

啓蒙的理性と宗教

序 再活性化化した宗教

二一世紀初頭以来、宗教の回帰現象、あるいは再活性化の兆しが世界各地で観察されるようになってきた。^① たしかにヨーロッパのキリスト教会だけを見れば、礼拝参加者は減少と高齢化の一途を辿っている。^② 教区の統合や聖職者の削減が避けられず、^③ 教会堂が売却され、イスラム寺院に改築されることさえある。しかし世界に目を転ずれば、アフリカでは現在、キリスト教史上、空前絶後の勢いで信者数が増加しており、一九六五年から二〇〇一年までの間に、キリスト教信者の割合は二五%から四六%に増加したという報告もある。^④ 韓国をはじめとするアジア諸国へのキリスト教の浸透や、ラテンアメリカにおけるペンテコステ派の拡大も明らかに一時現象では片付けられない。したがってヨーロッパにおける教会離れはむしろキリスト教の非ヨーロッパ化^⑤の過程と見るべきだろう。そしてこれを補うかのように、世俗化されたヨーロッパ各国には何百万人という規模でイスラム教徒が定住し、ヨーロッパの宗教分布に占めるイスラム教徒の割合は急速に増加している。ドイツ一国だけで

現在一六〇以上のモスクが新たに計画ないし建設されているという。^⑥

いったんは脱宗教化したはずのヨーロッパ社会は、こうした現象に直面し、あらためてその自己理解を問い直されている。無神論を含む宗教の自由、宗派選択の自由、信仰表現の自由を、かつてカトリック教会から勝ち取ってきたヨーロッパの近代社会は、その同じ権利を他の宗教に認める段になって、みずからのキリスト教的出自をはたと思い出しているかのようだ。近年スイスでは国民投票によってミナレットの新規建設が禁止された。^⑦ またフランスでは、公共の場所でのブルカ着用を禁止する法案が可決された。^⑧ 両国の政治文化は、ヨーロッパの中でもとくに強固な個人主義と民主主義の伝統を受け継いでいるにもかかわらず、否、まさにそれゆえにこそ、世俗社会と宗教共同体の理念上の境界線に実定法上の表現が与えられるにいたったといえる。

もちろんヨーロッパ社会が異なる宗教伝統の拡大に神経をとがらせるのは、単にキリスト教文化圏の心理的防衛反応によるものではない。背景には世界宗教の原理主義化と、その暴力的潜在力に対す

鈴木 直

る警戒がある。たとえば二〇〇五年、デンマークの新聞に掲載されたムハンマドの風刺画⁹⁾は、大使の本国召還、デンマーク製品の不買運動、通商関係の停止、さらには領事館への襲撃、放火、自爆テロなど、ヨーロッパ社会の原則と常識からすれば、風刺画がもたらす帰結としては到底容認しえない規模と手段での抗議運動を呼び起こした。

こうした中で近年、チャールズ・テイラー（『世俗時代』¹⁰⁾、二〇〇七年）、ウルリヒ・ベック（『自分自身の神―宗教の平和創造力と暴力的潜在力』¹¹⁾、二〇〇八年）、テリー・イーグルトン（『理性、信仰、革命―神論争についての省察』¹²⁾、二〇一〇年）といった異なる専門分野の著名な論者たちが、現代における宗教の役割を再考する著作をあいついで発表した。それぞれに論点は異なるが、近代化が単純な脱宗教化の過程とは見なし得ないという認識は、いずれの著作にも共通している。しかもその主張は進みすぎた合理化に抵抗するロマン派的保守主義の立場から発せられているわけではない。彼らは専門や立場こそ違え、いずれも近代の啓蒙主義が掲げた理念の支持者であり、最終的には理性の力に希望を託している。その彼らが、むしろ啓蒙主義の理念を実現するためにこそ、宗教が発するメッセージに耳を傾ける必要があると主張するようになっている。

現代はもろろん単なる宗教復活の時代ではありえないが、啓蒙的理性¹³⁾と宗教の関係を再定義し、両者の自己理解と対話を深化していくべき時代であることは疑いえない。以下の小論では、主として「規範」の問題に焦点をあてながら、そもそも近代の啓蒙的理性は、なぜ宗教から離脱し、その際、規範の根拠づけに関してどのような

課題が残されたのか（第一節）、その課題をカントはどのように解決し（第二節）、その後、近代化と世俗化はどのような関係を保って進んだのか（第三節）を振り返ってみたい。そして世俗化した社会と、現代における宗教との関係についてのユルゲン・ハーバーマスの分析を紹介したのち（第四節）、今後めざすべき方向について論じてみたい（結語）。

第一節 啓蒙的理性の宗教からの離脱

啓蒙的理性の宗教からの離脱は近代におけるカトリックの世界像の解体に由来し、今日における宗教の再活性化にも、このことが遠く響いている。そこで最初に、その事情を簡単に述べておきたい。

神が自らの意志によって天地と人を創造し、自らの計画実現のために一つの民を選び、その民との契約に基づいて個人の行動を律するとすれば、自然と共同体と個人を律する法則は相互に緊密に関連し合い、連続性を保ちうる。そこではあらゆる現象を、自然の創造者であり人類の救済者でもある神の「目的」を「原因」として演繹できる。世界全体が、いわばアリストテレスの四原因のうち目的因を究竟因とする説明体系に矛盾なく組みこまれうる。

しかし近代科学とともに、まずは自然現象についての記述がこの説明体系から離脱する。そしてこの一角が崩れると、やがて共同体についての説明も無傷ではすまなくなる。なんととっても王権神授説は、君主の支配権を神からアダムに、そして代々の王たちに委ねられた特権として正当化していたからだ¹⁴⁾。人が生まれながら親に

従属し、君主に服従しなければならぬ論拠がこの創造神話にあるならば、近代理性がそれを覆すのは容易だろう。

しかし、覆すことよりはるかに困難だったのは、そこで生じた空白を近代理性がみずからの手で埋め合わせることであった。王権が神授のものでないとすれば、では主権者はいったい誰が、どのような理由から作り出したのか。法や道徳は、もし神の命令でないとすれば、どこから、どのように生じてきたのか。なぜ人間は自らの自由を縛るような規範を自発的に作り出さねばならないのか、また作り出しうるのか。

神なき時代にあっても、人間とその集団はたえず超越的命令者を求めようとす。では近代理性は、神なき時代の超越者を、みずからの手で作りに出すことができるだろうか。そこで大きな障壁となつたのは、近代科学に方法上の範をとつた近代理性が目的論ではなく因果論を、超越論ではなく内在論を、自らが使用を許された唯一の武器とみなしたことだった。どのようにすれば目的論ではなく因果論によって、超越論ではなく内在論によって「超越者」を演繹できるのか。どのようにすれば「上位」のものを「下位」のものから、あるいは「未来」に設定された目標を「過去」の経験から導き出せるのか。これが近代哲学が解決するように求められた難問だった。

イギリス経験論哲学は、この問いに二通りの仕方でも回答した。第一はホップズやロックにみられる契約論であり、第二はスミスやヒュームなど、スコットランド啓蒙派の道徳感情論だ。両派は、規範発生の必然性を時間の中で、因果論的に跡付けようとした点では共通していた。ただし彼らが規範を生む動因として選んだ基本欲求は

対照的だった。

三十年戦争とイングランド内戦を目の当たりにしてきた一七世紀の知識人ホップズは、人間の基本欲求をなによりもエゴイステイクな自己保存本能に求めた。そして相互不信の体系たる「万人の万人に対する戦争」状態から、理性法の自発的制定を演繹しようとした¹⁵。超越的権力を自己保存本能というエゴイズムの計算から、すなわち下から上に向かって演繹したのだ。

