

公共哲学と個の尊厳

General Philosophy and the Actual Dignity of the Individual

松本 高志

Takashi MATSUMOTO

1. 「倫理」を問うということ

メタ・倫理学は如何にして成立するかという問題は、倫理について考えようとする者にとっては、きわめて魅惑的な問いである。

そもそも、倫理について問おうとすることは何を意味するのか、その目指すところは何であり、その到達点に到らんとするためには、どのような前提が立てられ、どのような条件が整備されなければならないのか。

ここからは、倫理という世界に関わらずにはいられない人間のありのままの姿と、倫理というものの中に身を置こうとする人間の生のありかたそのもの、すなわち、我々が人間性と呼ぶものの中の重要な何かが明らかにされることが期待される。しかも、人間性という名で呼び得るという意味で人間にとって普遍的一般的な何かに根ざすとするのであれば、民族性や地域、歴史的背景や個別の習俗や信念などによって偏向させられることの無い「倫理(性)一般」というものを探求する道筋がここから開かれる可能性がある。

そもそも「倫理」を問うことはいかなる事であるか、あるいはなぜ人はそれを問わなければならないのであろうかというような領域を、今、メタ・倫理学と呼んでおこう。そして、ここに論じてきたその続きの部分、今、仮に倫理学原論とでも呼ぶことにしよう。

筆者は、長い歴史の中に繰り返されてきたそれらの思い、情熱、そして実際の努力を以上のように要約したつもりである。それは極めて魅力的な探求であったことは間違いが無いであろう。

しかし、今日の我々は、これらの探求が不毛に終わるであろう事を感じ取っている。いや、知っている。そのような無欠の整合性を具えた体系というも

の自体が、ありえないことが分かっているからである。

今年話題になった書物に、藤原正彦の『国家の品格』^(注1)があるが、彼は、この著において、次のようにまで言う。

「論理は世界をカバーしない」ということです。数学のように論理だけで構築されているような分野でも、論理ですべてに決着をつけることは出来ないのです。

この事実は数学的にも証明されています。1931年にオーストリアの数学者クルト・ゲーデルが「不完全性定理」というものを証明しました。

不完全性定理というのは、大ざっぱに言うと、どんなに立派な公理系があっても、その中に、正しいか、正しくないかを論理的に判定出来ない命題が存在する、ということです。正しいか誤りかを論理的に判定出来ないことが完全無欠と思われていた数学においてさえある、ということをゲーデルは証明したのです。

… (中略) …

不完全性定理は数学にとどまらず、哲学などにも大きなインパクトを与えました。アリストテレスの時代から、数学においても哲学においても「A」または「ノット A」というふうに決まっていた。1+1は2かそうでないかに決まっている。三角形の内角の和は180度か、そうでないかに決まっている、と。そしてどちらが正しいか今は決められなくても、いつかは必ず論理的に決めることができる、と信じていた。ところが、「どちらとも永遠に決められないものがある」ということが、数学的に証明されてしまった。

… (中略) …

例えば、「人を殺してはいけない」ということだって、論理では説明できません。

十年ほど前にこんなことがありました。日教組の教研集会で、傍聴していた高校生が会の最後の方になって、「先生、なんで人を殺しちゃいけないんですか」と質問した。そこにいた先生たちは、誰一人これを論理的に説明出来なかった。びっくりした文部省が、「人を殺してはいけない論理的理由をパンフレットに作成中」と新聞に書いてありました。読んで笑ってしまいました。(藤原44～46)

この言表は正しい。少なくとも今日、これを否定する声はなさそうである。そのため、こんにちの倫理的探求は、それらの、あたかも神義論の持つ根源性にも似るかのような問いを中断して、個別領域を精査することに努力

を傾注している。ほとんどの探求的努力は、生命倫理であったり、情報倫理であったり、環境倫理であったりというような、応用的分野に向かおうとしている。今日の一般的考え方からすれば、それが倫理学という領域の本来の使命であったと言明して良いかのようにさえ見える現状があるのである。

