

Ch・テイラーにおける

カトリシズムの特徴とその妥当性

鬼頭葉子

序

本研究では、カナダの社会哲学・倫理学者であるチャールズ・テイラーの研究について、彼の宗教に関する諸論を中心に取り扱う。テイラーは主著『自我の源泉』（一九九八年）において、近代的アイデンティティーが喪失してしまった「超越」の役割を果たすものとして、「ユダヤ・キリスト教における有神論の希望」を示唆している。さらに『カトリックの近代か?』（一九九一年）において、テイラーはより明確な「有神論的源泉」としてカトリシズムの可能性を主張している。彼のこの立場は、『今日の宗教の諸相』（二〇〇二年）、また大著『世俗の時代』（二〇〇七年）にも継承されていく。テイラーが上記の諸著作で課題としたのは、世俗化・非宗教化が進展した近代以降の時代における「善」の在処の問題である。『カトリックの近代か?』以降テイラーは、接触するものが「善くあることを可能にする道徳的源泉」として「カトリシズム」の可能性を提唱するようになった。特に『カトリックの近代か?』の内容は、テイラーの「宗

教的転回」とも捉えられた。このようなテイラーのカトリシズムへの傾倒、宗教的観点の重視といった変化については、I・フレイザーとR・アビーが論争を展開している。テイラーの「カトリシズム」理解は、失われた「超越」の観点を回復させるような特徴と可能性を有するのだろうか。この問いを考察するにあたって、本稿では以下の順に論考をすすめたい。(一)―①まずテイラーが「カトリシズム」を「善」のモデルとして捉えていることから、「善」の概念について確認する。(二)―②テイラーのいう「善」としてのカトリシズムについてその内容を概観する。(三)―③テイラーの「カトリシズム」は多元性を保証する有効な善のモデルと想定されるが、この妥当性について先行研究を参照し検討していく。(四)―④筆者の見解を述べる(「カトリシズム」における「多元性」と「超越」の妥当性について)。(五)―⑤筆者の見解を述べる(「カトリシズム」における「アガペー」と「異文化への宣教」について)。なおテイラーの宗教に関する言説を中心に扱うため、『自我の源泉』から継承された点および変化した点を踏まえた上で、『カトリックの近代か?』の記述を主に分析し、『今日の宗教的諸相』への過程に注目する。この時期のテイラーの宗教観が、『世俗の時代』においてどのように結実したかについては、紙幅の都合上、今後の研究課題としたい。

(一)「善」としてのカトリシズム

(一)①「善」の定義

はじめにテイラーのいう「善 (the good)」について確認しておこう。従来テイラーは、M・サンデルらと並び共同体主義者 (コミュニタリアン)として思想史に位置づけられてきた¹⁾。その所以は、彼が「正 (the right) よりも善」を優先し、ロールズやドゥオーキン、キムリツカらの正義論が「善についての薄い理論」から出発することを批判する点にあるだろう。テイラーの指摘によれば「何が適切な正義の原理であるかを決めるためには、我々はすでに持っている善の意識に訊かねばならない (Taylor 1989, 89)」であり、「善についての薄い理論」のように、「何が善いか」という思念を抜きにして正義原理のみを純粹に抽出することは不可能となる。勿論ここでのテイラーの意図は、正義か善かという二者択一、あるいは一方の優位を主張することではなく、人間が正義とは何であるかを問う際、何らかの「善さ」についての価値判断がすでに前提されているという事態を指摘することにある。こういった善の存在が前提されるのは、テイラーが考える「善」の定義が以下のような特徴を持つからである。すなわち「善」とは、「質的な区別によって、より高いものとして特徴づけられたもの (Taylor 1989, 89)」であり、「いかなる種類やカテゴリーに属そうとも、重要であり、価値があり、称賛に値する何らかのもの (Taylor 1989, 92)」とされ

る。ここから判断されることは、「善」とは人間の行為や決断に先立ち、より「高いもの」また「価値ある重要なもの」と区分された観念であり、「いかなる種類・カテゴリーに属そうとも」とあるように、「善」の内容それ自体は定義される類のものではない。

多様な種類やカテゴリーに分類される「善」は、複数であり異なるカテゴリーに属する性質を持つ。しかしテイラーの想定する「善」は、単に並立なものではなく、ヒエラルキーをも有する。テイラーは各人が実現したいと願う様々なあり方を、「生活善 (life goods)」と位置づける (Taylor 1989, 93)。「生活善」の具体的例としては、近代、特にピューリタニズムの生活によってもたらされた「自律」・「家族生活の重要性」・「善意 (benevolence)」など、日常生活の肯定における道徳的諸価値が挙げられる (Taylor 1989, 308)。これら生活善に対し、「質的不連続性 (Taylor 1989, 63)」の関係にある「高位善 (higher-order-goods)」の表現では「より高位の秩序にある善 (higher-order-goods)」が想定される。例えば近代の日常生活の肯定に基づいた近代における諸生活善の「フレイルムワーク (Taylor 1989, 19)」を形成する「高位善」は、テイラーによれば「自然的秩序の理神論的観念 (Taylor 1989, 308)」であり、日常生活において追求される諸価値の実現としての「善」とは存在論的差異があり、同列には比較できない。