他方、利益追求型の商業社会の到来を感じとっていた一八世紀のスコットランド啓蒙派は、利他的行動にも報酬を与えるような互恵的信頼体系たる社会の存在を信じてきた。そして社会的ネットワーク内での承認欲求を、人間行動の基本動機に据えた。このように彼らはホップズとは正反対の前提から出発したが、それでもホップズと同様、人間の基本欲求から規範の生成を演繹することができた。人間の欲望は自らの欲望を制限する規範を自発的に求めるということを、欲望自身の内部から合理的に推論しようとしたのだ。しかし彼らの解決はともに二つの難点を含んでいた。

それは(A)規範生成の基本動機を人間の自己利益追求行動に求めることによって、そもそも規範というものがもっている超越的性格の一部を犠牲にせざるを得なかったこと。法の支配によらなくても自己の生存を確保できる人がなぜ法を定立しなければ自己の生存が危うくなるという推論に同意するのかを、ホップズは合理的には説明できない。また世間の評判を気にすることなく自己を主張する覚悟のある人が、なぜ社会的規範の尊重が必要不可欠なことだと感じうるのかを、スミスは合理的には説明できない。

そしてもう一つは(B)彼らが因果連鎖とみなしたもののなかに、一見目立たない形で様々な目的連鎖が混入していたことだった。これは彼らの説明が、彼らの言う意味での合理性の要件を完全には満たしていないことを意味する。

たとえばホッブズは、人間が生存欲求に背後から駆り立てられていること、自らの生存のためには生存権の部分的放棄が必要であると未来から廻行的に推論することとを連続した因果連鎖のように扱っている。しかし、これが真の因果連鎖になるためには、他者もまた、自分と同様にそのことに納得し、かつ合意するであろうことを、自分が知っていなければならない。すなわち他者の武力放棄が、自らの武力放棄と同時に実現することへの確信が、法治状態に先立って形成されていなければならない。では、その確信はいかなる因果法則に基づいて形成されるのだろうか。このようにホッブズの因果論は他者の目的行為があたかも自然現象と同じように予測し得ることを暗に前提としていた。

スミスやヒュームもまた、利他的行動が最終的には相互信頼による満足を各個人にもたらし、短期的実利を抑制する規範の成立を促すだろうと推論した。では、この利他的行動に報酬を与える社会的ネットワークはどのようにして成立したのだろうか。承認欲求という動機がその因果論的成果を期待できるのは、まさにその成果が承認欲求に先立って与えられていたからではないか。またこの規範形成のメカニズムは、相互承認のルールを学習していない参加者が加わった時にも十分に機能するだろうか。こうした問いに答えるには、彼らの立てた前提だけでは不十分だった。単なる自己利益に訴えか

けるのではない形で、しかも理性的に、万人が従うべき規範をはたして導きだすことができるだろうか。これが宗教から離脱した啓蒙的理性につきつけられた大きな課題だった。

第二節 カントの解決策

この課題を、カントはイギリス経験論とは別の方法で解決した。カントは理性的であるということ、因果論的に証明可能であるということとを同一視しなかった。たしかに、規範の発生は理性的に説明できなければならない。しかし、それは必ずしも因果論的に説明できなければならないという意味ではない。規範の発生を因果論的に説明しようとすれば、いきおいそれを他の欲望(たとえば生存在欲求)のための戦略行動として演繹するほかに、それはまさに第一原因たるべき規範から、規範としての資格を奪うことになる。カントは因果律が支配する現象の世界から、自由と責任が支配する「目的の王国」を切り離すと同時に、なおかつその王国にも、因果律とは異なる形での理性的法則が存在しようと主張した。

カントは、道徳法則が自己利益追求行動に由来するものではないことを、『実践理性批判』の中で二つの問いを投げかけることによつて示唆している。一八世紀知識人としてのカントの奥ゆかしい表現を無視して、ここでは内容だけをかいつまんで要約しよう。

(1) 売春宿の前に絞首台が備えられていて、情欲を満たして出てきた男が即座に処刑されるとしたら、それでも彼は自分の情欲を抑制しないだろうか。(2) 同じこの男が、一人の忠誠の士を罪に

陥れるために君主から偽証を要求され、もしこの要求を容れなければただちに処刑すると脅された場合、彼はそれでも署名を拒否するだろうか。

そして、カントはこう述べる。「彼が実際に署名を拒否するかどうかは、彼としても確約できないかもしれない。しかし、それがあり得ることだということは、躊躇なく認めるに違いない。すなわち彼は、それが本来なすべきことだと意識しているがゆえに、自分がそれを為す可能性があると判断しているのである。こうして彼は、もし道徳法則というものがなかったならば、ついに知らずじまいに終わったであろう自由を、みずからのうちに認識するのである。」¹⁶⁾

道徳法則が存在するおかげで、人は自分が自由ではないことを認識する、という主張なら誰にでも理解できる。しかしここで、カントはまったく逆のことを言っている。道徳法則が存在するおかげで、人は自分が自由であることを認識するのだ、と。これはいったいどういう意味だろうか。

命を犠牲にしても情欲を遂げるなどという決断がとうてい考えられない一方で、命を犠牲にしても内なる道徳法則に従うという決断が——たとえ実践的には容易ならざるものとしても——理論的には十分に考え得るということは誰しも認めざるを得ないだろう。これは道徳が、究極的な自己利益たる生命の保全にすら完全には従属していないことを示唆している。すなわち道徳は、他の目的を実現するための因果連鎖を構成する手段ではなく、みずからが目的としての性格を備えているということだ。そしてわれわれは、この目的としての道徳法則を持っているがゆえに、因果律の呪縛を超えて、

時には自分の死をも超えていく自由を手にかけている。規範の発生根拠は、あくまでみずからの内なる道徳法則に従う自由な責任主体の自発的行為に求められなければならない。こう主張することで、カントは、因果法則に拘束されることのない超越的地位を道徳法則に付与することができた。

ではその道徳法則はどのようにして人間に与えられるのか。カントによれば、それは経験以前に、ア priori に与えられている。もちろん道徳法則は、他者との関係の中で、言語を介して習得され、実践され、経験を通じて身につけていく。このことまでカントは否定しない。しかし、自由、責任、道徳といった概念そのものは、無時間的に、経験以前のア priori な前提として人間の理性に備わっているとカントは見た。

カントはこのように、彼が純粹理性的と名付ける理論的水準では、徹頭徹尾、非歴史的に考えていた。しかし同時にカントは、彼が *Aseitik* (完成に向かう修練) と呼ぶ実践的水準では、歴史の中の共同体(徳の共同体としての教会)の使命を非常に重視していた。カント哲学の眼目は、この両者の水準の峻別にある。以下にそれを要約しておこう。

まず (a) 理論的水準においては、カントは道徳法則を因果法則から解き放ち、しかもそれを共同体ではなく、あくまで自律的決断能力をもつ個人にのみ関係づけた。これによって道徳法則は、近代社会の因果法則的処理能力の向上に浸食されない問題として、かつ個人の社会化過程や文化的アイデンティティ形成から理念的に切り離し得る問題として扱えるようになる。カントにとっては自由、

道徳、責任といった概念はあくまで孤独な個人にアプリオリに与えられている超越的、形式的、無時間的な純粹実践理性概念であり、時間の中で共同体を介して獲得される経験的概念ではない。これによって、カントの道徳法則には強固な超歴史性、超文化性が付与された。

