

# 宗教多元主義と公共宗教論

保 呂 篤 彦

## 一 公的領域と宗教、宗教多元主義

近代の民主的でリベラルな国家と社会の形成において、公的領域は「世俗的」でなければならず、「宗教」は私的領域に留まるべきであると主張されてきた。近代化の進展に伴い、「宗教」は「私事化」していくという主張と対応する主張である。ところが、現実にはイスラーム復興やアメリカ合衆国における保守的福音派やファンダメンタリストの活発な活動、世界規模でのペンテコスタリズムの興隆など、世界各地で宗教の「脱私事化」の傾向が明らかになってきた。また従来から宗教の社会統合の機能が指摘されていたが、近代の民主主義社会の形成に当たっても、世俗的合理性を超えた何らかの作用の必要性が自覚されてきたことなどに基づき、宗教の公的領域への影響が認められるべきか否か、認められるとすればそれはいかにしてか、といったことが盛んに論じられるようになってきた。

リベラルが公的領域から「宗教」の影響力を排除すべきであると主張するのは、「宗教」が多元的で多様であるがゆえに、それらの間に生じうる対立や衝突がもたらす混乱から公的領域を守る必要があると考えるからでもある。ところで、「宗教多元主義」は宗教の多元性・複数性に関するある種の弁証・弁明であり、多元的な宗教的真理主張どうしの対立という問題に対する何らかの解決策の提示を試みるものであると言える。

そこで、本稿はこの「宗教多元主義」が、公共宗教論、とりわけ公的領域における宗教の営みや発言を制限すべきかどうかという議論と

いかなる関わりをもちうるか、また、このような議論から何を学びうるかという問題を考察することを目的とする。

## 二 「宗教多元主義」という言葉

本稿の主題の一部である「宗教多元主義」という言葉は、*religious pluralism*、という言葉の翻訳語として、すでに日本語に定着していると言つてよからう。この *religious pluralism*、という言葉は、このほか「宗教多元論」「宗教多元現象」などと翻訳されることもある。このうちの「宗教多元現象」という訳語が端的に示しているように、*religious pluralism*、という語はおよそ《宗教が複数存在する》という現象や事実、状況などを単に指示する言葉として用いられることがある。しかし、「宗教多元主義」や「宗教多元論」という訳語が当てられる場合、この語はたいてい、単なる現象や事実、状況などではなく、それらに対する特定の考え方や姿勢、態度を意味している<sup>1)</sup>。この宗教の多元性、宗教の多元現象に対する姿勢や態度の代表的なものが、キリスト教の「諸宗教の神学」における一つの理論の類型、また宗教哲学的理論の一つとしての「宗教多元主義」である。これは、しばしば「排他主義」(*exclusivism*) や「包括主義」(*inclusivism*) との対比で規定され、自分自身がコミットする宗教であるキリスト教のみならず、他の諸宗教にもそれら独自の真理と救済を認めた上で、互いに相容れない真理主張をする複数の宗教の存在という問題を解決しようとする理論であると纏めてしまってもよいであろう。

これまでに、さまざまな「宗教多元主義」理論が提出されてきたが、そのなかでも、キリスト教神学者であり、宗教哲学者でもあるジョン・ヒックの理論をその代表例として挙げることに許されるであろう。ヒックは先の主張を基礎づけるにあたって、「實在」(*the Real*) という概念を使用し、偉大な宗教伝統は何れもこの同じ「實在」の呼びかけに対する人間の「応答」であり、その表現が多様でときに互いに相容れないとしても、それは、それぞれの伝統を生み育んだ歴史と文化の相違に基づくのであって、同じ「實在」への「応答」(*response*) である限りにおいて、その何れもが真なる宗教であると考ええる。そして、そう判断する基準として、その伝統内部で生じる人間の生の「変革」(*transformation*)、つまり自己中心的なあり方から「實在」中心のなあり方への変革という現象を挙げる。このように、ヒックの「宗教多元主義」は、多様な宗教を、「實在」への「応答」と、人間存在の変革という共通の基準とによって捉えうるところから、「通約的多元主義」の一類型とされることもある<sup>2)</sup>。

ところで、宗教の多元的状况は、神学や哲学の理論においてのみならず、現実にもこの世界、この社会を生きていく上でも、この状況に直面する者がそれに対して何らかの姿勢や態度を取るよう迫ることになる。ここで求められているものは、神学的ないし哲学的な理解や態度と必ずしも同じではあるまい。例えば、L・E・グッドマンにおけるように、「私たちは「諸宗教の」見解や伝統におけるあらゆる相違にもかかわらず、相手のやり方を受け入れたり、自分たち自身のコミットメントを放棄したりすることなく、互いに尊敬し合い、相手のやり方から学ぶことができる」<sup>3)</sup>のであり、実際に宗教多元的な社会において、私たちはそのように対処すべきだという立場を指して「宗教多元主義」と呼んでいる研究者もある。グッドマンの「宗教多元主義」の見方では、人間社会は「互いに相違する価値や慣行、信念などを受け入れる余地」をもち、「個人にせよ集団にせよ、あらゆる相違を生じる相違を曖昧にしたり、高度な真剣さを単なる娯楽から区別する真剣さを鈍らせたりすることなく、自分たちのアイデンティティとコミットメントを維持するための余地を許す」<sup>4)</sup>のであり、それゆえ、彼の「宗教多元主義」は、「相対主義」や「懐疑主義」のように「道徳の放棄や霊的沈黙を要求しない」<sup>5)</sup>のである。つまり、グッドマンの言う「宗教多元主義」は、多元的で多様な宗教の公的領域における活動や発言にいかに対処すべきかという社会のあり方に関する理論である。これは、宗教の多元性という事実に対する姿勢や態度という規範的性質をもつという点において、ヒックの神学的・宗教哲学的理論と共通するし、個々にも共通点があるものの、基本的に位相が異なっていると云ってよからう。

この後、本稿では、特に神学的・宗教哲学的理論である「宗教多元主義」が、公共宗教をめぐる諸議論およびその諸問題とどのように関わりうるかを考察することにした。

### 三 J・ヒックの「宗教多元主義」とバーミンガムにおける社会的実践

前節で言及したヒックは、神学的・哲学的理論としての「宗教多元主義」の主要な提唱者であるとともに、一九六七年以降、宗教多元的な様相を呈するイギリス社会において、そのキリスト教信仰と「宗教多元主義」とに基づいて「宗教」的主張を行い、それを実現すべく実践的な活動をした人物でもある。その活動とは具体的には、イギリス・バーミンガム市における地域交流委員会における諸宗教問題への対応（一九六九—一九七四年、同委員会委員長）、同宗教教育専門委員会による宗教教育の学習指導要領の改訂（一九七一—一九七四

年、同委員会委員長)、同じくバーミンガムを中心として実践されたAFFOR (All Faiths for One Race) の活動(一九七二—一九七三年、一九七九—一九八〇年委員長、一九八〇—一九八五年会長、ただしバーミンガム在住は一九八二年まで)である。ヒックの述べるところによると、当時、イギリスでは、人種差別が「国民戦線」(National Front)や「イギリス国民党」(National Party)といった組織によって推進されており、警察内部などを中心にイギリス国内に一種のカルチャーとして隠然と蔓延っていたが、彼は、さまざまな信仰をもつ人々とともにAFFORの運動を組織し、これを撤廃すべく精力的に活動したのである。ヒックによると、当時この人種差別に対して、「教会も政府もその姿勢が慎重に過ぎて、全くと言っていいほど無力であり」、「妥協を許さない挑戦が必要とされていた」<sup>(6)</sup>のである。

