

広島大学学術情報リポジトリ

Hiroshima University Institutional Repository

Title	チャールズ・テイラーにおける世俗化の「長征」から読み解く「生きる意味」の奥行
Author(s)	濱井, 潤也
Citation	ぶらくしす , 23 : 139 - 149
Issue Date	2022-03-31
DOI	
Self DOI	10.15027/52239
URL	https://ir.lib.hiroshima-u.ac.jp/00052239
Right	
Relation	



チャールズ・テイラーにおける世俗化の「長征」 から読み解く「生きる意味」の奥行

Length of “Meaning of Life”, be interpreted from the “Long March” in Charles Taylor’s Secularization Theory

濱井 潤也(新居浜工業高等専門学校)

Junya Hamai(National Institute of Technology, Niihama College)

1. はじめに

2007年に刊行されたチャールズ・テイラーの大著『世俗の時代 (A Secular Age)』¹⁾は、我々が現在到達している宗教の理解へと至る歴史的、地政学的な経緯(もちろん西洋社会とキリスト教を中心的題材とするという限定は付くが)を、決して一方向の運動としては定まらない無数の諸要素のまさしくダイナミックな群雄割拠、栄枯盛衰として精緻に描き出している。

本稿ではこのテイラーの「世俗化」理論が折に触れる人間の「人生の意味」の解釈を、トマス・ネーゲルの人気の論考「人生の無意味さ」²⁾との比較を通じて際立たせてみたい。それによりネーゲルの「人生の無意味さ」についての考察を、テイラーの「世俗化」論に垣間見える「人生の意味」解釈の内に位置づけることによって、歴史的な厚みと奥行きの中で際立たせること、そして同時に連綿と続くテイラーの果てしない「世俗化」理論を現代的な感覚と接続して解釈することが目的である。

2. 「世俗化」と相対化される宗教・信仰

近現代の社会は「世俗化」のプロセスを進んできた。その道のりは極めて複雑であり、とても一言では表せないように思われるが、「世俗化」の現代社会における到達点を考察の基準として、テイラーは以下の3つの現象として定義している。³⁾

- ① 神の不在領域としての公共空間
- ② 宗教的信条と実践の衰退
- ③ 選択肢の一つとしての信仰

またテイラーによれば、人間は自分が生きる世界や人生に対して善悪、価値の有無を判断しており、それゆえにこの世界、人生は善いものであるべき、価値あるものであるべきとし

て理解している。すなわち宗教を信仰する人もしない人も、等しく世界や人生の「充溢 (fullness)」を願っているのである。⁴そして時には強い挫折や悲しみといった「充溢」の真反対の「喪失」を味わったり、人生の大部分においては特に「充溢」しても「喪失」してもいない中間的な日常を過ごしたりしている。

したがって信仰とはこの「充溢」を得ようとする方法の一つであり、キリスト教においては神との人格的關係性を構築することで自己変革するための力を受領しようと試みたり、仏教においては自己を超越する解脱を試みたりするように、自己の外部に「充溢」の源泉を見出す形態を採ることが多い⁵。逆に信仰を持たない人々は、「充溢」の源泉を外部ではなく自己の内部に、人間、自己自身の能力 (例えば理性、例えばインスピレーション等々) の内に見出し、それを引き出すと同時に制御することで自己変革を目指す。⁶

また「充溢」をどのような状態として想定しているか、によってもグループを分けることができる。仏教において顕著なように、敬虔な修行者の「充溢」の本来的な目的は自己超越、自己放棄であり、まさに自己自身と世俗を捨てて外的な力と一体となることである。逆に日本の一般的な人々が神社や寺にお参りをする目的は、そのような自己放棄ではなく、世俗社会での日常生活におけるご利益、すなわち現世での「開花繁栄」としての「充溢」が目的となる。それはキリスト教においても同じである。神の国へ迎え入れられるという自己超越的な目的と同時に、教会で日々祈るのは単に健康のためという場合もありうる⁷。

