

公共的靈性と地球的平和

——新しい平和運動の構築に向けて

千葉大学大学院人文社会科学研究所教授／公共哲学センター長

小林 正弥

スピリチュアリティのテーマに関係する研究者の議論についてまとめようとすると、公共哲学に関係している人が多いということ、この報告を用意しながらしみじみと改めて実感しました。代表的な著作の執筆者が公共哲学のメーリングリストに入っておられたり、「地球的平和問題会議」に出席されて発言されたりしています。その方々の議論を紹介しながら、全体の話を進めていこうと思います。

1. 問題意識

マルクス主義の思想的問題点

「平和運動の再生のためにスピリチュアリティのテーマを正面から扱うべきではないか」というのがシンポジウムの問題意識です。これは小林一朗氏（CHANCE! pono2／環境・サイエンスライター）と吉川勇氏（元ベトナムに平和を！市民連合事務局長／「市民の意見30の会・東京」事務局）や天野恵一氏（『インパクション』編集委員）と行った「デモかパレードかピースウォークか——世代間対話の試み」（第2回平和公共哲学研究会。2004年4月11日）以来の問題意識です。ここでは、年長世代が左翼運動・マルクス主義の影響を強く受けていて闘争的なデモを良しとしているのに対して、若い世代にはそれに比べて「やわらかい、一般の人が入ってくることができるようなデモの形態・抗議行動の形態を工夫しよう」という気持ちがあって、小林一朗氏は「ピース・ウォーク」、ワールド・ピース・ナウでは「ピース・パレード」という表現を使っ

ています。そういう考え方の違いの背景の一つとして、平和、エコロジー、福祉といった問題に関心を寄せる若い世代の中には、スピリチュアルな問題に関心を寄せている人が実は相当多いということを感じています。

ただスピリチュアリティ、さらに日本語で靈性と言うと、なんとなく今までの社会的にオーソドックスな考え方からすると、危ない領域というか、あまり正当に認められていない領域という感じがするので、各種のシンポジウムなどでそれほど正面から扱われてはいないようです。その問題に関心をもっている人は多いのだけれども、パブリックな議論になっていないという気がします。そこで、広く一般公衆に対して、「まさにそれを正面から扱うような平和運動・平和主義が今後必要ではなكارうか」という問いかけをしてみたいわけです。

そういう平和運動の再生に向けてここで改めて考えておくべきことは、既存の平和運動を支えてきた、マルクス主義的・左翼的な平和運動の特質とその問題点であろうか、と思います。もちろん年長世代といえども現在はストレートにマルクス主義を掲げている運動は減っています。もちろん、新左翼や共産党系の運動団体はストレートにマルクス主義を掲げていますけれども、多くのグループは市民団体という形になっています。しかしそう言いつつも、その市民団体の中核は、かつて左翼思想の洗礼を受けた人たちや、そういった運動にコミットした人たちですので、実際には左翼的な発想が運動の中に色濃くあるという場合が非常に多いのです。ところが私を含め、公共哲学の研究者の多くがおそらく思うところによれば、マルクス主義はやはり思想的にはいろいろな点で誤りがあって、それが今日のような左翼的な政治体制の崩壊や左翼運動の衰退につながっていったのです。研究者の世界では多くの人がそれを自明視しているけれども、平和運動という、こと運動の世界では、まだその常識が確立していないという気がします。ですからその点を改めて正視した上で、運動のあり方を考え直す必要があるのではないか。最近の若い世代、特に9月11日以降に平和運動に入ってきた若い世代では、「そもそもマルクス主義、社会主義、共産主義とは何か」がわかっていない人が多いくらいなのですけれども、そこ

を振り返るところから話を進めていきたいと思います。講義ではまずマルクス主義を説明してから、その限界を指摘するのですけれども、今日は時間的な限界もあるので特に問題点として重要だと思う点を簡単に列挙してみます。

史的唯物論

マルクス主義思想の一番の根源にある問題として、マルクス主義は当時の哲学的な唯物論の影響を受けて、ヘーゲルの観念論、つまり目に見えない世界を考える形而上学を批判して、唯物論、特に歴史に焦点をおいた史的唯物論を展開したわけですね。そして、歴史は経済によって変わっていくと考えます。原始共産制、古代の専制王権、中世の封建制、そして近代の資本主義。さらに資本主義が革命によって共産主義に移行すると考え、その過渡期として社会主義が存在するとします。こういう歴史の進行を決定するのは経済であると考えます。経済は物質を扱うから、物質が歴史の進行を決定することになります。それが史的唯物論の基本的発想で、物質を扱う経済を下部構造というわけです。

それに対して宗教や文化や政治は上部構造と言われて、下部構造が上部構造を規定すると考える。だから文化や政治を重視しても、現実の歴史・世界の向きを大きく変えることは難しいということになります。そういうことを言う人たちは観念論と批判されたわけです。現実の経済的・物質的条件な側面を無視した観念論的な議論であるということです。

こういうことを言って、宗教あるいは文化的な側面に重心を置く人たちに対して厳しい批判を加えたのが、オーソドックスなマルクス主義です。したがって文化とか精神性、ましてや今日お話するスピリチュアリティは非常に軽視されていた。通俗的なマルクス主義では、「宗教はアヘンである」というように人をだますものであると考えていたわけです。ヘーゲル哲学が、キリスト教的な神の観念を、der Geist、精神と置き換えたわけですがけれども、このような考え方を、フォイエルバッハというヘーゲル左派の思想家が批判したわけです。要するに、宗教は人間性の最も良い部分を神という形に投影して考えており、

実際には存在しないものを勝手に作り出している、という方向に議論を進めていったわけです。マルクス主義は、このような考え方を前提に成立しています。

自己論の弱さ

この帰結として、マルクス主義の第二番目の問題点として、自己についての議論が非常に弱いと言わざるをえません。人間論についての議論は、さまざまな宗教、倫理学、哲学として展開されていますが、マルクス主義の場合、特に宗教的な哲学の伝統を否定しています。人間論自体がないわけではないのですけれども、底が浅くなっているということは否定できないと思います。

上意下達の運動論・組織論、国家論

この反映として、第三に、運動論・組織論、国家論にさまざまな問題が存在していると思います。例えば、典型的に言えば、共産党という組織があり、その組織が党員に命令をするわけです。「社会主義革命・共産主義革命を実現するためには、その組織の決定に党員は従わなければならない」という考え方を徹底するわけです。同情すべき点もあって、非常に厳しい弾圧を権力に加えられましたから、バラバラに自発的に行動してしまっはすぐにつかまってしまう。このような条件下にあったので、特に鉄の規律が強調されて、組織の命令に従うという上意下達的な運動論・組織論が成立したことは確かであると思います。それから後で述べるような、階級闘争という考え方を非常に強調しましたので、運動において非常に闘争的です。激しい批判を繰り返す。相手を全面否定する。こういうスタイルがあったことは確かであろうと思います。

それから国家論に関して言えば、もともとのマルクスの考え方では共産主義革命が実現した後には国家は死滅すると考えていたわけですが、レーニン以来、実際の共産主義革命の後では逆に国家が強調されていきます。ブルジョワジーの反動を抑えるという目的のために、非常に厳しい支配、プロレタリアートの独裁に基づく共産党支配をした。国家死滅論とは逆に、強権的な国家に実

際にはなっていたわけです。ですから、運動論・組織論、国家論、いずれにおいても個人々の自発性を抑圧し、組織や上部の命令への服従が強調されることになっていきます。しかし実際には組織や上部の命令は、現場のさまざまな状況や各国の状況にはそぐわない場合が多々あったわけですから、それが国家と個人における相克をもたらすということになっていきます。マルクス主義文学などを見れば、そういった葛藤を描いているものが非常に多いわけです。

労働価値説の誤り

第四点として、先ほど言った史的唯物論の根幹に関わるものとして、労働価値説の問題があります。マルクスの非常に大きな達成は、『資本論』というマルクス経済学の軸になる本を書いたことにあるわけですが、その経済理論の根幹をなしている労働価値説がやはり誤っていると思います。ラフに言えば、一定時間の労働は同じ価値を産み出すという考えです。これによれば、労働が産み出した価値を労働者が自分のものにできずに、私有財産として工場をもっている資本家によって搾取されてしまう。だから同じ時間働いていても労働者は貧しくて資本家が非常に豊かになる。労働者が働いた労働の価値を資本家に取り上げ、搾取するからです。これに対して、同じ時間働いた人が同じように得られるのが社会主義社会の理想です。さらに、共産主義は、働きと関係なしに自由に物を手に入れられる豊かな社会と考えていました。

マルクス主義は先ほど言ったように物質に焦点をあてていますので、賃金と得られる労働の対価に重心を置いているわけです。しかし経済理論としてはやはりこの説は間違えていたと思います。同じ時間働いていても、その労働の生み出す価値は人によってさまざまであると考えないとおかしいからです。そうでないと、同じ時間のんびりだらりといいかげんに働いている人と、非常にアイデアに富んでいたり、活発に精力的に働いている人が、同じ価値を産み出すという結論になってしまう。これに基づいて、同じ賃金を皆に配分することになると、ふつうの人にとっては働くモチベーションが少なくなってしまう。

「どう働いても得られるものが同じだ」ということになるので、結局、努力をしなくなり、創造力も働かないということになっていきます。結果的に市場経済が共産主義経済よりも優位を占めたのは、やはりそこに一つの原因があるわけです。人間の創造性や努力を価値として認めないような経済理論になっていたということが、大きな問題であったと思います。

暴力肯定論が内在

第五点として、先ほどこちょっとふれましたように、階級闘争史観に問題があります。すなわち、人類の歴史は支配階層と被支配階層における階級闘争の歴史だと考え、しかもその変革の過程として、暴力による変革を肯定する側面、ある意味ではそれを必然とみなす部分がありました。まして資本主義社会・ブルジョワ社会から、社会主義・共産主義への移行について、暴力を肯定するような暴力革命論が存在していたわけです。それは近代革命ないし市民革命の過程において、例えばフランス革命あるいはイギリス革命において、市民の内戦が行われましたので、当初は共産主義革命においてもそのようなことが起こると想定されたわけです。後のマルクス主義ではだんだん平和的な方向に考え方が変わっていきますけれども、当初そうであったことは確かです。

同時にまたその移行期において、ブルジョワジーの反乱を抑えるという目的のために、プロレタリアートの独裁が必要とされたわけです。これも反対者への抑圧になっていきます。こういう暴力的な側面が最も悪い形で出てきたのが新左翼の内ゲバ事件であるというふうに考えます。内ゲバ事件は、もちろんそれに関わっていない人たちから見れば、ごく一部の人たちがしたことだと言われがちであるわけですが、そういう極端な事件が起こってしまった。それは思想的問題と無縁ではなく、その思想的な原因はマルクス主義における闘争性に内在していると思います。これを抑えるものとしては、例えば調和とか内省、内心の平和といった内的な精神性が必要だと思いますが、マルクス主義には対立を激化・昂進させる論理が強く、対立が暴力的に変化することを抑制

