

宗教的人間と無宗教的人間との対話

— 間文化的哲学のアプローチにおける問題点 —

深 谷 潤

A Study on the Communications between a Religious Person
and a Non-Religious Person : A Critique of Methods
of an Intercultural Philosophy

Jun Fukaya

はじめに

一般的に、ある宗教に属することは、その宗教によって成立する共同体のメンバーになることであり、また、自分が何者であるかを説明する理由をその宗教の世界観に委ねることとほぼ同義である。換言すると、自己のアイデンティティの指標を宗教によって明確にすることでもある。例えば、欧米ではどの宗教・宗派に属するかは、履歴書記載の際、しばしば目にする項目でもある。しかし、現代日本社会において、特に都市生活者においては、宗教が必ずしもそのような役割を果たしているとは言えないであろう。例えば、1995年3月のオウム真理教による地下鉄サリン事件の影響に示されるように、今や、宗教はこわいもの、宗教団体は、テロリズムの温床、と世間一般では誤解されることも珍しくはない。

特定の宗教による自己存在の確立は、多神教的宗教観をよしとする日本において困難と言える。近代の倫理学者、和辻哲郎によれば、人間とは、「間柄」の存在であり、二人の人間の間が存在する関係性によって規定される¹ のであり、自分が自分であることを客観的に規定する指標、いわゆる西洋文化における個人としての人間の在り方を規定する基準と大きく異なる。伝統的に日本におい

て、個人という人間の在り方の前に、「家」という先祖代々継続する家系があり、その家が当人の所属母体であった。家を守る、家系を絶やさないことが、中世時代以降の特に武家社会においては最も重要なことであった。

宗教を契機とした人間観の相違は、世俗化が進む現代社会において、特に宗教をもつ者ともたない者の対話に大きな壁をつくりだすように思われる。日本の宗教学者、島田裕巳は、日本人の約7割は「無宗教」である、と述べている。² 欧米においても、キリスト教の教会を離れ、無宗教の立場をとる人が増加していると言われている。このような無宗教の拡大は、究極的な価値観を支える原理が、もはや特定の宗教ではなく、個々人においてばらばらであり、その結果、人間を根本的に理解する上で、相互の信頼感を構築しにくい土壌を生み出しているとも言えよう。この状況は、グローバル化が進む現代、仮に経済や政治がテーマであっても、決して宗教をもつものともたない者の両者にとって好ましい結果を導くとは言えない。そこで、本稿では、両者の対話の原理について、若干の考察を試みたい。

論を進めるにあたって、便宜上、特定の宗教を信じ、その共同体に属し、宗教による自己存在の認識がなされている人間を「宗教的人間 (a religious person)」と規定する。逆に、特定の宗教を信じることなく、その共同体に属せず、宗教による自己存在の認識がなされていない人間を「無宗教的人間 (a non-religious person)」と規定しておきたい。また、両者の対話の成立について、議論するには多くのプロセスを経る必要がある。今回は、そのアウトラインを示すにとどまることを始めに断っておきたい。第1章では、宗教的人間が自分の文化を中心に他文化領域に、その影響を及ぼそうとする性質があること。第2章では、無宗教的人間における宗教と文化の捉え方について説明する。第3章では、無宗教の一例としての「日本教」を、第4章では、宗教的人間と無宗教的人間が対話をするための哲学的方法について説明し、第5章で、その方法を批判的に考察したい。

尚、非宗教的人間[a not religious person]、反宗教的人間[an anti-religious

person]の両者と、無宗教的人間との違いをここで詳細に説明する余裕はない。ただ、非、反宗教的人間は、無宗教的人間と比較して、何らかの明確な態度表明をしている点が大きく異なる。無宗教的人間は、ここでは、自らの立場を規定すること自体に、関心が希薄であり、またそれ自体に無自覚な態度を取る者と見なすこととする。

1. 宗教的人間と自文化中心主義

宗教的人間と、無宗教的人間との対話は、少なくとも自らが属する宗教それ自体やその信仰に関わるテーマにおいて、相互に理解し合うことは、極めて困難と思われる。そこで、両者をつなぐ対話の糸口において、重要な役割を果たすのは、文化に関わる領域と考えられる。P. ティリッヒが、「文化は宗教の表現形態 (form) であり、宗教は文化の内容 (substance) である。」³と彼の文化神学の命題で提示しているように、宗教と文化の関係は表裏一体である。(ティリッヒの立場には、むしろ批判もあるが、) 例えば、無宗教的人間であっても、宗教の本質や信仰のことは了解できなくとも、音楽や絵画など芸術を通して宗教に触れ、鑑賞することができることは、容易に理解できよう。