しかし、まさにここにカントが支払わねばならなかった代償もはつきりと示されている。カントは神なき時代の規範を超越論的基礎づけることができた代償として、その規範が具体的内容をもたない純粹形式による定言命法にならざるをえないという結果を引き受けねばならなかった。そしてこのことが二五〇年を経た現在、啓蒙的理性に宗教との対話を再開するよう強いる事態を準備したといえる。

他方、(b) 実践的水準においては、カントは道徳的完成を人類のプロジェクトとして歴史に委ねた。第一の水準では徹底したりゴリストだったカントは、この第二の水準では現実感覚に富んだ柔軟なプラグマティストだった¹⁷⁾。理論的水準とは別に、この実践的水準を設定することによって、カントは個々の人間の短い生涯に実現しうるものの限界を肯定することができた¹⁸⁾。また「悪への傾向」(Hang zum Bösen) を内に秘めた人間の弱さを補うものとして、社会、共同体、教会(ただし既成のエスタブリッシュメントではない)の教育的使命に適切な地位を与えることができた。

たしかにカントは、第一の水準では、こうした諸制度に個人の責任を転嫁したり、代替させたりすることを厳しく禁じている。しかし第二の水準では、その諸制度が人類を教育し、最終到達点へと導

く必須の媒体とみなされている¹⁹⁾。繰り返すが、カント哲学の眼目はこの両水準の峻別にあり、けっして第二の水準を第一の水準の下位におくことにあつたわけではない。ただし、哲学者の役割を主として第一の水準に割り振り、第二の水準は主として教育者の役割に割り振った面はあるかもしれない。この両水準の解釈学的、言語論的媒介を、あくまで哲学の仕事として引き受けたのが、まさに後のハーバーマスの功績だった。

しかし、カントの峻別には独特の強みもある。理論的水準に立つ限り、文化的マイノリティに属していようが、宗教共同体をアイデンティティ形成の必須の源泉とみなしていようが、すべての個人は道徳と法の前にただ一人で立ち、平等主義的に、形式的に、無時間的に、自己目的的に、自らの行為規範を参照し、絶対的自由の下でそれに従う原理的可能性を手に行っている。これは自らの規範に基づいて行為する主体に大きな自由と勇気を与えうる。

ただしそれを実践する能力と機会は、個人が共同体の中で、歴史の中で、因果論が支配する自然条件の中で、互いに異なる宗教的、文化的伝統の中で、経験的に獲得していくほかない。この点では、長い時間と果てしない闘争を通じて目標に一步步近づいていく人類史の叡智に、カントは最終的解決をゆだねている。このプロセスをカントは、厳格な彼の哲学体系の中にむりやり押し込めようとはしなかった。それによってかえって「普遍史の理念」や「永遠平和論」²⁰⁾がアクチュアリティを保ちえた面がある。理論的水準では共通に参照しうる統制的原理を立てながら、国際平和を創造し、世界市民的状態を実現する普遍史の理念にその実現をゆだねる。純粹形式に還

元された道徳法則と、それを歴史へとつなぐ共同体の努力——この両者を区別して論じることによって、後者における宗教の道徳的潜在力に、カントは大きな意義を認めることができた。これがカントが提案した啓蒙的理性と宗教の共同作業だったといえる。

第三節 近代化と世俗化

カントの道徳哲学の意義は、神なきあととの超越的命令者を非神学化すると同時に、生存競争（ホップズ）や市場競争（スマス）における戦略行動にも解消することなく、規範としての超越性を因果律の命令とは別種の命令として位置付け得たところにあつた。こうしてカントは、啓蒙的理性が原理的には、宗教の力を借りることなく、自らを超越する道徳律を自己補給できる存在であると説明することができた。ハーバーマスがカントを「信仰上の真理を世俗化しながら、しかも同時にそれを救いだす形で脱構築した最初の偉大な例」とみなす理由もそこにあるだろう。

では近代社会は道徳規範のみならず、自身が必要とするあらゆる超越者を、宗教の権威に頼ることなく内側から作り出せるだろうか。上位にある者を下から上に向かって演繹し、未来に設定された目標を過去から未来に向かう運動法則によって導き出せるだろうか。神の命令や計画を持ち出すことなく、自分自身の能力と責任において、人間社会に必要なすべてのものを自己調達できるようになるだろうか。

少なくとも原理的にはできる、というのが近代社会の信念だった。

科学の発展、工業化、市場経済、教育制度、官僚制の整備などによって社会の合理的、技術的処理能力が向上していけば、かつて「聖なるもの」がふりかざしていた権威はいずれ失墜せざるをえない。それに応じて宗教が保持してきた自然と歴史と道徳についての独占的な解釈権はもちろん、その社会統合的な役割もやがてはより合理的に説明しうる理念に取って代わられるだろう。その理念が具体的にどのような形を取るかについては各文化圏特有の選択肢があるかもしれないが、世俗化がヴェーバーの言うように「世界の脱魔術化と合理化の普遍的過程」であるとすれば、いずれ近代社会のあらゆる部門から祭壇は取り払われていくだろう。聖なるものを抛り所としない秩序形成を原理上可能にしたことこそが近代社会をそれ以前の社会から区別する指標であり、逆にいえば、宗教が今なお集団統合のための必須の媒体となっている社会は啓蒙主義以前の前近代的社会ということになる。

こうして近代化 (Modernisierung) は、程度や速度の差こそあれ社会の脱宗教化、すなわち世俗化 (Säkularisierung) と同一歩調で進むという想定が生まれることになる。それはカント以後、フォイエルバッハ、マルクス、ニーチェなど、ヨーロッパ啓蒙主義に端を発する宗教批判の系譜によって補強され、一九七〇年代にいたるまで西側社会で大きく崩れることなく受け入れられてきた。

この「世俗化理論」の柱をなしていたのは、ベックによれば次の二つの想定だった。「第一は、ヨーロッパ的コンテクストの中で成立した近代化（これをマックス・ヴェーバーは百年前に「西洋的合理性 okzidentale Rationalität」と呼んだ）は、普遍的プロセスであり、

世界中どこでもこれと似た性格のものへと近づいていくという想定であり、第二は、世俗化が近代化と不可分に結びついており、それゆえ近代化と同様にどまることがなく進行していくという想定だ²⁴⁾。

しかし現実には、その後も長らく宗教や教会の権威は揺るがなかった。そのことを世俗化理論はどのように説明してきたのか。世俗化理論の側に立てば、それは近代社会が自らの手で解決できることを、既存の宗教の力に頼って解決してきたからにすぎない。言い換えれば、宗教はその間、近代社会によって原理的に代替可能な、いわば宗教にとつては第二義的な機能によって命脈を保ってきたということになる。したがって、ひとたび貧困が克服され、教育があまねくいきわたり、社会的不平等が解消され、政治的抑圧が過去の遺物になれば、宗教はいずれ私的な嗜好と化していくだろう。もちろん現代人がみな無神論者になるわけではない。宗教そのものは今後でも存在し続けるにちがいない。しかしそれは早晩、芸術活動や各種のスピリチュアリズム、サイコセラピーなどと競合する多様な心的文化部門の一領域と化していくはずだ。これが近代化理論と長らく歩を一にしてきた世俗化理論の立てた予測だった。

しかし、この予測は的中しなかった。一九七〇年代半ばから、少なからぬ社会学者、宗教学者たちが、この予測に背馳する歴史現象に気づきはじめ、世俗化理論に対する疑問や修正提案を提起するようになる²⁵⁾。そして最終的には「一九七〇年代にいたるまで二〇〇年以上にわたって続いてきた社会通念を破ったのは、二一世紀初頭にみられた宗教の回帰現象だった」(ベック)²⁶⁾。以来、合理的処理能力を向上させる社会発展が単純に宗教からの離脱を伴うとは言え

