

「世界の市民」パラダイムの可能性¹⁾

——桃山学院大学の「建学の精神」の解釈と応用——

谷 口 照 三

I. 緒言—「建学の精神」・「教育理念」の位置づけと解釈の必要性—

「新しい時代にふさわしい教育の在り方」は、前世紀の後半から今世紀にかけて模索されているもののなかでも、最優先課題の一つであることには間違いなからう。しかし、それが「新しいぶどう酒は新しい革袋に」²⁾のように捉えられるならば、問題の半分以上のものを見失うことになるであろう。ラインフォールド・ニーバー (Reinhold Niebuhr) が『現代の祈り』で述べたように³⁾、教育改革においても、「変えることのできないものと変えるべきものとを識別する英知」、そして「変えることの出来ないものについてはそれを受け入れる冷静さ」と「変えるべきものについてはそれを変えるだけの勇氣」が必要十分な形で用意されなければならない。教育改革における「英知とは」、「冷静さとは」、さらに「勇氣とは」、とわれわれは問わなければならないし、また問うことができる。

思うに、これまでのあらゆるレベルの教育改革において、「英知」と「冷静さ」および「勇氣」が分断されていたように思われる。このように考えることによって、「冷静さ」が「決断の先送り」へと、また「勇氣」が「蛮勇」へと変換されることの背景をより良く理解することができる。「冷静さ」と「勇氣」を取り戻すことへのプラットホームは、「英知」である。教育改革に係

わる「英知」とは、当然のことながら、「社会における教育の意味と意義」をどのように考え、どのように捉えるかに関するものであろう。それは、いわゆる一定の教育哲学なり、教育理念を想定してよい。

それらは、より一般的なものからより特殊なもの、あるいは共有されるものから教育主体の固有のものまで、またそれらを重層的に考える必要がある。教育哲学や教育理念の最も一般的な表現は、どのようなものであろうか。この点については、以下のようなアルフレッド・ノース・ホワイトヘッド (Alfred North Whitehead) の言葉が参考になろう。「教育全体が目指しているのは唯一の科目なのです。それはいろいろな形で表されていますが、『生きるということ』なのです。この単一な統一体と結びつかないかぎり、・・・代数を与えようが、幾何を教えようが、科学を授けようが、歴史を説こうが何の役にも立たないのです」⁴⁾。われわれは、さらに、このことに重ね合わせて、特殊的な大学教育の一般的な教育理念を考慮する必要がある。それは、これまで、三つの視座から捉えられてきた。つまり、「研究と教育の関係」、「教養教育と専門教育の関係」、そして今日にわかに強調されている「大学と社会の関係」である。これらは、塩野谷祐一が「ドイツの理念」、「イギリスの理念」、「アメリカの理念」と呼んでいる、「三つの理念的な座標軸」である⁵⁾。今日において特徴的な点は、「大学と社会の関係」がいわゆる「産学協同」に見られるような「大学（教育）の社会的実用性」の一方的な強調において解釈され、そのことが「教養教育から専門教育へ、および研究から教育へ」という「視座のシフト」を促進しているという点である。それは、私には、短期的に、かつ短絡的に「生きること」を教育の理念とすることと等値のように思えてならない。「三つの座標軸」やそれらを構成する個々の「二つの座標軸」は、それぞれ排他的ではなく、緊張関係を持ちながらダイナミックなバランスを形成することによって、それは、学生が「生きることの意味」を知り、「生きるための方法・施策」を身につけ、作り出すことができるような教育活動の基盤となる。

このような教育活動の基盤となる各座標軸のバランスをいかに遂行す

るかは、もちろん社会的歴史的状況によって異なる。しかし、にもかかわらず、そこにおいて決定的に重要になってくるのは、教育の主体的組織である各大学の主体的な視座であろう。それは、各大学の「建学の精神」であり「教育理念」である。それらの視座によって、時の社会的歴史的状況が解釈され、また逆に社会的歴史的状況によって「理念」が再解釈されることもあろう。このようなダイナミックなプロセスを通じて、「変えることの出来ないものについてはそれを受け入れる冷静さ」と「変えるべきものについてはそれを変えるだけの勇気」をもたらす「英知」が組織的に培われてくるように思われる。われわれは、今一度、道徳性の涵養にとって「道徳的自由さ」が必須であるように、「理念的自由さ」が教育力（the educational capability）ないし教育応答可能性（the educational responsibility）を高める重要な契機となることを、再認識する必要があるだろう。

しかしながら、上述のように、「建学の精神」や「教育理念」が真に組織的な「英知」となり、「生きること」へと向けられた教育や研究活動が立ちあがってくる「知的枠組み」、またそれらを形成しうる「座標軸」となるためには、大学組織のすべての構成員に「教育理念」が共有されなければならない。それに止まらず、さらに、「教育理念」が広く社会に広報され、人々の共感を得ることが、求められよう。かかる道程は、まず大学組織において各自が「道徳的自由さ」のもとに「建学の精神」や「教育理念」を解釈し、それをめぐる対話が促進されるような「場」の形成から始められなければならない。

本稿は、以上のような趣旨から、特に、最も一般的な教育理念に係わる「生きること」の意味を桃山学院大学の「建学の精神」と「教育理念」を解釈することのなかに見出し、大学教育における「三つの理念的な座標軸」をめぐるバランスの問題への接近を可能とするような、また「生きること」へと向けられた教育や研究活動が立ちあがってくる「知的枠組み」、つまりパラダイムの可能性の展望を意図している。本学の教育理念は、「キリスト教精神」にもとづく「世界の市民」（Citizens of the world）を育成することで

