

〈あいだを開く〉を共働実学する

木岡伸夫（関西大学文学部）

はじめに

関西大学の木岡伸夫です。このたび京都フォーラムからお招きに与り、「〈あいだを開く〉を共働実学する」というテーマで、お話をさせていただくことになりました。事のきっかけは、こちらの矢崎勝彦理事長が、拙著『〈あいだ〉を開く——レンマの地平』（世界思想社、2014年）をお読みくださり、関心をもってくださったことと承りました。著者である私が、この本の内容をご紹介し、その上で「共働研究者」の皆様が、ご自身にとっての「実学共働」の意義をお考えになる、本日はそういう趣旨の会と受けとめております。

勝手ながら、貴法人とこれまでご縁のなかった当方は、「実学共働」の理念をまだ理解しておりません。しかし、全く白紙で臨むこともどうかと思われましたので、「京都フォーラム」をネット検索しましたところ、事務局の中村剛康様からあらかじめ伺ったこと以外に、「私」と「公」、「公共」の概念を見直し、「公共」を活性化・健全化・成熟化することを基本課題とされている旨の記事を目にしました。その課題に応えるべく、「公共哲学」のシリーズを刊行されているという事実も了解しました。「地球の危機に対して宗教と科学はいかにあるべきか」を出発点とする、との一文に接し、これは私の追究する風土学——「地理哲学」と言い換える場合もあります——の問題意識と、ほとんど同じではないか、という思いに襲われました。

ですが、そういう思い込みは早計に過ぎるかもしれません。本日、午前・午後各1時間の講義をさせていただきます。第Ⅰ部（午前）では、拙著『〈あいだ〉を開く』（2014年）で論じた基本的な事柄、〈あいだ〉とは何か、〈あいだを開く〉とはどういうことか、の基本をお話しします。第Ⅱ部（午後）は、今日の社会で〈あいだを開く〉ために何が必要か、という現実的な課題を考えます。それを聞かれた皆様から、「実学共働」との一致点や相違点のご指摘をいただくことで、皆様のお考えになる「公共哲学」と私の風土学との距離——近さと遠さ——が明らかになるに違いない、そういう期待をもって、皆様とこれから貴重な時間を過ごさせていただきたいと存じます。

第Ⅰ部（午前）：〈あいだを開く〉とは

第Ⅱ部（午後）：〈あいだを開く〉ために

I 〈あいだを開く〉とは

一人の日本人をめぐる

本には書いていないエピソードを申し上げます。京都フォーラムが、「私」と「公」、「公共」の概念を見直す、とされていることに関係するお話です。数日前、私の担当する関西大学の一般教養科目、1年生を主対象とする「環境の倫理」で、「〈あいだ〉を開く」という最終講義を行いました。そこで取り上げて紹介したのは、この本——島岡由美子『わが志アフリカにあり』（朝日新聞社、2003年）——に登場する、島岡強（1963-）という日本人の生き方です。NHK・BS2（2004.6.19）で放映された『遠くにありて日本人——サング礁の島にわが志あり』というビデオを、毎年学生に見せて感想を訊きます。この人は、子どもの頃から父親の厳しい薫陶の下に、弱い立場の人々を救うために自分に何ができるか、を課題とする「志」を育み、若くしてアフリカに渡ります。「アフリカ独立革命」をモットーに掲げ、当初、人種隔離政策の続く南アフリカをめざしたものの、アパルトヘイト撤廃を知って方向を転じ、北隣のタンザニア共和国ザンジバルに定着して、現地の漁業を振興する事業を起しました。以後、妻とともに、現地の人々の経済的自立を支援し続け、共感の輪を周囲に広げて今日に至っています。

