

# 宗教的実在論と「公共の哲学」の形成

稲垣久和

## 一 はじめに

宗教は個人の内面に深く浸透しその人格を形成する。と同時に公共性をもっている。西洋において宗教思想はこの「私事性」と「公共性」の両面の緊張を保ちつつ発展してきたが、東洋においてははどうであったか。特に日本では明治近代以降、国家神道への反動もあり、宗教は極端に「私事化」の傾向をもち内面化の一途をたどり、その結果社会全体に世俗主義が行きわたたり、モラルが低下した。しかし宗教の公共性は洋の東西を問わず「文明の衝突」「文明の対話」の根底にあって、二十一世紀の課題の一つとなりつつある。では、それはどのようにして理論的に整理できるのでしょうか。筆者は宗教的実在論の立場からこのテーマに迫ってみたいと思う。

ここで提唱する「公共の哲学」は従来の『政治哲学』の発想とは違う。すなわち国家と個人との関係が主要テーマではなく、国家と個人の間にある多様な社会領域の実在性を、宗教・科学実在論 (Religio-Scientific Realism) として論じていく立場である。

## 二 宗教的実在論

実在論 (リアリズム) とは、あるものがあると認める立場だが、科学的実在論に比して、宗教的実在論は認知的自由度 (cognitive freedom) が大きくなる。それでも批判的実在論としての宗教的実在論は、各宗教の歴史と伝統のリアル (実在的) であることを認める限り、また同時に、倫理的次元のリアルであること認める限りにおいて可能である。われわれが最も素朴なレベルで信じて疑わないのは、自然環境的世界の実在性である。また意

識の世界の实在性も通常これを疑わない。この自然的、意識的な实在性の上にさらに倫理的そして宗教的な次元の实在性が、かく、こういった意味の階層性に基ついた实在論(創発的解釈学)を提起したい。

(1) 宗教的意味の次元とジョン・ヒックの認知的宗教論

筆者はすでに、霊的世界は实在的 (real) である、という発想をカール・ポパーの世界1、2、3との類比で「世界4」(霊的世界)という名称で導入した。その論証をここで繰り返すことはしないが、世界4が意味の理論と深く関わっていることを、創発的解釈学として再度強調しておきたいと思う。

生命は複雑系であるが、それが力学系(物理系)であるだけでなく情報系であることの認識が大事である。つまりはじめの素材は物質であっても、物質にはない「生命」が創発してくる。「生命」を「情報理論」的に表現すると、情報の受け手の「選択」のところに目的や志向性が入ってくるということである。さらにはその「生命」から「人格」が創発してくる。複雑系として生命を見たときに、特に人間を見たときに、もつとも大切なことは、この情報の受け手(世界2)の「選択」の概念である。なぜならこれが「意味」を生み出すからである。「情報」と「意味」との関係が大事になってくる。

ジョン・ヒックの著書『宗教の解釈』(An Interpretation of Religion)は、後半の「宗教多元主義仮説」の叙述の部分を除け

ば、全体として、宗教現象がリアル(实在的)であるということを示そうとした本である。第三部は認識論(epistemology)にあってられている。ヒックの宗教論の特徴は、宗教経験を認知的な(cognitive)ものとして位置づけようとすることである。そのために現代分析哲学の手法を使いつつ「意味と経験」について議論する。まず彼は意味を二つのグループに分ける。一つは semantic(言語的)な意味。もう一つは非言語的な意味つまり出来事、状況、全体としての生の意味「これを dispositional(配置的)という言葉で呼んでいる」。以下の意味の議論はこの「非言語的な側面についての意味」の議論である(これを後述のわれわれの言葉では「意味局面」という概念でも呼べるであろう)。そしてこの意味を四つに分けて議論している。まず「自然の意味」、そして「倫理の意味」、「美的意味」、「宗教の意味」が議論される。つまり自然の意味、美的意味、倫理の意味を前提にした上で宗教の意味が築かれている。この認知的意味の階層の順序は重要である。

すべての志向的かつ意味的経験は「*r*として経験する」(experiencing)である。それは外界の源からわれわれのところへ衝突してくる「情報」の解釈(誤解をも含む)である。経験がどこまで宗教的経験か、または非宗教的経験を区別するのは難しいが、それでも宗教的経験と違って間違いないものは、超越的实在(神や仏)と人間の心(psyché)との間の交渉によって生

