

## キルケゴールとマーク・C・テイラー

須藤孝也

アメリカの現代の哲学者、マーク・C・テイラー（1945-）の最初の著作は、1975年に出版された『キルケゴールの仮名著作活動』であった<sup>1</sup>。本書でテイラーは、時間と自己の関係に注目してキルケゴールに関する詳細な読解を行った。さらに80年の『自己への旅：ヘーゲルとキルケゴール』では、ヘーゲルと比較することによって、前著で得られたキルケゴール理解をより大きな枠組で捉え直した<sup>2</sup>。

60年代に大学で青春時代を過ごしたテイラーは、キルケゴールとヘーゲルに熱中した当時を振り返り、「ヘーゲルの体系哲学とキルケゴールの実存的個人主義の論争は、カウンターカルチャーにおけるシステムと個人の緊張関係を予示するとともに解明するものであった。彼の名前を聞いたこともない人々が言う自己疎外の弁証法に哲学的な表現を与えたのがヘーゲルであり、多くの人々が探し求めている個人的な経験の本来性を詳しく説明したのがキルケゴールであったことを私は見出した」（249）と記し、彼らの深い洞察の現代にまで及ぶ長い射程を認めている。

その後テイラーは、J・デリダに強い影響を受け、ポストモダン神学者として、82年の『脱構築する神学』、84年の『さまよう：ポストモダンの非／神学』、93年の『ノッツ』、99年の『宗教について』等において、自らの宗教理解ないし宗教哲学を発表した<sup>3</sup>。テイラーは、一貫して、議論の基点をヘーゲルとキルケゴールに求めながらも、いかにして彼らを超えて第三の道を見出すかという課題に取り組んできた。そうした研究の集大成といえるのが、2007年の『神の後』である。本論文では、それまでのテイラーのキルケゴール研究を参照しつつも、特に『神の後』で展開された議論に注目して、キルケゴールとテイラーの接点について考察を加えてみたい。

## 1. テイラーの宗教理解

テイラーは本書の序文を、「宗教のことがわからなかったら、今日の世界を理解することはできない」(xiii)と書き出す。この記述にうかがえるように、宗教史を振り返りながら、現代社会の有り様を特徴づけ、その問題点を指摘し、展望を示すというのが本書の内容である。

テイラーは、一元論と二元論という二つの軸を設定して、西洋の宗教史および西洋史の全体を、「一元論と二元論の間で繰り返される《交替 alternation》の物語」(297)として読み解く。ルターからカルヴァンへ、理神論からロマン主義へ、ヘーゲルからキルケゴールへ、リベラリズムからK・バルトへ、新正統主義から神の死へ、神の死から新基礎づけ主義へ、構造主義からポスト構造主義へ。テイラーによれば、これらのシフトはすべて、一元論から二元論への、あるいは二元論から一元論への移行として理解することができる。

一元論においては、「真実は常にある仕方で今ここに現前している。どこか他のところにあるのではないのだから、真実への関係は直接的で疑いがなく露骨なのであり、したがっていかなる仲介も媒介も必要としない。(中略)根源的な統一が常にすべての分離と分断に先行しており、それら [= 諸差異] の可能性の条件なのである」(37)。真実は、この世界とは別のどこかにあるのではなく、この世界に内在すると考えられる。すなわち、一元論においては、この世界においてはそうした真実の喪失などといった事態は考えられないのである。

それに対し二元論においては、「真実は今ここにはない。それは不在であり、より正確に言えばどこか他のところにある。そうした超越は、空間的あるいは時間的に表現することができる」(39)。真実は今ここにはなく、過去や未来にあるとされたり、「この世」ではなく「あの世」にあるとされたりする。二元論においては、真実と非真実は「《あれかこれか》の排他的な論理」を構成する。だがこの排他的な論理は、真実に対する関係のみならず、人間的他者に対する関係においても機能してしまう。テイラーは、この《あれかこれか》の論理は、他者との間に生じる問題を「うまく処理することを困難にし歩み寄ることをしばしば不可能にする閉じたシステムへと通じている」(40)と、その問題点を指摘する。この二元論に対する批判が、本書の最も大きな主題の一つである。

