

徳としての寛容と機能としての寛容

今井 尚生

多様な価値や生活様式が衝突し合う社会にあって、寛容という概念で表現されてきた精神性ないし態度は、問題の解決に寄与することがあり得るであろうか。以下の論考は、このような問題意識から、寛容概念を吟味するものである。ところで、寛容とは伝統的には徳の一つと考えられてきた。そこで、まず徳としての寛容概念の論理構造と問題点について考察をする。次に、この問題点の克服として、機能としての寛容概念について吟味をする。

1. 徳としての寛容概念

ここでは、寛容ということが成立する状況をモデル化して取り出すことにする。その際、寛容について人々が最初に念頭に浮かべるであろうロックの議論を参照することにする。但し、ロックの寛容概念それ自体の分析は機会を改めることとし、ここでは徳としての寛容概念の論理構造とその問題点を明確にするという目的に集中することにしたい。

先ず、次のようにモデル化してみよう。ある個人ないし集団（これをAとする）が、他の個人ないし集団（これをXとする）の考えや行為に対してある態度をとるとき、その態度に関して、これを「寛容である」と評価する者（これをCとする）がいる。そこで、幾つかの具体例を考えながら、「寛容」概念に含まれる論理を取り出してみたい。A及びXが個人であるか集団であるかによって、論理的には四通りの場合があり得る。それぞれの場合で論理構成または問題点が異なるかも知めて、これらの場合を吟味したい。

先ず、AもXも個人の場合である。例えば、家業を息子が継ぐのが当然と考えられている社会において、ある父親（A）に息子（X）がいて、息子が家業を継がないと言い出したとする。そして息子が家業を継がないことを父親が許した場合、息子に対するこの父親の態度は寛容であると評されることがある。このとき更に、二つの場合に分けられる。第一

は、息子の職業について初めから父親が自由を認めている場合である。評価主体（C）の目からみると父親の態度は「寛容」であると評価されるが、それは評価主体の中に、適応されるべき規範（息子は父親の家業を継ぐべきである）が念頭に置かれているからである。しかし、この場合当事者同士（AとX）の間では、初めから価値の衝突は生じていない。これは、その社会において一般的には規範とされているもの（息子は家業を継ぐべしという規範）を、この父は必ずしも自分の息子に対しても当てはめるべき規範としては受け取っていないということになる。したがって、この場合は評価主体（C）から見て寛容と考えられる行為も、当事者同士の意識としては寛容という概念で規定されることではなかったことと言えるかもしれない。逆に、社会的な通念として、息子に家業を継がせるというのは時代遅れであるという考えが一般的になっているような状況の場合、息子に無理やり家業を継がせようとする父がいたとすると、第三者である評価主体が、この父親に対して、「息子に寛容であるように」と勧告するということはあり得る。第二は、父親の考えでは、息子は本来、家業を継ぐべきである、または父親は本心では息子に家業を継いでもらいたいと思っているにも拘らず、息子の自由にさせるという場合である。このとき父親はある価値ないし規範の担い手であり、息子はその規範からの逸脱者である。ということは、父親の価値と息子の価値が対立しているのである¹⁾。その逸脱行為を許す限りにおいて、この父親の態度は「寛容」であると評されるのである。ここで、逸脱行為を許すとは、息子に対して父親は規範を守らせる権威があり強制力があるにも拘らず、それを行使しないということであると理解してよいであろう。このとき息子は自らの価値を変えていないが、父親は自らの価値を変えたか、もしくは価値観そのものは変えていないが、それを普遍的な規範として息子に適応することを断念しているのであり²⁾、その意味で自らのあり方を変えているのは父親である。即ち、父親は自らが規範であると見なしてきた価値を 少なくとも息子との関係においては相対化しているということになる。

次に、Aが集団でXが個人の場合を考える。この場合、Aが規範の担い手であり、Xがその逸脱者であるということはいずれもより明確になる。Aとしてはあるサークルや社会を考えることができるであろう。集団Aが、個人Xに対して、規範を守らせようと強制力を行使することがある。そ

