

チャールズ・テイラーの多元主義的政治理論

——「世俗主義」の再検討を中心に——

高田 宏史

目次

凡例

初出一覧

序論

第一部 世俗主義の再検討へ

第一章 哲学的人間学による多元性の擁護——言語・自己・自由

第二章 「承認の政治」と超越性——「地平の融合」とアガペー

第三章 カソリシズム・多元主義・世俗化——『世俗の時代』における世俗性の系譜学

第二部 世俗主義と政治理論

第四章 世俗主義と多元主義——マイケル・サンデルとテイラー

第五章 世俗主義と暴力——タラル・アサドとテイラー

第六章 世俗主義とデモクラシー——ウイリアム・コノリーとテイラー

結論

文献表

凡 例

- 引用文中の〔 〕内は、引用者による補足である。尚、翻訳に関しては基本的にそれぞれの訳書にしたがっているが、本稿で用いる表現との関係上、一部訳文を変更させていただいた箇所がある。
- 本稿中に引用・参照した文献に関しては、すべて（ ）内に、原著者、刊行年、原著頁数／邦訳頁数の順に記した。
- 本稿作成にあたって参考にした文献は、可能な限り文献表にあげた。
- 文献表は、テイラー自身の著作／欧文参考文献／邦文参考文献の区分ごとに、著者のファミリーネームのアルファベット順に、また同一著者の著作が複数挙げられている場合は刊行年順に、並べた。また同一の著者が同一年に複数の著作を刊行している場合は、それぞれ年数表記の後に a, b, c, … と記号をつけることで区別した。
- 欧文の略記は斜体にするのが正書法ではあるが、本稿では読みやすさを考慮し、斜体にはしなかった。
- 注は各章ごとに振りなおし、各頁の下段においた。
- 聖書からの引用は、すべて日本聖書協会発行の新共同訳『聖書 旧約聖書続編つき』によるものである。

初出一覧

第一章 「チャールズ・テイラーにおける『状況づけられた自由』と『本来性』」（『武蔵野大学政治経済学研究所年報』第一号、二〇〇九年）を改稿。

第二章 「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』、第七五号、二〇〇四年）、および、「近代の不安への複合的闘争——チャールズ・テイラーの承認の政治における神学の意義——」（『早稲田政治公法研究』、第七九号、二〇〇五年）を改稿。

第三章 書き下ろし

第四章 「『コミュニタリアン』における公共的なもの——M・サンデルとC・テイラーを中心に——」（齋藤純一・中村孝文編『公共性をめぐる政治思想』おうふう、二〇一〇年予定）、および、「価値多元論と世俗主義——サンデルとテイラーの比較を手がかりに——」（『社会思想史研究』第三三号、二〇〇九年）を改稿。

第五章 「世俗主義と暴力——チャールズ・テイラーとタラル・アサドの暴力論を中心として」（『政治思想研究』第一〇号、二〇一〇年予定）を改稿。

第六章 書き下ろし（一部「テイラーにおける連邦制擁護の政治哲学的基礎——参加型政治と集合的アイデンティティの関係をめぐって——」、『早稲田政治経済学雑誌』第三六九号を改稿）。

序論

現在、チャールズ・テイラーの哲学ないしは思想研究は、「インダストリー」（産業）を形成しているとは言わないまでも、空前の活況を呈している。テイラー研究の第一人者であるルース・アビーの管理するホームページによると¹、テイラーの哲学・思想を取り扱った学位論文の数は二〇一〇年現在優に七〇を超え、二次文献の数も数百点に上っている²。しかもその半数以上が今世紀に入ってから公刊されたものである。また、テイラー自身の著作も、英・仏・独語だけでなく、日本語をはじめとして、イタリア語、スウェーデン語、スペイン語、中国語、ペルシャ語、ブラジル・ポルトガル語、セルビア語、オランダ語、スロヴェニア語、ポーランド語、トルコ語、ウクライナ語、フィンランド語などに翻訳されている。また、テイラーは近著『世俗の時代』（Taylor 2007a）によりテンプルトン賞を受賞したほか、二〇〇八年には京都賞を受賞するなど、彼の知的営為への評価は現在ますます高まっている。

こうした世界的な規模でのテイラーへの注目は、いったい何ゆえだろうか。ニコラス・H・スミスはその著書の冒頭で、次のように述べている。

チャールズ・テイラーが同世代のなかでも指折りの哲学者であるという評判は、彼が幅広い領域〔の議論〕に貢献していることに基づいている。テイラーは、次のような分野について、影響力を及ぼす執筆活動を行ってきた。すなわち、人間行動の研究における機械論的アプローチの限界について、社会科学における解釈と間文化的判断の役割について、ドイツ・ロマン主義哲学の今日的な適切性について、そして、自我と広義の「道徳的」関心とのあいだの関連性について、である。テイラーはまた、政治理論におけるリベラル・コミュニタリアン論争における主人公のひとりであり、多文化主義とデモクラシーについての今日の議論に影響を与えた人物であり、近代の病についての独創的で挑発的な診断を行ってきた〔人物〕であった（Smith 2002, 1）。

¹ <http://www.nd.edu/~rabbey1/index.htm> (accessed March 25, 2010).

² これらの数字はあくまでホームページ上で確認できるものであり、アビーの把握していないものもまだ多数存在している（実際、日本語で書かれた二次文献は、一部を除きほとんど反映されていない）。したがって、ここに挙げた数字はあくまで最小のものであって、実際はこれより多くの論文・二次文献が存在している。

スミスがここで論じているように、テイラーがかくも大きな関心を惹き起こすのは、彼のこれまでの著述活動の取り扱ってきた問題領域の広さ、そして各分野で与え続けてきた影響の広範さによるところが大である³。そして、スミスが示しているようなテイラーの執筆活動の「幅広さ」は、彼のイメージの多様性をそのまま形づくっている。この「幅広さ」こそが、テイラーの思想にさまざまな側面から光を当てることになったのである。テイラーは、あたかも彼の著作を読む人の数だけ彼が存在しているかのように、さまざまなイメージをまとっている。読者はおのおのの問題関心から彼の著作にアプローチすることができる。その結果、彼のイメージそのものが極めて多元的になっているのである⁴。

³ 京都賞の受賞理由もまた、彼の知的活動の範囲の広さ、その影響力の強さに関係している。京都賞の受賞理由は以下の通り。

チャールズ・マーグレイヴ・テイラー博士は、「全体論的個人主義」の立場から、「共同体主義」と「多文化主義」を唱え、歴史・伝統・文化を異にする人間同士が、複合的アイデンティティを保持しつつ、幸福に共存しうる社会哲学を構築し、その実現に向けて努力してきた傑出した哲学者である。

博士は、原子論的な人間観や自然主義的な人間科学を批判し、現象学・解釈学や言語ゲーム論を基盤に「哲学的人間学」を立て、人間は価値と目的とをもって行動する「自己解釈する動物」と定義する。博士は、近代の功利主義哲学を批判し、人間は共同体のなかで他者との会話を通じてアイデンティティを確立し、善なること、価値あること、為すべきこと、賛同・反対することを自己決定する枠組みを獲得していく存在であり、社会関係に埋め込まれた自己だとする。

博士は、優れたヘーゲル研究を成し遂げ、ルソーやヘルダーの思想を掘り起こし、またガダマーの「地平の融合」や「影響作用史」の思想を導入することにより歴史的文脈のなかに自己の思想を位置づけ、説得力のある社会理論を構築した。重要なのは「承認」の概念であり、それをもとに、「独白的自己」に「対話的自己」を対置し、「絶対的自由」に代えて「状況内の自由」を提示する。そして、人間は他者からアイデンティティを承認されることによってのみ善く生きられること、個人の自律を重視するリベラリズムを実現する条件として、共同体の絆が重要であり、共同体意識が不可欠であることを主張するのである。

テイラー博士の「多文化主義」の基礎にも「承認」概念がある。博士は深い多様性を生きる人間の尊厳と、その承認の要求に正当な根拠を与えた。

博士はまた出身国カナダの政治にも関わりながら、グローバルな価値を追求し、欧米中心主義からの脱却も試みている。博士が一貫して志向してきたのは相互承認に基づく社会であり、各人が対話を通じてよりよき理解をめざす社会である。テイラー博士は、多様な異質の文化の承認に基づく共存に未来を託し、人類社会の進むべき方向を、自らの人生を通して示してきた、卓越した思想家である。

以上の理由によって、チャールズ・マーグレイヴ・テイラー博士に思想・芸術部門における第24回（2008）京都賞を贈呈する。

(http://www.inamori-f.or.jp/laureates/k24_c_charles/ctn.html (accessed March 4, 2010)) .

⁴ アビーは、テイラーがいかにも多様なイメージをまとった思想家であるかについて、次のように述べている。「チャールズ・テイラーの思想に関する本を執筆している間、今何に取

一 チャールズ・テイラーの先行研究

テイラーの思想を研究する場合、そこには大まかに分けて次のような二つのアプローチが存在している。ひとつは、テイラーの幅広いテーマのなかから、一つないしは少数を取り出して、それについて集中的に論じるアプローチである。九〇年代まではこうしたアプローチが主流であり、それぞれがテイラーの一側面を——時には戯画化しつつも——描き出していた。

とりわけ現代政治理論という観点からすると、彼が八〇年代から九〇年代にかけて、もっぱら「コミュニタリアン」の政治理論家として注目を集めてきたという事実は看過できない。たとえば、ダニエル・ベル『コミュニタリアニズムとその批判者たち』(Bell 1993)、ムルホール&スウィフト『リベラル・コミュニタリアン論争』(Mulhall & Swift 1996)、ウィル・キムリッカ『現代政治理論』(Kymlicka 2001)などがそうした視点を明確に打ち出している。日本においても、藤原保信『自由主義の再検討』(藤原 1993)をはじめとして、井上達夫(井上 1999)、菊池理夫(菊池 2004)、中野剛充(中野 2007)などが、「コミュニタリアン」としてのテイラーを精力的に論じている。しかし、「コミュニタリアニズム」という「イズム」は、——ここに取り上げたほとんどの論者が適切にも理解しているように——一枚岩の政治的イデオロギーではない。「コミュニタリアン」とカテゴライズされている個々の論者の議論はそれぞれに大きな隔たりがあり、彼らがいくつかの哲学的ないしは思想的テーゼを共有しているにしても、その思想的立場はせいぜいのところ「家族的類似性」(Mulhall & Swift 1996)の域を超えることはないのである⁵。また、しばしば論じられるように、「コミュニタリアン」という呼称はあくまでも他称であって⁶、テイラ

り組んでいるのかという質問を、時にいろいろな人から受けることがあった。チャールズ・テイラーのもろもろの著作を概説しようとする本の準備をしているのだと返答すると、典型的には次のような反応が返ってきた。『ああ、承認について書いている人だよ』、『文化に関する彼の著作を読んだことがあるよ』、『ああ、あのコミュニタリアンね』、『ヘーゲルについて書いている人物だね』、『私の本棚に『自己の源泉』が収まっているよ』などなど。唯一私の本の主題に合致しなかった叙述といえ、リベリアの軍事指導者」だけであったように思われる。テイラーの名によって引き起こされた連想の範囲が暗示しているように、彼の著作は途方もなく幅広い〔主題を取り扱っている〕のである」(Abbey 2002, 98)。

⁵ とりわけ「コミュニタリアン」のなかでも多くの点において「近い」とされるサンデルとテイラーの差異に関しては、本稿の第四章で論じている。

⁶ たとえば(田中 2009, 62)を参照。他にも、たとえば辻康夫は、「リベラル対コミュニ

一自らがその看板を掲げて議論を行っていたわけではない。

あるいは、テイラーをもっぱら「多文化主義者」として論じる研究も、数多く出されている。代表的なものを挙げれば、ブライアン・バリー『文化と平等性』(Barry 2002)、キムリックの前掲書などが、テイラーの政治思想における「多文化主義」的側面を強調しているといえよう⁷。

このように、ある特定の側面からテイラーの思想を論じようとする試みは、確かに一面においてテイラーの政治思想研究の進展のなかで一定の役割を果たしてきたことは疑いえない。とりわけこうした諸研究は、チャールズ・テイラーの政治思想を現代政治理論の文脈で論じることの意義を——肯定的にであれ否定的にであれ——分節化してきた。

しかしながら、こうしたアプローチに基づいた研究にたいして（あるいは時にはこうした諸研究を補完するかたちで）、テイラーの政治思想を、より大きな彼の全体的な哲学的構想の中に位置づけようとするアプローチもまた、目立つようになってきた。九〇年代からいくつか出版されてきた、テイラーの哲学に関する論集は、多様な論者がさまざまな角度から彼の哲学にアプローチすることによって、この思想家の多面的な哲学的行程を立体的に描き出している。主たるものとしては、ジェイムズ・タリー編『多元主義時代における哲学』(Tully 1994)、ラフォレスト&ララ編『チャールズ・テイラーと近代アイデンティティの解釈』(Laforest & Lara 1998)、ライティネン&スミス編『チャールズ・テイラーの哲学に関する諸パースペクティブ』(Laitinen & Smith 2002)、ルース・アビー編『チャールズ・テイラー』(Abbey 2004)などがそれにあたる。たとえばここで試みにアビー編『チャールズ・テイラー』の目次を掲げるが、それだけでもこの思想家の哲学的思索の多面性が明らかになるだろう。

1. テイラーと解釈学の伝統——ニコラス・H・スミス

タリアン」という思想的な対立図式を現在に至っても保持することは不毛なのではないかという疑念を提示している(辻 2009a)。また、飯島昇藏はエイミー・ガットマンとマイケル・ウォルツァーの議論を援用し、リベラリズムとコミュニタリアニズムは対立する思想様式ではなく、コミュニタリアニズムは、リベラルな社会もまた深い意味ではコミュニタリアンであるとしてリベラリズムの「修正」をもとめる思想的運動であると指摘している(飯島 1993)。

⁷ もちろん「コミュニタリアン」としてのテイラーと「多文化主義者」としてのテイラーという像が矛盾するわけではない。たとえばアクセル・ホネットは、「承認の政治」におけるテイラーの試みを、「多文化主義をコミュニタリアン的に擁護しようとする」(ホネット 2005, 375) ものであるとみなしている。

2. テイラーの（反 -）認識論——ヒューバート・L・ドレイファス
3. 自我と善：テイラーの道德存在論——ファーガス・カー
4. リベラリズムの地平を分節化する：テイラーの政治哲学——スティーヴン・ムルホール
5. 寛容、改宗、承認の政治：あい争う自我——ジャン・ベスケ・エルシュタイン
6. テイラーとフェミニズム：アイデンティティの承認から善の政治へ——メリッサ・A・オーリィ
7. カソリシズムと哲学：無神論的適用——ウィリアム・E・コノリー
8. テイラー、「歴史」、哲学史——テリー・ピンカード

この八本の論文のなかに見られる主題は実に多様である。そこでは「解釈学」や「認識論」だけではなく、「自我論」、「道德哲学」、「リベラリズムの政治哲学」、「承認の政治」、「フェミニズム」、「宗教論（カソリシズム論）」、「歴史論」などが扱われている。こうしたテイラーの哲学的探究に向けられた関心の多様性は、それ自体としてテイラーの哲学的思索が扱っている領域の広大さを反映している。したがって、テイラーの政治理論を論じる際にも、こうしたテイラー自身の哲学的な探求とそれとを結びつけて論じることが可能になるのである。日本ではこうした論集はまだ存在していないが、たとえばテイラーの政治理論に内在する現象学（とりわけメルロ＝ポンティ）の影響を強調する田中智彦による諸研究（田中 1994, 1995a, 1995b, 1996, 1997）などは、たんなる「コミュニタリアン」ないしは「多文化主義者」には還元しえないテイラーの政治理論の多面性を描き出しているといえよう。

二〇〇〇年代以後、こうしたさまざまな論者によるテイラー像の複合体の提示とは異なる、モノグラフィーによる多面的思想家・テイラーの研究も数多く出版されるようになった。その嚆矢となったのがルース・アビー『チャールズ・テイラー』（Abbey 2000）である。アビーは、テイラーの「西洋哲学内における非常に長く続く諸論争への諸々の貢献」（Abbey 2000, 2）に照準を合わせ、テイラー哲学の全体を（一）道德性論、（二）自己論、（三）政治理論、（四）認識論に分割し、それぞれを論じている。とはいえこのことは、アビーがテイラーの哲学をばらばらなものとして理解している、ということではない。むしろアビーは、テイラーの哲学のなかに一貫性をみている。それは「統一性と多様性の媒介」である。アビーは次のように述べる。「統一性と多様性を媒介しようとするこうした試みは、

テイラーの思想の中心的要素に強い光を投げかける——すなわち、諸々の孤独を和解しようとする彼の試みがそれである」(Abbey 2000, 4)。「諸々の孤独」——すなわち、相互関係の断絶した多様な存在者たち——を和解させ、統一性を創出するという彼の哲学的ヴィジョンは、彼の一貫したモチーフであるというのがアビーの立場である。こうしたアビーの立場は、その後テイラーのモノグラフィーを著したさまざまな著者——スミス (Smith 2002)、マーク・レッドヘッド (Redhead 2002)、中野 (中野 2007) ら——にも共有されている。彼らはそれぞれテイラーの哲学的議論のなかからいくつかの要素を取り出し、時にそれをその時代におけるさまざまな論争や彼の哲学的系譜と照らし合わせつつ(アビー、スミス、中野)、また時にはそれを彼の伝記的なエピソードによって媒介しながら(スミス、レッドヘッド)、多元主義的哲学者としてのテイラー像を描き出している。このように、テイラーの政治理論研究は、より包括的・体系的なテイラー思想の解明にむけて蓄積されているのである。

ところが、これらの先行研究においては、あるいはこれらの先行研究においてもまだ、十分に明らかにされているとは言い難いテイラーの思想的側面が存在している。それはテイラーの「宗教論」や「世俗主義論」である。これらは二〇〇七年に公刊された大著『世俗の時代』(Taylor 2007)をまたずしてはその全体像を把握し得なかったものである。むしろアビー、スミス、レッドヘッドらはテイラーの宗教論・世俗主義論への目配りを忘れてはいない。むしろ彼／彼女らはそれを積極的に論じさえしている。しかし、当然のことながらそれらの著作は、テイラーの宗教論・世俗主義論の全貌をとらえるにはいたっていない。そして、さらに重要なこととして、それらの著作は、『世俗の時代』が公刊されていなかったというまさにその理由によって、九〇年代から始まって同書の公刊をもって一応の区切りがつくことになった、テイラーの思想におけるカソリシズムの前景化——アビーの言葉を用いるならば、「宗教的転回」(religious turn)——の意義を十分に明らかにできていないのである。

二 テイラー研究の課題

もとよりテイラーが熱心なカソリックの信徒であり、自らをカソリックの哲学者と自認していたことは、ある程度彼の著作に親しんだ者であれば、ほぼ周知の事実だったといっ

少なくとも九〇年代までは判然としなかった。

しかし、九〇年代以後、彼は自らのカソリック性を前面に押し出した諸々の著作を世に問うていくことになる。こうしたテイラーの思想的な「構え」の変化を、アビーは「宗教的転回」と名づけている (Abbey 2006)。

こうしたテイラーによるカソリシズムの強調は、ある種の論者たちに、彼は一元論者なのではないか (Miller 2008)、あるいは彼の議論はカソリックにのみ向けられたものなのではないか (Larmore 2008)、という疑念をもたらした。すなわち、こうした彼の「カソリックの哲学者」という構えは、哲学的議論に問われざる形而上学的前提を持ち込み、その前提を共有しない他者を排除するものではないかという疑念を呼び起こしたのである。もちろんそれはある種の誤解に基づいたものであるともいえる (Abbey 2006)。あるいは、テイラーの議論は、あくまで多様性の擁護を目指した多元主義的な哲学の構想なのであって、カソリック性への彼の訴えかけはあくまで同胞としての「カソリック」を説得するためのレトリックである、と解釈することも可能であろう。

しかし、テイラーのカソリック性への傾斜は、彼の多元主義的哲学の構想と矛盾しているという強力な論陣を張る論者もいる。イアン・フレイザーは、こうした観点からテイラーのカソリシズムの強調を批判的に考察している (Fraser 2007)。フレイザーは、スチュアート・ホール——彼はテイラーとともに *New Left Review* を創刊したメンバーである——による、若き日のチャールズ・テイラーは「一種のカソリック・マルキスト」だったという回想に基づき、彼の哲学的探求をある種のマルクス主義からの派生物として理解しようとしている。彼は、テイラーのカソリシズムとその鍵概念であるアガペー——条件づけられない愛の観念——が、「無神論的な善の源泉にたいする彼のあからさまな敵意のゆえに」 (Fraser 2007, 47) 狭められていると主張するのである。

こうしたフレイザーによるテイラーのカソリシズムへの批評は、一面では当を得たものである⁸。確かにテイラーの著作の中には、はっきりとした「無神論への敵意」を読み取ることができるし、彼の超越性観念が正統派のカソリシズムのそれとも大きく異なることは事実であろう。しかし、それでもなお、テイラーの「カソリシズム」が彼の思想のなかでどのような意義を有しており、それがどのように彼の政治理論に結実しているのか、という点までは、フレイザーの著作によっても十分には明らかにされてはいない。それは先に

⁸ アビーとフレイザーによるテイラーの「カソリック的多元主義」をめぐる論争は、本稿第三章で主題的に検討する。

も述べたように、フレイザーの著書が『世俗の時代』を参照していないことによる。彼は、とりわけ同書の後半で述べられている、世俗主義のディレンマというテイラーが提示した問題——とりわけそれは超越性および「暴力」の問題に関わる——を十分に取り扱うことができなかったのである。

したがって、今日、テイラーの思想、なかんずく政治理論を対象とした研究は、彼のカソリック性をいかに解釈するかという課題を離れては行いえない。このことに関連して、アビーは、テイラーの宗教思想と政治理論との結びつきについて以下のように述べている。

西洋化された社会における過去と現代との生活の双方における宗教の位置にますます関心を強めている思想家の一人として、チャールズ・テイラーは、彼自身の宗教的見解がよりいっそう明確なものになるような、大胆な一歩を踏み出している。彼は自らのカソリズムを自らの多元主義の源泉のひとつとすることで、おそらくより大胆な一歩をも踏み出している。今日の政治理論には多種多様な多元主義が存在しているけれども、テイラーのそれは、彼がそれを部分的に彼のカソリズムに基礎づけていることによって独特なものになっている。もっぱらこうした理由によって、彼の宗教的見解の表明は、緻密かつ細心の注意を要するのである (Abbey 2006, 173)。

アビーはここで、テイラーの多元主義が部分的にカソリズムに基礎づけられたものである、と論じている。この言明が正しいのであれば、テイラーの多元主義が現代政治理論の領域において有する意義は、テイラーの宗教思想と密接な関わりを有していることになるだろう。それゆえ今日におけるテイラーの政治理論研究は、テイラーの多元主義におけるカソリズムの影響をどの程度のものとして見積もればよいのか、テイラーのカソリズムは多元主義にどのような影響を与えているのか、あるいはそもそもテイラーのカソリズムの内容はいかに解釈されるべきなのか、といった一連の問いに取り組みねばならなくなつたのである。

三 本稿の目的と意義

こうしたテイラー研究の現状を踏まえ、本稿ではテイラーの政治理論とカソリズムとの関係を明らかにしたうえで、それが今日の政治理論においていかなる意義をもちうるの

かを考察する。

しかしこうした目的は、さらに下位区分された、いくつかの問いを通じてしか明らかにしえない。第一に、われわれはなぜテイラーがカソリシズムを自らの政治理論のなかに明示的に導入しなければならなかったのか、を問わねばならない。もし彼が、単に信仰者の立場から、理論的な必要性——「論理的な必然性」とは言わないまでも——もなく自らの政治理論をカソリシズムに基礎づけているのだとすれば、彼の政治理論は、チャールズ・ラーモアが述べていたように「カソリックによるカソリックのための」(Larmore 2008, 40) 政治理論であると結論しなければならないであろう。われわれはこの問いに、彼の議論の変遷を通じて、いわば通時的な解釈を通じて解明しなければならない。

第二に、われわれはテイラーのカソリシズムがどのような内容を有しているのか、を問わねばならない。仮にテイラーのカソリシズムが何らかの理論的な必要性があって導入されたものであるとしても、その内容が他の信仰あるいは不信仰に開かれたものでなければ、彼の議論は究極的にはカソリシズムの枠内に自閉するものとして解釈されることになるだろう。

第三に、われわれはテイラーのカソリシズムと政治理論、とりわけ多元主義との関係はいかなるものであるのか、を問わねばならない。すなわち、彼のカソリシズムが彼の多元主義を部分的にでも基礎づけているとして、彼の多元主義のいかなる側面を、どのようにして彼のカソリシズムが基礎づけているのかを明らかにしなければならないのである。彼の多元主義が「カソリック的」であるといった場合、どの部分がどのような意味でどれほど「カソリック的」であるのか——この「カソリック的」というのはテイラーの用いる意味での「カソリック的」ということである——、ということが明らかでなければ、彼に「カソリシズムの思想家」というレッテルを貼ること自体にほとんど意味がなくなってしまうだろう。

第四に、彼の「カソリック的」多元主義は、現代の政治理論においていかなる意義を有するのかを問わねばならない。この問いに答えることは、そのまま本稿の意義は何かという問いに答えることにもなる。テイラーの「カソリック的」多元主義を適切に分節化することで、われわれはこの問いに答えることができるだろう。とりわけ今日、グローバルなレベルで「宗教の脱私事化」が進み、それが「リベラル・デモクラシーそのものにたいする根本的な疑義」を提出していることが事実であるとするならば(柴田 2009, i-ii)、本稿は、チャールズ・テイラーという一人の宗教的な政治思想家の政治理論を分節化すること

によって、現代の政治と宗教をめぐる関係を考察する際の素材として一定程度の寄与を果たすことができると思われる。

四 本稿の構成

以下、本稿の構成を概略する。それぞれの章は、上記の四つの問いにそれぞれ緩やかに対応している。しかし、上記の四つの問いが不可分のものである以上、各章にこれらの問いがあちこちから顔をのぞかせることになることをあらかじめ断っておかなければならない。

なお、本稿は二部構成を採用している。第一部は第一章から第三章までにあたり、テイラーの著作の時系列に沿った内面的理解をつうじて、主として第一の問いと第二の問いに答えることを目的とする。第二部は第四章から第六章にあたり、テイラーのカソリック的多元主義に基づく政治理論を様々な思想家のそれと比較することで、主として第三の問いと第四の問いに応答することを目指している。以下、各章の内容を簡単に紹介しよう。

第一章は、主として前記の第一の問いに対応している。ここでは、『ヘーゲル』から『自己の源泉』に至るテイラーの思想的な歩みを、テイラーがヘーゲルのなかに見出した哲学的・政治理論的課題との一連の格闘の歴史として提示する。それは、『ヘーゲル』において明示された、全体性と個別性の媒介を通じた和解という課題に、テイラーがどのように取り組んできたのかを明らかにすることである。そして、この課題に取り組むなかで、テイラーがなぜ・どのようにして「ユダヤ・キリスト教的伝統」を自らの思想のなかに明示的に導入しなければならなかったのかを明らかにすることがこの章の目的である。

第二章と第三章は、主として第二の問いに対応している。テイラーの多元主義は、カソリック的であると同時にヘルダー的であるとも言われる。第二章では、テイラーの「超越性」観念がいかに関係する「神」観念と相同性を有しているかを明らかにすることによって、彼のカソリシズムが、いわばヘルダー的相貌を帯びていることを明らかにすることを目指す。テイラーにおける「超越性」は、必ずしも意志をもった人格神ではなく、ヘルダー的な非人格神の影響を多分に受けているのである。しかしこうしたテイラーのカソリシズムに対しては、前述したように「無神論への敵意」がしばしば指摘されてきた。それゆえ第三章ではこうした批判がどのような論拠に基づいているのかを明らかにした上で、『世俗の時代』においてテイラーがこうした批判を回避しているのかどうかを精査す

る。『世俗の時代』においては、その内容に関して言えば形而上学的な立場の多元性が『自己の源泉』よりも肯定的なかたちで定式化されており、かつ方法論的にはテイラーが「ニューチェ主義」の思想家としてこれまで批判してきたミシェル・フーコーの系譜学的手法を取り入れることによって、「無神論」を肯定的に取り扱っているのである。

第四章は、主として第三の問いに対応している。この章では、しばしば「コミュニタリアン」として同列に語られることの多い、マイケル・サンデルの多元主義とテイラーのそれとを「世俗主義」の観点から比較することで、テイラーの「カソリック的」多元主義が、サンデルの世俗主義的（かつ共和主義的）なそれと比べて、どのような特徴を有しているのかを提示する。彼の「カソリック的」多元主義は、世俗主義的な多元主義においては等閑視されていた「近代の複数性」という事実に光を当てるものなのである。

第五章と第六章は、ともに主として第四の問いに対応している。まず第五章では、テイラーがリベラルな世俗主義——あるいは世俗主義的なリベラル・デモクラシー——の直面する難問であるとする、「カテゴリーに向かう暴力」の問題に、テイラーが彼の「カソリック的」多元主義の立場から、どのような処方箋を提示しているのかを明らかにし、その意義を考察する。その際、テイラーと同じく——しかしテイラーとは異なった「イスラム」という基盤から——この問題を精力的に論じている、宗教人類学の泰斗、タラル・アサドの議論とテイラーのそれとを比較する。テイラーは、政治的知恵としての「赦し」をもって暴力批判を展開するが、そこには固有の限界もまた存在していることを本章では指摘する。

第六章では、テイラーとは世俗主義的リベラル批判に関しては多くの論点を共有しながら、テイラーとは異なり「無神論」という立場から世俗主義の修正を試みる政治思想家、ウィリアム・ユノリーの多元主義論とテイラーのそれとを比較することで、テイラーの「カソリック的」多元主義がデモクラシー論においていかなる意義を有しているのかを示す。両者の議論は、デモクラシーの原理がそれ自体として多元主義的でありうるのか、あるいはデモクラシーの原理はそれ自体のみで安定しうるのかという問いにたいする独創的な解答を提示しているのである。

そして結論において、これまでの議論を総合し、テイラーの「カソリック的」多元主義が有する意義と限界を分節化することで、本稿を閉じる。テイラーはイバン・イリイチにしたがって、善きサマリア人の寓話をそのキリスト教的デモクラシー論の核に据えている。そしてまた彼は、イリイチにしたがって、あらゆる道徳的コードへのフェティシズムを危

険なものとして退けてもいる。しかし、こうしたテイラーの新しいデモクラシー論の展開は、彼のこれまでの政治的コミットメントとのあいだに緊張関係をもたらすものではないのか。この問いの探究を以って本稿の結論としたい。

第一部

世俗主義の再検討へ

第一章 哲学的人間学による多元性の擁護

——言語・自己・自由——

一 問題設定

学術的なデビュー作である『行動の説明』(Taylor 1964a) から一貫して、チャールズ・テイラーの哲学的な課題の主要な部分を占めていたのは、人間の生の目的や価値観の多元性という直観を哲学的に擁護することであった。オックスフォード大学留学時に分析哲学の方法論を学んでいたテイラーは、その言語哲学に違和感を覚え、そこから逃れるようにしてマルティン・ハイデガーやモーリス・メルロ＝ポンティら大陸の現象学者たちに惹きつけられていく¹。すなわち彼は、現象学の哲学者たちの主体性に関する議論に、彼の哲学的問題関心に応えるものを見出していたのである (Smith 2002, ch.1)。そして哲学的人間学の探究という彼の課題は、『ヘーゲル』(Taylor 1975a) 以後さらに明瞭になっていく。

第一部(第一 - 三章)では、『ヘーゲル』から『世俗の時代』(Taylor 2007a)に至るテイラーの思想的展開を彼の「問題」という観点から内在的に分析し、彼の到達した思想的境位を分節化することを目的とする。それぞれの章においては、多少の重複を含みつつ、『ヘーゲル』から『近代の不安』(Taylor 1991a)まで(第一章)、「承認の政治」(Taylor 1994a; もともとは一九九二年に発表された論文)から「カソリック的近代性？」(Taylor 1999a)まで(第二章)、そして「カソリック」から『世俗の時代』まで(第三章)を扱う。

本章では、『ヘーゲル』以後の七〇年代後半から、『自己の源泉』(Taylor 1989a)および『近代の不安』(『本来性の倫理』)(Taylor 1991a)にいたる九〇年代初頭までのテイラーの議論の展開を、「言語 - 自己論」をめぐる哲学的省察と「自由」をめぐる政治理論的省察との複合体として解釈する。彼の「言語 - 自己論」は、「人間の本来性 = 自由」をめぐる政治理論に基礎を与えるものとして位置づけうるのである。そしてそうした諸々の試みは、結局のところ人間の多元性を哲学的人間学によって基礎づけることを目指すものであるこ

¹ この点に関しては、テイラー自身も京都賞受賞講演において言及している (Taylor 2008a)。オックスフォード留学時からカナダへの帰国までのテイラーの思想遍歴に関しては、ニコラス・スミス『チャールズ・テイラー』(Smith 2002, ch.1-2)の第一、二章が詳細に論じている。とりわけ初期テイラーにおけるメルロ＝ポンティの影響は大きく、『行動の説明』の鍵概念である「志向性」(intentionality)などをそこから引き出している。テイラーの哲学的人間学における現象学の影響の大きさについては、田中智彦「チャールズ・テイラーの人間観」(田中 1994)を参照。

とを明示することが本章の目的である。

第二節では、テイラーがドイツ観念論哲学の巨人ヘーゲルからいかなる政治理論的課題を引き継いだのかを明らかにする。第三節では、第二節で提示された政治理論的課題が、『自己の源泉』までにどのように深化・発展していったのかを論じる。第四節では、『自己の源泉』までにテイラーが集中的に論じてきた「言語 - 自己論」が「本来性」という自由の概念へと展開していくことを検証する。そして最後に、これらの議論を総括した上で、テイラーの九〇年代以後の思想的課題を提示することで本章を締めくくりたい。

二 ヘーゲルからの継承／ヘーゲルへの批判

1 ヘーゲルからの継承

『ヘーゲル』において示されているテイラーのヘーゲルに対する態度には、きわめて明瞭な二重性が存在している。すなわち、一方で、彼はヘーゲルが分節化した哲学的・政治理論的課題を引き継ぎ、他方でヘーゲルがその課題に与えた解決を批判するのである。では、テイラーがヘーゲルから引き継いだ政治理論的課題とはいかなるものなのであろうか。そしてテイラーは、なぜ、そしてどのようにヘーゲルの与えたその解決を批判するのだろうか²。

テイラーがヘーゲルから引き継いだ課題とは、一言でいえば全体性（wholeness）と個別性（individuality）とを和解させること、である。人間という存在者は、個々別々の否定しがたい多様性を有している。しかし、こうした個別的な多様性を称揚し、それを全面的に社会的に肯定してしまうことは、政治的統合という観点から拒絶される。それは、政

² 『ヘーゲル』は、その名の通りヘーゲルの主著『精神現象学』、『大論理学』、『エンツィクロペディ』などを丹念に読解しつつ、ヘーゲルがいかにしてイマヌエル・カントやロマン主義者らによって提示された哲学的課題に取り組み、それに解を与えんとしたかを稠密に記述する哲学的ドキュメントである。本稿では論述の性質上同書の内容を詳しく扱うことはできないが、同書の内容を要約的にまとめた『ヘーゲルと近代社会』（Taylor 1979a）が邦訳されているので、そちらを参照していただきたい。尚、テイラーのヘーゲル論に関しては、ロバート・シブリー『北方の精神』（Sibley 2008）第四部や中野剛充『テイラーのコミュニタリアニズム』（中野 2007）第三章が取り扱っている。とりわけシブリーの議論は、テイラーのヘーゲル論から承認論などへの継承関係を主題的に扱っているため本稿の議論と部分的には重なるが、承認論とケベック問題とのつながりをその記述の核に据えているため、本稿とは関心の方向が異なっている。

治的なアナーキー状態を招来してしまうだろうからである。したがって、人間の多様性を擁護することと、その多様性を和解させることは、テイラーにとっては表裏一体の課題となるのである。

『ヘーゲル』において、テイラーは、この二つの課題を表出主義 (expressivism) と彼が命名する哲学的潮流に由来するものとして規定する。表出主義とは、ヨハン・ゴットフリート・ヘルダーやヴィルヘルム・ゲーテらの活躍した疾風怒濤^{シュトルム・ウント・ドラング}の時代に発展した思想であり、何よりもまず人間の個別的な多様性の称揚を旨とするものであった。

テイラーによれば、表出主義における問題の中心は、人間の主体性と世界との関係の問題である (Taylor 1975a, 3)。この問題は、思想史的には十七、八世紀にフランスにおいて発達したラディカル啓蒙主義 (radical Enlightenment) にたいする反抗、およびその部分的発展と定義することができるという (Taylor 1975a, 3-4)。ラディカル啓蒙主義は、ルネ・デカルトの哲学の論理的な延長線上に存在している (Taylor 1975a, 4, 6-7)。デカルトの哲学は、思想史的に見て決定的な転換点であるとテイラーはみなす。なぜなら、デカルトの哲学において、前近代的な思惟様式が破壊され、近代的な思惟様式が登場するからである³。

こうした過程においてとりわけテイラーが重視しているのは、前近代的な思惟様式とデカルト以後の近代的思惟様式における人間観の差異である。前近代的な思惟様式においては、人間はある種の超越的秩序に所属しているものであった (Taylor 1975a, 5)。人間を含めた個々の現実的な存在者は、超越的な存在者 (たとえば神) により、現実的な世界にそれぞれの場を割りふられている。そのように理解された世界は、いわば一種の階層秩序の様相を呈する。いわゆる自然における存在の連鎖 (chain of beings) である⁴。そうした自然における階層性は、そのまま社会的な階層性へとスライドする。すなわち、人間は自然的秩序において諸々の存在者の中で最高位を占めるものであるというだけではなく、個々の人間もまた、その社会においては不平等な潜在性を持つものとして、貴族や聖職者や農民といった、それぞれの役割に応じた場を割り当てられているのである。その意味で

³ この点に関してはテイラー自身が『自己の源泉』においてさらに詳細に説明を加えている (Taylor 1989a, 143-158)。

⁴ 「存在の連鎖」という表現は、周知のようにアーサー・O・ラヴジョイ『存在の大なる連鎖』(Lovejoy 1936) に由来している。ラヴジョイは同書の中で、プラトンの『国家』(プラトン 1976) や『ティマイオス』(プラトン 1975) に由来する階梯的な「充満」の理論——宇宙は多数の種によってヒエラルキー的に埋め尽くされているという観念——が、西洋思想史の核に存在していると主張している。

人間は、超越的な意味論的秩序に囲い込まれた (engaged) 存在者であるとみなされる。

しかし、テイラーによれば、デカルトの哲学は、人間についてのこうした前近代的な観点とは全く別の観点への可能性を切り開くものであった。デカルトが登場した一七世紀においては、科学の発達などにより、これまでの思惟様式が前提としてきた超越的秩序の自明性が徐々に疑われ始めるようになった。それゆえ、超越的秩序への参照を必要としない人間観が台頭してきたことは、時代の要請としてある種の必然性を伴うものであったとみなすことも出来るだろう。デカルトの思想では、人間はもはや超越的な秩序に隷属させられた存在者ではない (Taylor 1975a, 6)。人間は、超越的秩序から解放され (disengaged)、自己規定する (self-defining) 存在者となったのである。それはいわば人間の主体化であり、人間は解放された主体、あるいは自己規定的主体として定義されるようになる⁵。この意味論的な超越的秩序からの遊離は時代が進むにつれますます顕著になっていった。エルベシウスやドルバック、コンドルセ、ベンサムといった人々は、テイラーによればこうした秩序からの遊離をより徹底させた人々である (Taylor 1975a, 10)。それゆえテイラーは彼らをラディカル啓蒙主義者と呼ぶ。

こうしたラディカル啓蒙主義は、フランスだけではなくドイツにおいても広がっていくことになった。しかし同時にドイツにおいては、こうしたラディカル啓蒙主義の人間論に対する批判がひとつの大きな思想潮流を形成するに至った。この批判的運動こそが、テイラーが「表出主義」(expressivism) と呼ぶ思想潮流である⁶ (Taylor 1975a, 13)。

表出主義とラディカル啓蒙主義は、テイラーの解釈によれば、以上のような思想的系譜から誕生したものである。両者のもっとも顕著な対立点は、ラディカル啓蒙主義と表出主義における自然観の違いである (Taylor 1975a, 22-3)。これが両者の人間論の違いに多大な影響を及ぼすこととなる。テイラーによれば、ラディカル啓蒙主義は、認識論的・存在論的に主客二元論の立場をとっている (Taylor 1975a, 9-10)。ラディカル啓蒙主義の観点

⁵ とはいえ、デカルトの出現によって人間の概念が全面的に変化したとテイラーが主張しているわけではない。実際テイラーは、デカルトの時代の科学はいまだに理性的秩序の存在を信じていたと指摘している (Taylor 1975a, 7)。

⁶ エリオット・L・ジュリストは、テイラーの「表出主義」という概念がヘーゲルとニーチェのエージェンシー (agency) についての構想を考える際に有益であると論じている (Jurist 2000, 133-139)。『世俗の時代』(Taylor 2007a)においてテイラーが、一九六〇年代以降の西洋精神史を論じる際に「表出革命」(expressive revolution) という語を使っていることをあわせて考慮に入れるならば、この「表出主義」という概念がヘーゲル・ニーチェのみならず、テイラー自身の思想を研究する際にも極めて重要な意義を有していることは疑いえないと思われる。

において自然は、自己という主体にとって単なる客体である。自然はあくまで外的なものであって、自己とは何らの親和性も持たないものであると考えられる (Taylor 1975a, 22-3)。それにたいし表出主義の要点は、自然を自己の内的な源泉とみなし、それに対する接触を回復しようとすることである (Taylor 1975a, 24-5, 39-40)。すなわち、啓蒙主義は自然を自己にとって外的なものとしてとらえ、決して交わらないものであるとみなしていたのにたいし、表出主義は自然を自己内的なものとしてとらえ、それとの交流を目指しているのである。

この表出主義の思想的立場は、こうした自然との接触という点において、前近代的な超越的秩序の思惟様式に近いものであるといえるかもしれない。少なくとも、自己外的なものとして自己との親和性を想定している限りにおいて、両者は近似している。けれども同時に、前近代的な思惟様式と表出主義の思惟様式の間には差異も存在しているとテイラーは考えている (Taylor 1975a, 14, 16-7)。テイラーは、前近代的な思惟様式の代表者としてアリストテレスを、表出主義の代表者としてヘルダーを取り上げ、その差異を論じている。テイラーによれば、アリストテレスもヘルダーも表出主義者も、人間の生を、ある種の目的を志向するものであるとみなす点においては共通している。けれども、その目的のとらえかたがアリストテレスと表出主義者のあいだでは異なっているのである。アリストテレス的な前近代の思惟様式において、人間の生の目的は、人間の外部に人間の生を規定する超越的秩序が厳然と存在しているがゆえに、固定的なものであり、普遍的なものである。それに対し、ヘルダーも表出主義者において目的は自己に固有のものであり、普遍的なものではない (Taylor 1975a, 15)。さらに、表出主義者のいうところの目的は決してアプリオリに規定されたものではなく、むしろ実現されてはじめて明らかになるような性質のものである⁷。こうした目的を実現する過程こそが、表現なのであり、人間の生を表現としてとらえるということは、「諸目的の実現のみならず、これら目的の明証化 (clarification)」 (Taylor 1975a, 17) を行うことなのである。

テイラーは、芸術観念の変化を、この哲学的な思惟様式の転回を例証するものとして取り上げている。テイラーによれば最高次の芸術は、それまでは模倣 (mimesis) であるとされていた (Taylor 1975a, 18)。神の秩序が想定されていたときには神の世界の模倣が、

⁷ テイラーは以下のように述べている。「そしてこのことは、もうひとつの仕方で表出主義的なモデルとアリストテレス的な伝統との重要な差異を示している。というのも前者にあっては、人間が実現する理念はそれ以前に全体的に定められてはいないのである。それは充足されることにより定められる」 (Taylor 1975a, 16)。

それが信じられなくなった世界においては外的な世界の忠実な模倣が最高次の芸術だったのである。それにたいしヘルダーらにとっては、最高次の芸術は、模倣ではなく、「自然の潜在性の最高次かつ最上位の表現」(Taylor 1975a, 19)、あるいは「創造」(poesies)となったのである⁸。

では、こうした自然観の上に築かれている表出主義の人間論とは、いったいどのようなものなのであろうか。ここではまず、この問題を明らかにするために、「表現」(expression)概念に注目しなければならないだろう。表現とは、先にみたように目的の遂行であると同時に明証化でもあると定義されていた。人間の生は、この表現のモデルでとらえられるというのが表出主義の人間論の骨子である (Taylor 1975a, 14)。

まず、表現は誰に帰属するのか、換言すれば、誰が表現するのかが問題となる。真っ先に思い浮かぶ解は、諸個人などの諸々の個体が表現する、というものである。この応答は部分的には正しいように思われる。というのも、これまでみてきたように表出主義は、諸個人が諸個人の仕方自然の潜在性を表現すると考えていたのであり、その意味において表現を担う主体が諸個人であることは疑いようのない事実であると思われるからである。しかしそれが全てなのだろうか。われわれはここで、テイラーが、表出主義者にたいするスピノザの影響を示唆していることを想起しなければならないであろう (Taylor 1975a, 16)⁹。スピノザにおいて、表現は二つの段階をもつ。すなわち、実体が属性において自らの永遠・無限の本質を表現し、個物が神の属性を一定の仕方自然で表現するのである。このようなスピノザの表現についての理念がヘルダーら表出主義者たちにどの程度適用できるのかを、テイラーは直接的には述べていない。果たして表出主義においても、スピノザ的に、ある種の全体が個を通して表現するといえるのであろうか。もし、このスピノザ的表現概念が表出主義においても適用されるのであれば、表現を行うものは個人であるとは必ずし

⁸ この点に関しては、テイラーのヘルダー解釈に大きく影響を及ぼしているアイザイア・バーリンの『ヴィーコとヘルダー』(Berlin 1976)におけるヘルダー解釈が参考になると思われる。とりわけバーリンによる以下の記述は、テイラーによる表出主義における表現と芸術との関係の説明と多くの共通点を有している。「ヘルダーにとって芸術とは、社会において人々が十全に表現されることであった。芸術が表現であるというのは、芸術とはある客体を製作するよりは、むしろ語りつつある声そのものが芸術である、という意味であり、一篇の詩、一枚の絵、一つの黄金の鉢、一つの交響曲のように、それぞれ自然の物体と同じく、固有の特性を具えたもの——製作者の目的・環境から独立したもの——を製作することではない、というのである」(Berlin 1976, 200/377)。

⁹ ヘルダーにおけるスピノザの影響については工藤喜作「ヘルダーの『神』について」(工藤 2001)が批判的に検討を加えている。

も断言できないことになる。

このことを考察するためには、表出主義が全体と個物との関係をどのようなものとみなしていたかを理解することが必要である。テイラーによれば、表出主義においては基本的に全体と個は同一のものであるとみなされている(Taylor 1975a, 25)。しかし諸々の個は自分がひとつの個体であるという意識を持っている。諸々の個は無条件的に全体であるわけではない。それゆえ、問題となるのは個が全体と接触するその仕方である(Taylor 1975a, 23, 36)。個はどのようにして全体と接触するのか。表現によって、というのが表出主義の回答である。テイラーは以下のように述べている。「[...] もし私の生が私の表現活動において十全に反映されるべきであるとしたら、もしこの活動が表現する私自身の感覚／洞察が私の現実的な実存に対して適切であるべきであるとしたら、そのときこの感覚は私の自己の境界にとどまりえないのである。自己は自己と交差して流れる生の大いなる流れに対して開かれていなければならない」(Taylor 1975a, 25)。このことから表現とは、自然の、すなわち内在する全体の潜在性をあきらかにすることであるといえるだろう(Taylor 1975a, 20, 24-7)。より正確に言えば、表出主義者たちは、内的自然を十全に自己分節化することにより自然や神といったある種の全体性との接触を回復できると考えたのである。彼らの理念とは、『自己の源泉』における表現を使うならば、「もしわれわれの自然との接触が、内的な声や衝動を通して存在するならば、われわれはこの自然をわれわれが自分たちの中に見出すものを分節化することを通してのみ、十全に知りうるであろう」(Taylor 1989a, 374)というものである。この分節化された内面性は、表現されることにより実現される。自己の内面性の表現は、それゆえ自然の表現である。すなわち、「われわれは内なる自然の躍動に対して自らを開いていなければならない」(Taylor 1989a, 370)のである。そのような光の下でとらえられた人間的生は、「潜在性を明確化することとみなされる」(Taylor 1989a, 375)。こうした生の表現的モデル確立により、内的自然との接触を回復しようとする試みは、様々な論者によって引き継がれていく。

しかしこうした分節化は、ヘルダーの理念を受け継いだ、シュレーゲル兄弟ら後のロマン主義者たちに、自然との交感による合一(communion)によってのみ可能となるとみなされるようになったとテイラーは論じている(Taylor 1975a, 25)。表出主義の思惟様式を極点まで推し進めた彼らにとって、諸々の個体の多様な表現活動はこの点に収斂する。ここにはひとつの想定が認められる。すなわちそれは、内在する全体性は隠されており、われわれから疎外されている、ということである(Taylor 1975a, 22-4)。それゆえ全体性に

回帰するためには、その内在的全体性を隠しているものを取り除かねばならない。テイラーによれば、表出主義者たちは人間の意志や特殊性、とりわけ理性を、全体を隠すものであると考えていたという (Taylor 1975a, 47)。表出主義者たちにとって、理性とは切り刻むものであり、個と全体を区分するものであった¹⁰。理性を所有する限り、人々は常に全体性から疎外され、個と全体は不調和なままであると考えられていた。表出主義者たちにとって、理性とはデカルト的思惟様式の象徴であった。それゆえ表出主義者たちは、理性を放棄し、交感による合一によって全体へと回帰することを目指すのである。

しかしこのような感性的な交感による合一によって全体への回帰を目指すという構想にこそ、表出主義の最大の問題が存するとテイラーは考える。テイラーは以下のように述べている。「われわれは、主体が客体化された世界と対立する苦痛から脱出することを、すなわち主体と客体の間の溝を克服することを、客体性を主体性の表現、あるいは主体性との交流の表現として理解することを望むものとして、表出主義的意識の肖像を描いてきた。しかしこの傲慢な世界との統一の願望は、主体の実存を脅かすものではないのか。これが不可避免的に沸き起こる疑問、あるいはディレンマなのである」 (Taylor 1975a, 29)。自然との交感による合一を重視する結果としての個体の軽視は、創造などの人間活動の能動的契機を失わせてしまうものであるとテイラーは考えている。なぜなら、「自然の神との交感による合一は大いなる生の流れに身をゆだねることと、徹底的自律を放棄することを意味するのみ」 (Taylor 1975a, 43) だからである。ここで彼が触れている「徹底的自律」 (radical autonomy) とは、彼がラディカル啓蒙に対するもうひとつの批判であると考えられるイマヌエル・カントの理念である。表出主義に続く世代は、表出主義の描く全体と個の肖像に惹かれながらも、カントの影響を受け、その徹底的自律の教義にも惹かれていた。それゆえ、表出主義に続くヘーゲル世代は、個としての自律を保ったまま一元的全体性と結びつくことは可能なのか、と問うことになったのである¹¹。

この個と全体性との関係性の再規定こそが、テイラーの考えるヘーゲルの哲学的課題なのであった。表出主義的な全体性の観念は、諸個人の自律を「神」や「自然」といった全

¹⁰ 例えばバーリンは、ヘルダーの思想的な師である「ハーマンにとって理性とは、分裂させ、ばらばらにする働きである」 (Berlin 1994, 41/55) と述べている。

¹¹ テイラーは、この課題に取り組んだ人物として、シラー、フィヒテ、シェリングらの名を挙げている (Taylor 1975a, 36-42)。彼らとヘーゲルとの知的交友が、ヘーゲルの思想形成にいかなる影響を及ぼしたかについては、伊坂青司『ヘーゲルとドイツ・ロマン主義』 (伊坂 2000) が詳しい。

体性のなかに溶解させる契機を含んでいる。したがってヘーゲル（および彼の世代のそのほかの哲学者たち）は、全体性に無条件的に回収されることのない自律の観念を存在論的に基礎づけなければならなかった——これがテイラーの理解である。テイラーはこの哲学的課題をヘーゲルから引き継いでいることを言明する。しかしそれと同時に、テイラーはヘーゲルの哲学的解決を拒絶しているのである。

2 ヘーゲル批判

テイラーがヘーゲルの哲学に見出したこの課題の哲学的解決のポイントは、次の二点に要約することができる。第一のものは、ヘーゲルのロマン主義批判に由来する（Taylor 1975a, 45-48）。すなわち、個の自律が全体性へと回収されてしまうのは、個と全体の関係が無媒介的なものと想定するがゆえである、とする主張である。表出主義的な存在論は、個は「感性」によって全体性へと合一することが可能であると考えた。その主要な方法は、たとえば芸術である。天才による絵画、音楽、詩は全体性を表現し、それへの「共感」——決して「理解」ではない——はひとを永遠なる全体へと無媒介的に接続することを可能にした。しかし、ヘーゲルによれば、感性による全体との合一という夢は、危険な欺瞞であり目くらましにほかならない。「交感による合一」は、人間の理性を、自由を破壊し、人間を情念の奴隷にしてしまうだろう——ヘーゲルはこのように表出主義の無媒介性を批判する。

第二の点は、個と全体との媒体を「理性」すなわち「透明な言語」にみる存在論的な主張である。われわれ人間は、宇宙の法則を理解し、絶対知へと上昇することによって——完全かつ純粋な「透明な言語」によって、世界のあらゆる謎、秘密を明るみに引きずり出すことによって——、絶対精神へと到達することができる。この理性的な探求を経た絶対知への上昇運動こそが、ヘーゲルが『精神現象学』、『大論理学』、そして何よりも『エントクロペディ』で描き出そうとしていたことにほかならない、とテイラーはみなしている。

では、テイラーが（彼の解釈した）ヘーゲルの哲学的解決を批判するといったときに、それは何を意味することになるのか。彼が批判するのは上記二つのポイントをもろともに、なのか。それともどちらかには同意を示し、どちらかを否定し去るのだろうか。われわれは『ヘーゲル』の結論部を検討することで、この問いに回答を与えねばならない。

まず『ヘーゲル』の結論部で目につくのは、ヘーゲルの中心的な存在論的テーゼ、すな

わち「宇宙は、その本質が合理的必然性であるところの精神（Spirit）によって定立された」（Taylor 1975a, 538）というテーゼが現在信じがたいものになってしまった、という否定的言辞である。彼は、一九世紀以後の自然科学の発展が、ヘーゲルの存在論の根幹である自然哲学を、時代遅れのものにしてしまったと指摘する。

しかし、こうした批判は、なるほど人びとの共有された信念——テイラーののちの理論的用語で言えば「像」（imaginaries）¹²——に関する事実の問題であるとすれば理解可能であるが、しかし哲学的なヘーゲル批判としては物足りない印象を残す。というのも、こうしたかたちでのヘーゲル批判は、その存在論の「真理性」への批判ではないからである。ヘーゲルの存在論や自然哲学を信奉する人がほとんどいないという事実は、ヘーゲルの存在論が真理であるという主張と両立する。したがってわれわれは、テイラーによるヘーゲル存在論そのものへの評価を問題としなければならない。はたしてテイラーは、ヘーゲルの存在論の真理性を問題にしているのであろうか。そしてもし、テイラーがそれを問題にしているとするならば、その批判の主眼はどこに置かれているのか。

あらかじめここで要点を述べておくと、テイラーによるヘーゲル存在論への内在的批判は、ヘーゲルによる「絶対的自由」（absolute freedom）批判と関係している。『ヘーゲル』の縮約版である『ヘーゲルと近代社会』（Taylor 1979a）の結論の表題が「自由の問題」であるのはそれゆえである（ちなみにこの二つの著作の最終章は、それぞれの著作内で行われた議論の要約部を除いて、ほぼ同じである）。したがって手始めに明らかにすべきは、ヘーゲルによる絶対的自由への批判をテイラーがどのように継承しているのかという点である。その上で、テイラーが、ヘーゲルによる対案の提示をどのように批判しているのかを検討しなければならない。

テイラーによれば、ヘーゲルの批判する絶対的自由とは、自由を徹底的な自己依存と同一視する立場である。自由であるということは、外部から干渉されることなく自己決定ができるということを意味する。それゆえ、絶対的自由は、自己決定的自由（self-defining freedom）をその本質とするものであり、自己決定的自由のもっとも極端な形式である。そして、ヘーゲルによる絶対的自由批判をテイラーも継承していることは、たとえば次のような議論からも明らかだろう。

¹² 「像」という用語については、テイラー『近代の社会像』（Taylor 2004a）および本稿第四章第六節を参照。

しかし、マルクス主義であれ、アナキズムであれ、シチュアシオニストであれ、この〔人間主義化した表出主義的抗議の〕全伝統は、自由を有する社会とはどのようなものとみなすべきかについて、次のような空虚な定式、すなわち、それは終わりなく創造的であるべきだとか、人びとの間であれ、人びとの内部であれ、あるいは実存の諸水準の間であれ、分割をつくるべきではない（遊戯は仕事と一体であり、愛は政治と一体であり、芸術は生と一体である）とか、いかなる強制も、代表も含むべきではないなどの定式を越えた、いかなる理念をも提供していない。（Taylor 1975a, 559）

この引用からもわかるように、テイラーは、ヘーゲルによる絶対的自由批判を次のように解釈することで、それを自分自身の立場としている。徹底的な自己依存としての絶対的自由は空虚なものである。というのも、徹底的な自己依存を本旨とする以上、その定義からして絶対的自由は「状況」をもたない、すなわち、自己の外部におけるあらゆる状況を自由概念の中に含みこむことはできないからである。こうした議論には、自由に内実を与えるものは——あるいは自由を意味あるものにするのは——「状況」であるという前提が存在している。テイラーがこの前提をどのように証明しているのかは、のちにみることにしよう。ここでは、まずヘーゲルの絶対的自由批判を受けた政治理論の課題が、「いかにして自由を状況づけるか」（Taylor 1975a, 563）というかたちで定式化されていることに注目しなければならない。テイラーは、ヘーゲルをこの課題への応答を試みた最初の哲学者として評価しているのである。

さて、「自由を状況づける」ことが政治理論の課題であるということは、次のように説明される。絶対的自由の空虚さは、前述した「自己規定する主体」（self-defining subject）という理念が、ある種の全体性から切断されたところに原因をもっているとテイラーは想定する。しかし、外部からのあらゆる意味づけを拒絶して、排他的に意味の源泉を自己の内部に探究することは不可能である。なぜなら、あらゆる状況から遊離した純粋な自己などは、決して存在しえないからである。したがって絶対的自由は空虚であり、自由に内実を与えるためには自由を状況の中に再び組み込まねばならない。これがヘーゲルの絶対的自由批判を引き継いだテイラーの議論の道筋である。

だが、この議論を受け入れたとしても、いかなる「状況」が現代において自由に内実を与えうるのかがいまだ分明ではない。ヒエラルキー的全体性や汎神論的秩序といった古来の世界観に立ち戻るのではなく、全体性のなかに、すなわち状況のなかに主体を再び組み

込むこととは何を意味するのか。テイラーが、「状況づけられた自由の多様な観念に共通するものは、それらが自由な活動を、われわれを規定する状況の受容に基礎づけられたものとみなしているということである」(Taylor 1975a, 563)と述べるとき、そこで言及されている「状況」とは主体の外部に存在する全環境のことを指しているのだろうか。

この問いを検討する前に、以上のようなテイラーの想定においては、自由が「自己依存」と解される近代以後の状況にあって、次の二つの課題が密接不可分であるという点を確認しておこう。第一に、主体性を状況のなかに組み込むという哲学的課題、すなわち「状況づけられた主体」という概念を分節化すること。第二に、自由を状況のなかに組み込むという政治理論的課題、すなわち「状況づけられた自由」という概念を分節化すること。近代的自由が自己依存を基礎とする概念であるならば、自由を状況づけることはすなわち依存すべき自己＝主体を状況の中に組み込むことを意味する。したがって、自由がいかなる状況によって内実を与えられるかという問いは、自己がいかなる状況によって構成されるのかという問いと表裏一体なのである。

では、自由／主体を状況に組み込むこととは、いったいテイラーの議論においては何を意味しているのだろうか。その鍵は、彼の言語哲学への注目によって与えられる。テイラーの次のような確信は、アプリアリな全体性への信仰を喪失した近代以降の西欧社会において、言語哲学、とりわけ意味論が自由／主体を状況の中に組み込むにあたって重要な役割を果たしていると彼が考えていることを端的に表現している。彼は、「恐らく二〇世紀哲学のもっとも重要な発展は、意味の諸理論の焦点化と言語の哲学である」と論じ、続いて「私は、このこともまた、状況の内部にある主体性の観念を規定しようとする欲望を部分的に反映していると信じているし、このことがこの新たな出発への動機のひとつであると信じている」(Taylor 1975a, 565) (傍点引用者)と述べている。

テイラーは、このような確信をもとに、『ヘーゲル』において、言語の「意味」をめぐる探究がどのようにして主体性／自由を状況のなかに組み込もうとする試みと関係するのにかについて簡潔な見取り図を提供している。テイラーは近代における言語哲学を、意味論の観点から二つの系譜に整理する。第一のものは、彼が「記述的言語観」と呼ぶものである。記述的言語観においては、意味は次のように説明される。ある語が意味をもつのは、その語が世界内の、あるいはわれわれの思考内部の対象を指示するからである。つまり、語はある対象を記述することで意味をもつのである。したがって、記述的言語観は存在論的には完全に実在論の側に立つ。すなわち、対象とその意味は、言語の外部に、言語から

独立して存在すると思われられるのである。

それに対して第二のものは、彼が「表現的言語観」と呼ぶ意味論である。この言語観によれば、ある対象は、語によって分節化されることではじめて意味をもつ。つまり、表現に先立って意味は存在しないのである。したがって、表現的言語観は、存在論的には観念論と親和性がある。存在するものを意味の「対象」にすることは言語によってのみ可能だからである。

前者の立場をとった場合、真理は、アприオリに存在すると想定される「対象」＝「意味」と言語使用との一致を意味する。したがって、真理の探究という哲学の仕事にとっては、言語の役割はあくまで従属的なものとどまる。それに対して後者の表現的言語観においては、真理についての考え方は一変する。言語の役割は、もはやアприオリな「対象＝意味」を発見することではない。「意味は、言語をわれわれの関心、実践、活動のマトリクスのなかに位置づけることによって、つまり、われわれの『生活形式』に関連づけることによってのみ説明されうる」(Taylor 1975a, 566)。このことによって、ある意味で認識上の真理は相対的なものになる。というのも、虹が七色であるか六色であるかという問題は、そのどちらが真理であるかという問題ではなく、色という概念に関する「生活形式」の差異に他ならないからである。そして、この「生活形式」は暗黙的なものであり、意味を分節化する際の背景をなしている。こうした言語観は、テイラーによれば、後期のルートヴィヒ・ヴィトゲンシュタイン、マイケル・ポランニー、マルティン・ハイデガー、あるいは構造主義者らによって展開されたのである。

テイラーは、この二つの言語観のうち、後者の表現的言語観の立場を支持する。そしてこのことがテイラーによるヘーゲル哲学批判の核に存在している。

絶対者は最終的に概念的陳述において完全で、明示的な明晰性に至らなければならないというヘーゲルのテーゼは、結局のところ〔言語の〕記述的次元に優先性を与える。われわれの明示的な意識は、もはや暗示的なものの、すなわち反省されざる生と経験の地平によって取り囲まれてはいない。そうした地平は、忠実に描写しようと試みても、決して十全、適切、決定的には明るみに出されえないものである。それに対して、ヘーゲルの総合においては、始まりの不明瞭な意識は、それ自体概念的必然性の一部である。不明瞭で分節化されざるものは、まさしく外的で偶然的なものとして、必然的な存在意義を有することが示される (Taylor 1975a, 568-9)。

表現的言語観の立場からすると、ヘーゲルが考えるような完全な明晰性は不可能である。というのも、「われわれの状況の非反省的経験は、決して十分に明示化されえない」(Taylor 1975a, 569) からである。それゆえ、非反省的な背景を、完全に明示的な意識下に置こうとするヘーゲルの試みは、最終的に挫折せざるを得ない。表現的言語観において意味が可能であるのは、たとえば「生活形式」という概念で表現されるような、暗黙的な背景が存在することが前提条件である。したがって、ヘーゲルの総合が意味あるものであるためには、さらにその背後に分節化されざる意味の背景が要求されることになる。このゆえに、概念的陳述において絶対者は完全な明示性に到達しなければならないとするヘーゲルの総合は、無限後退に陥ってしまうのである。

こうしたテイラーのヘーゲル批判の成否はさておきとして、この批判を通じてテイラーが考える自由／主体を状況に組み込むという課題に取り組むための概略的な見取り図が示されていることを看過すべきではないだろう。テイラーが考える「状況」とは、言語の暗黙的背景なのである。

しかし、ここで示された見取り図はあくまで概略にとどまっていることも同様に見過ごしえない。この見取り図を精緻化していくことは、『ヘーゲル』以後のテイラーの課題となっていく。すなわち、表現的言語論をより精緻に定式化し、その哲学的含意を自らの主張に関連づけること、及び表現的言語論の観点から人間が「言語的動物」であるということは何を意味するのかを示すこと、さらにこれらを踏まえて、「状況づけられた自由」を再度定式化すること、である。次節では、『ヘーゲル』以後のテイラーの言語哲学の研究と自己論の展開とを関連付けることで最初の二つの課題にテイラーがどのように応答したかを示し、次いで第四節において、この応答を踏まえたうえで、自由を状況づけるという彼の試みが、「本来性」(authenticity) 概念を状況づけるという試みに変容したことを論証することにしよう。

三 言語と自己をめぐる

第一節でも述べたように、『ヘーゲル』から『自己の源泉』、『近代の不安』へと至るテイラーの探求の歩みは、『ヘーゲル』で提示された課題を深化・発展させていく過程であるとみなしうる。このことは、この時代のテイラーの哲学・政治理論にまつわる著作が明白に

一定の方向性を有していることから覗うことができる。

この時期におけるテイラーの政治理論にはどのような特徴があるか。注目すべきは、テイラーの「自由」に関する政治理論的考察が、この時期に集中していることである。「アトミズム」(1979b)、「消極的自由の何が誤っているのか」(1979c)、「カントの自由論」(1984a)、「フーコーにおける自由および真理」(1984b)がそれにあたる。これらの論文は、それぞれバーリンやカントやフーコーといった「個別的思想家の自由論」論(「アトミズム」ではマクファーソンの議論が意識されている)であるところにその特徴がある。その意味で、これらの論文は、必ずしも単体でテイラー自身の自由論を十全に展開しているものではないところがある¹³。

さらに注目すべきは、同時期にテイラーは、「自己」および「言語」についての論考を集中的に発表していることである。試みにその題名のみを列挙するならば、「自己への責任」(1976a)、「人間的エージェンシーとは何か」(1977a)、「言語と人間的な自然」(1978a)、「人間の科学」(1980a)、「意味の諸理論」(1980b)、「成長・正統性・近代的アイデンティティ」(1981a)、「人間主義と近代のアイデンティティ」(1985c)、「人格」(1985d)、「自己解釈する動物」(1985e)、「具体化されたエージェンシー」(1986a)、「言語と社会」(1986b)、「自己の道徳的トポグラフィ」(1988a)などがそれにあたる。

このような事実は、テイラーの政治理論的な関心である自由論と哲学的な関心である言語論と自己論とが密接に関連していることを示唆している。本節では、テイラーの言語論・自己論がどのように展開しているのかを瞥見することにしよう。

1 言語と意味をめぐる問い

『ヘーゲル』以後のテイラーの言語哲学研究は、基本的には『ヘーゲル』で示された議論の変奏であり、延長である。そこで問題となっているのは「意味」であり、そこで描か

¹³ もちろんこれらの論文のなかでも、たとえば「消極的自由の何が誤っているのか」における自由の機会概念と行使概念の提示などにみられるように、テイラーが現代自由論に重要な貢献を行っていることは確かである。しかし本章では、テイラー自身の『ヘーゲル』から『自己の源泉』、『本来性の倫理』までの思想的展開を、『ヘーゲル』における政治理論的課題の深化・発展として位置づけるために、こうした議論についての詳細な言及を割愛せざるを得なかった。機会概念と行使概念という分析概念に基づくテイラーの消極的自由批判については、齋藤純一『自由』(齋藤 2005)が、有益な見取り図を提供している。また、テイラーの消極的自由批判の積極的な意義を評価した論文としては、小田川大典「共和主義と自由」(小田川 2005)が挙げられる。

れているものは「意味」をめぐる二つの理論の相克である¹⁴。「媒体としての言語への関心は、二〇世紀の意味への関心と結びついている」(Taylor 1985a, 216)というテイラーの言明は、意味論という観点から言語哲学の探究へと向かうテイラーの態度が『ヘーゲル』以来一貫していることを証しているといえるだろう。

「言語と人間的自然」や「意味の諸理論」などの論文において、テイラーは、言語の意味をめぐる二つの理論を、指示理論と表現理論として定式化している。第一の指示理論は『ヘーゲル』における記述的言語観に対応するものであり、それによれば「意味」は、ある記号ないし語がその指示する対象を有することに存すると考えられている。それは、デカルト以来の近代認識論の伝統に対応するものであり、「世界の脱呪術化と呼びならわされてきたものの中心部分」(Taylor 1985a, 249)である。そしてこの理論は、ホップズ、ロックらからコンディヤック、ルソー、フレーグらを経てマクダウェル、ブラッツ、デイヴィッドソンらにいたる近代英米圏における主流の意味理論である。それに対して後者の表現理論は、表現的言語観に対応するものであり、それによれば表現されることによつてはじめて、対象は意味をもち、具体化される。この理論は、ハーマン、ヘルダーらから、フンボルトらを経て、ヴィトゲンシュタイン、ハイデガーらにいたる意味理論である(ソシュールやヤコブソンらもこちらの系譜に含まれる)。ここまでの定式化は、基本的に『ヘーゲル』における図式と変わりはない。

しかし、この論文におけるテイラーの議論は、『ヘーゲル』の図式とは異なった展開をみせる。テイラーは、意味の指示理論と表現理論を相互排他的なものとはとらえない。それは、意味の二つの次元なのである。問題は、多層的な意味の次元のうち、どちらがいったい基底的呢かという点である。テイラーは意味の表現的次元をより基底的呢なものとみなす。したがってこうした二つの意味理論の両立可能性の強調と表現理論の指示理論に対する優越性の主張は、意味のより基底的呢次元を探究する試みとしての、意味の表現理論の一層精緻な定式化を要求することとなる。

だが、表現的次元が指示的次元よりも基底的呢であるとは、果たしてどのような含意を有しているのだろうか。まず、意味の表現的次元が指示的次元より基底的呢であるという想定は、対象の意味は指示される以前に分節化されていなければならないという論理的帰結を