ないこと、つまり近代化と世俗化の関係が予想以上に複雑で多様なものでありうるのが次第に広く認識されるようになってくる。これが近年、「ポスト世俗化時代」という名で呼ばれるようになった時代の兆候にはかならない。

ではなぜ啓蒙的理性は、かつて宗教が果たしてきた役割のすべてについて、その十分な代役を果たし得なくなったのか。逆に言えば、どういふ点で、一八世紀の啓蒙主義は、本来、自分自身では解決しきれない問題を過剰に宗教から請け負っていたのか。もし啓蒙的理性がもう一度、宗教との役割分担をしなければならぬのであれば、各々の分担する分野はどのようなものであるのか。それとも、両者に期待されているのは役割分担ではなく、相補的な共同作業なのだろうか。

第四節 ハーバーマスの分析と提案

これらの問題について、ハーバーマスの一連の仕事は現代における最良の海図を提供してくれる。クラウス・トーマラは、宗教の役割、とくに近代化過程におけるその位置について、ハーバーマスの見解が過去三〇年間に、いかに変化ないし深化してきたかを、五つの段階に分けて概観している²⁶⁾。ここではトーマラの記述を適宜補足しながら、各段階を振り返っておきたい。

第一は、一九八一年の『コミュニケーシヨンの行為の理論』²⁷⁾に見られる宗教の機能的理解だ。ここでは、宗教がこれまで儀式的行為を通じて果たしてきた社会統合的機能や表現機能は次第にコミュ

ケーション的行為に代替され、現代社会の発展と共に「聖なるものの権威」が「その時々根拠があるとみなされるコンセンサスの権威に置き換えられていく」という見通しがまだ語られていた。

第二は、一九八八年の論文集『ポスト形而上学の思考』²⁹に見られる宗教の役割の見直しだ。ここでは、哲学はたとえポスト形而上学的形態をとらざるをえないとしても、かつての宗教の役割を代行したり、放逐したりすることはできないと言われている。宗教の言葉は人々を揺り動かす意味内容をもっており、これは当面、哲学の言葉の表現力では覆い尽くせない。そのような意味内容は、むしろ根拠付けをおこなうデイスクルスへと「翻訳」されることを待ち望んでいるという。

第三は、二〇〇一年のドイツ書籍協会平和賞受賞講演『信仰と知識』³⁰に見られるポスト世俗化社会における宗教の役割の積極的評価だ。「ポスト世俗化」とは、べつだん宗教の意味の増大や、宗教への新たな注目を意味するわけではないが、脱宗教化した国家や公共圏が宗教共同体の存続に対して、あるいはそこから発するインパクトに対して、これまでとは異なる態度をとるようになることを意味している。そのさいハーバーマスは、宗教の側には次の三つを要求する。第一に、他の宗派、他の宗教との出会いを理性的に処理すること、第二に、世界についての知識を社会的に独占する科学や学問の権威に適応すること、第三に、世俗的道德にその根拠をもつ立憲国家の諸前提を受け入れること。こうした反省のバネが働かなければ、容赦なく近代化していく社会の中で、一宗教は潜在的な破壊力を蓄えることになる。ハーバーマスは警告する。³¹しかし他方で

ハーバーマスは、世俗化した社会に対しても、宗教の言葉の表現力に対する感受性を保持し、意味創出の重要な源泉からみずから切り離してしまわないように求めている。市場の言葉が生活のあらゆる細部に浸透し、人間関係を自己利益の追求という図式に押し込めてしまった結果、生活世界のコミュニケーションの合理性は蕩尽され、意味の空白が生じている。その空白を近代の内発的手段だけで埋めようとするのは、近代への過大要求になるだろう。世俗化が進む現代社会もまた、宗教に含まれる潜在的潜在力を必要としている。ここでハーバーマスはあえて「コモンセンス」という英語表現を使いながら、知識と信仰を仲介する感受性のあり方を描写している。³²

第四は、二〇〇四年のヨーゼフ・ラッツィンガー（現ローマ教皇ベネディクト一六世）との対話³³に見られる、世俗的市民と宗教的市民がともに参加する相互学習としての翻訳作業という発想だ。一方では信仰をもつ市民が、自分の宗教的確信を世俗の言葉に翻訳し、信仰をもたない市民にもそれが理解できるようにしなければならぬ。これによって信仰者は外の視点から自分の信仰を見ることを要求され、宗教的意識の反省化がおこなわれる。他方ではしかし、信仰をもたない市民もまた世俗主義的に凝り固まった、排外的な近代の自己理解を克服するよう求められる。このように認識上の視角をたがいに修正することによって相互翻訳過程が進み、宗教のカプセルに閉じ込められた意味の潜在力がポスト世俗的な言葉に翻訳されるだろう。

第五は、二〇〇七年の『欠如しているものについての意識』³⁴に

見られるハーバーマスの宗教理解の深化だ。ここでは、近代理性と宗教という相補的な精神の形態が、世界宗教の同時発生をもたらし、たあの「軸の時代」の認識的転換に共通の起源を持っていることが強調されている。³⁶⁾近代理性は、反省性を増した現代の宗教意識に對して、自分がどのような位置に立っているかを明確化しなければならぬ。そのようにしてはじめて、理性は自分自身をも理解しようようになる。たしかにポスト形而上学的思考は、ギリシャの形而上学の遺産については自分のものにしてきた。しかし、ユダヤ・キリスト教的な救済知との間には明らかなき裂け目があり、この救済知は哲学にとつては異質なものであり続けてきた。この裂け目は完全に埋めることはできないにしても、哲学と宗教がともに軸の時代の世界像革命に起源をもつことを、双方が真剣に受け取るならば、そこに別の見方が生じてくるだろう。理性の発生史をこうして別の観点から見直すことによって、信仰と知識という二つの形態が、エルサレムとアテネに基礎をおく伝承とともに、世俗的理性の発生史に共属することが理解される。世俗的市民と宗教的市民の相互学習として求められてきたことが、ここでは近代的理性自身の反省行為へと向けられている。近代の理性は、一見融和しがたく分離した自らのうちなる二つの部分が、相補的な精神の二形態として共通の根源を有していることを理解するべきだという。

以上が、宗教と近代的理性の相補的役割に関するハーバーマスの見解の推移だ。その到達点は、近代における信仰と知識の分裂を、前者を後者に置換する〔ersetzen〕ことによつてではなく、適切に翻訳する〔übersetzen〕ことによつて、しかもそれを双方の課題と

みなすことによつて克服するというコンセプトだ。そのためにハーバーマスは、両者が同じ根源をもつ相補的な精神の二形態であることを、紀元前数世紀に生じた世界像革命に、すなわちギリシャ哲学とユダヤ教の発生時点に立ちもどつて思い出させようとする。

これはともすれば、近代社会の問題をヨーロッパ理性の自然史に投影するヘーゲルや、後期ホルクハイマーを彷彿とさせる議論戦略だが、その背景にはニーチェルハイデガーの理性批判に対する意識的抵抗がある。この二人は軸の時代の世界像革命に、意識による自然の対象化と「存在忘却」(ハイデガー)しか見ようとせず、それゆえソクラテス以前の主客未分化状態への回帰を呼びかけた。これに對してハーバーマスは理性の発生に伴う分裂の危機を、理性の発生を促した同じ学習過程を通じて、すなわち理性自身の反省行為によつて乗り越えようとする。ただし、ハーバーマスが考える反省行為は、意識哲学が依拠してきたような独我論的なものではなく、あくまで他の議論参加者との相互行為の中で遂行されるものだ。「反省といえども、それに先行する対話的關係に依拠しているのであり、コミュニケーションと無縁に成立している内面性という空洞のなかで、ぼんやりと漂っているものではない」³⁷⁾。