ヒックによるこのような公的領域での活動は、彼が神学的「宗教多元主義」を形成する過程と並行して行われたものであり(『神の受肉という神話』(一九七七年)、『神は多くの名前をもつ』(一九八〇年)、『宗教多元主義の諸問題』(一九八五年)、『宗教の解釈』(一九八九年)、この「宗教多元主義」と深く結びついている。多信仰の人々との協働を通して、また彼らとの密接な人格的交わりのなかで、彼のいわゆる「通約的」な「宗教多元主義」が形成されるに至ったことは疑いえないであろう。一九八〇年にイギリスで出版された『神は多くの名前をもつ』という書物は、「宗教多元主義」の神学者としての彼の名を世界に知らしめた書物であるが、神学的議論を展開する論考と並んで、あるいはそのなかに、イギリス社会の宗教多元的状况に関する解説や、イギリスにおけるキリスト教と人種問題など、極めて実践的な問題に関する論考や議論が併存している。このこともまた、ヒックにとって「宗教多元主義」という神学的・宗教哲学的理論が公的領域における社会实践と切り離すことのできない関係にあったことを示しているであろう。<sup>(7)</sup>

ただし、彼のこの活動は、いわゆる諸「宗教」伝統の範囲にのみ留まっていたわけではない。彼が作成に努めた「新学習指導要領」は、宗教的な「多信仰」を考慮に入れていたばかりではなく、「共産主義」や「ヒューマニズム」のような、いわゆる「世俗的信仰」(secular faiths)<sup>(8)</sup>や、「世俗的世界観」(secular world-views)<sup>(9)</sup>、「生に対する非宗教的姿勢」(non-religious stances for living)<sup>(10)</sup>をも教育内容に含むものとして合意されたし、AFFORの活動の方も、キリスト教徒(英国国教会派、ローマ・カトリック教徒、自由教会代表、クエーカー)、ムスリム、ユダヤ教徒、ヒンドゥー教徒、シーク教徒に加え、マルクス主義者であるジョン・プラマーという有力人物との協働でもあった。<sup>(11)</sup>神学的・宗教哲学的な「宗教多元主義」理論においては「実在に対する応答」という観点から、超越的実在を認めない「ヒューマニズ

ム」や「マルクス主義」は「宗教」という概念（「家族的類似性」(family resemblance) に基づくとされる）から排除されているが、公的領域での対話と協働のパートナーとして、ヒックは「世俗的信仰」や「世俗的理性」を排除していない。「家族的類似性」とヒックの「宗教多元主義」理論とがどのようにして整合的に結びつけられるのか十分明らかではないが、このウィトゲンシュタインによって提示された考え方を文字通り受け取ると、「実在への応答」に基づく「宗教」とそうでない「非宗教」とを概念の内包によって決定的に区別することはできないであろう。<sup>13)</sup>

ところで、「宗教多元主義」という神学的・宗教哲学的理論の構築自体は「宗教」的な活動ではなく、「学問」という「世俗」的と言つてよいような活動であろう。このような厳密には「宗教」ではない、いわば「世俗」的な活動と結びつきながら、ヒックの「宗教多元主義」は諸「宗教」に基づく活動として「宗教教育学習指導要領」の改訂や人種差別撤廃のための活動を公的領域で展開しているように思われる。そのように考えるならば、上述のことからも明らかのように、ヒックもまた「世俗」と「宗教」という区別を一応前提して諸々の議論を組み立ててはいるものの、彼の「宗教多元主義」という学問の営み自体に、「世俗」と「宗教」という二項対立的思考を破る面があると言わざるをえない。

さて、ヒックによる神学的・宗教哲学的「宗教多元主義」理論は、先に述べたとおり、「通約的宗教多元主義」と呼ばれるような性格を有しており、何れの宗教も、究極において同じ唯一の（超越的）「実在」に対する「応答」であると仮説的に考える。その「応答」の表現は、各伝統を生み育んできた歴史と文化によってさまざまであり、例えば「実在」は「人格」(persona)として経験されることもあれば、「非人格」(impersona)として経験される場合もある。これらは論理的には両立せず、調停の可能性はない。ヒックによれば、彼の「宗教多元主義」は「相補的」(complementary)な多元主義であり、自分自身の伝統の経験はまさしく「実在」に対する応答を正しく表現しているとしても、それが唯一の可能性ではなく、あくまで多くの可能な表現の一つに過ぎないことを自覚し、他の多様な伝統を尊重し、そこから学ぶことの意義を認めるものである。

しかし、そのように互いに相違し、場合によっては相互に調停不可能とさえ思われるような考え方や規範の対立が現実生活上で生じるような場合について、ヒックがその問題解決の方途について十分に考えていたように思われる。例えば、『ジョン・ヒック自伝』には、

AFFORでも活動したムスリムの委員に関する次のようなエピソードが記されている。

一九七二年、AFFOR運営委員会にちよつとした事件が起こった。バシア・アワンが逮捕され、殺人未遂で起訴されたのだ。十七歳になるアワンの娘がパキスタンの若者と墮落ちをした。しかもこの場合、家の名誉に関するパサン族の掟では、相手の男の血を見ることになっている。バシアはわざと浅い傷ですむように若者を撃ち、警察に通報した。アワンがどんな人物であるかをよく承知していたので、私は、彼が本当に若者を殺そうとしたのではないことを察していた。すぐさま、ウィルソン・グリーン刑務所に彼を訪ねた。そして数カ月後の法廷で、私はレオナード・シフとともに被告の性格を証言する証人となった（シフのほうが私より上手にその役割を果たした）。裁判官は名誉に関する掟という説明を受諾し、加えてバシアにはほかに娘がいらないという事実も踏まえたうえで、条件付きの釈放を認めた。

当時の私の日記——初期の事情聴取の後で保釈が認められなかったときに書かれたもの——によると、「事後の心地よい光景。アワンの息子たち、「被害者」、娘、事件担当の刑事、ウィルソン検事長、レオナード・シフ、村長、私、その他のパキスタン人……、まあ何と仲よく一同が裁判所のロビーでおしゃべりを楽しんでいることか」。

しかし、このような解決が常に可能なわけではないし、すべてのムスリムがこのような解決をよしとするわけではない。異なる宗教的理性どうしが、また宗教的理性といわゆる世俗的理性とが根本的な対立に直面するように思われる場合について、宗教多元主義者はどのように考え、いかに対処することができるのであろうか。

#### 四 「世俗」と「宗教」

さて、すでに述べたように、世俗主義の立場からは、公的領域、とりわけ政治的領域における諸宗教に基づく発言や活動はリベラルな政治社会の存立にとって利益にならないと主張されたり、公的領域における議論や対話はあくまでも世俗的言語をもつて行われるべきであ

