

宗教の多元性における テイラーとジェイムズの比較

三宅 岳史

はじめに

本論は、哲学者チャールズ・テイラー（Charles Taylor）の『現代における宗教の多様性』（*Varieties of Religion Today*, Harvard University Press, 2002）の内容紹介と若干のコメントを行うことが目的である（この著作に限り、参照ページ数のみを示すことにする）。この著作の興味深い点は、テイラーがますます多様化する今日の宗教に関して、非常にアクチュアルな分析を行っているだけでなく、ほぼ百年前に著されたウィリアム・ジェイムズの『宗教的経験の諸相』（1902年）（以下『諸相』と略記する）を取り上げ、現代の宗教の状態と照らし合わせていることである。この著作でテイラーは、多元論をとるジェイムズを基本的に評価しつつ、「中立な注釈者」（16）の立場に立ちながら、その観点の制約を浮かび上がらせていく。ところで、テイラー自身も多元論の哲学者として有名であり、この中立的な分析のなかにもすでに、ジェイムズの多元論との異同が透けて見えるのであるが、テイラーの注釈者という立場上、かえってそれが隠れてしまう側面がある。したがって、本論のコメントでは、両者の類似と差異を簡潔に示し、それぞれどのようなタイプの多元論なのかということを際立たせることで、この著作の見通しをよくすることを試みたい。

．内容紹介

序

テイラーはこの著作を著すことになった経緯を序（v-vii）で説明している。それによると、1999年のギフォード講演で「私たちの時代が世

俗的であるといえるのは、どのような意味においてなのか」(v) という問題を扱う準備をする際に、ジェームズの『諸相』から「百年前に書かれたというよりも、昨日書かれたものでもおかしくない」(v) という強烈な印象を受け、その後、ハンス・ガダマーの生誕百年を記念してウィーン人間科学研究所から依頼された2000年の講演を、「ジェームズとの対話／対決という形で」(vi)、私たちの世俗的時代における宗教の位置について語る、という考えのもとで行い、それをまとめたのがこの著作なのである。したがってテイラーは、『諸相』が非常に多面的な著作であるが「この本が現代の宗教の位置について何を語っているか、というひとつの非常に限定された問題意識のもとでこの著作を読んだ」(vi) と断っている。そしてこの限定が、ずっと前に死をむかえた「ジェームズが恐ろしいほど私たちの同時代人である」(vii) という不気味な感じを消し去らないようにしたい、と述べてテイラーはこの序を結んでいる。

1. ジェームズの『諸相』

テイラーは、百年前の『諸相』が古びてないことを賛嘆した(3)後に、しかしながらジェームズの宗教観には、現代に広がっているのと同じく、ある種の盲点が存在するという問題提起を行う。そしてそれを論じるために、テイラーはまずジェームズの宗教観の解説を開始する。まずジェームズの見解とは、最初に模範(pattern-setters)となる強烈な宗教経験をもつ天才的な個人が存在し、そこから派生した教団組織は、「退屈な習慣」であるような二番煎じ(second-hand)の宗教生活を生み出すにすぎないというものであり、そこから集団ではなく、個人のみを研究対象にするという方針が導かれることになる(4-5)。さらにこれに加えて、もう一つのジェームズの主張は「宗教の真の場所は経験のなかに、すなわち感情のなかにある」(7)というものである。そして、ジェームズの考えのなかでは、この個人と感情という宗教経験の二つの側面は結びついているのであり、感情は個人の中で生じ、「個人性は感情のなかに見いだされる」(VR 501)のである。

次にこのジェームズの宗教観を「その源泉と位置をわれわれの歴史と文化のうちに辿ってみたい」(8-9)とテイラーは述べる。そして興味深いことにここで、一見極端にも見えるジェームズの見解は、近代の文化において極めて馴染み深いものとされるのである。まず宗教における

個人の強調については、実は中世盛期から、集団的儀式よりも、個人的なコミットメントと献身を重視する傾向が強まってきたのであり、1215年のレタン会議の、信仰者は一年に一度告白と懺悔をすべきという決定や、15世紀の共同生活兄弟会の献身的な共同体による運動は、その例として挙げられる。そしてこの観点からすると、より個人的で内的な宗教へ向かう力が新たな段階に到達した姿が、宗教改革にほかならないことになる。プロテスタントにおいて「全てのキリスト教徒は完全にコミットすることが求められるようになったのである」(10)。さらにはプロテスタントだけではなく、カトリックすなわち対抗宗教改革の側にも、告白など厳格な実践によって世俗信者の内的な生活の関与を求め管理するという、別種の運動があり、テイラーは、フランスではフランス革命にもかかわらずその実践が1870年頃に頂点に達したと推定している(11)。もっともこれらの現象は全世界の宗教に起こったことではなく、ラテン・キリスト教国圏の特徴である。そしてここで重要なことは、「個人的宗教への推進力自体が、世俗化の多様な面へと向かう勢いの一部」(13-14)であるという見解をテイラーが述べていることであろう。

