を学び、坐禅は神の言葉を受け入れるために自身を開くことを助けてくれる、非常に有用な道具（tool）であると述べる。そのため、彼は坐禅がキリスト教的な祈りを深めてくれるものだと確信している。そして二つ目の「規則あるいは訓練」は、具体的には禪堂でのスケジュールの厳しさを指しており、これは自我に従う生活から、共通の規則に従う新たな姿勢を發展させるための最も実践的な方法であるとしている。そして、老師の幸せに満ちた顔はこの厳しく長い実践の結果であると理解しており、自身の修道院での実践においてもこの「規則あるいは訓練」についてより考えていきたいと述べていた。

アメリカの修道院からきた修道女、エレン・メルシエ（彼女は前日に帰国しなければならず、当日は彼女の書いた報告書が読み上げられた）は仏教もキリスト教も「一」を切望し、探し求めており、修道院に住んでいる人も禪堂に住んでいる人も全く異なったものではない、と述べていた。このように禪堂に親近感を覚えた理由として、ベネディクト会則と禪堂での生活との共通点をいくつか挙げていた。また、禪堂でたくさんのことを学んだが、より重要なことは、修道的な心の深まりを体験したこと、そして新たにされた活力を持って、修道院に戻ることであったと述べていた。

これら報告の後、修道士からの質問の時間となり、「禅僧にとって釈迦とは何か、誰か」「キリスト者の瞑想における沈黙と、禅僧の坐禅における沈黙は同じか」「禅宗はこの交流に何を期待しているのか」といった質問がなされた。これについて、臨済宗、曹洞宗の僧侶たちから応答があった。第一の質問については、釈迦は模範となる人物であり、「先生」として礼拝し、「本当の人間にならせていただく」と誓いの意味で礼拝を行っているという説明がなされた。第二の質問については、よい姿勢による沈黙と悪い姿勢による沈黙では異なると説明がなされ、「禅は瞑想ではない」「目覚めていることが重要」と述べられている。そして、第三の質問に対しては、禅宗・修道院の互いに欠けているものが補える可能性があること、互いに学ぶことが禅宗側の求めているものと語られ、そして、宗教が平和を説くのであれば率先して宗教が仲良くしなければならないとして、東西霊性交流はその良いモデルとなると説明がなされた。

3. 霊性交流の特殊性——非対称性

「言語」を使用しないことに特殊性があると言われる霊性交流ではあるが、実際にはシンポジウムを始め、様々な場所で言語による宗教間対話がなされている。確かに生活を共

にすることで、互いの態度に感銘を受けたり、学んだりすることもあるとは予想される。しかし、それが、「霊性」というレベルで行われているのかどうか不明であるし、初期の頃に奥村一郎が反省的に述べているように、「生活体験の分ちあい」に過ぎない可能性もある。端的に言えば、「霊性」レベルの交流や成果は、外的には観察不可能なものであり、表現も困難である。もし「言語」がないことに特殊性を見出そうとすれば、自身も宗教者となり、霊性交流に一参加者として参加するしかない。

観察者から見えることは、言語を使用しないことは、むしろ、誤解を進めてしまうという部分があるということである。それはたとえば、交流を通して禅宗もキリスト教も同じだという感覚を雲水が強めたことに対して、修道士が反発を示している部分に見られる。

外形的な特殊性といえ、その交流のあり方そのものであると言えるだろう。単純に言えば、フラットな話し合いの場ではないということであり、教え - 教えられる関係があるということである。多くの場合、修道院側は教えられる（教えてもらう）側に立ちがちであり、そこには非対称性がある。更に言えば、禅宗側と修道院側では問題意識も全く異なっている。そこにも非対称性が存在している。

3-1. 受け入れ方の非対称性

東西霊性交流における非対称性は、受け入れ方に現れている。その受け入れ方は、それぞれの保有する施設の特徴や性格、役割を反映している。

修道院は修道士にとって一生涯住むところであり、また修道院にいない神父や信徒にとっての世俗から離れた、あるいは離れるための霊的修行の場でもある。そのため、修道院はゲストハウスをもち、ゲストを受け入れることに慣れている。各修道士には個人部屋があてがわれ、個人的な自由時間をとることも比較的簡単である。

他方、禅堂は雲水の修行道場であり、比較的若い人たちが2年から10数年修行する場である。一般信徒を受け入れている禅堂もあるが、ほとんどの禅堂は出家した雲水のみで構成され、修道院のようにゲストを受け入れるという機能はない。そこでは何もかもが速く行われ、個室もなければ個人的な自由時間もほとんどない。

第十一回東西霊性交流を例にとれば、雲水はゲストハウスではなく、修道士しか入れない修道院内部に滞在し、食事も修道士と共にとっていた（筆者はゲストハウスに滞在しており、朝食は一般滞在者と共に、昼食・夕食は一般滞在者、修道士と共に修道院内部でとっていた）。祈りは一日に7回、教会において行われ、雲水は修道士席に座り、当然、聖餐にはあずからないが、同じように十字を切り、讃美歌を歌っていた。雲水は「修道士になりきろう」としていた。佐々木方格は、そのことをこう述懐する。

私達は〔食事の前に〕十字を切ることに多少の違和感があったが、修道士になりきってやることにした。〔……〕私達はそれぞれの祈りの行事ごとに毎回、足袋と袈裟をつけて出頭したが、異教徒であるので、遠慮をして教会の一般の席の端の方に座って祈

りの時間を過ごそうと考えていた。しかし修道院長の指示によって他の修道士達と同じ壇上の席に座ることになり、日本語訳の詩編までわざわざ探して用意してくださったのである。その気持ちに答えるべく、聖書のフランス語の綴りを片言ながらも必死に読み上げ、頭を下げるべきところは深々と下げて敬意を表し、覚えた旋律などは積極的に口ずさんだりして、新到の末単の気持ちで祈りの時間を真剣に過ごした。⁸

このように「修道士になりきろう」としていた雲水に対して、修道士たちは教会内に生け花をすることを求めたり、禅宗についてのレクチャーを求めたりと、「雲水として」（あるいは「日本人として」）振る舞うことを求めている。服装に関しても、佐々木が述べている通り、修道院・教会内では常に自身の僧服を着ており、労働の際は禅堂で使用している作務衣を着用していた。つまり、修道院で服装を用意され、それを着用するというようなことはなかったということである。また、修道士たちは自由に使える時間を持っているので、雲水たちは個人的に修道士と話をする機会を多くもつことができ、多くの個人的な対話がなされていた。

他方、第十二回東西霊性交流では、修道士はほとんど雲水と同じ生活を送っていた。禅堂で寝起きをし、朝課、坐禅、作務と同じようにこなし、食事と同じ速さで食べることが求められる。作務の時間の短縮やキリスト教式の祈りの時間の確保などの心配りはあったが、修道士は「雲水になりきる」ことが求められ、「修道士として」振る舞うことが禅宗側から求められることは一切ない。単純に坐禅のしやすさや作業効率のために配慮されたことではあるが、服装も修道士たちは坐禅に際しては袴を着用し、作務に際しては禅堂で与えられた作務衣を着用していた。また個人的な時間が雲水にはなく、対話はほとんどなされず、茶礼（休憩）の際に対話が少しなされたが、言語の問題もあり、それもほとんど修道士からの雲水への問いかけに終始しており、互いに名前すら知らずに終わることも多く見受けられた。

禅堂における修道士の禅宗理解は禅堂生活を知るところにあり、言葉による理解はほとんどなされない。むしろその生活に溶け込むことによって、禅宗を知ることが求められる。受け入れ側である雲水たちは修道士たちを理解することは困難である。

もちろん、修道院における禅僧のキリスト教理解も言葉によるものばかりではない。雲水は「修道士になりきろう」としていたが、「禅僧として振る舞うようにしてから相手をより深く理解した」という筆者に対するアルスラニアン・慈照の発言は、自己との違いを通して他者を理解していることを示している。修道院に滞在する雲水の場合、この差異の強調によって、相手（キリスト教）を理解したと認識されている。

他方、第十二回東西霊性交流のシンポジウムでの発言から分かることは、参加者（修道士）が自己理解の深まりを体験したことであり、相手（禅宗や雲水）についての理解が深まったり、変化したりしたかどうかは分からない。自己理解の深まりばかりが強調、報告されるのは、受け入れ方の違いばかりではなく、修道士と雲水が持つ問題意識の違いをも

反映している。このことを以下では見ていきたい。

3-2. 問題意識の非対称性

東西霊性交流で、重要なことは、修道士側と禅僧側で問題意識が大きく異なることである。そこにも非対称性がある。これを端的に示したのが、ヤン・ヴァン・ブラフトの第四回東西霊性交流における発言である。

キリスト教側にはだいぶ期待があつて、いろいろ貰いたい、習いたい。禅のほうは、そういう態度はそれほど明らかではないという印象。[……] それは一つの問題です。

9

また、第十二回東西霊性交流の報告会において修道士の一人が「禅宗はこの交流に何を期待しているのか」と質問しており、そこには禅宗側の東西霊性交流への姿勢が不明確であり、少なくとも積極性が見られないことが示唆されている。

この「何を期待しているのか」という問いへの回答は、禅宗とキリスト教が対話することによって、互いを補完し合えるのではないか、という期待や学び合いへの期待であった(2-4. 参照)。この回答は、東西霊性交流や宗教間対話自体に一般的に期待することであり、禅宗が修道院やカトリックに何かを特別に求めているわけではないようにも見える。つまり、対話相手が誰であっても通用する回答なのである。修道院側が、雲水・禅宗と交流したい、という明確な意識があるのと比べると、対照的である。

加えて、サン・マルタン修道院に滞在した雲水の参加理由は「誘われたから」という受動的なものであったし、永平寺で行われた対話においても、第十二回のシンポジウムにおいても、禅宗側からの修道士・修道女に対する問いかけはほとんど行われていない。それは、第十一回のシンポジウムに関しても同様であり、禅宗側の方が消極的に見える。

ここから、禅宗側は、東西霊性交流を行うに際して、明確な目的も、問題意識も持っていないように思われる。それは、「成果」についての発言にも如実に現れているようにも思われる。

第十一回での雲水の発言を見ると、僧堂での生活のあり方に対して修道院から学ぶべきところがあると雲水は述べている。それは、たとえば、沈黙や清貧が守られているという点や、一生涯修道院で生活するという点である。これは第十一回に限らず、しばしば報告されている見解である。第三回東西霊性交流に禅宗側から参加した児島紹義は以下のように感想を綴っている。

修道士は、まさしく純粋な宗教生活を送っており、現代という時代が失いつつある人間生活の基本というものが修道院には生き生きとある感を抱いた。／現在の僧堂は、悲しいかな、自己究明を眼目としてはいるが、果たしてどれだけの者がそのことを念

頭に置いているだろうか。また僧堂生活を送ることに幸せを感じているものがどれだけいるだろうか。現在の僧堂はあまりにも、僧の資格取得のため雲水生活を送るといった風潮が強いのではなかろうか。今一度、雲水生活の意義を見つめ直して、生き生きとした生活を送る方向にもっていき、一層我が身を正すべきではなかろうか。¹⁰

この見解は、新たに修道院から何かを学んだということではなく、「本来禅宗が持っていたあり方」を修道院で見出したということを示している。つまり、元々持っていたが今は失われたものを「再発見」していると言える。

他方で、第十二回のシンポジウムでの修道士の発言からわかることは、修道士・修道女は、坐禅が神を発見し、神の言葉に対して開かれるための「道具」あるいは「方法」であると認識している、ということである。つまり修道士・修道女は新しい瞑想法、修行法として坐禅を発見し、学びたいと考えている。

3-3. 東西霊性交流初期の言説

この点に関して、初期の当事者たちの問題意識についての言説を見てみる。端的に言えば、以下の言説から、修道院側は前節で見たような個人的問題意識とともに、組織的な問題意識を持っていたのに対し、禅宗側は組織的で社会的な問題意識を持っており、個人的な問題意識はあまり見られないことが読み取れる。

第二回東西霊性交流直前に行われた神父・奥村一郎と老師・平田精耕の対談の中で、奥村は、社会の問題に対応し、福祉、教育などの社会活動を行う活動修道会への比重が現代高まっていることを指摘し、「今、カトリックでこれが大きな問題になっています」と述べる。「社会的な働きに追われてしまって、瞑想とか祈りの時間が少なくなった、それをどうしたらいいだろうか〔……〕禅に関心をもつ原因には、そのことも一つありますね」と述べる¹¹。

