

哲学研究

第五百七十六号

宗教は私的な事柄であるか

氣多雅子

一 序

現代日本の社会において一般に宗教は私的な事柄であると見なされている。「私的な事柄」つまり「私事」という日本語は「自分一人自身に関した事柄。公でないこと」を意味すると共に「ないしょごと。密事」⁽¹⁾を意味し、「私事」「私的」は「公事」「公的」と対を為す概念である。そして、日本語での語用の伝統があるにせよ、その一方で、現代の公私の概念使用はヨーロッパの伝統の影響下にあるものであり、ハーバーマスのよれば、それは元来はギリシアに発源し今日までローマの形態において伝えられてきたカテゴリーである⁽²⁾。

日本においても西欧世界においても公私の観念に関してひとつ共通に言えることは、私的 (privatus) なものは公的 (publicus) でないこととして、「公的」の否定態という形で規定されるということである。これはそもそもラテン語の privatus の語源が「(人から或る物を) 奪う、解放する」という意味をもつ privo という動詞にあることからうかがえる。和辻哲郎は「私的存在」とは「物事のあらわになる場所においてあらわになっていない存在、すなわち公共性

宗教は私的な事柄であるか

の欠如態である」と述べている。⁽³⁾そして、ギリシア的な公共性の観念によれば、公共世界は「自由と恒常の王国」(ハーバーマス)であり、公共性の光の下ではじめて、一切の存在者が形を取り、万人の目に見えるものとなる。したがって私事性は、公共性という光に対して、常に影という性格をこれまで持ち続けてきた。

宗教が私的なものであるという考え方には、確かに、宗教を公共的な場から排除する意向が含まれていると言っている。だがその一方で、宗教の私事性の中に積極的な意味をも見出すことは容易である。源氏物語に「この君をばわたくしものにおぼほしかしづき給ふこと限りなし」(桐壺)という表現があるが、この場合の「わたくしもの」は私にとつて特別に大切なものを意味する。この大切さは、先述の秘密性という性格と結びつくものであろう。このような積極的な意味合いを、宗教の私事性の中に読み取ることができる。宗教が私的なものであるということには、公共性という光に対する影という性格を明らかにみ出すものがある。いずれにしても、公と私は相関的で相補的な概念対であることは間違いない。

だが、宗教が私的な事柄だということはいつまで妥当であるのか。宗教はまさに公的なものではないのか。宗教の私事性に真っ向から異を唱えるかのように見えるイスラームの存在は、こういう問いを我々に投げかける。さらに、このような問い方に対して根本的な疑問も出てくる。宗教が公的か私的かということが議論の焦点になる事態が、そもそもどれほど宗教という事柄に的確に符合しているか、という疑問である。こういう疑問が出てくるのは、宗教が公的なことか私的なことかという問いの形は、近代に固有なものだと考えられるからである。

現代で公共性の概念を問題にするとき、まずハンナ・アーレントの論述が参考になるであろう。アーレントが「公的」という語に見出している現象は、第一に、「公に現れるすべてのものは、万人によって見られ聞かれ、可能な限り最も広く公示される」ということであり、第二に、我々すべての者に共通するものとしての「世界そのもの」である。⁽⁴⁾この公開性と共通世界性をもつ公的空間は、人々の「生に輝きを与える、自由な行為と生きた言葉の空間」であると見

なされるのであり、善き秩序を議論し合う「公的領域への参加」は「人間の条件」であると見なされる。

この公共性の捉え方は、アーレントの人間観と深く結びついている。彼女は、人間は自然によって条件付けられてあるだけでなく、人間が接触するすべてのものがただちに人間存在の条件に変わるという意味で、条件付けられた存在である⁽⁵⁾と言う。人間の活動的生活が営まれる世界は、人間の活動力から生み出される物から成り立っており、しかもそれらの物はそれを作り出した人間の絶えざる条件となっている、この人間の活動力の内部のヒエラルキーに歴史的な変化が起こったことよって公的領域が失われ、私的領域に専有されてゆくという現代世界の危機が引き起こされている、これが『人間の条件』におけるアーレントの主張である。この議論において、アーレントが「公的領域」の範型としているのは古代ギリシアのポリスであって、現代世界はこの古代ギリシアの公共性を回復すべきであるというのが彼女の提言である。ギリシアの公共性の觀念がルネサンス以降、公共性の伝統的な範型として独特の規範力をもってヨーロッパ世界に受け継がれてきたことはハーバーマスも指摘するところであり、アーレントは古代ギリシアの公共性に、特定の時代的制約を超えた通時代的範型性を見出している⁽⁶⁾と言っている。

そしてハーバーマスは、アーレントが近代社会における公的領域の喪失を引き起こした当のものであると見なした「社会的なもの」の成立のなかで、近代の新たな公共性として「市民的公共性」を考察する。彼は『公共性の構造転換』の序言で、「市民的公共性」の分析を課題とするこの書の研究が「特異な方法」をとることを明言した上で、こう語る。「われわれは〈市民的公共性〉を、特定時代に固有な類型的カテゴリーとしてとらえる。それはヨーロッパの中期世盛期に源を発する〈市民社会〉の独特な発展史から取り外して考えることのできないものであり、理念型として一般化して任意の歴史情勢の形式的に同一の局面へ置き換えることのできないものなのである。われわれは、十七世紀後半のイギリスと十八世紀のフランスではじめて精確な意味で〈公論〉（公共の意見、世論）が人々の話題になったことを示そうとするが、同様にわれわれは〈公共性〉をも一般に歴史的カテゴリーとして取り扱うのである⁽⁷⁾」。ここで、公共

性の概念は通時代的に一般化され得ない局面に移されて、特定の時代に属する類型というレベルに歴史化される。ただし、このレベルは、一回的に生起する過程や事件のレベルに対しては或る限定された普遍性の段階を守っており、それらの個別ケースをひとつひとつの証例として解釈してゆくような歴史的發展に定位するものである。そういうレベルの公共性を取り出すために、ハーバーマスはこの書で社会学と歴史学の方法を同時に用いる「特異な方法」とらざるを得なかったのである。

公共性と私性という概念が、こういう幾つもの歴史的制約性の段階、言い換えれば幾つもの限定された普遍性の段階を含みつつ、人間存在の条件を基本的に歴史的社会的形成物という枠内で見るところの言述世界に属するものであることを、我々は最初に押さえておかなければならない。何故なら、宗教は、人間存在の条件を人間存在を超えたところから思惟し、その超越性のもつ普遍性を思考空間から排除しない言述世界をもつことによって特徴づけられる事象だからである。

したがって、宗教は私的な事柄であるか、という問いは、宗教は公私というカテゴリーの地平で問われ得る事柄であるか、という問いまで含んだものとしなければならない。

二 日本における信教の自由と政教分離

さて、宗教が私的な事柄であると見なされるとき、この私事性は一般に「信教の自由」と呼ばれるものと不可分に結びついている。日本国憲法第二十条には「信教の自由は、何人に対してもこれを保障する。……②何人も、宗教上の行為、祝典、儀式又は行事に参加することを強制されない」とある。同時にこの第二十条には所謂「政教分離」をうたう文章も含まれており、「……いかなる宗教団体も、国から特権を受け、又は政治上の権力を行使してはならない。……③ 国及びその機関は、宗教教育その他いかなる宗教的活動もしてはならない」と述べられる。

この「政教分離」と「信教の自由」との関係は、津地鎮祭訴訟最高裁判決（昭和五十二年⁽⁸⁾）の一節で明確に示される。「……憲法は、明治維新以降国家と神道とが密接に結びつき前記のような種々の弊害を生じたことにかんがみ、新たに信教の自由を無条件に保障することとし、更にその保障を一層確実なものとするため、政教分離規定を設けるに至ったのである」。つまり、最高裁の判断によれば、信教の自由が目的で政教分離は手段という関係にある。信教の自由は直接に保障され得ないものであるから、政教分離という「制度的保障の規定」によって間接に保障されることが期待されるわけである。

この憲法の規定が成立するに至った歴史的経緯を概観すると、日本における信教の自由と政教分離の独特のニュアンスが見えてくる。

「信教の自由」ということは、明治憲法（明治二十二年）においても「日本臣民は安寧秩序を妨げず及び臣民たるの義務に背かざる限に於て信教の自由を有す」（第二十八条）という条項が示す通り、条件付きで保障されていた。この条件は、公事としての臣民の義務と私事としての信仰という関係を明示するものだと言える。私事はどこまでも公事が優先する中で公事を妨げない仕方、存在を許される。しかし、明治政府の意図するこの公私の関係が相補関係ではなく、宗教は国家の支配下にあるという明確な上下関係であることは、明治八年に出された教部省口達書の記述からも明らかである。「其教法家は信教の自由を得て行政上の保護を受くる以上は能く朝旨の所在を認め當に政治の妨害とならざるに注意するのみならず務て此人民を善誘し治化を冀賛するに至るべき是れ教法家の政府に報ずる所以の義務と云ふべし⁽⁹⁾」。しかもこの上位に位置する国家が「国家神道」として宗教的装いをもったことが、事態を複雑にした。つまり、一方で個人の信仰の自由を認めながら、その信仰の上位に別の信仰を義務化することによって、信仰の自由を実質的に廃棄してしまったと言える。信仰の自由を廃棄したのは、神道という特定の宗教の暴力ではなく、神道を国家神道という形で意のままに改装させる国家の暴力であったことは明らかである。だからこそ、第二次大戦後、連合国軍最高司令

部は日本政府に対して、宗教的信仰の自由の宣言と国家神道及び神社神道に対する政府の保証・支援の廃止を強く要求したと解される。日本国憲法第二十條の規定は、この要求の線に出でることになる。

したがって、日本の「政教分離」の特色は、国家が宗教を政治目的のために利用することを防止するという意図を、強力にもつところにある。つまり、政教分離が、宗教的な動機ではなく世俗的な動機に導かれており、しかもその世俗的動機のもとで世俗的権力の自己規制として成立する点が、特徴的である。それは、政治権力が宗教に近づくことに対する用心である。ある意味では、日本の国家が天皇制を残すことによって国家と宗教の結びつきの可能性を制度的に保持していることが、このような用心深さを要求すると言ふことができよう。そして、そういう用心深さの下での信教の自由は一般にそれ自体、理念的な高さも心情的な深さも有してはいない。信教は「政治的次元を超えた個人の内心にかかわることから」（津地鎮祭訴訟最高裁判決）であるということで自由であり、それが日本国憲法の下に司法が理解する信教の自由のすべてであると言つてよい。つまりここでは、内面性を介して、信教の自由は私事の自由と同一視されるのである。そしてそれは、戦後の憲法における信教の自由の保障が、国家に対する私権の保障の一環にすぎないことを意味するであろう。

三 西欧社会における信教の自由と政教分離

そもそも「信教の自由 (Religionsfreiheit)」という観念は、日本の思想的宗教的伝統の中にはなかったものであり、西欧の近代市民社会において成立した特殊な観念である。周知のように、それは、西欧のキリスト者たちによる長い間の血みどろの闘いを経てようやく獲得された。政教分離の原則は、理論的にはジョン・ロックの『寛容書簡』(A Letter Concerning Toleration, 1685) の中に一つの到達点が見出されるものであり、この原則の確立は現代の宗教的状况を引き起こされてくる出発点となるものである。ただし、政教分離は元來は、宗教一般と国家との分離ということではなく、

