

# 東西文明の融合は如何にして可能か —宗教間対話の現代意味—

1997年度研究生 金子 美由紀

## [目次]

1. はしがき —「場所」と「存在価値」をめぐって—
2. 序章 問題の所在
  - (1) なぜ、「東西文明融合」を考える必要性があるのか
  - (2) 方法論について  
—ニッター的世界観の重要性—
3. 第二章 東西文明融合の方法としての宗教間対話
  - (1) 宗教間対話の歴史とその問題
  - (2) 宗教間対話における「場所」と「存在価値」  
—西田幾多郎の「場所的論理」と「宗教的世界観」—
  - (3) 東西文明融合への方向 —宗教哲学的考察より—
4. 第三章 日本の問題について
  - (1) 日本の置かれた位置
  - (2) 「至誠」の問題について  
—中村雄二郎「問い直された日本人の宗教心  
〈脳死問題とオウム真理教事件に触れて〉」より—
5. 結語
6. 註・参考文献

## はじめに —「場所」と「存在価値」をめぐって—

「東西文明融合の可能性」という問題を考えることが、なぜ、今重要なのだろうか。

現在の国際関係における世界状況を見てみると、政治・経済分野だけをとっていても、世界がより緊密化している今日、お互いの思想や価値観、文化的背景の違いによる衝突が多く見られるようになった。こうした国際関係の摩擦は、様々なところで弊害をもたらしている。こういった国際情勢の背景から「東西文明の融合」といった問題が出てきたのだが、このことについては、後の序章で「問題の所在」として詳しく触れることにする。

ここでは最初に、私がなぜ、この問題に興味を抱くようになったのかということ、私自身の過去の経験から少し述べてみたいと思う。

「東西文明融合」という、全く異なった文明同士の融合の可能性について考えるようになった一つの要因は、ただ単に世界の歴史に興味を持っていたということだけでなく、子供の頃からの転勤生活が大きく影響していると思われるのである。

物心つかぬ頃から各地を転々としてきた為か、私自身の中に「私は〇〇の出身である」と言う時、その出身地が指す場所に「私」が結びつくような感覚に、何となく違和感があるのである。早い話、一つの「アイデンティティー」の喪失状態と言えるのだろう。行く先々の土地柄

に染まりながらも、「自分自身」とその「場所」とが全く同一的に結びつくことが出来にくい環境に置かれてきたことは、後に私が高校生になったあたりから「自己の二分割」の問題として迫ってきたのである。

私はもともと新潟の出身なのだが、父親の仕事の関係上、かなり小さい頃から転勤生活を始めた。子供の頃は、次々に移っていく新しい環境が珍しいこともあってか、確かに友達と別れてしまうのは寂しいものであったが、転勤することが大きく精神的に苦痛を与えることはなかった。

ところが、高校生になった頃、結構長く過ごした東京から再び新潟へ転勤になり、そこで新しい高校生活を始めた矢先に、いつの間にか気づかぬ内に自分自身の中で、何らかの奇妙な感覚が起こり始めたのであった。もともと、その土地の出身でもあり、その場所に住んでいた過去もあるのに、どうやっても環境に馴染もうとすればする程「自分がよそ者である」ということを感じずにはいられなかったのである。

ところが、周囲の人たちは、私がもともと「地元の人だ」ということから、全くのよそ者として見るというよりも、「身内」に近い感覚で私を見ていたところもあった。しかし、彼らの態度の中に、やはりいったん外に出て戻ってきた者に対してもどこか受け入れない雰囲気漂っていて、その何とも言い難い曖昧な雰囲気の中で、次第に「どちらでもない自分」という感覚が大きくなっていき、いつしか自分自身の存在というものにまで影響を及ぼすようになったのである。

こうした体験が、「私はなぜ、ここにいないといけないのか」という問題にまで発展し、「場所」という問題を考えるようになっていったのである。

「ここに生活している私」が現実でありながら、この現実には納得がいかに「居場所を捜し求めている私」も心理的に存在しているといった状態は、自己が二つに割れた状態として私に迫ってきたのである。

ところで、「自己が二つに割れている」というのはどういうことなのだろうか。

それはつまり、「今現在ここに生活している私（事実存在している私）」と、今自分がいる「場所」に対して自分が自分であるということが納得いくように「価値づけしようとする私」とが同時存在しつつも一つに結びつかない状態なのである。基本的に、アイデンティティーの喪失というのは自分が自分であることのあり方に問題が生じているから起こるのであり、それが例えば、前述したような状態に陥る時に生じるのである。

人間が「生きる」ことに満足するためには、自分が生きるために「存在できる場所」が必要である。更に、その「場所」に在りながら、自分が自分であるための存在証明、つまり「自己実現しようとする願望（または欲求）」が一致していなければならない。それらが合致しないと、人間とは不思議なもので、自分自身の存在理由を見失い、それが自信を失うことにつながり、極端にその問題が生じると自ら命を絶ってしまう行動に出ることもある。

こういった状況下に置かれた人間たちが、「私の居場所がない」とよく言うことから、「場所」と自身の「存在価値」の問題が合致しなければ、人間にとって精神的ないしは心理的摩擦を生じさせるのである。こうした理由から、「場所」と自身の「存在価値」の問題を一緒に考える必要性を、こういった体験から次第に考えるようになったのである。

しかし、こうした経験が、なぜ「東西文明融合」の問題へとつながっていったのであろうか。

前述したように、「価値の問題」は「場所の問題」から起因していることが分かったのであ

るが、前者は「選択的」な問題であり、後者は「現存在的」な問題であり、両者は全く異なるものである。そしてそれが同時に成り立たないと摩擦を生む。その摩擦を生じさせないためには、異質なもの同士を一つに合致させる必要がある。

ここで私は、「場所」と「存在価値」の問題がいかにして結びつくかということ、全く異なった本質を持つ「東」と「西」の文明がどのようにして摩擦を生じさせずに交流していくのだろうかという、世界史的関心と私自身の過去の体験という側面から検討し、そこから「東西文明の融合はいかにして可能となるか」という問題を考えてみようと思つた訳である。

そもそも、東西文明の問題は、今日の通信（情報伝達）・交通手段の目覚ましい発達と、経済市場の拡大に伴って世界各国の規模でその関係が緊密化し、国際関係がより一層複雑化し、互いの文化的背景の相違によってあらゆる領域で各国間に摩擦が生じるようになったことから生まれてきた。

今日の世界では、一国だけが好き勝手に行動することが、最終的に自国だけでなく他国をも巻き込み、下手をすれば滅亡するかも知れないという危険性が地球規模の問題となっているのである。それゆえに、異文化交流の活発化に伴い、異なるものの考え方が各国間の衝突を生み、摩擦を生じさせていることは決して好ましい状態ではない。摩擦を和らげる、ないしは減らしたりするためには相互理解をしようとする姿勢がなくてはならない。

例えば、東と西の文明といった全く異なる二つの文明の背後にある「本質」に着眼することによって、二つの異なった原理を結びつける「共通のもの」を見つけ出せば相互理解への動きへとつながる訳である。

東西文明の問題は、地球という一つの「場所」で異文化同士がいかにして共存していくか、という「存在価値」の問題なのである。（このことについては、「場所」に関しては西田哲学が、「存在価値の問題」に関してはホワイトヘッド哲学が詳しく扱っていると捉えることができる。）

かつて自己が二つに割れてしまったことによって、自分が生きるための「場所」がないと苦しんでいた私にとって、異なる二つの問題を一つに合致させるといったような、東西文明融合の問題がいかにして可能となるかという問題に関心がいくことは自然なことだったのである。

以上のことから、東西文明の問題を、「場所」は西田幾多郎の「場所的論理」から、「存在価値」の問題をホワイトヘッドの哲学から（この二つの哲学論理は、後の第二章で詳しく触れるが）、それぞれ援用しつつ考えてみようと思つるのである。

それでは、この次に、なぜ「東西文明融合」の問題を考える必要があるのかという問題の所在についてと、「融合」するに当たって、どのように融合が進められるべきなのかといった問題を考えるための「方法論」について述べてみたい。

## 序章 問題の所在

(1) なぜ、「東西文明融合」を考える必要があるのか。

「東西文明融合の可能性」という問題に、何故にして関心を抱くようになったかは冒頭で述べた。しかし、それだけではなく実際問題として東西文明融合という問題を改めて考えることは価値のあることであり、またその必要性に迫られているという、今日の世界状況もあるだろう。

例えば、最近の身近な出来事としては、1997年7月1日をもって、英国直轄植民地であった

香港が中国に返還されたことが挙げられるだろう。

英国による徹底とした自由放任主義<sup>(1)</sup>の下で、資本主義のエッセンスを育ててきた香港が、今度は全く異なる社会主義体制をとる中国に「回収」<sup>(2)</sup>された。このことは、歴史的意味において列強による植民地支配の終焉を意味するだけでなく、東西文明融合への実験が開始されたとも言えるだろう。

返還後の香港は、「港人治港（香港人による香港統治）」が約束された特別行政区に変わり、社会主義と資本主義が共存する「一国二制度」という、歴史上ではまだ例を見ない体制に新たな冷戦体制であると見る人もいる<sup>(3)</sup>。

香港返還は、東西文明融合の可能性がいかにして成されるべきか、という問題を具体的に示す例であろう。

しかし、今世紀最大の歴史家といわれるアーノルド・トインビーは『試練に立つ文明』という著書の中で、人類にとって最大の闘争は「冷戦」ではなく、「宗教」の問題から生じるもの<sup>(4)</sup>と見ており、東西文明の真の対立の要因について冷戦体制下にある当時の世界状況の中で早期のうちからこの問題を指摘しているのである。

1990年に入るまでは、人類最大の闘争は東の社会主義国（ソ連を中心とした東欧諸国）と西の資本主義国（米国を中心とした西欧諸国）の二大イデオロギー対立であった。ところが90年に入ると、社会主義国の本家であったソヴィエト連邦が崩壊し、約70年続いた「冷戦体制」は終焉を迎える。これ以後、世界は①民主主義②自由主義③自由市場経済という資本主義体制に移行した。

確かに、社会主義国家として非常に大きな勢力を持っていたソヴィエト連邦が崩壊しても、世界には中国や北朝鮮など数カ国が未だ社会主義国として残存している。しかし、中国などでは上海や深圳、香港などの地域を開放経済地区にするといった資本主義のエッセンスを取り入れるようになってきている。

更に、前述したように国際関係が緊密化することによって一層複雑化し、互いの文化的背景の相違によって、あらゆる領域で各国間に摩擦が生じるといった状態が出てきた。貿易摩擦問題といった政治的・経済的問題はこれの延長上にある。

今日では異国間の交流が増えることによって「国際犯罪」も増加し、一層国際関係は複雑化したものとなっている。もはや一国独自の「法律」でもって解決できない問題が増え、今日の世界では、国内問題が国際関係を抜きに解決することはできず、国際関係上最も権力を持つ国家の政策が、直接各国の政策に影響するという「国内政治の国際化」「国際政治の国内化」といった状態にある。一国の政策が各国の政策に非常に大きな影響を及ぼすのも、今日の世界状況では一国だけが自国の利益の為だけに行動したら他国までが滅びるだけでなく、利益を得るところか自国存続といった問題にまで危機が及ぶからである。

こうした現代の国際社会は、人類の原始時代における厳しい生存状況を乗り切るために、人間同士に自然に働いていたであろう「ジャングルの法則」<sup>(5)</sup>に類似している。

そもそもこの「ジャングルの法則」とは、厳しい生存競争の中で、彼らは共存することで自らの生命を守ってきた訳であるから、一人でも「法」を破ることがあれば、その時限りは得をしても、下手をすれば仲間の生命だけでなく自分の生命をも失ってしまう危険性があったため、「法」を破ることのないように自制させるための法則である。今の国際関係もそれと同じことが言える。