する機制が極めて弱いと思います。

内ゲバ事件は、平和運動は非常に暗くて恐ろしいものというイメージを、その後の多くの日本人に植え付けたと思います。今でも「平和運動に加わると恐ろしい世界に入ってしまうのではないか」というイメージが存在していると思うのですが、それはこの時の後遺症が今になっても残っていると感じます。それにもかかわらず、その問題を払拭するような思想的努力が必ずしも十分に行われていない。つまり「自分たちはその事件にはコミットしなかった。あるいはそれは一部のグループがやったことであって、その後は平和的な運動原則が確立されている」という説明がなされていて、マルクス主義そのものに思想的弱点があるということが、十分にその後批判的に認識されていないと思うのです。

全体主義的思想になる危険

第六点目として、「唯物論をとった上で思想的に個人主義をブルジョア的なものと批判して全体性を強調しているので、全体主義的な思想になる危険をマルクス主義ははらんでいた」ということが重要だと思います。思想的に私は全体論、ホーリズムの立場を重視しており、ホーリスティックな立場、すなわち「個人を合わせたものを超えたものが何かこの世界にある」という考え方には賛成です。けれども、そういうホーリズムとは区別されるべき全体主義、すなわち「全体の立場として組織の上位者の考え方を下部に押しつけ、強制する」という発想があったと思います。こういう考え方を抑制する論理がマルクス主義の中には弱かったと思います。それが極端な場合、スターリニズムとなり、テロ、悲惨な粛清という形で表れていった。権力側が運動を抑圧するのと表裏の関係で、自分たちの組織の中でも情報統制を行うとか、厳しい上意下達の体制をとるといったことがあったと思います。

個人崇拜や組織崇拜も生み出す

第七点として、これはマルクス主義の思想そのものの問題と言えるかは、難

しい問題とと思いますけれども、歴史的なマルクス主義は個人崇拜や組織崇拜の問題を生み出したと思います。「トップに立つ人やその下の組織が無謬であり、間違いを犯さない」という神話を生み出したと思うのです。その象徴的な例がスターリンの場合です。要するに、「スターリンが支配するソ連の共産党は決して過ちを犯さない」という思い込みがあって、それが全世界の共産主義的革命運動に広がっていった。今の世界からは信じられないですけども、各国の共産党や各国の共産主義者には、コミンテルンの支配は絶対的と思い込んで、常に従わなくてはならないと考えているグループが非常に強かったのです。

これがそれぞれの国々でいろいろな問題を起こしました。スターリンの問題については、後の書記長フルシチョフがそれを暴露する秘密報告を行って、非常に大きな衝撃を世界的にもたらしました。のみならず、マルクス主義の中にマルクスやレーニンを神格化する要素があったと思うのです。ですから、スターリン個人の要素だけではなくて、マルクス主義思想全体の中に、個人崇拜や組織崇拜になりがちな要素が、理論的にもないとは言えないでしょう。

マルクス主義の再構成を

このように思想的な問題点をいちおう十分に踏まえた上で、そういう問題点を克服するような平和運動を考えることが必要ではなからうか。ただし私はこのように言うからといって、反共主義のように共産主義を全面否定するつもりはなくて、逆に抑圧的な権力への批判や、富の不均衡の問題に対して、マルクス主義は非常に重要な貢献をしたと思っています。それがあって初めて、ある程度の社会保障や、ある程度の平等化が行われたわけですし、あまりにもひどい人権抑圧状態が減少したのはマルクス主義運動・社会主義運動なしには考えられないと思います。ところが、逆にマルクス主義運動の没落と同時にそういった社会運動全体が弱ってしまいました。それが有意義な面をもっていただけに、それを立て直すためには、やはりマルクス主義の問題点を直視して、思想的な再構成を図る必要があると思います。今日のテーマであるスピリチュアリティ

の問題から言えば、一番大きな問題は「マルクス主義が、スピリチュアリティの問題、精神の問題を観念論として片づけて、唯物論の立場をとった」ということにあるわけですが、その問題が人間観ないし自己論の問題を通して、運動論や組織論、国家論というように、すべての問題に連動しているのです。

ですから今日では、運動論・組織論、国家論などのすべてにわたる再構成を考えることが必要だ、と考えています。その手がかりとして、マルクス自身の前提にあったヘーゲルの哲学に遡って考えることが必要でしょう。それは精神、der Geist を中心とする哲学だったからです。さらに実はマルクス、エンゲルスがユートピア社会主義と嘲笑した初期社会主義は、相当スピリチュアルな面をもつ社会主義が多かったのです。マルクス、エンゲルスはそれらを空想的なユートピア社会主義とし、「自分たちの考え方が唯物論的な科学に基づく科学的な社会主義である」と、『空想から科学へ』という重要な著作で主張しました。私は、嘲笑したマルクス主義のほうが非科学的であると考えています。嘲笑されたユートピア社会主義のほうが、今から見ると正しいものをもっていた部分があると思えるのです。そこで、そういったユートピア社会主義をも再評価した上で、新しい思想を考えていく必要があると思っています。

これからスピリチュアリティの問題を扱うわけですが、実はこのマルクス主義に非常に通底する問題が、後で述べるカルト問題のように、今日のスピリチュアリティに関わる問題にもさまざまな形で出ているので、その意味でもマルクス主義の限界を自覚することがまず大事であると思います。

2. 霊的・公共民的人文主義

ポスト・モダン思想の底の浅さ

フィロソフィアというグループは、特にこのスピリチュアルな問題を哲学の観点から考えようという趣旨の会で、2005年はプラトン哲学をそのゼミのテキストとして読みながら、議論を進めています。フィロソフィアの第1回会合でお話した内容ですが、ロナルド・イングルハートの言葉を使って言えば、マ

テリアリズム（物質主義）からポスト・マテリアリズム（脱物質主義）へ変わりつつあるのです。左翼思想の衰退はその価値観の変化に対応していると思えて、それが大きく言えば感性、靈性への注目とつながっているのです。

ただ思想の世界においては、特にフランス系の現代思想は唯物論的・虚無主義的なので、この動向を理解できず、マルクス主義の凋落を誤って解釈しています。「大きな物語は全部ダメなのだ」というように、リオタール以来言っているわけです。「大きな夢を持って新しい理想社会をつくらうとしたからマルクス主義は失敗したのだ」というのです。そういう大きなグランドヴィジョンをもって行う運動はパラノイアで、パラノイア的な思想から逃走するのが新しい生き方なのだ、と彼らは言っているわけです。かつての浅田彰らがこのような思想を流行させ、ニューアカデミズムと言われていました。

マルクス主義の衰退についてのこういう理解は、非常に底が浅い。そもそもポスト・モダン思想にはニーチェの影響が強くて、スピリチュアリティを全面批判するところから始まるわけですし、さらに言えばマルクス主義が没落した原因を十分見ていないと思うのです。マルクス主義が没落した思想的原因を十分に理解すれば、大きな物語を信じて平和な新しい社会をつくるために努力することが間違いというわけではなくて、要するに「信じた思想自体が理論的に間違っているから結果が失敗したのだ」というふうに基本的に認識すればよいと思うのです。そういう意味で、別に、大きな物語を提示することが間違いであるわけでもないし、理想社会や理想世界を目指すために努力することが間違いであるわけでもないのです。

「大きな物語」の注意点

だから新しい世界の形成を新しい平和運動として目指していくことにはまったく問題はないのですが、注意点もある。最近の新しい運動では、近代的な達成としての個人とか理性などが否定される場合が往々にしてある。大きな物語を信じる人の中に、そういうグループも間々見られるわけです。これに対し、「近

代」の成果を尊重しながら、「超近代」を目指さなければなりません。

第一に後で扱う、オウム真理教のような、いわゆるカルト的な集団は、やはり大きな物語を提示する場合があります。悪性カルトの罫です。

日本で、一時期に「精神世界」というジャンルが流行りましたがけれども、オウム真理教事件によって、ここには危険があるということが社会的に明らかになったと思います。逆に言えば、その事件によってスピリチュアルなものを求める人々全体も否定される危険が社会にもたらされているので、この問題を直視することが大事だと思います。

第二点目ですが、大きな物語を目指すといっても、現在の戦争の原因になっているような原理主義的な宗教の場合には、ある意味では過去の物語に回帰しようとする反動的な部分が非常に大きいわけです。キリスト教原理主義にせよイスラーム原理主義にせよ、「こういう原理主義的宗教が非常に反動的で危険だ」ということは十分に注意する必要があると思います。

三点目が理性の軽視です。四点目はこれと関連して、自由や個人、ないし個性の抑圧。

こういったような点がやはり危険性としてあるので、これらを十分直視して回避するような、新しい思想的な提示を行う必要があると思います。

新しいルネサンスの必要性

ちょうどフィロソフィアが始まる頃に、私はイギリスとイタリアに行ってきました。ヨハネ・パウロ二世が亡くなる直前に姿を見せられた時にフィレンツェにいました。特にフィレンツェのルネサンスを見て感じたことを紹介しながら、フィロソフィアでは次のような話をしました。ルネサンスの場合、古典古代の自由学芸を復興するにあたって、個人の魂の重要性を言いながら、スピリチュアルな、宗教的な側面と理性的な側面を同時に色濃くもっていたわけです。ですから何もスピリチュアルな観点を重視するからといって、別に中世のような発想に戻る必要はないわけです。そういった近代の発祥の一つである

ルネサンス的な考え方というものを、今日の段階で参考にしながら、新しい思想を模索することができる。ちょうど古典古代のプラトンやアリストテレスの議論が、ルネサンス期に復活して、フィチーノらのようなプラトン・アカデミーになりましたし、マキャヴェッリに代表されるいわゆるシヴィック・ヒューマニズムも開花しました。「政治に積極的に参加することが人間にとって美徳なのである」という、共和主義的な議論が復興したわけですね。

こういう考え方は重要な部分を含んでいると思うので、今日でも新しい形に再定式化することが考えられます。ルネサンスの時代に復興された自由学芸の精神を重視しながら、真の人間性を開花させることを目指すのです。ところがその後のいわゆるヒューマニズムは、宗教性や精神性を否定するようなヒューマニズム（人間主義）になる傾向があったので、当時のヒューマニズムは、スピリチュアル・ヒューマニズム、靈的ヒューマニズム（spiritual humanism）であったと言うことができるでしょう。これは、真の人間性としての「靈的人間性（spiritual humanity）」の開花を目的としたものであり、魂の開花や積極的人生観・世界観を可能にした。ルネサンスの意義は宗教的硬直性から靈的人間性を解放したところにある。このように、改めて理解したうえで、それを新しい形で復権させることが大事ではなかろうかと思えます。

また、いわゆるシヴィック・ヒューマニズムも、マキャヴェッリは別ですが、その他の理論家達の多くにおいては、古典的な道德哲学、プラトンやアリストテレスの道德哲学を前提としたうえでのシヴィック・ヒューマニズムであったわけです。今日でもそういうスピリチュアル・ヒューマニズムに立脚したような、シヴィック・ヒューマニズム、「スピリチュアル・シヴィック・ヒューマニズム（spiritual civic humanism）」の考えが必要なのではないか。新しい時代に即した理想的公共世界の実現を目指すべきではないか。そういったような方向の思想的展開を目的として、フィロソフィアを始めたわけです。

3. スピリチュアリティの概念

日本における霊性概念

このようなシンポジウムを企画するにあたって、スピリチュアリティという概念はどういう概念なのかをまず考える必要があるので、現在の学界の議論を簡単にサーヴェイしておきたいと思います。「スピリチュアリティをどう訳すか」ということ自体から問題なのですからけれども。

