

21世紀の国際社会における「対話」の必要性 ～滝沢・ブーバー・ハンチントンの所論をめぐって～

95E068 大 矢 知香子

序文

世界の現状と「対話」の必要性

1998年10月29日イランのハタミ大統領から、国連の議題に「文明の対話」を提案され、それが全員一致で決議された⁽¹⁾。ここにイランが、提案した大きな理由として、1996年11月に刊行されたアメリカの代表的な政治学者、サミュエル P・ハンチントンの著作「THE CLASH OF CIVILIZATIONS AND THE REMAKING OF WORLD ORDER (文明の衝突)」〈以下「文明の衝突」〉の存在が挙げられる⁽²⁾。この著作では、世界を、9つの文明圏（西欧、ラテンアメリカ、アフリカ、イスラム、中国、ヒンドゥー、東方正教会、仏教、日本）に区分し、それら文明圏の衝突こそが世界平和にとって、最大の脅威であると指摘している。だが、本当に文明間の衝突、つまり、文明間での戦争が、未来の世界平和に必要不可欠なのだろうか。その問いに対し、世界が出した答えは「NO」であり、「世界平和には、「文明間の対話」が必要である」というのが代わりに出された結論である。では、「文明間の対話」とは、いったい何を意味しているのだろうか。以下に、「対話」という観点から、そのことを明らかにしていこうと思う。

1990年以前、世界の均衡は、資本主義国家であるアメリカを中心とした西欧諸国と、社会主義国歌であるソ連・中国を中心とした東欧諸国との、「冷戦」と呼ばれる二大イデオロギーの「対立」によって、保たれていたかのように見えた。だが、この二者の「対立」は、1991年クーデター（8月19日）の末のソ連邦共産党解体によるソ連崩壊の結果、その約70年間の緊迫の歴史は終止符を打たれることとなる。そして、その出来事は、ソ連だけでなく、中国・東欧諸国等、他の社会主義に、程度の差こそあれ資本主義化を進めた。それに伴い、対抗勢力を失うこととなった資本主義陣営は、社会主義を打ち消すかの様に、更なる勢力拡大をすることとなる。確かに、20世紀の歴史とも言えるその「対立」における緊迫は、ソ連が崩壊することによって、終焉を迎えることとなった。だが、「対立」の除去に成功した今、次に私達は何処に向かったらよいのだろうか。真の国際平和の構築がされ得る条件は、この出来事によって、満たされたといえるのだろうか。この問題を、解明するに当たって、より明確にするために以下に少し二者間の根本である「個人主義」と「全体主義」、それに基づく「資本主義」と「社会主義」について言及していきたいと思う。

（1）現世界における「個人観」と21世紀に向けての「個人観」

現在、世界における「個人観」として、アメリカ・西欧諸国を代表とする資本主義国家に比較的多く見られる「個人主義」、ソヴィエト連邦〈以下ソ連〉・東欧諸国を代表とする社会主義国家に見られる「全体主義」が存在する。「個人主義」とは、個人が基本・重要であると考え、その権利と自由と価値を見いだす考え方である。一方、「全体主義」とは、「個人主義」

と相対し、国家・社会・企業等に見られる集団の利益が、一個人の利益や自由の価値に優先すると考える主義である。まず、「個人主義」であるが、この思想の根本には、キリスト教的人間観が大きく影響を及ぼしていると言えるだろう。なぜなら、この「個人」という考えは、「超越神」にその対象を求めるからである。特に、16世紀に起こったカルバンの宗教改革は、教会（世俗的な存在）の「神」への媒介を否定し、神と人間との契約を全面に打ち出したことは、その個別性を強調したといえる⁽³⁾。最近では、ソ連が崩壊したのを受け（「ソ連が崩壊」イコール「資本主義思想の勝利・優越」と言う見方からか）、資本主義国に多い「個人主義」が全世界において主流になりつつある様である。だが、近年その「個人主義」崇拜により、個人の主導権が余りにも主張され過ぎ、「神」のもと他者とお互い個性を平等に、かつ、尊重し合うための権利や自由が「利己主義」的な、他人を顧みないものへと変化してきている。そして、この「個人主義」の名を語った「利己主義」こそが、「排他主義」又は現アメリカに見られる犯罪の日常化・一般化（現在日本でも砒素を使った保険金詐欺事件や中・高生のナイフ殺傷事件に現れている様に、この日常化は進んできている。）の大きな理由となっているのである。

一方、「全体主義」とは、資本主義社会の生み出した階級を否定し、皆の平等や自由を積極的に自分たちで管理していこうとする姿勢である。つまり、神との関係ではなく、社会という人為的なものによる自己価値の決定の委託と言える。

しかし、「全体主義」も理想の「個人観」ではない。なぜなら、集団の一員としての「個人」を強調する余り、「個人」という名の「没個性」を強い、思想の「他者性」を認めないという点で、「全体主義」も「排他的」であるからである。「利己主義」や「排他主義」から生まれるのは、他者との「対立」そして「衝突」のみである。また、「人間は、世界内存在である」とハイデガーが述べる通り、私達人間は、他者関係性で成立している「世界」と自己存在の二者を切り離したり、どちらか一方のみで、生きていくことはできない。つまり、自己存在は他者と呼応関係なのである。そして、そこには、自己を通し他者を見る「他者理解」が必要不可欠といえる。更に、「他者理解」の手段としての、個々人を尊重した上での他者との「対話」も、不可欠と言える。すなわち、21世紀に求められている「個人」とは、「対話主義的個人主義」と言うことが出来るだろう。

（２）「冷戦終結」の真意

「冷戦」の終結とは、社会主義が、資本主義に敗北したということなのだろうか。「資本主義の勝利」の真意とは一体何か。これらを、解明する事によって、これからの世界の方向性を探って行こうと思う。

ソ連邦崩壊の最たる理由は、「排他的」なその性格によるものと言えるだろう。

社会主義は、国家そのものを工場の様に見立て、人為的に管理する「計画経済」の形を取る。又、個人平等を管理するその構造上、末端にかけても、例外は許されない。それは、経済、金融、軍事、教育等、国家に内在する全てのものにそれは適用される。もし、例外を許したならば、その思想は、根本から揺り動かされることとなるのである。その他を認めることが出来ない性格は、国民の抑圧を生み、ますます急速に発展していく世界に、流動的に対応できず、遅れを取る形となった⁽⁴⁾。その抑圧と貧困は、国民の反発を誘発し、結果、ソ連邦は崩壊した。一方、資本主義国家は、その歴史を発展という形でぬりかえていった。この「神」に対する

「個人」によって作られていく国家は、神意を体現した諸個性を、余す事無く自己増大の糧としていった。この傾向は、個人や企業のみならず政治面でも見られた。それは、本来性質の違う、国家で個人の価値を認めその価値を保証していく社会主義的観念から生まれたものである「社会福祉制度」や「公教育の保証」等の取り入れからも伺える⁽⁵⁾。つまり、資本主義は、神と個人との関係から、神意を実現するための諸個人の情報交換とその摂取というプロセスを生み出したのである。これは、もちろん移民の多さから生まれた術とも言えるだろう。どちらにせよ、このことは、資本主義に柔軟さを生んだ。そして、この柔軟さは、全世界へ資本主義を（例えそれが社会主義国家でさえも）広めていく力を生んだ。もし、社会主義よりも、資本主義が優越するとするならば、この資本主義に他の（特に社会主義）諸主義を融合し、補強していくその「対話力」であると言えるだろう。この観点から見ると、ソ連邦の崩壊は、資本主義の融合のプロセスであると言う事が出来る。すなわち、資本主義や諸主義との対話の過程だったと言えるのである。この様な面からも、21世紀において、いかに「対話」が重要であるかが解るだろう。

