

多様性と政治統合の基礎

——ロールズ、コノリー、テイラーにおける多様性受容の構想——⁽¹⁾

石川 涼子*

1. 多様性 (diversity) の受容と政治統合

近年、市民のアイデンティティの多様性の顕在化や、文化や言語に基づく集合的アイデンティティの承認要求の高まり、そして多様性の積極的受容を求める意識の高揚が、現代の民主政治にいくつかの根本的な問題をつきつけた。そのひとつは、近代自由民主主義の基本概念である平等の理念である⁽²⁾。市民を平等に扱うということは、その人の社会的な階級、エスニシティ、文化といった異なる背景に関わりなく、人々を平等に処遇することを意味していた。だが、集合的アイデンティティに基づいて多様性の承認を求める人々は、例えば連邦制の一構成単位として集団を認めること、あるいはその集団への特権的待遇を求めるなど、各人の多様なアイデンティティに基づいて、異なる処遇を受けることを求めているのである。

こうした要求から、多様性の承認は政治統合 (political unity) を困難にするという問題も注目されるようになった⁽³⁾。この問題は決して新しいものではない。すでに19世紀にJ.S. ミルは次のように述べていた。「異なった諸民族によって形成されている国では、自由な諸制度はほとんど不可能である。同胞感情のない国民のあいだにあっては、ことに彼らが異なった言語を読み書きしているあいには、代議制統治の運用に必要な、統一された世論が存在しえない。(中略) 一般に、自由な諸制度にとって必要な条件は、統治の境界が、大体において民族間のそれと一致することである⁽⁴⁾」。ミルにとっては、民主的な自治はアイ

デンティティを共有する比較的同質的な人々が構成する社会において行われるものと想定されていた。そうでなければ自由な政治は不可能だと考えられていたのである⁽⁵⁾。こうした議論は、多様性が政治を不安定にするということを示唆している。多様性は、政治的共同体の統合と維持という政治の機能を困難にする要因なのである。

チャールズ・テイラー (Charles Taylor) は論文集『多民族民主主義』の序文で、現代の民主主義社会が多様な人々の政治的統合の必要性に迫られていると論じている⁽⁶⁾。彼によれば、近代的な民主主義社会が正当性 (legitimacy) を持つためには次の3つの条件を満たす必要がある。第1に、民主主義社会は市民の集合をひとつの人民 (a people) とみなし、人民は最低限の共通性、あるいは政治的アイデンティティを共有していなければならない。第2に、民主主義社会は平等でなければならない。第3に、民主主義社会は実効的で善を配分できなければならない。近代的な民主主義社会はこれらの条件を満たして正当性を得るために、何らかの政治統合を必要とする。だがテイラーが指摘するように、問題はこの政治統合の基礎 (basis) が、これまでは民族 (nation) と考えられてきたことにある。今日、多様性がますます深まる時代を迎えた民主主義社会においては、政治統合の基礎を従来のようにひとつの民族に置くことは困難になった。それでもなお、民主主義社会はこれらの3条件を満たす必要がある。それならば、多様な集合的アイデンティティを持つ人々の共存を目指すリベラルな民主主義国家⁽⁷⁾において、政治統合の基礎はどうあるべきだろうか。

本稿ではこの多民族民主主義における多様性の受容と政治統合の両立という問題における、テイ

* 早稲田大学大学院政治学研究所博士後期課程、早稲田大学国際教養学部助手

ラーの構想の特徴を近年の政治理論を通じて論じる。中でも、ジョン・ロールズ (John Rawls) のリベラルな議論、ウィリアム・コノリー (William E. Connolly) のアゴニズム (Agonism) を概観することを通じて、テイラーの描く多様性の共存する民主主義社会の特徴を浮かび上がらせている。その際、パワー・シェアリングや選挙における特別措置、議会における拒否権といった具体的な政治制度の考察は今後の課題とすることとして行わない。本稿では、規範的な構想にのみ注目し、アイデンティティの多様性を民主的に受容するためにどのような政治が構想されているかを、政治統合という点から検討する。

端的に述べるなら、ロールズは多様な人々が構成する政治社会の統合の基礎を、市民が共有する合意に求めた。コノリーは、各人の多様性に敬意を払う倫理にその基礎を求めた。これに対して、テイラーは敢えて政治的アイデンティティの必要を主張することによって、この統合と多様性の両立の可能性を示唆している。テイラーは政治的共同体が強いアイデンティティを共有することの重要性を説く一方で、そうした強力なアイデンティティが異質性の排除の誘惑をもたらすことも認識している⁽⁸⁾。それにもかかわらず、なぜ彼が政治共同体のアイデンティティの必要を主張し、「アイデンティティ空間 (identity space) の共有以外に選択肢はない⁽⁹⁾」とまで主張するのかを、それぞれの理論家の議論と照らしながら明らかにしたい。

2. ロールズ：「重なり合う合意」という基礎

ロールズは、多様なアイデンティティを持つ人々が構成する社会における政治統合の基礎を『正義論 (A Theory of Justice)』においては正義の原理、『政治的リベラリズム (Political Liberalism)』においては、人々の「重なり合う合意 (overlapping consensus)」に基づく原理とする。ロールズは、社会を構成する人々の多様性の事実を前提として、そこでどのようにして自由で平等な社会が可能なのかということをテーマとしてきた⁽¹⁰⁾。だが『正義論』における正義の原理に基づ

く社会の構想が、実は単一的な正義の原理に基づくものであり、人々の多様性を受容することができないという批判に晒されたロールズは、『政治的リベラリズム』において、多様性の受容を社会の基本的目的に据える⁽¹¹⁾。『政治的リベラリズム』の議論の中で、多様性はそれぞれの人が抱く善の構想を形作る包括的教義 (comprehensive doctrines) の多様性として描かれている⁽¹²⁾。包括的教義とは、人々が抱く様々な価値観のなかでも人生の意義に関わるもの、人間関係の理想に関するものなど、宗教や哲学、道徳に関するものであり、いわばアイデンティティのよりどころとなるものである⁽¹³⁾。これは他の人々の価値と両立し難く、対立を引き起こしやすい。ロールズにおいては人々の多様性は、人々の要求の背後にあるそれぞれの人が抱く善の構想が依拠する包括的な道徳的価値が人によって異なるからこそ生じると考えられている。『政治的リベラリズム』の前書きでは、「両立不可能ではあるが道徳的な包括的教義の多元性」を前提とすることを示し、彼の議論する政治的リベラリズムが、「道徳的な (reasonable)」という限定付きながら包括的な教義が複数併存しているような多元的状况の実現を目的とすることを示唆している⁽¹⁴⁾。

そしてロールズの政治的リベラリズムが向かい合う問いは、「市民が道徳的ではありながら両立しえない宗教的、哲学的、道徳的教義によって分断されているところで、自由で平等な市民の安定した公正な社会をどのようにして維持することができるのか。言い換えれば、深く対立していながら道徳的で包括的な教義が共存し、すべての人々が立憲的な政治的構想に同意することができるのか⁽¹⁵⁾」という問いである。この問いに対するロールズの答は、この包括的教義の対立、すなわち善の諸理念の対立を、「重なり合う合意」によって解決することである。ロールズは包括的教義の間に、道徳的な「重なり合う合意」が可能であるとする。この「重なり合う合意」は個々人の利益の単なる重なり合いではなく、政治的な正義の実現という道徳的目的をおびた合意である。この合意は道徳的な多元性を前提とし、包括的教義に依拠するものではない⁽¹⁶⁾。この合意は個々人の包括的教義に立ち入ることなく、道徳的な人間であれば受け入れるはずの政治的な領域のみにおける合

意を目指すものであるため、根源的な対立は回避することができる¹⁷⁾。こうして正義の統一的な観念の押し付けという事態を回避しつつ、また同時に様々な善の包括的教義の多元的な存在可能性を保持しながら、政治的な合意に至ろうとするのである。ロールズは近代社会における社会統合の源泉が「重なり合う合意」に基づく正義の概念にあることを論じて、よく秩序付けられた社会が、分断された多元的なものであっても、政治的、そして社会的正義の問題についての公的な合意は市民の友好関係を維持させるものであり、連帯の絆を強くすると述べている¹⁸⁾。

だが、この「重なり合う合意」は、両立し難い多様な善の価値から正義の政治的観念に適合するものだけを選び取るよう制限するものとなっている。この正義の政治的観念に適合する善についての理念をロールズは5つ挙げている。それらは、a) 合理性としての善、b) 基本財、c) 許容できる包括的な善の観念、d) 政治的諸徳、e) 秩序ある社会の善である¹⁹⁾。まず a) の意味するところは、合理性を政治的・社会的組織の基本的原理として承認する市民は、人間としての基本的なニーズなどについての基本的諸価値 (basic values) を共有するということである。次に b) の基本財は個人間比較のための公的な基礎となる。善の包括的観念が対立を起している状況でその対立を解決しようとする際には、ロールズが主張するように包括的教義に基づくことなく解決の尺度を得ることが可能なかという問題が生じる。ロールズはこの尺度として、包括的教義に依拠しない、政治的観念の枠内での合理的利益である基本財 (primary goods) を用いる²⁰⁾。ここまでの2つの善の理念は、『正義論』における善の希薄理論 (thin theory of good) と同じと捉えて良いだろう。善の希薄理論は、人々がそれぞれに抱く善の内容にはできるだけ立ち入らずに、合理的な人間なら要求するはずの財のリストを導くという方法を取るのである。次に c) であるが、許容できる善の限度は目的の中立性から導かれる。したがって国家は許容できる観念を發展させる平等な機会を保障し、各個人の包括的教義には触れず、また個人に特定の観念を押し付けることもない。そして d) において政治的徳が「公正な社会的協働を維持するために不可欠な判断や行為のため

