



# HOKKAIDO UNIVERSITY

Title	チャールズ・テイラーの思想構造 : 解釈学から政治理論へ
Author(s)	高田, 慎二
Citation	北大法政ジャーナル, 16, 113-145
Issue Date	2009-12-18
Doc URL	<a href="https://hdl.handle.net/2115/42582">https://hdl.handle.net/2115/42582</a>
Type	departmental bulletin paper
File Information	HHJ16_004.pdf



# チャールズ・テイラーの思想構造

——解釈学から政治理論へ——

たか だ しん じ  
高 田 慎 二

## 目 次

はじめに	115
第一章 リベラリズムと解釈学の問題圏	116
第二章 人間論・アイデンティティ論	121
第一節 自己解釈的動物	121
第二節 道徳的行為者の責任と自由	123
第三章 道徳哲学	126
第一節 近代道徳哲学への批判	126
第二節 オルタナティヴの実践理性モデル	128
第四章 社会理論・社会科学論	131
第一節 社会理論における「意味」と「疎外」	131
第二節 エスノセントリズム・相対主義・開放性	133
第五章 解釈学的政治理論～抵抗と民主的エンパワーメント～	136
終わりに	138

## はじめに

人文・社会科学におけるチャールズ・テイラー（Charles Taylor）の重要性とその影響力は誰もが認めるところであるにも拘らず、いまだ彼の一貫した理論構造に対する理解が広まるには至っていない。テイラーをある程度専門的な研究対象としている人々の間に於てすら、残念ながらそうした事情は変わらない。ある人物を対象とする思想史的研究にはいくつかの役割と方法があると思われるが、ロールズ以降の枠組みに覆い隠されてきたテイラーの思想空間の有り様を、それとは異なる文脈においてテイラー内在的に理解しようとする本稿の試みもまた、一つの思想史的研究に含まれるであろう。

従来のテイラー研究に対する我々の不満は、それがリベラル・コミュニタリアン論争の枠組みに囚われていること<sup>1</sup>、あるいはより一般的に政治理論のディシプリンに囚われていることである。テイラーの「政治理論」だけを取り上げるならば、そこに色々なレッテルを貼り付けることはそう難しくはない。コミュニタリアン、マルチカルチャリスト、保守に転向した元左翼、カナダナショナリスト、さらにはカトリック政治理論家等々。けれども一貫したテイラー像を描くとすれば解釈学を避けて通ることは不可能であり、そしてその部分こそ、彼の思想の中で最も豊かな可能性を孕んでいるように思われるのである。我々にはテイラーが完全無欠であるなどと主張するつもりは毛頭ない。直ちにいくつかの欠点を挙げることはできるだろうし、今後テイラー研究が進むにつれますます多くの難点が指摘されるようになることを疑わない。しかし少なくとも、「政治理論」のディシプリンを与件としてテイラーのテキストを読み込んだりその難点を指摘したりすることは、テイラーの理論的射程を、そして彼の思想史的意義を捉えそこなうおそれ大きい。テイラーの「政治」理論は、彼の理論全体がもつ豊かな可能性を現実化する「一つの道」にすぎず、決して政治理論に「収斂」するわけではない。たとえテイラー

自身にとってそれが必然的な道として感じられているとしても。本稿の論述は、哲学的な基礎部分から政治理論にいたるテイラーの内的論理を明らかにするものであるが、最後に配される政治理論は決してテイラー理論の「結論」としてではなく、「一つの適用」として理解されるべきである。

では政治理論のディシプリンを与件としないのであれば、テイラーの理論はどのような文脈のなかに位置づけられるのが適切であろうか？リベラル・コミュニタリアン論争に代わるものとして、我々は解釈学（hermeneutics）を提案したい。それはテイラーを論じる際の「唯一の」文脈ではないけれども、哲学的な部分を中心とする理論的構造を把握するためには有効な視点である。とはいえ、「解釈学」と一口に言ってもその範囲はあまりに幅広く、明瞭に規定することは容易ではない。英語圏における解釈学の潮流としては、哲学においてはリチャード・バーンスタイン<sup>2</sup>、政治哲学においてはジョージア・ウォンキー<sup>3</sup>やロナルド・ベイナー<sup>4</sup>らがあり、政治学においても同様の傾向が指摘されている<sup>5</sup>。

本稿は以下のように構成される。第一章では、テイラー理論の背景として、解釈学と政治理論との関係が述べられる。第二章で論じられるのは、人間論（アイデンティティ論）である。人は合理的な動物ではなく、欲求の動物である。しかし単なる欲求ではなく、「善く生きる」欲求をもつ動物である。第三章では道徳哲学が論じられる。善く生きることは、自己内部や他者とのあいだのコンフリクトを受け止め、かつそれを乗り越えていくプロセスである。そのためには、ある立場から別の立場へと人はどのようにして移行できるのかを問わねばならない。人が他者を理解するとはいかなる意味において可能なかを問わねばならない。第四章では社会理論が論じられる。社会理論は道徳哲学を社会に適用したものともいえる。一方的な高みに立って教を説くのではなく、現状に追従して甘言を並べるのではなく、人々の生に根ざしたことばで語られる理論こそが批判の力

をもつ。第五章では政治理論が論じられる。解釈学的な理論構造の中に位置づけられることで、他者志向的なデモクラシーの可能性が見出されるだろう。

## 第一章 リベラリズムと解釈学の問題圏

既に批判したように、これまでテイラーを論じる際に前提とされてきた一般的な現代政治哲学の枠組みは、ジョン・ロールズ『正義の理論』(1971年)<sup>6</sup>を出発点とするリベラル・コミュニタリアン論争である。本節ではロールズのリベラリズムを、逆に解釈学的な観点に即して検討する。ただしロールズ理論についての包括的検討に代えて、ロールズと解釈学の関係及びそれにまつわる問題点に焦点を絞り、ロールズについての「一つの読み方」を示すことにしたい<sup>7</sup>。その作業を通じて、ロールズにも(無自覚的ではあるが)解釈学的な要素が見出されること、しかしその要素の意義が十分に展開されなかったためにロールズが理論的後退を強いられたことが示唆されるだろう。

本稿ではテイラーの解釈学的な要素が分析の中心に据えられるが、その理由の一つは、時代精神としての解釈学(バーンスタイン)のなかにテイラーを位置づけることができると思われるからである。そうした立場に立つならば、これまでのテイラー研究において支配的なシェーマであるリベラル・コミュニタリアン論争そのものをも、解釈学的な観点から相対的に捉え直すことができるはずである。実際にも、リチャード・ローティをはじめとして、解釈学にひきつけてロールズを理解する論者は少なくない。我々もまた同様の観点からロールズ分析を試みると共に、解釈学的なアプローチをとった場合に生じる問題点をも明らかにし、テイラーを検討する際の足がかりとしたい。

通常、ロールズは、『政治的リベラリズム』(1993年)において解釈学の立場に接近したとされる。例えばウォンキーは、「最近のロールズの著作…は、政治哲学における「解釈学的転回」

の最も明白なしるしとして考えることができる」<sup>8</sup>と述べ、『正義の理論』(1971年)との間の断絶を強調している。解釈学に対しては批判的な立場を採るベルヘス・ヒフラも、この点に関しては、後期ロールズの「政治的リベラリズム」を解釈学的転回として理解するウォンキーのような人々の解釈には「全幅の信頼を置くことができる perfectly credible」<sup>9</sup>、と述べる。そして、ロールズの政治的リベラリズムのなかにある解釈学的な要素として、(1)適用範囲が現代西洋社会に限定されていること、(2)正義構想を正当化する唯一の方法を、公共的政治文化のなかですでに暗黙裡に共有されている諸観念からの出発としていること、(3)正当化についての整合主義的構想と反省的均衡というアイディア、の三点を挙げている<sup>10</sup>。

しかしながら、政治的リベラリズムのロールズにのみ解釈学的要素を認めるという、以上の様なロールズ理解には問題があるように思われる。少なくともバーンスタインが言う意味での解釈学的潮流のなかには、『正義の理論』のロールズをも含めることが可能ではないだろうか。実際、ベルヘス・ヒフラの挙げる三つの要素を『正義の理論』のなかに見出すことは、必ずしも不可能ではないように思われるし、とくに「反省的均衡」は『正義の理論』の「方法論の核心」<sup>11</sup>とまで指摘されているのである。

そこでまず、『正義の理論』に込められたロールズの目標から確認しよう。「正義は社会制度の第一の徳である」<sup>12</sup>と宣言するロールズは、「原初状態」や「無知のヴェール」などの概念を駆使することによって、平等な自由原理、機会の公正な均等原理及び格差原理という正義の諸原理を導き出した。

その際に理論装置としてロールズが社会契約論を採用した背景には、功利主義へのオルタナティブを提出できないでいる現代の道徳哲学への強い不満がある。

「我々は、しばしば功利主義と直観主義との間

の選択を強いられているようである。ほとんどの場合、結局のところは、一定のアドホックなやり方で直観主義的な制約を課した、功利原理の変形体に落ち着く」<sup>13</sup>

このような問題意識の下で、現状を打開するために「公正としての正義」が構想されたのであるが、それが『正義の理論』だけでなく後期ロールズをも貫く根本的モチーフであることは、最晩年に出版された著書の言葉からも確認できるであろう。

「公正としての正義の狙いは、功利主義、卓越主義及び直観主義（これら三者のうち、われわれの政治的伝統では最初のものごとりが支配的であった）のなかに見出される政治的正義の構想に代わる代替案を打ち出し、同時に、現代民主社会の諸制度に、よりふさわしい道徳的基礎を発見することにある」<sup>14</sup>

この野心的な企てのためにロールズが提出した理論装置が「反省的均衡reflective equilibrium」である。反省的均衡は、原初状態から正義原理を演繹する「道徳幾何学moral geometry」<sup>15</sup>のプロセスと密接にかかわる概念である。すなわち、ロールズによれば、まず我々がもっとも一般的に受容されるであろう初期状況を設定すると、その状況下で当事者（たち）が行なう合理的選択の結果として、一定の正義原理が導出される。その正義原理と我々が持っている道徳的判断とがマッチすれば成功であるが、おそらくは不一致が存在する。その場合、初期状況の説明を修正したり、あるいは既存の道徳的判断を改定したりしながら、つまり「両端から最も好ましい状況を探求」<sup>16</sup>せねばならない。そのプロセスによって原理と判断とのあいだの反省的均衡に到達したときには、「原初状態の概念が、…正義の理論を選択する初期状況の解釈として、哲学的に最も好ましい」<sup>17</sup>とわかるはずなのである。

「往復することによって、契約環境の条件を交

えたり判断を撤回して原理に従わせたりしながら最終的に発見されるであろう初期状況の記述[=原初状態；引用者註]は、合理的な条件を表現し、かつ、きちんと剪定し調整された熟慮された確信とマッチする原理を生む、と私は想定する。この事態を私は反省的均衡と呼ぶ」<sup>18</sup>

さらにここでロールズが強調しているのは、熟慮された判断も正義原理もそれ自体としての論理的な正しさをもっているわけではなく、様々な判断や原理から構成される「全体論」（クワイン）的な形で<sup>19</sup>、いわばネットワーク的な構造のなかで正当化されるという点である。ここまで来ると、『正義の理論』がすでに解釈学的な要素、つまり部分と全体との循環関係を、その中核的な構成要素として持っていることが明らかであろう。正義構想の「正当化は、多くの諸考察の、すなわち一つの整合的見解へとまとめられる全てのことの相互支持の問題」<sup>20</sup>なのであって、正義原理を演繹する原初状態とは、反省的均衡を支えにして成立する単なる「説明装置」<sup>21</sup>にすぎない。

「正当化は、構想の全体に依存する。つまり、反省的均衡における考慮に基づくわれわれの諸判断にいかんが適合し、かついかにその諸判断を組織するかに依存する」<sup>22</sup>

付言すると、このようにして正当化が可能なのは、人が「正義感覚sense of justice」の能力を備えているからに他ならない。「正義の理論は、…道徳感情の理論であり、…正義感覚を統べる諸原理を述べるものである」<sup>23</sup>が、ロールズ自身の公正としての正義もこの点では同じである。

「公正としての正義は、反省的均衡における熟慮した判断によって明らかにされるものとしての道徳感情の理論である」<sup>24</sup>

そうすると、クカサス＝ペティットが言うよう

に、「良い正義論であることの証拠は、それが、我々が直観的にそうしたいと感じるのと同じように、例えば奴隷制や少数派の抑圧を排除し、多くの人々が直観的に支持したいと感じている言論の自由や社会福祉制度を擁護する、ということにある。…良い正義論は、…我々の直観的な正義感覚を解析し体系化することになる」<sup>25</sup>。このように、すでに『正義の理論』において、実は感情や直観が根本的要素として存在し、それが正義原理との間で解釈学的な循環関係にあるということが確認された以上、もはや解釈学的な理論家の名に値するロールズを「政治的リベラリズム」への転回以後に限定する理由はなくなるであろう<sup>26</sup>。

しかし、ここには一つの問題が残る。提案された正義原理と（正義感覚に基づく）熟慮された判断とのあいだに反省的均衡が成立して、人々の直観を定式化するのが道徳哲学であるとしても、ロールズが契約的な理論構成に拘る理由はそれにとどまらないのである<sup>27</sup>。換言すれば、なぜロールズは原初状態を含めた「三項関係」<sup>28</sup>として反省的均衡を組み立てているのか、という問題である。ウォンキーやベルヘス・ヒフラのような論者が『正義の理論』を解釈学的な仕事とみなさない理由の一部も、この点に関わっている。この問題に答えるには、倫理学方法論に関するロールズの根本的モチーフ、とりわけ功利主義への対抗というモチーフを想起する必要がある。端的に言うと、善に対する正（the right）の優先を確保するためなのである。この点はまさにロールズ哲学の核心である。

「経済学や社会理論における周知の議論と、原初状態からの議論との間には類似性がある。にもかかわらず、根本的な違いもある。…われわれの狙いは、正義の政治的構想の公共的な基礎を見つけることにある。…ここで再びわれわれは、合理的なものと道理に適ったものとを区別する。この区別は、カントの仮言命法と定言命法との区別に対応する。カントの定言命法の手続きは、行為者（agent）の合

理的で誠実な格率（これは行為者の経験的な実践理性の観点のもとで成立する）をその手続きに含まれる道理に適った制約に服させ、このことを通じ、行為者の行為を純粋な実践理性の諸要求によって制約する。これと同様に、原初状態において当事者たちに課せられる道理に適った諸条件は、彼らが、自分が代表する人々の善の増進をめざして、正義原理について合理的な合意に達する際の制約となる。いずれの場合でも、道理に適ったものが合理的なものに優先し、後者は前者に絶対的に従属する。この優先性は、正（right）の優先性の表現である。公正としての正義は、こうした特徴をもつ点でカントの見解に類似している」<sup>29</sup>