り、諸宗教がそれに参画するにしても、その場合、その宗教的言語は、他の宗教的・世俗的なさまざまな参加者の理解を得るために世俗的言語に翻訳されなければならないと、(例えばユルゲン・ハーバーマスらによって)主張されてきた。つまり、世俗的言語が非宗教的な人にもあらゆる宗教伝統に所属する人々にも理解されうる共通の言語であることを前提にして議論が行われてきたのである。<sup>(14)</sup>

しかし、「世俗」対「宗教」というこの二項対立は果たして普遍的に受け入れられる枠組みなのであろうか。「宗教概念論」や宗教本質論批判と呼ばれる議論の展開とも相俟って、ホセ・カサノヴァらの最近の研究が示すように、<sup>(15)</sup>また私たち日本人のように非西欧世界に生きる者がおそらく感じるように、「近代化」が一義的に「世俗化」であって、それが同時に「非宗教化」であるといった見方や「世俗」対「宗教」という二項対立的な見方が偏ったものであることが、次第に広く理解されつつある。カサノヴァによると、「世俗」と「宗教」という二分法は等し並みに妥当するわけではないのである。

彼は、まず、同じ西洋のなかにさえ「多種多様な世俗化があり、多種多様な西洋近代がある」と言う。例えば、カトリック地域を中心に、「宗教と、分化した世俗領域とのあいだには、すなわちカトリックと、近代科学、近代資本主義、近代国家とのあいだには対立があった」<sup>(17)</sup>のであり、「この長い対立の結果、啓蒙主義による宗教批判は、広範囲にわたって反響をよんだ」<sup>(18)</sup>。そのために、この地域においては、世俗主義の系譜は、宗教的規制からの勝ち誇るべき解放として、宗教との対立構図のなかで構成されてきた。つまり、世俗主義は、宗教の領域の減少・制限によって、それ自体が拡大・解放されるといって描かれる。両者の境界線ははっきりしていて、この境界線が次第に宗教を私的領域の方に押し込んでいくというプロセスが描かれてきたとカサノヴァは言う。これに対して、カサノヴァの指摘するところによると、イギリスのプロテスタントやカルヴァン派の地域、そして特にアメリカ合衆国においては、このような明確な境界線が引かれることはなく、「宗教と、分化した領域のあいだには「馴れ合い」があった」<sup>(19)</sup>という。アメリカにおいてはプロテスタントのキリスト教と資本主義との間に、またダーウイニズムの登場までは、科学と宗教との間にも、ともに緊張関係はほとんど生じることがなかったし、憲法修正第一条に記されている政教分離の規定でさえ、アメリカ合衆国では宗教の諸教派に後押しされて成立したのであり、それは本来、今日のリベラルな世俗主義者が主張するような、多元的な宗教に起因する混乱から世俗的な国家を保護するという目的よりも、むしろ「国家の干渉や国教から、宗教の「自由な活動」を保護する目的」<sup>(20)</sup>をより強くもっていたと指摘される。さらに、アメリカ合衆国で

は、大統領の演説においても、社会運動の歴史においても、世俗主義者の価値をアピールするようなものはほとんどなく、むしろ福音とキリスト教の価値をアピールすることの方が遙かに一般的だったという。<sup>(21)</sup>しかし、これらのことをもって、アメリカ合衆国の社会が「宗教的」であると言うことはできても、それが「近代的」ないし「世俗的」でないとは決して言えず、「それどころか、合衆国はいつも、近代的で世俗的な、分化した社会の典型であった」とカサノヴァは主張する。アメリカ合衆国の場合、「世俗」が勝利したのは、みずからの拡張というよりは宗教によって助けられてきたからであるし、少なくともヨーロッパの教会の基準からすれば、境界線そのものがあまりに拡散したので、どこからが宗教で、どこまでが世俗なのか、ということが明確ではなくなっているのである。<sup>(22)</sup>

以上のカサノヴァの議論は、近代的なアメリカ合衆国という国家やその社会の基盤となっている「世俗性」と、ヨーロッパ、特にカトリック地域、例えばフランスなどの国家と社会の基盤を成している「世俗性」との間に相違があるということ、またこれらの国家と社会においてそれぞれ生きられている「宗教」なるものの性格にも相違があるということを示唆していると言つてよからう。一方に「世俗」的な公的領域と明確な境界線でもって区別された領域において生きられる「宗教」が、また他方には「宗教」の助けを得て成立する世俗的な社会でその「世俗」と切り離されることなく生きられる「宗教」がある。基本的には同じ聖典、同じ教義をもち、同じ儀礼を行つていて、外見的には同じ宗教伝統（キリスト教）を生きているようにしか見えなくても、現実在那里で生きられている宗教（宗教生活）には、何らかの相違があるという事態を認めなければならぬであろう。そうすると、私たちは「世俗」の多様性とそれに対応する「宗教」の多様性に注意を払わなければならないが、従来の「宗教多元主義」はこのような多様性を念頭に置いてこなかったのではないかと思われる。

このように同じキリスト教文化圏と言つてよいアメリカの国家と社会に対してさえ、ヨーロッパの「世俗」の概念をそのまま適用できないということになると、同じくカサノヴァの指摘するところであるが、これを非キリスト教文化圏に適用することはほとんど不可能であると言つてよからう。「他の文明をもつ地域にあつては、宗教と世界のあいだにある、もしくは宇宙論的な超越性と世界的な内在のあいだにある関係と緊張が構造化されるさいに、かなり異なったダイナミクスをもっている」。<sup>(23)</sup>カサノヴァはここで「儒教」や「道教」を挙げて、「それらが「現世 the world」との高度な緊張関係によつて性格づけられていかなかったり、それらの超越性のモデルがほとんど「宗教的」とは呼ぶことのできないものだったり、あるいは教会組織をもつていなければ<sup>(24)</sup>、「世俗化」の概念を適用することはまったくできないと述べ

ている。「中国と儒教文明圏は、「世俗化」という言葉が存在する前から世俗的だったのである。近代化と世俗化のあいだには本質的な相関関係があるという、これまで自明とされてきた原理は極めて疑わしい。アメリカのように、非常に宗教的でありながら同時に世俗的である近代社会が存在しうるし、中国のように、ヨーロッパの宗教的見地からすれば、非常に世俗的で非宗教的であるような前近代社会もありうるのである<sup>(25)</sup>。しかし、少なくともヒックの「通約的」な「宗教多元主義」が、このような観点から宗教の多様性を考慮してこなかったことは明らかであろう。後述するように、ここでは、「儒教」も「道教」も、「キリスト教」と同じ「超越」的な「実在」に対する人間の「応答」であって、同一の近代化・世俗化の過程に直面しつつも、そしてまさにその同一の過程に巻き込まれているが故に、一つの「宗教」という方向に収斂していくと見られてきたのである。