なぜ、この話をするのか、いまその理由を、次のように申し上げることができます。島岡の歩みは、皆様が問題とされている「私」と「公」の壁を越える生き方、「公共哲学」を体現する格好の例だと思われるからです。加えるに、今日の教育現場において、そういう生き方ほど見過ごされ、無視されているものはない、と考えられるからです。島岡の志は、現在の日本の若者に、ストレートに通じにくくなっています。「志」とは、我事を後回しにして他人のために生きようとする心構えである、と学生に伝えますが、すぐ腑に落ちるということはない。他人のために尽くす生き方を教えられたことがなく、当然、子どもにそれを教えたこともない大人たちが、世の大半を占めています。人生の目標は、〈自己利益の最大化〉のみ。今年を受講生の一人は、自分の目標は大金持ちになることだったが、他人のために生きる生き方があることを、今日初めて知ったと言います。ある年、同じビデオを見た学生の感想に、「島岡は、よほどアフリカが好きなんだな」というのがありました。好きだからする、というのが当人の理解であって、「志」が行動の原動力である、などということには思い至らない。〈自分の利益になる〉こと以外、行動選択の理由としては、好き嫌いの感情しかないというのが、若者の実態です。というより、大人を含めた社会全体の実情です。いかがでしょうか。

この例を最初に取り上げたのは、こうした現代世界を覆いつくす〈欲望の論理〉——これについては、後ほどご説明します——に対する抵抗の思想が、本日のテーマ〈あいだを開く〉ことだと考えるからです。いっさい見返りを求めることなく、世のため人のために働くという生き方が、もの好きの異常な行動として浮き上がってしまうような世の中に、われわれは生きています。何が、その原因なのか。〈あいだを閉ざす〉近代世界の構造が、問題の根本

にある、と私は考えます。よって、なぜ〈あいだ〉が閉ざされているのかを考えなければなりません。ですが、その前に、そもそも〈あいだ〉とは何か、という基本から明らかにする必要があります。私の考えでは、〈あいだ〉——最近やたらに使われる言葉ですが——ほど、その内実が無理解にさらされている言葉はありません。

無としての〈あいだ〉

「A と B のあいだ」という表現を例にとりましょう。英語なら “between A and B” という言い回しは、何を意味するでしょうか。この表現は、二つのもの (A,B) があること (between=two) を表しますが、それ以外に、二つのものの〈あいだ〉がある、などということはありません。〈あいだ〉という存在はない。〈あいだ〉そのものは「無」なのです。無であるにもかかわらず、そこにはこの言葉にしかない何らかの意味がある、そのことを立ち入って考えてみなければなりません。

〈あいだ〉の意味とは、何か。拙著の肝は、ここに 있습니다。私自身が、それを考えたわけではありません。私に〈あいだ〉の意味を教えてくれた人は、山内得立 (1890–1982、テキストは『ロゴスとレンマ』岩波書店、1974 年)。西田幾多郎の最年長の弟子で、戦後の京大哲学科の基礎を固めた功労者です。この人は、〈あいだ〉と同じ意味の〈中〉について、「中とはただ二つのものの中にあることをではなく、それが二つのもののいずれでもなく、そしてそれ故にそれらの孰れでもあり得ることを意味する」と書いています (拙著 14 頁)。「二つのもののいずれでもなく、それ故にそれらの孰れでもあり得る」あり方、それが「中」だというわけです。二つのもののいずれでもないがゆえに、いずれでもある」というような中間 (あいだ) に立つこと。〈あいだを開く〉とは、そのことを意味します。そんな定義を、はたして世の〈あいだ〉愛好者は心得ているのでしょうか。

いまご紹介した〈あいだ〉(中)の定義は、厳密に「論理」の問題です。というのは、二つのものの「いずれでもない」(二重否定)と「いずれでもある」(二重肯定)とは、両立しない。一方が正しければ、もう一方は間違っている、そういう二者択一の関係にあると考えるのが、ふつうの論理の立場です。たがいに相容れない意味をもつ二つの主張は、両立しないとするのが、「形式論理」と呼ばれるふつうの論理の考え方であって、そういう考え方は、形式論理の中心をなす「矛盾律」を表します。山内の挙げた〈中〉の定義は、これに真っ向から反するものです。ということは、〈あいだ〉(中)というものは、論理として認められないということになるのでしょうか。

これに対する山内の対応は、西洋で成立した「形式論理」とは別に、東洋、特にインドで成立した大乘仏教の伝統に、形式論理とは異なるもう一つの論理がある、という主張です。その東洋的な論理が、「レンマ」と呼ばれるもので、山内は形式論理のような西洋の論理を「ロゴスの論理」、〈中〉を認める東洋的な論理を「レンマ的論理」と呼んで、この二つを区別しています。「いずれでもない」(二重否定)と「いずれでもある」(二重肯定)とが両立するあり方は、「テトラレンマ」(四つのレンマ)として、次のような形に定式化されていま