つまり、仮言命法=合理的なもの（the rational）=善という経験的で功利主義的な領域に対する超越（論）的な制約として、定言命法=道理に適ったもの（the reasonable）=正が想定されており、それを表現する理論的装置が原初状態なのである。ロールズのカント主義的な要素はこの点に集約されているのだが、しかし超越（論）的制約がどの程度実質的に機能しうるかは大きな問題であり、『正義の理論』のロールズと後期ロールズの違いの一端もこの点に関わっている。そこで次に、ロールズの転回について瞥見しよう。

何よりも具体的な形で理論的修正が表れているのは、格差原理の位置づけであろう。『正義の理論』で定式化された正義の二原理のうち、第一原理と第二原理の前半は、文言は修正されながらもほぼ維持されるが、格差原理はそうではない。後期のロールズは「憲法の必須事項constitutional essentials」というアイデアを導入した上で、正義の政治的構想についての公共的正当化は、「少なくとも憲法の必須事項についての判断における合意にかかっている」<sup>30</sup>と述べるのだが、格差原理は憲法の必須事項から外されてしまうのである<sup>31</sup>。そして正義原理を正当化するものは、いまや公共やその歴史的伝統に委ねられる。詳しくは立ち入

らないが、この事態はロールズの「歴史主義化」(R. ベイナー)<sup>32</sup>の劇的な表れと見るができる。格差原理とは正反対の方向に向かう現実政治の動向とも相俟って、次のように述べざるをえなかったロールズは、格差原理の理論的地位を引き下げたのである<sup>33</sup>。

「われわれは、格差原理が頻繁にはっきりとは認められているわけではないということを認めるべきである。それどころか、格差原理は、現時点でのわれわれの公共的政治文化においてほとんど支持されていないということが判明するかもしれない」<sup>34</sup>

転回後のロールズにおける反省的均衡についてはどう考えるべきだろうか。このアイデアそのものは、『正義の理論』以後、基本的にはなんら変更されていないと言ってよい<sup>35</sup>。したがって問題になるのは、「解釈学的転回」としてみなされてきたロールズ理論の歴史主義化が反省的均衡にもたらすことになったインプリケーションである。解釈学的観点からのロールズ理解がもたら後期ロールズを対象としてきた理由は、主に原初状態から正義原理を演繹するプロセスが解釈学とまったく相反するものに見えるからであった。確かに『正義の理論』には、「契約的観点からすると、正義理論は合理的選択理論の一部である」<sup>36</sup>、というきわめて基礎づけ主義的な主張も存在していた。ところが後期ロールズになるとこの記述は否定され、次のように修正される。

「本当は、当事者とその推論に関する説明については合理的選択理論を利用しているけれども、公正としての正義の理論そのものは、正義の構想に属し、後者は、道理に適った正義原理の説明を与えようとするものである、と言うべきだった」<sup>37</sup>

こうして合理的選択理論の地位はきわめて限定され、「ロールズは合理的選択理論を放棄した」

とまで評されるようになった<sup>38</sup>。同時に、それは経験主義的で功利主義的な当事者に対する超越(論)的制約から実質的意義が失われ、格差原理の修正や、公正としての正義の正当化を公共的政治文化に内在する諸観念に委ねることへとつながっていく。いわば、『正義の理論』において統合されていた正義理論は、一方で正義原理の論証における超越化と、他方でその正当化における歴史主義へと相反する方向に分解したのである。これに伴い、『正義の理論』ではカント主義的要素に覆われがちであった解釈学的な面が、転回とともに表面化し、ウォーンキーやベルヘス・ヒフラなどの論者はそれを「解釈学的転回」として捉えたのである。

以上、ロールズ理論において一貫して存在する解釈学的モメントが表面化してくる過程を一瞥してきたが、ここでベルヘス・ヒフラの議論に戻ることしよう。彼によれば、最終的には、解釈学的政治哲学は解消不能な二つの問題のあいだでディレンマに陥る。それは「保守主義」の問題と「解釈の恣意性」の問題である。解釈学はつねに「我々(が既に受け入れているもの)」に依拠して理論の規範性・妥当性を確保するが、その「我々」とはどのようなものなのか。「我々」への依拠ということが、もしもあらゆる道徳はその社会で妥当性が一般的に是認されている規範に一致せねばならない、ということであるのならば、明らかに保守主義の謗りを免れない<sup>39</sup>。あるいはそれが、いかなる道徳も何らかの社会的文脈から逃れることはできない、という意味であるのならば、今度は「トリヴィアル」な言明に過ぎず、実質的な意義を持たない<sup>40</sup>。もし一般に是認されていない規範を「我々のもの」として主張するのであれば、その解釈は論者の恣意の表明と区別がつかない。解釈学に唯一残された道は、「公共的政治文化に潜在している意味を理解する方法をめぐっても様々な伝統の間で争いがある」ということを認めた上で、それらの中で永続的に対話を続けていく、というウォーンキーの立場である。だが、ベルヘス・ヒフラによれば、それも結局は何も解決した

ことにはならず、振り出しに戻るだけなのである<sup>41</sup>。

以上のようなベルヘス・ヒフラの整理は、解釈学に伴う問題点の分析として要を得たものといえる。しかし必ずしも解釈学が彼の批判に届くとはいえないよう思われる。というのも解釈学には、一般に想定されるよりも豊かな理論的可能性が含まれているからである。これには、ベルヘス・ヒフラの検討の対象が主としてウォルツァーとウォーンキーに限定されていることも関わっているかもしれない<sup>42</sup>。本稿の対象であるテイラーは含まれていないし、あるいは、ベルヘス・ヒフラはその結論において、ウォルツァー解釈学に対するドゥオーキンの批判を支持するのであるが<sup>43</sup>、ドゥオーキンその人が解釈学を方法論に採用している理論家であることについて沈黙していることも無関係ではない。

さらに、ベルヘス・ヒフラはウォーンキーの立場を過小評価しているように思われる。結局ウォーンキーはロールズから一步も先に進んでいない、という彼の主張は、本章において確認してきたような問題意識の共有という点でのみ妥当性を有してはいるが、両者の決定的な違いを見落としている。すなわち、ロールズは異なる価値観の間のコミュニケーションを一旦断念することで「公正としての正義」を確保しようとした。対してウォーンキーが強調するのは、様々な解釈の間で織り成される、共通善をめぐる開かれた対話のダイナミクスである。ウォーンキーは、「解釈学」としての立場を徹底することでこのような立場を主張することができたのに対して、「解釈学」をそこまで追究できなかったロールズは相対主義を完全に払拭することができなかった、と見ることも不可能ではない。ロールズが理論的修正を余儀なくされたことの一因は、この点に関わっているのではないだろうか。もっとも、ロールズは一貫して、自分の理論は哲学的懐疑主義をなんら含意しないと主張している<sup>44</sup>。しかし次のようなロールズの言葉をどのように理解すべきだろうか。

「政治的な事柄に関する公共的正当化について、二つの考えを対比してみよう。すなわち、一つは正義の政治的構想に訴え、もう一つは、宗教的・哲学的あるいは道徳的な包括的教説に訴える。包括的な道徳的教説は、どの政治的判断が真理であるかを示そうとする。その際、真理であるかどうかは、例えば、合理的直観主義あるいは功利主義の一変種によって決められるのである」<sup>45</sup>

この引用文が示しているのは、包括的な教説は「合理的直観主義あるいは功利主義の一変種」によってしか公共的な事柄を正当化できない、というロールズの想定である。つまり、包括的教説に関しては、正義感覚を背景として成立する「反省的均衡」による公共的な事柄の正当化の可能性が封じられているのであり、ロールズは暗黙裡に哲学的懐疑主義を持ち込んでいるのではないかと疑わざるをえないのである。このようなロールズに比してウォーンキーがはるかにポジティブな態度をとることができるのは、彼女が自覚的に解釈学の立場を採っているからであろう。

そして、テイラーもまた、ウォーンキーと同様に深く解釈学に入り込むことを通じて、批判的かつ開放的な政治哲学を主張することが可能になった、と我々は考えている。ここで我々はテイラーに目を転じ、テイラーによるリベラリズム批判を二つの点に分けて瞥見する。

一点目はリベラル・デモクラシーの「存続可能性viability」<sup>46</sup>の問題である。テイラーによれば、差異に目をつぶって公正な取り扱いを追求するリベラリズムは、人々の間に敵対的な関係を作り出して断片化をもたらす傾向がある。文化や宗教の問題を、その内容に関わらず公的な議論領域から閉め出すことは、マイノリティの側の不満を高め、被抑圧感や運動の過激化をもたらす。アメリカにおける保守主義のバックラッシュやカナダでのケベック独立運動の根底にはこの悪しきメカニズムが働いているとテイラーは見ている<sup>47</sup>。この論点

については、サンデルなどいわゆる「コミュニタリアン」によるリベラリズム批判の一つとして典型的なものであると考えられる。つまり、リベラリズムが自由な個人に比較的厚い信頼を寄せるのに対して、「コミュニタリアン」の側には、集合的アイデンティティがなければ自由な社会は崩壊するという危機感が共有されている<sup>48</sup>。

リベラリズムを批判する際の二つ目の論点は、差異を捨象する理論が受容される背景として存在していると考えられる見解、すなわち、道徳的主張について普遍的な一致は不可能である、あるいは合理的に議論することは不可能であるという懐疑主義である<sup>49</sup>。周知のようにリベラリズムは、社会における還元不可能な善の構想の多元性を与件として、特定の善の構想に依拠しない公正な協働枠組みの構築を目指す。そして、表向きでは道徳的懐疑主義を否定する<sup>50</sup>。

一見非の打ち所のないようにも見えるこの理論は、しかし、様々な善の構想のあいだで働くダイナミズムを考慮に入れることができるだろうか。価値観を押し付けたり押し付けられたりする経験の中からは、正義や公共性は生成されないのではないか。現実には生起している様々な異議申し立ては、リベラリズムのいわばイデオロギー性を暴露しているのではないのだろうか。リベラリズムの公私分離は、道徳的懐疑主義を私的領域に封じ込めただけではなかったのか。

後に検討するように、テイラーの最大の理論的貢献は道徳的懐疑主義あるいは相対主義の克服にあると言えるが、テイラーが手続きモデルのリベラリズムに対置するのは、ヘルダーやガダマーに由来する解釈学的なモデルのリベラル・デモクラシーである<sup>51</sup>。このモデルの決定的な特徴は、他者について学ぶことへの強いインセンティブが働くことにあり、「あえて目的論風に言えば、我々は相互理解へと定められている」<sup>52</sup>と主張する立場である。ロールズを始めとするリベラリズムでは「差異にも拘らず」人々が結び付き協働できるための条件が探求されるが、テイラーが目指すのは

「差異ゆえに」人々が結び付きリベラル・デモクラシーである。

「わたしの理想的な対話の描写は、実際上差異のあるこれらのアイデンティティからはじまるものです。そこでは、アイデンティティはたがいに相手に手を延ばし、理解しあおうとするのです」<sup>53</sup>

多元的な諸価値は、手続きモデルのリベラリズムのもとでは怒りや疎外を人々の間に生み出しやすいのに対して、解釈学的モデルならばそれらを和解 (accommodation) にへと導くことが可能となる、とテイラーは主張する<sup>54</sup>。

本稿の探求の主眼は、テイラーにおけるこの後者の論点の成立に、つまり彼はどのようにして解釈学的モデルを主張することができるのか、というところに置かれる<sup>55</sup>。本当に人間は他者志向的なのか、あるいは他者志向的だとしてもなぜそれを「解釈学的」と呼ぶのか、その呼称にはいかなる含意があるのか。こうした点の解明を求める探求は、政治理論家としてというよりも、むしろ哲学者としてのテイラーの仕事に注目したときに明らかになるだろう。

## 第二章 人間論・アイデンティティ論

### 第一節 自己解釈的動物

テイラーの人間論については、既に多くの研究がある<sup>56</sup>。我々はそれら諸研究に依拠しつつも、ポイントを絞り極力テイラー独自の用語を使わずに、彼の人間論 (アイデンティティ論) を検討していきたい。まずは彼の有名なテーゼ、「人間は解釈的動物である」、もしくは「理解が存在様態である (Verstehen is a Seinsmodus)」<sup>57</sup>というテーゼである。このテーゼは、近代的心身二元論を否定するものとしては、解釈学に向かう以前からのテイラーの思想を直接的に継承している<sup>58</sup>。しかし、解釈学を受容を経ることによって、さらにその上で社会理論やコミュニケーションに接続可能なもの

となっている。まずは、自己解釈的動物に関する以下のようなテイラーの説明を見よう。

「生きている行為者 (living agent) であることは、既に自らの状況を一定の意味として経験することである。これをある意味で原解釈 (proto-interpretation) として考えることができる。次にこれが、その内で行行為者がこれらの意味を生きている言語によって解釈され、形作られる」<sup>59</sup>

人間は、生きている限り既に解釈の中にいる。解釈は分節化 (articulation) とほぼ同義であり<sup>60</sup>、「既に自らの状況を一定の意味として経験している」とは、人間はつねに一定の自己理解をもちつつ生きていることを意味する。そして、その自己理解をもとにして初めて、判断を下したり行為したりすることが可能なのである。では人間や人間の行為を理解したり評価したりすることは、どのようにして可能なのか。ここでテイラーは「強評価」という概念を導入する。

人間は諸々の感情や欲求を持っているが、それらはその主体にとっての望ましい善き生の視点と結びついている。だから欲求をもつことは、さし当たって行為を評価する根拠ではあるのだが、しかしさらに欲求それ自体をも判定対象とすることができる。これが「強評価 (strong evaluation)」<sup>61</sup>である。強評価が、主体の経験や低次の欲求を輪郭付け、言わば道徳的地図 (moral map) を描いている<sup>62</sup>。人間には、当初の感情や経験、つまり直観を分節化することによって、それらをより洗練されたものに変化させたり、あるいは、以前とは違う価値を受け入れるようになる可能性が常に開かれている。

ここでテイラーが感情や欲求によって経験があらかじめ形づくられていることを強調するのは、17世紀以来西洋において支配的だった、主客図式にもとづく認識論的理性観 (epistemology) を根本的に否定するためである。主観的经验から独立して客観的世界が存在する、というデカルトやロ

ックに代表されるエピステモロジーは誤っている。経験や感情の中には、既に道徳的価値や間主観的意味が含まれていなければならない。つまり、それは分節化=解釈が既に施されており、かつ新たに分節化=解釈が可能なものでなければならない<sup>63</sup>。

