

公共圏における宗教的表現の「翻訳」を 巡る二項対立

－論点の現象学的再規定－

坂岡 大路

(和文要旨)

公共圏において「宗教的表現で話す者」との合意形成が課題となる場合、世俗語に「翻訳」すべきかどうかという論点が浮かび上がってくる。本稿の目的は *The Power of Religion in the Public Sphere* におけるハーバーマスとテイラーの議論を参考に、異なる宗教的信念間の調停可能性について論じ、建設的な議論の方向性を示すことである。その際、方法論としてフッサール現象学の原理を援用して考察を行った。その結果、〈普遍性-多様性ジレンマ〉という対立構造が浮き彫りになり、共通関心としての〈共同的自由〉が洞察された。たとえば、「アイデンティティ形成および親和的關係構築」が重視される局面と、「実務的厳密さに基づくリスク管理」が重視される局面とでは、表現手法の有効性に関する確信が変容する。ハーバーマスとテイラーの思想は、社会的共棲の最低公準としての〈共同的自由〉の原理のもと、文脈に応じて機能する理論として位置づけられる。

キーワード

現象学、公共圏、多様性、共同的自由

(SUMMARY)

It is difficult to reach consensus between those who speak in religious terminology and those who do not. However, there are many opinions as to whether religious expressions should be translated into secular expressions. The purpose of this article is to discuss the consensus among different religious beliefs, with reference to Habermas and Taylor's discussion in *The Power of Religion in the Public Sphere*. At the time, I decided to apply Husserl's phenomenology as a method. As a result, a confrontational structure called "the universality-diversity dilemma" was revealed. In addition, as a common interest, an insight into "collaborative freedom" was gained. For example, the belief in the effectiveness of the expression method

changes depending on the phases which are emphasized by “identity formation and affinity relationship building” or “risk management based on practical rigor”. Habermas and Taylor's ideas are positioned as effective theories depending on the context, based on the principle of "collaborative freedom" as a minimum condition of the diverse society.

Key Words

phenomenology, public sphere, diversity, collaborative freedom

1. 序

1960年代の世俗化論は、合理性や科学主義の進展に伴う宗教的な信憑構造の崩壊を予測した¹。しかしながら、宗教人口は世界中で増大し、現代にあってもなお巨大な影響力を保ち続けている。こうした現状にあって、宗教的要素を削ぎ落とした世俗主義的民主主義の限界が指摘されつつある。この流れは「ポスト世俗化」として概念化され、ハーバーマス (Jürgen Habermas, 1929-) をはじめとした論者たちによって積極的に考察されるようになった²。ところが、このポスト世俗化論の舞台においても、さらなる意見の対立が生じている。非宗教的な理性を重視するハーバーマスとそれを批判的に評価するテイラーの対立は、その代表例の一つである。

ここには、言わば三次元の対立構造が見て取れる。無宗教や世俗主義をも含めた、宗教に対するスタンスそのものを「宗教的信念」と呼ぶとすれば、宗教同士の対立、あるいは宗教と世俗的立場の対立を包括して「宗教的信念対立」と概念化することができよう。これが一次元目の対立である。世俗主義の世界観では、世俗的合理性が諸宗教を超えた社会の共通基盤とみなされ、これによって一次元目の対立が解消されるはずであった。一方で、世俗主義的民主主義が諸宗教の声を十分汲み取れなくなり、機能不全を起こすようになると、世俗的立場と宗教の間の摩擦が問題視されるようになる。これが二次元目の対立である。そして、宗教をプライベートな領域に締め出すのではなく、その社会的役割を積極的に評価しようと

¹ 渡辺頼陽「ピーター・L・バーガーにおける「宗教的ミドルポジション」の可能性と意義」『一橋社会科学』第6巻、一橋大学大学院社会学研究科、2014年、18頁。

² ポスト世俗化およびそれを巡る議論については以下の文献を参照。ハーバーマス、テイラー他『公共圏に挑戦する宗教—ポスト世俗化時代における共棲のために』箱田徹、金城美幸訳、岩波書店、2014年 (Judith Butler, Jürgen Habermas, Charles Taylor, Cornel West, edited and introduced by Eduardo Mendieta and Jonathan VanAntwerpen, *The Power of Religion in the Public Sphere*, Columbia University Press, 2011)。以下、邦訳は『公共圏』と略記。原文の参照頁数はPRと略記。

するポスト世俗化論が現れる。ここにおいて、二次元目の対立をどのように扱うかという論点に関する、三次元目の対立が生じているのである。

バトラー (Judith Pamela Butler, 1956-) は、地上の人々が多種多様なありようで暮らしている事実を「共棲(cohabitation)」と呼び、それはあらゆる国家や社会契約に先立つ社会生活の存立条件であるとした³。私達はこの社会の中で生きているかぎり、異質な文化的バックグラウンドを持つ他者との共棲という「現実」を受け入れるほかない。そうである以上、「宗教的表現で語る者」と「非宗教的(世俗的)表現で語る者」との間でどのように意見を交わし、一定の妥協や合意を形成していけばよいのかという課題は、不可避のテーマとして一考の価値を持つと思われる。

