

論説

チャールズ・テイラーの有神論的地平に関する考察

松井信之

目次

序

1. テイラーの哲学的人間学の諸相
 - 1-1. 「全体論的個人主義」
 - 1-2. テイラーの有神論批判と応答
 - 1-3. テイラーの宗教論への取り組み
2. テイラーの有神論と善の地平
 - 2-1. 「世俗性」の諸相と宗教の定義
 - 2-2. 善を開く
3. 善の開示、あるいはキリスト教的なるもの
 - 3-1. 規律と愛
 - 3-2. 回心
 - 3-3. 断絶と全一性

結論

序

今日における宗教とは、あるいは（ユダヤ - ）キリスト教とは何か¹。今日において宗教的であること、キリスト教的であること——それは存在論的にいかなる存在の仕方であるのか。チャールズ・テイラー（Charles Taylor 1931-）に対して、この問いを発すること、そして、この問いにおいて開かれるテイラーの哲学の様相を見据えることが本稿の主題である。

過去の伝統的な地平からの断絶、至高性や意味からの切断という感覚に対して、テイラーが抱く「小さからぬ希望」、すなわち、「…ユダヤ - キリスト教の有神論に——歴史におけるその信奉者の前科がどれほどおどましくとも——内在していると思う希望」、「およそ人間が独力で成就できるものよりも完全な、神による人間の肯定というこの有神論の核にある約束

に内在していると思う希望」、この希望は、生の十全性の回復へと向けられており、その十全性は超越性と接して生起するのである²。だが、地平の断絶と回復を敵対的に扱うことに注意しなければならない。私たちは、断絶を乗り越えることで生を回復するとしばしば考える。あるいは、継続は断絶と対をなすと考える傾向がある。意味の継続性の喪失による断絶に対して、意味の継続性に向き直ることで、その断絶は否定されることになる、継続性は、継続性である、と。

しかし、むしろ断絶とともに存在するなかで、生起する継続性があるのではないか。つまり、ユダヤ・キリスト教的伝統に内在する「人間の肯定という…約束」が現在の地平から露頭し、過去と未来を含めた歴史的時間の和解が実現し、また、その歴史的時間へと生が多様性によって開かれて在ることのうちに顕現する継続性であり、こうして生の肯定という贈与性が連なり、全一的な継続性——本稿ではこの継続の概念を「存在肯定の全一的連繫」、あるいは単に「全一的連繫」と呼ぶ——が生じるということだ。本稿の目的は、テイラー哲学から、以上の継続性の概念を取り出すことである。そして、こうした時間概念がテイラーの有神論的地平に核心として内在するものにほかならない。

この際、彼をコミュニタリアン、多文化主義者という理解から切り離してみよう。地平の断絶としての近代によって、共同体の共通善から切断された人間存在が「負荷なき自己 (unencumbered self)」であることは疑いのない³。だが、そうした「負荷なき自己」と、それに伴う政治的な機能不全を助長したとしてリベラリズムを「善に対する正の優位」と非難したとして、どのような意味があるのか。共通善の伝統と人間存在を取り結んでみたところで、断絶と継続の対立的論理へと落ち込んでしまう。

だが、これは、テイラー哲学がコミュニタリアン、多文化主義の側面を含まないことを意味しない。むしろ、共通善や文化間の和解は、テイラー哲学の基調をなす。では、なぜそうした側面から切り離すのか。それは、彼の哲学を有神論において解釈することで、善や他者との和解についての別の見方が可能になると考えられるからだ。すなわち、キリスト教的な神の愛の伝統において開かれた存在にあることにおける共通善、諸善の善の顕現＝生起における他者との統一、こうした善と他者理解に関するヴィジョンが、テイラーの有神論的地平から明らかになることなのだ。

1. テイラーの哲学的人間学の諸相

テイラーは、自らの思考を「哲学的人間学 (philosophical anthropology)」の系譜に置く。

それは、人文・社会科学の「人間の研究において、自然科学をモデルにしようとする野望」、すなわち「自然主義 (naturalism)」の対抗軸としての知であり、「行為者 (agency) としての自己の能力について議論を深める学問」である⁴。ここから、善、共同体、歴史、宗教などの意味が問われる。

テイラーの哲学的人間学を軸とする知の体系に対してどのような理解が提示されているのか。以下では、それについて整理し、批判的に吟味する。

1-1. 「全体論的個人主義」

リベラリズムとコミュニタリアンの間の論争は、「個人か共同体か」という両者の優先順位に関わるアポリアに集約される。論争の内部では、この問いに対して、共通善、寛容、多様性、権利などの概念を軸に解答が提出される。周知のごとく、コミュニタリアンへの一般的な批判は、共同体の優先による文化的多様性や諸個人の自由の抑圧が生じるというものだ。コミュニタリアンとしてのテイラーも、この批判の対象として例外ではない。

だが、ここで取り上げたい議論は他にある。すなわちそれは、個人と共同体の両者の統合の論理を模索する議論である。そして、そうした論理をコミュニタリアンから、あるいはテイラーに看取する議論である。

井上達夫（1999）の「逞しきリベラリズム」論は、この論理の代表例であろう。井上は、サンデル（およびテイラー）の共同体を基盤とした、「自己解釈的存在」論は、その基礎としての「構成的共同体観」を掘り崩すものであり、むしろ、「正義の基底性」においてそうした存在論を再編成することで、リベラリズムに存在論的な「負荷」を加えようとする⁵。自己解釈的存在（動物）は、歴史的に構成された共同体における善に自己が解釈を加えることによって、人格を形成することを示す存在論的概念である。さらに、自己解釈的存在（動物）としての自己は、共同体によって共有される善に対して能動的に解釈を加えるだけでなく、そうした地平につねに、すでに規定されることによって道徳的直観を持ちつつ、存在するのである。

井上は、この存在論に理解を示しつつも、それが単一の善の構想と結びつくことの不可能性を指摘する。伝統に内在する善は、現在を生きる私たちの善き生の自律的な解釈によってのみ存在可能だ。「善き生を追求する伝統が生ける伝統であるかぎり、それは自己の単純再生産ではありえず、模倣への意志すらもが創造的誤解の能動性を孕んでしまうような我々の解釈的自律性によって活性化された伝統解釈の分裂・分化による自己増殖、すなわち『複生

(proliferation)』の過程に絶えず置かれている⁶⁾。井上によれば、解釈的自律性の実践は、コミュニタリアン的な政治の領域での卓抜性の実現にのみ見出されるのではなく、政治外的な領域においても追求される諸個人の善の構想でなければならない。この理解を前提として、善の構想の多様性への認識、また相互に学び合う姿勢を促す人間の可謬性を意識する倫理が必要とされる。そして、善の多様性を内包しうる政治的原理が「正義の基底性」となる。