じる「情報」の変換であろう。そのような経験には二種類ある。一つはその「情報」が物質的環境を媒介として伝達される場合、つまり世界の物、出来事、プロセスが超越の存在を明白に示しているような宗教的性格や意味を持って経験される場合。例えば癒しが神的な奇蹟として経験されるような場合、礼拝やミサ、聖餐式を通して媒介される経験。もう一つは神秘的と名づけられるようなもの。つまり二人の人の心の間のテレパシーのように、「情報」が直接の影響によって受け取られ、そのちに視覚的、聴覚的言語に変換されるような場合。両方ともに程度は様々である。たとえば人によっては、手でくるロザリオがいきなり超越を示す場合もあるであろうから。

この種の議論は神や仏の存在を証明する議論ではない。そうではなく、人の意識は物的世界や倫理的世界の次元とは明らかに別の次元で、「世界の物、出来事、プロセスが超越の存在を明白に示しているような宗教的性格や意味を持って経験される」という認知的状況を認めるのである。つまり物的次元（世界1）や価値的次元（世界3）とは別に宗教的次元（世界4）があるということである。これが宗教的實在論の発想である。つまり認識論的な意味での宗教的實在論とは、われわれが宗教的に信じている対象がすでにわれわれの外にあると見る立場で、この対象に人間意識が応答する。それに対して非實在論の立場とは、そういった対象とは結局は人間意識によって造られたもの、と見る立場である。

ヒックはこの非實在論の立場を退ける實在論者である。われわれの今まで展開してきた言葉で言えば、非實在論とは一種の還元主義である。つまり世界4を世界3に還元するか（デュルケム、ヴィトゲンシュタイン・フィードストなど）、または世界2（自己意識の次元）に還元するか（フォイエルバッハ、フロイトなど）そのどちらかの立場である。

## (2) 信仰と宗教的實在論

以上のような認知的な宗教経験論において、信仰をどのように定義するか。人には宗教的な仕方、また非宗教的な仕方、で経験するような（*experiencing*）、認知的選択のより深いレベルの経験が存在する（この「深いレベル」を創発的解釈学ではアルケ（始源）への応答ないしは「宗教的根本動因」と呼んだ）。信仰とはこの宗教経験への「強いられない解釈的活動」のことである（例えば人格神への応答など）。しかし同時に、信仰はあいまいな宇宙に直面したときの認知的決断でもある、という面も残されているのである。

宗教的経験は物理的、倫理的経験と連続的につながっている（つまり物理的、倫理的な意味の上に宗教的意味が築かれている）。ただし、物理的（身体的）経験は生物としての生存の方向に選択され、自由度があまりないが、倫理的経験は身体的経験より認知的自由度をもち、宗教的経験はさらにそれ以上に認知的自由度をもつ。しかしそれでも、宗教的経験の「認知的な選択的活動」を

信仰と呼ぶことは理にかなっている。というのは、この選択が宗教的経験を認める方向でなされるのが宗教的實在論であり、逆方向でなされるのが宗教的非實在論であるからだ。また、宗教的経験は認知的の自由度が大きすぎて基準がないか、と言えそうではなく、ヒックによれば、「人間存在の自己中心から實在中心への転換、という救済／解放の基準を持つ。これは救済論的（宗教的）な基準であるが、倫理的には愛／慈悲を行う度合によって測られる。したがって明らかに宗教的経験は倫理的経験を前提にしなければ認知的にはならない。または、世界4は世界3を前提にしなければ認知的にはならない、と言ってもよい。

それぞれの信仰は、宗教的経験を独自の仕方でも経験するのみならず、愛／慈悲という行為となって外にあらわれるがゆえに、社会的かつ自然的世界に影響を及ぼす。つまり、それぞれが世界3かつ世界1に影響を及ぼしている、という意味で實在的 (real) である。また、われわれは認知的に「それぞれの信仰が宗教的経験を独自の仕方でも経験する」世界を世界4と名づけるわけだが、それ以上にそこから合理主義的に、だから世界4には「實在それ自体」(the Real an sich) がある、という仮説を要請する必要はない。それはカント的観念論への飛躍であり、實在論の立場から要求されることではない。そうではなく、「それぞれの信仰が宗教的経験を独自の仕方で行う」ところには家族的類似 (family resemblance) がある、としてそれを世界4 (霊的世界) と表現