もちろん、自身を「非宗教的」と認識している者にとっても、無自覚な宗教性や文化的価値観を身にまとっている場合が少なくない。その意味で、「宗教」と「世俗」を分かつ客観的判定基準を設けようとする試みは無効であろう。そこで、本稿ではこの概念の成立条件を、さしあたり当事者の志向性に求めることとする。すなわち、自他の宗教的立場と関わりなく参照可能な事象に合意の根拠を求めようとする志向性を、ここでは「世俗的な」傾向として理解しておく(たとえば多くの場合、自然科学には宗教的立場と無関係な参照可能性が少なくとも「期待」されている)。

異質な他者との間で生成される言論空間＝公共圏 (public sphere) は、よりよい共棲のあり方を模索するための一条件として構想されるが、バトラーは人間の多元性を重視する立場から「普遍性」や「合意」について警戒的に論じている⁴。こうしたバトラーの問題意識を引き継ぎつつも、本稿は「普遍性」や「合意」といった理念それ自体を放棄する立場をとらない。本稿の立場は、その意味では世俗的と言ってもよいものだが、宗教を「非合理的なもの」として低く見る世俗主義とは一線を画しておきたい。本稿はむしろ、最低限の合意がなければ価値の多元性を守ることはできないという問題意識のもと、「多元性のための合意形成」を志向していく(この問題関心の妥当性については後述する)。

そこで、本稿では *The Power of Religion in the Public Sphere* におけるハーバーマスとテイラー (Charles Margrave Taylor, 1931-) の議論を批判的に検討した上で、上記の問題について考察する。両者の議論を素材として取り上げる理由は以下の三点である。第一に、両者の見解が、公共圏における表現のあり方を巡る問題について、一つの明確な立場(および観点の相違)を打ち出すことに成功していること。第二に、世俗的理性を重視するハーバーマスとそれを批判的に評価するテイラーとの対立が、この問題に対する典型的な二つの態度を表

³ 『公共圏』94頁。PR84.

⁴ 同 98-99頁。Ibid., 87.

しており、考察の土台として有用と考えられること。第三に、両者の理論的対立は未だに本質的な形で解き明かされておらず、その解明が今後の建設的議論のための、言わば「交通整理」として重要性を増していると考えられること。

本稿が究極的に目指している価値は、宗教的信念対立（前述した「一次元目の対立」）の調停およびそれによる平和的な共存関係の実現である。だが、そのための方法論を学問的に構築するという課題は、本稿で可能な領分を超えている。したがって、「宗教的信念間の対立調停」をメタ目的として設定したうえで、本稿の試みを、このメタ目的に向けた一つの論点提起として位置づけておく。以上の見地から、本稿の目的を、「ハーバーマスとテイラーの議論を踏まえた上で、宗教的信念間の調停可能性を模索していくための、本質的論点の再設定を試みること」とする。

2. ハーバーマスによる〈共通言語の要請〉とテイラーによる〈多様性担保の要請〉

ハーバーマス自身は「公共圏」という概念を明確に定義して用いてはいないが、齋藤純一はハーバーマスやアーレント（Hannah Arendt, 1906-1975）によってなされた議論を踏まえつつ、その特質を端的に整理している⁵。第一に、誰に対しても「オープンであること」。第二に、「複数の価値や意見の〈間〉に生成する」こと。第三に、「共通の関心事」を巡るコミュニケーションの場であること。第四に、そこで形成された意志が民主国家における「正統性の唯一の源泉」として機能すること。以上の点を踏まえるならば、「公共圏」とは、「ある共通の関心事について各人の複数的観点を表し合うことで生成される、オープンなコミュニケーションの場」であると、ひとまず定義しておいてよいだろう。公共圏における言語行為は、他の領域におけるそれとは異なる特徴を備えている。言語一般の機能は、他者に対してある意図を投げかけ、了解を求めるところにあるが、公共圏における言語はそれにとどまらず、社会的決定に影響を及ぼす民意の源泉となること、権力（ルール）の正当化機能となることが期待されている。問題は、こうした言論の場が、今日のポスト世俗化社会においてどのような条件を必要としているのかということである。

ハーバーマスは宗教的市民の発言について、以下のように述べている。

仮に宗教的な言葉づかいを望むならば、それが議会や法廷、行政機関で議題として扱われ、そこでの決定に影響を及ぼすために、宗教的発話の潜在的な真理内容をあらかじめ

⁵ 齋藤純一『公共性』岩波書店、2000年、5-7頁。ただし、齋藤は“public spere”および“Öffentlichkeit”を「公共性」と訳している。

誰にでもわかる言葉に必ず言い換える（translation）という条件を受け入れてもらう必要があります。⁶

宗教的な言葉づかいは、そのままでは特定のコミュニティの中でしか通じない表現となっている。したがって、政治的決定を生むフォーマルな場では、誰にでも通じる世俗的言語に、その説明内容を「翻訳」してもらわなければならない。これがハーバーマスの主張の要点である。ここで言う「翻訳」は、「ある言語を別の外国語に置き換える」といった狭い意味ではもちろんなく、「特定の宗教共同体において成立する意味の領域を超え」て、より広範な人々がアクセスしうる理由(reasons)を示す作業を意味する⁷。ハーバーマスの立論に基づくこの要請を、本稿では〈共通言語の要請〉として概念化しておく。

