

「承認」をめぐる——ヘーゲルとテイラー——・1

竹島 あゆみ*

チャールズ・テイラーは、初期の大著『ヘーゲル *Hegel*』及び『ヘーゲルと近代社会 *Hegel and Modern Society*』によって、特に英米圏において根強かったヘーゲル哲学の通俗的な理解とそれに基づく批判とに一石を投じた。とりわけヘーゲル国家論は全体主義的であるという類の批判に抗して、テイラーはヘーゲルの「絶対的自由」批判——具体的にはカント・ルソー・ジャコビニズム批判——の意義を正当にも認めている。しかもそれは近代的主体の自由、自己決定としての自由の空虚さに対して、ヘーゲルの自由概念を「状況づけられた自由 *situated freedom*」¹にひきつけて解釈しようとすることによっており、そのコンテキストにおいて彼はヘーゲルの共同体論をも高く評価している。もっとも、テイラーはヘーゲルの形而上学的存在論とそれに基づく国家論とを否定し、「われわれは今日、ヘーゲルの結論を受け入れることはできない」²とする。しかしまた結論部分において「彼のもろもろの結論は役に立たないけれども、彼の哲学的反省の進め方は非常に適切である」³とも述べるのである。

テイラーのヘーゲル理解はそのような厚みのある複雑さを具えたものであったが、ヘーゲル哲学の重要概念である「承認 *Anerkennung*」に関しては論じられていない⁴。テイラーの政治・社会思想にとってもまた「承認 *recognition*」が重要な意味をもっているにもかかわらず、そうなのである。本稿では両者の承認概念を比較しつつ、それをてがかりに現代における承認の可能性を探りたい。

1 ヘーゲルにおける承認と和解

1.1 ヘーゲルの承認概念

承認の問題はヘーゲルの様々なテキストの中で繰り返し現われ、その含意は微妙にずれていく。

* 岡山大学大学院社会文化科学研究科准教授

1 Taylor, Charles: *Hegel and Modern Society*, Cambridge University Press, 1979, p.106

2 op.cit., p.118.

3 op.cit., p.167.

4 ヘーゲル研究の中で承認論が注目を浴びようになったのは、イエーナ期諸草稿の発見をきっかけとしており、特に英米圏では比較的最近のことであるということもその理由の一つであろう。

それゆえ、その全体像を捉え、一義的な承認の定義を定めるのは困難である。しかし少なくとも多様な記述の中に 他者を自分と同じものとして認めること、あるいは他者のうちに自己自身を見ることによって他者を認めること という共通項を見て取ることはできよう。ただし注意すべきは、このとき「同じもの」とは、例えば「同じ人間」・「同じ理性的存在者」といった何らかの内容的同一性を意味しているのではないということである。そうではなくそこには「自分が承認すると同じく自分を承認するもの」という意味しかない。承認はその本性上このような再帰的定義を取らざるを得ないのである。ヘーゲルの承認概念の特異性は次のような『精神の現象学』自己意識章の一節に凝縮されているといえる。

互いに承認しあっているものとして互いに承認しあっている (110)⁵。

ヘーゲルは『精神の現象学』第 章自己意識の A 節冒頭部分で、「承認の純粹概念」(110)について論じている。その内容は以下の4点に整理できる。

(1)承認の前提——「自己意識にとって他の自己意識がある」(109)。

既に出発点において「自己意識」といっても初めから自分だけで存在しているのではなく、他の自己意識との関わりの中で自己意識たりうということが前提される。要するに自己は他者との関係を通じてのみあるということだが、このことは二重の意味を持つ。第一に 他者との関わりによって 自己が成り立つのだから、その意味では「自己意識は自分自身を失っている」(ibid.)。第二に他者との関わりによって 自己が成り立つ のだから、その意味では「自己意識は他者を廃棄している」(ibid.)。