一元論と二元論は、それぞれ神の所在を確定的に捉えているように見えるが、

実際は捉え損ねているのだ、とテイラーは指摘する。テイラーがこの主張の論拠として挙げるのは、一元論においても二元論においても、それが極まると神が消失するという事態である。「一元論においては、神と神々は、世界と区別することができなくなることによって消滅する——すべてが神聖である時は、何も神聖ではない。二元論においては、神と神々は、重要性を失って処分するほどに遠くなることによって消え失せる——神的なものがすっかり不在であるならば、何も神聖ではない」(133)。一元論も二元論も、その極にまで達すると、自らが追い求めていた神の所在を見失う。テイラーによれば、宗教史がこれら二つの極の間を行き来し続けてきた理由はここにある。

さらにテイラーが指摘するのは、これら両者が、互いを要請し合っているということである。一見するところ両者は対立しているように見えるが、実際は共軛関係のうちで互いを映し合い、必要とし合っている。各々が互いを否定することでしか成立することができないのだから、たとえ自身が二元論を否定して一元論の立場を選択しても、あるいは一元論を否定して二元論の立場を選択しても、世界史の全体で見れば、自分の反対の立場を取る人間が必ず存在することになる。テイラーによれば、一元論が二元論の可能性を消し去るまでに否定することも、二元論が一元論の可能性を消し去るまでに否定することも、不可能なことである。

以上のように、テイラーによれば、一元論も二元論も神や真実の所在を突き止めうるものではない。それ以外の観方に立つ必要があるのである。テイラーは、一元論と二元論の相克を超克するために不可欠な要素として、1. 複雑性に喜んで応じること。2. 競争と同じように協働も推進すること。3. 儂さを受け容れること。4. 不確実性に親しむこと、の4点を挙げる<sup>4</sup>。テイラーが構想する思想においては、これら4点が一元論と二元論を超克する来るべき宗教性の条件である。自らはその第三の立場に立ち、これを《あれでもなくこれでもなく》の思想と呼ぶ。「差異を同一性に折りたたむことなく、また差異を和解させることのできない対立へと実体化することもない発想を定式化するためには、キルケゴールの《あれかこれか》を通してヘーゲルの《あれもこれも》を読み直し、ヘーゲルの《あれもこれも》を通してキルケゴールの《あれかこれか》を読み直すことが必要となる。この《あれでもなくこれでもなく》は新しい空間を開くのであり、そこで宗教的な想像力は、発生的なネットワーク文化

のなかでより有効となるであろう批判的反省と建設的議論を展開することができる」(185)。このように、テイラーはヘーゲルに一元論の典型を、キルケゴールに二元論の典型を見出し、これら二人の近代のプロテスタント哲学者に学びながら、彼らの思想を超克することを目指すのである。そして提示されるのが《あれでもなくこれでもなく》の立場なのである。

テイラーによれば、あらゆる存在物を根拠づける神などといったものは存在しない。むしろ世界においてはあらゆるシステムが複雑な「網の目 web」を構成するようにして意味を与え合っているのであり、一元論や二元論において伝統的に考えられていた単純なイメージは、世界の实情とは合致しないものである。自然のシステムと社会のシステム、さらには経済や政治、文化のシステムなどはすべて相互に関係し、影響を及ぼし合っている。例えば宗教のシステムといった一つのシステムが、他の諸システムからの影響を受けずに固有に存在するということはありえない。

情報コミュニケーションが発展した現代においては、あるものが存在することは、それが他の様々なものと繋がっていることと同義である。すべてはこの無限の変化のプロセスのうちにあるのであり、絶対主義が夢見る不安定なき安定や変化なき確定といったものは実際には不可能である。不可能であるどころか、「万人がますます相互に繋がる世界においては、宗教的な基礎づけ主義とモラルの絶対主義は、それらに追随する者たちが自分たちは回避しようとしているのだと主張するまさにその惨事を呼び込む危険性がある」(255)。このような難局を切り抜けるために、テイラーは、変化へと開かれた「絶対性のない倫理」(348)を提案する。

こうしてテイラーは、宗教に新しい定義を与える。「宗教というのは、象徴、神話、及び祭儀の、発生的で、複雑で適応性のあるネットワーク」である。これは、「一方で生活に意味と目的を与えながら感情、思考、及び行動の図式を形成し、他方であらゆる安定した構造を混乱させ、狂わせ、破壊する」(249)という両義性をもつ。無限なものが有限化されることによって、人生に意味と目的を与える図式が作り上げられる。しかしここには、危険もまた潜んでいる。安定性を求めるあまり図式が硬直すると、「変化する環境に適應することができなくなる」(347)のである。規定し、安定させながらも、この規定を否定し刷新し不安定にする、そうした両義性を負うものとして宗教を捉えなければな