す。

- I A (肯定)
- II 非A (否定)
- III Aでもなく非Aでもない (二重否定)
- IV Aでもあり非Aでもある (二重肯定)

(拙著 13 頁参照)

このテトラレンマをご覧になって、どう思われるでしょうか。直感的にオカシイというのが、ふつうの反応でしょう。申し上げたとおり、この中のⅢとⅣは、明らかに矛盾しています (ⅠとⅡも、両立せず矛盾しますが、この二つがしばしば並び立つことがあるのは、「ディレンマ」[二つのレンマ]という言い方でよく知られ、認められています)。私たちの感覚にとって、矛盾が受け入れがたいと思われるのは、私たちが「矛盾律」を常識とする世界に生きているからです。形式論理の三法則——あとの二つは、「同一律」と「排中律」。排中律については後述——が正しい、という常識の行き渡った世界に生きていれば、矛盾は認められないというのが、ふつうの感覚になる。当然のことです。

ここで、第三・第四のレンマを認めるか認めないか、が当面の問題です。ⅢとⅣは、それぞれを単独で見ても、二重否定と二重肯定は、それ自体が矛盾そのもの。しかも念の入ったことに、四つのレンマは、それ自体で矛盾するⅢとⅣを両立させるという、二重の矛盾律侵犯が行われているわけです。こんなオカシナ理屈はありません。ですが、これを一つの論理としてうちだしたのは、西洋哲学と東洋哲学のいずれにも通じた山内得立です (ちなみに彼が生まれたのは、奈良県大和高田の浄土真宗の寺で、仏教に早くから馴染む環境でした)。その彼が、ふつうの「哲学者」のように、西洋のロゴス一辺倒ではなく、東洋のレンマが必要だと考えたことには、重大な理由があります。

日本の「哲学」

それは、日本には日本人の「哲学」がなければならない、という考えです。日本 (人) の哲学、と聞いて何を連想されますか。哲学はもともと西洋のもので、日本にはなかった。だから、日本独特の哲学というものはなく、明治に西洋から入ってきた哲学 (philosophy) だけが哲学だ、そう考える人もいるでしょう。ある意味で、それは正しい。江戸時代以前の日本には、西洋で哲学とされているような、厳密な論理形式に則った学問としての哲学は、存在しませんでした。先ほど例に挙げた形式論理の三法則、こういったものはすべて、明治以後に輸入された西洋の哲学をつうじて、日本にもたらされ、大学などでの教育によって、日本人の常識となったものです。そういう次第ですから、日本に哲学はなく、日本人の哲学なんてものは存在しない、そう考える人が大勢いるとしても、無理はありません。

しかし問題は、何をもって「哲学」と考えるかです。この点に関して、山内の弟子筋とも

いえる野田又夫先生（1910—2004）——私が京大に入学した時の主任教授でした——は、哲学の本質を「世界と人生の意味についての理性的反省」と規定されました。そういう意味の哲学なら、それは西洋——古代地中海世界から発展した文明地域——に限らず、ほかの世界にもあります。西洋と並ぶ哲学の伝統地域として、野田先生が挙げられたのは、インド、中国。これら三つの文明世界は、こと哲学に関して、最初は「対等格」であったということ、『哲学の三つの伝統』（岩波文庫、2013年）の中で述べられています。

極東に位置する日本の文化は、近代化の開始以前、もっぱらインド、中国からの輸入に頼っていたという事実は、皆様ご承知のとおりです。ウパニシャッドから仏教までのインド哲学、諸子百家に代表される古代中国の哲学、これらが近代以前に日本人の精神的背骨を形づくってきた哲学です。しかし、それとは異質な西洋伝来の哲学（philosophy）が、明治以後、伝統的な哲学に取って代わる。とはいえ、古くからの東洋的・日本的な哲学と新しい西洋哲学の間に、角逐が起こるのは当然です。近代日本のまともな知識人は、新旧思想の衝突に苦悩しないわけにはいきません。その葛藤の中から、何とか新旧の哲学に折り合いをつけ、日本独自の「哲学」の境地を切り開く人物が登場する——西田幾多郎。西田哲学は、彼自身が打ち込んだ禅仏教の真実である「無」の意味を、西洋哲学の論理形式を用いて表そうとした前人未到の企てでした。

