



HOKKAIDO UNIVERSITY

Title	解釈と「問題主体」:チャールズ・テイラーの「自己解釈的存在」とその対案
Author(s)	橋本, 努
Citation	経済學研究, 47(2), 299-315
Issue Date	1997-09
Doc URL	https://hdl.handle.net/2115/32078
Type	departmental bulletin paper
File Information	47(2)_P299-315.pdf



解釈と「問題主体」

—— チャールズ・テイラーの「自己解釈的存在」とその対案 ——

橋 本 努

0. 課題の設定

本稿において私は、チャールズ・テイラーの人間論をまとめつつ、その検討を通じて、より個人主義的で主体的な人格像を対案として提出する。テイラーは、「自己解釈的存在」としての人間をコアに据えて、共有された生の政治学へと議論を展開している。これに対して私は、「問題主体」ないし「問題措定的存在としての自己」というものを自己のコアにおき、共有された生を個人主義的に展開する可能性を提示したいと思う。

第一節では、社会科学において想定されている人間（人格・自己・主体）像の問題点について指摘する。第二節では、テイラーの哲学的人間学を検討しつつ、対案として「問題主体」という理念を提出する。第三節では、自己解釈的存在において想定される言語観と言語の機能について考察する。第四節では、テイラーの哲学的人間学が「共通の(common)」ないし「共有された(shared)」意味というものを実践的に求める方向にあることを示し、批判を加える。そして第五節では、自己解釈的存在と共同体論の親和的結合を切り離し、別の諸想定によって個人主義的に解釈できることを示す。これが本稿の知見である。最後に補論として、第六節では、解釈的説明というものが実践に対して及ぼす影響についてまとめる。

1. 社会科学と人間学

1-1. 価値自由な社会科学の企てに対する批判

価値自由とは、みずから選びとった究極的価値の観点から、社会的諸事実を整合的に説明しようとする学問的態度である。価値自由な態度は、価値からまったく自由な社会科学など存在しないことを承認し、しかしそれでも科学的な客観性を保証するために、自らの価値観点について自覚的・反省的であるような「人間」を、「客観性」の基礎に据える。この場合、客観性とはドグマに囚われない態度に参照することであり、説明の価値観点依存性を自覚することである。

ウェーバー以降の社会科学は、このような意味における「価値自由」を賞揚し、研究に先だって自らの価値観点を詳述することを推奨してきた。しかしこうした価値自由論は、事実と価値の関係について、少なくとも二つの困難をはらんでいる。

第一に、反自然主義のはらむ問題がある。反自然主義は次のように主張する [PP2:82-83]。われわれは、日常的には、事物に対する事実に考察からそれが善い悪いという判断へと移る。しかしこれは自然主義的な誤謬である。論理的には、物事の善悪に関する言明を、その事物の記述的な性質に帰される言明から演繹することはできない。例えば、ある人が、「Xは人々を幸せにするだろう」と述べたとする。この事

実(予測)言明は、通常、彼がそれを好ましいと判断する理由として受け取ることができる。しかし反自然主義者によれば、この事実言明が善悪の判断の理由となるのは、ある隠された主要な前提を彼が受け入れているからである。もしこの前提を破棄するならば、結果はまったく異なるだろう。つまり、ある事柄がXを善いと判断する理由であるかどうかは、それを判断する人がどんな価値を抱いているかに依存する。究極的には、われわれは、あらゆる理由を超えて、価値を判断しなくてはならない。(というのも、われわれが理由を提示するそれぞれの段階において、この理由が妥当である点について、何らかの価値を受け入れていなければならないから。)われわれの最終的な価値の諸前提は、理由なしに存立するのであり、純粋な選択の果実である。

このようにして最終的に想定される純粋な選択は、結局のところ、「自分で選択するから選択する」という形で価値判断をしたものである。この際、個人の選択能力から価値が生じると考えるか、あるいは究極的な価値を選ばざるをえない人格(デーモンによって招喚された存在)を想定するかという問題がある。だがいずれにせよ、価値の「判断」を、個人的・私的・感情表現的な「好み」と区別することが困難になるだろう。というのも、そのような価値判断が妥当な仕方では本当になされたのかどうかは、人格に関する立ち入ったコミュニケーションを経なければ、承認できないからである。

価値自由論がはらむ第二の問題として、選択された(判断された)反省的な価値がどのように条件づけられているのか、という論点がある。この問題をかりに、価値判断の条件論と呼ぼう。たとえば、平和で民主的な社会構成体が望ましいという価値判断を研究の価値観点とする場合、この価値が選択される理由は何か。価値判断ないし価値観点の選択理由は、研究者の個人的で究極的な選択能力に基づくということで、その選択理由を承認できるだろうか。つまり、

私は私の究極的な価値観点として、平和で民主的な社会を選択した、ということを承認できるだろうか。

価値判断の理由を無条件に選択主体の人格(選択能力)に帰属させることは、次のような二つの点から批判することができる。すなわち、①最優先(over-riding)と②掘り崩し(undermining)である [PP2:71-73]。

最優先とは、選択された価値を最優先にするが、しかしわれわれの実際の行動に対するその評決(verdict)は、他のもっと重要な価値づけによって無効となりうると考える。例えば、「言論の自由」は、つねに善いものであるが、しかし緊急の場合には切り詰められなければならない、という具合に条件づけられている。

掘り崩しとは、価値づけそのものを掘り崩すような反対意見である。例えば「言論の自由」は、正義や進歩や人間の発展に貢献するが、しかし他方で、それに反対する方向へ促進するような性質をもっている。言論の自由は、潜在的には社会を分裂・崩壊させるような性質をもっているものであり、無条件に選択すべき価値判断ではありえない。このように、掘り崩しは、当の価値判断が基づいていた選択肢条件を破壊し、説明の枠組みを変更しようと迫る。

価値判断の条件論は、以上の二つによって究極的価値判断を無条件に人格へ帰属させることを回避し、価値の選択を科学理論の選択と同じレベルに引き戻そうとする。価値判断は一定の条件のもとにおける仮説であり、究極的かつ無条件なものではない。社会科学は、つねにその都度の仮説的な価値観点から営まれるのであって、それ以上の究極性や判断の客観性は存在しない。ある意味で、価値判断の条件論を一個の規範的枠組(理論)として構成することこそ、価値に対するドグマを回避する客観性だといえる。

以上をまとめると、価値自由論の困難は、(1)究極的価値を選択したかどうかをめぐる人格的コミュニケーションを要請すること、(2)無条件的に究極的な価値を選択することはできないと

いうこと、この二つの点にある。しかしこれらの論点は、互いに拮抗している。(1)は、究極的価値を選びとった人格を想定して人格に関するコミュニケーションを試みようとするのに対して、(2)は、そのような人格が社会科学において成立不可能だと批判するからである。したがって、価値自由論を破棄するとしても、(1)と(2)を同時に採用することはできない。われわれは、この事態をいかにして克服できるだろうか。

1-2. 社会科学の基礎としての人間学

この問題に対して、テイラーとわれわれの応答は一致する。すなわち、社会科学において人格に関するコミュニケーションは必要であるが、しかしそのコミュニケーションは、究極的価値を選択することをめぐるのではない、という応答である。われわれは、(2)を採用しつつ、(1)を変更して、よりすぐれた人格像にもとづくコミュニケーションを模索すべきである。この主張の意義は、近代主義的な社会科学および思想が想定した人格論に対する批判、という点において明らかになる。