の場合の評価は不寛容ということになるが、なぜ逸脱を認めようとしな
いのかということを考えれば、それは、逸脱が自らの集団のあり方に影
響を与え、集団内の秩序を不安定にする可能性があるかと判断するからで
あろう。（勿論、この逸脱が本当にその集団を不安定にするものである
のか否かは別問題である。）逆に、寛容である場合は、その逸脱行為が
集団の秩序を不安定にするとは判断されていないと考えてよい。換言す
れば、この問題は当該規範がその集団の秩序の維持に関してどの程度の
重要性を有しているかの判断の問題であると考えてよいということにな
ろう。この場合、ある事柄について集団（A）が寛容であるかないかにつ
いて評価が下されるということは、とりもなおさず、その集団（A）
がその事柄を集団の秩序維持という観点からどの程度の重要性をもつも
のとして位置づけているかということに他ならない³⁾。

Aが集団でXが個人という場合は、ロックの宗教的寛容の議論におい
てどのように議論されていたか。ロックは人々の自発的な集まりとして
の「教会」と、それを包括する社会とを分けて考える必要性を強調する。
そして異端など、教義の理解の仕方についての違いは教会としての集団
においては寛容されないとしても、それは社会的な秩序の維持という観
点からは寛容されるべきであると考え。それゆえ、異端者に対してそ
の財産を没収したり、その生命に損害を与えたりするなどの社会的な制
裁を加えるべきではないし、その必要もない。なぜなら、たとえその教
派にとって異端的な理解であったとしても、社会的な秩序を乱すことには
ならないからである。それでは、教会の法に違反するものに対して寛
容であり続けるべきであろうか。ロックは再三の勧告にも拘らず教会の
法に違反する者に対しては、破門という形での対応を実施してよいと考
える。それはもしその違反が非難されずに容認されるならば、教会とい
う集団自体の存立が危ぶまれるからである。しかしその場合でもある意
味での寛容は主張される。それは違反者に対する制裁は破門という形で
集団から追放することであっても、教会を包括する社会生活における制
裁 身体や財産に対する危害 には拡大しないということである。ここ
においては寛容ということは制裁の範囲を制限する意味合いをもってい
る。

第三に、AもXもともに集団の場合である。通常問題になるのは、A
がマジョリティーで、Xがマイノリティーの場合であろう。というのは、

これまでの考察で、寛容ということが規範の逸脱に対する強制力または制裁の制限であるならば、そもそも集団Aは規範の担い手であると同時に、そのような強制力や制裁力などの力を有しているということが前提となるからである。そして通常はマイノリティーに対してマジョリティーがこのような力を有しているからである。ロックの宗教的寛容などの文脈でもこの場合が問題とされている。しかし、アパルトヘイトにおける南アフリカのように、Aがマイノリティーで、Xがマジョリティーの場合もある。この場合から明らかになるのは、Aが規範の担い手であると同時に、強制力など規範を守らせる力の担い手でもあるということである⁴⁾。AもXもともに集団の場合にロックが寛容について述べる論理は、先の場合、即ちXが個人の場合と同じである。但し、ここには新しい要素を見出すことができる。いま諸教会間に論争がある場合何故互いに寛容になるべきであるかという、それはこの論争について判断を下せるものは、少なくとも地上にはいないという理解に基づく。それはあの意味での絶対主義ないし普遍主義の否定である⁵⁾⁶⁾。

最後にAが個人でXが集団の場合である。例えば、Aが指導者でXが指導を受ける立場にあるグループということが考えられる。このとき、Aは確かに個人であるが、実質的にはある集団 その集団の持つ規範や権威 を代表しているものと考えられるであろう。ロックの議論では、教会の代表者として主教、司祭、長老、牧師などが挙げられているが、この場合認識しておかねばならないことは、彼らの権威が何に由来するものであれ、それは教会という範囲に限定されているということである。それゆえ寛容ということで彼らに要求されるべきことは、彼らの力の行使が逸脱者の現世的財産を奪うということにまで及んではならないということである。

以上のモデル化から、寛容という概念は、集団における規範からの逸脱に対する態度・行為を特徴付ける述語として用いられるものと理解される。逸脱に対する規制が強ければ不寛容、弱ければ寛容とされる。また、特にロックの場合は、規制の仕方や規制の範囲を限定する意味においても寛容という言葉が使われていたといえる。

もう一つロックの議論の中から考えておくべきことがある。ロックにおいては寛容が義務 (officium) として語られている。寛容が徳であるとするならば、それは奨励されるとしても、義務であるのは何故である

