

博士論文要旨

「物語る権利」を救済する
——チャールズ・テイラーの哲学における「道徳的なもの」
と孤独のパトスの歴史的展開——

立命館大学大学院国際関係研究科
国際関係学専攻博士課程後期課程

まつい のぶゆき

松井 信之

本研究は、カナダの哲学者チャールズ・テイラーの理論体系の解釈を再構成する試みである。その際、テイラーが近代的自我の形成にどのように着眼して、その生成の過程を理論化しているかということが主要な論点となる。

テイラーの哲学を理解する際の先行研究の語彙は、個人と社会の相互関係のあり方を問題の中心に置き、リベラリズム的な政治哲学に対して社会性のレベルを個人よりも優位にあることをテイラーが最も強調しているという側面に軸足を置いてきた。簡潔に言えば、テイラーへの既存の理解は、近代は端的に個人化の過程であるが、その趨勢に対して共同体的枠組という一定の制約を再び見出す必要があるというフレームワークに依拠しているとするのである。

だが、こうした視点において捨象されていることは、特定の文脈の内部で社会化される個人が近代世界の内部においてどのように体験されてきたのかという問いである。本研究は、この問いをテイラー自身が哲学的探究を推進する主たる思考の源泉であると位置づけるものである。

実際のところ、テイラーは、マルクス主義的な伝統に連なる「全体性」の思想や、近代文芸史を論じる際にしばしば強調する「感情」や「創造性」という概念を通じて、諸個人が自我の内部に「自己実現」の潜在性を見出していく歴史的・社会的な過程を明らかにしようとしている。本研究は、これまで解釈の対象として深められてきたとはいいがたいテイラーのそうした議論の側面を重点的に扱う。

この点において、テイラーの哲学的探究は、本研究のタイトルにある「物語る権利」という主題と結びつく。普遍主義的な進歩の物語が広く共有された局面としての近代から、そうした社会性が自明性を失うポストモダンないし後期近代への移行に伴って、個人と社会の関係性を再考する潮流は現代の社会思想の領域で広く共有されている問題意識である。

テイラーは、私たちが近代世界の形成という長期的な過程を通じて、伝達困難な自我の深い内面性を形成してきたことを明らかにしようとする。彼の哲学からすれば、近代化とグローバル化というコミュニケーション可能性の拡大過程は、同時に、それ自体としてコミュニケーション不可能な領域を各自我の内部に生み出していく過程なのである。しかし、この深い自我体験は、他者との新たな対話的な関係へとつねに結びついていく可能性をもつ。自我体験の深まりにしたがって、私たちは、つねに不安を伴う流動的な過程のなかで他者と共有する空間を創造的に生み出すことができるのである。

Abstract of Doctoral Dissertation

**Rescuing “Right for Narrative”
—Historical Evolution of “the Moral” and Pathos of
Solitude**

Doctoral Program in International Relations
Graduate School of International Relations
Ritsumeikan University

まついのぶゆき

Matsui Nobuyuki

In this dissertation, I would try to reformulate the way of interpreting the theoretical structure of a Canadian philosopher, Charles Taylor. For this purpose, the main issue of this study is how Taylor takes notice of and theorizes the making processes of modern self and theorize its becoming process.

The existing terms to understand Taylor’s philosophy have put a relational form between individuals and societies on the main issue, and found the level of societies more primal than individuals against liberal political philosophies. Simply put, they rely on the following framework: modernization is simply understood in terms of

individualizing process and we need to find out some constraints of collective frames against this individualizing momentum.

Yet, such the view overlooks the question; how individuals, who are socialized in certain contexts, are *experienced* in the modern world? And this dissertation places this question as the main source of thinking which prompts Taylor's philosophical investigation.

Indeed, Taylor attempts to specify potentialities of "self-realization" formed and found out historically and socially through his thought of "totality" in the Marxist tradition and concepts of "feeling" and "creativity" which are emphasized in his arguments of literatures and arts in the modern age. Such Taylor's arguments are the main focal point of this thesis.

In this respect, his philosophy is concerned with the "right for narrative" as the main title of this research expresses. When the 20th century underwent transition from the modernity as the phase where universal and progressive narratives widely shared to the postmodernity or late modernity where such the self-evident sociality has been lost, the contemporary social thought was widely required to reformulate the individual-society relations.

Taylor attempts to show that we have formed the inner depth of selves, which is hard to communicate, through the long formation process of the modern world. Given his philosophical view point, modernization and globalization as the expanding process of possibility for communication yield the scope which is impossible to communicate inside each selves *at the same time*. However, this deep self-experience is always and paradoxically accessible to new dialogical relationships with others. With this deepening of self-experience, we can creatively yield shared spaces with others in unstable processes always accompanied with angsts.

「物語る権利」を救済する
——チャールズ・テイラーの哲学における「道徳的なもの」と孤独のパトスの歴史的展開——

-目次-

序論

問題提起——今日における「物語る権利」

本論の構成

第1章 社会秩序の危機と「道徳」の境界

1-1. 道徳的言語の危機

1-2. 道徳的統合と道徳的感応

1-3. 「ほんもの」という道徳的なものの要請

第2章 「全体性」の概念史のなかのテイラー

2-1. 「全体論的個人主義」とは何か

2-2. 「全体性」の概念の継承 I——社会的に埋め込まれた存在と自然世界

2-3. 「全体性」の概念の継承 II——シヴィック・ヒューマニズムの伝統と芸術的な創造性

2-4. 全体論的な思考の内的な不均衡

第3章 「道徳的なもの」という中間地帯の生成と分断線を抱えた自我

3-1. 理性と感性の間に引かれた分断線

3-2. 能動のパトス——あるいは、能動と受動の中間地帯

3-3. 構成善と道徳的源泉

3-4. 脱中心化された世界と深い内面性

第4章 エピファニーと政治——自我の内面の孤独と社会性

4-1. 歴史のなかにある芸術という〈場〉

4-2. モダニズムにおける〈存在〉と〈生成〉

4-3. 近代的自我の孤独はどこへ向かうのか

第5章 「世俗化」を体験として生きる——「動員」の言葉と詩の言葉

5-1. 「世俗の時代」における宗教意識——機能としての聖性と源泉としての聖性

5-2. 宗教と社会道徳

5-3. 「ポスト・デュルケム」時代の宗教意識

5-4. 言語のモラルティ

第6章 置き去りにされた他者の救済——傷、孤独、笑い

6-1. 傷の系譜学

6-2. 傷の解釈学

6-3. アイデンティティという傷

6-4. つねに「ひずみ」のとば口に立っている

終章

参考文献一覧

序論

問題提起——今日における「物語る権利」

本研究は、チャールズ・テイラー（Charles Taylor）の哲学において示されている物語的な生についての議論を問題として取り上げ、それについての解釈を提示しようとするものである。ここで物語的な生とは、各個人が他者との関係において彼ら自身の自己理解を構築するために採用する語りに基づく生を意味する。したがって、物語的な生は彼らの人生の遍歴や社会関係における自己の位置づけについての表現から成る。この点に関してよく知られているテイラー像とは、多様化する文化・宗教・イデオロギーなどの社会的な価値選択の場面において生じる衝突に対して、個人の尊厳と共同体の価値の枠組を包括的に扱うことのできる政治哲学を提示する哲学者というものである。この意味で、彼は、政治理論における伝統的な難問であるところの個人と共同体の間関係について原理的に思考し、また、そこから政治の正統性とは何かを問うていると見なすことができる。しかし、私見によれば、こうした視点では、人間社会が踏み入れている未知の相互承認の空間がどのように形成され、また現代世界に生きる私たちに対していかなる可能性が開かれているのかということについて原理的に思考しているテイラー像は把握しきれていない。

したがって、本研究は、多様化する社会内部での自己理解の定義のプロセスが単に共同体の枠組内部において安定的に構築されるというものではないという視点に立つ。はじめに、本研究の問題意識の背景を示しておけば、以下のようなになる。現代のグローバリゼーションは、確かに、人類社会にとってのコミュニケーションの可能性を拡大させている。だが、同時に、その過程は、コミュニケーションの不可能な領域——自我とは何か、善とは何か、普遍性とは何か、「人間」とは何か——をも拡大させてもいるのである。これらの問いの領域は、物語的な生の形成にとって根本的に重要であるにもかかわらず、伝達・合意・相互理解などが不可能な問いの領域としてますます前景化しているのである。ここにおいて、本研究は、テイラーを、まさにこのコミュニケーション不可能な領域の拡大と物語的な生の関係についての有力な考えを提示する哲学者として位置づけたいのである。したがって、問題となる物語的な生は、他者に対する自己主張、コミュニケーションの要求が高まると同時に、自我にとって説明困難であるにもかかわらず、あるいはそうであるがゆえに強化される意識的な「私」という自己の体験を含む。しかし、この説明困難で、コミュニケーションの場面において明確化しがたい部分は、対話のなかで構築される自己理解に劣らず、自我感覚を支えるものとしてますます重要となっている自我の領域なのである。なぜそう言えるか？ また、どのようにそうした自我感覚が強化されたのか？ 本論ではテイラーの哲学を読み解くなかでこれらの個別的な問いに答えていくことになるであろう。

確かに、私たちは、ある種の対話やコミュニケーションの場面で少なからず合意に到達することができる。その合意やコミュニケーションは、その反面、ますます自己の責任において語ることが重視されるようになってきている。だが、私たちはそうした責任に直面するたびに、「これは私が本当に言いたかったことなのか？」と絶えず問い返すことが可能な存在として、言い淀むこと、即座に切り返しに窮することが多々ある。これは、当人のコミュニケーション能力の低さの問題としてのみ片づけることのできないことである。実際には、他者とのコミュニケーションの機会の拡大、それに伴って強化される自己への再帰的視点は、自我の「ほんもの (authenticity)」の部分への感覚を鋭敏にさせていくがゆえに、自己の責任の強化には、問い返しや言い淀みが伴うのである。またそうして、「自分の本当に言いたかったこと」を説明するために、私たちはコミュニケーション可能な言語を選択することによって、他者とのコミュニケーションを円滑化することを求められるだろう。しかし、くり返し強調するように、そのコミュニケーション拡大の過程は、同時に、相互にコミュニケーション不可能な領域を不全感として残す。さればこそ、自己の自由な思考と主張に課せられる責任が増す帰結として、少なからぬ人々は、容易に敵対的な言説を採用し、多くの支持を動員するなかで、「自分の本当に言いたかったこと」を同定しようと試みがちになる。ともあれ、チャールズ・テイラーは、こうしたコミュニケーションが不可能な領域の拡大に並々ならぬ関心を寄せている哲学者として見るのできるのである。

くり返しになるが既存の解釈において、テイラーは、コミュニタリアニズム（共同体主義）、また、多文化主義の理論の中心的論者に位置づけられている。その哲学は、英米圏において支配的な啓蒙主義的な合理主義の延長線上にあるリベラリズムの理論に対する批判として広く知られている。簡略化された図式で示せば、彼の哲学は、個人を理論的アプローチの中軸に据えるいわゆる「方法論的個人主義」に対して、人間の根本的な社会性、言い換えれば、共同体の価値や言語の枠組に埋め込まれた存在としての人間というアリストテレス的な存在論を擁護しているものとして映る。

また、彼の哲学は、カナダにおけるケベック文化の固有性を擁護するための積極的な提言において見られるように、啓蒙主義の系譜に軸足を置く政治的思考や実践の視点や枠組を、各文化に独自の世界観を構築する権利を上位に置くことによって相対化しようとする議論としても理解されている。本研究が主題とする「物語的な生」は、こうした共同体の枠組や啓蒙主義に対する文化の固有性に位置づけられた諸個人のアイデンティティを構築する権利と結びついている生のあり方とさしあたり理解してよい。

だが、詳しくは各章において見ることになるが、既存のテイラーの哲学についての理解は、テイラーが描き出す「物語的な生」の性格に内在する不安定性を極力排除したかたちで、その哲学の安定的な解釈を提示するという理解を決して超えない。端的に言えば、テイラーの哲学で示されていることとは、共同体的な文化の枠組が諸個人に道徳的自己を

築き上げる安定的な基盤を提供し、その中で諸個人は自律性を損なうことなく物語的な自己理解を構築することが可能であるというものだ。こうした視点が既存のテイラー解釈の根底にある。いわば、共同体的な枠組のなかでも各個人の差異は安定的に形成されるのである。したがって、テイラーの存在論とは、そうした全体的な枠組を参照軸とした諸個人の生という存在論的な形式から、道徳的実践へのコミットメントという内容を導出しようとするものであるということになる。テイラーの哲学は、この意味で、個別と共同の古典的な枠組を再構成するものとされる。

他方、テイラーの「物語的な生」の哲学の性格は、以上とは異なった観点からも理解することができる。そのために問いをずらしてみよう。すなわち、「物語的な生」とは何か、という問いではなく、現代世界においても「物語る権利」を手放さないとはどのようなことを意味するのか、と問うてみるのである。

大澤真幸は『不可能性の時代』において、多文化主義的な政治理論の本質を「物語る権利」への要求であると規定している。ここで語られるものは、普遍的な真理とは同一視されえない。もはや、そうした空虚な価値概念は無効である。「このとき可能なのは、それぞれの立場の、それぞれの人が、個別でユニークな物語（虚構）をもつことだけだ、ということになる。そうである以上、各自のアイデンティティの根幹を規定するような個別の物語を、互いに蹂躪することのないように尊重すべきだとするのが、多文化主義である」〔大澤 2008 : 221〕。要するに、多文化主義は、横並びの虚構を許容することと等価である。だが、横並びの虚構は、大澤がいみじくも指摘しているように、多様な虚構以上の領域としての「現実」＝リアルなものへの逃避を生み出す。その典型的な事象が、宗教的な原理主義である。このように、多文化主義が批判する虚構の普遍性と、それへの反発としての「現実」への逃避として現象する原理主義的な暴力は、地続きの関係にある〔大澤 2008 : 221 - 22〕。

大澤の以上の議論を、既存のテイラーの哲学の一般的な解釈と突き合わせれば、結局のところ、彼の哲学も横並びの虚構を普遍主義の次善策として容認する寛容の思想にすぎないということになる。大澤の言葉では、それは、「アイロニカルな没入」である〔大澤 2008 : 105〕。「アイロニカルな没入」とは、実践的にコミットする価値や意義を有するとされる対象が、実際には虚構であることを重々承知しつつも、あたかもそれに実質的な価値が内包されているかのように振る舞うという捻れた両義的な態度を指す。このように見れば、多文化主義の寛容な外面にもかかわらず、その「アイロニカルな没入」と原理主義的な暴力との距離はそう遠くはない。原理主義的な暴力が「物語る権利」の並立状態を否定する物理的かつ物語的な暴力であるという点において、反文明的な物語の乱用にはかならないのだとすれば、虚構の並列状態を許容する多文化主義は「物語る権利」の文明的な乱用なのである。

さて、大澤の議論を敷衍して、既存のテイラー哲学への解釈を要約すると次のようになる。すなわち、これまでのテイラーの哲学への解釈の仕方に共通することは、個別的な自己理解と共同体的な背景の相互依存的な関係という存在論の正当性を強調すると同時に、それでもなお普遍的な価値（人権、自由、平等）との関係性を文化的に媒介され、多元化されたかたちで保つことが可能であるということである。だが、普遍的な真理の拒否（啓蒙主義、合理主義批判）と同時に普遍的な価値への信念を放棄しない多文化主義的共同体論は、まさに大澤の言う意味での「アイロニカルな没入」である。たとえ、特殊な共同体的枠組に媒介されていることを意識しているとしても、あるいは、まさにそうした屈折を経たうえで、普遍主義的な価値についての解釈を開いておこうとするがゆえに、そうした態度は「アイロニカルな没入」——信じていないが、敢えて信じる——という構えを端的に示してしまっている。だが、普遍主義の相対化は、共同体という個別性の枠組にも波及せざるをえない。そうであるがゆえに、多文化主義は、その自身の議論の妥当性を確実にするために普遍主義的な価値への一定のコミットメントを要するのである。

問題は、テイラーの「物語的な生」の哲学における「虚構」と「現実」の働きである。テイラーがその西欧啓蒙主義批判のなかで、その合理主義の虚構性を強調し、共同体的な文化の枠組を「現実」と位置づけているとするならば、もはや彼の議論は現代世界に対する有効な射程を持つとは言えず、テイラーは物語の文明的な乱用に与する論者だということになる。それは、単に「アイロニカルな没入」以外の何ものでもないからである。しかし、「現実」の「虚構」への解体が生じているさなかにおいて、彼の「物語的な生」の哲学が、「物語る権利」を再編成するものであるとすればどうであろうか？

確かに、テイラーは、物語的な生について、『自我の源泉』（*Sources of the Self*; 以下 *SS* と略記）において以下のように述べている点で、彼の言う「物語」は、ある意味、多文化主義的な「物語る権利」の擁護と理解しうるかもしれない。

「私たちは自分の人生を物語のなかで把握する…。自分の人生を物語として意味づけることは、善との関係における位置づけと同じように、任意のオプションではない。

(…) 私が何者であるかに関する感覚をもつためには、私は、自分がどのように歩んできたか、そしてどこへ進みつつあるのかについて考えをもつ必要がある」 [*SS*: 47=55]。

このように、諸個人は、自己の変容のなかでも、常に一貫した自己の旅程についての「物語的統一性」を有する。田中智彦（1995）は、自我の人格形成に内在する常に開かれた物語性を、テイラー哲学の道徳的自我論に見出している。すなわち、自我の道徳的な解釈の

枠組への「『徹底的な再評価』 (radical reevaluation) によって、主体としての生のありかたのゲシュタルト転換とでもいふべき現象が起こる」 [田中 1995 : 226]。

「現在の『物語』の読みを可能にするのは、過去の『物語』の読みであり、すでに読まれた部分の筋立てである。未来の『物語』はその筋立てにしたがって書かれつつ、現在の読みを経て、過去の『物語』の一部となっていく。(…)けれども、『物語』が未来に開かれている…。それゆえ、『物語』の筋がいわば急展開をとげる可能性は排除されてはいないのであって、そうなれば『物語』は新しい読みを獲得し、以後それが現在の読みになるであろう。とはいえ、(…)『物語』はその筋立てにおいてさまざまに変化していくとしても、その『物語』としての連続性と統一性においてははじきさきも変化しない(…)ひるがえってみれば、『物語』はその全体においてはじめて理解できるということにほかならない」 [田中 1995 : 228 - 29]。

物語的な生は、人格的な統一性が常に維持されているという前提において、多様な解釈や変化を受けられる。「人生には、それ全体を通してアприオリな統一性のようなものが存在することは明らかだと思われる」 [SS : 51=60]。こうした記述に基づけば、テイラー哲学の軸は、自己理解のプロセスが変化への開かれと統一性を不可分に併せ持つということに見出される。しかし、なぜ私たちの生は、「『物語』の筋が…急展開をとげる」ことがあるにもかかわらず、「アприオリな統一性」をもつと言えるのか？ この人格的な統一性がいかなる経験なのかは、田中の解釈からは明らかではない。ここで、私たちは、その統一性の背景に共同体の文化の枠組を置くことも可能である。しかし、もしそうなれば、その自己理解の統一性と変化の図式は、「アイロニカルな没入」の議論へとそのまま接続可能である。

自己理解は様々な節目において変容可能であるとしても、人格的な統一性は——それを理念的と理解しようが、潜在的と形容しようが——不変である。このアイデンティティの視点を、例えば、次のように言い換えることもできる。すなわち、様々な個別的な自己理解や自己規定を取り去ったとしても、人格的な統一性はなおも残る、と。例として挙げれば、ある人 A が、ある人 B と出会おうが出会わないでいようが、その人自身の A という理念的・潜在的な性質は、B との偶然的な出会いの有無には左右されない。もしそれによって解体される統一性があるとすれば、それは、本当の A 性ではなかったということになり、また別のところに A の固有性を規定する A 性が見出されていくことになるだろう。先述の田中の議論に依拠すれば、その A 性は、A の物語の「全体において」はじめて理解されるものである。しかし、この「全体」とは、何を指すのか？

これまでのテイラーへの理解に従えば、それは、端的に共同体の文化の枠組のなかで理解可能なものである。すなわち、共同体・多文化主義的な「物語る権利」によって獲得

されるものが「全体」である。しかしこれは、物語的なアイデンティティの安定的な帰属先であり、かつ、虚構と解釈することにほかならない。それに対して本稿は、テイラーの物語的な生の定式化は、上で示した例に依拠すれば、むしろ B との出会いを契機として照らし出されるような自己や世界の不安定性によって、自己の物語的統一性が屈折したブリズムのなかで映し出されるという立場をとる。以下の引用文は、テイラーの物語的な生についてのこうした側面を力強く示す部分である。

「私たちを変容させるものがあるとすれば、それは世界と自分自身を愛する能力、悪しきものであるにもかかわらず世界と自分自身を善きものと見なす能力である。だがそうした力が私たちに到来するのは、私たちが世界の一部であることを受け入れられた場合だけであり、そしてそれは、私たちが責任を受け入れることを意味する。(...) 世界と自分自身の内にあるすべての悪と墮落を前にして、なおも世界と自分自身を愛することは、ある意味では奇蹟である」 [SS: 452= 503]。

これは、テイラーがドストエフスキーの小説のモチーフについて論じた箇所に出てくる言葉である。ここで言われていることは、悪い世界と善い自我という対立のことではなく、そうした悪しき「世界の一部」として私は、それでも世界と自我を肯定しようとするということである。本稿は、ここに従来の意味での一貫した「物語」とは異なる「物語る権利」を見出す。すなわち、それは、個別的な自己解釈の蓄積が物語的統一性へと回収されていくような「物語」とは異なる、他者との屈折した相互依存関係にある物語性である。先述のアイデンティティの定式化に即して言えば、A という人間の A 性にとって不可欠な統一的全体性は、対峙する世界や他者の不完全性を通じてこそ示されるのであり、物語的統一性は、そうした欠陥のある——もっと言えば、墮落や悪としての——事柄や人との遭遇において、開示されるのである。

本研究は、ここで言う不完全なものを中心としてテイラーのテキストを読み解こうとするものである。それを通じて、先に設定した問い——現代世界においても「物語る権利」を手放さないとはどのようなことを意味するのか——に答えたい。そのため、本研究は、特にテイラーが不完全なものについて論じていると思われる文芸史における表現形式についての議論に比重を置きつつ、人間の本質的な社会性についての理解を再構成することに努める。人格にとっての物語統一性は、今日において、与件の道徳的枠組にライフサイクルを適合させていくというかたいにおいてではなく、不完全なものとの出会いのなかから、あるいは、いわば統一性や全体性を指し示していると考えられるような個別的な断片に対峙するなかで顕現しうるものである。

そうした不完全性と統一性の顕現との関係性がどういう経緯で歴史的に形成されてきたのか？ また、そうした不完全性に向かう表現形式は、今日においていかなる社会の対話

的な形式のなかに組み込まれているのだろうか？ これらの問いを通じて、今日の「物語る権利」のありうべきかたちについて考えていきたい。

本論の構成

以上のような「物語的な生」の屈折や不安定性を「物語る権利」の基底に据えながら、「物語」という概念を再構成しようとするテイラーの議論の構造を明らかにすることが、本研究の各章に共通する課題である。以下で、本論文の構成を概観しておきたい。あらかじめ言っておけば、本研究は大きく2つの部分に分けられる。1章から4章までの議論では、テイラーの哲学における「物語る権利」の哲学的かつ概念史的な再構成が主題となる。それに対して、5章と6章の議論では、テイラーの宗教論を焦点化する。ここにおいて、1章から4章の議論の「物語」の哲学的な再構成というプロジェクトは、西欧社会の文明史的な枠組の内部におけるキリスト教の潜在的な倫理的意義という観点へと接続される。ここにおいて、テイラーの哲学は、「物語る権利」を他者との関係の内部で回復させるという神学的な伝統をも背景としているということが明らかになる。いわば、1章から4章までで扱うのは、テイラーの議論における「物語」の概念的な救済 (rescue) のための哲学的な企図であり、5章と6章の議論で扱うのは、「物語る権利」の回復に不可欠な救済 (salvation) という実践的な主題である。

第1章では、ロールズの『正義論』を端緒とするリベラル-コミュニタリアン論争におけるテイラーの独自の立ち位置を、この論争において前提とされている「道徳」についての理解に焦点を当てながら再考する。ここでの議論は、テイラーが道徳について、コード化されたものとしての「道徳」と、コード化から逃れる「道徳的なもの」を区別していることの意味をめぐって展開される。

第2章は、新左翼のバックグラウンドを持つテイラーの思想を、西欧マルクス主義の伝統における重要概念である「全体性」と接続しようとするものである。それによって、「道徳的なもの」がどのように具体化されたかたちで近代の政治的プロジェクトの中に組み込まれているかが明らかになる。また、テイラーのマルクス主義との関係性は、これまであまり取り上げられてこなかった。確かに、彼はマルクス主義者を自称していないとしても、全体論的な思考を擁護し続けることには、西欧のマルクス主義的な知の伝統への反省的な視点がある。

第3章は、テイラーの「自己解釈的存在」論の基底に置かれる「感情」についての理解に焦点を当て、彼が提示する存在論を理解する試みである。第2章における「全体性」についてのテイラーの理解に基づいて、なぜテイラーは「感情」を自己解釈の基底に据えるのか、また自己は、どのように社会的文脈に自らを位置づけることができるのかを示したい。このとき、近代芸術におけるモダニズムが追求する表現のあり方が、自己と社会の新たな関係性を追求することと結びついたものであるということを同時に明確化していく。

第4章では、テイラーの政治論を扱うが、一般的に論じられるように、ケベックのカナダ社会内部における文化的固有性という文脈からではなく、モダニズム芸術が示す自我と社会の関係についての政治哲学的な含意を引き出すことが本章の目的である。そのとき、近代世界において形成されてきた自我の深い内面性とその不安定さをいかに社会関係の中で承認し、新たな社会性への共通感覚を形成するかということが問題となる。

ここまでの「物語る権利」の哲学的な救済 (rescue) について明らかにする部分である。端的に言えば、私たちは、ここまでの考察によって、近代世界において私たちが獲得してきた高次の理想に対する繊細さとその条件としての深い内面性——本研究は、この内面性をコミュニケーション困難ないし不可能であるという意味において「孤独」と呼ぶ——が形成されてきたということを理解することができるだろう。

第5章と第6章において、主題はテイラーの宗教論へと移る。多くの読者は、ここに4章までの議論との断絶を見て取るかもしれない。しかし、テイラーの宗教論は、近代的自我の深い内面性を承認する倫理を異質な他者との関係の内部で探求するものであるという点で、実際のところ、「全体性」の哲学的プロジェクトを一貫させるものなのである。この点で、彼の宗教論は、特に冷戦後に激化した宗教間の対立という具体的な状況に触発されたものであるというだけでなく、近代において形成されてきた自我の深い内面性に基づいた新たな倫理的な社会関係を考えるための本質的な視点を私たちに与えるものとしてキリスト教を再考しようとするものなのである。

まず、第5章では、「世俗性」概念をめぐるテイラーの議論の内容を確認し、彼が「世俗性」を霊性 (スピリチュアリティ) や聖性が追求される新たな条件として位置づけているということを明確にする。このとき、自己を超えた“目に見えない”現実を、いかに感覚として現実化させるかということが世俗的な社会において、様々な思想家や芸術家にとっての課題となってきたことを示す。そうした課題は、近代社会の広がりとともに、排除された現実の層や様々な事物の固有性を、言語的なりアリティの感覚のもとにもたらそうとするキリスト教をバックグラウンドとした詩的言語の追求の試みの内部に看取しうるものである。

次に、第6章では、テイラーの宗教論において重要であると考えられる他者の「苦痛」の解釈という主題を取り上げる。それによって、傷ついた他者に見出される世界の全体性が、テイラーによってどのようにイメージ化されているかを明らかにする。“目に見えない”、排除された可能性としての現実、他者の「苦痛」という問題へと結びついている。「苦痛」をいかに社会的文脈へと時空間的に位置づけることができるかということがここでの論点であり、それへの一つの解答をテイラーの宗教論から導き出したい。その上で、テイラーのキリスト教についての見方が、哲学的主題としての全体性のプロジェクトを倫理的かつ文明史的に徹底化させたものであることを理解することができるであろう。

以上の考察を通じて、本研究は、テイラーの哲学における「物語的な生」が自我と社会との結びつきを微細に分節化する権利と責任とを、私たちに対して開示するものである

ことを示す。重要なことは次の一点である。すなわち、テイラーの哲学は、断片的なものや不完全で墮落したものと道徳的な至高性とを切り離すことができないという倫理的洞察に支えられながら、私たちの「物語る権利」を再構成しようとするものであるということである（その結びつきについては、本論で順を追って明らかにしていく）。

コミュニケーションの可能性が非常に高まりつつある現代世界は、先にも述べたように、コミュニケーション不可能な自我感覚をも同時に強化する。しかしそれだけでなく、コミュニケーションの拡大は、断片的なものや墮落というコミュニケーションのコードから逸脱する外部性と接する機会も増大させ、またそれゆえにその排除を強化していく傾向を持つ。コミュニケーション可能性の増大は、同時にその反対物であるコミュニケーション不可能な現実の層を深めていくのである。しかし、テイラーの哲学によって示されることは、物語的な統一性——自己を語る可能性——が、その統一性の反対物によって切り崩されるのではなく、むしろ、それらによってこそ示されるということなのである。それゆえ、第6章において、傷ついた他者の救済ということに関するテイラーの議論を取り上げる。これらのことから、本研究のタイトルにあるように、テイラーの哲学の本質は、「物語る権利を救済する」ことであると規定することができるのである。言い換えれば、「物語る権利」は、何をどのように「救済」するかという倫理的な主題に関わっているのである。本研究は、この問いに向かうなかで、テイラーの哲学の構造を明らかにしていきたい。そうすることで、「物語る権利を手放さないとはいかなることなのか？」という本研究の主要な問いに対する解答としての「物語る権利を救済する」という定式が示唆することの意味を浮き彫りにすることができるだろう。この意味で、本研究が示すテイラー哲学への理解は、単なる物語的な生や社会性についての道徳的な統合性についての洞察なのではなく、新たな物語的な生や社会性を見出すための倫理的かつ実践的な企図へとテイラーの哲学を結びつけるものであると言える。

第1章 社会秩序の危機と「道徳」の境界

本章の主題は、テイラーの哲学における道徳理論の本質的な部分を明らかにすることである。そのために、第1節では、1970年代から1980年代にかけて政治理論の領域で広がっていったリベラル・コミュニタリアン論争を概観しつつ、この論争に内在する問題点をテイラーの議論との関係において浮き彫りにしてみたい。それを踏まえて第2節では、テイラーがその論争を通じて強調していることが、「道徳」の定義をめぐる境界設定の問題であることを明らかにする。そして第3節では、「ほんもの」の道徳的理想についてのテイラーの議論に依拠しながら、「道徳」についてのテイラーの理解の本質を明確化していきたい。

1-1. 道徳的言語の危機

最初に、ロールズおよびロールズ以後の政治理論のなかでのテイラーの議論の位置づけを確認しておこう。ロールズは、『正義論』（1971=2010）において何を問題視し、そして、その議論をめぐる政治理論はどのように展開してきたか？ この問いに答えることによって、私たちは、同時代的な社会状況に内在する2つの危機と、それらの危機を規定する道徳についての暗黙の了解という問題を明確化することができる。

ここで「危機」というのは、トマス・クーンの言う「パラダイム・シフト」[Kuhn 1962]の概念に基づいたシェルドン・ウォリンの議論に依拠してのことである。ウォリンは、クーンの科学理論の進歩の問題を政治理論の文脈で再定式化した。「パラダイム」は、ある時代の科学的営為の認識論的・規範的枠組を指す[ウォリン 1988 : 54-55]。また、「パラダイム・シフト」という語を使うとき、その語は、新たな科学的事実の発見による進歩というよりも、本質的には「認識にかかわる新しい規範上の尺度」が既存の枠組に取って代わるという意味において定義される[ウォリン 1988 : 65]。ところが、「パラダイム・シフト」という概念を政治理論の領域へと導入するとなると、その概念は「世界における危機に対する応答」という性質を前景化させるものへと変容する[ウォリン 1988 : 82、傍点=松井]。言い換えれば、政治理論における「パラダイム・シフト」は、「世界を整理し直す絶好の機会」の到来とともに生じるのである。ウォリンの言葉では、政治理論は、「世界における危機」に際して、「社会がふたたび整理されるとするならば、それがどのようなものになるかということ象徴的に再構成する」のである[ウォリン 1988 : 84]。

では、今日の2つの危機のうちの第一の危機とは何か？ 端的に言えば、それは社会的世界の多元化である。盛山和夫は『リベラリズム』（2006）において、今日のリベラリズムが直面する多元化の問題を二つに集約している。すなわち、「個人レベルにおける利害

の多元主義」と「文化レベルにおける多元主義」である。前者は、諸個人・諸集団間での財 (goods) の配分を基礎づける一元的な基準の解体をもたらし、後者は、特定の政治共同体内部に存在する生活様式、言語、宗教だけでなく、性愛や死生観 (脳死や安楽死など) についての見方の多様化によって既存の規範的理解の解体をもたらす[盛山 2006:39-42]。「これらの問題をどのようにのりこえて、すべての人々あるいはすべての文化にとって普遍的に妥当しうるような『社会の規範的原理』をどのように作りあげていくことができるだろうか」 [盛山 2006: 44]。これが、ロールズおよび、それ以後のリベラリズムが直面する中心的な問いにほかならない。ここで、以上の多元化状況を社会的現実の危機と呼ぼう。それらの危機の具体的な現れがなんであれ、統一的な社会的現実というイメージ像をそれらの危機は拒絶するものであるからである。

しかし、テイラーに依拠すれば、ここで私たちが注目すべきことは、そうした社会的現実の危機認識の背後に「道徳的言語 (moral language)」 [Taylor 1982: 132] というより根本的な問題が横たわっているということである。「道徳的言語」(「道徳的思考」とも呼ばれる) は、「異なる行為、感情、生のあり方」を主体的に評価する言語であり思考である。テイラーにとって、社会的現実の危機よりも根本的なのは、この「道徳的言語」の危機である。道徳的言語の危機は、「質的区別」という言語的行為についての感覚の欠如に起因する。「質的区別」という言語的行為は、私たちの「行為、感情、生のあり方」などに対して、望ましい、道徳的に優れているなどといった価値評価を加えることを指す。今日の社会的現実の危機の背後にそうした道徳的な感覚の欠如があるということは、多くの論者たちが指摘するところとなっている (Bell 1976=1976-1977; Bellah 1985=1991, 1991=2000; Bloom 1987=1988; Ezioni 1996=2000, 1999, 2001=2005; Lasch 1979=1981; MacLyntré 1981=1984 ; Twenge and Campbell 2009=2011)。「功利主義的ないし形式主義的な還元によって、周縁化され、あるいは完全に抹消されようとされるに至っているのは、こうした質的区別の諸言語である」 [Taylor 1982: 132-33]。道徳的言語の危機は、功利主義や (カント主義的な) 形式主義などの「認識論的に動機づけられた還元主義」に依拠する政治理論による「『道徳的』なものの同質化 (homogenisation of the “moral”)」というかたちで表面化している。したがって、「道徳的言語」の危機は、単に、道徳の衰退や廃棄を意味するのではない。むしろ、道徳的言語は、「道徳」という言葉によって何が把握されているかということについての質的区別に関わるのである。

だが、そうした道徳的言語の危機が、社会的現実の危機に対してより根本的な位置づけを与えられるのはなぜか？ それは、質的区別に対する道徳的感覚の有無によって、社会的現実の「危機」への対応の仕方が制約されるからである。

テイラーによれば、今日の西欧社会を概観すると、四つの道徳的言語の類型が得られる。第一の道徳的言語は、人々が彼／彼女の人生にとって重要なものや望ましいものを外

的に強制されることなく自分で決定・表現することに大きな価値を置くというものである。テイラーは、この道徳的言語を「人格的統合性」と呼ぶ。第二の道徳的言語は、宗教的な理想のもとで社会的分断を超克しようという志向性である。キリスト教が支配的な西欧社会において、その理想は、神の「アガペー」である。第三の道徳的言語は、社会的格差や経済システムへの隷属、人種やジェンダーに基づく差別などの現実的問題に対して、人間の尊厳、自己決定、自由を要求するというものである。テイラーは、この道徳的言語を「解放 (liberation)」と呼ぶ。そして最後に、第四の道徳的言語は、様々な社会的現実に対してしばしば下される誤った主観的判断や蒙昧な幻想を、事物に対する客観的認識を獲得することで克服するというものである。テイラーは、これを合理性の道徳的言語と位置づける [Taylor 1982 : 133-34]。以上、現代世界においては、大別して、人格的統合性、宗教的理想、解放、合理性などの道徳的言語が社会的に観察される。

くわえて、これらの道徳的言語の類型は、類型別にクリアカットに支持されるものではない。むしろ、一人の人は、以上の道徳的諸言語を複数取り入れ、混在させながら生きる [Taylor 1982 : 134]。ここで問題となることは、一人の人であれ、一つの社会的現実であれ、複数の道徳的理想を混在させてもなお、道徳的言語の一貫性というものがありうるかどうかということである。多元的かつ輻輳的な道徳的理解を統括することができるような道徳的基準は存在するのか？ また、渾沌とした道徳的現実において、その現実を統轄する道徳的言語を追求すべきなのか？あるいは、道徳的諸言語のなかで「最高度の重要性」を持つものを選択すべきなのか？つまり、「本当に重要な問いとは、私たちが拒否することができず、しかし、私たちに相互に両立しないことを要求するように見える二つ、三つ、あるいは四つの異なる目標、ないし美德、ないしは基準を、私たちの人生においていかにして結びつけるのかということであることが分かるだろう」 [Taylor 1982 : 134-35]。

このような問いに直面すると、何をもって「道徳 (的)」と呼ぶことができるのか不分明になる地帯に投げ返されるか。「道徳」とは、各人が各様に価値を見出している道徳的言語のことなのか、それとも複雑に絡まり合った複数の道徳的言語を統轄・整序する規範システムを構築することを意味するのか、あるいは、これらとは別のところに「道徳 (morality)」という語彙は取って置かれるべきものなのか？

では、ロールズ以後の政治理論は、「道徳」という語彙についてどのような境界設定を加えてきたか？ こう問うてみると、ある種の相対主義的な道徳的言語と、そうした道徳的な相対主義に依拠しつつも、それらを整序する規範的な言語を構築し、そのなかに「道徳」の言説を組み込んでいくという方向性は緩やかに共有されているように見える。ロールズのリベラルな正義論は、各人の多様な道徳的理解 (選好) に基づく功利主義の議論に対して、それらの複数性を整序しうる規範的言語を提供しようとするものである。功利主

義者たちは、「自分自身の福祉（つまり、自分の欲求の体系）をできるだけ増やすのがあ
る個人にとっての原理となる以上、社会にとっての原理も、集団の福祉を可能な限り増進
すること、すなわちその成員の種々の欲求から織りなされる包括的な欲求の体系を最大限
実現することだ」と主張する [Rawls 1971=2010 : 23-24=34]。そして、ロールズは、こ
うした功利主義の理論を倫理学における正と善を結びつける目的論的な理論の一つの類型
であると理解している [Rawls 1971=2010 : 24=34-5]。しかし、「社会が内在的価値の総
和もしくは利益の満足の正味残高 (net balance) を最大化しようとするときはいつでも、
その単一の目的のために一部の人々に自由を与えないことが正当化されやすい。対等な市
民としての暮らしに含まれる自由 (the liberties of equal citizenship) は、目的論的な原理
に基礎づけられている場合には、不安定なものとなる。目的論的な原理の擁護論は、あや
ふやな計算と議論の余地が多く不確実な前提とに依拠しているからである」 [Rawls
1971=2011 : 211=286-287、一部改訳]。ロールズは、盛山の指摘するような二つの多元
的状况に対して、一定の論理的な手続を踏むことで、その状況に対する規範の設定が可能
であるとの考えを示した¹。このことは、ロールズが『正義論』において「道徳的情操」の
発展過程をそれぞれ「権威」、「連合体」、「原理」として規定していることに示されて
いるように [Rawls 1971 : chap.8]、「道徳」とは、その多元性によって社会的現実（の
危機）を構成するものである。また同時に、それらは規範的かつ合理的な言語（先の類型
でいえば、4番目の「合理性」の道徳的言語）によって整序されるべき対象である。『正義
論』が政治理論における「規範理論」の復権 [藤原 1988, 1993] であると言われることの
背景には、こうした道徳と規範の关系的布置が存在すると考えられる。

『正義論』の規範性は、次の一文に端的に示されている。すなわち、「真理が思想の
体系にとって第一の徳であるように、正義は社会の諸制度がまずもって発揮すべき第一の
徳目 (virtue) である」 [ロールズ 1971=2010 : 3=6 一部改訳、傍点=松井]。盛山の考
察するところでは、この一文は、ケネス・J・アローが『社会的選択と個人的価値』 [Arrow
1951=2013] において提出した「不可能性定理」の議論に対する決定的な応答となってい
る [盛山 2006 : 53-60]。第二次世界大戦後の西欧の社会科学の潮流として、個人の効用
に基づいて共通善（財）を定義するという経済学的な計量・数理モデルが広く共有されて
いた。このモデルでは、「望ましい社会状態」は、「諸個人の主観的な効用」に基づいて
決定される。アローは、このモデルによって「望ましい社会状態」を決定することの不可

¹ 「各人の善を構成するもの（すなわち、それらを追求するのが合理的であるような諸目的の体系）を合
理的な熟考・反照 (reflection) を通じて一人ひとりで決定せねばならないのと同様に、人びとの集団も、
自分たちにとってどのようなことがらが正義や不正義に相当するのかを（一度限りの最終決定として）
決めなければならない。平等な自由という仮説的な状況のもとで合理的な人びとがなすであろう選択 (...) が、正義の諸原理を決定する」 [Rawls 1971=2010 : 11-2=17-18]。

能性を論証してみせたのである。その議論の要点だけをここで抜き出せば、こうである。すなわち、多元的な諸個人の主観的な効用から「社会的」と呼びうる価値の客観的な序列化の原理を導くこと、ロールズの言葉では「ひとりの人間にとっての合理的な選択の原理を全体としての原理に当てはめるというやり方」は背理である [Rawls 1971=2010 : 26-27=38 ; 盛山 2006 : 54-55]。この意味で、「正義は社会の諸制度がまずもって発揮すべき第一の徳目である」という記述は、「不可能性定理」をリベラリズム的視点から乗り越えることの宣言と受け取ることもできる [盛山 2006 : 57 - 8]。

ともあれ、ロールズによれば、「私たちの道徳的判断の〈定点〉」 [Rawls 1971=2010 : 311=414] は、実質的にその内容を規定しうるものではない。渡辺 (2012) によれば、ロールズが以上の視点から採用する「無知のヴェール²」という思考装置は、結果の平等（「正義の二原理」 [Rawls 1971=2010 : 60=84]）を導くことを目的として導入される「メタ倫理的判断」の産物である [渡辺 2012 : 284 - 287]。いずれにせよ、ここでロールズが推奨している言語は、先のテイラーが類型化した道徳的言語においては、合理性に類別されるものである。言い換えれば、ロールズの議論の戦略とは、諸個人の善の理解に対してネガティブに依拠しつつ、「社会の諸制度の徳目」を導出しうる論理的手続きに道徳的言語を集中させているのである。この意味で、ロールズの「道徳」の文法は、各人各様の価値判断に対してネガティブに対峙しつつ、それを整序する合理性の道徳的言語を優先させているのである。

だが、そうであるとすれば、それらを「道徳」として優先させる正当な根拠とは何なのか？ ロールズの道徳的言語において、人格的統合と宗教意識、ないし社会的分断の乗り越えという道徳的理想は排除されている。これに対して、テイラーは、共約可能性の規準^{ノルム}ではなく、「共約不可能性のための基準 (the criterion for incommensurability)」^{ノルム}についての道徳的言語を徹底化させる必要性を強調する [Taylor 1982 : 137]。そして、これは、明らかに、各人各様の価値理解や複数性の整序を推進する道徳的言語とは異なる、別の「道徳」についての言語の獲得を追求することを意味する。

1-2. 道徳的統合と道徳的感応

² 無知のヴェールとは、ある問題に関与する当事者たちに「一般的な考慮事項」のみ——したがって、各人に個別的な資産状況や知的・肉体的な能力、人生の目標などは排除さえる——が知られており、それに基づいてのみ「諸原理を評価することを余儀なくされる」形式手続き上の仮想状況である。それは、「純粹な手続き上の正義」を導出するためにロールズが導入した思考実験装置である [Rawls 1971=2010 : 136-137=184-185]

1 節の議論は、社会的および精神的統合性の危機の問題に対して、どのようなレベルからアプローチするのかという問いに関わっている。ここで社会的統合性を政治社会の正統性の問題として、また、精神的統合性を諸個人のアイデンティティの問題に関わるものとして差し当たり理解することができる。だが、1 節における「道徳」の理解の仕方について触れた際の問題は、今日の政治理論において、社会的統合と精神的統合の問題の分割線が無自覚かつ恣意的に引かれているということである。テイラーの議論を中心として、それがどういうことなのかを以下で説明していく。

2 つの統合問題は、リベラル - コミュニタリアン論争において端的に現れる。この論争は、ロールズの『正義論』が示す義務論において想定される自己認識に対して、マイケル・サンデルが「負荷なき自我」 [Sandel 1982=2009 : 209] という批判を投げかけたことを端緒として、リベラリズムといわゆるコミュニタリアニズムの間で展開していく。サンデルの言葉では、義務論における自我は、「私的には、濃厚に構成された自我であるかもしれないが、公共的には、まったく負荷なき自我であるはずであり、ここにおいてこそ、正義の優位が優勢となる」 [Sandel 1982=2009 : 209]。したがって、そこでの主要な論点は、共同体の正統性を規定する原理は、正義か善のどちらが優先権をもつかということである³。サンデルによれば、リベラリズムの政治理論でもっぱら問題とされていることは、

「権利が重要かどうかではなく、善き生のいかなる特定の構想も前提とはしない仕方で、権利が同定され、正当化されるかどうかである。争点は、個人とコミュニティのいずれの要求に重要性をおくべきかではなく、社会の基本構造を支配している正義の原理が、その市民が信奉し、競い合う道徳的・宗教的信念に関して、中立的でありえるかどうかである。いいかえれば、基本的問題とは、正 [権利] が善に優先するかどうかである」 [サンデル 1982=2009 : vi]

すなわち、リベラリズムの論者たちにとって、政治社会の正統性は、特殊な善の内容ではなく、普遍的な権利に基づいた公正な手続の設定を通じて創出されるべきものである。これに対し、コミュニタリアニズムの論者たちは、その正統性が市民結社のような中間団体

³ 「リベラリズム」には、ロールズに加え、ロナルド・ドゥワーキン [Dworkin 1977=2003, 1986= 1995, 2011]、トマス・ネーゲル [Negel 1986=2009]、T・M・スキャンロン [Scanlon 1998] などが、「コミュニタリアニズム」には、サンデル [Sandel 1982=1992, 2005=2011, 2009=2011, 2012=2012] やテイラーの他に、アラスデア・マッキンタイア、マイケル・ウォルツァー [Walzer 1983=1999, 1994=2004, 2004=2006]、アミタイ・エツィオーニ、ロバート・D・パットナム [Putnam 1993=2001, 2000=2006]、フランシス・フクヤマ [1995=1996, 1999=2000, 2002=2002]、など様々な論者が含まれると見なすことができる。

の活動と、そうした活動が支持する共通善によって支えられなければならないと主張する。コミュニタリアンにとっては、空虚な普遍性よりも、特殊かつ実質的な政治文化が政治の正統性にとって本質的に重要である。

普遍と特殊をめぐるこうした論争状況は、1節で見た2つの多元状況への対応として現れてきたものであることは盛山の先の議論から明らかである。しかし、それが一面として真実であるとしても、テイラーによれば、そのように考えるだけでは不十分である。というのも、この論争は、「道徳」とは何かについて極めて曖昧な理解に基づいて展開しているからである。テイラーは、この問題に関して、「すれ違い」[Taylor 1995 所収]という論文のなかで、「弁護論 (advocacy)」と「存在論 (ontology)」を区別すべきという観点から論じている[Taylor 1995 : 181]。テイラーによれば、普遍と特殊の対立軸によってこの論争が理解されてしまうのは、「弁護論」の領域で両陣営がともに論争を交わしていると理解されているためである。だが、彼は、サンデルのロールズ批判のなかに「弁護論」ではなく、「存在論」を看取する[Taylor 1995 : 181]。言い換えれば、ロールズの『正義論』が多元化する世界においても弁護しうる正当な合意形成の手続をめぐる議論であるのに対して、サンデルは、人間が社会的コンテクストに「(根本的に) 状況づけられた自我」であることを議論の出発点にするべきことを示しているということである[Taylor 1995 : 181-82]。こうしてテイラーは、サンデルが「存在論」のレベルで議論を一貫させているかどうかという点については一定の批判的な留保を示しつつも、「弁護論」に先行する「社会存在論」に取り組む必要性を強調するのである[Taylor 1995 : 182-183]。

「社会存在論」は、テイラーによれば、「私たちの行為の諸原理を決定すること」を優先課題とはしていない。それは、道徳的な弁護論の領域で前提とされている課題である。現代道徳理論は、もっぱら「行為の諸原理を決定する」ための「メタ倫理的」な分析的言語に依拠しようとする。しかし、ここで「道徳」とは何か、について問われることがない。そこでは、「道徳的思考は質的に高次のものについての私たちのさまざまな見方、つまり諸々の強い善に関わるべきだ」という考え方は、登場しないのである[SS 84=100]。

一見すると、テイラーのこの社会存在論は、今日における道徳的言語の危機への対応として精神的統合性を志向する議論であるかに見える。したがって、テイラーが優先する今日の政治・社会的な問題状況は、共同体内部の諸個人の人格的な統一性の問題であると考えられる⁴。だが、私たちは、テイラーが、無自覚的かつ恣意的な境界設定に基づく「道徳」の理解に対して、道徳的存在論から既存の境界の流動化を試みているということをまづもって理解しなければならない。現代のリベラリズム理論にとって道徳的な争点となる

⁴ 実際に、こうした道徳的保守主義者としてのテイラー像がリベラリ-コミュニタリアン論争を通じて、一定の支持を獲得してきたことを中野剛充が指摘している[中野 2007 : 5]。