(2)他的存在の廃棄——「自己意識はこの自分の他的存在を廃棄しなければならない」(ibid.)。

「他的存在 *Anderssein*」とは耳慣れない用語だが、逐語訳すれば「他のようであること」、「(自己と)異なっていること」である。その意味するところは、(1)で述べたように 他者との関わりによって存在しているということ である。このような前提の下で、本当に自分が自分であるという確信を得るために、自己意識はこの前提そのものに抗おうとする。この「他的存在の廃棄」もまた(1)に対応した二重性を持つ。第一に自己意識は他者を廃棄することによって自己の実在を確信しようとする。しかし そのことによりかえって自己意識は自分自身の廃棄に向かうことになる。というのもこの他者はそもそも自己意識を自己たらしめていた存在だったからである。

(3)自己への還帰——「二重の意味での自分の他的存在を廃棄することは、自分自身のうちへの二

5 テキストは以下のものを用い、引用の後にページ数を付記した。

Phänomenologie des Geistes. Gesammelte Werke Bd.9. Hrsg. von W. Bonsiepen und R. Heede. Hamburg (1980).

重の意味での還帰でもある」(ibid.)

自己も他者もこのようにして自立的な存在となる。第一に自己意識は自分の他的存在を廃棄するのだから、自己自身を取り戻す。しかし第二にそれはまた他者にとっての自己の存在を廃棄することで他者を自由にするということでもある。

(4)相互性——「両極は互いに承認しあっているものとして互いに承認しあっている」(110)

以上(1) - (3)で示した承認構造は一つの自己意識の側から見たものであるが、他の自己意識の側でも同様に起こっている相互的なものである。両者は「自分が相手に向かってすることを、相手の方も自身でしてくれなければ、自分自身だけでは何もできない」(ibid.)。そしてそのような相互関係のうちにあることを相互に認めるとき、承認は完遂される。

この読解をベースにヘーゲルの承認概念をやや詳しくパラフレーズすれば以下のようなことになる。「私」が自己であるために、一旦「私」が「私」だけで自己であるということを否定して、自己が他者に関わる存在であることを認める。その上でなお、「私」が自己でありうるとすれば、それは他者もまた「私」と同じようにそれだけで自分であることのできない存在として、「私」と同じものであるということを認める限りにおいてなのである。この発見によって初めて他者のうちに自己を見ることが、すなわち承認が成立する。そしてこのことが成り立つためには他者の側もまったく同じように振る舞うことが不可欠である。そういう意味で承認とは原理的には対等で相互的な自他関係なのである。

端的に言って、承認概念は自 - 他の差異性と自 - 他の同一性という二つの極を持っていることになる。例えば我々の日常経験の全てが他者との関わりなしにはありえないように、「私」は「他者」との関係を通じて初めて「私」たりうる。これは自己が他者（抜きでは考えられない存在）であると同時に、他者が自己（抜きでは考えられない存在）であることを意味する。

しかしそれなら「私」が「私」であることの意味はどこにあるのだろうか。「私」は他に依存せずに「私」でありたいと願うとき、「他者」からの逃避、「他者」の無視等々、広い意味での「他者」の廃棄へと向かおうとする。しかし一見、他者の廃棄（ヘーゲルの挙げている極端な例としては殺人）は、自己の廃棄（同じく復讐による死）に直結するだけのように見える。なぜなら、もともと自己は他者抜きではあり得ない存在だからである。

では他者との関わりを維持しつつ「私」が他ならぬ自立した「私」でありうるためには何が必要なのか。そのような他存在の廃棄はいかにして可能なのか。——自己のうちに他者を、他者のうちに自己と同じであると認めることによってである。

もっと簡単にいえば自分は他者によってしか生きられず、内に他を抱え込んでいるが、それは他者が自分によってしか生きられず、内に他を抱え込んでいるということと全く同じだ、そしてそのような在り方をしている時に実は「私」はもっとも「私」らしい「私」であり得るのだ、と

気づくことによってである。この時「私」のうちなる他者はもはや「私にとって異他的なもの」ではないし他者のうちなる「私」も「他者にとって異他的なもの」ではない。

いやもう少し正確に言えば、「私」も「他者」も、うちなる「異他的なもの」を抱えているという意味では「同じ」ものとなるのである。その意味でここでの他者的存在の廃棄は二重の廃棄なのであり、すなわち二重の意味での自己の取り戻しなのである。そしてそのことが「私」と同時に「他者」によっても認められたとき、相互的な承認が成立する。