それゆえ、強評価と反省 (reflection) は不可分であるのだが、「強strong」の意義をもう少し説明しておく必要がある。しばしば誤解されているが、この欲求の強弱 (高次/低次) の区別は、フランクファート (Harry G. Frankfurt) による「一階の欲求」と「二階の欲求」との区別と完全に同じものではなく、それを修正したものである<sup>64</sup>。功利主義が欲求の量のみを考慮して功利計算を行なうのに対して、フランクファートは、欲求を評価する能力として「二階の欲求second-order desire」を提案した。テイラーはさらにその中で、質的な区別と強弱の区別とを分け、後者こそが「人間本性の概念にとって本質的なもの」であると主張する<sup>65</sup>。すべての欲求を量に還元する功利主義道徳を批判して「質」を強調することは、フランクファートに限らずカントやミルが既に行なっていた、と言えよう<sup>66</sup>。だがテイラーによれば、それでは不十分である。バカンスの行く先として美しい場所と楽しい場所のどちらにすべきかは、量に還元することのできない選択である。しかしながら、その際に選択の根拠は不要であり、「I feel like it」で済ますことができる<sup>67</sup>。もし時間的経済的余裕があれば両方に行くこともありえるだろうから、この場合の二つの選択肢の両立不可能性としてのコントラストは、いわば偶然的なものである。しかし、ソクラテスにとって、牢獄から脱出するかあるいは留まって毒杯を仰ぐかの選択肢は、それよりも強い意味において両立不可能であり、そこには「価値的なコントラスト」<sup>68</sup>が存在する。これが欲求の強弱を区別するメルクマールである。

選択肢に「価値」が加わることの重要な含意は、そこで下される判断には論拠 (reason) が要請されるということである<sup>69</sup>。例えばソクラテスは、脱出を勧めるクリトンを納得させるために、「I feel like it」と言うのではなくて問答を通じた説得を

必要とした。他人を説得する場合に限らず、自分の中で適切な判断を下すための思考プロセスにおいては、つねにこのような理由づけが積み重ねられる。すなわち、強評価に反省を加えることによって、その評価を規定している「価値の語彙」を取り出すことができる。このことをテイラーは「分節可能性と深さarticulacy and depth」「深さについての分節可能性」<sup>70</sup>と呼ぶ。

「強評価は、コントラストとして性格づける言語を持っているので、優越性を分節化できる。…強評価は分節可能性の条件である」<sup>71</sup>

分節可能性に関して指摘すべき一点目は、思考の弁証法的性格とでも言うべきものである。通常の活動状態においては、人は自分が従っている規範の多くをはっきりとは認識していない<sup>72</sup>。錯覚や自己欺瞞などの人間特有の現象が生じる余地もここにあるのだが、それに気づき克服する営みは、一種の自己理解の循環的プロセスである。

すなわち、自分の行為や思想や判断は、分節化されていない自分の理解、「前理解」「背景理解」に照らしてはじめて理解可能なのだが、同時に前者は後者の「継続的な解釈と再解釈」であり<sup>73</sup>、その両者の間にはギャップが生じる可能性がある。こうして人間は、自分の状態についての判断を形式論理的に下すことはできず、ゆえに自己内部に「道徳的ヴィジョンの複数性」<sup>74</sup>が生じる可能性がある。

それに関わって第二に、自己解釈をめぐる「闘争」<sup>75</sup>が、すなわち自分の高次の欲求は何なのかという問題や、あるいは高次の欲求間の衝突などが、生じうる。44歳の私は、あるときはそれまでの仕事を放り投げてネパールに新天地を求めた欲求に駆られ、別のときにはそれは未熟な夢にすぎず、地道にいまの仕事を続けるべきだ、と考えるかもしれない。二つの方向は相互に還元不可能な、通約不可能な二つの自己解釈である。私は、どちらが本当の自分の人生なのかを反省しなければならず、（あるいは間違っているかもしれないが）そ

の問題に判断を下すことで、最終的であると決して断定できないにせよ、再び両者を通約可能にすることができる。

## 第二節 道徳的行為者の責任と自由

自らの背景を分節化する自己解釈のこの過程は、ある解釈を別の解釈に置き換えていくことであり、客観的なあるいは最終的な根拠を持たない<sup>76</sup>。したがって、「自己の解釈は決して完全に明らかにすることはできない」。善の観念の分節化によって、ある言語を別の言語によって明晰化することはできるが、さらに別の言語を用いて分節化をなすことができる。この点はウィトゲンシュタインにより周知になっているが、とくに自己を扱う言語は、対象と内的関係にある（＝構成的である）<sup>77</sup>。例えば「恥ずかしい」という語を使えること、あるいはその感情を経験することは、その人が「勇敢」や「卑怯」という高次の欲求を、それらの語によって分節化し、また内面化していることを意味する。

自己解釈を絶え間なく遂行することは、「自己への責任」でもある<sup>78</sup>。欲望の質的区別を拒否する功利主義においては、さまざまな欲求は、単に量的な考量の対象でしかない。「単純な考量者の反省は無数のデファクトな欲求によって構造化されるが、強評価者はそれらの欲望に価値を帰属させる」<sup>79</sup>。この強評価、この生の深さこそが、人格（person）あるいは自己（self）にとって本質的なものとテイラーは考える。

強評価は、自らにとって価値あるものや高次なもの分節化であるが、その遂行には困難が伴う。なぜなら、一方でそれは、本当に価値あるもの、より望ましい生のあり方の実現であるとともに、価値が高いほどあるいは自己に固有であるほどに、分節化が難しく、自己欺瞞や歪曲、盲目の危険にさらされるからである。こうした困難を乗り越えて、生の根本的価値に関わるものの自己理解を評価し直すこと、すなわち「根源的再評価（radical reevaluation）」を行うことが、最も深い意味において自己への責任を果たすことであり、

人間には、この責任を免れることができない<sup>80</sup>。

この自己への責任を、人間は常に負っている。すなわち、人間のアイデンティティは単に強評価を伴っているというだけではなく、我々を方向づけ、物事を意味づける枠組みを与えるものこそが強評価なのである。

欲求の質的区別や生の方向性をそもそも持たなければ、アイデンティティ危機も存在しない<sup>81</sup>。だから人間主体は、アイデンティティを持つ限り、あらゆる選択に先立って、強評価される善についての問いの空間に実存している。

「我々が自己でありうるのは問いの空間が動いているときのみ、つまり、善への方向を求め、見出しているときのみである」<sup>82</sup>

強評価は、生の方向性を規定してその価値を測る善に係わっている<sup>83</sup>。とりわけ強調しておくべきは、形態こそ多様だが、人間には、その生からは決して消去することのできない、善への渴望 (craving) があるということである。価値や意味の感覚が生の中に統合されていれば、この渴望はそれほど自覚されないこともあるが、しかし人間はそれを持っているがゆえに生が引き裂かれ絶望にまで至ることもある<sup>84</sup>。

この渴望は、相対的な量が問題となる場合もあるが、その相対的な問いの文脈を枠づけているのは、より根本的な「絶対的な」問いである<sup>85</sup>。こうして、

「我々が善への方向性なしにはいられず、善との関係での自らの位置に無関心ではありえず、そしてこの位置は常に変化し続けるものであるがゆえに、我々の生の方向の問題が我々にとって必ず生じるのだ」<sup>86</sup>

したがって、人間は、つねに高次の善を求めつづけている存在であり、そのことが人間の生の本質的条件に他ならないのである。我々人間には、分節化を遂行し続けることによって善き生に向か

って進んでゆく可能性が、常に開かれている。換言すれば自己解釈的動物は、善きサマリア人のように、常に自らがもつ高次の価値に呼びかけられている<sup>87</sup>。そして、その呼びかけに応答することが、人間にとっての自由な行為である<sup>88</sup>。この自由は、近代哲学的な自由、すなわち理性による情念の統御 (自由意志) という意味での自由ではない。さまざまな、ときに対立しあう感情や欲求の中からもっとも高次のものを見つけ出すこと、そしてそれに沿ってさまざまな欲求や行為を秩序づけ、それに沿って行為することが自由なのである。

そのようなものとしての人間が人間の生を分節化し理解するには、生の方向性と係わらない自然科学的言語による説明にたよることは不可能である。人間を扱う言葉、すなわち道徳や政治の言語は、主客二元論に基づく言語ではありえない。自己の「透視性 (clairvoyance)<sup>89</sup>」の探求の成果こそが、その時点において可能な最上の説明 (best account) をもたらすのであって、これを除外することはどんな形而上学や認識論でも正当化できない<sup>90</sup>。ここで注意されるべきは、「最上の説明」の前に「その時点において」という限定が付されている点である。これは、既に述べたように、ある自己解釈はつねに別の解釈の可能性をはらんでいるからである。生を理解するとは、自らの生の方向性を認識し、それにそって欲求や行為を秩序づけることである。あるいは、道徳的判断を迫られるさまざまな状況下で、その度に「価値あるもの、高次のもの、より充実したものなどについての自らの感覚的分節化」<sup>91</sup>を通じて、自分の善き生の構想に沿っていると判断した行為を選択することである。これは理性的道徳法則の定立とは全く異なり、欲求や感情を出発点として、言語によるその分節化を通じてのみ遂行される自己解釈のプロセスである。この営みは、その自己言及的性格のために、最終的にその解釈の正しさを保障してくれる「ものさし yardstick」は存在しない。存在するのは様々な自己解釈のみであり、「ものさし」もまた、その自己解釈に内在的なものでしかない<sup>92</sup>。

こうした「ものさし」の内在を可能にしているのは、我々がすでに見てきた、欲求の強弱の区別や分節化可能性として論じてきたアイデンティティの構造である。

分節化による自己探求には特別な重要性があることをテイラーは強調する。ロゴスが人間のテロスであると考えていたソクラテスにテイラーも賛成しているが、むしろアイデンティティ論との関連で重要なのは、「分節化が、道徳の源としての善へ近づけ、我々に力を与えることができる」<sup>93</sup>ということである。さらに注目に値するのは、善の間に生じるコンフリクトを分節化することで、それぞれの善の要求を調和させることができるという点である<sup>94</sup>。

価値あるもの一般の中でも、とくに完全な意味での善を、テイラーは「構成善 (constitutive good)」と呼ぶ。「構成善」は、「道徳の源泉 (moral source)」と同義である<sup>95</sup>。それは、行為や志向や欲求を善たらしめるものであり、プラトンにおける善のアイデアがその典型である<sup>96</sup>。その重要な役割は、構成善への愛によって、善くあることそして善き行為へと、人を動かすことである<sup>97</sup>。善き生の個々の要素としての生活善 (life goods) を善として構成するのが構成善である。両者の関係は、欲求の高次／低次の区別と同じ構造であると考えてよい。

テイラーの見るところ、近代以前においては、構成善は超越的なものとして人間の外部に設定されていた。近代における脱呪術化とともに、人間にとって外的な構成善は認められなくなっても、相変わらず何らかの構成善が道徳の源泉としての役割を果たし続けているのであるが<sup>98</sup>、近代道徳理論はそれを自覚していない。たとえばパスカルにおいて、人間は宇宙から切り離された「考える葦」という取るに足りない存在でしかないが、そのことの「観想こそが、高次のものにしたがって生きるように人々をエンパワーする動因を賦活する」<sup>99</sup>のである。アイリス・マードック (Iris Murdoch)、マイケル・ウォルツァー、ノースロップ・フライ

らとともにテイラーは、形而上学以後の時代における構成善の具体的な事例や、その可能性を追求しているのである<sup>100</sup>。それは、ここまで詳しく述べてきたように、自らの道徳的直観を様々な形で分節化することによって、人々をして自らに内在する道徳の源泉に気づかせることである。

「それ (= 道徳の源泉；引用者註) に近づくこと、それについてより明確な見解を持つこと、それに伴うものを把握するようになることは、それを承認する人々にとっては、それへの愛あるいは尊重に動かされ、その愛や尊重を通じて今まで以上にそれに沿って生きることができるようになるということ、である。そして分節化によって人は近づくことができる。語がエンパワーできる理由、時として圧倒的な道徳的力を持つ理由はこれである」<sup>101</sup>

ただし、あらゆる分節化が正しい道徳の源泉の認識となりうるわけではない。ある分節化は一定の人々にしか力を持たないし、単なる語ではなくさまざまな要素をも含む全体としての発話行為として力を持つのである。それまで知られていなかった、あるいは感じられていなかった源泉を開くとき、あるいは接触が失われてしまっていた古い源泉の力を回復するとき、あるいは求め続けてきた源泉を見出すとき、語は力を持つ。つまり、さまざまな生のストーリーによって自らの生を分節化し理解するとき、人間は自由を経験すると共に道徳の源泉に触れることができ、善く生きることができるのである<sup>102</sup>。

しかしながら誤った分節化の危険もまたつねに付きまとうのであり、この点を見過ごしてはならない<sup>103</sup>。錯覚や自己欺瞞、排他的なナショナリズムやナチズムに至るまで、道徳の源泉の危険の例証に事欠くことはない。こうしてみるとむしろ、分節化の対象である「高次の善」といった概念に対する沈黙には十分な理由があるようにも見える。道徳を語る言葉は、たとえ空回りして聞き流され

ない場合でも、つねに自らの想いの十全な表現たりえず、誤解を生み続ける。言語のこうした限界にあまりにも敏感だったニーチェや前期ウィトゲンシュタインは、人間の尊厳を守るためにあえて沈黙を選んだのであった。しかし彼らは根本的に誤っている、とテイラーなら言うだろう。分節化なしにはあらゆる善との接触が失われ、我々はそもそも人間であることをやめてしまうことになるからである<sup>104</sup>。

ここまでの記述ですでに明らかなように、カント主義的な形でもっぱら他者尊重や他者への義務としてのみ、換言すれば自己犠牲としてのみ、道徳を定義することにはテイラーは反対する。そのように定義される多くの場合、自分にふさわしい生や送るに値する生を問うことが、つまり欲求や善の高次／低次の区別という問題が、道徳の圏外に追いやられてしまうのである<sup>105</sup>。だがテイラーに言わせれば、欲求の質的区別を否定する功利主義のような道徳理論でさえ、例えば合理性のような概念を持ち込んで、密かに行為の質的判断を下す点で、自己矛盾を犯している<sup>106</sup>。つまり、カント主義的道徳哲学は、分節化されていない自らの背景と理論とのあいだにギャップを抱えているのである。

もう一つの生の特徴である生の物語性も、テイラーにとって決定的である。すなわち、アイデンティティに伴う善の感覚は、展開するストーリーとしての自らの生についての自己理解と織り合わさっていなければならない。過去によって限定され方向付けられた現前の可能性域の中から将来存在を投企することが、あらゆる行為の構造である、というハイデガーの主張を、テイラーは援用する<sup>107</sup>。

