

仏教とキリスト教の対話における 阿部正雄の特別な価値*

楊 慧 林**

(中国 人民大学)

比較的広い意味から言えば、仏教とキリスト教の対話は実はネストリウス派の使者が唐にやってきたときには既に始まっていた。仏教の概念体系はさらに、キリスト教の思想が中国で頼りとした初めての“解釈構造”であった。まさにいわゆる“撮原典大部の要を撮り、中土佛道の俗を引く”¹ということである。よって早期のネストリウス派聖典は仏教の述語によってキリスト教の重要な概念を翻訳した。例えば「神」を「仏」、キリストを「世尊」、洗礼を受ける事を「受戒」、「信望愛」を「三常」、シモン・ペトロを「岑隠僧伽」と訳す²等。また、『世尊布施論』は福音書の物語から成り³、『序聽迷詩所經』の意味はすなわち『耶蘇基督經』である⁴。唐の武帝の“会昌滅法”以後、いくつかの散逸したネストリウス派聖典は誤って仏教経典と看做されてしまい、敦煌の仏教宝典の中に紛れ込むことによって保存された。

さらに直接的な仏教・キリスト教の対話は、中国においてはまずキリスト教の“儒教を補い仏教に代わる（補儒易仏）”という策略及び仏教が中国化した経験を手本とすることを伴っていた。この二つの側面は相反しているが互いに依存していて、初め仏教徒に福音を伝えようとした Christian Mission to Buddhists (CMB)⁵は、最終的に香港の道風山に中西折衷の“基督教叢林”を建てた。また“蓮華十字架”・廟の様式で建てられた教会・

*原題「阿部正雄在佛耶对话中的独特价值」。

**中国人民大学副校長。

仏教とキリスト教両方の風格を持った対聯⁶によって仏教とキリスト教の対話の典型的な象徴となっている。そのユニークな歴史と実践は、仏教とキリスト教という二つの大宗教間の関係は対話、さらには互いを手本とすることしかありえず、どちらかの一方的な伝播では決してないという事を良く物語っている。

今日の世界では“対話”はすでに異口同音に語られる共通認識になっている。“対話”の最も広い意味については、衝突を主張し対話を否定したりする人はまずいないだろう。しかし実際には、我々は“対話”の具体的な定義は同じではない。そのため一方では異なる立場が“対話”において絶えず遭遇し、また一方では様々な“対話”の立場が真に疏通する事が難しくなっている。

同時に我々はさらに“対話”はすでにいくつかの典型的な言説の方法を形成している、ということに気が付くだろう。いずれの言説を守る或いは執着するにしても、“対話”が展開できる叙述・判断・結論はどれも言説の体系によってあらかじめ決定されるかもしれない。よって“対話”そのものが含む深いレベルの意味は十分に明らかにされ得ない。多くの自分勝手に人の意見を聞かない、また“できる”が“通じ”ない“対話”はそこから生まれる。

現代の神学者のなかで、ポール・ニッター (Paul F. Knitter) とデーヴィッド・トレーシー (David Tracy) はかつて仏教・キリスト教の対話に参加し、またキリスト教神学の視点から仏教に対する解釈を行った。ポール・ニッターは主にキリスト教と仏教の間の挑戦に着目し、またそれによって以下のように主張した。仏教は“座禅の後に世界を変えられる”(You can not change the world unless you sit) と強調するが、キリスト教は“世界を変えた後、座禅をする事ができる”(You can not sit unless you change the world) と主張する⁷。トレーシーはさらに仏教思想を通じて西洋の伝統とキリスト教神学を再解釈することに重きを置き、ソクラテスの名言“思考を経ている生は生きるに値しない”はトレーシーによって

“生を経ていない生は思考に値しない”という、出典を探すのが難しい“仏教の箴言”に置き換わった⁸。

ポール・ニッターとデーヴィッド・トレシーのそれぞれの命題から見ると、彼らは二つの異なる対話の原則を象徴していると言える。もし前者が相互の挑戦であるなら、後者はおよそ相互の啓発から自己反省に至るものだ。挑戦という形式は相手の最も独特な中心的概念を発見するのに役立つが、その着地点はおそらくやはり自省であろう。それによって“宗教間の対話”が“宗教内の対話”と呼ばれるのである。

