

問い直されるリベラリズム

——終焉の終焉に向かって——

有 賀 誠

第一章 リベラリズムの勝利あるいは危機

第二章 リベラリズムと自我の不可侵性

第三章 共同体と自我

第四章 解釈学的転回あるいは終焉なき終焉に向かって

第一章 リベラリズムの勝利あるいは危機

一九八九年以降は誰もがリベラリストであると言つてよいのかもしれない。確かにベルリンの壁の破壊に始まる一連のドミノ倒しの社会主義圏の崩壊は、勝者としての自由主義圏を印象づけるものではあった。しかしそれがあくまでも対立するイデオロギーの自壊の結果としての勝ち残りにすぎないとするならば、それはむしろリベラリズムがその内側に抱える問題に対する再帰的な問い直しの回路を遮断するものとなりかねない。実際、社会主義圏の崩壊以降、わが国でも左右を問わず「リベラル」を冠した政治勢力が叢生し、「リベラル」大バーゲン時代（1991）と揶揄されたことは記憶に新しい。そこではリベラルという言葉は「何かよいもの」といった以上

の意味をもちえていなかったように思われる。こうした安易な言葉の使用は、その流行とは裏腹に、リベラリズムの貧困をもたらすだけではなかっただろうか。

F・フクヤマの『歴史の終わり』は、このリベラリズムの歴史的勝利を言祝ぐ勝者の側からする——いささか夜郎自大めいた——凱歌と受け取られた。もちろんそれは第一義的には、リベラル・デモクラシーがそれ以外の様々な統治形態が崩壊する原因となった根本的な矛盾を回避することに成功していること、そしてその意味で「人類のイデオロギー上の進歩の終点」(10/上13 [ix])であることを主張したものであった。しかしそうした主張以上にわれわれにとって興味深いのは、フクヤマが描く勝利したリベラル・デモクラシーの描像が極めてアンビヴァレントな色調を帯びているという点である(26/44)。『歴史の終わり』の一見した楽天性は、その背後に意外に複雑な含意を孕んでいるようなのである。

フクシマは人間の本性をどのように理解すべきかという問題に関して、対立する二つの捉え方があると述べている。ひとつはホップズやロックに代表されるアングロ・サクソンの人間理解であり、それによれば人間のもっとも根源的な情念は「自己保存」の欲求である。これに対してヘーゲルの理解する人間は動物とは根本的に異なっている。確かに人間は動物と同様に肉体の保存という自然な欲求をもつが、それ以上に他者から「なんらかの価値や尊厳をもつ存在」(10/上21 [xvi])として認められたいという「承認」を求める欲望をもっているのである。フクヤマによれば、後者のヘーゲルの捉え方こそ、人類史のプロセス全体を理解する鍵を与えてくれるものである。

ホップズやロックの人間が第一義的には自己利益を追求する個人であって社会性を欠いているとすれば、ヘーゲルの人間は「承認」を得るために他者を必要としており「はじめから社会的存在」(10/上24 [46])であると言つてよい。とはいえこの社会性は、平和な市民社会をもたらすのではなく、むしろ人々を激しい闘争へと導

く。なぜなら自らの威信を示すためには、他者を屈服させる必要があるからである。それゆえ人類の歴史は威信をめぐる闘争として描くことができる。闘争はその結果として「主人」と「奴隸」を生み出す。ここで「主人」と「奴隸」を分かつポイントになるのは、自らの尊厳を守るために生命を危険にさらすことをなしかえるか、あるいは死の恐怖に屈するかということである。いったん定まったかに見えるこの主従関係には、しかしやっかいな矛盾が残されている。というのも主人を主人として「承認」している当の奴隸が、「承認」を与えるに値しない不完全な存在に留まったままであるからである。この矛盾が歴史を最終ステージへと導くことになる。「主人と奴隸」という本質的に不平等な承認の形態は、普遍的かつ相互的な承認にとって代われ」(10/ L:23 [xviii])るのである。

この普遍的な「相互承認」の実現こそがリベラル・デモクラシーの最終的な勝利を説明してくれるものである。通常語られているように、経済運営の失敗が社会主義圏の崩壊を招いたのではない。フクヤマの考えでは、社会主義は物質的な豊かさの提供には一定程度の成功を収めた。しかしそれと引換えに司令型経済を採用することによって人々から自尊心を奪い去ったのであり、これこそが崩壊の決定的な原因だったのである。

ヘーゲルの描いたシナリオ通り、「承認」をめぐる闘争は「主人と奴隸の弁証法」に導かれ「相互承認」に至り着くことよってめでたく完結を迎えたように思われる。しかしわれわれにとってフクヤマの議論が興味深いのは、実はこの後である。人間は他者からの「承認」を必要としており、この他者から認められようとする「気概」の存在が個人を私的欲望への埋没から救い、公的生活へ向かわせる土台となってきた。ところでフクシマによればこの「承認」への欲望には、実は二つのものがある。ひとつは「他人と対等な者として認められたい」という「対等願望」であり、もうひとつは「自分が他人より優越していることを認めさせよう」とする「優越願望」(10/ L:31 [182])である。このうち厄介なのは下手をすればたんなる支配欲に転化しかねない「優越願望」

なのだが、近代自由主義者たちが取り組んだのは、これをいかに矯正するかという課題であった。ホッブズやロックの採った戦略は次のようなものである。人間性を変化させること、すなわち「人間性のなかの欲望の部分がもつ利害」を極大化し、「**「気概」**の部分があつ情熱」(10/F 36 [18])を圧倒することで「**「優越願望」**を克服しようとしたのである。

つまりリベラル・デモクラシーへと至り着く歴史のプロセスには二つの系列があることになる。ひとつはホッブズやロックによつて敷かれた「**「気概」**を「**「利害」**に置き換えてゆく道である。彼らが描き出すリベラルな社会は、自己保存の権利をもつた個人の間の相互の便益に基づく社会契約の所産であり、「市民間の相互的かつ対等な合意」によつて互いの生活や財産に対する不干渉が約束される。これに対してヘーゲルの描き出すリベラルな社会は、「承認をめぐる闘争の果てに見出された「自由で自律的な人格」として「市民が互いに認め合うという相互的かつ対等な合意」(10/F 57 [20])のことである。しかしいずれの道を通つたにせよリベラル・デモクラシーというひとつの収斂点へとわれわれは向かうことになる。だが問題はこの終局が「本来の人間」(10/F 188 [38])によつて満足すべきものかどうかということである。