「社会」とは、「諸個人の競合する要求にどのように応答し、仲裁するべきかということに関わる」形式的なコードによってアプローチすべき領域である [Taylor 1995: 186]。しかし、道徳的なものによる道徳の脱コード化とも言うべきテイラーの議論は、これとは質的に異なる「^{モラル}道徳性」の理解を示しているものとして把握しなければならない⁵。リベラルの道徳的言語は、この点において、自らの普遍主義的な道徳的言語に対して「没政治的」な無自覚性を露呈させてしまっている [Taylor 1995 : 187]。こうした「道徳」についての無自覚な理解に対して、テイラーは、「道徳的なもの」とは何かを根本的に再考すべきであることを強調するのである。

繰り返せば、根本的な問題は、普遍か特殊、社会的統合性か精神的統合性かというところにはない。この点を、テイラーの議論に依拠してさらに展開してみよう。今日の利害と文化の多元主義に応じる普遍主義と文化的な特殊主義の道徳の話法は、整序された秩序——ロールズの言葉では「秩序だった社会 (well-ordered society)」 [Rawls 1971=2010 : 454=595] ——を争点としている。その点で、「秩序だった社会」をめぐる議論は、道徳的包摂をめぐる範囲の画定の問題に主眼を注ぐ。一方で、普遍主義の言語は、政治共同体内部への包摂の条件を特殊な文化的コンテクストを問わないかたちで確定し、他方で、特殊主義は、特定の範囲で共有される文化的価値に基づく包摂という条件を明確化しようとする。しかし、このとき、普遍主義も特殊主義も、何らかの道徳的言語を採用することによって、その価値を共有することができない人々の排除という問題を伴う。そうした事実直に直面したとき、両者の道徳的言語はどのように変わらなければならないか？ 端的に言えば、それは、(客観的な) 自然の秩序への視点を緩めることによってである。つまり、それぞれが前提としていた道徳的言語の真理値が自然の秩序を反映するという信憑構造に依拠するものから、他者に直面したときに開かれる新たな承認の空間を形成する可能性というところに信憑構造の基盤を移行させるということである。

ムルホールとスウィフトが指摘しているように、「アングロ-アメリカ圏の研究文献を読むとき、コミュニタリアン的な思考に出くわすのは、現在ではナショナリズムや多文化主義をめぐる実質的な争点の文脈においてであることがもっぱら」であり、他方、「リベラルの側では、ロールズの『公共的理性』の観念と、その観念が体現するような種類の中立性の可能性 (または不可能性) が、熱心に議論され (...) 『共同体』という観念は、議論からずいぶんと脱落してしまった」 [ムルホール、スウィフト 2007 : ii]。しかしその後、リベラリズムは、コミュニタリアニズムの文化的特殊性の異議申し立てに対して、文化的特殊性を抑圧することなく柔軟に包摂しうる「政治的」な正義の体系を構築しうる

⁵ 「形式 (的)」とは、共同体を「構成する諸個人の願望や要求を与件として、促進されるべき諸善を決定する仕方」を手続的な規準として設定するアプローチを指す [Taylor 1995 : 186-87]。

という方向に議論の重点を移していく⁶。また、コミュニタリアニズムは、文化的特殊性が孕む共同体内部の抑圧の問題に直面して、特殊な文化的価値の変容可能性という開かれた可能性に主張の重点を移していく。つまり、

「リベラリズム一般に対する、あるいはとりわけロールズの公正としての正義の理論に対する反論であるとコミュニタリアンが考えたものを、ロールズの理論はいくつもの方法で受け入れることができるし、...あからさまに受け入れてきた...。 (...) 政治的リベラリズムは、文化から自由な視点を求めるものではまったくない。それどころか政治的リベラリズムは、立憲デモクラシー諸国の公共的政治文化に潜在する理念を明確化しようとする...」 [ムルホール、スウィフト 2007 : 272]。

こうしてみれば、リベラリズムとコミュニタリアニズムは、議論の重点において緊張関係にありつつも、相互に邂逅しうる関係を結ぶための地点を各々の理論の柔軟化を通じて模索し合っていることが分かる。

しかし、ともすれば、この論争（和解？）状況は、単に力点の移動があっただけであるとも理解できる。言い換えれば、それぞれがナイーブな道徳的言語に依拠していたところから、道徳的秩序に対する反省的な認識を相互に取り込むことによって、個人と共同体の間の道徳的な結びつきについての信念を共有する道徳的言語へと、両陣営が移行したということである。したがって、政治的リベラリズムにおける「立憲的デモクラシー」に内在する公共的理性の伝統であれ、コミュニタリアニズム的な分厚い市民文化において共有されている善の理念の伝統であれ、リベラリズムは、コミュニタリアニズムを本質的に理論的に異質な他者ではないと規定しながら議論の枠組の転身を図り、また、コミュニタリアニズムも、自らをリベラリズム的な公共文化の他者ではなく、まさにそれを十全に実現する道徳的背景を問題化しているのだという自己主張を展開しようとするのである。だが、両陣営にアプローチの移行があったとはいえ、それは両陣営にとって利用可能な理論的視点が増えたという理論的な射程範囲の問題にすぎないとも言える。しかし、ここでも、「道徳」は、自我の社会的アイデンティティを安定化する社会的・法的な規則の文法であるという観念によって理解されており、「質的に高次のもの」に関わるかどうかは重要な問題とはされていないのである。ここまでの議論からすれば、「質的に高次のもの」と社会的

⁶ 例えば、ロールズの『政治的リベラリズム』における次の記述を参照。「政治的な概念は、一つのモジュールであり、それによって規制される社会において存続している理に適った様々な包括的な教義に適合し、またそれらから支持されうる本質的な構成体である。 (...) 正義の政治的概念は、多くの道徳的教義とは異なる…。 (...) 政治的な概念は、ただ基礎的な構造のみのための理に適った概念を考案し、能うかぎりその他の教義に大きく関与することのないように努める」 [Rawls 2005 : 12-13]。

なアイデンティティを安定化する道徳的文法を区別せよ、ということがテイラーの政治哲学における道徳論の本質的な命題であると言える。

現代政治理論における「弁護論」的な道徳的言語に対するテイラーの批判に含意されていることを、以上のように理解することができる。同時に、社会 - 存在論として「質的に高次のもの」に関わる自己を、道徳的なものの再考によって道徳を脱コード化する際の条件として理解しなければならない。つまり、テイラーの社会存在論は、リベラリズムの普遍主義に対する特殊主義ではなく、両陣営の道徳的理解に対する位相展開を志向するものなのである。この意味において、テイラーは、古代ギリシャから、キリスト教思想、20世紀の現象学や解釈学などを摂取して、脱コード的な道徳的理解の可能性を描き出そうとしている [Taylor 1995 : 3-11]。確かに、彼の議論には、アリストテレス主義的に共通善を志向しているように見える側面がある。とはいえそれは、例えば古代ギリシャのポリスに道徳的言語の理想を投影するといったようなことではなく、人間が世界内部で「感応している participational」 [Taylor 1995 : 3] という事態に私たちが「つねに・すでに (first and mostly; zunächst und zumeist)」巻き込まれている生の事実性に最大限の注意を注いできた思想の系譜の上で、アリストテレスを参照することができるからである。したがって、道徳的なものによる脱コード化は、秩序の自然の地盤の上で社会的・精神的統合性を追求するのではなく、「感応している」という社会 - 存在論的な視点を軸として追求されるべき道徳性なのである。

1-3. 「ほんもの」という道徳的なものの要請

では、テイラーは、どのように存在論的なレベルに政治的な正統性をめぐる議論を引き戻そうとしているか？ そのとき、彼は、「全体論的個人主義 (holistic individualism)」によってその道筋を示そうとしている。それは、「人間行為者が (存在論的に) 社会的に埋め込まれていることに十分に意識的であり、なおかつ、自由と個人の差異を非常に高く称揚する思想潮流」である [Taylor 1995 : 185]。テイラー自身の位置づけでは、この思想潮流は、フンボルトからミルに至る社会的に埋め込まれた自由論の系譜に属する。中野剛充 (2007) は、『テイラーのコミュニタリアニズム』において、この概念がテイラー哲学を理解する鍵概念であると位置づけている。それによれば、この概念は「単純な一貫性」ではなく、「個人の尊厳と真正さ (ほんもの という善)」 (個人の生にとっての価値) と「共同体の共通善」 (共同体の価値の枠組) との間の「複合的に一貫した理論構造」を探求する道標となっている。中野が示したテイラーの「一貫した理論構造」は、「自己論において個人主義的」、「社会 - 存在論においては全体論的である」という意味で全体論的個人主義、

「政治論においてはコミュニタリアニズム」という複層的なレベルの相互作用というかたちで定式化される。以上のような複層的なレベルを個人の生に帰することを通じて、現代世界における諸善の抗争に和解をもたらすことができる〔中野 2007 : 143〕。

その際、中野はテイラーの多文化主義論に触れて次のように述べている。テイラーの政治哲学は、トクヴィルの中間団体主義を基盤として、「近代内部の善のみならず、古典的な徳や善、さらには西欧近代の外部に位置づけられてきた善の和解と共存を目指す点において、強い意味において多元的である」〔中野 2007 : 106-107〕。テイラーが、実際にカナダの政治に関与するうえで、以上のような実践的関心を抱いており、それに基づいて独自の政治哲学を構想しようと試みていることは確かである。また、このとき、中野が共時的に存在する多様な道徳的理解だけでなく、通時的に継承されてきた価値の枠組を包摂しうる共同性を探求しているという点を炙り出していることにも注意すべきであろう。「自己は、会話の内部において生じてくる」〔Taylor 1991b : 312〕という言明に簡潔に示されているように、共同体内部で生きるということは、「われわれにとっての (for us)」意味を獲得するということである。この意味で、自我の人格は、「共通空間」の内部での「対話」を通じて形成される〔SS : 35-36=40-42〕。自我は、共同体の道徳的な枠組の内部で、彼（女）のアイデンティティを形成する。

また、この共同体的な意味論は、テイラーの「自己解釈的存在」という人間の存在理解と密接に結びついている。「解釈は、潜在する一貫性や意味 (sense) を明るみに出そうとする」〔Taylor 1985b : 15〕。ここで言われる「潜在する一貫性や意味」は、諸個人の言語に基づく自己解釈を包括する全体的な共通の道徳的空間との関連でイメージされる。

「私たちの目標、感情、欲望 (desires) などを描写する言語は、物事が私たちに対して持つ意味についての定義でもある」〔1985b : 23〕。解釈的な言語は、個別的な物事の全体的背景を参照するなかで編み出されていく。また、解釈される意味は、「その他の物事の意味との関係性」において定義される。したがって、「その領域においてその他の意味に生じた変化は、所与の要素 (given element) における変化を引き起こしうる」〔1985b : 23〕。つまり、共通の意味の空間は、差異によって変動する空間なのであり、なおかつ、解釈を通じた意味の差異化を通じて、共通の意味空間の全体性の把握の仕方も変容していかざるを得ない。「われわれにとっての」意味の空間とは、こうした差異化の運動による全体性との関係を反復的に再編成していくことを通じてのみ、諸個人にとっての位置づけの前提となっている。

しかし、中野の解釈は、テイラーの「全体論的個人主義」の哲学内部の個人と共同体の間の動的な関係性を緻密に描き出すと同時に、テイラー哲学内部の亀裂を浮き彫りにしているようにも見える。その亀裂とは、端的に、次のことを指す。すなわち、テイラーの全体論的個人主義には、共通の意味の境界内部での差異の倫理的な承認と、境界内部に

包摂しえない差異への倫理的な承認の要求という二つの全体性のあいだに亀裂が走っているのである。本研究の仮説として言えば、この亀裂は、近代的主体に不可避免的に生じる亀裂である。では、より具体的には、それはどういった亀裂なのか？

まず、問題の焦点化のために、「全体論的個人主義」に含まれる個人主義について考察したい。すなわちそれは、テイラーが「ほんもの」の理念と呼ぶ個人主義の形態である。テイラーは、ライオネル・トリリングの『〈誠実〉と〈ほんもの〉』に依拠しながら、西欧近代の精神史における「ほんもの」という「善き生」の理解が社会全体に伝播したことを強調する [Taylor 1991a=2004 : 15-16=20-21 ; Trilling 1972=1989]。その理念は、「そのひとだけの自己のあり方とは、自分だけがはっきりと表現し、自分だけが発見できるもの」があるという諸個人の固有性という道徳的理解の背景をなす。この理想は、広い範囲で多くの文化的表現や社会的行為——それらの中には陳腐なもの（例えば、「やりたいようにやる！」）も含まれる——に正当化の力を与えるものとなっている [Taylor 1991a=2004 : 29=41-42]。

中野は、「ほんもの」の理念を近代世界における道徳的価値の多元化の推進力として位置づける [中野 2007 : 25]。中野は言う。「ほんもの」の理想は「もう一つの個人主義」である。テイラーは『〈ほんもの〉の倫理』のなかで、「自己決定」の個人主義に対して、「ほんもの」の個人主義を対置している⁷。「ほんもの」の個人主義は、自己以上の価値の領野に開かれた精神的な態度をその本質とする。それゆえ、中野は、「ほんもの」の個人主義と「社会 - 存在論」の間に連続性を見出す [中野 2007 : 30-31]。

しかし、中野の議論では、「ほんもの」が共通の意味の地平の下位に位置づけられる個人主義として理解されている。「テイラーの社会 - 存在論は、自己をある種の道徳的空間に位置づけることによって、フレームワークを持ちうる存在とみなし、また近代において問題となるアイデンティティもその超越論的条件を逃れられないと主張する点において、全体論的である」 [中野 2007 : 42]。したがって、中野の議論において、テイラーの「全体論」は、一元化された道徳的空間についての思考として示される。

しかし、テイラーの議論において「ほんもの」の理想は、容易に共通の空間へと馴致することのできるものとして示されてはいない。テイラーが次のように言うとき、共通の空間の境界内部に包摂しえない差異への倫理的な要求が、共通の空間に闖入することが示唆されている。

⁷「自己決定的自由では、(...) 外から押しつけられるすべてのものから身をもぎ離し、自分ひとりで決定することが求められるのです。 (...) 二つの理想（自己決定とほんもの）は明らかに別物です。とはいえ、この二つの理想は連れ立って発展してきました。 (...) 両者の関係は複雑で、ぶつかり合うかと思えば分かちがたく結びついていたりします」 [Taylor 1991a=2004 : 28=38-39]。

「自己達成というのは無条件の関係性や自己を超えたところからやってくる道德上の要請を排除するどころか、ほんとうは何らかの形でそうした関係性や要請を必要とする…。(…)わたしたちがいまなすべきは、(…) (ほんものの)文化がみずからを突き動かす理想にもっと近づくよう、この文化の底上げに努めることなのです」

[Taylor 1991a=2004 : 72-73=99]。

「自由な社会はいつでも、より高貴な自由とより低俗な自由が闘争する場」である。「真に自由な社会」では、「闘争は続く (la lotta continua)」 [Taylor 1991a=2004 : 78=107]。ここで、「ほんもの」の要求は、社会的行為の背景に潜在するものとして全体化されている。現代の道德的な議論においては、この「ほんもの」の理想に基づく多元的な諸善の追求に対して、中立を保つか、その浅薄さを共同体的な道德の言説でもって批判するか、あるいはその相対主義的かつ快樂主義的な解放性を言祝ぐか、という表面上の態度決定しかなされていない。しかし、テイラーは、これらの態度決定を脇に斥けつつ、「ほんもの」をさまざまな道德的行為や言説の背後に広がっている地平的な性格として位置づけている [Taylor 1991a=2004 : 28-29=20-21]。

言い換えれば、中野の議論においては、「全体性」は、「ほんもの」に対する規制概念として描かれている。しかし、テイラーの議論では、「ほんもの」を規制するのは「ほんもの」という理想にコミットすること以外にあり得ないとされているのである。つまり、「ほんもの」の理想に対する社会的な防波堤は、「ほんもの」という差異化の要請に応えること以外には存在しないと云える。それゆえに、テイラーは、今日の社会の断片化、官僚主義の肥大、経済的領域における効率性の追求の拡大という問題に対して次のように言うのである。「わたしたちの置かれている状況は複合的な闘争を、つまり知のレベルで、精神のレベルで、そして政治のレベルでというように、いくつもの水準で繰りひろげられる闘争を命じている」 [Taylor 1991a=2004 : 120=163-64]。つまり、このとき「ほんもの」は、闘争を命じる超越論的審級としても理解されているのである。

第2章 「全体性」の概念史のなかのテイラー

テイラーの社会 - 存在論は、政治を規範的文脈に埋め込み直す際に前提とされている道德コードをめぐる反省的な視点の欠如に対して、「道徳的なもの」とはそもそも何かという問いを提起している。また、「道徳的なもの」が意味するところを「全体論的個人主義」と「ほんもの」という概念を通して検討することで、「ほんもの」という個人主義的な理想が共同性の枠組に対する超越論的な要求の地位を持つという理解へと導かれた。これが第1章で示された結論である。この意味で、「ほんもの」を軸とした「全体論的個人主義」は、われとわれわれの一致という古典的な哲学的問いの延長線上で理解すべきものであることは確かである。

とはいえ結論を急ぐことはせずに、本章では、テイラーの「全体論的個人主義」について、より詳細な検討を加えていきたい。具体的には、この章では、「全体」という概念の意味をめぐる、テイラーの議論がどのように展開されているかに焦点を当てて進めていく。この分析が必要とされるのは、自我の人格的な統一性や共同体を規定する強固な道德的体系を支持しているというように理解されるテイラーの議論の全体論的かつ規制的な性格を、個人主義的な分析のレベルで緩和するのではなく、全体論のレベルで反証しなければならないからである。こうした問題意識に基づいて、以下で、「全体」概念にテイラーが読み込んでいる「道徳的なもの」の逆説的な性格を浮き彫りにしてみたい。

2-1. 「全体論的個人主義」とは何か

テイラーが指摘するように、「全体論的個人主義」は、「原子論／全体論」と「個人主義／集合主義」という2つの軸から成る。ここから4つの組み合わせが可能である。すなわち、「原子論的個人主義」（ロバート・ノージック）、「全体論的集合主義」（カール・マルクス）、「原子論的集合主義」（B.F.スキナー）、そして「全体論的個人主義」（フンボルト、ミル）である [Taylor 1995 : 185]。テイラーはこの分類に基づいて詳細な比較をしているわけではないが、一方で「全体論的個人主義」が原子論的な系に属する政治理論に、また他方で、マルクス主義的な全体論的集合主義に対して提出された概念であることは明らかである。

原子論批判として、テイラーは、行動主義的な社会理論に矛先を向ける。デイヴィッド・イーストン (Easton 1971=1976, 1990=1998) に代表されるように、行動主義理論は、

「社会を個別的な目的をもつ独立した行為者たちとの間の協調と競合の場所として考える」 [1985b : 99]。こうした社会観が、「政策と立場をめぐって闘争と競争があるのは至って自然なことである」という理解へと結びついている。しかし、そこでは、「断片化された (fragmented)」自我の理解が前提とされている。断片として理解されることで、諸個人は、各人の選好に基づいて、それを最大化するために合理的に行動するものとされる。そこでは、「あらゆる目的は、全くもって個人にとっての目的である」 [1985b : 99]。テイラーによれば、原子論的な社会理論は、自然科学的な「説明的 (explanatory)」モデルに依拠しており、「実践に変容をもたらす」という社会理論のレベルとは一線を画している [1985b : 101, 105-6]。

これに対して、「全体論」はどうか？ 全体論的な社会理論は、「共通の理解を定義する」ことを志向するという意味で、「自己定義的 (self-defining)」である。言い換えれば、それは、「諸々の善を共有する様々な共同体を目的とした意思決定のための構成的な規範を定式化する方法」を指す [Taylor 1985b : 101]。この意味で、全体論は、「実践に変容をもたらす」ことを本領とする。約言すれば、全体論は、諸個人の行動の説明だけでなく、彼（女）らが依拠する行為の枠組を明らかにする（「自己定義」する）ことによって、特定の行為の可能性へと向かわせる性質をもつ。

以上の原子論と全体論の対比を、テイラーは、「収束善 (convergent good)」と「共有善 (shared good)」という図式において言い換えてもいる [1985b : 96]。「収束善」は、「個人的な行為者の相互作用」の総和的帰結であるという意味で原子論と親和的であるのに対して、「共有善」は、「共有された諸目的の文脈」を明確化することを通じて、「私たちの活動」の方向性を構成する類の善である。この意味で、それは全体論と親和的である [1985b : 97]。

ここで、選好の総和的帰結としての「収束善」は、第1章で述べた道德コードと表裏の概念であるということをおきたい。なぜなら、この「善」は、「基本的 (basic)」という基準において「理由を提供する」ものであり、また、道德的コードはしばしばそうした基準において定義されるものだからである。例えば、「あなたはAをなすべきである」、「なぜならAイコールBだから」というときに、「B」の位置に来るものが「法の遵守」、「最大多数の最大幸福」、「誠実さ」などであるとテイラーは言う [SS : 76=90]。「AイコールB」は、義務を付与する同一関係である。それはその本性上、非対称的に働く…。BがAを義務的なものにするのであって、その逆ではない」。テイラーは、近代道德理論（功利主義とカント主義）が「一つの基本的理由の周囲にあらゆるものを組織する」こと、つまり、基本的理由に収束させるかたちで道德コードを形成しようとすることを批判する [SS : 76=91]。言い換えれば、特定の一般的な総和へと収束されることで組織される道德コード群は、それが一般的な普遍性を持つという理由において正当化されざるをえない。

反対に、「共有善」には、テイラーの議論では、そうした一般化された道德コードを動揺させるポテンシャルが見出されていると言える。上記の「基本的理由」に対して、この善と対応させることができるのは「最善説明の原理」とテイラーが呼ぶものである。この原理においては、「理解することと感じることの...内在的結合」が想定されなければならない。

「私たちは、何らかの高次の善によって動かされるという経験の真っただ中において、その善なるものによって動かされていると感じる。（...）私たちは、その善への愛を十分に根拠づけられた愛として経験する。私をこのような仕方動かすことができないものは、いかなるものであれ高位善として評価されることはないだろう。（...）なるほど私が間違っている可能性はある。しかし、逆に私が正しい可能性もある。これを判定するには、具体的なあれこれの批判を出し、それに向き合うという方法をとるよりほかない。（...）最善説明の原理はそう告げるのである」 [SS: 74=88]。

したがって、「共有善」の枠組においては、ある規範が基本的であるという理由で受容されるのではなく、「高次の善」のもとでの「感応」によって「動かされる」ことで、ある規範の妥当性に判断が内在的に加えられると理解することができる。

テイラー哲学における「自己解釈的存在」は、そのように「動かされる」なかで規範の妥当性を判断する主体であると理解することができる [Taylor 1985b : 45]。テイラーに依拠すれば、人間は「自己解釈」という点において道德的である。ここで「道德」は、かなり広い意味で捉えられる。テイラーは、「道德」は従来、正しい行い (what it is right to do) に、「倫理」は善くあること (what it is good to be) に関わるかたちで境界が設けられてきたと指摘する。この境界設定によって、「収束善」の道德理論と「共有善」に関わる倫理学の分断が生じてしまった [Taylor 1996d : 4, 10, 12]。この分断状況に対して、テイラーは、両者を横断するかたちで「道德」を捉えようとする。例えば、「善くあること」は、必然的に、「善くあるためにすべきこと」という特定の状況判断についての理解へと結びつくと言えるだろう。また、逆に、「善い」という感情は、特定の状況において喚起され、理解される場合もあるだろう。善の包括的枠組と個別のコンテキストの間のいわゆる「解釈学的循環」の内部に自己解釈的存在は投げ入れられているところから、「共有善」は探求されなければならない。テイラーがディルタイ——それ以前のシュライエルマッハーを挙げることもできる——からハイデガーを経て、ガダマーに至る解釈学の系譜上において、このように考えていることは明らかである。

言い換えれば、人は、単に、ある感情の内容について特定の基本的理由をもとに「事実として (*de facto*)」そうであると説明するのではなく、「権利として (*de jure*)」何ら

かの感情が重要性を持つということを他者に伝えようとする [Taylor 1985a : 74] 。ということつまり、私がある規範コードを受け入れようとするのは、それが基底的なルールとして事実的であるがゆえに受容すると言うよりも、むしろ、ある感情の分節化とともに、その背景にある前反省的な「規則」が召喚されるからである [Taylor 1995 : 167] 。テイラーがこのように議論するとき、ウィトゲンシュタインの「規則のパラドックス」の考えに依拠している。ウィトゲンシュタインが述べたように、「いかにして私は規則に従うことができるか？」という問いに対して、私たちは規則を「原因」として扱うのではなく、ある行為を規則に従うものとして正当化しようとするときに、「規則」的なものが起動するのである [ウィトゲンシュタイン 1978 : 155-157] 。また、この「規則のパラドックス」についての議論を、同時にテイラーの「人間感情のパラドックス」についての議論に結びつけることができる。テイラーが「感情のパラドックス」と呼ぶ事態とは、次のことを指す。すなわち、

「ただ分節化された感情的な生のみが人間に固有であるにもかかわらず、すべての私たちの分節化は、何が重要なことかについての私たちの分節化されていない感覚からの異議の投げかけに開かれているということ、つまり、私たちは、そうした分節化がこれまで断片的にしか親しむことのなかった何かについての信頼に値する分節化でなければならない、ということを経験しているのである」 [1985a : 75] 。

したがって、私たちは^{なま}生のデータとしての感情に接しているのではなく、その感情がもつ重要性をめぐる権利上の表現へと開かれているのである。私たちの感じていることは、この意味で、言語的な表現による自己定義のなかで表情を変えるのである。

2-2. 「全体性」の概念の継承 I——社会的に埋め込まれた存在と自然世界

したがって、「全体」は、コミュニケーションの文脈に投げ込まれた感性的な存在者どうしの中で喚起され、共有しうるものとして定義される権利上の「規則」である。しかし、この「全体」の概念は、どのような広がりを持つ概念なのかをここで詳しく見ておく必要がある。そこで以下では、概念的に「全体」について検討していきたい。実際、テイラーの「新左翼 (New Left) 」への深い関与を考えれば、「全体論的個人主義」と言うことで、西欧マルクス主義における「全体性 (totality) 」との関係性に自らの思考を位置づけているということが分かるであろう。西欧マルクス主義は、経済構造に基づく決定論よりも文化的な領域における相互作用に目を向け直すことによって、社会心理学的に「疎

外」の要因を解明しようとするマルクス主義的な思想潮流である。マーティン・ジェイは、『マルクス主義と全体性』（1984=1993）において、西欧マルクス主義が「全体性」概念を中核として展開していく過程を明らかにしている。第二次インターナショナル解体後のマルクス主義内部の分裂状況に接して、ルカーチが1923年に『歴史と階級意識』（邦訳1991年）を著した。ジェイによれば、ルカーチは同書において「マルクスがヘーゲルから遺産として継承したものが弁証法と全体性である」というかたちでマルクスをヘーゲル哲学という源泉に再定位させた〔ジェイ1993：12〕。

また、新左翼は、スターリンのソヴィエト社会主義に対する社会民主主義という左派内部の対立図式に対して、「社会主義的なヒューマニズム哲学」に基づくオルタナティブの必要性を唱導しながら1950年代以降活発化してくる思想運動である。「社会主義的なヒューマニズム哲学」は、社会主義の知的・道徳的なバックグラウンドを再構成する必要があるという認識に支えられて、新たな理論の構築を目指す。この思想運動に掉さすティラーは、人間を客観的な歴史の過程に対して純粋に「受動的な対象」として位置づける既存のマルクス主義に対置するかたちで、新左翼が「社会環境の創造に関与する(engaged)活動主体」を実質的に理解すべきことを強調する〔Taylor 1989b：60〕。ここで言われている「社会環境」の創造にアクティブに関わる人間性を明らかにすることこそ「全体論的個人主義」のプロジェクトにほかならないと言える。

ティラーは、このプロジェクトの遂行のために再考されるべき大きな問題領域を二つ挙げている。すなわち、「自治」と「表現」である。このとき「自治」ということでティラーが示すのは、既存のマルクス主義理論において受容されてきた「極端なほど全会一致的な」集合的決定の観念（全体論的集合主義）ではなく、「紛争や競合の必然性」と「人間の尊厳と共通のルール」を両立させるかたちで包括し、「肯定」することのできる集合的な統治の理念である〔Taylor 1989b：70〕。また、「表現」は、主観主義的な「自己表現」の自由ではなく、自己を超出した共通の地平を表現することに人間的な共同性の本質を見出す理念を意味する〔Taylor 1989b：70〕。また、「自治」と「表現」には、それぞれ二つの下位区分が設けられている。すなわち、「自治」の下位区分には、「A. 人間の潜在性を覆う世界」、「B. シヴィック・ヒューマニズム」、そして「表現」の下位区分には、「C. 自然世界と人間との共鳴関係」、「D. 自己を超えた善の領域に触れる芸術的創造性」が設定され、都合、四つの内容区分が得られる。また、これらの四つの内容区分は、それぞれ独立しているわけではなく、相互に絡まり合うものとして理解されなければならない。

その絡まり合いを理解するために、はじめに「A. 人間の潜在性を覆う世界」というところから見ていこう。ティラーは、これについて、「人間の潜在性(potentiality)の概念は、間違いなく、あらゆる左派運動の精神的な背景ないし基礎の本質的な部分である」と言う〔Taylor 1989b：62〕。ティラーが問題とするのは、既存の左派思想において、人間

の潜在性に対して作用する社会的制約が、しばしば非人格的な構造としての「システム」へと還元されてきたことである。このシステム還元主義に基づいて、「構造が克服されたとき...制限はもはや存在しなくなるだろう」という考え方が産み落とされる [Taylor 1989b : 62-3]。要するに、人間の自己決定の自由とシステムによる制約が、鋭い二項対立図式のもとに置かれるということである。この図式に対して、テイラーは、社会的制約にシステムだけでなく、「社会的埋め込み」というレベルが存在することを指摘する。すなわち、「社会的埋め込み」とは、システムとは区別されるレベルで作用する人間の活動への制約条件のことである。そのうえで、テイラーは、人間の潜在性の実現のために「社会的埋め込み」という制約条件を十全に理解することが不可欠であることを強調するのである [Taylor 1989b : 64]。したがって、その制約は、目的実現に対する阻害要因ではなく、むしろそのための不可欠な資源である。

「社会的埋め込み」が現象学における「生活世界 *Lebenswelt*」と結びついた概念であることは容易に理解できる。テイラーの議論の構造を明確化するために、対比としてハーバーマスの議論を見てみよう。ジェイの議論では、ハーバーマスは、「西欧マルクス主義の全体論の再構築」に着手した点で、非常に重要な位置づけを与えられている [ジェイ 1993 : 737-738]。なぜなら、ハーバーマスは、「全体性」概念を「コミュニケーション的理性」の倫理を媒介項として、「生活世界」を再構築する方途を示しているからである⁸。

ハーバーマスの議論でも、「生活世界」は、「システム」的な社会的制約の概念の対概念としての位置づけを与えられている。彼が提起した「生活世界の植民地化」の問題に見られるように、「システム」は科学技術的な合理性に基づく管理の領域に属する概念である [ハーバーマス 2000a : 121-122]。「植民地化」問題に対して、ハーバーマスは、科学的な知を生活世界に内在する伝統的な行動様式の諸連関と実践的に編み合わせる必要性、および、そのために伝統に対する再帰的な態度と「科学的に説明された世界了解」の両立の必要性を説く [ハーバーマス 2000a : 127-128]。この必要を満すために、科学的技術と生活世界の双方を、コミュニケーション的理性に基づく民主的な意志決定の原理のもとに治めなければならない。したがって、ハーバーマスの「生活世界」についての考え方の力点は、生活世界の合理化可能性という点に置かれていると言える⁹。

⁸ 「全体性」と「生活世界」の結びつきが強化される契機は、1960年代のアドルノらのフランクフルト学派とカール・ポPPERを要する実証主義との間のいわゆる「実証主義論争」においてである [アドルノほか 1979]。

⁹ 「反省の問題解決能力を、技術的に利用可能な知識の拡大によって肩代わりすることは、不可能」であるがゆえに、「重要なのは、社会に潜在する技術的な知識と能力を、実践的な知識と能力に合理的に結合する、政治的に有効な討論をまきおこすことである」 [ハーバーマス 2000a : 133-135]

テイラーの「社会的埋め込み」の議論においては、デカルト哲学や経験主義をはじめとする近代認識論が「私たちの文明の共通感覚を植民地化した」というところに、ハーバーマスの「生活世界の植民地」問題との対応関係を見出すことができるだろう。共通感覚の植民地化の背景には、近代認識論の「距離を置くこと」を主体に強く要求するという問題が横たわっている。「距離を置くこと」は、「身体化された経験の奥行き (the perspective of embodied experience) から自由になること」を意味する。こうして、「精神は本質的に非身体的なものである」という精神と身体間の非対称なデカルト的分割が生じる [Taylor 1995 : 66]。さらに、デカルト的分割によって、人間行為者と周囲の環境との触れ合いが情報のインプット/アウトプットの「過程」へと還元され、それによって目的合理性に基づく行動が人間の行為のなかで優先的な地位を与えられる。また、そうした人間の行為を情報処理過程へと還元することで、「事実」と「価値」の間に先鋭な分断線が引かれることになる [Taylor 1995 : 63]。

テイラーがこうした近代認識論を批判するときの準拠点は、ハイデガーや後期ウィトゲンシュタインらの哲学に示されている「引き込まれた自我 (engaged self)」の存在論である [Taylor 1995 : 63]。「引き込まれた自我」は、次のような状況につねに直面する。すなわち、「事物は、はじめに世界の一部として、つまり、配慮に基づく関わり合いと相互に関連するものとして、そして、そのような関わり合いの全体性 (totality) の内部において、開示される」 [Taylor 1995 : 73、傍点=松井]。ここで「配慮に基づく関わり合い」を規定する「全体性」は、ウィトゲンシュタインに基づいて「背景理解」とも言い換えられる。「背景理解」は、言語の習得過程と同時に形成される言語の網の目内部の自己の立ち位置や位置づけの感覚を規定する。なぜなら、特定の語彙とその使用は、「全体の内部に位置を持ち、また、その語の位置についての感覚を通常は伴っている」からである [Taylor 1995 : 74-75]。

さて、ハーバーマスとの対比でテイラーの議論に触れて気づくことは、両者の間で科学的合理性と生活世界の対立を描写する仕方が異なるという点である。ハーバーマスの「植民地化」問題では、科学的な知と伝統的な知の間の対立を前提として、それを調停する民主的なコミュニケーション的倫理が召喚される。これに対し、テイラーの「植民地化」問題では、「距離を置く」合理的認識が「身体化された世界」から派生し、そこから遊離したことで生活世界との対立状況に入るとされている。したがって、テイラーの議論では、生活世界に埋め込まれ、身体化されている存在の様相を明確化することで、科学的合理性のヘゲモニーを見直すという論理展開が取られている。この意味で、テイラーの議論における「生活世界」は、ハーバーマスのそれと比べて、周囲の世界に「引き込まれた自我」としての人間の潜在性と相関した内在的な動態性が付与されている。つまり、テイラーの議論においては、人間行為者の潜在性と生活世界の関係は、コミュニケーション的理性に

準拠するよりも、生活世界が行為者への制約として作用するという様相をその行為者の目的実現にとっての資源と捉えかえすという仕方理解されているのである¹⁰。

以上の生活世界に埋め込まれた人間の潜在性という議論は、テイラーによって、先の全体論的個人主義のプロジェクトの4つの問題領域のうちの「C. 自然世界と人間との共鳴関係」へと結びつけられている。実際のところ、一般にマルクス主義理論においては、人間の自己決定と自然との関係がその中核に置かれてきた。しかし、19世紀の文脈では、「人類への奉仕のために、人間の意志によって作り直されるべき自然」という認識は大きな問題に発展しなかったかもしれないが、現代世界のグローバルな環境汚染やエネルギー管理の問題を通して、この認識の妥当性はますます疑わしいものとなっている [Taylor 1989b : 65]。またより本質的には、テイラーによれば、人間の潜在性と自然との関係の問題の根底に、主体の自己決定的・絶対的自由の空虚さという問題が横たわっていることを理解しなければならない。なぜなら、「それ（自己決定的な主体論）は、破壊という否定的な目的に力を付与し、また同様に、権力を奪取した後の支配的な先導者の後援のもとで、意図した変革のための持続的な活動を鼓舞しうる」からである [Taylor 1989b : 68]。つまり、主体の自己決定的自由に基づく自然との関係構築は、容易に権力の維持・拡大という目的の手段へと転化し、従属させられてきたのである。

したがって、人間と自然との関係を再定義する必要がある。この問題に関して、テイラーは、初期の段階からその道筋を示している。『行動の説明』（1964）における行動主義科学批判の議論を見てみよう。行動主義において、動物や自然は、非人格的かつ目的合理的な因果法則が支配する環境システムという観点から観察される。自然の過程は、「そのシステムの状態（state）における機能であり、（生命有機体の場合には）その環境」である [Taylor 1964 : 9]。さらに、この自然科学的なモデルは、人間の行動の観察にまで広げられる。

人間の固有性は、自己が（目的志向的な）意識を持つ存在であると同時に、その目的の質について反省的に問い直すことができるというところに求められる [Taylor 1964 :

¹⁰ ハーバーマスとテイラーの間の「生活世界」概念についての理解の相違は、1967年から1971年の期間におけるこの概念をめぐるハーバーマスとガダマーの間の論争を基点にしていると理解することも可能である。そこでの論点は、伝統としての生活世界（ガダマー）と合理的な実践知の基盤としての生活世界（ハーバーマス）というところから始まり、生活世界がいかに変容可能性に開かれているかというところまで及んでいる [ハーバーマス 1991=1970/1982; ガダマー 2001=1976; フフナーゲル 1991; 小野 2005 : 151–153]。テイラーがガダマーの伝統によって行為者の地平が拘束されるということと、異なる行為者ないしは解釈者の間で生じる「地平の融合」を通じた伝統の革新可能性という議論に強い影響を受けているのは確かである [Taylor 1994a, 2002 ; ガダマー 1986-2012]。しかし、本論文の主題からすれば、テイラーは、生活世界の変容可能性の背景にキリスト教的倫理を位置づけていると見ることができるがゆえに、ガダマーの議論と短絡的に結びつけることには注意が必要である。

64-65]。他方、動物や自然が目的志向的な意識に対する反省的意識を持っていると理解することはできない。しかし、同時に、こうした人間と動物・自然の間にその性質に関する区別を導入することは、動物や自然を理解する枠組が非人格的な因果法則のみである、という自明性を掘り崩す。なぜなら、人間が自らの目的を反省的に理解する存在であり、動物や自然もそうした解釈の営みの内部において接触しうるものであるからである。言い換えれば、人間の固有性としての行為者性は、動物や自然についての解釈の開かれを伴う。人間を行為者として定義することによって、動物や自然は、行動主義的な観察の枠組の支配下のみに置かれぬ。むしろ、人間の目的志向性と反省能力という点を考え合わせれば、対象として操作可能な資源としての自然という行動主義科学の見方は、相対化されなければならないのである。言い換えれば、動物や自然は、人間の反省行為のなかで解釈が開かれた領域なのであり、それと同時に、人間による完全に自由な利用対象にはならないがゆえに、そうした反省的活動を人間行為者に要求する制約条件となる領域なのである。

2-3. 「全体性」の概念の継承 II——シヴィック・ヒューマニズムの伝統と芸術的な創造性

人間と自然との関係の再定義についての議論は、テイラーが明言していないが、明らかにマルクスの『経済学・哲学草稿』における動物と類的存在としての人間との関係についての議論を意識していることが分かるだろう。マルクスは、同書において、資本主義経済を通じて実現されるべき「類的存在」の可能性が日常生活の再生産活動のなかで私事化されたかたちで従属させられてしまっていることを示す。人間を「類的存在」と定義することは、人間自身をそのほかの自然的対象物に対して自由な関係に置くことができるということをも人間の本質に見出すということである [マルクス 1964 : 93-4]。マルクスによれば、資本主義下での労働が生み出す「疎外」とは、労働の生産物から労働者が疎外されることであると同時に、この類的存在という本質からの疎外である¹¹。

¹¹ 「労働者は、彼が富をより多く生産すればするほど、彼の生産の力と範囲とがより増大すればするほど、それだけますます貧しくなる」。なぜなら、労働者の生産能力の増大によって、流通する商品の量が増大すれば、それだけ労働力としての価値は低下するからである。ここで労働者は、自らが生産したモノに従属している。ここに「疎外」と呼ばれる社会状況が生じる。「疎外」は、労働という行為を生産された「対象の奴隷」とし、またそれだけでなく、その行為自体をも肉体的・精神的な消耗品へと転化させるがゆえに、労働のうちにある自由の可能性を圧迫させている [マルクス 1964 : 89-91]。「疎外された労働は、人間から (1) 自然を疎外し、(2) 自己自身を、人間に特有の活動的機能を、人間の生命活動を、疎外することによって、それは人間から類を疎外する。それは人間にとって類生活を、個人生活の手段へと転落させるのである。第一に疎外された労働は、類生活と個人生活とを疎外し (たがいに

だが、すでに私たちは、マルクスの理論には、自己決定的自由という空虚な道德概念が含まれているということを見た。テイラーは、その自由の拡大方針に対して、アレクシス・ド・トクヴィル（2005 - 2008）やハンナ・アレント（1994, 2008）に基づいて、自由という概念の政治的意味を再検討するべきであると主張する。これが先の全体論的個人主義のプロジェクトの4つの問題領域の「B. シヴィック・ヒューマニズムの伝統」に当たる。テイラーがこの伝統に見出す本質は、政治共同体内部の諸個人の差異・尊厳・集合的決定への参加を保証する共通の制度の構築である [Taylor 1989b : 64 ; Taylor 1995 : 187] 。ところで、差異・尊厳・参加は、諸個人の動機や欲望に大きく依存するものである。なぜなら「動機」や「欲望」は、諸個人の目的志向性に従った行為と絡まり合っているからである [Taylor 1964 : 30-31] 。だが他方で、こうした動機や欲望と絡まり合う行為には、つねに誤謬の可能性が伴う。「私たちは、ある人がその行為において、実際のところ『本当に』欲望された目的に向けられたという意味で、彼が本当の動機に気づいていないときに、彼が何を欲しているかについて考え違いをしていると言うことが可能である」 [Taylor 1964 : 59] 。それゆえ、私たちの行為は、つねに「なぜゆえに？」という問いへの応答可能性（＝責任）に開かれているものと考えなければならない。

また、テイラー哲学において、上記の応答可能性＝責任は、第1章でも言及した「ほんもの」の理想と結びついている。「ほんもの」の理想は、「みずからより多くの責任を引き受ける生き方」と表裏一体である [Taylor 1991a=2004 : 74=101] 。それゆえ、「ほんもの」の理想が浸透した時代を、「責任化 (responsibilization) の時代」と言い換えることができる。「責任化の時代」においては、自己のアイデンティティへの問いが、それゆえ自己の「ほんもの」の欲望や動機への問いが前景化する。また別のところで言われているところでは、「私たちのアイデンティティは...行為者としての私たち自身から切り離しえない特定の評価によって輪郭化される」 [1985a : 34] 。ここで「アイデンティティ」とは、諸個人の目的とそれに基づく行為の内容を「特定の評価」という承認を通じて定義することによって獲得される自己認識である。また、その行為は、くり返せば、諸個人の欲望や動機と強く関わり合っている。ここではある種の全体論的な道德性のもとで個人の応答可能性に開かれた感性的な生の様相が把握されていると考えられるが、シヴィック・ヒューマニズムは、そうした「ほんもの」の道德的かつ感性的な生を、諸個人に対して開かれたものとするための政治的伝統として再構成されなければならない。このことを、テイラーの議論から読み取ることができる。

疎遠なものにし)、第二にそれは、抽象の中にある個人生活を、同様に抽象化され疎遠されたかたちでの類生活の目的とならせるのだ」 [マルクス 1964 : 95] 。

また付言しておけば、テイラーは、自己の動機や欲望によって強められる行為者性を、実存主義的な「根源的選択」に基づく責任概念から区別している。「根源的選択」とは、端的に言えば、選択行為それ自体によって主体が価値を創造しようという考え方である。『存在と無』(1943=1999)においてサルトルは、「私たちが輪郭化する根本的な投企(project)は、根源的選択に依拠する」という哲学を提示している [1985a: 29]。サルトルによれば、「選択があらゆる思案の根拠である...」 [サルトル 1999 (下) : 872]。人間存在は、道徳的に選好する動機や地平によって選択するのではなく、逆に、それらが存在すると判断されたときには、そこにはすでになされた「選択がある」 [サルトル 1999 (下) : 872]。つまり、価値評価や物事の重要性が認識されるときには、すでに実存的な意味で選択行為がなされてしまっているということである。このことを、諸個人の選択行為それ自体があらゆる価値に先行すると言い換えることができるが、この考えは、テイラーによれば、ニーチェからサルトル、さらには、アングロ・サクソンの道徳哲学においても支配的な見方である¹²。

しかし、テイラーは、『実存主義とは何か』(1946=1996)においてサルトルが示す例に基づいて、根源的選択論を批判する。まず、その例は次のようなものである。いまある青年が、彼のみを生活の頼りとする母親のもとに残ることと侵略される祖国の抵抗運動に身を投じるかという選択に直面しているとする [サルトル 1996 : 52-54]。母のもとを去れば、彼は、自分を唯一の頼りとする母親のもとを離れるという後悔の念を抱えて抵抗の戦線に赴かねばならず、母のもとに残れば、祖国を侵略者の手に破壊されるがままにさせることを容認することになる。サルトルによれば、この状況において、この状況での行為の理由や基準はどこにもない。「いかなる一般道徳も、何をなすべきかを指示することはできない。この世界に指標はない」 [サルトル 1996 : 56]。「彼は、どの道を彼が選ぼうと、根源的選択によって、問題に応答しなければならない」のだ [1985a: 29]。しかし、

¹² とはいえ、ここでテイラーは、自由な実存的選択行為がそれに先行する道徳的地平や動機によって決定されているか否かというサルトルが『存在と無』において批判したような安易な図式的思考に陥ってしまっているのか、それとも、サルトルは結局のところ、この「退屈な論争」 [サルトル 1999 : 830-831] から抜け出す視点を設定することに失敗しているということを言おうとしているのかについては、厳密な区別が必要である。そしておそらくテイラーは、後者の理解に依拠している。なぜなら、「人間存在がまさに自己自身の無であるべきであるかぎりにおいて、人間存在は自由である。(…)人間存在は、…、根原的に投企であるような一つの存在、すなわち、自己の目的によって自己を規定する一つの存在である」と主張しているからである [サルトル 1999 : 858]。テイラーの「ほんもの」の思想は、サルトルの根源的選択主体と類比的であるが、その出発点には「ほんもの」への志向性が相互主観性に依拠してのみ可能であると理解しよう点で、屈折した共同体感情を背景とした道徳的自己理解なのである。

テイラーによれば、この根源的状況において青年は、「二つの強力な道徳的な要求」に直面している。つまり、この状況においても選択に先立つ異なった道徳的な地平が並立している。どちらの選択も、重要性を帯びたものとして現れている。仮に、選択のみによって価値が創出されるとするならば、テイラー曰く、彼は、日常生活においてソフトクリームを食べるかどうかについても根源的選択に直面しなければならないことになる [Taylor 1985a: 30]。また、「彼は、アイデンティティがすっぱり抜け落ちているだろう。彼は、延長なき点、空虚への純粋な跳躍のようなものであろう。 (...) このように断定された全面的な自己所有とは、実際のところ、最も全面的な自己喪失であるということになる」

[Taylor 1985a: 35]。ソフトクリームを食べることと母への献身（あるいは、祖国のためのレジスタンス運動への参加）が同じ重要性を持つというのは、明らかに私たちの道徳的直観に反する。

つまり、以上のテイラーによるサルトルへの批判が示しているのは、「何が決定的に重要であるかということについて大部分は分節化されていない感覚」が存在するということである [1985a: 38]。「地平」の性格は、そうした「分節化されていない」重要性の感覚において把握されるべきである。くわえて、注意が必要なのは、単に、選択行為に対して重要性の包括的な地平が優位に立つというだけではなく、サルトルの選択行為の優位性においてさえも、すでに分節化されてしまっている価値の地平があるということである。重要性のジレンマに直面するという究極的な状況においても、すでに重要性についての何かしらの分節化が作用していることは明らかである。選択行為それ自体によって価値が創出されるとする場合も、自己の選択行為が諸価値を生み出すに値するものであるという重要性の感覚がなければ、サルトルのいう根源的選択は、そもそも母親かレジスタンスへの参加かというジレンマに直面することもないであろう。このように、選択や価値判断に先行して存在する重要性についての感覚がなければ、私たちの自我の感覚は崩壊してしまう。なぜなら、そこには問いに付されるべき自我というものは存在しないからである。私たちは、そうした事例を「アイデンティティ・クライシス」という言葉を通じて知っている。この点は、テイラーも、「この地平を失うこと、あるいは、それを見出さなかったことは、実際、解離や喪失という恐ろしい経験である」というかたちで確認している [1985a: 35]。

私たちは、「大部分は分節化されていない」重要性の感覚、つまり「地平」に反省を加えながら、自己のアイデンティティを形成していく存在である。この点について、テイラーは、フランクファート（1971）の「第一次的な欲望（first-order desires）」と「第二次的な欲望（second-order desires）」の概念に基づいて説明している [1985a: 28-29]。

「第一次的な欲望」は、自己の欲望や動機に対して、量や快苦の点からのみ関わる欲望のレベルであり、「第二次的な欲望」は、第一次の欲望に道徳的な評価を加えることで、そうした行為の質を問い、順序づけることができる識別能力のレベルである [Taylor 1985a:

16]。フランクファートの言葉では、「人格」としての人間の固有性は、単なる欲望や動機や選択を持つかどうかということではなく、特定の欲望・動機・選択の質をも欲望することに求められる——つまり、何を欲するかだけでなく、なぜ・どのように・何を欲するかという問いを発することができる主体が「人格」である。フランクファートによれば、後者が「反省的な自己評価」としての「第二次的な欲望」である¹³ [Frankfurt 1971:7]。テイラーによれば、「第二次的な欲望」は、「弱い評価」に対する「強い評価」である [Taylor 1985a : 23]。中野が指摘する通り、「強い評価」は、動物に対する人間の固有性の領分を規定する [中野 2007 : 13-15]。したがって、人間は、「価値についての豊かな言語」を通じて、「自己の欲望を分節化しなければならない」 [中野 2007 : 15]。