らない。このように、テイラーが言う関係主義は、万物が適応し合うネットワークとして世界を捉えようとする。

## 2. テイラーのキルケゴール評価

プロテスタンティズムは、中世までのカトリックの「権威の中心化と普遍化に真っ向から逆らうもの」(73)であり、これによって、「宗教の私事化 privatization、脱中心化 decentralization、及び脱規制化 deregulation が帰結した」(73)と、テイラーはプロテスタンティズムを理解する。キルケゴールもまた、このプロテスタンティズムの枠組みの中で理解される。キルケゴールの「信仰のこの定式化〔=単独者が普遍的なものよりも高次にあるという定式化〕は、神関係のルターの私事化が有する広い意味連関を明らかにする。個人の神への関係は教会の普遍によって媒介される必要はないとルターが主張したように、キルケゴールは、個人は『一人の個人として』神に関係するのであり、コミュニティや集団のメンバーとしてではないと論じる」(198)。キルケゴールの近代的主体は、デカルトよりも以前の、ルターが打ち立てた真理ないし神に単独で関係する主体を継承し、発展させたものであるというのがテイラーの理解である。

では、キルケゴールの功績はどこにあったのか。テイラーの理解によれば、キルケゴールは「根本的な差異の不可避性を認識した唯一の19世紀の著作家」(184)であった。言うまでもなく、この根本的な差異は、人間と神の間に、あるいは人間と人間主体の間に存するものである。キルケゴールは、この差異の観念をもってヘーゲルを批判する。しかし、ヘーゲルとて、差異を考えなかったわけでは決してない。その弁証法には、差異がしっかりと組み込まれているのである。差異を盾にヘーゲルに対抗しても、その対抗はヘーゲルの弁証法に絡め取られてしまう。だが、キルケゴールはこのことも周到に洞察していた、とテイラーは見る。

ここで、キルケゴールは弁証法の体系を体系それ自身に向けることによって、差異を機能させる術を心得ていた。「キルケゴールは、あからさまにヘーゲルを攻撃する代わりに、体系が超克することになっている空白を暴露するために、体系をそれ自身へと向け直すことによって、密かに間接的に手続きを進めた。この戦略は、実際、脱構築という言葉ができる前の脱構築である」。テイラーは、

「再帰性を再帰的にすることによって」、「主観性のただ中にあるかき消しえない他性 *altarity* を暴露する」(196) キルケゴールを高く評価する。そこには、同一性の体系哲学に「開け」を導入するポスト近代性の芽生えが認められるのである。

だが、同時にテイラーは、ヘーゲルには「絶対的差異」に出会っていたにもかかわらず一元論化する傾向があったのと同様に、弁証法的対立が止揚されることを知っていたキルケゴールにも二元論化する傾向があったと付け加える。「ヘーゲル主義に対する容赦ない攻撃に没頭するあまり、彼〔＝キルケゴール〕は神の超越の弁証法的逆転を対立的な差異によって批判するにとどまり、これはヘーゲルがすでに超克したまさにその対立を再び記すものであった」(184)。テイラーはこう述べて、キルケゴールはヘーゲルに敵対するあまり、弁証法を停止させることで、むしろヘーゲル以前に戻ってしまったと批判するのである。

このようにキルケゴールを理解するテイラーは、二元論批判の論理をキルケゴールにも適用し、主に二つの点でキルケゴールを批判する。

一つ目は、超越性の方へと大きく偏ったキルケゴールが語る「知られざる神」というものについてである。神と人間が質的に異なるのであれば、どうして神は有限な人間のうちに顕れることができるのだろうか。この点に関するテイラーの批判はごく素直なものである。「知が可能であるためには、認識の構造と発展は、探究される現象の構造と発展と一致していなければならない」(30)。「主観と客観の形式的な差異のうちにある同一性が知識を可能にする」(125) と考えるテイラーによれば、そもそも超越的な神は端的に知りえないものである。キルケゴールはこの不可能なことを「逆説」としてなお信仰するが、テイラーはこの逆説をナンセンスとして斥ける。

