慶應義塾大学学術情報リポジトリ
Keio Associated Repository of Academic resouces

Title	実践哲学としてのコミュニタリアニズム : マッキンタイア、テイラー、ウォルツァー、サンデルの政治思想から
Sub Title	Communitarianism as a practical philosophy : the political theories of MacIntyre, Taylor, Walzer and Sandel
Author	菊池, 理夫(Kikuchi, Masao)
Publisher	慶應義塾大学法学研究会
Publication year	2003
Jtitle	法學研究 : 法律・ 政治・ 社会 (Journal of law, politics, and sociology). Vol.76, No.12 (2003. 12) ,p.183- 219
JaLC DOI	
Abstract	
Notes	鷲見誠一教授退職記念号
Genre	Journal Article
URL	https://koara.lib.keio.ac.jp/xoonips/modules/xoonips/detail.php?koara_id=AN00224504-20031228-0183

慶應義塾大学学術情報リポジトリ(KOARA)に掲載されているコンテンツの著作権は、それぞれの著作者、学会または出版社/発行者に帰属し、その権利は著作権法によって保護されています。引用にあたっては、著作権法を遵守してご利用ください。

The copyrights of content available on the KeiO Associated Repository of Academic resources (KOARA) belong to the respective authors, academic societies, or publishers/issuers, and these rights are protected by the Japanese Copyright Act. When quoting the content, please follow the Japanese copyright act.

実践哲学としてのコミュニタリアニズム

――マッキンタイア、テイラー、ウォルツァー、サンデルの政治思想から――

菊池理夫

1

一九八〇年代後半から一九九〇年代にかけて英米において激しく燃え上がった「リベラル・コミュニタリアン論争」は、現在ではもはや沈静化している。おそらくわが国の一般的理解と異なり、コミュニタリアニズムによるリベラル批判や積極的主張のかなりの部分はリベラルといわれる側にも受け入れられ、また現在のコミュニタリアンといわれる多くはむしろ「リベラル・コミュニタリアン」と呼ばれるべきであることも認められてきている。さらに、アミタイ・エッツオーニを中心とする「応答するコミュニタリアン」(Responsible Communitarians) において、コミュニタリアニズムは、社会政策や社会運動としての広がりも示し、特にイギリスのブレア首相の政策、「第三の道」にも影響を与えている。

以上のような点はすでに別の個所で明らかにしている［菊池 2001, 2002］が、ここでは一般的にコミュニタリ

アニズムの代表的哲学者であるとされているアラスディア・マッキンタイア、チャールズ・テイラー、マイケル・ウォルツァー、マイケル・サンデルの四人の思想をできる限り、現在の時点まで論じることによって、たんにリベラリズム批判ではない「現代のコミュニタリアニズム」の積極的主張を明らかにしたい。彼らの思想にはかなりの相違があり、また彼らのなかには自らがコミュニタリアンであることを否定している者もおり、さらに彼らの多くは「応答するコミュニタリアン」とも距離を置いているが、彼らの独自性とともに共通性とは何かを探ることによって、現在の「実践哲学」としてのコミュニタリアニズムの特質と意義を解明していきたい。

2

まず、マッキンタイアであるが、彼に関する論考を集めた『マッキンタイアの後で』（一九九四年）の最後にある「私の批評家への部分的な応答」において、自分はコミュニタリアンではないと断定している。彼によれば、「現代のコミュニタリアン」は、「国民国家（nation state）の制度を通して、国家（state）自体がコミュニティとして、かなりの程度まで構成されるべきであると主張している」が、彼は「アリストテレス的コミュニティ」、現代では「小規模でローカルなもの」を擁護するという［Horton & Mendus (ed.)1994：302］。「現代のコミュニタリアン」が「国民国家」を重視するナショナリズムに近いという理解は基本的に正しくないと私は論じており［菊池 2003：59-61］、また小規模な「コミュニティ」を政治的に重視するという意味では、マッキンタイアはコミュニタリアンといえるであろう。この点では、「応答するコミュニタリアン」の機関誌に寄せた短い論考、「私はコミュニタリアンではないが、しかし……」が興味深い。ここでもコミュニタリアンでないといいながら、「ローカルな環境における特定の制度――学校、農場、その他の職場、診療所、教区」を重視する。また、「限定

された共通の目的のためにしばしば根本的に異なる道徳的立場の人々を動員する連合」が近代国民国家においても不可能ではないことをこの機関誌が試みる点では期待すると述べている［MacIntyre 1991：91-2］。

ここではマッキンタイアのコミュニティ観を中心に、一般的にはコミュニタリアニズムの代表的著作とされる『美徳なき時代（*After Virtue*）』（第一版一九八一年）だけでなく、わが国ではあまり論じられることがない最近までの主張を概観していきたい。まず、『美徳なき時代』は啓蒙主義から現在までの哲学的立場を「道徳的不一致」をもたらすとして、ほぼ全面的に否定したものである。彼によれば、啓蒙主義は「人間の本性に関する目的論的見解」、つまり人間の本質が理性によって「真の目的」を規定できることにあるという見解を否定し［1984：54ff.＝1993：68ff.］、目的や伝統を失った個人は「自分自身の領域で主権（sovereignty）」を獲得する［34＝42］。しかし、それはすべての道徳的判断を自らの態度や感情の表現とする「情緒主義（emotivism）」をもたらす［11-12, 23ff.＝14, 29ff.］。この点では功利主義も、ニーチェ主義も、リベラリズムも同様である。このような近代以後の哲学的傾向に対して、マッキンタイアはアリストテレスの倫理・政治理論の伝統を擁護する。それは基本的には「金銭、名誉、快楽」のような個人的で、一方が得れば、他方は失うという「外的な善」を否定し、「コミュニティ全体にとって善」である「内的な善」を追求する徳を所有することであり［190＝234］、「偶然そうであるところの人間本性」から「自らの目的（*telos*）を実現したならば可能となるところの人間本性」へと向かう目的論的なものである［53＝66］。このような人間観は、複数の価値の存在を認め、政治制度の価値中立性を唱えるリベラルな個人主義者には不可能である。彼らは「共通の事業」として「政治的コミュニティ」を考えることはできず［156＝191］、コミュニティとは各人が選択した「善き生の構想」を追求するための「闘技場」にすぎない［195＝239］。これに対して、マッキンタイアは「私の道徳的アイデンティティ」が「家族、近隣、都市、部族などのコミュニティの一員であること」のなかに「埋め込まれて」いることを強調する［221

= 270-1]。

このような主張はきわめて保守主義的なものと思われるが、マッキンタイアは近代以前の伝統を絶対的に正しいとしているのでもない。アリストテレスに関してもいくつかの問題点に言及し、とくに政治的には、異邦人や奴隷について政治的能力を認めないことや、職人の技術を徳の目録に載せていないことをアリストテレスだけでなく、当時のギリシャ文化の問題として批判している［159 = 195］。また、自分のアイデンティティがコミュニティのなかに「埋め込まれて」いても、特定のコミュニティにある「道徳的限界」を受け入れるのではないという［221 = 271］。わが国でも、小林正弥はマッキンタイアの立場を硬直的保守主義ではなく、「修正（改良）保守主義」であるとしている［小林 1999：62］。いずれにしても、内的な徳は「社会的に確立された協同的な人間活動」［MacIntyre 1984：187 = 1993：230］、「共通善（common goods）への協同のケア」［194 = 238］という「実践」を通して実現されていく。『美徳なき時代』では「実践」の問題でとりわけ批判的に扱われているのは、近代の官僚主義である。それは情緒主義と結びつく、「官僚制的個人主義」［35 = 43］、「管理的効率性」［76 = 95］、「価値中立性への熱望と操作的権力への要求」［86 = 107］の問題である。これに対して、一八世紀のジャコバン主義などの共和主義が「徳のコミュニティの回復」、「公共善」を求めた実践は高く評価されている［237-8 = 289-91］。ただ、現在は「暗黒時代」であり、「礼節と知的・道徳的生活を内部で支えるローカルな形態のコミュニティを建設すること」に希望を求めている［263 = 320-1］。

つぎの大著『誰の正義？　どの合理性？』は、主として古代ギリシャのアリストテレス、キリスト教のアウグスティヌス、スコットランド啓蒙のヒュームの伝統における正義の概念と実践的合理性の正しさを比較したものである。基本的には『美徳なき時代』の主張と同様の主張をしているが、新しい展開も示している。ここではアリストテレス主義とキリスト教の総合である「トマス主義的アリストテレス主義（Thomistic Aristotelianism）」

の伝統を正しいものとする。また、ここでは伝統を否定するといわれるリベラリズムもそれ自体「伝統」になっていると批判する。リベラルな個人主義はそれ自体の「善の構想」を持つが、それは「個人の選好」の概念であり、「リベラルな経済において支配的な制度」、つまり「市場」の論理に従ったものである［1988：335-336］。つぎの『道徳探究の三つの対立見解』においても、啓蒙主義（「百科全書」）、ニーチェ的立場（「系譜学」）、アリストテレス＝トマス的立場（「伝統」）を検討し、後者の優位を説いている。「系譜学」としてはニーチェの他に、フーコーやドゥルーズなどの現代フランスのポスト構造主義が検討されている。ここでも、「共有された信念」が毎日の生活のなかで実践されているコミュニティにおいてのみ「人の発言や人の行動に対する体系的な説明責任（accountability）の概念がコミュニティの共有された生活を満たすことができる」とされ、系譜学はこのようなコミュニティを否定的に考えているために、説明責任も、合理性も欠いていていると批判している［1990：200-1］。