このようにテイラーは、ジェームズの立場が、内面や個人へ向かうキリスト教国圏の主流にあることを示した上で、さらにその流れの幾つかの分岐を示す。まず一つ目の重要な分岐としては、神に近づくために自らの内的な感覚に基づいて献身を行う、「敬虔的ヒューマニズム」と呼ばれる17世紀フランスのフランソワ・ド・サールなどの人たちやケンブリッジ・プラトニストなどの流れと、内的な衝動を信じるのは危険であり傲慢として、神を恐れ、その無償のしもべとして、律法や伝統に基づく実践による献身を強調するジャンセニズムの思想家たちなどが挙げられている(16)。テイラーはこの二つが必ずしも対立するわけではないと注意した上で、ジェームズが前者の流れにいるのは明らかであるとす。さらにテイラーはもう一つ分岐において、ジェームズを「理知の宗教より心情の宗教」(18)すなわちジョン・ウズレイや敬虔主義の系譜に位置づけ、また天才が経験する激しさと、その伝達による凡庸化という考えをロマン主義の流れへさかのぼらせるのである。

以上のようにジェームズの個人と感情を重視する宗教観を歴史の発展のなかに位置づけた後、前に述べたようにテイラーはそこに主に三つの制約(盲点)を指摘する。一つ目は、ジェームズのカトリックへの嫌悪

を斟酌しても、教会をネガティブな言葉のみで語ることはできず、天才の洞察を伝達するためにも組織が必要となるのであり(23)、ジェームズが共同体による実践を通じた神とのつながりに、適切な場を与えていないということである(24)。二つ目は、感情の重視と知性の軽視の結果によるものであり、「ジェームズが宗教生活の中心から神学を排除」(25-26)したということである。三つ目は、言語の社会的性格によるものであり、あらゆる経験は幾つかの語彙を必要とし、宗教経験を形作る語彙が単に個人のものではないことを考慮に入れるならば(27)、決して定式化されない経験という考え自体が不可能であるということであり(29)、また個人的経験とみなしているものうちにも、実は社会的になることで強められる経験がありうるということである。

さてこのように、より個人的で内的な傾向をもつ宗教観からくるこれらの制約を示した後、次章において、テイラーはジェームズの宗教経験の核心に何があるかを示し、そしてジェームズと同じ流れに含まれるとされていた、個人の内面に基づきながらも、性急に信仰を批判する世俗化に対抗するものとして、ジェームズを評価するのである。

2. 「二度生まれ」

テイラーが、ジェームズの議論の核心として見定めるのは、「二度生まれ(twice-born)」の問題である。ジェームズは、「一度生まれ」が世界は全てが善いとす「健全な心」であるのに対し、二度生まれは、世界のなかに苦痛や悪を見ずにはいられない病んだ魂のこととして説明する。テイラーは、『「宇宙よ、万歳！神は天国にいまし、世のこと全てよし」などと大声で叫ぶことをやめようではないか。むしろ、哀れみと苦痛と恐怖、人間の頼りなさを感情がいつそう深いものを見方を開きはしないか」(VR 136)という引用を挙げ、ジェームズが二度生まれの側に立つとみなしている(34)。そしてこの病的な状態を通過して、救いの経験へ至るとき、確信、事物の有意味さ、善の究極の勝利(37)がもたらされるのである。テイラーは、ジェームズの著作が興味を引き続けるのは、今日の世界にも広がる精神的苦悩の洞察にあるとして、これを三つの形に識別する。

一つ目は「宗教的憂鬱」(34)である。ジェームズはトルストイの経験について「人生が何らかの意味があるという感じが、しばらくの間ま

ったく失われたのであった」(VR 151)と語っているが、テイラーはこれを意味の欠如と言い換え、近代に特有の現象と述べる。神が善悪や意味を確定する世界から追放されることが、近代以前の憂鬱であるならば、近代においては世界に意味そのものがなくなってしまい、「全ての伝統、技術、形而上学、歴史の源泉が疑われ」(39) それは「徹底的な意味の内部破裂」(40)となる。「何かを失ったという感覚さえ失うことであり、痛みの元さえ分らなくなる」(40) 地点では、悪の回復でさえ有益であり、ボードレールは、空虚な鉛色の世界を描くことで、憂鬱の重みに顔かたちを与えて、意味の欠如を逃れようとしたのであるとテイラーは分析する。