社会科学は、自己(self)、人間(human agent)、人格(person)というものをどのように捉えるかをめぐって、三つの軸を用いて分類することができる。第一に、自己に関する薄い記述と厚い記述の区別。第二に、自己論を中心的に用いる理論と周辺的に用いる理論の区別。第三に、自己論を社会構想(思想)に結びつける議論とそうでない議論の区別。以上である。自然科学を模範とする実証的・理論的な社会科学(とりわけ功利主義)は、自己に関する薄い記述と自己論の中心的利用から、社会全体の構想を解明し、そして評価しようと企ててきた。これに対して自己を厚く記述する議論は、社会構想論と無関係であることも稀ではないが、マルクス主義と実存主義をへてコミュニタリアニズムに至る流れにおいては、諸々の社会構想論に結びついてきた。

自己に関する薄い記述から社会構想論を試み

ることは、一方で自己に対する多様な価値観を容認しつつも、他方では「合理的選択」などの部分的・一面的な自己理解から出発し、少ない諸前提から多くの社会現象を説明しようとする点で、近代自然科学のアプローチを模倣している。これに対してマルクス主義や実存主義は、人間をコントロール能力をもった主体として厚く描くという点で、まさに近代的人間像を理想としてきた。これらは、近代自然科学を模範とする(合理的な選択行為者)か、あるいは近代的人間像(いわゆる主体的な人間)を理想とするかという違いがあるにしても、近代主義という点で同じであり、われわれの社会のさまざまな陥穽に対処できないでいる。選択主体をコアにおくような人間観は、共同体の価値(善)を共有するように社会実践を方向づけるべき社会問題(例えば、環境問題、アパシー、習俗規範の退化など)について、現実には破壊的に作用している。なぜなら、選択主体は共有価値から切り離されたところに人格の本質を位置づけており、この位置づけによって、共同体の価値に破壊的な作用をもたらすからである。

選択をコアにおく近代主義の人間観は、17世紀に成立した啓蒙的な認識論的人格像に由来する。その人格とは、自分の観点から事物の表象を枠づける能力としての意識をもった存在であり、そこでは意識こそ、人間と他の動物を区別する特徴であるとされる。この人間観を類比的に拡張すると、合理的選択主体となる。合理的選択主体とは、物事に対する選好を無矛盾に表象するための自己の観点をもった存在である。このような人格像は、厚く記述しようと薄く記述しようと、いずれも困難を抱えることになる(次節参照)。

これに対する対案として、われわれは、どのような構想を立てることができるだろうか。チャールズ・テイラーの対案は、「人間行為者(human agency)」である[PP1:98-99]。行為者にとって決定的なことは、事物を表象することではなく、彼にとって事物が問題となる(things

matter)ということである。行為者は、「何を欲しているのか」「何を求めているのか」という形で問われた存在である。行為者は、問われた問いに応答しつつ、目的や欲求や嫌悪を「根源的(original)」な意味において自己に帰属させていく。根源的というのは、そのような帰属によって、自己の生活の文脈を構成していくということである。行為者としての人格は、望ましい生活形態とは何かという問題に対する「応答を生きる存在」であり、自己についてたえず解釈を試みていく存在である。テイラーはこのような人格を「自己解釈的存在」と呼んでいる。ではいったい「自己解釈的存在」がどのようなものであるのか、立ち入った考察に進むことにしよう。

2. 解釈と人格

2-1. 解釈の特徴

最初に、社会科学および社会哲学において「解釈」という用語のもつ意味を整理しておこう。①から⑤まではテイラーが明示的に採用している特徴であり、⑥以降は別の文脈で用いられる特徴である[Walzer1987=1996, 長谷川1996を参考に改変]。

①解釈とは、対象の意味を理解すること(to make sense of)である。意味理解は、その本性上、首尾一貫したもの(coherence)という性格をもっている。意味をなす(make sense)とは、一貫しているということであり、無意味(non-sense)とは、首尾一貫していないことである。したがって、意味をなす(意味理解する)こととしての「解釈」は、断片的なものや混乱したものを明確にする試みであり、秩序を与えることである。

②対象を首尾一貫したものとして意味理解しようとする営みは、多くの場合、一義的で厳格になされる解釈の営みではない。われわれは、意味をさまざまに解釈できるのであり、意味に対していろいろな表現を与えることができる。

われわれは意味を、新しいメディアによってもっと明確に表現しようと企てることができる。

③首尾一貫しているとか意味(sense)をなすという場合に、対象を同じもの／違うものとして選択する参照基準は、「客観的な論理」ではなく、「主体」である。主体という基準がなければ、解釈の選択は恣意的になる。解釈の一貫性は、主体のインテグリティによって与えられる。ただし、主体の同一性がそのまま解釈の同一性につながるわけではない。

④ある状況ないし事柄が意味をもつという場合、それは(1)主体にとっての意味であり[解釈者と解釈物の区別]、(2)何かについての意味であり[意味されるものと意味するものの区別]、(3)一定の領域における他の意味との関係性をもった意味である[関係の差異によって与えられた意味]。[PP2:15-23]

⑤解釈とは、人間の背景的・暗黙的・非明示的な知識の明示化である。われわれの対象認識、すなわち、物事に関する表象(representations)は、われわれがどのように事物を扱うかということに基づいている。しかし、認識における事物の扱い方を十分に明確にしていくという認識論の企ては、本質的に矛盾している。というのも、明示化する企てはそれ自体、世界にたいして非明示的に拘束された背景(地平)に依存しており、この背景的知識を明示化する試みは、無限に背進する企図に陥るからである。われわれは、対象とその対象に対するわたくしの像をきちんと区別することができるが、しかし、対象とその対象の扱い方のあいだにきちんとした線引きをすることはできない[PA:10-12]。われわれにできることは、究極の認識に至ることではなく、背景的知識をその都度明示化していく試みであり、認識が含むものを開示すること(diclosing)である。解釈とは、このような開示ないし明示化を意味する。

⑥解釈は、まったくの白紙状態からなされるものではない。解釈は、解釈者の先行了解(前理解)から出発して、テキスト(ないしテクス

ト類似物)と解釈者との相互作用のなかで営まれていく。解釈という営為において、解釈者とテキストは融合している。これら二つが分節化されて捉えられるのは、一定の解釈を採用した場合のみである。

⑦解釈は、すでにそこに存在するものを「発見」することではない。発見は唯一正しいものを想定するが、解釈は複数の応答を許容する。この点において解釈は、知識の基礎づけ主義を否定する。解釈の取捨選択基準は、多様であり、真理性・啓発性・実践的妥当性・本物らしきなどが併用される。

