

広島大学学術情報リポジトリ

Hiroshima University Institutional Repository

Title	宗教「理解」と宗教「経験」 : 世俗化された国家において共有されるべき「中立」の基準
Author(s)	濱井, 潤也
Citation	ぷらくしす , 21 : 27 - 36
Issue Date	2020-03-31
DOI	
Self DOI	10.15027/48972
URL	http://ir.lib.hiroshima-u.ac.jp/00048972
Right	
Relation	



宗教「理解」と宗教「経験」 —世俗化された国家において共有されるべき「中立」の基準—

“Understanding” and “experience” of religion
-“neutral” criteria in secular modern nations-

濱井 潤也（新居浜工業高等専門学校・准教授）
Junya Hamai

1. はじめに

チャールズ・テイラーのコミュニタリアニズム（共同体主義）思想においては、しばしば現代国家の「政教分離」の原則に反して、政府が特定の宗教教義、組織、伝統に対して他の同様のものとは異なる特別な扱いを公的に認めることを容認する場面が見られる。公共の場における宗教的シンボルの着用を禁じるフランス型の政教分離原則（ライシテ：laïcité）批判にはじまり、彼の議論は自身の故郷であるカナダのケベック州政府に対しては、伝統的なカトリック文化を守り維持する権利を認め、¹タイ王国の民主化に対しては、伝統的なタイ仏教理解とそれに基づく王政の延長線上に民主主義を位置づける。²

こうした一見反「政教分離」的な立場³をテイラーが擁護する政治哲学的な理由は大体以下の二点に絞られる。第一に我々日本人が宗教とは無関係に普段着ている洋服ですら、西洋のキリスト教文化圏に由来するように、宗教的「中立」をあらゆる宗教の影響を排している状態だと規定するなら、そもそも「中立」な文化というものがありえないということである。それゆえに第二に我々個々人は国家社会に先んじて存在するのではなく、その中に生まれてくる存在であるがゆえに、多かれ少なかれ伝統的な宗教の影響下にあるようなアイデンティティを共同体から吸収せざるを得ないというコミュニタリアニズムの基本的な主張である。したがっていずれにせよテイラーが反「政教分離」的な立場を肯定するのは、それがよいのだ、というのではなく止むを得ない、仕方がないといういわば消極的肯定にすぎないのではないかと考えられる。

こうした疑念を探求するために、本稿では彼が共同体において、すなわち世俗化された現代の国家社会において、宗教をどのように位置づけているのかを彼のいくつかの宗教論とそれをめぐる論争から掘り下げたい。その上でテイラーの思想が、共同体の特殊性の擁護のために「中立」を破棄して反「政教分離」を採るのではなく、「中立」や「政教分離」を重視したうえで、一見反「政教分離」的に見える特定の宗教への公的な特別扱いを容認しようという道を選択していることを、いかにしてそれが可能なのかという点とも併せて明らかにしたい。

2. ウィリアム・ジェイムズの経験主義的宗教論

テイラーにとっての現代社会における宗教の位置づけを探るには、2002年に出版された彼の宗教論の出発点である『今日の宗教の諸相』⁴という短めの著作を参考にすることから始めるのが適している。この著作はその出版の丁度100年前にあたる1902年に刊行されたウィリアム・ジェイムズの『宗教的経験の諸相』⁵を下敷きとしているため、本節では、テイラーの宗教論を読解する前にジェイムズの思想を『宗教的経験の諸相』および1896年の論文「信ずる意志」⁶を中心に概観しておきたい。