（3）真のグローバル化とはなにか。

ソ連が崩壊、「対話」が始まった今、世界では、資本主義陣営を中心としたグローバル化が進んでいる。それは、Global Standardとされる3つの標語からも見て取れる。まず第一に「民主主義」(Democracy)、第二に、「自由主義」(Liberalism)、第三に「市場経済」(Free Market Economy)が、それである。そのことを、フランシス・フクヤマは、自らの著書「歴史の終わり」によって述べている。まずソ連の崩壊の理由を述べる。社会主義国では、国家内において平等をこわ声高に叫ばれた。このことによって、相互間の「優越願望」の欠如、そしてそれに伴う「優越願望」を満たすための「気概」の欠如を指摘した。そのうえでフクヤマは、それら全てを満たす存在として、民主主義的資本主義社会を挙げその台頭を支持した⁽⁶⁾。すなわち、資本主義がこれからの世界の普遍政治として最も妥当な存在であると主張したと言える。

これはハンチントンが「文明の衝突」で指摘する「ケマル主義」と言えるだろう。この「ケマル主義」とは、近代化を受け入れる際、非西欧社会の宗教的な価値観等はそれを疎外する存在としそれを破壊しそれをうめる形で西欧化を取り入れるべきとする主張で、主に西欧人に支持された考え方である。

これはアーノルド・トインビーが主張したヘロデ主義に代表される思想であるのだが、後に、トインビーは「試練に立つ文明」においてその思想を更に発展したものに变更しているが、後に記述するのでここで述べることは控える事にする⁽⁷⁾。この他に、日本の鎖国に代表される他文明（文明）を受け付けない「拒否主義」、そして最後に、近代化をその国の文化と融合させる「改革主義」が存在する。この「改革主義」は、主に非西欧文明に支持されるものであった。しかし、この3つの選択支の中で、「ケマル主義」が、フクヤマの言う通り、最優の選択肢と言えるだろうか。イランにおいてシャーが「ケマル主義」を採用して、イラン革命が起こったこと、トルコにおいて建国の父であるアタチュルクがそれを採用し、その後、イスラム福祉党の台頭を許していることから、それらは適切な選択ではないことがわかる。

では真のグローバル化とは何なのだろうかという疑問が残る。

グローバル化とは、全世界的規模で全てを考えていくことで、西欧化の様に何かしら一つの

価値観を世界の価値観へと画一化するものではない。このことを笹尾典代は、「グローバル化とは、文化や価値といったものの画一化ではなく、むしろその外様性、固有性を相互に認めあう必要性を人間の意識にもたらす過程である。」と定義付ける⁽⁸⁾。又、オリヴィエ・ドルフェスは、「グローバル化は、あるところでは発展をもたらし、べつのところでは排除や疎外状態をつくり出し、過去のを払拭しながら新たな境界線を作り出す。グローバル化は、各場所の特殊性を除去しないのと同様に、その歴史を一掃することはまったくない。」とさらに性格付けている⁽⁹⁾。このことから、文明という観点からでは、融合するが、それは「ケマル主義」が主張する非欧米諸国の一方的な西欧化の受け入れではなく、それは西欧諸国そして非西欧諸国両者においての、相互変革を目指しつつ、かつ同時に独自性を持つという、（相互変革による多少の西欧化が見られることから）一部「ケマル主義的」な要素を持った「改革主義」と言える。

そのことを、アーノルド・トインビーは、まだその当時冷戦だったにもかかわらず、「試練に立つ文明」において西欧文明を「（非西欧からの）影響の反対攻勢を受けて、ほとんど痕跡をとどめないまでに変形されてしまうであります。」とし、その後の西欧、非西欧の区別を「全く取るに足らない区別と見えてくるであります。」と、個々の区別を残した上で、人類の統一性（他者の区別を多少なりとも尊重している点で画一化ではない）を認めている⁽¹⁰⁾。さらに、この文明同士の統一性を平和的に進めていくためには、文明間における「対話」が必要であるとした。又、その「文明」は、その根底の多くを宗教に依存するとし、その「文明間対話」における「宗教間対話」の不可欠性を指摘した。

以下に、本論考では、こうした「対話」の不可欠性の観点に立脚しながら、第一章ではキリスト教文明と宗教間対話、二究極者の問題、第二章では滝沢哲学と宗教間対話、第三章ではブーバーにおける「対話」の指針、ブーバーによる宗教間対話、ブーバーと仏教思想、第四章では滝沢哲学とブーバー哲学の再検討～原関係論をめぐって、ブーバー哲学による滝沢哲学の補足を順次考察して行くという方法を採用したい。最後に、第五章である結語で、ハンチントンによる「文明の衝突」を対話論的な視点から批判的に再検討し、その文明論的な位置を精確に見極めることとしたい。

第一章

キリスト教文明と宗教間対話

ここでは、キリスト教の対話の歴史を例にとって、どのような経過を経て宗教間対話が叫ばれるようになったかを見ていこうと思う。

20世紀以前において、キリスト教文明の一般的な立場は、「キリスト教絶対主義」であった。フローレンス公会議（1438～1445）では「カトリック教会の内に生きていない者たちは、異教徒のみならずユダヤ人、教会分離論者もふくめて皆永遠のいのちにあずかる者となることはできず、この者どもが世の終わりまでに群れに加えられないかぎり、いのちの主を離れて「悪魔とその使いたちとのために用意されている永遠の火にはいる」〔マタイ25・41〕であろう⁽¹¹⁾。」と宣布されたのであるが、これは異教徒を認めないその絶対主義ぶりがよく表されていると言える。又、その後も1910年にエディンバラで開催された第一回世界宣教協議会において、ユリウス・リヒターの「宣教弁証論は、非キリスト教的諸宗教に対抗して、キリスト教こそが唯一の道、唯一の真理、唯一の生命であることを示し、非キリスト教的諸宗教を立ち退かせ代わっ

て異郷の国民生活の土壌の中に福音主義的信仰とキリスト教生活とを植え込むことを追い求める、神学の一分野である。」という言葉からも判る通り、そのキリスト教絶対主義の思想は20世紀に第二ヴァチカン公会議が開かれるまで、欧米世界では公然なものとなっていたと言えるだろう。この立場は、自国文明の普遍性への確信を根拠に、非キリスト教国への、改宗と生活面での西洋諸国の価値観への移行を目的とした自国文化の植民地的拡大を支持していた⁽²⁾。