⑧解釈は、あらたに世界の一部を創造する「発明」ではない。発明はあらたな創造であるが、解釈は過去に存在するものを作り直すことである。

⑨よき解釈とは、第一に、一定の解釈の「作法」にしたがったものであり、第二に、それが人々に訴え、啓発する力を持ったものである。後者は、詩の解釈を典型としている。

以上である。これらの「解釈」の特徴をふまえて、次に、自己解釈的存在という考えについて考察を進める。

2-2. 自己解釈的存在

2-2-a. 体化された自己についての解釈

感情は、感情を表す語彙(言語)から離れて前もって存在しているわけではない。感情をもっとうまく表現しようとする、感情の記述だけでなく、われわれの感情そのものがよりいっそう洗練されていく。自分の感情について明晰になろうとするならば、われわれは、感情とその記述(表現)を対応させないと、自己欺瞞・感情の抑圧・悪しき信念・ほんものらしくなさ(inauthenticity)といった状態に置かれる。われわれはなんとかして自分を捉えようとし、自己解釈を試みる。テイラーはこのような存在を、自己解釈的存在(self-interpretating being)と呼んだ。

自己解釈的存在は、解釈するという営みにお

いて意味の構造に織り込まれている。解釈によって首尾一貫性を見出そうとする試みは、部分的には、自己解釈によって構成される。そして自己もまた、解釈された存在であると同時に、解釈するという営みによって構成されている。

[PP2:26]

自己が解釈する存在であるという考え方は、精神が身体や社会状況から離脱して自律することができるという考えを否定する。精確には、離脱した見地を存在論化することに反対する[PA:66]。ロックやデカルトやホブスにおける離脱した自我論は、世界におけるわれわれの日常的な存在のあり方がわれわれを誤って導きうるとして、身体的・日常的なものを、表面的(periphery)なもの、誤りの結果、不注意、しくじり(lapse)として退け、格下げした。彼らによれば、われわれを正しく導くものは科学であり、科学的真理を認識するためには日常性と身体性を離脱しなければならない。しかし、自己にとって身体は、たんに因果的に結びついている物体でもなければ、精神によってたんに支配・管理すべき客体でもない。身体は、知覚や認識の本質的な条件であり、たんなる欲動や物質としてではなく、志向をもった「身体性」として構造化されている。身体は、人間にとって逃られない粹組である。

たとえば、われわれの知覚的領野は、前景、後景、上、下といった志向構造(orientational structure)をもっている。上下(up and down)という志向性は、頭と足という身体的部分ではなく、人がどのように振る舞うか、に関係しており、潜在的な行為の領域として構造化されている。このような空間を把握する志向性を失うと、われわれは、自分がどこにいるのか、事物が何であるか、またどこにあるのか、について分からなくなるだろう。それゆえ、こうした方向性(志向性)は、われわれがいかに振る舞うかに関係していると考えられる。われわれは、世界を、そこにおいてわれわれが振る舞う能力を通して知覚するのであり、この立ち振る舞いの能

力は、志向性の構造として間主観的な社会的・身体的枠組によって規定されている [PA:22-24]。

われわれが世界（社会）を知覚したり理解する場合の条件は、自らの身体性であると同時にすでに世界（社会）的なものである。このことは、人間存在が社会的身体性に「体化されている(embodied)」ことを意味する。社会に体化された自己は、そうした体化的状況がいかんして構成されているのかについて明示化しようと企てる場合に、解釈的な存在となる。解釈的存在は、自己がどのように動機づけられているのか、志向性の条件はどのようなものかについて解釈する。この解釈によって、自己は拡張し変容するだろう。そこにおいて恒常的な自己とは、解釈するという営みである。

もっとも、解釈は、自己についてのみならず、他者(性)についてもなすうる。自己と他者(性)の境界線は、体化された存在の解釈によって規定される。自己解釈的存在であるというのは、体化された自己についての諸規定を、他人の解釈に委ねることなく、自分で引き受ける「責任」を持った存在だという点にある。

自己解釈という概念の意義は、自己理解や自己記述という概念との関係で明らかにすることができる [PP1:187ff]。自己とは、すでに暗黙的な次元において理解されているものであり、そこから言語によって明示化することができる存在である。自己理解は、暗黙的な自己理解の部分と明示的な自己理解の部分に区別される。暗黙的な自己理解(self-understanding)の明示化は、自己記述(self-discription)と自己解釈(self-interpretating)に下位分類される。自己記述とは、自己を対象化して記述することであり、例えば、自分の社会的役割や身体的特徴を記述したりすることである。これに対して自己解釈とは、自己を構成している志向性を解釈することであり、例えば自己の感情の状態を問い、これを明示化することである。感情は、対象であると同時に自己を構成する一部であるから、対象

と自己を明確に区別することはできない。自己解釈においては、自己は、対象と自己の差異を明示化していくことによって、さらに豊かに構成されていく。解釈された自己とは、回顧的に評価され、それによって変形を被った自己であり、過去形において過去を塗り替えてつづ現前した自己である。

さらにわれわれは、「自己」という概念の諸相を、体化(embodiment)の四つのレベルと解釈の三つのレベルに応じて分類することができる。

体化は、四つのレベルに区別することができる。第一に、身体的存在（例えば上下の感覚）、第二に、生活世界（例えば道順の感覚）、第三に、意義ある生（例えば恥や勇気といった強い道徳）、第四に、歴史（例えば過去における自己ないし共同体の振舞）である。（ただしティラー自身は、第二と第三を括って三つに区別している [PA:62]。）体化の四つの次元は、すべて文化的に構成されたものである。ただしその境界線を明確に区分することはできない。解釈すべき重要な次元は、第三と第四にあるが、しかし、第一と第二の次元も密接に結びついて自己を構成していると考えられる。

解釈は、三つのレベルに区別することができる。第一は、解釈するという営みとしての自己であり、第二は、解釈される自己であり、第三は、解釈された自己である。解釈される体化的存在を、解釈的営みとしての自己が、解釈された自己へと、物語を生みだす。自己は、その物語的統一としてインテグリティをもちうる。自己とは、解釈されるべき存在であり、解釈する存在であり、解釈された存在である。人格とは、「解釈する」という営みにおいて責任を引き受ける点で個人的であるが、しかし、自己の「解釈される身体性」においては社会性をもつ。こうした意味において自己は、個人的であると同時に社会的であるという「両義性」¹⁾を生きてい

1) 田中 [1994] [1997] は、ティラーの思想を「両義性」という観点から読み込んでいる。ティラーの描く人間存在は、一方では、自律に方向づけられた普遍的

表1：自己の分類

	身体的存在	生活世界	意義ある生	歴史
解釈される自己	社会的	?	?	社会的
解釈する自己	個人的	個人的	個人的	個人的
解釈された自己	社会的	?	?	?