二つ目は「悪」の感覚である。若いときのジェームズ自身の経験と推定される「悪についての概念や知的な知覚ではなく、血を凍らせ心臓をしびれさせるぞっとするような、身に迫る悪の感覚である…ここには助け給え、助け給え、という宗教的問題の真の核心がある」(VR 162)という引用を挙げ、テイラーは意味の欠如ほどではないとしても、善の勝利を保証する秩序の後退において、内と外から迫る悪の感覚は脅威であり、しばしば暴力的にもなった近代のモラリズムは、これに対する防御手段であったと述べる(42)。

三つ目は「個人的な罪深さの感覚」である。テイラーはこの感覚は教養階級にはなじみが薄いかもかもしれないが、今日最も活発なのは、南北アメリカ、アフリカ、アジアの一部に広まる福音主義的プロテスタントであり、そこには第三世界の国々で共同体が破壊し、人々が支えとなる組織もなく都市に放り出され、個人的な無力感、酒や麻薬による罪深さを克服するため、回心の経験に全面的に自己を明け渡すという背景がある(38-39)としている。

このように、近代世界の精神について並外れた洞察をもつとしてジェームズを称賛した後に、この見解の背後には、近代の科学の時代において、宗教はもはや過去の遺物であり信じるに値しないという世俗化の流れに、反対するジェームズの信仰擁護があったとテイラーは考えている。テイラーは、世俗化とジェームズの宗教観を、同じ流れのなかに位置づけてきたが、今度はその対立を、ジェームズの『信ずる意志』を用いて描き出すのである。この不可知論による信仰の拒否の立場として具体的には考えられるのは、ウィリアム・クリフォードの「信仰の倫理

(ethics of belief)」である(43)。それは「証拠が十分になるまであなたの仮説を容認された理論に変えてはならない」という不可知論による拒否権を重視し、それを人生一般に対する道徳的教訓に昇格させるのである(44)。しかしジェームズによれば、ここでクリフォードは、真理に至る道が、最大限の疑念と敵意をもって仮説を扱うという、一つの道しかないと決めつけているが、幾つかの分野には、自分が心を開かなければ明かされないような真理があるのである(46)。例えば私があなたを好きかという問題を最大限の疑いをもって接するならば、肯定的な結果を得ることはまずないだろう。信仰においても同様であり、自らの心を開かなければ、神や永遠の把握や、救済は自分のものにはならないのである。ここには、一方には自らの本能に従えば間違っただものを信じるといふ恐怖、もう一方には近づきたいものに心を開く希望という選択があり(47)、ジェームズは「私自身の利害が非常に重大であり、自分でそのリスクを選ぶ権利をもつ場合は、科学者の選択を真似せよという命令を絶対に拒否する」(WB 30-31)と論じるのである。テイラーはこのように、自らコミットせねば失われる真理があり、そこに接近する二つの方法として選択を考えれば、不可知論の合理性による優位は消えるというのが、ジェームズの議論の弱い形であり、さらにそこから不可知論は非合理で、信仰の立場を選ぶべきとする強い形が導かれると整理し、そこにパスカルの賭けの議論との類似を見ている(49-50)。

テイラーは、不可知論は宇宙と人間の本性のイメージが「科学」と結びついていることを重視し(53-54)、ジェームズは魅力をもつ重要な何かを探索することを重視する(55)とまとめ、二つの立場によって、ある直観や感覚は全く重要性を変えてしまうのであり、強い形の議論は、それぞれの立場が全体的な状況を創造し、この「全体性が選択を強制する」(55)ことから生じると分析している。一方で弱い形の議論は「大多数の人が両方の立場に魅力を感じる」(57)ことから由来し、ジェームズは相手側による選択の強制を阻んで自らの立場の権利を守るために、「非常に巧みに、はっきりとこの論争の力関係を展開」(57)したのである。そしてジェームズが非常に明瞭に問題点を提示できたのは、集団的・知的な宗教の伝統を放棄し、より上位の何かが存在するという感覚を重視した、という二つの点(58)によるのであり、まさにこれらは、病的な経験をくぐりぬけ、両面価値的なものを感じながらも、最終的に

信仰の立場を支持する（59）ジェームズの宗教経験の核心から出てきた点なのである。最後にテイラーは、この問題を巧みに描出したゆえに、ジェームズの著作はこれまでの百年と同様に共鳴を生み続けるだろうと賛辞を捧げている（60）。