キリスト教会と国家との分離を意味していた。これは政治的・社会的・法的に多様な側面をもつ複雑なテーマであるので、ここで西欧世界における歴史的経緯を詳しく論ずることはできない。ただ、宗教改革と連関して、十七〜十八世紀の市民革命の時代に、ヨーロッパ世界においてキリスト教会の位置づけが大きく変質したことには言及しておかねばならない。それまでヨーロッパ世界に割拠していた世俗的権力に対して教会が代表的具現の公共性 (die repräsentative Öffentlichkeit) を帯びていたのであるが、この時期を境に、教会が具現する宗教は公的権力に対して「私事」という位置づけをもつことになるのである。この宗教の私事化の発端についてだけでも、市民革命時に遡って瞥見しておく必要があるろう。

それを瞥見するには、A・D・リンゼイのピューリタン革命の理解を手掛かりにするのが簡便であろう。リンゼイは、十七世紀のイギリスでピューリタン諸派の人々の集会 (congregation) において民主的統治が十分な形で行われており、その経験の事実こそが近代民主主義の精神的起源である、と述べる⁽⁹⁾。そしてさらに、レインボロー大佐の「イングラントに住むひとは、たとえどんなに貧しくとも、もつとも富裕なひとと同じく、生きるべき生命をもっている」という言葉を引いて、キリスト教に由来するこの自らの生命に対する責務の万人における同等性が民主主義の原点であると考ええる。それは、歴史的な原点であるだけでなく、キリスト者の集会やそこでの集いの意識 (sense of meeting) がいまなお近代国家の民主主義的な政治体制の範型であり続けると、リンゼイは主張する。

このキリスト者の共同社会が民主主義国家の模範となるという考え方は、ピューリタン革命のなかで掲げられた「教会と国家との相互的独立 (the independence of church and state)」の原理に含まれていたものである。この原理は「教分離 (the separation of church and state)」を意味し、ピューリタン革命の際にロジャー・ウィリアムズとオリバー・クロムウェルが提唱したものである。周知のように、この原理は国家が教会の政治的影響力を抑圧せんとして立てたものではない。つまりこれは、教会が国家から分離独立しようと意図して擁立された原理であり、それによって、国

家権力が及ばない領域があることを国家に対して宣言するという意味をもっていた。国家という、個人がそこへの従属を強制される社会組織に対抗して、教会が志向したのは、個人の自由意志によって結ばれた神との契約に基礎を置くところの宗教的な共同関係にある人々の社会の確立だと考えられる⁽¹²⁾。

また、ピューリタンの信仰箇条と共同経験の中に民主主義の起源を認める見方は、逆に言うところ、民主主義という近代社会の公共的場面の主導原理を、個人の内的事象にまで遡らせることになる。リンゼイは言う。「完全な民主主義は、一方では、ひとびとはただ独りで内なる声によって導かれ、しかも、それが同時に、お互いに一致した交りに結ばれゆくということ、すなわち、自分たちの属する政府にたいしては、心からの同意が寄せられ、しかも、なんの強制も感じなくなるといふことが、理想なのであります⁽¹³⁾」。この「内なる声」といふ言葉はクエーカーの「内なる光 (inner light)」を思い起こさせる。近代民主主義は、外的制度によってだけでなく、超越的なもの内的証示によって支えられるというのが、リンゼイの確信であると理解される。

このようなリンゼイの理解を手掛かりとして見てゆくと、政教分離は、宗教が個人の内的な事柄で、政治が外的な事象であるという単純な二分法を意味するわけではないことがわかる。もともと、独立派や再洗礼派やクエーカーなどのピューリタン諸派が、宗教はもっぱら個人の良心にのみ関わり世俗的な事象とは関わりたくないとする傾向を共通にもっていることは確かである。ピューリタンの信仰が個人の自由で自発的な信仰決意に基づくことから、いわば信仰の前提となる自由が彼らにおいて特別の重さをもってくる。ピューリタン諸派はむしろ宗教が個人の魂の事柄であると見なすからこそ、その魂の事柄を純粹に守るために、宗教上の外的強制に対して徹底的に闘う人々となると言える。

ハーバーマスは「いわゆる信教の自由は、歴史的に見れば、私的自律の最初の圏を保障するものである⁽¹⁴⁾」と述べているが、近代市民社会の成立期に社会の構成員が市民的状态でありうるための諸条件と見なされたものの内で「信教の自由」は特別の意味をもっていると考えられる。信教の自由は、革命や戦争においてその獲得がめざされるように、外的

自由という性格をもつ。つまり、信教の自由は、個人の信仰の選択に関して如何なる外的強制をも受けないという強制からの自由である。そしてそれは、信仰が自発的なものであることを社会的に守り、かつ信仰という内的な自由の営みを内的な自由の営みとして公に守るという意味をもつ。信教の自由は、内的自由を社会的に保障するところの外的自由なのである。その限りでは、外的自由は内的自由を可能にする社会的条件である。しかしながら、信教の自由という外的自由は、信仰が内的自由の事柄であるという確信から発源するものであって、内的自由を原因とするものである。その限りでは、内的自由が外的自由を可能にする条件であり、信教の自由はその根底においてはそれ自身内的自由であり、いわば外化した内的自由である。⁽¹⁵⁾「信教の自由」には、内的自由と外的自由とのこの相反する二重の關係が含まれている。一般には、この内的自由と外的自由は信教の自由を構成する二つの契機として靜的に捉えられているようであるが、本稿では、信教の自由は内的自由と外的自由とのダイナミックな相互關係そのものであると解したい。内的自由が外化を要求するということと、外的自由が内的自由の要求に応じて形作られてゆくということこそが、近代の「信教の自由」を特徴づけるからである。信教の自由を社会的に採択したということは、主体の内面と外面との一つの新しい關係の社会的な採択であって、我々が通常理解する意味での内的自由と外的自由とはむしろここから始まると考えられる。

信教の自由が採択されたことの根底には、カントの『宗教論』の「選択意志 (Willkür) の自由」に比すことのできる自由を見出すことができるように思われる。カントの意志 (Wille) と選択意志の区別はいろいろ議論のあるところであるが、『宗教論』では選択意志の働きが悪の根拠の問題として考察されている。即ち、カントは、意識的な悪の行為の根底に悪しき格率を看取するわけであるが、その悪しき格率が主体によって採用される根拠として、主体の内に普遍的に存在している悪しき格率の根拠を推論する。この根拠自身がまた格率であって、この格率としての根拠を採用するところのもうひとつ根源的な主体的選択がさらに考えられねばならなくなる。⁽¹⁶⁾この最も根源的な主体的選択という、道德的格率の採用の一番始めの場面に、選択意志の自由が見出されることになる。推測するに、信教の自由を認めると

いう選択は、近代人の道徳的關係がそこから始まるところの新しい始まりに相当する選択であつた。それ故に、信教の自由の制度的社会的確立は、そこから一つの新しい宗教の状況が拓かれる始まりとなつたのであり、同時に精神的心理的な意味での近代的主体の私的領域というものが成立する始まりとなつたと理解される。この選択は、叡智の所行ではなく、歴史的选择行為であるが、それが内面と外面との一つの關係を選択した行為として自然に對する一つの態度決定を含んでいる限りにおいて、この選擇行為はアーレントの言う意味でのその後の人間存在の根本的な条件を歴史的に決定したという根源的な性格をもっている。信教の自由の採択という発端が、社会的な意味で新しい惡の根柢の始まりでもあつたということは十分に考えられる。それはこの場合、新しい善の根柢の始まりでもあつたであらう。

そして、ここから始まつた宗教の私事性は、この時点では二つの位相をもっていると言える。第一に、國家を公的と見なす限り、キリスト教的共同社會は國家から獨立した非政治的共同社會として、私的領域である。第二に、この私的領域はより本來的な仕方、「自由」と「民主制」が行われ得るところとして、政治的領域に對してよりいっそう公共的であると言ふことができる。この二義性が意味するところは、次のことである。即ち、宗教の私事性は、國家という公共性に對峙すること、より高次の公共性を理念としてその内に保持しようとしたことである。宗教の私事性は、ここで、二重の公共性を可能にする媒体となる。十七世紀のピューリタンたちが教會と國家との相互不可侵的獨立の宣言という仕方、宗教を私的な事柄であると選擇したのは、宗教の私事性がこのような豊かな可能性を孕んだものであると確信したからであらう。信仰（信教）の自由は、この私事性の根柢にある自由と私事性の内にある自由という二重のあり方をするが、この二重の信仰の自由を浸透させているが故に宗教の私事性は豊かであり、この宗教の私事性の豊かさが、私有圈における近代の新しい公共性としての「市民的公共性」を育成する土壌となつたと考えられる。同時にこのことは、宗教の私事性がヨーロッパ近代の自由と民主主義という価値觀のなかで紡ぎ上げられたものであることを露わにしている。

四一 世俗化と宗教の私事性の変容——バーガーの分析

このように見てゆくと、現代日本で理解されている宗教の私事性が如何に底の浅いものであるかが明白になる。その信教の自由は平板であり、宗教の私事性が相対する公共性もまた政治的統治とべらっと重なるだけである。しかし日本における宗教の私事性が興行きを欠く理由は、しばしば言われるように、日本では宗教者が国家権力に抗して信仰の自由を自ら戦い取った歴史が欠けているからというだけではない。伝統的なキリスト教国においても、現代では、宗教の私事性が高次の公共性の源泉であるとは言えなくなっている。教会もなおある種の公共性を残照として残しつつも、それは教会外部の公共性に対して副次的なものにすぎなくなっているのではないか。というのは、宗教が高次の公共性を世俗社会に対して発信するという働きそのものの脱教会化という事態が進行しているように見えるからである。

現代日本社会における宗教の私事性の有り様は、近代の世俗化の進行した社会一般における宗教の私事性の有り様だと考えるべきであろう。ドベラーレ (Karl Dobelare) の古典的な定義によれば、世俗化とは「社会全体をおおう超越的宗教システムが、社会の他のサブシステムと並ぶ一個のサブシステムとなり、社会をおおった宗教からの要請が縮小するところの社会的なプロセス」を意味する。政教分離は、政治的領域における世俗化の現象であるが、世俗化はそれだけではなく、政治以外の人間生活のさまざまな分野で生起し進行した。世俗化の進行は宗教の私事性そのものを大きく変容したと言える。その変容の核心を如実に描き出したのは、ピーター・バーガーやトーマス・ルックマンといった所謂現象学的社会学の立場に立つ宗教社会学者たちである。

バーガーは『聖なる天蓋』の中で、世俗化が広範囲にわたって「信憑性 (Plausibility) の危機」を帰結したと論述する。⁽¹⁷⁾

バーガーのこの表現には、以下のような社会構築の理論が前提とされている。他の生物において世界が単純に与えら

れ、前もって構成されるのと違って、人間は自分で世界を構築しなければならぬ。この構築された世界が「文化」であり、この文化の基本的目的は、人間生活のために生物学的に欠けている確固たる構造を供与することである。それは裏返すと、文化が人間によって不断に生産され再生産されなければならないということであり、またその構造が本来的に不安定で、変化すべく運命づけられているということでもある⁽¹⁸⁾。そして、この人間の世界構築の営みは、社会的なものである。社会とそのすべての組成を構成する材料は、人間の活動によって産み出され外在化される意味であり、産み出されたものはこの外在化 (externalization) によって、外界の事実として生み出した当人に対抗するに至る。客体化された諸意味は簡単には消え去らず、人間が創り出した意味秩序としての世界、つまり「社会」が、客観的事実という性格を獲得することになる。だが、社会は本来的に不安定な構造をもつため、「正当化 (legitimation)」によって客観と主観の両局面において現実維持される必要がある。それぞれの世界が現実の人間にとってリアルなものとして存在し続けるためには、その世界を真実なものとして不断に構築する間主観的な働き合いのプロセスを必要とする。この信憑し合う間主観的プロセスが「信憑性の構造 (plausibility structure)」と呼ばれ、この構造が、正当化と正当化された世界との前提となっている。