ある。したがって、本稿の最終的な目標は、「世界の市民」パラダイムの可能性を指摘することである。

Ⅱ. 「自由と愛の精神」と「世界の市民」の理念的解釈

桃山学院大学の「建学の精神」は、以下の通りである。「キリスト教精神」に基づいて人格を陶冶し、豊かな教養を体得させ、深い専門学術を研究、教授することにより、世界の市民として広く国際的に活躍しうる人材を養成し、国際社会、世界文化の発展に寄与することを目的とする⁶⁾。「建学の精神」は、言葉通り「精神」であるから、このままでは「理念」にならない。「理念」というものは、行動を導いていくような「効果」を持たなければならない。そのためには、「建学の精神」を「焦点化」していくことが大事である。「焦点化」は経営学の世界では「戦略的」という言葉に結びつく。換言するならば、「建学の精神」を「戦略的な目標」に作り替えていくことが要請される。それが「理念の形成」ということになる。本学においては、「建学の精神」は二つの言葉によって焦点化されている。すなわち、それらは、「キリスト教精神」と「世界の市民」である。従来から、本学ではこの「二つの言葉」で教育の理念を表現してきた。ただ、この結びつきが自覚的になされたかどうかはよくわからないけれど、「建学の精神」は桃山学院大学における風土、文化であり、それらの中で行動形成のためのプラットフォームのような言葉を創っていかなければならない、それが教育理念だ、と考えられたのではないかと推察される。また、「教育理念」は、短くてよいけれど、豊かな、奥深い内容を持った形で表現されなければならない、とも考えられたはずである。

確かに、この「二つの言葉」は大変奥深い言葉になっている。しかし、奥深いだけに、多くの人々にとっては「自分とは関係ないのではないか」と距離を置いてしまう危険性がある。それ故に、教育組織にあっては、構成員が

それぞれの立場から解釈して、自分の行動の基点として吸収していくという意識的な努力を導くような状況が必要であろう。全く同じようなことを、そのまま受け入れる必要はない。表面的な言葉で理念が語られる場合はその様になりがちであり、しかも早く人々に吸収され、その具体化が目に見える形で現れて来る確率が高い。だが、それは非常に浅く、奥が深くない行動になってしまう場合が多い。しかしながら、「キリスト教精神」や「世界の市民」という言葉は、奥が深い故に、なかなか行動に結びつきにくい。その反面、結びつくと多様さが出てくることによって非常に豊かな行動を形成することが出来るのではないかとと思われる。ここに、一人一人が「理念」を解釈していくことの重要性がある。

以下、本学の「建学の精神」と「教育理念」を、それらを案出した人々の「想い」を想像しながらも、自分が生きるという観点から、それらを解釈し、行動に結びつけるための「知的枠組み」構築に関する議論を進めていきたい。これは、論証性を云々するより、自分が生きるという観点から「このように解釈し、それを自分の行動に結びつけるためにこのようなフレーム・ワークを作る」という点に力点を置かざるを得ない。また、それが有効的であるかどうかは「現実の行動に照らし合わせてその都度判断する他はない」と言わざるを得ない。

「キリスト教精神」を一般化し、表現されたものが、「自由と愛の精神」である。そして、その「自由と愛の精神」に基づく「世界の市民」の育成が、本学の「教育理念」である。「建学の精神」を記述するにあたっては、「建学の精神」から「キリスト教精神」へ、そして「キリスト教精神」から「自由と愛の精神」へ、さらに「自由と愛の精神」から「世界の市民」へと段階的に「焦点化」を施し、理念を行為へと導く準備がなされている。「キリスト教精神」だけでは、理念を行為へと結びつけるには弱い。「自由と愛の精神」と「世界の市民」に置き換えると、それらが行動へのプラットフォームになる可能性が拓けてくる。

ただ、ここで多少気になる点は、基盤となる精神の表現において、「自由」

が先に来ていることである。当初、私は以下のような「疑問」を持った。「愛が先に来なければいけないのではないか」、「重要だというものを先に持ってこなければならぬのでは」、「なぜ自由が先にあるのか」、「これはやはり自由を重んじすぎているのではないか」、「愛というのは付けたしではないのか」、と。しかし、程なく、「そうではない」と了解することが出来た。結論的に述べれば、次のようになろう。「自由」が先にあり後に「愛」があるということは、後者が前者を支えていることを意味しているのではないか。「自由」は、やはり、絶対的なものではなく、「愛」によって意味が規定されているという考え方からこの順番になっている、と私は解釈した訳である。「自由」についてまずイメージされるのは、「自発性」ないし「自律性」、および「主体性」であろう。アメリカ的な精神においては、手段であるはずの「自由」が目的化され、絶対化されている傾向が、最近では非常に強く出ている。しかし、我々は、「自由」を手段と位置づけ、「自発性」ないし「自律性」とか「主体性」ということの意味は「愛」ということに結び付けることから豊かになる、との思考方法をとるべきだと考える。

そこで、「愛」についてである。これについていちばん良く理解できそうな例示は、『新約聖書』の「マタイによる福音書」にある「山上の説教」の一節であるゴールデン・ルールではないであろうか⁷⁾。ゴールデン・ルール、すなわち「人にしてもらいたいと思うことは何でも、あなたがたも人にしなさい」に「愛」という言葉の持つ意味が上手く表現されているように思われる。ただ、これが多くの人々に正しく理解されているかどうかは、非常に曖昧で、私は実は危ういのではないかと思っている。この点をさらに敷衍するために、アメリカの哲学者、トム・モリスの説明が参考になる。彼は、キリスト教のゴールデン・ルールとほとんど同じような趣旨で言われている他宗教のゴールデン・ルールを取り上げ、また彼が独自に考案した「擬似ゴールデン・ルール」とキリスト教のそれを比較検討している⁸⁾。彼によれば、キリスト教のゴールデン・ルールとそれ以外の6つの宗教のそれらは、意外なほどほぼ同じことを表現している⁹⁾。何故ここまで似たのか、大変興味ある

ことである。逆に、そのことが、ゴールデン・ルールというのは本当に意味があるのだと感じさせてくれると同時に、キリスト教のそれが持っている重要な特徴を際立たせてくれる。それは、「否定形ではない」という点である。否定形での表現は、行動を束縛し、枠の中に押し込める効果がある。肯定型のそれは、行動の世界を拡げる効果を持ち、未来志向である。世界を常にダイナミックに拡げて行くあり方を示しているということで、今日のビジネス・エシックスの世界でも、否定形で表現されている「古いビジネス・エシックス」から、肯定的な表現方法、さらにより良いことを推進する表現方法の「新しいビジネス・エシックス」への転換がある。このようなことは、世界は常に変わり、動いており、そこでは常に新しさへの遭遇があるということが前提になっている。このように考えると、「キリスト教のゴールデン・ルールは今の新しい状況にも適合可能な原理になっている」、ということへの確信が深まってくるのではなからうか。

