

「ポスト世俗化社会」における「内側からの超越」

－ハーバーマスにおけるヤスパース理解をめぐって－

箭 内 任*

“Transcendence from the inside” in the post-secularized society :
the difference between the notion of “communication” between Habermas and Jaspers

Makoto Yanai

The purpose of this paper is to examine the relationship between the existence and the communication according to Habermas's theory. In particular, I would like to consider this problem referring to the issue on which Habermas criticized Jaspers related to the theory of existence. The first point that requires clarification is Habermas's critique of Jaspers's understanding of the existence. The second argument concerns the theory of the regularized communication Habermas insists on. And then I should note that the communication he states is a sort of the transcendence from the inside in the post-secularized society. So, it is concluded that the existence in the modern age should not be represented without the viewpoint of “public sphere.”

Key Words : existence, communication, public sphere, religion, transcendence

1 はじめに

ハーバーマスと枢機卿であったラッツィンガー（現教皇ベネディクト16世）との対論以降（Habermas & Ratzinger, 2005）、公共圏と宗教を巡る議論は、アクチュアルな問題として理解されている。このことは、ドイツ国内では既にシンポジウムが開催され（Langthaler & Nagel-Docekal, 2007）、また教皇の『レーゲンスブルク講義』¹をめぐっても、ハーバーマスや神学者らを中心とした議論が纏められていることからしても明らかだろう（Wenzel, 2007）。英語圏においても、「理性の公共的使用」をめぐってのジョン・ロールズとの論争にも関連し、この種の議論は活況を呈している（Bigger & Hogan, 2009）。

本稿の目的は、これらひとつひとつの議論を屢説することではなく、その宗教的な言説をめぐるハーバーマスの基本的な主張を、彼の思想の展開上から確認することである。既に筆者は別稿で、ハーバーマスが、シンボリックな言語ではなくコミュニケーション的な言語に今日の社会的連帯の可能性を見ていることを指摘した²。このコミュニケーション言語にある連帯の可能性から、宗教的な言語の性格のひとつとして彼が考えている「内側からの超越」の特徴を見ていくこと、それを、先行する哲学者であるカール・ヤスパースについての小論を参照としてつ論じていくこと、これが本稿の課題である。

2010年4月10日受理

* 尚綱学院大学 准教授

まず、比較的早い時代に著されたハーバーマスのヤスパース批判を「実存」のモチーフを軸に述べていくことにする。それは、実存の「日常性」と「同時代性」を問う批判であり（第2章第1節）、また、その実存の「世界市民性」をめぐる考察である（第2章第2節）。次いで、いわゆるコミュニケーション論的な転回を経た後、あらためてハーバーマスがヤスパースの哲学と対峙することを、「アンタゴニズム」とコミュニケーションという問題から考察し（第3章第1節）、さらにそのコミュニケーションには、合意形成がアプリアリな前提として認められていなければならないとする彼の主張を見る（第3章第2節）。そして、実存とコミュニケーションとの関係は、今日では「ポスト世俗化社会」における「内側からの超越」として理解されなければならないことを示したい（第4章）。以上を踏まえ、最後に、現代社会の哲学と宗教との新たな布置関係をハーバーマスに倣い定式化してみたい。

2 ハーバーマスのヤスパース読解（その1）

2-1 実存の「日常性」と「同時代性」

ヤスパースの哲学姿勢に対してハーバーマスは批判的考察を加え、その思想の社会性の有無に目を向けようと努めた。ハーバーマスが用いた「コミュニケーション」の意味は、「言語論的転回」を経て再構成された相互行為論としてのそれであり、この点でヤスパースの「コミュニケーション」概念と異なっているのは言うまでもない。以下本稿で確認していくことは、彼らの思想の単なる違いではなく、ハーバーマスがヤスパースと共闘しながらも、ある時点で袂を分かち、その分水嶺である。

『哲学的・政治的プロフィール』と題されたハーバーマスの著作の中には、ヤスパースについて、初期の短い三つのエッセイが記されているが、まずはこの中から「シェリング論」と「真理論」の二編に絞り見ていくことにしたい³。

そのじつ、ハーバーマス自身も、シェリングについての論考を既に著していた⁴。シェリングを介することによって、彼自身をヤスパースと向き合わせたのだろう。シェリングを解釈するヤスパースの姿勢には、彼自身の思索の核心が現れており、そのため、ヤスパースのシェリング解釈めぐって考察することにより、ハーバーマスはヤスパースに対峙できると踏んだのかもしれない。

ヤスパースは、実存と超越との関連性の意味をシェリングの哲学に求めた⁵。存在に関わる哲学の歴史の中では、非対称的なものや超感性的なものの対象認識を、あるいはまた魂の救済の為に語られる直観的な存在に関わる知を「グノーシス (Gnosis)」という言葉で表してきた⁶。その意味では、シェリングもまたグノーシス主義の一人であるとヤスパースは理解する。ヤスパースからすれば、主体と客体との分裂を乗り越えようとするシェリングの形而上学的な「認識」は、対象を計画的に志向する科学的な認識という方法とは異なり「グノーシス」という謂いに関わる。しかし、この形而上学的な認識は「超越」を主題化し「実存」と不可分であるため、本来の意味で言えば「認識」と呼べるものではない。シェリングの思索には、超越や実存を主題化しているにもかかわらず「論理的な倒壊」や「カテゴリーの挫折」といったものは見られず、認識論的な傾向性が強いとヤスパースは指摘する。ヤスパースからすれば、本来語られなければならないのは、存在の透明な象徴であると同時に存在のしるしでもある「暗号 (Chiffre)」でなければならない。にもかかわらず、シェリングは、認識と呼ぶことのできない

超越と実存との問題をあえて「認識論化」し、その本来の意味を捨象しているとヤスパースは見なしたのであった。ハーバーマースは、このようにヤスパースのシェリング批判には、ヤスパースが「暗号論」を持ち出すことによってシェリングに残存している認識論的な傾向性を徹底的に排除しようとする姿勢があることを確認している (Habermas, 1971, S.82-83)。

