

チャールズ・テイラーにおける 「状況づけられた自由」と「本来性」

——言語と自己をめぐる考察を手がかりにして——

高田 宏史

一 序 論

現代の英米圏においてもっとも注目される政治哲学者のひとりであるチャールズ・テイラーの名前がひろく世に知られるようになったのは、最初はヘーゲルの独創的な研究者として、ついでコミュニタリアンの論客の一人として、であった。そして、テイラーの政治哲学を研究する際に対象とされるのは、一九七〇年代後半から九〇年代前半までの著作であることが多かった。

もちろんこの時期のテイラーが、多作、かつ独創的な議論を提示していたことは確かである。しかし、この時期の彼の議論はたんに独創的なだけでなく、それ以前の彼の議論の延長でもある。すなわち、テイラーの政治哲学を彼の時代ごとの思想的展開と重ね合わせてみるならば、この時期のテイラーの著述活動は、『ヘーゲル』(注3)(1975)において提示された哲学的課題を深化・精緻化し、やがて『自己の源泉』(注2)(1989)や『近代の不安』(注1)(1991)、『本来性の倫理』へと結実する過程だったと述べることができるのである。その意味で、彼の七〇年代後半から九〇年代前半までの理論的仕事の意義は、この過渡期的性格を踏まえた上ではじめて正しく評価できると思われる。

では、はたしてこの過渡期におけるテイラーの政治哲学にはどのような特徴があるか。注目すべきは、テイラーの「自由」に関する政治哲学的考察が、この時期に集中していることである。「アトミズム」(注4)(1979)、「消極的自由の何が誤っているのか」

(注5) (1979)、「カントの自由論」(注6) (1984)、「フーコーにおける自由および真理」(注7) (1984) がそれにあたる。これらの論文は、それぞれバーリンやカントやフーコーといった「個別的思想家の自由論」論(「アトミズム」ではマクファールソンの議論が意識されている)であるところにその特徴がある。その意味で、これらの論文は、必ずしも単体でテイラー自身の自由論を展開しているものであると言い難い(注8)。

さらに注目すべきは、同時期にテイラーは、「自己」および「言語」についての論考を集中的に発表していることである。試みにその題名のみを列挙するならば、「自己への責任」(注9) (1976)、「人間の行為者性とは何か」(注10) (1977)、「言語と人間の自然」(注11) (1978)、「人間の科学」(注12) (1980)、「意味の諸理論」(注13) (1980)、「成長・正統性・近代的アイデンティティ」(注14) (1981)、「人間主義と近代的アイデンティティ」(注15) (1985)、「人格」(注16) (1985)、「自己解釈する動物」(注17) (1985)、「具体化された行為者性」(注18) (1986)、「言語と社会」(注19) (1986)、「自己の道德的トポグラフィ」(注20) (1988) などがそれにあたる。

このような事実、テイラーの政治哲学的な関心である自由論と哲学的な関心である自己論・言語論とが密接に関連している可能性を示唆していると思われる。もしそうであるとするならば、それは『ヘーゲル』結論部の課題を引き継ぎ、発展させるような性格を持つものであって、後に『自己の源泉』や『本来性の倫理』で展開される議論へと発展していくものではないだろうか。

本稿は、七〇年代後半から九〇年代初頭までのテイラーの思想的展開を、「言語・自己論」をめぐる哲学的省察と「自由」をめぐる政治哲学的省察との複合体として解釈しうる可能性を提示する。それは、彼の「言語・自己論」を、「人間の本来性」自由」をめぐる政治哲学的議論に基礎を与えるものとして解釈することを可能にするだろう。

第二節では、テイラーがヘーゲルからいかなる政治哲学的課題を引き継いだのかを明らかにする。第三節では、第二節で提示された政治哲学的課題が、『自己の源泉』までにどのように深化・発展していったのかを論じる。第四節では、『自己の源泉』までにテイラーが集中的に論じてきた「言語・自己論」が「本来性」という自由の概念へと展開していくことを検証する。そして最後に、これらの議論を総括した上で、テイラーの九〇年代以後の思想的課題を提示することで本稿を締めくくりたい。

二 ヘーゲルへの批判と状況づけられた自由

『ヘーゲル』において、テイラーはヘーゲルの初期著作から『精神現象学』、『大論理学』、『エンツィクロペディー』など主要著作に至るまでの学説を丹念に検討し、その政治哲学的意義を評価しようとしている。むしろテイラーは、ヘーゲルの政治哲学を全面的に支持しているわけではない。しかし、結論部におけるテイラーのヘーゲル評は、さまざまな肯定的評価や批判的言説が交錯しているため、一見してどこにヘーゲル評価のポイントが存在し、どこに批判の要諦が存在しているのか判断としない。本節では、テイラーがヘーゲルからいかなる政治哲学的課題を引き継いだのかという観点から、テイラーのヘーゲル批判を整理する。

まず『ヘーゲル』の結論部で目につくのは、ヘーゲルの中心的な存在論的テーゼ、すなわち「宇宙は、その本質が合理的必然性であるところの精神 (Spirit) によって定立された」(注21)というテーゼが現在信じがたいものになってしまった、という否定的言辞である。彼は、一九世紀以後の自然科学の発展が、ヘーゲルの存在論の根幹である自然哲学を、時代遅れのものにしてしまったと指摘する。

しかし、こうした批判は、なるほど人びとの共有された信念——テイラーののちの理論的用語で言えば「イマジナリー」(Imagines) (注22)——に関する事実の問題であるとすれば理解可能であるが、しかし哲学的なヘーゲル批判としては食いつりない印象を残す。というのも、こうしたかたちでのヘーゲル批判は、その存在論の真理性への批判ではないからである。ヘーゲルの存在論や自然哲学を信奉する人がほとんどいない——この「ほとんど」という副詞は問題を含んでいるけれども——という事実は、ヘーゲルの存在論が真理であるという主張と両立する。したがってわれわれは、テイラーによるヘーゲル存在論そのもののへの評価を問題としなければならない。はたしてテイラーは、ヘーゲルの存在論の真理性を問題にしているのであるか。そしてもし、テイラーがそれを問題にしているとするとするならば、その批判の主眼はどこに置かれているのか。

あらかじめここでポイントを述べておくと、テイラーによるヘーゲル存在論への内在的批判は、ヘーゲルによる「絶対的自由」(absolute freedom) 批判と関係している。『ヘーゲル』の縮約版である『ヘーゲルと近代社会』の結論の表題が「自由の問題」であるのはそれゆえである(ちなみにこの二つの著作の最終章は、それぞれの著作内で行われた議論の要約部を除いて、ほぼ同じである)(注23)。したがって、まずは、ヘーゲルによる絶対的自由への批判をテイラーがどのようにに継承しているのかを理解する必要があるだろう。その上で、テイラーが、ヘーゲルによる対案の提示をどのようにに批判しているのかを検討しなければならない。

テイラーによれば、ヘーゲルの批判する絶対的自由とは、自由を徹底的な自己依存と同一視することである。自由であるということは、外部から干渉されることなく自己決定ができるということの意味する。それゆえ、絶対的自由は、自己規定する自由 (self-defining freedom) をその本質とするものであり、自己規定する自由のもっとも極端な形式である。そして、ヘーゲルによる絶対的自由批判をテイラーも継承していることは、たとえば次のような議論からも明らかだろう。

しかし、マルクス主義であれ、アナキズムであれ、シチュアシオニストであれ、この「人間主義化した表出主義的抗議の」全伝統は、自由を有する社会とはどのようなものとみなすべきかについて、次のような空虚な定式、すなわち、それは終わりになく創造的であるべきだとか、人びとの間であれ、人々の内部であれ、あるいは実存の諸水準の間であれ、分割をつくるべきではない(遊戯は仕事と一体であり、愛は政治と一体であり、芸術は生と一体である)とか、いかなる強制も、代表も含むべきではないなどの定式を越えた、いかなる理念をも提供していない。(注24)

この引用からもわかるように、テイラーは、ヘーゲルによる絶対的自由批判を次のように解釈することで、それを自身自身の立場としている。徹底的な自己依存としての絶対的自由は空虚なものである。というのも、徹底的な自己依存を本旨とする以上、その定義からして絶対的自由は「状況」をもたない、すなわち、自己の外部におけるあらゆる状況を自由概念の中に含みこむことはできないからである。こうした議論には、自由に内実を与えるものは——あるいは自由を意味

あるものにするのは——「状況」であるという前提が存在している。テイラーがこの前提をどのように導出しているのかは、のちにみることにしよう。ここでは、まずヘーゲルの絶対的自由批判を受けた政治哲学の課題が、「いかにして自由を状況づけるか」(注25)というかたちで定式化されていることに注目しなければならない。テイラーは、ヘーゲルをこの課題への応答を試みた最初の哲学者として評価しているのである。