大事なことは、ゴールデン・ルールを正しく解釈し、それを行動の中に具体的に現すことであろう。それができれば良いのであるが、この「解釈」がその様になかなか上手く行かない。トム・モリスは、その根本的な原因として「三つの誤解」を指摘し、それらにラベルを貼り、説明している¹⁰⁾。まず第一のそれは「他人が己に為したがっていることを他人に為せ」というものである。これはキリスト教のゴールデン・ルールによく似ているのであるが、異なる。その様に言っていない。モリスは、これを「報復律」と言っている。相手がやったから自分もやり返す、という行動原理である。これは、ゴールデン・ルールが示唆しているものとは全く違う。それは、「愛」を表現していない。二つ目は「相手がこちらに何かするより先に相手にしてやれ」というものである。前半部分を曖昧にし「相手にしてやれ」ということだけ強調して受けとめるとゴールデン・ルールと取り違えることもあるが、モリスはこれを全く正反対の「先制攻撃原則」と言っている。ビジネスの世界では競争状況の中で先手を打つことが重視されているが、応用されている原理はまさにこれであろう。それは、キリスト教のゴールデン・ルールとは全く違う。

「相手がしてもらいたいと思っていることを相手にしてやれ」という三番目のものが、最もゴールデン・ルールと同一のものと捉えられやすい。これには「一般服従律」というレッテルが貼られているが、これは相手を甘やかすことを奨励しており、また逆に自主性を放棄し、自己を無責任な状況におくことに繋がる。これもやはりゴールデン・ルールとは全く異なる。これらと明確に区別し、ゴールデン・ルールを「自分が相手の立場にいと仮定して、その立場でしてもらいたいと自分が思うようなやり方で、相手に接する」というように正しく解釈すれば、「私たちの想像力を刺激する」、とトム・モリスは言う。このように正しく解釈されたゴールデン・ルールに従うためには、まさに相手に応答しうるように共感を生むような想像力、イメージネーションを発揮することが必要であろう。自分が経験したことの無いことも、イメージネーションを発揮し、「経験」する。これは疑似体験というより、相手に対する思いやりの気持ちを持ち、相手の「立場」を洞察する能力が必要となってくる、ということであろう。

上述の点を「自由」と結合して考えると、「キリスト教精神」の狙っていることがおよそ見えてくるのではないかと思われる。前述したように、このような「愛」の解釈をベースにしながら「自由」を意味づけて行くようなやり方で結合していくと、およそそのところではあるが、「キリスト教精神」の意味するところ、またそれを目標化したものを私ならこう表現する。「他者やモノ、および自然を含めた環境に対し配慮や気配り、つまりケアを働かせて、それらのニーズ、つまり欠乏感や必要性を洞察し、それらに積極的に応答することのできる人を養成する」と。これを標語化していくと、「感受性と応答能力の豊かさ」となるのではないか。

実は、このことは、私が専攻しているマネジメントに関係がある。私は、現代のマネジメントをどちらかと言えば批判的に見ているが、その最も批判すべき、また無視できないところは、「ニーズ (needs) に応答する」という点に係わりがある。マネジメント、つまり「事業を経営する」ということは、まさにそういうことなのであるが、本当にニーズの意味を推し量って、

そしてニーズに応答しているかということ、実態はどうもそうではなく、言葉で言っていないながら、その言葉を自己の都合の良いように駆使しているところがある。ニーズと欲求(wants)を混同することはその最たるところであるが、「ニーズに応答すること」とは「欲求を創り出すことでもある」ということへの自覚に欠ける場合が多い。「ニーズ」について考える場合、「何か欠けている、あるいは何か必要なのだが、その何かがはっきりしない」状況をまず想定しておく必要がある。ニーズは本質的に「推測されるもの」である。従って、ニーズを「推測し」、「これが貴方にとって欠けていた、あるいは必要なものではないですか」と「情報」が提供され、そしてそれを受ける方が「私が何か欠けている、あるいは必要だと思っていた『何か』はこれだ」と「何か」という対象が確定された時、「欲求」が生まれる。しかし、現実には、ニーズを真摯に推測することよりも、「利益になりそうなモノ」や「自分が売りたいモノ」に関する「情報」を一方向的に流し、「欲求の創造」に忙しくしている。しかも、それを「ニーズに合わせて」と厚顔である。

従来から、私は、「ニーズに応答する」ということの意味を真摯に問い直していくことを提唱している¹¹⁾が、このことを自分自身考えているうちに、実はこれまで述べてきたような「キリスト教精神」のコアである「自由と愛」にたどり着いた訳である。けっして、最初から「桃山学院大学の建学精神」が「私の理解すべき対象」ではなかった。そうではなく、逆に「私の関心」から歩み始めたのであるが、途中で「幸運な出会い」があった。今一つの「幸運な出会い」も指摘しておかなければならない。それは、ノンプロフィット・オーガナイゼーション、つまりNPOやボランティア組織で活躍している人々の「言葉」との出会いである。「自分たちは人々の『想い』に気づき、それを『かたち』にしていくことが大切だと思っている」。この言葉は、その背後に、その人達の活動が単なる援助ないし支援ではなく、「想い」を持っている人々と対等な関係で「同じ時」を共に生きているということ、そしてそのことに対するNPO等の人々の自覚と自負、といったものを感じさせてくれた。非常にシンプルな言葉であるが、それは「ニーズに応答する」ことの

本質を言い表しており、またその活動が「深遠で絶えることのない泉」のような特徴を帯びていることをイメージさせてくれる力を持っている。この「心の構え」は、実に見事である。これは、まさに「マネジメントの基本」と言ってよい。また、この人達は直接意識はしていないと思われるが、「キリスト教精神」を端的に表現していると言ってよい。このように考えることができるならば、「キリスト教精神」を宗教の世界に閉じこめることなく、日常の生活において足場となりうるように一般化できるのではないか、と思えてならない。