(?は、社会的／個人的の両方の解釈を許容するという意味)

る。(自己の分類を整理すると、表1のようになる。「意義ある生」については、2-4の「理想的な自己解釈的存在」において検討する。)

2-2-b. 問われる存在と問う主体

以上の考察によって、テイラーのいう自己解釈的存在の概念が分析された。われわれは次に、自己解釈的存在が見落としている「問題」の性質に着目し、「問題主体」というより魅力的な自己像を提出したいと思う。

テイラーによれば、「人格(person)」とは、一定の道徳的地位をもつか、あるいは権利を保有する者であり、そのための基礎として、自己の感覚および未来と過去の観念をもち、価値を保有し、選択する能力をもつ存在である。また「人格」は、呼びかけに応答する者(respondent)であり、応答するために自分自身の観念をもっている。これら二つが「人格」であることの必要条件である [PP1:97]。ただし十分条件については、「人格」は抗争概念たらざるをえない。すなわち、たえずその定義を争われるべき概念である。

構造をもつと同時に、他方では、各人が帰属する文化・歴史共同体に拘束されている。そして人間は、これら二つの相反する方向の両義性のあいだに均衡を保つか、解釈によって高次の地平へと和解しようとする。田中のテイラー解釈によれば、これら二つの方向性はどちらも人間存在にとって本質的であり、両方を歪めずに理解することが、人間に対する正しい理解である。

しかし両義性とは、心理的葛藤なのか、相互条件づけなのか、それとも政治的実践方向の対立なのか。おそらくそのすべてであろう。このような両義性を生きるということは、人間存在の本質を等しく本質的に理解することに、一貫した生の基点をもつということであろう。

自己解釈的存在の人格像は、一方で問いの共同性、問われ方の共同性を想定し、個々の人格を「問われる存在」としている。人格とは「応じる者」であるから、「問い」とその「呼びかけ」は、人格の外部にあると想定されている。問いは、解釈されるべき自己の存在に固有のものではなく、事物の側に帰属される。人格は、問いの前に呼び出された存在であり、呼びかけられた存在である。もちろん、「問われる存在」としての人格は、受動的に反応するのではなく、能動的に問いを解釈することによって応答することができる。しかし「問題」それ自体は、自己解釈的存在の人格を構成していない。自己解釈的存在は、問題(例えば「善き生とは?」)によって問われた存在として自己を規定している。問題とは、解釈のための条件であり、歴史的・文化的に形成された与件であるとされている。

しかし、このような人格像には、問題の性質に関する考察が欠けているように思われる。問題とは、その性質上、明確な問題として問題化されなければ的確な応答をすることができないものである。的確に応答できる問題とは、問題をさらに明示化することによって得られるのであり、問題を自己のうちに再措定することが必要である。自己解釈的存在は、こうした問題を措定する能力を軽視している。自己解釈的存在は、与えられた問題からただちに「自己」の解釈へと向かうが、しかし解釈すべきはまず問題であり、自己は、問題の解釈と問題の措定を引き受けることによってはじめて「主体的」たりうるだろう。このような主体を、「問題主体」ないし「問題措定的存在としての自己」と呼ぼう。

人間は、「問題」に対する「答え」を生きるだけでなく、主体的には、「問題」に対する「問題」を生きる。例えば、「あなたの善は何か」と問われた状態から、「私は友愛という善を欲するが、友愛とは何かについて、抽象的なレベルから具体的なレベルまで諸問題を分節化しつつ、問題を抱えている」という状態へと移る。(もちろん、問題を問題化する過程でいろいろな応答

を試みることができる)。そして、友愛を中心とする問題のコロラリー(系)を自己のうちに措定する。このようにして、たとえ問題に対する応答の仕方に一義性がなくても、問題の系に首尾一貫性があるならば、人間は問題の措定者としてのアイデンティティをもちうる。「問題主体」とは、問題を問題として明示化していく人間であり、その明示化の過程で、社会から個別化され、個々の問題系に応じた個人主義的分化を遂げる存在である。普遍性の高い問題は共有され、個別性の高い問題は私化されるのがつねであるが、問題を系として措定するその仕方は、私化ではなく、公的な場面で個性を評価されるような、人格の一部である。(ここで提出した「問題主体」は、成長論的主体論へと展開することができる。橋本 [1997] を参照されたい。)

2-3. 超越論的洞察と詩的言語

自己解釈的存在は、体化的状況を解釈することによって自己と社会の関係を理解しようとする。しかしこのような解釈は、ある重要な仕方において誤っているのではないかと問うことができる。二つのやり方があるだろう。超越論的洞察、および、詩的言語による企てである。これらのやり方は、狭義の自己解釈的存在ではないが、広義には自己解釈的である。このうちテイラーが積極的に認めるのは超越論的洞察である。

超越論は、経験に関する不変の錨をもった必然的現実性を求めるが、そのような認識は、解釈によってではなく、「洞察(insight)」によって明示化される[PA:28-29]。洞察によってえられた知見は、活動のポイントとしての機能を果たし、場合によっては日常的な社会実践を変革する転軸手となるだろう。テイラーによれば、不名誉とか臆病とかいった感情については、その解釈を超えたところで論議を解決するような基準を用いることができない。不名誉についての合意は、絵画における調和についての合意と同様に、共通の分別(common discernment)に基礎

をおいているからである。しかし、この分別がなくなれば、合意を得る唯一の手段は、洞察の共同体(community of insight)を回復することである [PP1:121]。超越論的な洞察が有効なのは、共同体をラディカルに変革する必要がある場合である。テイラーは、このような手段を認めている。

他方、詩的言語によって体化的状況から解放されたところに自己の認識を求めるという方途もある。詩的言語による認識は、解釈ではなく、「置き換え」であり、テキストやテキスト類似物の意味理解というよりはむしろ、その創造的産出である。テキストの創造は、日常的な社会実践を変革する可能性をもっている。リチャード・ローティは、新しいメタファーやレトリックを用いることによって世界が偶有的になり、人びとの信念が変化するというのを承認し促進することが、自由な社会であるとしている [Rorty 1989:ch.3.]。ローティの批判は、啓蒙的な合理主義が普遍的な科学的言語によって社会を記述しようとするあまり、詩的言語を非合理的だとして排他してきたことに向けられている。しかしこの批判は、体化的状況を理解する語彙の排他性についても当てはまるだろう。

もっとも、体化的状況を解釈する営みが誤っているのではないかと疑うことはできても、どのような条件のもとでそれが誤りであるかについて、完全に明示化することはできない。解釈の営みが誤っているのではないかという問いを定式化できるのは、すでにそのような体化的状況を内在的な視点から問いうる地平にいるからであり、状況そのものについては、これを有意味な仕方で疑問視することはできない。問うべきは、体化的状況のなかで「解釈」という営みがどのような位置を持つのか、という点であろう。よき解釈とはどのようなものであるかに応じて、自己解釈的存在の解釈実践は方向づけられる。われわれは次に、よき自己解釈というものについて考察を進める。

2-4. 理想的な自己解釈的存在

存在論としての自己解釈的存在は、理想的な人格としての自己解釈的存在と親和的である。すなわち、体化的状況のなかで解釈する存在は、よりよく解釈して生きようとする存在へと促される。よき人格とは、よき解釈的存在であり、存在に体化された自己の欲求を「強い評価」によって解釈し陶冶していこうと企てる人間である。自己解釈的存在は、自分とはなにかについて解釈する「責任」を負っている。この責任をよりよく果たし、よりよく生きようと志す者を、理想的な自己解釈的存在と呼ぶことにする。

理想的な自己解釈的存在が引き受ける「強い評価」とは、自己の欲求に対する、上等/下劣、美德/悪徳、洗練/粗野、深い/浅い、高貴/野卑といった、質的な評価をいう。これに対して「弱い評価」は、感じ方ないし欲求がもたらす結果にのみ関心をもち、質的な価値評価を行わない。例えば、過食癖のある人に対して、「私はあなたを軽蔑する」と言えば強い評価であり、「食べすぎると血液中のコレステロールが上がり健康を害するのでよくない」と言えば弱い評価である。