三つの著作に関して、詳細に立ち入ることはできないが、マッキンタイアはあくまで純粋な哲学的問題ではなく、実践的問題として議論を展開していることを強調しておきたい。その点でいわば「普通の人々（plain persons）」の実践的思想の問題であることをはっきりと語っているのが、『依存する合理的な動物』（一九九九年）である。この内容に触れる前に、この著作の前に書かれた二つの政治的に重要と思われる論文を取り上げたい。いずれも、マッキンタイアの著作を集めたアンソロジー『マッキンタイア読本』（一九九八年）に再録されたものである。マッキンタイアは、若い頃ニューレフトとして、マルクス主義を信奉していたが、これを信じなくなっても、その影響力は否定していない。例えば、このアンソロジーに収められた一九九一年のインタビューでは、リベラリズム批判はマルクス主義から学んだと述べている［Knight(ed.) 1998：258］。まず「フォイエルバッハに関するテーゼ」（一九九四年）は、有名なマルクスのテーゼを論じたものであるが、マルクスのいう「客観的な

活動」（第一テーゼ）はヘーゲル的意味ではなく、アリストテレス的意味で理解すべきであると主張する。市民社会の規範による実践とは、共通善を追求しているといいながら、実際は各人が自らの欲望を満足させる善＝財（goods）を求めているにすぎない。マルクスによれば、「客観的な活動」は個々人の欲望に先行し、それから独立したものである［225］。また、市民社会の人間は理論的に社会関係から切り離された「抽象的個人主義」によって特徴づけられているが、「人間の本質とは、現実には、社会的関係の総和である」（第六テーゼ）。このような人間本質に関する誤りは、理論だけでなく、国家制度にも具体化されているが、その誤りの解決は当時の社会実践のなかに求めるべきである。問題は「理論でなく、実践の問題である」（第二テーゼ）［228-9］。マッキンタイアによれば、「一八世紀の手織り職工や彼らの中世、古代の先行者」のような「実践において、通してのみ、市民社会の立場は超越される」［234］。しかし、マルクスはこのような思想を体系的に展開することはなく、後のマルクス主義者はこのようなマルクスの洞察を継承することはなかった［232］。

「政治、哲学、共通善」（一九九七年）はこのような点をより現代の問題として論じたものである。マッキンタイアによれば、現在は「区画化された社会」であり、それにともない「断片化された倫理」が支配的である［Knight(ed.) 1998：236］。「政治的には先進的西洋近代社会はリベラル民主主義を装った寡頭政である」。大多数の住民は実際の政策を決めるエリート層から排除されている。最も基本的な争点から排除されている例として「家族あるいは家事農場とそれにともなう生き方の消滅の危機」をあげ、それは「古代から現在までの徳の歴史に不可欠なものである」という［237］。このような「リベラル民主主義」に対して、彼はラディカル・デモクラシーや熟議民主主義（deliberative democracy）の主張［cf. 千葉 1995：128-9, 172-3］と同様な民主的なコミュニティを主張する。「現代の政治社会に欠けているものは、普通の人々が……体系的に理性的な討論にともに従事できる制度上の闘技場である。そこでは対立する別の生き方――それぞれが徳と共通善のそれ自体の概念をも

つが――の主張に対して、政治の関係性の問題をいかに答えるかに関して、合理的に、よく基礎づけられた共通の精神に到達することが企てられる」[Knight(ed.) 1998：239]。「共通善」は現在ではたんなる「道具的」なものであり、個々の成員の善にすぎなくなっている[239-40]。そのために、「フリーライダー」が合理的なものとなり、政治社会に対する「忠誠心」が失われている[242]。この点では、やはりアリストテレスが「ポリス」と呼んだコミュニティを優れたものと考えている。そこには共通の文化、少なくとも一つの「共通の言語」があり、また「熟議のための様式が共有され」、さらに「実践と制度について共通の理解」がある。その絆が非合理的である「民族（*Volk*）の政治社会」と異なり、「ポリスはつねに潜在的にも、実際的にも、合理的な探究の、自己精査の社会である」[241]。実際、共通善は与えられたものではなく、コミュニティのなかで相互に学ぶ「共同の学びの活動によって形成されていく」[243]。

さて、『依存する合理的な動物』においても、「トマス主義的アリストテレス主義」的立場であるというが、二つの新しい問題を提示して、その立場のより拡大を目指している。それは「何を人類が他の知的動物種と共通しているかに注目し、理解することが、なぜわれわれにとって重要であるのか」と「何が人間の傷つきやすさ（vulnerability）と能力のなさ（disability）に注目することを道徳哲学者にとって重要とさせるのか」である[MacIntyre 1999：ix]。前者に関しては、犬、イルカや類人猿のように、「前言語的」能力を持つ動物がいることから、「人類も非人類の動物も自分と同じ種のメンバーと交際し、協同するそれぞれの善を追求する」[61]と主張する。人間の善は、個人のものであれ、一般的なものであれ、両親や親類、看護師などから学ぶものである。人間は幼児のときに、イルカやチンパンジーの幼児と同様に「依存した」存在から始まり、「独立した実践理性のある者（independent practical reasoners）」として完成される[81ff.]。この「独立した実践理性のある者」は自己の欲望に距離を置き、他者と協同して、共通善を達成することをめざす。このことはアリストテレスのいう

徳を獲得することである。ただ、このような人間が幼児の段階で、依存し、傷つきやすく、能力がないことから、一部のフェミニストのいう母親（女性）による「ケア」の重要性を指摘するとともに［89］、「最も依存し、最も受け取ることが必要な人々――子供、老人、障害者」に配慮された政治社会制度が必要であることを指摘する。そのような人々の必要性は特殊な利益ではなく、「全政治社会の利益」であり、「共通善の構想に不可欠となる利益である」［130］。このようなことが実現されるためにも必要なのは、政治活動が「すべての成人による毎日の活動」であるローカルなコミュニティである。「ローカルなコミュニティにおける比較的小規模な性格と対面的な（face-to-face）出会いと会話は、与えかつ受け取るネットワークを維持するのに必要である合理的な熟議に参加する者の共通善が共有されて達成されるために必要なものである」［142］。しかし、このようなコミュニティに対する批判も認め、「正しい寛大さや共有された熟議の徳がなければ、ローカルなコミュニティは偏狭さ、ひとりよがり、外部の者への偏見、ローカルなコミュニティの崇拝から生じるものを含む他の一切の欠陥へと堕落する可能性がつねにある」［142］。この点では、道徳・政治哲学者も歴史的・社会学的になることが有益であるとして、具体的にはニュー・イングランドの漁業コミュニティやウェールズの鉱業コミュニティにおける過去一五〇年の歴史を研究すべきであるとする［143］。いずれにしても、徳と共通善は、外的な制約ではなく、むしろ内的な探究と批判の条件前提となるものである［161-2］。

マッキンタイアの政治哲学はトマス主義的アリストテレス主義を高く評価することから、伝統主義やカトリック教の思想のように思われがちであるが、彼は少なくとも神学的正当化をそれほど強く表面には出さず、あくまで「普通の人々」が本来持っている、あるいは持っていた、あるいは持ちうる倫理に基づいて提出するようになっている。そういう意味では、特定のコミュニティの問題ではなく、普遍的なコミュニティにますます立脚するようになっている。彼にとっては普遍主義的立場に立つと主張するリベラリズムは、実際は近代の市場社会や官

僚制国家に、むしろ親和的な特殊主義なものにすぎない。また、彼は西洋における「共和主義」の伝統についても、私の知る限り肯定的にはほとんど言及しなくなる。『マッキンタイアの後で』のなかで、アリストテレス主義よりも、共和主義を評価すべきであると主張するフリップ・ペティットの批判に対して、拡大していく包括的なローマ型の共和主義を批判する反論を示している［Horton & Mendus(ed.) 1994：301-2］。また、彼は公共善や公共性という言葉をほとんど使わなくなる。いずれにしても、マッキンタイアは保守的などころか、まさに『マッキンタイア読本』を編集したケルヴィン・ナイトがいうように「革命的である」ともいえる［Knight 1998：21］。彼のいう共通善に基づく「ローカルなコミュニティの政治」が現代社会の条件のもとで可能か、彼自身が危惧しているように持続できるものであるかは、かなり問題は残ると私は思うが、それだけ彼の現状に対する批判はラディカルである。

3

テイラーに関しては、すでにわが国でも田中智彦や中野剛充の一連の研究によって、その思想の全体像が明らかにされているが、テイラーがコミュニタリアンかどうかに関しては一致していない。つまり、田中はテイラーの思想を基本的にはマルチカルチュラリズムを含むリベラル民主主義に向かう「両義性の政治学」として捉えることによって、彼のコミュニタリアニズムの要素をそれほど重視しない［1996, 1997］のに対して、中野は彼のコミュニタリアニズムを「民主主義的」、「近代・多元主義的」として捉え［1999a］、基本的にはコミュニタリアンと考えている。このことはコミュニタリアニズムをどう理解するかにかかっているが、まずテイラーは自らがコミュニタリアンであるか、コミュニタリアニズムとは何かに関して、どう規定していたかを考えていきたい。

