

Krombach, Hayo B.E.D.

Taiwagata kyouson no bunkateki/tetsugakuteki joken [cultural and philosophical conditions of dialogical coexistence].

**Article (Published version)
(Refereed)**

Original citation: Krombach, Hayo B.E.D. (2015) *Taiwagata kyouson no bunkateki/tetsugakuteki joken*. Tōhō [The East], 31 . pp. 55-146. ISSN 2186-0440

© 2015 The Nakamura Hajime Eastern Institute (Tokyo)

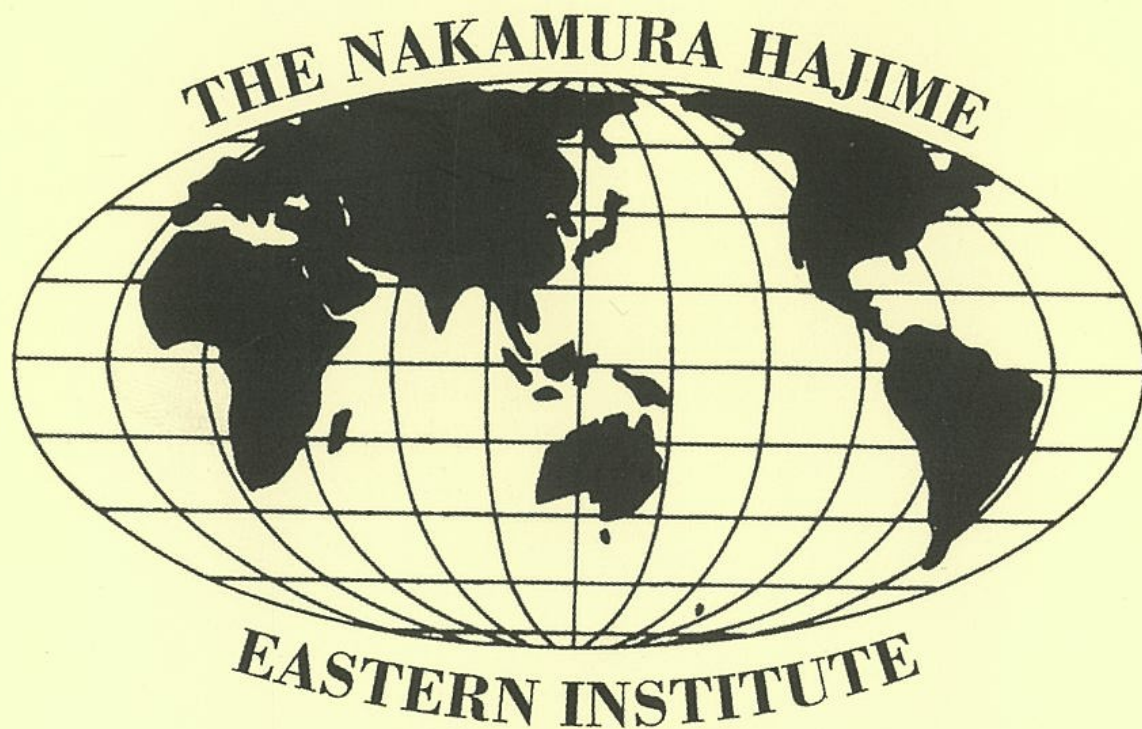
This version available at: <http://eprints.lse.ac.uk/67077/>

Available in LSE Research Online: July 2016

LSE has developed LSE Research Online so that users may access research output of the School. Copyright © and Moral Rights for the papers on this site are retained by the individual authors and/or other copyright owners. Users may download and/or print one copy of any article(s) in LSE Research Online to facilitate their private study or for non-commercial research. You may not engage in further distribution of the material or use it for any profit-making activities or any commercial gain. You may freely distribute the URL (<http://eprints.lse.ac.uk>) of the LSE Research Online website.

東方

第31号



公益財団法人中村元東方研究所

2015

TŌHŌ (THE EAST)

No.31, 2015

Edited by
THE NAKAMURA HAJIME EASTERN INSTITUTE
2-17-2, Sotokanda, Chiyoda-ku,
Tokyo, 101-0021 JAPAN

Acknowledgement

This online article, 'Taiwagata kyouson no bunkateki/tetsugakuteki joken', published in 2015 by the Nakamura Hajime Eastern Institute in Tokyo and in its journal, *TOHO* (The East), is the Japanese translation of 'Cultural and Philosophical Conditions of Dialogical Coexistence'. The original English text will be published by the Nakamura Hajime Eastern Institute in a special research report in 2017 and subsequently put online.

The author, Hayo B.E.D. Krombach, the London School of Economics and Political Science and its Centre for Philosophy of Natural and Social Science are grateful for the permission to make the present text available to a wider national and international Japanese-speaking readership.

Abstract

Never has there been a greater need for deeper listening and more open intercultural dialogue to cope with the complex problems mankind faces. This philosophical inquiry places the theme of coexistential verbal communication into a fourfold context.

It discusses, firstly, the cultural problematic of dialogue as an educational condition for the possibility of creating norms of international coexistence. This section also critically focuses on the socio-psychological mentality of the Japanese as it impacts on their communicative relations with others inside and outside their country and culture. The essay then considers some chapters of the Mahāyāna *Lotus Sūtra* as an idealistic Eastern Buddhist philosophy of coexistence and thus as a cultural background scripture for understanding the holistic thinking of bodhisattvas or, what we would call today 'global citizens'. The urgency to think in broader dimensions is taken up with reference to contemporary international security and development issues. The third part of the article concentrates on the communicative means of the coexistential dialogue itself understood philosophically as the art of thinking together. As examples we mention social and community theories and also highlight ancient and modern thoughts on war. With reference to Plato the final section analyses a Western philosophical reading of both the subjective conditions that underlie a conduct of dialogical coexistence but also of the dialectical structure of the development of a dialogue. Although all four parts are interrelated and each contains aspects of the others, the overall progression of the narrative follows from the culturally general and specific towards more philosophically general and specific reflections on dialogue.

The sobering argument that accompanies our ruminations is that in order to meet the cultural and philosophical conditions of coexistential relations among human beings and their communities for the purpose of safeguarding the well-being of mankind, we have to learn how to practice and accomplish the dialogue in the full knowledge, however, that its outcome will always be uncertain and never final. To have such a puzzling experience, yet never to despair but instead to repeat the perennial task of communicating with one another is the hallmark of humanity's maturity.

〔特別寄稿〕

対話型共存の文化的・哲学的条件

ハヨ・B.E.D.・クロムバッハ

一條都子 訳

序論

国連教育科学文化機関（UNESCO）、ユネスコは、2005年に世界哲学の日を設けた。これにより人文科学の一分野としての哲学は、批判的で独立した思考を促進し、世界のより良い理解に貢献し、他者への寛容ばかりではなく他者の価値の相互認識を教え、さらには同一文化内ばかりではなく、多元的な世界ではさらに重要なことだが、文化間の平和な共存を教えるといった理由で脚光を浴びることとなった。

ユネスコは、毎年、11月の第三木曜日を世界哲学の日とすることで、それぞれの文化や一人一人の個人の共存可能な発展に関する哲学の恒久的な教育的価値を強調している。世界哲学の日は、自由でアクセス可能な空間を開け放つことで全世界での哲学的反省を促進・重視する。その目的は、世界中の人々にそれぞれの哲学的遺産を分かち合い、新しい思想に開かれた態度で接することを促し、また各国や人類全体が直面している課題に関して知識人や市民社会に討議を促すことにある。

ユネスコのイリーナ・ボコヴァ事務総長は「対話なくして真の哲学はあり得ません。そしてグローバル化した世界における対話は、歴史を通して人々に影響を与えてきた知恵の様々な流れを抱擁しなければなりません」と付け加えている。さらに、「今日の世界の複雑さを考えると、哲学的反省とは人類全体に、一歩下がって理性に基づいた対話に参加すること、我々の手に負えない課題に対する解決策を共に築くことを求めています。これは、教育ある市民を教育

し、愚かさと偏見と闘う準備をすることを意味します。直面する問題が難しければ難しいほど、平和と持続可能な発展という疑問に答える哲学の必要性が大きくなります。」(Google: World Philosophy Day at UNESCO – 20.11.2014)。

先の世紀の中ごろ、ドイツの実存主義哲学者カール・ヤスパース(1883-1969)は、画期的な『歴史の起源と目標』を出版し、紀元前500年頃を中心としたいわゆる「軸の時代」に、全能なる女神や神々から人間の意識を解放する動きが、東洋では中国やインド、西洋ではギリシャやイスラエルで別個に始まったと述べた。ヤスパースはこの歴史的な「共時性」を「いかなる一般的法にも則らない平行論であり、全ての精神的な現象を内包する包容力という特に歴史的で、唯一無二の事実を指す」(2010: 11)としている。その後、まずインド、ギリシャ、古代キリスト教世界の間に対話と文化間コミュニケーションのルートが開かれるのに時間はかからなかった(Basham 2004: 486-489; Smith 1979: 7f.; Stunkel 1979)。ヤスパースの仕事に鑑みれば、二十世紀半ば以来の出来事を「軸の時代」の再来もしくは第二次「軸の時代」とみなし、地球規模の危機に直面する今、人類が最低限でも将来という可能性を考え続けるという希望を検証するという作業が可能となる(Krombach 2014)。出来事を語るということは、これからやってくる将来を語るということである(event/e-vent 出来事 = *l'avenir* = future 将来 = *à venir* = to come これからやってくる)。出来事とは、現在と普通の生活を粉碎する潜在力を持つものだ。出来事の後には、全てが変わっている。出来事は約束であると同時に脅威でもある将来につながる。人間は将来は常により良いものであるという希望を持つものだが、そうなる保証はないので、将来はより悪いものであるかもしれないという脅威にも同時に直面する(Žižek 2014)。しかし我々の反応が出来事の将来を奪ったり、締め出したり、融通の利かない規則、固定された限度、強力なドグマ—つまり、鉄の鎧を身に着けた真実、明確な形をとることを許された真実—の中に閉じ込めることがあってはならない。そうではなく、マルティン・ハイデガー(1889-1976)と共に、現実的なものではなく可能なものを繰り返すこと、取り戻すことを学ばなければならない(1996: 350-362)。これから展開する将来から現在

を封印できるというふりをするのではなく、将来という可能性に対して自由で開かれた態度をとることを学ばなければならない。

こういった経験的な観察は、幾何における平行線は永久に分離されており、決して一つになることはないが、社会歴史的・異文化間の関係においては平行した発展は人間同士のやり取りの可能性の弁証法的媒介となることを示唆する。モノや価値の互惠的な交換を通して、異なる文化を背景とする対話者の間の意識を変容し、人間性を高める対話が、共存的に媒介され、常に再文脈化された将来に実存的に展開するという希望を示唆する。文化の融合が可能ならば、「中間的なもの」はなくなり、批判的な言語によるコミュニケーションは不要となり、異文化間対話など無用となり、ついには同一文化内の独白や内輪の意味のない慇懃な会話だけとなる。しかし文化は変わらない。空間に社会的に存在し、時間によって差異化されたものだけが、共存型対話に意味のある形で参加できる。人類学的なことばを借りれば、人間性とは共存を可能とする社会的進化の産物であり、この場合の共存とは共に生きることもしくは同時に生きることに限らず、差異があるにも関わらず互いに対して平和的に生きる技を意味する。戦争が敵対者の間で遂行されるように、平和の条件も友人になるという目的のために敵の間で交渉されるのだ。

東京の中村元東方研究所の創設者、東京大学名誉教授、中村元（1912-1999）は、インド思想および東洋民族の思考方法の概要に関する研究（1968）で世界に広く知られている。しかしそれ以上に、中村の研究範囲は、世界現実を経験する新しい地平を求めて、東洋と西洋、古代と近代の双方の文化的発展を包含する広大なものとなった。このような比較研究は、辺境が消えつつあることを示している。しかし境界とは通り抜けられるものであり、我々の世界は統一されたというより共有された地球に向かって動いている。我々は、他者と地球環境を共有するこの地球の市民でなければならない。中村の仕事は、様々な歴史的時期に異なる国々・文化の間でどのように共有が実現したのかを理解する努力において非常に重要となる（Bhatt 2005: 128）。画期的な名著 *Parallel*

Developments: a Comparative History of Ideas で、中村は「異なる伝統であっても哲学的思想の発展の過程は、ほとんど同一である。つまり、種々の文化で浮上した哲学的な問題は、共時的に検討することが可能である」と述べ、ヤスパースの歴史上の共時性の解釈に同意している (1975: 565)。国際的、つまり共存型の哲学コミュニケーションの分野における中村の学術上の業績を評価するには、世界の文化と文明の付き合いや相互関係の体系的な研究は、意識を喚起するばかりではなく普遍的な連帯を作り上げ、世界平和をもたらすのにも役立つと指摘されていることを考慮に入れるべきだ (Bhatt, S. 2005: viii)。平和の、そして平和に向けた政策は、国際的なフォーラムに位置する対話者が自らの文化を他者が理解できるような方法で表現しようと自ら感じるようになった時のみ可能になる。

人類は一つだが、これは多種多様な歴史的経験、政治的・経済的システム、宗教・社会構造も人類という名の均質化された主体に統一されているということの意味するのではない。人類は自らを統治していない。国家という代表が統治をおこなっている (Krombach 1991: 253)。ありがたいことに、最終的には独裁となるため好ましくない世界政府を通した統治ではないものの、メンバーシップに付随するあいまいな自発主義や疑わしい国益や利己主義のため同じように問題がある国連を通した統治である。現実がこれとは異なっているならば、およそ二百の法的な主権国家の間の哲学的で実践的な共存の構造を考え抜き、作り上げる必要はないだろう。これらの存在は、現在のところ、人類が何千年もかけて徐々に差異化していった、もしくは進化させた、近代的で交渉された契約の上に成り立つ社会組織の最も複雑な形態であるばかりではなく、文化、経済、宗教といったあらゆる種類・レベルの関係の最終的な審判である。《属》もしくは人類全体の繁栄もしくは存続は、これらの《差異化された》異なる国家や文化に依存している。従って、世界平和という考えは、人類は一つであるというフィクションや思い込みではなく、人間の多様な実存的な条件を文化間で共有すること (Fox 2014) に基づいているように思われる。なぜなら、人類もしくは人間を意味ある方法で考えるには、この考え方で期待されて

いることにつりあっていて、かつそういった期待を実現することを目的とした実践および地球規模での覚醒とアクティビズムが伴わなければならないからだ。これは人類が個々の国家や文化の存続の責任を負っているということを意味するのではなく、地球上唯一無二の人類の存続は、こういった多元的な進化的現象にかかっているということを意味する。さらに換言すると、世界の文化と国家の間の共存型対話を正当化するような人類についての思考を意味する。

しかし、地球規模での平和もしくは《属》としての人類の平和が、地球上の現実からかけ離れ、関連のない理想的な現実ではなく、実践的な考慮や実際に実現可能なことのみを通して実現できるのであれば、この共有はまず、文化的に《差異化された個体》の利害が人類が存在し続けるように調停され、媒介された対話型の共存において自らを証明しなければならない。つまり、相互理解の深化、ひいては人々・民族間の友好的な接触の条件を整えるには、グローバル化された世界では、特定の国や地域のみに関係する問題ではなく、全ての人間と民族・文化的環境が全体として共有する憂慮や問題に関する筋の通った対話に参加する意思を通して築かれる共存の枠組みが必要だが、この意思は必ずしも常にあるとは限らないことを認識しなければならない。国際法によれば、国家は暴力と戦争に訴える前に、全ての平和的手段を取らなければならない。そして平和を確保する第一の手段は、話しことばによるコミュニケーションである。確かに、地球規模の問題に対処するためになされなければならないことと実際になされていることの間には大きな矛盾がある。同時に、「でなければならぬ」と「である」の間の認識上の関連は、必ずしも論理的に、客観的だとみなされる形而上的な「でなければならぬ」や信仰に基づいた彼岸的な「でなければならぬ」、または主観的に超越的な提言的命令や自明とされる真理に関する主張を伴う行動の期待に沿う形で解決されるわけではないとの認識もある。グローバルな憂慮の解決は、常に、対話によってのみ得られるものの、決して最終的な社会・歴史的な結果ではない国家間の共存型の関係の対話に左右されると考えるのが適切だろう。

本論は中村の仕事を直接テーマ化するものではないが、人間とは何かという問いに対する彼の感受性を支えるのは対話に対する切実な欲求であることを認識する。これを心に留め置き、本論は彼が生涯取り組んだ共存と異文化間理解に向けた知的仕事の精神に則っている。本論は東洋—西洋間の哲学的和解に対する中村元の貢献を高く評価する立場から執筆された。

この探索的研究は、幅広いテーマをカバーし、国々、文化、宗教、政治的イデオロギーの境界を超えた対話型共存の条件の理解にむけた哲学的アプローチを真剣に捉えることを目的としている。哲学とは、勇気ある建設的な批判的思考である。哲学とは自身と他者に対し率直な疑問を提出することである。哲学の目的は、精神の混乱を収めることでもなく、愛国者の観衆を喜ばすことでもない。また、特に本論では、哲学は単一の命題的・論理的真理を証明するための帝国主義的・神学的・形而上的・存在論的な陰謀でもない。そうではなく、本論における哲学とは、経験的で多元的、したがって問題化された認識論的思考に基づいた開かれていて自由な、責任感にあふれ、他者を気遣う対話型の現象学的方法である。さらに言えば、本論では、弁証法 (*dia-logos*) —ここから「対話」ということばが派生した—とは、個人もしくは集合的な人間のアイデンティティ (*logos*) を静的な鏡像として取り扱うことではなく、境界の経験やそれを通して (*dia*)、もしくはそれを超えて社会・歴史的、したがって動的に調停された任務として扱うことを意味する。ここで現象学によれば、有情もしくは無情の客体がすでに確立された全体として立ち現われたり、表現されることはないこと、常に現象として自己創造的に立ち現われる、つまり部分的もしくはパースペクティブとして現れることを思い出すことが必要だろう。どちらの場合も、認識論上、根本的に決定されるのは、主体—客体もしくは見るもの—見られるものの分離が否定され（止揚され）、アイデンティティが見いだされる中間帯もしくは媒介物である。ここでもまた、それは一時的な経験に過ぎず、また、現象学上の理由から物理的な動きも常に流動的で空間と時間の中に固定されることは決してない。アイデンティティの真実とその自己の自由は受け身で期待するものではなく、他者との社会・歴史的共存の関係、つまり他の

自己との関係において能動的に何度も勝ち得なければならないものなのだ。つまり、「私は……である」ではなく、私は常に、他の自己を通して私であるものになり、また同時に他者は私、他者にとっての他の自己、との出会いを通してのみ彼自身・彼女自身になるのだ。

こういった西洋の文脈から派生する用語は、現実と文化的自己理解の不二という東洋の経験と近いものがある（Krombach 2015）。「不二」（サンスクリット：*advaya*；中国語：*bu'er*）とは、善と悪、正と誤などの全ての慣習的な二分法を乗り越え、特に人間の通常意識を支配する主体—客体もしくは見るもの—見られるものという分岐を超越する覚醒を通して得られる明確な意識を意味する。動的で共生的な部分全体関係の把握に類似するところがあるということは、哲学者には、二元論的で形式的な論理に不遜な態度をとる責任があり、アジアの文明に侵入し、アジアの人々の人間性の理解と世界の真理における彼らの位置に重ねられる西洋の思想史を通して説教され、教えられているような不和を生じる真実に別れを告げる責任があるということを意味する。西洋は西洋であり、東洋はそうではない。もちろん、この逆、つまり、東洋は東洋であり、西洋はそうではない、ということも避けなければならない。そうではなく、対話型共存において解釈学的に想像され、伝えられる複数もしくは多元的な真理の社会・歴史的性質を認識しなければならないのだ（Caputo 2013; Vattimo 2012, 2014）。

以上は、哲学者とは何者で、人間はなぜ哲学をするのかという関連する疑問につながる。プラントン（427-348 BCE）によれば、「驚きの感覚」こそ「哲学者の徴である。哲学に他の源はない」（『テアイテトス』155d2-3）。アリストテレス（384-322 BCE）もまた、「人間が哲学を今始めるのも、そもそも始めたのも、驚きのせいだ」と記している（『形而上学』982b12-13）。しかし、古代人は全ての存在の宇宙的な統一を心底から信じ、それに感嘆していたが、十七世紀の啓蒙時代の始まり以来、そして驚きの感覚の変則を訝しく思うようになった現代人は、この統一の感覚が破壊されてしまったことに気づき、かつて

は「本質」として自明であるとされていたことに疑問を呈するようになった。したがって、我々に哲学する新たな《実存的な》理由を教えるのはヘーゲル(1770-1831)である。「統一の力が人間生活から消え、アンチテーゼが生きたつながりや互惠関係を失って独立した時、哲学の必要が立ち現われる。」つまり「二分法は哲学の必要の源である」(1977a: 91, 89: 原文イタリックの部分は《 》で表記した)。

我々を《実践》としての哲学に向かわせ、それを再構成したいとの欲望を生み出すのは、かつてテオリアやテオロギアとして学ばれていたこの統一の喪失である(Lyotard 2013: 12, 66)。同時に、この統一に対する欲望を共有することはできても、統一そのものは天国以外では未だに見つからず、そして地上には天国はなく、現実、より正確に言えば人間の行為、アクト・ウアリティ(*actuality*)のみがあることを常に心に留め置かなければならない。プラトンのデミウルゴスであろうと、アリストテレスの不動の動者であろうと、アブラハムの宗教、つまりユダヤ教のヤハウエ、キリスト教の父、イスラム教のアッラーであろうと、これら全ての神聖な超越存在や純粹理性とされる全ての形而上的な形態はもはや確実なものと考えられておらず、厳しい批判の対象となっている。つまり、人間の住むこの現実世界、多種多様な社会・歴史的そして自然の文脈や条件に規定されたこの世界に連れ戻されたのだ(Kant 1965)。この世界では、平和に向けた対話型共存が盛んにならなければ、文明の衝突が起こり、血まみれの歴史から学んでいない、そして学ぶことのない我々は戦争によって滅んでしまうかもしれない(Huntington 1996)。統一と秩序への欲望は、筋の通った思考、語り、行動に必要であり、平和に共存したいと筋の通った形で望むのに必要な抽象的な切実な欲求である。しかし、これは規制的な欲求で、本質的な欲求ではない。そしてこれは、人間は平和に共存することがないかもしれないということを意味する。平和は与えられるものではない。平和とは永続する課題である。ニーチェのことばを借りれば、古代ギリシャの悲劇の誕生は人間の自己意識の歴史的な始まりである。ディオニソスの歴史は常にアポロ的理想を突き破る。

平和は恒久的ではない。なぜなら、平和が恒久ならば、歴史の終わり、つまり人間が時間を過ごすには最悪の退屈な煉獄を意味するからだ (Fukuyama 2012)。したがって、異なる文化と大抵の場合不安定な諸文化の共存関係の経験が、本論のそもそもの始まりであるばかりではなく、対話において人類という考え方が欠如していることに気づく契機となるとしても、驚くことではないだろう。異文化間哲学のことばでは、対話型共存とは、永遠の哲学は一繰り返しになるが—どれほど普遍性が主張されようとある一つの文化的伝統が所有するものではないという哲学的確信からなる開かれた多元的な態度を意味する。このような他者の自由に対する態度が文化的出会いを文化的に互恵的な接触に変革する (Jullien 2014: 157-172; Mall 2000: 9, 30)。本論は、この相互関係の認識に基づいている。そのため、本論は様々なアイディアや思想を検討する。これは網羅的ではなく、また滑らかで心地よいナラティブとなるものでもないが、対話型共存の文化的・哲学的条件の重要性と意義に関する数々の疑問を提示する助けになるだろう。これらの条件は文化的な確認ではなく、異文化間的挑戦だからだ。

本論が扱う複雑な問題に脚光を当て、また解明するために、共存型の話しことばのコミュニケーションというテーマを四つの文脈で検討する。第一に、対話の文化的問題を異文化共存の規範創造という可能性をもたらし教育上の条件として扱う。また、この節は、日本という国・文化内外の他者とのコミュニケーション関係に影響を与えるものとして、日本人の社会・心理的精神性にも焦点を当てる。次に、大乘仏教の『法華経』を共存の理想的な東洋仏教的哲学として検討し、菩薩の全体論的な思考、もしくは、今日、おそらくより適切に「世界市民」と呼ばれるものを理解するための文化背景の資料とする。また、現代の国際的な安全保障および開発問題との関連においてより幅広い局面を考えることの必要性を検討する。第三に、共存型対話というコミュニケーション手段に焦点を当て、これを共に考える技として哲学的に捉える。社会理論や共同体の理論を例とし、戦争に関する古今の思想も参照する。最終節ではプラトンを参照しながら、対話型共存の遂行を裏付ける主観的な条件および対話の発

展の弁証法的構造に関する西洋哲学的な解釈を分析する。この四つの節は互いに関連しており、様々な局面を共有しているものの、全体として本論は文化的な総論および各論から出発し、対話に関するより哲学的な総論および各論へと動いてゆく。

人類の存続を確保するための人間およびその共同体間の共存関係の文化的・哲学的共存の条件を満たすには、対話の結果は常に不確実で、決して最終的にならないものを十分に承知した上で、対話を実践し、完成する方法を学ばなければならない。この真理を経験し、それでも絶望に陥らず、他者とのコミュニケーションというシーシュポスの課題に取り組み続けることこそ、人間の成熟度の証明である。