心理学者でもあるジェイムズは、宗教（キリスト教）における主観的な「経験」としての啓示をその核心として捉え、それ以外の宗教の要素を全て二番煎じ、副次的なものにすぎないと考えている。したがってこの「経験」をいかに解釈するか、が彼の宗教論の本質となる。⁷ジェイムズの時代の心理学においても、神を見た、声を聞いたというような宗教的「経験」は精神の異常であり、例えば身体の第二次性徴に伴う思春期の情緒不安が...というように身体的原因で説明可能だという声は大きかった。しかし精神が身体の状態に影響を受けるというのは当然のことであり、だからといってその精神の経験した内容が価値を持たないということにはならない。宗教が精神の異常なら科学もまた精神の異常であるはずだが、科学の価値はその内実であって、出自ではない。したがって宗教的「経験」の意義もまた、その「経験」が当事者に何をもたらしているのか、という効用によって評価されるべきだとジェイムズは主張する。ジェイムズはこの『諸相』の5年後、1907年に『プラグマティズム』を出版するが、彼にとってこの方法論は、何よりも宗教の価値を正しく判断するためのものであった。したがって心理学者として、ジェイムズはこの「経験」を非宗教的に解釈することを拒否しない。宗教的「天才」、すなわち開祖が衝撃的な「経験」を得るには心理学的には精神病的な気質や、暗示にかかりやすい性格が必要であり、宗教が啓示と解釈するこうした「経験」に対して、潜在意識下の精神活動が出所であろうとは語る⁸が、それは同じものを宗教とは違う言葉で説明しているだけで、宗教的解釈を否定するものでもない。

『諸相』においてジェイムズは、宗教的「経験」の例を無数に挙げ連ねているが、それらの一つの特徴は、それを「経験」した当事者が神や天使（当人はそう思っている）といった「見えないものの実在」を五感ではなく超感覚的に確信するということである。⁹見えも触れもしないが実在するという確信を得た当事者にとって「経験」はまさに真実であり、まやかしであると論しても判定が覆ることはほぼない。「合理主義の言葉よりも、そういう結果（経験）のほうがいっそう真実でなければならないことを、諸君のうちにある何かが、絶対的に知っているのである。」¹⁰

こうした「経験」はその当事者に多大な影響をもたらすが、それはその当事者が元々どのような精神の持ち主であったかに依存するため、ジェイムズは宗教者の精神を「健全な心」と「病める魂」とに二分する。¹¹この区別は主に善悪に対する考え方の違いに依存しており、「健全な心」の持ち主は与えられた幸福への感謝を通じて、自分自身とこの世界を本質的に善と捉え、悪を非本質的なものとして排除しようとする。対する「病める魂」の持ち主は、逆に自身の不幸を呪うことで自身と世界の内に必然的に悪が存在することを思い

悩む。ジェイムズは宗教的「経験」の前後で一貫して楽観的で悪く言えば深く考えない「健全な心」の持ち主を「一度生まれ」の子、不幸と不可避の悪とに深く思い悩みその過程で宗教的「経験」に到達した「病める魂」の持ち主を「二度生まれ」の子¹²と規定する。

まず「一度生まれ」の「健全な心」の持ち主が宗教的「経験」による確信を持って行動し、社会に与える影響の一例として、ジェイムズは「精神治療運動」と呼ばれる活動を挙げている。これはこの世の善性を信じて悪を排除すれば必ず報われるという信仰を周囲に喧伝するものであり、とにかくポジティブシンキングが病気を治すというような「くよくよ無用運動」や「若さ、健康、元気！」といった言葉を復唱する等、「病は気から」「信じる者は救われる」という原理で説明される活動である。元来教会も死後の救済と並んで病気の治療が役目であったように、こうした「健全な心」に病気の治療を求める需要は現代日本も変わらない。¹³これらは現代ではいわゆる「似非科学」と批判されることも多いが、ジェイムズはこうした活動にも意義を認める。すなわち科学的根拠はなくとも完全に無駄ではなく、時に医学界が無視できないほどの成果を実際に挙げることもあるからである。それゆえ非科学的であっても科学的に否定もできず、ジェイムズは宗教と科学双方がそれを利用する人にとっては「宝庫を開くための真の鍵」でありうるのであり、両者は今後も永久的に共存するだろうと述べている。

