# 「公共哲学とは何か」再考

山脇直司

※本稿は、２０１５年7月30日、東洋哲学研究所の研究員・委嘱研究員を対象に行われた「社会と宗教」研究会での講演をまとめたものです。

## 前置き：これまでのバックグラウンド

ご紹介に預かりました山脇と申します。今日お話しするテーマは「公共哲学とは何か」、その再考です。

現在私が所属する星槎大学は、聞き慣れない方が多いと思いますが、学生の7割が社会人で、学生の平均年齢が36歳の通信制大学です。学部は共生科学のみの単科大学で、教育、福祉、環境、国際関係、スポーツ身体などの諸領域で、人と人、人と自然、国と国との共生が可能となる社会の実現を目指すための学問を追究することを理念に掲げています。その中でも特に人気のある教育の分野では、発達障害の特別支援に力を注いでいます。通信で学べる大学院も発足しています。

私が所属している大学の紹介はこのくらいにして、今日のテーマに入りましょう。

私は、東京大学駒場キャンパスに１９８８年4月か

ら、２０１３年3月まで、25年間、勤務しました。所属したのは、東京大学大学院総合文化研究科・教養学部です。そこで、1、2年生（ジュニア）、3、4年生（シニア）、そして修士課程と博士課程の大学院生を相手に授業しました。そこで１９９６年に改組があったときに、「公共哲学」という科目を担当させられ、独自で勉強し始めた次第です。それ以前には、「社会哲学」や「社会思想史」などの科目を担当していました。

東京大学に赴任後、最初に出した本は『ヨーロッパ社会思想史』（東京大学出版会）です。この本は１９９２年（冷戦体制崩壊時）に書き下ろし、現在12刷りまで出ています。当時はちょうど冷戦体制が崩壊した後の状況で、それまで主流だった近代啓蒙思想やマルクス主義中心の社会思想史に代わる新しいヴィジョンの必要性を感じました。それで、古代ギリシアの政治思想や中世のキリスト教などの知識がなければ、ヨーロッパの社会思想史は分からないという思いで、古代ギリシアのソフィスト達から現代文明の危機まで、一辺に書き下ろした次第です。

そして、96年から「公共哲学」という科目を担当させられることになったのですが、当初はロバート・ベラーの『心の習慣』の付録「公共哲学としての社会科学」（みすず書房）などを参考にいろいろ勉強しつつ、できるだけ自分の専門とリンクさせるという形で始めました。そうしたら、ちょうど同じ頃に、「京都フォーラム」という民間組織が韓国人の金泰晶（キム・テーチャン）氏をリーダーとし、公共哲学研究会を催しており、そこに招待されました。そこでは、中国哲学の溝口雄三、イスラーム思想に詳しい板垣雄三、政治思想家の福田歓一といった学界の大御所の先生方が議論を交わしていましたので、私も積極的に参加し、東大出版会から出た全20巻のシリーズ本にも協力しました。このシリーズの最初の10巻は、中国語訳も出ています。

しかし、自分独自の考えを打ち出さなければならないという思いから、２００４年5月に『公共哲学とは何か』（ちくま新書）という本を書き下ろして刊行しました。アマゾンなどで☆ひとつとかの嫌がらせもありましたが、現在9刷りまで出ており、いろいろな大学の

入学試験で出題されているので、成功作と言ってよいでしょう。

その後は、高度にアカデミックな『グローカル公共哲学』（東京大学出版会）や、『社会とどうかかわるか』（岩波ジュニア新書）という高校生向けの本を書き下ろしました。この新書が出た当時も、説教臭い本だとか、アマゾンの素人書評で貶されたりしましたが、その後、中学校から大学院までの入学試験に数多く出題され、再来年度からは高校の『国語　総合』の教科書でも採用されるようなので、この本の賞味期限はまだ終わっていない、と私は感じています。

そうした中、２０１１年３月11日に突如起こった東日本大震災の後、何か発信しなければならないという思いで、その年の夏休みに書き下ろした本が『公共哲学からの応答：３・11の衝撃の後で』（筑摩選書）です。この本はいろいろな内容が詰まっているので、比較的読みづらいかもしれませんが、ともかく自分なりのスタンスをはっきり読者の方々に伝えたいという気持ちで書き下ろしました。しかし、この本が出てから既に３年半が経っているので、今日は、その本の延長で私が現在考えている「公共哲学」論を皆様に私から発表して、皆様からの質疑応答に応えるという形で、話をさせていただきます。

ちなみに、『これからの正義を語ろう』という本で、日本で有名になったマイケル・サンデルは、『公共哲学』（ちくま学芸文庫）という本を出しています。私は彼に、有名になる前に二度会っており、パフォーマンスがすごくうまい学者だなぁという印象を抱いていますが、アメリカ中心に論点を立てている観は否めません。それに対して、私は、ミュンヘン大学で博士号を取り、年に二回以上はドイツやフランスなどのヨーロッパ諸国に出かけていますから、日本人学者の間ではヨーロッパ派に属すると思っています。

