



HOKKAIDO UNIVERSITY

Title	西洋における宗教生活のゆくえ : チャールズ・テイラー著『世俗の時代』をめぐって
Author(s)	辻, 康夫; Tsuji, Yasuo
Description	研究ノート
Citation	北大法学論集, 60(2), 402[51]-381[72]
Issue Date	2009-07-31
Doc URL	https://hdl.handle.net/2115/38926
Type	departmental bulletin paper
File Information	60-2_0012.pdf



西洋における宗教生活のゆくえ

—— チャールズ・テイラー著『世俗の時代』をめぐって ——

辻 康 夫

はじめに

本稿は、チャールズ・テイラーの近著『世俗の時代』*1の議論を概観しつつ、その意義について考察するものである。本書は、西洋キリスト教世界における宗教生活の歴史の変遷と、今後の可能性を論じたものがある。本書のタイトル「世俗の時代」の意味するところは、今日において宗教の持つ意義が減少しつつあるということではない。テイラーによれば「世俗」ないし「世俗化」の語は多義的であるが、さしあたり次の三つの意味が問題になる。第一に、社会の公的な制度が、神への引照なしに、その存在を意味づけられるようになること。第二に、宗教的实践を行う人が減少すること。第三に、神を信じないという選択肢が生じること。いうまでもなくこれらは相互に関係しているが、本書は第三の意味の世俗化をテーマにするものである。すなわち、今日では神を信じるにせよ、信じないにせよ、不信仰という選択肢の存在自体は、広く認められており、その意味で現代は「世俗の時代」なのである。人類史を通じてつい500年前までは、神の存在を疑うことが不可能であったのに、今日、神を信じない生き方が有力な選択肢になったのはなぜなのか。またその意味は何であるのか。これが本書のテーマなのである。

ところで一般に、信仰の妥当性の問題は、その教義の内容の真偽の問題として扱われることが多い。その場合、世俗化は、宗教的教義の妥当性が近代科学

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

の知見によって掘り崩されてゆくプロセスとして描かれる。しかし、これは科学の立場を自明の前提とする点で不適切である。探求されるべきは、近代科学の認識構造の成立を含めた、人間の体験の構造自体の変化なのである。

テイラーは人間の追求する価値を「道徳的善 (moral good)」とよび、さらにこれらを統合し、人間の生の意味を秩序づける体験の源泉を「道徳的源泉 (moral source)」とよぶ^{*2}。近代における道徳的源泉には、「神」以外にも、「人間理性」や「自然」などが存在するが、上述の「世俗化」とは、人間の生の充実の体験が、「神」以外の源泉に結びつけられる可能性が生じたこと、と云い換えることができる。以下、本書の主要な議論を順次概観してゆく。

1 宗教的体験の変遷

(1) 中世における宗教的体験

本書が扱う第一のテーマは、宗教的体験の変遷であり、世俗的思想の生成の歴史の探求である。中世においては神が三つの次元においてリアルに体験された^{*3}。第一に、人々は魔術の世界にすみ、世界には霊や悪魔が遍在していた。第二に、自然界の大きな出来事は神に由来するものと考えられた。第三に、主要な社会制度（王国、教区、ギルド）は儀礼・礼拝を通して神に結びついていた。これらの条件が結びつき、神の存在を認識することは不可避のものであった。

近代の世界観においては、思考・感情は人間の心の内側に生起するものと観念されるが、これに対して魔術の世界では、意味は人間の外側に存在する。すなわち、人間の外にある物／主体が、人間に意味を押しついたり、力の中に引き入れたりする。人間がこれらの霊や諸力の作用を受けることで、様々な体験が生じるのである。こうした作用を及ぼす霊・主体には、様々な物が存在する。神や聖者、聖遺物、さらには魔力を持つ物体も多数存在する。それらのうちには、善いものも悪いものも存在する。意味と因果的な力は不可分であり、これに対応して人間の側では罪と病が不可分である。たとえば、聖なる力を帯びた物体は、人間の病をいやすとともに、罪を取り除く。こうした世界においては、

^{*2} Charles Taylor, *Sources of the Self* (Harvard University Press, 1989), part 1.

^{*3} *A Secular Age*, ch. 1.

人間はたえず諸力の作用にさらされ、これをおそれている。この状況下で、善い諸力が悪い諸力に勝利することを保証するのが神であり、したがって、魔術の世界では、神への信仰が必然的なものである。魔術の世界において、魔術を行う主体、その作用の対象は、コミュニティ全体であり、したがって個人は共同体のなかに埋め込まれていた。たとえば教区単位で豊作の祈願が行われたのであり、儀礼の有効性を確保するために、逸脱に対しては厳しい制裁が行われることが多かった。

ところで、中世の宗教生活においては、異質な要素が、「相互補完・均衡」の原理によって共存していた。第一に、宗教への帰依と、現世的繁栄への関心の間には緊張が存在する。中世のカトリシズムは、この両者の要請を社会的分業の形で両立させる。すなわち現世的関心から離れて神に帰依する聖職者と、現世的機能を果たす他の社会層が、相互補完的に分業を行うのである。第二に、中世においては、構造と反構造が並存する。すなわち社会の規範が否定される瞬間が存在するのである。これに対応して、時間は均質ではなく、通常（世俗）の時間と、これを統合しリアリティを与える永遠・高次の時間が並存していた^{*1}。高次の時間は、聖なる場所とつながっており、場所によって異なる時間が存在する。宇宙全体は、中心と境界をもつ、階層的な秩序をなすと観念された。

(2) 世界観の転換

以上のような中世の構造が崩壊する原因は、キリスト教自体の内在的な変化によるところが大きい。テイラーはヤスパースを手がかりに、「枢軸時代」以前と後の宗教を次のように対比する^{*5}。「枢軸時代」以前の宗教においては、社会ないし共同体が、その主たる担い手であり、共同体の代表者が聖なるものとの仲介者であった。その目的は社会の繁栄を実現することであった。また社会はコスモスの秩序の中に位置づけられていた。これに対して「枢軸時代」以降の、より発達した宗教においては、これらの特徴が変化する。すなわち、宗

^{*1} 中世にはこのような永遠の時間として、三つの種類が存在したとされる。ギリシア哲学に由来する、イデアの普遍の世界の時間。キリスト教のもたらした「救済の時間」と、すべての瞬間の神への現前の観念。第三はエリアーデが定式化したもので、民衆の伝統のうちに見いだされ、儀礼を通じて回帰される始原の瞬間である。

^{*5} *A Secular Age*, ch. 3.