彼がリベラル・コミュニタリアン論争に本格的に言及した論文「すれ違い」（一九八九年）（後に彼の論文集『哲学的議論』に所収）では、その論争は「存在論争点」である「原子論者（atomists）」と「全体論者（holists）」の対立と、道徳的立場や政策に関する「弁論的争点」である「個人主義者」と「集団主義者」の対立が「すれ違って」いることを指摘し、自らはコミュニタリアンであるとは明言せず、むしろフンボルトのような「全体論的個人主義者」と考えている［Taylor 1995：185］。また、テイラーに関する論考を集めた『多元主義の時代における哲学』（一九九四年）のなかの応答では、「すべての事柄に対してコミュニティの生活を高揚する」響きをもつ「コミュニタリアニズム」という言葉には満足していないと述べている［Tully(ed.) 1994：250］。しかし、一九九六年のある雑誌のインタヴューでは、「存在論的レヴェルでは、私はコミュニタリアンであり」、また弁論的レヴェルでもコミュニタリアンではないかという問いにも異議を唱えず、エッツオーニの運動にも「かなり共感する」と明言している。ただ、「コミュニタリアンあるいは全体論的存在論とリベラリズムのいう個人の権利に価値を置くこと」は両立し、実際には不可能な中立性を主張するジョン・ロールズなどのリベラルとは異なるトクヴィルやフンボルトなどのようなリベラルが存在するともいう［Taylor 1996：3-4］。マッキンタイアがコミュニタリアンであることを一貫して否定するのに対し、テイラーが肯定するようになったのは、彼自身を含めた「現代のコミュニタリアン」の多くがまさにリベラル・コミュニタリンであることを認めるようになったからであろう。

この点で、彼の最初の論文集である『哲学論文集』二巻のなかの序論といくつかの論文から彼の基本的な哲学的立場を簡単にまとめておきたい。序論において、テイラーは「解釈学」、「哲学的人間学」の立場をとるという。人間とは自らが属するコミュニティのなかで、自己解釈する存在である。「個人は自分がその一部であるコミュニティにおいてのみ維持され、更新されることができる言語と文化によって一部構成されている。……自らを規

定する自己解釈はコミュニティが続行する交換から導き出されるという意味で、コミュニティは個人を構成する」[1985a, b：8]。このような言語を重視する解釈学は、「人間の行為（human agency）とは何か」で詳しく展開されている、彼の「人間学」の基本的な立場、自己解釈としての「強い評価（strong evaluation）」に関連している。テイラーは人間の特性として、自己の欲求を評価する力をあげる。それは欲求を質的に区別するものであり、「強い評価」と呼ぶ。これに対して欲求を量的に区別しかできないものを「弱い評価」と呼ぶ。このような「弱い評価」をする者は「単純な考量者（simple weigher）」と呼び、これに対して「強い評価者」はより「豊かな言語」を通してよりすぐれたものを選択する。つまり、より高いもの、より高貴なもの、より深いものという言語による質的区別に基づいている［a：23-4］。この「強い評価」は自己のアイデンティティを構成するものであるが、つねに新たな洞察によって、ときには自己のアイデンティティや基準の変更もともなう「根源的な再評価」へと開かれている［a：40-2］。このような哲学的立場や人間学に対して、批判されているのは「自然主義」である［a, b：1-2］。それは行動主義のように、人間を自然の一部と考え、自然科学をモデルとして数量化し、政治文化を「個人の動機づけ」とみなすものである。このことは「われわれの制度や実践に埋め込まれた共通の意味」に何の関心もよせない原子的理論（atomist theories）［a, b：2］と関連しよう。この点は邦訳もある「原子論（アトミズム）」（一九七九年）において、「政治的原子論」として詳細に論じられている。そこではまずホッブズ、ロックの社会契約論が原子論として位置づけられ、さらに現代の「ウルトラ・リベラリズム」［1985b：197＝1994：202］、とりわけロバート・ノージックが社会的義務よりも個人の権利自由を優先させ、選択の自由を何よりも重視して、人間存在の社会的側面を無視する原子論として批判されている［b：188-9＝194-5］。「実践としての社会理論」（一九八一年）では、この「原子論」に対立するものは「共和主義」である。そこでは「原子論」と違って「共有された善（goods）」「共有された目的」が存在し、その「共有された善は本質的

にコミュニティのものである」と主張されている［b：99］。

このようなテイラーの思想は、「人間学」や社会批判の基本的な部分ではマッキンタイアの主張とはそれほど変わらないように私には思われる。とりわけ「弱い評価」と「強い評価」、「単純な考量者」と「強い評価者」は、マッキンタイアの「外的な善」と「内的な善」、「偶然そうであるところの人間本性」と「自らの目的を実現したならば可能となるところの人間本性」と対応するであろう。ただ、マッキンタイアと大きく異なるのは、西欧の近代が生み出した、個人主義、多元主義、リベラル民主主義を否定しないどころか、それらは彼自身と彼の社会にとってのすぐれた伝統として評価している点である。つぎにマッキンタイアと異なる点は、「善」や「共通善」に関してである。テイラーは「共通善」という言葉を様々な意味で用いている。この論文集以後でも、共通善がよく使われている「すれ違い」では、一般的にはリベラルな価値とみなされる「正＝権利」やさらには「自由(freedom)」［1995：192］も含めて「共通善」と呼び、また「公共善」と「共通善」も同じもの［191］と考えている。大著『自我の源泉』（一九八九年）では「強い評価」が向かうものを「共通善」ではなく「最上善(hypergoods)」［1989：63］と呼んでいる。これは「一般的には紛争の源泉」であり、近代文化の最上善は歴史的にはそれ以前の最上善と対立し、緊張のもとで交代してきた。近代文化の最上善とは「正の原理」でもあり、「人種、階級、性別、文化、宗教に関わりなく、すべての人間を尊重して平等に扱う普遍的正義、仁愛（benevolence）」である［64］。また、善はあくまで「特定の実践にとって内的」であり、共通善と関係すると考えるマッキンタイアがテイラーを批判したように［Horton & Mendus(ed.) 1994：288］、テイラーは「われわれの実践を超越した善」の存在も考えている［Horton & Mendus(ed.) 1994：35］。テイラーにとって、善は内面的にも重要であり、西欧近代の「自我」の成立は重要な問題である。このような個人主義の評価は「近代のアイデンティティの形成」という副題を持つ『自我の源泉』で展開されている。それはアウグスティヌスからデカルト、

モンテスキューへの「近代の内面性」、宗教改革から啓蒙思想への「日常生活の肯定」、一八世紀後半から一九世紀へのヘルダーやロマン主義による「自然についての表現主義」という三つの西欧近代的な個の源泉を詳細に論じたものであり、これらの「自我の源泉」は基本的には肯定している。例えば、「日常生活の肯定」とは「生産と再生産に関する人間の生活」[Taylor 1989：211]の肯定、つまり、プロテスタンティズムによる世俗の労働や結婚と家族の肯定から始まるものであるが、近代以前のエリート主義に対立するものであり、西欧近代の特徴として高く評価している。ただ、このような「日常生活の肯定」はテイラーが批判する功利主義や道具的合理性と関連することも指摘している[23]。いずれにしても、「近代を全否定するのではなく、近代の理念のうちに両義性を認め」ている[田中 1997：225]。

ただ、彼の人間論やさらに政治論自体が両義的であるかどうか、とりわけ私の関心からは、彼はリベラル個人主義者かコミュニタリアンか、どちらでもないのかあるいはどちらでもあるのか。この点では、中野はテイラー解釈の整理をしたうえで、基本的にはテイラーの「全体論的個人主義」は「第三の可能性」であるとしている[2002：77]。つまり、『自己の源泉』にある、プラトン主義のような存在論的客観主義と自然主義のような主観主義との中間の「われわれの最良の自己解釈の善という第三の可能性」[Taylor 1989：342]である。私も同様に考えるが、ただ中野が指摘しない点で、「全体」と「個」の関係では、「言語と人間本性」や『哲学的議論』に採録された「還元できない社会的善」（一九九〇年）において言及しているソシュールの言語論、ラングとパロールの影響が前提にあると考えられる[1985b：173-4, 240；1995：134-5]。つまり、ソシュールの言語学ではある言語体系（ラング）は個人によって作られたものではなく、所与のものとして存在するが、実体的なものではなく、関係として存在し、個々の発話（パロール）もそれ自体に意味があるのではなく、体系内の関係のなかで意味がある。ただ、ソシュールの言語論にはパロールの創造性を指摘する側面があることも理解されている

[cf. 丸山 1981]。テイラーの「還元できない社会的善」によれば、「パロールの行為はラングの存在を前提とするが、後者はパロールの行為によって絶えず再創造される」という「ソシュールの循環」がある［Taylor 1995：134］。このソシュール言語学や後期ヴィットシュタインの言語ゲーム論を使って、ホッブズから始まる原子論の流れを批判し、彼の社会・政治理論を展開している。ヴィットゲンシュタインやソシュールの言語論に認められるのは、個々の言語が背景にある「一定の言語コミュニティ」において意味を持つが、そのコミュニティにおいては「絶えず交換があり、言語が創造されている」ことである［134］。しかし、原子論はこのような「コミュニティの規範的な実践」を理解できず、そのため「社会存在論」も認識できない。テイラーにとっては「ソシュールの循環」は「社会的善」やその善が位置するわれわれの「文化」を理解するのに有益なものである。つまり、西洋における「真正の自己表現」の実現という価値は、個人の善ではなく、西欧の近代社会を背景としたすべての市民にとっての「善」である［135-137］。より政治的には平等な市民としての「参加的自己支配」もわれわれの「共通善」である。