この最後のステージでフクヤマは意外なことにニーチェに依拠する。ニーチェによつてはリベラルな社会は人間の生を衰弱させる卑小で退屈な世界に他ならない。ホッブズやロックが描く典型的な市民は「快適な自己保存と引換に、自分自身が優越した価値をもっているのだという誇りに満ちた信念を放棄した個人である」。(10/F 206 [30])しかしまたヘーゲルの言う普遍的な承認が実現した社会も、ニーチェに言わせれば奴隷が全面的に勝利した社会にすぎない。なぜならそれは「**「対等願望」**の充足に満足してしまつており、「**「優越願望」**だけが生み出すことのできる卓越性や偉大さ、高貴さとはまったく無縁だからである。普遍的な「承認」は、すべての個人の価値観や生き方は等価であるという相対主義的な信念を助長し、結局のところ個人の即自的な「欲望」の肯

定にまで後退してしまうのである。こうして勝利したはずのリベラル・デモクラシーにわれわれが見出すのは、きわめてホッブズ的な人間像、すなわち自己の「欲望」に対する反省の契機をもたないが、「欲望」をいかに効率よく充足するかの計算には長けた「理性」はあっても「気概」なき人間である。

結局フクヤマは、リベラル・デモクラシーの敵を外部にではなく、その内部に発見してしまうのである。ヘーゲルの「承認」の概念が本来もっていたはずの社会的存在としての人間像や「気概」が開く私的利益の追求を越えた公的領域といった問題圏は、支配的となったホッブズ的人間像のなかでは見失われてしまう。ヘーゲルのヴィジョンでは「承認」をめぐる闘争を通じて拡大してゆくはずであった「自由」が、いまやたんなる「放縦」に堕しているのではないか、そしてそのことがリベラリズム自身の土台を掘崩してしまうのではないか。フクヤマの『歴史の終わり』が問いかけているのは、実はこうした問題であるように思われる。

ここでホッブズ流の社会契約の論理が、実は奇妙な循環を抱え込んでいることを思い出しておくことは有益であるかもしれない。ホッブズは自己保存を追求する個人が互いに争い合う「万人の万人に対する闘争」状態を出発点に置き、そうした諸個人がこの自然状態の不都合を回避するために相互に契約を結んで自然権を放棄し、権力行使を独占する主権者を生み出すと論じている。ここでは主権者は自然権の相互的な放棄の結果、事後的に生成すると想定されているのだが、しかし考えてみれば相互的な放棄が可能であるためには自分が自然権を放棄すれば他人も同じように放棄するということを保証してくれる主権者が事前に存在していなければならない。もしこの循環を回避しようとするならば、ホッブズの世界にも実は契約が誠実に履行されることに対するメンバーの間の暗黙の信頼が予め潜在しているのだと考えなければならない(27\296)。

フクヤマが次著の『信頼』で論じようとしたのは、まさにこうした社会存立の前提となる「信頼」という問題である。フクヤマは『国富論』で利己心の解放と市場の万能性を主張したと見なされがちなアダム・スミスが、

同時に『道徳感情論』の著者でもあったことに注意を促している。スミスは経済的動機づけが単純に利己心から生じるものではなく「高度に複雑で、社会的な慣習やしきたりのなかに埋め込まれたもの」(11/51 [18])として理解されなければならないことを知っていたのである。

市場の円滑な作動も、実はそれに先立つ社会的な「信頼」によって支えられている。「信頼」とは、フクヤマによれば「コミュニティーのメンバーが共有する規範に基づいて規則を守り、誠実に、そして協力的に振る舞うということについて、コミュニティー内部に生じる期待である」(11/63 [26])。しかしこうした社会的信頼は意図的に作り出されるものではない。それはそれぞれの社会の「宗教や伝統や歴史に由来する習慣のような文化的な仕組みを通じて作り出され、伝えられる」(11/64 [25])のである。一定程度の社会的な広がりをもった信頼をフクヤマは「社会資本」と呼んでいる。社会のメンバーが自発的に新しい結合を形成してゆく「自生的社会化能力」をどの程度もつことができるかは、この「社会資本」の充実度にかかっている。ここで注意しておかねばならないのは、フクヤマの考える「社会資本」が伝統的な共同体や集団の権威への服従を促すものとしてではなく、むしろ新たな結合を創造してゆく糧として捉えられていることである。「社会資本」の充実こそが国家の介入による意図的な形成物ではない、様々な種類の中間的な集団の自発的な形成を可能にしてくれるのである。

フクヤマの大著は、その大半が「信頼」の強さと社会の繁栄の間に正の相関関係があることを——例えば日本やドイツのような信頼度が高い国と中国やイタリアのように信頼が家族の範囲に限られている国の事例を分析しながら——示すことに費やされている。しかしその分析の妥当性以上にわれわれにとつて興味深いのは、フクヤマの考察が同時にリベリズムの再考にもなっていることである。社会が自己の欲求を充足するために社会契約によって結合した合理的個人からのみ形成されている場合には、その長期的な存続は難しい。通常考えられているのとは違ってリベリズムは「ホップズ・ロックの形態では自立し得ず、伝統文化のいくつかの側面による支

えを必要とする」(11/501 [351])のである。というのも「個人が合理的かつ長期的な利益のみに基づいてコミュニティを形成するのであれば、公共の精神、自己犠牲、誇り、善意やコミュニティを住みよくするその他の美德はあまり望めない」からである(11/501 [351])。フクヤマは最終的に、リベラリズムは宗教や文化と共存可能であるばかりか、むしろそれぞれの社会が歴史的経験のなかで蓄積してきた伝統的要素と結びついている場合にもっともうまく機能すると示唆している。

フクヤマの議論を辿りながら、われわれはリベラリズムの勝利には実は苦い代価が伴っていることを確認してきた。どうやらリベラリズムの勝利は、リベラリズムの再審によって引き継がれねばならないようなのだ。ところでよく知られているように、七十年代初頭以来の「政治哲学の復権」(5)と言われる潮流のなかでリベラリズムに関する考察は様々に積み重ねられている。次章でわれわれはまずJ・ロールズの議論に目を向け、そのリベラリズム像を検討することから始めてみよう。