テイラーはこうした現代におけるキリスト教の理解を、歴史的な奥行きのある運動として、すなわち「世俗化」のプロセスとして描き出す。発足当初はイエスに従い神の国へ至るという自己超越的な目的が主体であったはずが (もちろん病気が治る等の現世の利益に関わる奇跡を自身の説得力として用いていた時点で、当初から二つの目的の混合物としてキリスト教はスタートしている)、徐々に増加する信者たちの目的は世俗生活における開花繁栄へと重点を移していく。このプロセスは次第に開花繁栄を超え出る目的を持たない人間を登場、増加させ一つの考え方を醸成させる。この世界には人間を超えるものも、人間の繁栄を超える目的もないという「排他的人間主義 (self-sufficing or exclusive humanism)」が登場する⁸。

3. 「世俗化」の様々な諸契機

以上のプロセスは単純に宗教というヴェールが取り除かれて真実にたどり着いたのだという「減算物語 (story of loss)」⁹ではなく、「世俗化」を推し進める様々な契機と逆に「世俗化」を押しとどめようとする対立的な契機とが相互に干渉する複雑な運動の過程である。

テイラーが繰り返し用いる用語として「世俗化」以前の人間の存在様式を表す「多孔的存在者 (porous being)」と「世俗化」以後 (現代においても途上であって完了しているわけではないが) の現代における人間の存在様式を表す「緩衝材に覆われた存在者 (buffered being)」という言葉がある¹⁰。前者の理解においては、そもそも世界は神霊に満ち溢れてお

り、人間は日々の暮らしの中で避けられない形で、すなわち鳥の鳴き声の変化において、激しい嵐において、ありとあらゆる現象は自己を超越した神霊のメッセージであった。したがって自己の身体や精神も同様に神霊が様々な影響を与えうるため、信仰を持たないこと自体が不可能となる。あらゆる悪い出来事が自己の罪に対する罰として理解されうる以上、そして神は罰を無実の人に対しても連帯責任的に与える可能性が考えられる以上、不信仰の自由を認めない共同体の圧力も必然的に強化される。

逆に「世俗化」以後の自己は神霊が自身の身体・精神内に侵入して影響力を行使するための経路としての穴をすべて緩衝材で埋めてしまっている。この自己理解のもとでは、自己の身体・精神の状況や世界の物質から、神霊が与える意味や価値も消え去っており、我々は体調の悪化は道徳的な悪に対する報いだとは考えない。このような自己理解が形成する「排他的人間主義」においては、世界も自己も人間自身の能力によってコントロールすることが可能だとする理解も併存しており、科学的な物質世界の見方が大きく関係していることは言うまでもない。

ではこれら二つの自己理解はなぜ歴史の中で大まかには前者から後者へとシフトしてきたのか。キリスト教が先述したように発足当初から自己超越と開花繁栄という2つの目的を持っているように、「世俗化」以前の宗教国家においては、現実世界の神霊に基づく秩序（コスモス）とそれを破壊し超越しようとする混沌（カオス）との間に緊張関係を保っている。「世俗化」は神霊の影響力の低減によってまずは混沌が徐々に消失に向かい、それによって神霊の影響力を失った秩序（コスモスに対するユニヴァース）だけ、すなわち現実の経済的な開花繁栄だけが残されていく過程である。こうして「世俗化」された「緩衝材に覆われた」自己は神霊だけでなく共同体の様々な紐帯からも徐々に切り離され、個人主義が徐々に形成されていく。

