

# モラロジーの布置を再考する

津城 寛文

## 1 総体性・体系性・公共性・合法性の組み合わせ ——公共宗教を補助線に

はじめに

本日は、モラロジー道德教育財団で、このような発表の機会をいただき、ありがとうございます。企画を立ち上げてくれた友人の田島忠篤さん、冬月律さん、関係各位、対面あるいはオンラインでご出席の皆さんにも、お礼を申し上げます。

まずお断りせねばならないのは、私はモラロジーについて事典レベルの知識しかなく、廣池千九郎先生（以下、敬称略）のご著作もあまり拝読していないということです。しかし、この

企画のきっかけとなった、友人との対話の中で、これまでの私の研究テーマ（「公共宗教」や「スピリチュアリズム」、「世界的宗教と社会的宗教」）の延長線上で、モラロジーが周辺の諸思想や諸実践とどのような位置関係にあるのか、考えてみるという課題が、形をとってきました。

廣池が造語した「モラロジー」は、後学によって「総合人間学」とも説明されているようです。たしかに、モラロジーは思想でもあり研究でもあり、財団でもあり学校法人も設置しているという意味で、「総合的」なものを目指していることは明らかです。また、ドグマ的な「宗教」ではなく、人間の行なう「科学」であり、創立者ご自身が「第一歩」「未完成」としておられるので、周囲や将来に開かれているのも明らかです。

これだけの予備知識をもって、これまでの私の研究関心とど

う接続できるか、あれこれ考えているうち、四つのパラメータで、モラロジーその他の思想や実践の特徴、異同を考えると、互いの布置が際立つのではないか、と思いつきました。以下、「総体性」「体系性」「公共性」「合法性」という四つのパラメータを用いて、諸思想と諸実践を「評価<sup>1)</sup>」してみたいと思います。

なお、よく知らないことについて論じるのか、というもつともなご批判に、弁明させていただきます。私の研究スタイルは、文献や資料を細かく読みこんだり、緻密に調査したりするというより、研究対象やテーマを、なるべく遠目に見て、大きな枠の中に位置づけてみるというものです。一応の専門領域においても、一部の基本文献以外は、拾い読みしております。このスタイルについて、インテンシブな研究をされる方から、毀誉褒貶があります。一方では、大雑把すぎる、「どぶさらい」(その方は、資料探し、資料読みをこう表現されました)をしないから駄目だとお叱りを受け、他方では、視力が良い、発想がよい、プラットフォーム作りが巧みだとお褒めいただきました。良くも悪くも生来の性分としてご容赦ください。また、細かい知識の誤りが少なくありませんので、事実関係については話半分でお聞きください。

## 一 四つのパラメータ

### 1-1 総体性

これは、包括性、全体性、網羅性などと言い換えてもよいと思います。wholeness, inclusiveness, extensivenessなどの訳語に対応します。思想から実践、組織、制度まで、私的領域から公的領域まで、自然(学)から超自然(学)まで、広く全領域、全次元にかかわるかどうかが、射程の広がりにかかわるパラメータです。この対極にあるのが、部分的、断片的な試みであり、意図的な場合は、制限的、選択的な試みとなります。万物の理論、永遠の哲学、インテグラル・スタディーといった理論構築は、この総体性をめざす典型的なものです。現実に行われている下記のような試みは、「総体性」の部分、あるいはミニチュアになります。

全人教育(すべての教科、多様な課外活動などによって、全体的な成長をめざす。小原国芳の標語)、ホリスティック医学(多くの診療科、療法を動員する)、総合大学(多くの学部、学科がある)、総合芸術(多くの芸術を動員する)、総合商社(多くの商品を取り扱う)、百貨店(多くの部門デパートメントがある)、百科事典などは、狭いながらも、それぞれのジャンルで網羅的であることをめざしています。全体主義国家(国民を総動員するナショナルな統制)は、「全体性」を僭称するカ

リカチュアです。

真・善・美（・聖）等々とまとめられる諸価値は、知識、倫理、美術、宗教の目的であり、それぞれは全体の一部分ですから、「全人（the whole person）」であろうとすれば、すべてを偏りなく成就しなければなりません。

### 1-2 体系性

これは、秩序性、統合性、構造性と言い換えてもよいと思います。systematicness, integrality, hierarchyなどの訳語に対応します。

思想や実践が、総体的なものにせよ部分なものにせよ、それぞれの領域の諸要素が、具体的、技術的に設計されているかどうか、構成要素の密度が高いかどうか、強い相互関係をもっているかどうかで、体系の緻密さ、緊密さが違ってきます。この対極にあるのが、反構造的なアモルフラス、反体系的なカオス、政治的にはアナーキズムです。

体系性をめざす試みとして、人体の構造に関しては有機体論と機械論、理想社会のビジョンとしては、科学的、ユートピア的、逆方向には、デイストピア的、管理的、監獄的、等々の社会思想があります。

理論化の例として、一般システム論（L・ベルタランフィ一九〇一年生）、社会システム論（T・パーソンズ一九〇二年

生、N・ルーマン一九二七年生）、世界システム論（I・ウォラーステイン一九三〇年生）、システム哲学（E・ラズロ一九三二年生）などがあります。

### 1-3 公共性

これは公開性、平等性と言い換えてもよいと思います。publicness, openness, commonalityなどの訳語に対応します。ハーバーマスの『公共性の構造転換』（一九六二）以来、人文社会科学の世界で、トップクラスの流行語となりました。

思想や実践、組織、制度の在り方が、世界全体、人類全体、生物全体にとって差別なく、公正、公平、開放的であるかどうかで、公共性が計られます。対極にあるのは、閉鎖性、排他性、党派性、差別性などです。

ここ数十年で最大の流行語の一つですから、「公共」を冠した試みは、人文社会系にあふれています。公共哲学、公共宗教、公共社会学、公共人類学、公共的知識人、公共道徳、公益（財団）法人などです。

昔からある公衆衛生、公共交通機関、公共料金、公共放送などの「公共・公衆」は、「公共性の構造転換」以前の意味合いです。

## 1-4 合法性

「合法性」は、lawfulness, legitimacy などの訳語に対応します。「正当性」「適法性」と訳語がかぶることがあり、「正義」や「公正」と議論が重なることもあります。一方、「(合)法則性」regularity という、人間以外の自然現象に使われる言葉とも、接触しております。思想や実践、組織、制度の在り方が、関係する諸領域のそれぞれの「法(則)」を破っていないかどうかを考えるパラメータです。対極にあるのは、不法、違法、侵犯、暴力、革命などです。

国連やWHO、IOCなどの国際機関、政府、官庁、政党などの国内機関、宗教法人や学校法人、公益法人など、善良な活動の模範となるべき団体の部局や職員が、大小の「合法性」を問われるのは、恥ずべきことですが、その恥ずべきことが古今東西、今現在の日本でも頻繁に起こっているのが現実です。

他方、実定法が「永遠の法」からみて悪法であったとしたら、その修正、変更、変革を目指すのが、指導的な団体の責任でもあり、そのような事例も、古今東西にあります。また、究極の真理からみれば、合法・非合法は問題にならない、という考えもあります。

合法性を論じる試みは、「法」理論をめぐる展開してきます。法源は何か、「自然法」と「実定法」の関係、「永遠の法」があるかといった哲学的問題があり、他方、実定法の成立、維

持、侵犯、改変といった諸段階で、契約、暴力、レジスタンス、戦争、革命が主題となり、対抗的に非暴力、無血革命が模索されたりします。

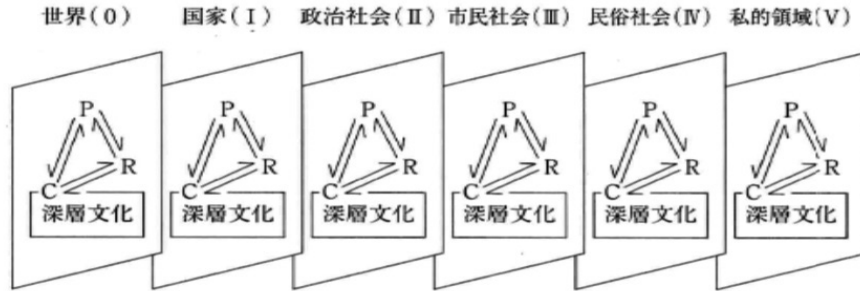
近代以降の、ホップズ『リヴァイアサン』や、ルソー『社会契約論』を古典として、ヴァルター・ベンヤミン『暴力批判論』、ハンナ・アレント『革命について』、ジョン・ロールズ『正義論』などが専門を超えて広く読まれて論じられています。

なお、文化的カリカチュアとして、『コーヒーの合法性 (legitimate) の擁護』(十六世紀アラビア語、十九世紀にフランス語訳) という書物が、コーヒーの飲料としての価値を主張しています<sup>2)</sup>。東洋でこれに対応するものとして、陸羽『茶経』(八世紀)、栄西『喫茶養生記』(十三世紀)、明恵「茶の十徳」(十三世紀)があります。「茶の十徳」とは、諸天加護、父母孝養、悪魔降伏、睡眠自除、五臓調和、無病息災、朋友和合、正心修身、煩惱消滅、臨終不乱と説明され、茶が身心の健康、社会的、宗教的な効用をもつことが主張されています。

総体性と体系性は、おもに思想・設計にかかわる問題で、知識人、研究者の書齋、実験室、著作集が、現場となります。

公共性と合法性は、おもに社会実践にかかわる問題で、個人の社会参加(私塾、学校設立)、団体の社会的責任(軍事研究、薬害)が問われます。





F-2 公的領域における公共宗教の展開  
(©津城、2005)



F-3 社会的宗教(社会構築主義)と他界的宗教(超自然)をつなぐ回路  
(©津城、2011)

デヴィッド・マーティン『現代宗教のジレンマ』(マーティン、一九八一)は、個人の呪術や迷信も論じて、文化(C)を考慮しています。

このトライアングル・スキームは、宗教が政治・文化と交渉するということ、もつとも単純化したモデルであり、社会のどの領域で宗教が展開するかという、領域の広がりには欠けています。そこで、公共宗教が展開する領域を、公的領域論と組み合わせ、上図(F-2)のようなモデルを作成しました。

カサノヴァやウスノーは(0)〜(III)での政教関係をおもな研究対象としています。マーティンは、呪術や迷信の展開する(IV)の領域も対象に含めています。宗教(研究)が「総体性」を高めるために、社会的宗教としても、地上の多くの次元、領域を視野に収める必要があると思います。

他方、宗教を、地上の政治や文化と同一平面で論じることは不適切、という神学者からの批判がありました。宗教が展開する領域は、社会、現世、地上、さらにはこの宇宙だけではありませんが、社会学全般がそうであるように、上の二つのスキームは、課題を社会的平面における宗教に限定したものでした。

そこで、下図(F-3)のように、社会に他界が介入するモデルを、考えてみました。地上を超えた(extramundane)他界を考慮することで、「総体性」が高くなると思います。

水平軸は、バーガーの『聖なる天蓋』(一九七九)の冒頭に

ある「外在化、客体化、内在化」という「社会構築主義」のユニットの説明を修正したものです。バーガーは、「外在化」（人間の表出行為）を出発点に置きますが、私は「内在化」（人間の受容経験）を出発点に置き、超自然の経験を強調しました。

バーガーも超自然の介入があることはもちろん承知しており、かつそれを警戒しております。ただし地上的な軽微な「超自然」は、エルサレムにとってのベナレスのように、異質なものととの出会いでルーティンの軌道が変わるという意味で、刺激的な材料ではあり、社会はそうして更新され、再構築されま