日本語で「霊性」と言う時に非常に重要な文献は、禅を世界に広めた鈴木大拙の『日本的霊性』です。鈴木大拙は、禅の観点からの議論ではあるものの、戦後『日本的霊性』を書いて非常に大きな反響を呼びました。この鈴木大拙についての紹介を、鎌田東二先生の文献(2003)に基づいてまとめました〔以下について、詳しくは本特集鎌田論稿参照〕。鎌田先生は『日本的霊性』の批判的考察を行っています。鈴木大拙はただ精神性ではなくて、精神性と物質性の二元的対立を超えたようなものを「霊性」と言っているわけです。日本的霊性が鎌倉時代の禅と浄土系の念仏思想と言うのです。この二元的対立を超えるという発想は、禅をはじめとする仏教哲学に非常に強いので、鈴木大拙の『日本的霊性』の発想の仕方は、明らかに禅的ないし仏教的な把握であると言うことができます。鈴木大拙は、そういう霊性が神道にはなかったと批判をして、禅と浄土系の思想を取り上げているわけですからけれども、鎌田先生は、それは神道についての理解が浅いと批判しているわけです。

そこで鎌田先生は、さまざまな使用例を挙げ、例えば、近代日本における「霊性」の使用として、島地大等、出口王仁三郎、岡田茂吉、J.W.T.メイソン、さらに仏教や中世神道説および近世国学において、道元、卜部兼俱、平田篤胤というように、「霊性」という言葉は使われていると説明します。神道家も「霊性」の語を用いた、と主張しているわけです。さらに彼は現代における「霊性」の使用例として、シャーリー・マクレーン、青山圭秀、世界保健機構(WHO)の健康におけるスピリチュアリティの導入の試みなどを紹介しながら、その意

味論の検討として、「靈性」という概念が、普遍志向性、超宗教性や通宗教性をもつ一方で、曖昧で融通無碍でぼやかしの部分もあるとしています。平等思想や人権思想との関係もあるから、この概念は、開放性があるが閉鎖性を打破できる。ただし WHO のように「健康」の定義に使ってしまうと、無信仰や無神論者への強制にもなるとするのです。このように、鎌田先生は、鈴木大拙の『日本的靈性』の批判的考察をしつつ、「靈性」の歴史的用法もまとめています。

靈性概念の整理

次に、「靈性という概念は現在どういう意味で使われているのだろうか」という点について、中村正彦氏の議論に即して説明すると、まず、Elkins らは「ラテン語で Spiritus（いのちの息吹）を意味するスピリチュアリティとは、超越的な次元への自覚を通じて生じ、自己、他者、自然、人生、そして究極のものと考えられるあらゆることに関して同定可能な価値によって特徴づけられる存在と経験の様態である」と定義して、その特色として、「①超越的な次元、②人生における意味と目的、③人生における使命、④生の神聖さ、⑤物質的な価値に究極的な価値を認めないという考え方、⑥愛他主義者、⑦理想主義、⑧悲劇性への気づき、⑨靈性の結実」というような特徴を挙げています。

鎌田先生もふれていた WHO の憲章前文の改訂案は、いろいろところで有名なものとして紹介されていますが、「健康」の定義として「完全な肉体的、精神的（mental）、靈的（spiritual）、および社会的福祉の動的な状態であり、単に疾病または病弱が存在しないことではない」とするのです。もともとはスピリチュアルという語が入っていなかったのに対して、スピリチュアルという言葉を入れるという案がイスラーム側から出て、その議論が紛糾し、ペンディング状態になっているというのです。ただ WHO もスピリチュアリティを健康の定義に入れることを議論していることは、「スピリチュアリティの重要性が認識されるようになってきている」という動向の象徴的な例です。

それから西平直氏という東大の教育心理学者は、エリクソンの心理学から研

表1 スピリチュアリティの暫定的用語法

スピリチュアリティ＝ <ul style="list-style-type: none">・ 霊性・ 宗教性、宗教的情操、宗教的感受性・ 精神性、芸術的感性、身体的感性・ 見えざるものへの感受性・ 超越性、神秘性、垂直性、超自然性・ 実存性・ 内面性、内面への道、沈黙・瞑想、自己否定性・ 全人格性・ 求道性・ 聖なるものとのつながり・ 大いなる受動性、脱自主性・ 魂に関わる事柄・ いのちとのつながり、いのちの発現・ 気の流れ、風の流れ・ いかなる訳語でも適当でない場合、上記の全てを含む

(原典) 西平(2003)をもとに作成。

(出典) 中村(2006)。

究を始め、近年はスピリチュアリティについて意欲的な議論をしています。彼は日本語の霊性という概念とスピリチュアリティという概念のズレを意識して、訳す時には訳語を使っただけでルビをふることを提唱しています。彼はスピリチュアリティの定義として四点を挙げていて、第一点として「宗教性」。その場合、特に宗教組織に依存しない宗教的意識や宗教的情操。第二点として「全人格性」。身体、心、社会などを含んだひとまとまりとしての個人全体。第三点として「実存性」。感動をもって理解され、魂にふれるような主体的・主観的な自覚。第四点として「大いなる受動性」。すなわち何か聖なるものにふれ、「生かされている」と実感すること。

中村正彦氏はこの西平氏の議論をもとに、暫定的な用語法として、そこに列挙しているようなさまざまな点を挙げています(表1)。さらに中村氏は、一般の人々の情報や受け止め方を調査したうえで、ヨーロッパ的なスピリチュア

リティの理解と、部分的には異なった東洋的ないし日本人の受け止め方についても統計的に明らかにしています。

だいたい、これらがスピリチュアリティという言葉の大まかなイメージを構成しています。人ごとに具体的な定義自体は、必ずしも一致しない部分がないのではありませんが、だいたい共通項があると思います。

哲学と靈性

それでは、哲学と靈性との関係を考えてみるとどうか。靈性は内面的には精神性と非常に近い概念として考えられるけれども、哲学の観点からすると、単なる内面的な精神性だけではなくて、超越的ないし形而上学的な実在の存在——その中には仏教的な空の觀念も含まれると思いますけれども——も意味として含意される場合が相当多い。簡単に言えば、精神性という言葉を使うと、そういう形而上学的な発想とは必ずしも関係なくて、「人間にとって心がある。その中の精神について考える」というイメージがあるわけですが、靈性、スピリチュアリティという概念を積極的に使う場合には、超越的ないし形而上学的な実在感を意識されていることが多いような気がします。

ヘーゲル自身が神を Geist と言っており、英語では大文字の Spirit ですね。スピリチュアリティは、そういうスピリットの遍在というような汎神論的ないし宇宙的な感覚、場合によってはアニミズムの觀念といったものと結びついて使われることが多いような気がします。したがってこのスピリチュアリティという概念は、哲学的にはヘーゲル哲学のような、宇宙論ないし形而上学的な世界観と表裏の関係で用いられるような気がします。

ただし、日本語で靈性という概念を扱う場合にしばしば抵抗に遭遇する理由として考えられるのは、幽霊●のようなイメージが強いということです。だから私も今まではこの概念を使っていなくて、公共哲学では稲垣久和先生が積極的に使い始めたのを見て、しばらくしてから考え方を変えて使うようになったわけです。けれども、やはり使い始めてみると「何となく幽霊みたいな感じで怪

しい概念なんじゃないか？」と言う人も相当多いわけです。

結局、哲学的には形而上学的な論理に結びつく反面として、日常用語では、幽霊のような、あるいは霊界のようなイメージをもちやすい。それが靈性という概念だと思います。ここで重要なのは、哲学的・形而上学的論理の存在です。例えばプラトンの議論を意識すれば、スピリチュアリティの概念は「イデア」と結びつくわけで、仏教であれば「法」と呼ばれるわけだし、キリスト教的伝統では「自然法」です。あるいは最近の、後で紹介する新靈性運動では「宇宙法則」というような言い方をよくしているようです。そういったような「論理」や「法則」によって実在が説明されているということは哲学的には非常に重要な部分だと思います。そういう場合には、幽霊のような霊的現象に必ずしも煩わされずに、スピリチュアリティを考えることができるからです。それどころか、伝統的な形而上学や倫理学からは、公民的な美德ある生活を送ることが目的であり、それがスピリチュアルな成長や幸福とつながるということになると思います。つまり、スピリチュアリティの概念については、幽霊を連想させるだけでは不十分で、哲学的な実在観や倫理的な生を連想させる必要があるのです。古典的にはプラトンが当時のギリシアの神話や宗教を論理の観点から批判しましたけれども、まさにそれと同じようなことが、今日靈性という言葉をめぐる議論として現れるわけです。

宗教と靈性

次に今度は宗教と靈性の関係を考えてみると、当然ながら精神性という言葉に比べると、靈性はより宗教性に近い概念だと思います。ただ靈性という概念を使う場合には、特定の組織・宗教に囚われず、普遍的な立場をとることができるという感覚があると思われます。鎌田先生の本の中に、靈性の概念には普遍志向性という性格、超宗教性——「宗教を超える」という性格——、通宗教性——さまざまな宗教に通底する性格——、開放性——特定宗教に囚われてしまうというような閉鎖性や偏向を打破する性格——が存在する、という指摘が

あります。それから鎌田先生の理解では、精神性のさらに深い次元とか、深層的自己への注視と観察と洞察があって、靈性の三要素として「全体性、根源性、深化」が挙げられているわけです。こういうような靈性の捉え方は、確かに相当多いという気がしていて、スピリチュアルな関心がある人の中に、「特定宗教には帰属しない」とか、あるいは「歴史的宗教には批判的である」という人が多いような気がします。あるいは宗教そのものにはコミットしていても、特定宗教をドグマティックに最善と考えないような立場、例えばジョン・ヒックなどが言っているような「宗教的多元主義」の立場のほうが、スピリチュアリティには通底するという感じがしています。

宗教学的観点からのスピリチュアリティ

次に、宗教学ないし宗教社会学では、スピリチュアリティをどう捉えているか。宗教学では、「原始宗教から民族宗教、世界宗教」という歴史的な発展をしばしば指摘するわけですが、そういった流れを前提としたうえで、特に日本においては、幕末・明治以来の「新興宗教」が注目されてきました。ただし「新興宗教」という概念は、歴史的宗教に比べてネガティブな、否定的なイメージの言葉として使われていたので、研究者は、より中立的な「新宗教」という呼称を使うようになっていて、新日本宗教連合会（新宗連）などのように、当事者も新宗教という概念を用いています。黒住教、金光教、天理教、大本教、霊友会、生長の家、創価学会、立正佼成会といったようなものが、新宗教と一般に呼ばれているわけですね。幕末・明治、そして戦後さまざまに出てきた宗教で、この中で最も大きいのが創価学会（新宗連には入っていません）、そしてそれに続くものとして立正佼成会や生長の家がある。

これらとともに区別されて、1970年代頃からの新しい宗教のことを「新新宗教」というように呼ぶこともあります。1970年代ごろからのこれらを、日本では「精神世界」というふう呼んで、書店などでもそういうコーナーを設けていることが多いです。だいたいそれに相当するものがアメリカでは「ニュー