¹⁴ テイラーの言語論に関しては、とりわけ認識論批判との関係で言及されることが多い。主だった研究としては、ルース・アビー『チャールズ・テイラー』(Abbey 2000)第四章、ジェイムズ・サウアー「言語・意味・倫理」(Sauer 1997)、ルイス・グローク「認識論・言語・共同体」(Groarke 1998)などを参照。

導く。たとえば藍色と青色を別のものとして指示できるようにするためには、その指示に先立って「藍」と「青」という二つの色が分節化されていなければならない。したがって、「境界線を引くことは、言語にとって本質的」(Taylor 1985a, 258)であるということになる。境界線に沿って世界を切り分け、認識可能なものにする「分節化」(articulation)は、したがって言語による対象の指示よりも論理的に先行していなければならない。

しかし、テイラーによれば、言語は単に分節化するだけでなく、「表現」もしている。「つまり、私がある単語を選択することは、主題的問題へのある特定の姿勢を呈示することになるだろう […]。そして同時に、それは対話者としてのあなたへの姿勢を呈示することになるだろう」(Taylor 1985a, 265)とテイラーは述べる。言語による表現は、世界がどのように分節化されているかということと同時に、発話する主体が世界とどのように関係しているかをも表現しているのである。

こうした言語の表現機能への着目は、次いで言語は反省的意識の乗り物であるという主張を導く。テイラーによれば、言語は主体の反省能力を表現するだけではなく、その実現でもある。主体の世界に対する関係を反省しうるのはただ言語のみである。人は言語を用いて反省することができるだけでなく、反省はつねに言語の内部においてのみ可能なのである。こうした理由においても、意味の表現的次元は指示的次元よりも基底的であるといえるだろう。というのも、私が「これは三角形である」と発言するとき、その指示関係が適切であるか否か（あるいは真であるか否か）を反省しうるのは言語によってのみだからである。

したがって、言語が反省的意識の乗り物であるというこの主張は、テイラーによれば意味の全体論を含意することになる。「私が『これは三角形である』と発言するとき、私はそれを三角形として認識している。しかし、あるものを三角形として認識できるということは、それ以外のものを非三角形として認識できるということである」(Taylor 1985a, 230)というテイラーの指摘は、すなわち、対象Aの認識は語られざる暗黙の背景としての非Aに照らしてのみ可能である、という主張へとつながる。こうした意味の全体性という言語の背景網 (the background web) は、いわば語られざるものとして語の意味を担保しているのである。

そして、意味を担保する暗黙的背景についての省察は、『自己の源泉』以後もさらに推し進められることになる。「ヘルダーの重要性」(1991b)、「明るみあるいは生活形式——ハイデガーとヴィトゲンシュタインの並行関係」(1991c)、「ハイデガー・言語・エコロジ

一」(1992b)といった一連の論文において、テイラーはこの暗黙的背景が言語活動において果たす役割の重要性を強調する。その役割とは、意味の暗黙的背景(すなわち語られざるものとしての意味の全体性)が人間の認識可能性の文脈を担保しているということである。

背景は、ある種の経験をわれわれに知覚可能にするものである。それは、われわれが経験を把握することを可能にし、理解可能にするものである。[...] 背景を完全に明示的にしようとする理念、すなわち背景としてのその状態を終わらせようとする理念は、原理的に支離滅裂である[...]。背景が、囲い込まれた行為者とともに登場することを思い出してみよう。背景は、この種の行為者にとって経験の知覚可能性の文脈である。もし所与の種類行為者が、この意味において「背景に」囲い込まれているならば、行為者の経験は文脈の外では知覚可能ではなくなる。[...] それゆえ分節化することにおいても、いまだに背景が前提されているのである(Taylor 1995a, 69)。

この引用文中にも明らかなように、テイラーは、暗黙的な背景なしでは行為者の経験をなんらかの意味をもつものとして解釈することは不可能である、とする立場を『ヘーゲル』以来一貫して堅持しているといえるだろう。知覚可能性の文脈としての言語の背景網は、意味という「図」を浮かび上がらせるための「地」として、常に暗黙的なものとして役割を果たしているのである。

さて、このように、意味の表現的次元が指示的次元よりも基底的であるということは、第一に分節化および表現が指示よりも論理的に先行していることと、第二に対象の認識は意味の全体性という背景に照らしてのみ可能であるということの二つを含意している。では、意味の表現理論は、はたして「主体」をどのような存在として認識するように促すのだろうか。あるいは、表現理論を基底的な意味理論とみなすことで、主体概念はどのようなものとして規定されるのか。次はこの点を問わねばならないだろう。

2 「自己解釈する動物」としての人間

意味の表現理論の主体概念への応用は、テイラーの「自己解釈する動物」としての人間

観にみることができる¹⁵。けれども彼は、すでに言語哲学の研究に先立って、「解釈と人間の科学」(1971a)において、人間は「自己解釈する動物」であると論じている (Taylor 1985b, 26)。では、『ヘーゲル』以後の自己論と、それ以前の自己論の差異はどこにあるのか。

それは、意味の暗黙的背景に関する差異であるということができただろう。『哲学と人間科学』の序文において、テイラーは次のように述べている。

十分に能力のある人間行為者は、彼自身についての理解（それはまた、多かれ少なかれ誤解であるのかもしれないが）を有しているのみならず、この理解によって部分的に構成されてもいる。これがポスト・ハイデガー的解釈学のテーゼであり、私が多くの論文 […] で詳論しようとしていたものである。しかし、それはまだ決定的な点をとらえてはいない。それは、われわれの自己理解は、私が「強い評価」と呼んだものの背景に照らして、われわれがわれわれ自身を眺めることと結びついているということである。私はそれによって、無条件的な、あるいは無制限の、あるいはより高次の重要性ないしは真価を有していると承認されている諸事物と、こうしたものを欠いているか、あるいはより低次の価値しか有していないとみなされている諸事物の背景について言わんとしていたのである (Taylor 1985b, 3) ¹⁶。

ここでは、「構成的自己解釈」から「解釈の背景」へと自己論の力点が転換していることが鮮やかに表現されている。「解釈と人間の科学」の段階では、自己解釈の構成的性格は

¹⁵ テイラーの自己論、とりわけ「自己解釈する動物」としての人間というテーゼに関しては、数多くの研究が存在している。本稿は、屋上屋を重ねることにもなるが、テイラーの思想的遍歴を理解するうえで、やはり八〇年代の自己論を避けて通ることはできないという認識の下、主に言語論との相関という観点から簡潔な整理を試みている。より詳細なテイラーの自己論の研究およびその哲学的重要性に関しては、以下の文献を参照していただきたい。アビー前掲書 (Abbey 2000) 第二章、マーク・レッドヘッド『チャールズ・テイラー』 (Redhead 2002) 第五章、スミス前掲書 (Smith 2002) 第四章、ディーン＝ピーター・ベイカー『改造された認識論のテイラー化』 (Baker 2007) 第五章、中野前掲書 (中野 2007) 第一章、橋本努「解釈と『問題主体』」 (橋本 1997)。

¹⁶ テイラーはこの箇所とその周辺で、一方で人間が自己解釈を行い自己を構成する構成的主体であることを論じた論文として、「人間の行為者性とは何か」と「解釈と人間の科学」を挙げており、他方でその自己解釈は暗黙的な背景に照らして行われるということを論じた論文として「人間の行為者性とは何か」と「自己解釈する動物」を挙げている。このことは、一九七一年に公刊された「解釈と人間科学」の段階では、『ヘーゲル』の結論部で論じられた言語の暗黙的・非反省的な背景が、まだ主題化されていないことを傍証していると思われる。

強調されていたものの、それがあある種の背景に照らしてのみ可能であるという主張は決して強調されなかった。しかし、『ヘーゲル』以後の自己論の展開においては、この解釈の背景という理念が、「自己解釈する動物」としての人間像を定式化する際に繰り返し現れるのである。

では、こうした議論の展開を踏まえたうえで、人間が「自己解釈する動物」であるというテーゼは、どのように解釈すべきなのだろうか。あるいは事実問題として、「人間は常に／すでに自己解釈を行っている」ということは何を含意しているのか。

「自己解釈する動物」において、テイラーはこのテーゼを五つの連関する主張として提示している。第一の主張は、人間の感覚には、意義 (import) に帰属するものが存在するというものである。「意義は、感覚に基盤あるいは基礎を提供する」(Taylor 1985a, 49) とテイラーは述べる。これは、ある種の感覚は価値評価の対象になるということである。より正確に言うならば、ある種の感覚はすでに価値評価をその内部に含みこんでいる。快や不快という感覚は、そうした感覚を引き起こす対象にたいする価値判断を、明示的であれ暗示的であれ常に含有しているのである。

第二の主張は、ある種の意義は主体言及的 (subject-referring) であるという主張である。たとえば、「恥」という感覚は、ある種の行動を「恥」という「意義」として感覚する主体が必要である。『『恥ずかしい』』という用語は、ある物事がその人にとってある特定の (感情的) 意味を持っていると考える主体の存在する世界の外部では、何の意味も持たない」(Taylor 1985a, 53) のである。

第三の主張は、主体言及的意義の感覚は人間であることにとって決定的であるという主張である。すなわち、「人間的生は、決して解釈された感覚なしには存在しえない。解釈は、感覚の構成要素なのである」(Taylor 1985a, 63) という主張である。恥の例からも分かるように、ある種の感覚は、「意義」の解釈によってはじめて存在する。そして、こうした解釈をともなう感覚は、ほかの動物にはない人間特有の感覚なのである。

第四の主張は、人間の感覚はその分節化の過程と結びついているというものである。「言語はわれわれの感覚を分節化し、それをより明確に、そしてより規定されたものにする。そしてこのように、その意義に含まれた感覚を変容させる。このゆえに、それは感覚を変容させるのである」(Taylor 1985a, 71) とテイラーは主張する。恥という感覚は、ある状況を恥として解釈することを可能にする言語なしでは存在しえない。このことは、それまで「恥」という言葉がなかったところで、ある種の状況を「恥ずかしいもの」として解釈

するや否や、人間の感覚そのものが変容してしまうということを示している。もちろんそれまでも「恥」に類する感覚は、言語化されていないにしても存在していたかもしれない。しかしそれが価値評価の対象として反省可能になるためには、「恥」という語が必要だったのである。それゆえ、主体言及的感覚にとって、言語は本質的なのである。

このゆえに第五に、分節化は言語を要求するという主張が登場する。「われわれ言語的動物にとって、言語はわれわれの感情の構成要素である。それは、事実上われわれがそれらを分節化してきたからではなく、正当にも、分節化されたものであれそうではないものであれ、われわれの感情のすべてが経験されうる媒体としてそうなのである。言語的動物のみがわれわれの感情をもちうる」(Taylor 1985a, 74)。ある経験の意義を反省するためには、すなわちその価値を評価するためには、言語が不可欠なのである。

以上のように「自己解釈する動物」としての人間像においては、言語による価値の評価が決定的な役割を果たす。なんとなれば、テイラーにとって人間であるということは、すなわち言語によって価値を評価することができるという点に存しているからである。

しかし、テイラーによれば価値の評価というものはつねに一様に行われるものではない。むしろ、二つの価値評価——強い評価と弱い評価——を分けて理解しなければならないのである。この二つの価値評価は、ハリー・フランクファートの「意志の自由と人格の概念」(Frankfurt 1971)における「二階建ての欲望」という構想に着想を得ている。そこで言われる第一階の欲望 (first-order desire) とは、動物的欲望 (たとえば食欲や性欲など) であり、第二階の欲望 (second-order desire) とは、反省により「望ましい」もしくは「望ましくない」と評価された欲望である。フランクファートによれば、人間のみが第二階の欲望を有するのである。

テイラーは、この第二階の欲望における欲望の評価を、さらに「弱い評価」と「強い評価」に区別する。弱い評価 (weak evaluation) とは、その欲望の結果への顧慮にもとづき行われる評価である。それに対して強い評価 (strong evaluation) とは、その欲望の価値そのものの質にたいして行われる評価である。すなわち、その結果如何にかかわらず、そうした欲望そのものの価値あるいは望ましさを評価することが強い評価なのである。

さらにテイラーは、「強い評価は、選好の分節化の条件であるだけでなく、生の質についての、すなわちわれわれがそうであるか、あるいはそうになりたい種類の存在の分節化の条件である」(Taylor 1985a, 26) とも述べている。したがって、強い評価は、単に欲望の評価だけでなく、それにより導かれる人間の「行為の質」そのものの評価にも関わる。

人間は、自らの行為の価値を「強い評価」によって測るのである¹⁷。

この「強い評価」は、テイラーの議論においては価値認識の背景の役割を果たす。その意味で、強い評価はテイラーの議論においては道德の条件とも呼ぶべき役割を果たしている。しかし、この価値の背景としての強い評価は、決して固定的なものではない。むしろ、こうした価値を分節化する評価は、つねに変化しうるものとして想定されている。「いかなる事例においても、われわれの評価はいつも異議申し立てに開かれている。われわれが自己の内部に見出した深さの性質のゆえに、われわれの評価は、しばしば部分的で、混乱していて、不確実な洞察の分節化である」(Taylor 1985a, 39) とテイラーが述べるとき、従来の自己の価値評価を絶対視しようとする態度はもはや擁護しえない。こうした強い評価の、すなわち価値の分節化の背景を再考することが「徹底的な再評価」(radical re-evaluation) である。こうした徹底的な再評価という理念を、テイラーは、「深い反省であり、特殊な意味での自己反省であ」って、「自己についての、そのもっとも根源的イシューについての反省であり、そして、自己をもっとも全体的かつ深遠に囲い込む反省である」(Taylor 1985a, 42) と説明する。この議論からも分かるように、テイラーにとって強い評価という価値分節化の背景は、固定的なものではなく変容しうるものとして描かれるのである。

以上のように、テイラーにとって「人間は自己解釈する動物である」というテーゼは、たんに「人間は自己解釈によって自己を構成する」という含意を超えるものを有している。それは解釈を行う言語そのものの特性のゆえである。われわれは事実認識も価値認識も、すべて暗黙的な背景に依拠するかたちでしか行うことができない。したがって、人間が自己解釈する動物であるということは、人間がこうした暗黙的背景によって深く規定された存在であるということを含意しているのである。もちろんわれわれは、そうした背景を無条件的に所与のものとして受け取る必要はない。たとえば徹底的な再評価のように、背景

¹⁷ この「強い評価」という概念は、この時期に集中的に発表されたテイラーの自由に関する諸論考においても重要な役割を果たしている。たとえば「消極的自由の何が誤っているのか」において、テイラーは「強い評価」概念を用いることによって、「純粋な機会概念」としての消極的自由を批判する。テイラーは、信教の自由は認められていないが、信号機が少ない(移動の自由が制限されていない)ので、自由の「数」という面においてアルバニアはイギリスより自由な国だといえるだろうか、と問う。問題は、どのくらいの「数」の自由が認められているかではなく、認められている(あるいは制限されている)自由の「質」なのである。この「質」を評価するのが「強い評価」である。テイラーによれば、われわれは、行為に際する外的障害の欠如という消極的自由の基本的定義を受け入れるときでさえ、強い評価という事実によって拘束されているのである(Taylor 1985b, 220)。

は常に変容可能性に開かれている。しかし、だからといって、背景がわれわれにとって完全に明示的になることはありえない。われわれが何ものかを認識し、また何ものかの価値を判断するときには、必ずそこに暗黙的な背景が存在しているのである。

3 『自己の源泉』における言語論と自己論の統合

ここまで述べてきたような、言語と自己をめぐるテイラーの哲学的省察は、『自己の源泉』において道德の問題として再定式化されることになる¹⁸。『自己の源泉』の構成をみると、第一部はこれまで述べてきたような省察を踏まえた「自己」についての理論的定式化を目指すものであり、第二部から第五部は「自己」に関する概念史を描くものである。ここでは第一部の自己論に焦点を絞り、『ヘーゲル』から『自己の源泉』までのテイラーの言語及び自己に関する哲学的省察の歩みが、どのように道德論の中に統合されているのかを検討したい。

『自己の源泉』第一部で展開される「自己」論は、基本的に『ヘーゲル』以来のテイラーの理論的深化の過程をそのまま反映するものになっている。ここで展開されている言語 - 自己 - 道德の概念連関は、基本的に二つのテーゼの複合体であると述べることができるだろう。第一のものは、言語の非反省的な枠組み内部における、言語を用いた自己解釈により主体は構成されているというテーゼである。これは、先に繰り返し述べてきた認識や価値判断の暗黙的背景についての議論をそのまま踏襲しているテーゼである。テイラーは、「枠組みというものがまったくない状態で生きるということはない」(Taylor 1989a, 21) とか、「諸々の枠組みは、[...] われわれの道德的な判断、直観、あるいは反応のための背景を提供する」(Taylor 1989a, 26) とか、あるいは「私のアイデンティティは、その内部で個々の事例の中から、善きもの、価値あるもの、なされるべきもの、是認するか反対するものを決定しようと試みることのできる枠あるいは地平を提供するコミットメントや同一化によって規定される」(Taylor 1989a, 27) と述べることで、従来の言語論および自己論の探究の成果を、『自己の源泉』の議論に援用している。自己のアイデンティティは、人間の超越論的条件としての言語の背景網によって規定されているのである。

¹⁸ こうした観点から『自己の源泉』を詳細に分析した先行研究としては、クレイグ・キャルホーン「道德・アイデンティティ・歴史的説明」(Calhoun 1991) およびジェイムズ・クリッテンデン『個人主義を超えて』(Crittenden 1992) を参照。

そして、この「枠組み」(framework)があくまで暗黙的なものとどまるという論点もまた、『自己の源泉』において強調されることになる。たとえば次のようなテイラーの議論は、まさしくこれまでのテイラーの哲学的省察により導かれた洞察の、彼自身による簡潔な要約であるようにみえる。

自己は自己解釈によって部分的に構成される […]。しかし、自己の解釈は決して十全に明示化されえない。十全な分節性は不可能である。われわれが受け入れることになる言語は、われわれにとっての善というイシューを分節化する。しかしわれわれは、この言語を使用することによっては、われわれが所与のものとしてみなすもの、無条件的だと思っているものを十分に分節化できない。もちろんわれわれは、われわれの道徳的・評価的言語において暗示されているものについてのわれわれの理解を増進させようと試みることができる。 […] しかし、分節化はまさにその本性において決して完成されないのである (Taylor 1989a, 35)。

第二のテーゼは、道徳論とも深く関係している。すなわち、人間は常に変動し続ける複数の善にしたがって生きているというテーゼである。このテーゼは基本的に「人間の行為者性とは何か」の議論を引き継いでいるが、「構成的善」や「生の善」、「最高諸善」(hypergoods) という分析概念が提示されているところに特徴がある。

テイラーは、諸々の枠組み内部では、複数の「善」がランク付けされていると主張している。このようなランク付けされた善の構想を基に、主体の行為の価値や生の質の価値を判断するのが「強い評価」である。

私が枠組みと呼んできたものは、ある決定的な一群の質的区別と結びついている。そうした枠組みの中で考え、感じ、判断することは、ある種の行為あるいは生の様態、あるいは感覚の様態が、われわれにとってよりたやすく利用できるほかのものよりも比較にならないほど高いという感覚とともに機能しているはずである (Taylor 1989a, 19)。

このようにわれわれが、多数の善とともに生きているのみならず、それらをランク付けしているということは、必ずしも「ある人びとが自らの熟議や決定において、ある善に断固たる優先性を付与しているということではない」(Taylor 1989a, 62)。時と場合によっ

て、それらのランクは変動しうるし、またそうでなければ生きていくことさえ困難になるだろう。ただ、人間は、その時々々の局面に応じて、自らの生の内部において何事かを排他的に重要な目標として設定する傾向があり、それが自己のアイデンティティを規定するに際して決定的に重要な役割を果たすということをテイラーは指摘しているのである。テイラーは、こうしたアイデンティティを規定する類の善を、「最高諸善」(hypergoods)と呼ぶ。そして、この最高諸善は、複数の人びとのあいだだけではなく、個人の内部においても対立する。たとえば「誰よりも速く走ることを人生の最大の目標とするアスリートは、しかし同時に「生命を維持すること」や「幸福な家庭生活を送ること」という、しばしば彼の目標を妨害しかねない善の構想との間で妥協を余儀なくされることがあるだろう。また、彼はいずれ肉体の衰えや競争からの脱落により、「誰よりも速く走る」という目標を断念せざるをえないかもしれない。彼は、「誰よりも速く走る選手を育成する」という目標を新たに建てるかもしれないし、あるいはまったく違う人生の目標を選択するかもしれない。このように、個人の内部でも最高諸善はしばしば対立し、変容するのである。

しかしいずれにせよ、最高諸善の内容が何であれ、それがその時点での自己のアイデンティティを方向付ける役割を果たしていることは確かである。テイラーによれば、それは規範的な問題ではなく事実の問題なのである。

最初私が『枠組み』として描いたものは、われわれの道徳的反応の背景的仮説を供給するものとしてあらわれ、ついでそこにおいてこれらの反応が意味をもつ文脈を提供するものとしてあらわれた。続いて私は次のように論を進めた。すなわち、これらの枠組みの中で生きることは、例外ではなく […] われわれのアイデンティティにとって本質的なある種の方向を提供しているのである、と (Taylor 1989a, 78)。

とはいえ、自己の人生の目標であればあらゆるものが善であるというわけではない。そうした目標が善でありうるためには、それが善である理由が必要である。最高諸善が善であることを担保しているものを、テイラーは構成的善 (constitutive goods) と呼ぶ。その意味で、構成的善は道徳の諸源泉 (moral sources) である。そして、この構成的善から生の善 (life goods) が発生し、そのうちのいくつかが最高諸善となるのである。

ところで、『自己の源泉』という著作全体の目的は、西欧近代の構成的善を探究し、分節化することであり、それによって現代における諸々の生の善に活力を与えることである。

「分節化がいっさいなくなれば、われわれは、考えられるいかなる善との接触をも失うだろう。つまり、われわれは人間であることをやめるだろう」(Taylor 1989a, 97) というテイラーの発言は、彼の立場を端的に表している。テイラーによれば、近代の構成的善の特徴は、神や存在の連鎖といった、人間的生の外部にある超越的な善の拒絶にある。すなわち、近代の構成的善は人間主義的なものであり、その意味で道德源泉は内在化しているのである。そして、この内在的な道德源泉から発する近代に特徴的な生の善は、人間の尊厳の観念や相互尊重の観念に由来する、人間中心主義的自由や連帯、普遍的正義である。したがって、『自己の源泉』の目的をより具体的に規定するならば、それは自由や連帯や正義を「善」とする道德源泉を探究することであるといえるだろう。そして、諸々の生の善の対立は、構成的善(すなわち道德源泉)の対立に由来するとテイラーがみなしているために、道德源泉の分節化による対立の和解と善のエンパワーがテイラーの目的になったのである。テイラーによれば、「分節性は和解の決定的条件」(Taylor 1989a, 107)なのである。それゆえ同書の第二部以降、テイラーは「道德存在論」(moral ontology)、すなわちわれわれの道德的直観の背景にある図としての構成的善の探究を主題として、自己の概念史を叙述するのである。

以上のように、『自己の源泉』第一部におけるテイラーの自己論は、『ヘーゲル』以降の彼自身の理論的展開を踏まえながら、それを道德的問題として再定式化するものであった。だが、それはたしかに主体を状況づけることには成功しているかもしれないが、『ヘーゲル』における課題——自由を状況づけるという課題——には、まだ十分に答えられてはいないように見える。言語の背景網によって規定された自己解釈する動物としての人間的主体にとって、自由であるということは何を意味するのだろうか。

四 本来性としての自由

テイラーは、『自己の源泉』の結論において、同書のこれまでの議論を整理し、近代西欧には①キリスト教的有神論、②遊離した理性の自然主義、③ロマン主義的表出主義(expressivism)という三つの構成的善が存在していると、これらのあいだには断絶と抗争が存在していると指摘している。とりわけ近代西欧を特徴づけているのは、②遊離した理性の自然主義と③ロマン主義的表出主義との抗争である。両者は、相異なる構成的善なのであり、それぞれが近代の生の善——自由、連帯、普遍的正義など——の源泉となっ

ている。テイラーが批判するのは、こうした近代の構成的善のうち一つの立場に固執し、他の構成的善を「悪」とみなして排除しようとする態度である。「単一の善に従うことは、結局のところ破壊的な結末をもたらすことになるだろう」(Taylor 1989a, 503) と、テイラーははっきりと述べている。

それゆえ、近代の構成的善を分節化したテイラーにとって、次なる重要な課題はこれらの構成的善を和解させることとなる。というのも、一人の人間が、自らの生においてこれらの構成的善を平等に取り扱うことはほとんどないからである。たとえば、敬神を最高善とみなす人もいるだろうし、芸術上の達成を自らの最高善とみなす人もいるだろう。このように、ある一つの構成的善を特権化すること自体は決して珍しいことではない。しかし、自分にとって特権的な位置を占める構成的善の観点から、他の構成的善を排撃する立場は、きつく戒められねばならない。この排他性を回避するためには、自分とは異なる他の立場もまた善であるという認識をもつことが前提となるが、テイラーの議論はそうした相対主義からさらに一歩進んだものとなっている。すなわち、近代の三つの構成的善は、両立可能であるという直観がテイラーには存在するのである。とりわけ、②遊離した理性の自然主義と③ロマン主義的表出主義を和解させようとする試みが、「本来性」(authenticity) 概念の分節化であると解釈することができる。その意味で、『近代の不安』(『本来性の倫理』) は、『自己の源泉』結論部のひとつの発展形であるといえるだろう¹⁹。

『近代の不安』の目的は、本来性概念を分節化することによって、その概念に道徳的な力を取り戻すことである。それは、本来性概念を盲目的に礼賛する立場や、それを自己中心主義に毒されたものとして徹底的に拒絶する立場とは区別される。重要なことは、本来性を支持するか拒絶するかという二者択一を迫る闘争を繰り広げることではない。「闘争は、[...] 本来性に関して、すなわち、その適切な意味に関して行われるべきである」(Taylor 1991a, 73/99)。それゆえテイラーは、「われわれにとって必要なことは回復という仕事であり、それをつうじてこの本来性の理想がわれわれの実践を再興せしめる助けとなるのである」(Taylor 1991a, 23/32) と述べるのである。したがって、まずはテイラーのいう本来性の「適切な意味」とは何かを理解する必要があるだろう。

テイラーによれば、本来性とは近代に特有の道徳的理想 (moral ideal) であり、もともと

¹⁹ 本来性概念および『近代の不安』の詳細なレビューとしては、チャールズ・B・ギグノン「本来性」(Guignon, 2008)、チャールズ・ローウィ「本来性と近代の和解」(Lowney 2009)、田中智彦「両義性の政治学」(一)(二) (田中 1996, 1997)などを参照。

とは、啓蒙主義に対するロマン主義的抗議に由来するものである。この概念は、自分自身に対して真であることを意味しており、きわめて主観的な解釈が可能である。自己が本来の自己であるためには、外部からの干渉を一切拒絶しなければならない、他者に影響されては本来の自己であるとはいえない、等々の解釈は一見本来性概念の自然な解釈であるようにもみえる。

しかしテイラーは、本来性概念は、単なるミーイズムや自己中心主義ではないとして、こうした主観主義的解釈を拒絶する。では、主観主義的ではない本来性概念とはいかなるものなのだろうか。そしてそうした本来性概念が、主観主義的な本来性概念よりも適切なものであるといえるのはなぜなのだろうか。

テイラーは、本来性概念が状況づけられたものであることを指摘する。第一に、本来性概念は人間の条件によって限界づけられている。「私が喚起したい人間的生の一般的要素とは、その根元的に対話的な性格である」(Taylor 1991a, 33/45)とテイラーは述べている。人間は自己を他者との対話によって構成する。それは幼年期や少年期など成長段階に特有のことではない。たとえ孤独に生活する隠者であれ(神との内なる対話)、世に認められない孤高の芸術家であれ(未来の理解者との対話)、生涯にわたってわれわれは対話の相手としての他者を必要とするのである。

さらに第二に、本来性概念は、それ自身の要求によっても限界づけられている。本来性概念は、本質的に何が自分にとって重要であるかを自分自身で決定することを要請する。しかし、『自己の源泉』第一部でも論じられていたように、何が重要なもので何が重要なものではないかという価値判断(強い評価)は、価値判断の背景となる枠組みの内部でのみ可能である。『近代の不安』において、テイラーはそうした背景となる枠組みを「意義性の地平」(horizons of significance)と呼ぶ。

物事は知覚可能性の背景に照らして重要性をもつ。この背景を地平と呼ぶことにしよう。それによると、われわれがわれわれ自身を意義あるかたちで規定しようとするならば、われわれは地平を抑圧あるいは否定することはできないということになる。なぜなら、地平に照らすことによって物事はわれわれにとって意義をもつことになるからである(Taylor 1991a, 37/52)。

したがって、主観主義が想定するような、あらゆる選択に先立つ自己は不可能であると

いうことになる。地平はあらかじめ与えられており、かつその内部ではすでに諸価値のランク付けが行われている。こうした議論は、完全に『自己の源泉』までに展開された自己論と言語論の成果を引き継いでいる。そしてテイラーは、この議論を、本来性概念をめぐる論争の中に導入する。この議論を前提とすると、「自己選択の理想は、自己選択を越えた意義性という別のイシューが存在していることを想定している」(Taylor 1991a, 39/56)がゆえに、「本来性は自己を越えるものから流出する諸要求の敵ではない。それは、そうした要求を前提している」(Taylor 1991a, 41/58)という結論が導き出されることになる。この意味で、この第二の限界もまた、第一のものとは別の意味で人間の条件に由来していると述べるのが可能である。

結局のところ、こうした議論から導き出される本来性概念には、五つの要素が含まれる(Taylor 1991a, 66/91)。第一に、それは新しい何ものかの創造と構築を含んでいる。第二に、本来的であることは、ある種のオリジナリティを要求する。そして第三に、本来的であろうとする生き方は、しばしば既存の社会のルールへの抵抗をも含むものである。しかしこうした三つの要素は、同時に人間の条件によって限界づけられている。第四に、本来性概念は意義性の地平に開かれていなければならない。さもなければ、何が重要で何が重要でないかという価値判断自体が、そもそも不可能だということになってしまう。さらに第五に、自己が対話のなかで規定されるということも本来性の限界をかたちづくる。対話的關係を破壊するような本来性の追求は、人間の条件に反したものであるとみなされる。

だが、こうした議論を仮に受け入れたとしても、そこにはいまだに重大な疑念が残る。自己が「意義性の地平」に規定された存在であるとするならば、人間はいかにして「本来的」でありうるのか。この問いは、意義性の地平に状況づけられた自己にとって、自由であるとは何を意味するのかという議論の変奏である。テイラーは、「本来性は、それ自体自由の理念である」(Taylor 1991a, 67/93)と述べている。したがって、適切な意味での本来性概念を分節化する試みは、同時に『ヘーゲル』の課題——自由を状況の中に組み込むこと——にたいするテイラーの応答となるはずである。

テイラーは、本来性概念は、「自己決定的自由」(self-defining freedom)、すなわち自分のことは自分ひとりで決定するという自由の概念とは異なっているということを強調する。というのも、意義性の地平が存在していることを前提としている以上、完全な自己決定的自由は存在しないからである。では、「本来性は、自己決定的自由と完全に同道することはできないし、すべきでもない」(Taylor 1991a, 68/94)とするならば、自由概念としての

本来性概念はいかなる内容を有しうるのか。地平に拘束されつつ、主観主義的でもない本来性は、いかにして自由の概念となりうるのか。

テイラーは、近代文化の主観化を、内容（matter）の主観化と様式（manner）の主観化の二つに区別している。近代文化は主観化が進んでおり、本来性概念もその影響を受けざるをえない。とはいえ本来性概念は、様式に関しては主観的様式をとらざるをえないが、内容に関しても主観的であらなければならないということはない。むしろ、テイラーのこれまでの議論を鑑みれば、内容的に主観的な本来性概念は、人間の条件を無視ないしは等閑視するものとして拒絶されるはずである。

テイラーは、様式が主観的であって、内容が主観的ではないものの例として、現代詩を取り上げる。たとえば、現代において詩の言語は、もはや外部に参照点を求めることはできない。聖書に基づくイコノロジーや存在の秩序といった伝統的な考え方は、詩作をする際の参照枠組みとしての意義を失いつつある。しかし詩は、それでも自己を超えた対象を描こうとする。このような、伝統的な参照枠組みに依拠することなく、自己を超えたものを探究する試みとして、テイラーはリルケの詩をとりあげる。

リルケは天使について語っている。しかし、彼の天使は、伝統的に規定された秩序における彼らの場所によっては理解されない。むしろ、われわれは、この用語を、リルケが自らの諸事物についての感覚を分節化している諸々のイメージの全範囲をつうじて三角測量しなければならない。[...] われわれはリルケの感性のこうした分節化を通過しなければならないのである（Taylor 1991a, 84/115）。

リルケの天使についての詩は、リルケ自身の感性のあり方から切り離すことができないという意味で様式の主観化をまぬがれえない。さらに、リルケの詩は、読者の感性によって受容されることではじめて意味をもつ。ここにもまた、詩の受容の様式の主観化が存在している。すなわち、詩において様式の主観化は二重のものなのである。こうした詩人たち（リルケ、エリオット、パウンドら）による「より微細な言語」（subtler language）の発明は、読者たちに共鳴されることで、読者たちの意義性の地平そのものを変容させる。「リルケの『秩序』は、各々の新しい読者の感性の内部で新たに批准されることをつうじてのみ、われわれのものになりうる」（Taylor 1991a, 86-7/118）のである。

このように、リルケの詩の様式は二重の意味で主観的であるが、しかしその内容が主観

的であることを意味しない。リルケの詩は「天使」という自己を超えたものを表現しようとしているのである。そして、それはリルケだけにとどまらない。「何人かの近代における最高の詩人は、まさしく自己を越えた何ものかを分節化してきたのである」(Taylor 1991a, 88/121)。

さて、この現代詩に関する議論は、自由としての本来性概念にとってどのような意義を有するのか。本来性は主観的内容ではありえないが、主観の様式でしか達成されえない。われわれは、意義性の地平という自己を超えたものによって規定されているが、それによって意義性の地平を変容させることは可能である。そしてそれは主観化した様式を経てはじめて可能なのである。したがって、ある人物が何を自己の本来性であるとみなすかという「内容」の問題には関わりなく（とはいえ、その「内容」が主観化している場合、それは逸脱として拒絶されることになるだろう）、「様式」の問題として本来性は自己自身の意義性の地平を変容させ、その表現をつうじて他者の意義性の地平を変容させるものであると解釈しうるだろう。

この意味での本来性＝自由は、現実にはどのように達成されるのだろうか。地平が変容する例を、テイラーはいくつか挙げている。「より微細な言語」の発明はもちろんのこと、前述した「徹底的な再評価」のような、背景（あるいは構成的善）を分節化しようとする試みもまた、再評価を行う人びとの地平を変容させると同時に、それが何らかのかたちで表現されることにより、それを受容する側の地平も変容させるだろう。あるいは、まったく地平の異なる他者との接触による「地平融合」もまた、地平が変容する仕方の一つである。このように、地平を変容させるという意味での本来性＝自由の表現あるいは行使は、さまざまなチャンネルを経て可能なのである。

五 結論

本章の目的は、テイラーのヘーゲルからの哲学的課題の継承およびその哲学的解決の批判を出発点として、七〇年代後半から九〇年代初頭までのテイラーの思想的展開を、「言語 - 自己論」をめぐる哲学的省察と「自由」をめぐる政治理論的省察との複合体として解釈しうる可能性を提示することで、『ヘーゲル』においてテイラーが分節化した政治理論的課題に、彼自身がどのように応答したのかを明らかにすることであった。第二節では、テイラーがヘーゲルに見出した哲学的課題とは何かを明示した後に、テイラーのヘーゲル批判

が言語論の観点からなされたものであることを指摘したうえで、テイラーがヘーゲルの「絶対的自由批判」を継承し、「自由を状況づけること」を政治理論上の重要な課題として分節化していることを明らかにした。次いで第三節で、『ヘーゲル』以後のテイラーの言語論および自己論の探究が、「自由を状況づける」試みに先立つ「主体を状況づける」という哲学的課題に応答するものであることを示した。テイラーによれば、「自己解釈する動物」としての人間は、事実および価値認識の可能性の条件としての、言語の背景網によって状況づけられた存在であり、そうした背景を完全に明示化することは不可能なのである。そして第四節では、こうした「状況づけられた主体」にとっての自由概念が、『本来性の倫理』において適切な意味での「本来性」という概念として定式化されていることを論じた。「意義性の地平」という背景によって状況づけられた存在である「自己」は、自らの地平を変容させるところに自由を見出すことになるだろう。

このように、テイラーは『ヘーゲル』以後、そこで提示された政治理論的課題への応答のために、言語論および自己論を深化させ、本来性概念を分節化したのである。しかし、注意しなければならないことは、テイラーにとっての政治理論的探究の歩みが、自由を状況に組み込むことをもって終了したわけではないということである。すなわち、構成的善の対立を和解させることという『自己の源泉』の結論部で提示された哲学的課題は、全く異質の構成的善を奉じる多種多様な人びとが共生しうるのはいかにしてかという重大な問いを提起し、共生の条件の探究という新たな政治理論的課題を提示するのである。その意味では、『本来性の倫理』での議論はいまだ不十分なものとどまっている。それはあくまで本来性概念をめぐる論争の断絶を回復するという目的に限定されるのであり、本来性概念によっては、人びとが異質な他者たちと、お互いの差異を尊重しつつ共生すべき積極的な理由を提示できないのである。

では、共生の条件の探究というこの政治理論的課題は、どのように展開されるのか。テイラーが『自己の源泉』の末尾で次のように論じていることが、そのヒントとなるだろう。テイラーは、同書の意図を、「あるひとつの回復、すなわち再分節化を通じて埋蔵された諸善を掘り出そうとする試み——そしてそのことによってこれらの諸源泉を再び活性化させる試み、すなわち、精神の衰弱した肺に、空気を再び送り込もうとする試み」(Taylor 1989a, 520) であると述べている。その上で彼は、この意図についての次のような批判を想定する。「もし最高の諸理想が、潜在的には最も破壊的であるならば、恐らく慎重な方針が最も安全であり、そしてわれわれは活性化された諸善の無差別な回復を、無条件に喜ぶべきで

はない」(Taylor 1989a, 520)。だが、テイラーは、この「最高の諸理想」が必ず破壊につながるという仮定を疑問視し、それは「われわれの最大の精神的異議申し立て」ではあるものの、「鉄の宿命」ではないと考え、次のように論じる。

どうすればこのことを証明できるだろうか。私はここで（あるいは、正直に言えば、この点についてはどこでも）それを行うことはできない。大部分は希望に基づいた発言である。それは、ユダヤ - キリスト教神学の中に私が暗示的に見出している希望であり（歴史におけるその信者たちの記録は恐ろしいものであるけれども）、神による人類（the human）の肯定というその中心的約束のなかに、すなわち、人間たち（humans）が〔神の〕助力なく達成することのできるものよりも総体的なものなかに、私が暗示的に見出している希望なのである（Taylor 1989a, 521）。

ここでテイラーは、最高の諸理想が破壊や切断（mutilation）に転化しない可能性を、「ユダヤ - キリスト教神学」（Judaean-Christian theism）のなかに見出している。彼によれば、善は多元的なものであり、それゆえ最高の理想も複数形（the highest ideals）である。これらの複数形の善は、しばしばお互いに抗争関係に突入してしまう。それゆえ、多元的な善を承認しようとするには、常にある種の危険が伴う。テイラーは、「博愛の要求は、自己愛や自己達成に関して、最終的には自己破壊や暴力という報酬までも要求するかもしれないような、高い代償を必要としうる」（Taylor 1989a, 518）というかたちでこの問題を定式化する。ここにディレンマが存在する。善の多元性を承認することには、破壊や切断が潜在的に伴っている。そして、テイラーが『自己の源泉』の結論部で示唆したことは、そのディレンマを克服する可能性がユダヤ - キリスト教神学のなかにあるのではないか、ということなのである。

九〇年代以後のテイラーの議論が、キリスト教をはじめとする有神論や、とりわけ西欧社会の「世俗化」の問題に集中していることは、おそらくはこの点から理解することができるだろう。そして、テイラーが「共生の条件の探究」という政治理論的課題に、近代の世俗化テーゼを再検討することでどのように回答しようとしたかを提示することが、テイラーの政治理論上の重要な意義を分節化することになると思われる。次章では、テイラーの著名な論文「承認の政治」のなかでこの課題がどのように取り扱われたのかを、彼の有神論との関係から明らかにしたい。

第二章 「承認の政治」と超越性 ——「地平の融合」とアガペー——

一 問題設定

前章で見たように、テイラーの哲学的人間学の重要な課題のひとつは、人間の生の多元性を擁護することであった。言語という超越論的条件によって規定される存在者としての「人間」の生は、不可避免的に異なる複数の価値基準を有さざるを得ない。テイラーはそれを哲学的にはヴィトゲンシュタイン、ハイデガーらの言語哲学によって、歴史学的には西洋的「自己」の源泉を辿ることによって構成的善の多元性を明らかにすることによって、そして政治理論的には「状況づけられた自由」の擁護を通じて展開してきたのであった。

しかし、人間の生が多元的であることは——すなわち各人各様の「生の善」が、それぞれ複数の「構成的善」によって基礎づけられるということは——不可避免的に抗争の契機を孕んでしまうのであった。そしてテイラーはその抗争・断絶を克服する契機をユダヤ・キリスト教の伝統のうちにみたのであったが、具体的にはそれはどのように適用されるのか『自己の諸源泉』の段階では判明ではなかった。

本章では、多文化主義の論争のなかに画期をもたらした論文「承認の政治」を検討することで、多元性の抗争を克服するための方途として、テイラーが「ユダヤ・キリスト教的伝統」をどのように利用しようとしているのかを明らかにすることを目指す¹。以下、第二節では、彼の論文「承認の政治」を取り上げ、その議論を概観しつつ、そこで有神論的な議論がどこで、どのように用いられているのかを検討する。次いで第三節では、彼の有神論がそのルーツとしているヘルダーの有神論の諸特徴を分節化する。それをふまえ第四節では、テイラー自身の有神論、とりわけ「超越性」をめぐる議論を整理し、ヘルダーの有神論と比較する。そして第五節では、テイラーの承認の政治における有神論の意義を解明する。最後に結論において、本章の議論を総括し、次なる課題を提示する。

¹ テイラーの「承認の政治」は主として多文化主義やデモクラシー論の文脈で活発に論じられてきた。「承認の政治」への批判を含んだ先行研究としては、エイミー・ガットマン編『マルチカルチュラリズム』(Guttmann 2004) 所収の「承認の政治」への各論者からの応答論文や、ローレンス・ブラム「多文化主義・人種的正義・共同体」(Blum 1994) を参照。また、ナショナリズムとの関連から「承認の政治」の意義を積極的に評価した研究としては、千葉真『デモクラシー』(千葉 2000) を挙げるができる。

二 承認の政治による多元性の擁護

1 政治哲学的課題としての承認

「承認」(recognition)が問題となるのはなぜか。なぜ、承認の政治がこれほどまでに緊急性を帯びた政治的イシューとして認知されているのか²。テイラーは、承認が人間の生の問題に極めて密接に関連していることをその理由として挙げている (Taylor 1994a, 25-6/37-9)。彼は、承認と人間のアイデンティティとの間に、一種の強固な結びつきを見出している。承認は、アイデンティティの問題に直結するがゆえに、現代における政治的イシューとなっているのである。すなわち、「われわれのアイデンティティは、一部には他者による承認、あるいはその不在、さらにはしばしば誤承認 (misrecognition) によって形成されるのであり、個人や集団は、もし彼らを取り巻く人々や社会が、彼らに対し彼らについての不十分な、あるいはいやしむべき像を投影するのであれば、現実には被害や歪曲をこうむる」(Taylor 1994a, 25/38) という想定が存在しているがゆえに、承認の政治が極めて緊急の問題として立ち現われてくるのである。それゆえ不承認や誤承認は、「抑圧の一形態」であり、ある種の人びとを歪曲された存在様式の鑄型へとはめ込むことであるということになる。

しかし、承認とアイデンティティの問題が緊急性を帯びた問題として政治の前景に現われてきたのはなぜなのか。承認の問題が人間の生に関わっているのであれば、これまでのどの時代よりも、現代という時代においてとりわけこの問題が重要視されている理由は何か。テイラーは、その理由を十七世紀以降の西洋近代社会に起こった二つの変化と結びつけて論じている。第一の変化は、「名誉(honor)の基礎であった社会的な階層秩序の崩壊」

² テイラーが自らの政治理論のなかに「承認」概念を導入したのは、八〇年代後半におけるアクセル・ホネットとの一連の共同作業を契機としていることは指摘しておくべきだろう。「言語と社会」(Taylor 1986b)、「内在性と近代の文化」(Taylor 1988b)、『社会行動と人間的な自然』の序文 (Taylor 1988c) などがそれにあたる。しかし、ホネットの『承認をめぐる闘争』(Honneth 1992) などの議論とは異なり、テイラーはヘーゲルの承認概念にはほとんど言及しておらず、また個人の承認ではなく「集団的承認」(group recognition) を主題とするなど、両者の議論には明白な差異もみられる。両者の議論についての簡潔な整理と比較を含むものとしては、ホネットとナンシー・フレイザーとの共著『再配分か承認か』(Fraser & Honneth 2003) によって提起された「再配分／承認」問題を論じているクリストファー・F・ザーン「アイデンティティか地位か」(Zurn 2003) を参照。

(Taylor 1994a, 26-7/40) である。ここでいう名誉とは、優越性の問題であり、本質的に不平等と結びついている。名誉を得る者は、それを持たざる者たちよりも優越しているのであり、その意味で名誉は不平等を基本とする。この名誉の観念と対立する形で、近代において成長した観念が尊厳 (dignity) の観念である。尊厳は平等主義的で普遍主義的なものであり、万人が与るものである。近代において民主的社会が発展するにつれ、名誉の観念は後景へと退き、それに代わって平等な尊厳の観念が前景へとせり出してきたのである。テイラーによれば、それはとりもなおさず民主的社会において、平等な尊厳の承認が不可欠であることの証左にほかならない。この文脈で言えば承認とは、明らかに諸個人の平等性の承認を意味する。諸個人が同じ人間として平等な尊敬に与る権利を有しているという理念こそが、近代以降の民主的社会の発展に伴って現われた有力な理念なのであり、この理念のゆえに平等な尊厳の承認が今日問題となるのである (Taylor 1994a, 27/40-1)。

しかし、承認の政治において問題となっているのは、こうした諸個人の平等性の承認に関する問題のみではない。むしろテイラーが注目するのは、承認とアイデンティティとの結びつきを強固にしたもう一つの変化のほうである。その変化とは、前章で論じた本来性 (authenticity) 概念の登場及び発展である。前述したように、この概念は、テイラーによれば、その出発点において極めて道徳的な意義を有する。というのも、これまで人間の外部に、換言するならば人間を超越したところに想定されていた道徳源泉 (例えば神や善のアイデア) が、人間の内部に見出されるようになったということこそが、この概念のもたらした決定的な変化だからである。人間は、自己の内なる声、あるいは「内なる自然の声」に耳を傾けることにより、真に道徳的であり、また本来的な存在となる。このいわば道徳源泉の超越から内在への転換こそが、本来性の理念の持つ重要な意義である (Taylor 1994a, 28-9/42-3)。

しかし、本来性が内面においてのみ見出されうるものだとしても、それは独白 (monologue) において見出されるものであることを全く意味しないとテイラーは主張する。彼によれば、人間の生は根本的に対話的 (dialogical) な性格を有しており、対話を通じた言語の習得がなければ、われわれは十全な人間にはなりえないのである³。この点においてテイラーは、アイデンティティの形成を、独白的に理解しようとする傾向と徹底的に

³ テイラーは、言語を「われわれが自己を定義付ける手段となる表現形態」とみなし、芸術、身振り、愛なども言語の一種と数えている (Taylor 1994a, 32/47)。同様の主張は『近代の不安』(Taylor 1991a, 32-3) などにも見られる。

対立する。彼によれば、われわれの生は完全に独白的なものとはなりえない。しかもそれは、われわれの生の初期のみならず、生涯を通じて真実なのである。なぜならば、例えば山奥で人と出会うことを避けて暮らす隠者や芸術家でさえ、ある観点から見れば、内なる神との対話といったある種の内面的な対話性を保有しているからである⁴。アイデンティティが他者との交渉を通じて形成されるのであれば、われわれのアイデンティティは極めて重要な意味において他者との対話的な関係に決定的に依存している。それゆえ、ここでもまた承認の問題が顔を出してくるのである。しかしこの承認の要求は、先の平等な尊厳の承認要求とは若干異なる。それは、いわば外的に押し付けられた、歪んだ存在様式への抗議とでもいうべきものであり、本来性の理念に基づくものである。しかも同時にそれは、ある種の差異の承認要求をも含むものであると理解することが出来る。

このゆえにテイラーの論じる承認の政治は、二つの側面を持つものであると指摘することが出来るだろう。第一の側面は、いわば消極的側面とでも言うべきものである。すなわちそれは、誤承認や不承認の予防である。第二の側面は、本来性の承認の希求という、より積極的な意義をもつ側面である。この両側面はいわばコインの表裏であり、本来性を承認することが、誤承認や不承認の予防策として最善のものであるということを暗に示している。

だが、こうした本来性の承認の希求は、ひとたびその目標が集団化するや、ある種の文化的本質主義の専制につながりうるのではないか。ヘルダーが本来性の概念を、個人ではなく民族にまで拡張したということは意味深長である。行き過ぎた承認の要求は、個を圧殺し、全体に奉仕せしめるものではないのか。

こうした疑問は様々な論者から提出されている⁵。代表的なものとしては、K・アンソニー・アッピアの論文、「アイデンティティ、本来性、存続——多文化社会と社会的再生産——」(Appiah 1994)を挙げることが出来る。アッピアは、現代の政治的・社会的生活の中心的関心事が承認の問題であるという点に関してテイラーに同意する (Appiah 1994, 149/211)。しかし、承認をめぐる問題は、もともと個人の本来性であるとか個人の自我であるといった、極めて個人的な領域を扱う問題であるにもかかわらず、この問題が政治理論の文脈で語られる際には、性差やエスニシティなどといった個人から遠く隔たった大き

⁴ テイラーは、隠者の対話者としては神を挙げ、孤独な芸術家の対話者としては未来の鑑賞者を挙げている (Taylor 1994a, 34/49)。

⁵ たとえば、ブルム前掲論文 (Blum 1998)、ピーター・ジョーンズ「平等・承認・差異」(Jones 2006)などを参照。

なカテゴリーで語られることについて、彼は不信感を表明する。彼が提出する疑問は、つまるところ、非常に個人的な問題であるはずの本来性の問題と、社会的・集合的アイデンティティの問題がなぜ接続するのかという問題である。彼の図式の中では、個人主義的な本来性の概念と社会的・集合的アイデンティティは対立関係にあるものであり、決して融合しない。

アッピアは、「テイラーがその承認をめぐって議論しているアイデンティティは、主として集合的な社会的アイデンティティと呼ばれうるもの、例えば宗教、性差、エスニシティ、『人種』、性のあり方である」(Appiah 1994, 150/213)と述べている。彼は、「テイラーの議論の焦点」として、個人的アイデンティティと集合的アイデンティティの関係を挙げ、それを以下のようなものとして推論している。個人的アイデンティティは、集合的アイデンティティと交錯する集合的次元と、知性や魅力・機知・食欲さなどそれ自体では集合的アイデンティティの基盤にはならない個人的次元の二つの次元を有している。しかし、個人的アイデンティティのこのような二元性にもかかわらず、「集合的次元のみが社会的カテゴリーとして、個人の類型としてみなされる」(Appiah 1994, 151/215)。というのも、個人的次元を構成する諸個人の特性は、同じ特性を有する人々と社会集団を構成するための誘因となることはないからである。

アッピアは、この両次元の結びつきを本来性概念が支えているとみなしている。彼はテイラーの本来性概念の中に一つの弱点を発見したと主張する。それは、ロマン主義において、本来性の探求が自分自身の真実の自我の承認において示されているのと同様に、社会生活の要求との敵対関係においても示されていることを、テイラーが失念していることである。その結果、テイラーの本来性概念の説明においては、個人の独自性と民族の独自性との関連に十分な顧慮が払われなくなる、と彼は主張する(Appiah 1994, 153/217)。

さらに、アッピアによれば、テイラー独自の本来性概念のみならず、そもそも本来性という概念一般にも問題が伏在している。本来性概念には二つの誤謬が存在していると彼は考える(Appiah 1994, 154-6/218-21)。テイラーの多文化主義の基礎には、ボヘミアンの理想——本来性は自分たちの社会における慣習的なものを拒否するよう要求する、という理想——が変換された形で存在している(Appiah 1994, 154/218)。第一の誤謬は、まさにこのボヘミアンの理想とつながっている。われわれが本来的に存在するためには、家族や宗教、社会、学校、国家というあらゆる慣習的な力関係に抵抗しなければならないとボヘミアンの理想はわれわれに告げるのであるが、本来性の場であるわれわれの自我は、そうしたも

ろもろの慣習的な力関係により決定的に構成されてしまっているのである。そこには一種の矛盾が存在する。すなわち、ボヘミアンの理想にとって抵抗の対象とみなされるものが自己の構成要素であり、しかもその構成要素は自己の実存にとって不可欠なのである (Appiah 1994, 154/219-20)。ボヘミアンの理想は、本来性そのものが成立する条件そのものを否定しようとする。これをアッピアは本来性概念の独自の誤謬として定式化するのである。

本来性概念の第二の誤謬は、その哲学的实在論 (philosophical realism) であり、本質主義 (essentialism) である。われわれは、アプリアに存在していると想定されている本来性を発見・探求しなければならない。自己の本来性は、何らかの意味において先天的かつ固定的である (Appiah 1994, 155/220)。しかもこの本質主義は、——ボヘミアンの理想とは対立する可能性のあるかたちで——集合的アイデンティティと結びつく。すなわち、ある民族にはある民族の独自の存在様式があるとする考え方に行き着くのである (Appiah 1994, 155-6/221)。この種の本質主義は、言うまでもなく個人的な生のあり方と衝突する可能性がある (Appiah 1994, 157-9/223-5)。本質主義の圧力が強まれば、われわれの個人的な生は捻じ曲げられるかもしれないのである。アッピアはこの第二の誤謬を、本来性の本質主義的誤謬として定式化する。

結局のところ、承認の政治の基礎に本来性概念が存在する限り、承認の政治の成否如何は、本来性概念の二つの誤謬をいかにして回避するか、換言するならば、本来性概念をいかにして独自のでも本質主義的でもないものとして説明するのか、あるいは説明しうるのかにかかっていると思われる。しかしアッピアによれば、現在多くのところで喧しく論じられている多文化主義の議論は、必ずしもこうした誤謬から抜け出せていない。多文化主義の議論の問題は、「個人的及び集合的アイデンティティが発展する過程の理解において、かなり粗雑な集合的アイデンティティの概念を想定している」ことなのである (Appiah 1994, 156/221)。テイラーは、この集合的アイデンティティの問題において、自分よりも楽観的であるとアッピアは考える (Appiah 1994, 156/221-2)。言い換えるならば、テイラーの承認の政治をめぐる議論の内部において、自己が対話的に構成されていると彼が想定しているゆえに、本来性の第一の誤謬は回避されていても (Appiah 1994, 161/228)、第二の誤謬については、完全には回避されていないとアッピアは考えるのである⁶。

⁶ 同様の指摘はウィリアム・コノリーのテイラー批判の中にも見出すことができる。コノリーは、テイラーのいう本来性が単一の志向性を、単一の目的を、すなわち単一の善しか

アッピアは、集合的同一性の要求が承認の政治の現在の段階において前景へと出てきているのは、「歴史的・戦略的に見て必然であるかもしれない」と述べている(Appiah 1994, 162/230)。しかし、彼はその段階に留まることを欲しない。われわれは、個人の観点から集合的アイデンティティを問い直さねばならない。われわれは本質主義化し、固定化した集合的アイデンティティを変容させる力をも持つはずである。さもなければ、承認の政治は、個を圧殺しかねない強制の政治へと転落することだろう(Appiah 1994, 163/232)。これがアッピアの批判の論旨である。

しかしわれわれはここでもう一度慎重に問わねばならないだろう。果たしてテイラーのいう本来性概念は、こうした誤謬を本当に抱え込んでいるのであろうか。あるいは、テイラーの本来性概念には、集合的アイデンティティを変容するという視点は見出せないのであろうか。前章で検討したように、彼の本来性概念は、一方で自己がある種の形而上学的背景によって構成された存在であることを肯定しながら、他方でその背景となる枠組みを変容させることに自由＝本来性の可能性を見ていたのであった。われわれは前章ではそれを「徹底的な再評価」という概念から検討したが、彼の「承認の政治」における議論のなかに、すでに集合的アイデンティティの変容というアイデアは盛り込まれているのである。それは、彼の「承認の政治」が、アッピアの批判するような本質主義的な多文化主義ではなく、むしろそれとは対立しているということを意味している。すなわち、議論を先取りして結論だけを先に述べておくならば、アッピアの批判は端的に言ってある種の誤解にもとづいているのである。

2 「地平融合」と本来性

それではテイラーは、どのようにしてある種の文化本質主義を内在させている多文化主義と対立するのか。彼は「承認の政治」論文の結論部で、以下のような問いを立てている。

志向しない——あるいは単一の善のみを真と認める——ものであると想定している。コノリーによれば、テイラーは、真のアイデンティティ、すなわち「自己の中にある統一の発見」(Connolly 1991, 116/217)という理念を保持しているのである。コノリーの考えでは、この真なるアイデンティティという理想は背景たる共同体の要求に合致するものである(Connolly 1991, 90/165)。コノリーが批判する真なるアイデンティティの構想は、その内部に何らかの本質主義を内在しているものであるといえるだろう。コノリーのテイラー評価に関しては、これ以後かなり変化しているとみなしうる。本稿第三章および第六章参照。

ひとは、自らの所属する地平とは異なった質的区別を有する地平、すなわち異文化に、どのような態度で接すればよいのか。彼は、この問いに答えるために、一つの仮定を導入する。その仮定とは、「社会全体をかなりの期間にわたり鼓舞した人間の文化のすべては、すべての人間に対し、何かしら重要なものを語りうる」(Taylor 1994a, 66/92) というものである。この仮定は、ある文化の潜在性についての仮定であるといえよう。一定期間持続している文化は、人類全体に対し何がしか重要なものを与えるだけの潜在性を持っているかもしれない。しかしこの仮定が現実に応用されたときに、それは潜在能力についての仮定を超え、実際の価値評価についての要求にまで進む可能性を秘めており、実際にそうなっている、とテイラーは指摘する (Taylor 1994a, 68/94-5)。すなわち、テイラーによれば現在の多くの多文化主義者達は、ある文化について、他の文化に対して重要な示唆を与えうる潜在能力を持つ可能性があると考えているのみならず、実際に重要な示唆を与える能力をもっている、と考えているのである。けれども、「われわれが最後に、それらの文化の価値が高い、あるいは他の文化の価値と等しいという結論に到達することを権利の問題として要求することは意味をなさない」(Taylor 1994a, 68-9/95) とテイラーは主張する。彼によれば、ある文化が他の文化に対し実際に重要な示唆を与えるかどうかを理解するためには、ガダマーのいう「地平融合」が起こる必要があるのである (Taylor 1994a, 67, 70/92-3, 98)。

テイラーは、地平融合という理念を導入することにより、前記の「平等な尊厳の政治」と「差異の政治」を媒介しようとしている。テイラーの想定する地平とは、前章でも検討した知覚可能性の条件としての地平概念である。この限りにおいて、テイラーは文化を地平と密接な関係性を持つものとして理解している。地平が融合することにより、「われわれはより広い地平の中を動くことを学ぶ。この新しい地平の中で、われわれはかつて価値評価の自明の前提とされていたものを、かつて未知であった文化が持つ異質の背景と並べて、可能性のひとつとして位置づけることができるのである」(Taylor 1994a, 67/93)。ある文化の潜在力が顕在的な価値として評価され、位置づけられるためには、異なった地平同士が融合されなければならない。知覚可能性の条件としての地平融合は、その意味において新しい地平の誕生を意味している。あるひとつの地平から、別のひとつの地平の価値を判断することはできない。地平融合によって、地平はこれまでとは別様のものへと変容し、それによってはじめて以前は「他者」の地平であったものをわれわれは判断できるようになる。けれどもその結果として、ある文化についての価値判断は肯定的なものとも否定的

なものともなりうるだろう。地平が融合した結果、ある文化を肯定的に評価できるか否か、あるいは、自らのもともとの地平に新しい可能性がもたらされるかどうかは、結局のところ融合が起こらなければわからないのである。

テイラーはここで、肯定的なものであれ否定的なものであれ時期尚早な判断を、地平融合を妨げるものとして批判する (Taylor 1994a, 70-1/98-9)。結果としてそうした時期尚早な判断は、自らのもともとの地平の既存の価値判断を適用して、別の地平を判断したものに過ぎないのであり、そうした判断を行うことによって地平融合の可能性を閉ざしてしまうのである。

われわれがこの仮定を受け容れるのに唯一必要なものは、人類の物語の全体において占めるわれわれの位置が限られたものであるという感覚である。[...]それが要求するのは、比較文化研究——融合を引き起こし、必然的にわれわれの地平を動かす種類の比較文化研究——に対して開かれた態度を積極的にとることである。何よりも要求されるのは、究極の地平——そこに立てば多様な諸文化間の価値の優劣が明らかになる——から、われわれがはるか遠くにいることを認めることである (Taylor 1994a, 73/101)。

地平融合が起こるためには、われわれは前述した仮定を保持しておかなければならない。すなわち、社会全体をかなりの期間にわたり鼓舞した人間の文化のすべては、すべての人間に対し、何かしら重要なものを語りうるという仮定を保持していなければならない。そのうえでわれわれは、自らの地平が非常に限られたものであることを自覚し、他の地平に対して開かれた態度をとらねばならないのである。そうした姿勢をとらないかぎり地平融合は起こりえないし、結果的にそれはわれわれのもともとの地平を新しい、より広いものへと変容させる機会を失わしめることになるであろう。このような点から、地平融合は、あらゆる差異を顧慮しない平等な尊厳の政治とも、差異を保存することをねらう差異の政治とも異なる位相へと、承認の政治を導くものであるといえよう。

「承認の政治」論文の結論部が地平融合にあてられていることから考え、この論文のねらいは、地平融合の必要性を強調することであるといえるだろう。そして、ここには極めて興味深い論理的な前提が二つ含まれているように思われる。第一に、地平はひとつの世界の多様な世界了解であるということである。もしこの前提がなければ、融合は起こらないし、価値判断も下せないであろう。まったく異質の融合不可能な世界観などではなく、

ひとつの世界についての理解であるとする認識がこの仮定の底には潜んでいる。第二の前提は、地平を変容する、すなわち世界了解を豊かにする極めて重要な契機を、彼は他の地平との接触のうちに見出しているということである。このことは、単なる諸文化の棲み分けではなく、積極的な相互交流による地平融合が、ある種の創造を伴うものであることをあらわしている。テイラーによれば本来的であることは、結果として地平の変容を伴う創造を行うことであった。地平融合により地平が変容するならば、地平融合とは創造の場なのである。もともとの地平に新たな地平が持ち込まれるということは、単なる足し算を意味しない。融合の結果現われるのは、これまでの地平とは異なった新しい地平なのである。換言すれば、地平融合は自らの存在様式を拡大する一つの契機であるとみなされているのである。

さて、このような観点から、テイラーの承認の政治に頻繁に加えられる批判が妥当性を持つものであるのかを検討しなければならない。アッピアに代表されるテイラーの「多文化主義」への批判は、「承認の政治」論文では集合的アイデンティティの承認の問題が扱われており、その本質主義的な側面が軽視されていると主張するものである。この批判は必ずしも正鵠を射ているとはいえないと思われる。というのも、本節でみてきたとおり、テイラーが「承認の政治」の結論部で主張する地平融合は、本質主義的な集合的アイデンティティの承認を擁護するものではなく、むしろ既存の集合的アイデンティティのあり方そのものを変容させることを狙うものだからである。その意味では、テイラーは文化本質主義的であるとの批判を乗り越えているばかりでなく、アッピアが提言する「集合的アイデンティティの変容」さえも、その理論的枠組みの内部に包摂していることになるだろう。

しかしこのようにテイラーの承認の政治に関する議論をまとめたとき、そこには依然としてひとつの問題が残されているようにみえる。なるほど、たしかに彼の議論は、他文化にたいして、肯定的であれ否定的であれ拙速に判断を下す人びとへの批判としては有効であるかもしれない。だが、この議論は、何ゆえに他文化が理解可能であるのか、すなわち、地平融合は何ゆえ可能であるのかという問いに答えられていないようにみえる。

たとえば杉田敦は、テイラーの承認の政治に次のような批判を加えている。「テイラーのような議論に対しては、文化を相互比較するための基準を求めることの困難さを改めて指摘せざるを得ない。『地平融合』が具体的にいかにして可能となるかは不明であるし、人間は文化的伝統に依拠する形で認識能力を得るというテイラー自身の前提とそれが整合的かどうか疑問の余地がある」(杉田 1998, 186)。このように、「承認の政治」の議論の内部だ

けでは、テイラーの議論において地平融合の可能性が何によって担保されているのかは、必ずしも判明でないのである。

この点に関しては、「承認の政治」の結論部における、以下のような文言に注目すべきであろう。「たとえばヘルダーは神の摂理の観念を持っており、それによれば、文化の多様性は単なる偶然の出来事ではなく、より偉大な調和をもたらすべく意図されたものと理解される。私はこのような見解を排除できない」(Taylor 1994a, 72/100)。

この箇所においてテイラーは、ヘルダーの「神の摂理」を多元性擁護の(主としてキリスト教徒向けの)倫理的基礎として引き合いに出している(「文化の多様性は…より偉大な調和をもたらす」ための「神の摂理」である(傍点引用者))。同時に彼は、消極的なかたちではあるが、このヘルダーの理念に共感を表明している(「私はこのような見解を排除(rule out)できない」(傍点引用者))。

このようなテイラーの態度は、われわれに彼の承認の政治における有神論的基礎の存在を疑わせる。すなわち、彼は地平融合の理論的な基礎として、換言すれば地平融合の可能性の条件として有神論(theism)を保有しているのではないか、とわれわれは疑うことができる。ここで問題になるのは、それがいかなる意味で「有神論的」であるのかということである。われわれは、続いて彼の承認の政治に伏在する彼の「有神論」の内容とその理論的な役割とを検討する必要があるだろう。

三 ヘルダーの有神論＝存在論

テイラーによれば、ヘルダーは、前章でも論じたように、「彼以前の思想家たちには看過され、彼以後の思想家たちには規準的な参照点となった」、「人間の人格についての『表出的な』(expressivist)理解」という洞察を行い、「言語と意味についての〔以前のものは〕根本的に異なった思考方法を創始」したがゆえに、重要な意義をもつ思想家である(Taylor 1995a, 79)。それだけでなく、テイラーはヘルダーから個人的にも大きな影響を受けたことを明らかにしている。

ヨーロッパの、すなわち外国の学生であったとき、一八世紀ドイツの哲学者であり、近代ナショナリズム思想の定礎者のひとりであるヘルダーに、私は非常に強い親近感(affinity)を抱いていた。[…] ヘルダーのうちに私が見出したインスピレーション、

理念は、外国にいたということもあって非常に実り多きものだった。私は、学校の外、すなわち大学の外で経験してきた状況から彼を理解することができたし、彼の思想を自家薬籠中のものに、いかえれば、内面化することができたのであり、そして、(わたしはそう望んでいるのだが) その思想から興味深いものを取り出すことができたのである (Taylor 1992a, 136)。

このように、テイラーは、ヘルダーを思想史的にも、また個人的な影響という意味においても、きわめて重要な思想家であるとみなしているのである。では、承認を論じる際に彼が引き合いに出したヘルダーの有神論についてはどうだろうか。テイラーは、ヘルダーの有神論に詳細な分析を加えているのだろうか。

残念ながら、直接的に彼がヘルダーの有神論について検討を加えている論文は存在しない。しかし「承認の政治」の末尾において共感の念を示していることは紛れもない事実であり、彼がヘルダーの有神論から一定程度の影響を受けていることは否定しえないと思われる。われわれはその影響の圏域を確定することはできないかもしれないが、少なくともテイラーのカソリシズムとヘルダーの有神論とを比較することはできるだろう。そこで本節では、テイラーのカソリシズムとの比較を念頭に置き、ヘルダーの有神論を個の多様性と全体の統一性という観点から分析する。

ヘルダーの有神論は、前章でも述べたようにスピノザに大きな影響を受けており、彼自身『神』という著作の中でその影響についてはっきりと認めている。こうしたスピノザ的理念にヘルダーが魅惑された背景には、啓蒙主義により分断された人間と自然、個と全体との関係の回復を希求する願望が存在しているとテイラーは論じる (Taylor 1975a, 22-23)。では、スピノザの影響を受けたヘルダーの有神論とは、いかなるものか。

ヘルダーは、スピノザの規定に従い、世界は神の諸力の表現であるとする見方を、「哲学的かつ純粹であり、高級 (edel) である」と述べている (Herder 1994a, 758)。実際、ヘルダーにとって世界とは、「いずれの点においても、いずれの諸事物の本質やその性質においても、神全体を啓示するもの」(Herder 1994a, 733) であり、「神における永遠の生の、そして神における永遠に活動する諸力のひとつの表現 (Ausdruck) であり、また現象 (Erscheinung)」(Herder 1994a, 772) である。このことは、神は諸々の存在者における存在の源泉である、ということ意味する。すなわち、ヘルダーにおいては、存在論と有神

論が一致しているのである⁷。ヘルダーは、「最高の定在〔＝神〕(Dasein)は、その被造物に、定在よりも高い何ものをも与えることはできなかった」(Herder 1994a, 771)と主張している。さらに、ヘルダーは、「人格的・超人間的・人間外的な神性」(Herder 1994a, 747)を否定する。それゆえ、ヘルダーにとって「神の実在は全ての現実の根源」(Herder 1994a, 744)なのであり、その意味で神は非人格的な内在原因である⁸。

神を世界の非人格的な内在原因とみなし、世界を神の表現とみなすことにより、ヘルダーの有神論＝存在論は、重要な二つの特徴をもつことになる。第一の特徴は、その多元主義(pluralism)にかかわる。ヘルダーにとって、もろもろの個物はきわめて多様に存在している。しかし、個物における無限の多様性は無秩序を意味しない。そこには、存在する個物の多様性は神の理性に適合するという理念が存在している。すなわち、一見無軌道に見える個別的な存在者の多様性は、すべて神の思惟の賜物なのである。以下、この点をさらに検討しよう。