また、カトリックのペテロ・ロッサーノは、「東方の霊性との決別をも意味した東方教会との分離は、西方教会の霊性をも貧しいものにしてしまいました。今日、その再発見、再評価を行おうとしてはいます」「ヨーロッパ近代の霊性から、身体的なものは完全に閉め出されました」と述べる。彼によれば、「内面」すなわち「霊性」と「〔社会〕奉仕」両方のバランスが必要であるが、「しかしこの二つを共に生きることはなかなかむづかしく、皆がこのように生きられるとは限りません」。このような背景・問題意識の下、「身体性の再評価ということも、今回の〔東西霊性〕交流で学べることだと思っています」と述べている¹²。

これらの例からもわかるように、具体的な「社会奉仕」と瞑想など「霊性の追求」が対立項として浮かび上がっている。彼らキリスト者は「社会奉仕」も重要であると認めながらも、「霊性の追求」が軽んじられている傾向があると感じている。そこでカトリック側が禅宗側に期待することは「霊性」に関することである。このような問題意識が交流の動機の一つと認識されている。

他方で、禅宗側は、たとえば奥村と対談した平田は、キリスト教がマルキシズムやニヒリズムといった「近代思想」と対決してきた歴史をあげ、「そういうものの教えとわれわれ仏教とが一度面と向かってみて、そうして仏教とはなんだろう、禅とはなんだろう、ともう一度考え直すための大変いい機会である」とキリスト教との交流に期待している¹³。

あるいは第三回の交流に禅宗側として参加した児島紹義は、キリスト教が「社会の発展、文化の発展に積極的に関わっていくという姿勢」を持つことを指摘し、修道院も「現代の波にながされたものでなく、時代に適応した」「歴史的適応性」を持つと述べる。一方「現代禅には、何か時代に適応できない面」があると考え、「宗教者として世界へ目を向ける事の必要性」について警鐘を鳴らす。そして、「現代を生きる宗教者が、もっと世界に目を向け、言葉、文化の違いをも超えた深い交流を持つことは、必ずや未来の世界平和保持のために大きく貢献することは間違いないものであろう」と述べる¹⁴。

更に、第十二回の時点で東西霊性交流の日本側の実行委員長であった梅正隆は、消費文化の興隆、地球の荒廃、核戦争の危機などを指摘し、現在は「無明」の時代と分析する。そういった状況で、「宗教者は真の役割を問われている」という。

それは、もはや一国家一民族といった問題ではなく、全地球規模で問われ、答えられなければならない。このゆえに、国際的な霊性交流が不可欠不可避のものとなる。世界を覆っている闇を貫く光となる人々が、そうしたなかから生み出されねばならない。事は人類の存亡に関わる。世界をまたにかけて活躍できる、スケールの大きな宗教者が必要なのだ。¹⁵

梅は、霊性交流が「人類の存亡に関わる」ものだとしており、「スケールの大きな宗教者」を生み出すものと位置づけている。そして、「仏教とキリスト教のみならず、世界の目覚めた人々の交流の場として、人類全体をてらす灯台として」霊性交流を深化発展させ、確たるものとしていかなければならないと、1991年時点（第四回開催時期）で述べている¹⁶。

以上のように、禅宗にはキリスト教とは異なり、現代社会に対して適応できていないという感覚が強く見られる。そのため、カトリックとの交流を持つことによって現代社会に「適応」したいと考えている。一方で、「宗教者」が世界平和など社会に貢献できるとも期待している。しかもその「貢献」は「霊性の追求」を通してなされるのである。同様の発言はまたカトリック側にも見られ、たとえば第一回の直前に行われた禅宗とキリスト教との宗教間対話において、ハインリッヒ・デュモリンは「多くの人々が今日、自己疎外と隷属感に悩まされる中から、宗教的価値を新しく発見し、宗教に助けを期待するようになっている。ことに若い世代は、瞑想に強く惹きつけられている。このような事情において、人間社会に対する責任を自覚することこそ、宗教に求められていることである」と述べている¹⁷。

修道院側は、キリスト教カトリックにおける「霊性」と「奉仕」のバランス、「霊性」が

蔑ろにされているという問題意識を持っており、交流を通して「靈性」を深めるとともに、靈性的伝統の再評価を目的として持っていた。坐禅への関心という個人的な問題意識とともに、組織的な問題意識も持って行われていたといえる。他方で禅宗側は、禅宗が現代社会に適応できていないとの問題意識から修道院から学ぶべきものがあるとしたり、「無明」の世界における宗教者の役割を発揮するために靈性交流が必要であるなどと言われたりしている。禅宗は個人的というよりは、組織的問題意識、社会的問題意識を示していると言える。

3-4. 参加動機の言説

こういった禅宗側の組織的、社会的問題意識の語られ方には変化が見られる。1990年代以前は、上記のような「現代社会への適応」や広い意味で平和が語られていたが、それ以降は「交流」そのものに焦点が置かれ、参加者の報告はより個人的となる。

第十一回（2009年）の禅宗側の参加者である佐々木悠嶂は禅宗とカトリックを比較し、共通性を見出しているが、その共通性は教義・実践レベルであり、そこに社会的な問題意識は見えない。たとえば、生活や修行などの「実践」に関して「驚くほど似ており、仏教、キリスト教という主語を取ってしまえば、区別がつかないのではないかと思うことも多々あった」と述べており、また、ベネディクトの会則（修道院の戒律）の「謙遜」に関して「そのまま私たちの教えに置き換えることができる」という¹⁸。そして、「一つの真理への仏教とキリスト教という違うアプローチではあるものの、目指すものは同じ」とまで述べている¹⁹。

他方、第三回（1987年）に禅宗側として参加した杉本玄海も、ベネディクト会士が「謙遜」「謙虚さ」を徳目としていることに言及してはいる。しかし、その言説は佐々木の言説とはかなり異なっている。「謙譲の美德」というもの〔を知ること〕〔……〕日本人が経済性を追求する余り、どれだけ多くの大切なものを失ってしまったかということを知ることができたと思う。ヨーロッパでは、衰えたとはいえまだ宗教がしっかりしており、生きる目標とか、生きていく上で必要な徳目などを明示して、人々を導いているように思う」と杉本は述べている²⁰。同じように「謙遜」に着目した杉本がこのように東西靈性交流での体験を現代日本の問題や社会と結びつけたのに対し、佐々木は「仏教的な観点」との比較でのみ論じている。

ここには、禅宗の「現代社会への適応」という問題は、雲水たち個人にとっては動機の語彙とはなりにくいという点が指摘できる。「世界平和」という壮大な目的であれば尚更である。このような共有された問題意識を持っていないがため、受動的な参加者個々人にとっては、何を学ばばいいのか明瞭ではない。そこで彼ら・彼女らは、禅宗と修道院の共通性の「発見」を語り、禅宗が持っていたはずの「あり方」を発見したと語る。ここに新たな学びはなく、「相互理解」という宗教間対話に特徴的な言説が語られているのである。「相互理解」の成功を示すことは、一般的に宗教間対話の成功と受け取られるからである。

あるいは佐々木方格のように「祈りとは何か」と自身で設定した問題意識を持って参加することになる。佐々木方格は、参加するにあたり意識的に「祈りとは何か」を問うていたが、それは個人的な問いであり、対話を通して答えが得られるものではなかった。

「神とは何か」を修道士達に問うた時、驚くべきことに、殆どの回答は、「わからない」であった。神がわからないから私達は祈るのだ、と言葉をつづけた。私はその正直で謙虚な言葉に深い感銘を受け、ますます修道士達に尊敬の念を抱いた。つまり、修道士たちは、「神の子としてのイエス・キリスト」を通して神の存在を見ようとするのであるが、神は何かということを知っている訳ではなく、しかしながら、「何かわからない偉大とを感じるもの」に向ってその身と祈りを捧げているのであった。／もし祈りがそのようなものであるならば、祈りはキリスト教徒だけに許され、キリスト教徒だけが行える行為ではなく、両手を合わせ頭を垂れて、何かわからないが偉大とを感じるものに想いを馳せる時、それが祈りであり、誰にでもできることである、と言い切っては敬虔なクリスチャンに対して失礼であろうか。ともかく、「祈りとは何か」という疑問に対して自分なりに納得のいく答えが見つかったことは、私にとって非常に大きな収穫であった。²¹

「自分なりに納得のいく答え」と佐々木が書いている通り、「祈りとは何か」という問いは他者に発せられたというよりも、自己に発せられた問いであった。彼は「神とは何か」とは修道士に聞いても、「祈りとは何か」を直接は聞いていない。彼はこの問いに対して「体で理解したい」と交流中に筆者に語っていたので、聞かなかったのも当然ではある。

佐々木方格は、「体で理解する」ことで自己の学びを得るという禅宗の文脈に引き付けることで、東西霊性交流に意味を見出していた。ここで重要なのは「収穫」であり、学びを得たことであったはずである。他者を理解したことそのものではなく、「自分なりに納得のいく答え」を得られたことが「収穫」と呼ばれている。

ところが、佐々木方格は、「本当のキリスト教を知りたいならば、是非とも修道院へ行くことをお勧めしたい」「東西霊性交流が、より多くの若い禅僧にとって、他の宗教を頭だけでなく体で理解する場として、末永く続くことを祈ります」と報告書を結んでいる²²。この読者への呼びかけにおいては、「他者理解」あるいは「相互理解」が目的化している。つまり、東西霊性交流の継続という観点に立った場合、あるいは他者への呼びかけにおいて、他者理解あるいは相互理解という宗教間対話においては一般的に説得力を持つ動機が語られることになる。ここで自己の学びという「収穫」は強調されない。それは個人的なものであり、一般化され得ないからである。

修道士にとっては「自己理解の深化」が説得力を持っている。それはそれこそが東西霊性交流の目的であると共有されているからである。しかし、受動的である禅宗側にとっては、東西霊性交流に社会的意味合いを付与しようとする努力はあったものの共有された目

的とはならず、その目的は個人化せざるを得ない。そこで参加者は「自己の学び」を語ることとなり、外部への呼びかけに際しては、「他者理解」を目的として語る。

ここでは、他者理解という行為自体が意味あるものとして語られている。これは「宗教間対話」のイメージも大きく作用している。他者との交流で得られるものが、「他者理解」や「相互理解」であることは一般的に理解しやすい。だからこそ、このような言説が外部に向かって語られるのである。また、他者理解が特に外部に向かって話されるのは、すでに見たように、第三象限における個人的な学びが、社会性や利他性を持たないことにある種の引け目を感じ、実施するにあたって説得性を持たないと感じられるからである。

他方、修道士側の言説にも若干の変化が見られる。坐禅を学びたいという意見は一貫しているが、「靈性」と「奉仕」の関係、「自己疎外や隷属感」の問題など、外的な関心は明らかに表現されなくなっている。実際、第十二回の参加者である修道士・修道女たちのシンポジウムなどでの発言をみる限り、個人的な感想や意見しか述べておらず、社会問題との結びつきは見られない。彼ら・彼女らは禅宗への理解の深まり、自己の信仰の深まりなどを報告しているが、初期に見られたような、「靈性」と「奉仕」のような対立項を持って語ることはない。

これは、シンポジウムという個人的成果を発表する場での発言であることも大いに関係しているとも思われるが、東西靈性交流の慣例化とも関係があると考えられる。というのも、前例のない「ゼイタクなあそび」である東西靈性交流を始めたり、継続したりするために、初期は組織内部に対して説得的な理由を示すことが必要であったと考えられる。そのため、「靈性」と「社会貢献」のような修道院全体に関わる問題を持ち出さなければならなかったが、慣例化した現在は新たな参加者を募ることさえできれば問題がないのである。

4. まとめ

東西靈性交流の特殊性は、言語の不使用にあるというよりも、参加者の非対称性にある。どちらかが教える立場であり、どちらかが教わる立場にある。それは、一般的な宗教間対話における平等性のイメージと異なるものである。もちろん、このような非対称性は、他の宗教間対話でも見られ、「学び合い」が眼目にある宗教間対話は、参加者の非対称性が見られる。「靈性交流」ではそれが顕著に見て取ることができるということである（繰り返すが、言語の不使用に特殊性を見出そうとすれば、靈性交流に一参加者として参加することでしか会得できず、それは言語をもって表現できないものと推察される）。

非対称性は受け入れ方、そして問題関心にも現れている。受け入れ方から見れば、修道院側が禅宗や日本のことに関心を持ち、雲水に普段どおりに振舞うことを求めるのに対し、禅堂側は修道士たちに禅僧に「なりきる」ことを求める。これらの差異により、雲水は自他の差異に直面させられる一方、修道士たちは禅宗に溶け込むことを通して、禅宗を知ることが求められる。そのため、修道院が受け入れる場合、修道院側は積極的に「雲水」「禅宗」を知ろうと試みるが、禅堂が受け入れる場合、禅僧・雲水側は「修道士」「カトリック」

