

# 多文化主義・ポスト世俗主義と仏教的世界観

大西克明

はじめに

近年のグローバル化の急速な伸展は、かつての「聖なる天蓋」(The Sacred Canopy)の信憑性を喪失させ、世界の各地域で暴力を伴う紛争を招き起こした。政治的・経済的要求を端緒とする諸紛争に、宗教的信念が利用されることで、ステレオタイプと化した「宗教」間の憎悪が増す。このような憎悪の根源は、相互の「無知」に由来するものであろう。そこで、諸宗教間の対話、

さらには「宗教」と「世俗」との対話の重要性が声高に叫ばれるに至った。だがしかし、「対話」のフィールド設定を巡って種々の困難もみられる。

「対話」に、社会不安を解消し、安定した社会統合をもたらす手段的価値を求めるならば、その目的は社会的統合となる。ところが、どのような社会的統合を理想的状況とするかというビジョンに応じて、対話の方法論も異なりをみせる。対話それ自体を目的的価値として、「対話の状態」を理想的状态とするビジョンもま

た、多元社会においては一つの価値に過ぎない。

現在、このような認識は、文化多元主義 (cultural pluralism) や多文化主義 (multiculturalism)、共同体主義 (communitarianism) の議論において通底してみられる特徴でもある。さて、それらの各論には、目的とすべき統合理念のビジョンが默示的に示されている。それ故に、主義 (イズム) として主張されるのである。このような默示的なビジョンを再確認し、これらに対し、仏教的世界観はどのような論点を示せるのかについて吟味することは、新たな知見の提示に繋がる可能性があるだろう。

ところで社会学者マックス・ウェーバー (Max Weber) の論説以来、仏教は、「現世逃避」(Welthuchig) を特徴とした宗教の型として分析されてきた。<sup>(1)</sup> この類型は、ある一面では正しいが、必ずしも仏教全体を特徴づけるものではない。インド社会という特殊的文化背景から立ち上がった仏教は、当該社会の信憑構造のなかで思想としての力を得ていった。その特徴が (ウェーバー流の認識でいえば)、現世逃避、脱世俗主義であった。こ

れらの特徴は、「仏教」の特徴的な側面であり、現在でも継承されている。しかし一方で、大乘仏教は、現世内での事象に関連した教理や教説を発達させた。これもまた、「仏教」の特徴的な一面である。これらの論点は、ウェーバー・テーゼの不完全を補う形で修正せねばならないだろう。それはともかく、仏教は事実として現世内の事象に関与してきた。例えば、現世内における勤労観や人間観、自然観にそれは現れている。また、現世社会に順応するのか、あるいはそれを改良するのか等、その方法のバリエーションも多様に生じた。国民国家体制への順応や漸進的改良への立場性もその系の一種である。

だが、今日のグローバル化の伸展は、国民国家体制下における統合理念の不完全性を露呈させた。グローバルな労働力供給に伴う「ヒト」の移動が多方面で進行する過程で、マイノリティーの権利はいかにして保障されるか、という深刻な議論のなかから、多文化主義の主張も現れてきた。さらに、このような主張は世俗社会が伸展したことと無関係ではなさそうである。

このような今日の課題に対し、仏教は現世逃避・脱世俗の立場から静観するであろうか。そうではなからう。仏教はこれまでも現世内の事象に関心を払ってきた。もちろん、仏教がグローバル社会の到来を予見することはなかった。だが、現世内での自己や他者への配慮の方法に、今日の課題に対する何かしらの知見がみいだせるかもしれない。

本稿は、このような目的から、まずは、今日的情況を確認するために、ポスト世俗化論について述べる。その後、文化多元主義と多文化主義の課題を述べた後、仏教的視点も加味させながら、新たな社会統合理念への視点を吟味したい。

## 1 ポスト世俗化論

「宗教」と「世俗」を巡る議論は古くて新しい。世俗化は宗教の衰退を伴う現象なのか、あるいは逆に、宗教を復興させる契機であるのか。このような、かつての議論は今日、宗教と世俗の双方の概念批判というかたちで新たに問い直されている。