二点目は、上の議論の延長線上にある。それは信仰が内面の出来事とされ、内面性が外面性から切り離されるため、信仰は外面的な変化をもたらすことがないという批判である。テイラーは、信仰者が「インコグニト」をまとう点について、『おそれとおののき』からの有名な一節を引用する。「私は少し彼に近づく、有限なものとは異質な小さな視覚情報があらわれるのではないかと、彼のごく小さな動きにも注目する。無限なものとは異質な有限なものがあらわれる視線、表情、身振り、悲しさ、微笑み。ない！それを通して無限なものが顔を

のぞかせるほころびがないかと頭からつま先まで彼の状態を検べる。ない！彼は徹頭徹尾一様なのだ。彼の態度？それは快活であり完全に有限性に属している。日曜日にフレスベアに散歩に出かける着飾った市民だってあれほどしっかりした足取りで歩くことはない」(5, 37)。そして、「人生で最も重大な決定は、こうして完全にひと目につかないものであり、この世で進んでいく生活にとって全く何の意味も持たない」(199)と結論する。このキルケゴールは、ルターに発しバルトに引き継がれるキルケゴールである。「キルケゴールとバルトにとって、信仰は孤立した個人における徹底的な内面化の結果として、どうでもよいものになる」(204)。第二節で見た「超越がそれほど極端なものとなり信仰が内面的なものになると、神的なもの不在は神の死と区別できなくなる」(199)という批判がここに繰り返される。すなわち、二元論が徹底すると、神は消失するに至るという批判である。

なお、こうした理解は実はテイラーの処女作の『仮名著作活動』においてすでに提示されていたものである。テイラーは本書において、キルケゴールが晩年にキリスト教界を攻撃した点について、そうする必要はなかったと主張していた。他者の内面が見た目にわからないのであれば、キリスト教界に生きる人々のキリスト教に対する関わり方が不適切であると批判することは不可能なはずだからである。内面性と外面性の間にある緊張した関係に、晩年のキルケゴールは耐えることができなかつたのだ、とテイラーは解する<sup>5</sup>。

しかし、こうしたテイラーのキルケゴール理解には不正確なところがある。テイラーは、キルケゴールを《あれかこれか》のキーワードで捉えようとするのであるが、それには一定の限界がある。大きく譲歩して、たとえキルケゴールを《あれかこれか》の思想家として整理してしまうことを認めるとしても、キルケゴールの『あれかこれか』を精読すれば、「あれ」と「これ」の内容として考えられていたのは、自己に関わることを選択することと自己に関わることを選択しないことだったことを忘れるわけにはいかない。テイラーは、「あれ」と「これ」に、「宗教／世俗性、東側／西側、白人／黒人、キリスト教／イスラーム」(4)など、様々な現代的な二項対立を代入してしまうのだが、それはキルケゴールが考えていたこととは別のことである<sup>6</sup>。

さらに、内面性と外面性の峻別の議論についても、検討すべき点がある。確かに1846年までのキルケゴールは、一連の哲学的著作において内面性の信仰論

を強調していた。そこでは確かに、外面性はたいがい否定的な評価しか与えられない。しかし、キルケゴールはその後、内面性が外面性に、平易に言い直せば、信仰が信仰の業として結果する状況についても論じるようになった。『愛の業』や後期の宗教的著作では、「卑賤のイエスの倣い」に関する考察が深められていた。単にキルケゴールは内面性と外面性を切り分け、内面性だけを選びとり、外面性を切り捨てたのではない。そうではなく、キルケゴールは、内面性から外面性へと結果する「愛の業」を考えていたのであり、原動力としての内面性の所在を明確にするために、内面性と外面性を峻別していたにすぎないのである。<sup>7</sup>

確かにキルケゴールは『おそれとおののき』において、信仰者の「インコグニト」について論じた。しかし、実際キルケゴールを精読すればわかることであるが、これは「内面性の騎士」、あるいは「フモリスト」の実存にすぎない。だが、キルケゴールによれば、「インコグニトとしてのフモールを伴った宗教性は未だ『キリスト教的』宗教性ではない。(中略)フモールもまた実際諸逆説と関わるのだが、未だいつも内在性の内部で何とか処理をつけているのである。そして絶えずあたかも何か別のものを知っているかのようである。だから結局冗談なのである」(10, 204)。キリスト教的なものが直接的に伝達しえないものであるがゆえにインコグニトをまとわざるをえないという状況が常にあるとしても、これはキリスト者があらゆる「愛の業」を断念することを意味しない。したがって、キルケゴールが描いた「キリスト者」が、振る舞いにおいて美的人間といささかも変わらないというテイラーの理解は、とうていキルケゴール思想に忠実なものを見なすことができない。