バーガーは、以上のような社会理論のもとで、社会的世界を安定した仕方で構築する営みにおいて戦略的 (strategic) 役割を果たしたのが宗教であり、さらに正当化のめりとも広範で有効な手段として従来機能してきたのが宗教であったと位置づける。宗教は伝統的に、社会の成員たちのために意味の共通世界 (a common universe of meaning) として機能することのできる現実規定の統合体を構築してきたというわけである。これが、社会における宗教の公共的な機能となる。

ところが、バーガーによれば、世俗化の現象が経済の領域から始まり、そこからさらに外側に向かって進行し、社会の他の領域に波及していった。その結果、宗教が制度的秩序のめりとも公共的な部門ともめりとも私私的な部門とに両極化する。

る傾向が出てきたと言われる⁽¹⁹⁾。つまり、近代の工業社会の中核部分は、宗教の影響力から完全に離脱するに至った。そして一方で、制度的秩序のもっとも公的な部門、即ち国家制度の内部では、宗教は典型的にはイデオロギー上のレトリックの事柄に属する仕方では残存する。即ち、そこでは宗教は、社会的現実性を欠いたレトリカルな飾り物になる。他方で、制度的秩序のもっとも私的な部門、即ち家族制度およびそれと緊密に結びついた社会関係の内部では、宗教はかたりのリアルな能力を保持している。即ち、宗教は日常的な社会生活の私的領域に位置づけられ、社会の世俗化した分野からいわば効果的に隔離される。宗教の世界構築の能力は下位世界 (sub-world) の建設に限定され、それをめぐる信憑性の構造は場合によっては核家族以上の大きさにはならず、このような信憑性の構造に依存する宗教は脆弱な骨組みしかもてない⁽²⁰⁾。現代社会では、宗教の公共的機能は作用しなくなっており、宗教は私的なものとなっている。このようにバーガーは述べるのである。

そして更に、現代社会における私的宗教性の様相を、バーガーは次のように叙述する。宗教は個人もしくは核家族の「選択」や「好み」の問題であり、その選択や好みは簡単に採用され簡単に放棄される。そこで宗教を支配するのは、市場経済の原理である。世俗化がもたらした宗教の多元的状况は一種の市場相場であり、各宗教教団は市場取り引き機関となり、宗教的伝統は消費者に向けての商品となる。伝統的宗教教団の大手のものは、リスクを減らして競争を合理化するために、エキュメニズムといういわばカルテル化の動きを示してくる。宗教の内容は「不変の真理」として維持するのが困難になり、「消費者の選択」という力学にしたがう「ファッション」の主題となる。消費者たる人々が好んで選択するのは、彼らの私的生活における個人の道徳的および精神治療的な欲求に適合したものである。つまり、消費者の需要は、まったく宗教の公的機能にはないのである。

そして、このような宗教性の様相に対応して、人々の意識内における宗教の位置の変化が起こっていると、バーガーは指摘する。つまり、信仰の事柄は意識の内、「少なくとも〈分別ある〉人たちならずべて同意するであろう基礎的

「眞実 (truths) を内包する意識のレベル」から「さまざまな (主観的) 見解 (view) がいだかれるレベル」へと移行するに至っている⁽²¹⁾。宗教の内容はもはや客観的なリアリティではなくなり、個人の私的な事柄となる。つまり、宗教は本気で議論するにふさわしくないものとなる。さらにそれだけでなく、宗教のリアリティは、外的世界の何らかの事実性に根ざすのではなく、むしろ個人の意識の内部に根をもつと見なされる。実際、個人は、宗教を自分自身の主観的意識の内部に発見し、どこか自分自身の内部に沈潜する。こうして二重の意味で、宗教の内容は主観化されるわけである。

四一 現代社会における私的宗教と公的宗教

さて、バーガーの『聖なる天蓋』は一九六七年に公刊されたものであるが、世俗化論が最も盛んであったのは一九六〇年代、七〇年代においてであった。その後の社会変容の中には、新たな考察を要する点が含まれている。

宗教の私事化の線に沿って新たに考察すべき点を探るならば、たとえば、宗教が国家制度の内部でレトリックとして機能していることは相変わらず妥当なとしても、近年の情報通信技術の急速な発達の中で、政治的場面でレトリックというものもつ意味が格段に大きくなったことに注意を払う必要がある。或いは、市場経済のグローバル化の進行の中で、宗教を支配する市場競争の原理そのものがバーガーが考察した以上に複雑なものになっており、それにつれて顧客層のもつ宗教的欲求は決して等質なものではなくなっていることも新たに考慮に入れねばならない。しかしながら、政治的場面でレトリックのもつ意味が大きくなったことは、宗教の宗教としての働きが拡大したことを何ら意味しない。また、消費者の宗教的欲求の多様性は多様な商品提供と多様な販売形態を促すだけであって、宗教が市場競争の原理に支配されているということ自体は現代の多くの社会においてむしろ一層強化されている。バーガーの分析は近代社会の一つの帰結として生じた宗教の変容の核心的事態を抉りだしており、それは二十一世紀を迎えた今日でも基本的に妥

当すると言うことができるであろう。

だが、一九七九年にはイランとニカラグアで革命が勃発し、ローマ教皇のポーランド訪問があったが、この頃から、宗教が関係する重要な政治的事件が頻発するようになった。まず特筆すべきは、イスラームの国際政治舞台への台頭である。イスラームの存在は、西欧型の近代社会、という形態の外から、近代社会の宗教の私事化に対して、ひとつの疑問符を突きつけた。次に、パキスタン、インド、ユーゴスラビア、アフリカなどの地域では、民族紛争に古くからの宗教対立が関係して深刻な事態に発展したことが挙げられる。民族の伝統と深く結びついた宗教の社会的影響力がいまなお根強いことが改めて確認された。さらに、南アメリカでの政治的抗争において、或いはポーランドでの連帯の台頭に際して、カトリック教会は積極的な役割を果たしたし、アメリカ合衆国では、プロテスタントのファンダメンタリズムが政治的場面で大きな影響力を持ってきている。キリスト教の内部でも宗教の私事化の趨勢とは反するように見える動きが目立ってきた。⁽²²⁾ さらに、二〇〇一年九月十一日のアメリカ合衆国での同時多発テロ事件は、現代における宗教と社会との関係が緊急に問題化していることを露わにした。

カサノヴァのように、これらの宗教の新しい現象から宗教の「脱私事化」の動向を読み取る宗教社会学者も、出てきているようである。だがそこに、宗教の私事化の趨勢に対する批判と反発が見出せることは確かだとしても、これまでの私事化の方向が今度は脱私事化に転換したと言いうことができるかは大いに疑問であろう。何故なら、宗教共同体から離脱して個人の宗教を首唱する動きは、現代社会の中でお進展していると思われるからである。このような個人の趣味に近い形に宗教が私事化されることに対する反発として、市民社会において宗教が公的影響力をもつべきであるという動きが出てくるのは当然であろう。またここには、近代化に対抗する反近代化および脱近代化の運動と結びついた宗教の変動があることは明らかである。私事化の進展と脱私事化の動きとは、むしろ連動していると考えるべきである。

五 宗教の私事性の質的変容

さて、現代社会の宗教の私事化を考察するとき、私的領域そのものが、十七世紀のピューリタンたちの時代とは大きく変容していることを念頭におく必要がある。両者の根本的な違いは、一言で言えば、私的なものと個人的 (personal) なものとの結びつきであろう。リチャード・セネットによれば、十九世紀以前には、友人や家族といった自己に身近な領域は、自分だけの領域、もしくは他人とは違った独自の個性の表現のための領域とは考えられていなかった。⁽²³⁾ 十九世紀において、個人の個性が社会的範疇となり、公的空間が個人化していったことが、現代における公事の死滅を用意した、というのがセネットの分析である。彼によれば、現代社会において公的文化は終焉を告げ、いまや親密さのイデオロギーが支配している。彼が親密さのイデオロギーと呼ぶのは「あらゆる種類の社会関係は、それが個々の人間の内的な心理的関心に近づけば近づくほど真実で、信頼でき、真正なものである」⁽²⁵⁾ という確信である。

セネットの言うように現代社会において公共性が死滅したか否かはここでの考察の及ばないことであるが、現代社会において宗教が私的なものだと言う場合の私的領域は個人の内面の領域と外延を同じくするのに対して、十七世紀ピューリタンたちの私的領域がそうでなかったことは明白である。彼らの私的領域は、個々人の内面に中心を置きつつその外部の空間に広がり、その非個人的空間が私事性の内実に関して重要な意義をもっている。宗教における自由の質も、両者では異なっている。ピューリタンたちの、自由にもとづく決断によって獲得された信教の自由の固有性は、現代社会では消費と享受の自由の強力な繁茂にいわば呑み込まれてしまったかのようなものである。私的自律としての自由は、ハーバースの言うように、もはや消費行動の中ぐらいいでしか維持されないからである。ハーバースは「私的」という言葉の積極的意味は、資本主義的に機能する財産に対する自由処分権という概念に即して形成される⁽²⁶⁾と語っているが、近代市民社会の自由権の合理性と正当性への確信が、自由競争の経済体制には自動調整の能力があるという自由市場の

合理性と正当性への確信と通底するものであることが暴露されたとき、信教の自由という理念もある種の利害関心から解き放たれたものでないことが露わとなった。現代社会において、信教の自由が、商品経済における供給者側の生産と販売の自由、消費者側の商品選択と商品享受の自由という資本主義社会を主導する自由によって、その内実をのっつけられているのは、その素性の一つの帰結であるとも言える。ここでは、信教の自由の理念性は失われている。信教の自由の理念性は、自己と世界の全体、一切の存在者の命運がそこに賭けられているという責任の重みに裏打ちされた自由の自覚によって初めて維持することができる。

理念としての信教の自由が見失われたとき、宗教が自己自身をそこへと位置づけた私的領域は、その内に保持していたはずの高次の公共性の理念を見失う。宗教が私的なものであるということは、私にとって真である」ということが宗教的真理のあり方だということである。つまり、宗教的真理は間主観的に真理として認知されることを必要としないのである。だが、「私にとって真である」とものは、間主観的に真理と見なされるもの以上のものであり得ると同時に、それ以下のものでもあり得る。この言葉によって、論証や討議がなされる以前に既に私の存在全体を決定してしまっており、すべての人の否認もそれを揺るがすことはできないという真理のあり方が、一方で示される。他方で、単に私が満足すればよいのであって何ら根拠づけられることを要しない、詰まるところ恣意的な見解が示される。後者はまったく「真理」とは別の位相に出て行くことになり、私的領域は「趣味」や「嗜好」の領域となる。ピューリタン革命の時代から二十世紀後半に至るまでに、前者から後者への移行が起こったことになる。信教の自由を確立する闘いが明らかにしたのは、宗教的真理それ自体は公的に認知されることを必要としないにも拘らず、宗教的真理が公的に認知されることを必要としないということ自体は公的に認知される必要があるということであった。これは、先に述べた信教の自由における内的自由と外的自由との二重の関係の内包ということに含まれていたことである。この後者の公的認知によって、「私にとって真である」ということの様相の違いは無意味なものとなる。

論証や討議を必要としないあり方から趣味嗜好というあり方への移行が起こる原因は、「私にとって真である」ということの構造の中に潜んでいる。このような移行が可能であるということは、「私にとって真である」ということには真理のあり方としてそれだけでは欠けているものがあるということに他ならない。「私にとって真である」ということの可能性と限界が明らかにされねばならない。

六一 キェルケゴールの「実存」

「私にとって真である」ということの可能性と限界を明らかにしてくれるのは、キェルケゴールの実存の思想である。キェルケゴールは有名なギョーレイエの手記の中で「自分がそのために生きかつ死ぬことを願うような理念を見出すことが重要だ」と述べているが、それはまさに私にとっての真理、主体的真理の有り様である。主体的真理は「実存」において成立する。ちなみに、彼の実存の内面性という考え方は、宗教の私的なあり方を代表するものと一般に見なされている。