ポスト世俗化論は、世俗概念と宗教概念の成立に、<sup>(2)</sup> 共軛関係があることを示唆している。近代において形成された「宗教」概念は、近代的な「世俗」概念の「写し鏡」であるということだ。公的領域を担う「世俗」は、「宗教」を私的なものへと囲い込んだ。リベラル・デモクラシーに象徴される世俗的価値によって、宗教は定義・再定義され、市民の義務である公的領域と、それが免除される私的領域を明らかにした。このような概念批判を含んだ考察は、ポストコロナリアル批評と並行し、世俗的約束事としてのリベラル・デモクラシーという信憑性への疑義となって現れている。ある対象を定義することは何かを排除していることと等価なのである。社会統合における現実的な課題においても、これらの論点は無視できない。このような認識を持ったうえで、文化多元主義と多文化主義を再考し、<sup>(3)</sup> 多様な文化の共生について考察してみたい。

## 2 文化多元主義を巡って

多民族国家における社会統合を巡る議論において、

これまで各種の多元社会の構想が編み出されてきた。そのなかの一つに文化多元主義がある。その要点は、私的領域に限り文化的多様性を認め、公的領域では、普遍的とされる人権概念などによる共通性で維持を図ろうとするところにあると思われる。公的機関は、各種の文化的営みに対し介入すべきではない。そのうえで、文化的マイノリティに対しては、必要最小限の生存権として機会の均等が保障されるべきであると主張される。

この主張は、ロック (John Locke) やミル (John Stuart Mill) を系譜とする、リベラル・デモクラシーの思想を淵源としている。これらの思想の底流には、享受されるべき権利の主体は個人人格であるという思惟があり、さらに、他者への「好意的無視」が、リベラルな主体を保障するための重要な契機とされ、その結果として、個人の内面的な自由の領域が確保される、とする思考が特徴としてあげられよう。

文化多元主義は、後にみる多文化主義から、公的領域において恣意的解釈がなされているのではないか、

と手厳しい批判を受ける。にもかかわらず、他者への「好意的無視」によって達成される私的領域の確保のために、制度的保障としての「政教分離制度」が確立された歴史的意義は大きい。政教分離制度は、各々の世俗国家形成の歴史的文脈により、その様相は大きく異なるが、近代的であることの重要な指標の一つとなった。

もちろん、ここでいう「近代」とは、西洋的価値観の表明の一つである。「普遍的人権」概念は、世俗国家形成において構築されたものであると文化相対主義者のように否定するのは、西洋的価値観と非西洋的価値観の対立図式を煽るだけである。ここでは、リベラル・デモクラシーの到達点の一つとして、私的領域における自由の享受と、その制度的保障としての政教分離の思想もまた、多様な文化の共生を可能にしようとする方法論の一つであることが確認できればよいだろう。

### 3 多文化主義を巡って

多文化主義は、文化多元主義における「好意的無視」

が、結果として、マイノリティーに対する差別の是正に繋がらない点を鋭く指摘した<sup>(4)</sup>。他者に介入しないという公的配慮が、社会的不利益を被っている立場の人々を無視する現実を批判したのである。ここから、マイノリティーへの権利付与と、社会的な承認 (recognition) を求めるのである<sup>(5)</sup>。ここでいう「承認」とは、私的領域に囲い込まれた諸文化に対し、好意的に無視するという態度ではなく、対等な関係にあるものとして認める文脈で用いられるコンセプトである。カナダの多文化主義政策はその一例である<sup>(6)</sup>。

さらに、このコンセプトの背景には「差異の政治」(politics of difference) がある。これらは、「普遍主義の政治」(politics of universalism) における同質化作用への抗議として提起され、マイノリティー集団の公的領域における政治的・社会的承認を求めるのである。キムリック (Kymlicka, Will) の提唱する「集団別権利」(group-differentiated right) はその現れである。そこには、エスニック・グループに一定の政治的権限を認める自治権や、固有文化の維持を支援する文化権、特別議席を確保す