うか。それはロックにおいて寛容は「真の教会（vera ecclesia）」の特徴として、またキリスト教徒の特徴として考えられているからである。というのは、宗教の問題に関して意見の異なる人々に寛容であることは、イエス・キリストの福音であると理解されるからである。それゆえキリスト教徒であるならば、寛容であることは徳であるのみならず、イエス・キリストにしたがって歩むことを決断したものの義務でもあり得るということになる。キリスト教諸宗派相互の寛容は、それらが一つの「真の教会」に属しているということで、やはり義務となり得る。

以上が、寛容を一つの徳として捉える仕方であると考えられる。しかし、このような寛容の規定には一つの問題がある。というのは、「寛容」が一つの徳であるとすれば、寛容であることが善しとされるが、果たして全ての価値を受容することが社会において許されるものか、もしそうであるとするならば社会秩序は維持されるかという問題が生ずるからである。例えば、常識的に考えれば、個人の宗教的信条に関しては自由を認める、寛容であることが善いと考えられるが、麻薬を常用することに對しては寛容であることが必ずしも善いとは言えないであろう。このように、もし寛容であることが常に善いということでないとするれば、「寛容」概念は価値観の衝突という場面における問題の解決に対して、何らの指針をも与えないことになる。即ち、「寛容」概念は、両者の価値判断の違いを調停する役割を果たし得ないことになる。

この点、ロックではどのような議論の構成になっていたかを思い起こしてみたい。彼の論理構成の最も重要な点は、教会という宗教の領域と世俗の社会を明確に領域的に区別したことにある。そして彼は専ら宗教的寛容について述べた。教会における法に違反する者に対しては、寛容の義務によってこれを教会内に留め置く必要はないとした。即ち、教会の規範を逸脱することによって、教会という集団の秩序に混乱を与え、その集団を解体させる可能性のある者に対しては、これを破門し、集団の外へと放逐することを可能とした。その意味では集団の秩序にとって重要な規範からの逸脱は寛容されていない。しかし、たとえある教会を破門されたものであっても、教会を包括する世俗的な社会という集団において生きる権利や財産などは奪われてはならないとしたのである。これは強制力や制裁範囲を限定するという意味における寛容である。この意味における寛容が成立するのは、宗教と世俗の領域を明確に分けて、

宗教における規範の逸脱者に対しても、世俗社会という受け皿が用意されている場合である。それでは、その世俗社会における規範の逸脱に関してはどうなるのか。ロックは、無神論者は決して寛容に扱われるべきではないとした。この無神論ということは何を意味するかは時代によっても異なるので一概に判断することはできないが、ロックの考える無神論者とは、社会の絆である約束、契約、誓約を尊重しない者のことを指している。無神論的な考え方は社会を解体するという意味で寛容されるべきではないというのである。確かに、社会集団の根幹に関する規範についてはこれを確保する必要がある。しかし個々の規範もしくは価値について考えてみたとき、どの規範や価値が社会秩序の維持にどれほどの役割を果たしているものなのかという価値判断そのものが、衝突を起こしている場合には、如何に考えるべきであるのか。例えば、ある服装がある集団においては社会秩序を維持するために必要な規範と考えられているのに対して、他の集団においては社会の秩序とは無関係であると考えられている場合である。勿論それらの集団が互いに分離している場合には問題は生じないが、それらの集団のメンバーが同じ一つの社会を構成する場合、価値の対立ということが生ずる。

2. 機能的概念としての寛容

では、互いに異なる価値観の対立の場面において、寛容ということがある役割を果たすとしたら、それはどのような論理においてであろうか。この問いに対して、村上陽一郎は、寛容をある価値体系における道徳的価値の一つと考えるのではなく、人間のもつ機能的概念として規定する。以下、村上の考える機能的概念としての「寛容」について吟味する。

村上は、対立する諸価値体系間の問題を異文化理解の事柄として考察している。文化人類学によれば、ある行為Xに関する価値判断や意味を理解するには、その行為の行われた文脈、この行為が位置づけられているところの文化 という枠組みに関する理解が必要であり、この文化的枠組みの中においてこそ、この行為に関する正しい価値判断や意味づけが理解され得る。このような事情を無視して、異文化 において行われた行為Xを、自らの文化 の中に引き寄せてその意味を解釈し、その価値を判断することは慎まなければならない⁷⁾。このことは異文化を理解する際に我々が注意すべき重要な点として、文化人類学の教える