ここで、西田哲学に立ち入ることはしません。日本の「哲学」の立ち位置、西田幾多郎の行跡にふれたのは、その流れの上に、山内得立にとっての課題、東西哲学の〈総合〉が浮上してくるということ、理解していただくためです。西洋の「ロゴスの論理」と東洋の「レンマ的論理」を、いかに結びつけるか。山内のこのテーマを引き継ごうと決心した時点から、〈あいだを開く〉というテーマが、私にとって抜き差しならぬ重さで迫ってきたという次第です。

中の論理

ここで長いカッコを閉じて、本題に戻ります。一見して非論理的なテトラレンマを、山内が提示しようとした理由は何か。それは、西洋哲学のロゴスでは説明できない〈あいだ〉（中）の意味を、東洋の論理で解明するということです。「中間」は、西洋哲学の論理では説明できません——A と非 A のいずれでもないもの（A と非 A の中間）はない、とするのが形式論理の第三則「排中律」です。

なぜ、排中律が存在するのでしょうか。それは、本質の異なる二つのものを区別する「二元論」が、西洋哲学の根本原理になっているからです。ロゴスとは、「分ける働き、区別・弁別する思考」（拙著 5 頁）のこと。聖書に記された神と被造物の関係が物語るように、創造する絶対者（神）と被造物（人間）は、根本的に区別されるべき存在であって、混同することは許されない。古代ギリシア哲学を代表するプラトンの場合でも、イデアと現実世界は根本的に区別され、二つのものが混ざるようなあり方は考えられない。ロゴスに従う以上、本質の異なるものを分ける二元論になるほかないのです。

しかし、私たちの日常生活は、それほど二元論的に営まれているでしょうか。二つのものを区別することはあっても、そのどちらでもない、もしくはどちらでもある、といった中間を認めることが、しばしばあるのではないのでしょうか。例えば、黒と白の中間色である灰色。最初にイメージされるのは、それが黒でもなく白でもない、ということ。それを裏返せば、黒でもあり白でもある、といったあいまいなあり方が、それ自体として注目されたとき、そこに「灰色」という中間的な存在が浮上する。でも最初の時点では、灰色は黒でもなく白でもない、だから黒でもあり白でもある、といったどっちつかずのあり方でしかなかったわけです。これを、先に示したテトラレンマの「Ⅲ Aでもなく非Aでもない（二重否定）」「Ⅳ Aでもあり非Aでもある（二重肯定）」と見比べてください。理屈は同じです。形式論理の排中律では言えない中間の存在をとらえるためには、こういう「非論理的」な定式が、形式論理とは異なる「もう一つの論理」という形で、立てられる必要があったわけです。

山内に「レンマ的論理」を示唆したのは、大乘仏教の祖龍樹（ナーガールジュナ）の『中論』でした。それは、文字どおり「中の論理」を意味します。レンマの論理は、ロゴス的な排中律の向こうを張って、「容中律」と呼ぶことができます。このように、容中律として「中の論理」を確立すること、すなわち〈あいだを開く〉こと、それは西洋哲学の二元論に対して異を唱えるということです。なぜ、何のために、そうする必要があるのでか。二元論のどこに問題があるのか。次にそれを明らかにした上で、ひとまず第Ⅰ部を閉じることにします。

欲望の論理

環境危機に代表される現代世界の荒廃は、〈欲望の論理〉の支配によるものであり、〈欲望の倫理〉の底には、〈あいだを閉ざす〉二元論がある。これが、〈あいだを開く〉必要を私が唱えることの理由です。皆様のお耳にはたぶん馴染みのない、〈欲望の論理〉とは何かを、手短かに説明します（拙著第4章の一部[70-82頁]で、このテーマを論じていますが、三年後に出した『邂逅の論理』では、このテーマをよりクローズアップしています。さらに、最近立ち上げた web のホームページに掲載中のエッセイは、テクノロジーと欲望の関係を追究しています。よろしければ、いちどご覧ください。 <http://kioka-tetsugaku.jp/>)