## 公共哲学の概念とその伝統

前置きはこのぐらいにして、『公共哲学とは何か』が出た時、「どの辞書にも公共哲学の項目がない」と記しました。しかしその後、『広辞苑』（岩波書店）の第６版

で公共哲学という項目が入りました。そこでは、「市民的な連帯や共感、批判的な相互の討論に基づいて公共性の蘇生を目指し、学際的な観点に立って人々に社会的な活動の参加や貢献を呼びかけようとする実践という哲学」と定義されています。それなりによくできた定義だと思います。『広辞苑』の第5版まで公共哲学の項目はなかったので、どなたかが私たちの本を読んで加えて下さったのでしょう。

ちなみに、「公共哲学」という科目は、東大以外の大学でも設けられています。たとえば、千葉大学の法経学部ではサンデルを紹介した小林正弥教授、早稲田大学政経学部の国際政治経済学科では、政治学の齋藤純一教授や経済学の鈴村興太郎教授が教えています（鈴村教授は定年でお辞めになったので、今はどなたが担当しているかわかりません）。

あと、学習院大学法学部では桂木隆夫教授が授業していますし、他の大学でも科目として設けられているので、公共哲学は一過性の流行思想ではないことがはっきりしていると思います。ただ、私は学者中心の公共哲学学会は作りたいとは思っておらず、どこまでも市民との対話や連帯に重きを置きたいのです。

では、私自身が公共哲学をどう定義しているかといえば、「より善き公正な社会を追究しつつ、現下で起こっている公共的諸問題を市民の方々と論考する実践的な哲学」です。

厳密に言えば、「より善き社会」と「公正な社会」は区別され、特にアメリカなどの学界ではどちらを優先させるのかという観点で、リベラルとコミニタリアンが競い合っていますが、この問題は、一人一人各自で考えてもらうしかありません。一般的に言えば、「より善き社会」とは、皆がより幸福になるような社会かもしれないし、今よりもましな社会というように、人は考えるかもしれません。他方「公正な社会」とは、不公正でない社会、フェアな社会、平等な社会などの表現で表わせるでしょう。いずれにせよ、公正という規範がなければ、公共的諸問題が解決できないというのは、自明の理と言えます。

そのような「より善き公正な社会」を一方で追求し

ながら、市民にとって切実な足元で起こっている公共的問題を考えていくことが、公共哲学のアイデンティティを成します。例を挙げれば、虐め問題、教育問題、福祉問題、メディア問題、環境問題、地球温暖化問題、原発問題、核兵器問題、そして、いま焦眉の平和問題や安全保障問題など、実にたくさん挙がります。それらの重いテーマを市民とともに考えていく実践的な哲学、これが、私が今考える公共哲学の概念です。

ヨーロッパ社会思想史を遡りますと、実はこのような学問は、アリストテレスの実践学（『ニコマコス倫理学』『政治学』『レトリケー（雄弁術、説得術）』）以来の由緒ある学問だと言えます。プラトンの政治哲学は、エリート主義ですから「市民とともに」という視点が抜け落ち、「為政者のための哲学」でした。それに対してアリストテレスの場合は、ポリスの市民が公共的価値の担い手となっています。また、彼が重視した説得術を意味するレトリックは、他者とのコミュニケーションなくして、公共哲学は実践できないことを示しています。ちなみに法華経でも「方便」というものが重視されますね。

もちろん、彼の思想は、当時の奴隷制度を前提としていたという点や、女性を市民から除いた点で限界がありました。それに対して、近代の社会契約説の伝統は、平等な個人から出発して相互契約によって公権力や公共的な価値を創出していく公共哲学です。それは概して、リベラリズムの公共哲学と呼ばれています。ただしその場合の前提となる個人があまりにも原子的で、連帯という観点が欠けているという観点から、新アリストテレス主義も現在有力な潮流として台頭しています。そうしたアリストテレス的な伝統に基づく現代の公共哲学は、コミュニタリアニズムとかリパブリカニズムとか呼ばれています。アメリカの公共哲学をみれば、『正義論』を書いたジョン・ロールズはカント的なリベラルの伝統に立っているのに対し、サンデルは、ユダヤ人系アメリカ人であるにもかかわらず、新アリストテレス主義者だと言ってよいでしょう。

付言すれば、東洋では、大乗仏教の伝統が公共哲学と呼びうる内容を提示しているでしょうし、中国では孟子以降の儒学思想が公共哲学的内容を示していると

思います。

しかしここで問題なのは、倫理学と政治学を一緒に学ぶような学問システムが19世紀後半以降に成立した日本の大学制度では欠如していることです。例えば東大の場合、倫理学は文学部の中にあり、政治学は、法学部の中にあって交流があまりありません。さらに、戦後初代総長の南原繁が政治哲学の著作を残したのにもかかわらず、政治哲学という授業が現在の東大の法学部の中に存在しません。ですから、倫理学と政治学と雄弁術（レトリック）を同時に教えるというカリキュラムが今の学部構成ではなかなか実現しづらい状態にあります。幸いに駒場キャンパスの教養学部に属していた私は。先に述べた経緯で「公共哲学」という授業をやらせてもらえましたが、人事などで難しい問題をはらむように感じています。