を積極的に知ろうと試みることは、あまり見られないし、機会も多くない。

問題関心について言えば、修道院側は個人的問題関心が強く、学びへの希求が強いが、禅宗側はそれほどでもない。それでも、35 年以上も継続してきた理由は、修道士側からの一貫した坐禅への関心が大きな理由であった。禅宗側は受動的で、東西霊性交流を行う理由を説得的に説明することが難しい状況にあったと言える。

そのため、禅宗側では、東西霊性交流の動機を説明するために第一象限あるいは第四象限的な語彙が使用されることになる。しかし、交流を継続するにあたって、参加者の流動化、個人化があいまって、「社会への適応」あるいは「平和」といった「外的」（社会的）な動機の語彙は使用が難しくなる。そのため、禅宗の感想も個人的な学びという形を取るが、何を学ばばいいのかわからない禅僧たちは、結果的に禅宗とキリスト教（修道院）との共通点を見出して「相互理解」したとして、満足してしまいがちである。このような同質性の主張は、他者性の無視につながり、問題がないわけではない。

「他者理解」「相互理解」をしたとする言説は、対話の時代にあって便利な言説となる。異質な他者を理解する行為が称揚される現代において、この言説は宗教間対話の目的として、対外的には説得力を持って響く。しかし、次なる参加者にとって説得力をもつかは別問題である。その中身は空虚であり、何のための「他者理解」なのか、「相互理解」なのかは個々人の参加者にとって明瞭ではないからである。

他方、修道院側でも、東西霊性交流に求めるものが、対外・対内的なメッセージやアピールなどではなく、「学び」という、より個人的な方向へと進んで行っていることが分かる。それでも自発的な参加者が集まるということは、その言説がうまく機能しているということである。修道士個々人にとって、坐禅を学ぶことが魅力的であり続けているのである。

第三象限に位置する東西霊性交流は、第三象限であるが故に、社会的な正当性を得られにくく、参加者も限定的である。そのため、東西霊性交流の初期にあっては組織的に行うことの正当性のために外的な動機が語られていたが、今では、外的な動機は語られず、「学び」「他者理解」などといった内的な動機しか語られない。それは、東西霊性交流が慣習化し、新たな参加者に対する説得的な動機を示せれば継続し続けるため、組織内部を説得する必要も、外部に対してアピールする必要も、なくなっているからとも考えられる。

¹ 山梨、2005、49 頁。

² 日本カトリック司教協議会 諸宗教部門、2009、128 頁。

³ 樫尾、2010、298 頁。

⁴ 「週刊仏教タイムス」第 2558 号、2013 年 11 月 21 日、3 面。

⁵ 少なくとも、上記に挙げた山梨、樫尾が「霊性交流」に言及するときは、東西霊性交流がその典型例として想定されていることは明らかである。日本カトリック司教協議会は「霊性交流」を、各宗教にある「精神的宝」（信仰生活を導く形式や習得の教え、修道生活の形式など）を、「ほかの宗教の人々と分かち合うこと」と定義している（日本カトリック司教協議会 諸宗教部門、2009、128 頁）。ここでは東西霊性交流が想定されているかは不明であるし、カトリックは禅宗との他にも、チベット仏教などと、修道院レベルでの宗教間対話（monastic dialogue）を展開しているため、それらが想定されている可能性もある

([Hardy, 1990] 参照)。しかし、管見の限り、東西霊性交流を除いて「霊性交流」という単語の使用はほとんど見られない。例外的に、熊本県にある「真命山」は、「諸宗教対話・霊性交流センター」と呼ばれており、「霊性交流」の語を使用しているが、東西霊性交流よりも歴史は浅い。

⁶ 掲載されている写真はすべて筆者の撮影による。

⁷ 奥村、1984、22～24 頁。

⁸ 佐々木方格、2010、46～47 頁。

⁹ 第四回東西霊性交流編集委員会、1994、83 頁。

¹⁰ 児島、1988、40～41 頁。

¹¹ 平田・奥村、1983、21 頁。

¹² ロッサーノ・野尻、1983、34～38 頁。

¹³ 平田・奥村、1983、23～24 頁。

¹⁴ 同書、41 頁。

¹⁵ 梅、1991、45 頁。

¹⁶ 同上。

¹⁷ デュモリン、1975、8 頁。

¹⁸ 佐々木悠嶂、2010、38 頁。

¹⁹ 同書、38～40 頁。

²⁰ 杉本、1988、18～19 頁。

²¹ 佐々木方格、2010、49～50 頁。

²² 同書、51 頁。

終章 宗教間対話とは何だったのか

1. はじめに

ここまで各象限における特徴などについて、事例を基に記述をしてきた。本章では、その要点を振り返り、宗教間対話の全体、あるいは各象限における問題や論点を列挙してみる。これらを踏まえた上で、特に二つの問題を焦点化して、掘り下げてみたい。一つは、第三象限における「真理」を巡る理論的問題、もう一つは参加の単位としての「個人」と「組織」の関係の問題である。

2. 宗教間対話を巡る論点

宗教間対話を巡っていくつのかの論点があったことをこれまで確認してきた。改めて整理すると、「寛容と対話の不在」、「閉鎖性と排他性」、「宗教実践と継承」、「正当性と象限間の移行」といったキーワードでまとめることができる。

2-1. 寛容と対話の不在

価値観が多元的に存在している社会において、「寛容」は美德とされる。宗教間対話においても同様であり、「寛容」であることは必須の参加条件ともいえる。こういった中で特に日本人の「寛容さ」は世界的にも理想的なものであり、「寛容」な「日本独自」の風土や文化、国民性が、宗教間対話が数多く行われていることと関係している、と指摘されることがある。第1章でも見たように、山折哲雄は宗教間対話による共存を必要としているのは、自己主張の強い一神教的な宗教であって、日本（古来の信仰形態）においては、必要のないものであると主張している¹。

このような「日本の寛容さ」については、日本の宗教間対話に携わる人々がしばしば口にする言説である。たとえば、宗教の「エゴ」はぶつかりあうはずであるが、それを「超越」して、宗教間対話が成功するのは「日本人的和合の基盤に立脚している」からだと言われる²。「これほど諸宗教に対して寛容——というか、「いい加減」というか——な国民は、世界中を見回しても、日本人だけだろう」、宗教間対話は「いい意味でも、皮肉な見方からしても、日本だからこそ、可能な『試み』」と述べられたりもする³。また、日本で数多く観察される諸宗教合同の宗教間対話組織は、「世界に例をみない」ものであり、「他国から不思議に思われて」おり、それが可能となる理由の一つが「国民性」なのだと言われる⁴。

また、同様の視点は海外からの日本の眼差しの中にも見出すことができる。社会学者のウルリッヒ・ベックは、「暴力的志向を持つ一神教的な「あれか、これか」を、「あれも、これも」という混交主義的な寛容によって相対化し、掘り崩し、切っ先を丸めていくことができないだろうか？」と疑義を発している⁵。そして、その例が日本に見られるとしてい

る。

こうした混交主義的な寛容は、[……] もろもろの制度的な形態をとって、ごく当たり前に実践されていることを、日本に行けば観察することができる。日本では、ある時節には神道の神社に参拝し、結婚はキリスト教式で行い、葬儀は仏教のお坊さんに頼むということが何の問題もなく行われている。⁶

このように、日本の寛容さは、世界的に見て、特殊なものとしての地位を与えられており、多彩な対話が可能となる基盤と見做されている。

では、ここで言われている「寛容さ」とは何か。小田淑子は、日本人の寛容について、以下のように述べている。

日本人は他宗教に寛容だと言われてきたが、その寛容とは、日本的宗教について言葉で説明しなくても分かり合える範囲内でしか通用しないのではないだろうか。⁷

小田は、「真の寛容は、相手を異質な他者として認めたうえで、同じ社会に共存する仲間と認めることである」と定義している⁸。小田の指摘によれば、日本人はそれを「言葉で説明しなくても分かり合える範囲」でしか行っていないことになる。

このことは、実際に現場で観察されうる。綾部宗教懇話会は、第 5 章でも見たように、毎年「世界平和を祈る綾部市民の集い」を開催している。ここでは「それぞれの教会でそれぞれの祭儀によって平和祈願の式典をやろう」ということになり、仏教徒であれ、キリスト教徒であれ、当番教団の方式に則った式に参加することとなった⁹。こういった式典の在り方に対して、キリスト教プロテスタントの一派は、「黙祷までは我々もお付き合いできるんやけど、そこからもう一步進むとこれはもう無理」として、「教義的な面から一線を画さざるを得ないという形」となった¹⁰。ここで、プロテスタントの一派が他の宗教行為はできないという問題に対して、対話でもって解決しようとした形跡は見られない。その一派は、対話がないままに、宗教間対話の場から去ることしかできなかったのである。つまり、話し合いをして、何が受け入れられ、受け入れられないかの線引きを絶えず行う、というわけではない。そこに「対話」は不在である。

「寛容さ」が称賛されるのは、宗教であれば、考え方や教義の違いで衝突するのは当然のことであるという前提があるからである。しかし、実際には「寛容」であるということとは、その衝突の度に「対話」をするということではない。そもそも、そのような「壁」がないということが、「寛容」なのである。「対話」によって克服すべき「壁」がないことが、何よりも、日本人の「寛容さ」と言われている¹¹。ここでは、少なくとも「集まる」という段階においては、「対話」は必要とされていない。

対話が不在の中で行われるこのような宗教間対話は、閉鎖性を持つ。その内部で、いく

ら教義や真理について議論をしていたとしても、「宗教」と認められないものは参加できず、参加機会も奪われている。ここでは、小原克博が言うような「対話の対象とされてこなかった人々との間に、どのようにしてコミュニケーションの糸口を見出していくことができるのか」という問いは、意味をなさない¹²。「寛容」であると示すことは、宗教間の対立がないことを示すことであって、「対話の対象とされてこなかった人々」と関係性を築くことは目的とされていない。

「対話の対象とされてこなかった人々」は、「宗教」とは認められない。第4章で見たように、暴力的な「宗教」は、「ハイジャック」されたもの、あるいは、「真実」の宗教を「全く分からぬままに行動」しているものであり、決して「宗教」ではない。

筆者が調査した、ある草の根的な宗教間対話は、毎月一度の会合を持ち、自由な意見交換の場を持っている。そこへの参加者は、主催者曰く「来る者拒まず」である。これに対して、同じ会合のメンバーであるインフォーマントは、参加者を制限しなかったので、いろいろな問題を含む宗教団体が出入りするようになり、「正規の宗教者たちが去って行ってる」と、筆者に語ってくれた。この語りの上では、「正規」の宗教者と、「正規」ではない宗教者がいることになる。「正規」ではない「宗教者」は、宗教間対話のテーブルに着くことさえ望まれないのである。むしろ、ここでは閉鎖性が求められている。

ここで問題となるのは、ヴェルナー・ハーマツハーの言葉を借りれば、「何が数え、何が数えられるのか」という点である¹³。ハーマツハーは、多文化主義を批判する中で、何が文化を数え、文化として数えられるのかを問うているのであるが、これは「宗教」に対しても言える。誰が「正規」の「宗教」とすると認め、誰が「正規」の「宗教」として認められるのか、これが問題である。

日本的な「寛容」のあり方が、すぐそこにある「壁」を無視している可能性は否定できないし、宗教間対話自体が、「正統」と「異端」を分ける「審問所」として機能している可能性がある。ピーター・L・バーガーは、現代は「宗教的な不確かの世界」であり、「異端」が「必然」となった時代だと指摘している¹⁴。その「異端」は、「正統」という権威や伝統からの対比によって生まれるのではなく、すべての宗教が「選択」される対象となったことによって、「正統」な宗教がなくなったことに起因している。その中であって、宗教間対話は、「宗教」であることの正当性・正統性を付与する権威となりうる。宗教間対話に参加するものが「宗教」なのである。

2-2. 閉鎖性と排他性

以上のように、日本において宗教間対話が閉鎖的な構造を持っているからといって、その閉鎖性が必ず問題化するとは限らない。実際、綾部のような事態は例外的であり、円滑な人間関係を築けているのだから問題視する必要性もないとも考えられる。先ほどのインフォーマントの発言のように、閉鎖性が求められることすらある。

第三象限において、真理探究、求道が対話によってなされるのは、相手に何らかの価値

を認める場合である。第二バチカン公会議において出された“*Nostra Aetate*”ではこのように言われている。

教会は自分の子らに対して、賢慮と愛をもって、他の諸宗教の信奉者との話し合いと協力を通して、キリスト教の信仰と生活を証明しながら、他の宗教の信奉者のもとに見いだされる精神的・道徳的富ならびに社会的・文化的価値を認め、保存し、さらに推進するよう勧告する。¹⁵