「欲望」とは、主体が客体である事物を支配・利用しようとするふるまいに伴う心理、およびそのエネルギーを意味します。その基本は、客体が主体から分けられ、主客の完全な分離・対立が成立すること。ですから、欲望の条件は、二元論そのものであると言えます。しかし、単なる主客二元論が、そのまま「欲望」の語が連想させるドギツイ支配のあり方と、イコールではない。欲望的な関係構造が成立するためには、精神の深層に潜む無意識のエネルギー——フロイトがリビドーと名づけたもの——が、主客の関係構造に注ぎ込まれる必要があります。主体が客体を利用しようとする視線の下に、制御しがたい盲目的なエネルギーが現勢化してくる。こうして〈欲望の論理〉の基本体制が整う、と私は考えます。近代世界を特徴づける〈欲望の論理〉成立の二大契機は、①デカルトの近代二元論、②資本主義、この二つです。近代世界において、この二つが結びついたことから、欲望は無増殖のレー

ルを走ることになったと考えられます。私がこの本以後の著作で取り上げているのは、現在の地球環境問題の核心をなす「南北問題」です。簡単に要約すると、南北問題における〈欲望の論理〉は、こういう三段階の展開になります。

- 1) 「北」の先進国が、「南」の未開発国を欲望の対象とする。
- 2) 「北」の支配対象とされた「南」の国々に、主体としての欲望が目覚める。
- 3) かくして全世界を覆う〈欲望のグローバル化〉が成立する。

終わったばかりの COP25 でも、「パリ協定」の実行に向けて、はかばかしい進展が見られなかった主要原因は、申すまでもなく、南北間の利害対立にあります。国際政治上の駆け引きについてはさておき、問題の最深部に欲望の問題があることは明らかです。19 世紀以後、途上国の犠牲の上に産業化の成功を勝ち取った先進国。資本主義的近代のもたらした南北の不平等・格差を是正しないまま、「地球環境を守る」という大義名分を押し付けてくる北側のエゴを、そのまま呑むわけにはゆかない、というのが南の側の言い分です。私はこの際、南北どちらの側に理ないし非があるか、といった議論には与しません。申し上げなければならぬのは、今日の事態を招いた根本に、〈あいだを閉ざす〉二元論の支配が潜むこと、その構造を打ち破るべく、〈あいだを開く〉態度変更が求められるということ、このことにほかなりません。

以上のとおり、二元論は〈あいだを閉ざす〉ことによって、〈欲望の論理〉に道を拓きました。午後のテーマは、「〈あいだを開く〉ために」。そこで、この続きを申し上げます。

II 〈あいだを開く〉ために

はじめに

第 I 部でお話したのは、〈あいだを閉ざす〉近代二元論に資本主義が加わることによって、〈欲望の論理〉が働き、環境危機の破局をもたらしたことの次第です。二元論は〈あいだ〉を認めず、〈あいだを閉ざす〉。これに対して、〈あいだ〉(中)の意義を明らかにして、〈あいだを開く〉ことが、私の学問である風土学の目的になります。ここから、〈あいだを開く〉ためにはどうすればよいか、というテーマに移ります。それを具体的に言えば、〈出会い〉を成立させ、〈縁〉を結ぶということです。

ここまでの話から、なぜ〈あいだを閉ざす〉ことがダメなのか、まだ腑に落ちない、という方もいらっしゃるでしょう。強調したいのは、二元論と〈欲望の論理〉が〈出会い〉を不可能にする、ということです。〈あいだ〉を認めないということは、人と人、人と自然の〈出会い〉を不可能にする。このことを私は、『〈あいだ〉を開く』の三年後に書き上げた『邂逅の論理』(春秋社、2017年)によって、明らかにしました。二作の違いは、〈あいだを開く〉こと、そのことの文字どおりの意味を究明するか、それともそれを〈邂逅〉(出会い)の主題に即して考えるか、というスタンスの相違です。

〈あいだ〉は、もともと「^{あひだ}合処」、「合(会)うところ」を意味します。すなわち、〈出会いの場〉を開くこと、そこに立つことが、〈あいだを開く〉ということです。まず、このことについてお話しします。