従って、国家間に摩擦や衝突が生じているということはこうした危機へと発展しかねないため、そうした危機を未然に防ぐためにも東西文明融合についての問題を考える必要があるのだ。

ただ今日の世界では、「東西」の問題のほかに、「北と南」の経済的指標から見た経済格差の問題としての「南北問題」<sup>(6)</sup>や、同じ「南」の中にも存在する経済格差の問題からの「南南問題」も存在している。また、「東西南北」という区分にも該当しない地域・国の存在もある<sup>(7)</sup>。

今日の国際社会は非常に多種・多様なため、例えばこれから私が本論文で試みようとしている「東西文明融合」がいかにして可能か、という問題が地球上すべての国々や地域に適用できるとは思わないし、これが決定的なものになり得ると断定する気もないが、少なくとも世界の新しい在り方という問題に一つの新しい方向性を出すことはできるだろう。

そういった意図からも、東西文明融合の必要性については既に言及したが、次に問題となるのが「いかにしてそれが可能か」ということ、そして「どのようにそれは達成されるべきか」ということなのである。

「東西」という全く異なる文化が「文明間対話」を行うことによって、背後に潜んでいる互いの「本質」に着眼し、相互理解が促せられれば、「摩擦」といった人類の必然的問題を多少なりとも緩和したり、ある程度の解消を望めるのではないかという期待があるけれど、そもそもそれ以前にそんなことが可能なかという疑問も残る。その「可能性」を探るために、次はその方法論について考えてみたい。

## (2) 方法論について —ニッター的世界観の重要性—

### 1. 「宗教間対話」という方法論

東西文明融合がどのように達成されるべきか、という問題を考える意義については既に論及した通りだが、ここでは次に、「どういった方法論でもって考えてみるのか」ということについて考えてみたいと思う。

#### ①「文化」と「文明」の意味について

まず、「文明」という問題を考える時に、「文明」と「文化」がどう違うのかを明確に区別しておく必要がある。

これらの意味を辞書などで調べると、「文化」とは、①社会を構成する人々によって習得・共有・伝達される行動様式、ないしは生活様式の総体。（言語・宗教・道徳・習俗・種々の制度などの具体例）②学問・芸術・宗教・道徳など、主として人間の精神活動から生み出されたもの——といった意味がある。

一方、「文明」は、文字を持ち、交通網が発達し、都市化が進み、国家的政治体制のもとで経済状態・技術水準などが高度化した文化を指す（以上、三省堂 大辞林より）——とある。

また、哲学者のアルフレッド・ノース・ホワイトヘッドは「文明」の定義について、技術（Technology）・交通網や通信（Navigation）・商業（Commerce）のシステムと精神文化の統一体としている。

このことから、「文化」は「文明」に対し、より広い意味で解釈しうるが、主として精神活動から生み出された人間の行動様式・生活様式の具体化したものと考えられる。一方、「文明」は、「社会」という、人間の生活する空間というカテゴリーに於いて、精神文化とホワイトヘッ

ドの定義したシステムとが与える影響力が具体化したものの総体と捉えることができる。

こうした精神文化の問題から「東西文明融合の問題」を考える必要性があるのである。

以上のことから、ここでは「文明」の意味については前述した定義で使用することにする。

さて、次は「文明」の問題を考えるに当たって、その根本である精神文化のもとにある、人間の精神活動がどういった理由から行われてきたのかを考える必要がある。その理由として、人間が、「生きていくために我々はどうすべきか」という人間の「生」といった根源に関わる問題に解決を見出すためであるということもできよう。

しかし、このことは同時に人間が生活していく為に必要な知恵を探求するということも意味している。知恵を探求するということは、精神を開拓していくことである。この「精神を開拓していく」という行動を通じて、人間たちは住みよい環境にするために、「道徳」や「慣習法」といったものも作っていく。こうして生活していく段階で、時には自分たち自身の知識を超えた現象に出会うこともある。こうした時、人は、超越者ないし「創造の神」といった者の存在にその問題の解決を求めてきたところがある。これが「宗教」の始まりと言えるだろう。

こうしたことを考える時、「文明」の問題を考えるにあたって、どうしても精神文化の問題の関係からも「宗教問題」を切り離して考えることはできないと思われるのだ。

## ②「文明」と「宗教」の関係と『宗教間対話』

「文明」の形成に関して、「宗教」が及ぼした影響とその役割は大きいと思われる。

例えば、芸術の分野を見るだけでも分かるように、世界各地で「宗教」をテーマにした作品は多く、仏教美術に代表される「ガンダーラ美術」であるとか、「キリスト教美術」など、そのほかにも多くの「宗教美術作品」がある。こうした芸術は、今でも芸術の分野のみならず学問でも影響を及ぼしている。このことは、人間の精神的な部分に大きく関わっていることを意味しているとも言える。

こういったことから、「文明」と「宗教」の関係に着眼しつつ「文明論」を考える際に提案したいのが、『宗教間対話』という手段である。

この手段を通じて「文明間対話」なるものを展開してみよう、というのが本論文の一つの目的である。ここで次に、「宗教間対話」なるものとは、一体何であるのかを説明する必要があるだろう。

「宗教間対話」という理論については、主にアメリカの神学者であるJ・B・カプJr.<sup>(8)</sup>が詳しいのであるが、彼の著作である『対話を超えて』（延原時行訳／行路社刊）を参考にして、「宗教間対話」への流れについて少し述べてみたい。

「宗教間対話」というのは、元来はキリスト教絶対主義に対するキリスト教徒ら自身の反省の流れからでてきたものである。キリスト教と諸宗教との関係を見る時、最初に始めたことは、キリスト教側は「キリスト教」でもって他宗教を信仰する者たちを包むといった方法で理解しようとした。これを「包摂主義」と言うが、この立場は結局、キリスト教絶対主義の立場を色濃く残していたため、これの反省から英国の神学者であるジョン・ヒックが「宗教多元主義」という理論を打ち出した<sup>(9)</sup>。

これは、世界に存在する宗教は全て「超経験的な神」を頂点に一つに統合されているというもので、ヒックのこの理論は多くの欠点を残しながらも「キリスト教絶対主義」の価値観から一歩踏み出し、他宗教もキリスト教と優劣の別なく対等の関係にあり、従属するものではない、

という考え方を提唱したものとして注目される<sup>(10)</sup>。

ところが、「宗教多元主義」理論に対して仏教徒側から反論が出てきた。仏教徒側になると、「宗教多元主義」の理論はあくまでも「神観念」に立つものであり、「神」を信仰するといった形をとらない『覚（ないしは空観）の宗教』である仏教の存在をその理論に含めることは出来ないというのである。ここで問題になったのは、こうした相反する二究極者（神と空）の関係をどう受け止めるかということであった。それで持ち出されたのが「宗教間対話」という方法論であった。

この方法論を「文明論」に当てはめてみようとするならば、同様に「文明」も東西の別なく「対等」の関係で「文明間対話」をすることができるとも言えるだろう。

そこで、この「宗教間対話」という手段に「試金石」<sup>(11)</sup>の方法を用いながら、「文明」もヒックの多元主義的な立場を取りうるか、といった文明の動向を考えたい。

しかし、ここで問題なのは、ヒックのような「多元主義」の立場をとることは同時に「相対主義」に陥る危険性を孕んでおり、二つ以上のものを比較するに当たって「何を基準に」論じるのか、という問題が生じるのである。

ヒックの「宗教多元主義」理論には、比較するための「基準」に、ヒックの言うところのすべての宗教に通用するための哲学的基準である「まさしく宗教の哲学」＝「超経験的な神」が基準になっていた訳だが、この基準が仏教には適用できなかったという欠点がある。この欠点を補うために、次に提案したいのがポール・ニッターの「統一的多元論」という世界観である<sup>(12)</sup>。

## 2. ポール・ニッター的世界観について

ポール・ニッターの「統一的多元論」は、ヒックの「宗教多元主義」を更に一步進めたものであるが、前述しているようにヒックは「宗教多元主義」に重点を置き、キリスト教以外の他宗教も「超経験的な神」を頂点としてお互いに対等の関係にあるとした点は評価されるべきであったが、仏教のような「覚の宗教」の存在を解決できなかったと言う欠点があった。

これを補う形でポール・ニッターの「統一的多元主義」と言う理論が使えるのではないかと思ひ、提案してみたのであるが、この「統一的多元主義」とは一体どんなものであるのだろうか。

仏教の「空」と、神観念に代表されるキリスト教の「神」といった超越的な存在の関係は、どちらか一方に従属するものでなければ、どちらか一方が超越するものでもない。対等なものでありながらも、全く異なるもの同士である「空」と「神」といった二究極者の関係をどう「文明論」に援用できるのか。これがニッターの「統一的多元主義」の大きなテーマである。

この「統一的多元主義」に、具体的な裏付けをしてくれる哲学理論に、A・N・ホワイトヘッドの「プロセス哲学」<sup>(13)</sup>というものを提案してみたい。この「プロセス哲学」の理論を説明しつつ、このニッターの「統一的多元主義」の理論にどういった解釈ができるのかを説明してみようと思う。

ホワイトヘッドの「プロセス哲学」は、そのまま定義上当然のことながら「過程（プロセス）」を扱っている<sup>(14)</sup>。ただし、過程を扱ってはいるが、「あらゆることが全て過程的である」とは主張していないところに注意が必要だ。

ホワイトヘッドの過程論については、ジョン・B・カブとD・R・グリフィンの共著『プロ

セス神学の展望—概論的解説—』（延原時行訳）が詳しく叙述しているので、これを参考に説明してみたい。

この本によれば、ホワイトヘッドの過程論について「はっきりした性格を持っている」（前掲書p.19）という。多くの人々にとって、「過程（プロセス）」とは何か外部的、客観的なものを暗示するが、ホワイトヘッドにとっては「過程の諸単位は、外部的なものであると同様に、内部的、客観的であると同様に主観的である」（前掲書p.21）という。

このことを、ホワイトヘッド自身は「多が一となり、そうして一によって増大せしめられること」と定義している。これは東洋的にいえば、「一即多・多即一」の消息であるという。ホワイトヘッドの言うことによれば、「もの（entities）はその本質上、結合した統一体への推移の過程にあっては分離した状態における〈多〉なのである」とあり、「〈新しい合一の生み出し〉こそ〈俱現—他に合生、現成などの既訳がある〉の語に現されている究極的概念である」という。

私はこの考え方に着眼し、現実の個物内での〈多〉の統一がどう可能かということについて、ホワイトヘッドの「ものの本質（彼自身の言葉では〈俱現〉）」を言い表したこの理論を、ニッターの「統一的多元論」に援用できると思ったのである。

「ものの本質」とは、「多」だけでも「一」だけでもない、両方がお互いに必要不可欠であるという考え方こそが、ニッターの「統一的多元論」の趣旨なのである。

更に、この理論を裏付ける考え方に、量子力学の学者であるニールス・ボーア<sup>(45)</sup>の「光の実験」から得られた「相補性」という考え方がある。「相補性」というのは、そもそも原子物理学の「光の現象」からきているのだが、「光」という現象に関して、19世紀の段階で一応の完結を見たと思われていた。しかし、20世紀に入り、もう「光の現象」に関して新しい理論は無いものと思われていたところへ、二つの実験装置による実験結果から「光」には「波動」かつ「粒子」といった矛盾した存在が認められたのである。

「波動」だけでは説明できない現象が、また一方で「粒子」だけでは説明できない現象が二つの実験装置からの実験で立証されたことで、ニールス・ボーアはこれを光の「相補性」と定義したのである。