解放の神学の立場に基づき、ポール・ニッターは仏教を“座禅し、瞑想”する事によって“自己に内在的変化を獲得させる”、すなわち“自己に集中し、ひいては‘無形の自己’ (Formless Self) を実現する”ものに他ならないと考えた。これはほぼキリスト教神秘主義と修道士の態度と変わらず、バチカンのラッチンガー枢機卿 (Cardinal Ratzinger) の“個人の悔い改めと帰依は社会の改変に先立たなければいけない”という解放の神学に対する勧告と大差ない⁹。しかしこの一点において、ポール・ニッターは仏教とキリスト教が似ているのは表面的に過ぎないと考えた。

彼の見方では、“座禅”の本当の含意は“無形”を通じて“究極的なもの”に近づくことで、その結果“他者性”かつ超越した神が必要なくなる。よって彼は仏教に対して鋭い質問をした。“仏教徒は神について議論することを拒むが、私はそれは、ある種の自己として、また世界として、すなわち世界が決して自己から離れないという‘究極的なもの’を証明したいからではないかと思う”。またその結果“‘無形の自己’ 或いは‘究極的なもの’に対する経験は、実は自己に在り、自己の経験に向かうものである。…私はキリスト教徒が神の他者性・超越性・ペルソナを堅持することを仏教徒が気にするのは、このような神は…人そのもの・世界と歴史に対して十分に関わられる…宗教的経験を受け入れないからである”¹⁰。

ポール・ニッターの記述において、仏教は“自己の内在的改変”を重視し、外在的な信仰の対象を拒絶する等とされている。一般的には、これは

おそらく誤りではないだろう。しかし仏教の“本性是仏、離性別無仏¹¹”という理想は、おそらく内省・修身と人の可変性をさらに強調している。まして仏教の“自己”から“無形”に至るといふ“不二”のロジックにいたっては、さらに“自覚而覚他”という“自他不二”を含んでいる。もし我々が仏教学者の言うように、“仏教哲学における思想の重点”を“人界の向上”¹²に置くなら、“性”がすなわち“我”であるとはみなせず¹³、また“無形”の追究を“人そのもの・世界と歴史に対する”“十分な関わり”と解釈はできない。

また、ポール・ニッターの読みはさらにキリスト教自身のある信念を関係付けているかもしれない。例えば鈴木大拙はかつてエックハルトとポール・ティリッヒの論説を以下のように引用し、仏教の“衆生と仏、‘機’と‘法’、人の欲と悟りの間の‘一体’或いは‘不二’”を詳細に解釈した。“正義の人は神の中に生き、神もその人の中に生きる。なぜなら神は正義の人の中に生まれ、正義の人も亦た神の中に生まれるからである”。またトレーシーはエックハルトの論法を以下のように援用した。“神と魂の関係は離れておらず、また遙か遠いものでもない。…魂…は神と同様に永遠である”¹⁴。ポール・ニッターの推論に拠れば、エックハルトとティリッヒも人の能力に“十分に関わって”いるのではないだろうか？

ポール・ニッターの“私は～のではないかと思う”“私は～と感じる”といった類の認識から見ると、仏教の“座禅”はキリスト教の瞑想とは明らかに異なり、しかも“キリスト教に対する挑戦”となっている。しかしそのうちの悪を除き善に導く“戒”・座禅修行ないし止息念慮の“定”・および究極の悟りの“慧”といった方法論的過程もポール・ニッターによって形而上の解釈が余りに軽率に与えられた。そのため彼は“座禅”を“無形の自己としての神の二元的でない (non-dual) …経験”に帰結させ得たのである¹⁵。これはおそらく必ずしも仏教の本義に合うものではない。

“世界を変えた後に座禅ができる”キリスト教の立場に至っては、ポール・ニッターは以下のような解放の神学の観念を重ねて述べた。“もし

我々が行動を経ずに正義を実現したなら、我々の無形の自己は実現できない”。彼はこれは解放の神学が提供する現代思想であり、仏教と完全に異なるだけでなく、伝統的なキリスト教とさえも完全に異なると考えた。“信仰・祈り・瞑想或いは個人の自覚だけでは永遠に不十分である。在世での行動を通じて…正義…と社会の変革に参加し、特に恵まれない人を優先的に選んで…彼らの経験を共有する事を通じて、…我々はようやく…世界と歴史を見極める事ができるだけでなく、これまで祈り・瞑想あるいは宗教経験に対する伝統的な理解において明らかにされなかった神と‘究極的なもの’を見つける事もできるのである”¹⁶。