### 三 関連研究（ランダム）

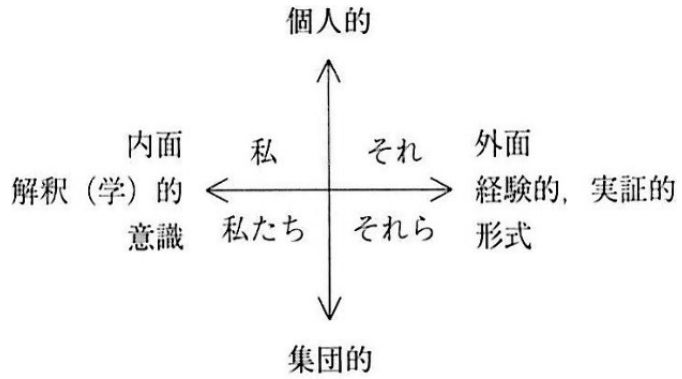
#### 3-1 総体性

トランスパーソナル心理学の騎手、瞑想の心理学者として出発したケン・ウィルバーは、後期になってインテグラル・スタディーを主張するようになりました。その姿勢が「包括的 comprehensive、包含的 inclusive」ということ、つまり「総体性」を目指すものでした（以下、津城、二〇二二b、序章「宗教研究の射程をゆるやかに確定する——一つの糸口としてのケン・ウィルバー」から）。

「万物の理論」「永遠の哲学」を説くウィルバーは、古今東西

の著名な思想や学説を四象限図に配置し、それぞれ限定された射程内でもつばら有効（その外では無効）であること、「そのレベル」で「世界が見える見え方」としてはリアルで真実であるが、統合的見方からすれば部分的である、としました。諸陣営にもつとも衝撃を与えたのは、「それぞれの象限（陣営）の代表的（主要な）理論家たち」と題する図（F-4）でした。ウィルバーは縦軸の上方を「個人的」、下方を「集団的」、横軸の左方を「内面」「解釈（学）的」「意識」、右方を「外面」「経験的、実証的」「形式」と指示し、左上「私」の象限にはユング、オーロピンド、プロティノス、ブツダなど、左下「私たち」の象限にはウェーバー、ハーバーマス、ロールズなど、右上「それ」の象限にはスキナー、物理学、生物学など、右下「それら」の象限にはマルクス、パーソンズ、エコロジ、などを配置しました。このように簡単に「仕分け」されることは、当の大家たちにとってはともかく、その信奉者たちにとっては屈辱的だったに違いありません（ウィルバー、二〇〇二）。

ウィルバーは、ハーバーマスを「現存する最大の哲学者」と持ち上げつつ、「スピリチュアルな次元」つまり他界的センスを欠く思想として切り捨てます。他方、スピリチュアル次元を視界に収めつつ、しかも丸々批判されている一群の人々が、脱構築主義者たちです。彼らが「ホロンの中ホロン」「テキストの中テキスト」に「入れ子になった嘘」を見たのに対し



F-4 それぞれの象限（陣営）の代表的（主要な）理論家たち

て、ウイルバーはそれを「真実が入れ子」になったものとも見ます。こうして、達成者が失敗者を見下ろす視点から、脱構築主義者はホロン空間の中の「迷子」と片付けられることになりました。

こうした権威ある者のような判定は、「永遠の哲学」を前提

としたものであり、古今東西の偉大な叡智の伝統から、異口同音の証言が引用されます。ウイルバーによれば、このユニバーサルな哲学は、リアリティはいくつかの異なった、しかし連続した次元で構成されているという存在論と、人間は階層的に成長して完全性に到達できるという発達論から成っています（ウイルバー、二〇〇四）。高い総体性を目指すビジョンといえます。

### 3-2 体系性

システム論は、もちろん古くからある考え方ですが、近現代にも、いくつかの特徴あるシステム論ができています。ここでは、同じ「世界システム」という同じ名称をもった、三つの異なる文脈、別の映像を検討します（以下、津城、二〇二二c、四章「社会と他界をつなぐ世界システム―「世界」の拡張」から）。

もつとも有名なイマニユエル・ウォーラー斯坦ンの世界システム論は、一六世紀のヨーロッパに始まり現在に至る、世界規模の資本主義経済システムのことです。経済学、政治学、歴史学の分野でさかんに引用され、論じられています。文化、とくに「宗教」や「芸術」という要素は、「社会的事実」としてもほぼ考慮されていません。

このテーマに参加する多くの論者が参加した一九九〇年代の

論集の冒頭には、「世界資本主義はいま危機にあるのか。それとも、真の意味でグローバルな経済が大多数のために最大限の幸福をもたらすと主張したことが、ついに実現するに至ったのか。……著者らが本書で到達した見解は、説得力に富むけれども暗鬱であり、混乱と無秩序の時代の到来を予告する」と、「暗鬱」な「予告」が語られています。とくに宗教は、将来の社会の展望において、無視しきれない要素として警戒されています。

近未来の「展望」において、現行システムを揺るがす動きの一つとして、「原理主義的・統合主義的・新伝統主義的な宗教」といった「反世俗主義の台頭」をあげ、それら未知の「宗教の世界的大攻勢」によって「闘争が暴発……爆発」し、「システムの混乱……危機……分岐……混乱」が到来することは、高い確率で予測されています。しかしその後の「行き着く先」については、既存のシステム論で「見抜くことは不可能」「不確実」であるという理由で、「予測」は断念されます。ただし、「混乱の後に何らかの新しい秩序」が来ることも間違いないので、「いかなる秩序であってほしいかを論じること、またそのような望ましい秩序に向かって闘うことならば、不可能ではあるまい」というのが、ウォーラーステインの希望的な展望でした（ウォーラーステイン編、一九九九）。宗教をファクターとして組みこんでいないウォーラーステインらの「世界システム」論

は、死角からの宗教的ファクターによって致命的に破れると告白されており、システム論としての破綻を露呈しています。

マッド・サイエンティストの典型のような、天才的なニコラ・テスラの世界システム論は、「情報と電力を全世界に」、しかも「無線」というものでした（テスラ、二〇一三）。これは、現代すでに実現しています。

一般システム論の創唱者ルートヴィヒ・フォン・ベルタランフィと近しかったアーヴィン・ラズロのシステム論は、もっと包括的で網羅的な議論を試みて、かつ「他界」的要素を組みこもうとしています。

初期の編著において、政治経済から科学技術、文化芸術まで、考えうる限り広範にわたるシステムを包括的・一般的（ジェネラル）に模索すべきことを主張しました（Lazlo ed., 1973）。ただし、このように宣言するラズロも、共著者も、包括的・一般的なシステム論が具体的に展開されているわけではありません。

後期ラズロは、その後の宇宙論、量子論の進展を受けて、極大レベルの宇宙論と極小レベルの量子論をつなげた、極大Ⅱ極小の世界観を説くものとなります。『進化の一般理論』では、宇宙論と量子論、また人文社会科学が、進化論を軸にして統合的に語り直されています。目指されているのは、包括的・一般的進化論（GET, General Evolution Theory）であり、強調

されるのは、「非平衡系」「複雑系」の力学が「開かれたシステム」「自己創出システム」を記述し、「GETに対して、もつとも論理的な基盤を提供する」という点です。意識とエネルギーに満ちた究極の世界（量子真空、アカシック・フィールドその他の名称で呼ばれる）があり、その世界では、開かれたシステムが上下に入れ子構造を成すと捉えられました。システムはすべて、下位システム subsystem と上位システム suprasystem を持つという、「単純でエレガント」な理論は、上下に無限につながる世界という「永遠の哲学」の主題と変奏です（ラズロ、二〇〇六）。

社会科学が扱いうる「マクロ」「メゾ」「ミクロ」のレベルは、マクシマムとミニマムのあいだの、無限の幅のごく狭い帯域にあり、ここが産業や制度、科学や芸術など、地上の人間活動が展開する「人間スケール」です。したがって、ウォーラーステインやテスラ、初期ラズロが課題としたその「人間スケール」に集中する限り、網羅的な世界システムは描きえません。

後期ラズロが（後期ウィルバーも）、総体的かつ体系的であることを目指しながら、ゴールに辿りつけないのは、原理的に、有限な人間の能力で無限の「総体」は描けず、網目の荒い人間の視力で、体系の無数のファクターは見通せないからです。

### 3-3 公共性

ハーバーマス以降の政治学、哲学、社会学で流行語となった「公共性」という問題関心を軸に、東大社会学研究室が共同研究を行ない、「公共社会学」という論集を出しています。この暁語のような名称については、社会学のもととの出自は各人の共同性や相互のプロセスにあり、「社会学の実践は、常によりよい共同性としての公共性への問題関心によって支えられてきた」ので、社会学はデフォルトとして「公共社会学」である、といわれています（盛山他、二〇二二）。暁語となっても、敢えてそう称したいほど、「公共性」という用語が魅力的になった、ということですが。

この論集で、ハーバーマスの公共性（圏）を直接の主題とした論考が二つあります。一つは、芸術との関係を論じたもの、もう一つは宗教との関係を論じたものです。芸術については、それが市民的公共性のなかにありながら、「審美的批判という形態」をとり、「機能からみれば政治的公共性の先駆的形態」にすぎない、とするハーバーマスの軽い位置づけが、指摘されています。宗教については、ハーバーマスが「民主政治のアクターとしての（宗教の）地位」を「インフォーマルな公共圏に限定」していることは、「宗教の公的役割」の制限につながることで、また「宗教に学ぶ姿勢」と「宗教への不可知論の姿勢」をとともに説くのは自己矛盾的事であること、などが指摘され、

ハーバース宗教論が直面している困難を強調しています。芸術や宗教に関するセンスがあまり豊かでないハーバースを、その弱点に焦点をしばって批判するのは、「鎖は一番弱い所でちぎれる」といわれるように、効果的な戦略ではありません。

ハーバースの「ポスト世俗化」社会の意味するところ（二〇〇七年オランダでの講演筆記に基づく）には、「宗教の復活」を目標とした「西欧的合理主義」の自己反省として、「自己矛盾的」なからみ合いが、ちりばめられています。ヨーロッパ市民の多くは「世俗化された意識状態が、世界基準から見るとあくまで相対的なもの」と自覚しはじめていること、移民の宗教問題については、「受け入れ側の政治共同体も、異質な下位文化……に対するセンシビリティをもちつつ自らを開き」、「下位文化の側自身が……リベラルな方向へ開いた態度を執る」という、「相互に絡み合う二つのプロセス」が道標となること、「宗教意識が反省的になる」という「学習プロセス」は、「世俗の側」にも「宗教的伝統主義の側」にも、必要になること、「宗教的な発言の中にも、重要な意味内容があるかもしれない」し、それを「（世俗の言葉に）翻訳して、公共の議論にもち込めるかもしれない」し、そうした「自己反省を通じて啓蒙された共生が可能となる」かもしれないこと、などです（ハーバース、二〇一〇）

ハーバースが宗教と公共性の関係について参照しているの

は、もっぱらカサノヴァの「公共宗教」論です。もともとカサノヴァは、ハーバースの公共性（圏）論に大いに依拠していますので、議論がうまくかみ合うのも当然ではあります。

カサノヴァの多様な公共宗教論のなかから三点だけ述べると、宗教は非人道的な政治や経済からの人道的な救済機関となりうること、国家と結びついた公共宗教（＝国教）は近代の諸原則と矛盾すること、存立可能かつ望ましいのは世界的市民社会に展開する公共宗教（＝世界的市民宗教）であること、などです（カサノヴァ、二〇二一。津城、二〇二二a）。

公共性論は、手段としての討議、その制度としての民主主義を説きますが、価値的キーワードは「共通（公共）善 common good」です。「共通＝公共」の範囲が部分的であると、それは多かれ少なかれ党派的、利益団体的になりますので、原理的に、共通（公共）善は、世界全体、人類全体にとつての善でなければなりません。

ハーバースの説く民主主義や討議倫理が、（西洋的）教養を必要資格とし、事実上、無資格者を排除するものであるのに対して、ユング派に出自がある心理学者、アーノルド・ミンデルの「深い民主主義 Deep Democracy」は、原則としても現実としても、万人の参加を文字通りの条件とするところに、特徴があります。民主主義が「すべての人に耳を傾けるべき」と主張するのであれば、「シグナルと出来事の流れに対するアウエ

アネス、自覚」にもとづき、「すべての人」の発言だけではなく、言語化されない「あらゆる感情」も掬い取らねばならないという、無制限の民主主義の主張です（ミンデル、二〇一三。津城、二〇二一、二章六節「言語という「利益集団」を問題化する」）。

### 3-4 合法性

この四つめのパラメータは、今回の企画のメモをとっているうちに、はつきりと焦点を結んできたものです。

「総合人間学」としてのモラロジーの布置を考えるためには、「総合」から「総体性」、「学」から「体系性」というパラメータが、必要と思われました。また、私の宗教研究の一つの焦点が「公共宗教」であったため、企画した友人たちからも、「公共性」を組み込むことを期待されました。

