

宗教的多元性と公共空間

——「公」概念の転換による一考察——

住家正芳

〈論文要旨〉 本稿は、宗教的多元性の場としての公共空間とはいかなるものであるのかを問う。そのために、主体間の同質性を前提としないことを公共空間の規範的条件として設定したうえで、その条件を満たし、宗教的多元性を担保するためには、どのような要件が公共空間に課されるのかを考察する。まず、公的なものと宗教の関係性についての従来の論考を、公共宗教論の主張とリベラリズムの「信教の自由」とにモデル化し、両者がともに宗教的多元性の原理的基盤としては不十分であることを確認する。そして、その原因が「公」概念についての固定的理解にあることを示し、そのような理解を脱するためには、「公」を社会的資源として理解し、その獲得をめぐるアリーナとして公共空間を設定すべきことを主張する。そのうえで、公共空間における宗教的多元性とは、宗教の位置づけをめぐる多様な「公／私」区分が掲げられ得る様態であり、宗教的多元性の場としての公共空間の要件は、「公／私」区分を絶対化することなく、あくまでも論議ならびに探求の対象とすることであると結論する。

〈キーワード〉 宗教的多元性、公共空間、「公」概念、公共宗教、信教の自由

一 問題の所在と議論の枠組み

1 問題の所在

公共性をめぐる問題とは、「公的なもの」が対象化される状況——ひとまずそれを「近代」と呼んでも差支えはないであろう——において、どのような公共性をいかにして構築するかという問題であり、そこでは、

「日本社会」「フランス共和制」といったある程度特定の社会的・制度的体系から、「共同体」「国家」「市民社会」、さらには「個」に対する「全体」といった、より抽象度の高いものまで、さまざまな領域が「公的なもの」として対象化されることとなる。そして、公共性についての一般的な議論は、このように何らかのかたちで「公的なもの」を実体的に措定したうえで、そのあるべき姿を問うという運び方になるのが主である。しかし、そのような議論のあり方においては、何らかのものが「公的なもの」として設定される偶発的な作用過程そのものは前景化されず、いわば系譜学的な部位への理論的介入が阻止されてしまっている。表象のあり方の多様性とは裏腹に、「公的なもの」についての理解が根底的なところで固定されてしまっているのであり、さらには、そのような固定性が宗教的多元性の躓きの石ともなっている。

そこで本稿は、宗教的多元性の原理的基盤たる「公的なもの」としての公共空間の要件を明らかにすることを第一の目的とするとともに、その考察を通じて「公的なもの」の固定性を理論の前提から理論の対象へと引きずり出すことを目的とする。より具体的には、「公」概念の転換によってもたらされる公共空間理解を理論的介入の足がかりとすることによって、「公的なもの」が実定的に設定され、さらには構造的に固定化されるにまで至る過程を、「公的なもの」をめぐる問題として対象化する。

さて、公共空間 *Öffentlichkeit* ⁽¹⁾ については、「オープンであること、閉域を持たないこと」⁽²⁾ が、その規範的条件とされる。「オープン」であるとは、誰にでも開放され、アクセス可能であるという意味であり、しかもその「誰にでも」たり得る主体が、個人であれ社会集団であれ、主体間に優劣・有利不利といった不均衡が存在しない同格の者として平等に扱われることをも含意している。ただし、ここでの主体は同格ではあっても、同質ではない。主

体の同質性を前提とすることは、同質的な集団の一員として「仲間に入れる」ことを意味するが、公共空間の開放性として意味されるのは、異質な他者がある「場」の内に受け入れ「参加を認める」こととしての「寛容」⁽³⁾である。そこで、このような意味での「寛容」が複数の宗教⁽⁴⁾に対して、ならびに宗教と非宗教の両者に対して認められる事態を宗教的多元性と規定することとする⁽⁵⁾。

では、宗教と公的なものについての従来の論考は、そのような意味での宗教的多元性を担保し得る公共空間像を提示しているだろうか。

2 公的なものをめぐる二系譜

近年、宗教と公共空間については、島菌進が「公共空間で広い意味での宗教がある役割を果たそうとする動向」⁽⁶⁾を指摘し、J・カサノヴァは、「公共宗教」の語で、宗教が「対抗事実に規範的な批判として機能」⁽⁷⁾し、公的なインパクトを持つ可能性を示している。これらは、西欧的モダニティにおいて私的なものとされてきた宗教が公的な領域においてもその存在意義を發揮しつつあるという指摘であるが、とはいえ、このような議論じたいは必ずしも新しいものではない。個人が共同体や社会といった公的なものに参入する回路として宗教が重要であることを指摘したR・ペラーの『心の習慣』⁽⁸⁾は一九八〇年代のものであり、宗教が公的な貢献を果たすことを妨げるべきではないというP・バーガーとR・ニューハウスの主張は一九七〇年代のものである。さらには、「宗教は、いまやその影響力をおおかた失ってしまった」⁽⁹⁾ため、近代社会のアノミー状態を克服し得る、「個人を引きとめ、固定し、組織化する中心的能力はまったくみあたらない」⁽¹⁰⁾と嘆いたデュルケムもまた、近代的個人の分断状況を克服し、新たな社会的統合を模索するにあたって、宗教の公的な影響力を——その「再構築」を願望することはあっても