たしかに、シェリングの後期思想は、ヤスパースの語る実存のモチーフに近い。その点ではヤスパースの言う「実存開明 (Existezerhellung)」と等しいとも言える。しかし、その思想は「思弁的に深い意味を持つものを恣意的な戯れ」に任せているような「神と神の歴史についてのグノーシス的な見せかけの知識 (Scheinwissen)」であるにすぎず、「存在」を一義的なものへと還元している。それは、日常的な要求の中から見いだされるような個人と超越者 (非対象的なもの) との関係を捉えたものではなく、その関係をグノーシス的に越え出ることによって、存在について何かしらのものを恣意的に作り出し客体化してしまう思索である。ヤスパースからすれば、多義的な性格を持つ暗号こそが、存在を聴き取る超越については意味を持つ。そのため、暗号の多義性を捨象してしまうシェリングの存在理解は肯定されるものではない。こうして、シェリングを批判することによって、超越を日常連関から乖離させることなく主題化したヤスパースの姿勢をハーバーマースは評価する (Habermas, 1971, S.83)。

むろん、若きハーバーマースは、ヤスパースのシェリング批判を全面的に肯定しているわけではない。ヤスパースは、シェリングの思想の偉大さを認めているにもかかわらず、シェリング自身の性格や人格という個人の実存の不首尾によって、その核心を見落としたと難詰している。問題とされなければならないことは、神的、超越的な視点から哲学者個人の実存を省みて、それに評価を下すことにあるのではない。むしろ重要なことは、実存という言葉において表現されるものが、何を基準として考えだされ、どのような方法でそれが見いだされるのかということである (Habermas, 1971, S.84-85)。実存の契機は「個人」にのみあるのではない。それは、「日常性」としての「世界」に繫留されていなければならない。このことが、ハーバーマースがヤスパースのシェリング批判から引き出す最も重要なことである。

しかし、ヤスパースはシェリングが示している実存を中心とした存在像の「地理学 (die Geographie)」をあたかも断念してしまっているように見える。そのため、思想状況全体の中で、「実存」という言葉が持つ発展的な意味変容が失われてしまっていると、ハーバーマースは見なす (Habermas, 1971, S.85)。シェリングが正当に位置づけられなければならない近代的啓蒙の時代と現代との間に横たわる状況と、そこから生じてくるさまざまな問題とが、ヤスパースの思想にあってはすっかり抜け落ちていと指摘するのである。さらに、ヤスパースの方法論にしたがうと、彼が主張する「実存開明」と彼が批判するシェリングの「グノーシス」的傾向とは完全に二者択一的なものとして理解されてしまう。しかし、ハーバーマースからすれば、対象的な認識を越えて本質的であるもの (超越者) が、実存開明という形でのみ到達されるものなのかどうかは判然とはしない。それは、決して確定しているものではないのである (Habermas, 1971, S.86)。ここで、考慮されなければならないのは、単にグノーシス的 (シェリング) でもなければ、また開明的 (ヤスパース) でもない「超越への第三の弁証法的な接近の端緒 (Ansätze eines dritten dialektischen Zugangs zur Transzendenz)」(ibid.) である。シェリングが自らの後期の哲学を政治的な意図へと結びつけようと努力し、ヤスパースもこのシェリングの思想の潜在力、つまり思弁的な理性が現実的な政治へと対応する力を見いだすときにおいてこそ、この超越への第三の弁証法的な接近の端緒が開かれるのである (Habermas, 1971, S.86-87)。

実存的なモチーフは、我々の日常実践に繋ぎ止められているかぎりにおいて存在する。実存は、我々の日常性において見いだされ、その条件に拘束されていなければならない。そして、ヤスパースの語る「暗号」がたとえ多義的な意味を持っているとしても、それは、我々を取り巻く政治的状况という日常実践という文脈に翻訳されなければならないのである。こうしてハーバーマスは、実存が担わなければならない「同時代性」を、政治的・日常実践の場という意味において指摘したのであった。

2-2 実存の「世界市民性」

さらにハーバーマスは、「コミュニケーション」概念の政治的な意味をハンナ・アーレントから借り受け、ヤスパースの実存のモチーフに「世界市民性」の契機を見いだそうとしている。アーレントが指摘するように、ヤスパースの主要概念である「コミュニケーション」⁷は、世界市民的な観点から見た時に、「連帯」への足がかりとして再評価されるとするのである⁸。

今日の社会の技術的で経済的な進展は、世界の様々な国々を地球的な規模で結びつけようとしている。その意味で、世界のすべての諸民族は「共有の現在 (die gemeinsame Gegenwart)」(Habermas, 1971, S.88) のうちに生活している。この同時代性としての共有の現在に対応する「共有の過去 (die gemeinsame Vergangenheit)」(ibid.) というものは、過去が諸民族にとって複数であるがゆえに存在しない。しかし、そのように過去が諸民族という視点からは複数であるということ、社会的、政治的、文化的に異なった伝統を維持しているということが人びとの連帯を妨げているかと言えば、必ずしもそうとは限らない。この連帯を妨げているものは、多元論的な要素が何ら調停されることなく、諸々の伝統がそれぞれ孤立し互いに疎遠なままでいるからである⁹。この分裂し内面的な存立までもが脅かされている状況を克服しようとする時、社会的連帯をもたらすコミュニケーションが、ヤスパース的な意味内容を伴い、さらにはそれを越えて求められることになる。

そのきっかけとなるのが、ヤスパースの中に見られる「論争的寛容 (polemische Toleranz)」という考え方である。ハーバーマスは述べる。それぞれの個人が論争的な寛容の態度を持って自己を完成させようとするがゆえに、人類の連帯は生じてくると (Habermas, 1971, S.89)。この論争的な寛容の態度には、他者の要求に対して応えようとする義務がなければならないため、自らの洞察と決断との拘束力に制限を加えるという姿勢が求められる。ヤスパースにしてみれば、この姿勢があつてこそ世界が哲学の指導のもと理性的に維持されるのである。しかし、ハーバーマスは、ヤスパースが示すこの論争的寛容だけでは不十分であると見なす。たしかにヤスパースは、自らの著作の中でさまざまな歴史哲学的な展開を叙述し、また彼の主張するコミュニケーションの哲学において、この論争的寛容を押し進めようとしている。だが、それでいてなお不十分である。この論争的な寛容には、たしかに今日的な (ハーバーマスが言うところの後期市民的な spätbürgerlich)¹⁰ 都市社会性 (Urbanität) などが刻印されてはいる。しかし、最終的には技術的にも経済的にも共通の世界を志向する際の前提ともなっている「現実的な対立」の方が、社会の在り方から考えれば不可分な要素になってしまっているのである。そのため、この論争的な寛容という姿勢は、結局のところさほど合理的な拘束力を持たないことになる (Habermas, 1971, S.89-90)¹¹。