3．現代における宗教

テイラーは、これまでのジェームズの独自性に関する分析から、それが現代の宗教に何を語るか？という問いに立ち戻ることを告げ（63）、公共領域の世俗化、新しい個人主義という順で、現代の宗教に至る発展をたどっている。

公共領域の世俗化：ここで扱われるのは、16世紀から19世紀の世俗化の流れである。マックス・ウエーバーの用語で「魔術から解放される（disenchanted）」以前の社会では、聖と俗が峻別され、教会や祭りなどの聖なる場所や時のなかには、神的なものが存在しているとみなされていた（65）。ところが魔術の解放が進むにつれ、プロテスタント社会では「デザイン」という重要な概念によって宇宙と政治の新しいモデル（66）ができてきたのであり、それによると神は、聖なるもののなかにはなく、神のデザインにより構築された社会を通して存在し、そして個人は社会のなかに埋め込まれるのではなく、自分と他人の相互利益を追求する社会をデザインに基づき構成すると考えられるのである（67）。このデザイナーとして神が社会に存在している典型としてテイラーは、ロバート・ベラーのアメリカにおける「公民宗教（civil religion）」（68）という考えを挙げている。「自然と自然の神の法」に訴える独立宣言や、リンカーンがアメリカ社会を「地上における最後のそして最上の望み」と呼ぶことは（69）、神のデザインが実現される場所としてアメリカ社会を考えることによるのである。

このなかで、大衆の集団が、エリートに強制される宗教ではなく、ウェスリー派のメソジスト教徒にはじまり18世紀末のアメリカで急増するような、信仰の自発的な形（71）を見出すことにテイラーは注目する。それは社会の全メンバーをその下に集めることを目指す国民教会やセクトとは異なる「宗派（denomination）」（72）と呼ばれる新しい形である。宗派の特徴は、属していた組織のもとにとどまり、他の宗派を拒絶し切り離すことをしないということであり、これらの宗派全てが集まっ

てより広い意味での「教会 (the church)」(73) を構成し、信者は宗派を選択することができるようになるのである。したがって宗派は一つの国民教会になりえず、政教分離 (74) の傾向をもつという側面と、国家がより広い「教会」と同一視され、愛国主義の要素となるという側面をもつ。テイラーは宗教と国家にあるこの種のつながりを「新 - デュルケーム的」と呼び、これに対して神の存在という古いモデルと魔術の解放を妥協させる「バロック的な」(70) カトリックの社会を「旧 (paleo) - デュルケーム的」と呼び、この段階では国家の神への依存が残っているとしている (76)。

「新 - デュルケーム的」状況においては、信仰と実践が高水準に保たれており、それは例えばイギリスではプロテスタントの多様性と道徳的しきたりが一体化し (77)、またそれが広い意味での「教会」と国家の一体感、すなわち愛国主義を生み出すためだとテイラーは論じる。またイギリスやアメリカだけではなく、ポーランドやアイルランドのカトリックにもこの論点は一般化可能であり、そこではカトリック教会と関係があるとしても、集団と宗派に属しているという感覚が融合 (78) し、圧制や国家樹立という集団の道徳的、政治的経験が宗教の言語のなかにコード化される (79)。「新 - デュルケーム的効果」が生じていれば、それは旧 - デュルケーム的ではないとテイラーは論じるのである。

新しい個人主義：これらの変化に加えて、テイラーは「表現主義 (expressivism)」と自らが呼ぶ新しい個人主義によって、現代の宗教は、1960年代を象徴とするような変革を受けたのであり、そのことはある意味でジェームズが予見していたものである、と分析を続ける。表現主義は18世紀後半のロマン主義の発明であるが、最近までそれは一部の知的エリートのものであり、注目すべきは第二次世界大戦後にそれが大衆的な現象 (80) になったことである。この現象が広まったのは、消費革命によって、自由で個人的な生活を自らの趣味によって表現することができるようになったからであり、広告は主に子供と大人の間にある自由な若年層をモデルとするようになった (81) のである。

またここには「真正さ (authenticity)」(83) とテイラーが呼ぶ、前世代や宗教的・政治的権威によって押しつけられるモデルに反対し、自分自身の人間性を発見し実現することは重要である、という人生観が織り込まれているとテイラーは強調する。同性愛者として自らを公表した