ここでカトリック信徒は他の諸宗教の信奉者と話し、協力し、そして他の宗教の信奉者に見いだされる「精神的・道徳的富ならびに社会的・文化的価値」を認めていくことが求められている。重要な点は、「見いだされる」という点であり、この諸価値を「見いだす」のは、あくまでもカトリック側なのである。カトリックが価値を「見いだす」ことのできない諸宗教とは、対話する必要はないだろう¹⁶。既存の宗教間対話側が自発的に「宗教」外の人々、あるいは価値を見出すことのできない人々を取り込むことは考えられない。

宗教伝統に価値を見出すか否か、という組織や体系の問題に加え、第三象限では個人の資質も問題とされることになる。レオナード・スィードラーも、①他者から学ぼうとする開放性 *openness*、②自分自身の伝統に関する知識、③傾向と知力が似通っているような他の伝統出身の対話パートナー、という三条件を宗教間対話参加者に課している¹⁷。あるいは、第8章で見たように、東西霊性交流においては、「僧 *monk*」しか、しかも禅僧や修道僧しか参加できない¹⁸。

このように、暗黙の「宗教」定義から外れる人、あるいは「価値」を認められない人は宗教間対話に参加することは難しいというよりも望まれない。

この閉鎖性が問題となるのは、「共存」という文脈においてである¹⁹。コミュニケーションが重要視され、「対話の対象とされてこなかった人々との間に、どのようにしてコミュニケーションの糸口を見出していくことができるのか」というような問いを出す場合である²⁰。つまり、その場合、閉鎖的であるが故の排他性を批判されるのである。

「宗教」として認められなかった人々との対話可能性を問題化した場合、考えられる解決の一つは、既存の宗教間対話側が、「宗教」と認められなかったものを「宗教」と認めていくよう変化していくことである。

しかし、「宗教」と見做されていない、あるいは「正規」の「宗教」と見做されていない人々と対話をしようという契機が、既存の宗教間対話内で生まれる可能性自体が低い。特に個人的な宗教間対話が多い第三象限では、極めて低い。上で見たように第三象限の宗教間対話への参加資格は、他の象限よりもより厳しいものである。

むしろ「宗教」外に開かれるとすれば、人間的な出会いにおいてであり、宗教間対話とは別のところで信頼関係を醸成することによって参加対象が拡大するというケースもある。それは参加資格としての「宗教」概念が見直されたのではなく、その団体や個人が信頼を

得ることで「宗教」として認められた、あるいは「宗教性」が「見出された」ということである。第 5 章で、墨田宗教者・信徒平和会の事例において、立正佼成会が徐々に信頼を得ていき、結成に至ったことはすでに見てきた。ピーター・K・H・リーも「友情は、対話の前提条件」と指摘している²¹。当然のことながら、対立があるところに対話は生まれない。対話相手とは見做さない他者側からすれば、その対話に参加するためには、宗教間対話とは異なった場で、その対話を構成するメンバーとの信頼関係の醸成を目指すことが一つの戦略となる。

更に、「共存」という課題から、「相対的自己理解をもつ、リベラルな宗教間のみに自己完結しない「宗教間対話」をいかに構築していけるか」という問いが出される²²。換言すれば、宗教間対話に関心を持たない教団や個人を宗教間対話に参加させるためにどうすればいいのか、ということであるが、この方策として、すでに何度も指摘されている一つの可能性は、共通の課題を見出すことにある。そこに閉鎖性、排他性が破れる可能性を見出す人々もいる。

たとえば、妊娠中絶に反対するキャンペーンの場合、普段宗教間対話の場に出て来ない、キリスト教「原理主義」がカトリックとともに協力し合うことが考えられる²³。日本においても、創価学会と立正佼成会が宗教間対話のテーブルを持つことはこれまでほとんどないが、安保法制を巡って、それらの会員が同一の主張を行い、共にデモ活動をしたことが報告されている²⁴。

こういったことから、第 4 章でも触れたが、ウルリッヒ・ベックは「真理」よりも「平和」を優先すべきと示唆する。「普遍主義同士の衝突は、実践における水準の区別によって緩和することができる」と述べ、「共通の関心事を実現するためになら創造的に共同作業をこなすことができる」と言う²⁵。

これは確かにその通りである。しかし、「共通の関心事」は社会問題であることが多く、同じ社会問題は恒常的に存在していない点に難点がある。つまり、社会問題自体が解決されれば、その「共同作業」は終わりを迎えることになる。

「共通の関心事」は、普段宗教間対話に関心を示さない宗教に「共同作業」を行う契機を与える。しかし、それが別の問題を巡る宗教間対話となるかは疑わしく、「共通の関心事」から外れる宗教間対話について関心を持たないという事態が改善されるわけでもない。ただし、これを契機として、人間関係を構築することによって、対立を緩和することは可能となるかもしれない。ここでも「友情」が大切になり、宗教間対話が共存や平和を生み出すというよりも、宗教間対話の場を持つこと自体が、平和や共存の結果であるとさえ言える。

以上から明かなことは、宗教間対話が閉鎖的な構造を持っていることと、その構造は共存という文脈においては、「排他性」として批判がなされるということ、そしてその「解決」は容易ではないということである。他方で、その閉鎖性は必ずしも問題化せず、むしろ望まれることもある、ということである。

2-3. 宗教実践と継承

時として、宗教間対話を行うこと、それ自体が「宗教実践」として語られ、宗教間対話は「先人の思いの継承」として行われることがある。

第5章で見た墨田宗教者・信徒平和会の場合、立正佼成会の開祖・庭野日敬の存在が大きく関わっていた。開祖による「宗教協力」への思いが、会員レベルにまで共有されており、それが宗教間対話を進める動機として語られている。そこには「開祖の思い」の継承があり、開祖に近づきたいという思いがある。宗教間対話のために「陰役」に徹することは、宗教的な「証」が出て来る実践でもある。この宗教間対話を宗教実践として捉えるあり方は白光真宏会にも見られる。

他にも、ヤン・ヴァン・ブラフトは宗教間対話に臨むのは「愛のわざ」であると述べているし²⁶、ゲイヴィン・デコスタは、「宗教間の対話は、個人的にも構造的にも、すべてのキリスト教徒の責務である」「愛の対話をなすように求められている」と述べており²⁷、宗教実践の一部として宗教間対話が認識されていることがうかがえる。

墨田宗教者・信徒平和会と同じく、聖エジディオ共同体による「平和の祈り」の集いでも、先人の「継承」ということが語られる。庭野日敬、ヨハネ・パウロ二世といったカリスマ的人物の「精神の継承」がその動機の一部となっている。新宗連の「8.14 式典」でも「先師先達の思い」が繰返し語られるし、新宗連青年会が行ってきた日本以外のアジア地域で行われているアジア・太平洋戦争への犠牲者の慰霊（アジア懺悔行／アジア青年平和使節団）は、第一回 WCRP 世界大会における「京都宣言」の継承と位置付けられている²⁸。

ここには対話や平和への祈りが、宗教的情熱でもって行われ、継承されていくという歓迎すべき物語があるが、他方で慣例化していき、形骸化していく可能性も示唆している。宗教実践の一部となり、継承が強調されると、継続こそが至上命題となることも予想される。新宗連青年会は組織の構成上、構成員の入れ替わりも激しく、継承が大きな課題となり、形骸化しないために、先人から「8.14 式典」を行った理由や精神を確認するという作業を絶え間なく行っている²⁹。継承をするということは、常にこのような確認作業が必要とされるのである。

また、継承される先は限られており、同じような人物が対話や祈りを継続することになる。日本で言えば、庭野日敬や天台宗の山田恵諦、金光教泉尾教会の三宅歳雄、黒住教の黒住宗晴といった人物が宗教間対話に積極的に関わってきた。彼らの組織や弟子筋、血筋に連なる人々が現在でも宗教間対話を推進しているという現実がある。

形骸化や参加者の顔ぶれが変わらないという点が、必ずしも問題化するとは限らないが、論点とはなりうる。

2-4. 正当性と象限間の移行

本論で繰返し主張してきたように、宗教間対話は様々な理由によって要請される。「平和」や「求道」のためだけでなく、宗教団体の組織を維持・運営していくため、あるいは

行政からの介入に抵抗するためにも要請されてきており、そこには戦略的な思考も含まれている。

その様々な要請理由を示すのが宗教間対話の四象限図でもあった。また、各象限において、それぞれが得られる「正当性」の質や強弱に違いがあったことも、これまで論じてきた。改めてこの点を整理してみる。

第一象限では、社会貢献などの目に見えて分かりやすい成果から、社会的正当性が得られやすく、そこに参加することで社会的信頼も得られると期待することができる。他方で、常に「宗教」が行うことへの正当性は疑問に晒されるため、宗教色を公共的空間に出すことのできる第二象限への移行や、第三象限における「教義」に踏み込んだ宗教間対話が希求されるなどの象限間の移行が見られる。WCRP ではそれが、「祈り」の時間を持つことや、「宗教的信念」を宣言文やテーマに盛り込む努力などに反映されていた。

第二象限では、宗教的な行為を公共的空間で行うことの正当性を担保することが目指される。それは広く外部に宗教的行為をアピールする機会であり、儀礼を見慣れたものにすることで社会的な信頼を得る機会でもある。他方でこれらのアピールは、政治的メッセージとも結びつきやすく、第一象限との連続性が見られる。具体的には、何らかの政治的メッセージを訴えるため（核実験反対、戦争反対など）に「祈りの集会」が持たれるなどということが考えられる。換言すれば、政治的主張のために宗教的資源が利用されていると言える³⁰。

第三象限では、関心が宗教的なものに向い、個人主義的な傾向を帯びるため、社会的な正当性は得られにくい。そのため、第三象限の宗教間対話を行おうとする個人は、個人的なサークル内部でそれを行うことになる。もし大規模に、組織的に行うとすれば、所属団体（組織）及び外部に対して宗教間対話を行う理由を合理的に示す必要があるため³¹、その理由を第一象限から招き入れることになる。第 8 章の東西霊性交流で見たように、個々人の霊性の修養や学びといった文脈だけではなく、教団内部の刷新、世界平和や社会問題の是正といった個人の問題を超えた問題が語られてきたことは見てきた通りである。また、参加者を募るためにも、他者を知ることの大事さなどが訴えられることがある。しかし、これらは必ずしも説得力のあるものではなく、行為と言説のズレが指摘されうる。そのため、「何のためにやっているのか」という根本的な問いが、宗教間対話の参加者にしばしば突きつけられることになる。

第四象限は、社会的正当性が得られにくい象限である。組織の維持・運営といった課題は当人にとっては大事なものであるが、外部からは利己的に映り、利他的でも「宗教」らしくもない。そのため、第四象限に位置する宗教間対話は、第一象限的な言説を前面に押し出すこととなったり、宗教性を前面に押し出そうと第二象限に移行したりするなど、他の象限への移行が起こる傾向にある。

ここで特に主張したいことは、この移行可能性である。第四象限に位置する宗教間対話は一般的に「宗教間対話」とは見做されないが、そうであるが故に正当性を求めて他象限

に移行し、いわゆる「宗教間対話」へと変化していくのである。他の象限も同様に、「宗教らしさ」や社会的信頼のために、象限間を移行したり、ときには複数の象限的特徴を併せ持ったりしながら維持・変化をしている。

3. 「教義」に踏み込んだ宗教間対話の問題

上記以外にも、宗教間対話を巡る実践的な論点に、「教義」を巡るもの、「真理」を巡るものがあつた。その一つが「教義」に踏み込んだ対話をするべきか否か、といった問いであつた。

一方で、「教義」に踏み込んだ対話は、不必要な対立を呼び起こし、むしろ宗教間の協力や協働を阻害すると考えられてきた。特に第一象限では「教義」に踏み込まないよう、注意が払われてきたと言える。他方で、「教義」に踏み込んだ対話を望む第三象限においても、対立を生み出すような踏み込み方は望まれてはいないが、他宗教に対する批判的な意見や素朴な疑問が、考えや信仰を深めるために求められることもある。

ここでは、第三象限における対話の内容について、特に「真理」の扱いについて集中して論じてみたい。

3-1. 「真理」を疑うことの不作法

第三象限においても、「対立」を生み出すようなあり方は避けられる傾向にある。つまり、真理が探究されるはずの第三象限においても、発言者の発言内容の「真理性」（真偽）を問うことは不作法に映る。相手を尊重するということは、相手を疑わないことと同義だと考えられ、疑うことは歓迎されない。