彼のより具体的な政治論のなかでも、彼の「第三の可能性」は展開されている。この点で、論文集『哲学的議論』に再録された「呼び戻される市民社会」（一九九〇年）から見ていきたい。テイラーによれば、西欧の市民社会の見方に関して近代では、ロックの流れとモンテスキューの流れがある［1995：215ff.］。ロックの流れは社会を経済の問題や「公衆（public）」、「公論（public opinion）」としてとらえ、ともに社会が公式な政治的次元の外部にあるという考えに基づいている。この経済的なものとする考えは、市場の自律性を強調することで、人間の自律性を脅かすものになるのであり［221］、この点では、サッチャーのような主張は悪夢、「デストピア」である［207］。また「公衆」という考えからは、「国民（the people）」は政治構造の外部に一つのアイデンティティを持つという革命的考え、つまり「民族」や「プロレタリアート」の自律という市民社会を徹底的に破壊する

逆説がもたらされる［221］。このような傾向を批判したのがモンテスキューである。ロックの伝統と異なり、モンテスキューは社会を政治的なものとしたが、同時に社会と国家を区別し、中央権力と私的な権利との中間的なものとした［215］。このモンテスキューの流れは「柔らかい専制主義」に対する防波堤として「自発的なアソシエーション」を考えたトクヴィルにはっきりと認めることができる。それは政治的な目的である「自己支配（self-rule）」の習慣をつけるために重要なものであり、そのためには一つの政治組織のなかに、多くの小さな非中央集権的なアソシエーションが必要となる。このことによって自己支配はローカルなレヴェルでもナショナルなレヴェルでも可能となる［221-3］。この論文とほぼ同じ内容の「市民社会の様相」では、このモンテスキューの流れ、「トクヴィル由来のリベラリズム」を、ロックの流れにある二つの傾向、つまり個人主義的リベラリズムではなく、国民・民族の一体化を説く全体主義でもない「第三の道（third ways）」と呼んでいる［1990：117］。

このようなトクヴィルの影響は『真正の倫理学』（カナダ版では『近代の病』）（一九九一年）においても、「近代の病（malaises）」として、「個人主義」「道具的理性」とともに「柔らかい専制主義」をあげていることからも理解できる。ただ、ここでは市民としての尊厳が失われる官僚制国家としての「柔らかい専制主義」の危険性を指摘している［1991：1ff.］とともに、それよりも人々がますます原子論的になり、「共通の企図や忠誠」に縛られなくなる「断片化」の傾向の方がより問題であるという［112-3］。そして、この「断片化社会はその成員が自らの政治社会をコミュニティとして同定することがますます困難になるものであり」、その例として「中立性の手続き的リベラリズム」が強まるアメリカをあげている［117］。さらに、『哲学的議論』に初めて収録された「リベラルな政治と公共圏」では、自分はトクヴィル主義者だが、「柔らかい専制主義」よりもむしろ社会の断片化が問題であるとして、トクヴィル主義に修正を加えるとしている［1995：282］。ここでは、市民社会の代わり

に、「公共圏」という言葉を用いているが、それは様々なマス・メディアや「対面的出会い」を通して、「共通の利益」に関する問題を議論し、「共通の精神」を形成する「共通の空間」である［259］。しかし、現在では人々が「共通の目的」を失い、断片化が強まっている［285］。その解決策としては、人々の「権能付与（empowerment）」のためにも、つまり民主主義のためにも、やはりトクヴィルにならって、非中央集権化が必要であるが、また政治的組織である政党とさまざまな社会運動が連携していくことも必要であるとしている［286］。

最後に、彼の政治論は現代社会の普遍的問題を対象としているとともに、とくに彼が生まれ、生活しているカナダ、とくにケベック州の政治問題を念頭において議論していることも強調すべきであろう。彼はカナダの新民主党の副総裁も務めたことがあり、選挙では当選しなかったが、ケベック州の自治権拡大のための実践的な政治活動もしている。この点の思想に関しても、中野による詳細な検討があり［1999：59ff.］、基本的なことだけを述べておきたい。まず、テイラーは現在コミュニタリアニズムよりもマルチカルチュラリズムの立場をとる者として語られることが多いが、基本的にはカナダのケベック州というフランス語文化圏の問題が背景にあり、このことはすでに述べた彼の言語観からは容易に理解できることである。これも彼の言語観からして、言語だけの問題でなく、まさに文化の問題である。テイラーは集団的アイデンティティが異なり、文化的差異を持ったコミュニティが尊厳をもって平等に相互承認して、共存していく「承認の政治」の必要性を説いている。異なる文化をもったコミュニティでもガダマーの解釈学の用語を用いて、「地平の融合」は可能だと考える［1995：252＝1996c：93］。この彼のマルチカルチュラリズムの主張に対して、結局それは西洋文化における多元性を認めているだけであり、非西洋文化は認めないのではないかという批判がある［杉田 1998：186；向山 2001：124-5］。確かに、テイラーが基本的に考えているのは、これまで述べてきたようにあくまで彼自身が同定できる西洋の政治であり、文化である。とりわけケベック州においても、リベラル民主主義が定着していると考え、この基盤の上

にマルチカルチュラリズムも可能と考えているのである。ただ、テイラーは「人権に関する非強制的合意の条件」では東洋との対話も試みており、例えば、「地平の融合」の例として、ガンジーの非暴力抵抗が西洋にも影響を与えていることをあげ、それぞれの「精神的伝統」を守りながら、世界が同じ終着点に向かう可能性についても述べている［Taylor1999：136-44］。いずれにしても、テイラーはラディカルなマルチカルチュラリズムの主張とは違って、対立を強調して、分離主義を唱えるのではない。この点はテイラーのカナダ問題に関する発言をまとめた『孤独を和解する』から簡単に論じておきたい。彼はすでに一九六五年の「ナショナリズムと政治的知識人」において分離主義を否定して、ケベックにおけるフランス系のなかでもカトリック的でない、中産階級主体の「新しいナショナリズム」［1993：15］が定着しているとしている。その後の発言でも、「二文化的な（bicultural）社会」、「対話的社会の実験」をめざすべきであるとし［27］、さらに民族（nation）の自決、共和主義的自己支配、民主主義（popular rule）のために、モンテスキューやルソーが唱えた「小さな対面的社会」がより大きな連合を形成する連邦制を採用することを提案している［42-3］。また、カナダは西欧近代の文化が定着したものであり、しかもアメリカよりは原子論的傾向は少ないと考えている［94-5］。

4

ウォルツァーは、日本での最初の研究ではコミュニタリアンの代表的論者として取り上げられたが［有賀1989］、その後「左派コミュニタリアン」と限定され［重森1994］、またコミュニタリアンとしても独自なものとして［藤田1997a, 1997b］、あるいはコミュニタリアンというよりもより広い政治思想家として［大川1995］、さらにむしろ「民主社会主義者」としての立場から［岡本1997］取り上げられているように、さまざまに考え

られている。ウォルツァー自身は一貫して民主社会主義者ないし社会民主主義者と主張し、マッキンタイアとは別の意味でコミュニタリアンではないという。ウォルツァーが直接リベラル・コミュニタリアン論争に言及した論文「リベラリズムへのコミュニタリアンの批判」（一九九〇年）では、失われたコミュニティを求めることは無意味であるという［Walzer 1990：9］。現代ではアメリカも含めてリベラリズムはむしろ伝統として確立され、「個人の権利」に関する「自発的なアソシエーション、多元主義、寛容、分離、プライヴァシー、言論の自由、才能に開かれた経歴など」は否定できないという［14］。また、一九九八年のあるインタヴューでは、多元主義的で、分権的な共和主義的コミュニタリアニズムも「失われたものの回復」をめざすものであるとして否定的に捉え、さらにエッツオーニのコミュニタリアニズム運動もその成果には疑問を持っているという［1999b：13-14］。ただ、とくにウォルツァーの代表作『正義の領分』（一九八三年）はコミュニタリアンの作品の一つに数えられることが多い。

『正義の領分』では、ウォルツァーは彼自身の立場を「特殊主義」と規定している。つまり、プラトンのように「洞窟」を出て外部から批判し、「哲学的人工物」を作り出す、客観主義的・普遍主義的立場ではなく、「洞窟」という「われわれが共有している世界を解釈する」立場である［1983：xiv＝1999：9-10］。このことはウォルツァーの正義論も当然「われわれが共有している世界」、特定のコミュニティの問題として考えることである。彼が主張する「複合的平等」は、当時のアメリカにおいて貨幣という財の優越が政治や医療などの他の領域に及んでいることを念頭において批判したものである。いずれにしても、分配の正義が行なわれる舞台は「政治的コミュニティ」、つまり国家である。それは「共同の意味の世界」であり、「言語、歴史、文化が一緒になって……集合的意識を生み出す」。不変な国民性（national character）は「神話」であるが、「歴史的コミュニティの成員のなかで感受性と制度を共有することは生の事実である」という［28＝57］。また、国家は中立的であるという主