ヘルダーにとって、存在論はまた、「生成の学、すなわち成立と消滅の学」とも同一視されている(Sholtz 1993, 17/37)。ヘルダーは次のように述べている。「内在する諸力は、常に、そして永久に自らの有機体としての衣装を交換する。生はそれゆえ運動(Bewegung)であり、作用(Wirkung)である。[...] 変化の領域の中では、いかなるものも変化しないていことはできない」(Herder 1994a, 790)。すなわち、内在原因である神の表現としてのこの世界は、永久運動の領域なのである。その結果として、この世界内において、時間的には諸事物の生成と消滅、空間的には諸事物の多様性が帰結する。人間としてのわれわれの存在様態も、それに付随してきわめて多様なものとなる。すなわち、「自然は多様性の素質を人間の心に植えつけた」(Herder 1994b, 39/105)のである。それゆえ人間は、「風土と時代状況の産物であり、したがって美德にも国民と時代によって相違がある」(Herder 1994b, 81/147)ということになる。人間は、個別的に異なるだけでなく、集合的にも、たとえばある文化という単位でも多様に異なるのであり、そのような多様性こそが被造物としての人間の根本的な特徴なのである。

しかし、ヘルダーの考えでは、そうした多様性は、人間のものであれ自然のものであれ、

⁷ この点については、グンター・ショルツ「ヘルダーと形而上学」(Sholtz 1993, 19/37)を参照。

⁸ ヘルダーの有神論思想は汎神論ではない。「神は世界ではないし、世界もまた神ではない」(Herder 1994a, 747)のである。世界はあくまで神の表現であって、その限りにおいて世界と神は区別される(Herder 1994a, 713)。

対立を含んでいたとしても、たんに対立的なものであるわけではない。グンター・ショルツによればヘルダーは、「ただひとつの普遍妥当的な第一哲学が可能であることを主張し続けた」のである (Sholtz 1993, 30/59)。では、諸々の個物の対立を「和解」させるものは、いったい何であろうか。多様であることが必然なのであれば、その場合「和解」とは何を意味するのか。

ヘルダーが「和解」の原理として想定するものは、諸力のなかの最高のものである思惟 (Gedanke) である。この思惟の重視こそが、ヘルダーの神観念の有する第二の特徴であり、彼とスピノザとの分水嶺であるといえる。スピノザにとって、思惟は神の無限に多様な属性のひとつに過ぎなかった。それにたいしてヘルダーは、思惟を他の諸力の頂点に位置せしめる⁹。ヘルダーは次のように述べている。「あらゆる世界において、神は諸力によって自分を啓示する。[...] われわれの知っている世界では、思惟力が最上のものである」 (Herder 1994a, 710)。「思惟もまた力能 (Macht) である。しかももっとも完全な、まったく無限な力能なのだ。それは、ほかでもなく思惟が一切であり、無限な、またそれ自身のうちに根拠をもつ力能に備わるものをもっているからである」 (Herder 1994a, 728)。では、思惟はいかにして多様な個物を「和解」させるのか。

ヘルダーは、こうした神の思惟＝理性は、世界内において自然法則のようなある種の法則として表現されると考えている。そして人間は、こうした法則、すなわち神のうちに宿る「内的必然性」や「ひとつの独立した真理」を、完璧ではないにしてもある程度は認識しようと想定されている。

われわれの知識は、感覚と経験からえられたものである。それゆえ、われわれはまず知覚し、いくつかの類似性をまとめ、一般観念を個別的相違から抽象し、純化しなくてはならない。すべてこうした仕方では、知覚や、観念の抽象や、連結や、分離に際して誤りが起こることになる。いな、それどころか、それはほとんど不可避なのだ。これは人類の必然的なひとつの運命である。われわれが知覚し、抽象し、推理し、また連結す

⁹ この点に関して、工藤喜作は以下のようにヘルダーを批判している。「ヘルダーは、スピノザの体系を観念論の体系に仕立て上げることによって、スピノザを超えたというよりは、スピノザから大きく逸脱したといえる。[...] 最近のスピノザ研究の成果は、彼らがスピノザに欠けているものとみなしたものがすでにスピノザ自身のうちにあることを明らかにした。ということは、当然のことながら、スピノザの体系を観念論に仕上げる必要はないということである」 (工藤 2001, 12)。

る場合にのっとるところの規則は、ひとつの神的規則である。誤りにおいてさえ、われわれはその規則によって行動したのである (Herder 1994a, 753)。

ヘルダーにとってはこうした神の規則を理解することが、何にも増して重要なこととなる。なぜなら、人間の思惟力は、神の最高の力である神的思惟力を源泉としているからである。すなわち、ヘルダーは、「神の概念がなければ、理性も論証もありえない」(Herder 1994a, 792) とみなしているのであり、「人間の理性と神的理性は調和する」と考えているのである (Sholtz 1993, 21/43)。思惟すること、知性を働かせることにあつては、人間の恣意性が介在する余地は存在しない。彼にとって、「知性が作用しはたらく仕方を規律する法則は […] 人間に依存することのない、自律的な真理の定在を証示する神的規則」であるとみなしうる (Sholtz 1993, 21/42)。こうしたことから、ヘルダーは、「塩や、植物や、動物や、人間のような、われわれのいわゆる生命のない、または生命のある被造物の現象を、活動力の内的な必然性との連結にしたがって […] 生じさせるときの自然法則をわれわれに示すことのできる人」のほうが、一般的な聖職者よりも「神へのとても素晴らしい驚嘆と、愛と、尊敬とを促した」と断言している (Herder 1994a, 737)。

しかし、先に引用した部分でも述べられていたように、ヘルダーにとって人間の思惟力は有限であるため、可謬的である。ヘルダーの考えでは、有限な理性としての人間は、全ての法則を理解することができない。「われわれは、力とは何か、更にそれはどのように作用するのかについて、何も知らない。 […] われわれがもっともよく実証されたとみなす、こうした一般規則に関してさえ、われわれは決して論証しえない」(Herder 1994a, 757) のである。

さて、これまで検討してきた思惟の優先性についてのヘルダーの主張は、きわめて重要な意義を有していると思われる。それというのも、これまで述べたことから明らかなように、ヘルダーにとっては啓示と思惟＝理性による認識とが同一のものとみなされているからである¹⁰。ヘルダーの考える「和解」、すなわちテイラーが引きあいに出した「より偉

¹⁰ この点について、ショルツは次のように述べている。「ヘルダーは同時に、自然有神論と啓示有神論との区別を止揚する。というのも、スピノザにあつては『表現』と呼ばれていたものが、ヘルダーにあつては『顕現＝啓示 (Offenbarung)』として理解されるからである。すなわち、世界全体が神の顕現 (= 啓示) として現象するのであるから、『啓示』は哲学的概念となる。そのため理性によって認識されるものと、ただ啓示によってのみ到達しうるもの、という昔からの区別が否定されることになる。新たな哲学的有神論にとっては、ただひとつの現実性のみが存在し、それはあらゆる点で神的定在の顕現にほかならな

大なる調和」が何を意味するのかという問いは、この点から理解する必要があるだろう。

まず、そうした「和解」は予定調和を意味しないことは明らかである。すなわち、ここでいうところの「和解」は、諸々の差異が同一性へと解消されることではない¹¹。ヘルダーは、『神』において予定調和説を「こじつけ」とみなし、批判している（Herder 1994a, 716）。むしろ、ヘルダーにあっては、「対立するものさえ互いに助けあい、強めあう」（Herder 1994a, 792）のである（差異の相補性の原理）¹²。

また彼は次のようにも述べている。「世界においては、あらゆる存在しうるものが存在するがゆえに、対立者も存在しなくてはならない。そして、最高の知恵の法則は、ほかならぬこの対立者から、北極と南極から、いたるところひとつの体系を作らなくてはならないのである」（Herder 1994a, 783）。ここには、対立をもひとつの必然性として提示する全体性の構造が存在していると示唆されている。すなわち、ヘルダーにとって個物の多元性を「和解」させるのは、ひとりこうした意味での全体性という一元論（monism）のみである。いや、そこでは既に「和解」は達成されているとさえいえるだろう。人間が全体の構造を認識していないがゆえに、対立はたんなる対立にみえるのである。

こうした観点からするならば、人間の水準で可能な「和解」とは、全体性の構図のなかに対立や差異を適切に位置づけることであるといえる。もちろん「有限な理性」としての人間の認識は可謬的であり、また世界においてはあらゆるものが変化を免れないのであるから、そうした認識はつねに変容していくことを運命づけられているだろう。しかし再度強調しておかねばならないことは、ヘルダーの有神論にあっては、対立や協調の関係を貫くひとつの神的規則の存在が想定されているのであり、対立はたんなる無秩序で理由のないものではなく、対立をも含みこんだ全体性としての、ひとつの独立した真理のもとに包摂されると考えられていることである。人間は、その神的規則を、たとえ不完全にではあっても認識することで、対立がすでに対立という形式を通じて全体性と「和解」していることを知覚しうるのである。

いのである」（Sholtz 1993, 19/39）。

¹¹ バーリンは、「差異の中の統一、むしろ統一の中の差異、『一』と『多』の緊張関係という考えは、彼につきまとはなれぬ主導概念であった」と述べている（Berlin 1976, 177/295）。

¹² テイラーはこの差異の相補性という哲学説を、自らの多元主義的デモクラシー論の重要な一部分として採用している。本稿第六章第五節参照。

四 テイラーにおける「超越性」

さて、前節においてわれわれは、個物と全体性に関するヘルダーの有神論思想を分析した。つづいてわれわれは、前節での分析をもとにし、ヘルダーの有神論と比較しつつ『カソリック的近代性？』（以下、『カソリック』と表記）という著作で示された、テイラーのカソリック的有神論、とりわけ「超越性」(the transcendence)の観念を分析する。テイラーは、みずから「超越性」を認めるひとびとのうちに数えいれている (Taylor 1999a, 29)。本節では、前節での考察を踏まえ、内在性、個の多様性と全体の一元性、思惟の優先性という三つの入り組みあった観点から、テイラーの「超越性」を分析していくことになるだろう。

最初に、内在性についてはどうだろうか。テイラーの有神論は、世界の外部に存在する超越的な神性を想定してはいないだろうか。

まず一見して分かることは、「超越性」という言葉そのものうちに、外在性の契機が存在しているようにみえることである。ヘルダーは一貫して「人格的・超人間的・人間界外部的な神性」を否定していたのであるから、もしテイラーが「超越性」を、この世界の外部に存在する神性として捉えているのであるならば、すでにその点に大きな差異が存在するように思われる¹³。

ここで問題となるのは、「超越性」は何を「超越」しているのか、すなわち何の外部なのかということである。テイラーがこの世界の外部に存在するもの、彼岸にあるものを念頭において「超越性」と称するのであれば、それはまさしく純然たる外在性にほかならないだろう。しかし事情はそうではない。テイラーは『カソリック』において、「超越性」を「人間の生を超えるもの」とみなしている (Taylor 1999a, 20)。すなわち、あくまでそれは、自分自身の生に自閉しようとする排他的人間主義 (exclusive humanism) にたいして、人間の生を超えた領域が存在していることを示すために用いられているのである。換言するならば、「超越性」は、人間中心主義・主観主義に対する批判を含意しているといえるだろう¹⁴。

¹³ 実際、ローズマリー・L・ハウトンは、「超越性は、内在性と対立する」として、「超越性」を有神論的用語と捉えるならば、それは現実についての二元論的解釈として理解されると主張している (Haughton 1999, 75)。

¹⁴ テイラーは「超越性」という語の有する曖昧さを十分に認識している。彼は自らの構想を示すのに「超越性」という語は必ずしもふさわしくないかもしれないと感じていること

この点からするならば、テイラーの「超越性」が、必ずしも世界の外部を意味しているものでないことは明らかである。先のヘルダーの言を用いるならば、「超越性」は「人間外部的」であることは確かだが、そのことは「人間界外部的」であることを必然的に保証するわけではない。むしろ、テイラー自身が示唆するように、「超越性」を認めることに基づく有神論は、現世と彼岸の二元論ではなく、むしろある種の一元論なのである (Taylor 1999b, 109) ¹⁵。

さて、ではヘルダーの有神論＝存在論の第二の特徴であった、個の多様性とその統一についてはどうであろうか。テイラーのカソリック有神論のなかにも、一者に由来する個の多様性という観念は見出せるのであろうか。『カソリック』のなかで、テイラーは次のように述べている。「贖罪は、受肉を、すなわち神の生を人間の生へと織り入れることを通じて行われるのだが、しかしこれら人間的生は差異的かつ多元的であり、互いに還元不可能である」 (Taylor 1999a, 14)。このように、テイラーは人間の差異・多様性を有神論的にも認めているように見える。

だが、両者の一致点はこれだけではない。ヘルダーにおいて多元性は神という一者に由来していたことと同様に、テイラーのカソリック的有神論においても、多元性は一者に由来するのである。「同一性を通じた統一性に反対する、差異を横断する統一性が、われわれにとっての唯一の可能性であると思われる […] 三位一体として理解された神の生それ自体が、すでにこの種の一性であるようにみえる。人間の多様性は、われわれが神のイメージにおいて形成される方法の一部である」 (Taylor 1999a, 14-5)。

このようなテイラーの主張は、われわれにヘルダーの『神』を思い出させる。ヘルダーにとって、個物の多様性は一元的な神の多様な表現・啓示なのであった。テイラーの有神論にあってもまた、多様性は「超越性」に由来するのである。

こうして「超越性」を認知することで、人間は、「孤独のうちに全体性を達成することはできず、その相補性が本質的である」 (Taylor 1999a, 14) ことを認識する。すなわち、人間は、個別的な生の領域を超えたある種の全体性の一部なのであるとされるのである。

このようなテイラーの有神論的主張をより明確に理解するためには、そのライヴアルとみなされている立場に注目するのが有益であろう。テイラーが『カソリック』において主

を率直に認めている (Taylor 1999b, 105-6)。

¹⁵ 同様の指摘として、スティーヴン・ムルホール『自己の源泉』それ自体の意味 (Mulhall 1996, 148-51) を参照。

要な論敵とみなしているのは、「排他的人間主義」(exclusive humanism)である。先ほども述べたように、これまでみてきたような意味での「超越性」を認知することは、この排他的人間主義への批判を含意している。では、排他的人間主義とはいかなるものであるのか。そしてテイラーは排他的人間主義の何を、どのように批判しているのだろうか。また、それに対して「超越性」観念を対置することはいかなる意義を有するのか。

まず、テイラーのいう排他的人間主義とは何だろうか。彼は別の論文でそれを「超越性を除外する(exclude)人間主義」と、簡潔に規定している(Taylor 2004b, 4)。テイラーによれば、排他的人間主義の重要な特徴は生の肯定である。排他的人間主義の隆盛により、「何らかのより高次のものが存在し、人間の生はそれ自体を超越したものを目指すという継続的に提起される強い感覚は、自由における人びとの平和的共存が、すでに超越論的透察の衰微と同一視されていたがために、幻想の烙印を捺され、危険な幻想と判断されたのである」(Taylor 1999a, 19)。それゆえ、今日において「超越性」を承認することは、「われわれの人間主義的な、すなわち『文明化された』世界における生への至高の関心を損なうこと」(Taylor 1999a, 24)として認識される。こうした現代における「超越性」に対する排他的人間主義の勝利は、「生を保持すること、成功を獲得すること、及び世界規模で苦痛を減少させることという、私の信じるところによれば歴史上に前例をもたない今日的関心において、おそらくは明証されている」(Taylor 1999a, 22)のである¹⁶。

テイラーは、こうした運動の理念や内容をすべて否定するものではないし、世俗的な人間主義の歩みの中には幾許かの真理があるとは考えている(Taylor 1999a, 29)。しかし、人間中心的で主観主義的な排他的人間主義が「超越性」を全く認めないという点を、彼は徹底的に批判する。テイラーによれば、排他的人間主義における生の形而上学的な優先性——「生」を排他的な価値基準とみなすこと——の主張は、その内部にいくつかの問題を抱えている。とりわけこの文脈において重要であることは、排他的人間主義は「差異をうまく扱うことができない」(Taylor 1999b, 114)とテイラーが主張していることである。

¹⁶ 『世俗の時代』においてテイラーは、『カソリック的近代性』における超越性の定義をさらに精緻化している。彼は、宗教の関わる「超越性」(transcendence)を三つの次元に関係するものと規定する。すなわち、(1)人間的善、(2)力、(3)「生と死の『自然的』範囲の限界」すなわち「この生」という三つの次元である(Taylor 2007a, 20)。人間主義が、こうした三つの次元を有する超越性を除外して「われわれの最高の道徳的能力及びインスピレーションの場を、[...] 純粋に人間内部の力の範囲」に、すなわち「人間的自然」(human nature)に基礎づけるときに、それは「排他的」人間主義になるのである(Taylor 2007a, 244-5)。『世俗の時代』の内容に関しては、本稿第三章第三節を参照。

テイラーの考えでは、デカルトに端を発し、カントを経由して現代にいたる近代の主導的な哲学的人間学は、「独白的」であり、「人間は多元的であるという事実をほとんど説明せず、人間の差異についてもほとんど説明しない」(Taylor 1999b, 111)。すなわち、こうした人間観のもとでは、「人間の生における最高の達成は、諸々の個別的なるものとしての〔諸個人の〕生に現出する」とみなされるがゆえに、他者は「道具的に本質的であり、そしてそれは重要なことではあるのだが、しかし達成は私のものである」(Taylor 1999b, 113)とする思考が生起する。いいかえれば、排他的人間主義のもとでは、他者の重要性はその道具的重要性によってのみはかられるのである。そこではあらゆる基準が自己の主観に収斂せざるをえない。換言するならば、それは一種のアイデンティティの固定化を意味する。重要なのはわたしの心であり、わたしの感覚であり、わたしの生である。個人はどこまでも自己の内部に自閉し、真の達成は自己自身にのみ到来するとみなされる (Taylor 1999b, 113)。

それに対し、「超越性」を認識することは、全体性の内部に差異を位置づけ、諸個人の生があくまで部分的であることを認識することを意味する。排他的に自己の生のみを基準にするのではなく、それを超越した領域を参照することにより、それは自己を変化へと開く (Taylor 1999a, 21)。すなわち、自己の生が絶対的なものでないのであれば、われわれは、自己の個別的な生を特権化し、その流儀に徹底的に執着する理由をもたないことになるのである。換言すれば、排他的人間主義が自己の中心化への傾向を持つとするならば、反対に「超越性」を認める立場は、「徹底的な自己の脱中心化」への傾向を有することとなる (Taylor 1999a, 21)¹⁷。こうした自己の部分性、そして差異の相補性を認識させ、自己を変化へと開くことこそが、「超越性」を認識することの最大の意義のひとつであるといえるだろう。

しかしこのような全体性の強調は、ある種の不安を逆に引き起こさせるかもしれない。実際ヘルダーは、ナチズムの哲学としてもはやされ、第三帝国を正当化する政治思想的基盤を提供したのである¹⁸。けれども、テイラーの「超越性」は、同一化を強いる統一に

¹⁷ 自己（主体）の脱中心化という論点は、『自己の諸源泉』においてモダニズム芸術や二十世紀の反主観主義を論じた箇所にも見られる (Taylor 1989a, 465)。その意味で、超越性との関係における脱中心化、すなわち純粹に宗教的な形式での脱中心化は、ありうべき多くの脱中心化の方法のうちのひとつであり、あくまで唯一のものでないことに注意を向けるべきだろう。この点に関しては、スミス前掲書 (Smith 2002) 第八章やブライアン・J・ブラマン『意味と本来性』(Braman 2007) 第二章を参照。

¹⁸ この点に関しては、海老坂高「ヘルダーと現代」(海老坂 2003) を参照。

あくまで反対し、狭隘な排外主義につながる性格を有していない。それは、テイラーによれば、特殊キリスト教的なものでさえないのである (Taylor 1999b, 106) ¹⁹。「神」という語を避け、「超越性」という語を用いるのはこのゆえであると考えることができる。さらにテイラーは信仰と特定の社会体制との結合的融合、すなわちある種の聖職者政治 (clericalism) を決して認めていない²⁰。このような全体論的な有神論を反映した政治は、実現不可能だし、望ましくもないのである (Taylor 1999a, 17)。

さて、これまでの考察から、ヘルダーの存在論＝有神論と、テイラーが『カソリック』で明らかにしたカソリック有神論との類似性は明瞭であるように見える。とりわけ、存在論的な「差異の相補性」に関する有神論的省察は、別の論文でテイラーがはっきりと認めているように、ヘルダーに由来している²¹。では、ヘルダーの有神論＝存在論のもうひとつの重要な特徴、すなわち彼の有神論＝存在論における思惟力の優先性は、テイラーにおいても見出しうるのだろうか。テイラーの有神論で、思惟はどのような位置を占めているのか。われわれはこの点をさらに検討しなければならないだろう。

テイラーは、『カソリック』のなかでは、思惟力に特権的な位置を与えていないようにみえる。そこでは、「思惟すること」や「理解すること」は、「差異を架橋すること」に関していえば、ほとんど省みられることはない。むしろ『カソリック』においては、無条件的な愛＝アガペーが差異を架橋する重要な概念として提示されている (Taylor 1999a, 31-5)。

しかし、「承認の政治」に向けると、「差異を架橋」するもうひとつの方法が提示されていることにわれわれは気付くだろう。それは地平融合を基にした承認である。地平融合に

¹⁹ その他の箇所でも、テイラーは、以下でとりあげるキリスト教的「アガペー」と、仏教における「メッタ」や「カーマ」との類似性を指摘している (Taylor 1999a, 22)。こうしたテイラーの態度にたいして、本稿第三章でも論じるように、イアン・フレイザーが「他の信仰体系をカソリックという旗印のもとに包摂することになる」 (Fraser 2007, 40) として非難を加えている。しかし、テイラーの論点は、仏教 (のうちのいくつかの要素) がいかにカソリック的であるかを示すところにはない。むしろそれは、アガペー的な原理にたいしてカソリックと仏教徒が「重なり合う合意」 (overlapping consensus) を形成できる、という可能性を示すことにある。こうしたテイラーの姿勢は、一種の「スピノザ主義」であると述べることもできるだろう。たとえばスピノザの『神学・政治論』に関する次のような指摘を参照。「[...] ユダヤ教やキリスト教はもちろんのこと、それ以外の伝統宗教や教説にも道徳的確實性を成立・反復させる機能と力があり、神への服従の義務としての正義や隣人愛を実践させ、統合や平和など公共上有益な政治的帰結が導出されうる、との主張が『神学・政治論』における] 彼 [スピノザ] の真意である」 (柴田 2009, 77)。

²⁰ テイラーはまだ二〇代の時に、すでにこの種の聖職者政治は不可能であると論じている。「聖職権主義」 (Taylor 1960a) を参照。

²¹ (Taylor 1998a, 214-5) を参照。

においては、「理解」の категория が優位を占めている。

「地平融合」は、われわれが比較のための新しい語彙を発達させるなかで展開するのであり、この語彙によってわれわれはこれらの対照を表現することが可能になる。したがって、われわれが当初の仮定に対する実質的な根拠を最終的に見出すとすれば、そうした発見は、何が価値を構成するかについての理解——これはわれわれが当初は決して持ち得なかった理解である——に基づくものなのである (Taylor 1994a, 67/93, 傍点引用者)。

このように、地平融合により「差異を架橋する」ことについていえば、テイラーは思惟力を重視しているといえる。しかし、その点に関しても、理解すべき「対象」がテイラーとヘルダーとは異なることに、われわれは注意しなければならない。ヘルダーにとって、差異を架橋するために理解しなければならないものは、全体性の構造である。ヘルダーの有神論的枠組みの内部においては、われわれは差異が存在する理由を全体性の観点からのみ理解しうる。それに対してテイラーにとって理解すべき対象となるのは、他者の地平である。すなわち、テイラーは、それが更なる全体性、そうした諸々の地平をも含みこんだ全体性のなかでいかなる位置を占めているのかに関しては問わないのである。こうした両者の違いは、ヘルダーの力点が一元性とそのもとでの差異の全体的把握に置かれているのに対して、テイラーは地平のレベルでの個別的な差異の理解に力点を置いていることに存するといえるかもしれない。

いずれにせよ、すくなくとも有神論的水準において差異を架橋することに関して、テイラーがヘルダーほどには思惟に優先性を与えていないことは確かであるといえるだろう。地平融合は、有神論的水準ではない別の水準における差異の架橋方法であるといえる。換言するならば、アガペーは差異を架橋するための動機にかかわり、地平融合はそうした動機に基づき実際に行動すること、すなわち理解へと向かうことにかかわっているとみなしうる。このように考えた場合、実際上の問題として、差異を架橋する方法としての理解という category はテイラーにおいても一定程度の重要性を有している。しかしその点に関してさえ、理解の内実には差異があることはこれまでみたとおりである。この違いは、とりわけテイラーの多元主義にとって、重要な帰結を含むものであると思われる。なぜならば、差異の存在や必然性の認知にとどまらず、差異そのものの承認へと向かうことは、他者と

のより直接的なかかわりあいを含むからである。

五 承認の政治における有神論の意義

以上のような分析の結果から、何がいえるだろうか。第一節で疑問を呈したように、テイラーの多文化主義においては、神の一性が地平融合の理論的な基礎であるように見える。すなわち、多様性がひとつの神のイメージのもとにおける多様性であるならば、多様性が「融合する」存在論的な根拠はその有神論に求めることができるだろう。しかしここでは即断を避けなければならない。テイラーの有神論の、多元主義における意義を理解するためには、より詳細に地平融合を検討する必要があると思われる。

さて、テイラーのいう地平融合には、すくなくとも二とおりの解釈が可能であるだろう。すなわち、文字通りそれを融合（二つ〔以上の〕地平が一つになること）と解する強い解釈と、それをどちらかといえば接触する二つ以上の地平の相互変容と解する弱い解釈である。はたしてテイラーの考える地平融合の解釈として、どちらがより整合的なのだろうか。

強い解釈をとった場合、それは自己と融合する相手との双方が、最終的に同一の価値判断基準を有するとみなすことになる。つまり、もしこの解釈を取ったならば、融合の結果生じる判断は自己も他者も同一のものとなるはずである。

しかしこの強い解釈は行き過ぎであると思われる。テイラーは、他者の地平が融合の結果自己の地平とまったく同一のものになるとは決して述べていない。むしろ、同質性へと向かう融合、すなわち「同一性を通じた統一」(Taylor 1999a, 14) は、『カソリック』において彼が批判してやまなかった当のことでさえある。

では、地平融合を、むしろ変容と捉える弱い解釈についてはどうか。テイラーは、地平融合後に行われる判断は、「幾分かは自らの基準を変化させることで」(Taylor 1994a, 67/93) 到達しうるものであると述べている。またテイラーは、次のようにも述べている。「差異をめぐる政治が、あらゆる文明と文化を判断するにあたって、われわれの基準を暗黙のうちに援用するのであれば、それは最終的にすべての人びとを同一化しうることにありうる」(Taylor 1994a, 71/99)。われわれが他者を承認するためには、何が価値を構成するのかを判断する基準、すなわち地平が変容する必要があるのである。このような弱い解釈をテイラーの企図に整合的であるとみなさない理由は存在しない。

さて、弱い解釈の観点から見れば、テイラーの考える地平融合の可能性は地平の変

容そのものの可能性によって担保されていると考えられる。むしろ、地平融合が地平の変容と同じ意味ならば、地平融合が何ゆえ可能であるかという問いは、地平は何ゆえ相互変容するかという問いと同一のものとさえいえるだろう。過去の歴史において、いかなる文化・地平も全く同一のものとしては続きえなかったということは明白である。むしろ、さまざまな相互交流を通じて、またある文化内での生成変化によって、あらゆる文化あるいは地平は大なり小なり変容してきたのではないか。いま・ここにいるものとしての「わたし」は、歴史のどの時点の、どの民族とも、どの文化とも同一の思考様式、価値判断基準を有してはいない。そうであるとするならば、地平融合に理論的な基礎を与えることはここでは問題ではなくなるだろう。地平は必然的に変容する。地平が時間的に変容することを認めるのであれば、他者の地平を理解する可能性もまた存在することになるだろう。

前述したように、地平融合の結果、価値判断が必ずしも好意的になるとは限らないとテイラーが考えていたことは、このことの傍証として提示しうる。すなわち、強い意味での解釈、すなわち実際の融合ではなく、地平融合が地平の変容を意味しているのであれば、地平融合後になされる判断が、他者と同一のものになるとは限らないからである。テイラーは次のように述べている。

〈われわれがある文化の学習を始めるときに、それが価値を持つと仮定する〉ことを、権利の問題として要求することは理解可能である。しかし〈われわれが最後に、それらの文化が価値が高い、あるいはほかの文化の価値と等しいという結論に到達する〉ことを、権利の問題として要求することは意味をなさない (Taylor 1994a, 68-9/95、傍点引用者)。

さて、地平は変容可能である、すなわち、(時間的にどれくらいかかるかは分からないが) いずれ地平は変容する、という理念は、「どうせ理解しあえるはずがない」という感情を根拠とする敵意や無力感にたいしては意味があるだろう。それはそうした考えにはっきりと否を突きつける。しかし無関心についてはどうだろうか。われわれは彼らを理解する必要はない、彼らは彼らで好きにすればよい、という考え方には、それは何かを言い得るのだろうか。

また、こうしたことも考えられる。なるほど、たしかに地平はいずれ変容するかもしれない。そのあかつきには、われわれは現在疎遠な他者の地平を理解することができるかも

しれない。だが、それは一体いつになるというのか。他者をわたしが理解しうるという保証は存在するのか。このような問いは、地平の変容可能性と、実際の他者の地平理解、すなわち承認との間になお懸隔が存在していることを明らかにしている。こうした問いにたいして、理論的な地平の変容可能性だけでは応えることはできない。自分自身が他者と地平融合できるという保証が存在しないにもかかわらず、われわれは地平融合へと自らを開かなければならないという命題は、倫理的な命題である。地平の変容可能性は思弁的問題であり、そこから一気に道徳的な命令へと飛躍することはできないからである。つまり、地平は変容可能であるという事実は、地平を変容させるべきであるという当為を必然的には導かない。ここにこそ有神論の入る余地が存在する。すなわち、テイラーの主張するところによれば、われわれはアガペーにより地平融合へと、すなわち自己の絶えざる変容へと自らを開くことができるのである²²。

こうしたテイラーの議論を小括するならば、次のように述べることができよう。地平は変容するものであるということ、それどころかむしろ絶えざる変転こそが地平の特徴であるという理念を神の恩寵としようがすまいが、論理的には地平が変容可能であるということには変わりがない。このことは、地平融合の論理的可能性に有神論的な基礎づけが不要であることを示している。しかし、地平融合へと向かう動機を神ないしは「超越性」に結びつけることにより、ひとは積極的に他者とかわるべき倫理的根拠を手に入れることができるとテイラーは考えているのである。

もっとも、「承認の政治」論文におけるテイラーの論法では、必ずしもこうした有神論的基礎は要請されていない。実際テイラーは、ヘルダーの有神論への言及の直後に、「議論を人間の水準に限り」、地平融合へと開かれぬことは「傲慢」(arrogance)だと論じているのである (Taylor 1994a, 73/101)。また別のところでは、テイラーは、地平融合へと向かうための価値の潜在的平等性への仮定を差し控えることは、「偏見や悪意の所産」(Taylor 1994a, 67/ 93) であるとも述べている。ここでは明らかに、有神論に拠らない道徳的な訴えが行われているように見えるし、実際にテイラーもそれを意図していると思われる。もしそうであるとするならば、テイラーのヘルダー有神論への言及やそれへの共感の表明は、地平融合に関する多数の道徳的・精神的基礎のうちのひとつであるとみなされるだろう。しかし、問題はそれだけにとどまるのだろうか。地平融合の可能性に有神論的な基礎が不要であるとするならば、「承認の政治」論文の末尾で提示された有神論とそれへの共感の表

²² アガペーとデモクラシーの関係については、本稿第六章第五節参照。

明は、たんなる地平融合の多数の道徳的・精神的基礎のひとつの例としてのみ要請されていたのであろうか。

ここでわれわれは、テイラーがアガペーについて論じていたことについて目を向ける必要が出てくるだろう。テイラーは次のように述べている。

われわれの時代は、こんにちかつてないほど人民における連帯や博愛をより高く要求している。[...] われわれが日常生活の肯定の他の次元に目を向けたならば、普遍的正義に関しても同様の点が指摘される。ここでもまたわれわれは、ますます広く人民の階級を覆い、ますます多種の差異を架橋し、われわれの生にますます多くの影響を与える平等性の基準を保持することを求められている (Taylor 1999a, 31)。

テイラーは、こうした基準を保持することに関する人間主義的な動機を三つ挙げ、それぞれが不充分であることを指摘している。

第一に挙げられるものは、道徳的優越性の感覚である。ますます広範な平等性の基準を保持することは、「品位ある (decent)、文明化された人間生活の一部」(Taylor 1999a, 31) であるとみなされる。すなわち、こうしたことは、西洋社会の自己イメージの一部になっているとテイラーは述べているのである。

しかしテイラーは、道徳的優越性に基礎付けられた動機が極めて脆いものであることを指摘する。「われわれは、自分たち自身を今月の大義へと放り込み、この飢饉への基金を設立し、あのぞっとするような内戦に政府が介入するよう請願する。そして、それが CNN の画面から消える翌月には、それについてすっかり忘れてしまうのである。与え手の道徳的優越性の感覚によって最終的に駆り立てられた連帯は、気まぐれで移ろいやすいものである。実際われわれは、われわれの道徳的立場が定める普遍性や無条件性から、はるかに隔たったところにいる」(Taylor 1999a, 31)。

平等性の基準を保持すべき人間主義的動機の第二のものは、人間の尊厳の感覚を基礎としたものである。すなわち、すべてのひとは固有の尊厳をもつがゆえに尊重に値するという感覚を基礎としたものである。テイラーはこのような感覚に基礎を置いた人間主義を、「高尚な人間主義」(lofty humanism) と呼ぶ。

しかしテイラーによれば、高尚な人間主義に駆り立てられた博愛と連帯は、表の顔と裏の顔を有している。「一方で、観念的に、ひとは行動すべく触発される。他方、実際の人間

のふるまいについて、計り知れないほどの失望に直面し、また、現実の具体的な人間が、その壮大な潜在性に達することなく、それを無視し、笑いものにし、裏切る無数のやり方に直面し、ひとは怒りと無益さの感覚がいや増していくことを経験する。これらの人びとは、本当にこうした努力のすべてに値する対象なのだろうか」(Taylor 1999a, 32)。こうした人間についての失望は、悲劇的なアイロニー (tragic irony) を招来する。「高尚な人間主義は、自己価値の高い基準と、それに向かって努力すべき壮大な目標とを定める。それは偉大なる瞬間という企てを触発する。しかし、同じ理由で、御しがたい人間の素質を矯正するために、力、専制政治、後見権力、究極的な侮蔑、そして、ある種の無慈悲を助長するのである」(Taylor 1999a, 33)。このように、高尚な人間主義は、すべての人間に尊厳を認めると同時に、すべての人間が尊厳に値する人間たることを要請する。そこに待ち受けているのは恐るべき専制政治である。テイラーは、そうした悲劇的なアイロニーの例として、二十世紀の「専制社会主義 (すなわち共産主義)」(Taylor 1999a, 32)の歴史を挙げている。

テイラーが挙げる人間主義的な動機の最後のものは、不正に対する怒りである。われわれは、人種主義や圧政、性別主義、家族及びキリスト教信仰への左派の攻撃などに怒りを覚えるだろう。こうした怒りは、かつてのジャコバン派、ボルシェビキに見出されるものであり、今日のポリティカル・コレクトネスの左派や、いわゆるキリスト教右派にみられるものである (Taylor 1999a, 33)。

しかしテイラーによれば、こうした不正への怒りは、「われわれが周囲にもたらす破壊に無感覚」(Taylor 1999a, 33)なのである。「もうひとつの悲劇的なアイロニーがここにぴったりと重なる。(しばしば正しく同定されてきた) 不正義に対する感覚が強まるにつれて、こうしたパターン〔盲動性〕はますます確固たるものになりうる。われわれは憎しみの中心となり、より大規模な不正の新しい産出者となるが、しかしわれわれはこの上なく鋭い誤ったものについての感覚、正義や平等や平和への最大級の熱情から出発したのである」(Taylor 1999a, 33-4)。テイラーのみるところでは、こうした「盲動性は、近代の排他的な世俗的人間主義に特有のものである」(Taylor 1999a, 34)。それは、「何がこのフィランソロフイー的改革への、おおいなる努力を促進しうるのか」という問いに直面したことがないゆえに、「おそろしく部分的で、おそろしくナイーヴ」なのだ。

テイラーの指摘してきたところによれば、これらの人間主義に基礎付けられた動機はいずれも固有の限界をもつものである。

おそらく、結局のところより大きな予期を持つよりは小さい目標を持つほうが安全であるし、最初から人間の潜在性についていくぶんカシニカルであるほうがより安全なのである。これは疑いなくそうなのだが、しかしそのとき人は連帯という偉大な行為を引き受け、おおいなる不正と闘うための動機をもたないという危険を冒すことになる。最終的に、問いは最大のものとなるのである。人類についての最少の希望を持って、最大程度のフィランソロフィー的行為をいかにしてなすべきなのか (Taylor 1999a, 34-5)。

テイラーはこの問いに応えうるもののひとつとして、キリスト教の精神性を挙げている。すなわち、神のイメージのもとにおける無条件的な愛、アガペーである。「神のイメージの内部におけるわれわれの存在は、また、愛の潮流のなかで他者たちの間にわれわれが立っているということである」 (Taylor 1999a, 35) とテイラーは述べている。われわれは、神 = 「超越性」の内部にある存在者として平等である。このことは、アガペーに一切の条件がないということを示しているだろう。換言するならば、差異を架橋するための無条件的な基礎を提供するものとして、アガペーは想定されているのである。

さて、こうした『カソリック』におけるテイラーの論述からすれば、「承認の政治」論文で挙げられたいわゆる「人間的水準」での道徳的基礎付けが、ことごとく不十分なものであることが明白である。「傲慢」という語は、明らかにある種の道徳的優越性の感覚を内包しているし、そもそも「価値の平等性」という仮定自体が、「条件付けられたもの」であることは疑いをいれない。なぜテイラーがこうした不十分な基礎付けを持ち出してきたのかについては、いくつかの推測が可能であるだろう。たとえば、テイラーが述べているように、不承認やゆがめられた承認が、抑圧の一形態となっているという問題が、今日ますます緊急性を帯びているということが理由として挙げられるかもしれない (Taylor 1994a, 25/ 37-8)。これが危急の問題であるがゆえに、テイラーはそうした有神論にアレルギーを示す人びとなどをも巻き込んで地平融合を通した承認の必要を論じることを強いられたと考えるのは、それほど不自然な想定であるとはいえないだろう。

しかし問題は、「差異を架橋する」ことにおいて、排他的人間主義による動機に基礎付けられるだけでは、究極的には不十分であるとテイラーが考えていたことである。なぜ不十分であるのか。われわれは地平融合へと進む道の途上で、「人間のふるまいについて、計り知れないほどの失望に直面し」、「怒りと無益さの感覚がいや増していくことを経験する」

かもしれない。このような経験に直面したときに、人間主義に基礎付けられた動機によっては、それを克服すべき術がないということが、『カソリック』から読み取ることのできるテイラーの主張である。それを克服しうるひとつの方法として、テイラーはアガペーを挙げているのである。このことは次のことを意味している。すなわちテイラーは、「差異を架橋する」ためには、排他的人間主義への根源的な批判、排他的人間主義とのある種の決別が必要であると考えているということである。そして、その決別は、結果として人間主義に「超越性」の余地を組み入れるよう要求することを意味することになるだろう。そしてそれは、政治的教義としての「世俗主義」(secularism)を、「超越性」を含みこむようなかたちに改造するというテイラーの試みへとつながってゆくのである。

六 結論

これまでの議論をまとめよう。われわれは、テイラーの承認の政治における有神論の意義を探求することを目指した。

第二節では、テイラーの「承認の政治」における議論を概観し、そこにおいて有神論的な議論がどのように用いられているのかを明らかにした。またその際に、テイラーの「承認の政治」に向けられる典型的な批判——テイラーの議論は文化本質主義的であるとする批判——がある種の誤解に基づいていることを示した。テイラーが文化本質主義と相容れないのは、テイラーの議論の核に「地平融合」という観念が存在しているからであった。そして、この「地平融合」へと人びとが向かうための動機として、ヘルダーの有神論が用いられていたのがあった。

第三節でわれわれは、テイラーが「承認の政治」論文で引き合いに出したヘルダーの有神論を分析した。ヘルダーの有神論は、内在性、個と全体の統一性、および個と全体の和解における思惟の優先性を特徴としていた。彼の有神論において、個物の対立はすでに対立というかたちで全体性と和解しており、人間はその全体性の構造を認識することができるのみであった。

続いて第四節でわれわれは、以上のような分析を基にして、テイラーの有神論、とりわけ「超越性」概念にまつわる構想を、ヘルダーの有神論と比較した。テイラーが『カソリック』で明らかにした有神論は、内在性、個と全体の統一性という点においてヘルダーの有神論と類似性を有しているが、有神論的には個と全体の和解の原理として思惟を重視し

ないという点が異なっていた。実際上の問題として、テイラーは地平融合に関しては思惟、すなわち理解のカテゴリーを重要視していたが、その点に関してさえもテイラーが理解すべきであると考えたのは差異そのものであり、ヘルダーのような全体性の構造・法則ではなかった。

最後に第五節においてわれわれは、以上のようなテイラーの有神論についての考察から、テイラーの承認の政治における有神論の意義を明らかにしようと試みた。地平融合を地平の相互変容とみなした場合、地平融合の可能性に有神論的な基礎は要請されない。そうであるとするならば、承認の政治における有神論の意義は、あくまで動機付け、すなわち地平融合へと向かう態度へと人びとを誘惑するという意義に限られることになる。しかしそこにおいて有神論は、『カソリック』を参照した場合、特権的な動機付けであるとみなされていることが判明した。なぜなら、『カソリック』において、差異を架橋するための動機付けとして、人間主義に由来するものでは不十分であり、無条件的な愛、すなわちアガペーが要請されていたからである。こうした観点からみた場合、テイラーの承認の政治は、政治的・知的水準における近代の不安への闘争としてだけでなく、精神的水準をも含みこんだ複合的な闘争とみなしうるのであった。「超越性」を参照することにより、テイラーは排他的人間主義の地平とは別様の、新たな地平を用意しようとしていたのである。

さて、われわれは、こうしてテイラーの承認の政治における有神論の意義を、地平融合のための一種の倫理的基礎とみなしうる。すなわちそれを地平融合へと人びとをいざなう誘惑装置であるとみなすことができるのである。それは、「超越性」という理念を提示することで、われわれをアガペーへと誘惑し、そうしたアガペーに基礎を置いた地平融合へと誘惑する。しかしそのような誘惑は、危険な誘惑でもある。というのも、先に少し述べたように、われわれが他者と積極的にかかわることにより、そこに軋轢や諍い、抗争や敵意、憎悪が生じないという保証は全く存在しないからである。また、他者の地平が価値あるものを含んでいたとして、それがわれわれの地平と調和的であるという保証も同様に全く存在しない。テイラーはあるインタビューで次のように述べている。

承認の政治はコミュニティー間の関係を過度に刺激するかもしれない、すなわち、分岐する諸利益の管理よりもさらに困難な抗争をもたらすかもしれない、と語る人びとにたいして、私はおおよそ同じような反応をすることでしょう。もしわれわれがアイデンティティに由来するすべてのことや、アイデンティティに関係する難問や抗争を無視す

るならば、世界はより単純で管理しやすいものになるでしょう、とね。しかし、われわれ共同的市民を「[アイデンティティ以外の]ほかの何かを考える」ことへと仕向けようとする、あらゆるプロジェクトの現実性を私は強く疑っています (Lara 1998, 108)。

この引用からもうかがえるように、テイラーは承認の政治が、たんなるリベラルな寛容よりもある種危険なものであることを十分に認識しているように見える²³。ここには承認の政治の裏の顔が存在しているかのようである。承認の政治は、必ずしも人びとに調和的な、平和共存的な未来を約束しない。それは、現在の抑圧を、不正を糾すことで、むしろわれわれが傷つき、われわれと他者との間に抗争が生じる危険さえ含んでいるのである。『カソリック』でテイラーが示唆していることは、承認の政治におけるこうした危険性を超えて、地平融合を通した承認の政治への動機を確保するためには、人間主義ではまったく不十分だということであるといえるだろう。さまざまな文化背景、さまざまな地平を有する人びとのより一層の共生のためには、排他的人間主義の克服と、それにたいするオルタナティブの模索が必要とされるのである²⁴。

次章では、本章の議論を踏まえたくらいでテイラーのカソリック的多元主義への批判をとりあげ、彼の哲学的主著であり現在のところ最高到達点でもある『世俗の時代』においてそれらの批判が乗り越えられているのかどうかを検討したい。

²³ 同様の指摘は、レッドヘッド前掲書 (Readhead 2002, 182)にもみられる。

²⁴ テイラーにとって人間主義の克服は、たんなる反人間主義を意味しない。テイラーは人間主義的遺産からのまったくの離脱を構想しているわけではないのである (Taylor 1999a, 29)。

第三章 カソリズム・多元主義・世俗化 ——『世俗の時代』における世俗性の系譜学——

一 問題設定

前章で確認したように、九〇年代以後のテイラーの政治理論的展開の主眼は、異質な人びとが共生するための基礎を考究することであった。その際にテイラーは、現代の政治理論が暗黙の地平としている排他的人間主義がその基礎として不十分であることを指摘し、有神論的なアガペーのネットワークがその基礎となりうる可能性を提示していた。こうしたテイラーの姿勢は、『今日の宗教の諸相』(Taylor 2002a)や『近代の社会像』(Taylor 2004a)を経て『世俗の時代』(Taylor 2007a)に至るテイラーの一連の著作の中に受け継がれていく。

しかしテイラーは、排他的人間主義にたいして単純に有神論的なアガペーを対置して、それで事足りるとしていたわけではない。換言するならば、人間主義か信仰かという二項対立がテイラーにとっての問題だったわけではない。むしろ異質な人びとの共生の基礎の探究という課題にこたえるためには、現代社会における宗教 - 社会関係、あるいは宗教 - 政治関係を再考しなければならないとテイラーは考えたのである。『今日の宗教の諸相』以降の諸著作は、そうしたテイラーの学問的・実践的関心を反映したものであると考えることができるだろう。テイラーは、自らの課題に取り組むうえで、近代の「世俗化」(secularization)と呼ばれる現象に狙いを定め、旧来の世俗化論の批判的な再検討を通じて、自らの現代社会論を構成している。そうした一連の議論のなかで、前節でも検討したような、「キリスト者」あるいは「カソリック」としてのテイラー自身の立場は、それ自体としてより鮮明かつ明示的になってゆくのである。

こうしたテイラーにおけるカソリズムの前景化を評して、アビーは「宗教的転回」(religious turn)と名づけた(Abbey 2006)。しかし、実際のところ、九〇年代の一連の議論を経て、テイラー自身の政治理論的立場は「転回」と呼べるほど変化したのか、という疑問は拭いがたく存在する。それは一見、いままでテイラー自身の議論のなかで暗黙的な前提となっていたものが、単に顕在化しただけだとさえ解釈できそうである。

本章では、テイラーの最近の主著である『世俗の時代』を読み解き、そこで提示された議論を分析することを通じて、アビーの言うところの「宗教的転回」を経てテイラーの議

論がどのように変化したのかを明示することを目指す。それは一方で『自己の諸源泉』以来の課題を引き継ぎつつ、他方でその課題にたいして異なる視角からアプローチするものである。論点を先取りするならば、『自己の源泉』と『世俗の時代』とには、歴史記述における方法論上の差異が認められ、そのことと関連して、テイラーの議論の力点も両著作のあいだでは変化しているのである。以上のような観点から、テイラーの「現代社会論」がどのような地点に到達したのかを明らかにすることで、第二部以降で論じるテイラーの「宗教的転回」以後の政治理論をどのように評価すべきか、という問題に取り組むための道筋をつけることが本章の目的である。

以下、第二節ではテイラーのカソリシズムをどのように評価すべきかをめぐり、イアン・フレイザーとルース・アビーの論争を取り上げ、その論点を整理する。第三節ではその論点が『世俗の時代』でどのように扱われているかを検討するために、同書の内容を通観する。第四節では、『自己の源泉』から『世俗の時代』に至るテイラーの「転回」を、両著作の内容および方法論の差異という観点から析出する。そして最後に、『世俗の時代』におけるテイラーの政治理論の到達点を明示することで、第二部以降の議論に取り掛かるための土台を築きたい。

二 テイラーの「カソリシズム」への評価

前章でも述べたように、テイラーは彼のカソリシズム理解を、その多元主義の倫理的根拠として提出している。しかし、テイラーのカソリシズムと多元主義との関係をどのように評価すべきか——それはテイラーの考えているように、矛盾なく接続しうるものなのか、それとも彼のカソリシズムと多元主義のあいだには矛盾や不一致が存在しているのか——という問題が、主題的・体系的に論じられることはほとんどなかった¹。こうした状況のなか、イアン・フレイザーは「チャールズ・テイラーのカソリシズム」(Fraser 2005)と題する論考を発表し、テイラーのカソリシズムと多元主義との関係をはじめて十全に体系的かつ批判的に考察した。このフレイザーの批判に対して、テイラー研究の第一人者であるルース・アビーが「転回か偏向か？チャールズ・テイラーのカソリシズム——イアン・フ

¹ テイラーのカソリシズムについての比較的長い言及を含む文献としては、アビー前掲書 (Abbey 2000)、レッドヘッド前掲書 (Readhead 2002)、スミス前掲書 (Smith 2002)、ウィリアム・コノリー「カソリシズムと哲学」(Connolly 2004) などがある。

レイザーに答えて」(Abbey 2006)という反論文を発表し、テイラーのカソリシズムと多元主義との関係をめぐって論争を繰り広げたのである。以下ではこの論争の概略を祖述し、そのうえでテイラーの多元主義とカソリックとの関係をめぐる論点を明確化したい。

さて、フレイザーは同論文のなかでテイラーの『カソリック』をとりあげ、そこで表明されたテイラーのカソリシズムの四つの主要素を分節化し、それぞれを批判的に考察している。それは「差異」、「超越性」、「無条件的愛」、彼の考えるカソリシズムを代表する人物としての「マテオ・リッチ」である。まず「差異」に関して、フレイザーは次のようにテイラーの議論を考察・批判している (Fraser 2005, 232-5)。前章でも論じたようにテイラーは「同一性を通じた統一性」ではなく、「差異を横断する統一性」としてカソリシズムを規定している (Taylor 1999a, 14-5)。すなわちテイラーによるならば、あるひとつの標準にしたがって信仰を純化・統一するのではなく、さまざまな信仰のあり方を許容することがカソリシズムの本義なのである。これに対しフレイザーは、『カソリック』におけるテイラーの記述は、結局のところ「他の信仰体系をカソリックという看板のもとに組み込むことになる」のではないかと疑義を呈する (Fraser 2005, 233)。フレイザーによれば、テイラーは仏教における「無我」をキリスト教における神との関係による自己の脱中心化と同一視しているが、両者はまったく異なった内容と外延をもつ概念である。テイラーの態度は他の信仰 (仏教) をカソリシズムとの「類似性」のゆえに賛美していることに他ならず、しかもその類似性の根拠たる共通分母も偽造されたものにすぎない、というわけである。

フレイザーの第二の批判は、テイラーの「超越性」に対して向けられている (Fraser 2005, 235-9)。テイラーは超越性を、「生の超越」として規定しており、自己を脱中心化させ変容へと開くものとして描く (Taylor 1999a, 20)。しかしテイラーの超越性に関する議論には問題点が存在しているとフレイザーは指摘する。まず、テイラー自身も認めているように、『カソリック』における超越性概念はその規定が曖昧なままに留まっていることである。このことは概念の分節化が十全になされていないということの意味する。そして、概念の分節化が不十分であるということは、テイラーの道徳論においては重大な問題を孕んでしまう。というのも、道徳源泉の分節化の失敗は、善との接触が失われることを意味するからである (Fraser 2005, 236; Taylor 1989a, 97)。しかしフレイザーによればそれ以上に重要なことは、テイラーが不信仰における超越性の契機を認めていないことである。この点でテイラーのカソリシズムは、決定的に「狭い」。この無神論への敵意こそがテイラーの多

元主義を掘り崩すものである、とフレイザーはみなしているのである。

第三の批判は、「無条件的な愛」すなわち「アガペー」についての批判である (Fraser 2005, 239-44)。テイラーは実践的博愛の源泉として無条件的な愛すなわちキリスト教的アガペーを提示している。フレイザーによればその問題点は、第一にその愛が定義上他者の行為に無批判であることである。さもなければ愛の無条件性は達成されえない。第二に、この無条件性が、愛する側と愛される側との非対称的な関係、すなわち愛の与え手の優越性を示していることが問題点としてフレイザーによって指摘されている。これはテイラーが高尚な人間主義に加えた批判がテイラーの「アガペー」にも妥当することを意味するだろう。第三の問題点は、先の超越性への批判とも重なるが、なぜ無神論が「無条件的な愛」を受け入れられないのかが不明確であるということである。そして第四に、テイラーの議論においては博愛が神への愛を示す手段として解釈されうるということが挙げられている。もしそうであるとするならば、無条件的な愛はその愛の「対象」とは無関係だということになるだろう。彼ら／彼女らは信仰を確証するための手段に過ぎない、ということになる。そして最後にフレイザーは、無条件的な愛が実は「神の愛」に条件づけられているのではないか、という疑義を呈している。すなわち、それは神を愛するという条件の下でしか存在し得ない「無条件性」ではないか、ということである。もしそうだとすれば、無条件的な愛という概念は「神の愛に条件づけられているがゆえに自己矛盾をきたしてもいる」ということになるだろう (Fraser 2005, 243)。

フレイザーが最後に批判の俎上に載せるのは、「マテオ・リッチ」である (Fraser 2005, 244-249)。明に宣教したイエズス会士マテオ・リッチは、テイラーによるカソリズム——「差異を横断する統一性」——の模範的な事例として取り上げられている。しかしフレイザーは、いくつかの点においてリッチの宣教はテイラーが考えているほど差異に開かれたものではないと論じている。また、フレイザーはリッチの宣教の手法——先入見なく現地の文化と対面すること——と、テイラーのカソリックであることを前提とする多元主義へのアプローチとは矛盾すると指摘する。したがって、リッチをテイラーの考える差異に開かれたカソリズムの模範的な事例と考えることには、二重の困難が存しているのである。

以上のような議論を経て、フレイザーはテイラーのカソリズムと多元主義の関係は論理的に矛盾しており、それどころかテイラーのカソリズムは彼の多元主義を掘り崩すものであると結論する (Fraser 2005, 250)。フレイザーによるならば、カソリックとしてのテイラーは、他の信仰をカソリック的なものと解して評価し、超越性概念を十分に分節化

せず、無神論に対して閉じられているがゆえに、その政治理論における多元主義的な志向と矛盾するのである。

こうした批判に対して、ルース・アビーは「転回か偏向か？」(Abbey 2006)においてフレイザーの議論に反論を加えている。アビーは、一九九〇年代以降テイラーの議論に「宗教的転回」(religious turn)とでも呼ぶべき変化が存在していると指摘する。ここでアビーが述べている「宗教的転回」とは、「テイラーが、彼自身の宗教的信仰およびそれがいかに彼の思想に影響を与えているのかを、よりいっそう前面に押し出すようになった」ことを意味する(Abbey 2006, 163)。この意味で、アビーはフレイザーと同じくテイラーの政治理論——とりわけ彼の多文化主義——における、カソリシズムの重要性を高く見積もっている。しかしアビーは、「フレイザーの一般的な企図は支持するけれども、彼の個別的論点や結論にはいくらかの疑問がある」と述べる(Abbey 2006, 164)。それではアビーはフレイザーの提出した論点に対してどのような反論を提示しているのだろうか。

「差異」に関して。アビーは、『カソリック』の主要目的のひとつは、カソリシズムは多元主義を大事にすべきだと、カソリックたちを(あるいはそれ以外の人びとを)説得することであると規定する(Abbey 2006, 165)。したがって、テイラーがカソリシズムと仏教の類似性をことさらに述べ立てるのは、フレイザーが想定しているように「他の信仰体系をカソリックという看板のもとに組み込む」ためではない。というのも、それは仏教徒をカソリックへと改宗させることを狙ったものではないからである。むしろそれは、「人びとが自らの宗教的信仰を解釈し表現する多様なやり方を示すことで、人間の全体性へと通じる窓をひらく」ことが、キリスト教には可能であるということを示すためにカソリックたちに知らしめるためなのである(Abbey 2006, 166; cf. Taylor 1999a, 15)。この意味で、仏教の「無我」に関するテイラーのレトリックは、カソリックたちに信仰の多様性を知らしめると同時に、その多様性の中に対話の可能性が——さらには「重なり合う合意」の可能性が——存在しているという可能性を示すために用いられていると考えられるのである。

「マテオ・リッチ」に関して。アビーは、フレイザーと同様に、リッチが差異に開かれたカソリックの模範的事例としてテイラーの議論のなかで扱われていることを認める。しかし、アビーによればテイラーがリッチという人物を取り上げたのはそれだけが理由ではない。リッチは、「新しい、神秘的な文化に直面する、象徴的なアウトサイダー」でもある(Abbey 2006, 168)。フレイザーはこの点を踏まえて、リッチが異文化と向き合った方法——先入見なしで世界と向き合うこと——をテイラーも踏襲しているとして批判するのだ

が、それにたいしてアビーはそうした議論をテイラーのテキストから読み取ることはできないと主張する。むしろテイラーの目的を考慮するならば、マテオ・リッチのナラティブを範例として示すという彼の手法は、説得のためのレトリックとしてリッチを用いるという戦略であると判断すべきなのである。

「無条件的な愛」に関して。アビーはテイラーが実践的博愛の世俗的な基礎を認めていることや、宗教的な実践的博愛が非宗教的なそれと同じ危険性に直面していることを認めていることなどを指摘したうえで (Abbey 2006, 169-70)、フレイザーによる強力な批判——テイラーの無条件的愛は神に条件づけられている——に反論を加える。アビーによれば、テイラーの言う「無条件的な愛」が神に条件づけられていることは矛盾ではない。無条件なのは愛の「源泉」(source)ではなく、愛の「範囲」(extent)なのである (Abbey 2006, 171)。したがって、フレイザーの批判は異なった種類の無条件性を混同しているがゆえに、的を外しているということになる。

このように個別的な論点に対して反論を加えた後で、アビーはフレイザーの結論にも反論を加える。フレイザーはテイラーのカソリシズムと多元主義とが相互に矛盾しているとみなしていた。すなわち、「自らの宗教的確信がその思想をあるべき姿より排他的、不寛容、厳格かつ極端なものにしているがゆえに、テイラーの宗教によって触発された多元主義は固有の矛盾を抱えている」という点が、フレイザーの批判の要点なのである (Abbey 2006, 172)。しかし、フレイザーのこうした批判はテイラーの立場の論争性を過小評価しているとアビーは論難する。テイラーは自らの立場を、人間の条件についての唯一の説明ではなく、比較に基づく「最善の説明」(best account)として提示している。したがって、テイラーの立場は同時に対抗関係にある他者——具体的には排他的人間主義と内在的反啓蒙主義(immanent counter Enlightenment)である——を前提として組み立てられたものであるといえる。それゆえテイラーの立場ははっきりと多元主義的なのである——このようにアビーは結論づける。

しかし果たしてこの反論は十分なものだと言えるのだろうか。フレイザーは前出の論文にアビーへの再反論を組み込んだ論考を、自らの著書の第二章として公刊している (Fraser 2007, ch.2)。フレイザーはそこで明確な態度変更を行ってはいない。それどころか、彼の批判の基本的なライン、すなわちテイラーのカソリシズムと多元主義との相互矛盾というテーゼは、完全に保持されたままなのである。というのも、アビーがフレイザーの批判のなかで触れなかった点——少なくとも不十分にしか触れられることのなかった点——につ

いての解釈こそが、フレイザーのテーゼの妥当性を検証するにあたって重要な意義を有しているからである。その点についての言及がほとんどないままに、フレイザーが自らの主張を撤回することはおおよそ考えることができない。それは、テイラーの「超越性」にたいするフレイザーの批判、とりわけ無神論へのテイラーの「敵意」に関するフレイザーの批判である。

アビーは「[テイラーの] 立場のロジックは、寛容だけでなく、[無神論の] 発展は人間の多様性に豊穡な表現をつけ加えるものであるという感覚を有している」と述べてはいるものの、同時にそれが「論争の余地のある読解」と認めている (Abbey 2006, 167)。実際テイラーのこれまでの著書において、「内在的反啓蒙主義」の現代における代表者と彼がみなしているミシェル・フーコーやジャック・デリダにたいする言及はごく少なく、存在している場合でもそれらは批判的なものに留まっている。フレイザーもまたこの点を重視し、コノリーの議論を援用しつつ、テイラーは無神論が善の源泉になりうるという可能性を認めておらず、またその有神論に由来する「強い存在論」(strong ontology) は、彼の多元主義を破壊するものである、と改めて強調するのである (Fraser 2007, 49)。

このように、テイラーのカソリシズムと多元主義との関係をめぐる議論において、最大の論点となっているのは、テイラーにおける無神論への敵意は(未だに)存在しているのかどうか、という点である。アビーが示唆するように、テイラーが無神論の発展を人間の多様性の表現として歓迎しているとすれば、彼による無神論に由来する思想への評価も必ずしも否定・批判一辺倒ではありえないだろう。むしろそのように解釈するためには、テイラー自身が、自らの議論と無神論に由来する立場との対立点は明確にしつつも、それらの議論から学ぶべきところは学び、評価すべきところは評価していなければならないだろう。テイラー自らが多元主義をテキスト上で実践してはじめて、アビーの「読解」が擁護されうるのである。

われわれはこの論点を念頭に置いたうえで、この論争の時点ではまだ公刊されていなかったテイラーの最大の著書を検討しなければならないであろう。『世俗の時代』における議論は、果たして「多元主義」を実践しているのか否か。次節ではこの問いに取り組むために、まずは大著『世俗の時代』の全貌を通観しよう。

三 世俗化と「信仰の条件」——『世俗の時代』の議論から

1 『世俗の時代』の目的

テイラーは『世俗の時代』のなかでどのような議論をおこなっているのか。テイラーのいうように、同書は首尾一貫した論理展開を有する著作ではなく、「照応しあう一連の論文をまとめたもの」である (Taylor 2007a, ix)。同書の議論の論理はそれゆえ錯綜し、繰り返しや重複を多く含んでおり、必ずしも明快ではない。しかしそれにもかかわらず、同書の目指すところは明確である。すなわち、西洋近代における「世俗化」と呼ばれる歴史的プロセスを解明すること、そして「世俗性」なるものによって規定される現代社会がいかなる相貌を有しているのかということを示明することが、同書の主要な目的なのである。

テイラーは同書の冒頭で「われわれが世俗の時代に生きているとはどういうことか」を問う (Taylor 2007a, 1)。テイラーによるならば、いわゆる「世俗性」(secularity) には三つの構成要素が存在している。第一のものは、公共の諸制度や実践に関わる要素である。すなわち、一般に「国家と教会との分離」という言葉でも知られる、政治制度と宗教的制度との分離である (Taylor 2007a, 2)。換言するならば、テイラーが述べている世俗性のこの第一の構成要素は、いわゆる宗教の「私事化」とみなされている現象と同一のものである。このことは、もろもろの政治的権威の正統性や個々の政策の正当性が、公共空間において神 (あるいは世界の外部に存在する究極的実在) を参照せずとも与えられるようになる、ということの意味している。

第二のものは、この「私事化」した宗教に関係している。私事化説においては、仮に公共空間に宗教の占める位置がなくなったとしても、私生活において人びとは未だに敬虔な信仰者であり続けることができる。しかし、公共的領域とは区別されるところの私的領域においてさえ宗教的なものは減衰しているという論点が、世俗性の第二の構成要素なのである。すなわち、人びとの宗教的实践からの逃避である (Ibid.)。それによれば、私的領域に安住の地を見出していたはずの宗教的なものは、そこにおいても減衰を余儀なくされている、とされる。

上記二つの構成要素に対して、テイラーがもっとも重視するのは第三の構成要素、信仰の条件の変容である (Taylor 2007a, 2-3)。かつて——テイラーが想定しているのは西暦一五〇〇年の時点である——西洋社会において、信仰者であるということはいわば「当たり前」のことであった。少なくとも市井の生活者のレベルにおいて、神への信仰を疑うことはほとんどなかったのである。ところが現代社会においては、一神教の神への信仰は、他

の諸々の信仰や無神論と同一の地位をもつものになっている。すなわち、現代社会は無神論が可能になった社会なのである。この五〇〇年のあいだに、信仰の条件は変容してしまった。テイラーはこの歴史的プロセスを解明することを同書の主要な目的としている。すなわち、テイラーの言葉を借りるならば、「西洋社会で、一五〇〇年ごろにおいては神を信じないことが不可能だったのに、一方で二〇〇〇年においては、多くの人びとが神を信じないことが、簡単になっているどころか、不可避でさえあるのはなぜか」という問いを探究することが、同書の最大の目的なのである (Taylor 2007a, 25)。

こうした信仰の条件をめぐる探究は、『自己の源泉』などでテイラーが主題的に問い続けてきた現代社会における「善き生」をめぐる問題と連続している。『世俗の時代』のなかで、テイラーは「十全性」(fulfillment) という概念を提示し、信仰の条件をめぐる問題と「善き生」の問題とを接続している。信仰者の側から見れば、生の十全性を達成するために、神を参照することは不可避である (Taylor 2007a, 8)。というのも、彼らの生が「善い」ものであるかどうかを判断する際には、彼らの生き方が神の教えに従っているか、あるいは神の教えから逸脱していないかが常に問題になるからである。この意味で信仰者は、個人としての生の外部に、すなわち個人の生を超越したところに、生の十全性の源泉を有している。テイラー自身の言によるならば、「彼／彼女は、〔外部に〕開かれ、変容させられ、自己から連れ出される必要がある」のである (Ibid.)。それに対して不信仰者は、神への参照なくして生の十全性を達成することが可能だと考える。「私」が「善き生」を達成できるかどうかは、神の教えに従うか否かということとは無関係だ、というわけである。かくして不信仰者は、自己自身の——あるいは自己自身を含むものとしての「人類の」——生の内部に生の十全性の源泉を位置づける。すなわち、不信仰者にとって生の十全性の源泉は内在的なのである。

こうした「生の十全性」の源泉をめぐる信仰者と不信仰者の対立という図式的理解は、『自己の源泉』における「構成的善」の議論をそのまま受け継ぐものである。したがって、『世俗の時代』におけるテイラーの議論を次のように理解することができるだろう。いわゆる「世俗化」というプロセスは、単純に有神論的「構成的善」が唯一の道德源泉としてのヘゲモニーを失っていった歴史として描くことはできない。というのも、仮にキリスト教の神の教えに基づかないものであるとしても、人間の「生」には何らかの目指すべき「善さ」が必要だからである。したがって、「世俗化」を有神論的パラダイムの公共的領域における失効として描く通俗的な世俗化理解——テイラーはこうした立場を「減算説」(reductive

story) と呼ぶ——は、世俗化プロセスの一面しか描いていないということになる。テイラーの観点からいえば、より重要なことは、そのプロセスにおいて純粋に内在的な道德源泉が登場したことである。すなわち、一五〇〇年の段階と二〇〇〇年の段階では、生の十全性をめぐる理解の文脈(「背景」)が大きく変容してしまったのである(Taylor 2007a, 13)。テイラーは、現代において支配的な内在的な道德源泉として「排他的人間主義」(exclusive humanism)を挙げる。それは、「人間」以外の価値基準を認めないという意味において「排他的」なのである。

以上のように、テイラーにとって世俗化とは、第一に有神論的・超越的な構成的善のヘゲモニーが衰退し、第二に人間主義的・内在的な構成的善がそれへのオルタナティブとして興隆していくという二重の歴史のプロセスとして理解されている。そしてこの西洋社会における世俗化プロセスの完成期に、すなわち「世俗の時代」(a secular age)に、「われわれ」西洋人は生きている、とテイラーは主張するのである。

こうしたテイラーの議論は、テイラー自身が述べているように、次のような二つの特徴を有している。第一にそれは西洋社会——それも北大西洋世界(North Atlantic world)——に議論を限定していることである(Taylor 2007a, 21)。したがって同書は、世俗化のグランドセオリーを構築するものを目指したものではない²。第二にそれは前述した「減算説」との対決を通じて西洋の「近代性」を擁護することを目指していることである(Taylor 2007a, 22)。このことは、西洋の世俗化=近代化が単線的なプロセスでも、必然的なプロセスでもないということを示すことを意味している。テイラーにとって「近代性」なるものは、西洋の内部においてさえ単一的なものではないのである。したがって複数の近代性が並存するものとしての現代社会のあり方を提示することが、テイラーの議論の重要なポイントとなる。そしてこの点もまた、『自己の源泉』における議論と連続している。

さて、本稿第一章でみたように『自己の源泉』の結論部において、テイラーは同書でそれまで論じられてきた複数の道德源泉の間の対立・抗争が存在していることを明らかにしている。そして、この複数の道德源泉のあいだの潜在的・顕在的対立は、そのまま『世俗の時代』における複数の近代性のあいだの対立への変奏されているのである。もっとも、

² このことは同書のタイトルが *A Secular Age* であることから伺うことができる。それはあくまで数ある「世俗の時代」のうちのひとつをとりあげているに過ぎない、というわけだ。こうしたテイラーの態度は、第四章で論じる複数の近代性という構想(alternative modernities)とも密接に関連している。

テイラーは『自己の源泉』で提示された対立の図式を、そのまま『世俗の時代』のなかに転用しているわけではない。そこにはいくつかの重大な差異がみられる。そして——議論を先取りして言うならば——この対立図式の変容を分析することを通じて、テイラーにおける「宗教的転回」——仮にその言葉を用いるのが適切であるとして——とはいかなるものであったのか、が明らかになるのである。

では、同書においてこうした問題関心はどのような過程を経て考究されているのか。同書は全体で五部に分かれている。その中でも、大まかに言って前半の四部はテイラーによる系譜学的な世俗化プロセスの解明にあてられており、第五部が「世俗の時代」である現代西洋社会における信仰の条件の道德現象学的分析にあてられているとみなすことができるだろう。以下の議論では、『世俗の時代』各部の論述を追いながら、同書におけるテイラーの議論を簡潔に整理しよう。

2 世俗化

第一部では、「神」という存在がいかにして社会的な領域から退場していったか、が語られている。テイラーは、一五〇〇年当時の世界においては、以下のような三つの要素が存在していたと述べる (Taylor 2007a, 25)。第一に、自然は神の目的や行為の証拠として認識されていた、ということ。第二に、社会秩序は、神が実存していることの証拠とみなされていた、ということ。そして第三に、当時の人びとは「呪術的」世界で生存していた、ということである。

