

# 「対話の文明」を目指して

ドウ・ウェイミン

前川健一 訳

森田代表理事、川田所長ならびにご列席の皆様。

このような機会を設けていただき大変光栄です。「対話の文明」(dialogical civilization)」という新しい理念について私が考えていることを皆様と分かちあえればと思っております。一九九五年、池田会長はホルルの東西センターで講演をなされましたが、私はその時、光栄にも討論者の一人として参加させていただきました。私はそこで、東洋と西洋との対話についての池田会長の思想に初めて出会ったのです。それはまた、「第三文明」という理念に触れた最初の機会でもありました。

「第三文明」とは東洋と西洋という二分法を乗り越える文明です。また、私は確信していますが、我々二人はともに、「第三文明」が東洋と西洋の持つ力と豊かな可能性とを結びつける文明であることを望んでいます。私にとって、最初の東西間対話の経験は大学時代にさかのぼります。私は、毎日ではないにしても、毎週、アメリカのトップレベルの大学の卒業生たちと会話を交わしていました。彼らは、オーバーリンやプリンストン、イェールといった大学の出身でしたが、私の母校である台湾の東海大学で英語のインストラクターを

務めていました。彼らのおかげで英語で表現できるようになると、私がすぐに会話の話題として取り上げたのは、アメリカ文明と中国文明における中核的な価値観の一致と不一致とを比較することでした。豊富ではない英語の単語力で彼らを納得させようとしてどう奮闘したのか、私は今でも憶えています。英語のインストラクターと言っても、彼らは私より三歳か四歳上にすぎなかったのです。私がその時言いたかったのは、なぜ共感の方が合理性より重要なのかということでした。

一九八〇年代の末、私は十四ヶ月にわたって東西センターの文化・文明研究所の所長職を拝命し、文明間対話のプロジェクトを開始しました<sup>(2)</sup>。これは特に世界宗教相互の交流を目指していました。このプロジェクトには、幾人かの卓越した宗教研究者と宗教指導者が参加してくれました。たとえば、エワート・カズンズ<sup>(3)</sup>、ウィルフレッド・キャントウエル・スミス<sup>(4)</sup>、ヒューストン・スミス<sup>(5)</sup>、H・ナスル<sup>(6)</sup>、レイモン・パニカル<sup>(7)</sup>、バラスブラフマニアン<sup>(8)</sup>などです。彼らはホノルルを訪れ、

啓発的な会話を交わすことができました。このプロジェクトには、二つの統合軸がありました。一つは水平的な次元であり、もう一つは垂直的な次元です。水平的な次元においては、主要な世界宗教が含まれます。その基礎になるのは、以下のような問いです、「こうした主要な思想伝統の代表者たちは、知的・精神的な共同作業において、宗教間対話・文化間対話の相手として如何に相互に対話することができるのか?」。一九四〇年代にドイツの哲学者カール・ヤスパーズが、「枢軸時代」<sup>(9)</sup>の文明として規定した七つの文明は、南アジア(特にインド)におけるヒンドゥー教と仏教、中国における儒教と道教、中東におけるユダヤ教および、それと関連するキリスト教とイスラーム(この三つは、旧約聖書を軸とする精神性から発展したものです)という七つです。それから、これらの背景として、ギリシア哲学も精神的伝統として含まれるべきでしょう。

これに加えて、垂直的な次元があります。そこには、全世界の土着的な宗教が含まれます。たとえば、ネイティブ・アメリカン、ハワイ人、マオリ族、アフリカ

諸民族などの宗教がそうですし、もちろん日本の神道の伝統もそうです。日本の精神性の一表現としての神道について言うと、私は自分でも研究しましたし、何人かの日本の学者とも対話をしました。その中には、著名な岡田武彦<sup>(10)</sup>がいます。彼は九州の儒教研究者で、楠本正継<sup>(11)</sup>の弟子であり、山崎闇斎に遡る水戸学<sup>(12)</sup>の継承者です。また、禅の導師である阿部正雄<sup>(13)</sup>や、哲学者の西谷啓治とも対話しました。西谷は、京都学派の創始者である西田幾多郎の後継者です。丸山眞男は、大きな影響力のある知識人でしたが、特に通奏低音<sup>(passo ostinato)</sup><sup>(14)</sup>という実り豊かな概念から学ぶところがありません。こうした対話や研究を通じて、私は日本文明の独自性を理解するようになりました。

厳密に言えば、日本は枢軸時代の文明ではありません。しかし、日本は、十九世紀の半ばに近代西洋の衝撃を受ける前に、儒教と仏教という二つの枢軸時代文明を消化吸収することに成功していました。そのため日本の文化は、表面的には単一に見えるにもかかわらず、極めて豊かで変化に富む多様なものとなったので