このことは実はヘーゲルの共同体観と切り離すことのできない関係を持つ。

ヘーゲルは「自由とは自己にとっての他者において自己自身のもとにあることに他ならない」⁶とする。確かに自由がそのようなものとして保証されているのでなければ上のような承認が現実の社会の中で成立することはないであろう。つまり、「私」が「他者」を全的に認めるためには、同時に「他者」が「私」を全的に認めてくれるような地盤が保証されねばならない。そうであって初めて「私」が承認へと身を投じることが可能になるであろう。つまり人間は他者と関わらないわけにはいかない（「他者において」）し、他者との関わりにおいて初めて自己であるが、それが自己本来のあり方を失うことにならない（「自己自身のもとにある」）ためには承認は相互的なものでなければならないし、それを保証する共同体が必要である。その時、ヘーゲルにとっては承認の成立と真の自由の実現は究極的には同義となる。

1. 2 『精神の現象学』における承認

前節に示したように「承認の純粹概念」は第 3 章自己意識の A 節冒頭部分において集中的に論じられている。その後、『精神の現象学』の議論はこの無時間的な純粹概念が、現実の歴史の中ではどのように変容して現われてくるか、を語っていくことになる。引き続いて論じられるいわゆる「主 - 奴論」では、古代ギリシャのポリスにおける奴隷制社会が念頭におかれている。ここでは承認がその概念のとおり、つまり前節に見たような対等で相互的な承認としては現われ得ず、主人としての自由市民と奴隷との間の、不平等な承認としてしか現われ得ない⁷。そしてこの不平等性が解消されて相互的な承認の成立が論じられるのが、精神章の末尾に位置する良心論においてである。『精神の現象学』後半、第 4 章「精神」の A「人倫」から B「教養」までの展開は、承認の発展をあらためて歴史に即して叙述している。全体と個とが未分化な統一のうちにあるギリシャ的共同体とその崩壊、そしてローマにおける法的人格としての諸個人の発生とそれに伴う承認関係の登場から始まって、「絶対的自由と恐怖」——フランス革命とその挫折に至るまで、

6 Hegel, G.W.F.: *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften*, § 24 Zu.

7 ちなみにこれを受けて直後の同章 B「不幸な意識」論において既に承認が和解によって補完されねばならないことが示唆されている。

ヘーゲルは歴史に現われた承認の種々相を論じる。それはまた同時に、個人と共同体との間の、おおむね疎外された、あるいは不平等な承認の限界を語っているといってもよいであろう。

第 章C「道徳性」においては、基本的にドイツの道徳哲学が背景となっている。ここでは承認の問題が再び個人の内面へと取り戻され個人間の承認が問題となる。そして第 章末尾の「良心」論は、個人と個人との間の承認がぎりぎりまで追求され、その限界が露になったところで、和解 という異なる原理の導入によってある転機がもたらされる地点である。

前節に見たように、自己意識論においては、承認はある自己意識の他の自己意識への関係として考えられていた。良心論の議論もまた、「行為する良心」と「批評する良心」という二つの良心の間の承認関係へと尖鋭化する。現実の中で「行為する」良心は、特に他者との関わりにおいて様々な問題に遭遇する。例えば良心が対自(ロマン主義的な道徳的確信)と自体(カント的な純粹義務と普遍的道徳法則)とを統一するといっても、そのことは恣意的な行為に陥る可能性を免れない。「行為する良心」は自らの様々な衝動や傾向性からなる「任意の行為の内容を……純粹義務という普遍的で受動的な媒体のうちへ挿入し」(348)、いわば自分勝手な行動を普遍性の外観で蔽い、他人に対しては純粹義務から行為したと言い張るといった「偽善Heuchelei」(356)に陥りかねない。行為する良心は容易に 悪 に転落しうる。