続いて、テイラーの主張を概観する。

カント主義者なら、合理的な行為者には尊厳があると主張して、生命と自由への権利を正当化するでしょう。（…中略…）キリスト教徒なら、人は神の姿に似せて造られたと主張するでしょう。かれらは原則のレベルでは一致する。けれどもこの倫理を支持する根本的な理由はばらばらです。国家はこの倫理を擁護しなければなりません、今挙げた根本理由のいずれかを優遇することは慎まねばなりません。⁸

テイラーによれば、結論の形式が一致しているのであれば、それを支持する根拠は「ばらばら」でよい。いずれかの根拠を正当なものとして国家権力が優遇するとすれば、それは不当な介入となる。なぜなら、国家の役割は宗教的か非宗教的に関わらず、多様な見解に対して中立的に応答し続けていくことだからである。テイラーは「西洋の「世俗的」な人々」について、「宗教は訳のわからないもので、脅威になることすらあるという見方におかしなほどのこだわりがある」と評している⁹。つまり、宗教を「非合理的なもの」として見下す世俗中心主義に対して、はっきりと批判的なスタンスを取っているのである。

近代民主国家を形成する市民には、近代以前よりも強いレベルの社会的責任と熟議への参加が求められる。そして、そのためには強固な連帯の根拠が、「この国家は何のために、誰のために存在するのか」という問いに対する答えが必要である¹⁰。この答えこそテイラー

⁶ 『公共圏』28頁。PR25.

⁷ 同136頁。Ibid.,114.

⁸ 同37頁。Ibid.,37.

⁹ 同55-56頁。Ibid.,51.

¹⁰ 同46頁。Ibid.,44.

の言う「政治的アイデンティティ」であり、宗教的アイデンティティもそこに含まれる。宗教を捨象するアンフェアな世俗主義は、この連帯の根拠を奪ってしまうものなのだ。

世俗主義による宗教蔑視を抑止し、フェアな文化的多様性を担保しなければならないという要請。これを端的に〈多様性担保の要請〉と表記しておこう。

ハーバーマスの「翻訳」理論に関しては、テイラー以外の論者からも多くの疑義が投げかけられている。たとえば、「世俗的理性を強要するという意味での世俗主義」の危険性や¹¹、公共圏のポリフォニー的性質を損ない、「合意」ならぬ「合致」へと変質するリスク等が指摘されている¹²。これらの指摘は多様な重点の置き所と濃淡のスペクトラムを持っているが、いずれも共通の問題意識を表現しているものと考えられる。すなわち、〈共通言語の要請〉が孕む「排除」に対する懸念表明であり、〈多様性担保の要請〉である。

とは言え、異質な他者との共棲という課題を現に突きつけられている以上、最低限の合意形成への努力は避けて通れない。共通理解構築の努力を放棄し、「何でもあり」の混沌に任せることを是とするならば、そこに残るのは「思想信条の自由」どころか、全くの「不自由」—暴力を制御する原理なき世界—だからである。多様性を抑圧する悪しき普遍主義は、確かに承認されえない¹³。しかしながら、多様性のみをナイーブに称揚するとすれば、暴力的・差別的な立場を批判する根拠も、対立する両者がそこに向けて歩み寄るための価値も、失われる結果となる。したがって、多様性の自由を支え、保障するためにこそ、共棲のための最低限の共通根拠が必要となる。千葉眞の言うように、「両者（宗教的言説と公共的理性）のたゆみない対話」、そして「相互の翻訳可能性への真摯で粘り強いコミットメント」が求められざるをえない状況なのだ¹⁴。それでは、こうした「対話」を、一体どのような原理のもとで実現に近づけていけるだろうか。また、この普遍性と多様性のジレンマ（以下、〈普遍性-多様性ジレンマ〉と表記）をどのように建て直せば、建設的な問題設定へと転換できるのだろうか。

3. 本稿の観点および方法論：「方法的スコラ主義」に基づく現象学的考察

¹¹ 藤本寵児「二つの世俗主義」島藺進、磯前純一編『宗教と公共空間 見直される宗教の役割』東京大学出版会、2014年、73頁。

¹² 木部尚志「共同翻訳と公共圏のポリフォニー ハーバーマスの〈ポスト世俗社会〉論」『年報政治学』木鐸社、2013年、77頁。

¹³ 抑圧的な「普遍主義」と多様性を支える「普遍性」の違いについては以下の文献を参照。岩内章太郎『〈普遍性〉をつくる哲学 「幸福」と「自由」をいかに守るか』NHK出版、2021年、260頁。

¹⁴ 千葉眞「宗教と政治」の現在—政治理論の視点から—『年報政治学』木鐸社、2013年、33頁。

上記の問題を考察するにあたり、本稿ではフッサール（Edmund Gustav Albrecht Husserl, 1859-1938）による現象学の原理を援用して考察する。なお、ここで言う「原理」は「原理主義」のような排他的・絶対的「真理」ではなく、誰もがその根拠を後追いで承認しうる、開かれた理路を指す。逆に、普遍的な検証可能性を持たない理屈や教説のことを、ここでは「超越的理念」と呼んでおく。

本稿が哲学的原理を思考の基底に据える第一の理由は、主題の性質上、「一切の超越的理念設定が無効と化す」という点にある。何らかの超越的理念を用いて説得しようとする場合、それは他の宗教的主張と同列の一信念となり、同じ次元の対立に巻き込まれる危険性がある。公共圏を生きる当事者は、それぞれ多様かつ異質な宗教的信念に立っている。そうである以上、所属文化に関わりなく誰もが採用しうるオープンな根拠から論じなければ、調停の条件は解明できない。