さて、「自由を状況づける」ことが政治哲学の課題であるということは、次のように説明される。絶対的自由の空虚さは、「自己規定する主体」(self-defining subject)という理念が、ある種の全体性から切断されたところに原因をもっているとテイラーは想定する。近代以前において、主体の生は、たとえば存在の連鎖やある種のヒエラルキーの秩序の内部におけるその位置により規定されていた。しかし、そうした外部からの生の意味づけを拒否する主体概念が近代の誕生とともに現れる。たとえばデカルトのコギトが、そうした主体概念形成の嚆矢であるとされる。外部からの意味の押しつけを拒絶する「自己規定する主体」の登場である。しかし、外部からのあらゆる意味づけを拒絶して、排他的に意味の源泉を自己の内部に探究することは不可能である。したがって絶対的自由は空虚であり、自由に内実を与えるためには自由を状況の中に再び組み込まねばならない。これがヘーゲルの絶対的自由批判を引き継いだテイラーの議論の道筋である。

だが、この議論を受け入れたとしても、いかなる状況が現代において自由に内実を与えうるのかがいまだ分明ではない。ヒエラルキーの全体性や汎神論的秩序といった古来の世界観に立ち戻るのではなく、全体性のなかに、すなわち状況のなかに主体を再び組み込むことは何を意味するのか。テイラーが、「状況づけられた自由の多様な観念に共通するものは、それらが自由な活動を、われわれを規定する状況の受容に基礎づけられたものとみなしているということである」(注26)と述べるとき、そこで言及されている「状況」とは主体の外部に存在する全環境のことを指しているのだろうか。

この問いに答える前に、以上のようなテイラーの想定においては、自由が「自己依存」と解される近代以後の状況にあって、次の二つの課題は密接不可分であるという点を確認しておこう。第一に、主体性を状況のなかに組み込むという哲学的課題、すなわち「状況づけられた主体」という概念を分節化すること。第二に、自由を状況のなかに組み込むという政治哲学的課題、すなわち「状況づけられた自由」という概念を分節化すること。近代的自由が自己依存を基礎とする概念

であるならば、自由を状況づけることはすなわち依存すべき自己 $\parallel$ 主体を状況の中に組み込むことを意味する。したがって、自由がいかなる状況によって内実を与えられるかという問いは、自己がいかなる状況によって構成されるのかという問いと表裏一体なのである。

では、自由／主体を状況に組み込むことは、いったいテイラーの議論においては何を意味しているのであろうか。この問いに回答する鍵は、彼の言語哲学への注目によって与えられる。テイラーの次のような確信は、アブリアリな全体性への信仰を喪失した近代以降の西欧社会において、言語哲学、とりわけ意味論が自由／主体を状況の中に組み込むにあたって重要な役割を果たしていると彼が考えていることを端的に表現している。彼は、「恐らく二〇世紀哲学のもっとも重要な発展は、意味の諸理論の焦点化と、言語の哲学である」と論じ、続いて「私は、このこともまた、状況の内部にある主体性の観念を規定しようとする欲望を部分的に反映していると信じているし、このことがこの新たな出発への動機のひとつであると信じている」(注27)(傍点引用者)と述べている。

テイラーは、このような確信をもとに、『ヘーゲル』の結論部において、言語の「意味」をめぐる探究がどのようにして主体性／自由を状況のなかに組み込もうとする試みと関係するのかについて簡潔な見取り図を提供している。テイラーは近代における言語哲学を、意味論の観点から二つの系譜に整理する。第一のものは、彼が「記述的言語観」と呼ぶものである。記述的言語観においては、意味は次のように説明される。ある語が意味をもつのは、その語が世界内の、あるいはわれわれの思考内部の対象を指示するからである。つまり、語はある対象を記述することで意味をもつのである。したがって、記述的言語観は存在論的には完全に実在論の側に立つ。すなわち、対象とその意味は、言語の外部に、言語から独立して存在すると思考されるのである。

それに対して第二のものは、彼が「表現的言語観」と呼ぶ意味論である。この言語観によれば、ある対象は、語によって分節化されることではじめて意味をもつ。つまり、表現に先立って意味は存在しないのである。したがって、表現的言語観は、存在論的には観念論と親和性がある。表現に先立って対象は全く存在しないとは言わないにしても、存在するものを意味の「対象」にすることは言語によってのみ可能だからである。

前者の立場をとった場合、真理は、アプリアリに存在すると想定される「対象Ⅱ意味」と言語使用との一致を意味する。したがって、真理の探究という哲学の仕事にとっては、言語の役割はあくまで従属的なものとどまる。それに対して後者の表現的言語観においては、真理についての考え方は一変する。言語の役割は、もはやアプリアリな「対象Ⅱ意味」を発見することではない。「意味は、言語をわれわれの関心、実践、活動のマトリクスのなかに位置づけることによって、つまり、われわれの『生活形式』に関連づけることによってのみ説明されうる」(注28)。すなわち、ある意味で認識上の真理は相対的なものになる。というのも、虹が七色であるか六色であるかという問題は、そのどちらが真理であるかという問題ではなく、色という概念に関する「生活形式」の差異に他ならないからである。そして、この「生活形式」は暗黙的なものであり、意味を分節化する際の背景をなしている。こうした言語観は、テイラーによれば、後期ウィトゲンシュタイン、マイケル・ポランニー、ハイデガー、構造主義者らによって展開されたのである。

テイラーは、この二つの言語観のうち、後者の表現的言語観の立場を支持する。そしてこのことがテイラーによるヘーゲル哲学批判の核に存在している。

絶対者は最終的に概念的陳述において完全で、明示的な明晰性に至らなければならないというヘーゲルのテーゼは、結局のところ「言語の」記述的次元に優先性を与える。われわれの明示的な意識は、もはや暗示的なものの、すなわち反省されざる生と経験の地平によって取り囲まれてはいない。そうした地平は、忠実に描写しようと試みても、決して十全、適切、決定的には明るみに出されえないものである。それに対して、ヘーゲルの総合においては、始まりの不明瞭な意識は、それ自体概念的必然性の一部である。不明瞭で分節化されざるものは、まさしく外的で偶然的なものとして、必然的な存在意義を有することが示される。(注29)

表現的言語観の立場によれば、ヘーゲルが考えるような完全な明晰性は不可能である。というのも、「われわれの状況の非反省的経験は、決して十分に明示化されえない」(注30)からである。それゆえ、非反省的な背景を、完全に明示的な意識

下に置こうとするヘーゲルの試みは、最終的に挫折せざるを得ない。表現的言語観においては、意味が可能であるのは暗黙的な背景が存在することが前提条件である。したがって、ヘーゲルの総合が意味あるものであるためには、分節化されざる意味の背景が要求されることになる。このゆえに、概念的陳述において絶対者は完全な明示性に到達しなければならぬとするヘーゲルの総合は、自家撞着に陥ってしまうのである。

こうしたテイラーのヘーゲル批判の成否はさておくとして、この批判を通じてテイラーが考える自由／主体を状況に組み込むという課題への概略的回答が示されていることを看過すべきではないだろう。テイラーが考える「状況」とは、言語の暗黙的背景なのである。

しかし、ここで示された回答はあくまで概略にとどまっていることも同様に見過ごしえない。こうした回答を精緻化していくことは、『ヘーゲル』以後のテイラーの課題となっていく。すなわち、表現的言語論をより精緻に定式化し、その哲学的含意を自らの主張に関連付けること、及び表現的言語論の観点から人間が「言語的動物」であるということは何を意味するのかを示すこと。さらにこれらを踏まえて、「状況づけられた自由」を再度定式化すること、である。次節では、『ヘーゲル』以後のテイラーの言語哲学の研究と自己論の展開とを関連付けることで最初の二つの課題にテイラーがどのように回答したかを示し、次いで第四節において、この回答を踏まえたうえで、自由を状況づけるといふ彼の試みが、「本来性」(authenticity) 概念を状況づけるといふ試みに変容したことを論証することになろう。

三 自己と言語をめぐる

1 言語と意味をめぐる問い

『ヘーゲル』以後のテイラーの言語哲学研究は、基本的には『ヘーゲル』の結論部で示された議論の変奏であり、延長である。そこで問題となっているのは「意味」であり、そこで描かれているものは「意味」をめぐるふたつの理論の相克で

ある。「媒体としての言語への関心は、二〇世紀の意味への関心と結びついている」(注31) というテイラーの発言は、意味論という観点から言語哲学の探究へと向かうテイラーの態度が『ヘーゲル』以来一貫していることを証しているといえるだろう。