そもそも、公共性ということがなぜ問題になるのかという点について、山脇直司は、こう指摘する。NPOやNGOなどの新しい「公共性」の担い手が台頭してきたのはなぜかという点、「政府＝公 対 民＝私」いう従来の対立軸の中では考えることができず、解決することもできない問題領域が拡大していると彼は考えるのである^(注2)。

「たこつば」的に専門分化した従来型の学問分野を超えた広がりを持つ問題が増え、「学問横断的な公共哲学」が必要になっているということも、彼はその理由として併せて掲げている^(注3)。

では、彼が考える「公共性」とは何なのか。彼が考えるものの中には、「減私奉公」と「減公奉私」という対立軸があるように思われる^(注4)。そして、それらはいずれも「個人の尊厳や他者感覚と切り離せない『公共性』の観点を欠いているということ」を指摘する。この点は、非常に重要な点だと筆者は考える。この点については、また、後に改めて触れることにする。

彼はまた、日本社会を席卷していた「減私奉公」型の発想が、戦後には歪んだ形で表れてしまった事を指摘している。彼は言う^(注5)。

八十年代の日本を振り返る際に忘れてはならないことのひとつに、学校教育の荒廃が挙げられます。「個人の尊厳をもとにした公共性」をうたう前述した学校教育法の理念が、戦後ほとんど生かされることがなかったことを象徴するかのよう、学校の現場では集団主義にもとづいた管理教育が行われ、校内暴力やいじめも頻発しました。…（中略）…学校での体罰が禁止されるようになったヨーロッパでの風潮とは対照的に、日本では一部の県（愛知や千葉など）で、教師暴力まがいの体罰が以前にもまして日常化していたことです。

管理教育の程度や功罪についての議論はしばらくおくとして、戦後の日本に、「個人の尊厳」も真の「公共性」も根付いてはいなかったのではないかという彼の指摘を無視することはできない。後に論じる予定であるが、「個人の尊厳」と「公共性」とは車の両輪のようなものであり、このいずれを欠いても、歪なものにしかならないと筆者は考えているからである。

彼が解答として用意しているものは、ジョン・ロールズが提唱した2つの原理ということになるであろうか^(注6)。

その第一は、「各個人が最大限に平等な自由を持つことの保障」という原理であり、その第二は、「社会的・経済的格差（不平等）は、それが認められるにせよ、最も不遇な人々の利益を最大限にするよう、また、機会均等の原則のもと、すべての人々に開かれた職務や地位に付属するよう、配備し直されること」というものだという。

ただし、彼はこれだけでは足りないと考えているようで、アリストテレスやルソーによって説かれた「市民的徳性」やキリスト教の「カリタス（隣人愛）」、儒教の「仁」などを復権させる。そして、「個人の尊厳」と「公共性」を対立的にはではなく、補完的にとらえる教育観を呈示しなければならないとし、この書全体を通じて、その立場を、金安昌の造語をもちいて、「活私開公」と名づけている。

筆者が問題としたい点は、実は「『個人の尊厳』と『公共性』を対立的にはではなく、補完的にとらえる」という点にある。この点を、これから論じて行きたい。

2. 環境倫理学を例に

環境倫理学を例にとると、たとえば、つぎのような議論が為される。（加藤尚武『環境倫理学のすすめ』丸善、2002年）

環境問題が深刻さを増しているのは、一つには意思決定の方法に問題がある。意思決定の方法として、通時的決定システムと共時的決定システムとが有るとすると、通時的システムは、意思決定の歴史的経緯を尊重し、基本的には伝統主義とも言える方針を主とする。一方、共時的システムは、その時々状況により、その時代の社会の総意を基礎として決定して行こうとする。例えば、通時的システムの例としては封建制度でを挙げることができるであろうし、共時的システムの例としては、市場原理や民主主義を挙げることができる。

共時的システムへと移行することによって社会の流動性・変容性はたかまり、進歩は容易になったと考えることが可能である。ところが、現実はそうではなかった。

ここに一つの溜池があるとしよう。皆、ゴミを抱えて困っている。誰かが、これを埋めたくてゴミ捨て場にしようと提案し、多くの人々がこれに賛成すれば、それは善と見なされる。しかし、結果は明らかである。後の世代の立場から考えれば、ゴミ問題の解決方法は何も見出されているとは言えず、溜池は失われ、先祖の遺産としてゴミの山が残されているだけである。