一方、「世界の市民」をどう解釈するか。この点については、二つの特性から解釈することが可能だと思う。第一の特性は、「空間的にも、時間的にも離れた人々に、近くにいる身近な人と同様に接すること」であろう。これは、「ゴールデン・ルールを反映する」という視点から解釈すると、この様になるのではないかと思われる。またそれは、「ゴールデン・ルールを具現化するためのノウハウの一つ」と言ってよいのではないか。「世界の」ということで通常は地理的にイメージするわけであるが、「建学の精神」で述べられている「世界の」はおそらくそれを超えたところの意味内容を示していると思われる。それを推し量って行くと、こういう風に表現できるのではないかと思うのである。そして、「世界の市民」の第二の特性は、以下のように表現できる。「違いを認めた上で、共通の課題を見出し、それを達成するために、他者と協力して働くこと。そして、それを通して他者と共に自己もより高められていくことに確信を持つこと」。これは、第一の特性を発揮するための「方法論」とでも言ってよいのではとと思っている。いろいろな違いを持った人たちの中でパートナーシップを形成し、社会的に意味あることを実現して行こうという、またその様な協働を通してこそ自己の発展があるのだ、そういう指向性が「世界の市民」には含まれているのではなからうか。「世界の市民」で狙っていることは、この様な二つの特性を持つ人材の養成である、と言ってよい。

この点については、もう少し具体的なイメージを探った方がよいかもしれ

ない。実は、私は、2003年の夏から2004年の秋まで約一年間、在外研修でイギリスに滞在する機会を得た。そこで感じたことが参考になる。その約一年間の生活で私が大変興味を持った出来事は、「人間と企業と社会の新たな繋がり」の創出と私が呼んでいるヨーロッパにおける「新しい試み」である¹²⁾。この経験から感得したことを結論的に言うと、日本はアメリカよりはヨーロッパを向かなければいけない、ということである。特に今のイギリスはなかなか面白い。イギリスはアメリカ的だと言うけれど、やはりヨーロッパ的なものを持っている。なかなかバランス感覚がよい。悪い面が指摘されることもあるが、良いところももう少し観なくてはならない。イギリスも含め、今、ヨーロッパで注目を浴びている言葉に、ソーシアル・インクルージョン (social inclusion) やインクルーシブ・ソサエティー (inclusive society) がある。インクルージョンは「包み込むこと」という意味である。全ての人々が健康的で文化的な生活を送ることが出来るように、人々を差別等を含め、より広い意味での社会的排除 (social exclusion) を「排除」し、孤立や孤独から救い、社会の構成員として包み込み、コミュニティの力を強化しようということを社会目標化した動きが、ソーシアル・インクルージョンである。インクルーシブ・ソサエティーとは、「異なる存在と多様な文化が共生することを幸福とを感じる社会」のことで、このような社会の創造のために人々の協働を促進しようとの動きが、今、ヨーロッパでゆっくりであるが力強く動いている¹³⁾。アメリカもNPO活動が盛んでこのような雰囲気を持っているようであるが、少し違うように思う。社会として、国として共通の目標を掲げて市民的で公共的なパートナーシップを実践していこうという雰囲気は、アメリカにはまだない。アメリカでは、なによりも「自由」が強調される。むしろ、「共通の目標」を創ることの弊害が問題にされる。人々の「生き方」は非常に多様だからそれに触れない方がよい、と考える。それよりも、人々が自由に生きられる様に、「自由の拡大」に繋がる「選択肢の整備」が大事である、という文脈で「自由」が強調されているように思う¹⁴⁾。そこでは、どちらかと言えば、手段としての「自由」が「目的化」している。しかし、「自

由の条件」として「選択肢の整備」がなされればなされるほど、逆に結果に対する「自己責任」が問われることになる。結局、自由な社会の、自由な行動の結果の諸問題は、その多くが人々の「自己責任」に還元される、と言っても過言ではない。そこでは、余りにも「責任のあり方」が「自己責任」一本に収斂しているような気がする。自己責任も大事であるが、それを超えるプラスアルファの責任のあり方もあってもよいのではなかろうか。ヨーロッパの動向は、それを示唆しているように思う。ヨーロッパは、そのための基盤としてパートナーシップ文化の醸成に力を入れている。このような「新しい責任のあり方」を、つまりソーシャル・インクルージョンを創り出すような機会への積極的な応答が出来、インクルーシブ・ソサエティー形成に貢献しうるように応答可能性を高めていくことを実践する人、このような人を「世界の市民」と呼んでよいのではないか。したがって、よく言われることであるが、英語が出来、いわゆる「世界」を舞台に活躍できる人が必ずしも「世界の市民」ではない。われわれとしては、より深みのあるものとして、また「自由と愛の精神」に基礎付けられたものとして正しく「世界の市民」を解釈・了解していく必要がある。前学長の村田晴夫が『「世界市民」としての自覚は世界の平和ということを自覚するときに鮮明になる』¹⁵⁾と述べたことの真意は、ここにあると思われる。

Ⅲ. 「世界の市民」の教育目標化への解釈

さて、「自由と愛の精神」と「世界の市民」を以上のように解釈・了解したわけであるが、次になすべきことはそれらの特性を身に付けるための「諸要素」を析出することでなければならない。それらは、われわれが学び養っていかなければならない直接の「目標」となるものであろう。「キリスト教精神・自由と愛の精神」からは、すでに述べたが、「感受性」と「応答能力」という概念を引っ張り出すことが出来る。「世界の市民」の二つの特性は、少な