20世紀において、キリスト教を対話の方向へ導いた大きな出来事は、1962～65年開催された「第二バチカン公会議」この会議の功績は、教皇パウルス6世が、「父なる神は善人にも悪人にも日を照らし、義人にも悪人にも雨を降らし」（マタイ5．45）⁽³⁾という記述に基づき、もうその第二回会期開会式において「教会は諸宗教と対話し、各宗教が持つ善いもの、真実なものを認め、神を礼拝する宗教的精神を保持し、真の文化に貢献する務を自覚するように勧める。」という言葉からも解る通り、かなり他宗教に対し柔軟な対応がされている⁽⁴⁾。この柔軟策は、カトリックの神学者であるハンス・キュンク、カール・ラーナーの包摂主義的な提言によるものが大きいと言える。ハンス・キュンクは、神の恵みの許しのもと、諸宗教全てが、救いの道であることが出来るとしたことにある⁽⁵⁾。又、カール・ラーナーは、さらに加え他宗教を信仰しながらもキリストの恵みを受く人を「匿名のキリスト教徒」とする見解を取り入れることにより、他宗教へキリスト教的な救いへの道を見い出した⁽⁶⁾。この非キリスト教の中に、神の救いを見い出した事は、従来のキリスト教以外の諸宗教を邪教とする立場や、20世紀の偉大な神学者であるバルトに代表される「教会の外には原理的には救いはあるが、実際上では、あり得ない」とするその立場を刷新するものであったと言える。だが、これらは、キリスト教を他宗教を導く優越的存在とした点で、従来のキリスト教絶対主義から完全に抜け切ったとは言えないだろう。さらにカール・ラーナーの見解では、その人が望まない「匿名のキリスト教」とした点でキリストの救いの押し付けであると言えなくもない。後に、この包摂主義を批判する形で、ジョン・ヒックの多元主義、そして、それを発展させたポール・ニッターの統一的多元主義が台頭することとなる。多元主義とは、キリスト教に見られる「超経験的神」が、経験上は、多種多様な姿で自らを顕した結果、多くの諸宗教を生むこととなったと見る見解である⁽⁷⁾。そして、その現れた諸宗教に、差別からの解放等の同一の「神意」を見い出し方向性の統一を図り、より実践的にしたものがニッターの統一的多元主義である⁽⁸⁾。これら2者は、先述した、「包摂主義」に比べ、「キリスト教」中心から、「超越神」を中心としたことによりキリスト教とその他の諸宗教の平等性を強調することとなった。しかし、全ての宗教のルーツを統一し、説明し得たかの様に見えたこの理論も、仏教における「超人格的救済」（ないし禅宗で言う「覚」）を説明するには至らなかった。これら「人格的救済」と「超人格的救済」の主体である二究極者の問題は、現在、「宗教間対話」の残された大きな課題の一つとして議論されている。

そして、今、その問題の解決の光として、「インマヌエルの原事実」を根本とする滝沢哲学が注目を浴びていると言えよう⁽⁹⁾。このことは以下に詳しく触れることから、此処での言及は避けることとする。

二究極者の問題

ハンス・キュンク、カール・ラーナーの包摂主義、ジョン・ヒック、ポール・ニッターの主張する多元主義と、移項する中、それらの論議の中には仏教における「超人格的救済」について

論述されることはなかった。これは、キリスト教信仰者において、絶対神である。「人格的神」の存在しない救いは、神秘主義とされ、理解され難いものとして避けられていたことに由縁する。だが、それでは二者は永遠に語り合えないものとして存在しなければならないことになる。しかし、その懸念は、滝沢によって幸運にも打ち砕かれた。その滝沢哲学の論ずる所を知る前に、それに立ちはだかる「二究極者」の壁を少しここで明らかにしていこうと思う。

キリスト教における「人格的救済」において、「神」とは世界全てを創った「創造神」であり、全他全能の神とされ、又、不完全である人間には語り得ないものとされる。つまり、この世界における絶対的な存在、「絶対神」とされる。一方、人間はその「絶対神」と契約を結ぶことにより、その存在を存在たらしめることができる。そして、その絶対神による呼び掛けに、責任を以て答えることによって、人間は神により救済へ自己の存在を導くことが出来る。

又、「真理」とは、神の中に存在し、その「神意」を表したものとして、「福音」も「真理」とされ、その神意を人間に「聖霊」を媒介として伝えるため「聖霊」の存在もキリスト教では「真理」として扱われる。

一方、仏教における「超人格的救済」には、創造神的存在は存在しない。其処にただ明らかにされるのは、「空」と「現象界」の間に横たわる宇宙的パワーである。そして、その宇宙のパワーである「慈悲」を自覚し覚ることが「救い」とされる。その事からも、仏教において「空」（超人格）の言及を無視することは出来ない。「仏教大事典」に抛れば、「空」とは「単なる「無」（非存在）ではない。存在するものには、自体・実体・我などというものはないと考えること。自我の実在を認め、あるいは我および世界を構成するものの永久の恒存性を認める誤った見解を否定すること。無実体性。」とされる⁽¹⁰⁾。すなわち、「空」とは、諸常無情を会得する事と言えらる。さらに加えるなら、「空」は、「現象界」における「真理」である「縁起」と実体の非恒久性という点でその性質を同じくする。ちなみに、「縁起」とは、「すべての現象は無数の原因や条件が相互に関係しあって成立しているものであり、独立自存のものではなく諸条件や原因がなければ、結果もおのずからなくなるといふこと」であるとされる⁽¹¹⁾。この点で、神の存在が「真理」とされるキリスト教とは、大きくその性質を隔てているのである。又、「空」は、「空自らを空ずる空」という形で自らの存在を否定する。よって、現象界の否定の否定（絶対肯定）が、真理となるのである。言い換えれば、現象界そのものに真理が内在すると言えよう。この「現象界」に再び戻ってきた状態こそが「覚り」であり「超人格的救済」なのである。そして、キリスト教信仰者達が、「Goodless」と言い敬遠した理由もここにあると言える。

では、全く違った二者間に「対話」の道筋は残されていないのだろうか。その解決を、以下に示す滝沢理論で解明していくことにする。

第二章

滝沢哲学と宗教間対話

前章までですでに、如何にして宗教間対話が世界において重要になったかを論じてきたわけだが、ここでは実際に、現在宗教間対話で最も重要な論議として論議されている「仏教とキリスト教における二究極者の問題」を、滝沢克己の「インマヌエルの原事実」の哲学を方法論として、以下に解明していこうと思う。

「すべての有限の存在者は、自由意思的な人間を含めて、けっしてそれ自身に由って自ら存在するもの（実体もしくは主体）ではない。いなむしろそれはただ、絶対無限・真実自由自在な主体、すなわち永遠の生命なる神により神において、始めて事実存在する。」⁽¹⁾