もともと現実的な行為は個別的な側面を持つため、常に普遍的な義務から逸脱する傾向を抱えている。あくまでそうしないでおこうとすれば、なんら行為しないという道を選ぶ他はない。それが「美しい魂」ないし「批評する良心」の立場である。が、カントの道徳哲学の批判においてすでに論じられていたように(333ff.)、行為のうちで現実化されない道徳は結局無意味である。このような自らの無力さに気付かず、「批評する良心」は他者、具体的には「行為する良心」に対して「悪い、とか下劣だ、とか叫び立てる」(357)。上に見たように確かに行為する良心の個々の行為のうちには、利己的恣意的な側面(対自)が含まれてはいるが、しかしまたそれらは普遍的な側面(自体)と不十分な仕方ではあれ結び付けられているのである。この点を批評する良心は看過し、相手の行為をもっぱら利己的な側面のみから捉える。しかしむしろこのような意識の方が「下劣」なのではないか、とヘーゲルは示唆する(359)。また、「さらにこの意識は偽善でもある」(ibid.)。というのは、先に行う行為する良心の偽善が明らかになったが、批評する良心も、何もしないという非現実性のうちにいながら他者の行為を非難し、それらよりも遥か高みに身をおいて、しかも行為の伴わない自分の「語り」を一つの卓越した現実として受け取ってもらうことを要求する、という意味で偽善的だからである(ibid.)。

ヘーゲルの論述に即して言えば両方の良心の立場が実は 悪 であり、 偽善 であることが明らかになった。しかしこのことは、人間にとって良心的にふるまうことが不可能である、といった袋小路を意味するのではない。全く逆に、むしろこの点こそが承認の可能性にとって決定的な転換点である。というのも、批評する良心の悪が顕になったことにより、行為する良心はこの

他者のうちに自らと同じものを直観するからである。すでに触れたように他者のうちに自己を見ることが承認の重要な契機であった。このいわば黙示的な局面において行為する良心に自己の悪を告白する。

行為する良心はこの同等性を直観し、言い表しながら、批評する意識に向かって自らを告白する。また同時に……相手もまた語りの中で自分との同等性を言い表し、そして承認することの定在がもたらされるであろう、と期待する (ibid.)

しかし批評する良心はこの同等性を認めず、告白に対して告白という応答を拒否する。批評する良心は「このような共同を自分から突き放して対自的にあり、他者との連続性を拒否する頑なな心である」(ibid.)。批評する良心は普遍性の立場にあると自負し、行為する良心の個別性を批判していたが、ここにおいて「場面は一転する」(ibid.)。

行為する良心は告白において自らの対自存在を断念し、その自己否定の契機によって実は自分の特殊性を止揚している。それによってまた自分を相手と連続したものとして、共同するものとして、つまり普遍的なものとして定立している。しかし批評する良心の方はそのような連続性と共同性を拒否し、その意味で自らの対自存在に止まっている(360)。後者の方は自己を否定することができず、したがって他者のうちに自己を見ることができないのである。

この転倒は第 章自己意識の主 - 奴論における転倒と酷似している。そこでも最初は普遍的意識とされていた主が実は個別的なものであり、個別的な意識とされていた奴が労働を通じて普遍性を獲得すると言われていた。ただそこにおいては転倒の後、いかにして不等な承認ではない承認が成立するのかは語られないまま終わっていた。その後主 - 奴間の承認が再論されることはなかったのであるが、或る意味ではその答が長い道のりを経て、精神章末尾のここにあるとも言える。

良心論においては、個別性に転落した方の意識たる批評する良心は、自己意識章主 - 奴論における主とは異なり、もう一度普遍性へと高まるとされる。それは「頑なな心が張り裂けること」(360)であり、「[善悪を] 区別する思想とそれに固執している対自存在の頑なさを断念すること」(361)である。ここには批評する良心の側の自己否定の契機を見ることができる。しかしここで話が終わるのではない。この承認の構図は、批評する良心が行為する良心に「赦し Verzeihung」(ibid.) を与えるという和解の構図へと引き継がれる。

各々の自我が自らにおいて自らを止揚する。この疎外化を通じて……知は自己の統一へと還帰し、こうして知は現実の自我、自らにとって絶対に反対であるもののうちにおいて自分自身を普遍的に知るものとなる(362)。