さらにテイラーは、善に関して「高位善」のみならず、質的

区別において比較にならないほど高い「構成善 (the constitutive good)」なるものを想定している (Taylor 1989, 92-93)。この「構成善」についてテイラーはプラトンを例に挙げる。プラトンの考える「善 (the Good)」——善のイデア——は、「存在の秩序」あるいは「秩序の原理」であるが、この善のイデアは、それ以上にもう一つの役割を果たすという。すなわちこのような「善」は「それへの愛が我々を善い行為へと動かす」ものであり、「それへの愛が我々に善を行い、善くあるように力を与える」ような「道徳的源泉 (a moral source)」である (Taylor 1989, 93)。テイラーのいう構成善も、善い行為が存在論的構造を持つというだけでなく、我々が善くあることを可能にする力や愛といった動的なものとして捉えられている。またこの比較にならないほど高次の「道徳的源泉としての善」に関して、テイラーはユダヤキリスト教的有神論の文脈における、神の被造物に対する「アガペー」をモデルケースとみなす。すなわち『聖書』の「創世記」において、神が自ら創造したものに對して「善しとされた」件は、神の被造物への愛を表現しているという (Taylor 1989, 93, 516)。この神からの愛は、神から被造物へ一方的に与えられたものである。しかし被造物の側から、自身の道徳的源泉を意識することも可能である。すなわち自己の道徳的源泉が何であるのか (この場合は「アガペー」) を「分節化 (articulation)」することによって、「自分の人生が何を中心にできているのか」という善についての意識を獲得し、自分とそれ

を取り巻く世界——被造物——を善いとみなすことによって、人間はそれらに肯定的な態度・行動を取ることが可能になるのである (Taylor 1989, 92-93)。

この「道徳的源泉」——「分節化」の対は、多様な「道徳的源泉」に関して前提される。そしてテイラーは「分節化」のはたらきに重きを置くが、それは「分節化」が自己の道徳的観点について、より豊かな理解を獲得する能力だからである。自己にとって何が「道徳的源泉」となる善であるのか、それを分節化する試みには様々な実例がある。テイラーの思想的アプローチによれば、近代以降、「超越」の観点を欠き、内在のうちにおける高次の善を明確化するパターンが存在する。「アガペー」の事例では、被造物にとつて創造者は「超越」的善である。テイラーの定義によれば、「超越」とは「人間の生を超えるもの」 (Taylor 1999a, 20) である。この「人間の生を超えるもの」に何ら価値を見出さない思考・行動様式について、テイラーは「排他的人間主義 (exclusive humanism)」の呼び名を与える (Taylor 1999a, 25, 26)。近代的アイデンティティーを形成する契機となった諸思想の試みは、超越なき道徳的源泉を分節化することであった。近代の諸思想(ペーコンヤデカルトの合理論、ロックの理神論、デイドロララデイカルな啓蒙主義者、功利主義者)では、善の質的区別がなされることがなく、テイラーはこれを「近代哲学の沈黙」と位置づける (Taylor 1989, 98)。そして善についての価値判断を差し控えている近代哲学に伴って

形成された近代的アイデンティティーとは、日常生活の価値と自由を肯定することであり、善の質的区別を認めず、「構成善」を拒否することである (Taylor 1989, 98)。

また無神論者やニーチェのように、「善」を相対化するような立場においても、テイラーはそこにある種の「善」を見出している。彼らは人間の理性の力に懐疑的である点で「排他の人間主義」とは異なるものの、善を内在に位置づけるパターンを持つことは共通している。例えばニーチェは、宇宙とそこではたらく力についての「より高次の視点 (higher vision)」を持たない (Taylor 1989, 453)。そしてニーチェは、力への意志における自己超克によって、「世界が見えない場であり、霊的でもなく、混沌とした力の領域であり続けるとしても、人はその世界を肯定できる (Taylor 1989, 453)」と見做したのである。ニーチェによるこの世としての世界の肯定、そして美的なものへの肯定は、テイラーによれば、善が「美的変貌 (aesthetic transfiguration)」したものである (Taylor 1989, 454)。このニーチェのような形式の「善」は、一切の正義を不在とする善である。ニーチェの事例から明らかであるが、テイラーのいう善とは何らかの規範からその正しさ (正義に適っているか否か) を判断するものではなく、自己とそれが生きる世界を「善いとみなすこと」「肯定すること」によって、人間を生へと力づけるものである。⁶⁾