すなわち、一瞬の至福や強烈な生の経験も、それが本当に自分の生の物語にふさわしいものかどうかをあらためて吟味しなければならない。その結果正しいと判断するにしても、その物語に沿った過去の努力や経験が根拠となっているのである。将来への生の投企も、ストーリーに向かつてのも

のであって、瞬間的な将来の状態への投企ではない。これはマッキンタイアにおける「探索 (quest)」に対応するとテイラーは解釈している<sup>108</sup>。

生の物語性に関する根本的なテーゼは、物語において、種類の異なるアイデンティティの諸条件が、緊密に結びついているということである。つまり、ばらばらに抽出したときには矛盾し対立しあう諸価値や諸立場は、高次の善を求めるストーリーの中でアイデンティティに組み込まれている。自己内部の「道徳的ヴィジョンの複数性」については既に述べたが、今指摘されたアイデンティティの多元性はそれと表現の仕方こそ異なるものの、同一事態の表現である。こうして、アイデンティティと善と物語性については以下のように集約される。

「我々は自らを善へと方向づけざるを得ず、善との関係において自らの位置と生の方向を決定せざるを得ないがゆえに、自らの生を物語形式において、つまり探索 (quest) として、不可避的に理解せねばならない」<sup>109</sup>

人間はつねに高次の欲求に向かって動かされていて、それに沿って歩み続けている。あるいはそれに沿って歩みだそうと望んでいる。その歩みは同時に、既存の自己理解 (アイデンティティ) を組み換えていくプロセスでもある。そのプロセスは生の物語として、再び生を方向づける機能を果たしている。

### 第三章 道徳哲学

#### 第一節 近代道徳哲学への批判

前章で見てきたような、欲求や善を質的に区別するというテイラー的な道徳的人間論に対しては、既存の自己認識をゆるがし、さまざまな衝突を生み出すことから、多くの攻撃が寄せられてきた。テイラー自身の整理によれば、その一方は、事実と価値を二分して、前者を客観的、後者を主観的領域に割り当てようとする自然主義であり、他方

は道徳性そのものを批判するネオニーチェ主義である。自然主義からは、事実と当為を混同する「自然主義的誤謬」だとみなされ<sup>110</sup>、ネオ・ニーチェ主義からは、「形而上学的」だとみなされるのである。だが、こうした批判側もまた、テイラーの人間論から見れば、何らかの高次の善に依拠していなければならない。その点が自覚されていないことが、論争における最大の問題点である。本節ではこうした事態について、テイラーの論述を再構成しつつ分析する。

自己解釈の進展による新たな高次の善の獲得は、ニーチェが「すべての価値の価値転換」(『反キリスト者』)と言うように高みへの移行であるが、しかしそれと同時に、他の善との間に衝突や緊張をも不可避的にはらんでいる<sup>111</sup>。ゆえに、「生におけるこれらの高次の善の地位は、認識論上の病を必然的に引き起こし、それが自然主義的傾向とさまざまな還元主義の糧となる」<sup>112</sup>。自らの道徳的反応を分節化することは、表向きあるいは意識的にそれまで信じていたこととの間のギャップを顕在化させることでもある。この分節化は、とくに現代において一層困難になっているが、その原因としてテイラーが挙げるのは、①近代社会の多元的性格②近代的認識論(epistemology)の比重の高さとその背景にある精神観、③道徳的信念の仮設的、探求的、不確定的な性質である<sup>113</sup>。

高次の善の根拠として超越者に訴えることが伝統であったことも、高次の善についての懐疑主義を促進している。善のアイデア、神、自然本性などが道徳の根拠となっている場合、まず世界がそうした超越者によって支えられていることを認めたい。それから道徳的な議論が始まるという構造をとらざるをえない。これはとくに、異なる文化間、あるいは脱呪術化された世界に生きる近代人の間では妥当性を得られない議論順序である<sup>114</sup>。

こうして近代では、カント主義や功利主義に代表される手続き主義が、道徳哲学の主流となってきた。欲求や善の質的区別は、形而上学と同一視されて前近代の遺物とみなされた。手続き主義的な道徳哲学の特徴は、道徳的行為の根拠を単一の

基礎に求めることであり、功利性原理や普遍化可能性が道徳の領域の本質として規定される<sup>115</sup>。ここでは単一の規準(criteria)によって義務と権利の内容が導き出されるが、それは道徳的なものの領域をそれ以外のものから分離抽出し、善から分離することを意味する。それと同時に、動機の質的区別は無化し均質化される<sup>116</sup>。

道徳的なものとそうでないものとの間に厳格な境界線を引く手続き主義は、認識論・形而上学・道徳的動因が絡み合っ、一種の要塞(fortress)と化している<sup>117</sup>。手続き主義を支えているのは、理論レベルでは形而上学や認識論でもあるが、それらの背後に隠れてもっとも強力に手続き主義を支えているのは、近代人に浸透している道徳的理想である。

そもそも、あらゆる哲学の理論的定式化の背後には何らかの人間観や道徳的理想があって、その理論を支えている。手続き主義の背後にある特定の道徳観とは、人間の尊厳と合理的コントロールとしての自由という理想であり<sup>118</sup>、近代の人間関係や社会制度のなかにこの理想は浸透しているのである。ミクロコスモスとマクロコスモスの照応関係に包まれた世界から抜け出して近代人が自律性を求めたとき、いかなる外的な価値秩序をも、所与的な規範として認めることはできなかった。デファクトな諸善の計算のみに合理的な道徳基準を求めた功利主義は、そうした動きの終着点の一つともいべき道徳哲学であった。功利主義を批判するカントは、デファクトな善から道徳的なものを切り離したが、やはり行為法則を手続き的に定め、さらに理性と欲求(傾向性)とを完全な対立関係として捉えた。こうした、実質的倫理への反発としての近代手続き倫理は、現代にまで至る強力な伝統を形成している、とテイラーは見ている<sup>119</sup>。

厳密性や明晰性を求める手続き主義は、もともとフロネーシスのために残されていた領域に「非理性的」という烙印を押す。非理性的とは、自律性が失われ、権威に身を委ねることを意味する。そうすると、「表示されない道徳感覚は、現存の

実践に囚われているに違いないから、それへのいかなる譲歩も現状の強化へとつながる。自由、普遍性、批判的スタンスのすべては明瞭なルールを要求する」<sup>120</sup>。

だがこうした理論はもちろん誤りであり、自らが善の理論に依拠していることを自覚していないに過ぎない。ロールズらは「善に対する正の優先」を唱えるが、テイラーにとっては、人間論を踏まえて質的区別によって高次とされるもののすべてを善と考えるなら、むしろ「善が常に正 (the right) に優先する」<sup>121</sup>のである。正や正義は、善の派生態として位置づけられねばならない。そして善の領域、道徳の領域を、普遍的に妥当する単一の原理によって包摂することは決してできない。

実践理性は、その本性上、善についての暗黙の把握という文脈の中でのみ機能するのであり、その善と内的に結びついている現存の実践による媒介をも不可欠とする。近代道徳哲学の合理性が陥った誤りは、道徳と現存の実践との内的結びつきを断ち切ったときのみ批判が可能だと考えた点にある<sup>122</sup>。こうした抽象的理性規範が近代人に受け入れられたのは、自律性という道徳の源泉と暗々裡に結びついていたからにすぎない。いかなる規範であれ、人々に内在する高次の欲求に訴えかけない限り、それは規範たりえないのである。

次に検討されねばならないのは、後期フーコーをはじめとするネオ・ニーチェ主義者である。彼らもまたテイラーと同じく近代道徳哲学を批判するものの、他方で手続き主義と同じく分節化を拒否してしまう点で、テイラーと決定的に対立する。彼らの手続き倫理批判は、主にその倫理に暗々裡に含まれる道徳的前提に向けられている。近代道徳哲学に対するこのタイプの批判には、実はテイラーのアプローチと近いところがある。なぜなら、「近代哲学は認識論的動因のみにより決定されているのではなく、道徳的動因を持っていることを示そうとする点で同じ」<sup>123</sup>だからである。また、歴史的分析を通じてアプローチする点でも同じであることをテイラーは認めている<sup>124</sup>。だが、ホップズ

と同じく道徳一般や義務を命令として解し<sup>125</sup>、あらゆる道徳の背景動機を暴くだけに終わっているのは、なおも近代主観主義から抜け出せておらず、アイデンティティと善との不可分性を見落としてしまっている。こうしたネオ・ニーチェ主義の背後にあるのは、道具的理性によって抑圧されている自然本性を解放しようというロマン主義的・実存主義的な道徳理念であるのだが、人間のアイデンティティがもつ複雑な構造に気づいていないことは自己破壊的である<sup>126</sup>。

かくして、近代において主流の道徳哲学（功利主義、カント主義）もネオ・ニーチェ主義も、人格の深みとそれにともなう背景を無視する。その帰結として分節化の余地が失われ、道徳的な議論やコミュニケーションが妨げられ、道徳的な懐疑主義や相対主義を招いている。前者は、善の質的区別のない単一の基準から導かれる行為原理に依拠するため、善の多様性から現実に生じている善どうしの衝突に対応できない。ネオ・ニーチェ主義は高次の善を否定することによって衝突を解消しようとするが、あらゆる道徳を「課された命令」としてしか捉えることができない。これは誤りであるだけでなく、自らを駆り立てている高次の道徳的理念を否定してしまっている<sup>127</sup>。

したがってテイラーは、「何らかの種類の哲学的散文」<sup>128</sup>を用いて善を分節化することで、さまざまな、一見して通約不可能に映る道徳観を再発見し、それらを和解させようとする。その作業は、テイラーにとって、必然的に歴史的な分析という形をとる。というのも、高次の欲求を否定する近代的道徳それ自身が暗黙裡に積極的に高次の欲求へとコミットしていたことを明らかにすることで、今の我々を構成し、我々の行為や理論の背後にある複合的で多元的な道徳的理想のありようがはっきりと理解できるからである<sup>129</sup>。

## 第二節 オルタナティヴの実践理性モデル

本節ではテイラーが近代道徳哲学（＝功利主義、カント主義）に代わるモデルとして提出した実践理性論を検討する。近代道徳哲学の批判にとどま

らず、それに代わるものとして自らの実践理性モデルを打ち出したことは、少なくともテイラー自身の理論展開にとっては、決定的意味を持っていた。それによって道徳的相対主義を克服すると共に、テイラー自身の解釈学的な理論構造全体が画定されることになったからである。

テイラーによれば、近代の実践理性論は、不可能な要求を設定することによって、道徳的懐疑主義に拍車をかけている<sup>130</sup>。この点に関しテイラーは、『美徳なき時代』におけるマッキンタイアの道徳哲学史分析に完全に同意するけれども、むしろそこでテイラーが自らに課す任務は、今の我々にとって必要かつ可能な実践理性モデルを示すこと、すなわち、脱呪術化とロマン主義とともに失われた超越者に頼らずに<sup>131</sup>、道徳的な主観主義や相対主義を克服する実践理性のモデルを構築することである。

合理的な道徳的な議論と、それを通じた相互理解が可能であることを示そうとする試みは、テイラーにとっては、解釈学の受容とそれに基づく人間論の確立によって初めて可能になった。実践理性は自己解釈の一つの側面であり、それなしには、価値や道徳に関する合理的な議論もまた不可能だからである。したがって、テイラーにとって道徳哲学の任務とは、スミスも指摘するように<sup>132</sup>、意識下に「埋もれている善を再分節化により掘り返して、それらの源泉に再び力を与える (empower) こと」<sup>133</sup>である。すなわち、「自分を動かす道徳的直観を捨象してしまう議論は、いかなる道徳的理解をも不可能にしてしまう」のであるから、道徳の源泉に触れる経験を通じてのみ、特に生のストーリーの解釈変更を通じてのみ、説得やコミュニケーションは可能となるのである<sup>134</sup>。

実践理性 (practical reasonあるいはpractical reasoning) は、近代の道徳哲学においては普遍的に妥当する基準を与えるものと想定されている。しかしテイラーによると、現実の道徳的な議論はつねに、特定の状況下で自分と相手とがそれぞれの具体的立場に立った上で、何らかの共有している前提に立って始まる。何らかの共有された善な

り価値観なりが存在しないときには、道徳的価値的なコミュニケーションは不可能である<sup>135</sup>。道徳的な議論が成立するためには、対話者の間に予め一定の共通性が必要とされる、というのである。この瞬間、テイラーはきわめて危険な場所に立っている。すなわち、価値相対主義や文化相対主義に陥るか、閉鎖的な共同体の中に閉じこもるか、あるいはその両方か。しかしテイラーは、この苦境を切り抜けることができると信じている。これはテイラーの道徳哲学におけるきわめて重要な論点であるが、その際の鍵は、人間の有限性とそれに伴う「道徳的實在論」である。

道徳的な議論は、混乱や不明晰性などから生じている誤り (error) を明らかにするものであるが、これは同時に自己明晰性と自己理解の増大をも意味している<sup>136</sup>。こうした実践理性を、テイラーは「相手に応じたad hominem」モデルと呼ぶ<sup>137</sup>。この表現は、高次の欲求 (善) の領域でコミュニケーションが成立することを含意している。つまり自己の道徳的直観の分節化を通じてのみ、人は他者の考えを理解できるようになり、あるいは自分の信念を変更し、立場を移行することができるのである。

だが、このような立場はラディカルな批判を不可能にする、という批判が、手続き主義者から寄せられてきた。功利主義は、特定の立場に依拠しない科学と理性との調和によってのみ改革が可能だと考えた。しかしテイラーに言わせると真相は正反対であり、それによってかえって、道徳的な不一致を調停する術が失われ、道徳的な主観主義や相対主義が蔓延するようになった<sup>138</sup>。こうして主観の中に囚われた人々が相対主義から脱出する途は、再び自己解釈の遂行に求められねばならない。

「媒介エレメントは、人間の生活形式の中に深く埋め込まれている何かであり、我々はみなその生活形式をはっきりとは意識していないが、明示されたときには承認せねばならない。それが、(ある種の) 理解と実践能力との連

絡だ。…我々が常に示そうと試みるのは、対話者がすでに受け入れているものを前提として、彼が、議論されている自らの行為や政策に、我々が彼に説いている意義を帰せざるを得ない、ということである」<sup>139</sup>

「実践理性は…移行的な推論である。その目的は、ある立場が絶対的に正しいと言えることではなく、他の立場よりも優れていることを確認すること」であり、「合理的な証明の中核は、この変化が誤りを減少させる（error-reducing）ものであると示すことのうちに存する」<sup>140</sup>