テイラーは、こうした三つの次元からいかにして神の存在が後退していったのか、また、いかにして神以外の存在が生来の「十全性」の道德的源泉となったのか、を問うている (Taylor 2007a, 26)。テイラーはこうした変化の背後に、ラテン・キリスト教世界における「改革」(reform) が存在しているとみなす。テイラーによれば、プロテスタンティズムの「宗教改革」はこの運動の究極的成果である (Taylor 2007a, 77)。この諸々の宗教的な「改革」の要点を記すならば、それは信仰が内面的なものになった、ということである (Taylor 2007a, 79)。教会のもつ sacramental な力は徹底的に疑義に付され——教会の「白魔法」の拒絶 (Taylor 2007a, 72) ——、神との個人的・内面的・直接的対話が信仰の主要素となったの

である³。

この一連のキリスト教の「改革」は、単に人びとの信仰のあり方を改革するだけでなく、実際の社会制度の改革をも伴っていた。とりわけカルヴァン派に代表されるプロテスタンティズムの一派は、自己の内面の無秩序の矯正と、社会的な無秩序の矯正すなわち新秩序の建設とを相即的なものとみなしていた (Taylor 2007a, 82)。またこうした「改革」の成果は、当初はエリートのものに局限されていたが、やがてそれは非エリートたちにも共有されるようになっていく (Taylor 2007a, 85)。というのも、「善き」社会秩序の建設にとって、その秩序の構成員であるところの一般大衆を馴致・教育することは重要な意義をもっていたからである⁴。

テイラーがその端緒とみなすのは、ルネサンス期におけるシヴィリティ (civility) 概念の発展である (Taylor 2007a, 99)。このシヴィリティ概念の発展は文明 (civilization) と未開との二分法をもたらすものでもあったが、テイラーが重視するのは、初期ルネサンスの時代においてはシヴィリティがヨーロッパ内部においてさえ十全に発達していない、と考えられていた点である (Taylor 2007a, 100)。このことは、シヴィリティに基づいた秩序を建設するために、人びとを訓育 (discipline) する必要があるということの意味していた。テイラーはこうした思想に基づいて建設された社会を訓育社会 (disciplinary society) と呼ぶ。こうしたシヴィリティの訓育が、エリート層だけでなく非エリート層＝大衆にまで課せられていくようになる背景には、大衆による暴動への恐れのほかには有能な兵士の訓育および多数の兵士を養うための税金の確保という実践的要請が存在していた (Taylor 2007a, 111)。その結果、近代社会においては、エリートと非エリートの両者を包含する全人民的訓育が必要とされるようになったのである。

これら一連の脱呪術化、社会改革、信仰の個人化の複合的プロセスは、社会的実存についての西洋人の自己理解を大きく変容させることになる。テイラーはそれを「大いなる遊離」 (The Great Disembedding) と呼ぶ (Taylor 2007a, 146)。旧来重要な宗教的行為の第一の行為主体は社会的な集団であった (Taylor 2007a, 148)。それは人間を社会とそれを包

³ とりわけテイラーは、後期中世における托鉢修道士の活躍と、死と最後の審判をめぐるイメージの変化とを、信仰の個人化の重要な契機として取り上げている。(Taylor 2007a, 64-70) を参照。

⁴ とはいえ後期中世からルネサンス期の文化の水準においては、エリートのそれと非エリートのそれとのあいだには、はっきりとした分割線が存在していたことをテイラーは認知している (Taylor 2007a, 87)。

括するところのコスモスへと埋め込むものであり、コスモスの一部としての人間は自らの繁栄を超越する善があることを承認しなければならなかった (Taylor 2007a, 150-1)。ところがキリスト教の「改革」による信仰の個人化は、自己を社会宗教的な聖性から分離されたものであるとみなすことを可能にする (Taylor 2007a, 157-8)。このことは人びとが社会について抱くイメージ——「社会像」(social imaginaries) ——を変容させることになるのである。

テイラーは遊離した個人たちからなる社会像を提示した重要な思想家として、グロチウスとロックの名を挙げる (Taylor 2007a, 159)。彼らの自然法論は、秩序の正統性の源泉をその成員たちの合意に基礎づけ、その成員たちの福利を増進させることを秩序の目的とみなしたのである。彼らが先駆的に提示した社会理論 (social theory) は、やがて近代の社会像へと変化し、「西洋近代社会」に生きる人びとに共有されることになる。かつては神によって創造されたコスモス大の秩序の中でヒエラルキー的な相補性に基づき構成されたものとして想像されてきた前近代的社会像は、いまや安全の保証と経済的交換とに基礎づけられた諸個人による相互奉仕・相互尊重の秩序としての近代社会像に徐々にとって代わられていったのである (Taylor 2007a, 164-9)。

ところで、テイラーは近代の社会像として、市場経済、公共圏、人民主権の三つを挙げている (Taylor 2007a, 176)。近代社会においては、市場や公共圏は国家から自律した領域であると考えられ、政治体を構成する人民たちが主権を有しているとイメージされている。それらはいずれも「神」の存在をその道徳的・存在論的源泉として想定する必要のないものである。少なくとも、それらは神の作りたもうたヒエラルキー的・相補的コスモスを実践的にも理論的にも必要としていない。その結果、かつてはさまざまな「媒介」——その多くは身分制的なヒエラルキーや宗教的儀礼である——によって接続されていた社会 - 個人関係は変容した。近代社会は「ダイレクト・アクセス社会」(The Direct-Access Society) であると想像されるようになったのである (Taylor 2007a, 207)。近代社会の成員たちは、ベンヤミンのいう「空虚で均質的な時間」すなわち「世俗的時間」を生きており、彼ら自身による共同行為以上の脱ローカル的な実体を考えることはない (Taylor 2007a, 207-8)。この意味で近代社会とは、水平的かつ平等主義的な社会として想像されることになる (Taylor 2007a, 209)。

テイラーは、こうした「世俗的な」近代社会像の伝播の淵源を一八世紀にみている (Taylor 2007a, 216-8)。一八世紀の「洗練された」社会 ("Polite" society) が生み出した新しい自

己意識は、神を社会的に不要なものとする新しい社会秩序と社会像をつくりあげるにいたった。テイラーによれば、このように垂直性＝超越性が社会的に消滅した時代である近代は、「前例のない時代」なのである (Taylor 2007a, 218)。

第二部では、理神論 (Deism) がどのようにして無神論を、とりわけ排他的人間主義を準備したのが語られる。テイラーは、一七世紀から一八世紀のあいだに、神によってデザインされたものとしての世界における神の「摂理」 (Providence) 理解が人間中心主義的に変化した、と主張する。その変化とは、第一に神が人間の繁栄を超える目的を有しているという感覚が失墜したこと、第二に恩寵という概念が退潮したこと、第三に神秘という考え方が力を失ったこと、第四に神は人間を変容させようとしているという理念が消滅したこと、である (Taylor 2007a, 222-4)。こうした変化は、社会の再秩序化や訓育の成功による啓蒙の進展、宗教改革による信仰の個人化の進展、従来のキリスト教的な司法 - 罰則枠組みへの反動など、複合的な原因によってもたらされたものであるとテイラーはみなす (Taylor 2007a, 233)。その結果として神には「創造者」 (Creator) としての地位のみが残されることになった。しかし、このような変化をこうむった後の創造者としての神はもはや人間が参照すべき善の特権的な参照枠ではありえない。ここに排他的人間主義が成立するための土壌が成立したのである (Taylor 2007a, 234)。

こうした状況と平行して、人間の内部に道德性の源泉を発見しようとする啓蒙主義による哲学的努力が前景化するようになる。こうした運動はキリスト教のアガペーや新ストア派的な博愛の理念を受け継ぐものであり、普遍主義的な傾向をもつものであるが、その道德源泉は何らかの超越的存在ではなく、人間的自然 (human nature) に位置づけられるようになる (Taylor 2007a, 245)。テイラーはこうした道德性の主たる源泉として、道具的理性 (新ストア主義に由来)、普遍的意志 (カント)、普遍的共感 (ルソー) を挙げている (Taylor 2007a, 252)。いずれの立場をとるにせよ、道德源泉はすでに人間の内部に存在しており、適切な訓育をほどこすことで、あるいはその正確なありようを「発見」することで、それらは実現し普遍的な博愛が可能になる、とこれらの諸派は考えている。そして、テイラーは、「これら博愛の人間内部の源泉を発見すること／規定することは、われわれの文明の […] 偉大な達成のうちのひとつである」と評価するのである (Taylor 2007a, 257)。

さて、テイラーによれば理神論は、こうした人間の生の目的や道德の源泉に関する人間中心主義的变化をもたらしただけでなく、神と世界との関係にまつわる理解をも変容せしめたという意味において、排他的人間主義の登場を準備している (Taylor 2007a, 270)。世

界の「創造者」という役割のみを与えられた神は、もはや世界に直接介入することはない。その結果として、世界は意味にあふれるコスモスではなく因果関係が支配する非人格的秩序となり、意味にあふれるコスモスという「迷信」から理性の力によって解放されることは自由を意味するようになるのである (Taylor 2007a, 280-6)。

このように無神論あるいは排他的人間主義を準備した理神論による人間中心主義的なものへの神理解の変化と非人格的秩序という機械論的世界像は、キリスト教信仰そのものへも影響を与えたとテイラーは指摘する。すなわち、神の役割を天地創造へと限定することによる宗教の「純粋化」である (Taylor 2007a, 292)。それにより、宗教的真理は共同の行為や儀礼という伝統的な実践から切り離されて理解されることになった。すなわち、集合的な宗教的実践は、その意義を著しく低下させることになったのである。

テイラーによれば、こうした一連の理神論によるキリスト教的世界観の変容が、「近代道徳秩序の規範的規定下で社会を形成し、自然の与えるものを用いることによって自らの目的を達成する人間」という新しい枠組みを可能にした (Taylor 2007a, 294)。「訓育化された、道具的に合理的な相互利益の秩序の発展は、その内部で〔人間中心主義的〕変移が発生したマトリックスであった。この変移は、世俗化という語を私が用いてきたときの第三の意味〔信仰の条件の変容〕において、近代の『世俗化』の中心地であり源 (origin) である」とテイラーは論じている (Taylor 2007a, 295)。すなわち、理神論によって準備されたこの新しい人間観および社会像こそが、現代における信仰の条件をかたちづけているのである。

第三部では、ここまで論じられてきた世俗化のプロセスを経て成立した、理神論に由来する近代の道徳秩序への批判が検討される。「世俗の時代」を規定する枠組みは排他的人間主義をはじめとする理神論に由来する道徳秩序だけではない。それに対する批判もまた、別の仕方で「近代性」の重要な構成要素となっているのである。

精霊や悪霊、その他諸々の「より高次の」存在者たちとの相互交流する前近代的な「多孔的自己」(porous self) から、そうした諸々の媒体に直接脅かされることのない、脱呪術化した世界に生きる近代的な「緩衝化された自己」(buffered self) への移行は、必ずしも肯定的にのみ受け入れられてきたわけではない。この「緩衝化された」近代的自己およびそうした自己たちによって構成されるものとしての近代社会を、ある種の桎梏と、あるいは監獄とみなす人びともまた存在していたのである (Taylor 2007a, 301-2)。彼らの多くは正統的なキリスト教には違和感を抱えつつ、同時に単なる啓蒙主義的な不信仰も拒絶して

いたために、新しい別のスピリチュアルな源泉を探し求めることになったのである。

テイラーは主として十八世紀にはじまったこうした近代的道徳的秩序にたいする批判を、三つの系に分類する。第一のものは、第二部でもとりあげられていた、カントやルソーに由来する、人間存在の「内部」に道徳源泉を見出そうとする立場である (Taylor 2007a, 311-3)。彼らは、人間の道徳源泉を内部に見出すことで、人間の自律と道徳性とを一致させようと試みた。この立場は、ある意味では理神論によって準備された近代的道徳秩序の人間主義的な不徹底さを批判し、それを徹底的に推し進めた立場であるとみなされる。

第二のものは、ロマン主義による近代的道徳秩序への批判である (Taylor 2007a, 313-7)。彼らは人間の理性と欲望 (= 内的自然) との分割を否定する。また、人間の外部にある自然と内的自然との分割をも否定する。こうした二項対立の批判は、ロマン主義の批判者でもあったヘーゲルに引き継がれ、マルクスを経て現代社会にも息づいているとテイラーは考えている。

第三のものは、近代的道徳秩序の「安直さ」や「楽観性」を批判する立場である (Taylor 2007a, 317-21)。たとえば理神論にたいするヴォルテールの批判や、道徳の平準化を批判するド・メストルからトクヴィル、ボードレー、ニーチェ、モーラス、ソレルに至る立場、ニーチェによる近代的道徳秩序に伏在する幸福観の批判、近代人間主義が「死」の場所を奪ってしまったことにたいするマラルメ、ハイデガー、カミュ、ツェラン、ベケットらの批判がそれにあたる。

こうした近代的道徳的秩序への批判は、排他的人間主義以外の不信仰のあり方を拡張する。テイラーによれば、一九世紀はそうした不信仰というあり方が多種多様な形態をとったオプションとして人びとの眼前に現われるようになった時代なのである (Taylor 2007a, 322)。そしてこうした新しい不信仰の広がり、自然観と芸術観を大きく変えていく。テイラーが最初に指摘するのは、世界が想像されるその仕方が、意味にあふれる「コスモス」からポスト・ガリレオ的「宇宙」へと変化したことである (Taylor 2007a, 323)。それによって、「自然がわれわれの道徳的・美的想像力の中に登場するその仕方」もまた変化するとテイラーは主張する (Ibid.)。自然は単に機械的な因果関係の支配する宇宙と考えられていただけではなく、新しい道徳性の場にもなったのである。テイラーはそうした新しい道徳源泉としての自然観を、バークやカントによって一八世紀に準備された「崇高」(sublime) という概念のうちにみる (Taylor 2007a, 335)。この概念の道徳的含意は、「まさしく茫漠とした広がりへの畏怖が、すなわち計り知れないほど巨大な距離と力への畏怖が、われわ

れをつまらない自己関心から目覚めさせ、より高次のものへのわれわれの願望を駆動させる」ところにある (Taylor 2007a, 338)。すなわち、自然の巨大さ、非人間性を強調する「崇高」概念は、人間中心主義的世界観への端的な異議申し立てなのである⁵ (Taylor 2007a, 343)。もっとも人間中心主義への批判としての自然観には別の系列も存在している。テイラーはロマン主義に由来する「深い自然」(deep nature) としての自然観を挙げている。「崇高」とは異なり、ロマン主義的な自然観では「自然」は人間の生に敵対的なものではない (Taylor 2007a, 344-5)。われわれは外的な自然と区別されることのない内なる自然を有しており、それによって世界とつながっているのである (Taylor 2007a, 347)。

次いでテイラーは、ロマン主義以降、ミメシスとしての芸術から創造としての芸術へと、芸術観が変化すると指摘する (Taylor 2007a, 352)。かつては存在していた公に共有されている意味の秩序は消滅し、「分節化された感覚の言語」(「より微細な言語」) がそれにとって代わった (Taylor 2007a, 353)。すなわち、古典的な意味の参照枠組みが個人的な「共鳴」(resonance) にとって代わったのである。これは詩をはじめとする文学だけでなく、絵画、音楽などにも見られる変化である、とテイラーは主張している。こうした芸術観の変化は、「倫理的なカテゴリーとして、すなわちいかに生きるべきか、という問いへの解答の源泉として」、美学を打ち立てる (Taylor 2007a, 359)。ロマン主義の時代において、美しいものの創造は人間の最高次の活動と位置づけられる。

こうした自然観・芸術観の変化などを伴いつつ、一九世紀の社会は不信仰のための新しい場所を用意したのである。そして一九世紀末の段階で、排他的人間主義とは異なる新しい不信仰の形式がはっきりと登場したとテイラーは論じる。彼はそれを「内在的反啓蒙主義」(immanent counter-Enlightenment) と呼ぶ (Taylor 2007a, 369)。排他的人間主義は、近代的道德秩序への献身および(聖職者的な高次の生活に対する) 日常生活の肯定の双方を受け継ぐものであるが、内在的反啓蒙主義はこの排他的人間主義およびその先達が背景としていた「生の世俗的宗教」(a secular religion of life) を拒絶する (Taylor 2007a, 370-1)。それによれば、生の世俗的宗教は生を平板化・陳腐化し、その英雄的次元をとりさってしまう、とみなされる。テイラーは、この内在的反啓蒙主義の代表者としてニーチェの名前を挙げる。彼の立場は、信仰のそれとは異なると同時に、排他的人間主義のそれとも大きく異なるのである。こうして現代に至る三つの道徳的立場——超越性の信仰、排

⁵ バーク、リオタールらの崇高論を手がかりに哲学的審美主義の政治的可能性を論じるものとしては、小田川大典「崇高と政治理論」(小田川 2006) を参照。

他的人間主義、ニーチェ的反人間主義——が登場し、「世俗の時代」が成立したのである⁶。

第四部では、世俗化に伴う社会と宗教との関係の変化が取り扱われる。この議論において、テイラーが注目するのは、宗教生活に関わる「社会的基盤」と「スピリチュアリティの形式」である (Taylor 2007a, 438)。したがって、テイラーの議論においては、どのような「スピリチュアリティ」が、どのようにその時代の「社会」と結びついていたのか (あるいは現在もまだ結びついているのか)、ということが問題となる。

西洋社会は、アメリカ合衆国を例外として、またさまざまな紆余曲折を経ながらも、概してアンシャン・レジーム型の宗教 - 社会関係から「動員の時代」(The Age of Mobilization)の宗教 - 社会関係を経て現代に特有の宗教 - 社会関係へと変化してきた、とテイラーは主張する⁷。アンシャン・レジーム型の宗教 - 社会関係とは、テイラーが以前から「旧 - デュルケーム的」(paleo-Durkheimian) と呼称してきた宗教 - 社会関係の型である。テイラーによればアンシャン・レジーム型のマトリックスは、「前近代的な種類のものであり、神の意志や、大昔からある法、諸事物の本性といったものに基礎づけられた、ヒエラルキー的相補性の秩序」である (Taylor 2007a, 438)。そこでは、ヒエラルキーの二層性が想定されている。一方で、そのヒエラルキーの中に住まう人びとは、実際的には聖職者や貴族が支配する村落や教会区というマイクロコスモスの成員として自らの日常生活を営むと同時に、理念的には、より大きな社会における王、領主、ビショップ、貴族団といった支配階層に従属する存在としても理解されうる。それゆえ、このモデルにおける宗教 - 社会関係のなかでは、「教会の成員資格と、あるナショナルなものの一部であることとの、あるいはより特定するというならばあるローカルな共同体の一部であることとの間に緊密な連続性」が存在していた、とテイラーは論じる (Taylor 2007a, 440)。

しかしこうしたアンシャン・レジームの宗教 - 社会関係は、とりわけフランス革命以後、一方では啓蒙主義哲学とニュートン力学的な世界観の波及によって、他方では社会の工業化と都市化の進展によって、大きな変容を被ることになる。その変容の結果誕生したもの

⁶ もちろん「世俗の時代」がいかにして実際に成立したかは、各々の国民国家やそのサブ・カテゴリーによって異なっている。テイラーは『世俗の時代』の第十一章において、いかにして二〇世紀前半においてイングランドおよびフランスで「世俗の時代」が成立したかを、歴史的に分析している (Taylor 2007a, 377-419)。

⁷ テイラーは、近代におけるアメリカ合衆国の宗教 - 社会関係の特異性を、宗教社会学者ロバート・N・ベラーの議論を用いて説明している (Taylor 2007a, 447-8; Bellah 1970, ch.9)。テイラーがアメリカ合衆国を例外と見なすのは、多くの部分で現在のアメリカが、彼のいうところの「動員の時代」の宗教 - 社会関係に留まっていると考えるからである。

が、「動員の時代」の宗教 - 社会関係である。テイラーは、この「動員の時代」を、おおよそ一九世紀初頭から一九六〇年代までの間に設定している (Taylor 2007a, 471)。この時代において、人びとは新しい社会、教会、協働の形式へと駆り立てられ、「動員」される。

この「動員の時代」の宗教 - 社会関係においては、アンシャン・レジームのマトリックスにおける宗教と国家の強固な結びつきが変容したのだが、それは「動員の時代」において宗教と国家の強固な結びつきが存在しなくなった、ということの意味しない。テイラーはそれを二つの類型を用いて説明している。第一に、テイラーによれば、この時代に重要な役割を果たしていたのが、「神のデザイン」という観念である。たとえばアメリカの『独立宣言』にみられるように、ある政体に「神のデザイン」が反映されている、と考える立場がそれにあたる。この意味で、宗教的なものはナショナル・アイデンティティと強い結びつきを持つものとして理解されるのである。

もっとも、第二に、このように社会全体に神のデザインが反映されているとは考えない新しい宗教 - 社会関係も存在したことをテイラーは積極的に肯定する。テイラーはそれを、メソジスト派の「教派」(denomination)の観念のなかに見出す。教派主義においては、諸々の教派は、それぞれの教派の差異を超えた「唯一の教会」(the church)を構成するとみなされる。そこでは、「あなたが選択した教会で礼拝せよ、という命令は、この広い意味での唯一の『教会』に所属せよ、という命令なのであり、許された選択の限界がその教会の範囲を規定するのである」(Taylor 2007a, 450)。

したがって、テイラーが「新 - デュルケーム的」(neo-Durkheimian)と呼称するこの二種類の宗教 - 社会関係においてもまた、以前のアンシャン・レジーム型と同様「宗教的帰属は政治的アイデンティティの中心」なのである (Taylor 2007a, 455)。この意味で『世俗化』の下での近代的宗教生活のパターンは、〔旧来の宗教生活の〕不安定化と〔新しい宗教生活の〕再構成を一つにしたものであり、幾度となく繰り返されうるひとつの過程なのである」(Taylor 2007a, 461)。

しかし、この「動員の時代」における新 - デュルケーム的な宗教 - 社会関係は、一九六〇年代を境にして決定的な変容を遂げる。テイラーは、この六〇年代以後を「本来性の時代」(The Age of Authenticity)と呼ぶ。この時代に特徴的なことは、彼が「表出的個人主義」(expressive individualism)と呼ぶものの拡散である。これは彼が『ヘーゲル』や『自己の源泉』などで論及してきた、一八世紀ドイツに淵源をもつ「表出主義」(expressivism)が、大衆的な現象となったことを意味している。表出主義とは、「自分自身の本来的な生き

方、表現の仕方を捜し求める」ものであり、一九世紀においてはまだ一部の知識人や芸術家たちのあいだで流行していた現象に過ぎなかった (Taylor 2007a, 473)。しかし現代では、こうした現象の流行はもはやエリートたちのあいだだけに留まらないものになったのである。人びとは、郊外のニュータウンに住み、核家族の中で育ち、個別化された生を営むようになった。そこでは『幸福の追求』は、[...] 新しく、より無媒介的な意味をもつようになった。そしてこの新しく個別化された空間のなかで、消費者はますます自分の好みを表現するように促され、[...] 自分自身の必要と関心とにしたがって自分の空間をしつらえるのである」 (Taylor 2007a, 474)。ここに第四の近代的社会像である「ファッションの空間」 (the space of fashion) が成立する。個別化された生を生きる人びとは、見知らぬ人びとが行きかう「社会」のなかで、自らがいかなる人物であるのかをさまざまな記号や意味を通じて、相互に提示しあうのである (Taylor 2007a, 481)。このように、「本来性の時代」においては、「自分自身の、オリジナルな幸福を追求せよ」という大いなる命令にしたがって、個別的な目標を、個別的な手段で追い求めるという二重の意味での個別化が進んでいるのである。信仰はこうした変化により、ひとつの「オプション」となる (Taylor 2007a, 486)。

こうした信仰の個人化を推し進める「表出革命」 (the expressive revolution) は、「動員の時代」までは存在していた宗教と社会との新デュルケーム的な関係性を後退させた (Taylor 2007a, 505)。その結果、教会の権威は否定され、旧来の「制度的な宗教」にたいする拒絶が目立つようになってくる (Taylor 2007a, 508)。ニューエイジや新宗教の興隆はこうした信仰の徹底的な個人化を例証するものであるとみなされる。宗教と社会とが完全に切断されたものと考え、ポスト・デュルケーム的宗教 - 社会関係の成立である。

とはいえ、テイラーによればこうしたことは必ずしも信仰と集合的なものとのつながりが完全に断ち切れてしまったということの意味しない。「本来性の時代」の新しい枠組みは個人主義的なものである——人びとは自らの信仰を「個人的に」決定する——けれども、諸個人の信仰の内容までもが個人主義的であるとは限らないのである (Taylor 2007a, 516)。⁸ したがって、本来性の時代にあっても宗教 - 社会の新デュルケーム的関係は、周辺化することこそあれ、消滅することはないとテイラーは主張する (Taylor 2007a, 522)。とりわけ、ヨーロッパではポスト・デュルケーム的宗教 - 社会関係が多く、国や地域で前景化しているのに対して、アメリカ合衆国では新デュルケーム的宗教 - 社会関係がいまだに

⁸ この論旨は「本来性」概念での内容／形式の分割に基づいた二種類の「主観化」についての説明と同一のものである。本稿第一章第四節参照。

強い影響力をもっていることを、テイラーは重視している。このことは、単線的に宗教が公共的領域から退潮していったとみなす、「オーソドックスな」世俗化論に対する批判を含意している (Taylor 2007a, 530)。「本来性の時代」には、それにふさわしい信仰のかたちが多様に存在しており、かつ、各国各地域における世俗化の度合いは異なっているのである。換言するならば、世俗性には多様な型が存在しており、それに至るプロセスである世俗化もまた多様性を免れ得ない——これがテイラーの世俗化論の要諦なのである。

3 現代社会における信仰の条件と世俗主義のディレンマ

では、第四部までの議論を経て、テイラーは現代社会における「信仰」の可能性をいかなる場所に見出しているのであろうか。第五部では現代社会における信仰の条件、およびそれを踏まえた「信仰」の可能性が語られる。

テイラーは、現代西欧社会における認識の枠組みを「内在枠」(immanent frame) と名づける。テイラーが同書でこれまで論じてきたように、世俗化の進展は、超越性を拒否する排他的個人主義の誕生・受容と合わせ鏡であった。社会はヒエラルキー的で有機的な全体性としてではなく、訓育された個人によって構成されるものであるとみなされた。「超自然的なもの」や「超越的なもの」は世界観の構成原理としての地位を奪われ、「自然的なもの」・「内在的なもの」に取って代わられた (Taylor 2007a, 542)。それゆえテイラーにとって関心の的となるのは、こうした「内在枠」が、「外部」(something beyond) からの影響にたいして開かれうるのか、あるいは閉じたままで自足しうるのか、ということなのである (Taylor 2007a, 543-4)。テイラーは、この「内在枠」が必然的に「閉鎖的」あるいは「水平的」であるという考え方を拒絶する。むしろ、この内在性の時代にあっても、「垂直的」・「超越的」なものの場所は存在しているのであり、それを否定することはできない、と彼はみなしているのである (Taylor 2007a, 556)。

とはいえ、同書第四部でも詳述されていたように、世俗の時代において「宗教」は以前と同じ形式で存続することはできない。「[...] 西洋社会の宗教生活は、[...] 以前にはないほど断片的なものになり、不安定なものに」なったのである (Taylor 2007a, 594)。しかしそれは宗教が衰退したということの意味するものではない。それは宗教そのものの「衰退」ではなく、信仰が可能になるための「条件」が変容したということの意味するのである。現在における宗教生活の「条件」とは、内在枠を超越的なものに対して閉じたものにとら

える立場と、開かれたものにとらえる立場との交差圧力（cross-pressure）なのである（Taylor 2007a, 595）。すなわち、一方では人間の生の十全性を純粋に内在的な源泉から——たとえば「理性」や「快樂」など——のみ由来するとみなす立場と、他方で人間の生の十全性は超越的な源泉——たとえば「神」など——に由来するとみなす立場との抗争が、現代社会の信仰の条件をなしている。したがって現在の信仰は、ある意味ではこの抗争を「地」としてしか成立し得ないのである。

ところで、テイラーによればこの両方の極——純粋な「内在」と純粋な「超越」——とは、同じ二つのディレンマに直面している。テイラーによれば、ひとつは「超越性と人間の十全性に関するもの」であり、もうひとつは「人間的自然の暴力的・攻撃的次元に関するもの」である（Taylor 2007a, 625）。前者は、超越的なものへの願望と「日常生活の肯定」という善とのあいだに生じるディレンマであり、後者は、人間に内在するメタ生物学的な（すなわち形而上学的な）暴力衝動とそれを押さえ込もうとする理性とのあいだに生じるディレンマである⁹。

テイラーはこのディレンマを描き出す中で、現代における形而上学的な対立構造を次のように図式化する（Taylor 2007a, 636-7）。すなわち、現代社会においては「信仰」と「不信仰」とが対立しているということがオーソドックスな世俗化論の提示する対立図式であった。しかしそこで「不信仰」と一括りにされる立場に関しても、到底一枚岩であるとはいえないのである。テイラーは、不信仰を啓蒙主義に由来する「排他的人間主義」と生の悲劇性を強調する「新ニーチェ主義」の二つに大別する。さらに信仰の側に関しても、啓蒙以降の人間主義の成果やニーチェ、フーコーらによるそれへの批判を斟酌することなく「超越性」のみを生の十全性の源泉として墨守し続ける一種の原理主義的立場と、それらの成果を信仰のなかに反映させていこうと考える立場とに大別する。テイラーは自らを第四の立場——すなわち有神論を採りつつ、不信仰の側の議論にも一定の真理性を認める立場——に位置づけている。むろんこれら四つの立場それぞれの内部には、更なる多様性が存在する。しかし、いずれにせよ、大まかにはこうした四つの立場に現代の形而上学的・イデオロギー的な立場は位置づけうる、とテイラーは考えているのである。

もちろんこうした立場表明をおこなったからといって、テイラーは自らの立場が万能であるとか、他の立場が直面している困難を解決することができるとか考えているわけでは

⁹ この二つのディレンマに対してテイラーがどのような回答を示しているかという点に関しては、前者については本稿第四章で、後者については第五章でそれぞれ検討している。

ない。「一方が他方の有していない解答を明らかに所有しているということよりもむしろ、われわれが目にするのは両者が同じ問題を抱え、同じ困難に直面しているということなのである」(Taylor 2007a, 726-7)。そこには信仰の一方的な勝利もなければ不信仰の一方的な勝利もない。両者の交差圧力によって無数に断片化し、複数化していく形而上学的・イデオロギー的立場の多数性が帰結するのみである。「世俗の時代というもの (The secular age) はスキゾフレニックであり、より正確に言うならば根深い交差圧力が存在しているのである」(Taylor 2007a, 727)。

このような現代の「信仰の条件」を前提とするならば、信仰の未来どのようなようになっていくのだろうか。テイラーは、二つの信仰の未来像がありうると論じる。第一のものは、世俗化論の主流に由来する未来像であり、減算説に基づくものである。それによれば、宗教はさらにいっそう私事化していくとされる (Taylor 2007a, 768)。こうした減算説に基づく宗教の未来像には、「宗教的、超越的なものの見方は誤っているか、あるいは少なくとも信頼に足る基盤がない」という前提が存在している (Ibid.)。

こうした減算説的な未来像にたいして、テイラーは異なる前提から導き出される別の未来像を提示する。それは、無神論が見落としている重要な要素に由来している。テイラーによれば、生の十全性の源泉を超越的現実 (transcendent reality) に求める立場は、同時にわれわれがそうした超越的現実に関していかにわずかな知識しかないか、という反省を含んでいる (Taylor 2007a, 769)。こうした前提をもって超越的現実とその生の十全性の源泉を求めるならば、そこには更なる探究が必要となるだろう。探究の歩みの中で、人びとは生の十全性に関する従来の見解を揺さぶられ、不安定化され、それを変更せざるをえなくなるだろう。こうした要素こそが、排他的人間主義者たちやその他の無神論者たちが信仰を論じる際に見落としている点なのである。

もちろんこのことは、あらゆる信仰が、そして全ての信仰者が自らの立場を誤りうるものと考え、修正にたいして自らを開いているということの意味しない。自らの信仰解釈を絶対化し、さらにはその純粋性を達成するために他者を害するような例は、宗教史上枚挙に暇がない。しかし、正統的な信仰への疑念や異議申し立てもまた同様に枚挙に暇がないほど存在してきたのであり、あらゆる信仰はその時代に応じて、そしてその場所ごとに変容してきたのである。

またこのことは超越性への信仰が、常に全面的に変化に開かれていなければならないということも意味してはいない。むしろ、「最低限の平衡状態を達成するためには、ある程度

はアブラハムの神〔あるいは超越的現実〕を閉め出す必要がある」(Ibid.)。常に変化の可能性に開かれ続けることは、安定的な社会生活の基盤を掘り崩しかねない。問題はどこに平衡点を見出すか、ということなのである。もちろん平衡点がどこに置かれたとしても、それは決して安定的なものにはなりえないだろう (Taylor 2007a, 770)。平衡点を固定化しようとする限りにおいて「キリスト教と世俗主義の主流派のナラティブは、宗教的過去のある特定の要素を追放することで満足しているのである」(Ibid.)。彼らは共に、宗教的な信仰が常に変化し続けるものであるという単純な事実を見逃している。

このように考えるならば、信仰は他の形而上学的な立場と相互に影響を与えあいつつ変容し続けていくだろう。それは旧来型の信仰のあり方にとどまることなく、新たな信仰のあり方を開示していくことになるだろう。そしてこうした不断の信仰の変容と多様化こそが、テイラーの考えるもうひとつの宗教の未来なのである。

とはいえ、こうした信仰の流動性とその帰結としての信仰の多数性を認める立場は、通常反キリスト教的ないしは「異教的」、「多神教的」とみなされる (Taylor 2007a, 771)。確かにそれは、テイラーも認めるように、キリスト教の歴史における同質化への傾向性と相対立するものである。しかし、テイラー自身は、キリスト教の内部に——とりわけ「カソリック」の教義なかに——そうした信仰の流動性・多様性を許容し、積極的に肯定するロジックを見出している。テイラーの見立てに従えば、キリスト教もまた新しい信仰の条件下で、新しく多様な信仰の型を生み出していくことになるのである。いずれにせよ、テイラーによるならば、超越性が生の十全性の参照点として機能し続ける限りにおいて、信仰が完全に私事化したり、あるいは衰退しきって消滅するようなことはありえないのである。

四 解釈学から系譜学へ——「宗教的転回」を再考する

さて、以上のような『世俗の時代』における議論から、先に本稿において提出した問い——テイラーの「カソリシズム」には無神論への敵意が残存しているのかどうか——にたいして、どのような応答が提示できるであろうか。あるいはより具体的にいうならば、『自己の源泉』や『本来性の倫理』などの無神論についての記述と『世俗の時代』における無神論についての記述とには、どのような差異が存在しているのだろうか。

『自己の源泉』におけるテイラーの記述においては、少なくとも以下の事実が明白に指摘されうる。すなわち、『自己の源泉』における近代の三つの道徳的源泉——キリスト教的

有神論、遊離した理性の自然主義、ロマン主義的表出主義——のなかには、ニーチェ主義的な内在的反啓蒙主義に由来するものが存在していなかった、という点である。このことは、フレイザーやコノリーが批判するように、テイラーがニーチェ主義的な内在的反啓蒙主義に固有の道徳性を認めていなかった、ということを示唆する。『自己の源泉』や『本来性の時代』においては、フーコーやデリダといったフランス現代思想の「スター」たちは、ニーチェの衣鉢を継ぐ「新ニーチェ主義」(Neo-Nietzscheanism)の思想家として一括りにされ、もっぱら「ロマン主義的反表出主義」を、そのロマン主義的な全体性への希求を批判しつつ、より主観主義的に再生産していく思想家として描かれていた (Taylor 1989a, 488-90; Taylor 1991a, 65-6/90-1)。彼らの思想はある種の道徳性からの逸脱として定式化され、その思想史的役割はもっぱら消極的なものとして解釈されていた。

それにたいして『世俗の時代』においては、彼ら「新ニーチェ主義者」の果たした思想史的役割にたいする積極的な評価が見られるようになる。すなわち、新ニーチェ主義（そのなかでもとりわけフーコー）を彼は不信仰におけるひとつの重要な極として評価し、その思想的な成果を、排他的人間主義における「生の聖化」批判や「道徳の純粹化」批判のなかに取り込んでいくのである¹⁰。また、信仰の流動性・可変性、そしてその結果としての多様性を肯定する視点を明確に打ち出すことによって、そしてそれを現代社会における信仰の可能性として肯定的に定式化することによって、彼のカソリック的な多元主義は柔軟かつ無神論との相互変容過程に開かれた立場として構築されることになる。したがって、少なくとも『世俗の時代』に至って、テイラーは自らのカソリック的な多元主義を、より矛盾の少ないものに、あるいはより柔軟かつ開かれたものに変容させるよう試みており、かつそれを実践している、ということは指摘できるように思われる。

このことは、テイラーの有神論的立場に存在している無神論への敵意を強調していたコノリーが、『世俗の時代』におけるテイラーの議論と内在的反啓蒙主義——コノリーはそれをさらに二つのグループに大別するが——との「共鳴」を論じていることから推し量ることが可能である (Connolly 2008b)。コノリーはかつて『自己の源泉』について次のような論評を加えている。

じっさい、テイラーの思想において、無神論的パースペクティブからの敬意を誘発す

¹⁰ 「生の聖化」批判に関しては本稿第四章で、「道徳の純粹化」批判に関しては第五、六章で、それぞれ主題的に取り扱う。

るものとは何か。それは『自己の源泉』のなかで倫理的生の「源泉」に関して彼がなした鍵となる移行に注意を向けることによって、光をあてることが可能である。道徳的権利、基礎的義務、あるいは正義の合理的正当化に排他的に焦点を合わせている諸々の哲学は、倫理的生に関して深甚に重要なものを見逃してしまう、と彼は強調する。[…] 私は多くのものを彼の著作の中に見出すがゆえに、テイラーのいう諸源泉の重要性に同意する。[しかし] 私は、ある種の無神論的伝統において予期される諸源泉を彼が軽視していることに異議があるので、彼のその軽視には同意しないのである。(Connolly 2004, 167)

コノリーは、一方でテイラーの『自己の源泉』の全体的な意図に賛意を表しつつも、他方で彼が無神論的伝統における善の源泉を軽視することを批判していた。コノリーにとってテイラーの議論は、十分に無神論へのアゴーンの敬意 (agonistic respect) を含んでいるとは思われなかった。したがってコノリーは、「テイラーの世俗主義や排他的人間主義への批判におけるいくつかの主題を支持しつつも、深い多元主義への彼のコミットメントの幅に関してはまだはっきりと確信できないところがある」と論じていたのである (Connolly 2004, 173)。

しかし『世俗の時代』の書評においては、コノリーはテイラーの立場とは異なる「ラディカルな内在性」における「平俗的超越性」(mundane transcendence) を信仰していることを告白しつつ、テイラーがそうした立場との「アゴーンの敬意」の関係に入るよう呼びかけているとして、それを「チャールズ・テイラーの高潔さ」であるとみなしている (Connolly 2008b)。もっとも同じ書評において、コノリーは自らの「平俗的超越性」とテイラーの立場に擬している「ラディカルな超越性」とがどの程度の差異を孕んでいるのかを明示していない。むしろ、コノリーによる「ラディカルな超越性」の定義——この世界の外部から行為者たちに介入する超越性——という規定は、前章でも確認したようにテイラーの超越性論にはあてはまらないようにも思われる¹¹。とはいえ重要なことは、コノリー

¹¹ このことは、フレイザーによるテイラーの超越性論——テイラーの超越性概念は伝統的なキリスト教的なものではなく、ベンヤミンやブロッホの無神論的超越性論に近接しているという議論——によっても指摘されている (Fraser 2007, ch. 3)。そのように考えるならば、コノリーのいう「平俗的超越性」とテイラーの超越性との距離は、両者が考えている以上に近接しているのかもしれない。この点に関しては、両者の世俗主義批判を比較することを通じて、本稿第六章で検討を加えている。

が『世俗の時代』におけるテイラーの姿勢のなかに、『自己の源泉』のなかでは見出すことのできなかつた「アゴーンの敬意」を読み取っていることである。少なくともこの著作以前にコノリーやフレイザーが見出し、批判を加えていた無神論にたいする「敵意」を『世俗の時代』に読み取ることは、その批判者にもできないのである¹²。

このように『自己の源泉』から『世俗の時代』へと至る議論の「内容」という観点から、テイラーにおけるカソリック的多元主義の「変容」を論じることが可能である。この変容は、ある意味では彼のこれまでの立場をよりいっそう精緻化したものであり、その意味ではこれまでのテイラーの議論との連続線上に置くことのできるものであるといえるだろう。しかしより形式的な側面からこうした変容を傍証することもできるのではないか。というのも、『自己の源泉』と『世俗の時代』には記述方法における重大な差異が存在しているからである。両著作は、ともに近代初期から現代に至る思想の歴史を対象にした著作である（もっとも『自己の源泉』はプラトンから書き起こされているが、記述の主眼はあくまで近代西洋的な「自己」観の歴史を分析することにある）。しかし、歴史的にはほぼ同一の射程を有する二つの著作には、その記述方法という点に関して、次のような差異が存在している。すなわち、『自己の源泉』においては、西洋近代における「自己」の道德源泉の起源と来歴をほぼ年代順に記述していく——前史であるプラトンから始まり、現代のエピファニー芸術や反主観主義に至る——のに対して、『世俗の時代』の記述は前節でも述べたように決してリニアな構成をとらず、むしろ紆余曲折を経て、行きつ戻りつしながら展開するという特徴を有している。この記述方法における差異は、果たして両著作の内容における帰結にどのような差異をもたらすのだろうか¹³。

¹² もっともこうした「アゴーンの敬意」への評価の変化を、もっぱらテイラーの著作の内在的变化に跡付けようとするこうした議論に対しては、コノリー自身の立場の変化を考慮していないのではないかと、という批判があるかもしれない。実際その書評において、コノリーは「生へのルサンチマン」を共通の基盤として結託する「世俗主義的な資本家階級の極右」と「福音派の極右」との「共鳴機械」に対抗するために、テイラーの立場との共同戦線を構築することを提案している（Connolly 2008b）。したがって、同一陣営内でのいわば「内ゲバ」を避けるために、テイラーの立場への配慮をおこなったのではないかと、との推測も成り立ちうるかもしれない。しかし本稿は、これまでおこなってきた『世俗の時代』の分析からも無神論にたいする「敵意」を同書のなかに見出すことは困難であるという立場をとっているため、仮にコノリーの発言が戦略的なものであったとしても、論旨に重大な変更が必要であるとは認めない。尚、コノリー自身による「福音派 - 資本家共鳴機械」についての説明としては、（Connolly 2008a）第二章を参照。

¹³ ここで留意しておくべきこととしては、『自己の源泉』も『世俗の時代』も、歴史のナラトロジーという観点から歴史を記述しているという点では、同じ歴史哲学に基づいているという点である。それは「言語論的転回」以後の歴史哲学であり、歴史的「事実」ではな

『自己の源泉』の前文において、テイラーは自らの著作の意図を「近代アイデンティティの起源 (genesis) を記述することで、それを規定しようとする試み」であると説明している (Taylor 1989a, x)。テイラーにとってこの試みは、とりもなおさず近代の自己における「構成的善」の起源の探究を意味する。この意味で、『自己の源泉』第二部から第五部は、近代アイデンティティの起源を解釈学的に特定し、その成り行きを記述するという形態をとらざるを得ない。したがって『自己の源泉』におけるテイラーの歴史記述の方法は、「解釈学的」であると述べることができる¹⁴。それは現在という地点から「近代的アイデンティティ」の構成要素を分節化したうえで、その起源を歴史上のある地点に遡って同定し、それがいかにして現在へと至ったのか、という歴史を描くことを目的としているからである。それは記述方法として「目的論的」(teleological) であるといえる。

こうした『自己の源泉』における「解釈学的」な歴史記述に対して、『世俗の時代』における歴史記述はどうだろうか。前述したように、テイラー自身もこの著作がリニアで「ひと続きのストーリー」を語るものではなく、「照応しあう一連の論文をまとめたもの」と述べている (Taylor 2007a, ix)。テイラーはこのことを時間不足と自らの能力の問題に帰しているが (Ibid.)、テイラーの企図——すなわち信仰の条件の変容として「世俗化」を語ること——が、テイラーのいう「ひと続きのストーリー」を物語るという方法論と不具合を起こしていたのではないかと問うこともできよう。つまり、著作の「内容」と「形式」は相互的に影響しあっているのであり、著作の主題が記述の方法をある程度まで規定しているのではないかと考えることもできるのである。

さてそのような観点から『世俗の時代』を眺めてみるならば、同書が歴史の「論理」や「必然」や「目的」を記述上必要としていないし、それをを用いることを意図してもないということは明白である。むしろ、「減算説」批判の文脈で、歴史の「必然性」はしばしば批判の対象として登場する¹⁵。同書は、「世俗化」の単一的な原因を求めることよりも、場合によっては相対立する諸力のさまざまな関係——プロテスタントの宗教改革とカソリッ

く歴史的「意味」の探究をその課題としている。すなわち、『自己の源泉』は近代的「自己」の意味を、『世俗の時代』は「世俗化」の意味を探究する観念の歴史 (history of ideas) を扱っているのである。歴史のナラトロジーに関しては、アーサー・ダントー『物語と知識』(Danto 1985)、ヘイドン・ホワイト『メタヒストリー』(White 1973)、ポール・リクール『時間と物語』(Ricoeur 1983-1985)、野家啓一『物語の哲学』(野家 2005)などを参照。¹⁴ 解釈学的な歴史記述という観点から『自己の源泉』を分析した論文としては、テリー・ピンカード「テイラー・歴史・歴史哲学」(Pinkard 2004)を参照。

¹⁵ たとえば、(Taylor 2007a, 26, 70, 86, 114, 237, 543)などを参照。

クの反宗教改革、エリートによる社会改造と民衆文化の展開、理神論とその影響の伝播、ラディカル啓蒙とロマン主義との対立など——から、徐々に現在の西洋における「信仰の条件」が形成されてきた過程を描くことに意を用いているのである。したがって同書の記述はどうしても単線的な歴史記述とは相容れない。というのも、「信仰の条件」はあるひとつの歴史的な出来事や原理によって形成されたのではなく、諸々の潮流の拮抗関係そのものから出来してきたからである。それらは思わぬところで相互に影響関係を与え合っており、それを単一のストーリーのなかに配置することは事実上不可能なのである。

こうした『世俗の時代』におけるテイラーの歴史記述は、ある意味では「系譜学的」であると規定することができるかもしれない。フーコーは、論文「ニーチェ・系譜学・歴史」において、ニーチェに由来する歴史記述の方法としての系譜学は起源の探究としての形而上学と対立していると述べている¹⁶。なぜなら、「起源を求めることは『すでにあったもの』を求めること、正確に自身と等しいイメージの『そのもの自体』を再発見しようと努めること」であるのにたいし、系譜学者が見出すのは始まりにおける「他のさまざまなものの葛藤、不調和状態」だからである (Foucault 1994, 138/14-5)。換言するならば、起源の単一性ではなく、始まりの複数性を探究することが系譜学的な歴史記述なのである。系譜学的な探究は、「ひとが不動だと認めていたものを危うくさせ、ひとが単一だと考えていたものを断片化する。ひとがそれ自体と合致していると思っていたものの異質性を示すのである」 (Foucault 1994, 142/19)。こうしてみるならば、フーコーが起源の形而上学と呼んでいた歴史記述の方法が『自己の源泉』に、系譜学と呼んでいた記述方法が『世俗の時代』に、それぞれ大まかに対応していると言ってよいだろう。『世俗の時代』においては、まさしく減算説では「不動」かつ「単一」と考えられていた世俗化のプロセスが「断片化」され、その内部における相互「異質性」が強調されていたのである。そもそも同書は『自己の源泉』と異なり、「世俗性」の「起源」を探究することを目指してはいない。それが主題としているのは、「信仰の条件の変容」であり、世俗化が複合的プロセスであるということを示すことなのである。すなわちそれは「世俗性」の始まりを複数化する試みであり、減算説のようなリアな世俗化論への批判にみられるようにすでに出来上がった「世俗の時代」の観点から「世俗性」を語ろうとする試みを拒絶する試みであるといえよう。それは

¹⁶ フーコーの「方法論」としての系譜学に関しては、さしあたりイヴオンヌ・シェラット『社会科学の大陸哲学』(Sherratt 2006) 第七章、デイヴィッド・オーウェン『成熟と近代』(Owen 1994) 第八章を参照。

世俗化の歴史の「アイデンティティ」を解体することを目指している。フーコーの次のような議論——「われわれがある仮面のもとにまとめあげ確保しようとするこのアイデンティティなるものは、実はひどくあやふやなもので、それ自体ひとつのパロディに過ぎない〔…〕。複数のものがそこには住んでおり、無数の魂がそこで争っているのである」(Foucault 1994, 154/35)——は、『世俗の時代』の世俗化論のなかに、確かにこだましているのである。

系譜学という記述方法が、ニーチェに由来するものであることを考慮するならば、その「新ニーチェ主義」との親和性は明らかである。したがって、テイラーは——意識的か無意識的かはともかくとして——その著作における方法論的側面からみても、『世俗の時代』においては無神論である「新ニーチェ主義」と多くを共有することとなったといえよう。『世俗の時代』においては、現在成立している世俗の時代の偶然的な性格が強調されている。そこでは単線的かつ目的論的な歴史記述が否定される。現在成立している世俗の時代は、複雑精妙な一連の力の流れの交錯として描かれているのである。

以上のように、『世俗の時代』においては、内容的にも記述の方法においても、フレイザーが論難したような多元主義との不和・矛盾が解消されているか、あるいは控え目に言っても大幅に縮減されているとすることができる。その意味で、九〇年以後のテイラーには、議論の力点上の、そして方法論上の「変化」があったとみなしてよいであろう。もちろんそれは、「転回」と呼ぶほどの根底的な変化ではないかもしれない。しかしテイラーは、九〇年代以後の思想的展開において、信仰という立場に「偏向」することなく、より多元的な社会／政治のあり方を考察する方向へと緩やかに「変化」したと述べることはできるだろう。

五 結論

本章では、テイラーの『世俗の時代』の内容を通観し、そこで提示された議論を分析することを通じて、九〇年代後半以後テイラーの議論がどのように変化したのかを明示することを目的としていた。それはすなわち、『世俗の時代』においてテイラーが到達した思想的立場とはいかなるものであるのかを明らかにすることを意味する。第二節では、フレイザーとアビーの論争を概観することで、テイラーのカソリック的多元主義を評価する際に、考慮しなければならない論点は何かを明らかにした。フレイザーの批判によるならば、テ

テイラーのカソリック的多元主義は無神論の善の源泉としての地位を正当に評価しておらず、無神論に対して敵意をもっているがゆえに「多元主義」としては欠陥があるということになる。第三節では、この論点を念頭に置いた上で、『世俗の時代』の議論を概観した。同書の議論の焦点は、初期近代以降の「信仰の条件」がどのように変容したか、ということである。また同書においては、世俗化というプロセスの複雑さ、多元性が強調されており、信仰はもはや超越性への参照を必然的には必要としなくなった「内在性」の時代において、旧来のあり方から脱しつつ、新しい信仰へと変容していくとされていた。そして第四節では、前節の内容を踏まえ、第二節で提起された無神論への敵意という問題を、『世俗の時代』においてテイラーは回避できているかという問いを探究した。この問いへの答えは二つの側面から与えられる。第一に、内容的側面においては、テイラーは『自己の源泉』や『近代の不安』などとは異なり、「新ニーチェ主義」の議論に形而上学的な立場として積極的な位置づけを与えていた。また、彼自身の議論のなかに、「新ニーチェ主義」に由来する複数の論点が組み込まれていた。第二に、方法的側面においては、『世俗の時代』における世俗化の歴史記述は、ニーチェ＝フーコー的な系譜学に近接していた。すなわち、『世俗の時代』は内容的にも方法的にも「新ニーチェ主義」、とりわけフーコーの議論を積極的に採取しており、その意味でフレイザーのいう「無神論への敵意」は大幅に縮減されているとみなしうるのだった。

このように、『世俗の時代』におけるテイラーの議論には、その内容上・方法論上の変容が認められる。しかしこのような「力点の変化」は、たとえば『自己の源泉』と『世俗の時代』との「断絶」を意味するものではない。むしろテイラーの主たる立場は一貫しており、主要な議論は引き継がれているのである¹⁷。しかし同時に、テイラーの議論がよりいっそう「多元主義」の方向へと向かっていったことは事実である。第二部では、テイラーの議論のこの到達点を念頭において、彼の議論の政治理論的な意義を、複数の政治理論家の所論と比較することで考究していきたい。次章では、『世俗の時代』においてテイラーが到達した「多元主義」が、いったい「何の」多元主義であるのかを明らかにすることで、上記の問題に取り組もう。

¹⁷ この点に関しては、「世俗化論」に関しても事情は同じである。テイラーの世俗化論の主題——世俗化の要点を「信仰の条件」にみる姿勢——が『自己の源泉』から『世俗の時代』に至るまでいかに一貫しているかということは、千葉真による『自己の源泉』の解釈に基づくテイラーの「世俗化論」の整理を見れば明らかである。千葉真「近代批判の諸相」（千葉 2002a）、「近代の正統性問題」（千葉 2002b）などを参照。

第二部

世俗主義と政治理論

第四章 世俗主義と多元主義 ——マイケル・サンデルとテイラー——

一 問題設定

前章までの議論において、テイラーがなぜカソリズムや世俗主義の問題に取り組むに至ったのかというその過程を、『ヘーゲル』においてテイラーが取り組んだ問題——全体性と個別性との和解——から説き起こし、『世俗の時代』における世俗化の再検討およびカソリック的多元主義の提示に至るまで、彼自身の思想的展開という観点から内在的に明らかにした。これは当然のことながら、彼の時代との関わりや同時代の思想的潮流の展開と、彼の思想的展開とが無関係であったということの意味しない。むしろ両者は密接に関係していると想定することが理に適っているだろう。とりわけ、以下のような文脈は、テイラーの『世俗の時代』における思想的到達点の理論的意義を考察するにあたって、無視することができないと思われる。

第一に、公共的な「宗教復興」という現象が一九八〇年代以降散見されるようになったことである。この現象は、とりわけ北米において一九七〇年代ごろから論じられるようになった「公共宗教」(public religion) もしくは「市民宗教」(civil religion) 論と結びつき、隆盛を極めて¹いる。ロバート・ベラーやホセ・カサノヴァらによる研究が明らかにしてい

¹ アメリカ合衆国における公共宗教論の古典として、ロバート・ベラーの『信仰を超えて』(Bellah 1970) 所収の「アメリカの市民宗教」論文や、それを受けて執筆されたジョン・F・ウィルソンの『アメリカ文化における公共宗教』(Wilson 1979)などを挙げるができる。アメリカ合衆国における公共宗教問題に関しては、日本においてもとりわけブッシュ政権以降のキリスト教右派の政治的影響力の増大などもあり、近年ますます注目を集めている。そのなかでもとりわけ藤本龍児『アメリカの公共宗教』(藤本 2009)が最新の研究の成果を踏まえた記述となっている。また、アメリカ以外の国々を射程に入れた公共宗教論としては、一九八〇年代以降世界各地で見られるようになったさまざまな「宗教復興」の事例——南米の「解放の神学」や東欧民主化におけるカソリック教会の役割などを踏まえて執筆された、ホセ・カサノヴァ『近代世界の公共宗教』(Casanova 1994)が重要である。同書でカサノヴァは、宗教は近代世界において公共的領域から退場し、私事化するという通俗的な世俗化論を批判し、宗教の「脱私事化」テーゼを打ち出して公共宗教論に大きな影響を与えた。カサノヴァの問題提起をうけ、現代日本における公共宗教の問題を扱った文献としては、津城寛文『〈公共宗教〉の光と影』(津城 2005)第二部を参照。同書の第一部第一章は、公共宗教論へのイントロダクションとしても非常に有益である。同様にカサノヴァの問題提起を踏まえ、フランスのイスラム・スカーフ事件とライシテの問題を絡めつつ憲法学の観点から公共宗教を論じた論文として、愛敬浩二「宗教が占めるべき社会的地位とは——憲法学的考察」(愛敬 2009)を挙げておきたい。

るように、現代の世俗的社会において「政教分離」の原則によって公共的領域から退場させられたはずの「宗教」なるものは、新しい形式をまとった「公共宗教」として再帰しつつある（カサノヴァはそれを宗教の「脱私事化」と名づける）。この「脱私事化」をどのように理解すべきか、またどう評価すべきかに関して、いまだに数多くの議論がたたかわされているのである。

第二に、とりわけ西欧において、「世俗化」(secularization) という概念が徹底的に批判され、再考されるようになったことが挙げられよう。もともと「世俗化」概念に関しては、二〇世紀後半以降さまざまな論者から異論が提示されていたのであるが、「脱私事化」の影響を受け、そもそも近代社会の前提としての「世俗化」というパラダイム自体が深刻な誤りを含んでいたのではないかという反省が主として宗教社会学者を中心に広がった²。特に「ライシテ」により厳格な政教分離体制を維持してきたフランスにおいて、世俗化パラダイムの根本的な問い直し——それはしばしば「ライシテ」を再び基礎づけようとする試みとも接続している——が試みられている³。そして現在では、少なくとも「世俗化」と

² 「世俗化」への宗教社会学における異論の代表的なものとしては、デイヴィッド・マーチンの『宗教的なものと世俗的なもの』(Martin 1969) 所収の論文「世俗化概念を消滅させるために」を挙げることができる。マーチンはその論文中で、世俗化という概念が反宗教的世俗主義に基づいていることを指摘し、それを放棄するよう主張している。尚、マーチンには他にも世俗化を論じた著作として、『世俗化の一般理論』(Martin 1978)、『世俗化論』(Martin 2005) などがある。他にも世俗化論に関する重要な文献としては、ピーター・バーガー『聖なる天蓋』(Berger 1967)、ブライアン・ウィルソン『世俗社会における宗教』(Wilson 1966)、『社会学的パースペクティブにおける宗教』(Wilson 1982)、カレル・ドベラレー『世俗化』(Dobbelaere 1981)、ロドニー・スターク&ウイリアム・S・ベインブリッジ『宗教の未来』(Stark & Bainbridge 1985)、リチャード・フェン『偶像を超えて』(Fenn 2001)、スティーヴ・ブルース編『宗教と近代化』(Bruce 1992) などが挙げられる。また、マーチンやバーガーらが寄稿している論文集として、『世界の脱世俗化』(Berger *et al.* 1999) が刊行されている。尚、宗教社会学における世俗化論再検討の概略的な展開については、ジャン＝ポール・ヴィレーム『宗教社会学入門』(Willaime 1995) 第四章の簡にして要を得た解説を参照されたい。

³ とりわけフランスにおいては、イスラム・スカーフ事件の影響もあり、世俗主義的なライシテの理念の再編が強いられたと言える。イスラム・スカーフ事件に関しては、内藤正典・坂口正二郎編『神の法 vs. 人の法』(内藤&坂口 2007) や、タラル・アサド「フランス世俗主義試論」(Asad 2006b) を参照。また、フランスの「ライシテ」をめぐる歴史や世俗化論の概況に関しては、ジャン・ボベロの来日公演(ボベロ 2009a)、(ボベロ 2009b) が簡潔な整理を試みている。また、政治哲学者マルセル・ゴーシェによる一連の「デモクラシーと宗教」を巡る論考は、宗教社会学とは異なる観点からフランスのライシテおよび「政治と宗教」の問題に光をあてるものであり、参照されるべき重要な論点を数多く提示している。特に、『世界の脱呪術化』(Gauchet 1985) や『デモクラシーにおける宗教』(Gauchet 1998) などに、刺激的な論点が数多く含まれている。尚、『世界の脱呪術化』の英訳版には、テイラーが序文を寄せている。

いう概念が単純な意味での「脱宗教化」ではないとするコンセンサスは、ひろく宗教社会学者に共有されているのである。

そして第三に、宗教学の分野において、そもそも「世俗」と対比されるどころの「宗教」とは何かという原理的な問いが提起されるようになったことである。宗教学の伝統において「宗教」なる概念は、基本的にキリスト教をモデルとして構築されたものであった。したがって、非キリスト教的信仰体系を宗教学が対象とする際には、あらかじめキリスト教的なバイアスがかかった観点からその信仰体系を考究することになる。こうした宗教学の伝統にたいする批判的な反省から、宗教学の分野においては「宗教とは何か」という原理的な問題が取り上げられ、その学問的あり方に根本的な問い直しが行われるにいたったのである⁴。

こうした「公共宗教」、「世俗化」、「宗教概念」の批判的再検討は、ジョン・ロールズ以後のリベラリズムが依拠していた世俗主義（secularism）という政治的教義に根本的な再検討を促すものであった。すなわち、単なる「政教分離」とは異なる政治と宗教との関係性を再構築することが政治理論的な課題となったのである。本稿で取り扱うテイラーのほかにも、ウィリアム・コノリー、ユルゲン・ハーバーマス、ジャンタル・ムフ、ジュディス・バトラー、エルネスト・ラクラウらが、近年こうした問題を積極的に考究しているのは、そのひとつの現われである⁵。

⁴ 先駆的な研究としては、ウィルフレッド・キャントウェル・スミス『宗教の意味とその終焉』(Smith 1962) やエリック・シャープ『比較宗教学』(Sharp 1975) がよく知られているが、この種の議論が活況を極めるようになるのは宗教学に言語論的転回の波が押し寄せる九〇年代以降である。代表的なものとしては、ウーゴ・ビアンキ編『比較研究における「宗教」概念』(Bianchi 1994)、ミシェル・デスプラン&ジェラルド・ヴァレ編『歴史における宗教』(Despland & Vallée 1992)、タラル・アサド『宗教の系譜学』(Asad 1993)、『世俗の形成』(Asad 2003)、ベンソン・セラー『宗教の概念化』(Saler 1993)、『宗教を理解すること』(Saler 2009) などが挙げられる。近年の重要な論考を集成したものとしては、マイケル・ストースバーグ編『現代宗教学理論』(Stausberg 2009) を参照。また、「宗教とは何か」論争を巡るレビューとしては、ラッセル・T・マッカチオン「「宗教」カテゴリーをめぐる近年の議論」(McCutcheon 1995)、磯前順一「宗教概念および宗教学の成立をめぐる研究概況」(磯前 2000)、中川敏「「宗教とは何か」とは何か」(中川 2003) が論点を明確に図式化している。

⁵ 上述した論者たちの主要な論文は、ヘント・デ・ヴリス&ローレンス・E・サリヴァン編『政治神学集成』(Vries & Sullivan 2006) に収録されている。他にはラジェヴ・バルガヴァ編『世俗主義とその批判者たち』(Bhargava 1998)、ジェフリー・レヴィ&タリク・モドゥード編『世俗主義・宗教・多文化主義的シチズンシップ』(Levey & Modood 2008)、アレッサンドロ・フェラーラ「ポスト世俗化社会における政教分離」(Ferrara 2009)などを参照。『世俗主義とその批判者たち』と『世俗主義・宗教・多文化主義的シチズンシップ』にはテイラーも寄稿している。

以上のような文脈を背景として、第二部（第四章 - 第六章）では、テイラーの政治理論的な到達点である「多元主義論」を、世俗主義の再検討という問題系の中で考察することを通じ、その政治理論的意義を分節化したい。具体的には、まずテイラーの多元主義論を世俗主義の再検討という問題系の中に位置づけ（第四章）、それを基にして彼の世俗主義の再検討のもつ政治理論的意義を、暴力（第五章）、デモクラシー（第六章）という観点から評価したい。本章ではまず、テイラーにおける世俗主義と多元主義の問題を、マイケル・サンデルの議論と比較することでこの問題に取り組む。

サンデルとテイラー——彼らは、いわゆる「コミュニタリアン」とみなされることの多い思想家である⁶。しかし、九〇年代以後の彼らの思想的展開は、彼らの思想が、もはや「コミュニタリアニズム」という枠組みのなかには収まりきれないものであることを示しているように思われる。サンデルは、『デモクラシーの不满』（Sandel 1996）及び『公共哲学』（Sandel 2005）において、自身の共和主義への傾斜を表明している。また、彼は二〇〇一年に米国の大統領生命倫理評議会参加後、生命倫理に関しても積極的な発言を行うようになり、遺伝子の操作などにより人間の知的・身体的能力を向上させようとするエンハンスメントを批判する『人体の完全化に対する異論』（Sandel 2007）を公刊している。他方テイラーは、前章でもみたように「宗教的転回」以後自らのカソリック性を前面に押し出しつつ、『カソリック』、『今日における宗教の諸相』（Taylor 2002a）、『近代の社会像』（Taylor 2004a）、『世俗の時代』（Taylor 2007a）において、近代の「世俗化テーゼ」を批判的に再検討している。このように、彼らの近年の著作は、その扱う領域においても主題においても、ほとんど重なりあうところがないように見える⁷。

しかし、それでも彼らの思想が近い位置に存在していると主張することは可能かもしれない。実際、これまでサンデルとテイラーの思想を比較した論考のほとんどは、彼らの思想の差異よりも相同性を強調している。たとえば、哲学的には原子論的個人観を批判し、主体がある種の超越論的枠組みの内部で構成されると主張する点で、そして政治的には価値中立性を否定し、共通の目的を有する政治社会へのコミットメントを重視している点で、

⁶ 例えば、ダニエル・ベル『コミュニタリアンとその批判者たち』（Bell 1993）、『リベラルとコミュニタリアン』（Mulhall & Swift 1996）、『現代政治哲学』（Kymlicka 2001）等を参照。

⁷ 実際近年の彼らの著作において、相互言及はほとんど存在していない。たとえば、サンデルの『公共哲学』にテイラーの名前が挙げられるのは二箇所、『人体の完全化に対する異論』では一箇所であり、テイラーの『世俗の時代』ではサンデルについて一箇所で言及しているに過ぎない。

彼らは相同性を有しているという主張（菊池 2004, 160-3）や、彼らの思想的立場は「文化と言語の共同体に対して不可避免的に結びついているものとしての人間の構想を中心にして、統一される」（Mulhall & Swift 1996, 162）という主張がそれである⁸。そして、彼らがこれらの議論が論拠とする主張を現在まで保っている以上——少なくとも表立っては拒絶していない以上——、彼らの思想的近似性を仮定することは理に適っているようにみえる。更に両者は、とりわけ九〇年代以降、ともに多元性や生の多様性を公共的に擁護することの重要性を強調しているのである。

だが、両者の思想は、そこまで「近い」ものなのだろうか。もしかすると、彼らの思想は表面的な類似性にもかかわらず、重大な相違を孕んでいるのではないか。本章では、この問いを探究するために、彼らの多元主義論を、その世俗主義との関係という観点から比較する。次節では、サンデルとテイラーの両者が、ともに多元性を公共的に擁護する必要性について論じていることを示す。第三節では、サンデルの『人体の完全化に対する異論』における「被贈与性の倫理」を取り上げ、サンデルが多元性をもっぱら世俗主義的な立場から擁護しようとしていることを明らかにする。第四節では、テイラーが純粋に世俗主義的な多元主義論を批判し、超越性を排除しない立場から多元性の擁護を試みていることを論じる。第五節では、テイラーの多元主義が、社会像の多元性を、ひいては近代そのものの複数性を擁護することを目指したものであることを明らかにする。そして最後に結論において、これまでの議論を要約したうえで、テイラーによる世俗主義の再検討がリベラルな世俗主義の限界を、「暴力」という観点から論じることを可能にしたことについて触れ、次章における探究の課題を提示する。

二 サンデルとテイラーにおける公共的なものをめぐる構想

1 サンデルにおける公共的なもの

一九八〇年代にリベラリズムに対するコミュニタリアン的批判者として脚光を浴びたサンデルは、九〇年代に入って自分自身の思想的立場をより共和主義（republicanism）に近いものとして規定するようになっていく。たとえば『デモクラシーの不满』（Sandel 1996）

⁸ とりわけ井上達夫は、「コミュニタリアン」の中でもサンデルとテイラーの思想的な近さを強調している（井上 1999, 130-1）。

において、彼はアメリカ合衆国における市民的潮流を再興し、デモクラシーの不満——その中心には統御力 (mastery) の喪失と共同体の衰退がある——を解消することを目指し、手続き的共和制を目指すリベラリズムの公共哲学ではなく、市民的徳性を涵養する共和主義的な公共哲学を擁護するという姿勢を鮮明に打ち出している。そしてこうした基本姿勢は、『公共哲学』(Sandel 2005) においても引き継がれているのである。

『公共哲学』においてサンデルは、アメリカ合衆国の建国以来、この国には二つの公共哲学の潮流が存在していると論じる。一つが現在主流となっていると彼がみなすリベラリズム (liberalism) であり、もう一つが共和主義である。サンデルの解釈するリベラリズムの特徴は、その諸価値に対する、あるいは諸々の善き生き方の構想に対する「中立性」(neutrality) である。「政府は、諸権利の中立的な枠組み——その内部で人びとは彼ら自身の諸価値や諸目標を選択することができる——を提供すべきである」というテーゼが公共哲学としてのリベラリズムには存在している (Sandel 2005, 9)。もう一つの伝統である共和主義は、自己支配の共有、すなわち政治への参加を通じて、市民たちが自らを支配にふさわしい市民として陶冶することを目指す立場であると規定される。先に述べたように、サンデルは、この両伝統の潮流を前にして、明白に共和主義の伝統の側にコミットしている。しかしここで注意すべきことは、サンデルがリベラリズムと共和主義を根本的に対立的な、あるいは両立不可能な公共哲学としては描いていないことである (Sandel 2005, 10)。リベラリズムが「中立性テーゼ」を保持している限りにおいてのみ、リベラリズムと共和主義は対立する⁹。こうしたことは、サンデルがビル・クリントンを精神的・道徳的領域にまつわる市民的テーマを分節化したリベラルとして、好意的に描いていることから伺えるだろう (Sandel 2005, 29-30, 46-53)。

そうすると、『公共哲学』におけるサンデルの「敵」は一体何なのだろうか。リベラリズムや保守主義、コスモポリタニズムにたいして、サンデルは確かに批判を加えている。しかしそれは、そうした諸々の思想が、「敵」に対して十分な防波堤を築きえないからであ

⁹ サンデルのリベラリズム批判は、たとえば渡辺幹雄が示唆するように (渡辺 2006)、必ずしもサンデルが反リベラルであることを示しているわけではないし、彼の政治思想がリベラリズムと相容れないものであるということの意味するわけでもない。井上達夫はサンデルの『公共哲学』の議論を取り上げ、彼の公共哲学を「自己解釈的存在にとって不可避な価値解釈の分裂がもたらす多元主義的葛藤の深刻性を、後期ロールズのように重合的合意の仮構によって隠蔽することなく直視しており、しかも、政治的無力者に対しても公正な仕方でこの葛藤を包接する哲学的原理を探究する『公共性の哲学としてのリベラリズム』の理念に、それを裏切って現状合理化思想に頹落した政治的リベラリズムよりも、ずっと近く接近している」と評価している (井上 2008, 224)。

る。ここでいう「敵」とは、グローバル化し、巨大化した経済の力である。というのも、サンデルによれば、それこそが、共同体の紐帯を破壊し、市民からその自治のための道徳的能力を奪い取ってしまう当のものだからである。