ところである。しかし、この考えを厳密に推し進めるとどうなるのか。もし我々が異文化における行為を理解しようとするなら、その文化の価値体系などを完全に習得しなければならない。勿論そのことが異文化理解の最終的な目標であるのかもしれないが、もし異文化の価値体系を完全に習得した後に、その行為Xをの枠に位置づけて理解し判断するとすれば、それはもはや異文化の理解ではなくなってしまふ。それはあくまでも、自らの文化における行為Xの理解にほかならない。とすれば、異文化理解はどのように成立するのか、異なる文化における異なる価値観の相互理解はどのようにして可能となるのか。互いに矛盾する価値相互の調停の場はどこに開けるのであろうか⁸⁾。

ここで、村上は岩谷宏の考えを引用する。岩谷はこの問題を異なる言語体系間の問題として議論している。今ここに、ローカル者Aとそのラング、ローカル者Bとそのラングがあるものとする。Aがラングのローカル者であるとは、ラングを母語とする思考様式を身につけているということである。このとき問題設定は、AとB間のコミュニケーションが成立するとするならば、そのコミュニケーションを支えるラングはどのようなものであろうか、ということになる。これに対する岩谷の答えは次のようなものである。AとB間のコミュニケーションを支えるラングは、との和集合や積集合というようなものではなく、またどちらかが他方を押し去ったものでもない。そうではなく、ラングとは、コミュニケーションへの意思を持ったAとBの両者によって新たに作り出されていくものである。ラングは、およびから完全に断絶した、全く新規の言語系ではない。またそれは歴史上のほとんどの時間において、最終完成態ではなくて進化的動態であるため、AとBの両人から見たとき、一方にのバージョンが、そして他方にのバージョンがある、という見かけになるだろう。これがその答えである。

ここで、ラングは新規の言語系ではないのであるから、それは人工的に作られた言語ではない⁹⁾。ラングは理念的なものであり、現実には存在するのは、のバージョンおよびのバージョンである。それでは、のバージョンということで、どのようなものを念頭におけばよいであろうか。一つの解釈として成立するのは、ラングの影響下に変容されたラングである。それはラングを理解しようという意思を

持ったローカル者たちによって形成されたものということもできる。例えば、明治期における西洋文化の受容とそれに伴う日本語の変化を考えてみるとよい。それまで日本語には“nature”に対応する名詞としての「自然」という言葉はなかった。それは自然というものを人間主体から切り離して客観的な対象として捉えるということがなかったということの意味する。しかし西欧における近代自然科学の受容とともに“nature”の訳語として、名詞形の「自然」が成立する。これは明治30年代頃からであるとされている。当然、これは日本人の自然観に対する影響を伴っている。そして、名詞としての「自然」が一般的に受け入れられ、辞書に載るようになった段階の日本語をのバージョンであると考えることが出来るであろう。勿論、のバージョンとしての日本語においても「自然」=“nature”ではない。しかし、名詞としての「自然」をもたなかったときの日本語という枠組みよりも、名詞としての「自然」をもつようになった日本語、即ちのバージョンという枠組みの方がより適切かつ容易に“nature”という語（またそれに伴う西洋の文化）を理解することが出来るのである。のバージョンは当時において（そして今なおその歩みは続けられているのであるが）西欧の文化とそこにおける“nature”を理解しようとした人々によって作られてきたものである。

このような考え方を前提にして村上は、文化的価値体系に属するローカル者が相互に理解し得る可能性を人間の本来有する機能に基礎付けている。彼は、人間には二つの価値体系の間を相互に往来することの出来る機能が本来的に認められると考える。即ち、人間が自らの価値体系（枠組み）を相対化し、枠組みか に帰属するローカル者でありながら、（のバージョンか のバージョン）へ緩やかに動くこと、このことが人間には機能として保証されている、という人間理解を基礎にする。ペルソナが人間の演じる役割であり、また諸価値の統合の仕方であるとすれば、人間が複数のペルソナ間を往来する中で、他者を理解し価値判断を下すというダイナミズムの機能を有するということでもある¹⁰。したがって村上において「寛容」は、ある価値体系における道徳的な一つの価値ではなく、他者を理解しつつ自らが緩やかに変化していくダイナミズムを支えている機能的概念として規定されているのである。村上によれば、このようなダイナミズムを静的に把握した場合、