「言語と人間的自然」や「意味の諸理論」などの論文において、テイラーは、言語の意味をめぐる二つの理論を、指示理論と表現理論として定式化している。第一の指示理論は『ヘーゲル』における記述的言語観に対応するものであり、それによれば「意味」は、ある記号ないし語がその指示する対象を有することに存すると考えられている。それは、デカルト以来の近代認識論の伝統に対応するものであり、「世界の脱呪術化と呼びならわされてきたものの中心部分」(注32)である。そしてこの理論は、ホップズ、ロックらからコンディヤック、ルソー、フレーゲらを経てマクダウェル、ブラッツ、デイヴィッドソンらにいたる近代英米圏における主流の意味理論である。それに対して後者の表現理論は、表現的言語観に対応するものであり、それによれば表現されることによつてはじめて、対象は意味をもち、具体化される。この理論は、ハーマン、ヘルダーらから、フンボルトらを経て、ウィトゲンシュタイン、ハイデガーらにいたる意味理論である(ソシュールやヤコブソンらもこちらの系譜に含まれる)。ここまでの定式化は、基本的に『ヘーゲル』における図式と変わりはないといえるだろう。

しかし、ここにおけるテイラーの議論は、『ヘーゲル』の図式とは異なった展開をみせることとなる。テイラーは、意味の指示理論と表現理論を相互排他的なものとはとらえない。それは、ひとつの意味のふたつの次元である。問題は、多層的な意味の次元のうち、どちらがいったい基底的なのかという点であり、テイラーは意味の表現的次元をより基底的なものととらえている。こうした二つの意味理論の両立可能性の強調と表現理論の指示理論に対する優越性の主張は、意味のより基底的な次元を探究する試みとしての、意味の表現理論の一層精緻な定式化を要求することとなる。

だが、表現的次元が指示的次元よりも基底的であるとは、果たしてどのような含意を有しているのだろうか。まず、意味の表現的次元が指示的次元より基底的であるという想定は、対象の意味は指示される以前に分節化されていなければならないという論理的帰結を導く。たとえば藍色と青色を別のものとして指示できるようにするためには、その指示に先立っ

て「藍」と「青」という二つの色が分節化されていなければならない。したがって、「境界線を引くことは、言語にとって本質的」(注33)であるということになる。境界線に沿って世界を切り分け、認識可能なものにする「分節化」(articulation)は、したがって言語による対象の指示よりも論理的に先行していなければならない。

しかし、テイラーによれば、言語は単に分節化するだけでなく、「表現」もしている。「つまり、私がある単語を選択することは、主題的問題へのある特定の姿勢を呈示することになるだろう」(注34)。そして同時に、それは対話者としてのあなたへの姿勢を呈示することになるだろう」(注34)とテイラーは述べる。言語による表現は、世界がどのように分節化されているかということと同時に、発話する主体が世界とどのように関係しているかをも表現しているのである。

こうした言語の表現機能への着目は、次いで言語は反省的意識の乗り物であるという主張を導く。テイラーによれば、言語は主体の反省能力を表現するだけではなく、その実現でもある。主体の世界に対する関係を反省しうるのはただ言語のみである。人は言語を用いて反省することができただけでなく、反省はつねに言語の内部においてのみ可能なのである。こうした理由においても、意味の表現的次元は指示的次元よりも基底的であるといえるだろう。というのも、私が「これは三角形である」と発言するときに、その指示関係が適切であるか否か(あるいは真であるか否か)を反省しうるのは言語によってのみだからである。

したがって、言語が反省的意識の乗り物であるというこの主張は、テイラーによれば意味の全体論を含意することになる。「私が『これは三角形である』と発言するとき、私はそれを三角形として認識している。しかし、あるものを三角形として認識できるということは、それ以外のものを非三角形として認識できるということである」(注35)というテイラーの指摘は、すなわち、対象Aの認識は語られざる暗黙の背景としての非Aに照らしてのみ可能である、という主張へとつながる。こうした意味の全体性という言語の背景網(the background web)は、いわば語られざるものとして語の意味を担保しているのである。

そして、意味を担保する暗黙の背景についての省察は、『自己の源泉』以後もさらに推し進められることになる。「ヘルダーの重要性」(注36) (1991)、「明るみあるいは生活形式——ハイデガーとウィトゲンシュタインの並行関係」(注37) (1991)、

「ハイデガー・言語・エコロジー」(注38)(1992)と云った一連の論文において、テイラーはこの暗黙的背景が言語活動において果たす役割の重要性を強調する。その役割とは、意味の暗黙的背景(すなわち語られざるものとしての意味の全体性)が人間の認識可能性の文脈を担保しているということである。

背景は、ある種の経験をわれわれに知覚可能にするものである。それは、われわれが経験を把握することを可能にし、理解可能にするものである。「…」背景を完全に明示的にしようとする理念、すなわち背景としてのその状態を終わらせようとする理念は、原理的に支離滅裂である(…)。背景が、囲い込まれた行為者とともに登場することを思い出してみよう。背景は、この種の行為者にとって経験の知覚可能性の文脈である。もし所与の種類の行為者が、この意味において「背景に」囲いこまれているならば、行為者の経験は文脈の外では知覚可能ではなくなる。「…」それゆえ分節化することにおいても、いまだに背景が前提されているのである。(注39)

この引用文中にも明らかなように、テイラーは、暗黙的な背景なしでは行為者の経験をなんらかの意味をもつものとして解釈することは不可能である、とする立場を『ヘーゲル』以来一貫して堅持しているといえるだろう。知覚可能性の文脈としての言語の背景網は、意味という「図」を浮かび上がらせるための「地」として、常に暗黙的なものとして役割を果たしているのである。

さて、このように、意味の表現的次元が指示的次元よりも基底적であるということは、第一に分節化および表現が指示よりも論理的に先行していることと、第二に対象の認識は意味の全体性という背景に照らしてのみ可能であるということの二つを含意している。では、意味の表現理論は、はたして「主体」をどのような存在として認識するように促すのだろうか。あるいは、表現理論を基底的な意味理論とみなすことで、主体概念はどのようなものとして規定されるのか。次はこの点を問わねばならないだろう。

2 「自己解釈する動物」としての人間

意味の表現理論の主体概念への応用は、テイラーの「自己解釈する動物」としての人間観にみることができる。けれども彼は、すでに言語哲学の研究に先立って、「解釈と人間の科学」(注40)(1971)において、人間は「自己解釈する動物」であると論じている(注41)。では、『ヘーゲル』以後の自己論と、それ以前の自己論の差異はどこにあるのか。

それは、意味の暗黙的背景に関する差異であるということができらるう。『哲学と人間科学』の序文において、テイラーは次のように述べている。

十分に能力のある人間行為者は、彼自身についての理解（それはまた、多かれ少なかれ誤解であるのかもしれないが）を有しているのみならず、この理解によって部分的に構成されてもいる。これがポスト・ハイデガー的解釈学のテーゼであり、私が多くの論文「…」で詳論しようとしていたものである。しかし、それはまだ決定的な点をとらえてはいない。それは、われわれの自己理解は、私が「強い評価」と呼んだものの背景に照らして、われわれがわれわれ自身を眺めることと結びついているということである。私はそれによって、無条件的な、あるいは無制限の、あるいはより高次の重要性ないしは真価を有していると承認されている諸事物と、こうしたものを欠いているか、あるいはより低次の価値しか有していないとみなされている諸事物の背景について言わんとしていたのである。(注42)

ここでは、「構成的自己解釈」から「解釈の背景」へと自己論の力点が転換していることが鮮やかに表現されている。「解釈と人間の科学」の段階では、自己解釈の構成的性格は強調されていたものの、それがあゝ種の背景に照らしてのみ可能であるという主張は決して強調されはしなかった。しかし、『ヘーゲル』以後の自己論の展開においては、この解釈の背景という理念が、「自己解釈する動物」としての人間像を定式化する際に繰り返し現れるのである。

では、こうした議論を踏まえたうえで、人間が「自己解釈する動物」であるというテーゼは、どのように解釈すべき

なのだろうか。あるいは事実問題として、「人間は常に／すでに自己解釈を行っている」ということは何を含意しているのか。

論文「自己解釈する動物」において、テイラーはこのテーゼを五つの連関する主張として提示している。第一の主張は、人間の感覚には、意義(import)に帰属するものが存在するというものである。「意義は、感覚に基盤あるいは基礎を提供する」(注43)とテイラーは述べる。これは、ある種の感覚は価値評価の対象になるということである。より正確に言うならば、ある種の感覚はすでに価値評価をその内部に含みこんでいる。快や不快という感覚は、そうした感覚を引き起こす対象にたいする価値判断を、明示的であれ暗示的であれ常に含有しているのである。