中野(2007)は、以上の批判点に応答しようと試みている。彼は、『リベラル-コミュニタリアン論争』においては、『コミュニタリアン』内部の差異は真剣に考察されることがほとんどない⁷⁾として、この論争における両者の平行線を打破する必要性を強調し、テイラー哲学の実相をより厳密に吟味し、コミュニタリアン内部の差異を明確化しようと試みる。そこでの鍵概念が「全体論的個人主義」であり、その理論家としてのテイラー像である⁸⁾。

中野は、テイラー哲学を自己論、社会-存在論、政治論へと分類し、個人主義的な倫理の存立要件としての全体論の重要性を指摘し、ここから共和主義的な政治主体としてのコミュニタリアニズムが析出されることを明らかにした。言い換えれば、これらの三つの異なる領域が、テイラーの議論では一貫性をもつ「全体論的個人主義」として体系化されているのだ。この体系において、善により統合される共同体と諸個人の自由が両立可能であると理解される。

確かに、自己-社会-政治の有機的連関において民主主義を考える視点は、テイラー哲学に本質的なものだろう。だが、ここでの課題は、井上と中野の議論の優劣を決することではない。問題とすべきは、「個人も共同体も」という論理それ自体である。統合原理としての善、統合作用としての正義は、当の論争のアポリアを解決するロジックとして提示されている。しかし、むしろ、そうした論争のアポリアを解くということへの拘泥が、問いを閉じていないか。諸善の多様性は正義の基底性においてでしか存在できないのか。また、諸個人の自由と倫理的な生を可能とする善とは、いかなる善であるのか。諸善の多様性を可能とするより高次の〈善〉の地平があるのではないか。正義とは、むしろそうした〈善〉の帰結としての様態の一つではないのか。したがって、帰結としての正義の「基底性」を打ち破る〈善〉があるのではないか⁹⁾。

すべきことは、問いを開くということではないのか。なぜなら、テイラー哲学が開拓した領野は、長期的な歴史の展望のもとに善についての問いを開くものであると考えられるからである。私たちは、その視野から、共同体における伝統的な善の継続的な単純再生産ではなく、過去との断絶において善の源泉に対する関係を築くということを読み取ることができるのである。そう考えたときに直面する問題が「われわれにとって宗教(キリスト教)的伝統」

とは何かということにほかならない。

1-2. テイラーの有神論批判と応答

テイラー哲学の有神論的特徴は、しばしば指摘され、批判されてきた。例えば、ジェイムズ (Susan James, 1994) は、テイラーの宗教論的な構想を前近代的な秩序へのノスタルジア、失われた神への回帰として批判する¹⁰。

あるいは、テイラーの師であるバーリン (Isaiah Berlin, 1994) は、テイラーを評して、「人間、あるいは全体的な宇宙 (universe) が…根本的な目標を有していると心から信じる者」と位置づける¹¹。バーリンは、目的が「自然や世界に対して彼ら (人間) によって課されるものである」と応酬する。バーリンにとって、テイラーの思想は、静態的、外的な目的論・有神論を含んでおり、人間はその秩序を具現することを決定づけられているという特徴を持っていることになる¹²。

スキナー (Quentin Skinner, 1994) は、テイラーの有神論的ヴィジョンに対する最も苛烈な批判を行っている¹³。スキナーは、テイラーによって示された有神論的な構想、つまり「神の存在を信じなければならない」と言うことを、歴史的誤認だと批判する。なぜなら、近代の推進力としての啓蒙主義の功績は、神の存在への「直観を打ち砕いたこと」にあるからだ。スキナーによれば、「神の死によって、人々は、人間性の価値を過去のいかなる時代よりも十分に肯定する機会を与えられたのであり、それが義務として課されたのである」。そして、人間の独立という近代的理念にもかかわらず、直観として有神論を示すことは無責任ではないかという批判を投げかけている¹⁴。

この種の批判は、「個人か共同体か」という静態的な二項対立の図式と類比的である。つまり、有神論的伝統を共同体的抑圧と見なすことで、近代的な個人の自由を廃絶してしまうという論理だ。しかし、テイラーの有神論は、過去の単純再生産ではないことに注目せねばならない。言い換えれば、神への信仰が自然であった地平から断絶した近代という時代の条件下で、「有神論的」であるとはどういうことなのかを問うていると考えねばならない。

中野は、テイラーへの先の諸批判を捉えつつ、それらを「誤解」とし、モーガン (Michael Morgan, 1994) の見解、すなわち、「彼 (テイラー) は、神と宗教がわれわれの道徳的生において中心的役割を果たす『べき』だと直接論じているのではない…むしろ彼は細部にわたる分析によって、それが『可能である』ことを示しているのである¹⁵」という考えを妥当と見なす。

また、スキナーの批判に対するテイラー自身の応答によれば、問題は、「信仰の有無」ではないと述べ、こうした論点に縛られると近代における新たな倫理的態度の可能性が逸せられると危惧している。テイラーは、近代という条件において「いかなる肯定が可能か」と問うているのである。すなわち、「神を拒絶することでは得られないような、神による人間性の豊かな肯定という可能性もあるのではないか」ということであり、この可能性の追求は「ただやってみるしかない」という。反対に、リベラルな文化において生の肯定が完遂されたと考えるのであれば、それは「リベラルの思い上がり」とであると批判する¹⁶。

小田川大典 (2011) は、テイラーとスキナーの論争に際して、テイラーは、「…特定の『肯定』の仕方を唯一の正解と捉えることの愚を指摘したに過ぎない」としている¹⁷。ここで、小田川は、近代において可能となった態度を前提としてテイラーの有神論が展開されていることに注目していると理解できる。

しかし、テイラーが、多元的な生の肯定の在り方を認めれば問題に收拾がつくと考えているとは言えない。この意味で、私たちは、中野、モーガン、小田川らによって示された宗教論についての考察から一步踏み出さなければならない。言い換えれば、テイラーの宗教論を、多元的な近代において宗教に居場所を与えるための理論であると考えてのではなく、それ以上に強い意味で、テイラー哲学における、宗教（特にキリスト教）の存在意義を捉えなければならない。