実は、封建制度を採っていた江戸時代において、世界の大都市の一つであった江戸の町には、「壊れた茶碗と古畳」という言葉があったほどなのである。古道具や古着はもちろんのこと、人間の排泄物までもが、いわゆる「静脈産業」によって活かされていたのである。基本的に物を捨てる必要はなかった。それでも江戸湾の一部が埋め立てられる等のようなことはあったようであるが、今日のように次から次へと処分場を作り広げて行く必要は無かったに違いない。

加藤尚武はいう。環境問題を考える時、民主主義の限界が明らかになるのであると。すなわち、共時的システムでは、今生存している者の利害・理屈が優先されるのであり、それが善なのである。将来世代の意思を問うことができないところに、共時的システムの欠点がある。限界がある。従って、我々にはできることは、将来世代の生存可能性を確保することである。生きることと生きないこととの間には選択可能性がない。彼らは生きたいに違いないのであるから、我々はそのことに配慮しなければならないのであると、加藤は論じる。

ここまでの点に、異論はない。反論をする何物もないと考える。また、主張そのものに、説得力がある。ただし、筆者は、ここで論を止めてよいかどうかと考えるのである。

共時的意志決定システムは、必ず自己中心的な判断をする傾向があり、その弊害から未来世代を守るために、我々は配慮をする必要がある。加藤は、そう説く。

しかし、本当に、ここで論を止めて良いであろうか。

3. 公共哲学の出発点

20世紀に活躍したアメリカの評論家、リップマンは、土地や天然資源に対する独占的な所有権を与えるものとして「私有財産権」が保障されているわけではなく、それらは究極的には、人類に、共同体としての人民にあると説いた。山脇直司はこのことを紹介している^(注7)。この主張は、公共哲学の嚆矢の一つとして記憶されるべきであると、筆者は考える。

地球市民が共有することの出きるグローバル・パブリック・グッズとして、UNDP（国連開発計画）が呈示した定義は「一つの国家以上に受益され、すべての国家、すべての人々、すべての世代に便益を与えるという方向がはっきりしているもの」というものであるが、基本的にはリップマンの発想を言い換えただけのものと言えるだろう。

公共的社会を実現するために必要なものとして、山脇は、対話と和解をまず挙げる^(注8)。実は、特に槍玉に挙げられているのは「宗教」であるように思われる。また、キーワードとして「グローバル」ということが挙げられる^(注8)。多くの宗教が、しばしば独善に陥り、対話を拒否して相手を軽視または蔑視し、争いを繰り返してきた事実は、否定のしようがない。

山脇が強調することの中に、注目しておかなければならないことは、「グローバル」ということである。アメリカを中心とする一極集中的支配にみられるようなナショナリズムを、彼は公共性を妨げるものと考えた。しかし、地球規模で考えなければならない問題はあまりにも多く、そして深刻である。そこで、グローバルでありながら、「ローカル」（地域性・現場性）を同時に実現するあり方が大切な鍵になるのである。

グローバルな場で、多地域、多者が、多次元において共存し、働きかけ、応答し合う、そのようなあり方を、山脇は、公共哲学の根底に据えなければならずと説く。この点については、後に改めて取り上げたい。

公共世界の構築と維持について、宗教文化が重要な役割を果たしているということは、宗教学の世界では早くから意識されてきたことである。ただし、そのことに失敗を繰り返してきたことも、繰り返し指摘されてきた。

「公的な忠誠心の構築は、近代国家の構築において重要な役割を担っていた。」と阿部美哉は指摘し、フランス革命における「自由、平等、博愛といった目標」の例を挙げ、あるいは、「アメリカ独立革命とその建国を支えたデモクラシーの目標は、市民の公的な道義となり、公民としての活動の基準となり、忠誠心の対象として確立した。」と指摘する。あるいは、わが国の近代化のプロセスの中では、忠誠心を捧げる対象として「国体」という権威が作り出されたことを例に挙げる^(注9)。