また、宗教学者の岸本は、宗教を神の観念、人間の情緒的経験、人間の生活活動の3つに分類した。彼は、「宗教とは、人間生活の究極的な意味を明らかにし、人間の問題の究極的な解決にかかわりをもつと、人々によって信じられているいとなみを中心とした文化現象である。」⁴と仮定した。このように、宗教が、ティリッヒや岸本の指摘する、文化と分離不可能なものであるなら、宗教的人間と無宗教的人間は、すくなくとも、文化の領域において共通点を見出すことができ、その結果、対話が成立する可能も生まれる。しかし、すべての文化の中に宗教を見出すことが可能かどうかについては、意見が分かれる。何故なら、宗教と無関係な文化領域も認められる立場もあり得るからである。⁵今回は、宗教と文化を詳しく論ずる余裕はないが、少なくとも宗教における信仰や教義以外の部分、すなわち、人間の営みに関わる文化的側面において、両者の接点は見いだせると考えられる。人間の生活に関して言うならば、倫理の側

面も接点として可能であろう。

ここで問題なのは、宗教そのものを文化現象（岸本）、あるいは文化の内容（ティリッヒ）と捉える立場と、宗教の教義、信仰と宗教を題材とした表現・作品としての文化の区別がある。前者の立場は、宗教論、文化論の議論が不可欠なため、ここでそれを扱う余裕はない。両者を明確に分離することは困難ではあるが、ここでは主に後者の立場で議論を進めたい。

さて、宗教的人間は、伝統的な既成宗教であれば、なおさら教会のような同一の宗教観をもつ集団に所属する。共通の行動様式（礼拝などの儀式、日常生活における宗教的行為、年中行事など）をとり、聖典など価値観を共有する文書や規則・法律によって一定の秩序を保つ。⁶ これらの特徴は、既存の構成メンバーのみならず、新たな会員獲得のために、様々な方法で広められる。宗教団体は、一般的に宣教、伝道を通して、価値観を共有するメンバーを拡大することを目指している。

このような、宗教的人間の一般的な特徴は、見方を変えるならば、自らの信仰・教義・そして文化を拡張し、他文化に属する多くの人々を取り込む形で伝承されていく。日本における欧米からのキリスト教伝道をもても、国際的な港湾地域に、キリスト教学校を建て、そこを拠点に全国的に宣教を展開するプランを19世紀末の欧米のキリスト教宣教師たちはもっていたと言われている。⁷（西南学院、関東学院、関西学院、東北学院など、方角名が単純につけられた学校は、その地域の宣教の使命を表していた。）ある意味で、宣教による政治的意図が、伝道の背景にあったようにも思われる。

原理的に、福音宣教（Christian mission）は、宗教を広め、他者を改宗させる使命をもつ。例えば、日本のカトリック中央協議会が10月の「世界宣教の日」をホームページで、次のように説明している。

世界にはまだキリストを知らない人がたくさんいます。日本でもわたしたちはキリストを知らない人たちに囲まれて生きています。キリストを伝えることである宣教は、神の子ども、キリストの弟子となったわたしたち皆に与えられている使命です。⁸

この説明によれば、「キリストを知らない人」に「キリストを伝えること」が宣教である。これは、キリスト教固有の宗教的価値（キリスト）、メッセージ（福音）等を様々な様式を通じて伝達し、さらにそれらを共有する仲間（「弟子」）を増やすことを意味する。これは、見方を変えれば、キリスト教的価値を中軸に据えて、他の宗教や文化をもつ領域を取り込んでいく立場（自文化中心主義（Zentrismus）⁹）と言える。明治期に来日したA. プゼル女史のように、日本の文化を尊重しながら宣教活動した宣教師も確かに存在した。¹⁰しかし、基本的に、明治期の日本は、文化・文明の進んだ欧米諸国から多くを学ぼうとし、急激に近代化を推し進めようとした。他方、明治・大正時代に欧米から宣教師たちが日本に渡ってきた一因として、信仰覚醒運動は無視できない。歴史的には、英国から刺激を受けた米国のプロテスタント教会は、18世紀後半より19世紀初頭にかけて、次々に宣教師を各国に派遣した。日本では、明治維新後の1873年、キリスト教禁令の高札が撤去されてから、伝道活動が盛んになった。¹¹ある意味で、その運動は、形を変えた自文化中心主義とも言えるだろう。同時に、日本にとって進んだ西洋文化を早く取り込み、欧米列強からの植民地支配を防ぎたいと言う意図もあり、両者の相乗効果が働いたともいえる。