## 現代の公共哲学

さて、私はいま『現代の公共哲学』という本を執筆中です。「現代哲学」の出発点に関しては、１９２０年代のハイデッカーの『存在と時間』に始まる解釈学的現象学、ウィーン学団の論理実証主義ないしヴィトゲンシュタインの『論理哲学論考』に始まる分析哲学、そしてルカーチの『歴史と階級意識』やフランクフルト学派に始まる批判理論ないしネオ・マルクス主義、この３大潮流が「現代哲学」の出発点だと私は思っています。

では、「現代の公共哲学」の出発点をどこに置けばよいかと言えば、私は１９２０年代のリップマンとデューイの論争だと考えています。

私は、先に挙げた『公共哲学からの応答』の中でも、この二人の論争については書いていますが、そこで論じられた内容はすごくアクチュアルです。二人の間での論点・争点は、「民主主義とメディアと教育」をめぐる問題でした。リップマンは当時の一流ジャーナリストで１９２２年に刊行した『世論』という本の中で、世論は非常に危うい存在で権力者に操作されるから気をつけよというメッセージを出しました。彼はその本の冒頭で、プラトンの「洞窟の比喩」を引用しながら、

現代の大衆は、洞窟につながれた囚人のように影の虚像をリアリティだと勘違いしており、そうした点に無頓着の民主主義論は空虚で時代遅れになったと批判したのです。当時はまだテレビもない時代ですから、メディアとして主に新聞が想定されており、新聞の見出しなどに使われる紋切型の表現を意味する「ステレオタイプ」によって、人々の意識は簡単に操作されると分析したのです。ステレオタイプを駆使して敵のイメージをつくり、読者にそれを信じ込ませるというのが、メディアを使っての権力者による世論操作だというわけです。

リップマンの20年代の分析は、30年代以降さまざまな形で現れました。例えばナチがユダヤ人のステレオタイプをつくってドイツ国民を操作したとか、戦前の日本では「鬼畜米英」というステレオタイプをつくって国民を操作したとか、ソ連・中国が「アメリカ帝国主義」というステレオタイプをつくって人民を鼓舞したとか、いろいろ挙げられます。現在でも、新聞の見出しなどを見ると、ステレオタイプをどうつくるかで編集者がいろいろ悪知恵を働かせているとよく感じます。

そうしたリップマンの診断に対して、民主主義を「人々の絆ある生活様式」と定義したデューイは、「大きな社会」の中で「大きなコミュニティ」をつくることで、能動的な公衆（ザ・パブリック）を復権させようと企図し、二人の間で直接的ではないけれども間接的な論争が生じた次第です。私は「現代の公共哲学」は、そこから始まると思います。

ドイツ語圏での公共哲学の始まりは、「公共哲学」という言葉こそ使っていませんが、やはりアーレントやハーバーマスの公共圏の思想でしょう。この二人は、アーレントの知的バックボーンがハイデガーとヤスパース、ハーバーマスの知的バックボーンがフランクフルト学派と大きく違っています。またアーレントの『人間の条件』（１９５８年）は最初英語で記されましたが、その後『活動的生』という題でドイツ語訳されて影響を与えました。したがって、この書とハーバーマスの『公共性（公共圏）の構造転換』（１９６２年）がド

イツ語圏の公共哲学の出発点と考えてよいと思います。

英語圏では、やはりロールズの『正義論』（１９７１年）が出発点でしょう。サンデルは、ロールズがいなければ、今日のように有名にならなかったと思います。なぜならサンデルのデビュー作は、チャールズ・テイラーの指導のもとで書いた『リベラリズムと正義の限界』で、それはロールズの『正義論』を批判のターゲットにしているからです。私に言わせると、この本はかつてのヘーゲルによるカント批判の焼き直しの印象を受けますが、いずれにせよ、この本でサンデルは一躍有名になり、ハーバード大学に招へいされたわけです。

日本語圏ではどうでしょうか。今の書き下ろし本で、私はそれを１９３０年代以降の日本で「公共性（公共圏）」という言葉を使った和辻哲郎と三木清に求めました。二人の使い方は微妙に違いますが、二人とも、ハイデッカーの『存在と時間』ではネガティブに使われていた「公共性（公共圏）」をポジティブに使った点で注目すべきです。ただし、和辻は公共性を国民道徳に回収してしまった点に限界があり、三木は日本と中国のトランスナショナルな公共圏をめざしたものの、蹉跌しました。

さらに田辺元は、公共という言葉を使っていませんが、社会哲学ということばで公共哲学を展開したと私は思っています。それは非常に危うい戦前の「種の論理」から、戦後の「懺悔道の哲学」まで展開されました。彼は懺悔を浄土真宗的な意味で使いましたが、ギリシア語のメタノイア（回心）と重なるので、相当にキリスト教的な色彩ももっています。