これは、滝沢が、事実存在の「足台」⁽²⁾にいる「(インマヌエル) 神」を説明し、その二者の関係とは何であるか述べた言葉である。

我々が事実存在しているということは、例えそれが善であろうが悪であろうが、それは即、神と共に存在していることであり、そのことは、事実存在が、自ら自覚していなくても、その事実は変わることはない、と滝沢はその自らの理論によって主張する。その神人の関係の事実を、滝沢は「インマヌエルの原事実」と呼び、又その接触を、「第一義の接触」⁽³⁾と呼ぶ。さらに、その二者の関係は、どの宗教にも当てはまる事実であると指摘する。この「神人の原関係」の理論は、諸宗教の救いをキリスト教が指導するとしたハンス・キュンクや「匿名のキリスト教徒」の存在を他宗教の中に見たカール・ラナー等の包摂主義のキリスト教の優位性、ジョン・ヒック、ポール・ニッター等に代表される多元主義の仏教の超人格神の存在を無視した宗教理論には見られない、無神論を含めた全宗教の根源における平等性と正当性を明確にした点で優れていると言える。又、この理論、「神人一体の原事実」における「インマヌエルの神」は、現世界にも、自己の内にも外にも、その存在を置かず、ただ事実存在のその「足台」に存在する者として、さらに、その事実存在と関係する者として、位置付けられている。一方、その神を根源に置く「事実存在」は、(人間には自由意志的、選択的な働きを与えているものの)「神人一体の原事実」を表現する一媒介としてその存在を位置付ける。また、その神人の関係を滝沢は自らの著作「あなたは何処にいるのか」において、二者の性質上からその関係性を、「絶対に人ではない神と、神ではない人とが直接無条件に一である。(「不可分」「不可同」)、「神と存在とのあいだには絶対翻すことのできない先後・主客の順序がある(「不可逆」)」と述べている⁽⁴⁾。「不可分」とは、全てのものが事実存在する限り、神と共に居るという「インマヌエルの原事実」が、その足台に在り続けることを意味する。つまり、神と事実存在との原関係は切り離せないとするのである。これは、キリスト教の「受肉」、仏教の「佛凡一体」にもその考えがみられる。次に、「不可同」とは、神という存在は、永久に神でしかあり得ないというキリスト教的根拠に基づいた考え方で、神の存在と事実存在の、質的差異と相互間の不可侵性を表す。又、「不可逆」は、神の体現としての事実存在は、その意思を以て、その自己の原点である神の神意を変えることは出来ない事を意味する。この考えを、「(佛に) 成りきる」ことを最重要とみなす禅の立場から久松真一、阿部正雄等「真正の覚、真実無相の自己への眼覚めには“不可逆”と言うようなことを容れる余地は全くない。」と否定する⁽⁵⁾。

しかし、現代の宗教間対話において最も難解とされていた問題の一つである「二究極者の問題」の、「神、我らと共にいます」という共通点の発見による、解決の糸口を導いたという点で優れていると言えるだろう。

又、この解決への方向性は、「対話」の可能性への拡大と繋がった。第一に「対話」に必要な平等意識の確立が挙げられる。これは、インマヌエルの原事実を提示することによって、全宗教の根本を同一と見なしたことによる「根源における平等性」の発生に由縁する。又、加えるならば、この根本を神の存在に無自覚なもの(無神論者)にも与えたことは、更なる「対話」の可能性を広げたとと言えるだろう。

第二に、この理論では「神意の表現者」として人間を位置づけている事から、人間によって創造された宗教を始めとする諸相違は、「神意の表現」の違いでしかなく、それら相違によって生まれた「対立」は「神意」の前ではその必要性を欠くと言える。この事は、「対立」から「神意の実現」のための「対話」への移項を表しており、「平和」への一つの道を開いたと言えるだろう。

そして、最後に、「対話」の内容として「神意」を取り入れると言うことは、今までの自国利益中心による駆け引き的傾向のあった国際間の「対話」から、21世紀に向けて必要不可欠である「地球規模」による利益追求を主とした「対話」の指針となれると言える。

第三章

ブーバーにおける「対話」の指針

いままで滝沢の「インマヌエルの原事実」という方法論を使用することで解決の糸口を見いだしてきた20世紀の宗教間対話で最大の問題である二究極者の問題を論じた訳だが、ここではブーバーの「Ich und Du」(我と汝)⁽¹⁾理論を使ってさらに滝沢の理論を発展させる試みをしてみたいと思う。それを明確にするために、まず滝沢とブーバーの類似点、次にブーバーに見える宗教間対話における発展の可能性と言う順に進めて行きたいと思う。ブーバーは全ての著作において、「我と汝」の関係の重要性を指摘する。これに対峙する関係は「我ーそれ」の関係なのだが、ここでは分かりやすさと言う点から「我ーそれ」の関係を先に解明していこうと思う。まずブーバーにとって「それ」とは何を意味するかについて述べたいと思う。「それ」とは、私達が普段使う「対物体」への使用の他に(汝ではない)人間を含む。これは秩序づけられており、外から「我」がその構造を見渡すことが出来る。又、それは持続性を備えており、「我」に確認・経験利用され得るものを意味する。そして、「我ーそれ」の関係は相手の存在の表層の表れているもののみを「我」が知覚した状態を指す。また、ブーバーは、この関係のみで生きる事は、「「それ」なくしては人間は生きることはいできない。だが、「それ」と共に生きるものは人間ではない。」⁽²⁾とその危険性に警鐘を鳴らす。この事は、アルフレッド・ノース・ホワイトヘッドが自己の価値体系で三つの価値、すなわち、本具的価値、手段的価値、意図された手段的価値があると指摘する⁽³⁾。この場合においては、USEで見る手段的価値を最重要とする見方をする事が懸念される。さらにホワイトヘッドのその言葉を借りて言うならば、事実存在そのものを価値と見なす、本来何よりも先にあるはずの本具的価値を見失う危険性さえ含む。次に「我ー汝」についてであるが、「汝」とは「それ」の根源であることと同時に全く異質なものとして位置付けられている。

「汝」は、「それ」が説明可能なあるひとつの体型を持った存在としているのに対し、測りしれず、持続性に欠ける宇宙的存在とされている。「我と汝」の関係における対話は、私達が日々繰り返す会話の大半とその質を異にする。これは、どちらかと言えば霊的交わりに近く、相手の存在(霊的なものを含んだ)全体と相手である「我」が出会い、体感された状態で、この「我と汝」と言う対話の試みにおいては仲介物は通されず「實在」対「實在」そのもので、関係的な形で行われる。そして、この交わりが成功したとき、初めて「愛」がその関係に内在する事となる。この対話にとって、最も大切とされる態度は、表層に目をやり相手を知覚する「観察」、「照察」ではなく、ただ「汝」が語りかけてくるものを「感受」する「感得」という行為である。それは、人によって差が認められるもので、この差は、相手を「引き受ける」