その一例として、英語教育が挙げられる。伝統的に、日本の歴史あるキリスト教学校は、英語教育が充実している。この事実は、宣教師たちが英語で直接授業をしたことに端を発する。例えば、カナダ・メソジスト系のミッション・スクール、東洋英和女学院に、1903年入学した後の翻訳家、村岡花子の伝記によれば、

毎朝、毎夕、英語の礼拝を守り、日本の一般的な学科の他に、カナダの教育課程である聖書、リーダー、英文法、英作文、英文読解、英会話、英文学、世界史、世界地理、音楽、洋裁、料理、体育といった授業が、カナダ婦人宣教師によって英語で行われていた。¹²

と記録されている。これは、当時のミッション・スクールの典型的な事例¹³と

も言える。先に触れたように、日本の近代化が英語を通じて科学技術、文化を習得せざるを得ない事情があったことを物語っている。

他方、20世紀半ば、東洋の哲学思想や宗教に、西洋に匹敵する価値を見出した哲学者は少なかった。ヤスバースはその数少ない哲学者の一人である。彼は、仏陀や竜樹などの東洋思想を紹介し、枢軸時代 (Achsenzeit) という彼独自の時代区分を提唱した。¹⁴ ちなみに、東洋の哲学や思想を西洋に広める努力をした日本人の一人に、仏教の大家、鈴木大拙がいる。彼は、1927年に英文で『禅論文集』をロンドンで出版した。その後も、英国をはじめ、アメリカ、ヨーロッパ各地で、仏教に関する講演を行い、その普及に努めた。¹⁵ Zenが、欧米に普及した要因の一つに彼の働きがあることは、間違いない。また、日本で最初の日本人による独創的な哲学体系を打ち立てた、西田幾多郎の哲学¹⁶が欧米に広まるにつれ、東洋への関心は徐々に高まっていった。東洋の文化に、単なるエキゾチックな関心だけではなく、異なる原理や様式をもつ立場に一定の尊重をもつ態度が次第に表れてきたように思われる。

2. 無宗教的人間における宗教と文化

異なる宗教同士における対話は、文化的、さらに倫理的価値を共に探求することが中心となるならば、宗教的教義の優劣や真理の有無は、議論のテーマになりえない。むしろ、地球環境や世界平和、人権など人類共通の課題の達成のための方法論の議論となるであろう。例えば、キュングが1990年前後から提唱する世界倫理プロジェクト¹⁷は、宗教的な真理、神そのものを議論することを目的としない。諸宗教の多様性、独自性を尊重する立場は、独自の思想、文化を保持する立場を尊重することに通じる。確かに、宗教のもつ究極性や死生観、世界観にいたるまでその思想・文化的立場が「掘り下げている」かどうか、には議論の余地があるであろう。しかし、その掘り下げの程度によって、諸宗教間に優劣の序列がつけられるべきではない。

そこで、本論のテーマである宗教的人間と無宗教的人間との対話には、直接宗教自体の真理性を議論せず、文化や人類共通の倫理的価値を探求するための方法をテーマとする態度が要請される。そのためには、相互の宗教的立場の相

違を理解し、信頼感を作り、互いの立場を尊重することなどが重要である。この考えは、異なる宗教間での対話を目指す、間宗教的立場の理念（Nipkow）が、転用し得る。¹⁸ 実際には、異なる宗教に対峙する際、他宗教は一つの異なる「文化」として認識されるであろう。現に、宗教は信仰や教義の部分以外にも、美術、芸術、行動様式、習慣など文化的側面を包含するものである。¹⁹ ただ、ここで厳密に区別しておかねばならない点は、信仰をもっている者にとって、人間の営みは、「神のわざ」の表れとみなされることである。無宗教的人間にとって、宗教的人間が感じる「神のわざ」は、所詮、一つの文化現象にすぎない。

このような両者のギャップは、宗教を生きている人間と、宗教で生きている人間の、宗教に対する自らの在り方の根本的に異なる態度によって、明らかにされる。前者は、宗教が自らの主体を構成し、宗教的世界観がおのれの人生観そのものとなっている。反対に、後者は、宗教は自分にとって対象であり、職業的手段であり、研究のテーマである。無宗教的人間もまた、広い意味でこれに属する。彼らは、信者ではないが、その宗教の研究者であり、あるいは、宗教的題材を扱うことで生活している者である。両者は、宗教をめぐって対話が可能であるが、宗教そのものを生きている前者は、後者のような宗教の対象化をしばしば許容することが難しい。何故なら、主体としての宗教を客体化する、すなわち、自己相対化を引き受けることになるからである。しかしながら、両者が対話をするためには、この自己相対化を避けて通ることはできないと思われる。無宗教的人間は、基本的に宗教を信じる者の世界観が理解できない。結局、「信じなければわからない」からである。この論理は、しばしば両者の対話を退ける際に登場する。（ただし、信仰を教義の中心としない宗教では、この議論はあてはまらないかもしれない。）