ジッドなど 19 世紀から 20 世紀初頭にかけて、これは多くの知識人と芸術家の見解であり、それが第二次世界大戦後に、自分自身であることを勧めるようなコマーシャル（84）へと大衆化したのである。テイラーはこの表現主義の固有の領域を、経済とは異なる仕方でも個人的行動が連鎖するファッションの現象をモデルにして説明する。それは共同行動というよりは、相互顕示（mutual display）の構造（85）をもつのであり、現代の都市では、見ず知らずの無数の人と肩を触れ合いながらも、自らの衣服が他人に影響を与えるように、例えば日曜の公園の散歩や優勝決定戦の球場では、個人は自分自身によって行動するが、それが他人の応答を生み、共通のモードや雰囲気醸成される。「多くの都市のモナド達は、独我論とコミュニケーションの間の境界を漂っている」（86）のである。またテイラーは集団の融合を重視するデュルケームの宗教論を念頭に、ロックコンサートで熱狂する集団などに太古の儀式の名残を見て、現代の孤独な群衆の切実な欲求（88）を見ている。しかし新しい個人主義は、主権を有する人民という考えを脅かすものではなく、他人への危害を除いて、誰も人の価値に干渉する権利をもたないという、ジョン・スチュワート・ミルの「危害防止原理」（90）を受け入れるような素地をつくってきたのである。実際に表現主義が広まる以前は、勤労や生産性の価値、性道德による家族価値などにより、個人の幸福の追求は制限されてきた（91）のであり、上述のミルの説は自由放蕩につながると批判されたのである。テイラーは第二次世界大戦後の「国家は国民の寝室には立ち入らない」としたアメリカ上院の決定や、1970 年代のフランスにおける風俗の自由化、中絶の合法化、離婚、ポルノの正当化に、その変化を見てとり（92）、干渉を排する相互尊重の道德が根づいていったのは、そのなかに真正な自己の追求があったからであると考えている。

さてテイラーは、この表現的個人主義によって、「非 - デュルケーム的な」（93）社会への移行が起きていると述べる。教会が社会と同一の広がりをもち、一つの教会への帰属を求める旧タイプにせよ、神の摂理を果たす国家と巧みに姿をくらます「教会」につなぎとめる新タイプにせよ、「神への執着と国家への帰属」（94）がつながっているという意味でデュルケーム的である。確かに、新タイプでは、個人に選択の権利を認めているが、表現主義は宗教生活に対し、私の選択によるだけでなく、私に訴えかけるものを求めることを命じるので、ここにはもはや聖

なるものと私たちのつながりを「より広い枠に埋め込む必要性はない」(95)のである。テイラーは、最近のフランスでは、旧 - デュルケーム的な教会も、新 - デュルケーム的な共和制主義も支持が急激に低下していることを指摘し(96)、「ポスト - デュルケーム的体制のなかで、宗教にせよ世俗にせよ、聖なるものが私たちの政治的忠誠から切り離されるようになった」(97)と述べている。この旧、新、ポストという区別が理念形であることを断った上で、テイラーはアメリカのキリスト教右派やヴァチカンなど依然として旧体制を再建・維持しようとする勢力はある(98)が、現代がより後の体制へと向かっていると判断している。この表現主義は、冷静な知性に対して、感情や情動、生きた信仰を強調する18世紀の敬虔主義やメソジスト派や、「ひからびた理性」(99)ではなく、高次の実在への動的な洞察と感情に共鳴する繊細な言語を必要としたロマン派などの、文化の深みから生じたテイラーは述べる。その指令は「全ての人々が精神的な靈感に従い、自らの進路をたどるにまかせよ」(100)というものであり、それは「内的な自我に本当に結びついていものだけを受け入れよう」(101)というニューエイジの言葉にもあるように、ポスト - デュルケーム時代の一つの指針となっているのである。ここには危害防止原理以外には制限のない多元論があり、それは国教会などの緊密な組織から「最もゆるい共同体まで」(102)広い範囲を覆うのである。同時にこの背景には個人的な消費文化があり、それがブレトン人教区の緊密だった共同生活を解体し(103)、ケベックの新 - デュルケーム的つながりをほどき、また英語使用国でもより長く緩慢な変化(104)を起こしたのである。

テイラーは公共空間における宗教の地位の変動を、18世紀のヒューマニズムによって宗教と非宗教の間にひび割れた多元的な文化が生みだされ(段階1) 今度はそれに対する反動が生じ、文化的エリートはあらゆる方向に選択肢を増やした(段階2)と分析し(105) 最後にその様々な帰結をまとめている。その帰結とはキリスト教圏における無神論者や不可知論者の増大(106) 非人格的な力への信仰、非キリスト教の信仰、ニューエイジ、精神治療の激増、キリスト教と仏教の組み合わせ、実践や教義を受け入れずに自らをカトリックとみなす中間的立場の増大などである。テイラーは、このことは潜在的なものが顕在化したただけであり、「表現主義はこの極めて新しい状況を作り出した」(107)とまとめている。