1-3. テイラーの宗教論への取り組み

では、実際に、テイラーの宗教論を内在的に理解する試みは、どのようになされてきたか。

スミス (Nicholas Smith, 2002) は、テイラー哲学の体系的分析を通して、彼の宗教論が啓蒙主義における「没文化的 (acultural)」な自己論への批判の一環であり、啓蒙の「価値中立性」は歴史的な道徳的想像力の構想と切り離すことはできないことを指摘する。すなわち、啓蒙主義における理性的自我は、歴史的必然性のなかで決定論的に形成されるのではなく、様々な歴史的な影響を被るなかで、何らかの善についての理解に規定されているということだ。スミスによれば、テイラーは近代において生じた諸々の思想潮流（ニーチェ主義も含む）に含まれる善の構想が「あまりにも狭い」と批判し、善を開くという構想に取り組み、宗教論もそのプロジェクトに含まれるという¹⁸。

だが、むしろそうしたプロジェクトそれ自体が宗教的、ユダヤ-キリスト教的と等価の関係にあるのではないか。テイラーは、キリスト教が現代においても信ずるに足ると言ってい

るのではない。今日において、ユダヤ・キリスト教的であるとはいかなることであるのか、そして、そうした存在の仕方の哲学的言明として「善を開く」と言っているのだ。

高田宏史（2011）は、日本において最もまとまった形でテイラーの有神論に関する研究を提出している。高田は、テイラーの宗教論の全貌は明らかではないという問題意識から、テイラーのカトリック的な思想と政治理論との関係性を明らかにしている。高田は、テイラーのカトリック的な理解から、特に文化的多元性を保持したまま統一性をもたらす民主政治の可能性を看取している¹⁹。

しかし、高田の議論においては、有神論と哲学的人間学の相互的内在関係が捉えられていない。一神教の現代的移行形態を、文化的多様性に統一性をもたらす世界の諸事物に内在的な神の刻印というヘルダー的な神概念に見出し、それとテイラーの有神論の共鳴関係を論じる点で一面的に妥当だが、他面では、テイラーにとってヘルダーの有神論は一つの哲学史的参照点でしかないとも言えるのであり、その有神論的地平をいかにして哲学的に展開し、現前させようとするのか明らかではない。ここに、テイラー哲学の有神論的地平を引き受ける際の分岐点がある。すなわち、有神論的伝統を近代の多元的状况を承認することにおいて有効な地平として見るか、あるいは、過去との断絶において善の開示を試みるなかで閉じられた諸善が〈善〉の源泉なる愛へと露呈され、世界への関係性の基底変換が生じることににおいて有神論的、キリスト教的である在り方という展望において再解釈するか、という岐路である。本稿は、後者の道筋を探ることを試みる。

2. テイラーの有神論と善の地平

テイラーの『世俗の時代』（以下、『世俗』と表記）は、前近代から近代への移行における宗教の漸進的消滅という議論に対して、「世俗性」という条件下での宗教とは何かを問う。また、「世俗的」社会において、宗教が衰退していくのではないことは、事実として、宗教的原理主義運動の問題化を見ても明らかであるが、現代的現象としての原理主義の回帰をして宗教を定義するのではない仕方、宗教を問うことが求められる。この課題こそ、テイラーの宗教論における、「キリスト教的なるもの」の現代的な発現に関わるものである。以下では、過去との断絶としての近代が生じ、善の地平が閉じられるなかで、多元化した近代社会像が前景化する世俗化の議論を見ていく。

2-1. 「世俗性」の諸相と宗教の定義

テイラーは、「世俗性」概念の問題性に注目する。彼は、「世俗性」という語が、主に二つの意味において使用されると指摘する。

第一の意味での世俗化（「世俗主義 1」）は、近代における公共圏と宗教の結びつきの解体を意味するときの「世俗性」である。前近代の政治組織の正統性は、宗教的権威に基づき保証された。人々の生活も、宗教と隣接して組織化され、「神と対面する」ことなしに社会的空間に参加することができなかった。いわば、宗教が「どこにでも」あったのだ。これに対し、近代における人々の準拠点は、「経済における最大利得」や「政治領域における最大多数の最大幸福」などの分化した各領域における合理性に存する²⁰。

第二の意味での世俗化（「世俗主義 2」）は、政教分離にもかかわらず、宗教的とされる国家に関わる。例えばアメリカなどは、政教分離を謳う「世俗」国家だが、民衆の宗教的实践への意識が比較的高い値を示している²¹。この現象は「世俗主義 1」の意味からでは説明できない。ここから世俗性に関する第二の意味が生じる。すなわち、「人々が神に背を向け、もはや教会には行かなくなるということ」を「世俗化」と解するということだ²²。

しかし、第三の意味での「世俗性」をテイラーは指摘する。それは、「信仰の諸条件」に焦点を合わせるものである。信仰の諸条件ということによって、神を信じることが自明の前提であった秩序から、神への信仰が「オプションの一つ」へと移行したことに「世俗性」の意味を見出すことを示している。この意味で世俗性を捉えると、「宗教的な」アメリカさえ「世俗的」だ。なぜなら、アメリカ社会における宗教への意識が高いとはいえ、それでも宗教的信仰はオプションの一つだからだ。例えば、数字の上でアメリカ社会がイスラム諸国やインドなどに信仰への参与率が匹敵していても、これらの間では「信じるとはどういうことなのか (*what it is to believe*)」について異なる見解を持っていることは明らかである²³。

そして、テイラーが『世俗』において依拠するのは、この第三の意味での世俗性（「世俗主義 3」）にほかならない。テイラーは、「世俗主義 3」における世俗性が、人間の生の背景を構成していると理解している。そして、生の「理解の背景」としての世俗性、すなわち多元的社会におけるオプションな宗教を問い直すことがテイラーの課題である。この課題を、私たちは、生の条件としての「世俗性」を（過去の）地平 - 断絶と読み替え、そこにおける「宗教とは何か」を問う試みとして理解できる。

ところで、テイラーは、宗教の「衰退論 (subtraction story)」（無神論）と原理主義との裂け目にある宗教性を探究しようと試みている²⁴。また、無神論と宗教のそれぞれを、自

己の生における「生きられた経験（lived experience）」の異なる理解として再解釈する必要性を主張している。これはどういうことだろうか。結局、無神論と宗教は、異なる生きられた経験として引き裂かれるということか。あるいは、そういうものとして相互の領域侵犯を制止しようとするのか。

テイラーは、人間を「特定の道徳的・精神的な輪郭を持つものとして見ている」存在であるという。そうした人間の生きられた経験は、特定の場所、活動、状況などにおいて豊かさ、「十全性（fullness）」、「濃密さ（richness）」を得るのであるが、これらの感覚は各人の道徳的な輪郭においての経験ということになる²⁵。だが、テイラー哲学が善を開示するという構想において貫かれているのであれば、無神論や宗教を規定する暗黙の善の枠組は露呈されなければならないことになる。無神論と宗教は、生きられた経験として暗黙の善の地平へと開かれなければならない。