もう一度ヨーロッパに話を戻すが、カサノヴァは、ヨーロッパのすべての国家が現在では「世俗的」になっていると述べた上で、それにもかかわらず、「初期近代における宗教体制的な、絶対王制国家によって「中略」設立された、皇帝教皇主義者による宗教規制と制御のパターン」<sup>(26)</sup>が今日に至るまで基本的に維持されているということを指摘し、そこからの当然の帰結として、次のように問うている。すなわち、「ヨーロッパ諸国は実のところどのように「世俗的」なのか」、「ヨーロッパ中にわたる、国民国家と国民教会のあいだの、そして宗教と政治のあいだの分離の壁は、どれくらい高く、どれほど硬いのだろうか。よくそうされているように、第二次世界大戦後のヨーロッパのデモクラシーが議論の余地なく成功したことを、どの程度まで社会の世俗化と宗教の私事化のおかげであると考えてよいのだろうか<sup>(28)</sup>」と。そして、カサノヴァは、この問題を考えるに当たって、「公式的な世俗主義者の言説ではなく、「実際に存在している」ヨーロッパのデモクラシーの現実<sup>(29)</sup>」を見るべきだと述べ、ライシテの原則をもつフランスですら政教条約を通してカトリック教会と制度的関係をもつなど、実際にヨーロッパのほとんどの国家が厳密な意味では「世俗的」でない主張している。さらに国教を維持している国々に関しても、キリスト教の主要な諸教派がデモクラシーを危険に晒すことなく公式に国教化されたこと、ソヴィエト連邦の共産主義体制が示しているように「世俗的」であっても「非民主的」な国家が歴史上多く存在することなどの事実を指摘し、「厳格な教会と国家の分離は、デモクラシーにとって十分条件でもないし必要条件でもない<sup>(30)</sup>」と結論している。

さらに興味深いのは、デンマークの宗教状況に関する彼のコメントである。デンマークはルター派キリスト教を国教とする国家である

が、彼によると、その教会出席率は五パーセント以下であって、ヨーロッパで最も「世俗的」な国家の一つである。またデンマークは国民の九〇パーセント近くが国教のルター派に所属しており、「宗教」への帰属率が最も高い国の一つである。そこで、「ヨーロッパの社会は、事実上とても世俗化されており、その結果、残っている宗教はとても穏健なものになっていたのであって、憲法における国教化も、教会と国家のさまざまな制度的絡み合いも、まるで問題がないとまではいえないにしろ、無害なものである」というのが、上のような状況に対する大多数の国民の反応であろうと推測した上で、カサノヴァは、それにもかかわらず「多くの宗教的マイノリティにとっては、少なくとも新しく移り住むようになってきた宗教的マイノリティにとっては、そんなことはないだろう」と論じている。つまり、近代社会として民主主義を実現してきたヨーロッパ諸国は、その国民自身が自分たちを完全に「世俗」化し「宗教」性をもたない国民、非「宗教」的国民であると考えているとしても、実際のところ、その社会も国民も中立的で理想的な無色透明の「世俗」的存在などではなく、少なくとも外部から見た場合、何らかの「宗教」（それはもはや「世俗」と境界線で区切られ、それと対抗するような「宗教」ではないかもしれないが）を身に帯びているということである。日本人の多くも、いわゆる「宗教」に帰属していないため、単純に自分自身を「世俗的」で「近代的」な国民であると考え、いわゆる「宗教」の公的領域への影響力には否定的であるように思われるが、この観点から自省の必要がある。

##### 五 「宗教」と「多元性」の再考——「宗教多元主義」の課題

最後に、以上のような近代民主主義社会の公的領域における宗教の影響力、「世俗」対「宗教」の二項対立に関する諸議論の状況から、宗教の多元性や「宗教多元主義」、特にヒックの「宗教多元主義」に関して、どのようなことが考えられるか、上で触れた問題を再度取り上げつつ、いくつかにまとめて問題を提起をしておきたい。

(一) ヒックは、イギリスのプロテスタントであり、アメリカの大学でも教鞭をとった研究者である。カサノヴァも述べていたように、この地域は何れも「世俗」と「宗教」との対立図式や宗教の「私事化」の傾向が強く表われなかった地域であるせいも、ヒックも「宗教」と「世俗」との対立をあまり強調してはいない。彼のバーミンガムでの社会活動自体が、諸「宗教」に共通する価値の実現に向けての公的領域における活動であって、大きな成果を上げたものであることは前述の通りである。しかし、彼の「宗教多元主義」自体は、もちろん

「宗教」ではなく、神学的・宗教哲学的理論であつて、その意味では西洋近代の学問という「世俗」の領域の営みであると言つてもよいものである。この「世俗」的な営みとも言える「宗教多元主義」が諸「宗教」伝統が合意できる価値の社会的・公的領域における実現の推進と結びついていること自体が、ヒックにおいて「世俗」と「宗教」との境界線がシャープなものでないことを示していると言えよう。

しかし、すでに述べたとおり、ヒック自身がこの活動において、それでもやはり、「宗教」と「世俗」を対立的に見ていたことも同時に疑いえない。彼がバーミンガム市の宗教教育の新しい指導要領の作成に当たつて、常に「マルクス主義」や「ヒューマニズム」などを「非宗教的」・「世俗的」な「世界観」ないし「信仰」として、多元的な「宗教」の世界理解との対比において見ていた。また、理論的・学問的な営みにおいても、当然、彼は「宗教」をある種の「世俗」的なものとの対比において考えていた。そもそも、彼の名著『宗教の解釈——超越への人間の諸応答』<sup>(33)</sup>は、「宗教の自然主義的解釈」に対抗する「宗教の宗教的解釈」を提示するものであつて、その具体的内容が副題の「超越への人間の諸応答」に他ならない。これもすでに述べたように、この書物において彼は宗教の定義という問題に言及し、これを乗り越える方策として「家族的類似性」の考え方に触れてはいるものの、結局「宗教」の本質を「実在」ないし「超越」(the transcendent)への「応答」(response)として捉えていることには変わりはない。この超越性との関係という理解を欠くがゆえに「マルクス主義」や「ヒューマニズム」は「世俗的」世界観として「非宗教的」なものとならされている。同じことは、最晩年の著書である『宗教と科学の新しいフロンティア——宗教体験、神経科学、超越』<sup>(34)</sup>に関しても言うことができる。この書物で彼は、神経科学の成果を利用して自然主義的な世界観から行われる「宗教」批判に対して積極的に応じる形で、「非宗教的」世界観と区別される「宗教的」世界観の擁護に努めている。しかしながら、この書物における「宗教的世界観」の擁護は同時に、「世俗」そのものの曖昧さ、そして「世俗」と「宗教」の境界線の曖昧さを、カサノヴァの議論とは別の位相において如実に示すものになつていくように思われる。近年、主として「心の哲学」の研究者が、神経科学の最新の成果に依拠しつつ、物質からなる脳という臓器の作用に「心」(mind)を還元し、「自由意志」(free will)、ひいては「宗教」が前提する「超越」的根拠を否定する議論を展開している。ヒックはこの書物の第二部(第五章から第一〇章)において、このような自然主義的な「自由意志」否定論から「自由意志」の存在を擁護する議論をもつぱら展開している。ヒックにとって「心」や「自由意志」は「自然主義的」世界観と対立する「宗教的」世界観に組み込まれる不可欠の前提であるがゆえに、彼はこの議論に同書の五つもの章を割いて取り