張を反駁し、国家の公職者たちが国民の福祉に配慮するためには、「祖国愛の感情が何らかの道徳的基礎を持ち」、「共同の結合力が義務へと向かい、意味を共有している」ことが必要であり［37＝72］、政治的コミュニティの成員全員、国民が相互に「安全と福祉のための共同の用意がなければならない」［64＝109］。そういう意味では「すべての政治的コミュニティは原理上、一つの「福祉国家」である」［68＝115］が、より平等を求め、討論が活発な民主制が福祉国家になる可能性が最も大きいという［83＝137］。いずれにしても、彼が求めるものは「非中央集権的な民主社会主義」である［318＝478］。

このようなウォルツァーの主張は、彼が社会民主主義者であるとしても、価値中立的なリベラリズムを否定して、共通の意味を持ち、共同で行動する「政治的コミュニティ」という価値を重視する点で、コミュニタリアンでもあるといえる。ただ、国民国家をコミュニティとして重視することは、リベラルからはもちろんマッキンタイアから見ても、否定的なものでしかないだろう。また、「共通善」という言葉もあまり使ってはおらず、「社会的善」も倫理的なものだけでなく、富や役職などの「財」の意味でも用い、現在の市場における分配そのものも否定的でないことも、マッキンタイアとはかなり違っている。とりわけ、現在のリベラリズムやリベラル民主主義の評価では、大きく異なっている。この点で、彼が求めるコミュニティに関連して語っている、論文集『ラディカルな原理』（一九八〇年）の序論を取り上げたい。彼はマルクス主義を批判し、現在は「先進的なリベラリズムと先進的な資本主義の世界」であり、現在の主要な業績である「法の前の平等」と「合法的対立」によって、労働者がブルジョア国家を福祉国家に変えたことを率直に肯定すべきであるという［1980：5］。彼は現在の国家、権力も市場もその存在を否定すべきではないと考えている。ただ、同時に彼は現在の進歩、「解放」が非社会的で、受動的な人間を生み出し、福祉国家は「労働者のコミュニティも、市民のコミュニティも生み出していない」と批判する［7-9］。そのため、古い「解放」以前の世界に戻るべきではないが、「親密に共有された道徳的

感覚」も必要である。そこで現在の民主社会主義者は「親密さと善き仲間意識」のための、「知識と自己管理」のためのコミュニティを求めるべきであり、「民主的で、平等主義的なコミュニティのみが解放された男女を和解させることができる」[10-13]。

このようなウォルツァーの主張だけではテイラーとはそれほど変わらず、リベラル・コミュニタリアンと呼びうるものであろう。実際、両者とも単一の原理に従うことに対しては否定的である。ただ、ウォルツァーは、私の知る限り、この『正義の領域』の前後が最もコミュニタリアン的であり、とりわけ九〇年代になってからは、コミュニティという言葉に対して、少なくとも政治的意味では、否定的に使うことが多くなる。また、自らをコミュニタリアンと区別して、アソシエーショニストと規定するようになる。この点では、テイラーとの比較もあって、市民社会および国家についての見解を考えたい。ウォルツァーは「市民社会論」（一九九二年）のなかで、市民社会論の類型として、四つのものをあげるが、いずれも「善き生に関する単一性のイデオロギー」であり、市民社会に必要な多元主義を無視していると批判する [1995a：154＝1996：167]。その四つとは、左派的なものとして民主主義的シティズンシップと社会主義的協働、右派的なものとして資本主義的市場とナショナリズムである。この民主主義的シティズンシップのなかに、おそらく次節で述べるサンデルを念頭において、共和主義的な「アメリカのコミュニタリアン」を含めている。彼らが理想とする「活動的で参加的市民」それ自体は重要であることをウォルツァーは認めるが、それは現代の大多数の人間ではない点で現実的でないという [155-6＝168]。ただ、これらの立場を全面的に否定するのではない。とりわけ興味深いのは、市民社会は国家と必ずしも対立するものではないと、つぎのように述べていることである。ここでも「政治的コミュニティ」[163, 164＝174, 176] という用語でいわれている国家は、国内のそれぞれの「アソシエーションの成員が善き生について抱いている彼ら自身の理念を超越して、共通善について考察するように促す」[169＝179]。つまり、価値中立的、

手続き的リベラリズムと異なり、国家は「共同の生活に特殊な形態を与えるために用いられる」[170＝180]。ただ、彼自身は国家の非中央集権化などを求める「批判的アソシエーショニスト」であるという[171＝181]。この点で、この論文と同じ内容の「市民社会の概念」という論文が掲載された『グローバルな市民社会に向かって』（一九九五年）の短い序論が興味深い。ここでも、コミュニタリアンが批判され、彼らが政治的コミュニティを重視し、「共有された運命と共通善という感覚」をその成員に与えるが、ウォルツァーは「社会正義なくしてはコミュニティも共通善」もありえないと主張している[1995b：3；2001：3]。つまり、この序文では、まさに「善」よりも「正」を重視するリベラリズムの立場に立っているのである。市民社会論の比較からいえば、テイラーがコミュニタリアン的な「第三の道」を取るのに対して、ウォルツァーはよりリベラリズムに接近しているといえるであろう。

この傾向はその後も強まっている。論文集『アメリカ人であることは何を意味するか』（一九九三年）のなかの「多元主義――政治的観点」（一九八〇年）においては、アメリカはエスニックな多元主義の国であるが、アメリカではエスニック集団のような「歴史的コミュニティ」も強制されてできたものではなく、あたかも「自発的アソシエーション」として存在しているという[1993：66]。ただ、「アメリカ人は私的な領域では共同的（communal）であるが、政治においては個人主義である」。つまり、私的な人間は孤立しているのではなく、ある集団に帰属する成員であり、市民社会はその「集団の集団」であるのに対して、国家はあくまで個人としての「市民の機関」である[67]。結局「アメリカ人であることは何を意味するか？」（一九九〇年）でいうように、民主的徳やリベラルな価値を学ぶことによってアメリカ人となる。市民社会は多くのエスニック、宗教的、人種的を含むが、この集団の成員は民主的徳を長期に教育された後でシティズンシップの計り知れない善を獲得する[33]。この点では、「共和主義は幻想であり、アメリカのナショナリズムあるいはコミュニタリアニズムはもっ

ともらしい選択ではない」。それらは「われわれの複雑さには達するものではない」からである［47］。この本の序文では、「アメリカはいくつかの文化的ナショナリティからなる政治的国家（political nation）である。……国家は民族的にも、エスニック的にも、人種的にも、宗教的にも中立である」［9］と主張されている。

このような政治的国家の多元主義の主張から、自我に関しても多元主義を唱えている。特定の文化に条件づけられた「濃い道徳性」とより一般的な「薄い道徳性」という二つの道徳性を論じた『濃さと薄さ』（Thick and Thin）（一九九四年）では、現在では自我が多様であることはふつうであり、ウォルツァー自身がアメリカ人、ユダヤ人、東部人、知識人、教授という複数のアイデンティティを持つという。このように「アイデンティティが多様化されたときに、情熱は分割され」、「この多様化と分割」に合った政治組織を考えるべきであるという［1994：82］。また、自我はつねに自己批判の対象である。「役割と自我の多元主義や、複合的平等と（集団的）自己決定との実践的な可能性は、内的な反省と討論に依存している」［86］。このような多様な自我は「薄い、差異化された社会」を要求する［102］。しかし、ここでもかっこつきであるが、「集団的」という言葉を使い、また「私は個人的にと同様に社会的に構成されている」ことを認めている［96］。ただ、このように徹底的に多元化されることは、テイラーが懸念する断片化を招かないかという問題がある。

この点では、『寛容について』（一九九七年）がその解答を与えている。彼は普遍主義をとらないが、無制限の相対主義でもないといい［1997：5］、この点でとりわけポストモダニズムを批判している。彼によれば、「自由な個人」だけでなく、「強い集団」も近代の特徴である［87］。ところが、「ポストモダンのプロジェクトはあらゆる種類の共通のアイデンティティと標準的な行動を切り捨てる。……それは個人の自由の完成をめざす」［89］。その例として批判されているのは、ジュリア・クリステヴァが用いる、「異邦人を抑圧するな、なぜなら、われわれすべてはこの国では異邦人である」という聖書を変えた一節である。ウォルツァーによれば、すべてが

異邦人であれば、誰もが異邦人ではなくなる。というのも、同一性という経験がなければ、他者性を認めることはできないからである［89］。しかも、ポストモダンのいう分割された、多様な自我は、実際は自分たちの分割できない特定の集団を前提として、それに寄生しているとも批判している［91］。また、現在のアメリカでは、労働組合、教会などの力が弱まっていることを問題としている。現在のアメリカが「たぶん人間の歴史のなかで最も個人主義的であり」、個人が「自分自身のことをする」自由があるが、「自分自身のことをする」手段も力も欠いている。「権能付与は、個人よりもしばしば家族、階級、共同（communal）の業績である」［99-101］。彼はコミュニティと個人性が相互に強化しあうために政治的に行動することを求め、われわれはコミュニタリアンでもなく、リベラルでもなく、バランスが必要であるという。ただ、彼はやはり社会民主主義、アメリカでは「左派リベラル」と呼ばれているものを望んでいる［111-2］。要約すれば、一九九〇年代になってからは、アソシエーショニストと自称するようになったように、人間の共同存在性よりも、多元性を強調し、政治組織もアソシエーションの側面を強調するようになる。しかし、彼はコミュニタリアニズム的な要素を完全に捨ててはいない。政治においては原子論的立場ではなく、何らかの共同性が必要であることを否定できない。ただ、それはリベラルな社会民主主義者としての立場といえるかもしれない。