第二章 リベラリズムと自我の不可侵性

『正義論』以降のロールズの議論の展開を考慮した場合、『正義論』が普遍的な妥当性をもった「グラント・セオリ」(6)の提起を目指していたかどうかは、それ自体微妙な問題である。しかしここではロールズの『正義論』は、原初状態における社会契約という個人主義的なアプローチによる思考実験を通じて、自由と平等という基本的な価値の正当化をおこない、リベラリズムの哲学的な基礎づけを企図したものと見なして一応の整理をしておくことにしよう。

ロールズは立論の過程で功利主義を論敵に想定している。ロールズの功利主義批判の論拠を振り返っておくこ

とは、反照的にロールズの立場を明確化してくれるはずである。功利主義は「主要な制度が、社会に属するすべての個人にわたって合計された満足の高を最大化するように取り決められている場合に、社会は、正しく秩序づけられており、従って正義に適う」(22/17 [22]) と考える。ここでは全体の福祉の最大化という「目的」が「善」として先に設定され、この目的のコロラリーとして何が「正義」であるかが決められている。それゆえ社会の多数のメンバーの利益を理由に、少数に犠牲を強いることが容易に肯定されてしまうことになる。つまり人格が全体としての社会の目的を実現するための手段とされてしまっているのであって、ロールズによれば「功利主義は、個人間の差異を深刻に考えていない」(22/20 [27]) のである。「善」が「正」に対して優先性を与えられた場合には、こうした転倒が起こりうるのだとすれば、あくまで正義こそが「社会制度の第一の徳目」(22/33 [3]) とされなければならない。ロールズが個人を出発点とする社会契約説的な理論構成を採用するのは、人格の「別個独立性」を十分に尊重するためであると考えられる。

ロールズが掲げる正義の二原理は、社会契約説が想定する「自然状態」と類比的な「原初状態」という興味深い状況設定から引き出されている。「自然状態」は、歴史との連続性を切断し起源の場所に遡及することによって、ゼロから社会を再構成する思考実験を可能にするものであった(30/33)。同様に「原初状態」から議論を始めることで、ロールズはそれぞれの社会がもつ歴史的経験の偶然性を取り除き、いわば「アルキメデスの点」に立つことができる。さらにこの「原初状態」の個人々々には「無知のヴェール」が被せられており、自らのアイデンティティを構成する諸属性についてまったく無知であると想定されている。すなわち「自分の社会における位置とか階級上の地位とか社会的身分を誰も知らない。また、生来の資産や能力の分配に関する自分の運、つまり自分の知性や体力等々についても知らない。また、自分の善の概念とか、自分の合理的な人生計画に特有の事柄や……自分の心理に独特の特徴でさえも、誰も知らない」(22/106 [37]) のである。この「無知のヴェール」の

想定が、そこで選択される正義の原理が特定の人間に有利なものでないことを保証する。なぜなら自分の属性について知らない以上、仮に「原初状態」における人間がエゴイスティックに振る舞ったとしても——あるいはエゴイストであればあるほど——、特定の属性に有利な正義の原理の選択は避けようとするはずだからである(30/35)。

「原初状態」での選択の結果、次のような正義の二原理にすべてのメンバーが同意するとロールズは推定している。

第一原理…各人は、万人の同様な自由の体系と両立する限りで、最大限の基本的自由の体系に対する平等な権利をもつべきである。

第二原理…社会的、経済的不平等は……もつとも恵まれない人々の最大の利益になるよう……配置されるべきである。(22/47 [60])

第一原理は「平等な自由の原理」、第二原理は「格差原理」と呼ばれている。これらの原理は、もっぱら個人主義的アプローチによって、社会全体にとつての「善」の想定をすることなく導出されているはずのだが、本来にこのアプローチは成功している——その内部で完結している——と言えるだろうか。結論を先取りして言えば、そこには先にホッブズの議論に見たような体系の外部からの密輸入があるように思われるのである。

ロールズは正義の二原理のうち第一原理に優先性を与え、「自由は自由それ自体のためにしか制約されない」(22/194 [250])と述べている。言うまでもなく個人の自由はまったく無制限のものではありえないが、その制限は「全体の福祉」といった功利主義的な理由によるものであってはならず、より大きな自由の確保のためだけに必要とされるというのである。ロールズは討論会で発言の順番についてルールを設ける場合を例にとっている(22/158 [203])。ルールの設定は確かに勝って気ままに発言する「自由」に対する制約ではある。しかしこのル

ールによってわれわれはより重要な発言の「自由」を確保することができるのだから、この制約は議論を有益なものにするために必要であり正当なものと言える」とロールズは論じる。しかし H・L・A・ハートによれば、このロールズの議論は成功していない。なぜなら二種類の自由のうちどちらの自由を優先するか判断基準は、より大きな自由という点に置かれているのではなく、実際には「有益な議論」という——本来、「善」の概念を前提としないはずの——正義論にとつては外在的な視点に置かれているからである。「自由の衝突を解決する場合には、相互に異なる諸自由の価値を判定する何らかの規程が前提されていなければならない」(1423)。対立する自由の間で選択が必要な場合には、その選択がわれわれにもたらす利益や不利益という功利主義的観点を援用せざるをえない。ロールズの第一原理は密かに「全体の利益」という概念によって補完されているのである。

では「格差原理」はどうだろうか。「格差原理」が意味するのは「生来の才能の分配を共通財産と見なす」(32/77 [101]) への同意である。現実の社会では個々人の資質や才能に差があることは避けられないが、「無知のヴェール」のもとで正義の原理を選択する人間は自己の資質を知らないため特定の資質に有利な選択を避け、この才能の共産制に同意すると想定されている。ところでロールズは個人の資質を個人の所有から切り離すことができる理由について次のように説明している。「生来の力量がどの程度まで育成されて実を結ぶかは、あらゆる種類の社会的諸条件……に左右される」(32/57 [74])。才能の開花は偶然その人が置かれた社会環境に大きく依存しているのだし、また他者との社会的な協働関係こそが才能の価値を価値たらしめているのだから、その才能から得ることのできる利益は社会に属するとロールズは考えるのである。しかし M・サンデルによれば、仮に才能が個人の所有と言えないとしても、そのことはそれが当然社会の所有となることを意味しない。そう言うためには、メンバーの間に予め道徳的紐帯が存在していることが必要なのである (25/157 [96]) (33/ [87])。われわれはここでも「間主観性の次元がロールズの個人主義的構想に侵入して」(25/168 [103]) いるのを見るこ