しかし何故、「波動」と「粒子」といった矛盾した二つの実験結果が出てきたのだろうか。こうした異なる矛盾した「波動」と「粒子」に実験結果が意味しているものは、実験装置と実験結果との間にあるものの存在である。つまり、実験装置を通して「光」を客観的に見ている人間すらも、実は実験装置の一部なのである。実験結果というのは、調べる実験材料と実験器具だけでは「実験する」という行為に結びつかないし、実験を見る人がいて初めて結果を出せるのだ、ということの意味しているのである。

ここで、先ほどのホワイトヘッドの「プロセス哲学」である「過程論」の理論を、光の実験の例で当てはめてみると、実験結果と実験装置との関係が〈俱現〉であるとするれば、実験に関わっている人間は実験結果を導き出すための動的な作用（創造的作用）をしていると考えることができる。

これに従っていくとすると、次に問題となるのが、その人間をも含めた「実験装置」と「実験結果」をつなぐものの存在が「在る場所」とは一体何であるのか、ということである。何故、実験結果に「粒子」と「波動」という矛盾した結果を導き出したのか。そして、この二つはどうやっても二つ必要な結果である。同じ「光」の現象に矛盾した結果があるというこの事実を



どう結び付けるのか。

この問題を扱うにあたって、西田幾多郎の「場所的論理」を使ってみたいと考えている。

西田は、この問題を「場所」の問題から捉えている。

「Aという事象とBという事象があって、それらが矛盾する時、AとBとは同じ場所にあるといえる。もし同じ場所になければ矛盾というものは起こらない。（『西田幾多郎哲学論集Ⅲ』上田閑照編／岩波文庫刊）と、こうした矛盾の存在を捉え、それを「場所」から見ているのである。更に、「AとBとの矛盾は場所の自己矛盾である」と言い、「それを通じて場所が場所自身を動的に限定して行く。この動的な自体が一まとめに一拳にいわれる時、矛盾的自己同一というのだ」と言っている。これが、西田幾多郎の「場所的論理」の簡単な説明である。

この「場所的論理」に関しては、次章の「東西文明融合の方法としての宗教間対話」において具体的に説明する。

以上のことから、次はこのニッターの「統一的多元論」という理論を踏まえて、ホワイトヘッドと西田幾多郎の哲学が「東西文明の問題」を考えるに当たってあてはめるとどういったものとなるかを、以下の例を用いて説明してみたい。

少し前に戻るが、前述したヒックの「宗教多元主義」理論は、さまざまな宗教的伝統に接触することによって、「キリスト教」以外の宗教に対する理解のためには宗教の哲学が単なるユダヤ・キリスト教伝統の哲学ではなく、すべての宗教に通用するための「まさしく宗教の哲学」<sup>16)</sup>なのだと言うことに、彼自身の体験から気が付いた訳だが、このヒックの「まさしく宗教の哲学」という基準は「超経験的な神」にあった。

しかし、ヒックの「超経験的な神」という基準では仏教を扱うには不十分であった訳だから、この「まさしく宗教の哲学」という基準を別の基準に変えれば良いわけである。

この新しい基準に、ニッターの「統一的多元主義」の理論をもってするのである。

そうすると、前述したように、仏教の「空」とキリスト教の「神」といった矛盾した二究極者の存在を、西田が言うところの「場所」によって二つの宗教が互いに補い合う関係であるから、これを「東西文明の問題」に置き換えれば、「文明」も「東」をAと言う事象、「西」をBと言う事象に当てはめてみると、「東」と「西」は西田の「場所」に於いて自己矛盾的存在であるといえる。更に、この二つの関係は、先ほどのホワイトヘッドの言うところの「多から一へ、一から多へ」という働きがあると言える。

この「相補性」の関係によって、東洋と西洋の文明が結びつくのだとしたら、これからの国際関係の問題としては「共に存在していく」ということが重要な課題であり、いかにして「共生」していくかが大切であると言えるだろう。

従って、ニッターの「統一的多元論」という世界観は、文明論を考えるに当たって重要であると言える。

以上のことから、このホワイトヘッドの「プロセス哲学」と、西田幾多郎の「場所的論理」の哲学とが、どのようにして結びつくことができるのか、という視点から「東西文明の融合」の問題を展開してみたいのである。

これについては、次章の「東西文明の方法としての宗教間対話」で、説明しつつ「文明」の問題を扱ってみることにする。まずは「宗教間対話」の歴史から、現代の国際社会にキリスト教や他宗教の問題がどう関わっているかを説明し、それからここで挙げてみた方法論を用いて「文明論」を展開してみたい。

## 第二章 東西文明融合の方法としての宗教間対話

### (1) 宗教間対話の歴史とその問題

東西文明の関係について考える時、その一つに「相補性」という考え方を前章で挙げたが、もう一つ東西文明融合への方法として挙げた「宗教間対話」の歴史を辿るための重要な柱となる見方に、「キリスト教共同体」という世界観がある。

この「キリスト教共同体」という世界とは、一体どういった世界なのか。このことを念頭に置きつつ、実際の東西文明は一体どういった方向へ動いているのだろうか、ということ「キリスト教」の辿ってきた歴史の側面から検証してみたい。

まず、その重要な出来事の一つとして冷戦構造の崩壊があった。

これ以後、世界は従来には考えられなかった方向へと動き始めた。「東西」の意味が東の社会主義からアジア・太平洋地域へ、西の資本主義から西欧諸国に変わったからである。次に問題となるのが、旧社会主義国であった東欧諸国がキリスト教国へと祖先返りし始めたことである。また、アジアにおいても日本の近隣諸国の一つである韓国では、全人口の25%がキリスト教信者であり、少しづつではあるがキリスト教への流れがある。その他にも国際関係のあらゆる領域で、表面上でははっきりと分かる動きではないが、キリスト教が関わってきていると思われる動きが見られる。

つまり、20世紀の世界を支配した「冷戦構造」が崩壊することによって、イデオロギー対立から互いの文化的背景を支えている原理の対立に移り変わったのである。其の一つの顕著な例として、世界が向かっている方向の一つとして中世以来の「キリスト教共同体」という世界への、旧社会主義国であった東欧諸国を中心に変化しつつある状態があるのである。

この「キリスト教共同体」という世界観は、313年にコンスタンティヌス帝が「ミラノ勅令」においてキリスト教を公認したことから始まる。これをもってキリスト教が当時の世界に冠たるローマ帝国の「思想」になったことが、現在の欧米思想の根幹となっているのである。それまでは、辺境の一宗教でしかなかったキリスト教が、熱心な布教活動を通じてローマ帝国内に広まるにつれて、国内の「精神文化」になったことで大きな影響を何世紀にも渡って与え続けることになったのである。

これ以降、西欧世界はローマ・カトリック教会のもとで絶対主義的なキリスト教世界で長く支配されることになる。

ことに「中世」には、キリスト教は民衆にとって絶対的な権威であり、特に西欧世界では世俗権力の頂点である皇帝すらも教会権力には逆らうことはできず、教会権力に逆らうことは自己存在の喪失をも意味した。

例えば、1077年の「カノッサの屈辱」<sup>①</sup>の事件は、キリスト教（教会権力）がいかに強かったかを物語っている。

とかくキリスト教は、中世時代において幾度も古代ギリシア起源の伝統（哲学）と衝突してきた。其の流れの中で、最終的にトマス・アクィナスによって、神学と古代ギリシアの流れを汲むアリストテレス哲学とが融合されて生まれたのが「スコラ哲学」であった。これによって、西欧世界の思想は完成する。しかし、その後キリスト教の絶対主義も次第に雲が覆い始め、カトリック教会内部で墮落し始めた教会権力に対して肅正運動が起こり、最終的にマルティン・ルターの宗教改革によって、絶対的権力であったローマ・カトリック教会は新たな局面を迎えるのである。

結果として、宗教改革時代のあたりから人々の間にも根づき始めていた資本主義の精神がプロテスタンティズムと結びつき、マックス・ウェーバーが明らかにしたように融合し、現在の世界体制を作ったのは周知の事実である<sup>(2)</sup>。

その後、資本主義社会という近代国家の世界の中で、資本主義の弊害から社会主義・共産主義といったイデオロギーが誕生する。その最も顕著な例が、ソヴィエト連邦の存在である。ロシア革命以後、1991年にソヴィエト連邦が崩壊し、冷戦体制が終焉するまでの約70年間、世界には「西の資本主義社会」と「東の社会主義社会」という二大イデオロギーからなる相反する世界が存在した。

ところが現在は、冷戦体制下で「宗教は麻薬である」という思想のもとで運営されてきた旧ソヴィエト連邦などを中心に、社会主義国家の崩壊に伴って、人々は心理上でも精神面でも異常なまでの「飢え」を抱き、宗教に走る人が増え、そうした人間たちの弱みに付け込んで日本のオウム真理教などが布教活動を行ったために、様々な問題が起り、大変な事態になっているという現状もある。

しかし、前述したように「冷戦体制」へ移行する時代の流れの中で、序章でも触れているようにアーノルド・トインビーは既に、真の「東西文明」の対立は「宗教的側面」からでてくるであろう、ということを主張しており、最近ではキリスト教側でジョン・B・カブ・Jr. などの神学者らを中心として他宗教に対する積極的な「対話」が行われている。

まさに『宗教間対話』が必要な時代に移行したと言えよう。

その時代の流れの中で、再び頭角を現し始めたのが「キリスト教共同体」なのである。

元来、70年間続いた社会主義はこうしたキリスト教の流れを止めようという目的（理論）が背後にあった。社会主義体制が崩壊した今、まさに今まで隠れていた「キリスト教」の流れが再び浮き彫りになったといえよう。

だが前述した中世ヨーロッパ世界を支配した様な「キリスト教共同体」が、現代において同等の意味を持った共同体として復活したというのではない。長いキリスト教論争の中で宗教改革を境に政教分離されているので、中世世界を支配したものとは異なる「キリスト教共同体」として影響を及ぼしているのである。

例えば最近では、哲学や神学の研究の中で現代社会の問題の中でも特に政治・経済分野の問題とされてきた「財政問題」（例として、米国の神学者ジョン・カブの、金融改革の問題を哲学的神学の側面から捉えた『For the Common Good』といった著作がある。）や、国際貿易における各国の国益に関する問題などを扱うといったことが積極的に行われている。

こうした背景にあるのは、神学の根本思想である「救済」という理念である。

ところが、次に重要なこととして、このまま世界は「キリスト教共同体」という一つのカテゴリーの中で完全に融合されてしまうのか、という問題にぶつかった。

確かにいま、世界はキリスト教世界の力が勢いづいているのは事実である。しかし、このままキリスト教世界、或いは共同体を支えているキリスト教自身を野放しにすることがあってはならない。放っておけばキリスト教世界は「自己絶対化」に陥り、ただでさえ西洋中心社会の世界観が強い今、キリスト教だけが絶対権力であるとしてしまったら、人類は大変な危機に陥ってしまうだろう。

こうした「キリスト教」の過去の歴史から、現在ではかつての「キリスト教絶対主義」への反省の動きが出てきて、他宗教をキリスト教で包むという「包摂主義」が出てくる。しかし、

この理論が従来のキリスト教絶対主義の発想から未だ脱却していない、という批判があり、ジョン・ヒックの提唱した「宗教多元主義」<sup>(3)</sup>の理論がでてくることになった。この「宗教多元主義」の理論から、キリスト教と他宗教とが「対話」といった動きがでてきたのである。