このような不作法が表面化した例として、新日本宗教団体連合会と創価学会の論争が分かりやすい。一時期、新日本宗教団体連合会（の加盟教団）と創価学会が、対立を見せたことがあり、その時になされたのが教義に踏み込んだ論争であり、「新宗教新聞」紙上でも、創価学会の教義批判が展開されている。それを行う理由を、同紙はこのように語る。

創価学会の人たちが、「この宗教がいちばんりっぱなものである」とだけ主張するのであれば、あるいは、「私たちにとっては、この創価学会の教えがいちばんよいのである」とだけ叫ぶのであれば外がわから何もいうことはない。〔……〕／たとえ、その人たちが、鰯の頭をご本尊としていようが、単なる「板ぎれ」を真正なご本尊として仰いでいようが、それは、その人たちの問題であつて、私達には何の関係もないことであるから、私たちの方から、それはニセモノであるとか、迷妄であるとか、こと荒だてていい張る必要はないのである。／ところが、創価学会では、また創価学会の信者たちは、「自分たち創価学会以外の宗教は、すべてこれ、邪教であり邪宗である」としてこれを攻撃し、〔……〕暴力的な折伏行動に血道をあげている。そうすると、学会の外がわに在るものとしては、「君たちの主張していることは、教義でも本尊でも、なにもか

もがデッチあげであり、ニセものである」。と、これを証明して、反論し、覚醒を促さざるを得ないことになるのである。³²

前半の部分では、信仰内容を告白するだけでは、その「真理」の問題は、自分たちにとって関係がないことが明言されている。しかし、後半部では、自分の信仰、あるいは主張する「真理」が偽と言われるのであれば、相手の真理主張も偽と反論しなければならないという。

したがって、「真理」が争われるのは、どちらか相手の教義の「真理性」（真偽）を問題にしたときである。紙面上の論調を見ても分かる通り、これは「対話」ではなく「論争」であり、相手を否定することしか眼目がない。この場合、いくら論争を重ねても自らの「真理」が正しく、相手の「真理」が間違っているという前提は変わらない。それは「真理」同士が対立しているというよりも、相手の「真理」を完全に否定する態度の問題である。対立は「真理」同士が矛盾するからではなく、相手の「真理」を否定するから起るのである。

このような態度は宗教間対話においては、基本的には認められない。曹洞宗の南直哉とカトリックの来住英俊が互いの「教義」に踏み込んだ対話をしているが、その中で南は「教義の矛盾について信仰を否定するような話をしようとしているわけではありません。理解したいだけです」と発言している³³。あるいは、第6章の山梨県宗教者懇話会で見た、生長の家の小野成三がキリスト教に対して批判したことに対して、丸山が制止をかけた場面も、「不作法」が制止された一例である。これらからも分かるように、「教義」に踏み込んだ対話をしたとしても、相手を否定せずに「教義」、「真理」の話をすることが、暗黙のルールとなっており、相手の「真理」を否定すること、あるいは疑念を挟むことすら忌避される傾向にある。それを示す、次のようなエピソードがある。

天理教では教団本部のあるところ、「おちば」というんですけれども、おちばが人類発祥の地ということになっているんですね。それで、その〔天理教の〕教会長さんに、「人類発祥の地っていても天理教の人以外誰も信じませんよ。どう思いますか？」って言ったんですよ。そしたら〔同席していた立正佼成会の〕鈴木〔孝太郎〕さんが、ちょっと怖い目でこっち睨んで、「ここはそういう話をするところじゃないよ」って言うんです。³⁴

「おちば」が「人類発祥の地」であることに疑義を呈したことに對し、対話が制止された、という話である。これについて制止した鈴木は、「天理さんにとって「おちば・かんろだい」というのは信仰の中心ですから、それを一般的に見てどうなのという質問そのものがね、僕はすべきじゃない、と考える」と話している³⁵。つまり、「信仰の中心」を疑うことが不作法だと取られるのである。ここでは、「人類発祥の地」を文字通り理解する、とい

うことと、そこにある「意味」や「機能」という観点から理解するという、エティック (etic) とエミク (emic) の違いに問題がある。平易に言えば、宗教的な言説を客観的な事実として捉えるか、主観的なあり方として捉えるかの違いであり、問いの観点の問題である。この点に関して、以下で考えてみたい。

3-2. 「真理性」を問えない「真理」

対立が避けられるのは、宗教間対話として当然のようにも思える。「対話」が「共存」のために行われているのだとすれば、無用な対立を生み出す必要はないからである。

しかし、繰返しになるが、宗教間対話は「共存」のためだけに行われているのではないし、他宗教に対する批判的な意見や素朴な疑問によって、ある種の「緊張」を生み出すことは、「面白い」「深い」対話の一要件だと考えられることもある³⁶。つまり、「真理探究」に主眼を置けば、他者批判を含めたものの言いが、新たな「真理」の局面を見出させる可能性は重要なものとなる。

他方、「真理」を見出すために、必ずしも相手の語る「真理」の内容を疑う必要はない。実際、宗教間対話において「真理」は「真か偽か」と問われるものではないからであり、それでも得られるものがあるからである。先ほども言ったように、エティックやエミクといった問いの観点に問題がある。その点をユルゲン・ハーバーマスのコミュニケーション的行為の理論をもとに見ておきたい。

ハーバーマスは、コミュニケーション的行為を三つの次元に分けて考えている。三つの次元とは、客観的世界、社会的世界、主観的世界の三つであり、それぞれの世界に対応した発話行為に対する妥当性要求があるということである。

客観的世界についての発言は、その「真理性」が問われることになる。ここでの「真理性」は、「雨が降っている」という発言が真か偽か、といったレベルであり、その雨が降っている意味や理由（「神の怒り」であるとか、「神の恵み」であるなど）や容易に確認できないレベルは含まれない。厳密に言えば、「命題的真理」が問われるということである。

社会的世界についての発言は、「正当性」が問われる。「すべての命は尊重されるべきだ」というような発言に対して、それが規範的に正しいかが問われるということである。

主観的世界についての発言は、「誠実性」が問われる。これは「私はお腹が痛い」などといった発言に適応される。一見ここでは命題的真理が問われているように思われるが、主観的な痛みや経験の言明は真偽を問うことが原理的に不可能であり、この場合、本人が正直に語っている、という「誠実性」のみを問うことができるということである。先ほどの雨の例でいけば、雨が降った理由が「神の怒り」である、「神の恵み」である、と発言することは、「信じる」領域であり、主観的世界についての発言と取られ、「真理性」を問うことは合理的ではないとされる。

以上が、ハーバーマスによるコミュニケーション的行為の簡単な説明であるが、第三象限の宗教間対話に当てはめてみれば、そこでの発言は主観的世界に関連していると言える

だろう。

宗教間対話の場において、「私は神からAと言われた」というような発言に対し、聞き手はそれが真理かどうかを判断する術がない。というのも、これは客観的世界に属することではなく、主観的世界に属する言明だからである。まず客観的世界において「神」が存在していることを、物理的な根拠を持って説明することは基本的には困難であり、更に話し手に「神」が何かを告げたということが他の人が観察していない以上、主観的な世界での経験にすぎない。主観的世界との連関における経験の表明は、真理性を要求することができず、誠実性のみを要求することができる。それは、「イエスは神である」という発言と同様である。イエスが神であることを、根拠を持って説明することは困難である。それは「イエスは神であると私は信じている」という発言であり、客観的世界における証明を必要とするものではなく、主観的世界において「信じる」領域の問題である。

他方、聞き手が、「私は神からAと言われた」という発言の真偽を主観的に判断することはありえる。たとえば聞き手も「神」からの啓示を受け、話し手に対して「Aと言った」と「神」から聞いた場合、聞き手はそれを真なる言明として受け入れるだろう。しかし、それを合理的な判断という形で示すことができず、話し手が「神からAと言われた」ことについて、証拠を持って証明することはできず、客観的なものとはなりえない。語られる「真理」が主観的世界と連関を持ち続けるものである限り、宗教間対話において議論がなされたとしても、それによって得られる「真理」は、個人的に感得されるしかない。その「真理」は、公共的なもの、共有されたものとはならない。マリアン・モイアートが「宗教間対話とは、宗教的他者の物語を聞くことを可能とし、彼らの世界に入ることを可能とする場なのである」と述べていた通りであり、それは個人的な体験なのである³⁷。「自分自身の宗教的な理解が深まった時」と宗教間対話の「成功」が表現されていたように（第6章参照）、第三象限における真理探究は個人的な営みである。第三象限で求められる批判的な意見や素朴な疑問によって生み出される「緊張」も、結局は「真理」が公共性を帯びるというよりも個人的な学びに繋がることの方が多いと思われる³⁸。

ハーバーマスのコミュニケーション的行為論の観点から言えば、宗教において語られる「真理」は主観的な世界と結びついており、客観的には証明不可能であり、真か偽かという「真理性」は問うことはできず、「誠実性」をもって発言の合理性を判断せざるを得ない³⁹。相手の「真理」の表現は、その一貫性、誠実性のみによって評価され、相手の世界像（主観的世界）を物語としてのみ学ぶことができるというに過ぎず、得られる「真理」は個人的学びとなる。

「教義」に踏み込んだ宗教間対話の必要性／不必要性という議論は、「対立」の問題というよりも、「真理」の公共性⁴⁰に力点があり、ここでも「閉鎖性」が問われることになる。つまり、公共性を持たない個人的な学びだけでは、行う（社会的な）意味がないと考える人がいて、その人たちが「教義」に踏み込んだ宗教間対話の無意味性を主張するということである⁴¹。結局、宗教間対話を何のために行うのか、という「意味」が問われているので

ある。

4. 個人と組織の問題

本論から次第に浮き彫りになってきた論点について、ここでは今後の展望を兼ねて、触れておきたい。それは、特に第3章でも言及したように、「個人」と「組織」が区別されていない点である。この点に、本分類の更なる展開の余地がある。「個人」と「組織」、どちらに焦点が当たっているかで宗教間対話の性質が変わることから、この区別は重要である。「自利 - 利他」の区別と同じように、「誰」に焦点を当てるかによって、宗教間対話の見え方は変わる。

「個人」と「組織」が問題化するのには、参加者の資格を巡ってである。すでに見たように、自身の宗教伝統を保持したまま宗教間対話に臨むことが大事だとされることがある。この場合、個人は組織を背負うことが必要となるが、他方で、宗教間対話は「教団を背負って」行くと、「歯切れが悪い」とする意見もあり、「個人になって、一人の人間になって」対話に臨むことが望ましいとされる場合もある⁴²。

このどちらが好ましいのかについて議論されることがあるが、実際には、多くの宗教間対話の現場において、宗教団体や組織への所属は所与のものとされる。一般的に、宗教間対話における参加者は「キリスト教」や「仏教」「イスラーム」といった範疇で認識がなされる。それは参加者本人の意識とは無関係に、対話する相手から組織の「代表」と見做されることが多い、ということである。

第十一回東西靈性交流において、雲水が禅堂での生活を劇の形式で示したことはすでに見たが、彼らは修道士から「禅とは何か」をレクチャーしてほしいと頼まれ、その要望に対して「我々は老師ではないから無理だ」と何度も断っていた。雲水たちは自身が禅宗を代表するとは見做していないが、修道士からすれば、禅宗の代表と見えるのである。これは、何を求めるのかによって参加者の見方が変わるということでもある。

また、宗教間対話組織への加入においても、「個人」と「組織」は一つの区別となる。たとえば、WCRPは個人加盟であり、新宗連は団体加盟である。第一象限に位置するWCRPでは、賛同できる人は賛同し、必ずしも教団を挙げて参加する必要はない。ここには、個人加盟であることのメリットや意味があるはずである。他方で新宗連は第四象限に位置しているため、組織にとっての利益が多く、個人で加盟してもあまり意味がない。

社会運動論的な観点から言って、「個人」と「組織」の問題は重要であり、動員や組織における個人の動きの分析も、宗教間対話研究においては課題となる。たとえば、日本において、多くの宗教間対話にとって不可欠な存在となっている立正佼成会は、いくつかの場面で「陰役」に徹しようとし、できる限り存在感を示さないようにする傾向性も見られる。これに対して、ある立正佼成会教団職員は筆者の問いかけに不満を漏らした。WCRPなど、事務局のスタッフのほとんどが立正佼成会の会員であり、立正佼成会が多くの宗教間対話組織を実質運営していることに対して、その偏りや金銭的・人力的負担の大きさに不満が

あるという。他方で、そのインフォーマントは、たとえば「教団付置研究所懇話会」⁴³は理想的だと言う。それは事務局が加盟教団持ち回りであり、特定の教団に大きな負荷がかかることはないからである。このように、組織の意向と個人の意向が必ずしも一致しないこともある。こういった組織内での関わり方、駆け引き、そして動員のあり方といったことも、宗教間対話においては重要な論点となるだろう。