教は個人が自らの救済のために行うもので、個人主義的契機が強い。その目的は通常的人間的繁栄を超越したものとなり、また人間の世界は、聖なる秩序と区別されるようになる。

中世初期においては、キリスト教の社会への浸透の程度は限られていた*6。宗教エリートにおいては、個人の内面における帰依が重視されたが、他方、非エリートは「枢軸時代」以前の、異教的要素のつよい、共同体的な世界を生きていた。このような宗教的な帰依の程度の違いは、「相互補完」の観念によって許容されていたのである。

中世が進み、キリスト教が社会に浸透するとともに、信仰の個人化と内面化が進む。これとともに、非エリートに対する要求水準が高まる。すなわち「相互補完」の観念は失われ、万人に対して、より徹底した敬虔が要求されるにいたる。中世末には、このような「改革」の動きが強まることになる。内面における敬虔が強調され、神の全能性が強調されるなかで、非エリートの中に根強かった魔術への批判が生じる。同時に、魔術に対する恐怖を全能の神の力によって克服する願望も働いた。これに「信仰による救い」の観念が加わり、宗教改革が起こることになる。

宗教改革は「脱魔術化」を引き起こす。当初、神の魔術によって、他の魔術を克服することが目指されたが、後にはすべての魔術が否定されるようになる。この結果、救済は内面の回心によって達成されるものとなり、特定の神聖な人物、時間、空間、身振りと切断され、儀礼はシンボルにすぎないものになってゆく。この動きは、神の絶対性を強調して事物に内在する目的を否定するノミナリズムの流れとも結びつき、均質な時間と空間の観念を生み出してゆく。また、万人への高い基準の要求は、個人の生活、社会秩序、内心の態度を変革・改善する志向を生む*7。これは秩序と効率的な統治を求める世俗の運動と結びつくことで、社会全体におよぶ規律化の動きへと変容してゆく。このなかで、祝祭を伴う民衆文化や、セクシュアリティや情念と結びついた身体接触が抑圧されてゆく。

(3) 近代の「社会イメージ」(modern social imaginaries)

*6 A *Secular Age*, ch. 1, 3.

*7 A *Secular Age*, ch. 2.

中世の社会においては、個人は共同体を介してはじめて聖なるものに結びついていたので、その存在は共同体の中に埋め込まれていた。宗教的個人主義は、個人と社会の関係を大きく変える*8。個人が神の呼びかけに応じて家族やコミュニティから離れ、教会、社会を作るという観念が生じる。こうして社会に先だって個人が存在し、彼らが契約を通じて、社会を形成すると観念される。その目的は、自由、平等、相互の便益の実現である。このようにして成り立つ社会の自己イメージは、次のような要素から構成される。(1)経済活動の領域。(2)公共圏。局地的な討論が集まって、広い範囲の討論の空間が存在していると観念される。(3)社会契約によって構成される主権を持つ人民*9。注意すべきは、これらの「諸領域」が、それ自体で存在している訳ではなく、神、社会、自己についての抽象的な観念を不可分の構成要素として存在していることである。テイラーがこれをあえて、imaginaries とよぶ理由のひとつは、この点にあると思われる。

それでは、宗教の観点から見た場合、このようなイメージの特徴はどこにあるのか。第一に、これらのイメージはいずれも、世俗の時間の中で形成されるものと観念され、聖なる時間との結びつきを持たない。論理的には個人が社会に先立って存在し、社会は人間の目的のために形成されると観念される。第二に、人々は相互に水平的な関係にあり、個々人が直接に社会に結びついている。これらの点は、近代以前の社会において、人間が特定の集団を介して社会につながり、それらを通じて「聖なる時間」とつながっていたことと対照的であり、近代特有の宗教観を前提にして初めて可能になることなのである。

(4) 理神論を経て無神論へ

脱魔術化以来、自我の諸霊からの「絶縁性」が強まり、神への依存の意識が低下する一方、人間による社会と世界の再編の志向が強まると、世界が自己完結性を持つものと観念されるようになる*10。18世紀になると、いわゆる理神論が生まれてくる。理神論において神は宇宙の設計者という位置を与えられる

*8 A *Secular Age*, ch. 4.

*9 これに加えて現代では、人々がみずからのスタイルを提示する「ファッションの空間」が存在するとされる (A *Secular Age*, ch. 13)。

*10 A *Secular Age*, chs. 6, 7.

が、その設計の目的は人間の繁栄に還元され、また恩寵の必要性も減じられる。神は直接に歴史に介入する主体ではなくなり、神と人間との人格的交わりの観念が失われる。人間が理性によって把握する自然宗教のみが、本来の原初の宗教と観念されるようになる。人間の邪悪と無力という宗教的奥義の中核に位置する観念が失われる。内面の敬虔よりも、外面の行為が強調され、これが道徳的改良・規律化の動きと結合する。こうした動きの背後には、宗教がもたらす抑圧や原罪の観念を批判し、博愛や現世的幸福を求める動機がある。18世紀には、その基礎を求めて、「理性」「共感」「尊厳」など、「神の愛」に依存しない形での模索が行われる。

こうした段階を経て、やがて世界の背後の神への意識が薄らぎ、19世紀にはいると、唯物論・無神論が生じる。今や均質な時間・空間の観念が強まり、人格を持つ神の観念に違和感が生じてくる。またあたらしい「社会イメージ」は、非人格的な関係をその中核としており、これが人格を持つ神とのパーソナルなネットワークというキリスト教の観念と整合しにくいことも、無神論を助長した。

(5) 近代的道徳秩序への批判

以上のようにして成立した近代の道徳秩序は、人類の現世的幸福の実現を目指し、理性や博愛などの強力な理想と結びついている。しかしこれが超越的なものとのつながりを失うにつれ、重要なものを切り落としているという批判が生じてくることになる*11。これらの批判には、いくつかの流れがある。第一に、人間は単に日常の便宜のために協働するのみでなく、より高次の目標を持つ存在であるという批判がある（ルソー、カント）。第二に、近代的な理性主義がもたらす様々な分裂を批判し、理性と感性、個人と社会、人間と自然の間の統一・調和を回復しようとする、ロマン主義の流れがある。第三に、世界における諸善の調和という楽観的な見方に反対し、人間の生の悲劇性を強調する流れがある（ニーチェ）。とりわけ、日常的な繁栄と便益の確保のために抑圧される、ヒロイズムや貴族的精神の称揚が生じる。これらの三種の批判と、信仰・不信仰との対立軸は必ずしも一致せず、信仰・不信仰の対立は、より複雑な様相を見せるようになる。

*11 *A Secular Age*, ch. 8.