「復興」は意図していなかったとはいえ——重視していたと言えます。

このような、宗教の公的機能を指摘したり公的なものにとつての宗教の必要性を訴える論を、本稿においては、カサノヴァの用語にちなんで「公共宗教論」と呼ぶこととする。この公共宗教論を、公共空間の危機とそれへの対策の提示としてとらえると、公共空間が喪失した社会統合機能を、宗教を通じた個々人の倫理性の再構築によって取り戻そうという主張であると理解できる。つまり、私的なものの復権・注入による公的なものの再生というプログラムがそこに提示されているのである。

この公共宗教論は特に宗教に焦点をしばつたものだが、近代的な分断状況の克服・統合といったものは、さらにはマルクスやヘーゲルに遡ることのできるテーマである。すなわち、家族のうちにあつた人倫の直接的一体性は、市民社会において分裂し、国家において回復されとしたヘーゲルの、市民社会的分裂を止揚した人倫的共同体の構築という意図は、「個と類とのあいだの争いの真の解決」⁽¹²⁾として共産主義を打ち出したマルクスにおいても貫かれているのである。⁽¹³⁾単純化すれば、この系譜においては、分断された市民社会的「私」を、「公」的な統合へつなげることが意図されていたと言える。そして、そこで克服・統合すべき対象とされる近代市民社会的分断状況とは、近代社会契約説が提示する功利主義的人間像によつてもたらされるものにほかならない。

社会契約説的な存在論からすれば、存在理解の根拠は主観という私的なもののみに求められるのであつて、自由で平等な諸個人が、自然状態において保持しているさまざまな自然権の相互調停として契約を結び、政治的社会を作るとみなされる。社会契約説の発想においては、公的なものは、「万人の万人に対する闘争」という功利主義的個人の前政治的自然状態を調停する手段として設定されるのである。ということは、公的なものの調停作用は、あ

くまでも私的なものを排除してこそ、その効果を挙げ得るのであり、先の公共宗教論とは逆に、私的なものの公的なものへの流入は公共空間の危機と診断されることになる。

だが見方を変えると、このような公共空間理解は、個人の自己保存をはかるために公的なものが利用されるということであり、公的なものは、個人の生命、自由、財産といった私的な功利主義的関心を最大限実現するため主観が構成した抽象観念にすぎないことになる。これは、公的なものの人間存在からの外化であり、私的なものと公的なものとの分裂という意味では疎外にほかならない。ヘーゲル・マルクスを貫く市民社会的分裂の止揚という企図は、社会契約説という発想が含み持つ功利主義的な存在理解によってもたらされる公的なものの道具化・疎外を克服し、個人のうち公的なものを取り戻すことを意図したものである。

近代社会契約的な存在理解と、それがもたらす分断状況を克服し、ある種の統合をもたらそうという企図との以上のような対抗関係は、リベラリズム対共同体主義という対抗の構図にほかならず、この構図は、反功利主義という立場を引き継いだ近年の公共宗教論にも重なってくる。すなわち、公的なものを普遍的なもの、したがって抽象的なものとする社会契約説の観点を継承したりリベラリズムの系譜と、普遍性を虚偽として否定し、経験的・実践的なものだけに公的なものの根拠を求め、公的なものにあくまでも何らかの実体を措定する共同体主義という対立関係において、公共宗教論は後者の共同体主義のひとつに位置づけられるのである。ペラー自身、「共同体主義」の語の意味内容を限定しつつも、自らの論考が共同体主義に位置づけられることを認めており、カサノヴァが公共性のリベラルなモデルとしての「政教分離」に対抗、ないしはそれを修正するものとして「公共宗教」を位置づけたことも、その証左とすることができる。

以上、公的なものと私的なものとの関係性をめぐっては、「社会契約説／ヘーゲル・マルクス」、「リベラリズム／共同体主義」という対立の系譜を継承したかたちで、あるべき公共空間についての「公共空間からの私的なものの排除／私的なものによる公共空間の再生」という二つの回答の対立に至っていると理解し得る。そこで以下においては、公共空間をめぐって対立するこの二つのプログラムを、リベラリズムによる政教分離と公共宗教論とによって代表させ、おのおのが提示する公共空間像が宗教的多元性とどのように関連するのか、宗教的多元性を担保する原理として適切であるかどうかを検討する⁽⁶⁾。具体的な作業としては、それぞれの主張の原理的根拠としての理論的前提と、「政教分離」や「公的な役割を担う宗教」といった、実践上の社会工学的な主張内容との関連性を検証する。よって、以下の論及範囲は、あくまでも理論的前提と実践的主張との関連性あるいは非関連性についての原理上の考察にとどまり、社会工学的主張の実践的有効性の検証にまで踏み込むものではない。ではまず、公共宗教論から検討しよう。

二 道徳の源泉としての共同体・宗教

1 公共宗教論の論理と主張

ほとんどの共同体主義の論調がそうであるように、公共宗教論は総じて現代社会に対する危機意識を前提としている。現代社会の問題点やそれによって引き起こされる社会的・全人類的な危機を前にして、それに対する処方箋として宗教の有効性が提示されているのである。その危機とは、政治や経済などといった自己中心的な利害関心を最優先とする制度が社会全体を支配することであり、功利主義的な個人が社会構成上の基本単位となっていること

が原因とされる。近代的な功利主義的個人が増殖した結果、社会全体への配慮を個々人に植え付ける公的な道徳規範が失われたこと、あるいは規範の喪失によって自己中心的な個人が跋扈することを公共宗教論は憂慮するのである。

そこで、このような事態を打開すべく共同体を中心とする価値を再構築して、公共心を育む道徳規範を再興すべきことが提言される。そしてこの場合の「道徳」は、現実の共同体の具体的な慣行に根ざしたものであるとされる。論理的に抽象された原理ではなく、慣習を醸成する共同体が道徳の源泉とされるのである。たとえば次のような記述がある。