る代表権などの諸権利がある。

多文化主義のコンセプトの特徴に一つに、権利の享受主体を集団に定位したことがあげられよう。これに対し、権利主体を個人に限定すべきとする立場からは、集団の権利の容認は、個人の権利を侵害する結果をもたらす危険性が指摘された。つまり、共同体主義者や「差異の政治」が、文化的アイデンティティの基盤を集団性に求めるとの対照的に、個人を主体とした人権論は権利侵害を批判するのである。これは、公的領域と私的領域を区別した近代社会に伴う原理的な問題といえまいか。より厳密に言えば、一定の同質性を担保せざるを得ない国民国家の枠組みにおいて、公私の区分を行ってきた近代社会のジレンマといえよう。

また、多文化主義が議論の前提としたのは、エスニシティの独自性の承認であった。しかし、ジェンダーや年齢、障害の有無などに基づいたアイデンティティの承認問題を想定すればわかるように、配慮すべき集団の特定が困難になるという状況も考えられる。重層的なアイデンティティを特徴とする現代において、あ

る特定集団の文化的アイデンティティに配慮すればよしとする論点は、不十分であろう。またさらに、現実的には、集団別権利を付与する主体が、国民国家であるという点においても困難さを感じざるを得ない。同質性を基盤とする国民国家が、いわば「上から」権利を付与するといった解決策には一定の限界がある。

このように多文化主義の試みも、文化の多様性を担保しようとする一つの方法論であることがわかる。

#### 4 人権感覚の多層性に向けて

文化多元主義は、リベラル・デモクラシーが堅守する私的領域への侵害拒否を基盤としつつ、独自の人権概念を生成させた。国家による介入を極小にすることで、それは達成される。個人人格の尊厳のために外部からの介入を極小にするという発想は、権力の制度的コントロールを可能にし、人権の尊厳を導いた。だが、公的領域で設定された人権感覚が、恣意的なものであったとする多文化主義からの批判も、傾聴に値する。

多文化主義において、アイデンティティそのものは、

集団性を基盤として成り立つものであり、公的領域によつて囲い込まれた個人人格ではなかった。多文化主義は、同質性を前提とした公的領域による恣意性への、異議申し立ての運動としてみることもできる。しかし、オルターナティブな解決案を提示しているとも言いがたい。それは、先にも述べたように、国民国家への異議申し立てであり、国民国家を超える「場」の設定への期待感がみられないことにある。さらにいえば、リベラル・デモクラシーが前提とする人権感覚、つまり、個人人格を前提とした人権に対し、強力なオルターナティブが提示できていないことに起因しているように思われる。

思うに、リベラル・デモクラシーの人権感覚には、理性ある人格に、生存権や所有権といった諸権利を認める側面が通底してゐる。権利主体の曖昧さや恣意性を多文化主義は鋭く指摘した。これらの指摘は示唆に富むように思われる。つまり、理性的な人格でない者は、権利主体になり得ないのではないか、という疑義である。例えば、胎児は権利主体として生存権があるのだ

ろうか。また、脳死の人には所有権があるのであるろうか。動物や植物はどうであろうか…。

「自分で判断し行動できる理性的存在者」を権利主体とする人権感覚、あるいは尊厳観は、西洋近代が創出した観念で、重要だが、ある一面しか照射していないのではなからうか。リベラル・デモクラシーの人権感覚における尊厳性は、悲惨な過去から人類が学んだ価値である。しかし、部分観に過ぎないのではないかという疑問は、自然に湧き出てくる。

一方で、多文化主義が主張する「集団別権利」の提言もまた、通底する人権感覚が曖昧である。公的領域における異議申し立てとしての承認を求める運動は、国民国家による配慮を求める戦略を取らざるを得ない。そのため、国民国家とは区別される「場」で承認し合うための構想力に欠けているように思われる。また、集団に自閉化し、「抵抗権 (Right of Resistance)」の名の下に、リベラル・デモクラシー自体の価値を拒否する可能性も否定できない。さらに、「声なき集団」、「理性的であると定義されない人々」への配慮への構想も、曖昧である。

味である。

多文化主義は、文化多元主義の恣意性を暴露するかたちで形成された経緯がある。このことを考慮したとき、両者の差異は、権利を主張できる主体が、個人なのか集団なのかの違いで、じつのところ、両者は同じ軸の上にあるのかもしれない。その軸は、おそらく、人権感覚の相同性である。