しかしやはり自己や世界に対するより深い理解と意義をもたらしうるのは、悪と向き合い、清濁併せ呑む「病める魂」の持ち主である。「健全な心」は悪を排除しようとし、それが適わぬと悪から目を逸らすが、悪が必然であることを知る「病める魂」は自身や世界に絶望し、善の絶対的勝利という願望がそもそも無意味である、というより深い厭世的気分に浸る。その中で善と悪の、言い換えれば神と自己自身との分裂からの救済、統一を希求するのである。したがって「病める魂」にとっての宗教的「経験」は、この分裂が統合され、一体化していく過程、すなわち「二度生まれ」なのである。「健全な心」の持ち主も「経験」において神との一体感を訴えることはあるが、それは元々疑っていなかった事実の確認に過ぎず、「病める魂」にとっての統合は分裂を経験した統合であり、悪の排除ではなく悪を契機とする統一（「二階建ての世界」）を形成するという点でやはりより深い理解なのである。「病める魂」の持ち主はこうした「二度生まれ」の「経験」を介して、ネガティブに解釈していた世界を単純にはないが肯定的に捉えるようになる。すなわち「回心」するのである。¹⁴

当然個人差はあるがこの「回心」によって当事者に与えられる宗教の意義、価値をジェイムズは「聖徳」と呼び、主に①禁欲、②信心、③純潔、④慈愛の4つに区分している。¹⁵それぞれ贅沢を避け、何事にも恐れずに穏やかに向き合い、過度に官能的だったりグロテスクだったりするものを避けて清潔に、そして人々に対して寛容な姿勢を維持することができるようになる、という効用こそがジェイムズにとって宗教の評価されるべき点として挙げられている。これらの「聖徳」はいずれも過度になれば狂信や潔癖といったデメリットにもなりうるが、それに対しては、評価基準は中庸に置かれている。「宗教の果実は、常識によって裁かれなければならない」のである。¹⁶

このようにジェイムズはあくまで宗教の主題を主観的「経験」に限定し、自分「より以

上のもの」との合一による肯定的な感覚が、その当事者に与える効用という形での評価を提案することで、存在する、しないという真偽の論争から距離を置いている。その「経験」の出自を科学(心理学)的には潜在的無意識と表現することまでは許すが、その宗教的「経験」への扉の向こうに何が待っているのかは個々人の自由な「過剰信仰」の領域であるとジェイムズは語る。また形而上学は往々にして神は全知全能、唯一で不滅で無限...と完全性を重視するが、「過剰信仰」は信じるも信じないも、その内容も自由である以上、ジェイムズは多神教的世界観という形で宗教の多様性への寛容さをも口にしてしている。¹⁷

最後に、この「過剰信仰」を選択する人々の自由な権利について、論文「信ずる意志」において、ジェイムズが擁護のために「パスカルの賭け」と呼ばれる『パンセ』の一節を引き合いに出し、提示している2つの観点を示しておきたい。第一には、神の存在を信じないよりも信じた方がむしろ合理的ですらあるという考え方である。¹⁸まず神の存在を合理的に証明する手段がない場合、選択肢は二つに加えてどちらも選ばない、の三択になる。そこで科学的合理性を重んじる人¹⁹は「十分に証拠が揃うまで待て」を選ぶことになるが、ジェイムズ曰く、この選択肢は真理を得られる可能性が無く、そしてその証拠が十分に揃うことも永遠にない以上、最も合理的でない選択肢になる。したがってどちらかに賭けた方が少なくとも真理を得るチャンスはある。そこで神の存在を信じないに賭けた場合、正誤判定は永遠に下されず、したがってこの選択肢はそれに賭けた人間に何も与えない。しかしそれは神の存在を信じた場合と同じではないかと思われるが、ここでジェイムズは第二の観点として「ある事実への信念がその創造の助けとなるような場合」があるという考え方を提示する。²⁰例えば「あなたは私を好きである」という事実のように、疑ってかかるとそれそのものが消えてしまうような事実が存在する。すなわち宗教における信仰の対象は「それを信じたい人には信じるに足る材料を与えてくれるけれど、疑う人にまで信じるに足る証拠はない」²¹という性質を持ち、神は信じる者の前に現れるのである。それゆえにジェイムズは宗教を信じることを推奨するが、真理を得られるか否かというという観点からは、「神は存在しない」が真理である可能性も残るため、信仰はあくまで人々の権利なのである。