くわえて、ハーバーマスはコミュニケーションの「同時代性」への言及を繰り返している。ヤスパースが挙げる歴史の偉人たちの普遍性は、現在の状況においてこそはじめて可能になる

と言う。彼らが語る普遍性への契機は、歴史的な状況からは切り離されることは決してなく、また、たとえコミュニケーションの機会が個人的なものであったとしても、それは個人的、恣意的、随意的なものからのみ表出されるわけでもなく、時代に関連している。その意味では、歴史的、社会的な生活連関にその都度結びついているのである（Habermas, 1971, S.90）。実存は歴史性ばかりではなく、同時代性をも共にしなければならない。ある時代の特徴が別のある時代にも符合するということを、偶然ではなくなにかしら必然的であるかのように求めるような拵えものの思考は必要ない。ヤスパースが考えたように、もし実存が特定の歴史にだけしがたい、同時代的な生活連関を失ってしまうのであれば、それは歴史なき歴史性になってしまう。そのため、個々の実存は、個別特殊な過去に自己の意味付けを求めるにせよ、それは恣意的であったり随意的であってはならず、それに先行する歴史の「客観的なプロセス」によって規定されなければならない。ヤスパースに欠いているもの、それは同じ状況下で個別の実存者に共通であろうとするこのプロセスなのである。そのため、ハーバーマスは「ヤスパースは、物でも人でもないような混合の中間（milieu mixte, ni choses ni personnes）を、つまりは、あの客観的な生活連関の現実性（die Realität jenes objektiven Lebenszusammenhanges）を無視している」として非難する（Habermas, 1971, S.91）。この客観的な生活連関の中で人は生活し、またその中に、人が疎外されるさまざまな力が存在している。それを無視して、歴史的な偉大さにばかりに目がとらわれてしまうのは賢明なことではない。永遠であるということや、普遍的であり歴史を越える意味を持つということが世俗的な覆い（die irdische Hülle）を打ち砕くものであってはならない。それらは現実的な連関から切り離されてはならないのである。

総じて、ヤスパースの実存哲学は「偉大さ」をもろもろの実存の位階秩序の中に関係づけようとしているため、その「偉大なるもの（das Große）」と「大衆の特性（die Prägung der Massen）」とが乖離している。すべて人間は個人の中で「実存的飛躍の自由（die Freiheit des existentiellen Aufschwungs）」を持つ存在とただ生きるだけの「今ここにある存在」に分けられ、いわば本来性と非本来性といった二重性を持つ存在になってしまっている（Habermas, 1971, S.94）。このような区別立てが出てきてしまう根本的な原因は、ヤスパースが、科学的な認識と哲学的な信仰¹²との間に絶対的な区別を置いていることにある。彼によれば、普遍妥当性を要求できるのは科学だけである。科学は、すべての人間にとって共通な論理への訴えによって成立するいっぽうで、哲学は、個人的な実存というかたちで論理を越えたものに訴えかける。そのため、ヤスパースが重要視する「偉大なるもの」という考えは、科学的に検討されることなく真理と同等に扱われている。真理と同等であると見なされたこの偉大なるものだけが、虚偽や悪を非実存的であるとして告発できるのである。こうして科学的な認識と哲学的な信仰、そして、単なる生存と実存的自由という二分法によってもたらされたヤスパースの思惟の核心にある実存は、「偉大なるもの」という名を借り「論理という籠」を外され投企されたものとしてのみ存在する。

しかし、客観的な生活連関の現実性が留意されないとすれば、偉大なる個人のうちにある善と悪との区別はどのようになされるのか。そもそも、そこで論理的な真偽が問われないのであれば、偉大なるものが善きものであって、それは悪しきものとは正しく区別されることが果たして可能なのか。我々の経験、つまりは先の大戦は、悪しきものが堂々と語られることを我々に知らしめたのではなかったか。このように、ハーバーマスは「実存的に定式化された真理は、歴史において学び取られる場においてなお危機的次元に対しては役に立たない」もの

となってしまうと述べ批判する (Habermas, 1971, S.95)。論理的な確証を持たなければ、実存の最も悪しき側面が (たとえば決断主義や歴史上に見られるグロテスクな英雄像などとして) 露呈してしまう危険性があるとハーバーマスは断じるのである (Habermas, 1971, S.95-96)。

結局、ヤスパースが主張する理性は論理的に何ら規定性を持ってはいないため、理性でありながらも結果的に悪や偽を導いてしまうという矛盾に陥る。実存を定式化するには「世界市民性」という性格を導き入れる必要があるのはもちろんのこと、実存は、哲学を科学的認識と共存させることによって現実的で客観的であろうとする論理的な規定性を、あるいは「可謬性」さえも内包していなければならない。このことを、ハーバーマスはヤスパースへの批判を通して明らかにしたのであった¹³。

3 ハーバーマスのヤスパース読解 (その2)

3-1 「アンタゴニズム」とコミュニケーション

時代を経てハーバーマスは、ヤスパースについての新たな考察を行っている。それは、「信仰の力という戦い—文化の葛藤に対するヤスパース—」と題された小品である (Habermas, 1997)¹⁴。ここであらためて、ハーバーマスは、ヤスパースの実存哲学についての考察を行う。それはまたヤスパースのシェリング読解を巡ってのものではあるが、かつて行った批判の焼き直しでもあった。