ところでこうした新しい動きは、新たな感性を生み出してゆく*¹²。第一に、いまや境界を失って無限になった自然が、人間の内なる深みと共鳴し、ある種の道徳的な意味を回復する。たとえば「崇高」の観念に見られるように、自然の無限性のなかに、道徳的な意味を見いだす感性が生じる。また、文明発生以前の太古の時間の無限性が意識され、人間が動物や無生物と連続することが意識される。この結果、人間のもつ内なる深みの中には、前人間的な野生的なものがあり、これが自然の無限性と共鳴することが発見される。こうしてフーコーの指摘するように、ロマン主義期以降、人間存在のリアリティが、知覚困難な深い場所に存するという観念が生まれる。第二の重要な変化は、ロマン主義における芸術の変化である*¹³。18世紀までの芸術は、伝統的なコスモスの観念を前提に、これを模倣するものであったが、コスモスの観念の消失とともに、芸術はこれを創造する役割を与えられるにいたる。コスモスの観念の消失とともに生じた、自己と機械論的な宇宙の分裂を克服する欲求が背後に存在するのである。しかもこれを既成の言語で表現することはできないため、あたらしい言語の創造が求められる。

こうして19世紀以降、思想的立場は多岐にわたることになるが、宗教性をめぐる観点からは、これらは大きく三つに分けることができる。すなわち、(a)啓蒙主義的・世俗的なヒューマニズムの潮流、(b)悲劇性を強調する世俗的な反啓蒙・反ヒューマニズムの潮流、(c)キリスト教の立場（ヒューマニズムの諸価値との関係は多様でありうる）である。こうした図式は、今日まで持続しているのである。

2 宗教と社会秩序の関係

第二に論じられる問題は、キリスト教会の組織原理、宗教と社会秩序の関係の推移であり、ここではエリートの思想のみならず、社会一般の意識が検討される。テイラーはこの原理の転換を理解するために次のような時代区分と社会モデルを提示する。

第一はアンシャン・レジーム型の社会であり、テイラーはこれを「原デュル

*¹² *A Secular Age*, ch. 9.

*¹³ *A Secular Age*, ch. 10.

ゲーム型」と名付ける*14。人々は社会の特定の部分への帰属をとおして、全体社会に帰属していた。信仰の内実は、枢軸時代以前の要素と、それ以後の要素が並存しており、とくに前者は庶民レベルで強く、農村コミュニティの共同生活と結びついていた。この形態は宗教改革以降も強い抵抗力を示し、長期間生き延びた。このモデルの特徴は、共同体が特別の人、場所、時間を通じて、聖なるものとのつながりを持っており、共同体の制度が神聖な性格を持つことである。

第二は、19世紀から20世紀中葉にいたる「動員の時代」であり、この時期のモデルは「新デュルケム型」とされる。このモデルは、脱魔術化、宗教的個人主義、水平的な社会イメージとともに、社会に浸透する。脱魔術化にともない、特定の制度は神聖なものではなくなる。教会は、神の意思にしたがって、人々が自発的に形成すべきものになる。このため、多様な宗派 (denomination) の存在が許容され、人々はこれらの中へと動員されることになる。しかし同時にこれらが集まって包括的な教会を形成すると観念され、しかもこれが「文明の表象」や政治的アイデンティティと接続する。信仰は国家のナショナリズムや、サブカルチャーの核のひとつを形成し、宗教的動員はしばしば社会的・政治的動員と連動した。その典型であるアメリカにおいては、その政治的アイデンティティの中心に「歴史のなかにおける神の意図の実現」という宗教的な観念がおかれる。イギリスにおいても、プロテスタンティズムは国家のアイデンティティ、国民文化の優越性の意識と結びついていた。

第三は、1960年代以降、現在まで続く「真正さ (authenticity) の時代」である*15。この時代には、それまでエリートのみに限られていた、多様な思想が社会に浸透する。とくに、ロマン主義に起源を持つ「表現的個人主義」が社会に浸透する。この社会的背景として、社会の富裕化と消費生活の発展、都市化やマスメディアの発達があげられる。ファッションや生活スタイルを表現する余裕と、そのための空間が生じ、自分らしさの表現が奨励されるようになる。これに伴い、ロマン主義的な近代批判に由来する表現的個人主義が社会に浸透することになる。それはまた、理性による支配への反発、身体・精神・社会の調和の希求と結びついていた。

*14 *A Secular Age*, ch. 12.

*15 *A Secular Age*, chs. 13, 14.

この文化は、宗教と既存の組織のつながりを揺るがすことになる。第一に、いまや神聖なるものは、個人の内面に共鳴するものとされ、個人が、自己の表現手段を見いだしつつ、自ら探求すべきものになる。対象の客観性よりも、感性が重要になる。こうして、個人による「探求」に先立ち、結果を先取りする「権威」は否定的に見られるようになる。

第二に、新しい潮流は、感性や肉体への抑圧を否定し、身体はスピリチュアルなものに感応する媒体と見なされるようになる。スピリチュアルなものへの希求は、健康の希求と融合する。近代のキリスト教は、「規律や性モラル」と結びつき、社会の秩序の維持や家族の保護という機能を果たしてきたが、こうしたモラリズムが批判されるようになる。

このようにして、「真正さの時代」において、信仰は既成の組織・制度とは一致しなくなる。信仰を持つ人々においても、既成の教会・宗派に対する帰属意識がしばしば後退し、また宗派間の壁も消失しつつある。「ニュー・エイジ」「スピリチュアリティ」のように、個人が自らの見解に合う信条を合成するようになる。「帰属なき信仰」(Grace Davis)の現象が広がるのである。オランダの脱注状化のような、サブカルチャーの衰退もこの現れと考えられる。