では具体的に「世俗的市民と宗教的市民がともに参加する相互学習」とはどのようなものになるのだろうか。このことを、トーマラは取り上げていない講演『「ポスト世俗化」社会の意味するところ』³⁸⁾から拾い上げておこう。

この講演の背景には、理論的水準での世俗化理論についての論争のほかに、ヨーロッパにおける切実な政治課題が横たわっている。

すでにふれた風刺画問題、ミナレット問題、ブルカ問題はその一つのあらわれに過ぎない。こうした中であってハーバーマスは、民主主義を標榜する政治共同体の側に対しては、異質な下位文化をもつマイノリティを包摂するために、差異に対するセンシビリティを保つように繰り返し求め、また宗教共同体の側に対しては、民主主義のプロセスに個人として参画するリベラルでオープンな態度を促してきた。通常、両陣営はおよそ以下のように主張する。

(A) 多文化主義を標榜する、いわゆるコミュニティアニズムの立場からすれば、マイノリティを、そのアイデンティティ供給源である文化的、宗教的コンテクストから切りはなす形で、自律的個人の平等主義的共同体に組み込もうとするのは、現実感覚に乏しい啓蒙「原理主義」に見える。(B) 他方、世俗主義の立場からすれば、法システムを文化的マイノリティの特殊主義的要求に対して開きすぎること、それが依拠している普遍主義原則への裏切りに見える。彼らによれば宗教的、文化的要求はあくまで普遍的法原則が保証する私的個人空間の内部での自由にとどまるべきだ。さもなければフランスの哲学者バスキアル・ブリュックナーが言うように、さまざまに宗教的、文化的集団が、それぞれに自分たちの殻に閉じこもり、自分たちだけに通用するルールに従って無関係に併存する並列社会(Parallelgesellschaften)がびき上がったしまうだろう、というわけだ。⁽⁴⁾

本来それぞれに暴力なき共生を望んでいる両陣営のこの文化闘争は、現代の複雑社会がうみだすあらゆる政治問題をきっかけに噴出してくる。ハーバーマスは、「理性でめかした文化相対主義と、硬

直した宗教批判になってしまった世俗主義」という二つの誤った思い込みが、両者に共通する枠組みを双方から見えなくしている、と批判する。

一方で宗教的伝統主義者は、シヴィル・ソサイエティの一員としてのエートスを身につける必要があり、「政治的共同体の世俗的正当性を自分たちの信仰の文脈に合わせて理解しなければならぬ」⁽⁴⁾。その意味ではイスラムも、いざれ第二ヴァチカン公会議と同様の苦痛に満ちたプロセスを自らの意志で引き受けねばならぬ時が来るだろう。しかし他方、世俗主義者もまた、国家権力の宗教的中立性を求めることは、宗教的発言を政治的公共圏から排除することと同じではない、ということを学んでいく必要がある。「世俗の側にも、宗教的伝統主義の側の学習過程と相互補完的な、同じ学習過程が必要なのではないか」とハーバーマスは問いかける。

結語 残された課題

以上が、今日における啓蒙的理性と宗教の相互補完的關係についてのハーバーマスの基本的見解だ。先に見たように、カントは道徳法則を、自由であるがゆえに責任を負うことのできる自律的個人のみ関係づけることによって、規範の根拠を利害の因果律に従属させてしまう危険を回避することができた。他方、ハーバーマスは、討議を通じて相互承認に至る手続的合理性を規範の根拠とみなし、それによって手段的合理性とは区別しうるコミュニケーション的合理性を守ることができた。しかし両者がともに支払わねばなら

なかつた代償は、規範が個別的内容を離れて形式的表現に後退せざるをえないという点だ。もちろん、これには積極的な意味もある。規範の形式化と抽象化は、自由の拡大をもたらし、人種や宗教や性の違いを超えて道徳の平等主義的適用を可能かつ必然にするからだ。

しかし、形式に後退した規範は、ある行為がなぜ道徳的といえるのかを明確に説明できる半面、そもそも人はなぜ道徳的であらねばならないのかを説くことができない。道徳的行為を促すために超經驗的な神話や模範となる人物像を、あるいは感動的な物語や示唆に富んだ寓話を用いることができない。形式化された規範は個人の選択の自由を拡大する一方、その自由をどのように使用すべきかという具体的指針については、きわめて抑制的にならざるをえない。結果としては、拡大された自由を市場における「選択の自由」に任せ、富と地位をめぐるホップズの闘争に委ねてしまう危険がある。そこにはもはや、命を賭して偽証を拒否するカント的道德行為の自由は存在しえなくなる。

このように、啓蒙的理性が推し進めてきた規範の形式化と自由の拡大は、皮肉にも規範の空洞化を招く危険にたえずさらされている。これこそ、啓蒙的理性が自らのプロジェクトの完成のために、今なお宗教のもつ道徳的潜在力を必要としている所以にほかならない。もちろん啓蒙的理性は、宗教が用いている神話や物語をそのまま借用するわけにはいかない。しかし、だからといって、それを科学的説明にそぐわない迷妄として退けるのは生産的ではない。むしろその神話や物語を合理的討議に耐えうる言語に翻訳しながら、たえず

そこに潜む普遍的契機を掬いあげていく努力をするべきだろう。そして、その努力は宗教自身の反省行為との共同作業となるはずだ。そしてそれは同時に、啓蒙的理性が、自分自身の宗教的出自に気づかされていく自己反省の過程とも重なるはずだ。

一例として旧約聖書創世記一八章一六節以下のソドムとゴモラの物語を取り上げてみよう。キリスト教、イスラム教、ユダヤ教という三大一神教は、ともにアブラハムを信仰の始祖と仰いでいる。聖書のこの箇所には、そのアブラハムが、二つの町の処罰をめぐって神と交渉する様子が記されている。従来、これらの町はホモセクシユアリティが横行していたために滅ぼされたと解釈されてきた。そのように読めそうな表現もなくはないが、近年の自由主義神学では寄留者への攻撃性が神の怒りを買ったという説が支持されている。

それはともかくとして、倫理的に墮落したこの町を主人である神が滅ぼそうとしたとき、アブラハムは神に向かって、次のように語っている。

「まことにあなたは正しい者を、悪い者と一緒に滅ぼされるのですか。たとい、あの町に五十人の正しい者があっても、あなたはなお、その所を滅ぼし、その中にいる五十人の正しい者のためにこれをゆるされないのですが、正しい者と悪い者とを一緒に殺すようなことを、あなたは決してなさらないでしょう。正しい者と悪い者と同じようにすることも、あなたは決してなさらないでしょう。全地をさばく者は正義を行うべきではありませんか」(創世記一八章二三―二五節)。

このようにアブラハムは、全能の神に対して堂々と、その決定の

道徳的正当性を問いただし、「全地をさばく者としての正義」の遂行を求めている。

すると驚くべきことに、神はあつさりとその論拠に屈する。「もしソドムで町の中に五十人の正しい者があつたら、その人々のためにその所をすべてゆるそう」（二六節）。しかし、それでもアブラハムはひきさがらない。では正しい者の人数が四十五人ならばどうか、四十人ならば、三十人ならば、二十人ならば、十人ならば、と次々に神を追いつめていく。ついに神はそれをすべて認めてアブラハムとの対話を終え、去っていく。無実の者を道連れにする「集団罪責主義」と、全地に対する「正義」との根本矛盾を、神といえども認めざるを得なかつた。正義とはとりもなおさず、神の前では万人が例外なく平等な資格で、裁きと救いの前に立たされるといふ原則にほかならないからだ。そのさい、裁きと救いを分けるものはただ一つ、そう約束する神への信仰に固く立ちうるか否かだ。たまたま、ある都市の住民であるかどうか、その基準であつてはならないことは言うまでもない。