キェルケゴールの「実存 (Existenz)」という概念は、ヘーゲルの Existenz (現存) の概念への批判を基礎にしている。即ち、ヘーゲルの Existenz の思惟は永遠の相の下にある抽象的思惟である故に、実存する者の窮境を捉えることができない。実存する者の窮境とは時間的なものと永遠なるものから合成されているということから生ずる窮境であるが、抽象的に思惟する者は、永遠なるものと時間的なものを共に保有することができないから、抽象的思惟の純粹な存在の中に空想的に生きている存在者であると共にもっぱら世間的な出来事の中に埋没して生きる存在者であるという二重のあり方をするようになる。時間的なものと永遠なるものを共に保有するということは、実存する者が実存することに無限の関心をもつことよってのみ可能である。このようにキェルケゴールは考える。そして、「実存することに関心をもつていることが現実性 (Wirklichkeit) である」²⁷⁾。抽象的思惟が捉えることができないのは、まさにこの

現実性である。

現実性という概念は、哲学史の上では、アリストテレスの *Dynamis* と *Energieia* に遡る可能性と現実性という概念対において思惟されてきた。ヘーゲルは、この様態の変容という性格に本質の実現という性格を付け加えて、「現実性は、本質と現実存在 (*Existenz*) との、あるいは内的なものとの外的なものとの、直接的に成った統一である」と規定する。このことによって、現実性は、より高次のものへと発展してゆく現実的なものの総体という意味をもつことになる。しかしながら、キェルケゴールはこのような仕方では思惟される現実性は、実は可能性に変化させられた現実性にすぎない⁽²⁹⁾と考える。つまり、現実性は弁証法的運動の契機となっていて、この弁証法を思惟する者によって媒介されたり結び合わされたりしているが、そういうことがなされ得るのは可能性でしかないというわけである。実存する者が自らの実存に向ける関心は、逆に、可能性を可能性のままにしておくことはできないのであり、この関心そのものが現実性なのである。

弁証法ということと言うと、実存する者は弁証法的契機の内に在るのであるから、彼にとってこの弁証法的運動の始めと終わりとは存しない。彼は、実存する限り弁証法的契機（即ち実存）を止揚することはできないのであって、これが具体的な現実存在のあり方であるとキェルケゴールは考える。したがって、人間は永遠なるものと時間的なものとの「総合」であると言われるとき、その総合は、二つのものの対立が解消されて高次のものへと止揚されることではなく、二つのものの対立矛盾が保持されつつ関係が関係自身に関係することとなる。関係が関係自身に関係するとは、時間的なものとも永遠なるものとの関係としての人間が、時間的なものを永遠なるものと一致させようと不断に努力するという⁽³⁰⁾ことに他ならない。ここにおいて「自己」が「生成」する。実存する者にとって永遠性は未来のものであり、未来として生成する。この生成において、時間がそのあるべき場所をもつのである。そして、対立が解消されないということは、一見、対立するものにとただただ引き裂かれたままであるように思われるが、そうではない。「自己」は対立矛盾

をどこまでも引き受けようとする決断において成立するが、この決断によって対立関係の質は変わる。つまり、自己は矛盾対立と格闘しながらその矛盾対立をまるごと抱え込むというそういう対立関係へと変わると解される。

キェルケゴールの実存の思想は、哲学史の中では、十三世紀のトマス以降ヘーゲルに至るまで哲学の歴史を支配してきた、哲学の第一主題を「本質」とする思想を、転覆させたものとして一般に位置づけられている。周知の通り、現実存在ということが格別の重要性をもって主張されるのは、十九世紀のヘーゲル以後の思想界の主要な流れであるが、我々にとって重要であるのは、宗教の問いの形がここで変わったということである。キェルケゴールは自らの著作を振り返って、「キリスト者に成る」ということが著作の一貫した主題であると述べているが、この主題は「人は如何にしてキリスト者に成るか」という問いの形に直すことができる。ただし、間違ってもこの問いでもってキリスト者に成るための方法が問われていると理解されてはならない。ここで問われているのは、まさにキリスト教的実存の現実性なのである。そして宗教的には、「キリスト者とは何か」或いは「キリストとは何か」という問いではなく、「人は如何にしてキリスト者に成るか」という問いが何故問われなければならないのかということが殊更に問題になる。宗教の問いの形は、問いが問われる歴史的状況と結びついているからである。

「キリスト者に成る」ということが主題とされなければならないのは、キェルケゴールの生きた歴史的現実においてキリストの本質の知が信仰を充実させるものではなかったからであり、その故に信仰の現実存在性が欠落していたからである。当時、キリスト教の教義や知識は氾濫し、人々は日曜日には教会の説教に熱心に耳を傾け、キリスト教界は繁栄を示しているにも拘らず、キェルケゴールはキリスト者は現実不在であると見た。キェルケゴールの思想は信仰の現実存在性の欠落との格闘によって根底から規定されている。そこでは、「人は如何にしてキリスト者に成るか」という問いは、「キリスト者とは何か」という理論的問いが先行した上で出される実践的な問いであるのではない。後者の問いが自己が現実になるということの中に収め込まれる仕方、前者の問いは問われるのである。神関係（自己）

が現実⁽³²⁾に在るといふことの重みを取り戻すという課題と格闘する中で、現実存在性を獲得すること自体が神関係の事柄であるということが明らかになる。実存の視界はその実存に先立つ客観的知が開くわけではなく、実存することそのものと実存することへの無限の関心とが開くのである。歴史におけるキリスト者の現実存在性回復の思想であることによつて、キェルケゴールの実存の思想は、これまで我々が見てきた宗教の私事性と同じ文脈で論じられることができる。しかも、宗教の私事性の文脈に引き込んで論ずることが可能であるという仕方ではなく、実存の思想の文脈が宗教の私事性の文脈とまさに相応ずるといふ仕方携わることが出来る。「実存」は、信仰が存在被拘束的であるといふことを徹底的に引き受け、その存在被拘束性を突き抜けることによつて神関係の現実性を獲得しようとする概念だからである。

六―二 単独者と私事性

『哲学的断片への結びの学問外れな後書』では、普通の意味での「実存する」といふことは「個人が、それが生成したといふことによつて、現に在り且つ生成の内に (im Werden) 在るといふこと」⁽³³⁾であると規定される。この規定から三つの契機を取り出すことができるが、第一の契機は、個人という個的な存在形態である。つまりこれは、一般的なものに決して解消することのできない個としてのこの私である。第二の契機は、その個人が現に在るといふことである。これはトマスが *existentia* という語に定着させた現実存在といふ契機である。第三の契機は、二重の意味での生成である。つまり、個人が生成したといふこと（現実存在する）と、その個人が生成の内⁽³⁴⁾に在る（可能性から現実性に移行する）といふことである。現に在るといふことは生成の内⁽³⁵⁾に在るといふことと重なるのであり、生成の内⁽³⁶⁾に在るといふ以外の現に在るあり方はない。そしてこの生成の内⁽³⁷⁾に在るといふあり方は、個人が生成したといふことによつて成立する。人は個人に成る（生成する）のであつて、その生成なしに既に個人であるわけではない。

この三つの契機の内⁽³⁸⁾の個性性の契機をキェルケゴール自身が生きた時代社会の中で実践的に尖鋭化した概念が、「単

独者 (der Einzelle) であると解される。「実存するということは、何よりもまず、単独者であることを意味する⁽³⁴⁾」とキェルケゴールは言う。

単独者の概念は『二つの建德的講話』(一八三四年)に「かの単独者」という指示代名詞つきの表現で初めて登場するが、この語は明らかにレギーネ・オルセンを指している。その意味ではこの語はもともと、セーレン・キェルケゴールという個人的実存に属する言葉であったが、次第に個人的な意義を脱して一つの実存のカテゴリーとして成熟してゆき、やがて「単独の人間であること」は「一切の宗教性の第一の条件である⁽³⁵⁾」とまで言われるようになる。「単独者」はキェルケゴールの歴史的事実の中で研ぎ澄まされて、宗教的事実の具体性と実践性の標識となっていると云ってよい。

単独者ということがキェルケゴールの実存において殊更に語られなければならないのは、「神の前には大衆はなく、ただひとりの人がいるだけだ⁽³⁶⁾」からである。「単独者」は「大衆 (Menge)」乃至「公衆 (Publikum)」と対比させられる。「大衆」と「公衆」の語を、キェルケゴールは特に使い分けてはいないようであるが、「公衆」は新聞などの媒体を介しての公権力の抽象的な相手方を意味する語であり、単独者と公衆という対比には、宗教的なものと政治的公共的なものという対比が反映しているように思われる。キェルケゴールは、宗教的なものは政治的公共的なものとまったく異なっている⁽³⁷⁾と述べている。「大衆」については、「大衆^(Zahl)は数 (Zahl) であり、数量的なもの (das Numerische) である⁽³⁸⁾」と説明される。貴族であろうが高官であろうが、大富豪であろうが牧師であろうが、そこに数量的なものが作用していれば、大衆なのである。この数としての人間に、支配関係や社会的位階の要素を付け加えたとき、一般的な大衆という概念が出てくると考えられる。つまり、キェルケゴールの言う大衆は、一般に用いられるように、支配的なエリート (die Vornehmen) に対する被支配者層、上層階級に対する一般庶民という人間の格付けを意味するわけではない。彼は、数としての人間という人間の一つの押し詰められた在り方に、人間把握の抽象性、つまり実存の不可能性を見るのである。

付言すると、大衆はキリスト教の説教が行われる集会 (Versammlung) の会衆でもあり得る。キリスト教的集会以も、投票とか、表決とか、党派とかいうことはみな数量的なことであり、大衆に属することとなる。キェルケゴールは、リンゼイのようにキリスト教的共同体およびその集會を、政治的共同体や政治的討議機関から区別しない。それは、牧師が官吏であるというデンマークの教会制度に一つの原因があると考えられるが、それだけではない。キェルケゴールは教会そのものを否定はしないけれども、彼のキリスト教界批判には、現実の如何なる教会のあり方も彼を満足させないと判断させるものが含まれている。したがって、教会改革ということも彼の視野には入ってこない。

キェルケゴールはパウロの言葉として「ただ一人が目標に達する」という語を掲げるのであるが、単独であるということはあらゆる他者との共同性を退ける意味をもっている。単独者は、最も信頼する者の前でも独りであり、死の不安の中で独りであり、己れを誰にも理解させることのできない生存の意味喪失の中で独りである。⁽³⁹⁾ それだけではなく、単独者は自分が語ることを多数者から論駁され公衆から嘲笑されて始めて、自分が語ることが真であることを証明するとされるのである。単独者はそれほどに「端的に唯一人 (schlechtlin einsam)」であらねばならない。

この単独性は、概念の地平としては、ヘーゲルの論理学における普遍と個物の関係のなかで提示されるものである。数としての人間の抽象性やメディアの媒介による人間存在の仮構性は、個別性への徹底を妨げる現実的な契機であって、それらの不断の否定を通して「端的に唯一人」を拓き出すことで、具体的な現実存在性の獲得がもくろまれるのである。では、キェルケゴールの単独性は公共性と私事性という概念地平とは、どう関係するであろうか。

ハーバーマスは、十七〜十八世紀のヨーロッパ社会において市民的公共性が私的領域から成立してくる過程を、簡単に言うように捉える。即ち、私人(民間人)たちがクラブや新聞や劇場・美術館・音楽会などで公共的な論議を行っていった、自分たちの新しい私的存在の直接の経験について自己啓蒙をしてゆくことで非政治的形態の文芸的公共性が形成される。この文芸的公共性の中から、私人たちによる公権力の公共性についての政治的論議が起こり政治的な