第一部 平和な共存に向けた対話の教育

ユネスコの高尚な理想に鑑みて、本論は哲学を学問として受け身にそして事実としてのみ学び、利用する人々を対象とするものではない。本論は、ドイツの詩人、ヨハン・ヴォルフガング・フォン・ゲーテ（1749-1832）の著名な悲劇、『ファウスト』に倣って、哲学することに能動的に関わっている人々を対象とする。この悲劇は主人公ファウストのことばで始まる。「今になっては後悔しているが、これまで懸命に哲学、法、医学そして最悪なことには神学を隅から隅まで学んできた。しかし、私はみじめな馬鹿者に過ぎず、以前と比べて賢くなっていない」（354-359行）（1994: 13）。換言すれば、受け身に獲得され、蓄積された知識は、その生きる上での意味、目的、価値を批判的に考えない限り、自己思考を通してその重要性を理解する方法を学ばない限り、意味がないということだ。

事実の知識とその理論的理解は、認識経験として異なっている。哲学者カール・ポPPER（1902-1994）は『科学的発見の論理』で「観察の言明と実験結果の言明は、常に、観察された事実の《解釈》である…それらは、《理論》に照らした《解釈》だ」（1977: 107n: 原文イタリックの部分は《 》で表記した）と

述べている。より一般的かつより詳しい言い方をすれば、知識は、様々な主張の真実性を哲学することもしくは批判的に評価することに基づいた理論に照らした場合のみ知識となるのだ。事実を確立する唯一の方法は、解釈によるものである。「事実」（ラテン語で「作る」を意味する *facere* から派生）ということばそのものがこれを語っている。文字通りに考えれば、事実は作られる (*factum*) のである。理論は、ある社会・歴史的な文脈で作られる。理論は常に状況構築物だ。これは、社会科学哲学の分野では、ほかでもない実践の思想家であるカール・マルクス (1818-1883) によって認識されている。若きマルクスはフョイエルバッハに関するテーゼで「哲学者は世界を様々な方法で《解釈》してきたにすぎない。重要なのはそれを《変革》することだ」(1970: 123; 原文イタリックの部分は《 》で表記した) と述べ、また「思想が実現に向けて努力するだけでは十分ではない。現実も思想に向けて努力しなければならない」(2012: 9) とも述べた。これは、現実が批判的な思想となった場合のみ、または世界が言語となった場合にのみ、思想と言語は現実を解釈するという解釈学上の任務を忠実に果たすことができ、それは、願わくば、人間の行為の変革をもたらし、動機づけるということを意味している。現実とは、それに関する考えがなければ知られることも、理解されることも、評価されることもない。それらの考えは、最終的には、想像力の創造的な主観間もしくは共有された機能によってもたらされる。換言すれば、人間は現実に対する責任を負ってはいないが、「現実」、つまり現実に関する概念と解釈の理論に対する責任を負っている。そのため、理論とは共存的に、そして対話を通して作り上げられるものである。理論がなければ現実には捉えられない。理解するということは、何かを「なにか」《として》理解することである。全ての理解は解釈であり、解釈をするということは文脈に置いて考えるということである。対話型共生はこれを可能にする枠組みを提供する。

本論の文脈で考えると、哲学することとは、特定の国や地域、文化に限られず、人類全体に悪影響を及ぼす問題を追及し、その理解を共に考え抜き、対話を通して共有することの必要性の認識から生まれる行為である。そういった世

界情勢が必要とするのは、共生と異文化《間》主義の挑戦に直面し、単一で隔離された文化《内》存在の確認に固執しない意思である。つまり、消費社会の安楽とおとなしさに反動的に落ち着くことではなく、根本的なパラダイムの変換、精神の革命が必要とされているのだ。

したがって、目的は国際的な社会的調和があるふりをするのではなく、人類が地球規模の自殺を図る可能性、もしくは「自身でもたらした究極」(Krombach 1991)という真理を把握するための地球規模の共同作業を進めることである。教育を伴わずに抽象的な国境を越えた調和という考え方を強調することは、抑圧され、閉じられた、沈黙のコミュニケーションとなりがちだ。一方で、実存的な真理を強調することは、自由、透明性、そして話しことばによるコミュニケーションという技を土台とする。したがって、沈黙と対話は互いに排他的で矛盾した用語であり、国際関係における共存の条件を開かれた形で自由に成立させ、共有しようと望む立場からいえば、両立できない。レトリックの道具として採用されていない限り、沈黙は共存のためには勇気ある参加型の対話が必要であるということを、わざともしくは帰納によって見下していると容易にみなされる。沈黙は共存型対話とその文化的独語に優越する点に関する根本的な誤解を表現している。問題や対立、危機や戦争、そして相互理解と平和な共存を生み出すのに最も重要で永続する方法は、対話なのだ。しかし、「自己」が「他者」と対話をするにあたっては、実存的にはしばしば苦痛を伴う「境界状況」(*Grenzsituation*) (Jaspers 1970 II: 177-222)、つまり、疑いと肯定の契機、を通り抜けなければならない。ひきこもった状態での沈黙は、沈黙とはいえない。沈黙は境界で対話によって破られるものであり、参加者が自分たち全員が影響されている何かがあることを学び、全員がその解決に取り組まなければならないことに気づいた後に対話によって破られるものだ。責任ある態度とは、疑問視され、答えを求められているものに応答することだ。

個人として、また異なる民族として生きてゆく上で理解不可能な経験を通り抜けながら、我々は土着および外国の知識体系の重要性とそれぞれの根底にあ

る妥当性の主張に気づくだけではなく、対話を通して「型にはまらずに」考え、相手に対して偏見を抱いたり、引き下がるのではなく、相手を自分のものとすることを学ぶ必要性にも気づく。実際のところ、人間的な共存の対話の基準の成立を求める立場からは、自身の人間性を他者の人間性を通して理解することは可能なだけではなく、最も緊急だ。人間の人間性は、自身の人間性は他者によってのみ媒介されるからこそ他者が優先されるべきだとの認識に見いだされる (Levinas 2005)。内的な変容や堅実な政治的交渉を成し遂げるにあたって、他者との関連性や世界市民としてのアイデンティティを実現するにあたって、東洋と西洋、北と南、過去、現在、将来といった空間・時間の配置のなかで紐解かれる自身に特有の差異や個々の歴史を探索するにあたって、対話のみが、個人が実存的条件を平和な関係の文化に意識的に変容させられる教育的媒体なのだ。

二十世紀半ばのヒロシマとナガサキ以来、人間は自身の脆弱さと尊厳ある生存を意識するようになった (Krombach 1997a)。そして二十一世紀の今、人類全体に影響を及ぼす問題は一層複雑になっている。世界は、未解決の戦争と平和の問題、過激主義、テロリズムと核兵器拡散、気候変動と伝染病、重度の経済的・社会的・政治的・精神的危機など多くの国境を越えた挑戦に直面しているが、これらの問題が何らかの形で人々の間の関与とコミュニケーションの貧しさによって引き起こされていることは疑いがない。これらの問題に適切な方法で取り組むには、我々の惑星を根本的にポジティブな方法で変える共存のグローバルな文化をどのようにして育てるのかを学ぶことが必要だ。つまり、平和に向けた対話と、相容れない利害のため、または和解に向けた対話に参加する能力に欠けているために世界にもたらされるであろう荒廃のどちらかを選択しなければならない。平和は生きる上での条件であり、それがなければ人間は存在し続けることができない。しかし、人間の進歩と繁栄は人間および共同体の平和的共存に依存しており、ほとんどの人々は常に「平和という栄光ある技」(Guttings 2012)の追及にふさわしい条件下で生きようとしてきたが、我々の過去と現在の認識は未だに、人間のより良い存在を求める国境を越えた善意

を損ね、人類の存続をも脅かす、戦争やその他の形態の争いのナラティブに圧倒されている。

和解に向けた将来の対話に関わることを欲する前提条件の一つは、境界を打ち破り既成概念に挑戦を突きつける意思であり、宗教的・政治的・文化的正説に制御されることを拒否することである。しかし、ここに謎がある。地理的・歴史的に条件づけられた宗教的・政治的イデオロギーというまやかしの安楽地帯に逃げ、そこに隠れるのでも、または都合の良いように均された文化的進路を進むのでもなく、問題は「どういった人間が実際に挑戦や変革のリスクを背負うのか、どういった個人が、特に同調と従順、同一性とおとなしい行動を奨励する近代の機能主義的で道具主義的な社会で、権威に抵抗するのか、だれが権力に対して真理を語る勇気を持っているのか、そのコストが非常に高いときに全てを語る (*parrhesia*) のか」である (Foucault 2011, 2012)。文化的背景に基づいた制度的圧力、抑圧および制圧は、精神を虜とし、個人のイニシアティブや自由な精神を求める心そして革新的で創造的な思考を抑えつけるだけなのは自明である。集団的な調和への圧力に従う方が都合が良くまた快適なのでそれの方が容易である。個人として、そして自分の責任において真理に忠実で真理を語る勇気を奮い起こすのは、非常に難しい。

同様に、学校や大学において、学生も教師も、《どのように》考え、自分たちが考える方法の背後にある理由について反省的に教える《教育》(これこそ *e-ducere* が真に意味するところである) の代わりに、何を考えるべきかを決定するある種の「指示」により一層晒されている。換言すれば、教育とは、既成の自己に都合の良い正当化の考えから我々を導き出し (*e-ducere*)、与えられた枠組みから外に向かって踏み出し、新たな体験をするのを手助けするものだ。つまり、ここでの教育とは、多くの人々にとっては苛立たしいハイデガーのことは、「疑問を呈することは思考の敬虔さである」(1977: 35) に則ったものなのだ。したがってこの教育は、既成の思想を狭い教育内容やますます狭められている研究領域に考えずに適用し、文脈に沿い、関係性に留意しパースペク

ティヴを重視する思考を不可能にするアカデミックな教化を受け入れない。

しかし、同時に、自分自身で考える自由や規範的な既成概念に疑問を呈することは、心理的に厄介な重荷であり、かなり危険な状態である。エーリッヒ・フロム（1900-1980）が名著『自由からの逃走』（2001）で主張するように、融通の利かない信条や同調規範を採用して自由な選択・自由な思考の要求から逃れようとする衝動は、強力な自律したアイデンティティの感覚や自分自身で考える能力が完全に発達していない個人には特に強く働く。そういった病的な態度は、文化的境界を越えて人と人の間に、そして民族とその報道官の間に共存型の対話の自由な条件を作り上げようとの希望とは正反対であることは言うまでもない。

対話は、既成の枠組みから外れて考え、より規模の大きい知的戦略を考え抜くための教育を受けようとする準備を必要とするが、これは自身の勇気、知恵、共感する力をより良いものにしようとする個人的な努力、つまり内なる変容を要求する。対話における勇気は、内在するものではない。それは暴露されるリスクを伴い、獲得に当たっては練習が必要だ。しかし、リスクを負う経験は、この変容の一部であると同時に「私は誰なのか、私は何を重視するのか」といったアイデンティティに関する疑問に直面することにもなる。人間性の内側からこれらの疑問が発せられた場合、これらの疑問は、対話の共存的で個人的・民族的な文脈においてのみ意味を持つ。

ここでヨースタイン・ゴルデルの『ソフィーの世界』を思い出そう。ノルウェイの高校教師が情熱をこめて書き上げたこの子供向けの哲学入門書は、ソフィーが道端の郵便受けを開けるシーンで始まる。郵便受けにはソフィーの名前は記されているものの、差出人の名前のない封筒が入っていた。ソフィーが封筒を開けると、「あなたは誰？」（1995: 4）とのみ書かれた手紙が入っていた。これは人間が直面する疑問の中でも、最も悩ましいものであり、この教育的小説を最後まで導く。しかし、これは、西洋の哲学と神学的な宗教の伝統で

常に呈されていた疑問である。これに対し、実存的な経験を裏打ちする条件として人間に既に決定されたもしくは所与のアイデンティティの本質を与えるという客観的な形而上的・存在論的な答えや、人間はまず存在し、生涯を通して自身に、進化し続け、決して固定されることのないアイデンティティを与えることを現在進行の課題として学ぶという主観的な弁証法的・現象学的答えが出されてきた。個人のアイデンティティに関するもう一つの例としては、プラトンの初期の対話篇である『ソクラテスの弁明』でソクラテスが言ったとされる「検証されない人生は生きる価値がない」(38a4-5)が挙げられる。しかし、自身の人生の検証は、他者とのコミュニケーションという文脈のみで可能である。つまり、対話の中と対話を通して可能になり、アイデンティティに関する間主観的な疑問の提示と応答の過程のみで可能なのだ。

このちらりと見た二例に加えて、第三の例があり、これはより厳密な検証に値しよう。日本は、精神性の伝統と芸術において文化的に高いレベルに達したが、近代化の強制的な過程により、科学・技術・経済の分野でも同様に大きな進歩を遂げたものの、同時に浸食的な知的・言語的・社会心理的・政治的ジレンマに陥っている。これは数知れない研究の課題となり、国内外の分析および批判的な評の対象となっている。近現代の日本を理解しようとするアプローチの中には、コミュニケーションと対話的共存という問題そのものに対して大きな意義をもっているものもある。これが明らかな分野としては、共同生活に関する社会文化的評として機能する演劇における対話の実践が挙げられる。日本の演劇は、「全員のための演劇」(Tanaka 2015)となった。現代劇はかつては内輪のエリート向けのものであったが、生の舞台は超スピードでより多くの人々の日常の一部となりつつある。今日の日本では、ほとんどの人々が若者と老人の間の対話が拒絶された縦方向に閉ざされた社会に属しており、代わりに従順さが要求されている。しかし、あらゆる年齢の成員を含む社会では、舞台に立つ役者は主体であり、構造化されていない、開かれた、自由な方法で振る舞うことができる。

以下の例は特記に値しよう。非言語コミュニケーションの文化《内》規範とそれが異文化《間》対話に持ち込まれた際の困難を詳細に検討するのは本論の目的ではない (Inaga 2010: 41-43)。しかし、「好奇心をあおる」は言い過ぎだとしても一味違った現代の哲学的劇作家・監督・演劇論者・教育者である、大阪大学および東京芸術大学のコミュニケーションデザイン学教授の平田オリザの仕事を参照し、検討するのは有効だろう。日本人のコミュニケーション上の習慣に非常に敏感でありながら、平田は地理的・歴史的・社会的理由と言語的な理由のため日本人は対話が不得手だと勇敢にも述べ、論争の的となった。集団指向の強い日本人は、個人として、外国人や互いのことばを使って上手にもしくは十分にコミュニケーションすることができない。平田は対話もしくは共存型の共有を互いに見知らぬ人間の間の会話と定義し、日本人はその強い伝統を育ててこなかったと主張する。しかし、その代わり日本人は会話一同輩の間もしくは内輪の席で起こることばのやり取り—における洗練された調和の感覚を育ててきた (Poulton 2002: 4)。

つまり、文化《内》で、全てが儒教的な意味で序列にしたがって定められた権威であり、そのため自己と他者の間の所与の不平等として集合的に理解され、受け入れられた場合、共にいるという感覚や話者のコミュニティに属しているという感覚を得るために口頭でのコミュニケーションに関する規則を確立する必要はない。互いに平等とされた成員の間の透明で民主的な対話や批判的な質疑応答を行ったならば、内輪の社会的調和を損なうのみである。特に、個人や集団に恥をかかせるリスクのある好戦的な議論や、白熱した討論、破壊的な論争ならなおさらである。言論の自由、思想や個人的な決断を下すイニシアティヴは、家父長的な権力のために縮小される。しかし、意図するところが境界を越えた異文化《間》の友好的な共存関係を作り出すことであるならば、異なるリスクを伴った状況の可能性に直面することになる。なぜなら、当初は対話、すなわち共有された話しことばによるコミュニケーションに頼らざるを得ないが、内容と意味、重要性が共有されておらず、したがって参加者間の団結の機会が否定されるのならば、対話がより問題のある、分断的なディスコース

の形態に転落してゆく可能性があるからだ。日本は世界ではなく、世界は日本ではない。

さらに、政治的・文化的理由のため、世界を取り込み・自分の一部にする傾向、あるいは日本的なものを国際的なものにするのではなく、国際的なものを日本的なものにする傾向が強い。換言すれば、我々が観察しているのは、たとえば大学や会社といった存在の国際化過程の日本化である。これは日本的なものの見方や態度の国際化ではない。しかし、国際関係に開かれた態度を持つのではなく、イデオロギー的に飼いならされている場合、自身は常に正しいので自己批判の必要はなくなる。そして自身が常に正しい場合、境界を越えた共存的对話は不可能である。

同時に、それを裏打ちする全体論的な世界観が何千年も書き留められず、他の日本の精神的な価値や習慣と織り交ざり、混成された宗教としての神道アニミズムを除いては (Kasulis 2004; Yamakage 2006)、日本の文化のほとんどは最も深く決定的な部分において日本的ではなく、複製の文化である。過去でも現在でも、外国のものでありながら日本化され続けているインド文化、中国文化、ヨーロッパ文化やアメリカ文化の複製である。土着の非二元論的な神道の精神性と響きあうインド的・中国的思考モードの習合には成功したが、すでにアジア化した日本人の精神性を理解する一助になるとみなされた西洋哲学の取り込みは失敗に終わった。不可能なものは不可能なのだ。神学、形而上学、存在論といった西洋の二元論は、東洋の非二分的な世界観と相容れない。また、概念的な装置を非概念的な思考に押し付けること—いわゆる京都学派のナショナリストと宗教主義者が易々と無批判に受け入れたように—は、文化的・学術的《命令》を共存型対話の自由な精神と取り違えることである。1868年の明治維新以来、劇的な形で進められてきた西洋化の過程において、日本人は、人文科学、社会・自然科学の西洋的価値を全面的に輸入・模倣し、同化するするためにまったく新しい言語を作り上げた。しかし、このように互惠関係が実際には釣り合っていない場合には、文化《内》および異文化《間》共存に向けた対

話のイニシアティブは、自己や自己に対する尊厳を持った日本による努力ではなく、西洋という他者による一方的・不平等なコミュニケーションに向けた攻撃的な努力となりがちである。

平田の東京、こまばアゴラ劇場は、ギリシャ語の名前（アゴラ＝市場）が示すように、真に治療に役立つ、教育的な舞台であり、ここでは人々が自由に、恥をかくことを恐れずに出会い、対話の方法を学び、他者とのつながりを感じ、文化的に規定された閉じられた個人的な場所—そこでは会話者はどのような仮面を被ろうと同じまま—から開かれた社会・歴史的に想像された公共空間への移行を経験する。公共空間—ここでは内輪のグループに外から加わる他者との出会いのみならず直接的で能動的な接触が促される—では、対話のパートナーは、保護・防御の仮面を外し、真の顔を見せ、正直であることを証明しなければならない。仮面とは、実際のところは存在しないのに、平等と同一性が存在すると考えるふりをする事だ。このふりは、にぎやかな会話を可能にしても、対話の代替物とはならない。なぜなら、最終的には仮面の背後の人間は、一人ひとり異なる個人であり、別個の人格を持っているからだ。したがって仮面は、その背後にあるかもしれない嘘と欺き—これは人為的な社会調和を調節・潤滑するものだが—を伝えるのだ。

日本人にとっては、建前—真の正直な自己は表向きのふり、つまり仮面の背後に隠されなければならないことを意味する—という考え方は、欺きを要求するばかりではなく、それを大切なものと考えさせるという見方がある。しかし、嘘や欺きが全ての文化で異なる程度で見いだされる社会的現象だとしても (Nyberg 1993; Serban 2001), 日本人はこの件に関してより正直だとも言われている (Guttig 2014)。矛盾の解決を求めるアリストテレス主義者ではない日本人は、矛盾を喜ぶようだ。彼らは、嘘をつくことに関して正直であるという習性を芸術の域にまで高め、「嘘も方便」という、嘘をつくのは恥をかかないため、という諺まで生み出した。嘘や欺きが内輪の会話のコミュニケーション文化を安定させることもあるだろう。しかし、外部の見知らぬ人間との出会いと

接触に応用された場合、対話型共存のエートスと信頼を損なう方向に働く。もちろん、一度仮面が外れてしまえば、正直さが解放され、生きる上でのあらゆる機能不全が仮面の背後から開かれた空間に押し出される (Harris 2013: 9)。しかし対話型共存でこれが起きた場合、これは恥をかくことではなく、仮面が真の現実を隠していたことを意味する。仮面を失うことは、他の顔と直面する時のみ、真に正統であり、したがって信頼できる顔を作り出し、見せるという難しい道を切り開く。

実存的な浸透力があり、相互に関連する対面状況の経験は、ロシアの文芸評論家・文献学者のミハイル・バクチン (1895-1975) の『対話型の想像力』(1998) でも理論的に論じられている。この互惠的な自己・他者のアイデンティティの確認の理由は、人間は、互いに、そして他の全ての現象に根本的に依存しているため、他の人間および自然の環境と共存していることにある。バクチンに関しては「我々自身の人生の主体という我々のステイタスそのものが、他の主体の存在に依存しており、必要としている」と言われている (Holquist 2013: xix)。また、「(バクチンの哲学では) 自己・他者は、何よりも同時性の関係である」とも「全ての意味は、同時にしかし異なる空間を占めている二つの存在の関係の結果として生起するという意味で相対的である」とも言われている (Holquist 2010: 19, 21)。自己は他者なしでは存在せず、他者は自己なしでは存在しない。後に仏教經典の検討に当たって触れることだが、この弁証法的・現象学的現実の統覚は、自己と他者の分離不可能性や縁起といったアジアの哲学的考え方にも根ざしており、つまり人間は他者との関係においてのみ真に存在することを意味する。したがって自己を十分に育てる唯一の方法は、他者との対話を通した相互作用しかない。また、他者も自己との対話を通さなければ十分に育たない。バクチンの対話主義のことばを借りれば、「意識を持つという能力そのものが他者性に基づいている…対話主義では、意識とは他者性である」(Holquist 2010: 18)。ここでは対話とは対話者間の単なることばの交換ではない。それは個人の成長と対話を通した生成の手段としての相互連結性と全ての現象的境界の浸透可能性が強調される複雑な世界だ。この自

己・他者の成長が起こる対話は、関わる者の尊厳を損なうことはなく、それにさらに磨きをかけ、ひいては倍増させるものだ。対話型共存においては、人間は個人性を失うことはなく、弁証法的な瞑想という動的な過程を通してより大きな個人性を手にする。自己を開くことで他者を得、全世界を得る可能性もある。したがって、対話的共存は個人間や国家間のみで観察されるばかりではなく、自分自身に向き合う自己として、一人一人の個人の中でも観察される。

平田が舞台で意図し、観察するものは、現実の再現という形式ばった演劇の規則の静的なテキストに基づき何がおこるかではなく、動的な言葉のやり取りで飽和した実際の状況の再現に応じて《どのように》言われたか、である。舞台は役者が自分を囲む枠組み—その中に入るよう指示された枠組み—から踏み出す方法、もしくはそこから導き出されたり、そこから出るための教育（*e-ducere*—導びいて外に出す）を受ける方法を遊び心たっぴりに実演する教育の場となる。『東京ノート』（2002）で示されたように、演劇は文学として書き込まれ、舞台上で演出された出来事や行動を描くものではなく、対話を通して伝達される人間存在と、固定されておらず、社会・歴史的条件に左右される関係の実際を問題とするものだ（Breu 2014: 14; Poulton 2002: 2）。おとなしく無害な会話ではなくより批判的な対話に対するこのような態度は、フランスの偉大なエッセイスト、ミシェル・ド・モンテーニュ（1533-1592）の見解とも一致する。モンテーニュは、「我々の精神の最も実りある、そして最も自然な使い方は会話である」とし、また対話では「ライバル意識、競争の意識そして栄光が私を駆り立て、自分の限界を超えさせる」ものの「会話における最大の苦痛な性質は、完璧な調和だ」と述べている（2003: 1045）。

日本人には文化的な現状を支持しようという傾向があり、変化を嫌い、他者および自己に対しても開かれることを恐れる。興味深いことに、平田の作品には、ロボットが登場し、人間・機械間の内輪の社会的相互作用現象を鮮やかに描き出すものがある。演劇には、精神的機械の時代におけるロボティックスの広大な倫理的・社会的影響に触れ、それに対する意識を喚起することしかで

きないが (Kurzweil 2005; Lin, et. al. 2012), ことばによるコミュニケーションに関しては、平田は観客に、同調主義の社会ではプログラムされたロボットとプログラムされた個人は互いの鏡像であることを示そうとしている。ロボットの同一性もしくは実現しなかった抱負や社会・歴史的悲劇といった感覚の否定は、簡便さの文化的な自己強制としてのみ存在し、これに代わるものは、差異と他者性の挑戦を経験し、実行する意思である。これは、文化《内》もしくは《内輪》の状況で開かれた対話型共存を生きる基準を設定しようとするこゝすら難しいのに、異文化《間》もしくは《外部》の社会形態ではどれだけ難しいかを示している。

このジレンマは、標準化された試験、暗記および忠実な反芻に儒教的・ロボットの大きく依存しているものの、非常に難しい交差点に差し掛かっていると見られている戦後の日本における教育で特に痛感されている (Hoffman 2015)。孔子自身も、自分の死後二千五百年経った「グローバル化」と呼ばれる現代の乱雑な冒険の真ただ中で、自分の教育の処方箋の一部がしぶとく生き残っているのを見たら、驚くかもしれない。しかし、今日の技術上の夢が明日の技術上の現実となり、昨日の知恵が明日のノンセンスになる時代に、プログラムされた暗記による学習に何の意味があるだろうか。学生が、批判的に自分自身で考える方法を開かれた方法で自由に学ぶのではなく、何かを事実として「知る」方法を教わるだけだとしたら、そして同様に、学者が個人的もしくは自伝的・心理的ナラティブで他者の仕事を独白的に認めるだけで、客観的な学者らしい議論をもって他者の仕事に関わらないとしたら、話しことばと書きことばのコミュニケーションに残されるのは、些末な会話に過ぎない。対話もしくは主張・立場・考え方に建設的な疑問を呈し、応答することを求めることは、異文化間・多元的そしてますます複雑となる地球規模での関係で実際に必要とされているもの、島国根性と排他主義に凝り固まることなく、境界を越えて手を差し伸べ、世界を自分のものにする能力の戯画となる。