3. テイラーのジェイムズ解釈から見る現代へ向かう世俗化の過程

ジェイムズが提唱するこのような宗教的「経験」を中心としてその意義、価値を探ることと宗教の必要性を擁護する宗教論をテイラーは高く評価し、21世紀現在における『今日の宗教の諸相』を予見するものと捉えている。

テイラーによれば、ジェイムズの思想において今日でも通用しうる重要な点は、内面の「経験」のみに焦点を当てることで、宗教を徹底的に個人主義化していることである。そしてこの宗教の内面化は、自分自身が心から信じられるかどうかを問題とするため「心から信じられないのであれば、信じるべきではない」という考え方を導く。すなわちジェイムズの現代性とは、第一に近世以降の宗教の個人主義化、内面化が国家社会の世俗化、すなわち脱宗教、脱魔術の流れと表裏一体となって進行してきていることを浮き彫りにしている点である。²²したがって科学の発達と共に急速に世俗化し、「教会」的な従来信仰を

失っていく社会において、ジェイムズが提唱した宗教の内面化は、現代に至るまで通用する共存の戦略だったのである。

続いてテイラーは、「二度生まれ」の子の精神、すなわち「病める魂」に注目する。キリスト教世界を黙示録的な善と悪の戦いとして見る場合、善の完全勝利、神の千年王国を純粹に信じられるのは「健全な心」の持ち主である。「病んだ魂」の持ち主は、単に善が敗北する可能性を拭い去れないのではなく、善の最終的な勝利がありえないことに気づいている。ジェイムズはこの思考を宗教的な意味の喪失による憂鬱と呼ぶが、もちろん無意味さという感覚は、神が定める意味を私一人が感じ取れなくなる状態として近代以前にもあった。しかしテイラーはこの「病める魂」が思い詰めてしまう無意味さを、そもそも善が勝利するという神の保証自体が瓦解してしまっているという全人類に対する危機であると語る。すなわちこの無意味さは、神の死によってニーチェが到達した「虚無」のような近現代特有の無意味さなのである。したがってこの無意味さの中で、いかなる合理的な保証もない（過剰）信仰への権利をいかに擁護しようのかという問いを掲げたこともまた、テイラーがジェイムズの現代性として高く評価する点である。²³

また「信ずる意志」におけるジェイムズの信仰する権利の擁護については前節で見た通りだが、テイラーは単純にジェイムズの立場を支持するというより、科学的合理性を重視する立場とは、共に注目している点異なるために両者一理あるものとして捉えている。

「十分に証拠が揃うまで待て」を選択する立場は、合理性を何よりも重視しているが、ジェイムズのような信仰者にとっては、それに最上のものというほどの価値はないのであり、一方神の存在を信じるという選択を魅力的だと捉え、その選択の中に探求すべき何かがあるのではないかと、最初から考えているような宗教的な立場は、根拠不十分のため前者の理解を得ることは不可能であろう。こうした科学的合理性と宗教的信仰心との一進一退の攻防が延々と続き、どちらかが先に消滅することはない、というのもまた極めて現代的な風景である。²⁴