以上から明らかにされるのは、両者の対話において、宗教的人間の側が持たねばならない「心構え」である。それは、宗教を生きている人間が、自分の信じている、もしくは自分の価値観・倫理観・世界観を支配している宗教を客観視する要請に答えること、すなわち自己相対化する態度である。この相対化の作業は、無宗教的人間が、宗教を一つの対象と見なすことに共通する認識行為であると考えられることもできるだろう。つまり、ここで主張したいのは、宗教的

人間の方が、無宗教の人間に歩み寄る態度が、まず必要である、ということである。もしそれがなければ、宗教的人間は、無宗教的人間を自分の文化圏に取り込もうとする誘惑に駆られるであろう。しかし、今日では、「愛国主義的な」政治勢力の台頭の兆しがみられ、逆に、既成宗教の勢力が減退し、キリスト教会が荒廃しているとも報道されている。²⁰ 宗教的人間よりも、無宗教的人間の増加は、東西を問わず、現代社会に共通の課題である。

そこで、次に問題となることは、無宗教的人間をある程度規定する社会・文化階層をどうとらえることができるかである。無宗教と、一言で言っても、先に本稿で規定した以外にも、実際には、不可知論、無神論、虚無主義、共産主義等、多様な立場がありうる。神の存在を認めても、特定の宗教に属さない者、神そのものを否定する者など神をめぐっても異なる。また、仏教など、本来神の無い宗教もあり、無宗教ではないが、有神論的立場からは、宗教とは認めにくい立場もある。つまり、無宗教を一つの文化的グループにまとめる試みは、決して容易ではなく、またそれ自体、建設的であるとはいえない。今回は、無宗教の立場が7割という、日本人の宗教意識を考察することによって、その代替的試みを行うことに留めたい。

3. 無宗教としての「日本教」

特に、日本では、キリスト教すらも日本化してしまう精神土壌（「日本教」）があると言われている。現代の著名な精神科医の一人、斉藤環は、「神や教義等超越的な存在に信頼を置かない」、一種の「メタ宗教の信者」が日本教の信者であると言う。²¹ 彼も指摘しているように、日本教なる宗教のルーツは、イザヤ・ベンダサンの『日本人とユダヤ人』の中に見出される。ベンダサンは、「日本教という宗教は現として存在する。これは世界で最も強固な宗教である。」と言い切っている。何故なら、「その信徒自身すら、自覚しえぬまでに完全に浸透しきっているから」だと言う。²² これに関して、実際私自身が経験したことがある。以前、短期大学のキリスト教教育の授業で、学生たちに次のような課題を出したことがある。それは、「聖書物語を題材に、自由に独創的な話を作成し、劇にして演じなさい。」というものであった。100人近い学生た

ちを10ほどのグループに分けて、有名な聖書物語のテキストを読ませ、自作自演の劇に仕立てるように指導した。驚くべきことに、どんな聖書物語であっても、ほとんどが、努力すれば報われる、と言った日本人の精神主義的な物語に変えられてしまったのである。²³

日本教は、カトリックの小説家、遠藤周作の『沈黙』にも登場する。これは、江戸時代、キリスト教禁制の時代を舞台とした物語である。そこに描かれているのは、キリスト教をも日本化してしまう日本人の精神土壌である。²⁴ その土壌では、キリスト教会も日本の小さなムラ共同体と化してしまう。近代では、武士道とキリスト教が融合した「武士道的キリスト教」が生じたりすることもあった。(内村鑑三の「無教会派」も日本的キリスト教の典型例である。)²⁵

さらに、日本人の無宗教、無思想、無哲学を肯定的に認める学者、養老孟司は、その立場は、「合理的な考えである」とし、以下のように述べている。

宗教、思想、哲学と言った類のものを無理して持たなければ、とくに考える必要も、具合の悪いところをあえて訂正する必要もない。必要ならなにかの思想を借りておけばいい。その借り物がとことん具合が悪くなったら、「取り換えれば済む」。それが明治維新であり、戦後ではないか。²⁶