しかし同時に阿部は、国体とか聖書的共同体の実感、それらによるつながりが希薄になり、道徳的観念までが薄れていることにも触れている。

稲垣も、日本の歴史一般に「私」と「公」の〈間〉の「公共」が欠けていたことがそのまま「公共宗教」がなかったことにつながっているということを、やはり指摘する^(注9)。

そもそも、宗教の公共性とは、いかなる地平に成立するものであろうか。

宗教はもともと私事であった。チャーチとしての制度的宗教が力を失ったことは、阿部らの指摘する通りである。

4. 宗教における「公」と「私」

しばらくここに、宗教的指導者たちの言行や、その実践の中から、宗教における公と私のあり方を探ってみよう。

ローマに税を納めるべきかどうかを問い詰められたイエスは、「カエサルのはカエサルに、天のものは天に」と答えた（「マタイ」22-15～21）。人は一定の社会的制約の下に生きざるを得ない。しかし、それは、人のすべてを制約することのできるものではないことを、この言葉は示している。「天のものは天に」、すなわち、単なる権力でしかない「公」でもなく、それを無視したりそれから逃避したりする「私」でもない地平を、彼は指し示しているのではないだろうか。

どういうことであろうか。

仏教には二面がある。

インドでは、出家者は出世間者であって、公共と呼ばれるようなつながりは、一般社会との間では断ち切られるものである。しかし、実は、それには段階があり、古代インドの賢者は四住期と呼ばれる人生の四段階を生きる定めであった。人生と社会を学ぶ学生期をへて、家族を養う家住期を過ごす、かれらはこの時期に公共性について学び、役割を果たすことを期待されていたはずである。しかし、ここから事情は変わる。家族への務めをも果たしつつ自らの心と向き合う林住期を経て、心赴く間に生きる遊行期を生きる。ここには、公と私の見事なまでの区別とともに、公の心を養った後に初めて私を生きることができるといことが示されていると言えるのではないだろうか。

ところで一方、次のような面もある。

「諸行無常、諸法無我、涅槃寂靜」を仏教の三宝印と呼ぶが、その第二諦である「諸法無我」に、まず注目してみたい。あらゆる存在には、固定した実体性はないという意味であると、通常解される。では、そのどこに「私」があるだろうか。「私」もまた「縁起」によって生じているもので（「公」もまた同様なのであるが）、「公」に対する対立軸になり得ないものである。「公」に対立するものにもなれば、また、そうではないものにもなり得る。それが「無我」である。そこで第三諦は、つぎのように説くのである。

そこに対立がある、あるいは対立がないという発想自体を捨てよと。もちろん、対立がないということは対立があるということの否定であり、その裏返しであり、それだけでは意味がない。対立を成り立たせているその対立軸自体を、発想から消すことを教えているのである。

孔子には、次のような言葉がある。

「我十有五にして学に志す。三十にして立つ。四十にして惑わず。五十にして天命を知る。六十にして耳順う。七十にして、心の欲するところに従えども、矩を踰えず。」という語である。問題は、この言葉の中に現れる、五十、六十、七十の三カ所である。

五十にして、彼は古代的シャマニズムであった「儒」を、人倫の世界を律する原理として、その根本として捉え、教師となるべきことを自覚したのではないだろうか^(注10)。その中心となるのは徳性の涵養である。

孔子自身、および、孔子教団の理解によれば、彼にとって、その生涯を一貫する原理は忠恕である。(『論語』為政篇)

時には、他者にも理があり、自己にも理がある。その時に「耳順う」ことは、一方のみをよしとせず、共存する世界を大切にする「公共」の自覚なのではないだろうか。

彼は、一方的に相手を認めるとも受け入れるとも、言っていない。「耳順う」というこの微妙な言い回しは、「公共」の場に立つものにして初めて語り得るものではないかと思われるのである。

そのような世界の中で、孔子は七十にして、すでに「心の欲するところに従えども、矩を踰えず。」と語り得ようになっている。ここに語られているのは、「礼」という人と人との出会いの世界、人と社会との出会いの原則を、古代的祭儀の世界から学びつつ、一人の思想家、教育者として自覚して、「公共」の地平に目を開かれて行った人物の生きざまであるように思われる。