これはまさに自己否定の契機を通じて、自己と反対のものである他者のうちに自己と同じものを見るという、本来的な、対等な承認の構図を示している。しかしそれは直ちに、前者による「罪の告白」と後者による「赦し」という非対称的な和解の構図に移行する。というのも、本当の意味で人に「赦し」を与えることのできるのは、人と同等のものではないからである。それゆえ、良心論は「和解の然りJaは……両方の自我の間に現われてくる神である(362)」という一文を持って閉じられている。

1.3 『精神の現象学』における和解

良心論の末文において個人間の承認行為は、神に支えられることによってしか完遂し得ないということが明らかになった。これを転機として『精神の現象学』後半の叙述の流れは一変する。すなわち精神章が宗教章へと流れ込むとともに、精神章の背景であった社会という舞台は、宗教的世界へと転回するのである。

この承認から和解へ、精神から宗教へという転回を直接引き受けているのは、第 章「宗教」の中でも特に「啓示宗教」論である。これはキリスト教の精神を詳細に解きあかした論述であるが、そこで議論の核になっているのはキリスト教の教義の中でも特に和解である。

和解の前提を成しているのは神による自己の「疎外化 Entfremdung」である。神は自己を疎外化して世界創造を行うが、さらにイエスへの受肉という形で自己を疎外化する。このことにより、

絶対的精神は、自体的にまた同時に自らの意識に対して、自己意識の形を得た。このことは今や、次のように現われている。すなわち精神が一つの自己意識としてすなわち一人の現実的な人間として、そこにいること、精神が直接的確信にとって存在するということ、信仰する意識がこの神性を見たり、聞いたり、それに触れたりすること、が世の信仰であるというように現われている(404)。

しかし現実的な個別者と化し、感覚的な存在者となるということは、また有限な生命を持った死すべき存在となるということでもある。神の犠牲はイエスの死という形を取って頂点に達する。神はそのことを通じて人間に罪の赦しを与えるのである。それはまた、神自身がその個別的定在を廃棄し、普遍的なものへと還帰することでもある。

自分自身を疎外化して死に赴き、そのことによって絶対實在〔父なる神〕と自分自身との和解を得させるものとは対自存在を自分の本質とするもの〔人の子〕ではなく、単一なものをもって自分の本質とするもの〔子なるキリスト〕である(414)。

このように受肉が受難を招来するのだが、その神の死はまた同時に神の復活でもあることになる。「この死は〔神的〕実在が精神として復活することである」(415)。神の側から見た和解のプロセスをヘーゲルは次のように簡潔にまとめている。

「〔 〕抽象的な実在は自分から疎遠になり、自然的な定在と自己的な現実とを持っている。〔 〕このような他的存在、あるいは感覚的な現在とは〔死という〕第二の他者化によって取り戻されている。そして止揚されたものとして、普遍的なものとして定立されているが、〔 〕このことにより〔神的〕実在は普遍的なものの中で自身にとって生成している」(ibid.)。もちろん 受肉を、 受難を、そして 復活を意味している。聖書においてはイエスが十字架上の死後に墓所から復活したことが語られており、ヘーゲルはこれを踏まえているのだが、しかしヘーゲルによる解釈は 絶対精神の自己疎外化と自己への還帰 という図式に沿ったものになっている。

その対極において、目で見、手で触れることのできる生身のイエスに対して信仰を捧げていた信者も、イエスの個別的な身体が消え去ることにより、個別的なものへの執着から離れることが可能になる。つまりイエスの肉体が消え去り、信仰の感覚的な対象が失われることによってかえって、イエスの普遍的な像を信仰し、ひいては自らが普遍的な精神に高まる道が開けるのである。しかしこのことは単独の信者によってなされるのではない。人間の側から見た和解のプロセスを論じる際に、キリスト教団の存在が重要な役割を果たす。