とができる。

ロールズの体系が個人主義的アプローチとしての完結性を維持しているかどうかには上で見たように疑問があるとしても、その功利主義批判が明瞭に示しているように、ロールズにとって個人の「別個独立性」が犯さない聖域とされていることは明きらかである。ロールズが構想する正義に適った社会は、社会全体として追求する目的をもたない (30/56)。ロールズが社会を「正」にのみ関係させ、「善」の概念を排除しようとするのは、「善」を個人の自己決定の領域に残すためであると考えられる。つまり「各人は(彼の意図が正義の諸原理と矛盾しないものである限り)好きなように自分の人生計画を立てることができる」(62/348 [447]) のでなければならぬのである。

ロールズが「自由」に優先性を与えるのに対して、同じくリベラリズムの陣営に立ちながらR・ドゥオーキンは「平等」こそより根源的な価値であると考える (6/16)。興味深いことにドゥオーキンは、ロールズの『正義論』の分析を通じてそのことを明きらかにしようとしている。ドゥオーキンによれば、ロールズの理論はロールズ自身が十分に自覚していないひとつの「深層理論」によって支えられているのである。それは「自由よりさらに抽象的な概念、すなわち平等」(6/237 [179]) である。「平等な配慮と尊重への権利」こそがもつとも基本的な権利であって、「自由への権利」はむしろそこから派生するものと考えられなければならない。なぜなら「平等に尊重されることへの権利は契約の産物ではなく原初状態への参加が許されるための条件」(6/239 [181]) であるはずだからである。

『権利論』のなかでドゥオーキンは「深層理論」を三つのタイプに分類している。「目標に基礎を置く理論」は個人の選択とは独立に「善」が定められているものであり、例えば功利主義がこれにあたる。「義務に基礎を置く理論」と「権利に基礎を置く理論」は「個人を中心に据え、個人の決定や行為を根本的に重要なものと考え

る」(6/227 [172]) 点では共通している。しかし前者が「義務」に優先性を認め、個人の行為をそれに合致すべきものとするのに対して、後者は「個人の信念や選択それ自体の価値を前提として認め、これらを擁護しよう」と(6/227 [172])するのであり、それゆえ「権利」に優先性を与えるのである。ドゥオーキンによれば、ロールズや彼自身の理論構成は「権利に基礎を置く理論」に分類することができる。「権利に基礎を置く理論」の核心には価値の最終的な根拠は個人の選択であるとする考えがあり、三つの「深層理論」のうちこれだけがリベリズムと合致するのである(8/142)。

ドゥオーキンは権利の意味について次のように説明している。ある行為をおこなう権利があるということは、その行為をおこなうことが正しいということと同じではない(6/250 [188])。権利があるとは行為の正しさにかかわらず他者の干渉を排除しようということである。つまり権利はここでは外部からの干渉を排除する防壁としての役割を担っており、これによって不可侵の私的領域が確保されるのである。この権利の定義はわれわれに I・バーリンの言う「消極的自由」を連想させる。バーリンは「消極的自由」と「積極的自由」を区別した上で、「積極的自由」の行使が「消極的自由」を破壊してしまう危険性を指摘したのであった(3/317)。バーリンの危惧には確かに十分な根拠があるのだが、しかしここで思い出しておかなければならないのは、「消極的自由」を確保するためにもわれわれは「積極的自由」を行使し、共同の政治的営為に参加しなければならないというパラドックスである。ドゥオーキンはリベリズムの根底には「平等な配慮と尊重の権利」があることを発見するのだが、なぜその権利が受け入れられなければならないのかという問いの手前で立ち止まっている。しかし権利が現実性をもつためには「共同性の場の形成」(8/88)とそこにおける承認が必要とされるのではないだろうか。権利によって守られた不可侵の領域は「それぞれがいわば共同体という地の上に描かれた図であって、共同性の場に根を下しており、決して孤立したアトムとしてあるのではない」(8/88)のである。

C・テイラーはリベラリズムの主体概念が「アトミズム」に捕らわれていると指摘している。それは個人を自己充足的な存在と想定しているのである。しかしこの自我への内閉は「われわれの生を平板化し狭矮化し、意味において貧困なものにし、他者や社会に対する関心をそぐ」(34/14)。自分の精神に囲い込まれた個人からなる社会は「ごくわずかな人たちだけしか自治に積極的に参加しようとしないう社会である」(34/19)。かつてトクヴィルはそこに「巨大な後見的権力」の出現の危険性を警告していたはずである。しかし自己に吸収された個人はこれに対して十分な抵抗力をもたないと思われる。

結局のところロールズもドゥオーキンも「善」に関する問いを自我の内部にまで溯及させることを拒絶している。自我はいわば閉じたモナドであり、善き生をめぐる構想は非合理的な決断としてこの不可侵の自我から飛び出してくるように思われるのである。しかしこれは奇妙な倒錯ではないだろうか。L・シュトラウスの口吻を借りていえば、われわれは手段に関しては合理的な計算がなしうるのに、より重要に思われる目的の選択に関しては非合理的なままなのである(39/6)。しかし前章で見たように自我が自身の欲望に対する再帰的な問い直しの契機を失ったことがリベラリズムの危機の根幹にあるとするならば、ロールズやドゥオーキンのような理論構成からはこの危機の処方箋を得ることはできないと思われる。われわれが次に参照しなければならないのは、リベラリズムの貧困に対する手強い批判者であるコミュニタリアンの議論である。

第三章 共同体と自我

M・J・サンデルは『リベラリズムと正義の限界』で、『正義論』を素材にしながら、リベラリズムの前提とする自我概念に関して、精緻な分析をおこなっている。ロールズは「善」に対する「正」の優先性を主張する。