ハーバーマスが、再びヤスパースを持ち出す意味は次のところにある。冷戦の終結、そして社会主義諸国の解体は、世界の人びとと彼らが形作ってきた文化間にあらたな葛藤をもたらした。彼らとその文化の自己了解は様々な世界宗教によっても色濃く反映されているため、宗教観の葛藤はすぐさま文化間の葛藤をもたらす一因ともなる。そのため、今日の世界では、葛藤を乗り越え文化相互の理解を得ることが課題となる。本稿においてすでに確認したように、ヤスパースの語るコミュニケーションは、「アンタゴニスティック (闘争的・敵対的)」な宗教間の緊張関係を緩和し、それが完全に解決されることはないにせよ「論争的寛容」を喚起させるものであった。その時、世界の葛藤状況の中に、依然として不調和でありながらも寛容へと向かう姿勢が出てくる。コミュニケーションを介して人間の本質的な状況を哲学的に考察することによって、好戦的であったり残忍であったりする破壊への意志が克服される状況を生み出すことが可能になるのである (Habermas, 1997, S.42)。

ハーバーマスは、ヤスパースの思想に、ポスト形而上学的な思考と現代の社会において競合しあう信仰の布置関係とを読み込むことが可能であると考えた。ヤスパースは、科学と技術との間に挟まれた現代の哲学を知識の領域というよりも、むしろ信仰の領域へと位置づけた。現代は、ポスト形而上学的であるものの、形而上学に出自を持つ現代の思想状況を「哲学的信仰」という言葉によって自己批判的に捉えようとしたのである。しかし、ヤスパースが、哲学的信仰の立場から現代社会の中に位置する個人の自己了解を規定するならば、次のふたつの問題が生じてくる。まず、信仰している者の立場からは、強固な伝統や包括的な教義に関連している過去から現在へと至る信仰の形態と、合理的であるとされるコミュニケーションの形態とが、どのように両立し得るのが問題とされる。また、信仰を持たない者の立場からしても、ヤスパースが主張する「暗号」という形で立ち現れる信仰は不明瞭なものであり、そもそもそれがコミュニケーションとどのように関わるのが説明されてはいないという批判が出されること

になる。たしかに、伝統の中で受け継がれてきた暗号を「哲学的に読み解いていく」ことは、無条件的な真理というドグマをそのまま受け入れることを拒否することではある。そしてまた、かつて形而上学や宗教が神話を乗り越えるかたちでその中から得た「解放の力」を、今度は近代以降の「啓蒙」が形而上学と宗教とを克服する形で引き継いでもいる。しかし、それとは裏腹に、現代にまで至る伝統が暗号化されシンボリックな意味に翻訳されることによって、哲学的な真理内容が失われてしまうという危険も招きかねない (Habermas, 1997, S.49)。このように、ヤスパースの哲学的信仰を核としたコミュニケーション論では、社会や文化のアンタゴニスティックな状況における調停や和解を考える上で、その可能性と不可能性という両義性が生じてくるとハーバーマスは指摘する。

ヤスパースは、啓示という体験を主題化しようとするため、あらたな信仰の様態を考えているようにハーバーマスには映る。それは、各個人に救済の確実性がなくとも、信仰を哲学的に捉えなおすことによって、反省的な宗教性を自分のものとするができることと主張しているようなものである。哲学が、経験可能な哲学であろうとするならば、倫理的で実存的な自己了解を持っていなければならない。しかしそこには、はっきりとした世界了解がなければならない。この自己の了解も世界の了解も「超越の啓蒙 (die Aufklärung der Transzendenz)」を介さずに明らかにされることはない。そしてそれがヤスパースの実存開明であるとハーバーマスは言う (Habermas, 1997, S.50)。このヤスパースの実存開明に、我々は三つの段階を確認することができる。ひとつは、実存が相争う中で自らの主張を行う主体としての段階であり、つぎに客観化しようとする思惟の中での非人称的な意識としての段階、そして最終的にはコミュニケーション的に社会化しようとする倫理的な共同体のメンバーとして自分の立場を確認することができることとする段階である (ibid.)。ハーバーマスは、このようにヤスパースの実存開明を解釈することにより、「それ自ら存在すること (Selbstsein) とコミュニケーションにおいて存在すること (In-Kommunikation-Sein) とは不可分である」¹⁵ ということを示す。ハーバーマスは、ここに倫理の実存としてのコミュニケーションの可能性を見るのである。

「コミュニケーションにおいて存在する」ということを強調することは、単に実践的な対話を念頭に置いているのではない。互いに競合し合う生活様式の友好的であると同時に論争的な相互関係としても、それを特徴づけているのである。つまり、ハーバーマスは、ヤスパースが主張する「実存のコミュニケーション」を、信仰をめぐる闘争として理解する。我々のアンタゴニスティックな生活様式の中にあるそれぞれの信仰には、互いに引きつけ合いながらも斥け合うといった両義的な関係性がある。そのため、コミュニケーションを主題化するそもその理由は、それぞれの信仰の暗号をいかに読み解くのか、そしてまたそれぞれが正しいと主張する信仰形態での生活様式によって、宗教固有の意味論的な潜在可能性をどのように引き出すかが問われているということにある (Habermas, 1997, S.51-52)¹⁶。

ハーバーマスからすれば、ヤスパースの実存哲学の基盤には、たしかに個人の存在の実践可能性という実質的な倫理があることは確かである。しかし、それは「自己確認 (Selbstvergewisserung)」や「自己存在の可能性 (Selbstseinkönnen)」の条件を、宗教改革以降の伝統の中にある平均的な哲学観によって焼き直したものにほかならない。このとき、哲学は審理の対象とする宗教の「アンタゴニズム (antagonism)」を自らの思索のうちに経験している。しかし、いかにコミュニケーションが対立や葛藤の状況にある文化や宗教の間に見られる不同意を同意へともたらそうとしたとしても、ヤスパースが主張する倫理的、実存的な視点

だけでは、共同体としての社会化の要素が見られない。ここにヤスパースが批判されるべき最たる理由がある。ヤスパースの実存のコミュニケーションが現代においても意味を持つというのであれば、様々な葛藤を乗り越え同意を志向する規則を共同体としての社会の内に見いださなければならないのである (Habermas, 1997, S.52-53)¹⁷。