すなわち道徳的な議論は、具体的状況から遊離した抽象的な真理をではなくて、移行（transition）をめざす。立場の移行は、意識下にあった生活形式についての理解（背景理解）へ訴えかけることによって、既存の立場の矛盾や混乱やあいまいさを認識し、それを改善するプロセスであり、それをテイラーは「誤りを減少させるerror-reducing」プロセスと呼ぶ<sup>141</sup>。したがって「現実に支持されている立場は、その水も漏らさぬ演繹的体系とは一致しない。事実として合理的な移行が可能な理由はここにある」<sup>142</sup>。既存の道徳的立場は、その背景を分節化することによって、異なる立場をそこに取り込むことを通じて、さらなる統合的な立場に移行することができる。「誤りを減少させる」とは、自己解釈の一環であることにはついては疑問の余地はなく、また人間論との連関でさらに重要なことは、移行としての道徳的議論は、同時に道徳の源泉の分節化をも意味するという点である。

「私があなただを納得させることができるのは、…善について述べることによって、すなわちあなたが今もっている道徳的直観の根底にあるものの分節化によって、あるいは私の記述をあなた自身のものとする点まであなたを動かすことによって、のみである」<sup>143</sup>

しかしより根本的な形態としては、議論モデルのように二つの立場を比較考量する必要すらなく、矛盾の同定、混乱の一掃、見落としていた要素の救出などの経験があれば、移行は可能である。この場合、二つの立場の間にある何らかの共通の土台や基準を事前に認識している必要がない。むしろそれは、議論のなかで自らの背景を分節化することを通じて初めて認識されるものである。主体は、移行した後になってから、かつての自分に対する今の自分の優位に気づく<sup>144</sup>。立場Xから立場Yへの移行は次のように述べられる。

「移行の議論にとって決定的なのは、その主張がより穏当なものであるということだ。…Yが単に正しいというのではなく、究極的な真理が何であれYはXよりも良い、という主張である。…この議論のメッセージは、最終的な正しさが何であろうとも、あなたはXからYへの移行によって認識論上の立場を改善できる、というものだ」<sup>145</sup>

こうして、「完全に明示された立場の間で行われるものが論争のすべてではない、ということがわかれば、合理的な議論の範囲は大いに広がる」<sup>146</sup>。功利主義もカント主義もロールズも、「単一の基本的論拠」からすべての義務を導き出そうとするが、それは人間の道徳的思考の本性からかけ離れている<sup>147</sup>。人間は、アリストテレス倫理学が教えるとおりに、多数の善を追求しつつ、それらのバランスをとることで善き生を構想する<sup>148</sup>。「善の衝突は…人間の生の複雑性と限界から生じる」<sup>149</sup>ものである以上、我々は不可避免的に「価値多元主義」（バーリン）に導かれるが、アリストテレス的アプローチによって「諸善の和解」<sup>150</sup>の可能性が開ける。アリストテレスの「フロネーシスphronesis」を現代的に回復させるテイラーにとって、道徳的なコミュニケーションとは、命題と命題との比較ではなく、その命題の背後に存在する各人の生のふれあいを指しているのである。解釈学的には、それは「地平の融合」と呼ばれてしかるべきもの

である。

ただし「当然ながら、以上のことは、あらゆる実際の論争が理性的に調停可能であることを示すものではない」<sup>151</sup>。テイラーが明らかにしたのは理論的な可能性であって、現実の場で「地平の融合」が生じるかどうかは「解釈的弁証法」の実践にかかっている。この困難を認めつつも、テイラーは最終的には相対主義を拒否する。

「我々は、相対主義を受け入れるのに十分な根拠となるほどの距離と不可解さに対しても畏縮する必要はない。それは議論の資源であり、そのつど挑戦されねばならない。なぜなら、相対主義が偽りであることの保証もないからだ。やってみなければならぬのだ」<sup>152</sup>

相対主義の乗り越えの達成という意味で、これを「道徳的実在論 (moral realism)」と言うこともできるが、だからといって道徳的論争に終止符が打たれるわけではない。テイラー自身は以下のように語っている。

「実在論は、すべての道徳的議論は調停可能であるなどとは言わない。単に論理上は停止点が無いと言うだけだ。だから道徳的ディレンマは道徳的実在論と完全に両立可能だ」<sup>153</sup>

現実が生じている文化的価値的コンフリクトを徹底的に受け止めることは、テイラーをして理論レベルでの道徳的実在論へと向わせしめた。架橋不可能に見えるほどの文化間ギャップに直面したときに議論が成立するかどうかの分水嶺は、「少なくとも自らの社会を多くの可能的社会の中の一つとして見るができるようになること」である。たとえ同じ文化に属する人々の間の場合でも、基本的にこの点は変わらないであろう。だが「これは疑いなく、人間にとってもっとも困難かつ苦痛を伴う知的移行の一つである」<sup>154</sup>。後にも触れるように、テイラーの社会理論は、人々がこの

「困難かつ苦痛」にあえて乗り出すための「実践としての社会理論」<sup>155</sup>という性格を持っている。

人が主張する道徳的立場は、つねに、分節化されておらず自覚もされていない「背景」によって支えられている。道徳や価値をめぐる議論は、この背景を分節化するプロセスという一面を持っているため、ある道徳的主張はつねに別の言葉に置き換えて語ることができる。自己解釈はつねに再解釈の余地を残している、という人間論のテーゼはここにおいて決定的な役割を果たす。したがって、人間は、相手の立場は理解不可能であるという最終的結論に至ることはできないのである。相手の主張を理解するためには既存の自己解釈を更新するのをためらわないという、この「開放性 openness」<sup>156</sup>のスタンスさえ保ち続けるならば、つねに何らかの形で言い換えられながら、道徳や価値についての議論が継続される可能性は決して消えはしないのである。

自らの信じる価値を普遍的なものに高めるプロセスには、他者の立場と対峙してそれを理解しようとする「開放性」のスタンスが要求されるであろう。その過程においては、宗教であれ文化であれ、つねにそれぞれの選択肢の価値を（相対的、暫定的に）比較しなければならないのである<sup>157</sup>。

## 第四章 社会理論・社会科学論

### 第一節 社会理論における「意味」と「疎外」

テイラーにとって社会理論とは、基本的にバーリンにおける政治哲学と同じく、社会を対象とする道徳哲学であり、その限りでやはり自己解釈の一環である<sup>158</sup>。テイラーが一般的な政治学（とくに行動主義的な政治学）や社会理論に対して持つ不満は、それらが間主観的「意味」を十分に捉えてはいないことにある。本来の社会理論が扱う意味は、認識主体から切り離されたなまの (brute) データから成る社会的現実として構成された、主観的なものではない。むしろ、現実そのものを構成している間主観的なものである<sup>159</sup>。

そうした間主観的意味のほとんどは、通常はは

つきりとは意識されずに、行為や感情などに暗々裡に織り込まれて、それらを形作っている。その前理論的な自己理解を顕在化させることを通じて、それを批判したり拡張したりするのが社会理論である<sup>160</sup>。

したがって、社会理論は紛れもなく一つの実践活動である。主観から独立した対象についての事実を観察し分析する自然科学と違い、社会科学における対象と主観との関係は独立的ではない。社会理論の対象である実践は、一定の自己理解によって構成されていて、社会理論もまた自己理解の一部とならざるをえないからである。とりわけ近代社会では、科学の威信が高まり、人々は何らかの社会的メカニズムの存在を前提としている。経済学は、そのもっとも尖鋭な表現である。またリベラル・デモクラシーにおいては様々な党派の対立を要件とする政治制度が形成されていて、そこでの政治闘争は、社会理論間の闘争という性格をも帯びている。かくて「われわれの文明は不可避的に理論的な文明である」<sup>161</sup>。

当然ながら、自然科学のように事実との一致に頼ることができないため、社会理論には妥当性の問題が生じる。超越的な基準に訴えることが可能でも望ましくもないのはもちろんであるが、テイラーによれば、その理論が「自己破壊的self-defeating」かどうかが判定基準になる。すなわち、分節化としてのその理論が、分節化されていないけれども自らの根拠であり目標であるところの善を実現できずギャップを抱えているような理論の場合、その理論は自己破壊的、すなわち誤りなのである。

こうした理論枠組みは、基本的にヘーゲルから受け継がれた。社会が適切な社会理論をもてないでいる事態をテイラーは「疎外alienation」として捉え、そこにヘーゲルの「人倫Sittlichkeit」概念の意義を見出す<sup>162</sup>。なぜなら、「人倫と疎外は、今なお、現代の自己理解についての啓発的かつ測り知れない価値をもった道具」<sup>163</sup>だとテイラーは考えているからである。

そもそもヘーゲルの「人倫」は、社会契約論の

基礎となっている抽象的な個人に関わる「道徳性morality」への対抗概念であり、個人ではなく社会を主体=実体とする。現代の個人主義的直観には受け入れがたいこの思想をなぜテイラーは肯定するのか。言うまでもなく、そこには人間が共同体と不可分であることが関わっている。

「我々が人間というものを考察するとき、それは単なる生命体ではなく、考え、感じ、決定し、感動し、責任を負い、他者と関係を結ぶ、そういう存在を意味している。そこには、言語、一定の世界の経験の仕方、自分の感情の解釈の仕方、他者や過去や将来や絶対者の理解の仕方、こういったものが含意されている。この文化的世界の中に人が自らを位置づける特有の仕方こそが、その人のアイデンティティである。

そのとき、言語や、我々の経験や解釈の根底にある一連の特徴は、共同体においてのみ成長し、維持することが可能なものである。人間であるとはそのような意味においてであり、我々は文化的共同体の中にのみ存在する」<sup>164</sup>

人間が自己解釈的動物であり、経験や自己解釈が言語によって形作られている以上、人間にとって、それらの語彙によって形作られた世界としての文化的共同体は、いわば超越論的条件である<sup>165</sup>。自己解釈的分節化を通じて人と人がことばを交わしあい互いを理解するという「不思議Wunder」（ガダマー）は、この超越論的な共同体によって初めて可能となる。

しかし、この共同体が超越論的なものであるということには、裏を返せば、現実の経験的共同体においては必然的に個人と共同体との間にずれが生じるという含意がある。そして、「自分の社会の公的経験が、自分にとって何の意味も持たなくなるとき」が疎外の状態であり、この点の洞察に関して、「ヘーゲルは、最も早く疎外理論を展開したうちの一人である」<sup>166</sup>とされる。

ここで重要なのは、人々の社会的実践は「客観的精神objective Spirit」の表現であるというヘーゲル理論である。例えば選挙を考えてみると、決して普遍的な制度でないことは明らかであり、個人が自律的決定を下すという理想を背景として初めて成立する社会的制度である。そしてヘーゲルにとっては、理論（哲学）とは人々の実践の定式化であり、その意味ではすでに実現されているものを事後的に表現することである<sup>167</sup>。たとえ日常的には明示化されていないとしても、人々の生活世界の中に浸透して公的制度や人々の社会的実践において表現されている道徳的理想をヘーゲルは人倫と呼び、そのような裏づけを持たない抽象的で彼岸的な理論や国家に対して、生涯を通じてヘーゲルは批判を緩めることはなかった<sup>168</sup>。「現実的なものは理性的である」という悪名高きテーゼは、先行的実践のないところに（抽象的な）理論を押し付ける「道徳性」の終着点としてジャコバニズムを捉えるヘーゲルの一貫した洞察に基づくものである。

疎外が生じるのは、社会的実践とそれを規定している目的や規範とが乖離するときである。例えば、選挙における自分の決断と社会的結果とが結びついていないとはとても感じられなくなる時である。そうになると人々は、現実界における公的経験をあきらめ、代わりに私的領域や閉鎖的な共同体をアイデンティティの中心的な構成要素とするようになり、社会はますます「疎遠なもの」と化し、断片化が進行する。その帰結としては、ヘーゲルが『歴史哲学講義』で描くように、最終的には共同体の崩壊にまで至りうるのである。

だが、テイラーにとっては、現代をボリスやローマ帝国の崩壊期になぞらえることもできないし、絶対精神の体現としての国家存在論を受け入れることもできない。テイラーがヘーゲルの「人倫」概念のなかに見出す意義は、第一に、共同体の中の実践や制度は、何らかの共有された人間観や社会観、あるいは自然観や宗教観の表現であるということ、そして第二に、人々のアイデンティティが公的経験によって構成されていることが決定的

に重要であり、そうでないときには制度や理論は人々を押さえつけるものと化すこと、これである<sup>169</sup>。

人々が公的な経験や制度を自らのアイデンティティと切り離すという事態が起こるのは、人々が自らの価値を変化させたために、制度がもはや人々の期待を担いきれなくなるからである。それは、政治システムにおける入力―出力モデルでは捉えることのできない「文化変容cultural mutation」という事態であり、こうした人々の自己理解と社会的諸制度との複雑な関係は、「現在の病についての解釈学的な研究」<sup>170</sup>によってのみ分析できる。

それは同時に、既存の公的制度や公的実践がいかにして人々の自己理解と齟齬をきたすようになったのかを分析することである以上、「必然的に歴史的な研究」<sup>171</sup>となる。この歴史的な分析がいかなるものであるかを描く試みの集大成が『自己の諸源泉』と『世俗的時代』であるが、今はその具体的な内容に立ち入らない<sup>172 173</sup>。

## 第二節 エスノセントリズム・相対主義・開放性

こうしたテイラーの解釈学的社会理論は、二つの立場に対抗するものである。一つめは、行為者の視点をそのまま受け入れてしまうタイプの社会理論であり、文化相対主義の根拠となっている。二つめは、すでに多少触れたが、自己記述を介在させない自然科学モデルの社会理論である。相対主義の浸透には理由がある。ジェイムズ・フレイザーに代表されるかつての人類学のように、一方的な西洋基準で未開文化を測るならば、あるいはより一般的に言って自らの観点を絶対視するならば、エスノセントリズムに陥ってしまう。同一文化内であっても、程度の差こそあれ、権威主義的な押しつけの危険は常に存在する。普遍的であることを要求する社会理論は、こうしたエスノセントリズムの危険を常にはらんでいる、とテイラーは考える。

それでも、エスノセントリズムを避けようとして通約不可能性に逃げ込むことは、ニーチェの「観点主義」とおなじく相対主義に陥るだけであ

る。そうした見解の誤りは、「文化横断的な理論の言語を、我々の言語としてみるか、さもなければ彼らの言語としてみる」ところにある<sup>174</sup>。そうではなく、両者の生活様式を媒介し、人間としての一定の共通性との関係におけるオルタナティブとして述べることでできる言語、すなわち「コントラストの言語」<sup>175</sup>を見つけることが可能はずである。