組んでいる。ヒックの議論は先の主著においても最晩年のこの著書においても、自然主義的世界観と宗教的世界観との対立構図で構想されていると言つてよく、ここでの「自然主義」が暗黙の裡に、いわゆる「世俗主義」と重ねて考えられているように思われる。しかしながら、「心」や「自由意志」の存在を否定しがたいと考えているのは、もちろん、「宗教的」信仰をもつ人々に限られるわけではない。自分自身を「世俗的」「非宗教的」と見なしている多くのの人々にとつても、「心」や「自由意志」の存在は否定すべからざるものであつて、その点で「自然主義」的な立場とは一線を画しているであろう。つまり「世俗的理性」と一般的に考えられているものは、「自然主義的理性」（この概念自体が形容矛盾でないとして）を当然含むであろうが、これに限定されるわけではなく、より広い領域を覆うものであり、そこには、概念や価値を、いわゆる諸「宗教」伝統と共有するような領域も含まれている。したがつて、例えば、生命、とりわけ人間の生命の特別な価値（「いのちの尊厳」、「生命の神聖性」）、「人權」、「人間の尊厳」などの概念ないし価値について、先の「自由意志」の概念に関するのと同様の問題が生じる可能性があるであろう。これらは何れも、唯物論的で還元主義的な自然主義の立場からは導出されえないが、現実には「世俗主義」を標榜する多くの人々からも擁護されると言えるであろう。これらは人々に何か「超越」性や「宗教」性を感じさせるものはもはやないかもしれないが、それを究極的に基礎づけようとするならば、何らか「宗教」的なものや「超越」的なものに遡及する必要があるのではなからうか。少なくとも、それらの「自然主義」的な基礎づけ（これが可能であるとしても）をもつては、「世俗主義」の立場にある人々でさえ、その多くが満足しないであろうと思われる。<sup>(5)</sup>

(二) すでに述べたとおり、ヒックの「宗教多元主義」は「通約的」と呼ばれる特徴を有しており、さまざまな「宗教」が何れも唯一の「实在」(the Real) からの呼びかけに対する人間の「応答」であると考ええる。彼によると、人間は、この「応答」を通して、自己中心的なあり方から実在中心のあり方へと、その生き方を変革することができるようになる。それゆえ、このような実存の変革が実際に実現している宗教伝統においては、「实在」に対して人間が正しく「応答」していると考えてよいのであるから、そのような宗教伝統を「偉大な宗教伝統」と認めてよい。ヒックにとつて「宗教」の核心はこの点にあると言つてよからう。しかし、その「応答」は、応答する人間が歴史的・文化的に有限で相対的であるがゆえに、さまざまな仕方でも制限されており、互いに相違する。その相違を、ヒックは「实在自体」(Real in itself, Real an sich) が人間において「人格」(persona) として経験されるか「非人格」(impersona) として経験されるか、といった次元

において主として考察してきた。<sup>(36)</sup> しかしながら、カサノヴァが指摘するように、(ヒックが、人間がそれに「応答」すると考えている)「超越」や「宗教」が、「現世」あるいは「世俗」といかなる緊張関係をもつものとして経験され、それとの関係においていかに構造化されてきたかということに基づく相違などもまた、「宗教」の多元性・多様性を考察する上で無視すべからざる相違であると言うべきであろう。このような相違とそれに基づく宗教現象の多様性は、現在のいわゆるキリスト教文化圏内部にさえ存在することをカサノヴァは指摘しているが、従来の「宗教多元主義」はこのような多様性をほとんど考慮してこなかったと言ってよい。ヒックの理論を含め、従来の「宗教多元主義」が宗教の多元性ということで第一義的に考えてきたのは主に「キリスト教」「仏教」「イスラーム」「ヒンドゥー」「儒教」「道教」(さらにその内部の多様性を形成する、「カトリック」「正教」「プロテスタント」などの宗教(宗派・教派) 伝統であるが、このような次元とは異なる次元において見られる宗教現象の多様性を考慮に入れた考察が、宗教哲学や神学にも今後必要になるのではなからうか。

(三) 先に述べたように、ヒックの「宗教多元主義」が、唯一の「実在」に対する人間の「応答」と、その結果として「実在中心」の人間存在への「変革」がどの「偉大な宗教伝統」においても実現していて、この点で諸宗教に一致があると想定したとしても、現実はこの応答の表現は多様であって、互いに矛盾・対立する場合も当然考えられるであろう。「実在」の人間による経験・体験が「人格」的であることも「非人格」的であることもありうることをヒック自身が指摘していることは上で見たが、この両様態は論理的に対立し、この対立は解消されえない。理論においては自分のコミットする伝統の経験があくまで制約された一面的なものでしかなく、「実在自体」はそれを超えたものであることを念頭に対立する経験をも尊重することができる。しかし、同様の対立が行為規範や社会のあり方に対する要求の相違として現われる可能性も十分にあるであろう。公的領域においてそのような多元性に基づく矛盾・対立が生じたとき「通約的多元主義」はどのように応じることができるのであろうか。

ヒックは、ウイルフレッド・キャンントウエル・スミスによる「信仰」と「累積的伝統」の区別<sup>(37)</sup>を引きながら、次のように述べている。

ほかに、ウイルフレッドによる重要な貢献がある。それは彼が、一方で信仰と呼ぶものと、他方で累積的伝統と呼ぶものとを区別したことだ。後者は人類史を形成している他のすべての力と、互いに作用し合っている歴史的現象のことだ。そして前者の、信仰とい

う言葉で意味しているのは、神的なものに対する個人の内なる霊的応答のことだ。この区別は非常に重要である。というのも、信仰という内面的な生活のことは、宗教的組織に集中するメディアの視点では、まったく無視されてしまうからだ。そして組織は分離するものであっても、信仰（彼が言う意味での信仰）は結束するものなのだ。<sup>(38)</sup>

こうして、人々を「分離」させる宗教的諸伝統相互の相違・対立はもっぱら「累積的伝統」という「宗教的組織」とそれに基づく外面的な事柄に帰される。さらに、ヒックは、この「伝統」に基づく「組織」と原初の体験や生（「悟り」や「生涯」「経歴」）との正当な結びつきを疑っている。

そして彼「キャントウエル・スミス」は、それぞれの場合に、この発展「仏陀の悟りやキリストの生涯、マホメットの経歴から信仰告白の支柱と制度的組織を有する強大な有機体としての宗教への発展」が原初の宗教現象なり觀念なりと疑わしい関係にあることを示している。みずからの聖域を定めた神学的な教義と行動の掟とをもつ制度としての宗教は、宗教的な現実に要求されて生まれてきたものではなく、異なる文化圏の交流が未発達な状態の時代にそのような発展が歴史的に避けられなかったという理由から、生まれてきたものであった。<sup>(39)</sup>

それぞれ独自の教義と規範をもち、他の伝統から境界線で区別される「制度」としての「宗教」が「宗教的な現実」（原初の宗教体験）の要求に基づくことなく、もっぱら分離されたそれぞれの文化圏の条件に従って形成されたにすぎないのであれば、それらの相違や相互の対立とそれがもつ意味を「実在」およびその体験との関係で真剣に考察してみる態度は生じないであろう。<sup>(40)</sup> このように、諸伝統の一致を「信仰」という内面的な生活「個人の内なる霊的応答」という体験にのみ求め、諸伝統の外面的な相違をこの体験や内面生活と切り離してしまふならば、そこでの相違に対する扱いは、「相対主義」のそれになってしまふと言わざるをえないのではあるまいか。「応答」「信仰」という内面的なもの究極的一致という仮説・想定にのみ依拠するとき、「宗教多元主義」は「相対主義」に墮する危険を伴うのではないであ