3-2 「合意」とコミュニケーション

ヤスパースの実存哲学は、ハーバーマスには非常に曖昧に映る。「啓蒙」の時代を経た後、強固な宗教的な伝統は、真理に対してドグマティックな主張を諦めなければならないということに自覚しているようにも見え、その一方では、人間存在の根本的な洞察を行うということに口実として、信仰が哲学的な衣を纏って姿を変えているようにも見える。知を実践する立場(哲学)からすれば、様々な形而上学的、宗教的な教義を持っている宗教者のうちにも様々な解釈を行う共同体があることを承知しているし、また、それぞれが「善き」生活という考えに結びつけられていることも理解している。しかし、その一方で、信仰の立場(宗教)からすれば、知を実践する立場に対して、信仰をあたかも倫理的な概念に還元し、救済概念の重要性やそれに結びつく預言の開示的真理という本質的な次元を見失ってしまっているという批判をも招くことになる。ヤスパースが語る哲学的な信仰では、それが信仰という形をとった時点で、ある信仰に対して別の視点からの党派性を持ってしまう。望まれるコミュニケーションとは、偏頗な党派性に固執しない根本的な知でなければならない、そのときはじめて、さまざまな信仰の関係性は促進されることになる。その意味で、ヤスパースとはまったく異なる意味(形而上学的で宗教的な世界観に対して、それら固有の反省的契機を開示させるもの)を持たなければならない。それが、啓蒙の時代の前後では異なる、哲学の立つ位置であるとハーバーマスは確認する (Habermas, 1997, S.55-56)。

宗教に見られる包括的な教義のそれぞれが申し立てを行い、戒律の正しさや契約の信頼性を主張するのであれば、そこにさまざまな葛藤を生じさせることになるだろう。それぞれが固有の世界観に依拠しているかぎり、その各々の真理要求を他の者が遺棄させることはできないし、また彼ら自身も、社会という「コンテクスト」に依存して真理要求を再解釈することはできない。その意味では、こういった宗教がもととなっている世界観は多元主義的である。異なった世界観から生じてくるさまざまな実存的な意味が前面に押し出されるかぎり、かりに最も合理的な論証に基づく相互行為であったとしても、それは完全な合意には至らない。理性的な倫理的自己了解ということ言えば、それは、意見の不一致がたえず続くということを見ることがある。

にもかかわらず、ヤスパースは必ずや完全なる同意(一致)へと至ろうとする実存的コミュニケーションを期待してしまっている。さまざまな根本的な価値に定位している自らとは異なった文化や生活様式を理解しようとしても、そのコミュニケーションの前提となるべきア priori な同意がなければならない。それは、それぞれの党派が「討議において参加者として相互を了解し合う」という前提である¹⁸。それを引き受けることにより、それぞれの伝統や生活様式は互いに異なっていながらも、互いに等しい権利を享受することができるようになる。こうして、徒に自己に固執するという悪しき意味でのファンダメンタルな自己了解を克服する方法がここに示される。これにより、ドグマティックな真理要求を反省的に抑制(認知的な自己限定)することができるようになるばかりか、道徳意識を更に高次の段階へと進ませることも

可能になる。そして、こういった社会、文化、宗教間の理解が可能となるのも、互いを対称的な関係において理解し、他者の観点から事物を観察することで得られる自由や、互いの合意をめざそうとする意志があってこそだと、ハーバーマスは主張するのである（Habermas, 1997, S.57-58）。

こうして見てくると、たしかにヤスパースは、実存をめぐる解釈学的な洞察が政治的な意味を持つということに気づいてはいた。しかし、実存哲学者として、無制約的な真理という領域でのみコミュニケーションという概念を持ち出し、倫理的な自己了解をそれと不可分としたため、道徳や正義、そして政治の領域でコミュニケーション的な理性を規範的な源泉として理解することはなかった（Habermas, 1997, S.58）。ヤスパースが見逃していたものは、一致を求めるコミュニケーションの前提には、必ずや同意を求めようとするアприオリな志向性が必要とされるということであり、そこには、対称的な相互関係において合意をめざそうとする反省的で認知的な視点、つまり規範性獲得の視点が働いていなければならないということであったのである。

4 実存とコミュニケーション — 「ポスト世俗化社会」における「内側からの超越」 —

ヘレニズムとヘブライズムの双方に出自を負う哲学の歴史において「内側からの超越（Transzendenz von innen）」という主題は、避けて通ることが出来ないものである。ヤスパースもまたこの系譜に連なる。しかし、現代というポスト形而上学の時代における思想は、無制約的なものの意味を神や絶対者を引き合いに出さずに始めなければならない。その点で、今日では哲学は宗教とは異なっている。哲学に無制約性の契機があるとすれば、それは「言語了解」を志向するという行為においてである。つまり、間主観性に基づく言語によって自らの主観を超え出ていくことができ、その脱中心的な経験が、内側からの超越ということになる（Habermas, 1991, S.125）¹⁹。このような確信が、ハーバーマスのヤスパース批判の根幹にはある。したがって、ハーバーマスの語るコミュニケーションの謂いとヤスパースのそれとは明らかに異なっているが、それは、彼らにとって内側からの超越が異なったベクトルを持っているからにはかならない。ヤスパースにとって、内側からの超越とは、無制約者（包括者）の暗号を受け入れる実存的主体のコミュニケーションである。それに対して、ハーバーマスにとっては、同時代的な社会の中にある倫理的自己了解を言語によって引き受けるコミュニケーションである。

ところで、今日の社会が「世俗化（Säkularisierung）」という言葉で言い表されて久しい。その意味は、教会から世俗への権力の移行として理解されてきた。しかし、この言葉で理解されてきたことは、改められなければならない。なぜなら、現代の社会では「信」（教会）と「知」（世俗）との境界設定が異なってきたからである。宗教と市民社会との関係は、もはや二律背反的なものではなく相補的である。このような相補的な関係として捉えられた社会、つまり世俗化から移行した社会をハーバーマスは「ポスト世俗化社会（die postsäkulare Gesellschaft）」と考える（Habermas, 2001, S.12-13）。言い換えれば、宗教を今日の公共圏に定位するものとして見直す社会こそがポスト世俗化された社会なのである。そのため、このポスト世俗化社会へといたる過程は、信と知との新たな境界の設定を、つまり宗教的な教説と啓蒙（理性）の伝統との境界設定を新たな反省の次元へともたらず「学習過程（Lernprozess）」として理解され