5. マズローとユング

久保田圭伍は、人間性心理学の流れの中で「自己実現」の観点からパーソナリティが論じられるようになったと指摘する^(注11)。そして、この語が用いられる際には、各個人がもっている潜在的な可能性を開発し、その人に固有の本来的生命の全体が実現されるという人間観が共有されていることを指摘する。

その流れの中で久保田が特に注目するのは、ユング(C. G. Jung)とマズロー(A. H. Maslow)である。

彼によれば、ユングにとって、自己(self)とは、意識も無意識も含んだ心の全体性であり、心の中に存在する二元的対立の統合である。したがってこの全体性である「自己」に向かうことが自己実現の過程であり、人生の目標である。

キリスト教徒にとっては内なるキリスト（自己）に倣い、これに従って生きることである。また、仏教徒にとっては、宇宙全体であり、自己である弥陀仏に自我が従い、その中に「自我＝中心的」機能が解消され、一如となっていくということである。ウパニシャッドによれば、ブラフマンが本来の自己の機能を果たすのであり、また、道教においては、諸対立を包含する「道」(tao) がそれにあたる。

マズローは人間の動機を欠乏動機と成長動機に区別し、成長動機を重視したと久保田は考える。その成長動機に導かれた高度の境地として開かれるのが「至高体験」である。至高体験においては、全宇宙が統合された全体として知覚され、人間的なはからいや比較や判断をぬきにして、すべてをありのままに受け入れるような認識が生じる。自我中心的ではなく、対象中心的な見方をするようになり、なにもものにも代え難い価値あるものとして体験される。

久保田の見るところによれば、ユングの場合とマズローの場合とでは、自己実現をしようとするものが社会に受けられていこうとする場合の障害は異なったものとなる。

ユングの場合では、人間は所詮、相対的・有限なものであるので、完全者にはなり得ない。「自己」という到達不可能な目標に向かおうとすることが自己実現の過程であり、そこには完成したモデルはない。すなわち、ユングにとっては、自己実現は、どこまでも「過程」なのである。

また、マズローの場合は、久保田は100%の明言はしていないのであるが、人間は最高次の欲求である自己実現を求めるところまで達することが困難であり、また自己実現に到達した者であっても、彼らは無為、無責任、社会的連帯性の欠如、不明確な価値判断、過度の審美主義などに陥る危険があるという。

ある意味で、このことは明らかであるし、時には問題にもなり得る。マズローによれば、自己実現に到達した人間は、彼の言うところの欠乏動機に駆り立てられ、その欠乏を充足せんとして、充足の対象を求める存在であることを必ずしも必要とせず、成長動機に従って、最も自分自身らしい個性を確立すること、その個性を他者の個性と比較対照せず、優劣の価値判断の対象としない者であるからである。彼らは、欠乏の充足のために敵対し、あるいは連帯し、分配を求めるといふ、世間に一般的な世界観に与しないのである。

ユングの場合は、これとはやや異なると考えられる。彼の言う自己実現は、対立物の一致、それはしばしば、外向性と内向性に示されるような、他者へ

の志向と自己の内面の探求という相反する側面の両立を前提とするからである。その両立の地平を「公共」的とみなすことは、不可能であろうか。

6. 十牛図と西田幾多郎、そして「即非」

稲垣久和は理学博士でありながら、その後哲学・神学を専攻してきたという学識の幅広さを持つ。数学・物理学に対する理解はもちろん、哲学・宗教に対する理解にも、徹底したものが感じられる^(注12)。

彼は、発心から悟りの完成までの過程を描いた一連の図画として禅の世界に伝わる『十牛図』に対する解釈^(注13)を根底におき、「自己が自己に於て自己を見る」という西田幾多郎の哲学を、単なるトートロジー（循環論法）ではないことを見破っている^(注13)。この表現を「XがYにおいてZを見る」と置き換えた時には、Xは「私」であり、Yは「絶対無の場所」であり、Zは「真の自己」になるのであるという。