しかし、なぜ両者の原理は対立したものであるといえるのか。デモクラシーの原理とグローバル経済の原理とは、根源的に相容れないものなのだろうか。こうした問いに対して、サンデルはいわば欲求 (want) の心理学とでもいうべき観点から回答を与える。『公共哲学』第九章で、サンデルは、公立学校における商業広告が市民的徳性を教育するという目的と不和であると論じている。サンデルによれば、商業広告の目的は欲求の触発であるのに対して、教育の目的は市民的徳性 (civic virtue) を教えること、すなわち欲求の自制・制御の必要性を教えることを含むのである。サンデルは次のように論じている。

〔…〕市民たちとは消費者たちではないし、デモクラシーとはたんに人びとに彼らが欲するものを与えるということを意味しない。適切に実践される自己支配は、人びとにみずからの欲求を自制させ、それらを競合する諸考慮の光の中で見つめなおさせるものである。消費者たちと異なり、市民たちは、しばしば彼らの欲求を共通善のために犠牲にする。これが政治と商業との差異であり、パトリオティズムとブランド・ロイヤリティとの差異である (Sandel 2005, 79)。

「欲求」をめぐる政治と市場経済との対立は根源的なものである。サンデルのこうした理解に従うならば、市民生活において欲求の解放を高らかに謳い上げる市場経済の原理が政治の原理よりも優越した場合、欲求の抑制という市民的徳性は空洞化せざるを得ないだろう。たしかに企業のメセナ活動や社会^{ソーシャル・アントレプレナー}起業家など、市場経済の範囲内でサンデルの言うような欲求の抑制を目指す運動も存在するようにみえる。しかし、究極的には企業が利潤を追求することを第一義的に目標とする存在であるがゆえに、そうした活動が市場原理の枠内を超越することはありえないだろう。こうした認識があるからこそ、サンデルは政治制度による経済権力の抑制を、現代政治（とりわけアメリカ合衆国の政治）の最重要課題とみなすのである。

さて、ではどうすれば政治権力を抑制し、デモクラシーの不満を解消できるのか。サンデルは、そのために要請される二つの難題として、グローバル経済を支配することが可能な政治制度を構築すること、および、それらの諸制度を安定させるために必要な市民的ア

イデンティティを涵養し、それに道徳的権威を付与することを挙げている (Sandel 2005, 30)。サンデルによれば、この両者を達成することにより、デモクラシーは再び生氣を取り戻すことができるのである。

では、いかにしてこれら二つの難題に取り組めばよいのか。サンデルはそれぞれに対応する二つの回答を提示しているように思われる。ひとつは、主権性を拡散すること (dispersing sovereignty) である。「主権国家のもっとも見込みのあるオルタナティブは、人類の連帯に基礎を置くコスモポリタンの共同体ではなく、主権性の拡散した諸々の共同体および政治体制——ネーションよりも範囲が広い場合もあれば、狭い場合もある——の多数性である」とサンデルは述べている (Sandel 2005, 32)。すなわちサンデルは、^{ネーション・ステート}国民国家の主権性を、一方でトランス・ナショナルな政治制度 (EU など、リージョナルな政治的体制が念頭にある) へと、他方でサブ・ナショナルな政治制度 (ローカルな自治体など) へと拡散し、その規模に応じた経済活動のコントロールを行うことを各制度に要求するのである。

もうひとつは、教育による市民的徳性の涵養である。サンデルによれば、共和主義において「国家の術」(statecraft) は、それにふさわしい市民の育成という「魂の術」(soulcraft) を含むものである。というのも、「共和主義理論の中心は、自由は自己支配の共有に依存するという理念」であり、「それは同胞市民たちと共通善について討議すること、そして、政治的共同体の運命を形づくる手助けをすることを含む」からである (Sandel 2005, 10)。デモクラシーの活性化のためには、「公共的な出来事に対する知識と同時に帰属の感覚、すなわち全体への関心、その命運が問題となっている共同体への道徳的紐帯」が要求されるのであり、したがって、「市民たちがある特定の市民的徳性を所有していること、あるいは所有するようになること」が要求されるのである (ibid.)。

さて、市民的徳性の涵養というサンデルの回答には、次のような懸念が生じるかもしれない。市民的徳性を涵養することには、ある種の強制が伴うのではないか。そしてその結果、彼の主張する市民的徳性の涵養という課題は、一元的な価値観を公共的な領域の内部に持ち込み、生の多元性を破壊してしまうのではないだろうか。サンデルは、こうした疑念に対し、むしろ市民的徳性の涵養という共和主義的な構想を公共的な領域に持ち込むことが、多様な価値を奉ずる多元的な生を擁護することと両立すると主張する。サンデルは、ロールズの政治的リベラリズムを批判する文脈で、自己と他者との相互的尊重 (mutual respect) には二つの様式があると論じている。ひとつは「リベラルの構想」(liberal

conception) であり、それによれば、「われわれは、(政治的な目的のために) われわれの同胞市民たちの道徳的及び宗教的確信を無視することによって、すなわちそれらを平静なものとして放置することによって、あるいはそれらへの参照なしで政治的なディベートを執行することによって、それらを尊重する」(Sandel 2005, 246)。もうひとつは「討議的構想」(deliberative conception) であり、それによれば、「われわれは、われわれの同胞市民たちの道徳的及び宗教的確信を組み込むことによって、あるいはそれらに注意を向けることによって、[...] それらを尊重する」(Sandel 2005, 246-7)。サンデルは、これら二つの様式のうち討議的な相互尊重の様式を支持している。というのも、「われわれの道徳的・宗教的な不同意が、人間的諸善の究極的な多元性を反映している限りにおいて、尊重の討議的な様式は、われわれをしてわれわれの差別的な生が表現する特徴的な諸善をより正しく評価しうるようにするだろう」からである¹⁰ (Sandel 2005, 247)。

こうしたサンデルの議論は、公共的な領域から中立主義的リベラルが私的なものとして退けがちな善き生をめぐる価値の抗争を排除することはできないという確信に基づいたものである。それゆえサンデルは、「われわれの時代にとって特徴的な市民的徳性は、時に重なり合い、時に抗争するところの、われわれに訴えかけてくる諸義務のあいだでわれわれの流儀を調停することであり、多様な忠誠が提起するところの緊張とともに生きることである」と述べるのである (Sandel 2005, 34)。こうした多元性の要求に真正面から対処しつつ、多元性の擁護を目指す市民的徳性を涵養することは、しかし「強制」の契機を完全に排除することはできない。たとえば、市民である以上各個人は、公共的な空間において敵対的でさえありうる他者の意見に耳を傾けることが強制される。その際、公共的な空間から私的な空間に撤退することで、他者から発せられるノイズを遮断しようとする行為は、市民的徳性の要求に反する行為ということになるだろう。したがって、ある意味ではサンデルの公共哲学は、すべての人が市民として公共的な空間に現れ、デモクラシーの政治に参加することを強制するものであるといえる。したがって、市民的徳性の涵養にまつわる強制の危険は「縮減されるかもしれないが、取り除き得ない」のである (Sandel 2005, 26)。

さて、こうしたデモクラシーの不満に対するサンデルの二つの回答を検討することによって、何が見えてくるのだろうか。主権性の拡散にせよ市民的徳性の涵養にせよ、彼の処

¹⁰ こうしたサンデルの議論が、個人ではなくある種の集合的生(共同体)を基本としたものであることには、注意が必要である。彼の多元主義はいわば「共同体多元主義」(community pluralism) であり、個人の生の多元性を直接的に擁護することを目指したものではない (Keys 2006, 46-7)。

方箋からうかがえるものは、政治の圧倒的な優位である。そこでは、デモクラシーという政治的価値が、指導的理念の位置を占めているように見える。彼の公共哲学が、グローバル化した経済の影響からのデモクラシーの擁護及びその活性化を目指して組み立てられたものであることを考慮に入れるならば、この帰結は当然のことであるといえるかもしれない。だが、公共的な空間における議論のあり方は、こうした政治的なものに集約されるものに限られるのだろうか。もしかするとサンデルは、生の多元性という題目を掲げながら、公共的領域を一元的なものにしてしまっており、そこから未だ政治化されざる、あるいはけっして政治化されることのないさまざまな公共的問題を排除してはいないだろうか¹¹。次に、われわれは非政治的な公共的領域を重視する、もう一人の「コミュニタリアン」の公共哲学を検討することにしよう。

2 テイラーにおける公共的なもの

サンデルの公共哲学に見られた、政治の圧倒的な優位性は、結果的に公共的な領域における議論をデモクラシーの政治という目的のもとに一元化してしまう可能性を秘めたものであった。もう一人の代表的「コミュニタリアン」であるテイラーもまた、サンデルと同じような議論を行っているのだろうか。あるいは、テイラーは公共的な問題を政治に完全に包接することなく、公共的なものについての議論を展開しているのだろうか。

第一にテイラーは、積極的な政治参加を重視し、デモクラシーにふさわしい市民を涵養するという目的をサンデルと共有している。たとえば、『孤独を和解すること』(Taylor 1993)に収められた論文「オルタナティブな未来」(論文自体の公刊は一九八五年)のなかで、テイラーは、カナダ政治の伝統を「参加の政治」(participatory politics)の系譜に位置づけ、積極的な政治参加による市民のデモクラシー意識の強化を訴えている¹²。しかし、テイラ

¹¹ ダイアナ・マッツは、アメリカ合衆国の政治参加に関する実証研究を通じて、参加の政治と、諸々の意見の差異や敵対的諸見解への寛容との間に、「根源的な非両立性」

(fundamental incompatibility)があると主張している (Mutz 2006, ch.5)。政治参加の成否は政治的ネットワーク内部の同質性に依存している以上、多様な意見を参加型デモクラシーの制度内部で全て掬い上げることはできない。したがってそこには、政治的なものから零れ落ちた意見の差異を掬い上げるための、インフォーマルなディスコースが機能していることが要求されなければならない、と彼女は主張する。マッツの議論は直接的にサンデルの議論を批判したものではないが、サンデルの公共哲学の抱え込んでいる問題を剔抉していると思われる。

¹² テイラーは、この議論をカナダ連邦制における分権化の推進と中央集権化への反対とい

一の公共的なものに関する議論は、政治的領域に限定されない。とりわけ九〇年代以降、ユルゲン・ハーバーマスの『公共圏の構造転換』(Habermas 1990) やマイケル・ワーナーの『共和国の文芸』(Warner 1990) に影響を受け、非政治的な領域としての「公共圏」(public sphere) に注目した諸論考を發表している。ここでは、主として「リベラルな政治と公共圏」(Taylor 1995a) において描かれている公共圏の構想を検討することで、テイラーの公共的なものについての議論とサンデルの公共哲学との差異を提示したい。

さて、テイラーは、同論文において一八世紀以降の市民的公共圏に議論を絞って論述を進めている。彼は、公共圏を「共通の利益にまつわる諸問題を議論するために、そしてそれによってこれら諸問題に関する共通の意識の形成を可能にするために、社会の成員たちが、多様なメディア(出版・電子)を通じて、そしてまた直接の対面を通じて出会う、ひとつの共通の空間」と定義している(Taylor 1995a, 259)。そしてこの市民的公共圏には、一八世紀以前に存在した公共圏と比較した場合、二つの新しさがあると、テイラーは論じている。

第一の新しさは、「非政治性」である。一八世紀以降、「公共圏は潜在的にはすべての人が参加する議論の場である」として理解されており(Ibid.)、その議論は政府によって聞き入れられることを想定している。しかし、ハーバーマスが指摘するように、市民的公共圏はそれ自体が政治的決定の主体となることはない。それゆえそれは「非政治的」(extra-political) なものであると理解されるのである。ここには「政治権力は、外部から監督され、チェックされなければならない」とする想定が含まれている(Taylor 1995a, 265)。テイラーによれば、市民的公共圏の第二の新しさは、この外的なチェックの本質にある。市民的公共圏以前にも、政治権力の正統性を監督し、チェックするものは存在していた。それはたとえばキリスト教の「神」であり、「自然法」であった。しかし、市民的公共圏においては「権力や伝統的権威からではなく、理性から発する一種のディスコース」(Taylor 1995a, 265) が政治権力の正統性を監視するのである。この「徹底的な世俗性」(radical secularity) こそが、市民的公共圏の第二の新しさなのである。公共圏は、ただわれわれの共通行為、共通の議論によってのみ構成される場であって、そこでは原則的に

う観点から行っている。「参加の政治」の理念と彼の連邦制擁護の結びつきについては、拙稿「テイラーにおける連邦制擁護の政治哲学的基礎——参加型政治と集合的アイデンティティの関係をめぐる」(高田 2007) および本稿第六章第五節を参照。また、テイラーによる政治参加の価値の強調に関しては、イスールト・ホノハンがハンナ・アーレントの議論と比較している。『市民的共和主義』(Honohan 2002) 第四章を参照。

あらゆる超越性が廃棄されているとみなされる。「それゆえ、一八世紀の公共圏は、新しい種類の事例を表象するものである。すなわち、それは、行為を超越する体制なしのメタ場所的共通空間であり、そして共通行為主体であって、純粋にそれ自身の共通行為に基づく行為主体なのである」(Taylor 1995a, 269)。

では、「非政治性」および「徹底的な世俗性」を特徴とする市民的公共圏は、デモクラシーとどのような関係を結ぶことになるのか。テイラーは、公共圏の理念を、中央集権的デモクラシーの内部の政治的断片化 (political fragmentation) に抵抗するものとしてとらえている。テイラーは、「巨大で、中央集権化された、官僚制的社会における市民疎外」について論じている (Taylor 1995a, 278)。巨大な「統治機械」(a governing machine) の影響下で、人びとは無力感を抱くことになり、それが政治的なアパシーにつながり、結果としてデモクラシーに悪影響を与える、というのである。この意味で、テイラーの公共圏論の目的もサンデルの公共哲学と同様に、デモクラシーの「人民主権」の理念を空洞化から擁護することにあると言えるかもしれない。しかし、テイラーの議論は、政治的領域のみに止まらない。続けてテイラーは、次のように述べている。「過度な中央集権化は、政治的体制の危機だけにはとどまらない。それはまた、公共圏にも影響を与える」(Taylor 1995a, 279)。したがって、政治的権力や諸々の政治制度の脱中心化だけでなく、公共圏の脱中心化もまた必要とされる。テイラーは、脱中心化された公共圏として、ローカルな共同体の外延とほぼ一致するローカルな諸公共圏と、土地や共同体に根拠を持たない政党や社会運動などのアソシエーション的な諸公共圏とを挙げている。それらの複数の公共圏は、入れ子状に重なって (nested) ナショナルな公共圏の内部に属している。この入れ子状の公共圏 (nested public sphere) は、一八世紀的な市民的公共圏と異なるものである。テイラーは次のように述べている。

この議論の中に現れる公共圏のモデルは、オリジナルの一八世紀的パラダイムとは明らかに異なっており、少なくとも二つの側面に関してそうである。オリジナル・モデルは、一元的空間 (unitary space) を仮定しているように思われる。そして、私はここで相互入れ子状の諸公共圏の多数性を示唆している。[...] 第二に、政治的体制と公共圏のあいだの境界線は緩やかなものになっている。もっとも効果的な入れ子状の諸公共圏は、実際両者のあいだのグレー・ゾーンにおいて機能する政党と特定の見解を唱導する諸々の運動 [社会運動] である。近代の民主的政体においては、政治体制と公共圏のあ

いだの境界線は、最大限に多孔的であるはずである (Taylor 1995a, 280)。

テイラーの議論のポイントは、「多孔的」という限定つきとはいえ、デモクラシーの諸制度と公共圏が分けられていることである。ここにテイラーとサンデルの差異が存在している。すなわち、テイラーは入れ子状の公共圏の諸目的を「政治」の外部にも設定しうるものであると考えるのである。そして、この入れ子状の公共圏がデモクラシーの諸制度とのあいだに結ぶ関係は、二通り存在する。ひとつは、公共圏が政治を外部から監督し、コントロールするという役割を担うことであり、もうひとつは、政治的なものを含む諸々の公共的な議論のアジェンダを設定するという役割を担うことである (Taylor 1995a, 278)。この二つの役割は、深く入り組みあってはいるものの、理念的には分割可能である。そして、両者に通底するのは、政治的なものと非政治的なものとのあいだの柔軟な交通関係である。

さてここまで検討してきたように、サンデルとテイラーの公共的なものに関する議論には、いくつかの共通性と差異が存在する。まず、両者がともに生の多様性や価値の多元性を公共的に擁護しようとしているという点に、ひとつのおおきな共通性を見出すことができよう。両者は、公共的なものと私的なものをはっきりと分離し、宗教的な信念や個人的信条を公共的なものの領域から排除可能であるとする議論に対して真っ向から反対する。彼らはそうした価値の対立を公共的問題として扱わなければ、価値多元性の擁護は不可能であると論じる。彼らの議論によれば、公共的領域において、何人たりとも絶対的な中立性を自認することはできない。それゆえ、公共的領域において絶対的な中立性を標榜することは、その看板を掲げるもの自身の信念やイデオロギーを隠蔽することに他ならないのである。もちろん、彼らは公共的なものと私的なものとの区別が存在しないと言っているわけではない。彼らが主張していることは、公／私の境界線は入り組んでいて流動的であり、かつ相互に影響を与え合っているということなのである。

また、彼らはともにデモクラシーを活性化し、いわゆる^{ネオ・リベラリズム}新自由主義などに典型的に見られる市場原理の社会全体への拡大や、中央集権的な官僚システムに対する抵抗点を形成することを目的としている。両者とも権力の脱中心化を制度的な前提としつつ、サンデルはその抵抗点を共和主義的な公共哲学に基づいて市民的徳性を涵養することに求めるのに対して、テイラーは政治的領域と相互浸透する公共圏の多元性のなかにそれを求めているのである。テイラーが言うように、万能の処方箋が存在しないのであれば、彼らが提示した

処方箋は、同じ敵に対する抵抗の二つの類型であると考えられるだろう。

だが、両者の議論には差異もみられる。「政治」の関わるべき役割に関する認識の差異は、もっとも明瞭な差異だろう。サンデルにおいては、市民的徳性の涵養という視点が見出されているため、公共的なものに関する議論は政治的なものの領域に限定されている。それに対してテイラーは、政治的なものの領域に限定されることのない、非政治的な公共圏論を提示している。

この意味で、テイラーとサンデルとの差異は、ある意味では「政治」の関わるべき範囲に関する差異に還元できるようなみえる。換言するならば、それが政治的なものに限定されるかどうかという点に差異はあるものの、公共空間の中に多様な価値観の相克を導入することが、むしろ多元的な価値観を擁護することにつながるという論陣を張る点で、両者は同一性を有しているのである。だが、果たして両者の多元主義論の差異は、そうした政治の役割への認識の差異に還元できるのだろうか。

三 サンデルの「被贈与性の倫理」

1 被贈与性の倫理とは何か

前節でみたようにサンデルの公共哲学は、多元性を、あるいは生の多様性を擁護することを目指したものである。しかし、なぜ生の多様性が擁護されなければならないのか、という点に関して、『公共哲学』のなかで彼は明示的な回答を与えていない。彼がその理由を明示的に提示しているのは、生命倫理学についての彼の著書、『人体の完全化に対する異論』においてである。

サンデルは、同書において遺伝子工学に基づくデザイナー・チルドレンや精子バンクなどの技術を「新しい優生学」と呼び批判している。なぜそれらは問題なのだろうか。サンデルは、この「新しい優生学」の問題を、「被贈与性に対する意志の […] 一方的な勝利」(Sandel 2007, 86) のうちに見ており、「もし遺伝子学的革命が、人間の諸々の力と達成の贈与的性格にたいするわれわれの感謝を糜爛するならば、それはわれわれの道徳的風景の三つの基本的要素——謙虚、責任、連帯——を変容させてしまうだろう」(Sandel 2007, 87) と述べている。生まれてくる子供を選ぶことができないにもかかわらず、子供を慈しむという経験は、その親に、「招かれざるもの」(unbidden) に対して開かれているべきで

あるということを教える。もし親が生まれてくる子供の性質を決めることができるならば、世界は招かれざるものに対して閉じられてしまうことだろう。それはわれわれの謙虚さを奪い去ってしまう。また、われわれが遺伝子学的な生命工学により自己改良することができるとなると、われわれは途方もないところまで責任を負わなければならなくなってしまう。たとえば、親が生まれてくる子供の特性を選ぶことができるならば、彼らは子供の全人生に及ぶ責任を負わねばならないだろう。そして、このことがわれわれの連帯の感覚を縮減してしまうだろう。というのも、われわれが偶然にしたがって生きねばならない分だけ、われわれは他者と運命を共有すべき理由を持つからである。たとえば、もし遺伝子学が進歩して、これからある人がどのような病気にかかるかを予見できるようになったとするならば、保険制度は崩壊してしまうことだろう。われわれは、そうした状況下において、少なくとも見知らぬ他者と連帯すべき道徳感情をもてなくなるだろう。サンデルは、このように論じている。

だが、われわれはなぜ「新しい優生学」を拒絶し、他者と連帯し続けていくべきなのだろうか。サンデルによれば、「被贈与性の倫理」(the ethic of giftedness)こそが、生の多様性を擁護し、他者と連帯すべき根拠となる。われわれが他者と連帯しうるのは、ひとえに「彼らの才能と運命の偶然性」(Sandel 2007, 92)のゆえである。彼らはわれわれと同じく偶然的存在者であり、予見不可能な運命を共有しているからこそ、他者の多様な生のあり方を尊重し、他者と連帯すべきなのである。われわれ個々人が、どのような才能を有していようと(あるいは有していなかりょうと)、それは偶然によるものであって、エンハンスメントによって生に介入することは、この偶然性という条件を破壊してしまうのである。

こうした議論は、彼の生命倫理学のみならず、彼の政治理論においても決定的な重要性を有していると思われる。というのも、『公共哲学』においてサンデルは、デモクラシーの活性化のためには、「公共的な出来事に対する知識と同時に帰属の感覚、すなわち全体への関心、その命運が問題となっている共同体への道徳的紐帯」が要求されると主張しているからである(Sandel 2005, 10)。もし「新しい優生学」が連帯という徳性を破壊してしまうならば、デモクラシーは決定的に衰退してしまうだろう。したがって、「新しい優生学」への抵抗は、サンデルにとって政治理論的にも重要な意義を有しているのである。

しかし、「被贈与性の倫理」に対しては次のような反論が可能かもしれない。たとえば先天的な疾患を有して生まれてきた子供に治療を行うことは、生の偶然性という条件を破壊してしまうのではないか。もし治療を認めるならば、なぜエンハンスメントは認められ

ないのか。換言するならば、治療とエンハンスメントの差異は何なのか。

こうした問いに対して、『人体の完全化に対する異論』のエピローグにおける幹細胞研究の擁護論において、サンデルは次のように述べている。「与えられたあらゆるものが善であるわけではない。天然痘やマラリアは贈りものではないし、それらを撲滅することは善であるだろう」(Sandel 2007, 101)。ここでは「与えられたあらゆるもの」(everything given)と「贈りもの」(gifts)とを等号で結ぶことが拒絶されている。病は「与えられたもの」ではあるが、「贈りもの」ではない。それゆえ、サンデルは次のように結論する。「デザイナー・ベビーを創り出す遺伝子工学は、贈りものとしての生に対する畏敬の喪失をしるしづける傲慢(hubris)の究極的な表現である。しかし、[身体を]衰弱させる病を回復させる幹細胞研究は、[...] 治癒を促進し、所与の世界を修繕するためにわれわれの本分を尽くすという、人間の創意工夫の高貴なる実践である」(Sandel 2007, 127)。

ここから理解できることには重要な含意がある。第一に、「贈りもの」であるところの「生」に意図的に介入しようという行為は「傲慢」である。その一方で、第二に、「贈りもの」であるところの「生」に敵対的であるところの病を「平癒」させることは、「高貴なる実践」として理解される。すなわち、喜ばしき贈りものであるところの「生」こそが、その他の「与えられたあらゆるもの」の善悪を、すなわちそれらが「贈りもの」であるのかそれともそうではないのかを、判定するための基準となっているのである。

更に、ここで「修繕」(repair)という言葉が使われていることにも注目しなければならない。求められているのは「生」の原状回復であり、「正常な(normal)人間の機能の回復」(Sandel 2007, 101)なのである。サンデルによれば、エンハンスメントは人間の傲慢のしるしであるが、治療はそうではない。というのも、治療は単に生を正常な状態にするだけだからである。ここには、「生の聖化」(sanctity of life)とでもいうべきものが認められる。生はその与えられた姿のまま「贈りもの」なのであり、それを人為的に操作してはならない。ただわれわれにできることは、生を元の姿に戻す手助けをすることだけであって、それ以上のことは、可能であっても望むべきではない。これがサンデルの立場なのである。

2 被贈与性と世俗性

ところでサンデルは、「被贈与性」という概念を「世俗的」に理解するように注意を促し

ている (Sandel 2007, 85)。彼は次のように論じる。「被贈与性の倫理」が「宗教的」であるという評言は、「贈りものについて語ることは、贈り手を前提している」(Sandel 2007, 92-3) と想定するがゆえに出てくる言葉である。しかし、「生の被贈与性への感謝は、宗教的源泉からも、あるいは世俗的源泉からも生じうる」(Sandel 2007, 93)。贈りものの背後に意図をもった何ものかを前提するならば、たとえば神を生への贈り手として想定することもできるだろう。しかし、「われわれは通常、その贈りものが神から授けられたものであるかどうかについていかなる想定も加えることなしに、アスリートの〔才能という〕贈りものとか、あるいは音楽家の〔才能という〕贈りものとかいった語り方をする。われわれがここで言わんとしていることは、くだんのその才能は、全面的にアスリートや音楽家の自助努力によるものではないというだけのことである。彼が、そのことについて自然に、運命に、あるいは神に、そのうちのどれに感謝をささげようと、才能は、彼のコントロールの限度を越えた資質なのである」(Ibid.)。サンデルの議論の要点は、贈り手の存在しない、あるいは贈り手の存在をことさらに想定しなくてもよい贈りものが存在しているということである。才能は天から降ってくるものではなく、自然のもの、すなわち生まれながら備わっているものであるとみなされる。この意味で、被贈与性は生そのものに内在しているのである。

また、サンデルは「生の聖性」や「自然の聖性」という表現も世俗的に理解しようと主張する。彼が用いている「聖性」は、「われわれが自然やそのなかに住む生きものたちを、単なる手段以上のものとして評価している」(Sandel 2007, 94) という意味である。したがって、「この道徳的命令は、単一の宗教的、あるいは形而上学的背景に基づいている必要はない」(Ibid.)。すなわちそれは、さまざまな文化的伝統の中に見出すことのできる一般的な道徳律であって、人間の「傲慢」への戒めとして作用しているのである。

さて、こうした彼の議論は、彼とテイラーとが哲学的に袂を分かち点につながっていく。サンデルは、自身の議論への次のような反論を想定する。「聖性と贈りものの非有神論的観念は、究極的にはそれらのみでは成り立ちえず、それらがあからさまには言及していない借り物の形而上学的仮定に寄りかかっているに違いない」(Ibid.)。サンデルはこうした反論を、「深遠で困難な問い」であるとして、正面からの回答を回避している。しかし、すぐさま彼は「ロックからカントを通じてハーバーマスにいたるリベラルの思想家たちが、自由はわれわれのコントロールの限度を越えた起源や立脚点に依存していることを受け容れている」ことに注意を促し、「われわれは、贈りものの源泉を神にまでたどるかどうかに関

わりなく、贈与性の観念に意味を与えることができるし、その道徳的重要性を感じることもできる」と結論づける (Sandel 2007, 94-5)。サンデルはここで「リベラルな思想家たち」の立場に接近している。すなわち、彼は、道徳の源泉を生そのもののなかに、あるいは世俗的なもののなかに見出そうとしている点において、「リベラルな思想家たち」の側に立っている。そして、この世俗主義こそが、サンデルとテイラーとを分かつ重要な分割線となるのである。

四 テイラーにおける排他的人間主義批判

1 世俗化テーゼの再検討と排他的人間主義

第一章でも論じたように『自己の源泉』の結論部で、テイラーは多元的な善の抗争について語っている。彼によれば、善は多元的なものであり、それゆえ最高の理想も複数形 (the highest ideals) である。これらの複数の善はしばしば抗争してしまうだろう。それゆえ、多元的な善を承認しようとするには、常にある種の危険が伴うのである。テイラーは、こうしたディレンマを克服する可能性をユダヤ - キリスト教有神論の伝統に見出していたのであった¹³。

このように、テイラーは、多元性の擁護に関して有神論の役割を重視する点で、サンデルと明白に対立している。だが、この明瞭な図式的対立は更に詳細に問われるべきであるだろう。第一に、彼らの対立はいかなる意味での対立なのだろうか。そして第二に、もし対立が存在しているとするならば、その対立は何を示唆しているのか。前述したように、彼らはともに生の多様性や多元性を擁護している。しかし、彼らがそうした主張に至った理路が異なるのであれば、彼らの相同性はある種の「偶然の一致」かもしれないのである。

まずは第一の問いを検討することにしよう。彼らはいかなる意味で対立しているのか。あるいは、対立は表面的なものに留まるのか。この問いに答えるためには、テイラーの「世俗性」 (secularity) に関する議論を検討する必要があるだろう。

テイラーは、九〇年代以降、宗教や世俗性に関する諸々の著作を発表し続けている。とりわけ、二〇〇七年に公刊された『世俗の時代』は、通俗的な西洋社会の「世俗化」テーゼを、膨大な歴史的資料や知識人・思想家の言説を引証しつつ批判的に再検討しており、

¹³ 本稿第一章第五節を参照。

全八七四頁にも及ぶ長大な記述とも相俟って、彼の集大成的な著作であると位置づけることができる。前章でも確認したように、同書でテイラーは、「世俗性」(secularity) 概念には、(1)公共的制度からの宗教の放逐(国家と教会の分離)、(2)宗教的実践からの人びとの逃亡、(3)信仰の条件の変容という三つの意味内容が存在していると指摘している(Taylor 2007a, 1-4)。テイラーが同書で集中的に論じているのはこの第三の意味であり、彼はそれを「なぜ二〇〇〇年の時点でわれわれの多くが、神を信仰しないことを、容易であるだけでなく、不可避であるとみなしているのに対して、たとえば一五〇〇年の時点では、わが西洋社会で神を信仰しないことは実質に不可能であったのか」(Taylor 2007a, 25)という問いを通じて探究している。彼の議論によれば、西洋において一五〇〇年の段階では、(1)神の目的・行為の証左としての自然、(2)神の社会内における実存、(3)「呪術化」された世界という三つの要素が、人びとの生の枠組みを形成していた(Taylor 2007a, 25-6)。だが、現代社会ではそれらの要素は消滅した。しかし、そこに至る過程においては、こうした「宗教的な」(あるいは「カソリック的な」)枠組みの喪失だけが起こったのではない、とテイラーは主張する。彼が同書で主張している枢要な点は、この有神論的枠組みのオルタナティブが生じたからこそ世俗化は可能であったということであり、世俗化を、あるいは無神論が多くの人びとに受け入れられることを可能にした最大のオルタナティブは、排他的人間主義(exclusive humanism)であったという点である。すなわち、有神論のオルタナティブとなる枠組みが、人びとの幸福や豊かさの参照点として機能するようになったからこそ、世俗化は可能だったのである。ここで明らかにすべきは、第一にテイラーのいう「排他的人間主義」とはどのようなものであり、それがサンデルの立場と一致するのかどうかということ、そして第二に、テイラーが「排他的人間主義」の限界をどこに見出していたのかということである。

第二章でも検討したように、排他的人間主義とは、超越的なものの領分をその内部から放逐してしまう人間主義なのであった。『世俗の時代』においてテイラーは、宗教の関わる「超越性」(transcendence)を、(1)人間的善、(2)力、(3)「生と死の『自然的』範囲の限界」すなわち「この生」という三つの次元にかかわるものとして規定していた(Taylor 2007a, 20)。したがって、われわれは次のように理解することができる。第一の次元に関しては、排他的人間主義においては、諸々の価値や善は、「純粹に内在的な人間的諸善」(purely immanent human goods)とみなされるだろう。したがって第二の次元に関しては、人間の操作・関与が可能な自然的力を超えた力は、存在しないと考えられるであろう。

では、第三の「この生」の超越に関してはどうか。テイラーが注目するのは、「天国での生」という発想ではなく、「この私」を越えた「他者」との共生の倫理としての「この生」の超越である。テイラーは、この意味での「この生」の超越は、近代以降人間主義化したと考えている。すなわち、「この生」の超越は、博愛という人間的善へと変容したのである。その意味で、排他的人間主義といえども「この生」の超越を全面的に廃棄したわけではない。もともとはキリスト教のアガペーに由来する博愛概念は、啓蒙の時代を経て内在的な道德源泉に位置づけられることになる。テイラーが挙げる代表的な博愛の内的源泉とは、「道具的理性」、「普遍的意志」、「普遍的共感」の三つである (Taylor 2007a, 250-1)。道具的理性を行使する不偏的な観察者 (impartial spectator) という理念は、われわれを自分自身の狭隘なパースペクティブから解放し、全体性という観点にたつことを可能ならしめるだろう。カントらが追究した普遍的な道德法則は、われわれに他者を尊重すべきことを教えるだろう。そして、共感という人間的能力は、われわれが他者と感情的に結びつきうることを示すだろう。こうして、博愛は純粋に人間主義的な概念として定式化されることになる。

果たしてサンデルはこのような意味で「排他的人間主義者」なのだろうか。サンデルが超越性の第一の次元と第二の次元を拒絶しているのは明らかである。前述したように、彼は自らの立場をあくまで世俗的なものとして、すなわち、道德を神の意志や神の力に源泉をもつものとは捉えない立場として規定している。超越性の第三の次元に関してはどうか。サンデルが「連帯」を「われわれの重要な道德的風景」とみなしているという意味において、彼はミーイズムを拒絶する。しかし、彼が考える「連帯」の根拠は、人間の生に内在的なものとして規定されていることを見逃してはならない。前述したように、彼は「被贈与の偶然性」こそが「連帯」を可能にしていると述べている。われわれは、自らの意志とは関わりない理由により、予見不能な不幸に遭遇するかもしれない。そして、そのような可能性は万人に開かれている。だからこそ、われわれは見知らぬ他者と連帯することができるし、連帯すべきなのである。この議論には、超越性の存在する余地がない。連帯の根拠は、人間に内在するものとして基礎づけられている。この意味で、サンデルは、テイラーのいう「排他的人間主義」の系譜に位置づけられるだろう。

しかし、サンデルが「排他的人間主義者」であるというだけでは、彼の立場がテイラーの立場とどのように対立しているのかが明確ではない。そもそもテイラーは、「博愛の人間内源泉の発見／規定は、われわれの文明のひとつのおおいなる達成」 (Taylor 2007a, 257)

であるとさえ述べている。ここでわれわれは、第二の問いに移らねばならないだろう。テイラーは、排他的人間主義の限界をどこに見出しているのだろうか。

2 排他的人間主義の限界とアガペーによる解決

第二章で論じたように、テイラーは『カソリック』のなかで、排他的人間主義によって触発された連帯の動機が、不十分なものであるとの指摘を行っていた。第一に、それらは博愛を与える側の「道徳的優越性の感覚」に依存している。第二に、それは博愛を受ける側が「尊厳」を有した存在であるという仮定を有している。第三に、それは不正への怒りを内包している (Taylor 1999a, 31-4)。しかし、これらの動機にはそれぞれ問題があるとテイラーは主張していた。というのも、博愛を与えている側の気持ちは移ろいやすく (第一の動機の問題)、博愛の受け手が必ずしも尊重に値するとは限らないうえに (第二の動機の問題)、不正への怒りは容易に自らの行為の絶対的な正しさを保証するものとみなされ、それが引き起こすさらなる破壊を見えなくしてしまうからである (第三の動機の問題)。とりわけ、第三の不正への怒りに発する「妄動性は、近代の世俗的な排他的人間主義に特有のものである」 (Taylor 1999a, 34) とテイラーは主張していた¹⁴。しかし彼は、この第三の動機に触発された例として、ジャコバン派やボルシェビキなどとともに、キリスト教原理主義の右派をも挙げている (Taylor 1999a, 33)。この例からもわかるように、彼のいう「妄動性」は必ずしも世俗主義者に限定されるわけではない。だが、なぜそれにもかかわらず、彼はこの「妄動性」を「世俗的な排他的人間主義者に特有」だとみなしているのだろうか。テイラーはその理由を同書のなかでは展開していない。したがって、われわれは別の角度からこの問題に取り組まねばならない。

テイラーは、『世俗の時代』において、宗教と世俗的な人間主義との間の論争において生じるディレンマについて語っている。近代においては、二つの形式の宗教批判が存在していた。その第一のものが、彼のいう「セラピー的なもの」の勝利であり、彼はそれを排他的人間主義と関連付けている。まず、近代において、「ある特定の人間的闘争、疑問、イシュー、困難、問題が、道徳的／精神的な言葉遣いからセラピー的言葉遣いへと移動している」と彼は主張する (Taylor 2007a, 619)。そこで問題となっているのは、両者における「正常」(normal)あるいは「正常なもの」(normalcy)の意味の差異である。「精神的言

¹⁴ 同様の議論は、(Taylor 1994b, 225-6)にもみられる。

葉遣いにおいては、魂の『正常な』、毎日の、始まりの状況は、部分的には悪の掌中に存在しているはずのもの」(Ibid.) だった。すなわち、正常なものは、ただそれだけでは善ではありえなかったのである。それゆえに、「治癒は、回心を、知恵における成長を、世界を眺める新しく、より高次の方法を含みはしなかった」(Ibid.)。しかし、「セラピー的なもの」の勝利は、こうした理解を一変させる。それによれば、「われわれはわれわれであることで、すなわち『自然的』存在者であることで、完璧に正しい」(Taylor 2007a, 620) のである。ここでは、治癒、すなわち生を原状回復することそのものに高い価値が置かれている。なぜならば、生の「正常な」状態、「自然的」状態は、それだけで善だからである。テイラーが、「セラピー的転回」(therapeutic turn)ないしは「セラピー的革命」(therapeutic revolution) と呼んだのは、こうした「正常なもの」の地位向上なのである。

われわれはここで、サンデルが治療とエンハンスメントを区別していたことを思い出さねばならない。彼は、治療は「正常な人間的機能を回復」させるがゆえに、エンハンスメントと異なり擁護されうると論じていたのだ。その意味で、サンデルの議論は、まさしくこのセラピー的転回以後の思想であるといつてよい。したがって、セラピー的なものをめぐるテイラーによる次のような指摘は、サンデルのような立場にもあてはまると考えてよいだろう。

さて、このことは、われわれを宗教への反対の他の系列の領域へと導く。それらは、「悲劇的」な方向からやってくる。というのも、「正常化する」人間主義は、人間の生の侵犯的、闘争的、放縦的次元に対する矯正的扱いに反抗する人びとからの根深い反対を引き起こさざるをえなかったからである (Taylor 2007a, 634)。

こうした「正常化」への批判者として、テイラーはニーチェとフーコーの名を挙げる。彼らは宗教への批判者であると同時に「排他的人間主義」の批判者でもある。したがって、不信仰の側は、世俗的人間主義者すなわち排他的人間主義者と、非宗教的反人間主義者という二つの陣営に分割されており、ここに「宗教対無神論」、「信仰対不信仰」という図式的理解のディレンマが伏在しているのだとテイラーは主張する (Taylor 2007a, 636)。

「妄動性」が、「排他的人間主義」に典型的であるとのテイラーの指摘は、こうした観点から理解することができるだろう。「セラピー的転回」の結果、排他的人間主義において「正常な」生の地位向上が起こった。この「正常性」を侵犯するものは、「不正」であって「矯

正」の対象である。排他的人間主義の問題は、善さの基準が「正常性」に一元化されていることである。それは、生が一元化されているからに他ならない。「〔世俗的人間主義の〕その生のヴィジョンには、ある次元が欠けている」という主張は、正常的な生が絶対化するという排他的人間主義の困難を指摘したものであると解釈すべきだろう (Taylor 2007a, 637)。そこに欠けているのは、他者の生という次元である。それは結局のところ、他者の多様な生のあり方を、正常性の名の下に一元化しようとする試みにほかならない。こうした批判を、テイラーは反人間主義者たちと共有しているのである。

では、テイラーは果たして自らをどの陣営へと組み入れているのか。テイラーは、信仰者、すなわち超越性を認知する人びとも、不信仰者たちと同様に、二つの陣営に分けている。一方が、世俗的人間主義がまったくの間違いであると考え人びとであり、もう一方が啓蒙主義以降の物語に一定の真理を認める人々である。テイラーは、自らを後者に位置づける (Ibid.)。すなわち、彼は近代の人間主義の一部の成果を積極的に受容するのである。しかしそれと同時にテイラーは、「排他的人間主義によって信奉されている、〔正常な生を絶対化するという〕生の形而上学的優先は誤っていて、そして息苦しいと考えて」 (Ibid.) いる。テイラーはこの点でサンデルと完全に異なる立場にいる。サンデルの多元主義が、「被贈与性の倫理」という完全に世俗的主義的な発想から呈示された議論であるのにたいして、テイラーはその基礎となる生の形而上学的優先を徹底的に批判しているのである。

それに対して、テイラー自身はどのような理由から多様性擁護の主張を展開しているのか。これまでに論じてきたように、テイラーが多様性擁護の基礎としているのは、既存のあらゆる連帯の限界をわれわれに超えさせることのできる「キリスト教的アガペー」であった (Taylor 2007a, 246)。というのも、これまでも述べてきたように、彼にとって真のカソリズムとは「差異を横断した統一性」(unity-across-difference) を目指すものだからである。カソリック的な超越性は、他者への無条件の愛を、アガペーを要求する。だが、もちろん、『カソリック』がカソリックの信者たちに向けて語られた講演をもとにしていることを忘れてはならないだろう。そこには、既存のカソリズムを差異に開かせるという目的が伏在しているであろうことは想像に難くないからである。しかし、それを差し引いたとしても、彼が排他的人間主義に基礎づけられた博愛の不十分さを指摘し、敵になるかもしれない他者と連帯するためには、はじめに無条件的に他者を受け入れることが必要であることを主張していることは重要である。仮にそれがキリスト教的なアガペーでないに

せよ、はたして何らかの超越性なしに、無条件的な他者の受容は可能なのか。換言するならば、超越性なくして、「われわれ」とは全く異質で、潜在的な敵でさえありうる他者を排除することなく、同化することもなく、ただ受け入れたうえで「地平の融合」を試みるということは可能なのか。テイラーは、現代社会において超越性を認知するという立場から、この問いに対して、ある種の極限的な回答を提示しようとしている。テイラーにおいては、生の多様性は無条件的に擁護されているのである¹⁵。

しかし、以上のような議論を以って、テイラーが世俗主義を放棄しようとしていると即断してはならない。むしろテイラーは、「ある種の形式の世俗主義が、宗教的に多様化した社会のデモクラシー的生活にとって必要である」(Taylor 1998b, 46) ことを積極的に肯定している。したがってわれわれが問うべきは、テイラーはいかなる形式の世俗主義を、デモクラシーの政治的教義として採用しようとしているのか、ということである。テイラーは、世俗主義をどのように変容させるべきであると考えているのだろうか。

五 多数的近代性へ向けて

前節でわれわれは、サンデルとテイラーの多元主義の差異が、世俗主義に対する評価の差異に存していることを確認した。サンデルは「超越性」を排除したかたちでの多元主義論をその多元主義の倫理的柱としているのにたいして、テイラーは「超越性」を排除する世俗主義に含まれる「生の絶対化」という理念を疑問視し、生という次元以外の超越性をも認知する世俗主義を多元主義論の基礎におく。こうした両者の差異は、果たして政治理論的にはどのような含意を有するのだろうか。ここではテイラーが「何の」多元性を擁護すべきであると考えているのか、という視点からこの問いに一定の解答を与えたい。

テイラーは、サンデルの『デモクラシーの不満』に関する論文集に、「差異と共に生きること」と題した論文を寄稿している (Taylor 1998a)。この論文の冒頭で、テイラーは次のように述べている。「私は、手続き的リベリズムが、アメリカのデモクラシーに深甚な

¹⁵ もちろんこのことは、第二章でも論じたように、他者を受容して「地平の融合」を試みた結果、すべての他者の形而上学的な背景が平等に価値をもったものとして立ち現れるということを意味していないし、テイラーが無条件的で絶対的な「寛容」を主張しているということにもならない。「地平の融合」のために他者の文化を学んだ結果、他者の形而上学的地平を拒絶する、ないしはそれを変容させるようさらに働きかける、という事態は十分に起こりうる。また、当初の予見どおり、他者が「われわれ」にとってある種の「敵」として規定されることも、同様に起こりうるのである。

害を及ぼしてきたというサンデルの信念を共有している。しかしながら、われわれは否定的な批判を超えて進む必要があるし、平等な存在として共に生きるためのオルタナティブなモデルを分節化するよう努める必要があると、私は信じている」(Taylor 1998a, 212)。テイラーはこの論文のなかで、サンデルの「オルタナティブなモデル」であるところの「共和主義の公共哲学」を直接の考察対象にはしていない¹⁶。その代わりにこの論文で語られるのは、テイラーの差異と共に生きることに関する哲学的な省察である。その中心となるものは、ひとつは第二章で検討し、また前節でも触れたヘルダー - フンボルト的な存在論——すなわち、「差異の相補性」を中心的テーゼとする存在論——であり、もうひとつは第六章で検討することになる、デモクラシーと集合的アイデンティティの問題である。こうした議論はすべて、差異と共に生きることの「動機」にかかわっている。すなわちここには、サンデルの議論ではなぜ差異と共に生きなければならないのか、換言するならば、どうすればわれわれは、「リベラルの構想」ではなく、(相対的に見て面倒な)「討議的構想」を採用できるのか、という点が不十分にしか論じられていない、というテイラーの暗黙の批判が存在しているのである¹⁷。

では、いったい何の「差異」を、何の「多元性」をわれわれは擁護しなければならないのか。ひとつには、これまでも論じてきたように諸個人の生の多様性を擁護しなければならない、あるいはそれを構成する共同体の多元性を擁護しなければならない、という確信がサンデルとテイラーの議論には存在している。しかし、「超越性」と「世俗主義」に関心を向けている近年のテイラーの議論には、明らかにそれとは異なる多元性擁護の構想が看取される。それは「社会像」(social imaginaries)の多元性である。

社会像とは、テイラーが『近代の社会像』(Taylor 2004a)で分節化した概念である。テイラー自身の言によれば、社会像とは「人びとが自分の社会的実存を、すなわち、どのようにして人びとは他者たちとまとまりをつくるのか、どのようにして物事が彼らと彼らの同輩たちとの間でなりゆくのか [...] を想像するやり方」である(Taylor 2004a, 23)。つまり社会像とは、社会についてのイメージなのである。そして、この社会像は「われわ

¹⁶ ただし、シヴィック・ヒューマニズムの伝統に関しては、デモクラシーにおける集合的アイデンティティの必要性を論じている部分で言及されている(Taylor 1998a: 221)。しかしそこで挙げられている固有名は「アリストテレス」と「アーレント」であり、サンデルの議論に関しては——その著作を意識して書かれた論文であるにもかかわらず——言及されていない。

¹⁷ 同様の指摘としては、辻康夫「チャールズ・テイラーの何を論じるべきか」(辻 2009a)九三頁を参照。

れがもつお互いについての規範的予期の感覚、すなわち、われわれの社会的な生活をつくりあげる集合的实践を可能にするための共通の理解の性質と結合する」(Taylor 2004a, 24)。この意味で、社会像はわれわれの共同の行為についての背景理解を構成している。すなわち、社会像は、われわれの共同の行為に意味を与えるのである。このゆえに、「近代の」社会像とは、人びとの「近代社会」についての規範的イメージであると規定できる。

テイラーは『近代の社会像』のなかで、「西洋社会」における近代の社会像を取り扱っている。テイラーによれば、西洋における近代の社会像には三つの重要な形式が存在しているという。それは、市場経済、公共圏、主権者としての人民 (sovereign people) である。前近代の社会において、政体 (polity) から独立したものとしての「社会」の像は存在していなかった。しかし、近代以後、「社会」なる語は政体とは異なるものとして理解されるようになる。その近代社会の像の重要な三つの要素が市場経済、公共圏、主権者としての人民なのであり、テイラーは、これら三つの社会像の形式がどのような理論として発生したのか、そして、それがいかにして一般大衆の社会像として伝播していったのかを歴史的に叙述している¹⁸。

なぜテイラーは「社会理論」ではなく「社会像」について語るのか。彼は、同書のなかでその理由を次のように説明している。「この本は、近代性の一部を構成している自己理解のより明瞭な規定にわれわれがたどり着くことができるならば、近代性についての昔からある諸問題ならびに現代的な諸問題の双方に、いくばくかの光明を投げかけうる、という仮説を探究する。この観点からみた西洋の近代性は、ある種の社会像と不可分であり、今日の多数的近代性のあいだの差異は、入り組み分岐した諸々の社会像の観点から理解される必要があるのである」(Taylor 2004a, 1-2)。すなわち、テイラーは近代の多数的性 (multiplicity) を論じるために、社会像について語るのである。現代の西洋社会に住む「われわれにとって」、特殊西洋近代的な社会像は「唯一可能なものであると思われ、意味をもつただひとつの社会像であると思われ」ている (Taylor 2004a, 17)。しかし、近代の社会像の重要な諸形式は、単線的に発展してきたものでもなければ、単一の解釈にのみ開かれたものではない。たとえばテイラーは、同書の第八章において、「主権者としての人民」という社会像の重要な形式のひとつが、アメリカ合衆国とフランスにおいていかに異なった

¹⁸ 『近代の社会像』に関する詳細な分析については、フレイザー前掲書 (Fraser 2007) の第六章を参照。また、テイラー自身による同書の簡便な要約としては、リチャード・カーニーによるインタビュー (Taylor 2007b) を参照。

かたちで理論化され、発展してきたのかを詳細に論じている。そこでは「主権者としての人民」という同じひとつの概念が、異なったかたちの像へと結晶化していくのである。このように、「西洋〔の内部〕においてさえ、近代の社会像はめいめいの国民史という分岐した媒体において姿を変えてきた」(Taylor 2004a, 154) という指摘が事実であるとするならば、西洋的「近代性」なるものが単一のモデルであると考えすることはできなくなる。われわれは「多数の近代性」が存在していることを積極的に認めなければならない¹⁹。そしてそれは、テイラーの考えによれば、近代の社会像の多数性に由来しているのである。「多数の近代性」が存在しているという立場に立ってはじめて、われわれは「多数の形式をもつ世界における秩序と平和へのプロジェクト」(Taylor 2004a, 196) に着手することができる。これこそが、テイラーが「社会像」を語る理由である。

この近代の社会像の多数性という彼の確信は、「世俗性」をめぐる彼の理解にとって重要な意義を有している。テイラーは、近代の社会像が世俗的であること、すなわち「公共空間における宗教あるいは神的なもののある特定の種類の現前の終わり」(Taylor 2004a, 187) を意味していることを認めている。近代社会は、その秩序の源泉を超越的なものに求める必要はない。近代社会は、水平的かつ同時的な「ダイレクト・アクセス社会」(direct-access society) として想像されているのである。

では、あらゆる形式の近代世俗主義において、超越的なものの場所は消滅してしまった

¹⁹ テイラーは別の論文で、「オルタナティブな諸々の近代性」(alternative modernities) について次のように論じている。「オルタナティブな諸々の近代性というテーゼの要点は、それらの形態を文明横断的に一致させる必要はないし、一般的に一致することもないだろうということである。事実、ここでは何かが収斂していったとしても、別の何かは分岐していつてしまうのである。文化が新しい差異化の形式を発見する一方で、諸々の制度や実践は収斂していくのだ、と言いたい誘惑に駆られる人もいるかもしれない。しかしそれは大雑把にいつてそうだというに過ぎない。なぜならば、実際のところ、制度的諸形式もまた、しばしば異なったものになるだろうからである」(Taylor 2001a, 184)。この引用において重要なポイントは、いわゆる近代的な「制度」や「実践」の水準においても、社会像と同じく多数性が存在しているとテイラーが考えている点である。しばしばひとくくりにして語られることの多い近代の諸制度や諸実践もまた、各文化に適用されるとその形式を異にしてしまう——たとえば「学校」制度が日本と合衆国とドイツとノルウェーとにおいて異なっているように。もちろんこのことは、いわゆる近代の諸制度や諸実践に共通する「普遍的な」要素が存在しないということを意味しているわけではない。テイラーも諸制度が「大雑把にいつて」似ている可能性を否定していない。しかし注目すべきは、テイラーが「オルタナティブな諸々の近代性」を語るに際して、その「差異」を強調している点である。これはテイラーが近代性について語る際の典型的な作法であり、その背後には——第六章で論じるように——世俗主義的リベラルの「コード・フェティシズム」への批判が伏在していることを看過すべきではないだろう。

のだろうか。あらゆる近代社会において、超越的なものはもはやいかなる役割をも果たしえないのだろうか。もちろんアメリカ合衆国のように、公共生活において宗教が重要な役割を果たしている社会は存在している。しかし、アメリカのような社会はむしろ例外なのであって、近代社会の公共生活において宗教的なものの果たす役割はほとんど存在していないのではないか。そうではない、とテイラーはいう。近代の社会像が支配するリベラル・デモクラシーの社会においては、神の現前という形式とは別の、「公共生活における宗教のための新しい場所」(Taylor 2004a, 188)が存在しているのである。テイラーは次のように論じる。近代社会は超越的なものをその正統性の源泉とはしていない。近代社会における「諸政体は、共通の意思にある意味では基盤をおいている […] 共通行為によって基礎づけられている」(Ibid.)。すなわち、近代社会の正統性は、何よりもまずそれが人民の共通行為の所産であるというところに存在しているのである。そして、「共通意思への参照は、人民の主権に基盤をおいていると主張する、デモクラシーの社会においては不可避である」(Ibid.)。さらにこのデモクラシーの社会においては、集団による公共的な決定が自分自身の意見・意思とは異なったものになるという事例が多々存在している。それゆえ、「もし私が自分の意に反する決定を権威あるものとして受け入れるべきであるとするならば、私は自分自身をこの決定を下した人民の一部であるとみなさなければならない」(Ibid.)。しかし、このように意見の不一致や対立、抗争がデモクラシーの状態であるとするならば、「人民」の間には何らかの紐帯が必要であるということになる。その紐帯とは、「ある強力な共通の目的あるいは価値」であり、テイラーが「人民の『政治的アイデンティティ』と呼ぶもの」である(Taylor 2004a, 187-8)。そしてテイラーによれば、この政治的アイデンティティのうちにこそ、近代の社会像における宗教のための場所が存在しているのである。

テイラーは、集合的な人民の意思に正統性を与えるものとしての「ナショナリズムはデモクラシーから誕生した」(Taylor 2004a, 191)と論じている。「わたし」が自分自身の意見とは異なる決定に従うことができるのは、「わたし」が決定を下した主体であるところのネーションの一部だからである。このネーションという「新しい集合的エージェンシーを、その成員は、自らの自由の実現／防波堤と、そして、自らのナショナルな／文化的表現の場所と同一視する」(Taylor 2004a, 192)。そして、この同一視こそが国家に正統性を付与するのである。近代デモクラシーにおける国家は、その市民たち自身によって、自らの自由の防波堤であり、自らの自己表現の場であると想像される限りにおいて、正統でありう

る。このような議論を経て、テイラーは次のように論じる。

われわれはいまや、近代国家における宗教のための場所を見出すことができる。というのも、神は政治的アイデンティティのなかに強力に形象化することができるからである。われわれは、アメリカ人たちが革命時代およびその後の時代にしてきたように、自分たち自身を、ある政体を建設することで神の意思を達成するものとみなすこともできる。すなわち、もしわれわれがわれわれ自身を独特な敬虔さあるいは信心深さによって規定されているものとみなすのであれば、われわれのナショナル・アイデンティティは神を参照することもできるのである。[...] これこそが世俗的世界における神のための新しい場所である。まさに個人的生活において、呪術的世界の消滅が、わたしの生における神の合入の強力な感覚によって、つまり神への帰依によって埋め合わされることができるのと同様に、公共的世界において、ある高次のものへの存在的依存の消滅は、われわれの政治的アイデンティティへの神の強力な現前によって置換されうるのである。

(Taylor 2004a, 193)

テイラーはここで、デモクラシーは宗教をその支えにするべきだと主張しているわけではない。宗教はデモクラシーの基盤であるところの政治的アイデンティティの中にその場所をしめることができる、と主張しているのである。これは、公共生活への参入することと神への敬虔とを分けることができないような類の信仰をもつ人びとに、彼ら独自の「近代社会像」がありうることを示している。テイラーの議論によるならば、近代社会における世俗主義は、必ずしも公共的領域からありとあらゆる宗教的なものを排除することを要件とはしていないのである²⁰。

この社会像の多元主義は、サンデル的な共同体多元主義に還元されない。というのも、個々の社会像は、それぞれの共同体——それは「国家」やより小規模な「地域共同体」をも含んでいる——に一対一対応するわけではないからである。もちろんこのことは、ある種の共同体を擁護することが、ある種の社会像を擁護することになるという可能性を排除するものではない。しかし、そのことは常にひとつの社会において、あるいはひとつの共

²⁰ この議論は、デモクラシーが「多元主義的」でありうるためにはデモクラシー以外の原理に依拠せざるを得ないかどうかという問題と密接に結びついている。この論点に関しては第六章で考究している。

同体において、単一の社会像のみが存在していることを意味しないのである。

さて、こうしたテイラーの「社会像」に関する議論は、政治的教義としての世俗主義の改造を含意している。すなわちテイラーは、超越性を世俗国家の政治的アイデンティティのなかに含めることができるということを示すことで、超越性を排除しない世俗主義のありかたを積極的に打ち出しているのである。彼の議論においては個々人の生や価値の多元性だけではなく、その背景となる社会像の多元性もまた公共的に擁護されなければならない。いわゆる排他的人間主義に基礎づけられた「世俗主義」の社会像は、数ある世俗主義的「近代社会像」のヴァリエーションのひとつに過ぎないのである。

六 結論

ここまでの議論をまとめよう。サンデルとテイラーの政治理論には、これまで様々な類似点が指摘されてきた。第二節では、両者の議論がともに多元性を擁護することに向けられていることを確認した。とりわけ、近年の議論においては、両者がともに共和主義的な参加型デモクラシーを重視し、生の多様性、価値の多元性を擁護しようとしている点において、一致していたのである。

しかし、彼らは生の多様性の擁護という議論を、全く異なった理路を通して呈示していた。第三節では、サンデルの多元性擁護論を世俗主義の観点から分析した。サンデルは人間の生の多様性を、世俗主義的な「被贈与性の倫理」という観点から擁護しようとしていた。彼によれば、生の多様性を尊重し、他者と連帯しうるか否かは、人間が自己の能力・財産・人種・国籍などといった先天的なものを、偶然に贈与されたものとして解釈する点に存していた。

それに対して、テイラーは、他者との連帯を純粹に世俗的に基礎づけることには限界があり、不十分であるとみなしていた。第三節では、テイラーの排他的人間主義批判およびその対案を分析した。彼は、たとえばキリスト教的なアガペーのような、何らかの超越性を認知することなしに生の多様性を尊重することは困難であると考えていたのである。

第五節では、両者の多元主義論の差異が、その世俗主義に関する理解の差異に関係していたことを確認したうえで、そのことが「何の」多元性を公共的に擁護すべきかについてのテイラーの議論のなかに反映されていることを明らかにした。テイラーにとって、擁護されるべきは諸個人の生や価値、あるいは具体的な共同体だけではない。それらの価値や

善の背景となる「社会像」の多元性を擁護することこそが、テイラーの多元主義論の眼目なのである。

こうした世俗主義の再検討というテイラーの試みは、一方で社会像の多元性の擁護というプロジェクトを彼の多元主義論のなかに組み込むと同時に、他方で排他的人間主義にもとづく多元主義——それは多元主義のリベラルなプロジェクトでもある——が不可避免的に抱え込む限界を彼に洞察させる。第二章や本章でも検討したように、テイラーが排他的人間主義の固有の限界と考えていたのは、生の形而上学的優先性により博愛の範囲が狭隘化することであった。このゆえにテイラーは、潜在的に敵になるかもしれない他者と、あるいは尊重に値しないように見える他者、すなわち「無用」の他者と「わたし」とが積極的に共生し、相互交渉し、連帯する根拠を提示できないとして、排他的人間主義を批判するのであった。しかし世俗主義の再検討は、彼の議論をさらに遠いところへと運んでいく。テイラーは、排他的人間主義にもとづくリベラルな世俗主義が、たんに他者との連帯の根拠として不十分であるだけでなく、それ固有の暴力性を有していることを積極的に論じるのである。

次章では、排他的人間主義にもとづくリベラルな世俗主義の限界を、「暴力」という観点からどのように彼が分節化したのかを明らかにしよう。

第五章 世俗主義と暴力 ——タラル・アサドとテイラー——

一 問題設定

前章の議論では、テイラーの多元主義論とサンデルの多元主義論を世俗主義との関係という観点から比較・考察し、テイラーの多元主義が社会像の多元主義を志向するものであることを明らかにした。本章では、世俗主義 (secularism) に内在する固有の暴力性に関するテイラーとタラル・アサドの議論を比較・分析することで、世俗主義の暴力とはいかなるものであり、それはどのように克服されうるのかについてのテイラーの処方箋の意義と限界を解明することを目的とする。

政治と暴力をめぐる議論は、政治学における極めて古典的な主題である。とりわけ主権国家の機能を暴力装置の独占にみるホッブズ以降、近代政治学において政治と暴力という問題は「国家」を思考する際に避けてとおることのできない重要な問題であり続けてきた¹。しかしながら本章では、こうした一連の政治学における暴力論の系譜とは異なる角度から暴力の問題に光をあててみたい。すなわち、暴力の発現を最小化しようと試みる世俗主義的リベラリズムにおいてさえ存在する「暴力」とは何であるのか、という問題である。

さて、現代の政治的リベラリズムにおいて、社会の「世俗化」は、所与とみなされている。すなわち、リベラルな社会の成員たちは、自らの宗教的アイデンティティを括弧に入れて、社会形成に参画することが期待されてきたのである。

もちろんこうした想定がいままで軋轢を生んでこなかったわけではない。とりわけ、ムスリム系の移民たちと世俗社会の原則が鋭く対立するようなケース (たとえばイスラム・

¹ 初期近代においてもっとも鋭敏に政治と暴力の問題を思考した政治思想家は当然のことながらホッブズである。彼の暴力論は国家論と不可分であり、そのことは彼の『リヴァイアサン』(Hobbes 1982) や『市民論』(Hobbes 1998) にうかがうことができる。二〇世紀以後、とりわけ二度の世界大戦の反省や、また近年ではテロリズムの暴力の問題 (およびそれに付随する反テロリズムの暴力の問題) を踏まえ、さまざまな思想家たちが政治と暴力の問題に取り組むようになった。代表的なものとしては、ハンナ・アーレント『全体主義の起源』(Arendt 1973) や『暴力について』(Arendt 1970)、ヴァルター・ベンヤミン「暴力批判論」(ベンヤミン 1994)、フランツ・ファノン『暴力に関して』(Fanon 2008)、ミシェル・ヴィヴィオルカ『暴力』(Wieviorka, 2005) などが挙げられる。他に日本人の著者の手からなるものとしては、上野成利『暴力』(上野 2006)、千葉眞「政治と暴力について」(千葉 2009) などが、政治と暴力の問題を考察する際に有益な示唆を与えてくれる。

スカーフ事件など) は、二〇世紀の後半からしばしば散見されるようになった²。

しかし、ウィル・キムリッカが論じているように、「西洋デモクラシー諸国内のほとんどの民族文化的集団は、[...] 近代リベラル社会への完全で平等な参加を望んでいる」(Kymlicka 2002, 338/489) とするならば、リベラルな政治の目的は、こうした文化的諸集団を平等かつ適切なかたちでデモクラシーの政治へと巻き込んでいくことになるだろう。こうした二つの前提——社会の「世俗化」と文化的諸集団による社会形成への平等な参加の希求——のうえにたち、現代リベラリズムはその中立性を担保するために、「世俗主義」を採用したのである。

例えば、ユルゲン・ハーバーマスは、現ローマ教皇ベネディクトー六世が枢機卿だった時代に彼と行った討論会において、「政治的リベラリズム [...] の骨子は、民主的立憲国家の規範的基盤を非宗教的かつポスト形而上学的に正当化しようとするところにある」(Habermas & Ratzinger 2005, 18/4) と述べている。これは、ジョン・ロールズが『政治的リベラリズム』(Rawls 1996) において提示した、「理にかなった包括的諸教説」(reasonable comprehensive doctrines) の「重なり合う合意」(overlapping consensus) により、「公正としての正義」の政治的構想を正当化しようとした試みと軌を一にしている。ロールズは、同書において、政治的リベラリズムが手続き的には中立でないことを認めつつ、目的についての中立性 (neutrality of aim) は保持しようと主張している。彼によれば、「基礎的構造に関する政治的構想としての、公正としての正義は、全体として重なり合う合意の焦点というかたちで共通の土台を提供しようとしている。それはまた、基礎的な諸制度と公共政策がいかなる特定の包括的教説の利益となるようにも設計されるべきではない、という意味において、目的の中立性を達成しようと望んでいる」(Rawls 1996, 191-2) ののである。

こうしたリベラリズムの中立性に関しては、さまざまな論者から批判が加えられている³。しかし、本章では、直接的にはこうしたリベラリズムの中立性テーゼの妥当性を問題に

² イスラム・スカーフ事件に関するまとまった考察としては、内藤正典・坂口正二郎編『神の法 vs. 人の法』(内藤 & 坂口 2007) 所収の諸論考を参照。また、本稿の主要な登場人物の一人であるタラル・アサドによるイスラム・スカーフ事件の批評としては、「フランス世俗主義試論」(Asad 2006b) を参照されたい。この論文の中で、アサドは、フランス共和国の「ライシテ」の観念を批判的に検討し、世俗主義の中立性に疑問を呈している。

³ 例えばスーザン・メンダス『寛容とリベラリズムの限界』(Mendus 1989) 第四・五章や盛山和夫『リベラリズムとは何か』(盛山 2006, 284-97) を参照。本稿で中心的に取り上げるテイラーもまた、「承認の政治」などでリベラリズムの中立性テーゼに関して批判的

しない。本章に伏在する問題関心は、世俗主義的なリベラリズムが完全な中立や寛容を主張しえないのであれば、果たしてその限界はどこに存在しているのか、という点である。本章ではこの問いを、暴力という観点から論じたい。

しかしながら、世俗主義的リベラリズムあるいはリベラルな世俗主義の限界はどこにあるのかという問題には、容易に解決を与えることができない。その理由は、以下の二つの事実に由来する。第一に、世俗主義とリベラリズムとの境界線が、とりわけ現代においては明瞭でないことが、この問題の解決を困難にしている。すなわち、世俗主義的なリベラリズムがある種固有の暴力性をもっているとしても、それが世俗主義の論理によるものであるのか、はたまたリベラリズムの論理によるものであるのかを端的には確定しがたいのである。また、第二に、「世俗主義」や「リベラリズム」というレッテルの下で括られる思想はきわめて多岐にわたっており、内容としてもそれらひとつひとつが必ずしも一貫するものではないという事実もまた、この問題を複雑にしている。

したがって、「あらゆる」世俗主義や「あらゆる」リベラリズムに妥当する議論を提示することは不可能であり、暫定的にでも上記の問いに解答を与えるためには問題を限定しなければならない。こうした理由から、本章では、世俗主義と暴力をめぐる思索を展開する二人の思想家——テイラーとアサド——の議論に焦点を絞り、両者が世俗主義の限界に見出した暴力性とは何かを明らかにすることをもって、上記の問いの解決に一定の寄与を果たしたいと考えている。

両者の議論の詳細は後に譲るとして、ここではまず両者の議論を取り上げる理由を簡潔に示したい。テイラーは、九〇年代以後、自らの思想のカトリック性を前面に出しつつ、系譜学的・解釈学的方法を用いて、西洋近代を「世俗化」という観点から問い直している。すなわち、『世俗の時代』に結実するその探究の歩みのなかで、彼は通俗的な世俗化の物語——近代以後、西洋社会は漸進的に脱魔術化し、脱宗教化していったとする通説——にたいして批判的検討を行っているのである。

他方、イスラム研究者として知られる宗教人類学者アサドは、『宗教の系譜』(Asad 1993)以後、フーコー的な系譜学的方法を用いて、「世俗」、「世俗化」、「世俗主義」といった諸概念の分析を試みている。その探究の成果は、九・一一という現実の出来事と共鳴しながら、『世俗の形成』(Asad 2003)や『自爆攻撃について』(Asad 2006、邦題『自爆テロ』)などの著作にまとめられている。そして、彼によるフーコー的な手法による宗教人類学の観態度を明らかにしている (Taylor 1994a, 62/85-6)。

点からの世俗主義的「西洋的近代」の問い直しは、ウィリアム・コノリーらの政治思想に影響を与えている⁴。

このように、両者は「系譜学」と「解釈学」という手法を用いつつ、いわゆる西洋的な「世俗」がいかにして形成されてきたのかという問題関心を共有しているのである。しかし、このような問題関心の「近さ」にも関わらず、両者の「世俗」論を比較した文献は、両者の専攻領域^{ディシプリン}の違いのゆえか、管見の限りでは存在しない。また、両者による相互言及もごく少なく、実りある対話にはいたっていない⁵。しかし、テロリズムや対抗テロリズムの暴力、また諸々の紛争が世界中に横溢している現状を鑑みれば、世俗主義の暴力性に関する考察は、単に理論的意義だけでなく、喫緊の実践的問題への応答としても意義をもつはずである。そして、この問題に関して精力的に議論を展開する両者の暴力論を検討することは、この理論的・実践的問題を考察するための手がかりとなると思われる。

以下、第二節ではテイラーの暴力論を、第三節ではアサドの暴力論をとりあげ、それぞれ検討する。それをふまえて第四節で両者の議論の簡単な比較を行い、世俗主義の暴力性の克服についての両者の所論——それは主にテイラーの議論であるが——を分析する。そして、結論において、世俗主義の暴力性を克服することを目指して提示された「赦し」のプログラムを批判的に検討し、「赦し」が現実問題に即応する「政治的知恵」となりうるのはいかなる条件によってかを考察する。

ニ テイラーの暴力論——世俗化された「スケープゴート」と「聖戦」——

テイラーの『世俗の時代』のなかで、暴力の問題は、現代社会において信仰者と不信仰者がともに直面するジレンマとして登場する。テイラーは、「平和を愛する道德秩序の要求と、攻撃的な自己肯定、すなわち規律＝訓練^{ディシプリン}の狭隘な拘束を打破せんとする欲望、あるいは

⁴ 例えば、『多元主義』(Connolly 2005, 54-9/90-7)を参照。また、コノリーによるアサドの議論へのまとまった論及としては、「ヨーロッパ」(Connolly 2006)を参照。