このような「世俗化」以前の前近代から「世俗化」以後の近現代への移行のプロセスは、キリスト教においては自己超越と開花繁栄の二つの目的の間で揺れ動く複数の運動から描写される。物体である身体の不調が悪への報いとして位置づけられる前近代の社会においては、逆に罪もまた供物や儀式によって物質的に浄化可能だと人々は考える。すなわち本来自己超越というより高次の目的のために利用されるべき神霊の力が、現実的、現世的な目先の開花繁栄のために利用される流れを生む。この流れ自体が高位の聖職者や修行者に対する一般的な信者の反発であったが、逆に聖職者たち（教会）は一般の信者が過度に現世の開花繁栄にだけ向かう傾向を何とか押しとどめようとする。そのため教会は開花繁栄だけを願う祈りや儀式を、神霊の力の誤った利用・行使として、すなわち「黒魔術」と見なし、こうした行いを制限しようとする。逆に教会が認める正しい自己超越のための祈りや儀式は「白魔術」として権威づけられるこうした教会の動きは思惑通りには行かず、「黒魔術」への恐怖と「白魔術」への畏怖という真逆の心情を信者たちに呼び起こしたうえで、魔術そのものへの忌避感へと帰結することとなった（「脱魔術化（disenchanting）」¹¹）。これにより神霊の力を拝借するための儀礼、実践といった行為の重要性は薄れ、宗教は内面への信仰

を重視する方向性へと劇的な変化を迎えることになる。すなわち宗教改革である。①内面的な信仰への転換、②魔術への違和感、③自己超越としての救済という宗教改革の持つ3つの観点は、プロテスタントによってのみならず、より儀式への真剣な参加を呼び掛けるカトリックの「対抗宗教改革」もまた所作の背後にある内面へと人々の意識を向かわせたように、様々な場所と領域で同時多発的に進展した。こうした内面化の動きによって人々は、教会や共同体の紐帯から切り離され、神霊に満ちた世界から掘り起こされる「脱埋め込み (Great Disembedding)」のプロセスを歩んだのである。¹²

4. 社会的想像としての政治・経済の理解

「多孔的存在者」から「緩衝材に覆われた存在者」へという人間理解の変容、「脱埋め込み」のプロセスを通じて、テイラーが社会的想像 (Social Imaginaries)¹³と呼ぶ社会の道徳的、法的秩序についての共通理解もまた変容を遂げる。

ホッブズやグロティウスが原初契約の概念を持ち込んだ時に、「約束は守るべし」という契約に先立つ道徳原理自体は変化しなかったが、契約の相手は神から人々に変化した。これにより国家や君主の正統性から「聖なるもの」が居場所を失い、宗教・宗派の差異を無視して形成可能な平等な人々の合意が取って代わることになった。それゆえに社会的想像はこの秩序が人々の相互利益と利益追求の権利を保護するために存在するという形に変化し、神の必然性に規定された聖なる職は解体され、すべての職業や役割は神の前に平等となる。しかし重要なのはテイラーがこうした社会秩序に対する社会的想像の変化を一方の極 (近現代の旧デュルケーム的社会) を出発して他方 (現代のポスト・デュルケーム的社会) へと向かう二点間の運動としてではなく、過渡期の中間地点 (新・デュルケーム的社会) を設定している点である。社会秩序の正当性は有用性によって規定されるようにはなったが、それ自体を「神の計画」として理解する解釈は長らく残り続けるし、また性別や人種という形での階層性秩序型の社会理解も、そして有用性を基準とする能力主義やそれに伴う個人主義的な判断に対しては、危険な放縦として不安視する見方も現代までずっと尾を引いて残っている。しかしながら権力の正統性の理解が変化したことから自由な個人と相互利益に基づく社会的想像への道が切り開かれたのである¹⁴。

こうした理解の変化に促されて、経済が神聖な政治の領域から独立した有用性の領域として見なされるようになる。まずはルイ 14 世にみられるように政治を相互利益の折衝の場として経済的に見る観点が登場し、徐々にただ政治を経済に例えるだけでなく、政治の目的そのものが経済の制御と繁栄にシフトする。テイラーが「バロック様式」と呼ぶこの観点においては、君主の役目が自己利益の追求しか目に見えない自己中心的な商人たちの活動を共通善へと導くという点にあることから、君主自身の卓越性や、自己利益を超越しうる聖職者たちの優位性という形でまだ階層性秩序の正当化への試みが残されている。しかしこの経済の領域は政治を超えて重要性を増し、自己超越を重要視する教会の高位聖職者を軽視す