す。私が重視するのは、シュミュエル・アイゼンシュタット<sup>(15)</sup>の解釈です。彼は、ヘブライ大学の社会学者で、比較文明論研究のトップ・レベルの研究者です。彼は、著書『日本文明』<sup>(16)</sup>の中で、日本の精神性の顕著な特徴は超越的なものの「内在化」である、と主張しています。言い換えれば、あらゆる精神的なもの　たとえば仏教や儒教　を独自の仕方で内在化する日本の吸収力は、比較文化の観点からいって、他に類を見ないものなのです。とはいえ、アイゼンシュタットがあまりにも一般化しすぎている点については留保したいと思います。私の信ずるところでは、日本独自の感受性に慣れ親しむことなく、日本的心性の繊細さや複雑さをとらえることはできません。一例をあげるなら、歌舞伎や能、相撲、日光の温泉、富士の裾野、桜の季節などといったものです。

過去六十年の間、日本で言えば明治維新以後、近代西洋の衝撃によって、東アジア諸国およびその他のアジア諸国、さらには全ての非西洋諸国が甚大な変容をこうむりました。池田会長が東西の対話について語

った時、その念頭にあつたのは、単に太平洋の兩岸と  
いう以上のものでござらぬでしょう。それを西洋と他の地  
域（イスラームを含めて）との対話と解するのは無理があ  
るのではないかと私は思います。未来に向けての展  
望からいえば、西洋と他の地域という枠組みを超えな  
ければなりません。どのような形であれ、二分法や三  
分法による思考法に問題があります。それは限定され  
た見方というだけでなく、我々の思考を限界づけるも  
のです。現在の世界は、富と力を競い合う三つの主要  
勢力 北米・EU・東アジア が形作っている、と  
いう短絡的な見方は、その一例です。

一九九八年、国連が二一年を「文明間の対話年」と決定すると、コフィ・アナン事務総長は、彼の代理人であるジャンニ・ピコを通じて、対話を促進するための国際グループを組織しました。<sup>(17)</sup> 私は光栄にも、いわゆる「賢人グループ」(Group of Eminent Persons)のメンバーに加えていただきました。私は以下のことを提案しました。対話が有意義なものになるためには二つの原則が必要である。第一の原則は、相互性の原則、な

いしは配慮の原則というべきものです。それは次の言葉で言い表せます。「他人にしてもらいたくないことを、他人にしてはいけない」。<sup>(19)</sup> 第二の原則は、人間性の原則と呼ぶことができます。それは、「私の自己確立のためには他者の自己確立に力を貸さねばならない。自己の成長のためには他者の成長を手助けしなければならない」というものです。孔子の『論語』にあるこの原則は「イマヌエル・カントの次の言葉と完全に一致します。

「我々は人格を目的それ自体として扱うべきで、単に目的のための手段として取り扱ってはならない」。<sup>(21)</sup> グループの一員であつたハンス・キュングは、普遍的な倫理規範を定式化しようという先駆的営為において、同じ原則を支持していました。私たちの間で意見の一致を見なかつたのは、この「黄金律」を積極的な形で表現すべきか、消極的な形で表現すべきか、ということでした。彼の考えはおそらく、この二つは両立可能であり、同一でさえあるというものでしょう。しかし、私は次のように感じています。それは、儒教的な定式ユダヤ教でも同じですが、<sup>(23)</sup> は、「他人にしてもらいたいと思つて

とを、他人にもしなさい<sup>(24)</sup>」というキリスト教的な言い方とは違い、宗教間対話にはより適格的であるということとです。なぜなら、相互性の精神においても、批判的な自己意識という点からいっても、自分にとって自明なことが必ずしも対話の相手側に受け入れられるわけではないと予測されるからです。「福音」を分かち合う前に、まず許可を得なければならぬのです。

語源学の観点から言つと、「仁」という漢字は、「人(イ)」と「二」から構成されていますが、これは人間が常に他の人間との関係の中で存在していることを表しています。パークリーの中国学者ピーター・ブッドバーグが、考慮のすえに「仁」を「共人間性」(co-humanity)と訳したのも、なるほどと思えます。しかし、興味深いのは、新発見の郭店資料<sup>(26)</sup>には、「仁」は、「身」の下に「心」(こころ、心臓)を書いた字(「息」)で書かれていたことです。これは次のことを示しています。すなわち、人間性(「仁」とは単に社会性を意味するだけではなく、身体的かつ心的なものをも意味しており、それが生きた人格、個人としての固有性を形成している、という