エイジ運動」と呼ばれていて、それも日本には紹介されています。

シンポジウムで、稲垣先生と一緒に呼びする島藺進先生（東京大学）は、宗教社会学の第一人者でいらっしゃいますけれども、「ニューエイジ運動」という用語はアメリカでは学問的に使われているわけですが、それは適切ではないとされています。なぜならば、ニューエイジ運動と言ってしまうと、そのニューエイジ運動を自称している人たちの周辺に存在する、学問的な性格をもったような運動が入らなくなってしまう。例えば心理学では、ポテンシャル・サイコロジーの運動とか、トランスパーソナル・サイコロジーの運動といったような学問的運動が、この概念から排除されてしまうのです。そこで島藺先生は、ニューエイジ運動の周辺の運動も入れて学問的な呼称を考える必要があるとして、それを「新霊性運動」(new spiritual movements)と呼んでいます。複数形であるところが大事だろうと思います。島藺先生の理解によると、こういう運動は日本の「精神世界」やアメリカの「ニューエイジ運動」というように、どこかだけで行われているのではなくて、グローバルに進行する運動であって、相互影響的で同時多発的なのです。それらは「個々人の『自己変容』や、『霊性の覚醒』を目指すとともに、それが伝統的な文明やそれを支える宗教、あるいは近代科学と西洋文明を超える、新しい人類の意識段階を形成し、霊性を尊ぶ新しい人類の文明に貢献すると考える運動群である」と規定しています（島藺進『精神世界の行方——現代世界と新霊性運動』東京堂出版、p.51）。

こういった運動の特色として、「伝統的宗教とは異なり、固定的な教義や教団組織や権威的な指導体系、あるいは『救い』の観念といったものをもたず、個人の自発的な探究や実践に任せる傾向がある」。もう一つは「信仰ないし宗教と科学とを対立的に捉えない。科学と霊性との深化・一致」という考え方をもっていて、しばしばその信者あるいは活動家達の中には、学歴に恵まれた層が多い、と島藺先生は述べておられます。したがってハイエラーキカルな、階層的な宗教組織をもたずに、ネットワークを重視する傾向が強い。また伝統的な宗教を批判して、超宗教への志向性をもつ場合がある、というわけです。以

上が宗教学ないし宗教社会学的な観点からのスピリチュアリティについての代表的な議論です。

スピリチュアリティの暫定的定義

以上をふまえて、私自身としては、暫定的な考え方として、「スピリチュアリティは、超越的・形而上学的な実在に基づく（その存在を含意する）、世界の特性、人間の精神性・宗教性」を指す概念である、というふうに思います。こういうスピリチュアリティの中には、伝統的な宗教を否定するような考え方もあるわけですが、私自身としては、スピリチュアリティは伝統的な宗教にももちろん存在したものであると思います。ただ新靈性運動が主張するように、「特定宗教に限定されずに、それを越えた普遍性を持つ」という点では、この概念には超宗教的な方向性が強い、とすることができるだろうと思います。そして、靈性という概念の中には、幽霊のような怪しげなものというイメージも日本ではつきまとうので、それだけではなくて、あるいはそれを越えるような、形而上学的ないし宇宙的な実在についての「論理」とか「法則性」を重視し導入したい、と思っています。さらに、それに基づいて、倫理的な生や、公共的活動を促進していきたいのです。以上がスピリチュアリティの近年の研究の紹介とそれをふまえた私自身の整理です。

4. スピリチュアリティと平和

宗教と平和

それでは、このような概念整理を前提として、「スピリチュアリティと平和」というテーマについて、どう考えるべきか。第一に、宗教と平和という問題を考えておこうと思います。というのは、しばしば宗教を議論するときに、例えば学生には、「宗教は実は宗教戦争をもたらす悲惨なものである。だからそもそも人間は宗教をもたないほうがよいのだ」という議論が非常に多いですね。日本の場合には特に、信仰をもたない人が多いということもあって、「宗教戦

争があるがゆえに宗教は否定されるべきものである」という議論が多いです。

もちろん宗教自体の中では、平和が説かれていることが多く、宗教共同体とかコミュニティにおける平和を一方で説いています。だからその観点から言えば、宗教は平和的な思想です。他方、宗教と宗教の相克が戦争をもたらすから、宗教は危険である。この両方のイメージが日本では強いと思うのです。

宗教共同体内部では生命の尊厳が当然説かれていて、したがって平和が必要であると言われていています。日本では伝統的には「和」の思想になりますし、ユダヤ教からキリスト教に至る観念では、シャロームの観念。稲垣先生は「シャローム公共哲学」とおっしゃっていました（稲垣 2003）。あるいは今度のシンポジウムと連携している東京平和映画祭で上映する『ホピの予言』の、ホピというのは「平和の人」という意味です。

問題は「共同体間や宗教間の紛争をどう考えるか」ということです。当然、「反テロ」世界戦争ではイスラームにおけるジハードの観念が深刻な問題として浮上しているわけです。イスラーム研究者の中では、「ジハードは内的な努力を意味するから戦争をもたらすものではない」という議論もありますけれども、実際には歴史的にはジハードの観念が聖戦の観念として、宗教戦争をもたらしている部分があることは否定できないし、今日イスラームのいわゆる過激派がジハードの観念に訴えてテロを行っていることも否定できないと思います。しかしこういうのはイスラームだけの問題では実ではなくて、ユダヤ・キリスト教の伝統の中にもそういう攻撃的な部分がありますし、日本の神道の中にもあります。「撃ちてしまむ」という神武天皇の故事があって、それが第二次世界大戦において、日本の侵略戦争のスローガンになったのです。

ですから、実際には数多くの宗教において、一方で宗教の内部では平和を求めながら、他の宗教共同体や他の国民との関係では戦闘を正当化するような論理が一部に含まれていたことが多い。これが事実だろうと思います。特に普遍宗教になる前の民族宗教の段階では、それが顕著であると考えています。問題は、宗教の場合は信念が強固であって、信念が強固であるほど戦争が起こり悲

惨なものとなる。この克服が課題として挙げられます。逆に言えば、民族共同体を超えた普遍的な世界宗教には、キリスト教の「博愛」にせよ仏教の「慈悲」にせよ、克服の方向性があります。特に仏教を支持する人たちの中には「キリスト教はイスラームとの間に宗教戦争があったけれども、仏教においてはそういう宗教戦争は少ない」という主張があります。

こういう普遍的世界宗教に見られるような、民族共同体の間の衝突を超えるような論理を考えることがやはり重要です。スピリチュアリティの概念は、先ほど言ったように、通宗教的ないし超宗教的な志向性をもっているのです。そのため役立つと思います。それで、「スピリチュアリティと平和」は、「宗教と平和」以上に、議論として平和のために展開しやすい主題であると思います。

内面的平和と外面的平和

二点めは、内面的平和と外面的平和の関係です。マルクス主義の場合は、闘争的なために外面的平和すなわち「戦争のない世界を目指す」という点では非常に一生懸命に努力しながら、実際には人間関係で軋轢が生じたり疲弊することがしばしば起こってくる。個々人の魂の欲求と組織や運動との摩擦という問題が、先ほど言ったように起こってくる。これが個人の人生に問題をもたらす。しばらくの期間、運動をすると疲れてしまう。それが脱落につながっていく。あるいは人生自体が悲惨なことになる場合もある。こういうふうなことを経験した人たちの中から、「やはり内面の問題が大事ではなかろうか」という関心が生じてきているように思います。すなわち、外面的な平和を求めるだけでは不十分で、それを求めていく際に内面的な平和ないし平安を考えることが必要ではないか。こういう「外から内へ」という方向性が、まず一つ、平和運動の既存の流れへの反省としてあると思うのです。

他方、もう一つは、最近の「新靈性運動」のように、内面的に平和を追求するような流れも極端なほうに行くと、一生懸命瞑想する反面で、自分の内面的な平安が大事なので外面的な抗議行動に加わることに反対する場合がしばしば

あります。例えば、9.11について抗議デモを組織しようとする、スピリチュアリティに関心のある人たちから「そういう闘争的なことは良くない」という批判が出てくるわけです。彼らは、「そういうことをすると『波動』が闘争的になる。だから自分たちはそこに加わりたくはない」と言うわけです。デモもイラクの派兵反対訴訟もそうだし、場合によっては、『ホピの予言』のような映画——原爆を非常に厳しく批判しておりますので——も良くない、と言う人も出てくるようです。

そういう人たちの考え方は、内面的平和の追求自体としては意義があるでしょうけれども、「外的な平和をもたらす」という外面的平和の観点からすると、現実の世界に対する影響が非常に不十分になると言わざるをえない。つまり個々人の成長や平安をもたらすけれども、外的世界においては戦争が継続したり拡大することに対して、それを阻止する力には十分になれないと思います。そこで、私自身としては内面的平和を尊重する人たちも、積極的に外面的平和を求めるさまざまなアクションに参加してほしいと思っています。現に、内面的平和をこれまで積極的に追求してきた人たちの中から、「外面的平和も大事だ」と考えて、今回のシンポの準備にも協力してくれる人も出てきましたから、そういう人たちは「内から外への流れ」ということになります。

このように、「内から外へ」の流れと、「外から内へ」の流れとが好循環をもたらすような運動をつくるのが、新しい平和運動を構築する上で必要ではなかろうか、と思います。かつてマルクス主義的な左翼運動は、「内なる平和」の発想を観念論として馬鹿にしたわけです。逆に「内なる平和」を追求する人たちは、外面的な平和運動に関心をもたないし、協力もしない。そういう相互の反発があったわけですが、その反発をやめて、両方で協調しあうような形をつくることによって平和運動は再生するのではなかろうか、と思います。

求められる双方の好循環

内面的な成長は、ただ内面の問題だけに関わるのではなくて、外的な行動に

も現れます。美德を身につけ、その美德の中には「公共的な運動に参加する」という政治的な美德があるので、そういう成長した人たちが政治に参加することによって、運動自体拡大し、より有効で影響力が大きい、質の高い運動になる。こういう「内から外へ」という流れを一つ作る。もう一つは、外なる平和のために運動する際に、さまざまな人間的な問題が生じてくる場合が多いわけですが、その問題を克服する場合にやはり自分の内面を省察する。こうして問題を克服して、さらに運動の発展につなげていく。問題が起きた時には一時的に退いて、自分の内側を再確認して、もう一回運動に入ってくるというダイナミックなプロセスも考えられます。いずれにしても、運動自体が内的な成長を妨げるのではなくて、「運動自体に参加することが、内的な精神的成長につながる。運動は精神的成長ないし修行の場である」という発想が運動論の中に必要であると思います。

こういうように、内なる平和と外なる平和を総合的に捉えて発展させていくという「総合的平和の方法論」が、平和運動には必要ではなからうか、と思うわけです。これはまた、平和運動だけではなくて、政治的な運動ないし公共的な運動全体に関わる問題です。一般的な問題として、かつて戦後に丸山真男は、ラディカル（根底的）な精神的貴族主義とラディカルな民主主義の結合が必要だと主張したわけで、それを彼はトーマス・マンの「カール・マルクスがフリードリヒ・ヘルダリンを読む」という象徴的な表現を引用して説明していました。ここで言うところの精神的貴族主義は、宗教とか教養とか文化とか、そういったもので内なるものを深く耕していくことを意味します。マルクスや民主主義はもちろん外なる運動です。当時のマルクス主義や左翼運動の中では、精神的貴族主義と民主主義の二つは矛盾すると思われていたわけですが、そうではなくて「内なるものを耕すことによって外なるラディカルな運動が発展する」という、このダイナミックな結合を行うことが必要である。日本語では竹内整一氏が最近『「おのずから」と「みずから」』（春秋社、2004年）を書いて、日本語の中で「おのずから」と「みずから」とを対比させていますけれども、