その度合いと比例する。そして、その「感得」の可能性こそが、対話の可能性を決定付けるとする⁽⁴⁾。

ブーバーによる宗教間対話

ブーバーは実体験に基づき宗教上の対話を考察している。以下に、その体験とブーバーの考える宗教間対話を見ていくことにする。

ブーバーは、1914年の復活節にヨーロッパの国の代表数人で構成された集会に参加する。ここではヨーロッパの今後の在り方について論議されていた。しかし、その会議の途中である牧師がこの会議にはユダヤ人が多く、偏っていると指摘する。そのことは、敬虔なユダヤ教徒であったブーバーに不快感を与える。そのことで議論になった2者は、信仰内容にまでその議論を進めることとなるのだが、その議論がイエスに及んだ時、ブーバーはユダヤ人は、イエスを内側から理解し、キリスト教徒の様に帰服してはいないという意味で「あなたがたには及びつねひとつの仕方（イエスを理解している）」と相手に抗議する⁽⁵⁾。だが、この一言は、2者を和解に導く。このことをブーバーは、「ユダヤ人とキリスト者とのあいだに横たわっている事情から起こった議論は、キリスト者とユダヤ人とのあいだの連帯へと変わってしまった。この変化のなかで真実が成就したのである。意見は、氷解して事実なるものが血肉をそなえて生じたのだ。」と述べている⁽⁶⁾。さらにこの体験の中で重要視すべき点として、その「感得」的行為は、「世界観的」な、論議からではなく、個々人を通した「現実の場」によって成就することと、相手も自己も自らの見解をまげなくてもよいということを挙げる。又、それに即して、教義面での論議とは何であるかも、ルターやカヴァンを否定した上で展開する人は、信仰の方法その度合いに左右されるものでなく、遠くからただ神の姿（意志）をより実現しようとあおぎみるものであるとし、教義の変更とは、人と神との関わり方の相違と論述する。すなわち、ブーバーは、「我と汝」による交わりによってこそ、宗教上の諸問題、諸事実もまた、解決され、その神の体現という真の目的も果たされるとするのである⁽⁷⁾。

ブーバーと仏教思想

ブーバーの著作の中に、しばしば仏教思想に通ずる考え方を垣間見ることが出来る。

「世界を神の中に観られる人間は、神の現在のなかに立つのである。」⁽⁸⁾

これは、ブーバーが「永遠の汝」に出会う事は何かを述べるに当たって、記述した文であるのだが、此は仏教における「色即是空」（現象界の諸々の事は実際はその存在に真理である「空」を内在させていると言うこと。）の視点に立った表現と言えるだろう。又、ブーバーは、此の記述の後に、さらに続ける。「実は神を探しもとめるというようなことはあり得ないのだ。なぜなら、神がそのなかに見いだされないようなものは何ひとつ存在しないからである。」⁽⁹⁾是は当に、空（覚る事）のみに心を奪われ空そのものから抜け出せない、つまり覚りきれない事を表した「空病」への警告と、とれる。

実際、ブーバーも、自己が信じるハシディズムと仏教の一派である「禅」との共通点は認めていたようである。Sch・ベン＝コーリンは、「ブーバーとの対話」によって此の事実を語る。「ブーバーは諸宗教間を結びつける諸特徴を、確かに認めた。けれども何もかも一緒にすることは嫌いだ。」⁽¹⁰⁾ 此処には、包摂主義への批判が見て取れる。そして、其処には「宗教間対話」における、しばしば陥りがちな自己が信仰する視点の偏り、そして、全宗教を「画一的」

に見る見方への、嫌悪感を見る事が出来る。

第4章

滝沢哲学とブーバー哲学の再検討～原関係論をめぐる～

前の章では、滝沢克己の宗教哲学とブーバーの哲学のその詳細を述べてきたわけだが、此の章では、この2つの理論における共通点や相違点そして、それらの宗教間対話における可能性を述べて行こうと思う。

まず、滝沢哲学において最も重要なのは、「神我らと共に在ます」という「インマヌエルの原関係」である。この時、滝沢は、「神」の存在を「足台」に在るものとして位置付け、その足台に立脚する我々事実存在の自覚、無自覚に関わらず、その存在をもって我らに影響するとした。では、ブーバーにとって人としての「自由意思的存在」⁽¹⁾は、「我」であった。では、「神」とは、何であったのだろうか。「はじめに関係ありき」⁽²⁾とブーバーが述べる通り、それは関係の中に在ると言える。

(1) 第一義的接触と「我と汝」の再考

滝沢はその著作において第一義的接触を、「いまもなお、インマヌエルの神、かの幸いな大限界を人においた永遠の生命の真理が、私達全ての者に、即刻にこの生命の源、人間本来の故郷に還るように呼びかけてやまないという事実」⁽³⁾と表す。此は、永遠の存在である「足台」に存する神こそが、人間の根源であり、その「足台」から常に、根源に還り、その声に耳を傾けるよう呼びかけている、という文である。

其れと類似した記述は、ブーバーによって以下のように表現されている。

「(第三は、)精神的實在との交わりにおける生。ここでは関係は雲のなかにつつまれているが、しかし自己を開示しつつあり、無言でありながら、しかし言語を生み出しつつある。われわれはここでは汝という呼びかけを聴きとることはないのに、しかもそう呼びかけられているのを感じ、そして応答するのだ、一形成し、思考し、行為することによって。すなわち、我々は口でもって汝を言うことはできぬが、我々の存在そのものでもってあの根元語を語るのである。」⁽⁴⁾

ブーバーは、関係の世界の領域を、第一に「自然との交わりにおける生」、第二に「人間との交わりにおける生」、第三に「精神的實在との交わりにおける生」と、三つに区分する⁽⁵⁾。そして、その中でも、上に引用した第三の精神的實在との交わりにおける生が、滝沢における「インマヌエルの原事実」にその意味を同じくする。この第三の関係において、自己の存在は、精神的實在から汝と言う呼び掛けを、明確に聴きとる訳ではないのに、その存在を感受していることや、此处には記述していないが、ブーバーがその出会いそのものを「恩寵」と表現している点で、滝沢がその理論で明らかにする「インマヌエル神」と性質を同じくする。さらに言うならば、この精神的實在との「我と(永遠の)汝」との関係こそが「インマヌエルの原関係」つまり、第一義的接触に匹敵すると言えるだろう。

又、滝沢がその「インマヌエル神」との関係の特質として挙げる「不可分」、「不可同」、「不可逆」についてブーバーは、「神が私の自己ではない。」と、不可同を肯定した上で、「神はくまたく他者」である。だが神はまた、まったく同一者まったく現前者である。」とさらに「不可分性」をも認めている⁽⁷⁾。そしてさらに、滝沢における「可逆」、「不可逆」の

問題にも、根元語への語りかけを自己の（本質的）行為と、滝沢の「自己選択性」を包括した上で、「私が、汝と出会うのは、汝が私に向かいよってくるからである。だが、汝との直接的な関係のなかへ歩み入るのはこの私の行為である。このように、関係とは選ばれることであると同時に選ぶことであり、受動であると同時に能動である」と記述し、その「不可逆」を「神とは、われわれにたいして直接に、間近に、持続的に向かいあって実存していて、そして厳密には、ただ語りかけられているだけであって論述され得ない存在者なのである。」と認める⁽⁸⁾。

加えて、ブーバーは事実存在に対して、「もろもろの関係の延長線は、永遠の汝において交わる。あらゆる個々の汝は、永遠の汝がそれを通して望み見られるひとつの狭間である。」と記述する⁽⁹⁾。この様に、我々の事実存在そのものが、その精神的実在の表現であることは、滝沢も「絶対に無相無限・真実自由自在な創造的主体において、その一表現として成り立たしめられている」（註）（「印」）に匹敵すると言えるだろう。又、ブーバーは、神である永遠の汝との接触を、滝沢の様に「覚り」の有無で分けてはいないが、その「覚り」の行為を「分たれぬ秘密に対して分たれぬ存在として向かい立つこと、これが救いの根本条件なのである。」⁽¹⁰⁾と記述し、滝沢の第二義的接触があることを表す。