「コントラストの言語」を見つけることは、ガダマーの「地平の融合」の言い換えと見てよい<sup>176</sup>。自然科学の言語でも行為者当人の言語でもなく、自己と他者との間の「コントラストの言語」によってこそ、他者を理解する社会理論は可能になるのである。

「地平の融合」の重要な含意として、それが自己理解や自己記述の書き換えを伴うという点がある。それまで自明に思われていた自らの視点が、他者をも含むより広い地平の中での一つのオルタナティブにすぎないということに気づくからである<sup>177</sup>。すなわち、「他者理解は自己理解を変える」<sup>178</sup>という言葉の含意は、いわば「他者理解と自己解釈とが相即するダイナミズム」のことであり、そこには既存の自己理解（アイデンティティ）の更新を必ず伴っているのである。

近代の遊離的理性に魅せられた人々は「科学的、宗教的無謬性という便利な幻影に逃げ込み」<sup>179</sup>続けてきたが、文化や歴史を捨象した記述が「科学的」であるという自然主義的な考えそのものが、特殊西洋的な思い込みなのである。例えば、社会内の各アクターが発する要求の入力・出力の関係としての「政治システム」なる概念自体が、政府を道具的に見ることを既に前提にしている。そうした政治観は、近代個人主義的な実践や理論の一部なのであって、個人主義的な理想が共有されている社会においてのみ（一定の）妥当性をもつに過ぎない。だから、文化に縛られない科学という観念それ自体が、「自らの起源に気づいていないだけでなく、深く、さらに無意識のうちに党派的」<sup>180</sup>であらざるを得ない。

したがって「他者理解」のためには、「エスノセントリズムと相対主義のディレンマを乗り越える」ことが必要である。そのためには、ガダマーに従って、「他者のリアリティを歪める自らの暗々裡の理解を忍耐強く同定して解除すること」<sup>181</sup>が必要だ、とテイラーは言う。ただし、テイラーは強調していないが、ここでの「他者」を異文化に限定する必要はない。つまり、理論的なレベルでは、文化的境界の有無は通約可能性の問題に関わらない以上<sup>182</sup>、最も近い者であっても、その人が全き他者と化す可能性は決して消えない。テイラーにおいては、人間論から道徳論を経て社会理論にいたるまで、くまなく解釈学的な構造が貫いているのである。

以上のようなテイラー理論の適用範囲は西洋に限定されている、と批判されることが多い。実際、社会理論についてのそうした批判には十分な理由がある。一例として杉田敦の批判を見てみよう。

「結局のところテイラーは、そこまで異質な文化（イスラーム原理主義のこと：引用者註）との対話可能性というものを真剣に考えてはいないように思われる。むしろ彼の関心は、広い意味の西洋文明の内部の、すなわち世界大で言えば多数派の内部の、より微妙な差異にあるのではないか」<sup>183</sup>

杉田の指摘は確かに正しい。一方では、本章で示してきたような理論体系は文化を超えてあらゆる人間に妥当すると主張しているにも拘らず、他方では、確かにテイラーの主たる関心は西洋やカナダにあるし、意図的に適用範囲をその中に限定する傾向がある。だがそれは、エスノセントリズムを避けようという自覚の産物、つまり、十分な理解のないままに自らの尺度を押し付けることへの禁欲的態度、として見るべきである。西洋優位のイデオロギーを再生産すること、あるいは実際には「軽蔑」に他ならない「見せかけの尊敬の行為」<sup>184</sup>、これらへの強い警戒感が働いていることを見落とすならば、杉田のようなテイラー批判は、

バランスを欠いたものに終わる恐れがある<sup>185</sup>。

「地平の融合」としての他者理解には、必然的に自分についての理解の変化が伴うのだった。だが、他者についての歪んだイメージに依存して既存のアイデンティティが形成されているので、多くの人はこれを拒否してしまう<sup>186</sup>。したがって、豊かな理解のためには既存の自己理解を疑問に付すことが要求されるが、そうしたスタンスをガダマーが「開放性 (openness)」と呼んだことをテイラーは強調する。ここでも人間論と社会理論とを貫く一つの構造を見出すことができる。高次の善に向かって歩み続けるためには、既存の自己理解を組み換えることを厭わない「開放性」の態度が要請される。「強いられていないとしても、自己に反するものを受け入れねばならないと承認することが、他者への開放性には伴う」という『真理と方法』におけるガダマーの言葉は、テイラーにとっても必要不可欠である<sup>187</sup>。

とはいえ、「開放性」の態度をいかにして確保するかという点に関しては、テイラーも確信を持った答えを提出できていない。テイラーが提出する一つの答えは、ヘルダーに代表されるキリスト教の信念である<sup>188</sup>。キリスト教に拠らずとも「開放性」の倫理が可能であることをテイラーは信じているが、篤いカトリックたる彼にとっては、では他にどのような根拠があるのかという問いには確信が持てないのかもしれない。キリスト教の伝統を活用できない人々にとっては、テイラーが解釈学的に歴史を掘り起こしたことに倣うべきか、あるいはそのような作業を必要としないかは、課題として残されている。

しかし、テイラーの理論構造の中に一定の示唆を読み取ることができる。彼の解釈学が存在論のレベルにある<sup>189</sup>ことを既に見てきた我々にとっては、彼の人間論それ自体において、すなわち人が人格やアイデンティティを備えている限りは、この「開放性」が、潜在的にはあれ、あらゆる人間に課せられた責任であり、かつ高次の善としてあらゆる人が欲しているものである、という含

意がそこにあったことを想起できるはずである<sup>190</sup>。テイラーは、既存のアイデンティティを構成しているもっとも根本的なカテゴリーを吟味して(再)定式化することを厭わない態度を指して「開放性」と呼ぶのであるが<sup>191</sup>、とりわけ自律性を理想として持つがゆえに主観の檻に自らを閉じ込めてしまう近代人が本来の自己を実現するためには、他者の立場を理解する「地平の融合」のプロセスにおいてのみ、自らの誤りを見出したり正しさを確かめたりすることができるからである。

こうして、解釈学が他者志向的であるという結論に達した我々は、そのような理論空間が「承認をめぐる政治」の問題圏と大幅に重なり合っていることに気づく。人が人を理解することが、具体的な内容を備えたコミュニケーションにおいてのみ成立する事態であるのならば、自由や平等という理念を実現する場合でも、抽象的な普遍性を求めるカント的な手続き主義では不十分である。具体的な普遍性を實現するダイナミックな政治に向けて思索を重ねるテイラーは、それを現代的条件において可能にするものとして「承認をめぐる政治」にたどり着く。「承認をめぐる政治」の理論家としてのテイラーを検討することは本稿の課題ではないが、しかしその本質的な構造は、既に彼の解釈学的な理論構造の中にほとんど提出されていると見てよいのである。これは、「承認をめぐる政治」論文を地平の融合に言及して結びとしていることにも表れているし、以下のような発言にもはっきりと示されている。

「(カナダにおける承認をめぐる政治は) 心や思いの闘いであり、自己定義のための闘いであり、全社会的アイデンティティのための解釈学的な闘いです」<sup>192</sup>

テイラーは、哲学的レベルにおいて解釈学に依拠することによって、いかなる政治理論を構想することが可能になったのか、我々が最後に検討するのはこの問いである。

## 第五章 解釈学的政治理論～抵抗と民主的エンパワメント～

ここまで我々は、解釈学という視点から、哲学的側面を中心にしてテイラーの理論構造を明らかにしてきた。政治理論に関する部分のみを取り出して一面的にテイラー像が描かれる傾向は強いが、それに抗して本稿で試みられたのは、哲学的あるいは解釈学的なテイラー像を描くことであった。とはいえ、テイラー自身の中には一貫して政治理論へのコミットメントが存在するのも確かなことであり、政治理論を捨象してテイラーを語ることはできない。そのことを踏まえてテイラーの政治理論を見るならば、そこにはやはり解釈学の実践としての政治理論を見出すことができるであろう。すでに述べたように、テイラーにとっては社会理論一般そのものが実践であったからである。そして、それはそもそもテイラーにとって、「解釈学が解放 (emancipation) の力をもつ」<sup>193</sup>ことに由来している。

しかし、そのようなテイラーの意義はリベラル・コミュニタリアン論争のなかで見失われてしまい、正確に理解されているとは言いがたい。その例として、井上達夫のリベラリズムを取り上げつつ、解釈学に基づくテイラーの政治理論の特徴を確認する。井上によると、ロールズのリベラリズムの「正義の善に対する優位」に対するコミュニタリアニズムの批判は、①普遍主義批判②原子論的人間観批判③反卓越主義批判の三点に集約される。ロールズは①を受け入れて「政治的リベラリズム」へと移行したが、本当に受容すべきは②だと井上は主張する<sup>194</sup>。

そこで井上はサンデルの「自己解釈的存在」という語を採用する<sup>195</sup>。したがって自己には、「自らの生を指導する一切の価値」を「自己の上に開花させ、結実させる責任」が課せられている<sup>196</sup>。だがこのサンデルの人間論はむしろ、コミュニタリアンの主張である「共通善の政治」を掘り崩すものである、と井上は考える。

「(自己解釈的存在のさまざまな連合は；引用者註) 分裂・再統合・再区分の過程に常に置かれており、その布置が、共通善の政治の適用対象となる共同体、即ち、領域的に一定の公権力を行使できる地域共同体の領域分割と定常的に合致することはありえない」<sup>197</sup>

井上の議論自体は支持しうるものだとしても、そこにはテイラーに対する大きな誤解もまた、孕まれている。特定の共同体が「前解釈的与件」として個人の自己解釈遂行を抑え込んでいる、という保守的なコミュニタリアニズム像を井上は描いているようだが、それは少なくともテイラーに関しては当てはまらない<sup>198</sup>。さらに深刻なのは、次のような主張である。自己解釈の度ごとに共通善の共同体が「分裂・再統合・再区分」のプロセスを続ける以上、そうした共同体 (構成的共同体) は私的領域においてのみ奨励されるべきものとなる。

「このリベラリズムは、政治体を、… (善き生の構想を共通アイデンティティとする；引用者註) 構成的共同体として理解することを斥けるが、… (結社の自由によって；同) かかる共同体の形成を奨励している。…しかしかかる共同体は、その成員が自省の主体として解釈的自律性を有する限り、生き生きとした内的一体性を永遠に保持することはできない。これは…かかる共同体は非権力的・自発的結社であるべきことを示す」<sup>199</sup>

まず、一つの根本的な誤解が上の引用に含まれている。井上は「自己解釈的存在」を「解釈的自律性」に言い換えているが、これは明らかに、人間論の理論的位相を取り違えている。テイラーにとって「自己解釈的動物」とは超越論的なものであって、自覚の有無に関わらず、人間はつねに自己解釈的動物である。したがって、「リベラリズムに適合的な人間論」なるものは存在しないし、いかなる共同体に帰属しようとも自己解釈的動物

であることはなんら変化しない。井上の「解釈的自律性」とは、自己解釈の遂行は各個人によって自律的に遂行されるべき、という「特定の理想」を雄弁に表現したもの、と解すべきであろう。

次に、おそらく井上の「自己解釈」理解は一面的なように思われる。井上によれば、個人の善き生の構想の追求としての自己解釈は多様に分化していく過程に絶えず置かれているために、共通善の政治としての共同体は存在し得ない、とされる<sup>200</sup>。

この指摘は、自己解釈的動物の人間論に基づくコミュニタリアニズムにおける共同体が、現代においては、超越者として成員の一体性を確保するものであってはならないことを明確にしている点で重要である。この点は我々もテイラーに即して繰り返し確認してきたところである。だが、既に触れたように、テイラーにおいて自己理解の遂行とは、他者理解のプロセスをも意味している。つまり「分裂・再統合・再区分の過程」は、「地平の融合」のプロセスと同義、あるいは同じ現象の表と裏である。個人は、自己解釈を通じて共同体から離れていくだけではなく、自己解釈の遂行において既に、共同体の方へ向かっている。自己解釈が多様化する過程は、それ自体が共通善形成のプロセス、あるいは相互理解のプロセスでもある。その外部に立つ権力によって自己解釈が多様化する際の外延を保証する、という井上の議論は、逆に外在的な規範を密かに導入することになり、政治的空間を道具的でアトミスティックなものにしてしまう<sup>201</sup>。テイラーにとっては、「共通善の政治」の外部に立つことのできる共同体は、存在しない。

さらに井上は、自己解釈は特定の共同体と結びついている必要はないということを正しく指摘している<sup>202</sup>。それにも拘らず、とくに近代人は、既存の自己理解を更新してより高い自己実現の欲求を満たすためには他者とのふれあいを必要としており、他者理解として遂行される限り、自己解釈は「コミュニティ」の方へ向かっていなければならない。この点こそがテイラーのコミュニタリア

ニズムの核心を成すものであるが、「共同体主義」「共同体論」という呼称が、特定の共同体との結びつきを前提にしているという井上のような誤解を生じさせてしまっている。だが、テイラーの「コミュニタリアニズム」の最も根底的な次元は、既存の人間関係が実体化された共同体というよりも、いわば様相としての関係性そのもの、あるいは共同体や他者へと向かう「運動」、である<sup>203</sup>。

結論として以下のように言うことができるだろう。井上達夫は「分裂・再統合・再区分」する共同体を政治体としては信用せず、強制的な権力によって支えられた法治国家を政治共同体の望ましい単位とし、その統制原理の構築に努めている。テイラーにとって「分裂・再統合・再区分」とは、それ自体が「地平の融合」のプロセスであり、「共通善の政治」である。ゆえに、それを政治体とすることを恐れる必要がない。

解釈学的理論に基づいて「開放性」を待望するテイラーが、政治理論を通じて目指しているのは、「抵抗の政治」「民主的エンパワーメントの政治」<sup>204</sup>である。人々が自由に生きること、本当に望んでいるものに気づくこと、そしてそれに沿って行為できるようになること、テイラーの全理論はそのためにあるといってもよい。自らに内在している道徳の源泉を見定めることで力を引き出した人々が、アトミズムを脱して、善き生を目指して互いに生き生きと交流しあうプロセスとしてのデモクラシーの空間が開かれるとき、それを恐れる理由はどこにあるというのか。

「私たちは平等理念に深くコミットしており、人間の苦しみを防止しようと懸命に努めています。問題は、善い行いを促進してくれる、強力な道徳的源泉や善行を動機づけるものを私たちが所持していないように思われる点にあるのです」<sup>205</sup>