なければならない (Habermas, 2005, S.115-117)。そして、この宗教的意識 (宗教的なメンタリティー) と世俗化された社会 (非宗教的なメンタリティー) の相補的關係である学習過程に見いだされるものが「理性の公共的使用 (der öffentliche Vernunftgebrauch) ということになる (Habermas, 2005, S.146)。社会の世俗化を相補的な学習過程として理解することによって、公共圏において問題となっている案件についての相互受容が、双方の立場からして可能となるとハーバーマスは主張する (Habermas, 2005, S.116)²⁰。神学的な前提と哲学的な前提とは互いに堅持されながらも、双方の前提が互いを排すことなく切り結ばれなければならない (Habermas, 2007, S.48-49)。宗教に対しては、「進んで学びとろうとする姿勢を見せると同時に不可知論的でもあろうとする (lernbereit und agnostisch)」世俗的な理性の自己了解という立場から、現代社会の哲学と宗教との関係の新たな布置関係を再定式化させようとするハーバーマスの意図がここに見て取れる (Habermas, 2009, S.406-407)⁽¹⁰⁾。

こうして、「内側からの超越」という神学的にも哲学的にも重要な契機は、ポスト世俗化社会の中で、「信」と「知」とが互いを排することもなければ、一方が他方に還元されることもない相補的な学習過程のうちに実現される可能性を見る。そして、その際の世俗的な理性の自己了解とは、同時代性を担い世界市民的な立場で、討議に基づく言語遂行論的な倫理的自己了解である。

5 おわりに

ハーバーマスの思想の展開上、初期から今日の思想にまで連綿と続く確固たるものがあつたとか、彼の今日的イシューがすでに論じられていたなどということをも単に指摘したいがために、本稿でここまでの確認作業を行ったのではない。そうではなくて、まさに彼の思索のなかには、普遍的な主題が述べられているばかりか、時代固有の精神も現れているという、その特異性を示したかったからである。今日我々が直面する公共圏における宗教的な意味合いが、そして脱形而上学的な世俗化された社会の中にある「内側からの超越」という哲学一般の固有の問題が、そこにはある。その意味で、ハーバーマスは、あくまでも理性への信頼を糧とする「理性の党派性」という普遍的な視点からはヤスパースと共闘するものの、それがなにかしらハイデガーにも似た「決断主義」的な傾向を見せる時、そして「コミュニケーション」が「生活連関の現実性」から乖離し、「日常性」や「世界市民性」としての性格を失ったままで「超越」の方向へと向かうような、今日の社会的状況という時代の制約から切り離された「実存」の意味を嗅ぎ取るとき、ヤスパースから離反するのである。

ハーバーマスは、ある論考の中で、ヤスパースとブルトマンとの論争を引き合いに出しながら、自らの立場をそれに準えている²¹。信仰は否認もされなければ、単に受け入れられるでもない不明瞭な知を含んでいる一方で、世俗的な理性は、信仰の確信と公的に批判可能な妥当性要求との差異にあくまでも固執している。そのかぎりにおいて、宗教の理性と非理性について判断を下すには理論的には留保したままでなければならない。そこに、ヤスパースが「哲学的信仰」という名でもって、宗教的な学説と同様の目の高さでそれに対抗しようとしたことの根本的な過ち、僭越なる姿勢を見て取っているのである。「相補的な学習過程」とはまさに「世俗化」そのものであり、宗教 (教会) と世俗社会 (国家) は、緊張関係を孕みつつ、公共性をめぐり互いに自らの立場を翻訳することが必要とされる。これをハーバーマスは「世俗化の弁

証法 (die Dialektik der Säkularisierung)』であると理解し、それによって「自己反省的に啓かれた相互関係 (ein selbstreflexiv aufgeklärtes Miteinander)」が可能になると見なしているのである (Habermas, 2008, S.45)。

以上を踏まえ、ハーバーマスのヤスパース読解の真意は次のところにあったと結論づけることにより、本稿を閉じることにしたい。ヤスパースの「実存」をモチーフとしたコミュニケーション理解は、たしかに今日の市民的公共圏における宗教の位置づけを巡る議論への端緒となるものではある。しかし、世俗化の弁証法という側面から見れば、本稿で見てきたように普遍性と時代制約性の「止揚」が十分とは言えない。そのため、ヤスパースの思想が真の意味で今日の市民的公共圏における宗教の定位可能性を問う試金石にもなるためには、彼がブルトマンと論争において受けた批判をあらためて受け入れなければならない。つまり、今日の市民的公共圏における宗教を考えるうえでは、実存的コミュニケーションは「非神話化」されなければならないのである。