弱い評価をする人は、自分の感じ方によって選択するという点で、「単純な考量者(simple weighter)」である。彼は、AよりBのほうが魅力的(attractive)であるという非明示的な経験のもとで選択する。例えば、焼き菓子のトレーに、エクレーとミルフィーユがのっていて、どちらを選ぶかためらっている場合に、いまはエクレーの方が好きだとして選ぶケース。この場合、単純な考量者は、BよりもAのほうがすぐれていることの経験を明示することができないだろう。ここでは、反省の役割は、明示化することではなく、即座の状況から一步退き、結果を計算し、非明示的な「感じ(feel)」に注意を集中することによって、ためらいを克服することにある。しかしこれでは、欲求を明示的に解釈したことにはならない。解釈存在であるためには、単純な考量者であることをやめて、選択理

由を質的評価に結びつけ、強い評価主体にならなければならない。

強い評価は、選好に関する明示化の条件であるだけでなく、生活の質、すなわちわれわれが何であるか、何になりたいかという事柄に関する明示性の条件を解釈する。強い評価はまた、競合する評価に自己をさらすことで、自己解釈の闘争をもたらす。例えば、仕事を捨ててネパールに行くという場合、この行為を創造的源泉として評価するか、それとも未熟で無意味だと評価するか。このような評価の競合性は、自己に対して「ほんもの」を志向するような、オーセンティックな問いかけを通してのみ解決されるだろう [PP1:21-27]。

ところで、強い評価をしつつも、しかし競合する評価解釈をつねに同時に引き受けることで矛盾を生きようとする存在（例えばマックス・ウェーバー）については、どのように理解すべきだろうか。テイラー流の自己解釈的存在は、矛盾というものが、さらに解釈を深めることによって、高次の次元で和解できるかもしれないと考える。矛盾を生きるのではなく、矛盾を抱えつつも、さらなる解釈の地平へと向かうこと。これこそ、不断に解釈を試みる理想的な自己解釈的存在である。テイラーは、ヘーゲルの弁証法を「和解」として解釈する。揚棄(Aufheben)という術語は、低い段階が高い段階において抹消されるとともに保存されるという意味をもち、また、たんに区別を廃止するのではなく、両項が残ること、しかし両者の対立が克服されていることを意味する。ヘーゲルはこのような解決をしばしば「和解(Versöhnung)」と呼んでいる [Taylor 1979:94-95頁]。

また別のパターンとして、強い評価をしつつも、ラディカル・チョイス（根源的選択）によって価値を生みだそうとする存在（実存主義の投企主体）をどう考えるか。例えば、ある若者が究極的選択の前に立たされている。彼は、病で苦しんでいる母親のもとに留まるべきか、それともそこから離れてレジスタンスに参加するべき

か。サルトルによれば、これら二つの強い要求のあいだを裁くような理性的方法は存在しない。したがって若者は、ラディカル・チョイスによってこの問題を解決しなければならない。つまり、どちらか一方に身を投じるという投企によって、選択の理由を与えなければならない。これは、選択したということが選択の理由になるという矛盾をはらんでいるが、しかしそこには、選択したという行為の尊厳が現れるのであり、このことによって、強い評価が主体に帰属されることになる。

こうした投企主体は、強い評価にさらされるとしても、しかしどちらの選択肢がすぐれているかについて明示化するような言語をもっていない点で、よき解釈存在たりえない [PP1:28-33]。彼は、強い評価であることを望みながら、よりいっそう強い評価をするために道德の言語を明示化していくという契機を失っている。テイラーによれば、投企主体は、選択理由を与える善を明示化しない点で、理想的な自己解釈的存在たりえない。

もっともラディカル・チョイスをするためには、そこに至るまでの経緯を道德の言語によって構成していなければならない。私の考えでは、強い評価に関する解釈の営みを物語的に統一することが自己を構成するという点（物語的自己統一）で、投企主体も自己解釈的存在である。

問題は、選択に至るまでの物語性か、あるいは善の解釈過程の物語性か、という点にあるだろう。前者（実存主義）は、何が善であるかをオープンにして、共同投企を呼びかけることができる。これに対して後者（テイラー）は、善として解釈されるものの共同性を前提として、それを明示化する解釈営為の個性性を呼びかけることができる。理想的な自己解釈的存在は、投企によってそれ以上の解釈を拒むことなく、善を徹底的に解釈することのできる人間である。そこで、究極的な善の解釈ということが問題となる。

テイラーによれば、究極的に重要ないくつか

の善の領域は、あらかじめ規定された統一体(unity)のようなものをもっている。各人は、単一の生(a single life)のなかでこれらの善すべての要求に答えなければならない。すなわち、われわれは、諸々の善の相対的な有効性を評価したり、諸々の善に優先順序をつけたりするような、何らかの方法を見つけなければならない。諸々の善に対する単一の貫した秩序というものは、カント的な意味における理性の考えとかなり似ていて、それを完全に達成できたことはないが、しかしわれわれがつねに規定しようと試みているようなものである [PP2:224]。

強い評価をするといっても、「主体参照的(subject-referring)」と、その一部である「自己参照的(self-referring)」を区別することができる [PP1:57-58]。例えば、負傷した人を目撃して、「助けなければならない」という普遍的な道德が、ある人間のなかに持ち込まれた(import: 輸入・意義性)とする。この場合、彼は自己への配慮を顧みず、人間(human being)として道德的に振る舞うよう呼びかけられている。こうした義務論的価値の訴えは、「主体参照的」であるが「自己参照的」ではない。「自己参照的」とは、一定の自己イメージを保持しつつ、自分の動機を参照(準拠)するような評価のあり方である。そこでは、諸個人のもっと劣った(ナルシスティックな)価値に参照する。テイラーによれば、「主体参照的」解釈は、自己を配慮して解釈するような「自己参照的」解釈だけでなく、人間存在として応答するような、普段の主観的自己イメージから離れた解釈を含んでいる。

この主体/自己の区別から、テイラーは、主体参照的なものを、いっそう強い評価についての意義帰属(import-ascription)であるとして、高く評価する。テイラーが提出するパラダイム例は、自己解釈的ではない主体参照的解釈存在である。しかし、主体参照的存在は、呼び出された場所に客観的に存在する道德状況を解釈するのであって、自己に固有な参照点をもつのではない。そこで解釈された自己は、普遍的なバ

一ツナリティをもつ社会的自己である。そこには、解釈する責任を引き受ける個人は存在するが、しかし、解釈によって諸個人の人格が「複殖(proliferation)」するようなメカニズムは存在しえないのではないか。

諸個人が解釈的存在となつて、共通善の連合を企てるとしても、解釈の責任が個人にあれば、その連合は、一般に分裂・統合・再編の過程をたどり、いっそう豊かな複殖を遂げるだろうと考えられる[井上1989]。またウェーバーのように、各人の主導的価値をデーモンによって招喚されるものと考えれば、デーモンの数だけ解釈が複殖するだろう。しかし、理想的な自己解釈的存在の模範例を「主体参照的」とするならば、自己解釈的存在は複殖せず、共通善の共有へと解釈を連合させていくだろう。