公的な領域 public realm から聖なるものが消え去ると、公的な領域そのものと、そこでの正義感とともに大きく減退することになる。我々は、宗教的共同体や組織が公的な生活に参加するための方策を考えなくてはならないわけだが、それには社会面についての根拠と精神面についての根拠の両方がある。我々の感覚からすると、社会が健全であるかどうかは宗教の参与にかかっている、というのが社会面についての根拠であり、聖なるものはそれじたい本質的な価値であるとの信念が我々の社会の多くの人々にひろく共有されていることが精神面での根拠となる。⁽¹⁶⁾ (傍点引用時付加)

ここでは、「我々の感覚からすると」や「我々の社会の多くの人々にひろく共有されている」といった言い回しによって、性急な普遍化が避けられるとともに、宗教が公的なものへ参入することの正当性が、「我々の感覚」や「我々の社会」という価値共有的な共同体ないしは共同体的な共有が仮想された価値に求められている。

危機とそれへの方策についてのこのような組み合わせは、ベラーにおいても踏襲されている。いわく、「共同生

活のための既成の行動様式の多くは、世界中でテクノロジ・経済・政治上の巨大な変化が進行しつつある現在、機能不全に陥っている⁽¹⁷⁾のであり、それを解決するためには、「テクノロジの世界における新たな可能性を道徳的文脈の上に据えることのできる能力を、これまで以上に高めなければなら」ず、「現代の社会生活のますます深刻化する諸問題を克服することができる」のは、「経済や国家の大構造に市民がより大規模に参加する」こと⁽¹⁹⁾によってのみである。

ベラーによると、この「経済や国家の大構造」の制度欠陥は、アメリカの中心的価値体系であるロック流の個人主義によって引き起こされたのであり、欠陥のある制度を変更するには、価値体系を変更しなければならない。そして「そのさい、社会にすでに足場のある体系を代わりに活用するというのが、もつとも見込みのあるやり方である」から、「アメリカの聖書の伝統や市民的・共和主義的伝統に含まれる要素を取り返すこと」をベラーは訴える⁽²⁰⁾。ベラーにおいても、危機の解決は「我々の社会」たる共同体的価値へ求められているのであり、「宗教」の有用性は、「公」としての「大構造」と、「私」としての市民個人々々人を媒介する回路として主張されているわけである。

2 公共宗教論のパラドクス

以上のような公共宗教論の主張は、媒介者としての宗教、共同体と宗教の一对一对応、という二点をかなめとしている。以下、それぞれについて検討してみよう。

(1) 媒介項としての宗教

聖書の伝統が「経済や国家の大構造」という公的なものと私的な個々の市民とを結びつけることを期待したベラーに見られるような、「公」と「私」とを媒介する「中間団体」としての宗教への期待は、「NPO」としてのキリス

ト教団体⁽²⁾といった表現に容易に見出すことができるものであり、ベラーに限られたものではない。しかしながらこのような主張においては、ではなぜ、それが特に宗教でなくてはならないのか、あるいは、そのような機能は宗教のみに期待されるものではないとしても、なぜ宗教がそのような機能を果たし得るのか、という問題が解決されているとはみなし難い。ベラーについて言えば、なぜ聖書の伝統でなくてはならないのか、なぜ「すでに足場のある体系」でなくてはならないのか、といった疑問についての回答が十分に用意されているとは考えられず、また、用意されたとしても、それは多分に「演出」である可能性がある（後述四―1）。

さらに、宗教にそのような機能遂行の可能性を認めたとしても、そのような機能じたいの問題点が残る。すなわち、「個を全体へ」という回路は決して楽天的な想定のみを許すものではなく、個と全体との「媒介」は、原理的には「全体を個へ」という回路をも同時に開いてしまうのであって、「公」と「私」をつなぐ回路のこのような無防備さがもたらす状況は、「全体主義」の語が喚起する情景に限りなく近似する可能性を有している。何よりも、初期において全体と個との媒介者として「市民社会」を考えていたマルクスが「市民社会」じたいの抑圧性に目を向けるようになったのは、そのような媒介項の危うさを感じたからであったことを想起すべきであろう。

また、宗教が全体へ媒介する「個」は、原理上その宗教集団の成員に限られるという問題がある。この問題は、全体と当該宗教集団とが一致していれば自動的に解消されるものであり、このような一致を前提とすることが、次に見るように公共宗教論のもうひとつのかなめともなっている。だが、そこにずれが生じる場合、宗教集団が、その集団に属さない「個」に対する答責性を放棄した状態で全体への操作的関与を実現してしまう可能性が残される。

以上のような危うさが残る以上、媒介の逆流に対する安全弁や、答責性の放棄への批判的統制機能が用意されないのであれば、「中間団体」を多様な社会病理に対する万能薬として処方するわけにはいかないのである。

(2) 共同体と宗教の二対一対応

宗教に媒介者としての役割を期待する際には、共同体——ないしは共同体的なものとして構築された社会——の公的道德規範の確立ならびに個人へのその内面化において宗教が有効な働きを果たす、ということが前提とされているが、この前提が成り立つためには少なくとも以下の二つの条件が必要である。