ろうか。

しかし、「累積的伝統」は、それでもそれぞれの「霊的応答」の表現の相違であり、それぞれが人間の宗教的生活の根幹との繋がりを保っているのであって、それらの相違や対立の理解は人間の宗教生活への理解を深めるものとして、その重要性を否定できないはずである。実際、ヒック自身も「伝統もそれ自体、信仰生活の相互的影響の下で常に——時には革命的に、しかし通常はゆるやかに——変化するものにはある」と述べている。また、自分自身が「信条や神学を累積的伝統の要素のなかに入れた」のに対して、スミスが「それらを信仰についての章のなかで「中略」論じている」ことを指摘した上で、「第一次言語と第二次言語」という哲学的な区別を援用して、この見解の相違の間を架橋しているように、「累積的伝統」の少なくともその一部（信条）や「神学」はそれぞれが「信仰」ないし「霊的応答」の限定された特殊な表現だとはつきり認めている。そうであれば、多様性と対立を理解する試みは、私たちが人間の宗教生活と実在や超越に関する理解を深める重要な契機であって、蔑ろにされるべきものではあるまい。

しかし、ヒックはその相違や対立に十分な関心を向けたのであろうか。ヒックの視線はむしろ、このような相違や対立の将来における解消に向けられていたように思われる。彼は、「多数の宗教の存在は、過去においては歴史的に不可避なものであったが、未来においては可避的なものになろうという論点」<sup>(43)</sup>を提示し、「今日のような『一つの世界』(the "one world" of today)の中で、宗教的な伝統は相互の研究と対話によって、意識的に影響を及ぼし合っているのであるから、今後の発展はしだいに集約的な方向 (converging courses) において行われることが可能であろう」と述べている。<sup>(44)</sup>

ヒックはもちろん「世俗化」論者でも宗教の「私事化」論者でもない。しかし、このようなグローバル化する世界における諸宗教伝統の発展に関する彼の一元論的な見方は、世界の近代化の過程をすべて本質的なヨーロッパの近代化の過程に解消する見方と並行する現象なのではなからうか。実際、ヒックもヨーロッパ近代における「世俗化」を普遍化して「世界的な世俗化」(a universal secularization)と呼び、あらゆる宗教伝統がそのなかに取り込まれていると考えている。<sup>(45)</sup>しかし、カサノヴァが述べていたように、西洋に限っても「多種多様な世俗化があり、多種多様な西洋近代がある」<sup>(46)</sup>。彼は、「S・N・アイゼンシュタットが初めて展開した多様な複数の近代性 (multiple modernities)」という概念は、世俗的なコスモポリタニズムや文明の衝突などよりも、近代のグローバルな傾向を概念化し、プラグマティッ

クに見るためにはより適切なものである」と述べて、さらに次のように主張している。

いまや、私たちが持っている、グローバルな世俗的近代性についての目的論的な概念を見直す時がやってきた。そうした概念は、宗教的「他者」を「原理主義者」とみなす傾向にある。もっと複雑で、微妙な違いのわかる、反省的なカテゴリーを考え出す時がきた。そうしたカテゴリーがあれば、多様な近代のグローバルな体制がすでに出現しつつある、ということをやよりよく理解できるはずである。単一のコスモポリタンな近代性を、世俗的な分化の一般的なプロセスとして、そして実際、規範的なグローバルなプロジェクトとして考えている限り、自分たちとしては受け入れることのできない宗教のすべての形態を、恐ろしい「原理主義」と見なさざるをなくなるだろう。<sup>(46)</sup>

神学的・宗教哲学的理論としての「宗教多元主義」もまた、グローバルな世俗化・近代化という想定のもとで、それに対峙する一つの思想として構築されてきた。そうであれば、神学的・宗教哲学的「宗教多元主義」もまたカサノヴァのこの言葉から大いに学ぶところがあるはずである。つまり、多様性に基づくあらゆる差違や対立が尊重されるべきとは言えないにせよ、一つの宗教への収斂という帰一的な見通しの妥当性を見直し、現にある外的な差違や対立の意味を「實在」に接近するための重要な方途として真剣に考察し、問題の解決に寄与する方向を模索することが、今や、神学的・宗教哲学的「宗教多元主義」にも求められているのではなからうか。

## 註

(1) 田丸徳善「キリスト教と宗教」をめぐって(日本基督教学会(編)『日本の神学』二三号、一九八三年、一九九―二二二頁所収)一九九―二〇〇頁を参照。ただし、この後、何度も参照するカサノヴァの論文の訳者である藤本龍児のように、*religious pluralism* が宗教の多元性という単なる現象や事実を指示している場合にも、これに「宗教多元主義」という翻訳語を当てる研究者もある。ホセ・カサノヴァ(藤本龍児(訳))「公共宗教を論じなす」(磯前順一、山本達也(編)『宗教概念の彼方へ』法蔵館、二〇一一年、三三七―三七二頁所収)、例えば、三五四頁、三五七頁。なお、*religious*

pluralism」という言葉を欧米のキリスト教徒が「宗教の多元化現象を表わすだけの、たんなる記述語 (descriptive term)」として好んで使用してきたことを、間瀬啓允も指摘している。間瀬啓允「訳者あとがき」(J・ヒック(間瀬啓允(訳))『神は多くの名前をもつ——新しい宗教多元論』岩波書店、一九八六年、二一七—二四〇頁所収) 二二六—二二七頁を参照。「religious pluralism」という言葉がいつから用いられるようになったものか寡聞にして知らないが、この言葉は最初、間瀬の言う「記述語」として用いられ始めるようになり、比較的最近になって規範的な意味を担う語としても使用されるようになったと思われる。

(2) 岸根敏幸「宗教多元主義とは何か——宗教理解への探求」晃洋書房、二〇〇一年。岸根はこの書物において「宗教多元主義」を「通約的宗教多元主義」と「非通約的宗教多元主義」とに大別して、それぞれの特徴を論じている。

(3) Lenn E. Goodman, *Religious Pluralism and Values in the Public Sphere*, New York: Cambridge University Press, 2014, pp.1-2. 「」内は引用者による補足。以下同様。この書物に対するある書評はこのことに関してわざわざ次のように説明を加えている。「ゲッドマンにとって「宗教多元主義」という言葉は事柄の単なる状態を記述するものではなく、宗教の複数性という事実を私たちがどのように理解し、これにどのように応じるべきかということに関して、彼が支持する立場を表わすものである」(Peter Jones, “Book Review” [Lenn E. Goodman,] *Religious Pluralism and Values in the Public Sphere*, in: *Ecclesiastical Law Journal* (Ecclesiastical Law Society), Volume 19, Issue 1, January 2017, pp.97-99, p.97.) ゲッドマンとジョーンズからの引用の訳文は引用者のもの。

(4) Lenn E. Goodman, *Religious Pluralism and Values in the Public Sphere*, p.2.