この困難の一部は、日本語に提案に関する感受性が欠けていることで説明で

きるかもしれない。そして、この感受性の互恵的な理解に関しては、対話が一助になる可能性がある。また、日本語には対話を受容するスペースがほとんどないことから、平田は役者と観客の双方に私的な会話の規範という枠組みから踏み出し、他者との話しことばによるコミュニケーションという公共のより広い国際的な地平に向かうよう教えるような対話的構造を持つ演劇を上演する。これまで自明とされていたことに疑問を呈するようになったからである。所与として心に深く刻まれた伝統が、現代と将来の異文化間コミュニケーションの実践を作り出すという対話的《課題》となったのだ。

異文化《間》コミュニケーションへの適用を困難なものとする日本の文化《内》のコミュニケーション習慣の社会・心理的特性を検討したので、そもそも対話の重要性とな何なのかとの疑問を提示することで、文化的特性を越えて、関連する問題をさらに追及し、共存的・国際的観点の説明に移ろう。対話へのコミットメントのありふれた解釈とは、対話は沈黙の臆病さを乗り越え、自分の国、文化、政治的イデオロギー、宗教の優れているとされている点に没頭することはおろか自己中心性を避けるというものだ。対話に関わるということは、ステレオタイプを崩し、専門家の主張に疑問を提示し、そして恐らく最も重要なことだと思われるが、敵とみなされるかもしれない人々の中に人間性を見出すことである。国の栄光に対する誇りは、外部から他者の心に押し付けられるものだが、その性質から言って排他的で移管不可能だが、共感と思いやりの精神、対話を通じて耳を傾ける精神は内側から生成されたもので、本質的に普遍的だ。

哲学的対話の重要性は、常に共通項を探し続けること、さらには差異を明確にすることの影響に関して現実的である必要に気づくことにある。対話は、我々が全員、幸せで有機的な調和のとれた全体に溶け込むという望みをかなえるために人為的に差異を取り除く方法ではない。そうではなく、対話は参加者を共通項に基づいたものの共有に導く、しばしば逆説的な営みである。同時に、二つの国や宗教はおろか、二人の人間が全てに関して完全に同意すること

はあり得ないので、対話とは互いとの距離に敬意を払うことを学ぶ動きでもある。したがって対話の技とは、差異にも関わらず、そして時には差異があるからこそ、有意義で永続的な相互理解と関係を作り出す能力と定義できよう。換言すると対話の技とは、差異を気にしたり、困惑したりしない能力、つまりは差異の経験がしばしばもたらす不確実性に心を惑わされない能力である。

個人や国として異なっていると主張することは、独特であるとか唯一無二であるとの主張と同一ではない。独自性やユニークさの文化的・民族的、そしてナショナリスティックな主張は他者との人為的な分離を意味し、これは外国人嫌いの態度や排他的な相対主義の政策に結び付きがちで、意味ある共存に向けたコミュニケーションの可能性を否定する。そして対話を通して一体となろうという期待は関連性を失う。独自性やユニークさといった相対主義的な概念とは異なり、「差異」という用語は《属》という考え方から有機的に派生する。《属》は、種が芽吹き、根や枝に自己を差異化してゆくように、自己が所有する《異なった種》に内在的に開かれている（Krombach 1991: passim）。これらの《異なった種》は、全体に対する部分として互いにそして集合的に《属》に共存的に関連する。国家や文化の場合にも、水平方向で関連するばかりではなく、最終的にはそれらを歴史的に裏打ちし、実存的に維持するもの、つまり人間性や人類に垂直方向に関連している。このように世界の現実を見ることは、包含的な関係の施策が排他的な相対主義を乗り越えることを意味する。

国際的もしくは異文化間のコスモポリタンのもしくは共存型の対話は、方法、つまり紛争解決の手っ取り早い手段、教育戦略、相互に関連した世界と付き合う方法とみなすことができよう。哲学的な対話に関わることや、独自ではないものの異なる相手から相互に内省的で関係的な方法で学ぶことである。もし社会現象が独自で、互いから切り離されているとしたら、それらの間のコミュニケーションは不可能である。さらに、差異を通じた対話もしくは差異を越えた学びとしての対話は、近代のコスモポリタニズムの中心的テーマであり、ハンナ・アーレント（1906-1975）に「世界の市民」と呼ばれたカール・

ヤスパースの前述の軸の時代や実存的な施策の中核にある（1981: 539-549）。

ここで簡単に、現代のコスモポリタニズムと古代・近代の理解と区別しよう。過去の世紀・千年紀において、コスモポリタニズムとはストア学派の唱える「コスモポリス」や「世界国家」の理想を信じることであった。「コスモポリス」には全ての人間や理性的な存在が必然的に所属し、地元の条件が好ましいものでないとしても、行為を通して実現すべき理想である。この理想は、『神の国』に著されたアウグスティヌス（354-430）の神権的な普遍主義や、『神曲』で展開されたダンテ（1265-1321）の世界帝国の概念を裏打ちするが、ここではこれ以上立ち入らない。近代における最も重要な擁護者はイマニュエル・カント（1724-1804）であり、彼の「恒久平和」の処方箋とは、この理想に従順な平和を愛顧する国家の国際連盟の生成、全ての道徳的な主体から始まる、全てがあるべき姿であり、あるべき姿が実現している目的の王国を築き上げることである（1983: 107-143）。しかし、超越的な形而上・神聖な源から発する伝統的で倫理的なコスモポリタニズムの認識とは異なり、現代のコスモポリタニズムとは、世界中の異なる文化の作法や習慣、言語、社会的慣習などに親しんでおり、取り入れる能力があるという点でコスモポリタンな主観的ライフスタイルを信じ、追及することである。現代のコスモポリタニズムは、個別の文化とローカルなコミットメントの価値を必要とする。仏教と同じく（Hershock 2012）、それは多様性を評価し、敬意を払う。同時に、現在と将来における差異を越えて考え、さらには共に働き、行動する緊急な必要性をわきまえている。つまり人間生活のガイドとしての世界の知恵は、西洋思想にも見出せるのだ（Brague 2003）。

コスモポリタニズムは、ますます相互関連性を高め、常に変わりつつある世界におけるローカルなコミットメントとグローバルなコミットメントの双方の価値、個別のおよび普遍的な規範や態度を認めるので、文化を不安定にすると同時に守るという緊張に満ちて、しばしば逆説的な世界に人々が有意義に住むことを可能にする。個人や共同体は、何か新しいもの、何か異なるものを学ぶ

たびに文化を不安定にする。したがってコスモポリタンな観点から見た対話とは、世界の規範上の緊張を生きる方法となる。

そういった緊張との対話を通した出会いは、正反対の二つの観点を通して経験される。協力を通した共存と競争を通した共存である。協力は対話の共感機能、競争は不可知的機能と表現できよう (Obelleiro 2013: 38-48)。以下、この二側面を順に検討する。対話の主要な共感機能は、相互性と互惠性の精神に則り遂行されるが、私人としてまたは公共政策の代表としての個人に差異を超越し、(まったくもって不可能な) 統一されたのではなく共有された人間性という感覚を体験するための平等な条件を与える。焦点は、自己が他者に、もう一人の人間もしくは異なるが友人となるべき国家を見出すための互惠的に受容された条件を作り上げることに当てられる。このポジティブな意味—序論です—toにふれたが—において、認識は、異物として出会ったものを受容するように見えるものの、他者を区別し慇懃無礼に見下すという点でネガティブな態度である寛容とは大きく異なる。相互認識を求めた闘争と経験の社会・歴史的、つまり、弁証法的で互惠的な構造の理解にあたってカギとなるのは、ヘーゲルの『精神の現象学』に収められた「君主と農奴」の節である。紙幅に余裕がないため、短いものの哲学的に非常に重要で政治的に大きな影響力を持つこの節に関しては、アレクサンドル・コジェーヴ (1902-1968) の『ヘーゲル読解入門』(1980) を紹介するに留める。

本論の論旨に戻ると、認識は対話の共感もしくは感情移入機能の特徴づける。共感とは、他者を気遣い、助ける欲求を持ったり、相手の感情に見合う感情を経験し、相手が何を考え、感じているのかを識別するといった対人関係において明らかになる幅広い心理的状态を含む。他者に倫理的に反応するのに必要なものと、人間を道徳的にし、社会を上品なものにするものを理解するのを助けるという点で非常に重要である (Coplan/Goldie 2014; Howe 2013)。対話を通した理解のこの機能を満たすのに必要な条件に関して、二点、言及しよう。一つは東洋で広くみられる共同体の親密さは、西洋における独立した個人の社会

的誠実さの重要性と比べて、平和な共存を促進するのによりふさわしいとみられる可能性があるという点である。しかし、垂直方向にもしくは序列に沿って組織されていて、その成員が既成の関係に閉じ込められ、話しことばによる表現に関し制限を受けている国家、民族、文化において一見、十全に機能しているように見えるものが、水平方向に、個人の自由と社会的平等の原則に沿って組織されている文化、民族、国家間の関係でも得られると信じるのは誤りである。部分の自己主張ではなく、全体の安寧と実存的な生存の認識に関連する理由のため、東洋の仏教・儒教圏では、自己が抑圧され、土着の共同体の既成の利害に吸収され、奉仕させられている。西洋社会や国際関係では、自己や人間としての主体である個人や国家は、法的・哲学的に主権を持っているとされ、そのため政治的・経済的にも独立してるとされる。実際のところ、現代の社会・政治・経済生活における発展のため、近代の主権という概念そのものでも、そしてそれに基づく国家や市民権という考え方が危機に陥っている (Barbour/Pavlich 2010)。

日本文化という例に戻ろう。この共同体の親密さという共感に満ち、共存にふさわしい考え方は、「空気を読む」という言い方に非常によく表現されている。これは島国の人間が外国人に好んで突きつける形のない理解の一つであり、文化的なユニークさと、神秘的な雰囲気、認識上・感情の上での侵入不可能性を明白なものとして主張する表現である。この共同体もしくは内輪の社会的絆という考え方の根本には、和辻哲郎 (1889-1960) が『倫理学』(1996) で詳しく論じた「人間」という単語がある。現存在の恣意的で不可解な性質、つまり人間という存在がこの世界に投げ入れられ、過去と現在を結ぶということの意味するハイデガーの「投げ出された」もしくは *Geworfenheit* という概念 (Dreyfus 1991) と同様に、和辻も人間は社会に投げ出された存在だと唱える。「人間」という単語は、文字通り「間にいる人」もしくは「人の間柄」を意味する。「間にいる人」の別な表現は「人の間」である。こういった人-《間》という事実が示すのは、人間は生まれるもので、この点において人生の起点から人の間、つまり母と父の間に投げだされているということであり、個々の人間

を隔離されたもの、独立した固有の性質をもつものととらえることは単に不可能だということである。しかし、「人間」という考え方は人間が、アリストテレスが言う意味で、生まれた瞬間からつまりその性質のため、社会・政治的存在であるばかりではなく (*zoon politikon*) (Pol. 1253a7-18)、和辻にとっては個人に倫理的な意味を与える社会的グループや共同体に「所属する」というより実存的で道徳的責任の条件を意味する。人間は、他者の間もしくはその中でしか存在できない。しかし、この所属という自然な事実は、内輪の心地よさを奪われた場合、心理的に必要となる。

この所属の欲求と所属感とは、文化《内》で十分に満たされ、経験することができる。しかし、所属としての《人間》の実存的な意味に従って人間として生きることが、国家《内》もしくは国家《間》という文脈、つまり異なる文化の《間》で開示されると、非現実的な期待のために面倒なこととなる。日本の外の世界をよく知らない過敏な修正主義者が繰り返し抗議していることに反するが (Cortazzi 2015)、日本人は他の民族と劇的に異なるわけでないで、日本人の同一性とユニークさの主張もしくは日本人論は、すでに長いこと疑似科学として信用を無くし、単なる神話として暴露されている (Dale 1990)。また、共同体と社会という表現は、フェルディナンド・テンニエスの古典、『ゲマインシャフトとゲゼルシャフト』の分析によっており、親密さと誠実さという表現はトーマス・カスリスの最近の著作『親密さと誠実さ：哲学と文化的差異』で分析されている。

前述の調和という考えの文脈で考えると、これらはさらなる批判的コメントを必要とする。日本では、平和な共存の同義語としての調和の追及は、聖徳太子 (574-622) の『十七条憲法』に遡る。その第一条は「和を以て貴しと為し、忤ふること無きを宗とせよ」である (Heisig, et.al. 2011: 36)。しかし聖書が、隣人を、そして敵でさえも愛するよう (レビ 19:18, マコ 12:31; マタ 5:44) 熱心に説く場合と同じく、これに従うのはまず不可能であり、したがって政治的な助言や方便に基づく調和のとれた国際的な国家社会を想像するのは困難であ

る。なぜなら、隣人や敵を愛することは自然が教えるところではなく、それ以上に「自然に」起こることではないからだ。これは、非常に厳しく制御された行為の慣習的規則と、何世紀にもおよび子供時代から人々の心に刷り込まれるような価値を持つ社会・心理文化でのみ可能だろう。しかし、指導マニュアルを手にした指導官とは異なり、教育者というものには、家庭であろうと、教室であろうと、セミナー室であろうと、相手を自分そっくりに、または自分の文化の概念や考え方に従って形作ることを欲する権利がない。それは教育のエートスそのものに矛盾するからだ。子供は無邪気で、自由な環境で、内部と外部の世界を探索するため、開かれた、細かい心づかいの精神に導かれることを望み、導かれるのだ。優越の態度は「自己」を歪めるのみで、また、それにより「他者」の認識を歪める。そして、対話における平等という可能性を全面的に取り除く。

日本人が多元的な真理より、一律な人間関係を好むことはよく知られている。しかし、文化的に自己批判的な日本人学者によれば、これは、所与として理解されたもの、つまり内部で疑問視されることの滅多にない伝統に従うように促す家族と同僚からの非常に大きな圧力が「拘束社会」を作り出したこと意味する (Miyamoto 1994)。この種の社会では、他者と探究的な対話を共有することは異端で、調和を乱すものとみなされがちなので、人々は見知らぬ者との対話に関わると「ダブルバインド」症候群と「分裂人格」もしくは統合失調症を患うこととなり、土着の文化と外国の文化を媒介しようとする者は「不適切な行動」や「認められない違反」やひいては「大逆罪」を犯したとみなされる (Inaga 1999: 130-133)。互いを見張っている結果、自己が他者の方角に彷徨い出ると、直ちに修正され、元に戻される。目立つものは打たれるのだ。

自己の成熟した感覚を持たないということは、自己批判的になれないことを意味する。しかし、日本的なものに批判的な態度を取ると、非日本的、ひいては反日本的であるとの集合的な非難を浴びることとなる。例えば微妙な歴史的問題に関する内部での検討は阻まれ、一方で日本周辺の論争に関しては、隣人

からの反論をあおるような自己主張が促されている。二分法的な歴史の読み方に見えるものは、政治的純粋さというフィクションを守るために非二分法化される。歴史の真理と自己との人間性の対話は、調和という嘘を暴露する。プロパガンダ化された歴史が促進される結果、学生や一般人は批判的な思考の技法を伸ばす準備も、他者と関わる準備もできていない。したがって典型的な日本人は社会行為や国益の伝統的な規範の侵害を犯して報いを受けることのないよう、常に防護を怠らない (Debito 2015)。日本人の依存 (甘え) の研究 (Doi 1981, 1988; Rosenberger 1994) が示すように、自己中心的という意味で未だにかなり閉鎖的だと考えられている日本では、集団主義あるいは集団的な家族や他の内輪集団の倫理的教訓に対する個人の道徳的な服従が秩序をもたらし、したがって現状の受容を正常化する。これまでに何度か触れてきたことだが、子供と学生は、受け身であれ、依存せよ、と言われ、即興の能力や挑戦に適応しリスクを押し量る能力を妨げる集中した養育と、仲間からの指示、政府の教育政策にがんじがらめになっている。人々は共存しているが、対話はない。日本社会は、個人性を最小限に抑える融通の利かないメンタリティ、内向きで自己陶酔的な思考様式、コミュニケーションの軽視、特に日本の外の他者に訴えかける力の欠如によって停滞し続けている。

しかし、頻繁に「やめなさい！」と社会から禁止されるという状態は、自信と独立思考を築き、透明性の高い対話に関わるには最もふさわしくない。さらにそれは日本の社会的・文化的組織の分析をなまらせる。批判的内省に対する集合的な恐れは、対話の持つ勇気という解放の潜在力を抑え、ひきこもり・沈黙・恭順につながる。反動的もしくは修正主義的でないとしても標準化された保守的な思考様式は、排他的であり、対話型の共存や対話を通じた共存を実践し、確かなものにする際、否定的な影響を及ぼす。制度に組み込まれた個人が社会的距離を持っていないところでは、対話の需要はほぼゼロとなり、共存は気の抜けたものとなる。もしくは、個人のスペースが少なければ少ないほど、社会的対話の余裕も少なくなる。同じことが、自明のこととされ、外部者に対しても説明の必要がないとされている正統的な社会行為に関する期待にも言え

る。このような場合、対話の原則である、互いに耳を傾けあい、質問し応答することの互惠性が同調への要求と間違えられ、差し替えられるため、内輪の対話は余計なものとなり、異文化《間》の話しことばによるコミュニケーションにおいては最も難解なものとなる。ここでもまた、自己の感覚と、日本的なものの説明が必要な他者に応答するという意味での他者に対する責任感が文化的に未発達なので、誤解が生じるとそれに対応する義務は、多少の傲慢さを伴いながら、土着の人間である自己ではなく外国人に負わせる。二百年にわたる孤立と開国から百年以上。日本は孤立のしつこい影響を感じ続けている。日本社会は敏感で調和がとれていると言われているが、悲劇的教育や批判的な異文化《間》・共存型対話を通した型破りの思考を避ける時もそうだろうか。

概念的にもう一步踏み込み、またより広い観点に立つと、拘束社会としての日本という考え方に付随して、国際関係における日本もまた「過去という足枷」に縛られていると観察されている (Murphy 2014)。これは、外部の世界との付き合いに関して、日本は自由な国ではないということを意味する。日本はヨーロッパのどの国も及ばないワシントンの最大かつ最重要な家臣と見られている。日本はアメリカの敵を自分のものとし、地域ひいては世界の将来の災害を招くという不利益を被っている。外交においても、日本にとって建設的もしくは自由で開かれた方法で平和な対話型共存に関わるのは困難だ。それは日本は未だに自己批判という歴史的知恵に乏しく、苦痛を伴うがために問題のある歴史の諸側面に対する責任を認め、北東アジアの要である地域との信頼関係を築くことに乗り気ではないためだ。しかし、信頼と正直さの条件が満たされ、互いの誠実さが信じられるまで、諸国の関係における対話などあり得ない。

例外もあるが、そのように内部的にも外部的にも制限的な社会では、本論で理解するところの対話は、全面的に推奨されるものではない。これも忠誠心の欠如や他者とのかわり方の規則の違反を理由とした共同体や友人の輪からの仲間外れや村八分、追放といった同輩による制裁への恐れが強いからである。問題は、「不自然」で実質的に強制された調和の感覚は、人為的に育てられ、

操作されているので、これが虚偽であることだ。個人と集合体は、一見したところ無私の個人的・文化的自己に否定的な意味で防御的に没頭してしまう。さらには、対話に対する自信がなく、つまり文化的「他者」との付き合いに自信がないため、「自己」と自身の文化が検討されないままにあるため、社会的調和という考え方はその実現条件を自由にそして開かれた方法で作り出す希望ではなく、押し付けられる強制的なイデオロギーとなってしまう。(文化)《内》の非言語的コミュニケーションの経験と(文化)《間》の話しことばによるコミュニケーションの経験の間の緊張が緩和されることはなく、また解決されることもない。

我々が求めるのは、同一性の調和ではなく、差異の共有である。同一の関係では対話は必要ないが、異なるものの関係では可能性となる。今日の日本社会は、かつては繁栄を意味し、今では脆弱さを示す「調和の逆説」に直面している(Hirata/Warschauer 2014)。日本のこれからの世代は、これまで存在していたかどうか不明だが、どの文化も専制君主的だと再び主張することのできない多元的な世界で、どのように生き延びてゆくのだろうか。全ての孤立の形態には入り口と出口がある。真に島国である島国はない。自己は他者なくしてはあり得ない。自己が知られていない場合には他者も知られておらず、また逆に、他者が知られていない場合には自己も不明のままである。しかし、自己と他者との和解がなければ、対話型共存は事実上存在しない。しかし、重要なのは、対話型共存の生き方、つまり多元の世界に生きることは、どうしても自身の文化とその成員の自己の感覚を裏付ける仮定に疑問を呈することを必要とすることを認識することだ。換言すると、共存型対話で必要とされているのは、他者との出会いにあたり自己を問いただす挑戦を受け入れることだ。

これまで、共感の問題と日本の文化的条件について簡単に検討してきた。差異を越えた共通点を探す共感的もしくは協力型の対話に加え、対話が果たす役割として、《不可知的》もしくはより競争的なものがある。この意思表示を明確にした他者との出会いの方法は、日本の社会環境にはあまりしっくりこな

い。それでも原則論として、その機能をまとめることが重要だ。「アゴン」という概念は、地球規模の資本主義秩序の第一義的な組織原理で、種々の人間および社会関係の形態における競争という支配原理を優越させる。これは今日の世界における威圧的支配の問題に寄与する権力の発言をプールする方法で、最も厳しいものであり、摩擦のない共存関係の設立には恐らく結び付かない (Colaguori 2012)。本論が関与する範囲では、あるものから他のものへの移行は、共通項を探すことが対話の第一の目的で到達点であるものの、個人と国家の成長と学習および互いとの関係には創造的な緊張が内在するという経験によって形作られる。共通の理解は、弁証法的あるいは社会・歴史的理ゆのため、差異となり、相互排他的な立場に発展する可能性を持つ。

ここで「不可知的」な関係と「敵対的な」関係を区別するのが大切だ。後者に内在する敵意は、敵対的さらには好戦的な道へと繋がり、そのため共存や友情を以て互いと共に存在するという考え方そのものが反目する。不可知的な関係における互いに対する友好的で透明度の高い態度は、古典ギリシャ語におけるアゴンに遡る競争の精神を促進する可能性を持つ。アゴンの文字通りの意味は「競争」であり、オリンピック競技や、戦車レースや競馬、公の祭りにおける音楽や文学に関連している (Ramba 2014)。

しかし、対話の文脈においては《アゴン》は調和を意味せず、したがって差異の抹消を意味するものでもないことに留意しなければならない。対話上の対立の可能性は弁証法上必要で、共通して追及すべき目的を得るために対話参加者の間の共通項を探す時に明らかになる異なる観点から生じる。しかし後に見るように、そういった同意は一時的なものに過ぎず、変化・変容する可能性を持つため、新たな問題もしくはアポリアが結果として生じる。このようにして多様な互いに競合する見解や主張とそれらの間の創造的な緊張は保存され、これは仏教の、世界は互いに繋がっているばかりではなく、無常で恒常的に問題を孕んでいるとの考え方に表現されている。全ての個々の立場や全ての社会・歴史的に到達された同意には限りがあり、ポストモダンな社会学の言い方を借

りれば、異議を唱えられている。ここで、今、そして永遠に妥当だとみなせるかもしれない意味も持たない。換言すれば、対話と競争は互いに排他的な対立物ではない。対話の方向性は目的論的で、目的達成という義務に縛られているが、対話の仕事は、エンテレケイアが最終的で永続的だと期待されると完全に同意する究極の目的を必要としない。真実らしく聞こえ、全ての重要な面における種々の立場の対応としての同意は、不可能であるばかりではなく、コスモポリタンなつまり多元的な世界観、ひいては国際関係論観に鑑みれば、望ましいものではない。

ここまで対話型共存の文化的条件という最初のテーマと日本内外の経験の例を考えてきたが、哲学的対話への参加意欲は、可能性あるいは必要としての立場の不可逆的なゲシュタルト的転換、つまり物理学者・歴史家のトーマス・クーン（1922-1996）がその画期的な著書『科学革命の構造』（1970）で検討したある思考モードから別なモードへの転換、つまりプトレマイオスの宇宙論からニュートン、アインシュタインの宇宙論への移行という知的なパラダイム転換を行う用意ができていくかに左右される。クーン以降、科学における社会・歴史的要素を無視することはできなくなった。「通常の」あるいは漸増的な科学の実践は優勢なパラダイムもしくは枠組みによって組織されているが、研究過程で変則的なものが浮上するとその主張されている妥当性が疑問視され、危機が引き起こされる。これは、既存のパラダイムを支配する枠組みと仮定の全てにおける全体論的もしくは革命的な転換につながる。そういった現実に関する概念的・理論的な革命的な変化は、科学に限られてはいない。パラダイム転換はどこでも起こり得る。例えば、マルティン・ルター（1483-1546）は神学における危機を、ピカソ（1881-1973）は絵画における危機を速めた。しかしこういった危機は、当の規則そのものが危機に陥っているため研究、合理性、論理の規則で解決できるものではない。そうではなく、危機は洞察力、判断力、解釈力で解決される。必要とされているのは、洞察、創意、創造的思考なのだ。