旧約聖書の神は、老いたアブラハム夫妻に恵みとして授けた愛息イサクの命をいけにえとして要求するといった理不尽で無情な命令者としても登場する。しかし、これほどまでに絶対服従を要求する神といえども、こと「正義の原則」を論拠にした異議申し立てには耳を傾けざるをえない。それはこの神が、なによりも正義の神として全地に君臨しているからだ。聖書にはこのように、単に上から「命令する」神だけではなく、正義について「対話する」神、そしてその論拠の正しさの前には、みずからの判断を修正する準備のあ

る神の姿もまた描かれている。このことを啓蒙的理性は宗教から学び取り、同時に宗教にたえず思い出させる必要がある。

あらゆる宗教組織は集団的アイデンティティを保持するために、そのメンバーにさまざまな倫理や宗教法上の規定を課している。しかし、聖書の記事には、こうした宗教法に対する普遍的道徳法の優位を説く教えもまた随所にみられる⁽⁴⁵⁾。

これはキリスト教に限つたことではないだろう。かつて教皇無謬説を批判して教授職を追われたカトリック神学者ハンス・キュンゲは、非ユダヤ・キリスト教圏の三大宗教（イスラム、ヒンズー、仏教）との対話を通じて、世界宗教に潜在するこうした普遍道徳への志向を発掘してきた。キュンゲはこれを「世界倫理」と名付け、これを基軸に世界宗教間の対話と相互理解を深めることを提唱している。正義の原則を論拠に対話する神の姿勢は、まさに啓蒙的理性が追い求めてきた普遍的規範と重なり合う。この意味では、近代の啓蒙主義とユダヤ・キリスト教的な救済知との間の裂け目は、一見するよりはるかに小さいように思われる。

もちろん宗教に道徳規範だけを求めるのは間違つている。宗教は何よりも苦悩や不安からの解放の約束として人々をとらえてきた。共同体が与える安心感、生の充足感、彼岸での至福、現世利益、罪からの救済、愛されることの幸福感、崇高な物との一体感、永遠の生命、等々もまた宗教の重要な要素だろう。宗教が提供する約束や内的経験は複雑かつ多岐にわたっており、そこから普遍道徳の要求だけを抽出しようとするのはあまりにも一面的だ。宗教が神の名の下に犯してきた歴史的犯罪も忘れてはならないだろう。宗教は今日、

しばしばスーパーマーケットに譬えられる多元的で混淆的な様相を呈しており、そうした新宗教運動の裾野にはニューエイジ・マーケットやエゾテリック・メッセなどと呼ばれる巨大な商品市場が広がっている。⁽⁴⁸⁾さまざまな儀礼やイベント、歌や踊りを通じて表現される集団行為は、管理社会や物質文明からの解放経験を提供するサブカルチャーの一部に溶け込んでいる。

しかし世界宗教は、言語や民族や国家を超える信仰共同体を構想したという点で、ベックが言うように当初からグローバルな性格を備えていた。⁽⁴⁹⁾その共同体をつなぎとめてきたものは、時々の宗教儀式や集団への帰属だけではなく、まさに国境なき普遍道徳の要求だった。各宗教がこのことを思い出す瞬間があるならば、啓蒙的理性と宗教の間の相互翻訳過程は格段に進むだろう。しかし、その同じ瞬間に、啓蒙的理性もまた、みずからの要求が、じつは自分たちが声を上げるはるか以前に、世界宗教によって告知されていたことに気付かされるだろう。その意味で啓蒙的理性はまさに世界宗教の正当な遺産相続人なのだ。世俗的市民社会は、宗教的集団に対して、自らの殻に閉じこもらずにシヴィル・ソサイエティが標榜する普遍的な要求へと歩みよってくるように説得しなければならない。しかしそれだけでは十分ではない。さらに重要なことは、その要求が、かつて世界宗教の中心から発せられていたことを、また現在も、今後とも、発し続けられるべきであることを、宗教との共同作業を通じて確認していくことだ。この共同作業こそが、ポスト世俗化時代に要請される宗教意識と啓蒙的理性との相互翻訳の新たな可能性を切り開くことだろう。

付記 これは二〇〇九年度個人研究助成費を受けて行われた研究の報告である。

注

(1) 宗教の回帰現象と原理主義化についてはたとえば Martin Riesebröd, *Die Rückkehr der Religionen - Fundamentalismus und der "Kampf der Kulturen"*, München, 2001.を参照。

(2) 「ヨーロッパ諸国で過半数の国民が定期的に教会に通っているのは三国（アイルランド、ポーランド、スイス）だけである。大半のヨーロッパ諸国では二〇％に満たず、旧東ドイツとスカンジナビア諸国では一ケタ台にとどまる。逆に教会にまったく行かない人はポーランド、アイルランド、スイス、ポルトガルでは一〇％未満にとどまり、それが五〇％を超えているのは（少ない方から順に）フランス、イギリス、オランダ、旧東ドイツである」。José Casanova, *Die religiöse Lage in Europa. In: Säkularisierung und die Weltreligion*, hrsg. v. Hans Joas und Klaus Wiegandt, Frankfurt a. M. 2007, S.326. 同書の三五二〜七ページには興味深い比較表が掲載されている。

(3) 「カトリックの聖職者は、その過半数が六〇歳以上という、かつてない事態を迎えている。現在はまだ（定年退職者を含めて）四〇〇人の司祭が活動しているが、この数は五年後には二五〇人に減少し、二〇二〇年を過ぎると一五〇人ほどになるとわれわれは見込んでいる。二〇〇八年度に助祭から司祭に就任するのがわずか一名という事実が、この状況の明白な証左である。約六〇〇の小教区は今後、一八〇の小教区連合にまとめられるが、それでもこの小教区連合一つひとつに、その責任を引き受けたいと思う、あるいは引き受けたくれであろう司祭を置くことは最終的にできなくなる。したがって