こうした動きをよそに、今日の世界は「キリスト教共同体」が急速に拡大しつつある。

「東西文明」の融合が、もし「キリスト教絶対主義」に根差しているような「融合」であったならば、東の文明を根本から否定していることになる。こうならないためにも、こうした世界観の背景にある「キリスト教」の内部で「自己批判」ができるような「哲学的神学」が必要なのである。そのためにも、キリスト教以外の信仰を持つ人々との対話が必要不可欠なのであり、また今日のこうした世界観が広がっている状況の中で、世界が「キリスト教絶対主義化」しないためにも、「宗教間対話」が重要なのである。

## (2) 宗教間対話における「場所」と「存在価値」の問題

### －西田幾多郎の「場所的論理」と「宗教的世界観」－

それでは、実際に「東西文明融合」の問題を考えてみようと思うが、先ほど序章の「問題の所在」にて、その方法論としての基準に①試金石の方法を使った宗教間対話②ポール・ニッターの統一的多元主義に於ける世界観③ホワイトヘッドのプロセス哲学④西田幾多郎の「場所的論理」を挙げた。

ここでは実際に「東西文明の問題」を考えるに当たって、②ポール・ニッターの「統一的多元主義」理論のような結果が「東西文明融合」の問題にも適用できるのかどうか、ということと③ホワイトヘッドのプロセス哲学と④西田幾多郎の「場所的論理」を①宗教間対話の手段を用いて、いかにして東西文明が融合されなければならないかを考えてみたいと思う。そのために、まず、ホワイトヘッドは「西洋」の哲学の代表、西田幾多郎は「東洋」の哲学の代表として置き換えてプロセス哲学と西田哲学がどう結びつくか、ということを試してみようと思う。

特に、西田幾多郎の、矛盾的自己同一はあくまで場所の自己同一であるとする「場所的論理」については、上田閑照氏の哲学的解釈が非常に参考となり、また有効であると思われたので、これを参考にして、それがどんなものであるかを説明しながら前述した問題を考えていこうと思う<sup>(4)</sup>。

西田は、『善の研究』（岩波文庫版）の序に於いて、「純粹経験を、唯一の實在として、全てを説明してみたい。」と述べているのであるが、上田閑照は西田のこの言葉が全ての哲学に通じる哲学的企図ではないか、と注目し、更に西田のこの哲学的企図を三段階に分けた。

上田閑照は、(A) 純粹経験〈経験の段階〉、(B) 純粹経験は唯一の實在である〈自覚の段階〉、(C) 純粹経験を唯一の實在として全てを説明してみたい〈場所を指す〉、という三段階に分けている。

この解釈についての具体的な解説に、『プロセス神学の展望』（新教出版社）を用いて説明してみようと思う。この解釈については、延原時行教授が具体的にしているので（同書p.295参照）、これを例にとりて説明してみたい。

これによると「(A) は「純粹経験」という言葉以前の、自他未分以前の事態そのものであり、(B) は實在ないし原理の学としての哲学が成立する場所であり、「純粹経験が唯一の實在である」という直覚が成立する段階であり、(C) は、全体性の学としての哲学が成立する場所であって、ここではすべてを説明する思弁的思惟がはたらく」、とある。

この三段階をこうした視点で捉えると、(B)が、ホワイトヘッドのプロセス哲学によれば「俱現」に当たり、(C)が、「俱現」が完了した以降の成果の全体性が神の帰結的本性に包含されるところに目を留める思索の問題に相当するという。

以上のことから、私は、これらも「東西文明の問題」を考えるに当たって援用できるのではないかと思い、これを哲学的分析に用いてみようと思ったのである。

それでは、実際にこれらの方法論を用いて「東西文明融合」の問題に当てはめて展開してみようと思う。

まず、「東」のアジア・太平洋文明に当たるのは、主に「仏教」＝「空」である。「西」のヨーロッパ文明圏に当たるのは、「キリスト教」＝「神」である。

これを先ほどの哲学的企図に重ねてみると、「文明」というのは(C)の段階であるといえる。

問題は、それ以前の(B)に当たる部分である。ここで「東西文明」の場合、東は「空」という哲学的概念が成立する前段階であり、西は「神」の概念に立脚した哲学的概念が成立する前段階であるといえる。

この段階で、「西」と「東」の文明の根本が違った形で(C)の段階へ移行したことが、東西文明間で「思想の相違」といった形で衝突が起こっているのである。

しかし、何度も言うように、ここで重要なのが(B)の「自覚」の段階なのである。この(B)という段階は、「自覚」の段階に当たる。これはどういうことなのか。

「自覚」というのは(A)の純粹経験が唯一の実在であるという直覚であるという段階、つまり、仏教で言うところの、竜樹による「空」の概念に非常に似ているのだが、「空は空自らを空ずる空」という「空」の二重否定に裏付けされた「絶対肯定」による「自覚」の段階なのである。仏教の「空」の概念が言うように、一度世俗的自己を否定して悟りに達して「空」に到達した方がいいが、その「空」に対して執着することは危険なことである、ということを竜樹はよく知っていた。「空」の世界に執着することで現実の世界において生活している「自己」に対して、自己の実在観が希薄になるからである。

そう在ってはならないというのが(B)の「自覚」の段階なのである。

完全なる「自覚」となるためには、その執着を断ち切る為にもう一度自らを「自己否定」する、二重否定をする必要があるのだ。その為には、「自己」が「自己」に対して忠実〈至誠〉でなければならない。つまり、こうした段階が(B)なのである。

より具体的に言えば、(B)という段階は、「概念性」を脱却して神そのものとの出会い、空のリアリティーの悟りに至る段階であるといえる。

『プロセス神学の展望』にある解説によれば、(B)の段階の手前、つまり(A)という段階は、「プロセス哲学では、現在の俱現がその終局(「満足」)に達した後にその成果が未来の、次なる俱現の主体に向けて送り出される「客体化」のプロセスとしての「推移」が、神内部で統合される、神的过程と関連しているようである。」(p.296参照)とあり、「神」や「空」の存在そのもの(これを我々は「神概念」とか「空概念」という言葉で表現している)が、(B)の段階へ向かう「推移」の中で「自己否定」し、(B)の段階で「概念性」を脱却して新たに作り変えられていくという、「自己の再認識」が(B)の「自覚」の段階なのである。

ただし、「空」と「神」とは同じく究極者であると言っても、「全く同一のリアリティーを異なる文化・宗教的背景からして違った表現で言い表したものだ。」とする考え方をとる神学者たち（例えばヒック）がおり、また一方で、「いや、両者は究極者といっても、神は宗教的＝人格的なレベルでの究極者であるのに反して、空は形而上学的＝超人格的な究極者である。」と言う神学者たち（例えばジョン・カブなど）がいる<sup>(6)</sup>。この問題の考察は、東西文明の融合にとって本質的に重大と思われるが、他日を期したい。

ところで、前段の考察を前提にしてここでの論議をもう少し推し進めると、前述したホワイトヘッドのプロセス哲学で言うところの「多が一となり、一は多に増大せしめられる」という、「多」だけでなく、また「一」だけでもない、両方が必要不可欠なのであるという、「多即一即多」である「相補性」が成立している段階であるといえる。

そうすると、(C)の段階の以前に、前述したように、「神」や「空」が概念性を脱却することによって「自己」に対して忠実になり、自己批判しながら自己を再認識していこうとする行為を通じて、「神」や「空」といった二究極者が、どちらか一方が超越するといった関係ではないと「自覚」しているのであれば、「東西文明」はもともと全く異なったもの同士ではなく、互いに無くてはならない存在であるということが言える。また、更に、「神」と「空」は(B)の段階で神自身、空自身がそれぞれ「忠実(至誠)」であるということから、「東西文明の融合」に関して言えば、(C)は俱現の完了からまた次への俱現に向けての段階であるのだから、「東西文明」を融合するに当たっては、お互いがお互いに忠実でありながら、やはり「共生」とか「共存」への道に行くことが要求されるものと考えられるのである。

しかし、次に問題となるのが、東西文明はどここの場所において融合され得るのか、ということである。

現在の国際関係を見てみると、実際にはキリスト教共同体なる世界観が広がりつつあり、欧米を中心に経済面での、半ば傲慢とも言える「文明併合」が見えなくも無い。

現代の「文明」は、ホワイトヘッドが定義しているように、欧米産の精神文化である①自由主義②民主主義③自由市場経済といったシステムが主流となっている。こうした現状は、下手をすれば「キリスト教世界」における「自己絶対化」の危機をも引き起こしかねない。もし、そうなったとしたら「東洋」側の精神文化の危機を迎えることになる。

こうならない為に、(B)の段階が示しているように、東洋と西洋の大きな基本概念である「神概念」と「空」とが、各々に対して忠実であり、自己批判できるような「哲学的神学(宗教哲学)」を持っている必要がある。また、この段階で各々が必要不可欠であるという、「存在価値」を立証しつつある段階でもあることから、「東西文明」はやはり、双方の観念が補い合って「共存」していく方向へと持っていかななくてはならないのだ。

そうしなければ、(C)に於ける具現の完了の段階で、更に新しい方向への具現に向けて「東西文明」が共生していくことは出来ない。

そこで、最後の(3)で、哲学的考察から得た「東西文明融合の方向」から現在の国際関係を見た結果について触れて、第三章で、「東西文明の融合」が「何処の場所に於いて」成されるのかを論じてみたい。

### (3) 東西文明融合の方向 一宗教哲学的考察より一

(2) から得られた結果と比較しつつ考えると、東西文明の動向は「キリスト教共同体」と

いった『統合』への動きと、もう一つはボスニア・ヘルツェゴヴィナなど旧ユーゴスラヴィアの解体やカナダのケベック州に代表されるような「独立」といった『分化』への動きがある<sup>(6)</sup>。

民族自決の問題が、冷戦体制下においては東欧諸国を支えた精神であった「反資本主義」と言う思想の中に覆い隠されていたのだが、ソ連邦が解体したと同時に彼らの真の敵が資本主義国家ではないことが分かれると、民族自決の問題が浮上り始め、ボスニア情勢などのように悲劇を生む結果となったのである。

旧ソ連邦も同様で、社会主義の精神の許に何種類もの民族が否応無しに「ソヴィエト国民」というアイデンティティーの中に併合されたので、バルト三国の問題を始めウクライナなどの独立への動きが反動として現れたのであった。しかしながら、『分化』への動きがあるかと思えば、EU（ヨーロッパ連合）のように、世界経済の大きな市場で生き残るために経済市場統一を筆頭に欧州諸国を統合すると言う動きも一方であるのだ。ただ、欧州諸国は「キリスト教世界」という共通の世界観を持っているために、思考や文化が比較的類似している点からも他国に比べて統合しやすいと言われている。

しかし、「東西文明融合」という一つの実験を展開してきて言えることは、現実の国際関係からみて、まだまだ実験的段階であるということである。

「宗教間対話」を方法論として用いながら、「相補性」の理論が文明論を考えるに当たっては重要であるとしながらも、この原理に立って考えれば相反した二つの文明同士は互いに共存しつつ理解しあえる関係になれるのではないかといった思惑に対して、現在の世界を見ていると、寧ろ「分化」しているのではないか、と思われる。

となると、「東西文明融合」の持っている意義はなくなってしまふ。そうなると、やはり人間世界においてはやはり争いは避けられず、衝突を繰り返しつつ人類存続の危険性を常に孕みながら地球上で存続していくしかないのだろうか。しかし、地球も既に人類による無理な環境破壊によって一步一步衰退に向かっているという事実もある。

こうしたことにならない為にも、「文明論」を考えることが必要なのだが、「文明論」を考えることで大切なことは「宗教間対話」による哲学的考察だけではなく、ホワイトヘッドのプロセス哲学に於ける「創造作用」の働きと西田幾多郎の「場所的論理」<sup>(7)</sup>の二つを含めた「宇宙論的」な見方が出来なければ「共生」への道は開かれまいだろう。