正しい社会はあらゆる特定の「善」の観念から独立でなければならず、人々が多様な「善」を追求するに際して起こりうる紛争を調整する中立的な枠組みだけを与えるものでなければならぬ。しかしこの主張は特定の形而上学的自我によって支えられているとサンデルは考える。歴史・社会的な存在拘束性を超越した「負荷なき自我」がそれである。「負荷なき自我」においては選択する能力が選択される目的に先立っている。われわれの人格にとって本質的なのは、あくまで目的とは切り離された純粋な選択能力なのである(91/100)。したがって「負荷なき自我」にとっては、自分が抱いている目的、愛着、忠誠といったものは自我がその都度選び取った選択対象にすぎないのであって、自己同一性の根幹とはかかわらない。リベリズムの想定する自我は「主権者として就任し、他から影響を受けない道德的意味の創造者としての地位」(25/288 [177])にある。社会が競合する目的から中立でなければならぬのは、目的は自我によって選択されるものだからである。「善」の概念はいかなるものであれそれが自我の選択であるということだけで尊重に値する(25/288 [177])。リベリズムの自我は伝統、歴史、共同体から制約を受けない自由で独立した自我なのである。しかしここには奇妙なパラドックスがあると云わなければならない。リベリズムは目的の選択を自我に委ねようとするのだが、この受権はほとんど意味をもたない。なぜならそこで選択された目的は、自我の本質とは関係のない、取り替え可能な純粋に恣意的なものだからである。つまり自我は自分にとって本質的でないものの選択権を得ただけなのである。

サンデルによれば、こうした自我観から得られるのは貧困な共同体像でしかない。つまりそれは「個々人が自己本位的な目的を追求して、協同することから得られる便宜だけによって」成り立つ「道具的共同体」か、あるいはせいぜい先行する主体の動機づけのなかに「利己的な意向と同様に仁愛的な意向も含ん」だ「情緒的共同体」(25/283 [149])でしかありえない。「功利主義が、われわれの独自性を真剣に考えることに失敗しているとしたら、公正としての正義は、われわれの共同性を真剣に考えることに失敗している」(25/283 [174])のである。

リベラリズムが想定する「負荷なき自我」は、確かに選択の主体ではあるが、その選択が恣意性に委ねられるほかないとすれば、結局のところそれは空虚な自我と言わなければならない。いっさいの負荷を拭い去られた透明な自我には、自己省察の契機を見出すことはできない。「負荷なき自我」から想像できるのは「道徳的深みのない人格」(25/292 [179]) だけである。しかしサンデルの考えでは、われわれが抱く目的、愛着、忠誠といったものは、われわれの人格の中核に位置するものであって、それらすべてを欠いてはもはや私は私ではありえない。それらはわれわれの自己同一性の本質的な構成要素なのである。ところでわれわれは自分自身の選択に先立って厚い社会関係の網の目になかに投げ込まれている。われわれがわれわれの属する共同体によって部分的にせよ定義されるのだとしたら、われわれの抱く目的、愛着、忠誠もたんに個人的な選好に還元できるものではなく、その共同体を特徴づける「共通善」と深く関連しているはずである。サンデルは、自我は「位置づけられた自我」として理解されるべきだと考え、共同体が示すものがわれわれの自己同一性の一部を構成しているという意味で、「構成的共同体」観を提起している。その都度の欲求に対する直接的な自己知識を越えた自己省察が可能であるためには「自らの構成的な自己理解には、単独の個人よりも広い主体が、つまり、構成的な意味での共同体が定義される程度において、家族、部族、都市、階級、国家、国民であれ、そのようなものが含まれていなければならない。このような共同体を作り出すのは、たんなる仁愛の精神でも、共同体的な価値の優勢でも、一定の「共有された最終目的」だけでさえもなく、会話において共通する語彙や、参与者どうしの不透明さを、決して最終的に解消させなくても、減らしていくような背景にある暗黙の慣習や理解である」(25/280 [172])。

サンデルと同様、リベラリズムに対する強い批判意識をもちながら、A・マッキンタイアは「なぜわれわれはどんな種類の道徳的コンセンサスにも到達できなくなってしまったのか」という問題をより広い歴史的視点から、思想史の読み直しによって解明しようとしている。マッキンタイアの診断では、現代の道徳的混迷は「情緒主

義」の蔓延にある。「情緒主義」とは、すべての道徳的判断は結局のところ個人的な選好の表明に還元できるとする教説である (16/14 [12])。道徳的判断を正当化しようとする試みは、最終的に正当化しえないひとつの岩盤に突き当たる。すなわち個人の意志による選択である。「情緒主義」はこれがすべての価値判断についての普遍的な説明を提供するものであると考えている。もし「それが真であるならば、すべての道徳上の不一致は合理的に決着がつけられないもの」 (16/14 [12]) になるはずである。

しかしマッキンタイアによれば、「情緒主義」は十八世紀の啓蒙主義の特異な人間観が生み出したものであって、その主張は必ずしも普遍性をもつものではない。啓蒙主義はそれ以前の道徳的推論において中心的な役割を果たしていたアリストテレスの伝統を否定し、新しい非宗教的で合理的な基盤を見つけ出そうとする——マッキンタイアによれば失敗を運命づけられている——試みだったのである。アリストテレスの目的論的な思考枠組みのなかでは、〈偶然そうであるところの人間〉と〈自らの不可欠の本性を実現したならば可能となるところの人間〉の間に明確な区別が設けられていた。倫理学の果たすべき役割は、前者から後者への、すなわち「可能態から現実態への移行の仕方を、つまり私たちの真の本性を実現し、真の目的に到達するその仕方を教示」 (16/66 [52]) することだったのである。つまりこの思考の枠組は〈未教化の人間本性〉、〈理性的な倫理学の教え〉、〈自らのテロスを実現したならば可能となるところの人間本性〉の三つの要素の緊密な連関から成り立っており、それらは独立しては理解することができない。理性は効率のよい手段の追求に専念する「道具的理性」ではなく、われわれの真の目的の発見とそこへ到達する方法の両方に深くかわる「実践的理性」と考えられているのである。

このような伝統の拒絶が啓蒙主義を生み出したのである。「啓蒙主義がわれわれから奪い去ったものはなにか。啓蒙主義がわれわれの目からほとんど見えなくし、いまやそれを回復する必要があるものはなにか。それは私が