る「反エリート主義」が加速することで、開花繁栄と現実の日常生活こそが人々の主目的となる¹⁵。

また自由の領域としての経済圏という解釈は、社会には正常な善き秩序があり、時にそれは脅かされるというアリストテレス的な目的論を薄めていく。一定の正しく善い状態というものはもはや存在せず、一方で多くの人々がその時善いと思うものが売れるように、自由な人々が自由に想像する社会像と同時に、何が高騰し何が下落するのか誰も読めないような、神の加護のない不安定な社会像が形成される。単なる自己利益の集合ではない聖なる大義が失われるという近現代特有の不安と同時に、自由な人々がそれぞれの意見を自由に表現することで形成される新たな空間「公共的領域」が登場する¹⁶。

経済が政治から切り離された領域として登場したように、「公共的領域」もまた政府の見解とは異なる世論を形成する独自の領域である。ギリシャの都市国家においても人々が直接集まって意見を交わす「局所的な共通の空間」は存在したが、出版や新聞発行の隆盛がそれらの空間の意見を世論として再形成し発信することで「メタ局所的な空間」としての「公共的領域」を形成した。この領域は誰もが参加できるがゆえに特定の利害や党派性を超えて洗練、啓蒙された意見が登場する可能性が高く、また権力の外部にある議論の空間であるために、政府にとってはこの「公共的領域」における世論に傾聴することは道徳的な義務となる。それゆえに政治の領域は必然的に人民主権へと向かい、現実の秩序を司る政治と、その背後で政治の領域から独立した人々の言論を形成する「公共的領域」の二重構造として置かれる。そしてこうした社会的想像には、それらの正統性、正当性を保証しうるような、人々の「行為を超えた基礎づけ」が存在しない。人々はいかなる政治的秩序よりも先行して存在し、原初契約を交わす平等な存在である。高位の存在としての聖職者等の所与のエリートの存在、そして階層性秩序は否定される。人々は平等、対等な存在となり、個人は政治、経済、文化のあらゆる領域に対して直接的にアクセス可能な社会が到来すると同時に、社会全体は「誰の観点でもない脱中心化された」形で語られるのである。¹⁷

こうした一連の「世俗化」の前近代から続く「長征（ロングマーチ）」の果てにあるのが現代社会である。

5. 現代:ノヴァ・エフェクトと翻弄される「生きる意味」

テイラーは特に「世俗化」された現代の特徴的な形態として、信仰を選択肢の一つとして理解するようになったという世俗化^③を重視する。この傾向により近年のテイラーの議論においてはなじみ深い表現主義的な個人主義が台頭する。我々現代人は「自分らしく生きる」自由を得ると同時にそれを強制される。しかもその方法は無限に考えられるのである。信仰の相対化とともに、無限に多様な方法で我々は「充溢」を求めることが可能になった、というこの事態をテイラーは「ノヴァ・エフェクト（新星爆発効果）」¹⁸と表現している。

こうして現代人は神霊からの自由と神霊の喪失という形で一つの現象からベクトルの異

なる二重の影響力、すなわち「交差圧力 (Cross Pressures)」¹⁹のもとにある。自分の人生や世界は自分で制御することができるという安心感は、自ら神霊を捨て去ったがゆえに「何かが欠落している、何かから切り離されている」、という意味の喪失への不安を掻き立てる。単に信仰に戻りさえすれば両極のバランスを恒常的に保てるわけではない。決定的な一つの人生の意味というものはもはやないのである。