そうした京都学派系の「近代の超克的な公共哲学」に対して、第二次大戦後、「近代的な公共哲学」を民主主義という形で提示したのが南原繁や丸山眞男の公共哲学だと私は考えます。それがどのような意義と限界を持つかについては、今日は立ち入りません。

さらにまたフランス語圏ではどうかと言いますと、フランス語のピュブリックは、主に官僚的・国家的な意味で使われることが多いので、社会参加型の実践哲学の伝統が公共哲学に当たると考えざるを得ません。サルトルのアンカジュマン思想とか、カトリックのジ

ャック・マリタンやエマニュエル・ムーニェの哲学とかを、公共哲学的な意味で再解釈してフランス語圏の公共哲学という形でまとめようかと考えています。

## グローカル公共哲学の概念

さて、私が２００８年に出した『グローカル公共哲学』は、多分に「現代の公共哲学の一翼」を担いたいという思いで書いた本です。ＮＧＯなどで特にthink globally, act locally（グローバルに考え、ローカリーに行動せよ）と言われる場合、グローバルとローカルは並列的に考えられていますが、この二つを私は存在論的に統合する形で「グローカル」という用語を用いたわけです。

ちなみに、西田幾多郎の有名な「場の論理」の「場」は、通常placeと訳されることが多いのですが、ある方がそれをlocusと訳していました。locusとはラテン語に由来し、「活動の場place of activity」を意味しますが、これの形容詞系に当たる言葉がありません。しかし形容詞のlocalと名詞のlocusは、言語的な親密性があると思います。

ですから私は、ローカルという形容詞に、「各自が置かれた活動の場や地域」という意味合いを持たせたいと思います。ちなみに、localという言葉は「Cobuild」の英語辞典では「Local means existing in or belonging to the area where you live, or to the area that you are talking about」と定義されています。そこでローカルに「地域の、現場の」という意味を付与し、それに全地球的を意味するグローバルを加味した造語が、私の意味するグローカルです。

グローカルという言葉の響きはあまりよくないので、ネイティブな人はあまり好みませんが、その意味内容がすごく便利なためか、国際会議でこの言葉を使ったところ、意外に好評でした。逆に「使わせてもらう」という研究者も多かったので、自信を持って、次に出す予定の英語本の題名にもしました。

いずれにせよ、「各自が置かれた現場や地域に根差しながら、全地球的な視野で公共的な諸問題（パブリックイシューズ）を論考する学問」、それがグローカル公共哲学の定義です。

私がなぜ「グローバル公共哲学」という名を使わないかというと、グローバルだと、どのような立ち位置や居場所で公共的問題を扱っているかが曖昧になるからです。ビジネスクラスに乗った企業家や政治家が飛行機の上から見ている地球と、明日の生活もままならぬ苦労をしている人々では、グローバルの意味が全く違ってくるでしょう。ですから、どういう現場で地球的問題を語っているかを明確にするためには、グローバルではなく、グローカルという用語を使わなければなりません。そしてこれを哲学的に基礎づけるためには、ハイデッガーの『存在と時間』が萌芽的にテーマにした、「自己と他者と世界」をどのように理解するのかという根源的テーマから入っていく必要があります。その上で、ハイデガーの思考には欠けている公共的で文化横断な諸価値、具体的に言えば、平和、福祉、人権、環境保全、などの価値を論考するのが、「グローカル公共哲学」です。ただ今日は、時間の制約もあり、これ以上この問題に深入りすることはできません。

## 公共哲学の「人間――社会」観

さて次に、私が冒頭で触れた京都フォーラムでの研究会を主催した金泰晶氏の発想からヒントを得て考えている公共哲学の「人間――社会」観を披露したいと思います。キーワードは、（1）滅私奉公、（2）滅公奉私、（3）活私開公、（4）無私開公ないし滅私開公、（5）滅私滅公の五つです。

先に挙げた岩波ジュニア新書とちくま新書では、最初の「滅私奉公」と、次の「滅公奉私」と、三つ目の「活私開公」だけしか論じませんでしたが、『公共哲学からの応答：3・11の衝撃の後で』で、四つ目の「滅私開公」も重要な概念としました。また最近では、近年の無気力やうつ病の増大も鑑みて、「滅私滅公」もそれらに加えました。

最初の「滅私奉公」とは、皆様よくご存じのごとく、戦前に流行った言葉で、「私という個人を犠牲にして、お国のために尽くすライフスタイル」を意味します。今でも、このようなライフスタイルを日本の素晴らし

い美徳として考えている方もいらっしゃるでしょう。

次に挙げた「滅公奉私」は、私という個人のために公共の利益や福祉を無視するスタイルを意味します。電車の中でケータイで大きな声で話しているような行動もそれに当てはまるし、授業中の私語もそれに当たるし、広くエゴイズムと呼ばれるライフスタイルがそれに当たります。この二つは、相反するように思えますが、微妙な対も成しています。たとえば、一般社会のことを顧みない会社人間は、会社に対しては滅私奉公的で、社会に対しては滅公奉私的なライフスタイルを貫いているといえるでしょう。滅私奉公的に働いた人が、退職後に公共的問題に全く関心を持てなくなって、娯楽に耽ったり、アルコール漬けになったりの滅公奉私的な生活を送るとか、あるいは逆に、滅公奉私的に引きこもっていた若者が、ある機会に目覚めて国家主義者やネットウヨクになって、滅私奉公的生活を礼賛するとか、そういうパターンが世間に多くみられると思います。