今日、信仰と組織の関係は、きわめて多様なものになっている。スピリチュアルなものへの通路は、特定のコミュニティの場合もあれば、緩やかなグループの場合もある。また、新しい志向が必ずしも伝統的な組織を拒否するとも限らない。歴史を通じて、多くの人々が、自らの罪深さを意識するが故に、権威を求めてきたのであり、「権威」と「探求」の二項対立は誇張されるべきでない。また個人による「探求」も、超越的なものとの接触を持続したいと望めば、安定した組織への帰属の願望に行き着く場合も多いのである。

3 人間にとっての信仰の意義

以上、テイラーの叙述が批判するのは、世俗化を必然的な過程と見る見解である。すなわち宗教という余分な要素が消失し、その下に存在していた世俗的な基層が顕現したという見解である。これに対してテイラーが強調するのは、体験の構造、それを支える善の構造、超越的なものの構造自体が変化したこと、それによって神への引照を欠いた体験の形式が生じたことである。テイラーのこうした見方は、世俗的世界観の自足性への疑問と結びついている。

ここで焦点になるのは、歴史的に形成された現代の体験の構造が、超越的なものの体験を完全に排除しているかどうかである*¹⁶。すなわち、脱魔術化、「絶縁された」自己、世俗の時間によって形作られる「内在的な世界 (immanent frame)」が、時として修正を受け、超越的なものの体験を許容するのであるか。これはまた、こうした体験の構造を支えている諸価値 (自由、博愛、日常的幸福の追求など) が、自己完結的であるか、という問題でもある。

テイラーは、近代の「内在的世界」を基本的な前提としつつも、こうした超越的なものの体験を是認する立場にたつ*¹⁷。我々を博愛などに向かわせる力がどこから来るか。我々が美的なものによって動かされるのはなぜか。「内在的な世界」に対して欠乏感を持つのはなぜか。これらの問いに十分に答えるためには、超越的なものへの引照が不可欠になるのである。また我々が時に集合的な祝祭において体験するように、均質な時間にも裂け目が存在するのである。

前述のように、今日の西洋文明において、人間の善をめぐる、三つのビジョンが争っている。第一に、人間の生をこえた超越的なものを信じる信仰の立場。第二は、世俗的なヒューマニズムの立場である。啓蒙思想に由来するこの立場は、超越的なものを信じずに、人間の生命・幸福を最上のものとして信奉する。第三は、ニーチェ以来の世俗的な反・啓蒙 (counter-Enlightenment) ないしは、反ヒューマニズム (anti-humanism) である。この立場は人間の生の悲劇性を強調し、世俗的なヒューマニズムが人間の生を矮小化しているとして、これを批判する。

注意すべきは、これらの三つの立場が、相互に独立して存在しているのではなく、根源において深く結びついているという点である*¹⁸。人間は、性的・暴力的衝動を持つとともに、この世にあふれる死・苦痛・悪の引き起こす恐怖に対処しなければならない存在である。こうした人間の実存の条件は、次のようなジレンマを生み出す。第一に、人間は一方で高次の善を希求しており、他方において、身体に発する基礎的欲求などの充足を含めた、十全な生を希求している。基礎的な欲求を切りつめずに、高い願望の充足に至ることは可能であろうか。第二に、人間は一方で平和な秩序を求め、他方で暴力や性的放縦の魅

*¹⁶ *A Secular Age*, ch. 15.

*¹⁷ *A Secular Age*, ch. 16.

*¹⁸ *A Secular Age*, chs. 17-19.

力に引きつけられる。これらしばしば衝突する願望を持つ人間の本性は、どのように理解され、どのように方向付けられるべきであろうか。こうした問題に応答する仕方の違いにより、これらの三つの立場が生み出されるのである。

世俗的なヒューマニズムは、暴力的衝動を抑圧し、また世界の苦痛・悲惨や悪を根絶しようとする。たとえば、その苦痛や悲惨に対して自己を絶縁して冷静さを保ち、他方では、博愛の精神をもってこれらに戦いを挑み、世界を改良すべくつとめる。こうした態度によって、世界にあふれる悲惨や悪に圧倒されることから、自らを守るのである。しかしこの立場には脆弱さが存在する。世界の悲惨・悪は決して尽きることがなく、人間は終わりのない戦いを強いられる。この場合、世俗的ヒューマニズムは、この永続的な努力を支える源泉を持つのであろうか。

世俗的ヒューマニズムにおいて、博愛の源泉のひとつは、カント的な尊厳の理想である。この理想に立つならば、人間は至高の道徳的価値を持つ存在であり、他人の境遇を改善し、その潜在性の実現を助ける行為は高い価値を持つものと理解される。しかしながら、援助の受け手が、つねに援助者の期待に応えとは限らない。彼らは、向上心を見せずに無知と悲惨のうちにとどまることがある。こうした場合、勝ち目のない戦いを、カミュ流のヒロイズムによって続けることも考えられるが、多くの人にとってこれは困難なことであろう。そうした場合に、援助者の善意は相手への失望、軽蔑、さらには怒りに変わり、彼らを矯正・処罰する試みすら生じうる。この場合、悲惨・悪に対する戦いは、これに苦しむ人々への憎悪・暴力へと容易に反転しうるのである。

この関連から明らかなように、暴力的衝動や、悪・悲惨への恐怖を封じ込めることは難しい。さらに、これらを封じ込める試みは、その反動として反・啓蒙ないし反ヒューマニズムを生み出す。この立場は暴力や悪を内に取り込むことで、その恐怖を克服しようとするのである。

こうした反動を避けようとするれば、暴力的衝動を抑圧するのではなく、その力を保ちつつ、それを高次の美德へと変容 (transform) させることが重要であり、ここでキリスト教信仰が決定的な役割を果たすのである。この立場にたてば、変容のプロセスは次のように説明される。人間は、動物と攻撃性や性衝動を共有するが、これに対しては、その抑制を求める規範が与えられ、これらの規範は超越的なものの命令として観念される。しかし人間は規範を無視し、衝動の解放によって自己主張を達成したいという願望を持ち、さらには超越的