の徳²¹⁾」とされ、e) では政治社会の善とは「市民が各個人として、そして同時に協働体の一員として、公正な立憲政治体制を維持するために自覚する善²²⁾」と定義される。以上の5つをもって、ロールズは公正としての正義が完全であると述べる。これが完全であるというのは、これら5つの理念は公正としての正義から導き出されたのであり、したがって公正としての正義はそれ自身の中から必要な理念を生み出すからである。以上の5つの理念は、それぞれが包括的教義の対立の可能性を排除し、公正な社会の維持・安定に寄与するものであることが特徴的である。

以上のようなロールズの善の対立の対象をめぐる議論をたどると、彼の議論では異なる善の包括的教義を抱く人々の間で対立を引き起こす部分は私的な領域にあるものと見なされ、政治的な領域からは除外される。すなわち、対立を引き起こしうる民族的、集合的アイデンティティは政治的領域の問題ではなく、私的領域の事柄となる。そして誰もが同意しうる共通の部分を救い上げて政治的なものとみなす傾向が見られる²³⁾。このようにロールズが対立を忌避する姿勢は随所に見られる。例えば「重なり合う合意」を説明する『政治的リベラリズム』第4章では、「処理しにくい諸対立が生じないような諸制度の基本構造を構築²⁴⁾」することが課題であり、また立憲的合意は「終りのない破滅的な市民の衝突に変わる唯一の実際的な選択肢²⁵⁾」であるとしている。ロールズは「自由で平等な市民の安定した公正な社会をどのようにして維持することができるのか²⁶⁾」を目的としているために、対立の契機を出来る限り排除して安定を確保していく方向に議論を進めるのである²⁷⁾。すると、ロールズの提唱する公正な社会では、市民は上記の5つの理念に合致するような、公的な市民としての生に関する事柄のみ国家に対して要求することができるのだと言い換えることができる。

したがってロールズの提唱する公正な社会では、合理的な人間ならば誰でも受け入れるはずの社会への善だけが政治的な領域で承認され、多様な善の観念は私的な領域においてのみ許容される。集合的アイデンティティの多様性といった問題は私的領域の事柄となり、公的な政治の問題とはならない。そのために市民は比較的同質的な存在とな

り、対立がなくなるために社会の安定と維持が可能となる。このようにロールズにおける政治統合は多元性の維持を意図しながらも、その政治統合の基礎である「重なり合う合意」は社会の構成員の多様性よりも同質性を反映するものとなっているのである。

3. コノリー：多様性に対する敬意という基礎

アゴーンとは古代ギリシャで闘技場を意味し、ギリシャの闘士はそこでお互いの卓越性を見せ合った。コノリーやシャンタル・ムフ (Chantal Mouffe)、ジョン・グレイ (John Gray)⁹⁰⁾などの議論に見られる政治的アゴニズムはこれをメタファーとして用い、不断の対立と闘争を政治に持ち込むことで政治の共同体に不安定さをもたらし、そこに生じたアイデンティティや政治的決定のゆらぎのなかに人々の多様性を反映していこうとする。本稿では特にコノリーの議論に注目する。アゴニズムを主張する理論家たちに共通して見られるのは、民主主義における不断の闘争と対立の強調である。彼らは民主主義の持つ決定の不確実性、非最終性 (non-finalization) という姿勢のなかに、多様性を政治に反映する可能性を見出すのである。彼らにとって民主主義的な政治は闘争の場でなければならない。このように多様性から生じる対立による不安定さを政治の本質と捉え、対立と闘争を民主政治に不可欠と考える点で、アゴニズムはロールズのように多様性を排除した安定を意図する政治とは対照的である。

まずアゴニストがなぜ政治を不安定化しようとするのかを、コノリーのアイデンティティを巡る議論にしたがって考えてみたい。自己を自己として確定するアイデンティティはどのようにして獲得されるのだろうか。コノリーにとってアイデンティティとはまさに同一性を意味し、それは他者との関係のなかで共通性と差異を認識することによって獲得される。コノリーによれば、アイデンティティは逆説的なものである。というのは、アイデンティティは人との関係のなかで差異を認識していくことで形成されるため、差異はアイデンティティにとって不可欠なものとなる⁹¹⁾。だが、

同時にアイデンティティは自らの同一性を確認し、維持していくために差異を他者性へと変換し、排除する。このように、差異はアイデンティティの構築に必要なのであるが、それは差異を排除することによってアイデンティティを確定するためなのである。ここに同一性の確定、あるいは維持のための差異の排除という、存在論的な暴力のメカニズムが発生する。

これを回避するために、コノリーは共同体レベルにおいて、政治に差異が必要であることを主張する。確かに、差異が排除された同質的で同一的な政治は極めて安定したものになるだろう。反対に差異や逸脱は共同体に不調和をもたらす。だが、これこそがあるべき状態なのである。コノリーは同質的で調和した共同体に反対するのであるが、それは調和した共同体が可能なのは、差異に基づく闘争が終焉し、差異が排除されたときのみだからである。共同体的な調和を求める共同体は、政治における不確実性や逸脱を抑圧する。こうすることによってのみ、共同体の調和したアイデンティティ (同一性) は確立される。このような事態を回避するためには、民主主義の根源的な意味を問い直し、取り戻さなければ成らないとコノリーは主張する。必要なのは、政治において差異の空間を保証することである。コノリーによれば、差異がもたらす不安定さこそが民主主義に不可欠となる。そのためコノリーは民主主義を「統治としての政治 (politics as governance)」と「動揺としての政治 (politics as disturbance)」とが生産的な緊張関係を維持しつつせめぎあうものとして描き出すのである⁹²⁾。

彼はアイデンティティをめぐる両義性について次のようにまとめている。

「[[アイデンティティの] 両義性は、まずアイデンティティの不可欠性と、アイデンティティが孕む専制への衝動との間に、そしてまたあらゆるアイデンティティをひとつの調和した全体として包み込むような秩序ある生の不可能性という点に存する。(中略) 重要なのは、この両義性を否定することではなく、この両義性に対して為される否定や単純化に対して闘争をしかけることなのだ⁹³⁾。」

したがって、コノリーはまず同一性が常に差異の排除のメカニズムを孕むことを認識した上で、なおそのメカニズムに抵抗していくことを主張する。言い換えれば、同一性と差異との相互依存関係を受け入れ、同一性によって自己を絶対化することを止め、排除されるものへの尊重をするという関係を実現することの重要性を説くのである⁹⁰⁾。このようにして、アイデンティティがはらむ存在論的な暴力に抵抗していくことの中に、コノリーは多様性を政治に反映する可能性を見出していこうとするのである。

こういったアイデンティティ論に基づき、闘争の必要を説く政治的アゴニズムは、ロールズが用いたような政治的／私的の区別を疑問視する。ロールズについての議論でも考察したように、ロールズは各個人が依拠する善の包括的原理を私的領域に押し込める方針をとる。それによって、特定の善に依拠せずに中立的に政治的な問題に対処することができるかとロールズは考える。これに対して、アゴニストは私的なものを政治的な領域に持ち込み、政治／私の境界そのものを問いに付す。そうすることで政治的領域が同質化する傾向を食い止め、また政治的領域から排除されたものに対しても開かれた姿勢をとる。こうして彼らは政治の根源的な意味を取り出すことを通じて、政治的領域、あるいはその政治的共同体の正当性そのものを問いにかけるのである。斎藤純一によれば、この政治的なアゴニズムは二重の意味を担っている⁹¹⁾。ひとつは最終的な解決をしないという姿勢である。これはアゴンの勝者によって闘争に終止符が打たれることを阻止するためである。闘争なしには多様性を受容することはできない。ただ闘争を続けることによってのみ、多様性への配慮を涵養する余地と可能性が形成される。そして2つ目の意味は、人々がお互いの意見の相違を受け入れ合うだけでなく、能動的に干渉しあうことで、双方の意見を再吟味の必要な不確定な状態にし、他の意見に開かれるようにすることである。必要なのは、お互いの意見を主張することだけでなく、その意見への反論と修正、変更に対しても開かれた姿勢をとることなのである。このような政治的闘争は一時的な妥協を目指すのではなく、アイデンティティの相互的な変容をもたらすものだと思えることができるだろう。こうしてアゴニ