新たに加えた「滅私滅公」は、現代社会で非常に深刻な問題だと思います。これに当てはまる人間は、自分自身さえも嫌いで、無気力、うつ病、自殺願望などを抱えているからです。

ただ、最近の私は、これらを並べるとき「私自身の中にもこれらの要素は時に応じて現れます」と話すようにしています。たとえば、仕事がはかどらなかったり、責任が果たせなかったとき、何か失敗したとき、自分自身が嫌になって、「滅私滅公」的な気持ちになることもあります。また、滅公奉私的な行動で人から怒られたこともあります。たとえば、空いた電車の中で、重要な人から携帯に電話がかかってきたので、しゃべっていたら、ヤクザ風の男に「お前、何しゃべっているんだ！　ここは公衆の場だろう」と怒鳴られて、「あっ、これは悪かった」と謝った経験もあります。その時は、ヤクザ風の男が恐かったから謝ったのではなく、滅公奉私的な自分が悪かったから謝ったと自覚しています。さらに滅私奉公的な生活を組織の中で強いられたこともあります。ですから、こういった行動ないしライフスタイルは、どういう人間にも常に起こりうる

けれども望ましくないと考えるべきでしょう。

そして、これらに対して、私が推奨するのは、まず三つ目の「活私開公」で、これは、「私という個人一人ひとりを生かしながら、公共的な活動を開花させていく」ライフスタイルないし行動を意味します。そしてそれを補完する四つ目の「無私開公」ないし「滅私開公」も必要と考えます。それは、「私という個人の私利私欲をなくして、人々の公共活動や公共の福祉を開花させるライフスタイル」を意味し、政治家、組織のリーダー、公務員、医療関係者、宗教家、教育者などに要求される行動ないしライフスタイルです。ちなみに、私は『公共哲学からの応答』の中では、「滅私開公」という言葉を使いましたが、「滅私」はきつ過ぎるから「無私開公」がいいのではないかと現場で活動している人からアドバイスされ、この言葉も取り入れました。確かに「無私」という言葉を日本人は好みますね。小林秀雄の『無私の精神』という本もありますし、西田哲学の特徴も「無私」にポイントがあるという解釈もあります。

さて、一番重要な「活私開公」というライフスタイルや行動ですが、「活私」と「開公」の間には「・」を入れて置くのがよいでしょう。大学の授業で説明する場合、一番入りやすいのは、「自分が生き生きとしているとはどういう時ですか」という問いかけです。これは「あなたにとって活私とは何ですか」という問いかけと同じです。次に、「自分が辛いときはどういう状態ですか」と問いかけます。これは「あなたにとって滅私とは何ですか」という問いかけです。この質問は、結局、自己分析のツールとしてこれらの概念を用いてほしいというメッセージに他なりません。その上で、活私が公共性につながるかどうかを、次のステップで問いかけます。開公にはどうしても他者とのコミュニケーションや繋がりが必要なので、これは各自の他者問題への問いかけと言ってよいでしょう。

ちなみに、この問題は宗教的なテーマにもなります。「滅私から活私開公へ」という転換は仏教でもキリスト教でもみられますね。パウロが言う「キリストとともに死に、キリストとともに復活する」という経験は、まさに滅私から活私開公を意味しますし、「般若心経」

の「色即是空・空即是色」もそうです。もちろん、法華経の教えにもあると思います。

いずれにせよ、「私」という個人一人ひとりを活かしながら、人々の公共活動や、公共の福祉を開花させるライフスタイル＝活私開公と、「私」という個人の私利私欲をなくして人々の公共活動や公共の福祉を開花させるライフスタイル＝「滅私開公」ないし「無私開公」の組み合わせによる社会の活性化こそ、一番大切な公共哲学のメッセージだと私は思います。

ただここで、この組み合わせの目的は「活私開公」で、「滅私開公・無私開公」は、人々の「活私開公」を実現するための手段であるという理解が必要です。このように考えれば、日本国憲法13条に記された「諸個人の尊重と公共の福祉」の両立とマッチする公共思想が生まれます。

日本国憲法には、平和思想と人権思想の二本柱がありますが、これだけ人権思想を盛り込んだ憲法というのは、そう多くないでしょう。「公共の福祉」という言葉があまりにも曖昧だから「公益及び公の秩序」に表現を変えようと自民党は主張していますが、「公の秩序」はむしろ刑法の対象となるような概念ですから、私自身はとても賛成できません。