くとも「相互依存・相互連結に対する感覚」, 「可能性に関する相互承認の感覚」, 「協働の心」, 「自己超越の心」の諸要素から構成されるものと推察できよう。「相互依存・相互連結」が大事だという感覚を持っている人は、当然その基盤としてお互いの可能性を承認していくはずである。自分の可能性だけを認めて、他人の可能性を認めないということでは、「相互依存・相互連結に対する感覚」は非常に屈折したものとなる。「可能性に対する相互依存の感覚」が重要なポイントになって来なければならない。それらの二つの感覚から「協働の心」が生まれてくるのである。さらに、その心を永続化し、ダイナミックに働かせていくためには、「自己超越の心」が不可欠である。自分を超えていくということ、これがなければ「相互依存・相互連結に対する感覚」, 「可能性に関する相互承認の感覚」が生き生きしてこない。また、「協働の心」も衰退していく。このように、「世界の市民」が「理念」として内包している内容を言葉として引き出してみると、われわれにとって「行動の基盤」となりうる重要な概念をすくい取ることが出来る。以上の「世界の市民」の二つの特性を構成する諸要素と「キリスト教精神・自由と愛の精神」の「感受性」と「応答能力」は、お互いにサポートする関係にある。「感受性」と「応答能力」を豊かにするためには、「相互依存・相互連結に対する感覚」, 「可能性に関する相互承認の感覚」, 「協働の心」, 「自己超越の心」が備わっていなければならない。また、後者の感覚や心は、やはり「感受性」や「応答能力」の豊かさに裏付けられなければならない、維持することが出来ない。それらの間には相互促進関係があることは、確かである。

以上の諸要素は、「キリスト教精神・自由と愛の精神」に基づく「世界の市民」に欠かせざる「才能」であると思われる。しかし、要請されるそれらの「有り様」は、「世界」の情勢や歴史的動向によって変わってくるに違いない。そこで、いま少し、現代社会の変容との関係で、これらの「才能の有り様の変化」について述べておきたいと思う。今ここで「現代社会の変容」として取り上げなければならないのは、「ニーズの一様性から多様性へ」である。現在は、ニーズが非常に多様化していると言われている。かつては、

ニーズを欲求とほぼ同じように考えてよいほど、欠けているモノが誰にでも一様に明らかで、何が充足されなければならないかが人々のなかに固定されていた。しかし、今日では、ニーズが多様化するとともに、実は何が欠けているのが自分でも判然としない度合いが高まっているように感じる。ニーズが多様化するという事は、反面、それが曖昧になりつつあるということでもある。それ故に、自己のみならず他者のニーズの推測は困難さを増し、また誤る可能性も拡大していくものと思われる。それを緩和するためには、人々との交わりのなかで、又は人々との協働を通じてニーズを実感することがとても大事になるのではないか。このような状況の変化は、先ほど述べた「才能の有様の変化」へと導くはずである。「感受性」については、「深み」とともに「広がり」が必要になろう。ニーズが一様であったときは、非常に特定のところで、深さのみが求められた。一方、「応答能力」は、「強さと柔軟さ」が求められる。それは、実現力が要請されるとともに、「ニーズの推測」に「誤り」があるかもしれないことから「修正」の可能性を否定できないからである。かつては、ニーズが一様であったために、「強さ」のみが求められ、「柔軟性」は必要なかった。「世界の市民」に関する「才能」のうちで「相互依存・相互連結に対する感覚」、「可能性に関する相互承認の感覚」、「協働の心」は、「協働」を予想させる。また、「自己超越の心」は「競争」と深く関わる。社会のなかで生活する際、「協働」と「競争」は非常に重要で、不可欠である。しかし、ここで言う「自己超越の心」に係わる「競争」は、通常言われているそれではない。それは、古代ヒンドゥー教の諺であるが、「他人に優越することは、少なくとも尊くない。真の尊さは、以前の自分に勝ることである。」¹⁶⁾ ということのなかに言い表わされている「競争」である。それは、「他人に優越すること」ではなく、過去の自分と今の自分、現在の自分と未来の自分の間での問題である。この意味での競争を「垂直的な競争」、他人との競争、通常の意味でのそれを「水平的競争」と、私は呼びたい。これまで強調されている競争は、「水平的競争」である。他人と自己との競争、ある組織と他の組織の競争、そういうことが、今日まで強調されてきた。そ

ここでは、「協働」に関しての理解は「水平的競争」の手段としての意味に力点が置かれ、その固有の意味が薄められていたと考えられる。それ故に、逆に20世紀末から21世紀にかけて「協働」がクローズアップされてきた、と見ることが出来る。そして、今は、自己を超えていく「垂直的競争」が「協働」を促進したり、その質を高めていく、ということへの確信が人々の間に浸透しつつあるのではないかと思われる。また、「協働」や「垂直的競争」は「感受性」や「応答能力」を豊かにしてくれることも、忘れることは出来ない。この様な意味での「協働」や「垂直的競争」に関心が集まるのも、「ニーズの一様性から多様性への変化」や「ニーズの不確定性、曖昧性」と無関係ではなかろう。これらへの応答には、「垂直的競争」に基づいた「協働」が不可欠である。しかも、それは「深さ」とともに「広がり」を持ったものでなければならない。現在、多様なNPO活動が活発化しており、またNPOと企業などの異質なセクター間のパートナーシップが進展していることは、そのようなことの現れではないであろうか。

IV. 「世界の市民」と「新しい責任のあり方」

以上、本学の「建学精神」と「教育理念」に関して私なりの「解釈」をしてきたが、それが深まれば深まるほど、私は「新しい責任」をイメージせざるを得ない。それは、「与えられた役割の遂行」でイメージされる「責務」とか「行為の結果に対する責任」ではなく、英語で表現されている、言葉通りの「応答可能性」という、より積極的なものである。結局、本学の教育理念である「『キリスト教精神』に基づく『世界の市民』の育成」とは、このような「新しい責任」を自ら、また「協働」を通して感得し、遂行することが出来る人材の養成ということではないかと、私には思われる。そこで、最後に、「世界の市民」を21世紀の行為主体のための新しい哲学的基礎とも言うべき「新しい責任の考え方」との関連で、考察したいと思う。