これからの時代は、人類だけの視点に立った「共生」とか「共存」だけを考えるのではなく、地球上のあらゆる生態系との「共生」、地球との「共生」という広い視野に立って「文明論」を考えていかなくてはならない、というのが一つの結論である。

さて、第三章では東西文明を対話させ、融合させるべく「媒酌人」の立場に立つことが「日本の天職」であるとする内村鑑三の「地人論」という考え方から、日本の問題について論述してみたい。

### 第三章 日本の問題について

#### 1. 日本の置かれた位置

##### (1) 内村鑑三の「日本観」

内村鑑三は、日本国の地理的状況などを深く研究しながら将来の日本の世界に貢献すべき「天職」<sup>(8)</sup>とは何であるかを考えた人である。内村は特に、「神と其の国の為に尽くさんと欲する者は、三つの問題を考究せざるべからず。」<sup>(9)</sup>と考えていた。

一つは、人間終局の問題についてのことである。そして、日本国の天職とは何であるかということ、自己の天職とは何であるかということである。世界がますます緊密化している現代こそ、改めて内村鑑三の提示したこの三つの問題を考えてみる必要があるのではないだろうか。

内村は「日本国」というものについて次のように言っている。

「我々は常に他国の文明を吸収し消化し得る力においては、十分な鍛練と経験をしてきたのは歴史を見れば明らかだ。従って、日本国は東西文明の仲裁人として、進歩的な西洋と保守的な東洋とを仲立ちするのが『日本国の天職』である<sup>(3)</sup>。」という趣旨のものである。

確かに日本国が世界地図上に置かれている位置を見ると、大陸文化を吸収するには程よい位置であり、逆に敵からの攻撃を受け難いといった利点があった。

そうした点で、日本は東洋とも西洋とも言い難い特有の文化を持つことに関して、ある意味で安心して自国の文化を育てることができたと言える。しかし、これは現在の世界状況とは大きく異なる中でのことだ。今日のような、世界が緊密化しているような状況ではこういった訳にはいかない。昔に日本は、自国を基準として他国との文化交流を求めてきたと言える。そして、他国の文化をそのままに理解するのではなく、日本人にとって最も分かり易いように手を加えるという手段で、である。

例えば、「漢文」の読解法に見られるような「返り点」の技法はこれの典型的な例であり、「返り点」をわざわざ開発して無理やり漢文を日本語に読むという姿勢から、日本人主体の姿勢に一種の「合理性」的特有性がある。

こうした方法で他国の文化を理解することが、必ずしも悪いことだとは思わないが、危険性としては「日本人が理解しやすいようにする」ことによって、その文化自身が持っている重要な部分を欠落させてしまうことがあるからである。

確かにほかのもの（者）を理解するには、「自己」を主体にせざるを得ない現実がある。だが、世界を見れば宗教世界では他宗教との積極的な「対話」が行われているし、政治・経済の世界でも密になっていく世界の中で文化的側面の問題にも着手する必要性に迫られている。過去の歴史における日本の姿は、まさに内村鑑三が指摘するように「日本の位置はアジア的なれども、その構造はヨーロッパ的<sup>(4)</sup>」であった。

大陸文化を貪欲に吸収してきた日本人の方法は、言いかえれば日本特有の「合理性」に基づいて行われてきたのであり、その姿は西洋的な側面を持っているように思われる。だが、内村が言うように、異文化交流に対して「日本」という一つの狭いカテゴリーでの理解だけにとどまらず、東洋と西洋の共存融合に向けての橋渡し役の「媒酌人」となって、世界に尽くすことができる可能性を秘めている。しかし、その前に日本国がしなければならない課題が多くある。その中でも特に重要な課題が、「宗教」と「哲学」の問題である。

明治時代に開国して以降の日本のシステムは、近代国家に並ぶために緊急で西欧国家システム（憲法・政治・経済・学問・教育など）をそのまま導入したが、それらのシステムの根本にあるもの（原理）を理解しようとはしなかった。病気を治療するために、その病巣（原因）となっている個所を見つけて適切な処置ができなければ病気が治らないように、これらの諸システムがおかしくなった場合に、その根幹を成している原理が何なのかが分からなければ適切な対応が見つけられないのだということを、どうも解さなかったらしい。

ただし、内村は当時の明治時代における指導者の中でも「宗教問題」を踏まえた上での将来の日本像を見て「日本国の天職」を主張していたのであり、宗教に関しても言及していたので



ある。というのも、内村は歴史上での日本の姿を見つつ、日本という国は他国の文化を導入すると、それに満足してしまう傾向にあること、そして日本人というのは昔から農業を主体とした民族であり、その流れから生まれてきた土着の「自然信仰」を宗教とする民であることをよく知っていたからである<sup>(5)</sup>。

明治維新の時代に、「文明論」については実に多くの人々が論文を書いているが、福沢諭吉にしる、菊池大麓にしても政治的な領域だけでの思想にとどまっており、宗教哲学的な側面から政治・経済問題を論じてはいなかった<sup>(6)</sup>。

文明の問題を扱う時、どうしても宗教や哲学の問題を、最低限扱わねばならないのだということを、内村鑑三はよく分かっていたのである。

## (2) 日本に課されたもの

日本の行く末について、内村鑑三のほか論じた人で西田幾多郎がいる。西田の言葉に次のようなものがある。

「我々日本人が直線的な文化に育ってきて、外の世界的な文化にぶつかった今日、どういう風にして世界文化を摂取・消化するか、また世界文化に対してどのような態度をとるか、これが今日我々の『日本文化の問題』となっている。」<sup>(7)</sup>というものである。

私はこの西田の言葉の中に、まさに現在の世界における日本の立場をどういった方向へ向かわせるか、という意見が的確に表わされていると思うのだ。また、内村鑑三が提案する「日本の天職」にも通じるところがある。しかし、前述した西田の言葉は、実際にはかなり昔に言われていることであり、現在の日本にこの言葉が当て嵌まるということは、今の日本はこの点に関して当時から殆ど進歩していなかったと受け止めることができる。

実際に、日本は戦後から半世紀もしないうちに、経済大国の地位にまで一気に駆け上がったが、95年に大阪で開かれたAPECの会議の中で、近隣国の韓国大統領であった金泳三氏から、西田や内村が指摘してきたことを言われたのであった。「これからの日本は、経済大国であるということだけでは世界から尊敬はされません。」という言葉は、これからの日本の世界における立場の、一つの方向性を指摘している。

つい最近までは、新聞や雑誌などでよく見掛けた言葉に「ジャパン・パッシング（日本だたき）」があったが、現在では「ジャパン・パッシング」という、日本を相手にせずそのまま他国へ流れていくという状態があらわれてきたのである。

この原因の中に、やはり日本の「精神文化」の空洞化があるのである。其の一つの現われが、95年3月に起こった「オウム真理教事件」であったように思われるのである。

犯罪に関わった者たち全てに共通していることは、まさにこの「精神の空洞化」であり、この部分が欠落していると自らの「存在」に対して空虚であり、西田哲学で言う「場所」<sup>(8)</sup>が欠落しているのである。その「場所」というのは、言い換えれば「宗教哲学」の問題である。

この「場所」が欠落しているならば、当然のことながら世界文化をどのようにして受け止めるか、或いはまた世界にどういった態度を示すか、という問題を考えることはできない。これがまさに、今の日本を襲っている危機的状況なのである。それでは一体どうすればよいのだろうか。

現在では、政治的・経済的・社会的諸問題を解決するために、従来ならば各々の学問的領域で扱っていたこれらの諸問題を哲学的・神学的領域でも研究しているというのが普通である。ま

た政治的・経済的・社会的諸問題を、これらの各々の分野で、逆に「哲学的神学」を取り入れて研究してもいる。こうした動きは、私が前章までに渡って何度も主張してきた「相補性」が始まっているようにおもえるのである。

ただ、互いに補い合うとしても、双方が比較して欠落している部分を、ただ単にはりぼての如く補い合うというのでは意味がない。

日本は明治時代の開国から、貪欲に近代国家の仲間入りをしようと西洋の法律・政治・経済・教育などの「制度」だけを真似てきたが、そもそもこうした「制度」がどうやってできたかという、ものの「本質」を研究するところまではいかなかった。その結果、竹の如く成長は早いの中身は全くの空洞であり、何か支障が起きた時の的確な対策が練れないという状態を作ってしまったのである。こうした日本の「思想」を、評論家の埴谷雄高氏は「竹馬の思想」と言っている<sup>(9)</sup>。

明治時代の世界の中心が、キリスト教文化を背景に持つ西洋であったことは御覧の通りだが、現在の世界もまた、キリスト教を「精神文化」に持つ国々を中心として「キリスト教共同体」とも呼べる世界が主体となりつつあるのである。だとすれば、今日の世界を展開させている「本質」を見ていかなければ「キリスト教」がどういったものであるのかが理解できないだけでなく、今日の世界でこれから日本が国際関係上どういった態度で望むべきか、という問題を根本から議論することはできない。

明治時代に取り入れた西洋文化の中で、最も大きな「文化」である「キリスト教」を（日本はこの時、キリスト教がいかに大きな影響力を持っているかを知っていた筈である）、取り入れないことで辛うじて自国の文化を育てることができ、また他国からの植民地化を逃れたともいえるのだろうが、こうした行動の背景にある「排他性」が日本のアキレス腱だといえるだろう。

日本の弱さは、一種の感情的排他性による除外法でしか自国の防衛手段が無いことにある。

例えば、第二次世界大戦中における日本の「敵国語の使用禁止」政策は、結果的に日本に徹底的な敗北を促したと言えよう。かつて日本の武士たちは、戦で勝利を挙げるために敵側を徹底的に知らなければ勝てないのだ、ということを知っていたのだが、戦時中の日本人はこの特有な「排他性」によってしか自国を守る戦略しか立てられなかったのであった。

こうした日本特有の「排他性」は、相手の本質を知る由もなく除外する傾向が強く、結果的に、現在で言えば、国際関係で新しく説得力のあるような政策が打ち出せないなど、あらゆる分野で世界各国から敗北し、「経済大国」とは名ばかりで、国際関係上での立場が弱くなるのである。

こうした悪い状況が、最近あった大事件であつたらうNY株式市場の大暴落の影響を受けて、ただでさえ不況の経済状況に更なる打撃を与えられてしまったという形で現れてしまうのである。ただ、最近では昏迷を続けるアジア経済を救おうと「アジア銀行」を設立しようといった、画期的な動きが日本側から提起しているなどの状況もある<sup>(10)</sup>。

だが、相変わらずアジア経済の不安定さが影響して、日本経済は回復の兆候が全くと言って良いほどに見られないのが現状である。やはり、「借り物の思想」<sup>(11)</sup>の上に簡単に乗っかって国を運営してきたという弱さが現れていると言えよう。

こうしたことから、日本が国際関係において内村鑑三が提起した「媒酌人」という役目を果たすようになるためにも、「竹馬の思想」よりも深い「思想」を探求しなければならない。こ

れが「日本の課題」と言えよう。

次は、この「日本の課題」とされている「思想」の探求をしてみたい。

## 2. 『至誠』の問題について

—「問い直された日本人の宗教心〈脳死問題とオウム真理教事件に触れて〉」より—

### (1) はじめに

前のところでは、日本の「借り物の思想」がひき起こしている現状を通じて、これから日本が探求すべき「思想」の必要性について述べた。ここでは、この「探求すべき思想」になり得るのではないかと、と思われる『至誠』の問題を例にとり、中村雄二郎の論文である「問い直された日本人の宗教心〈脳死問題とオウム真理教事件に触れて〉」を取り上げて考えてみたい。