それでは近代諸思想や無神論者らのように、善の質的区別がなされないこと及び「善」の内在化が、なぜ問題とされるのか。

テイラーによれば、「神が存在しなければすべては許される」と物語の登場人物に言わしめたドストエフスキのごとく (Taylor 1989, 10)、構成善なくして、自己にとって何が「善」であるか、また何が自分の生を構成するのかにについて知ることができず、人は「意味の危機 (Taylor 1989, 10)」に陥るからである。現代人にとって典型的な問いは、個人の生における「価値あること (worthwhileness)」や「有意味性 (meaningfulness)」に関する問いであり、生が豊かで内実のあるものか、あるいは空虚でつまらぬものであるのか、それを確かめようとする問いである (Taylor 1989, 42-43)。また前述したように、テイラーにとって、人が自己を取り巻く世界に対して肯定的な態度を持ち得るのは、「自我の道徳的源泉」を分節化することこそ可能となるのである。というのも、テイラーによれば、個人は生の背景面ともなるフレイムワークから逃れることはできないからである。個人にとって「善」が何であるのか判断する際においても、その決定は人が背負う「物語」の内において行われる。人間は「自分の生を物語 (narrative) の中で把握 (Taylor 1989, 4)」し、「物語の中で人生に意味づけをしようとする努力すること」は、何らかの仕方ですと関連を持つこととして語られる (Taylor 1989, 97)。このようにテイラーの想定する「善」は、特定の共同体の中にある個人が、生の意味あるいは価値に関する事柄について判断しようと試みるならば、何らかの「善」に接触しないわけにはいかないという理解に根差している。生に

おける価値判断に関し、「善」に対して距離を置き、中立的であることは不可能なのである。

(一)② 「道徳的源泉」としての「カトリシズム」

『自我の源泉』執筆においてテイラーが目的としたことは、現代人を「霊的ロボトミー (spiritual lobotomy)」の状態に置くことの代わりに、近代以降、人間が「窒息の危機」に陥らせ、「葬ってきた」道徳的源泉としての善を「分節化」し、再生させることであった (Taylor 1989, 520)。『自我の源泉』において、道徳的源泉の再生はユダヤキリスト教的有神論に期待された。なぜ有神論に期待されるのか。それはテイラーによれば、人間が自身の力で達成しようとしてきた「人間の肯定」が、有神論においては神による人間の肯定として既になされているからである (Taylor 1989, 520-521)。

『自我の源泉』の記述の範囲では、テイラーは「ユダヤキリスト教的有神論的背景」とのみ記すにとどまっている。一方、『カトリック的近代か?』において、テイラーは現代における道徳的源泉としての「カトリシズム」の可能性を主張している。この著作は、テイラーが一九九六年にマリアニスト・アワードを受賞した際の記念講演を基にしたものであり、またテイラー自身、カトリック信仰を持つケベック出身のカナダ人である。このような実存的状況を考慮しても、彼が敢えて「カトリシズム」の語を用いた背景あるいは根拠について問う必要があるだろう。

まずテイラーが用いる「カトリシズム」の語の示すところを確認しておきたい。表題にある「カトリック的近代 (Catholic modernity)」とは、従来のカトリシズムより優れた、今までの時代においてなかったような「近代的なカトリシズム (modern Catholicism)」なるものが実在するという意味ではない。それではテイラーが扱おうとする「カトリシズム」とは何か。テイラー自身は、カトリック性 (普遍性) について、「全世界に行つて、すべての造られたものに福音を宣べ伝えなさい」の聖句 (マルコ一六・一五) によつて説明している (Taylor 1999a, 14)。ここからテイラーが、第二バチカン公会議 (一九六四年) において表明されたカトリシズムの在り方に依拠していることは明白である。同公会議においては、「教会の外に救いなし」という排他主義が退けられ、『教会憲章』では、前述の聖句が掲げられて、すべての人々に開かれた救済の道が示された。テイラーはこのようなカトリック教会の変化について、他宗教や非信仰者にも「カトリシズム」は開かれており、多様性を許容しうるようになったと積極的に評価し、自身もそこに依拠するのである。

「すべてのものに宣べ伝える」という言葉には、福音があらゆる人々に開かれているというオープンネスと同時に、カトリシズムは全人類にとつて「普遍的」かつ「包括的」であるという意味も含有されよう。「カトリック」とは、本来その語源において「普遍的公同性」を意味するからである。テイラーは、「カトリック」の語源である “*katholou*” について、第一に「普遍性

探求し、さらに論考を続けたい。

(二) テイラーの「カトリシズム」、その可能性と限界

(二一)① テイラーの「カトリシズム」に説得力はあるか？
——フレイザー／アビーの論争をめぐって——

まず「カトリック的近代か？」において、テイラーが述べている「カトリシズム」の特徴を把握しておこう。「カトリック的近代か？」のテーマは、フレイザーの研究において四つに分類され、それぞれの妥当性が問われている。本研究もまたフレイザーの分類に依りつつ、テイラーならびにフレイザーら研究者の主張するところを検討していく。フレイザーによれば、以下の四つが論点となる。(一) 差異としてのカトリシズム、(二) 「超越」概念の要請、(三) 無条件の愛に基づく行為の重要性、(四) 差異と統合を両立せしめたモデルとしてのマテオリツチの宣教の今日性、これら四つである。各論点が妥当であるか否かを問うフレイザーの試みに対して、アビーの研究は、彼の試み全般は支持するものの、個々の議論や結論については疑義を唱えている。筆者もまたフレイザーの特定の結論については異議があり、またフレイザーの視点とは異なった観点からテイラーのカトリシズムにおける疑問点を後述したいと考える。