十牛図について、稲垣氏の解釈も参考にしながら、基本的には筆者の理解しているところをご紹介したい^(注14)。十枚の「図」からなるそれは、まず、牧者が牛を探す場面から始まる（「尋牛」）。その後、牛の足跡を見出し（「見跡」）、牛を見出し（「見牛」）、牛を捕えることに成功し（「得牛」）、飼い馴らす（「牧牛」）という順序で、真の自己を求める者（修行者）と牛（真の自己）との関わりを示す。「牧牛」は、その段階では、牛はまだ牧者に従わず、牧者もまた牛を御することができず、両者は一つのものとなり得るか、さもなければ別れて再び会うことがないか、いずれであるかというような緊張感を漂わせる図である。「私」と「真の自己」との関わりが見出せず、あるいはそれらが時には背反さえしている段階であることを思わせる。

やがて牧者は牛を従わせることを得て牛にまたがって帰路につき（「騎牛帰家」）、自宅に戻った牧者はすっかりくつろいで、図の中には牛の姿は描かれていない（「忘牛存人」^{ぼうぎゅうぞんじん}）。この段階に至ると、「私」であるとか「真の自己」であるとかという分別も葛藤も無くなり、自由自在の境地に至るのである。これに続く図は、もはや図とは呼び得ないようなものである。十枚の図はそれぞれ円形の枠の中に様々な光景が描かれているのであるが、その枠だけがあり、何ものも描かれていない（「人牛俱忘」^{にんぎゅうぐぼう}）。分別も葛藤も無くなったところに、真の無が現出するのである。これが第八図である。

第九図にも、人も牛も描かれていない。川が流れ、岸辺には緑が豊かで、華も咲き乱れている。それだけである。第八図から、「返本還源」^{へんぽんげんげん}と呼ばれるこの第九図への転換を見た時に、ハイデッガーがその飛躍に驚嘆したこと

を、稲垣氏は紹介している。絶対の無が現出した後に露わになるのは、ありのままの世界そのものなのである。それが露わになることを直覚しているものが「真の自己」であると、筆者は考える。すなわち、この図においては、描かれているのはありのままの自然そのものなのだが、それを直覚する「真の自己」を、この図に直面するもの自身が、自分自身の真の姿、すなわち「真の自己」として、図を通して直覚するように描かれていると、筆者はそのように考えている。

第10図は、「にってんすいし入塵垂手」と題される。「塵」とは街を意味し、男が手ぶらで、何の用向きもなさそうに、気負うことも臆することもなく、全く自然な様子で町の中に出かけていく様子が描かれている。

図の中で老若二人の男性が向かい合っているように見えるところから、稲垣氏は、老人（自己ならざるもの）が若者（自己）にむかい、自己そのものについて問いかけていると解釈しているようであるが、これはやや解釈のしすぎではないかと、筆者は感じている。真の自己を問うことを再び始めた男は、尋牛の段階へと回帰し、十牛図のプロセスが再開されるのであると解釈しているのと思われるのだが、それでは、第八図から第九図への飛躍的転換の意味が生きてこないのではないかと、筆者にはそう思われるのである。第九図において、真の自己が直観されながらもそれが描かれていないのは、日々の生活を生きているこの「私」（自己）と、その「私」を生かしている真の私である「真の自己」との、分離・分裂が克服されたこと、むしろそれらが不可同でありながら、不可分であることが露わになったことを意味していると考えからである。

禅の世界では、「聖胎長養」ということが言われる。一般に、「悟後の修行」とも呼ばれている。真の自己が明らかとなり、真の自己となりきって生きること自体を修行とするのであると筆者は解釈している。第十図については、そのような姿と解した方が、十牛図という一連の図の示すところが、一つの確かな流れとして、把握出来るのではないだろうか。

十牛図について、思わぬ長々とした論述をしてしまったが、元々の問題であった西田幾多郎の「真の自己」にもどろう。稲垣は、西田の場所的弁証法が、彼の著『私と汝』においては、「絶対無の場所」が「絶対の他」に置き換えられていることに気づいている。すなわち、「私が絶対の他者において真の自己を見る。」となるのである。稲垣は、これを「自己の中に自己を客観視し得る絶対の他者性を持つ。」と解釈する。そして、そこに、真の自己として生きつつ他者と関わることのできる、高度の宗教的実存を見出してい