ドイツのロマン主義に端を発する表現主義においては、芸術における美は、自己を超越する大いなる存在との紐帯が喪失している現状を、そしてその紐帯のあるべき姿を、最終的には大いなる存在と自己との統合を表現することを目的としているが、やはりこの表現の形態も、前近代の芸術表現とは差異がみられるとテイラーは指摘する。表現したい紐帯が現に存在していた前近代においては、芸術は「模倣」であった。テイラーその具体例として、シェイクスピアのマクベスにおける表現のように、不幸な出来事が起こる前には自然界の不吉な予兆が描かれるという「照応 (correspondences)」²⁰を挙げている。しかし近現代においては、不幸は幸せの絶頂であろうとも何の予兆も前触れもなく突然やってくるのである。そのため近現代の芸術においては天使が登場したならば、それはキリスト教の世界観における宗教的啓示ではなく、作り手の主観的な表現、すなわち独自の「創造」として語られていることになる。世界から失われてしまった大切な何かを表現するべく前近代とは異なる人間独自の新たな表現を求めて奔走する芸術においては「神秘、深遠さ、深く感動的なものは、私たちが知りうる限りで全面的に人限的でありうる」という考え方を醸成する。我々が感動するのは神の慈悲にではなくヒューマン・ドラマにであり、それならば宗教でなくても高校野球やアイドルの総選挙でも我々に提供してくれる。しかし「全面的に人限的」な表現では失われた自己を超越する大いなるものとの紐帯を余すところなく表現することは不可能である。それゆえ信仰をほとんど自覚的には持たない人も芸術に対して「明確な信仰でもなく、しかしまた無神論でもない、ある種の定義を拒否するスピリチュアリティ」を求める側面を有している。それゆえに我々は観光旅行といえ、とりあえず寺社仏閣を見学しに行くのである²¹。

科学と宗教の関係性においても、未熟な信仰が取り払われて成熟な物質主義へという見方を採用する法が容易いが、そのように単純な、すでに決着のついた話にはならない。科学は証明によって宗教を打ち破ったのではなく、「科学の成果と科学が困難な現実を直視する成熟された姿勢を体現しているという人々の認識論的―道徳的境涯」のパッケージが、宗教が提供する世界観と現実や秩序の道徳的解釈のパッケージよりも、人々にとって魅力的であったことが、時代が科学へと傾いてきた説明としてより適切であるとテイラーは語る²²。したがって世俗化は科学なり理性なり自由が宗教を消し去る「減算物語」のような「単なる衰退の物語ではなく、霊的なものの新しい位置づけの物語」なのである²³。

信仰が選択肢の一つとして相対化された現代社会においては、「充溢」と共にある生き方は、その力の源泉がどこにあるかと「自分らしい生き方」、という「本来性」の表現として示すことができる。完全なポスト・デュルケム型社会とは、人々の宗教的帰属、あるいは

帰属していないことが、国民的アイデンティティと関係しない社会であるとテイラーは規定する。

したがって「充溢」を求める多様な形態が出現するが、それは常に過去の信仰の形態からは失われてしまったものとの緊張関係の内にある。「善きサマリア人」の例えから、教会は自らの道徳的責務として困窮する人々を分け隔てなく助けることのできるシステムを構築した。近現代の官僚制社会福祉国家にまで辿ることのできる偉大な一歩だが、テイラーはこの一歩がまた他方ではキリスト教精神の墮落の始まりであると語る。「善きサマリア人」の例えにおいて「本来的」に肝要だったのは、生身の人間が生身の人間を愛に基づいて助けるということであって、教会が構築した互助的ネットワークにおいてはそれが失われているのである。人々は愛ゆえに助けるのではなく、システム上の責務として行動しているにすぎない。生身の人間を無機質なシステムの一部に変換し、愛を法に変換する「脱肉(excarnation)」の働きは「世俗化」の中核をなす運動であると同時に、常に人々が他方で抗ってきた喪失、墮落なのである²⁴。