ことです。この資料の年代は、孟子以前、紀元前四世紀ですから、この「仁」の定義は孔子の直弟子たちには広く共有されていたことでしょう。相互性をあらわす「恕<sup>(27)</sup>」という字が「如」と「心」から構成されているのも、同じ精神にもとづくものです。これは、誰か他人を理解できるのは、自らの心によって(「心」の「如」)であることを示唆していると思われます。この種の類比的想像力は、儒教倫理の精髓です。それはまた真正な対話にとつても必要であると言いたいと思います。

現在、我々が生きているのは、文化間交流<sup>(28)</sup>という驚異的な時代です。新しい枢軸時代の到来により、実り豊かな東西対話の可能性が開かれました。それは、互いの中核的価値に焦点を合わせたものです。今日、啓蒙時代の主要な価値は普遍的な価値とみなされています。たとえば、自由、理性(たとえば、合理的かつ理性的な思考)、法の適正な手続き(合法性)、権利意識(特に人權)、個人の尊厳といったものです。これに対し、儒教的伝統において必要な価値、たとえば人間性(仁)、正しさ(義)、礼儀(礼)、叡智(智)、信頼(信)などは、しば

しばアジア的な価値として特色づけられます。実際には、これらは単にアジア的な価値ではなく、アジアの経験に根ざした普遍的な価値なのです。一例として人間性(仁)を取り上げてみましょう。これは同情・感情移入・共感です。これが理性と相補的な価値であることは、よく理解できることでしょう。責任は、実践において、権利の不可欠な条件です。合法性は礼儀と両立します。

こうした重要な諸価値は、我々が大事にしているものであり、自ら内面化し現実化しようとするものです。ここで鋭く意識しなければならないのは、こうした諸価値が、時として緊張関係に陥り、さらには対立することさえあることです。たとえば、自由と平等、あるいは効率性と連帯は、いずれも非常に望ましい価値ですが、同時に実現することはできません。市場経済において自由が優先されれば、社会的不平等が生じる可能性があります。効率性が最大に強調されれば、社会的連帯を維持するのは容易ではないかもしれません。共感・感情移入・同情といったものと合理性との間に

も緊張があります。冷静で合理的に判断することに長けていくと、時として他人に対する共感的な理解が持てなくなり、あまりにも誰かに対して情緒的に一体化してしまつと、私心なく公平・客観的な観点から物事を見ることができなくなつてしまつてもしれません。

同時に、合法性と礼儀との間にも不可避の緊張関係があることが認識されねばなりません。中国においては、法(しばしば刑罰として理解されました)と礼とは対立したものと見なされています。法による強制を強調し過ぎれば、礼を失することになります。作法や丁寧さ・人間関係の調和といったことを強調し過ぎれば、法が後景にかすむことになりかねません。権利・人権と責任・義務との間にも緊張関係が含まれています。個人の尊厳・自立・独立といったものと、社会的連帯・共同体としての統合といったものとの間にも緊張関係があります。しかし、既に示唆したように、こうした一見矛盾した諸価値が結合されたり、少なくとも、実り豊かな相互作用をもたらす可能性があることを、

疑う理由はありません。動学的均衡<sup>(29)</sup>に向けて作業を行えば、より高いレベルでの諸価値の統合に達することもできるでしょう。自由と正義はどちらも必要です。緊張関係が有意義な循環関係になるよう調整を行うことは可能でしょう。

ここで、日本文化から一例を取り上げたいと思います。それはいわゆる「義理人情」というものです。皆様はよくご存知のことと思いますが、私には微妙な含意がまだ十分理解できていないかも知れません。日本の倫理においては、「義理」と「人情」はいずれも本質的なものであり、両者の動学的均衡を達成することが命じられています。義理という原則無しに社会的安定はありませんし、人情を欠いては社会の調和は維持できません。

東西の間の価値の対立があること、少なくとも東洋的価値と西洋的価値の解釈に対立があることによって、文明間対話の重要性を認識せざるを得なくなり、寛容は最低限の条件ですが、それだけでは十分ではありません。我々は他者の存在を認知しなければなりません。

せん。他者が還元不能な実在として存在していることを認めなければ、尊敬という姿勢を涵養することは困難です。昨年亡くなったフランスの哲学者デリダは、晩年のセミナーで、しばしば「赦し」<sup>(30)</sup>について語ったそうです。私の推測では、彼がこのような特定の価値に關与したのは、彼がユダヤ人として相続した遺産に由来すると思います。また、他者への配慮こそが真正な自己同一性の前提であるというレヴィナスの主張も、現代世界における彼のユダヤ人としての経験を反映したものと考えると、思います。