公論が形成されるようになる、国家と社会の緊張場面ではっきりと政治的機能を引き受けた公共性が成立し、市民的公共性が姿を現してくる。⁽⁴⁰⁾ ハーバーマスによれば、政治的公共性と文芸的公共性とは一般に特有の仕方で交錯しあっており、両者のいずれにおいても民間人たちの公衆が形成され、私有財産の自由処分権にもとづく彼らの自律は、市民の家族の圏内でその実質をあらわにし、ファミテート（人間形成）として内面的に実現されることを望むのである。⁽⁴¹⁾ 自由意志、愛の共同体、教養という三つの契機をもつこの文芸的ファミテートという理念は、小家族的親密圏が自ら形成するものである。⁽⁴²⁾ したがって、ハーバーマスの市民的公共性はその基礎を、私生活圏の核をなす小家族的親密圏に置くことになる。そして、市民的公共性が崩壊して行く過程においても、小家族的親密圏は近代社会の基盤であり続けたと言えるであろう。

キェルケゴールの単独者が、公権力の領域に居場所をもたないのももちろんであるが、それは同時に、小家族的親密圏における共同性をも厳しく退ける側面をもっている。父親ミカエルや婚約者レギーネとの関係は、キェルケゴールが親密圏において彼の宗教的実存を涵養していったことと同時に、この親密圏がまったく宗教的安心を与えるものではないことを明白に示している。このことは、単独者が市場圏を含む近代市民社会の私的領域とアンヴィヴァレントな関係をもつことを意味する。同時にそれは、単独性が私事性とははっきりと別の位相をもつものであることを示している。この単独性の位相はキェルケゴールの思想全体を貫いている。

単独性は、親密圏の否定という点では、むしろ古代ギリシアの公共性と共通するところがある。アーレントの古代ギリシアの公共性は、親密圏の否定によって成り立つものだからである。⁽⁴³⁾ アーレントが古代共和主義的な「徳」の觀念に重きを置いていることと考え合わせると、キェルケゴールの宗教理解は、この一点に限って言えば、バーガーの観察したような親密圏にその本来の在り場所をもつ私事化した宗教よりも、古代的な公共的宗教に近い側面をもっているといえることができる。

六一三 内面性と外面性

だが、単独性は内面性と結びつくことで、古代の公共的宗教とはっきりと違う面を示してくる。

内面性は、美的領野の直接性に対して倫理的・宗教的領野の内面性として性格づけられる。それは「自己」ということとて言えば、関係が関係するという二重の関係が成立する場所である。内面性という概念は、直接的なものとしての信仰がもはやあり得ないことを示している。そして、キェルケゴールの内面性の特質は、「外面性が少なければ少ないほど、内面性はいっそう多い⁽⁴⁴⁾」と考えられる点であり、つまるところ内面性は「絶対的な内面性 (die absolute Innerlichkeit)」⁽⁴⁵⁾「外面性なしの内面性 (Innerlichkeit ohne Äußerlichkeit)」として提示される。内面生活が外面において表現されるということはないのである。それどころか「その反対のものによって表現された内面性、それが最高の内面性である⁽⁴⁶⁾」、つまり内面性はその徴候すら外面に表現されてはならない。単独者の内面性は「覆蔵された内面性 (die verborgene Innerlichkeit)」である。それ故、キェルケゴールは中世の修道院運動に対して否定的な態度をとる。単独であるというあり方は、普通に考ええると、世間 (Welt) から出て修道院に入って生活することと結びつく。しかし、修道院生活という外面をとることは、絶対的なものが外面的なものになることであり、それによって絶対的なものは失われざるを得ない。だから「個人は絶対的テロスへの絶対的方向を獲得した後、世間から出て行くべきではない⁽⁴⁷⁾」と言われるのである。(ちなみに絶対的テロスとは永遠の淨福を得るということである。) 世間という外面には、絶対的なものに対する絶対的關係はどこにも存し得ない。だが、世間の中で単独者であるということは、個人が世間に属する事柄と自己自身の事柄との間に引き裂かれるということである。キェルケゴールがそこで要求するのは、「絶対的テロスには絶対的關係し、相対的テロスには相対的關係する」というあり方である。つまり、相対的テロスと絶対的テロスとは媒介されないものであり、世間と自己の間には断絶が存する。

ただここで注意されるべきは、キェルケゴールが決して、絶対的テロスに絶対的に関係するために、相対的テロスに相対的に関係することを放棄するように要求しない点である。このことは、彼の神秘家への批判にはっきりと表れている。「これか―あれか」で倫理的的人生観に立つ陪席判事ヴィルヘルムの所説という形で述べられることであるが、神秘家は「与えられた現実に対する如何なる関係も顧慮することなく、永遠なるものとの直接的な結合に自らを置こうとする」⁽⁴⁸⁾、そういう存在であると言われる。自らがまさに生きている有限な現実をないがしろにし、生活から乖離するということは、キェルケゴールにとって決してキリスト者の態度ではない。個人が自己自身を抽象的ではなく具体的に選択することにおいて、外的生活は重要な意義をもっている。ここでも問題は、神関係が如何にして現実的に成るかということである。内面性は神関係が探究される場所であるとしても、その場所は外面性との葛藤の中で具体化するのである。

しかし、個人はその内面性を真実のものとしてあらしめるために徹底的に隠すこと⁽⁴⁹⁾によって、「滑稽さ」を見出すとキェルケゴールは言う。彼の言う「滑稽さ」とは、隠された内面性が周囲と関係するときに引き起こされる作用であり、内面化された宗教性が絶対的な宗教的情熱を極点にまで喚起していることを示している。永遠の淨福との関係の中で、思惟の課題ではなく、実存的パトスの高まりの問題として、内面性と外面性の矛盾は新しい展開をもつ。この展開が、宗教性Aから宗教性Bへの飛躍と呼ばれるものである。宗教性Aにおける内面性と外面性の矛盾は、時間の内で永遠なるものに関係する、ないしその関係を熟考するということから、不可避的に出てくるものであった。その場合、実存を支えているところの永遠なるものは実存の現実性によって絶えず隠されており、隠されていてそこに存するというあり方をしている。つまり、「至る所にあつて何処にもない」⁽⁵⁰⁾。それに対して宗教性Bにおいては、永遠なるものは特定の時間点に存在するのであり、実存する個人は時間の内にある永遠なるものに時間の内で関係するに至る。ここに絶対的逆説が存する。

永遠なるものが特定の時間点に存在する（イエス・キリスト）ということは、永遠性の意識という内在的な仕方でも遠なるものに関係することができないということであり、個人は自己自身の外部の永遠なるものに関係することになる。自己の外部の或るものに関係するということは美的関係であつて、倫理的に宗教的実存がまさに否定してきた関係であるが、この一見美的関係と見えるものが絶対的神に關係であるということが逆説である⁽⁵¹⁾。この逆説によって、実存は絶対的な矛盾となり、内面性は逆説的な内面性になる。この新しい逆説的内面性において、外面性との対立は構造的にいざば底が抜けており、そうであるが故に、内面性と外面性との矛盾はむしろ絶対的に融和不可能となるであろう。ただし、宗教性Bの段階での個人の努力は、内面性と外面性との矛盾に向かい合うことよりも、不断に逆説に踏み止まることによりいっそう向けられると解される。逆説的「宗教的なものは、端的な背理の前に個人の悟性を絶えず十字架に掛ける」という持続的な信仰の殉教を必要とするからである。

さて、宗教性Bの逆説的内面性こそ、「私にとって真である」ということの奥底に口を開いた深淵である。この逆説的内面性は「私にとって真である」ということが非真であることを「私にとって真である」との内から告げる。この深淵を内包することによって初めて、「私にとって真である」ということは宗教的真理の一つの現れ方であり得る。そして、この深淵は「私にとって真である」とこの内で隠れることによってのみ、その内で保蔵される。

この事態は逆に言うと、単独者の内面性の中に、信教の自由の確立を端緒とした近代の私的領域の精神的面での全き成熟を見出すことができるということである。先に単独者が小家族的親密圏に対しアンビヴァレントな関係をもつことを述べたが、このアンビヴァレントな関係はこの逆説的内面性へと収斂する。私的領域は、絶対的逆説という深淵に向かつて生成する運動である内面性をそれ自身の内に育て上げることによって、それ自身が自己否定的、自己超越的であり得ることになった。この内面性という私的領域における成熟の特徴は、それが私的領域における社会的政治的契機の成熟をもたらすものではないということであろう。それは、信教の自由が直接に引き起こした私的領域の豊かさとは異なる

る点である。信教の自由の採択は内面と外面との一つの新しい関係の始まりであったが、そこからこの関係は変容し続ける。信教の自由が制度的に確立されるというだけで、既にこの関係は変容する。単独者の内面性は、この関係の変容のいわば最終的な帰結である。

宗教性Bにおいて個人の他者関係はキリスト教的な「隣人愛」によって買われることで新しい質をもち、しかもこの隣人愛は愛の「業」として、現実性であるところの「行為」へと形を取ると考えられる。⁽⁵²⁾ 人間関係は神を中間規定とした人間関係に転換する。「この世的な知恵は、愛を人間と人間との関係であると考ええる。キリスト教は、愛とは人間—神—人間の関係である、つまり神が中間規定であると教える⁽⁵³⁾」と言われる⁽⁵⁴⁾。しかしそれにも拘らず、この神を中間規定とした人間関係への移行は具体的な人間関係を直接的に変容する性質のものではないと思われる。少なくとも、外面的に周囲の人々に判別されるような変容がそこに起こるとは考えられない。「逆説的」宗教的なものの内部において、人間と人間の間には宗教性Aが妥当する⁽⁵⁵⁾と言われるのはその故であろう。したがって、キエルケゴールの思想では、世俗社会の中での宗教者の現実の有り様としては、内面性と外面性とは一貫して緊張した対立関係に置かれることになる。キエルケゴールはその著作活動の最後には直接伝達へと出るに至り、『コルサー』との抗争に打って出る。だがそれは覆蔽された内面が直接外面に顕わとなるということではなく、そこで語り出されているのは内面と外面との矛盾そのものである。したがって、それは内面性と外面性の新たなより強い緊張を生むのであって、対立が決して解消されることはない。

内面性と外面性とが媒介されないということは、単独者の内面性が世間から断絶するというのではなく、逆に、内面性を覆蔽されたものとすることによって「あらゆることに神関係の顕音を響かせる⁽⁵⁶⁾」ことが可能になると考えられる。このことは宗教性AでもBでも同様である。外面に表れた神関係は一部に限定され、あらゆることに関わることはできない。それ故、内面性を何人にも気づかせないことが、単独者に訓練として要求されることになる。そして、神につい

ての觀念またはその永遠の淨福についての觀念は、人間に彼の全実存をその觀念との關係において改造するということを引き起こすべきなのである。(その改造の最後に、「神についての絶対的觀念に絶対的に捕らわれた」と感ずる事態が位置する。)

信仰の内面性は現代の宗教の私事性の徴表と見なされてきたが、そう見なされるに際して、キェルケゴールの単独者の内面性はその最も純粹なモデルを提供してきた。そして、このモデルは、社会性を欠いた信仰のあり方であるという批判を常に随伴させていた。しかし、単独者の内面性は、近代世界を生きる主体のあり方そのものに根をもつ、のっぴきならない宗教性の形態であると言わねばならぬ。単独者の内面性において、「神と共にある」ところの中世人とはつきりと区別される近代人の信仰の形態が完成したのであり、この形態を得ることで、信仰は近代世界で現実的なものとなり得たのである。そして、絶対的内面性という深みの次元を実現したことによって、近代人の私的領域そのものが頂点を迎えたと見ることが出来る。宗教的視点から言えば、近代市民社会の成熟はこの宗教的成熟を準備するものであり、その逆ではない。信仰の自由をはじめとする自由権と近代の私人の文芸的教養によって育成された内面性とは、階級的利害関心に浸透されたイデオロギーに格下げされたとしても、単独者の内面性がイデオロギーに格下げされることはあり得ない。単独者の内面性が逆説的なものとならなければならないのは、まさに近代の私人の内面性が徹底的な自己否定を必要とするものであったからである。単独者の内面性が社会的政治的な貢献をするものでないことは、いわばイデオロギーとしての内面性の否定が内面性そのものに折り込まれたことの帰結なのである。