テイラーのキルケゴール理解について指摘しておかなければならないのは、それが、自らが「一元論」との対照で考える「二元論」のモデルに、キルケゴールを押し込めてしまったということである。確かに、いわゆる「超越」を強調するキルケゴールには、二元論的な傾向を認めることができる。しかしそうだととしても、それはテイラーが考えるような二元論と同じものではない。キルケゴールにおいては、構図としては二元論の形を取りながらも、永遠と時間が瞬間において接すること、その接することによって人間の実存が社会内存在としてキリスト教倫理を实践する主体となることを、テイラーは考慮し忘れている。



### 3. テイラー思想におけるプロテスタンティズム

テイラーは、《あれもこれも》の一元論と《あれかこれか》の二元論の両方を斥け、自らは《あれでもなくこれでもなく》の立場に立つのであるが、これは、一見するところ、ネガティブティの思想であるように見えるかもしれない。しかし、テイラー思想を単にネガティブなものと思わず理解は正確ではない。ポストモダン思想一般を「なんでもあり」の思想と思わずのが誤りであるように、テイラーの思想を一切のポジティブティを欠いた思想と思わずのも誤りである。本節においては、テイラー思想におけるポジティブティとネガティブティがいかなる仕方でも共存しているのかという点について明らかにしておきたい。

テイラーにあるポジティブティとネガティブティを正確に理解するためには、それらには四つの側面があることに注意しなければならない。

- ①ポジティブティ A：あらゆる可変的将来を肯定する態度。
- ②ポジティブティ B：世界の理想的なあり方、しかるべき認識としかるべき思想を定立する積極性。
- ③ネガティブティ A：真理の現前性に対する否定。
- ④ネガティブティ B：世界の現状に対する誤った把握を否定する態度。

まず①について。このポジティブティは、変動し続ける世界を肯定的に解釈しようとする態度に現れる。世界の可変性を強調するテイラーは、いかなる変化を拒むこともなく、あたかも価値フリーな記述者として振る舞う。世界は決して確定しないし、安定することもない。安定したと思ったところで、必ず不安定性がこれを揺るがすと言う。「予想できるものの範囲内で生きることは、安定性、揺るぎなさ、確実性を与えるように見えるが、それでは生きていても死んでいるのである。予想しえないものにさらされていることは、生の機会と死の機会に開かれていることを意味する」(345)。テイラーは、この不安定性の根拠を生命それ自体のメカニズムに求める。「私は、生命それ自体がいかにして発生的で複雑な適応性のあるネットワークであり、これが重要な宗教的次元、倫理的な規範、政治的な命令の住処であることを示す」(28)。この生命の創造力を肯定すべきだ、という主張がテイラー思想の中核をなしている。「不安定性、危うさ、不確実性は、抑え込むべき力ではなく、創造力の条件である」(41)。《あれでもなくこれでもなく》の立場に立つことによって、「〔単純

な一元論や二元論では捉えることができない] 複雑性や不確実性、危うさを包含する宗教を想像することができるようになるのであり、それが未来を開かれたままにし続ける世界を生きる生命の目印なのである」(4)。このようにテイラーは、世界と生命が可変的であるメカニズムを肯定し、生命の創造性から結果するあらゆる可変的な未来をポジティブに捉えようとする。

次に②について。二つ目のポジティブティは、認識行為のポジティブティではなく、世界に働きかける行為主体の規範に潜むポジティブティである。テイラーが、《あれでもなくこれでもなく》によって、現代の諸問題を解決することができると思えることができるのは、まさにこれがポジティブな力を有しているからにほかならない。そもそもテイラーは本書の序文において、自らの思想が現代の様々な「危機」(XI)に立ち向かうためのものであることを明言している。「この《あれでもなくこれでもなく》の複雑性は、21世紀の紛争を回避するための理論的な資源と実践的な原理を蔵している」(310)というように、宗教紛争や環境問題、さらには経済問題といった諸課題を解決しうる立場としてテイラーは「絶対性のない倫理」を提唱しているのである。もしこの思想が一切のポジティブティを欠くものであったならば、現状に対して何らかのアクションを指し示すことはできない。したがって、確かにそこでは絶対性は想定されていないが、しかしやはりそこにはなお倫理や規範といった、特定の価値へと向かうポジティブティが残存している。