⁵ アサドは『世俗の形成』の序文などでテイラーに対して批判的に言及しているが、ここでは十分に議論が尽くされているとはいいがたい。また、テイラーの『世俗の時代』には、アサドへの言及が存在していない。この事実に対し、クレイグ・キャルホーンは、次のように述べている。「驚くべきことに、それ〔『世俗の時代』〕は、タラル・アサドの『世俗の形成』におけるきわめて興味深い探究を引証していない。主体性の変容を考察するにあたって、部分的にその領分が重なるにも関わらず、である。アサドの著作やたとえばサバ・マハムードのような人類学者たちの著作は、テイラーのプロジェクトにとって、重要な補完物なのである」(Calhoun 2008, 455)。

は暴力や剥き出しの性的放縦への愛と言えさえするものとのあいだ」に存在する緊張について論じる (Taylor 2007a, 656)。二〇世紀以後の世俗主義的なリベラル・デモクラシーの諸国家は、一方で暴力を拒絶し平和への志向を表明しながら、他方で戦争や刑罰、治安行動といった様々な形式の暴力をかつてない規模で展開しつづけてきた。したがって、現代の世俗社会においても、「時には狂乱と呼べるような地点へと向かいさえする、ある特定の強力な欲望を、いかにして理解するか」が依然として問題となるのである (Taylor 2007a, 657)。

しかし、テイラーは現実存在しているあらゆる種類の暴力を考察の俎上にのせているわけではない。彼はある特定の種類の暴力のみを考察の対象にしている。それでは、テイラーの理解しようとしている暴力とはいかなるものであるのか。また、彼はそれをどのように説明しているのか。そして、テイラーの提示している暴力への処方箋はどのようなものであるのか。われわれはこうした問いを、テイラーの著作、とりわけ『世俗の時代』および論文「暴力の諸源泉についての覚書」(Taylor 2004c)を中心に検討することにしよう。

テイラーは、自らが検討の主題とする暴力を、「カテゴリーに向かう暴力」(categorical violence)と呼ぶ。それは、「他者のカテゴリー全体に向けて行使される」暴力、すなわち、ある一群の「他者」を、ある特定のカテゴリーのなかに包接し、そのカテゴリーに向けて行使される暴力なのであり、その例としては「スケープゴートとなるマイノリティにふるわれた暴力、あるいは民族浄化やジェノサイドという現象」、そして「二〇〇一年九月一日の事件」が挙げられる (Taylor 2004c, 15)。

では、「カテゴリーに向かう暴力」は、どのように理解されるべきであるとテイラーは考えているのか。テイラーは、暴力を理解する試みを、「生物学的」なもの、「メタ生物学的」なもの、すなわち形而上学的なものに区別している。前者によれば、「暴力への傾向は、生物学的な、すなわち進化論的な用語において理解することができる」ものであり、「私たちの内部に『硬く結び付けられて』いる (Taylor 2007a, 657)。テイラーは、生物学的な説明の正しさを一方で受け入れつつ、それだけでは暴力の理解には不十分であると指摘する (Taylor 2004c, 16; Taylor 2007a, 659) ⁶。なぜならば、暴力には「ある特定の意味」に触発されたものが存在しているからである。テイラーによれば、暴力のなかには、必ずしも人間の「自然的な」暴力衝動からは説明がつかないものがある。例えば「カテゴ

⁶ テストステロンと暴力衝動の結びつきについては、ジェームズ・M・ダブス&メアリー・G・ダブス『テストステロン』(Dabbs & Dabbs, 2001)を参照。

リーに向かう暴力」の代表である「供犠」(sacrifice)の暴力がその典型例である。古代の宗教において、なぜさまざまな動物や呪物が、あるいは時には人間さえもが、破壊され、傷つけられ、殺害されねばならなかったのかを、生物学的観点から理解することは難しい。むしろそうした暴力は、その「意味」の観点からのみよりよく理解することができるだろう。

それならば、「カテゴリーに向かう暴力」の意味とは何だろうか。テイラーは、この問いを考察するために、宗教的な「カテゴリーに向かう暴力」を取り上げる。テイラーがその代表例とみなすのは、前述したように「供犠」である。ルネ・ジラルールの議論を引証しつつ、テイラーは供犠のメカニズムを次のように説明する⁷。まず「模倣の欲望」の横溢による「模倣的ライヴァル関係」(mimetic rivalry)が社会を不安定にする。ついで、共同体の内部から一人を選び出し、それを犠牲にすることで共同体の一体性を確保することが試みられる。なぜなら、「全員対全員」という模倣的暴力の横溢は共同体を崩壊させてしまいかねないからであり、共同体を防衛するためにその成員たちは半ば無意識的にその暴力を単一の個人ないしは集団に向けるからである。この意味で、それは「全員マイナス」というかたちで共同体の平和を保とうとする試みであると述べることができるだろう。

この共同体の一体性を維持するための装置である「供犠のメカニズム」を、テイラーは宗教的な「カテゴリーに向かう暴力」の典型とみなす。というのも、それは共同体の維持という目的のために、犠牲者として位置づけられたある特定のカテゴリーにたいして暴力が向けられるからである。

しかし宗教的な「カテゴリーに向かう暴力」のメカニズムは供犠にとどまらない。宗教的な「カテゴリーに向かう暴力」には、供犠とは異なる——しかしある意味では供犠の発展形であるとも述べる——二つの別の形態が存在している(Taylor 2004c, 19-21; Taylor 2007a, 686)。その第一のものが、「スケープゴートのメカニズム」(the scapegoat mechanism)である。このメカニズムもまた、「犠牲者」に暴力を加えることで、共同体の一体性を確保しようとすることを目指す⁸。しかし、このメカニズムには、供犠と異なる

⁷ 『世俗の時代』および「暴力の諸源泉についての覚書」のなかでテイラーが参照しているジラルールのテキストは、『暴力と聖なるもの』(Girard 1972)、『身代わりの山羊』(Girard 1982)、『サタンが稲妻のように落ちるのが見える』(Girard 1999)である。テイラーはジラルールのこれらの著作を、自らの暴力論の先駆者的なものとし、高く評価している(Taylor 2004c, 19)。

⁸ 「スケープゴート」(身代わりの山羊)という概念は、レビ記に記されている以下の儀式に由来している。「こうして、至聖所、臨在の幕屋および祭壇のために贖いの儀式を済ます

要素もまた存在している。このメカニズムにおいては、悪の観念が重要な役割を果たす。すなわち、「スケープゴートのメカニズム」は、共同体内に存在する共同体自体を脅かす「悪」を排除することで、共同体を解体の危機から救い、一体性を達成しようとするのである。

「供犠のメカニズム」において問題となっていたのは、それ自体は「善」でも「悪」でもない「模倣的ライヴァル関係」の昂進であった。それに対して、「スケープゴートのメカニズム」で問題となっているのは、「悪」の存在によって「われわれをつなぎ合わせている秩序が崩壊させられ、破壊をこうむっているという感覚、すなわち連帯あるいは真に堅固な同盟関係の喪失という憂き目にあっているという感覚」なのである (Taylor 2004c, 20)。

「悪」は「われわれ」の内部にあり、「われわれ」はそれを排除することによって秩序を回復しなければならない。これが「スケープゴートのメカニズム」の論理なのである。

この「スケープゴートのメカニズム」のターゲットを外部に反転させたものが、第二の類型である「聖戦」(crusade)である。「悪」は外部の「他者たち」に投影されることになる。共同体を脅かす外部の敵は「悪」であり、それを倒すことによって共同体は守られる。これが「聖戦」の論理である。

テイラーは、この二つの類型において、「純粋性」と「対比」という観念が重要な役割を果たしていると指摘する。まず、「スケープゴート」および「聖戦」の類型においては、善／悪の二分法がその思考を支配している。すなわち、「善」なる「われわれ」と、「悪」なる「他者 (=敵)」という対比の図式がそこには厳然と存在しているのである。そしてこの二つの類型においては、とりわけ「スケープゴートのメカニズム」において明瞭なのであるが、「われわれ」から「悪」を排除すること、切り離すことを通じて、「われわれ」の「純粋性」を確保しようとする志向性がみられる。

さらにこうした「純粋性」と「対比」の言語は、「聖なる殺害」という観念と結びつく。

われわれは恐らく、スケープゴートのメカニズムを二つの形式化の一致点として理解することができる。一つは、われわれが自分たち自身から分離した対比的な事態を同定することで、われわれ自身を善かつ秩序づけられたものとして確証せんとする反応である。われわれはわれわれ自身のあいだに線を引くことができる。このことは、純粋性と

と、生かしていた雄山羊を引いて来させ、アロンはこの生きている雄山羊の頭に両手を置いて、イスラエルの人びとのすべての罪責と背きと罪とを告白し、これら全てを雄山羊の頭に移し、人に引かせて荒れ野の奥へ追いやる。雄山羊は彼らのすべての罪責を背負って無人の地に行く。雄山羊は荒れ野に追いやられる」(レビ記一六・二〇 - 二二)。

汚染の観点、すなわち自己確証的対比の観点から表現されうる。第二のものは、神聖な暴力、すなわち神々の暴力と同一化すること——ある形式の聖なる大虐殺と能動的に同一化すること——によって生じる力能とスピリチュアルな力である。例えばインドのカースト制度のように、聖なる大虐殺なしで自己確証的対比を保有することは可能である。しかし、それらが一つのものになるときに、その結果は特に強力なものとなる (Taylor 2004c, 21; Taylor 2007a, 686)。

このように、「スケープゴートのメカニズム」および「聖戦」のなかでは、「純粋性」に基づく「自己確証的対比」と「聖なる殺害」が密接に結びついている。そして、自己確証的対比によって「聖なる殺害」が鼓舞されるという事態は、一神教によって——とりわけテイラーの議論においてはキリスト教の登場によって——、さらに昂進するようになる。少なくとも枢軸時代以前には、神聖な暴力との合一は、「必ずしも善なるものとの合一を意味しなかった」とテイラーは論じる⁹。というのも、「神々は恵み深いと同時に悪意あるものであり、ある神は主として一方の側であり、他のある神は主として他方の側であるということはあるにしても、たいていほとんどの神々は両者にまたがっている」からである (Taylor 2004c, 22; Taylor 2007a, 687)。しかし、唯一の「神」が究極の善として表象されるにいたって、聖なる殺害を行うことは、紛れもない「善」として理解されることになる。すなわち、「キリスト教の文脈においては、神の暴力と合一することは、唯一神 (God) の (当然のことながら、正しい) 天罰と合一することを意味する」(Taylor 2004c, 22; Taylor 2007a, 687)。

そしてテイラーは、この自己確証的対比が暴力を正当化するという事態が、「近代の遊離した合理的かつ世俗的世界」においてますます前景化することになったとみなしている (Taylor 2004c, 22; Taylor 2007a, 687)。というのもそれは、近代世界においては道徳の合理化が進んだからであり、換言すれば「その〔道徳の〕コードが、人間の幸福に関連づけられた善なるもの、あるいは正なるものについての、ある構想に基礎づけられることになったからである (Taylor 2004c, 22; Taylor 2007a, 688)。テイラーは、こうした合理化した道徳の観念が、「悪事をはたらく者たち」(wrong-doers) を「われわれ」が罰するこ

⁹ テイラーは「枢軸時代」(Axial age) という用語を、カール・ヤスパーズの『歴史の起源と目標』(Jaspers 1949) から借用している。ヤスパーズによれば、紀元前五〇〇年を境とする前後およそ三〇〇年が「枢軸時代」であり、その時代に人間の精神に革命的な変化が生じたとされる。

とを、法的にだけでなく形而上学的にも正統化すると論じる。なぜなら彼らは「人間の幸福」という普遍的な道徳律に反しているからであり、それゆえ彼らは自らの行為に「責任」をとらなければならないからである。この意味で近代的な合理化された道徳は、宗教的なそれよりも優越しているとみなされる。というのも、近代的道徳は「人間の幸福」という普遍的目標を達成するための「合理的な」手段として、蒙昧な宗教よりも「進歩」しているとみなされるからである。したがって、近代の合理的道徳性の規範においては、「われわれ」の蒙昧なる「敵」は人間的な幸福を破壊するものであり、絶対的な「悪」とみなされる。そして、「悪」は追放されなければならない。テイラーは、こうしたスケープゴートのメカニズムが、例えばロベスピエールの世俗主義的な「恐怖政治」(Terror)において再現されていると指摘している (Taylor 2004c, 23)。

この内在的な悪＝敵の除去による純粋性の達成という「スケープゴート」の世俗主義的メカニズムである「恐怖政治」は、近代的な「聖戦」のメカニズムと合わせ鏡になっている (Taylor 2004c, 26)。近代的な「聖戦」の代表例とは、「革命」である。「革命」において敵は非合理的で頑迷な守旧派であり、現今の政治制度（それは多くの場合デモクラシーである）はそうした「敵」の打倒により達成された、と革命の神話は「われわれ」に語る。

そして、この「(聖なる) 戦争によって統一された人民という記憶」は、ナショナリズムのナラティブに回収されていく (Taylor 2004c, 27)。近代デモクラシーにおいては、「人民」(people) あるいは「ネーション」(nation) という新しい行為主体が創出された。ナショナリズムは「人民」あるいは「ネーション」の紐帯としての役割を果たしている。テイラーは、「ネーション」が「意志」により創設されたものであると同時に「アイデンティティ」にアピールするものであることを指摘する。第二章でも論じたように、テイラーによれば、アイデンティティは承認を要求する。このアイデンティティと承認のあいだの緊張関係が、デモクラシーによって強化されているとテイラーはみなしているのである。そもそもの議論の前提として、近代デモクラシーは、その制度の保護・発展のためにある程度の政治的アイデンティティを必要にしている、と彼は考えている¹⁰。しかし、このことが近代的アイデンティティの承認の問題を、困難な政治的問題にしてしまうのである。テ

¹⁰ 例えば、別の論文（「世俗主義の諸様態」）でテイラーは次のように述べている。「デモクラシーは、市民の側からの桁外れに強力なコミットメントを要求する。アイデンティティの観点からいえば、市民であることは、彼らが誰であるかについての重要な構成要素として評価しなければならない」(Taylor 1998b, 43)。同様の趣旨を手短かに述べた論文としては「なぜデモクラシーはパトリオティズムを必要とするのか」(Taylor 1996a) も参照。

イラーは次のように述べる。「近代アイデンティティに特徴的な本性とは次のようなものである。すなわち、それらはいつでも創造的な再定義の結果であるけれども、歴史的なしるしとして、例えば言語や伝統といった、あるいはそれだけでなく土地や、時には宗教といった一連の所与のものにも結びついているのである」(Taylor 2004c, 28)。したがって、ナショナリズムのナラティブを共有することのできない「他者」は、アイデンティティの脅威になりうる。というのも、もし「われわれ」が他者であるマイノリティを「人民」あるいは「ネーション」のなかに包摂しようとするならば、「彼ら」は「われわれ」の政治的アイデンティティに対する異議申し立てを行うだろうし、逆にもしそのなかから排除しようとするならば、それは政治的な抑圧や難民化、あるいは最悪の場合民族浄化を引き起こすことになるだろうからである。

また、テイラーは、近代の道徳的秩序が対立を道徳化することでそれを強化していると指摘する。というのも、近代の普遍的道徳理解においては、「他者」たちは「同じ」道徳秩序の平等な参加者であるとみなされているからである。このゆえに、近代の道徳は犠牲のシナリオに公認を与える。しかもそこには二重の道徳化が存在しているのである (Taylor 2004c, 30)。第一に、権利の侵害は「悪」である、という意味での道徳化である。すなわち、もし「われわれ」の内部の「他者たち」が、ネーションという集合的アイデンティティに示威行動によって、あるいは暴力行動に訴えて異議申し立てを行うのであれば、彼らは「われわれ」の平和的な市民生活を営む権利を侵害しているのである。第二に、デモクラシーあるいは人民主権自体が、道徳的に「より高いもの」とみなされていること、すなわちデモクラシー・人民主権の道徳化が存在している。したがって、道徳的に「より高い」人民主権の侵害は、二重の意味で「悪」であり、単なる権利侵害よりも一層悪いものとして表象されることになる。こうしたナショナリズムとアイデンティティの暴力という近代的な現象は、このような意味で前近代的な「カテゴリーに向かう暴力」の再演であると同時に、それを「道徳化」することでさらに強化しているのである (Taylor 2004c, 31)。テイラーは、こうした近代の「カテゴリーに向かう暴力」のもっとも極端な形式を、ナチズムやボルシェビキの暴力のなかに見出している。

しかしテイラーの議論によるならば、それはそうした極端な形式のなかだけでなく、これまで見てきたように近代デモクラシーそのものの論理に内在している。だが、近代のリベラル・デモクラシーの社会は、これまでのどの形式の政治体制と比較しても平和的な社会である、との反論も可能であるだろう。テイラー自身もそれを認めているようにみえる

(Taylor 2004c, 33)。だからといって、近代の「カテゴリーに向かう暴力」がリベラル・デモクラシーの社会には存在しないということにはならない。むしろ近代の道德秩序の別の側面に由来する暴力性が存在しているのである。

テイラーによれば、それは近代の「科学的」パースペクティヴに由来している (Ibid.)。このパースペクティヴは、行為主体がある対象を客体化する、「遊離した」(disengaged) スタンスを伴う。こうしたスタンスは、前章でみたように、セラピー的なものを呼び込むとテイラーは主張する。「客観的」な科学においては、その対象は善／悪の二分法で論じられることはなく、正常／異常の二分法に従って論じられることになる。したがってこうしたスタンスにあって問題となるのは、倫理的・道徳的な「悪」ではなく治癒すべき「病理」なのである。セラピー的なパースペクティヴは、「他者」を患者として、あるいはただの「お荷物」として扱うことを正当化する。「悪は特定の尊厳 […] を有している。[それに対して] 病理はただの無能力である。そうした考え方は、善意にあふれるスタンスが悪意に満ちたものに転化する、潜在的にパラドクシカルな逸脱の源泉なのである」(Taylor 2004c, 34)。

「他者」を「治療」せんとする「善意にあふれる」試みが、結果として「他者」にとって「悪意に満ちた」暴力と化すという逸脱は、先に挙げたアイデンティティによって促された排除のメカニズムと結びついて、現代世界の政治のなかに再帰している。テイラーが例として挙げるのは、NATO によるコソヴォへの人道的介入の事例である。そこでは、セルビアの抑圧によって奪われたアルバニア人の人権を「回復」し、デモクラシーの秩序を「回復」するために、民間人をも含めた多数の人民の命が奪われたのである。もっともテイラーは、NATO はコソヴォに対して人道的介入をするべきであったか、あるいはするべきではなかったかということを中心に論じているわけではない。テイラーは、人道的介入の正統化メカニズムのなかに、ある意味では古典的な「聖戦」の論理がセラピー的な言語を伴いつつ再帰していることを指摘しているだけなのである。

だが、この問題は更なる問いを引き起こすことになる。「われわれ」の（そして場合によっては「われわれ」の「友人」の）「幸福」を、あるいは「平和」を守るために、苛烈な暴力を用いることが不可避であるとするならば、われわれは少なくとも暴力の連鎖から逃れる術を持ちえないのではないか。言い換えるならば、敵対する二つ以上の勢力が存在する以上、根本的に「カテゴリーに向かう暴力」を克服することは不可能なのではないか。

こうした問いにテイラーがどのように解答しているかは後に論じる。ここではひとまず、

これまでの議論を小括し、テイラーが世俗主義の暴力をどのようなものとして理解しているかを確認しよう。テイラーは、キリスト教をはじめとする宗教的な暴力の形式——「スケープゴート」と「聖戦」——が、近代的アイデンティティやセラピー的なものと結びつきつつ、世俗主義に再帰しているとみなしていた。それはジャコバン派やナチズム、あるいはスターリニズムのような極端な形態だけではなく、リベラルな世俗主義のなかにも、例えばコソヴォ空爆や対テロ戦争のなかにも見出すことができる。しかしテイラーの議論においては、例えば対テロ戦争において、リベラルな世俗主義がどのような論理をもって「スケープゴート」や「聖戦」を再演しているのかについて十分な議論が尽くされているとはいえない。したがってわれわれは、テイラーのこうした理論的枠組みを念頭に置きつつ、リベラルな世俗主義がいかなる理論をもって暴力を正統化しているのかを仔細に論じている、タラル・アサドの議論を次に検討しなければならない。

三 アサドの暴力論——暴力の正統化と世俗主義の「道徳的優越性」——

ジョージ・シューマンは、近年のアサドによる探究を、「世俗的なもの人類学」の創出をめざすものであるとして、次のように要約している。「[...] それ [近年のアサドの著作] は、一方で近代の中心にある諸概念——例えば世俗、聖なるもの、宗教、神話——の文法の変化をたどりながら、他方でこれら諸概念を、国家権力、規律＝訓練的实践、アカデミックな言説という社会的・政治的地勢の内部に位置づけている。こうした系譜学を通じて、アサドは、『世俗主義』のイデオロギーと、人類学、リベラルなナショナリズム、そして前近代と名指された世界の西洋による支配の中心を占めてきた『世俗化』という大いなるナラティブとを問うている」(Shulman 2006, 154)。

この要約は、アサドの近年の著作が、何を対象とし、どのようにそれにアプローチしているかを簡潔に示している。アサドの方法は、ニーチェ＝フーコー流の系譜学であり、その対象となっているものは西洋近代の「世俗化」のナラティブ、そして「世俗主義」という政治原理なのである。

なぜアサドは「世俗化」や「世俗主義」を問い直すのであろうか。その著書『世俗の形成』の序文において、アサドは、現代の「宗教復興」の状況に言及し、「宗教から世俗へという単純な進歩の物語はもはや受け入れられない」という「共通認識」が「研究者やジャーナリストたち」に共有されていると指摘する (Asad 2003, 1/1)。したがって、政治的教

義としての世俗主義もまた、その普遍妥当性を問われなければならない。そこで彼は「世俗主義」およびそれに先行すると彼が見なす「世俗」の探究へと向かうわけであるが、こうした理論的関心が、世俗の対概念としての「宗教」というカテゴリーの考察のために不可欠なものであると考えられている点を指摘しなければなるまい。すなわち、彼が「世俗」を問う際に念頭においているのは、世俗という概念のまとまりや世俗主義という教理そのものだけではなく、世俗的／宗教的というカテゴリー配分の問題なのである（Asad 2003, 8/10）。

ここで問われるべきは、誰がこのカテゴリーを公式に割り振るのか、という点である。アサドは、こうしたカテゴリーの割り振りが、「道徳的あるいは法的責任」を割り当てるといふ問題と密接に結びついていることを指摘する（Asad 2003, 12/15）。例えばある女性が学校にスカーフを巻いて登校することは単なるおしゃれであるのかそれとも信仰にまつわる宗教上の問題なのかという問いは、それがあつる種の法＝規則と抵触する場合にのみ問題になりうる。すなわち、「世俗的／宗教的」というカテゴリーの割り振りは、「法」の問題と密接に関わつていふのである。この意味で、カテゴリーの権威的配分の裁定者は、法の管理者としての「国家」であるということになる。そして、世俗主義が近代国家における主導的教理であればこそ、アサドは世俗主義の、そして「政治的教理としての『世俗主義』に概念的に先行する」ところの「世俗」の探究へと向かうのである。

こうしたカテゴリー配分の問題と本章の主題である「暴力」の問題とはどのように関係するのか。まず指摘しうるのは、アサド自身が論じていふように、こうしたカテゴリー配分の問題が、九・一一以後テロリストの暴力の「動機」を「宗教的なもの」に割り当てていくという公共的言説の形成において前景化してきたことがあげられる。この意味でカテゴリー配分の問題は、暴力の「動機」をめぐる問題と密接に関わつていふ。だが、それ以上に重要なことは、このようにある暴力の「動機」を「宗教的なもの」であるとか「世俗的なもの」であるとか権威的に裁定する世俗主義的国家自身に、ある種の暴力性が内在している点である。むしろ権威的なカテゴリー配分自体に暴力性が存在していることは否定すべくもない。けれどもアサドがそれ以上に注目することは、世俗主義的なリベラル・デモクラシーの国家においては、暴力の回避が一般原則になつていふにもかかわらず、ある種の暴力が同時に必要不可欠のものとして容認されつていふという事実である（Asad 2003, 8/10）。

したがつて、アサドの問いは、世俗主義においていかなる暴力が容認されつていふかとい

う問いへと向かうことになる。アサドがこの問題を考察する際に取り上げるのは、戦争、拷問、罰といった主として身体的な暴力に関わる諸現象である。以下、いくつかのテキストから議論を抽出することで、アサドの考える、世俗主義において許容されうる、否それどころか積極的に支持されさえする種類の暴力とはいかなるものであるのかを分析しよう。

『自爆攻撃について』の第一章において、アサドはマイケル・ウォルツァーの正戦論を取り上げている。『正しい戦争と不正な戦争』および『戦争を論ずる』の著者であるウォルツァーは、高名な「コミュニタリアン」(communitarian)の思想家であると同時に、現代正戦論の代表的論者である。彼の正戦論の目的は、正しい戦争と不正な戦争を分けることで、戦争の暴力が無制限に日常生活のレベルまで拡散しないようにすることである。この意味で、ウォルツァーの議論は、杉田敦が指摘するように「暴力をなくすことが不可能であるという前提に立ち、暴力をある特定の領域に閉じこめることで、それを管理しよう」と(杉田 2005, 155)する議論であるといえる。

ウォルツァーの正戦論のなかでアサドが注目するのは、ウォルツァーが「軍隊(の暴力)」と「テロリズム(の暴力)」とを分けるその仕方である。アサドは次のように述べる。「ウォルツァーは、第二次世界大戦中のドイツの非戦闘員に対する空爆攻撃とは異なり、自爆行為はテロリズムであり、テロリズムである以上それは悪であり、分析や理解は必要ではなく、道徳的な非難と確固とした現実的な反応だけが必要なのであると主張する。[...]このように戦争とテロリズムを対立するものとして定義することによって、テロに対する戦争について語る事が可能になり、テロリストが法を尊重していないというまさにその理由によって、国家がテロリストに対して自由に行動することが可能になる」(Asad 2006a, 23/41)。すなわち、アサドによればウォルツァーにとって第一義的に戦争とテロとを分かつものは、その法的地位なのである。

アサドは、ウォルツァーの正戦論——とりわけそこで論じられているテロリズム批判——には、合法的な戦争の暴力と不法なテロリズムの暴力という二分法が厳然として存在していると主張する。しかし、この二つの暴力を分かつ線を引くことは、それほど容易なことではない。ウォルツァーは、テロリズムに固有の「悪性」を「無辜の民を殺傷する」ことと、それによって「恐怖を日常生活に浸透させ、私生活を侵害し、公共空間を不安定に陥れ、警戒心を絶え間なく強制する」ことにみている(Walzer 2004, 51/81-2)。しかし、リベラルな国家の軍隊によって「より多数の敵の市民が死亡する戦略であっても選択されることがありうる」(Asad 2006a, 36/59)。そうした選択がなされうるのは、ウォルツァーの

いわゆる「最高度緊急事態」(supreme emergency)のみである。ウォルツァーによれば、「最高度緊急事態が成立するのは、私たちの深遠な価値と集合的生存が切迫した危険にさらされるとき」(Walzer 2004, 33/56)である。つまり、「生活様式の強制変容」(coercive transformation of the way of life)という危険に直面した場合のみ、非道徳的な攻撃が認められうる、というのがウォルツァーの論点なのである。これに対しアサドは次のように論じる。

いずれにせよ、ウォルツァーが力と感情の相互連関を細部にわたって精査することをせず、現在の暴力を道徳的に判断するための、いわゆる合理的な原則しか見ていないことは明らかである。ほとんどの入植者は殺人者ではないという点では、彼のいうことは正しい。しかし、パレスティナの視点から見れば、入植者という存在は、イスラエル政府の法的・行政的・軍事的装置から独立してはいないのであり、そのつながりによって、パレスティナの「生活様式」の「強制的な変容」がもたらされようとしているのである。先に述べたように、ウォルツァーの議論では、民族浄化によるものであれ、「生活様式の強制的な変容」によるものであれ、政治的共同体に対する重大な脅威が存在することは、他の場合には道徳的に認容しえない暴力を用いることの根拠となりうる。なんと、ウォルツァーは、パレスティナの過激派の行動が持っているこうした根拠を、彼自身の議論に関連づけることができなかつたのである。(Asad 2006a, 24-5/44)¹¹

しかしウォルツァーは、テロリズムが最高度緊急事態に対する反応であることを認めない。もしそれが認められうるとすれば、「それはテロリストがその標的とする抑圧がジェノサイドの類のものである場合に限られる」(Walzer 2004, 54/85)と彼は論じる。だが、仮にウォルツァーのこの限定を受け入れたとしても問題は残る。例えばアサドがズビグネ

¹¹ 別の箇所ではアサドはウォルツァーの最高度緊急事態論がテロリズムを道徳的に正当化してしまう可能性に関して次のようにも述べている。「しかし、軍隊の指揮官の動機が複雑である場合(非戦闘員を殺害するが、もしそうする必要がなければそうしないであろう場合)、一見したところ故意のようであるが、実は強制されて非戦闘員を殺害したテロリストにも同じことが言えないであろうか。テロリストは、最終地点に到達している。彼の同胞の『生活様式が強制的に変換』させられることを防ぐためには、非道徳的な殺人も実行しなければならないとテロリストがいう時、このテロリストには他の選択肢は残されていないし、少なくとも彼はそう主張するであろう。もし彼が十分な数の非戦闘員を殺害すればおそらく政治的に責任のある人々が、望まれたかたちで反応するであろう(と、彼は理由付けするであろう)」(Asad 2006a, 37/61)。

フ・ブレジンスキーの発言を引用しつつ指摘するように、イスラエルがレバノンで行った行為——ヒズボラとは無関係な市民たちの殺害という「脅迫行為」——は、「ジェノサイドの類」であるとみなしうるのではないか (Asad 2006a, 37/60)。もしこれが正しいとするならば、テロ行為は許容されてしまうのではないか。

いずれにせよ、アサドの論点は明確である。ウォルツァーにとって、テロリズムの暴力が「悪」であって「不正」であるということは、議論の帰結なのではなく、前提なのである。あくまで純論理的に考えるのであれば、テロリズムの二つの悪性とみなされているもの、すなわち「無辜の市民の殺害」という残虐さも、「恐怖を日常生活に浸透させ」という生活様式の強制的変容も、「最高度緊急事態」においては正当な軍隊によってなされることを許容されうるのだから、テロリズムの実行者たちもまた、自らの行為が「最高度緊急事態」への対応として行われたとして正当性を主張できるのではないか。しかしウォルツァーはそうした議論を認めない。「テロリズムと呼ばれるあらゆる行為は誤ったことであるという原理原則は当然のこと」 (Walzer 2004, 52/83) なのである。

もちろんアサドは、ウォルツァーのこうした前提を批判することで、ある種のテロリズムは道徳的に擁護されうると主張しているわけではない (Asad 2006a, 4/17)。アサドが注目するのは、こうしたウォルツァーのもつ一種の道徳的確信の正体である。ウォルツァーの議論に対するアサドの結論はこうである。「だから、テロリストと戦時の軍隊の区別で問題なのは、残酷さではないし、生活様式全体に対する脅威でもない。問題はその文明的な地位なのである。本当の争点は、文明の衝突 (二つの通約不可能な価値の間の紛争) ではなく、文明の非文明に対する闘争なのである」 (Asad 2006a, 37-8/61)。すなわち、「ウォルツァーのテロリズムの観念の背後に存在している感覚」とは、「繁栄する——リベラル・デモクラシーという——政治的共同体と、その経済的・軍事的成功とに対する誇りを伴った自己同一化であり、その安全性についての懸念である」 (Asad 2006a, 23/42)。

こうしたウォルツァーの議論には、「文明＝世俗的西洋」と「非文明＝宗教的イスラム原理主義」というおなじみの二分法に加えて前者に「道徳的」、後者に「非道徳的」というカテゴリーが割り当てられることになる。この二分法が恣意的であることは否定しえないし、そうした恣意性という観点からの批判も十分に可能であり有効である¹²。しかしアサドが注目しているのは、こうした二分法の割り当て自体が、前者に属すると自認する人び

¹² 例えば、杉田敦「二分法の暴力——マイケル・ウォルツァー正戦論をめぐって」 (杉田 2005, 139-72) などが、こうした種類の批判を行っている。

と（例えばウォルツァー）によってなされ、その背後には世俗的なリベラル・デモクラシーの道徳的優越性という感覚が存在していることなのである¹³。したがって、ウォルツァーのような観点からするならば、世俗主義的なリベラル・デモクラシーを防衛するための暴力は、道徳的に推奨されない手段をとるような場合にも——もしそうした手段しか残されていないのであれば——、許容されるのである。

とはいえ、アサドのこうした議論に関しては、これはあくまでウォルツァーの正戦論に向けられた批判であって、世俗主義的なリベラリズム全体に一般化する性質の議論ではない、という批判があるかもしれない。すなわち、「世俗主義的リベラル・デモクラシーの道徳的優位性についての確信」というテーゼは、あくまでウォルツァーという個別的な思想家にのみ帰せられるものであると論じることができるかもしれない。しかし、アサドはリベラル・デモクラシー社会のあちこちで、こうした道徳的優位性の感覚が顔をのぞかせることを指摘しているのである。

『世俗の形成』におさめられた論文「残虐性と拷問についての省察」のなかで、アサドはこの道徳的優位性の感覚が、リベラルな共同体を防衛するための暴力とは別の種類の暴力も認容すると主張する。アサドは、「世俗主義の主たる動機の一つとして、従来あまりにもしばしば宗教が焚きつけ、正当化してきた残虐性に終止符を打ちたい、との願望があったことは明白である」と論じながら、それにもかかわらず世俗的な道徳的感性がある別種の残虐性を許容してきたことを指摘している (Asad 2003, 100/131)。アサドによれば、「人道的世俗社会を建設する歴史のプロセスは、残虐性を排除することを目指していたとされる」 (Asad 2003, 109/143)。例えば世俗主義者から、近代法の整備により残虐な身体刑などの刑罰は減少し、公教育の充実により野蛮な習慣は排除されてきた、という主張がなされる。

しかしアサドは、こうした人道的な動機に基づいていたとされる歴史的な主張を、道徳的進歩の物語と見なすことを拒否する。むしろ、「ヨーロッパの支配者が残虐と考える慣習の

¹³ 『自爆攻撃について』の序論において、アサドはこの問題がこの著書を貫く重大な問題関心の一つであることを表明している。「私がもう一つ衝撃を受けた事実は、他人を殺したり辱めたりすることを道徳的に正当化するために、多くの政治家や知識人、ジャーナリストがさまざまな工夫を凝らしていたことである。[...] どのような時代でも、敵と見なされた人びとや生きるに値しないと見なされた人びとを殺すことは正当化されてきた。しかし、今日この正当化に関与しているリベラルの議論が従来の議論と異なるのは、自分たちの方がより道徳的に進んでいるという点で従来と違うのだと自ら考えている点である。そして、そのような思考法の社会的な含意が現実には相違を生み出しているのである」 (Asad 2006a, 4/17-8)。

非合法化を試みるに際して、彼らの思考を支配していたものは、現地民の苦に対する心配ではなく、自らが正義と人道性の文明的標準と考えるものを被支配者に押しつけようとする欲望、すなわち、新たな人間主体を生み出そうとする欲望であった」(Asad 2003, 110/144)と彼は論じる。だからこそ、そこで目指されていたことは、すべての苦の排除ではなく、非人間的な苦と不可欠の苦を区別することなのであった。そこでは、『非人道的な』苦は、本質的には「無用」なものであり、「刑罰に値すると見なされた」のに対し、『完全に人間的』となるための運動の中で耐え忍ぶ苦痛のほうは、なぜその苦を被らなければならないのか、社会的・道徳的理由が存在するという意味において必要であると見なされる(Asad 2003, 113/146)。すなわち、近代的主体を生成するための暴力は、世俗主義においても認められているのである。したがって、一方で英領インドにおける諸々の苦行やアフリカの諸部族における女子割礼は非人間的なものとして批判されるのに対し、他方で「戦争、スポーツ、科学実験、死刑において——そしてまた性的快楽の世界において——身体的な苦を科すことは積極的に行われているし、法的に大目に見られている」(Asad 2003, 113/146-7)。このように、近代的主体を生成させ、あるいはそれを脅威から保護するための暴力や、それに伴う苦痛は、世俗主義においても容認され、時には推奨されさえしてきたのである。

むろんこのことは、近代法に基づいた刑罰の「苦」や「暴力」と、苦行や女子割礼に伴う「苦」や「暴力」とが比較可能であるということの意味しない。また、アサドの目的は、これら一見して別の水準に存在していると思われる諸々の暴力を一括して比較し、一方の側を非難し、一方の側を擁護することでもない。むしろアサドの議論の主眼は、なぜある種の「苦」は許容可能なものとみなされ、別のある種の「苦」は排除すべきものとみなされるのかという点にある。そして、アサドの議論によるならば、「近代的主体」という概念こそが、ある種の「苦」や「暴力」を正当であるとか不当であるとか判定するための基準を提供しているのである。

このように世俗主義における暴力の道徳的正当化の基準が「近代的主体」であることの特定の概念に一致するかどうかにあることを端的に示す事例として、アサドはサドマゾヒズムをとりあげている。サドマゾヒズムにみられる「苦のエロス化」は、世俗主義的な近代人にとって、推奨されはしないものの、基本的には糾弾すべきものとはみなされない。なぜなら「近代人は、一方では、身体的苦痛を『屈辱的』なものとして退けており、他方では、身体的快楽を制約なしに『私的に』[...] 追求する、あらゆる個人が有すべき権利を奉じているからである」(FS, 123/158)。すなわち、身体的な性的快楽の私的 pursuit は、近代

人の権利として認められているのである。それゆえこうしたSM行為が「成人間の同意」に基づいて、身体的快樂の享受を目指して行われる限りにおいて、それは近代の世俗主義的社会にとっては許容可能なのである。

だが、これは『世界人権宣言』の第五条——「いかなる者も、拷問にかけられてはならない。あるいは残虐な、非人道的な、あるいは屈辱的な扱いあるいは懲罰を科されてはならない」——に抵触している、とアサドは指摘する。たとえ成人間の同意が存在していたとしても、人は自らを他者の奴隷としてはならない——『世界人権宣言』第五条はこのように命じる。しかし、一方でこの世俗社会の原則は、サドマゾヒズムのような事例を許容し、他方でキリスト教会における修道士の鞭打ちを禁じる（「たとえ修道士が自発的に修道院の服従の誓いを行っているのだとしても」）（FS, 122-3/157）。この両者の差異はどこにあるのか。双方が「屈辱的な扱いあるいは懲罰」にあたるにもかかわらず、そして双方に「成人間での合意」が存在していると仮定したとしても、サドマゾヒズムにおける鞭打ちと、教会における鞭打ちとは本質的な差異があると見なされるのであれば、その差異はいったい何なのか。アサドは次のような示唆を与える。「近代の敵意は、単に苦痛に対して向けられたものではない。それは、人間的であることの特定の概念に一致しない——それゆえ過剰であるような——苦痛に対して向けられている」（FS, 123/157-8）。

サドマゾヒズムの事例はあくまで一例であるに過ぎない。しかし、この事例は、暴力の正当性の判定基準が、「成人間の同意」にではなく、性的快樂の追求という「近代的主体」の権利に基礎づけられていることを示している。すなわち、ある種の暴力や苦痛の正当性の基準は、それが「近代的主体であること」の特定の概念に一致しているか否か、に存するのである。こうしたことから、アサドは、暴力に対する世俗主義的な拒絶には二重基準が存在していると主張する。一方で『世界人権宣言』はあらゆる種類の残虐性を拒絶しながら、他方で世俗的国家は性的快樂の追求という文脈においてはその存在を容認している。したがってこの二重基準の背後にもまた、「宗教的なもの」に対する世俗主義の道徳的優越性の感覚が存在しているのである。アサドは次のように述べる。

異文化が関わる場合は、このことはさらに明らかである。なぜなら、この場合、単に個々の残虐性を取り除いていくのではなくて、「人間であること」についての世俗的言説の全体を押しつけることになるからである。この世俗的言説の中心には、個人主義についての考え方、情念的な信念に距離をおこうとする考え方がある。かくして、国内的

には、法の制約の内部における成人間の同意の原理が、個人の自律に基づく自由選択の概念を喚起しながら作動している一方で、国外における「成人間の同意」の存在は、しばしば単なる「虚偽意識」——時代遅れの信念への狂信的な傾倒（したがってこれは力づくの矯正を招き寄せる）——の指標であると考えられることになる。(FS, 124/158-9)

このように、二重基準の背後には、世俗主義特有の「人間」観——合理的で自律的個人としての近代的主体——が存在しており、その道徳的優越性への確信が存在しているのである。それゆえ一方では性的快楽を追求する個人が自律的人間と見なされるのに対して、他方では宗教的因習に従う個人が自律的個人と見なされず、「虚偽意識」にとらわれた者であると見なされることになる。

本節の議論をまとめよう。世俗主義に立脚した「正戦論」や「苦痛」をめぐる考察において、アサドは世俗主義において許容され、時には推奨されさえする暴力とはいかなるものであるかを明らかにしている。世俗主義において正当化されうる暴力は、近代的主体を生成し、それを外的から守る限りにおいて、また近代的主体の権利の範囲内であると考えられうる限りにおいて、許容されるのである。そこにはさまざまな「論理的」あるいは「哲学的」な正統化が存在している——その意味で、そうした多様な議論は理性的 (reasonable) である。しかし、そうした理性の外皮の下に、論証されざる不変の前提として、リベラルな世俗主義の道徳的優越性という確信が存在していることをアサドは指摘しているのである。この確信こそが、「他者」に対して暴力を行使する正統性の根拠になっている。そして、こうした確信に基づく議論が理性的になれば理性的になるほど、議論の前提を共有しない「他者」への暴力がますます苛烈なものになってゆくのである。

では、いかにすれば世俗主義の暴力性は克服されうるのか。「宗教的なもの」への「回帰」によって公共生活を再度基礎づけようとする試みに与することをよしとしないのであれば、昂進する世俗主義的暴力への歯止めをかけなければならないだろう。さもなければ、現代世界において「暴力」の連鎖が断ち切られることはないのである。次節においてわれわれは、テイラーとアサドの所説を比較しながら、この問いを考究しよう。

四 世俗主義の暴力を克服する

これまでの節において、われわれはテイラーおよびアサドの暴力論を検討してきた。両

者の暴力論、とりわけ世俗主義の暴力性についての議論を比較した場合、そこには相当程度の類似性がみられる。両者はともに、世俗主義には特有の暴力性があるとみなしている。それは「暴力を正統化する」ことのうちに見られる。

もっとも、これまで述べてきたように、暴力の「正統化」自体は世俗主義に特有のものではない。供犠であれスケープゴートであれ聖戦であれ、他者に暴力を振るうこと自体はさまざまなかたちで「宗教的に」正統化されてきたし、現代においても正統化されている。しかし世俗主義において特徴的なことは、それが道徳的に「高い」ものであるとみなされていることである。暴力は普遍的に妥当すると考えられる世俗主義の道徳秩序によって基礎づけられている。それは、個々の宗教の差異を超えて妥当するとみなされているがゆえに、諸々の個別的な教義を超えた、メタ的な性格をもつ。こうしたメタ的な性格こそが、リベラルな世俗主義の道徳的秩序の優越性をその担い手たちに確信させるのである。

テイラーとアサドの議論はともに、世俗主義の暴力がその「道徳的優越性」の感覚に基礎づけられているがゆえに昂進していくということをそのコアとしている。すなわち、両者はその暴力論のコアを共有しているのである。

では、両者の議論において、世俗主義の暴力はどうすれば克服可能であると考えられているのだろうか。アサドは、暴力をめぐる世俗主義的な言説を分析の対象としているため、この問いにたいする明示的な回答を提示していない。それに対して、テイラーはこの問いにたいして積極的な回答を試みる。以下、本節ではテイラーの議論を分析し、それをアサドの議論を用いて批判的に検討する。

テイラーは、暴力を克服するための三つのプログラムが存在していることを指摘している。第一のものは、世俗主義の採用による暴力の克服というプログラムである。テイラーは、リベラルな世俗主義には、デモクラシーの社会において暴力はより少なくなるというカント的仮説が伏在していると主張する。しかしテイラーは、単に世俗主義を採用するだけでは暴力の克服には至らないとみなしている。というのも、第二節で検討したように、世俗主義においても「スケープゴート」と「聖戦」が現代流に再編されているからである。したがって、テイラーにしたがうならば、公共的な空間から「宗教」を排除すれば暴力は克服可能であるとは到底いえないのである。

「宗教」を排除することが暴力の克服につながらないのであれば、あるいは暴力には形而上学的・宗教的次元が不可避的に伴うのであれば、暴力はどうすれば克服可能なのだろうか。テイラーが第二のプログラムとして挙げるのは、「善い」信仰と「悪い」信仰の峻別

である。しかし、テイラーによれば、「こうした『善い』宗教を信じることだけでは、危険に打ち勝つことはできない」(Taylor 2004c, 38; Taylor 2007a, 709)。というのも、「われわれの目標に、あるいはわれわれの秩序のヴィジョンに宿る善性は、それを実現させるために闘争を始めると、どういうわけか破産してしまう」からである(Taylor 2004c, 38; Taylor 2007a, 709)。テイラーは、この「善」にまつわるアポリアをパラドックスとして次のように規定する。「パラドックスは次のようなものである。その目標のまさにその善性こそが、その建設者であり保護者であるわれわれを善であると規定する。そしてこのゆえに、その善性は、われわれが有徳であるのと同程度に悪であるに違いない人びとという対比的な事例の上に、われわれの自己-統一性を基礎づける道を開くのである。道徳性が高次になればなるほど、憎しみはますます悪徳に満ちたものになる。そしてこのゆえに、われわれがなしうる破壊は、嫌悪の対象となるものに加えられなければならないのである」(Taylor 2004c, 38; Taylor 2007a, 709)。したがって、テイラーの議論によるならば、「善い」信仰と「悪い」信仰を分けることによってもまた、暴力の克服は不可能なのである。

テイラーが実現可能であると考えるのは、第三のプログラムである「赦し」(forgiveness)による暴力の克服である。「カテゴリーに向かう暴力」にたいする一般的な処方箋は存在しない。「しかし、通常は所与のコンテクストの内部で、次のような運動が存在しうるのである。すなわちその運動とは、苦痛によって授けられた正しさを、すなわち、有罪者を罰するための無垢なるものの正しさ、つまり犠牲を強いたものを告発する犠牲者の正しさを放棄する運動である。この運動は、われわれの道義的正しさの本能的擁護とまさしく対立する。それは赦しと呼ぶことのできる運動であるが、より深い水準における赦しである。それは共通の、傷つけられた人間性の承認に基礎を置くものである」(Taylor 2004c, 39; Taylor 2007a, 709)。

犠牲者であることの「正しさ」を放棄し、加害者を「赦す」ことが、暴力を克服することにつながるとテイラーは考える。そして彼は、元南アフリカの大統領ネルソン・マンデラの事例をこの実例と考えている。テイラーによれば、「そこには偉大なる政治的知恵が存在していた」(Taylor 2004c, 39; Taylor 2007a, 710)。ここで「政治的知恵」(political wisdom)という言葉が用いられていることに注意を払わねばならない。すなわち、アパルトヘイトにより差別され続けていた黒人の「復讐というまったくもって理解可能な経路を辿ることによっては、新しい、デモクラシー的な社会を建設することは不可能になってしまうだろう」から、マンデラは白人を「赦し」たのである(Taylor 2004c, 39; Taylor 2007a,

710)。マンデラによる「犠牲になったことによる正しさの放棄」(Taylor 2004c, 40; Taylor 2007a, 710) がなければ、南アフリカが民主化の国家として再出発することはできなかったろうとテイラーは考えている。テイラーは同様の知恵をチベットのダライ・ラマにもみている。彼らは、「暴力的なカテゴリー化の狂気を抑圧することによってではなく、新しい共通世界の名の下にそれを変容させることによって」(Taylor 2004c, 40; Taylor 2007a, 710) 暴力を克服するのである¹⁴。

しかし、どうすればこのような「赦し」は動機づけられるのか。前述したように、テイラーは「カテゴリーに向かう暴力」の克服に、一般的な処方箋が存在しているわけではないことを認めている。したがって、政治的知恵としての「赦し」が常に機能するという保証はどこにも存在しないのである。それゆえに、「赦し」がいかんにして動機づけられるのか、犠牲者がなぜ加害者を赦さねばならないのかが問題になる。

テイラーは、そうした動機が「宗教」に、とりわけ「ユダヤ-キリスト教的な伝統」に由来するものであると考えているようにみえる。彼は次のように論じている。「[...] われわれは、キリストの反暴力という福音書の叙述を指摘することができる。すなわちそれは、普通はスケープゴートによる純化へと向かうエネルギーの変容であり、暴力の支配者となつて、つまり悪を全滅させるための力として暴力を用いることによって暴力への恐れに打ち勝つのではなく、むしろ自分自身を暴力へと捧げることによって、愛や赦しをもって暴力に応答することによって[...] 暴力への恐れに打ち勝つことを目指す変容である」(Taylor 2004c, 38; Taylor 2007a, 708)。もちろんテイラーは、こうしたユダヤ-キリスト教的な動機づけのみが有効であると主張しているわけではない。しかしこのイエスの受難の物語に由来する自己放棄の物語こそが、テイラーにとってひとつの究極的な理念型であることは疑いえないと思われる。

われわれはここでアサドがイエスの受難について論じていることに目を向けねばならない。アサドは、リベラルな世俗主義における「優しさ」と「残酷さ」の共存という矛盾が、イエスの受難の物語を図式的に再演していると論じている。イエスの受難は、キリスト教の伝統のなかでは人類の救済のための至高の犠牲として解釈されている。すなわち「それは、有罪とされた犠牲者の苦痛によって、社会的・形而上学的な秩序が回復される一種

¹⁴ 暴力の循環からの離脱を「赦し」にみる思想的立場の先駆者は、アーレントである(Arendt 1958)。アーレントはこの「赦し」という行為をナザレのイエスに起源を持つものとして描く点においてもテイラーと一致している。尚、アーレント政治思想における「赦し」の意義については、飯島昇藏「公的自由の回復」(飯島 1981)を参照。

の返済行為であり、失われてしまった徳を再生させるための手段であり、罪であると同時に罪を浄化する死の例とみなされた」(Asad 2006a, 84/123-4)。それゆえ「それは、愛の贈与であると同時に、不正な苦痛のモデルでもある」(Asad 2006a, 84/124)。キリストの受難は、一方における理不尽な死(罪なき男が人類の罪を背負って処刑されねばならない)と、他方における至上の善行(その男の死によって人類が救済された)との不可避的共存なのである。というのも、この理不尽な死がなければ、至上の善行も存在しえなかったからである¹⁵。ここには、テイラーがいう「スケープゴートのメカニズム」の典型的な例が見出しうる。テイラーは、この受難の物語を再演することによって——「自分自身を暴力へと捧げること」は、究極的には死による贈与というイエスの受難の物語の再演である——、暴力の連鎖は断ち切ることができると考えたのであった。「赦し」によって暴力が克服され、デモクラシー的な秩序が建築されるか回復するという彼の「政治的知恵」は、この信仰に基づいている。しかしアサドはこのような信仰をテイラーと共有しない。アサドは次のように論じている。

もし、キリストの受難が暴力の真理を表象しているのであれば、世俗主義時代におけるその意義は何だろうか。大衆的な映像的語り(映画やテレビなど)には、男性の英雄

¹⁵ アサドはヨハネの福音書における以下の記述を、受難の物語において「悪」の存在が果たす決定的な役割を証するものとみなしている。

イエスはこう話し終わると、心を騒がせ、断言された。「はっきり言うておく。あなたがたのうちの一人がわたしを裏切ろうとしている。」弟子たちは、だれについて言うておられるのか察しかねて、顔を見合わせた。イエスのすぐ隣には、弟子たちの一人で、イエスの愛しておられた者が食事の席についていた。シモン・ペトロはこの弟子に、だれについて言うておられるのかと尋ねるように合図した。その弟子が、イエスの胸もとに寄りかかったまま、「主よ、それはだれのことですか」と言うと、イエスは、「わたしがパン切れを浸して与えるのがその人だ」と答えられた。それから、パン切れを浸して取り、イスカリオテのシモンの子ユダにお与えになった。ユダがパン切れを受け取ると、サタンが彼の中に入った。そこでイエスは、「しようとしていることを、今すぐ、しなさい」と彼に言われた。座に着いていたものはだれも、なぜユダにこう言われたのか分からなかった。ある者は、ユダが金入れを預かっていたので、「祭りに必要な物を買いなさい」とか、貧しい人に何か施すようと、イエスが言われたのだと思っていた。ユダはパン切れを受け取ると、すぐ出て行った。夜であった。(ヨハネによる福音書一三・二一 - 二八)

アサドはこの記述のなかに「悪」と「善」との共犯関係を見ている。すなわち、彼の議論によるならば、キリスト教における最大の善行(人類の救済)は、ユダの裏切りという最大の悪行を通してしかなされえなかったのである(Asad 2006a, 85/124-5)。

が、悪人の手によって厳しい肉体的な懲罰を受けたり、拷問を受けたりするシーンがしばしばある。しかし、彼の強烈な苦痛こそが、真理の証明そのものなのである。彼とともに苦痛を受ける視聴者は、その治癒を予測する。これは、近代の世俗的なかたちでの受難の物語の再演であり、そこでは孤独な人物の真実が、あえて心と体に苦痛を受け、耐え難い苦痛と陶醉を経験するというかたちで証明される。それは、共感によって、観客に強烈な感覚を生み出す。

近代リベラル・デモクラシーは、人間主義と世俗主義とを公言している。そして、リベラルたちは、近代ヨーロッパに大混乱を引き起こした宗教的な熱狂から距離をとっている。宗教的な残酷さに付随する中世的な感覚は、彼らには明らかに戦慄とみなされる。しかし、近代の人間主義的な感性の系譜学は、無慈悲さと共感を接続し、残忍な殺害行為が、この上ない悪と同時に最高の善でありうると主張する。(Asad 2006a, 86/126)

アサドは、受難の物語と世俗主義の暴力性とのあいだに一種の連続性を見出している。したがって、アサドの議論によるならば、「世俗的なリベラルたちがきわめて不快なものと感じる、リベラリズム以前の時代のキリスト教における〔キリストの〕犠牲、血、そして死の崇拜が、近代リベラリズムの系譜学の一部であり、そこでは暴力と優しさが併置されている (Asad 2006a, 88/128)」という結論が導かれるのである。

それに対してテイラーの議論は、両者のあいだに必然的な連続性を想定していない。すなわち、テイラーは、一方で世俗主義の暴力と宗教のそれとの連続性をみながら(「スケープゴート」や「聖戦」)、キリストの受難の物語においてはそうした暴力の循環を超越する視点を読み込んでいくのである。

もちろんアサドの議論は、直接的にテイラーの所論を批判しているわけではない。しかし、受難の物語の再演こそがリベラルな世俗主義における「優しさ」と「残酷さ」との矛盾した共存の源泉であるとする彼の主張は、自己放棄的な愛の贈与によって暴力の連鎖を断ち切ることは可能であると考えられるテイラーの議論と好対照である。両者の議論の適否を、解釈学的に、あるいは系譜学的に検証することは可能であるかもしれない。しかし本章では両者の議論の解釈学的・系譜学的妥当性を比較しようとは試みない。本章の目的からすれば、以下の点が重要である。すなわち、アサドの議論を援用することで、テイラーの構想にたいしていかなる批判を加えることができるのか、という点である。最後にこの点に関して若干の考察を試み、本章の結論としたい。

五 結論

本章は、世俗主義に特有の暴力性を考察の対象としているテイラーの議論をアサドの暴力論と比較することで、世俗主義の暴力性とはいかなるものであり、それはいかにして克服されうるのかについての一つの仮説を提示することを試みた。

第二節では、テイラーの暴力論を取り上げた。テイラーは、世俗化した暴力のさまざまな形態——ジャコバン派の恐怖政治やナチズム、ボルシェビキ、ユーゴ空爆など——のなかに、宗教的な「カテゴリーに向かう暴力」の二つの形態である「スケープゴート」と「聖戦」というメカニズムが再帰していることを指摘している。しかし世俗主義における「スケープゴート」と「聖戦」の再演は、単なる宗教的なものの回帰を意味してはいない。ここでは暴力の合理主義的な道德化が行われているとテイラーは主張する。すなわち、彼によれば、世俗の時代における「カテゴリーに向かう暴力」は、純粹性を志向する自己確証的な対比——他者を「悪」とし、それとの対比により自己の「善」なることを確証すること——によって、形而上学的に強力に正統化されているのである。

第三節では、こうしたテイラーの議論の枠組みを念頭に置きつつ、アサドの暴力論を検討した。アサドにおいてもテイラーと同じく、世俗主義の道德的な優越性の自己確信が、他者に向かう暴力を強力に正当化していることが論じられる。アサドはそれを、現代の正戦論（特にウォルツァーの議論）と、拷問をめぐる現代の諸言説を精緻に読み解くことによって論述している。それらの議論に共通しているのは、「野蛮な」宗教的教義に対する「文明化した」近代西洋の世俗主義の道德的な優越感である。その優越性の確信を背景として、世俗主義的な個人と国家を成育し、保護するための暴力は道德的に正統なものとして、世俗主義的国家によって正統化されていくのである。

第四節では、両者によって剔抉された世俗主義に固有の暴力性——暴力の道德化の問題——は、どのように克服されうるのかを考究した。世俗主義の暴力性の克服を積極的には論じないアサドに対して、テイラーは暴力の克服という問題に明示的に取り組んでいる。テイラーは、政治的知恵としての「赦し」のなかに暴力を克服する契機を見出す。暴力の被害者が加害者に報復するという、暴力の道德的正統性を放棄することによって、宗教的のみならず世俗主義的な「カテゴリーに向かう暴力」は克服されうる。テイラーはそうした事例をマンデラの南アフリカに見出している。すなわち、マンデラによる「赦し」が、

南アフリカをデモクラシーの国家として再出発させることを容易にしたとテイラーは考えているのである。

しかし、この「赦し」のプログラムのなかに、暴力の契機はないのだろうか。「赦し」は暴力の克服を十全に保証しうるのか。前節で見たように、アサドはイエスの受難の物語と世俗主義における「生のために死す」という観念のあいだに連続性が存在していることを指摘する。それは、「より大いなる生のために、自らの命を捧げなさい」という命令を含んでいる。もちろんテイラーが、この命令に単純に唱和することはないであろう。だからといって、自己放棄による「赦し」によって暴力の連鎖を断ち切るという構想そのもののなかに、暴力性が存在しないわけではない。というのも、「誰」が「赦す」のか、という重大な問題がテイラーの議論のなかには常に存在しているからである。

テイラーの議論において「赦す」のは、暴力の被害者であり「犠牲者」である。マンデラの事例のように、アパルトヘイトの撤廃により既存の力関係が変容している（あるいは変容しつつある）事例においてはまだしも、通常は暴力の加害者と被害者の力関係は対称的ではありえない。むしろ多くの場合、暴力の加害者 - 被害者間には圧倒的な力の非対称的關係が存在しているだろう。その場合、「赦し」による暴力の克服はどれだけの現実的な有用性をもたらすのだろうか。安易に被害者に「赦し」を要求することは、既存の力関係を保存し、暴力の永続化に寄与しかねないのではないか。

こうしたことから、「赦し」が政治的知恵として有用性をもたらす事例はきわめて限定的であると考えざるをえない。もとよりテイラーは「赦し」を暴力克服のための万能の処方箋として提示していたわけではないが、その範囲はテイラーが想定していたよりも限定的かもしれないのである。というのも、おそらく「赦し」が政治的知恵として有用性をもたらすのは、暴力の加害者と被害者がほぼ対称的な力関係を有しているか、あるいは被害者のほうが現実的な力関係として加害者に優越している事例に限られるだろうからである。さもなければ、「赦し」の要求は、もうひとつの新たな暴力として被害者の前に現れざるをえないであろう。

いずれにせよ、「赦し」は暴力克服のための普遍的な回答とはなりえないことは確かである。しかし、だからといってテイラーによる暴力克服のための「赦し」のプログラムがまったく無効であるわけではない。例えば対テロ戦争や暴動の鎮圧などに関して言えば、「赦し」のプログラムは一定の有用性をもたらすだろう。重要なことは、現実の暴力を目の前にして、その暴力を背後で支える力関係はいかなるものであるのかを目を凝らして見

極めることである。「赦し」のプログラムでさえ、暴力を克服するための普遍的な方法とはなりえないのである。政治理論を現実との対話によってより豊かなものへと練成するための試みは、自らの限界の自覚なしでは、アサドが批判するように、「合理的な原則」を現実的に機械的に適用するだけのものになりかねない。そしてそのような場合にこそ、ある種の「暴力」の契機がその試みのなかに胚胎する。それは、暴力を回避し、あるいは克服しようとする試みとて逃れることのできない限界なのである。

このような限界はあるものの、テイラーによるキリスト教的な暴力批判論が、リベラルな世俗主義にたいする根源的な疑義を提起していることは疑いえない。すなわち、テイラーによるならば、現代の世俗主義的なリベラル・デモクラシーの国家にあっては、暴力の合理主義的な道德化が不可避免的に発生してしまうのである。このことは、テイラーの考えでは、デモクラシーがリベラルな世俗主義に基づいているかぎりにおいて避けることのできない帰結である。したがってテイラーは、より暴力の少ないデモクラシーを構想しなければならないだろう。それは、他者の多元的なあり方を受容し、他者をできるかぎり排除しないことを目指すデモクラシーとなるはずである。では、このような意味でのテイラーのデモクラシー論は、特に九〇年代以後、どのように展開されているのだろうか。また、このデモクラシー論においても、彼の暴力論と同様にある種の限界が見出されはしないだろうか。次章ではこの問いを探究する。

第六章 世俗主義とデモクラシー ——ウィリアム・コノリーとテイラー——

一 問題設定

本章では、ウィリアム・コノリーとチャールズ・テイラーによる世俗主義の再検討と、彼らの政治思想——とりわけデモクラシー論——との関係を比較したうえで、彼らの問いが現代デモクラシーにおける政治と宗教の問題にどのような貢献をなしているのかを考察し、その意義を分節化することを目指す。

コノリーとテイラーといえ、それぞれの出発点は近接しつつも、八〇年代半ばのミシェル・フーコーの評価をめぐる論争を契機としてその思想的立場を変化させていった、という理解がいわば通念となっている¹。しかし近年、とりわけ世俗主義の再検討という文脈において、両者の議論は再び接近しているようにみえる。両者はともにリベラルな世俗主義が多元主義的デモクラシーの理論的基礎としては不十分であり、より差異に開かれたかたちで再編される必要がある、とみなしているのである²。

両者の議論が近年再び接近するにいたった背景としては、第四章でも述べた、公共宗教

¹ 両者の論争は *Political Theory* 誌上で行われた。まずテイラーが「フーコーにおける自由と真理」(Taylor 1984b) という論文を発表し、それに対してコノリーが「フーコーと他者性」(Connolly 1985) において反論を試み、さらにそのコノリーの反論文に対してテイラーが「コノリー・フーコー・他者性」(Taylor 1985f) という再反論文を提示する、というものであった。両者の論争の争点は「近代的アイデンティティ」の評価をめぐる問題であり、近代的アイデンティティは自由の条件であるのか、あるいは桎梏であるのかという点にあった。テイラーは前者の立場を取るが、コノリーはそれに反対し、アイデンティティが桎梏となりうる状況へと目を向けるよう主張するのである。本稿第四節でも論じるように、この論点のかたちを変えて彼らの現代の多元主義的デモクラシー論のなかに回帰している。尚、この論争に関するレビューとしては、リアル・フィリオン「フーコー対テイラー」(Fillion 1995) や『アイデンティティ/差異』(Connolly 1991) 邦訳の「訳者あとがき」、乙部延剛「ウィリアム・コノリーの思想形成」(乙部 2003) を参照。こうした差異を念頭に両者を比較したものとしては、杉田敦『権力の系譜学』(杉田 1998) 第五章や、石川涼子「多様性と政治統合の基礎」(石川 2005) がある。特に石川の論文は、政治統合と集合的アイデンティティとの関係を考察の主題にすえることで、本稿の議論と重なり合う部分を有している。しかし同論文においては、コノリーとテイラーとの「差異」が強調され、世俗主義批判以後の両者の接近に関しては言及がなされていない。

² 本稿における「多元主義」(pluralism) という用語は、テイラーとコノリーの用法を踏まえ、単なる価値多元主義 (value pluralism) ではなく、その価値の背景となっているもの、あるいはその価値を価値たらしめているもの、すなわち「源泉」(テイラー) あるいは「形而上学」(コノリー) の多元主義を指すものとして用いる。

の再興、世俗化論の再検討、宗教概念の根源的問い直しを背景とする、世俗主義の批判的再検討という文脈が存在している。たとえばハーバーマスは、自らがカント的な政治的リベラリズムの擁護者であると自任しつつ、「ポスト世俗化時代」——社会における宗教的なものと世俗的なものの機能分化がほぼ完了した時代——において宗教が公共的領域で果たしうる役割を肯定的に評価する。もちろんこのことは、ポスト世俗化時代における立憲国家が、何らかの「宗教」をその正統性の源泉となすべきである、ということの意味しない。彼は、「法秩序というものは、デモクラシーのなかで生み出される法手続きのみから自己還帰的に正統化する」（Habermas & Ratzinger 2005, 20/7）との前提を手放さない。彼にとってデモクラシーとは、何らかの形而上学や宗教的あるいは文化的伝統を正統化の源泉として必要としない制度なのである³。

ハーバーマスが宗教公共的役割を肯定的に評価するのは、デモクラシーを維持する連帯のモチベーションとしてである。ハーバーマスによれば、社会統合のメディア——市場、行政権力、社会的連帯——のバランスが崩壊しているところでは、すなわち、市場と行政権力が社会的連帯の基礎を掘り崩しているような時代にあっては、「規範意識および市民の連帯がエネルギーを汲んでいる文化的源泉のすべてと大切につきあうことは、立憲国家自身のためにもなる」（Habermas & Ratzinger 2005, 32-33/20）のである。ハーバーマスは次のように論じる。

すべての市民に同じ倫理的自由を保障する世界観的に中立な国家権力というあり方は、それゆえ、世俗化されたある特定の世界観を政治的に一般化する考え方とは相容れないのである。世俗化された市民は、国家公民としての役割において、公共の場で論じるときは、宗教的な世界像には原理的にみて真理のポテンシャルがないとは言ってはならないのであり、また信仰を持った市民たちが公共の問題に対して彼らの宗教的な言語で議論を提供する権利を否定してはならないのである。それどころか、リベラルな文化は、宗教的な言語でなされた重要な議論を公共の誰でもわかる言語に翻訳する努力に世

³ 齋藤純一は、ハーバーマスのこの議論を、社会統合の観点から、「デモクラシーによる統合」として評価している（齋藤編 2009）。齋藤はハーバーマスの立場とテイラーの立場を、デモクラシーそれ自体が連帯の基盤を生み出しうるか否かという点において対照的なものとみなしている。本稿は、その対立図式に関しては齋藤の整理を踏襲するが、しかしテイラーがアイデンティティの共有に社会統合の紐帯をおいているという点に関しては、必ずしも同意するものではない。本稿第四・五節参照。

俗化された市民たちが参加することを期待してよいのである。(Habermas & Ratzinger 2005, 36/23-4)

ハーバーマスの論点は明快である。リベラルな立憲国家においては、いかなる世俗的な世界観であれ、または特定の宗教に基づいた世界観であれ、それを政治的に一般化することはできない。それゆえ政治的討議の場において、宗教的な言語による語りもまた、世俗化された言語による語りと同様に尊重されねばならないのである。宗教的な世界観は、権利において世俗的な世界観と等価である。したがって、リベラルな立憲国家のもとにおいては、世俗的な市民も信仰をもつ市民もともに、互いの世界観を「真理のポテンシャル」をもつものとして尊重しあわなければならない。

こうした無神論者と有神論者との相互尊重の必要性は、世俗主義を批判的に再検討する政治思想家たちにひろく共有されている。しかし、こと宗教と政治との関係性においては、必ずしもハーバーマスの世俗主義的リベラリズムと立場を同じくする者たちばかりではない。本稿でその議論を検討するテイラーやコノリーは、ハーバーマスの議論の前提——デモクラシーはその正統性や社会統合の基盤を自己還帰的に備給しようという想定——に疑問を投げかけているのである。デモクラシーの自己還帰的正統化は、何らかの超越性をそこに暗黙のうちに忍び込ませているのではないか。すなわちデモクラシーの制度、コード、規範が「純粋に」自己還帰的に正統化できるという想定には、何らかの危険性が存しているのではないか。あるいはデモクラシーが社会統合の基盤を自己還帰的に備給しようという想定には、形而上学的なものを政治から排除しようとする志向性が含まれているのではないか。デモクラシーははたしてそれ自身の原理のみで、多様な生のあり方を許容しかつ安定的なものでありうるのか——彼らはそのように問いかける。

本稿では、彼らの議論——その世俗主義批判とデモクラシー論——を比較・検討することで、ポスト「世俗主義」の政治 - 宗教関係に関して両者の議論がいかなる貢献をなしえ、またいかなる限界を有しているのかを分節化する。

第二節では、テイラーとコノリーの両者が、ともにリベラルな世俗主義を批判していることに着目し、その批判がどの点において一致しているのかを明らかにする。第三節ではコノリーのデモクラシー論を、その「深い多元主義」という構想から検討し、その特徴を明示する。第四節では、コノリーの「無神論的」多元主義とテイラーの「カソリック的」多元主義を、現実認識、政治的徳、全体性という観点から比較し、その類似性と相違を析

出する。第五節では、以上の議論をふまえたうえで、テイラーのデモクラシー論を分析する。最後に、これまでの議論を総括したうえで、コノリーとテイラーの多元主義的デモクラシー論が政治と宗教の問題にたいしてなしうる貢献とその限界とを考察する。

二 リベラルな世俗主義と「純粋性」への批判

マーク・レッドヘッドは、「オルタナティブな世俗主義」(Redhead 2006)と題した論文で、テイラーとコノリーのリベラルな世俗主義批判を比較している。両者は、リベラルたちと同じく、世俗主義が単なるオプションではなく、現代のデモクラシーにとって必要不可欠であることを認めている。「しかし、リベラルたちが宗教的あるいは形而上学的多様性をより大きな世俗的秩序の内部に適応させようと試みるのに対して、コノリーとテイラーは、適応へのいかなる運動も、世俗的秩序自体が根本的に異議を申し立てられるか、あるいは修正されないかぎりには、実りあるものになりえないと断言する」(Redhead 2006, 639)。すなわち、両者はリベラルな世俗主義は根本的に変容される必要があるという確信を共有しているのである。本節では、まずは両者の共通項である「リベラルな世俗主義批判」をより仔細に検討することで、両者の批判の眼目がどこに存在しているのかを明確にしたい。