我々の現実へのアクセスは、社会的に位置づけられている著者による理論に書き込まれた条件下のみで可能だ。だからこそ、理論には歴史があり、従って、恣意的にではなく慎重に、そして文脈、関係、観点に関連して改めることができる。自由に解釈すれば、本論におけるパラダイム転換とは、精神的近視に基づく排他的で、心の狭く、偏狭な、西洋でよく見られる世界観から、東洋の精神世界でより真理に近い形で実践されている全体論的な思考のアプローチを採用する知的勇氣に革命的に支えられている、包含的で、開かれており多元的な世界観系の理解への転換を意味する。そういった、二元論的・分析的アプローチから非二元論的な文脈にそった統合的なアプローチへのパラダイム転換の例は、アジアの文化的背景条件に照らしてみると得られるだろう。共存の原則を最も良く体現しているのは、大乘仏教の『法華経』だろう。したがって、本論は次に『法華経』を検討する。

第二部 東洋仏教における世界現実と平和な共存

対話関係における共存の互恵性を検討した際に既に触れた通り、東アジアの仏教の伝統—それは儒教的社会倫理の畀とは哲学的に矛盾する—と世界を自由に公に共有された共存的な現実とみなすその認識論的な理解を最もよく表しているのは、「縁起」(サンスクリット語: *pratītyasamutpāda*; 中国語: *yuanqi*) と「空」(サンスクリット語: *sūnyatā*; 中国語: *kong*) に関する哲学的覚醒と認識である。前者が全ての現象には原因があり、相互依存として経験されることを意味するのに対し、それに関連する後者は、全ては本質的な本性を持たないという平等な経験を意味する。両用語とも、一見すると抽象的ではしたがって二元的に分離された書類受けと「自己」と「他者」の二分法的関係を「…か…のどちらか」と排他的に考えたり、具体化することを防ぐ。その代わり、似ているものの近代的な西洋の語法で世界認識の東洋の公式を表現すると、これらのカテゴリーは、弁証法的・現象学的に枠を超えて考えること、つまり「自己と他者」関係の両サイドが共存的もしくは互恵的にそして共に、(再び) 個別的で孤立した宇宙意識ではなく、社会・歴史的な文脈を含みそしてそれを越えるような宇宙意識を育てる具体的な中間地帯という非二元的な用語で考えることを促

す。この二用語は方法論上の機能では異なるものの、人類全体に影響する地球規模の問題を理論的そして実践的に解決するために全体論的アプローチをとるという目的と驚くべき親和性がある。

ここではこれらの世界関係を理解するモードを表す仏教の經典のナラティブには深く立ち入らない。同時に、西洋の古典ギリシャ、中世、近世の形而上的で実在論的な静なる世界観から、動的な古代ギリシャとより最近だが同様に西洋的な弁証法的・現象学的内省の方法への、また東洋の人間生命世界の宇宙的な文脈へのパラダイム転換が必要である。全体論的で柔軟な思考構造を採用する必要性は、最も深い文献を読解すれば明らかである。この文献は仏教の共存の精神を鮮やかに体現し、過去・現在・未来にわたり不変の人間の条件をとらえるための関連性の高いアジア的、そしてグローバルに包含的な枠組みを提供し続ける。

対話の原則を制定するための文化的背景条件、つまり平和な共存の前提要件とも取れる東洋的な文献の例として、インド大乘仏教の『法華經』（サンスクリット語：*saddharmapuṇḍarīkasūtra*; 中国語：*fahua jing*, 以下LS）が挙げられる（Reeves 2008）。阿羅漢としての修行者が自己の解放のみを追求する早期の小乗もしくは上座部仏教とは異なり、大乘仏教は自己を越え、慈悲深い菩薩（*bodhi* = 覚醒；*sattva* = 有情の存在）の考え方と理想を導入することで、覚醒し、また他者も解放するために手を差し伸べることを求める。『法華經』は、紀元前五世紀頃に釈迦牟尼が亡くなった後、紀元前100年から西暦100年の間に、複数の人間によって書き上げられ、西暦200年までにそのテキストの殆どが完成した。『法華經』は、不在の仏陀の存在として読める。『法華經』は仏教經典として人気があるものの、そもそも仏教は、西洋の二つの世界からなるという形而上的意味における信仰でも啓示宗教でもなく、我々が生きる世界の精神的・全体論的観点であることを確認しておこう。仏教は、現実統覚の世俗的な経験哲学であり、特に「他者」の意味に関する省察への社会的観点という点においてそうである。仏教とは、人間の実存条件の描写的心理学であり、現世

において人間が自己に課す苦しみを超越するための仏陀の方法に関する教えである。全ての実践の体系は、明確にもしくは曖昧に理論に裏付けられている。最低でも、実践の体系が目的達成に有効であると考えられている理由があり、それが目的である理由がある（Hamilton 2000: 5）。本論の目的に鑑みると、『法華経』の検討にあたっては、その信心としての性格、つまりその「宗教的」特徴を無視し、その哲学的メッセージと政治・哲学的そしてユートピア的展望に集中する必要がある。これらは完璧な国内社会、ひいては国際社会という抽象的考え方を裏付けるものだが、この考え方は理想を表すものであるもので、近似するものは可能かもしれないが、実際には完全に相応するもの不可能である。

『法華経』では、現世もしくは娑婆世界を「火宅」に例えている（LS 3: 112-118）。家に対する注意が不足していた理由は、「三毒」とその変異体であり（LS 3: 115）、これは『法華経』の別な個所では貪・瞋・癡と説明されている（LS 25: 372）。二千年経った現在でも、我々はこれらの煩惱の虜であり、その結果、世界各地で苦しみ、暴力、戦争と生きている。この例えでは、朽ちた家が火事になったが、周囲にまったく注意を払わず、何が起きているのか気づかず遊んでいる子供たちに、父親が子供たちが欲しがっていたものをプレゼントするという「方便」（Pye 2003）を用い、子供たちを無事に「唯一門」（LS 3: 113）を通して避難させる。この例えでは、父親は仏陀であり、子供たちは他ならぬ我々、衆生である。さらに朽ちた家は我々の人間社会であり、火事は我々の身体的・精神的欲望である。この欲望（煩惱）は、数多くの形で現れるだけではなく、人間の苦しみを引き起こす原因である。しかし、重要なのは、生きる上での問題ではなく、どうやってこれらの挑戦に共存的に直面し、反応するかということである。我々の存在は苦であり、現世の我々の経験は不満足なものであるということは、悲観的な見方ではない。そうではなく、楽観的な見方、共により良く生きようとする試みの鏡像と考えらえる。

『法華経』では、この詩の形で語られた物語の意味を次のように説明している。「われも、亦、かくの如し。衆聖の中の尊にして世間の父なり。一切衆生

は、皆、これ吾が子なるに深く世の樂に著して慧心あること無し。三界は安きこと無く猶、火宅の如し。衆苦は充滿して 甚だ怖畏すべく、常に生・老・病・死の憂患有りて かくの如き等の火は熾燃として息<や>まざるなり。如来は已に三界の火宅を離れて寂燃として閑居し林野に安らかに処せり。今、この三界は皆、これ、わが有なり。その中の衆生は悉くこれ吾が子なり。しかも、今、この処は諸の患難多く唯、われ、一人のみ 能く救護をなすなり。」(LS 3: 126f)

『法華經』の燃える家は、不当な行為の炎に包まれた我々の現世の隠喩である。しかし本論の観点からは、この例えの最も興味深い点は、父親もしくは仏陀が子供もしくは世界の衆生、つまり人類を集めようとする方法にある。子供たちは自らの意思に反して自由という外界に引きずり出されたのではない。それは無意味だと悟った父親は、子供たちが自分の意志で強制されずに安全な場所に出てくるように仕向けた。これは、外的な聖なる力もしくは主体によって受け身的に救われるもしくは自由を与えられるのと、自分自身の内側から生まれる力、つまり自身の内にある人間としての力と主体性もしくは自身に自由を与える力によって自由になるのは全く異なることを示唆する。神、神々もしくは仏を引き合いに出しては、人間性の現実・真理の条件・正しい行いの教えを編み出す必要に気づけない。自己の自由意思の実践を通じた自己涵養一個人的なものと集合的なものの双方を含む一のみが、自分自身と他者性への覚醒、つまりは自業自得の苦痛からの解放の正直で責任あるガイドになれるのだ。外もしくは上から解放されること、すなわち他者の力を通じた想像の真理(日本語で言う《他力》)によって《啓蒙》されることは、未熟で解放者に頼ったままであることを意味する。自己の力もしくは《自力》によって、自身を解放し、それにより現実の真理に目覚めれば、誰に何も負うところはない。イマニュエル・カントのことばを借りれば、覚醒は人間が自分自身に課した未熟さから浮上することである。未熟さとは、他者の助言なしには自分自身の理解を使えないことである。この未熟さは、その原因が理解不足ではなく、他者の助言なしに自分の理解能力を使う決意や勇氣に欠けているところにある場合、自

分で自身に課すものとなる（1983: 41）。

しかし、より重要なことは、膨らみ切って力を与えられた自己という感覚を捨て去るという究極の目的である。なぜなら、普遍的な真理は、客観的・超越的なものであらうと主観的・超越的なものであらうと、特定の個別のものの中には見いだされないからだ。実はその反対である。個人の実存の意味は、内的世界の全体との自己生産されたものの本質的な関係、論理的にまたは神によって定められてはいないものの経験された関係を通して弁証法的に仲介される。我々を最終的に取り囲むもの、つまり唯一の門として表現される唯一の宇宙的文脈に気づいて初めて、我々は自らの行いを全ては他の全てに関係しているという、正しい、つまり、現象学的なパースペクティヴに置くことができる。これを実践することが非常に難しいことは、炎上する家から自由と安全につながる門が小さく、狭いことに象徴されている（LS 3: 113）。

実質的な存在感を取り除き、自己を空にすることは、現世における全ての存在の関連構造に気づくための第一歩である。第二段階は、因果もしくは縁起という仏教の法に従えば、自分がそうであると考えること全て、そして欲するもの、愛着を感じるものの全ては相互依存しており、一時的に現れているに過ぎない、つまりすべては無常で部分的であることに気づくことである。さらに、仏教では、十二因縁の法に従い、人間の欲望や愛着の原因は最終的には「無知（無明）」、つまり現実の流動的もしくは柔軟で常に変化する構造という真実を知らないという状態にある、とする。したがって、現世に対する不満はこの理解不足を原因とする。これらの複数の非還元的な法を認識すれば、人間がしがみつく自己は実際のところ現実的に固定された内容、本質もしくは本性を持たないことが明らかになり、その結果、人間は自己中心的思考から離れ、より豊かな社会や自然界を経験できるようになる。宇宙の全ての存在は、空で同一であり、全ては等しく世界現実に参加している。また、自己を捨てなければ解放もあり得ない。哲学僧、道元（1200-1253）は、「自己を学ぶことは自己を忘れることだ」と説いたが（1994 I: 34）、それは、全てであり、全てに等しく染み

渡る普遍的な世界現実の原理である仏陀と一体となることだ。この方法を通して心は真に自由になる。なぜなら人間を邪魔するものは何もなく、自分の思うままに行動しても常に真実と一致しており、また我々の行いは自らと衆生全てに命を与えるからだ。これこそ偉大で、真理な慈悲、つまり仏性そのものである。

火宅の例えをこのように読み解けば、人類が今日も苦しみ、暴力、戦争のサイクルを繰り返し続けている根本的な原因は、我々が他者、自然環境そして宇宙的文脈との真なる共存型関係を知らないことにあると気づくのは難しくない。自らに課した、恣意的で人為的な境界を破ることによって我々自身の根本的な変容を達成して、これらの精神的な障害物の背後にある全てとの親密な繋がりを認識しない限り、世界や社会に害を及ぼすものから解放されることはないだろう。しかしそういった内在的な覚醒と意識は、あらゆるレベルにおける異文化間対話を必要とする。我々の思考・行動方法を変える流れを作り出すには、多くのレベルでより良く統合された共存への努力が必要である。そのため、ここで『法華経』から離れ、安全保障という世界状況とその哲学的原理および政治化を検討しよう (Gros 2015)。

分断を乗り越え、危険に直面する世界での平和な共存とより友好的な関係の問題に取り組むには、まず、人間の安全保障を促進することが不可欠だ。これも、人間は個人としてそして社会的存在として安全だと感じない限り、他者に対して開かれた態度を取ることができないためだ。人間は不安を感じると、とぐろを巻き、傷ついた自己の感覚を守ろうとする。人間の安全保障が守られない主要な理由は、世界の国家や政府がグローバル化の結果である文化的多様性の強まりを認識できないことにある (Shani 2014; Shani, et.al. 2007)。安全の不在に由来する被害の経験を軽減するためには、地球規模の多元主義という倫理を受容し、人間の安全保障というグローバルで批判的なパースペクティブの説明と規範的力に対して内省的なアプローチをとることが道徳的な義務である。

今日、人間の安全保障とは、食糧や水、住居、医療などの市民の権利を守るといった物理的・経済的な面のみならず、人間こそ変革の主要な原動力であるため、実践的な技能や内なる能力の開発の必要も意味する。人間の安全保障と補完関係にあるのは人間の成長である。人間が成長するには、人間そのものの善、つまり他者を単にもしくは否定的に我慢するのではなく、他者の中に自分自身が持ちたいと考える価値を積極的に見出すという人間性の感覚を涵養するための哲学的・精神的土台が必要である。前述した仏教の世界観、そしてモハヤ現実を安定した普遍のものとはみなさず、弁証法的・現象学的に常に流動的だと捉える西洋思想に照らすと、発展の構造を打ち立てる堅固な土台という概念は、ますます信じがたいものとなっている。そういった構造は、その政治的・経済的・その他の内容に関わらず、国内・国際的な検討の対象となっており、そのため社会・歴史的に常に脆弱で、何が重要かに関する認識に応じて、間断なく再訪し、人類のために更新される必要がある。行為の倫理という原則は、所与のものでも宣告されたもなく、自己責任の課題として、それが内包する失敗のリスクを伴いながら共存的に作り出される。

そのような知的・科学的不確実性と不確定さを背景とした場合、人間の安全保障と成長の持続可能性を確かなものとする最も根本的な方法は、相互に関係し補完しあう二つのアプローチ、つまり実践的なアプローチと教育的なアプローチをとることしかない。グローバルな市民が全体論的な方法を使って、打ち続く極限的貧困、環境破壊そして政治・社会上の不正義といった一見すると解決不可能な世界規模の問題に取り組むための、人を駆り立てるような実践的な枠組みを設計することが肝要だ (Sachs 2015)。2000年から2015年の期間の地球規模での開発の努力のガイドとなったミレニアム開発目標 (MDG) の成功を踏まえて、現在、各国政府は2016年-2030年の期間向けに持続可能開発目標 (SDG) の話し合いを続けている。MDG は極限的な貧困、飢え、予防可能な病気を終わらせることに焦点を置き、国連の歴史上最も重要な地球規模での開発および安全保障目標となった。SDG も極限的貧困との戦いを続けるが、より平等な開発と環境の持続可能性、特に人為的に始まった気候変動の危険を

縮小するという重要な目標など、安全保障上の課題とも取り組む。世界を持続可能な安全保障と開発に向けて動かすのは、我々の世代の義務である。

しかし、後述するように、数多くの異なる民族が住む世界の安全保障と開発にあたっては、哲学的対話を通した全体論的な教育を共存のために促進するというアプローチが必要だ。そしてこの哲学的対話は、現実構造の新しい理解を考慮に入れ、時間に関しては垂直方向もしくは歴史的軸にそって、さらには空間に関しては、水平方向もしくは異文化間の軸にそって追及されるものである。これも、グローバルな市民権というコスモポリタニズムに基づく平和な共存とは、異文化間で、そして歴史的に望まれるものだからだ。したがって、開発に関する対話の文化的・哲学的条件は、どの場合でも文脈に左右され、決して必要条件となることはない。

ここまで政治的な付随議論を検討したが、ここで『法華経』の哲学に戻ることしよう。以下では、国際関係の現状の隠喩としての「三車火宅」に照らして、これらの平和な共存の教育的・対話的な基本的条件を検討する。これらに同等なものとして『法華経』の三つの概念が挙げらる。仏性は全ての衆生にあるという概念、現実認識の原理としての仏陀は永遠であるという概念、そして仏陀の認識論的教えは菩薩によって詳細に説かれているという概念である（Kawada 2013: 13-21）。

そもそも「仏性は全ての衆生にある」とは何を意味しているのだろうか。『法華経』の「方便品」では、仏陀がこの現世に現れる四つの理由が、唯一の目的として説かれている。「諸仏世尊は、衆生をして仏知見を《開かしめ》清浄なることを得せしめんと欲するが故に、世に出現したもう。衆生をして仏知見を《示さん》と欲するが故に、世に出現したもう。衆生をして仏知見を《悟らせ》めんと欲するが故に、世に出現したもう。衆生をして仏知見の道に《入らし》めんと欲するが故に、世に出現したもう」（LS 2: 83: 原文イタリックの部分は《 》で表記した）。

この一節から様々なポイントが読み取れる。第一に、仏教は人間の尊厳の基礎を与え、また人間に尊厳がある理由は、存在するもの全ての宇宙的な共存の文脈に関する仏教的理解が存在するもの全てに内在するからである。つまり、個々の人間全員に、縁起と無常という世界現実の実際のそして真の構造を確認し、それに則って生き、行動する認識上および道德上の能力が備わっているからだ。また、仏陀の叡智は宇宙的文脈のこれらの原理に表現されているため、そして存在するもの全てはこれらの原理に内在するため、個々の人間は全員、仏陀の叡智と性質にあずかっている。『法華経』では、宇宙的文脈は、文化的背景、人種、性別、エスニシティ、宗教、階級、職業、身体的・心理的状态などに関わらず、全ての人間に当てはまり、妥当なものだとされている。人間というものは誰でも同一の能力を与えられているため、そしてその意味のみにおいて、全人類の対話的平等が重要となる、これは諸仏の教えの目的は、ありのままの現実を把握しようと努力するうちに道に迷ってしまったと気が付いた衆生を、仏という状態、つまり彼らの存在の源に導くことにあるということである。目的は常に同一だが、教えの方法は、様々な状況や自らの全体論的重要性を理解する個々人の能力の違いに応じて異なる。『法華経』における共存の理解に関する第三の点は、諸仏の知見へのドアを「開く」という考え方、この知見を「示す」という考え方、これを「悟らせる」もしくは目覚めさせるという考え方、および衆生に諸仏の知見—これはもちろん、仏陀その人の知見である—に「入る」ことを求めるという考え方は、仏性に向かって変わり、仏陀になるという人間生命の可能性の発現であるという点である。

これらの解釈は、「方便品」にはっきりと書き込まれており、そこから読み取ることができる。ある重要な一節では、いわゆる「十如是」の説明を通して全ての現実の真の性質が描写されている。「十如是」とは、大乘仏教の天台宗の始祖とされる中国の智顗（智者大師）（538-597）によってそもそも説かれた完璧な調和の教えを指す（Krombach 2011）。「方便品」は以下のように説く。「唯仏と仏と乃し能く諸法の実相を究尽したまえり。所謂諸法の《如是相・如是性・如是体・如是力・如是作・如是因・如是縁・如是果・如是報・如是》本

末究竟等なり」(LS 2: 76: 原文イタリックの部分は《 》で表記した)。「諸法の実相」における現実とは存在を意味し、その真の性質は九つの如是、つまり本来の姿、に見出せる。1) その客観的な外観や属性、2) その主観的もしくは内なる性質、3) その実体もしくは形、4) その力もしくは潜在能力、5) その機能と活動、6) その第一義的もしくは直接の原因、7) その環境もしくは間接の原因、8) 他への影響、9) 自身への報いと罰、10) 前述の九要素の完全な一致もしくは平等：これは相互的・包含的な「どちらも」という関係を表現する。これらの如是は、存在の真の性質を理解する様々な観点を説明していると考えることができる。つまり直観によって捉えられた究極の真理(サンスクリット語：*prajñā*; 中国語：*bore*; 日本語：般若)を指し示すが、その暗示された全体論的な叡智は、通常、物事を二元論的・排他的に「これかあれ」と理解する人間には捉えきれないものだ。如是は、何かが実際に、そして具体的に存在する方法を描写するが、我々がそうであると考えたものや、ひいてはある種の抽象的な理想に則りこうあるべきだと思えるものを捉えるものではない。「方便品」には、現実が一つであるという真理を支持する箇所が他にもある。「一仏乗」に対する言及もしくは「是の法も皆一仏乗の為の故なり」という事実、また全ての存在するものの相互関連性の真理に導くのは「唯一仏乗のみなり」などが挙げられる(LS 2: 83-85: 原文イタリックの部分は《 》で表記した)。

こういった『法華経』の読解は、次に、全ての植物や木々が、同じ土と同じ雨で育っているにも関わらず、それぞれ異なっていることを説く「薬草喩品」で確認することができる。本論の観点からは、これは現象的な部分・全体関係の原理を指すと考えられる。より具体的には、全人類が共に、個人もしくは《異なった種》としての存在を持続させ、同時に人類としてもしくはその存在を裏付け、支える《属》としての存在を持続させるものとの調和の中で共存するような各国および国際社会という原理である。『法華経』は以下のようにある「密雲弥布して普く三千大千世界に覆い、一時に等しく注ぐ。其の沢遍く卉木・叢林及び諸の薬草の小根・小茎・小枝・小葉・中根・中茎・中枝・中葉・大根・大茎・大枝・大葉に洽う。諸樹の大小、上中下に随って各受くる所あ

り。一雲の雨らす所、其の種性に称うて生長することを得て、華果敷け実なる。一地の所生、一雨の所潤なりと雖も、而も諸の草木各差別あるが如し。…如来も亦復是の如し。世に出現すること大雲の起るが如く、大音声を以て普く世界の天・人・阿修羅に遍ぜること、彼の大雲の遍く三千大千国土に覆うが如し」(LS 5: 159f)。

この地球規模の、翻っては宇宙規模の相互依存および非二元主義の例えは、仏陀の普遍的な調和の「一切種智」に全衆生が目覚める可能性を象徴している(LS 5: 160)。これは、有情・無情の現象どれもが生命の共生という広大な真理のコンサートに貢献する地球の人間の豊かな多様性への壮大な賛歌だ。全ての衆生はその基本的な仏性という点で互いに似ているが、同時に一人ひとり異なる。そして一人ひとり異なるからこそ、真理の雨の認識に違いがある。しかし、この認識上の差異がどれほど大きくとも、衆生は全員、個々の性質に応じて真理の雨を受け取る。そしてこれは永遠に続く。如来もしくは仏陀は次のように語る。「我は是れ一切知者・一切見者・知道者・開道者・設道者なり」(LS 5: 160)。また、「衆生の種々の地に住せるを、唯如来のみあって実の如く之を見て明了無碍なり」(LS 5: 161)。仏陀もしくは如来の一つの真理を裏付ける哲学的原理は、外見上は異なる諸文化の真ただ中で根本的に内宇宙的そして地球規模の人類というアイデンティティに道を歩きながら覚醒することに他ならない。真理とは全ては一であり、一は全てなのだ。

ここで仏教における「道」はキリスト教におけるそれとは対照的であることに注意しよう。例えば、如来は存在するものの全ての非二元論的・内世界的な統一を直覚する覚醒への道を《描写する》「哲学的原理」であるが、キリスト教では「神学的人格」(テオス・神)が、彼が存在するものの全ての世界外的な創造神であるとイエスが目覚める過程を二元論的に《説明する》。新約聖書でイエスは、自分と人間を神聖なる父との関連で次のように説明する。「わたしは道であり、真理であり、命である。わたしを通らなければ、だれも父のもとに行くことができない」(ヨハ14:6)。したがって、仏教では人間の対話型共

存が自己創造的、そして自己依存的な方法で可能だが、キリスト教では人間存在は、全ての本質であり人間の依存の源とされる神によって命じられる。仏教は自由であり、キリスト教は疎外である。

仏教の真理は、如来の別な側面にも現れる。本論の目的から言うと、『法華経』には、普遍的な仏性以外にもう一つの関連する概念、つまり、永遠なる仏陀という考え方が含まれている。「如来寿量品」では、宇宙的生命原理としての釈迦牟尼仏陀（世尊）の時間・空間の局面が膨大な数字で表現されている。例えば、世尊は「我実に成仏してより已来無量無辺百千万億那由他劫なり。…

是の諸の世界は無量無辺にして、算数の知る所に非ず、亦心力の及ぶ所に非ず。」と言う（LS 16: 291f）。換言すれば、世尊は「実には滅度せず」、「常に此にある」（LS 16: 296）。そしてこれは世界には始まりも終わりもなく、存在するものは全て永遠の「今」に存在することを意味する。