### (2) 問題の所在

まず、中村雄二郎氏の問題提起において賛成すべき点は、脳死問題とオウム真理教事件の深層に「至誠」の問題が関わっているのではないかと、とした点である。

中村氏によれば、脳死とオウム真理教事件は「日本人の宗教心（仏教）との関わりで問われた」事件だという<sup>(12)</sup>。

中村氏は、脳死問題とオウム真理教問題に関し、其の問題の共通性、つまり根本的要因に1. 日本仏教の儒教とのシンクレティズム（折衷主義）2. 折衷主義による日本仏教の葬式仏教化（形式仏教化）したこと3. 折衷主義仏教によって「徳目の中心が他者に対する〈敬〉からより主観的な〈誠〉に移る」4. 折衷主義仏教の一環をなす老荘思想（または道教）が、一面に内面的な深化をもたらした反面、批判制や超越性を弱めた、といった点を挙げている。

例えば中村氏の意見によると、オウム真理教事件の犯行の引き金になった信者たちの精神喪失・心の空洞化といった「自己喪失」の状態を、〈誠〉による立場から及んだものと考えている。

この〈誠〉は、「明治維新を推し進めた幕末の志士たちによって、〈至誠〉として一層主観化されて」いったものであり、また誠実になることで時として人は嘘も付き、必要とあらば人をも殺すことができるというものだそうだ。

ここで私が思い起こしたのは、麻原彰晃が「地下鉄サリン事件」を正当化するために挙げた「ポア説」という救済説<sup>(13)</sup>であった。

仏教思想の中にある「ポア」という救済説は、魂をより高い世界に転生させるために、生かしておく悪行を積み重ねてしまうことによって、地獄に落ちてしまうかも知れない者たちの命を絶ってあげることによって、魂の救済をはかるというものである。麻原やオウム信者たちは、恐らく彼らの〈誠〉という立場から「ポア説」を用いて救済するために、「地下鉄サリン事件」という無差別大量殺人を行ったと言えるだろう。

この点に関しては、「至誠」とオウム事件との深い関係性を認める。

しかし、納得がいかないのは中村氏の指摘した〈誠〉とか「至誠」という観念というものは、いとも簡単に人を殺生することすら肯定してしまうほど浅はかなものでしかないのだろうか、ということである。もしそれが正しいのだとすれば、我々の国には自分たちを律するための効力を持ちうる「絶対的権威」は、国家の定めている「憲法」だけでしかないのだろうか。確かに、脳死問題にしるオウム真理教問題にしても、この〈誠〉とか「至誠」という観念に対して

日本仏教世界がしっかりと定義づけしてこなかったことが、こうした事件となって現れたことは納得できる。しかしながら、「至誠」が時として人を殺すというのはどういうことだろうか。

基本的に「誠実」であることは、「自分自身に欺かず」ということだそうだが、このことは自分自身が己を悟ること、即ち「自覚」することを指す。この「自覚」の精神は、仏教における「空は空自らを空ずる空」という基本精神<sup>(4)</sup>であり、「自覚」とは自分自身が一旦悟ったものを打ち消してまた「自己」帰ること、悟りの世界だけに己が執着しないことが真の「悟り」である、というものである。」

これによると、中村氏の指摘した〈誠〉の精神が持つ側面がオウムのような「悪」を引き起こしたというならば、私の視点から見ると、彼の指摘した〈誠〉は現実世界に生きるための〈誠〉ではなく、普遍的価値を持たないものになる。或いは、〈誠〉というものを前述したようなものとして捉えた中村氏の考え方自体、オウム信者らとなんら変わりはないとも言えるだろう。

さて、次の(3)ではこの「至誠」という精神が、人に嘘をつかせ、他人をも簡単に殺すこともできるというものでは無いということ、考えてみようと思う。

### (3) 『至誠』の問題

もし、人間の徳目としての「至誠」がその極限に人を殺すことも肯定するものであるならば、我々は「実定法」<sup>(5)</sup>と言う「法律」のみ正義の絶対性を依存せざるを得ないことになる。日本人の徳目とされた「至誠」とは、このような不安定なものでしかないことになるが、実際にはそうでは無い、というのが私の主張なのである。

「至誠」の問題は、「実在観」の問題とリンクしていると考えられるのである。

人間の「精神喪失」や「虚無感」というものは「実在観（自覚）」の喪失した状態から生じているのである。

例えばオウム真理教信者らをとった行動の背景には、この「実在観」が完全に失われた状態から生じた「仮想現実世界」があった。信者らの入信理由は、実在感を味わえる「場所」とか、「自分の居所」を求めることにあった。オウム真理教信者らの協議の致命的欠陥は、この「実在観」の問題を解決するために、本来から我々が求める以前に、「そこ」にあたえられている「場所」<sup>(6)</sup>に、わざわざ人為的に架空世界を創造したことにあった。

さらにこの架空世界（仮想現実世界）を正当化するために、既に記述したように「ポア説」と、キリスト教思想の「救済論」である「ハルマゲドン」とを結びつけ、これを彼らの〈誠〉における正義感とを混合させることによって、彼らは実在感を得ようとしたのである。

麻原彰晃の教義の欠陥は、まさにチベット仏教を基本としながら仏教の根本思想である「空は空自らを空ずる空」、これこそが「悟り」の極致であるということに到達できなかったことにあった。

また、この他に〈誠〉とか「至誠」というものが、其の極限に「他人をも殺す」ということが間違いだと主張する理由として、「存在価値」の問題がある。

「自殺」をしようとする者の立場で考えてみるとよいだろう。

「自殺」を考えるものが口々に言うことには、「私には居場所が無い」とか、「私は誰からも必要とされていない」ということである。「場所が無い」とか、「誰からも必要とされていない」という実在感の喪失は、「事実存在」しているという現実が見えないから起こることであ

り、こうした言葉の背景にあるものは、「存在価値」の問題である。

人間というのは、「場所」と「存在価値」とが結びついていないと、ただ「場所」が与えられているだけではいきられない。というのも、我々は「何の為に生きるか」ということを常に考える知的労働者でもあるからである。「何の為に生きるか」という問題を考える時点で、人間たちは「自己」の存在だけではなく、潜在的にも想定的にも「他者」の存在を考慮しているのである。ここには、少なからず「他者」との関係性を認識しているのである。そして更に、自分自身の「存在価値」と言う問題を抱え込むのである。

存在価値の問題を意識してしまうのは、自分自身のはかに「他者」が存在しているからである。人間がただ「生きる」だけならば、何も文字や言葉など持たなくても良いはずである。言葉や文字は、相手と自分との関係を結びつけるためのコミュニケーション手段だからである。

「人間は何の為に生きるのか」という問題と、「存在価値」の問題がぶつかった時、この問題を解決するために人間が考えることは、「自分が何に対して役割を果たすか」ということであろう。別名、「生きがい」の問題である。

オウムの場合で言えば、彼らの「生きがい」は〈誠〉に基づいて「ポア説」と「ハルマゲドン」の思想で、彼らにとっての悪しき人間たちを殺して魂を救済することであった。しかし、人間たちが「生きがい」に対するものとして「至誠」の精神をとるのであれば、人を殺すことを肯定するような精神があってはならないし、それ以前に、人は殺人肯定するような精神を「生きがい」とすることは、基本的にしないだろう。

従って、「至誠」とは単に内面的なだけの「至誠」それ自身をも否定することによって自らを超越できる「至誠」でなければならない。

人間は、「人を殺す」ことが基本的には悪いことだと考えているところがある。だからこそ、「法律」の中に「殺人」に対する刑罰が定められているのである。だからこそ、時に人を殺すこともあるというものに対し、人間は忠誠を誓って生きることに、どこかしら嫌悪感を抱くことがある。だからといって、人が生きていくことで、時には「法律」すら当てにできない状況というのが幾つもある。

例えば、ある国が独裁主義国家だった場合、其の国の「法律」は国民を無視した権力者だけの感情だけで裁かれると言った、無秩序で理不尽な「法律」があることが十分に考えられるからである。権力者の意にそぐわない者がいたとしよう。その意にそぐわない者が、たとえ権力者の側が間違っただけに立って正義を振りかざしていることを批判したことが正しかったとしても、裁かれて殺されるのは「正論を主張した」意にそぐわない者なのである。

また人は、こうした事件を、これが自分の運命だと諦めてしまう者もいれば、「理不尽な人の死」に疑問を抱いて秩序を求めようと行動に移す人もいる。こうした行動は、「実定法」の上に立つ「基本的人権」とか「自由」といった、絶対的普遍的価値あるものを探求しようとする姿勢からくるのである。

つまり、人間には目に見えない何か絶対的不動の理念を探求し、それに促して生きようとする性質があるのである。

これを「信仰」の中に見出して、宗教を信仰することによって生きようとする人もいれば、哲学者としてこの問題に取り組んでいこうとする者もいる。こうした行動は、人間が潜在的に「善」なるものに向かって生きようとする姿勢があることを現していると言えよう。

この場合の「善」も、「善」なる立場に執着するがゆえに善的立場から人を殺生することが

あってはならないという「善」である。真に「善的である」ということも、やはり「空は空自らを空ずる空」であると同様に、二重否定されたことによって絶対肯定されたものでなければならない。

「至誠」が「善行に欠くべからざる要件である」ならば、この「至誠」は、時として人を殺すことがあってはならない、というのはつまりこの点にある。

#### (4) 「脳死問題」と「至誠」との関係

現代の日本における「脳死」の判定の難しさも、実定法の上に立つ絶対的な「善」、西洋で言えば「基本的人権」とか「自由・平等・博愛」といった、いわば「自然法」<sup>(17)</sup>にあたる理念が構築できていないことにあるのは間違いない。

中村氏の指摘するように、儒教の影響による批判性・超越性の弱体化と日本仏教世界の教義の曖昧性による欠陥であろう。

そうした絶対的権威の理念構築ができない日本人が、「脳死」という一つの曖昧な「死」に対して納得ができないことの理由の一つには、恐らく、「脳死」を一つの人間の「死」と受け止めて脳死状態の患者の「生」を断ち切ることが「悪い行為」、即ち「殺人行為」と考えているためだろう。

また、「脳死」を人間の「死」として受け止めにくいことのもう一つの理由として、柳田邦男氏の著作『犠牲—サクリファイス—』にもあるように、脳死状態の患者に対して親身になって世話をしている内に、意識がないはずの患者が何らかの応答を形で示し、「生きていること」を訴えかけてくるということが稀にあるからかもしれない。

そして更に、日本人というのは基本的に「身体」と「心」をくっつけて人間の「生」を受け止めるという、仏教伝来以前からの宗教観があるという指摘も否めないであろう。

ここに一つの例として、心臓移植の逸話がある。

移植手術を待つ患者への臓器提供を促すために、担当医師が「患者さんの臓器を移植することによって、今度は別の患者さんの中で新しい命を与えながら、その人の中で共に生き続けるのですよ。」と説得したら、漸くその家族は移植手術の為の臓器提供に合意した、という話がある。

この逸話は、日本人が「身体」と「心」とを一緒に捉えていることを証明しているように思われる。ただ、ここで疑問が湧くのは、移植する臓器が心臓であったならば医師から前述したような説得がされれば納得がいくが、別の臓器だった場合にはどうやって受け止めるのだろうか、ということである。心臓は人間の生命すべてを担っている最重要部であるから、新しい命を送り込むという説明は納得がいく。しかし、別の臓器を提供するとなると心臓は動いているはずである。こうした状態の場合は、臓器提供に家族はすぐに応じるだろうか。

ただ、どの場合にしても日本人の脳死患者に対する受け止め方には合理性よりも「感情論」が優先されているように思える。

現実に「脳死」の状態というのは、一旦脳死状態になると時間が経過するに従って、肉体の細胞が次々に壊死を起し始めるという。最終的には異臭を放つようになり、肉体的機能の側面からみると、「脳死」は「人の死」と見なすことは可能である。