これは丸山の言った「自然」と「作為」にほぼ相当します。内なるものを耕すのは、「自然」ないし精神性に相当し、いわゆるアクションは「作為」に相当します。この二つを結びつけ統合することが大事です。私自身の言葉で言えば、自然と作為の統合としての「自然的作為」というような一般的なアプローチが必要であるということになります。その一般的アプローチの中の、平和運動における系として、内的平和と外的平和の循環を確立していくことが大事ではなかろうか、と思っています。

5. 公共的靈性の概念

理性・感性・靈性

今のようにスピリチュアリティと平和という問題を一般的に考えた上で、特に「公共的靈性」の概念を新しく提起したいと思います。まず、理性、感性、靈性ですが、2005年の地球平和公共ネットワークは、これまで「理性と感性の統合」を言っていたところに靈性の概念を加えて、「公共的感性、理性、靈性の統合」という方針を出しました。新しく靈性を入れたわけですが、だからといってもちろん感性や理性が要らないというわけではなく、理性と感性を統合することは、引き続き大事です。そして、靈性はその双方の基盤にあると私は思っています。つまり、靈性に注目するとしばしば理性が軽視される傾向もあるわけですが、実はこの靈性を基盤とするような理性、すなわち、「靈的な理性」、あるいは「靈知」という概念が成り立つと思います。靈性と感性も、もちろん矛盾するわけではなくて、靈性を基盤とするような感性というものがあろう。それを「靈的感性」だというふうに考えております。

ベラーの市民宗教

また、政治哲学では、「市民宗教」、また最近では「公共宗教」という概念が用いられていますので、これらとの関係で公共的靈性という概念を考えてみます。というのは、近代化論の観点から見ると、「宗教は近代化と同時に衰退してい

く」と考えられていました。宗教が弱っていった社会が世俗化するというのです。もちろん宗教自体はある程度生き残るけれども、それは私事化し（プライベートイズされ）たもので、個々人が私生活で関心をもつにすぎず、公共的な現象ではなくなる。いわゆるリベラルな人たちの多くはこのように考えていたわけです。ところが近年、「社会が近代化しても宗教は必ずしも衰退しない。それどころか逆に宗教は公共的領域に影響を与えてくる」ということが注目されてきています。その悪い例が先ほど言った原理主義宗教ですけれども、悪い例だけではなくて、もっと一般的な意味でも、「宗教が公共的な機能を果たしている。今後さらに果たすのではないか」という議論が現れているのです。

特に私自身が政治哲学で評価しているアメリカの宗教社会学者ロバート・ベラーは、つとに「市民宗教（civil religion）」という概念を提起しました（1967年）。彼は“政治の根底には宗教的次元があるのではないか”と考えて、例えばアメリカにおいて大統領が就任演説を行う時に聖書に手を当てて行うように、アメリカ政治の根底には宗教的次元が実は流れていることを指摘したわけです。そしてベラー自身は1960年代末頃からの議論では、むしろそういったアメリカの原点をもう一回回復したいと考えたわけです。彼はアメリカの政治において、もともとプロテスタントがアメリカを神との契約によって創ったと考えます。それが近代化とともに世俗化して、契約が破られたというように、『破られた契約』（1971年）で書いております。彼自身はそういったプロテスタンティズム的な発想を再確立したいと考えました。さらに、近年は、『心の習慣』（1985年）、『善き社会』（1991年）などで、コミュニタリアン的なアプローチを主張しています。

このベラー自身の発想にはやはりプロテスタンティズムの影響が非常に強いので、WASP、つまり white (W) で anglo-saxon (AS) で protestant (P) 的発想のバイアスは、その後、ベラーに対する批判として指摘されています。特にアメリカにおいて、スペイン系あるいは黒人系といった、さまざまな人種やエスニックな文化が重視されてくるにつれて、多文化的状況が生まれてきま

したので、ベラーの議論には無理があるという批判が生じてきています。さらに最近ではキリスト教原理主義が台頭したので、「市民宗教の観念は、キリスト教原理主義を正当化するような議論になってしまう」として、この市民宗教という言葉は批判されています。つまり、市民宗教は一種の国教や国体を正当化するような議論であるとして、市民宗教概念が批判されてくるようになる。ベラー自身もそのことを意識して、最近では市民宗教概念を使わないで、コミュニタリアンのアプローチをとっているという面があるようです。

ルソーの市民宗教

ただ私自身の考えでは、少なくとも（ベラーがもともと依拠した市民宗教という概念を初めに提起した）ジャン・ジャック・ルソーの観念や議論から見れば、「市民宗教＝国教」という批判は不当な議論であると思います。ジャン・ジャック・ルソー自身は、近代憲法に大きな影響を与えた『社会契約論』において、市民宗教という観念を提起しています。そこでは実は、初めに「人間の宗教」と「公民の宗教」と「僧侶の宗教」の三つを分けて批判しているわけです。この「人間の宗教」は基本的にキリスト教的な博愛の宗教のことで、これ自体は評価するわけですが、政治に関する関わりがないという点を限界として指摘するわけです。「公民の宗教」というのが、その共同体の宗教、例えば国家の国教のような宗教です。それは「政治に関わる」という点ではいいけれども、抑圧をもたらすという点を批判しています。「僧侶の宗教」というのはラマ教とか、日本が挙げられているのですが、ローマのキリスト教のように、宗教と政治とを分断するような、そういう宗教です。ルソー自身は政治の基盤にある宗教性を重視していますから、それも批判する。この三つの宗教の限界を指摘したうえで、ルソーは、純粋な市民の信仰としての市民宗教を主張しています。それは市民として最低限の共通宗教であり、神が存在するとか、霊魂は不滅であるというような基本的な考え方です。また社会に参画するという社会性を含んだものが市民宗教なのだというのです。ですからルソー

自身の市民宗教論から言うと、国教は「公民の宗教」です。

ルソーは「公民の宗教」の限界を指摘したうえで市民宗教を提起しているので、市民宗教は公民宗教ないし国教とは区別されていたと思います。したがって、「市民宗教＝国教」という批判は、単純な誤解に基づいている部分が多い。実際にはルソーのその他の著作、例えば『ポーランド統治論』などで、国教に近いことも書いているので、ルソー思想の中に国教という問題が全くないとは言えないのですが、市民宗教という概念それ自体はやはり国教とは区別されるべきです。またルソーは『エミール』の「サヴォア人の司祭の信仰告白」という部分で、実際には彼自身の信仰の内容として、自然宗教の発想を強く描いています。ですから、ルソーの市民宗教は、その根底では自然宗教とのつながりをもっていたということが重要だ、と思っています。

カサノヴァの公共宗教

しかし、市民宗教という概念には最近そのように批判が強いので、最近ではベンジャミン・フランクリン以来の公共宗教（ジョン・ウィルソン）という概念やさらには公共神学（リネル・ケディ）という概念がしばしば使われるようになってきていて、多元的な公共宗教、それを促進する公共神学という理想が掲げられるようになってきています（津城 2005：15-21 頁）。その中には、宗教が国教ではもちろんなくて、公共的議論に参加するという部分を強調している場合が多いのです。宗教は一つではなくて多元的であり、多元的な宗教が公共的な議論を活性化するということになります。最もよく取り上げられるのは、ホセ・カサノヴァの『近代世界と公共宗教』（1997 年）で、public religion、つまり公共宗教という概念を使っています。彼によれば宗教が、近代化論が言っているようにプライベートイズされていくのではなく、その方向に逆転が生じている。その意味での「脱私事化」があって、公共的次元を宗教がもつようになっている。カサノヴァは「国家」と「政治社会」と「市民社会」という三つの層を区別しています。「国家」と結びつく宗教は国教、宗教学的な概念でいうチャー

チですね。公認宗教ないし公定宗教。「政治社会」に対応するものは、政治的活動をする公共的な宗教。「市民社会」の水準に対応するのが、単一の人類の市民社会における公共善を目指して批判的ないし公共的な討論を促進する、そういう公共宗教です。カサノヴァ自身は、規範論としては市民社会の水準における公共宗教をよしとしています。

公共的靈性という概念整理

カサノヴァの議論は、私は結論については違和感がないのですけれども、ただ公共宗教という概念には、概念的に若干未整理という印象をもっています。というのは、公共哲学の観点から言うと、公的宗教、public religion の概念の中に、公定宗教、すなわち国教を入れています。少なくともカサノヴァの議論では、十分にこの二つの区別がなされずに public religion という概念が使われているように思います。カサノヴァ自身は、国教ないし公定宗教を批判的に取り扱っているわけですが、public religion という概念には、「公的宗教＝国教」と混同されかねないという問題が存在します。カサノヴァ自身がカトリックであるということもあって関係しているかもしれません。またさらに宗教という言葉を使っているので、組織宗教や特定宗教を連想しやすいという問題点もあるだろうと思います。

そこで、「公的」という言葉と「公共的」という言葉を使い分けるという、日本の公共哲学のプロジェクトの主張を生かして、「公宗教」から区別した「公共宗教」という概念を使うべきではなからうか。それからさらにもう一つ、宗教という概念にはやはり特定宗教のイメージが強いので、スピリチュアリティ、靈性という用語をその代わりに使って「公共的靈性」という概念を用いたらどうだろうか。

整理すれば、「公共宗教」という用語を避けて、「公宗教＝公定（公認）宗教＝国家宗教」と「公共的靈性」を区別するということになります。この中で、「公宗教」は何らかの意味で「公＝国家・政府」と密接な関係をもつ宗教を意味し、

その中には必ずしも「公定宗教＝国教」にまでは至っていない類型も存在しますから、「公宗教＝公定宗教」と表現しています。現在の靖国神社などは、まさに「公定宗教」には至っていない「公宗教」に相当するでしょう。

ルソーの市民宗教における、その「市民」という言葉は「公共的」という言葉に相当しますし、彼は「自然宗教」を一方で語っていて、その内容はスピリチュアリティに非常に近い。そこで、ルソーの市民宗教の概念を今日の段階で再定式化するとすれば、「公共的靈性」という概念になると考えるわけです。「公共的靈性」という概念は、一つは「公的」から区別された「公共的」という意味です。公共哲学においては、「公共的」という概念を、「公と私を媒介するもの」と考え、人々が下から水平的に形成する公共性を考えています。山脇先生の言われる「民の公共」ですね。そこで、「公」と区別された「民の公共」という意味での「公共的靈性」が大事ではなからうか。これは、公的宗教や靈性と、私的宗教や靈性との中間にあって、人々が共に形成するものです。