ストは同一性の持つ排除の暴力を出来る限り縮減しようとする。アゴニズムにとって対立は、同一性にゆらぎをもたらすものであるために不可欠な要素なのである。

したがって、コノリーの政治的アゴニズムの特徴は以下の2点に集約することができるだろう。第1に政治的アゴニズムは自己のアイデンティティ確立のためには、逆説的ながら他者が不可欠な存在であることを示した。そして第2に、多様性の受容のためには政治に不安定さと不調和が必要であることを示したのである。それゆえにアゴニズムは、ロールズのように公的なものだけを政治的に取り上げる政治が排除せざるをえなかった人々の多様性と対立を政治に反映することができる。

ロールズと比較して、コノリーの構想は多様性の積極的な受容が特徴的であるが、その一方で民主的な政治統合の新しいモデルとなりうるのかという点で疑問が残る。コノリーのアゴニズムは同一性への抵抗の思想であるが、そこから政治的共同体におけるどのような政治統合の規範的モデルが導き出されるのだろうか。この不明瞭さは、たとえば民主主義と国家の枠組みの関係性に見られる。先ほど述べたようにコノリーは民主主義を「統治としての政治」と「動揺としての政治」とのせめぎあいとして描き出すのであるが⁹²⁾、そこで従来領土に基づく民主主義観を批判し、「非領土的民主主義 (non-territorial democracy)」を提唱する⁹³⁾。コノリーは政治的調和的な統合を拒否して、既存の政治秩序に闘争をしかけていくことを主張するのであるが、その民主政治は国家の枠組みを超え、政治的闘争は際限も中心もないままに拡散するとする⁹⁴⁾。するとアゴニズムには政治的共同体を維持するための求心力がないために、共同体の統合の維持が困難になるのではないだろうか⁹⁵⁾。おそらくこれは彼なりのメタファーであり、既存の政治秩序への挑戦には領土的民主主義を超えた想像力と連帯が必要であるということなのだろう。だがそうであったとしても、民主主義は国家の枠組みを超え得るのか、またはアゴニズムは国家の枠組みを超える民主主義の新しいモデルとなり得るのかという疑問は解消されない。

また集合的アイデンティティの政治的承認がアゴニズムにおいてどのような位置を占めるのかも

明らかではない。調和した全体というものに対して、そのなかに様々な少数者集団から成る異質性が存在することを多数派に対して主張し、その調和を乱すことで異質性の入り込む余地を生じさせ、既存の政治秩序を書き換えていく際には、アゴニズムはこれを支持するかもしれない。これに対して、そういった少数者集団の集合的アイデンティティを、例えば特権を付与する、あるいは何らかの形で連邦制を担う一単位として政治的承認を与えるという際に、アゴニズムはそのような政治的取り決めにも抵抗するのではないだろうか。というのも、集合的アイデンティティを担う集団に何らかの特権を与えることにより、その集団のアイデンティティが確定され、集合的アイデンティティの偶然性が失われる。それによって、その集団内の異質性が抑圧されてしまう。アゴニズムは集合的アイデンティティの政治的承認を、民主政治の制度的枠組みで行おうとすることを必ずしも積極的には肯定しないだろう。するとアゴニズムの立場では異質性は個人的なものに還元されてしまうのではないだろうか。アイデンティティの多様性を個人のレベルで捉えるという意味では、リベラルな議論と同じように集合的アイデンティティおよびその政治制度上の特権的待遇の積極的肯定には結びつかないように思われるのである³⁹⁾。

4. テイラー：アイデンティティの共有という基礎

4.1. 2つのレベルの多様性の受容

ロールズは両立し得ない価値観を有する人々でも可能な合意を政治の基礎に据えることで政治統合を試みたが、多様性は政治的領域から除外されてしまう。コノリーは多様性に対する敬意を基礎に据えることで多様性を積極的に受容するが、新しい政治統合の規範的モデルとなりうるかという点で疑問が残る。これらの構想に対して、テイラーは政治的アイデンティティの共有を主張する。テイラーは、人々がそれぞれに有する特殊なアイデンティティを通じて政治社会の一員となると考え、そうした特殊なアイデンティティが反映された包含的なアイデンティティを構想するのである。この構想を理解するために、ここからはテイラー

におけるアイデンティティの多様性と、多様なアイデンティティを持つ人々が構成する民主主義社会の統合の基礎としての「高次の善 (hypergoods)」を考察する。

そもそもアイデンティティとは何だろうか。テイラーによれば、アイデンティティとは「私は誰か (Who am I?)」という問いかけへの応答である。「わたしが誰であるかを知ること、私がどこに立っているのかを知ることの一種である。わたしのアイデンティティは、善なること、価値あること、なすべきこと、あるいはまた、何に賛同ないし反対するかを自分で決定できる枠組み、ないし地平を提供してくれる関与 (commitments) と自己確認 (identifications) によって定められている。言いかえると、わたしのアイデンティティは、自分の立つところを決定できる地平なのである⁴⁰⁾。したがって、アイデンティティは我々にとって何が決定的に重要であるか、すなわち、我々がどういった価値基準に依拠しているのかを明らかにする。アイデンティティとは、我々の倫理的価値判断の基準となる地平なのである。

こうして定義されるアイデンティティについて重要な2つの側面は、まずアイデンティティが対話的に形成されるゆえにその人がアイデンティティを形成してきた環境を背景に持つものであること、そして次にそれが常に善への志向性をもって形成されることにある。ここにはテイラーの人間理解の2つの要素が強く反映されている⁴¹⁾。第1にテイラーにとって人間は自己解釈的な存在である。人間は、その人が置かれた対話的共同体がもつ善の観念に何らかの形で関与しており、この善との距離を吟味・解釈することを通じてアイデンティティを確定していく。そのため一方でアイデンティティは対話を通じて形成されるものであり、他方でそれは常に可変的なものである⁴²⁾。これは同時にアイデンティティが重層的なものであることを示している。というのも、人はいつも複数の共同体に参加しているのであり、それぞれの共同体で、それぞれのレベルで対話を行い、自らのアイデンティティを形成し、書き換えて行くからである⁴³⁾。また第2に、後述のように人間にはより善いことを合理的に判断する道徳的判断の能力が備わっている。これら2つの主張は、それぞれ道

徳的主観主義と、懐疑主義に対するテイラーの拒否を含意していることに注意しなければならない。テイラーによれば、アイデンティティは(a)善の観念、(b)自己理解、(c)生を意味あるものにする対話、(d)社会、という4つの要因から分節化されるものである⁽⁴³⁾。アイデンティティは——しばしばこれらのいくつかによって定義されるが、そうではなく——これらすべてによって成立しているのである。

テイラーの定義するアイデンティティの特徴は、それが善への志向性を持つという点にあると述べたが、テイラーは「善」には2つの意味があると論じる⁽⁴⁴⁾。ひとつは、広義の善であり、それは「我々が探求する価値あるものすべて」を意味し、もうひとつは狭義の善であり、それは「『善い』とされる人生計画や生の在り方」を意味する。テイラーが重視するのは、後者の善である。

これを政治的文脈で考えるときに、テイラーは政治的共同体における多様性の受容の在り方を2つのレベルに分けている。第1のレベルの多様性の受容は、異なる善を抱く人々を統合するために、誰もが共有しうる統合原理を用いるものである。文化や背景には様々な違いがあるが、どのような人も政治的共同体への帰属に関しては共通の理念を共有することが可能であると考えられるものであり⁽⁴⁵⁾、これはロールズの「重なり合う合意」に基づく政治統合に見られるような、リベラルな寛容の理念を指すものと思われる。言い換えると、善を私的領域のものとして政治外の領域に位置付け、これによって政治的な領域において同質性を確保するのである。ここでは、どれほど異なった背景や文化を持つ人々も、同じように政治的共同体に属する意義を見出すものとされている。これに対して第2のレベルの多様性の受容は、「『深い』多様性（"deep diversity"）」と呼ばれ、政治的共同体への帰属の在り方そのものに、実は多様性が存在しうるということが認められている。多様性を政治に反映するために必要なのは、この「深い多様性」だとテイラーは主張するのである。確かに、ある人のアイデンティティは多元的なものである。だがこの「深い多様性」においては、「ケベコワ（Québécois）」、「クリー（Cree）」、「デネ（Déné）」といった人々は、それぞれ別様にカナダに帰属していると考えられる⁽⁴⁶⁾。これらの人々

は、彼らの帰属する特殊な共同体を通じて、すなわち「彼らの民族的共同体のメンバーであることを通じてカナダ人なのである⁽⁴⁷⁾」。つまり、「深い多様性」においては、個人的な国家への帰属性だけでなく、集合的なアイデンティティに基づく集団のメンバーとしての帰属性も認められなければならない⁽⁴⁸⁾。