寛容・認知・尊敬によって、二人の対話者は相互を参照することが可能になります。私はあなたを通じて私自身を理解し、あなたは私を通じてあなた自身を理解します。他者は自己認識のための鏡の役割を果たします。こうした相互参照によって、我々は相互に学び合うことができるようになります。その時初めて、対話相手の他者性を、自らの成長の祝福の機会として、むしろ恩寵として、理解することができるでしょう。この意味で、対話とは単に会話の機会ではありません。

自分の意思を他人に押し付ける好機として対話を道具化してはなりません。相互性の原則にもとづけば、私にとつて良いからといって、他者にとつて良いとは限らないのです。自分の信条・信仰に他者を転向させるにあたっては、最大限自制的でなければなりません。これは、我々が抱く思想や経験を共有すべきでない、ということではありません。ただ、相互性を実際に行き使するにあたっては、他者を真の対話のための前提条件として共感的に理解するよう努めなければならぬ、という警告にすぎません。

対話の目的は、転向させたり、影響を与えたり、説得したりすることではありません。自分の教義が正しいと主張することでも、自らの立場をはつきりさせることでもありません。むしろ、傾聴し、理解し、学ぶことです。それは、自らの知的地平を拡大し、自己省察を深化する機会なのです。それが、双方向的に、他者が良い傾聴者・学習者になるのを助けることにもなるのは、もちろんです。「私の自己確立のためには他者の自己確立に力を貸さねばならない。自己の成長のためには他者の成長を手助けしなければならない」という人間性(仁)の原則は、ここでも適切なものです。厳密に言えば、人間性(仁)とは単に博愛の一形態ではありません。本質的には、それは自己認識と自己理解の深みに根ざしているのです。

人間性(仁)の原則は、ここでも適切なものです。厳密に言えば、人間性(仁)とは単に博愛の一形態ではありません。本質的には、それは自己認識と自己理解の深みに根ざしているのです。

人類史のこの特定の時点においては、対話という生き方は時代精神であります。文明の衝突という危機が知られるようになって、文明間対話は一層の急務となりました。第二の枢軸時代の出現を規定する性格は、生存の対話的モデルというものです。経済的なグローバルイゼイションが意味するのは、貿易・金融・投資・銀行業の標準化と均質化が全世界で生じるということです。これは、世界が単一の市場経済へと縮約されつつあるという印象を与えます。しかし、逆説的なことに、文化的多様性は、人間集団の最大の特徴なのです。ピーター・バーガーとサミュエル・ハンティントンは、文化的グローバリゼイションについて研究した著書を『多くのグローバリゼイション 現代世界における文化的多様性』<sup>31)</sup>と題しましたが、これは示唆



的です。確かに、グローバルイゼイションは地域化(ローカライゼイション)を促進します。具体的な生きた人間のあり方を規定する原初的紐帯<sup>(32)</sup>の全ては、グローバル化する世界においては、論争の焦点と化します。現代世界における最も強力な破壊的な勢力の一つがアイデンティティをめぐる政治であると言つても、言い過ぎではないかもしれません。民族・性差・言語・年齢・居住地・階級・信仰といったものが、「地球村」を形作る影響力を主張しています。

にもかかわらず、エコロジーの観点から言えば、我々がグローバルイゼイションの過程で理解することになるのは、我々はみな同じ救命艇の中の仲間であるということとです。我々は避けようもなく同じ生命という織物に絡めとられているのです。家の中でプライヴエートに行ったことが、社会や国家・世界に深刻な結果をもたらすこともありえます。我々は同じ運命を共有するわけではありませんが、同一の天災や人災から被害を受けることはあります。人類という家族の全てのメンバーは、最も貧しい者から最も富んだ者にいた

るまで、皆自らをひ弱い者だと感じています。最も進んだ国防技術を有し最も強く最も富んだ国家でさえ、市民の間に一般的な安心感を保持することには成功していません。人類の繁栄のためという同じ志によって相互に結ばれていることを望みたいのですが、実際には、破壊に対する共通の恐怖によって束ねられていることがしばしばです。全ての主要宗教は、人類史において未だかつてなかった新しい現実と直面しています。それは、人類の生存可能性ということとです。