「世俗」の形成過程で生成した、私的で配慮されるべき「宗教」という認識地図によって、配慮されるべき「主体」は、個人であれ集団であれ、それが理性的主体であるとする観念は、共通しているかもしれない。

## 5 ポスト世俗社会の条件

今日のグローバル化に伴う諸紛争を、国民国家形成過程で生じた世俗主義への異議申し立てとして観察するならば、ポスト世俗社会は、国民国家を前提としない「承認の場」が形成される過程として描くことができるであろう。それはつまり、国民国家を前提とせず、「差異の政治」を主張し、かつ、「差異を問わない政治」

が可能となる「場」である。「世俗」概念と「宗教」概念の生成には共通の場が存在していたとの認識や、それを基とした諸議論は既にみた。ここから、諸宗教間の対話の空間には、世俗主義をも組み込んだものへと進展することが望まれるであろう。このような認識を示すものとして、ユルゲンスマイヤー (Mark Juergensmeyer) と、ハーバマス (Jurgen Habermas) が示す論点は、議論の整理に資すると思われる。

ユルゲンスマイヤーは、宗教的ナシヨナリズムが近代的な現象であることを認めたくえで、それと世俗的ナシヨナリズムがいかに共生し得るのかについて考察を進めた。彼は、宗教的ナシヨナリズムの煽動主義や独裁主義の面は、世俗的ナシヨナリズムと両立しえないとし、宗教の側の自制を期待する。一方で、宗教的ナシヨナリズムが提起する道徳的次元への想起を世俗的ナシヨナリズムが学ぶことで共生が可能かもしれないと述べる。しかし、両者が根源的に両立し得ない面として、法の正当化、聖地の占有問題、宗教的ナシヨナリズムの共同的価値と世俗的ナシヨナリズムの個人

的価値の差異をあげ、宗教的ナシヨナリズムと世俗的ナシヨナリズムのイデオロギーの真の収斂は、究極的にはあり得ないと結論付ける。もちろん彼は、両者が変容することによって共生があり得るかもしれないとの留保を設けるが、彼の現状分析は、極めて悲観的である。<sup>(7)</sup>

同様の問題意識を共有すると思われるハーバマスは、宗教と世俗の対話の可能性を次のように構想している。すなわち、普遍主義的な法秩序と平等重視の社会のモデルが、その内部の論理からして、宗教的共同体のエトスに接続可能でなければならないとする主張である。具体的には、世俗の正義が、世界観的に中立の根拠によつて構築されているにもかかわらず、それぞれの宗教的な基礎づけのコンテキストに組み込み得るものにならねばならないとの構想である。<sup>(8)</sup>

この構想は世俗と宗教との対話の可能性として傾聴に値するであろう。ハーバマスの構想は、世俗の価値を媒介とさせながら、諸宗教間の対話の可能性を示したものと見える。にもかかわらず、ユルゲンスマイヤー

が示した悲観性もまた、同時に考慮すべきものと筆者には思われる。ユルゲンスマイヤーは世俗と宗教の両立不可能性を、ハーバマスはその可能性を構想したが、両者には、「世俗知」と「宗教知」を分別する思惟が通底しているように思われる。ポスト世俗社会の条件構想の際、これらの分別規準の根拠を吟味する必要があるのではなからうか。

## 6 仏教的世界観の視点から

これまで、多文化主義やポスト世俗主義における構想力とその条件について一瞥してきたが、これらの議論に対し、仏教的世界観から何がいえるのかについて、吟味してみよう。「仏教」は現世内の諸事象に対し様々な配慮をしてきたと本稿の冒頭に述べた。当然、そこでの「現世内」とは、世俗主義における「世俗」とは異なるものである。だが、自らとは異なる他者が現存するという想像力を有する点において両者は一面において共通する。「世俗」は公領域と私領域を区別して立ち上がる世界観であり、自らと異なる私領域という他

者表象を持つ。しかし、仏教が示す「現世内」は、「世俗」と異なり公私の区分を前提としないが、「現世内」には自らと異なる他者が現存するという認識論上の前提から、それらへの配慮が感じられるのである。これらは、「仏教」における「現世内」における「他者への配慮」として観取することが可能であろう。また、ここでいう「他者」は、他者表象としてのそれであり、広く自然をも含めたものであろう。そして他者への配慮は、「声なき声」に耳を傾ける想像力と、集団的アイデンティティを主張しつつも、そこに自閉化しない感覚が期待される。