5

最後にサンデルは「リベラル・コミュニタリアン論争」おいて、必ずコミュニタリアンとみなされ、彼自身もコミュニタリアンとして、リベラルやリバタリアン批判をしていた。彼の『リベラリズムと正義の限界』（第一版一九八二年）は、現在のコミュニタリアニズムの立場を明確化した作品といわれる。ただ、ここでは少なくと

も政治に関する積極的な意味での主張はあまりしておらず、その点ではむしろリベラルな民主党系の雑誌に掲載された「道徳性とリベラルの理想」（一九八四年）が一般向けの積極的な意味で彼のコミュニタリアン宣言といってもよいであろう（なお、これはサンデルの希望もあって、拙訳の『リベラリズムと正義の限界』の「序論」として訳出されている）。そこでは今日の英米では功利主義に代わって、平等的なリベラリズムやリバタリアニズムのような「権利の政治学」が支配的になっているが、いまや「正（義）＝権利」よりも「善」を優先する「共通善の政治学」としてのコミュニタリアニズムがその地位を脅かそうとしているという［Sandel 1984：a,c＝1999a：11-23］。ところがつぎの著作『民主主義の不満』（一九九六年）では、コミュニタリアニズムという言葉が使われておらず、もっぱらアメリカの伝統としての共和主義が評価されている。さらに、『リベラリズムと正義の限界』の第二版（一九九八年）への序「コミュニタリアニズムの限界」では、『リベラリズムと正義の限界』がコミュニタリアンの作品と呼ばれることには「違和感」があり、「リベラル・コミュニタリアン論争」では、つねにコミュニタリアニズムの側にいるとは考えていないという。とくに、あるコミュニティにおいて圧倒的に支配的である価値に権利を依存させるという「多数決主義」という意味では、コミュニタリアンではない［1988：ix-x＝1999b：27-28］。ただ、このような主張も、別の意味では自らをコミュニタリアンとみなしていたといえるであろう。最近日本の研究者によるインタヴューでは、テイラーとともにコミュニタリアンであることを否定していない［Taylor 2001：134-5］。

『リベラリズムと正義の限界』はロールズ、ノージック、ドゥウォーキンの三人が「善」よりも「正」を優先させる「カント的義務論者」として批判しているが、ロールズの『正義論』の詳細な批判的分析がほとんどを占めているものである。そのなかからサンデルの積極的主張を見ていきたい。まず、サンデルの哲学的立場は人間を「反省的で、自己解釈的な生物」とみなす「哲学的人間学」である［Sandel 1998：49-50＝1999a：119-

120]。この人間学とはまず、現象学の用語を借りて、コミュニティのような単独の人間以上の存在を共有し、相互に自己を形成していく「間主観的」な自己理解や、単独の人間のなかにある自我の多元性に関する「内主観的」な自己理解をとるものである［63＝141］。ところが、ロールズはカント的な義務論的倫理学の立場から、自我は単独で存在し、何の目的も属性も持たず、それゆえにあらかじめ何の善の構想も持たないで、すべてを自己の意思で決定していく、徹底的に独立した存在であると主張している。正義の原理を導くための原初状態では、このような人間が仮定されている［86-7＝179-81］が、ロールズの「格差原理」、福祉国家を正当化する原理はロールズが否定している「間主観的自我の構想」を必要とする［80＝169］。ただ、ロールズ自身、『正義論』の七九節「社会連合の観念」では、目的論的な議論に接近し、人間は「最終目的を共有」するといい、フンボルトに従って「社会連合においてのみ、個々人は完全なものとなる」と矛盾した主張をしている［81＝171］。

いずれにしても、サンデルによれば、格差原理に暗に含まれる、より広い所有の観念は正義の基盤に、ある種の「コミュニティ理論」や「行為理論」が要請される［134＝257-8］。この点で、サンデルは三つのコミュニティ構想があるという。そのうちの二つは、ロールズが「社会連合の観念」で、「コミュニティの善」としてあげているものであり、ともに個人主義的である。まず「道具的構想」は個人の私利私欲をもとに、コミュニティを考えるものであるが、そのコミュニティは個人にとっては外的なものでしかない。つぎに「情感的構想」はコミュニティの成員が「一定の最終的目的を共有」するとし、その点で個人にとって一部は内的なものである。ロールズはこの立場を取っている［148-9＝280-1］。最後に「構成的構想」では、コミュニティは自発的アソシエーションのように選択する関係ではなく、発見する愛着であり、たんなる属性ではなく、自らのアイデンティティの構成要素であり、間主観的なものである［149＝281-2］。これがサンデルの立場であり、基本的にはロールズは道具的合理性の立場を取り、自己決定や反省でも「現在の欲望や欲求の相対的強度を考量することに限られて

いる」ために、自己のアイデンティティは探究できない［159＝297］。この点では、テイラーのいうように、「たんに考量する者」と「強く評価する者」、表層的であること深層的であることを区別することが必要であり、この区別はコミュニティの「情感的構想」と「構成的構想」に対応している［159-61＝298-300］。このようなコミュニティの理解が深められるにつれ、正義の優先は減少する［172＝319］。結局、ロールズの「公正としての正義」はわれわれの共同性を真剣に考えていないとして批判される［173＝321］。つまり、義務論的倫理学では、独立した自我が考えられ、自らの愛着や意向が自我のアイデンティティと結びついていない「負荷なき自我」である。しかし、「持続する愛着や関わり合い」が「私の人格を部分的に定義し」、そのことから道徳的な責務が生じるのである。「自らの家族、コミュニティ、国家、国民の成員として、自らの歴史の担い手として、過去の革命の子孫として、現在の共和国の子孫として」自分自身を理解することである。このような「負荷ある自我」から自己反省、他人との協働、友情も生まれるのである［179-80＝329-31］。

このようなサンデルの主張には、マッキンタイアやテイラーの影響を見て取ることができよう。まず、彼の「哲学的人間学」はテイラーの影響下にあることは、直接「強く評価する者」を引用していることはもちろん、「反省的で、自己解釈的な生物」と考えていることからも明らかである。コミュニティの「構成的構想」もテイラーの「強く評価する者」に基づいているとともに、すでに引用したマッキンタイアが『美徳なき時代』で述べている、「私の道徳的アイデンティティ」が「コミュニティの一員であること」のなかに「埋め込まれて」いることからの影響も考えられる。ただ、自我の多元性を述べ、またコミュニティへの愛着はあくまで、アイデンティティを全面的にではなく「部分的に」定義する［179＝330］と述べていることは、むしろリベラル・コミュニタリアニズムに近いともいえるかもしれない。なお、ウォルツァーの『正義の領分』は『リベラリズムと正義の限界』の後に出版されているが、サンデルはすぐに好意的な書評を書き、ウォルツァーが権利よりも「コミュニ

ティにおける成員資格の構想」を重視し、分配の問題だけでなく「成員資格を涵養する道徳的条件」に注目したことに賛同している［1983：20, 21］。このように、これまでの三人とは変わらないといってもよいが、サンデルの特徴は『正義論』を徹底的に解読し、その矛盾をついて、正（義）＝権利よりも（共通）善、「負荷なき自我」よりも「不可ある自我」、リベラリズムよりもコミュニタリアニズムを明快に主張したことである。

ただ、彼のロールズ読解が正確なものではないという批判はかなりある［e.g. 渡辺 1999：8-9, 42, 66-7］。ここではこのような議論に立ち入ることはできないが、中野のいうように、サンデルの批判は『正義論』以後の「ロールズの理論的転回を決定的なものにした」［2003：117］と考えることもできるであろう。とりわけ二つの大きな変更、つまり一つはカントの形而上学を完全に捨てたことであり、もう一つは『正義論』においては合理的選択論を用いていたが、これは誤りであったとしている点では直接の影響かどうかはともかく、サンデルの望む変化であったといえよう。後者の点はサンデルははっきりとは主張していないものの、まさにテイラーが方法論的個人主義に基づく、原子論的なものとみなしていたものであり、ロールズは少なくとも『正義論』のときに、このような議論もかなり使っていたことも間違いない。この点でもロールズがその後西欧やアメリカにおけるリベラル民主主義などの伝統に基づく「重なり合う合意」に彼の原理の基礎づけを求めたことからもわかるように、サンデルの批判により近づいたといえるかもしれない。ただ、サンデルは『リベラリズムと正義の限界』の第二版の「附論」において、依然としてロールズの『政治的リベラリズム』を批判している。「政治的リベラリズム」が政治・公共的領域では特定の哲学・道徳・宗教的立場、包括的教義をかっこに入れて議論することを要求しているからである。しかし、彼はこのようなことは実際に不可能であり、倫理的に望ましくないことを、他ならぬロールズの『正義論』を用いて説明している。つまり、彼の分配の正義、「格差原理」も包括的教説であり、その批判者、ノージックやミルトン・フリードマンの主張よりも道理にかなっており、ロールズの原理が公共政策

や法律に具体化されることが適正である［Sandel1983：205-6＝1999a：369-70］。サンデルはその他にも現代のアメリカの大きな問題である妊娠中絶や同性愛者の権利の問題をむしろ包括的教説で議論すべきであるというが、とくに「モラル・マジョリティ」のようなキリスト教右派、不寛容な原理主義には批判的である［217＝385］。このように、サンデルはアメリカのリベラルの政策には多くは賛成であり、ただ彼が批判するのはその根拠づけに関してである。