論じるように伝統のなかに体现されている合理的な探求という観念である」(17/17)。

マッキンタイアの考えでは、個人はその個人が属する社会の伝統が与えるコンテクストから自由ではない。私にはなにもにも拘束されない自由な個人としてあるのではなく、特定の社会的役割を帯びた私としてある。私はつねにすでに誰かの息子であり、ある都市の市民であり、ある職業集団の一員であって、私の自己同一性はそうした共同体のメンバーであることと分かち難く結ばれている(16/270 [220])。「私の人生の物語は常に、私の同一性の源である諸共同体の物語の中に埋め込まれている」と考えなくてはならない。「私はある歴史の一部として自己を経験している」(16/271 [221])のである。啓蒙主義は宗教や伝統の克服を目指し、一気に自由な個人に立脚する普遍的な道徳を確立しようとする試みであった。しかし「特殊性から逃れて、人間そのものに属する完全に普遍的な格率の領域に入る」という観念は、……ひとつの幻想である」(16/271 [221])。結局それが生み出したのは、自己省察の手がかりをもたない抽象的な個人であった。むしろわれわれは自己探求の始点として共同体がもつ道徳的特殊性——それをH・G・ガダマーに倣って共同の「先入見」と呼んでもよいだろうが——を引き受けることから始める他ないのである。

第四章 解釈学的転回あるいは終焉なき終焉に向かって

ロールズは善き生の構想の複数性を擁護するために、「正」と「善」を峻別し、「善」を個人の選択に委ねることとでの「別個独立性」を守ろうとした。しかし私的な趣味はありえても、私的な「善」はありえないのではないか。L・ヴィトゲンシュタインに倣って言えば、私的言語が存在しないように、私的「善」は存在しない。マッキンタイアが言うように、われわれが「特定の社会的同一性の担い手として自分の環境に接近する」(16/270

「220」とするならば、私にとつての「善」は同様な社会的役割を生きる者にとつても「善」であるはずである。私の立てる善き生の構想は、共通善に対する私の解釈の他者に対する提示の意味を含んでいると考えられるのである。

ロールズの原初状態の議論の奇妙さは、そこでは契約当事者の複数性が結局のところ無意味になってしまっているということである。ロールズの説明では、「無知のヴェール」の背後で人々は満場一致で正義の原理に同意するとされる。しかしすべての人間が同じ原理を発見することが予定されており、不同意の可能性が予め排除されているのだから、実は「無知のヴェール」の背後には複数の人間は必要ではない。当事者は発見するだけであつて、それを事後的に選択してみせる必要は実際には存在しない。つまりロールズの個人の「別個独立性」の擁護は、「無知のヴェール」の下では実質的に解体してしまっているのである。(25/215 [31]) もちろん正義の原理が発見された後で、個人には「別個独立性」を発揮する場が与えられると考えることができるかもしれない。しかし社会の基本構造を決める重大な公的領域から排除された個人の「別個独立性」には、もはやたんなる趣味に等しい私的領域しか残されていないのではないだろうか。

どうやらわれわれは、「無知のヴェール」のもとで契約を結ぶのではなく、真理を発見するようなのである。ここでH・アレントが「政治の観点から見ると、真理は専制的性格をもつ」(2/326)と述べていたことを思い出しておこう。疑問の余地のない真理は、他者との意見交換を必要としない。政治生活の特徴をユニークな個人の共存に見ようとするアレントにとって、真理という観念を政治の領域に持ち込むことは人間の複数性の根本的な破壊にほかならない。それゆえアレントは「われわれが真理そのものを知らないことを神に感謝し」(1/37)、解答を得ることより論争の継続を楽しもうとしたレッシングに強い共感を示したのである。ただしアレントの言う「意見」は、「利害」の表明と同じではない(2/326)。私の「意見」の形成は「再現前化」によって、すなわ

ち「不在の人の立場を私の心に現前させる」(1/327)ことによっておこなわれる。そのための「唯一の条件は、……自分自身の私的利害関心から解放されていること」(1/328)である。「意見」は確かに個人に属するとしても、それは「本質的に各個人がほかの人々と共有する共通世界に結びついている」(4/192)のである。

われわれがリベラリストとコミュニタリアンの論争から得ることができるのは何だろうか。それは社会は究極的には個人に還元できるとする「インディヴィデュアリズム」と社会は諸個人の加算的集合を越えた存在であってむしろ個人こそが社会に還元されるとする「コレクティヴィズム」の対立なのだろうか(21/103)。しかしそれがもし「個人」と「共同体」のどちらが根源的かをめぐる「根拠への問い」であるならば、それは不毛な対立であるように思われる。

この点で参考になるのはR・ローティの議論である。ローティは「基礎づけ」という課題をその中枢で担ってきた「哲学」自体を「脱構築」しようとして試みている。ローティによれば、「認識論」に強いウェイトを置く近代哲学は、ひとつの視覚的メタファーに呪縛されてきた。すなわち自然を映し出す鏡としての心というメタファーである。近代哲学は主観と客観をひとまず区別した上で、心のなかに抱かれる表象や観念がいかに正確に実在を写し取るのかをもっぱら問題としてきたのである。基礎づけ主義者がアルキメデスの点に据えようとしたは「感覚与件の事実に関する報告と分析的真理という二種類の「特権的」表象の存在」(35/179)であった。しかしこれらの客観性を支える「特権的」表象の特権性は、セラーズやクワインの議論によって解体されたとローティは考える。「認識論」は「特権的」表象に基礎づけることでその「知」の正当化を図ろうとするのだが、ローティによれば当の表象の特権性は外部の何かの正確な反映であることに基づいていていのではない、それが共同体のメンバーの間で自明のものと見なされているという社会的事実と深くかかわっている。つまりローティは「認識や行為の善し悪し」を外ではなく内に、すなわち「間主観的に正当化されるかどうか」(35/185)ということに求

めるのである。

こうしてローティはわれわれの合意の希望を共通の基盤の上に基礎づけようとする「認識論」の破産を宣言する。これに対してわれわれの認識活動をも、ひとつの社会的実践として捉えようとするローティが向かおうとするのは「解釈学」である。しかしここで注意しておかなければならないのは、この「解釈学的転回」の主張は「知」を基礎づける「第一哲学」の座が「解釈学」へ移行したという意味ではないということである(19/369)。ローティが言う「解釈学」とは「認識論の終焉によって空けられた文化的空間はこれからも満たされないであろうという希望……を表明するものである」(33/388)。「認識論」が共通の基盤の発見によって議論を終焉させることを狙っているとするならば、「解釈学」は終焉の終焉を言わねばならないのだと言つてよい。