命題の陳述について言えば、“座禅の後に世界を変える事ができる”というのは大げさな言葉で人を驚かせているように見えるが、仏教の真の態度を説き明かすのに未だ十分ではない。“世界を変えた後、座禅ができる”もまた解放の神学を基にしているだけであって、必ずしもキリスト教信仰の要ではない。まして“世界を変える”主体は依然として“自己”であり、あるいはさらに“人そのもの・世界・歴史に対する”“十分な関わり”を暗示しているのかも知れない。

とにかく、ポール・ニッターも仏教とキリスト教が“完全に矛盾している、あるいは互いに排除しあうものでは決してない”ということに注意し、彼は最後には“我行う故に我知る（We do before we know）”という言葉でキリスト教のマークとした¹⁷。これに対し、仏教は“我思う故に我在り”という西洋の伝統により近いようである。少なくともこの点において、トレーシーの見方は真逆である。なぜなら“生活を経ていない生活は思考に値しない”とは畢竟、仏教に由来する命題であるからである。

トレーシーはキリスト教の観念を用いて仏教を“識別”しようなどと思っているのではなく、宗教全体の現代のコンテキストにおける普遍的な状況・共通の問題・自己解釈について詳しく検討しようとしたのである。よってどのような信仰であっても、彼の考えではみな“自己中心的から究極的実在を中心する事への転換”が必要である¹⁸。

彼の言うように、仏教の教義は“究極的な実在である‘空’を悟る事”である。またヒンディー教の教義は“‘ブラフマンと自己が一体となり、自己が即ちブラフマンである’という悟り”である。また“大乘仏教の菩薩の伝統”は“自分の悟りを遅らせてでも衆生の…悲しみを済度したい”ということであり、“ギリシャ宗教・ローマ宗教・孔子の儒教といった市民宗教 (civil religions)”は“我々と全体との間の社会秩序 (civil order) を仲介とした必然的な関連性”に重きを置く。またユダヤ教は“神の法律を道徳的な手引きとする”。キリスト教は“人生は信・望・愛によって方向を決める必要が有り”、しかもユダヤ教・イスラム教と共通した“予言者の伝統”によって、ある種の“政治的責任と歴史的責任”を志向しなければいけない⁽¹⁹⁾。しかし現在の世界ではどのような宗教・伝統であれ、“自己を中心としたものから究極的な実在を中心としたものに転換しなければならず”、そのため“宗教聖典の現代的解釈”に一種の“公共的な地位”を獲得させている。そうではなく、相対的に閉ざされた信仰集団に限られ、自己の信仰の立場に固執し、ある宗教やその思想の個別性を強調するだけでは、“対話”は実際の意味を失い、“対話”のどちらの側であっても、重大な代価を支払う事になるだろう²⁰。

“究極的な実在を中心にする”対話の原則によって、トレーシーの関心の所在は“座禅”あるいは“行動”の具体的なやり方ではなく、そうした異なる方法が必然的に探す事になる最後の根拠に向けられた。そのため彼は“多元的な道を許可し容認するとき、どんな宗教聖典も『バガヴァッド・ギーター』に比肩しうるものはない”²¹と賞賛するだけでなく、また“王陽明の著作の中で、道家・禅宗の学説における神秘的な関心と儒家の学説における道徳・政治的関心とが一つに結合している。…現在においてもなお、全ての宗教の中で神秘-政治というモデルのもっとも良い例かもしれない”²²。

“究極的な実在”に対して、“宗教間の対話”はさらに“宗教内の対話”へと向かっている。また同時にそれぞれの宗教自体も“究極的な実在”との“対

話”にならなくてはいけない。トレーシー本人の論説は、東洋思想によってキリスト教さらには西洋の伝統全体の意味を再解釈する事を既に含んでいた。

このような背景の下、阿部正雄は1980年代以降、ポール・ニッターとトレーシー以外にもポール・ティリッヒ (Paul Tillich)、ヴォルフハルト・パネンベルク (Wolfhart Pannenberg)、トマス・アルタイザー (Thomas Altizer)、ジョン・コブ (John Cobb)、ハンス・キュング (Hans Kung)、ユルゲン・モルトマン (Jurgen Moltmann) 等の最も重要な西洋の神学者と一連の対話を行った²³。1995年、こうした対話の成果はアメリカの学者によって『Buddhism and Interfaith Dialogue』という本にまとめられ、阿部正雄自身がこの本のために素晴らしい序文を書いた。