さて、すでに述べた「道徳性とリベラルの理想」では、公共的生活を支える「中間的な形態のコミュニティ」が「企業経済」と「官僚制国家」の両方から侵食されていることを懸念し、アメリカの伝統のなかに存在するが、現在消滅の危機にある「市民的共和制」を再活性化することを主張している［1988：17＝1999a：20-1］。このような問題意識から、アメリカの伝統である「中間的な形態のコミュニティ」と共和主義的な「自己統治」をふまえて、彼の政治的立場を述べたのが『民主主義の不満』である。ここでは公共哲学として、二つのものが対立させられている。一つは「手続き的リベラリズム」であり、それは特定の目的よりも手続きを重視し、政治に関しては価値中立的なものである。もう一つは、共和主義であるが、これは「自由が自己統治を共有することに依存する」と考えるものである。そのためには公共性に関する知識と帰属意識、コミュニティとの道徳的絆などが要求される［1996：5-6］。サンデルはアメリカの建国からの歴史のなかでこの二つの公共哲学の流れを、主として政府の政策や最高裁の判決を通して詳細に跡づけている。その大筋だけを示せば、建国から二〇世紀初頭までは共和主義の伝統が圧倒的に支配的であり、その衰退は認められるものの、リベラリズムが圧倒的に支配的であったのはニュー・ディール期にすぎなかったという。このようなサンデルの歴史観が正しいかどうかに関してはさまざまな論争があるが、ここでは、歴史的問題に立ち入る能力もないこともあり、邦訳もある最終章「公共哲学を求めて」において展開された、サンデルの現在の政治論を少し詳しく見ていきたい。彼は共和主義にも問題

のあることを認めるが、とりわけ共和主義が「排他的」で「強制的」な政治になるという批判に対しては、共和主義の徳の能力は固定されているものでなく、またルソーのような強制的なものでなく、トクヴィルがアメリカの政治に見出したように、分散化され、差異化された公共生活における市民教育、「陶冶のプロジェクト」に期待を寄せている［1996：318-9＝1999b：38-9］。しかし、サンデルがこのプロジェクトが衰退している大きな問題として、アメリカにおける貧富の拡大によって、とりわけ富裕層が公共空間から撤退して、彼らの私的コミュニティに逃げ込み、交流がなくなっていることをあげている。そのために、「所得に関係のないコミュニティの制度を再建し」て、「様々な階級の人々が交流する制度」を促進する必要があるという。具体的には、「公立学校、図書館、公園、コミュニティ・センター、公共交通機関、国民兵役」である［331-2＝48-9］。また、「コスモポリタンなシティズンシップ」要求の傾向に対して、狭いナショナル・アイデンティティを打破し、経済問題や環境問題への国家を超えた忠誠をもたらすものとして評価するが、コスモポリタニズムの理念は「自己統治のための公共哲学」には不適切であるという。というのも、それは「より普遍的なコミュニティがつねにより特殊なコミュニティに対して優先されねばならない」と主張するからである［341-2＝57-8］。しかし、国民国家のアイデンティティに期待をよせることも現在では間違いである［344＝59］。彼は自己統治のために「主権の分散」に期待をよせ、それは連邦主義の伝統やトクヴィルのいうタウンシップの伝統のなかにある。ただ、このような地方自治体が現在では共和主義的なシティズンシップにふさわしくなければ、その代わりとして「学校、職場、教会、シナゴーグ、商業組合、そして社会運動」のような市民社会の制度に見出すべきである。その優れた例が一九五〇年代から一九六〇年代の半ばの「公民権運動」である［345-9＝61-63］。

このような政治論に対してもさまざまな批判が投げかけられている。わが国でも駒村圭吾はサンデルの構想は結局「多元的社会における価値衝突に対する自覚に欠けている」［1997：130］といい、大森秀臣は「自己統治の

回復」が重要である点は認めても、「より現代の政治状況を主眼に据え、より具体的な制度論に展開」していないことを批判し［2001：112］、中野も「抽象的あるいは単に示唆的なものが多く」、とりわけ現在の大きな争点である「ジェンダーやセクシャリティ」の問題にほとんど言及されていないことに不満を呈している［2003：124］。確かに、このような問題はあると思われ、とりわけ経済政策の点ではかなり不十分であると思われるが、ただサンデルのモチーフとしてアメリカの伝統のなかにある共和制的な精神をそれが支えた制度とともに再活性化させたいという意味では保守的なものがあるとともに、アメリカの手続き的ではないリベラルな福祉国家は認めるという点があり、それが彼の議論を曖昧にしている部分があると思われる。ただ、彼の理想はマッキンタイアにむしろ近いといえるであろう。『民主主義の不満』に関する論考を集めた本のなかの「批判への返答」において、サンデルはマッキンタイアも批判した現在の共和主義者、フリップ・ペティットに対して、彼のいう支配を避けるという穏健な共和主義ではなく、「自己統治を共有することが本来的に重要である」、すなわち「政治参加に固有な価値があるとする」アリストテレス的な強い共和主義の見方のほうを取るという［Allen & Regan (ed.)：325］。サンデルのコミュニタリアニズムは哲学的にはテイラーの影響が強いと思われるが、『リベラリズムと正義の限界』以降ではテイラー以上に、共和主義の伝統を高く評価し、しかもカナダを念頭におきながらも、西欧全体の問題として考えるテイラーと違って、アメリカの歴史とアメリカの政策の問題に限定して主張されている。そういう意味では、ウォルツァー以上に特殊主義であろう。ただ、ウォルツァーとは違って、アメリカの国家よりもより小さい単位での政治を重視し、アリストテレス的なコミュニティを理想化している点では、マッキンタイアに近いともいえる。

6

このような四人の思想から「現代のコミュニタリアニズム」をどのように考えていくべきであろうか。まず、これまで述べてきたように、この四人はまとまって、一つのコミュニタリアニズムという思想を展開しているのではなく、かなり異なる側面もある。しかし、それでも彼らの共通点をあげることができると思われる。現在でも、わが国の「リベラル・コミュニタリアン論争」や「コミュニタリアニズム」に関しては最も包括的なものと思われる井上達夫の研究によれば、まずリベラリズム批判として、普遍主義批判、原子論的人間観批判、反卓越主義批判があり［1999：14-15］、また積極的主張として、1自省的主体論、2帰属主義的主体論、3歴史主義、4卓越主義、5特殊主義、6公民的共和主義、7自治的民主主義がある。ただし、これらすべてにあてはまるのは、テイラーとサンデルであり、マッキンタイアは1から5まで、ウォルツァーは3と5だけを主張している［129-31］。この特徴づけは基本的には正しいと思われるが、いくつかの点では見解を相違し、例えばマッキンタイアは特殊主義かどうか、またウォルツァーにも1や2もあると思われる。いずれにしても、できる限り四人の共通点をしぼり、また井上の議論では政治論の共通性はあまり論じられていないために、テイラーの分類を参考にして哲学（存在論）的議論と政治（弁論）的議論に分け、共通性を考えていきたい。

まず、哲学的には、原子論的人間観を批判し、人間存在の共同性を強調する点である。このことは行き過ぎた個人主義、「負荷なき自我」や「断片化された」個を批判するのであって、個人の多様性や自由を否定する全体主義的なものではない。また、個人がつねに自己を反省し、自己を変革していくことをむしろ否定しないどころか、そのことがむしろ人間存在の特徴と考えている。ただし、その場合あくまで共同存在としての人間がつねにその共同性を意識し、変革もまたその共同性の変革である点では個人主義ではない。つぎに、政治的には、政治

社会の価値中立性を否定し、共通の目的、意味をもった政治的コミュニティを重視する。彼らが価値中立性を否定するのは、それが実際には不可能であるとともに、積極的な共通の価値、共通善がなければ、政治社会は断片化し、解体することを恐れるからである。もちろん、その目的や共通善は何かに関しては、マッキンタイアにとっては残念なことに、彼らの間でも一致していない。ただ、マッキンタイアを除けば、そしてサンデルは積極的にではないが、西欧近代のリベラル民主主義の価値を掲げているといってよいであろう。ただ、マッキンタイアも近代のリベラル民主主義は否定しても、より根源的という意味でのラディカル民主主義は否定しない。また、この政治社会、コミュニティとしては何を重視するかでも彼らの間で意見が分かれている。マッキンタイアは国民国家そのものを否定的にとらえるのに対し、他の三人は否定しない。ただ、サンデルはより小さなコミュニティを重視し、テイラーは小さなコミュニティとともにコミュニティとしての国家も重視し、ウォルツァーは分権化の必要性もいいながら、コミュニティとしてよりもアソシエーションとしての国家を重視する。最後に「市場」に関してであるが、その存在を認めても、彼らはともにその独走性を否定する。彼らにとって、現在の西欧イデオロギーのなかで最も批判されるべき一つは、市場万能を説くネオリベラリズムやそれと関連する個人の自己選択、自由を絶対化するリバタリアニズムであろう。

彼らは民主主義を重視し、また市場の独走が経済的不平等をもたらすことを危惧し、平等性を志向する点では、すべて「左派」といってもよい。現在「左派」「右派」の用語は実態に合わないという批判もあるが、ノルベルト・ボッビオの分類に従えば、平等性を強調するのが左派である。また、彼の分類からは、一般に保守的といわれるマッキンタイアも含めて、程度の差があっても、個的自由を否定しない点では、「極左」ではなく、「中道左派」になろう［ボッビオ 1998］。現在のコミュニタリアニズムは決して保守的なものではなく、経済的思考が強い現在のなかで、政治的なものを再興し、普通の人々が政治的に行動すること、すべきこととはどのようなこと

かを訴えた実践哲学といえるであろう。

参考文献

Allen, Anita L. & Milton C. Regan, Jr. (ed.), 1998 *Debating Democracy's Discontent: Essays on American Politics, Law and Public Philosophy*, Oxford: Oxford University Press.