とはいえ、ここで「自己の欲望を分節化しなければならない」というかたちで当為として命題化されている中野の規定の仕方には、留保が必要である。なぜなら、例えば、重要性の地平に規定されているがゆえに道徳的に自己の欲望を分節化しなければならないと言うことと、重要性の地平への深い共鳴や、自我がそうした地平に規定されているという気づきを通じて、その地平や自我の欲望を分節化したいと望むこと、あるいはそうすることに意義があると信じることは、明らかに道徳的命題としては質的に異なると考えられるからである。実際、「強い評価」は、「第二次的な欲望」という観点から言えば、自己の欲望を分節化する欲望として規定されている。カント的な純粹に當為的な命題と、具体的な状況の内部で喚起される分節化への欲望という二つの異なる道徳的なマインド・セットに基づいて「強い評価」を遂行することによって、明らかに異なる質的評価の構えが帰結するだろう。

また、テイラーは、「強い評価」が行われる根源的状况を、「固定された尺度なしに」全体性の文脈に諸個人が直面する場面に見出している。「固定された尺度」が取り払われたとき、「根源的な評価」への動機が生じる。この意味で、「根源的な評価」とは、「自我を問いに付す」道徳的な経験である。このとき暗黙の重要性の地平が既存の「自我」のアイデンティティの輪郭を解体する契機として、またしたがってアイデンティティ形成の

¹³ ここで強調しておくべきことは、フランクファートの「第一次的な欲望」と「第二次的な欲望」がどのような文脈で提出された対比概念であるかということである。フランクファートは、英米分析哲学におけるストローソンやエイヤーなどの議論で前提とされている「精神／身体」の二分法を自明視した「人格 (person)」概念の規定の仕方について疑義を呈した。「ある動物種のメンバーが人格的であるか否かということは、身体的な諸特徴に帰する述語に加えて、意識の状態に帰する述語をそれらの種に適用することが適切かどうかということに単に決定することによって確定されるべきではない」 [Frankfurt 1971 : 5]。

原初的な経験として立ち現われていると理解することができる。このとき自己は、自己の欲望を強く分節化したいと望まざるをえない。経験的に見れば、「根源的な評価」の契機は、それまでの生き方やモノの見方についての後悔の入り混じった感情とともに生起する場合もあるし、あるいは、それまで無意味と思われていたこと、あるいはネガティブな意味しか持たないと思われていた物事に大変重要な意味があったという認識の転換とともに生じると考えられるだろう。厳密に言えば、このとき自己は、アイデンティティの原初的な経験に分節化を加えなければならないという道德の形式的命題に直面するというより、自我の経験にこれまでにない意義が内在していることを信じかつ望まざるをえなくなるのである。つまり、人間行為者は、当為的主体であるよりも先に信じかつ欲望する存在であるということである。

ともあれ、ここでのシヴィック・ヒューマニズムの議論に即して言えば、諸個人が自己や他者の動機や欲望と関係する仕方は、当為的な「強い評価」に基づくものであるよりも、信じること・望むことという観点から理解される「強い評価」の方に基づくのである。こうした観点に立つことで、差異・尊厳・参加を保証する道德的な共同性は、欲望を持つ行為者との整合性を取り入れたダイナミズムを展開させることができると考えられるのである。

さて、シヴィック・ヒューマニズムを以上のように捉えかえすと、全体論的個人主義のプロジェクトの4つ目の問題領域である「D.自己を超えた善の領域に触れる芸術的創造性」へと議論は接続される。なぜなら、芸術的創造性——単にファイナ・アートにおける創造性という意味ではなく——は、マルクス主義の系譜においては、集合的な生活において共有される行為の性質に関係づけられるからである。すなわち、「資本主義を克服したあとの人間の自己充足と自由の定義は、狭く特徴づけられた芸術についての見方を超えて、人間生活の広大な範囲に広がりながら、芸術的な創造性の生のような何ものかとして理解されるべきである」という考えがそれである [Taylor 1989b : 68]。くわえて、マルクス主義の創造性についての捉え方には、2つのモチーフがある。第一に、共産主義社会では、機械化され自動化された生産が社会を富裕化し、これまで以上に多くの創造的活動に割く時間を人間に与える。第二に、創造的活動が万人に開かれることで、生産活動そのものが創造的活動となる¹⁴ [Taylor 1989b : 68]。

しかし、そうした創造性についてのマルクス主義的な理解は、先に見てきた、自己決定的自由の主体としての人間という見方と表裏一体である。つまり、世界の支配者としての人間の優越性が維持されている。ところが、この理解に対して、マルクス主義内外から、

¹⁴ マルクスの創造性についての思想に大きな影響を与えたのは、その影響の多寡については論争の余地があるとはいえ、ヴィーコの『新しい学問』（2007）における人間の製作的能力と人間社会の歴史的展開との密接な関係性についての考え方が確かなことである。

異なる創造的実践についての理解が提示されてきた。テイラーが挙げているのは、リルケの追求した詩的言語の力、ヴァルター・ベンヤミン（1994）の神学的思考と史的唯物論の絡まり合い、神学や宗教思想を背景としたエルンスト・ブロッホ（2012 - 2013）の哲学などである。これらの詩人や思想家は、「主観主義を超えていくための誘因」を示している。つまり、自己決定的自由の創造性に対して、それらは、「私たちが表現しようと苦闘しているものとは、私たち自身ではなく、私たち自身を超えた何ものかである」という意味で、主体の脱中心化作用を強力に発現させる言語や思想である。彼らの示す言語観や思想は、「私たちが包む世界、私たちが生きる宇宙（universe）についての物事を口にするのができるようにする」ものなのである [Taylor 1989b : 69]。

こうした創造性の理解がシヴィック・ヒューマニズムとの結びつきを強く持つと考えられるのは、主体の脱中心化に「根源的な評価」ないし「強い評価」が伴っているからである。さらにテイラーが、人間の有限性、あるいは脆弱性についての理解の重要性を次のように示すとき、両者が不可分であることは、ますます明らかなものとなる。すなわち、「正統マルクス主義は、死、有限性、自然と私たちの関係について何も言うところがないし、人間的な食い違い（distance）、罪、あるいは道徳的な変容について、ごく浅薄な事柄しか言うところがないのである」 [Taylor 1989b : 70]。こうしたテイラーの見方を、当為や規範という観点からは理解することができるとは考えられない。例えば、深く精神的に傷つき、その結果として落ちぶれ果てた人間に遭遇したとき、私たちは、彼／彼女に対する規範的な言葉を失うであろう。この遭遇には、「尺度」の解体が要求されるのである。しかし、そうした遭遇が失意のうちに終わることがなく、私たちがそうした人と人格的な結びつきを解こうとしないならば、それは、「私たちを超えた何ものか」を信じ、かつ望んでいるからではないであろうか？ こうした意味で、テイラーの示す全体論的な道徳理論は、私たちがそれにもかかわらず道徳的でありうるということに「道徳」という言葉を繋ぎ止めようとしているのであり、私が道徳的なものと呼んでいるものは、まさにこの道徳性についてなのである。

2-4. 全体論的な思考の内的な不均衡

さて、ここまでテイラーの議論を「全体性」の概念史の延長線上で検討してきた。その結果、彼の「全体論的個人主義」は、「自治」（下位区分として、「人間の潜在性」とシヴィック・ヒューマニズムを持つ）と「表現」（下位区分として、「自然との関係」と

「芸術的創造性」を持つ」というカテゴリーをもとにして、マルクス主義における「全体性」の思考を再編成しようと試みているということが明らかになった。ただ、ここで示したこれらのカテゴリーの内容は、相互に絡まり合っている。それぞれのカテゴリーの内容を図式化して整理すれば、以下の図1のようにまとめることができる。

		自治	
		A. 人間の潜在性と生活世界	B. シヴィック・ヒューマニズム
表現	C. 自然世界と人間	①社会的な埋め込み／ 動的な生活世界のコンテキスト / 解釈に開かれた動物・自然との関係	②差異・尊厳・参加の保証 / 諸個人の動機と欲望への「強い評価」
	D. 芸術的創造性	③主体を脱中心化させる私たちを超えたものの表現	④道徳的コードに対する道徳的なもの

図1 テイラーの「全体論的個人主義」における「全体性」概念の構成要素

テイラーは、図の下位区分の各項目間の関係を必ずしも厳密に規定しているわけではないが、ここまで示してきたように、4つの項目には相互に接続する論点がある。これらの内容を簡略化するために、

- ①社会・生態的な自然環境への埋め込み
- ②差異化の動機と応答可能性を保証・促進する制度
- ③脱中心化と自己超越
- ④脱コード的な道徳的なもの

とそれぞれ呼んでおこう。

本研究にとって最も重要な問題は、④が示す、テイラー哲学内部におけるある種の違和感を喚起する位置づけである。①から③までの内容は、ある程度のところまでコミュニタリアン的な観点から説明可能である。なぜなら、それらの象限は、単なる主観的な価値

や、あるいは私とあなたとの間の価値ではなく、私たちにとっての価値へと開かれることで可能になる倫理的な共同性の形成を志向するものであると理解することができるからである。また、①から③の内容は、それにもかかわらず、諸個人の人格的な差異が尊重される共同性を示すものであるとも言える。しかし、諸個人が人格的な統一性に基づく、あるいはそれに向けたコミュニケーションの過程に積極的に関与する限りにおいてであるというニュアンスが、①から③の領野では前面に迫り出している。しかし、④の内容は、シヴィック・ヒューマニズムとの関連で位置づけられているとはいえ、そこには既存の共同体の道徳的枠組に対して解体的に作用すると考えられる内的な外在性のような「道徳的なもの」の力が焦点化されているように思われるのである。

この矛盾をもって、私たちは、テイラー哲学を無効とするべきか？ 論理的一貫性という点では、あるいはそうかもしれない。だが、その哲学が共同性内部における不安定な生の何たるかを示すものであるとすれば、その内的な外在性を見出すテイラーの視点が抱える緊張関係に引き込まれていかざるをえない。この緊張関係に、前節の最後で示した道徳コードを超える道徳的なものの意味が内在していると考えられる。確かに、①、②、③の領域にも差異や脱中心化など、諸個人の動機の変容に関わる内容が含まれていると考えることはできるが、それらは本稿の序章で引いたテイラーの言葉を使えば、「アприオリな統一性のようなもの」の内部において、その統一性を能動的に明確化していく物語的なプロセスなのである。だが、「④脱コード的な道徳的なもの」は、そうした「アприオリな統一性のようなもの」とは程遠いように思える。この芸術 (D) と政治 (B) が交わり合う「④脱コード的な道徳的なもの」の領域には、いずれかの領域に還元することが不可能であり、かつ、2つの上位カテゴリー (自治と表現) に内在する固有の論理を最大限に引き出しながら交差させるような原理的な他者性が含まれている。今日において、共同体の統一的な枠組を超えて倫理的に思考しなければならない問題は、この他者性についてである。テイラー哲学の有効性は、まさにこの他者性の問題に軸足を置いているというところに見出すことができるのである。

具体的には、今日に生きる私たちは、宗教、文化、政治、経済、生活のあらゆる領域においてそうした原理的な他者に直面する可能性がある。そうした他者は、私たちが既存の枠組のなかで行うコミュニケーションにおいて合意を要求するのが困難な他者である。そうした他者は、社会的弱者であるかもしれないし、マイノリティであるかもしれないし、一部の特権を享受する集団であるかもしれない。とはいえ、いかなる場合においても共通する問題は、そうした人々との遭遇が発現させるのは、その人々自身が「道徳的なもの」を体現しているというのではなく、既存の道徳的な前提においてはコミュニケーション不可能な人々に直面したときに開かれている「道徳的なもの」の空間があるということである。ここで、社会的弱者やマイノリティとして周縁化されている人々の側に「道徳的なもの

の」が存在すると考えると、自己欺瞞に陥る。なぜなら、そうした人々からは、そもそも重要性の地平のもとでのコミュニケーションへのアクセス権が剥奪されているからだ。また、一般の民衆の思考や行為の前提をまったく欠落しているような特権的な集団や人々を、「道徳的なもの」の空間から排除し、その空間をマジョリティーの側にあるものと規定することは、「自治」の問題を放置することに等しい。要するに、「道徳的なもの」を考える際に重要なことは、ある集団の間の優劣や特権に関わる関係ではなく、共に「引き込まれた」世界があるという想定である。ともあれ、「全体論的個人主義」における「道徳的なもの」を考えると、私たちは、その空間性を自己欺瞞に置き換えないように注意しなければならない。では、私たちは、「道徳的なもの」の空間のこの脆さに対して、いかに関与することが適切なのか？ この点を、テイラーの自我論と文芸史論を軸として次章で考察していきたい。

第3章 「道徳的なもの」という中間地帯の生成と分断線を抱えた自我

ここまでの章で、テイラーの「全体論的個人主義」の哲学を「全体性」の概念史との関わりで考察してきた。その際、「全体性」の概念は、西欧マルクス主義にとって決定的に重要なものとしてルカーチによって取り上げられたということに触れたが、テイラーの「全体性」の思考は、マルクス主義の伝統への反省を踏まえた抜本的な他者性と接触する際に呼び起こされる「道徳的なもの」の観念を獲得して構築されているということを指摘した。本章では、テイラーのそうした思考から、いかなる自我論が導出されているかについて見ていく。あらかじめ見通しを示しておけば、能動／受動という図式に対して身体的存在の両義性と道徳的存在の両義性がテイラー哲学においては絡まり合ったかたちで理論化されており、それによって、自己以上の領域に対する能動的な感受性が歴史の内部で展開していく過程が、文芸史における言語についての理解の変容という観点から明らかにされているのである。

3-1. 理性と感性の間に引かれた分断線

マーティン・ジェイによれば、ルカーチを契機とする「西欧マルクス主義」の不確かな道程を西欧の知的文脈に定着させるのに大きな役割を果たしたのは、モーリス・メルロ＝ポンティであった。「メルロ＝ポンティは、1955年の研究『弁証法の冒険』で、この用語（「西欧マルクス主義」）を、32年前にジェルジ・ルカーチの異端的な名著『歴史と階級意識』によって創出された一連の思想を指して一般化させたのであった」[ジェイ 1993 : 11]。すなわち、彼は、「公認のソヴィエト（ないしは東側）マルクス主義の否定であるヒューマニスティックで主観主義的で非教条主義的な、マルクス主義の底流的思想伝統」をこの言葉によって指し示した哲学者として位置づけられてきた [ジェイ 1993 : 11]。

『弁証法の冒険』（1955=1972）においてメルロ＝ポンティが記しているように、ルカーチの「全体性」概念は、「われわれに知られているすべての事実の緊密に結びついた集合体」を意味する [メルロ＝ポンティ 1972 : 43]。同時に、全体性概念は、通時的かつ共時的な実践の絡まり合いについての視点を内包させている。通時的な全体性は、「一つの方向を有していた種々の試みやそれらの錯綜やその考えうるさまざまな結果の記録簿とも言うべき縦の歴史」の統一性に主体が自覚的に組み込まれるというヘーゲル哲学的な時間軸のことを表わしている。この全体的な通時性のヘーゲル的観念を背景として、弁証法は、「主体と客体とのあいだの波瀾にみちた関係や果てしない交替を復原する」 [メルロ＝ポンティ 1972 : 43]。しかし、ここにマルクスの唯物論的な再定式化によって——すなわち、（ウェイクフィールドによる植民地論に依拠することによって、）「資本は物では

なく、物によって媒介された人と人とのあいだの社会関係である」[マルクス 1969 (三) : 420] という視点を導入したことによって——、全体性概念は、資本主義的な人間社会における物質的な諸力の制度的な配置の共時的な関係性という観点のもとで理解しなおされる。この全体論的な「歴史の横糸」の視点において、全体性概念は、新たな疎外のヴィジョンを手に入れる。すなわち、疎外概念は、ヘーゲル哲学における「精神の自己自身に対する一つの働き」としての疎外という超越論的な観念から、「人間たちが自己をそこに企投してしまったので以後彼らの運命が彼らの手をはなれてそこで決せられる」という内在的視点へと転換させられる[メルロ＝ポンティ 1972 : 44]。ここにおいて、共時性は、社会関係における「もろもろの力ないし制度」をめぐる「意味の生成」の闘争場として捉えられるようになるのである[メルロ＝ポンティ 1972 : 46]。

そして、この意味の生成の社会的な闘争場に、知覚を条件づける決定的に重要な制約条件として身体性を付け加えたのが、メルロ＝ポンティであると考えられる。このことについては、ニコラス・スミスがすでに『チャールズ・テイラー』のなかで指摘している[Smith 2002: 10ff]。すなわち、テイラーは、メルロ＝ポンティの現象学における身体的存在の「両義性」の考え方から決定的な影響を受けている。ここで両義性とは、ハイデガーの存在論分析における「現存在」概念についてのメルロ＝ポンティによる簡明な言い換えにおいて示されている。すなわち、現存在とは、「世界における(への)存在(être au monde)」である[メルロ＝ポンティ 1982 : 12]。つまり、私たちは、すでに「世界における」存在であるとともに、「世界への」存在でもあるという意味で、受動と能動の両義性を生きる存在である。

だが、スミスから得られる示唆はここまでである。彼は、確かにテイラーの哲学へのメルロ＝ポンティの影響を西欧マルクス主義の思想圏域内のものとして示しているが、人間存在の「両義性」が、「全体性」概念とどのように関係しているかについては議論していない。この関係性に着目しながらテイラー哲学を読み解くことは、次の点において重要である。全体性は、テイラーの議論において、表現的言語や芸術的創造と結びつけられることによって理解されている概念でもある。しかしその際、近代における表現主体の感受性には分断線が走り、その分断により全体性概念は、不分明な中間地帯へと絶えず引き戻される地平となる。その地平は、分断線を必然的に含みながら共にあることとは何かという問いに私たちを直面させるようにするものである。テイラーの全体性についての見方は、こうした感性の分断線と社会的な包括性についての中間地帯の観点からの視線によって規定されている。

まず、主体の感性に走る分断線について議論していこう。テイラーの哲学においては、この分断線は、ヘーゲル哲学から引き出されてくる。テイラーは、『ヘーゲル』において、同時代の理性(自己決定的自由)と感情(表現的充足)の対立とその和解、また、カント

の道徳哲学における自律性概念に対する主体の共同体への埋め込み、これらの近代の根本問題に解決をもたらそうとしたものとしてヘーゲル哲学を位置づける¹⁵ [Taylor 1975: 1979=1981: 60; Sibley 2008: 259-260; 中野 2007: 61-62]。無論、テイラーが20世紀におけるヘーゲル主義のリバイバルの歴史を簡潔にまとめているように、ヘーゲル哲学が示したような「精神 *Geist*」が主体的に歴史を導いて、人間の理性的な自己意識を媒介として完全形態を実現するという結論は、もはや役に立たない。こうした見解は、クローチェ、ディルタイ、ブラッドリーなどによって、それぞれ異なる視点からであれ示されてきた [Taylor 1975: 538]。

しかしテイラーにとってより重要なこととは、ヘーゲルが、近代世界に生きる人々の内部に走っている分断線の本質を誰よりも明確に認識するとともに、その分断の和解についての道筋を洞察力のある仕方で示した哲学者であるということである。上記の分断線は、「不安」として現代世界においても継続して感じられているものであり続けている。「ロマン主義の時代以来、近代的アイデンティティの周囲には不安が残存し続けている」 [Taylor 1975: 543]。

またマルクスも、ヘーゲルが明確化した分断状況に決定的な解決をもたらそうとした。「公式のマルクス主義の運動における共産主義的な人間の自由と全体性 (*wholeness*) についてのヴィジョンは、多くのブルジョワ社会の批判に見られるように、表現主義的な伝統の内部に留まっている」 [Taylor 1975: 552]。私たちは、テイラーが「表現」というとき、分断線がはりめぐらされた社会領域に生きる諸個人の「不安」を、つねに読み取るべきである。しかし、「表現的な充足と科学的な客観化」というマルクスによる総合は、「効率性と表現の両方の基準に同時に満たすために、社会編成を作り変えること」を意味する [Taylor 1975: 552]。テイラーによれば、ここにおいて、マルクス（主義）は、理性／感情、自律／埋め込みの分断状況に対して、人間の自由に対するあらゆる制約条件を外因的な障害として扱い、これに対して、その障害を取り払うことができるとする自己決定的主体性をラディカルに対置してしまっている [Taylor 1975: 560]。マルクスの理論においては、「埋め込まれた主体性」についての深い洞察が、機能的合理性と人間中心主義的な絶対的基準によって捨象されてしまっているのである。

では、「埋め込まれた主体性」とは何を意味するのか？ 『ヘーゲル』では次のように言われる。それは、「生の流れ、社会的実存の諸形態に表現を見出すこと、また、自然と歴史との関係においてそれらを発見することから現れる思想と自由」という歴史・社会・

¹⁵ 「ヘーゲルが決定的な解答を与えようと考えたロマン主義時代の中心的な願望」とは「いかにしてラディカルな自律性を自然との表現的統一の充足とともに統一するか」 [Taylor 1975: 570] ということである。

自然の關係的な連環に埋め込まれた主体性を意味する¹⁶ [Taylor 1975 : 571、傍点＝松井]。このとき、ヘーゲルは、ヘルダーの延長線上において、近代哲学の言語理論に対して重要な貢献をなした哲学者として示される。端的に言えば、ヘーゲルが示した言語観とは、ヘルダーと同様に、上記の全体性の内部に言語を通じて位置づけられる自我というものである。「ヘーゲルを、言語を理解する今日の方法へとつながる展開のラインのなかに位置づけることが可能である」 [Taylor 1975 : 567-8]。他方、ヘーゲルは、共同体の言語に基づいて位置づけられた主体性にその哲学を定位させつつも、超越的な「精神」の存在論によってそこから離れていったという点で、「その世紀（19世紀）の後半における（埋め込まれた主体性についての哲学的な展開の）中断に対して部分的に責任を負っているかもしれない」 [Taylor 1975 : 568]。

したがって、ヘーゲルは、テイラーにとって、理性と感性の分裂、自己決定の自由と埋め込まれた文脈の対立という近代社会の根本的な問題に対して何らかのポジティブな規定を与えている哲学者であるというよりも、全体性の概念史にとって、これらの問題が決定的に重要であり、今日の状況をも規定するジレンマを提示している哲学者なのである。

3-2. 能動のパトス——あるいは、能動と受動の中間地帯

しかし、『ヘーゲル』における主題は、ヘーゲル哲学そのものというよりも、ヘーゲルが思考した時代の精神的文脈へと向かっていると言える。ヘーゲルがヘルダーの言語理論の延長線上に位置づけられ、近代世界に固有の問題状況を提示している哲学者であることが示されているということから、そう理解することができる¹⁷。その上で、テイラーは、今日の言語哲学に果たしたヘルダーの貢献を再検討する方向に向かっている。ヘルダーは、言語と自然的諸力が一体となって活動する世界の法則性を次のように宣言した。すなわち、「ため息」ですら、その「響き」によって、すでに「言語である」。「従って感情に発する言語であり、それは自然法則そのものにほかならない」 [ヘルダー1972 : 4]。

¹⁶ 無論、ヘーゲル哲学における「主体」を文脈に依存しない概念的な明晰性を操ることができるものとする理解も存在するが、テイラーによれば、この理解は、「精神 *Geist*」の歴史的な運動のもとで主体が感覚的に不明瞭なレベルから明晰な概念的必然性の認識へと至るという存在論が無効になったあとの痕跡に見てとれる主体性の解釈の一面を切り取ったものにすぎない [Taylor 1975 : 543, 569]。

¹⁷ 実際に、ヘルダーは『言語起源論』において、ヘーゲルの「精神」の歴史的な完成という哲学的モチーフと共鳴する思考を開陳している。例えば、「自然全体が人間にむかって、彼が一人前の人あいだになるまで、彼の力と彼の感覚を発展させるために働きかけくる。言語はこうした状態から始まるのだとしても、人間の魂の中のいろいろな状態のつながり全体が、そのそれぞれの状態が、言語を発展形成していくという性質をもっている。自然秩序のこの偉大な法則を、私は明らかにしたいと思っている」 [ヘルダー1972 : 114]。

「現代の哲学に蘇った言語へのヘルダー的なアプローチは、発話を活動として理解する。それによって、私たちは、物事についてのある種の明晰で、自覚的な意識を獲得するが、その意識は、反省的な知覚が届かなかった経験 (unreflective experience) につねに関係している。その経験は、意識に先行し、意識が照らし出し、そして、それゆえに意識が変容させるところのものである。これは、私が『明け開け (disclosure)』と呼んだものであり (...)、それに特有の言外の経験への忠実さを伴う言語の側面なのである」 [Taylor 1975 : 568]。

テイラーの言うところを約言すれば、ヘルダーの以上のような言語理論は、言語は私たちの「関心」を構成し、またそれに基づいて、世界に対する特定の見方によって事物が現れるというものである。こうした考えは、20世紀においては、後期ウイトゲンシュタイン、マイケル・ポランニーの「暗黙知」 [ポランニー2003]、ハイデガーの「明け開け」 [ハイデガー2003 : §31, 33, 60, 68, 69 ; ハイデガー1994 : 42-43 ; ハイデガー1997 : 40ff] としての言語的意識、また構造主義にも通底している [Taylor 1975 : 567]。つまり、存在論的な言語分析を通じて、人間が言語を通じて世界に状況づけられているということが明らかになるということである。その際、単に表現されたものだけではなく、表現が到達しなかった言外の経験的領野との関係も、表現活動において失われることはない。

ところで、ヘルダーの言語理論に遡ると、言語と周囲世界は、感じること (feeling) を通じて結びついていることが強調されていることが分かる。ヘルダーは、「ポスト啓蒙主義期の風潮」のもとにある知的変革期、つまり 1770年代の「疾風怒濤 (*Sturm und Drang*)」と呼ばれる文芸批評の変革期を生きた思想家である。その時代のなかで彼は、人間の生に含まれる「それ自身の姿を実現し、保持しようとする内側の力の顕在化」という潜在性という自我の様相を、言語的な意味論と感情とを結びつけることによって明らかにしようとした [Taylor 1975 : 13]。感情と言語の結びつきは、ヘルダーにとって、自然に内在する神の被造物であり、身体的な存在である人間に固有のものであると考えられた。「自然がこの世に生まれるすべてのものに『お前一人を感じるな。お前の感情を響かせよ』という法則を与えたのは、いわば造物主なる自然が生物に与えた生みの母親としての愛情からであった。そして造物主のこの最後の配慮が一族に属するすべてのものに一様であるので、『お前の感じたことをお前の種族に一様に響かせよ。そしてすべての相手から同じように共感をもって聞きとられよ』というこの法則は祝福となった」 [ヘルダー1972 : 3-4]。そのような感情を通じて人間の内面を触発する自然との関係において、人は人格的な発展を実現するとされる。「人間の魂はそれが集めたか、あるいはこれから集めようと思っっている蓄えを、あらかじめ考慮しておく。このようにして、魂は狂いなく集める力となる。

このような連鎖は死に至るまで続く。いわば、人間は完成されることは決してなく、常に発展し、進歩し、完成をめざす」〔ヘルダー1972：116〕。

ヘルダーが対決したのは、中世唯名論からホブズを経てロックからコンディヤックに連なる言語論、すなわち「それらが指示するものが、それらの意味である」という道具主義的かつ指示的な言語理解である〔Taylor 1995: 80〕。指示的言語理論の系譜において、「言語は結局のところ、定義を通して恣意的に意味を付与されたものであり、定義こそがこれらの言葉を一定の事物や観念に結びつける」とされる。したがって、「真の知識」は、「事物の適切な心像を組み立てる」ことを前提として獲得されるべきである。コンディヤックは、適切な観念を構築することは、事物についての適切な記号を単純なものから複雑なものへと順序づけていくことであると言う。すなわち、「我々がそれについて考察をめぐらすことができるような観念を持つためには、単純観念の様々な集合をつなぎとめるのに役立つ記号を考案する必要がある、そして、これらの概念を固定する様々の記号を順序立てて作っておかない限り、その概念は正確なものにはならない」〔コンディヤック 1994 (上)：182〕。こうした見方に基づいて、言語と自然的事物との関係は、「定義を通して経験にきちんとつなぎとめ」というかたちで、指示的に規定される〔SS: 197-198=228-229〕。

ここで確認しておきたいことは、次のことである。テイラーは、ヘルダーとコンディヤックの言語の起源をめぐる論争を取り上げているが、それは、コンディヤックの言語の哲学においては、「身振り言語」から「文節音言語」を含む「制度化された記号 (instituted signs)」(「恣意的な記号」〔コンディヤック 1994 (下)：20])としての言語に先行する「自然的な記号 (natural signs)」〔コンディヤック 1994 (上)：79-80；(下)：17〕としての感情が、ヘルダーにおいては、常に自己以上の相互主観的な対話空間の経験を構成する文脈に位置づけられていることである¹⁸〔ヘルダー1972：14-22〕。コンディヤックの「自然的記号 (natural signs)」には、あらかじめ私たちに共有されている言葉が意味を持つといういわば言外の言語的経験が何ら問題とされていない。そこに目を向けることなく、コンディヤックは、指示的言語、言い換えれば、記号的な指示機能を意味の秩序の基点に置いているのである。つまり、ここで言語と「人間的な自然を含む自然」との関係は、「主体が、知識を獲得したり、行為したりするときに取り組むべき一連の諸々の客観的な事実として」枠づけされる。また見方を変えれば、ここで問題なのは、説明されるべき意味の発生(被説明項)を説明の前提としてしまっているという論点先取という点だが、それ以上に重要なことは、先に触れた理性と感情の分裂という存在論的な問題である。言

¹⁸ また、ヘルダーとコンディヤックの言語の起源をめぐる論争については、〔Taylor 1995：80-81〕における記述を参照。また、この問題に関して、〔中野 2007：42-51〕に非常に要を得た解説が行われている。

い換えれば、指示的言語理論においては、意味的な会話の前提となる感情的領域を「生の事実」として指示的な自然の秩序に還元して、対象化してしまっている。これに対して、ヘルダーの強調するところは、「自然が思想と意志の啓示 (inspiration) であると同時に原動力であるべき生の統一性」ということ、あるいは、「自然の声は、意志を通して語りかけるはずである」という見方を対置する [Taylor 1975 : 22-23]。したがって、コンディヤックとヘルダーの間の論争は、単に対象化された個体の言語か共同体的言語かということ以上に、対象化された感情か、自己以上の領野とつねに透過的であるところの感情的な経験か、という対立があると言える。

テイラーは、ヘルダーの言語哲学を「表現主義 (expressivism) ¹⁹」と呼ぶ。「人間は、自己表現する存在であり、彼は、芸術表現における感情や啓示に明確な輪郭を与えることで、部分的に彼自身を実現する (...)」 [Taylor 1975 : 23]。注意すべきは、これは単

¹⁹ アイザイア・バーリンは、「ヘルダーと 18 世紀啓蒙思潮」において expressionism という言葉を使っているが、テイラーの「expressivism」という言葉遣いは、20 世紀初頭における「表現のための表現」を追求する「expressionism」と区別するために使われているという点ではバーリンの議論を踏襲している [バーリン 1981 : 294-295、中野 2007 : 42]。バーリンによれば、表現主義とは、「人間の行動は一般的に、とりわけ芸術活動は、個人あるいは集団の全人格を表現し、全人格を表現している程度までしか周囲からは理解し得ないという説である。 (...) ここから統合された完全な生と分裂した生、ひたむきな生と粗野な (つまり中身の無い) 生という区別が生れてくる。そしてまた、すべての生物が意識すると否とに関らず生の目的としている自己表現の最も豊かで調和のとれた形式、自己実現に対して、さまざまな人間による人間以外のものによる障害があるという考えに至るのである」 [バーリン 1981 : 294-295]。とはいえしかし、1930 年代後半から 1940 年代のドイツを中心とした「表現主義論争 (Expressionismus-Diskussion)」も、テイラーの議論の背景として無関係ではないだろう。1937、38 年のドイツを中心とした芸術運動としての表現主義とナチス・ドイツとの結びつきを体現した詩人ゴットフリート・ベンとその関係性に批判の言葉を向けたフランス亡命者クラウス・マンの間で文芸誌『言葉 (Das Wort)』上で闘わされた論争を皮切りに、その後、マルクス主義的に見られた社会的生産関係の「全体性」の観点からのルカーチの表現主義批判、それに対してブロッホが全体的な社会的過程に内在する断絶の契機を表現する芸術という視点で対抗するという論争状況へと展開していった [船戸 2002 ; 池田編 1988]。例えば、ブロッホは 1940 年の「表現主義の問題、もう一度」において次のように、単一的な全体性の観念に次のように批判を投げかけている。「唐突に媒介されたものとして現われてくる時代もあれば、幅広く媒介されたものとなって現われてくる時代もある。一方の場合には、まさに見すごされているものやあるいは瓦解したものがこそ意味深いものとなるのであり、もう一方の場合には、関連の幅広さのなかではじめて、全体と本質的なものが打ちひろげられる…。 (...) 唐突な、しばしばとぎれとぎれになるまなざしが、隠れたものや変わったものを予知するようになる時代には、その時代の状態そのものがすでに、あるひとつの事柄——それも独自の性質をもった——が混入してきていることを、示しているのだ。とりわけ、諸関係が不確実となった結果として、それまでは平滑だった関連のなかに穴や空洞がぼっかりと口を開くような時代には、本質的な関係は、唐突に媒介されたものとして現われる」 [ブロッホ 1940=1988 : 444]。

なる言語的存在としての人間の理想的な状態を「表現」に見出すということのみを意味していない。ロマン主義的思想は、確かに、人間を「単一の生の流れとして理解する」べきことを主張する。しかし、ヘルダーとコンディヤックの間の論争で争われているのは、あるいは、テイラーがこの論争から見て取るものは、第一義的には、感情的な生の実存的な性質の定義をめぐるものである。したがって、感情的な生の実存をめぐる議論は、ときに当為的なニュアンスに傾くことがあるとしても、表現主義において言語表現は、つねに「統一と全体性への情念的な要求 (passionate demand)」であるという事態を強調する思想であると理解することが本質的に重要である。したがって、意味とは、事物の秩序に対する指示的な対応関係の適合である以前に、言語を通じて開示させられる前 - 当為的な「全体性 (wholeness)」との接触の強度なのである。

ここでテイラーが「感情」というものをどのように捉えているかを詳しく検討してみよう。テイラーによれば、感情は、「情動の受動態」、つまり、「一方で情動を喚起するもの、他方で情動が刺激する動作に単にたまたま結びつけられる」という意味での情動という刺激 - 反応関係に還元されるものではない。むしろ、感情は、「思考から切り離しえない」のであり、またそれゆえ、思考が向けられる「現実」と「感情」も切り離しがたい [Taylor 1975 : 21]。人間とは、単に「理性が加算された」存在ではなく、「全体として分割不可能なかたち」 [Taylor 1975 : 22] として、現実 - 感情 - 思考のトリアーデのなかで、意味を浮き彫りにする動物なのである²⁰。この生の形態のなかで、人間の言語行為は目的の実現へと不可避的に導かれていく。「表現は自己実現によって承認されるか、あるいは、その欠如は無関心という問題ではなく、喜びや苦痛とともに経験されるのである」 [Taylor 1975 : 21]。この点で、感情とは、純粋な受動ではなく、「意志の構え (a disposition of the will)」である [Taylor 1975 : 21]。自己は、「自我のヴィジョン (vision of self)」と「自我感情」の併合において認識される。だが、両者の一体性は言語表現を通じてしか実現されえない。しかし、「意志の構え」は純粋な能動性としての積極的な意志でもない。むしろそれは、「彼である」という存在感情が自己以上の領域としての「現実」と結びつきをもつという「構え」を含んでいる [Taylor 1975 : 21]。要するに、感情と相関的に「意味」というものを理解し、またそこから人間を理解するとすれば、人間の生の全体性を純粋な能動性や受動性において理解すると、自己と自己以上の領域との接触が内包するダイナミズムへの視点が抜け落ちてしまうのである。

²⁰ ここで「感情」は、心理学における「情動 (emotion)」とは区別される。心理学における情動理論は、その発生論や生体物質の分泌の回路などの問題に関わり、感情の意味的次元には関わらない。この点を指摘したものとして、[大橋 2009 : 26] を参照。また、心理学の情動理論については、[ルドゥー 2003] がその典型として挙げられる。

こうした「意志の構え」の能動／受動を超えた理解に基づいて、人間の生の目的論的な構造を解釈するべきである。

「表現としての人生という見方は、このこと（自己実現）を諸目的の実現というだけではなく、諸目的の明確化としても理解するのである（...）。それにふさわしく生きていく中で、私は、私の人間性を実現させるだけではなく、私の人間性が何に関わっているものなのかを明確化する。そのように私の生の形式を明確化することは、単に目的の実現なのではなく、意味の身体化なのである...。表現理論は、意味と存在の啓蒙主義的な二項対立と袂を分かち。（...）人生は、事実かつ意味の表現なのであり、表現する存在は、他の何ものかに対して主観的に関係することの内に住まうのではなく、他の何ものかが表現する思いを表現が実現するのである」 [Taylor 1975 : 17、傍点＝松井]。

ここで言われている「目的」は、明らかに、人間が実現すべき目的のことを指していない。むしろ、ここで目的とは、諸個人がその関心を通じて「身体化」されている全体性と接触の強度としての意味の明晰化を通じて把握されるものである。また、ここで「意味の身体化」は、事実としての存在か意味志向的な存在のどちらかの領分に明確に区別することができないものとして把握されている。つまり、いわば「能動のパトス」とでも呼べるような存在がテイラーの哲学において出発点に置かれているのである。つまり、テイラーは、何らかの物事に向かうと同時に、そうした志向性の構えを取らざるを得ない状況の内部にすでに存在してしまっているという自我の存在論的構造を、ヘーゲルの批判的考察のなかで人格にとっての「感情」の位置づけを明確化することを通じて浮き彫りしているのである。

3-3. 構成善と道徳的源泉

だが、テイラーの「感情」の存在論は、同時に歴史的な構造を持っている。しかし、この時間的な次元で「感情」を眺めるとき、そこには「生の形式」としての統一性ではなく、近代に特有の分断線が走っているように思える。『ヘーゲル』においてテイラーが近代における人間性の統一性に関する課題を看取したとすれば、『自我の源泉』においては、「ほんもの」をめぐる様々な近代的な探求が入り組むなかで、全体性という統一的理念に亀裂が読み込まれている。

テイラーの『自我の源泉』は、『ヘーゲル』と同様に、「全体性」の概念史を再構成する試みの一環として考えることができる著作である。しかし、『ヘーゲル』と『自我の源泉』を単純に一本の線で結びつけることはできない。なぜなら、どちらに重点を置くか

によって、「全体性」の追求のための思考の立脚点が全く異なってくると考えられるからである。あらかじめ結論を簡潔に述べておけば、次のような両著書の共通点と相違点に集約される。すなわち、『ヘーゲル』と『自我の源泉』において取り上げられている問題の共通性は、自然的事象から距離をとる合理主義やカントの「状況なき」自律＝自己依存の道徳哲学に対して、共同体的な枠組と表現的な統一性という近代的な理念の存在を前景化させることである。他方、それらの相違点は、『自我の源泉』では、『ヘーゲル』から取り出された課題への取り組みを継続させつつも、それらに対する統一性のプロジェクトに向けたポジティブな解答は提出されることなく、「ほんもの」の理想をめぐる諸善の追求——「18世紀がつけ加えたのは独自性という考え方である」[SS: 375-376=419]——を通じた分断線が共通世界の至る所に走っていることが明らかにされ、またそれを通じて独特の時代的な雰囲気を感じとられるようにしていることである。簡潔に言えば、『ヘーゲル』における全体性を統一性の開示という観点から理解できるとすれば、『自我の源泉』において全体性が差異化や分断の内部での洞察的な開示されるという観点から捉えられているのである。

『自我の源泉』における『ヘーゲル』以来の課題は、カントの理性的な自律的人格を内面化していくという課題に対して、〈源泉としての自然〉との接触を動機とする思想潮流の長期的な形成過程の歴史像を示すというものである[SS: 371-372=414]。ここで〈源泉としての自然〉と呼ばれているものを、『ヘーゲル』における「表現的統一」の背景にある「生の単一の流れ」という理念に対応させて理解することができる。しかし、他方で、〈源泉としての自然〉の系譜は、単にロマン主義やその起源と見なされるルソーから生み出された理念としては捉えられていない。「〈源泉としての自然〉の哲学は、ロマン主義になくてもならないように見えるが、しかし逆は真でない。この哲学は作家たちがロマン主義——古典的な秩序の拒否として定義される場合のそれ——を捨て去ってしまった後でさえ、彼らのヴィジョンを触発し続けることができた」[SS: 368-369=411]。

また、〈源泉としての自然〉は、哲学史において「感情」の位置づけをめぐる常に潜在し続けてきた。テイラーは、「感情」の位置づけをめぐる古代ギリシャと近代の〈源泉としての自然〉とを次のように対比している。「アリストテレスの視座から見て価値があるとされる『感情』は、その感情が私たちに突き動かして行わせる生の様式なり行為なりによって定義されるのに対して、〈源泉としての自然〉の場合は、その生き方なり行為なりが感情によって定義される」[SS: 371-372=415]。つまり、ロマン主義によって、「生の様式なり行為」とは区別された「感情」には、自律的な価値が与えられたのであり、またそれをもって、「感情」の質自体に「生の様式なり行為」を定義する権利が与えられることになったのである。これを可能とした思想的背景が、〈源泉としての自然〉との接触という理念なのである。

この感情的な存在理解に基づく思想は、単にデカルトの『情念論』におけるように、人間内部の機能として位置づけられる「激越な諸情念」から距離を取る「高邁な」理性的態度という自我論に対峙するだけではない²¹ [SS: 149-150=175-176]。表現主義は、「もう一つの個人主義」（「自己発見の個人主義」）の極を占めるものとして、「個人の姿を、彼あるいは彼女のかけがえのない差異において見定める」ことを求める [SS: 180=211]。『自我の源泉』では、その起源がモンテーニュに求められている [モンテーニュ 1965]。モンテーニュは、「じゃじゃ馬」のように暴れる内面の感情を何とか統率しようとするが、例えば「常に自分の向こう」に自己を押し出し、さらに、現世の未来だけでなく、「われわれの死後のことに」まで、「心を煩わせて、われわれから現にあるものについての感覚や考慮を奪い去る」ような統率困難な感情的な生の流れに直面した。ここに含まれている問題とは、表現的統一なるものの実現困難な性格である [モンテーニュ 1965 (1) : 25]。

表現主義の枠内で把握される不安定な個人の生にもかかわらず、表現主義においては、「差異が私たち一人ひとりに、おのれの独自性にふさわしく生きる義務を課す」と考えられる [SS: 375=418-19]。テイラーによれば、モンテーニュは、こうした差異の要請に「深く関与すること」をデカルト的な合理主義に対置している。しかし、

「彼（モンテーニュ）がその自己反省を始めたとき、自省は、各人のうちにある永続的で安定した不変の核心との接触を取り戻すのに役立つという伝統的見解を、彼も共有していたことを示す証拠がある。これこそ、古代思想のほぼ一致した方向性だった。（...）物事はこのようには運ばなかった。彼が腰掛けて筆を執り、自分自身に向き合ったとき、恐ろしいほどの内面の不安定さを経験した」 [SS: 178=208-209]。

しかし、テイラーが強調するのは、この内面的な生の不安定さの中においてこそ、「個物を見逃さないような表現様式」が見出されなければならないという状況である [SS: 182=212]。

²¹ 「デカルトが提示した理性的支配のこの新しいモデルによれば、理性的支配とは道具的制御に関わるものである。心と物質を混同する幻想から自由になることは、物質に対する制御を容易にするような仕方で物質を理解するということである。同じように、情念から解放されて理性に従うということは、情念を道具的指導のもとに置くことである。理性のヘゲモニーは、もはや支配的な見方のヘゲモニーとして定義されはしない。それはむしろ、機能的領域を従わせる指導的主体の観点から定義されるのである」 [SS: 149=175]。

いまや、自然的個物であれ、人間的個物であれ、「知的秩序」の網の目の中で固定されているものとしての観察対象は、表現主義の範疇とすることではない。むしろ、それらは、ロマン主義的な理解からすれば、「生命や存在の大いなる流れ」のなかでそれぞれの意味への不安定な開かれを持っている。この「流れ」の哲学は、プラトンのようなアイデアへの愛という「超越的な対象への愛」でもなく、また、アリストテレス的な徳に基づく行為と結びつく目的論的な倫理学とも明らかに区別される。この理解において古代ギリシャ的な倫理学と比べて示差的なところは、「あることを目指したり行ったりすることだけでなく、特定の感情 (*sentiments*) を抱くこと」に大きな重点を置くことである²² [SS: 372=415 傍点原文、一部改訳]。つまり、いまや何らかの超越的な実体や目的論的な秩序に対して流動的な現実世界が対置されるのではなく、「生命の流れ」への「感応」のなかで私たちの経験の意義性が定義されるものとして理解されるのである。

ところで、18世紀ヨーロッパ——特にドイツやイギリス——における以上のような思潮の形成は、シャフツベリやハチソンの道徳感情論における〈神意による秩序〉という理神論的な教説と関係を結んでいる。その教説によれば、事物の秩序は、神の創造物であるがゆえに、「人間の生とその日々の充足」に高い重要性が与えられている。また、この秩序が万人に与えられたものであるがゆえに、「同じように充足を求める他の人々との連帯の重要性」が私たちの「内なる衝動」としての「自然の声」を通じて要請される [SS: 369-370=412]。この点で、道徳感情の教説は、テイラーの言うところの「日常生活の肯定」という近代世界に固有の道徳観念の正当性を支える一つの重要な源泉となっている。テイラーが言う「日常生活の肯定」とは、性愛関係（再生産）と家族生活を維持するための労働（生産）という「善き生」に対立させられてきた領域に人生にとっての重要な意義性を見出すことを指す [SS: 211=242]。「日常生活の肯定」が道徳感情の教説と結び合うのは、単にこの態度が生活領域の「効率的制御」によって繁栄と幸福を得ようとするだけではなく、「生活の一般的繁栄への私たちの献身を損なうようなまったく個人的な享受から距離を置くことを評価することをも意味した」点においてである [SS: 232=265-266]。この観

²² しかし、テイラーも指摘しているように、古代ギリシャとの単純な区別は避けるべきである。「このことは明らかに、自らの潜勢力を現実化する自然というアリストテレスの観念に非常に多くを負っている。だがそこには扱い方に重要な違いがある。アリストテレスが自らの完全な形態へと向かっていく事物の自然について語ったとすれば、ヘルダーは成長を、自らを外に向かって実現しようと努める内的な力——彼の言葉では‘Kräfte’——を顕在化させることであると見る。自然は今や内部に存するのである。実のところアリストテレスの諸概念は、表現とは明確化であり、この明確化は顕在化させることであるととも定義することであるという近代的な考え方と織り合わせられてきた」 [SS: 375=418]。

点は、ベーコンの科学についての理解にも反映されているとテイラーは見ている。ベーコンは、〈神意による秩序〉における自然の理解によって、「科学が日常生活に利益を与えなければならない」と主張するのである〔SS: 213=244-245〕。

しかし、表現主義と〈神意による秩序〉が一致するのは、「調和の達成された自然」が「自然の声」を通じて何らかの要求を示すという理念においてのみであった。表現主義にとってその秩序は、「誰にでも分かるような形で手に入れられるものではなかった」がゆえに、それを理解するには、「そこに参加する」しかないと考えられた²³。したがって、表現主義が「参加」しようとする流れは、デカルト的な万人にとっての明証性とは正反対のものである。この流れの在処については、ルソーのサヴォア叙任司祭のように、その存在は証明できないが、逆になにも証明できないというかたちで消極的に主張されるほかないものである²⁴〔SS: 572=64 注7；ルソー2007（中）〕。むしろ、ルソーは、この流れを、証明というかたちに適合させることができない伝達形態に服する美的源泉として扱っていると見た方が適切であろう。

「自然への接近が内なる声や衝動を経るなら、自分の内部に見出したものを明確化する以外に、私たちがこの自然を十分に知ることはありえない（...）。私たち一人ひとりにおける自然の実現とは表現の一形式でもある（...）。これが、私が別のところで「表現主義」（expressivism）と呼んだ見解である。（...）何かを表現するとは、その何かを手持ちの伝達手段で顕在化させることである。私は自分の感情を顔で表現す

²³ テイラーによれば、この考え方はアレクサンダー・ポープの『人間論』によく示されている〔SS: 380=424〕。ポープの『人間論』の「書簡一」の書き出しは、後に見るエリオットの「J・アルフレッド・プルーロックの恋歌」のそれと、呼びかける相手と主題の明確さの点で、著しい対照をなしているとも可能である。ポープにおいてそれらは明確である。「眼をさませ、親愛なるセント・ジョン！すべて卑しいものは、／陋劣な野心と、諸王の驕慢に委ねて、我らは自由にこの人間の世界を廻り歩こうではないか」〔ポープ 1950：15〕。また、ポープの詩には、調和した宇宙的存在の階梯というイメージにおいて、自然の全容が捉えられている。「一つとして無縁なものはない。部分は全体につながり、すべては互り、すべてを保つ魂は、存在の一つ一つを結びつける、最大のものも、最小のものも」〔ポープ 1950：60〕

²⁴ ルソーによるその「証明」は、『エミール』における有名な「良心」を賛美する箇所の前段に置かれている。「全人類にみとめられ、うけいれられているこの原理（良心）を否定している人々は、この原理が存在しないことを証明してはいないので、ただ、存在しないと主張しているだけなのだ（...）。この原理は存在すると主張するとき、わたしたちにもかれらと同じ程度の根拠はあるのだし、そのうえ、わたしたちには、内面的なあかしと、みずからのために証言する良心の声とがある。（...）良心！良心！神聖な本能、滅びることなき天上の声、無知無能ではあるが知性をもつ自由な存在の確実な案内者、善悪の誤りなき判定者、人間を神と同じような者にしてくれるもの、おんみこそ人間の本性をすぐれたものとし、その行動に道徳性をあたえているのだ」〔ルソー1963（中）：172〕。

る。自分の考えていることを話したり書いたりして言葉で表現する。ものごとをどう見ているかを芸術作品で、あるいは小説や戯曲で表現する。これらのどの場合にも、私たちは何かを顕在化させるという考え方を、しかもその時々に見合った性質の伝達手段で顕在化させるという考え方をしている」〔SS: 374=417〕。

流れが特定の伝達形態に服すると言ったのは以上の意味においてである。言い換えれば、表現を通じて（超）現実的秩序が模倣されているのではなく、「顕在化」させられているのである〔SS: 377=420〕。

テイラーは、ミメシスに対する以上のような「顕在化」の表現様式を「エピファニー」と呼ぶ〔SS: 419=467〕。言い換えれば、ここで「意味」というものは、超現実的な秩序を模倣したものとしてではなく、表現主体の意図を超えたところで期せずして、偶然的に生起し、私たちの間に顕在化するものとして把握されている。