第二の主張は、ある種の意義は主体言及的(subject-referring)であるという主張である。たとえば、「恥」という感覚は、ある種の行動を「恥」という「意義」として感覚する主体が必要である。『恥ずかしい』という用語は、ある物事がその人にとってある特定の(感情的)意味を持っていると考える主体の存在する世界の外部では、何の意味も持たない」(注44)のである。

第三の主張は、主体言及的意義の感覚は人間であることにとって決定的であるという主張である。すなわち、「人間の生は、決して解釈された感覚なしには存在しえない。解釈は、感覚の構成要素なのである」(注45)という主張である。恥の例からも分かるように、ある種の感覚は、「意義」の解釈によってはじめて存在する。そして、こうした解釈をとまなう感覚は、ほかの動物にはない人間特有の感覚なのである。

第四の主張は、人間の感覚はその分節化の過程と結びついているというものである。「言語はわれわれの感覚を分節化し、それをより明確に、そしてより規定されたものにする。そしてこのように、その意義に含まれた感覚を変容させる。このゆえに、それは感覚を変容させるのである」(注46)とテイラーは主張する。恥という感覚は、ある状況を恥として解釈することを可能にする言語なしでは存在しえない。このことは、それまで「恥」という言葉がなかったところで、ある種の状況を「恥ずかしいもの」として解釈するや否や、人間の感覚そのものが変容してしまうことを示している。もちろんそれまでも「恥」に類する感覚は、言語化されていないにしても存在していたかもしれない。しかしそれが価値評価の

対象として反省可能になるためには、「恥」という語が必要だったのである。それゆえ、主体言及的感覚にとって、言語は本質的なのである。

このゆえに第五に、分節化は言語を要求するという主張が登場する。「われわれ言語的動物にとって、言語はわれわれの感情の構成要素である。それは、事実上われわれがそれらを分節化してきたからではなく、正当にも、分節化されたものであれそうではないものであれ、われわれの感情のすべてが経験されうる媒体としてそうなのである。言語的動物のみがわれわれの感情をもちうる」(注47)。ある経験の意義を反省するためには、すなわちその価値を評価するためには、言語が不可欠なのである。

以上のように「自己解釈する動物」としての人間像においては、言語による価値の評価が決定的な役割を果たす。となれば、テイラーにとって人間であるということは、すなわち言語によって価値を評価することができるという点に存しているからである。

しかし、テイラーによれば価値の評価というものはつねに一樣に行われるものではない。むしろ、ふたつの価値評価——強い評価と弱い評価——を分けて理解しなければならないのである。この二つの価値評価は、ハリー・フランクフルトの「意志の自由と人格の概念」(注48)における「二階建ての欲望」という構想に着想を得ている。そこで言われる第一階の欲望 (first-order desire) とは、動物的欲望 (たとえば食欲や性欲など) であり、第二階の欲望 (second-order desire) とは、反省により「望ましい」もしくは「望ましくない」と評価された欲望である。フランクフルトによれば、人間のみが第二階の欲望を有するのである。

テイラーは、この第二階の欲望における欲望の評価を、さらに「弱い評価」と「強い評価」に区別する。弱い評価 (weak evaluation) とは、その欲望の結果への顧慮により行われる評価である。それに対して強い評価 (strong evaluation) とは、その欲望の価値そのものの質にたいして行われる評価である。すなわち、結果如何にかかわらず、そうした欲望そのものの価値あるいは望ましさを評価することが強い評価なのである。

しかも、テイラーは、「強い評価は、選好の分節化の条件であるだけではなく、生の質についての、すなわちわれわれが

そうであるか、あるいはそうなりたい種類の存在の分節化の条件である」(注49)とも述べている。したがって、強い評価は、単に欲望の評価だけでなく、それにより導かれる人間の「行為の質」そのものの評価にも関わる。人間は、自らの行為の価値を「強い評価」によって測るのである(注50)。

この「強い評価」は、テイラーの議論においては価値認識の背景の役割を果たしている。その意味で、強い評価はテイラーの議論においては道徳の条件とも呼ぶべき役割を果たしている。しかし、この価値の背景としての強い評価は、決して固定的なものではない。むしろ、こうした価値を分節化する評価は、つねに変化しうるものとして想定されている。「いかなる事例においても、われわれの評価は、いつも異議申し立てに開かれている。われわれが自己の内部に見出した深さの性質のゆえに、われわれの評価は、しばしば部分的で、混乱していて、不確実な洞察の分節化である」(注51)とテイラーが述べるとき、従来の自己の価値評価を絶対視しようとする態度はもはや擁護しえない。こうした強い評価の、すなわち価値の分節化の背景を再考することが「徹底的な再評価」(radical reevaluation)である。こうした徹底的な再評価という理念を、テイラーは、「深い反省であり、特殊な意味での自己反省であ」って、「自己についての、そのもっとも根源的イシューについての反省であり、そして、自己をもっとも全体的かつ深遠に囲い込む反省である」(注52)と説明する。この議論からも分かるように、テイラーにとって強い評価という価値分節化の背景は、固定的なものではなく変容しうるものとして描かれるのである。

以上のように、テイラーにとって「人間は自己解釈する動物である」というテーゼは、たんに「人間は自己解釈によって自己を構成する」という含意を超えるものを有している。それは解釈を行う言語そのものの特性のゆえである。われわれは事実認識も価値認識も、すべて暗黙的な背景に依拠するかたちでしか行うことができない。したがって、人間が自己解釈する動物であるということは、人間がこうした暗黙的背景によって深く規定された存在であるということを含意しているのである。もちろんわれわれは、そうした背景を無条件的に所与のものとして受け取る必要はない。たとえば徹底的な再評価のように、背景は常に変容可能性に開かれている。しかし、だからといって、背景がわれわれにとって完全に明示的になることはありえない。われわれが何ものかを認識し、また何ものかの価値を判断するときには、必ずそこに暗黙

的な背景が存在しているのである。

3 『自己の源泉』における言語論と自己論の統合

ここまで述べてきたような、言語と自己をめぐるテイラーの哲学的省察は、『自己の源泉』において道徳の問題として再定式化されることになる。『自己の源泉』の構成をみると、第一部はこれまで述べてきたような省察を踏まえた自己についての理論的定式化を目指すものであり、第二部から第五部は自己に関する概念史を描くものである。ここでは第一部の自己論に焦点を絞り、『ヘーゲル』から『自己の源泉』までのテイラーの言語及び自己に関する哲学的省察の歩みが、どのように道徳論の中に統合されているのかを検討したい。

『自己の源泉』第一部で展開される自己論は、基本的に『ヘーゲル』以来のテイラーの理論的深化の過程をそのまま反映するものになっている。ここで展開されている言語－自己－道徳の概念連関は、基本的に二つのテーゼの複合体であると述べることができるだろう。第一のものは、言語の非反省的な枠組み内部における、言語を用いた自己解釈により主体は構成されているというテーゼである。これは、先に繰り返し述べてきた認識や価値判断の暗黙的背景についての議論をそのまま踏襲しているテーゼである。テイラーは、「枠組みというものがまったくない状態で生きるということはありえない」（注53）とか、「諸々の枠組みは、『…』われわれの道徳的な判断、直観、あるいは反応のための背景を提供する」（注54）とか、あるいは「私のアイデンティティは、その内部で個々の事例の中から、善きもの、価値あるもの、なされるべきもの、是認するか反対するものを決定しようと試みることでできる枠あるいは地平を提供するコミットメントや同一化によって規定される」（注55）と述べることで、従来の言語論および自己論の探究の成果を、『自己の源泉』の議論に援用している。自己のアイデンティティは、人間の超越論的条件としての言語の背景網によって規定されているのである。

そして、この「枠組み」(framework)があくまで暗黙的なものとどまるという論点もまた、『自己の源泉』において強調されることになる。たとえば次のようなテイラーの議論は、まさしくこれまでのテイラーの哲学的省察により導かれた洞察の、彼自身による簡潔な要約であるようにみえる。

自己は自己解釈によって部分的に構成される「…」。⁵⁴しかし、自己の解釈は決して十全に明示化されえない。十全な分節性は不可能である。われわれが受け入れることになる言語は、われわれにとっての善というイシューを分節化する。しかしわれわれは、この言語を使用することによっては、われわれが所与のものとしてみなすもの、無条件的だと思っているものを十分に分節化できない。もちろんわれわれは、われわれの道徳的・評価的言語において暗示されているものについてのわれわれの理解を増進させようと試みることができる。「…」しかし、分節化はまさにその本性において決して完成されないのである。(注56)