多様性を2つのレベルに区別し、「深い多様性」を擁護するというテイラーの姿勢は、彼が単一的な原理を拒否することに由来する。テイラーによれば、単一の原理をア・プリオリに設定するような理論では多様性を受け入れることができない。彼はかつて次のように述べた。「共産主義とともに滅びるべきであったのは、それが一般意思の下での計画施行であれ、自由市場による配分であれ、近代的な社会が単一の原理で運営できるという信念である⁽⁴⁹⁾」。テイラーはこれまでも繰り返し、単一の原理への志向を批判してきた。そのひとつの例が1982年の「善の多様性⁽⁵⁰⁾」に見られる。この論考でテイラーは、功利主義や形式主義を批判し、特にカントに由来する人間観を批判している。テイラーによれば、このカント的な人間観は西洋近代に根本的な影響を与えており、その特徴は道徳的な人格を普遍的に付与することにある⁽⁵¹⁾。これは、「倫理的な根源的問題について、あらゆる人々が同じように考えるべきである」と考えるものである。テイラーがここで問題視するのは、「道徳」が一義的に定義されていること、つまり、我々が何を為すべきであるか、また何を為すことが正しいのかという問題が、ア・プリオリに決定されてしまっているということである⁽⁵²⁾。そのためテイラーの視点から見ると、カント的な人間観においては別様の道徳的志向の在り方が寛容される可能性はまずない。

しかしながら、単一的な原理の否定は価値相対主義という問題に直面する。唯一普遍の原理を否定し、多様で複数的な原理を採用することは、反対に言えばあらゆる原理が無条件に肯定されることともなり得る。すると、それぞれの原理の優劣や是非を判断する基準がなくなってしまう。もしもこれが徹底されると、政治においては独裁や専制、また文化的・性的な抑圧をも肯定してしまいかねない。テイラーは、多様性の無条件な許容がこのような危険を孕んでいることを十分に認識し

ている。だからこそ彼は、次のように、自らが相対主義者ではないと主張するのである。

「たしかにわたしたちは、他のひとびとが存在することを理解し、享受し、肯定し、感謝するだけでなく、それらの人々が十全な存在とはいえなくても、それを受け入れる開かれた態度をとることができるように定められているのです。しかしだからといって、すべての文化が尊敬に値するというわけではありません。わたしは相対主義者ではありませんから、正しい文化と、反人間的で危険で邪悪なものという意味での悪い文化との最終的な判断は可能だとする立場に立っています。」⁶³⁾

ここでのテイラーの言葉に見られるように、価値相対主義に陥らないためには最終的な倫理的価値判断の基準となるような普遍的価値が存在することを認めなければならない。そのような最終的価値基準がなければ、それは価値相対主義なのである。だがこれは先ほど否定されたばかりの単一の原理を再び取り戻すことになってしまうのではないだろうか。すなわち、テイラーは価値相対主義に陥らないために、実は単一的な価値原理を採用してしまっているのではないかという疑問が生じるだろう。だが、これは違う。確かにテイラーは価値相対主義に陥らないために、一種の超越的価値を採用するのであるが、その価値は決してスタティックなものではない。その価値は多様な善を抱く人々に共有されうるといって意味で超越的な役割も果たすのであるが、しかしそれは可変的なのである。

ここでまず否定されなければならないのは、なによりも、オール・オア・ナッシングというかたちで、普遍的で単一の原理か、あるいは多様でありながら価値相対主義的な原理のどちらかを選択するという発想である。テイラーの思想は、この二項対立的に白黒をつける発想とは異なる。むしろ、単一と多様、普遍と特殊といった相反する概念の、その相反する関係をできるだけそのままのかたちで取り出そうとする。この意味でテイラーの思想はまさに「両義的」なのである⁶⁴⁾。したがって、テイラーが多様性の受容を論じるとき、その思想は単一的な原理の否定であると同時に、価

値相対主義にも陥らない。この両義的な思想の意義が集約されているのが、「高次の善」の概念なのである。

4.2. 政治統合の基礎としての「高次の善」

先程述べたように、テイラーの視点では、アイデンティティは究極的には善につながる価値地平である。近代において善は個人化され、自己の内面に見出されるようになった。だがテイラーは、自己が内面に見出す善は、実は他者や社会との対話的関わりの中で初めて分節化されうるものだと述べる。こうして我々が抱く善は、それぞれの自己に固有の側面と、共同体によって与えられる側面との二面性を持つ。そのためテイラーによれば、倫理的なもの (the ethical) は、単一の思想に基づく単一的で同質的な領域ではない⁶⁵⁾。この倫理的な次元、すなわち人々の価値の多様性が交錯し、それぞれの人が求める善の概念が交錯する次元は、多様性が拮抗し合い、重なり合う「場」なのである。この多様な倫理の場において、人々の善の多様性を維持しながら、同時に求心力として働くのが「高次の善」である。テイラーの政治哲学においてはこの「高次の善」が重要な役割を果たしている。この善があるからこそ、多様性の受容と政治統合の両立は可能になるのである。ここで、多様性の受容の文脈における「高次の善」の意義について検討する。

人間は自己解釈的な存在であり、その解釈は他者との対話を通じて形成されていくものだとテイラーは考えるのであるが、テイラーによれば、その自己解釈は常に倫理的なものである。というのは、この自己解釈はより善いものを求めて行われるからである。ここでテイラーが持ち出すのが「質的対照の言語 (language of qualitative contrast)」である。「質的対照」とは、「ある種の行為や生が他のものよりも高次にあること、あるいは、ある種の生が劣ること」を意味する。テイラーによれば、このより高次の善への志向を人間が持つことが、各人のアイデンティティ形成に決定的な意味を持つ。人が自己解釈を通じてアイデンティティを形成していく際には、「弱い評価」と「強い評価」という2つの評価が重要な役割を果たしている。「弱い評価」とは、結果を判断する評価を意味する。それに対して「強い評価」は、

その結果をもたらす動機や欲望の質的な意義を判断する評価である⁶⁰。この「強い評価」を行う際に、我々が依拠する価値地平は、我々自身の欲望や選好から離れた、独立した価値である⁶¹。「強い評価」の「強さ」は、「それが賞賛や軽蔑の基礎となるかどうか」というところにある⁶²。後にテイラーは、この言葉によって「何らかの欲望や目的、願望が他のものよりも質的に高次にあるという感覚によって人は動いている」ということを示したかったのだと述べている⁶³。したがって、テイラーの観点では人間はより善いものを知る能力を持つのであり、この「強い評価」を通じて人間はおのずとより善いものを求めるのである。

この自己解釈の際の「強い評価」の基準となる、個々人の選好などから独立した価値が、「高次の善」である。テイラーは様々な善が存在することを認め、そこに多様性の契機を担保しているが、「高次の善」はそれらの多様な善の中でも、特別な位置を占めるものである。なぜなら「高次の善」はアイデンティティにとって究極的な方向づけとなるような善を意味するからである。この善を志向することがアイデンティティにとって最も大切なのであり、それは全体性や十全性の感覚を与えてくれる。この「高次の善」は、様々な善の重みをはかり、判断し、決定するような価値判断の基準となるものである⁶⁴。

テイラーによれば、「高次の善」は、一般的には対立の原因である。「高次の善」は他の諸々の善と比べて高く位置付けられているというだけではない。それは時には挑戦され、拒否されるものである。これにより他の善によって取って代わられたり、また他の諸善の位置付けがまったく変わってしまったこともある⁶⁵。すると「高次の善」は価値秩序の源泉として、一種の権威をもって君臨するだけではない。「高次の善」は闘争の源泉 (sources of conflict) なのである⁶⁶。不断の挑戦や闘争に対して開かれていることにより、「高次の善」はダイナミックな性格を帯びる。このように「高次の善」は統合のための求心力でありながら、同時に闘争や対立の原因なのである。「高次の善」がこの相反する二面的な性質を持つことが、テイラーが考える多様性の共存にとって決定的な意義を持つ。なぜなら「高次の善」は、定義の不可能性ゆえに人々がその内容を埋めよう

とするので統合への力が生じるが、その中心に闘争と対立の契機を持つことで、多様性に対して常に開かれているからである。

テイラーがこのように定義する「高次の善」は、プラトンのイデア論における「善のイデア」に似ているように見えるかもしれない⁶⁷。プラトンが「善のイデア」に与えた重要な役割のひとつは、それが価値秩序の源泉となることであった。「善のイデア」が存在することにより、世界の価値秩序が「善のイデア」に収斂するのである。このようなプラトンのイデア論は、「善のイデア」を頂点とするピラミッド型の階層秩序であるため、相対主義の対極にあるものだと言うことができるだろう。だが周知のように、プラトンのイデア論はこの裏返しの帰結として、階層秩序が固定化され、絶対化する危険を孕んでいた。

テイラーの論じる「高次の善」は、むしろアリストテレス的な目的論的善と重なる部分が多い。だが目的論とは「すべての存在は、それ自身の内なる『可能態』を『現実態』に転じつつある」と考える思想を指し、すべての存在には固有の目的が備わっており、それらを変化を通じて実現していくとする⁶⁸。目的論の問題は、「すべてはその『目的』の優劣に応じて、秩序づけられ、むしろひとつの階層的な秩序のなかにある⁶⁹」と捉えることにある。すなわち、目的は人間の参加や干渉に先立ってア・プリオリに設定されてしまっているために、目的の設定に人間がコミットする契機がない。これは政治的共同体においては、共同体の目的がア・プリオリに設定されていることになると、共同体は政治を通じてこの目的を開示していくだけということになる。するとその政治においては、本来の善とされる単一の善しか認められないこととなり、多様な善の観念を受容する契機は失われてしまう。目的論的善は、この点で問題なのである。