日本人の「死」の受け止め方が、最も顕著に表れていると思われる話に『古事記』にあるイザナミとイザナギの話がある。

火の神を生んで死んでしまった妻イザナミを、黄泉の国から連れ戻そうとする話があるが、夫イザナギは黄泉の国との約束を最後の最後まで守りきれず、地上にたどり着くまでに見てはならなかったイザナミの顔を見てしまう。彼が振り返った時に見たイザナミの顔には、蛆や虱が湧いており、恐ろしい形相であった訳だが、この瞬間イザナミは黄泉の国へ連れ戻されてしまうのだ。

この物語に、日本人の「死」の受け止め方を示すような根拠が隠されているように思うのである。

結局自分が約束を破ってしまったイザナギは、その醜くってしまった自分のかつての妻を見て、何を畏れたのだろうか。神に対してではない。自分自身の愚かさを悔やみながらも、イザナミのすっかり変わり果てた醜い姿に象徴された「死の世界」と、自分が生きている世界とが分断されてしまったことに畏れたのである。

黄泉の国に連れ戻されることは、人間の完全な死の状態を象徴するものであると考えられよう。日本人の心の中には、恐らく死者との関係を完全に絶たれてしまうことを畏れるところがある。だからこそ、肉体的機能の心臓が完全停止した状態での「死」を見て、漸く人の死を受け入れることができるのだ。だが、これも少し怪しいと思われるところがある。というのも、日本の行事の中に、「盆」といって、亡くなった親戚や家族らがこの時期にだけ我々の家に「霊」となって帰ってくるという考え方がある。

従って、こうした形をとって潜在的に何とか死者との関係性を維持しようという傾向があると思われる。

つまり、イザナギの破ってしまった約束が象徴しているのは、この行動によって相手の完全な死が確定すると同時に、脳死患者の関係が分断されてしまうことの怖さとも考えられるからである。そして、イザナギが約束を破ったことでイザナミが黄泉の国へ連れ戻されてしまったことが、もう一つ象徴しているのは、自分の意志でうかつにも相手の生命を止めてしまったことは、自分に対する罪でもあるが、それ以上にその相手に対し罪悪感を持つことを示していると考えられる。

従って、脳死患者に対して臓器提供を選択することによる「死」の確定を認められないのも、脳死患者への罪悪感と、法律に定められている殺人行為を犯すことへの怖さだけでなく、その死者との関係性が完全に閉ざされてしまうことが恐ろしいからだと思われるのである。

前述した医師の説得によって、漸く臓器提供に合意したという話も、殺人という犯罪行為への恐れも然りだが、新しい息吹を与えることで別の人の命を救うことによって、脳死患者を自分との関係を繋ぎ止めておきたいという気持ちの現われだと考えられるだろう。

ただ、この説に関して今一つ疑わしいのは、約束を破ったイザナギがどの程度自分自身に対して悪事・罪障制を認識していたか、ということである。恐らく彼にとってイザナミの変わり果てた醜い姿は「悪」そのものであった。しかし、イザナミは彼にとっては「他者」である。イザナギ自身の「罪の自覚」はどうだったのであろうか。恐らく自己の内面での「悪」への問いかけはなかったと思われる。

〈他者〉を「悪」とするような見方は、まさにオウム真理教信者らにも見られたものである。

絶対的存在者・超越者の存在や絶対的観念の不明瞭な日本人の宗教観が、日本人の「悪」の観念を自己の内面における「悪の問題」<sup>(18)</sup>への問いかけをすることよりも、〈自己〉と〈他者〉との関係性の中でしか見出せない傾向を育ててきてしまったのだろう。

中村氏の指摘するように、こんな状態の中では他者の行った「悪」に対処する方法はない。脳死問題でも問題となっているのは、「悪」とか「罪」とかいった問題が、〈自己〉や、〈他者〉を超えたところで議論されるのではなく、個人レベルで留まっている点にある。この問題も、自己内への「悪」の問いかけが無いことから生じている。

それでは、この「悪」への問いかけをさせるものは何であるのか。それが〈誠〉とか「至誠」という考え方からくるのである。何に対して「至誠」でなくてはならないのか、という問いかけが無いところには、「自己への問いかけ」は生まれない。

脳死問題にある、もう一つの根底にある問題は、脳死患者の「生」の存在価値であるが、この存在価値を考える際に出てくる「至誠」の問題がからんでくる。

従って、オウム真理教事件の根底にあるものと、脳死問題の根底にあるものが同じ問題から出てきているという中村氏の指摘は鋭いものであり、驚嘆すべきものがある。だが、中村氏の指摘の中で、私にとって納得のいかなかったものは〈誠（至誠）〉の捉え方であった。氏の指摘した〈誠〉が、その極限に人を殺すことがあるということが間違いであるのも、すべては前述したことがあるからである。

この〈誠（至誠）〉という観念を、きちんと構築できなかったことが日本仏教世界の欠点であり、日本人の宗教心の無さを生んだのである。これからは、この〈誠（至誠）〉を日本人の宗教心の根底にある理念として、しっかりと構築していかなければならない。

これこそが、これからの日本の、そして日本人全体の課題となるだろう。

## 結語

ジョン・ヒックの「宗教多元主義」の理論から、ポール・ニッターの「統一的多元主義」の理論を援用し、主にジョン・カブの『対話を超えて』（行路社刊）を参考に「宗教間対話」という手段を用いて、ホワイトヘッドと西田幾多郎の哲学的考察を基準において、東西文明融合のための宗教的・哲学的探求を試みてみた訳だが、結局この問題が根底に訴えてきたものは何であるかという点、「文明の融合」を考えるにしても「存在価値の問題」を問うにしても、そこには必ず「対人性」とか「関係」といった問題があり、こうした視点から「平和とは何か」を問わなければならないということである。

「平和」であることは、即ち「争いが無い状態」であることと定義することも出来るが、それ以上に深い問題が現代社会には存在している。

そもそもこの論文を書こうと思ったのは、東西世界の関係が緊密になってきた今日、様々な分野で双方の「ものの考え方」の相違が摩擦を引き起こし、冷戦体制の崩壊後は世界各地で紛争が起き、また国際政治においても争いや対立が起きていると言う事実を、できることならば改善せねばなるまい、という思いがあったからである。

この、何故「対立」や「摩擦」を避けなければならないのか、という理由を考えるということは、同時に「平和とは何か」という問題を考えることにつながる。これを考える時、その一つの理由として冒頭でも触れているが、これからの国際社会は一国の利益が他国に非常に大きく影響し、それが下手をすれば命取りになるという状態が地球規模で起きる危険性があるからである。

こうしたこともあって、国際関係におけるあらゆる分野における摩擦をできるだけ避けるよう努力することは無駄なことではなく、むしろ必要なことであり、その為の方法を考えることも



また必要であるのだ。

従って、国際社会のこれからの「在り方」として、双方の異なった文化・文明を尊重しつつ共生していくことが必要なのだということから、この論文を展開させてみた訳である。

あらゆる分野における「摩擦」は、各地の、また各民族の精神文化を構成しうるところのものの相違が引き起こしているのである。その精神文化を支えているもの（または影響してきたもの）が、恐らく「宗教」であった。

人間が「宗教」を持った時から、宗教は人間の生活の中に様々な形で影響を与えてきたことは、美術や音楽といった芸術世界を見るだけでも分かることである。

例えば、「宗教」が人間に及ぼす影響がいかに凄いものであるかというものに、芸術面においては「イスラム美術」や「仏教美術」などが挙げられる。また、ヨーロッパの中世では、神学者トマス・アクィナスによってキリスト教と哲学とが結びついた結果「スコラ哲学」となり、今もなお、現代ヨーロッパ人の思想の根幹を成している。

だからこそ、長い歴史の中で、「宗教」が世界各地にあらゆる形で存在しているがゆえに、その各々の立場における「正義」とか「正当性」と言った問題をめぐって争われてきたのである。

こうした歴史の流れの中で、ジョン・ヒックの「宗教多元主義」が登場し、世界に散在する宗教はどれも優劣の別なく、すべて対等な立場にあるとすることになった。キリスト教以外の宗教にも存在価値を平等に認めたとところが、ヒックの「宗教多元主義」理論の大きな功績であるといえよう。

こうした考え方は、この立場に立てば各国や人々が持つ様々な「思想」・「文化」・「文明」というものも、実は全く理解し合えないものではない、という希望を与えているとも捉えることが出来る。

こうした理由から、東西文明融合に関する問題を考えてみた訳だが、この問題の中からもう一つ解決しなければならない問題が、第三章に挙げた「日本の問題」であった。

国際社会（主に政治）における日本は、「先進国」として世界で位置づけられているが、これはかなり以前から指摘されていたのだが、欧米を中心として「日本の精神文化」の欠乏を指摘され、それ故に国際社会において信用をおいてももらえないことが大問題としてあった。（日本国憲法が定めている第九条は、この問題が根底にあるという一つの例である。）

「日本は、こらからはただ経済大国であるということだけでは各国から尊敬されません」という鋭い指摘は、国民を律するものとして、「法律」と言うもの以外に、それを越えたところにある「絶対的」なものが日本にあるか否かを問われた訳である。

欧米ならば「キリスト教」という精神文化、中国ならば「儒教」といった精神文化が代表している筈の一国の成立ちの核心部分を突かれた訳である。

「宗教」を持たない日本人と言われる我々が、本当に「宗教」を持っていないのか、また「それに準ずるところのもの」を全く持っていないのであろうか。

こうした問題が、今になって国際社会における日本だけでなく、国内社会においても問題となって現れてきているのである。

理念構築ができなければ、国際社会において新しい方向性を打ち出すことも出来ないことは目に見えているのである。

こうした問題を第三章で扱ってみて得た、一つの回答が「至誠（心）」である。

かつて明治時代に、内村鑑三が言ったところの「日本の天職」とは何であるのか、という問いに関する一つの回答であると思うのだ。

日本の新しい理念になるであろう、この「至誠（心）」は、もともと仏教の中にあったものである。三章二節でも論じたように、日本仏教世界がこうした方向性を見出してこれなかったことが大きな欠点であった。

理念構築ができないならば、各国の思想の背後にある理念を理解し、また自国とは異なっている文化的背景を持つ国と、ぶつかりあいながらも自らの国の新しい方向性を世界に提示することは不可能である。

今世紀最大の歴史家といわれるA・トインビーが指摘していた問題である、「人類にとっての最大の闘争は、宗教の問題から出てくる」と言う言葉が、まさに今の国際社会を歌っているのである。これは、暗に宗教問題からでてきたジョン・ヒックの「宗教多元主義」理論やポール・ニッターの「統一的多元論」の重要性と、ジョン・カブラが積極的に行っている「宗教間対話」の必要性を促している。

これらの理論を援用しながら、「東西文明の融合」はどのようにして成されるべきか、ということをや々と論じてきた訳だが、最後に、私がこの論文を書き上げてみて新たに残した問題が、改めて、このヒックやニッターらの理論や「宗教間対話」といったものが、いかなるものでなければならないか、ということである。これはかなりの労力と根気を要するものであり、かなりの年月を費やさねばならないが、やってみるだけの価値はあると思われるのである。