しかしながら、こうした問題提起の仕方自体によって、「世俗的理性＝西洋哲学が宗教より上の超越的視座に立とうとしている」といった反発を呼び起こすであろうことは想像に難くない。そこで、本稿における「哲学」の定義を予め明確にしておこう。それは超越的理念の設定でもなければ、絶対真理の探求でもない。抽象概念を駆使する哲学は「超越的理念（真理）設定による上からの教化」となるリスクを常に秘めている。しかし、哲学の本質を「開かれた体験的根拠の洞察」に置くのであれば、「哲学が宗教を導く」のではなく、むしろ「宗教的生の自由のために哲学を活用し得る」のだ。なぜなら、「根拠の洞察のみを合意の基準とする」というルールは、裏を返せば、「納得できない基準には従わない自由」を保障するからである。

以上のことから、本稿で用いる哲学、特に現象学の思考方法は、「内省すれば誰もが洞察可能な、開かれた体験的根拠に基づく原理の提示」として規定される。各々の宗教的価値－信仰生活の自由－を守り、謳歌するためにこそ、抑圧と暴力を縮減する必要最小限の共通根拠が必要になるのであり、哲学はそれを提示しようとする。だが、ここで言う「必要最小限の共通根拠」は、決して「各々にとっての究極価値」を意味せず、その点に干渉もしない。「哲学は神学の婢である」という古い慣用句を、ここでは全く新しい意味に再編して使用することとする。すなわち、「哲学は宗教的自由のための道具である」、と。以下の考察は、この「方法的スコラ主義」の態度の基で展開されていくものである。

4. 〈普遍性-多様性ジレンマ〉に対する現象学的考察

ハーバーマスとテイラーの対立軸を浮き彫りにするために、あえて枝葉末節を削ぎ落とすならば次のように表現できよう。普遍性を強調すれば多様性が抑圧される。多様性を強調

すれば共存のためのルール（普遍性）が作れなくなる。こうした〈普遍性-多様性ジレンマ〉が生じる理由、そして、この対立が合意点にいきつかない理由を、本章では現象学の原理に基づいて考察する。

なお、現象学はその難解さゆえに専門家の間でも多様な解釈論議を許すものとなっている。そのため、以下の読解もまた「宗教的信念対立の調停」というメタ目的に特化した一解釈であることを付記しておく。これによって応用可能な原理が提示されるならば、少なくとも本稿の理論的な価値は担保できるはずである。

フッサールは『イデー』の「あとがき」において次のように述べている。

現象学的観念論の唯一の課題と作業は、(…中略…) この世界が万人にとって現実的に存在するものとして妥当しかつ現実的な権利を持って妥当しているゆえんの、ほかならぬその意味を、解明することにあるのである。¹⁵

フッサールの語法で言うところの「妥当している (gelten)」は、意識における「確信(Glaube)」成立の事態を指す¹⁶。したがって「妥当している」ゆえんの「意味(Sinn)」の「解明」とは、「意識における確信構造の解明」とであると解釈できる。通常、私達は自分に訪れている確信をわざわざ確信であるとは自覚せず、客観的な実在そのものを意識が写し取っているかのようにみなしている。現象学ではこうした「自然的態度」¹⁷を意図的に停止（エポケー）し¹⁸、あらゆる意味・価値・存在を「主観における確信」の領域に突き戻して考える。宗教の例で言えば、キリスト教徒にとって「キリストの教えが真理である」ことは自明の理であり、これが「自然的態度」に当たる。これにエポケーを施すと、「キリストの教えは正しい」という判断は括弧に入れられ、『キリストの教えは正しい』という確信が意識に訪れている」と言い換えられる。あらゆる価値観・世界観は、「それ自体で」客観的に正しいとは言い切れない。しかし、その人の主観において「価値 X は正しい」という確信が訪れてしまっていること、このこと自体は疑えない。

¹⁵ フッサール『イデー I-I』渡辺二郎訳、みすず書房、1979年、32頁（Edmund Husserl, *Ideen zu einer reinen Phaenomenologie und phaenomenologischen Philosophie*, Meiner Felix Verlag, 2009, Nachwort, 152）。以下、『イデー I-I』と略記。原文の参照頁数は *Ideen* と略記。「あとがき」については Nachwort と略記。

¹⁶ Edmund Husserl, *Cartesianische Meditationen*, Meiner Felix Verlag, 2012, 60.

¹⁷ 『イデー I-I』125頁。Ideen56.

¹⁸ 同21頁。Ibid.,145.