第二のテーゼは、道徳論とも深く関係している。すなわち、人間は常に変動し続ける複数の善にしたがって生きているというテーゼである。このテーゼは基本的に「人間の行為者性とは何か」の議論を引き継いでいるが、「構成的善」や「生の善」、「最高諸善」(hypergoods)という分析概念が提示されているところに特徴がある。

テイラーは、諸々の枠組み内部では、複数の「善」がランク付けされていると主張している。このようなランク付けされた善の構想を基に、主体の行為の価値や生の質の価値を判断するのが「強い評価」である。

私が枠組みと呼んできたものは、ある決定的な一群の質的区別と結びついている。そうした枠組みの中で考え、感じ、判断することは、ある種の行為あるいは生の様態、あるいは感覚の様態が、われわれにとってよりたやすく利用できるほかのものよりも比較にならないほど高いという感覚とともに機能しているはずである。(注57)

このようにわれわれが、多数の善とともに生きているのみならず、それらをランク付けしているということは、必ずしも「ある人びとが自らの熟議や決定において、ある善に断固たる優先性を付与しているということではない」(注58)。時と場合によって、それらのランクは変動しうるし、またそうでなければ生きていくことさえ困難になるだろう。ただ、人間

は、その時々局面に応じて、自らの生の内部において何事かを排他的に重要な目標として設定する傾向があり、それが自己のアイデンティティを規定するに際して決定的に重要な役割を果たすということをティラーは指摘しているのである。ティラーは、こうしたアイデンティティを規定する類の善を、「最高諸善」(hypergoods)と呼ぶ。そして、この最高諸善は、複数の人びとのあいだだけではなく、個人の内部に対立する。たとえば「誰よりも速く走ることを」を人生の最大の目標とするアスリートは、しかし同時に「生命を維持すること」や「幸福な家庭生活を送ること」という、しばしば彼の目標を妨害しかねない善の構想との間で妥協を余儀なくされることがあるだろう。また、彼は「誰よりも速く走る競争からの脱落により、「誰よりも速く走る」という目標を断念せざるをえないかもしれない。彼は、「誰よりも速く走る選手を育成する」という目標を新たに建てるかもしれないし、あるいはまったく違う人生の目標を選択するかもしれない。このように、個人の内部でも最高諸善はしばしば対立し、変容するのである。

しかしいづれにせよ、最高諸善の内容が何であれ、それがその時点での自己のアイデンティティを方向付ける役割を果たしていることは確かである。ティラーによれば、それは規範的な問題ではなく事実の問題なのである。

最初私が「枠組み」として描いたものは、われわれの道徳的反応の背景的仮説を供給するものであり、さらにこれらの反応が意味をもつ文脈を提供するものであった。続いて私は次のように論を進めた。すなわち、これらの枠組みの中で生きることは、例外ではなく「…」われわれのアイデンティティにとって本質的なある種の方法を提供しているのである。(注59)

とはいえ、自己の人生の目標であればあらゆるものが善であるというわけではない。そうした目標が善でありうるためには、それが善である理由が必要である。最高諸善が善であることを担保しているものを、ティラーは構成的善(constitutive goods)と呼ぶ。その意味で、構成的善は道徳の諸源泉(moral sources)である。そして、この構成的善から生の善(life goods)が発生し、そのうちのいくつかが最高諸善となるのである。

ところで、『自己の源泉』という著作全体の目的は、西欧近代の構成的善を探究し、分節化することであり、それによって現代における諸々の生の善に活力を与えることである。「分節化がいっさいなくなれば、われわれは、考えられるいかなる善との接触をも失うだろう。つまり、われわれは人間であることをやめるだろう」(注60)というテイラーの発言は、彼の立場を端的に表していると思われる。

テイラーによれば、近代の構成的善の特徴は、神や存在の連鎖といった、人間的生の外部にある超越的な善の拒絶にある。すなわち、近代の構成的善は人間主義的なものであり、その意味で道德源泉は内在化しているのである。そして、この内在的な道德源泉から発する近代に特徴的な生の善は、人間の尊厳の觀念や相互尊重の觀念に由来する、人間中心主義的自由や連帯、普遍的正義である。したがって、『自己の源泉』の目的をより具体的に規定するならば、それは自由や連帯や正義を「善」とする道德源泉を探究することであるというだろう。そして、諸々の生の善の対立は、構成的善(すなわち道德源泉)の対立に由来するとテイラーがみなしているために、道德源泉の分節化による対立の和解と善のエンパワーがテイラーの目的になったのである。すなわち、「分節性は和解の決定的条件」(注61)なのである。それゆえ同書の第二部以降、テイラーは「道德存在論」(moral ontology)、すなわちわれわれの道德的直観の背景にある図としての構成的善の探究を主題として、自己の概念史を叙述するのである。

以上のように、『自己の源泉』第一部におけるテイラーの自己論は、『ヘーゲル』以降の彼自身の理論的展開を踏まえながら、それを道德的問題として再定式化するものであった。だが、それはたしかに主体を状況づけることには成功しているかもしれないが、『ヘーゲル』における課題——自由を状況づけるという課題——には、まだ十分に答えられてはいないようにみえる。言語の背景網によって規定された自己解釈する動物としての人間的主体にとって、自由であるということは何を意味するのだろうか。

四 本来性としての自由

テイラーは、『自己の源泉』の結論において、同書のこれまでの議論を整理し、近代西欧にはキリスト教神学、遊離した理性の自然主義、ロマン主義的表出主義 (expressivism) という三つの構成的善が存在しているとし、これらのあいだには断絶と抗争が存在していると指摘している。とりわけ近代西欧を特徴づけているのは、遊離した理性の自然主義とロマン主義的表出主義との抗争である。両者は、相異なる構成的善なのであり、それぞれが近代の生の善——自由、連帯、普遍的正義など——の源泉となっている。テイラーが批判するのは、こうした近代の構成的善のうち一つの立場に固執し、他の構成的善を「悪」とみなして排除しようとする態度である。「単一の善に従うことは、結局のところ破壊的な結末をもたらすことになるだろう」(注62)と、テイラーははっきりと述べている。

それゆえ、近代の構成的善を分節化したテイラーにとって、次なる重要な課題はこれらの構成的善を和解させることとなる。というのも、一人の人間が、自らの生においてこれらの構成的善を平等に取り扱うことはほとんどないからである。たとえば、神学に由来する神との関係を最高善とみなす人もいるだろうし、芸術上の達成を自らの最高善とみなす人もいるだろう。このように、ある一つの構成的善を特権化すること自体は決して珍しいことではない。しかし、自分にとって特権的な位置を占める構成的善の観点から、他の構成的善を排撃する立場は、きつく戒められねばならない。この排他性を回避するためには、自分とは異なる他の立場もまた善であるという認識をもつことが前提となるが、テイラーの議論はそうした相対主義からさらに一步進んだものとなっている。すなわち、近代の三つの構成的善は、両立可能であるという直観がテイラーには存在するのである。とりわけ、遊離した理性の自然主義とロマン主義的表出主義を和解させようとする試みが、「本来性」(authenticity) 概念の分節化であると解釈することができる。その意味で、『本来性の倫理』(『近代の不安』) は、『自己の源泉』結論部のひとつの発展形であるといえるだろう。

『本来性の倫理』の目的は、本来性概念を分節化することによって、その概念に道徳的な力を取り戻すことである。それは、本来性概念を盲目的に礼賛する立場や、それを自己中心主義に毒されたものとして徹底的に拒絶する立場とは区別される。重要なことは、本来性を支持するか拒絶するかという二者択一を迫る闘争を繰り広げることではない。「闘争は、〔…〕本来性に関して、すなわち、その適切な意味に関して行われるべきである」(注63)。それゆえテイラーは、「われわれにとっ

て必要なことは回復という仕事であり、それをつうじてこの本来性の理想がわれわれの実践を再興せしめる助けとなるのである(注64)と述べるのである。したがって、まずはテイラーのいう本来性の「適切な意味」とは何かを理解する必要があるだろう。

テイラーによれば、本来性とは近代に特有の道徳的理想(moral ideal)であり、もともととは、啓蒙主義に対するロマン主義的抗議に由来するものである。この概念は、自分自身に対して真であることを意味しており、きわめて主観的な解釈が可能である。自己が本来的であるためには、外部からの干渉を一切拒絶しなければならない、他者に影響されては本来の自己であるとはいえない、等々の解釈は一見本来性概念の自然な解釈であるようにもみえる。