I その共同体における道徳が単一のものであること。

II 宗教が当該共同体における道徳の源泉であること。

(I) 公共宗教論はそもそも、個々人が自己の快楽を得手勝手に追求することを現代社会の危機であると措定し、それを融和・解決する方策として公共道徳ならびにその源泉であると同時に所産たる共同体の再構築を訴えるものであった。したがって、もしそこでの道徳が複数であれば、それら諸道徳を調停する超越的な道徳規範がさらに必要とされることとなる。あるいは、その超越的道徳規範の体現する共同体や社会といったものこそ、公共宗教論の希求する対象にほかならない。公共宗教論にとって再構築すべき共同体とそこでの道徳は、あくまでも一対一の対応関係にあらねばならないのである。公共宗教論の論理からすれば、共同体内に複数の道徳規範は存在し得ないのであり、複数の道徳原理が競合する社会は公共宗教論の希求する社会像ではないのである。

(II) また、ある宗教が当該共同体の道徳とはまったく相容れない道徳規範を提示した場合、その共同体の道徳規範を構築しないか、少なくともその構築に寄与しないのは当然であり、そのような宗教はその共同体から排除さ

れると考えざるを得ない。ということは、ある共同体の中で宗教として存在するためには、その共同体の保持する単一の道徳規範とその宗教が提示する道徳規範とが一致してはならない。さらに、その共同体の道徳規範を構築するに際して特に宗教が有効であることを正当化するためには、宗教がその道徳規範の唯一の源泉であることがもつとも強力な根拠となる。あるいは、たとえ唯一の源泉ではないにしても、共同体の道徳規範に適応的な道徳規範を示すものであることが最低条件となる。ということは、当該共同体内の宗教はいずれも同一の道徳規範を示してはならず、道徳規範について見ると、その共同体内での宗教の複数性はあり得ないことになる。つまり、共同体さらには宗教を道徳の源泉として位置づけることによって単一の道徳規範と共同体とが結びつけられると、共同体内には同一の道徳規範を提示する宗教しか存在し得ないのであり、その意味において共同体の宗教は単一でしかあり得ないのである。したがって、共同体的社会を公的な場としてとらえた場合、そこでの公的道徳規範の確立において宗教が有効な働きを果たす、ということが成り立つためには、道徳規範に関して、公的な場には単一の宗教しか参与し得ないこととなる。

とはいえ、ベラーは、「私たちの理解では、多元主義は善い社会という概念と矛盾するものではない。なぜなら、善い社会とは、まず多様性の大きな広がりがあることを認め、その多元的な諸々の共同体から資源を引き出すことで、全体の善に必然的に関わるような事柄を見分けていこうとするものだからである」⁽²²⁾という但し書きをつけている、という反論もあるだろう。しかし、だとすると、宗教的道徳規範よりさらに上位の「全体」という項を設定する点においてベラーの論は、自身が対決相手とした「問題のすべては自律的個人、市場経済、手続きとしての国家によって解決できると考える」⁽²³⁾「哲学的リベラルと同様の問題を抱え込むこととなる。その問題とは、リベラリズム

の原理としての「信教の自由」に含まれるパラドクスである。そこで次に、宗教と公的なものについてのリベリズムの原理としての「信教の自由」⁽²⁴⁾から導き出される「政教分離」——カサノヴァの言う公共空間のリベラルなモデル——について検討しよう。

三 政教分離としての「信教の自由」

1 政教分離の論理

一口にリベリズムといっても、もちろんその内実は多様であるが、R・アウデイは、特に政教分離について、それらさまざまなりべリズムに共通する基本原則を三つ挙げている。⁽²⁵⁾すなわち、①自由主義原則 the libertarian principle ②平等主義原則 the egalitarian principle ③中立性原則 the neutrality principleであり、これら三つの原則からアウデイは政教分離の妥当性を導き出している。

まず、三つのうちもつとも根元的な原則となる①の自由主義原則とは、「国家 state は、一定の限界内において、いかなる宗教の実践をも許容すべきである」⁽²⁶⁾というものであり、「信教の自由」の原理的表現となっている。この原則に則る以上、社会体制としては、宗教信仰の自由（いかなる国家、いかなる個人も、人々に宗教信仰を強制してはならない）、礼拝の自由（平和的な宗教集会や個人的な祈りの権利）、宗教儀礼に携わる自由（その実践が一定の基本的な道徳的正義を損なわない限りにおいて）の三つの自由が確保されなくてはならないことになる。

次の平等主義原則は、「国家は、複数の宗教の中から特定の宗教に優先権を与えてはならない」というものである。政府の職を得るために特定の宗教への加入が求められたり、国家が執り行う儀式に特定の宗教の聖職者のみが

招かれるなどといったかたちで国家が特定の宗教を優遇すれば、その国家の人々は他の宗教の実践に困難を感じたり、国家が優遇する宗教を採用、あるいはそれを優先的に扱うようにという圧力を感じることになる。これでは、①の自由主義原則から導き出された宗教についての諸自由のみならず、「市民は平等の政治権力を公正に行使する機会を持つ」という、より根元的な平等主義の原則に反する。よって国家は、個人ないしは集団・組織などいかなる主体に対しても、何らか特定の宗教を押しつけてはならず、また逆に、特定の宗教が公的なものに介入し、それを占有することも許されない、というのが「信教の自由」の具現的な様態となるわけである。

三つ目の中立性原則は、諸宗教間における中立性のみならず、宗教と非宗教とのあいだにおいても国家が中立の立場を堅持すべきことを指すものであり、②の平等主義原則によって公的なものから排除される対象を、宗教から私的なもの一般へ拡大したものと云える。多数派集団の考えや利害関心が宗教に関する法令や政策を支配すれば、宗教上の少数派の利益や、場合によっては存在基盤をも損ねかねないのは明らかであり、同様の事態は、政府が非宗教的なものよりも宗教的なものを優遇した場合、あるいはその逆についても想定される。よって、宗教的なものあいだでの平等だけではなく、ひろく市民一般の平等を理念的に追求するうえで、中立性原則は不可欠となるのである。