すべての作用は一般に一心情の作用や意志の作用さえも一「客観化的」な作用であって、対象を根源的に「構成する」ものであり、種々様々な存在領域の、したがってまたその存在領域に属する諸存在論の、必然的な源泉であるということ、これである。例えば、評価的な意識は、単なる事象世界と較べればそれとは違った新種の「価値論的」対象性、すなわち新しい領域の「存在者」を、構成するのである。¹⁹

ここでの重要な洞察は、「心情や意志といった作用が意識対象を客観化する」という原理である。再び宗教の例で言えば、「愛されている安心感」や「救われた解放感」等の心情なくして、「神の客観的実在」（意識対象）の確信は訪れない。「客観的な正しさ」の確信は、意識に訪れる知覚や情動等の「作用」を根拠に成立する。この「作用」に目を向けることができれば、不用意な客観化から距離を取れるようになる。素朴に確信された信念を直接ぶつけ合うのではなく、信念の根拠として作用している意識体験を内省して取り出すこと。これが、現象学的思考の要諦である。

あらゆる意味・価値・存在が「意識作用」と相関的に確信されるという原理を、本稿では〈意識作用相関性〉と名付けておく。意味・価値確信の〈意識作用相関性〉は、宗教的立場にかかわらず、普遍的に洞察できる体験となっているはずである。以後、「意識作用」という語が抽象的すぎて通じにくいと判断した場合、文脈に即して「関心」・「動機」・「目的」・「問題意識」・「情動」といった表現に置き換えていくが、すべて「意識作用」のバリエーションとして読み取っていただきたい。

この原理に基づいて〈普遍性-多様性ジレンマ〉を考察すると、次のように論じられる。まず、ハーバーマスの確信＝〈共通言語の要請〉がどのような意識作用＝関心を根拠に成立しているのか、考察してみよう。「世俗的な共通言語が必要である」との主張が説得力を持つのは、社会運営の必要上、拘束力のある集团的決定（ルール設定）を行わなければならない、という文脈に限ってのことである。宗教的な表現にどれほど豊かな含意があったとしても、表現者の意図するところが相手に通じなかったり、広い範囲で了解されない記述になるならば、そのルールは実務的合理性を欠いたものとなり、不毛なトラブルの原因になる。したがって、ハーバーマスの理論的関心は、「効率的かつ厳密な意志伝達に基づくトラブル・リスクの制御」にあるものと推察できる。〈共通言語の要請〉が妥当なものとして確信されるためには、この関心の共有が前提条件として必要になる。つまり、「解釈の余地を極力減らした厳密な記述によって、トラブルを回避することが有益である」と、双方に承認された

¹⁹ フッサール『イデーニ I-II』渡辺二郎訳、みすず書房、1984年、214頁。Ibid.,145.

局面にかぎり、共通言語に基づくルール規定が有効な方法だと確信されるのである。この特殊な動機をすべての文脈において一般化することはもちろんできない。その点で、テイラーの批判は妥当である。しかしながら、ハーバーマスの理論があらゆる局面において妥当性を持たず、全否定すべきであると非難するならば、それは行き過ぎた反動形成だと言える。なぜなら、「実務的厳密さに基づくトラブル・リスク回避」という動機が共有された場合、「世俗的な」（宗教を問わず通じる可能性が「期待」される）共通言語の必要性も承認しうるからである。ハーバーマスの理論は、確かに、どんな状況でも通用する一般理論とは言えない。だが、目的・状況相関的な限定理論としてであれば（事前に目的・状況を共有するという条件のもとで）、一定の妥当性をもつ。

続いて、テイラーの確信＝〈多様性担保の要請〉を支えている意識作用＝関心について考察してみよう。〈多様性担保の要請〉は、「抑圧的普遍主義への対抗」という動機によってより強く確信される。宗教的アイデンティティは、「多様性を抑圧する力への対抗」という目的において、重なり合う合意を形成しうる。それは脱色された非宗教的表現よりも、よほど強く宗教的市民の心情に訴えかけ、連帯を動機づけるだろう。だが、ここには一つの逆説が生じている。それは、「どんな根拠も多様でよい」という主張が、「多様ではない一つの条件」を必然的にしのばせる、という逆説である。すなわち、ここでは「抑圧的普遍主義への対抗」という共通目的が、連帯の潜勢的根拠として暗黙裡に共有されていなければならない。たとえば、「キリスト教」というアイデンティティを根拠に国家暴力に対抗することはもちろん可能だが、同時に「十字軍」のような侵略的普遍主義を標榜することもできてしまう。「どんな根拠も多様でよい」と言うならば、両者の主張は論理的に等価であると言えない。しかし、〈多様性担保の要請〉は後者を承認できない。なぜなら、「多様な表現を保障すべき」という主張は、実際には多様ではない動機に支えられており、この暗黙の動機が普遍主義を受けつけないからである。つまり、テイラーの主張もまた、「あらゆる状況において通用する一般理論」とは言えない。それは、抑圧的普遍主義という「共通の敵」が同意されており、かつ厳密なルールセッティングがなくても連帯可能な局面に限定された妥当性をもつのである。したがって、ハーバーマスの関心からすれば、テイラーの主張は、「社会運営の必要上生じる現実問題を無視した楽観的理想論」と解されるのに十分な理由がある。

以上の試論は、ハーバーマスとテイラー、両者の「意識作用」に関する筆者の推察を表現したものであり、これもまた一つの主観的確信である。この論述が両者の理論的関心を的確に解明し得ているかどうか、今後も様々な観点から批判的に検討していく必要がある。しかし、以上の考察によって、少なくとも次のような悪循環の構造を示し得たものと考えられる。すなわち、〈意識作用相関性〉に対する無自覚が、本来「文脈限定的な理論」を客観化

し、さらなる理論対立を引き起こすという、不毛な反復である。ある要請の〈意識作用相関性〉を自覚せず（エポケーせず）、客観的な「公共圏のあるべき姿」に的中しようとする限り、この議論は原理的に決着がつかない。「公共圏のあるべき姿」に関する確信は、当事者の直面してきた問題状況や問題意識に相関して変容するからである。