【参考文献】

- Hannah Arendt, 1982, *Lectures on Kant's Political Philosophy*. Edited and with an Interpretive Essay by Ronald Beiner, The University of Chicago Press. (浜田義文監訳・伊藤宏一他訳『カント政治哲学の講義』法政大学出版局、1987年)
- Ronald Beiner, 1983, *Political Judgment*, Methuen & Co.Ltd. (浜田義文監訳・滝口清栄他訳『政治的判力』法政大学出版局、1988年)
- Niger Bigger & Linda Hogan, 2009, *Religious Voices in Public Places*, Oxford University Press.
- Jürgen Habermas, 1954, *Das Absolute und die Geschichte. Von der Zwiespältigkeit in Schellings Denken*, (Diss.), Bonn.
- 1963, *Theorie und Praxis*, Neuwied: Luchterhand. (細谷貞雄訳『理論と実践』未来社、1975年)
- 1971, *Philosophisch-politische Profile*, Suhrkamp. (小牧治・村上隆夫訳『哲学的・政治的プロフィール (上) (下)』未来社、1984年)
- 1973, *Legitimationsprobleme im Spätkapitalismus*, Suhrkamp. (細谷貞雄訳『晚期資本主義における正統化の諸問題』岩波書店、1979年)
- 1983, *Moralbewußtsein und kommunikatives Handeln*, Suhrkamp. (三島憲一・中野敏男・木前利秋訳『道徳意識とコミュニケーション行為』岩波書店、1991年)
- 1991, *Texte und Kontexte*, Suhrkamp. (佐藤嘉一・井上純一・赤井正二・出口剛司・斎藤真緒訳『テクストとコンテクスト』晃洋書房、2006年)
- 1992, *Faktizität und Geltung: Beiträge zur Diskurstheorie des Rechts und des demokratischen Rechtsstaats*, Suhrkamp. (河上倫逸・野健二訳『事実性と妥当性』未来社、2002年)
- 1996, *Die Einbeziehung des Anderen*, Suhrkamp. (高野昌行訳『他者の受容』法政大学出版局、2004年)
- 1997, Vom Kampf der Glaubens nächte. Karl Jaspers zum Konflikt der Kulturen, *Vom sinnlichen Eindruck zum symbolischen Ausdruck*, Suhrkamp, S.41-58.
- 2001, *Glauben und Wissen, Friedenspreis des Deutschen Buchhandels 2001*, Suhrkamp.
- 2005, *Zwischen Naturalismus und Religion*, Suhrkamp.
- 2008, Die Dialektik der Säkularisierung, *Blätter für deutsche und internationale Politik*, Nr.4, 2008, S.33-46.
- 2009, Die Revitalisierung der Weltreligionen - Herausforderung für ein säkulares Selbstverständnis der Moderne?, *Jürgen Habermas Philosophische Texte*, Band 5, Suhrkamp.
- Jürgen Habermas & Joseph Ratzinger 2005, *Dialektik der Säkularisierung*, Herder-Verlag. (三島憲一訳『ポスト世俗化時代の哲学と宗教』岩波書店、2007年)
- Karl Jaspers, 1947, *Von der Wahrheit*, Piper. (林田新二他訳『真理について』理想社、2001年)
- 1955, *Schelling, Größ und Verhängnis*, Piper. (邦訳『シェリング』那須政玄・山本冬樹・橋章仁訳、行人社、2006年)

- 1962, *Der philosophische Glaube angesichts der Offenbarung*. Piper. (邦訳『啓示に面しての哲学的信仰』重田英世訳、創文社、1986年)
- Karl Jaspers & Rudolf Bultmann, 1954, *Die Frage der Entmythologisierung*. Piper. (西田康三訳『聖書の非神話化批判』理想社、1968年)
- Rudolf Langthaler & Herta Nagel-Docekal, 2007, *Glauben und Wissen: Ein Symposium mit Jürgen Habermas*. Oldenbourg.
- Klaus Thomalla 2009, Habermas und die Religion, *Information Philosophie*, Nr.2. S.30-35.
- Knut Wenzel (hrsg.), 2007, *Die Religionen und die Vernunft, Die Debatte um die Regensburger Vorlesung des Papstes*, Herder.

*なお、邦訳は参照程度に留めており、本文中の頁数はすべて原書のものである。

-
- ¹ 2006年9月12日、レーゲンスブルク大学講堂で、教皇ベネディクト十六世が大学関係者に対して行った「信仰、理性、大学－回顧と考察」と題された講演である。内容については、「カトリック中央協議会」のホームページ (http://www.cbcj.catholic.jp/jpn/feature/benedict_xvi/bene_message143.htm) を参照。
- ² 拙稿『宗教における言語の公共性－シンボル言語からコミュニケーション言語へ』尚綱学院大学紀要第57集、2009年、p.47-57
- ³ この三つの小論とは『哲学的・政治的プロフィール』所収の「カール・ヤスパースのシェリング論 (Karl Jaspers über Schelling) (1955年)」「真理の諸形態 (Die Gestalten der Wahrheit) (1958年)」「ドイツ連邦共和国における道徳的非常事態 (Über den moralischen Notstand in der Bundesrepublik) (1966年)」だが、本稿で参照としたのは前二編である。
- ⁴ 『理論と実践』所収の「唯物論への移行における弁証法的観念論 (Dialektischer Idealismus im Übergang zum Materialismus - Geschichtsphilosophische Folgerungen aus Schellings Idee einer Contraction Gottes)」であるが、じつはそれから遡ること約10年前「絶対者と歴史－シェリングの思惟における内的矛盾について－ (Das Absolute und die Geschichte. Von der Zwiespältigkeit in Schellings Denken)」と題された考察が彼の博士号請求論文であった。
- ⁵ ハーバーマスはヤスパースの「シェリング論」として (Jaspers, 1955) を参照している。また、1954年10月にはラジオ・バーゼルで講演を行っている。その題名は「シェリング－没後百年記念の回想－ (Schelling, Erinnerung an seinen Tod vor hundert Jahren)」である。邦訳は同題名で『哲学への道』草薙正夫・林田新二・増淵幸男・宮崎佐和子訳、以文社、1980年に所収されている。
- ⁶ 「グノーシス」とは「知識」を意味するギリシャ語に出自を持つが、なかでも「グノーシス主義」は、一般には人間と世界、世界と絶対者としての神、あるいは暗黒のこの世と天上の光ある世といったような二元論的な思考態度をとる。人間は啓示者もしくは救済者によって自己の認識 (グノーシス) へと導かれるとともに、世界から解放され救済されるとする宇宙論的な体系を構築した。
- ⁷ ヤスパースが語る Kommunikation は通例「交わり」と邦訳されているが、本稿では「コミュニケーション」と訳出する。
- ⁸ ハーバーマスは、その後アレントの公共圏概念を批判的に継承しつつ、「公共圏」論を再構成した。アレントは、カントの「共通感覚 (sensus communis)」という概念を政治哲学の領域に関連づけたが、彼女は、政治的事象にかかわる政治的公共的空間そのものを開く判断力をカントの『判断力批判』から学んだ。アレントにとって、カントの「構想力」とは「他者を現前せしめることによって公共的になり得るような、そしてすべての面へ開かれているような空間の中へと入る」(Arendt, 1982, p.43) ことを意味していた。ハーバーマスはこれを継承し、カントの共通感覚を政治哲学の範疇で読み込み、そこに「公共性」への扉を見ることになる。
- ⁹ 後日、ハーバーマスは、法において正統性をもって制度化される社会的統合の試みとしての公共圏を想定することになるが、これは「公共的な理性の使用による和解」として理解されるものである。そしてこの時、「和解」概念の意味内容はプラグマティックな「調停」とほぼ同義で使用されている。これについては、拙論「「和解」概念のコミュニケーション論的転回－ハーバーマスにおける自律的公共圏との連関で－」『日本社会学史学会』2004年を参照のこと。
- ¹⁰ ハーバーマスは1973年『晩期資本主義における正統化の諸問題』という著作において、今日の政治が直面する問題 (資本主義の正当化の危機) を論じていたが、この「晩期 (後期) spät」という言葉にはゾンバルトによって用いられた「19世紀以後の資本主義」という意味が込められている。ここには、国家によって