このように、証明ではなく、「顕在化には明確化が必要である」という考えに基づいて、18世紀のロマン主義期の前後に位置する作家たちは、「創造的想像力にあれほどまでの中心的な役割を与えた」〔SS: 379=423〕。したがって、ルソーが強調した美的経験の源泉としての流れがたとえ証明を拒絶するとしても、「明確化」の技法は追求されねばならないのである。ここでは単なる「再現的な想像力」、つまりミメシスは失効する。さらに、テイラーによれば、創造的想像力にとっては、「寓意（原語）」よりも「象徴」の言語形式が効力を持つ。寓意の言語は、私たちにとっての「じかに参照することもできる現実を指し示す」のに対し、象徴の言語は、「他の方法では手の届かないものを見えるようにする」という顕在化を可能にする²⁵〔SS: 379=423〕。

²⁵ ここで哲学的概念として「寓意」と「象徴」を捉える場合、テイラーの理解がどのような系譜の上で理解されうるかについてさらなる考察が求められるだろう。実際、テイラーは、アレゴリーと象徴は概念的に極めて近接する場合があります。これを認めつつも、敢えて「象徴」という語を使う〔Taylor 2011b : 383〕。アレゴリーとしての寓意と象徴の対比については、次のように哲学では一般的に捉えられている。つまり、アレゴリーが物事の意義を他の事物に移し替えて真意を際立たせるという意味で、すでにそこで解釈は完了したかたちで固定化されているが、象徴は解釈の枠組を創出する能力、なおかつそれ自体の解釈を要求する契機という違いがある。リクールが『フロイトを読む』（1969=1982）において言うところでは、「象徴の両義性はその場合、一義性の欠陥ではなく、それ自体としては一貫性をもつが対立しあう諸解釈をもたらす、うみだす可能性」である〔リクール 1982 : 549〕。このとき、諸解釈の対立は、「真の象徴」において、精神分析的な意味での幼年期への「退行」と「成人の生活」の「前進」という二つの時間的ベクトルの「交叉」するところに位置づけられる〔リクール 1982 : 550〕。要するに、アレゴリーにおいては解釈される意味が表現とは独立に存在すると仮定される傾向があるのに対し、

ここで言われる「手の届かないもの」とは、「道徳的源泉」とも言い換えられているものである。「道徳的源泉」とは、テイラーによって、「それへの愛が私たちに力を与え、私たちが善をなし、善くあること可能にするもの」を意味する概念として使用されている。それは、諸善の善として、あるいは、諸善を構成する善のようなものとして捉えられている。それゆえ、そうした諸善の善は、「構成善 (constitutive good)」と呼ばれる [SS: 92-93=110]。

ところで、「構成善」と「道徳的源泉」は同義的なものなのか？ この点について、これまでのテイラー読解では十分に主題化されていない。以上で示された議論に基づけば、それらは非常に高次の善の領域——諸善を構成する善——を示す概念として使用されている。だが、両者は、明らかに同義ではない。この点について理解することは、ここでの近代世界に走る分断線を理解する上で重要である。テイラーは、この点について「構成善は…わたしが『道徳的源泉』と呼ぶものとして機能する」と記している [Taylor 1991: 243]。構成善の位置には、「神」や善のアイデア、カントのいう人間の自律性の道徳的理念を置くことが、これまで可能であった。しかし、上の引用で「機能する」と言われているように、これらは「道徳的源泉」そのものではない。いうなれば、テイラーは、これらの構成善を、「それへの愛が私たちに力を与え」るような機能を果たすためにロゴス化されたものとして理解している。ここまでの議論で言えば、構成善とは、流れとして感応しうる世界への愛着や信頼を繋ぎ止めるような象徴的源泉として機能するのである。簡潔に言えば、構成善とは、その流れを定義する参照点なのである。

したがって、テイラーは、道徳的源泉と構成善のこうした関係が含む近代特有の問題を次のように定式化する。「(a) 私たちの最も幻想から解放された最善の解釈が人間生活の意義の承認を含むかどうか、また (b) この意義は、まったく非有神論的で、非宇宙論的で、かつ純粋に内在的・人間的な仕方で最もうまく説明されるか、という事実問題」に近代世界に生きる私たちは直面する。テイラーは、この2つの問題領域について、(a) は間違いなく「イエス」であり、(b) には直観的に「ノー」である、と答える。「私には、このような道徳的源泉は単一の神を含むように思われる。しかし、これはすべて徹底的に論じなければならない問題である」 [SS: 342=384]。

象徴においては、解釈される意味は表現されたものと切り離すことができないということである。しかし、アレゴリーについては、ベンヤミン (1999) がアリストテレス的な詩学と「バロック的な」詩学を対立させ、それらの詩学の伝統が同時代のなかでどのような芸術表現の布置を生み出しているのかということについての独自の解釈を示したように、表現が現出させる独立した至高なものを断片化する手法としても理解しうるし、また、テイラーが『自我の源泉』において示す反ロマン主義的な表現技法も、これに通ずる部分があると思われるがゆえに、単純な二項対立は避けなければならないだろう。

とはいえ、テイラーの議論では、構成善よりも道徳的源泉が生いの意義性にとってより根源的な身分を与えられていることは確かである。くわえて、ここでの「神」は「公的に接近可能な意味の宇宙論的秩序」の統括者としての「神」ではないことは明らかである。「私たちが秩序の内部に位置づけられ、道徳的源泉を定義するという目的が私たちに与えられているとき、その秩序を探究できる方法は、個人的な共鳴という能力を通じて以外にはない」からである [SS: 511-512=570]。テイラーは、どうやら「構成善」の地位にある神ではなく、道徳的源泉に結びつけて「神」という言葉を使っている。このことは、「構成善」の地位に置かれる「神」が、「道徳的源泉」に対して相対化されるべき地位に置かれているということを意味する。しかし、道徳的源泉は、「神」と指示しめされる必然性がないことも確かなのである。しかし、テイラーが言う「神」とは、道徳的源泉に対して構成的言語の関係性に立っている。そのことによって、テイラーは、構成善を道徳的源泉へと開こうとしていると解釈することができるのである。しかし、そうであれば、「道徳的源泉」は、諸善に基づく多元的な生を強く促すと同時に、そのポジティブな規定を否定するものとして現れるような道徳的なものの地平ではないか？

3-4. 脱中心化された世界と深い内面性

これまで私たちは、表現主義の道程の半ばまでを見てきた。表現主義は、人間を含む自然の流れのなかで象徴を生み出す人間の創造的能力を重視するのであり、その能力に基づく表現によって私たちが接触可能な「道徳的源泉」を見えるようにすることを中核とする思想である。しかし、前節の最後で見たように、その「道徳的源泉」は、テイラーの議論に沿って理解するならば、私たちの生の意義性をポジティブに構築する能力を承認するとともに、生の意義性が依拠する構築された諸善の枠組を否定するものとしても作用するはずのものである。私たちは「源泉」のこの両義性を、どのように考えればよいのだろうか？

この問いに向かうために、私たちは、テイラーが重視するリルケの『ドゥイノの悲歌』第9の悲歌に関する議論の考察から始めよう。

「これらの物は理解するのだ、おまえがかれらをたたえていることを。移ろうさだめをもちながら／それらの物たちはわれわれに望みをかけて救われようとする、もっとも移ろいやすい存在であるわれわれに。／それらの物たちは願っている、われわれがかれらを目に見えぬ信条のなかで轉身させることを、／おお、われわれの内部への限らない轉身を！たといわれわれが、いかにはかない存在であろうとも。／大地よ、これがおんみの願うところではないか、目に見えぬものとして／われわれの心のなかに

よみがえることが？——それがおんみの夢ではないか、／いつか目に見えぬものとなることが！」 [リルケ 1957 : 74-5]

テイラーによれば、この詩的言語において、「世界が私たちの使用に供される物の集合にすぎないのではなく、私たちに対してさらなる要求をする仕方」が表現されている。「その要求は世界から発している。この領域では明晰であるのは難しいが、それは私たちが個人的な共鳴の言語のうちに深く入り込んでいるからにほかならない」 [SS : 513=572]。リルケの詩ではこの要求が「『称賛』、『内面化』というイメージ」に結晶化している。すなわち、「これらの物は理解する...おまえがかれらをたたえている」ということであり、それらの物の「われわれの内部への限りない転身」である [SS : 513=572]。テイラーは、リルケのこの詩がイメージ化して開示している意味を、ハイデガーの「空け開け (Lichtung; clearing, disclosure)」の概念に結びつける²⁶。この概念は、ハイデガーによって、デカルトやカントの認識論における知の主体において前提とされている主観と客観の一致としての真理概念を問い直すために示されている。この意味で、「空け開け」は、知ることや経験の条件を問い直すためにハイデガーによって提出された概念である。ここにおいて、「知る」とは、「何か^レが現れ、あるいは一挙に明るみに出ているかもしれないという事実」に関心を向けるという知覚の状態を指す [Taylor 1995 : 9]。竹田青嗣は、この概念が「これは～である」と事物について表象を行うときに事物と人間（の表現）の間に現れている「関係領域」（＝「開けた場」）を意味すると端的に規定している [竹田 1995 : 170-71]。また、その「現れ」は、「知る」ことがつねに「何か^レについて」知ることであるという志向性がなければ生じない [Taylor 1995 : 10]。差し当たって、ここでは「空け開け」について、ハイデガーの「現存在」——自分自身の存在について存在論的に問いを発しうる主体——と「相関して (related)」、事物の意味が把握される根本的な状況であると理解しておこう [Taylor 1995 : 115-16]。

テイラーの解釈では、「空け開け」という事態を表現している『悲歌』では、「脱中心化と内面性のいずれもが...あますところなく認識されている」 [SS : 482=538]。つまり、自我の「変貌」が世界の相貌の意味論的な転換と軌を一にしている。「変貌は世界が私たちに課す責務にほかならない」 [SS : 482=538]。つまり、「物」は「空け開け」を通じて、私たちに定義されることを「課す」とともに、それによって、私たちが変貌してしまうというのである。要するに、テイラーがリルケに読み込む「空け開け」のとは、事

²⁶ 別のところで、テイラーは、リルケとハイデガーの「モノ」という概念に関する類似性について言及している。「ここで『モノ』という語は、ハイデガーに近接し、特別な力を帯びている。私たちに課されているのは、諸々のモノについて言うということである」 [Taylor 1995 : 298-289]。

物との「関係領域」が前景に迫り出す言語的な契機であり、そこにおいて事物と人間との関係性がともに変容するということなのである。

さて、私たちは、ここにおいて、テイラーの表現主義的な議論がある種の転換を遂げているのを看取する。というのも、テイラーのリルケの詩についての解釈で主要な論点となっているのは、構成善を起ち上げるということではないからである。この意味で、リルケは「表現主義を超え」ている。すなわち、リルケの詩では、もはや「エピファニーは私たちの活動としてではなく、私たち自身と世界との相互作用としてある」という「脱中心化」が生じている [SS: 482=539]。

試みに、この解釈を、テイラーによってエピファニー的表現主義の創成期に位置づけられているワーズワースと比較してみよう [SS: 301=342]。ワーズワースが内なる自然と外的な自然との間を結びつけるのは、自然的な「大いなる共感の流れ」という自然を規定する超越的なエネルギーの感覚においてである。

「...天からのより崇高な贈物があつたはず。／すなわち、あの祝福された気分、／その状態にあつては神秘の重荷が、／不可解なこの世界の／重苦しく心塞ぐ重荷が、／すつと軽くなるあの気分。あの落ち着いた祝福された気分、／その状態にあつては、感情が穏やかに鎮まって行き、／ついにはこの肉体の息吹が、／血脈の躍動までもが／止まってしまい、肉体は眠りつつけ／われわれが生ける魂となるあの気分——／その状態にあつては、調和の力と／深い喜びの力とによって鎮められた眼をもって、／われわれは万象の神髄を透視する。」 [ワーズワース 1998 : 57]

引用したワーズワースの「ティンターン修道院上流数マイルの地で」を、『ドゥイノの悲歌』と比べてみれば、両者の間に横たわる微妙な変化に気づくはずである。その変化とは、「脱中心化」を手がかりとして、次のように定式化することができる。すなわち、ワーズワースにおいては、自然の流れが、崇高さとして「思考する主体と、思考の対象すべて」を包含する [ワーズワース 1998 : 63]。ここでは、自然的生命の流れが思考する主体に先行して独立、存在していることがイメージ化されていると言えよう。テイラーは、このエピファニー的表現形態を「存在のエピファニー (epiphanies of being)」と呼ぶ²⁷ [SS:

²⁷ 無論、ここで独立して存在する生命の流れと言っても、エピファニーであるがゆえに、その包括的な意味の源泉は「象徴」として編み出された作品と切り離すことはできない。とはいえ、この象徴の観念は、ワーズワースだけでなく、同時代のロマン主義的思想家に通底しているところであるが、「一時的なものの中にある永遠なるものの半透明性」との「融合の理念」なのである [SS: 421-422=470]。あるいは、テイラーによれば、「距離を置いた理性という理念もロマン主義的な充足という理念も、どちらも

419=468]。ここでの脱中心化は、茫漠とした生命の流れのなかの卑小な自我というメタファーで捉えられている。人間の脱中心化が、自然の中心化とともに生じている。

これに対して、リルケの『ドゥイノの悲歌』において、「存在のエピファニー」的な自我と生命の流れの一体性という理念は、もはやこだましていない。むしろ、『悲歌』の自然（物）も「われわれ」もともに「移ろうさだめ」を負わされている。「もっとも移ろいやすい存在であるわれわれ」が「移ろうさだめ」をもつ物たちの願いを「転身させる」と言われている [SS: 465=518-519]。いわば、「もっとも移ろいやすい」存在への「転身」を「物は理解する」、あるいは選ぶのである。ここには、自然の崇高さというワーズワース的なイメージは消えている。リルケは、自然（物）と人間の脱中心化を同時に行っているのである。脱中心化は、自然と人間の統一性が解体され、バラバラになった（脱）世界像のなかで生じている。にもかかわらず、テイラーは、このことが自我の内面性の「脱中心化」というポストモダニズム的な主題に正当性を与えることはないという。「脱中心化は内面性にとって代わる」ことはできない [SS: 465=518-519]。なぜなら、バラバラになった（脱）世界像は、「より繊細な言語²⁸」を通じて「ふだん隠されている事物の現れ」を生じさせ、「経験の回復」を可能にさせる背景ならざる背景として顕在化させられるからである [SS: 468=522]。これが、リルケの詩で示されていることである。「脱中心化は内面性を補完する」背景にはほかならない [SS: 465=518-519]。この「脱中心化」された空間を捉えるエピファニー的な表現形態を、テイラーは「間空間のエピファニー」ないし「構成的エピファニー」と呼んでいる [SS: 475-476, 477-478=531, 533]。

要するに、テイラーは、道徳的源泉のエピファニーを自然と人間の一体的な善性というイメージではなく、相互に移ろいやすく脆いモノと人間の邂逅と変貌において提示しようとしているのである。ここにおいて明らかになることは、道徳的源泉の機能としての構成善は、アプリアリな内容を持たないということである。少なくとも、テイラーの議論においては、実質的にはそうであると理解されていると結論することができる。私たちは、バラバラになった事物的世界において、時折——詩人であれば、そのなかに何らかのヴィジョンを追求することで——事物が世界の中に占める明確な位置づけを知ることがある。

形こそ違え、一枚岩の自我という考えを当てにしている」 [SS: 462=515]。存在のエピファニーにおいては、「自然ならびに墮落させられていない人間の感情の背後にある精神的実在」という前提が置かれている [SS: 457=509]。

²⁸ 「より繊細な言語」とは、シェリー (Percy Bysshe Shelley, 1792-1822) が使用した詩の様式を表わす概念である。テイラーは、この概念をワッサーマンのロマン主義期の詩の特性についての研究から借りている。その言語は、「公的に通用する一定の意味の秩序を頼りにする」ことなく、自我の感性的内部を頼りにしながら、私たちにとって意味のある世界像を開示するための象徴形式に依拠する構成的言語の様式である [『ほんもの』: 115-17; Taylor 2011b]

そのとき確かに、テイラーが言うように、その人は道徳的源泉と接触していると言えるのかもしれない [SS: 511-512=570]。しかし、このときある種の要請として私たちに課されているものが、何らかの道徳的な態度決定であるのか、それとも態度留保なのかを、必然的に明らかにすることができない。しかし、少なくとも、そうした断片的な世界の中で開かれる両義性が「より繊細な言語」を模索していくため条件であるということは言えるであろう。

第4章 エピファニーと政治——自我の内面の孤独と社会性

ここまでの章を通じて明らかになったテイラーの哲学に一貫することとは、近代世界において自我が独特な仕方で深化を成し遂げ、また、その深化がいまなお継続中であるということである。ノルベルト・エリアスの議論に依拠して言えば、この自我の深化とは、「ほんもの」の倫理において生じる。その倫理は、諸個人に彼自身の仕方において、あるいは内発的に自己以上の現実との関係を構築するように促す。そうした自我認識の形成過程は、単なる個人化なのではなく、この自我としての唯一性の感覚が形成される過程である²⁹ [エリアス 2000 : 88]。そして、モダニズム芸術のエピファニーという表現形式において見られるように、その過程によって「より繊細な言語」を追求していくことと相関して、いわば自我の孤独の感覚が、近代世界の社会的形式や他者との結びつきを繰り返し再編成させていくことを促していくのである。

ところで、そうした個人化の経験の内実が、全体性の概念史の上で捉えられるような歴史的な生のかたちをとっているとするならば、孤独と共同性との動的な相互性は、政治的領域に何らかのかたちで接続していると仮定することができる。この仮定が正当なものであるとすれば、これまでのように孤独という近代的自我のあり方を社会的断片化の問題と完全に同一視するわけにはいかなくなる。また、その同一視を通じて、断片化と孤独な社会生活を克服するために、それらの自我感覚に対立するかたちで、あるいはその感覚を埋め合わせるために、共同体の構想を追求することは適切ではなくなる。

第2章で確認したように、人間の社会性に関して、統合と解体の契機が緊張関係をもつかたちで二焦点を成しているということがテイラーの哲学の核心部を貫いている。いまや明らかなことは、本研究がそうしたテイラー哲学の核心部における二焦点を通じて、孤独を抱えた自我と何らかの共同性の形式との間の新たな弁証法的な関係を見出そうとしているということである。しかし、それはどのような関係を意味しているのか？ 本章は、この問いに取り組む。

この問いへの取り組みは、テイラーの政治哲学についてこれまで見落とされてきた部分を明確化することにつながると思われる。確かに、テイラーの政治哲学・理論は、共同体主義や多文化主義の文脈で論じられることが一般的である³⁰。しかし、ここでは、敢えて

²⁹ 同時に、ノルベルト・エリアスの次の記述も本章の議論にとって決定的に重要である。「『先見力』、『理解力』、『文明化』、『個性』といった言葉で示そうとする人間の特性を、静的なものとか、一度限りの実状としてではなく、生成しつつあり、生成したものとして、つまり過程の諸局面として理解するためには、とりわけ人類の長期にわたる生成を思い出すことが必要である」[エリアス 2000 : 159]。

³⁰ テイラーの政治論の主要な特徴は、1990年代前半から2000年代前半にかけてカナダにおける多様性、民主主義的な共同体、愛国主義と共同体の問題などを主題にして論じられているところからも明らかで

そうした文脈から彼の政治哲学を論じるのではなく、ここまで論じてきた全体性についての理論と、その帰結として第3章で論じた「エピファニー」の表現形式を一貫させるかたちで、彼の哲学の政治性について論じる。その意味で、以下の取り組みは、芸術と政治の関係という観点からのテイラーの政治哲学へのアプローチということになる。

4-1. 歴史のなかにある芸術という〈場〉

くり返せば、「エピファニー」とは、外在的な宇宙が体現する真理の秩序を写し取る「ミメシス」の表現形式に対する批判的な乗り越えを企図したモダニズム芸術の表現形式である。しかし、芸術運動の歴史から見れば、その表現形式は広く「モダニズム」と呼ばれる芸術において追求されてきた表現形式というだけで、その方法や内容は多様であり、大まかにそれまで通用してきた「ミメシス」的な芸術理解から離脱するという点で家族的類似性を成すという意味にすぎない。

では、モダニズムとは何か？ この問いに取り組むまえには、まず、テイラーの文芸論を近代世界における精神史的な布置の中に位置づけてみる必要がある。その上で、モダニズムのエピファニーとは何かという問いに答えてみたい。

いかなるかたちであれ、不可視であるが、芸術表現において可視的かつ触知可能となる重要性の領域、テイラーはまずそうした重要性の地平との関係性が近代においてどのように変容したのかということをも明らかにするために、『自我の源泉』において、近代における芸術的表現の展開過程を追っている。だが、そうしたきわめて感覚的な地平が重要であると思われるものは、近代世界において深刻な問題を引き起こしてきた当のものでもある。テイラーによれば、それは、「解放の作業」にとって私たちが向き合う必要のある「私たちの善であり、人間的な善である」が、他方で、20世紀におけるナチズムやスターリニズムなどの全体主義に示されるように「千年王国的な破壊」の源泉ともなりうる。したがって、そうした破壊の帰結を勘案すれば、たとえ「多くの善が窒息の危機に瀕し」ようとも、そこから距離を置くことが「賢慮」であるのかもしれない。だが同時に、その善の源泉が特定の党派的な利害に結びついたり、破壊的な行為に結びついたりするのは、その源泉を「私たちが窒息させている」帰結である [SS: 520=580]。

もちろん、少なからぬ人たちは、重要性の地平に大きな意義を見出すテイラーの以上のような社会精神史的な診断を理解するだろう。しかし同時に、「窒息」させられた善の源泉についての認識は、諸個人の判断の自由に委ねられるべきものと位置づけた方が賢明

ある [Taylor 1993a, 1993b, 1993c, 1993d, 1994=1996, 1996a, 1996b=2000, 1996c, 1997, 1998, 1999a, 2001a, 2001b, 2001c, 2001d, 2002a, 2002b, 2003a, 2003b]。

である、と考える人々が少なからずいることも確かだろう。つまり、公的領域における政治的表明として、そうした善の源泉に基づいた表現を受け容れることには一定の留保が必要となるということである。しかし、私たちは、そうすることによって、社会的世界の内部における「芸術」という固有の公的な場において示されてきた「善」の源泉を認識しこなうことになるのではないか？

ここで言う「場」は、ブルデューの『芸術の規則』において使用されている概念である。彼は、社会における様々な諸領域の内部、すなわち、「〈場〉 champ」が、そこに関与する様々なアクターを通じた政治的な相互作用のなかで形成されると考える。例えば、芸術の〈場〉において特定の作品が高い評価を受けたり、価値を与えられたりすることについては、その〈場〉における正統と異端の配置転換や、それらの中で展開される闘争を背景として理解されなければならない。「〈場〉の歴史から得ている作品の適切な知覚の仕方は、示差的な、弁別的な知覚、すなわち同時代および過去の他の作品にたいする^{エカール}隔差に注意深い知覚でしかありえない」[ブルデュー1996:186]。言い換えれば、文芸作品の社会的価値や意義は、直接的に社会状況と共鳴して決定されるというよりも、芸術という〈場〉における承認をめぐるミクロな闘争に介在させられるかたちで形成される。文芸作品に対する評価が特定の社会状況と共鳴することがあることは確かであるが、それは、芸術の〈場〉における闘争過程を介しているという意味で、幾重にも媒介された共鳴関係なのである。作品が芸術とは異なる社会領域へと接続されるのは、〈場〉における闘争を媒介してのことである。

また、近代芸術を歴史のなかで考える場合、芸術作品の内部には、歴史性と脱歴史性という相矛盾した性質が内在している。これは、ブルデューが「伝統と絶縁するという長い伝統から出てきた作品の消費は、その生産と同じく、一から十まで歴史的な、それでいてますます全面的に脱歴史化されたものになる傾向がある」と言っている通りである[ブルデュー1996:186]。仮に、近代の芸術表現がその鑑賞者や読者に、〈場〉における戦略的な布置から距離を置いたところからの「『純粹』な読み」——例えば、直観的に面白いかわからないか、美しいかわしくないか、など——を要求するとしても、それもまた「一つの社会的制度であって、文化生産の場の歴史全体の到達点」として理解しなければならない[ブルデュー1996:187]。要するに、近代の芸術表現の歴史的な位置づけは、その脱伝統的な形式の追求という性格において非歴史的な志向性を持つことにおいて、芸術という固有の〈場〉の内部における社会的な闘争の歴史を背負っていることに見出されるのである。言い換えれば、この〈場〉の内部における社会的な闘争こそが、「芸術場の生命と運動をなしている」のである[ブルデュー1996:186]。

したがって、ある芸術作品を理解するとは、その作品に内在する芸術という〈場〉の内部の歴史的な闘争の刻印を諸作品の形式や芸術家の言説などに読み取るということであり、また、その闘争の〈場〉としての芸術がそれ以外の社会的な諸領域とどのように間接的に結びついているのかを理解するということである。

ともあれ、作品の表現形態には、その〈場〉における正統と異端の闘争過程の歴史が刻印されている。〈場〉は、ブルデュー自身が回顧しているように、ウェーバーの宗教社会学への批判を通じて練り上げられた概念である〔ブルデュー1996：17〕。その批判点は、政治経済史の動態性を規定するメカニズムに向けられる。ブルデューによれば、ウェーバーは、社会の「変化の原理を『^{ルーティニゼ}習慣化』する正統と『^{デバナリゼ}脱日常化』する異端との闘争の中に求めることができなかった」〔ブルデュー1996：44〕。その代わりウェーバーは、社会的世界の進化を、偶然的な「脱日常化 (ostranenie)」によってもたらされるものとして扱わざるを得なくなる。例えば、彼は近代的な合理化のプロセスがなぜ西洋において先行し、中国ではそうでなかったという問いに対して、「(根源) 悪」や「罪」の観念を喚起する預言や、そこから社会に浸透した救済願望の有無をもって応じた〔ウェーバー1976：62〕。しかし、そうした預言や救済願望は、特定の社会的組織や制度——ここでは教会——の領域内部で争われる「正統」と「異端」の闘争過程で表明されるものである。ウェーバーは、その異端が正統を乗り越えていく歴史的な図式を私たちに提示した。しかし、ウェーバーは、正統と異端の間の闘争が生み出す〈場〉の社会的世界への波及効果という点を捨象してしまっている。たとえ、プロテスタンティズムと資本主義の関係において、近代的合理化の過程が論じられたとしても、それは悪や罪の観念の延長線上で「自動化」された過程としてしか扱われない。つまり、ウェーバーは社会の機能分化や発展を、“正統→異端→異端の広がり”という因果連鎖として描き出すことはしても、そうした連鎖の内部で正統性をめぐって争われる闘争の〈場〉が歴史の動態性を規定しているということを捨象してしまっている。以上が、ブルデューのウェーバー批判の眼目である。要するに、ブルデューの視点は、ウェーバー的な閉じられた円環として自動化されている歴史に対して、社会領域内部にうねに形成される外部の生成要因として、正統と異端の闘争を位置づけるものである。〈場〉とは、内的な外部が生成するところなのである。

ところで、ウェーバー的な閉じられた円環として自動化されている歴史への視点は、今日におけるポストモダニズムと呼ばれる思想潮流を暗黙裡に規定していると考えられる点で、以上のブルデューの〈場〉の視点は重要である。端的にいえば、ポストモダニズムは、近代的な「個人」や「自我」の観念に対して、それらの観念が拠って立つ根拠の内在的な解体を試みることで、近代的な自己理解の伝統から脱却することを企図している。そのとき中心的な争点となるのは、特権的な外部なき言語的秩序の恣意性で

あり、高度消費社会へと発展した資本主義システム内部の権力関係のネットワーク内部で制限された個人の欲望を、その外部へと解放することができるか否か、またどのようにそれが可能かということなどである。こうした論点は、例えば、ジャック・デリダ(1967=1972)、ジャン・ボードリヤール(1976=1992)、ドゥルーズ=ガタリ(1972=1986)などの議論に看取することができる。

消費社会は、生存のために基本的であると考えられる欲求の需要を満たすことを目的とした大量生産システムが、そうしたニーズから自律したかたちで作動するようになり、そのシステムの存続のための新たな生産に適合するような欲望を社会内部の人々に喚起させることで、経済的な供給体制の存続を図る経済社会の形態である。高度消費社会と言う場合、そうした経済社会化の過程が既存の大量生産の形態との共存を脱して、欲望を創出することに大きな比重が置かれることで、そのシステムの存続が可能となるような状況が社会を覆う局面のことである。いわゆる「ポストモダン」と呼ばれているモダンの局面である。ボードリヤールが言うには、大量生産システムにおいては、モノの価値が、人々の生存のための基本的なニーズに即して決定され、したがって、商品には使用価値との「実在」的な対応関係があるかのように見えた。つまり、「使用価値が交換価値体系の地平にして目的性としての役を演」じていた[ボードリヤール 1992 : 25]。他方、高度消費社会において、そうした使用価値と交換価値のあいだの支持関係は、消費の喚起を目的とした欲望の創出過程のなかで解体する。なぜなら、商品の価値は、いまや実在(使用価値)と記号(商品価値)の間の対応関係ではなく、記号と記号の間の差異と、その差異が増殖する状況内部で決定されるようになるからである[ボードリヤール 1992 : 25-26]。

こうした価値をめぐるコードの再編成が生じることで、私たちの「現実」についての認識は、大きく転換せざるをえない。ボードリヤールによれば、高度消費社会における「現実」とは、ある記号が他の記号をコピーによって生み出す過程が連鎖することで形成される「シミュレーション」の現実である。この「シミュレーション」現実内部に包摂された記号やそれを生産・消費する人々などの構成要素は「シミュラクル」と呼ばれるが、ここでは「モードにおける美と醜、政治における左翼と右翼、メディアのあらゆるメッセージのなかの真と偽、モノのレベルでの有用なものと無用なもの、意味作用のあらゆるレベルでの自然と文化、の互換性」が生み出される[ボードリヤール 1992 : 29]。言い換えれば、それらの対立のどちらに真理があるのかということ、実質的に規定することは不可能になる。こうした価値をめぐるコードの再編成を可能にしたのは、「革命ではなく、資本自身」であり、この局面において、既存の「偉大な人間主義の価値基準、道徳的・美的・実践的判断の文明化のための諸基準」、つまり、人間にとって基本的かつ本質的なものと考えられてきた諸々の実在的価値と、経済的領域における交換価値の間の「弁証法」が終わる[ボードリヤール 1992 : 29]。

竹田青嗣が指摘している通り、「現代の消費社会の中では、ぎりぎりに抑圧された欲望が、本来の欲望に目ざめて社会を根本的に改変しようとする契機をつかむことは決してあり得ない」[竹田 1987 : 78]。それゆえに、偽の欲望をほんものの欲望によって超克し、次の歴史的ステージへと向かうという「弁証法」の運動は終焉する。そもそも、相対的な記号によって形成された「シミュレーション」の現実においては、偽／ほんものという区別自体も相対的なものにすぎないからである。言い換えれば、革命を可能とするようなほんものの欲望はあり得ず、あらゆる欲望は高度消費社会のシミュレーション体制の内部において、他の記号と交換可能な一つの記号にすぎないものとなるのである。したがって、このシステムは、端的に「閉じられた円環」なのである [竹田 1987 : 78 ; 今村・塚原 1984 : 91-92]。

では、この「閉じられた円環」の内部においてシミュレーションのシステムに対する実効的なアンチテーゼはどこに求められるのか？この問いに答えるということは、新たな「弁証法」の構想に向かうということの意味するであろう。ボードリヤールは、新しい「弁証法」が起動するべき点を「死」に求める。第2章において、「正統マルクス主義は、死、有限性、自然と私たちの関係について何も言うところがない」 [Taylor 1989b : 70] というテイラーのマルクス主義批判をすでに見たが、ボードリヤールは、その問題点を資本主義批判の中心に組み込もうとしていると言える。彼は、人間が労働者となるとき、そこには死との引き換えが生じると言う。というのも、「労働とは何よりもまず生きることにしか値しないと判定されたみじめさの徴」、あるいは「暴力的な死（非業の死）」に対立する「緩慢な死」への機会を資本から与えられることを意味するからである [ボードリヤール 1992 : 95-96]。このように、資本は、死を「宙づり」にすることができるという意味で支配力を持つ。「この死の宙づりが取り除けないかぎり、権力は取り除けない」 [ボードリヤール 1992 : 97]。しかし、この死の宙づりを解除せよということをもって、「緩慢な死」を拒否するために「暴力的な死」へと自発的に向かえ、という主張をボードリヤールが展開しているわけではない。あるいは、実際にそうした暴力的な死——例えば、自爆テロ——が「緩慢な死」の拒否に含まれるとしても、それは、死を緩慢に引き延ばす現行システムへの異議申し立ての一つとして解釈可能というにすぎないし、序論で大澤真幸に従って述べたように、「物語」の暴力的な乱用でしかない。ボードリヤールにとって重要なことは、「暴力的な死」を排除ないし廃棄するシミュラクルの体制の内部に、その契機を象徴的に引き入れることである。ボードリヤールによれば、それは「根源的な形で労働を拒否すること」である。そうすることは、シミュラクルの体制内部における資本 - 労働の関係が「仕事を与えるもの」 - 「仕事をもらうもの」という関係コードにおいて成立しているという「象徴過程を赤裸々にあばくこと」に結びつく [ボードリヤール 1992 : 100]。

だが、こうしたボードリヤールに象徴される「閉じられた円環」としてのシステムの描写と、そこからの離脱のための反-「象徴」秩序的な弁証法のモチーフは、先にブルデューによるウェーバーの歴史分析への批判で取り上げたように、自動化された歴史観を前提としているのではないか？ このボードリヤールのシミュレーシオンの高度消費社会の現実への視点は、その現実を欲望によって起動している「社会機械」として理解するドゥルーズ＝ガタリの議論にも共通している [ドゥルーズ＝ガタリ 1986 : 287-315 ; 竹田 1987 : 81]。竹田も指摘しているように、「〈システム＝機械〉の自動運動は、社会的制度（法律、諸コード）を絶えず乗り越えて進むから、この動きは人間にとって、少なくとも社会制度の改変という手つづきをとる道すじの上ではまったく“不可触”なものとなるのである」 [竹田 1987 : 88]。この自動化された閉じられた円環の内部では、ブルデューが示すような正統と異端の間の領域ごとの対立は、何らシステムの行程に影響を及ぼすことはなく、あるとしても既存の交換可能な記号の布置を変えることくらいである。記号的な交換システムを抜本的に変えるためには、ボードリヤールが示したように、システムが暗黙のうちに象徴することによって暴露してしまっている人間の生にとって根源的な部分——死や欲望——を交換関係の外部に見出さなければならないとされる。システムは、記号的に変換できない脱コード化する諸力に直面することで解体すると想定されるのである。

4-2. モダニズムにおける〈存在〉と〈生成〉

しかし他方で、以上の議論を、システムの歴史的な作動が人間に逆説的にも解放の契機を与えているというかたちで理解することもできる。言い換えれば、マルクス主義がシステムは人間の解放の条件を提供するという図式を想定していたとするなら、ポストモダニズムではシステムが顕在的には人間に付与することはないが、それでもなお、システムの本質的な実効性とは、システムがその機能の持続のためにネガティブに依拠しなければならない人間の本来の部分を示すということである。言い換えれば、システムと人間との間の溝——いわゆる「疎外」状況——が解放の条件と見なされうるということである。要するに、マルクス主義においても、ポストモダニズムにおいても、システムはそれ自身が社会に差し出す条件によって、システム自身の廃棄へと向かっているという視点を共有している。

こうして見ると、ポストモダニズムは、その呼称にもかかわらず、システムの現在の作動を廃棄することが人間の自由に結びつくという点において、基本的には、近代性の根本部分にその位置を占めている。ところでこのことを別の観点から見るとすれば、ポストモダニズムは、モダニズムという〈場〉の内部の闘争過程の一つの項をなしていると言うことができる。デヴィッド・ハーヴェイは、『ポスト・モダニティの条件』（1999）にお

いて、ポストモダニズムという芸術・思想運動とモダニズム運動との連続性を指摘している。

では、その〈場〉の連続性は、どのような点に見出されるか？ 彼によれば、「〈存在〉と〈生成〉との対立関係がモダニズムの歴史の中心」にある。ここで「〈存在〉」とは、空間の内部に確固たる実存的な位置を占めることであり、「〈生成〉」とは、時間の内部で、創造的な自我を実現していくことを意味する。それゆえに、両者は対立する。この対立関係が、モダニズムという〈場〉の内部の闘争を形成する。この視点を踏まえた上で、ハーヴェイは、ポストモダニズムの思想運動が、この〈場〉の内部で、時間と空間の間の対立関係に新たなかたちで関与するものであると指摘する。

「1848年以降、文化的運動としてのモダニズムのその対立関係と闘ってきたのであり、それはしばしば創造的なものであった。その闘いは、文化的実践のすべての形態がその内部で展開しなければならない準拠枠である貨幣、利潤、資本蓄積、国家権力の圧倒的な力によってあらゆる点において歪められた。(...) 空間と時間の経験の変化は、モダニズムの誕生とその空間的 - 時間的關係のあらゆる側面を横断する混乱した放浪に深く関わるものであった。このことが事実だとすれば、ポストモダニズムが空間と時間の経験の新たな趨勢、『時間 - 空間の圧縮』の新しい段階にたいするある種の反応であるという主張は十分探求に値するものである」 [ハーヴェイ 1999 : 362-63]

先ほど、マルクス主義とポストモダニズムの間の歴史認識の同型性について指摘したが、ハーヴェイの考察を踏まえれば、その同型性をモダニズム内部の〈場〉という観点から見れば、〈時間〉についての暗黙の期待を背景としているということである。別の言い方をすれば、ポストモダニズムは、閉じられた円環としての記号空間に対して〈生成〉の時間軸を優位に置く思想なのである。

モダニズムの〈場〉の内部のポストモダニズムは、〈生成〉の時間軸に優位を置く。このことの意味を、レイモンド・ウィリアムズの言葉を敷衍して、「社会秩序と文化秩序の全体に対する攻撃」へと発展していった未来的志向を持つ芸術運動との類縁性を持つというふうに規定することができるかもしれない。ウィリアムズによれば、19世紀後半から20世紀の前半の期間における芸術運動を3つの段階に分けることができる。すなわち、第一に、芸術の領域が資本市場の浸蝕に晒されるなかで、芸術的実践の自律性を守ろうとする「革新的集団の登場」、第二に、資本市場への対抗運動から、さらに進んで、「芸術の制作と配信と公開にかんする独自の機構をもとうとする」集団的運動へと発展する時期、そして第三に、そうした集団的運動が組織的な反体制運動へと展開するだけでなく、芸術以外の「社会秩序の全体を攻撃する」方向へと発展する時期である [ウィリアムズ 2010 :

29-30]。ウィリアムズの仮説によれば、「モダニズム」や「アヴァンギャルド」などは、厳密に特徴づけることが難しい芸術運動であるが、「モダニズム」を上記の時代区分の第一と第二の「急進的な革新を实践した実験的芸術家」たちを生み出した時期に該当し、「アヴァンギャルドは、第三の完全に反体制の立場の集団にはじまる」[ウィリアムズ 2010 : 30]。

さらに、テイラーによれば、モダニズムは、すでに見たように、ロマン主義からの延長線上に位置し、「創造的想像力」に最も価値を置く思想である[第3章第3節]。だが、このとき、ロマン主義とモダニズムは、「ミメシス」的な宇宙的な秩序の表現形態からの脱却という点で共通するとはいえ、「エピファニー」的な表現様式が開こうと試みる時空間認識の面では、両者は決定的に異なっている。くり返せば、ロマン主義におけるエピファニーの目標は、「現実のうちに表現されたり具体化されたりしているものは何なのかを示す」という「存在のエピファニー」である。ロマン主義が顕現させるべき超越的かつ美的な審級をある種の実在性の観念のもとで扱っているのに対して、モダニズムのエピファニーは、「ある種の枠組や空間、場」の内部においてのみエピファニーは「エネルギー」として顕現すると考えられる[SS: 476-477=532]。すなわち、「間空間のエピファニー」がそれである。この後者のエピファニーの観念が、「20世紀の文化の隅々にまで響きわたっている」[SS: 477=533]。この意味で、確かに、「存在」から「間空間」へのエピファニーは、ハーヴェイの指摘するモダニズムという〈場〉の内部の〈存在〉と〈生成〉の対立関係を背景としているのである。

その際、テイラーは、モダニズムが「強力な個体化の原理として作用し、個別性の発展を促進する」[SS: 478=534]力を私たちに与えると同時に、「内なるものは深い」という感受性を示しているという点に重要性を見出している[SS: 481=537]。「時間を超越したもの、神話的なもの、そして原型的なもの」などの「個人を超えた」ものへの接近は、「個人的なものの内部でしか起こりえない」。したがって、強力な個別性の探究が「深さ」を通過して、「個人を超えた」ものへと到達する道筋が開かれていることを、モダニズム芸術におけるエピファニーは示すのである。「深さは私たちをして主観的なものを超えさせるかもしれないが、そのような深さへは不可避免的に、個人の経験を強く自覚する道を経ることになるのである。(…)これ(意識)が超個人的であるのは、個人的であることによってでしかない」[SS: 481=538]。つまり、モダニズムという〈場〉は、私たちが「強力な個体化の原理」のもとで〈生成〉してきたことによって、強烈な主観性を意識内部に見出すと同時に、その主観性を手掛かりとして、自己を超え出なければならないという次なる〈生成〉の足場の所在を示しているのである。

確かに、アヴァンギャルドを含むモダニズムは、ウィリアムズが指摘するように、「伝統を最終的に暴力的に拒否する態度であり、過去をきっぱりと断ち切らなければならない

という主張」を共有している〔ウィリアムズ 2010 : 32〕。彼も、ロマン主義の時代の芸術的な理念に「再生という強力な目標」を見出しているが、これはテイラーの言葉でいえば「存在のエピファニー」の時期に該当する。しかし、モダニズム、とくにアヴァンギャルドは、「創造性は新しい生成、新しい建設にのみ存在する」という点において、ロマン主義からの決定的な断絶を企図した〔ウィリアムズ 2010 : 32〕。つまり、ウィリアムズによれば、モダニズムは、そのアヴァンギャルド的な形態において、〈存在〉のラディカルな否定へと着手していくことになる。

こうしたウィリアムズのモダニズム理解とテイラーのそれとを比較して分かることは、テイラーが規定するモダニズムには、「再生という強力な目標」についての空間的な認識の再編成——つまり、〈生成〉してきたもの——が時間感覚に決定的に重要な役割を与えるものとして理解されているということである。つまり、やや入り組んだ表現を用いれば、テイラーの理解では、モダニズムは、〈存在〉と〈生成〉の相互作用によって生み出された新たな〈存在〉と〈生成〉の相互作用の図式を表現のなかで志向するのである。他方、ウィリアムズの議論においては、結局のところ、モダニズムとアヴァンギャルドの違いは、芸術運動の組織の仕方の違いにしか見出されていないというところに限界がある。この意味において、テイラーにとって、モダニズムは、〈存在〉と〈生成〉への認識が新たな〈存在〉と〈生成〉へと折り重なっていくという、入り組んだ歴史的視座をその〈場〉の内部に含んでいるという点を明らかにしている点で近代世界の精神史にとって重要な位置を占めているのである。

このように、モダニズムとは、秩序（空間）に対する反秩序、つまり〈生成〉のみを支持する表現・思想運動であるというよりも、空間にも——あるいは「間空間」的な布置にも——歴史の弁証法の運動において重要な位置を占める芸術運動なのである。この意味で、テイラーの言う「間空間のエピファニー」は、〈存在〉と〈生成〉の絡まり合う歴史性が生み出される契機として理解されうる。

〈生成〉は、〈生成〉してきた〈存在〉を含む。〈生成〉の時間性は、空間への知覚、ないしは空間の内部に組み込まれているという意識を捨象しては回復されえない。だが、そうした知覚ないし意識は、単に〈生成〉という時間的な理念によって可能になるというより、歴史的な闘争の〈場〉の内部において把握される〈生成〉してきた〈存在〉についての認識——すなわち、私たちが被る生のあり方への認識——を深めることによって、あるいは、そのための承認の空間を構築することのなかで顕現しうるものなのである。

4-3. 近代的自我の孤独はどこへ向かうのか

ここまでの議論を要約すると、モダニズムには大きく分けて次の3つの政治性が含まれていると言える。すなわち、①ミメシスからの脱却、②〈生成〉（時間）と〈存在〉（空間）の弁証法、③〈存在〉内部において歴史的に形成されてきた自我の「潜在性（potentiality）」への承認をめぐるポリティクス、である。そして、前節で見たように、①と②はモダニズムの主要な特徴と言えるが、テイラーは、モダニズム内部に常に潜在し続けてきた争点を、③に見出しているというのが本章の主張である。

したがって、論点は、③の主眼であるところの歴史的に形成されてきた自我の潜在性とそれを承認することへと導かれる。では、近代において形成されてきた自我をどのように理解することができるか？

この点を理解しようとするとき、テイラーがミシェル・フーコーの「規律訓練権力」の議論に対して行った批判を見るのが出発点として役に立つ。「規律訓練権力」とは、近代産業社会の秩序に適合するような主体を創出するために作動する権力である〔フーコー1977：142-143〕。ここで押さえておくべきは、そうした権力は、顕在的な命令系統に沿って作動するのではなく、秩序が要請する規律を諸個人が内面化することで自らの行為と性格を社会秩序に適合させていくことで、規律に沿った社会的ネットワークが形成されることで作動するということである。規律の内面化は、ベンサムが構想した監獄のモデルである「パノプティコン（一望監視装置）」に典型的に見出される〔フーコー1977：204〕。ここでは、中心となる監視塔をぐるりと取り囲むように、なおかつ囚人たちがお互いを見ることができないように各独房が設置されている。また、各々の囚人の独房からは、監視塔の看取の姿を確認することができず、いつ監視されているかがわからない。したがって、囚人たちは、看守につねに見られているかもしれないと思うため、いわば看守の目を規律として内面化しなければならなくなる。

フーコーは、近代的な自我の内面的な規律化が確立される過程の本質をここに見出す。言い換えれば、近代的な規範的個人がその道徳的自律と社会性を獲得する背景には、社会環境の要請（強制）を進んで内面化しているというメカニズムが働いている。フーコーは、「個人としての人間という近代的アイデンティティの観点から、支配のための新たな技術の登場を説明しようとするのではなく、そうした（支配の）産物として個人がある」と視点を転換しているのである〔Taylor 1985b：158〕。

しかし、テイラーは問いかける。フーコーが論じるように、たとえ近代的な「個人」の誕生の背景に、近代社会の秩序維持の要請が独特な仕方で個人の内面に作用するということが真実であるとしても、それによって、近代において私たちが実現してきた自我のすべてを説明したことになるのであろうか？ テイラーは、フーコーの歴史への視点にある種の潔癖さを見出している。「歴史の現実とは、混乱し、散らかっている」にもかかわらず、フーコーは、歴史を「閉鎖的に密閉状態の一枚岩的な真理体制へと仕立てあげてしまっ

いる」 [Taylor 1985b : 182]。この点において彼の議論には、「一枚岩と相対主義が、同じコインの両面」のように重なり合っているという問題がある。歴史において生じる様々な出来事とそれへの私たちの応答や実践に相対的な意味しかないのであれば、そこには歴史的な諸変化の内部状況から退いた一枚岩的な歴史的視野が背後にある。これは、「一枚岩的な相対主義」である。確かに、「私たちはすでに何かになってしまっており、その歴史的な過程のなかで、権力の作動や社会の秩序化と適合的な道徳的規律が内面化されていると言うこともできるだろう。しかし、

「私たちが経験し、あるいは企図する諸々の変容のなかで、真理や自由についての問いが私たちに対して突きつけられる。要は、私たちは歴史を有する。私たちは、単に自己閉鎖的な現在の時間のみを生きているのではなく、私たちのアイデンティティを定義する助けとなった過去と、また、その過去を再び問いに付す未来と本質的に関係づけられた時間を生きているのである」 [Taylor 1985b : 182]。

しかし、近代的な個人は、何になったのか？ そして、その過去から生成してきたところの近代的個人は、どのように他者と関係し、また未来と関係を結ぶのか？ この問いへに答える手がかりが、ここまで論じてきたモダニズムに内在していると考えられるのである。モダニズムが追求してきた表現は、近代において形成されてきた自我の潜在性を他者と未来に結びつけようとするものである。このとき問題となるのが、第3章でみたように、ヘーゲル哲学が導出した近代的な自我と社会生活におけるアポリアを生み出す理性と感性の分裂である。「私たちはなおも古い語彙に、つまり啓蒙とロマン主義に由来する語彙に、われ知らず手を伸ばしてしまう」が、モダニズムが追求する表現もそのアポリアの内部にあり、そのアポリア内部から「私たちは依然として、私たちをそれらの勢力圏から連れ出すような別の大規模な文化的変動を待ち受けている」のである [SS: 393-394=438-439]。

だが、ここで着目すべき問題は、そうしたアポリアをどのように超えるかということではなく、そのアポリアを通じて、特定の形態の近代的自我の経験や意識——再び第3章で使用した概念を用いれば、能動のパトネという「意志の構え」——が先鋭化されてきたということである。では、なぜこの問題に着目する必要があるのか？ この点に関わるテイラーの歴史的な説明を見てみよう。

近代世界において多くの人々は、信仰の衰退や社会変容、産業化を通じて被った理性と感性の分裂を統合しうる参照点を捜し求めてきた。その統合的な参照点は、大きく分けて2つ挙げられている。第一に、それは「産業化、都市化、集中化、技術社会の勃興といった、狭義の『世俗化』と呼びうるであろうもの」 [SS: 402-403=449] であり、その背景としての「神なしでも設計がありうるかを示す」ダーウィンの「科学主義」への取り

組みであった〔SS: 403=449-450〕。実際、「科学主義」が自然世界へのアプローチ方法として体系化されるためには、日常生活の肯定や普遍的な人類愛、あるいは「人類の地位向上」という倫理観を背景としていなければならなかった。例えば、ヴィクトリア朝期を生きた人々にとって、科学と信仰が困難な状況に直面するなかで不信仰を選び取ることは、「どれほど悲しくとも (...) 強い道徳的要求だったのである」〔SS: 406=452〕。