テイラーの哲学が目的論的であるとみなされることは多いが、テイラー自身はこれに不快感を表明している。テイラーによれば目的論には2つの意味がある。ひとつは物や人、そして歴史にはア・プリオリに目的が備わっており、それを適切な目的に向かって開示していくというヘーゲル的なものであり、テイラーはこの目的論と自分の思想が異なることをはっきりと述べている。目的論

のもうひとつの意味は「ゆがんだ自己理解と真正な自己理解との間に区別を立てることができ、後者がある意味で生の方向づけをなすといえることができる」というものであり、テイラーはこの意味で彼の哲学に目的論的な側面があることを否定しない⁶⁶⁾。

テイラーが述べる「高次の善」は、プラトンのイデア論における善とアリストテレスの目的論的な善が有していた上記のような問題を回避している。というのは「高次の善」がイデアや目的論的な善とは異なって、ア・プリオリに決定された不変的なものではないからである。アイリス・マードックは善の特性を述べた際に、善に2つの特徴を見出した。彼女によれば、「善の理念は定義することができない。その〔善の〕内容は人間の選択がこれを決定するために、空 (empty) にされている⁶⁷⁾」。すると善は二つの両義的な特質を持つ。ひとつは定義の不可能性であり、もうひとつは、定義の不可能性ゆえに、人間が善の内容を埋めようとするために生じる統合への力 (unifying power) である⁶⁸⁾。テイラーの「高次の善」も同様の特徴を有していると言える。

ここで、「高次の善」における「闘争」の意義を考察したい。テイラーはこの闘争の契機を非常に重要視しており、しかも「La Lotta Continua (闘争は続く)」と述べ、闘争の継続が不可欠であると書いている。これはいったい何を意味するのだろうか。テイラーの視点からすると、社会は2つの方向に動いている。「一方には、真正さ (authenticity) の文化の、その最も自己中心的な形態を生み出してきた全ての社会的・内的要因がある。その一方で、この理想に固有の目的と要求がある⁶⁹⁾」。テイラーは『真正さの倫理』において、近代的自我が一方で真正な自己を理想とし、他方でそれが他者とは切り離された個人をもたらしただけを分節化してみせた⁷⁰⁾。だがこの理想は、現実には満たされていないと彼は述べる。なぜなら、真正さの倫理が求める真正な自己の承認は、個人だけによって可能なものではなく、常に他者からの承認によってなされるものだからである⁷¹⁾。自己は、自身のアイデンティティの存立のために他者が必要なのであり、そのときに他者は自己の欲望や欲求の充足のための道具としてではなく、自己の存在そのものに不可欠な存在として現れる

のである。だが他者は、自分とは異なる善の観念を抱く存在である。自己と他者の間では、「高次の善」をめぐる闘争が生じる。この意味で自己と異質な他者とは、「高次の善」をめぐる闘争を通じて共存するといえる。

したがって、テイラーが唱える「高次の善」は、一般的にコミュニタリアンと見なされるマイケル・サンデル (Michael J. Sandel) やアラスデア・マッキンタイア (Alasdair MacIntyre) が目指す共通善とは異なった性質を持つ⁷²⁾。彼らが考える共通善は共同体における単一的な共通善という性格を持つ⁷³⁾。だがテイラーの「高次の善」は、それが原語においては「hyper-goods」として複数形で語られていることから明らかなように、その内容は多元的である。多元的にして可変的というこの善の性質こそが、多様性を残した政治統合を可能にするのである。というのは、「高次の善」はその意味内容が闘争の焦点となるため、可変的である。そのため、この善の概念は、多様性を含む共同体において有効な善である。また、注意しなければならないのは、ここで前提となっている「諸々の善は対立を起こすかもしれないが、それらはお互いを拒絶しない⁷⁴⁾」というテイラーの信念である。多様な善の理念にとって、それらの対立と闘争の消失点となりうる高次の善という善が存在すると主張するテイラーに対して、彼の思想が基本的に多様性の調和を志向するものであり、不調和の契機がほとんど考慮されていないという指摘がいくつもなされている⁷⁵⁾。だが「高次の善」の内容をめぐる闘争のなかに、多様な善の概念を抱く人々がそれぞれの善を主張する契機を認めること、こういった機会を多様な成員にあたえることによって、多様性を共同体の統合に反映してこうとするテイラーの構想は、多様性に開かれたものではないだろうか。

テイラーの思想において承認とは、まさにこの場面において意味を持つ。承認がなされなければ、そのアイデンティティに耳が傾けられることはない。承認とは、この「高次の善」をめぐる闘争への参加を認めることなのである。すなわち、「高次の善」の重要な側面は、それが一方で人々を統合しながら、他方では闘争の源泉であるという両義性にある。それは多様な人々を統合し、同時に多様性を受容するものなのである。したがって

「高次の善」こそが、多様な人々の共存を可能にするものだと言うことができるだろう。

このように描き出される「高次の善」は、ラディカル・デモクラシー論およびムフの闘争の多元主義における共通善の理念に通じている⁽⁷⁰⁾。千葉によれば、この共通善は第一に「概念の本性からして決して完全な実現には到達しえないもの⁽⁷¹⁾」であり、第二にそれは可変的な「歴史変成物」である。そしてこの共通善は、従来の単一的な共通善 (the common good) とは異なって、複数的な (common goods) として認識されていくべきものである。そしてテイラーの思想においては、先ほど述べたように単一の原理が否定されたことによって、同時に最終的な解決もない。「これは、最終的な解決を望む人にとっては悪いニュースだろう⁽⁷²⁾」とテイラーは述べる。ここではどの人の善や自由への希求もより高次の善となる可能性があるが、同時により低い善へと変わってしまう可能性もある。このとき善は開かれたものであり、善のなかでも最も高次の善であり、質的な対照の軸となるこの「高次の善」についての闘争が繰り広げられるだろう。そしてこの闘争は、自分と異質なものを殲滅することは決してない。なぜなら殲滅は闘争の終結を意味するからである。そのため、ここでは「どちらの側も相手を殲滅することはない。ただ、戦線は移動する。それも決定的に移動するのではない⁽⁷³⁾」のである。こうして闘争は続く。しかも「永遠に」。

4.3. アイデンティティ空間の共有

多様性を内部に含んだ自由な共同体をテイラーは求めるのであるが、こうした多様で自由な共同体を可能にするためには、共同体への市民の愛国的⁽⁷⁴⁾なアイデンティフィケーションが不可欠であるとテイラーは考える。これが「リパブリカン・テーゼ (Republican Thesis)」である⁽⁷⁵⁾。先に述べたように、ロールズは異なる善を追及する人々であっても、そのなかで重なり合う合意が形成されうると論じ、それが彼の政治統合の構想の基礎となっていた⁽⁷⁶⁾。これに対してテイラーは、市民の自由のためには、ロールズが推奨するような合意では不十分であると述べ、共通の理解 (common understanding) を市民が持つことの意義を説く⁽⁷⁷⁾。そしてこの共通の理解が、この社会を構

成する多様な「我々 (“we”)」が共有する理解であることが重要だとする。そのためには個々人のアイデンティティの重なり合う部分 (convergent I-identities) を抽出するのではなく、「我々 - アイデンティティ (we-identities)」の可能性を探ることが必要だと彼は述べる⁽⁷⁸⁾。この共通の理解はロールズの言う「重なり合う合意」と似通って見えるかもしれない。ロールズとの違いは、ロールズにおいては道徳的な人間なら誰もが受け入れるだろう共通の合意を先に想定して、それに当てはまらない多様性を政治的領域の外に置く傾向があるのに対して、テイラーの場合は、各個人に特殊な多様な価値観を通じてこの共通理解を形成しようとしている点にある。

この「我々 - アイデンティティ」の形成には、共同体の共通善へのコミットメントと、強く愛国的な共同体へのアイデンティフィケーションが必要だと彼は主張する。テイラーによれば、「自由な (専制的でない) 体制に不可欠な条件とは、市民が深い愛国的なアイデンティティを持つこと⁽⁷⁹⁾」にある。というのも、専制体制が抑圧するのは、人々の自決 (self-rule) である。すると、専制体制への抵抗のためには市民の自決を可能にする政治を構想しなければならない。そしてテイラーによれば、それは愛国的な共同体へのアイデンティフィケーションと、それに基づく政治への積極的な参加によって可能になる。なぜなら、政治体制は多様な市民が共同体における共通善へコミットすることが可能であるときに非抑圧的であるし、そして市民の政治へのコミットメントを通じて自決は実現されるものだからである。

市民的共和主義の伝統に影響されたテイラーの主張は、愛国的な姿勢を市民に求め、共通善へのコミットメントを重視することから、極めて強い同質性を持つ共同体を志向するとして批判されるかもしれない。また専制への抵抗の在り方として、テイラーはこうした共和主義的な政治を提唱するのであるが、政治的共同体の共通善が専制的な性質を帯びる可能性もある。