なものに抵抗することが悪魔的な魅惑を放つのである。ところが人間は宗教の形態の発展を通じて、換言すれば神の教化と人間による抵抗のプロセスを経て、神との交流のなかに導かれてゆく。はじめに生け贄や神殿での乱交のような形態が現れる。ここにおいては欲望の充足が神へ捧げる儀式という形をとることで一定の制約を課されるが、欲望そのものの変容は起こっていない。次に旧約の世界においては、人間の生け贄が禁じられ、また暴力自体への耽溺が禁じられるが、依然として異教徒に対する暴力が残存している。キリストによってはじめて、人間は神の愛（agape）のネットワークに導かれ、その欲望が大きく変容するのである。

世俗的なヒューマニズムと対比した場合、キリスト教信仰の目指す善意は、他者の実現する価値を条件とせず、他者への無条件の愛にもとづくものである。人間の尊厳や正義の感覚にもとづく行為は、このような愛と結びつかない限り、前述のような危険を持つのであり、テイラーの見るところ、それは超越的なものとの結びつきによって可能になるのである。世俗的な啓蒙・ヒューマニズムは、超越的なものへの途を閉ざすことにより、逆説的なことに、その敵対者である反・ヒューマニズムを助長するといえるのである。

もちろん、信仰を持つ人間もしばしば神の愛を見失う。そうした場合には、人間は容易に暴力の衝動にとらえられてきた。自己の内部の悪から目を背け、同時に自らの暴力的欲求を満足させるために、他者を神の敵と見なし、自らを神の道具としてこれを攻撃する行為は、今日に至るまで繰り返されてきたのである。他方で、宗教がなくなればこうした蛮行がなくなると考えるのは不適切である。世俗的ヒューマニズムに動かされた運動も、社会主義のプロジェクトに見られるように、歴史上、残酷な行為を繰り返してきたのであり、これはむしろ人間の条件から生じたものと見るべきである。なお、テイラーによればキリスト教の目指すこうした衝動の最終的な変容は、歴史の中では実現できないと考えられる。また、これら三つの立場は、現時点では、ひとつに総合することは困難であり、また望ましくもない。現代人の多くは、これらのそれぞれに同時に引きつけられジレンマを抱えつつ生きており、またしばしばその立場を変更する。現時点で望みうることは、これらの立場が相互に学び合うことである。テイラー自身、信仰の立場に立ちつつ、他の二つの立場の洞察を取り入れるべく努めるのである。

4 テイラーの著作の中での位置

以上のように、本書の議論は壮大なスケールを持ち、その論点は多岐にわたるが、以下では若干の点について考察を行いたい。テイラーがこれまでに行ってきた研究はきわめて広範な領域に及んでいるが、これらはレベルの異なるいくつかの領域に分けることができる。第一は、人間の経験を規定する超越論的な条件に関わるもので、自己解釈とアイデンティティ、「道徳的善」の観念の不可欠性、言語の役割、人間存在の間主観性、他者からの承認の意義、などが論じられる。第二は、「善の歴史的分析」とよぶべき領域であり、西洋文明における道徳的善・道徳的源泉の観念の変遷を分析するものである。第三は、現代社会の分析であるが、テイラーの分析の特徴は、「道徳的善」に対する注目にある。現代社会において、どのような善が支配的な善なのか、それらがどのような生活領域に割り当てられているのか、そのどこにジレンマや歪みが存在するか、といった点を軸に議論が行われる。第四は、これをふまえて、望ましい社会制度について議論するもので、多文化主義、参加民主主義、ケベック政治に関わる議論などはこれに含まれる。このうち本書の議論は、主として第二の領域に属するものであり、1989年の大著『自己の源泉』の議論を引き継ぐものである。この間に発表された業績の多くは*19、本書に統合されている。『自己の源泉』では、競合する善・源泉のあいだのジレンマが提示されたが、本書では、聖なるものと社会制度との関係の変容、聖なるものと身体・情念の結びつき、近代における身体の抑圧、20世紀末の文化変容などの議論を加えて、これらの諸源泉の間の対立の構造に切り込み、またその調和の方向を示している。

本書における議論の特徴として、文明史のナラティブの重要性の強調があげられる*20。すなわち、我々が道徳的善・源泉を見いだすにあたり、現在の時点に至った経緯に関する包括的な物語がその重要な部分をなす、というのである。リオータルはこのような「大きな物語」が人間の認識を制約する危険を指

*19 Charles Taylor, 'A Catholic Modernity?', James L. Heft et al. (ed.), *A Catholic Modernity?* (Oxford University Press, 1999); idem, *Varieties of Religion Today* (Harvard University Press, 2002); idem, *Modern Social Imaginaries* (Duke University Press, 2004).

*20 *A Secular Age*, ch. 1.

摘するが、テイラーによれば、リオタールはナラティブが認識を可能にする側面を正当に評価していない*21。そしてナラティブを改善する努力を拒否すれば、より不適切で歪められたナラティブが、広く受け入れられることになってしまう。本書におけるテイラーの意図も、宗教をめぐる支配的なナラティブに対して、別のナラティブを対置することにある。すなわち、経済的發展や科学的知識の蓄積によって、宗教が必然的に衰退する、というナラティブへの批判なのである。もちろんこれは、すべての人間が常に明晰なナラティブを必要とすることを意味しない。そもそも、みずからの信奉する善の観念や自己解釈についてすらも、明瞭な分節化を行っている人間はわずかであろう。しかしこの事実、テイラーの主張を否定するものではない。人生の意味が問われるような岐路におかれた時に、人間はそれまで曖昧な形で意識してきた善の観念や、文明のナラティブを分節化する必要に直面しうる。また今日、世界の至る所で、宗教と結びついた政治的対立が多発し、世俗的な政治原理が挑戦を受け、「近代性」・「世俗性」の意味をめぐる議論がかつてないほど活発化している。こうした状況を念頭に置けば、我々が歴史のナラティブから逃れられないというテイラーの主張には説得力が感じられる。