しかしテイラーは、本来性概念は、単なるミーイズムや自己中心主義ではないとして、こうした主観主義的解釈を拒絶する。では、主観主義的ではない本来性概念とはいかなるものなのだろうか。そしてそうした本来性概念が、主観主義的な本来性概念よりも適切なものであるといえるのはなぜなのだろうか。

テイラーは、本来性概念が状況づけられたものであることを指摘する。第一に、本来性概念は人間の条件によって限界づけられている。「私が喚起したい人間的生の一般的要素とは、その根元的に対話的な性格である」(注65)とテイラーは述べている。人間は自己を他者との対話によって構成する。それは幼年期や少年期など成長段階に特有のことではない。たとえ孤独に生活する隠者であれ(神との内なる対話)、世に認められない孤高の芸術家であれ(未来の理解者との対話)、生涯にわたってわれわれは対話相手としての他者を必要とするのである。

さらに第二に、本来性概念は、それ自身の要求によっても限界づけられている。本来性概念は、本質的に何が自分にとって重要であるかを自分自身で決定することを要請する。しかし、『自己の源泉』第一部でも論じられていたように、何が重要なもので何が重要なものではないかという価値判断(強い評価)は、価値判断の背景となる枠組みの内部でのみ可能である。『本来性の倫理』において、テイラーはそうした背景となる枠組みを「意義性の地平」(horizons of significance)と呼ぶ。

物事は知覚可能性の背景に照らして重要性をもつ。この背景を地平と呼ぶことにしよう。それによると、われわれがわれわれ自身を意義あるかたちで規定しようとするならば、われわれは地平を抑圧あるいは否定することはできないということになる。なぜなら、地平に照らすことによって物事はわれわれにとって意義をもつことになるからである。(注66)

したがって、主観主義が想定するような、あらゆる選択に先立つ自己は不可能であるということになる。地平はあらかじめ与えられており、かつその内部ではすでに諸価値のランク付けが行われている。こうした議論は、完全に『自己の源泉』までに展開された自己論と言語論の成果を引き継いでいる。そしてテイラーは、この議論を、本来性概念をめぐる論争の中に導入する。この議論を前提とすると、「自己選択の理想は、自己選択を越えた意義性という別のイシューが存在していることを想定している」(注67)がゆえに、「本来性は自己を越えるものから流出する諸要求の敵ではない。それは、そうした要求を前提している」(注68)という結論が導き出されることになる。この意味で、この第二の限界もまた、第一のものとは別の意味で人間の条件に由来していると述べるのが可能である。

結局のところ、こうした議論から導き出される本来性概念には、五つの要素が含まれる(注69)。第一に、それは新しい何ものかの創造と構築を含んでいる。第二に、本来的であることは、ある種のオリジナリティを要求する。そして第三に、本来的であろうとする生き方は、しばしば既存の社会のルールへの抵抗をも含むものである。しかしこうした三つの要素は、同時に人間の条件によって限界づけられている。第四に、本来性概念は意義性の地平に開かれていなければならない。さもなくば、何が重要で何が重要でないかという価値判断自体が、そもそも不可能だということになってしまう。さらに第五に、自己が対話のなかで規定されるということも本来性の限界をかたちづくる。対話的關係を破壊するような本来性の追求は、人間の条件に反したものであるとみなされる。

だが、こうした議論を仮に受け入れたとしても、そこにはいまだに重大な疑念が残る。自己が「意義性の地平」に規定された存在であるとするならば、人間はいかにして「本来的」でありうるのか。この問いは、意義性の地平に状況づけら

れた自己にとって、自由であるとは何を意味するのかという議論の変奏である。テイラーは、「本来性は、それ自体自由の理念である」(注70)と述べている。したがって、適切な意味での本来性概念を分節化する試みは、同時に『ヘーゲル』の課題——自由を状況の中に組み込むこと——に対する回答となるはずである。

テイラーは、本来性概念が自己規定する自由、すなわち自分のことは自分ひとりで決定するという自由の概念とは異なっているということを強調する。というのも、意義性の地平が存在していることを前提としている以上、完全な自己規定する自由は存在しないからである。では、「本来性は、自己規定する自由と完全に同道することはできないし、すべきでもない」(注71)とするならば、自由概念としての本来性概念はいかなる内容を有しうるのか。地平に拘束されつつ、主観主義的でもない本来性は、いかにして自由の概念となりうるのか。

テイラーは、近代文化の主観化を、内容(matter)の主観化と様式(manner)の主観化の二つに区別している。近代文化は主観化が進んでおり、本来性概念もその影響を受けざるをえない。とはいえ本来性概念は、様式に関しては主観の様式をとらざるをえないが、内容に関しても主観的であらなければならないということはない。むしろ、内容的に主観的な本来性概念は、人間の条件を無視しないしは等閑視するものとして拒絶されるはずである。

テイラーは、様式が主観的であって、内容が主観的ではないものの例として、現代詩を取り上げる。たとえば、現代において詩の言語は、もはや外部に参照点を求めることはできない。聖書に基づくアイコンや存在の秩序といった伝統的な考え方は、詩作をする際の参照枠組みとしての意義を失いつつある。しかし詩は、それでも自己を超えた対象を描こうとする。このような、伝統的な参照枠組みに依拠することなく、自己を超えたものを探究する試みとして、テイラーはリルケの詩をとりあげる。

リルケは天使について語っている。しかし、彼の天使は、伝統的に規定された秩序における彼らの場所によっては理解されない。むしろ、われわれは、この用語を、リルケが自らの諸事物についての感覚を分節化している諸々のイメージの全範囲をつうじて三角測量しなければならない。〔…〕われわれはリルケの感性のこうした分節化を通過しなければ

ならないのである。(注72)

リルケの天使についての詩は、リルケ自身の感性のあり方から切り離すことができないという意味で様式の主観化をまぬがれない。さらに、リルケの詩は、読者の感性によって受容されることではじめて意味をもつ。ここにもまた、詩の受容の様式の主観化が存在している。すなわち、詩において様式の主観化は二重のものなのである。こうした詩人たち(リルケ、エリオット、パウンドら)による「より微細な言語」(subtler language)の発明は、読者たちに共鳴されることで、読者たちの意義性の地平そのものを変容させる。「リルケの『秩序』は、各々の新しい読者の感性の内部で新たに批准されることをつうじてのみ、われわれのものになりうる」(注73)のである。

このように、リルケの詩の様式は二重の意味で主観的であるが、しかしその内容が主観的であることを意味しない。リルケの詩は「天使」という自己を超えたものを表現しようとしているのである。そして、それはリルケだけにとどまらない。「何人かの近代における最高の詩人は、まさしく自己を越えた何ものかを分節化してきたのである」(注74)。

さて、この現代詩に関する議論は、自由としての本来性概念にとつてどのような意義を有するのか。本来性は主観的内容ではありえないが、主観の様式でしか達成されえない。われわれは、意義性の地平という自己を越えたものによって規定されているが、それによって意義性の地平を変容させることは可能である。そしてそれは主観化した様式を経てはじめて可能なのである。したがって、ある人物が何を自己の本来性であるとみなすかという「内容」の問題には関わりなく(とはいえ、その「内容」が主観化している場合、それは逸脱として拒絶されることになるだろう)、「様式」の問題として本来性は自己自身の意義性の地平を変容させ、その表現をつうじて他者の意義性の地平を変容させるものであると解釈しうるだろう。

この意味での本来性＝自由は、現実にはどのように達成されるのだろうか。地平が変容する例を、テイラーはいくつか挙げている。「より微細な言語」の発明はもちろんのこと、先述した「徹底的な再評価」のような、背景(あるいは構成的善)を分節化しようとする試みもまた、再評価を行う人びとの地平を変容させると同時に、それが何らかのかたちで表現

されることにより、それを受容する側の地平も変容させるだろう。あるいは、まったく地平の異なる他者との接触による「地平融合」もまた、地平が変容する仕方の一つである。このように、地平を変容させるという意味での本来性Ⅱ自由の表現あるいは行使は、さまざまなチャンネルを経て可能なのである。