るようである。しかし、自我の確立のために「絶対の他」を明確にし得たかどうか、この点に疑問を呈しつつ、稲垣は、「西田哲学にも…（中略）…個人倫理から社会倫理に向かう際に弱さがあつた。」と評する。

しかし、この点についても、私は異なる解釈を呈しておきたい。禅の世界において、自己の中に絶対の他者を見る時、自己は自己でありつつ、そのことを絶対視せず、いわばその分別を超越し、他者との分別をも超越するのである。安易な表現になってしまい恐縮であるが、「自分の誠心誠意を尽くし、相手の立場に立ち、相手になつたつもりで、相手のために考える。」というような、世間にはしばしばあるかもしれないような、自他の関わりのようなものではない。このような発想からも、倫理を論ずることができるかもしれないが、禅などの仏教の立場は、はっきりとこれとは異なっていることを強調しておきたい。次のような逸話がある^(注15)。

仰山ぎやうざん慧寂えじやく老師は臨濟門下の禅将三聖さいしやう慧然えねんの訪問を受けてたずねました。以下その問答です。

仰山「君の名は何という」

三聖「慧寂と申します」

仰山「慧寂は私の名だ」

三聖「私の名は慧然でございました」

仰山老師はこれを聞いて呵々大笑されました。

秋月は、この事例を「即非」という「人間存在の根源的な事実の自覚」の例であるとす。

私の中に私と呼べぬもの（絶対の他者）が自覚されて、初めてそこに本当の自己があると、秋月は言う。仰山は名を尋ねた。これは自己と他者との原初的な分別のできごとである。三聖はこれを否定し、自己の中の絶対の他者を言うために、仮に仰山の名を名乗ったのである。他の名でも良かったに違いない。原初的な分別の上での自己から自由自在に離れ得ること、ここに倫理の社会性の基礎を考えることは不可能であろうか。

7. 個の尊厳と倫理

倫理の語源は、古代ギリシア語のエートス（ethos）であり、「習俗・習慣」などと訳されるのが通例である。ところで、通常見落とされがちであるが、「習俗・習慣」には、公的な「習俗・習慣」と私的な「習俗・習慣」とがあるはずである。

かつての社会は、宗教や様々な成文法、あるいは慣習的な掟などによつ

て、いわばそのような外的な強制力の力を借りながら、社会全体の倫理的一貫性を維持しようとしてきた面がある。かつて、ルース・ベネディクト (Ruth Fulton Benedict) が第二次世界大戦時の戦時研究の産物として『菊と刀』(1946) を著したが、そこで論じられた「罪の文化」と「恥の文化」は、対照的には見えるが、上記のような意味での外的強制力の文化論なのである。

しかし、強制力は今ではその力を失いかけている。もちろん、それがすべてであるとは言わないが、今日「公共性」が論じられるに至った理由のひとつとして、それらが社会の構成員を統率し、指導する力が弱まったということを考えに入れられないわけにはいかない。

ここに、私的であり内発的な「習俗・習慣」としての倫理を再考しようとする根拠のひとつがある。世界はすでに、この事実に基づき、そのような方向をみせ始めているようにも思われる。

民族紛争・南北問題・環境問題など、様々な国際的な問題に対して、国際社会はしばしばその解決に窮している感があるが、NPO や NGO が、解決の糸口を探ったり、当事者間の橋渡しをしたりするなど、実際に現場で活躍をしている例は数多い。彼らは、強制されてはいない。問題解決の必要を感じ、誰かできるものが事に当たらなければならないと感じ、自ら決意した人々である。本論考で、これを仮に内発的倫理と呼んでおこう。

定着した言葉とは言えないが、「フィード・フォワード」という言葉をご存じではないだろうか。通常「フィード・バック」というと、入力があり、その出力の一部が入力側に返還されることである。いわば、入力があって初めて出力があり、入力側がその一部を得るのである。