また先に述べたように世俗化は一般的に脱宗教、脱魔術の過程であるが、逆に言えば世俗化以前は「聖なるもの」が教会や王家という形で現実の国家社会に存在する状態である。古いカトリック社会に顕著なように、人々は最初から大きな一つの教会に所属し、それによって「聖なるもの」との一体性をアイデンティティとするような社会構造を、テイラーはまだ個人化されておらず全体としての慣習等の集合意識に皆が左右されている集団主義的状态として、「旧・デュルケーム」的社会と名付ける。この状態からの世俗化の第一歩は、デュルケーム的集団主義の枠組みを維持しつつ、プロテスタントが台頭してきたキリスト教社会のあり方、すなわちカトリック一枚岩ではなく様々な教派へと分裂していく教派主義的社会であり、テイラーはこれを「新・デュルケーム」的社会と呼ぶ。この社会においては、教派間の争いを避けるために、それぞれの教派を国家が平等に扱う必要から「政教分離」が要請される。しかしあくまで教派間であり、アメリカ合衆国が当初そうであったように、「政教分離」され、各教派が平等に扱われ、各人が自由で人権を持つような道徳的秩序の「デザイン」はキリスト教の神の要請に応えるものであった。この変化において、社会はやはり集団主義から一歩個人主義へと踏み出している。「旧・デュルケーム的」社会

では人々は生まれながらにして非自発的に「(カトリック) 教会」の一員であったが、「新・デュルケーム的」社会では、人々は自発的に所属する教派を選べるのである。²⁵

テイラーはジェイムズを丁度社会の「新・デュルケーム的」理解に位置づけ、「旧・デュルケーム的」理解からの変化を明確に捉えていると同時に、21世紀に繋がる次の時代への変化をも射程に捉えつつあると考える。すなわちもはや国家や政治の中には個人を超えた「聖なるもの」が存在しない社会、「ポスト・デュルケーム的」社会である。この世俗化の最終段階では、「政教分離」は宗教の政治からの排除であり、社会システムの役割はすべて個人の幸福の最大化と相互の利益調整として理解される。この「政教分離」の理解を、テイラーは宗教以外の多様性への光明として捉える。ジェイムズが内面へと落とし込んだ宗教の核心である「経験」、すなわち自我と潜在的無意識としての非我との交流をどのように表現するかという問題は、もはやこの段階においては宗教という形を採らなければならない理由は存在しない。消費社会の拡大と共に人々は芸術や音楽、ファッション等の形でそれを表現する。テイラーが現代理解として多用する「表現主義的」な個人主義、すなわち我々の見慣れた現代の姿である。

またテイラーはジェイムズの思想の重要な欠点として、彼が内的「経験」による個人主義化に着目するあまり、集団的な宗教生活の意義をほとんど考慮していない点を挙げる。個人主義の極致のように現代を理解するのは誤りであり、依然として「教会」に帰属する人は多く、そのような人々は時代の流れと共に消え去っていくわけではない。すなわち、人々は自己の内面（アイデンティティ）の表現形式を、個人主義的に自由に選んだ結果、「新旧・デュルケーム的」な「教会」への帰属を希望することも十分にあり得るのである。しかしデュルケーム的な集団的生活の形式も、世俗化された現代においては宗教でなければならないこともない。人々はスポーツ観戦の熱狂の中で、趣味のサークル活動の中で、充実した集団生活を送ることを選ぶのである。²⁶

4. 世俗化された現代社会における宗教の位置づけ

こうした現代社会においては、「政教分離」は単に政治からの宗教の排除という否定形であらわされるだけでは不十分である。国家や政治は「最大多数の最大幸福」を実現する装置なのだと言語化する時、我々は宗教に代わって功利主義を、皆が納得する理論、すなわち共通言語として選択している。その際皆が共有する国家や政治の目的も、「神の栄光」から「国民の幸福」へと変更されている。一般的に宗教が排除されるべきなのは、その理論に皆が納得できないからであって、それが可能な共通言語の選択とそれによる説得なしに、ムスリムの女子学生からただヒジャブを取り上げるのは、単なる否定形としての「政教分離」にすぎない。したがって真の問題は、世俗化され「政教分離」された現代社会においては、特定の集団でしか通用しない宗教的言説ではなく、皆が理解できるような共通言語と、それによって説明される、やはり皆が理解可能な目的が選択されるべきだが、それはいかなるものか、である。