さらに、人権という概念は、自分だけではなくて他者の尊重も意味していることが忘れられてはならないでしょう。よく、日本国憲法は「権利だけで義務を語っていない」と批判する人がいますが、それは解釈として間違いです。まず99条には政府の義務（いわゆる立憲主義）が記されているほか、12条などでは国民にも「公共の福祉のために人権を利用する責任を負う」という義務が記されています。ですから、学校で「道徳」という授業ができたら、真っ先に教えなければいけないのは、「人権と平和」という道徳でしょう。

## 物語的存在者と近代的人間観・自然観の乗り越え

これからの日本の教育界では、「道徳」という概念で何を考えるかの論争が起こってくることと関連して、国家主義や滅私奉公的な道徳観に対抗するためには、

リベラリズムでは不十分だと私は思っています。道徳は宗教的なものに根を張ってないと道徳主義に陥ります。実際に、ドイツのリベラル左派に属するハーバーマスも、自分は特定の宗教を信じないが、公共の福祉の実現や人権の基礎付けには宗教的な利他心が不可欠であると述べています。

また、道徳の根としての宗教という観点は、人間が宗教という大きな物語を通して、自己や世界を理解する存在者であるという思想にもつながります。これは、チャールズ・テイラー、アラスディア・マッキンタイなどの公共哲学者や、ポール・リクールのような大哲学者が強調している思想です。もし死生観を含めた宗教的な物語が稀薄になると、ゴシップ文化が広がります。現代の日本にはびこるゴシップ週刊誌は、矮小化された物語を売りに出しています。そしてそれがこれだけ多く売れているのは、社会が不健康な証拠です。

しかし他方、大きな物語も下手をすれば、非常におかしな方向に人を導きます。戦前のドイツや日本で流行した神話はその典型です。ですから、物語の内容も常に理性的にチェックされなければなりません。そうした点をふまえて、「ポスト近代的な大きな物語」を語るとすれば、物語的存在者という次元を捨象したデカルト的な人間観と、自然支配という物語を夢見たベーコン的人間観を乗り越える物語です。

デカルトは、精神と自然は全く別なものであって、身体も機械としての自然だと考えました。デカルトは、当時出たハーヴェイの『血液循環論』から影響を受け、機械運動を行う身体と、疑いえない自我としての精神は全く別と考えたわけです。精神はそういう機械的な自然や身体とは別だというのが、デカルトの二元論です。しかし彼も、この二つをどこかで統合させなければ人間は語れないということで、『情念論』を著し、脳という場で精神と身体の統合を試みました。

デカルトの『情念論』は、まさに西洋医学をベースにした道徳の本です。以前に、医学部出身の京大の元総長が「デカルトの情念論は今読んでも面白く、重要だ。しかし文学部の哲学科の人はそのことを全然わかっていない」と嘆く話を聞きました。確かに、デカル

トは文系の学者ではなくて理系の哲学者で、解析幾何学や西洋医学の父です。カントも、どちらかというと理系の哲学者です。しかし、彼らには物語的存在者としての人間という観点が欠けていました。ここに大きな問題があり、１９４７年に出たアドルノとホルクハイマーの『啓蒙の弁証法』はその点を鋭く描いた名著です。

他方、この本でアドルノたちが批判したフランシス・ベーコンは文明評論家でもありました。彼は技術を用いて、人間が自然を支配し、福祉の王国をつくるというプログラム（大きな物語）を提示しました。彼は、ルネッサンスの三大発明（羅針盤、活版印刷、火薬）に追いつけるような形で学問を改造しようと考えたわけです。けれども、火薬の発見は武器の進歩に繋がり、人類の福祉とは必ずしもマッチしませんでした。ちなみに、技術進歩の三割以上が軍事技術の進歩と言われています。核兵器などの大量破壊兵器をどう廃絶していくのか。環境破壊や原発問題にどう対応していくのか。こういう課題としての新しい物語が、自然支配を通して

の人類の王国の樹立という物語に取って代わらなければならない、と私は思います。このテーマは、２００９年に刊行した『社会思想史を学ぶ』（ちくま新書）という本で扱いましたので、よかったら是非ご参照ください。

## 公共哲学の学問的方法論

さて次に、「公共哲学」の学問的方法論についてお話したいと思います。公共哲学はそもそも諸学問横断的（トランス・ディシプリナリー）な学問です。そして私は、この学問が現状認識とヴィジョン（規範）と公共政策という三つの次元から成り立つと考えています。ですから、それぞれの専門領域から、越境して公共哲学に入っていけばよいのです。たとえば社会学者も、「では、どうすべきか」という規範的な次元の思考に突入すれば、社会学を超えて公共哲学に入ることになります。そして、いろいろな実現可能な対策案を出して考えるとなれば、政策論の次元に入るわけです。逆に哲学者や倫理学者は、何をなすべきかだけでなく、現状はどうなっているか、そして理想を実現するにはどうした