レッドヘッドは、ニコラス・ウォルターストーフによる世俗主義批判——ロールズやウィリアム・ギャルストンの公共理性 (public reason) に関する言説に代表されるリベラルな世俗主義は、信仰者に対して公平ではありえないとする議論——を取り上げ、テイラーとコノリーがこの種の批判を深化させていると述べている⁴。テイラーはリベラルによる「現代の道徳的領野の限定された読解」を批判し、コノリーはリベラルな世俗主義が「信仰は本質的にドグマ的であるという操作的パラドクスに絡めとられている」と指摘する (Redhead 2006, 642)。こうしたレッドヘッドの分析は、基本的に的確であるといっていよう。しかしわれわれは、ここに更なる視点を追加したい。というのも、両者はリベラルな世俗主義の「純粋性」への志向 (コノリー)、またはその「コード・フェティシズム」(テイラー) に対する批判的態度を共有しているからである。

コノリーは、『なぜ私は世俗主義者ではないのか』(Connolly 1999) のなかで、カント

⁴ レッドヘッドが参照しているのは、ウォルターストーフ「なぜ私たちはリベラリズムが私たちに語りかけてくるものを拒絶すべきなのか」(Walterstoff 1997) である。

とアーレントを取り上げ、両者の純粋性への志向を批判的に描き出している。コノリーがカントに関してその批判の矛先を向けるのは、カントの道德哲学が「純粋性」を志向しているがゆえに、差異に対して閉じられている（とコノリーはみなしている）からである。コノリーいわく、カントは、「道德生活が安定したものであるためには、それは純粋でなければならない」と考え、「純粋実践理性（pure practical reason）が〔…〕道德性を支配する」ことを目指していた（Connolly 1999, 164）。こうした志向の背後には、「感性界」と「超感性界〔可想界〕」との共存という二世界論がある。

〔…〕両者は互いに否定することはできないが、両者共に他方と両立可能なものとしては現れない。〔このアンチノミーに対する〕カントの解決策は、もちろん、因果性の世界がわれわれの観る能力によって現れる世界であって、その一方で実践理性が行為の世界の情報を与え、それを適切に支配する、というものである。〔…〕道德性は、道德意志が感性界に介入することができなければ、無効であるだろう。それだから、実践理性は感性の世界を支配する能力を与えられなければならない。（Connolly 1999, 165）

道德的自由は超感性界に属している。われわれは、純粋実践理性の法則を適用することによって、感性界において自由でありうる。すなわち、「推論的理性が〔…〕ただ単に自由を可能性として示すだけなのに対して、実践理性を通してわれわれは自分たち自身を自由な存在として『仮定する』ことができる」（Connolly 1999, 165）のである。この純粋実践理性は、したがって感性界の諸々の経験的なものによって汚染されてはならない。換言するならば理性は、「感性的欲望あるいは傾向性によって汚染されていないときに、純粋なのである」（Connolly 1999, 164）。

われわれが道德的存在でありかつ自由な行為者であるためには、われわれは純粋実践理性に基づいて行為しなければならない。その意味で、カントの議論において、道德的であるということは実践理性に基づく道德法則にたいして遵法的であるということである。すなわち、カントにとって、「法則としての道德は前提でもなければ経験の解釈でもなく、むしろ、すべての人びとがそれに参入することで道德生活を送っているのだということの承認なのである」（Connolly 1999, 169）。

カントのこうした議論にたいして、コノリーは次のような批判を加える。

しかし、もしカントに反対して、あなたが次のように疑うならば——すなわち、いわば超感覚的領域は危険なフィクションだと、そしてまた、倫理的生とは複雑かつ脆弱で、同時に文明化された生活に不可欠であると、そのうえ、それはまず第一に存在へのケアの形式をとるものであって、責任や義務に関しては二の次であると、さらに、そのもっとも重要な難問は、新しく、予期されていないイシュー、出来事、あるいはアイデンティティが存在へ向かって駆り立てられているときであると、さらにそのうえ、こうした新しい出来事の寛大な受容への準備は、われわれのそれまでの取り扱いの歴史を通してわれわれの間に、そしてわれわれの内部にすでに組み込まれている、意志の感性的組成への経験的な働きかけを含んでいると、そして最後に、倫理的生は責任の範囲および領域と、ある特定の瞬間における自己の限定された行為能力との間の不変の裂け目に対処しなければならないと、あなたが疑うならば——、そのときあなたは、単純さと「非実践的悟性」とを選んでいるという前提を伴った、この法則としての道徳の「承認」に異議を唱えるよう突き動かされることだろう。(Connolly 1999, 170)

批判のポイントは、おおまかにいって次の二点である。第一に、フィクションとしての超感覚的領域の危険性。そして第二に、倫理的生が責任や義務を第一に志向するという議論の不当性、である。この二点は、共にカントの議論が、経験的なものを「超感覚的なもの」の下におき、望ましい倫理的生から経験的なものを放逐していることに向けられている。コノリーによれば、倫理的な生は決して非経験的な道徳的法則の遵守に還元されるものではないのである。

それに対して「アーレントは、カント的な法則の道徳性に抵抗している。彼女は意志の中にある不透明性、分裂、野性の要素を評価している。そして、彼女は基礎的権威、法則、規則、ルーティン、あるいは脱世界的なものに単一のプライオリティを与えるあらゆる形而上学に抵抗している」(Connolly 1999, 178)。しかし、コノリーは、アーレントもまた、カントとは違った領域における「純粋性」への志向に取りつかれていると指摘する。それは「政治的領域」の純粋性である。「アーレントは、一般意志、主権、ネーションをめぐる組織された、あらゆる政治の様態に抵抗する。これらの理念は、彼女の主張するところでは、多様性を窒息させ、協力的な政治的行為の能力を窒息死させてしまうような政治を生じせしめるのである」(Connolly 1999, 178)。

コノリーは、アーレントのこうした議論にたいして、その「ネーションの忌避は賞賛に

値する」(Connolly 1999, 179) が、彼女が政治の領域から社会的なものを排除していることを批判する。コノリーは次のように述べる。「実際、社会問題や身体がともにアーレントの多元性から放逐されている限りにおいて、その多元性は漂白された、貴族制的なものになるのであって、多元性を別なふうに豊饒化させ、強化するであろう倫理的修練や多様性の諸次元を抹消しているのである」(Connolly 1999, 181)。

ところでコノリーによれば、こうした道徳的・政治的純粋性への志向は、カントやアーレントにとどまらず、カントの衣鉢を継いだ現代のリベラルな世俗主義に共通する特徴であるとみなされる。リベラルな世俗主義者たちは、政治的なものの領域から「形而上学的なもの」を取り除こうとしている。こうした「ポスト形而上学的であろうとする近年の試みは、[...] 政治のなかに過剰な純粋性を注ぎ込むことによって、しばしば世俗主義を補完している」(Connolly 1999, 32)。したがって、「こんにち必要とされていることは、[...] 諸々の論争的な形而上学的パースペクティブのあいだにある公共生活への関与のエートスを追求するために、世俗主義を書き直すこと」(Connolly 1999, 39) なのである。

このような世俗主義の修正というプロジェクト、多様な形而上学的パースペクティブを許容する世俗主義の構築というプロジェクトは、第四章で論じたテイラーの多数的近代性を許容する世俗主義の構築というプロジェクトと軌を一にしている。そして、道徳的・政治的次元における「純粋性」の志向が、多元性を縮減するという議論もまた、テイラーにも見られるのである。前章ではそれを主に暴力論の側面から検討したが、ここでは道徳的合理主義批判という側面から瞥見したい。

テイラーは、英米圏における分析哲学に基づいた道徳哲学が、「道徳とは何かについてのわれわれの理解を制限してきた」(Taylor 2007c, 57) と論じている。それは、「正」を論じることに注力し、「善」を論じてこなかったのである。テイラーによれば、この道徳哲学における合理主義は、「われわれが正しい行動を選ぶことができるようになる [...] 『原理原則』を打ち立てることができる」(Taylor 2007c, 58) と考えている。すなわち、近代合理主義は、何が正しく、何が不正なのかについての単一の基準を見つけ出すことができる、とみなしているのである。こうした合理主義は、「われわれに道徳的考察の同質的で、計算可能な領域を提供する」(Taylor 2007c, 63)。しかし、道徳は「正・不正」の領域にとどまる問題ではない。というのも、「これこれ[の行為]はわれわれが正義によってなすべく義務づけられている行為だという感覚は、正義にかなったあり方が善い生き方だという感覚と切り離しえない」(Taylor 2007c, 66) からである。それゆえ、「倫理的思考は、[...]」

ある特定の状況下で何をなすべきかを決定するために、しばしば何が善いことであるのかについての討議をもまた要求するのである」(Taylor 2007c, 67)。

このように、コノリーの言葉でいえば、道徳の領域から形而上学的な「善」の問題を取り除き、道徳を純粹化しようとする合理主義の試みは、テイラーの議論においてもまた、困難に直面すると主張される。では、テイラーは、この近代合理主義の問題点をどこにみているのだろうか。

テイラーは、近代合理主義が抱えるディレンマを、善の多元性に由来するものであるとみなす。多元的な善は、しばしば互いに抗争しあう。それぞれが互いに「善」であるために、どちらがより善いのかという判断は、それぞれの状況に照らして、そのつど下されるほかない。それゆえ、「このことは、^{フローネン}賢慮の必要性を強める」(Taylor 2007c, 68)。すなわち、たとえ同じ善の抗争（たとえば「自由」と「平等」の相克）でも、状況によって異なった解決策が必要とされるのである。また、この善の抗争という問題は、道徳的討議に単純に善の多元性を持ち込めば解決されるような問題ではない。というのも、「われわれは諸々の善（正義と慈悲、自由と平等）を扱っているだけではなく、ある特定の人びと、ある特定の行為者たちの要求を扱っているからである」(ibid.)。このゆえに、善の抗争には単一の解決策があるわけではなく、そのつどの状況に応じた多数の解決策が存在するのだと考えるべきなのである。

こうした理由からテイラーは、「一義的な合理的手続きにのっとったいかなる固定的なコードも、こうした苦境にあっては適切でありえない」(Taylor 2007c, 70) と主張する。それは、合理的コードにしたがって一方を犠牲者化し、犠牲者としての正しさを授けることによって、更なる抗争と反目の火種をつくりだすことさえあるのである。テイラーは、イバン・イリイチの『未来の北の川で』(Illich 2005, 邦題『生きる希望』)の序文において、こうした考え方を要約的に次のように語っている。

現代の倫理が浮かび上がらせるのは、[...] 規則と規範とを崇拝するフェティシズムの絵柄である。規則という語で考えられるのは、単に法ばかりではなく——イマヌエル・カントの場合のように——倫理でもある。法の場合はこの場合、重要である。なぜなら、それはまた一般的原理を表現するからである。カントにとっての原理は、われわれが理性や人間による調整を合理的動因として第一に置くことである。[...] われわれは規則を撤廃できるというのではなく、現代のリベラルな文明が、規則をフェティッシュとし

て崇拝しているのが問題なのである。われわれはまず規則や規範の正しいシステムを見つけなければならない、そののち、それらの規則に間違いなく従わなければならないなどと考えがちである。これらの規則が肉を担う人間にフィットするなどという以上に、ぎこちない関係はみつけることができない。(Taylor 2005a, xii/15-6)

以上の議論を瞥見して明らかなように、カントの衣鉢を継ぐ現代のリベラルな世俗主義の問題点を、非経験的なコードのフェティッシュ化および、道徳的領域からの「形而上学的善」の排除によるその純粹化の二点にみている限りにおいて、テイラーとコノリーのリベラルな世俗主義批判は驚くほど一致しているのである。しかしこのことは必ずしも、両者のリベラルな世俗主義への対案が一致していることを示すものではない。むしろ両者の自己規定——テイラーは自らを「カソリック」と自認し、コノリーは自らを「無神論者」と自認している——は、おそらくは正反対といってよいほどかけ離れている。では、両者はそれぞれ世俗主義という政治的教義をどのように修正し、それをどのようにデモクラシーの政治のなかに組み込もうとしているのだろうか。そして、その対案に仮に差異が存在するとするならば、その差異は、果たして両者が「カソリック」であったり「無神論者」であったりすることに由来しているのだろうか。

次節ではまず、コノリーの「深い多元主義」(deep pluralism)とデモクラシーの関係を考究しよう。

三 コノリーの「深い多元主義」とデモクラシー

コノリーは、カントおよびアーレントにおける道徳的・政治的純粹性への志向を批判した論文のなかで、次のように述べている。「私には、公共生活における明白な形而上学的／宗教的多元主義は、現代の生活における多次元的多元性の内側から参加の積極的なエートを陶冶するための鍵を提供していると思われる」(Connolly 1999, 185)。現代社会においては、公共的議論への参加者たちは自らの形而上学的仮定を家においてくるのではなく、それを携えて公共的議論に参加したほうがよい。もちろん、「政治は現在、形而上学的討論に還元可能なものになってはいない」けれども、「たとえば死ぬ権利、中絶、ジェンダーの政治、性的多様性の合法的範囲、責任の性格、犯罪への適切な反応、ネーションになろうとするプロジェクト、修練の倫理の相対的な価値などについての 이슈ーが出現したとき

には、そうした〔形而上学的な〕問題を公共的討論の登録簿^{レジスター}に組み込むことが、しばしば適切なのである」とコノリーは主張する (Ibid.)。

こうした形而上学的・宗教的多元主義を公共的討論のなかに組み込むものとしての「深い多元主義」(deep pluralism) は、彼が「生成の政治」(politics of becoming) と呼ぶものが前景化したときに、とりわけ要請されるものである。「生成の政治」とは何か。『多元主義』(Connolly 2005, 邦題は『プルーラリズム』) のなかで、コノリーは次のように説明している。

生成の政治という言葉で、私はパラドクスの政治を意味する。そこでは新しくて不測のものごとが存在へと高まって行き、新奇な宗教的信仰が生まれたり、道徳的靈感の新たな源泉が生まれたり、公共福祉の新しい様態が生まれたり、既成のアイデンティティの現下の配置を揺るがす新しい文化的アイデンティティが生まれたり、新しい集合的善が生まれたり、承認済みの権利の現存の登録簿に新たな権利が加えられたりする。(Connolly 2005, 121/201)

これまでは「存在」していなかったものが、政治の地平に生成してくるというイメージを、「生成の政治」という概念は提起する。コノリーはたとえば安楽死の事例を「生成の政治」のなかに加えている。安楽死が政治的な問題となったのは、ここ数十年のあいだのことに過ぎない。医療技術の発達、人間の生と死に関する形而上学的仮説の変容などが複合的に積み重なることで、安楽死の問題は現在「政治的」問題となりえたのである。

このように、「新しくて不測のものごと」がある日突然政治のアジェンダのなかに組み込まれるのが「生成の政治」であるとするならば、「あらゆる領域で生活のテンポが加速されてきた現代世界では、生成の政治はかつてよりも活動的で、広範で、目につきやすい」(Connolly 2005, 122/203) ものになる。技術の進歩は、これまで予期もしなかったような難問——たとえばインターネットと著作権の問題やクローンの問題など——を政治的課題のなかに持ち込むだろう。あるいは、これまで決して出会うはずのなかった人びとの相互交流は、深刻な社会的対立をときにもたらすことになるかもしれない。

さて、こうしたコノリーの議論にたいして、われわれが注意しておかなければならないことがいくつか存在している。まず第一に、「生成の政治」は常に肯定的なものを生み出すわけではない、ということである (Connolly 2005, 121-2/202)。たとえば九・一一の自爆

攻撃者たちがもたらした政治の新しい局面は、合衆国内部における管理・統制の強化と、アフガニスタンおよびイラクをはじめとする中東の社会情勢の悪化を招いた。もちろんこれは一例に過ぎないが、「新しくて不測のものごと」の生成は必ずしも肯定的な結果をもたらすわけではないのは明白だろう。

このことと関連して第二に注意すべき点は、ここでコノリーは「生成の政治」を現代の政治的現実として描いているのであって、必ずしも「生成の政治」そのものを称揚しているわけではない、ということである。したがってコノリーにとっての理論的問題は、この現実としての「生成の政治」にもっともよく合致する政治的徳を特定することになる。

コノリーは、「生成の政治が強さを増してきて、相互依存的な政治的集団が異なる最終的な徳の源泉を受け入れており、しかも相互依存的な党派が、多くの共通性の中に全ての差異を融解してしまうような権威的な議論に依拠することができないような現代世界」にふさわしい政治的徳とは何か、を問うている（Connolly 2005, 122/203）。コノリーは二つの政治的徳を、「生成の政治」という現実に適合する徳として挙げている。そしてそれは、コノリーのいう「深い多元主義」が上手く機能するために、是非とも必要とされる政治的徳なのである。

第一の政治的徳は、「アゴーンの敬意」（agonistic respect）である。アゴーンの敬意とは、異なる形而上学的・宗教的な倫理的源泉を背景とする諸々の政治的行為者たちが、自らの信仰が絶対かつ普遍的なものでないことを認識した上で、他者の信仰に敬意を払うことを意味する。これはリベラルな寛容とは似て非なるものである。というのも、アゴーンの敬意においては、リベラルな寛容が権威をもった公的中心とみなすような、そうした最終的信仰が存在しないからである。このゆえにアゴーンの敬意をもつ限りにおいて、政治的行為者たちは、いかにマイナーなものであっても自らの形而上学的・宗教的背景から自発的に離脱しなくてもよい。しかしそれと同時に、政治的行為者たちは、自らの形而上学的・宗教的背景が、いかにメジャーなものであっても他者から論争的に異議申し立てをなされうる、という可能性を受け入れなければならない。

コノリーは、こうした徳がなぜ「アゴーンの」であるのかについて、次のように説明する。

アゴーンの敬意のエートスは、生における信仰の偏在性についての相互認識や、相争ってきた諸党派が今までに、ある信仰が他の現にある信仰に勝る真理であると立証で

きなかったことの相互認識によって強まる。そうしたエートスは、それらの領域では論争的な要素があると相互に認め合うことによって強まる。二つの意味で、関係はアゴーンの的となる。すなわち、他者によって疑問を呈された自らの信仰の要素を保持するという苦悩（アゴニー）を受け入れること、そして他者へ伝達する敬意に他者のアゴーン〔競争〕的な論争性を織り込むこと、である。（Connolly 2005, 123-4/205）。

こうしたアゴーンの敬意の背後にあるのは、「究極的な倫理的源泉についての操作的な差異を、公的合意図式のなかに解消することは、人間には不可能であるという相互認識」（Connolly 2005, 125/207）である。われわれは、諸々の行為者の倫理的源泉の全ての差異が消失し、究極の合意にいたることができるような地平に立つことはできない。この認識が、他なるものたちをアゴーンの敬意の関係性のなかに組み込むことを可能にする、とコノリーはみているのである。

この「アゴーンの敬意」という政治的徳には還元されることのない、「深い多元主義」の第二の政治的徳とは、「批判的応答性」（critical responsiveness）である。コノリーは、「批判的応答性」は「アゴーンの敬意」よりもさらに生成の政治にふさわしい徳だと考えている。というのも、「アゴーンの敬意」は、「文化的な承認の登録簿——すなわち存在の登録簿——に既に場を確保している、相互依存的な政治的行為者」（Connolly 2005, 123/203-4）に関係する政治的徳であるのにたいして、「批判的応答性」は、「承認、正義、義務、権利、あるいは正統性の領野下部での、暗く悲惨な生存形態から、こうした登録簿のいくつかの場への移転を模索する集団」（Connolly 2005, 126/208）に関係しているからである。つまり、それは直接的に「生成の政治」という現実に対応する政治的徳なのである。このような集団に直面したときに、批判的な応答性は「慎重な傾聴と推定にもとづく寛大さという形態をとってあらわれる」（Ibid.）。それは、これまで存在の登録簿のなかに正統な場所を占めることができなかった諸々の存在者たちの異議申し立てをつぶさに聞き、その申し立てにたいして推定的な正統性を認めて対応することである。それによって、「全ての登録簿はある程度変容する」（Ibid.）。それはこれまでの登録簿にプラスしてその異議申し立ての内容を書き加える、といったものではない。それは通常、「熱帯灌木のようにあなたのなかで成長してきた心底の感性のある側面を、修正する責務がある」ということをわれわれに知らしめるだろう（Connolly 2005, 127/209）。

われわれは、批判的応答性によって、自らの正統性の基準や判断の基準などを、変容さ

せるよう求められる。なぜなら、そうした基準そのものが彼らを「暗く悲惨な生存形態」に留まらせることを許容していたからである。もちろん、このことは、全ての異議申し立ては価値があり、それを受けた結果、われわれは常に自らの判断基準等を変容させなければならない、ということの意味しない。「批判的な応答性は、新しい集団や運動が要求する全てのことに、常には応じないということにおいて批判的」(Connolly 2005, 127/210)なのである。

重要な点は、批判的な応答性が仮説的な徳であるということである。われわれは、他者の訴えが正統であるという仮定をもって、他者の声を傾聴しなければならない、このように批判的な応答性はわれわれに要求する。このことは、最終的にわれわれが他者の要求をどう判断するか、という結果によっては左右されない。その結果いかに関わらず「慎重な傾聴と推定にもとづく寛大さ」によって、他者の声を拾い上げることこそが、批判的な応答性の眼目なのである。

このように「生成の政治」が前景化した現代社会において、「深い多元性」を擁護するための政治的徳として要請された「アゴーンの敬意」および「批判的な応答性」は、デモクラシーにおいてどのように機能するのだろうか。コノリーは、デモクラシーを制度としてだけではなく、一種の文化としてとらえるべきであると主張している。「あなたがデモクラシーを統治の特定の組織としてだけではなく、その支持者たちが彼らを構成している諸々のアイデンティティを肉付けし、揺り動かすことに深く関係している特有の文化であると想像するときに、デモクラシー的な関与のエートスの折衝は非常に適切なものになる」(Connolly 1999, 154)。

コノリーは、デモクラシーを、アイデンティティを固定化することなく、揺さぶるための装置であると一貫してみなしている。たとえば『アイデンティティ／差異』においても、コノリーはこうした見方を支持している。彼によれば、「他のいかなる社会形態にもまして、デモクラシーは、人びとが偶然性にさらされていることを強調し、アイデンティティに内在する差異を肯定することが公共生活に表現される見込みを増大させる」(Connolly 1991, 193/358)なのである。この意味でのデモクラシーは、必ずしもある種の手続きや統治の形態あるいはルールなどのマクロポリティクス (macropolitics) を指すものではない。したがって、コノリーにおける「関与のエートス」(ethos of engagement) もまた、例えば選挙における投票行動や、議会内活動への参画や、民主的な討議への参加などを一義的に指しているわけではないのである。

では、コノリーが「関与」のエートスとして語っているものはいったい何なのか。コノリーの意味でのデモクラシーへの「関与」とは何を意味しているのか。コノリーが関与のエートスを語る際に念頭に置いているのは、マクロポリティクスに対比されるところのミクロポリティクス（micropolitics）である。ミクロポリティクスは「自己の技法」と密接なつながりをもつ。コノリーによれば、「自己の技法とミクロポリティクスとは、同じコインの表と裏」（Connolly 1999, 148-9）なのである。

自己技法（self-artistry）とは、自分自身の「主体性における批判的諸要素を脱聖化する」ことであり、他の形而上学的背景をもつ人びととの関係において「忍耐と寛大さ」を涵養することである（Connolly 1999, 145）。この意味で、自己の技法は「関係の技術」なのである。他者のアイデンティティを尊重し、自己のアイデンティティの偶然性を受け入れること。自分のアイデンティティを固定的なものにとらえず、流動する可変的なものであると考えること。これがコノリーのいうニーチェ＝フーコー流の自己技法の眼目なのである。

コノリーはこうした自己の技法の実例——「映画、家族の記憶、社会運動、食事療法、行進、夢の仕事、医療技術、ゴシップ、薬物療法、カリキュラム編成、トーク・ショー、アイデンティティ・パフォーマンス、物質的な訓練と報酬、説教、リーダーシップの技術、諸々の儀式」（Connolly 1999, 148）——は、そのままミクロポリティクスの実践であるという。この大文字の政治（マクロポリティクス）に包摂されることのない、ミクロポリティクスの実践こそが、これまで「存在」しなかった、アイデンティティをめぐるさまざまな異議申し立てを公共生活のなかに「生成」させうるのである。したがって、「関与のエートス」は、マクロポリティクスへの積極的な参加を意味するのではなく、ミクロポリティクスの実践を通じて、異なる形而上学的・文化的背景を有する人びととの間で相互交渉を重ねることへと向かう。それゆえ、多元主義的な文化に適切な政治の積極的エートスの「焦点は、制度的なデザインではなく、制度的生活に活気を与え、生気を吹き込む間文化的な徳にある」とコノリーは論じるのである（Connolly 1999, 153）。

このように、コノリーのデモクラシー論においては、制度設計よりも政治的な「徳」——そのなかでもとりわけ重要なものは「アゴーンの敬意」と「批判的応答性」である——を涵養することに力点が置かれている。また、コノリーは、関与のエートスが「深い多元主義」をよりいっそう促進するものであると考えている。「異なった道德源泉を奉じる諸党派のあいだに形成される寛大な関与のエートスは、それ自身の限界、犠牲、排除を生じさせるときでさえ、多様なあり方のための余地を拡大するのである」（Connolly 1999, 154）。

ただし、「多様なあり方のための余地を拡大する」といっても、それは公共生活における文化集団ごとの「棲み分け」を是とするものではない。公共生活から形而上学的・宗教的な多様性を排除できない以上、「アゴーンの敬意」と「批判的応答性」をもって、他者のマイクロポリティカルな実践に「関与」すること。これがコノリーのデモクラシー論の要点なのである。

さらにまた、関与のエートスはある種の社会統合へ、換言するならばある種の全体性への志向にも対置される。コノリーは、「[...] 異なった道徳的源泉を奉じる多様な支持者たちのあいだに形成される寛大な関与のエートスは、おそらく全体性に反対する動機をつくりだし、そうした運動を和らげ、牽制する文化的なリソースを生み出すはずである」と述べている (Connolly 1999, 155)。この種の全体性の忌避は、コノリーの多元主義論全体を貫くモチーフともなっている。コノリーによれば、全体性への志向は、諸々の差異を「アゴーンの敬意」や「批判的応答性」をもってとりあつかうこととは相容れないのである。

コノリーは差異が協調することによって、デモクラシーが活性化されるという理想を明白に掲げる。たとえばそれは、次のようなかたちで示される。

寛大な関与のエートスが政治において積極的な役割を果たす際に、それが各支持者たちに、そしてその支持者たち全員に同程度共有されている必要はない。より大事なことは、そうしたエートスがデモクラシーの国家においてアクティブな存在感を確立していなければ、それは今日どこにもアクティブな表現を見出すことができそうにない、ということである。結局、複数のスピリチュアリティの間に形成される互恵的な関与のエートスがフォーマルなデモクラシーのなかで重大な存在感を得ることなくしては、デモクラシー自体がそのあるべきすがたよりも不十分で、ドグマ的で、排他的なものになってしまうだろう。[...] 今日、多様な支持者たちの間に形成される差異の神聖化 (spiritualization) と協調の可能性は、そうした実践が既に一定の勢力を有している多元的なデモクラシーにおいて最大化される。それは、現代のデモクラシーにふさわしい、規制的な理想なのである。(Connolly 1999, 158)

ここでは、コノリーがデモクラシーの「あるべきすがた」や「理想」を語っていることに注目しなければならない。コノリーは、ある種の既存の集合的アイデンティティなどによって国家ないしは社会を統合しようとする傾向には敢然と反対する。しかし同時に、差

異が神聖化されること、そうした諸々の差異が協調する「可能性」を積極的に肯定する。すなわち、彼は、生成する差異の肯定性を理想化しているのである。

では、こうした関与のエートスはどのように形成されるのか。それが形成されるのは、公教育によってなのか、日常的な生活によってなのか、あるいはある種の異文化体験によってなのか。コノリーはそれを積極的には語らない。しかしコノリーは、関与のエートスがある種の「重なり合う合意」(Rawls 1996)によって諸々の差異をはらんだ人びとの間で受容される可能性を示唆する。

関与のエートスはさまざまな素材から組み立てられるし、各支持者たちは、それらはいくぶんか異なったやり方で展開させる。そうしたエートスはその純粹さの欠如から強みを引き出す。また、それは党派的なアイデンティティや利害、解釈、懸念を引き起こすことはない。それはそうしたもののなかに、そしてそれらが可能となるための文化的な関係のなかに入り込むのである。それは、公共生活が要求するいくつかの構想に比べて、窮屈でも、統一的でも、フォーマルでも、完璧でもない。そうした理由のゆえに、それはより弾力のある、寛大な、緊密な、修正の余地のあるものなのである。(Connolly 1999, 160-1)

関与のエートスは、個々人によって、あるいはそれぞれの文化的な背景によって、異なったかたちで形成されうる。しかしそれらは、「アゴーンの敬意」と「批判的応答性」を重要な政治的徳とするがゆえに、可変的で、拡張的なものとなるのである。

ここまで論じてきたように、コノリーの「深い多元主義」におけるデモクラシーの構想は、「生成の政治」が前景化する現代世界において、形而上学的・宗教的な背景を異にする多様な行為者たちが、自らの差異をはらんだアイデンティティを放棄することなく、かつ同時にそれを絶対視することなく、相互交渉によって協調することを目指したものであった。それは、「アゴーンの敬意」および「批判的応答性」を重要な政治的徳とする「関与のエートス」によって支えられうる。この「アゴーンの敬意」や「批判的応答性」という政治的徳はデモクラシーの原理から論理的に由来するものではない。それゆえに、コノリー

⁵ コノリーの多元主義は、それゆえ原理的にデモクラシーと整合的であるというわけではない。この点に関しては、マイケル・ケニー『アイデンティティの政治学』(Kenny 2004)第七章を参照。

のデモクラシー論においては、それが「深い多元主義」を支持するものであるために、「アゴーンの敬意」や「批判的応答性」というデモクラシー外部の原理が要求されているのである。

またコノリーのデモクラシー論においてさらに指摘しておかなければならない点は、「存在」にたいする「生成」の優位ないしは理想化が伏在していることである。コノリーは、「生成の政治」を価値的にはニュートラルな——「善」にも「悪」にもなりうる——現実として提示する一方で、差異を神聖化し、そこから協調の可能性が「生成」する可能性を理想として肯定してもいる⁶。それに対して、既存の集合的アイデンティティから協調の可能性が「生成」するという見方について、彼は否定的である。「存在」にもとづく協調は、全体性への志向として拒絶される。こうした「存在」にたいする「生成」の優位というテーゼは、コノリーの多元主義論およびデモクラシー論に通奏低音として流れている。

続いてわれわれは、テイラーの多元主義論とコノリーのそれとを比較することで、両者の一致点と対立点がいかなるものであり、それが何に由来しているのかを見定めることにしよう。

四 コノリーの「無神論的」多元主義とテイラーの「カソリック的」多元主義

さて、前節の議論をふまえたうえで、コノリーとテイラーの多元主義を比較することにして、比較すべきポイントは、(1)「生成の政治」について、(2)多元主義における政治的徳について、(3)「全体性」について、の三点である。すなわち、コノリーとテイラーの両者は、(1)現代の社会状況をどのように把握し、(2)そうした社会において必要とされる政治的徳をどのようなものと想定し、(3)それをどのように「政治」へと接続したのか、という点を、本節では比較する。そして、両者の構想に類似性だけでなく差異が看取されるのであれば、それは彼らが「無神論者」であったり、「カソリック」であったりすることに由来するのか、由来するとするならば、どのような点に彼らの「無神論」性ないし「カソリック」性が反映しているからなのか、という問題を考察する。

まず(1)「生成の政治」について。前節で確認したように、コノリーは「生成の政治」を一種の政治的・社会的現実として提示している。そこでは、これまでは存在さえしていなかった多様な問題が、技術の進歩や社会における異質な集団間の相互交渉の進展、人び

⁶ 実際にはコノリーは、「生成の世界への信仰」を告白している (Connolly 2008b)。

とのものの考え方の変容などをつうじて、公共的な問題として立ち現れてくる。たとえば同性婚や幹細胞研究、安楽死の問題などである。コノリーは、そうした問題を論じる際に、何らかの形而上学的・宗教的な信念が入り込まざるをえないがゆえに、諸々の形而上学的・宗教的な「包括的教説」のあいだでの中立性を標榜するリベラルな世俗主義によっては「生成の政治」という現実に対応できない、とみなしていたのであった。

こうした現状認識は、テイラーにおいても共有されているように見える。たとえば第二章でとりあげた「承認」の政治は、アイデンティティの文脈に限定されてはいるものの、これまで劣位の存在とみなされてきた個別的な存在者たちが、自らの「正当なとりあつかい」、すなわち「承認」をめぐる闘争を繰り広げている、という現状認識を有している。それだけではなく、テイラーは「世俗化」をめぐる議論のなかでも、こうした現状認識をはっきりと打ち出しているのである。

第三章で確認したように、テイラーは、一九六〇年ごろを境に北大西洋文明において、信仰の条件をも変える大きな文化的革命があったと考えている。それは、新しい種類の「個人化」ないしは「個人主義」をもたらすものであった。テイラーは一九六〇年以後を「本来性の時代」(the age of authenticity)と呼んでいる。この時代に特徴的なことは、彼が「表出的個人主義」(expressive individualism)と呼ぶものが、大衆レベルに拡散したことである。そしてそこでは、自分自身の個別的な目標を、個別的な手段で追い求めるという二重の意味での個別化が進んでいるのであった。

こうした新しい個別化の進展は、第四章で検討した近代の社会像の三つの形式——客観的現実としての経済、公共圏、主権者としての人民——にもうひとつ新しい様式を加える。それは「ファッションの空間」(the space of fashion)という社会像である。このファッションの空間は、「公共圏や主権者としての人民とは似ていない。なぜならこれら二つは共通の行為がなされる場だからである〔すなわち、ファッションの空間とは、第一義的に共通の行為がなされる場ではない〕」(Taylor 2004a, 167)。しかし、それは完全に共通行為とは無縁の場でもない。ファッションの空間は経済とも異なっている。それは、お互いのスタイル、身振りなどによって、他者に何らかの意味を伝達する相互提示の空間なのである。それは名宛人なき伝達の空間である。

現代の都市社会では、この種の空間がますます重要になっている。そこでは大多数の人びとがお互いを知らずに、肩を触れ合いながら、互いに交渉することもない。人びと

はそれでも互いに影響を与えあい、互いの生活の不可避の文脈を形成しあっている。たとえば、地下鉄での出勤途上で毎日経験する混雑のなかでは、他者はわたしの行く手を阻む障害物にまでなってしまうが、都市生活はその一方で、他者と共存する別種の方法を発展させてきた。これに相当する例は、たとえばわれわれがめいめい日曜日に公園に散歩に行くときや、夏の街道でのお祭りや、優勝決定戦シリーズの前にスタジアムで人と交わるときなのである。ここでは、それぞれの個人や小集団は自分自身にもとづいて行動するが、自らの提示が他者に何かを語りかけていて、それが他者によって応答され、すべての人の行動を彩る共通のモードや雰囲気を構築する助けになるであろうということ、十分に意識している。

この場合、都市に住む多くのモノダたちは独我論とコミュニケーションの間の境界を揺れている。わたしの声高な語りや身振りは、自分の親しい仲間だけにはっきり向けられているし、わたしの家族は心安らぐ散歩をして自分たちだけの日曜の外出を楽しんでいる。しかしそうするときにも、わたしたちは自らが構築するこの共通の空間を常に意識しており、飛び交うメッセージはその空間なかで意味を帯びている。(Taylor 2004a, 168-9)

「ファッションの空間」とは、名宛人なき有形・無形のメッセージが作り出す共通の空間である。この空間にひとたび参入するならば、いかなる行為者もこの共通の空間の文脈を形成せざるをえない。テイラーは、この「ファッションの空間」の典型的な例を大多数の見ず知らずの人間たちが暮らす「都市空間」にみている。しかし、テイラーによるならば、こうした空間は「場所を越えて共有される」(Taylor 2004a, 169)。テイラーは、オリンピックやダイアナ妃の葬儀のテレビ中継 (Taylor 2002a)、あるいは CNN による戦争報道 (Taylor 2004a) などをもその例としてあげている。これらをわれわれは個人で、ないしは親しい人びととともに視聴するが、同時にわれわれは同じ映像を数百万、数千万の人びとが見ていることを知っている。「われわれがそれぞれの出来事に参加することの意味は、その出来事を共有する世界全体に散らばった聴衆によって形成されている」(Taylor 2004a, 169) のである。

この「ファッションの空間」が現代の社会像の重要な一形式であるというテイラーの指摘は、コノリーの「生成の政治」という現状認識と重要な点で一致している。ファッションの空間は、その本性からして常に変化し、そのつど新しく作りかえられるものである

ほかない。それはたまたまその場所に集った諸々の行為者同士の相互提示によって形成されざるをえないからである。しかしその相互提示が他者にどのようなかたちで応答されるかという予期を確定できないという事実は、ファッションの空間における相互提示のなかに、常に新しく、不測のものごとが発生する余地を残すであろう。この意味で、ファッションの空間における自己呈示は、コノリーの言い方でいえば「自己技法」なのであり、ミクロポリティカルな実践に他ならないのである。

ファッションの空間と生成の政治との結びつきは、テイラーが「承認」の政治を「本来性」の承認を目指す闘争として理解していたことを想起するならば、より明瞭になる。相互提示の空間のなかで、ある種の「見た目」は社会的にコード化されている。すなわち、われわれはある種の「現れ」をある種の「意味」と結びつけているのである。そして、ある特定の「現れ」が、社会的にみて劣位のものであるとみなされているならば——たとえば合衆国において公民権運動以前に「黒人」として都市空間に現れることは、その人物が「二級市民」であることを社会的に意味していた——、その「現れ」の「意味」をより適切なものへと、あるいはより平等なものへと変容させようとする闘争が、本来性の名のもとに闘われることになるのである。

では、こうした「新しく、不測のものごと」が常に立ち現れざるをえないという現実を、両者がそれぞれ「生成の政治」あるいは「ファッションの空間」という概念でとらえているとして、(2)そこにおいていかなる政治的徳が要求されているのだろうか。コノリーは、生成の政治において枢要な政治的徳は、「アゴーンの敬意」——自らのものとは異なる形而上学的・宗教的背景にたいして敬意を払うこと——および「批判的応答性」——慎重な傾聴と推定にもとづく寛大さ——であると述べていた。実のところ、こうした政治的徳の称揚は、テイラーの「承認の政治」のなかに既にみられるものである。第二章でも論じたように、テイラーは異質な形而上学的・宗教的背景が、「何かしら重要なものを語りうる」との仮定をもって、他者と接すべきであると主張する——そこには一定期間持続していること、という但し書きが含まれてはいるが。そしてわれわれは、他者の文化を学ぶことで自分自身の地平を変容させる（地平融合）。われわれは自分自身の文化を絶対視せず、他者と相互交流をおこなうことによって、互いの形而上学的・宗教的背景を相互変容させるのである。もちろんこのことは、他者の文化を学習した結果、それに必ず高い評価が与えられる、ということの意味しない。「われわれが最後に、それらの文化の価値が高い、あるいは他の文化の価値と等しいという結論に到達することを権利の問題として要求することは

意味をなさない」のである (Taylor 1994a, 68-9/95)。

こうしたテイラーの議論が、「アゴーン的敬意」および「批判的応答性」と、非常に重要な点において一致していることは明瞭だろう。第一に、「地平融合」は相互変容を目指したものであるがゆえに、自己のアイデンティティを絶対化することなく、他者の「文化」ないしは地平を尊重することが義務づけられる。第二に、「地平融合」へと向かうためには、「慎重な傾聴と推定にもとづく寛大さ」がもとめられる。しかし、慎重な傾聴と推定にもとづく寛大さによって他者を学ぶことは、その他者の文化ないしは地平の価値を全面的に肯定することは意味しない——その意味で、テイラーの「地平融合」は「批判的」でもある。したがって、テイラーもまた、その「承認の政治」のなかで、「アゴーン的敬意」と「批判的応答性」に類似した政治的徳を重視しているといえる。

しかし両者の多元主義には差異もある。「地平融合」とコノリーによる「関与のエートス」の最大の差異は、すべての文化を包含しうる究極の地平が可能か否か、をめぐる両者の見解の相違に存している。テイラーは、こうした究極の地平へ至る可能性を排除しないが、コノリーは明確にそれを否定しているのである。だが、この一見して明瞭な両者の差異は、果たして何を意味しているのだろうか。

この問いに取り組むために、われわれは両者の(3)全体性に関する見解をとりあげて比較することにしよう。コノリーは、前節でもみたように、関与のエートスが何らかの全体性を構成するというアイデアに一貫して批判的な態度を崩さない。それにたいしてテイラーは第二章でもみたように、差異を全体性の中に位置づけること——「差異を通した統一性」としてのカソリック——という理念を奉じる。こうした差異は何に由来するのだろうか。

まず指摘できることは、両者の「超越性」概念の意味内容が異なっていることである。コノリーにとって、超越性は人間界の外にある、人格的な存在による命令を含意している。それにたいしてテイラーの「超越性」は、諸個人の生や時には「人間」そのものの範囲を超越するものを指すことはあっても、必ずしも人間界の外にある人格神による命令を意味していないのである⁷。

⁷ コノリーはテイラーの『世俗の時代』の書評である「信仰・スピリチュアリティ・時間」(Connolly 2008b)において、超越性概念を「ラディカルな超越性」と「平俗的超越性」とに区分している。前者は世界外に存在すると信仰される超越者への信仰を指す概念であり、後者は内在性を前提としたうえで生成する出来事への信仰を指す概念である。コノリーは自らの立場を後者であると宣言しているが、その限りにおいて彼の立場はテイラーの

しかし、両者の差異はこうした超越性概念をめぐる差異には還元しえない。というのも、両者は差異のある諸々の行為者たちがどのように「協調」するのか、あるいは彼らがどう「連帯」し、「共生」するのかについて、異なるビジョンを示しているからである。コノリーは、前節でもみたように、「生成」の肯定的な産出力に賭けている。その意味で、コノリーは生成の肯定性を信仰しているのである。

テイラーはしばしば、無神論にたいする敵意や無理解を批判されることがある（Fraser 2007; Connolly 2004）。テイラーは無神論を不信仰と同一視する。すなわち、無神論とは何も信じていないと信じていることだとみなすのである。テイラーによれば、これは一種の論理的な錯誤である。テイラーの確信は、何かを信じないことは不可能であるという点にある。ところが、「無神論者」であるコノリーもその見解を受け入れている。事実、コノリーの無神論は、「何も信じていない」という意味での不信仰ではない。コノリーは、この世界を超越する全知全能の人格神などいない、と信じている点で無神論者である。しかしそれ以上に重要なことは、コノリーの無神論においては「生成」の肯定性が信仰されているということである。この意味ではコノリーもまた信仰者である。しかしそれは既存の宗教的教義に回収されることのない、あるいは、何らかの超世界的存在への信仰に回収されることのない信仰なのである。

このように、テイラーによる「信仰」対「不信仰」という図式は修正される必要がある。コノリーもまた、彼流の無神論を「信仰」しているのである。しかし、コノリーの「生成」への信仰は、それがあつる種の全体性へと回収されることを拒み続ける。このことが、両者の議論における重大な差異を惹起する。テイラーは、すでに存在しているさまざまな差異を肯定し、それを軸として彼の多元主義論を組み立てている。他方コノリーは、未だ存在していない差異の生成を肯定し、それへの希望に多元主義の軸を置いているのである。次節ではテイラーのデモクラシー論を分析することで、テイラーとコノリーとの差異が意味しているものを明瞭にしたい。

五 テイラーのデモクラシー論——包摂と排除——

本節の議論に入る前に確認しておくべきことがある。それは、テイラーのデモクラシー

立場とは大きく異なるものではないように思われる。というのも、テイラーの超越性概念は、世界外部にある人格神を意味していないからである。本稿第二章参照。

論はある種の制度論を志向したものでは必ずしもないということである。テイラーにとって、デモクラシーは第一義的に制度を意味するのではなく、「倫理」(ethic)を意味している⁸。もちろんこのことはテイラーが「制度」としてのデモクラシーを軽視しているということの意味しない。われわれが「参加」すべきデモクラシーとは、常に具体的な時間・場所によって区切られた特有の制度だからである。しかしテイラーがデモクラシーを論じるときに、たとえば「倫理に具体的な形を与える」という論じ方をしていることを勘案するならば、「制度」に対して「倫理」が観念的に先行していると想定していることは容易に看取される。したがって、テイラーのデモクラシー論は、ある個別具体的な制度を対象として論じている場合でも、その背後にある政治的な倫理を問題としているのである⁹。

テイラーのデモクラシー論は、主としてカナダ連邦の現実への応答として表明されてきた。とりわけ、彼のデモクラシー論は中央集権的連邦主義への批判という形態をとっていたのである。九〇年代後半以前の彼のデモクラシー論は、それゆえ、一九八二年に制定された「権利と自由の憲章」にたいする彼の批判に要約されているように思われる。

「権利と自由の憲章」とは、一九八二年憲法の第一章（第一条から第三四条まで）であり、基本的な諸権利および諸自由の保障のほか、平等権、公用語、少数派言語教育権、先住民族の権利、多文化的な伝統の尊重などがそこに盛り込まれている¹⁰。もちろんテイラーは、多文化主義的リベラリズムに彩られた「憲章」を全面的に拒絶するわけではない。では、テイラーの「憲章」への批判は、いかなる点に向けられているのか。

テイラーの「憲章」批判の最も枢要な点は、それがケベックという「独特な社会」(distinct society)を含みこむカナダ社会の現実と適合しないという主張である。テイラーは、「憲章」とケベックの集合的目標の間に抗争が存在することを指摘する。テイラーによれば、

⁸ テイラーは次のように述べている。「[...] あらゆる政治社会は倫理——たとえばデモクラシーのような——によって規定されるだけでなく、歴史的プロジェクト、すなわち倫理に具体的な形を与えるための試みによって構成されてもいるのである」(Taylor 2001b, 22)。

⁹ こうしたかたちでのデモクラシー理解は、たとえばシャンタル・ムフの一連の著作と共鳴しあっている。ムフ的な意味でのラディカル・デモクラシーもまた、必ずしも第一義的に制度を意味するものではなく、ある種の「倫理」を志向するものだからである。『政治的なものの再興』(Mouffe 1993)、『デモクラシーの逆説』(Mouffe 2000)、『政治的なものについて』(Mouffe 2005)などを参照。テイラーとムフの思想的親近性については、田中智彦「ラディカル・デモクラシーの政治思想」(田中 2001)が有益な指摘を行っている。

¹⁰ 一九八二年憲法の具体的内容とその後の政治的展開については加藤普章『カナダ連邦政治』(加藤 2002)終章や、岩崎美紀子『カナダ現代政治』(岩崎 1991)第三章第四節などを参照。

「憲章」は第一に「さまざまな仕方個人で個人の諸権利を保護」し、第二に「さまざまな側面における諸市民の平等な待遇を保障する」(Taylor 1992a, 172)。しかし、「憲章」によるこのような規定は、政治社会における集合的な目標を許すことはできないとテイラーは主張する。すなわち、「英国系カナダにおける大多数の人民にとって、政治社会が方針として取り上げる集合的目標は、われわれの憲章のこれら基本的諸規定の双方に、あるいは実際受け容れ可能なあらゆる権利章典に対立する恐れがある」(Taylor 1992a, 173)のである。

テイラーによれば、対立は次の二点に関して起こりうる (Ibid.)。第一に、集合的な諸目標が諸個人の行動を制限する可能性があるという点。第二に、ある国民集団のための集合的な諸目標は、差別的であると考えられうる点。すなわち、カナダ国内に話を限定するならば、ケベックの集合的目標を認めることは、ケベックの内側と外側に住むカナダ国民の待遇に差別が生じうると考えられる点。テイラーは、こうした「憲章」とケベックの政策との二点にわたる対立が、ミーチ・レイク協定 (the Meech Lake Accord) の否決の強力な土台となっていると考えている。

もちろん、テイラーはこう述べることによって、「政治社会の集合的目標は、あらゆる個人的諸権利よりも優先されるべきである」とか、「国民としての待遇に差別が与えられるべきである」と考えているわけではない。しかし、そうであるとするならば、なぜテイラーは集合的目標の存在に価値を置くのか。換言するならば、なぜ「集合的な目標を許すことができない」ことが、「憲章」批判の土台となりうるのか。この点を理解するためには、彼の考えるリベラル・デモクラシー社会の二つのモデルを検討する必要があるだろう。

テイラーの考えるリベラル・デモクラシー社会の二つのモデルは、それぞれが「自由な行為者の尊厳」(the dignity of the free agent)を何に存するものとしてとらえるかに大きくかかわっている。第一のモデルは、自由な行為者の尊厳を、彼が権利の担い手であることに存するものであるとみなす (Taylor 1992a, 92)。つまり、自由な行為者は、「諸権利の平等な担い手」(an equal bearer of rights)であるという意味において尊厳を有する。こうした個人によって構成される社会を、テイラーは権利型社会 (a rights society) と呼ぶ。この権利型社会のモデルは、アメリカ合衆国における現代リベラリズムの政治理論をその哲学的基礎としている。テイラーは、ロナルド・ドゥオーキンの「リベラリズム」(Dworkin 1978)と題された論文を参照しつつ、この社会における政治の特徴を描き出す。

ドゥオーキンとは二種類の道徳的コミットメントの間に区別を設けている。われわれはみな、生の諸目標についての、すなわち、われわれや他者がそれに向かって努力すべき善き生 (a good life) を構成するものについての、諸見解を有している。しかし、われわれはまた、われわれがどのようにわれわれの諸目標を追及しているかにかかわらず、お互いを公正かつ平等に取り扱うべきであるとするコミットメントをも認める。われわれは、生の諸目標に関係するもの〔前者〕を「実体的」〔コミットメント〕と呼ぶ一方で、後者を「手続き的」コミットメントと呼ぶかもしれない。ドゥオーキンは次のように主張する。リベラルな社会は、ひとつの社会として、生の諸目標についてのいかなる特定の実体的見解も採用しない社会である、と。むしろ、その社会は人びとを平等な尊敬をもって扱うべき強力な手続き的コミットメントによって統一されるのである (Taylor 1992a, 174)。

テイラーの述べるところによれば、この権利型社会の政治は、あらゆる善の構想の間で中立を保つべきであり、自らを諸個人の権利の保護ないしは確保に限定すべきである。言い換えるならば、権利型社会における「権利の政治」(a politics of rights) とは、もっぱら権利の保護を目的とする政治である。そして、「憲章」の底流に流れる政治哲学は、まさしくこの「権利の政治」であるとテイラーはみなしているのである。

しかしこの「権利の政治」は、リベラル・デモクラシーのもうひとつのモデルと対立する可能性がある。もうひとつのモデルは、自由な行為者の尊厳を多数派の合意形成過程に参加する能力に存するものであるとみなす。すなわち、自由な行為者は、政治に参加する「市民」であることによって尊厳を有するのである。こうした行為者像に立脚する社会を、テイラーは「参加型社会」(a participatory society) と呼び、そこにおける政治を「参加の政治」(participatory politics) と呼ぶ。この参加という理念は、それへの動機を確保するために共同体への一定程度の同一化の感覚を必要とする。換言するならば、デモクラシーは、常にある程度のパトリオティズム (patriotism) を必要とするのである。テイラーは次のように述べている。

民主国家に限らず近代国家一般は、伝統的な階層モデルから切り離されてしまったため、そのメンバーを高度に動員することを必要とする。そうした動員は共通のアイデンティティを軸になされる。たいていの場合われわれの選択は、人びとが共通のアイデン

ティティを軸とした動員に応じるかどうか（たとえば、普遍的な大義のためにのみ動員されうる、という事態と比べて）ではなく、二つないしそれ以上の可能なアイデンティティのうち、どれが人びとの忠誠を要求しているのか、である。[...] 要約すれば、私が言っているのはコスモポリタンであると同時にパトリオットである以外に選択の余地がない、ということである。そのことは、普遍的な連帯に開かれているようなパトリオティズムのために、そうでない、より閉鎖的な種類のパトリオティズムにたいして戦う、ということの意味している（Taylor 1996a, 120/202-3）。

もちろん、こうしたモデルは、権利の保護に無関心であるとか、個人の権利を無視するものであるということにはならない。この点に関して、テイラーは参加型社会のモデルがむしろ権利請願と密接な関係を有していることを力説する（Taylor 1992a, 92-4）。重要な点は、権利の政治がこうした市民のアイデンティティを形成し、政治への参加の動機を確保するための、集合的目標の存在を認めることができない点にある。すなわち、テイラーの「憲章」への、すなわち中央集権的な連邦主義への哲学的批判は、市民形成というデモクラシーの重要な課題に応えることができないことに存しているのである。

しかし同時にテイラーは、こうしたデモクラシーのモデルが一種の「排除」を引き起こしかねないことを認識している。実際テイラーは、九〇年代後半以後、デモクラシー論の基本線——共通のアイデンティティと参加の重視——は保持しながら、デモクラシーの「排除」的側面によりいっそう注意を向けている。「リベラル・デモクラシーは偉大なる包摂の哲学である。[...] しかし、デモクラシーの動力のなかには排除へとむかうものも存在している」とテイラーは論じる（Taylor 1998c, 143）。なぜデモクラシーは一方で包摂を志向し、他方で排除を志向するのか。その理由をテイラーは次のように述べる。「デモクラシーは、それが人民全体の政府であるという理由で包摂的である。しかし、逆説的にもこれはまた、デモクラシーを排除へと傾かせる理由でもある。自己統治的社会において、その排除は必要とされる高度な結合力の副産物である。デモクラシーの国家は、共通のアイデンティティのようなものを必要とする」（Ibid.）。すなわち、デモクラシーによって要請される「共通のアイデンティティ」の要求が、排除を招来してしまうのである。もちろんこのことが、必然的に排除につながるわけではない。テイラーは次のように述べている。

わたしは、デモクラシーが間違いなく排除に至ると主張しているわけではない。 [...]

わたしはまた、近代デモクラシーのなかに包摂へと向かう動力が存在していることを強調してきた。それは、政府は人民全体によって構成されるべきであるというスローガンに表現されている。わたしの議論の要点は次のようなものである。すなわち、こうしたことがあるにもかかわらず、デモクラシーには持続的な排除への誘惑が存在しているのであり、それはデモクラシーが、人びとが互いに知り合っていて、信頼しあっていて、相互的なコミットメントの感覚をもっていると感じられるときにうまく機能する、という事実由来しているのである。(Taylor 1998c, 146)

では、デモクラシーにおける排除にはどのような種類があるのか。テイラーは、デモクラシーにおける排除には二種類あると論じている。第一が、移民など新しい人びと、すなわちアウトサイダーの排除である。テイラーはフランスにおけるイスラム・スカーフ事件を例にあげ、中立性を主張するリベラル・デモクラシーがどのようにして排除をおこなっているのかを描き出す。イスラム・スカーフ事件の例が示していることは、排除が「人」ではなく「生き方」に向けられていることである。「その排除は、すでにアウトサイダーであると規定されたある特定の人びとにたいして作用しているだけではなく、〔市民として標準的なものとして公認されている以外の〕別の生き方にたいして作用してもいる。この定式は、近代シチズンシップのほかのさまざまな様態を禁じているのである」(Taylor 1998c, 147)。

この「生き方」へと向かう排除は、第二の「内的排除」(inner exclusion) というデモクラシー的排除の存在を示唆する。「内的排除」とは、アウトサイダーに向けられた排除ではなく、インサイダー(「国民」)のある特定の種類の「生き方」や「存在の様態」——たとえば「同性愛」や「女性」など——に向けられた排除である。「われわれの時代における明白な事実、新しくやってきた者たちの異議申し立てが、あらゆるデモクラシー社会において発生し、多様化しつつあることである。国際的な人口移動の範囲と比率は、あらゆる社会をますます『多文化的』にしている。同時に、こうした異議申し立てにたいする『ジャコバン派的』反応——かなりの強度の内的排除を含むある形式への厳格な同化を強要すること——は、ますます不安定なものになっている」(Taylor 1998c, 149)。

こうした排除を縮小することは可能なのだろうか。あるいは、テイラー自身が考えるデモクラシーのモデルはどのようなものか。テイラー自身の支持する「人びとが差異を保ったまま、自らの差異を捨象することなく、ともに結びつくことができるオルタナティブ・

モデル」(Taylor 1998c, 153)は、ヘルダーやデュルケム、フンボルトに由来するデモクラシーの哲学である。「その決定的な理念は、人びとは差異があるにもかかわらずともに結びつくことができる、ということではなく、そうであるがゆえに人は結びつくことができるのだ、というものである。[...]この意味で、差異は相補性を規定するのである」(Ibid.)。

この差異の相補性という理念をデモクラシーの哲学の核にすえることで、テイラーのデモクラシー論は「カソリック的」色彩を帯びることになる。とはいえここでいう「カソリック的」とは、テイラー自身の「カソリック」理解——第二章で詳述したような——に基づくものであり、それは「差異を横断する統一性」としての「カソリック」を意味する。そして、この差異の相補性という信仰の受容が、同化をもとめることのない、差異を保った全体性というテイラーの「カソリック的」多元主義にもとづくデモクラシーの文化を可能にする。こうした理由で、テイラーはユノリーに比べて「全体性」という観念にたいして楽観的でいられるのである。彼の「カソリック的」全体性は、決して差異をアイデンティティに包摂する際に「同化」をもとめることはない。むしろ彼の「カソリック的」全体性は、そうした「同化」を強要するあらゆる圧力にたいする闘争を試みるだろう。

デモクラシーにおける排除の危険と誘惑とに対抗するために、われわれの政治的生活を改定しようとする闘争は、二一世紀においても激化する一方だろう。そこにはいかなる容易な解決策も存在しないし、この闘争における成功の普遍的公式も存在しない。しかし少なくとも、われわれは思考の陰鬱な、あるいは錯覚にもとづく方法を避けようと試みることができる。このことは、第一にデモクラシーの政治が含む排除へと向かう動力を(包摂へと向かう召命と同じく)理解しなければならないということ、そして第二に、われわれの時代の強力な哲学的錯覚のいくつかから自由になるために闘わなければならないということの意味している。(Taylor 1998c, 156)

このようにテイラーは、「排除の危険と誘惑」への抵抗闘争を高らかに掲げている。しかしテイラーの考えるデモクラシーは、同時に何かが共有されていなければならない。では、異なった形而上学的・文化的・宗教的背景を有する人びとが共生・連帯するためには何が共有されているべきなのか。実際テイラーは次のように論じている。「さて、ともに決定することが可能であるためには、人びとはともに討議しなければならない。そしてさまざまな原理、目標、重要な価値についての基本的な同意なしにはいかなる集合的討議もあ

りえないのである。もちろんこれらは変転するものであるし、部分的な不同意の余地も存在している。しかしそれらは全てが一挙に疑問に付されるべきではない。さもなくば議論はまとまらず、もはや共通の 이슈に集中することもなくなるのである」(Taylor 2001b, 19)。では、デモクラシーが機能するために要求される「原理、目標、重要な価値」とは何か。換言するならば、テイラーの考える「共通のアイデンティティ」とは何なのか。確かにテイラーは差異の相補性を強調してはいる。しかしかつてテイラーがカナダの中央集権的連邦主義とケベック分離主義の双方を批判して述べていたように、彼自身が「多様性に驚くほど寛大であり、それを歓迎していると自認し」ながらも、「アイデンティティの空間の共有を拒絶」していないかと問う必要があるだろう (Taylor 1996b, 123)。

先に瞥見したように、テイラーは、デモクラシーにとって要求される共通のアイデンティティを「開かれたパトリオティズム」という言葉で表現していた。ここでテイラーが提示しているパトリオティズムという概念は、「ナショナリズム」とは異なるものとして提示されている。テイラー自身の議論によるならば、ナショナリズムが近代特有の現象であり、政体 (polity) と独立的に規定されることが可能であるのにたいして、パトリオティズムは古代から存在している現象であり、「^{パトリア}祖国愛は政治的に規定される」のである (Taylor 1999c, 229)。この意味でパトリオティズムは「政体」への愛着を意味しており、したがってデモクラシーにおけるパトリオティズムは、「デモクラシーにパトリアを抱くこと」以外を意味しない。

しかしテイラーのデモクラシー倫理は、デモクラシーへのパトリア以外にも、それが「開かれた」ものであることを要求している。なぜそれが「開かれたもの」であるべきなのか。テイラーは二つの答えを提示しているように見える。第一に、閉じられたデモクラシーは必ず大規模な「排除」を招来してしまうということ。したがって第二に、閉じられたデモクラシーは、現代社会において不安定化を免れ得ないこと、である。こうした「開かれた」デモクラシーの倫理的な基盤としてはさまざまなものが考えられうる。テイラー自身の議論に従うならば、ヘルダー＝フンボルト流の差異の哲学がそうであろうし、より有神論に近づけて言うならば、第二章で論じたテイラーのカソリシズムもその基盤となりうるだろう。いずれにせよ、テイラーの考えでは、単なる「デモクラシー」ではなくそれが同時に「開かれ」であるためには、軸足の片方は非政治的なもののなかに入らざるをえない。すなわち、デモクラシーはデモクラシー以外の原理によって、はじめて「開かれた」ものに

なりうる¹¹。というのも、デモクラシーの教義そのものには、むしろ「排除」への誘惑が存在しているからである。

さて、では果たしてテイラーの多元主義的デモクラシーにおいて、共有されているべきものは何であるか。まず第一に、デモクラシーへのパトリアである。これなしにデモクラシーを維持・擁護することは不可能なのである。第二に、「デモクラシーは開かれているべきだ」という信仰である。あるいはテイラー自身の用語を援用するならば、「開かれたデモクラシー」という生の善を共有しなければならない、ということである。その際に、構成的善は必ずしも共有されている必要はない。「開かれたデモクラシー」という生の善への「重なり合う合意」が担保されていけばよいのである。

こうしたテイラーのデモクラシー論は、コノリーとの相似と差異とを際立たせる。コノリーもまた、「生成の政治」という現実に対して非政治的な形而上学的規範が有する潜在力を評価していた。すなわちコノリーもまた、デモクラシーが開かれたものであるためには非政治的な形而上学的背景から出来する「関与のエートス」が必要であると論じていたのである。この点に関して、両者は一致している。それに対して両者の差異は、存在（テイラー）か生成（コノリー）かという点に存する。第三節でも論じたように、コノリーの多元主義／デモクラシー論には、存在にたいする生成の優位というテーゼが伏在していた。この意味でコノリーにとってすでに存在している諸々の形而上学的背景のあいだの差異は、新しいものを生成する触媒として評価されていたのである。その生成への希望のなかに「関与のエートス」の源泉をみる限りにおいて、コノリーの多元主義的デモクラシー論は未来志向であるといえる。それに対してテイラーはすでに存在している諸々の形而上学的背景そのもののなかに多元主義的デモクラシーの源泉をみている限りにおいて、過去志向的なのである。もちろんこう述べたからといって、テイラーが政治的アイデンティティの不動性や歴史的規定性を過度に強調している、ということにはならない。政治的アイデンティ

¹¹ よく知られているように、テイラーは自らを「トクヴィル主義者」と称している（Taylor 1996c, 18）。このインタビューでは、リベラルな社会が強いコミュニティの感覚を必要としている、という洞察をトクヴィルから引き継いでいるという点が強調されているが、実のところテイラーが「トクヴィル主義者」と断言するのは、その点だけではなく、デモクラシーは異質な原理と結びつくことにより安定しうるという洞察に関してもそういえるのではないか。宇野重規はトクヴィルがデモクラシーの脆弱性を補完しうる方向性として、デモクラシーとは異質な原理をデモクラシーに組み込む方法と、デモクラシーのもつ潜在力を全面的に開花させる方法との二つを提示していた、と述べている（宇野 2007, 179）。こうした観点からすれば、テイラーはトクヴィルの方向性のうち前者を意識的に選択していると言えよう。

ティは「過去への不可避的な言及を含んでいる。しかしそれらを […] 来るべき世代の手によって新しい形式へと造りかえることはできるし、そうしなければならない」(Taylor 2001b, 24)。換言するならば、テイラーにとってアイデンティティとは決して固定的なものではなく、「絶え間なき討論、発展、抗争の場」と理解されているからである(Taylor 2003a, viii)。

また、この存在／生成に関する「信仰」上の差異は、「全体性」という観念にたいする思想上の差異を帰結する。これはデモクラシーにおける「統合」の問題と密接に結びついている。コノリーは、あらゆる全体性へと向かう運動を、深い多元主義にたいする挑戦であるとみなす。コノリーは、共通のアイデンティティの構築や全体性なしで、デモクラシーは活気に満ちたものとなりうると主張する。それにたいしてテイラーは、差異の相補性を信仰することで、共通のアイデンティティや全体性が差異を圧殺しないどころか、むしろそれを肯定的に受容するものであると論じる。テイラーによれば、同化を強要するデモクラシーのあり方は、差異の相補性の観点から異議申し立てをうけるのである。このように両者の見解は、このようにデモクラシーにおける「統合」にある種の全体性の観念が必要か、あるいは不要かという点に関して完全に分かれているのである。

さらにこうした両者の思想上の差異は、実践上の少なからぬ差異にも結びついている。コノリーは新しい文化的事象を肯定的に扱うが、テイラーはそれらに時に少なからぬ懐疑の目を向ける¹²。あるいはコノリーはナショナリズムを否定的に論じるが、テイラーは一定の留保をつけつつもナショナリズムの可能性を肯定的に評価する¹³。こうした実践上の差異は、何らかの程度両者の「生成／存在」の差異に対応している。しかし両者の差異をあまりに過大に評価することは慎むべきだろう。コノリーが指摘しているように、両者は

¹² たとえばテイラーのそうした姿勢は、「承認の政治」において、地平の融合を論じる際に、一定程度の持続性を要求しているところにもうかがうことができる。本稿第二章第二節参照。

¹³ コノリーのナショナリズム論は、『なぜ私は世俗主義者ではないのか』(Connolly 1999)の第三章と第四章を参照。コノリーはそこで、ジョン・スチュアート・ミルを例に挙げ、「世俗主義的なリベラルの保守的なナショナリズムへの抵抗は、民主的統治の必要条件としてネーションを前提することで弱められてしまうだろう」と主張し(Connolly 1999, 77)、「ネーションのフリーランス化」を提唱している。テイラーのナショナリズム論としては、論文「ナショナリズムとモダニティ」(Taylor 1999c)を参照。テイラーはアーネスト・ゲルナーやベネディクト・アンダーソンの議論を援用して、ナショナリズムが特殊近代的な現象であると指摘しつつ、エリート現象としてのナショナリズムと大衆現象としてのナショナリズムには差異があると論じ、エリート現象としてのナショナリズム(とその理念を継承した大衆ナショナリズム)を正統なものとして評価している。

閉じられた、多元主義に顧慮しない政治のあり方に対して共同戦線を張っているからである (Connolly 2008)。では、両者の議論の意義と限界とはどこに存しているのだろうか。結論ではその点を論じよう。

六 結論

本章を通じて、われわれはテイラーの「カソリック的」多元主義とコノリーの「無神論的」多元主義を比較し、そのうえでテイラーのデモクラシー論の特徴を明らかにした。第二節では、コノリーとテイラーがリベラルな世俗主義へのどのような批判を共有しているのかを検討した。そこでは、コノリーがリベラルな世俗主義に伏在する道徳的・政治的「純粹性」への志向を批判しており、そうした論点はテイラーにも共有されていることを示した。第三節では、コノリーの「深い多元主義」とデモクラシーとの関係を考察した。コノリーは、彼の診断する「生成の政治」という現実に対応する政治的徳として、「アゴーンの敬意」と「批判的応答性」を取り上げていた。それらの政治的徳は、ミクロポリティクスの実践をつうじて、深い多元性をデモクラシーに反映させることを可能にするのであった。第四節では、第三節で検討したコノリーの「無神論的」多元主義と、テイラーの「カソリック的」多元主義とを比較した。その結果、テイラーとコノリーは、(1) 現状認識および(2) その現状において必要とされる政治的徳に関しては多くの共通性を有しているが、(3) 全体性の観念に関して両者の見解は分岐するということが明らかになった。コノリーは、全体性という観念のなかに差異を圧殺し同調圧力を生み出す否定的なものを見ていたのに対し、テイラーはそれを、差異を包摂する全体性とみなすことで肯定的に解釈していたのであった。第五節ではこうした分析をうけて、テイラーのデモクラシー論にこうしたテイラーの多元主義がどのような影響を及ぼしているのかを検討した。九〇年代前半までのテイラーのデモクラシー論は、もっぱら「参加」の強調とデモクラシーの包摂的側面を肯定的に語るものであった。しかし、九〇年代後半以後、テイラーはデモクラシーのもつ「排除」の側面について積極的に語るようになった。そしてデモクラシーをより排除の少ない、開かれたものにするためには、第一にデモクラシーへのパトリアと、第二にデモクラシーは開かれるべきであるという信仰を共有すべきことが論じられた。

さて、以上のような議論から、ポスト世俗主義の政治理論におけるテイラーとコノリーの議論の意義はどのようなところに存しているといえるだろうか。両者の議論は、多元主

義的デモクラシーにふさわしい政治的徳あるいは倫理を涵養するためには、「無神論的」であれ「カソリック的」であれ、何らかの非政治的な「信仰」が必要であることを示している。コノリーは差異の相互交流のなかから立ち現われる生成の肯定性を、テイラーは全体性のなかでの差異の相補性を「信仰」している。もちろんこれが多元主義を支える「信仰」のすべてではない。しかし、彼らの提示する「アゴーンの敬意」、「批判的応答性」という徳や、あるいは「地平融合」は、他者との平穏な「棲み分け」ではなく、ときには痛みさえ伴いかねないような、他者への積極的な関与を要求する。もしコノリーやテイラーが示唆しているように、リベラルな世俗主義による多元主義のプロジェクトが現状においてはうまく機能せず、より積極的な関与を求める多元主義のプロジェクトにとってかわられなければならないとするならば、われわれはいかなる動機によって多元主義の政治的徳を涵養するのか。そこには、多元主義の政治的徳が、肯定的なものを生み出すという「信仰」が、あるいはそうした「希望」が必要とされるのである。デモクラシーの正統性は確かに自己還帰的に正統化されるかもしれない。しかしそれが多元主義的な、開かれたものであることをデモクラシーの論理はそれだけでは保証し得ない。むしろデモクラシーの論理から「形而上学」を取り除き、デモクラシーを純粹化しようとする試みには、不可避的に暴力性が刻印されてしまい、ある種の排除を生み出さざるを得ない——これが両者の議論が明らかにしたことなのである¹⁴。

しかし、同時にそうした議論には一定の限界も存在している。コノリーやテイラーがいみじくも認めているように、そうした「信仰」は論証にはなじまない。そうした「信仰」を万人に受け入れられるように論証することはそもそも不可能であろうし、ひとたびそうした「信仰」を論証しようとするならば、それは「純粹性」の、あるいは「コード・フェティシズム」の罠に陥ってしまうだろう。

こうした彼らの多元主義に伏在する「信仰」が、両者を同じディレンマに直面させる。彼らの議論は、それが論証という形式をとるのではなく、一種のナラティブの形式をとることによって、彼らと「信仰」を共有しない他者には決して届かないのである。このこと