彼も指摘しているが、丸山真男が著書『日本の思想』の中で、「日本における思想的座標軸の欠如について」言及している。これは、養老が解釈しているような、本当に日本人は何も考えていない、ということとは異なる。丸山は、歴史的に自己を位置付ける「座標軸」が形成されてこなかった、と述べている²⁷ のであり、文字通り何も考えてこなかった、と単純に解釈されるべきではない。これは、日本人の時間観念²⁸とも関連するテーマであるが、ここでは割愛する。

この非言語的意識化の作用は、阿満の「自然宗教」信者としての日本人の在り方に通じるものがある。既成宗教（「創唱宗教」）ではなく、教団や教義に囚われない自然発生的で、無意識に継続されてきた宗教であると彼は分析する。²⁹

欧米の無宗教をめぐる研究は、まだ道半ばである³⁰ というが、この無宗教的立場をどのような文化として便宜的に包括するかが大きな課題であると言えよ

う。同時に、「立場」を決められないこと自体が、実は、日本における無宗教の本質を突いているとも考えられる。

4. 間文化的哲学の方法

仮に無宗教を一つの立場にくくる困難さが、解消されるならば、どのような対話の方法が想定されるであろうか。

1990年代から、特にドイツ語圏を中心に生まれた「間文化的哲学 (Interkulturelle Philosophie)」は、この対話の方法にヒントを与えてくれると思われる。詳細は、割愛するが、この哲学の提唱者の一人、R.A.Mallによれば、間文化的哲学は、「多元的規範 (pluralistic norm) の理論と実践を主張」し、相互理解を目指すことがモットーであるという。³¹ 間文化的哲学の前提として、「神なき絶対性の契機は、理解され、実現される。それは、相対的な絶対性であり、様々な仕方ですれ自体、絶対的表現を結合している普遍性を意味する。」³² と言及している。

間文化的哲学者の一人、Wimmerが提唱する方法に、多元的対話 (Polylog) がある。これは、一方的な話 (monolog) や、二者間の対話 (dialogue) の単なるバリエーションではない。ポリローグは、互いに対話の相手としては同等であることを認めつつ、自らの立場に固執せず、より多くの視点を取りながら対話する特徴をもつものである。³³ また、Mallは、最終的に相互の立場が一つの統合された立場になるわけではなく、違いを残しながらも「包括的な構造 (overlapping structure)」をもって、普遍性を志向する態度を保持する立場をとっている。³⁴ 彼は、相互に違いがありながら、統一性 (unity) を希求するために必要なこととして、K.ヤスパースの交わりの意志を例に挙げている。彼は、異なる立場において、「全体的、普遍的交わりへの意志 (the will to a total, universal communication)」が、相互の理解を可能にすると述べている。³⁵ この意志が歴史的現実の違いを乗り越え、人間としての理想を目指す「統一性」をもたらすと彼は考えている。

立場の異なる者同士の対話が可能となるためには、多元的対話を通して、自己を多面的に解釈し、さらに相手との立場の違いを残しつつ、人間としての理

想を互いに志向することにおいて、統一であることが重要となる。多元的対話が、包括的構造をもちつつ、統一された理想を求め続けるためには、「寛容 (tolerance)」が同時に求められる。³⁶ この哲学のアプローチにおいて重要なものは、「対話」(communication)である。しかし、この対話は、モルトマンの多元主義神学への批判にみられるように、「対話というプロセスの言語的性格は、それだけですでに、『書物宗教』と呼ばれる宗教に大きな利点を与えてしまっている」と言えるのではないだろうか。³⁷ また、宗教間対話だけでなく、哲学の領域においても、ジャン＝フランソワ・リオタールがユルゲン・ハーバーマスを批判したように、対話による合意形成は、ポスト・モダン以前の「大きな物語」に正当性の答えを求めることになりはしないか、という懸念が生じる。³⁸

5. 考察：対話における問題点

先に触れた間文化的哲学のアプローチは、宗教的人間と無宗教的人間との対話の可能性を広げることに、ある程度寄与すると思われる。しかし、特に Polylog は、特定の立場がある者同士の対話においてのみ成立する方法ではないか、と言う疑問が残る。つまり、宗教であれ、イデオロギーであれ、何らかの教義や原理を堅固にもったものでなければ、対話の舞台に登れない可能性があることを意味する。もし、そうであれば、そもそも立場を明確に表明できない者、社会的弱者にとって、「正当な」立場を表明できずに、他の急進的・過激な手段によって自らの存在をアピールし、対話の席につく権利を主張せざるを得ないことも考えられる。間文化的哲学の基本的立場のように、あらゆる文化に対して優劣をつけず、寛容な立場を保つことを原則とするならば、例えば西洋の伝統的な文化と比較して、歴史的にまだ新しく、伝統もなく、その文化を代表するものもほとんどない者に対して、対話の相手として不十分であると「判断」され、相手にされない場合を避けることもできるのではないだろうか。「無宗教的人間」を考察する際、その人間の立場や文化を明確に規定できない大きな理由は、まさにこの「対話の相手にならない」点にあると言える。