上述した著作は三つの部分から成る。一つ目は主に仏教が“対話”に対して提供する方法論的なパラダイムに関わるものである。二つ目は仏教とポール・ティリッヒの関係、特にティリッヒの“非存在”と“否定”に関する理解について論じている。三つ目は東洋・西洋の瞑想および仏教の“業 (karma)”とキリスト教的倫理観の比較である。“阿部正雄は禅学の‘自覚’ (self-awakening) は西洋の信仰と似ているところが有り、さらに言えばそれに勝っていると信じていた”²⁴。

阿部正雄が仏教とキリスト教の対話を行う基礎は、一貫して仏教の“空 (śūnyatā)”の観念であった。彼は“空”を“世界の様々な宗教を整理し構築するのにふさわしい原則となり得、またそれらの特徴を損わない”鍵であると考えていた。これはその中の仏教の立場は当然言うまでもないが、阿部正雄は“空”に対してある極めて重要な限定を行った。——“もしそれが適切な再解釈を得られたならば (if properly reinterpreted)”²⁵

ここで言う“適切な再解釈”とは、実際は対話の相手側の概念体系のなかで解釈する、ということである。例えばキリスト教一神論の“一”と区別するために、阿部正雄は仏教の“不二”を“non-dualistic oneness (非二元論的一)”と訳し、よく見られる“Not-Two (不二)”或いは“non-duality (非

二元性)”とはしなかった。彼が議論した“名相”も“name”あるいは“appearance”ではなく、“名”の主体と“名”の生成をさらに際立たせた“命名(denomination)”に帰結した。そうして“無名”も必然的に“nameless”から“無共名(no-common-denominator)”即ち“共通の命名者がいない”へと深まった²⁶。

この深い言説の、“排他性”に対する疑問・“非中心”に対する悟りは一見して明らかである。また“命名”を、生成する“名”の筋道として解釈する事も東洋と西洋の思弁を相互に呼応させている。神学者のジョン・カプート(John Caputo)は現代西洋思想と神学の関連性を分析した際に、同様に“共通の命名者(the common denominator)”という言葉を用いた。“共通の命名者とは返答によって構成された責任の主体(the subject of responsibility is constituted by a response)である”²⁷。つまり、唯一可能な“共名”は“返答”中の“生成”にのみ存在し、いかなる排他的な“名”でもない。阿部正雄のはっきりした訳解により、仏教の観念は西洋の概念体系において定位を獲得し、また西洋に対して東洋思想が伝播しうる道を含んでいた。

仏教の“空空”或いは“非空非不空”に至っては、阿部正雄の訳は“‘空’の二重否定(double negation of emptiness)”である。同時に彼はさらに一歩進んで以下のように解釈した。“仏教の‘空’の概念は‘静態的な空(a static state of emptiness)’ではなく、‘空の動態的行為(a static state of emptiness)’である。すなわち、‘空’は‘空’を含む全てを無くすが、それは自ら空になる(self-emptying)ためである。真の‘空’においては、形は絶えず空にされ、‘形の無い空(formless emptiness)’へと転じる。また‘形の無い空’はさらに絶えず空にされ、それによって形は永遠の自由を得る”²⁸。このように、“空”は“自ら空になる”事を通じてキリスト教の“ケノーシス(kenosis)”の概念と相通じることとなる。そして“近年のキリスト教聖典の解釈における“ケノーシス”或いは自ら空になる神学(kenotic or self-emptying theology)はキリスト教と仏教が比較を行い対話

形式の研究を行う際の鍵となっている”²⁹。キリスト教の側から見れば、“自ら空になる”というのは確実にトレーシーといった神学者が用いた概念であるだけでなく³⁰、コブ等が編集した“仏教—ユダヤ教—キリスト教の対談”もまさに『an emptying God』をタイトルとしている³¹。

その他の似たような例には以下のようなものが有る。仏教の“無執”は阿部正雄によって“positionless position（立場の無い立場）”と訳され、“空”はあらゆる宗教に開かれうる事を明らかにした。また通常“boundlessness”と訳される“無限”は、“boundless openness（無限の開放性）”と訳された。