主体参照的な解釈は、問われている義務論的な要求に対して即座に応じることを求め、応答した後自己を解釈するというやり方を求めているように思われる。即座に応じられないということは、利害計算による功利的・帰結主義的判断を持ち込むことであり、強い評価主体たりえないからである。

しかしこのような主体参照的な解釈が見ようとしなのは、突きつけられた要求に対して「それがどのような問題なのか」という反省的解釈を加えることの意義である。問題主体は、道徳的要求(呼びかけ)という問題を、解釈することによって再問題化する。問題の解釈と再措定によって、問題主体は個別的かつ自律的になる。問題主体は、いくつかの問題を共有するとしても、それらを明示化し統合し措定する仕方までも共有することはないという点で個人的であり、複殖の可能性をもっている。

3. 言語論

前節では、テイラーのいう自己解釈的存在に対比して、問題主体なるものを提出した。本節では、テイラーの表現主義的言語論を考察する。

テイラーの議論は、表現主義の伝統を総合するものであり、言語の一側面を指摘するというかぎりにおいて、健全かつ重要である。われわれはこれをほぼ受け入れることができる。

しかしテイラーの議論は、言語の批判機能に関する考察を欠いている。この批判機能を重視するならば、問題を再問題化するという「問題主体」の能力について、すぐれた知見を得ることができるだろう。ただし以下では、テイラーの議論の整理と再構成を行うことに課題を限定する。

3-1. 解釈基準としての共同体の言語と合理性

われわれは、ある解釈の適切さを「分からない」人に対して、どのようにその適切さを示すことができるだろうか。この場合、別の表現を用いて、この表現が適切であることを示さなければならないだろう。究極的には、そうした諸表現の共通理解、したがって言語の共通理解に訴えなければならないだろう。しかし理性的な議論によって相手を説得することができない場合、安易な独我論に安住するのではないかぎり、自分自身の判断に確信が持てなくなるだろう。このような「不確実性(uncertainty)」は、認識論において避けられない事態である。(しかし、ヘーゲルを頂点とする合理主義の哲学は、必然的で確実な知識というものを想定した。また、論理実証主義に至る経験主義は、解釈の要素を一切取り除いた「生のデータ(brute data)」を想定した。)[PP2:18-19]

道徳や感情という文化現象を理解するためには、一定の経験のなかに存在し、相互行為とコミュニケーションの言語を理解しなければならない。道徳を意味理解することは、テキストを意味理解することと次の点で区別される。すなわち、学問的な観点からみて、テキストは、解釈において別のもっと明確なテキストに置き換えられるが、道徳のような「テキスト類似物(text-analogue)」[明示化されていない実践的行

動が潜在的にもっているテキスト」]は、別のテキスト類似物によっては置き換えられない。(行動というテキスト類似物を、たとえば演劇や宣伝によって別の行動に置き換えることはできる。しかしこのような置き換えによる解釈は、学問的な理解(scientific understanding)ではない。学問的には、テキスト類似物を「テキスト」によって意味理解しなければならない。)それゆえ、意味理解は、「人々が話す言語」によって特徴づけられたカテゴリーから分離することはできない。[PP2:24-25]

文化現象を意味理解する際の条件は、「一貫性(coherence)」をもって対象(テキストやテキスト類似物)を言語的に分節化(articulation)することにある。一貫性をもった分節化は、合理性の一つの定義にかなっている。文化的意味の理解において合理的であるとは、首尾一貫した言語的分節化を行うということであり、文化対象(事物)がもつ秩序を理解することである。文化現象の秩序を理解するということは、そのような秩序において自分の位置を知ることと密接に結びついている。つまり「理解」とは、意味ある秩序において自己の位置を調和させること、と密接な関係がある。ただし、「合理性」は、ある特定の文化の意味理解に限定されるものではない。合理性は、個々の文化において相対的であるとしても、文化間の比較において「すぐれていること(superiority)」の判断基準になりうるという点では、文化超出的である[PP2:137-51]。

首尾一貫した言語的分節化としての合理性、すなわち意味理解ないし解釈の合理性は、行為における合理性(目的合理性と価値合理性)を必ずしも要請しない。例えば、矢印にしたがって進む、という行為を考えてみよう[PA:165]。ウェーバーの分類に従えば、これは伝統的行為であり、合理的行為ではない。慣習的にルールに従う行為は、なぜそのように振る舞うかについての「合理的正当化理由」をもたないからである。しかし、矢印に従うという行為は、矢印

の意味を文化内在的に理解したからこそ可能だという点で、首尾一貫した意味理解に基づいている。すなわち、「これに従えばこのようになる」という形で、ルールに従うことの文化的意味を理解している。われわれは、もし矢印に従うというルール随順的行為の意味を明示的に分節化するならば、合理的であるということができる。われわれは、そのようなルール(矢印に従うべし)に対して、理性的に従ったのではないが、従うことの背景的・非明示的な条件を説明することができる。この場合、われわれは、明示的な解釈を与える存在として、合理的である。こうした合理性は、個々の行為者の主観に帰属させて捉えられるような基準ではなく、一定の文化的間主観性に帰属されるべき基準である。

3-2. 構成的言語：行動科学の背後にあるもの

行動科学は、現実を「社会的・間主観的な現実」と「主観的・心理的な現実」に二分して、社会を研究する。まず、間主観的に構成された現実とは、解釈を含まないデータによって構成され、一義的に規定されると考える。そしてこの現実に対して、人びとはさまざまな主観的感情・判断・意見を持ち、これらが個々の主観的現実を構成すると想定する。個人が現実を「意味」によって解釈するといっても、それは単なる個人的意見や感情の表明であるか、あるいはアンケート調査による個人情報としてのデータとして扱うことができる。行動科学はこのようにして、意味の解釈が多義的であるという「扱いにくさ」を克服しようとする[PP2:29-31]。

しかし、行動科学が前提とする間主観的な社会的現実とは、個々の社会的実践に根差したものであり、社会によって異なる。だから、解釈を含まない生のデータの「語彙」も、社会的実践によって境界づけられている。社会科学が自然科学と異なる点は、語彙の差異が社会的実践の形態によって画されており、社会科学の語彙が社会的現実に影響を及ぼすという点にある[観

察が対象に影響を及ぼすのではなく、語彙が伝達されることによって対象に影響を及ぼす²⁾。一定の社会的実践は、言語（語彙）を用いなければ存在しないのであり、この意味において、ある種の言語は構成的(constitutive)であるといえることができる。たとえばチェスの駒の動かし方に関するルールは、そのルールがなければチェスというゲームそのものが存在しなくなるという点で、ゲームを構成するルールである。これに対してチェスの駒を動かすときに一定の言葉を発するというルールは、チェス・ゲームの存続に関わらないという点で規制的(regulative)である。

社会制度は、言語（語彙）によって構成されており、言語（語彙）がなくなれば消滅し、言語（語彙）が変われば制度が変革される。行動科学は、このように、社会的現実が言語（語彙）によって「構成」されていることを認識しない点で不十分な認識に留まる。「投票」や「取引」といった社会的実践において含まれている意味や規範は、たんに個々の行為者の心の中にあるのではなく、個々の行為には還元できない社会的関係ないし相互行為の様式において存在する。このような間主観的意味は、政治科学者たちのいう「コンセンサス（ある事柄について信念や態度が収斂したこと）」とは異なる。コンセンサスがなくても社会は成立するが（たとえばカナダのような多民族国家）、しかし間主観的意味が存在しなければ社会は成立しない。信念や態度が収斂したりしなかったりするためには、共通の言語が想定され、間主観的意味が成立していなければならない [PP2:32-37]。