- 各教区教会で毎週、日曜日にミサを執り行うことは保証できなくなる。』 Jürgen Lenssen, *Zukunft der Kirchen und Kirchenbauten in den kommenden Jahrzehnten*. Unveröffentlichtes Manuskript, Würzburg. Zit. nach Ulrich Beck, *Der eigene Gott: Von der Friedensfähigkeit und dem Gewaltpotential der Religionen*, Frankfurt a. M. 2008, S.49.
- (4) 「アフリカにおける急速なキリスト教の広がりは、大量の改宗者にも支えられて、むしろ植民地支配の終結後に本格化した。見積もりによれば、現在アフリカでは、一日につき二万三千人のペースでキリスト教信者が増加している。主に子供の誕生によるものだが、六分の一以上は改宗によるものだ。アフリカの人口に占めるキリスト教徒の割合は、一九六五年から二〇〇一年までの間に、二五%から四六%に上昇した。たしかに宗教統計の信頼度はきわめて高いとはいえない。しかし少なくともそこから読み取れる傾向には反論の余地がない。アジアにおいてもキリスト教の驚くべき拡大がみられる。その最たる例は韓国だ。ラテンアメリカにおけるペンテコステ派とプロテスタント系諸派の勝利行進には、明らかに一時的現象では片付けられないものがある」。 Hans Joas, *Die Zukunft des Christentums*. In: *Blätter für deutsche und internationale Politik* 8, 2007, S.983°.
- (5) Beck, *ibid.*, S.39.
- (6) Beck, *ibid.*, S.48.
- (7) 二〇〇九年十一月二十九日、スイスは国民投票でミナレット（イスラム教寺院で礼拝時刻の告知を行うために使われる尖塔）の新規建設禁止を決定した。国際人権NGOヒューマン・ライツ・ウォッチは、この決定は欧州人権条約の保証する「信仰の自由」を侵害するものと批判している。
- (8) 二〇一〇年七月一三日、フランス国民議会（下院）はイスラム教徒の女性が全身を覆うブルカなどの衣装について、公共の場での着用を禁じる法案を賛成三三五、反対一の圧倒的多数で可決。同年九月には上院で可決、成立し、一〇月には大統領経験者や法律専門家からなる憲法評議会で合憲と判断され、施行が決定した。ただし同評議会は一〇月七日の声明で、一七八九年の人権宣言に明記されている信教の自由に配慮し、宗教施設内でのブルカなどの着用については認めるべきだとの見解を示した。同様の法律はベルギーでも可決する見通し。
- (9) デンマークの代表的な高級紙ユランズ・ポステンが二〇〇五年九月三〇日の紙面に一二枚のムハンマドの風刺画を掲載し、しかもこれに対するイスラム諸国大使の抗議をデンマーク政府が取り合わなかったことから、イスラム諸国で、デンマークに対する大規模な抗議運動が展開された。シリアやレバノンでは大使館や領事館に対するデモが放火事件に発展し、各国でデンマーク製品のボイコット運動が行われた。
- (10) Charles Taylor, *A Secular Age*. Cambridge, Massachusetts, and London 2007.
- (11) Beck, *ibid.*
- (12) Terry Eagleton, *Reason, Faith, and Revolution: Reflections on the God Debate*. New Haven and London 2010. (邦訳テリー・イーグルトン『宗教とは何か』大橋洋一・小林久美子訳、青土社、二〇一〇)
- (13) 以下の叙述では「近代理性」と「啓蒙的理性」という表現が混在しているが、近代科学に代表されるような対象世界の合理的説明能力に主眼が置かれているときには主として前者を、それが人権や自由など、主体の行為や自己理解に敷衍されている場合には主として後者を用いている。

(14) たとえば Sir Robert Filmer, *Patriarcha and Other Writings*, edited by Johann P. Sommerville, Cambridge 1991, 5A)。

(15) ホッブズによれば、こうしたたえざる戦争状態は自己保存を求める自然権を脅かし、人間に内在する理性を呼び覚ます。その理性は「自己の安全のためには可能なかぎり平和を求めよ」、「平和が可能な場合には、全手段を行使して戦え」と求める。これがホッブズのいう第一の自然法だ。しかしこれではまだ完全ではない。私が自己の安全のために可能な限り平和を求めたとしても、誰かが先制攻撃をしかけてきたらどうなるか。その時にはもちろん私は全手段を行使して戦うことになり、戦争状態が戻ってくる。そこで人々は必然的に第二の自然法を求めるようになるだろう。それはこのように命じる法となるに違いない。「自己の安全を確実なものとするため、万人が自らの自然権を自発的に放棄せよ」、「相互に契約を結び、各人の代表者である主権者を選ぶべし」、「主権者の定める法に絶対服従すべし」、「違反者を処罰する権能は主権者に集中せよ」と。こうしてはじめて、世俗世界がみずからの手で作上げた超越的権力が成立し、その下で初めて民衆は平和と安全を享受できるといっわけだ。

ホッブズがこうした理性法の演繹にこだわった背景には、イングランドのコモン・ローの伝統に対する懐疑があった。当時、下院議長、王座裁判所首席裁判官を歴任したエドワード・コーク(一五五二—一六三四、クックとも称される)は過去の判例の積み重ねによる法支配を体系化し、今日まで続くイギリス法体系の基礎を作り上げた。コークは「権利の請願」の起草者として、貴族院が提案した「王の主権」を削除するなど、勇氣と見識とを示したが、しかし肝心の主権問題は混迷をきわめた。とりわけ「王の主権」か「王と議会の共同主権」か、という決定的争点では、先例主義を盾に両方の

主張が可能だった。ホッブズは国家の正当性の根源である主権の定義について、相矛盾する判例を双方が引用しようとするような先例主義は、国家の分裂と内戦の危険をもたらすと危惧した。それゆえ近代科学的方法的厳密さを政治哲学に招き入れ、物体の運動と同様に、国家主権を決定するのはコモン・ローではなく理性法でなければならぬことを主張しようとした(コモン・ローに対するホッブズの批判については、ホッブズ『哲学者と法学徒との対話』イングリッドのコモン・ローをめぐる』田中浩、新井明、重森臣広訳、岩波文庫、二〇〇二、を参照)。

その意味で、ホッブズの『哲学体系』が『物体論』(De Corpore, 1655)、『人間論』(De Homine, 1658)、『市民論』(De Cive, 1642)の三部構成をとっていたのは偶然ではない。ホッブズは、これを通じて、物体を律するルールが、いかに人間とその共同体を律するルールの下部構造をなしているかを連続的、説得的に証明しようとした(Thomas Hobbes, *Elemente der Philosophie. Erste Abteilung: Der Körper*, Hamburg 1997. *Zweite Abteilung: Vom Menschen, Dritte Abteilung: vom Bürger*, Hamburg 1994, übersetzt von Karl Schuhmann)。偶然だったのはむしろ上記の第三部(ホッブズ『市民論』本田裕志訳、京都大学学術出版会、二〇〇八)と、それを発展させた『リヴァイアサン』(Leviathan or The Matter, Forme, & Power of a common-wealth Ecclesiastical and Civil, London 1651)『ホッブズ』リヴァイアサン』水田洋訳、第一巻、一九九二、第二巻、一九九二、第三巻、一九八二、第四巻、一九八五、岩波書店)が、イギリスの内乱によって先行出版を余儀なくされたことの方だった。

(16) カント『実践理性批判』波多野精一、宮本和吉、篠田英雄訳、岩波文庫、一九八四年。七二ページ参照。ただし訳文は前後関係にあわ

せて適宜変更した。

- (17) ただし、ここでの「理論的水準」「実践的水準」という区別は、カントの「理論理性」と「実践理性」の区別に正確に対応しているわけではない。カントは因果律に依拠する現象界に適用されるべき理論理性と、道徳律に依拠する自由行為に適用されるべき実践理性を区別したが、同時にそれぞれの領域において、純粹な形式として記述できる要素（純粹理論理性、純粹実践理性）と、具体的内容を含む現実にかかわる要素とを区別して論じた。ここでは後者の意味での区別として、この二つの表現を用いている。ちなみにハーバースも、民主主義の原理原則についてはきわめてリゴリスティックな議論をしているが、たとえばEUにおけるその具体的実現については、各国の速度差や歴史事情を認め、プラグマティックな改善策を支持している。

- (18) 「自然は人間の寿命を短く定めているのだから、人類の啓蒙の萌芽が、自然の意図するものに完全にふさわしい段階にまで発達することは、一人の人においては不可能である。自然はおそらく無限につづく世代を育てあげ、一つの世代が次の世代へと啓蒙をひきつぐようにすることが必要だっただろう。そして、少なくとも人間の理念においては、この完全に発達した状態こそ、人間の営みの〈目的〉となるべきである。『世界市民という視点から見た普遍史の理念』中山元訳、光文社古典新訳文庫、二〇〇六、三六ページ。