「なぜ世俗主義を根本的に再定義すべきなのか」という2009年の論文において、テイラーは国家の「中立」を「宗教的立場のみならず、あらゆる基本的な立場を宗教的か非宗

教的かにかかわらず、優遇も冷遇もしない」という意味だと語る。²⁷したがって法律の条文や政府の公的な見解、行政の案内文は「神が言われたように～」などのように宗教的に説明されてはならない。しかしテイラーは同時に「カントが言うように～」や「相対性理論によれば～」といった哲学や科学の立場からの説明にも「待った」をかける。ある程度の修練がなければ理解できないことも、信じてよいかもしれない、勉強してみたいといった修練以前のそれに対する事前の好意が必要な点も、宗教の理論と変わらないのではないかとテイラーは指摘する。しかしそれでは「免疫学の観点から」ウィルス感染の予防を呼びかける政府のメッセージもある種の「政教分離」違反になりかねない。

これに対してハーバーマスは、やはり宗教的意見と、哲学や科学等の合理性に基づく理論とを区別しないテイラーには強く反対する。公共圏において宗教的な理論に基づく意見を述べる自由は保証されるが、それを述べる信者も、それを聞く信者以外の者も、その意見を互いが理解できるように協力して「翻訳」する義務を負うとハーバーマスは提案する。この「翻訳」を担うのは「理性の公共的使用」であって、そのためには①各宗教間の理性的なコミュニケーション、②知識に関する決定の科学への委任、③人権、平等の宗教的信条との両立が条件とされる。したがってハーバーマスにとって宗教は理性的な内容を含みうるが、その理解に必要な儀式等の宗教的实践への参加は、合理的な科学や哲学の勉強とは異なる性質の「経験」であり、万人が理解できる共通言語にはなりえない。その資格があるのはあくまで科学的で合理的な、理性的討議なのである。²⁸

しかしそれでもテイラーは、仏教を理解するための修練も、カントを理解するための勉強も「経験」である以上完全な「翻訳」が不可能なのは同じであり、両方とも理解できない人も、理解する気にならない人もいるがゆえに、宗教とそれ以外との二項対立の構図には頷かない。むしろこの構図は、一体化した国家と教会が象徴する「旧・デュルケーム的」な「聖なるもの」とフランス革命等で戦ってきたヨーロッパに顕著な、宗教を監視し、権力と癒着することを防ぐ防壁としての「政教分離」理解に基づいているとテイラーは指摘する。すなわち宗教の排除を最優先に求め、ヒジャブを取り上げてきた理解であるが、この点をハーバーマスはもちろんすでに改善し、宗教的表現、言論の自由に賛同している。しかしこの理解においては宗教だけが特別視され、公共圏の中で「翻訳」を必要とする不便な言語という扱いを受け続けるのである。²⁹

テイラーは、宗教的な言説は必ずしも「翻訳」を必要とするわけではないと語る。キング牧師やガンディーは宗教的に語るが、「翻訳」せずとも世界中の人々（もちろん全員ではない）はその意味を理解することができた。彼らが語ることを通じて表現し求めていたものが、世界中の人々にとって多少の宗教的言説による壁を超えて理解可能な共通の目的を指し示していたからである。テイラーは批判覚悟でそれを「自由・平等・博愛」の三原則と規定する。³⁰テイラーにとってはこのフランス産の三原則はおそらく世界中の人々にとって最大公約数的に理解可能な政治の目的となりうるものだと考えたのであろう。したがって彼にとって「政教分離」とは、共同体に所属する皆が理解できる共通言語によって、皆が理解できる目的に向かって政治を行うこと（さしあたりすべての構成員、組織の「自由・平等・博愛」を促進し、三原則間や個人・組織間で対立が起きないようにバランスを取