するにとどめておけばよい。その方が認知的宗教論としてはむしろ合理的であり、不可知論の矛盾に陥ることを回避できる。世界4が實在的であるとは、〈超越〉の体験の認知的自由度 (信仰) は人間意識 (世界2) の事柄に還元されず、または社会的、倫理的状況 (世界3) の事柄にも還元されない、という主張にほかならないのである。

實在論で有神論の信仰の典型は、人格神への信仰をもつアブラハム宗教であろう。また實在論でかつ非有神論の典型は仏教であるが、ただ仏教は非人格の宗教経験の場合 (その典型は禪) もあれば如来信仰のような人格の宗教経験を強調する場合もある。

人は宗教的信念をある証拠に基づいて持つわけではなく、環境の中の認知的選択すなわち宗教的意味を経験する (experiential) 中で持つ。そしてその経験の中で生きている人の生き方はむしろ合理的なのである。筆者はかつて『哲學的神学と現代』の中で、「類比」の概念をもって知覚的信念と宗教的信念の間を結びつけて信仰の合理性を説明したが、それを本論稿の文脈で言えば次のような表現となろう。「自然的、倫理的さらには實在全体の意味的な環境の中で神仏を体現しつつ生きている人が、神仏を信じて生きているのは合理的である。そして信仰とは純粹に個人的 (私的) であると同時に、世界3へもリアルに顕現するという意味で「公共的」な事柄であることを付け加えておきたい。

さらにわれわれは、複雑系の「創発」および實在の還元不可能

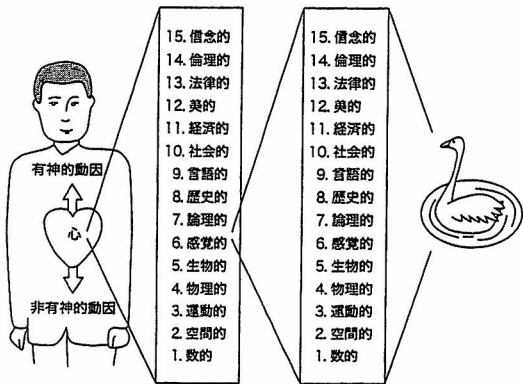


図1 「心—意味局面—モノ」の三項関係

性という観点から、ヒックの意味の経験論を拡張して、これを創発的解釈学として提起することができる。それは世界1（自然的）を世界1（数的、空間的、運動的、物理的、生物的）に、世界2（意識的）を世界2（感覺的、論理的）に、世界3（言語的、社会的、美的、倫理的）を世界3（歴史的、言語的、社会的、経済的、美的、法律的、倫理的、信念的）に拡張する。そして世界4（宗教的）を世界4（靈的∥宗教的根本動因）と見なすのである。

る。特に拡張された世界3の最後の「信念的」が世界4の「宗教的根本動因」に選択的に向かうとき、それは信仰となる。さらに、数的、空間的から信念的に至る一五にわたる意味局面は、「類比」の概念を通して、互いが互いを映し出すフラクタル構造（自己相似構造）をもっていることも強調しておきたい（図1参照）。

### 三 公共性と市民社会の領域主権

さて、次に「公共性」とは何かを問おう。国家は公共の領域の一部ではあっても決して公共空間そのものと同じではない。これまで「公共性」が国家によって独占されていたことへの批判的検討が必要である。

現代国家には官僚機構によって担われる技術的統治の面も否定できないが、民衆の多様な意志を選挙や各種の市民運動によって反映する政党、議員による国会運営（法律制定と討議空間）それに内閣による権力執行の面がある。それらは市民による自発的な非政府組織（NGO）や非市場的結社（NPO）などと連携して公共空間を形成している。

「公共性」とはハンナ・アレントに従えばおよそ次の三つの特徴をもっている。①誰もがアクセスしうる空間であり、開かれていること。②人々の抱く価値が互いに異質なものであること。③人々の間に生起する出来事への関心（interest - "inter-esse"）「間にある」を語源とする）があること。つまり一口で言えば