「フィード・フォワード」はそのような機械論的な意味で用いられてはいない。まず、出力があるのである。それは新たな出力をいずれ生み出すであろうという考え方である。ここに困難に直面している人々がいるとする。これを助けることのできる人々が何かをしなければ、問題は解決しない。強制的にではなく、自発的に問題解決の輪を広げていこうという発想である。出力した側、助けた側は、その対価として何かを求めるといふことをしない。解決ができたということをもって、満足とするというのである。

強制された倫理は、ある意味では自分自身のため、我が身のためのものであった。しかし、内発的倫理はそのようなものではない。そのように行動出来る「人間」になろうとする内発的動機に支えられたものである。

倫理に関して、世界史的な流れの中で考えるならば、大きな変化が起きようとしているということではできないだろうか。このような発想は、今に始まっ

たものではない。「死を待つ家」を設立し、死者を暖かく見守ることをもって心の支えとしたマザー・テレサの生き方のように、宗教などの諸文化の中にすでに胚胎していたものであろう。それが、倫理という領域において、世界的な転換点にあるかもしれないという可能性を、筆者は考えたいのである。

私は、社会の中であって、「実存」として、自らの価値をかみしめ、確認しながら生きていく。では、何もかも介入出来ないこの「実存」とは何だったのだろうか。それは、絶望的な断絶に直面する「個」なのであろうか。そのような「個」に基づいて、倫理は如何に成立するのであろうか。

ecologyなどの「環境」に関わる語は、ec-またはeco-を語根とする。economyなどもそうであるが、これは古代ギリシア語のoikosに発する。人には、家があり、家族があり、住む場があり、家のあり方があり、家の経営があり、これらがすべて、oikosの原点である。それは、「ローカル」な、生きる現場そのものなのである。

我々がそのような生きる場を求めようとする時に、比較・交換可能な価値にしか意味を見出せない、いわば、実利追求型の生を選択するのか、それとも、自ら抱えるべきオイコスをいかに構築するのか。後者には、それを可能にする人間性を探求することが欠かせない。かつては、それを「徳」と呼んだはずである。その意味で、筆者は、こう考えるのである。公共哲学は、個の尊厳を犠牲にせず公共世界を築くことができるかと、しばしば問う。しかし、そこに「犠牲」があることが、むしろおかしいのではないか。筆者は、こう考える。

「個の尊厳こそが、そのはっきりとした自覚こそが、公共世界の成立の基礎であるはずである。」

注

- 1 藤原正彦『国家の品格』新潮社、2005年
- 2 山脇直司『公共哲学とは何か』ちくま新書、2004年、8ページ
- 3 山脇前掲書、11ページ
- 4 山脇前掲書、28ページ以降
- 5 山脇前掲書、124ページ
- 6 山脇前掲書、142ページ以降
- 7 山脇前掲書、22ページ
- 8 山脇前掲書、131～138ページ、および203ページ以降
- 9 阿部美哉「宗教と秩序」『現代宗教学4』、東京大学出版会、1992年、4ページ以降
- 10 拙稿「宗教学から見た儒教」、『社会・文化・思潮』風媒社、1997年

- 11 久保田圭伍「自己実現と宗教」、脇本・柳川編『現代宗教学1』東京大学出版会、1992年
- 12 稲垣久和『宗教と公共哲学』東京大学出版会、2004年。
 ただし、彼は公共哲学を構想するにあたって、自然物を性格づける「世界1」、感覚的・論理的思考を性格づける精神世界である「世界2」、言語的社会的活動を性格づける「世界3」という世界の領域構成を構想する。これらは、この順に創発的である。そしてさらに、そのうえに究極の意味を求めるスピリチュアルな世界である「世界4」を構想し、これらを全体として一つの体系としようとする（53・60ページ）。しかし、ここまですることは、本論考にとって必ずしも不可欠と言いきれない。また、扱うには、非常に大きな問題であるので、検討を後日のものとするにしたい。
- 13 稲垣前掲書、127～133ページ、および、138ページ
- 14 上田閑照・柳田聖山『十牛図』筑摩書房、1992年、参照。
- 15 秋月龍珉『禅の探求』産報ジャーナル、1976年、139～140ページ