だが、この「第二義の接触」の在り方に対し、ブーバーは次の様に注意を呼びかける。「魂の単一化である。が、これは人間と神とのあいだではなく、人間のうちに起こることだ。」この言葉は、「可同」が神人の関係にも当てはまるとする事への批判である。これは、久松博士も「生死的な私と滅度的な私とは、違ったものでありながら、やはり私である。其此にはまったくの断絶でありながら、その断絶の中に続いているものがある」⁽¹¹⁾としていることから判る通り、禅を始めとする仏教によく見られがちな「成りきる」という事から出た思想であると言えるだろう。これを、ブーバーは「一体化ではなかったところの忘我的な歓喜」⁽¹²⁾とし、この思想を「幻覚」とし、批判している⁽¹³⁾。

だが、「我と汝」の関係の中に、「神」からの意志を（自ら求めたものを含めて）ただ受けるという行為そのものを指す「受動的」面、自ら「神意」へアプローチしそれを自己の範囲内で精一杯得ようと努力する「能動的」面と分けることによって、「神意」の「感受」の個人差という点に説明を与え、さらに、滝沢が主張する「不可逆」を「受動的」面にとらえ、阿部・久松らがとなえる「可逆」を「能動的」面と捉えることによって、その解決を与えた。

さらに、第二義的接触という行為は、先述した「応答」という形でその表現を見つけることが出来る⁽¹⁴⁾。この「応答」という行為は、「感受」の能力差により、制限される。加えて、「我と汝」の表れつまり、「印」である事実存在のみを、「それ」とし「汝」と区別した点でも「不可逆性」を補足しているといえるだろう。

（２）ブーバー哲学による滝沢哲学の補足

「私は、神から人を引き離す〈世界〉や〈世界生活〉なるものについてはいささかもあずかり知らない。そのようなものは、ある疎隔されたその世界とかかわりあう生活、経験し利用する生活なのだ。」⁽¹⁵⁾

これは、ブーバーが「我とそれ」に関する記述を試みる場面で、登場してくる文章である。この文章は、「神意」の頭われていないものは、この世界の中においては何もなく、もしも、その様な世界（を以て生きている人）があるならば、それは物（「汝」の欠如した事実存在も

含む)とのみ生活すると言うことでであると述べる。これは、世界そして、「汝」との「関係」を絶った状態と言える。だが、「(永遠の)汝」である「神」を根源に置かない世界などあり得ないというブーバーの立場から考えると、この文章の真に意味するところは、神の存在に気付かない人間は、経験・利用のみの視点からしか、世界を享受する事が出来ないというところにあるとするのが妥当となる。この観点から、滝沢哲学を再考してみると、この記述が「神」に気付かないという意味での無神論者と見なすことができる。多くの無神論者は、ニーチェが、「(人間による科学によって)神は、死んだ。」と述べたように、その根拠に「科学的・機械的世界観」を挙げるのだが、これこそまさに「利用的」で「経験的」な世界と人との関係であると述べる事が出来るだろう。まさに前章で述べたブーバーの「それ」は必要だが「それ」のみでは生きられないという言葉の根拠であると言えよう。

さらに、ブーバーは個別化によって他者との完全な相互関係は不可能になるとその欠点を「個別化は関係の限界である、なぜなら個別化されているがゆえに、他を完全に認識に認識することも完全に認識されることもあり得ないからである。」と認めた上で、お互い違う側面からの「世界」そして「神意」を得る事が出来ることから次のように述べ、「この世界におけるあらゆる真の関係は個別化に基づいている。個別化は関係の歎びである。」⁽¹⁶⁾と、「神意」に基づく人間間の関係、すなわち「対話」を価値付けた。

この二者は共に、滝沢がその存在のみを知らしめたのみに不完全にその言及を終わらせているものに、ブーバーは、「神」だけでなく、私達がその存在を寄せる「現象界」から、価値の探究を試みていると言う点で、更なる発展性をその中に認める事が出来る。

又、ブーバーの理論展開で斬新な点として更に加えるならば、「可逆」、「不可逆」を含んだ神との関係を言葉で述べそして、そのみで生きることは人の道に反するとしながらも、「神意」の存在の認知をしない状態を「我-それ」の関係として認めた点にある。

又、滝沢が「神人の関係」に根本的なものに終始しているのに対して一方、「我と汝」の関係は、個々人から出発することでより密接に、かつ、具体的なものとなっている。そのことは、ブーバーの哲学は、宗教間対話において、滝沢のそれよりもより実践的だと言えるだろう。さらに国際社会での対話の実践にも、大きくその力を発揮すると言えよう。

第5章 結語

ハンチントンによる「文明の衝突」

以上、4章に渡る考察を展開してみた。この展開の視点から最初に取り上げた現在の世界のグローバルな問題となっているハンチントンの有名な提言「文明の衝突」を再び振り返り、批判的に考察し、その文明論的位置を精確に、私なりに見極めることとしたい。

世界が「対話」の方向に進んでいる中、未だ世界各地では、残念ながら数々の紛争が起きている。そして、この紛争の原因を、異文明間の対立とし、これらを「文明の衝突」と定義づけたのは、サミュエル・ハンチントンである。

ハンチントンは、その「文明の衝突」を説明するにあたり、「衝突」の原因を、西欧の自国文化を普遍とした、西欧化の押し付けにあるとした。そして、近年では、西欧文化の弱体化、それに伴う非西欧諸国文明の台頭は、さらにその「衝突」を細分化させていると指摘する。この根底には、比西欧諸国の近代化による目覚ましい発展があるとする。近代化は、比西欧諸国に自信を与え、その結果、自国文明(またはアイデンティティ)に目を向けさせることとなっ

た。それは、多岐に渡るが、特に、近代化の流動性によって確立しがたい自己のアイデンティティを補うものとして宗教の存在を挙げる。又、ハンチントンは、自己のアイデンティティを確立していくために、他者との競合関係が必要と述べる。つまり、非西欧諸国が、西欧文明の摂取に興味なくし自国の文明の存在を重要視した時、そこには「対立」という名の紛争が欠かすことのできないものとして存在するということになる、というのである。又、西欧社会の伝統的自国文化の強制による不調和や様々な他者からの支配の危険性とその力の均衡をはかるため、そして、アイデンティティと人の性質的競合要求もその「対立」の特徴としてハンチントンは、同文明間または類似の結束と異文明間との自国アイデンティティの強化による、さらなる別離の構造を指摘する⁽¹⁾。

第二の要素として、ハンチントンは、中国に見られるソ連の代わりとしての新大国の台頭を指摘する。中国は、ここ数年に渡って、華僑と離散中国社会を足がかりとして、世界における自国の力を拡大してきた。それは、アメリカにとって、大きな脅威であり、もし其の勢力拡大が平和的なものでなかった場合、アメリカが其れを受け入れることはあり得ず、第三次世界大戦となり得る、戦争の可能性を示唆する。日本は、その立場上、この戦争に巻き込まれるのは必至である。