また、立場の異なる者同士の対話の際、両者が思想・文化・伝統の長さ等を

基準としない態度がとれるかどうかさがさらに問題となる。何故なら、これらの要素は、対話の主導権をどちらが握るかを左右するからである。宗教的人間と無宗教的人間との対話では、立場そのものの伝統の長いもの、思想的基盤がしっかりしていて、文化的に豊かな者が、実際には主導権を握ることになるであろう。対話の言語一つとってみても、国際的共通語を母語とする者とそうでない者での発言力の違いは明白である。

先に例に挙げた「日本教」は、日本の文化や伝統に根差した立場と言えるが、思想的に確立された原理があるわけではなく、また、それを説明する言語も乏しい。むしろ、無いに等しい。つまり、反ロゴスの文化の立場と言えよう。日本では、言葉、つまり対話によるコミュニケーションより、伝統的に、むしろ、贈答による対人関係の保持の文化が発達した。さらに、言葉によらない「察し合い」、今日的には「空気を読む」文化が若者を中心に広まっている。昔から、狭い島国で生き抜く人々の知恵として、互いに「角を立てない」ことに心を配り、「出る杭は打たれる」ことを肝に銘じ、幼い頃から「他人に迷惑をかけない」ことを金科玉条のごとく信じてきた民族である。日本教の原理があるとするならば、このような市井の庶民の知恵の中に綿々と受け継がれてきた生活上の信条がそれに該当すると言えらるう。

このような、半ば原初的な立場しかもたないものと、体系的な哲学や宗教的原理を基盤として伝統的に対話力を磨いてきた者との対話において、どちらが優勢であるかは明白である。原初的な立場のものが、自分が対話において劣性であることを自覚した上で、強者に対峙していることを、相手方は自覚していないかもしれない。私は、ここで「沈黙」の意義を主張するわけではない。³⁹やはり、自己の立場の表明は、言葉によってでしか明確に伝えることはできないと考える。しかし、現実的に言語・文化的洗練度の相違に基づく「対話力」が無視できない。そこで、対話の舞台において優位性をもつ立場のものが、心がけて欲しい観点を提示する。それは、Mallが「相互に理解合いたい」という意志で表現したように、様々な誤解や無理解を乗り越えて、相手と繋がり合いたいという理性の意志（ヤスパース）を忘れないことである。

その意味で、宗教的人間と無宗教的人間との対話には、対立点を明確にした

上で遂行されるよりも、両者の違いを包み込む Overlapping Structure を生かした方法を構想する方が、建設的のように思われる。Mall の Overlapping Structure 概念の分析を、ここでする余裕はないが、少なくとも Overlapping が、大きなものが小さなものを飲み込んでしまう、という意味で捉えるべきではない。論理や原則による明白な区別ではなく、むしろゆるやかな有機的なつながりを重視した構造と解釈されるべきではないだろうか。⁴⁰

おわりに（今後の課題）

対話は、複雑な原理や深遠な思想によって確固たる基盤の上に成り立つものだけではなく、相手の人格を認め、繋がり合いたいという意志によって可能である。これは、人格形成途上の乳幼児であっても、アイデンティティーが確立する前の人間であっても可能でなければならない。対話によって成長し、人格が作られることは、一般的に教育学のテーマである。

また、対話には忍耐が必要であり、相手の成長を信頼し、相手のどんな立場でも認める寛容さや愛が不可欠である。これは、倫理学のテーマでもある。このように、宗教的人間と無宗教的人間との対話において、様々な学問的視点から考察がなされなければならない。今後、間文化的哲学の方法で考察されるべき点は、先述した、対話の構造の哲学的分析と同時に、教育学的観点⁴¹も含まれると言えるだろう。