したがって問題は信仰の未来、ではなく「充溢」、「生きる意味」という現代においては失われてしまったかに思われるものをどこにどのように求めるか、という点にある。単に宗教は衰退し消滅していくと考えるのも、逆に従来形態のまま存続するだろうと考えるのも、どちらも不正確である。人間及び社会は分断の内にある。「緩衝材に覆われた自己」を基盤として「排他的人間主義」の内に籠れば、無意味な「不毛の地」にますます自己自身を閉じ込めることになる。しかし分断の超克は過去の信仰に還れば実現されるわけでもない。テイラーの議論には劇的な結論が待っていることはない。我々はすでに多様な方法で自由に「充溢」、「生きる意味」を模索している。形態が変化してはいるが、「何も失われていない」のである²⁵。

6. ネーゲルの「人生の無意味さ」

「ほとんどの人が、時折、人生は無意味なものだと感じるが、中にはそのことを特に強く、そして継続的に感じる人もいる。」²⁶トマス・ネーゲルが「人生の無意味さ」を分析する社会においては、人生が無意味であるという感覚はポピュラーなものであり、またそれは「なぜ人生が無意味であるのかを真に説明することはできない」、にもかかわらずそうなのである。

我々は「人生の無意味さ」の理由をよく宇宙の広大さや歴史の長大さとの比較において語るが、ネーゲル曰くそれらは適切な説明にはなっていない。小さく短い無意味なものを大きく長くしても、大きくて長い無意味なものになるだけだからである。

次に我々がよく口にする「人生の無意味さ」の理由は、どうせいずれは死んでしまうのだから、というものである。ネーゲルは、人間の行為の意味がひとまずその行為と手近な目的とのセットにおいて完結すると見なす。食事は空腹に対処するという目的から見て意味ある行為となる。しかし空腹に対処することも何らかの目的から見て意味ある行為でなけれ

ば、最初の食事の意味も消失してしまうのではないか、というおなじみの無限背信に陥る議論は、死を持ち出さなくても考える。だが結局のところ、理由の有限の連鎖が意味をもたらせないと主張するのであれば、結局無限の連鎖も意味をもたらせると考える理由はない。したがってこのタイプの議論は最初から反証不可能なため「論証としては失敗しているように思われる」のである。²⁷

人間は自己の行為が無意味であると感じた場合、基本的には自分の思考を変えて別の方法で現実に向き合うか、何とか現実の方を変えて思考を実現しようとするか、あるいはあきらめて立ち去るかのいずれかを選択する。しかし「人生の無意味さ」は人間として生きることの内に、我々が人生をあきらめて立ち去る以外には実現不可能な思考を抱えてしまうことから生じる。ネーゲルはこの現実と思考を、人間は自分の人生を真剣に生きざるを得ないという現実として、そして思考をそれにもかかわらず本当に真剣に生きるべきものなのかという疑い眼差しとして規定する。²⁸

そしてこのような二重の視点を持たないような人生における重要な関心事、というものは存在しえない。問題は我々の内部での二つの視点の衝突から生じているのであって、世界の側がどのような形であったとしてもこの衝突は不可避である。「一生懸命働くことは重要である」というような通常の重要性に関する規準は、無意味さを生じさせる「一歩引いた視点」においては、別の基準に取って代わられて破棄されるのではなく、ただその規準の疑わしさだけが提示され、その検証にも今後の人生にも我々は依然として通常の規準を使用し続けなければならないのである。

では、ネーゲルが不可避と考えるこの「一歩引いた視点」から生じる「人生の無意味さ」と我々はどのように付き合っていくことができるのか。もちろん「人生の無意味さ」はポピュラーな感覚でありながらもそう多くの人々がこの問題に真剣に思い悩んでいるわけでもない。そして人間は人生が有意味であることも無意味であることも論証できないが、大多数の人々はもしかすると人生が無意味であるかもしれないという可能性を排除する必要性を感じない、ということによって時には「人生の無意味さ」を感じつつも、またすぐに通常の視点に戻るのである。それゆえにネーゲルはそもそもこの「人生の無意味さ」の感覚は、何らかの対処が必要な問題であるとも考えていない。すべてが無意味であるのなら、「人生が無意味である」という感覚もまた無意味だからである。

7. まとめ:「人生の無意味さ」は宿命か?