第二の枢軸時代の比類ない特徴は、全ての世界宗教の間で相互交流の新しいパターンが出現したことです。我々の精神的行路において、異なる信仰に加担している人や異なる宗教共同体に属している人に出会わないなどということは、考えられません。最も可能性が高いのは、内面的にも実践的にも無宗教である人と会うことです。一人のキリスト教徒には仏教徒の同僚や、ユダヤ人の隣人、ムスリム(イスラーム教徒)の友人、ヒンドゥー教徒の伴侶がいるかもしれません。一見両立不能な精神的道程が一点に集まったり、一見雑多な宗

教的潮流が合流することは、現代世界の宗教的景観を豊かにもし、複雑にもします。或る信仰共同体のメンバーが他の信仰共同体のメンバーと会う機会を持たないなどは、想像しがたいことです。前のオランダ首相であるルベルス<sup>33</sup>氏は、かつて私に、自分はカトリックの共同体の中で育った、と語っていました。彼の記憶ではカトリックでない人と会ったことはなかったそうです。プロテスタントの同級生に出会うというシヨッキングな経験をしたのは、彼が十七歳になってからでした。今日、完全に外部から遮断された信仰共同体が存立する可能性はきわめて低いものです。異なる信仰を持った人々は共に生きることを学ばねばなりません。必要性がなくても、相手がいなくても、私たちは自分のとは異なる宗教を理解しようと努めなくてはなりません。リーダーにとっては、たとえ彼自身は無宗教であっても、宗教に心動かされる状態を理解しようとすることは決定的に重要です。宗教を理解することに失敗すれば、それは二十一世紀の良心的なリーダーには許されない盲点となるでしょう。

既に指摘したように、グローバリゼーションは、アイデンティティをめぐる政治との関連で、地域化を促進します。具体的な人間としてのあり方にとって本質をなす原初的紐帯は、経済的なグローバリゼーションによって圧迫されるため、「我々は誰なのか」「我々はどうのように生きねばならないのか」ということを真剣に考えることで、我々はこの状況に応答します。その結果、我々のうちには、人種・民族的背景・性差・出生地・母国語・宗教的関係の感覚が非常に高められることとなります。文化的な領域では、グローバリゼーションと地域化との相互作用はきわめて複雑で、きわめて濃密です。この逆説的現象をとらえるため、「グローバル(Social)」という不細工な形容詞が作り出されたほです。

これは、多元主義が世界中いたるところで見られる理由でもあるでしょう。生態学者たちの次のような主張には説得力があります。すなわち、地理的多様性と生物学的多様性は生命の複雑な連関を維持する上で本質的なものであり、人類の存続にとって不可欠なもの

だ、と言つのです。人文学の研究者たちは、文化的多様性は人類の繁栄と一致すると信じています。言語学者たちは、西洋化・近代化・グローバルイゼイションによつて言語的多様性の損傷が深刻なることを憂慮しています。もともあつた言語は驚くべき速度で失われつつあります。数百もの言語が年単位で消滅しています。最終的に人間の世界では単一の言語のみが使われるようになるのではないか、と心配する者もいます。彼らは、遠からぬ未来に、英語が全世界にとつてのエスペラント<sup>(34)</sup>になる、と信じているのです。皮肉なことに、アメリカでは、サミュエル・ハンティントンのような学者が、カリフォルニア・テキサス・フロリダ・ニューメキシコなどの地域では英語の国語としての地位がスペイン語に侵食されつつある、と心配しています<sup>(35)</sup>。未来において英語が唯一の国際語として勝利することを想像しうるにしても、英語もまた一つの言語として多様化することを免れません。イリノイ大学

から発行されている学術誌『世界の諸英語 (World Englishes)』は、私にバーナード・シヨー<sup>(36)</sup> (あるいは他の誰

かかも知れませんが)の言葉を思い起こさせます。それは、「アメリカとイギリスは同じ言語によつて永久に分離されている」と言つたものです。アメリカ英語とイギリス英語は二つの異なつた言語ではありませんが、大きな違いがあります。確かに多くの種類の英語が存在します。そのうちの幾つかは互いには通じないほどです。

多元的な世界においては、差異に寛容であり、差異を認知し尊敬するため、文化的能力と倫理的知性を涵養しなければなりません。クリフォード・ギアーツが提示する「ラディカルな他者性」(radical otherness)<sup>(47)</sup>という概念は非常に示唆的です。確かに、ラディカルな他者性に直面することが常に解放的な経験であるとは想像しがたいことですが、判断を可塑的なままにとどめておこうとすることは、深く傾聴できるようにするために必要でもあり、望ましいことでもあります。それによつて、正常さ・合理性・適切さなどについての我々の感覚は拡大されるのです。ハーバーマスの「コミュニケーション的理性」の理論では、コミュニケーション的理性を人間の相互作用の方法とし、人間理解の特