そういう公共性は国民的な次元の公共だけではなくて、さまざまなレベルのコミュニティにおける公共性から成り立っています。言い換えれば国民的公共性だけではなくて、グローバル（地球域的）な公共性として考えられ、さまざまな地域や結社、運動体の水準において、公共的宗教や靈性が存在すると考えることができるだろうと思います。だからそれぞれのグループにおける公共的靈性を考えることができ、その公共的靈性は、例えば国民的な公共的靈性とか、地域を超えた普遍的な公共的靈性とは、少し違ったものでありうると思います。グループが小さければ小さいほど、その中身は濃いものになるということが可能なので、さまざまな公共的靈性のあり方をグループやコミュニティの単位ごとに考えることが可能だろうと思います。

先ほど言ったように、コミュニティが非常に小さければ、特定宗教を基軸にした公共的靈性も考えられるわけです。宗教的な運動体であれば、特定宗教を前提とした公共的靈性が、その中に成立すると思います。しかしグループが大きくなったり、大きなコミュニティや結社の場合には、多様性が重視されるの

で、特定宗教に限定されないで、超宗派のグループやコミュニティによって共有される霊性として公共的霊性を考えることが重要だと思います。例えば平和のための祈りや瞑想を行う時には——特定の宗教団体を前提とした平和運動であれば、特定宗教を前提とした、公共的な宗教の行事も成り立つと思いますけれども——、多くの場合には超宗派の公共的霊性が必要になり、それに立脚する行事になると思います。靖国問題で、例えば稲垣先生も国立追悼施設建設を主張されているわけですが、そういう施設は日本というコミュニティにおける追悼施設ですから特定宗教には立脚できないわけで、私は無宗教というよりは超宗派の追悼施設が望ましいと思います。これも日本という地域における公共的霊性の制度的形態と考えることができると思います。

このように、運動というレベルで、あるいは靖国問題のような国家的な問題に関しても、公共的霊性を考えることが必要ではなかろうか、と思うわけです。

6. 似非「霊性」の危険性

四つの罠——呪術的、公的、原理主義的、全体主義的「霊性」

最後に、^{えせ}似非霊性の危険性について述べてみます。というのは、先ほど幽霊の話をしました。霊性、スピリチュアリティは危ないという感覚が、非常に日本の社会に多くて、しかもそれは必ずしも誤解ではなく実際に危ない面もあると考えています。そこで霊性をポジティブに押し出して平和の基礎にするためには、似非霊性についてしっかり認識しておく必要があると思います。私は四つの罠として、呪術的、原理主義的、公的、全体主義的「霊性」に注意する必要があると思いますが、今日は後の三つを取り上げます。霊性に括弧を付けたのは、悪い意味での霊性であるということを強調するためです。

その際に特に大事なのは社会学的な視点だと思います。つまりスピリチュアリティの問題を論じる時、哲学や宗教学の観点から言えば、「そこで言われている思想の特質が良いか悪いか、質が高いか低いか」がしばしば議論されると思います。もちろんそれも重要な議論だと思うのですが、しかし社会学的な視

点からすると、その依拠するもとの思想の善悪や質にかかわらず、「その組織や運用、あるいはその思想の硬直化や形骸化」といった、社会学的特質に基づいて生じる問題が非常に重要であり、それを中立的ないし客観的に分析する必要があります。新靈性運動と呼ばれるものも、実際はその内実は玉石混交で、質の高いものがある反面、非常に危険なものもあると私は思っているので、その識別をすることが非常に重要ではなからうかと思えます。そして、この公共的靈性という概念は、それを可能にする概念だと思えます。つまり広く公共的に共有される靈性は、ごく一部の小さなグループの靈性とは異なった特質をもつ必要があります。それがプライベートな靈性であれば、一人一人が追求すればいいわけですから、他人や社会に迷惑がかからない限り容認できるわけで、相当程度の自由がある。これに対して、公共的な靈性となるためには、一定の基準をクリアする必要があります。例えば一つのコミュニティで公共的靈性として位置づけるためには、危険な「靈性」では困るわけですから、靈性について公共的な基準を確立する必要がありますし、それを識別するための仕組みを作る必要があります。

第一に、今日の世界にとって最も危険なものは「宗教的原理主義」(religious fundamentalism)でしょう。これは、言ってみれば原理主義的「靈性」である。これについては「反テロ」世界戦争に関連してずいぶん議論したので(公共哲学ネットワーク編 2003、小林正弥編 2003)、今日は簡単な紹介にとどめますけれども、ラフに言うと、聖典を無謬と信じて、それを文字通りに実現しようとする考え方です。多くの場合、特に世界的宗教の場合には聖典は二千年や三千年前につくられているわけですから、今そのままに実現しようとしたら時代錯誤の反動的・硬直的な思想になってしまう。だからもっと柔軟な観点から、新しい解釈を時代に即して考えていく。テキストがつくられた時代の地平と今日地平を融合させる解釈学的なアプローチ(ガダマー)によって、「その聖典に書かれている精神を今日に生かす」という態度が必要だと思うのです。しかし往々にして、今日では世俗的で近代的な社会に対する反動が生じて、キリスト教にせ

よイスラームにせよユダヤ教にせよ、原理主義が勃興してきている。しかもそれぞれの地域におけるナショナリズムとそれらが結びついて、アメリカにおいてはブッシュ政権のような戦争を遂行する姿勢になりますし、それに反発するイスラーム側の過激派のテロ行為になりますし、またユダヤ教においてもいわゆる大イスラエル主義という非常に危険な思想になる。同じような現象はヒンドゥーにもある。日本でもそういう思想が現れつつある。日本の場合どちらかというと、ネオ・ナショナリズムのほうが強く現れてきていますけれども、一部には神道的な思想とそれが結びつく傾向がある。靖国問題は特にその典型です。

こういう思想が現在の「反テロ」世界戦争の一番の主要な原因となっているし、さらに今後それを拡大させるという危険をもたらしているわけです。もちろん、これらの思想自体は正当な歴史的宗教であるわけですが、それが原理主義となって時代錯誤になり硬直的になっていくと、大きな問題が生じてくる。だから宗教的な思想を考える時に知的・理性的な柔軟性をもつことが必要だと思います。

「国家宗教＝公宗教」の危険性

第二点として、今言ったナショナリズムとも関係するわけですが、民族宗教の場合は、国家と結びついて国家宗教になるという問題があります。日本の国家神道や靖国問題にはそれが典型的に現れているわけです。これは、先ほど「公共宗教」から区別した「公宗教」の問題です。国家宗教はまさに国家の宗教で、政府の宗教ですから、これは「公共宗教」ではなく「公宗教」です。霊性という言葉を使えば公的「霊性」。これこそが非常に危険な思想です。私は神道自体を全面否定するつもりはなくて、歴史的には正当であったり必然的であった段階もあったと思うのですが、近代以降においてはやはり排他的な民族宗教が国家権力と結びついて非常に危険な国家神道となりました。第二次世界大戦の主要な思想的原動力となったわけですから、それを復興させるのは危険極まりないわけです。神道内部には、それとは違って原始的な神道のあり方としての

「神ながらの道」がありますし、神道家の中には、地球的な神道とか宇宙的な神道といった方向に発展させようとする考え方もあります。そういう思想であれば否定する必要はない。むしろ良い面を多くもっているでしょう。

ただし、公宗教になる可能性がある民族宗教は非常に危険なので、公共哲学の観点から見ればそれを批判していく必要がある。トランスナショナルないし多層的なアイデンティティを公共哲学では主張していますけれども、そういった考え方と結合するような、公共的靈性である必要がある。地球公共平和のメーリングリストでも提起されていましたが、ネオナショナリズム、例えば小林よしのりの煽動がなぜ若者を惹きつけるか。その一つの原因は、佐伯啓思氏との議論の時にも言ったのですけれども、ネオナショナリズムの運動が擬似的な宗教性をもつということにあります。つまり靖国神社に行くと、当時の若者は純粹に考えて、お国のためとか天皇のために死んでいったのだと。それを見て、若者が自分たちの退廃した生活と比べて「昔の人は非常に純粹で美しかった」と感動し、「自分たちの知らない世界があった」と思うことがあります。こうしてネオ・ナショナリズムに惹かれていく人が一部いるわけです。それは一種の擬似的な宗教性をもつからでしょう。本来の「国家を超えたような靈性」と違って、「国家のために死ぬ」ということを正当化しているわけですから、これは言ってみれば国家を神としているわけで、普遍宗教からすれば偶像崇拜だと思います。けれども、それが宗教性・靈性を失ってしまっている若い人たちから見るとある意味で新鮮に見える。これが非常に問題だと思う。だから一方で良識的な宗教教育が必要だと思うのですけれども、その際には、偶像崇拜的なネオ・ナショナリズム、それを正当化するような公宗教ないし国家神道に誘導されないように、それを超えたような普遍的ないし地球的観点からの公共的スピリチュアリティが必要とっております。

カルトとは

原理主義と国家主義については公共哲学では繰り返し批判していますが、今

日は第三点として新しく、悪性カルト問題を挙げます。これは、原理主義的「靈性」、公的「靈性」と同じように言えば、全体主義的「靈性」ということができます。この場合、国家ではなくて宗教自体、宗教の教団のトップ自体が人々にとって「公」となってしまうというものです。

この問題はフレンチ・ダヴィディアン、人民寺院、統一教会、オウム真理教などで問題となっています。フランスでは非常にカルトに厳しいので創価学会までもカルト視している。当然、日本の中ではそう言えば大問題になるでしょうけれども、カルト問題は世界的に非常に大きくなっているのです。先ほど言ったように、新靈性運動がグローバルな同時多発的な展開をしているので、どの地域でも似たような問題が起こっている。特に日本の場合、オウム真理教の事件が非常に衝撃的だったので、それによってスピリチュアルな世界自体も否定されるという危険をもたらしています。ですから精神世界の例も、その問題を考えぬいて危険性を克服し、新しい精神世界となる必要があると思います。オウム真理教のサリン事件は非常にショッキングだったので、当時非常に詳しく調べて、まだ麻原が捕まる前に刊行されていた本はほとんど買って読んだぐらいです。ですから当時考えたことを、もう一度整理してみたいと思うのです。

実はこの「カルト」という概念は、宗教社会学では積極的に使わない人が多いのです。というのは、言葉としては、キリスト教がオーソドックスである西洋世界において、東洋的な思想や、非西洋的な宗教は、全部カルトというイメージをもつ人が結構多い。ですからカルトという言葉は非常にバイアスがある言葉と宗教社会学では考える人が多いようです。また、もう一つの点として、これから述べるように、カルト問題を批判する反カルト運動にも行き過ぎているところがある場合があるので、宗教社会学者の中には「反カルト運動が言うようなカルト概念は使わないほうがいい」という意見もあるくらいです。そこで、ここではまず脱カルト運動が言っているようなカルトの概念を説明してから、私の考えを述べてみたいと思います。

カルトという言葉の原義は「儀礼」とか「崇拜」とか「熱狂」なので、それ

に基づいて定義すると、「何らかの強固な信念(思想)を共有し、その信念に基づいた行動を熱狂的に実践するように組織化された集団」であるということになります。ところがこれだけを見ると、正当な宗教も強固な信念や思想をもって、熱狂的と言うかどうかは別ですけれども、非常に熱心実践するわけですから、正統的な宗教も全部ここに入ってしまうという危険性があります。そこで、このような定義だけでは問題が十分に把握できないわけです。