他方、現代日本社会で、いくつかの宗教組織が「事件化」し、法的な問題となっている、という事情があります。モラロジーが社会的に事件化、法的に問題化したことはありませんが、一般論として、思想や実践の「合法性」も、考慮する必要があります。そのうえで、自らの研究を見直してみると、ここ一〇年ほどのあいだに各所で発表したいくつかの試論が、細々とながら「合法性」をキーワードとしていたことにも気づきました。

社会で展開する思想・実践において、「合法性」問題がもっとも先鋭化するのには、強制、抑圧、革命、戦争などの「暴力」です。専門的な研究は別として、一般教養レベルでは、ガンジーの「非暴力論」と、ベンヤミンの「暴力批判論」が、よく引用されます。ジュディス・バトラーが、あらゆる暴力（組織的、構造的、合法的その他の）を批判する近著『非暴力の力』で、おもに引用しているのも、この両者です。

バトラーは、ガンジーの歴史的な非暴力の「魂の力」にしばしば言及し、「時として、社会的諸関係の苦しみの中で存在し続けることは、暴力的権力を究極的に打倒する」と評価しています。「非暴力」は弱い受動性ではなく、「市民的不服従」「拒否」は何もしないことではない、「ストライキ」は搾取的資本主義に不可欠な労働を中止し、その持続を一旦停止する、「市民的不服従」は「合法的システム」や「剥奪を強化する体制」が不当で不正であることを暴露する、こうした「平等主義的理想力」によって、非暴力が「もう一つの現実」を作り出す「平等な政治の一部」となる、などを論じています（バトラー、二〇二二、二〇七―二〇八）。

ガンジーにも増して、バトラーが頻繁に言及しているのは、ヴァルター・ベンヤミンの「暴力批判論」です。その頻度はガンジーの四、五倍、ホップズやファノンの数倍、フーコーと比べても二倍近いものがあります。

このベンヤミンのエッセイのキーワードは「神的暴力 göttliche Gewalt」であり、「神的」と形容されるのは、最後の手段として、人知を超越した彼方から呼び出される極限語だからです。バトラーはベンヤミンの、「法措定的 rechtsetzend 暴力」「法維持的 rethserhaltend 暴力」「神的暴力」という、「暴力の三形式」の図式を示し、一つめと二つめは体制が「人口＝住民」を暴力的に「拘束」「強制」「統治」する法である、と説明します。ここまでは誤読の余地はありませんが、三つめの「神的暴力」は、しばしば「破壊的なアナキズム」「扇動的な部分」としてレトリカルに受け取られます。しかしバトラーは、同じテキスト内の「紛争の非暴力的解決（調停）」「市民的統治（合意）の技術」といった、非暴力を明示する箇所に光を当てます。紛争は「より強くより正しい法意識」によって解決されるといふ、法実証主義的な主張に対して、この「統治されない……統治不可能な技術」は、「進行中の、開かれたもの」であり、「非法律的な法」「法律外の領域」「契約以前あるいは契約外の技術」であり、「論理の外部で機能し、その暴力を逃れ、非暴力的オルタナティヴを行為化する実践」であるとされ、「法的暴力の「中断」が、神的暴力の意味するもの」と解釈されます。「暴力の行使は、世界にさらなる暴力をもたらす」ゆえに、「いかなる対抗暴力」も正当化されない、というバトラーの実践的歯止めは、「剣を取めよ。剣を執る者は剣によつ

て滅びる」という名言の翻訳に他なりません（バトラー、二〇二二、二七—三〇、一二九—一三六）。

ベンヤミンの「暴力批判論」は、「神的暴力」という極限語によって諸言語の網にかかることを逃れる、いわば超社会的な批判理論であり、（他界的）宗教と合法性をテーマとする本稿にとって、重要な材料となります。また、この世になぜ悪があるのか、災害や戦争や犯罪がなぜ起こるのかという、繰り返される疑問に答える「神義論」ともかかわってきます。「神話的 mythische 暴力」という、「神的暴力」との関係が微妙な用語も使われており、さまざまな議論があります（ベンヤミン、一九九四）。

神を考慮しない、世俗主義的な法理論でも、実定法の背後の法源として「神」が説かれてきた歴史は、否定されません。一九世紀初めの古典と評されるP・G・ヴィノグラドフ『法の常識』の教科書的なまとめによれば、法の根柢となる「法源」として、「立法」「慣習」「判決例」「衡平」といった社会的技術のほかに、古来、時代や地域によって変わる実定法の背後にある、理性、良心、人間本性、自然、さらにその背後の「神」その他を源とする「自然法」が言及されてきました（ヴィノグラドフ、一九七二、一〇三—一〇四、一三〇以下、一五〇以下、一八七以下、二〇五、二二四以下）。

半世紀ほどのちの「現代法理学の古典」とされるH・L・

A・ハートの『法』の「法の概念」は、この「常識」をもちろん踏まえ  
 たうえで、今回のテーマにとって興味深いことをいくつか明示  
 しています。

一点め、法源の一つとされてきた「自然法」の理解について  
 は、生物や無生物の「規則性 regularity」と、「人間行為」に関  
 して理性が発見する「諸原則」が、「宇宙を支配する神」とい  
 う信念から「混同」されてきたこと、この混同が「世俗的な思  
 想」によって批判されてきたことが指摘されます（ハート、二  
 〇一九、二〇四―二〇六）。

ハートが、自然の規則性（合法則性）と人間の理性の原則  
 （合法性）を区別しているのは、古代の自然法における「混同」  
 を切り分ける作業であり、本稿でもそのとおり峻別します。し  
 かし、人間と非人間の「混同」への批判と、法源としての「宇  
 宙を支配する神」への批判は、別の問題です。両者を「世俗的  
 な思想」の判断として並置しているのは、拙速です。

二点めは、ハート説でもっとも知られた、法における「第一  
 次的 primary ルール」と「第二次的 secondary ルール」の区別  
 です。第一次的ルールは、何を根拠・起源にしてかはともか  
 く、人々に義務・責務を与えます。しかしこのルールだけで  
 は、不確定で静的で非効率のため、「承認、変更、裁判の第  
 二次的ルール」が求められます。そして、「最高の supreme 基  
 準」である「法源」による「承認」が、「究極の ultimate ルー

ル」とされます（同書、一〇一―一〇七、一一四―一一七）。

「第一次」「第二次」ルールの区別は、ベンヤミンの暴力論の  
 三つの暴力のうちの最初の二つ、「法措定的」「法維持的」暴力  
 に、対応しています。そして「最高の」法源による「承認」  
 は、言葉遣いはまったく異質ですが、地位的には、ベンヤミン  
 の「神的暴力」に対応するようです。

三点め、「法体系の病理学」において、「現行体系のいくつか  
 の法の違反」の一例として、「敵対的要素が集団内から出され  
 る「革命」」があげられ、「新しい憲法や法体系」をもたらさ  
 ず、支配者を「一組の個人」にとりかえようとするだけのも  
 の、と述べられています。その他、「外国の占領」「無政府状  
 態」「山賊行為」によっても「秩序ある法の統制が崩壊」する  
 が、独立する「植民地の法体系」も含めて、ここでは「何が  
 「法」であり、何が「法」でなかったか、問題が生じる」とさ  
 れます（同書、一二八―一二九）。

無政府主義や山賊はともかく、革命にせよ、占領にせよ、植  
 民地の独立にせよ、法体系の中断と変更が起こった場合、旧体  
 制からは「病理」と見えても、新体制の法体系において、それ  
 はもう「病理」ではなくなり、「生みの苦しみ」「創造のまえの  
 破壊」とすらなりません。

いずれにしても、「法」は制定される段階でも、運用される  
 段階でも、修正され、改革され、廃止され、置換される段階で

も、さまざまなファクターが作用する「開かれた構造」を持っており、その時々に応じて「合法性」は大きく揺らぎます。

宗教革命として典型的なイラン・イスラム革命は、善悪、不幸の評価は立場によりさまざまですが、ともかく成功して体制転換が起こり、法体系の根幹が変わりました。ただし枝葉の部分、慣習法や刑法、民法、商法などの技術的な部分は、変わらなかったのではないのでしょうか。敗戦と米軍の占領によって、日本の体制、法体系の根幹は変わりましたが、枝葉末節は微調整だったのも同様です。

宗教革命の戲画的な失敗例としては、日本ではオウム真理教の地下鉄サリン事件が記憶に新しいところです。思想的な問題はともかくとして、実践的な面で、支持母体が数千人、実行部隊が数十人、手段が化学物質を手で撒くことによる無差別テロリズムでは、体制転換は起こりえません。このような、「体制転換」を起こすほどの規模のない暴力は、単なる犯罪行為となります。

宗教人や宗教団体による社会実践で、「革命」のように体制転換をまったく目指さず、体制内で法を破るだけの、あるいは法の網の目をくぐるだけの犯罪、違法行為は、殺人や爆破のような重罪から、詐欺や脱税のような「中」犯罪、「軽」犯罪、微罪まで、夥しいものがあるようです。このタイプの行為は、どの法体系においても、行為者が一般人であれ宗教者であれ、

「合法性」に反します。

#### 四 事例（ランダム）

二〇二三年現在、大きな社会事件となっているのは、旧統一教会です。歴史的に大きく事件化した（された）のは、大本教、「ひとのみち」（現在のPL）、灯台社（エホバの証人）、創価学会、天理教から分派した「ほんみち」、古くは天理教そのものが、当時の法体系のもとで、弾圧を受けました。以下ここでは、名称変更があるものは通称を用います。統一教会、創価学会、大本教、日蓮主義に関する自他の研究をもとに、「合法性」に着目して、問題の所在を浮き彫りにしたいと思います。

##### 4-1 統一教会

これは「靈感商法」として四〇年ほど前から「事件」化し、「合同結婚式」は三〇年ほど前から話題化し、現在あらためて進行中で、報道や研究は夥しいものがあります。

ここではごく最近の、橋爪大三郎による一般書を参照します（橋爪、二〇二三）。序の「カルト原論」、一部の「生長の家と日本会議」、二部の「統一教会と自民党」、結の「政教分離と民主主義」から成っていますが、日本会議は「事件」として表面化していませんので、ここでは触れません。同書は著者の意図

どおり、誰にでもわかるように、問題点が要領よく整理されており、理論的には「カルト原論」に尽きております。短く要約すると、つぎのとおりです。

宗教は考え方である。考え方は人から人へと伝染するウイルスみたいなものである。病原性の高いウイルスは、感染した人や周囲によからぬ状況を及ぼし、実生活・実社会への実害がある。最初はカルトとして出発し、しばらくすると反社会性がなくなり、カルトではなくなる現象がある。たとえばモルモン教は、特殊なライフスタイル、決まり、考え方がありながら、アメリカ社会に順応し、国民としての義務を果たしている。鎌倉仏教は仏教の原点から逸脱するが、実生活を犠牲にせず、社会に調和的であるので、カルトではない。神道では神々を否定できないが、その存在が国策に反する場合、カルトと認定して弾圧される。

これを受けて、旧統一教会は病原性が高く、実生活に害を及ぼす「カルト」である、と判断されます。逆に、感染力が高くても、病原性が低く、社会的に無害なものは、変わったサブカルチャーの一つになるわけです。

これが日本で流行る理由については、宗教についての基礎教養がないから、ということがあげられています。オウム真理教事件の折に言われた、「宗教教育の必要性」の議論につながる意見です。もう一つは、民主主義についての理解がないから、

とされます。民主主義の基本は、宗教に関しては「政教分離」と「信教の自由」であり、「一人ひとりの投票行動は自由でなければいけない」が、旧統一教会は、組織票や選挙運動に信者を動員している、というものです。宗教勢力による組織票や選挙運動について、橋本は、良識的に「好ましくはない」としていますが、他の宗教でも、外国でも見られることであり、違法とするのは困難です。

#### 4.2 創価学会

これについても、とくに政党を立ち上げて以来、膨大な報道や研究がありますが、ここでは梅原猛の「創価学会の哲学的宗教的批判」を取り上げます（梅原、一九八二）。これは出世作『美と宗教の発見』（一九六七）に収められたもので、のちに文庫になった際には省かれ、『著作集』では「史料の意味」もあつて再録されました。