〈出会い〉の意味

人の一生は、〈出会い〉の連続です。人生で〈出会い〉を経験しない者はいない。たとえば、「袖振り合うも他生の縁」は仏教由来の格言で、いまここであなたと私が出会ったことは、前世から約束されていた事実である、という考えを表します。宿命論・運命論の響きをもつこの言い回しが意味するのは、縁あってめぐり合ったその相手に、自分なりの責任を果たさなければならない、という倫理です。〈出会い〉を哲学の主題として問題にした唯一の哲学者九鬼周造(1888-1941)は、主著『偶然性の問題』(1935年)の最後に、『浄土論』の一節——「遇うて空しく過ぐる勿れ」——を引いています。よりポピュラーな「一期一会」も、それと同じことを意味します。

〈あいだ〉つまり〈出会いの場〉を開くということは、したがって、その場に立つ二人が、たがいに対して責任を負うような人格的關係を結ぶということです。そのためには、あなたと私の〈あいだ〉が閉ざされることなく、開かれなければなりません。それを閉ざすのが、二元論とそれに由来する〈欲望の論理〉なのです。なぜそうなるのか。デカルトの二元論では、二者 AB (主体-客体、精神-物体、人間-自然、私-汝、etc.) が、完全に別のものとして分断されます。理論上、「中」(あいだ)がない以上、それは当然のことです。だからと

いって私は、二元論が間違っているからそれを棄てよ、というわけではありません。曖昧に混じり合っていたものを、その本質に即して二分する、という二元論の原則は、それ自体、偉大な発明です。それをうちたてることによって、デカルトは人間が自然の奴隷とならずに自然をコントロールできる道を拓き、近代の科学技術を大きく前進させました。しかし二元論は、その反面、人と人、人と自然が出会うための中間的な〈あいだ〉を閉ざし、欲望によるやみくもな開発に歯止めをかけられなくした。その意味で、二元論は両刃の剣だということなのです。

議論をもとに戻します。ABの二者に〈あいだ〉がないということは、AでもなければBでもない、それゆえにABのいずれでもある、というような中間項がない、という事態、先のテトラレンマに反するあり方です。ここで言う「中間」は、何らかの存在ではなく無である、ということを前に申しました。ということは、存在するのはAとBのみ。そこに二元論とのどんな違いがあるのでしょうか。〈あいだ〉は、「存在」ではなく「意味」、ここに決定的な違いがあります。AがBに、BがAに対して、〈縁〉を認めるとは、「私はあなたと同じではない、けれども別々でもない」という関係——『中論』に挙げられる「不一不異」——を認める、ということです。同一でもなく別々でもない、というのはテトラレンマのⅢ（二重否定）に相当します。ご確認ください。

「不一不異」がわかりにくいようなら、たがいに〈似る〉〈似ない〉の関係に置き換えてみてください。二人はどこか似ている。けれども、似ていない点がいっぱいある。〈似る〉〈似ない〉のどちらかではなく、部分的に似て、部分的に似ないのが、二者の関係。まったく同じでもなく、まったく別異でもないから、比較が成り立つ。その意味で、〈似る〉と〈似ない〉は、同じ事実の表裏を表します。ちなみに現在の教育現場では、子ども同士が、たがいの〈似る〉面だけを見てつるみ合い、〈似ない〉者を仲間から排除する（いじめる）、いびつな関係の構図が支配しています。〈あいだ〉が働かない典型例かと思います。

縁を結ぶ

〈あいだを開く〉とは、出会って〈縁を結ぶ〉こと。ここから、その問題に立ち入ります。現代社会は、「無縁社会」と言われるとおり、〈縁を結ぶ〉ことが難しい社会です。ホームレスが行倒れとなり、役所から家族に連絡しようとしても、遺体の引き取り手が見つからず、「無縁仏」扱いとなる。ひどい場合は、家族が遺体の引き取りを拒否する、といった事実まで報道されています。

とはいえ、無縁化や縁切りとは反対に、これまで交渉のなかった相手と〈縁を結ぶ〉取り組みも、社会の各処に広がっています。災害のたびに、被災地に大勢のボランティアが駆けつけるのは、典型的な例と言えます。私が編集した最新著『〈縁〉と〈出会い〉の空間へ』（萌書房、2019年）の中では、東日本大震災を機に、宗派を超えて弱者救済に当たる宗教者たちの実践例が報告されています（「第2章 宗教的ケアの理念と現実」[宮本要太郎]）。