第二に、そうした科学的合理性に対する異議申し立てに対して、ロマン主義的な参照点が生み出されてくる。そうするなかで、啓蒙とロマン主義という政治的な闘争の〈場〉が形成されてくる。ロマン主義は、その帰結としてナショナリズムを生み出す。テイラーにとって、「ナショナリズムの命法」——ゲルナーのいう国家と民族^{ネーション}の政治的な一致の要求〔ゲルナー2000: 1〕——とは、諸個人の尊厳の感情を媒介として実現される平等な政治共同体に対する理念である。尊厳の感情とは、社会生活において侵害されてはならない、あるいは、諸個人は自由で平等な市民としてその価値を認められるべきであることを求める感情である。尊厳の感情とナショナリズムが結びつくのは、ナショナリズム論における道具主義においてしばしば論じられるように「近代経済の要求から不可避免的に生ずる」〔ゲルナー2000: 234-235〕と言うよりも、諸個人に尊厳の感情を喚起する近代世界への〈生成〉が、「民族」と結びつくことによってである〔Taylor 1997: 45〕。すなわち、ナショナリズムは、超越的な参照点（神）がもはや自明ではなくなった後に生み出される自我の尊厳への感情が、「自分たちのものではないやり方を押し付けられない権利と義務があるのだ」という考え方と結びつくことによってはじめて可能になるのである〔SS: 414-415=462〕。したがって、国民国家とは、排除と包摂の原理だけでなく、自我に尊厳があるという感情を基点としながら、その感情を他の民族から区別される「われわれ」を生み出す「承認の空間」であると理念的には考えられるのである〔Taylor 1997: 45-47〕。

以上のように、18世紀から19世紀にかけての近代化の時代に、大きく分けて啓蒙主義とロマン主義という大きな論争の〈場〉が形成されてきた。ここで生じている対立軸は、客観的な自然のメカニズムを人類の地位向上のために役立てようとする合理性の道徳と「存在のエピファニー」——つまり、神に代替するような超越的な源泉の追求——との対立である。政治空間と関わる言葉で言い換えれば、ここで生じているのは、政治的共同性をどの範囲に確定するべきかという問題である。私たちは、この論争図式を、現代においてもたびたび目撃している。例えば、それはコスモポリタニズムとナショナリズムの間の論争であり、また、テイラーも関与するリベラリズムとコミュニタリアニズムの間の論争である。

しかし、以上の2つの統合的な参照点に対してテイラーが問題化し、また、本研究が焦点化しているのは、承認をめぐる闘争の〈場〉におけるより個人主義的な部分であって、

特定の政治共同体の形式や範囲をめぐる闘争ではない。実際、テイラー自身が指摘しているように、上記の啓蒙とロマン主義の間の論争の〈場〉は、同時に、「19世紀に重要な変容を被っている」〔SS: 416=464〕。その変容とは、ロマン主義的な表現主義の系譜上に位置する人々が追求してきた近代的な自我の内面性をめぐる定義の仕方における変容である。テイラーによれば、その変容に決定的に作用したのは、科学的合理性によって次第に明らかにされていく「はるかに広大で、戸惑わずにはいられない」宇宙的自然の空間に直面したことである〔SS: 416=464〕。要するに、ここに「存在のエピファニー」から「間空間のエピファニー」への移行が生じる。

「それ（宇宙）は巨大で、ある点では不可解であり、巨大なものと同様に微細なもの双方に関する私たちの想像力をはるかに超えて広がっている。思いがけない美と胸踊るような畏怖に満ちてはいるものの、私たちには無関心で、打ち解けることのない他なるものである。もう片方の画面には、私たちが内部にその衝動を感じる自然、私たちが自分とは緊密な連携を失っていると感じ、調和のうちにあると熱望することのできる自然がある。どうすればこの二つを関係づけられるのかは、一筋縄ではいかない問題である。これが、私たちの文化的状況が18世紀以前に存在していたものとまったく異なる点の一つである」〔SS: 416-417=464-65〕。

宇宙についての見方を制御していた宗教的権威は、「科学主義」の隆盛によって衰退した。それによって、自然的宇宙は、人間的な目的には「無関心」であり、よそよそしい自然として立ち現われる。しかし、それと同時に並行して、自我の内面性への感覚は、強化され、また、その感覚は自己の内にもみ閉塞するのではなく、「衝動」として「調和のうちにあると熱望する」能動のパトスという構えを形成するようになった。

そして、この能動のパトスを通じた自我の深い内面性への感覚こそ、テイラーがフーコー的な規律を内面化した「個人」に対置する自我という体験の諸相である。その自我の感覚は、啓蒙主義とロマン主義の間の分裂、つまり〈場〉の上で〈生成〉してきた体験としての感覚なのである。したがって、自我とは、権力関係の産物であると同時に、〈生成〉してきた〈存在〉なのである。この自我は、外的自然の無関心と深い内面性や衝動の間に引き裂かれており、その自我感覚を出発点として他者や未来と関係を結ぶことも可能である。この自我の潜在性こそ、モダニズムのエピファニーによって示されている。モダニズムがその闘争の〈場〉とするあの弁証法、つまり〈生成〉と〈存在〉の対立という観点からすれば、テイラーが描写する自我の内面性は、啓蒙とロマン主義の間の葛藤、理性と感性の分断を経て生成してきた存在なのであり、また、その存在の仕方において、次なる生成の一手を他者に向けて表現していく基点となるものである。

したがって、こうした闘争の〈場〉に投げ入れられている近代的な自我の内面性に、自然を含む他者との調和をあらかじめ期待することはできない。自我は、この意味で、孤独なのである。孤独は、自我の内面性の深まりと表裏一体の自我感覚なのである。同時に重要なことは、近代のその孤独が、ロマン主義的の延長線上の地平において、それにもかかわらず、他者や自然に向かおうとするという点で何らかの社会性を表現しなければならないということである。体験としての近代的自我は、その内面性のあり方について直接的な意志疎通をすることが不可能であるにもかかわらず、そのコミュニケーション不可能な地点において他者や自己以上の領域へと手を伸ばさざるをえないパトスの体験なのである。

テイラーが『〈ほんもの〉という倫理』（1991a=2004）において近代の「主観化」について論じるころによれば、「主観化」は、「様式(manner)」と「内容(matter or content)」という二つの要素をコミュニケーションの文脈において含む〔Taylor 1991a=2004 : 81-82=111-12〕。テイラーの議論によれば、主観の「様式」とは、例えば私自身が独自のアイデンティティや自己自身がすべきことを見出すべきであるという「生の目的やあり方」、つまり志向性を主観性として自己言及的に構成する存在論的形式である。他方で主観の「内容」とは、そうした「様式」としての志向性に沿った具体的な表現を指す〔Taylor 1991a=2004 : 81-82=111-12〕。テイラーが強調するところでは、「様式」の自己言及性は近代世界において不可避免的に生じる事態であるが、「内容」の方は必ずしも主観的な自己言及性に閉じられると考えることはできないにもかかわらず、あたかも「様式」の自己言及性が「内容」の自己言及性をも不可避免的に導くと短絡して考えられているということである。しかし、こうした混同は、特定の社会関係のなかにおいてのみ主観の「様式」が実現されうるということを見落としているために生じるのである。言い換えれば、主観の「様式」という自己言及性は、「内容」としての他者言及性に密接に結びつきつつ——つまり、他者言及性と自己言及性は相互に引き付けあうと同時に、「様式」は「内容」から、「内容」は「様式」からコミュニケーションのなかで引き剥がされるのである。したがって、主観の「様式」それ自体をも他の社会的な「様式」に取り替え可能であると考え、それ自体は、長期的な歴史の過程の内部で「様式」が変容可能であるとしても、主観化の「様式」それ自体の自己言及性を受け入れることを拒む、近代的な自我の孤独への虚構的な暴力なのである。

以上のことを要約すれば、次のように言えるだろう。すなわち、他者との社会関係の文脈において表現される「内容」は、別様の表現内容があり得るといふかたちでつねに偶然的なものである——つまり、つねにそれは代替可能な表現内容である——けれども、そうした「内容」の相対性に対するかたちで「様式」の主観性は、必然的に形成されてきた情念の構えとして自己言及的に強化される。この意味で主観化の「様式」とは、私たちが近代世界において日々体感として生きている根源的な体験なのである。この体感的な「様

式」に依拠して、例えば“私たちの生の意味は結局のところの偶然的なものだ”と言ってみたとしても、それは「様式」に対する一つの「内容」なのであり、「様式」それ自体が有する力学には達することはないのである。つまり、一方で「内容」の他者言及性の偶然性に対して私たちは、別様の解釈や表現内容を与えるなかで、先行する解釈や内容が偶然的である——つまり、この私という「様式」からみれば「あらかじめ存在しているモデル」とみなされるもの [Taylor 1991a=2004 : 61=84] ——ということを明白に示すことができるが、他方で「様式」の自己言及性は、他者言及の偶然性の世界の内部においてその主観化を一層深化させていくのである。要するに、この私というものを「発見するには、自分らしくあるとはどういうことかを新たに表現し直す以外にはない」のである [Taylor 1991a=2004 : 61=84]。したがって、主観性の「様式」の深化は、「内容」から厳密に区別されるとしても、「内容」＝他者言及性の偶然性と緊密に結びつくなかで展開していくのであり、それ故に「様式」それ自体も偶然的な性質をもつとしばしば考えられるのである。

言い換えれば、こうして主観の「内容」の偶然性の意識と同時に、偶然的な表現の網の目の内部において触発される「様式」としての意識があたかも必然的なものであるかのように強化されるのである。第3章で論じたように、この意識のあり方が「能動のパトス」にはほかならない。しかし何度も言うように、この意識とは何かということをそれ自体として記述することはできないのである。しかし、こうした「様式」と「内容」の相互作用によって、尊厳の感情は、実質のないし実践的に経験されるものとなるのである。

そうであるから、主観、自我、孤独と言い表される「様式」は、特定の道徳的な社会関係の枠組によって置き換えられるべきものではない。むしろ、特定の社会的・対話的な形式を〈生成〉していくための実質的な自我の経験を構成する「様式」であると言えるのである。くわえて、それが可能であるためには、私たちは、そうした自我の孤独な内面に承認を与えなければならない。だが、私たちは、深く孤独な内面や主観という自我の感覚を、特定の社会的・対話的の「内容」にまで引き延ばしてしまうことによって、「そもそもそれは君の主観だ」というかたちで社会的断片化と他者との同質性を同時に強化してしまう。またその結果として、私たちは、その孤独を否定する社会的形式を構想するようになってしまうのである。だが、テイラーが論じるところでは、主観性という孤独な自我の「様式」は、逆説的にも新たな社会関係の「内容」だけでなく、新たな「様式」へも繋がっていく可能性を含んでいると考えられるのである。

このように考えれば、前章で見た、モダニズムのエピファニーが追求する「より繊細な言語」は、以上の孤独な内面性と同時に、他者との承認関係を求める情念を実質的に生きるために要請される政治的倫理の可能性をも指し示していると理解することができないだろうか？ 近代的自我の主観性を否定して、一方的に共同体的な「様式」を優位に置く政

治的倫理は粗雑な言語の「内容」とならざるをえないのだ。私たちは、ナショナリズムという尊厳の「承認の空間」につづいて、自我の内面の深化を拒絶することのない「承認の空間」を育てなければならないだろう。またこのとき、孤独な内面性を抱える人々の間で承認関係が確立される空間は、「間空間」的なエピファニーの^{エピファニッシュ}顕現的な経験を共有することの帰結として生じると言えるのである。

また同時に、自我の内面の深化、孤独を、テイラーが言うように「自己決定的自由の理想」へと完全に引き渡すことをも避けなければならない。テイラーによれば、その理想は、「重要性は選択によって与えられる」と考える自由の観念である [Taylor 1991a=2004 : 69=95]。こうすることによって、主観化の「様式」の深化は、選択という唯一の道徳的コードのもとで矮小化され、主観主義へとスライドしてしまうのである。

本章の結論を述べれば、内面性が深化してきたことを踏まえて「承認の空間」を生み出していく必要があるという理解こそ、テイラーの政治哲学を規定する根本的な動機である。だが、リベラル-コミュニタリアン論争や、多文化主義をめぐる論争において、テイラーは、十分にこの点を明確にすることができていないように思われる。それらの論争をめぐっては、特定の文化的共同体の枠組内部において、諸個人の道徳的自律が可能になるとテイラーが主張しているかのように受け取られてきた [Kymlicka 1995=1998 ; Mouffe 1993=1998 ; 中野 2007]。しかし、本章が明らかにした「エピファニー」の政治哲学からすれば、そうした共同体と個人の均衡のとれた図式に基づく理解は、半面でしか正しくない。なぜなら、どのような「個人」として経験されているに至ったかという問いが、テイラーの政治哲学を理解するには重要であり、この点が、哲学者としてのテイラーをその他の政治理論家から分かつ地点であると言える。近代において自我の「様式」の自己言及性は不可避である。しかし、その「様式」は、コミュニケーションの「内容」と等価ではない。「内容」が依拠する「様式」は自己言及的であるが、「様式」の「内容」は他者言及のかたちを取るなかで解釈可能性と偶然性に開かれている。また他方で、「様式」を切り捨てて「内容」のみを受容することは、私たちにとって困難である。なぜなら、「様式」の自己言及性は、近代世界に生きる人々がそこへと〈生成〉してきた〈存在〉であり、他者言及としての「内容」への理解も「様式」への感度によって変化すると考えられるからである。もちろん、「内容」の他者言及性だけを捉えて、「様式」としての孤独な自己言及性を切り捨てることも実際の場においてはしばしば生じることである。だが、そうすることで私たちは「より繊細な言語」によって表現される「内容」が「様式」に与える深みへの視点を失うことになるのである。

さて、ここで4章までの議論を振り返っておきたい。そうすることによって、続く章において扱うように、テイラーがなぜ近代世界においてキリスト教的な倫理を重要視する

のかということを確認に理解することができるようになるからである。今日、テイラーの哲学を論じるにあたって、彼のキリスト教的な文明史論ともいべき議論を論じずに済ますことはできない。この点に関しては、すでに高田宏史（2011）が多元主義と倫理的な承認関係への道筋へと踏み出すことを動機づける脱人間主義的な倫理の一つとしてテイラーのカソリシズム的なバックグラウンドを論じており、テイラーが政治理論家としてカソリシズム的倫理を文化的多元論の内部に導入したという視点を示している〔高田 2011 : 9〕。だが、本論文がここまで一貫して維持してきた視点は、「自我」についての哲学者というテイラー像である。第1章で示したように、テイラーは政治理論の内部でのみ政治的共同体を問題化しておらず、むしろ、政治理論の内部で前提とされている道徳的コードの自明視に対して哲学的な批判を向けている。また彼の多元主義や承認の倫理をめぐる議論は、第2章において彼の「全体性」の哲学において考察したように、新左翼的な思想潮流に足場を置きながら、つねに社会内部に断絶や異質性が存在するなかでも「全体性」が可能になる枠組を私たちに提示しようとするものなのである。そうした問題意識のなかでテイラーは、第3章で示したように、諸個人の内部において、特に近代ロマン主義以降に、断絶や異質性の契機が強化され、深化されてきたことを文芸論において示そうとしているのである。そして、本章で示したように、そうした深い内面性を抱える孤独な自我は、社会的な文脈から切り離されたものではありえず、その孤独自体が逆説的なことに歴史的・社会的に〈生成〉してきたところの〈存在〉である。ここまでの議論の展開を一言で表わすとするれば、政治理論だけでなく社会科学一般の分析的視点においても前提とされていると思われる道徳的コードに基づいたコミュニケーション可能な「個人」という分析的な単位が示す「自我」の軽視——ないしは不信とさえ言えるような抽象的で規制された「個人」像——に原理的な再考を要求するために、テイラーは「自我」の〈生成〉を深く掘り下げようとしているということである。したがって、テイラーのキリスト教論の背景を単に政治理論へとカソリシズムの倫理を持ち込むという図式で観察してしまうことで、私たちは彼の哲学における体験としての「自我」の〈生成〉という核心的契機を見落としてしまうことになるのである。

本研究は以上の理由に基づいて、テイラーが特に近年においてキリスト教論へと導かれていったと考えるものである。すなわち彼は、単に彼自身のカトリック信仰や、冷戦後の宗教間対立の顕在化という理由だけでなく、より本質的には、そうした問題を背景にしつつも、本質的に自我の内面性の深まりとともに増大する不安定性を捨象することのなく、承認することのできる視点と経験を求めて、キリスト教論へと赴いたと考えるべきなのである。テイラーは、自我の深い内面性を通じた回心的経験の現実性について論じたウィリアム・ジェイムズの視点に再検討を加えているが、このことはテイラーがその宗教論の体系を「自我」の深まりという視点を基底に据えて構築していく際の一つのスプリングボー

ドとなっていると考えられる [Taylor 2002c=2009 ; ジェイムズ 1969]。したがって、テイラーのそうした視点に立ち返りながら宗教論を追うことで、彼がなぜキリスト教的な倫理に可能性を見出しているのかをより鮮明に理解することができると考えられる。以下の続く章では、この点を明らかにしていきたい。

第5章 「世俗化」を体験として生きる——「動員」の言葉と詩の言葉

すでに述べたように、本章と次章では、テイラーの宗教論を取り上げる。彼の宗教論の特徴について簡潔に述べれば、近年において彼は、公共圏における宗教の役割、特に現代世界に対するキリスト教のポジティブな意義を積極的に引き出そうとしているように見えるし、またそのように理解されてきた。例えば、すでに少し触れたことであるが、日本において、高田宏史の『世俗と宗教のあいだ』（2011）は、テイラーの宗教論が彼のカトリック的なバックグラウンドと相俟って、多元主義的な志向性をもつ彼の哲学に核心的な位置づけを占めていることを明らかにしようとしている。高田によれば、テイラーの「カトリック的多元主義」は、諸善の対立のなかに調和を見出すことができるような公共性のイメージを内包している〔高田 2011 : 269-73〕。

だが、本研究はその宗教論について、彼の哲学におけるその位置づけというだけでなく、テイラーがその議論において中心に位置づけている世俗化についての議論を私たちがどのように理解すべきかというところに焦点を合わせたい。しかしなぜそのような焦点化する必要があるのか？ そのことを理解するために、少しここまでの議論を振り返っておきたい。

本研究の1章から4章における議論は、テイラーの哲学を近代化においてコミュニケーションが困難でありながらも、増大していく自我の内面性についての意識の状況を描き出そうとするものとして概念的に再構成しようとしてきた。端的に言えば、彼の哲学は単に統合的なコミュニティ内部において理解される個人の存在論を構築するものではないのである。だが4章までの議論で明らかにすることができた以上のことは、それでもなおそうしたディスコミュニケーション的な自我の状況が逆説的にコミュニケーションの過程に決定的な影響を与える様相はどのようなものかという問いを導かずにはおかないであろう。4章までの議論は、「物語る権利」をいかに再構成することができるかという問題意識を根底に据えるものとしてテイラーの哲学を読み解くものであり、そのなかである種の社会的な倫理を支えるアイデンティティの条件を探求するものだった。しかし、そうしたアイデンティティの条件は、根底的には他者との関係において形成されるのであり、それはとりもなおさず表現しがたい根源的な「自我」という経験をコミュニケーション過程に投げ込むことにほかならないのである。

本論文が4章までに示してきたテイラー哲学の根源にある孤独な自我にとってのエピファニーの契機は、テイラーの宗教論の読解において通説的な理解の最大の盲点である。なぜなら、通説において宗教は、それが人々にもたらす体験的な深さに程度の差こそあれ、物語的な自我の生にとっての安定的な基盤の根拠と理解されており、その意味で自我の孤独を消去する項として機能するという見方へと論理的に帰着するからである。したがって、

本研究の「物語る権利を手放さないとはいかなることなのか？」という主要な問いは、「物語る権利」というものを哲学的・文芸史的に再解釈すべき側面だけではなく、近代化＝世俗化の過程内部における他者との関係のなかで「物語」の方向性を再構成するための視点から論じられることで最も発見的意義を持つ。

その視点を明らかにするために、本章ではテイラーが近代世界の主要な条件としての「世俗性」をどのように理解しており、また、その社会条件の内部にどのようにキリスト教的な視点を組み込もうとしているのかということに光を当てる。そうするなかで、テイラーはその宗教論において、近代化ないしは世俗化の組織化の過程の途上で置き去りにされる重要な何ものかがあるということをはっきりとしようとしていることを理解することができる。この意味で、近代における相互コミュニケーションの形成は、そのコミュニケーション形態の内部では理解が困難であり、かつ深みをもつような内部の領域をも増殖させていく。そして、このコミュニケーションの発達とそれに伴うコミュニケーションの困難な状況の増殖は、「物語る権利」を再構成するために必要な視点なのである。なぜなら、近代世界における倫理学は、道徳的に正当化が難しい差異の社会内的な増殖によって再興されうるからである。言い換えれば、テイラーの宗教論は、近代において潜在的に形成されてきた新たな倫理の可能性の胚胎に関する理論なのである。要するに、彼の宗教論は、私たちの世界における倫理が発現する契機についての歴史的展開を描写するものであるという点において、歴史哲学的かつ現象学的な視点から私たちが「倫理」と呼ぶものの形成要因を浮き彫りにしようとするものなのである。

このとき、テイラーは世俗化の過程の中で置き去りにされていくものを大きく分けて2つ設定していると思われる。一つは、私たちの周囲に存在し、なおかつ私たちの生と精神的な連続性をもつ自然的な事物に内在する意味という側面である。本章で示すように、人間的な生と周囲の環境世界とのこうした有意義な連関と、時空間の秩序認識という問題と関わっている。他方で、近代的・世俗的な社会的統合が生み出す傷を負った他者が置き去りの過程において存在している。この傷を負った他者とは、不完全、無能、落伍、逸脱など、一言でいえば社会的な不適格のスティグマを刻まれた人間のことを意味するものと理解しておけば差し当たって十分である。

こうした観点から、本章ではまず第一の側面を扱い、次章で第二の側面を取り上げる。だが、いずれの場合においても、テイラーは世俗化の過程の内部における上記の置き去りされるものごとの2つの側面に対して、キリスト教の力動性をその伝統に内在する倫理的な潜在性という観点から明らかにしようとしているのである。しかし、このとき主たる論点となるのは、キリスト教への再評価のためにテイラーが説得しているということではなく、近代世界内部の「物語」についての時空間的な了解を再構成する試みなのである。

5-1. 「世俗の時代」における宗教意識——機能としての聖性と源泉としての聖性

本題に入る前に、「世俗（化）」という概念について若干の考察を加えておこう。「世俗（化）」とは、宗教との距離において理解ないし測定される社会的世界の状態を意味する。とりたてて「世俗化」と言うとき、宗教的な世界とは異なる意味の地平を獲得していくことを含意している。同時に、しばしば「世俗化」は、宗教的な時代において共有されていた宇宙論的な意味の喪失——ハンナ・アレントの言葉では、「世界疎外」[アレント 1994 : 410] ——の過程として描かれる。

だが他方で、「世俗化」は、実のところキリスト教的な世界観を徹底したがゆえの所産であり、その意味で、近代とはキリスト教的な世界性の延長線上に位置づけられる時代であるという見方が存在する。マックス・ウェーバーの『プロテスタンティズムの倫理と資本主義の精神』が提示したのは、「脱魔術化 (Entzawberung; disenchantment)」[ウェーバー 1989 : 157] の過程としての近代資本主義の精神が、個人主義的で強力な宗教的倫理——プロテスタンティズムに見られるような救済への願望——と生活規範の合理化への道徳的な要求が深く結びつくところに形成されるという視点であった³¹。

また、「世界疎外」としての世俗化と宗教性の徹底としての世俗化という、相反する近代世界への見方は、レーヴィットとブルーメンベルクの間で行われた論争においても示されている。キリスト教的救済観念の継続としての近代世界（レーヴィット）か、それとも、キリスト教的世界観からの断絶することによって、人間の「自己主張」のための固有の領域として「世俗」へと「投げ返された」のものとしての近代世界（ブルーメンベルク）か？ ブルーメンベルクによれば、「中世の精神的体系の内部で、人間にとって創造がもはや〈摂理〉としては信じられなくなり、それとともに自己主張の重荷が人間に課せられるようになったとき、中世は終末を迎えた」[ブルーメンベルク 1998 : 155]。つまり、宗教的な客観的世界に対して、「この客体化を人間的な機能に取り戻し、再び人間の世界要求に役立つようにすること」に「世俗化」の本質を見出すことができる。他方、レーヴィットの議論に依拠すれば、「世俗化」は、ウェーバーが特定の時代区分に見出した終末論的な衝迫としての宗教倫理よりも長い時間的な視座のもとで理解されうる[レーヴィット

³¹ スティーヴ・ブルースが述べているところによれば、「ウェーバーは、資本主義の諸々の起源ではなく、資本主義の精神の諸々の起源を発見したと確信していた」[Bruce 1996: 19]。また、ウェーバーの資本主義とプロテスタントの精神的結びつきに関するテーゼが特異なのは、そのテーゼを立証するためにウェーバーによって提示された様々な実証データへの反証可能性があるにもかかわらず——例えば、リチャード・バックスターの信仰とベンジャミン・フランクリンの実践の指針の間の時間的なズレと因果関係 [Bruce 1996: 20] ——、個人の内面性の感覚が深まり、近代世界に生きる私たちが自己を「個人」として同定すること以外のあり方が困難になっていくことと相俟って、私たちがそのテーゼを捨て去ることをますます不可能なものとしているところにあるように思われる。

1964]。簡単に言えば、レーヴィットが宗教意識に社会的過程の原動力としての力を、それも長期的な慣性として見出すのに対して、ブルーメンベルクにおいては、人間による「自己主張」の努力としての社会的過程の一段階に位置づけられるものとして宗教が捉えられているのである。

しかし、たとえブルーメンベルクの議論に譲歩するとしても、「自己主張の重荷」によって、社会的世界から宗教意識が忽然と消えるとは考えにくい。実際、「世俗化」は、キリスト教的世界観からの断絶か、その延長かという論点のほかに、「異端」の必然化として近代化を捉える宗教社会学の議論も存在する。ピーター・バーガーによれば、「異端」を意味する英語の「ヘレシー (heresy)」とは、「選択する」を意味するギリシャ語の *hairein* に由来する。新約聖書のパウロ書簡において、この語は、宗教的世界内部の「派閥ないし党派」という意味に転じて使われており、宗教的権威を否定する異端的な「選択」という意味へと派生した。だが、その場合、異端は、確固とした宗教的権威を前提とした「選択」である。だが、近代世界においては「異端がひとつの必然性となる」とバーガーは言う。つまり、今日では、選択が「至上命令」なのである [バーガー1987: 35-7]。至上命令へと転化した「選択」は、現代において「制度的選択」の機会を増大させ、社会制度の「ネットワークを法外に複雑化する」要因となる [バーガー1987: 20]。制度の多元化に加えて、「世俗の時代」は、その内部の「信憑構造」を多元化させる。つまり、ある人の道徳的信念は、その人の「選択」を基盤として擁護されるのであって、世界観そのものとして支持されるものではない [バーガー1987: 23-4]。

以上のように、「世俗化」をめぐる議論には、宗教的な意味に満ちた世界観の喪失と、宗教的世界観の徹底としての「世俗化」という見方が並立しており、さらに、バーガーの議論が示しているように、正統的な権威に対する「異端」が正統化される過程としての「世俗化」という理解もある。これらの世俗化の理論における共通の論点は、超越的な意味の秩序が解体したことと、それでもいわば普遍的な機能として持続している宗教的な社会的統合性がいかに世俗の領域と連続性を保っているかという問題である。もちろん、ここで提示した「世俗化」論は、宗教社会学的に見れば物足りないものであろう。しかし、テイラーの「世俗(化)」論を理解するためには、差し当たって、以上の議論を概観することで十分である。というのも、彼の議論は、「世俗(化)」を、宗教一般の衰退ではなく、宗教的な選択や経験を新たに再編する社会的な背景として規定しているからである。したがって、「世俗」の概念が宗教的経験にもたらす作用という観点から、いわば経験の枠組として「世俗」の概念が捉え返されていると言える。

では、「世俗(化)」とはどのような枠組として宗教的な選択や経験と関係しているか？ まず、一般的な意味で私たちが「世俗(化)」という言葉を使うとき、往々にして「18世紀末において、排他的ヒューマニズムのうちにキリスト教に代わって発展しうるオルタ

ナティヴが見出され」たという啓蒙主義的な歴史観に基づいているが、実際には、「これ（排他的ヒューマニズム）に対する多くの応答や、その応答を生み出した人間の生についての理解が見出された」ということに、まず注意が必要である [Taylor 2007 : 423]。テイラーは、こうした思想的な論争の多元的布置が生じた歴史的な光景を、「ノヴァ・エフェクト (nova effect)」と呼ぶ。つまり、それは啓蒙主義や、それへの反発としてのロマン主義、そして、その後にはニーチェが出現し、それが現代のフランスを中心としたポストモダニズム——テイラーは「新ニーチェ主義」と呼ぶ——と呼ばれる思想潮流へと結びついていくという、一塊の超越的な観念が粉々に砕け散った後に出現する多様な世界観の布置の登場である。この「ノヴァ・エフェクト」は、単に「新星」的な過去との断絶ではなく、キリスト教文明としての長期的な歴史的変動の内部から出現してきたという点には注意が必要であり、単純に「世俗化」を啓蒙主義的な歴史観の上で理解することはできない。

テイラーは、その際、その長期的な歴史的変動の内部に「世俗性」を位置づけるために、「世俗」概念の類型化を行っている。「世俗」概念は、3つ方法で定義することができる。すなわち、「公的生活における宗教の撤退」（「世俗性 1」）、「信仰 (belief) と実践の減退」（「世俗性 2」）、「信仰 (belief) の諸条件の変容」（「世俗性 3」）である [Taylor 2007 : 423 ; Taylor 2009 : xi-xxiv]。「世俗性」の定義において、どれを軸に据えるかによって、宗教と世俗社会の関係性についての見方は変わる。また、これらの世俗性の定義は、必然的に宗教の私事化を意味するわけではない。テイラーは、この点において、ジョゼ・カサノヴァの「宗教の『脱私事化』」の議論を参照している³² [カサノヴァ 1997 ; Taylor 2007 : 426]。つまり、公的領域からの宗教的世界観の退却は、異なる形での宗教意識の表明の条件を創出するのである。この際、テイラーは、『世俗の時代』において「世俗性 3」の定義に依拠している。

また、以上の「世俗」の諸定義は、歴史的過程を持っており、テイラーは、そのことをデュルケムの宗教社会学の範疇によって説明している。ここでテイラーがデュルケムに依拠するのは、社会制度——例えば、教会——や社会的集合性と聖なるものとの関係性を緊密に結びつけたものとして捉えるためである [Taylor 2007 : 442]。社会的集合性と聖なるもの間には、緊密な一体性から、聖なるものに対する社会的に再帰的なスタンスま

³² 例えば、カサノヴァは次のように述べている。「教会と国家をへだてる近代のさまざまな壁はさまざまな亀裂を生じており、そこを通じて両者が相互浸透している…。また宗教的機関はしばしば、私的領域のなかに割り当てられた周縁的な場所を受け入れることを拒否して、目につく公的役割をどうにか果たしている…。また宗教と政治はあらゆる種類の共生関係を形成しつづけているため、人がいま目撃しているのが宗教的な装いをとった政治運動なのか、それとも政治的形態をとった宗教運動なのかを確かめるのは容易でない…。このように、宗教が近代世界においてますます私事化していく一方、われわれはまた同時に、宗教の「脱私事化」のプロセスのようにも見えるものを、目撃しつつある」 [カサノヴァ 1997 : 57]。

で広がりがある。デュルケムは、宗教を集合意識の形成要因として理解する。つまり、特定の社会的集合性があるところには、必ず何らかの宗教意識がその集合性をまとめ上げるために作用している [デュルケム 1975 : 第 2 編 (特に 7 章)]。また、この集合意識には、必ず何かしらの霊的ないし超越的な存在との関係における「力や充実 (fullness)」の観念や、物質的な「繁栄」ないしそれを超えた超越的存在の意義性、また共通世界を規定する意味の観念などが付随している [Taylor 2007 : Introduction、特に 2 節から 3 節を参照]。

さて、では、デュルケムの宗教概念は、どのように歴史的過程としての「世俗 (化)」概念と結びつくか？ テイラーの説明を見ていこう。まず、「旧デュルケム的 (paleo-Durkhemian)」な宗教的世界観は、超越的な権威に基づいて維持される階層的な社会像である。誤解のないように言えば、この世界像は、近代世界の幕開けによって回顧的に創出されたという意味での「旧 (paleo)」の観念である。したがって、この社会像は、近代における復古主義が依拠しやすいイメージのもとで再構成されている。この宗教的社会像においては、「全面的なキリスト教的社会の再構築」が「階層的な相補性」に基づいて追求される [Taylor 2007 : 442]。旧デュルケム的な宗教的世界観のもとでイメージされる宗教の衰退は、テイラーの言う「世俗性 1」と対応すると理解することができる。

以上に対して、「世俗性 2」と対応関係にある「新デュルケム的 (neo-Durkhemian)」な宗教的世界観が存在する。これは、個人化された信仰と平等化された社会関係を通じて、国家から切り離されたかたちで保持される超越的な権威に基づく社会像である。プロテスタントイズムの宗派 (denomination) に見られるように「宗派的なアイデンティティ」では、国家と教会の厳密な切り離しが追求され、宗派の選択は諸個人の意思に委ねられる。しかし、この社会は、依然として宗教的でありうる。アメリカがその典型例である。「新デュルケム的」な社会においては、国家と教会の結びつきが否定されたとしても、一つの「政治体 political entity」としての存在理由 (愛国心) が、共通感覚としての「包括的な『教会』」によって——つまり、「政治的アイデンティティ」を規定するものとしての包括的な「神」の観念によって——支えられるのである [Taylor 2007 : 454]。

また、新デュルケム的な宗教世界は、啓蒙主義的な世界観とも共存が可能である。なぜなら、新デュルケム的な「政治的アイデンティティ」は、「神意に基づく使命 (providential mission)」という点で、「文明的」なアイデンティティと通約可能だからである [Taylor 2007 : 455]。こうした事例は、アメリカ合衆国によるリベラル・デモクラシーのグローバルな拡大についての責任が神の命ずることであり、かつ、文明的な使命であるという政治言説に示されている。つまり、新デュルケム的な宗教的な社会像は、世俗的な普遍主義と緊張関係にありながら、根底的動機において結びついているのである [Taylor 2007 : 456]。

旧型から新型への移行は、決して、宗教の統合機能が失われることを意味するわけではない。むしろ、テイラーによれば、「動員の時代」としての近代の政治社会では、「政

政治的アイデンティティ」の忠誠心を社会的に凝集しよう際に、宗教の統合機能が作動する。近代の政治体の構成員の自己理解は、王や教皇の絶対的権威に媒介されるかたちで「埋め込まれている」のではなく、平等な関係性において一つの政治体を形成するという「直接性」に依拠する。このことから必然的に、「動員」が帰結する。ナショナリズムが示すように、「われわれ」の一体性は、遠い過去の英雄や祖先たちの存在などを軸として象徴化される過去との結びつきのもとで理解される [Taylor 2007 : 457]。あるいは、そうした政治的忠誠が、北欧・東欧諸国やロシアに見られるようなルーテル（ルター派）教会系や東方正教会系の国教会を媒介としている場合も観察される [Taylor 2007 : 460-61 ; Devie 2007 : 143]。

ともあれ、「動員の時代」においては、市民の直接的な関係を前提としながら、「我々とは本当のところ何者なのか？」という「政治的アイデンティティ」の問いをめぐって、共通の地平を可能とすると思われる結節点を形成しようとするのである [Taylor 2007 : 458-9]。スティーヴ・ブルースによれば、宗教的な世界観は、エスニシティに実質的な内容を与える [Bruce 1996 : 124-25, 164]。また、テイラーによれば、「人々は、抑圧であれ、達成された国家の創設であれ、彼らの強力な道徳的かつ政治的な経験を、特定の道徳的諸原理のまわりにコード化するために意味をもつものとして、宗教的言語を理解するようになる」 [Taylor 2007 : 459]。このとき喚起される「政治的アイデンティティ」は、近代の道徳的な想像力を規定する平等主義的な「相互利益」の理念に基づくものが中心となる [Taylor 2007 : 459-60]。公的参照項としての宗教的な超越性という観念は、新デュルケム的な社会条件のもとで、「政治的アイデンティティ」として喚起されるのである。言い換えれば、「動員の時代」における宗教意識は、「政治的アイデンティティ」という結節点をめぐって、個人主義的な「新デュルケム的」な宗教意識を軸とするにもかかわらず、集合性へと凝集される対象となりうるのである。

今日の宗教的な問題は、表面的に見れば、フランスにおけるライシテとムスリム女性の公的領域におけるヒジャブ着用の問題や、アメリカにおける進化論をめぐる科学と宗教との間の論争などといったかたちで認識されている。だが、ここでの問題のフレームは、公的領域において有神論を認めるか否かということである。フランスの場合は、共和主義が宗教に対してラディカルに優位性を主張することで、また、アメリカの場合は、人間の起源に関するテキストの権威をめぐって、トピックごとに諸個人の選択に基づいて有神論と無神論の陣営へと「動員」されるのである。したがって、近年問題となっている宗教問題は、新デュルケム的な「動員」の政治の枠組の内部で理解することができる。

しかし、この個人的な選択と動員の関係によって見落とされてしまうことは、「世俗性」が諸個人にとっての生の意味を探求する条件でもあるということである。そして、テイラーにとって世俗性とは、「あなたの人生を理解する際に何らかの形で伴われている異

なる種類の住まれる経験 (lived experience)³³」の探究を信仰者にとっても、非信仰者にとっても、可能とするプラットフォームを意味するのである。[Taylor 2007 : 4-5]。ここで「住まれる経験」とは、何らかの活動が各人にとって「明白な道徳的／精神的な輪郭」を持って現われるということであり、その活動の空間が「全体性 wholeness」として感じられる経験である [Taylor 2007 : 5]。この意味で宗教は、「世俗性」において、その経験の潜在的な力に対する言語を提供しうる不可欠の役割を、テイラーによって与えられる。

「信者たちにとって、充溢の場所についての説明は、神、つまり人間の生、また／あるいは、自然を超えた何ものかへの言及を必要とする。宗教を信じない人々にとっては、ここでそれは問題とならない。彼らはむしろ、あらゆる説明を開かれたままにしたり、あるいは、自然主義的に理解される人間存在の潜在性の観点から充溢を理解したりするだろう」 [Taylor 2007 : 8]。

問題は、人間の「住まれる経験」には超越的存在が想定されていなければならないか否かではなく、いかにそうした経験の中で現在の自己以上のイメージへと開かれているか否かである。上の引用文において、世俗社会が仮に信仰者を公的に排除しないとすれば、「人間的な生を超えた何ものか」へと開かれた承認の視点を持たなければならないというテイラーの考えが示されている。ここにおいてテイラーは、意味の秩序と相関的な聖性という観点から宗教を定義するよりも、生の経験的な意味の探究に表現を与えるものとして宗教性という概念を理解しようとしているのである。「ノヴァ・エフェクト」を経た今日の世界において、様々な思想的立場が人々の生の意味の探究の実践に関わり、相互に尊重されなければならないとするならば、世俗主義的社会を超える意味の地平に開かれなければならない。私たちは、そうした意味の地平を、明らかに社会秩序を維持する機能としての聖性ではなく、「住まれる経験」によって開かれる「道徳的なもの」（「道徳的源泉」）として理解することができるのである。このようにテイラーは宗教性ないし聖性というものに関して、視点の転換を行っていると言えるのである。

5-2. 宗教と社会道徳

³³ ここで lived experience を「生きられた経験」や「生き生きした経験」と訳さずに「住まれる経験」と訳したのは、後に見るように、自我の身体性の回復という倫理的な要請がテイラーの宗教論の核心を成しているがためである。したがって、テイラーが lived experience と言うとき、その言葉を自我の身体に住まうという経験というニュアンスのもとで理解することが適切であると考えられる。

以上の議論は、要するに、宗教的なものを社会的な統合機能として説明するか、それとも、「道徳的源泉」という体験の相と関係づけて説明するかということの違いである。だが、機能としての聖性という観点から社会的統合作用を説明することは、実際のところ、その聖性そのものの説明ではなく、聖性というものをあらかじめ前提とした説明であることは明らかだろう。それに対してテイラーの議論では、宗教が「住まわれる経験」に対して神や聖性の観点から表現を与え、その経験の背景にある源泉へと自我を開こうとするものとして捉えられるのである。したがって、宗教性ないし聖性は、人格的ないし社会的な統合的な安定性を付与するものとしては考えられておらず、むしろ、既存の体験の枠組が崩れたり、そこから新たな自己理解や他者理解を生み出したりするための源泉として捉えられていると言えるのである。

しかしこのとき、「信仰の条件」としての「世俗性」の内部において追求される「住まわれる経験」の源泉としての聖性は、より明確にはどのように理解することができるのか？ テイラーの『世俗の時代』における議論は、この点に関して、時空間感覚と道徳性の関係という観点からアプローチしているように見える。この節では、主にテイラーの宗教理論における空間の位置づけ、次節で、時間の位置づけについて見ていきたい。

端的に言えば、空間とは秩序化された現実である。しかし、もし空間を単に現存するものの配置を通じて形成される区画化された世界としてのみ考えると、私たちは空間という認識論的な事態を見誤ることになるであろう。むしろ、私たちは、この概念をいわば存在と非存在の間——単に存在と非-存在というのではなく——についての社会的な規定をも包含するものとして扱わなければならない。実際、近代世界における私たちの共同体の方向性をめぐる多くの政治的闘争や言説は、不可視であるにもかかわらず“ある”という感受性に基づいて展開してきたと言える。そして、近代を通じて支配的な感覚とは、テイラーが「排他的ヒューマニズム」と呼ぶ思想潮流である。「排他的ヒューマニズム」は、物理世界に対する科学的認識を後ろ盾とする。しかし、それは、科学によって可能となったというよりも、「宇宙 (cosmos) における自我とその位置づけについての新たな感覚」を背景として初めて成立する [Taylor 2007 : 27]。排他的ヒューマニズムは、「道徳的に秩序化する私たち自身の力への自信」を、霊的ないし神的な力に対して「隔てられた (buffered)」態度のなかで獲得する。重要なことは、この態度によって「あたかもそれら (自発的に秩序化されるべき宇宙) がすでにそこに存在し、ただ誘発されるのを待っている」自然の本来的秩序があるという空間認識が可能となるということである [Taylor 2007 : 27]。外的な霊的・神の諸力への隷属から解放されたあるいま、人間にはその潜在的な秩序を実現する力が与えられていると考えられるのである。「ひとたび旧来の宗教と形而上学的な信念が後退したことで、残された純粋に人間ものとしての道徳的動機の余地が形成された」、これが排他的ヒューマニズムと呼ばれるものの道徳的な信念である [Taylor

2007 : 245]。言い換えれば、存在と非存在の中間にあって実在するのは、いずれ秩序化されるべき因果論的な宇宙空間の潜在性である。

しかし同時に、「排他的ヒューマニズム」が上記のような道徳的信念へと移行する過程において、理神論的な宗教の触媒を経由したことも事実である。前近代的な神的秩序から理神論への移行は、テイラーによれば、「私たちとの関係において力を持続的に行使する行為者または人格として私たちが知っているものと類比的な諸力をもつ至高の存在者という見方」から、「創造した法則が支配する構造を通じてのみ私たちと関係する存在者という見方」、つまり、この世界の個別かつ人間的な事象に「無関心な」神への移行を意味する [Taylor 2007 : 270]。つまり世界は、人格的でこの世界に介入する力をもつ神によって究極的に支えられる意味に満ちた宇宙 (cosmos) から、「普遍的な因果律」によって規定される「領域 (universe)」という意味での空間 (space) へと変容するのである。こうした理神論的な世界像が、その後の「脱魔術化」、「隔てられた」空間認識の推力となっていくのである [Taylor 2007 : 271]。

こうした空間認識は、時間認識にも影響を与えずにはおかない。それが端的に示される領域は、歴史記述である。テイラーがバーナード・ウィリアムズに依拠して論じるところでは、古代から中世への歴史感覚として、まず「高次の時間」や「神々ないし英雄」に基づく観念に基づくカオティックな「『伝説的』な出来事」の描写から、過去に生じたとされる記述としてそれらの出来事から距離を取る視点への移行が見られた。この視点の移行は、ヘロドトスからトゥキュディデスへの歴史記述の変遷においてすでに生じていた。この流れを通じて生じていることは、時間の「均質化」という事態である [Taylor 2007 : 271 ; Williams 2004 : 158, 163]。また、この均質化の過程をさらに推し進めた転換点となった歴史記述として、エドワード・ギボンが挙げられる。ギボンの歴史記述のもとで宗教は、宗教的な時間性の総体のなかでの特権的な視点としてではなく、逆に、「その他の諸々の社会と同じ社会法則」の下位に位置するものとして位置づけられるのである。宗教は、「同じ説明原理 (principles)」のもとで他の社会的制度や出来事と同列の被説明項となったのである³⁴ [Taylor 2007 : 272]。

³⁴ ギボンの歴史的時間の中の宗教の位置づけについて、ロイ・ポーターは、次のように述べている。「哲学的歴史家たるギボンは宗教的信仰そのものを歴史上の問題にしたのである。なぜ信仰が存在したのか。何が宗教的感受性の人間的な自然的な源泉であったのか。 (...) ギボンはこのような現象を『人間の感情と人間の一般的状況』の中に置いた。この問題に取り組むため彼は宗教に関する純理論的な心理人類学を大いに利用したが、これは特にヘロドトスやルクレティウスら古代の著作家により最初に示唆され、『預言の歴史』(1687)におけるフォントネルのような啓蒙思想家や『迷信ならびに熱狂についての試論』におけるヒュームによって精密に練り上げられたものである」 [ポーター1995 : 171-72]。また、ポーターによれば、ギボンの歴史を見る眼は、「勝利者の真の手腕とは勝者にも敗者にも等しく利

では、こうした過程において排他的ヒューマニズムは、存在と非存在の間の不分明な中間地帯をどう区分してきたか？ 簡潔に言えば、テイラーがそれを「排他的」と呼ぶのは、その中間地帯の潜在性や実在性についての正当な見方をめぐって、啓蒙主義の敵対勢力である宗教的世界観への否定的な見方に依拠しているからである。排他的ヒューマニズムにとって、宗教的世界観が表明する存在と非存在の間に実在する神、聖性は、端的に存在しえない主観的な幻想である。

このとき排他的ヒューマニズムは、自らの正当性を「野蛮」に対する「洗練 (civility)」に見出す。「洗練」は、イタリア・ルネサンスに由来する成熟した市民性を示す概念であり、「われわれ」が持っている、「他者」は持っていない文化的な生活様式の水準の高さを意味する。この概念が、後に「文明 (civilization)」へと転化していく [Taylor 2007 : 99-100]。だが皮肉なことに、宗教的世界観と同様に、「文明」への信念は、「戦闘的な信条」に転化せざるを得ない。この観念は、外部の「野蛮」だけでなく、内部の反発にも直面する。18世紀までの「文明的」生活様式の浸透は、青年貴族たちによる「破壊行為 (mayhem)」や、様々な「お祭り騒ぎ (carnivals)」、盗賊の跋扈、放浪者、都市の反乱や農民の蜂起などに直面した [Taylor 2007 : 101]。これらの反発は、秩序化を目的とする国家政府にとっては馴致の対象と見なされる。文明に反発する勢力の生活様式に対して、国家は、それらをもう一つの文化とは見なさずに、外的な「野蛮」に対してそうしたように、洗練されていない「自然」と位置づけ、「理性的で道徳的な自己制御」を必要とする対象として介入する。この動きが典型的に表れたのが、英国における「救貧法」である。この法を通じて、社会秩序の不安定要因としての放浪する物乞いなどへの規律化を通じた介入が行われた [Taylor 2007 : 101-102]。もちろん、こうした国家による介入の背景には、社会秩序の維持という目的だけでなく、国家の軍事力の増強という近代化の途上にあるヨーロッパの地政学的な変動もあったことは確かである。ともあれ、テイラーによれば、文明的な基準から逸脱する社会内部の異質なものに対する介入は、文明的なエリート階層の「恐怖と野心」によって推進されていたこともまた確かなのである [Taylor 2007 : 103]。近代の排他的ヒューマニズムは、現実存在する社会的に無秩序で、いわば“グレー・ゾーン”にいる人々の存在を許容することができなかつたのである。つまり、「排他的ヒューマニズム」を中心にみた近代世界とは、測定することが困難な存在と非存在の中間領域に対する感受性を測定可能な因果律の世界によって征服していく時空間なのである。

こうした動きのなかで示唆されていることは、近代的な空間を別様の仕方で経験する可能性が排除されていったということである。また、排他的ヒューマニズムだけでなく、

するような平和」、「国民の普遍的な福利」が追求されていく過程であった [ポーター1995 : 201]。したがって、そうした基準に反するのであれば、宗教から歴史を説明する一般的基準としてのその地位が剥奪されなければならない。

上記の社会的な規律化の動きは、宗教組織の諸改革を通じて強化されたという側面も大きい。この改革は、例えばカルヴァンのプロテスタンティズムだけではなく、カトリックの改革実践——テイラーはその例として、ミラノにおけるカルロ・ボッロメオの社会改革を挙げている——をも含む。公的秩序の再構築を企てた諸々の宗教改革は、

「宗教、道徳、善き公的秩序の諸問題すべてをひっくるめて扱う取り組みであった。彼らの多くのやり方は行き過ぎていた。ある人は、宗教の問題と善き市民的秩序の問題をうまく区別することができないだろう。聖カルロ（ボッロメオ）は、カーニバルや舞踏を非難し、餓えた者たちを組織化・規律化しようとした。これらすべては、ひとつづきの改革のプログラムの一環なのである」 [Taylor 2007 : 103-4] 。

こうした介入の過程において、宗教は、社会道徳へと一元化されていく。宗教の社会道徳化は、世俗の文明化の過程と一致する。こうした一元化は、例えば「性愛や怒り」を制御することを通じて追求された。ここでのテイラーの強調点は、宗教の社会道徳化に内在する「潔癖さ (fastidiousness)」に基づいた生活規範の画一化によって、性愛関係や他者との接触における「見境のない (promiscuous)」あり方を許容する秩序への想像力が隠蔽されてしまったということである [Taylor 2007 : 540]。確かに、ここには性的乱雑さも含まれる。だが、それだけではない。「多くの家来たちとテーブルや他のところで入り混じる貴族たちにあるようなもっと見境のない接触という以前の領野が、親密／疎遠という新たな区別によって今ではバラバラにされたと言えるかもしれない」のである [Taylor 2007 : 540]。たとえそうした接触が近代秩序の内部で可能であるとしても、それはいわゆる社会の暗部で例えば売春などのかたちでシャドウ・ワークとして現れるか、性の解放の運動に見られるように堅固な道徳秩序に対する開き直りのうえで行われるかのどちらかしかないことが通常である。これは、全面的に社会秩序を支える観念が人間の「潔癖さ」と「本来的な善性」を堅固に前提としているがゆえである。逆に言えば、自己の不純さや「罪」の観念が表立ってこの秩序と寄り添うことは、許されないのである [Taylor 2007 : 618]。