5. ハーバーマスによる現象学評価とそれへの応答

以上は現象学の立場からの評価であったが、ここでは逆にハーバーマスの立場からの現象学評価について補足的に論じておく。ハーバーマスに言わせれば、現象学はすべてを「意識によってコントロール」しようとする意識哲学であり²⁰、人格間のコミュニケーション（間主観性）を軽視する思想である。しかしながら、対話の第一原理を「主観性」ではなく「間主観性」に置くことは、実践的な困難を生じさせる。

ハーバーマスは「価値の確信根拠が各主観の意識作用にある」という点を十分洞察しておらず、結果的に「どのような根拠（reason）にフォーカスして対話を進めればよいのか」が曖昧なままにとどまってしまう。そのため、普遍性に対する疑念を持つ相手からすれば、ハーバーマスの見解は「話せばわかる」式の楽観論とみなされやすくなる。ハーバーマスがテイラーの反論に抗しきれていない理由の一つは、ここにあると思われる。テイラーはキング牧師の演説を引き合いに出して、キリスト教色の濃い主張であっても「誰にでも理解できる」主張は可能だと述べる²¹。それに対し、ハーバーマスは「感動的な宗教的発言」の力を認めつつ、フォーマルな政治的決定においては宗教の垣根を超えた「背景的コンセンサス」が必要であると反論する²²。問題は、ハーバーマスがこの「背景的コンセンサス」の成立条件を明確に示しきれていないことである。

現象学の立場からは、聞き手の主観的意識作用に立ち返って、次のような問題を提起することができる。「キング牧師の演説は、聞き手のどのような意識作用（関心・動機・問題意識）に訴えているのか」と。おそらく、キング牧師の演説は「自由を求める意志」という極めて普遍性の高い「意識作用」に訴えており、だからこそ宗教的立場を超えるインパクトを持ったのだと推察される。逆に言えば、どれほど「信仰熱心」で「情熱的な」演説であったとしても、聞き手一般の動機・関心に訴えない主張は、信仰共同体を超える説得力を持ちえない。ハーバーマスは共同体を超えた「誰にでも理解できる言葉」を提供することが世俗

²⁰ Jurgen Habermas, *Der Philosophische Diskurs Der Moderne: zwölf Vorlesungen*, Suhrkamp Verlag, 1985, 309.

²¹ 『公共圏』67頁。PR67.

²² 同69-70頁。Ibid.,65.

的理性の役割だと幾度も強調するのだが、この理解可能性の条件を描ききれていないために、どうしても同化圧力的なものを感じさせてしまうのだ²³。

6. 共棲のための最低公準：〈共同的自由〉(collaborative freedom)

ハーバーマスとテイラーが共通して模索しているのは、「普遍性と多様性の両立」、すなわち「諸宗教の声を排除せず汲み取り、ルール構築へと反映させる共棲の仕組み」だと言える。しかし、この表現はまだ曖昧であり、二項対立的思考の残滓がある。二項対立的に考えている限り、両者が共に目指していくことのできる共通価値は漠然としたままにとどまってしまう。それでは、この「普遍性と多様性の両立」という課題を、どのような表現でより積極的に規定できるだろうか。

本稿では、共棲のためのミニマム・コンセンサスを〈共同的自由〉(collaborative freedom)という概念で表現してみたい。〈共同的自由〉とは、「他者との対等な承認関係において実質化される自由の確信」である²⁴。この概念提起は、ヘーゲル(Georg Wilhelm Friedrich Hegel, 1770-1831)の自由論を現象学的に再規定した哲学者・苫野一徳の考察にその多くを負っている。ヘーゲルの哲学は、その形而上学的汎神論の体系を含めて、現代においては説得力を持ちえないいくつもの問題点を抱えている。しかし、本稿は現象学の立場に基づき、普遍的に洞察可能な「原理」のみを抽出して採用する²⁵。

ヘーゲルを参照しつつ苫野は次のように述べる。(1)人間は複数の欲望に規定された存在であり、そうである以上、常にそこから自由になろうとする(選択・決定可能性の感度を求める)存在である。すなわち、複数の欲望の中からできるかぎり満足のいくものを選び、「生

²³ ただし、ハーバーマスの主張には汲むべき点もある。フッサールは自我主観の内省について述べるばかりで「他の主観」からの吟味検証が必要であることを明確に指摘していない。そのため、「孤独な主観が内省すれば必ずと本質が浮かび上がってくる」かのような印象を与えてしまっている。ハーバーマスの言うように、間主観的な承認によって共通理解を作り出すことができなければ、現象学は独断論の誹りを免れないだろう。

²⁴ ここで言う「対等」は、「差異の承認の上に成り立つ、公共圏の参加メンバーとしての対等性(fairness)」であり、誰もが己の意志を表明し、社会的決定に参加するという理念を指す。一般的に「自由」は「平等」とセットで用いられる。しかし、日本語で「平等」と言うと、条件(身分や所属文化、置かれている境遇)の差異を無視して均質に平板化するイメージが喚起されるおそれもあるので、あえてこの語の使用を避けた。