こういった課題とは別に、本論のように、宗教間対話が「組織」レベルでなされるという想定では、取り扱うことの出来ない課題もある。序章で断ったように、日本における宗教間対話は「組織」を中心に動いているため、本論ではその多くの論述において「組織」に焦点が当たっている。そのため、教団単位で宗教間対話に積極的である立正佼成会の動きに焦点が合たることになる。日本の宗教間対話の現状として、動員や資金といった面で立正佼成会は最も重要な教団であることは間違いがなく、本論において立正佼成会が焦点化することは自然なことである。

しかし、宗教間対話の社会的位置づけや、宗教間対話と組織、個人の関わり方の現状に重きをおいていたため、宗教間対話の持つ可能性や豊かさ、その内実などが示されていないと感じられる可能性もある。哲学的、学術的、神学的に積み重ねられてきた宗教間対話（特に第三象限）について、語用論的に踏み込むことはできても、議論の内容にあまり焦点が当たっていない。そのため、個人や小規模なレベルであったとしても、伝統教団間（キリスト教とイスラーム、仏教とキリスト教など）において、宗教間対話が積み重ねられてきていることを十分に描き切ることはできていない。こういった対話は、歴史的な積み重ねがあり、体系的な思想を持つ伝統教団間の方が活発であるとさえ言える。

たとえば、第三象限における学術的・求道的に進められてきた宗教間対話について、「組織」の視座から「趣味」として批判され、社会的正当性を得ることが困難であると論じた。しかし、南山宗教文化研究所を中心として積み重ねられてきた神学的なレベルでの宗教間対話などが、今後の諸宗教のあり方に大きく影響を与えるといった可能性も否定できない。たとえば、ヤン・ヴァン・ブラフトは「仏教の思想がキリスト教神学に対して最も有益な働きを持ちうるのは、従来の神学においてあまりに二元論的に考えられてきた事柄の相互依存を明かにするところにある」と述べ、他宗教の思想により、自宗教の考えを批判的に捉えなおす可能性や、新たな認識を与えてくれる可能性を示唆している⁴⁴。こういった対話の積み重ねが、「趣味」の範囲だけでなされているわけではないことは明らかであるし、将来の諸宗教や社会に与える影響が皆無とは言えない。

本論によって宗教間対話と社会の関係性や、宗教間対話の社会的位置づけや評価に関しては、ある程度明確になったと思うが、宗教間対話の「真理」に関する議論についての研究は本論の視座から外れたものであり、別の課題であると言える。

5. おわりに

筆者は修士論文段階では宗教間対話の「内 - 外」の区別を提案し、これまで漠然と語ら

れてきた宗教間対話の分類の方向性と多様性を示した。本論では更に「自利 - 利他」の区別を付け加え、交差させ、四象限図を導き出し、これによって宗教間対話の多様性と可変性を、よりよく見通すことを可能になったと考えている。

この四象限図により、宗教間対話は多様であり、必ずしも社会的に有意、有用であるとは限らないが、宗教間対話を行うそれぞれの人たちに必要とされてきた、あるいは変化する社会や世界への応答として生み出されてきたものであることが、見えやすくなった。宗教間対話に過度な期待も失望もしないためにも、このような包括的な基礎的研究は重要となるように思われる。

¹ 山折、1994、90 頁。

² 神奈川県宗教連盟記念誌編集委員会、1991、116 頁。

³ 野火、1994、26 頁。

⁴ 日本宗教連盟五十周年実行委員会、1996、25～26 頁。

⁵ ベック、2011 (2008)、95 頁。

⁶ 同書、96 頁。

あるいは、[Beck, 2012, p. 100] も参照。

⁷ 小田、2004、236 頁。

⁸ 同書、230 頁。

⁹ 綾部宗教懇話会、2011、11 頁。

¹⁰ 同上。

¹¹ 実際、地方での懇話会などの調査において、運営するにあたっての「困難」について質問をしてみたところ、「考え方の違い」に言及する人はいなかった。つまり、このような「壁」は現場では起こっていない。

¹² 小原、2010、126 頁。

¹³ ハーマッハー、2007 (2003)、96 頁。

¹⁴ バーガー、1987、36 頁。

¹⁵ 南山大学、1986 (1965)、198 頁。

¹⁶ 第二回東西霊性交流において、修道士の一行は立正佼成会本部を訪問している。そのときに参加者の一人が、「立正佼成会が、宗教的行、訓練方法でどれだけしっかりしたものを確立させ持っているかという点で疑義」を持ったとの報告がある（第二回東西霊性交流実行委員会、1984、107 頁）。この発言から、この修道士は「宗教的行」という点で立正佼成会に価値を見出していないのであり、立正佼成会には「霊性交流」的な宗教間対話を求めないということが予測される。

¹⁷ Swidler, 2014, p. 23.

¹⁸ 第二回東西霊性交流では、第一回と異なり、「修道僧」を対象にしていることが明言されている（第二回東西霊性交流実行委員会、1984、237 頁）。また、筆者は 2 回の東西霊性交流に参加したが、その多くの場面において筆者が「僧」でないことが問題視され、いくつかの場面で禅僧や修道士と同じ場にいることができなかった。

¹⁹ もちろん、「共存」にも様々な形態が存在し、「棲み分け」による共存を目指すのであれば、閉鎖性は問題化されず、むしろ推奨されるかもしれない。

²⁰ 小原、2010、126 頁。

²¹ リー、1993 (1992)、401 頁。

²² 山梨、2005、62 頁。

必ずしも、関心を持たない人々も対話に入れることが良いこととは限らないし、対話参加者によっても意見の異なる点である。実際、あるインフォーマントは筆者に「精神性の高

い」「リベラル」な人たちが集まることが重要であり、彼らが平和な宗教間のあり方を示していくことが、宗教間対話の理想的なあり方であると語っていた。

²³ 「『新宗教右翼』という」福音派が大半を占めるこの運動は、主に反中絶運動に参加し、カトリックとかつてないかたちで連携し、一部の保守派ユダヤ教徒とも新たな関係を築いた」と言われている（カルフーン、2014（2011）、148頁）。

²⁴ 「新宗教新聞」第1079号、2016年6月30日、4面。

²⁵ ベック、2011（2008）、293～294頁。

²⁶ 南山宗教文化研究所、1994、45～46頁。

²⁷ デコスタ、1997（1990）、45頁。

²⁸ 新日本宗教青年会連盟、1994、19～20頁。

²⁹ たとえば、第22回式典（1987年）を開催するにあたり、元新宗連青年会役員から現役新宗連青年会役員が話を聞く「指導懇談会」が開かれている。元役員は「豊富な体験をもとに、式典にのぞむ心境や平和にかける信念を語った」とされている（「新宗教新聞」第726号、1987年8月25日、1面）。このように、式典における心境や信念といった「精神の継承」が望まれている現状がうかがえる。

³⁰ 津城、2005a、29～31頁。

³¹ この場合の「合理性」は目的合理性であり、目的（利益）が明瞭に示されるということである。ユルゲン・ハーバーマスの言うようなコミュニケーション的合理性などは含まれていない。

³² 「新宗教新聞」第329号、1966年2月20日、2面。

³³ 南・来住、2016、122頁。

³⁴ 樫尾・本山、2015、59頁。

³⁵ 同書、67頁。

³⁶ 小原克博は「教義的なあるいは神学的な議論」の「面白さ」を語っている。そこでは「全然かみ合わない議論と喧嘩が延々と続く」が、その結果、参加者個人が「非常によい刺激を」受けて、「学ぶ」。そこに「対話の面白さ」があるという（同書、88頁）。

³⁷ Moyaert, 2005, pp. 48-50.

³⁸ 注36で示した、小原が報告していることも、あくまでも個人的な学びである。

³⁹ 宗教共同体内部においては、若干事情が異なるであろう。そこでは、「真理」を測るための基準があるかもしれないし、「真理」を決定する一定の権威が存在しているかもしれないからである。しかし、残念ながら宗教間においては、その基準も権威も存在していない。もちろん、「達人」が宗教間対話を行い、超宗教的で普遍的な基準を作り出すことも想定することは可能である。しかし、そのような基準は「達人」的であるが故に、公共性のあるものにはなり難い、換言すれば常人には理解しがたいものになると予想される。

⁴⁰ 公共性は、official、common、opennessのいずれかの性質を帯びる（齋藤、2000、viii～xi頁）。第三象限における「真理」の探究は、筆者が見る限り、現在のところいずれの性質も満たしてはいない。

⁴¹ 逆に、宗教間対話で同意が得られることを回避したいと思う人たちもいるだろう。というのも、宗教間対話に教団全体が取り組むことは稀であり、宗教間対話の参加者は個人的な参加者も多い。そのため、宗教間対話での同意が、代表性を持つかは疑わしいため、そこで得られた同意が、公共性を持ち、一般に流布されることを望まないことも想像できる。

⁴² 樫尾・本山、2015、93頁。

⁴³ 教団付置研究所懇話会の概要については、[西、2015、123～130頁]を参照。

⁴⁴ 南山宗教文化研究所、1999、13頁。

参考文献

- ・ 文献の配列は、著者名（複数著者の場合は筆頭著者名）のアルファベット順に並べた。
- ・ 書籍、論文の場合とも、著者が複数の場合は、全員の氏名を掲げてある。
- ・ 同一の著者・執筆者の著作に関しては年代順に掲載してある。

安斎伸・パン・ブラフト、ヤン（編） 1985『東西霊性交流の成果：西欧修道院の反響』世界宗教者平和会議日本委員会平和研究所。

アレント、ハンナ 1994（1958）『人間の条件』志水速雄（訳）、ちくま学芸文庫。

Arinze, F. 1998 *Meeting Other Believers: The Risks and Rewards of Interreligious Dialogue* Huntingdon: Our Sunday Visitor, Inc.

芦名定道 2004「宗教的多元性とキリスト教の再構築」星川啓慈・山梨有希子（編）『グローバル時代の宗教間対話』大正大学出版会、121～157 頁。

足羽與志子 2006『万国宗教会議と現代のアメリカ』Edition Synapse。

綾部宗教懇話会 2011『綾部宗教懇話会：二十年の歩み』綾部宗教懇話会。

Barnes, M. 2012 *Interreligious Learning: Dialogue, Spirituality and the Christian Imagination* Cambridge: Cambridge University Press.

Barrows, J. H. (Ed.) 1893 *The World's Parliament of Religion: An illustrated and Popular Story of the World's First Parliament of Religions, Held in Chicago of 1893* Chicago: The Parliament Publishing Company.

Beck, U. 2012 *Twenty Observations on a World in Turmoil* (C. Ciaran, Trans.) Polity Press.

ベック、ウルリッヒ 2011（2008）『〈私〉だけの神—平和と暴力のはざまにある宗教』鈴木直（訳）、岩波書店。

Berger, Peter L. 1969 (1967) *The Sacred Canopy: Elements of a Sociological Theory of Religion* (Anchor Books ed.) New York: Doubleday. (バーガー、L・ピーター 1979『聖なる天蓋：神聖世界の社会学』 藺田稔（訳）、新曜社。)

—————1980 (1979) *The Heretical Imperative: Contemporary Possibilities of Religious Affirmation* (Anchor Books ed.) Garden City, New York: Anchor Press. (—————1987『異端の時代：現代における宗教の可能性』 藺田稔・金井新二（訳）、新曜社。)

Berger, P. L., & Zijederveld, A. 2009 *In Praise of Doubt: How to Have CONVICTIONS Without Becoming*