それが通常、道徳的概念としての寛容として理解されているものであるという。

ここに村上によって提示された人間理解は、それをより具体的にしかも理想的にした場合、二つの文化的価値体系を両方とも所有し、それらの間を自由に行き来できるような人間であると理解すべきであろうか。例えば、互いに異なる文化に生まれ育った両親をもつ人間のような場合を考えるべきであろうか。その答えは、ある意味においては然りであり、ある意味においては否であるとする。前者の「然り」であるというのは、もしその人間が自らの内にある二つの価値体系の間の齟齬を明確に意識し、諸価値の間の矛盾対立の解決を求めようとしている限りにおいてである。後者の「否」であるというのは、その人間の内にある諸価値間の齟齬が明確に意識されず、その場その場に応じて適度に使い分けられ、全体の統合の破れが見えていない場合である。実は、先に「異なった文化に生まれ育った両親をもつ人間」と言ったが、同じ文化に生まれ育った両親であっても、それぞれが有している諸価値が異なり、諸価値の統合の仕方が異なる以上、そしてその子である人間に互いに矛盾する諸価値が受容されている以上、問題は同じなのである。

次に、諸価値の対立が明確に意識されるようになるのはどのような事情によるのか。それはある一つの価値ないし一つの価値体系が自らを普遍化した場合に起こり、それに伴って多元主義が成立する場合である。村上は、多元主義の成立の事情を次のように理解する。ある一つの文化（価値体系）が、自らの価値を他の文化にも普遍的に適応しようとした場合、潜在的に存在していた価値の違いが明確になり、普遍化に対する反発として多元主義が主張される。即ち、普遍化されるべき価値に対抗する別の価値の存在が主張される。それゆえ、多元主義は普遍主義の対抗として、個々の文化の等価性を主張するものとして成立してくる。ここに生ずる普遍主義と多元主義との対立は調停不可能である様相を呈する。というのは、一つの価値体系（それが既に存在しているか否かは別として）が普遍的なものとして存在するという主張と、個々の価値体系が等価であるという主張は矛盾するものだからである。

そこで村上は、このような普遍主義と多元主義との葛藤の場面において、言わばそのメタレヴェルとして相対主義を規定し、そこに「寛容」を位置づけようとしているのである。勿論、彼の規定する「寛容」概念

が複数の価値体系を緩やかに動くことのできる機能的概念である以上、「寛容」それ自体が諸価値相互の判断をする際の、判断基準を提供する訳ではない。即ち、「寛容」は問題解決の唯一の道を示唆する概念ではなく、問題処理の手続きに関する概念として規定されている。そして「寛容」の示す方法論的処方箋は、絶対的な「唯一解を求めない」ことであり、「より摩擦の少ない解を求める」ことである、と村上は考える¹¹⁾。

以上のことをもとにすると、互いに異なる価値体系を有するもの同士が、ともに生きるために新たな価値を創造しようとする営み、または新たな諸価値の統合を求めてゆこうとする営みを機能的に支えているのが、「寛容」と規定できるのではないだろうか。即ち、自らの認める価値以外のものに対して寛容であることが何らかの形で自らの価値そのものに影響を与えかねないとなれば、それは自らの価値体系が変容を被ることを受容することを意味している¹²⁾。それは、ともに生きることを意思したときの人間の生の動態を表現しているとも言えるのではないだろうか。

村上陽一郎は、機能的概念として「寛容」を規定したが、現実問題としてはコミュニケーションが上手くいき、問題処理が比較的上首尾にいく場合と、そうでない場合とがある。それゆえ、「寛容」が異なる価値体系間の問題処理の為に機能的に保証されている概念であるとしても、そこには尚、コミュニケーションや他者理解に関する、「能力」や「技術」の差があると考えられないだろうか。もしそうであるとするならば、そのような能力や技術の多少によって、寛容さの度合いを測る見方 ここでの議論とは位相を異にする寛容概念の規定の仕方 へと繋がるようにも思える。その場合、「寛容」は徳の一つであるのか否か、という問題も改めて問わねばならないかもしれない¹³⁾。

[注]