以上が、政教分離すなわち「公」たる国家への宗教的影響力を排除し、宗教を「私」の領域にのみ位置づけることの妥当性の根拠としてアウディの示すところであり、ここから「信教の自由」を確保するための社会学の装置として、現実はどうあれ原理的には、国家ならびに公的なものと宗教との分離たる政教分離が要請され、フランスの「ライシテ」*laïcité*のように、公的な場から宗教的な要素を一切排除することとなる。⁽²⁷⁾

以上の論理においてかなめとなっているのは、国家装置と公的なもの全般との同一視である。国家装置を公的なものと等置することによって、宗教の影響力を国家装置から排除すべきとの主張を、宗教の「公」からの排除、「私」への囲い込みという一般的表現とすることが可能となっているのであり、リベリズムの論理は近代国家をその展開の枠組みとして前提しているのである。

2 「信教の自由」のパラドクス

以上のような、政教分離を制度的表現とする「信教の自由」は、私的なものとして宗教を位置づけることを拒否する信念がその「信教」のうちに含まれると、パラドクスに陥ることになる。²⁶ 公的な場たる国家へ宗教が影響力を行使することの正当性を主張する信念を寛容すると、当の公的な場そのものの構成原理である政教分離を否定することになってしまうのである。そこで、このパラドクスを回避するために、「信教」のうちからそのような「公」への侵犯を犯す信念を除外する必要が生じる。「信教の自由」は、政教分離を是認するものにはしか認めることができないのであり、それを拒否する集団に対しては「信教の自由」を認める必要は無いということになるのである。このことは、ある信念が「信教の自由」を基礎とする公的な空間への参入を許されるためには、「公」の放棄という一定の政治的判断を迫られることを意味する。「公」からの宗教の排除、すなわち「私」としての宗教という自己了解を受け入れるという政治的選択を行わなければ「寛容」に与えることはできないのであって、このことが寛容の施される対象の選別基準ともなっている。

政教分離思想を確立したロックの寛容論にしても、「政教分離は諸宗教の新たな発展の条件なのである。しかしそこには同時に、宗教を内面主義的救済論と同義とすることが含まれている」⁽²⁹⁾ のであり、発展を許されているの

は、内面主義的救済論としての宗教のみである。政教分離としての宗教的寛容とは、「いかなる宗教も時々の世俗化社会の支配的倫理基準の検閲を受けることを意味している」³⁰⁾のであり、宗教の「私化」、宗教を「私」の範疇へ囲い込むことが、この「世俗化社会の支配的倫理基準」として機能するのである。

つまり、リベラリズムの「信教の自由」から帰結する公的な場においては、そこに宗教が公的なものとして参入することは認められず、許容されるのは私的なものとしての表現のみということになり、このような位置づけを受け入れることが、公的な場への参入資格として諸宗教に課されるのである。

この場合、寛容されるものとしての宗教は、寛容の範囲・枠組みのうちにある一要素としてのみ位置づけられることになる。アウディの論に見られたように、リベラリズムにおいては、理論（「信教の自由」）をその社会工学的主張（政教分離）につなげるには、理論適用の枠組み、かつ制約として国家が前提されており、宗教には、その枠組みの中の下位要素としての位置づけしかあり得ない。したがって、宗教と、「公」とが同列のものとして併置されることも、論理上あり得ないということになる。宗教と「公」とが同列のものとされたり、宗教が「公」とされることは論理上の矛盾となるわけであり、「公的な宗教」は寛容されないか、ナンセンスな形容矛盾ということになる。政教分離としての「信教の自由」、すなわち「公／私Ⅱ宗教」という区分が公的な場を形成する原理である限り、そのような場に「信教の自由」が許容する以外の「公」や「公／私Ⅰ区分のあり方が存在することは許されないのである。

政教分離という社会像を帰結するリベラルな「信教の自由」を公共空間の原理として設定すると、その公共空間は、「宗教は私的なものであって、公的なものではない」という特定の公私区分を受け入れた宗教に対してしか

「オープン」・寛容ではあり得ないのであり、そのことが諸宗教に対して「私的なもの」としての同質性を課すこととなるのである。したがって、このような制約をともなっている点において、この公共空間は、参与する諸主体の異質性への寛容という意味での宗教的多元性とは齟齬をきたすこととなる。

四 公共空間の要件

以上、公共宗教論、リベラリズムの「信教の自由」とともに、それぞれが論理上帰結する公的な場の状態からすると、宗教的多元性を原理的に支える基盤としては、両者とも充分ではないことを見た。公共宗教論から帰結する、道德の源泉としての共同体的社会は、道德と等置された宗教の単一性を前提的な要件とし、また、リベラリズムの宗教寛容論は、私的なものとしての同質性を公共空間への参入要件とする点において、異質性を前提とする意味での多元性とは相反するのである。

したがって、両者をその原理とする公共空間のあいだでの、「公共空間からの私的なものの排除」か「私的なものによる公共空間の再生」かという二者択一は無効となる。宗教的多元性の場としての公共空間は、そのような二者択一とは別の次元にその基礎を求めねばならないのである。

では、公共宗教論やリベラリズムの「信教の自由」が、その理念に反して宗教的多元性の原理的基盤として不十分となる原因はどこにあり、そこから脱するためにはどのような公共空間像が必要なのだろうか。