この感覚は、どのように表現できるであろうか。植民地下のインドで活躍したタゴール (Rabindranath Tagore) に代弁してもらおう。

わたし自身の宗教体験をかつて論じたさいに、わたしの実感の第一段階が自然との親近感によるものであったという確信を述べたことがあるが、言うところの自然とは(中略)さまざまな表現をも

つてわれわれのパーソナリティを満足させてくれる自然である。言いかえると、形や色や音や動きの調和によって、われわれの生命を豊かにし、またわれわれの想像力を刺激してくれる表情豊かな自然である。それは（中略）われわれの人間性にたえず影響をおよぼす個我に、<sup>リアリティ</sup>実在の富を惜しみなく開示してくれる世界である。<sup>(9)</sup>

タゴールが、ここで述べている「自然」とは、超越論的存在ではなく、自らに關係する総体を指している。またデカルト的な二元論で人間と自然を対峙させるものでもない。自然との交歓によってもたらされる、豊饒化した直観がここにはある。

このような、繋がりの感覚や、連帯の期待感を、タゴールは仏教のなかにも見いだしていた。ここで、タゴールの仏教解釈や植民地支配への抵抗感について述べる力量を筆者は持ち合わせていないが、少なくとも、タゴールの直観から、仏教的世界観の一端を垣間みることができるとは言える。

本稿の主題に関連させて考察するとどうであろうか。すでに論じたように、「世俗」と「宗教」は、国民国家形成過程で、周到に形成されてきた概念といえよう。その結果、宗教は私的領域に囲い込まれ、他者に危険を与えない限りにおいて、配慮される<sup>(10)</sup>。配慮不足を感じる諸集団は、公的異議申し立てを行うが、それは、国民国家の枠内で実践されるプログラムでしかない。

国民国家の公的（世俗）領域では、理性的な人格者のみが権利主体として認知される、という人権感覚が通底している。しかも、公的領域による定義の作用が、じつのところ、規律権力と化し、「声なき声」が隠蔽されている。これへの抗議として、多文化主義が唱導されてきたことは、既に述べた。しかしながら、世俗主義によって形成された公的領域という場への抗議と、承認の政治は、新たな「声なき声」をつくり出すという連鎖に陥ってしまう。

だが、先にみたタゴールの直観は、これら国民国家における公的領域とは異なる「場」、すなわち他者への配慮を予感させる。

現代社会における、「宗教」と「世俗社会」の考察において、いま必要なのは、宗教衰退論や宗教復興論を超えて、宗教概念や世俗社会概念が、近代という力学のもとにおいて形成されてきた背景を理解し、反省することである。そのうえで、新たな統合ビジョンを探らねばならないだろう。

エスニシティ間の諸問題は、じつのところ近代化の産物でもある。近代の結合原理を部分観として包摂できるような統合原理は、エスニシティ間の不毛な争いを相克できるものでなくてはならない。

仏教は国民国家形成以前から、人間や自然をも含むあらゆる諸相の統合ビジョン（それは他者への配慮として示される）を示している。では、その統合ビジョンを支える根底的な原理はなんであろうか。その一つのあり方として、仏教的世界観における人間観・世界観を考察することは意義深いと思われる。

筆者はここで、宗教社会学的な視点から二つの論点を提起してみたい。

まず、①自己も他者も「覚れる」という期待感である。

この期待感を導くためにさまざまな方法論を仏教はつくりあげてきた。その方法論は歴史的文化的な特殊性に影響されるが、基底となるのは、その期待感ではなからうか。また、ここでいう自己と他者は、両者に明確な線引きを施す「近代」の刻印を受けたものでもない。ここには、他者表象への想像力がみられる。「声なき声」もまた他者性に含まれる。また、自集団への自閉化が、他集団への抑圧になってはいないかという想像力も喚起させる。