こうした社会道徳化を背景として、「まともさ (normalcy)」と「病理 (pathology)」という対比が近代世界において生じてくる。以上で論じた潔癖な人間像は、特にプロテスタントのように強力な原罪説を取る宗教意識を経由したことを考えれば逆説的なことであるが、「悪」や「罪」を矯正の対象としたところに近代道徳との接点があるのだ。この道徳は、今日の「セラピー的」な文化における罪なき人間像へと転化することで存続している。「以前において罪であったものは、今ではしばしば病気とされる」。これは、『治療的なものの勝利』である [Taylor 2007 : 618]。私たちの文化では、「精神疾患についての深層心理学的な見方」が支配的である。この文化では、人間的な不純さや見境のない

関係性には、「いかなる尊厳も」与えられない。不純さ、乱雑さは、「単に成長不全」、
「物事を大人の観点から見るができない」、「単なる強迫観念」、「盲目」、「制御
することができない反作用」、つまり、心理的欠陥や未熟さとして理解される [Taylor 2007 :
619]。人間の不純さは、自然な善性の欠如として、純粹に「発生論 (aetiology)」的に「強
迫観念」ないし心理的な「拘束」の帰結として説明されるのだ。これに対して、不純さの
「尊厳」とは、「悪魔的」なものがもつ「誤った善 (false good)」としての位置づけ、つ
まり、それと直面することによって「善」の何たるかが示されるという意味において「悪」
に見出される深く逆説的な霊性である [Taylor 2007 : 619-20]。だが、セラピー文化で活
動することに慣れている私たちの社会においては、不純さに霊的な「尊厳」があるなど
ということには考えも及ばない。

「さて、治療的なものの勝利が伴っている情念とはこうである。すなわち、悪魔／神聖
さという霊的な (spiritual) 視点と手を切る一つの理由は、私たちの通常の...領域にある
存在が不完全であるという考え方を拒絶するということであつた。『自然の』存在と
して、私たちは私たちとして完全に正しい。このことによって、しばしば罪が結実した
と認識されていたもの——無気力、分裂、苦悶、脾臓、憂鬱、虚無、無能さ、身もすく
むような陰鬱さ、無感動、等々——から私たちは解放されるはずであつたのだ」 [Taylor
2007 : 620]

こうした自己の完全性という道徳的理想の帰結として、近代において道徳化された宗教
——あるいは道徳秩序の維持と等価的になった霊性——は、単に不能であり、道徳の空間
へと包摂することによって矯正する必要のある対象である無意味で尊厳のないものとして
の人格的な欠如や不純さを、その道徳空間の内部に生み出してきたのである。

5-3. 「ポスト・デュルケム」時代の宗教意識

以上の宗教の道徳化は、様々な帰結を生み出す。その一つはすでに述べた、①旧デュ
ルケム的な社会 - 宗教秩序から新デュルケム的な秩序への移行であり、それに伴う公的領
域の世俗化である。この図式は、よく知られた世俗化の物語を生み出す。すなわち、近代
とは、「形而上的・宗教的な幻想のメッキ」からの解放の時代（「世俗主義 1」）、あるい
は、宗教やそれらの実践が必然的に私事化していく時代（「世俗主義 2」）である。テイラ
ーはこれらを「引き算の物語 (subtraction story)」とも呼んでいる [Taylor 2007 : 573]。
だが他方で、②宗教が道徳へと収斂することと世俗道徳へと転化することは、「神の死」

という状況とともに、「未知なるものへの未開人の恐怖」と類似的なフロイトの精神分析が観察対象とした不安をも生み出す [Taylor 2007 : 574]。

しかし同時に、テイラーによれば、③「旧デュルケム的な宗教的世界観」から「新デュルケム的な」な道德秩序観への移行とその展開の過程は、さらに新たな可能性として「ポスト-デュルケム的 (post-Durkhemian)」な宗教意識を生み出す [Taylor 2007 : 516]。以下、この節では、③「ポスト-デュルケム的な」宗教的世界観の背景をなしている精神性について、時間論的な観点から考察していきたい。

まず、ポスト-デュルケム的な宗教意識の性格について説明しておこう。テイラーは、これをいわゆる「ポスト世俗的 (post-secular)」という時代区分の仕方に対応させて使用しているように思われる。一般的に、「ポスト世俗」は、宗教的信仰と実践が公的領域から撤退していく 20 世紀的な過程が反転する時代区分ないし現象として理解されている

[Mendieta and VanAntwerpen 2011 ; 4-5 ; ハーバーマス、ラツィンガー2007]。しかし、テイラーにとって、この概念によって示されるべきなのは、単に宗教意識の低下からそこからの反転としてのその高まりへという説明図式ではなく、「世俗化という主流の優勢な物語 (master narrative) のヘゲモニーがますます問い直されている」ということである [Taylor 2007 : 534; Taylor 2011a]。つまり、世俗化の物語の次にポスト世俗化の物語が続くというのではなく、世俗化の物語の当初からの妥当性が問い直されているということである。

では、そのヘゲモニーに対するどのような挑戦が見られるか？ このときテイラーは、この挑戦を「ポスト-デュルケム」という宗教形態の枠組のなかで説明するのである。

第一に、ポスト-デュルケム的な宗教形態においては、ネオ-デュルケム的な形態における所屬と信仰の結びつきの自明性が問いに付される。テイラーは、この現象をグレース・デイヴィ (Davie 1994) に基づいて、「所屬なしの信仰 (believing without belonging)」と呼ぶ。すなわち、

「特定の宗教的アイデンティティ、特定の神学的命題 (propositions) への信仰、標準的な実践などの間の堅固で規範的な結びつきは、非常に多くの人々にとってもはや有効ではなくなっている。彼らの中の多くは、ある種の『ブリコラージュ』を通じて彼ら自身の個人的な見地を作り上げることに与している。しかし同様に、伝統の集積

(constellations) を横断するようないくつかの様式も広がっている」 [Taylor 2007 : 514]。

例えば、こうした「ブリコラージュ」的な信仰形態は、「ニュー・エイジ」と呼ばれる宗教現象において見られる³⁵。より具体的には、西欧社会における東洋的な宗教の実践の流行、「精神性とセラピーを結びつける」ような実践形態などである。多くの場合、「彼らは祈るが、彼らが信じる特定の存在に対してではない」 [Taylor 2007 : 513]。

また、第二に、以上との連関で言えば、人々はポスト-デュルケムの時代において、「その人自身の霊的な遍歴 (spiritual itinerary) に従うことの重要性」に基づいてそうした実践に関与している。くわえて、そうした精神的な探究における各人の独自性という中心的な要素は、「ある種の分散した教会一致運動的な感覚 (ecumenical sense)」が広く共有される現象と結びついている [Taylor 2007 : 535]。

しかし、第三に、ポスト-デュルケム時代における宗教意識は、規律化された社会に対する近代のロマン主義による対抗運動の延長線上にも位置づけられる。ロマン主義の系譜上で共有されている精神性とは、「ある種の自我の統一性と全体性を探求すること、一方的な理性の支配に対して感情の場所についての感覚を取り戻すこと、規律化された道具的なアイデンティティにおいて許容され、しばしば劣った罪責の場とされてきた身体とその喜びを取り戻すこと」である [Taylor 2007 : 507]。そうであるがゆえに、ポスト-デュルケム時代において、ますます個人化される宗教的な探求の実践は、確かに既存の「ナショナル・アイデンティティ」や教会とは関連づけられないものとなっているにもかかわらず、多様な精神的な遍歴を通じてこれまでとは異なる所属への回路の形成に結びつく要素が存在していると言える。「接触のかたちは異なるだろう。しかし、それはいまだに集合的なつながりである」というわけである [Taylor 2007 : 516]。

以上のように、ポスト-デュルケム的な宗教意識は、所属なしの信仰、個人的な精神的探究、新たな結びつきのあり方への想像力という主に三つの要素を内包している。したがってその宗教性は、世俗主義における道徳的秩序に対立するというだけでなく、デュルケム的な宗教的世界観の歴史的な展開の内部において、それ固有の道徳的理解を構築しようという内在的な組み換えの試みとしても理解しうる。そして、このとき組み換えの焦点となる領域が時間、テイラーの言葉では、「高次の時間 (higher time)」についての観念である。

³⁵ 「所属なしの信仰」は、信仰が特定の宗教実践を促進する組織への所属を伴うと考えられた宗教社会学的な通念からすれば、確かに新しい現象である。しかし、注意しなければならないことは、デイヴィも指摘するように、「所属なしの信仰」が一時的な現象に過ぎないとか、古い形態に新しい形態が取って代わったとかという短絡的な図式に陥らないようにすることである。むしろ、重要なことは、「所属なしの信仰」が「世俗」の領域において共有されている社会的価値——合理性、繁栄、選択の権利など——と「宗教」の領域との相互作用によって生じた現象であり、それが長期的なプロセスのなかで宗教組織（や世俗的な組織）との相互作用を通じて、新たな所属と信仰の関係を形成していく潜在性を含んでいるということである [Davie 2013: 140-43]。

前近代の西洋においては、「多層的な」時間意識が階層化されたかたちで存在していると考えられていた。カントーロヴィチが示す「王の二つの身体」、王の死すべき現世の身体と不死の王位的かつ神秘的な権能をもつ身体という二重性も、そのような時間意識を示すひとつの典型である [Taylor 2007 : 712]。カントーロヴィチの議論において、「高次の時間」は、王の二重の身体における神秘的な不死の身体の側に体现されるものである。それに基づいて王国の階層的な統治は、分散することなく統一されるのである [カントーロヴィチ 1992 ; アガンベン 2010]。ここで高次の時間を構成しているのは、「永遠性 (eternity)」という超時間的な実在である [Taylor 2007 : 716]。言い換えれば、中世ヨーロッパにおいて、永遠性としての高次の時間性は、種々の「世俗」の営みにおける個別的な時間が「集められる gathered」ための特権的な糾合点だったのである。テイラーによれば、デュルケム的な宗教的世界の諸々の形態の背景には、「寄せ集められた時間 (gathered time)」についての理解の枠組についての相違がある。「その枠組は、(それぞれの人のために) 相互に異なる契機を区別し (...)、また、時間の流れを際立たせるために小さなカイロスの時間 (mini-kairoi) を生み出しながら、彼らの生に意義を付与する」 [Taylor 2007 : 714]。

これに対して、近代の時間的な糾合点は、ベネディクト・アンダーソンの「想像の共同体」という概念において示されている「同時性」の時間観念である。アンダーソンによれば、「同時性」は、近代の国民国家という領域内部の集団にとっての時間観念の解体である。その領域内部の潜在的にすべての構成員は、同時的に共有されうる様々な出来事を通じて、たとえお互いが見知らぬ関係であっても、「同時性」の時間観念のもとで同じ「国民」として結びつけられているのである [アンダーソン 2007 : 49-50]。この点について、テイラーが強調するのは次の二点である。第一に、時間の糾合点に対して階層的に媒介された社会形態から、それへと「水平的で、ダイレクトに接続された」社会形態への移行が、「同時性」の時間観念の形成の背後にある。第二に、近代社会は、時間の糾合点を超越的な特権的地平ではなく、「世俗的時間における共同の行為」に見出す [Taylor 2007 : 713 ; Taylor 2004=2011]。

さらに、近代世界の「寄せ集められた時間」は、二つの側面を持つ。一つは、自己実現的な物語化という側面、もう一つは、道具としての時間という側面である。まず、自己実現的な物語化とは、日常世界の反復的ルーティンワークに意味を与える「進歩」、「理性と自由」、「文明」、「良識」、「人権」などの「国民ないし文化の成熟」に関する時間的次元である [Taylor 2007 : 716]。つまり、「変革、成長、発展、潜在性の実現という物語」という時間理解のもとで日常のルーティンを耐えうるものにする。この物語は、「創設、革命、解放」などの歴史的地点を契機として構成されたり、解放としての「世俗化」や革新の過程として理解されたりする [Taylor 2007 : 715-16]。

以上の物語的な理解が、第二の道具としての時間性を実践的的局面において正当化する。すなわち、特権的な物語において理解される時間は、「私たちに時間に対して道具的なスタンス、あるいは操縦され、それゆえ測定され、分割され、制御される資源 (resource) というスタンスを取るようにさせる」 [Taylor 2007 : 714]。したがって、近代世界における時間の寄せ集めは、自己実現の物語を「世俗化」の過程として位置づける。そして、時間の測定可能性に基づいて、時間に対する道徳的スタンスを社会的に浸透させる。さらに、これらの時間の諸側面は、相互作用している。つまり、自己実現的な時間と道具的な時間は、目的 - 手段の関係において相互に強め合うということである。

以上のような時間の理解とそれに基づく実践の形態は、いわゆる「大きな物語 (Grand Narrative)」 [Lyotard 1979=1986] としてポストモダニズムの論者たちによってその正当性が疑われ、挑戦されてきた。だが、テイラーによれば、モダンからポストモダンへという明確な時代区分を引くことには注意が必要である。というのも、「いちど私たちが大きな物語へ移行したが、いまや私たちは、その空虚さを暴き、次の段階へと歩を進めた」という理解では、現代世界でも「寄せ集められた時間」をめぐる争いが継続的に展開されていることが見落とされてしまうからである [Taylor 2007 : 716-17、強調原文]。

ポスト - デュルケム的な宗教意識が敵対視するのは、「ルーティンに拘束されているという感覚」である。これに対して、近代の「大きな物語」に内在する時間の寄せ集めに対する挑戦は、日常生活の領域における「分裂」、「鉛色の終わりのなさ (leadendlessness)」、ボードレールの「脾臓 (spleen)」的な黒い憂鬱、ないし「倦怠 (ennui)」の時間感覚を源泉として生み出される。また、テイラーが重要視しているのは、『失われた時を求めて』においてプルーストが追求したように、世俗的な時間における高次の時間の回復の契機がそうした「鉛色」の現実に対する感覚の内部から現出する可能性である

[Taylor 2007 : 719-20 ; ボードレール 1983 ; プルースト 2000]。ルーティン的な時間は、「その反復される過程を通して私たちの生を一つにまとめ上げることに失敗している」ということ、これが問題である。しかし先に見たように、根本的な問題は、このルーティン的なサイクルを規定する自己実現的な物語理解である [Taylor 2007 : 718-19]。したがって、ポスト - デュルケム時代における高次の時間の探究は、この自己実現的な物語そのものの解体というよりも、ルーティン化された時間の問い直しと、反復されるサイクルと自己実現的な物語の結びつきの再構成という両方向性を持つはずである。これがテイラーの強調点である。

ここで、本研究を通じて見てきた「エピファニー」芸術が、ポスト - デュルケム時代における宗教意識と関係を結んでいることが分かる。再度確認しておけば、エピファニーとは、種々の芸術的な表現を通じて、「それ以外の仕方では接近することのできないものに出会わせる顕在化の場」を現出させる表現形態である [SS : 419=467]。これに対立す

る概念である「ミメシス」は、芸術表現や私たちの「創造的想像力」[SS: 427-428=477]がなくても人間を超えた意味の秩序が実在するという信念に支えられている。

しかし、エピファニー芸術は、ロマン主義からモダニズムへの移行を通じて、その表現形態を追求する方向性において変容を被っている。簡潔に言えば、その変容は、感情と相関的な意味の秩序の精神性が表現以前の与件であるとするロマン主義的な理解から、言語的活動を通じてしか顕在化しえない人間を超えた意味の世界との接触を通じてのみ自己感情の回復が可能であるとする理解への移行である [SS : chap.23, 24]。この移行において、自己実現的な物語の時間性には、「特異性 (unique)」の観念によって駆り立てられる歴史の力として解釈される契機が付け加えられる。「特異性 (unique)」の観念は、『ヘーゲル』においてすでに示唆されている。すなわち、

「私の人間性は、特異な何かであって、あなたと等質的なものではない。 (...) この特異な質は、私の人生それ自体において明らかにされうるのだ。 (...) さまざまな差異は、私たちそれぞれが実現することを要求されている特異な形態を輪郭化するのである」 [Taylor 1975 : 16]。

つまり、この場合の自己実現的な時間性は、各人の特異性の実現を「要求」しながら、ルーティン化された世界の読み換えに向かわせるのである。

したがって、ポスト・デュルケム的な時代における「高次の時間」の回復という試みにとって重要なのは、それに特有の言語感覚を取り戻すことである。しかし、このとき、その言語感覚は、「高次」な実在的秩序が解体され、デュオニソス的で無意識的な「力」のメタファーにおいて捉えられる世界の無秩序さが現出するというショーペンハウアー以後の反発の洗礼を通過しなければならない。この反実在的秩序へ向かう力は、「道徳の彼岸にある自然の荒々しいエネルギー」であり、「手の届かないもののあくなき追求へと私たちを駆り立てる力」である。確かにその力は、私たちをある種の高次のものの探求へと駆り立てるが、同時に、「私たちを惨めにし、疲弊させ、墮落させてしまう飽くなき欲求の源泉」でもある [SS: 442=491-2]。テイラーによれば、ショーペンハウアーからニーチェに至る過程で、徹底して高次の実在的秩序が否定されることとなるが、それでも「意志そのもの」が「芸術を通じての変貌」を経験することに強調点が置かれている点で、この系譜はエピファニー表現に重要な変更を加えているのである [SS: 443=493]。

このとき加えられた変更とは、ここまでの議論に基づいて言えば、高次の時間性の回復が自己実現的な物語のレベルに向かうよりも、日常のルーティンの時間性の内部から内在的に世界を変貌させる方向へと重点が移行したということである。この方向転換をまずもって深く刻み込んだのは、ボードレールの詩におけるロマン主義的な自然美の否定であ

り、エドガー・アラン・ポーが描写する人間の生来の「邪悪さ」を肯定する「ダンディズム」であった〔SS: 434=484-89〕。また、ギュスタヴ・クールベの写実主義的な諸作品に描き出されているように、「普通の人々を歴史上の偉人や聖人にとって代える平板化」は、ルーティンの時間性に内在する「洗練されていない自然」を「全身全霊で抱きしめられるべき」ものとして変貌させようとする試みである〔SS: 433=483〕。

それらは、「洗練されていない」ものへと目を向け、そこに潜在する意味を超越性から切り離されたところで救う表現形態である。この視点は、モダニズム芸術の重要な源泉の一つとなっていく。しかし同時に、モダニズムは、日常的領域の断片的で取るに足りない物事を注視する「より繊細な言語」を通じて、ルーティン化された世界が異なる時間性と結びついている様相を表現しようとする点でロマン主義的な底流を未だに湛えている。

「より繊細な言語」は、「公的に通用する一定の意味の秩序を頼りにする」ことを通じた表現ではなく、各人の主観と感性の深くに共鳴する言葉の慎重かつ緊迫した配列であり、それを通じて私たちが生きる世界の有意義な地平が開示される言語である〔Taylor 1991a=2004: 84-85=115-7; Wasserman 1959〕。その表現形式は、「経験の回復」のために彫刻されるのであるが、それは「ふだん隠されている事物の現れ」を追求することによってなされねばならない。「より繊細な言語」は、平板な日常的空間内部で「足早に通り過ぎてしまう」事物をその平板さから切り取り、私たちの前にその鮮明な存在感を顕在化させようとする表現なのである〔SS: 468=522〕。

確かに、「より繊細な言語」を追求するエピファニー表現には、「主観主義への横滑りと反主観主義への推力とが同時に存在しているように見える」と言われていることには注意が必要である〔SS: 456=508〕。だがテイラーによれば、この経験において本質的なことは、「主体の脱中心化」が生じるということである。このとき、「主体の脱中心化」は、「内面性にとって代わる」ことはなく、むしろ「脱中心化は内面性を補完する」というかたちで理解されなければならない〔SS: 465=518-519〕。なぜか？ テイラーは、エズラ・パウンドとともに言う。エピファニーとは、「世界が変貌させられる当のパターンを把握する」ことであり、それによって「知と感情の複合」としての自己が全体性の内部で再定義されることを目指すからである〔SS: 474-475=530; Schwartz 1985: 105-8〕。つまり、「主体の脱中心化」は、平面的な世界の中心を占める「主体」の統合的な視点が解体することであるが、断片の布置の中で浮かび上がる自我があり、また、その断片の中の一部として世界と接する自我のパースペクティブに関わる変容なのである。この自我は、超越的実在の領域に開かれた自我であるというよりも、日常世界に内在する断片の「間」につなぎとめられた自我である。それゆえ、テイラーは、こうしたモダニズム芸術を「存在のエピファニー」に対して、「間空間のエピファニー」と呼ぶのである。この間空間性

においては、もはや言葉の断片を配置することによって生み出された空間性から切り離して自己理解を形成することは不可能なのである。

しかし、そうは言っても「間空間のエピファニー」と「経験の回復」の関係についてのイメージはいまだ掴みにくい。この関係についてもう少し明瞭なイメージを得るために、テイラーがこの世界の「悪」について論じる部分に目を向けてみよう。テイラーは、ドストエフスキーの『悪霊』を例にとりながら、キリスト教的な恩寵の主体とは誰かという問いに一つの解答を与えようとする。ドストエフスキーがボードレールのごとく警告を発するのは、「邪悪」な世界から自らを切り離す「高貴な態度」に潜む暴力性であり、その態度が導く悪の外部への投射である [SS: 450-451=502-3]。むしろ差し迫った問題とは、悪を含む「現実の全体を肯定する (affirm the whole of reality)」ということである [SS: 452=504]。この点において、ドストエフスキーと反キリスト者的なニーチェ (1994) は、その深部においてユダヤ・キリスト教的な恩寵の伝統のもとに集結している。両者から見れば、自己は絶対的な意味でこの世界に投げ込まれてしまっている。テイラーがここでドストエフスキーやニーチェに見出すのは、統一性なき世界であるからこそ愛することを通じて現われる共約不可能な多元性、つまり断片的なものが絡まり合うなかで立ち現われる「間空間」的な全体性の様相である。つまり、自己を含む世界の墮落や不完全性にもかかわらず、あるいはそれゆえに愛するというヴィジョンのなかで空虚な世界の地平が変質しているのである。

言い換えれば、間空間性における時間は、まるで教会の割れたステンドグラスの破片がある瞬間に見せる輝きのようなものである。それはもはや、一つの真理の物語を示す図像として陽光に照らし出されることで至高性を暗示したりはしない。その至高性は、すでに傷つけられている。しかし、世界へのパースペクティヴを与えるのは、一枚の自己完結した図像、あるいは物語のみなのであろうか？ 砕けたガラスの断片は、もはや一枚の絵に戻ることはないが、決して完全ではなく、ひとつに決まりもしないかたちで世界が肯定されるべきものである可能性を垣間見せるのである。

またこのとき、テイラーは、「現実の全体を肯定」する契機としての「アガペー」を、ハイデガーの「死への先駆」や「内在的超越」という議論と接合しようとしている。

「死は、混乱し、散逸した人生を越えた見晴らしのよさを与える。 (...) 言い方を変えれば、死は、こうした領域での拘束状態から逃げ出し、それを越えた空気を吸い込む道を示す。／19世紀の不信仰の世界の内部で発達する思想の感性の系譜に従うならば、私たちはこのことを理解することができる。それは、ある意味で、啓蒙主義において鍵となる特定の諸価値に対する内側からの反乱であることを示している。それは (...) 『内在的な反乱 (immanent revolt) 』なのである」 [Taylor 2007 : 723]。

テイラーによれば、伝統的なキリスト教の考えにおいて「死」は、「ある人がすべてを差し出した場所」であり、それゆえに、神と十全に結びつく「最も豊かな生の源泉」であった [Taylor 2007 : 725-26、傍点=松井]。しかし、モダニズムへと至る過程において——特にマラルメの表現にあるように「虚無ならば お前のほうが、死者たちよりも 遙かに知る」 [マラルメ 2014 : 43] という詩の一節が示しているように——、生者にとって死は「虚無 *Néant*」と見なされるようになる。しかし、テイラーによれば、マラルメを経由したのち、「繁栄を超えた何かについての刷新された肯定」の視点が産出されていく [Taylor 2007 : 726]。ハイデガーに基づいて、それを、「内在的超越」と呼ぶことができる。死は、「すべてを差し出した場所」から「虚無」を経由して「内在的超越」を構成する時間的な契機となる。「死は、ある意味において、特権的な視点、生の糾合点としての枠組を与える」 [Taylor 2007 : 726]。すべてを神へと差し出す「場所」としての「死」は、「最も豊かな生の源泉」として超越的な意義によって満たされていた。それとは対照的に、「虚無」としての「死」は、そうした超越的実在によって支えられた特権性をことごとく奪われている。しかし、「虚無」を経由した「内在的超越」を促す「死」の必然性は、生の各契機に異なる時間性を生きる可能性を要求する「糾合点」として私の内在的な生に闖入する時間の運動なのである。言い換えれば、それは、現在に没入した私の意識に、間空間的に多層化された時間を肯定しうる「見晴らし」のきく枠組を付与する。テイラーにとって、「虚無」から「内在的超越」への「死」の時間性の変容は、「高貴な態度」を要求する決断主義を求める特権的時間であるというよりも、間空間的な世界の内部に偶然的に存在する自我に、世界を愛する契機を喚起し、与える時間性の所在を示唆するのである。

5-4. 言語のモラリティ

以上のように、テイラーの宗教論において追求されていることは、独特な救済観念の回復であると言うこともできる³⁶。モダニズムにおける間空間性の焦点化は、当然のことながら「事物を名づける」ことをめぐる言語の問題に関わる。しかし、近代世界において生み出された状況は、言葉と事物の「名前」の普遍的な一致の不可能性である。両者の普遍的な一致という理念において想定されていたことは、明確な概念のもとで「完璧な呼称、歪曲のない、切り詰められていない呼称」が実現されること、そして、「個別性があますところなく承認されること」などである〔SS: 478=534〕。だが、普遍的な事物の呼称を追求すればするほど、私たちは、個別性を隠蔽してしまうという逆説的な状況に直面してしまう。結果として多くの人々は、言語には事物を適切な「名前」によって呼ぶ力があると確信できなくなる。

³⁶ しかし、ここでの間空間のエピファニーと救済についての議論は、あくまで西欧のキリスト教的文脈に限っての話である。ここで、日本の戦後詩における「荒地派」についての若干の検討を加えておきたい。

「荒地派」は、テイラーのモダニズム論において中心的な役割を担われている詩人の一人であるエリオットの『荒地』から影響を受けることで形成された日本における表現運動である。戦後日本において中心的な役割を担ったこの表現運動に、寺山修司は、「大分くたびれた顔」を見出している。「『荒地』運動の中に私が見たものは、『いかに生きべきか』という思想ではなくて、『いかに死ぬべきか』というシニシズムの影であった」〔寺山 1993: 74〕。この点で、荒地派の表現的な志向性は、以上で論じてきたマラルメから「内在的超越」の系譜なかで生じうる「間空間のエピファニー」の現実世界の肯定とは対照をなしている。この運動は、「幻滅的な現代の風景を愛撫する」という意味での「弱者の文学」の位置を甘受してしまっている。「これらの疑似悲劇の系列の作品には、社会との関わりあいの感覚、べつの言葉でいえば『愛』がすっぱりと欠落しているのである」〔寺山 1993: 88〕。つまるところ、日本戦後詩にすっぱりと抜け落ちていることとは、「『救済』へのはげしい願望」であり、「『変革』のための身をよじるような苦悩」である。これらの欠落のうえでなされる詩的表現は、「みすばらしい人生」の「報告」を通じて「辛うじて生き甲斐という免罪」を交換し合うことである。寺山は、この「報告」の行き着く先が「ほとんど絶望的なディスコミュニケーションの牢獄である」と言う〔寺山 1993: 123〕。

ここで寺山の戦後詩批判を引いたのは、テイラーが示す西欧モダニズムに比較したときの日本の表現の問題を明らかにしたいがためではない。むしろ、いかにして言葉は、テイラーが軸足を置く西欧モダニズムに内在する宗教的な救済への願望と、「報告」を超えた関係性を結ぶことができるのかということを知りたいからである。しかし、日本に固有の文脈でこのことを論じるのは、別の機会に譲らねばならない。

さらに、事物を名づける力を喪失した言語は、差出人と宛名の不在に直面する。テイラーは、差出人と宛名の不在をエリオットの詩に見出しているように思われる。エリオットの「J・アルフレッド・プルーフロックの恋歌」は、「じゃあ、行こうか、きみとぼくと、／薄暮が空に広がって／手術台の上の麻酔患者のように見えるとき。³⁷」という冒頭部から始まり、その後、どこかの部屋にいる喧しい「女たち」や何かを決断しようとしてできない男（「ぼく」）の逡巡らしき情景が目まぐるしい展開のなかで描写される〔エリオット 2010〕。テイラーによれば、この詩は、おそらく「萎えて活力を失った」男「について」のものである。しかし厳密には、この詩の表現は、確定的にこの男と性格づけられるような対象に向かっていない。「冒頭の数行はいったい誰が語り、誰に宛てられている」か定かではない〔SS: 466=519, 傍点=松井〕。また、冒頭だけでなく、全体としてもそうである。テイラーは、近代詩の意味の多くは、「三角測量」されねばならないと指摘する。しかし、「三角測量」とはいえ、誰が、また何が、どこに位置づけられているのかは、あらかじめ明確化されうるようなものではない。テイラーは、ロジャー・シャタックに依拠して、こうした宛名（また差出人や対象）が定かではない表現様式を「並置の芸術 (arts of juxtaposition)」と呼ぶ〔SS: 466=520 ; Shattuck 1968 : 332〕。つまり、並置された「言葉やイメージの間」から力のある意味が顕在化させられることによってしか、詩のヴィジョンが把握されないということである。しかし、その「三角測量」は、主観的な解釈の実践を通じて行われる。

したがって、事物を名づける言語の力の喪失は、差出人と宛名の不在——あるいは未決定状態——という状況を言語表現の内部に惹起する。言語のその力の喪失は、まさに表現される個物が宇宙論的な支柱を失ったからであるが、同時にこの事態は、言葉に新しい力を付与する契機ともなる。テイラーによれば、その新しい力は、絵画の写実的な力と類比的である。絵画の写実的な力は、「事物を違ったふうに見せる」ことを可能にし、「曇らされ背景に退かせられてしまうものを、前景へと」迫り出させる「パターン」や「力線」において示されている。その力は、目の前に広がる光景の背後に、「暗黙裡にあるパターンの無限の多様性」を露わにさせるという点で、モダニズムの詩学にも通ずる表現性を持つ〔SS: 467-468=521-22〕。

テイラーは、こうした表現の写実的な力に人間の創造性を再定義する道筋を見出そうとする。このとき創造性と写実的な力は、「可塑的 (malleable)」ではなく、「感応 (participation)」的な人間性と深く結びつく。「可塑的」な人間性は、ジョン・ロックの経験主義における「タブラ・ラサ (白紙)」のように矯正対象としての従順さと結びつく

³⁷ 『自我の源泉』の邦訳では該当箇所が次のように訳されている。「いざ行かん、汝とわれ、／いま空の下、夜の帳が降りてくる、／手術台の上の、麻酔をかけられた病人のごとくに。」

[Taylor 2007 : 633]。それに対して、「感応的な」人間性は、目の前の現実の背後に広がる多層的な意味と結びつきをもちうる行為者の状況に埋め込まれた性質と結びついている。テイラーは、後者の人間理解をアッシジの聖フランチェスコと結びつけている。無論、フランチェスコの生涯は、キリスト教の神に突き動かされるものであった。しかし、同時に、聖フランシスが神に自らの生を捧げることを決心したのは、自然に見出される「神の愛」を悟ったからである。テイラーの強調するところでは、聖フランシスの宗教体験は、「あちら (out there)」にいる神ではなく、「私たちの平凡な視野を超えた変容」が「愛の力」の高まりによって引き起こされ、その体験において「神の愛への感応 (a participation in God's love)」を見出したところに特異性がある [Taylor 2007 : 729]。その体験は、神による矯正ではなく、この世界の全体性への共鳴というにふさわしいものである。言い換えれば、テイラーにとって、キリスト教的な神の愛からモダニズムへの展開は、地続きの関係にある。すなわち、その展開は、超越的存在によるこの世界の救済から、事物の普遍的な名を模索する段階としての普遍主義的な歴史の物語という意味での救済、そして、モダニズム的な「物語る権利」の救済へ、という救済観念の断片化を被りながらの再編成の過程として捉えることができる歴史的な全体性なのである。

こうした「感応的な」創造性、曇らされた個物の特異性へと徹底的に向かう写実的な言語に要求される要素を理解するために、テイラーに従って2つのことを付け加えておきたい。一つは、過去との関係の再定義であり、もう一つは、言葉がもつ事物への浸透性である。『世俗の時代』において、前者はシャルル・ペギー、後者はジェラード・ホプキンズの詩的言語を通じて示されている。

テイラーの評価によれば、ペギーは、ベルグソンの影響下のもとで、また、独特の社会主義思想を形成しながら、時間の内部に生きることを徹底的に突き詰めた詩人であり思想家である。彼は、「(客体化された類の) 歴史と記憶」を区別し、「記憶」のうちに生きられる時間内在的な生の様相を表現しようとした [Taylor 2007 : 746]。ペギーの言う「記憶」とは、例えば、フランスの民衆の生活に見出されるような、繰り返し行われ、あるいは束の間の「作付、収穫、祈り」の独特のリズムのなかにある生活様式の継承である。テイラーによれば、ペギーは「過去をいかに知るか」というのではなく、「それといかに関係するか」という時間性を追求している。またさらに、「記憶」は、「固定された習慣」において蓄積される時間的な情景ではなく、独特の生活様式のリズムに依拠して「創造的な刷新」を可能にする「特定の時間的な深み」へと結びつく時間性として理解されている³⁸ [Taylor 2007 : 747]。

³⁸ 大野一道は、フランスにおけるミシュレやペギーの民衆思想の出現と展開について考察するなかで、ペギーの思想形成について、ペギーにとって「歴史の現実」は、社会主義が救いの原理であるどころか、民

ペギーの思想が「記憶」という時間性のリズムであるとすれば、ホプキンズの詩は、事物のリズムを表現するもので言葉と言える。この詩人が事物に捧げた「インストレス (instress)」や「インスケープ (inscape)」という表現は、極めて理解しづらい。しかし、テイラーによれば、それらは、事物の「不活発な事実」のことではなく、むしろ「ある種の活動 (action)」を表現している。事物の「活動」は、プラトンやアリストテレスがそれぞれ示したように、事物が形相において本質的な位置づけを得るという形而上学的な思考のことを意味するのではない。そうではなく、それぞれの事物が「インスケープ」を持つとは、単独の「個性原理 (thisness)」のもとでその都度把握されるということである [Taylor 2007 : 762]。マッケンジー (1986) は、それらの概念がジョン・ラスキンの地質学的かつロマン主義的な有機的自然観の影響を受けて練り上げられたものであり、それを土台として、ドゥンス・スコトゥスの神学の影響を取り込みつつ、様々な自然的個物の「内面の状態」や「存在の精神的エネルギー」の「痕跡」に向けられる言語活動と事物のリズムの絡まり合いを指し示そうとするものであると指摘している [マッケンジー1986 : 14]。この意味で、テイラーがホプキンズの詩に見出す詩的言語とは、事物の固有性との一回的な遭遇を可能とする言語、言い換えれば、事物の「個性原理」へと浸透する言語なのである。

さて、私たちは、主にテイラーの詩的言語論に基づいて、世俗世界における「脱中心化」の体験の可能性について見てきた。しかし、そうした体験は、詩的言語の領域にのみ生じうるものなのであろうか？ 近代の言語が事物の普遍的な命名の力を喪失し、差出人と宛名の不在を呼び寄せ、また同時に自我の位置づけの困難さに直面しているとするならば、この問題は芸術表現の領域だけでなく、社会的領域におけるコミュニケーションの場面にも深く関わるものと考えられる。そのなかで私たちは主観に根ざした言語を使用するが、しばしばその言葉がそれに耳を傾ける他者の体験的言語にもなる。この点で、テイラーが論じる言語使用や意志疎通における道徳性というものがあるとするれば、次のような寺山修司の詩的言語への理解が的を射ていると言える。すなわち、「アジテーションは『隣人のことば』でもよいが詩はあくまでも『自分のことば』でなければならないのである。それ

衆支配の新しい一体制にすぎないことを印したに等しかった。ペギーはそのことに誰よりも早く気づき、深く絶望する。その絶望はイエスとの再会によってはじめて乗り越えられるような絶望であった」と述べている [大野 2011 : 316]。また、そこでのイエスとの出会いは、宗教的権威者としてのイエスではなく、「大工の世界の三十年と、言葉の世界の三年」 [大野 2011 : 312]（「三十三年の労働三十三年の祈り／大工仕事の三十年と説教の三年」 [ペギー1978 : 183]）を生きた民衆としてのイエスである。また、ペギーが「この平野への、この麦、この麦の山、この麦のわらへの、何らかの愛がわれわれの内にも芽生える」と「現世的永遠」 [大野 2011 : 334] を唄うとき、『ジャンヌ・ダルクの愛の神秘』における「聖なるもの、聖なる麦、パンとなる麦、麦の花、穂、穂の中の麦粒…」というイエスの身体と麦のパンとの関係を描写するシーンと明らかに共鳴している [ペギー1978 : 137]。

は勿論、読者さえも、その詩人の内部の土地へふみこんだときから、『自分のことば』として、詩を『体験』できるものである必要がある」〔寺山 1993 : 152〕。寺山の言う「自分のことば」として体験しうる他者の言葉は、つねに私たちが欲するものである。しかし、それは、他者が自我を代弁するという「アジテーション」であってはならない。私たちは、「動員」の先にあるコミュニケーションの可能性と条件が近代化の過程において形成されてきたことに常に立ち返る必要がある。先の章で見たように、主観化した孤独な自我は、それ自体として明晰に物語ることが困難である。しかし、その自我は、ある種の言葉によって生み出される既存の時空間の枠組の変容を通じて承認されうる。したがって、こうした自我感覚の深まりのなかで承認関係を構築する試みは、つねに自己以上の領域への超出とともに実現されうるのである。つまり、そうした自我のあいだの承認関係は、明確な自己定義を持つことが困難な差出人と名宛人の中で開かれ、明滅を繰り返しながら体験される時間的・空間的な変容を伴うのである。テイラーは、その宗教論において、世俗化の過程を自我の体験の深まりという観点から捉え返すことによって、「物語る権利」へと展開してきた救済の観念というヴィジョンを承認関係の倫理へと接続しようとしているのである。

第6章 置き去りにされた他者の救済——傷、孤独、笑い

前章では、テイラーの世俗化についての議論を通じて、特定の時間観念を含むものとして「世俗」という概念を考察した。テイラーが強調するところでは、「世俗」の時間性は、前近代的な宇宙論的秩序の解体を通過しつつも、彼が聖フランシスとともに言うような「私たちの平凡な視野を超えた変容」という体験的契機、つまりキリスト教的な「^{アガペー}愛」の体験をも無効にしてしまうわけではない。前近代的の世界が神の意思のもとに統合されていたとするならば、今日の「世俗」の世界は、複雑な社会の空間内部から内在的な生の意味を模索することによって、間空間性の多層性が開かれていくのである。

同時に、私たちは、前章の最終節において、世俗の条件のもとでこの世界との関係性を変容させる体験を追求する詩的言語の探究についての議論を見た。それに対して、近代において開かれた新たな表現の可能性という意味でポジティブな見方をすることも可能である。しかしそうした表現の探究は、常に、近代がその初めから直面している宇宙論的な意味の地平の欠如によって突き動かされているものでもある。言い換えれば、世俗の時代における宗教的な体験のフレームは、宇宙論的秩序の解体を経て、「間空間のエピファニー」へと道を譲ったのである。しかし、このエピファニーの体験は、言葉やテキスト以外に、どのような場面で生じうるのか？ 間空間のエピファニーの契機が芸術作品の形式において表現されているとしても、それが何らかの「空間」の創造を意味するのであれば、私たちは社会的領域における他者との関係性において、そのエピファニーの意味を考えないわけにはいかない。そして、それはテイラーの宗教論におけるもう一つの側面、つまり、近代化のプロセスにおいて傷を負い、置き去りにされた他者との関係性において示されている。この意味で、彼の宗教論は社会領域における他者との関係性のための倫理的思考を提示していると言える。そして、このことを明らかにすることを通じて、本研究は最終的に、傷を負い、あるいは墮落した他者との倫理的な関係に視点を傾けることによって、来るべき「物語る権利」をテイラーが再構成しようとしていることを示したい。

6-1. 傷の系譜学

そのことを明らかにするには、まず、ある悲劇と寓話を比較することが役に立つ。一つは、古代ギリシャのオイディプス王の悲劇、もう一つは、新約聖書の善きサマリア人の寓話である。これらの物語は、それぞれ異なるかたちで共同性に関わる世界観を、人間の苦しみという主題を通じてから深く洞察したものと言える。この主題において重要なこ

とは、人間の苦しみと共同性との結びつきという点において、この悲劇と寓話に現われる傷をどのように理解することができるかという問いである。

『オイディプス王』は、紀元前5世紀にソフォクレスによって書かれた悲劇である。この悲劇は、テーバイの王オイディプスが、テーバイに降りかかる災厄の原因とされる先代の王（実際はオイディプスの実父）の殺害者をつきとめようとするが、それによって、自らが知らぬ間に犯した父殺しと実の母との性交を知り、最後には自らの眼を潰し、テーバイを出て放浪の身になるまでを描いている。なおかつ、この悲劇的運命はデルポイの神託によってオイディプスの誕生時にすでに告げられており、また、留金によって幼児のオイディプスの足につけられた消えない傷——オイディプスとは「膨れた足」を意味する——と最終的にオイディプスの目を潰すものが妻（実母）イオカステの服についていた留金であったという筋立てによって象徴的なかたちで示されている。オイディプスは、自らに課された逃れられない運命を癒すことを望むのではなく、それを受容することで最後にはテーバイの共同体から身を遠ざけ、テーバイの災厄の根である自分自身を自らの手で断ち切るのである。

他方、「善きサマリア人」は、新約『ルカによる福音書』10章25～37節内に登場するイエスとユダヤ教の律法学者とのやり取りにおいてイエスが示す寓話である。その寓話は、律法学者がイエスに対して発した「隣人とは誰のことか？」という問いに対するイエスの返答とされている。エルサレムからエリコへ行く途上で盗賊に襲われ、身ぐるみ剥がされ、半殺しにされたユダヤ人が道端に置き去りにされている。その傷ついたユダヤ人を横目にユダヤ教の祭司やレビ人は通り過ぎていく。しかし、通りすがりの旅人であるサマリア人——ユダヤ人から蔑視の対象とされていた——だけがこの負傷者に駆け寄り、さらに傷に手当を施し、宿に連れて行って介抱し、また、その宿の主人に負傷者の宿代と思われる「デナリオン銀貨二枚」を渡した。イエスは、この寓話を通して、負傷者——おそらくユダヤ人であると思われる——との隣人関係が祭司やレビ人ではなく、サマリア人であることがその行いを通じて生み出されていることを示している。この寓話についての正統的な解釈や時代考証などについて触れることは筆者の力量の及ぶところではないとして、この寓話では、傷を通じた異質な者同士の結びつきと、関係性の変容という点に力点が置かれていると考えることができる。

いまここでオイディプス王の悲劇とサマリア人の寓話を対比してみれば、一方には、自らの眼に傷を加えることで自らが負った原初の傷（運命）を受け入れる英雄的な姿があり、他方には、路傍に横たわる傷ついたユダヤ人に手を差し伸べるユダヤ人から蔑視されているサマリア人——この意味で、このサマリア人も対他関係においてすでに傷を負っている——がいる。。また、オイディプスは運命に苦しみ、この世界の本質的な苦しみを、自らへの痛みとして実行に移し、テーバイが被った災厄の原因としての自らをそこから追

放し、テーバイを救う。他方で、善きサマリア人は、この世界に運命的な苦しみではなく、負傷した異邦人に手を差し伸べることで、この世界の異なったあり方を他者との関係性の転換というかたちで示してみせる。一方では、受苦を引き受ける身体性があり、他方では、受苦の内部に受苦とは反転した共同性を示す身体的な関係性があると言える。

この悲劇と寓話を比較したのは、この世界における痛みや苦しみを私たちがどのように解釈するかによって、共同的な秩序の統治に付与される正当性の内容が変わるということが明らかになるからである。例えば、この世界に生きることは苦しいことであるが、それを軽減していけばよいとすることは、すでに特定の傷を負うことについての倫理的な解釈に依拠したものなのである。

実際、ほかでもなく身体をめぐる解釈において、そうした傷の解釈めぐる政治的闘争が近代社会において展開されてきたと言える。先のオイディプスとサマリア人の対比は、今日の宗教論における身体的位置づけについて、テイラーやタラル・アサドが展開している議論に依拠している。テイラーやアサドは、直接的な論争を交えているわけではないが、相互に異なった視点で、キリスト教におけるイエスの「受難」を通じた身体性の解釈学ないし系譜学とも言うべき視点を示している。すでに高田宏史が『世俗と宗教のあいだ』(2011)において、テイラーとアサドの宗教論について「暴力」をめぐる観点から両者の相違を比較している。高田によれば、テイラーとアサドの議論は、世俗主義的な啓蒙主義の道徳的な暴力を看取する点では共通している。だが、アサドが世俗主義の暴力とキリスト教における「受難」の物語に付帯する犠牲や復活との間に連続性を見出すのに対して、テイラーは、「受難」の物語にそうした連続性を断ち切る潜在性も同時に含まれているとする点で両者は見解を異にする [高田 2012 : 211-215]。

ここでは、論点をさらに絞り、傷口を通じて見える世界の変容可能性という点から両者の考えの相違を明らかにしたい。アサドは、『世俗の形成』(2006)において、オイディプスの悲劇とアブラハムの宗教における「苦しみ」の見方の違いを取り上げている。彼によれば、オイディプスが自らに強いた身体的苦痛は、自らの犯した行いに対する「責任」ではなく、「具体化=身体化された倫理的感性の情念的実演」の為せる業である。それゆえ、「オイディプスは、有罪であるがゆえに苦しむのではなく、有徳であるがゆえに苦しむ」と理解できる [アサド 2006 : 117]。オイディプスは、苦痛を「実演」し、自らを追放することで、テーバイに解放をもたらす。他方で、アブラハムの宗教的伝統における苦痛は、「懲罰、悔恨、訓練」と結びついている。それは、オイディプスの倫理的苦痛とは異なる。アブラハムの宗教において、苦痛は、「責任の概念に根ざす...。すなわち、ある特定の結果に対して、人を、説明責任がある者、咎めを受けうる者として扱うことができるという考え方に根ざす」 [アサド 2006 : 121-122]。この意味で、アブラハムの伝統に

において苦痛は、罪責性と結びつき、自らの過失を矯正することが苦痛からの回復を可能にする。だが、オイディプスは、過失の矯正を通じて未来を「作る」という態度ではなく、「遭遇し、苦しむもの」として未来と苦痛を結びつけているのである。

こうした観点から、アサドは、西欧近代の「説明責任がある者」としての人格形成の背後に、キリスト教的な苦痛の観念を見出す。こうした「非難と痛み」の観念の上に立てられ、た個人は、ある誤謬をなしたときに、場合によっては法廷において、過失へ至った正当な理由や自己の人格的な矯正可能性を証明してみせなければならない[アサド 2006:92]。

ここで、苦痛と人間関係の結びつきこそ、アサドの議論の中心的な視点である。ある人が自身の犯した過失によって苦痛を感じるのであれば、それをいかに説明するかによって、その人の罪責性の内容についての判断は変わる。しかし、より本質的なことは、そうした罪責性が説明責任に依拠するという見方の背後には、すでに苦痛の解釈をめぐって特定の間人間関係が打ち立てられているということだ。精神的なものを含む「痛みのあらゆる感覚は、身体にとって内部的——筋肉的、生化学的——なものであるばかりでなく、(...)文化的に読解可能なものでもある」[アサド 2006:102]。苦痛の経験は、「部分的に、彼らが他者との関係を生きて、あるいは生きるように強制されている、そのあり方によって構成されている」[アサド 2006:104]。近代の法廷的な文法のみが、他者関係から苦痛を切り離すことで、苦痛を責任概念のもとで個人化するのである。しかし、苦痛を罪責性のもとで個人化するにもかかわらず、一つの社会・人間関係を生きていくことと苦痛の観念は、つねに結びついているのである。

アサドは、個人化され、測定される対象としての説明可能な苦痛という観念から抜け出すために、オイディプス的な苦しむものとしての未来という苦痛の倫理を対置している。未来へ向かう過程で被る苦痛、すなわち個人的な責任概念のもとでは説明しつくすことが不可能な悲劇的な苦痛を介して、アブラハムの宗教の伝統——特にキリスト教の伝統——における苦痛の個人化という観念を相対化することができる。アサドの議論の傷の系譜学的な視点からすれば、「有罪ではなく、(エートスとして)有徳であるがゆえに」私たちが苦しむとすれば、個人化不可能な苦痛を真の痛みとして共有することができるとされるのである。

こうしたアサドのキリスト教的な身体論の系譜は、フーコーの権力理論における身体論を軸にしている。フーコーは、近代社会において、身体的な「正常さ」の基準において作動する権力形態の形成過程を詳細に描き出している。ここではそのごく一部に触れておきたい。フーコーは、権力が「一つの制度でもなく、一つの構造でもない」、「錯綜した戦略的状况に与えられる名称」であると定義した。つまり、権力は、社会的な諸領域に対して特権的あるいは「外在的な位置にあるものではなく、それらに内在する」[フーコー

1986 : 120 - 21]。この内在的な権力の作動にとって、身体的欲望（性愛）は、「極めて密度の高い一つの通過点」とみられる。例えば、性的欲望は、婚姻制度や家族制度などを通じて、権力が作動するためのネットワークを形成する際の中核的な足場となる〔フーコー1986 : 137 - 39〕。また、近代官僚制国家の形成過程において決定的に重要であったのは、人口学的な出生率、死亡率、健康水準、平均寿命、あるいは労働力人口を管理するシステムを確立することであり、その中で各人の身体的な規律化を促すことである。こうした管理的介入を通じて作動する政治が、いわゆる「生かす権力」に基づく「生 - 政治学」、あるいは「解剖 - 政治学」である〔フーコー1986 : 176〕。こうした権力の論理を通じて、「生命を引き受けることが、殺害の脅迫以上に、権力をして身体にまでその手を延ばすことを可能にするのだ」〔フーコー1986 : 180〕。こうした「生 - 政治学」の論理が、18世紀のドイツの「国家医学」にはじまり、フランスの「都市医学」的な「管理計画」を経て、19世紀のイギリスにおける「扶助医学」ないし「行政医学」に至って、緻密な合理的統治のための基盤を確立するに至るのである〔フーコー2006 : 198-199〕。