1 「演出」としての「公／私」対立

考察の糸口を与えてくれるものとして、ここで、先にベラーについて指摘した、「なぜ宗教なのか」という問題

に立ち返ることとする。

功利主義的個人への非難に表れているように、公共宗教論は、宗教が公的な領域で活動することを正当化するに際し、近代的な公的価値観の問題点として、個人がますます利己主義的になる、市場原理のみを拠り所とした経済至上主義に陥る、行き過ぎた科学第一主義等々といった難点を措定し、それへのオルタナティブとして宗教を提示することを定石としてきた。このような、カサノヴァの言う宗教の「対抗事実的で規範的な批判」能力は、近代的価値観の問題点と、それとは異質な宗教、という対抗の構図を前提としてはじめて正当化されるものである。対抗的なものであるからこそ、宗教は「現代社会の危機」への処方箋として有効とされているのであり、宗教の有効性はこの対抗の構図によって演出されたものなのである。

なぜ「演出」なのかというと、公共宗教論においてはまず、宗教に対する科学・市場原理・世俗国家といった対立が想定されている。これら科学・市場原理・世俗国家といったものは、西欧的モダニティにおいて「公」の内実とされたものであり、これらとの対立に公私の二項対立が重ねられることによって、近代的な「公」の対照項として宗教が定位される。そして、対照項であるからこそ宗教は異質なものとしての批判能力を保持し、公的なインパクトとしての効果を挙げることができるとされている。つまり、宗教と「公」とが対立している、ということは、宗教が、「公」と対立するほどのものとして措定されている、ということであり、この対立性が確保されているからこそ、宗教は「危機」への処方箋としての有効性を確保し得ているのである。にもかかわらず公共宗教論は、宗教と、それとは異質な対照項であるはずの「公」との親和性を訴えるという、首尾一貫しない議論となっている。

2 役割・ラベルとしての「公」

とはいえ、ここで注意すべきなのは、公共宗教論における論理的・一貫性の欠如よりもむしろ、その論理展開において「公」が、議論の上である一定の効果をもたらす道具立てとなつてゐる点である。カサノヴァの「公共宗教」の語が、宗教が「公」としての認知を求める運動を示しているように、「公」は社会的行為者への役割付与のラベルとして機能しており、さらには、それを獲得することに一定の利点をともなうもの、その獲得が目指されるものとして機能している。「公」を獲得する主体が変化し得るということは、「公／私」の境界が流動的であるという、「公」の非実体性を意味しているが、その獲得に一定の利点をともなうということからは、単なる流動性のみにとどまらず、「公」は「私」との反照的な関係性において、ある効果を担つたラベルとして機能していると認められるのである。

そしてこの場合の「公」のように、役割付与の対象が動態的であるということは、役割が、行為者による行為遂行に先立つて存在する社会構造上の要素といたつたものではないことを意味している。役割は、流動的な社会状況を形成する素材のひとつなのであり、役割の付与・獲得が、偶有的なある社会状況を自明のものとして構成していくことになる。⁽³¹⁾

たとえば、社会的逸脱者が当人自身の内的な属性や行為ではなく、社会的な相互関係の中で逸脱者のラベルを一方的に押しつけられることによつて生じると理解し得るのと同様、「公」もまた、「公」とされるものの本性的な内的属性からして「公」なのではなく、間主観的な相互関係の網の目において「公」のラベルを獲得することによつて「公」となると理解し得る。「公」は、何らかの空間的な「場」や、ある主体または事象に本質的に内在す

る属性としてではなく、その獲得をめぐる集團間・個人間・信条間に競合関係を生じる社会的資源のひとつとして理解すべきなのである。

3 アリーナとしての公共空間

以上のような「公」理解、さらには「公」もそのひとつである「役割」についての理解からすると、公共空間を、役割としての「公」が形成される相互行為過程であると同時に、その獲得が争われる「場」として理解することができる。さらに、このような「場」としての公共空間における多元性とは、何をもってラベルとしての「公」の内実とすべきかという、「公／私」の境界設定についての問いに対して複数の回答が提示されている、あるいは提示され得る状態ということになる。そして宗教については、さまざまな「公／私」区分における宗教の位置づけ、つまりは「社会」のうちに「宗教」を分節化する認識のあり方を多様に提示し得ることが宗教的多元性にほかならない。

したがって、多元的であること、つまりは「寛容」な公共空間であるためには、「社会」の分節化のあり方についての認識の多様性が担保されていることが、少なくとも要件のひとつとなる。公共空間は、社会的資源としての「公」をめぐる闘争・競り合いの場であるとともに、そのような「競り」の実行が保証されることを通じて、「社会」の分節化の一部としての「公／私」区分の多様性が担保される場として機能するものであらねばならないのである。⁽³²⁾

4 形式概念としての公共空間

さらに、このような場としての公共空間は、共同体主義ならびに公共宗教論において公的な場とされた共同体社

会や、リベラリズムが「信教の自由」の舞台たる公的な場として前提した国家装置といった、制度的実体からは区別されるべき形式的なものである。

先の社会的逸脱者へのラベリングの例に戻ると、「逸脱者」というラベルの付与がラベリングされた者とそれ以外の者との関係性を固定的に規定するように、役割の固定化は行為者自身による状況理解を自明化する効果を持つ。このような自明化がさらには、当該社会状況の静態的理解を結果し、役割の指標としてのラベルもまた、社会構造上の固定的、さらには本質的な構成要素として観念されるに至る。社会的逸脱者があくまでも社会関係の上に形成されたことが忘却され、「もともとああいいう生まれの人間なのだ」と、逸脱の事由として社会関係以前の本質的な人間性なるものが想定されてしまうのである。このように、社会状況の自明化がさらには何らかの社会構造の静態化につながり、役割もまた、当該社会構造上の固定的さらには本質的な構成要素として観念されるに至る。いわば、社会構造が行為者や行為とは独立した客観性を持つかのごとく振る舞いはじめるのである。