梅原が「哲学的宗教的」批判というのは、ほとんどの報道や研究が、「折伏」といった強引な布教方法、政党との関係、「国立戒壇」論といった、社会实践やその事件化に焦点があるのと異なり、思想面に焦点を絞った、真正面からの教義批判だからです。社会实践の公共性や合法性を問うというより、思想の広さや深さを問う視点は、法華経や日蓮、日蓮宗の研究には見られても、創価学会の研究としては例外的です。

梅原は、初代会長の牧口常三郎には「新カント派に影響を受けた価値論」が、二代会長の戸田城聖には「日蓮の影響を受けた生命論」があったとして、創価学会の思想的特徴を、「西洋の知性と日本の熱情のある種の総合」と捉え、つぎのように解釈、批判します。

ヨーロッパ哲学でいう「真・善・美（・聖）」という価値に対して、牧口常三郎が「美・利・善」を価値としたのは、左右田喜一郎（新カント主義の経済学者とされる）が唱えた「真・善・美・利」の価値論を継承し、修正したものとされます。牧口は、「価値」は人間と物体との関係を評価するもので、「真」はそのような意味で価値ではないとして「真」を外しました。その『価値論』において、「実践Ⅱ価値」を、「一、美的価値Ⅱ部分的生命に関する感覚的価値」「二、利的価値Ⅱ全人的生命に関する個体的価値」「三、善的価値Ⅱ団体的生命に関する社会的価値」と説明しました。

他方、「山川草木にまで仏心をみる法華経」は、世界観として普遍的性格をもっており、シャカは「久遠実成」の仏であるという「普遍的にして永遠な生命論」を説いているのに、人間的な魅力ある、心優しい日蓮が、「こういう普遍的生命の思想がただ『法華経』という一經典にのみ」あるとするのは、「賛成しかねる」と批判しています。

梅原の読解によって、創価学会の特徴として、牧口哲学が

「利」という社会実践的な「価値」を核心に組み込んでいたこと、日蓮の普遍的生命主義が「法華経」という「一經典」のみに縮減したことが、浮き彫りにされています。前者は社会的宗教の通弊として世俗の「利」に流される傾向につながり、後者は宗教原理主義の通弊につながりやすいと思います。

#### 4.3 大本教

大本教には、聖師・出口王仁三郎の霊的能力や、初期に行われた鎮魂帰神という霊的实践の一方、開祖・出口ナオのお筆先などを幹部信徒が読解し主張した、「世の立替え立直し」といった変革思想がありました。それぞれ、大本教における、他界的側面と社会的側面です。大本教の発展期は大正時代であったため、変革思想は「大正維新」としても説かれました。

大正から昭和初期の日本の思想界は、「改造」の時代でもありました。大本教は非暴力の宗教とはいえ、社会的影響の大きさから、「宗教的神話を背景として……反体制を企てた」もの、「法秩序を無視しがちであった他の勢力に利用され、またそれを利用する」おそれあるものと警戒され、第二次大本事件（昭和一〇年）では、治安維持法に基づく最大規模の弾圧を受けました。この事件について、捜査側の責任者は「法治国の要請に基づいた」「法的ルールに沿って進めた」として、「合法性」を主張、つまり大本教の社会活動の違法性を主張しています（津

城、二〇二二a、二〇二二b)。

治安維持法自体は「日本史上最大の悪法」とされ、のちにもっとも悪評高い「予防拘禁」が条文化されますが(昭和十六年)、終戦後に廃止となりました。治安維持法に基づく措置が合法だったかどうか、とくに治安維持法が合法だったかどうかは、「歴史の法廷」「永遠の法廷」にゆだねられるまでもなく、自明かもしれません。

#### 4-4 日蓮主義

日蓮主義は、国柱会(設立時は立正安国会)を主催した田中智学の創唱になる思想で、国柱会の有名な会員としては、宮澤賢治、石原莞爾がいます。北一輝は、法華経に帰依して題目を唱えていましたので、広い意味での日蓮主義とされることがあります。宮澤賢治は童話作家、詩人で、短命であったこともあり、政治的实践はほぼありませんが、石原莞爾は陸軍将校として、軍事力を組織的に動かした満州事変の中心人物であり、北一輝は二・二六事件の青年将校に思想的影響を与えたとされます。

満州事変については、石原には国際社会とあえて対立する意図があったため、国際協調という協定に反していますし、軍隊を正当な手続きなしに動かしたのは「軍法違反」ともされません。石原が第一に準拠していたのは「仏法」「法華経」であり、

あれこれの実定法を破るのは、より上位の法からみて「合法的」と考えていたので、これは「確信犯」です。石原には三つの昭和維新論があり、明治維新が日本の維新であったのに対して、一つめは東亜の維新、二つめは「人間性の革新」、戦後の三つめは大きく変化し、日本が非武装で「絶対平和の先駆」となること、とされました。

北一輝はどの団体組織にも属さず、思想も実践も独自でしたが、したがって、どのような団体組織の庇護も受けられませんでした。行動の指針は、「法華経」という固定した権威ある経典のほか、妻や自らの「神がかり」による、出どころの不明な「霊告」で、「合法性」の保証も基準もないメッセージに翻弄された側面があります(津城、二〇二二a)。

#### 五 事例の「評価」試案

「宗教」に接点のある思想運動の、「総体性」「体系性」「公共性」「合法性」が、どのような度合いでどのような組み合わせをとっているか、四節でみた四つの事例を中心に、おおまかに考えてみます。

「総体性」という意味では、宗教は社会の他に何らかの他界を描きますので、世俗的、地上的なビジョンよりは、広がり大きくくなります。もちろん、世俗的な思想からすれば、他界は

「妄想」の領域にすぎないのですが、宗教全体の意向は、やはり人間世界を超えた世界がある、と合意されると思います。その中で、世界観の大小、広い狭い、というのがあります。日蓮主義や創価学会は、經典を一つに限定しているという意味で、総体性は低くなります

「体系性」はそれぞれの思想・実践の要素の緊密さと考えると、大本教はいろいろな意味で拘束が緩く、思想や実践も転変し、アモルファスでした。他の三つ、統一教会は、組織的な活動が私生活から公的生活、経済活動まで、緊密な構造をもっているようです。創価学会は、組織や行動が緊密であるようです。石原の日蓮主義は、軍事作戦に関して緻密だったようです。

宗教法人は「法人」として社会的存在であり、度合いはさまざまながら、ともかく社会に働きかけるという意味で「公共性」をもちます。「宗教法人法」その他の「法」（悪法であれ）のもと、「合法性」に適用ことを求められます。活動停止した休眠法人などは、公共性ゼロです。

くりかえし注意したいのは、公共性があって、合法性がないケースがある、ということですが。宗教団体が政治活動をするのは、公共的な実践ですが、それが合法的かどうかは、ケースバイケースであるばかりでなく、原理的な問題としても微妙な未決定の問題です。革命や占領によって法体系が変わったのに応

じて、それ以前は非合法とされた団体や個人が、のちに名誉回復されることがあるのは、もっともわかりやすい例です。

最後に、廣池千九郎が創始したモラロジーについて、後学の研究を参照いたしますと、総体性と体系性については、その自然観・世界観について、「自然（界）」「神（本体）」「宇宙」「自然の法則」「人間の精神作用」「生命の連絡」など「極めて広範囲に及ぶ」ものであること、また諸聖人の事績に学び「科学と宗教の調和」を志向したことが指摘されており、まさに「広範囲に及ぶ」「体系」が志向されています（竹中、二〇一九a）。

また公共性と合法性については、「最高道徳の実行」は「慈悲と正義との両者」を「調和」させ、「人間社会に実現すること」とされているのが、公共的かつ合法的な社会実践の主張です（竹中、二〇一九b）。このように、四つのパラメータとも、高い度合いを目標しているように想像しますが、創始者が認めておられるように、現状では（あるいは原理上永遠に）「未完のプロジェクト」の段階であると思います。志向を共有する諸団体、諸個人との協同によって、目標に近づいていくのではないのでしょうか。

## 2 「公共性」の射程

——限定されたものから無限定なものへ

はじめに

前回の発表を受けて、今回、「モラロジー」と「公共性」という課題を集中的に考える機会をいただきました。

まず四つの古典を振り返り（一節）、つぎに現代日本での「公共性（圏）」論を一瞥したうえで（二節）、私見、試論を述べ（三節）、モラロジーの現在地を想像してみたいと思います（四節）。論旨は、「公共性」を論じる射程が、限定されたもの（特定の「社会」や「世界」や「宇宙」など）から、無限定なものに広がっていくこと（世界観）、また「死者」の世界に配慮することで（人間観）、公共性は、特殊・特定のものから、より普遍的な（万人向けの）ものに近づいていく、という見通しです。公共性の射程が広がると、そこで考慮されるべきファクターが変わり、従うべき「法」「規則」「規範」「道理」も変わり、「合法性」「正統性・正当性」の評価も変わってきます<sup>3)</sup>。

### 一 古典の素人読み

取り上げるのは、ジャン＝ジャック・ルソー（一七二二—一七七八）、アダム・スミス（一七二三—一七九〇）、ロバート・オーウエン（一七七二—一八五八）、二宮尊徳（一七八七—一八五六）です。人選は恣意的ですが、いずれも広い社会観、人間観に基づいた「善い社会」を構想しており、公共性とモラロジーの関係を立体的に考察するための、複数の基準点として、役立つと思われます。

#### 1-1 ルソー

ルソーの著作のなかで、社会科学の分野で言及される筆頭は『社会契約論』です（邦訳、ルソー、一九五四。英訳、Rousseau, 1978。仏語、Rousseau, 2001 [1762]。以下、ページ数は邦訳のみ示し、必要に応じて英語または仏語、あるいは両者を併記）。

宗教学以外で論点となってきたのは、もっぱら三つの「意志」つまり「個別（特殊）意志 private wills, volontés particulières」「全体意志 will of all, volonté de tous」「一般意志 general will, volonté générale」に ついてです。個別（特殊）意志は、英訳を参考にすると、「私的意志」と訳したほうが、現代の公共性論との接続がわかりやすくなりますので、ここで

は、「私的意志」とも訳します。

「私的意志」はわかりやすく、「全体意志」はその単純な足し算ですが、「一般意志」はわかりにくく、批判も多い考え方です。「一般意志は誤ることができるか」(『社会契約論』二編三章)では、全体意志は「私の private, prive 利益」をこころがける私的意志の総和にすぎないのに対して、一般意志は私的意志の「相殺しあう過不足」を除いた、「公けの public」「共通の common」「利益・利害 interest」「幸福・善 good」を目指すこと、また「一般意志……すなわち法」は「個人人を拘束」し、「一般意志への服従」が求められることなど、現代の「公共性」に通じる問題が論じられています(ルソー、一九五四、二七、四二、四六―四七、六〇、六四)。現代用語の「公共性」が、市民にとっての平等や公正という側面と、支配層による抑圧や強制という側面と、この二面をもって考えられているように、ルソーの「一般意志」も、文脈により両面的でした。

一般意志が覆う範囲の議論は、「公共性の射程」に直結してきます。ルソーが、「部分的団体 partial associations」から「大きく whole, glande 団体」までを並べ、「各々の団体の意志は、その成員に関しては一般 general」意志となり、さらに大きい「国家 State」については「特殊 particular, particuliere」意志となる、と述べているように(同書、四七)、大小の「各々の団体」が包括・被包括の関係にあるとき、小さい方の団体の(当

座の)「一般意志」は、「私的意志」に格下げとなります。確認しておきたいのは、ルソーのスキームでは、「国家」が最大の包括的・総体的な団体で、それ以上の規模は考えられていないことです。

ところが、「一般意志……すなわち法」であり、「法に従う人民がその作り手」と述べるあたりでは、「法を与えるには神々が必要」であり、「宗教が政治の道具として役立つ」とも述べて、「国家」より大きい世界もちだしてきます。「法」は「普通の人々」の手のとどかない「崇高な理性 sublime reason」の決定によるもので、「立法 legislation」は「人間の力をこえた企て」であり、それを遂行するには「無に等しい権威」を必要とするので、立法者である「建国者たち」は、「天の助けにたより、彼ら自身の英知を神々のものとしてほめたたえ」、ユダヤの法やイスラムの法のように、「神の代弁者であると宣言」する「偉大な魂」の持ち主として、「神の権威によって」「きずなを永続的なもの」とした、と結ばれています(同書、六〇、六二、六五―六七)。