第二に、善の多様性、人間存在のジレンマと、これに対応する「相互補完 (complimentarity)」の主張が強く打ち出されている。これらはテイラーのかねてからの立場であるが、諸善・諸源泉の対立と調和の可能性が取り上げられた本書では、キリスト教信仰をめぐる多様な立場や、信仰と不信仰の立場の関係について、この主張が具体的に展開されている。なお、こうした議論の根本にあるのは、人間の変容の可能性の認識である。前述のように、キリスト教の本質は、神に向かっての人間の欲求の変容に求められる。テイラーによれば、人間の欲求は本能によるものではなく、すでに一定の意味に媒介されたものである以上、このような変容の可能性が存在している。テイラーは、実証主義や科学主義の立場が、客観性の装いの下に人間の経験の幅を切りつめ、変容の可能性を閉ざしてしまう危険を繰り返して指摘してきたが、本書においても世俗化を

*21 Charles Taylor, 'Secularization Theory: Science or Ideology?': A paper presented at the 2008 Kyoto Prize Workshop "A Secular Age and After: Secularization and Modernity" (Kyoto International Conference Center, November 12, 2008).

自明とするナラティブが宗教的な変容の途を閉ざしてしまうことが問題視されているのである。

5 キリスト教解釈の特徴

テイラーはカトリックの信仰を持つが、その宗教思想は、現存するひとつの宗派の枠内にとどまるものではなく、多様な思想の洞察を集めることで形成されている。前述のように、キリスト教信仰の本質は、聖なるものの体験のあり方に存在するのであり、数個のドグマに尽くされるようなものではない。したがって少数のドグマの違いが、宗派感に超えがたい境界を作るわけではなく、むしろ宗派の境界を超えて、また信仰と不信仰の境界を超えて、相互に学びあうことが重要だと考えられている。

テイラーのキリスト教理解の特徴として、第一に、多様性と相互補完の原理の重要性をあげることができる。テイラーによれば、キリスト教は人間の個性を重視するのであり、教会は時代を異にする多様な人々の交わりとして存在する。また一人の人間がキリスト教の全貌を把握することは不可能である。しかもそれぞれの時代において、その背景に規定されて、見えやすい部分とそうでない部分があり、それぞれの時代の信仰は長所と危うさを合わせ持っている^{*22}。したがって、我々は相互に学びあうことで狭隘さを脱して、全体性 (wholeness) にちかづくことができる。とくに近代人は、過去の様々な思想や実践から学ぶことができるという有利な位置にいる。カトリシズムの理念とは、「相互補完」の原理を通じて、全体性を通じた普遍性 (universality) を実現することにある。

第二に、テイラーはキリスト教の理解にあたり、近代思想の洞察を大幅に取り込み、「近代的なキリスト教信仰 (modern Christian consciousness)」の立場をとる。その要素のひとつは、アウグスティヌス流の墮罪の観念の否定である^{*23}。人間の墮罪を強調し、人間が処罰にふさわしいとする観念は、神の名による暴力の行使につながる危険がある。それは人間への愛の妨げになり、人間を神から遠ざける危険をはらむのである。また、人間の持つ攻撃性や性的放縦の欲求

^{*22} A *Secular Age*, pp. 752-755; Charles Taylor, 'A Catholic Modernity?', in James L. Heft (ed.), *A Catholic Modernity?* (Oxford University Press, 1999).

^{*23} A *Secular Age*, pp. 651-656.

を、単に人間の墮落の帰結と見なすのではなく、前述のように人間が神に近づき運動のなかに位置づけるべきである。人間の無力や苦痛、キリストの受難の意義などについても、アウグスティヌス流の解釈に変わる、あらたな解釈の方向がとられる必要がある。

信仰と政治権力の関係についても、テイラーは近代の洞察を受け入れ、自由民主主義の諸原理を支持する。たとえば、普遍的な人権は重要な成果であり、これらが特定の信仰を理由にして奪われてはならない^{*24}。この点は信仰の立場からは次のように理解される。信仰と社会を合一させる試みは、現実の人間社会においては権力の濫用につながり、これはキリスト教の理念の否定につながる。むしろ良心への強制をやめることで、自らの自由によって神に近づき、福音をより純粋な仕方ですることが可能になるのである。

第三に、人間の身体性の重視があげられる。肉体を脱した普遍性を志向したギリシア思想と異なり、キリスト教においては、身体を持った個々の人間が重視される^{*25}。個人は時間の中で固有の物語・旅路を持ち、終末においてはこれらすべての人の旅路が集められる。またキリスト教においては、肉体を通じて生起する感情が重要な意味を与えられる。人間は愛という感情によって神に応答し、また他人と交流するのである。キリスト教の愛は、正しい身体的な感情として考えられるものである。神が人格を持ち、人間との交流をなし得るのはこれに対応したものである。受肉は、神が肉体を通じて人間と接触し、感情を交流させることを可能にしたのである。かくしてキリスト教がイメージする社会とは、個別的な人格の人称的な愛のネットワークである。神と人間を包む愛の流れの中に身を置くことで、人間が変革をとげるといふ観念がその中核なのである。

ところがテイラーによれば、身体を通じた人称的な愛の観念は、近代において見失われてきた。本書における最も重要な主張のひとつは、近代を通じて、受肉 (Incarnation) の宗教としてのキリスト教が、脱肉体化 ('exarnation') されてきたというものである^{*26}。枢軸時代以前の宗教においては、身体的な欲求や感情は、聖なるものと結びつきを持っていた。またコミュニケーション

^{*24} 'Catholic Modernity?'

^{*25} *A Secular Age*, pp. 275-279.

^{*26} *A Secular Age*, pp. 611-617.