ここで、問いが生じる——諸々の精神的輪郭への〈善〉の現前ということにおいて、存在者が多様化し、開かれるなかで調和する統一性があるのではないか。さらに、こうした〈善〉における存在の開かれと統一こそ、「神の愛（アガペー）」と名付けられた「ユダヤ-キリスト教的なるもの」ではないのか。

これらの問いに引き止められつつ、テイラーにとって「宗教」とは何かを見ることは無駄ではないだろう。彼は、宗教を超越性／内在性という区別から理解する。明確化のために、デュルケムの宗教概念を見てみよう。すなわち、「一般に、あらゆる宗教的なものの特質とみなされているのは超自然の概念である。…われわれの悟性の範囲を超えた…超自然とは神秘・不可知・不可解の世界である。…宗教とは科学あるいは全般的には明瞭な思惟を脱したもののすべてに対する一種の思索であろう²⁶」。デュルケムにおいては、超越と内在の各領域は、基本的に相互浸透するものとして考えられていない。これに対して、テイラーは、宗教を「生きられた経験」とともに考えることにおいて、現実の生が超越／内在の相互浸透した領域であると理解していると考えられる。

このことは、人間社会の繁栄についての記述に表れる。人間社会は、何らかの繁栄についての道徳的理解とともに成立する。例えば、キリスト教における人間の繁栄は、神によって望まれるものだが、それ自体を目的としない。しばしばキリスト教においては実生活を断念することが強調されるが、これは人間的繁栄が無価値だからではない。むしろ、キリスト教はその価値を認め、他者の繁栄や神の意志であるところの繁栄を回復させるために、自己の繁栄を断念すると理解される。これに対して、近代社会は、人間的な繁栄をいかなる超越性によっても根拠づけることを認めない社会である²⁷。テイラーは、あらゆる超越性を排除す

る自己概念を「排他的人間主義 (exclusive humanism)」と呼ぶ²⁸。

このことからテイラーは、宗教を、以下の三つの視点から定義する。第一に、「人間的繁栄を超えた善なる高き存在があるという感覚」であり、例えばそれは、「アガペー」、すなわち神が人間に注ぐ愛ということに示される。第二に、神への愛や超越性へと自己を開くことによる自己の変容の可能性である。したがって、第三に、自然の領域や自己充足的な生を超えて広がる生の可能性である²⁹。だが、宗教を善なる超越的存在への信仰による内在的自己の超越の経験と単に理解することはできない。むしろ、存在の閉じられた有限性＝内在性を、超越性の現前によって世界内に異なる内在性を持ち込むという経験を「宗教的」なるものと理解することができる。

また、排他的人間主義でさえも、何らかの善の輪郭における生きられた経験であると理解しなければならない。言い換えれば、この思想においても、超越論的な基底性が暗黙の地平として伏在していると考えられるのである。

ここでテイラーの善の存在論を見る必要がある。そこにおいて、どのように善の地平が開かれ、その開かれにおいて善く在ることとはどういうことなのか。

2-2. 善を開く

繰り返せば、「自我のあり方と善、…自我のあり方と道徳は、実は相互に分かちがたく結び」ついている³⁰。自己には、欲求に関して、それが望ましい／望ましくない、あるいは諸々の質的な区別を明確にする言語を用いた反省と「分節化 (articulation)」をする能力が備わっている³¹。同時に、人間が生により善い説明を付与する、言い換えれば「私とは何者か」ということにより善い説明するためには、先行的な自己解釈へと分け入り、質的区別のための言語を獲得しなければならない。「自我 (self)」であることは、「アイデンティティをもつ (あるいはそれを見出そうと苦闘する) のに必要な深さと複雑さを備えた存在者だということ」である。さらに、アイデンティティは、「ある言語の中へ導かれることなし」には成立しない。「私たちが道徳的・精神的識別に関わる言語を最初に学ぶのは、私たちが育てる人々の継続的会話の中へと連れていかれることによってである。…対話者たちとの関係においてのみ、私は自我たりうる…³²」。つまり自我は、「対話の網の目」の内部においてのみ存在するのであり、その対話における言語は、人間の生についての善や価値判断と密接に結びついている。

以上の善と自我との関係は、テイラーの哲学的人間学の骨子である。だが、この関係性を、

共同体の先行的な善の網の目に埋没するにすぎない自我と解釈することはできない。重要なことは、善による自己規定性という条件において、人間は善を明確化するということである。

テイラーは、人間存在とは、何らかの善の明確化を通して人格的に形成されると述べる³³。すなわち、「…明確化が私たちを道徳の一源泉としての善へと近づけ、その善に力を与えることができる…³⁴」。ここで、「道徳の一源泉」たる「善」への接近とは何を意味するか。

これがテイラーの言う「構成善 (constitutive good)」にほかならない³⁵。構成善は、人間の行為における善／悪の境界を設定する。しかし、より重要なのは、構成善への愛が、私たちが善き行為へと鼓舞することだ。また、構成善は「道徳的源泉」と換言される。「〈道徳的源泉〉とは、それへの愛が私たちに力を与え、私たちが善をなし、善くあることを可能にするものことである。この意味において、構成善は一つの道徳的源泉である」。したがって、善は、善／悪の境界設定を本質とはしない。構成善（道徳的源泉）として考えられるものには、歴史的に大きく分けて三つのものが挙げられる。すなわち、古代ギリシアにおける善のアイデア、ユダヤ-キリスト教的な神、そして近代における理性的自律性である。構成善とは、さまざまな善のなかでも、階層的に最も高次の位置にあり、それぞれの構成善の特質に従って、私たちの世界における内在的な諸善の構成を促す。したがって、構成善とは、人間にとっての超越論的条件である。超越論的条件としての構成善は、人間が行為する世界に対する理解を構成するという意味で、地平の基底としての絶対条件である。

そして、「道徳」は、「生活善 (life good)」と言い換えることができる。この善は、構成善から定義される、生活における善き行為や考え方の総称である。構成善との関係で定義される生活善は、生の領域における義務や禁止の項目からなる。

さらに、生活善のなかで最も高次のものと見なされる善の類型が「最高善 (hyper good)」と呼ばれる。これは人や文化ごとにその位置づけが異なるが、人種差別の禁止や他者の権利の侵害の禁止など、様々な義務や道徳的命題のなかでも、最も侵してはいけない、あるいは守るべきものを示す。

重要なことは、構成善に目を向けることが、「義務的行為に関わる道徳理論の範囲をはるかに超えたところまで私たちを連れて行く³⁶」ことだ。逆に言えば、もし私たちが、生活善（最高善）の領域でのみ行為するならば、義務や禁止の項目に束縛され、生活善の正統性さえ危ういものになっていく可能性すらあると考えられる。