近代人は決して利己的ではなく、自由や平等という道徳的理想を追い求めている。それにも拘らず、それははっきり認識できておらず、ゆえにそ

れに沿って行動するだけの力を持っていない。したがって、政治理論家としてテイラーが自らに課す任務は、「彼らの諸う倫理が本当に必要としているものを分節化し、そうやってこの文化の実践に再び生命を吹き込もうと試みる」<sup>206</sup>ことなのである。例えばテイラーの精神史的な遡及は、何よりも、道徳の源泉を掘り返し、我々を動かしているいくつかの理想の自己理解をめざすための実践であった。

自己理解の前進は、周りの他者もまた、自分と同じ理想を目指しているということに気づかせてくれるはずである。というのも自己理解のプロセスは、言語共同体への参照を通じた「地平の融合」としての公共性の開示をも意味するからである<sup>207</sup>。

### 【おわりに】

テイラーにとって、主体は自己の声と様々な他者の声とが響きあう場であること、そして個々の行為者が融解する共通行為の空間は、日常生活から政治的宗教的運動にまで至る無数のレベルで開かれている。人は他者との、すなわち様々な自己とのあいだでの対話を通じた道徳的自己発見により絶えず形成される存在である<sup>208</sup>。そのような対話と共通行為の可能性の条件を探求することがテイラーの根本的テーマであった。自己やアイデンティティの複雑性は絶えざる自己解釈の更新を要求すること（第二章）、その自己の複雑性のゆえに価値的なコンフリクトの和解可能性を排除できないこと（第三章）、そうしたコンフリクトは社会全体のレベルでも生じうるものであり、それに立ち向かうことが社会理論の主たる任務の一つであること（第四章）、これらの点に関して詳しくテイラーの理論を分析してきた。また、そのような哲学的レベルにおいてテイラーはいわばコミュニケーション可能性を確保し、その上で具体的な政治理論を展開している（第五章）。なおこの両者の区別の仕方は、解釈学に基づく彼のヘーゲル研究と密接に結びついている<sup>209</sup>。

こうして冒頭の問い、すなわちいかにしてテイ

ラーは解釈学的な「他者志向的なデモクラシー」を主張することが可能なのか、という問いに答えることができる。端的に言えば、それは人間が本性的に対話的な存在であり、つねに「地平の融合」を欲しているからである。ただし、このような考えが解釈学以前には明瞭に自覚されてこなかった点が疑問とされるかもしれない。これは、本稿ではあまり触れることのできなかったテイラーのもう一つの大きなテーマである「近代」の問題に関わっているので、論理的な構造のみを抽出すると以下のようなになる。前近代においては、対話や自己解釈といった任務は各人がそれぞれ負う必要はなく、一元的で超越的な秩序観を背景として権威的関係のなかで調和が図られていた。しかし近代における個人は、自律性を理想とするがゆえに対話や解釈行為を個人の責任のもとで行なわなければならない、その上ロマン主義以降においては「本来性authenticity」が道徳的理想として浸透し、各人の価値観が多面的になった。つまり、近代が抱え込む困難とは、本来的な自己実現のあり方が不確定的になり、他者との対話や自己解釈の更新の必要性が著しく高まっているにも拘らず、そうした営みが一見して自律性や本来性に背くもののように人々に映じていることである。このような状況を打開して身体と他者を回復するために、解釈学の洞察に基づく「他者志向的なデモクラシー」が構想されるのである。

1 この点については、高田慎二「テイラー哲学を鑄直す——解釈学・ヘーゲル・超越論的論証」（井上匡子・大野達司・菅原寧格編『公共空間における個の自律——今井弘道先生退職記念論集』風行社、2009年所収）、317頁以下を参照。

2 Richard J. Bernstein, *Beyond Objectivism and Relativism: Science, Hermeneutics, and Praxis*, University of Pennsylvania Press 1983（邦訳『科学・解釈学・実践 客観主義と相対主義を超えて』丸山高司ほか訳 岩波書店 1990年）を参照。

3 Georgia Warnke, *Justice and Interpretation, Polity*

Press 1992 (邦訳『正義と解釈』有賀誠訳 昭和堂 2002年)を参照。

4 ベイナー『政治的判断力』(牧野義文監訳 法政大学出版局 1988年)を参照。

5 小林正弥『政治的恩顧主義論：日本政治研究序説』(東京大学出版会、2000年)、264-5頁註26を参照。

6 John Rawls, *A Theory of Justice*, Harvard University Press 1971.

7 こうした視点を採ることについてはベルヘス・ヒフラの以下の論文に多くを負っている。Joan Verges-Gifra, “Why Rawls Should Have Resisted the Hermeneutic Temptation”, in *Journal of Social Philosophy*, vol.37-4 Winter 2006, pp.584-603.

8 Warnke, *Justice and Interpretation*, p.39. (邦訳59頁)

9 Verges-Gifra, “Why Rawls Should Have Resisted the Hermeneutic Temptation”, p. 586.

10 Ibid., p.585.

11 川本隆史『ロールズ』(講談社、1997年)、130頁。

12 Rawls, *A Theory of Justice*, p.3.

13 Ibid., p.viii ここで批判される倫理的な功利主義と直観主義が、バーンスタインの言う解釈学的潮流により止揚されるべき客観主義と相対主義とにおおまかに対応すると考えてよいのならば、『正義の理論』の問題意識もまたその潮流と軌を一にしていることになる。

14 John Rawls, *Justice as Fairness: A Restatement*, Erin Kelly ed., Harvard University Press 2001, p.97. (田中・亀本・平井訳『公正としての正義再説』岩波書店 2004年、171頁)

15 Rawls, *A Theory of Justice*, pp.121, 126.

16 Ibid., p.20.

17 Ibid., p.18.

18 Ibid., p.20.

19 Ibid., p.579 n.33を参照。

20 Ibid., p.21.

21 Ibid. それゆえ、原初状態における当事者の自我が貧困であるとするサンデルの批判は、的を射た

ものとは言えない (Chandran Kukathas & Philip Pettit, *Rawls: A Theory of Justice and its Critics*, Polity Press 1990, p.115 山田・嶋津訳『ロールズ『正義論』とその批判者たち』勁草書房 1996年、175頁、及び渡辺幹雄『ロールズ正義論とその周辺』を参照)。

22 Ibid., p.497.

23 Ibid., p.51.

24 Ibid., p.120.

25 Kukathas & Pettit, *Rawls*, p.7. (邦訳、10頁)

26 ここで言う「解釈学」は、ディシプリンとしての解釈学 (hermeneutics) というよりも、バーンスタインが時代精神として論じている、「反基礎づけ主義」の潮流ともいべき緩やかな立場を指す。

27 Kukathas & Pettit, *Rawls*, ch.4 (邦訳、第4章)も参照。

28 渡辺幹雄『ロールズ正義論の行方—その全体系の批判的考察—』(春秋社、1998年)、176頁。また、Kukathas & Pettit, *Rawls*, p.70 (邦訳、105頁)も参照。

29 Rawls, *Justice as Fairness: A Restatement*, pp.81-82. (邦訳、145頁) ただし、合理的なものとの道理に適ったものとの区別は『正義の理論』にはないが、契約論的構成の理論的位置づけは『正義の理論』から一貫している。

30 Rawls, *Justice as Fairness: A Restatement*, p.28. (邦訳、48頁)

31 Ibid., pp.47ff. (邦訳、82頁以下)

32 Ronald Beiner, “Liberalism in The Cross-Hairs of Theory”, in *Philosophy in a Time of Lost Spirit*, University of Toronto Press 1997, ch.1 pp.3-17を参照。

33 この点でロールズとサンデルは「交差」し、逆に福祉国家を擁護するためにサンデルが共和主義を掲げるといふ事態が生じている。Beiner, “From Community to Citizenship: The Quest for a Post-Liberal Public Philosophy” in do., *Liberalism, Nationalism, Citizenship: Essays on the Problem on Political Community*, The University of British

Columbia Press 2003, ch.4 pp.65-82、とくにn.22を参照。

34 Rawls, *Justice as Fairness: A Restatement*, pp.132-133. (邦訳、234頁)

35 ただし、『正義の理論』の後の比較的早い時期に、広い反省的均衡と狭い反省的均衡との区別が導入されるが、これを重要な変化と考える必要はないと思われる。この区別についての解説として、川本『ロールズ』、180頁以下を参照。

36 Rawls, *A Theory of Justice*, p.47.

37 Rawls, *Justice as Fairness: A Restatement*, part III note2, p.82. (邦訳、第三部註2、372頁)

38 渡辺幹雄『ロールズ正義論の行方』第二章第一節を参照。

39 Verges-Gifra, “Why Rawls Should Have Resisted the Hermeneutic Temptation”, p.594.

40 Ibid.

41 Ibid., p.599.

42 この点に関して、解釈学的政治哲学のモデルとしてウォルツァーを評価しながらもその保守的な側面を指摘し、「さらに批判的な解釈モデル」を模索するジェラルド・ドッペルトは、基本的な方向性を我々と共有している。Gerald Doppelt, “The Theory of Justice from a Hermeneutic Perspective”, in *Inquiry*, vol.46,2003, pp.449-472を参照。

43 Ibid., p.600.

44 Rawls, *A Theory of Justice*, § 34及び *Justice as Fairness; Restatement*, p.36. (邦訳62頁)を参照。

45 Rawls, *Justice as Fairness; Restatement*, pp.28-29. (邦訳49頁)

46 Charles Taylor, “Cross-Purposes: the Liberal-Communitarian Debate”, in *Liberalism and the Moral Life*, Nancy L. Rosenblum ed., Harvard University Press 1989, p.165.

47 Taylor, *The Ethics of Authenticity*, Harvard University Press 1991, ch.10 (邦訳『〈ほんもの〉という倫理』田中智彦訳 産業図書 2004年、10章)、及び “Living with Difference”, in *Debating Democracy's Discontent*, Allen and Regan Jr., Oxford University Press 1998,p.216などを参照。

48 テイラー「なぜ民主主義は愛国主義を必要とするのか」(ヌスバウムほか『国を愛するということ』辰巳・能川訳、人文書院、2000年所収)、杉田敦「アイデンティティと政治」(『権力の系譜学』岩波書店 1998年 第五章)、173-175頁を参照。

49 Taylor, “Living with Difference”, p.213,および *Philosophical Arguments*, Harvard University Press 1995, p.208.

50 井上達夫『他者への自由』(創文社 1999年)、104及び107頁を参照。

51 Taylor, “Living with Difference”, p.215.

52 Ibid.

53 テイラー「多文化主義・承認・ヘーゲル」(インタヴュー) (『思想』No.865、1996年7月号)、24頁。

54 Taylor, “Living with Difference”, p.218.

55 大森秀臣は、我々とは逆にもっぱら前者の論点を重視して、リベラル・コミュニタリアン論争を乗り越えると称して共和主義を構想している(大森『共和主義の法理論』を参照)。大森のロールズ批判には共感するところが多いものの、本稿は全体として、哲学的人間学や存在論が不毛だという彼の主張に対する反論を形成するであろう。

56 簡明かつ精確なものの一つとして、植木一幹「『強い評価』の規範理論(一) —C・テイラーの人間存在論とその展開—」(『法と政治』48巻1号 1997年3月、311-339頁)を参照。

57 Taylor, “Self-interpreting Animals”, in *Human Agency and Language*, ch.2, p.72及び *Sources of the Self*, Harvard University Press 1989, p.524 note 6. テイラーはこれをハイデガー『存在と時間』のテーゼだと註記している。我々の知る限り、ハイデガーのなかに厳密にこのテーゼがあるわけではないが、近似の表現としてMartin Heidegger, *Sein und Zeit*, Niemeyer 1927, S.143 (『世界の名著 ハイデガー』原・渡辺訳 中央公論社 1971年、263頁を参照)。

58 高田「テイラー哲学を鑄直す」第一節を参照。

59 Taylor, “Interpretation and the Sciences of Man”, in *Philosophy and the Human Sciences*, p.27.

60 Taylor, “Self-interpreting Animals”, p.65を参照。

61 Ibid., pp.65-66などを参照。

62 Ibid., p.67.

63 ヘーゲルとガダマーにも、同様の意味で「経験の回復」を指摘することができる。ヘーゲルについては、加藤尚武『ヘーゲル哲学の形成と原理』（未来社 1980年）第7章、ガダマーについては、Georgia Warnke, *Gadamer: Hermeneutics, Tradition and Reason*, Polity Press 1987, pp.26ff.（邦訳 ジョージア・ウォンキー『ガダマーの世界—解釈学の射程』佐々木一也訳 紀伊国屋書店 2000年、55頁以下）を参照。

64 ただしTaylor, “Self-interpreting Animals”, p.66などでは区別されていない。

65 Taylor, “What is Human Agency?”, in *Human Agency and Language*, p.28.

66 本稿の説明はきわめて単純化したものである。フランクファートの議論及びそれとテイラーの関係については、菅豊彦『道徳的实在論の擁護』（勁草書房、2004年）、第六章を参照。菅の議論は、やや異なる観点からではあるが、テイラーの人間論や道徳論と大きく重なり合っている。

67 Ibid., p.17.

68 Ibid., p.19.

69 Taylor, *Sources of the Self*, p.75.

70 Taylor, “What is human agency?”, p.26.

71 Taylor, “Responsibility for Self”, in Gary Watson ed., *Free Will*, Oxford University Press 1982, p.117.

72 例えばTaylor, “To Follow a Rule”, in *Philosophical Arguments*, ch.9 pp.165-180を参照。ここでテイラーがウィトゲンシュタインと並べてハイデガーとメルロ＝ポンティに言及していることからわかるように (ibid., p.169)、これは「超越論的論証」を別の視点から言い換えたものである。テイラーにとって、暗黙の規範がもつ社会性を無視して非合理的にウィトゲンシュタインを解釈するクリプキは「独話的」である (ibid., p.168)。

73 Taylor, “To Follow a Rule”, p.178.

74 Taylor, “What is human agency?”, in *Human Agency and Language*, p.26及び “Responsibility for

Self”, p.122.