「公共性」とは「複数の価値や意見の〈間〉に生成する空間」であり、逆にそうした〈間〉が失われるところには公共性は成立しない<sup>(6)</sup>。また国家と個人の間には社会領域を重要と考えるという意味でも、〈間〉にこだわっている。

倫理的世界（世界3）は私的領域と共同体と公共的領域（公共空間）とに大別できる。私的領域の典型は家庭である。共同体とは教会（寺社）や会社など同質の価値観による集まりであり、公共空間とは異質な複数の価値観をもった人々の討議空間である。

われわれはここで、図1の存在論的な領域主権（実在全体が各領域に分かれていてそれぞれが独立に主権を持っているということ）と世界3に属する市民社会の各組織に分割して与えられている領域主権（これはシャン・ポタン流の国家主権の分割である）とが構造的に並行関係にあることを示したい。そのために基本的機能と性格的機能という二つの用語を導入する。ある社会（領域）制度が一五に分かれた意味局面の中で意味づけられている最低位の意味局面が基本的機能であり、その最高位の意味局面が性格的機能である。例えば家庭は男女の結婚によって生ずるので、男性・女性という性の違い（生物学的差異）が基本にある。そこで家庭の基本的機能は、実在の意味局面の五番目の生物的局面にあるという言い方をする。しかし家庭が家庭として本来的に性格づけられているのは、その男女が互いに尊敬と愛をもって共に生活することによってである。一組の男女が一緒に住めば経済的に

割安であるとか、法的に財産所有権が生じるとか、そういうことによっては真の家庭は成り立たない。夫婦とそこに生まれた子供たちの間で愛と尊敬がなければ、家庭を形成することができない。そもそも、愛とは倫理的局面的意味核であり、したがって、家庭はその性格的機能を、一四番目の倫理的局面的に持っている、という言い方をする。

同様に教会（寺院や神社）は歴史的に形成されてきたから、その基本的機能を八番目の歴史的局面的に持っている。またそれは宗教的信仰のゆえに集まっている共同体であるから一五番目の信念的局面的にその性格的機能を持っている。また会社企業体は一一番目の経済的局面的にその性格的機能をもっている。同様に国家は歴史的局面に基本的機能を持ち、正義と公平の遂行という目的を達する制度であるがゆえに、一三番目の法律的局面的に性格的機能を置いている。

#### 四 宗教多元主義と政治哲学

宗教的信仰とは、一五番目の信念的局面的に一人一人の心に働く宗教的根本動因に応答した結果である。それは歴史的に多様な形をとってきた。そこで宗教的信仰を公共空間の中に取り入れようとすれば、その信仰は多元的に取り扱われねばならない。このように宗教的信仰の多元性と公共性とは非常に親和性がある概念なのであるが、この二つの議論はこれまで別々になされてきた。そ

の理由は宗教の多元性が神学／教学や宗教哲学のテーマであったこと、それに対して公共性は社会哲学や政治哲学のテーマであったことによる。しかも社会哲学や政治哲学が啓蒙主義を暗黙の前提にもっているために、理性の自律を強調し、宗教的信仰を初めから議論の土俵から排除しているためであった。<sup>(8)</sup> 政治哲学が宗教を排除することは「政教分離」の名のもとに憲法的にも保障されているかのごとき感がある。しかしそもそも「政教分離」が社会制度論との関係で一体何を意味しているのかが、社会哲学的に問われなければならない。また憲法の「良心の自由」がもともと「宗教の自由」と深く結びついていたことが改めて想起されねばならない。宗教的信仰の「私事性」はここで鋭く「公共性」となっており出現してくるのである。

日本でのこのテーマの極めて重要な具体例が、二〇〇一年八月一三日になされた当時の小泉純一郎首相による「靖国神社公式参拝」の問題である。参拝が「公的」か「私的」かで大きな政治的問題となったからである。マスコミはこの問題を憲法論のいわゆる「政教分離」との関係でとりあげたが、宗教的実在論の側から正確に表現すれば「教会（寺社）と国家の分離」の問題である。宗教的信仰は公共の場から排除されるべきではない、という宗教的実在論の立場から言えば、小泉氏個人に真面目な神道信仰があるならば私人としての小泉氏の「靖国参拝」は何ら否定されるべきことではない。ただ「二拝二拍手一拝」の神道形式ではなく