ここでこの解釈をより広い歴史的・文学的パースペクティヴに置いてみよう。先に触れた存在するもの全ての原理としての仏陀の存在の説明は、空間的に無限で、無限の数の世界を含み、その始まりと終わりはいつまでたってもわからず、その世界ではあらゆるものに関する明確な知識を得ることが不可能というような現実に関して、一体何が言えるのか、という当然の疑問につながる。知らないという経験は、歴史的にはさらに古く紀元前1700年から1100年の間に編纂されたヒンドゥーの聖典、リグ・ヴェーダ（RV）に収められた世界の始まりの賛歌、『ナーサディーヤ・スークタ』を思い出させる。この賛歌では、驚きに満ちた以下の問いが発せられる。「誰が本当に知っているのだろうか。誰があえてそれを語れるのだろうか。どこからそれは生まれたのか。この創造物はどこで発せられたのか。神々でさえもそれが生まれた後に登場した。そうだとしたら、どこからそれが生まれたと誰が語れるのだろうか。創造物がそこから生まれたもの、それがそれを固く抱きしめたかどうかは別として、最高天でそれを調べる彼、彼ならきっと知っているだろう。もしかすると知らないかもしれない」（RV 10.129）（Panikkar 2001: 58）。つまり、知るということ

の土台は誰も知らないが、それが知られていないと誰も言えない。

このリグ・ヴェーダの賛歌は、知的な不確実性を反映しており、何千年もの前に今日の哲学的状況、つまり確実なものは殆どないということにほぼ確信を抱いているという状況を予見している (Cox, G. 2010)。また、これは、実際のところ—そして宇宙のインフレーション理論によると—無限の数だけある宇宙の一つに過ぎず、神の手で設計されたのではなく偶然生まれたらしい「人間の宇宙」という宇宙論的理解をも予見している。これは、宇宙は終わりなく宇宙を生み続け、宇宙から生まれ続けるという代替宇宙である (Steinhardt/Turok 2008)。「なぜ我々はここにいるのか」という問いに対し、最近、リグ・ヴェーダからぴったりの一節が引用された。「しかし、最終的には、どこから全てがやってきて、創造がどのように行われたのか知っている者、それについて語れる者などいない。神々でさえも創造の後にやってきたのだから、どこからそれが生まれたかを真に知っている者などいるはずがない」(Cox, B. 2014: 169)。哲学的不確実性も、ヴェルナー・ハイゼンベルク (1901-1976) が量子物理学で「不確定性原理」と呼んだもので、これはリグ・ヴェーダの推察の根底の意味を最も正確に把握する科学理論だろう (1979, 1990)。我々は、異なるモノ、異なる性質、異なる行動に満ち満ちており、世界を表現する法則はピラミッド型ではなくパッチワークである「まだらの世界」に住んでいるとの指摘さえある (Cartwright 1999)。これは、ほとんど全てを説明しようと望む点で帝国主義的な傾向のある、自然科学では物理学、社会科学では経済学で特に当てはまる。しかし、世界そのものが秩序に欠け、そのため法則もつぎはぎするのが精いっぱいなので、どちらもその抱負を実現することはない。我々の自然界と社会に関する理解は、正式な真理の命題として客観的に固定することは決してできない。その代わり、常に解釈の対象となるのだ。

これらの経験的な発見とその解釈が認識論に与える影響に関しては、ここではこれ以上立ち入らないが、二点だけ指摘したい (Valgenti 2014)。まず、古代の直観と現代の科学は、異なる認識方法を通して、世界現実と我々人間の占

める場所に関してマクロ・ミクロ両面で非常に似通った定式にたどり着いた。そういった科学的、哲学的、そして宗教的な不明確さのもう一つの意味は、もはや対話型共存の前提として土台になるものは何もないということである。対話とそのテーマ別のリーチや深みの正当付けに当たっては、所与の仮定に頼るのではなく、課題として、対話そのものを通して打ち立てなければならない。換言すると、対話を行うためには、まず、対話に関する対話がなければならない。つまり、思考に関する思考、その理由に関するメタ同意が必要なのだ。

再び『法華経』に戻ると、空と無私としての無限という考え方は、『法華経』の「如来寿量品」、より古いヒンドゥー教のリグ・ヴェーダの賛歌、そして現代の物理学理論にも表れているが、『法華経』では仏陀の同様に無限の人間への慈悲にも繋がっている。これは、毒を飲んだものの医者である父に助けられる医者の子の例えに表現されている (LS 16: 294f)。この物語では、医者は仏陀であり、その息子たちは我々である。毒は様々な煩惱を表し、良薬は仏陀の教えである。そして『法華経』はこう続ける。「諸の衆生、種々の性・種々の欲・種々の行・種々の憶想分別あるを以ての故に、諸の善根を生ぜしめんと欲して、若干の因縁・譬喩・言辞を以て種々に法を説く。所作の仏事未だ曾て暫くも廃せず」 (LS 16: 293)。この宇宙論の観点からは、仏陀の慈悲の実践は、空間と時間を通して普遍である。または、慈悲深くあることは、宇宙一もしくはその数を無限まで増やせば、多元宇宙一の内在的性質である。そして、人間は外界からこの世界に生まれるのではなく、世界の中で生まれるので、仏陀の宇宙に内在する叡智に参加しており、これは人間にとっては、他者全員、つまり全ての有情・無情の存在に共感をもって倫理的に共存することは道德的使命だということを意味する。換言すると、大乘仏教では、現世でこのグローバルな使命を実践するのは、菩薩もしくは世界市民なのだ。

菩薩の行は、対話型共存のアジア文化的条件の理解の枠組みを提供する第三の主要なポイントにつながる。地上の菩薩は「仏子等」 (LS 15: 289) で、仏陀は存在するもの全ての統一のいわば両親にあたる《哲学的原理》である。この

現世の市民が最初に姿を現すのは「從地湧出品」で、「娑婆世界の三千大千の国土地皆震裂して、其の中より無量千万億の菩薩摩訶薩あつて同時に涌出せり。… 是の諸の菩薩、釈迦牟尼仏の所説の音声を聞いて下より發来せり」とある（LS 15: 279）。この宇宙的な声は全方角、世界現実の全ての国と地域で聞こえる。そして、《歴史上の人物》としての釈迦牟尼の教えを入滅後に広めるのは、菩薩である。

ここで三点指摘したい。第一に、人間同士の、そして共同体同士の平和な共存を試み、実現を夢見ることは、どこに住んでいようと人々の業と努力によってのみ可能である。第二に、このためには全ての教師が暗い地中から破って出て、現実社会の命の光を経験する必要がある。我々の隔離された自己アイデンティティの一面的で恣意的に立てられた仮定という分離の壁を突き破って初めて、これらの教師は、仏陀の信頼できる使者となり、普遍的で非二元論的な調和への真の覚醒に人々を導くことができる。これは単に抽象的な概念を取り扱うことを意味しない。なぜならあるがままの具体的な現実と触れていない限り、人類をその無知と愚鈍から解放することはできないからだ。そして、第三に、思い切った実践への適用のない教えは二元論的で、従って全ての人類に到達するという目的に関して無効である。理論は行動に変換されなければならない。真の菩薩とは、全ての現実の真の側面に関する知識を適用する行動の人である。菩薩とは、その慈悲の行いにおいて、全ての人間の内側に眠っている仏性という全体論的真理を具体化する行動の人である。菩薩とは、仏陀の教えを現世において意味あるものとする人である。「法師品」では、菩薩は「則ち如来の使なり。如来の所遣として如来の事を行ずるなり」（LS 10: 226）と表現されている。

仏陀の別な姿である菩薩の慈悲の行いは、この現世の「火宅」で実践されている。『法華経』では、様々な観点から、仏陀の道に則り、困っている人々を助け、種々の自由を促進するこういった行いが描写されている。これらの例は自明なので、ここでは詳細にわたって説明する必要はなく、いくつかの例を挙

げるだけで十分だろう。例えば、「藥王菩薩本事品」では、慈悲を必要としている人々に対する素晴らしい効果が説明されている。「清涼の池の能く一切の諸の渴乏の者に満つるが如く、寒き者の火を得たるが如く、裸なる者の衣を得たるが如く、商人の主を得たるが如く、子の母を得たるが如く、渡りに船を得たるが如く、病に医を得たるが如く、暗に燈を得たるが如く、貧しきに宝を得たるが如く、民の王を得たるが如く、賈客の海を得たるが如く、炬の暗を除くが如く、此の『法華經』も亦復是の如し。能く衆生をして一切の苦・一切の病痛を離れ、能く一切の生死の縛を解かしめたもう」(LS 23: 359)。

「妙音菩薩品」では、音楽という形を通して芸術表現の自由が謳われている。この菩薩が通り抜けた地では、貴重な蓮の花が降り注ぎ、「百千の天樂鼓せざるに自ら鳴」り、「百千万億の種々の妓樂を作す」(LS 24: 365, 368)。さらに、「普賢菩薩勸発品」では、必要とされる外部から与えられた規範への追従ではなく、思索と学びの内面的自由を謳っている。ここで菩薩は『法華經』を学ぶ者に「其の人若し『法華經』に於て一句・一偈をも忘失する所有らば、我当に之を教えて与共に読誦し、還って通利せしむべし」と保証し、「是の『法華經』を修習せんと欲せば、三七日の中に於て一心に精進すべし」と勧める (LS 28: 394)。この節の始めにすでに引用した「觀世音菩薩普門品」には、衆生の切望に耳を傾け、その望みをかなえる菩薩が描かれている。出発地点に戻るため、この章では菩薩は「淫欲」、「瞋恚」、「愚痴」に取りつかれた衆生を解放し、広く「怖畏急難の中に於て能く無畏を施す。是の故に此の娑婆世界に皆之を号して施無畏者とす」(LS 25: 372, 375) と描写されていることをもう一度確認しよう。火宅の状態にあるこの世俗的な世界では、人々の必要を認識し、満足させることが人間の安全保障であり、従って真に平和な共存に向けた持続可能な発展の始まりでもある。

しかし、これは全て最終的には、全ての衆生に対する菩薩の特定の態度と動機に左右される。「常不輕菩薩品」では、「我深く汝等を敬う、敢て輕慢せず。所以は何ん、汝等皆菩薩の道を行じて、当に作仏することを得べし」と (LS

20: 338) ある。もしくは、全ての衆生には非二元論的・全体論的な思想という仏陀の叡智に目覚める力が内在しており、この叡智は永遠であるばかりではなく、哲学的な対話の教育を通して教えられるものなので、菩薩は決して誰も見下さない。

あらゆる社会的・政治的实践は無駄であると示唆する空と無常という仏教の原理にも関わらず、『法華経』に描かれた菩薩の行動は、我々に自己創造的なグローバルな市民として振る舞う方法とグローバル市民としてどこまで確固とした立場をとるべきかを教える。しかし、この国内外の問題への直接の関与と従事が真剣な研究と議論の主題となったのは、この数十年のことで、それも寺院での解脱に向けた瞑想訓練を越え、社会的・政治的運動に参加すべきだとアジア諸国で声が上がってからだ (Queen/Sally 1996)。近代の解釈や展開を予測していたかのような『法華経』によると、世俗の人間は、人類の尊厳と命の神聖さを支持し、非暴力を標榜する存在観を受け入れるべきだとある。また、世俗の人間は、多元的で進歩的な方法、つまり民族的、国家的、そして地球規模の方法で、自らの見聞を広げ、他者のために異文化間関係における個人としての自分を涵養し、地球上の多様な人々と平和に共存できるような条件を作り出す必要に人類が目覚めるよう最善をつくすべきだとある。しかし、神を通してではなく、対話を通してたどり着いた倫理的価値を目標に生きるという道徳的能力を備えているということと、少なくとも目標とする価値のゴールに近づけるようにその能力を育てる能力、動機、意思があるかということは別問題である。人間は、長い歴史と文化を通し、宗教、哲学、そして政治イデオロギーを媒介として理想的な人間から成る理想的な社会を求めてきた。しかし、カントの純粹および超越理性の超越批判にもあるように、これらの理想は実際に存在するかのようにみなされているものの、実は定義上「規制的」な行動を判断する経験原則としてしか機能しない規範を体現しており、原理主義な意味で我々の実践を「構成する」とみなされる固定された存在論的・認識論的なドグマや教条を体現するものではない (1965: 550)。相互に受容可能な共存の形がある保証はなく、その第一義的な対話上の条件を交渉するという永遠に繰り返され

る試みがあるだけである。

『法華經』は、全体論的に考えるためのアジア固有の文学・文化的枠組みを提供し、この枠組みは西洋の弁証法的・現象法的思索の文脈に応じた、関係性を重視する考え方と深いところで響きあうが、先にも触れた通り、これは同時に、どうやって人々を平和に向かって動機づけ、教育するかという非常に難しくまた最も重要な疑問につながる。政治は、上手くいけば、戦争を防ぎ、人間がその他の自己破壊の傾向の犠牲者になることも防ぐかもしれないが、交渉の結果の共存の内容がどうであれ、永続する平和を打ち立てるのは、第一に教育の仕事に違いない。国際関係論という学問における真の問題は、世界は一つという意識、つまり地球の運命、宇宙における地球の位置、人類が直面する数多く増えつつあるリスクに対する継続的でますます内省的な意識をどのようにして育てるか、である (Krombach 1992, 1997b)。

この問題を『法華經』に関する本節の第三の点として、簡単に見ておきたい。類似した観点が見いだされるのは、まさしく教育の分野であり、イタリアの医師で教師、マリア・モンテッソーリ (1870-1952) という人物に見出せる。モンテッソーリは、世界中で子供と「教育と平和」の関係に関する近代的な考え方を大きく変革した (1972; Fox 2014: 260)。モンテッソーリの哲学で最も注目されるべきは、子供向けの「宇宙的教育」という概念である。モンテッソーリの指導書には以下のようにある。「人間は歴史を通して目覚ましい進歩を遂げてきたが、時間と空間を通し人類共通の普遍的で不変の必要を満たす方法を変えているに過ぎない」 (Duffy 2002: 115)。この洞察を十分に評価すると、子供たちに、必ずしも実際的な現実は教えないとしても、少なくとも「人類の統一」という考え方を教えるということになる (Duffy 2002: 128)。こういった全体論的な考え方が得られるのは、対話を通してのみ、つまり、互いの言い分に耳を傾けあう方法を教え、それによって境界を越えたコミュニケーションの共存するラインを維持することを通してのみである。分断されたものとして世界を認識・経験するのは明らかに誤っているが、それは我々が自分の思想内容

をあるがままの世界の描写だと取り違えているからだ。唯一宇宙ではなく多元宇宙としてでも、世界は一つのまとまりであり、包含された秩序であり、その要素は全て自らの中に共有された宇宙という意識上・物質上の全体性を含んでいる (Bohm 1983)。文化的に孤立された教育に対する宇宙的な教育の目的は、能動的に質問し、柔軟で、創造的で、革新的で勇気ある人間を育てることにある。そういった人間は、境界を超えるにあたって方向感覚を失うことなく不確実性と曖昧さに直面でき、個人の、互いの、そして地球の存続を脅かす社会・自然環境における変化に見合う新たな意味を形作ることができる。

興味深いことには、この概念は、1930年代に広大なヴィジョンとして発表され、1940年代にはインドで実践可能な教育プログラムへと開発された、モンテッソーリの宇宙における人間の位置に関する省察に基づく。モンテッソーリの思想の根本には、何らの制約も受けずに内面の法則に従って成長している子供のみならず、一般的に人間は、他の有情現象とは異なり、宇宙的文脈に存在しており、この宇宙的文脈の内部では一厳密に言うところ境界など経験しない、という考え方がある (2007: 16)。文化的共存の条件の理解にあたっては、この概念がインドで東洋の全体論的な思考様式を以て展開されたこと、マハトマ・ガンジー (1869-1948) と詩人ラビンドラナート・タゴール (1861-1941) の双方に支持されたこと、そして後者は母国に数多くの「タゴール・モンテッソーリ」学校を建設したことが重要だろう (Heitkamp 2000: 29-33; Eckert 2007: 46, 167)。もちろん、今では、モンテッソーリ学校は世界中の国々に広まっている。したがって、日本の劇作家平田オリザ—彼の作品は先に検討し、また彼は日本における対話型共存の最も進歩的な教育者の一人である—が、これは著者に直接語ったことだが、モンテッソーリの教育方法に大きく影響を受けたのも不思議ではない。平田は、これらの方法は、人々に境界を越えた対話型共存、つまり、どの個人も国も世界規模のコミュニケーション関係の網の一部であるますます相互関連を深める世界の感覚とそれを受け入れる必要性を納得させるのに不可欠だと学んだ。『法華経』は、宇宙的な文脈における対話型共存に関する社会・歴史的な感受性を捉えるためのアジアという場と洞察を提

供する。

第三部 共に考える技としての対話

我々は、他者を自分に取り込む菩薩の方法を真剣に実践し、ますます複雑になりつつある個人的、社会的、国内的、国際的な場における対話という人間主義的な約束を追求し、こういった努力を究極的には宇宙的な文脈で正当化する必要がある。しかし、それ以上に、哲学的問題に対話を通してアプローチするだけではなく、対話の哲学と言う非常に概念的な要素を理解することを学ぶ必要がある。

この第三部では、押し付けられた思想のドグマから離れて対話を通して考える際の一般的原則を、共に考える技として描写し、最終部ではより具体的に対話型関係の進展を特徴づけ、決定する主観的条件と弁証法を検討する。第一に指摘されるべきは、対話を我々の生き方の一部とするには、最初から権威のヒエラルキーを拒絶しなければならないということである。これは権威のヒエラルキーは、差別的で、恩着せがましく、従って対話のパートナーが自らが直面しているとみなす問題に真っ向から反目していかないとしても、不適切だからだ。対話の見通しを向上させるのは、首位争いや優位に立つことではなく、協力と共同作業だ。対話は、共有された意味に照らしてのみ筋の通ったものとなる。そしてこれらは、対話の挑戦が受容され、複数のものの見方の表明が可能になり、忍耐強くそして誠実にそれらを共に発展させることが可能になった場合のみ実現する。

前述の大学に関するコメントを別なことばで言い換えると、自らの立場を理由に自らをヒエラルキー上で学生より優位に立っているとみなす教師は、事実に基づく知識を吸収するよう上から指示するだけだが、学生の探索する精神に知的に謙虚に対応する教師は、自由な精神という環境で、当初は知られていると主張されていたものの、知られていると思われているがために理解されていないことを共に考える技を教えることができる。ヘーゲルのことばを借りれば

「見慣れているものは、単に見慣れているからといって認識的に理解されているとはかぎらない」(1977b: 18)。したがって、その意味と重要性は、対話によって探られ、確認された弁証法という方法にあるのだ。

一方、より広い意味で、多様な見解を許容するのは不可能に近いほど難しいことも分かっている。対話の邪魔をするのは、思い込みや主張に固執し、それを擁護しようという態度である。人間の生物学的遺産の防御メカニズムの反応の一部である、この判断し防御するという本能こそ、筋の通らないコミュニケーションの原因である(Bohm 2004: 6-54)。個人的にもしくは集団として持っている文化的仮定や主張に固執することは、それらを侵害不可能な真理と誤解することである。国際関係における真実とは、決して一方的に主張されるものではなく、複数の参加者が共に探すしかないものだ。ある特定の、つまり一面的な真実は、対話型共存の原理を損ない、そのため大規模な矛盾の経験と、人々と文化を互いから引き離し、また彼が生きようと試みているより大きな世界現実から引き離すような思考と行動のパターンに繋がる。

西洋の科学的合理性を他の文化に移植し、それにより他者の精神を植民地化し、占領することは、地球規模の問題、紛争、危機、戦争および人間の生息環境の破壊に取り組むことを目的とする両半球間の対話に従事という共存の希望に反する。また同様に、唯一無二の宗教的、より正確には神学的真実を所有するとの主張は、平等の精神に基づいた共存に向けたいわゆる宗教間対話－真の意味で実現してはいないが－の約束ともなじまない。唯一の真実の探求は、人々を繋ぐのではなく分断する可能性がある。そういった固執は、服従を要求する。それは現実に関する特権的な観点だと主張することだが、これは現象学的に偽であるばかりではなく、他者に対する差別や傲慢を示唆する態度であるという点で道徳的にも根本的に間違っている。しかし、真実は主張にしがみついても浮上しない。もし真実が浮上するとすれば、それは首尾一貫した共有された意味のやり取りにおけるより自由な動き、つまり真実の共通の探求に互恵的に参加することから浮上するだろう。真実を発見してから同意するので

はない。そうではなく、同意に達してから真実を見つけるのだ (Vattimo 2014: 77)。また、これは真実が我々を自由にするのではなく、我々を自由にするものが真実だということを意味する (Vattimo 2012: 96)。

真理は、目的地の陽炎に向けて強制されることなく、正直に共に道を歩くことにある。真理は単なる命題の性質ではなく、命の形である。真理は、対話型共存を媒体として起きようとする。文化的境界が消えつつある範囲で、論理の二元論も拡散し始める。真理は観察から演繹できるものではなく、共存的に作り出されるもので、対話のパートナーはその職人である。偶然だが、これはポストモダンな言明であるばかりではなく、既に十七世紀にイタリアの『新しい学』の哲学者、ジャンバッティスタ・ヴィーコ (1668-1744) が提案した原則でもある。ヴィーコは、啓蒙の理性という考え方に反対し、真理は合理的な観察を通してではなく、創造によって証明されると主張した。先に検討した事実とその解釈上の理論的理解の関係と同様、真理であることの判断基準と規則は、それを作り出した、ということにある。経験を通して確実に知ることができるのは自分が作ったものだけだという意味で、*verum et factum convertuntur*、「真理と事実は互換できる」のだ (1988, *passim*)。真理が何かは、それを作り出す我々次第であり、神が命じるものでも、純粹理性が構成するものでもない。真実と論理が今では曖昧になり、もはや固定されていないように、人間精神は同じようにできることをすることを受容しなければならない。

この共通感覚を正直に想像するという概念は、「コミュニケーション」ということばにも表現されている。「コミュニケーション」は、「共有する」を意味するラテン語の「communicare」から派生する。しかしこれらの用語は、少なくとも二通りに解釈できる。「communicare」もしくは《共有する》ことの意味の一つは、「何かを広める」こと、つまり知識や情報を伝達・広めることである。しかし、「コミュニケーション」ということばのもう一つの意味—これは共存型対話で意味を作り出し、共有するという考え方により近い—は、ある考え方を《広める》(*make common*) のではなく、《共に》(*in common*) 何かを作

ること、つまり何か新しいものを一緒に作り出す試みである。そういったコミュニケーション、そういった対話は出来事として無限に繰り返されるだけではない。もし人々が心理的にまたは他の意味で動機づけられていて、やる気があり、なにより偏見なしに、そして互いに影響を与えよう、ましてや互いの優位に立とうとなどせず、互いの言い分に自由に耳を傾けられれば、疑問や問題のより良い、共有された理解につながるかもしれない。この文脈では、コミットメントのあらゆる意味がかかっている「もし」という条件が重要である。「もし」の解決は、存在するかしないか不明な利他的な動機に全面的に左右される (Babula 2013; Singer 2015; Wong 2000)。そうだとすると、他者の言い分に耳を傾ける姿勢をとって初めて、対話的共存の展望に現実性が出てくる (Fiumara 2006: 192)。

対話における優越性を求める傾向と優越されることへの恐れは、対話と、討論および論争の違いは何かという問いに繋がる。対話は対話参加者間で共有された意味が、参加者間に流れることを意味する。対話の目的は統合的だ。それに対し、「討論 (discussion)」という語は、「強打 (concussion)」のような語と同じ語源を持ち、最終的には何かを分解することを意味する。討論では、異なる観点を解体し、詳細に検討する分析が重要である。討論そしてそれに類似したディベートは、アイディアが参加者の間で打ち返され続け、目的は点を得て最終的に勝つことにあるという点で卓球に似ている。論争とは、討論やディベートが大きくエスカレートしたもので、そこでは信念を互いに投げつけ、敵手を糾弾しその信用を傷つけることが目的とされている。論争では、互いへの中傷が山積し、独善が優位に立つが、これは良く知られているようにヨーロッパの中世に行われた他、歴史を通して様々な文化で、宗派間で行われた。論争の例は枚挙にいとまがない。ここでは西洋と東洋から一つずつ、良く知られた現代の例を挙げるに留めよう。一つは、ドイツの詩人ハインリッヒ・ハイネ (1797-1856) によるユダヤ人とキリスト教徒間の『宗論』(1982) で、これは、アブラハムの宗教に関連するため、文化内の神学詩と考えられる。もう一つは日本の中江兆民 (1847-1901) の例である。中江は明治時代 (1868-1912) に異

文化間の政治的・倫理的『三酔人経綸問答』(1984)を著した。ここでは、西洋の民主主義と日本の伝統的な武士階級の価値に関する議論が繰り広げられる。

討論・ディベート・論争とは異なり、対話では勝とうとしたり、優位に立とうとしたり、中傷しようとする者はいない。対話は、共通の参加であり、参加者は互いに争うのではなく、共にプレーする。真の対話は友人の間のみで行われ、共有されるということは大いにあり得る。それは、対話では互いに対する個人的な知識を深めるという点で全員が何かを得るからだ。それ以上に、対話は公に共有され、検討された問題に関するより良い、そしてより包括的な理解に繋がる。それでも対話は、異なる思い込みや主張の間のコミュニケーションとして実施される。これらの通常基本的な思い込みは、生きることの意味であったり、自己利益であったり、母国の国益であったり、宗教もしくは政治イデオロギー上の利害であったり、人間としてまた国としての尊厳と自尊心を支え、守るのに重要なものであったりする。