4. ではジェームズは正しかったのか？

「ジェームズはすでに自らポスト・デュルケーム体制の中で生きていた」(111)と述べつつ、テイラーはまだ非常に重要なことを見落とされているとして、三つの点を挙げる。第一の点は、ポスト・デュルケーム的世界において、精神的なものと私たちの関係は、政治的な忠誠に縛られることがなくなり、聖なる社会や国家的なアイデンティティから解放され、個人は自らに訴えるものに基づいて宗教を選択することができるようになったが、これは聖なるものと私たちの関係が、集団的でなくなるということの意味しない。ジェームズの制度宗教に対する敵意を考えると、この宗教の個人化は、教会の衰退をもたらすと思われるかもしれないが、テイラーは、多くの人がなお精神的な拠り所を教会のなかに見出すだろうと考える。すなわち個人主義に基づく決定が、集団的な宗教を否定することになるわけではなく、「集団的な選択肢が支持者を失うことはない」(113)のである。

第二の点は、現代においても新・デュルケーム的なアイデンティティは有力であり、アメリカのキリスト教右派の要求などは、ポスト・デュルケーム的情勢と拮抗するほどである(114)。また前章でポーランドやアイルランドの例を挙げた、慣習や道徳の宗教へのコード化と愛国主義による団結という新・デュルケーム的な効果は、今日でも抑圧されていると感じている集団のなかでは顕著であり、この宗教的忠誠が国家の樹立や国民の動員にも使われるほど、良くも悪くも現代において強力な現象であるとテイラーは分析する。

第三の点は、第一章で私たちは、ジェームズが実践よりも内的な感覚に基づく献身を重視することを見たが、テイラーは精神的直観の後に続く、瞑想や祈りなどの宗教生活の形をとるような厳しい精神的な修練が重要であるとし、多くの人たちが束の間の感動では満足しないだろうと述べ、この種の宗教生活は現代に広まりつつあるあるが、ジェームズはこの実践的な要素を軽視していたと分析する。

テイラーは、このようにジェームズが全てを予見できたわけではないが、それは非難にはあたらず、私たちの分裂した時代の特徴を見抜き、また私たちが何かに魅力を感じ、探索すべきときに感じる暗示や直観を分節化する重要さを理解していたからこそ、「現代においてもジェームズの著作は力強く生き続けている」(116)と最後に結論を述べている。

・解説

以上の の内容紹介では、全てを示すことはできなかったが、『今日における宗教の多様性』においては、様々な歴史や現代の事例から、多くの宗教現象が引き出されており、それがこの著作の魅力ともなっている。しかしこのねらいによって、ジェームズとテイラーの類似と差異は、主に宗教観に限定され（主に第一章結論部と第四章）、その背景はほとんど示されていない。そこで哲学の観点から、両者の多元論がどのように導かれるのかを比較し、より広い見通しからこの著作を捉え直すことは、無益ではないと思われる。ここでジェームズとテイラーの多元論が出てくる状況は、厳密ではないものの、共通した背景があるように思われる。それは、認識や道徳を自然科学や原子論に基づいた一元論的なモデルに還元することに対する異議申し立てであり、私たちはこの点をすでにテイラーが引用するジェームズの『信ずる意志』において（ - 2 ）見たが、またこの点はテイラーの主著『自己の源泉』の主題となっていることなのである。ここでは両者がそれぞれもつ別の対立軸は脇に置いておくことにし、さらにこの点に焦点を当てていくことにする。

まずジェームズに関して言えば、その哲学的な主著『根本的経験論』では、実は最大の論敵と考えられているのは恐らく、そこで「合理論」と呼ばれ、部分より全体を強調し、一なる絶対精神を持ち出すような新ヘーゲル主義である。しかしジェームズは、自らの哲学を「本質的にモザイクの哲学、複数（plural）の事実の哲学」（W 195）として経験論の側に近いとしながらも、経験論は「事物の連結を無視して、分離を強調しようとする傾向がある」（W 196）として、経験全体を全くばらばらにしてしまうような原子論的なモデルを批判するのである。「経験を結びつける関係」（W 195）自体が経験されるのであり、ジェームズの根本的経験論は、この「接続的關係を公正に扱う」（W 196）点が、それを無視する原子論的な経験論とは異なるとされる。しかし一方で、接続的關係を公正に扱うということは、それを特別視し、全ての事物を含んでしまうような一元論的な絶対精神への批判も含まれている。ジェームズは、「私たちの宇宙を現れるままに受け取るならば、広大な混沌である。単一なタイプの連結が、宇宙を構成するあらゆる経験を貫くことは決してない」（W 197）とし、「経験の非常に多くの接続が〔経験の項に