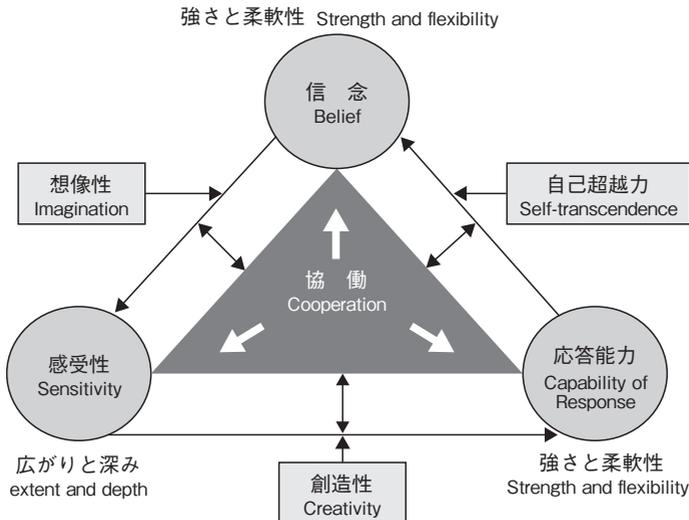
まず、「行為主体」という概念について言及しておこう。それは、端的に言って、以下のような「現実的存在」、アクチュアル・エンティティ (actual entity) を意味している。このアクチュアル・エンティティは、哲学者のアルフレッド・ノース・ホワイトヘッドが主著『過程と実在』(Process and Reality) のなかで、「世界を構成する最も根本的な要素」という意味で使用した言葉である¹⁷⁾。それは、分かりやすく言えば、厳密には同じとは言えないが、「システム」と言ってよいかもしいない。ただ、その場合、「自己創造的被造物」(self-creating creature) としての特性を付加しておくことが必要であろう。ホワイトヘッドは、あらゆるものが「アクチュアル・エンティティ」として存在すると言っており、従って、人間も、組織も「アクチュアル・エンティティ」と受けとめている訳である。「行為主体」は哲学者西田幾多郎の言葉であるが、ここでは「アクチュアル・エンティティ」としての人間や組織として捉えておきたいと思う。「アクチュアル・エンティティ」は、経験しつつある主体であると同時に、その経験の自己超越体である。ホワイトヘッドは、「主体」という言葉は常に「自己超越的主体」(subject superject) の短縮形として解釈すべきだ、と言っている。西田的な表現で言えば、「行為主体」は「客体的側面と主体的側面の主体的統一である」、と言える¹⁸⁾。それは時間と共に変わっていく。生成(becoming)から存在(being)へ、また存在から新しい生成へ、というダイナミックなプロセスのなかに在る。それが「主体のあり方」である。

そのように「主体」というものを考えるならば、この「主体のあり方」がここで言おうとしている「新しい責任のあり方」に係わってくる。より正確に言うと、われわれは新しい意味での責任を遂行していく存在を「行為主体」として受けとめていく必要があるのではないかと思われる。ここでは紙幅の制約もあり、これまで「キリスト教精神」と「世界の市民」を解釈するためにそこから引き出してきた諸概念を整理することにより、「新しい責任の考え方」を図式的に、結論的に述べたいと思う。

この図式は、「キリスト教精神」から引き出した「感受性」と「応答能力」、

「世界の市民」に関連する「相互依存・相互連結に対する感覚」, 「可能性に関する相互承認の感覚」, 「協働の心」から生まれる「協働」, そしてやはり「世界の市民」の才能のひとつである（「自己超越の心」を言い換えた）「自己超越力」, さらにそれらに「信念」, 「想像力(imagination)」, 「創造力(creativity)」を加えた諸概念から構成される。「感受性」と「応答能力」は、何らかの「信念」を前提にしているし、また「協働」はそれを支えたり、それらから影響を受ける、と一般的には考えられる。そこで、図のように、「信念」, 「感受性」, 「応答能力」を結ぶ三角形を作り、その中にコアとして「協働」を置いた図を描いた。「信念」から「感受性」へ、「感受性」から「応答能力」へ、そして「応答能力」から「信念」へ、という三つのプロセスと、それらの基盤である「協働」とそれらの相互関係を描いたのが、その図である。第一が「人々の思いに気付くプロセス」、第二が「気付いたものを形にしていくプロセス」、そして第三が「形にしたものが気付いたことを正確に反映している

図 応答可能性（責任）の考え方（The Conception of Responsibility）



出典：谷口照三稿「経営倫理教育の基調」（『環太平洋圏経営研究』第5号，2004年2月）の第4図を一部修正・加筆し，作成。

かどうか、また信念に応じた感受性が実現されているかどうか、さらには信念を堅持すべきか、あるいは修正すべきかどうかを批判的に検討するプロセス」である。第一のプロセスを動かすには、「想像力」・「イマジネーション」が重要なポイントになる。「感受性の豊かさ」は「イマジネーションの豊かさ」に依存する、と考えられるからである。また、「感受性」から「応答能力」への流れの契機となるのが、「創造力」、「クリエイティビティ」である。この質が「応答能力」の程度を決定付ける。そして第三のプロセス、「応答能力」から「信念」へのそれには、これまでのプロセスを批判・評価し、信念を堅持すべきか修正すべきかの判断作用が働かなければならない。すなわち、ここでは、「自己超越力」、「自己批判力」あるいは「垂直的競争力」が必要になる。ホワイトヘッドは、このように「信念」を批判することを「哲学する」と言っている¹⁹⁾。この「哲学する」プロセスは、次なる、より高次の「信念」から「感受性」へのプロセスへの橋渡し、つまりスパイラル・アップの役割を担う。

この図式は、「責任」・「リスポンシビリティ」の三つの局面と「リスポンシビリティ・スパイラル」を表現したものである。「責任」の三つの局面とは、第一に「想像的に何かを感受することによって意味を満たすこと」、第二に「創造的に何かを創り出すことによって意味を満たすこと」、そして最後に「自己超越的に自己を批判および評価し、信念に対して一定の態度を再形成することによって意味を満たすこと」である。これは、「信念に対する責任」(doxastic responsibility)と言ってよい²⁰⁾。最初の二つの「意味を満たすこと」は、心理学者のV・E・フランクルが「生きる意味」を探求する際用いた表現を参考にした。彼は、「生きる意味」はこのような二つの「意味を満たすこと」のバランスの中にある、と言っている²¹⁾。私は、さらに、第三番目の「意味を満たすこと」を加えないと本当の「生きる意味」が出てこないのではないかと問うてみた。私は、これらの三つの「意味を満たすこと」のバランスを取っていくことは、実は行為主体のあり方そのものを現しているのではないかと、また広い意味での「応答可能性」という「新しい責任」を果た