- A *FANATIC* New York: Harper One.
- Beverluis, J. (Ed.) 2000 *Sourcebook of the World's Religions: An Interfaith Guide to Religion and Spirituality* (3 ed.) California: New World Library.
- Blumer, H. 1969 "Collective Behavior" In A. M. Lee (Ed.) *Principles of Sociology* New York: Barnes & Noble Inc, pp. 165-222.
- Braybrooke, M. 1980 *Inter-Faith Organizations, 1893-1979: An Historical Directory* New York, Toronto, United States of America: The Edwin Mellen Press.
- ブーバー、マルティン 1979 「対話」 マルティン・ブーバー 『我と汝・対話』 植田重雄（訳）、岩波文庫、169～239 頁。
- カルフーン、クレイグ 2014（2011）「後記：宗教に備わる多くの力」 エドゥアルド・メンディエッタ・ジョナサン・ヴァンアントワーペン（編）『公共圏に挑戦する宗教：ポスト世俗化時代における共棲のために』 箱田徹・金城美幸（訳）、岩波書店、141～160 頁。
- Cassidy, E. I. 2005 *Ecumenism and Interreligious Dialogue: Unitatis Redintegratio, Nostra Aetate* New York: Paulist Press.
- Chappell, D. W. 1999 "Buddhist Interreligious Dialogue: To Build a Global Community" In S. B. King, & P. O. Ingram (Eds.) *The Sound of Liberating Truth: Buddhist-Christian Dialogues In Honor of Frederick J. Streng* Eugene, Oregon: Wipf and Stock, pp. 3-35.
- Cousins, E. H. 1989 "Interreligious Dialogue: Spirityal Journey of Our Time" In D. Bryant, & F. Flinn (Eds.) *Interreligious Dialogue: Voices From a New Frontier* New York: Paragon House, pp. 3-7.
- クロスリー、ニック 2009（2002）『社会運動とは何か：理論の源流から反グローバリズム運動まで』 西原和久・郭基煥・阿部純一郎（訳）、新泉社。
- 第二回東西霊性交流実行委員会（編） 1984『カトリック修道士の禅堂体験：「第二回東西霊性交流」報告』 第二回東西霊性交流実行委員会。
- 第三回東西霊性交流編集委員会（編） 1988『禅僧のカトリック修道院生活体験：「第三回東西霊性交流」報告』 第三回東西霊性交流実行委員会。
- 第四回東西霊性交流編集委員会（編） 1994『沈黙の共同生活：「第四回東西霊性交流」報告』 第四回東西霊性交流実行委員会。
- デコスタ、ゲイヴィン 1997（1990）「キリスト・三位一体・宗教の多元性」 ゲイヴィン・デコスタ（編）『キリスト教は他宗教をどう考えるか』 森本あんり（訳）、教文館、37～63 頁。

- 出口虎雄・岡崎弘明（編） 1976『大本海外作品展』大本本部。
- 1978『平和と一致：Kiss of Peace』大本本部。
- Dumoulin, H. 1974 *Christianity Meets Buddhism* United States of America: Open Court Publishing Company.
- デュモリン、ハインリッヒ 1975「相互の理解を深めて」門脇佳吉（編）『禅とキリスト教：瞑想＝自由への道』創元社、3～10 頁。
- デュルケム、エミール 1942（1912）『宗教生活の原初形態』（下）古野清人（訳）、岩波文庫。
- Failletaz, V. 1981 "The Next Frontier: Understanding Other Communities of Faith" In R. W. Rousseau (Ed.) *Interreligious Dialogue: Facing the Next Frontier* United States of America: Ridge Row Press, pp. 1-8.
- 藤原聖子 2001「空転する「対話」メタファー：批判的比較宗教学に向けて」日本宗教学会『宗教研究』（329）、123～148 頁。
- 2010「「対話」としての比較研究、「批判」としての比較研究：宗教学からの問題提起」出口顯・三尾稔（編）『人類学的比較再考』国立民族学博物館調査報告 No.90、283～307 頁。
- 福田誠二 2008「ハンス・キュンクの『義認論』研究とキュンク神学の射程」清泉女子大学『清泉女子大学キリスト教文化研究所年報』16、1～27 頁。
- 2010「ハンス・キュンクとヨゼフ・ラッツィンガーの真理問題理解」清泉女子大学『清泉女子大学キリスト教文化研究所年報』18、1～27 頁。
- 福田康夫・シュミット、ヘルムート・フレーザー、マルコム 2016『世界はなぜ争うのか：国家・宗教・民族と倫理をめぐる』ジェレミー・ローゼン（編）、渥美桂子（訳）、朝倉書店。
- ガース、H・H・ミルズ、W・C 1970（1953）『性格と社会構造』古城利明・杉森創吉（訳）、青木書店。
- Grundmann, C. H. (Ed.) 2015 *Interreligious Dialogue: An Anthology of Voices Bridging Cultural and Religious Divides* United States of America: Anselm Academic.
- 群馬県宗教団体連合会記念誌編集委員会（編） 1994『宗教協力三十年のあゆみ：群馬県宗教団体連合会』群馬県宗教団体連合会。
- 2004『宗教協力四十年のあゆみ：群馬県宗教団体連合会』群馬県宗教団体連合会。
- 2014『宗教協力五十年のあゆみ：群馬県宗教団体連合会』群馬県宗教団体連合会。
- 原誠 1997「戦時下の諸教会—大日本戦時宗教報国会との関わりで」同志社大学『基督教研究』58（2）、113～137 頁。
- ハーバーマス、ユルゲン 1985（1981）『コミュニケーション的行為の理論』（上）河上倫逸・M・フーブ

- リヒト・平井俊彦（訳）、未来社。
- 1986（1981）『コミュニケーション的行為の理論』（中）藤沢賢一郎・岩倉正博・徳永恂・平野嘉彦・山口節郎（訳）、未来社。
- 2014（2011）「政治的なもの」：政治神学のあいまいな遺産の合理的意味」エドゥアルド・メンディエッタ・ジョナサン・ヴァンアントワーペン（編）『公共圏に挑戦する宗教：ポスト世俗化時代における共棲のために』岩波書店、15～31 頁。
- ハイジック、W・ジェームズ 2000「宗教と宗教の対話についての「六経」」南山宗教文化研究所（編）『宗教と宗教の〈あいだ〉』風媒社、362～378 頁。
- ハイト、ジョナサン 2014（2012）『社会はなぜ左と右にわかれるのか：対立を超えるための道徳心理学』高橋洋（訳）、紀伊国屋書店。
- ハーマッハー、ヴェルナー 2007（2003）『他自律：多文化主義批判のために』増田靖彦（訳）、月曜社。
- 濱田陽 2005『共存の哲学：複数宗教からの思考形式』弘文堂。
- Hardy, Gilbert G. 1990 *Monastic Quest and Interreligious Dialogue* New York: Peter Lang.
- Hick, J. 2004 *An Interpretation of Religion: Human Responses to the Transcendent* (Second ed.) New Haven, London: Yale University Press.
- ヒック、ジョン 1986（1980）『神は多くの名前をもつ：新しい宗教多元論』間瀬啓充（訳）、岩波書店。
- 1997（1995）『宗教がつくる虹：宗教多元主義と現代』間瀬啓充（訳）、岩波書店。
- 平田精耕・奥村一郎 1983「禅定と祈り」禅文化研究所『禅文化』108、8～24 頁。
- 星川啓慈 2001「独自のシステムをもつ諸宗教に対話ができるのか：理解の深化過程としての宗教間対話」日本宗教学会『宗教研究』（329）、149～173 頁。
- 2006『対話する宗教：戦争から平和へ』大正大学出版会。
- 保呂篤彦 2000「宗教間対話の基礎としての「京都学派」宗教哲学？」日本宗教学会『宗教研究』（323）、395～396 頁。
- 2008「現代の要請としての宗教多元主義」間瀬啓充（編）『宗教多元主義を学ぶ人のために』世界思想社、4～19 頁。
- 飯坂良明 2011（1992）「平和のための宗教協力」飯坂良明・山岡喜久男・眞田芳憲・勝山恭男『平和への課題と宗教者の役割』アーユスの森新書、203～238 頁。
- 稲垣久和 2004『宗教と公共哲学：生活世界のスピリチュアリティ』東京大学出版会。
- 稲垣久和・金泰昌（編）2006『公共哲学 16：宗教から考える公共性』東京大学出版会。
- 稲場圭信 2011『利他主義と宗教』弘文堂。

- 稲葉振一郎 2008『「公共性」論』NTT 出版。
- 井上順孝（編） 2005『現代宗教事典』弘文堂。
- 石井研士 1989「世俗化とエキュメニズム：宗教集団の世俗化への対応として」中央学術研究所（編）『宗教間の協調と葛藤』佼成出版会、19～32 頁。
- 石川県宗教連盟 50 周年記念誌編集委員会（編） 1997『石川県宗教連盟 50 周年記念誌』石川県宗教連盟。
- 石村耕治（編） 2012『宗教法人の税務調査対応ハンドブック：宗教法人税制と法制の解説を含めて』清文社。
- 鎌田繁 2004「イスラームの知と宗教間対話の意味」星川啓慈・山梨有希子（編）『グローバル時代の宗教間対話』大正大学出版会、49～82 頁。
- 神奈川県宗教連盟記念誌編集委員会（編） 1991『神奈川県宗教連盟四五年の歩み』神奈川県宗教連盟。
- 樫尾直樹 2010『スピリチュアリティ革命：現代霊性文化と開かれた宗教の可能性』春秋社。
- 樫尾直樹・本山一博（編） 2015『宗教間対話のフロンティア：壁・災禍・平和』国書刊行会。
- 勝山恭男 2011（1992）「宗教による平和運動（W C R P の事例）」飯坂良明・山岡喜久男・眞田芳憲・勝山恭男『平和への課題と宗教者の役割』アークスの森新書、239～326 頁。
- Keating, T. 1989 "The Search for the Ultimate Mystery" In D. Bryant & F. Flinn (Eds.) *Inter-religious Dialogue: Voice From A New Frontier* New York: Paragon House, pp. 21-29.
- Kessler, E. 2013 *Jews, Christians and Muslims in Encounter* London: SCM press.
- Kessler, E., & Aitken, J. K. 2006 "Considering a Jewish Statement on Christianity" In J. K. Aitken, & E. Kessler (Eds.) *Challenges in Jewish-Christian Relations* New York: Paulist Press, pp. 191-217.
- Kessler, E., Pawlikowski, J. & Banki, J. (Eds.) 2002 *Jews and Christians in Conversation: Crossing Cultures and Generations* Cambridge: Orchard Academic.
- King, W. L. 1999 "Interreligious Dialogue". In S. B. King & P. Ingram (Eds.) *The Sound of Liberating Truth: Buddhist-Christian Dialogues In Honor of Frederick J. Streng* Eugene, Oregon: Wipf and Stock, pp. 41-56.
- 岸本英夫 1963「嵐の中の神社神道」新日本宗教団体連合会『戦後宗教回想録』新日本宗教団体連合会調査室、195～281 頁。
- Knitter, P. F. 1981 "World Religions and the Finalty of Christ: A Critique of Hans Kung's "On Being a Christian" " In P. W. Rousseau (Ed.) *Interreligious Dialogue: Facing The Next Frontier* Uniter States America: Ridge Row Press, 202-221.

- 2013 (2009) *Without Buddha I Could be a Christian* (Paperback ed.) Onewoeld.
- ニッター、F・ポール 1993 (1987) 「「解放の神学」の視点から「宗教の神学」を建設するために」ジョン・ヒック・ポール・F・ニッター (編) 『キリスト教の絶対性を超えて：宗教的多元主義の神学』八木誠一・樋口恵 (訳)、春秋社、347～390 頁。
- 小林正弥 2015 「公共哲学と宗教間対話：コミュニタリアニズムの視点から」檜尾直樹・本山一博 (編) 『宗教間対話のフロンティア：壁・災禍・平和』国書刊行会、285～316 頁。
- 小原克博 2010 『宗教のポリティクス：日本社会と一神教世界の邂逅』晃洋書房。
- 佼成出版社 (編) 1965 『続 聚秀録：庭野日敬先生法話集』佼成出版社。
- 古賀和則 1993 「宗教制度の改編過程：宗教行政を中心として」井門富二夫 (編) 『占領と日本宗教』未来社、203～237 頁。
- 児島紹義 1988 「すばらしき修道生活：マウント・セント・バーナード修道院」『禅文化』(127)、34～41 頁。
- Küng, H. & Kuschel, K.-J. (Eds.) 1993 *A Global Ethic: The Declaration of the Parliament of the World's Religions* New York, London: Continuum.
- 桑原直己 2008 『東西修道霊性の歴史』知泉書館。
- リー、K・H・ピーター 1993 (1992) 「宗教間対話の方法：ホンコンにおける経験」中央学術研究所 (編) 『宗教間対話の可能性と課題』堀江宗正 (訳)、中央学術研究所、400～413 頁。
- 毎日新聞「靖国」取材班 2015 『靖国戦後秘史：A級戦犯を合祀した男』角川ソフィア文庫。
- 道場親信・成元哲 2004 「社会運動は社会をつくる？」大畑裕嗣・成元哲・道場親信・樋口直人 (編) 『社会運動の社会学』有斐閣選書、1～11 頁。
- 南直哉・来住英俊 2016 『禅と福音：仏教とキリスト教の対話』春秋社。
- 三善恭子 2013 「諸宗教連合体の国連機関との連携と紛争下における役割：Religions for Peace と UNICEF の連携事業を例に」中央学術研究所『中央学術研究所紀要』(42)、207～219 頁。
- 森孝一 1990 「シカゴ万国宗教会議：1893 年」同志社大学『同志社アメリカ研究』26、1～21 頁。
- モルトマン、ユルゲン 1997 (1990) 「多元主義神学は宗教間対話に有効か」ゲイヴィン・デコスタ (編) 『キリスト教は他宗教をどう考えるか』森本あんり (訳)、教文館、197～210 頁。
- Moyaert, M. 2005 "Interreligious Dialogue and the Debate between Universalism and Particularism: Searching for a Way out of the Deadlock" Peeters Publishers *Studies in Interreligious Dialogue* 15 (1), pp. 36-51.
- 2013 "Interreligious Dialogue" In D. Cheetham, D. Pratt, & D. Thomas (Eds.)