対して）外的であるように思われるので純粹経験の哲学は存在論としては多元論に傾かねばならない」（W 222）と述べる。

ジェームズは、この連接的關係こそ根本的経験論の戦略上の拠点であり、「それについて抽象的な議論をして頭を混乱させるのではなく、感じるままにそれを受け取」（W 198）らねばならないとする。そしてそれが経験される場面は、「前置詞、連辞、接続詞、「である」「でない」「そこで」「前に」「中に」「上に」「そばに」「間に」…「として」「しかし」などは、純粹経験の流れから咲き出るのであり…流動的に再びその流れのなかへ溶け込むのである」（W 216）と描写され、まさにジェームズの哲学の核心である純粹経験の流れから、様々な経験の多様性が噴出するのであり、そこから汎心的な多元的宇宙が導かれるのである。

次にテイラーの多元論であるが、これも主に自然科学などを含め、道徳を一元論的に扱う議論への批判がその源にあると思われる。「功利主義とカント主義は全てを一つの基本的な理由の周りに組織化する。… J.S.ミルに続いてジョン・ロールズは、そのような基本的な基準に多元性を許す見解を「直観主義者」として拒絶する。」（SS 76）これに対しテイラーは、善を自己の「倫理的な選択、学習、直観の底に横たわるものを分節化する」（SS 77）質的な区別として定義し、それが様々な機会に自らがどう行為し、感じるかに関する直観のなかに現れる重要なものを方向づけるとする。この分節化に関して言えば「自己解釈は決して完全に明晰にはならない。完全な分節化は不可能」（SS 34）であり、テイラーはこれらのことを強調するのは、「学問の世界だけではなく、世の中にも広く広まっている自然主義的な気質が」（SS 78）この見解に抵抗するからであると述べる。

以上のようなテイラーの見解は、自らが『現代における宗教の多様性』でジェームズをその流れに位置づけた、内的な指針に基づき神へと近づくと考えた17世紀の敬虔的ヒューマニズムの延長線上にあると言えるだろう。そして純粹経験の流れのなかから多元性が現れたように、テイラーの自己解釈も決して完了することではなく、一つの原理に還元されることはない、多元的な指針へと開かれていると言えるのではないだろうか。テイラーが「各人は自らの尺度をもっており、あらゆる感情を自ら独特の仕方でも相互に調律する」（SS 375）というヘルダーの言葉を引用するとき、ロマン主義を敬虔的ヒューマニズムとジェームズの間位置

づけていたことを思い起こせば、テイラーとジェームズが個人の多元性と独自性を重視する同じ流れにすることはより明らかになると思われる。

さて以上で両者の類似点を取り上げたが、今度は相違点を見ることにしたい。しかしその相違は、まさにこの自己解釈において明確に現れるのである。テイラーは完全な分節化が不可能である述べた後で、「私たちが受け入れてきた言語が、私たちにとっての善の問題を分節化する…分節化は本性上、決して完了されない。我々はある言葉を別の言葉で明晰にし、今度はその言葉をさらに分析することができ、それを繰り返していくのである。」(SS 34)「言語は言語共同体のなかでのみ存在する。このことは自己の決定的に重要なもう一つの特徴を示す。それは自己が他の自己の間にしか存在しないということである。」(SS 35)「自己は「対話の網の目」と私が呼ぶもののなかにしか存在しない。」(SS 36)と続ける。ここで重要な点は、自己のプロセスや内的生成に、言語を介して、他者が本質的に関わることである。「アイデンティティの完全な定義は従って、道徳的、精神的な事柄だけではなく、定義を行う共同体への参照も含むのである。」(SS 36)とテイラーは述べ、これをアイデンティティ 定義の二つの次元とし、後者は個人主義の観点から隠れる傾向にあるとまとめている。

一方『根本的経験論』でジェームズは、純粋経験の世界が独我論ではないことを繰り返している。「あなたがあなたの世界の対象を変え、ろうそくを消すならば、例えば私が現にそこにいるときには、私のろうそくは事実上消え」(W 209)るのであり、「私たちの心は確かに空間を共有している」(W 211)。しかしここからも分るように、私たちの心が出会うのは外的な形式のものであり、自己の生成過程に他者が内的で必要不可欠な契機として関わることはないように思われる。このことは、他人の心の内容を私が直接経験できないのであるから、一見常識的な帰結に見えるが、対話の網の目なしに自己は存在しないとするテイラーと比べると、この帰結はジェームズが経験の根本を知覚におき、言語においていないためであるとも考えられるだろう。