していくことになるのではないか、と思うのである。その際注意すべきは、先ほど指摘したように、そのプロセスはスパイラル・アップしたそれである、ということである。私は、このプロセスを「リスペンシビリティ・スパイラル」(responsibility spiral)と呼んでいる²²⁾が、行為主体的存在の特性はこの「リスペンシビリティ・スパイラルを生きている」ことにあると言ってよいのではないかと考えている。つまり、フランクルが述べている「想像的に何かを感受することによって意味を満たすこと」と「創造的に何かを創り出すことによって意味を満たすこと」のバランスは、「自己超越的に自己を批判および評価し、信念に対して一定の態度を再形成することによって意味を満たすこと」を契機とした「リスペンシビリティ・スパイラル」のなかで志向される、と言えよう。そして、「生きる意味」の探求は、かかる「リスペンシビリティ・スパイラルを生きることの習慣化」の方向以外にあり得ないように思われる。

以上の考えかたが正しいとするならば、「キリスト教精神」に基づいた「世界の市民」という教育理念の狙いは、「リスペンシビリティ・スパイラルを生きる」ことを「生き生きとした形で」習慣化するという、と了解し得るように思う。と同時に、われわれとしては、各自が「自己のリスペンシビリティ・スパイラルを生きる」ことへの「構え」を自覚的に用意する必要があるのではないかと、附言しておかなければならない。これを最近のヨーロッパでのシチズンシップに関する新しい議論に基づいて表現するならば、以下のようにまとめることができる。大学組織としては、理念に基づき、「権利の単なる受動的な保持者としてでなく、個人として自立し、しかも社会の多様な次元で集合的に行動する実践的な行為者としての市民の存在」を意味する「行動的シチズンシップ」(active citizenship)²³⁾の発展を促し、われわれ個人としては、「民主主義的市民社会の構成員であることを自覚的に認識し、民主主義の基本的価値を体得した自律的な行動的市民[active citizens]として、社会での諸活動に積極的に参加しながら自己発達を遂げていく」²⁴⁾ことを志向することが望まれる。

V. 結言—「世界の市民」パラダイムの可能性—

本稿において、桃山学院大学の「建学の精神」や「教育理念」が真に組織的な「英知」となり、「生きること」へと向けられた教育や研究活動が立ちあがってくる「知的枠組み」となることを願い、「自由と愛の精神にもとづく世界の市民」の意味内容を解釈してきた。

「生きること」とは、「応答可能性を拓くこと」である。「応答可能性を拓くこと」とは、「信念に対する責任」を契機とする「リスボンシビリティ・スパイラルを生きることを習慣化すること」である。このような「習慣化」を促進する契機となるのは、「協働」、つまり共に働いていく仕組みやパートナーシップ等についての理解と実践である。したがって、「世界の市民」とは、これらの結合を可能とする存在である。ここで、「世界の」は、『新約聖書』の「ヨハネの福音書」で述べられている「世の一人ひとり愛する」という文脈²⁵⁾ でなければならないことを、再確認する必要がある。また、「世界の市民」とは、「行動的シティズンシップを体得した行動的市民」²⁶⁾ の意味において了解する必要があるだろう。

桃山学院大学にとって、「世界の市民」が上述のような意味において了解され、かつ共有されるならば、大学教育の一般的理念とされる「研究と教育の関係」、「教養教育と専門教育の関係」、そして「大学と社会の関係」という「三つの理念的な座標軸」をめぐるバランスの問題に対して一定の立場が形成され、「生きること」へと向けられた教育や研究活動を立ちあげる「知的枠組み」、つまりパラダイムの可能性が拓けてくる。そのためには、学生のみでなく教職員も含めた全ての構成員各自が「リスボンシビリティ・スパイラルを生きること」を習慣化し得るような環境整備が、大学全体として如何に可能か、まず何よりも、この点が課題として問われなければならない、大学、および全ての構成員が「リスボンシビリティ・スパイラルを生きることの習慣化」を共有し、「各自のリスボンシビリティ・スパイラルを生きる」

ならば、「異なる存在とか多様な文化が共生することを幸福と感ずる社会」、つまり「インクルーシブ・ソサエティー」のような「生きられる社会」の形成に貢献している、と言ってよい。

しかしながら、「リスポンシビリティ・スパイラルを生きる」ことは、常に課題性の下にあり、決して予定された到達点がある訳でない、という点に留意しなければならない。それは未完のプログラムである、との自覚が必要である。したがって、「世界の市民」パラダイムの可能性を本格的に拓いていくためには、「変えることのできないものと変えるべきものとを識別する英知」、そして「変えることの出来ないものについてはそれを受け入れる冷静さ」と「変えるべきものについてはそれを変えるだけの勇気」をもって、パラダイムそのものを再構築していくことが肝要である。

注

- 1) 本稿は、2000年7月19日の桃山学院大学経営学部夏期拡大研修教授会での「Faculty Developmentの理念—桃山学院大学の建学の精神と教育理念—」と2005年6月7日の桃山学院大学チャペルアワーでの「桃山学院大学の建学精神と教育理念」の筆者の二つの報告を基礎としている。
- 2) 「マタイによる福音書9：17」『新約聖書』（日本国際ギデオン協会版）。
- 3) R・H・ニーバー、「祈祷〈桃山学院のため〉（『現代の祈り』）」『桃山学院大学卒業証書・学位記授与式』。
- 4) A・N・ホワイトヘッド著、久保田信之訳『ホワイトヘッド教育論』法政大学出版局、1972年。10頁。
- 5) 有馬朗人、太田時男、塩野谷祐一編集『国立大学ルネサンス—生まれ変わる「知」の拠点—』同文書院、1993年。16～23頁。参照。
- 6) 「学則」『桃山学院大学学規定集』。1351頁。
- 7) 「マタイによる福音書7：12」『新約聖書』（日本国際ギデオン協会版）。
- 8) See, Morris, Tom, *If Aristotle Ran General Motors: The New Soul of Business*, Henry Holt, 1997. pp.146-148. トム・モリス著、沢崎冬日訳『アリスト