「普通の人々」の「私的意志」の過不足が相殺された「一般意志」法」という捉え方と、神につながる「偉大な魂」の「崇高な理性」を通してもたらされる法という捉え方は、この世界が閉鎖的か開放的かという意味で、対照的なビジョンになります。

最終章「市民(の) 宗教について」(『社会契約論』四編八章)は、他の四七章より長大で(邦訳で二〇ページほど)、ここでは、「社会は一般的 general 社会と特殊の particular 社会とに区別」され、宗教はそれぞれの「社会との関係」において、「人間の of man 宗教」と「市民の of the citizen 宗教」の二つに区別される、と述べられています。宗教社会学でもっとも有名な「市民(の) 宗教」の初出です(同書、一八四)。

この用語は、ベラーの「アメリカの市民宗教」論文(一九六八年)での引用によって広く知られるものとなりましたが(ベラー、一九七三)、ベラーを待つまでもなく、ルソーがすでに、「市民の宗教」の光と影を描きかけています。それは「神の礼拝と法への愛」とを結びつけ、「国家に奉仕すること」を教えるという意味で、「よい宗教」だが、他方で「排他的、圧制的」になり、市民を「残忍かつ不寛容」にするとき、「悪い宗教」である、と述べているとおりです。対比される「人間の宗教、すなわち……福音書のキリスト教」については、「この神聖、至高にして真なる宗教によって……人間たちは、すべて互いに兄弟とみとめあうのであり、人間たちを結合する社会は死に至っても解消しない」が、しかしそれは「政治体となら特別の関係をもっていない……社会的精神に反する」ものであり、「真のキリスト教徒の社会なるものは、もはや人間の社会ではない」「キリスト教徒の祖国は、この世のものではない」とい

われています(ルソー、一九五四、一八五―一八七)。

ルソーの「市民の宗教」論が、統合性と抑圧性の両面を論じて、わけているのは、「公共性」論と同様、理解しやすいのに対して、「人間の宗教」論の含意は、現代の平均的な「公共性」論をはみ出します。「国家」から切りはなされるといっただけであれば、「グローバルな公共性」論と接点がありますが、しかし「天国のことに専心する宗教」をまともに考慮しようとする、グローバルな射程をはるかに超えた、宗教学外の論者には馴染みのない「公共性」論が視野に入ってきます。さらに「死に至っても解消しない」という一節をまともに受けとめると、生きている人間だけでなく「死者」への配慮も必要になると思います。

## 1-2 アダム・スミス

スミスの『道徳感情論』をクローズアップした日本語の著書が、二〇〇〇年以降いくつかが刊行されています。ここでは六年ほど間をおいた手元の二冊を参照します(堂目、二〇〇八。小川、二〇一四)。よく知られた「見えざる手」が『国富論』『道徳感情論』にそれぞれ一か所ずつ出てくること、強調点は異なるものの、それは「富裕者」の利己性と貪欲そして浪費が「見えざる手」に導かれて、「社会の利益」「公共の利益」を推進するという洞察であることは、共通に引用されています。

私の目に興味深いコントラストと見えるのは、まず「公共」という言葉の強調の仕方が異なっていることです。堂目卓生の概説書は、一般によく知られている『国富論』を、それに二〇年ほど先立つ『道徳感情論』における「人間観と社会観……の考察の上になつて」検討するという意図で、両書を連続的に論じたものです。そして「公共の利益」「公共精神」「公共事業」などの用語を含む部分を引用・解説しつつ、とくに現代の「公共性」論には言及していません。これに対して小川仁志の啓蒙書は、現代語の流行に自覚的に棹さして、スミスの二著を「同じ原理を別の領域で説く公共哲学」と捉えています（小川、二〇一四、一七一）。強調点はともかく、『道徳感情論』『国富論』が、それぞれ「徳」と「財産」（別の思想の似た表現では「善」と「利」）を主題にし、相互に関連していることは、確かです。

もう一つのコントラストは、最晩年の加筆部分にある「普遍的仁愛（万人に共通する思いやり）universal benevolence」についての引用の仕方です。堂目は「全宇宙……全世界という偉大な秩序体系の管理」は「神の務めであつて人間のそれではない」（六・二・三・五一六）という一節を引用し、「全人間の幸福を願う」ことの難しさを強調しています（堂目、二〇〇八、一二二）。これに対して小川は、数ページ前にある「まれであるが、われわれの善意は範囲を限定されおらず、広大な全人類を包摂する可能性をもっている」（六・二・三・一）という

一節に注目し、無限定の善意の可能性に同感・共感しています（小川、二〇一四、一六〇―一六二）。「まれであるが」という言い方から感じ取れるように、人間が責任をもつ世界の限定・無限定が、スミスにおいてもゆらいでいます。

「見えざる手」が、原文にない「神の」を付けて理解されてきたのは、勝手な読み込みではなく、自然なことです。「神」の属性が何であれ、すべてを支配する「神」が、各人の胸の中にある「公平な観察者 impartial spectator」の源であるのも、自明のことです。スミスは「公平な観察者」に由来するものとして、二つの一般的諸規則 general rules も説きました。非難に値する行為を回避する「正義 justice」と、称賛に値する行為を推進する「慈悲 beneficence」であり、相補的に働き「善い社会」を作ります。道徳科学者にして経済学者であるスミスは、「徳 virtue への道」と「財産 fortune への道」を調和させようとしていました（堂目、三四、五六、九一―九二）。

『道徳感情論』が近年になって関心を呼んでいる理由として、「経済至上主義」の限界が痛感されてきたことが指摘されています（高、二〇一七、五）。極端な市場原理主義や、逆に極端な禁欲主義がもたらす不幸を目の当たりにすれば、心と体をもった人類を幸福にするのは、道徳と経済の一体説以外にないことを、思い知ります。経済至上主義は、一見リアルな思想に見えながら、「マナー」という狭い特殊領域のみを考える、き

わめて限定された貧相な世界観であり、「公共性」の射程は致命的に狭く、些細な利益のために諸法の網を潜り（時に破り）、他領域を害いやすく、したがって「合法性」が低いといえます。スミスが「自然法学 *natural jurisprudence*」を強調しているのは、隙間だらけの「網」である実定法を超えた自然的な「道理 *order*」を浮かび上がらせるためです（スミス、二〇一三、四〇二、四一九）。

### 1-3 ロバート・オーウェン

ルソーが「死に至っても解消しない」社会に言及したのは、「人間の宗教」を描く成り行き上の、修辭的な言葉の綾にすぎなかったのに対し、ロバート・オーウェンでは、そのようなわば「死線を超えた」社会が、「死者」を組み込んで、リアルに前景化してきます。

社会改良家、空想的社会主義者としてのオーウェンについては、さまざまに論じられていますが、私見によれば、彼の比類のない特徴は、最晩年の自伝の二つの序文において、優れた「スピリット」との交流を前面にうち出したことです。「死者」との交流という主張は、直弟子の多くも強く反対し、邦訳では（不当にも）カットされているほど、社会の主流から外れたスキャンダルとなりました。しかしオーウェンは、物故した友人たちを含む偉大なスピリットが、「人類の未来を全面的に変え

る」ための「効果のある援助をすると約束」したと、断固として強調しました。そのうえで、『自伝』の刊行直前に、アメリカの優れた霊媒から届けられたという、スピリットによる長大な「世界へ向けた演説」を全文掲載しています。

この演説に対して、オーウェンは無上の価値があると絶賛しつつ、その説くところの一部には、断固たる異議を呈しました。それは、人類社会を善きものとするためには、よい「システム」を作る必要があるのに、そのビジョンがここにはない、という指摘です。より良い社会を作るために効果的システムを作るといえるのは、オーウェンが生涯を通じて主張し、実践し、成果を上げてきたことでした（津城、二〇二二c、一四五—一六二。Owen, 1993, 38-46）。

最晩年の短文「スピリチュアリズムと社会主義の結合—人類の確かな未来」の結びでは、「一方のスピリチュアリズムは、すべての人に慈善と親切と愛の新たな精神を作り出す。他方の社会主義は、社会全体にわたって結合された行動を新たに実践することで、不偏の平等を作り出す」と、社会と他界をつなぐ共同・協同が予言されています（Owen, 1856, 26-29）。

自伝にも「神秘なき」という言い方が頻出するように、スピリットの存在と働き、生者とのコミュニケーション、生者と死者の協同 *cooperation/collaboration of the living and the deceased* は、オーウェンにとって何ら神秘ではない、社会生

活の確実な基盤でした（オウエン、一九七九、三二八その他随所）。

#### 1-4 二宮尊徳

ルソー、スミス、オーウエンに年代的にやや遅れ、地理的には遠く隔たった二宮尊徳は、前三者に勝るとも劣らない思想と、なによりみごとな実践例を残しました。ここでは宗教観、経済観、道徳観について、三名との異同を念頭におきながら、簡単に見直してみます。なお、廣池千九郎が、二宮尊徳に深く共感していることは、指摘されるとおりです（下程、一九八一、一九八四、一九八五、一九八六）。

宗教観としては、既存の宗教をすべて包摂することと、かつ、聖賢や經典や制度など有形の權威を絶対視しないこと、この二点が重要です。その一つの表現である「神儒仏正味一粒丸」とは、共通点（黄金律）を採用し、夾雑物は振り捨てるといふ、実践的な比較宗教学です。また經典については、「音もなく香もなく常に天地は見えざる経を……」と詠まれたように、「見えざる経」を読む心眼をもっていました。「天地開闢の時の心境」で事に当たるといふのも、歴史や慣習を超える達人の境地です。

天道と人道の峻別、自然と人為の仕分け、その上での運用は、無為自然と人為工夫の両極端を離れ、天地の求めるところ

（天道）と、人為の求めるところ（人道）を、適切に配慮する知恵となりました。特定の伝統に固着すると、諸伝統となる以前の無形の働きが制約され、何かが排除されます。固着を離れることで、あらゆる思想実践を、万人にとっての公共性という基準で判断することができます。

経済と道徳に関しては、スミスと同様、「財（産）」と「徳」の不即不離の一体説が、一貫して強調されています。原則は「徳は本……財は末」という『大学』の一節どおりですが、四大人の中にも「財は本なり、徳は末なり」と理解する者があつたように、尊徳には、実業を軽んじがちな道徳への批判がありました。

『善い社会』（ベラー他、二〇〇〇）の編著者でもあるベラーが、日本人研究者との面談で、尊徳を「敬虔なる実利主義者」「実利的敬虔主義者」「最も公共的 common にして謙虚 humble な人……最も大切 *essential* な人」と最上級に評した記録は、道徳的、経済的、公共的な規範からみた、尊徳の正当な評価になっていると思います（下程、一九八一、二七―二八）。

#### 二 現代日本の「公共性」論と「宗教」論

岩波講座という、定期的に企画されるシリーズものがあります。知的輸入業の代表的な代理店から、最先端の海外情報の一

部が、末端にいる私たちも配給されます。『岩波講座 哲学』の「公共性」と「宗教」を主題とする巻で、それぞれ何が論じられているか、サンプリング的に確認します。

浮き彫りにしたいのは、「公共性」論の射程が、ほぼ「グローバル」レベルにとどまること、「宗教」論の射程が、「語りえぬもの」「無」「神なき」神「聖霊」などの極限に近い超越と、今この地上に生きている人間の二極に分離し、その中間に分布する（と諸宗教で信じられてきた）神々や精霊、死者や死後の世界が、ほとんど考慮されていないことです。

## 2-1 公共性論

『10 社会／公共性の哲学』の巻頭では、現状と課題分析が、つぎのように概説されています。

個人の「私的」利害関心の追求に対して、「社会」や「国家」が「公共性」の名において課しうる制約の「正当」性と「限界」が解明されなければならない。／他方、「社会」と「国家」の「脆弱性」を考慮すれば、個人は「私事」だけではなく、「公共的」な秩序形成に参与する責任がある。／しかしまた、個人の「公共的責任」の強調が「滅私奉公」的な全体主義的動員に再転化する危険性がある。／したがって、「公共性形成における国家と非国家的社会集団との間の分業・相補的協力・批判的相互啓発」が必要である。／また、国家を超えた「グロー