主題が重要であればあるほど、より多くの思い込みが吟味され、守られ、そのため対話が論争にエスカレートする可能性が高くなり、そしてこのことばのやり取りが行き過ぎて本当の紛争へと発展し、紛争が危機へ、危機が戦争の勃発へと悪化する。これは、共存的关系の内容全てを疑う、根本的に社会・歴史的な「我々-彼ら」原則に関連する (Gelven 1994: 133-180)。しかし同時にそして非常に重要なことだが、他者と一緒にいることはアプリアリなので、我々はこの原則を通して自らの実存的現実を理解する。つまり、我々が自分が誰なのかを考えるのも、この原則を通してである。ここでドイツの戦争哲学者、カール・フォン・クラウゼヴィッツ (1780-1831) が説明する、乱された共存の理解と戦争を遂行する各種の理由が手がかりとなる。「戦争への動機が強力であればあるほど、野心的であればあるほど、好戦的な国に大きな影響を及ぼし、勃発に先行する緊張が高ければ高いほど、戦争はその抽象的な概念に近づき、敵の破壊が重要であればあるほど、戦争の軍事上の目的と政治的目的が重

なりあい…一方で、動機が弱ければ弱いほど、軍の暴力への自然な傾向と政治的方向が一致する可能性が低くなる」(1976: 87f)。

思い込みを相手に伝えるにあたって、対話の目的は、思い込みを裏付ける社会・歴史的、文化的に媒介された意識形成の対話的性質を確認することとなる。つまり、言語化された思い込みや主張そのものだけではなく、これらの思い込みの《背後》にある全ての圧力に相互的・共存的な努力を注ぎこむ必要がある。思い込み—通常、家族、教師、書籍などを通して伝えられる—は、個人的・集合的記憶にプログラムされ、現象学的にはどれほど誤っていようと、同一視された思い込みは真実として経験され、外界に対しても真実として表現され、投影される。普遍的な現象とはいえ、このような孤立した先入観は、共通に受容できる共存型の世界観を目指そうとする対話の意図の断片化を招く。それは対話が互恵的に共有された方向と目的意識を持つものとなるには、思考において全体が捉えられた時のみだからだ。

分析と同義の断片化とは、それらがあたかも独立しているかのように物事を小さな部分もしくは単位に碎くことを意味するが、実際のところこれらは互いから分離しているわけでも、その部分を構成している全体から分離しているわけでもない。例としては、全体論的な知的対話とその威信が神学者、詩人、哲学者から離れて、神経科学者や経済学者、進化生物学者、ビッグデータ分析者の間の好戦的なディベートの方向に向かっていることが挙げられる。これらの学者は、事実についての大量の知識をそれぞれの専門領域に持ち込むが、大多数とは言わないまでもより多くの人々が気にしているかもしれない実存的な人間の状況に関する叡智を提供することはしない。別稿でも論じたことだが、断片化の結果としての学問の蛸壺化と分裂した教育は、まさに適例であり、それが意味するところは自明である (Krombach 1992, 1997b)。そういった状況では自らの意識を共有し、対話を通して共に、共存を目指して考えることは非常に困難であることは明白だ。

しかし、対話を通して共存的に意味を共有する方法を学ぶ必要がある。ここで共同体と社会の区分に戻ろう。新プラトン主義の中世キリスト教期および宗教の歴史を通して、共同体とその成員は垂直方向に神を志向した。共同体内の人々の関係が、神によって是認されており、世界超越的、つまり形而上的に投影され、存在論的に硬直した存在と行動の価値に支えられているとされていたため、これらの教会共同体は存続できた。そういった聖典や神学上の契約に基づく共同体とは異なり、近代的・世俗的で自発的な社会—国家に属する主権的個人もしくは国際的な領域にあるポスト・ウエストファリアの主権国家からなる社会—は、共に生き、存在できるように人々や世俗的制度間で交渉された契約的・条約的關係で結ばれている。こういった理論の重要なものとしては、トーマス・ホッブズ（1588-1679）の『リバイアサン』、ジャン・ジャック・ルソー（1712-1778）の『社会契約論』、G.F.W.ヘーゲル（1770-1831）の『法哲学』などがある。しかし、そういった常に多様な姿や形に変化し続ける、いわば水平方向の内世界的な社会・歴史的関係における対話の実践の共有は、空間・歴史的文化がなければ実現することも、効力を発することもない。つまり、こういった世俗的な関係に生きる我々は、時間をかけて意味、つまり重要性、目的および価値を涵養し、共有するようになるのだ。したがって対話の内容は、もはや神との所与で命令された契約ではなく、人間や国際法で法人としての主体性を与えられている国家が永続する課題として交渉する契約なのだ。

しかし、各国社会と国際社会のみならず、その利己的な行動を通して人類との内在的な関係をも脅かすのは、我々が持つ外来の、相対主義的で教条的な思い込みである。我々の思い込みが、《属》とそれに内在する《差異化された》種の間の実存的な関係を脅かすのであれば、明らかにエトムント・フッサール（1859-1938）がエポケーもしくは思い込みや真実主張の停止と呼ぶものに似たものが要る。フッサールは、哲学的エポケーを次のように現象学的に言明し、明確に定式化した。「これまでのどの哲学の教義上の内容に関する判断から完全に慎み、全ての行動をこの慎みによって定められた制限内にとどめ置くこと」（1982: 33f）。対話の一貫性を脅かす緊張を緩和するために採用された場

合、エポケーは、対話を阻害する思い込みを一時的に括弧に入れるよう要請し、その目的は他者や人類に対して自らが持っている危険な観点を見て取り、批判的に内省するために個人的・集合的鏡をじっくりと見ることにある。

誠実さは、我々が他者に与えらる贈り物である。しかし、我々は自らの社会・歴史的な深層意識に刻み込まれ、個人的・集合的記憶に刷り込まれた必要という利己的な衝動に絡め取られているので、正直で批判的な自己認識を実現するのは難しい。したがって、共に考え、行動し、国家、文化、宗教、イデオロギーとしての個人や自己理解を定義する思い込みを捨てることは難しい。しかし、一見すると交渉不可能なものは、本当に、絶対的に必要なのだろうか。なぜなら、対話に自由に、開かれた建設的な方法で関与すれば、新たな秩序や必要性の新たな局面の創造的な認識が可能になり、部分、すなわち人間や国家の安全は、共存型対話や行動を通して全体、すなわち人類が保護された場合のみ、確保されるということに気づくことができるからだ。序論ですでに強調した通り、我々が応答すべき対象は全体であり、従って、部分としての我々が責任を負うべきなのは全体に対してであり、逆ではない (Krombach 1991: 248-254)。

抽象としてまた概念としての全体は、行為しない。全体は主体ではないからだ。全体の具体化された、現実的な部分のみが互いを対象に、もしくは全体そのものを対象に行為する。最終的に—そして人間の世界を終わらせたくないと願うのであれば—人類の安寧とさらには生存を決定するのは、世俗的で共存的な人間自身の力、日本語では自力、であり、アブラハムの宗教の神であろうと、仏教の浄土や阿弥陀信仰にみられる神聖化された歴史上の釈迦牟尼であろうと、想像された超越的な神の彼岸の力もしくは他力ではない。もし人間自身の力が及ばないのであれば、もし対話が失敗したのであれば、我々全員が失敗したということになる。共存型対話の頓挫は、必ず関係上の問題、紛争、危機—そして究極的には一大戦争、小戦争、限定戦争、全面戦争、ことばの戦争、武器の戦争など様々な戦争の可能性をもたらす。もし対話を通して共存的にグローバルな暗黒時代もしくは日本語では末法と呼ばれるものに取り組めないの

であれば、人間をその愚挙や相互理解の打ち立ての失敗から救ってくれる神など宗派を問わず存在しない。なぜならそういった神や神格は、人間の想像力が作り上げた虚構にしか存在しないからだ。

この節のまとめとして、戦争についての偉大な思想家二人の人間の状況についての見解を見ておこう。この二人とは、ギリシャの歴史家・哲学者・将軍のトゥキディデス（c.460-c.395 BCE）と既に取り上げたカール・フォン・クラウゼヴィッツである。哲学的立場から見てトゥキディデスの『戦史（ペロポネソス戦争の歴史）』で最も重要なのは、プラトンのナラティブに非常に似通っているが、アテネとスパルタ間の紀元前五世紀の戦争の展開に関する事実に基づいた記述ではなく、同書に含まれている補完的な多くの対話や演説である。こういった対話や演説を通して、戦争の目的や道徳的・倫理的議論がアテネとスパルタそれぞれと両市の関係に照らして、人間の本性の理想的ではなく悲観的な評価に基づき、互惠的に省察されているからだ。ここでは人間の本性は相対的に定まっており、特定の条件が整うと攻撃、恐怖、利己主義といった基本的な人間の衝動が現れ、歴史の方向付けに影響を与えると仮定されている。対立する双方の各国・国際社会の建設を支配する恐怖と利己主義は、究極的には社会にスタティスもしくは内戦・互いの戦争という状況をもたらす。交渉が決裂すると、戦争の圧力が社会もしくは国際社会の連帯を無効にする（Pouncey 1980: xif）。トゥキディデスは、ペリクレスのアテネ市民への演説を通して人間の本性を非常に端的に同時に否定的にまとめている。「すべては衰えるために生まれる」と（1972: 162）。

これまで数千年に渡る社会・歴史的関係があるものの、対話が頓挫し、熱心で希望に満ちた肯定的な演説が効果を上げない時、人間の本性とは最終的には何なのかという探求に関して、我々は進歩していない。ゲーテの『ファウスト』のメフィストフェレスは、ペリクレスの格言を現実的に詩的なことばで言い直している。「私は永遠なる否定の精神で、これは正しい。なぜなら存在を得るものは全て破壊されるのに相応しいだけだからだ。だから何も創造され

なかった方が良かったのだ。したがって私の本質は、いわゆる罪、破壊、いや、はっきり言えば悪である」(1338行から1344行)(1994: 36)。弁証法的理由のため—そして世俗的・宗教的・形而上学的であろうと、自己存在を正当づけるどんな理由に関わらず—歴史のダイナミックスは、必ず共存的関係に埋め込まれた希望を突き抜け、邪悪な戦争の可能性の必要条件を作り出す。より短く言えば、戦争の可能性は弁証法上の必要なのだ。どの現状も偽物だが、変化はいつでも現実的すぎるほど現実的だ。

クラウゼヴィッツに関しては、その著書『戦争論』の序論から彼の戦争理解への認識論的アプローチが説明されている個所を引用しよう。「第一に、主題の様々な《要素》を、次に様々な《部分》もしくは《節》を、最後に《全体》をその内部構造において検討することを提案する。換言すると、単純なものから複雑なものに進むことを提案する。しかし、他ならぬ戦争については、全体の性質を見ることから始めなければならない。なぜなら、戦争を考える際には他の主題の場合よりも部分と全体を共に考える必要が高いからだ」(1976: 75; イタリックは原著のまま)。フランスの哲学者・社会学者・政治学者のレイモン・アロン(1905-1983)がクラウゼヴィッツを「戦争の哲学者」(1983)と呼んだのは、戦争の特徴と結果を、社会・歴史的現象として、また人々、国、そして世界の総体への影響に関連して全体論的に確認しようとしたからだ。

これはもちろん、最終的にそして常に「真実とは全体である」と述べたヘーゲルの見解と一致している(1977: 11)。しかし、全体とはその部分の単なる総体ではなく、その総体の哲学的理解である。それは、国内的・国際的発展の契機のための弁証法的関係の社会・歴史的な省察という行為の結果である。この弁証法は、共存的関係の本質だが、ヘーゲル以前の全ての思考の極致であるばかりではなく、同時に、人間の文脈とその経験的な内容がどのようなものであれ、これからの部分—全体関係の性質の探求の先駆となる。しかしそういった探求が実りのあるものとなるのは、共に考える技、互いから学ぶ技としての対話に基づいている時のみだ。

第四部 西洋哲学における対話の樹幹的条件と弁証法

このテーマを検討する前に、対話について全般的なコメントをしておきたい。対話とは、人間の間もしくは人間と自然環境、歴史や伝統、文化や現在住んでいる世界といった場所の間の関係の特定の様式である。本論が取り上げる共存に関する対話は、通常、互いを平等とみなす参加者の間で交わされることばのコミュニケーションと捉えられている。対話とは本質的に相互への配慮である。自己のアイデンティティは他者の光の中で輝き始め、また、他者は自己の光の中で生まれるのだ。したがって対話とは、問題解決のために計略を押し付けようとするのではなく、問いを発することにオープンな参加者の間の道徳に基づいた倫理的な実践なのだ。

対話の歴史は長く、世界哲学の基礎を築くのにも一役買った。西洋とアジアの哲学のほとんどは、対話から生まれた。東洋の伝統としては、既にヒンドゥー教のウパニシャッドや仏教經典に触れた。仏教經典に関して言えば、最も古いものは『長部』、『中部』、『相应部』といった仏陀の『経蔵』が挙げられる。これに著名なヒンドゥー教の叙事詩『マハーバーラタ』、その中でも特に『バガヴァッド・ギーター』を付け加えるべきだろう。西洋の対話の重要な例としては、本節で検討するプラトンの対話の他に、ガリレオ・ガリレイ（1564-1642）による『二大世界体系に関する対話』と『新科学対話』、ニコラ・ド・マルブランシュ（1638-1715）による『神の存在と性質に関するキリスト教徒哲学者と中国人哲学者の間の対話』、ジョージ・バークリー（1685-1753）による『ハイラスとフィロナスとの三つの対話』、デイヴィッド・ヒューム（1711-1776）による『自然宗教をめぐる対話』などがある。しかし、これら特定のテーマについての対話とは異なり、プラトンの対話は、知恵、敬虔、勇気、正義、中庸—すべて「善」という概念に繋がる—といった様々な人間の美德を取り上げるばかりではなく、そもそも対話が成功する理由を探るためにこれらの対話そのものを、その主観的な態度上の条件と弁証法的な形態構造に則って分析する。哲学思想を形作ってきた数多の対話に加えて、啓蒙主義とポストモダニズムによって人間と神と純粹理性の間の対話が崩壊した結果、二十世紀には

世俗的な他者性との交渉方法を探るばかりではなく、人間の他者性に照らして真正な存在を生きることの意味を探索する包括的な対話の哲学が浮上したことに注意したい。この点で重要なのは、西田幾多郎（1870-1945）の『私と汝』（1999）、マルティン・ブーバー（1878-1965）の『我と汝』（1998）、ミハイル・バフチン（1895-1975）の『対話的想像力：四エッセイ』（1998）、西谷啓治（1900-1990）の『禅仏教における我－汝関係』（1982）、ポール・リクール（1913-2005）の『他者のような自己自身』（1994）などだ。

本論では紙幅の制限から、古代・中世の対話や最近の対話に関する哲学的研究を詳細に見ることはできないが、本節では、プラトンの対話の構造をより詳しくテーマ化する。それはプラトンの対話では、形而上もしくは神聖な真理ではなく社会・歴史的真理が絶え間ない課題として媒介されているからだ。課題の道そのものが目的地であり、従って真理である。人間が真理を求める存在ならば、人間であるということはホモ・ヴィアトル、真理に向かう旅行者であるということだ。真理は、真理であるのではなく、真理になるのである。真理は常に自らになろうとしている。

哲学的対話とその対人・国際的文脈での実践は、核戦争、環境破壊、もしくは生態系の崩壊の可能性によって正当化される。こういった地球規模の出来事では、対話つまりコミュニケーション上の共存性が挫折しているだろう。そして普遍的な科学、神学的宗教および政治イデオロギーが証明を行う際に基礎とするしばしば傲慢な思い込みは、究極的には人類の尊厳の保全を目的とした意味ある対話の条件を考え抜くにあたっては、まがい物であり、さらには致命的であることが判明しているだろう。

対話は、弁証法的に得られた同意に関して発展的な可能性を持っているが、万能ではない。それは、筋の通った対話が行われるためには、責任、信頼、勇気、希望といった主観的な条件が満たされなければならないものの、こういった条件は個人的な気質に左右されるため当てにならないからだ。これらが世界

内在しているので、知識の主張が証明されないだけでなく、主観的な対話型反省は将来の歴史しか立証できない主張をする。したがって、プラトンの対話型知識は、「何」が知られていて、生きられているかではなく、「どうやって」知られていて、生きられているかを志向している（Gonzales 1998）。同時に、対話とその不確実な倫理上・実際の影響は、人間の共存的条件の本質である。したがって対話型思考が我々に教えるのは、というより教えるべきなのは、中庸と謙虚の感覚である。これも個人としてもしくは国としての立場とそれが妥当だとの思い込みは常に問いただされる可能性を持っているためだ。対話は、今後永遠に妥当だとみなされる結論で終わることは決してない。これは永久に追及される過程だ。そのため、平和な対話に共存が現れるには、内省的で慎重な精神を大切にしなければならない。そしてこの「大切にすること」という態度は、実践された言語こそ人間の自己認識のことばによるコミュニケーションを通じた表現であるので、まずは対話参加者自身が、対話の中でとるべきものだ。

大切にするという問題は、筋が通っており、その点で意味のある対話の進展や折り畳みの主観的・弁証法的条件に関連する。全体論的な構造で考えることの必要性を明らかにするため、先に一文化的、教育的、発見促進の理由で一古代インドの大乗仏教の『法華経』に言及したように、この最終節では本論のテーマの哲学的な取扱いの焦点をさらに絞り、歴史的には古代ギリシャに戻って、プラトンの対話における主観的条件と弁証法的構造を簡単に検討する（Krombach 1991: 12-27）。

これまで繰り返してきたように、現在、我々の貴重な生活世界で対話に従事する必要性は過去のどの時期と比べても高い。なぜなら、現在、問題となっているのは人類の自由に他ならないからだ。しかし、この人類の最高善に筋の通った方法、そして教育的に意味のある方法でアプローチするには、弁証法に導かれた対話しかない。換言すれば、我々は気づいていないが、対人的・国際的な人間性の可能性の第一の経験は、実践された対話に共存的に現れる。した

がって、その目的論的な運動を理解することは、非常に重要である。当初人間は可能性に過ぎず、概念上の確実性を与えられることはないということは、人間性は常に希望としてのみ始まり、しかしその希望は社会・歴史的にしか発展しない、つまり対話を通して反省的に、そして間主観的にしか発展しないという洞察から読み取れる。そういった対話は、それを通して全ての内部世界的現象が一繰り返しになるが一独自ののではなく、互いに差異化される境界を越えて行われる言葉によるコミュニケーションの継続的な「今ここで」の過程だ。源をその将来に導くのは、希望という原則だ (Bloch 1995)。

西洋哲学の対話の例として、プラトンによる対話の永遠の弁証法的本質の哲学的描写は、現代の対話参加者に、対話を討論・ディベート・論争としてではなく、対話として考えることを促し、それによって意味論上の混乱を緩和し、より思慮深く、また対話が当然受けるべき敬意を以て考えることを促す。プラトンにとって、弁証法とは、彼が「善のイデア」(『国家』534b9)と呼び、また「対話の旅のガイド」(『ソピステス』253b11)とみなす、真理、全体もしくは一体性などの間主観的、したがって対話型の知識の原則の探求にあたり遵守すべき反省の方法である。正しく使われれば、これは対話参加者の発言が筋が通っているかいないかを指摘するのを助ける。プラトンは、筋が通っているかどうかの問題は、「理性の王室保証」(『ソピステス』235c1)に基づいているため、哲学は対話的科学、より正確には「弁証法の科学」(『ソピステス』253d3)に昇進するとする。実際のところプラトンは弁証法を「笠石であるかのように、他の諸科学の上に置く」(『国家』534e2-3)。しかし既に示唆したように、方法としての弁証法は対話から切り離せない。反対に、哲学的方法が意味のあるものとなるには、実際的な応用、つまり対話の途上においてその価値を示さなければならない。このように方法と応用が、弁証的、つまり共存型対話へと変容する。プラトンが科学、弁証法的統合科学もしくは対話の道そのものを語るのとは、この全体論的で非二元論的な関係においてである。

共存の観点から根本的に重要なのは、正しく行われた筋の通った哲学的対話

は、自由の獲得に繋がるという点である。弁証法の科学を理解することは、「自由な人間の知識」(『ソピステス』253c8)である。なぜなら人間はそれを通して、その主張を左右する束縛する足枷や固定されて一面的な思い込みから自らを解放できるからだ。結局のところ、古代人が我々現代人に教えたいのは、「対話を通して哲学することの目的は、人を自由にすること」だ。

対話に従事するとは、質問をし、それに答えることである。対話とは、主張をその内部的一貫性に加えて対話のさらなる発展に対する影響に関して批判的に検討し、それによって主張を乗り越えることである。プラトンにとっては、この過程によって無知が単なる頑迷な知識であるとの理解に変容することが教育である。プラトンは「涵養し教育すること」とは、「(弁証法的に)最も科学的方法で質問をし、答える」能力を教えることだとしている(『国家』534d5, 534d11-12)。ある主題の研究は、その何が真で偽なのかに関する自己発見的な探求を伴うべきで、また「長期間にわたる絶え間のない実践によって行われなければならない」(『第七書簡』344b3-4)。したがって対話で取り上げるべき問題は、一方的に決めるものでも、決めるべきものでもない。対話は弁証法に導かれているので、対話の主題は恣意的に言明されたり、権威主義的な指示を故意に、傲慢に押し付けるものでもない。したがって、質問に対する答えとして提示されるものは、決して真実であることはなく、単なる主張である。提示された答えに疑問を呈するには、弁証法を使う。与えられたものが再び取り上げられ、その意味が考え抜かれ、対話的にそしてこの意味において真理に忠実に、真理であるとされるものに関するより正確な言明や説明に展開される。弁証法における真理は共存的に作られるのであり、一方的に宣言されるものではない。

先に対話と論争を区別したことを思い出そう。論争者は一見したところ自立した自己参照的な詭弁家なので、論争は相対的なコミュニケーションである。そのため、そして抽象(ラテン語: *ab-strahere* = 引き離す)に過ぎないその分離性のため、論争者はお互いの上に議論を山盛りにする。彼らはその内省を経

ていない詭弁において、前後に走り回り、話しているが何も言っておらず、直線的な饒舌は互いに向けた具体的な発展に至らない。プラトンは、論争は「対話のシャドープレーに」従事するので「幻影」を作り出すだけだとしている（『ソピステス』234c6, d7）。対照的に対話では、ソフィストの相対的に表現された立場の水平方向の運動は否定され、一饗宴という共通目標に関連する点において一対話参加者は共に前進する。つまり対話のテーマ内容をより高次で、そして相互に認められる形で理解するために具体的に（ラテン語：*con-crescere* = 共に育つ）に進む。古代ギリシャ人は、今日にあっても「全ての全てからの孤立は、我々に可能な対話はどれも形を共に織り上げることで存在するので、全ての対話の廃止を意味する」と警告する（『ソピステス』259e4-260a2）。

対話では、問いも答えも問題に定義されているが、これは対話参加者が互いに関係しているばかりではなく、そもそも対話を始めた理由にも関係しているという点で、三者関係にあるからだ。この目的のため、対話参加者は問題について自分が理解するところを互惠的に説明するばかりではなく、それを共に理解しようと相互に努力するために団結する。このため彼らは共同体もしくは何かを「共通に」するものを形成する。哲学的に言えば、部分の発展的運動を条件づけるのは、全体という概念である。

この対話の弁証学的読解の関連で、歴史的経験に関するもう一つの非常に重要な、しかし予期せぬ点を考えたい。まず、アジアのヒンドゥー教および仏教の聖典における弟子と聖人の関係の位置構造と同様に、プラトンの対話における哲学者と対話参加者の関係は序列的である。別な言い方をすれば、哲学者は純粋な思想を考えるがソフィストは外見についてのみ意見を述べるため、プラトンの対話は平等な立場にある者の間で行われたい。対話の内部進行は、それ自体から切断される。叡智とは、ある人間が他の人間の邪魔をしなければ流れ出さない。それは人間が持って生まれたものではなく、相互に、誠意をこめて努力しなければ得られない属性なのだ。

先に、対話は共に考える技だと共存の文脈で述べたが、対話のプラトンので、非対称的な運動は、現代の問題の多い国際関係においては居心地の悪い問いに繋がる。即ち、ある問題に関する対称的な探求—共有された問題だと認識されていたとしても—を、法の下ではなく、自らの自己認識と他者の自己認識の下で、お互いに平等だとみなすパートナー間で追及することは可能か、という問いである。先述したように、全ての情報が得られることは決してないので、対称と平等は対話の動く能力を奪い、相互に補強する論争的な対立に変えてしまうのではないだろうか。論争が問題を押し付けることはないものの、問題は対話を縛る可能性がある、と見ることもできる。しかし、主題があいまいに取り扱われるので、これもまた明白ではない。対話参加者は互いに平等だと感じるかもしれないが、前述した通り、彼らの議論は異なる概念把握に発し、これらの概念が形成された社会・歴史的、政治的、宗教的、その他の条件は大きく異なる可能性がある。こういった状況では、おそらく対話参加者が共有していると認める共通問題に関する対話は、認識上利己的に働くばかりではなく、行為の面でも利己的な業となるだろう。

歴史的に良く知られた例は、二十世紀後半の殆どの間続いた冷戦の経験である（Gaddis 2007）。冷戦中、ソビエト連邦とその同盟国および西側諸国の関係は、数量化されたミサイル配備能力として理解された客観的に平等な関係から、互惠的認識能力として理解された主観的に平等なものへと変容した。前者の場合、敵対者は危険な軍事的エスカレーションの可能性を伴う不動のイデオロギー論争に閉じ込められたが、後者では、より対話的な方法で到達した、コントロールされたものの倫理的にはやはり疑わしい相互確証破壊（MAD）認識と抑止戦略に繋がった。脅迫された平和、全滅の脅威によって強制された平和は、平和ではなく狂気である。ソビエト側が、当初はマルクス・レーニン主義で使われていた「平和的共存」という表現を対立するブロックの間に適用したのは、冷戦期のことだった（Pittman 1964; Trofimenko 1988）。論争的な対話を継続する目的は、軍備競争を抑え、核戦争の勃発を防ぐための信頼醸成措置をとることにあった。共産主義の終焉以来、ロシア政府と西側諸国はこれに関