七 一 アドルノの内面性批判

しかし、完成は同時に没落の始まりである。キェルケゴール思想の影響は、二十世紀に入って、神学や宗教思想の面だけでなく、多方面に広まっていった。第一次大戦後にはハイデッガーやヤスパースの哲学形成に大きく貢献し、第二

次大戦後にはサルトルやカミュによって再解釈されて「実存主義」という流行思想の源泉となっていく。ところが、第二次大戦への思想的反省が次第に深まるにつれて、「実存哲学」への批判が高まり、キェルケゴールの思想そのものの一般的な関心は薄れてゆく。

二十世紀における「単独者の内面性」の行方を考察するには、アドルノのキェルケゴール論を取り上げるのが適切であろう。彼のキェルケゴール論は非常に厳しい批判を含んでいるが、その批判は優れた理解と鋭い歴史的洞察に基づいている。アドルノの二十六歳のときの著作『キェルケゴール——美的なもの構築』（一九三三年）を読めば、彼が、キェルケゴールの内面性は歴史の中にその場をもつものであることを誰よりも的確に理解していたことがわかる。ただし、それは外的歴史に対する「内的歴史」であるという留保つきであり、そのように理解する故に、「物象化」の支配する社会的現実から、内面性は直ちに現実性を欠くものとして批判されることになるのであるが。

そこでアドルノは言う。「内面性は、物象化という力から解放されているはずの私的領域に人間的実存を制限することとして振る舞う」⁽⁵⁷⁾。この「として振る舞う (als ~ sich geben)」という表現は厳密に読まなければならない。アドルノが内面性において注視するのは、キェルケゴールの「内面性」がそれ自体如何なるものかということではなく、「内面性」が彼の時代社会において如何なるものとして現出するかということである。キェルケゴールをそのように読むことによって、アドルノは現代世界についての自らの理解の基盤を獲得したと解される。だが、何故、内面性は私的領域に実存を制限するという現出の仕方をするのか。ハーバーマスは、親密圏は市場圏から独立であると人は思いこんでいるが、実は市場の要求に深く巻き込まれていると述べて、⁽⁵⁸⁾ 家族がアンビヴァレンツであることを論ずる。内面性という絶対的親密圏は、その親密圏からも抜け出たものとして市場の要求からすっかり脱却していると自己理解する。しかし、それはいわば自己閉鎖による安全地帯の確保なのであって、そのような安全確保のやり方は私事（プライベート）の守りの仕方に他ならない。アドルノが見ているのは、絶対的内面性という神関係を拓く場を守護するための覆蔵が、私

事の守りと同じものとして立ち現れる事態である。内面性は、現代社会では私的領域への制限と私事の防護という仕方
でしか、それ自身を確保できないと解される。

アドルノは「キェルケゴールにおいては、ヘーゲル的な意味での主観≠客観も、存在を含んだ客体も存在しない。ただ孤立した主体性、暗い他性 (Andersheit) によって閉じ込められた主体性が存在するだけである」と述べて、彼の内
面性を「客体なき内面性 (Objektlose Innerlichkeit)」と呼ぶ。そして、キェルケゴールにおいて超越的「意味」はこの
純粹な主体≠内在性の内にあるものとして構想されるのであるが、そこではそれは、課題として課せられるにも拘ら
ず到達不可能なものとならざるを得ないと見なす。この主体性が、自己自身から、自己自身の内で、超越的な「意味」
に繰り返し到達しようとする運動は弁証法的であるが、それは主体性とそれがその内にもつ「意味」との間に起こる内
在的弁証法であって、結局それは同語反復的な言葉による真理の呼び出し、つまり「弁証法的降神術 (dialektische
Beschwörung)」という図式に陥っている。これが、アドルノによるキェルケゴールの内面性解釈の核となる理解であ
る。

ただし、アドルノのこの著作はきわめて錯綜しており、そこから整合的なキェルケゴール理解を取り出すことはきわ
めて難しい。それは、ひとつには、アドルノのキェルケゴール理解が彼自身の個性的な思考の形態の中に取り込まれて
いて、彼自身の思想形成の素材となっている感があるからである。だが、ここでの我々の関心はアドルノの思想そのも
のではなく、あくまでキェルケゴールの内面性がどう理解されているかである。

キェルケゴールに即するならば、内面性はアドルノの言うような内閉的なものではない。逆に、外面性こそ他者と出
会うことのできない閉ざされた場所であったはずである。アドルノは、キェルケゴールの内面性を結局、意識内
在性として捉えたのである。そして、キェルケゴール自身も、内面性を内在的意識として解さざるを得ないような心理学的な
語り方を多くの箇所で行っていることは否定できない。そこでは確かに、アドルノが言うように、現象してくる超越的意

味のための舞台として内在的意識を確保するために、外界に背を向けて内面に立てこもるといふあり方が認められるように思う。キェルケゴールの内面と外面という区別は詰まるところ神の喪失に関わる区別であつて、神をどこに求めることができなかつたか、がはつきりした、ということに基づいているからである。したがつて、外界は、アドルノの言うような物象化した近代資本主義社会を意味するだけでなく、パスカルの語るような近代自然科学が我々に提示する死せる無機的宇宙にまで遡つて捉えなければならぬ。外的世界とは、そこで神との結びつきを見出すことのできない場所である。キェルケゴールの内面性の発端となる内面と外面の区別は、近代自然科学の成立によつて歴史的に人間に課せられた世界理解、自己理解の枠組として始まつたものである。

しかし、外に喪失した神を内に希求するということに要約されるほど、キェルケゴールの実存の思索は単純ではない。彼の内面性は神を見出す場所ではなく、神に見捨てられてあることを知る場所なのであつて、神喪失は外面ではなく内面でこそリアルに生起するからである。神は二重に隠される。このことは、内面性はキリスト者に成ることが真に具体的に生起し得る場所ではないことを意味している。逆説的な内面性とは、どこまでも内面性の逆説であり、單純に外面性に翻つたりしない。外と内との関係は、人間が神を抹殺した場所と人間が神に見捨てられた場所との関係であつて、「両者の間の鋭い緊張が「関係が関係する」という自己のダイナミズムを具体的なものにする。人間が神に見捨てられてあることが人間が神を見捨てたことを告発し、人間が神を見捨てたことが人間が神に見捨てられてあることを露呈させてゆく。この事態は内面の自覚という仕方でのみ映し出されるのであり、その限り、内と外との関係は均等ではない。外面には、この事態が隠れるだけでなく、内面性が自己充足することのできない場所であることも現れない。だから外面においては、内面性は閉塞的な意識内在性として現れる。アドルノが内面性を「原歴史的人間本質の歴史的牢獄⁽⁶⁰⁾」と呼ぶのは、この事態に対してである。アドルノはキェルケゴールの内面性を意識内在性と誤つて理解したといふのではなく、内面性が外面には意識内在性として現れるといふその現れにおける意識内在性を描出したといふべきで

あろう。つまり彼が看取したのは、主体的真理の矮小化と私的領域の狭隘化である。

その限りではアドルノの注視の仕方は適切であって、「降神術」という言葉は、真理が現実生成することを目指したキェルケゴールの意図をアドルノがむしろしっかり受けとめていることを示している。しかしながら同時にこの言葉は、「キリスト者に成る」ということでキェルケゴールに鮮明に見えていたものが、アドルノには見えていないことも、確実に示している。この見えなさは、解釈が及ばないことによる見えなさは質を異にする。二人の間に介在するのはいわば現実性の捻れであって、この捻れが現実において覆い隠している或るものが存する。ここに生起した或るものの隠れは、アドルノの視座からはキェルケゴールの「覆蔵された内面性」がその隠れを引き起こしたと見え、キェルケゴールの視座からは「覆蔵された内面性」こそこの隠れへの闘いであるとされるとされるはずである。

キェルケゴールの宗教性に与えられた重心は、アドルノにおいて、美的なものに移し入れられる。キェルケゴールの「倫理的領域」と「宗教的領域」は降神術の領土であり、結局そこでは真理の仮象は喪われると見なされるのに対して、「美的領域」は、そこにおいて真理が歴史的になる弁証法的仮象の領土であると言われる⁽⁶⁾。アドルノとキェルケゴールの間を隔てた現実性の捻れは、美的なものへの重心移動によってさらに後押しをされるのであって、捻れはさらに捻れることによってそれ自身が捻れであることを隠すのである。

七二 内面性の変容

では、この二重の捻れにおいて内面性の変容は具体的に何を帰結したのか。

アドルノの視座は信仰の事柄を取り逃がしているが、取り逃がすことによって、内面性が現代社会の中で悪しき権力をはびこらせる一つの要因に変ずるということ看取し得た。彼は、二十世紀前半の神学・哲学・教育などのさまざまな分野でもはやされたキェルケゴール思想は、キェルケゴールそのものとは別であると言う。「キェルケゴールは、

わずか百年の間に、最も有名なキェルケゴール研究の大家によって、少なからず平均化され、市民の標準的意識によって呑み込まれてしまった、ちょうどキェルケゴール自身のテーゼによれば、キリスト教が約二千年後にそうなったように⁽⁶²⁾」。ここで「最も有名なキェルケゴール研究の大家」とはヤスパースのことである。このように平均化された実存、単独者、内面性は、物象化されて商品交換社会の中に流通する言葉、つまり「隠語 (Argon)」に変質する。ただしアドルノは、内面性が隠語になっていく事態に対して、キェルケゴール思想を交容した者たちだけでなく、キェルケゴール自身にやはり責任があると考ええる。つまり、彼の単独者が、自らが社会的存在であることを看取できず、自己に向き合う存在であることを絶対化してしまうのを、批判する。

我々はこの批判をそのまま受け入れることはできないが、キェルケゴールの思想そのものの中に問題が含まれていることは指摘しておかねばならない。彼の『断片への後書』の中に次のような一節がある。「もし客観的に真理が問われるなら、真理は、認識者が関係している対象として客観的に反省される。ここでは、関係が反省されているのではなく、彼が関係している真なるものが真理であるという事が反省されているのである。もし、彼が関係している事だけが真理であり真なるものであるのなら、主体は真理の内にある。もし主体的に真理が問われるなら、その場合には個人の関係が主体的に反省される、もしこの関係の仕方だけが真理の内にあるのなら、個人がたといその時真理でないものに、関係している⁽⁶³⁾」、個人は真理の内にある」。

「個人がたといその時真理でないものに、関係している⁽⁶³⁾」(傍点筆者) という記述は——この「真理」は客観的真理を意味するのであるが——、主体的真理を結局、心的態度 (Gesinnung) に還元してしまうことになりはしないか。キェルケゴール自身においてはこのような還元は起こり得ないのであるが、それは、彼において主体的真理が超越への関係としてしか存し得ないことが知られているからである。

「人は如何にしてキリスト者に成るか」という問いが宗教の第一の問いとなるということは、「キリスト者とは何か」

ということが問にならないような仕方だ、「キリスト者」ということが既に擱まれていると言ってよい。ただしその「キリスト者」は未だ現実に具体的なものではない故に、それが具体的にとなり得る場として「主体性」が指示されるわけである。主体性において超越への関係がそれ自身の深淵として先把握されることがないならば、内面性は単なる「心的態度」以上のものではあり得ない。「心的態度」は、私事以外の何ものでもない。アドルノの批判から、我々は内面性が一つの心的態度になってしまっている事態を読み取ることができるのであるが、それは差し当たって内面性から超越への関係を消去することであるように見える。