神の側だけが犠牲を払うのでは和解は成立しない。イエスと同時代の人々にとっては、目に見えるイエスを信じ、自らの罪を認めて赦しを乞い、現世的な絆のすべてを捨てることが信仰の基盤をなした。しかしこのような信仰はイエスの死後、どのように維持されうるのか。実は既に見たようにイエスの肉体的な死はかえって信仰の普遍性をもたらし、死んだイエスは信者たちを結び合わせる共通の像となりうる。このようにしてイエスの死後、最初はイエスの追憶を共に胸に抱いた弟子たちの集まりとして創始されたのが「教団 Gemeinde」である。ここにおいて歴史的には一回的な事実であったイエスの死と復活は、教団の儀礼を通じて再現され反復される。ここでは、和解を神の業であり自らの外なる出来事であるものとして眺めるのではなく、想起することで内面化 Erinnerung することが重要である。

具体的には、第一に洗礼を通じて自らの罪を自覚することである。つまり和解を得るために払うべき犠牲の第一歩は、自らの内なる悪を悪として認めることだとされる。

定在のうちに即自的にあるものとしての悪を知ることは……和解の最初の契機として承認されている(418)。

第二に、聖餐式を通じて、神の死のもたらした痛みをもう一度体験することである。聖餐式において神の肉としてのパンと、神の血としての葡萄酒とを掴み取り享受することは、次のように

いわれている。

神の実在が自己を外化するという出来事によって、神の実在が人間となることが起こることによって、そしてその死によって、神の実在が自身の定在と和解している、という表象を掴み取ること *Ergreichen* である(418)。

そしてこのことを通じて神的な実在が個別的なものから普遍的なものに、あるいは教団になるとされる。これが意味しているのは、聖餐式という共同の行為の中で個人の意識が、その個別性を廃棄し、また神の犠牲を追体験することによって、普遍的な精神に高まるということである。極端に言えば、すでにここで人は神となっている。

以上見たように、神と人との垂直的な関係はまた、教団という、一つの共同性 *Gemeinschaft* とも深く関わっている。すなわち教団における儀式を通じた人間の側での陶冶があってこそ、神との和解が可能になるという面がある。もちろんあくまでも神なしにはこのことは成立せず、受肉・受難・復活が先行することが不可欠だとされてはいるが。ともあれその意味で「教団という普遍的自己意識 *das allgemeine Selbstbewußtsein der Gemeinde*」(408)ということがいわれるのである。既に論じたように、ヘーゲルは共同体における承認という問題を放棄すると共に、主・奴間の闘争を通じて両者の個別性を克服した普遍的自己意識が生成し、それが人倫的共同体の担い手となるという方向性をも失ってしまった⁸のだが、しかしここにはそのモチーフが残存しているとみることできる。ヘーゲルは、イエスの神性はこの教団の意識と一緒にあって初めて完全になる、と考えてさえいる(*ibid.*)。しかしもちろん教団は本来の共同体とは異なる、より狭いものではあるし、何よりもその共同性あるいは普遍性は信者相互の水平的承認を介して成り立っているわけではない。そしてこのことは実は絶対知章で良心論が再び登場し、良心と宗教との和解が論じられることと関係している。

和解はもともとキリストの十字架における死によってもたらされる罪の赦しを意味していたが、ヘーゲルにおいても、その実現は究極的には、神と人との相互的な自己犠牲による神・人の和解として語られている。そのような意味での個別者と普遍者との統一ないし同一性に支えられることによってしか、自・他間の承認の実現もあり得ないし、また個人と、社会ないし国家の間の承認も、したがって理想的な人倫的共同体もありえない、というのが『精神の現象学』後半の展開の示唆するところであろう。

宗教的な和解は、自己意識章主・奴論や精神章良心論で語られたような、世俗社会における個

8 後年のヘーゲルは主・奴論の帰結を『精神の現象学』とは違った仕方で考察している。ニュルンベルク時代、ベルリン時代の講義を通して、エンツィクロペディーのいわゆる「小現象学」では奴の意識と主の意識との間に一つの「共通性」があらわれ、それが「普遍的自己意識」へと移行する。