してはとりあえず成功している。しかし、致死的な武器の製造方法とその使用に関する知識を人間の心から抹消することは不可能なので、将来、核戦争による破局が訪れるかもしれないという恐れを交渉で完全に拭い去ることはできない。そのため、「平和な共存」という用語は、敵対的なイデオロギー関係を表現する他にも、東洋と西洋、北と南を問わず、あらゆる国際政治、国際経済、国際社会問題に適用されている。

こう考えてくると、ある大きな疑問が浮上する。互換性のない思い込みに基づいてアプローチしても、対話は現実的に成功するのだろうか。地理的条件や文化的文脈の幅広い多様性やイデオロギーや宗教集団の見解の狭さを考えると、解決される問題を同意義に把握することは容易ではない。同時に、差異や弁証法といった概念は、《属》としての人類という統一原理に内在する《種》の差異化である。厳密な意味での対話を通した和解の可能性は、共存を目指して努力する対話参加者が、当初の硬直した立場を、人類全体を脅かすものに対する正しいアプローチと解決策を見つけようという共通問題、対話参加者が解決を等しく必要としている問題への焦点に変えるような方法をもって危機に瀕した世界を捉えられない限り、小さい。拘束するものから自身を解放し、開かれた水平線に入ることを当然だと考えてはならない。それは、永久の課題だからだ。

この概念上・歴史上の間奏曲はここで終わりにし、プラトンに戻ろう。対話が必ずしももたらすとは言えないものの、もたらす可能性のある自由の要素の他に、対話参加者間の出会いには、《責任》という主観的条件が含まれている。しかしこの道徳的態度は、質問者に大きく左右される。プラトンの対話では、哲学者が応答者やその答えに優先される。前提とされているのは、質問者としての質問者は既に問題となっている主題の予備的な大まかな理解に達していて、対話の弁証法的展開の構造を理解するが、応答する対話参加者は、双方が検討することを望む問題に影響させたい外部的反省をもって答えているに過ぎないということである。そしてこれは、前者が後者を導き、教育することを意

味する。

しかし、『ウパニシャッド』のヤージュニャヴァルキヤや、『経蔵』に歴史的仏陀として登場する教師としての釈迦牟尼とは根本的に異なっている点がある。プラトンの対話の弁証法では、問題そのものは実際に知られていない。対照的に、アジアの予見者 (ῥῥῥ) は一推論によるのではなく、直観的に当初から一質問と答えの全体的な意味を知っている。これは彼らの叡智である。そしてこれは、彼らから学ぼうと集まる者は、対話的観点から考えると、教育されるのではなく、指示を受けるということを意味する。彼らは思考の過程における価値の独立した生産者ではなく、既成の思考によって提供される「商品」の消費者となる。学習者は、枠組みを超えて学び、権威に疑問を呈すのではなく、従順に与えられたものを受容するよう促される。この教育方法は一先にも困ったことだと述べたが一現在でも、日本の学校や大学で広く使われており、機能的・実地的な知識獲得に的が絞られ、教師と「共に」作り出したのではなく、広められたという意味で、伝達されたそういった知識の内容や意味を学習者が疑問視することはない。

東洋の叡智としての知識の伝統とは異なり、プラトンの対話の哲学者の叡智は、実際のところ知っていると言明しないし、主張できないと認めることにある。ソクラテスは自らに関してこう語った。「私は自分が無知であることを強く意識している。どちらにせよ、私が彼 (ソフィスト) より賢いとすれば、それは私は自分が何を知らないのか知っているとは思わないという小さな点においてだろう」(『ソクラテスの弁明』21d5-8)。つまり、哲学者は自分が何も知らないと知っている。知っているのは、ソフィストだが、それは知っているふりをしているにすぎない。主張を知識と取り違え、知識を理解と取り違えるのは彼である。もし哲学者が、対話参加者に答えを出すよう求める問題の意味を既に知っているのであれば、そもそも探求的な対話に従事する必要はない。なぜなら同意に至るのに必要なのは、知識ではなく、知識の欠如とその結果としての知識の必要と探究だからだ。プラトンは、そういった独断的な思考を「心

の自分との対話」(『ソピステス』264a11)と呼んだ。しかし、哲学者がものごとをまず一人で考え抜こうとするのは、思考と思考の対象物の関係を完全に理解しているということではない。それは、対話上のあいまいさを示す精神機能を指し示しているだけだ。しかしこの意味で、知識の不在は対話の端緒において対話に孕まれており、哲学者の役割とは、天によって知識を生むことを「禁止されている」ので、「助産師」として、質問をし、回答する過程を通して他者が知識を生み出すのを手助けすることだ(『テアイテトス』150d1)。

これはより広く、知識とその解釈的理解を所与の真理と受け止めてはならず、従ってそれはある一人の個人、ある一つの国家、ある一つの文化、ある一つの宗教もしくはある一つの政治的イデオロギーが独占するものではないということの意味する。真理は、解釈的真理でしかありえない。関係と互恵的な依存で定義される世界、存在論的・形而上的存在ではなく対話的な成長によって定義される世界では、静的で抽象的、孤立しており唯一無二であるものなど何もなく、全ては動的で変化し続ける文脈で理解されなければならない。

先に、弁証法的対話は、互譲的な議論に関係すると述べた。コンセンサスや理性に向けた努力が必要な理由は、哲学者の対話参加者への問いに明らかである。「(対話において)主張のあらましを描写し、正確に提示できない人間が、我々が知っていなければならないことを知っていると思ったことはありますか」(『国家』531e2-4)。この問いには二点、注意すべき点がある。第一にそれぞれの主張を持つ対話参加者が一体となることを求めるのは、対話の客観的目的の全体論的な認識上の魅力である。第二に、一体となることは自動的に起こらないという点である。弁証法的に行われる対話の方法上の客観性は、対話参加者間の関係が別な主観的条件、つまり対話参加者の双方が、弁証法に刻み込まれている哲学上の指針に従い、共に信頼するという自信(*con-fides* = 共に信頼する)を土台として打ち立てられた場合のみ実現する。

互譲という方法もまた、重要な意味で「信頼」に左右される(『国家』511e1)。

しかし、これは、対話の原則が機能するには、どちらかといえば不確定なコミットメントの同意を前提することを意味する。対話において、異なる主張の妥協点を見つけ、所与の問題への解決策を探ろうとする理由を考え出す努力を支持するのも、損なうのも個人的な感情である。そういった理由に基づいて遂行される対話が生み出す理由や結果は、絶え間のないアポリアか固執する問題でしかない。そして、新しい対話の試みが新しい解釈的説明に向けて開始される。

しかし、これは先にも触れたが、動機という問題を提示する。対話参加者に集まって話そうと思わせる利害関心とは、そもそも何であろうか。究極的に対話参加者を対話へと向かわせるものに関する不完全な知識とその解釈された理解がないので、信頼が必要とされる。対話参加者は、自らのパートナーに関して包括的で完全な情報を得ることは決してない。提供されたもしくは推測された情報から何を読み取るかは本人次第だが、それは認識と誤解に基づくものになる。対人関係で信頼が容易に対象化されないとしたら、国際関係ではどれだけ難しいだろうか (Jervis 1976)。しかし、まず信頼がなければ、対話や交渉に入ろうとする者は一人もいないだろう。ここでも、動機付けとなる利害関心と信頼は、どちらも純粹に主観的な条件である。この二条件は、社会・歴史的に形成され、客観的に証明したり、検証することはできない。したがって、対話が肯定的な結果をもたらすと保証するどころか、確認するための確かな基準も存在しない。そのため、対話型の共存関係は始めからリスクを負っている。

対話参加者の対話に内在する弁証論規則に従って対話を行おうという意図に対する個人的な信頼や自信は公式に検証できないが、必要とされているのは抽象的な考えが具体化され、話しことばで表現されることだ。当初はほのめかされるだけで、はっきりしないものが透明性が高く明確なものとなる。この点で、考えることと話すことは弁証法的に同一である。対話の結果は、話すことによって媒介されるが、同時に対話を当して到達した同意やコンセンサスとして自らを媒介する。換言すれば、対話参加者は、より明確な、しかし常に相互

に文脈に左右される主張の弁証法的運動を通して、そのような認識上の結果に近似してゆく。対話が機能するためには、主張を表明するだけでは不十分で、この主張を筋を通して説明し、正当化することが必要だ。プラトンは次のように注意・勧告している。「描写（説明・正当付けるもの）が追加された真の信条は知識であるが、描写のない信条は範囲外だ。ものの描写が与えられない場合には、それを「知ること」はできない」（『テアイテトス』201d1-3）。

対話の実践がなければ、抽象世界は明確にされた内容を持たず、無意味のままとなる。プラトンは登場人物に次のように語らせている。「君と私が共通して所有するものは名前のみだ。我々が、それぞれ、心の中でひそかに持っていたかもしれない名を与えられたモノ。しかしそれが何を意味するかを定式化せずに同じことばを使うことに満足するよりも、明確な言明をとおしてモノそのものに対する同意に達する方が、常により望ましい」（『ソピステス』218c2-7）。「ことばを弄びつつも、何も開示しないこと」（『ゴルギアス』489e6-7）は、誤解とその意味するところに関する相互的な誤った解釈に結び付きやすいばかりではなく、対話の弁証法が一貫した方法で展開されるのを助けない。したがって、対話が裏付けのないおしゃべりに終わってしまわないように、対話参加者は、真理が知られていないからこそ、第三の主観的条件を招集し、相手が言っていることは何を意味しているのか、理屈にかなった説明を求める勇気を奮い立たせなければならない。

対話に入る理由と正当化に影響を与える不確実性と対話の結果の不確実性に関わらず、参加し正直に、包み隠さずに話すという道徳的探求、いや要求は、目下の問題について学び、理解し、できれば解決するための模索で特定の立場をとる勇気を持つことである。それは、語られているものの重要性の把握に関する真実がどれほど掴まえどころがないにしても、認識上の真実を試みるため、意見主張をし、はっきりと正直な主張を思い切ってすることである。試みられて当初は同意が得られた対話で沈黙を守ることは、課題の呼びかけに応答するという責任を避けることだ。

プラトンの対話は序列的なため、自己主張するソフィストの主張に疑問を呈するのは、聞き手の哲学者の役目である。哲学者が思い切れば、対話の結果に対する誠実な関心が表明される。したがって哲学者は対話のパートナーにこう言う。「私たちの（対話の）全ては最初から、私たちはそれが何か知らないという仮定に基づいた知識の性質に関する探究です。知識が何であることを知らない時に、知っていることが何であることを説明するのは恥知らずだと思いませんか」（『テアイテトス』196d8-13）。プラトンは別な対話で、誰かをアポリアもしくは困惑に陥らせることの悲劇と洗浄効果を鮮やかに描写している。そこでは、実際は知らないことを知っていると思込んでいた人物が、対話での質問で困惑するという屈辱的な経験を通して、謙虚さとさらに調べようという欲望を学ぶ（『メノン』84a-c）。プラトンは、生徒の質問への答えにまずコメントする。「そして、彼は知っていると思ったので、その場にふさわしく、大胆に答えた。（そして）彼は困惑（アポリア）を感じなかった。しかし、今では彼は困惑している。答えを知らないだけでなく、答えを知っているとも思わないからだ」（『メノン』84a5-8）。換言すると、生徒の応答は、当初は性急で思慮に欠けると思われたが、これを通して彼は知って、理解して、不在として経験されるものを顕在化させたいとの欲望を募らせる。プラトンの対話の一つ『饗宴』でディオティマもこう言っている。哲学もしくは *philo-sophia* つまり「知恵への愛」には、*philein*, つまり愛すること、愛するという状態にあること、何かを欲求することが含まれている。アリストテレスはこの認識論上の感情を定言的に言い直している。「全ての人間は、その性質上、知りたがる」（『形而上学』980a22）。つまり存在するものの原因と理由を知りたがり、なぜ、どのようにして存在するのかを知りたがる。これは、当初は共存的関係を可能にする唯一の不法である対話にも同様に当てはまる。

哲学者の勇氣は、厚かましい対話参加者のそれとは異なり、思慮深いものだ。彼は課題を自ら引き受け、その弁証法的要求に応え、社会的文脈においては自分の責任を思い切ってとる。私的で抽象的なことばは、勿体ぶっているが空虚で静的しかも無味乾燥である。対照的に共有されたことばの表現の具体性

は、その発展において、動的で大胆だ。しかし、課題に思い切って取り組むことは、既に成功したことを意味しない。これは、質問し、答えること、あるいは対話の媒介的弁証法を通して対話で求められているものは、ことばによるコンセンサスもしくはロゴスと理解される自らが所有する結果であるのではなく、結果になる、ということの意味するにすぎない。それは内部で試され、互いに思い切って提供したことば (*logos*) を通して (*dia*) 弁証法的に媒介されているため、対話を通して実現されるのだ。対話的—および解釈された—真理には、欠けたところがあり、決して最終的でも決定的でもないが、常に相互的に獲得された結果の形をとる。それは単に一時的に正しく、今、ここ、そして将来も真理であることは決してない。弁証法的対話もしくは対話参加者の対話型共存の社会・歴史的進展のため、ことばの変更とそれが指し示しているとされる目的物が、互いに全面的に呼応することは不可能だ。

答えに疑問を呈することは、それを問題とすることで、その当然とされた一体性をそれ自身から差異化することである。これは継続する対話を通して、それが属する高次の一体性にそれを戻すためである。明らかにここで重要なのは、質問と回答の間の緊張である。あらゆる回答には、弁証法的な不一致が内在する。回答は差異化された形で現れるが、これもそれが思い切った定式化を通して対話参加者の批判に晒されるからだ。したがって、回答に含まれる抽象的で私的な主張の具体化の大っぴらで、したがって共存的な結果は、差異化と偶発ということになる。しかし、これらは対話の前提条件そのものでもある。

プラトンの対話は、多数の質問と回答を通して、その課題の数多くの認識論的側面を発見し、提示する。しかし、「その全体において理解された知識は、複数に見えるが、その中ではこの知識はあの（知識）とは異なる」(『ピレボス』13e9-10) ものの、対話参加者はそういった差異を調和させようと試みる。プラトンは言う、「なぜなら、私たちは私の示唆もしくは君の示唆を勝利させるためだけに努力しているのではなく、私たち二人とも真理と完全な真理を支えて戦うべきだからだ」(『ピレボス』14b6-8)。これは、対話において共同作業

がその共有された目的のみならず、対話を包み込む友好的な雰囲気によっても目的論的に条件付けられることを示す好例である。単なる「戦闘的な」、「好戦的な」、「競争的な」そして「喧嘩早い」質問と回答のやり取りは、通常「論争」もしくは単なる「詭弁」と呼ばれるものにすぎない（『ソピステス』224e-226a）。そういった敵対的で議論のための議論と「法廷での論争」（『ソピステス』225b7-8）には、普遍的な真理、決して絶対的・普遍的ではなく、唯一の主体に属するものではないが、対話参加者が互恵的に解釈した質問と回答としての真理を発見するための努力は存在しない。

しかし、対話で知識、理解、もしくは真理の多元性と差異化を経験することは、同時に、先に触れた希望、つまり、第四の、おそらくもっとも重要な対話型共存の主観的要素・条件の源でもある。弁証法は対話に真理への道を示し、刺激を与えるものの、希望そのものは真理と同一ではない。主観のために困惑した仲間は、永久に隠された客観性に遅れてのろのろと進む。最終的な同意内容に関わらず、その妥当性は部分的なものにすぎない。しかし、対話参加者と彼らが立証しようとしている課題の真理の間にギャップがあるからこそ、現前するものと不在のものとの間にギャップがあるからこそ、希望という道が開かれ、追及される。真理とは望まれた真理であり、想像するしかないイメージなのだ。

首尾一貫して遂行された質問と回答の弁証法的対話の結果は、最善でも解釈的で、単一でも永久に固定されてもいないので、多元的だという事実は、先にも触れたように、対話には終わりが無いことを意味する。つまり、対話は常に別の問題、別の謎、行き詰まり、アポリアに行き着き、さらなる質問はいくつでもできるものの、それに対する最終的な真理の解決は決して見つからない。換言すれば、対話は単一の統合的な真理への収斂に繋がらない。真理は解釈以外の形では与えられず、これは真実は共有される範囲でのみ機能するということを意味する。したがって対話の結果は常に否定的で、無限に否定的なのだ。

対話は次から次へと困惑を作り出す。対話は絶え間ない驚きの源である。そして、質問が解釈の上でオープンであり、決定的な答えがないという謙虚な事実のため、共存型対話の弁証法的方法は、明らかに教育的で、その意味で純粹哲学でもある。したがって一序論で述べたことを繰り返すことになるが—プラトンにとって「驚きの感覚」こそ「哲学者の徴である。哲学に他の源はない」(『テアイテトス』155d2-3)のは驚くべきことではないだろう。そしてアリストテレスも、こういった叡智のことばを反響して、「人間が哲学を今始めるのも、そもそも始めたのも、驚きのせいだ」と記している(『形而上学』982b12-13)。冒頭で触れたように、教育は、人間が既成の枠組みに抑えつけられるのではなく、それを越えて考える手伝いをする。また、教育は我々が探求の過程に設定された課題に完全に焦点を合わせることを可能にする。我々は当惑し、対話の行く先がどうなるのか知りたいと思うからこそ—近代においてはヘーゲル流の二分法の経験を通して(1977a: 91, 89)—教育は、社会参加の形態の一つである。そして教育は、歴史的に内面化するように教えられてきたために、我々が心理的・文化的に守ろうとし、しがみつki、愛着を持つ既成概念を越える道を示す。教育は、共存的関係で浮上した数多くの見解の概要を理解するように我々を促し、それによって恒久的に流動的な文脈・関係・パースペクティブの社会・歴史的、弁証法的、現象学的もしくは非二元論的方法で考えることを我々に教える。最終的には、共存型対話を通じた教育は、我々に人間とは何かを教えるだけではなく、もっと重要なことに、人間であるということの意味—他者と共に生きること、他者に対して丁寧に生きることの意味—を教える。対話こそ、共存の源であり、目的なのだ。

結論

人類が直面する複雑な問題と取り組むために、より深く耳を傾け、より開かれた異文化間コミュニケーションがこれほど必要とされた時代はこれまでにない。

我々は大抵の場合、ある出来事に応答してものを書く。本論は対話型共存の複雑さを理解する数多くの現場を概観したが、これの執筆に繋がった出来事

は、異なる世界観の経験である。これらの世界観は互いに大きく異なっているため、そのような差異の両立はあり得ないと考える識者もいる。中近東のイスラムと西のキリスト教に関しては (Cox, H. 1977: 7-21), 英国の著者, ラドヤード・キップリング (1865-1936) が良く知られている1889年の詩『東と西のバラッド』で以下のように述べたことを思い出そう。

東は東、西は西、
両者が会うことは決してない。

勿論、今日の多くの識者は、二元論的なアブラハムの宗教内の紛争を乗り越えることを願っている。その代わり、そういった断定的な見解を、二元論の西洋の形態と、インド・中国・日本といった東洋の国々の精神的・哲学的思想に見いだされる人間の自己と世界に関する非二元論的な理解の間の明らかな分裂に適用している。このコミュニケーションの行き詰まりの主要な理由は、我々の自己理解と文化的アイデンティティを定義する思い込みに疑問を呈し、ひいてはそれを手放すことができないことにある。

しかし、本論の哲学的反省が何かを達成したとしたら、それは我々は既に学んだことを捨てる方法を学ばない限り、互いから何も学べないということだ。つまり西洋の形而上学・存在論・神学の正当性、そして同様に儒教的社会・教育上の制約、仏教的ユートピアそして文化孤立主義というイデオロギーといった東洋の伝統から逃れない限り、何も学べないということだ。

我々が生きるこの世界が断片化し、人類が自身から分離されて、現実がその意味を失ったかのようなものである。一体であるという感覚の喪失こそ、哲学者が不在なものを再び現前のものとする責任を負う理由である。そして、哲学者は、我々が一体であるという感覚を忘れるに至ったそもそもの消失においてではなく、現実と意味の一致が常に不可能で、繰り返し試みられなければならない人間の歴史において責任を負う。我々は、世界に晒されているからこそ哲学するのであり、したがって人類が自分自身と和解するために、言われなければならないことと為されなければならないことを名指しする責任を負っている。

我々は、地球規模での覚醒の時代を生きている。人類史上初めて、人類の殆ど全員が政治的に活動しており、政治的な意識を持ち、政治的な相互作用に加わっている。グローバルなアクティビズムが文化的な敬意の高まりを生成している。しかし、共存は死、つまり核戦争や生態系の崩壊、その他の地球規模の大災害による文明の消滅に繋がる可能性のある価値と概念の貧困に脅かされている。人類は、部分同士のコミュニケーションの中断による断絶に脅かされている。だからこそ、対話は確実なものではなく、最終的に解決されるものなど一つもない。歴史と社会の領域、人間と国内・国際問題において彼らになるものの間の共存的関係の領域では、彼らをどのように理解するべきかを規定する法はない。我々全員が共有する人類の一体性という概念を再捕捉し、哲学的情熱と革命的行動への意思を以て作り直さなければならない。

対話の結果は不確定だが、この文化的境界を越えたコミュニケーションの形態は、和解的な共存関係の成立の条件を考え抜く唯一の希望をもたらす。序論でも触れたように、「対話なくして真の哲学はあり得ません。そしてグローバル化した世界における対話は、歴史を通して人々に影響を与えてきた知恵の様々な流れを抱擁しなければなりません」。この課題は、東洋と西洋、そしてあらゆる文化によって追及されなければならない。なぜならこれらの文化は互いに相対的に存在するのではなく、それらを究極的に裏付けし、従って団結させるもの、すなわち人類に、精神上有機的な意味で、内在的に関連しているからだ。

以上を心に留め置けば、以下のゲーテのことばに同意することが可能になる (SW I/3.1) (1987: 614; 英訳は著者による)。

Wer sich selbst und andre kennt

Wird auch hier erkennen:

Orient und Occident

Sind nicht mehr zu trennen

自身と他者を知るものは

これも認識するだろう。

東洋と西洋は

もはや分離されていないということを。

たじろいだら、悲劇が訪れる。しかし対話型共存に悲劇の解決策を見出すことが可能だ。文脈は大きく異なるものの、最も教育的な文学上の先例は古代ギリシャの作家、アイスキュロス（525-456 BCE）が約2,500年前に著した三部作『オ레스ティア』である。争い、殺人、復讐が何世代も続いた後、エリーニュスとエウメニデス、もしくは慈しみの女神は、同意に達し、民主的な平和を打ち立てた。それは、人間の決断によって「ついに人間性が実現した」出来事だった（1009行）（1979: 275）。『オレスティア』は中庸の勝利である。これは、西洋の弁証法的・現象学的思考形態における媒介する中間という観点からばかりではなく、東洋の思考構造における非二元主義という結合媒介に照らしてもそういえる。これは不調和を調和させることであり、かつて対立していた世界観の境界を越えて民主主義を共有することである。良かれ悪しかれ、これは最終的なヴィジョンである。これは大きな苦しみと苦痛からの一時休止を求める人間の欲求に応えるものとしては肯定的だが、このアポロ的・楽観的な調和のヴィジョンは非現実的で、さらには妄想とみなされるとすれば否定的である。この特定のヴィジョンにはディオニソス的な歴史的荒廃の種が含まれているかもしれない。しかし、もし記憶が行動のガイドとなるのであれば、過去と現在、東洋と西洋という時間・空間ネクサスにおいて、各国は世界における対話型共存という希望を実現するための文化的・哲学的条件を探索するべきだ。各国の人類の将来に対する責任を正当化するのは、この課題だ。

謝辞

本論の準備は、京都の国際日本文化研究センター（日文研）で2014年4月に行った「軸の時代の文脈における世界哲学と国際平和」と題する講演から始まった。同年春に、京都大学、日本大学、上智大学、国際基督教大学（ICU）

および東京大学の哲学部で同じ講義を行った。2014年12月には、中村元東方研究所で関係するテーマの「異文化間世界における哲学的対話の重要性」という講演を行った。2015年1月には、ロンドンの貴族院で開かれた国連持続可能開発目標に関する円卓会議で、この講義の一部を紹介する機会を得た。どの講演でも、平和の対話と文化《内》・異文化《間》コミュニケーションの異なるスタイルと方法についての刺激的な討論が行われた。

『対話的共存の文化的・哲学的条件』がこうやって世に出るのも、アイディアの段階で、専門的・個人的な興味を示してくださった方々のおかげである。まずは、東京大学名誉教授（インド哲学・仏教学）で国際日本文化研究センター（日文研）の名誉教授であり、かつ中村元東方研究所の評議員である末本文美士先生、そして東京大学大学院（インド哲学・仏教学）教授で中村元東方研究所常務理事の丸井浩先生に感謝したい。末木先生と丸井先生は、助言者で友人であるばかりでなく、真の対話参加者で、著者の人類が抱え込んでいる問題の解決に向けて異文化間・共存型の哲学的・精神的アプローチに従事するという必要を理解するという長年にわたる努力に付き添ってくださった。この点で、著者に対話的共存に関する初期の思索の多数の側面をさらに研究し、実質化する自由を与えてくださった丸井先生には特にお世話になった。本論の英語版と日本語翻訳版の出版（予定）は、丸井先生のお力添えがなければ実現しなかった。