だがその一方で、アドルノが内面性において攻撃するのは、そこに内包される超越への関係そのものであるようにも見える。アドルノは、キェルケゴールの内面性をハイデッガーの「本来性 (Eigentlichkeit)」のモデルであると見なして、『本来性という隠語』において内面性と本来性を一緒に攻撃する。「結局、隠語においては内面性に関して、自身自身を選び出した者たちが自分たちを優越していると思ひ込むという最も外面的なことだけが残ることになる。それは、自己自身であることによって祝福されていると思う者の自負である。この自負は、たやすくエリート(64)の自負に、もしくはエリート(65)の後ろにくつついていく気構えに、転化することが可能である、後者の場合にはこのエリートたちは即座に内面性をお払い箱にするのであるが」。

内面性は物象化によって価値と所有物に変化し、その中に立てこもることで、それは「高きもの」というイデオロギ―となり、これがファシズムの発生を許しナチスの台頭を結果的に容認した一つの精神的要因となったと、アドルノは考える。彼は、ハイデッガーの「本来性」という概念に「高いもの」と「より低いもの」とを切り分けるイデオロギ―をかぎつけるのである(66)。それを考慮すると、「内面性」や「本来性」が商品交換社会の中で高い価値をもったのは、それらの言葉が超越への関係を内包するものと見えたからだと考えられる。内面性はそれが内包する超越への関係を消去する仕方(67)で物象化されるのではなく、物象化は内面性のはらむ超越への関係そのものを直撃するのである。それによっ

て、超越への関係は、いわば商品交換社会の表面に一つの商品として流通することになる。商品となった超越への関係は、どこまでも擬似的な超越「関係にすぎない。超越への関係は擬似的なものとなることで、内面性からより徹底的に消去される。超越への関係喪失に気づくことがより一層むずかしくなるからである。ここに、バーガーが叙述したような、現代社会の宗教の私事化の状況が出現する。

八 終わりに

宗教的実存がある種の「心的態度」に還元された事態を表すものとして、「スピリチュアリティ」という言葉が現代世界で流布している。現代のスピリチュアリティという概念の中に超越への関係を認めることも可能であるが、そこに現実世界へのある種の拒絶が存する限り、その関係は主体性において深淵を開くような仕方では握まえておられない。そうである限り、その超越への関係はやはり擬似的なものに止まるであろう。

ちなみに周知のように、ハーバーマスもまた、ケルケゴール及びハイデッガーの単独者の思想の中に、ナチスの政治的暴走を結果的に許してしまうような、社会生活における日常的レベルの営みの軽視を認める。単独者の思想が、他者とのコミュニケーションを積み上げていつて相互理解に至ろうとする、或いは社会の矛盾と真っ向から向き合って冷静に理性的に抑圧や抗争を克服してゆく、といった態度に導くものでないことが批判にさらされる⁽⁶⁷⁾。

内面性が心的態度に変容するということは、「如何にして……に成るか」の追求だけが一人歩きすることであるが、この形態はいわば宗教性を世俗社会の中で中性化させる性格のものである。このような形態の対極として、逆に「如何にして……に成るか」ということがすっぱり抜け落ちた形態も現代社会の中で顕著に見出される。これはいわゆる「宗教にはまる」と言われるような形態であり、そのあり方を伝統から抽出される宗教の類型からとってくる。類型性にとつた信仰は、信仰のカリカチュア以外の何ものでもない。

内面性が意識内在性としてしか生起しないところでは、直接性としての信仰と内面性としての信仰とを区別することにもはや意味はない。内面性という装いをもったすべての信仰も実際は直接性でしかあり得ない。その直接性としての信仰は、キェルケゴールの内面性の空洞化の中で新しく信仰の現実存在性を獲得せんと格闘して立ち現れたものではない。それは、信仰の現実存在性を獲得しようとする闘ったキェルケゴール的苦闘をまったく無かつたものとして立ち現れた一種の先祖返りの様相をもっている。そこには真剣さが不足しているわけではなく、真剣さが信仰をカリカチュアにしてしまう当のものとなる。そういう仕方でも、現実性の捻れが具体的に生起するのである。この捻れは、フィリップ・リーフが『フロイト——モラリストの精神』の中で「心理的人間」と呼んでいるような一つの人間の類型に固着する。リーフは古代から現代までの間に、政治的人間、宗教的人間、経済的人間、心理的人間という理念的性格が次々と西歐文明を支配してきたと⁽⁶⁸⁾言う。心理的人間とは、二十世紀において、現代技術が人間の内面生活を侵略するようになったのに応じて出現した性格型であり、公的世界という闘争の場から退いてもっぱら自分自身と自分の情動を再吟味する私的人間である。この心理的人間にとって内面性は社会からの避難所であって、彼にとっての自由は、抑圧から解放されて自分と自分の感情の毀損を如何に少なくするかという逃避的なものでしかない。フロイトの登場とともに、内的自由の實質の意味は根底から覆され、内的自由の輝かしい尊厳は打ち砕かれたのであり、内面性は一切の人間の営みを私的なものとなす強力な私事化の装置へと変容したのである。

ここに見出されるのは、「宗教の自由」の採択において新しく始まった運動の、事柄としての終わりであるように思われる。単独者の内面性には、近代の科学的世界像と近代市民社会の構造が密接に結びついている。それは、近代世界が内包する苦しみに応答することによって現実存在性を獲得した信仰のあり方であると言つてよい。この信仰のあり方は、既にデカルトの機械論的自然観に触発される形でパスカルにおいて先駆的に見出され、カントによって理性の中で在り場所を正当化された。それは、キェルケゴールに至つて、近代市民社会と信仰との矛盾が契機となる形で単独者

の内面性として完成されたのであるが、この信仰のあり方は近代の歴史の中で少しずつ育成されてきたものである。

この内面性は、近代の社会的な世界においては私的領域に属すると見なされることになった。ハーバーマスの言うように、近代市民社会が公衆となりうる私人たちの生活圏であるとするならば、私的領域の成熟と深化とが近代社会の成立と存続を支えてきたと考えられよう。単独者の内面性としての信仰は、個人が近代社会を生きたことの矛盾を引き受けるものであり、それによって私的領域の奥底に破れを作るものである。内面性によって、私的領域は近代社会の成立と存続を支え得るだけの豊饒さをもち得たのである。そこで涵養されたのは、「個人の力」である。

ちなみに、日本では、仏教の伝統の内にある本来的自己を問うという宗教的探求の形態がキェルケゴールの単独者の内面性と極めて近い圏域を拓きだしてきた。それが「個人の力」を育み、近代的主体の私的領域の豊かさに相応するものを提供してきたと考えられる。しかし、信教の自由に内包されていた内的自由と外的自由との相反する関係性は、ここでは展開されてこなかった。それが、現代日本において制度化された信教の自由の底の浅さに現れている。

アドルノのキェルケゴール解釈は、二十世紀に至って私的領域がその底に破れを持ち得なくなったことをうかがわせる。内面性はその現実存在性を喪ったのである。現在、私的領域が確実に閉塞的になり確実に貧弱になっていることが、さまざまな角度から指摘されている。そこではもはや、信仰が如何にして現実存在性を獲得するか、ということは宗教の根本の問いにならない。信仰についての根本的問いは一切喪われており、我々に残されているのはこの根本的問いの喪失そのものである。この喪失そのものが唯一、我々にとつての根本の問いとなり得るであろう。

さて、宗教は私的な事柄であるか、これが我々の問いであった。この問いは、私事性が歴史のカテゴリである限り、宗教の歴史的状况を問う問いとなる。宗教が歴史のカテゴリによって判定されることを拒否する事象である限り、この問いは宗教の事柄から歴史的状况を問う質す問いになる。結局、私事性は宗教を規定する概念ではなく、宗教の事柄がどこにどうという仕方を探求されるかということについて指し示しを与える概念なのである。したがって、この問いは

宗教と社会の関係を見定めるための一つの導きの問いである。この問いは、宗教は私的な事柄であるか或いは公的な事柄であるか、という二者択一的な問いに決して言い換えられることはない。だがそうであるからこそ、我々の問いは、宗教は公的な事柄であるか、という問いを予想し、この問いへと受け渡されるのである。

註

- (1) 『広辞苑』第四版。
- (2) Jürgen Habermas, *Strukturwandel der Öffentlichkeit*, Suhrkamp, Frankfurt am Main, 1962, 1990, S. 56. 細谷貞雄訳『公共性の構造転換』未來社、一九九一年、一三頁。
- (3) 『和辻哲郎全集』第一〇巻、岩波書店、一九六一年、一五三頁。
- (4) Hannah Arendt, *The Human Condition*, The University of Chicago Press, Chicago, 1958, S. 50ff. 志水速雄訳『人間の条件』ちくま学芸文庫、筑摩書房、一九九六年、七五―七八頁。
- (5) *ibid.*, S. 9ff. 同書、二二頁以下。
- (6) J. Habermas, *Strukturwandel der Öffentlichkeit*, Suhrkamp, S. 55f. 『公共性の構造転換』一三頁以下。
- (7) *ibid.*, S. 51f. 同書、一頁以下。
- (8) この判決は、憲法第二十条に関する実質的には唯一の最高裁の判断である。
- (9) 教部省口達書、明治八年。
- (10) A. D. Lindsay, *The Essentials of Democracy*, Oxford University Press, London, 1935?, p. 19. 永岡薫訳『増補』民主主義の本質』未來社、一九九二年、四三頁。
- (11) *ibid.*, p. 12. 同書、二八頁。
- (12) 同書、訳注一九三頁。
- (13) *ibid.*, p. 15. 同書、三六頁。
- (14) J. Habermas, *Strukturwandel der Öffentlichkeit*, S. 67. 『公共性の構造転換』一三三頁。

宗教は私的な事柄であるか

- (15) 「信教の自由 (Religionsfreiheit)」の内の特に内的自由に限定して言うときは、「信仰の自由 (Glaubensfreiheit)」の語を用いることがある。ただし、「信仰の自由」は「信教の自由」と同じ意味で用いられることもある。また十七～十八世紀には、「信仰の自由」は「良心の自由 (Gewissensfreiheit)」とはほぼ同義に用いられた。なお、ここで行っている内と外との対比は心の内面と外的世界との対比であって、キリスト教的人間観に基づいて「神与の良心」と「墮落した欲望」との対比ではない。
- (16) Kant's gesammelte Schriften, Hrsg. von Königlich Preussischen Akademie der Wissenschaften, Berlin, 1914, Bd. VI, S. 20.
- (17) Peter L. Berger, *The Sacred Canopy, Elements of a Sociological Theory of Religion*, A Division of Random House, INC., New York, 1969, p. 127.
- (18) *ibid.*, p. 6.
- (19) *ibid.*, p. 129.
- (20) *ibid.*, p. 134.
- (21) *ibid.*, p. 150.
- (22) 参考、ホセ・カサノヴァ著、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。
- (23) リチャード・セネット著、北山克彦／高橋悟訳『公共性の喪失』晶文社、一九九一年、一三二頁。ハーバーマスもまた、十九～二十世紀における市民的公共性の崩壊を語っている。
- (24) 同書、一八二頁。
- (25) 同書、三六一頁。
- (26) J. Habermas, *Strukturwandel der Öffentlichkeit*, S. 143. 『公共性の構造転換』一〇五頁。
- (27) Sören Kierkegaard, *Gesammelte Werke*, Hrsg. von E. Hirsch, Abt. 16-2, Gütersloher Verlagshaus, München, 1994, S. 15. 『キェルケゴール著作全集』第七卷、大谷長訳、創言社、一九八九年、三二頁。
- (28) G. W. F. Hegel, *Enzyklopaedie*, §142.
- (29) Sören Kierkegaard, *Gesammelte Werke*, Abt. 16-2, S. 15. 『キェルケゴール著作全集』第七卷、三二頁。
- (30) 参照、マドレーヌ・キム著、酒井一郎訳『単独者と普遍』東京大学出版会、一九八八年、一二二頁。