(5) Lenn E. Goodman, *Religious Pluralism and Values in the Public Sphere*, p.2. 「宗教の多様性は、ともかく宗教を真剣に受け止め、個人的ないし共同的な信念や実践をしっかり保持している人が、一方の教条主義 (dogmatism) ないし偏狭主義 (paloehialism) と、他方の相対主義 (relativism) ないし懐疑主義 (skeptisism) との間の強制的選択に直面するところのことを意味するわけではない」(ibid.)。

(6) ジョン・ヒック(間瀬啓允(訳))『ジョン・ヒック自伝——宗教多元主義の実践と創造』トランスビュー、二〇〇六年、二四六頁。John Hick, *An Autobiography*, Oxford: Oneworld Publications 2002, p.172.

(7) John Hick, *God Has Many Names: Britain's New Religious Pluralism*, London: Macmillan 1980. J・ヒック(間瀬啓允(訳))『神は多くの名前をもつ——新しい宗教多元論』岩波書店、一九八六年。この書物の第二章は「より広い文脈で——現代英国におけるキリスト教と人種問題」と題されており、AF FORの活動に通じる議論と解説が展開されている。同書第三章は「宗教の多元化現象」と題されているが、「多文化社会に生きる——一神学者の実践的省察」(“Living in a Multi-Cultural Society: Practical Reflections of a Theologian” in: *The Expository Times*, January 1978.) と題して発表されたものが初出である。なお、この書物は一九八二年に同じタイトルで(ただしサブタイトルを削除して)アメリカで(Philadelphia: The Westminster Press)出版されているが、このアメリカ版では上の第二章と第三章(と第五章)が削除され、代わりにより理論的・哲学的な論考が新たに四本加えられている。

(8) ジョン・ヒック『ジョン・ヒック自伝』二二三頁。John Hick, *An Autobiography*, p.163.

(9) ジョン・ヒック『ジョン・ヒック自伝』二二三頁。John Hick, *An Autobiography*, p.163.

(10) ジョン・ヒック『ジョン・ヒック自伝』二二三頁。John Hick, *An Autobiography*, p.163. ただし、これはヒックではなく、ハリー・ストープス・ロウによる表現。

- (11) ジョン・ヒック『ジョン・ヒック自伝』二四四頁。John Hick, *An Autobiography*, p.171.
- (12) 上述の『神は多くの名前をもつ』の第六章「キリスト教信仰と宗教間の対話」(Christian Belief and Interfaith Dialogue) においては、対話の相手としていわゆる諸宗教伝統に加えて「マルクス主義者」(Marxists) や「毛思想家」(Maoists) が挙げられている点にも注意したい。J・ヒック(間瀬啓允 訳)『神は多くの名前をもつ』岩波書店、一九八六年、一七五―二二一頁所収。二〇五―二〇六頁参照。また宗教概念を「家族的類似性」に基づいて考えることについては次の箇所を参照された。John Hick, *An Interpretation of Religion: Human Responses to the Transcendent*, New Haven and London: Yale University Press, 1989, pp.3-5.
- (13) ジョン・ヒック『ジョン・ヒック自伝』二四九頁。John Hick, *An Autobiography*, p.174.
- (14) たとえば、ユルゲン・ハーバーマス(金城美幸 訳)『政治的なもの』——政治神学のあいまいな遺産の合理的意味——(ユルゲン・ハーバーマスほか(箱田徹・金城美幸 訳)『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』岩波書店、二〇一四年、一五―三一頁所収) 二七―二九頁。先述のグッドマンはジョン・ロールズをこのような主張の代表者と見て、これを、「靈性を感じられるような言説が私たちの公的空間から何らかの仕方では排除されたならば、宗教の多様性という極めて厄介な邪魔ものは解消する——あるいは、少なくとも私的領域に留まるであろう」という主張、「世俗主義こそが宗派主義に対する治療法である」と見る立場と纏めた上で、これを受け入れることができないと述べている。Lenn E. Goodman, *Religions Pluralism and Values in the Public Sphere*, p.4. またチャールズ・テイラーも、ロールズとハーバーマスをこのような立場を代表する哲学者として挙げている。チャールズ・テイラー(金城美幸 訳)『なぜ世俗主義を根本的に再定義すべきなのか』(ユルゲン・ハーバーマスほか(箱田徹・金城美幸 訳)『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』岩波書店、二〇一四年、三三―六二頁所収)、五三―五五頁、五八頁。
- (15) ホセ・カサノヴァ(藤本龍児 訳)『公共宗教を論じなす』(磯前順一・山本達也(編)『宗教概念の彼方へ』法蔵館、二〇一一年、三三七―三七二頁所収)。チャールズ・テイラー(金城美幸 訳)『なぜ世俗主義を根本的に再定義すべきなのか』(ユルゲン・ハーバーマスほか(箱田徹・金城美幸 訳)『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』岩波書店、二〇一四年、三三―六二頁所収)。
- (16) ホセ・カサノヴァ『公共宗教を論じなす』三四三頁。
- (17) ホセ・カサノヴァ『公共宗教を論じなす』三四三頁。
- (18) ホセ・カサノヴァ『公共宗教を論じなす』三四三頁。
- (19) ホセ・カサノヴァ『公共宗教を論じなす』三四三頁。
- (20) ホセ・カサノヴァ『公共宗教を論じなす』三四四頁。
- (21) ホセ・カサノヴァ『公共宗教を論じなす』三四四頁。
- (22) ホセ・カサノヴァ『公共宗教を論じなす』三四四頁。
- (23) ホセ・カサノヴァ『公共宗教を論じなす』三四四頁。
- (24) ホセ・カサノヴァ『公共宗教を論じなす』三四五頁。
- (25) ホセ・カサノヴァ『公共宗教を論じなす』三四五頁。
- (26) ホセ・カサノヴァ『公共宗教を論じなす』三四五頁。