別的な人格間の承認とは明確に区別される。その上で、このような承認の限界をまさに和解が乗り越える、というのがヘーゲルの構想であった。良心論末尾に明らかなように、個別的な人格間の承認は、個別者と普遍者との間の統一、あるいは調和をもたらし得ない。したがって例えば個人と国家との間の関係を円滑に取り結ぶ原理としては不十分だ、ということになる（この点については次回以降検討していくことにする）。いわば諸個人間の 水平的関係 を超克して、 垂直的關係、すなわち個人と、共同体・国家といった普遍的な全体との承認関係を補完する原理が和解である。そしてこの原理がキリスト教的含意と切り離せないという点が特徴的であり、またそのことが、承認論の現代的意義を考えるさいに問題となる。

2 テイラーの方へ

前節に見たような、承認が和解によって補完されなければならないというヘーゲル承認論の問題は、テイラーの政治思想にとっても同じように現われてくるように思われる。テイラーにとっての承認の問題を考えようとするとき困難を感じるのは、承認という問題がテイラーの思想の中に大きな位置を占めているにもかかわらず、テイラーのテキストには承認「概念」に関するまとまった記述がないからである。このことを踏まえ、次回以降3点にわたって考察することとしたい。

(1)自己形成と他者

ここではテイラーによる「対話的自己」の概念が、政治的・社会的概念としての承認の下図をなしていることを論じたい。近代的な自己は最初からモノローグ的存在として（負荷なき自己として）生まれてくるのではなく、他者との言語的關係を通して「対話的自己」というしかたで形成されてくるとテイラーは考えている。例えば『自己の諸源泉』では次のように述べているのである。「自己は、私が『対話の網の目 webs of interlocution』と呼ぶもののうちにおいてのみ存在する」⁹。ここには、ヘーゲルの自己意識概念と共通の構造があるように思われる。

したがってテイラーにおいても、このような自己の問題を政治・社会的側面から捉えなおすことによって、そこに承認の問題圏が開けてくるのではないか。

(2)政治的承認

テイラーは承認を一貫して政治的・社会的具体相の中で考察している。しかしこのときテイラーの考える政治的承認の構図は一貫して水平的承認にとどまっている。ヘーゲルにおける国家のように、集団間、共同体間の抗争を調停するより高次の審級は考えられていない。それは既に見たようなヘーゲルの形而上学的存在論に対する批判の視点、すなわちヘーゲルは人倫的国家を個

9 Taylor, Charles: *Sources of the Self: Making of the Modern Identity*, Harvard University Press, 1989, p.36

人に優先させ、さらには宇宙的精神を最高次のものとして、個人を含め全てをそこに回収していく点でモノローグ的であるとする視点とも合致している。しかしヘーゲルにおけるような垂直的承認、さらには宗教的和解の構想から、テイラーは本当に無縁なのであろうか。テイラーは『自己の諸源泉』の結論部分で、多元的な善の抗争を論じている。そこでこの抗争を和解にもたらずものとしてテイラーが想定しているのは、やはりユダヤ・キリスト教的伝統なのである。

(3) 宗教論における和解

上記のような政治的承認の言説からは慎重に排除されている宗教的和解の構造が、テイラー宗教論には見て取れる。確かにテイラーにおいては、このような和解の構造を、現実政治の領域に持ち込むことに関しては注意深く避けられているという点でヘーゲルとは異なる。しかし実はヘーゲルも『法の哲学』では、国家内あるいは国家間の和解に関して、宗教が積極的な役割を果たすとは考えていない。前者に関してははっきりと政教分離の立場に立ち、教会よりも国家を優位に置いているし、後者に関しては宗教的なものはむしろ国家観の承認を阻害する要因として触れられている¹⁰。和解へと導くのはヘーゲルの場合端的に言って「世界史」である。そしてテイラーの場合も、和解が現実政治とどう関わっていくのかに関してはオープン・クエスチョンとなっているのである¹¹。

10 Hegel, G.W.F.: *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, § 331Anm.

11 テイラーの近著『世俗化の時代』では、南アフリカにおける「真実和解委員会」が現代の社会における和解の実践の一つのモデルとして挙げられている。Taylor, Charles: *A Secular Age*, Harvard University Press, 2007, p.705-6.この点については中野剛充氏に御教示いただいた。