- 1) ここで、価値と規範という語を次のように規定しておく。ある価値が、社会において普遍性を認められている場合にこれを規範という。
- 2) この点は、後に考察する村上陽一郎の議論と繋がる。彼によれば、「多元的な価値があり得る」という多元主義の主張が表面化するの、ある価値を普遍的な規範として他者に対して押し付けようとする普遍主義に対抗する意識によるものである。

- 3) また、この逸脱に対して全くの無関心である場合は、そもそもAが担っている規範が、元々規範としての性格を持っておらず、単にAとXが整合的でない価値の担い手であったというに過ぎない。例えば、社会においては必ずしも整合的でない諸価値も並存するからである。そしてこの場合は現在の問題ではないであろう。
- 4) 逆に言えば、このことは、何らかの権威や強制力を伴う価値を規範と規定することができるということの意味していると理解することもできる。
- 5) 但し、ロックは地上を超越した審判者である神は前提している。
- 6) AもXもともに集団である場合で、更に考察すべき問題として残るのは、両集団の力が対等な場合である。この場合は「寛容」と「妥協」の概念的な違いを考える必要があるかもしれない。一つの捉え方では、「寛容」が問題解決の前提となる精神性や態度などを特徴付ける概念としても使用されるのに対して、「妥協」は問題解決の仕方を表現するのに用いられる、と整理することができるかもしれない。この対比は、後に述べる村上陽一郎の機能主義的概念としての寛容の場合には、より明確に成立する可能性がある。
- 7) そもそも、文化 において行なわれた行為Xが、文化 において行為Yとして翻訳された場合、果たして $X = Y$ が成立しているか否かは、自明ではない。通常は素朴に両者を同一視して、翻訳された行為YのことをXと称しているに過ぎない。しかしこのこと自体、反省の対象とすべき事柄である。例えば古代の文化 において行なわれた呪術的医療行為Xを、現代の我々の文化 において「呪術」として翻訳した場合には、それはネガティブな価値評価をともなう理解される場合が多い。しかし文化 における呪術行為X これを呪術と称していること自体、我々の文化的枠組みによるレッテル貼りなのであるが、現代の文化 においては医療「技術」として翻訳すべきことなのかもしれないのである。
- 8) そのような価値相互の調停の場が唯一普遍的な場として存在し得るといのが、近代西欧の理解するところであり、それが近代西欧の普遍主義であるというのが村上の理解である。そのような場においては問題解決の唯一解が それを人間が見出すことが出来るか否かは別問題として 存在するという前提がある。ロックの場合でも、キリスト教諸宗派間の論争の審判者となり得るものは地上にはいないが、地上を越えたところには神という審判者がいるということは前提されていた。
- 9) 例えばエスペラントのような言語をラング と解釈することは出来ないであろう。
- 10) 但し、ここで「統合」とは諸価値間の齟齬を全て解消するという意味ではない。即ち、諸価値をある同一の地平にのせた上で、相互の矛盾を解消した価値体系の中に組み込むということの意味しているのではない。すぐ

後に述べる村上の言葉で表現すれば、それは「より摩擦の少ない」暫定的な一つの解である。

- 11) 村上の提示するこのような問題処理の仕方は、注6)において指摘した「妥協」という概念の解釈として成立するのではないかと考える。
- 12) 例えば、第1節の例に挙げた、家業を継がない息子の考えを寛容に認め、父親の場合を想起したい。また互いにコミュニケーションの意思をもったローカル者のラングが、 から の パージョンへと変化する場合も同様である。
- 13) 村上が、機能的概念としての寛容に支えられた他者理解において、自らが緩やかに変化していくダイナミズムを静的に把握した場合、それが道徳的概念としての寛容であると理解するとき、既にここで述べたことが念頭におかれているのかもしれない。

[参考文献]

- ジョン・ロック(平野耿訳)『寛容についての書簡』朝日出版社、(1689)1970
岩谷宏「ローカル人の野放図や萎えと対比した場合のコンピュータの“制約”
がもちうる意義」(『現代思想』1993年8月号所収)
村上陽一郎『文明のなかの科学』、青土社、1994
村上陽一郎『安全学』、青土社、1998
氣多雅子「ロックの『寛容書簡』をめぐって」(京都大学21世紀COEプログラム「グローバル化時代の多元的人文学の拠点形成」第一回報告書「人文知の新たな総合に向けて」2003および「新たな対話的探求の論理の構築」研究班 第2回研究会報告)

(西南学院大学文学部助教授)