マインド・コントロールで外と内を分断

では「何が問題なのか」というと、社会学的な観点からみた組織や運営が問題となってくる。カルトの中でも危険なものを「破壊的カルト」と呼んでいます。スティーヴ・ハッサンの『マインド・コントロールの恐怖』(恒友出版)によると、破壊的カルトの定義は、「非倫理的なマインド・コントロールのテクニックを悪用して、メンバーの諸権利を侵し傷つけるグループ」(p.75)です。オウム真理教の時にもマインド・コントロールが取り上げられましたけれども、マインド・コントロールとは直訳すれば心の統制です。要するに合宿とか、長い期間共同生活・集団生活をさせて、強制的に教義を詰め込むテクニックです。マインド・コントロールの中身は四つに分類されていて、一つは「行動コントロール」です。カルトに入るとすべての行動について、上の人からの命令に従わなくてはならない。したことはすべて報告しなければならない。することについては許可をとることが必要である。日本でオウム真理教と並び称されるカルトの典型は統一教会で、たいてい日本のカルト研究では、統一教会の事例が出るのですけれども、統一教会ではハウレンソウ——報告、連絡、相談——を必ずしなくてはいけないことになっているというのです。

二つめが「思想コントロール」です。特殊な詰め込み教育によって、要するにグループの内部でしか通用しない言葉を教えるわけですね。その言葉を使ってカルトの構成員は話をするので、他の人からは理解できないことになります。その言葉を使いこなすトレーニングをする。それから、しばしばカルトでは思

考を停止するということが強制されます。自分で勝手な思考をして、勝手な行動をとられると困るので、「思考を停止して、教祖なり幹部の言うことを聞きなさい」ということになる。逆に言えば、後で言うように、だからこそカルトに対しては、「自由な個性や思考が大事だ」ということになるのです。

三つめは「感情コントロール」です。カルトの中の構成員は、人間ですからいろいろ悪いこともしてきているわけです。これに対して罪責感を非常に高める。また、「カルトに従わない行動をとるとひどい目に遭う」という恐怖心を植えつける。それからまた上部の人や教祖に対する忠誠や献身を非常に強調する。「それを裏切ってはいけない」と言うわけですね。そういうことを感情コントロールとして行う。

四番目が「情報コントロール」で、「外部の情報は、世俗化された悪い社会のものなので、悪影響を受けないように、そういう情報は見聞きしないほうがよい」とします。外部の情報をシャットアウトする。それから外部の人間の言うことに影響を受けていると、カルトに対する忠誠心が減りますから、外部との人間関係を遮断する。したがって友人・知人とか、さらには親子とも分断しようとする。このように、外と内とを分断するというコントロールの仕方を行う。そして、ツー・デイズとかフォー・デイズという言い方を統一教会ではするわけですがけれども、合宿を行って外部と遮断し、徹底的に教団の教義をビデオとかワークショップのような形で埋め込むわけです。そこでは、まず「解凍」する。今までの考え方を崩すわけですね。その次に「変革」させる。そこでは非常に極限的な集団生活の中で、擬似的な霊的体験と思えることを経験させるわけです。要するに、カルトの教義を、その人その人が受け入れる部分だけ語って、擬似的な霊的体験を誘発する。そうすると、そのカルトの教義が正しかったということになるわけです。そういう変革を起こして、今度は、その状態のまま「再凍結」させる。たいていこのような集団生活では、睡眠はあまりとらせない。睡眠不足にする。プライバシーをなくす。食生活や生活スタイルも変化させる。そのカルトの規律に従わせるようにします。そうやって型にはめて、

その結果、二重人格が生まれてくる。もともとの自分の人格に代えて、そのカルトの規律に従ってロボットのような話し方をするようになる。

そういう中に入るとカルト心理が生じてくる。列挙すると、①自分たちの教義こそ現実だと思い始める。そして、②現実世界は善悪の二者択一であると考えようになり、カルトの主張が善で、それ以外が悪と考えるようになる。それから③自分たちは特に選ばれた、正しい教義を知っている霊的なエリートと思うようになる。特殊なエリート心理が生まれる。さらに④正しいことを知っているのは集団とか上位者ですから、それに対する絶対服従が要請される。逆に、個性は悪ということになる。⑤リーダーがモデルとなる。教祖がトップにあって、中間的なリーダーはいろいろあるわけですが、そういうモデルに対する厳格な服従が要請される。⑥たいていカルトはどんどん信者数を増やすことを目的とするので、信者をたくさん増やしたり、販売の売り上げなどでいい業績をあげると、非常にほめられて幸福になる。逆に言うと、人間関係でも業績につながらない本物の友情は好ましくないとされる。リーダーへの忠誠が非常に重視される反面、それ以外の横の人間関係は薄められるのです。縦の関係だけが強調されて横の関係は減る。人間関係が表面的になるということです。それから、⑦恐れと罪責感による人間操作を行う。「特にカルトを離れるとひどいことが起こる」と言われるわけです。⑧カルトに入って、「自分は歴史的に偉大なことに参画している」というふうに情緒的に高まるのだけれども、しばらくすると、「本当にこれでいいのだろうか」という落ち込みが生じてくる。⑨たいていのカルトは、「間もなく世界が終わる」という終末論的な観念をもっていたり、「この運動がものすごい世界の変革につながる」ということを強調するので、「すごく急がなくちゃいけない。ゆっくりしてはいられない」という切迫した時間感覚を強制される。⑩それから、普通の集団だったら、いろいろな理由でやめていく人がいるわけですが、「そのカルトが、世界的に偉大な使命をもっている」ということなので、カルトをやめる正当な理由がない。だから、入口だけあって出口がない。

表2 破壊的カルトのイデオロギー

1. 教祖への服従。
2. 世界観の分極化。
3. 思考より感情。
4. 感情的支配。
5. 批判的思考を汚辱とする。
6. 救済・充足・自己認識はただ教団に従うことによるのみ得られる。
7. 目的のためならどんな手段を用いても正当化される。
8. 教団より個人を優先する。
9. 秘密主義と精鋭主義を掲げていて、入信にはある決まった儀式がある。
10. 脱会者には、過酷で超自然的現象の制裁が下されると警告する。
11. 過去との断絶——家族、友人、自分の目標や関心といったものを断ち切る。
12. 教団の教義は絶対的な真実で、一般社会の法律を超越したものとする。
13. 信者に特別な力と特権を与える。

(出典) J.C. ロス (1995) 43-33 頁から要約。

こういうカルトを評価するためには、まず①リーダーシップに注目し、そのリーダーの経歴や生活の仕方を見る必要がある。リーダーに過度な権力が集中しているか、絶対性があるか。それから②教義も、非公開の内部教義がしばしばあって、外部向け教義と違っている場合がある。外部に対しては一般に理解される言い方をしているけれども、内部ではそれと違って、ズレが激しい場合がある。それから③メンバーシップについてですけれども、まず勧誘のレベルでごまかしとか嘘を行う。入る段階でカルトが言っていたことと、入ってからの実態が違う。それから入った後は、家族や友人たちとの接触を断絶させる。そうやってメンバーを維持させる。そして、やめる正当な理由がないかどうか。以上が、ハッサンがまとめている、カルトの主要な特色であります。若い世代に対してはこの問題は特に重要なので、表2にJ.C. ロスの著作(1975)からの整理を掲げ、末尾に参考になるサイトも紹介します。

全体主義的「靈性」

こういう特徴を見ていると、破壊的カルトは一種の全体主義であると思えま

す。だから、「スピリチュアルな全体主義」がカルトの非常に重要な特性となります。政治学において、ファシズムが全体主義として把握されているわけですが、破壊的カルトも、「靈的全体主義 (spiritual totalitarianism)」なのです。この点がカルト問題の中核をなしていると思います。通常の全体主義の場合、政治的なイデオロギーが中心になっているわけですが、この場合は靈的教義による魂の束縛があって、教祖や組織を絶対視しているわけです。それだけに通常のさまざまな組織における束縛よりも強力になる。

考えてみると戦前の日本もまさに同じで、天皇を中心とする国家神道が全体主義的な政治をつくったわけですから、日本のファシズムは、宗教的な全体主義あるいは権威主義でした。それが破壊的カルトの中にさまざまな形で今日再生産されている。オウム真理教を調べてしみじみ思ったのですけれども、オウム真理教で新しい国家をつくらうとして大臣制をつくって内部を激しく統制し、サリン事件を起こしたのは、まさに天皇制ファシズムの小型版です。天皇制ファシズムと同じように、その時の優れた科学技術を用いようとしています。そういう意味で、日本にとって破壊的カルト問題は他人事ではなくて、まさに戦前日本がカルト国家だったわけで、オウム真理教は国家というほど強くならなかったけれども、「カルト国家をつくらう」としたわけです。

先ほど言ったように、カルトという言葉の語源だけとってみれば、正当な宗教も全部カルトということになりかねない。そこで、その中で極端なものを「破壊的カルト」としています。これは、マインド・コントロールをはじめとする心理的・組織的側面に注目した概念です。政治学における「全体主義／権威主義」という類型を応用すれば、破壊的カルトは「全体主義的カルト (特に統制の激しいもの)／権威主義的カルト (少し統制が緩いもの)」と分類できるでしょう。破壊的カルトには相当しない「カルト」にも、これらよりも微弱ながら、多少は類似の問題があると考えられます。以上は、主として社会学的・政治的観点からの整理です。

これに加えて、カルトについては、思想や社会との関係で見えていく必要があ

ると思います。そこで、私は「良性カルト」と「悪性カルト」という類型化をしたいと思います。一見、破壊的（全体主義的／権威主義的）カルトのようでも思想的には有意義で社会的にあまり悪質ではないものもあるので、そのような場合、良性カルトと言いたいと思います。他方、思想的に誤っており、社会的に危険なものが「悪性カルト」ということになります。良性カルトではあっても、マインド・コントロールを使っているとか、あるいは組織の出入りにおいて、出口がないということであると、これはやはり好ましくない。個人崇拜があって、この崇拜のもとで自立的な思考ができなければさまざまな問題をメンバーやグループの社会的活動にもたらす。カルトという言葉の中に個人崇拜という意味が入ってくると思うので、やはり良性でも、カルトにはカルトとしての問題があると思う。言ってみればこれは良性腫瘍みたいなもので、逆に破壊的カルトや悪性カルトは、悪性腫瘍だと思えます。破壊的カルトと悪性カルトは、分析的には独立した概念ですが、実際には重なる場合が多いので、そのような場合は「破壊的悪性カルト」と呼べるでしょう。これは、思想的にも間違っているし、信者を心理的に操作し、社会的にも有害な犯罪を行わせたりする。組織として有害である。これは悪性腫瘍であると思えます。

先ほど言ったように、脱カルトや反カルトの運動自体にも若干行き過ぎる場合があると私は思っていて、カルト理論にも若干慎重になる必要がある。なぜならば、脱カルトや反カルト運動は、カルトの悪いところを注視しているわけですから、正当な宗教まで全部破壊的カルト+悪性カルトとみなして摘発・批判する危険があるわけです。例えば共産主義的な人の中には、宗教自体がアヘンだという考え方をもっている人もいますから、そういう人から見ると——さすがにキリスト教までカルトとは言わないけれども——、新しいものは全部カルトと見なす傾向があるわけです。破壊的悪性カルトは、犯罪を犯す危険が高いので、実際の事件を起こした場合には社会的に取り締まりの対象とすべきですが、それ以外のカルトに対しては、いきなり取り締まるよりも、公共的に警告しつつ、それに対しても啓発活動を行っていくべきでしょう。