テイラーの解釈学的人間学は、このような、社会制度を構成する間主観的意味を理解しようと企てる。社会的現実、生のデータだけでな

く、意味によって構成されている。意味は、主観的なものとして、生のデータからなる社会的現実と因果的な相互作用をもつだけでなく、間主観的なものとして、社会的現実を構成する。

これに対して主流の政治学は、生のデータを同定しようとする間主観的現実のみを考慮に入れる。一定の制度と実践を出発点として受け入れ、これらをそれ以上疑問に伏さないならば、われわれは、生のデータを、ある一定の振る舞い(act)が起こったと判断されたか、これらの実践の意味領域のなかである一定の状態(states)をとると判断されたものとして、たやすく承認することができるだろう。しかしこのことは、これらの実践と制度が、いったいどんなものであるのか、それらが要請する意味はどんなものであるかについて、それ以上踏み込んで定義をしない、ということである [PP2:38]。

3-3. 表現主義的言語観の四つのポイント

以上の二節で示された言語観は、ヘルダー、フンボルト、ハーマン、ハイデガーにつながる表現主義的言語観（とテイラーが呼ぶもの）の特徴と密接な関係がある。表現主義とは、第一に、言語は明示化によって自己の感情を豊かに構成していくという点で、構成的である。第二に、言語は内在的な尺度から明示化することによって、対象を開示する。第三に、言語は会話的公共性の空間を生みだす。そして第四に、言語は人間の行動を喚起する力を持っている [PP1:248-92]。

以上の四つの特徴が表現主義的であるというのは、言語を指示機能や伝達機能や記述機能などによって捉えるのではなく、言語が何かを表現するものであり、表現によってさまざまな影響を及ぼすという点から捉えているからである。第一の点は、表現によっていっそう感情が豊かに構成されるということであり、第二の点は、表現が事物や意味の開示である、としている。また第三の点は、表現によって会話の公共性が築かれるということであり、（この公共性

2) 他方でテイラーは、自然科学の任務が人間行為者にとっての意味とは独立に世界を説明することだと考えているが、しかしこれに対しては、文脈的要素は自然科学においても重要な役割を果たしているという批判がある [Kincaid 1996:209]。

は、意志伝達や指示や記述によって生じるのではない)、第四の点は、表現によって人間の感情を喚起するということである。例えば、本名を呼ばれることによって嫌な感情を喚起されたくないという理由から本名を隠して別名で生活するという場合、そこには、一定の表現が喚起力をもつような文脈が根を下ろしている。

4. 共通の意味という社会的紐帯

前節では、テイラーの言語論の三つの特徴を整理した。すなわち、首尾一貫した言語的分節化としての合理性、行動科学の見落した言語の構成的性質、および、表現主義的言語観である。

テイラーの言語論は、主流の社会科学に対して批判的であるが、しかしわれわれとしては、一つの一貫した立場として承認することができる。もっともテイラーは言語の批判的機能について論じていない点で不十分である。このことは、以下に述べるテイラーの意味論に対して大きな問題を残すことになる。

テイラーは、主流の政治学が扱わない問題として、「共通の意味(common meaning)」を取り上げる。たとえば、フランス語を話す人としてのナショナル・アイデンティティの存続(survival)は、ケベック人の共通の意味である。この場合、信念や抱負がたんに収斂してコンセンサスを得ているというだけでなく、あらゆる公的生活の共通の参照点(reference point)として、その意味が共通に参照される世界(common reference world)が存在する。このような「意味」は、個人的でないという点で「非-主観的」である。共通の意味とは、共有された価値が共通の世界の一部でなければならないような意味であり、そこではこの共有が共有されている。

共通の意味は非常に大きな裂け目(cleavage)があっても存続する。例えば、アメリカン・ウェイとかUSAという言葉において理解される「自由(freedom)」は、参照点としての「共通の意味」であり、社会における闘志(fight)の基礎で

ある。共通の意味は、まさにコンセンサスが欠如しているところに必要とされている。共通の意味と間主観的な意味の関係は密接である。共通の意味が存在するためには、間主観的な意味の強力な網が存在しなければならない。そして強力な共通の意味が獲得されれば、間主観的な意味の網はよりいっそう発展する。逆に、共通の意味が活気を失う場合、諸集団は、バラバラに成長し、社会的現実について異なった言語を発展させることになる[PP2:38-39]。

主流な社会科学の存在論に欠けているものは、たんに個人の主体のためではないような意味の観念(notion)、すなわち、「私」であると同時に「われわれ」でもあるような「主体」という観念である。主観の意味は、個人としての自己のもつ意味であり、共通の意味は、われわれとしての自己がもつ意味である。共同的な意味が議論から排除されてきたのは、そのような議論が、すべての知識は個人的主体に刷り込まれた印象から再構築されたと考える認識論の伝統に対して、有害な影響を与えるからであった[PP2:40]。

別のところでテイラーは、「私」と「われわれ」を区別するために、「独我論的作用(monological acts)」と「対話論的作用(dialogical acts)」の二分法を用いている[Taylor 1989→1991:310]。独我論的作用とは、古い近代的認識論が想定するように、身体や他者とは独立した自己の内部空間において表象を加工することである。これに対して対話論的作用とは、二人(ないしそれ以上)の人間が、二人用のノコギリを用いて丸太を切ったり、カップルで踊る場合に生みだされるものである。そこでは、二人は一人の統合された行為者(an integrated agent)として、共同のリズムの流れにあり、もしこの営みが中断すれば、たちまち混沌に陥る。ここで重要なのは、人間同士の関係が、たんに調整されているのではなく、そこに共同のリズムやコンヴィヴィアリティの雰囲気が存在し、行為者を分かち合っている(sharing of agency)ということにある。

こうした事態は、「会話」にも現れるし、また、天安門事件のような政治的運動においても現れる。

対話論的作用（ないし対話論的自我）というテイラーの用語は、しかし問題をはらんでいる。テイラーはそのパラダイム例として二人用のノコギリを用いて丸太を切ることを挙げているが、しかしそのような行為は、リズムの共有であっても、二つの(dia-)ロゴスが作用することではない。「対話」は、議論において論じている内容を調整ないし発展させていく営みであり、「会話」における共振とは別である。テイラーはここで、対話的討議と会話的共振の違いを見失っている。テイラーは言語の表現機能に着目するあまり、言語の批判機能を見落としている。「われわれ」という共通の意味は、真の意味における対話的作用をもつならば、批判的討議を前提とするはずである。対話は、共在感(sense of togetherness)をもたらすとしても、共振(resonance)をもたらすわけではない。独我論的な生を否定するとしても、そこからただちに他者と一体感を持つような「われわれ」に至るわけではない。テイラーによる独我論と対話論の対比は、過度に共同性を負荷した二項図式であり、説明力を犠牲にしている。