ること)であり、「中立」とはこの意味において諸個人、諸組織間で不公平が出ないように、政治がすべての諸個人、諸組織から均等に距離を置くことなのであり、単に科学的、合理的であるという意味ではない。

5. まとめ:「中立」を実現するためには特定の宗教の特別扱いが必要でありうる

皆が理解可能な目的、すなわちさしあたり先の「自由・平等・博愛」の三原則をバランスよく促進することができれば、必ずしも「翻訳」の必要性はなく、そもそもテイラーはハーバーマスが科学的、合理的な理性に託したような、普遍的に誰もが理解できる共通言語というものが存在するとは考えていない。したがって、キング牧師やガンディーの演説のように、上述の条件を満たしたうえで、皆が理解できさえすれば宗教的な語りであっても構わないのである。

そのためテイラーが故郷ケベック州にて、州が今後もフランス系カトリックの文化を州の基本文化とし、その保護と維持を公的に認めるよう推奨したのは、一面的な平等に固執することで宗教的少数派の自由も、多数派の博愛も失われて三原則のバランスが崩壊してしまうのを防ぐためだったと解釈可能である。またフランス系カトリックの文化に基づく言説が共通言語たりうるために、テイラーはケベック州への移民にはフランス語とケベック州の文化の学習とを求め、また州にその機会の提供を求めるという相互協力的な形を提案している。タイ王国の民主化においても、テイラーがタイ仏教を政治から積極的に排除しないのは、三原則のバランスを崩さず促進するために民主主義をタイ王国の人々が理解できる共通言語で語り直す必要があったからである。そしてテイラー自身がタイ仏教の信者ではなくとも、タイ仏教の言葉によって語られる民主主義の内に三原則への希求が読み取れることによって、彼のような西洋人にとってもそれは理解可能なものになるのである。

したがってテイラーの「中立」は、ある共同体における多数派が理解可能な宗教的言説を公共空間の共通言語として採用することと矛盾しない。その共同体の多数派が理解可能なら、科学的言説を採用するのも、哲学的言説を採用するのも同じことだからである。人類全員が理解可能な共通言語も、いかなる少数派もその理解に向かって不断の努力が求められることがア・プリオリに定められているような言語も存在しない以上、最大公約数的に最も多数の人々が理解可能なものを共通言語として時勢に合わせて選択するほかないであろう。そしてその共通言語に慣れ親しんでいない少数派の人々に、その理解の橋渡しのための最後の砦としてテイラーが提案するのは世俗化された社会における政治の目的としての「自由・平等・博愛」の三原則なのである。絶対普遍の政治の目的もありえないのだから、フランス革命由来のものをとりあえず提案しておくという、コミュニタリアンとしてのテイラーの落としどころだが、確かに我々日本人にとってもそれほど理解不可能な概念でもないだろう。