一般的に言えば、「解釈学」は啓蒙のプロジェクトが「理性の絶対的な自己構成」を成し遂げようとするのに対して、人間存在の世界への帰属性を強調している。ガダマーが、啓蒙主義が排除しようとする「先入見」をあえて擁護してみせたことに示されているように、「解釈学」は人間の世界経験としての「理解」は無前提ではありえず、つねにそれに先行する地平の存在によって可能となつていふと考えるのである。「帰属性の意味、すなわち、歴史的・解釈学的な態度のなかに働いている伝統という契機は、根本的にして基盤的な先入見(先行判断)の共通性によって成就される」(12/198)。ガダマーはハイデガーの洞察を引き継ぎながら、人間を「伝統内」存在(36/77)と捉えている。しかし急いで付け加えておかねばならないのだが、このことは人間を伝統という固定した閉域に封じ込めることではない。そもそも「われわれが理解へと誘われるのは、馴れ親しまれた帰属性の経験の只中において、疎遠なもの異質なものに出会うとき」(37/146)なのだとすれば、理解という活動は「つねに、それだけで存在しているのか」とく思われているものもろもの地平が融合してくる過程」(12/215)であると考えられなければならない。「およそ理解するとは、別の仕方理解することである」(12/200)。したがって

伝統を継承するといった場合にも、そこで起きているのは現在の地平と過去の地平との絶えざる対話であり、「地平融合」なのである。どうやらガダマーは世界経験の多元性を認めており、それを梃子にした、伝統のなかでの伝統の批判的継承の可能性を示唆しているようである。

世界を超越的な視点から批判するのではなく、内在的に批判する可能性をもっとも精力的に追求しているのがM・ウォルツァーである。ウォルツァーは『解釈としての社会批判』のなかで道徳について哲学する三つの道を挙げている。第一は「発見の道」である。この道においては「客観的な道徳的真理」——例えば自然権や自然法——はすでに存在しているとされ、哲学者は「彼が住む地域に独自の利害と忠誠とから自分自身をもぎ離す」(31/6 [5]) ことでこの真理を見ることができるとされる。しかしもしそうした離脱が可能であったとしてもわれわれが見るのは「特定の世界」なのだから、結局真理はわれわれの日常生活のなかにあるはずである。第二は「発明の道」である。この道では「あらかじめ存在する設計図はなく、私たちを導く神からの、あるいは自然本性による青写真もないという条件のもとで」(31/12 [10]) われわれ自身が神に成り代わって道徳原理を打ち立てることになる。ロールズの構想がその好例と言えるが、彼の与える解答が権威をもちうるのは、「自分の直接的で局地的な自己から然るべき距離をとって働くのであれば、だれもがその道徳を発明する」(31/25 [20]) だろうからである。しかしそれはあくまで「自分自身の生活様式についての知識をすべて奪われ」(31/17 [14]) た人々の間の「暫定協定」なのであって、「何らかの帰属感を味わうことのできる濃密な道徳文化」を提供するものではない。結局のところ「発見と発明は、現存する道徳を判断する際の何らかの外的で普遍的な基準を見つけたそうとする希望を抱きつつ、「現存する道徳の世界から」逃亡しようとする努力にほかならない」(31/26 [21])。しかしこうした逃亡は可能ではない。なぜなら「特定の発見ないし発明が人びとの集団に受容されると直ちに、その受容されたものの意味について議論が引き起こされる」(31/33 [26]) からである。こうしてわれ

われは第三の道、すなわち「解釈の道」へと導かれる。「私たちは皆、私たちが共有している道徳を解釈する者なのである」(31/37 [30])。

ウォルツァーは社会批判者のあり方として二つのモデルを比較している。ひとつは社会の外部の特権的な場所において、批判対象から離れていることが批判者に権威を与えるタイプである。この場合、批判者はその特権的な場所を得た普遍的原理を外から「個人的感情を交えず（知性に支えられつつ）厳格に適用する」(31/47 [38])のである。もうひとつのタイプは批判対象である社会との繋がりを維持した批判者である。彼が訴えかけるのは、「地域に根ざした、あるいは地域の徳性を背負われた諸原理」(31/49 [39])であり、彼が目指すのは批判を通じて自分と土地の人々との「共同の営為が成功すること」(31/49 [39])である。ウォルツァーはこの内部から企てられた社会批判の有効性を強く擁護している。というのも道德に関する議論の正当化は一人の独白のなかでは可能でなく、「他の人びとによって正当化されていなくてはならない」(31/60 [47])からである。ウォルツァーのここでの議論——すなわち共同体に対するコミットメントの強さが批判のバネになるという議論——は、唐突なようだが『忠誠と反逆』での丸山真男の分析を連想させる。丸山は幕末から明治にかけての変革期を支えたのは、「君、君たらずとも、臣、臣たらざるべからず」という武士のもつ「忠誠」の道德であったことを明らかにしている。「忠誠」の観念は「権威への他律的な依存や主君にたいする消極的な恭順」(18/18)だけを生むのではなく、むしろ「君を真の君にしてゆく」ための「主君に向かっての執拗で激しい働きかけの動因となる」(18/19)可能性をもっている。反逆の精神は距離をおいた無関心からではなく、むしろ強烈な忠誠から生じるのである。

この内在的な社会批判の道は、われわれの言語使用と類比すると理解しやすい。「われわれは常にすでに特定の「言語的伝統」の内部に拘束されているのであり、……それを破壊し、その外部に出ることは不可能」(20/

である。しかしそれは内部的な改変の可能性を否定するものではない。言語を発明することはできないが、「われわれを圍繞する既成の言語的伝統からの直接間接の「引用」の行為」を通じて、われわれは「コンテクストの変容」や「新たなメタファーの創造」をおこなうことができるのである。確かにマッキンタイアが言うように「私の人生の物語は常に、私の同一性の源である諸共同体の物語の中に埋め込まれている」(16/271 [221])。しかし注意しておかなければならないのは、マッキンタイアにとってこのことはあくまで自己探求の始点をなすものであるということである。「あらゆる思考は、ある伝統的な思考様式の文脈の内部で行われ、その伝統の中でそれまで思考されてきたものの限界を、批判と考案をとおして超越していく」(16/272 [222])のである。M・S・クラディスは次のように述べている。「私のアイデンティティの基盤は社会・言語的共同体——ひとつの社会——のなかでの私の自己教育である。しかしその社会は絶対的な起源や根拠をもっていない。言語と同様、社会は年月を通じて成長し発展するが、そこには固有の内的な幾分柔軟性をもった文法を除けばどのような青写真も存在していない」(5/ [231])。