宗教界の取り組みにふれた成り行き上、〈縁を結ぶ〉ということの宗教的意味を論じるこ

とが、自然かもしれません——ただし、〈縁を結ぶ〉ということは、宗教の世界だけでなく、広く社会全体の秩序にかかわる「倫理」の問題です。〈縁を結ぶ〉ためには、二つの仕方（〈あいだを開く〉）が必要である、と私は考えます。拙著「第9章 アナログアと〈形の論理〉」（特に、最後の154頁以下）は、そのことにふれていますが、如何せん、抽象的で難しすぎる。この問題を焦点化した『邂逅の論理』では、二種のあいだを〈水平のあいだ〉と〈垂直のあいだ〉に分け、この二つが連動することで〈縁結び〉が成り立つ、という議論を展開しています。それを紹介しましょう。

異なる信仰共同体 A、B（キリスト教とイスラーム教など、何でもよい）が存在する。AB それぞれの内部には、信者同士の堅い結びつきが存在します。この横のつながりが、〈水平のあいだ〉です。「横」「水平」というのは、信者同士に上下の差別がなく、たがいに平等だからです。人間社会に一般的な上下、優劣の関係が、ここに存在しない理由は、信者一人一人が同じ神を信じている、その信仰のあり方が、基本的に平等だからです。同じ神を信じる彼ら一人一人が、絶対的な神に関係するその関わりが、もう一つの〈垂直のあいだ〉を構成します。絶対者である神とそれを信じる人には、越えられない隔りがある。その隔りにもかかわらず、むしろ隔りのゆえに、人は神に固く結ばれる。これは、二元的に異なる存在を結ぶ縦の絆と考えられます。

二種の〈あいだ〉

では、水平と垂直、二種の〈あいだ〉は、どう関係するのでしょうか。人は、ある神を信じることによって、同じ神を信じる他者と連帯する。その意味で、人間同士の連帯は、信仰の共同性によって保障されます。〈水平のあいだ〉と〈垂直のあいだ〉は、同じ信仰共同体の内部において、たがいに強め合う関係を生み出します。教団・宗派の組織が保たれるのは、この理屈を知って、二種の〈あいだ〉が相互強化されるシステムを開発する指導者がいるからです。

しかし、組織の強化は、単なる内部の問題にとどまるのでしょうか。教団 A が、強い結束力をもってその存在を維持できるためには、それが教団 B、C、D、…とは異なる唯一無二の組織であるゆえんを、アピールしなければなりません。この点に関して、教団 A と教団 B は、たがいに〈似る〉面よりも〈似ない〉面を強調して、自他を差別化する必要に駆られます。先ほど、〈似る〉〈似ない〉の両立が、〈あいだ〉を開く条件であると申し上げた点からすれば、たがいに〈似ない〉ことに固執する A と B の〈あいだ〉は、おのずから閉ざされることになる。これが、現代世界を覆う宗教対立、抗争の原因である、と私は見えています。宗教的であれ世俗的であれ、今日の世界に君臨する閉じた共同社会——代表は、国家——が、たがいの〈あいだ〉を閉ざして対立し合う状況は、それぞれの社会がおのれを他に向けて開くすべを知らない、すなわち、どうすれば〈あいだを開く〉ことができるかが、まったくわかっていない状況を物語っています。

では、どうすればよいのか。「〈あいだ〉を開くために」何をしなければならないのか。ま

た、何をすることができるのか。私の話は、こうして最大の課題に直面します。出会って〈縁を結ぶ〉こと、そうして〈あいだを開く〉こと、これらは同じ一つのことを意味します。それができないという現実が、〈あいだを閉ざす〉ことである。このことも、すでに見たとおりです。これらを確認するだけのことなら、同語反復で終わってしまいます。〈他者との出会い〉を求めるといふだけのことなら、空念仏の類で終わってしまう。それで済ませないために、もう少し具体的な実践の指針を提示しなければならない。私は、それを〈縁の倫理〉という言葉で表します。最新著で論じたこの考えを、ご説明して終わりたいと思います。