「差異を横断する統合」としてのカトリシズムについて、テイラーは、多様性を持つ人間を統合するのに有効な可能性として

(universality)「第二に「全体性 (wholeness)」という内容が表されると指摘している (Taylor 1999a, 14)。特に第二の「全体性」という語からは、文化背景やスピリチュアリティーも異なる多様な諸民族をおしなべてカトリックへと包括し、多様性を考慮しない宣教方法も想起される。しかし、テイラーが理解する「カトリック」の宣教とは、諸民族の「差異を横断する統一 (unity-across-difference)」によって異なる人々を一つに結びつけるものであり、多様性を無視して同一化による一体性をもくろむような、「同一性を通した統一 (unity-thorough-identity)」ではな¹⁾ (Taylor 1999a, 14)。後者のケースは、これまでのカトリック教会の宣教における過ちの一つである。「差異を横断する統一」においては、カトリシズムは、統合性と多様性を共に成立させる可能性を有する。テイラーはこのような「カトリシズム」については、多様性を保証しつつ、人々を共通の「道徳的源泉」へと統合するものと捉え評価している。「道徳的源泉」の再生への希望は、以前は「自我の源泉」の中で「ユダヤキリスト教的有神論的背景」と表現されたが、その希望がより具体的に「カトリシズム」と表現されるようになったのである。テイラーが「キリスト教」ではなく敢えて「カトリシズム」の語を用いたのは、彼のめざす「多様性を保ちつつ統合する」という事態に最も近いところにあるのが「カトリシズム」であると捉えていたからだと考えられる。それでは、統合と同時に多様性を保証する「カトリシズム」についてその妥当性を

示唆している(フレイザーの第一の論点)。そもそも人間はなぜ多様であるのか。またなぜ多様性において統合が必要となるのか。テイラーはこれらの問いに対して、人間の状況からの判断によつてではなく、神との関係における人間の本性を説くことによつて説明を試みている。すなわち人間が神に由来する被造物であると同時に、多様に造られたため(三つのペルソナを持ち、なおかつ一つであるところの神の似像としての人間)、人間は共同性(統合)ならびに多元性(差異)を持つ存在と理解されている(Taylor 1999a, 14-15)。つまり人間の多様性は神の三位一体性に由来することになる。フレイザーはこのようなテイラーの理解について、結局カトリックの旗印の下に他の宗教を従える事態を招いていると批判する。一方アビーは、「カトリックの近代か?」における主要な目的は、カトリック信徒ならびにその他の人々に、カトリックが多元主義を内包するということを納得させることにあると指摘している。

次いで第二の論点、近代人が喪失した「超越」を再び要請することに關して、フレイザーは「超越」概念が曖昧で抽象的である点を指摘しつつ、曖昧であるがゆえにむしろ「超越」が一般的な(general)ものと捉えられ、すべての人にアピールしうる可能性について言及している。またアビーは、テイラーの取り組みは、キリスト教が多元主義にインスパイアされることをめざすものであり、近代における不信仰の拡大という事態から、キリスト教がいかに衰り多く学び取るか(例えば「寛容」を学

ぶこと)、それを考察する試みであるとしている。

第三の論点について、テイラーはアガペー概念を、無条件の愛として人間に差し出された、神による被造物の肯定であると捉えている。これに対して、フレイザーはこのようなテイラーの論点は、カトリックの信徒でない者たち、なかでも無神論者らの存在を考慮していないと批判を加えている。すなわちテイラーが「善の無神論的源泉」に配慮することなく、真の善意による行い(Benevolent act)は、神に対して自分を開いてはじめて可能になるとみなし、アガペーを善行の前提にしている点への批判である。またこのような「アガペー」理解について、フレイザーは、他宗教をカトリックの旗印の下に従わせる結果となつていると指摘する。そしてテイラーが多元性を保証する「カトリシズム」の普遍性の証左として、「アガペー」と仏教における「慈悲(Karuna)」の類比や、両宗教における「脱-自我」から生じる他者への配慮などの例を挙げることを批判している。アビーはこれに対し、テイラーは実践的な善意による行いには、非宗教的な世俗的基盤もあることを認識していると反論している(Taylor 1999a, 26)。彼女によれば、テイラーは宗教的基礎づけのある善行の源泉も、非宗教的な善行の源泉と同様、人間同士の衝突や裏切りに陥る危険性を持つと認識しており、宗教的な善の源泉が優位に置かれているわけではない。