- (31) J. Habermas, *Der philosophische Diskurs der Moderne*, Suhrkamp, Frankfurt am Main, 1985, S. 68. 三島憲一他訳『近代の哲学的デウス・クルス』岩波書店、一九九九年、八七頁以下。
- (32) だからこそ、第二次大戦後のフランスにおいて流行した「実存主義」はマルクス主義と結びつくことができたのである。サルトルの「実存」の概念はキェルケゴールのそれとは大きく変容してはいるものの、そこに確かに繋がるものがあることは否定できない。
- (33) S. Kierkegaard, *Gesammelte Werke*, Abt. 16-2, S. 296. 『キェルケゴール著作全集』第七巻、三七七頁以下。
- (34) *ibid.*, S. 29. 同書、四八頁。
- (35) S. Kierkegaard, *Gesammelte Werke*, Abt. 33, S. 111. 『キェルケゴール著作全集』第一四巻、大谷長訳、創言社、一九八八年、四五三頁。
- (36) S. Kierkegaard, *Gesammelte Werke*, Abt. 24 u. 25, S. 124.
- (37) *ibid.*, S. 96.
- (38) S. Kierkegaard, *Gesammelte Werke*, Abt. 33, S. 101. 『キェルケゴール著作全集』第一四巻、四四二頁。
- (39) *ibid.*, S. 71. 同書、二九七頁以下。
- (40) J. Habermas, *Strukturwandel der Öffentlichkeit*, S. 86-90. 『公共性の構造転換』四六一五〇頁。
- (41) *ibid.*, S. 120. 同書、七六頁。
- (42) *ibid.*, S. 110-111. 同書、六七一六八頁。
- (43) 大澤善信「未完の〈近代〉とコミュニケーション」堀田泉編『「近代」と社会の理論』有信堂高文社、一九九六年、一六〇頁。
- (44) S. Kierkegaard, *Gesammelte Werke*, Abt. 16-2, S. 86. 『キェルケゴール著作全集』第七巻、一一九頁。
- (45) *ibid.*, S. 112. 同書、一五〇頁。
- (46) *ibid.*, S. 120. 同書、一六〇頁。
- (47) *ibid.*, S. 112. 同書、一五〇頁。
- (48) S. Kierkegaard, *Gesammelte Werke*, Abt. 2 und 3, S. 262-3. 『キェルケゴール著作全集』第二巻、大谷長／渡辺裕子訳、創言社、一九九五年、三四八頁。

- (49) S. Kierkegaard, *Gesammelte Werke*, Abt. 16-2, S. 217-8. 『キェルケゴール著作全集』第七卷、二八〇頁。
- (50) *ibid.*, S. 283. 同書、三六一頁。
- (51) *ibid.*, S. 272. 同書、三四八頁。
- (52) この行為は外面的行為ではない。「現実性とは、外面的行為ではなくて、個人が可能性を廃棄しそして思惟された内容に従って実存するために自身をその思惟内容と一致させる内的なものである。これが行為である」(*ibid.*, S. 42. 同書、六五頁)。
- (53) Søren Kierkegaard, *Gesammelte Werke*, Abt. 19, S. 119. 『キェルケゴール著作全集』第一〇巻、尾崎和彦／佐藤幸治訳、創言社、一九九一年、一五七頁。
- (54) これを、キリスト教という特定の宗教に限定された人間理解であると見る必要はないであろう。この中間規定としての神は、西田哲学の概念を用いるならば「場所」に当たるであろう。場所という思想を用いるならば、より一般的にこの事態を説明できる。ちなみに西田は「私と汝」という論文で、自覚を「自己が自己において絶対の他を見ること」と規定している。
- (55) S. Kierkegaard, *Gesammelte Werke*, Abt. 16-2, S. 285. 『キェルケゴール著作全集』第七卷、三六三頁。
- (56) *ibid.*, S. 183. 同書、二三八頁。
- (57) Theodor W. Adorno, Kierkegaard, Konstruktion des Ästhetischen, *Gesammelte Schriften*, Hrsg. von R. Tiedemann, Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main, 1997, Bd. 2, S. 70. 山本泰生訳『キェルケゴール』みすず書房、一九九八年、九〇頁。
- (58) J. Habermas, *Strukturwandel der Öffentlichkeit*, S. 120. 『公共性の構造転換』七六頁。
- (59) T. W. Adorno, *Gesammelte Schriften*, Bd. 2, S. 45. 『キェルケゴール』五五頁。
- (60) *ibid.*, S. 89. 同書、一一七頁。
- (61) *ibid.*, S. 186. 同書、二五六頁。
- (62) *ibid.*, S. 244. 同書、三三四頁。
- (63) S. Kierkegaard, *Gesammelte Werke*, Abt. 16-1, S. 190. 『キェルケゴール著作全集』第六卷、大谷長訳、創言社、一九八九年、四九八頁。
- (64) T. W. Adorno, *Gesammelte Schriften*, Bd. 2, S. 242. 『キェルケゴール』三三二頁。
- (65) T. W. Adorno, *Jargon der Eigentlichkeit*, *Gesammelte Schriften*, Bd. 6, S. 463. 笠原賢介訳『本来性と『隠語』』未來社

一九九二年、九〇—九一頁。

(66) つまり、「本来性」に「ひと (das Man)」と「空談 (Gerede)」が対立させられると、それが物象化された言葉として（つまり隠語として）商品交換社会の中で流通することになり、人間の序列づけに機能するようになるというわけである。

(67) 「ハイデッガーの哲学は、意識的に歴史に結びつけられているが、それは次のような特色を帯びている。即ち、アビールは変化するが、しかしその間、アビールの何十年にもわたる展開を通じて、意味構造はその連続性を確保しているのである。……こうして、今日では保護、追憶、監視、好意、愛、理解、献身についていつも語られているところで、一九三五年には強力による行為が求められたものであり、そしてそのまた八年前には、個別化されて自己自身となった私的実存と進宗教的決断が、神々なき世界の虚無のただ中における究極的な自律として、ハイデッガーによって称えられていたのである。アビールは政治的な状況に対応して、少なくとも二回変色した。しかし、その間、独自性を呼びかけ、頹落に反論するという思考形態は、不動であった」（小牧治他訳『哲学的・政治的プロフィール（上）』未來社、一九八四年、九五—九六頁）。つまり、ハイデッガーがナチズムに親近性をもっていたことへの批判がなされた以前も以後も同じ思考形態をもっていたということの中に、ハーバーマスはハイデッガーの政治的社会的な無反省、無責任を認めるのである。ここでハーバーマスがハイデッガーの一貫した思考形態と見なしているものは、ハイデッガーがまさにキェルケゴールの単独者の実存の思想を脱キリスト教化して受け継いだものだと言えよう。

(88) Philip Rieff, *Friend: The Mind of the Moralist*, University of Chicago Press, Chicago, 1979.

（筆者 けた・まさこ） 京都大学大学院文学研究科教授／宗教学

THE OUTLINES OF THE MAIN ARTICLES IN THIS ISSUE

Über die Privatheit der Religion

von

Masako KETA

Professor für Religionsphilosophie
am Forschungskursus der philosophischen Fakultät,
Universität Kyoto

Ist die Religion etwas Privates? Man betrachtet sie im allgemeinen heute in Japan als Privatsache. Die Begriffe von "privat" und "öffentlich" enthalten die Stufen der geschichtliche Entschränkungen und gehören zur Ausdruckswelt, in der die Bedingungen der Menschen grundsätzlich innerhalb des Rahmens eines geschichtlichen sozialen Gebildes erfaßt werden. Der Charakter dieses Ausdruckswelt bestimmt unsere Betrachtung.

Mit der Idee der Religionsfreiheit ist verbunden, daß die Religion etwas Privates ist. In der Idee sind die dynamischen Verhältnisse enthalten, in denen die innere Freiheit und die äußere einander bedingen. Die Annahme der Religionsfreiheit war die einer neuen Beziehung zwischen der inneren Freiheit und der äußeren, und zugleich zwischen dem Inneren und dem Äußeren des Subjektes. Diese neue Beziehung hat ein soziales System aufgestellt und damit eine neue religiöse Situation eingeleitet. Dadurch hat sich zugleich die private Sphäre des modernen Subjektes im geistigen psychischen Sinne zu bilden begonnen.

Die private Sphäre hat sich dann allmählich weiter entwickelt, und eine geistige Frucht davon ist der Gedanke der "Innerlichkeit des Einzelnen" von S. A. Kierkegaard. Die private Sphäre hat sich die Innerlichkeit ausgebildet, die eine Bewegung bis zum Abgrund des absoluten Paradoxes ist, und die private Sphäre konnte sich dann dialektisch selbst überwinden. Ihre Reife, d. h. die Innerlichkeit des Einzelnen, ist trotzdem dadurch charakterisiert, daß sie keine politische soziale Auffassungen zur Reife bringt. Der Glaube in der modernen Welt konnte in

dieser Form lebendige Wirklichkeit werden.

Die Einzelheit von Kierkegaard und die Privatheit sind begrifflich von verschiedener Art, aber sie werden in der jetzigen Welt gleichgesetzt. Für die Puritaner des siebzehnten Jahrhunderts war die private Sphäre sehr viel öffentlicher als die politische Sphäre, weil sie glaubten, daß die Freiheit und die Demokratie in der Privatsphäre in wesentlicher Weise ausgeführt werden können. Die private Sphäre hat jedoch heute solche Tiefe verloren.

Th. W. Adorno beachtet nicht Kierkegaards "Innerlichkeit" selbst, sondern ihre Erscheinungsweise in der ersten Hälfte des zwanzigsten Jahrhunderts. Die Innerlichkeit verbirgt sich, um einen Ort zu schützen, wo das Selbst sich zu Gott verhält. Adorno erkennt, daß dieses Verbergen und das Geheimhalten der Privatsache in gleicher Weise erscheinen, daß die Innerlichkeit sich in das eingeschlossene Bewußtsein verwandelt, und daß die subjektive Wahrheit verkleinert wurde. Zwischen Kierkegaard und Adorno gibt es eine zweifache Verdrehung der Wirklichkeit, und damit ein Verbergen dieser Wirklichkeit. Die Versachlichung der Innerlichkeit geschieht nicht so, daß die darin beinhalteten Verhältnisse zur Transzendenz ausgestoßen werden, sondern daß diese Verhältnisse als Waren im Vordergrund des Warentauschgeschäfts in Umlauf kommen. Wir können zwischen der religiösen Freiheit und der wirtschaftlichen nicht mehr eine Grenze ziehen.

Die Privatheit ist kein Begriff, die Sache der Religion als solche zu bestimmen. "Ist die Religion etwas Privates?" ist eine Leitfrage dafür, den Zusammenhang zwischen Religion und Öffentlichkeit zu erforschen. Sie wird dann mit der anderen Frage, "ist die Religion etwas Öffentliches?", verbunden und an sie weiter geleitet.

Is the Die Cast ? How to Justify the Use of Probability and a Transcendental Characteristic of Scientific Experience

by

Yasuo DEGUCHI

Associate Professor of Philosophy
Graduate School of Letters
Kyoto University

Probability theory is now applied in many fields of science as well as in various aspects of our everyday life. In the wake of its extraordinarily wide use, this paper