公共宗教論とリベラルな政教分離モデルがともに宗教的多元性の原理的基盤として不充分であった原因は、両者ともにこのような社会構造の客観的自明性を前提とした点にあると言える。公共宗教論ならびにリベラリズムの論理においては、役割としての「公」が、公的な場とされる共同体的社会や国家装置といった本質的実体として、役割形成の相互行為過程の外部に客体化されていたのである。この場合、ラベルであるはずの「公」が公的な場とされているのであり、公的な場であるかのように客体化されたラベルを、役割形成の相互行為過程の場とする倒錯が生じている。これでは「公／私」区分についての論争が、「公／私」区分そのものによって規定された「公」において行われることになってしまう。特定の内実を一意的に付与された「公」の上で「公」理解の多様性が展開され

るはずもなく、だからこそ公共宗教論やリベラルな「信教の自由」は、宗教的多元性を根拠づける原理的基盤としては不十分であったのである。

政教分離をその正統性 legitimacy の源泉のひとつとする政治社会を公的な場とみなすフランス的ライシテが、リベリズムの「信教の自由」と同様の倒錯に陥っているとみなすことができることは言うまでもない。同じことは、「多民族国家であり多元的文化の国であるアメリカは、今日なお、国家としての基礎を宗教の上におこうとしている。そして、その宗教とは、『ユダヤ・キリスト教的伝統』の宗教であり、『見えざる国教』とも呼ぶべきものである。」「アメリカは多元的社会を受け入れながら、『見えざる国教』による統合・一致を目指すことを望んでいると理解していいだろう」と、表現される状況についても当てはまる。この状況においては、共有された価値基盤として「見えざる国教」が想定されているのであり、そのような想定によって、「ユダヤ・キリスト教的伝統」が「公」の客観的な社会構造として自明化・実体化されているのである。

だが、宗教的多元性の場としての公共空間は、間主観的な相互行為過程を基礎とするものであって、このような、想定された共有にのみ妥当性根拠を有する価値基盤や、政教分離という特定の「公／私」区分によって宗教からの隔離が固定化された政治社会の謂ではない。多様な「公／私」の境界設定が対立する状況下において、「見えざる国教」のような価値基盤や、政教分離、公共宗教論じたいもまたその境界設定のひとつとして論議の対象とされる場、さらにはその論議の遂行が保証される場としてこそ公共空間は宗教的多元性を保持し得る。いわば、各人・各主体が自明化された公共性理解を脱して、それぞれの公共性理念ならびにその一部としての「公／私」設定を構想・標榜し得るための条件として公共空間はある。公共空間は、公的なものが追求される場面において複数の

回答が競合することによって、その実現が証明されるのであり、回答の複数性を審級とした理念的な準拠枠として、かつまた現実に対する批判の形式的準拠点としてこそ機能するのである。

五 結論

宗教的多元性を、公共空間における主体である諸宗教の異質性を損なわない事態として規定すると、「信教の自由」を保証するリベラルな制度とされる政教分離は、公的なものの国家装置による専有を前提として諸々の宗教に「私的なもの」という同質性を要求することから、宗教的多元性を実現しているとみなすことはできない。近年の公共宗教論も、何を「公」とし、それによって何が「私」として区分されるのかという、「公／私」区分の一意的規定による構造的実体化を議論の前提とし、その多様性を原理的に帰結しない点においては同様である。これらとともに、「公／私」区分についての究極的な解を得ることによって公共空間のあり方を基礎づけようとしているのである。

しかし、「公」は何らかの実体ではなく、役割ならびに価値を指示する機能を付与されたラベルとして理解すべきものであって、公共空間における宗教的多元性とは、宗教の位置づけをめぐって多様な「公／私」区分が掲げられ、なおかついかなる「公／私」区分であれ議題として討議され得る様態の謂となる。公共空間における多元性は、「公／私」区分の究極的解の導出によってではなく、「公／私」区分を終わることなき探求の対象とすることによってこそ、担保され得るのである。

「公／私」区分を一意的に絶対化することなく、あくまでも探求の対象として設定すること。これが、宗教的多

元性の場としての公共空間に課される要件として本稿が結論するものである。この要件を満たしているかどうかは公共空間たり得ているかどうかを計る基準となるのであり、宗教的多元性に関する限りにおいては、この要件を審級として公共空間の制度的実現の度合いや、その制度の社会学上の有効性が判定される。審級の有効性を推進力とする批判の無限の重層化においてこそ公共空間における多元性は担保され得るのである。