テイラーによると、そもそも共和主義につながる市民的共和主義の伝統において、自由という概念は、アイザiah・バーリン (Isaiah Berlin) が言うところの消極的自由を意味してはいなかった。そこでは市民が政治に参加する契機が重視され、

その共同体に属する人々全ての生に影響する政治的な次元の決定に参加することができるという限りにおいて、市民は自由だと考えられていたのである。ここからテイラーは、こういった共和主義的な思想においては、自由は個人的に得られるものではなく、他者とともに在る時にのみ、しかも他者と共同して共同体の運営を行っていくときに得られるものであったことを述べる。ここから、市民が共通の問題に取り組み、また自治という共通の自由の概念を抱いていることが、自由の条件として現れる⁽⁸⁶⁾。これこそが「リパブリカン・テーゼ」の意味なのである。

するとテイラーにとっては、多文化社会における自由な政治制度は、市民の愛国的なコミットメントが存在するときのみ可能となる。そして人々が共有しうる政治的アイデンティティの探究に様々な人々、多様な集団が参加することが、多様性の受容に結びつく。愛国的なコミットメントは、多様性の排除、同質性の強化につながりかねないという危惧はもっともであるが、テイラーの場合には、必ずしもそうした事態には直結しない。なぜなら、市民は異なるアイデンティティを有する人々と共に生きていくことを自由な社会の共通善とし、それを共有するからである。この多様性の受容、異質な他者との共存という理想こそが、「高次の善」として国を統合する政治的アイデンティティになりうるとテイラーは考えるのである。テイラーは、政治的アイデンティティを「『何のため／誰のためか？(what/whom for?)』という問いに対する広く容認された答え」であると定義しており、これは「この国は何のため／誰のためにあるのか？誰の自由か？」といった問いに対する答えでもある⁽⁸⁷⁾。この問いの答えは開かれており、最終的な決着がつくことは想定されていない。人々はそれぞれの特異なアイデンティティを通じて政治的アイデンティティの形成にコミットし、その論争的となるのが政治統合だからである⁽⁸⁸⁾。

政治的アイデンティティの再定義をめぐるこのような論争のプロセスが政治的アイデンティティに不可欠であるために、この政治的アイデンティティは、多様性に裏打ちされ、多元的である。人々をまとめ上げる求心力であるアイデンティティの内容が多様性を受け入れる自由な社会という

ものなので、国家の統合のためのアイデンティティは抑圧的にならない。そして、そのアイデンティティは、常に対立と闘争の対象であり、その内容は不断に批判と議論にさらされるために、可変的であり、より良い社会を求める市民のために開かれている。それゆえに、共和主義的なコミットメントとアイデンティティを持つことの必要をテイラーが求めるのであっても、それは多様性を排除したり、抑圧したりする方向には働きにくいのである。したがってテイラーにとっては、多様なアイデンティティを有する人々が同じ国家の中で共存して行くために必要なのは、人々がアイデンティティの空間を共有しあい、多様な人々が共通善にコミットしあうような共同体の、より包括的な政治的アイデンティティを構築することなのである⁽⁸⁹⁾。これは終わりのないプロセスであり、最終的な解決を望むこともできない。だが、それでもなお政治的アイデンティティを発明あるいは発見することが必要であるとテイラーは主張するのである。

以上のような政治統合の基礎としての政治的アイデンティティは、その内に集合的アイデンティティの空間を積極的に認めていくものである。まず、テイラーにとってアイデンティティは個人的なものであるだけではなく、社会性、集合性をもったものとして意味づけられている。アイデンティティは対話的に獲得、変容するものであるので、その人が所属する集団を反映したものとなる。そしてテイラーは「深い多様性」を擁護することで、特殊な集団への帰属を通じた国家への帰属を承認することの必要も説いている。個人的な帰属だけでなく、集合的アイデンティティを通じての帰属も認めるのである。こうした個人、集団にまたがる重層的なアイデンティティを、人々が共有できる政治的アイデンティティに反映させることが、集合的アイデンティティの反映にもなるのである。先に述べたように、政治的アイデンティティとは「この国／この国の自由は、何のため／誰のためにあるのか？」という問いに対する広く容認された答え」として定義されている⁽⁹⁰⁾。この問いに対して同じ民主主義社会に属する多数者集団と少数者集団のそれぞれが、その社会を「我々の社会」と言えるようなものにしていくために、政治的アイデンティティという政治社会の共通の基礎をよ

り包摂的なものとするために対話、対立、闘争を続ける。したがって、テイラーの提唱するアイデンティティ空間の共有という政治統合の基礎は、集合的アイデンティティを積極的に肯定するものなのである。

このようにテイラーが構想する「高次の善」をめぐる闘争を通じた統合という共同体の在り方だが、集合的アイデンティティの重視という点に問題もある。例えば、ジェイコブ・レヴィ (Jacob Levy) はリベラルな平等主義の立場からではあるが、民主政治において意見を述べるのが保障されることは重要であるが、自分自身が属するエスニシティや宗教、文化の人々によって統治されることを求める道徳的権利はないと論じている⁹⁰⁾。アイデンティティが現代の政治において極めて重要な位置を占めるのだということを認めるのだとしても、すべてのアイデンティティがただそれだけで政治的承認に値するのではない。ロナルド・ビーナー (Ronald Beiner) はアイデンティティをめぐる闘争が近代政治を通じて中心的な位置を占めるようになったという点でテイラーに同意しながらも、単にあるアイデンティティを有しているということが、そのアイデンティティに基づく権利を優先的に主張する規範的根拠にはならないとする⁹¹⁾。アイデンティティを持つ集団が抱く規範的主張の中身を検討する必要があるのであり、特定の集団に基づくアイデンティティ以外の、例えば市民的なアイデンティティなどの可能性も考慮する必要があるとビーナーは述べている。テイラーはすべての文化が承認に値するのではないと主張してはいるが⁹²⁾、それならばどのようなときに集合的アイデンティティが承認されるべきであり、またされるべきでないのか、その決定は民主主義的手続きにまかせてしまってよいのかといった点について、議論をつめる必要があるだろう。

また、テイラーの考えるような闘争に基づく政治統合が暴力に結び付くのではないかという危惧もある。民主主義の原則とされる多数決は白か黒かというかたちでの決定を要求する。これを一方で受け入れながら、他方でこの二元論に陥らずにそこで否定されてしまったものへの配慮を怠らず、敵の殲滅をすることなしに闘争を継続することは、決して簡単なことではない。自己が抱く善の概念を絶対化せず、常に他者による善にも開かれた姿

勢でいるということは、極めて高邁な精神を要求するのである。対立や闘争が、暴力的なものに発展しないという保障はどこにもない。またウィル・キムリッカ (Will Kymlicka) はテイラーの議論に触れて、異なるアイデンティティを持つ集団が存在するような政治的共同体は、人々がそのような多様性の受容や承認に価値を見出し、異なる価値や文化、政治形態を持つ人々との共存を目指すような共同体に住みたいという意味を持つときにのみ存続しようと述べている⁹³⁾。だが問題は、ここに見られるような市民の意識というものが「相互的な連帯の結果としてあるのであり、そのための基礎としてあるのではない」ということである。つまり、多様性の受容が重要だという理念のもとに人々が共同体を構成することまず考えられ得ないというのである。これは、テイラーの発想においては何らかの所与の連帯や忠誠の感覚が共同体の構成員に共有されていることが前提とされていることを示している。これはカナダのような共存の歴史を持つ国家ならあてはまるケースかもしれないが⁹⁴⁾、これから多様性を受容する国家を形成しようとする国々にとっては、困難な問題となるだろう。

5. 結 論

テイラーは、多様性の文脈において、デモクラシーは次のようなディレンマに直面していると述べる。

「民主主義社会は永続的なディレンマに直面している。民主主義社会はひとつの政治的アイデンティティをめぐる強力な一貫性を必要とする。だがまさにこれこそが、大多数の人々が心地よく感じたり、それだけが人々をまとめ上げると信じるようなアイデンティティに調和しえない、あるいは簡単には調和しない人々を排除しようという強い誘惑をもたらすのである⁹⁵⁾。」

ロールズが提唱した自由な社会は、多様性の受容を試みながらも、この誘惑に抵抗しきれなかつ

た社会であるように思われる。ロールズは多様な市民に対して、人々の重なり合う合意に基づく正義の原理によって社会を構築しようとした。多様性を否定するものではないが、包括的教義の多様性は私的領域の事柄とし、政治が介入しない領域とみなして処理する。だが、それは結果的には、政治的正義に適わない多様性を政治的空間から除外する危険性を孕む社会となってしまった。

コノリーは、ロールズによる政治的／私的領域の区別に違和感を表明し、その境界を不安定化させることで、政治的領域における多様性の受容を試みた。多様性の受容のためには、まず自らのアイデンティティの不確実性を自覚し、そして政治的共同体のアイデンティティというものも偶然的に確定されていることを理解することを指摘するコノリーは、ロールズのリベラリズムよりも多様性を積極的に受容できる。だが、新しい政治統合のモデルとなりうるかどうかという点で疑問が残る。