“適切な再解釈”とこのようにそのものが既に“無執”である概念に基づき、阿部正雄は仏教こそが“世界宗教の可能性のある合一と人類の精神の開放に動的な、弾力性のあるパラダイムを提供”できると考えた³²。さらには、仏教の“否定性の命題”から一種の“積極的な意味”が生まれる。すなわち“それぞれの宗教の独自性が十分に実現され、同時に他の宗教に審査され、また他の宗教との対話を通じ、その宗教自身によって審査される”³³。

阿部正雄は西洋の言説体系のなかで仏教の概念に対して解釈を加え、また“空空”と“クノーシス”を仏教とキリスト教の対話の基礎とする事を積極的に主張したが、これは彼の現実の環境に対する以下のようなはっきりとした認識から出てきたものである。“このグローバル化の時代に、世界は日増しに小さくなっている。東と西、北と南の遭遇と融合は、広さと深さのどちらにおいても未曾有のものである。しかしこれは決して世界がまさに調和した一体化を果たしていることを意味しない。逆に、それぞれの意識形態・価値体系・思考の方法の差異・対抗・衝突は世界中でますます激しくなっている。どのようにすれば、多元的な世界においてある一つの共通した精神の基礎を見つけ出せるのか、またそれぞれの文化と精神の伝統の独自性を損なわないのか。これは人類が直面している差し迫った問題である。よって、各宗教間の信仰を超えた対話は極めて重要である。…仏教は…現代の多元主義・グローバリズム・世俗主義の挑戦を避ける事は

もはやできない。真の世界宗教となるために、仏教は文化と宗教の多元的な環境に向き合い、信仰間の対話に参加しなければならない。”³⁴

客観的に言えば、これはトレーシーの“究極的実在”を中心とする態度と既に相当近くなっている。しかしドイツの神学者ハンス・キュング（Hans Kung）は“ケノーティックな神（Kenotic God）”の観念は『聖書』からきたものではないという考えを堅持し、阿部正雄の『フィリピの信徒への手紙』に対する解釈は“キリスト教のテキストに対する仏典釈義学（Buddhist exegesis）”であると批判したが、それは“基本的な概念をキリスト教の原文から引き離し、仏教の文脈の中に移植した”³⁵ためである。この批判は阿部正雄にとって必ずしも公正ではないかもしれず、彼は以下のように重ねて表明した。“私がキリスト教を論じるときの基準が、それが仏教に符合するかどうかではなく、キリスト教の靈性に符合するかどうかである、ということを中心から願っている。もし対話の双方が相手の内在的な靈性を捉える事ができ、自身の存在論と価値論を相手に押し付けるのでなければ、宗教間の対話は適切で有効なものとなり得る。”³⁶

阿部正雄は西洋の言説を用いて仏教の概念を再解釈したが、実は彼自身の仏教における立場を守る事を妨げはしなかった。例えば、彼は一方では“ティリッヒが神を‘非存在を含んだ存在そのもの（Being which includes non-being）’と理解したことを賞賛した”が、また一方ではティリッヒの理論を批判した。彼の見方では、ティリッヒは神を“有（being）と無（nothing）のある不均衡な関係に対する二重否定”であると理解し、まだ“ある種の均衡な関係としての仏教の‘空’を欠いている”——“我々はティリッヒと仏教の両者に‘有’と‘無’という両極を見るが、その基礎は明らかに異なる。ティリッヒにおいては究極的な実在（神）は存在と非存在を統一する第三者であると考えられている。そして仏教の究極的な実在（空）は第三者ではなく、また当事者でもない。これはつまり、仏教の究極的実在は完全に本来の‘存在’と‘非存在’を転換することによって実現するものである。言い換えれば、完全に“無”を否定するだけでなく、

“有”も否定する必要がある。究極的な実在としての‘空’を実現するためには、同時にこの兩極を否定しなければいけない。”彼は甚だしくはティリッヒが世を去ってから後もかなり手厳しく以下のように記した。“誰か神学者がティリッヒに代わって上述した分析に答える事を非常に望んでいる。”³⁷