<註>

- ¹ 和辻哲郎『人間の学としての倫理学』岩波書店 2007年（初版 1934）、p.27
- ² 島田裕巳『無宗教こそ日本人の宗教である』角川書店 2009年 p.18
- ³ Paul Tillich: What is religion? (ed.) James Luther Adams. Harper & Row, New York, 1973, p.73, cf. 『宗教哲学入門』（柳生望訳）荒地出版社 1971年, p.82
- ⁴ 岸本英夫『宗教学』大明堂 1996年 pp.16-17
- ⁵ 例えば、ティヒツリの芸術論を批判したパーマーは、「『宗教』という観点からだけ、あらゆる芸術を見るように、とティリッヒは我々に強いている。」このことは、「芸術の自由を独断的に押し殺してしまうものである」と考えられる、と批判している。（マイケル・F・パーマー『パウル・ティリッヒと芸術』（野呂芳男ほか訳）日本基督教団出版局 1990年 pp.294-295） それに対して、石川は、ティリッヒが「文化的事物

- を通して、そこに埋没している宗教的体験を浮き彫りにして叙述する、神学的・宗教哲学的議論として（芸術論を）位置付けている」ため、議論の本来の目的が異なる、と反論している。（石川明人『ティリッヒの宗教芸術論』北海道大学出版会 2007年 pp.91-93）
- ⁶ 日本思想史の研究者、阿満利磨は、「特定の人物が特定の教義を唱えて、それを信じる人たちがいる宗教」を「創唱宗教」と定義している。それは、教祖、教典、教団の三者によって成立する。代表的な例として、キリスト教、仏教、イスラム教を挙げている。（阿満利磨『日本人はなぜ無宗教なのか』筑摩書房 1996年 p.11）
- ⁷ cf. 西南学院『Seinan Spirit C.K. ドージャー夫妻の生涯』西南学院創立80周年記念 2001年 p.27
- ⁸ <http://www.cbcj.catholic.jp/jpn/kiganbi/mssn.htm> 2016/06/18
- ⁹ Wimmer, Franz Martin: Interkulturelle Philosophie, Facultas Verlags- und Buchhandels AG, Wien, 2004, S.54 ウィマーは、「拡張的中心主義 (expansiver Zentrismus)」について、活動的な影響力を通して、見出された他の可能性を克服し、ただ、この方法のみによって達成されることに特徴がある。」と説明する。
- ¹⁰ 影山礼子『ブゼル先生とバイブル・クラスの学生たち』関東学院大学出版会 2015年 p.23, 36
- ¹¹ cf. 塩野和夫「近代日本におけるプロテスタント系学校の設立と展開」西南学院大学国際文化論集 第25号第1号 2010年、p.74
- ¹² 村岡恵理『花子とアンへの道』新潮社 2014年、p.38
- ¹³ cf. 大正時代（1910s~20s）、西南学院高等部（当時男子校）では、文科だけでなく、商科にも文科と同程度の英語のテキストが使用されていたといわれている。（『語学の西南』の伝統』より in: 『西南学院2001』, p.35）
- ¹⁴ ヤスバースの著作『大哲学者たち』第1巻には、仏陀、竜樹、孔子、老子が、ソクラテスやプラトン、キリスト、アウグスティヌス、カントなどと混じって紹介されている。Die Grossen Philosophen, Erster Band. R.Piper & Co.Verlag, München 1957, (Neuausgabe 7. Auflage, 1992)
- 枢軸時代 (Achszeit) は、Vom Ursprung und Ziel der Geschichte, R.Piper & Co., Verlag, München, 1949, (Neuausgabe, 9. Auflage, 1988), cf. S.19-42 に詳しく説明されている。
- ¹⁵ cf. 鈴木大拙『日本的靈性』岩波書店 1999年、解説（篠田英雄）pp.271-273
- ¹⁶ 西田幾多郎著の『善の研究』は、すでに1911年に出版されている。（『善の研究』岩波書店 1990年解説より）
- ¹⁷ Hans Küng は1993年シカゴで開催された Parliament of the World's Religions で、Declaration Toward a Global Ethic (世界倫理宣言) を提唱した。Stiftung Weltethos für interkulturelle und interreligiöse Forschung を中心にプロジェクトを展開した。
- ¹⁸ cf. Karl Ernst Nipkow: Ziele interreligiösen Lernens als mehrdimensionales Problem, in: Handbuch interreligiöses Lernen, (Peter Schreiner, u. a. Hrsg.), Günterloher Ver-

lagshaus, Gütersloh, S.372-375

¹⁹ 岸本 1996, p.17

²⁰ 例えば、英国教会の場合、1年に25の教会が閉鎖され、イギリスでは4人に一人が無宗教と答えていると言う。フランスでも、毎週日曜日に教会に通う人は4%であると言われている。また、ドイツ・ミュンヘンのある教会では、教会の中で英語やヨガ教室など、カルチャーセンターのような活動までしているという。宗教的施設も、本来の宗教的役割から、世俗的、経済的、文化的役割を担うようになってきている。(朝日新聞朝刊 2013年10月1日 10面 コラム「世界発 2013 消えゆく教会」)