- Understanding Interreligious Relations* Oxford, United Kingdom: Oxford University Press, pp. 193-217.
- Müller, M. 2002 (1894) “The Parliament of Religions In Chicago, 1893 (1894)” In J. R. Stone (Ed.) *The Essential Max Müller on Language, Mythology, and Religion* New York: Palgrave, pp. 343-352.
- 武藤亮飛 2010「外的宗教間対話と内的宗教間対話」筑波大学宗教学・比較思想学研究会『宗教学・比較思想学論集』(11)、71～82 頁。
- 2011「東西霊性交流についての予備的考察」禅文化研究所『禅文化研究所紀要』(31)、315～340 頁。
- 2012a「沈黙と言葉：第十二回東西霊性交流報告」禅文化研究所『禅文化』(223)、42～54 頁。
- 2012b「東西霊性交流における「霊性」と「対話」の位置づけ：宗教間対話における他者理解」筑波大学宗教学・比較思想学研究会『宗教学・比較思想学論集』(13)、31～43 頁。
- 2013「宗教間対話の社会性と霊性：東西霊性交流を事例として」中央学術研究所『中央学術研究所紀要』(42)、120～136 頁。
- 2014「万国宗教会議再考：いかにして「対話」は始まるか」駒沢宗教学研究会『宗教学論集』(33) 3～30 頁。
- 2015「宗教間対話研究の可能性：日本の宗教間対話の現状から」檜尾直樹・本山一博（編）『宗教間対話のフロンティア：壁・災禍・平和』国書刊行会、371～399 頁。
- 中川修 2012「平安時代の宗論」マルティン・レップ・井上善幸（編）『問答と論争の仏教：宗教的コミュニケーションの射程』法蔵館、130～148 頁。
- 中島三千男 1995「戦争と日本人」中村政則・渡辺治・三宅明正・荒敬・中岡哲郎・中島三千男・中野収・市川定夫・神田文人・吉沢南・浪本勝年『現代 I』岩波講座日本通史（第 20 巻）、岩波書店、227～263 頁。
- 中島岳志・島藺進 2016『愛国と信仰の構造：全体主義はよみがえるのか』集英社新書。
- 南山大学（編） 1986（1965）『第 2 バチカン公会議公文書全集』サンパウロ。
- 南山宗教文化研究所（編） 1994『宗教と文化：諸宗教の対話』人文書院。
- （編） 1999『キリスト教は仏教から何を学べるか』法蔵館。
- Newbigin, B. L. 1981 “The Basis, Purpose and Manner of Inter-Faith Dialogue” In R. W. Rousseau (Ed.) *Interreligious Dialogue: Facing The Next Frontier* United States America: Ridge Row Press, pp.13-31.
- 日本カトリック司教協議会 教理委員会 2002『カトリック教会のカテキズム』カトリック中央協議会。

- 日本カトリック司教協議会 諸宗教部門（編） 2006『諸宗教対話：公文書資料と解説』カトリック中央協議会。
- 2009『カトリック教会の諸宗教対話の手引き：実践 Q&A』カトリック中央協議会。
- 日本宗教代表者会議 1987『比叡山宗教サミット：世界宗教者平和の祈りの集い』日本宗教代表者会議。
- 日本宗教連盟五十周年実行委員会 1996『日本宗教連盟五十年のあゆみ』日本宗教連盟。
- 西康友 2015「日本における宗教間対話と連携の実際：媒介としての教団付置研究所懇話会を中心に」中央学術研究所『中央学術研究所紀要』（44）、114～136 頁。
- 西城戸誠 2008『抗いの条件：社会運動の文化的アプローチ』人文書院。
- 西村明 2006『戦後日本と戦争死者慰霊：シズメとフルイのダイナミズム』有志舎。
- 庭野平和財団（編） 1984『第 2 回庭野平和賞受賞者：ホーマー・A・ジャック博士記録集』庭野平和財団。
- 庭野日敬 1972『平和への道』佼成出版社。
- 1976『庭野日敬自伝：道を求めて七十年』佼成出版社。
- 額田章友 2011『平和への道をめざして：WCRP 先達の足跡』世界宗教者平和会議日本委員会。
- 野火晃 1994『長崎からのメッセージ：宗教者懇話会二十一年の歩み』長崎県宗教者懇話会。
- 小田淑子 2004「寛容の成熟」池上良正・島蘭進・末木文美士・小田淑子・鶴岡賀雄・関一敏（編）『宗教のゆくえ』岩波講座宗教（第 10 巻）、岩波書店、221～242 頁。
- 奥村一郎 1984「扉はこわされた」禅文化研究所『禅文化』（111）、22～24 頁。
- 奥脇俊臣 2011「大本エッセイあれこれ：18 北村隆光 日本人初の纂方」大本本部『まつごころ』47（9）、26～27 頁。
- 大石秀典 1983『大石秀典宗教論抄：真生滔々』新宗教新聞社（編）、新宗教新聞社。
- 大本七十年史編纂会（編） 1964『大本七〇年史』（上）、宗教法人大本。
- レップ、マルティン 2012「戦国時代におけるイエズス会宣教師と仏教僧侶との宗論」マルティン・レップ・井上善幸（編）『問答と論争の仏教：宗教的コミュニケーションの射程』法藏館、149～161 頁。
- リッカルディ、アンドレア 2006『対話が世界を変える：聖エジディオ共同体』千田和枝（訳）、春風社。
- 立正佼成会（編） 1976『庭野日敬法話選集 2：立正佼成会の誕生と躍進』佼成出版社。
- 1978『庭野日敬法話選集 3：立正佼成会の教え（真実顕現時代）』佼成出版社。
- 1979『庭野日敬法話選集 6：世界平和一理念と行動』佼成出版社。
- ロッサーノ、ペテロ・野尻命子 1983「他を知って自己を深める」禅文化研究所『禅文化』（108）32～38 頁。

- 齋藤純一 2000『公共性』思考のフロンティア、岩波書店。
- 齋藤謙次 2005「平和を求める宗教間対話の実践と課題」星川啓慈・山脇直司・山梨有希子・齋藤謙次・濱田陽・田丸徳善『現代世界と宗教の課題：宗教間対話と公共哲学』蒼天社出版、69～110 頁。
- Sandmel, D. F. 2002 “Dabru Emet and the Future Direction of Jewish-Christian Relations” In E. Kessler, J. Pawlikowski, & J. Banki (Eds.) *Jews and Christians in Conversation: Crossing Cultures and Generations* Cambridge: Orchard Academic, pp. 93-102.
- 佐々木方格 2010「祈りとは何か」禅文化研究所『禅文化』（215）、44～51 頁。
- 佐々木悠嶂 2010「同行同修」禅文化研究所『禅文化』（215）、34～40 頁。
- シュヴェーベル、クリストフ 1997 (1990)「個別性・普遍性・諸宗教：宗教の神学の構築を目指して」ゲイヴィン・デコスタ（編）『キリスト教は他宗教をどう考えるか』森本あんり（訳）教文館、64～91 頁。
- Schmidt-Leukel, P. (Ed.) 2008 *Buddhist Attitudes to Other Religions* Germany: Editions of St. Ottilien.
- 世界宗教者平和会議日本委員会（編） 1972『世界宗教者平和会議《会議記録》：World Conference on Religion and Peace1970／京都』世界宗教者平和会議日本委員会。
- 2008『第八回 WCRP 世界大会〈記録〉』世界宗教者平和会議。
- ショールズ、ジョセフ 2013 (2007)『深層文化：異文化理解の真の課題とは何か』鳥飼玖美子・長沼美香子（訳）、大修館書店。
- 新宗連 1968『靖国神社問題に関する私たちの意見』清水雅人（編）、新宗教新聞社。
- 新宗連調査室 1963『戦後宗教回想録』新宗教新聞社。
- 新日本宗教青年会連盟 1994『新宗連青年会結成 30 周年記録集：30 年をふりかえる：地球のあしたのために』新日本宗教青年会連盟。
- 杉本玄海 1988「モンセラト修道院」禅文化研究所『禅文化』（127）、12～21 頁。
- 鈴木範久 1979『明治思想思潮の研究：宗教学事始』東京大学出版。
- 1993「近代日本宗教協力小史」竹内整一・月本昭男（編）『宗教と寛容：異宗教・異文化間の対話に向けて』大明堂、31～52 頁。
- Swidler, L. 1981 “Ground Rules for Interreligious Dialogue” In R. W. Rousseau (Ed.) *Interreligious Dialogue: Facing The Next Frontier* United States America: Ridge Row Press, pp. 9-12.
- 2014 *Dialogue for Interreligious Understanding: Strategies for the Transformation of Culture-Shaping Institutions* New York: Palgrave Macmillan.
- スィードラー、レナード 1993 (1983)「対話の十戒：宗教間・イデオロギー間対話のための、グラウンド・

- ルール」中央学術研究所（編）『宗教間対話の可能性と課題』堀江宗正（訳）、中央学術研究所、414～419 頁。
- 高田明典 2011『現代思想のコミュニケーション的展開』筑摩書房。
- 田丸徳善 1989「総論：「宗教協力」研究の課題と展望」中央学術研究所（編）『宗教間の協調と葛藤』佼成出版会、7～16 頁。
- 田丸徳善・星川啓慈・山梨有希子 2000『神々の和解：二一世紀の宗教間対話』春秋社。
- テイラー、チャールズ 2014（2011）「なぜ世俗主義を根本的に再定義すべきなのか」エドゥアルド・メンディエッタ・ジョナサン・ヴァンアントワーペン（編）『公共圏に挑戦する宗教：ポスト世俗化時代における共棲のために』岩波書店、33～62 頁。
- Teasdale, W. (2004) *Catholicism in Dialogue* Lanham, Boulder, New York, Oxford: Roman & Littlefield Publishers, Inc.
- 梅正隆 1991「霊性交流について」禅文化研究所『禅文化』（140）、42～45 頁。
- 東京都宗教連盟 2010『講演録 第 40 回宗教法人運営実務研究協議会：宗教と公益』東京都宗教連盟。
- 対馬路人 1989「新宗教における「万教同根」思想と宗教協力運動の展開：戦前期大本教の事例」中央学術研究所（編）『宗教間の協調と葛藤』佼成出版会、275～288 頁。
- 津城寛文 2005a『〈公共宗教〉の光と影』春秋社。
- 2005b『〈霊〉の探究：近代スピリチュアリズムと宗教学』春秋社。
- 2011『社会的宗教と他界的宗教のあいだ：見え隠れする死者』世界思想社。
- 中外日報広島支社（編） 1996『広島県宗教連盟「戦後五十年」誌：平和と慰霊・追悼の歩み』広島県宗教連盟。
- 中央学術研究所（編） 1993『宗教間対話の可能性と課題』中央学術研究所。
- 上杉千郷 1994「長崎平和運動の原点」野火晃『長崎からのメッセージ：宗教者懇話会二十一年の歩み』長崎県宗教者懇話会、213～215 頁。
- ヴィレーム、ジャン＝ポール 2007（2005）『宗教社会学入門』林伸一郎（訳）、白水社。
- ヴィヴィオルカ、ミシェル 2009（2005）『差異』宮島喬・森千香子（訳）、法政大学出版局。
- WCRP 歴史編纂委員会（編） 2010『WCRP の歴史：宗教協力による平和への実践』財団法人世界宗教者平和会議日本委員会。
- 山中弘 1989「メソディズムとイギリス国教会：1729 年 - 1791 年」中央学術研究所（編）『宗教間の協調と葛藤』佼成出版会、86～100 頁。
- 2000「書評 南山宗教文化研究所編『宗教と宗教の<あいだ>』」刀水書房『比較文明』（16）、

242～244 頁。

山梨有希子 2005「転機にある宗教間対話」星川啓慈・山脇直司・山梨有希子・斎藤謙次・濱田陽・田丸徳

善『現代世界と宗教の課題：宗教間対話と公共哲学』蒼天社出版、37～67 頁。

山折哲雄 1994「『宗教的対話』の虚妄性：『宗教的共存』との対比において」南山宗教文化研究所（編）『宗

教と文化』人文書院、83～96 頁。

全国青少年教化協議会・臨床仏教研究所（編） 2013『「臨床仏教」入門』白馬社。