¹⁴ この議論を逆向きに言うならば、すなわち「多元主義」と「デモクラシー」のあいだには論理的な階層のズレがあり、時に両者はぶつかり合うという点を明らかにしたことが、両者の政治理論的意義であるといえるだろう。これは「多元主義的デモクラシー」は、本質的にある種の脆弱性を帯びているということの意味している。両者の議論は、この脆弱性を意識しつつ、なおかつ多元主義的デモクラシーを擁護するためには何が必要なのかをめぐる議論なのである。

は、はじめから多元主義を受け入れるマインド・セットをもつ人間だけが、彼らの多元主義論によって動かされ、多元主義的な政治的徳を涵養しようとする、ということをしている。彼らの議論は彼らの論敵——厳密な手続き的リベラルや、あるいは頑迷な原理主義者など——には決して届かないであろう。

こうしたディレンマはどうすれば克服しうるのか。おそらく唯一可能な方法は、多元主義を受け入れるマインド・セットをもたない人間が「信仰」しているその対象を解釈によって変容させ、彼らに多元主義を受け入れるように説得することである。この点でテイラーはコノリーよりも優位な立場にある。というのも、テイラーの多元主義論が依って立っているのは、「キリスト教」——より限定的にいえばローマ・カソリックであるが、テイラー自身はカソリックの神学ではなく新約聖書そのものから多元主義をとり出そうとしている——という莫大な数の人間によって信仰されている宗教だからである。たとえばテイラーが『カソリック』で行っていたことは、まさしくカソリックの信者たちに多元主義を受け入れるよう聖書やカソリック的ナラティヴによって説得する試みであるといえる。だからこそレッドヘッドは、こと信仰者がいかに多元主義的なデモクラシーに積極的に関与していくかという点に関して、コノリーの議論よりもテイラーの議論に有効性を認めていたのである。

絶え間ない討議／闘技により、多元主義へと誘惑し続けること。これが多元主義的デモクラシー論の課題である。しかしこうした「倫理」あるいは「エートス」としてのデモクラシー論は、果たして制度としてのデモクラシーとどのように接合されるのか。テイラーとコノリーによれば両者のあいだには懸隔が存在しているので、多元主義的デモクラシーの倫理を政治的制度として受肉させることには、論理的な困難が付き纏うように思われる。結論ではこの点に関して若干の考察を試みたい。

結論

本稿は、テイラーの政治理論とカソリシズムとの関係を明らかにしたうえで、それが今日の政治理論においていかなる意義をもちうるのかについての仮説を提示することを目指していた。この目的を達成するために、本稿では以下の四つの問題設定にしたがって、テイラーの政治理論を分析した。すなわち、(1) なぜテイラーがカソリシズムを自らの政治理論のなかに明示的に導入しなければならなかったのか、(2) テイラーのカソリシズムはどのような内容を有しているのか、(3) テイラーのカソリシズムと政治理論との関係はいかなるものであるのか、(4) テイラーの「カソリック的」多元主義は、現代の政治理論においていかなる意義を有しているのか、の四点である。以下、これらの問いに沿って、これまでの議論を総括したい。

(1) なぜテイラーはカソリシズムを自らの政治理論のなかに明示的に導入しなければならなかったのか。われわれは第一章において、『ヘーゲル』以後のテイラーの哲学的課題が「自己」を状況のなかに組み込むことであり、政治理論的課題が「自由」を状況のなかに組み込むことであったことを確認した。自己／自由の状況づけという彼の問題は、七〇年代後半から八〇年代の一連の著作のなかで、自己／自由を言語の網のなかに位置づけることによって解決を図られた。しかしこの探究は、同時に別の困難な問題を引き込むことになった。すなわち、言語的動物としてのわれわれの道徳的背景となる構成的善の多様性はどのようにすれば和解されるのか、という問題である。

第二章でわれわれは、テイラーがこの複数の構成的善の和解を政治的文脈において「承認」の政治として規定していることを確認し、そこでテイラーの「カソリシズム」がどのように機能しているのかを分析した。承認をめぐる闘争においては、承認に先立って「地平融合」が起こらねばならない。地平融合とは一種の「学びのプロセス」(田中 2009)であるが、そこでは他者との直接的・間接的交渉が行われるがゆえに、そしてまた、地平融合によって自己のアイデンティティが否応なく変容させられてしまうがゆえに、さまざまな軋轢やいさかい、苦悩が生じる可能性がある。こうした困難なプロジェクトへと人びとが向かう特権的な「動機づけ」の役割を果たすものとして、すなわち人びとを承認の政治へと誘惑するものとして、テイラーのカソリシズムは機能していたのであった。

(2) テイラーのカソリシズムはどのような内容を有しているのか。第二章において、われわれはテイラーの超越性概念が、ヘルダーの「神」に影響を受け、それと類似した内

容をもつものであることを明らかにした。テイラーのいう超越性は、全知全能の人格神を意味してはおらず、むしろ差異を含んだ全体性を意味するものであった。テイラーは、この差異を含んだ全体性としての超越性というヘルダー的概念を、カソリシズムの教義に結びつけていた。すなわち、「同一性を通じた統一性」ではなく、「差異を横断する統一性」こそがカソリックの目指すべきものである、という主張をおこなっていたのである。この差異を横断する統一への呼びかけは、無条件的な博愛としてのアガペーという観念へとつながっていた。それゆえ、テイラーの議論においては、カソリシズムが積極的な多元主義を実現するための道徳源泉としての機能を果たすことができたのである。

第三章では、テイラーのカソリック的多元主義にたいする、イアン・フレイザーからの批判を手がかりに、『世俗の時代』におけるテイラーの議論を通観した。フレイザーは、コノリーの議論を援用しつつテイラーのカソリック的多元主義には「無神論への敵意」が存在していると指摘していた。しかしその「無神論」への敵意は、『世俗の時代』においては少なくとも大幅に縮減されていた。内容の面において、世俗化の多元性を論じるなかでニーチェに由来する反啓蒙主義が評価され、ひとつの思想的立場として肯定されていただけでなく、テイラー自身がその議論を用いて排他的人間主義批判を行っており、また方法論的な面においても系譜学的な歴史記述様式に近接していたのである。

(3) テイラーのカソリシズムと政治理論、とりわけ多元主義との関係はいかなるものであるのか。第一に、第二章で確認したように、テイラーにとってカソリシズムは積極的な多元主義の道徳であった。しかしそれは単に源泉としての機能のみを果たしているものではなかった。第四章で、われわれはテイラーとサンデルの多元主義を比較した。排他的人間主義にもとづく世俗主義を採用しているサンデルにたいして、テイラーは超越性を含む世俗主義の像を呈示していたのだった。超越性を含む世俗主義は、「近代」が単一性を有するものではなく、むしろ多数的なものであるということを示唆している。テイラーは、超越性を多元主義に導入することによって、個人や共同体の生、あるいは諸々の「価値」の多元性だけではなく、構成的善である「近代」の多元性——それは「近代」そのものが内部に複数の構成的善を含有するものであることを意味している——をも擁護したのであった。テイラーのカソリシズムは、このゆえに「何の」多元性を政治的に擁護すべきかに関する洞察を与えている。換言するならば、この「何の」多元性を擁護すべきかという問いに、テイラーのカソリシズムは貢献しているのである。

(4) テイラーの「カソリック的」多元主義は、現代の政治理論においていかなる意義

を有しているのか。テイラーのカソリック的多元主義の最大の意義は、それが近代社会像を多数の構成的善が競合するものとして描き、現代社会における世俗主義の問題点を抉り出し、それを新しい、より差異に開かれた教義へと練成しなおすためのプログラムを提示しているところにある。それは各論的に以下のような意義を有している。

第一に、テイラーの議論は「世俗の時代」における政治と宗教の関係に新たな光をあてるものである。第四章でみたように、テイラーは政治における宗教の新しい場を、政治的アイデンティティのうちにみていた。これは、ある種の教権政治を意味するものではない。テイラーが主張してきたことは、人は宗教的な感情などに動かされて政治に参加することが近代社会においてもありうるということであり、それが宗教に基づいているという理由だけで必ずしも一概に否定し去られるべきものではない、ということなのであった。さらにいえばテイラーは、価値観が多様化し、さまざまな文化的・形而上学的背景を有する人びとが恒常的に相互交流し、人口の流動化と情報流通のスピード化とが進行している現代社会において、リベラルな世俗主義者よりも、「カソリック」のほうが——それは、プロテスタント、仏教、イスラームその他の信仰についてもいえるだろう——、「他者」との共生を志向する政治に適しているとさえ示唆している。このようにテイラーの「カソリック的」多元主義は、第一に信仰者の政治参加という問題にある一定の貢献をなしているとみなしうるのである。

第二に、テイラーの「カソリック的」多元主義は、リベラルな世俗主義の暴力性を批判するという点において、現代政治理論に貢献しうる。これは、リベラルな世俗主義にもとづく多元主義のプロジェクトが、固有の暴力性という限界を有しているということを示している。第四章で確認したように、テイラーは、高度に世俗化したはずの現代社会において、かつてないほど量的にも質的にも暴力が拡大しているのは、古典的な「カテゴリーへ向かう暴力」が合理主義的道德哲学によって純粹化されているからだ、と指摘していた。テイラーは、政治的知恵としての「赦し」によって暴力を克服すべきことを提案していたのである。

最後に、テイラーはリベラルな世俗主義的多元主義にもとづいたデモクラシーとは異なる、オルタナティブな多元主義的デモクラシー像を提示しているという意味で現代政治理論に貢献しうる。第五章でみたように、テイラーはデモクラシーの「排除」という現象にたいして、差異の相補性という「カソリック的」概念を対置することで、デモクラシーの構想をより排除の少ないものへと変容させようと試みていた。テイラーによれば、「開かれ

たデモクラシー」にはデモクラシーへのパトリア以外に多元主義を肯定する道德源泉が必要である。テイラーは、自らの多元主義的カソリズムをそのひとつとして提示する。しかし多元主義へ至る道德源泉はそれだけではない。重要なことは、多元主義を是とする「重なり合う合意」をつくりあげることであり、より閉鎖的なデモクラシー——それは非多元主義的な道德源泉に基づくか、デモクラシーから形而上学的源泉を除去してより「純粹」にしようとするものである——と闘うことなのである。

残された課題——テイラーの二つのデモクラシー論——

さて、本稿を締めくくるにあたり、最後にテイラー研究にいまだに残存する重要な問題に関して一言触れておきたい。

テイラーのデモクラシー論は、カナダの連邦制擁護——しかも中央集権化された連邦制ではなく、脱中心化した連邦制の擁護——を目指すものであった。こうしたテイラーの基本姿勢は、一貫して変化していないように見える。とりわけ、行動する思想家としてのテイラーの活動は、二〇〇七年に設置された「文化的差異に関する理にかなった配慮についての諮問委員会」に議長として参加し、その報告書をジェラルド・ブシャールとの連名で公表するなど、活発に継続している¹。

しかしテイラーは、近年こうした「参加の政治」の立場から脱中心的連邦制擁護を目指す立場とは異なる視点からのデモクラシー論もまた展開している。それは、ジャック・マリタンやイバン・イリイチらの「キリスト教的デモクラシー」(Christian Democracy)の系譜にもとづくデモクラシー論である (Urbinati 2008, 465)。しかし、この議論は『世俗の時代』第二〇章で試論的に提示されているにとどまり、一個の全体として考察するだけのものにはなっていない。それゆえここでは、テイラーによって示された「キリスト教的デモクラシー」論が、彼の政治理論にたいしてもちうる意義を、断片的な議論を手がかりに考察し、テイラー研究に残された課題を提示するにとどめよう。

第六章でも論じたように、テイラーはイリイチの議論を引きながら、近代のカント流の合理主義がコード・フェティシズムに陥っていると批判している。コード・フェティシズムは、世俗主義の暴力を招来するのである。

¹ テイラー＝ブシャール報告は、<http://www.accommodements.qc.ca/index.html> で全文閲覧可能 (英語／フランス語)。

テイラーは、この種のコード・フェティシズムと「善きサマリア人」の寓話とを対比する²。「この物語がわれわれに開くものは、どこでもかしこでも適用することができる一連の普遍的ルールではなく、もうひとつの生き方である。これは一方で新しいモチベーションを含み、他方で新しい種類の共同体を含む」(Taylor 2007a, 738)。それは偶然によって触発された行為である。サマリア人はたまたま傷ついたユダヤ人を発見し、その姿に感情を揺さぶられたからこそユダヤ人を助けたのであって、何か普遍的な道徳律にしたがって彼を助けたわけではない。同様に、ユダヤ人とサマリア人は何かを共有していたわけではない——むしろ、イリイチが『未来の北の川で』で何度も強調しているように、ユダヤ人とサマリア人は敵同士である。したがって、この寓話におけるサマリア人は、「自分の同族の世話を優先する自文化中心主義を超え出ているばかりでなく、自分の敵を介護することで一種の国家反逆罪を犯している人間」なのである (Illich 2005, 51/101)。

テイラーは、彼の考えるカソリック的な全体性を、「アガペーのネットワーク」という新しい共同体と同一視することで、この寓話から重要な教訓を引き出す。

[...] 偶然性は、そのきっかけとなった、わたしの隣人とは誰のことかという問いにたいする答えとして語られる善きサマリア人の物語の本質的なモメントである。それは、たまたまあなたが遭遇した、たまたま傷を負って路傍に横たわり、たまたまその上に躓

² 善きサマリア人の寓話は次のようなものである。「すると、ある律法の専門家が立ち上がり、イエスを試そうとして言った。「先生、何をしたら永遠の命を受け継ぐことができるのでしょうか。」イエスが、「律法にはなんと書いてあるか。あなたはそれをどう読んでいるか」と言われると、彼は答えた。『心を尽くし、精神を尽くし、力を尽くし、思いを尽くして、あなたの神である主を愛しなさい、また、隣人を自分のように愛しなさい』とあります。」イエスは言われた。「正しい答えだ。それを実行しなさい。そうすれば命が得られる。」しかし、彼は自分を正当化しようとして、「では、わたしの隣人とはだれですか」と言った。イエスはお答えになった。「ある人がエルサレムからエリコへ下っていく途中、追いはぎに襲われた。追いはぎはその人の服をはぎ取り、殴りつけ、半殺しにしたまま立ち去った。ある祭司がたまたまその道を下って来たが、その人を見ると、道の向こう側を歩いて行った。同じように、レビ人もその場所にやって来たが、その人を見ると、道の向こう側を歩いて行った。ところが、旅をしていたサマリア人は、そばに来ると、その人を見て憐れに思い、近寄って傷に油とぶどう酒を注ぎ、包帯をして、自分のろばに乗せ、宿屋に連れて行って介抱した。そして翌日になると、デナリオン銀貨二枚を取り出し、宿屋の主人に言った。『この人を介抱してください。費用がもっとかかったら、帰りがけに払います。』さて、あなたはこの三人の中で、だれが追いはぎに襲われた人の隣人になったと思うか。」律法の専門家は言った。「その人を助けた人です。」そこで、イエスは言われた。「行って、あなたも同じようにしなさい」(「ルカによる福音書」一〇・二五 - 三七)。

いたその人かもしれない。純然たる偶然性が手を貸して、しっかりと均衡の取れた反応をつくり出すのである。それは、われわれのこの上なく根深い疑問に答える何かを語っている。これこそがお前の隣人なのだ。(Taylor 2007a, 742)

アガペーのネットワークのなかで、人は偶然出会った他者の窮状によって感情的に動かされ、反応する。そこでは、差異の相補性という発想とは別の、全体性の観念が表出しているように見える。それは、あらゆるコード化を拒絶し、偶然の「出会い」のなかに徳の発生可能性をみる。

だが、先にも述べたように、この寓話は、ユダヤ人とサマリア人が敵同士であるという事実により、「人はどのように隣人にたいしてふるまうべきかという行動のルール、あるいは倫理的義務の一例」ではありえない (Illich 2005, 51/101)。テイラーは正しくもこの寓話で発生する隣人関係を「新しい共同体」と名付けている (Taylor 2007a, 738)。というのも、われわれがこの寓話に見られるような行動を行ったとき、そこでは既存の共同体のコード——誰が味方で誰が敵なのかという境界線——自体が変容を余儀なくされるからである。イリイチが述べているように、アガペーのネットワークにおける「人間の関係は、二人の人間の間でなされる自由な創造としてしかありえない」 (Illich 2005, 51/102)。それは常に「新しい共同体」の構築というすぐれて政治的な行為にならざるをえないのである。

しかし、テイラーが肯定的に評価するこのアガペーのネットワークとしての「善きサマリア人」の寓話解釈は、テイラー自身の政治的プロジェクトにとってある種の緊張関係を持ち込むものではないだろうか。というのも、哲学者・政治理論家としてのテイラーは、同時に活動家・政治家としてのテイラーでもあるからである。

イリイチは、リベラル・デモクラシーをキリスト教的アガペーの墮落した形態であるとみなしていた。それは、アガペーをコード化することによって、コード化した規則そのものを愛好するという倒錯したフェティシズムを呼び込む。かくしてイリイチは、「最善の墮落は最悪」であるとして、コード・フェティシズムとしてのリベラル・デモクラシーを批判する。それゆえイリイチは、自らの理論をあくまで倫理的なものに限定し、活動家として行動する際もそれをコード化することのないよう細心の注意を払っていたのである。

イリイチの批判を第六章のコノリーによるマクロポリティクス／マイクロポリティクスの分類と絡めて言い換えるならば、その含意するところは結局、多元主義的デモクラシーの

プロジェクトはマイクロポリティクスの領域にとどまり続けなければならないのではないか、ということである。それがマクロポリティクスの領域に移行すると、アガペーはコード化され、規則として書きつけられることになる。書かれたものとしての規則は、たとえその起草者や制定者がいかなる意図をもっていたとしても、誤解の余地なく一意的に解釈されはしない。それは常に解釈の余地を残したものになる。したがって、多元主義的デモクラシーのプロジェクトがコード化すると、常にそこにはコード・フェティシズムへの「墮落」の可能性が生じてしまうのである。

一方で哲学者・倫理学者としてのテイラーはこの危険性に気付いている。それゆえ彼は「善きサマリヤ人」の寓話を、偶然性に彩られたアガペーのネットワークとして解釈するのである。しかし他方で、活動家・政治家としてのテイラーは積極的にマクロポリティカルな実践・提言にかかわる。六〇年代における連邦議会選挙への出馬だけでなく、分離主義への反対、ケベック・ナショナリズムなどへの積極的コミットメントとして、また最近ではテイラー＝ブシャール報告というかたちで、テイラーのマクロポリティクスへの関与は続いている。こうしたテイラーのマクロポリティクスに関わる活動家という側面は、彼のプロジェクトがコード・フェティシズムへと変化する可能性を拡大しかねないのである。

しかもこのことは、実践的な問題にとどまらない。テイラーのデモクラシー論のなかには、明らかにマクロポリティクスを志向している側面があるからである。典型的にそれがみられるのは、政治への「参加」による政治的アイデンティティの形成とそれに基づくデモクラシーの活性化という構想である。テイラーのデモクラシー論においては、政治に参加するということが何を意味しているかは必ずしも具体的には明確でないけれども、彼がたとえば共通の政治的アイデンティティの構築など、主権者としての人民として共通行為へ向かうことを主張していることに鑑みるならば、政治への「参加」とはある種のマクロポリティクスの実践であるとも解釈しうる。

従来テイラーの集合的アイデンティティをめぐる議論には、さまざまな批判が加えられてきた。おそらくそれはゆえなきことではない。ただし、テイラーの集合的アイデンティティ論が問題であるのは、それが「本質主義的」であるからではない。それは第二章でも検討したように、端的に誤解である。問題はむしろ、デモクラシーにおける集合的アイデンティティの必要性を訴えるテイラーの意図がどこにあり、あるいはその論理がいかなるものであり、それがマクロポリティクスの場においてコード化した瞬間に倒錯的なコード・フェティシズムへと転化する可能性を不可避的に帯びてしまうことにある。

おそらくはテイラーの参加デモクラシーのプロジェクトがマクロポリティクスを志向しつづける限りにおいて、それは彼自身が批判してやまなかったコード・フェティシズムへの「墮落」の可能性に常に脅かされることになるだろう。しかし、このことをもってテイラーの「カソリック的」多元主義を含む彼の政治理論が全体として潜在的に危険性を有しているがゆえに拒否されるべきである、ということにはならない。というのも、これまでもみたように、テイラーの「カソリック的」多元主義からは学ぶべきところが多くあるし、彼の参加デモクラシー論はその一部であるに過ぎないからである。また、テイラーの「カソリック的」多元主義の構想を、コード・フェティシズムに陥らないようなデモクラシー論と接続しなおすという試みもまた可能だろう。それは彼の参加デモクラシー論を、彼自身が取り上げているイリイチ的な批判にも耐えうるように練成しなおすという試みでもありうる。さらにはテイラー自身も存命であり、これから「キリスト教的デモクラシー」論がよりバージョンアップしたかたちで発表される可能性もある。

このように、テイラーのデモクラシー論のなかにはいまだに解決されざる緊張関係——参加デモクラシー論とキリスト教的デモクラシー論という二つのデモクラシー論のあいだの緊張関係——が存在している。それをテイラー自身がどのように解決しようとしているかはいまだ判明ではないのである。

しかしながら、九〇年代後半以後のテイラーの知的遍歴を眺めてみるならば、テイラー自身のキリスト教的デモクラシーのなかを示された偶然的なアガペーのネットワークという構想に、彼の参加デモクラシー論が有するある種の限界を超越せんとする運動がみられることもまた確かである。われわれは、参加デモクラシーであれキリスト教的デモクラシーであれ、どちらのテイラーについていくこともできるし、その両方を拒否して、またはその両方を何とか折り合わせることによって、第三の道を選択することもできる。あるいは、テイラーの議論における緊張関係は、デモクラシー論における決定の一元性と意見の多元性というある種古典的な対立を反映したものであるとみなし、テイラーの議論をさらにいっそう突き詰めて考察することもできるだろう。いずれにせよ、こうした緊張関係のなかにこそ、あるいはこうした「両義性」にこそ、テイラーの政治理論の限界と同時にその豊穡さの源泉が存在しているのである。われわれがテイラーの政治理論の遺産を継承し、そして彼を「超えて」進むためには、安易な結論に飛びつかず問題の渦中でひたすらに問題そのものと格闘を続けてきた、テイラー自身のこうした姿勢をこそ継承すべきであろう。

文献表

一 テイラーの著作

- Taylor, Charles 1960a, 'Clericalism,' *Downside Review*, 78/252, pp. 167-80.
- 1964, *The Explanation of Behavior*,
- 1971a, 'Interpretation and the Sciences of Man,' *Review of Metaphysics*, 25, pp. 3-51, reprinted in his *Philosophy and the Human Sciences*, pp. 15-57.
- 1975a, *Hegel*, Cambridge University Press.
- 1976a, 'Responsibility for Self,' in *The Identities of Persons*, Amélie Rorty (ed.), University of California Press, pp. 281-99, reprinted in *Free Will*, Gary Watson (ed.), Oxford University Press, 1982, pp. 111-26.
- 1977a, 'What Is Human Agency?' in *The Self: Psychological and Philosophical Issues*, Theodore Mischel (ed.), Blackwell, pp. 103-35, reprinted in his *Human Agency and Language*, pp. 15-44.
- 1978a, 'Language and Human Nature,' *Alan B. Plaunt Memorial Lecture*, Carleton University, reprinted in his *Human Agency and Language*, pp. 215-47.
- 1979a, *Hegel and Modern Society*, Cambridge University Press, 渡辺義雄訳『ヘーゲルと近代社会』岩波書店, 一九八〇年.
- 1979b, 'Atomism,' in *Powers, Possessions and Freedom: Essays in Honour of C. B. Macpherson*, Alkis Kontos, (ed.), University of Toronto Press, pp. 39-61, reprinted in his *Philosophy and the Human Sciences*, pp. 187-210. 田中智彦訳「アトミズム」, 『現代思想』第二十二巻五号, 一九九四年一月, 一九三 - 二一五頁.
- 1979c, 'What's Wrong with Negative Liberty,' in *The Idea of Freedom: Essays in Honour of Isaiah Berlin*, Alan Ryan (ed.), Oxford University Press, pp. 175-93, reprinted in his *Philosophy and the Human Sciences*, pp. 211-29.
- 1980a, 'Les sciences de l'homme,' *Critique*, 36 (août-sept.), 839-49.
- 1980b, 'Theories of Meaning,' (Dawes Hicks Lecture in Philosophy), *Proceedings of the British Academy*, 66, pp. 283-327, reprinted in his *Human Agency and Language*, pp. 248-92.

- 1981a, ‘Growth, Legitimacy and the Modern Identity,’ *Praxis International*, 1 (1981), 111-25, reprinted in a longer version as ‘Legitimation Crisis?’ in his *Philosophy and the Human Sciences*, pp. 248-88.
- 1984a, ‘Kant's Theory of Freedom,’ in *Conceptions of Liberty in Political Philosophy*, John N. Gray and Zbigniew Pelczynski (eds.), Athlone Press, pp. 100-21. 斎藤悠美訳「カント」、飯島昇藏・千葉眞訳者代表『自由論の系譜——政治哲学における自由の観念』、行人社、一九八七年、一三一 - 一五八頁。Reprinted in his *Philosophy and the Human Sciences*, pp. 318-37.
- 1984b, ‘Foucault on Freedom and Truth,’ *Political Theory*, 12, pp. 152-83, reprinted in his *Philosophy and the Human Sciences*, pp. 152-84.
- 1985a, *Human Agency and Language: Philosophical Papers 1*, Cambridge University Press.
- 1985b, *Philosophy and the Human Sciences: Philosophical Papers 2*, Cambridge University Press.
- 1985c, ‘Humanismus und moderne Identität,’ in *Der Mensch in den Modernen Wissenschaften: Castelgandolfo-Gespräche 1983*, Krzysztof Michalski (ed.), Klett-Cotta, pp. 117-70.
- 1985d, ‘The Person,’ in *The Category of the Person: Anthropology, Philosophy, History*, Michael Carrithers, Steven Collins and Steven Lukes (eds.), Cambridge University Press, pp. 257-81. 中島道男訳「人格」, 厚東洋輔・中島道男・中村牧子訳『人というカテゴリー』紀伊国屋書店, 一九九五年, 四六三 - 五〇六頁。
- 1985e, ‘Self-interpreting Animals,’ in his *Human Agency and Language*, pp. 45-76.
- 1986a, ‘Liebliches Handeln,’ in *Leibhaftige Vernunft: Spuren von Merleau-Pontys Denken*, Alexandre Metraux and Bernhard Waldenfels (eds.), Fink, pp. 194-217, English translation: ‘Embodied Agency,’ in *Merleau-Ponty: Critical Essays*, Henry Pietersma (ed.), University Press of America, 1989, pp. 1-21.
- 1986b, ‘Sprache und Gesellschaft,’ in *Kommunikatives Handeln: Beiträge zu Jürgen Habermas' Theorie des kommunikativen Handelns*, Axel Honneth and

- Hans Joas (eds.), Suhrkamp, pp. 35-52, English translation: 'Language and Society,' in *Communicative Action*, Axel Honneth and Hans Joas (eds.), MIT Press, 1991, pp. 23-35.
- — — — 1988a, 'The Moral Topography of the Self,' in *Hermeneutics and Psychological Theory*, Stanley Messer, Louis Sass and Robert Woolfolk (eds.), Rutgers University Press, pp. 298-320.
- — — — 1988b, 'Inwardness and the Culture of Modernity,' in *Zwischenbetrachtungen: Im Prozeß der Aufklärung*, Axel Honneth, et al, (eds.) Frankfurt: Suhrkamp, pp. 601-23.
- 1988c, Foreword to *Social Action and Human Nature* by Axel Honneth and Hans Joas, Raymond Meyer (tr.), Cambridge University Press, pp. vii-ix.
- 1989a, *Sources of the Self: The Making of the Modern Identity*, Harvard University Press.
- 1991a, *The Malaise of Modernity*, Anansi. Republished as *The Ethics of Authenticity*, Harvard University Press, 1992, 田中智彦訳『〈ほんもの〉という倫理——近代とその不安』産業図書, 二〇〇四年.
- 1991b, 'The Importance of Herder,' in *Isaiah Berlin: A Celebration*, Edna and Avishai Margalit (eds.), Hogarth Press, reprinted in his *Philosophical Arguments*, pp. 79-99.
- 1991c, 'Lichtung oder Lebensform. Parallelen Zwischen Wittgenstein und Heidegger,' in *Der Löwe spricht ... und wir können ihn nicht verstehen*, Brian McGuinness et al, (eds.), Suhrkamp, pp. 94-120, English translation, 'Lichtung or Lebensform: Parallels between Heidegger and Wittgenstein,' in his *Philosophical Arguments*, pp. 61-78.
- 1992a, *Reconciling the Solitude: Essays on Canadian Federalism and Nationalism*, McGill-Queen's University Press.
- 1992b, 'Heidegger, Language, and Ecology,' in *Heidegger: A Critical Reader*, Hubert Dreyfus and Harrison Hall, (eds.), pp. 247-69, reprinted in his *Philosophical Arguments*, pp. 100-26.
- — — — 1994a, 'The Politics of Recognition' in Amy Guttmann (ed.),

- Multiculturalism: Examining the Politics of Recognition*, Princeton University Press, pp. 25-73, 辻康夫訳「承認をめぐる政治」, 佐々木毅・辻康夫・向山恭一訳『マルチカルチュラリズム』岩波書店, 一九九六年, 三七 - 一一〇頁.
- 1994b, 'Replay and Re-articulation' in James Tully(ed.), *Philosophy in an Age of Pluralism: The Philosophy of Charles Taylor in Question*, Cambridge University Press, pp. 213-257.
- 1995a, *Philosophical Arguments*, Harvard University Press.
- 1996a, 'Why Does Democracy Needs Patriotism?,' in Joshua Cohen(ed.), *For Love of Country: Debating the Limits of Patriotism*, Beacon Press, pp. 119-121, 能川元一訳「なぜデモクラシーは愛国主義を必要とするのか」, 辰巳伸知・能川元一訳『国を愛するという事——愛国主義の限界をめぐる論争——』人文書院, 二〇〇〇年, 二〇〇 - 二〇三頁.
- 1996b, 'Sharing Identity Space,' in John E. Trent, Robert Young and Guy Lachapelle (eds.), *Québec-Canada: What is the Path Ahead?*, University of Ottawa Press, pp.121-124.
- 1996c, 岩崎稔・辻内鏡人訳「多文化主義・承認・ヘーゲル」, 『思想』第八六五号, pp.4-27.
- 1998a, 'Living with Difference' in *Debating Democracy's Discontent: Essays on American Politics, Law, and Public Philosophy*, Anita L. Allen and Milton C. Regan, Jr. (eds.), Oxford University Press, pp. 212-26.
- 1998b, 'Modes of Secularism' in *Secularism and its Critics*, Rajeev Bhargava, (ed.), Oxford University Press, pp. 31-53.
- 1998c, 'The Dynamics of Democratic Exclusion,' *Journal of Democracy*, 9.4, pp.143-56.
- 1999a, 'A Catholic Modernity?,' in James L. Heft (ed.), *A Catholic Modernity?: Charles Taylor's Marianist Award Lecture*, Oxford University Press, pp. 3-37.
- 1999b, 'Concluding Reflections and Comment' in *A Catholic Modernity?*, pp. 105-25.
- 1999c, 'Nationalism and Modernity,' in Ronald Beiner (ed.), *Theorizing Nationalism*, State University of New York Press, pp. 219-245.

- 2001a, 'Two Theories of Modernity' in Dilig Gaonkar (ed), *Alternative Modernities*, Duke University Press, pp.172-96.
- 2001b, 'Cultural Nation, Political Nation,' in Michel Venne (ed.), Robert Chodos, Louisa Blair (trans), *Vive Quebec !: New Thinking and New Approaches to the Quebec Nation*, James Lorimer & Company, pp.19-26.
- 2002a, *Varieties of Religion Today: William James Revisited*, Harvard University Press, 伊藤邦武・佐々木崇・三宅岳史訳『今日の宗教の諸相』岩波書店, 二〇〇九年.
- 2003a, 'Foreword,' in Jocelyn Maclure, *Quebec Identity: The Challenge of Pluralism*, McGill-Queen's University Press, pp. vii-ix.
- 2004a, *Modern Social Imaginaries*, Duke University Press.
- 2004b, 'A Place for Transcendence?' in Regina Schwartz (ed.), *Transcendence: Philosophy, Literature, and Theology Approach the Beyond*, Routledge, pp. 1-11.
- 2004c, 'Notes on the Sources of Violence: Perennial and Modern,' in James L. Heft (ed.), *Beyond Violence: Religious Sources of Social Transformation in Judaism, Christianity, and Islam*, Fordham University Press.
- 2005a, 'Foreword,' in Ivan Illich, *The Rivers North of the Future: the Testament of Ivan Illich*, as told to David Cayley, Anansi, 臼井隆一郎訳「序文」, 『生きる希望——イバン・イリイチの遺言——』藤原書店, 二〇〇六年.
- 2007a, *A Secular Age*, Belknap Press of Harvard University Press.
- 2007b, 'On Social Imaginaries,' in Peter Gratton and John Panteleimon Manoussakis (eds.), *Traversing the Imaginary: Richard Kearney and the Postmodern Challenge*, Northwestern University Press, pp. 29-46.
- 2007c, 'Modern Moral Rationalism' in *Weakening Philosophy: Essays in Honor of Gianni Vattimo*, Edited by Santiago Zabala, McGill-Queen's University Press, pp. 58-76.
- 2008a, 'What Drove Me to Philosophy?,' The 2008 Kyoto Prize Commemorative Lecture
http://www.inamori-f.or.jp/laureates/k24_c_charles/img/let_e.pdf (英語版)
http://www.inamori-f.or.jp/laureates/k24_c_charles/img/let_j.pdf (日本語版)

二 参考文献(二次文献を含む)

- Abbey, Ruth 2000, *Charles Taylor*, Princeton University Press.
- 2002, 'Pluralism in Practice: The Political Thought of Charles Taylor,' *Critical Review of International Social and Political Philosophy*, Vol 5, No 3 (Autumn 2002), pp. 98-123.
- (ed.) 2004, *Charles Taylor*, Cambridge University Press.
- 2006, 'Turning or Spinning? Charles Taylor's Catholicism: A Reply to Ian Fraser,' *Contemporary Political Theory*, 2006, vol. 5, pp.163-175.
- Allen, Anita L. & Regan Jr., Milton C. (eds.) 1998, *Debating Democracy's Discontent: Essays on American Politics, Law, and Public Philosophy*, New York: Oxford University Press.
- Appiah, Kwame Anthony 'Identity, Authenticity, Survival: Multicultural Societies and Social Reproduction', in Amy Guttmann (ed.), *Multiculturalism: Examining the Politics of Recognition*, Princeton University Press, pp. 149-63, 向山恭一訳「アイデンティティ、真正さ、文化の存続——多文化社会と社会的再生産」, 佐々木毅・辻康夫・向山恭一訳『マルチカルチュラルリズム』岩波書店, 一九九六年, 二一 - 二三四頁.
- Arendt, Hanna 1958, *The Human Condition*, The University of Chicago Press, 志水速雄訳『人間の条件』筑摩書房, 一九九四年.
- 1970, *On Violence*, Mariner Books, 山田正行訳『暴力について』みすず書房, 二〇〇〇年.
- 1973, *The Origins of Totalitarianism*, Mariner Books, 大久保和郎・大島通義・大島かおり訳『全体主義の起源』(1) - (3) みすず書房, 一九八一年.
- Asad, Talal 1993, *Genealogies of Religion: Discipline and Reasons of Power in Christianity and Islam*, Johns Hopkins University Press, 中村圭志訳『宗教の系譜学——キリスト教とイスラムにおける権力の根拠と訓練』岩波書店, 二〇〇四年.
- 2003, *Formations of the Secular: Christianity, Islam, Modernity*, Stanford University Press, 中村圭志訳『世俗の形成——キリスト教、イスラム、近代』み

- みすず書房, 二〇〇六年.
- 2006a, *On Suicide Bombing*, Columbia University Press, 荻田真司訳『自爆テロ』青土社, 二〇〇八年.
- 2006b, 'Trying to Understand French Secularism,' in Hent de Vries and Lawrence Sullivan (eds.), *Political Theologies: Public Religions in a Post-Secular World*, New York: Fordham University Press, pp. 494-526.
- Baker, Deane-Peter 2007, *Tayloring Reformed Epistemology: Charles Taylor, Alvin Plantinga and the de jure Challenge to Christian Belief*, SCM Press.
- Barry, Brian 2002, *Culture and Equality: An Egalitarian Critique of Multiculturalism*, Harvard University Press.
- Beiner, Ronald (ed.) 1999, *Theorizing Nationalism*, State University of New York Press.
- Bell, Daniel 1993, *Communitarianism and Its Critics*, Oxford University Press.
- Bellah, Robert N. 1970, *Beyond Belief: Essays on Religion in a Post-Traditional World*, Harper & Row.
- Berger, Peter L. 1967, *The Sacred Canopy: Elements of a Sociology of Religion*, Doubleday, 藺田稔訳『聖なる天蓋——神聖世界の社会学』新曜社, 一九七九年.
- Berger, Peter L. et al. (ed.) 1999, *The Desecularization of the World: Resurgent Religion and World Politics*, Erdeman.
- Berlin, Isaiah 1976, *Vico and Herder: Two Studies in the History of Ideas*, Hogarth, 1976, 小池銈訳『ヴィーコとヘルダー: 理念の歴史・二つの試論』みすず書房, 一九八一年.
- 1994, *The Magus of the North: J. G. Hamann and the Origins of Modern Irrationalism*, Farrar, Straus, and Giroux, 奥波一秀訳『北方の博士 J・G・ハーマン ——近代合理主義批判の先駆——』みすず書房, 一九九六年.
- Bhargava, Rajeev (ed.) 1998, *Secularism and its Critics*, Oxford University Press.
- Bianchi, Ugo (ed.) 1994, *The Notion of "Religion" in Comparative Research: Selected Proceedings of the XVI IAHR Congress*, 《L'Erma》di Bretschneider.
- Blum, Lawrence A. 1994, 'Multiculturalism, Racial Justice, and Community: Reflections on Charles Taylor's 'Politics of Recognition,' in *Defending Diversity:*

- Contemporary Philosophical Perspectives on Pluralism and Multiculturalism*, Lawrence Foster & Patricia Herzog (eds.), University of Massachusetts Press, pp. 175-205.
- 1998, 'Recognition, Value, and Equality: A Critique of Charles Taylor's and Nancy Fraser's Accounts of Multiculturalism,' *Constellations*, vol. 5, pp. 51-68.
- Braman, Brian J. 2007, *Meaning and Authenticity: Bernard Lonergan & Charles Taylor on Drama of Authentic Human Existence*, University of Toronto Press.
- Bruce, Steve (ed.) 1992, *Religion and Modernization: Sociologists and Historians Debate the Secularization Thesis*, Oxford University Press.
- Calhoun, Craig 1991, 'Morality, Identity, and Historical Explanation: Charles Taylor on the Sources of the Self,' *Sociological Theory*, vol. 9, pp. 232-264.
- 2008, 'A Secular Age,' *European Journal of Sociology*, vol.49, pp. 455-461.
- Carrither, Michael, Collins, Steven & Lukes, Syeven (eds.) 1985, *The Category of the Person: Anthropology, Philosophy, History*, Cambridge University Press. 厚東洋輔・中島道男・中村牧子訳『人というカテゴリー』紀伊国屋書店、一九九五年。
- Casanova José 1994, *Public Religion in the Modern World*, The University of Chicago Press, 津城寛文訳『近代世界の公共宗教』玉川大学出版部、一九九七年。
- Cohen, Joshua (ed.) 1996, *For Love of Country: Debating the Limits of Patriotism*, Beacon Press, 辰巳伸知・能川元一訳『国を愛するということ——愛国主義の限界をめぐる論争——』人文書院、二〇〇〇年。
- Connolly, William E. 1991, *Identity / Difference: Democratic Negotiations of Political Paradox*, Cornell University Press, 杉田敦・齋藤純一・権左武志訳『アイデンティティ／差異——他者性の政治——』岩波書店、一九九八年。
- 1995, *The Ethos of Pluralization*, University of Minnesota Press.
- 1999, *Why I Am Not a Secularist*, University of Minnesota Press.
- 2004, 'Catholicism and Philosophy: A Nontheistic Appreciation,' in Ruth Abbey (ed.), *Charles Taylor*, pp. 166-186.
- 2005, *Pluralism*, Duke University Press, 杉田敦・鶴飼健史・乙部延剛・五野井郁夫訳『プルーラリズム』岩波書店、二〇〇八年。
- 2006, 'Europe: A Minor Tradition' in David Scott and Charles Hirschkind

- (eds.), *Powers of Secular Modern: Talal Asad and His Interlocutors*, Stanford University Press, pp. 75-92.
- 2008a, *Capitalism and Christianity, American Style*, Duke University Press.
- 2008b, 'Belief, Spirituality and Time' The Immanent Frame.
<http://blogs.ssrc.org/tif/2008/04/17/belief-spirituality-and-time/> (accessed March 4, 2010).
- Crittenden, Jack 1992, *Beyond Individualism: Reconstituting the Liberal Self*, Oxford University Press.
- Dabbs, James McBride & Dabbs, Mary Godwin 2001, *Heroes, Rogues, and Lovers: Testosterone and Behavior*, McGraw-Hill Companies, 北村美都穂訳『テストステロン——愛と暴力のホルモン』青土社, 二〇〇一年.
- Danto, Arthur C. 1985, *Narration and Knowledge: Including the Integral Text of Analytical Philosophy of History*, Columbia University Press, 河本英夫訳『歴史としての物語』国文社, 一九八九年.
- Deleuze, Gilles 1968, *Spinoza et le probleme de l'expression*, Editions de Minuit, 工藤喜作・小柴康子・小谷晴勇訳『スピノザと表現の問題』法政大学出版局, 一九九一年.
- Depland, Michel & Vallée, Gérard(eds.) 1992, *Religion in History : The Word, the Idea, the Reality*, Wilfred Laurier University Press.
- Dobbelaere, Karel 1981, *Secularization: A Multi-Dimensional Concept*, Sage, ヤン・スインゲドー・石井研二訳『宗教のダイナミックス——世俗化の宗教社会学』ヨルダン社, 一九九二年.
- Dworkin, Ronald 1978, 'Liberalism,' Stuart Hampshire (ed.) *Public and Private Morality*, Cambridge University Press.
- Fannon, Franz 2008, *Concerning Violence*, Penguin.
- Fen, Richard 2001, *Beyond Idols: The Shape of Secular Society*, Oxford University Press.
- Ferrara, Alessandro 2009, 'The Separation of Religion and Politics in a Post-secular Society', *Philosophy and Social Criticism*, Vol. 35, No. 1-2, pp.77-91.
- Fillion, Réal Robert 1995, 'Foucault *contra* Taylor : Whose Sources ? Which Self,'

- Dialogue*, 34, pp.663-674.
- Foucault, Michel 1966, *Les mots et les choses : une archeologie des sciences humaines*, Gallimard, 渡辺一民・佐々木明訳『言葉と物——人文科学の考古学』, 一九七四年.
- 1969, *L'Archeologie du savoir*, Gallimard, 中村雄二郎訳『知の考古学』河出書房新社, 二〇〇六年.
- 1994, 'Nietzsche, la généalogie, l'histoire,' in *Dits et écrits : 1954-1988*, t. 2, pp. 136-156, 伊藤晃「ニーチェ、系譜学、歴史」, 『ミシェル・フーコー思考集成IV』筑摩書房, 一九九九年, 一一 - 三八頁.
- Frankfurt, Harry 1971, 'Freedom of the Will and the Concept of a Person,' *Journal of Philosophy*, 68:1 (Jan.), pp. 5-20.
- Fraser, Ian 2005, 'Charles Taylor's Cathoricism,' *Contemporary Political Theory*, 2005, vol. 4, pp.231-252.
- 2007, *Dialectics of the Self: Transcending Charles Taylor*, Imprint Academic.
- Fraser, Nancy & Honneth, Axel 2003, *Redistribution or Recognition?: A Political-Philosophical Exchange*, Verso.
- Gaonkar, Dilig (ed.) 2001, *Alternative Modernities*, Duke University Press.
- Gauchet, Marcel 1985, *Le Désenchantement du monde. Une histoire politique de la religion*, Gallimard, Oscar Burge(trans.), *The Disenchantment of the World: A Political History of Religion*, Princeton University Press, 1997.
- 1998, *Le religion dans la démocratie : Parcours de la laïcité*, Gallimard, 伊達聖伸・藤田尚志訳『民主主義と宗教』トランシュビュー, 二〇一〇年.
- Girard, René 1972 *La violence et le sacré*, Éditions Bernard Grasset, 古田幸男訳『暴力と聖なるもの』法政大学出版局, 一九八二年.
- 1982, *Le bouc émissaire*, Éditions Grasset & Fasquelle, 織田年和・富永茂樹訳『身代わりの山羊』法政大学出版局, 一九八五年.
- 1999, *Je vois Satan tomber comme l'éclair*, Éditions Grasset & Fasquelle, 岩切正一郎訳『サタンが稲妻のように落ちるのが見える』新教出版社, 二〇〇八年.
- Gratton, Peter & Manoussakis, John Panteleimon (eds.) 2007, *Traversing the Imaginary: Richard Kearney and the Postmodern Challenge*, Northwestern University Press.

- Gray, John N. & Pelczynski, Zbigniew (eds.) 1984, *Conceptions of Liberty in Political Philosophy*, Athlone Press, 飯島昇藏・千葉眞訳者代表『自由論の系譜——政治哲学における自由の観念』行人社, 一九八七年.
- Groarke, Louis 1998, 'Epistemology, Language and Community,' in *Eidos*, vol.15 n.1, pp. 89-96.
- Guignon, Charles B. 2008, 'Authenticity,' *Philosophy Compass*, vol. 3, n.2, pp. 277-290.
- Guttmann, Amy (ed.) 2004, *Multiculturalism: Examining the Politics of Recognition*, Princeton University Press, 佐々木毅・辻康夫・向山恭一訳『マルチカルチュラルリズム』岩波書店, 一九九六年.
- Habermas, Jürgen 1990, *Strukturwandel der Öffentlichkeit: Untersuchungen zu einer Kategorie der bürgerlichen Gesellschaft: mit einem Vorwort zur Neuauflage*, Suhrkamp, 細谷貞雄・山田正行訳『第2版 公共性の構造転換：市民社会の一カテゴリーについての探求』未来社, 一九九四年.
- Habermas, Jürgen & Ratzinger Joseph 2005, *Dialektik der Sakularisierung: über Vernunft und Religion*, Herder, 三島憲一訳『ポスト世俗化時代の哲学と宗教』岩波書店.
- Hacking, Ian 1975, *Why Does Language Matter to Philosophy?*, Cambridge University Press, 伊藤邦武訳『言語はなぜ哲学の問題になるのか』勁草書房, 一九八九年.
- 1979, *The Social Construction of What?*, Harvard University Press, 出口康夫・久米暁訳『何が社会的に構成されるのか』岩波書店, 二〇〇六年.
- Hampshire, Stuart (ed.) 1978, *Public and Private Morality*, Cambridge University Press.
- Haughton, Rosemary Luling 1999, 'Transcendence and the Bewilderment of Being Modern,' in James L. Heft (ed.), *A Catholic Modernity?*, pp. 65-81.
- Heft, James L. (ed.) 1999, *A Catholic Modernity?: Charles Taylor's Marianist Award Lecture*, Oxford University Press.
- (ed.) 2004, *Beyond Violence: Religious Sources of Social Transformation in Judaism, Christianity, and Islam*, Fordham University Press.
- Herder, J. G., 1985-2000, *Werke in zehn Banden*, Martin Bollacher (hrsg.), Deutscher Klassiker.

- 1994a, *Gott. Einige Gespräche*, in Bd. 4, pp. 679-794.
- 1994b, *Auch eine Philosophie der Geschichte zur Bildung der Menschheit*, in Bd. 4, 小栗浩・七字慶紀訳「人間性形成のための歴史哲学異説」, 登張正美編『ヘルダー・ゲーテ』中央公論社, 一九七九年, 七五 - 一七六頁.
- Hobbes, Thomas 1982, *Leviathan*, Penguin Classics, 水田洋訳『リヴァイアサン』(1) - (4) 岩波書店, 一九八二 - 一九九二年.
- 1998, *On the Citizen*, Richard Tuck, Michael Silverthorne (eds.), Cambridge University Press, 本田裕志訳『市民論』京都大学学術出版会, 二〇〇八年.
- Honneth, Axel 1992, *Kampf um Anerkennung. Zur moralischen Grammatik sozialer Konflikte*, Suhrkamp Verlag, 山本啓・直江清隆訳『承認をめぐる闘争——社会的コンフリクトの道徳的文法』法政大学出版局, 二〇〇三年.
- Honneth, Axel & Joas, Hans (eds.) 1991, *Communicative Action*, MIT Press.
- Honohan, Iseult 2002, *Civic Republicanism*, Routledge.
- Illich, Ivan 2005, *The Rivers North of the Future: the Testament of Ivan Illich*, as told to David Cayley, Anansi, 臼井隆一郎訳『生きる希望——イバン・イリイチの遺言——』藤原書店, 二〇〇六年.
- Jaeschke, Walter(hrsg.) 1993, *Transzendentalphilosophie und Spekulation: der Streit um die Gestalt einer ersten Philosophie (1799-1807)*, Bd. 1, Meiner, 高山守・藤田正勝監訳『論争の哲学史』理想社, 二〇〇一年.
- Jaspers, Karl 1949, *Vom Ursprung und Ziel der Geschichte*, R. Piper, 重田英世訳『歴史の起源と目標 (ヤスパース選集IX)』理想社, 一九六四年.
- Jones, Peter 2006, 'Equality, Recognition and Difference,' *Critical Review of International, Social and Political Philosophy*, v. 9, n. 1, pp. 23-46.
- Jurist, Eliot L. 2000, *Beyond Hegel and Nietzsche: Philosophy, Culture, and Agency*, The MIT Press.
- Kenny, Michael 2004, *The Politics of Identity: Liberal Political Theory and the Dilemmas of Differences*, Polity Press, 藤原孝・山田竜作・松島雪江・青山円美・佐藤高尚訳『アイデンティティの政治学』日本経済評論社, 二〇〇五年.
- Keys, Mary M. 2006, *Aquinas, Aristotle, and the Promise of the Common Good*, Cambridge University Press.

- Kontos, Alkis (ed.) 1979, *Possessions and Freedom: Essays in Honour of C. B. Macpherson*, University of Toronto Press.
- Krzysztof Michalski (ed.) 1985, *Der Mensch in den Modernen Wissenschaften: Castelgandolfo-Gespräche 1983*, Klett-Cotta.
- Kymlicka, Will 2001, *Contemporary Political Philosophy: an Introduction*, Second Edition, Oxford University Press, 千葉眞・岡崎晴輝訳者代表『新版 現代政治理論』日本経済評論社, 二〇〇五年.
- Laforest, Guy & Lara, Philippe de (eds.) 1998, *Charles Taylor et l'interprétation de l'identité moderne*, Les Presses de l'Université Laval.
- Laitinen, Arto & Smith, Nicolas H. (eds.) 2002, *Perspectives on the Philosophy of Charles Taylor*, Acta Philosophica Fennica, 71, Societas Philosophica Fennica.
- Lara, Philippe de 1998, 'From Philosophical Anthropology to the Politics of Recognition: An Interview with Charles Taylor,' *Thesis Eleven*, 52, February.
- Larmore, Charles 2008, 'How Much Can We Stand?,' *New Republic*, April 9, pp. 39-44.
- Levey, Geoffrey Brahm & Modood, Tariq(eds.) 2008, *Secularism, Religion and Multicultural Citizenship*, Cambridge University Press.
- Lowney, Charles 2009, 'Authenticity and the Reconciliation of Modernity,' *The Pluralist*, vol. 4(1), pp. 33-50.
- Lovejoy, Arther O. 1936, *The Great Chain of Being*, Harvard University Press, 内藤健二訳『存在の大いなる連鎖』晶文社, 一九七五年.
- Macherey, Perre 1979, *Hegel ou Spinoza*, François Maspero, 鈴木一策・桑田禮彰訳『ヘーゲルかスピノザか』新評論, 一九八六年.
- Maclure, Jocelyn 2003. *Quebec Identity: The Challenge of Pluralism*, McGill-Queen's University Press.
- Martin, David 1969, *The Religious and the Secular: Studies in Secularization*, Routledge & Kegan Paul.
- 1978, *A General Theory of Secularization*, Blackwell.
- 2005, *On Secularization: Toward a Revised General Theory*, Ashgate.
- McCutcheon, Russell T. 1995, 'The Category "Religion" in Recent Publication: A Critical Survey,' *Numen* vol.42 n.3, pp.284-309, 磯前順一・リチャード・カリマチン訳「宗教

教」カテゴリーをめぐる近年の議論——その批判的俯瞰」, 『現代思想』第二十八卷九号, 二〇〇〇年八月, 二一〇 - 二二九頁.

Mendus, Susan 1989, *Toleration and the Limits of Liberalism*, Macmillan, 谷本光男・北尾宏之・平石隆俊訳『寛容と自由主義の限界』ナカニシヤ出版, 一九九七年.

Messer, Stanley, Sass, Louis & Woolfolk, Robert (eds.) 1988, *Hermeneutics and Psychological Theory*, Rutgers University Press.

Metraux, Alexandre & Waldenfels, Bernhard (eds.) 1986, *Leibhaftige Vernunft: Spuren von Merleau-Pontys Denken*, Fink.

Miller, James 2008, 'What Secular Age?,' *International Journal of Politics, Culture and Society* 21:1-4, pp. 5-10.

Mischel, Theodore (ed.) 1977, *The Self: Psychological and Philosophical Issues*, Blackwell.

Mouffe, Chantal 1993, *The Return of the Political*, Verso, 千葉眞・土井美德・田中智彦・山田竜作訳『政治的なるものの再興』日本経済評論社, 一九九八年.

——— 2000, *The Democratic Paradox*, Verso, 葛西弘隆訳『民主主義の逆説』以文社, 二〇〇六年.

——— 2005, *On the Political*, Routledge, 酒井隆史監訳、篠原雅武訳『政治的なものについて——闘技的民主主義と多元主義的グローバル秩序の構築』明石書店, 二〇〇八年.

Mulhall, Stephen & Swift, Adam 1996, *Liberals and Communitarians*, Second Edition, Blackwell Publishing, 谷澤正嗣・飯島昇藏訳者代表, 『リベラル・コミュニタリアン論争』勁草書房, 二〇〇七年.

Mulhall, Stephen 1996, 'Sources of the Self's Senses of Itself: A Theistic Reading of Modernity,' in D. Z. Phillips (ed.), *Can Religion be Explained Away?*, Macmillan, pp. 131-160.

Mutz, Diana C. 2006, *Hearing the Other Side: Deliberative versus Participatory Democracy*, Cambridge University Press.

Owen, David 1994, *Maturity and Modernity: Nietzsche, Weber, Foucault and the Ambivalence of Reason*, Routledge, 宮原浩二郎・名部圭一訳, 『成熟と近代——ニーチェ・ウェーバー・フーコーの系譜学——』新曜社, 二〇〇二年.

- Phillips, D. Z. (ed.) 1996, *Can Religion be Explained Away?*, Macmillan.
- Pinkard, Terry 2004, 'Taylor, "History," and the History of Philosophy' in Ruth Abbey (ed.), *Charles Taylor*, pp. 187-213.
- Pietersma, Henry (ed.) 1989, *Merleau-Ponty: Critical Essays*, University Press of America.
- Polanyi, Michael 1966, *The Tacit Dimension*, Routledge & Kegan Paul, 佐藤敬三訳『暗黙知の次元——言語から非言語へ』紀伊国屋書店, 一九八〇年.
- 1974, *Personal Knowledge: Towards a Post-Critical Philosophy*, University of Chicago Press, 長尾史郎訳『個人的哲学——脱批判哲学を目指して』地方・小出版流通センター, 一九八五年.
- Rawls, John 1971, *A Theory of Justice*, Harvard University Press.
- 1993, *Political Liberalism*, Columbia University Press.
- Redhead, Mark 2002, *Charles Taylor: Thinking and Living Deep Diversity*, Rowman & Littlefield.
- 2006, 'Alternative Secularism,' *Philosophy & Social Criticism*, v.32, n.5, pp.639-666.
- Ricoeur, Paul 1983-1985, *Temps et récit*, Tome I-III, Édition du Seuil, 久米博訳『時間と物語』【I】 - 【III】, 新曜社, 一九八七 - 一九九〇年.
- Rorty, Amélie (ed.) 1976, *The Identities of Persons*, University of California Press.
- Rorty, Richard 1979, *Philosophy and the Mirror of Nature*, Princeton University Press, 野家啓一監訳『哲学と自然の鏡』産業図書, 一九九三年.
- Ross, Daniel 2009, 'Review Essay: *A Secular Age*,' Thesis Eleven, n. 99, pp. 112-121.
- Ryan, Alan 1979, *The Idea of Freedom: Essays in Honour of Isaiah Berlin*, Oxford University Press.
- Saler, Benson 1993, *Conceptualizing Religion: Immanent Anthropologists, Transcendent Natives, and Unbounded Categories*, Brill.
- 2009, *Understanding Religion: Selected Essays*, Walter De Gruyter.
- Sandel, Michael J. 1996, *Democracy's Discontent: America in Search of a Public Philosophy*, Harvard University Press.
- 1998, *Liberalism and the Limits of Justice*, Second Edition, Cambridge

- University Press, 菊池理夫訳『自由主義と正義の限界〈第2版〉』三嶺書房, 一九九三年.
- 2005, *Public Philosophy: Essays on Morality in Politics*, Harvard University Press.
- 2007, *The Case against Perfection: Ethics in the Age of Genetic Engineering*, Belknap Press of Harvard University Press.
- Sauer, James B. 1997, 'Language, Meaning, and Ethics: A Phenomenological Correlation of Morality and Self-Conscious Signification,' *Philosophy in the Contemporary World*, vol.4, n.1-2, pp.48-55.
- Schwartz, Regina (ed.) 2004, *Transcendence: Philosophy, Literature, and Theology Approach the Beyond*, Routledge.
- Scott, David & Hirschkind, Charles (eds.) 2006, *Powers of Secular Modern: Talal Asad and His Interlocutors*, Stanford University Press.
- Sharp, Eric 1975, *Comparative Religion: A History*, Duckworth.
- Sherratt, Yvonne 2006, *Continental Philosophy of Social Science: Hermeneutics, Genealogy and Critical Theory from Greece to the Twenty-First Century*, Cambridge University Press.
- Sholtz, Gunter 1993, 'Herder und Metaphysik', in Walter Jaeschke (hrsg.), *Transzendentalphilosophie und Spekulation: der Streit um die Gestalt einer ersten Philosophie (1799-1807)*, Bd. 1, Meiner, 1993, 小田部胤久訳「ヘルダーと形而上学」, 高山守・藤田正勝監訳『論争の哲学史』理想社, 二〇〇一年, 三一 - 六一頁.
- Shulman, George 2006, 'Redemption, Secularization, and Politics,' in David Scott and Charles Hirschkind (eds.), *Powers of Secular Modern: Talal Asad and His Interlocutors*, Stanford University Press, pp.154-179.
- Sibley, Robert C. 2008, *Northern Spirit: John Watson, George Grant, and Charles Taylor – Appropriations of Hegelian Political Thought*, McGill-Queen's University Press.
- Smith, Nicolas H. 2002, *Charles Taylor: Meaning, Morals and Modernity*, Polity.
- Smith, Wilfred C. 1962, *The Meaning and End of Religion*, Fortress Press.

- Stark, Rodney & Bainbridge, William S. 1985, *The Future of Religion: Secularization, Revival and Cult Formation*, University of California Press.
- Stausberg, Michael (ed.) 2009, *Contemporary Theories of Religion: A Critical Companion*, Routledge.
- Tully, James(ed.) 1994, *Philosophy in an Age of Pluralism: The Philosophy of Charles Taylor in Question*, Cambridge University Press.
- Urbinati, Nadia 2008, 'A Secular Age,' *Archives europeennes de sociologie* 49, 3, pp. 462-6.
- Walzer, Michael 2004, *Arguing about War*, Yale University Press, 駒村圭吾・鈴木正彦・松本雅和訳『戦争を論ずる——正戦のモラル・リアリティ』風行社, 二〇〇八年.
- Warner, Michael 1990, *The Letters of the Republic: Publication and the Public Sphere in Eighteenth-Century America*, Harvard University Press.
- Watson, Gary (ed.) 1982, *Free Will*, Oxford University Press.
- Weithman, Paul J. (ed.) 1997, *Religion and Contemporary Liberalism*, University of Notre Dame Press.
- White, Hayden V. 1973, *Metahistory: The Historical Imagination in Nineteenth-Century Europe*, Johns Hopkins University Press.
- Wieviorka, Michel 2005, *La violence*, Hachette, 田川光照訳『暴力』新評論, 二〇〇七年.
- Willaime, Jean-Paul 1995, *Sociologie des religions*, Press Universitaires de France, 林伸一郎訳『宗教社会学入門』白水社, 二〇〇七年.
- Wilson, Bryan 1966, *Religion in Secular Society*, Watts.
- 1982, *Religion in Sociological Perspective*, Oxford University Press. 中野毅・栗原淑江訳『宗教の社会学——東洋と西洋を比較して』法政大学出版局, 二〇〇二年.
- Wilson, John F. 1979, *Public Religion in American Culture*, Temple University Press.
- Wittgenstein, Ludwig 1991, *Philosophical Investigations: The German Text, with a Revised English Translation 50th Anniversary Commemorative Edition*, Wiley-Blackwell, 藤本隆志訳『哲学探究』(ウイットゲンシュタイン全集8) 大修館書店, 一九七六年.
- Wolterstorff, Nicholas 1997, 'Why We Should Reject What Liberalism Tell Us,' in Paul

- J. Weithman (ed.), *Religion and Contemporary Liberalism*, University of Notre Dame Press.
- Zabala, Santiago(ed.) 2007, *Weakening Philosophy: Essays in Honor of Gianni Vattimo*, McGill-Queen's University Press.
- Zurn, Christopher F. 2003, 'Identity or Status? Struggles over "Recognition" in Fraser, Honneth, and Taylor,' *Constellation*, v. 10, i. 4, pp. 519-537.
- 愛敬浩二 2009, 「宗教が占めるべき社会的地位とは——憲法学的考察」, 齋藤純一編『社会統合——自由の相互承認に向けて』, 岩波書店, 七七 - 一〇三頁.
- ベンヤミン, ヴァルター 1994, 野村修編訳『暴力批判論 他十篇』岩波書店.
- ボベロ, ジャン 2009a, 伊達聖伸訳「世俗化と脱宗教化」, 『世俗化とライシテ』(UTCP Booklet 6), 東京大学グローバルCOE「共生のための国際哲学教育研究センター」, pp.15-31.
- 2009b, 伊達聖伸訳「フランスにおけるライシテ——歴史と今日の課題」, 『世俗化とライシテ』, pp.33-57.
- 千葉眞 2000, 『デモクラシー』岩波書店.
- 2002a, 「近代批判の諸相——H・アーレント、H・ブルーメンベルク、C・テイラー——」, 鷲見誠一編『転換期の政治思想——20世紀からの問い——』, 創文社, 一七一 - 九六頁.
- 2002b, 「近代の正統性問題——レーヴィット、ブルーメンベルク、テイラーを中心に」, 千葉眞編『講座 政治学Ⅱ 政治思想史』, 三嶺書房, 六九 - 一一〇頁.
- 2009, 「政治と暴力について——一つの理論的考察」, 日本政治学会編『政治における暴力』(年報政治学 2009・Ⅱ), 木鐸社, 一一 - 三〇頁.
- デカルト, ルネ 1964, 桂寿一訳『哲学原理』岩波書店.
- 1997, 谷川多佳子訳『方法序説』岩波書店.
- 海老坂高 2003, 「ヘルダーと現代」, 『帝京国際文化』第一六号, 四一 - 五一頁.
- 藤原保信 1993, 『自由主義の再検討』岩波書店.
- 藤本龍児 2009, 『アメリカの公共宗教——多元社会における精神性』NTT出版.
- 橋本努 1997, 「解釈と『問題主体』——チャールズ・テイラーの『自己解釈的存在』とその対案」, 『経済学研究』第四七巻二号, 二九九 - 三一五頁.

- ヘーゲル, G・W・F 1971, 金子武蔵訳『精神の現象学』上巻（ヘーゲル全集4）, 岩波書店.
- 1979, 金子武蔵訳『精神の現象学』下巻（ヘーゲル全集5）, 岩波書店.
- 2001a, 藤野渉・赤沢正敏訳『法の哲学Ⅰ』中央公論新社.
- 2001b, 藤野渉・赤沢正敏訳『法の哲学Ⅱ』中央公論新社.
- 日暮雅夫 2008, 『討議と承認の社会理論——ハーバーマスとホネット』勁草書房.
- ホネット, アクセル 2005, 加藤泰史・日暮雅夫訳『正義の他者——実践哲学論集——』法政大学出版局.
- 飯島昇藏 1981, 「公的自由の回復——ハンナ・アレント」, 飯坂良明・渋谷浩・藤原保信編『現代の政治思想』理想社, 四七 - 八一頁.
- 1993, 「リベラリズムとコミュニタリアニズムの論争」, 『創文』第三五〇号, 一六 - 九頁.
- 井上達夫 1999, 『他者への自由——公共性の哲学としてのリベラリズム——』創文社.
- 2008, 「公共性の哲学と哲学の公共性」, 『岩波講座 哲学1:いま〈哲学することへ〉』岩波書店, 二〇五 - 三〇頁.
- 伊坂青司 2000, 『ヘーゲルとドイツ・ロマン主義』御茶の水書房.
- 磯前順一 2000, 「宗教概念および宗教学の成立をめぐる研究概況——欧米と日本の研究のリ・ロケーション」, 『現代思想』第二十八卷九号, 二〇〇〇年八月, 二三〇 - 二四五頁.
- 岩崎美紀子 1991, 『カナダ現代政治』東京大学出版会.
- 加藤普章 2002, 『カナダ連邦政治——多様性と統一の模索』東京大学出版会.
- 菊池理夫 2004, 『現代のコミュニタリアニズムと「第三の道」』風行社.
- 工藤喜作 2001, 「ヘルダーの『神』について——ヘルダーのスピノザ主義——」, 『筑波哲学』第一一号, 筑波大学哲学研究会, 一 - 一三頁.
- 森田明彦 2005, 『人権をひらく——チャールズ・テイラーとの対話』, 藤原書店.
- 内藤正典 & 坂口正二郎（編著） 2007, 『神の法 vs.人の法——スカーフ論争からみる西
欧とイスラームの断層』日本評論社.
- 中川敏 2003, 「「宗教とは何か」とは何か」, 『民族学研究』第六八卷二号, 二六二 - 二七九頁.
- 中野剛充 2007, 『テイラーのコミュニタリアニズム——自己・共同体・近代——』勁草

書房.

野家啓一 2005, 『物語の哲学』岩波書店.

小田川大典 2005, 「共和主義と自由——スキナー、ペティット、あるいはマジノ線メンタリティ」, 『岡山大学法学会雑誌』第五四卷四号, 三九 - 八一頁.

—— 2006, 「崇高と政治理論——バーク、リオタール、あるいはホワイト」, 日本政治学会編『政治学の新潮流——21世紀の政治学に向けて』(年報政治学 2006 - II), 木鐸社, 一二五 - 一五〇頁.

乙部延剛 2003, 「ウィリアム・コノリーの思想形成——言説・政治・責任」, 『政治思想研究』第三号, 一三三 - 一五〇頁.

プラトン 1975, 種山恭子・田之頭安彦訳『ティマイオス・クリティアス』(プラトン全集 12) 岩波書店.

—— 1976, 田中美知太郎・藤沢令夫訳『クレイトポン・国家』(プラトン全集 11) 岩波書店.

齋藤純一 2005, 『自由』岩波書店.

盛山和夫 2006, 『リベラリズムとは何か——ロールズと正義の理論』勁草書房.

柴田寿子 2009, 『リベラル・デモクラシーと神権政治——スピノザからレオ・シュトラウスまで——』東京大学出版会.

スピノザ, バルフ・デ 1969, 工藤喜作・斎藤博訳「エティカ」, 下村寅太郎編『スピノザ・ライプニッツ』中央公論社, 七五 - 三七二頁.

杉田敦 1998, 『権力の系譜学——フーコー以後の政治理論に向けて——』岩波書店.

—— 2005, 『境界線の政治学』岩波書店.

高田宏史 2007, 「テイラーにおける連邦制擁護の政治哲学的基礎——参加型政治と集合的アイデンティティの関係をめぐって」, 『早稲田政治経済学雑誌』第三六九号, 早稲田政治経済学会, 四三 - 五七頁.

田中智彦 1994, 「チャールズ・テイラーの人間観——道徳現象学の観点から——」, 『早稲田政治公法研究』第四六号, 一〇九 - 三八頁.

—— 1995a, 「チャールズ・テイラー —— 自己解釈的な主体と自由の社会的条件」, 藤原保信・飯島昇藏編『西洋政治思想史 II』新評論, 四六三 - 七八頁.

—— 1995b, 「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』第五〇号, 二一五 - 三九頁.

- 1996, 「両義性の政治学——チャールズ・テイラーの政治思想（一）」, 『早稲田政治公法研究』第五三号, 二九三 - 三二三頁.
- 1997, 「両義性の政治学——チャールズ・テイラーの政治思想（二）」, 『早稲田政治公法研究』第五五号, 二一三 - 四四頁.
- 2001, 「ラディカル・デモクラシーの政治思想——シャンタル・ムフにおける自由・差異・ヘゲモニー」, 千葉眞・佐藤正志・飯島昇藏編『政治と倫理のあいだ——21世紀の規範理論に向けて』昭和堂.
- 2009, 「人に会おう、思想に出会おう——チャールズ・テイラー」, 『東京医科歯科大学教養部研究紀要』第三九号, 東京医科歯科大学, 五九 - 六八頁.
- 辻康夫 2009a, 「チャールズ・テイラーの何を論じるべきか」, 『公共研究』第五卷第四号, 千葉大学, 八二 - 九五頁.
- 2009b, 「西洋における宗教生活のゆくえ——チャールズ・テイラー著『世俗の時代』をめぐって——」, 『北大法学論集』第六十卷二号, 北海道大学, (四〇二) 七四〇 - (三八一) 七一九頁.
- 津城寛文 2005, 『〈公共宗教〉の光と影』春秋社.
- 上野成利 2006, 『暴力』岩波書店.
- 宇野重規 2007, 『トクヴィル平等と不平等の理論家』講談社.
- 渡辺幹雄 2006, 「リベラルフォビアと共和主義 : M・サンデルの Democracy's Discontent, 1996 を契機として」, 『山口経済学雑誌』第五四卷第六号, 七三七 - 七六三頁.
- ウィトゲンシュタイン, ルートヴィヒ 1999, 丘沢静也訳『反哲学的断章——文化と価値』青土社.
- 2003, 野矢茂樹訳『論理哲学論考』岩波書店.