五 結 論

本稿の目的は、七〇年代後半から九〇年代初頭までのテイラーの思想的展開を、「言語・自己論」をめぐる哲学的省察と「自由」をめぐる政治哲学的省察との複合体として解釈しうる可能性を提示することで、『ヘーゲル』において見出された現代の政治哲学的課題が、テイラーによってどのような解決が与えられたのかを明らかにすることであった。第二節では、テイラーのヘーゲル批判が、言語論の観点からなされたものであることを指摘したうえで、テイラーがヘーゲルの「絶対的自由批判」を継承し、「自由を状況づけること」を政治哲学上の重要な課題として分節化していることを明らかにした。次いで第三節で、『ヘーゲル』以後のテイラーの言語論および自己論の探究が、「自由を状況づける」試みに先立つ「主体を状況づける」という哲学的課題に応答するものであることを示した。テイラーによれば、「自己解釈する動物」としての人間は、事実および価値認識の可能性の条件としての、言語の背景網によって状況づけられた存在であり、そうした背景を完全に明示化することは不可能なのである。そして第四節では、こうした「状況づけられた主体」にとつての自由概念が、『本来性の倫理』において適切な意味での「本来性」という概念として定式化されていることを論じた。「意義性の地平」という背景によって状況づけられた存在である「自己」は、自らの地平を変容させるところに自由を見出すことになるだろう。

このように、テイラーは『ヘーゲル』以後、そこで提示された政治哲学的課題への応答のために、言語論および自己論を深化させ、本来性概念を分節化したのである。しかし、注意しなければならないのは、テイラーにとつての政治哲学的探究の歩みが、自由を状況に組み込むことをもって終了したわけではないということである。すなわち、構成的善の対立

を和解させることという『自己の源泉』の結論部で提示された課題は、全く異質の構成的善を奉じる多種多様な人びとが連帯しうるのはいかにしてかという重大な問いを提起し、連帯の根拠の探究という新たな政治哲学的課題を提示するのである。その意味では、『本来性の倫理』での回答はいまだ不十分なものとどまっている。それはあくまで本来性概念をめぐる論争の断絶を回復するという目的に限定されるのであり、本来性概念のみによつては、人びとが異質な他者たちと連帯すべき積極的な理由を提示できないのである。

では、連帯の根拠の探究というこの政治哲学的課題は、どのように展開されるのか。ここでは紙幅の都合上詳論する余裕はないが、テイラーが『自己の源泉』の末尾で次のように論じていることが、そのヒントとなるだろう。テイラーは、同書の意図を、「あるひとつの回復、すなわち再分節化を通じて埋蔵された諸善を掘り出そうとする試み——そしてそのことによつてこれらの諸源泉を再び活性化させる試み、すなわち、精神の衰弱した肺に、空気を再び送り込もうとする試み」(注75)であると述べている。その上で彼は、この意図についての次のような批判を想定する。「もし最高の諸理想が、潜在的には最も破壊的であるならば、恐らく慎重な方針が最も安全であり、そしてわれわれは活性化された諸善の無差別な回復を、無条件に喜ぶべきではない」(注76)。だが、テイラーは、この「最高の諸理想」が必ず破壊につながるという仮定を疑問視し、それは「われわれの最大の精神的異議申し立て」ではあるものの、「鉄の宿命」ではないと考え、次のように論じる。

どうすればこのことを証明できるだろうか。私はここで(あるいは、正直に言えば、現時点ではどこでも)それを行うことはできない。大部分は希望に基づいた発言である。それは、ユダヤ・キリスト教神学の中に私が暗示的に見出し、ている希望であり(歴史におけるその信者たちの記録は恐ろしいものであるけれども)、人類(the human)の神的な肯定というその中心的約束のなかに、すなわち、人間たち(humans)が「神の」助力なく達成することのできるものよりも総体的なものなかに、私が暗示的に見出している希望なのである。(注77)

ここでテイラーは、最高の諸理想が破壊や切断 (amputation) に転化しない可能性を、「ユダヤ・キリスト教神学」(Judeo-Christian theism) のなかに見出している。彼によれば、善は多元的なものであり、それゆえ最高の理想も複数形 (the highest ideals) である。これらの複数形の善は、しばしば抗争してしまうだろう。それゆえ、多元的な善を承認しようとすることには、常にある種の危険が伴う。テイラーは、「博愛の要求は、自己愛や自己達成に関して、最終的には自己破壊や暴力という報酬までも要求するかもしれないような、高い代償を必要としうる」(注78) というかたちでこの問題を定式化する。ここにディレンマが存在する。善の多元性を承認することには、破壊や切断が潜在的に伴っている。そして、テイラーが『自己の源泉』の結論部で示唆したことは、そのディレンマを克服する可能性がユダヤ・キリスト教神学のなかにあるのではないか、ということなのである。

九〇年代以後のテイラーの議論が、キリスト教をはじめとする神学や、とりわけ西欧社会の「世俗化」の問題に集中していることは、おそらくはこの点から理解することができるだろう。そして、テイラーが「連帯の根拠の探究」という政治哲学的課題に、近代の世俗化テーゼを再検討することでどのように回答しようとしたかを提示することが、テイラーの政治哲学上の重要な意義を分節化することになると思われる。本稿において提示した議論は、このテイラーによる新たな政治哲学的課題への応答の、いわば前段としての役割を果たすことだろう。

1 Charles Taylor, *Hegel* (Cambridge: Cambridge University Press, 1975).

2 Charles Taylor, *Sources of the Self: The Making of the Modern Identity* (Cambridge: Harvard University Press, 1989).

3 Charles Taylor, *The Malaise of Modernity* (Concord, Ontario: Anansi, 1991). Republished as *The Ethics of Authenticity* (Cambridge: Harvard University Press, 1992). 田中智彦訳『〈はたしめ〉と〈たづね〉倫理——近代とその不安』産業図書 二〇〇四年。

4 Charles Taylor, 'Atomism,' in *Powers, Possessions and Freedom: Essays in Honour of C. B. Macpherson*, Alkis Kontos, ed. (Toronto: University of Toronto Press, 1979) pp. 39-61, reprinted in his *Philosophy and the Human Sciences: Philosophical Papers 2* (Cambridge: Cambridge University Press, 1985), pp. 187-210. 田中智彦訳『マトニスム』『現代思想』第二十二巻五号、一九九四年一月、一九三-二二

一五頁。

⁵ Charles Taylor, 'What's Wrong with Negative Liberty,' in *The Idea of Freedom: Essays in Honour of Isaiah Berlin*, Alan Ryan, ed. (Oxford: Oxford University Press, 1979) pp. 175-93, reprinted in his *Philosophy and the Human Sciences*, pp. 211-29.

⁶ Charles Taylor, 'Kant's Theory of Freedom,' in *Conceptions of Liberty in Political Philosophy*, John N. Gray and Zdzisław Pelczynski, eds. (London: Athlone Press, 1984) pp. 100-21. 斎藤悠美訳「カント」飯島昇蔵・千葉真訳者代表『自由論の系譜——政治哲学と自由の観念』行人社、一九八七年、一三一—一五八頁。Reprinted in his *Philosophy and the Human Sciences*, pp. 318-37.

⁷ Charles Taylor, 'Foucault on Freedom and Truth,' *Political Theory*, 12 (1984), 152-83, reprinted in his *Philosophy and the Human Sciences*, pp. 152-84.

⁸ 以下これららの論文のなかで、たとえば「消極的自由の何が誤っているのか」における自由の機会概念と行使概念の提示などにみられるように、テイラーが現代自由論に重要な貢献を行っていることは確かである。しかし本稿では、テイラー自身の『ヘーゲル』から『自己の源泉』『本来性の倫理』までの思想的展開を、『ヘーゲル』における政治哲学的課題の深化・発展として位置づけるために、この議論についての詳細な言及を割愛せざるを得なかった。機会概念と行使概念という分析概念に基づいてテイラーの消極的自由批判について、斎藤純一『自由』（岩波書店、二〇〇五年）が、有益な見取り図を提供している。

⁹ Charles Taylor, 'Responsibility for Self,' in *The Identities of Persons*, Amelie Rorty, ed. (Berkeley: University of California Press, 1976) pp. 281-99, reprinted in *Free Will*, Gary Watson, ed. (Oxford: Oxford University Press, 1982) pp. 111-26.

¹⁰ Charles Taylor, 'What Is Human Agency?' in *The Self: Psychological and Philosophical Issues*, Theodore Mischel, ed. (Oxford: Blackwell, 1977) pp. 103-35, reprinted in his *Human Agency and Language: Philosophical Papers 1* (Cambridge: Cambridge University Press, 1985), pp. 15-44.

¹¹ Charles Taylor, 'Language and Human Nature,' Alan B. Plant Memorial Lecture (Ottawa: Carleton University, 1978), reprinted in his *Human Agency and Language*, pp. 215-47.

¹² Charles Taylor, 'Les sciences de l'homme,' *Critique*, 36 (août-sept. 1980), 839-49.

¹³ Charles Taylor, 'Theories of Meaning,' (Dawes Hicks Lecture in Philosophy), *Proceedings of the British Academy*, 66 (1980), 283-327, reprinted in his *Human Agency and Language*, pp. 248-92.