²⁵ ヘーゲルを脱形而上学的に解釈する立場自体はそれほど珍しいものではない。たとえば以下の書籍を参照。テイラー『ヘーゲルと近代社会』渡辺義雄訳、岩波書店、2000年。ピピン『ヘーゲルの実践哲学 人倫としての理性的行為者性』星野勉監訳、大橋基、大藪敏宏、小井沼広嗣訳、法政大学出版局、2013年。しかし、現象学を基底に据えたヘーゲル読解は筆者の知るかぎりでは独自のものである。詳しくは苫野一徳『「自由」はいかに可能か 社会構想のための哲学』NHK出版、2014年、86頁。以下、『自由』と略記。

きたいように生きよう」とし続ける存在、これが人間である²⁶。(2)しかし、人間が本質的な意味で自由になるためには、己の自由を他者に認めさせなければならない(たとえば、欲しい物があるからと言って強引に奪おうとすれば、その者は復讐や制裁の対象となる)²⁷。(3)こうして、自己の自由と他者の自由が衝突し合うところに闘争が生じる。つまり、自由を求める運動が暴力的な闘争状態を引き起こし、かえって圧倒的な不自由に囚われるという矛盾が発生する²⁸。(4)できるかぎり暴力を縮減し、己の自由を最大化したいのであれば、「互いの自由を認め合い、自由のあり方を調整し合うこと」、すなわち「自由の相互承認」を目指し続ける以外に、社会構想の本質的原理はない²⁹。

重要なのは、(1)から(4)までの洞察が、すべて体験的な検証可能性を持っていることだ。己の意識に何らかの欲望が到来していること、その欲望が複数性を持っていることは、直ちに検証可能な洞察である。さらに、己の自由が他者の自由と衝突すること、それゆえに、「生きたいように生きたい」と願うかぎり、(程度の差はあれ何らかの)相互承認が必要になるという事態を、経験しない者はいない。このように、自由の本質に関するヘーゲルの洞察は、その形而上学的体系を前提しなくとも十分了承できるものなのである。

ヘーゲル研究者の小井沼広嗣は、ヘーゲルの哲学を「自由な共同性」を実現するための理路を示すものとして説得的に読み解いている³⁰。苦野の「自由の相互承認」、そして、小井沼の「自由な共同性」を、ここでは端的に〈共同的自由〉あるいは「ともに自由になること」と表現しておきたい³¹。

ここで当初の論点に立ち返って考えてみよう。〈共通言語の要請〉と〈多様性担保の要請〉は、そもそも何のために発せられたものであったのか。〈多様性担保の要請〉は、まさしく「普遍主義による抑圧から自由になろう」とする運動である。しかし、ここで意識されているのは「自由」の半面にすぎない。抑圧への対抗によって解き放たれた多様性は、異なる自

²⁶ 『自由』81頁および89頁。

²⁷ 同104頁。

²⁸ 同105-106頁。

²⁹ 同108-109頁。なお、「自由の相互承認」はヘーゲル自身の用語ではなく、竹田青嗣の読解によって定式化された概念である(竹田青嗣『人間的自由の条件―ヘーゲルとポストモダン思想』講談社、2010年、200頁)。

³⁰ 小井沼広嗣『ヘーゲルの実践哲学構想―精神の生成と自律の実現』法政大学出版局、2021年、348頁。小井沼の学術的論証は、ヘーゲル哲学を「全体性優位の抑圧的思想」と捉えるハーバーマスへの反論ともなっている。詳しくは同書6-7頁。

³¹ これらはほぼ等価な概念として理解可能なものだが、〈共同的自由〉は「自由になる」という主体的・能動的なニュアンスにより力点を置いた表現である。「自由の相互承認」という言い方は「相互承認」の契機を後半に持つため、直接目指しうる価値と言うよりも、「自由になるための前提条件」としての語感が優位になる。

己主張の乱立と、そこからくる対立を調停する原理を持たないからだ（その意味で、テイラーは擁護しやすい「理想的な」宗教を例に挙げすぎている）。共通言語が求められる動機はそこにこそある。すなわち、多種多様な自己主張の乱立から生じるコンフリクト（自由の対立による不自由）を効率よく治めることこそ、共通言語の本質的な使用動機であったはずだ。だが、その調停が当事者の言い分を十分汲み取ったものにならず、排除された「他者」を生み出す可能性は常に存在している。〈多様性担保の要請〉が〈共通言語の要請〉に挑み続けるのは、集団的決定から取りこぼされる他者を掬い取るためであり、結局はより普遍的な（排除を最小化する）自由を目指しているからに他ならない。

ここで予想される反論は、『自由と対等』という近代主義的価値規範を強要しているではないか』との疑義である。しかし、実はこの批判自体が「特定の価値を強要されたくない（＝自分たちの価値選択の自由を対等に尊重してほしい）」という希望を内包している。すなわち、「自由と対等」への批判は、必ず「自由と対等」の価値を逆説的に確証してしまう。社会的排除に対する非難を支えている根本情動は、まさしく「自分たちの自由と対等性を侵害されている」という実感に他ならない³²。

にもかかわらず、共通言語の不可能性や不完全性を指摘し続けるのは、かえって「多様性」の首を絞めることになる。なぜなら、再三繰り返しているように、多様な生き方を選ぶ自由は、互いの自由を調整するための最低限の共通理解を必要とするからである。普遍的な自由を実現する手段は「共通言語」にかぎられるわけではないが、少なくとも共通言語がその手段として必要になる葛藤場面は少なからず存在する。こうした現実問題を等閑視する批判は〈多様性担保の要請〉を原理主義化することであり、かえってナンセンスな排他性を帯びる結果となる。