の媒体についても、身体による儀礼の行為、音楽・芸術・舞踏などのシンボリックな表現などが、聖なるものと結びつく手段であった。これらの要素は、中世を通じて残存した。中世末以降の改革の動きは、宗教の内面性や神の絶対性を強調して脱魔術化に至ったが、これは以前の実践との衝突を引き起こした。さらにこの運動は社会改良や文明生活のルールの強制のための規律化の運動と結びつき、身体を抑圧に手を貸してゆく。この結果、正しい信仰内容が重視され、理性に高い地位が与えられる一方で、身体と結びついた感情・情念は聖なるものとの結びつきを失ってゆく。散文・写実的言語のみが特権化される反面、その他のコミュニケーション行為の価値が否定されるにいたる。こうした流れは今日に至るまで続いてきたのである。

前述のように、宗教の本質は、人間の攻撃的な衝動を抑圧するのではなく、高次の愛へと変容させることにある。この点から見る時、原始宗教における身体や感情の重要性、1960年代以降の文化変容における身体性の回復の要求はきわめて示唆的である。信仰において身体、感情、美的なものへの抑圧が除かれ、さらに、これらに聖なるものとのつながりが回復される必要がある。テイラーは、カトリック教会に対して、こうした変化の必要性を説き、とくに厳格な性的モラルを放棄し、またデュオニソス的な祝祭に対する敵意を改めるべきことを主張する^{*27}。

6 倫理学・政治哲学に対する含意

テイラーの議論は、正義を中核とする現代の倫理学・政治哲学にどのような含意を持つのであろうか。はじめに確認すべきことは、「コミュニタリアン」いうイメージは、テイラーの政治的主張の要約としては必ずしも適切ではないということである。テイラーは政治権力によって特定の善を奨励し、個人の自由を制約することに対しては非常に慎重である^{*28}。実際のところテイラーが

^{*27} テイラーはカトリック教会の第二バチカン公会議以降の動き（教権主義・モラリズム・恐怖の優位の否定）を評価しつつも、民衆の祝祭や性的モラルに関する厳しい態度を改めるべきことを指摘する。 *A Secular Age*, pp. 503-504.

^{*28} その主たる理由は次の通りである。①善の観念が多元的であること。②リベラリズムの中心的な価値である選択・自律などが近代の達成として高く評価

政治権力を用いた特定の善の奨励を是認しているケースはわずかしかない*29。しかも、いわゆるリベラル＝コミュニタリアン論争以降、多くのリベラルの論客が、リベラリズムを支える伝統や美徳に関心を払うようになった結果、政策上の含意としては、テイラーとリベラルの間の違いは、ごくわずかになっているといえる*30。テイラーは本書において、世俗的ヒューマンイズムの立場の限界を指摘し、キリスト教信仰の意義を指摘しているが、政治制度の構想としては、ロールズ流の「政治的リベラリズム」が妥当な選択であると述べている*31。

主流の政治哲学に対するテイラーの批判は、別のところにある。現代の倫理学・政治哲学の関心は、正義になかったルールの探求にもっぱら向けられている*32。他方、正義になかった行動に人間を促す動機の問題、正義のルールの妥当する限界の問題が適切に扱われていない。ロールズの『正義論』にみられるように、正義をめぐる議論は、平均的な正義感を持つ人間を想定したうえで、正義のルールを探求する。しかしながら、人間はしばしば低次の正義のルールの遵守に失敗するし、他方では利己心を越えた偉大な行為をも行いうるのである。しかも今日我々は、国内的にも国際的にも、耐え難い不平等や悲惨に直面しており、正義が要求する最低限の規範の遵守のみならず、高いレベルの博愛

されるべきこと。③政策レベルでは、特定の価値の強要が望ましくない結果を引き起こすことが予想され、中立性を採用すべき場合が多いこと。④「相互補完」の原理にしたがって、多様な善が追求され、相互に学び合うことが望ましいこと。

*29 テイラーが認めるものとして、次のものがある。①民主主義の美徳（参加民主主義やパトリオティズム）の奨励。②少数派言語文化（ケベックのフランス語文化など）の保全。③「好意的な無視」に代わり、対話による共存のモデルが採用されること。たとえば、住民が互いのニーズを尊重するための制度に関して合意に至った場合には、政府は厳格な中立性の原則を緩和して、これを公的制度の上で尊重することが許されるとする。Cf. Charles Taylor, "Living with Difference", in Anita L. Allen and Milton C. Regan, Jr. (ed.), *Debating Democracy's Discontent* (Oxford University Press, 1998).

*30 先に挙げた3つの例については、これらの政策をリベラルの枠組みからも正当化することが可能である。次を参照。辻康夫「共同体」（福田有広・谷口将紀編『デモクラシーの政治学』、東大出版会、2002年）、pp.144-161.

*31 *A Secular Age*, p. 532.

*32 *A Secular Age*, pp. 704-707

が必要とされる局面は多い。このような状況下で持続的に博愛を実践するための条件の解明は、喫緊のものなのである。

さらに、モラルの問題を正しい規範の遵守に還元する傾向は、社会的制度のレベルにおいては、非人間的な帰結を引き起こす可能性を孕む。これはかつてイヴァン・イリイチによって指摘された問題である。イリイチはテイラー同様に、キリスト教の本質を、個別的な肉体をもつ具体的な他者に対する感情的な愛に見いだす。イリイチによれば、キリスト教徒はこの愛を見失うことをおそれるが故にこれを制度化する試みを行い、時代を経るとともに、教会は抽象的ルールにしたがって非人間的な福祉サービスを提供する官僚組織へと変容していった^{*33}。今日の福祉国家はその末裔であり、そこでは本来の人称的な愛は見失われ、学校や病院ではしばしば非人間的・残酷な処遇が行われ、人間の生の尊厳が損なわれているというのである。テイラーはイリイチほどラディカルな立場をとらず、近代社会における抽象的・形式的な規範の役割をみとめる。しかし彼も、宗教が規律化の運動と結びつき、モラリズムに陥ってきたことを問題視するのである。

この問題は、いわゆる「ケア」の倫理に密接に関わるものである。キャロル・ギリガンの提示したのは、個別性をもった他者に対する人称的な共感のありかたであり、これはテイラーやイリイチの扱う問題に重なっている。しかしながらこの問題は、今日の倫理学においてはしばしばルールの内容をめぐる問題に翻訳されてしまう。すなわち、正義とケアという二つの種類のルールの両立可能性の問題、あるいは両者の作用する領域の分割の問題として定式化されることが多い^{*34}。こうした現象も、倫理の探求をルールの探求の問題と同一視する傾向の強さを示すものであろう。

^{*33} Ivan Illich, ed. by David Cayley, *The Rivers North of the Future* (House of Anansi Press Inc., 2005) (イヴァン・イリイチ著・白井隆一郎訳『生きる希望』藤原書店、2007年)