- (27) ホセ・カサノヴァ「公共宗教を論じなす」三五四頁。
- (28) ホセ・カサノヴァ「公共宗教を論じなす」三五五頁。
- (29) ホセ・カサノヴァ「公共宗教を論じなす」三五五頁。
- (30) ホセ・カサノヴァ「公共宗教を論じなす」三五六―三五七頁。
- (31) ホセ・カサノヴァ「公共宗教を論じなす」三五八頁。
- (32) ホセ・カサノヴァ「公共宗教を論じなす」三五八頁。
- (33) John Hick, *An Interpretation of Religion: Human Responses to the Transcendent*, New Haven and London: Yale University Press 1989.
- (34) John Hick, *The New Frontier of Religion and Science: Religious Experience, Neuroscience and the Transcendent*, New York: Palgrave Macmillan 2010.
- (35) 「しかしながら、世俗主義やライシテが成立した際のこうしたコンテクストから離れ、こんにちの西洋社会を眺めるとき、最初に驚かされるのは、宗教的見解のみならず無宗教的見解もまた多種多様に存在しているということである。もちろんこのどちらにも分類できない見解もあります。」(テイラー)「なぜ世俗主義を根本的に再定義すべきなのか」(四〇頁)。また、カール・ヤスパースやウィルフレッド・キヤントウエル・スミスが述べているように、古代ギリシャにおける哲学の伝統が、いわゆる教団、信徒集団を形成することがなかったため、「宗教」伝統には数え入れられないものの、ヒックが「軸の時代以後の宗教」(post-axial religion)と呼ぶ諸宗教伝統と同様に、「軸の時代」における人間の精神革命に起因する精神的現象であって、特にキリスト教やイスラームの形成に対して大きく作用したということは銘記すべきであろう。
- (36) John Hick, *An Interpretation of Religion*: pp.246-249, and Chapter 15 The Personae of the Real (pp.252-277), Chapter 16 The Impersonae of the Real (pp.278-296).
- (37) W. C. Smith, *The Meaning and End of Religion*, Minneapolis: Fortress Press 1991[orig. New York: Macmillan 1962], Chapter 6 The Cumulative Tradition, Chapter 7 Faith.
- (38) ジョン・ヒック『ジョン・ヒック自伝』三七五―三七六頁、John Hick, *An Autobiography*, p.262.
- (39) J・H・ヒック『宗教の哲学(改訂版)』(間瀬啓允訳、培風館、一九七五年)一八六頁。John H. Hick, *Philosophy of Religion (Fourth Edition)*, Englewood Cliffs: Prentice Hall 1990, p.112.
- (40) グッドマンの次の批判はヒックのような立場を念頭においていると思われる。「宗教を理論的に(notionally)信仰の事柄に還元することで実際上の衝突を避け、宗教的な相違を解決してしまおうとする人もいる。あたかも、最も大切な事柄に関する信念が私たちが生活をどのように営むかに関して何の関係もないかのように。すべての宗教は根底においては同様であると想像し、宗教的諸観念による非常に異なった問いや関心の扱い方、宗教的な慣行や規範が包括的な容認に異議申し立てをする仕方を気にも留めずに」(Lenn E. Goodman, *Religious Puritism and Values in the Public Sphere*, p.3)。
- (41) J. H. Hick, "Foreword", in: W. C. Smith, *The Meaning and End of Religion*, Minneapolis: Fortress Press 1991[orig. New York: Macmillan 1962]p.xi. 訳文は引用者のもの。
- (42) J. H. Hick, "Foreword", in: W. C. Smith, *The Meaning and End of Religion*, p.xii. 訳文は引用者のもの。
- (43) J・H・ヒック『宗教の哲学(改訂版)』一八六頁。John H. Hick, *Philosophy of Religion*, p.112.

- (44) J・H・ヒック『宗教の哲学(改訂版)』一八九頁。John H. Hick, *Philosophy of Religion*, p.114.
- (45) 「わたしはここで、人間の宗教性が世界的な世俗化のもとで消滅してしまうであろうと考えているわけではない。もちろん、これから先、こうした事態の生じる可能性はあるし、また、たしかに、そのような事態が未来に生じるであろうと多くの人がとは思っている。しかし、もし人間が永久に宗教的な動物であるならば、人間は世俗化のまった中においてさえも、常にそれによって悩まされるような超越者の意識というものを体験するであろう。」(J・H・ヒック『宗教の哲学(改訂版)』一九〇頁。John H. Hick, *Philosophy of Religion*, p.114.)
- (46) ホセ・カサノヴァ「公共宗教を論じなす」三四三頁。
- (47) ホセ・カサノヴァ「公共宗教を論じなす」三四五頁。
- (48) ホセ・カサノヴァ「公共宗教を論じなす」三六九—三七〇頁。

参考文献

- J・H・ヒック(間瀬啓允(訳))『宗教の哲学——改訂版』培風館、一九七五年。
- ジョン・ヒック(間瀬啓允(訳))『神は多くの名前をもつ——新しい宗教的多元論』岩波書店、一九八六年。
- ジョン・ヒック(間瀬啓允(訳))『ジョン・ヒック自伝——宗教多元主義の実践と創造』トランスビュー、二〇〇六年。
- J. H. Hick, "Foreword", in: W. C. Smith, *The Meaning and End of Religion*, Minneapolis: Fortress Press 1991. [orig. New York: Macmillan 1962.]
- John H. Hick, *Philosophy of Religion (Fourth Edition)*, Englewood Cliffs: Prentice Hall 1990. [2nd Edition 1973.]
- John Hick, *God Has Many Names*, Philadelphia: Westminster Press 1980.
- John Hick, *An Interpretation of Religion: Human Responses to the Transcendent*, New Haven and London: Yale University Press 1989.
- John Hick, *An Autobiography*, Oxford: Oneworld Publications 2002.
- John Hick, *The New Frontier of Religion and Science: Religious Experience, Neuroscience and the Transcendent*, New York: Palgrave Macmillan 2010.
- Lenn E. Goodman, *Religious Pluralism and Values in the Public Sphere*, New York: Cambridge University Press, 2014.
- Peter Jones, "[Book Review] [Lenn E. Goodman,] Religious Pluralism and Values in the Public Sphere", in: *Ecclesiastical Law Journal* (Ecclesiastical Law Society), Volume 19, Issue 1, January 2017, pp.97-99.
- W. C. Smith, *The Meaning and End of Religion*, Minneapolis: Fortress Press 1991. [orig. New York: Macmillan 1962.]
- ホセ・カサノヴァ(藤本龍児(訳))「公共宗教を論じなす」(磯前順一・山本達也(編))『宗教概念の彼方』法蔵館二〇〇一年「三三七—三七二頁所収」。
- 岸根敏幸『宗教多元主義とは何か——宗教理解への探求』見洋書房、二〇〇一年。
- 田丸徳善「キリスト教と宗教」をめぐって(日本基督教学会(編))『日本の神学』二二二号、一九八三年、一九九—二二二頁所収)。
- チャールズ・テイラー(金城美幸(訳))「なぜ世俗主義を根本的に再定義すべきなのか」(ユルゲン・ハーバーマスほか(箱田徹・金城美幸(訳))『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」岩波書店、二〇一四年、三三—六二頁所収。

ユルゲン・ハーバーマス（金城美幸（訳））「『政治的なもの』——政治神学のあいまいな遺産の合理的意味——」（ユルゲン・ハーバーマスほか（箱田徹・金城美幸（訳））『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』岩波書店、二〇一四年、一五—三一頁所収）。

ユルゲン・ハーバーマス（鈴木政彦訳）「公共圏における宗教——宗教的市民と世俗的市民による「理性の公共的使用」のための認知的前提」（島蘭進・磯前順一（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、二〇一四年、九—二七頁所収）。

藤本龍児「二つの世俗主義——公共宗教論の更新」（島蘭進・磯前順一（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、二〇一四年、五一—九〇頁所収）。

## Religious Pluralism and Arguments over Public Religion

Atsuhiko HORO

Liberal has argued that the public sphere must be secular and that religions should stay in the private sphere. However, the tendency of deprivatization of religion seems to have strengthened in recent years: the Islamic revival around the world, the rise of evangelicals or fundamentalists in the US. Thereby such an argument that the effect and influence of religion should be excluded from the public sphere is also gradually being reexamined. By the way, one of the main reasons for the claim that the influence of religion should be excluded from the public domain is possible social confusion due to the conflict between diverse and different religions. “Religious pluralism” as one of the theories of (christian) theology of religions or as a theory of philosophy of religion is the theory that attempts to solve the problem of conflict of truth claims based on above mentioned diversity of religion. So, this paper focuses on the theory of J. Hick, a representative theory of the theological and philosophical “religious pluralism,” and tries to examine what kind of contribution it can make to the current arguments over public religion and what it should learn from them.