5. 結論：自己解釈的存在の想定替え

以上の考察からたどれるように、テイラーにおける理想的な自己解釈的存在は、共同体の善を志向するように方向づけられている。テイラーは、(1)解釈されるべき価値や意味が自己の外部に存在すると想定し(2-2)、(2)主体参照的な自己をよりすぐれた存在だとし(2-3)、さらに、(3)共通の意味を解釈することを独我論的でないあり方のパラダイム例として挙げている(4)。こうした諸想定によって、自己解釈的存在は、共同体論と親和的に結びついている。しかし、以上の三つの想定をより洗練させて、(1')問題を問題化する主体を追加的に想定し、(2')

主体参照的な自己をコアには置かず、(3')会話と区別される対話というものを独我論に対比させるならば、自己解釈的存在は、自由主義的・個人主義的な人格となるだろう。いずれにせよ、自己解釈的存在は、どのような状況下でどのように解釈すべきかに関するきわめて論争的な諸構想と結びつくことができるのであって、そうした意味において両義的である。私が構想する「問題主体」は、自己解釈的存在に別の方向を与える対案として提出されている。2-2-bにおいて述べたように、テイラーの自己解釈的存在は、問題の性質に関する考察を欠落している。問題に対する解釈を系(コローリー)として積極的に試みるならば、解釈は、個人主義的な方向で複殖するだろう。

6. 実践への示唆(補論)

最後に補論として、テイラーのいう「自己解釈的存在」および表現主義的言語観が、社会的実践に対してどのような意義をもつのかについてまとめておきたい。(「問題主体」および言語の批判機能をもつ実践的意義については、別の機会に論じる。)表現主義によれば、理論は表現であり、表現によって実践を方向づけるという意義をもちうる。また、理論および解釈は、それがすぐれた表現であることを争うものであり、その争い方において、生活実践の変革を迫るものである。以下ではこの2つの点について補説する。

6-1. 説明から実践への影響

われわれは、社会理論を作ることによって、共通の意味や共有善(shared goods)に基づく政治的・道徳的行為を生みだすことができる。すなわち、社会の現状がどのようなものであるかについて説明する理論は、社会的実践のあり方をいっそう明確にし、実践を意識化することができる。例えば、ある地方の民族的・文化的・政治的なアイデンティティは、国家として独立

しうる諸条件を満たしている、という記述を導くような国家理論を考えてみよう。このような理論は、その地方のメンバーの社会的実践を自己記述するという点で、構成的である。つまり、もしそのような記述がまったくなければ、独立するという社会実践そのものが成立しないという点で、記述そのものが実践を構成している。社会理論による自己記述は、あまり明示的ではない社会的意味を明示化することによって、実践を明確に方向づけることに貢献する。したがって、われわれが日常の生活においてあまり明示的に意識していないような文化的・政治的共同体の共有善を、社会理論が明示化することには大きな実践的意義がある。その場合、理論の妥当性は、実践的な成功という基準によって判断することになる。理論は、具体的な事実をより多く説明ないし記述するというだけでなく、意味の明示化によって社会的実践を促すことができる [PP2:91-113]。

理論と実践が密接不可分であるのは、「意義(significance)」を媒介にしているからである。「意義」とは、人間行為者が何をしているか、どのように感じているかといった問題に対して、関与的な(観察者的でない)応答を示す技術に関する一般的名称である [PP1:196]。理論に意義があるというのは、行為者(研究者の行為を含む)の意味世界を方向づけたり変革するような力を持っている、ということである。行為者は、意義の主体(従属者)である。

6-2. 解釈学的認識は生活実践の変更を迫る

テイラーの解釈学は、われわれの近代文明を構成している「間主観的意味」および「共通の意味」を明らかにすることをめざしている。このような解釈学的研究は、社会的現実在即して理論を確証(verification)するのではなく、社会の意味を解釈することによって「われわれ」という社会的自己がもつべきビジョンを描こうとする。解釈学的研究は、意味の読解という解釈の循環のなかにおいて、よりすぐれた洞察を提

示していくのみである。競合する解釈は、証拠(evidence)によって取捨選択されるのではなく、深い洞察という尺度によって取捨選択される。したがって、何が深くて根本的な社会認識であるかをめぐって、他者と共有できない場合、深刻な認識ギャップが生じる。このギャップは、たんに社会認識だけではなく、自己認識にも関わっている。人間としてわれわれは、自己規定的な存在であり、言語によって社会を構成すると同時に自己を構成している。したがって、社会認識におけるギャップは、社会的実践や生活実践において構成される自己のギャップでもある。社会認識のギャップを埋めるやり方として、「直観を磨け」とか「自分を変えろ」という応答も有効である。つまり、認識の誤りを正すには、そのような認識の誤りを生みだしている現実を、「幻想」ないし「虚偽」であるとして告発するのである。テイラーのみるところ、こうした告発は、人間存在の多様性を積極的に認めつつ、他方で人間変革の限界を知るならば、妥当な学的手段である [PP2:52-54]。

しかし、「直観を磨け」という応答ないし告発は、権威にもとづくコミュニケーションを前提としなければうまく伝わらないだろう。告発は、自分よりも他者の洞察のほうが可謬性をもってると想定された場合に伝達される。告発による生活実践の変革は、いっそう権威ある解釈というものを必要としている。こうして政治的場面において、解釈学的認識は、権威をめぐる闘争に入ることになる。解釈が実践であるというのは、たんに解釈を実践するというのではなく、自分の解釈によって他者に解釈を変更させることを迫ることができる、ということである。そこには、承認をめぐる闘争の政治がある。

文献

- Kincaid, Harold [1996] *Philosophical Foundations of the Social Sciences : Analyzing Controversies in Social Research*, New York : Cambridge University Press.

長谷川晃 [1996]『解釈と法思考』日本評論社。

橋本 努 [1997]「近代主体——学園闘争における折原
浩の学問-政治論(下)」『情況』1997年3月号, 68-
81頁。

井上達夫 [1989]「共同体の要求と法の限界」『千葉大
学法学論集』第4巻1号。

Rorty, Richard [1989] *Contingency, Irony, and
Solidarity*, New York : Cambridge University
Press.

田中智彦 [1994]「チャールズ・テイラーの人間観——
道徳現象学の観点から——」『早稲田政治公法
研究』第46号。

——— [1997]「両義性の政治学——チャールズ・テ
イラーの政治思想(上)——」『早稲田政治公法研
究』第53号。

Taylor, Charles [1979=1981] *Hegel and modern
society*, New York : Cambridge University
Press. 渡辺義雄訳『ヘーゲルと近代社会』岩波

書店。

——— [1985] *Human Agency and Language :
Philosophical Papers 1*, New York : Cam-
bridge University Press. [PP1] と略記。

——— [1985] *Philosophy and the Human Sci-
ences : Philosophical Papers 2*, New York,
Cambridge University Press. [PP2] と略記。

——— [1989→1991] “The Dialogical Self”, in
*The Interpretative Turn : Philosophy, Science,
Culture*, D.R.Hiley, J.F.Bohman, Richard
Schusterman eds., Cornell University Press.

——— [1995] *Philosophical Arguments*, Cambrid-
ge : Harvard University Press. [PA] と略記。

Walzer, Michael [1987=1996] *Interpretation and
Social Criticism*, Harvard University Press.
大川正彦／川本隆史訳『解釈としての社会批
判』風行社。