次に、②すべてが関係し合っているという感覚である。これは、①とも連関している。自分と他者性の区別（差異へのこだわり）を前提としながらも、同時に、自分と他者性の区別を溶解させ、他者性の中に自己を直観する感覚である。それは、差異を問わない想像力を生起させる。これは、覚れる存在の尊厳性への感覚ではないだろうか。差異へのこだわりへの感覚と、差異を問わない感覚は、関係論的思考のなかに自己を位置付けた結果でもある。<sup>(1)</sup>

「承認の政治」というフィールドにおけるプレイヤー

が理性的な主体であるとするならば、仏教的・世界観からみるプレイヤーは近代的な理性をも含み込むような主体である。自分と他者が尊厳性に満ち、互いに関連し合っているという感覚は、「承認の政治」に新たな理念と楽観主義をもたらすものであろう。

しかし、プレイヤーがプレイするフィールドは、どこに、どのように求めるべきであろうか。これらのフィールド設定への取り組みは、グローバル化が伸展する現在において、仏教が試されている課題ではなからうか。

注

- (1) Max Weber, *Zwischenbetrachtung: Theorie der Stufen und Richtungen religiöser Weltbehauptung*, Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie I, J. C. B. Mohr, 1920. (『宗教社会学論選 (『世界宗教の経済倫理・中間考察―宗教的現世拒否の段階と方向に関する理論)』大塚久雄・生松敏三訳、みすず書房、1972年)
- Max Weber, *Hinduismus und Buddhismus*, Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie II, J. C. B. Mohr, 1921. (『ヒンドゥー教と仏教』深沢宏訳、日貿出版社、1998

3年)

- (2) Talal Asad, *Formations of the Secular: Christianity, Islam, Modernity*, Stanford University Press, 2003. (『世俗の形成―キリスト教、イスラム、近代』中村圭志訳、みすず書房、2006年)

Charles Taylor, *A Secular Age*, Harvard University Press, 2007.

- (3) こういふ「文化」は、宗教的信念やその実践性、また世俗的価値をも包摂した広義の意味で用いている。

- (4) Will Kymlicka, *Multicultural Citizenship: A Liberal Theory of Minority Rights*, Oxford University Press, 1995. (『多文化時代の市民権―マイノリティの権利と自由主義』角田猛之・石山文彦・山崎康仕監訳、晃洋書房、1998年)

- (5) Charles Taylor, 'The Politics of Recognition', in *Multiculturalism: Examining the Politics of Recognition*, edited by Amy Gutmann, Princeton: Princeton University Press, 1994. (『承認をめぐる政治』佐々木毅・辻康夫・向山恭一訳、『マルチカルチュラルイズム』所収、岩波書店、2007、37―110頁)

- (6) Canadian Multiculturalism Act, 1988.

- (7) Mark Juergensmeyer, *The New Cold War?: Religions Nationalism Confronts the Secular State*, University of California Press, 1993. (『ナショナリズムの世俗性と宗教性』阿部美哉訳、玉川大学出版部、1995年)

- (8) Jürgen Habermas, Joseph Ratzinger, *Dialektik der Säkularisierung. Über Vernunft und Religion*. Mit einem Vorwort herausgegeben von Florian Schuller, Freiburg im Breisgau, 2005. 『ポスト世俗化時代の哲学と宗教』三島憲一訳、岩波書店、2007年)
- (9) Rabindranath Tagore, *The Religion of Man*, Ans Press Inc, 1931. 『人間の宗教』『タゴール著作集 第7巻』森本達雄訳、第三文明社、15-16頁、1986年)
- (10) ここから、「宗教」に定義されないものは配慮さえもされないこととなる。日本近代宗教史において、非合理性のラベリングがなされた「民間信仰・習俗」などは、宗教に定義されなかった一例である。
- (11) 日本列島に伝来した仏教は、アジア・モンスーン気候の影響下に、独自の発展を遂げた。日本列島という特殊的文化背景で、仏教はアニミズム的感性とも習合した。これを仏教の変容とみるか変質とみるかは、「仏教」の定義次第であるが、関係論的な生命の(vital)感覚は、「人間の自然化」、「自然の人間化」をもたらししている。

(おおにし かつあき／東洋哲学研究所研究員)