75 Taylor, “What is human agency?”, p.27.

76 Taylor, “Self-interpreting Animals”, pp.63-65.

77 Taylor, *Sources of the Self*, p.34.

78 Taylor, “Responsibility for Self”, pp.111-126、及び “What is Human Agency?”, p.41.

79 Taylor, “Responsibility for Self”, p.117.

80 Ibid., p.124.もっとも、「根源的再評価」が必要になる状況は、現実的にはそれほど多くないかもしれない。しかしその責任をあらかじめ逃れることはできない、という点がここでは重要なのである。なお、田中智彦は、テイラーは「根源的再評価」を遂行する責任の源泉をロマン主義的な「本来性authenticity」の理想の内に見ている、と述べる（「両義性の政治学—チャールズ・テイラーの政治思想（1）」、『早稲田政治公法研究』第53号 1996年、306頁）。しかし、「根源的再評価」をもっぱらロマン主義的な「本来性」と結びつけることは、謝った解釈とは言えないものの、テクスト上の根拠が十分ではない。むしろ、ロマン主義と共にこの責任の重要性が明らかになった、と解すべきであろう。

81 Taylor, *Sources of the Self*, pp.29-31.

82 Ibid., p.34.

83 Ibid., p.42.

84 Ibid., p.44.

85 Ibid., p.45.

86 Ibid., p.47.

87 Taylor, “Self-interpreting Animals”, pp.72-74.

88 Taylor, *Hegel and Modern Society*, pp.168-169（渡辺訳『ヘーゲルと近代社会』岩波書店 1981年、317頁）を参照。

89 この語は、『存在と時間』におけるDurchsichtigkeitと、少なくとも内容上は通底するところがあると考えられるので、訳語は『世界の名著 ハイデガー』に倣った。

90 Taylor, *Sources of the Self*, p.58.

91 Taylor, “Responsibility for Self”, p.122.

92 「自己解釈」の「自己self」は、「個人individual」ではない。例えば善きサマリア人の場合、個人と

しては通り過ぎることを欲求していたが、倒れている人を救うことが神の命令であった、と感じているかも知れない。あるいは共同体や権威者が善き生の構想の主体である場合もありうる。しかしいずれも「自己解釈」として一括できることに変わりはない。

93 Taylor, *Sources of the Self*, p.92.

94 Ibid., p.503.

95 Ibid., pp.245,264などを参照。また、Nicholas H. Smith, *Charles Taylor: Meaning, Morals and Identity*, Polity Press 2002, p.113及びMark Redhead, *Charles Taylor: Thinking and Living Diversity*, Rowman & Littlefield 2002, pp.182- 183 も参照。

96 Taylor, *Sources of the Self*, p.92.

97 Ibid., p.93.

98 Ibid., p.94.

99 Ibid., p.95.

100 Ibid., p.96.しばしば指摘されるように、とりわけマードックとの親近性は重要であるが、管見の限りでは両者の関係を具体的に論じているのは、Maria Antonaccio, “The Virtues of Metaphysics: A Review of Iris Murdoch’s Philosophical Writings”, in *Journal of Religious Ethics*, vol.29-3,2001, pp.309-335 のみであり、未だ本格的な議論はなされていない。テイラー自身によるマードック論としては、“Iris Murdoch and Moral Philosophy”, in Maria Antonaccio and William Schweiker eds. *Iris Murdoch and the Search for Human Goodness*, The University of Chicago Press 1996, pp.3-28 がある。

101 Ibid.

102 Ibid., pp.96-97.

103 ハイデガーがこの点に無自覚であったことをテイラーは指摘している (Taylor, “Heidegger, Language, and Ecology” in *Philosophical Arguments*, ch.6を参照)。

104 Taylor, *Sources of the Self*, p.97.

105 Ibid., p.14.

106 Ibid., p.23.

107 Ibid., p.47.

108 Ibid., p.48.ただし別の箇所 (ibid., p.17) では、同じ「quest」は近代人の生の特徴とされている。テイラーにとって生の物語性は、超越論的なのか、近代的なのか、あるいは超越論的だが近代において重要な問題として意識されるようになったのか、ここでもテイラーは曖昧である。なお、テイラー解釈としてもっとも整合的なのは最後の見解である。

109 Ibid., pp.51-52.ただしこの点に関してスミスは、強評価と物語との連関は必然的ではないと指摘している (Smith, *Charles Taylor*, pp.99-100を参照)。

110 この事態をテイラーは「ironic」だと記している (Taylor, *Sources of the Self*, p.53)。

111 Taylor, *Sources of the Self*, p.65.

112 Ibid., p.66.

113 Ibid., p.10.

114 Ibid., p.73.

115 Ibid., p.76.

116 Ibid., pp.79-80.

117 Ibid., p.99.

118 Taylor, “Justice After Virtue”, in John Horton and Susan Mendus eds., *After MacIntyre*, Polity Press 1994, p.20.

119 Ibid., p.26.

120 Ibid., p.30.

121 Taylor, *Sources of the Self*, p.89.

122 Taylor, “Justice after Virtue”, p.36.

123 Ibid., p.99.

124 Taylor, “Introduction”, in *Philosophy and the Human Sciences*, p.7.

125 Taylor, *Sources of the Self*, p.87.

126 Ibid., pp.99-100.

127 Ibid., p.102.

128 Ibid., p.103.

129 Ibid., pp.103-105.

130 Taylor, “Explanation and Practical Reason”, in Martha Nussbaum and Amartia Sen eds., *The Quality of Life*, Oxford University Press 1993, p.209. 道徳的懐疑主義とは、ニーチェのように道徳を否定するものにとどまらず、道徳の差異を合

理的に調停することはできないという主張や、好く感じられたこと以外に行為の正当化根拠はないという考えも含む。

131 ただし、テイラーによれば、メンバー全員が参照できる公的秩序としての超越者が失われたに過ぎず、近代においても宗教は公的にも私的にも重要な役割を果たしてきた。本稿で立ち入ることはできないが、さしあたり以上の点については、Taylor, *Modern Social Imaginaries*, ch.13を、より包括的な分析としては do., *A Secular Age*, The Belknap Press of Harvard University Press 2007を参照。

132 Smith, *Charles Taylor*, pp.118-119.

133 Taylor, *Sources of the Self*, p.520.

134 Ibid., p.73.

135 Taylor, "Explanation and Practical Reason", p.210、及び*The Ethics of Authenticity*, pp.31-32。(邦訳、44頁)

136 Taylor, *Sources of the Self*, p.504などを参照。

137 Taylor, "Explanation and Practical Reason", p.210.

138 Ibid., p.214.

139 Ibid., p.221.

140 Taylor, *Sources of the Self*, p.72.

141 この実践理性モデルはテイラーが独自に定式化したものといっただけでよいが、マッキンタイアとトゥーゲントハットにヒントを得ている (Taylor, "Reply to Commentators", *Philosophy and Phenomenological Research*, vol-54 No.1 (March 1994) 及び、*Sources of the Self*, p.530 note 37を参照)。

142 Taylor, "Explanation and Practical Reason", p.221.

143 Taylor, *Sources of the Self*, p.77.

144 Taylor, "Explanation and Practical Reason", pp.223-224.

145 Ibid., p.225.

146 Ibid., p.226.

147 正確には、ロールズが論じているのは正義であって、道徳全体ではない (Taylor, *Sources of the Self*, p.530 note 39を参照)。だが (配分的) 正義に限定した場合でも、複数の原理のバランスをとら

なければならぬ点で変わりはなく、やはりアリストテレスが参照されるべきである、とテイラーは論じている (Taylor, "The Nature and Scope of Distributive Justice", in *Philosophy and Human Sciences*, ch.11を参照)。

148 Taylor, *Sources of the Self*, pp.76-77.

149 Taylor, "Plurality of Goods", in Mark Lilla et.al. eds., *The Legacy of Isaiah Berlin*, New York Review Books 2001, p.115.

150 Ibid., p.119.

151 Taylor, "Explanation and Practical Reason", p.226.

152 Ibid., pp.226-227.

153 Hartmut Rosa and Arto Laitinen, "On Identity, Alienation and the Consequences of September 11<sup>th</sup>. An Interview with Charles Taylor", in *Acta Philosophica Fennica*, vol-71 2002, Helsinki, p.187.

154 Taylor, "Explanation and Practical Reason", p.229.

155 Taylor, "Social Theory as Practice", in *Philosophy and the Human Sciences*, ch.3.

156 Taylor, "What is Human Agency?" および "Gadamer on the Human Sciences", in Robert J. Dostal ed., *The Cambridge Companion to Gadamer*, Cambridge University Press 2002.

157 本稿冒頭において我々はテイラーのリベラリズム批判を二点に分けて見たが、以上の考察によって、「viability」批判よりも道徳的懐疑主義批判のほうがテイラーの思想構造にとって本質的であると判断できる。

158 Taylor, "Interpretation and the Sciences of Man", in *Philosophy and the Human Sciences*, p.27を参照。

159 Ibid., p.38.

160 Taylor, "Social Theory as Practice", in *Philosophy and the Human Sciences*, p.94.

161 Ibid., p.106.

162 Taylor, "Hegel's *Sittlichkeit* and the Crisis of Representative Institutions", in Yirmiahu Yovel ed., *Philosophy of History and Action*, Dordrecht:

Reidel Publishing Company 1978, pp.133-54.我々はテイラーが次第に「疎外」を用いなくなったことを無視するものではないが、テイラーの思想に本質的な変化が生じたわけではないと判断している。この点は、高田「テイラー哲学を鑄直す」340頁註57を参照。

163 Ibid., p.154.

164 Ibid., p.138.

165 言語の（超越論的な）公共性を洞察した先駆的な思想家がヘルダーであることをテイラーは強調する（Taylor, “The Importance of Herder”, in *Philosophical Arguments*, ch.5などを参照）。ただし、ヘルダーの「Nation」と19世紀以降に成立した「政治的ナショナリズム」とを結びつける必要はない（バーリン『ヴィーコとヘルダー』小池\_訳みすず書房 1981年を参照）。

166 Taylor, “Hegel's *Sittlichkeit* and the Crisis of Representative Institutions”, p.139.

167 Ibid., p.140.

168 加藤尚武『ヘーゲル哲学の形成と原理』、とくに同書「はじめに」を参照。

169 Taylor, “Hegel's *Sittlichkeit* and the Crisis of Representative Institutions”, p.145.

170 Ibid., p.153.

171 Ibid.

172 むしろこの二著こそテイラーの最大の業績だとする評価も十分成立しうるが（辻康夫教授からはたびたびそうした教示を受けた）、しかし本稿の対象とするテイラーの理論構造とは議論の位相を異にしている。それは、ヘーゲル哲学のなかの歴史性を示すことと彼の歴史哲学講義の内容を論じることの違いに類比的である。

173 もっとも、現代に生じているコンフリクトをこのような歴史的・文明的的分析を通じて調和させることができると考えるテイラーの「歴史主義的」傾向への批判もある（Ronald Beiner, “Hermeneutical Generosity and Social Criticism”, in *do.*, *Philosophy in a Time of Lost Spirit: Essays on Contemporary Theory*, University of Toronto Press 1997, ch.16 pp.151-166を参照）。

174 Ibid., p.125.

175 Ibid.

176 Ibid., p.126.

177 Ibid., p.129.

178 Taylor, “Comparison, History, Truth”, in *Philosophical Arguments*, p.149.

179 Ibid.

180 Ibid., p.132.

181 Taylor, “Gadamer on the Human Sciences”, in Dostal ed., *The Cambridge Companion to Gadamer*, p.132.

182 Taylor, *Sources of the Self*, pp.61-62を参照。

183 杉田『権力の系譜学』、186頁。

184 Taylor, “The Politics of Recognition”, in Amy Gutmann ed., *Multiculturalism: examining the politics of recognition*, Princeton University Press 1994, p.70（佐々木・辻・向山訳『マルチカルチュラルイズム』岩波書店 1996年、97頁）。

185 近年のテイラーは、複数の近代のなかの一つとして西洋近代を捉えることの意義を強調している（例えば、Taylor, *Modern Social Imaginaries* を参照）。

186 Taylor, “Gadamer on the Human Sciences”, pp.140-141.

187 Ibid., p.142.

188 Taylor, “The Politics of Recognition”, p.72（邦訳、100頁）、および“Living With Difference”, p.214を参照。

189 単に方法論のレベルで解釈学を受容する優れた例としては、ロナルド・ドゥオーキンを挙げるができる。

190 スミスの表現を借りると、テイラー理論において「最上善としての他者責任は自己実現の最高の形態」である（Smith, *Charles Taylor*, p.112を参照）。テイラー自身はこの論点をさらに深めることよりも、西洋文明の歴史的自己探求によりコンフリクトの和解をめざす道を選んだ。しかしかかるテイラーの動向に抗して、彼が哲学的次元における開放性を理論的に展望していることはもっと重視されるべきである。

191 Taylor, "Responsibility for Self", p.125.

192 小林正弥監訳「チャールズ・テイラー及びマイケル・サンデルとの質疑応答：地球的公共哲学ハーバード・セミナー朝食会」（『千葉大学法学論集』第16巻1号 2001年）、114頁。

193 Nicholas H. Smith, "Taylor and the Hermeneutical Tradition", in Ruth Abbey ed., *Charles Taylor*, Cambridge University Press 2004, p.37.

194 井上『他者への自由』、第一章を参照。

195 井上は、この語がテイラーの「自己解釈的動物」とも一致すると述べているが、中野らが指摘するように、そもそもサンデルの人間論はテイラーに依拠している（井上『他者への自由』第五章註31、及び中野剛充『テイラーのコミュニタリアニズム』、12-13頁を参照）。そうすると、もしテイラーの解釈学的人間論がなければリベラル・コミュニタリアン論争も存在しなかったはずであるし、そもそもテイラーをその論争の枠組みの中に収めることの妥当性も問い直されるべきであろう。

196 井上『他者への自由』、156-157頁。

197 同書、167頁。

198 中野剛充によると、同じコミュニタリアンの中でも、この点ではサンデルやマッキンタイアとテイラーとの間には大きな違いがある（中野『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、2007年）、とくに註50、81-82頁を参照）。

199 井上『他者への自由』、137頁。

200 同書、160-161頁。

201 ここでの我々の目的は、強靱な論理に裏打ちされた井上達夫のリベラリズム哲学への批判や論駁にあるのではなく、あくまでテイラーについての誤解を解き、彼の政治イメージを浮かび上がらせることにある。

202 井上『他者への自由』、155頁。

203 実体／様相を区別した上で、「共同性」としてのcommunityの可能性を探究するという点については、見田宗介「交響圏とルール圏」（井上俊ほか編『社会構想の社会学』、岩波書店、1996年）に示唆を受けた。

204 Taylor, *The Ethics of Authenticity*, p.118. （邦訳、160頁）

205 川本隆史『現代倫理学の冒険』（創文社、1995年）、45頁（プロフィール）に紹介されているテイラーの言葉。

206 Taylor, *The Ethics of Authenticity*, p.72. （邦訳、99頁）

207 テイラーの政治理論としては、彼のトクヴィル主義や市民社会論等々、論じるべき点は数多く残っているが、理論的な射程は短いので割愛する。

208 Taylor, "The Dialogical Self", in David R. Hiley, James F. Bohman, and Richard Shusterman eds., *The Interpretive Turn*, Cornell University Press 1991 を参照。

209 高田「テイラー哲学を鑄直す」を参照。

（たかだ しんじ 北海道大学法学研究科修士課程修了）