注

- 1 以下の拙論を参照。「チャールズ・テイラーとケベック問題—マイノリティとの「和解」への道—」『ぷらくしす』、広島大学応用倫理学プロジェクト研究センター、第14号、p.113-124、2013年3月1日発行
- 2 以下の拙論を参照。「チャールズ・テイラーの政治哲学の旅路—アウェイ環境におけるコミュニタリアニズム—」『ぷらくしす』、広島大学応用倫理学プロジェクト研究センター、第20号、p.55-63、2019年3月28日発行
- 3 本稿では反「政教分離」とは「政教分離」を絶対視せず、場合によっては特定の宗教が公的に他の宗教とは異なる扱いを受けることを肯定する立場、と規定したい。
- 4 Charles Taylor, “*Varieties of Religion Today, William James Revisited*”, Harvard University Press, Cambridge, Massachusetts and London, 2002.
チャールズ・テイラー『今日の宗教の諸相』、伊藤邦武、佐々木崇、三宅岳史訳、岩波書店、2009年
- 5 William James, “The Varieties of Religious Experience”, in “*William James Writings 1902-1910*”, The Library of America, New York, 1987.
ウィリアム・ジェイムズ『宗教的経験の諸相（上）』、榊田啓三郎訳、岩波書店、1969年
ウィリアム・ジェイムズ『宗教的経験の諸相（下）』、榊田啓三郎訳、岩波書店、1970年
- 6 William James, “The Will to believe”, in “*The Will to believe and Other Essays in Popular Philosophy*”, Longmans Green and Co, New York, London and Bombay, 1897.
ウィリアム・ジェイムズ『W.ジェイムズ著作集2 信ずる意志』、福鎌達夫訳、日本教文社、2015年
- 7 Cf., Lecture1: Religion and Neurology, and Lecture2: Circumscription of the Topic, in “The Varieties of Religious Experience”, pp.11-54
- 8 Cf., Ibid., Lecture10: Conversion-concluded, pp.201-238.
- 9 「神は、目に見えはしなかったけれども、現前し給うた。神はわたしの五感のどれ一つにも触れはしなかったが、しかしわたしの意識は神を知覚した。」と語るスイス人の例が挙げられている。
- 10 Ibid., Lecture3: The Reality of the Unseen, p.73.
- 11 Cf., Ibid., Lecture4,5: The religion of Healthy-Mindedness, Lecture6,7: The Sick Soul, pp.77-154.
- 12 フランシス・W・ニューマンという人物の「神はこの地上に、二家系の子どもを、すなわち一度生まれの子と、二度生まれの子をもっておられる。」という言葉からジェイムズは引用している。Ibid., p.79.
- 13 死後の救済よりも病気の治療を求める人が増加してきたのは、時代の変化によって人々が宗教に求めるものが変化したからだとしてジェイムズは語る。100年後の現代日本では人々が「健全な心」に求めるものはさしずめ社会的成功なのであろう。
- 14 「経験」や「回心」は時間的に瞬間的であることもあるし、継続的、漸次的であることもある。それどころか宗教的信仰を完全に捨て去る「逆回心」なる現象までジェイムズは例に挙げている。Cf., Ibid., Lecture9: Conversion, pp.177-200.
- 15 Cf., Ibid., Lecture11,12,13: Saintliness, pp.239-298.
- 16 Ibid., Lecture14,15: The Value of Saintliness, p.310.
- 17 Cf., Lecture20: Conclusions, pp.435-463.
- 18 Cf., “The Will to believe”, pp.4-.
- 19 ジェイムズは「なにごとにせよ不十分な証拠にもとづいてそれを信ずることは、いついかなるばあいにも、またなんびとにとっても、間違っている」と語るイギリスの数学者・哲学者のウィリアム・クリフォードを議論の相手として想定している。

- ²⁰ Cf., Ibid., pp.22-.
- ²¹ イギリスの作家コリン・ウィルソンは、これを「ウィリアム・ジェイムズの法則」と名付けた。
- ²² Cf., 1. James: Varieties, in “Why We Need a Radical Redefinition of Secularism”, pp.4-30.
- ²³ Cf., Ibid., 2. The “Twice-Born”, pp.31-60.
- ²⁴ Cf., Ibid.
- ²⁵ Cf., Ibid., 3. Religion Today, pp.61-108.
- ²⁶ Cf., 4. So Was James Right?, pp.109-118.
- ²⁷ “Why We Need a Radical Redefinition of Secularism”, p.37.
- ²⁸ Cf., Ibid., Jürgen Habermas, ““The Political”: The Rational Meaning of a Questionable Inheritance of Political Theology”, pp.15-33.
- ²⁹ Cf., Ibid., “Dialogue: Jürgen Habermas and Charles Taylor”, pp.60-69.
- ³⁰ Ibid., “Why We Need a Radical Redefinition of Secularism”, p.34.