有賀誠 1989 「コミュニタリアンの分配の正義論——M・ウォルツァーの場合」『法学政治学論究』第三号、七五—九九頁。

ボッビオ、ノベルト 1998 片桐薫・片桐圭子訳『右と左——政治的区別の理由と意味』御茶の水書房。

千葉眞 1995 『ラディカル・デモクラシーの地平——自由・差異・共通善』新評論。

藤田潤一郎 1997a 「マイケル・ウォルツァーにおける批判と正義（一）——近代革命の光と影の中で」『法学論叢』第一四一巻第一号、五〇—七一頁。

——1997b 「マイケル・ウォルツァーにおける批判と正義（二）完——近代革命の光と影の中で」『法学論叢』第一四二巻第三号、六五—八五頁。

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。

菊池理夫 2001 「英米のコミュニタリアニズムと地域政策」『松阪大学地域社会研究所報』、第一三号、九—四二頁。

——2002 「英米のコミュニタリアニズムと「第三の道」」『松阪大学政策研究』第二巻第一号、五五—七三頁。

——2003 「日本の「共同体主義」評価へ向けて」『松阪大学政策研究』第三巻第一号、五三—八二頁。

Knight, Kelvin (ed.) 1998 *The MacIntyre Reader*, Notre Dame: University of Notre Dame.

小林正弥 1999 「マッキンタイアの美徳-小共同体主義——西洋的倫理-政治理論の歴史主義的再生とその限界」『千葉大学法学論集』第一三巻第四号、四一—八八頁。

駒村圭吾 1997 「公民的共和制構想と価値衝突——マイケル・サンデルを超えて」『白鷗法学』第九号、八五—一四六頁。

Horton, John & Susan Mendus (ed.) 1994 *After MacIntyre: Critical Perspectives on the Work of Alasdair MacIntyre*, Notre Dame: University of Notre Dame.

MacIntyre, Alasdair 1984 *After Virtue* 2nd ed., Notre Dame: University of Notre Dame = 1993 篠崎榮訳、『美徳なき時代』みすず書房。
——1988 *Whose Justice? Which Rationality?* Notre Dame: University of Notre Dame.
——1990 *The Rival Versions of Moral Enquiry: Encyclopaedia, Genealogy and Tradition*, Notre Dame: University of Notre Dame.
——1991 "I'm Not a Communitarian, But..." *Responsive Communitarian*, Vol. 1 No. 3, pp. 91-2.
——1999 *Dependent Rational Animals: Why Human Beings Need the Virtues*, Chicago: Open Court.
丸山圭三郎 1981 『ソシュールの思想』岩波書店。
中野剛充 1998 「チャールズ・テイラーにおける自己——コミュニタリアニズムと個人主義」『ソシオロゴス』第二二号、六一—七八頁。
——1999a 「チャールズ・テイラーの政治哲学——近代・多元主義的コミュニタリアニズムの可能性」『相関社会学』第八号、四九—六八頁。
——1999b 「バーリンとテイラー——多元主義を巡って」『社会思想史研究』第二三号、一五八—七一頁。
——2002 「「全体論的個人主義」とは何か——チャールズ・テイラーにおける多元主義の存在論」『思想』第九三五号、六六—九〇頁。
——2003 「リベラル・コミュニタリアン論争の「政治的転回——ロールズとサンデルの議論の展開を中心に」『政治思想研究』第三号。
大川正彦 1995 「ウォルツァ——複合的平等と批判的多元性」藤原保信・飯島昇蔵編『西洋政治思想史（II）』新評論、四四六—六二頁。
大森秀臣 2000 「現代社会における自己統治回復について（一）——マイケル・サンデルの陶冶のプロジェクトの批判的考察」『法学論叢』第一四七巻第六号、二一—四一頁。
——2001 「現代社会における自己統治回復について（二）・完——マイケル・サンデルの陶冶のプロジェクトの批判的考察」『法学論叢』第一四九巻第五号、八九—一一六頁。

岡本仁宏 1997 「M・ウォルツァー――政治哲学の意味」田口富久治・中谷義和編『現代の政治理論家たち――21世紀への知的遺産』法律文化社、二三六―六〇頁。
向山恭一 2001 『対話の倫理――ヘテロトピアの政治に向けて』ナカニシヤ出版。
Sandel, Michael J. 1983 "Spheres of Justice," *New York Times Book Review*, April 24, pp. 1, 20-1.
――1984a "Introduction," Michael Sandel (ed.) *Liberalism and its Critics*. New York: New York University Press, pp. 1-11.
――1984c "Morality and the Liberal Ideal," *New Republic*, May 7, pp. 15-17.
――1996 *Democracy's Discontent: America in Search of Public Philosophy*, Cambridge, MA: Harvard University Press.
――1998 *Liberalism and Limits of Justice*, 2nd ed., Cambridge: Cambridge University Press = 1999a 菊池理夫訳『自由主義と正義の限界』三嶺書房。
――1999b 中野剛充訳「公共哲学を求めて――満たされざる民主主義」『思想』第九〇四号、三六―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。
田中智彦 1994 「チャールズ・テイラーの人間観――道徳現象学の視点から」『早稲田大学公法研究』第四六号、一〇九―三八頁。
――1995a 「自己解釈的な主体と自由の社会的条件」藤原保信・飯島昇蔵編『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」『早稲田大学公法研究』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（1）」『早稲田大学公法研究』第五三号、二九三―三二四頁。
――1997 「両義性の政治学――チャールズ・テイラーの政治思想（2）」『早稲田大学公法研究』第五五号、二一三―二四頁。

Taylor, Charles 1985a *Human Agency and Languages: Philosophical Papers 1*, Cambridge: Cambridge University Press.

———1985b *Philosophy and the Human Sciences: Philosophical Papers 2*, Cambridge: Cambridge University Press.

———1989 *Sources of the Self: The Making of the Modern Identity*, Cambridge, MA: Harvard University Press.

———1990 "Modes of Civil Society," *Public Choice*, Vol. 3, No. 6, pp. 95-118.

———1991 *The Ethics of Authenticity*, Cambridge, MA: Harvard University Press.

———1993 *Reconciling the Solitudes: Essays on Canadian Federalism and Nationalism*, Montreal: McGill-Queen's University Press.

———1994 田中智彦訳「アトミズム」『現代思想』第二二巻第五号、一九二―二一五頁。

———1995 *Philosophical Arguments*, Cambridge, MA: Harvard University Press.

———1996a "Communitarianism, Taylor-made: An Interview with Charles Taylor," *Australian Quarterly*, Vol. 68, No. 1, pp. 1-10.

———1996b 岩崎稔・辻内鏡人訳「多元主義・承認・ヘーゲル」『思想』、第八六五号、四―二七頁。

———1996c 佐々木毅・辻康夫・向山恭一訳「承認をめぐる政治」『マルチカルチュラリズム』岩波書店、三七―一一〇頁。

———1999 "Conditions of an Unforced Consensus on Human Rights," in Joanne Bauer & Daniel A. Bell (ed.), *The East Asian Challenge for Human Rights*, Cambridge: Cambridge University Press, pp. 124-33.

———2001 小林正弥監訳「チャールズ・テイラー及びマイケル・サンデルとの質疑応答――地球公共哲学ハーバード・セミナー朝食会」『千葉大学法学論集』第一六巻第一号、一〇三―一四七頁。

Tully, James 1994 (ed.) *Philosophy in an Age of Pluralism: The Philosophy of Charles Taylor*, Cambridge: Cambridge University Press.

Walzer, Michael 1980 *Radical Principles: Reflections of an Unreconstructed Democrat*, New York: Basic Books.
——1983 *Spheres of Justice: A Defense of Pluralism and Equality*, New York: Basic Books = 1999a 山口晃訳『正義の領分——多元性と平等の擁護』而立書房。
——1990 "The Communitarian Critique of Liberalism," *Political Theory*, Vol. 18, No. 1, pp. 6-23.
——1993 *What It to be an American: Essays on the American Experience*, New York: Marsilio.
——1994 *Thick and Thin: Moral Argument at Home and Abroad*, Notre Dame: University of Notre Dame.
——1995a "The Civil Society Argument" in Ronald Beiner (ed.), *Theorizing Citizenship*, New York: State University of New York Press, pp. 153-74 = 1996 高橋康浩訳「市民社会論」『思想』第八六七号、一六四—八三頁。
——1995b "Introduction," in Michael Walzer (ed.), *Toward a Global Civil Society*, Providence: Berghahn Books, pp. 1-4 = 2001 石田淳ほか訳『グローバルな市民社会に向かって』日本経済評論社、一—四頁。
——1997 *On Toleration*, New Haven: Yale University Press.
——1999b 藤田潤一郎・大川正彦訳「政治の場での哲学の居座りを望まない」上『みすず』第四六二号、二—一八頁。
——1999c 同・下、第四六三号、一六—三三頁。
渡辺幹雄 1999 『リチャード・ローティ　ポストモダンの魔術師』春秋社。