第四の論点について、テイラーは異文化のスピリチュアリティを尊重しつつカトリック宣教に成功した事例として、十

六世紀の中国におけるマテオリツチの活動を挙げている。フレイザーは、カトリックの歴史において、善行と同程度、蛮行も重ねられてきたことを指摘し、歴史的な実践例を善の論拠とすることは困難だと述べる。アビーはマテオリツチの事例に関して、テイラーにとつてマテオリツチが重要である理由は、ある文化において何が妥当な人間的差異であり、何がキリスト教信仰に矛盾しないのかを追及することが、マテオリツチのプロジェクトであつたからだと捉えている。

(二)② テイラーの「カトリシズム」における疑問点

——「多元性」と「超越」——

以上、テイラー研究者による議論の展開を把握したところで、筆者の見解をのべておきたい。まず「カトリックの近代か？」全体の位置づけとして、テイラーは現代人にとつて力を持ちうる道徳的源泉の可能性について、「カトリシズム」を優位に置いたのではなく、一つのモデルとして示したと評価できる。というのもテイラーは「カトリシズム」の可能性を主張するだけでなく、宗教的信仰を持たない者についても考慮の対象としているからである。例えば「カトリックの近代か？」の記述において、新ニーチェ主義者のような無神論者は、「世俗ヒューマニスト」と同様に宗教や「生を超えた善」を否定する (Taylor 1999a, 29)。しかし新ニーチェ主義者とともに「超越を知る者」は、「世俗ヒューマニスト」のこの世に対する失望を見ても驚かない。「世俗ヒューマニスト」のこの世への評価は、「生のヴィ

ジョンに次元を欠く」見方であることが明白であるからだ。そして「超越を知る者」は、「世俗ヒューマニスト」とともに、新ニーチェ主義者のアンチ・ヒューマニズム——正義なき善——には抵抗するのである。この「超越を知る者」とは、実定宗教を信奉する人間に限らないと思われる。テイラーの「超越」概念における、曖昧で具体性を欠くという一面が、逆に実定宗教に与しない者への可能性をもたらしていると思えることができる。後の著作『宗教の今日的様相』において表明されることになるが、テイラーは「超越を知る」事例に、ニュー・エイジなど多様なスピリチュアリティーを含めている。この点から筆者は、テイラーの「カトリシズム」において他宗教・無宗教への配慮が想定されているというアビーの見解に同意したい。

続けてフレイザーの第二の論点、「超越」の問題を取り上げる。『自我の源泉』ならびに『カトリックの近代か？』で示された、近代以降の人間の危機に対して、テイラーが提唱するものは、「人間の生を超えたもの」すなわち「超越」概念の再生である。「超越」は、人間の生を超えるものを顧慮しない「排他的人間主義」や「世俗ヒューマニスト」の限界を打開する概念として想定されている (Taylor 1999a, 29) (Taylor 1989, 447-455, 513-521)。この点を考慮すれば、テイラーの言う「超越」概念は、「カトリシズム」にのみ属するものと考えすることはできない。さらに言えば、「ユダヤキリスト教的な」特殊性も必然的に持つこともないのではないだろうか。「超越」の語は、排他的人間主

義を超えるものを表現する語として暫定的に選択されたにすぎず、テイラー自身、より適切な術語を見つけることを断念してないと述べている (Taylor 1999b, 106)。

またテイラー自身は「カトリシズム」と「キリスト教」とを言葉を厳密に使い分けているわけではない。テイラーが『カトリックの近代か?』において、「我々」という語の大半は「カトリック信徒」をさしているが、「キリスト者」をさしている箇所も散見される (Taylor 1999a, 14)。このように、テイラーの「カトリシズム」は、キリスト教的特殊性が薄いがゆえに他宗教の信徒や無神論者に対して、ある程度の説得力を持ちうる。すなわちカトリックにコミットするための説得ではなく、各人が自己のアイデンティティーを確認しつつ、「超越」に対して目をひらかれるようしむける力を持つ。その点において筆者はフレイザーの意見を評価したい。

他方でテイラーの「カトリシズム」は、他宗教や無宗教に対してではなく、キリスト教の内部において、特にプロテスタントに対して、彼の主張は説得力に欠けるのではないかと筆者は考える。ここで筆者は、テイラーの「カトリシズム」が、公同の教会におけるキリスト教的教義に忠実でないと批判したいわけではない。なぜならテイラーの思索を辿る作業において、教義の正当性に関する論点ばかりを取り上げることが、テイラー自身の意図を看過することにつながるだろう。テイラーが「カトリシズム」において用いている教義的事柄すなわち「受肉」

や「贖罪」などが、多元性を保持しつつ「超越」に接触しようとする行為を表現するメタファーとしてすぐれているならば、それは目的に適切であるという点において適切であろう。しかし公同教会における神学的正当性をプロテスタントの側から唱えられたとしたら、プロテスタントに対しての「カトリシズム」の説明は十分ではないといえよう。