上のような意味で、テイラーの思想はポジティブティを備えているのだが、それは裏面において以下のようなネガティブティをも帯びたものとなっている。

③について。テイラーは本書のタイトルに「後 after」という語を採用しているが、この表現に込められた思想をここで詳しく見ておこう。テイラーは、《あれでもなくこれでもなく》の思想が、時代的には、先述の一元論と二元論の「後」に来るものであるとしている。「後」の一つ目の意味は、言うまでもなくこれである。しかしこの「後」にはもう一つの意味がある。「最初の二つの図式は、それが明瞭に発生する以前に、第三の図式を通してすでに刻み込まれている。第三の図式は、直線的な時間の枠組みのなかでは確かにありえないものなのだが、それにもかかわらず、第一と第二のタイプの前にある《後》である。神の後に考えることは、永久に私たちの前にある《後》を考えることなのである」(41)。「前」にあるはずのこの思想が、「後に」なって立ち現れざるをえな

かったのは、この非現前性による。この思想は、歴史的には「後に」来るが、理論的には、それらに先行するものである。「後」は、現前性の一元論と二元論を発生させる「母体 matrix」(41)であるが、しかし現前性をすり抜けるネガティビティを備える点でそれらとは異なる。「後」は、この非現前性というネガティビティから意味を得てもいる。

この③のネガティビティは、さらに実際には、このネガティビティを理解しない様々な立場に対する批判として結果する。これが④のネガティビティである。先述したように、テイラーは現前性の思想である一元論や二元論を退けるのだが、さらに実際には、絶対主義や「新しい宗教的右派」、ネオ・リベラリズムといった現状の様々な動きに対して、激しい批判を向けている。「私が新しい宗教的右派と呼んできたもののメンバーたちは、それらの神学的ビジョンは細部において異なるものの、絶対主義的になる傾向がある。彼(女)らの世界は、調停されることも和解することもありえない敵意に満ちた対立によって分断されている」(235)。このように、実際、テイラーはあらゆる潮流を、世界の事実だからといってポジティブに許容するのではない。《あれでもなくこれでもなく》の立場とは異なる見解をもつ者たちに対しては、その立場を否定し、厳しく批判する。

以上のように、テイラー思想においては、表裏をなしながら、ポジティビティとネガティビティが協働している。根本にあるのは、現前性を免れるという意味でネガティブな、しかしプロテスタントイズムを継承するポジティビティであり、これが、現象としては、可変的な将来に対するポジティビティとして、また同時に、この道からそれる立場に対するネガティブな反応として結果するのである。

キルケゴールに対する評価にも、こうしたテイラー思想の特性が反映されている。キルケゴール思想は、①の観点から、変化する現実世界を受け容れない点を批判され、しかし同時に③の観点から、一元論の現前性を否定する限りでは脱構築の先駆として評価される。ただしテイラーは、自らの思想が②と④の側面を有することについては、突っ込んだ考察を行っていないため、これらの点に関するキルケゴール評価は定まっていないか、あるいは前節で見たように、不適切なものにとどまった。

#### 4. テイラーの歴史哲学の限界

テイラーの宗教理解の特徴は、宗教性と世俗性を対立し合うものとして捉えないところにある。テイラーによれば、宗教性と世俗性は《あれかこれか》の関係にあるのではない。むしろ、「世俗性というのはプロテスタンティズムの中で展開してきたものであり、ユダヤ＝キリスト教の伝統から直接に伸びてきた宗教的な現象」(2)なのであり、表面的な相違にとらわれず、より本質的なレベルで認識しなければならない。近代性はしばしば非宗教的なもの、あるいは脱宗教的なものと見なされることが少なくないが、テイラーは、近代性がプロテスタンティズムに出自をもつものである点を重く捉え、これがプロテスタンティズムから私事化、脱中心化、及び脱規制化といった諸契機を継承していることを鋭く見てとる。こうしてテイラーは、「近代性は、ポスト近代性と同様、プロテスタンティズムと分かちがたく結ばれている」(XIV)と主張するのである。