テレスがGMを経営したら—新しいビジネス・マインドの探求—』ダイヤモンド社、1998年。166～168頁。参照。本書は、極めて興味深い、哲学的、倫理的な内容のものである。アリストテレスは、周知のように、哲学の論理性と倫理性を統合した初めての人である。GMは、世界的に注目されている大きな企業の一つであり、良い意味でも悪い意味でも世界を代表する会社の名前である。本書は、「アリストテレス」は倫理学を、「GM」はビジネスを象徴し、それらをテーマにしている。従って、この本は「本格的なビジネス・エシックス」について考えてみようとするものだ、と言ってよい。今、ビジネス・エシックスに関する書籍が色々出ているが、それらのほとんどは「本物」にたどり着いていない。周辺をうろろうしているのが現状であるとの思いから、このようなテーマを付けたのではないかと推察される。本書は、ビジネス・エシックスの書であるが、大学組織の「教育理念」を考える際、参考になる。

9) See, Ditto.同上。参照。以下、参考のため、他の6つの宗教のゴールデン・ルールを載せておこう。

儒教「己の欲せざる所を人に施すなかれ。」

仏教「自分自身が望む幸福を他人のために求めよ。自分を苦しめるような苦痛を他人に与えるな。」

ヒンドゥー教「あなたの義務は一つだけである。もし自分がされたら苦痛に感じることを他人にするな。」

ユダヤ教「自分にとって苦痛となることを同胞に為してはならない。」

イスラム教「汝らの一人として、己が好まぬ扱いを同胞にしてはならない。自分のために喜ぶことを同胞にとっても喜ばなければ信者とは言えない。」

道教「隣人の得を自分の得と思え。隣人の損を自分の損と思え。」

10) See, Ditto.同上。参照。

11) この点については、以下の文献を参照されたい。谷口照三稿「21世紀に不可欠な習性について」、経営倫理実践研究センター『経営倫理』No.18,白桃書房, 2001年3月。谷口照三稿「公益と私益の相互媒介性—その理論的基礎付けと現

- 実化への視座—『環太平洋圏経営研究』（桃山学院大学）第4号，2003年3月。
谷口照三稿「経営倫理教育の基調—そのプロセスとリズム—」『環太平洋圏経営研究』（桃山学院大学）第5号，2004年2月。
- 12) この点に関しては，監査役協会関西支部での講演会（2005年3月11日）で，「最近の英国社会事情—人間と企業と社会の新たな繋がりへの創出への試み—」のタイトルの下に講演している。
- 13) この点に関しては，以下の文献を参照されたい。「アートとソーシャル・インクルージョン—アジアフォーラム—（2004年;パンフレット）」（主催財団法人たんぼの家）。塚本一郎，古川俊一，雨宮孝子編著『NPOと新しい社会デザイン』同文館出版，2004年。www.socialinclusionunit.gov.uk。
- 14) 佐伯啓思著『自由とは』講談社現代新書，2004年。参照。
- 15) 村田晴夫稿「世界の平和そして愛—「世界の市民」に向けて（8）」『アンデレクロス』（桃山学院大学広報）第112号，2003年12月。
- 16) Morris, Tom, *If Aristotle Ran General Motors: The New Soul of Business*, p.55. トム・モリス著，沢崎冬日訳『アリストテレスがGMを経営したら』，65頁。
- 17) See, Whitehead, A.N., *Process and Reality*, The Macmillan Company, 1929. A・N・ホワイトヘッド著，平林康之訳『過程と実在（I），（2）』みすず書房，1983年。参照。
- 18) 西田幾多郎著『西田幾多郎全集第八巻』岩波書店，1948年。参照。
- 19) A・N・ホワイトヘッド著，藤川吉美，市川三郎訳『理性の機能・象徴作用』松籟社，1981年。174頁。
- 20) See, Montmarquet, James A., *Epistemic Virtue and Doxastic Responsibility*, Rowman & Littlefield, 1993.
- 21) ヴィクトール・E・フランクル著，諸富祥彦監訳『〈生きる意味〉を求めて』春秋社，1999年。119～120頁。参照。この点は，「決定論と自由論の問題」および「自由と責任の関係の問題」に関わってくる。人間は，必然的に，あるいは本来的に「感受する」状況のなかに置かれている。その意味では，そこに「自由」はない。それとは対照的に，「能動性」ないし応答それ自体の次元においては，「自

由」がある。だが、「能動性」を發揮し、応答しなければ「自己にとっての意味を満たすチャンス」は開かれない。「能動性」を發揮し、応答する度合いとその質によって「その」可能性は拡大する。フランクフルは、このような視点から、「自由であること、それは現象全体の消極的な側面にしかすぎ」ず、「その積極的な側面には、責任を持つという意味が込められている」と言い、「責任存在こそ、人間存在の本質」である、と述べている。上掲書、92頁、およびヴィクトール・E・フランクフル、F・クロイツァー著『宿命を超えて、自己を超えて』春秋社、1997年、76頁、参照。しかしながら、「責任内容」を、つまり「感受すること」と「能動性を發揮すること」の「範囲」を特定の領域に限定し、「責任を果たせば自由が与えられる」と説くことは、ここで述べている発想とは異質のものである。そこには、「排除の論理」と「恣意的な誘導性」が密かに入り込んでいる。注意を要する点である。

- 22) 谷口照三稿「経営倫理教育の基調—そのプロセスとリズム—」『環太平洋圏経営研究』（桃山学院大学）第5号、2004年2月。参照。
- 23) 不破和彦編訳『成人教育と市民社会—行動的シティズンシップの可能性—』青木書店、2002年。12頁。
- 24) 上掲書。33-34頁。
- 25) 「ヨハネの福音書3：16」『新約聖書』（日本国際ギデオン協会版）。
- 26) 不破和彦編訳、前掲書。33頁。