経済活動や市民活動が干渉されるという、当時のハーバーマスの時代認識がある (Habermas, 1973)。

¹¹ これは、昨今彼が論じる「寛容」の問題へも引き継がれることになった。今日、ハーバーマスが唱える民主的國家論は、たえず憲法の次元へと立ち戻ることを原則としている。それは、理性的である憲法「プロジェクト」を中心に据え、他の信仰を持っている者や他の信念を持っているものに対しても「寛容を正当な仕方

で制度化する方向」へと向かわせるものである。(Habermas, 2005, S.262)。
¹² 「哲学的信仰 (Der philosophische Glaube)」は、先述した「暗号」論や「包括者 (das Umgreifende)」論などととも

にヤスパースの主要概念であることは言うまでもない。信仰とは個別の実存が包括者 (超越者) と出会うことを確認することであり、それは理性という哲学的な思索において可能になるという意味で「哲学的信仰」になる。
¹³ ハーバーマスの「学問」理解は、絶対的な妥当性要求を放棄し、客観的ではあるが弱い地位の請求しか行わないという「可謬性」を有する哲学観に由来している。それは、たとえ「根拠づけ」が不可避なものであったとしても、絶対的なものが要求されるのではなく、弱められた形で有用なもののみなされるにすぎないものである。それはまた、再構成のための仮説であり、経験的な連関で処理するのに適した仮説である (Habermas, 1983, S.23)。

¹⁴ 本小論は、1995年9月26日にハイデルベルク大学で行われたカール・ヤスパース賞の受賞記念講演である。初出は1995年12月8日付の『ツァイト』誌に「真理と誠実さ (Wahrheit und Wahrhaftigkeit)」という題名で縮約され掲載された。

¹⁵ ハーバーマスはヤスパースの著作から、この文言を引用している (Jaspers, 1947, S.546)。

¹⁶ ここでハーバーマスは「暗号によって互いに理解し合うということは、超越とのかかわりにおけるコミュニケーションであることを意味している。最も親密な結びつきは、最も顕著な敵対関係でもありうる」 (Jaspers, 1962, S.205) というヤスパースの言葉を引き合いに出している。

¹⁷ このヤスパースの姿勢は、ロールズに通じるものがあるとハーバーマスは指摘する。ハーバーマスは、正義の理論を、信仰、および良心の自由を形而上学的ないしは宗教的な教説から道徳的確信へと組み込む形ではなく、真理請求との関連を引き受けようとする。しかし、ロールズの主張する「公正としての正義」とは、リベラな思想の伝統およびデモクラシー社会の政治文化という広範にわたる共同体に由来し、かつそこに帰属するという意味では実体的なものであり、また手続き的な正義と実体的な正義とが混同されているとして批判していた (Habermas, 1996, S.125)。

¹⁸ ハーバーマスは、合意形成を志向する「参加者の視点 (Teilnehmerperspektive)」と外的な「観察者の視点 (Beobachterperspektive)」とを分けなければならないことを繰り返し主張してきた。観察者の視点とは三人称の視点であるが、参加者の視点は一人称の視点と重なっている。そして、この一人称の視点としての参加者の視点が、人間の「倫理的自己了解」と結びつく。

¹⁹ 「内側からの超越」ということについて言えば、ハーバーマスは法理論の中で、法を再構成する市民の「自律」の中に、自然法の正統性に含まれていた「処分不可能性の契機 (Moment der Unverfügbarkeit)」を認めようとしている (Habermas, 1992, S.668)。自然法の歴史の中に見られた最終的なものと絶対的なものとの結合としての規範化が、ハーバーマスの語る自律にはある。それは、正統な法を産出させる「コミュニケーション的権力 (die kommunikative Macht)」でもある (Habermas, 1992, S.185)。そしてこの自律は、法に正統性を内在させるために法に先行し、かつ法を法たらしめる「内側からの超越」として理解されるべきものである。

²⁰ ハーバーマスの宗教理解の特徴を端的にまとめた論考として (Thomalla, 2009, S.30-35) を参照。それによれば、(一) 宗教の機能を、神聖さという権威から合意という権威へと変更すること、(二) 当面は宗教が不可欠であること、(三) 「ポスト世俗化社会」の中で、宗教の形態を支援という形に協同的に翻訳しなおすこと、(四) 相互補完的な学習過程として翻訳すること、(五) 世俗的理性と宗教的な理性との相互展開と、現代の敗北主義の克服などが認められること、この五つの特徴を認めている。

²¹ ヤスパースとブルトマンの間に行われた、いわゆる「聖書の非神話化」を巡る論争である。ブルトマンは、現代の聖書理解は神話的世界像から離れ、我々の実存理解のもとで翻訳されなければならないとした。これが彼の主張する「聖書の非神話化」である。ヤスパースはこのブルトマンの主張の前提には、まず彼が哲学を科学的なものとして受けとめていること、そして、本来の啓蒙の意味と似非啓蒙の意味を混同しているということ、このふたつがあると批判した。これに対してブルトマンは、そもそも聖書の非神話化の試みは、現代の科学によって意味付けられた世界の中に生きる我々が信仰を持つ際に生じる障害をとり除くことを意図するものであって、ヤスパースはこの障害さえも自覚していないと反論した (Jaspers & Bultmann, 1954)。