問題そのものについて言えば、後の者がティリッヒの代わりに述べる必要もないかみれず、既に関連する議論が有る。例えばバルトによる『ローマ書』の“死人を復活させ、無を有に変える神 (4:17)”という一文に対する解釈である³⁸。阿部正雄の上述した論難が宗教対話に対して持つ更に重要な意味は、“立場がない”という概念の再解釈が、依然としてはっきりとした“立場”、つまり“無執”を表しているという事に在る。なぜなら、彼が“世界宗教に共通した名がない”³⁹という命題を提出したとき、彼はそれぞれの宗教が“他の宗教に審査され、また宗教対話を通じて自身によって審査される”ことを望んだ。これは“無執”という対話の方法に内在する要求なのかもしれない。

注

- 1 関連する議論は拙稿「倫理化的漢語基督教与基督教的倫理価値」、『基督教文化学刊』第2輯、北京：人民日報出版社、1999年を参照されたい。
- 2 趙維本著『訳経溯源：現代五大中文聖經翻譯史』、香港：中国神学研究院、1993年、p.165及び翁紹軍注釈『漢語景教文典註釈』、香港：漢語基督教文化研究所、1995年、pp.37-38。
- 3 翁紹軍注釈『漢語景教文典註釈』、香港：漢語基督教文化研究所、1995年、p.136。
- 4 考証によると、「序聴」は「序聡」の誤りであり、「耶穌」のことである。また「迷詩所」は「迷詩訶」であり、「弥賽亜」のことであるべきである。よって『序聴迷詩所（訶）経』とは『耶穌基督経』である。翁紹軍注釈『漢語景教文典註釈』、p.83。
- 5 この伝道団の名称を直接中国語に訳せば“仏教徒に布教するキリスト教伝道団”（Christian Mission for Propagating Religion to Buddhists）となる。この

- 伝道団は後に更に“アレオパゴス伝道団”に改称された。『新約聖書』使徒行伝 17：19-32 の記載によれば、アレオパゴスはパウロが異邦人に伝道を始めた場所である。
- 6 例えば“風随意思而吹、道与上帝同在” (The Wind Blows with the Thoughts; The Way Is with God.)。
 - 7 Paul Knitter, *A Christian Response*, see Masao Abe, *Buddhism and Interfaith Dialogue*, edited by Steven Heine, Honolulu: University of Hawai'i Press, 1995, p. 231-235.
 - 8 トレーシー著、馮川訳『詮釈学、宗教、希望：多元性与含混性』、香港：漢語基督教文化研究所、1995、186 頁。トレーシーは出典を明らかにしていないが、『日蓮教』からではないだろうか。
 - 9 Paul Knitter, *A Christian Response*, see Masao Abe, *Buddhism and Interfaith Dialogue*, edited by Steven Heine, p. 231-232.
 - 10 Paul Knitter, *A Christian Response*, see Masao Abe, *Buddhism and Interfaith Dialogue*, edited by Steven Heine, p. 233.
 - 11 『六祖壇経』般若品第二
 - 12 方立天『佛教哲学与世界倫理理想』、『基督教文化学刊』2002 年第 8 輯、北京：宗教文化出版社、2002、8 頁
 - 13 この箇所は方立天先生が“性”は“成仏の可能性”と解釈すべきであると指摘しているのに従う。
 - 14 鈴木大拙著 徐進夫訳『耶教与佛的神秘教』台北：志文出版社、1989、220-223 頁。
 - 15 Paul Knitter, *A Christian Response*, see Masao Abe, *Buddhism and Interfaith Dialogue*, edited by Steven Heine, p. 233
 - 16 Paul Knitter, *A Christian Response*, see Masao Abe, *Buddhism and Interfaith Dialogue*, edited by Steven Heine, p. 234.
 - 17 Paul Knitter, *A Christian Response*, see Masao Abe, *Buddhism and Interfaith Dialogue*, edited by Steven Heine, p. 235.
 - 18 トレーシー著、馮川訳『詮釈学、宗教、希望：多元性与含混性』、152 頁。
 - 19 トレーシー著、馮川訳『詮釈学、宗教、希望：多元性与含混性』、152-153 頁。
 - 20 以上はトレーシー著、馮川訳『詮釈学、宗教、希望：多元性与含混性』、182 頁を参照。