近代の内在的ヒューマニズムはもはや構成善に居場所を提供しない、あるいは、近代以前

の諸理論の道徳的源泉とまったく同じように機能するものは何もないと誰かが言ったとしても、それはかまわない。ただし、何かが依然として同じような役割を果たすということに変わりはない。つまり、それとの関係がいくつかの行為や動機を高次のものとして定義するような、そうした何かが存在するのである³⁷。

テイラーは、近代においても、前近代とは異なる形で構成善へと関係する仕方が存在すると主張している。その構成善の所在は、通常は前景化されていない。この前景化されていない暗黙の地平を露顕させることこそ、善の明確化が意味するところである。諸善の彼方まで入り込み、構成善の次元を露顕させる。そこに存在する多元的な構成善の様相——理性的自律性、神の愛、イデア的宇宙観（絶対的自由における主体の生成）——が現れるのだ。

だが、善の明確化はここで終わらない。むしろ、ここから始まると言える。もっと言えば、テイラー哲学が暗黙の地平たる構成善から踏み出すことによって、理性的自律性という構成善を歴史的に相対化し、神の愛（アガペー）を構成善として現前させている点で、構成善と多元的闘技場^{アリーナ}は、有神論的地平がそのエネルギーを生起＝現前させる本領でもある。ここに、近代の地平 - 断絶において、アガペーの衝動を一身に引き受け、善へと存在者を開くために論争を開始せんとする挑戦的なテイラーを見て取れる。

したがって、キリスト教の歴史的な探究は、善を開くための論争的な性格を示す。「善についての近代のさまざまな理解を明確化することは、歴史的な企てでなくてはならない。…過去との関連でこのように自らを定義するという事実があるからこそ、私たちはこの過去を再検討し、どのようにその過去を取り入れ、あるいは否認したのかを再検討せざるをえなくなる³⁸」。つまり、善を開くということは、構成善の多元的理解を許容することに重点があるのではなく、それらの歴史的な相対性を暴き出し、より十全な生とは何かという問いに対して、キリスト教的な神の愛に突き動かされ、存在者を人間的なるものを超えた領域へと開くことを意味する。つまり、善の明確化とは、近代的な枠組における諸善の彼方にある高次の〈善〉への意志であり、地平 - 断絶を断絶そのものにおいて、ニヒリズムのうちから乗り越え、より十全な善の地平を開示する存在論的な脱人間中心主義の試みなのだ。

3. 善の開示、あるいはキリスト教的なるもの

「歴史的な企て」としての善の明確化と有神論的地平との関係性とはどのようなものか。ここでは、近代における宗教的世界観における規律化と、その世界像がアガペーの伝統に内

在する回心において開かれる様相をテイラーの有神論から取り出し、最後の H・G・ガダマーの哲学的解釈学における「地平の融合」に引き付けることによって、テイラーの有神論的地平の内実をより厳密に規定する。

3-1. 規律と愛

ここで、テイラーの『世俗』における洞察を、規律と愛の伝統という区分において見る。テイラーは、このような区分を用いていないが、彼の歴史的な考察をそのように区分して考えることが有効と考えられる。だが、それらの伝統の系譜は長期的な展望に及んでいるため、議論の詳細に立ち入ることはできない。したがって、それらの伝統の意味を確認し、それらの対置によって明らかになるものを論究する。

キリスト教における規律の伝統は、近代社会の出現と切り離すことができない。マックス・ウェーバーが「脱魔術化」と呼ぶ過程は、宗教改革以来の「内省的な自己認識 (introspective self-awareness)」の深化において進展した。呪術的世界においては、人間に対して外因的な諸力が意味を課していたのに対し、脱魔術化の過程においては、意味が人間自身によって再帰的に生み出されるようになる。これは、自己に外在的なものを排除し、自己を対象化する遊離したスタンスを取ることを可能とする³⁹。

近代自然科学の発達は、脱魔術化の進路と関係している。そこにおいては、時間の内部において因果的に作動する諸法則が導出される。すなわち、内在的に完結するメカニズムを前提として、超越的時間という観念を排除し、観察が行なわれる。テイラーは、このような時間や世界認識の変化を、「コスモス」から「ユニヴァース」への移行として捉える。「コスモス」は、超越的な実在を頂点として、世界の諸事物に意味が付与され、階層的に統合された世界を意味しており、「ユニヴァース」は、それらの超越的な意味が剥奪され、内在的な因果関係の観察を中心として諸事物の連関が探求され、またそうした法則において作動する世界を意味する⁴⁰。

世界との内在的な関係の構築にとって、宗教改革以後の歴史的展開は決定的である。宗教改革以降、信仰をラディカルに問い直す態度が形成されていく。それに伴い、人間の世界との関係は、道具的に規定されていく。つまり、神の目的は世界の内在的メカニズムにおいて観察されるはずであり、その世界との効果的で合理的な関係性というものがあるという考えが形成されるのだ⁴¹。さらに、カルヴァンによる規律的社会の構築が試行される。これは、真のキリスト教的教義についての理解を一元化することによって導かれる普遍化 (=同質

化) を示すものである⁴²。

宗教改革を軸とすると、近代の特徴としての内省的自己理解と社会の同質性は、キリスト教における世界像と自己理解の変容から生じてきたものと言える。言い換えれば、近代的な生とは、ラディカルな内向性と内在的メカニズムの探究から帰結する合理性に準拠して自己規律化する生である。これに伴い、合理的なものは、内在的なものであるという超越性の排除が生じる。世界は内在的合理性の秩序として閉じられていくのである。あるいは、その後の理神論を通して、「人間中心主義的な移行 (anthropocentric shift)」を完遂させていくのだ。

他方で、これらの移行において見落とされてきたものがユダヤ - キリスト教における (神の) 愛の伝統にほかならない。こうした見方は、キリスト教における偶発性と「脱肉化 (excarnation)」というテイラーの視点において現れる。

しばしば、終末論的な歴史観は、あらかじめ神によって設定された「全体的計画 (Total Plan)」として理解されているが、テイラーによれば、これには留保が必要である。確かに、全体的計画という理解は、キリスト教とそれを継いだ近代の進歩史観において支配的であったが、キリスト教によって示されていることは、むしろ偶発性の重要性だ。テイラーは「善きサマリア人⁴³」の寓話について言及することによって、路上で強盗に遭い、傷ついた「ある人」にサマリア人が出会う出来事が、まったくの偶然であることを示す。サマリア人は、傷ついた人を助けることによって、既存の関係の領域を越えて、新たな (隣人) 関係を始める。「この偶然は、アガペーによって鼓舞されることによって、人間関係の網の目を紡ぎ直す出来事なのである⁴⁴」。このように、キリスト教では、歴史、人間、神の関係において、偶然性の中で生じる神の愛による自己の変容ということが示されている。