註

- (1) Öffentlichkeit の訳語としては、「公共空間」のほかに、「公共圏」や「公共性」がある。「四 公共空間の要件」において後述するように、本稿では、公共空間と「公」とを概念上区別することになるため、公的なもの全般を指す語として「公共性」を用い、その一部としての公的な場ないしは空間という意味で「公共空間」の語を用いる。また、本稿で主題化するのは、記述概念ではなく規範概念としての「公共空間」である。
- (2) 齋藤純一『公共性』岩波書店、二〇〇〇年、五頁。
- (3) 桂木隆夫『市場経済の哲学』創文社、一九九五年、一二二―一二三頁。
- (4) ここで「宗教」の概念規定に立ち入る余裕は無いが、本稿の論題は公共空間へ参入する主体として他者から、ならびに自己解体的に認識されることであるため、「教派、教団、個人的な信仰等々の、『宗教』としての自省的集集体、およびそのような集集体たる『宗教』として他者から認識されたもの」といった程度にのみ規定しておきたい。
- (5) したがって、本稿での「宗教的多元性」は、あらゆる宗教の相違を超越した高次の理念的な「宗教」を想定することによって、諸宗教の相違を現象面での多様性としてのみとらえる類の「宗教多元主義」とは異なる。
- (6) 島蘭進「現代宗教と公共空間」『社会学評論』五〇(四)、一九九九年、五四―一頁。
- (7) José Casanova, *Public Religions in the Modern World* (Chicago, University of Chicago Press, 1994), p. 43. 津城寛文訳『近代世界の公共宗教』玉川大学出版部、一九九七年、六〇頁。
- (8) Robert N. Bellah, Richard Madsen, William M. Sullivan, Ann Swidler, Steven M. Tipton, *Habits of The Heart* (Berkeley, University of California Press, 1985). 島蘭進「中村圭志訳『心の習慣』みすず書房、一九九一年。

- (9) Peter L. Berger and Richard J. Neuhaus, *To Empower People* (Washington, D.C., The AEI Press, 1996[1977]), p.193.
- (10) エミール・デュルケーム(宮島喬訳)『自殺論』中央公論社、一九八五年、五〇〇頁。
- (11) 前掲書、五〇二頁。
- (12) カール・マルクス(城塚登、田中吉六訳)『経済学・哲学草稿』岩波書店、一九六四年、一三二頁。
- (13) 藤原保信「公共性の再構築に向けて」(『岩波講座社会科学の方法Ⅱ 二〇世紀社会科学のパラダイム』岩波書店、一九九三年)、一九八一—三〇二頁。以下、ヘーゲル・マルクスの系譜と社会契約説的発想との対比という構図は同論文に依る。
- (14) Robert N. Bellah, Richard Madsen, William M. Sullivan, Ann Swidler, Steven M. Tipton, *The Good Society* (New York, Alfred A. Knopf, 1991), p.6. 中村圭志訳『善い社会』みすず書房、二〇〇〇年、四一—五頁。
- (15) なお、本稿においては、公共宗教論とリベラリズムとをそれぞれモデル化して検討する。そのため、各論者自身にとっては本意な単純化を行うこととなるかもしれないが、本稿の関心はモデルの検討を通じて宗教的多元性を可能にする公共空間の要件を明らかにすることにあるのであって、固有名詞を冠した特定の理論の検証に重点は無いため、あえてそのような単純化を行うことはしない。
- (16) Robert Wuthnow, *Producing the Sacred* (Urbana and Chicago, University of Illinois Press, 1994), p.17.
- (17) Bellah et al., *The Good Society*, p.4. 訳書二頁。
- (18) *ibid.*, p.5. 訳書三頁。
- (19) *ibid.*, p.6. 訳書五頁。
- (20) *ibid.*, p.288. 訳書三〇三—三〇四頁。
- (21) 芹田敏夫「NPOとしてのキリスト教団体」(青山学院大学キリスト教文化研究センター編『聖書と共同体の倫理』教文館、二〇〇一年)。
- (22) Bellah et al., *The Good Society*, p.9. 訳書七頁。
- (23) *ibid.*, p.6. 訳書四頁。
- (24) 「信教の自由」の淵源はリベラリズムにのみ求められるものではない。阿久戸光晴『近代デモクラシー思想の根元』聖学院ゼネラル・サービス、一九九八年。だが、ここでの論点は、「信教の自由」の淵源を同定することではなく、「信教の自由」のりべラリズムの表現として政教分離が帰結することであるため、その点については触れない。
- (25) Robert Audi, "The State, The Church, and the Citizen," in Paul J. Weithman ed. *Religion and Contemporary Liberalism*

(Notre Dame, University of Notre Dame Press, 1997), pp. 38-75.

- (26) *ibid.*, p. 39.
- (27) もちろん、実際にはフランスにおいてもある程度の緩和が施されているが、それはあくまでも政教分離という原理と現実との妥協としてであり、原理そのものが変更されたわけではない。大石眞『憲法と宗教制度』有斐閣、一九九六年、四一―四六頁。
- (28) 加藤尚武「宗教と戦争―過去のない文化の世界」(『岩波講座宗教と科学』5 宗教と社会科学) 岩波書店、一九九二年)、三〇七―三二二頁。なお、「信教の自由のパラドクス」という標題は同論文から借用したものであり、内容的にも多くを負っている。
- (29) 金井新二「宗教的多元性・救済内面主義・政教分離原則」(『宗教研究』三三九号、二〇〇一年)、一一四頁。
- (30) 前掲論文、一一六頁。
- (31) このような役割観からの「公」理解は、片桐雅隆『プライバシーの社会学』世界思想社、一九九六年、三四―五七頁に依る。
- (32) いわゆる「原理主義」的運動のうち、政治的経済的圧迫への、ある場合は戦略的な本質主義たる文化的衣装をまとった抵抗として理解し得るものには、ここで言うような「競り」から排除されることや、多様性が担保される場としての公共空間が不在であることへの抗議としての一面もあるのではないだろうか。
- (33) 森孝一「統計からみるアメリカ宗教の現状と特質」(森孝一編『アメリカと宗教』日本国際問題研究所、一九九七年)、三九頁。