テイラーによれば、近代性、すなわち近代民主主義や市場経済などは、プロテスタンティズムの基盤があって初めて成立するものである。「プロテスタントの改革によって始まりネットワーク革命によって進展した私事化、脱規制化、脱中心化のプロセス。それとともに始まった革命は、期せずして、企業的な市場国家の出現のうちで機能しているのである」(239)。近代社会のうちで機能し、これを成立させているのは、プロテスタンティズムが達成した自律的な主体である。すなわち、近代人が自らの判断力を信頼することができるのは、人間は誰でも自分一人で神に関わることで真理を認識することができる、と考える伝統に立脚してのことなのである。「近代の民主主義や市場からは切り離すことのできない自律的な主体の理解と、近代の芸術作品を定義する自己参照性という考えとが同時にそこに現れるが、これらはキリスト教の神理解に直接由来するものである」(XVI)<sup>8</sup>。換言すれば、まったき近代的主体であるためには、もちろん現前する神を信仰するという条件を取り外した上ではあるが、プロテスタンティズムのエートスを備えていなければならないということである。

上のような近代ないし現代理解は、いわゆる西欧型の近代社会が歴史的に大きく規定されていることを鋭く捉えていると言える。そしてさらに評価に値す

るのは、テイラーが、この近代的主体の問題性を指摘する点である。

テイラーは、プロテスタンティズムが達成した個人的自由と選択が、現代のネオ・リベラリズムのうちで肥大化している様子を、「20世紀の後半に個人的自由と選択の最大化へのコミットが政治的イデオロギーを形成し、これが社会を変えるネオ・リベラリズムの経済政策で機能することになる」(198)と指摘する。もちろん、そうした現代の主体と19世紀までのプロテスタンティズムの主体とは同一のものではない。そこには連続性ととも、非連続性も見出されなければならない。「市場国家と所有権社会の人類学的、神学的な仮定は間違っている。つまり、諸個人は完全に自律的なのではないし、市場は絶対的なのではない。市場国家を信奉する者たちが説く個人主義というイデオロギーは社会的紐帯を切り裂き、ルターからキルケゴールへと伸びる主体性の概念を、それが転倒するところにまで押し進めてしまう」(239)といった記述にあるように、テイラーは、現代のアトム化した個人の根源をルターやキルケゴールにまで遡りつつも、現代の主体により多くの「墮落」を見ている。「ルターは、神と個人主体の関係を私事化し、脱規制化し、脱中心化することによって、私たちの世界をなお形成し続けている政治経済の変容に道を開いた。新基礎づけ主義、新保守主義、ネオ・リベラリズムはすべて、ルターに起源をもつ人間主体の理解を前提としている。だが、それらはルターから継承するものを独自のやり方で単純化しているということを強調しておかなければならない」(350)と言われる通りである。とはいえ、現代の主体は、プロテスタンティズムから伸びる大きな枝の一つなのであり、その連関が認識されると同時に、批判的に捉え直されるべきものでもある。

このようにプロテスタンティズムから発展してきた近代的、現代的主体を批判的に捉えるテイラーについては積極的に評価できるものの、テイラーは、自らも、ネガティビティを介在させつつではあるが、このプロテスタンティズムを継承する者であることを、十分には反省していないことも指摘しておかなければならない。確かにテイラー思想は一元論や二次元論の形而上学を脱却することには成功したかもしれない。しかしその《あれでもなくこれでもなく》は、すでに上述したように、多少なりとも強引に、プロテスタンティズムの歴史を世界史の中心に据えるものである。また、一元論の図式と二元論の図式にある現前性を批判的に乗り越えようとするものではあったが、なお《あれでもなく

これでもなく》という時間的変容を免れた図式を想定する点で形而上学性を残している。テイラーは、キルケゴール的な《あれかこれか》の二元論を批判して、「今日、宗教と政治において非常に重要なものになった主体概念が備える最も意味深い特徴は、《あれかこれか》という硬直した二者択一によって表される絶対主義の二元論的論理を前提としていることである。この図式の中では、各個人は一人で立ち、自分で決定しなければならない。他の人々から受ける影響や社会制度の効果は二次的なものであり、個人の責任を軽減することが一切ない」(350)と述べるが、もしこうした批判を展開するのであれば、当然この批判を自らにも向けてみなければならない。