「一礼する」のみでかつ「お払い」も拒否したところを見ると、小泉氏の「靖国参拝」は神道信仰の真面目な表明ではなく、首相という「公的」立場にあるものの「政治的儀式」としてしか受け取れない。このような形で「政治」が「宗教」を利用することに何ら疑いをさしはさまないのであれば、日本において真に良心に基づく「公共の哲学」の確立はありえない。この点で「政治」と「宗教」をめぐった学問的な公共的討議空間が今後に確保されていくべきであろう。このような事態を批判的に問い、「政治」を凌駕しうる神道者の「宗教者としての良心」からの言説に筆者は期待したい。

## 五 真の「公共の哲学」とは

宗教を人間の営みにとって根源的なことと再認識し、これを公共の場から排除しない。いやむしろ、宗教的価値を持ったグループが各種ボランティア団体、学校、病院、福祉施設、NGOなどを公共空間に形成していくことはそれらが他者破壊的でなく人道的である限り倫理的、法律的に保証されるべきである。それにより、行き過ぎたミイイズムと社会全体のモラルの低下が阻止され、物質主義、世俗主義、国家主義（国家宗教）が抑止され、人間の尊厳を擁護する自由な社会<sup>(9)</sup>の到来を期待できるであろう（米国内でのリベリズムvs.コミュニタリアニズムの論争参照）。ただし、新たな「非国家的、非市場的な」市民社会の形成に宗教的価値

値が参与するのであって、国家はどの宗教的グループからも距離でなければならぬ<sup>10)</sup>（したがって「靖国神社公式参拝問題」の不毛な対立と混乱をより生産的な国民的議論に変えるためにも、戦没者追悼のための国立墓苑の設置などの議論を、「公共的討議の場」においてなしていくことは望ましいことである）。

「公共の哲学」は、個人が趣味で行う「私的哲学」ではない。デカルトのように「われ」（自我）から出発する哲学は単なる私語（死語？）にすぎない。かといって国家を至上価値とする觀念論哲学はもはや二十一世紀のグローバル時代にふさわしくない。国家と個人の〈間〉にある多様な社会領域の实在性を、宗教・科学实在論 (Religio-Scientific Realism) として総合的に論じていく市民 (citizen) の哲学、それが「公共の哲学」<sup>11)</sup>である。

- (1) 詳細は拙著『公共の哲学の構築をめざして』（教文館、二〇〇一年）第四章参照。
- (2) John Hick, *An Interpretation of Religion*, Macmillan, 1989.
- (3) *Ibid.*, p.240.
- (4) 拙稿「宗教の経験主義と超越論的解釈学」間瀬・稲垣編『宗教多元主義の探究』（大明堂、一九九五年）所収。
- (5) 拙著『哲学的神学と現代』（ヨルダン社、一九九七年）。またJ・ホーキング・ホーン『科学時代の知と信』（岩波書店、一九九九年）の「訳者あとがき」も参照。
- (6) 斎藤純一『公共性』「思考のフロンティア」（岩波書店、二〇〇〇年）五頁。

(7) 詳細は拙著『知と信の構造』（ヨルダン社、一九九三年）二八頁参照。

(8) 例えば、カントは「たんなる理性の限界内の宗教」において「道徳が宗教にいたるのは避けられず、道徳は宗教により人間以外の力をもった道徳的立法者という理念にまで拡大されるのである」（『カント全集・10』第一版序文（岩波書店、二〇〇〇年）一一頁）として純粹理性宗教を提示するのである。しかしそこでは諸宗教は彼のいう理性宗教を一番内側とする同心円を描くことになり（第二版序文、同一九頁）、いわゆる啓示宗教、実定宗教は外側において、理性の優位性の下に位置する。

(9) J・ハーバーマス『公共性の構造転換』（未来社、一九九四年）序言三八頁。

(10) ホセ・カサノヴァ『近代世界の公共宗教』（玉川大学出版部、一九九七年）七八頁。

(11) 拙稿「日本の宗教状況における公私と公共性」佐々木毅・金泰昌編『公共哲学』第三卷（東京大学出版会、二〇〇二年）所収論文参照。

（いな、かき・ひさかず、比較思想、東京基督教大学教授）