らよいかに関心を向ければ、公共哲学者となります。

原発事故が起こった現在では、特に工学者たちとの対話が公共哲学にとって重要なテーマになっています。そのためには一定の専門を修めた後で、その専門知を学問全体の中や社会の中で位置づけるような「後期教養教育」が必要になるでしょう。今まで日本の大学での教養教育は主に1、2年生向けに行われてきましたが、それは教養教育の矮小化で、やはり専門を修めた後に教養教育がなされなければ、いわゆる専門バカを量産する恐れ十分です。これは特に理科系や工学系の学問にとって言えることでしょう。社会の中の科学と技術というテーマは、特に原発問題以降、極めて重要な公共哲学のテーマとなりました。「ポスト専門」的な教養教育によって、自分が学んだ専門が他の学問分野や社会とどういう関係にあるかを認識する場や授業が絶対に必要で、教養力とは何かと問われた場合、自分の専門を相対化する力です、と私は答えることにしています。専門以外のものをどれだけ知っているか。あるいは、自分の専門の知識というのを社会の中でどういうふうに位置づけているか。これが、本当の教養の力だと思います。

このように、「ポスト専門化」の学問として公共哲学は、専門的諸学問を尊重しつつ、諸学問横断的に公共的問題に取り組む学問だとも言えるでしょう。原発問題にしても、原子物理学の発展物語がマンハッタン計画とどう結びついて原爆の製造に至り、原子力の平和利用が原発問題としてどう行き詰まっているのかを考えさせるのが、「ポスト専門化」としての公共哲学としての役割の一つだと思います。実際に、これに関しては、私が編者として今年1月に出した『科学・技術と社会倫理』(東京大学出版会)という本の中で詳細に論じました。

さて、人間観の次に学問観を話しましたが、時間的余裕があるので付け加えますと、いわゆる19世紀の前半に生きたヘーゲルまでは、哲学が諸学をまとめる「諸学問の統合学」と考えられていました。デカルトが述べた一本の樹としての哲学や、ヘーゲルが述べたミネルヴァのフクロウとしての哲学などはそれをよく物語っています。また、カントの場合は当時の物理学の基

礎づけと限界づけ、道徳や法学の基礎づけと限界づけ、そして美学と生物学の基礎づけと限界づけなどが哲学の役割でした。それに対して、20世紀の初めに生きたマックス・ウェーバーの『職業としての学問』は、そうした哲学中心の時代はとうに過ぎ去り、学者は自分の専門分野に情熱をもって取り組むべきことを述べた書です。そして現在の学者の多くは、こうしたウェーバーの学問観で動いています。しかし、ここに大きな弊害もみられます。たとえば、日本の学会は増える一方ですが、その間に競争原理がないので学問の統合はできない。だから、専門家が細分化されたテーマだけで勝負するとか、学会ごとにボスが威張っているとか、そういう現状が残念ながらあるのです。だから、私は公共哲学の学会はつくりたくありません。そういう思いで、現在の私は、統合学術国際研究所という民間組織の非常勤所長として、各専門に秀でた学者を集めて、研究会を催しており、先に挙げた『科学・技術と社会倫理』という本はその成果の一つです。

## 宗教間対話の公共哲学のために

さて、これからますます重要になるだろうと思うテーマは、「宗教間対話の公共哲学」です。多くの啓蒙主義思想家は、科学が宗教に取って代わるという考えを抱きましたが、見事にその予言は外れました。「宗教から科学へ」という歴史認識は破たんしたと言ってよいでしょう。現代は逆に、宗教が世界を動かしている様相を帯びているからです。特に一九九〇年代以降、それまではあまり表に出ていなかったイスラーム文化や文明が大きく注目されるようになりました。ちなみに、池田大作会長とトインビーの対話でも、西洋と東洋、キリスト教と仏教の話が中心で、イスラーム文明はあまり語られていないように思います。しかし今やイスラーム文明なしには語れない国際情勢になってきています。１９９０年代にアメリカの国際政治学者であるハンチントンは『文明の衝突』を出してセンセーションを引きおこし、それにハータミというイランの元大統領が『文明間の対話』という対抗ヴィジョンを打ち

出したことも、よく知られています。今から10年ほど前に世界宗教史学会が日本で開かれました。そこでのあるシンポジウムのテーマは「宗教間対話と公共哲学」で、私もパネリストとなりました。そのとき以来、ずっとこのテーマを考え続けています。

公共哲学は広い意味での思想性を持っているし、いろいろな立場の公共哲学がありますが、少なくとも、宗教的な究極的真理を求めるという設問の「一歩手前」で立ち止まります。つまり、神が存在するのか、しないのかということに関しては、議論しません。神が存在するのか、存在しないかというのは究極的な形而上学のテーマであり、それはそれとして重要で、私自身も興味がありますが、「公共哲学」は、あえてその手前で立ち止まって、神を信じる者も信じない者も宗派の違いを超えて、「より善き公正な社会の追求」で協働しましょうと訴えます。また、先ほど述べた「活私開公」や「無私開公・滅私開公」の行動も提案します。