フクヤマによるヘーゲル解釈から議論を始めたわれわれは、こうして再びヘーゲルのもとへ差し帰されたのかもしれない。「哲学は合理的なものを究明する営みであるから、そうであればこそ、目前の現在の事態や現実的な事態を把握する営みなのであって、神のみぞその所在を知っているはずの……彼岸的な何かを提示することで断じてない。……空虚な理想の典型と見なされているあのプラトンの『国家』ですら、本質的には、ギリシアの習俗規範の本性を把握したもの以外ではなかったのである」(13/112)。しかしもちろん内在的な社会批判の道は、絶対精神に導かれてもいないし、ジンテーゼにも到達しない。それは「起源」からではなく所与の社会的に共有された意味の「解釈」から出発する。しかもそこにはある「解釈」に対するわれわれの合意を保証してくれる外部の規準や決まりきった手続きは存在していない。「この解釈の多元性の結果、政治理論の課題は変更され

る。政治理論の焦点にはもはや正義の原理を宣言することが含まれるべきではない。焦点とすべきはむしろ議論を促進することなのである」(32/[11])。「解釈学」は、われわれを超越的な主体ではなく、何らかの共同体のもとにあると考える。しかし「解釈学」が必要とする共同体は、単一の目標によって統一された「普遍共同体」ではなく、他者に対する丁寧さによって統一された「社交共同体」なのである(23/371)。

紙幅の関係上、注はすべて削除せざるをえなかった。論文を構成するにあたって利用した文献リストのみを掲げておく。本文中の()内の数字は順に文献番号、ページ、「」内は原著のページである。

文献リスト

- (1) アレント・H 斉藤純一他訳、『真理と政治』、『過去と未来の間』所収、みすず書房、一九九四年。
- (2) ——— 志水速雄訳、『革命について』、ちくま学芸文庫、一九九五年。
- (3) バーリン・I 小川晃一他訳、『自由論』、みすず書房、一九七九年。
- (4) カノウアン・M 寺島俊穂訳、『ハンナ・アレントの政治思想』、未来社、一九八一年。
- (5) Cladis, Mark S. 1992 A Communitarian Defense of Liberalism, Stanford University Press.
- (6) Dworkin, R. 1977 Taking Rights Seriously, Harvard University Press. 木下毅他訳、『権利論』、木鐸社、一九八六年。
- (7) 藤原保信 『政治哲学の復権 増補版』、新評論、一九八八年。
- (8) ——— 『デモクラシーと平等——ロナルド・ドゥオーキン』、『政治思想の現在』所収、早稲田大学出版部、一九九〇年。
- (9) ——— 『自由主義の再検討』、岩波新書、一九九三年。
- (10) Fukuyama, Francis, 1992 The End of History and the Last Man, Free Press. 渡部昇一訳、『歴史の終わり』上下、三笠書房、一九九二年。
- (11) ——— 1995 Trust, Free Press. 加藤寛訳、『信』無くは立たず』、三笠書房、一九九六年。

- (12) ガダマー・H・G 池上哲司他訳、「真理と方法」、『解釈学の根本問題』所収、晃洋書房、一九七八年。
- (13) ヘーゲル・G・H・F 三浦和男他訳、『法権力の哲学』、未知谷、一九九一年。
- (14) ハート・H・L・A 小林公他訳、『権利・功利・自由』、木鐸社、一九八七年。
- (15) 加藤尚武「リベラル大バーゲン時代」、『諸君』、一九九四年五月号。
- (16) MacIntyre, Alasdair, 1981 *After Virtue*, University of Notre Dame Press. 篠崎榮訳、『美徳なき時代』、みすず書房、一九九三年。
- (17) ——— 1988 *Whose Justice? Which Rationality?*, University of Notre Dame Press.
- (18) 丸山真男『忠誠と反逆』、筑摩書房、一九九二年。
- (19) 野家啓一『無根拠からの出発』、勁草書房、一九九三年。
- (20) ———『物語の哲学』、岩波書店、一九九六年。
- (21) 小畑清剛『レトリックの相剋』、昭和堂、一九九四年。
- (22) Rawls, John, 1971 *A Theory of Justice*, Harvard University Press. 矢島釣次監訳、『正義論』、紀伊国屋書店、一九七九年。
- (23) ローティ・R、野家啓一監訳、『哲学と自然の鏡』、産業図書、一九九三年。
- (24) ライアン・A、川本隆史訳、『ジョン・ロールズ』、『グランド・セオリーの復権』所収、産業図書、一九八八年。
- (25) Sandel, Michael, J, 1982 *Liberalism and the Limits of Justice*, Cambridge University Press. 菊池理夫訳、『自由主義と正義の限界』、三嶺書房、一九九二年。
- (26) 佐伯啓思『イデオロギー、脱イデオロギー』、岩波書店、一九九五年。
- (27) ———『現代日本のリベラリズム』、講談社、一九九六年。
- (28) 笹澤豊『〈権利〉の選択』、勁草書房、一九九三年。
- (29) シュトラウス・L 塚崎智他訳、『自然権と歴史』、昭和堂、一九八八年。
- (30) 土屋恵一郎『正義論 自由論』、岩波書店、一九九六年。
- (31) Walzer, Michael, 1987 *Interpretation and Social Criticism*, Harvard University Press. 大川正彦他訳、『解釈としての社会批判』、風行社、一九九六年。

- (32) Warnke, Georgia, 1992 *Justice and Interpretation*, Polity Press.
- (33) Wolfe, Christopher, ed., 1994 *Liberalism at the Crossroads*, Rowman & Littlefield Publishers.
- (34) Taylor, Charles, 1992 *The Ethics of Authenticity*, Harvard University Press.
- (35) 富田恭彦『クワインと現代アメリカ哲学』、世界思想社、一九九四年。
- (36) 塚本正明『現代の解釈学的哲学』、世界思想社、一九九五年。
- (37) 山口節郎『社会と意味』、勁草書房、一九八二年。