要するに、両者は〈共同的自由〉を構成する契機の、一面のみを取り出して批判し合っているのだと言える。一方で、両者に共通する動機を観取し得た以上、次のように論じ直すこともできよう。すなわち、ハーバーマスの「共通言語への翻訳」も、テイラーの「多様な表現の保障」も、〈共同的自由〉という関心に叶うかぎりにおいて通用する文脈限定理論である、と。以下、この考察に基づいて、いくつかの応用的仮説を置いてみよう。

³² 「完全な対等性など不可能だ」といった批判は、ここでは意味をなさない。なぜなら、この理念は「到達すべき絶対理想」としてでなく、「その都度の方法的有効性を可能なかぎり吟味・調整するための基準原理」として（対話の共通指針として）、機能するものだからである。すなわち、〈共同的自由〉は形而上学的実体としてでなく、当事者の主観における相互の「信」—それはもちろん、絶えざる検証と更新に開かれている—として、現象学的に規定しておく必要がある。したがってこの批判はむしろ、「当事者がフェアな参加を実感するためには、どのような場の改善が必要か」といった建設的問題設定に立て直すべきであろう。

〈共同的自由〉に叶うのであれば、テイラーの言うように、どんな価値表現も多様に承認しうる。たとえば、「殺さない」という倫理は、互いに生命の安全を願うかぎり、〈共同的自由〉に叶うのだから、「隣人愛」であれ、「慈悲」であれ、「定言命法」であれ、各々にとって最も納得のいく理由づけ（アイデンティティ）を選択すればよい。連帯を構築したい相手のアイデンティティに合わせた表現（シンボル）の選択も有効だろう。ただし、〈共同的自由〉という歯止めがある以上、「どんな表現も許容される」というわけにはいかない。たとえば、男尊女卑的な言動が女性に自由の侵害を実感させる場合、「伝統文化だから」、「多様性だから」といった理由で擁護することは困難になる。

続いて、世俗的な共通言語が機能しやすくなる文脈についても考えてみよう。実務的な契約を結んだり、拘束力のある決定をする場合、相手の所属宗教によって解釈可能性が変わるような表現は不向きであり、かえって「自由の衝突による不自由」を引き起こしかねない。世俗的な共通言語が求められる本質的な所以は、まさにこの意志伝達の効率性と厳密性（解釈の奥行きと引き換えに行き違いを縮減すること）にある。ただし、何をもって「厳密な表現」と言えるのかは、当事者の承認次第である。仮にマジョリティの言語が「その時点で考える最も効率的かつ低リスクな表現である」との合意が得られるなら、それに合わせる（翻訳を手伝う）ことは必ずしも抑圧と感じられないだろう。

以上、大まかな傾向として、「アイデンティティ形成と親和的關係構築（同胞的な連帯感の醸成）」を重視する文脈では、多様な宗教的自己表現が了解されやすくなるものと予想される。一方で「実務的かつ厳密なルール設定」が求められる文脈では、世俗的言語への「翻訳」が有効に機能するかもしれない。同じ案件において双方の様式を組み合わせることも可能だろう。

いずれにせよ、(1)「宗教から世俗へ」の一方向的翻訳に囚われず、(2)〈共同的自由〉を可能にする表現を、(3)相互に承認された目的に応じて共創・選択していくことが重要と考えられる。「何のために」・「誰と通じ合うために」その言葉づかいを選ぶのかという点を自覚し、表現の目的を絶えず相互の承認に投げかけることが、「自由な」言論空間を可能にする条件となる。以上の三点はまだ仮説段階の論理ではあるが、公共圏におけるコミュニケーションの共通指針としての、より厳密な精緻化が期待される。

7. 結論と今後の課題

多様性の観点から見れば「普遍性の強調」は「多様性の抑圧」と映り、普遍性の観点から見れば「多様性の強調」は「野放しのカオス」と映ることだろう。しかし、このような二項対立的かつ形式的議論に時間とエネルギーを浪費することは決して生産的な営みとは言え

ない。肝心のテーマは「〈共同的自由〉の実質化は各領域においていかに可能か」であり、それをこそ協働的に—それぞれの観点と専門知を結集して—追究する必要がある。

しかしながら、間宗教的な「翻訳」を、具体的にどのように実践していけばよいのかという課題について、本稿では踏み込んで論じることができなかった。この問題を追究するためには、言語一般の本質だけでなく、宗教的言説における「感動」を喚起する力や、その威力の功罪について、より詳細に分析しなければならない。また、儀礼的な行為など、非言語による表現が果たす役割についても、さらなる解明が求められる。たとえば、世俗的市民がエスニックマイノリティとの間で親交を深めたい場合、一緒に祭事に参加するという振る舞いが効果的な〈共同的自由〉の表現になるかもしれない。他宗教の食物規定に合わせた自文化料理を振る舞うこともまた、互いの自由を尊重した表現足りうるだろう。このような身体的振る舞いを「翻訳」の射程に入れられるならば、その成立条件を明らかにすることで、公共圏における表現の可能性はより広げられるはずである。