質とするためには、多大な実践が要請されます。貿易・金融・旅行・移民・科学・技術におけるグローバリゼーションは必然的に同質化をもたらします。それはまた民族性・性差・言語・居住地・年齢・階級などへの自己意識を高めます。そのため、同時に、原初の紐帯が論争の焦点へと高められることとなります。二十一世紀における宗教の重要性とアイデンティティをめぐる政治の普及とには、はつきりした証拠があります。西洋化という空間的概念とも近代化という時間的概念とも異なり、グローバリゼーションは或る意味で空間と時間とを解体します。なぜなら、それは前代未聞であり予測不可能だからです。

グローバリゼーションは逆説的に地域意識を強化します。そのため、差異が潜在的には祝福すべきものであることを理解しなければ、いかなる企てもうまくいかないでしょう。差異を恐れるのは自然なことです。しばしば、差異は既に確立した秩序に対する挑戦と受け止められます。ギアーツの賢明な忠告にもかかわらず、ラディカルな他者性は脅威をもたらすのです。た

だ対話を通じてのみ、危険な敵として脅威をもたらす他者の存在に対する恐怖を、正直で配慮に満ち助言を与えてくれる友人へと変容することができるのです。平和の文化は、排他主義とは正反対のものです。順応主義の要求に合致しないと見なされた者を排除しようとするあらゆる企ては、多様な民族的・言語的・宗教的・文化的集団との平和的共存にとって有害なものです。それは必然的に、緊張・紛争・対立・暴力にいたります。抽象的な普遍主義は何の役にも立ちません。特定の思想　それがどれほど包括的なものであれ　にもとづいて差異を全体論的な構造の中に吸収しようとする介入戦略は、予期に反して覇権主義的な支配をもたらすことになるでしょう。抽象的な普遍主義や閉じた特殊主義ではなく、多元主義こそが新しい枢軸時代の人類の繁栄にとって適合的なのです。

多元主義を認めるとはいえ、私たちは人間性に関わる中核的価値を相対的なものではなく真正なものとして受けとめています。そうした価値は理念上の目的というだけでなく実践的な目標でもあります。というの

は、私たちは人間が以下のような存在だと信じているからです。すなわち、人間とは宇宙の展開の共同制作者であり、進化過程の守護者であり、自然の審美的鑑賞者であり、世界平和の責任主体なのです。人類の存続と繁栄のために、私たちは「対話の文明」の出現を期待しています。それは単に興味を持った観察者としてではなく、行動的な関与者としてです。行動する宗教者・思想者として、私たちは自らの信仰共同体を健全で健康的なものにしなければなりません。同時に、地球市民としての自らの役割を鋭く意識していなければなりません。私たちが人間の条件に関心を向けるのは、キリスト教徒・仏教徒・ムスリム・ヒンドゥー教徒・ユダヤ人・シク教徒・神道信者・マオリ族・ヒポ族・儒教徒などとしてだけではありません。それと同時に、進化の途上にある人類として、関心を持つのです。

訳注

(1) 「平和と人間のための安全保障」(一九九五年一月二十

六日)、『池田大作全集』第二巻(聖教新聞社、一九九九年)所収。

(2) 一九九一年から一九九一年にかけて、ドウ氏は同研究所の所長(director)を務めた。

(3) Ewert Cousins、一九二七。神学者、フォーダム大学名誉教授。専門の中世キリスト教思想研究の他、東西の精神性について多くの業績がある。

(4) Wilfrid Cantwell Smith、一九一六—。イスラーム研究・比較宗教論。邦訳書に『現代イスラームの歴史』(中村廣治郎訳、中央公論社)がある。

(5) Euston Smith、宗教学・哲学、シラキューズ大学名誉教授。様々な宗教実践(LSDで有名なティモシー・リアリーが行った実験も含む)にもとづく宗教哲学で知られる。世界の諸宗教についてのビデオ作品も製作している。

(6) Seyyed Hossein Nasr、一九三三。イスラーム研究、ジョージワシントン大学教授。邦訳書に『イスラームの哲学者たち』(黒田壽郎・柏木英彦訳、岩波書店)がある。

(7) Raimund(Raimon) Panikkar、一九一八。宗教哲学・神学、カトリック司祭・カリフォルニア大学サンタバーバラ校名誉教授。東西の精神性・宗教間対話に関する指導的学者の一人。