ではこのことは、両者の多元論にいかなる違いをもたらすのだろうか。テイラーは上記の二つの次元からも予想できるように、多元性を個人の倫理的選択や直観のみではなく、対話の網の目である言語共同体にも認

める。「天命としてのこの独自性という概念は、個人の間にも適用されただけではない。ヘルダーは国民文化の概念を定式化するためにも独自性を使ったのである。」(SS 376) このように言わば集団のレベルでもアイデンティティと多元性が認められるのであり、そしてこれは個人の多元性と不可分のものとなるのである。ではジェームズの根本的経験論において、純粹経験のときと同じように、ばらばらな個人の間にも様々な接続的關係を認めることで、似たような集団の多元性が生じることはないのだろうか。上述のように、複数の心の関係としては、空間や「共に」(W 197) というほとんど非連続に近い最も親密さの度合いの低いような接続的關係しか考えられていない。したがって、根本的経験論においては、外国人でも自国人でも心のつながりは同じであり、その結果、集団のレベルではほとんど多元性が生じない。それどころか、ここから集団は、個人の多元性を抑圧し、画一化する働きさえもっていることを予測することができるだろう。

以上をまとめると、両者共に個人のレベルでは多元性を認めるが、ジェームズが集団のレベルではほとんど多元性を認めないに対し、テイラーは集団が個人の多元性を強め、導くものであり、それ自身多元性をもつことになる。このことを『現代における宗教の多様性』に戻って考えると、ジェームズが教会に敵対心を抱くのにに対し、テイラーはその教会の流れも引き継いで集団による実践を重視し、もう一方の敬虔的ヒューマニズムと「理想的には互いに補完しあうべき」(16) と考えていることが理解できる。また同じく、第一章の結論部でジェームズが共同体を重視しないという批判や、言語は単に個人のものではないという論点、第四章で宗教の個人化が集団的な選択肢を消滅させるわけではないことへの注意、新・デュルケーム的なアイデンティティへの理解、形式的実践の重視、第二章の直観による内的探索を重視するジェームズへの賛同などがテイラーとジェームズの多元論の差異と類似から生じてくるものとして理解できるのではないだろうか。

しかし最後に『根本的経験論』においてジェームズが最大の論敵としたのは、新ヘーゲル主義であることを考えれば、「私たちの哲学の純粹経験はそれ自身で考えると、多くの小さな絶対者である」(W 231) と述べるように、ジェームズは多元的なものをそれ自身リアルなものとして肯定し、『多元論の時代における哲学』におけるアイザイア・バーリ

ンのように、テイラーの立場がキリスト教やヘーゲル主義の目的論に基づいているとして、「一つの世界、一つの人類が、信仰の一つの歩みへ動くという考えは...リアルではない」(PAP 3)とテイラーを批判する要素をもつとも考えられる。(これに対しテイラーは「諸要求が調停されるような個人的、社会的な生活様式への道を開くことができるような(ニーチェの意味での)価値転倒のための戦いが可能であり、すべきであるといまだに信じている」(PAP 214)と応えている。)

以上、様々な背景からテイラーとジェイムズの多元論を比較したが、ここでの目的は両者の優劣を示すことではない。むしろそのような多元論間での優劣を最終的に決定することは無意味であり、できるだけ現状にそくした多元論を構成する能力が問われるのではないか。その意味で両者の多元論が、教条的な状態から最も遠く、つねに現状に対する問いかけに対して柔軟であることを最後に付け加えておきたい。

文献

James, William WB: *The Will to Believe, and Other Essays in Popular Philosophy*: 1897 (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1979)

VR: *The Varieties of Religious Experience*, 1902 (Harmondsworth: Penguin, 1982)

(これら二つの文献に関してはテイラーの参照による)

W: *The Writings of William James*, ed. John J. McDermott, The University of Chicago Press, 1977

中野剛充「バーリンとテイラー」『社会思想史研究』23, pp. 158-171, 1999

Taylor, Charles SS: *Sources of the Self*, Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1989

PAP: *Philosophy in an age of pluralism*, Cambridge University Press, 1994

Varieties of Religion Today, Harvard University Press, 2002

(京都大学大学院文学研究科博士後期課程)