バルな公共的価値原理」を共同探究し、それを「実効的に担保する国際的制度構想」が課題となる。

以上、五つにまとめたように、個人と、大小の社会集団、国家、グローバル世界の相互関係が、理論的、制度的に、相補的、かつ相互批判的であるべきことが、整理されています（井上、二〇〇九、九）。

ジョン・ロックの「社会契約論」を主題とする論考では、近代の社会契約論は、自由で平等な人間が同意・協約・約束によって、特定の政治的権威に従うべきであると要約できるが、「協約や約束が一般になぜ自然的な拘束力をもつか」という基礎が解明できていないとされます。ロックはその義務は「神の意志」に由来するといったり、「永遠の法が課す義務は……全能者自身もその義務によって拘束されるほど」といったりしています（下川、二〇〇九、七七―八一）。いずれにしても、実定法の根拠は、「神の意志」や「永遠の法」に求めざるをえません。

「グローバルな公共性」を主題とする論考では、公共性の射程が、グローバルな国際政治にまで広げて論じられています。こういう理念に慎重な人は、これを「たんなる願望にすぎない道徳的要求」「幻想的」「非理性的」なものともなし、「国家という現実的な政治形態こそが、最も理性的である」と発想し、国際政治の分野では「ネオリアリズム」と親和的とされます。

しかし「グローバルな公共性」は、WHO、IMFなどが機能しているように、直接的な強制力なしでも、制度的誘引やサンクションを設けることによって可能です。「正義」を政治的に正当化するのには、「倫理を制度的に実現する程度」に依存しており、つねにグローバルな方向に開かれています。「普遍的形式の理性のさまざまな探究」からグローバルな公共性の空間が開けてきます。それが現実的迫真性（リアリティ）をもつためには、グローバルに拡張された感情の創出（ないし投企）が必要であることも指摘されています（橋本務、二〇〇九、一五三―一五六、一六〇、一六四）。どのようなシステムが構築できるかはともかく、公共性の射程がグローバルでありうることは、自明のことです。

「概念と方法」を主題とする論考では、地球という惑星のグローバルな射程を、宇宙にまで広げる方向を見えています。ヒントとなっているのは、宗教社会学のピーター・バーガーの聖俗理論であり、「原初のカオス」、「神的秩序……統一宇宙秩序たるコスモス」、「私達が現実 enjoyment する制度……世俗的秩序であるノモス」の三元論図式が援用されます。「ノモス」においては、「権力の正当化の探究こそが正統性問題」であり、「ノモスたる制度が正義に抵触する場合は、神的秩序である「コスモス」が、改革の視座を与えることとなります（横濱、二〇〇九、二二六―二二七、二二九―二三二、二三五―二四四）。こ

の論考では、公共性の問題を、どのような広がりで考えるかという「空間」論と、秩序をどう作り出し維持するかという「権力」論を、二つの問題として論じてわかれています。そして、実定法がかかわるのは、もっぱら「世俗的秩序であるノモス」であり、「神的秩序……コスモス」に変革の可能性があるというのであれば、「公共性」の射程は、プラネタリなレベルを超えて考えねばなりません。

斎藤純一のモノグラフ「感情と規範的期待——もう一つの公私区分の脱構築」では、公／私境界の脱構築をした現代の動きとして、周知のフェミニズムに加えて、「宗教ないし信仰」をあげて、「公共的理性と私的信仰」という「世俗主義の設定する二分法」を問い直すものとしています。そのうえで、「感情……私的なものに属するとされてきた女性と信仰」を、「公共的理性／理由」(public reason) による規範の妥当性を問います。おすコンテクストに、位置づけることを主張しています（斎藤、二〇〇九、一〇九―一一三）。公共性が考慮すべき人的要素は広がっていますが、「グローバルな公共性」を超える要素は考慮されていません。

この巻で、他に「宗教」に言及しているのは、短い読書案内です。そこで取り上げられた中に、ルソー『社会契約論』があります。キーワード「特殊意志」「全体意志」「一般意志」をかんたんに説明したあと、一般意志の不可謬性と、主権者である

人民の判断がしばしば誤るといふ「ギャップ」が、国家外にある超人的な「立法者」の記述にそのまま反映しているとしたうえで、「市民宗教」に言及し、これは「よき市民たりえるための精神的基盤を論じている」とまとめられています（宇野重規、二〇〇九、二五一一―二五二二）。字数の制約もあつてか、市民宗教の扱いは無きに等しいものです。

「講座」を離れて、管見のかぎり、公共性についてもっともコンパクトな入門書は、斎藤純一の『思考のフロンティア 公共性』です。射程の拡大という意味で引用したのは、公共性（圏）は単一ではなく、「文化の支配的なコード」に対して、「対抗的な公共圏 counter publics」「オルタナティブな alternative 公共圏」があり、私たちの「間」に形成される「親密圏／公共圏」も一つの次元に完結するものではないという指摘です（斎藤、二〇〇〇、一四、一〇一―一〇五）。私の言葉で言い換えると、諸「公共性（圏）」は複数形で、多重的に共存、競合しており、親密圏を含む広・狭のものが、ばらばらな風船のように、あるいは入れ子のようになって、バーチャルな無限定の「公共性（圏）」そのものの中にある、ということになります。

いずれにしても、平均的な公共性論では、宗教への配慮は目立ちません。

## 2.2 宗教論

同じ講座にある『13 宗教／超越の哲学』で、「宗教」を「超越」と併記、等置しているのは、リアリティの自明な「自然」「世俗」「現世」「社会」に対して、それぞれの宗教的世界観において、「超自然」「他界」「来世」と呼ばれるような、多少ともリアリティの不明な領域が説かれているからです。

なお、「公共性」の巻で、わずかながら「宗教」への言及があつたのに対して、「宗教」の巻で「公共性」について触れているものではありません。ホセ・カサノヴァの著名な『近代世界の公共宗教』は、原著が一九九四年、邦訳が一九九七年に出ており（カサノヴァ、二〇二二）、宗教社会学では広く引用されましたが、「講座 哲学」の中の「宗教」編で引用がないのは、無理からぬことではありません。

巻頭の末木文美士による「展望 超えるということ」は、「死と死者」「他者の領域」の二つの節から成っています。まず「死と死者」では、現代哲学が「死を無とみることをそれほど簡単に前提とし……死を忌避し、ひたすら生にしがみつくだけのものになってしまった」と指摘されます。つぎに、「相互のコミュニケーション」が成り立たない「他者の領域」に、「死者」や「日本の神々や仏教の仏」を入れて、とくに「死者」が「了解不可能な他者を代表する」と述べています。さらにつづけて、その「無限大の先の極限には……絶対の他者」である

「無」や「ユダヤ系の一神論の神」がいる、と位置づけ、「今日哲学が再生する」には「宗教を取り戻す以外にない」と結ばれています（末木、二〇〇八）。

「宗教を取り戻す」という課題は、この巻全体が「宗教／超越の哲学」であることから、すべての論者に共有されています。「語りえぬもの」「無」「神なき神」「聖霊」など、「絶対の他者」との関係が主題となっているわけですが、しかし末木が強調する「死者」が前景化しているのは、巻末に近い論考の一部、「生と死を包む母胎的神的空間としての能舞台」という一節だけです。ここでは、夢を「救済ドラマの成立する場」として芸術化した世阿弥の夢幻能が、「現代心理学の知見に匹敵する洞察」とされ、「死者と生者との交流」を描くことで、「真偽善悪を超えた……神の慈しみそのものである……美」によって救済されることが論じられています（阿部、二〇〇八、二一八―二二二）。ただしこれは、芸術化された限りでの死者イメージであり、末木の強調する死者のリアリティとは、位相が異なります。

「超越」した世界は、「草葉の陰」「海上」「海底」「山上」など近い他界から、やや遠い他界から、無限の彼方まで、さらには心の内奥や、全存在の基盤まで、幅があります。敢えて付言しておきたいのは、超越には「度合い」があるということ、とくに「もつとも近い他界としての死後世界」に、死者たちがい

る（と信じられてきた）ということです。

### 三 総体性、体系性、公共性、合法性の再考

「神」「天」「空」「有」などは、「∞」と同様、総体性の極限の記号です。その部分集合である自然や人間やその社会も、自閉しなければ、その「無限定」のものにつながっています。自閉すると、すべての団体、集団、社会は、分離主義的になります。

アダム・スミスが観察した、浪費による経済の活性化については、現代の倫理学でも引用されます。ピーター・シンガーは、「神の（見えざる手）」について、富裕者は「実際には満足をもたらない空しい欲望」を追求している。つまり彼らは「騙されている」のだが、それによって「無意識のうちに、社会の利益を増進し、人類の繁栄の手段を提供している」というのが、スミスの洞察であるとして、愚かな意図や行動が集まって、好ましい結果をもたらす例として引用しています（シンガー、一九九五、六一―六二）

経済学で「合成の誤謬 fallacy of composition (of virtuous deeds)」と言われるのは、個々人が良いと思われること（節約、貯蓄など）を意図して行動すると、社会全体として、景気が悪くなる、という現象を指しています。「見えざる手」に導

かれた富裕者の良からぬ行動（浪費、虚栄など）が経済の好循環に貢献するのは、これとは逆の、いわば「合成の成功 success of composition (of vicious deeds)」になります。合成の誤謬も、合成の成功も、人間の「私的意志」を超え、小さな「一般意志」をも超えて、人間的な善悪、幸不幸、運不運（の判断）が、マクロなレベルで逆転することです。

このように、個別には良い（良くない）と思われることが、全体にとって不都合（好都合）な結果になることは、経済活動だけではありません。近視眼的な「合法性」と、より視野の広い世界での「合法性」はしばしば逆転し、さらに広い視野ではさらに逆転する（以下同様）となれば、狭い特殊な社会・団体（われわれが想像できるのは、すべてこれです）の「合法性」は、「綺麗は汚い、汚いは綺麗」の名セリフ（『マクベス』）のように、無限に変化することになります。

### 3-1 世界観の拡張

総体性が高まることが、公共性と合法性が高まる条件になりますが、ただし、総体性と公共性、合法性が、単純に正比例して、自動的に高まるわけではありません。つまり、総体性の高さは、公共性と合法性の高さの必要条件ではあっても、十分条件ではありません。より広大な世界に出て、公正や正義を害うことがあるからです。

他方、総体性が低ければ、たとえ狭い世界で公共性と合法性が満たされていても、広い世界の基準での公共性と合法性は満たされないことが、多々あります。また世界観、人間観を實踐するには、個別具体的な体系性の工夫が必要ですが、思想の緻密化、実践の具体化に際して、部分に固着、自閉すると、合法性が問題化し、（当座の）全体にとって問題となることがあります。企業の組織犯罪は、もつともわかりやすい例の一つです。外部社会に開かれた通路、つまり「公共性」への通路がなければ、大小の組織犯罪は抑制されません。経済に限らず、芸術、恋愛、研究、科学、政治、軍事、産業その他、特殊分野に自閉し、とくにそれを至上視すれば、他のリアリティに鈍感となり、したがって「公共性」を害いがちです。

総体的で、かつ体系的な構造を持った世界観は、ギリシアや中世キリスト教世界に限らず、古今東西に精粗のビジョンがあります。アレクサンドル・コイレの『閉ざされた世界から無限の宇宙へ』は、「完全性と価値の階梯」で秩序づけられた「ギリシアや中世の天文学の地球中心的、さらには人間中心的な世界」が、近代宇宙論によって崩壊し、「無限で同質的な延長」に取って代わられた、という精神の革命を描いています（コイレ、一九九九）。

仏教思想の世界観は、「無」「空」などの語彙を組み込んでいくことによって、秩序をもちつつ無限、という性格があり、中

世キリスト教神学の緊密に制度化された「閉ざされた」ヒエラルキーとは異なります。コイレは近代西洋の宇宙論の一面を「無限で同質な延長」と描きましたが、それぞれの思想によっては、さまざまな度合いで秩序、法則が考えられ、その動因として「神」その他の超越的な根拠が動員されていました。