明らかなことは、宗教改革を画期とする近代的な秩序の構築が、偶然性を排除、ないし拒否していることだ。ここでは遭遇によって形成される新たな人間関係の余地が残されていない。テイラーによれば、これはキリスト教における神との交流の考えを排除したことによる。こうして、神との交流における自己の変容の契機も見失われていく⁴⁵。

テイラーは、神の愛との交流関係を失った自我を、「脱肉化 (excarnation)」された自我と呼ぶ。脱肉化は、自己の原子^{アトム}としてのシステムへの内在化であり、機械的身体としての対象化である。また、アガペーの現前に閉ざされた近代においては、善きサマリア人の寓話が、人権や民主主義などの諸法則の普遍的な適用という文脈で理解されるようになるのである⁴⁶。これに対してテイラーは、「われわれは、受肉化が意味しうるものについての感覚を回復するために闘うべきである⁴⁷」と強調する。

注意しなければならないのは、近代の地平 - 断絶に対して、多くの論者が、キリスト教的な源泉へと回帰すると称して抵抗してきたが、その多くがキリスト教によって提供される価値をモデルとした規律の再興を企図している点で、狭隘化された伝統概念の域を出ないことだ⁴⁸。キリスト教を規律の宗教へと還元することで、アガペーの顕現を通した人間の生の変容という側面が見落とされることになる⁴⁹。むしろ、愛の伝統において、受肉化の意味は十全に捉えられるのだ。だが、いったいどのようにしてか。閉ざされた源泉を現在の地平から開示することがテイラー哲学の中心軸であるとするれば、受肉化へと視線が注がれた存在論へと赴かなければならない。だが、前段階として、テイラーがキリスト教の愛の伝統に内在する「回心（conversion）」の捉え方を見ていく必要がある。

3-2. 回心

「回心（conversion）」は、テイラーにとって、近代の脱肉化された自我を回復させるための可能性を示す宗教的な経験である。しかし、テイラーが回心の存在論的な再編成に取り組むとき、いかにも敬虔主義的なこの概念は、復古的継続としてではなく、「存在肯定の全一的連繫」の契機へともたらされる。どういうことか。

回心が意味するところは、新たな自我への変容である。現在の地平において、それは、「内在的枠組（immanent frame）」に閉じられた自我が超越的な善へと開かれる経験の場と言えよう。そこにおいて自我は、内在的に自己完結的なものから、より大きな地平へと開示される⁵⁰。

しかし、「愛に打たれた」経験としての回心は、信仰深さが教会への列席の頻度と比例するという意味での気持ちの入れ替えのようなものと理解することはできない。確かに、回心とは「神の愛への参与」であるが、テイラーにおける力点は、究極的實在としての神に置かれているのではなく、「参与」、いわば存在の高次な善への開かれに置かれていると見なければならぬ。

『世俗』における二人の回心者、シャルル・ペギーとジェラード・マンリー・ホプキンスらは、そうした力点を考慮して理解しなければならない。つまり、彼らは現在の地平における回心を象徴しているのだ。いや、むしろ、特にペギーにおける現在の地平からの回心、すなわち現在と過去の「地平の融合」に類比的な思想は、テイラー哲学にも大きな影響を与えている（H・G・ガダマーによって提示された「地平の融合」は、テイラーにおいても決定的に重要であるが、この点については以下で触れる）。この悲運なフランスの思想家であり

詩人は、過去の単純再生産ではなく、「創造的に伝統の精神を再適用」する道筋を探究していた。創造的な再適用において人は「神秘 (mystique)」に触れる。しかし、伝統の精神の創造的な発露において調和した理想都市が現れるという考えは、当時の政治的な権力闘争に巻き込まれ、党派心へと回収されていった⁵¹。

ヴィクトリア朝時代の詩人ホプキンスは、詩作において、神との交流を回復するための道筋を探究した。詩が内包する言語の「構成的な力 (constitutive power)」によって「経験は、より深い意味を与えられ、そして神の働きは、新たな種類の経験的な現実を得る」。また、彼の詩は、「言語を超えた何かを定義」しようとしたが、詩作は「依然として世界内在的なものである⁵²」。つまり彼は、神の实在の明晰化の不可能性のなかで詩作するのだ。ホプキンスの詩は、自然世界へと向かい、そこにおいて神的なるものを露呈させるための言語の「繊細さ (subtlety)」を追い求めている。機械的因果関係で結ばれた同質的自然世界は、そうした「より繊細な言語 (subtler language)」において注視されることで、「唯一性 (oneness)」⁵³、一回性の連なりに変容させられる⁵³。

だが、二人の人物は、神的なるものを現在の地平に回復させる試みに落胆し、晩年には失意のうちにカトリック信仰へと回帰していった。この悲哀な運命に対して、次のように問うべきだろう。すなわち、教会への回帰のうちにキリスト教的なるものを見出すのか、あるいは彼らが人間にとっての善の地平を開こうとすることのなかにキリスト教的なるものを見出すのか、と。ここまで論じてきたところからすれば、道筋は後者に、すなわち、地平 - 断絶における存在者の神的な源泉への開かれに関わるキリスト教的な在り方に見出される。

3-3. 断絶と全一性

したがって、回心は現代における「全一的連繫」の手掛かりとなる。その連なりは、構成善へと、そしてその彼方へ存在を開き、善くあることを意志することにおいて、キリスト教的なるものの約束を告知する。それは、現在の地平における制約、条件、すなわち「世俗性」という文脈から掴み取られる。

このことはガダマーの解釈学における「地平の融合」を想起させるだろう⁵⁴。解釈学における「伝統」は、「過去の真理要求」を含むものであり、また、それを「現在の生に媒介する運動、それによって自己の同一性をたえず新たに形成していく運動」、すなわちこれが「解釈」である⁵⁵。過去の地平との解釈学的な対峙において、現在の地平との「地平の融合」が発現する。

決定的に重要なことは、「地平の融合」における「教養＝形成 (Bildung)」の意味である。これは、ドイツ語における「育成」を意味する「文化 (Kultur)」とは区別される。「育成」が伝統的な物事の連続性を指すとすれば、「教養＝形成」は過去との地平 - 断絶における人格的陶冶を意味する概念である⁵⁶。