¹⁴ Charles Taylor, 'Growth, Legitimacy and the Modern Identity,' *Praxis International*, 1 (1981), 111-25, reprinted in a longer version as 'Legitimation Crisis?' in his *Philosophy and the Human Sciences*, pp. 248-88.

¹⁵ Charles Taylor, 'Humanismus und moderne Identität,' in *Der Mensch in den Modernen Wissenschaften: Castiglione-Gespräche 1983*,

Krzysztof Michalski, ed. (Stuttgart: Klett-Cotta, 1985) pp. 117-70.

51 Charles Taylor, 'The Person,' in *The Category of the Person: Anthropology, Philosophy, History*, Michael Carrithers, Steven Collins and Steven Lukes, eds. (New York: Cambridge University Press, 1985) pp. 257-81. 中農道明訳「人格」厚東洋輔・中島道男・中村牧子訳『人とどうかなるコリー』紀伊国屋書店 一九九五年 四六三—五〇六頁。

52 Charles Taylor, 'Self-interpreting Animals,' in his *Human Agency and Language*, pp. 45-76.

53 Charles Taylor, 'Liebliches Handeln,' in *Leibhaftige Vernunft: Spuren von Merleau-Pontys Denken*, Alexandre Mettraux and Bernhard Waldenfeld, eds. (Munich: Fink, 1986) pp. 194-217, English translation: 'Embodied Agency,' in *Merleau-Ponty: Critical Essays*, Henry Pictersma, ed. (Washington, D. C.: University Press of America, 1989) pp. 1-21.

54 Charles Taylor, 'Sprache und Gesellschaft,' in *Kommunikatives Handeln: Beiträge zu Jürgen Habermas' Theorie der kommunikativen Handelns*, Axel Honneth and Hans Joas, eds. (Frankfurt: Suhrkamp, 1986) pp. 35-52, English translation: 'Language and Society,' in *Communicative Action*, Axel Honneth and Hans Joas, eds. (Cambridge: MIT Press, 1991) pp. 23-35.

55 Charles Taylor, 'The Moral Topography of the Self,' in *Hermeneutics and Psychological Theory*, Stanley Messer, Louis Sass and Robert Woolfolk, eds. (New Brunswick: Rutgers University Press, 1988) pp. 298-320.

56 Hegel, p.538.

57 ティンベナリーとフーバーの『Charles Taylor, *Modern Social Imaginaries*, Dilip Gaonkar, Jane Kramer, Benjamin Lee and Michael Warner, eds. (Durham, NC: Duke University Press, 2004)』を参照。

58 Cf. Charles Taylor, *Hegel and Modern Society* (Cambridge: Cambridge University Press, 1979), ch. 3. 渡辺義雄訳『ヘーゲルと近代社会』(岩波書店 一九八〇年) 第三章。

59 Hegel, p.559.

60 *Ibid.*, p.563.

61 *Ibid.*,

62 *Ibid.*, p.565.

63 *Ibid.*, p.566.

64 *Ibid.*, pp.568-9.

65 *Ibid.*, p.569.

66 'Language and Human Nature,' in his *Human Agency and Language*, p. 216.

- 32 'Theories of Meaning,' in his *Human Agency and Language*, p. 249.
- 33 *Ibid.*, p.258.
- 34 *Ibid.*, p.265.
- 35 'Language and Human Nature,' p. 230.
- 36 Charles Taylor, 'The Importance of Herder,' in *Isaiah Berlin: A Celebration*, Edna and Avishai Margalit, eds. (London: Hogarth Press, 1991), reprinted in his *Philosophical Arguments* (Cambridge, Mass: Harvard University Press, 1995), pp. 79-99.
- 37 Charles Taylor, 'Lichtung oder Lebensform. Parallelen Zwischen Wittgenstein und Heidegger,' in *Der Löwe spricht ... und wir können ihn nicht verstehen*, Brian McGuinness et al, eds. (Frankfurt: Suhrkamp, 1991) pp. 94-120, English translation, 'Lichtung or Lebensform: Parallels between Heidegger and Wittgenstein,' in his *Philosophical Arguments*, pp. 61-78.
- 38 Charles Taylor, 'Heidegger, Language, and Ecology,' in *Heidegger: A Critical Reader*, Hubert Dreyfus and Harrison Hall, eds. (Oxford: Blackwell, 1992) pp. 247-69, reprinted in his *Philosophical Arguments*, pp. 100-26.
- 39 'Lichtung or Lebensform: Parallels between Heidegger and Wittgenstein' in *Philosophical Argument*, p.69.
- 40 Charles Taylor, 'Interpretation and the Sciences of Man,' *Review of Metaphysics*, 25 (1971), 3-51, reprinted in his *Philosophy and the Human Sciences*, pp. 15-57.
- 41 'Interpretation and the Sciences of Man,' in *Philosophy and the Human Sciences*, p. 26.
- 42 Charles Taylor, 'Introduction,' in *Philosophy and the Human Sciences*, p. 3. また「テイラーはこの箇所とその周辺で、一方で人間が自己解釈をおこなう自己を構成する構成的主体であることを論じた論文として、「人間の行為者性とは何か」と「解釈と人間の科学」を挙げ、他方でその自己解釈は暗黙的な背景に照らして行われるということを論じた論文として、「人間の行為者性とは何か」と「自己解釈する動物」を挙げている。このことは、一九七一年に公刊された「解釈と人間科学」の段階では、『ヘーゲル』の結論部で論じられた言語の暗黙的・非反省的な背景が、まだ主題化されていないことを傍証していると思われる。」
- 43 'Self-interpreting Animals,' in *Human Agency and Language*, p. 49.
- 44 *Ibid.*, p.53.
- 45 *Ibid.*, p.63.
- 46 *Ibid.*, p.71.
- 47 *Ibid.*, p.74.
- 48 Harry Frankfurt, 'Freedom of the Will and the Concept of a Person,' *Journal of Philosophy*, 68:1 (Jan. 1971), pp. 5-20.

- 49 'What Is Human Agency?' in *Human Agency and Language*, p. 26.
- 50 この「強い評価」という概念は、この時期に集中的に発表されたテイラーの自由に関する諸論考においても重要な役割を果たしている。たとえば「消極的自由の何が誤っているのか」において、テイラーは「強い評価」概念を用いることによって、「純粋な機会概念」としての消極的自由を批判する。テイラーは、宗教の自由は認められていないが、信号機が少ない（移動の自由が制限されていない）ので、自由の数という面においてアルバニアはイギリスより自由な国だといえるだろうか、と論じる。問題は、どのくらいの数の自由が認められているかではなく、認められている（あるいは制限されている）自由の質なのである。この「質」を評価するのが「強い評価」である。テイラーによれば、われわれは、行為に際する外的障害の欠如という消極的自由の基本的定義を受け入れるときでさえ、強い評価という事実によって拘束されているのである（'What's Wrong with Negative Liberty,' in *Philosophy and the Human Sciences*, p.220）。
- 51 'What Is Human Agency?', p.39.
- 52 *Ibid.*, p.42.
- 53 *Sources of the Self: The Making of the Modern Identity*, p. 21.
- 54 *Ibid.*, p. 26.
- 55 *Ibid.*, p. 27.
- 56 *Ibid.*, p. 35.
- 57 *Ibid.*, p. 19.
- 58 *Ibid.*, p. 62.
- 59 *Ibid.*, p. 78.
- 60 *Ibid.*, p. 97.
- 61 *Ibid.*, p. 107.
- 62 *Ibid.*, p. 503.
- 63 *The Ethics of Authenticity*, p.73, 邦訳九九頁。
- 64 *Ibid.*, p. 23, 邦訳三二頁。
- 65 *Ibid.*, p. 33, 邦訳四五頁。
- 66 *Ibid.*, p. 37, 邦訳五二頁。
- 67 *Ibid.*, p. 39, 邦訳五六頁。
- 68 *Ibid.*, p. 41, 邦訳五八頁。

- 69 Cf. *Ibid.*, p. 66, 邦訳九一頁。
- 70 *The Ethics of Authenticity*, p.67, 邦訳九三頁。
- 71 *Ibid.*, p. 68, 邦訳九四頁。
- 72 *Ibid.*, p. 84, 邦訳一一五頁。
- 73 *Ibid.*, pp. 86-7, 邦訳一二八頁。
- 74 *Ibid.*, p. 88, 邦訳一二二頁。
- 75 *Sources of the Self*, p.520.
- 76 *Ibid.*,
- 77 *Ibid.*, p.521.
- 78 *Ibid.*, p.518.