あらゆる団体の「法」（掟、内規から、各国憲法、国際法）は、前提とする領域の広さに度合いがあり、狭くは、個人から親密圏（家族、友人、知人）までの私的な法（規律）は、直接的には公共性を問われませんし、「違反」しても、制裁は私的なものです。これが、共同体（地縁、職場、業界）、政治体（都市国家、国家、連邦、帝国）になってくると、それぞれの「実定法」が作られ、構成員には最低限その「法」に従うことが求められ、平均以上の構成員には「公共的」であることが期待されます。さらに、世界全体、宇宙全体、存在全体となると、この順で理念性、願望性が強まります。

健康「法」に則して述べれば、食事や運動その他の養生法、健康法、衛生法 health care, hygiene は、もともと狭くは「自己への配慮」（フーコー）のレベルです。性「道徳」は、対人的なレベルの配慮になってきます。「公衆 public」衛生は、行政が取り組む活動で、私的な領域に直接介入はしませんが、広報や啓発で間接的な効果を目指します。

あらゆる宗教的規範や、社会の実定法はすべて、古今東西の

法すべてに共通する黄金律＝永遠の法（「殺すな」「盗むな」など）を軸に、特殊な法・規範を含みます。現代の「国是」や各企業の「社是」のようなものも、狭い世界の特殊法として、「生殺与奪」の権利をもっています。つねに不可視の諸「法」を考え、最大値の「永遠の法」を想定することで、「合法性」の仕分けは繊細になり、法実証主義を超えた運用が可能になると思います。

「永遠の法」とはいわずとも、「三方よし」という商人道のスローガンは、実践の及ぶ範囲を広くとらえ、公共性の射程が広く、万人の「善・幸福」を目指すという意味で、すぐれた職業規範です。この物差しでみるだけでも、経済至上主義は、売る人と買う人までとはともかく、周囲の社会、世間にとつては「善・幸福」とならない恐れが大きいとわかります。

### 3-2 人間観の拡張

人間の実践が目で見えるのに対して、思想は未発の段階では観察できません。しかし思想は、語り合い行動に移されることで、観察できるものとなります。また生きている人間同士は、相対すると互いに見えますが、死者はふつう目に見えません。死者は、どうすれば観察できるでしょうか。人間観を、内面と死後に拡張し、「公共性」の議論を拡張します。

### 3-2-1 私的領域への拡張——動機の公共性

「公共性」を考える際に、「公的領域」の思想・実践だけではなく、「私的領域」の思想・実践も、もちろん考慮すべきファクターとなり、じっさいにあちこちで考慮されています。ここでは自覚的に、私的動機の公共性の度合いを、考えてみま

す。

個々人の内面に立ち入ると、私的な動機や意志のほかに、社会問題、公的問題への関心も、未発の状態で厳存しています。そのような社会に参加しようとする意志の「公共性」の度合いは、マイナスからプラスまで幅があります。

普遍法に添った当たり前の「法」を平気で犯し、既得権益・利益団体に寄生し、社会のフリーライダーとして生きることなどは、マイナスでしょう。社会的に実害を与えない現世拒否、遁世、私生活主義、審美主義、神秘主義などは、プラスマイナスゼロでしょう。利他主義（アドホックな、アドリブの）、博愛主義、*justice for all*、主義は、とりあえずプラスでしょう。

「公共性」を促進する用語として、「社会貢献」「公益」「公共善」「共通善」などは、一見してニュートラルで、自他によって用いられます。「無私」「滅私奉公」「自己否定」も、自他によって用いられますが、力関係の上にある者によって強いられることが多いのは、しばしば起こることで、用語のもたらす作用について、周知しておく必要があります。プラスにもマイナ

スにもなりえます。

武士道、帝王学、君主論は、地位にある者が自認すべき職業倫理で、内面と外面にわたる特殊な「法」です。天道／人道の区分けは、永遠の世界での永遠の法と、特殊な社会での特殊法と、両面を臨機応変に使い分けるために効果的な対語です。

### 3-2-2 死後世界への拡張——死者と生者のつながり

「了解可能」な「生きている他者とのあいだ」の、つまり「生者間の *inter-vivos*」関係を、「生者と死者のあいだの *between the living and the deceased*」問題へと拡大することで、「もっとも近い他界としての死後世界」が視野に入ってきます。大多数の現代人の「生にしがみつく」閉ざされた世界観が、一足飛びに「無限の世界」ではなく、すぐ隣のわずかに広い世界へと開かれます。

合理主義・理性主義や、ヒューマニズムという言葉には、さまざまな形容詞（句）がつけられます。代表的には、「世俗的合理主義」「世俗的ヒューマニズム」「博愛的ヒューマニズム」「宗教的（仏教的、キリスト教的など）ヒューマニズム」などがあります。これらを考えるに際して、「世俗的」という現代キリスト教世界に特有の言葉に替えて、「生者間の *inter-vivos*」という言葉を提案することで、非・生者間の展望が開かれると思います。

仏教やヨーガが「生理学」とされたり、儒教が「教育論」「政治論」とされたりする一方、それぞれは「カルマ」や「祖先崇拜」「孝」といった考えを持っています。「生理学」「教育」「政治」は、「生者間」だけの問題として論じることができずが、「カルマ」や「先祖崇拜」は「死者」「死後」「来世」が視野に入ってきて、「生者間」だけで完結しません。そのような世界の拡張が、哲学的な公共性論では、ほとんど考慮されていません。

宗教革命には、宗教勢力による政治体制の革命（典型はイラン・イスラム革命）のほかに、世界観や人間観の革命、思想革命があります。生きている人間以外の精神的・霊的存在が射程に入ると、世界観、人間観の広がり、数術上がります。

「法の網」「網をかける」「一網打尽」という言葉があるように、それぞれの網には、度合いの異なった「獲物」がかかってきます。科学論のブルーノ・ラトゥールのアクターネットワーク論は、認識や観察や実践の「網」の話でもあり、「設定」によって網の材質や網目の精粗が異なります。さらには、「網」は周囲を不可知のもので取り囲まれている、とも述べています。このアクターネットワーク論を延長すれば、設定を変えることで網にさまざまなものがかかってくるゆえに、設定によっては「死者」もかかってくるかもしれません。「死者」論は「議論を呼ぶ事実 matter of concern」の典型ですが、扱いやすい「厳然たる事実

matter of fact」だけに対象を安易に限定するのではなく、面倒な「議論を呼ぶ事実」も扱わねばならない、というのが、科学に対するラトゥールの（自己）批判です（ラトゥール、二〇一九、二一六、四八三。津城、二〇二二c、一九七―二〇一）。

死者が射程に入ってくると、ヒューマニズムや博愛（主義）は、現在の「世俗的」ヒューマニズム≡生者間のヒューマニズムから、死者を組み込んだ、さらには天使や精霊や神（々）などを組み込んだ、人間と「メタヒューマン」（バーガー）の間のヒューマニズム、博愛主義にならなければなりません。それを生者間のヒューマニズムに限定するのは、世界観と人間観の収縮、自閉ではないでしょうか。

3 3 聖／俗、ハレ／ケ（ケガレ）、天道／人道、超自然／自然／世間

「世俗主義的な二分法」「聖・俗」論や、「世俗（主義）」「世俗化」という言葉は、しばしば指摘されるように、西洋キリスト教的なバイアスのかかった概念です。キリスト教世界では歴史的にリアルですが、中世日本仏教の「王法／仏法」という二分法も、キリスト教の「王権／教権」と、構造的には似ています。民俗学で考案されたハレとケという二分法（ケガレを加えて三分法）も、聖／俗論と似た構造があるかもしれません。

これに対して、神道では、皇祖神を中心とする神々の世界

と、皇祖神の命令（みこと）を持ち伝えた皇孫を中心とする世界は、連続しています。また近世の二宮尊徳のような達人は、生活から体得した「天道／人道」の不即不離を説きました。天道は人道と異なりつつ、天地の「見えざる経」を通して、つねに人道を導き、支えるものでした。

漠然とした見通しの段階ですが、私見では、天Ⅱ超自然、地Ⅱ自然、人Ⅱ世間という三区分が、日本や中国のコンテクストでは、有効ではないかと考えます。現代日本で「世俗化」のようにも見える行動は、キリスト教世界におけるような制度的・心情（信条）的な「世俗化」（教会離れ、教義離れ）ではなく、天Ⅱ超自然を忘れるという、世界観的・人間観的なことではないかと思えます。

#### 四 廣池千九郎・モラロジーの布置

一節で読み直した四名の古典のうち、スミスと尊徳の思想は、廣池千九郎の思想と親縁性が高いものです。実践的には、スミスは執筆や公的委員、大学の教授や学長を務め、尊徳は農業指導や人材教育を行なって、その精神が「報徳社」（現在は公益社団法人）として残っています。廣池も大学教授をつとめ、学校法人、公益財団法人の礎を築きました。スミスにおける「正義と慈恵」は、廣池が「最高道徳の基礎

的観念の第一」とした「正義 justice と慈悲 benevolence」に符合するものです（竹中、二〇一九b）、スミスの「徳への道」と「財産への道」の調和は、二宮尊徳の「財は……天道の財」という思想（『大学』の「徳は本……財は末」に由来）、廣池の「道徳経済一体説」に符合するものです（下程、一九八一）。明治の渋沢栄一の「論語と算盤」も、近江商人道の精神とされる「三方よし」のスローガンも、道徳と経済の普遍的な一体説として共通します。

他方、ルソーの「一般意志」という団体精神論や、市民宗教論に相当するような、一種の政教関係論を、廣池はしております。むしろ廣池が「最高道徳」として、天照大神、孔子、釈迦、イエス、ソクラテスの「五つの道徳系統に一貫する……世界諸聖人の教説・教訓及び事蹟に一貫する」道徳説を展開しているのは、「因襲」「習慣」や伝統を超えた、頂点的な共通の道徳を目指している比較宗教論です。「世界の全人類を其愛情内に包容する」という志も、「公共性」の最大値を示しています（大塚、一九七七、一二〇—一二四、一四一）。

「体系性」に関しては、スミスが『道徳感情論』七部を「道徳哲学の体系について」と題して詳説し（スミス、二〇一三、四九一—六三二）、オーウェンは社会を改良するには、「誤った悪しきシステムを真実で善良なシステムに」変える必要があると強調しております（津城、二〇二二c、一四九）。廣池の

体系性への志向は著述の随所に見られ、具体的には、明治政府のプロジェクト『古事類苑』の執筆編纂に最大の貢献をしたことがあげられます。一〇〇年ほど前に塙保己一が編纂した『群書類従』、一五〇年ほど前のフランスの『百科全書』やイギリスの『ブリタニカ百科事典』と同様、またその後の百科事典や（永遠に）編集中のウィキペディアと同様、知の網羅性、体系性を目指す試みですが、「総体性」の探究と同様、永遠に未完のプロジェクトです。やがて、AIによるビッグデータの編集に受け継がれても、「体系」は抽象化の産物であるゆえに、かならず「捨象」をとれない、したがって閉鎖的、排他的になります。

最後に、「死者」の扱いについて、晩年のオーウェンが公表したような、死者のスピリットとの交流、共同を説く世界観と比べて、廣池は（ルソーもスミスも尊徳も）とくに拒否的なわけではありませんが、明示的に説かれてもいません。しかし一般論として、死者を組みこんでいない思想は、その分だけ、世界観の「総体性」に限界があると思います。

## 五 質疑を受けて

今回の私の発表に関して、道徳科学研究所のスタッフの方々のコメント・発表から、重要なご示唆をいただくことができま

した。

田島忠篤先生のコメントでは、「総体性」その他の四つのパラメータに、独善的にならないため「自己反省」という契機を加える必要があるのではないかとということ、ハレ／ケ／ケガレの「ケガレ」が、ヨーロッパ由来の聖俗論よりも、動的分析を容易にするのではないかと、というご指摘がありました。どちらもその通りだと思います。

前者は、対話の前提ともなる契機で、広い意味での「公共性」に含まれますが、たしかに強調する意義は小さくありません。また後者は、私は聖俗論に対応する概念として、ハレ／ケがあることを指摘したのですが、ケガレに注目することで、ダイナミックな分析が可能となるのですが、たしかに強調できません。