²¹ 斎藤環 朝日新聞朝刊コラム「悩んで読むか、読んで悩むか」2016年6月19日 16面

²² イザヤ・ベンダサン『日本人とユダヤ人』角川書店1990年 東京, p.119

²³ 筆者が勤務していた平安女学院短期大学の保育科で、1994年から2003年まで行った「キリスト教教育II」の課題を基にしている。

²⁴ 遠藤は、宣教師のこぼれをかりて、日本をどんな苗も根を腐らせ、葉を枯らす「沼地」と形容している。キリシタン禁令の中、殉教していった者達が信じていたのは、キリスト教の神ではない。日本人は、「神の概念はもたなかったし、これからもてないだろう」と言わせている。(遠藤周作『沈黙』新潮社 1994年(1966年初版) p.189, 192)

²⁵ Jun Fukaya: The Non-Church Movement and Bushido, Seinangakuin University, Studies in Human Sciences Vol.9, No.2, 2014, Feb., pp.60-64

²⁶ 養老孟司『無思想の発見』筑摩書房 2005年, pp.74-75

²⁷ 丸山真男『日本の思想』岩波書店 2012年(1961年初版) pp.4-5

²⁸ 加藤周一『日本文化における時間と空間』岩波書店、東京、p.32-。彼は日本文化における三つの時間の型を説明している。要約すると、①はじめも終わりもない直線＝歴史的時間、②初めも終わりもない円周上の循環＝日常的時間、③初めがあり終わりがある人選の普遍的時間、これらが日本文化の中に共存していた、と加藤は考えている。(p.36)

²⁹ 阿満, p.11

³⁰ Robert Jackson は、国際宗教教育学会 (International Seminar on Religious Education and Values, Session XIX, 2014, York, UK.) の発題 (Reconfiguring' Education about Religion and Beliefs- Some Issues') において、"non-religion" の概念について、まだ共通見解は得られていない、と発言している。

³¹ Mall, Ram Adhr: Intercultural Philosophy, Rowman & Littlefield Publishers, Inc. 2000, Oxford, p.100

³² ibid.

³³ Wimmer 2004, S.57

³⁴ この構造は、共約可能性 (commensurability) と共約不可能性 (incommensurability) の二つのフィクションを越えた包括的な構造 (overlapping structures) を意味している。(Mall2000, p.16) この構造のメリットは、普遍主義と多元主義、統一と多様性、

故郷と外国が、単なる対立したものと見なされないことにある。Mall, Ram Adhr: Philosophie im Vergleich der Kulturen. Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt, 1995, S.46

³⁵ Mall 2000, p.47

³⁶ ibid., p.107, 間文化的・間宗教的価値のモットーは、“tolerate the tolerant and think, feel, and act in the spirit of the wisdom in live and let live, read and let read, believe and let believe.”である。

³⁷ ユルゲン・モルトマン「多元主義神学は宗教間対話に有効か」in: G.デコスタ編『キリスト教は他宗教をどう考えるのか：ポスト多元主義の宗教と神学』森本あんり訳 教文館 1997年, p.208 (Gavin D’Costa, ed., Christian Uniqueness Reconsidered: The Myth of a Pluralistic Theology of Religions, Maryknoll, New York: Orbis Books, 1990)

³⁸ ハーバーマス 2000, p.159, リオータル 2003, p.11, 160-161, cf. 五十嵐 1997, p.45

³⁹ 「語り得ぬものについては、沈黙しなければならない」とヴィトゲンシュタインは述べている。(『論理哲学論考』(野矢茂樹訳) 岩波書店 2003年, p.149) これは、言葉で表現できない者は、存在しないことを必ずしも意味しない。野矢は、「語りきれぬものは、語り続けねばならない」と主張する。(野矢茂樹『ヴィトゲンシュタイン『論理哲学論考』を読む』哲学書房 2002年, p.281)

⁴⁰ ヤスパース哲学の包括者論、と Mall の Overlapping Structure との類似点の分析は、今後の課題であるが、理性の意志が、ヤスパースの「実存的交わり (existential Kommunikation)」と共通点が多いことは興味深い。また、Mall の哲学的根底には、インド哲学があり、ここでは割愛する。

⁴¹ Mall 2000, p. 6