「地平の融合」という語は、テイラーの「承認の政治」において使われる⁵⁷。それは、他者の承認、すなわち他者の地平との融合という意味において使われているが、ここで重要なのは、他者へと向かう視線ではなく、キリスト教的な過去へと向かう視線である。すなわち、「世俗性」という現在の被投性から、神的なる愛を掴み取り、存在を〈善〉が生起する時空間へと投げ入れる企投性において回復される存在肯定の連繫された全一性である。これが本稿において、探究してきたテイラー哲学の有神論的地平である。

しかし同時に、善の明確化の実践は、現在における他者と関係を結ぶ。このことは、テイラーのウィリアム・ジェイムズ論に見出される。彼は、ジェイムズの個人的感情としての宗教を重視する⁵⁸。すなわち、宗教の本質を組織的な信仰ではなく、超越性と個人の感情とが接触する経験に見る。この意味で、組織的・教条的な教義のなかには、宗教の「二番煎じ」の部分しか見出すことができず、最も重要な要素は、個人の感情において喚起される超越的次元との交流にあるとされる。テイラーは、ジェイムズの宗教論に強く影響を受けているが、問題点として「宗教的結びつき」を軽視し、神との関係の場が個人だけでなく、共同的な営みの中にもあることを見落としていると批判する⁵⁹。

テイラーによれば、宗教的経験に限らずあらゆる経験には、何らかの先行する語彙が必要とされ、その語彙を基盤にして、変容していくことが可能になる⁶⁰。したがって、宗教的経験は単に個人の感情だけに帰属させることはできず、歴史、自己、他者などの中での対話的要素を含むと言える。つまり、宗教が伝統、個人の感情、そして他者との対話という諸側面を内包するものと理解されているのである。

だが、このことを単にテイラーが宗教に感情と組織の二面性を許容していると理解すべきではない。むしろ、感情と共同性は、諸個人が構成善へと開かれ、相互の境界を超え出ようとする在り方によって共同的に〈善きこと〉に在るという告げ知らせが与えられる場において出会うのであり、それ故に「ユダヤ - キリスト教的」な対話 - 共同体としての全一性が生起＝現前すると考えられるのだ。

結論

ここまでの考察で、テイラーの哲学においては、近代の自我が善の源泉からの断絶を経由するなかで生み出された善の源泉との新たな関係性のヴィジョンが核心として含まれていることが明らかになった。さらに、そうした善の源泉との新たな関係性は、「全一的連繫」という存在の肯定において、「ユダヤ-キリスト教的」であると言える。

彼の哲学は、ユダヤ-キリスト教的な善の源泉への自己開示の哲学である。ある意味で、それは伝統の継承だが、地平の断絶を条件として、現在において顕現=生起する歴史的時間の全一性—「何もかも失われていない⁶¹⁾—なのである。そして、テイラー哲学は、神的なる愛へと開かれた存在の現在の地平における対話-共同体の構築の遂行に「キリスト教的」なる〈善きこと〉を見出そうとするのだ。つまり、その行為の遂行が〈善きこと〉の告げ知らせによって、「キリスト教的なるもの」の連繫として紡がれるのだ。

本論文を通して明らかにされたテイラーの有神論的な哲学は、これまでのリベラル-コミュニティアン論争を中心とした読解から、その哲学的な含意を時間的・空間的に広げて吟味することへの移行を可能とする。つまり、長期的な歴史の展望を含むものとしてテイラーの哲学における善やキリスト教的伝統を考察することで、より大きな〈善〉の構成のなかでこそ多元的な善の構想を持つ生が存在することができ、これによって個人と共同体、正義と善などの二項対立から抜け出すことができるのだ。

(MATSUI Nobuyuki, 本学大学院国際関係研究科博士後期課程)

¹以下で「キリスト教的」という場合にも、言外に「ユダヤ-」を伴っていると理解して差し支えない。

²[Taylor 1989=2010: 521=581]

³[サンドル 1992]

⁴[中野 2007: 11]

⁵[井上 1999]

⁶ [井上 1999: 160-162]

⁷ [中野 2007: 5]

⁸[Mulhall and Swift 1992=2007]も、コミュニティアン内部の差異の分節化という課題に積極的に取り組んでいる。また、社会科学における「コミュニティ」概念の変遷については[ディランティ 2009]を、コミュニティアンの多元性については[リトル 2007]を参照。

⁹ここで〈善〉(あるいは、以下で〈善きこと〉)としたのは、命題的に人間の行為の領域を制度化する善から区別するためであり、それ自体論究の対象である。さし当っての定義として、自己の境界を他者へと開く行為において獲得される、あるいはそうした行為の遂行それ自体に与えられる肯定の告知を指した概念であり、この意味で、序論の「存在肯定の全一的連繫」という歴史的意識と即時的である。

¹⁰ [James 1994: 7-8]

¹¹ [Berlin 1994: 1]

-
- 12 [Ibid: 2-3]
13 [Skinner 1994] またスキナーとテイラーの間で行われた論争に関しては、[小田川 2011]を参照。
14 [Skinner 1994: 47]
15 [Morgan 1994: 51]
16 [Taylor 1994b: 224-226] 訳文については[小田川 2011]参照。
17 [小田川 2011: 13]
18 [Smith 2002: 199-204]
19 [高田 2011]
20 [Taylor 2007: 1]
21 [バットナム 2006]
22 [Taylor 2007: 2]
23 [Ibid: 3]
24 [Ibid: 22]
25 [Ibid: 5]
26 [デュルケム 1942: 51-52]
27 [Taylor 2007: 17-18]
28 [Ibid: 19]
29 [Ibid: 20]
30 [Taylor 1989=2010: 3= 2]
31 [Taylor 1985: 16]
32 [Ibid: 41-42]
33 [Taylor 1989=2010: 91= 108]
34 [Ibid: 92=109]
35 [Taylor 1989=2010: 93= 110]
36 [Ibid: 93= 111]
37 [Ibid: 95=113]
38 [Taylor 1989=2010: 103-104= 123]
39 [Taylor 2007: 26]、[ウェーバー1989]
40 [Ibid: 59]
41 [Ibid: 98-99]
42 [Ibid: 104]
43 「ルカによる福音書」 10. 25-37.
44 [Ibid: 277]
45 [Ibid: 279-280]
46 [Ibid: 742]
47 [Ibid: 753]
48 [Ibid: 733-735]
49 [Ibid: 737]
50 [Taylor 2007: 728]
51 [Taylor 2007: 746-748] また、[倉田 1971: 165]を参照。
52 [Ibid: 756-7]
53 [Ibid: 729]
54 [ガダマー1986]、[ガダマー1977]、[ガダマー1988]、また[丸山 1997]を参照。
55 [丸山 1997:110-2]
56 [同上: 130]
57 [Taylor 1994a=1996: 67=92-93] テイラーのガダマー論は[Taylor 2002b]を参照。
58 [テイラー2009=2002a] ジェイムズについては、[ジェイムズ 1970]を参照。
59 [テイラー2009: 21]
60 [同上: 25]
61 [Taylor 2007: 772]、[Bellah 2002: 273]