- (19) この二つの水準は、相互にどのような関係に立つのか、第一の水準は人類の学習過程に対して本当に超越的条件なのか、そうでないとすれば純粹理性の概念はどのように歴史の中で、共同体によって学習されていくのか、といった問題は、哲学的にきわめて興味深い問題だが、これについては稿を改めて論じたい。

- (20) カント『永遠平和のために／啓蒙とは何か 他3編』中山元訳、光

文社古典新訳文庫、二〇〇六参照。

- (21) Jürgen Habermas, *Glauben und Wissen. Friedenspreis des Deutschen Buchhandels*, Frankfurt a. M. 2000. 「信仰と知識」(二〇〇一年度ドイッ書籍協会平和賞受賞演説)、『ハーバース』引き裂かれた西洋大貫敦子、木前利秋、鈴木直、三島憲一訳、法政大学出版局、二〇〇九年所収、二七七ページ。

- (22) マックス・ヴェーバー『宗教社会学論選』大塚久雄・生松敬三訳、みすず書房、一九七二、一〇一ページ。

- (23) Beck, *ibid.*, S.36. なお、引用文中の強調はベックによる。

- (24) こうした方向での先駆的業績の一つはイギリスの社会学者デイヴィッド・マーティンの『世俗化の一般理論』だった。同書は一九七八年の出版だが、その第一章は一九六九年にすでに発表されている。マーティンは宗教とモダニティが共存しうるさまざまな形態を提示し、ポスト・ナショナルな時代にあつては、近代化過程で国民国家と結びついてきたプロテスタント教会よりも、トランス・ナショナルズに依拠するカトリック教会の方が新たな意義を獲得するだろうと予測していた。David Martin, *A General Theory of Secularization*, Oxford 1978. を参照のこと。また、ピーター・バーガーも早い時期から、宗教はグローバル化の過程で多元化し、個人的選択に委ねられるようになるが、「聖なる天蓋」としての宗教そのものは衰退しないと主張し、ポスト世俗化時代を予見していた。ピーター・バーガー『聖なる天蓋』神聖世界の社会学 蘭田稔訳、新曜社、一九七九、参照。なお世俗化理論の概要については、以下の著作のハンス・ヨアスによる序文が分りやすい。Hans Joas, *Gesellschaft, Staat und Religion. Ihre Verhältnis in der Sicht der Weltreligion. In: Säkularisierung und die Weltreligion*, a. a. O. S.9-43. *Weltreligion. In: Säkularisierung und die Weltreligion*, a. a. O. S.9-43.

- (25) Beck, *ibid.*, S.34.

- (26) Klaus Thomalla, *Habermas und die Religion*. In: *Information Philosophie*. 37. Jg, Heft 2/2009, Mai 2009, S.30-35.
- (27) Jürgen Habermas, *Theorie des kommunikativen Handelns*. 2 Bde., Frankfurt a. M. 1981., durchgesehene Auflage 1987., 1995. ハーバース『コミュニケーション的行為の理論』上巻、河上倫逸訳（一九八五）、中巻、藤沢賢一郎訳（一九八六）、下巻、丸山高司訳（一九八七）、未来社。
- (28) *ibid.* Band 2, Zur Kritik der funktionalistischen Vernunft, S.118.
- (29) Jürgen Habermas, *Nachmetaphysisches Denken: Philosophische Aufsätze*. Frankfurt a. M. 1988. ハーバース『ポスト形而上学の思想』藤沢賢一郎、忽那敬三訳、未来社、一九九〇。
- (30) *ibid.* S.60.
- (31) 注21参照。
- (32) 『引き裂かれた西洋』、二七一至二七二ページ。
- (33) 同上。
- (34) Jürgen Habermas, Joseph (Benedikt XVI.) Ratzinger, *Dialektik der Säkularisierung: Über Vernunft und Religion*, Hrsg. von Florian Schuller, Freiburg in Breisgau, 2005. ユルゲン・ハーバース／ヨゼフ・ラッツィンガー『ポスト世俗化時代の哲学と宗教』フロリアン・シュュラー編、三島憲一翻訳解説、岩波書店、二〇〇七。
- (35) Jürgen Habermas, *Ein Bewußtsein von dem, was fehlt in: ders., Ein Bewußtsein von dem, was fehlt. Eine Diskussion mit Jürgen Habermas*. Hrsg. von Michael Reder, Josef Schmidt, Frankfurt a. M. 2008.
- (36) *ibid.* S.29.
- (37) Jürgen Habermas, *Wahrheit und Rechtfertigung - philosophische Aufsätze*, erweiterte Ausgabe, Frankfurt a. M. 2004, S.103.
- (38) Aus dem Vortragsmanuskript: Jürgen Habermas, *Eine "postsekuläre" Gesellschaft - was heißt das?* 二〇〇七年三月二五日、オランダで行われたネクスス研究所（ベルリン工科大学技術社会センター）「共同作業および学際研究のための研究所」主催講演会での講演原稿『ポスト世俗化』社会の意味するところ。なおこの講演は、ユルゲン・ハーバース『ああ、ヨーロッパ』三島憲一、鈴木直、大貫敦子訳、岩波書店、二〇一〇年に所収。同書一〇七ページ以下参照。
- (39) たとえば英国国教会の最高指導者、ローワン・ウィリアムズ、カンタベリー大主教は二〇〇八年二月七日、BBCのラジオ番組で「イスラム法の一部を建設的に適用する可能性を考える余地がある」と述べて、英司法制度への部分的なイスラム法適用を認める発言をした。ヨーロッパ社会で暮らすイスラム教徒の一部は現に、結婚、離婚、遺産相続などについてイスラム法（フィクフ）に則った家族生活を送っている。しかし、これを公式に容認すれば、国民国家内法の統治が及ばない共同体が存在することになり、原理的にはイスラムで許されている多重婚が一夫一婦制の社会でまかり通ることになる。当時のゴードン・ブラウン首相報道官は、英国の法律に違反する行為を正当化するためにイスラム法が利用されてはならないと述べ、この大主教の主張を牽制した。
- (40) 『ああ、ヨーロッパ』、一二三ページ。
- (41) 同前、一二四ページ。
- (42) 同前、一二八ページ。一部訳語変更。
- (43) 同前、一三〇ページ。
- (44) 日本聖書協会、一九五五年改訳より。ただし「公義」という表現はこゝでは「正義」と変更してある。
- (45) たとえばマルコによる福音書第三章四節（安息日より人命を救うことの優先性）、同七章一八節以下（宗教法が定める食物タブーへ

の批判と道徳の内在性)、マタイによる福音書第五章二三節(宗教儀式よりも他者との和解の重要性)、同二三章二三節(十分の一税よりも公平とあわれみと忠実の重要性)、第一コリント書七章一九節(割礼よりも神の掟の重要性)、ガラテヤ書五章六節(立法遵守よりも愛の行為の重要性)等々、支配構造と結びついた宗教法に対する普遍道徳の優位性の主張は、新約聖書の基本思想の一つと一言って過言ではない。

- (46) Hans Küng, *Christentum und Weltreligionen. Hinführung zum Dialog mit Islam, Hinduismus und Buddhismus* (mit Josef van Ess, Heinrich von Stietencron und Heinz Bechert). München 1984.
- (47) Hans Küng, *Projekt Welthos*. München 1990. Ders., *Welthos für Weltpolitik und Weltwirtschaft*. München 1997. Ders., *Wozu Welthos? Religion und Ethik in Zeiten der Globalisierung. Im Gespräch mit Jürgen Hoeren*. Freiburg im Breisgau 2006. Ders., *Dokumentation zum Welthos*. München 2002.
- (48) Beck, *ibd.* S.28.
- (49) Beck, *ibd.* S.71. 「宗教は何か々ものはじめからグローバル化である」。