第三に、幾つかのイスラム教国における、人口の急激な増加を挙げる。その人口増加の傾向は、特に若年層に見られ、その若年層特有の不安定さは、他文明との対立をさらに激化させていると言う。そしてさらに、この事は、イスラム教国同士の紛争にもつながっていると述べる⁽²⁾。

これら紛争の勃発とその拡大化を防ぐためハンチントンは、解決策として三つのルールを列挙する。それは、「不干渉ルール」、「共同調停ルール」、そしてこれからの世界の動向の鍵となる存在として「共通性のルール」を挙げる⁽³⁾。この最たる例としてハンチントンは、現在におけるEUのユーロ発行の実現とその発展、ラテンアメリカ4カ国による経済統合（ネルトスール）に見いだす。又、例外的統合であるAPECにおいては、その内部不調和を根拠に、「共通項」による結合の正当性を主張する⁽⁴⁾。又、さらにハンチントンは「あらゆる文明の住民は他の文明の住民と共通して持っている価値観や制度、生活習慣を模索し、それらを拡大しようと努めるべきなのである。」⁽⁵⁾と述べ、文明間の共通性の発掘、つまり「文明間対話」の必要性を平和的側面から、又、「文明個々のアイデンティティの確立」という側面から説く。しかし、ハンチントンはその共通項を模索する上での具体的記述はせず、その著作を締めくくっているという点では不十分と言える。

この点、ブーバーは「実在するものを論定の対象としてあつかう人間は、実在するものを一救いの生活がそこには存在しない—その世界の文化と反立の中へ引きいれてしまう、という真理をなしている。」⁽⁶⁾と述べ、ハンチントンのような、事実そのものだけを扱うのみでは、そこに救済への術はなく、本来その世界では人は生かされない知識のみの世界から抜け出せないのである。

それを実践的側面から、解決へのアプローチを試みたのが、文明の根底、すなわち、宗教をその基軸とする「対話」であると言える。そして、滝沢哲学における、宗教間の平等性の新たな発掘による「インマヌエルの原事実」の思想、ブーバー哲学における、「我と汝」の関係に基づく実践的かつ普遍的な「対話」という概念への指針は、これからの「国際間対話」の可能性の拡大に大きく役立つと言えよう。

又、ハンチントンは、日本の今後の世界的役割について、「文明の共通点の探究に好い位置

に居り、中国・東アジアとの共存における鍵を握る。」とその胸の内を明かす。その理由として、日本が、アジアの一部でありながら、西欧文化（特にアメリカ）との結びつきが強い事や、（ハンチントンも日本を単独文明と区分するように）その文化が、神道（基層）、仏教（中層）、西欧文明（表層）からなる「重層文化」である事があるだろう。その日本における東西文明融合の可能性は、日本の思想家である内村鑑三も「日本国の天職」で論述している。まず、内村は日本の特色の根拠にその地形を挙げ、その「仕切」から生じた「独立心」そして、「お上による統一」により生じた「協調性」に眼を向ける。これらは、それぞれ「独立心」は西洋的民主主義に、「協調性」はアジア的物の見方にその共通性を見る。そして、さらに内村は、その融合を「東西文明の日本における合同」の実現の大いなる可能性に重ね合わせるのである⁽⁷⁾。

では、このような役割を担うために日本は何を志せばいいのだろうか。その答えの一つとして延原時行はその著「至誠心の神学」⁽⁸⁾で、日本の西洋文明の制度のみの採用を、現日本の混沌とした社会の原因と捉え、制度の基盤にあるべき自国を含めた各宗教の見直しの必要性を唱える。だが、それはしばし方向性を間違えると、それは国粹主義的な「排他的」懐古、すなわち、「拒否主義」的な懐古へとその形を変貌させてしまう。その危険性をカレル・ヴァン・ウォルフレンは「彼ら（国粹主義者）は、日本人が海外の人と論理的かつ理性的に交流するための手段を奪い、国際的文脈から日本を切り離す」（カッコ内、筆者）⁽⁹⁾とし、日本の将来は、幸薄いものになると懸念する。だが、その事は日本だけに当てはまることではないのである。どの国においても、これからの国際社会における「対話」の必要性の無視は、その国の未来に、ただ排他から生まれる「対立」と「攻撃」しか与えず、破滅的な結末を招くことになるだろうと予測されるのである。

私達は、近年、ニュースで、「文明の衝突」を彷彿させるような世界を震撼させる出来事を聞く事が多い。インド・パキスタンの核実験、湾岸戦争に続くアメリカ・イギリスによるイラン空漠（砂漠の狐作戦）等がそれである。だが、ここに中国と欧米（特に、米）の対立が加わる可能性は未だ拭えないでいる。

しかし、少しずつながら、世界は平和を目指し、「対話」の方向へ向かってきている事は事実である。そして、この融解の試み如何こそが、私達の未来を決定付けると言っても過言ではないだろう。さらに加えるならば、日本の意識変革の達成は未来の国際社会に大きな影響を与えることになると言える。その達成への歩みは今はまだ遅いが、その進展に期待し、後に日本が「対話」において世界の指導的立場にいる事を心から願う。

註

序文

- (1) 朝日新聞10月30日国際面、第9面掲載。
- (2) 「文明の衝突」サミュエル・P・ハンチントン〈鈴木主税・訳〉集英社、1998年
- (3) 「個人主義論考～近代イデオロギーについての人類学的展望」ルイ・デュモン〈渡辺公三・浅野房一・訳〉言業社 1993年 p.85～95参照。
- (4) 「完璧主義の破局」読売新聞 1992年1月6日掲載。（「ソ連崩壊と社会主義～新しい世紀へ」加藤哲郎、花伝社、1992年、p.9参照。）
- (5) 前掲「ソ連崩壊と社会主義～新しい世紀へ」加藤哲郎、花伝社、1992年、p.90～120参照。
「西欧先進社会と国家肥大～福祉国家とコーポラティズム」マテイ・ドガン／ドミニク・ペラッシー〈櫻井陽二・訳〉参照
- (6) 「歴史の終わり（上・下）」フランシス・フクヤマ〈渡部昇一・訳〉三笠書房 1992 参照。「優越願望」とは、皆と平均的に差が無くありたいという「対等願望」と対局に存在する言葉で（フクヤマはこれを、ソ連に代表させている）、他者より優れていたとする願望を表す。これは、あらゆる発展には欠かせないものとし、ソ連の崩壊の最たる理由と主張する。又、「気概」とは、自尊心と言い換えることが出来る。これは他者からの自己価値以上の評価を欲し、これがあるからこそ「優越願望」への、欲求が生まれるとした。
- (7) ハンチントンがヘロデ主義を抜粋したのは、「試練に立つ文明」より先にあった「Study of history」（London: Oxford University Press, 1935-61）からである。
- (8) 「グローバル化と民族文化」國學院大學日本文化研究所・編、新書館 1997年（グローバル化のパラドックス～画一化と差異化）参照
- (9) 前掲「グローバル化と民族文化」（ヨーロッパにおけるグローバル化・家族・共同体）参照
- (10) 「試練に立つ文明」A。トインビー〈深瀬基寛・訳〉社会思想社 1975年、引用ともにp.315～316