(8) R. Balasubrahmanian、インド哲学、ボンディシエリイ大学教授。専門のヴェーダーンタ哲学に関する業績の

ほか、様々な宗教間対話の企画に参加。Pankkaräと  
の共著 *Die Verantwortung des Menschen für eine  
bewohnbare Welt im Christentum, Hinduismus und  
Buddhismus*, Herder, 1986がある。

- (9) 一九四九年の著作『歴史の起源と目標』で提示された概  
念、それ以降人間が人間として存在しつづるもの、す  
なわち高度の人間存在が生まれた時点、人間存在の形  
成において強烈きわまりない生産性が実現された時  
点」のことで、中国・インド・イラン・パレスチナ・  
ギリシアそれぞれの地域で偉大な宗教・哲学が生まれ  
た紀元前八 年から紀元前一 年にかけての時代  
を指す。

- (10) 一九八二 五。元九州大学名誉教授。陽明学研  
究の権威。『岡田武彦全集』が刊行中。

- (11) 一九九六 一九六八。元九州大学名誉教授。平戸藩の  
儒者であった楠本家に生まれ、九州大学中国哲学研究  
室初代教授となる。著書に『宋明時代儒学思想の研究』  
など。

- (12) 山崎闇齋は江戸時代初期の朱子学者。厳格・謹厳な学  
風で知られ、その一門は江戸末期にいたるまで朱子学  
の一方の代表者であった。水戸学は、幕末の水戸藩で  
成立した儒学。尊王攘夷論によって知られる。山崎闇  
齋と水戸学は、尊王思想などの点で共通性を持つが、  
両者に直接的な関係はない。

- (13) 一九一五。奈良教育大学名誉教授。禅仏教・西田哲

学・比較思想などについて多くの英文論文を著わし、  
海外で高い評価を受ける。邦文著作には『非仏非魔』  
『虚無と虚偽』などがある。

- (14) 丸山眞男が論文「歴史意識の『古層』」(一九七二年)で  
提唱した概念。通奏低音(執拗低音)とは、バロック  
音楽で高音部を支える低音部のこと。歴史の中で、表  
面的な変化をこえて、繰り返し出現する思考のパター  
ンを指す。同論文で丸山は日本の歴史意識の執拗低音  
として「つぎつぎになりゆくいきほひ」という思惟様  
式を指摘している。

- (15) Shmuel Eisenstadt. 一九三三年ワルシャワ生まれ。ハ  
ブライ大学名誉教授。社会学論・比較社会学。

- (16) *Japanese Civilization: A Comparative View*, 1996,  
University of Chicago Press. 邦訳「梅津順一・柏岡富  
英訳」日本 比較文明論的考察、岩波書店。

- (17) Giandomenico (Gianni) Pico. 一九四八。イタリア  
生まれの国連外交官。一九七三年から一九九二年まで  
政治問題担当の事務総長補佐を務める。「文明間の対  
話年」担当の国連事務総長個人特使(国連事務次長兼  
任)を務めた。著書 *Man Without a Gun: One  
Diplomat's Secret Struggle to Free the Hostages,  
Fight Terrorism, and End a War*, Times Books, 1999.  
は映画化が予定されている。