縁の倫理

〈縁の倫理〉とは聞きなれない表現である、そう思われるでしょう。私も、他の人がそれを用いた例を知りません。〈縁〉は、仏教の縁起思想に由来する日常語ですから、仏教思想の研究者は、それを研究しています（例えば、三枝充恵『縁起の思想』法蔵館、2005年、は私にとって非常に参考になっています）。とはいえ、西洋哲学・倫理学の研究者が、〈縁〉を主題とする本や論文を書いた事実を、私は知りません。それは当然であって、彼らを取り扱う倫理学には、自他が出会って〈縁〉を結ぶこと、そのことの倫理的意味などというもの、最初から含まれていないからです。〈縁の倫理〉は、西洋哲学ではなく、日本（東洋）の「哲学」でのみ追究できる主題である。そのことを、「責任」(responsibility)を例にとってご説明します。

「責任」とは何か。英語の responsibility は、response (応答) と ability (能力) から成るように、「応答能力」を表します。何ものかがこちらに呼びかけを発したとき、それに応えて何かをする、そういう応接が「責任」の内容だと考えられます。ですから、それは基本的に私と汝の一对一の対面状況を想定します。この場になくて、どこの誰だかわからない相手に対して、責任を果たすということは考えられない。その代り、現に目の前にいて困っているような人に、相手の望む何かをしてあげる。そういう場面が、「責任」の発生する典型的な状況だと言えるでしょう。

西洋の倫理学が扱う「責任」は、現に目の前にいる相手、もしくは現にいないが、いるも同然の相手から発せられる問いかけに、こちらが応じなければならない、そういう局面での倫理を意味します。私の〈縁の倫理〉が考える「責任」は、少なくとも、そういう意味の対面的状況に発生する責任を排除するものではありません。ですから、個人と個人が相対する場面に成立する「責任」が基本です。ですが、〈縁〉というものは、直接目の前にいる相手とだけ結ばれるものではなく、その相手とつながりのある多数の相手と結ばれる関係性を含むものです。つまり、当面する相手を越えて、その背後に広がる他の人々と結ばれるのが、〈縁〉の関係性である、そう考えられます。こういう考え方は、二元論に立脚して、個人的な契約関係に収斂させる西洋近代の個人主義にはありません。そこでは、責任は一对一の関係で閉じられ、それを越えて広がっていく可能性がありません。それとは反対に、〈縁の倫理〉は、この私と縁でつながる可能性をもつあらゆる他者に、現実的にはともかく、潜

在的に責任をもつ可能性を含んでいます。

仏教的な〈縁〉、そのもとになる〈縁起〉の思想は、この世のあらゆる物事が、それ自体で自己完結せず、たがいに関係し合い、依存し合って成り立っているという、「相依相待」^{そうきそうだい}の考えに立っています。別の言い方では、「無自性空」、つまり単独の本質（自性）をもつものは存在せず、すべての事柄が縁起的に関係し合っている、という存在観が大乗仏教にあるわけです——この考えが、「空観」の中心になっています。ピンとこない、とおっしゃる向きには、「おかげさまで…」という挨拶の例を挙げましょう。この言い方は、具体的な出来事、例えば縁談の成立に際して、それに関与した者のはたらき、「おかげ」であるというだけでなく、直接間接にそれにかかわるすべてが順調に運んで好結果を生じた、という判断を物語ります。同じケースで、「ご縁あって…」と言われるのも、意味は同じこと。特定の誰彼のはたらきに感謝して言うのではなく、宇宙全体の関係性から生じた結果を、〈縁〉の事実として受け容れるという思想が、この言い回しを生んでいるのです。

〈縁の倫理〉は、しかしそれを指摘するだけで、何か仕合せな成り行きを生み出す、というような呪文の類ではありません。人間として責任を負う範囲は、いったいどこまでなのか。この反問に対して、現在の私は、「応答可能な範囲まで」という答えしか持ち合わせません。責任ないし応答の範囲は、どれだけ狭くも広くも設定できる。それをどこまで広げることができるのかは、一人一人の自覚次第である。そのことを申し上げて、ひとまず本日の話を結ぶことにさせていただきます。