そのような前提の下で、公共哲学は、自らを絶対視し、他の宗教に対して非寛容な原理主義を批判します。「宗教的な原理主義」とは、自分たちが正しくて相手が間違っているから、改宗させてやるという尊大な思想です。かつての植民地支配に貢献したキリスト教もそうだし、今のアメリカ南部に根を張るキリスト教もそれにあたります。創価学会も一時期は戦闘的な折伏を心がけましたね。その折伏を、松岡幹夫さんは「対話的なものだ」と考えておられるようですが、もし最初から「お前が間違っているぞ」と頭ごなしにやり込めようとするならば、対話が成り立ちません。しかし他方、公共哲学は相対主義を勧めてもいません。各信仰者が何らかの宗教にコミットしながら、自ら信じる宗教や、経典の歴史的規定性を十分に自覚しつつ、他の宗教との違いのみならず共通性をも対話などによって探り、より善き公正な社会の実現のために協力し合おうと呼びかけるのです。

信仰の本物さを英語では「authenticity」と言いますが、教義や自らの信仰が本物だということと、絶対的に誤りがないという意味での不可謬性は違うと私は思います。信仰や教義は、歴史的状況にダイナミックに

適応してこそ本物と言えるのではないでしょうか。原理主義はその点を混同しています。キリスト教の原理主義は、『聖書』に書かれた言葉を、そのまま文字どおり信じる立場をとります。しかし、「批判的聖書学」が発達した現代では、聖書が記された文脈が重視されなければなりません。さらに、キリスト教の場合は「キリストとともに死に、キリストとともに蘇る」という思想が創造物語で、旧約聖書の天地創造の話は相対化されるはずです。ところが、原理主義者は、旧約聖書を文字どおり創造物語として信じるわけで、私には理解できません。

ですから、私は「進化論」を、キリスト教徒は積極的に学ぶべきだと思います。進化論と罪からの解放思想を対置させることによって、優勝劣敗とか弱肉強食とかの生物学的試練を乗り越えることは、まさにキリスト教の課題だと考えるべきです。「進化論」はそういう意味で、活用できるのです。進化論と宗教の関連に関しては、先に紹介した『社会思想史を学ぶ』という拙著の第二章でかなり詳しく論じました。リチャード・ドーキンスという英国人のファナティックな進化学者が、極端な無神論を唱えていますが、その内容はかなり偏っていて、独断的です。彼は、人間を除く生物の進化と人間の倫理を区別するという新しいダブルスタンダードを説いてしまっているのです。

ちなみに、キリスト教は三位一体論が存在するので、厳格な意味での一神教とは必ずしも言えません。キリスト教の三位一体論は、一神教の伝統や風土の中で起こった大きな脱構築の物語だとも言えます。さらにカトリックに見られるマリア信仰が入って来ると、さらに一神教的要素は薄まります。

私が不案内なイスラームとユダヤ教に関してコメントすれば、問題は一つの宗教内部での「原理主義と対話路線のぶつかり合い」にあると思います。私は、ユネスコが主宰する地域間哲学対話にもコミットさせられました。ユネスコ本部はパリにあるので、マグレブ系の影響が大きく、そこで感じたのは、イスラームの哲学者がイスラーム原理主義をすごく嫌っていることです。彼らはアビケンナとか、アヴェロエスなどの古

典的なイスラームの思想に立ち返りながら、地域間や宗教間の哲学を再構築しようとしています。そういうことに鑑みますと、同じ信仰の中の内部での対立の克服が重要なテーマになっていると感じています。

いずれにしろ、様々な宗教に見られる宗教的原理主義に公共哲学は反対というスタンスを採り、「諸宗教を尊重」することを不可欠の前提とします。その上で、平和とか福祉などの諸宗教に通底する公共的諸価値を探り、協働することを呼びかけるのです。

信仰はプライベートなマター（私事）ではなくて、公共的な事柄だと考えるとすれば、宗派を超えた公共哲学が可能になります。しかしこれは、非常にデリケートな問題も含みます。アメリカのロールズとサンデルは、この問題に違うスタンスを取っており、ロールズは、信仰はできるだけ棚上げして公共的な価値を語るというスタンスを取ったのに対し、サンデルは、そうすると重要な論点を十分語り合えないから、初めからはっきりと各自の信仰ないし宗教を告白し、それを前提として、対話していこうというスタンスを出しています。

しかし日本はまだロールズ的な観点が有効ですね。たとえば、私は学会員だ、私は共産党員の子どもだから無神論者だ、私はクリスチャンだ、そういったことを前提とした公共的議論や対話はあまりリアリティがなく、逆にそれを話したら、互いにエモーショナルになりがちです。しかし、そういう状況は克服されていかなければならないと私は思います。少なくとも、何年か先にはそういう態勢になってもらえればいいかなと思います。考えてみれば、仏教も「南無阿弥陀仏」と「南無妙法蓮華経」は水と油でしょう。そのような問題を考え始めれば大変ですので、それは棚上げし（違いを承認し）、平和や人権などの共通の価値も探った上で、「より善き公正な社会の実現」のために協働すればよいのだと私は思っています。

（やまわき　なおし／星槎大学共生科学学部長・東京大学名誉教授）