- (18) 一九九八年、国連総会は一 一年を「文明間の対話  
年」とすることを決定し、アナン国連事務総長は、ド

- ウ・ウェイミン氏を含む二十人の「賢人グループ」を  
 招集した。グループによる報告書は『分裂を乗り越え  
 る』(『Crossing the Divide: Dialogue among  
 Civilization, Setan Hall University, 2001) として刊行  
 された。トウ氏は“The Context of Dialogue:  
 Globalization and Diversity”を執筆している。
- (19) 「己の欲せざる所は人に施すことなかれ」(『論語』衛靈  
 公篇、同顔淵篇)。
- (20) 「夫れ仁なる者は、己れ立たんと欲して人を立て、己  
 れ達せんと欲して人を達す」(『論語』雍也篇)
- (21) 「汝は、汝の人格ならびにあらゆる他人の人格におけ  
 る人間性をつねに同時に目的として使用し、けっして  
 たんに手段としてのみ使用しないように」(行為せよ  
 (坂部恵訳、『人倫の形而上学の基礎』)。
- (22) Hans King, 一九二八。カトリック神学者。元キ  
 ーペンゲン大学教授。地球倫理財団会長。諸宗教との  
 対話や「地球倫理宣言」の提唱により有名。
- (23) 「自分がいやなことは、ほかのだれにもしてはならな  
 い」(『ユダヤ記』四・一五、新共同訳)
- (24) ルカによる福音書六・三三(新共同訳)。
- (25) Peter Booberg, 一九三七。中国学者。カリフ  
 オルニア大学バークリー校教授を務めた。ここで言及  
 されているのは、“The Semasiology of Some Primary  
 Confucian Concepts” in *Selected Works of Peter A.  
 Booberg*, ed. Alvin P. Cohen (University of  
 California Press, 1979) 26-40.
- (26) 一九九三年、湖北州荆門市郭店一号墓から出土した竹  
 簡(竹片に文字などを書いたもの)のうち(郭店楚簡と  
 通称される)、『老子』や『礼記』の一部のほか多くの未  
 詳文献を含んでいる。浅野裕一・湯浅邦弘編『諸子百  
 家 再発見 掘り起こされる古代中国思想』  
 (岩波書店)参照。
- (27) ゆるす、おまじやるの意。『恕が相互性( reciprocity、  
 互酬性)であるというのは「子曰く、それ恕が、己  
 の欲せざる所は人に施すこと勿れ」(『論語』衛靈公篇)。  
 『恕は仁なり』(『大戴礼』衛將軍文子篇)などの言葉を  
 ふまえた理解。
- (28) 現代を第二の枢軸時代とするのは、Ewert Cousinsの所  
 説をふまえている。Cousins, E. “Judaism-Christianity-  
 Islam: Facing Modernity Together,” *Journal of  
 Ecumenical Studies*, 30(3-4)(Summer-Fall, 1993), 4  
 4。『Ewert Cousins 記念論集 (Door of Understanding:  
 Conversations on Global Spirituality in Honor of  
 Ewert Cousins, ed. Steven Chase, Franciscan Press,  
 1997)』“Crisis and Creativity: A Confucian Response  
 to the Second Axial Age”を参照している。
- (29) ある特定時点での均衡(静的均衡)とは異なり、時間  
 的な因果関係を考慮した均衡。
- (30) Derrida, Jacques, *Le sicc et le pardon*, Seuil, 1999. 邦  
 訳文獻として、『世紀の赦し』(鶴岡哲訳、『現代思想』

- 二 年十一月号)参照。テリダは「赦しは赦しえないもののみを赦す」と述べ、このよつな思想は「赦しうるものを赦す条件付きの赦し」ともに「アブラハムの伝統」に属し、「二重にして矛盾した命令」を含む「遺産」であると語っている。
- (31) Berger, Peter and Samuel Huntington ed., *Many Globalizations: Cultural Diversity in the Contemporary World*, Oxford University Press, 2002.
- (32) 原文は *primordial ties*。クリフォード・キアーンが論文「統合的の革命 新興国における本源的感情と市民政治」(“The Integrative Revolution: Primordial Sentiments and Civil Politics in the New States,” 1963)で提起した *primordial attachment* の概念をふまえた表現。原初的(本源の)紐帯とは「特定の民族・言語・宗教などに由来する社会的存在の所与性を意味する」(Geertz, Clifford, *The Interpretation of Cultures*, Basic Books, 1973, 邦訳「吉田禎吾ほか訳『文化の解釈学』、岩波書店)。
- (33) Rudolphus (Ruud) Lubbers, 一九三九。一九八二年から一九九四年までオランダ首相。二一年から二五年まで国連難民高等弁務官を務めた。
- (34) ポーランドの医師ザメンホフが世界共通語として考案した人工言語。
- (35) Huntington, Samuel P., *Who Are We? The Challenge to America's National Identity*, Simon & Schuster, 2004, 邦訳、鈴木主税訳『分断されるアメリカ』、集英社。
- (36) イギリスの劇作家(一八五六—一九五〇)。「人と超人」などの戯曲のほか、多くの辛辣な箴言によって知られる。
- (37) 一般的には「radical otherness(alterity) フランス語 *altérité radicale* はポルトリマルが『透きとおった塵』(Baudrillard, Jean, *Transperant du mal*, Galilee, 1990, 邦訳「塚原史訳、紀伊國屋書店)で提示した概念として知られる。あらゆるものに独自性を与える(本人にとっても把握不能な)絶対的な特異性のこと。キアーンは「論文」文化の概念の人間の概念への影響」(“The Impact of the Concept of Culture on the Concept of Man,” 1966)の中で「人間の普遍的統一性を見出そうとしてきた啓蒙主義的人間観を批判し、千差万別の多様性の理解によつて人間性の概念を構築すべきであると説いている」(Geertz, *ibid.*)。

(本稿は二〇〇五年三月二十三日に行われた当研究所主催の公開講演会の内容に加工いただいたものです)

(社 維明/ハーバード大学教授)  
(訳・まえがわ けんいち/東洋哲学研究所研究員)