これらの構想に対し、より包含的な政治的アイデンティティの構築によって多様性の受容を試みたのがテイラーであった。テイラーは多様性を2つのレベルに分け、特殊な集団への帰属を通じた国家への帰属の在りかたを容認する。ここでアイデンティティは個人的なものであるだけでなく、集合的なものでもある。そして政治的共同体の基礎として、政治的アイデンティティにそうした重層的アイデンティティを反映することによって、すなわち多様性をはらんだより包含的な政治的アイデンティティを形成することを通じて、多様な市民の政治的統合と、多様性の受容との両立可能性を求めたのである。だが、集合的アイデンティティに基づいて政治的承認を求めることの規範的側面では、テイラーの思想もまたさらなる検討が必要である。

今日の政治思想においては、多様性をめぐる議論が盛んになっており、なぜ多様性を受容しなければならないのか、どのように受容するのか、またその受容によって政治的共同体の統合の契機が失われ、むしろ分離や独立といった傾向が強まるのではないかという問題に取り組む研究者はますます増えている。本稿で論じたロールズ、コノリー、テイラーによる社会の構想はリベラリズムの枠組みのなかで、リベラルな民主主義をより進

化／深化させるためのものである。今後、リベラリズムの、異質性との共存という特徴を展開することがますます重要な課題となるだろう。今後は比較政治学などにおける実証的研究などの成果も踏まえ、具体的政治制度と結び付けた規範的考察が必要だと思われる。それにより、規範的議論の可能性と限界がより鮮明になるのではないだろうか。

[注]

- (1) 本稿の最終段階において有益なコメントを下さった田中智彦氏、また本誌の3名の匿名レフェリーのコメントに感謝する。
- (2) Charles Taylor, "Politics of Recognition," *Multiculturalism*, (Princeton University Press) 1994, pp.25-73. (佐々木毅他訳「承認をめぐる政治」『マルチカルチュラルリズム』岩波書店, 1996年, 37-110頁。) (以下, PRと略記), および Sheldon Wolin, "Democracy, Difference and Re-cognition," *Political Theory*, Vol.21, No.3 (August 1993), pp. 464-483, Iris M. Young, "Polity and Group Difference: A Critique of the Ideal of Universal Citizenship," *Theorizing Citizenship*, Ronald Beiner ed., (State University of New York Press) 1995. (施光恒訳「政治体と集団の差異——普遍的シティズンシップの理念に対する批判——」『思想』867号, 1996年9月, 97-128頁)を参照。
- (3) 多様性が政治的共同体の統合を脅かすという議論の最たるものが、ハンチントンの多文化主義への警戒論だろう。ハンチントンによれば、多様な文化の承認をめぐる問題がアメリカの一体性を内側から脅かす。また国外においても、グローバリゼーションが進み、ソヴィエトという敵を喪失した現代においては、もはや敵を創出することによって味方あるいは自国の結束を強めるというかたちでの国家統合も困難になった。ハンチントンのようなリアリストにとっては、多様性をめぐる問題の隆盛はまさに国家の安全にとって脅威なのである。Samuel Huntington, "The Erosion of American national Interests," *Foreign Affairs*, Vol. 76, No.5 (September-October 1997), pp.28-49. (『超大国アメリカの文化的ジレンマ』『中央公論』1997年10月)。
- (4) J. S. Mill, *Considerations on Representative Government*, 1861. (水田洋訳『代議制統治論』岩波文庫, 1997年, 376-80頁)。
- (5) ロックとミルの寛容論については Susan Mendus, *Toleration and the Limits of Liberalism* (Macmillan) 1989. (谷本光男他訳『寛容と自由主義の限界』ナカニシヤ出版, 1997年)を参照。

- (6) Charles Taylor, “Forward,” *Multinational Democracies*, Alain G. Gagnon and James Tully eds., (Cambridge University Press) 2001, pp.xiii-xv.
- (7) 本稿ではこうした社会として、英語系住民、フランス語系住民、原住民、移民といった集団を有するカナダのような社会を多民族国家として想定している。
- (8) Charles Taylor, “Democratic Exclusion (and its remedies?),” Alan C. Cairns et al. *Citizens, Diversity, and Pluralism*, (McGill Queens University Press) 2000. なおこの論文はインターネット上での閲覧が可能であり、本稿では次の URL の原稿から引用した。<http://ptw.uchicago.edu/taylor00.pdf>, p.21.
- (9) Taylor, “Democratic Exclusion,” p.29.
- (10) だが後に述べるように、ロールズの社会において政治的に受容される多様性は個人レベルのものであり、集合的多様性は私的領域の事柄とされる。
- (11) ロールズの『正義論』を社会の多元性という観点から批判し、『政治的リベラリズム』におけるロールズの立場の変化に強い影響を与えたとされるのが Michael Walzer, *Spheres of Justice*, (Basic Books) 1983 (邦訳 山口晃訳『正義の領分』而立書房, 1999年) である。
- (12) John Rawls, *Political Liberalism*, (Columbia University Press) 1993, pp.xxiii-xxvi.
- (13) ロールズ自身は、アイデンティティの政治的側面と非政治的側面の区別が困難になるとして、アイデンティティという言葉の使用を避けている。Rawls 1993, p.31, n.34 を参照。
- (14) Rawls, 1993, p.xviii.
- (15) Rawls, 1993, p.xx.
- (16) Rawls, 1993, p.144.
- (17) Rawls, 1993, p.156.
- (18) John Rawls, “Kantian Constructivism in Moral Theory,” *Journal of Philosophy*, Vol.77, No.9, 1980, p.540.
- (19) Rawls 1993, p.176 ff.
- (20) どのような善の包括的教義を抱く市民も同じように要求する社会的基盤が基本財であり、市民のニーズの基準でもある。
- (21) Rawls, 1993, p.176 ff.
- (22) Rawls, 1993, p.176 ff.
- (23) Chantal Mouffe, *The Return of the Political* (Verso) 1993. 邦訳 千葉真他訳『政治的なるものの再興』日本経済評論社, 1998年, 102頁。
- (24) Rawls, 1993, p.156.
- (25) Rawls, 1993, p.159.
- (26) Rawls, 1993, p.pxx.
- (27) S. ウォリンは、ロールズにとって対立は公正な社会の基盤を脅かすものであるために、危険視されていると指摘している。Sheldon Wolin, “The Liberal/Democratic Divide: on Rawls’s Political Liberalism,” *Political Theory*, Vol.24, No.1, 1996, p.99.
- (28) 例えば John Gray, “Agonistic Liberalism,” *Social Philosophy and Policy*, Vol.12, No.1 (Winter 1995), pp.111-35.
- (29) William E. Connolly, *Identity \ Difference: Democratic Negotiation of Political Paradox*, (Cornell University Press) 1991, p.64. (杉田敦, 斉藤純一, 権佐武志訳『アイデンティティ\差異』岩波書店, 1998年. 119-20頁)。
- (30) William E. Connolly, “Identifying the Difference,” *Political Theory* Vol.21, No.1 (Feb., 1993), pp.128-31. p.129.
- (31) Connolly, 1991, p.159.
- (32) William E. Connolly, “Beyond Good and Evil: The Ethical Sensibility of Michel Foucault,” *Political Theory*, Vol.21, No.3 (August 1993), p.381. (杉田敦訳「善悪の彼岸——ミシェル・フーコーの倫理的感性——」『思想』846号, 1994年12月, 101頁)。
- (33) 斎藤純一「政治と徳——コンフォリズムとアゴニズム——」『徳倫理学の現代的意義』慶応通信, 1994年, 48-9頁。
- (34) Connolly, 1993, p.129.
- (35) Connolly, 1991, p.xi. and pp.198-222. および William E. Connolly, *The Ethos of Pluralization*, (University of Minnesota Press, 1995), pp.135-63.
- (36) 「アイデンティティ\差異の政治は、国家の境界よりも下位にも流れているし、境界を貫いても流れ、そして境界を越えても流れる。」(Connolly, 1991, p.xi. 邦訳 x 頁)。
- (37) 無論、そもそもコノリーのアゴニズムは共同体の統合 (unity) というものを拒否しているとも言えるだろう。
- (38) 杉田敦も同様の点を指摘している。(杉田敦『権力の系譜学』岩波書店, 1998年. 190-92頁)。また杉田によれば、リベラルとコノリーとの違いは、次の点にある。「リベラルにとって他者の存在が本来は憂うべきことであり、単にやむをえず受忍されることであるのに対し、ニーチェ-フーコー-コノリーの系譜にとっては、それはむしろ積極的に歓迎される。」同, 192頁。
- (39) Charles Taylor, *Sources of the Self*, (Harvard University Press) p.27. (以下, SS と略記) 翻訳文は「多文化主義・承認・ヘーゲル」『思想』第 865 号, 1996年7月, 4-27頁より引用。
- (40) Stephen Mulhall and Adam Swift, *Liberals and Communitarians*, (Blackwell) 1992, pp.101-02.
- (41) 高田宏史はテイラーのアイデンティティの承認論において中心的な意義を持つ本来性概念の核心に多元性が備わっており、テイラーのアイデンティティが可変的であることを詳細に述べている。「チャールズ・テ