テイラー自身は自己決定する主体ではないのか。テイラー自身は「他の人々から受ける影響や社会制度の効果」を十分に考慮に入れているのか。そうした観点からテイラーの思想を見直すならば、テイラーにも、自らにとって明晰で判明な真理を真理そのものと見なす近代性が残存していることは見紛うべくもない。たとえ世界史を研究した主体であっても、テイラーはなお自らの思考に真理と思われた真理を真理そのものと認め、その公的有効性を疑わない主体である。また、もしテイラーが「他の人々から受ける影響や社会制度の効果」を真摯に受け止めるのであれば、プロテスタンティズムの歴史の外部にある歴史についても積極的に研究し、それらとプロテスタンティズムとの間に存在してきた関係、また今後より密接に編まれていくであろう関係に対し、より柔軟な理解と考察を展開しえたはずである。プロテスタンティズムに派生した近代性や現代性が、外部世界に波及する様相だけでなく、逆に、外部世界からプロテスタンティズム世界が影響を蒙ってきた過去や、今後影響を蒙るであろう未来についても、より多面的な展望を示し得たはずである。自らが継承するプロテスタンティズムの歴史を踏まえて歴史を図式化し、将来を展望する単一の「歴史哲学」を提示することの政治性、それがとりわけ欧米世界の外部に生きる人々に与える影響について、慎重に配慮することがなかった点は、テイラー思想の限界として指摘しておきたい。

テイラーは本書の第八章において、現代の実際的な問題の一つとして環境問題を論じることに一つの節を割いてる。そこでは環境問題に対して責任ある行動をとるよう呼びかけられているのだが、そこで求められている主体は、18世紀以降、啓蒙が理想としてきた社会倫理を担う主体とほとんど異なるところが

ない。真理について哲学的に考察する際には、上記の通りテイラーは現前性に対する批判を繰り返していたのにもかかわらず、実際的に求められるのは、そうした否定性を働かせることがほとんどない政治倫理の主体である。もしテイラーが構想する「実存する主体」が結局はそのような社会倫理的な主体なのであれば、テイラーは近代から現代に続く啓蒙の歴史を細かく辿り、そこから自らの展望を語ることもできたのではないか。さらにキルケゴールの観点から言えば、重要なのは、《あれもこれも》と《あれかこれか》を免れる《あれでもなくこれでもなく》を構想することよりも、もっと他の場所に、すなわち真理の実存への引き受けにあったとも言える。キルケゴールを自らが構想する世界史図式の一つの項に還元する前に、信仰の実践に腐心したキルケゴールのキリスト教倫理に関して詳しい研究を行ったのであれば、テイラー思想は来るべき主体について、より力強く語ることができたのではないだろうか。

## 注

キルケゴールからの引用は、著作集 *Søren Kierkegaards Samlede Værker*, udg. af A. B. Drachmann, J. L. Heiberg og H. O. Lange, Bd. 1-20, København : Gyldendal, 1962-1964 により、慣例に従って、文中に巻数と頁数を示した。

またテイラーの著作、*After God* (Chicago: The University of Chicago Press, 2007) からの引用は文中に頁数を記した。

- 1 Mark C. Taylor, *Kierkegaard's pseudonymous authorship : a study of time and the self* (Princeton, Princeton University Press, 1975).
- 2 Mark C. Taylor, *Journeys to selfhood, Hegel & Kierkegaard* (Berkeley, University of California Press, 1980).
- 3 Mark C. Taylor, *Deconstructing theology* (Atlanta, Scholars Press, 1982).  
Mark C. Taylor, *Erring : a postmodern a/theology* (Chicago, University of Chicago Press, 1984).  
Mark C. Taylor, *Notes: Religion and postmodernism* (Chicago, University of Chicago Press, 1993).
- 4 Taylor, *After God*, pp. 356-9.

- 5 Taylor, *Kierkegaard's pseudonymous authorship*, p. 346. 『自己への旅』でもこうした理解が繰り返される。Taylor, *Journeys to Selfhood*, p. 271.
- 6 キルケゴールは、自身の《あれかこれか》について、次のように説明している。「あれかこれか、この表題がすでに示しているように、これは美的なもの与伦理的なものとの間の実存＝関係を、実存する個人性のうちに生じさせる」(9, 211)。
- 7 この点に関しては、拙著、『キルケゴールと「キリスト教界」』、創文社、2014年を参照されたい。
- 8 本書には芸術論もふんだんに盛り込まれているが、本論文では割愛する。