このネーゲルの議論は、これまでのテイラーの「世俗化」理論から見れば、実に「世俗化」された議論だと考えることができる。しかし、ネーゲルの議論を、すなわち人生が理論的に、認識論的に無意味であることを真実とし、前近代の人々は魔術化された世界に生きていたがゆえにそれに気づけなかったのだ、と安易に規定してしまうのは、テイラーの言う単純な「減算物語」的解釈に陥っているかもしれない。人間の認識能力はそう変わらないと前提す

るなら、前近代の人々も「一步引いた視点」を持っているはずだが、ポピュラーな感覚として「人生の無意味さ」を感じていたのだろうか。

まず言及しておくべきは、ネーゲルが有意味さや無意味さについて語る時の意味とは、あくまで自己の目的に対する有用性であり、神や国家等の自己を超えたものへの奉仕が意味を持つのも、あくまで自分がそれを目的とする場合に限っている。したがってネーゲルは直接的には言及していないが、おそらく遥かかなたまで広陵と広がる宇宙空間と自然の運動それ自体が自己自身を離れて外在的に意味を持ちうるとは考えていないか、少なくともこの意味での意味については先の論考では論じていない。あくまでも意味とは「自分自身にとって意味がある」のである。このスタンスもテイラー的には宇宙を神霊の与える秩序に満ちたコスモスとしてではなく物理的な空間としてのユニヴァースとして捉える「世俗化」された立場である。したがって前近代の「多孔的存在者」にとっては自己も宇宙も精神も物体もすべて神霊の意味のもとにおいて秩序立てられているのがまず前提であり、自分が通常の見点において用いる意味の規準がそれ自体でしか擁護不能な無根拠なものだと考えたとしても、それは無意味さとしてではなく、神霊によって秩序立てられた意味との接続の遮断として現れる。したがって前近代の人々がそのような事態においては、現代人のように「なぜ無意味なのに懸命に生きるのか」というように無意味さを前提にする問いにではなく、「なぜ神の与える意味を信じられないのか」という有意味さを前提にする問いに突き当たることも考えられる²⁹。したがってテイラーの理論に照らし合わせれば、ネーゲルの議論は時代を超えた普遍性を持つというよりは、「世俗化」以後を生きる我々の世界観を前提としたものである。テイラーは繰り返し「人生の無意味さ」が「緩衝材に覆われた自己」への理解の変遷によって、身近だった神霊との関係性の切断によって生じると述べているが、そのような世俗化の長い歴史的な「長征（ロングマーチ）」の結果として、ネーゲル流の解釈が可能になったのである。

また、ネーゲルも論じているように、人生の有意味さを論証できないことは人生の無意味さの論証ではなく、人々の人生の解釈は論証によってではなく、そうでない仮説を論証によって排除する可能性を感じない、という自身の解釈への信頼によって成り立っている。テイラーの理論に照らし合わせれば、人生の意味とはすなわち我々が追い求める「充溢」に他ならない。そして意味ある人生への信頼が崩れ、現代においてはそれが「人生の無意味さ」の感覚となって表れるのは、我々が「充溢」の獲得に失敗し、挫折しているときである。そして「世俗化」によって「充溢」を得る方法は旧来の信仰という形に限定されなくなった。我々はその方法として信仰を選んでもいいしスポーツを選んでもいい。テイラーは「排他的人間主義」のみに基づくような行為では、分断された神霊との紐帯は回復されず「充溢」は得られない、という点のみ忠告するが、かつて神霊との紐帯といわれたものを感じる方法も、現代においては多様化している。もちろんこれからも我々はこの分断に、すなわち「人生の無意味さ」の感覚に思い悩みはするだろうが、思い思いの方法で「充溢」を求め続ければよいし、「充溢」は人生に横たわる真実としての「人生の無意味さ」を一時的に覆い隠している