梅田徹先生は、廣池千九郎の説いた「五大原理」は、きわめて広い公共性をもっているが、「モラロジーの理論体系」については「十分な公開性があるとは言えない（閉鎖的である）」と指摘されました。

大野正英先生は、公共性の「理念」は「幅広い救済」「公共善」を追求するが、「組織、集団」としての「実践、活動」になると、「私的善」の追求が自己目的化し、「閉鎖的・排他的」になり、「公共性が失われていく」と指摘されました。

梅田先生と大野先生のご指摘は、注目されているのが、思想

面と組織面という違いはありますが、どちらも「体系性」が強まることで、「公共性」が害われる、という観察かと思えます。私見によれば、これはモラロジーに限らず、普遍性、公共性をもっている思想であっても、抽象的な「原理」レベルから、徐々に個別具体的なレベルに降りて、特殊な主張の組織を組み立てていくと、「体系化」の必然の結果として、多少とも閉鎖的な塊にならざるをえません。

他と区別できる塊や形（人物、書物、集団、組織）がないと、尊徳のいう「天道」「天地」の「見えざる経」にとどまります。「人道」として働くためには、思想面でも組織面でも、オーウェンのいう良い「システム」が必要です。システムの閉鎖性・体系性は、生産的であるために不可欠ですし、他方、システムが「自己反省」「対話」といった契機を欠くと、思想や組織は自己目的化し、周囲に害をなす可能性がでてきます。

質疑応答の中で、四つのパラメータのうち「体系性」のはらむ問題が、図らずも浮き彫りになってきたように思いました。システムが、上下左右に網のように、あるいは内外に入れ子のようになっていると考えると、各システムが閉鎖性と開放性をもっていること、その相互作用の調整が求められることが、わかりやすくなるのではないのでしょうか。

#### 参考文献

- 阿部仲麻呂「探究 信仰の風光―キリスト教神学に基づく聖霊の解明」『岩波講座 哲学13 宗教／超越の哲学』岩波書店、二〇〇八年
- ベンヤミン、ヴァルター、野村修編訳『暴力批判論他十篇』岩波書店、一九九四年
- ペラー、ロバート・N、河合秀和訳『社会変革と宗教倫理』未来社、一九七三年 [BELLAH, Robert N., *Beyond Belief: Essay on Religion in a Post-Traditional World*, 1970]
- ペラー、ロバート・N他、中村圭志訳『善い社会―道徳的エロロジーの制度論』みすず書房、二〇〇〇年 [BELLAH, Robert N., et al., *The Good Society*, 1991]
- バーガー、ピーター、藺田稔訳『聖なる天蓋―神聖世界の社会学』新曜社、一九七九年 [BERGER, Peter, *The Sacred Canopy*, 1967]
- バトラ、ジュディス、佐藤嘉幸他訳『非暴力の力』青土社、二〇二二年 [BUTLER, Judith, *The Force of Nonviolence*, 2020]
- カサノヴァ、ホセ、津城寛文訳『近代世界の公共宗教』ちくま学芸文庫、二〇二一年 [CASANOVA, José, *Public Religions in the Modern World*, 1994]
- 堂目卓生『アダム・スミス―『道徳感情論』と『国富論』の世界』中公新書、二〇〇八年
- ハーバーマス、ユルゲン、三島憲一他訳『ああ、ヨーロッパ』岩波書店、二〇一〇年 [HABERMAS, Jürgen, *Ah, Europa*, 2008]
- ハート、H・L・A、矢崎光国監訳『法』の概念 新装版』みすず書房、二〇一九年 [HART, H. L. A. *The Concept of Law*, 1961]
- 橋本務『グローバルな公共性はいかにして可能か』岩波講座 哲学

- 10 社会／公共性の哲学』岩波書店、二〇〇九年
- 橋爪大三郎『日本のカルトと自民党―政教分離を問い直す』集英社、二〇一三年
- 井上達夫「社会の脆さと公共性の危うさ」『岩波講座 哲学10 社会／公共性の哲学』岩波書店、二〇〇九年
- コイレ、アレクサンドル、野沢協訳『コスモスの崩壊―閉ざされた世界から無限の宇宙へ』白水社、一九九九年 [KOYRÉ Alexandre, *From the Closed World to the Infinite Universe*, 1957]
- LASZLO, Ervin ed., *The World System: Models, Norms, Applications*, George Braziller, 1973
- ラスロ、アーヴィン、吉田三知世訳『進化の総合真理』アトフ、二〇〇六年 [LASZLO, Ervin, *Evolution: The General Theory*, 1996]
- ラトゥール、ブリュノ、伊藤嘉高訳『社会的なものを組み直す―アクターネットワーク理論入門』法政大学出版社、二〇一九年 [LATOUR, Bruno, *Reassembling the Social: An Introduction to Actor-Network-Theory*, 2005]
- マーティン、デヴィッド、阿部美哉訳『現代宗教のジレンマ―世俗化の社会論理』ヨルダン社、一九八一年 [MARTIN, David, *The Dilemmas of Contemporary Religion*, 1978]
- ミンデル、アーノルド、富士見ユキオ監訳『ディープ・デモクラシー―〈葛藤解決〉への実践的ステップ』春秋社、二〇一三年
- [MINDELL, Arnold, *The Deep Democracy of Open Forums: Practical Steps to Conflict Prevention and Resolution for the Family, Workplace, and World*, 2002]
- 小川仁志『アダム・スミス 人間の本质―『道徳感情論』に学ぶよりよい生き方』ダイヤモンド社、二〇一四年
- 大塚真三「最高道徳と普通道徳」『モラロジー研究』六号、一九七七年
- OWEN, Robert, "Spiritualism and Socialism United: The Certain Future of the Human Race", *Millennial Gazette* No. 6, July 1st, 1856
- オウエン、ロバート、五島茂訳『オウエン自叙伝』岩波文庫、一九七九年 [OWEN, Robert, *The Life of Robert Owen*, 1857]
- OWEN, Robert, *The Life of Robert Owen*, in CLAEYS, Gregory, ed., *Selected Works of Robert Owen*, vol. 4, William Pickering, 1993 [1857]
- ルノー、ジャン・ジャック、桑原武夫他訳『社会契約論』岩波文庫、一九五四年 [ROUSSEAU, Jean-Jacques, *Du contrat social*, 1762]
- ROUSSEAU, Jean-Jacques, MASTER, Judith R., tr., *On the Social Contract*, Martin's Press, 1978 [ROUSSEAU, Jean-Jacques, *Du contrat social*, 1762]
- ROUSSEAU, Jean-Jacques, *Du contrat social*, Flammarion, 2001 [1762]
- 斎藤純一『公共性 思考のフロムティア』岩波書店、二〇〇〇年
- 斎藤純一「感情と規範的期待―もう一つの公私区分の脱構築」『岩波講座 哲学10 社会／公共性の哲学』岩波書店、二〇〇九年
- 盛山(せいやま)和夫他編『公共社会学「I」リスク・市民社会・公共性』東京大学出版会、二〇一二年
- 下川潔「ジョン・ロックの社会契約論」『岩波講座 哲学10 社会／公共性の哲学』岩波書店、二〇〇九年
- シンガー、ピーター、山内友三郎訳『私たちはどう生きるべきか―利益の時代の倫理』法律文化社、一九九五年 [SINGER, Peter, *How Are We to Live?: Ethics in an Age of Self-Interest*, 1995]
- 下程勇吉「天財性の経済哲学―二宮尊徳における道徳経済一体説」『モラロジー研究』一〇号、一九八一年

- 下程勇吉「天道と人道―二宮尊徳研究(1)」『モラロジー研究』一七号、一九八四年
- 下程勇吉「天道と人道―二宮尊徳研究(2)」『モラロジー研究』一八号、一九八五年
- 下程勇吉「天道と人道―二宮尊徳研究(3)」『モラロジー研究』一九号、一九八六年
- 末木文美士「展望 超えるということ」『岩波講座 哲学13 宗教／超越の哲学』岩波書店、二〇〇八年
- スミス、アダム、高哲男訳『道徳感情論』講談社学術文庫、二〇一三年 [SMITH, Adam, *The Theory of Moral Sentiments*, 1759-1790]
- 高哲男『アダム・スミス―競争と共感―そして自由な社会へ』講談社選書メチエ、二〇一七年
- 竹中信介「廣池千九郎の自然観とその現代的意義―科学と宗教の対話、そして調和へ」『モラロジー研究』八二号、二〇一九年 a
- 竹中信介「廣池千九郎における正義と慈悲―先行研究の整理と評価―正義と慈悲総論①」『モラロジー研究』八三号、二〇一九年 b
- テスラ、ニコラ、宮本寿代訳『ニコラ・テスラ秘密の告白―世界システムⅡ私の履歴書、フリーエネルギーⅡ真空中の宇宙―世界システムⅡ』二〇一三年 [TESLA, Nikola, *The Problem of Increasing Human Energy*, 1900. *My Inventions: Autobiography of Nikola Tesla*, 1919]
- 津城寛文『深層文化から頂点文化まで―発信する日本研究』ネクパブ・オースターズプレス、二〇二一年
- 津城寛文『〈公共宗教〉の光と影―近代日本という雛形』ネクパブ・オースターズプレス、二〇二二年 a [初版二〇〇五年]
- 津城寛文『社会的宗教と他界的宗教のあいだ―見え隠れする死者』ネクパブ・オースターズプレス、二〇二二年 b [初版二〇一一年]
- 津城寛文『無きものとされた近代知―死者とのコミュニケーション』ネクパブ・オースターズプレス、二〇二二年 c
- 梅原猛『美と宗教の発見』『梅原猛著作集 三』集英社、一九八二年 [初版一九六七年]
- 宇野重規「テクストからの展望」『岩波講座 哲学10 社会／公共性の哲学』岩波書店、二〇〇九年
- ヴィノグラドフ、P・G、末延三次他訳『法における常識』岩波書店、一九七二年 [VINOGRADOFF, Sir Paul, *Common Sense in Law*, 1913]
- ウィルバー、ケン、岡野守也訳『万物の理論―ビジネス・政治・科学からスピリチュアリティまで』トランスビュー、二〇〇二年 [WILBER, Ken, *A Brief History of Everything*, 1996]
- ウィルバー、ケン、松永太郎訳『統合心理学への道―「知」の眼から「観想」の眼へ』春秋社、二〇〇四年 [WILBER, Ken, *The Eye of Spirit: An Integral Vision for a World Gone Slightly Mad*, 1997]
- ウォーラーステイン、イマニエル編、丸山勝訳『転移する時代―世界システムの軌道 1945-2025』藤原書店、一九九九年 [WALLERSTEIN, Immanuel, et al. eds., *The Age of Transition: Trajectory of the World-System, 1945-2025*, 1996]
- WUTHNOW, Robert, *Producing the Sacred: An Essay on Public Religion*, University of Illinois Press, 1994
- 横濱竜也「概念と方法」『岩波講座 哲学10 社会／公共性の哲学』岩波書店、二〇〇九年

## 註

(1) 現代日本社会の流行語としての「評価 evaluation」。組織や組

織人の各種業績の「自己評価 self」「外部評価 outside」が、価値（株価、給与、職位）に反映する。大学でも、とくに国公立の大学法人化以降、教育・研究のパフォーマンスが数値化され「評価」される。

- (2) <https://real-coffee.net/category/translation/chrestomathiearabe>
- (3) 公共性（圏）、公的領域 publicness, public sphere、法、規則、規範 law, rule, norm、合法性、正統性、正当性 lawfulness, legitimacy、また公共や共通 public, common など、西洋語の語源や翻訳との対応などを詮索する能力は皆無で、用語法が混乱しておりますところは、適宜変換してお聞きください。

#### 編集者註

本稿は、モラロジー道徳教育財団の道徳科学研究所で行われた「モラルサイエンス・コロキウム」（令和五年五月一〇日）および「モラルサイエンス研究会」（同七月五日）の発表内容に加筆・修正を加えたものを、一つの「講演論文」として掲載するものである。一章は五月、二章は七月の発表内容に基づいている。二つの発表を一つにまとめ、新たにタイトルをつけていただいた著者の労に対し、編集委員会としてここに謝意を表します。