以上のアサドおよびフーコーの身体論を通じて、ここで確認すべきことは次のことである。すなわち、個人化され、かつ管理・行政・法廷的な論理と絡まり合った身体性を通じて、苦痛や傷が垣間見せる私たちの苦境——苦しみ、遭遇するものとしての未来——が示す来るべき共同性についての感覚が捨象されていく。フーコーの場合であれば、私たちが受け容れている身体性の自明さは、実のところ、制度的な布置を通じて歴史的に形成されたという意味で、相対的なものである——さらに、晩年にフーコーは、自己創造的な「存在の美学」の身体性へとその思想の舵を切ったかに見えるが、しかし全体を通じて、オルタナティブとして創出しようとする身体性についての理解や実践も、権力の制度的布置における局所的な結節点に過ぎないという可能性を排除することはできない。私たちの身体性の解釈、苦痛や傷の解釈は、すでに権力の作動に取り込まれたものとしていわば系譜学的な刻印を受けているのである。とはいえ、アサドの議論が示唆することは、私たちの身体的な苦痛（また、快感）への感度が、純粹に生のデータとして実在するのではなく、特定の社会性に埋め込まれたかたちで解釈されるということだ。このときアサドの議論において重要なのは、社会性に埋め込まれた身体的な感度に、私たちの未来が予め書き込まれているということが含意されていることである。ある人が苦痛を感じているとすれば、その苦痛は、私たちが被る苦難としての未来への道程を感度として先取りしているのである。

6-2. 傷の解釈学

アサドは、近代的な人格が特定の身体性の観念の上に築かれるとしつつも、その身体性は特定の「他者との関係」を通じて構築されると言う。そうであるとすれば、なるほど、近代の個別化された身体性は、身体の共同性という観点から見れば、その共同性の分断の上に成立する。この意味で、近代の社会的な身体性は捻れた構造を持っている。アサドは、身体的な苦痛を制度内部、社会関係における位置づけという観点から説明を試みることによって、身体的な苦痛の感受の仕方に偏差が生まれるということを示そうとしている。苦痛は、キリスト教的伝統とその延長線上にある社会制度の内部で個人化されていく。罪責的な苦痛は、罪を負う者の苦痛に何の倫理性をも付与しないのに対し、運命的な苦痛は、苦痛に倫理性を付与する。しかし、このことを別の観点から見れば、罪責性であれ、運命であれ、苦痛は苦痛としてしか、解釈の幅を与えられていないのである。アサドの主張するところでは、他者の苦痛を私の苦痛として感受することを通じて、他者と連帯を結ぶ契機が与えられる。しかし、アサドの議論では、苦しむ他者を通じて世界の性質を読み換える契機が存在しない。苦しむ他者のいるこの世界を生きることは、苦しいのである。苦痛は、どう受け容れるかという点からのみ理解され、それをどう読み換えるかという問いを喚起しない。

テイラーは、この点で、アサドが捨象してしまっている身体性と社会性の相互変容に基づく関係への視点を示していると考えられる。第1節で取り上げた「善きサマリア人」の寓話は、テイラーがイヴァン・イリイチの議論に基づいて、身体性に対するヘゲモニックな観念に対する、キリスト教内部につねに潜在してきたアンチテーゼの存在を明らかにする際に引き出されてくる。テイラーによれば、この寓話には、大きく分けて二つの解釈の仕方が可能である。一つは、傷ついた人を見たら助けるべきという「当為の原理」に基づくものである。この読みは、近代普遍主義と通じる。だが、イリイチとともにテイラーが強調するのは、もう一つの解釈である。すなわち、この寓話では、「彼の『^{自我}I』の自由な行為」が「既存の『^{われわれ}we's』の境界線」を横断していく瞬間が描き出されているという解釈である。だが、純然たるサマリア人の自由な行為というよりも、傷ついた男に遭遇したサマリア人が「応答することを求められていることを感じる」ことを通じて、「この人格との友情・愛・慈悲の新たな関係」が生み出されている。それが、応答の要求であるのは、サマリア人が、自らの「文化、社会、宗教の『外部』」に設定されてきたところの「聖なるもの、邪悪な悪霊などの感覚」に対する「予防線」を張らなければならないという観念を一抔も抱かないという点に現われる [Taylor 2007 : 738-39]。サマリア人は、傷ついた人との遭遇という出来事のなかに投げ入れられているのである。さらにテイラーは、二人の人間のあいだで実現された「新たな類の即応性 (fittingness)」に、「肉」と化した神を見出す。この二人の間には、「一つの種別的な集団化」ではない「教会なるもの (the Church)」

が生み出されている。テイラーは、その「教会なるもの」を「神の受肉した状態(enfleshment)」とも呼んでいる。「それは、人々が共有している何らかの重要な属性に基づく集団化であるというよりも、特殊で、特異で、受肉した人々を相互に結びつける一つの織りなされた関係性である」[Taylor 2007 : 739]。傷や苦痛との遭遇において、人は、まず「I」を強く意識するのである。

こうした寓話の理解において問題とするべきは、この寓話における身体的な苦痛や傷を解釈する際に生じる時空間の広がりである。フーコーやアサドと同じく、テイラーは、身体と社会・人間関係の間に強い結びつきを見出そうとする論者の一人である。また、そうした結びつきの認識に基づいて、彼の宗教論は、身体性を中心的な論点の一つとして位置づけている。「受肉(Incarnation)の宗教は、身体を脇に追いやることなど絶対にできないはずである。福音書においてイエスに投げかけられる『憐れみ』は、^{はらわた}腸の感覚(a gut feeling)である。終末論的な視点は、身体的な蘇りをめぐるものなのである」[Taylor 2007 : 640]。ここで、イエスに対する「腸」からの「憐れみ」と終末論とが結びつけられているように、身体性は、単に身体的な他者への共感だけでなく、終末という時間・空間への認識へと開かれたものであると理解されている。

だが他方で問題となるのは、信仰における「日常的な身体的充足」の位置づけである。つまり、キリスト教的な伝統の文脈において、「諸々の高次の願望」と身体的な充足とをいかに両立させることができるかというジレンマが問題となる。身体的充足を確実なものにするために、「諸々の道徳的(精神的)な願望(moral aspirations)を収縮させ」なければならないのか?あるいは、より高次の願望の実現のために、身体的な充足を断念しなければならないのか?しかしテイラーによれば、こうしたジレンマを考える際に、現在の私たちは、しばしば「身体/精神」という認識論的な分割に依拠してしまっている。むしろ、キリスト教において、高次の願望と日常的な充足の関係性を考える際に本質的なのは「肉/魂(flesh/spirit)」という2つで一体的な霊的な身体性なのである[Taylor 2007 : 640-644]。

また、プラトンの・ストア主義的な視点に深く規定されている「犠牲」についてのキリスト教的な観念が、以上のジレンマを一層深刻にする。テイラーによれば、イエスの犠牲は、人間的な繁栄の重要性を前提として初めて意味を持つ。だが、プラトンの・ストア主義的な理想においては、人間的な繁栄が高次の精神的な理想に比べて「低次元」であるがゆえに、「われわれの本当の目的への障害」と見なされる。すなわち、プラトンの・ストア主義的な「犠牲」の観念では、「捨て去られるものは、本当に重要なことではない」とされる。「高次の願望」を「日常的な身体的充足」と結びつけるには、「身体/精神」の分割と、プラトン・ストア的な断念の理想を相対化する必要がある。なぜなら、「正

確には、私たちのための神の計画の一部としての人間の生を放棄することが、愛の至高の行為という重要性を持つほどまでに、人間の生には価値があるためである」[Taylor 2007 : 644-45]。つまり、「肉／魂」が「身体／精神」の分割可能な身体性へと転換される背景には、近代認識論以前にプラトンの・ストア主義的な理想的観点がキリスト教文化圏において継承されてきたという経緯があるということであるが、テイラーはこれに対して、「肉／魂」の犠牲が奉仕する理念を、高次の「精神」の優位にではなく、「肉」に内在する至高の価値に見出しているのである。

ともあれ、以上のプラトン・ストア主義から「身体／精神」の分割へという経緯によって、道徳的願望と日常的充足が分極化していかざるをえない。こうした分極化は、テイラーの見るところ、「排他的ヒューマニズム」やキリスト教保守派などにはっきりと受け継がれている。前者は、神への信仰が人間的充足の価値を否定することになると主張し、後者は、神への服従が自己否定を必然的に伴うと前提する [Taylor 2007 : 645]。だが、高次の願望と日常的充足の分極化の背後には、「身体／精神」の認識論的な分割という事態があるのである。この認識論的な分割を暗黙の前提としつつ、「排他的ヒューマニズム」と宗教的な保守派の間に先鋭な区別が引かれる。しかし、テイラーによれば、この論争図式が示す深刻な問題は、「悪を根絶し、善を推進することが目的でなければならない」という信念が両者に共有されているということである [Taylor 2007 : 646]。いわば、多くの人々が、自らが悪から遠ざけられた者であることを証明しようとする潔癖な自己理解の中に閉じ籠る方へと傾くのである。しかし、そうなれば、ますます「身体／精神」の切断に苛まれずにはおかず、そしてまた、（無神論的であれ、宗教的であれ）精神的な善を強化していこうとする悪循環に陥るだろう。

そうした潔癖な精神は、心身のスクリーニングに基づく苦痛（の原因）の除去へと結びつくという点で、社会の一般的な方向性にも反映されている。テイラーは、こうした事態をイヴァン・イリイチ（2005=2006）に依拠して、「身体の医学化（medicalization）」と呼ぶ。すなわち、

「器官が作動する仕方や、それらの作動を規定する様々な化学反応の過程などを追跡する身体についての医学的な知は、私たち自身の外部に足場を置くことを伴う。それらは、住まわれる身体とその経験の価値を貶め、排除する。（...）私たちは、いわば科学の対象物として、外部から私たち自信を理解するように訓練される。だが、このことは、単に住まわれる経験を置き換えるというだけでなく、それを変えてしまうものである。（...）私は、生を脅かす機能不全の重要な兆候として...物事をより鋭敏に自覚するようになるのである」 [Taylor 2007 : 740]。

ここで言われているのは、つまるところ、身体的な苦痛や傷が治療の対象へと還元されているということである。苦痛や傷は、^{パソロジカル}病理学的な除去の対象でしかなくなる。身体は、「住まわれる」ものではなくなるのである。もし「住まわれる身体」の内部に傷がついたのなら、それをきれいさっぱり取り除くべきである。テイラーは、こうした痛みの医学的な知への還元主義とも言うべき状況を「脱肉化 (excarnation)」と呼ぶ。それは、「受肉 (Incarnation)」に對置される概念であり、「私たちの宗教生活が儀礼、崇拝、実践の身体的な諸形態から抜け出ていき、ますます『頭の中』に宿るようになる」事態を意味する [Taylor 2007 : 613]。「住まわれる」身体は、苦痛や傷を通じて私たちを超えたものへと開くと考えられるものであるが、「脱肉化」、あるいは「医学化された」身体は、苦痛や傷を原因 - 結果の観点において検査・矯正される対象として還元するのである。比喩的にいえば、「住まわれる」身体が負う傷は、世界を見渡すことのできる穴や窓の代わりとなり、過去や未来を見通す柱の傷となるのだが、「脱肉化」された身体の傷は、端的に生の否定とみなされるべき欠損なのである。

しかしいまや、「身体／精神」という図式が自明の認識論的な地位を獲得した。だがこの分割は、そもそも、「肉／霊」に対して刻まれた傷である。したがって、この傷は、新たな身体性についての観念を形成する可能性を抽象的に垣間見せる条件としての地位をも得ると言える。どういうことか？

近代の「身体／精神」図式は、アイデンティティへの問いと相互に絡まり合う。近代以前の世界に生きる多くの人々にとって、「私たちの社会の構成員へと拮する特定の文脈の外部で自我を想像する」ことは困難である。あるいは、たとえ自らが属する共同体よりも大きな秩序に想像が及ぶとしても、その秩序の想像が特殊なものであるという認識には思い至ることはない。これに対して、近代世界においては「もし私が～ならどうだろう？」という問いが「熱烈な実践的問題」となる。このアイデンティティへの問いが、「脱埋め込み」の過程とともに前景化する [Taylor 2007 : 149]。こうして、個人主義が「共通感覚」として形成されるに至るのである。私たちは、アプリアリな実体として生来的に自らを「個人」として認識し、そこにさまざまな「価値がつけ加えられる」と考えることを自明と見なすようになる [Taylor 2007 : 157]。しかし、「霊／肉」に対する「身体／精神」による切断からみれば、こうした「個人」の理解がすでにして「傷」なのである。そう解釈すれば、「もし私が…」というアイデンティティへの問いは、身体の「傷」を通して世界を見るという行為なのである。

くり返せば、人は傷や苦痛において、“^{自我}I”を強く意識する。その“I”は、痛みの経験を通じて、“I”以上の時空間認識へと開かれる。G・H・ミード (1995) を参照して言

えば、そのとき、他者の傷や苦痛は、^{わたし}meと you の穴や窓を通じて、me 同士が対他関係において相対することで再帰的になることを可能とする。そのときはじめて、me 以上の時空間感覚を「we's」として共有しうるのである。言い換えれば、「もし私が...」という問いを多くの人が発しうるとすれば、その「傷」を通じて、me 同士が“I”を確認し合い、「we's」を見据えることができる。そうしてはじめて、「I」という自我感覚を脱落させて、me 同士が「we's」に到達するのではない仕方で、「身体／精神」による「肉」の切断から、新たな生成への一步を踏み出すことができるのではないだろうか？

6-3. アイデンティティという傷

キリスト教において、受肉は、アガペーと感応することを意味する。それは、「腸の感覚 (gut feeling)」によって感じられる。この感情は、イエスと神の犠牲を通じて与えられた「力の新たな贈り物」である [Taylor 2007 : 669]。ただし、テイラーは、その力を「悪」との関係で捉えようとする。テイラーによれば、「悪」とは、キリスト教を含む「高次の宗教」において、「無視することのできない切望や追求の特質」を神や「何らかの高次のもの」以外の「誇り、名誉愛 (philotimo)」や「殺害や性交の荒々しい狂乱」など、つまり、古代宗教や伝統宗教においてしばしばみられるオルギアや戦闘的な倫理などに「霊的な力」を付与することであるとされてきた [Taylor 2007 : 668]。

他方、キリストの犠牲が「力の新たな贈り物」であるのは、「暴力と神聖さの関係」を変えるからである [Taylor 2007 : 669]。まず典型的には、その力は、「究極的な成就されるべき神聖な計画」の実現のために、「それらの邪悪な行為者たちの処罰」、さらには「聖なる虐殺」を正当化するかたちで発露する [Taylor 2007 : 671]。

ここでキリスト教が直面しているのが、「人間に向けられた神の無条件の慈愛」と「(単なる) 繁栄を超えたところへ私たちを導くための私たちの諸目的」という二つの高次の理念なのである。この二つの理想は、主に二つのことを帰結する。一つは、前段のキリスト教の「高次の」暴力において見た、「社会秩序、宇宙、人間的な善」の三つのレベルで共同体に埋め込まれている先行する宗教形態を否定しようとする暴力性である。すなわち、「私たちの世界は無秩序と化しており、刷新されなければならない」というわけである [Taylor 2007 : 151]。単純化して言えば、「善き習慣に踏み込み、悪しきは踏み潰す」という今日にまで通ずる志向性が、「高次の」暴力には含まれている [Taylor 2007 : 646]。

第二は、高次の要求がつねに物質的な繁栄についての再定義を要求するようになるということである。創造主としての神からの高次の要求は、「私たちの近代の道徳的な見方において、繁栄についての考えを監視下に置きつづけている」という意味で、今日にまで

継承される [Taylor 2007 : 157-58]。そこでも確かに「繁栄、健康、長生き、多産性」が望ましく、「病気、死、不毛、早死に」が回避される点で、そうした願望は「きわめて『自然』」に即したものであるが、キリスト教の場合、そうした繁栄への願望を相対化したうえで、高次の要求のもとに組み込むのである [Taylor 2007 : 150]。

要するに、キリスト教の「脱埋め込み」を促す「高次」な要求は、徹底して、先行する宗教形態を抑圧する方向へと向かう。しかし同時に、この抑圧される願望は、ある種の未開なものの内部に見出される力というかたちで、絶えず高次の宗教的論理に対する反発の源泉とされてきた。そうした反発を示した代表的な思想家が、ジョルジュ・バタイユである。バタイユは、キリスト教的な高次の宗教性もたらした抑圧、諸対象を自己の意識から判別し、「事物 (choses)」として秩序化するという抑圧に対して、自然世界と連続的な、バタイユの言葉で言えば、「内奥性 (l'intimité)」としての動物性を対置する³⁹。バタイユにとって、「人間」の宗教性にとって、こちらの方が根源的である。「内奥性は事物と隔たりのない同一平面にあるのではなく、むしろ事物がその本性において（つまりそれを構成する諸々の企図において）脅かされる状態を通じてこそ、戦慄する個体のうちで、神聖な、聖なるものであり、不安という光背を帯びている…」 [バタイユ 2002 : 68]。つまり、バタイユにとって、至高の神ではなく、時に暴力的に「事物」と接触することを通じて、聖性の感応が、より真実味を帯びたものとして体験されるのである。

テイラーによれば、バタイユが魅了されたような宗教性に基づいてキリスト教的な抑圧に対して引かれる分断線は、近代世界の至る所に走っている。ショーペンハウアーは、その一つの源流を成す。そこでは、苦しみに美が見出される。人間が強いられる苦痛は、人間の深奥につねに胎動する人間以上の何ものかを指し示す。この不可避で深く、それゆえ「非人間的な」苦痛は、特にニーチェを頂点として、肯定（ツァラトゥストラのごとく「然り」と言うこと）の契機として位置づけられる。苦しみの「必然性から生じる美を通じての暴力と苦しみとの和解という考えは、近代文化においてたびたび現われる」 [Taylor

³⁹ バタイユの力点は、宗教意識の内奥性と外在的な至高性の対比ではなく、むしろ、その対比自体も、人間と自然的「事物」との根源的な「内奥性」のいわば慣性として生じてきたというところにあると言えよう。バタイユがその内奥の経験と至高性の経験の対比について言うところでは、「モラルが可能となるのは、神的な世界のうちで至高性が暗黒の神から純白の神へと横滑りしてずれていくときにのみ、つまり不吉な神から現実秩序の守護神へと徐々に横滑りしていくときにのみなのである。実際モラルは、神的な秩序によって認可されることを前提として想定している」 [バタイユ 2002 : 92]。しかし他方で、自然世界との「連続性という枠の内においては、全てが靈的なものであつて、^{スピリチュエル} 靈=精神と身体との対立ではないのである」 [バタイユ 2002 : 48, 45-6]。

2007 : 664-65]。こうした思想が表明されるのは、何も哲学だけではない。テイラーは、そうした人間のある種の未開的で非人間的な部分を主題化した小説としてメルヴィル、コンラッド、フォークナー、ヘミングウェイなどの諸作品を挙げている。この列に、よく知られた『ジキルとハイド』[スティーヴンソン 1989]や、映画における『マスク』(*The Mask*, 1994) や『ファイト・クラブ』(*Fight Club*, 1999 ; 原作 [Palahniuk 1996=1999]) などの人格の解離性とカタルシスを結びつけた作品を加えることもできるだろう。ともあれ、人間の暗い部分に溜め込まれている(時に不可解で、時に男性的で、また時に「まともさ」を奪う) エネルギーという考えは、啓蒙主義における身体的な潔癖さ——苦痛の回避——の観念が伴っている「感覚的な欲望を変容させる」ことを排除する傾向に対する強力な攻撃の燃料となってきたのである [Taylor 2007 : 610]。

だが、テイラーにとって、ここで問題とされるべきは、人間の「霊／肉」的な「感応」が高次の理想へと向かうべきか、ある種の未開さを回復するべきかという二項対立ではなく、むしろ、「私たちと私たちの世界の内部に深く根を下ろす何ものかと関係することによる、またしたがって、必然性を通じて変容させられることによる共鳴」と高次の道徳的な理想をいかに調停させるかということである [Taylor 2007 : 664-65]。こうしたテイラーの問題意識の背景には、感覚的な欲望の変容可能性がある。キリスト教の論理や、部分的にその嫡子として位置づけることのできる近代合理主義は、人間の感覚的な欲望のラディカルな変容可能性を排除してしまう——キリスト教であれば、身体的所作の矯正のための一元的な道徳的理想に基づく介入というかたちで、近代合理主義においては先に見た「医学化」を通じて [Taylor 2007 : 611]。

このとき主要な論点の一つとなるのが、「性愛の倫理」である。ここには、もちろん、カトリックにおいて中心的な問題である中絶や同性愛なども含まれる。だが、単に性愛道徳を再構築するか否かということが問題なのではない。「私たちは、ユダヤ教であれ、キリスト教であれ、聖書の伝統に深く根ざした性愛の欲望と神の愛の間の結びつきへの感覚を回復しなければならない」 [Taylor 2007 : 767]。したがって、こうした問題領域に対して、既存の支配的な善／悪の境界設定——例えば、先にみた高次の理想に対する非道徳的かつ野蛮な生活・宗教形態の対立図式——を超えたかたちで肉化されたアガペーの感情を再考しなければならないのである。

テイラーは次のように主張する。人間の「エロス」と「神の愛」の間の結びつきは、「高次」の文明にとっての「宗教的な過去の未来 (future of the religious past) ⁴⁰」を再考することによって再構築されなければならない。ここで「宗教的な過去」は、近代の世

⁴⁰ 「宗教の過去の未来」と邦訳することもできようが、宗教的な世界観に埋め込まれていた過去という議論に基づいて、ここでは「宗教的な過去の未来」とする方が適切である。

俗主義社会にとってのキリスト教であり、またその先行形態としての異教的な多神教や汎神論をも含むだろう（テイラーは挙げていないが汎神論的な信仰形態を含めることに異論はないだろう）〔Taylor 2007 : 770〕。「キリスト教が脱肉化する形態と強い結びつきを持ち続けるかぎり、受肉する神への信仰としてのキリスト教は、それ自身にとって本質的な何かを否定している」〔Taylor 2007 : 771〕。ここでテイラーは、単に、キリスト教に対して先行する宗教形態のほうに身体性（肉）に関して優位性があると言っているのではなく、そうした宗教形態の「儀礼、崇拜、実践の身体的な諸形態」における多様な身体的行為が超越性と交差する宗教意識のあり方についての可能性を問うているのである。例えば、それを考える手がかりとして、ローマ帝国において見られるように「ラテンキリスト教世界の宗教改革に先立つ『高次』の諸文明における古典様式の均衡」においては、それ以前の多様な儀礼の形態がその内部に統合されつつ、保存されたという背景があるということを考えてみるとよい〔Taylor 2007 : 613〕。つまり、「宗教的な過去の未来」とは、そして「古典様式の均衡」において見られた多様な——もっと言えば猥雑な——身体的な行為と結びついた儀礼を高次の信仰形態の中で共存させるという宗教性を意味する。

ここまで見てきたように、アガペーの感応と受肉は、単にキリスト教的な倫理の貫徹ということではなく、いわば神、自然、人などの関係において身体的な応答可能性が高められた感情であるということが出来る。また、この感情は、「宗教的な過去の未来」という捻れた時間感覚をもとに回復されるのではないか、というのがテイラーの見立てである。それは、根源的なものへの回帰ではなく、「もし私が...」というアイデンティティの「傷」を負っている身体性と「I」の意識において、他者との関係を「we's」として経験しうる時間空間を開く。要するに、「アガペー」は、「エロス」的な身体感覚への感度がなければ、単なる暴力として発現するしかなくなるのである。

6-4. つねに「ひずみ」のとば口に立っている

したがって、「宗教的な過去の未来」という視点は、猥雑な身体的儀礼・崇拜・実践をアガペー的な理想のなかに組み込むことによって救済するという宗教的な時間性を軸にしている。この節では、その宗教性を、もう少し具体的に理解してみたい。

テイラーは、ここまで論じてきた「霊／肉」の回復のためには、ヴィクター・ターナーの言う「構造」と「反構造」の均衡への感覚を取り戻す必要がある、と言う。「構造」とは、私たちが日常的に従っている秩序空間である。「構造」は、「相互依存の関係にある特定の諸制度とそれらの内に含まれる各種の地位と行為者からなる、あるいは、行為者のみからなる、制度化された組織の多少とも明確な配列を意味する」〔Turner 1969=1976 : 155=236〕。また、それは「過去に根をもち、言語・法律・慣習を通して未来につながる」、

つまり「構造」は、共同体社会の時間的連続性とそれに基づく社会的行為における相互の期待を安定的なものにする秩序である。他方、「反構造」とは、そうした秩序を反転させる契機である。ターナーの『儀礼の過程』（1969=1976）における図式では、「構造」は、利害をめぐる闘争や地位の優劣によって統制されているが、通常は周縁化されているような共同体の境界部（「リミナリティ」）に位置する身分の卑しい人々が身分逆転の儀礼の中で権威者として振る舞うこと（「コムニタス」）を通じて修復される。「反構造」としての「コムニタス」は、徹底して「いまのもの」という時間性として現れる。ターナーによれば、「コムニタスと構造という二つの次元は文化と社会のすべての発展段階や水準にみられるものであることが明らかになっている」〔Turner 1969=1976 : 100=154〕。ターナーに基づいてテイラーが指摘するところでは、「構造」のみに基づいて高次の理念を実現しようとするれば、往々にして「構造」が自己目的化する。したがって、秩序化を一時的に解除する祝祭や乱痴気騒ぎなどは、「構造」を高次の理念のもとにはめ込みなおす役割を果たす〔Taylor 2007 : 47〕。言い換えれば、「構造」に対して、無秩序な猥雑さを受け入れる土壌がなければ、高次の理念に対する「構造」の機能的地位を保つことはできないのである。

テイラーは、以上の「コムニタス」ないし「反構造」の視点を、バフチンの「笑い」の概念に接続する。「すべての境界線の溶解液としての笑い、すべての人々やすべてのものと結びつく笑い、これらがカーニバルにおいて祝福される。ある種の身体の〈再臨〉(carnal Parousia)の輪郭が浮かび上がるのである」〔Taylor 2007 : 47〕。また、バフチンによれば、「カーニバルにおけるイメージはすべて二元一体構造をしており、転換や急変における二つの対極的要素を合わせ持っている」。例えば、その二元一体構造とは、生／死、祝福／呪い、賞賛／罵倒、若さ／老い、上／下、頭／尻、愚かさ／賢さなどである〔バフチン 1995 : 254〕。また「太古の形式における儀式」において、カーニバルは、「笑い」と深く結びついている。なぜなら、その儀式において、笑いは「至高の存在に向けられ」、それによって至高の存在の「蘇り」が実現されるとされたからである〔バフチン 1995 : 255〕。

しかし、この「笑い」および「カーニバル」は、高次の宗教によって「構造」的に抑圧されることで、2つの極端な回路を得る。一つは、秩序に対して「魔術的な形態」のかたちで現われる無秩序としての「カーニバル」である。そしてもう一つは、「聖戦の形態」で現われる聖性である〔Taylor 2007 : 612〕。前者は、1968年の性の革命における「制限されない性行為は、新たな種類の友愛の解放を促すだろう」という信念のもとで徹底的な反秩序として現象した。しかし、「その希望自体は、可能な変容についていかなるものも示していない」〔Taylor 2007 : 616〕。また、後者は、キリスト教だけでなく、現代世界の国際紛争の場面でも言説として現れる「十字軍」である。それは、「スケープゴート」として国内的な不安を外部の敵に投射し、多くの人々にカタルシスの機会を提供する

[Taylor 2007 : 612]。要するに、もし「反構造」を適切に「構造」との適切な関係に位置づけることができなければ、「笑い」は、自己目的化した「構造」の純然たる外部か、道具としての地位に陥るのである⁴¹。

「構造」によって追いやられたり、道具化されたりする「笑い」は、どのような帰結をもたらすか？ この問いについて、テイラーの議論から、2つのレベルを読み込むことができる。いまこの2つをそれぞれ、他者の不幸への喜び、ルーティン化された道徳的憤怒と呼んでおこう。これらに対して、テイラーが対置する「笑い」と秩序の関係を猥雑なものへの愛と呼ぶことができる。

一つ目の他者の不幸への喜びとは、「シャーデンフロイデ (*Schadenfreude*) 」というドイツ語で知られている非日常的な笑いである⁴²。テイラーによれば、シャーデンフロイデは、特定の人物が「私たち自身の前提条件に従い損ねた」際に乗じてしばしば生じる感情である [Taylor 2012b : 19]。例えば、社会的地位の高い人物が起こした不祥事に対して、その道徳的に劣った側面を言挙げすることで非難する側が採用する道徳的コードの優越性を確認し合うことや、より身近なところでは自己よりも行いや能力やさらには容姿の面で「劣る」人間を見て安心感を得る場面などにおいて、人はしばしば「まともさ」の立ち位置から「シャーデンフロイデ」を感じる。「まともさは、垂直的な側面、つまり、私たち自身を変えることに含まれていることに対して私たちを無関心にしてしまう。またそれは、『お仕着せ (one size fits all) 』のアプローチを促してしまう」。テイラーが例として挙げるのは、カトリック司祭の性的スキャンダルについてである。その現象を外側から眺める多くの人々は、この種の問題に際して、「禁欲」と「反禁欲」という対立軸があるという信念をもとに、どちらかが「まともさ」という道徳的尺度からして誤っていると仮定する。そうした上で、当の問題においては、例えば聖職者は禁欲しなければならないというコード化を支持する。この類の反応の中には、禁欲と性愛の双方に、「根本的に異なる生き方」としての妥当性がそれぞれ伏在しているということへの理解がそもそも抜け落ちてしまう [Taylor 2012b : 17]。あるのは既存の道徳的コードから脱落した行動とそうでない行動という境界についての信念のみであり、そこから脱落した人間がいると、「まともさ」の

⁴¹ テイラーは、カーニバルの衰退の原因を、「構造」の論理の貫徹によって、その一元化が確立されたことに見ている。その具体的な背景の一例として、バフチンによれば、特に17世紀以降から、「コムニタス」としてのカーニバルが民衆世界から切り離され、「宮廷の祝日行事としての仮装舞踏会文化」において「カーニバル的世界感覚の遠い残光」がかろうじて室内空間で保たれるにすぎないものになっていったということを挙げるることができる [バフチン 1995 : 262 - 63]。

⁴² 日本のネット空間においてしばしば使われる「飯ウマ」や「炎上」という語は、これに類する。「飯ウマ」とは、秩序だった規則性に準じないスキャンダラスな特定の人物の行いに対して、主にネットの書込み版(スレッド)において形成される祝祭空間を支える感覚である。

名のもとに、その失態を嘲ることしかできない。こうして、重要な問題が高次の理想と身体的充足を結びつけることにあるという視点は見えなくなってしまう。

二つ目のルーティン化された道徳的憤怒は、シャードンフロイデと通ずる部分がある。しかし、一つ目と比べて、こちらの方が道徳的コードに対する敵の見定め方が、より能動的・攻撃的になる可能性が大きいという点で違いがある。テイラーはヴァルター・ベンヤミンに基づいて、カーニバルが「カイロスの局面 (kairotic knots)」を生み出すものであるとも言う。それは、ある理念への集合的な忠誠を喚起する瞬間でもある。この局面を生み出すのは、例えば、教会における儀礼であるが、近代世界においては、革命やナショナリズムにおいて生じる [Taylor 2007 : 54]。

「強い共通のアイデンティティ——その最も顕著なものはナショナリズム——という近代的な事例は、...しばしば多様性に敵対的であったり、あるいは部外者に対抗して動員をかけたたりするなど、それ自身の問題を引き起こす。実際、それらの事例は、スケープゴート・メカニズムのどちらかの形態に転化しやすい。 (...) 私たちは、私たち自身の道徳的な統合感覚を、ある他者に悪を投影することによって強化するし、しばしば、その他者に対する迫害や戦争を仕掛けることによって、私たち自身の純粋さや自身の正義 (self-righteousness) の感覚を頑なにするようになる」 [Taylor 2007 : 692]。

また、こうした排除のメカニズムは、ナショナリズムだけでなく、普遍主義的な理念のもとでも生じる。フランス革命におけるジャコバン派やソヴィエトにおけるボルシェビキ、あるいは、9.11 後にアメリカが掲げた「対テロ戦争 (War on Terror)」がその典型であろう。集団的な道徳のコードとしてのネイション、人権、民主主義が自己の正義の基準となるのであれば、「私たち自身の正義は、悪として投影された者たちに対する暴力的な戦闘によって保証される」 [Taylor 2007 : 692] という脊髄反射的な道徳的衝動 (“instinctive defense of our righteousness” [Taylor 2007 : 709]) をますます社会一般的な身体性として定着させていくことになる。ここで「反構造」の主体は、秩序を壊乱する者として積極的に外部の敵へと表象されている。

これらに対して、猥雑なものへの愛と呼びうる「反構造」のカーニバルの形態をテイラーの視点から読み取ることができる。以上に挙げた二つの「反構造」的契機の外的な投射・表象に対して、テイラーは、この三つ目の形態に可能性を見出していると言うことができる。先の二つの「反構造」的な契機との違いは、それらが結局のところ「構造」や道徳的コードに従属させられているのに対して、三つ目の形態においては、猥雑なものを通じて、構造が依拠する高次の理想が分節化されるというところに求めることができる。

テイラーはこのことについて、いわば墮落の尊厳という観点から語っているように見える。つまりこういうことである。「暴力の絶対化 (categorizations) を自身の正義に基づいて再構築することに対する一般的な治療法はない」が、常に、「共に傷ついた人間性 (common flawed humanity) を承認すること」に基づいた「赦し」の契機は存在する⁴³。私たちは、既存の「構造」内部で苦しむ人々に直面し、「罪を犯した者を罰する無実の者たちの権利」を放棄することがある [Taylor 2007 : 709]。テイラーは、正義と罪への赦しの対比をドストエフスキーの『悪霊』に基づいて、「誰にも罪はない (no one is to blame)」と「みんな罪がある (we are all to blame)」という対照のもとに描き出す [Taylor 2007 : 709-10 ; ドストエフスキー1979 (2) : 198]。もし「誰にも罪はない」とすれば、異質で、実際に墮落や苦悩の底にある人間に直面して、その存在を受け入れることはできないであろう。この人間は、「誰にも罪はない」という純潔の基準のもとに存在するべきではない不浄である。他方、「みんな罪がある」のだとすれば、墮落の中で苦痛を抱える者の間に、不完全さを受け容れる態度変容が生じるだけでなく、万人が共有しうる時空間の様相が現れる。さらに、それは、「以前の敵に対する共通の責任という新しい足場を開拓する」 [Taylor 2007 : 710]。その局面は、「壊れやすさ」を含みつつ、ポスト・ロマン主義時代における対話空間を顕現させることを通じて、そこに参加する人々を自由にする。この空間は、詩が生み出す空間と類比的に語られている。「詩は、聴き損ねられるかもしれない。しかし、書き終えれば、それは他の人々に届き、啓示されるもの (the Being revealed) における和解 (coming together) をもたらす。あるいは、(人々を) 自由にする」 [Taylor 2007 : 760]。もし高次の理念との関係にとって「墮落」や「傷」が不可欠であるとするならば、テイラーの言う「アガペー感情」を猥雑なものへの愛と呼ぶことは、あながち的外れではないだろう。それは、人に不安をもたらしもするが、それを受け容れることが「宗教的な過去の未来」という倫理性の軸となる。そして、この倫理は、「霊／肉」としての身体性の回復とも結びついているのである。

時間構造として見れば、猥雑なものへの愛は、世俗化の時間のなかで置き去りにされた者、抑圧された者が現在の時間との結びつきを回復する契機となる。「世俗」は、「もし B の前に A があり、C の前に B があるなら、A は C の前にある」という因果的な時間性に依拠する世界である。これは、A が生じたなら B が、B が生じたなら C が生じるはずであるという時間認識と表裏一体であろう。これに対して、「高次の時間は、世俗の時間を寄せ集め、再秩序化する」統合的な作用をもちながら、「ひずみ (warp)」、すなわち「世俗の時間秩序に不一致」を生み出す時間性をその統合性を生み出すための不可欠な回路と

⁴³ ここで論じている暴力という問題をめぐる世俗と宗教の関係について、テイラーが一般的な社会的文脈に即して道徳、感情、寛容などの問題として論じた諸論文として、[Taylor 2012a, 2012b, 2012c, 2012d 2014, 2015] を参照。

して内包しているのである。だが、この「ひずみ」の発現の仕方は様々である。ナショナリズムにおいて共有される過去と現在とのつながりも部分的にはそうであるし、また、イサクの犠牲とキリストの磔刑の間の予期された反復構造が示すような旧約聖書と新約聖書の間の時間的な結びつきも、そうした「ひずみ」の一例である [Taylor 2007 : 55]。しかし、こうした時間性の次元が、日常的な時間性を超えたところ——あるいは、その深部——で作動していること、また、過去と現在の同時性からある種の高次の未来像が見出されるという点において共通しているとテイラーは考えている。しかし、テイラーは、ナショナリズムや聖書などの具体的事象よりも根本的なところに、過去に置き去りにされた「反構造」が指し示す高次の理念が「ひずみ」によって開示されるというヴィジョンを置くのである。また逆に、世俗の時間性のなかで置き去りにされた「反構造」に目を向け、手を差し伸べることで、時空間の「ひずみ」が生じるとも言いうるだろう。

たとえ、そうした「反構造」的な契機がつねにシャーデンフロイデや道徳的な脊髄反射へと横滑りする可能性があるとしても、それは私たちが「ひずみ」という反構造的契機を含む時間世界に投げ入れられていることの証なのである。この意味で、善きサマリア人と傷ついたユダヤ人の間に生まれた関係性は、非常に「壊れやすい」ものである。「この新たなネットワークの崩壊は、(…)何らかのより『ノーマル』なものに戻ることで生じる…。私たちは、それらを制度化し、規則を導入し、責任を分担する。(…)私たちは、聖体拝領の核心である交わり (communion) つまり、『息吹 (conspiratio)』をいくらか失ったのである」 [Taylor 2007 : 739]。しかし、「ひずみ」の時間的契機は、敵としての「他者」に対する「われわれ」の道徳的優越性に力を与えるのであれ、「他者」と「われわれ」の間に共通の道徳的空間を創出するのであれ、墮落、傷、苦悩、排除された人間やそれによって引き起こされる不安などと遭遇することによって発生することに違いはない。その意味で、私たちはつねにその「ひずみ」のとば口に立ち合っているのである。

ここで、この遭遇を通じて、猥雑なものへの愛と呼ぶ方向へと向かう確実な手立てを具体的に示すことはできないし、またテイラー自身も示しているわけではない。示されたのは、時空間的な「ひずみ」が常に潜在している世界における「他者」への応答の仕方の類型である。

ただ、テイラーは、ある箇所で「時折、私は笑う」と語っている。この笑いは、自己の「至上の正義」に拘泥する人間世界の「喜劇的側面」への笑いであると同時に、あるいはそれ以上に、「声色を変えることは、内容を変えるための本質的な前触れになるかもしれない」からこそその笑いである [Taylor 1999b : 124-25]。したがって、その「笑い」は、確かに、嘲笑や冷笑となってしまう場合もあるかもしれないが、より重要なことは、現実世界の道徳秩序を変化させる「笑い」もありうるという点である。また、この「笑い」は、個人のものではなく、バフチンに基づいて、集合的な行為のメタファーとして捉えること

もできるものである。つまり、「構造」の作動に対して、「反構造」は、異なる律動をさしはさむ集合行為として現われうるものなのである。それは、象徴的には、「構造」に「息吹 (conspiratio) を与える転調の「笑い」であり、置き去りにされた過去の救済を通じて未来を指し示すことなのである。

最後につけ加えておきたいことは、この転調としての「笑い」というテイラーの議論から、テイラーの宗教論に内在するイエスとの精神的結びつきを読み取ることができるということである。『ルカ福音書』の「善きサマリア人」の寓話に前には、神とそれを信じる弟子たちについて「喜びにあふれ」て語るイエスの姿の描写が置かれ、その寓話の後にはある村でマルタとマリアの姉妹に迎え入れられたイエスの姿が置かれている。そこでは、イエスの一行をもてなすために[#]忙しく立ち回っていたマルタが、何も手伝わずイエスの話に耳を傾けるマリアに不満を述べる。それに対して、イエスは言う。「マルタ、マルタ、あなたは多くのことを思い悩み、心を乱している。しかし、必要なことはただ一つだけである。マリアは良い方を選んだ。それを取り上げてはならない」〔ルカ 10 章、21 節～24 節および 38 節～42 節〕。ここには、マルタという「まともな」人間に向けたイエスの^レ転調が見られる。神との結びつきがイエスにとって「喜びにあふれ」たものであるのであれば、イエスの話に聞き入るマリアに対してイエスは喜びに満ちた表情を示したとは言えないだろうか？ イエスとマリアは、この章で論じてきたように、「住まわれる身体」の窓から、「we's」の時空間を垣間見ていたのではないか？ マルタは「構造」のコードであり、マリアは「反構造」である。イエスは、マリアに語りかけていた。しかし、そのマリアに青筋を立てるマルタに対しても、イエスは^レ転調の笑いを向けたのではないか？ ここで、「イエスは笑ったか？」という聖書解釈における問題に取り組むことはしない⁴⁴。ただ、テイラーの言う「笑い」が善きサマリア人の寓話における傷を通じて、新たな共同性へと結びつくと考えられるのであれば、イエスの表情なき言動が、苦しむ者に^レ転調の笑いを向けているかのように動き出し、またそれによって苦痛に来るべき別様の共同性が見出されているかのように見えてくる。しかし、「反構造」的なコムニタスという境界部で生きたイエスカ

⁴⁴ 宮田光雄は、「福音書の中心がイエスの受難史にある以上、ユーモアとか笑いについて語ることは、非常に躊躇されるのである」〔宮本 1992 : 73〕うえに、「福音書の登場人物で、はっきり笑っているのはイエスの敵対者たち」であり、彼らの笑いは「侮辱と悪意とに満ちた嘲笑だった (ルカ 23・1, 23・35)」と指摘している〔宮本 1992 : 74〕。しかし宮田がそれでも「イエスは笑った」と解釈するのは、いわゆる『外典』にはイエスが「大笑い」する場面が登場し、さらに笑いには「神的な権威と力」が内包されているからであり、それだけでなく、たとえば『マタイによる福音書』の「山上の垂訓 (説教)」においても、「大いに喜びなさい」〔5 : 12〕という場面に象徴されているように、「イエスは喜びについて語っただけでなく、喜びを実際にもつくり出した」からである〔宮本 1992 : 80, 75-77〕。

らすれば、その「笑い」のコムニタスが「構造」化されるなかで過去に置き去りにされるなどと思ひもしなかつただろう。

ここまで5章と6章を通じて、テイラーの宗教についての議論の構造を考察してきた。確かに、彼は宗教論においても彼の政治理論と同様に、社会的な多元性を包括することのできるような枠組を探求していると言える。しかし本研究の考察において明らかなことは、そのとき問題となる多元性というものが、キリスト教と他の宗教形態との長期的な相互作用の過程において排除されつつも、つねに潜在している可能性という観点から理解される世界の猥雑で捻れた広がりであり、また、高次の願望や自己目的化した「構造」の内部や世俗化の過程において置き去りにされ、排除された存在という観点から理解され、あるいはその存在との接触によって開かれる世界の多層性であるということだ。この意味において、テイラーの宗教論は、本研究が問題としている「物語る権利」の再構築という課題をそれ以前の哲学的な探求から一貫させていると言える。なぜなら、テイラーがキリスト教に見出そうと格闘していることは、5章と6章で見てきたように、新たな時空間の内部で回復される「住まわれる経験」だからである。キリスト教的な救済の理念は、歴史的にその高次の願望を駆動力として、様々な抑圧や殺戮の原因となってきた。しかし、テイラーがそうした否定的な帰結のなかにおいてもなお見出そうとするのは、つねに私たちに不安を呼び起こす他者との遭遇において生じる世界の変容なのである。この点において、テイラーが宗教論において主張することは、傷を負った他者たちを救済することなのであり、それを通じて私たちの物語る権利を救済するというにほかならないのである。

終章

テイラーの哲学は、独白的な社会関係に対話形式の視点の下に置き換えるというものではなく、既存の社会的な規範コードに回収されえないようであり、かつ、社会的・歴史的に生み出されてきた——したがってこの意味で社会的連関を持つ——深い内面性に対話形式のなかに組み込まれたものとして、その声を聞き取ろうとするものである。そうであるがゆえに、テイラー哲学を解釈するに際して、本研究は、対話的な社会関係の存在論的な定式化や共同体関係という観点を優先させてテイラーの哲学を理解する議論に留保を申し入れたのである。

本研究の主張は、テイラー哲学の射程の有効性が対話の形式や共同体関係の優位ではなく、諸個人の孤独な内面性の形成過程を対話的・社会的存在論の視座のもとで克明に描き出そうとするところにある、というものである。テイラーの共同体の政治哲学が少なからぬ人々に抑圧的な印象を与えるとすれば、それは近代の長い過程を経て形成されてきた諸個人の犯しえない深い内面性を、対話的な社会形式によって補足しようとテイラーが追求の手を休めないためである。しかしこれは、対話的な社会形式によって、その内面性を切り崩そうとすることを意味しない。実際のところ、社会的分断が進行し、かつ、近代の長期的な過程のなかで倍加されてきた自我の内面性というものを共同体的な枠組にすっきり置き換えるということは、ますます非現実であるように見える。むしろ問題は、そうした社会的分断や内面性に対話形式のもとで理解するとは何を意味するのかということを追求していくことなのである。

社会的にこの断片化（孤独）と対話形式（共同性）の問題を言い換えるとすれば、社会的な流動性がますます高まる端緒となった 1970 年～1980 年代以来の雇用・労働形態の再編成による社会的な不安定性の増大のなかで形成された人々の心理不安との関係で共同性の形式を再構成するという問題場のなかにテイラーの哲学を位置づけることができるということである。

そのため、本研究の方法として、近代の芸術史・文学史についてのテイラーの議論を社会 - 存在論へ接合することが第一義的に必要であった。なぜなら、その社会 - 存在論とは対極的に、芸術史・文学史について論じるテイラーは、近代化の過程で形成されてきた自我の深い内面性を強く前面に押し出しているからである。後者の自我の感覚を一言で表わせば、孤独である。また、こうした自我の孤独は、労働社会の流動化のなかで社会的な周縁部に取り残されてしまっているいわゆる「プレカリアート」の社会心理と——たとえ社会的にみて問題があるとしても——強く共鳴する部分があると言える。したがって、新左翼的な思想に軸足を置くテイラーの議論は、単にプロレタリアートの政治学からアイデンティティの政治学への移行という短絡的な図式ではなく、流動化しつづけるアイデン

ティティの奥深くにある孤独さの時間軸を芸術・文学論の文脈で歴史の縦軸に引き延ばしながら、その表現的な広がりを見積化するなかで共同性の形式に接合しようとしていると考えるべきなのである。

この観点から本論の内容を振り返っておきたい。第1章が明らかにしようとしたことは、テイラーの議論における「ほんもの」の倫理における諸個人の特異性を実現すべきであるという要求と共同性の枠組の要求が「全体性」の理念の内部で並立しているということである。このことは、今日における共同性と個人との関係を考える際の枠組の再編成を要求する。つまり、社会的な存在論的形式は、自我の流動化するアイデンティティの背景をなしている「ほんもの」の倫理への要求を読み取ることで、それ自身の形式を再編成しなければならないのである。

第2章は、「ほんもの」の倫理の要求の位置づけをテイラーの新左翼的なプロジェクトについての議論によって具体的に確認しようとするものであった。そこで注目したことは、そのプロジェクトが要請する「表現」と「自治」の構成要素の間に不均衡があるということであった。だが、重要なことは、これを矛盾として批判するのではなく、社会性の形式に倫理的な再検討を要請する逆説的な生の状況を描き出す議論の構造であるということなのだ。そうした不均衡は、近代世界に生きる人々にとっては、まずもって理性と感性の間の分裂というかたちで経験されてきた。テイラーは、そのことをヘーゲルの哲学から読み取り、それへの解決策として国家を通じた和解ではなく、その分裂が人間社会にもたらす新たな可能性について突き詰めて考える方向へと議論の舵を切る。自然と人間の不調和な関係を生み出す近代世界において、その関係性を明晰化するためには、突き詰められた表現が積極的に追い求められるが、その言語を単純に共同体主義的な言語と断定することはできない。むしろ、「より繊細な言語」という概念的な要請は、内面的に深い分断線を抱える自我の表現を通過するという意味で、屈折しつつも、流動的な内面性を包摂する共同性の所在を指し示すものなのである。流動的な生に対して、社会的存在の形式は、その繊細さを組み込むものでなければならないのである。これが第3章で確認した内容であった。

したがって、そうした繊細さを組み込む社会的形式についての政治哲学的な視点がテイラーの議論には内包されているはずであると考えられる。第4章では、テイラーのモダニズムのエピファニーについての議論を、彼の政治哲学の根底的な動機を示すものとして捉えなおそうと試みた。そう見た場合、モダニズムは、芸術という闘争の〈場〉として、近代世界の生にとって根本的に重要な弁証法的な図式を私たちに示していると理解することができるのである。モダニズムという弁証法的な〈場〉を構成する図式とは、デヴィッド・ハーヴェイの議論に基づいて言えば、〈生成〉と〈存在〉の対立であった。〈生成〉とは存在論的な共時空間からラディカルに離脱すること、〈存在〉とは共同体から切り離

された自我を再度「われわれ」の世界の内部に根づかせる志向性を意味する。だが、こうしたモダニズムの〈場〉が示す図式に対して、テイラーのモダニズム論における自我の「深い内面性」への視点は、〈生成〉してきた〈存在〉の根底的なあり方を見定めることによってその可能性を見出すという構えに規定されていると言えるのである。本研究は、その〈生成〉してきた〈存在〉を、特に第4章において1章から3章の議論を集約させるかたちで、深い内面性を抱えた孤独と位置づけたのである。端的にいえば、ポストモダニズム的な〈生成〉一辺倒でも、保守主義的な〈存在〉一辺倒でもないかたちで、弁証法の基点となる不安定な社会関係にさらされる「自我」をまず可視化させることによって新たな承認関係を実践的に構想していくことが重要であるということがテイラーのモダニズム論から引き出すことのできる政治的含意なのである。またこのことから、テイラーの〈生成〉してきた〈存在〉の政治哲学は、ケベックやその他の具体的な政治的文脈における共同体の重要性という問題を超越して、完全に明示化しえない「自我」の歴史性を洞察しているという点で私たちの物語的一貫性の観念を再構成しようとするところに本質的な足場を置いていると考えられるのである。ここで明らかなように、人間社会の進歩や客観的な理念との関係において構築される物語ではなく、「より繊細な」言語的な行為が要求されるような領域を可視化させることで、近代世界の「物語る権利を救済する」というモチーフをテイラーの哲学的思考に見出すことができるのである。