はじめに人間の多様性の由来についてのテイラーの理解を疑問点として取り上げたい。彼によれば、人間は神から出た被造物であると同時に、多様に造られたため、人間は共同性(統色)ならびに多元性(差異)を持ちうる、と理解されていた (Taylor 1999a, 14)。神の三位一体性を、その似像である人間の多様性を成立させる根拠としてテイラーが用いるのは、彼が「受肉を通じた贖罪」という観点に立ち、受肉が複数の被造物において現実化したという理解にたつためであろう。受肉の複数性ならびに受肉を通じた贖罪という観点から出発しない限り、「キリスト教 (Christianity)」が人間集団における多元性の根拠となるという帰結には至らない。テイラーのこのような理解が教義の正統性に適うか否かを問うことは、「カトリシズムの近代か?」での彼の試みや意図に合致しないため、重要な問題ではない。問題は、彼の「受肉を通じた贖罪」および「受肉の複数性」というメタファーが、非キリスト教信徒や無神論者に対してよりも、プロテスタント信仰に対して容認しがたいものになつていくという点に、テイラーが自覚的であるかどうかということに

ある。プロテスタント・キリスト教の教義においては、「受肉の複数性」よりもイエスにおける受肉の一回性の教義、また「受肉を通じて贖罪」よりも十字架における神の子のケノーシスによる贖罪の教義が中心とされるだろう。また「神の似像」としての人間理解にも、社会的存在としての人間や共同体の交わりに「似像」を見出す理解も有力である。テイラーはプロテスタントに対してどのような答えを持っているのだろうか。

テイラーの「受肉を通じて贖罪」および「受肉の複数性」という観点は、むしろJ・ヒックが宗教的多元性を確保するために提唱した方法、すなわち受肉をメタファーとして解釈し、宗教的に偉大な諸人物が神的存在に応答して生きるその生を、神の存在が「受肉している」と捉える仕方に通じる。例えば以下テイラーの記述について考えてみよう。近代の世俗文化においては、「受肉の生の様式 (incarnational mode of life)」という真正の福音の発展と「福音を帳消しにするような神をおしまいにすること (a closing off to God that negates the gospel)」との混合が生じたという (Taylor 1999a, 16)。つまり福音は、世俗文化の生の様式へと「受肉」することによって現実化したのである。またテイラーによれば、「カトリック原理」とは、諸文化の多様な信仰とスピリチュアリティーや典礼様式、「受肉」への応答の形において拡大することなくして、布教は不可能だと理解することである (Taylor 1999a, 15)。このように社会形式や文化形式と結合しようとするキリスト教世界のプロジェクト

トは、テイラーによって「受肉のロジック」と呼ばれる (Taylor 1999a, 17)。彼が論じようとする「カトリック原理」とは「キリスト教信仰そのものの内」にあるのではなく、全世界への布教の試みにおいて用いられたロジックの実際の在りようそのものである。テイラーの「カトリシズム」における「受肉」は、実際は教義そのものではなく、「キリスト教世界のプロジェクト (Project of Christendom)」として、カトリックの教義が諸文化において受容されていくプロセスそのものと理解されている。

(二)③ テイラーの「カトリシズム」における疑問点

——「アガペー」と「異文化への宣教」——

さらに、「カトリシズムの近代か？」の第三の論点「無条件の愛」について考察しよう。

「カトリシズム」を善とする者には、すでに「善いとされた」被造物への、神からの無条件の愛すなわち「アガペー」が、文法的・霊的な多元性を保証しつつすべての被造物に与えられている。このように述べるテイラーの意図は、無神論者には無条件の愛の行いが不可能であると指摘したいわけではない。アビーが言うように、テイラーは善い行いの宗教的基盤だけでなく、「キリスト教世界の辺境を超えた連帯」のような世俗的基盤をも認識しており (Taylor 1999a, 26)、無条件の愛は信仰者に限定されるものでないからである。

しかしフレイザーが指摘する通り、「アガペー」と「慈悲」の

類比において、カトリシズムの多元性を保証することは困難であるように考えられる。このような類似を行ったからといって、近代人が喪失した「超越」への目線を再生させる効果があるだろうか。むしろアガペーと慈悲よりも、受肉の複數性における神の内在性と、仏教における仏性の内在を比較した方が、メタファーとしては有効なのではないかと筆者は考える。さらにテイラーが述べている、キリスト教と仏教における「脱自己」という共通点についても、テイラーの批判は興味深い。テイラーの言うように、キリスト教における「神との関係に向かい、脱自己中心すること、⁽²⁰⁾ 仏教における「無我 (no self) (anatta)」とは簡単に比較できない。テイラーが「無我」について、他の存在と関わりを持たない「without object」の状態であると述べるように、仏教において個人を取り巻く社会状況の変革へのモチベーションは、少なくとも教義の上では高くないのではないだろうか。