<参考文献>

- Bellah, Robert [2002] “Meaning and Modernity: America and the world”, in Madsen, Richard., Sullivan, William., Swidler, Ann., and Tipton, Steven. eds. *Meaning and Modernity: Religion, Polity, and Self*, University of California Press, pp.255-276.
- Berlin, Isaiah. [1994] “Introduction,” in James Tully ed., *Philosophy in age of pluralism: The philosophy of Charles Taylor in question*.
- James, Susan. [1994] “Internal and External in the work of Descartes,” in James Tully ed., *Philosophy in age of pluralism: The philosophy of Charles Taylor in question*. Cambridge University Press.
- Morgan, Michael L. [1994] “Religion, History and Moral Discourse”, James Tully ed. *Philosophy in an age of pluralism: The philosophy of Charles Taylor in question*, Cambridge University Press.
- Mulhall, Stephen and Adam Swift [1992] *Liberals and Communitarians 2nd edition*, Blackwell (=谷澤正嗣 飯島昇藏ほか訳 [2007] 『リベラル・コミュニタリアン論争』 勁草書房).
- Taylor, Charles [1985] *Philosophical Papers 1: Human Agency and Language*, Cambridge University Press.
- [1989] *Source of the Self: The Making of Modern Identity*, Harvard University Press (=下川潔ほか訳 [2010] 『自我の源泉：近代的アデンティティの形成』 名古屋大学出版会) .
- [1994a] “The Politics of Recognition,” in Amy Gutmann ed. *Multiculturalism: Examining the Politics of Recognition*, Princeton University Press, pp.25-73 (= [1996] 佐々木毅ほか訳 『マルチカルチュラルリズム』 岩波書店) .
- [1994b] “Charles Taylor’s Replies”, James Tully ed. *Philosophy in an age of pluralism: The philosophy of Charles Taylor in question*, Cambridge University Press.
- [2002a] *Varieties of religion today: William James revisited*, Harvard University Press (=伊藤邦武ほか〔訳〕 [2009] 『今日の宗教の諸相』 岩波書店) .
- [2002b] “Understanding the Other: A Gadamerian View on Conceptual Schemes”, in Malpas, Jeff., Arnsward, Ulrich., and Kertscher, Jens eds., *Gadamer’s Century: Essays in Honor of Hans-Georg Gadamer*, Massachusetts Institute of Technology Press, pp.279-297.
- [2007] *A secular age*. Belknap Press of Harvard University Press.
- Skinner, Quentin. [1994] “Modernity and disenchantment: some historical reflections”, in James Tully ed. *Philosophy in an age of pluralism: The philosophy of Charles Taylor in question*, Cambridge University Press.

Smith, Nicholas H. [2002] *Charles Taylor: Meaning, Morals and Modernity*, Cambridge: Polity.

ウェーバー, マックス 大塚久雄訳 [1989] 『プロテスタンティズムの倫理と資本主義の精神』岩波書店.

井上達夫 [1999] 『他者への自由：公共性の哲学としてのリベラリズム』創文社.

大野隆 [1999] 『ホプキンスの詩の世界』南窓社.

小田川大典 [2011] 「充実の変容と危機：チャールズ・テイラーの世俗化論」, 『東北アジアの幸福観』 (<<http://odg.la.coocan.jp/pdf/odagawa20101111.pdf>> [最終閲覧日 2012/06/28]).

ガダマー, H・G. 斉藤博ほか訳 [1977] 『哲学・芸術・言語』未来社.

—— 響田収ほか訳 [1986] 『真理と方法：哲学的解釈学の要綱』法政大学出版社.

—— 本間謙二・座小田豊訳 [1988] 『科学の時代における理性』法政大学出版社.

倉田清 [1971] 『シャルル・ペギーの思想の形成と発展：社会主義と神秘主義』南窓社.

サンデル, マイケル 菊池理夫訳 [1992] 『リベラリズムと正義の限界』勁草書房.

ジェイムズ, ウィリアム 榊田啓三郎訳 [1970] 『宗教的経験の諸相 上・下』岩波書店.

高田宏史 [2011] 『世俗と宗教のあいだ：チャールズ・テイラーの政治理論』風行社.

ディランティ, ジェラード 山之内靖・伊藤茂訳 [2006] 『コミュニティ：グローバル化と社会理論の変容』NTT出版.

デュルケム, エミール 古野清人訳 [1942] 『宗教生活の原初形態上・下』岩波書店.

中野剛充 [2007] 『テイラーのコミュニタリアニズム：自己・共同体・近代』勁草書房.

パットナム, ロバート・D. 柴内康文訳 [2006] 『孤独なボーリング：米国コミュニティの崩壊と再生』柏書房.

丸山高司 [1997] 『ガダマー：地平の融合』講談社.

リトル, エイドリアン 福士正博訳 [2010] 『コミュニティの政治学』日本経済評論社.

Consideration on the Theistic Horizon of Charles Taylor

Charles Taylor (1931-), a Canadian philosopher, has been contributing to the contemporary world in its philosophical arguments. The collective of his philosophical thoughts is often labeled as a Communitarian and a multi-culturalist, but it has the depth which is not fully understood. Moreover, it is necessary to clarify the relationship between his philosophy and its Christian background in the situation in which Taylor appears to “turn” to Judeo-Christian theism in recent years.

With these contexts, this paper not only considers his theistic vision, but also investigates how the vision is linked with the structure of his philosophical anthropology. I will try to decouple his philosophical argument from the context of the Liberal-Communitarian debate and open up the question about the human good implied in the Taylor’s thoughts in moving into a more long-term historical point of view inherent in his ontological and religious arguments. This question would be “what is the religion, or the (Judeo-) Christianity today?” viz., “how is the ontology of ‘the Judeo-Christian’ in our present horizon?” This paper suggests that moving closer to the aspect the aforementioned question would disclose could make the theistic vision of Taylor more explicit. It would be revealed that the tradition of *agape* in Christianity as the source of goods exposed genealogically and hermeneutically could be inherited in new ways for reconciling the antipathy of pluralistic goods in the condition of discontinuity from the past horizon, that is, modernity.

(MATSUI, Nobuyuki, Doctoral Program in International Relations,
Graduate School of International Relations, Ritsumeikan University)