に過ぎない、として後ろめたさを感じる必要もないだろう。

注

- ¹ Charles Taylor, “*A Secular Age*”, The Belknap Press of Harvard University Press, Cambridge, Massachusetts, and London, England, 2007. (以下 SA と略記)
チャールズ・テイラー『世俗の時代 上』(千葉眞監訳、木部尚志、山岡龍一、遠藤知子訳、名古屋大学出版会、2020年)
チャールズ・テイラー『世俗の時代 下』(千葉眞監訳、石川涼子、梅川佳子、高田宏史、坪光生雄訳、名古屋大学出版会、2020年)
- ² Thomas Nagel, “The Absurd” in “*Mortal Questions*”, Cambridge University Press, p.11-23, 1979. (以下 MQ と略記)
トマス・ネーゲル『コウモリであるとはどのようなことか』(永井均訳、勁草書房、1989年)
- ³ SA, pp.1-4, 邦訳 1-4 頁 (上)
- ⁴ SA, p.5, 邦訳 6 頁 (上)
- ⁵ SA, p.8, 邦訳 10 頁 (上)
- ⁶ SA, pp.8-9, 邦訳 10-11 頁 (上)
- ⁷ SA, pp.16-17, 邦訳 21 頁 (上)
- ⁸ SA, p.19, 邦訳 24 頁 (上)
- ⁹ SA, p.26, 邦訳 31 頁 (上)
- ¹⁰ SA, p.27, 邦訳 33 頁 (上)
- ¹¹ SA, pp.71-75, 邦訳 87-92 頁 (上)
- ¹² SA, pp.75-76, 邦訳 93 頁 (上)
- ¹³ 「社会的想像」については以下を参照せよ。
Charles Taylor, “*Modern Social Imaginaries*”, Duke University Press, 2004.
チャールズ・テイラー『近代—想像された社会の系譜』(上野成利訳、岩波書店、2010年)
- ¹⁴ SA, pp.170-171, 邦訳 207-209 頁 (上)
- ¹⁵ SA, pp.176-185, 邦訳 215-224 頁 (上)
- ¹⁶ SA, pp.185-196, 邦訳 225-238 頁 (上)
- ¹⁷ 「直接アクセス社会」
SA, pp.207-211, 邦訳 249-254 頁 (上)
- ¹⁸ SA, p.299, 邦訳 360 頁 (上)
- ¹⁹ SA, p.594, 邦訳 705 頁 (下)
- ²⁰ SA, p.352, 邦訳 420 頁 (上)
- ²¹ 見る人が見れば、ビルや道路は寺社仏閣に比べて美しくないわけではないし、珍しくないわけでもない(何らかのその建築物だけの珍しい特徴は見つかりうる)。寺社仏閣が美しい、見るに値する、という感覚の中に、ビルや道路では感じられない自己を超越した大いなる存在との紐帯を感じさせる効果への期待が含まれているのだろう。もちろん神社は神道の神と人との関係性を表現しているが、歴史マニアでもなく神道への信仰を自覚しない受け手がとりあえず有名な神社に参拝する際に求めているのは、ある種のスピリチュアリティとして表現してもよいかもしれない。
- ²² SA, p.365, 邦訳 435 頁 (上)
- ²³ SA, p.437, 邦訳 518 頁 (下)
- ²⁴ SA, pp.737-741, 邦訳 877-882 頁 (下)
- ²⁵ SA, pp.772, 邦訳 919 頁 (下)

- ²⁶ MQ, p.11, 邦訳 17 頁
²⁷ MQ, pp.11-13, 17-20 頁
²⁸ MQ, pp.13-15, 21-25 頁
²⁹ VRT, pp.31-60.