## 註

### 序章 問題の所在

- (1) 渡辺利夫、『NHK 人間大学7～9学期 華人ネットワークの時代—アジア新潮流』、NHK出版、1997年、参照。香港は1997年7月1日まで、英国の植民地支配下に置かれており、香港住民の政治的自由や政治活動は厳しく制限されていたものの、個人や企業の経済的諸活動に対しては、これを保護しないかわりに規制や干渉も一切行わないという、「積極的不介入主義」政策をとり、経済的諸活動に対して積極的な価値を見出すことを基本原則としていた。
- (2) 渡辺利夫、前掲書、p.7参照。香港返還は、中国の立場からすれば香港に於ける主権が漸くにして回復されるのだ、ということで中国側は「回収主権」とか「回帰祖国」といった表現を用いていた。「回帰祖国」とは、香港側の立場が顕著に表れており、「自らの決断で（積極的に）本国へ戻るのだ」という香港側のスローガンとして使われている。
- (3) 渡辺利夫、前掲書、p.24参照。
- (4) アーノルド・トインビー『試練に立つ文明』現代教養文庫、1996年。
- (5) 衛藤藩吉・渡辺昭夫・公文俊平・平野健一郎『国際関係論 第二版』東京大学出版、1989年、第三章「協力と対立」第八節「国際道義と国際平和」参照。
- (6) 衛藤他、前掲書、p.138、p.246、p.247、p.260、p.278、p.280参照。
- (7) 衛藤他、前掲書、p.138参照。
- (8) ジョン・B・カブ・Jr. 『対話を超えて』延原時行訳、行路社、1993年
- (9) ジョン・ヒック『宗教多元主義』間瀬啓允訳、法蔵館、1996年の他、稲垣久和・間瀬啓允編『宗教多元主義の探究—ジョン・ヒック考』文明堂、1995年、参考。ジョン・ヒックは『宗教

多元主義の探究』の中の「自分史」の章で、様々な宗教との出会いを通じて、いつしか諸宗教全部に通用する宗教哲学の必要性を感じるようになり、「宗教多元主義」の理論を提唱する。ヒックの「宗教多元主義」に関する詳細は、前者の著作ほか、『神は多くの名前を持つ』（間瀬啓允訳、岩波書店、1986年）の第六章「キリスト教と宗教間の対話」（p.176～216）の中で述べられている。

- (10) 稲垣・間瀬、前掲書、参照。
- (11) 熊澤義宜・野呂芳男編『総説 現代神学』（日本基督教団出版局、1995年）所収の論文「諸宗教との対話」の中で、延原時行教授は、「宗教間対話」の方法として試金石の手段を提案している。試金石とは、元々人の価値や能力を見極める材料となるものの意味で使用されているが、ここでは貴金属にこすりつけ、その純度や品位を調べる為の、珪酸を主成分とする石の意味から、仏教とキリスト教の対話をするに当たっての方法として援用している。
- (12) Paul Knitter, *No Other Name?; A Critical Survey Of Christian Attitudes Towards the World Religions* (Marynoll, New York: Orbis Books, 1985).
- (13) ジョン・カブ、D, R グリフィン『プロセス神学の展望—概論的解説』新教出版社、1993年、第一章「プロセス哲学の基本概念」参照。
- (14) ジョン・B・カブ他、前掲書、p.18参照。
- (15) ブリタニカ国際大百科事典15、p.482、「光」の項目参照。
- (16) 稲垣他、前掲書、p.2参照。

## 第二章 東西文明融合の方法としての宗教間対話

- (1) 「カノッサの屈辱」事件について。1077年に聖職叙任権をめぐる神聖ローマ帝国皇帝ハイน์リヒ4世が争いの末、教皇グレゴリウス7世から破門されたため、教皇がイタリア滞在中、カノッサ城の門前で、雪の中を3日間行んで赦免を請い、ようやく許されたという事件。この当時、破門されるということは、人として生きる権限を奪われたのと同じことだった。
- (2) マックス・ウェーバー『プロテスタンティズムの倫理と資本主義の精神』大塚久夫訳、岩波文庫、1989年参照。
- (3) ジョン・ヒック、前掲書、参照。
- (4) 上田閑照編『西田幾多郎 哲学論集Ⅲ』岩波文庫、1989年、上田閑照氏自身の解説（p.399以降）参照。
- (5) ジョン・B・カブ・J r. 『対話を超えて』行路社、1985年、第五章三節参照。
- (6) 柴 宜弘『ユーゴスラヴィア現代史』岩波新書、1996年、参考。
- (7) 上田閑照編『西田幾多郎 哲学論集Ⅲ』岩波文庫、1989年、「場所的論理と宗教的世界観」より参照。

## 第三章 日本の問題について

- (1) 『内村鑑三 信仰著作全集24』教文館、1963年、p.17、「日本の天職」参照。内村は「日本の天職」の中で、日本が全世界の為に一体何をすべきか、また日本人は人類、文明、並びに従来の進歩の発達に対して何をすべきかを述べている。内村は、「天職」というものについて「人々各々その天の命ぜし職に安んじ、これに従するにおいて自信もこれによりて著大の幸福を得、世もまたこれによりて著大の利益を得るものなり。（中略）また人々各々「天職」ありとする時に、国民なるものもまた一つの集合体にして、相抱けてもって人間界を組織するものなれば、宇宙に目的あると同じく、また一個人に天職あると等しく、各国民にもこれに特別な天職あって全地球の進歩を補翼すべきものなり。」（同著p.18）と、考えていた。
- (2) 同著p.19参照。
- (3) 同著p.23参照。

- (4) 『内村鑑三 信仰著作全集4』教文社、1963年、「地人論」より。p.90参照。
- (5) 内村鑑三、前掲書、p.25参照。
- (6) 福沢諭吉に関しては『福音と世界』1996年、12月号、新教出版社より、「特集 戦後思想とキリスト教」の池明親氏の論文を参考にした。(p.6~10) 菊池大麓については『ブリタニカ年鑑 1996』の「世界に訴える日本の主張」(p.12)を参照した。前者の論文では、池氏は福沢の『文明論之概略』という書物について評価しつつも「彼の思想が政治的リアリズムに踏みとどまった限界に寂しい思いをした。ここに日本思想の限界を感じる。」と述べている。更に「宗教的、哲学的深さの欠如」を指摘し、時代を超えられる思想たりえないことを指摘している。後者では、平野勇夫氏が明治時代の「日本の主張」について書かれた論文の中から菊池大麓の論文について論じている。近代学術者の開拓者である菊池大麓の書いた論文は、主として強烈な「脱亜入欧」への願望につきる。この強烈なる願望は下手をすると、アジア蔑視につながる危険性が含まれていた。この論文のなかにも「宗教的、哲学的深さの欠如」がある。
- (7) 上田閑照『西田幾多郎一人間の生涯ということ』岩波書店、1995年、参照。
- (8) 西田哲学の「場所」について。これについては西田の『善の研究』(岩波文庫)と言う著作の中に「絶対無の場所」という用語があるのだが、ここでは(7)で用いた上田閑照氏の著作、第四章「禅と哲学」(p.97~134)を参照した。
- (9) 新潟日報「日報抄」1998年、1月12日付けのものから参考にした。
- (10) 船橋洋一「アジア通貨危機が浮上させた〈日本問題〉」(新潮社刊『Foresight』1998年、No.1号参照。
- (11) 新潟日報「日報抄」1998年、1月12日付けのものから参考にした。
- (12) 中村雄二郎「問い直された日本人の宗教心」『新潮8月号』(新潮社刊)1997年、p.233参照。
- (13) 仏教思想の一つで、元々の意味は、人々がこれ以上悪行を重ねてしまうと地獄に落ちてしまう危険性があると判断した場合、その命を絶つことによって魂をより高い世界に転生させるというものであるが、オウム真理教の理解では「生かしておく」と悪行を積み地獄に落ちてしまう者の命を絶つのは、客観的に見れば殺生だが、別の見方からすれば立派なボア(救済)である」とし「地下鉄サリン事件」による殺人を肯定した。
- (14) この仏教の基本精神は、ナーガールジュナ(竜樹)が定義したもの。本論文の第二章(2)宗教間対話における「場所」と「存在価値」の問題のところでも触れている。
- (15) 人間が定めた、社会に現実に行われている法。現行法ともいう。それとは異なり「自然法」という、人間が定めたものではなく社会生活の中で自然に生じ、存在している法がある。哲学的意味としては、自然界の一切を支配すると考えられている原理。
- (16) 註(8)の項目参照。
- (17) 註(15)の項目参照。
- (18) ジョン・カブ、グリフィン著『プロセス神学の展望』新教出版社、1993年、第四章「自然の神学」p.105参照。

#### 参考文献

- ・衛藤藩吉／渡辺昭夫／公文俊平／平野健一郎『国際関係論 第二版』(東京大学出版／1989年)
- ・稲垣久和／間瀬啓允『宗教多元主義の探求—ジョン・ヒック考』(文明堂／1996年)
- ・小野寺功『大地の哲学』(三一書房／1983年)
- ・上田閑照『西田幾多郎一人間の生涯ということ』(岩波書店／1995年)
- ・上田閑照『西田幾多郎 哲学論集Ⅰ』「場所」p.67、(岩波文庫／1987年)
- ・上田閑照『西田幾多郎 哲学論集Ⅱ』「絶対矛盾的自己同一」p.7、「歴史的形成作用としての芸術的創作」p.85、「自覚について」p.177、「場所的論理と宗教的世界観」p.299、(岩波文庫／1989年)

- 西田幾多郎『善の研究』（岩波文庫／1950年）
- 内村鑑三『内村鑑三 信仰著作全集4』（教文館／1963年）
- 内村鑑三『内村鑑三 信仰著作全集24』（教文館／1963年）
- 熊澤義宜／野呂芳男『総説 現代神学』（日本基督教団出版局／1995年）
- 梅原 猛『共生と循環の哲学』（小学館／1966年）
- 延原時行『至誠心の神学—東西融合文明論の試み—』（行路社／1997年）
- 柴 宜弘『ユーゴスラヴィア現代史』（岩波新書／1996年）
- マックス・ウェーバー『プロテスタンティズムの倫理と資本主義の精神』（大塚久雄訳／岩波文庫／1989年）
- アーノルド・トインビー『試練に立つ文明』（現代教養文庫／1996年）
- ジョン・B・カプJr.『対話を越えて—キリスト教と仏教の相互変革の願望』（延原時行訳／行路社／1985年）
- ジョン・カプ、D・Rグリフィン『プロセス神学の展望—概論的解説』（延原時行訳／新教出版社／1993年）
- ジョン・ヒック『宗教多元主義』（間瀬啓允訳／法蔵館／1996年）
- アルフレッド・ノース・ホワイトヘッド『ホワイトヘッド著作集7 宗教とその形成』（齋藤繁雄訳／松社／1986年）
- ブリタニカ国際大百科事典8「宗教」の項目
- ブリタニカ国際大百科事典15「光」の項目
- ブリタニカ国際大百科事典16「文化」の項目
- ブリタニカ国際大百科事典18「明治維新」の項目
- ブリタニカ国際年間1996「世界に訴える日本の主張」
- 樋泉克夫「地政学から再考すべき〈香港返還〉」（新潮社『Foresight』No.6／1997）
- 水木 楊「香港に忍び寄る〈危機〉の足音」（新潮社『Foresight』No.7／1997）
- 船橋洋一「アジア通貨危機が浮上させた〈日本問題〉」（新潮社『Foresight』No.1／1998）
- 渡辺利夫『NHK I 人間大学7～9学期 華人ネットワークの時代—アジア新潮流』（NHK出版／1997年）
- 中村雄二郎『問い直された日本人の宗教心』（新潮社 刊『新潮8月号』1997年）
- Alfred North Whitehead, *Process and Reality*, Corrected Edition eds. David R.Griffin and Donald W.Sherburne (New York: The Free Press, 1978).
- Paul Knitter, *No Other Name?; A Critical Survey Of Christian Attitudes Toward the World Religions* (Maryknoll, New York: Orbis Bookis, 1985).

（研究生論文指導教員 延原時行）