最後に第四の論点、マテオリッチの事例について述べておこう。テイラーが言うように、筆者も歴史的事例を善の論拠とすることの妥当性は薄いと考える。しかしマテオリッチの異文化での宣教において、何が変革されるべきことであり、何を尊重すべきかを問うたことは、「善」について考慮する際に行う思考そのものであることから、そこに学ぶべき重要性があると捉えることは可能だろう。このマテオリッチの姿勢に、テイラーは「差異を横断する統合」の理念を見出している。

結

テイラーのいうユダヤキリスト教的有神論という希望、特にカトリシズムへの期待において、その可能性と問題点について検討してきた。テイラーのいう「善としてのカトリシズム」において、彼が意図したように他宗教や無神論者への説得力や配慮はある程度評価できる。しかしプロテスタンティズムとの違いについて、テイラーが意識していたかについては疑問が残る、プロテスタントへの配慮には限界があるように思われる。というのも、テイラーが想定する「カトリシズム」が、果たして制度的なものであるのか教理的なものであるのか明確でない上、マテオリッチなどの歴史的事例も含めていたため、曖昧な理解を許すことになっているからである。

また無神論者や世俗ヒューマニストの内在的な「善の源泉」と、カトリシズムという善の源泉の間を分ける「超越」という観点に、どこまで明確な隔たりが想定されるのだろうか。この問いについては、後の「世俗の時代」において展開されるが、既に紙幅も尽きており、今後の研究課題として取り上げていきたい。

参考文献

引用箇所の指示については、テイラーからの引用に限り、本文及び脚註文中に組み入れ、()内に著者・出版年・頁数を付した。以下の文献表を参照されたい。

- Charles Taylor
- 1989: *Sources of the Self: The Meaning of the Modern Identity*, Harvard University Press (上川潔・桜井徹・田中智彦訳「自我の源泉 近代的アイデンティティの形成」名古屋大学出版会、二〇一〇年)。
- 1993: *Reconciling the Solitudes: Essays on Canadian Federalism and Nationalism*, (ed.) Guy Laforest, McGill-Queen's University Press.
- 1995: *Philosophical Arguments*, Harvard University Press.
- 1999a: A Catholic Modernity?: in *A Catholic Modernity?: Charles Taylor's Marxist Award Lecture*, (ed.) James L. Heft, Oxford University Press, pp. 3-37.
- 1999b: Concluding Reflections and Comments: in *A Catholic Modernity?* pp. 105-125.
- 2002: *Varieties of Religion Today: William James Revisited*, Harvard University Press (伊藤邦武・佐々木崇・川野伸規訳「今日の宗教の諸相」岩波書店、二〇〇九年)。
- 2004: *Modern Social Imaginaries*, Duke University Press(上

野成利訳「近代——想像された社会の系譜」岩波書店、二〇一一年)。

- 2007: *A Secular Age*, Belknap Press of Harvard University Press.

註

- (1) テイラー自身の「リベラル・コミュニタリアン論争」に関するコメントは、以下の文献にある。(Taylor 1995, 181-203. またこの論争に関しては、以下の研究書に詳しい。中野剛充「テイラーのコミュニタリアニズム 自己・共同体・近代」勤草書房、二〇〇七年、二一—二二頁、一五五頁以下。M・サンデルをはじめ一九九〇年代になされた「リベラル・コミュニタリアン論争」では、多くの論者がテイラーをコミュニタリアンと位置づけている。中野の研究では、テイラーが、コミュニティーの伝統や物語において個人が形成されることの重要性を主張する点とごまらず、文化における多元主義・多様性を模索する点に注目している。
- (2) しかし正義が目的に対する「道具的意味」によって決定される場合には、テイラーは正義が善に優先することを承認している。(Taylor 1989, 89.
- (3) Taylor 1989, 89. 大文字で表記される「善 (the Good)」の語の訳出にあたっては、邦訳において補われた「イデア」の語に倣った(上川潔・桜井徹・田中智彦訳「自我の源泉