第一章

- (1) 「対話を越えて～キリスト教と仏教の相互変革の展望」ジョン・B・カブ・J r 〈延原時行・訳〉行路社、1985年 p.33参照。
- (2) 前掲「対話を越えて～キリスト教と仏教の相互変革の展望」p.43参照。
- (3) 「世界に開かれた教会」南山大学監修、中央出版社、1968年（「諸教との出会い」田中英吉）p.491、8～9行参照。この引用の他に教皇パウルス6世は別に、「神はその一人子を与えるほどこの世を愛した。それは彼を信じる人が亡びることなく、永遠の生命を受けるためである」（ヨハネ3.16）も共に引用している。
- (4) 「世界に開かれた教会」南山大学監修、中央出版社、1968年（「諸宗教との出会い」田中英吉）p.491、17～18行参照。教皇パウルス6世はこの他に、
「Fandamentum ergo tollitur omni theoriae vel praxi quae inter hominem et hominem, inter gentem et gentem, discrimen quoad humanan dignitatem et jura exinede dimanantia inducit.」と1965年に述べている。（「公会議公文書全集」南山大学監修、中央出版社、1969年（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）参照。）
- (5) 前掲「対話を越えて～キリスト教と仏教の相互変革の展望」p.55参照。
- (6) 前掲「対話を越えて～キリスト教と仏教の相互変革の展望」p.56参照。
- (7) 前掲「対話を越えて～キリスト教と仏教の相互変革の展望」p.76参照。
- (8) 前掲「対話を越えて～キリスト教と仏教の相互変革の展望」p.65～69参照。
- (9) 「仏教とキリスト教」滝澤克己、宝蔵館、1964年参照。
- (10) 「仏教大事典（上巻）」中村元、東京書籍刊、p.278参照。

- (11) 前掲「仏教大事典（上巻）」p.118参照。

第二章

- (1) 「あなたはどこにいるのか～実人生の基礎と宗教」滝澤克己、三一書房p.21。
(2) 前掲「あなたはどこにいるのか～実人生の基礎と宗教」p.26。
(3) 前掲「あなたはどこにいるのか～実人生の基礎と宗教」p.41～48。
(4) (二者共) 前掲「あなたはどこにいるのか～実人生の基礎と宗教」p.50。
(5) 前掲「あなたはどこにいるのか～実人生の基礎と宗教」p.106。

第三章

- (1) 「我と汝」／「ブーバー著作集Ⅰ・対話的原理Ⅰ」マンティン・ブーバー〈田口義弘・訳〉みすず書房、1967年
(2) 前掲「我と汝」p.49
(3) 「プロセス神学の展望～概論的解説」ジョン・B・カプ／D・R・グリフィン〈延原時行・訳〉、新教出版社、1993年
ホワイトヘッドは、諸価値を三つに分類する。先ず第一に、そのものの存在価値を表す「本具的価値」、第二にそのものの利用価値である手段的価値、第三に奉仕などに見られる自らを手段として差し出す時の意図された手段的値がそれである。この中で、最も尊重されるべき価値をホワイトヘッドは、「本具的価値」に置く。
(4) 「対話」／「ブーバー著作集Ⅰ・対話的原理Ⅰ」マルティン・ブーバー〈田口義弘・訳〉みすず書房、1967年 p.198～202
(5) 前掲「対話」p.193
(6) 前掲「対話」p.193
(7) 前掲「対話」p.190～198
(8) 前掲「我と汝」p.104
(9) 前掲「我と汝」p.105
(10) 「ブーバーとの対話－回想と手記」Sch・ベン＝ユーリン〈山本誠作・訳〉ヨルダン社、1976 p.259～262

第四章

- (1) 前掲「あなたはどこにいるのか～実人生の基礎と宗教」p.19
(2) 前掲「我と汝」p.27
(3) 前掲「我と汝」p.28
(4) 前掲「我と汝」p.10
(5) 前掲「我と汝」p.10
(6) 前掲「我と汝」p.126
(7) 前掲「我と汝」p.106
(8) 前掲「我と汝」p.98
(9) 前掲「我と汝」p.20
(10) 前掲「我と汝」p.120
(11) 「仏教とキリスト教」滝澤克己 法蔵館 1973
(12) 前掲「我と汝」p.115
(13) 前掲「我と汝」p.114
(14) 前掲「我と汝」p.202
(15) 前掲「我と汝」p.126

- (16) 前掲「我と汝」p.133

第五章

- (1) 前掲「文明の衝突」第四章
(2) 「ハンチントン博士と語る21世紀文明のゆくえ」NHK 1月3日放送
(3) 前掲「文明の衝突」p.492
(4) 「ハンチントン博士と語る21世紀文明のゆくえ」NHK 1月3日放送
(5) 前掲「文明の衝突」p.492
(6) 前掲「我と汝」p.120
(7) 「内村鑑三信仰著作選集」四、教文館、p.92
(8) 「至誠心の神学」延原時行、行路社、1997年、p.196～197
(9) 「なぜ日本人は日本を愛せないのか～この不幸な国の行方」カレル・ヴァン・ウォルフレン
〈大原進・訳〉1998年 p.111

参考文献

- ・朝日新聞 1998年10月30日国際面、第9面掲載。
- ・「文明の衝突」サミュエル・P・ハンチントン〈鈴木主税・訳〉総合出版社、1998年
- ・「個人主義論考～近代イデオロギーについての人類学的展望」ルイ・デュモン〈渡辺公三・浅野房一・訳〉言葉社、1993年
- ・「完璧主義の破局」読売新聞 1992年1月6日掲載。
- ・「ソ連崩壊と社会主義～新しい世紀へ」加藤哲郎、花伝社、1998年
- ・「西欧先進社会と国家肥大～福祉国家とコープラティズム」マティ・ドガン／ドミニク・ベラッシー
〈櫻井陽二・訳〉1998年
- ・「歴史の終わり（上・下）」フランシス・フクヤマ〈渡辺昇一・訳〉三笠書房、1992年
- ・「グローバル化と民族文化」國學院大學日本文化研究所・編、新書館、1997年
- ・「試練に立つ文明」A・トインビー〈深瀬基寛・訳〉社会思想社、1998年
- ・「対話を越えて～キリスト教と仏教の相互変革の展望」ジョン・B・カブ・J r 〈延原時行・訳〉
行路社、1985年
- ・「世界に開かれた教会」南山大学監修、中央出版社、1968年
- ・「公会議公文書全集」南山大学監修、中央出版社、1969年
- ・「仏教とキリスト教」滝澤克己、法蔵館、1964年
- ・「仏教大事典（上巻）」中村元、東京書籍館、1972年
- ・「あなたはどこにいるのか～実人生の基礎と宗教」滝澤克己、三一書房
- ・「内村鑑三信仰著作選集」四、教文館、1960年
- ・「至誠心の神学」延原時行、行路社、1997年
- ・「なぜ日本人は日本を愛せないのか～この不思議な国の行方」カレル・ヴァン・ウォルフレン〈大
原進・訳〉1998年
- ・「ブーバーとの対話～回想と手記」Sch・ベン＝コーリン〈山本誠作・訳〉ヨルダン社、1976年
(卒論指導教員 延原時行)