さらに、講演に加筆し論文として出版することを進めてくださった中村元東方研究所の理事長かつ東京大学名誉教授（インド哲学・仏教学）の前田専學先生と、東京の学士会館という栄誉ある場での講演を手配してくださった中村元東方研究所の総務である釈悟震先生と主事である加藤みち子先生にお礼申し上げます。

さらに、コミュニケーションに関する挑戦的な理論と日本の観衆向けに「対話」の概念と実践を演劇として示すことを話してくださった大阪大学コミュニケーションデザイン学教授および東京芸術大学教授であり、東京のこまばアゴラ劇場を主宰する平田オリザ先生、東洋の思考に関する批判的な洞察を共有してくださった駒澤大学の仏教学教授、松本史朗先生、対話における静を通した

教育を見せてくださった京都大学の教育学教授、西平直先生、東洋-西洋の対話的共存の深化に取り組んでいる国際基督教大学（ICU）の国際関係論教授、ジョージオ・シャーニ先生、精神的な同伴者としてアジア文化における思考パターンの研究を助けてくださった東京大学のインド哲学・仏教学教授の下田正弘先生、国境を楽々と越え日本人として共存の言語を使いこなす上智大学の社会学教授、吉野耕作先生にお礼を申し上げたい。これらの方々は、みな、菩薩もしくは世界市民である。

先に触れた講演と本論は、東洋と西洋の思考の伝統における現実認識の認識論上の疑問を扱う長期的哲学研究の一部である。ロンドン・スクール・オブ・エコノミクス・アンド・ポリティカル・サイエンス（ロンドン大学）の自然・社会科学哲学センターの確固としたサポートに感謝する。このプロジェクトの遂行に当たっては、2001年から2011年の間、以下の大学で研究を行った。専修大学、国際基督教大学（ICU）、駒澤大学、上智大学、東京大学および京都大学。ロンドン・スクール・オブ・エコノミクス・アンド・ポリティカル・サイエンスの研究部、英国笹川財団、国際交流基金からの資金援助に感謝する。

本論の出版（予定）は、日本学術振興会（JSPS）の科学研究費補助金、基盤研究（A）「インド的共生思想の総合的研究—思想構造とその変容を巡って」（課題番号：25244003；研究代表者：釈悟震）の支援を受けている。この哲学的に幅広いプロジェクトの実現に財政的・学術的なサポートを提供してくださった JSPS と釈先生に感謝する。

最後に、著者の妻、一條都子に心から感謝したい。妻の社会学者としての異文化間対話に対する個人的・学術的な感受性は、共存という生き方をより一層実りある経験とする絶え間ないインスピレーションである。彼女の翻訳により本論はより広い日本の読者に届くこととなった。

オリジナルの英語版は、2017年春にインド思想における共生の包括的研究に対する特別な哲学的貢献として中村元東方研究所により出版（予定）される。

本論で表明された見解は著者のものであり、必ずしも中村元東方研究所の見解を示すものではない。

(訳注：文中の引用文献の出版年は、英語版もしくはドイツ語版のものであり、邦訳や日本語オリジナル版のものではない。『法華経』の翻訳に当たっては、『妙法蓮華経』解説 (<http://www.kosaiji.org/hokke/kaisetsu/hokekyo/index.htm>) を参考にした。)

参考文献

- Aeschylus, *Oresteia (Agamemnon, The Libation Bearers The Eumenides)*, trans. Robert Fagles, (Hammondsworth: Penguin, 1979).
- Aron, Raymond, *Clausewitz: Philosopher of War*, trans. Christine Booker and Norman Stone, (London: Routledge & Kegan Paul, 1983).
- Babula, Michael, *Motivation, Altruism, Personality, and Social Psychology: The Coming Age of Altruism*, (Basingstoke: Palgrave Macmillan, 2013).
- Bakhtin, Mikhail Mikhailovich, *The Dialogic Imagination*, trans. Caryl Emerson and Michael Holquist, (Austin: University of Texas Press, 1998).
- Barbour, Charles and George Pavlich, *After Sovereignty: On the Question of Political Beginnings*, (Abington: Routledge-Cavendish, 2010).
- Barnes, Jonathan (ed), *The Complete Works of Aristotle*, (Princeton: Princeton University Press, 1984).
- Basham, A.L., *The Wonder that was India*, (London: Picador, 2004).
- Bhatt, S.R. (ed), *Buddhist Thought and Culture: With Special Reference to the Thoughts and Works of Professor Hajime Nakamura*, (Dehli: Originals, 2005).
- Bloch, Ernst, *The Principle of Hope*, trans. Neville Plaice, Stephen Plaice, and Paul Knight, (Cambridge: Cambridge University Press, 1995).
- Bohm, David, *Wholeness and Implicate Order*, (London: ARK, 1983).
- Ibid*, *On Dialogue*, (London: Routledge, 2004).
- Brague, Rémi, *The Wisdom of the World: The Human Experience of the Universe in Western Thought*, trans. Teresa Lavender Fagan, (Chicago: University of Chicago Press, 2003).
- Breu, Sebastian, *Anatomie des Alltags: Postdramatischer Realismus bei Hirata Oriza und Okada Toshiki*, (München: Iudicium Verlag, 2014).
- Buber, Martin, *I and Thou*, trans. Walter Kaufmann, (New York: Simon & Schuster, 1996).
- Caputo, John D., *Truth: Philosophy in Transit*, (London: Penguin, 2013).
- Cartwright, Nancy, *The Dappled World: A Study of the Boundaries of Science*, (Cambridge: Cambridge University Press, 1999).
- Chōmin, Nakae, *A Discourse by Three Drunkards on Government*, trans. Nobuko Bukui, (Boston: Weatherhill, 1984).
- Clausewitz, Carl von, *On War*, trans. Michael Howard and Peter Paret, (Princeton: Princeton University Press, 1976).

- Colaguori, Claudio, *Agon Culture: Competition, Conflict, and the Problem of Domination*, (Whitby: de Sitter Publications, 2012).
- Coplan, Amy and Peter Goldie, *Empathy: Philosophical and Psychological Perspectives*, (Oxford: Oxford University Press, 2014).
- Cortazzi, Hugh, 'Japan's Prickly Revisionists', in *The Japan Times*, Wednesday, April 15, 2015, p. 8.
- Cox, Brian, *Human Universe*, (London: William Collins, 2014).
- Cox, Gary, *How to be a Philosopher: Or How to be Almost Certain that Almost Nothing is Certain*, (London: Bloomsbury Continuum, 2010).
- Cox, Harvey, *Turning East: The Promise and Peril of the New Orientalism*, (New York: Simon and Schuster, 1977).
- Dale, Peter N., *The Myth of Japanese Uniqueness*, (London: Routledge, 1990).
- Debito, Arudou, 'Japan makes more sense through a religious lens', in *The Japan Times*, Monday, April 6, 2015, p. 9.
- Dōgen, *Shōbōgenzō*, Vol's 1-4, trans. Gudo Wafe Nishijima and Choto Cross, (Woking: Windbell Publications, 1994).
- Doi, Takeo, *The Anatomy of Dependence*, trans. John Bester, (Tokyo: Kodansha International, 1981).
- Ibid*, *The Anatomy of Self: The Individual Versus Society*, trans. Mark A. Harbison, (Tokyo: Kodansha International, 1988).
- Dreyfus, Hubert L., *Being in the World: Commentary on Heidegger's 'Being and Time'*, (Cambridge, Mass.: MIT Press, 1991).
- Duffy, Michael and D'Neil, *Children of the Universe: Cosmic Education in the Montessori Elementary Classroom*, (Hollidaysburg: Parent child Press, 2002).
- Eckert, Ela, *Maria und Mario Montessoris Kosmische Erziehung*, (Berlin: Lit Verlag, 2007).
- Fiumara, Gemma Corradi, *The Other Side of Language: A Philosophy of Listening*, trans. Charles Lambert, (London: Routledge, 2006).
- Foucault, Michel, *The Government of Self and Others*, trans. Graham Burchell, (Basingstoke: Palgrave Macmillan, 2011).
- Ibid*, *The Courage of the Truth*, trans. Graham Burchell, (Basingstoke: Palgrave Macmillan, 2012).
- Fox, Michael Allen, *Understanding Peace: A Comprehensive Introduction*, (London: Routledge, 2014).
- Fromm, Erich, *The Fear of Freedom*, (London: Routledge, 2001).
- Fukuyama, Francis, *The End of History and the Last Man*, (London: Penguin, 2012).
- Gaddis, John Lewis, *The Cold War: The Deals, The Spies, The Lies, The Truth*, (London: Penguin, 2007).
- Gattig, Nicolas, 'Are Japanese just more honest about lying?', in *The Japan Times*, Thursday, April 24, 2014, p. 9.
- Gelven, Michael, *War and Existence: A Philosophical Inquiry*, (University Park: Pennsylvania State University Press, 1994).

- Goethe, Johann Wolfgang von, *Sämtliche Werke (SW)*, (Frankfurt a/M: Deutscher Klassiker Verlag, 1987ff).
- Ibid*, *Faust I & II*, trans. Stuart Atkins, (Collected Works, Vol. 2), (Princeton: Princeton University Press, 1994).
- Gonzales, Francisco J., *Dialectic and Dialogue: Plato's Practice of Philosophical Inquiry*, (Evanston: Northwestern University Press, 1998).
- Gros, Frédéric, *Die Politisierung der Sicherheit: Vom inneren Frieden zur äußeren Bedrohung*, trans. Ulrich Kunzmann, (Berlin: Verlag Matthes & Seitz, 2015).
- Gutting, John, *The Glorious Art of Peace: From the Iliad to Iraq*, (Oxford: Oxford University Press, 2012).
- Hamilton, Edith and Huntington Cairns (ed's), *The Collected Dialogues of Plato*, (Princeton: Princeton University Press, 1971).
- Hamilton, Sue, *Early Buddhism: A New Approach – The I of the Beholder*, (London: Curzon, 2000).
- Harris, Sam, *Lying*, (New York: Four Elephants Press, 2013).
- Hegel, G.W.F. *The Difference Between Fichte's and Schelling's System of Philosophy*, trans. H.S. Harris and Walter Cerf, (Albany: State University of New York Press, 1977a).
- Ibid*, *Phenomenology of Spirit*, trans. A.V. Miller, (Oxford: Oxford University Press, 1977b).
- Heidegger, Martin, *The Question Concerning Technology and Other Essays*, trans. William Lovitt, (London: Harper Colophon Books, 1977).
- Ibid*, *Being and Time*, trans. Joan Stambaugh, (Albany: State University of New York Press, 1996).
- Heine, Heinrich, *The Complete Poems*, trans. Hal Draper, (Frankfurt a/M: Suhrkamp/Insel Verlag, 1982).
- Heisenberg, Werner, *Philosophical Problems of Quantum Physics*, (Woodbridge: OX Bow Press, 1979).
- Ibid*, *Physics and Philosophy*, (London: Penguin Books, 1990).
- Heisig, James W., Thomas Kasulis, John C. Maraldo (ed's), *Japanese Philosophy: A Sourcebook*, (Honolulu: University of Hawai'i Press, 2011).
- Heitkämper, Peter, 'Montessori und Gandhi – eine Begegnung: Gandhi bestärkt Montessoris Friedenspädagogik', in Harald Ludwig, Reinhard Fischer, Peter Heitkämper (ed's), *Erziehung zum Frieden für Eine Welt – Der Beitrag der Montessori-Pädagogik*, pp. 29-33, (Münster: Lit, 2000).
- Hershock, Peter D., *Valuing Diversity: Buddhist Reflections on Realizing a More Equitable Future*, (Albany: State University of New York, 2012).
- Hirata, Oriza, *Tokyo Notes*, trans. M. Cody Poulton, in *Asian Theatre Journal*, Spring 2002, vol. 19, no. 1, pp. 1-120.
- Hirata, Keiko and Mark Warschauer, *Japan: The Paradox of Harmony* (New Haven: Yale University Press, 2014).
- Hoffman, Michael, *Post-War education at a vexing crossroads*, in *The Japan Times*, Sunday, March 29, 2015, p. 18.

- Holquist, Michael, *Dialogism: Bakhtin and His World*, (London: Routledge, 2010).
- Ibid*, 'Introduction' in Caryl Emmerson and Michael Holquist, (ed's), *Speech Genres and Other Late Essays*, trans. Vern W. McGee, pp. ix-xxii, (Austin: University of Texas Press, 2013).
- Howe, David, *Empathy: What it is and why it matters*, (Basingstoke: Palgrave Macmillan, 2013).
- Huntington, Samuel P. *The Clash of Civilizations and the Remaking of World Order*, (New York: Simon & Schuster, 1996).
- Husserl, Edmund, *Ideas Pertaining to Pure Phenomenology and to a Phenomenological Philosophy. First Book: General Introduction to a Pure Phenomenology*, trans. F. Kersten, (The Hague: Martinus Nijhoff, 1982).
- Inaga, Shigemi, 'Between Revelation and Violation: The Ethics of Intervention', in *Crossing Cultural Borders: Toward an Ethics of Intercultural Communication – Beyond Reciprocal Anthropology*, pp. 125-138, International Symposium 14, (Kyoto: International Research Center for Japanese Studies, 1999).
- Ibid*, 'Philosophy, Ethics and Aesthetics in the Far-Eastern Cultural Sphere: Receptions of the Western Ideas and Reactions to the Western Cultural Hegemony', in *Questioning Oriental Aesthetics and Thinking: Conflicting Visions of "Asia" under the Colonial Empires*, pp. 31-45, International Research Symposium 38, (Kyoto: International Research Center for Japanese Studies, 2010).
- Jaspers, Karl, *Philosophy*, Vol's 1-3, trans. E.B. Ashton, (Chicago: University of Chicago Press, 1970).
- Ibid*, *The Origin and Goal of History*, (London: Routledge, 2010).
- Jervis, Robert, *Perceptions and Misperceptions in International Politics*, (Princeton: Princeton University Press, 1976).
- Jullien, François, *On the Universal: the Uniform, the Common and Dialogue Between Cultures*, trans. Michael Richardson and Krzysztof Fijalkowski, (Cambridge: Polity Press).
- Kant, Immanuel, *Critique of Pure Reason*, trans. Norman Kemp Smith, (New York: St Martin's Press, 1965).
- Ibid*, *Perpetual Peace and Other Essays*, trans. Ted Humphrey, (Indianapolis: Hackett Publishing Company, 1983).
- Kasulis, Thomas P., *Intimacy or Integrity: Philosophy and Cultural Difference*, (Honolulu: University of Hawai'i Press, 2002).
- Ibid*, *Shinto: The Way Home*, (Honolulu: University of Hawai'i Press, 2004).
- Kawada, Yoichi, 'Philosophy of Peace in the Lotus Sūtra', in Oliver Urbain, ed., *Daisaku Ikeda and Dialogue for Peace*, pp. 13-21, (London: I.B. Tauris, 2013).
- Kipling, Rudyard, *Complete Verses*, (New York: Anchor Press, 1989).
- Kojève, Alexandre, *Introduction to the Reading of Hegel*, trans. James H. Nichols, (Ithaca: Cornell University Press, 1980).
- Krombach, Hayo B.E.D., *Hegelian Reflections on the Idea of Nuclear War: Dialectical Thinking and the*

- Dialectic of Mankind*, (London: Macmillan, 1991); Jp. *Kaku Jidai No Hegel*, (Tokyo: Hosei University Press, 1998).
- Ibid* 'International Relations as an Academic Discipline', in *Millennium: Journal of International Studies*, 1992, vol. 21, no. 2, pp. 243-58.
- Ibid*, 'The Meaning of Hiroshima and Nagasaki', in *Norwegian Institute for Defence Studies*, IFS Info, 1997a, vol. 2, pp. 1-9; Jp. 'Hiroshima to Nagasaki no igi', in *Hiroshima Heiwa Kagaku*, 1998, vol. 21, pp. 227-238.
- Ibid*, 'Philosophy and Education in Social Science', in *The Philosopher*, 1997b, vol. lxxxv, no.2, Autumn, pp. 6-11; Jp. 'Chiteki nihirisumu wo koete: shakaikagaku ni okeru tetsugaku to kyoiku', in *Jokyo*, April 1998, pp. 122-31.
- Ibid*, 'The Tendai Philosophy of Perfect Harmony', in *The Japan Mission Journal*, 2011, vol. 65, no. 3, pp. 154-161.
- Ibid*, *To give the Origin a Future: Karl Jaspers' Axial Age World Philosophy and International Peace*, (Work in progress, 2014).
- Ibid*, *Eastern Perceptions of Reality, Vol. One: From Hindu Thought to Indian Buddhism; Vol. Two: From Daoism to Buddhism in China and Japan*, (Work in progress, 2015).
- Kuhn, Thomas S., *The Structure of Scientific Revolutions*, (Chicago: Chicago University Press, 1970).
- Kurzweil, Raymond, *The Singularity is Near: When Humans Transcend Biology*, (New York: Penguin, 2005).
- Levinas, Emmanuel, *Humanism of the Other*, trans. Nidra Poller, (Champaign: University of Illinois Press, 2005).
- Lin, Patrick, Keith Abney, George A. Bekey, (ed's), *Robot Ethics: The Ethical and Social Implications of Robotics*, (Cambridge, Mass.: The MIT Press, 2012).
- Lyotard, Jean-François, *Why Philosophize?*, trans. Andrew Brown, (Cambridge: Polity Press, 2013).
- Mall, Ram Adhar, *Intercultural Philosophy*, (Lanham: Rowman & Littlefield, 2000).
- Marx, Karl, *The German Ideology*, (New York: International Publishers, 1970).
- Ibid*, *Critique of Hegel's Philosophy of Right*, (www.aristeusbooks.com, 2012).
- Miyamoto, Masao, *Straightjacket Society: An Insider's Irreverent View of Bureaucratic Japan*, Trans. Juliet Winters, (Tokyo: Kodansha, 1994).
- Montaigne, Michel de, 'On the Art of Conversation', in *The Complete Essays*, trans. M.A. Screech, pp. 1044-1069, (London: Penguin, 2003).
- Montessori, Maria, *Education for Peace*, Trans. Helen R. Lane, (Chicago: Henry Regnery Company, 1972).
- Ibid*, *Kosmische Erziehung*, (Freiburg im Breisgau: Herder Verlag, 2007).
- Murphy, R. Taggart, *Japan and the Shackles of the Past*, (Oxford: Oxford University Press, 2014).
- Nakamura, Hajime, *Ways of Thinking of Eastern Peoples: India, China, Tibet, Japan*, (Honolulu:

- University of Hawai'i Press, 1968).
- Ibid*, *Parallel Developments: A Comparative History of Ideas*, (Tokyo: Kodansha, 1975).
- Nietzsche, Friedrich, *The Birth of Tragedy and The Case of Wagner*, trans. Walter Kaufmann, (New York: Vintage Books, 1967).
- Nishida, Kitarō, 'Ich und Du/watashi no nanji', trans. Rolf Elberfeld, in Rolf Elberfeld, *Logik des Ortes: Der Anfang der Modernen Philosophie in Japan*, pp. 140-203, (Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1999).
- Nishitani, Keiji, 'The I-Thou Relation in Zen Buddhism', in Frederick Franck (ed), *The Buddha Eye: An Anthology of the Kyoto School*, pp. 47-60, (New York: Crossroad, 1982).
- Nyberg, David, *The Varnished Truth: Truth Telling and Deceiving in Ordinary Life*, (Chicago: Chicago University Press, 1993).
- Obelleiro, Gonzalo, 'Cosmopolitan Dialogue in an Interconnected Ever-changing World', in Oliver Urbain, ed., *Daisaku Ikeda and Dialogue for Peace*, pp. 35-60, (London: I.B. Tauris, 2013).
- Panikkar, Raimundo, *The Vedic Experience: Mantramañjarī: An Anthology of the Vedas for Modern Man and Contemporary Celebration*, (Dehli: Motilal Banarsidass, 2001).
- Pittman, John & Margrit, *Peaceful Coexistence: Its Theory and Practice in the Soviet Union*, (New York: International Publishers, 1964).
- Popper, Karl, *The Logic of Scientific Discovery*, (London: Hutchinson, 1977).
- Poulton, Cody M., 'Introduction', in *Tokyo Notes: A Play by Hirata Oriza*, in *Asian Theatre Journal*, 2002, vol. 19, no.1, Spring, pp. 1-8.
- Pouncey, Peter R., *The Necessities of War: A Study in Thucydides' Pessimism*, (New York: Columbia University Press, 1980).
- Precht, Richard David, *Who Am I? And If So, How Many? A Journey Through Your Mind*, Trans. Shelley Fritsch, (London: Constable, 2011).
- Pye, Michael, *Skilful Means: A Concept in Mahāyāna Buddhism*, (London: Routledge, 2003).
- Queen, Christopher S. and Sallie B. King (ed's), *Engaged Buddhism: Buddhist Liberation Movements in Asia*, (Albany: State University of New York, 1996).
- Ramba, Dietrich, *Bestimmung der prägenden Wesenszüge im Sport der griechisch-römischen Antike*, (Diss. Univ. Göttingen, 2014).
- Reeves, Gene, *The Lotus Sūtra: a Contemporary Translation of a Buddhist Classic*, (Boston: Wisdom Publications, 2008).
- Ricoeur, Paul, *Oneself as Another*, trans. Kathleen Blamey, (Chicago: University of Chicago Press, 1994).
- Rosenberger, Nancy R., *Japanese Sense of Self*, (Cambridge: Cambridge University Press, 1994).
- Sachs, Jeffrey D., *The Age of Sustainable Development*, (New York: Columbia University Press, 2015).
- Serban, George, *Lying: Man's Second Nature*, (Westport: Praeger, 2001).

- Shani, Giorgio, *Religion, Identity and Human Security*, (London: Routledge, 2014).
- Shani, Giorgio, Makoto Sato, Mustapha Kamal Pasha (ed's), *Protecting Human Security in a Post 9/11 World: Critical and Global Insights*, (Basingstoke: Palgrave Schol, 2007).
- Singer, Peter, *The Most Good You Can Do: How Effective Altruism Is Changing Ideas About Living Ethically*, (New Haven: Yale University Press, 2015).
- Smith, Huston, 'Foreword', in Swami Prabhavananda, *The Spiritual Heritage of India*, (Hollywood: Vedanta Press, 1979).
- Steinhardt, Paul J. and Neil Turok, *Endless Universe: Beyond the Big Bang – Rewriting Cosmic History*, (London: W&N Publisher, 2008).
- Stunkel, Kenneth Reagan, *Relations of Indian, Greek, and Christian Thought in Antiquity*, (Washington D.C.: University Press of America, 1979).
- Tanaka, Nobuko, 'Theater for all', in *The Japan Times*, Sunday, May 3, 2015, pp. 13-15.
- Thucydides, *The Peloponnesian War*, trans. Rex Warner, (Harmondsworth: Penguin Books, 1972).
- Tönnies, Ferdinand, *Community and Society*, trans. Charles P. Loomis, (Mineola: Dover Publications, 2002).
- Trofimenko, G.A., *USSR-USA: Lessons of Peaceful Coexistence – Fifty-five Years of Soviet-American Diplomatic Relations*, (Moscow: Novosti Press Agency, 1988).
- Valgenti, Robert T., 'Foreword', in Gianni Vattimo, *A Farewell to Truth*, trans. William McCuaig, pp. vii-xxxvi, (New York: Columbia University Press, 2014).
- Vattimo, Gianni, *The Responsibility of the Philosopher*, trans. William McCuaig, (New York: Columbia University Press, 2012).
- Ibid*, *A Farewell to Truth*, trans. William McCuaig, (New York: Columbia University Press, 2014).
- Vico, Giambattista, *On the Most Ancient Wisdom of the Italians: Unearthed from the Origins of the Latin Language*, trans. Lucia M. Palmer, (Ithaca: Cornell University Press, 1988).
- Watsuji, Tetsuro, *Rinrigaku: Ethics in Japan*, trans. Yamamoto Seisaku and Robert E. Carter, (Albany: State of New York University Press, 1996).
- Wong, Roderick, *Motivation: A Behavioural Approach*, (Cambridge: Cambridge University Press, 2000).
- Yamakage, Motohisa, *The Essence of Shinto: Japan's Spiritual Heart*, (New York: Kodansha, 2006).
- Žižek, Slavoj, *Event: Philosophy in Transit*, (London: Penguin, 2014).

経歴および連絡先：

著者：ドイツ人。イタリア，ミラノで出生。カナダ，トロント大学で哲学・政治学学士号取得。スイス，ジュネーブ大学，国際関係論大学院で核戦争戦略および国際関係修士号・Licence 取得。英国，ロンドン・スクール・オブ・エコノミクス・アンド・ポリティカル・サイエンス（ロンドン大学）で哲学・国際関係論博士号取得。

Dr Hayo B.E.D. KROMBACH

Centre for Philosophy of Natural and Social Science
London School of Economics and Political Science
Houghton Street
London WC2A 2AE
United Kingdom
Email: h.krombach@lse.ac.uk

翻訳者：日本人。国際基督教大学で教養学士号取得。東京大学で社会学修士号取得。英国、ロンドン・スクール・オブ・エコノミクス・アンド・ポリティカル・サイエンス（ロンドン大学）でエスニシティおよびナショナリズム博士号取得。

Dr Atsuko Ichijo
Associate Professor
Department of Politics
Faculty of Arts and Social Sciences
Kingston University
Penrhyn Road
Kingsotn-upon-Thames
Surrey KT1 2EE
United Kingdom
e-mail: a.ichijo@kingston.ac.uk

(ハヨ・B.E.D.・クロムバッハ ロンドン・スクール・オブ・エコノミクス・アンド・ポリティカル・サイエンス (ロンドン大学))