そして、第5章と第6章で示したように、そのように言語的理解が困難な近代の「自我」というところから「物語る権利を救済する」というモチーフを基礎に据えて、テイラーの宗教論を読み解く必要があった。テイラーの宗教論は、ここまで論じてきたように、モダニズムのエピファニーが示すような孤独と社会の結びつきについてのヴィジョンを——つまり、孤独のなかにありながら「物語る権利を救済する」というヴィジョンを——例解的に示すものとしてキリスト教を位置づけるものなのである。

第5章において見たことは、テイラーが近代の「世俗性」を宗教的な霊性の新たな条件として位置づけつつ、具体的な個物の特異な尊厳を明晰に洞察することから自己以上の領域への共鳴が生み出されるというところに「物語」の救済の契機を見出しているということであった。近代芸術において現われるボードレール的、あるいは写実主義的な表現は、悲惨で、排除された現実の救済の契機が美的に看取されているのであり、このことは近代世界の形成にともなって、それまで下層として支配層から切り離されていたところの排除された現実が、一つの社会的形式の中に接合されたということを示し彫りにしようとしているのである。拡大する画一性によって排除された現実を表現の中でもう一度示すことで、救済への問いが喚起されるのである。

第6章の議論は、救済の契機がますます失われていく今日の世界において、「世俗」概念の再解釈の結果として得られた「物語る権利」の救済の契機の回復はいかにして可能

かということをも苦痛と身体という観点から問うものであった。テイラーは、「痛み」、「傷」ないし「苦痛」を基点として、「身体性」の回復、「笑い」としての転調の可能性を追求している。近代世界は、規範コードの構造的な一元化が加速していく時代である。また、今日では、そうした規範性の色合いは漂白されているとはいえ、「健全」な身体性への介入を通じて、より自然化されたかたちでの道徳的な介入が統治の実践としての正当性を獲得している。だがそうした実践は、その反転像として、「不健全」な身体性、あるいは傷ついた身体性を社会的に許容しない社会心理をも同時に生み出すだろう。そしてテイラーは、この「不健全」なものを遠ざける姿勢が社会的に「笑い」として現れる契機を、他者の不幸への笑いとい質なものへの嫌悪や排除へと結びつく道徳的な怒りと結びついたカタルシス的な笑いとして類型化している。

これらに対して、テイラーは、自らが信仰するカトリックの倫理を背景としつつ、今日の宗教がそうした社会的コードの反転像を身体的・精神的に反映・刻印している人々に対する愛を示す必要を強調する。私は、それを猥雑なものへの愛と呼び、ターナーの議論に依拠して構造と反構造の弁証法的均衡を回復させようと試みるテイラーの宗教論へと送り返した。猥雑なものへの愛とは、完全な道徳的理念や他者に対する自己の透明性とは対立する不完全性の倫理の特徴を言い表すために本研究が示した概念である。猥雑なものとの遭遇において、私たちは、この世界に真の意味で内在しながら、この世界の広がりをも経験するのではないだろうか？ 猥雑なものへの愛は、この世界へと閉塞しつつ内在する身体性が、そうであるにもかかわらず開かれた倫理的な関係を創造しうる可能性のパトス的な構えを生み出しうる倫理ないしは徳の概念なのである。

またその中で、テイラーは、カトリックの倫理とバフチンの「カーニバル」の概念を接合しようとしている。しかし、このことが意味するのは、道徳的コードや構造化されている秩序を反転させる反秩序の契機を組み込むべきであるということをも彼が主張しているということではない。むしろそれは、今日の社会的コードの内部で生み出される傷を負った人々——つまり、「宗教的な過去」のごとく置き去りにされる人々——との社会的コードを超えた時間的・歴史的な和解の可能性を対話の社会形式のなかで見出していくべきであるということをも意味するのである。

以上の意味で、本研究の一貫した問題意識とは、そうした傷を負った人々の社会的断片化へと閉じた内面性に対して、歴史的・言語哲学的な分析のなかで時間的・空間的に広がりを与えたいうえで、その内面性の正当性や尊厳を承認しうる新たな社会的形式、あるいは承認の時空間認識へと包摂しなければならないとする眼差しがテイラーの哲学の通奏低音を成しているということである。

本研究は、そうしたテイラーの眼差しのなかで練り上げられた思考に積極的な意義を認めようとするものであり、また、今日の社会的・経済的な流動性の高まりが生み出す問

題を考えるうえで重要な哲学的示唆を提示していると考えられる。しかし、後者の論点を深めるためには、より幅広い社会学的な知見が要求されるだろう。とはいえ、公共的な知識人として様々な社会状況に介入したテイラーが、そうした状況のなかで自らの思考の体系を打ち立てていったように、そのテイラーの議論を解釈するに際しても、現実の状況からの影響を横目に見やりつつ、テイラーのテキストを反復的に読み解いていくということが求められる。

近代化・個人化された社会関係のなかでこの私なるものは、孤独な内面感覚を形成し、その内面から社会関係を希求しようとするという意味で、両面的で、なんとも面倒な性質を持った形態へと生成してきた。私は、そうした社会関係の形式と孤独な内面性の間の緊張関係と、それが新たな社会関係を構築する可能性を生み出しうるということをテイラーのテキストから汲み取ろうとした。

テキストは、ベネディクト・アンダーソンが「出版資本主義」という概念のもとで論じたように人々の自己理解を同じ時空間の内部に組み込む半面、ある種のテキストは、その性質によってであれ、そのテキストとの関係の仕方によってであれ、人を孤独にさせもする。言葉には、どうやら内面性と社会関係へと伸びていく両面性があるようだ。テイラーのテキストや言葉は、そうした言葉の双方向的な力を、私たちに強く意識化させる。内面と社会関係の双方向へと変容をもたらす表現的な生の権利を手放すべきではないことを理解することがまずもって重要なことであるということ、その哲学は強調するのである。

しかしそれ以上に重要なことは、次のことである。すなわち、第6章の後半で見たように、「反構造的」な境界部の「笑い」が抑圧され、「構造化」されていくプロセスは、相互にコミュニケーションの可能性を高めることで広範囲の人々の間での相互了解の可能性を高めたかもしれないが、それによって私たちが掘り下げるべき不完全な身体性は、完全な身体化の観念によって矯正の対象として絶えず補足され、埋め合わされつづけていくことになったということである。道具的に伝達可能性が高い社会的なコードによって不完全で切断された身体性を埋め合わせること——この事態は、テイラーが『自我の源泉』の末部で「あるいはそうかもしれない」[SS: 520=580]と述べるように、私たちに残されている不安を伴う唯一の選択となってしまうかもしれない。しかし、不完全な身体性を完全な社会的身体性のコード化という技法によって補おうとすることは、絶えず完全な身体性という観念を生み落とし、また、不完全な身体性に社会的にみてネガティブなレッテルを絶えず再生産していくであろう。そうであるならば、私たちは、切断された不完全な身体性をもつに至った人々の間でのコミュニケーション不可能な孤独の深まりというところに、コミュニケーション不可能な部分の深化と増大によってこそ開かれる承認の空間というものの可能性を考えてみるところに、社会的コード化の実践による世界の閉塞に活路を見いだすこともできるのである。切断、断片、孤独などの不完全性に関わる概念をテイラーの哲

学から炙り出すことによって、本研究が明らかにしようとしてきたものとは、コミュニケーション不可能性の増大の過程としての歴史であり、また、それによって開かれる「道徳的なもの」という善の地平があるということなのである。これこそ孤独の尊厳であろう。より一般化した言いかたをすれば、孤独な内面が広がりつづけ、それ自体としてはコミュニケーション的な言語行為が不可能な地平が様々な自我によって絶えず見出されているという歴史的視点の内部での他者の承認なのであり、そこから対話を継続していくということは、まさに私たちが生きている歴史的過程において切り開かれてきた可能性なのである。

今日においても「物語る権利」を手放さないとはどのようなことを意味するか？ これが本研究の初発の問いであった。最後にこの問いに応じるとすれば、次のように言えよう。すなわち、「物語る権利」は、コミュニケーションの道徳的なコードや一般的文脈における意思疎通の明確化と必然的な結びつくを持つのではなく、そうした客観性や明晰性とは対極にあるようなコミュニケーション困難な不完全な「自我」の身体性においてこそ守られるものなのである。近代世界に生きる私たちはしばしば、個人間のコミュニケーション的な倫理の高まりにおいて相互関係の時空間的な広がりを経験すると仮定する。ここにおいて「物語る権利」は、語りの可能性と密接な関係に置かれているのである。しかし、テイラーの哲学から見えてくることは、「自我」それ自体の語りの不可能性という点に身を置くなかで「物語る権利を救済する」ということなのであり、その不可能性のなかで「自我」の言葉がその他の「自我」へとある瞬間に——つまり、「顕現 (epiphany)」的に——到達するということを繰り返しながら、相互関係の時空間の感覚が過去・現在・未来のなかで蛇行や崩壊や再構築を含みつつ広がりを経験していくということなのである。

ここには全く「物語る権利」の必要条件であると一般的に見なされるような、コミュニケーションの理想状態という先験的かつ超越論的な審級は置かれていない。そうした理想的な審級のもとで想定される自律した主体なる観念は、裏を返せば、近代世界において形成されてきた「自我」——テイラーの言う意味での「自我」——への不信に根底的に動機づけられている。このことはデカルトの「我思う、ゆえに我あり」という簡明な定式化のなかにすでに表れている。つまり、その定式は、「個人」が理解困難な深みを持つ「自我」に不信の目を向けることなのである。しかし私たちの多くは、これまで完全に近代的な理念であるところの「個人」であったことはないし、おそらくこれからも多くの人がコミュニケーション可能性の拡大の条件としての「個人」であることはないであろう。むしろ、私たちは近代世界において、コミュニケーションの文脈において、不完全な「自我」という状況を暗黙のうちに生成しつつある経験的宇宙として生きてきたのであるし、これからも生きていくのである。つまり、テイラーが言うように「物語る権利」のための「闘争は続く」のである。

しかし、どのようにしてそれは続いていくのか？ 差し当たって、本研究が提出することができた答えは、すでにして「自我」であり、「個人」になりきることにはできない不完全な身体性のもとで続いていくということである。というのも、その「自我」の「物語る権利」は、その「自我」に完全に意識的になるという態度決定すらもすり抜けてしまうものだからである。だからこそ、文芸的な実践の重要性は、近代においてこれほどまでに高まったのである。しかし、近代世界のコミュニケーション過程に置き去りにされた他者——第6章の議論で言えば、傷ついた者——との間での共同性の確立によって、そうした「自我」が生きられていることはすでに体験されていたことなのだと分かるのである。

「物語る権利」を救済するための「闘争は続く」——しかし、それが権利である理由は、物語るという行為に含まれている自我の可能性の探究への自由がすでに諸個人において見いだされているからである。ただ、そのすでに救われた物語る行為の自由という地平は、傷ついた他者との遭遇においてのみ示されるのである。私たちは、「物語る」という行為の端緒を、この時空間的な「ひずみ」から得るのである。一方で、「大きな物語」という普遍主義の形態は、歴史の過程において、一般的なコミュニケーションの文脈から多くの人々を排除する。だが他方で、普遍主義の物語は、貶められた人や物事を通じて、自らの真の普遍性をその隙間から開くと言えるのである。この中で、多様な「自我」の表現と社会関係の可能性が指し示される。テイラーは、以上で示した視点を私たちに提示している。つまり、「物語」の本質とは、「救済」という倫理的かつ歴史的な生を生きることのなかで見いだされる。

「物語る権利」はつねに救済する者の側にある。本研究で追求してきたことは、物語的な生についての独自の視点を核とするテイラーの哲学の時空間的な広がりや彼の存在論・文芸史・宗教史から把握するということであつた。そのために、本研究が第一に課題としたことは、テイラーの哲学についての先行する政治理論的な枠組からの解釈を再検討し、彼の議論を再び哲学的な思考のもとで把握しようと試みることであつた。

確かにテイラーは、善き生を形成することを可能とするような共同体を志向する。このことを、その構成員のアイデンティティの形成にとって決定的に重要な規定根拠であると理解することも可能である。また、善き生を可能にする共同体は、これまでテイラーについて論じられてきたように、諸個人の開かれた解釈の実践と両立可能であるということも形式的な議論としてはある程度納得のいくものである。しかし、本質的な問題は、そうした開かれが、どのように深い体験的次元において生じているのかということについてのテイラーの哲学的な視線ではないだろうか？ その自己と他者との関係の物語化は、本研究が示したように、近代化・世俗化のプロセスにおいて生み出される排除された現実の諸側面を救済することによってしか創造的なものではありえない。この点において、開かれた社会関係は、「物語る権利を救済する」というテイラーの哲学の核心部において可能であ

ると理解されるべき地平なのである。また、私たちが自我の内面において覚える自我の孤独な感覚や傷、事物からの疎遠さは、第4章で示したように、絶えず〈生成〉していく〈存在〉という歴史的視野のもとで捉えられなければならないのである。こうした意味で、テイラーの探究する「物語」とは救済の物語なのであり、テイラーの哲学は、「物語る権利を救済する」ための哲学であると言えるのである。

しかし、不安定であり、社会的な組織化の過程において生み出される様々な排除に依拠しながら、開かれた社会関係へと向かうためのテイラーの物語の倫理学は、結局のところ、社会的に排除される事物や人々を暗黙に認めているという点で、例えば資本主義的システムが帰結する構造的な経済格差や社会に蔓延するモラリズム的な言説を裏口から支持するものではないかと疑う向きもあるかもしれない。しかし、テイラーの「物語る権利を救済する」哲学は、抑圧を生み出す構造の内部において置き去りにされ、社会的正当性を剥奪された存在を救済するなかで「反構造」の契機を「構造」に導き入れようとするものである。そうしたテイラーの哲学から、社会的な変容や解放に向けた示唆をあらかじめ遮断するのは適切ではないだろう。したがって、本研究は、上記のありうべき批判に対しては、「救済」という点に関して多元的なあり方を開いていく視点が必要であり、テイラーの哲学はそうした方向性を示していると応じるだろう。だが、このことを突き詰めて考えるためには、また別の機会が必要である。

ただ、本研究でも示唆したように、開かれた救済の可能性に基づく社会関係は、単に不可視なものを可視化するということのみに基づくとは考えられない。不可視なものを可視的な情報へと変換することは、コミュニケーション可能性を高めることへと結びつくが、テイラー哲学が示すこととは、コミュニケーションのプロセスがつねに不可視な感情の内容や自我感覚の経験的な様式——それらは歴史的な視野に開かれている——を伴っているということであり、なおかつ、そうした感覚が序章で述べたように善、普遍性、人間とは何かという問いへと結びついているということである。この意味で、単にコミュニケーション可能性の拡大を追求することは、逆説的に「物語る権利」やコミュニケーションへの動機を掘り崩しかねない。むしろ、自己と他者との関係の物語化は、言語化困難な地平の深みによって支えられる。だが、この深みによってコミュニケーションが支えられるということは、ハーバーマスが論じるようなコミュニケーションの理想状態ではなく、私たちに希望の地平を開くであろう傷、墮落、不安などのようなコミュニケーションに断絶をもたらすような契機なのである。したがって、その深さを持つコミュニケーションの不可能性は、手続的な倫理とは容易に適合しえない地平なのである。もし私たちに希望の地平がそうしたコミュニケーション倫理に容易に適合すると考えるのであれば、このことはこの希望が容易に道徳的にコード化するものであるということの意味する。しかし、こうした道徳的コード化は、その反対物、つまりコード化困難ないし不可

能な道徳的な地平を排除することに帰着する。むしろ、私たちが他者とのコミュニケーションにおいて求められていることは、私たちの道徳的コード化の行為を宙吊りにすることなのである。

熟議であれ、対話であれ、ここでの争点は、表象不可能なものとのどのように対峙するかということのはずである。表象不可能なものとは、他者であり、事物からの疎遠さであり、またこの自我である。だが、傷や苦痛や不安に直面するなかで、その表象不可能性＝コミュニケーション不可能性は、社会的文脈においてコミュニケーションへと接続されるのである。だが、ここには、絶えず表象による埋め合わせや集団の外部への敵の投射、構造的決定論などの横滑りの危険性が伴うのである。本研究は、そうした表象が招く危機を避けうる万能薬など存在しないと考えるものである。しかし、たとえ他者と直面することがときに悲劇的な事態を招くとしても、それは私たちがつねにすでに——つまり無条件に——和解の可能性、つまり権利を与えられているということの意味する。しかし、和解は普遍主義的な道徳的コードによっては実現されえない。表象不可能性のなかで物語を紡ぐ「より繊細な言語」という実践の射程は、明らかにテイラーがその文芸史論のなかで論じるよりも多様な文脈へと広がっている。ともあれ、和解の可能性は、表象不可能な自我の感覚や他者に「物語る権利」を与えることによって実現され、また翻って、そのことが自我の孤独の深まりについての物語的な語りを可能とするのである。

こうした意味で、本研究が示す「物語る権利を救済する」ものとしてのテイラー哲学は、自我の深まりの過程の内部における多様な表現の可能性へと道を開くものであり、その意味で多元的な近代への視点を私たちに提示してくれる。ただ最後に、このことを倫理的に定式化するとすれば、「物語る権利を救済する」というのは、排除された存在を救済することが自我の孤独という観点から見た歴史を救済することにつながるということである。したがって、救済された「物語る権利」は、不完全なものや墮落、傷などが矯正されることなく、それらが巻き込まれている歴史的な過程の内部で肯定されるということであり、この意味において、表現主義的な実践を通じて生み出される時空間への認識を背景としているのである。要するに、「物語る権利を救済する」ための哲学は、歴史の倫理学なのであり、また歴史的な状況が私たちに要求する倫理の条件を明らかにする原理的な思考なのである。

〈参考文献一覧〉

〈チャールズ・テイラーの著作・論文〉

- Taylor, Charles (1960) "What's Wrong with Capitalism?," *New Left Review*, Vol.1 (2), pp.5-11.
- (1964) *The Explanation of Behavior*, Routledge and Kegan Paul.
- (1968) "Review of *History and Truth: Essays by Paul Ricoeur*", *Journal of Philosophy* 65(13), pp.401-3.
- (1975) *Hegel*, Cambridge University Press.
- (1979) *Hegel and Modern Society*, Cambridge University Press. = (1981) 渡辺義雄訳『ヘーゲルと近代社会』岩波書店.
- (1982) "The Diversity of Goods," In Amartya Sen and Bernard Williams eds., *Utilitarianism and Beyond*, Cambridge University Press, pp.129-144.
- (1985a) *Human Agency and Language: Philosophical Papers 1*, Cambridge University Press.
- (1985b) *Philosophy and Human Science: Philosophical Papers 2*, Cambridge University Press.
- (1985c) "Connolly, Foucault and Otherness. *Political Theory*, Vol.13 (3), pp.377-385.
- (1985d) "The Person," in Michael Carrithers, Steven Collins and Steven Lukes eds., *The Category of the Person: Anthropology, Philosophy, History*, Cambridge University Press, pp. 257-281. = (1995) 中島道男訳「人格」, 厚東洋輔・中島道男・中村牧子訳『人というカテゴリー』紀伊國屋書店, pp.463-506.
- (1988a) "The Hermeneutics of Conflict," in James Tully ed., *Meaning and Context: Quentin Skinner and his Critics*, Princeton University, pp. 218-228.
- (1988b) "The Moral Topography of the Self." in Stanley Messer, Louis Sass and Robert Woolfolk eds., *Hermeneutics and Psychological Theory*, Rutgers University Press, pp.298-320.
- (1989a) *Sources of the Self: The Making of Modern Identity*, Harvard University Press. = (2010) 下川潔・桜井哲・田中智彦訳『自我の源泉』名古屋大学出版会.
- (1989b) "Marxism and Socialist Humanism," In Robin Archer ed., *Out of Apathy: Voices of the New Left Thirty Years on*, London: Verso, pp.59-78.

- (1991a) *The Ethics of Authenticity*, Cambridge, MA: Harvard University Press. = (2004) 田中智彦訳『〈ほんもの〉という倫理：近代とその不安』産業図書.
- (1991b) “The Dialogical Self”, in D.R.Hiley, J.F.Bohman, Richard Schusterman eds., *The Interpretative Turn: Philosophy, science, Culture*, Cornell University Press.
- (1993a) *Reconciling the Solitudes: Essays on Canadian Federalism and Nationalism*, McGill-Queen's University Press.
- (1993b) “Modernity and the Rise of the Public Sphere,” in G.B. Peterson *The Tanner Lectures on Human Values*, Vol.14, Utah University Press.
- (1993c) “The Deep Challenge of Dualism,” in Alain-G. Gagnon ed., *Quebec: State and Society in Crisis*, 2nd ed., Nelson, pp.82-95.
- (1993d) “The Dangers of Soft Despotism,” in *The Responsive Community*, 3, pp. 22-31.
- (1994a) *Multiculturalism: Examining the Politics of Recognition*, Princeton University Press. = (1996) 佐々木毅ほか訳『マルチカルチュラリズム』岩波書店.
- (1994b) “Can Liberalism Be Communitarian?,” *Critical Review* 8 (2) , pp.257-62.
- (1994c) “Charles Taylor Replies,” in James Tully ed., *Philosophy in an Age of Pluralism*, Cambridge University Press, pp. 213-257.
- (1995) *Philosophical Arguments*, Cambridge, MA: Harvard University Press.
- (1996a) 岩崎絵・辻内鏡人 (インタビュー・訳) 「多文化主義・承認・ヘーゲル」, 『思想』, 865号, pp.4-27.
- (1996b) “Why Democracy Needs Patriotism,” in Joshua Cohen ed., *For Love of Country: Debating the Limits of Patriotism*, Beacon Press, pp.119-121. = (2000) 辰巳伸知, 能川元一訳『国を愛するということ：愛国主義 (パトリオティズム) の限界をめぐる論争』人文書院.
- (1996c) “Sharing Identity Space,” in John E. Trent, Robert Young and Guy Lachepelle eds., *Québec-Canada: What is the Path Ahead?*, Ottawa: University of Ottawa Press, pp.121-124.
- (1997) “Nationalism and Modernity”, In Robert McKim and Jeff McMahan (eds.) *The Morality of Nationalism*, Oxford University Press, pp.31-55.

- (1998) “Living With Difference,” in Anita L. Allen and Milton C. Regan Jr. eds., *Debating Democracy's Discontent: Essays on American Politics, Law, and Public Philosophy*, Oxford University Press, pp. 212-226.
- (1999a) “Democratic Exclusion (and its Remedies?),” in Alan C. Cairns et al. eds., *Citizenship, Diversity, and Pluralism: Canadian and Comparative Perspectives*, McGill-Queen's University Press, pp. 265-287.
- (1999b) “A Catholic Modernity?,” in James L. Heft ed., *A Catholic Modernity?: Charles Taylor's Marianist Award Lecture*, Oxford University Press, pp.13-37.
- (2001a) “Plurality of Goods,” in Ronald Dworkin. and Robert B. Silvers eds., *The Legacy of Isaiah Berlin*, New York Review of Books, pp. 113-120.
- (2001b) “Democracy, Inclusive and Exclusive,” in Richard Madsen et al. eds., *Meaning and Modernity: Religion, Polity, and Self*, Berkeley: University of California Press.
- (2001d) “Language and Society,” In David Rasmussen and James C. Swindal eds., *Jürgen Habermas*, California: Sage Publications.
- (2002a) “The Other and Ourselves: Is Multi-culturalism Inherently Relativist?,” *Project Syndicate*,
<http://www3.nd.edu/~rabbey1/primarybibarticles.htm>
- (2002b) “Gadamer and the Human Sciences,” In *The Cambridge Companion to Gadamer*, Cambridge University Press, pp.126-142.
- (2002c) *Varieties of Religion Today: William James Revisited*, Harvard University Press. = (2009) 伊藤邦武, 佐々木崇, 三宅岳史訳『今日の宗教の諸相』岩波書店.
- (2003a) “No Community, No Democracy (1) ,” *The Responsive Community*, Volume 13 (4), pp. 10-20.
- (2003b) “No Community, No Democracy (2) ,” *The Responsive Community*, lume 14 (1), Winter, pp. 15-25.
- (2004) *Modern Social Imaginaries*. Duke University Press. = (2011) 上野成利訳『近代：想像された社会の系譜』岩波書店.
- (2007) *A Secular Age*, The Belknap Press of Harvard University Press.
- and Gérard Bouchard (2008) *Fonder L'avenir : Le Temps de la Conciliation Rapport Abrégé*, Commission de Consultation sur les Pratiques d'Accommodement Reliées aux Différences Culturelles. = (2011) 竹中豊, 飯笹佐代子, 矢頭典枝訳『多

文化社会ケベックの挑戦：文化的差異に関する調和の実践ブシヤール=テイラー報告』
明石書店.

- (2011a) “Why We Need a Radical Redefinition of Secularism?”, Eduardo Mendieta and Jonathan VanAntwerpen (eds.) *The Power of Religion in the Public Sphere*, Columbia University Press, pp.34-59.
- (2011b) “Celan and the Recovery of Language”, in Charles Taylor, *Dilemmas and Connections: Selected Essays*, The Belknap Press of Harvard University Press, pp.56-77.
- (2012a) “The Space of Exchange”, in Michael J. Harris, Daniel Ryhold, and Tamra Wright eds., *Radical Responsibility: Celebrating the Thought of Chief Rabbi Lord Jonathan Sacks*, the London School of Jewish Studies and the Michael Scharf Publication Trust of Yeshiva University Press, pp.127-138.
- (2012b) “Perils of Moralism”, in Kenneth L. Grasso and Cecilia Rodriguez Castillo (eds.), *Theology and Public Philosophy: Four Conversations*, Lexington Books, pp.1-20.
- (2012c) “Reason, Faith, and Meaning”, in Sarah Coakley ed., *Faith, Rationality, and the Passions*, Wiley-Blackwell, pp.13-28.
- (2012d) “The Church Speaks: to Whom?,” in Charles Taylor, José Casanova, and George F. McLean eds., *Church and People: Disjunctions in a Secular Age*, Washington, D.C.: The Council for Research in Values and Philosophy, pp.17-24.
<<http://www.crvp.org/book/Series08/128710%20ChurchPeople.pdf>>
- (2014) “How to Define Secularism”, in Alfred Stepan and Charles Taylor eds., *Boundaries of Toleration*, Columbia University Press, pp.59-78.
- (2015) Interviewed by Michael Swan (*The Catholic Register*) “Charlie Hebdo ‘part of the situation’ that led to attack, says Charles Taylor,” *The Catholic Register*.
<<http://www.catholicregister.org/item/19513-charlie-hebdo-part-of-the-situation-th-at-led-to-attack-says-charles-taylor>>

〈その他の外国語文献〉

Abbey, Ruth (2000) *Charles Taylor*, Acumen.

————ed. (2004) *Charles Taylor*, Cambridge University Press.

- Arrow, Kenneth J. (1951) *Social Choice and Individual Values*, New York: J. Wiley & Sons. = (2013) 長名寛明訳『社会的選択と個人的評価』勁草書房.
- Bell, Daniel (1976) *The Cultural Contradiction of Capitalism*, Basic Books. = (1976 - 1977) 林雄二郎訳『資本主義の文化的矛盾 (上・中・下)』講談社.
- Bellah, Robert et al. (1985) *Habits of the Heart: Individualism and Commitment in American Life*, Harper and Row. = (1991) 島藺進・中村圭史訳『心の習慣：アメリカ個人主義のゆくえ』みすず書房.
- et al. (1991) *The Good Society*, Vintage. = (2000) 中村圭史訳『善い社会：道徳的エコロジーの制度』みすず書房.
- Bruce, Steve (1996) *Religion in the Modern World*, Oxford University Press.
- Connolly, William E. (1991) *Identity \ Difference: Democratic Negotiations of Political Paradox*, Cornell University Press. = (1998) 杉田敦・斎藤純一・権左武志訳『アイデンティティ\差異：他者性の政治』岩波書店.
- (2004) "Catholicism and Philosophy: A Nontheistic Appreciation," In Ruth Abby ed., *Charles Taylor*, Cambridge University Press, pp.166-186.
- Dworkin, Ronald (1977) *Taking Rights Seriously*, Duckworth. = (2003) 木下毅他訳『権利論 増補版』木鐸社.
- (1986) *Law's Empire*, Harvard University Press. = (1995) 小林公訳『法の帝国』未來社.
- (2011) *Justice for Hedgehogs*, Belknap Press of Harvard University Press.
- Easton, David (1971) *The Political System: An Inquiry into the State of Political Science 2nd ed.*, Knopf. = (1976) 山川雄巳訳『政治体系：政治学の状態への探求』ペリカン社.
- (1990) *The Analysis of Political Structure*, Routledge. = (1998) 山川雄巳訳『政治構造の分析』ミネルヴァ書房.
- Ezioni, Amitai (1996) *The New Golden Rule: Community and Morality in a Democratic Society*, Basic Books. = (2001) 永安幸正監訳『新しい黄金律：善き社会を実現するため』麗澤大学出版会.
- (1999) *The Limits of Privacy*, Basic Books.
- (2001) *Next: The Road to the Good Society*, Basic Book. = (2005) 小林正弥監訳『ネクスト：善き社会への道』麗澤大学出版会.
- Frankfurt, Harry (1971) "Freedom of the Will and Concept of a Person," *Journal of Philosophy*, 68, pp.5-20.
- Fukuyama, Francis (1995) *Trust: The Social Virtues and the Creation of Prosperity*, Simon & Schuster. = (1996) 加藤寛訳『「信」無くば立たず』三笠書房.

- (1999) *The Great Disruption: Human Nature and the Reconstitution of Social Order*, Free Press. = (2000) 鈴木主税訳『「大崩壊」の時代：人間の本質と社会秩序の再構築（上・下）』早川書房.
- (2002) *Our Posthuman Future: Consequences of the Biotechnology Revolution*, Profile. = (2002) 鈴木淑美訳『人間の終わり：バイオテクノロジーはなぜ危険か』ダイヤモンド社.
- Giddens, Anthony (1990) *The Consequence of Modernity*, Stanford University Press. = (1993) 松尾精文・小幡正敏訳『近代とはいかなる時代か?: モダニティの帰結』而立書房.
- , Ulrich Beck and Scott Lash (1994) *Reflexive Modernization: Politics, Tradition and Aesthetics in the Modern Social Order*, Polity Press.
- Grace Davie (1994) *Religion in Britain since 1945: Believing without Belonging*, Blackwell.
- (2013) *The sociology of religion: a critical agenda 2nd ed.*, Sage.
- Illich, Ivam (2005) David Cayley ed., *The Rivers North of the Future: The Testament of Ivan Illich*, Toronto: Anansi. = (2006) 臼井隆一郎訳『生きる希望：イバン・イリイチの遺言』藤原書店.
- Kuhn, Thomas (1962) *The Structure of Scientific Revolutions*, University of Chicago Press. = (1971) 中山茂訳『科学革命の構造』みすず書房.
- Kymlicka, Will (1995) *Multicultural Citizenship: A Liberal Theory of Minority Rights*, Clarendon Press. = (1998) 角田猛之・石山文彦・山崎康仕監訳『多文化時代の市民権：マイノリティの権利と自由主義』晃洋書房.
- Lasch, Christopher (1979) *The Culture of Narcissism: American Life in an Age of Diminishing Expectations*, Norton. = (1981) 石川弘義訳『ナルシシズムの時代』ナツメ社.
- Lyotard, Jean-François (1979) *La Condition Postmoderne: Rapport sur le Savoir*, Paris: Éditions de Minuit. = (1986) 小林康夫訳『ポスト・モダンの条件：知・社会・言語ゲーム』風の薔薇.
- MacIntyre, Alasdair (1981) *After Virtue*, Notre Dame University Press. = (1993) 篠崎栄訳『美德なき時代』みすず書房.
- Mendieta, Eduardo and VanAntwerpen, Jonathan (2011) “Introduction: The Power of Religion in the Public Sphere”, *The Power of Religion in the Public Sphere*, Columbia University Press, pp.1-14.

- Mouffe, Chantal (1993) *The Return of the Political*, Verso. = (1998) 千葉真ほか訳『政治的なるものの再興』日本経済評論社.
- Negel, Thomas (1986) *The View from Nowhere*, Oxford University Press. = (2009) 中村昇ほか訳『どこでもないところからの眺め』春秋社.
- Nozick, Robert (1974) *Anarchy, State, and Utopia*, Basic Books. = (1985 - 1989) 嶋津格訳『アナーキー・国家・ユートピア：国家の正当性とその限界（上・下）』木鐸社.
- Palahniuk, Chuck (1996) *Fight Club*, New York: H. Holt. = (1999) 池田真紀子訳『ファイイト・クラブ』早川書房.
- Putnam, Robert (1993) *Making Democracy Work: Civic Traditions in Modern Italy*, Princeton University Press. = (2001) 河田潤一訳『哲学する民主主義：伝統と改革の市民的構造』NTT 出版.
- (2000) *Bowling Alone: The Collapse and Revival of American Community*, Simon & Schuster. = (2006) 『孤独なボウリング：米国コミュニティの崩壊と再生』柏書房.
- Rawls, John (1971) *A Theory of Justice*, Cambridge: Oxford University Press. = (2010) 川本隆史・福間聡・神島裕子訳『正義論』紀伊國屋書店.
- (2005) *Political Liberalism: Expanded Edition*, Columbia University Press.
- Sandel, Michael (1982) *Liberalism and the Limits of Justice*, Cambridge University Press. = (1992) 菊池理夫訳『自由主義と正義の限界』三嶺書房.
- (2005) *Public Philosophy: Essays on Morality in Politics*, Harvard University Press. = (2011) 鬼澤忍訳『公共哲学：政治における道徳を考える』筑摩書房.
- (2009) *Justice: What's the Right Thing to Do?*, Straus and Giroux. = (2011) 鬼澤忍訳『これからの「正義」の話をしよう：いまを生き延びるための哲学』早川書房.
- (2012) *What Money Can't Buy: The Moral Limits of Markets*, Allen Lane. = (2012) 『それをお金で買いますか：市場主義の限界』早川書房.
- Scanlon, T.M. (1998) *What We Owe to Each Other*, Belknap Press of Harvard University Press.
- Schwartz, Sanford (1985) *The Matrix of Modernism: Pound, Eliot, and Early Twentieth-Century Thought*, Princeton University Press.
- Shattuck, Roger (1968) *The Banquet Years: The Origins of the Avant Garde in France, 1885 to World War I: Alfred Jarry, Henri Rousseau, Erik Satie, Guillaume Apollinaire*, Vintage Books.

- Skinner, B.F. (1965) *Science and Human Behavior*, Free Press. = (2003) 河合伊六ほか訳『科学と人間行動』二瓶社.
- Smith, Nicholas H. (2002) *Charles Taylor: Meanings, Morals and Modernity*, Polity
- Trilling, Lionel (1972) *Sincerity and Authenticity*, Harvard University Press. = (1989) 野島秀勝訳『〈誠実〉と〈ほんもの〉：近代自我の確立と崩壊』法政大学出版局.
- Turner, Victor W. (1969) *The Ritual Process: Structure and Anti-Structure*, Penguin Books. = (1976) 富倉光雄訳『儀礼の過程』新思索社.
- Twenge, Jean M. and Campbell, W. Keith (2009) *The Narcissism Epidemic: Living in the Age of Entitlement*, New York: Free Press. = (2011) 桃井緑美子訳『自己愛過剰社会』河出書房新社.
- Walzer, Michael (1983) *Spheres of Justice: A Defense of Pluralism and Equality*, Basic Books. = (1999) 『正義の領分：多元性と平等の擁護』而立書房.
- (1994) *Thick and Thin: Moral Argument at Home and Abroad*, Notre Dame University Press. = (2004) 芦川晋・大川正彦訳『道徳の厚みと広がり：われわれはどこまで他者の声を聴き取ることができるか』風行社.
- (2004) *Politics and Passion: Toward a More Egalitarian Liberalism*, Yale University Press. = (2006) 齋藤純一, 谷澤正嗣, 和田泰一訳『政治と情念：より平等なりベラリズムへ』風行社.
- Wasserman, Earl (1959) *The Subtler Language: Critical Readings of Neoclassic and Romantic Poems*, Baltimore: The Johns Hopkins Press.
- Williams, Bernard (2002) *Truth and Truthfulness: an Essay in Genealogy*, Princeton University Press.

〈邦語文献〉

- アガンベン, ジョルジョ (2010) 高桑和巳訳『王国と栄光：オイコノミアと統治の神学的系譜学のために』青土社.
- アサド, タラル (2006) 中村圭志訳『世俗の形成：キリスト教、イスラム、近代』みすず書店.
- アドルノ, テオドール. ポパー, カールほか (1979) 城塚登・浜井修訳『社会科学の論理：ドイツ社会学における実証主義論争』河出書房新社.
- アリストテレス (1961) 山本光雄訳『政治学』岩波書店.
- (1971) 高田三郎訳『ニコマコス倫理学 (上・下)』岩波書店.
- (1972) 「詩学」, 今道友信ほか訳『アリストテレス全集 17』岩波書店.
- (2009) 田中美知太郎ほか訳『政治学』中央公論新社.

- アレント, ハンナ (1994) 志水速雄訳『人間の条件』筑摩書房.
 ————— (2008) 高橋勇夫訳『政治の約束』筑摩書房.
- アンダーソン, ベネディクト (2007) 白石隆・白石さや訳『想像の共同体：ナショナルリズムの起源と流行』書籍工房早山.
- 井上達夫 (1995) 「リベラリズムと正統性：多元主義の政治哲学」, 新田義弘ほか編『権力と正統性』岩波書店.
 ————— (1999) 『他者への自由：公共性の哲学としてのリベラリズム』創文社.
- 池田浩士編訳 (1988) 『表現主義論争』れんが書房新社.
- 今村仁司・塚原史 (1984) 「ボードリヤールの思想」, ジャン・ボードリヤール『誘惑論 序説：フーコーを忘れよう』国文社, pp.71-128.
- ヴィーコ, ジャンバティスタ (2007) 上村忠男訳『新しい学 (1-3 巻)』法政大学出版局.
- ウィトゲンシュタイン, ルートヴィヒ (1975) 奥雅博訳「哲学的考察」, 『ウィトゲンシュタイン全集 2』大修館書店.
- ウィリアムズ, レイモンド (2010) 加藤洋介訳『モダニズムの政治学：新順応主義者たちへの抵抗』九州大学出版会.
- ウェーバー, マックス (1976) 武藤一雄ほか訳『宗教社会学：経済と社会 第2部』創文社.
 ————— (1989) 『プロテスタンティズムの倫理と資本主義の精神』岩波書店.
- ウォリン, シェルドン (1988) 千葉眞・中村孝文・齋藤眞編訳『政治学批判』みすず書房.
- エリアス, ノルベルト (2000) ミヒャエル・シュレーター編；宇京早苗訳『諸個人の社会：文明化と関係構造』法政大学出版局.
- エリオット, T.S. (2010) 岩崎宗治訳『荒地』岩波書店.
- 大澤真幸 (2008) 『不可能性の時代』岩波書店.
- 大野一道 (2011) 『「民衆」の発見：ミシュレからペギーへ』藤原書店.
- 大橋良介 (2009) 『感性の精神現象学：ヘーゲルと悲の現象論』創文社.
- 小野紀明 (2005) 『政治理論の現在：思想史と理論のあいだ』世界思想社.
- カサノヴァ, ジョセ. (1997) 津城寛文訳『近代世界の公共宗教』玉川大学出版部.
- カストリアディス, コルネリウス (1994) 江口幹訳『想念が社会を創る：社会的想念と制度』法政大学出版局.
- ガダマー, ハンス＝ゲオルグ (1986-2012) 響田収ほか訳『真理と方法：哲学的解釈学の要綱 (1-3 巻)』法政大学出版局.
 ————— (2001) 斎藤博, 近藤重明, 玉井治訳『哲学 芸術 言語：真理と方法のための小論集』未来社.

- カントーロヴィチ, エルンスト (1992) 小林公訳『王の二つの身体：中世政治神学研究』平凡社.
- ゲルナー, アーネスト (2000) 加藤節訳『民族とナショナリズム』岩波書店.
- コンディヤック (1994) 古茂田宏訳『人間認識起源論 (上・下)』岩波書店.
- サルトル, J.P. (1996) 伊吹武彦・海老坂武・石崎晴己訳『実存主義とは何か』人文書院.
- (1999) 松浪信三郎訳『存在と無：現象学的存在論の試み』人文書院.
- ジェイ, マーティン (1993) 荒川幾男ほか訳『マルクス主義と全体性：ルカーチからハーバーマスへの概念の冒険』国文社.
- ジェイムズ, ウィリアム (1969) 榊田啓三郎訳『宗教的経験の諸相 (上・下)』岩波書店.
- スティーヴンソン, ロバート (1989) 田中西二郎訳『ジキル博士とハイド氏』新潮社.
- 盛山和夫 (2006) 『リベラリズムとは何か：ロールズ正義論の論理』勁草書房.
- 高田宏史 (2011) 『世俗と宗教のあいだ：チャールズ・テイラーの政治理論』風行社.
- 竹田青嗣 (1987) 『現代思想の冒険』毎日新聞社.
- (1995) 『ハイデガー入門』講談社.
- 田中智彦 (1995) 「アイデンティティの現象学：チャールズ・テイラーにおける個人主義の基礎」、『早稲田大学政治公法研究』第 50 号, pp.215 - 239.
- ディルタイ, ヴィルヘルム (1981) 久野昭訳『解釈学の成立』以文社.
- デカルト, ルネ (1967) 落合太郎訳『方法序説』岩波書店.
- (2008) 谷川多佳子訳『情念論』岩波書店.
- デュルケム, エミール (1975) 古野清人訳『宗教生活の原初形態 (上・下)』岩波書店.
- 寺山修司 (1993) 『戦後詩：ユリシーズの不在』筑摩書房.
- デリダ, ジャック (1972) 足立和浩訳『根源の彼方に：グラマトロジーについて』現代思潮社.
- ドゥルーズ, ジル. & ガタリ, フェリックス. (1986) 市倉宏佑訳『アンチ・オイディプス：資本主義と分裂症』河出書房新社.
- ド・トクヴィル, アレクシス (2015) 松本礼二訳『アメリカのデモクラシー』岩波書店.
- ドストエフスキー (1979) 江川卓訳「悪霊」, 『ドストエフスキー全集 (11・12)』新潮社.
- 中野剛充 (2007) 『テイラーのコミュニタリアニズム：自己・共同体・近代』勁草書房.
- ニーチェ, フリードリッヒ (1967) 『ツァラトゥストラはこう言った (上・下)』岩波書店.
- (1994) 原佑訳『偶像の黄昏；反キリスト者』筑摩書房.
- ハイデガー, マルティン (1994) 川原栄峰訳『形而上学入門』平凡社.
- (1997) 渡邊二郎訳『「ヒューマニズム」について』筑摩書房.

- (2003) 原佑・渡邊二郎訳『存在と時間』中央公論新社.
- ハーヴェイ, デヴィッド (1999) 吉原直樹監訳『ポストモダニティの条件』青木書店.
- バーカー, ピーター・L (1987) 藺田稔, 金井新二訳『異端の時代：現代における宗教の可能性』新曜社.
- バタイユ, ジョルジュ (2002) 湯浅博雄訳『宗教の理論』筑摩書房.
- ハーバーマス, ユルゲン (1985 - 1987) 河上倫逸, M・フーブリティ, 平井俊彦訳『コミュニケーション的行為の理論』未来社.
- (1991) 清水多吉ほか訳『社会科学の論理によせて』国文社.
- (2000a) 長谷川宏訳『イデオロギーとしての科学と技術』平凡社.
- (2000b) 三島憲一ほか訳『道徳意識とコミュニケーション行為』岩波書店.
- (2000c) 三島憲一編訳『近代：未完のプロジェクト』岩波書店.
- ラツィンガー, ヨーゼフ (2007) 三島憲一訳『ポスト世俗化時代の哲学と宗教』岩波書店.
- (2002 - 2003) 河上倫逸・耳野健二訳『事実性と妥当性：法と民主的法治国家の討議理論にかんする研究（上・下）』未来社.
- (2012) 三島憲一訳『人間の将来とバイオエシックス』法政大学出版局.
- バフチン, ミハイル (1995) 望月哲男, 鈴木淳一訳『ドストエフスキーの詩学』筑摩書房.
- バーリン, アイザイア (1971) 小川晃一ほか訳『自由論』みすず書房.
- (1981) 小池銈訳『ヴィーコとヘルダー：理念の歴史・二つの試論』みすず書房.
- フーコー, ミシェル (1977) 田村俣訳『監獄の誕生：監視と処罰』新潮社.
- (1986) 渡辺守章訳『知への意志：性の歴史 1』新潮社.
- (2006) 小倉孝誠訳「社会医学の誕生」, 小林康夫・石田英敬・松浦寿輝編『生政治・統治：フーコー・コレクション 6』筑摩書房, pp.165 - 200.
- 藤原保信 (1988) 『政治哲学の復権：新しい規範理論を求めて（増補版）』新評論.
- (1993) 『自由主義の再検討』岩波書店.
- 船戸満之 (2002) 『表現主義論争とユートピア』情況出版.
- フフナーゲル, エルヴィン (1991) 竹田純郎, 斎藤慶典, 日暮陽一訳『解釈学の展開：ハイデガー、ガダマー、ハーバーマス、ベッティ、アルバート』以文社.
- プラトン (2008) 藤沢令夫訳『国家（上・下）』岩波書店.
- ブルースト, マルセル (2000) 鈴木道彦訳『失われた時を求めて：見出された時（12・13）』集英社.
- ブルデュー, ピエール (1996) 石井洋二郎訳『芸術の規則（II）』藤原書店.

- ブルーメンベルク, ハンス (1998) 斎藤義彦訳『近代の正当性 I : 世俗化と自己主張』法政大学出版局.
- ブロッホ, エルンスト (1988) 「表現主義の問題、もう一度」, 池田浩士編訳 (1988) 『表現主義論争』れんが書房新社, pp.444-46.
- (2012 - 2013) 『希望の原理 (1 - 6 巻)』白水社.
- フンボルト, ウィルヘルム (1984) 亀山健吉訳『言語と精神: カヴィ語研究序説』法政大学出版局.
- ペギー, シャルル (1978) 島朝夫訳「ジャンヌ・ダルクの愛の神秘」, 遠藤周作ほか編『ルナール、ペギー、クローデル: キリスト教文学の世界 3』主婦の友社.
- ヘーゲル, G.W.F. (1998) 長谷川宏訳『精神現象学』作品社.
- (2000) 長谷川宏訳『法哲学講義』作品社.
- ヘルダー, ヨハン・ゴットフリート (1972) 大阪大学ドイツ近代文学研究会訳『言語起源論』法政大学出版局.
- ベンヤミン, ヴァルター (1994) 野村修編訳『暴力批判論』岩波書店.
- (1999) 浅井健二郎訳『ドイツ悲劇の根源 (上・下)』筑摩書房.
- ボードリヤール, ジャン (1991) 今村仁司・塚原史訳『象徴交換と死』筑摩書房.
- ポーター, ロイ (1995) 中野好之ほか訳『ギボン: 歴史を創る』法政大学出版局.
- ボードレール (1983) 阿部良雄訳『悪の華』筑摩書房.
- ポープ (ポウプ) 上田勤訳『人間論』岩波書店.
- ポーコック, J.G.A. (2008) 田中秀夫, 奥田敬, 森岡邦泰訳『マキアヴェリアン・モーメント: フィレンツェの政治思想と大西洋圏の共和主義の伝統』名古屋大学出版会.
- ポランニー, マイケル (2003) 高橋勇夫訳『暗黙知の次元』筑摩書房.
- マッケンジー, ノルマン・H. (1986) 伊吹佑子訳『自然と神秘の詩人 ホプキンズ: 人と作品』春秋社.
- マードック, アイリス (1992) 菅豊彦・小林信行訳『善の至高性: プラトニズムの視点から』九州大学出版会.
- マラルメ (2014) 渡辺守章訳『マラルメ詩集』岩波書店.
- マルクス, カール (1964) 城塚登・田中吉六訳『経済・哲学草稿』岩波書店.
- (1969) 向坂逸郎訳『資本論』岩波書店.
- ミード, G.H. (1995) 河村望訳『精神・自我・社会: デューイ=ミード著作集 6』人間の科学社.
- 宮田光雄 (1992) 『キリスト教と笑い』岩波書店.
- ミル, J.S. (1971) 塩尻公明・木村健康訳『自由論』岩波書店.

- ムルホール, スティーヴン. & スウィフト, アダム (2007) 谷澤正嗣, 飯島昇藏ほか訳『リベラル・コミュニタリアン論争 第2版』勁草書房.
- メルロ＝ポンティ, モーリス (1972) 滝浦静雄・木田元・田島節夫・市川浩訳『弁証法の冒険』みすず書房.
- (1982) 中島盛夫訳『知覚の現象学』法政大学出版局.
- モンテーニュ (1965) 原二郎訳『エッセー (1-6)』岩波書店.
- リクール, ポール (1982) 久米博訳『フロイトを読む: 解釈学試論』新曜社.
- リルケ, ライナー・マリア (1957) 手塚富雄訳『ドゥイノの悲歌』岩波書店.
- ルカーチ, ジョルジ (1991) 城塚登・古田光訳『歴史と階級意識』白水社.
- ルソー, ジャン＝ジャック (1962) 桑原武夫, 前川貞次郎訳『社会契約論』岩波書店.
- (2007) 今野一雄訳『エミール (上・中・下)』岩波書店.
- ルドゥー, ジョセフ (2003) 松本元ほか訳『エモーショナル・ブレイン: 情動の脳科学』東京大学出版会.
- レーヴィット, カール (1964) 山本新ほか訳『世界史と救済史』神奈川大学人文学会.
- ロック, ジョン (1972-1977) 大槻春彦訳『人間知性論 (1-4)』岩波書店.
- (2010) 加藤節訳『統治二論』岩波書店.
- ワーズワース, ウィリアム (1998) 山内久明編『対訳ワーズワース詩集』岩波書店.
- 渡辺幹雄 (2012) 『ロウルズ正義論の行方: その全体系の批判的考察』春秋社.