近代的アイデンティティの形成」名古屋大学出版会、二〇一〇年、一一〇頁以下参照。

- (4) Cf. Ruth Abbey, *Charles Taylor, Acumen*, 2000, p. 46.
- (5) テイラー自身は「超越」の概念について詳細に説明してはいない。この点については、幾名かのテイラー研究者の「レビュー」で、高田宏史も同様の指摘をしている。Ian Fraser, “Charles Taylor’s Catholicism”: in *Contemporary Political Theory* (2005) 4, p. 236. 高田宏史、「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、二〇一一年、八二―八五頁、一〇〇頁。また多元性を一者(超越)に由来すると捉えるテイラーの観点に、神の多様な啓示としての個物を想定するヘルダーの影響を見て取ることもできよう。高田宏史、前掲書、七四―八七頁参照。
- (6) またテイラーは、その後の著作「今日の宗教の諸相」において、「正義なき善」に関して更に踏み込んだ記述を行っている。例えば「ファシズムや国家主義は」「相互尊重の道徳が真正の自己達成の理念へと埋もれてしまった」(Taylor 2002, 92)「事例であり、表現主義に源流を持つ」「社会的想像」の一種であることを示唆している。Taylor 2004, 5-30. またナシヨナリズムについては、以下の文献に詳し。Taylor 1993, 41f.
- (7) テイラーは、父方に英米系、母方にフランス系のカナダ人の両親を持つ。
- (8) 第二バチカン公会議以降のカトリシズムを基にしたテイラーの立場は、『今日の宗教の諸相』においても共通している。Taylor 2002, 107. テイラーのカトリシズム理解と第二バチカン公会議の共通点については、レビューでも同様の指摘を行っている。Fraser, “Charles Taylor’s Catholicism”: in *Contemporary Political Theory* (2005) 4, p. 233.
- (9) G. アルベリー、小高毅監訳、大盛志帆・桑田拓治訳「第二ヴァティカン公会議 その今日的意味」教文館、二〇〇七年、一七〇―一七九頁。この公会議で承認された「教会憲章」には次のような文言がある。「キリストは諸民族の光であるから、聖霊において参集したこの聖なる教会会議は、すべての被造物に福音を告げることによって(マルコ一六・一五参照)、教会の面上に輝くキリストの光をもってすべての人を照らすことを切に望む」(G. アルベリー、「第二ヴァティカン公会議 その今日的意味」、一七〇頁)。他に水垣渉・小高毅編「キリスト論論争史」日本キリスト教団出版局、二〇〇三年、三六五頁以降を参照のこと。
- (10) Fraser, “Charles Taylor’s Catholicism”: in *Contemporary Political Theory* (2005) 4, p. 233.
- (11) Ruth Abbey, “Turning or Spinning? Charles Taylor’s Catholicism: A Reply to Ian Fraser”: in *Contemporary Political Theory* (2006) 5, p. 165-166.
- (12) Fraser, “Charles Taylor’s Catholicism” 2005, p. 236.

- (13) Abbey, "Turning or Spinning? Charles Taylor's Catholicism: A Reply to Ian Fraser" 2006, p. 167.
- (14) Fraser, "Charles Taylor's Catholicism" 2005, p. 241.
- (15) *Ibid.*, pp. 222-234.
- (16) Abbey, "Turning or Spinning? Charles Taylor's Catholicism: A Reply to Ian Fraser" 2006, p. 169.
- (17) *Ibid.*, p. 170.
- (18) Fraser, "Charles Taylor's Catholicism" 2005, p. 240.
- (19) Abbey, "Turning or Spinning? Charles Taylor's Catholicism: A Reply to Ian Fraser" 2006, p. 167.
- (20) 「世俗ノローマニスム (secular humanist)」の語は「超越」の回を向けながら「排他的人間主義」と同様の意味で用いられる。
- (21) テイラーの超越概念については、本脚註の(6)において前述したように、曖昧性が残る。
- (22) Abbey, "Turning or Spinning? Charles Taylor's Catholicism: A Reply to Ian Fraser" 2006, p. 166.
- (23) 「超越」のほたるを以ており、第一に「生を超越する」とをめざすこと、第二に「アイデンティティーの変化に自己を開く」ことによつて、排他的人間主義の窮境を打開するところにある。Taylor 1999a, 20.
- (24) 原文では "Redemption happens through Incarnation" 及び "Redemption-Incarnation" の語を用いられる。
- (25) Taylor 1999a, 14.
- (26) アリスター・E・マクグラス、本多峰子訳『十字架の謎 キリスト教の核心』教文館、二〇〇三年、一一四―一二九頁。
- (27) モルトマンやブルンナーなど、二十世紀のプロテスタント神学においては、「神の似像」を個人の人格においてよりも「社会的な」存在として理解する傾向がみられる。近藤勝彦「啓示と三位一体 組織神学の根本問題」教文館、二〇〇七年、二一六―二二七頁参照。
- (28) ジョン・ヒック、間瀬啓允・本多峰子訳『メタファーとして読む神の受肉 宗教多元主義への道』玉川大学出版局、一九九九年、一三二頁。
- (29) Fraser, "Charles Taylor's Catholicism" 2005, p. 234.
- (30) アリスター・E・マクグラス、高柳俊一訳『宗教改革の思想』教文館、二〇〇〇年、二七〇―二七一頁参照。同書におけるマクグラスの見解によれば「プロテスタントの論客はカトリック性の本質が教会制度にあるのではなく、教理的専柄にある」と主張した(傍点筆者)。例えばメラニンヒトンは「カトリック性とは、真の信仰の普遍性をさす」と主張している。そして宗教改革者は「自分たちが中世教会から分離してもカトリックであり続けている」と主張し、その根拠が彼らがキリスト教の教理の中心的で普遍的に承認されている要素を保存していることにあると述べた。」と

いうのも宗教改革者たちは、「歴史的、制度的連続は教理的忠実に付随する」ものとみなしたからである。このように制度より教理を重視したことが、「プロテスタント教会はカトリックであると同時に、改革されたものである」という主張の根拠となった。