- 21 トレーシー著、馮川訳『詮釈学、宗教、希望：多元性と含混性』、162頁。
- 22 トレーシー著、馮川訳『詮釈学、宗教、希望：多元性と含混性』、171頁。
- 23 Steven Heine, *Forward*, see Masao Abe, *Buddhism and Interfaith Dialogue*, p. vii-viii.
- 24 Steven Heine, *Forward*, see Masao Abe, *Buddhism and Interfaith Dialogue*, p. x.
- 25 Masao Abe, *Preface*, see Masao Abe, *Buddhism and Interfaith Dialogue*, p. xv.
- 26 Masao Abe, *Buddhism and Interfaith Dialogue*, edited by Steven Heine, Honolulu: University of Hawai'i Press, 1995, pp. xv-xx.
- 27 John D. Caputo, *The Weakness of God: A Theology of the Event*, p. 139.
- 28 Masao Abe, *Preface*, see Masao Abe, *Buddhism and Interfaith Dialogue*, p. xviii-xix.
- 29 Masao Abe, *Preface*, see Masao Abe, *Buddhism and Interfaith Dialogue*, p. ix.
- 30 トレーシー『西方神学と後現代性の多元面譜』、香港『道風漢語神学学刊』第二期、香港：卓越书楼、1995、126頁参照。
- 31 John Cobb and Christopher Ives edited, *The Emptying God: A Buddhist-Jewish-Christian Conversation*, 1990.
- 32 Steven Heine, *Forward*, see Masao Abe, *Buddhism and Interfaith Dialogue*, p. viii.
- 33 Masao Abe, *There is No Common Denominator for World Religions: the Positive Meaning of this Negative Statement*, see Masao Abe, *Buddhism and Interfaith Dialogue*, p. 50.
- 34 Masao Abe, *Preface*, see Masao Abe, *Buddhism and Interfaith Dialogue*, p. xv.
- 35 *God's Self-Renunciation and Buddhist Emptiness: A Christian Response to Masao Abe*, in *Buddhist Emptiness and Christian Trinity*, edited by Roger Corless and Paul F. Knitter, New York: Orbis, 1990, p. 34. see Masao Abe, *Buddhism and Interfaith Dialogue*, p. xix.
- 36 Masao Abe, *Preface*, see Masao Abe, *Buddhism and Interfaith Dialogue*, p. xix.
- 37 Masao Abe, *Preface*, see Masao Abe, *Buddhism and Interfaith Dialogue*, p. xvii-xviii.
- 38 Barth *The Epistle to the Romans*, trans. Edwyn C. Hoskyns, London: Oxford University Press, 1968, 141-42. “ここには‘生’と‘死’、‘有’と‘無’の間の最終的な、比類ない矛盾しかない。世上に生まれた人は‘死’と‘非存在’が全く見えない時を除き、信仰は‘生命’と‘存在’を手中に握る。反対に、彼が血気に満ちた生命を手中に握る時、‘死’と‘非存在’が露わになる。…”

アブラハムの形象はこの臨界線の強烈な光芒の内にある。臨界線の両辺のものを拡幅・伸長・展延あるいは増大させ境界を越えようとするのは不可能である。一辺から見ると、こうした延伸は‘死’と‘非存在’に等しい。また別の一辺から見れば、そうした縮小も‘死’と‘非存在’と異なる事はない。ほとんど不可能な‘負を負とし、正を得る（負負得正）’ことだけがこの二辺否定という板挟みを解決できる。こうした関係は一挙に二つの否定を消し去るが、これがそれらの真の意味と力である。死んだ者を生き返らせるためには、生きているものは死ななければいけない。無を有に変えるためには、有は無に変わらなければいけない。…神において‘此’と‘彼’は同一なものである。…神は一切の否定であり、‘此’であるだけでなく‘彼’でもある。かれは否定の否定であり、その中で‘あちらの世’と‘こちらの世’は何度も衝突する。かれは我々の死の死、我々の‘非存在’の不存在で、…一切の歴史のロゴスである。” 沙湄の訳文、『道風基督教文化評論』第18期、2003年春季号、香港：道風書社、2003、289-290頁より引用。

- 39 Masao Abe, *There is No Common Denominator for World Religions: the Positive Meaning of this Negative Statement*, see Masao Abe, *Buddhism and Interfaith Dialogue*, see Masao Abe, *Buddhism and Interfaith Dialogue*, p. 40-50.

(翻訳担当 宮島和也)