^{*34} Cf. Will Kimlicka, *Contemporary Political Philosophy* (Clarendon Press, 1990), ch. 7; 樋口明彦「『ケアの倫理』と『正義の倫理』をめぐる対立の諸相」(有賀誠・伊藤恭彦・松井暁編『ポスト・リベラリズムの対抗軸』ナカニシヤ出版、2007年)

7 社会的連帯の問題への示唆

今日、ソーシャル・キャピタル論に見られるように、市民の社交や結社活動をめぐる議論が盛んであるが、テイラーの議論はこれにも重要な示唆を与える^{*35}。代表的な研究者のひとりシーダ・スコッチポルは、20世紀中葉のアメリカの市民社会のあり方を高く評価するが、そこにおいて人々の社会参加の媒体となったのは、地域支部を持つ市民組織、すなわち社会奉仕団体、友愛組織、教会などである^{*36}。会員たちは日常的に会合し、社交、地域の奉仕活動、啓蒙活動など多様な活動を行い、時には郡・州・全国レベルの組織を通じて政治活動に携わった。これら地域レベルの組織は、長期的に居住する住民によって構成され、文化・宗教の同質性を持っていた。また、よき家庭人・社会人であること、信仰心、団体への忠誠などが、そのメンバーに求められていた。

ところがこれらの市民組織は徐々に活力を失い、これに代わって成長したのは、第一にプロフェッショナルに運営される政策主張団体 (advocacy group)、第二に、個人のメンタル・ケアを目的とするスモール・グループないしセルフ・ヘルプ・グループである。前者において、一般会員は寄付者ないしボランティアとして散発的に参加するにすぎず、社交の密度は低い。後者においては、活動の特殊化・細分化が著しく、また感情のシェアが重視される一方、参加脱退が自由でメンバーの義務もほとんどない。いずれのタイプの組織も、メンバーの間の連帯や信頼関係を形成する機能が低く、また市民が社会への働きかけをする回路としてはきわめて不十分なものとされるのである。

社交形態におけるこのような変化に関しては、さまざまな原因が指摘される。スコッチポルは、政府の統治構造の変化、女性の職場進出、マスメディアや通信技術の発達を重視する。また今日のスモール・グループを研究するロバー

^{*35} 以下の議論につき、城谷民世氏（北海道大学法学研究科博士課程）から示唆を得た。

^{*36} Theda Skocpol, "Advocates without members: the recent transformation of American civic life", in Theda Skocpol and Morris P. Fiorina (eds.), *Civic Engagement in American Democracy* (Brookings Institution Press, 1999); idem, *Diminished Democracy* (University of Oklahoma Press, 2003) (河田潤一訳『失われた民主主義』慶應義塾大学出版会、2007年)

ト・ウスナウは次のような要因を挙げる*37。人々が多忙になり、共働きが増したために、アド・ホックで選択的参加を好むようになったこと。ライフスタイルや家族形態の多様化（離婚、同性愛、シングル・マザー）、地域における人種・民族・宗教の混在がすすみ、ニーズや価値観の共有が困難になったこと。通信・交通手段の発達により、地域への愛着が希薄化したこと。こうした条件のもとでは、新しい社交の形態に一定の合理性があるとされるのである。

このように、多くの研究においては、社会経済的要因が重視されるが、テイラーの議論をふまえれば、文化的な要因についても目を向ける必要がある*38。テイラーによれば、19世紀から20世紀中葉までの時代は、教会は自発的結社の性格を強めながらも、「文明の表象」と結合し、しかもこれが国家やサブカルチャーなどの政治的アイデンティティと結びついていた。この点はスコッチポールの描く20世紀中葉の団体の多くが、キリスト教信仰や愛国心、家庭人・地域住民のモラルと結びつき、安定した世界観と結合していたことと符合するものである。ところがテイラーによればこの状況は20世紀後半からの文化変容によって変化することになる。すなわち第一に、世界観の揺らぎが生じ、いまやそれは個人による「探求」を通じて構成されるべきものになる。第二に、個人の「感性」が重視され、また身体の復権が求められる。このような視点からは、古い団体の動揺や、セルフ・ヘルプ・グループ、スピリチュアリティ、健康への関心の増加などの理解が容易になるであろう。

さらにこうした事情は、アメリカ社会、あるいは宗教的な組織に限らず、社会主義や共和主義などの世俗主義的なサブカルチャー、さらには多様な市民組織・市民運動にも妥当すると思われる。一般的にいて、大部分の市民組織は何らかの理念と結びついていると考えられ、またそれらの理念は漠然とではあれ、ある種の世界観に接続しているからである。したがって今日における世界観の揺らぎが、組織の活力に影響を与えたとしても不思議ではない。もっとも

*37 Robert Wuthnow, *Loose Connections: Joining Together in America's Fragmented Communities* (Harvard University Press, 1998): idem, *Sharing the Journey: Support Groups and America's New Quest for Community* (New York, 1994).

*38 スコッチポールは、旧来の団体にみられた愛国主義や人種・性差別が、これらの組織の魅力を減じたことに言及するが、その議論は十分に展開されていない。

それがただちに組織の活力を奪い、社交の空間を細分化し、ナルシズムを引き起こす必然性はない。テイラー自身主張するように、「探求」の結果、共通の価値観・世界観に到達することは十分にあり得ることであり、探求の主観化が、価値観・世界観の主観化を必ず引き起こすわけではない*³⁹。また、人間が自らの弱さに気づき、また意味のある体験を持続させるために、しばしば権威や組織を求めることも指摘される。テイラーがカトリック教会について指摘するように、個人による「探求」を受け入れる柔軟性を持ちつつ、同時に意味のある体験の共有を実現することが、今日の組織が活力を維持する条件であると思われる。

*³⁹ なお、テイラーはこの両者が同一視され、自己を超えた価値が見失われることの危険を指摘している。Charles Taylor, *The Ethics of Authenticity* (Harvard University Press, 1992) (田中智彦訳『〈ほんもの〉という倫理』産業図書、2004年), ch. 8.

* 本稿の執筆に先立ち、2008年京都賞関連行事（稲盛財団主催）に参加する機会を与えられ有益な知見を得ることができました。川勝平太、飯島昇蔵、井上達夫、田中智彦、中野剛充の各先生、稲盛財団に厚く御礼申し上げます。