破壊的悪性カルトの何が悪いのかを見極める

脱カルトないし反カルト運動の中に、宗教性・靈性自体に懐疑的で不信感をもっている人がいて、彼らが行う反カルト運動は、すべての新しい宗教的・靈的運動をカルトとして速断しがちであるという問題があります。脱カルト・反カルト文献にも、中には非常に有意義なものがあると思いますけれども、その行きすぎの部分はしっかりと見極めていく必要があると思っています。

逆に言えば、宗教性や靈性に理解のある観点からの破壊的悪性カルトの批判が大事だと思っています。オウム真理教事件について言えば、オウム真理教の世界観の中にはインダのヨーガや密教の世界観が強かったわけですが、「そういう靈的な世界はない」という観点から、「オウム真理教なんかを信じるのは馬鹿だ」という話になりがちでした。そうではなくて、「靈性を重視する観点から見て、何がどう間違えているか」をよく理解する必要があると思うのです。だから私は麻原氏が書いた本をほとんど全部読んで、正統的なインダの・ヨーガ的世界観と比較してみました。極端に言えば、「オウム真理教が悪いからオウムという言葉も全部悪いんだ」というような感じで当時はインダの宗教やヨーガを全面的否定しかねない雰囲気がありました。しかし、これは馬鹿な話で、「アメン真理教というのが仮にあって暴走したとすると、アメンと唱えるキリスト教はすべて悪いのか」と当時、私はよく冗談を言っていました。正当なキリスト教と統一教会が違うように、正当なインダの宗教とオウム真理教は違うわけなので、その区別をしっかりとしたうえで悪性カルトを批判しないと、有意義な批判にならない。逆に言えば、このような区別をしない反カルト・脱カルト運動に対しては、カルト信者は、「要するに何もわかっていないだけだ。世俗化した社会からの批判にすぎない」と反発して、逆効果になると思います。ですから、脱カルト・反カルト運動も、以上の点をふまえたうえで再構成していくことが必要だと思っています。

カルト系宗教には、初めは良くても途中から悪くなるものが非常に多くて、オウム真理教の場合も、初めから全部悪いと言えるかどうかは不明ですが、途

中から明らかにおかしくなっていました。カルトに分類されるような他の集団も、「初めは比較的、正当な活動をしていても途中から悪くなっていく」という事例が非常に多いと思うので、その集団の良し悪しを概括的に言うだけではなくて、具体的な局面ごとに分析する必要があるだろうと思います。非常に多い事例としては、そういう霊的な運動のももとの目的は霊的な成長や幸福の追求などにあるわけですが、だんだんと組織を拡大し維持するということが自己目的化して、そのためにメンバーが搾取されるという傾向が出てくる。その点を注視することが非常に重要だと思います。つまり、その組織が「①本当に霊的な成長に役立っているかどうか。②組織以外の人々に対する利他性をもっており公共善に寄与しているかどうか。」という点を基準として判断する必要がありますでしょう。

以上の議論をまとめると、マインド・コントロールや思想的正当性を中心に破壊的悪性カルトは定義されるので、自由とか自立的な思考や理性が必要です。

マルクス主義とカルトの類似点

振り返って見ると、原理主義宗教や「公＝国家宗教」や悪性カルトの問題は初めにお話したマルクス主義の問題点に非常に近いと思います。つまり「マルクス主義の唯物論を克服して、スピリチュアルな観点になればいいか」というと、それだけではなくて、マルクス主義と同じような問題点がスピリチュアルな運動にも同じようにあるということです。例えば、教典をドグマ化するような傾向性、個人崇拜・組織崇拜の問題、全体主義的な傾向性などは、マルクス主義にもカルトにも見られます。ですからやはりマルクス主義運動を批判して克服する時、唯物論だけではなく組織論・運動論等々、全面にわたって問題点を認識することが必要ですし、スピリチュアルな運動を考えるうえでも、こういった視点をもつことが必要です。

逆に言えばそういった問題点を回避すれば、スピリチュアルな運動には意義があると思います。それを起点にして、新しい大きな物語の再生も可能になる

だろうと思います。地球平和公共ネットワークは、ネットワーク型の緩やかな結合を強調していますが、一つのそういう新しいアプローチを開拓していくことを目指しています。その際には、以上のような問題点を回避するような基準や考え方を形成していけば危険性が少なくなるので、公共的にも認められる靈性としての、公共的靈性を確立することができると思います。そのためには、反カルト・脱カルトの現在の問題点を脱却したうえで、一種の監視機関とか、アドバイザリーグループや専門家のネットワークを確立することができれば非常に有意義ではないかと思っています。

以上が反カルト・脱カルトについての議論です。参考までに、末尾にインターネットで見つけた、代表的なカルトの特徴、宗教とカルトの違い、カルトの見分け方などを挙げておきます。今まで述べてきたような反カルト運動の問題に鑑みて、なるべく靈性を全面否定しないで健全な靈性をむしろ肯定する観点からのサイトを紹介します。

スピリチュアリティと公権力の関係

最後に、権力と靈性の問題には、カルトの中の権力問題に似た点が多いと思います。先ほど全体主義的「靈性」という言い方をしたのですが、それは言ってみれば国家における「公」が問題なように、カルトの中の「公」が問題になるということです。公的「靈性」は国家宗教における「公＝国家」との結合を問題にしているのに対し、全体主義的「靈性」は、カルト内部における「公＝教祖・上位者」への服従を問題にしています。ですから、公的「靈性」と全体主義的「靈性」の問題は、密接に関連しているのです。

これは実は古代宗教の段階の問題です。古代では、政治権力と一体化してそれを正当化する「公＝国家」宗教があったわけですが、いわゆる「枢軸の時代」における世界宗教ではこの問題が克服されました。つまり世俗的な世界に対して超越的な世界を提示するのが、キリスト教や仏教というような二元論的な世界観を提示したことの意味であると考えられるのです。これで、権力に屈せず、

それに抵抗しうるような霊的な発想が確立したわけで、大きく言えばそれが実は近代の革命の動因になっていると私は思います。しかし、日本ではそれが行われなかったことが、お上の言う通りになる傾向をもたらしたわけです。

この問題はさまざまな形で繰り返し繰り返し現れていて、カルトの中、あるいはカルトと一般社会の関係において、権力と癒着したり妥協するという問題が生じてきていると思えます。これが例えば創価学会の現在の問題も含めて、新しい形で表れてくる。スピリチュアルな世界は可視的・現象的ではない世界ですから、可視的・現象的な世界の中の権力との対抗関係が、非常に先鋭的な形で表れてくるのです。現実的に力のある強者、あるいは豊かな富者といった権力に対する対抗性をもつものが本来、スピリチュアルな考え方である。だからこそこの問題が先鋭的に表れてくる。そこで、世俗権力との癒着や結合を克服するようなスピリチュアルな観点が、平和運動の基礎にあるべきだと思っています。

7. スピリチュアル・アート・オブ・ピース

そういった考え方をふまえて、これまで地球平和公共ネットワークで話してきたアート・オブ・ピースを発展させて、スピリチュアルなアート・オブ・ピース (spiritual art of peace)、「霊的平和術」という考え方をシンポジウムで提起したらどうか。これまでは感性的な音楽とか祭とか舞踏といったものを「平和術」として位置づけてきましたけれども、例えば、ウォーキング・メディテーション、歩く瞑想によるピースウォーク、平和の祈りやワークショップなどを含んだような平和運動が今後ありうるのではないかと考えています。今後のシンポジウムでは9月に日蓮仏教の問題、10月に神道や靖国問題といった問題を取り上げ、この主題に関係する注意点を検討してから、最後の11月のシンポでは、なるべくこの主題のポジティブな方向に焦点を合わせて問題提起をしたいと思っている次第です。

〈主要参考文献〉

- 稲垣久和（2004）『宗教と公共哲学：生活世界のスピリチュアリティ』公共哲学叢書 6、東京大学出版会
- （2003）「文明・宗教間対話とシャローム公共哲学」、公共哲学ネットワーク編『地球的平和の公共哲学：「反テロ」世界戦争に抗して』公共哲学叢書 3、東京大学出版会、179 - 201
- カサノヴァ、ホセ（1997）『近代世界の公共宗教』玉川大学出版部
- 鎌田東二（2003）『神道のスピリチュアリティ』作品社
- （1997）『神と仏の精神史再考』祖国寺教化部活動委員会
- 小林正弥編（2003）『戦争批判の公共哲学：「反テロ」世界戦争における法と政治』勁草書房
- 櫻井義秀（2004）「カルト論の現代的射程」『現代社会学研究』17、pp.1-19
- 島蘭進（1996）『精神世界のゆくえ：現代世界と新靈性運動』東京堂出版
- （1992）『現代救済宗教論』青弓社
- 鈴木大拙（1972）『日本の靈性』岩波文庫
- 津城寛文（2005）『〈公共宗教〉の光と影』春秋社
- 中村雅彦（2006 近刊）「スピリチュアリティの心理学的研究の意義」、日本トランスパーソナル心理学／精神医学会編『スピリチュアリティの心理学』せせらぎ出版、95 - 109 [この元となった「スピリチュアリティ（靈性）概念の再検討：市井の人々が語る日本的なスピリチュアリティの定量的・定性的分析のパラダイム」<http://homepage3.nifty.com/yahoyorodu/rsts.htm>（2005年8月31日ダウンロード）を参照した]
- 西田公昭（1995）『マインド・コントロールとは何か』紀伊國屋書店
- ハッサン、スティーブン（1993）『マインド・コントロールの恐怖』恒友出版
- ロス、J. C.（1995）『カルト教団からわが子を守る法』朝日新聞社

〈脱カルト関係の参考ウェブサイト〉（2006年5月20日現在）

- ・<http://www.geocities.jp/recoverycult2005>（靈性を肯定する立場からの有益なサイト）
特に <http://www.geocities.jp/recoverycult2005/teigi.html>（この中の「カルトの特徴」を参照）
- 特に <http://www.geocities.jp/recoverycult2005/shukyotocult.html>（「宗教とカルトの違い」を参照）

・ <http://geocities.jp/cultseminar/> (カルト・セミナー)

特に <http://geocities.jp/cultseminar/whatscult.htm> (この「カルトの見分け方」は有益)

・ <http://sapphire-ark.com/> (心休まる優れたサイト)

特に <http://sapphire-ark.com/dats.html> (「脱カルト直後」の症状は有益)

・ <http://www.cnet-sc.ne.jp/jdcc/> (日本脱カルト協会。集団健康度チェックは有益)

・ <http://www7.ocn.ne.jp/elfindog/culchek.htm> (「カルト危険度チェック」は有益)

・ <http://ifrf.forf.org/101.html> (カルト警戒)

■本稿は2005年8月21日、東京で行われた第12回平和公共哲学研究会での報告のテープおこしとレジユメを参照にしながら構成し、報告者に確認・加筆・修正いただいたものである。なお、小見出しは報告者のレジユメをもとに編集部で付加した。

(公共研究編集委員会)