- イラーの『承認の政治』に関する一考察——本来性概念を中心に——』『早稲田政治公法研究』第75号, 2004年。
- (42) こうしたアイデンティティ理解は、アイデンティティが他者との違いを認識することで形成されるという点ではコノリーと重なっている。だがコノリーが同一性の維持のための差異の排除というアイデンティティの暴力性を強調することに見られるように、コノリーにとってアイデンティティは排他的なものである。テイラーはむしろアイデンティティを開かれた包含的なものとして見ている。
- (43) Taylor, SS, p.105.
- (44) Charles Taylor, *Philosophical Arguments*, (Harvard University Press) 1995, p.194. (以下, PA と略記)。
- (45) Charles Taylor, *Reconciling the Solitudes: Essays on Canadian Federalism and Nationalism*, (McGill-Queens University Press) 1994, p.182. (以下, RS と略記)。
- (46) クリー族, デネ族はともに北米, カナダに住む先住民の部族である。
- (47) Taylor, RS, p.183.
- (48) 中野剛充「チャールズ・テイラーの政治哲学: 近代・多元主義的コミュニタリアニズムの可能性」『相關社会科学』8号, 1998年, 61-2頁。
- (49) Charles Taylor, *The Ethics of Authenticity*, (Harvard University Press) 1991, p.110. (田中智彦訳『くほんもの』という倫理: 近代とその不安』産業図書, 2004年) (以下, EA と略記)。
- (50) Charles Taylor, *Philosophy and the Human Sciences: Philosophical Papers II*, (Cambridge University Press) 1985, pp.230-48. (以下, PHS と略記)。
- (51) Taylor, PHS, p.231.
- (52) Taylor, PHS, p.233.
- (53) Taylor, 1996, pp.4-5.
- (54) テイラーの思想の「両義性」については, 田中智彦「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, および「両義性の政治学——チャールズ・テイラーの政治思想——(2)」『早稲田政治公法研究』第55号, 1997年の議論に依拠している。
- (55) Taylor, PHS, p.244.
- (56) Charles Taylor, *Human Agency and Language: Philosophical Papers I*, (Cambridge University Press) pp.15-20.
- (57) Mulhall, et al., p.103.
- (58) Charles Taylor, SS, p.523 n.2.
- (59) Charles Taylor, “Charles Taylor Replies,” *Philosophy in an Age of Pluralism: The Philosophy of Charles Taylor in Question*, (Cambridge University Press) 1994, pp.213-57. p.249.
- (60) Taylor, SS, pp.62-3.
- (61) Taylor, SS, p.64 ff.
- (62) Taylor, SS, p.72 ff.
- (63) テイラーが『自己の源泉』においてプラトンのイデア論的な善を援用していると指摘し, それを危惧する書評が少なからず書かれた。たとえば, Quentin Skinner, “Who are ‘we’? Ambiguities of the Modern Self,” *Inquiry* 34, 1991, pp.133-53. Judith Sklar, “Review of Sources of the Self,” *Political Theory*, Vol.19, No.1, 1991, pp.105-09. などであるが, この指摘は正しくない。なぜならテイラーの考える「高次の善」は闘争と変容の契機を有し, イデアのように絶対的なものとは異なるからである。
- (64) 藤原保信『新装版 西洋政治理論史』早稲田大学出版部, 1998年, 69-71頁。
- (65) 藤原1998年, 71頁。
- (66) Charles Taylor, “Connolly, Foucault, and Truth,” *Political Theory*, Vol.13, No.3 (August 1985), p.384.
- (67) Iris Murdoch, “The Sovereignty of Good over Other Concepts,” *The Sovereignty of Good*, (Routledge) 1970, p.80.
- (68) Murdoch, 1970, p.80.
- (69) Taylor, EA, p.77.
- (70) 特に第3-5章。
- (71) テイラーはこのようにアイデンティティに他者からの承認が不可欠であるという議論を, G.H. ミードから得たとする。ミードによれば, 「自我はまさに他者に対する関係のなかで実現される。それ[自我]にもたせたいと思うその価値を[自我が]もつためには, 他人たちによって自我が目ざされねばいけない」。G. H. Mead, *Mind, Self & Society from the Standpoint of a Social Behaviorist*, (The University of Chicago Press) 1962. (稲葉三千男他訳『精神・自我・社会』青木書店, 1973年, 218頁)。
- (72) コミュニタリアンは一般的に共同体における共通善の役割を強調するとされる。なかでもマッキンタイアとサンデルはこのようにみなされることが多い。サンデルは1996年に出版された『*Democracy's Discontents* (満たされざる民主主義)』において, 確かに共通善を重視しているが, 彼は政治的不一致や議論の対立が不可欠であることも述べていることに注意しなければならない。この点で, サンデルの議論はルソー的な, 共同体の善のなかに個人の善を解消する議論とは異なる。こうした点から見ても, 今日では「リベラル対コミュニタリアン」という単純な図式はもはやそれほど意味をなさなくなってしまったと言えるのではないだろうか。Michael J. Sandel, *Democracy's Discontent: America in search of a Public Philosophy*, (Harvard University Press) 1996. (最終章邦訳 中野剛充訳「公共哲学を求めて: 満たされざる民主主義」『思想』904号, 1999年10月, 34-72頁)。

- (73) Mouffe, 1993, 邦訳 39-40, 58 頁。
- (74) Taylor, *SS*, p.502.
- (75) たとえばジョエル・アンダーソンは、個人的な善と全体的な善（高次の善）と調和しうるのかについて、テイラーは十分な説明をしていないと批判している (Joel Anderson, “The Personal Lives of Strong Evaluators: Identity, Pluralism, and Ontology in Charles Taylor’s Value Theory,” *Constellations*, Vol.3, No.1, 1996, pp.17-38)。同様の点について、竹村和子「アイデンティティの倫理——差異と平等の政治的パラドックスのなかで——」『思想』第 913 号, 2000 年 7 月, 31 頁, および中野剛充「チャールズ・テイラーにおける自己」『ソシオロギス』No.22, 1998 年, 76 頁注 5 を参照。
- (76) ムフもコノリーとともにアゴニズム論者であるが、ムフとコノリーの違いは、政治的共同体において、どのような形であれ共通善を想定するか否かにあるだろう。ムフは実質的な共通善はない (邦訳 p.128) としながらも、市民の政治的行為が参照される共通の地平としての役割を認めている (邦訳 p.170)。コノリーは共同体も共通善も、差異の抑圧と同質化に結び付くものだと批判している。Connolly, 1991, pp.87-92.
- (77) 千葉真『ラディカル・デモクラシーの地平——自由・差異・共通善——』新評論, 1995 年, 175-76 頁。
- (78) Taylor, *EA*, p.77.
- (79) Taylor, *EA*, p.78.
- (80) ここで愛国的 (patriotic) とは、「共通善の感覚についての市民の強い一体感を持つこと (identification)」を指す。Taylor, *PA*, p.194.
- (81) Taylor, *PA*, p.193.
- (82) Rawls, 1993, lecture 4.
- (83) Taylor, *PA*, pp.138-39. この共通の理解はロールズの言う「重なり合う合意」と似通って見えるかもしれない。ロールズは道徳的価値など対立を引き起こしや
すい多様性は合意の対象ではなく、私的なものとして
いる。だがテイラーの場合は、各個人に特殊な多様な
価値観を通じてこの共通理解に到達しようとするため、
ロールズとは異なる。
- (84) Taylor, *PA*, p.192.
- (85) Taylor, *PA*, p.192.
- (86) 田中は、テイラーの政治哲学において、「共同体が自由の社会的条件である」と論じている。(田中智彦「アイデンティティの現象学——チャールズ・テイラーにおける個人主義の基礎」『早稲田政治公法研究』第 50 号, 1995 年)。
- (87) Taylor, “Democratic Exclusion,” pp.6-7.
- (88) Taylor, *RS*, p.130. テイラーはこうした政治的アイデンティティのような政治統合の何らかの基礎の必要を各所で論じている。たとえば Taylor, “replies,” pp. 255-56. あるいは Taylor, *RS*, pp.197-98.
- (89) Taylor, “Democratic Exclusion,” p.23.
- (90) Taylor, “Democratic Exclusion,” pp.6-7.
- (91) Jacob. T. Levy, “Indigenous Self-Government,” *NOMOS XLV: Secession and Self-Determination*, Stephen Macedo and Allen Buchanan eds., (New York University Press) 2003, p.123.
- (92) Ronald Beiner, “Introduction,” *Theorizing Nationalism*, (State University of New York Press) 1999. pp.6-7.
- (93) 「多文化主義・承認・ヘーゲル」1996 年, 5 頁。
- (94) Will Kymlicka, “Social Unity in a Liberal State,” *Social Philosophy and Policy*, Vol.13, No.1, Winter 1996, pp.105-36. p.134.
- (95) テイラーの政治哲学をカナダとケベック州をめぐる問題の文脈において論じた研究として、中野 1998 年がある。
- (96) Taylor, “Democratic Exclusion,” p.21.