

現代アメリカの多文化主義と一八世紀思想史 の文脈：チャールズ・テイラーの《オーセ ンティシティー》をめぐって

YOSHIDA, Kazuhisa / 吉田, 和久

(出版者 / Publisher)

法政大学言語・文化センター

(雑誌名 / Journal or Publication Title)

言語と文化 / 言語と文化

(巻 / Volume)

4

(開始ページ / Start Page)

(69)

(終了ページ / End Page)

(108)

(発行年 / Year)

2007-01-31

(URL)

<https://doi.org/10.15002/00002789>

現代アメリカの多文化主義と一八世紀思想史の文脈

——チャールズ・テイラーの《オーセンシティブ》をめぐる——

吉田和久

- 一 ある一つのテキストをめぐる解釈の葛藤 ラフルーアとサカイ——
- 二 テイラーの多文化主義論と《未熟な新ニーチェ主義》批判
- 三 《オーセンシティブ》と脱構築——ルソー、ヘルダー、カント——
- 四 テイラーの多文化主義をどのように評価するか？

一 ある一つのテキストをめぐる解釈の葛藤 ラフルーアとサカイ——

和辻哲郎が戦時中に書いた、未だ問題が多く残るテキストの一つに「アメリカの国民性」（一九四四年）というものがある。当時、日本が交戦していた英米の国民性を帝国主義や植民地主義へのあくなき執念と捉えて、その淵源を一七世紀のホップスとベーコンの思想に辿るといふものである。多くの人びとはこのテキストを戦時体制に迎合・便乗したプロパガンダと考えてきたし、戦争後に和辻の戦争責任が問われる根拠の一つともなった。つまり、日本人にとっては、このテキストは、葬り去るべき過去の忌まわしき産物ではないのである。その一方で、一九八〇年代以降、このテキストの新しい読解が、文化についての新しい理論的な反省を踏まえたアメリカの日本研究者たちによって提示されてきた。一つは、ウィリアム・ラフルーアの「廃墟に立つ理性」（一九八八年）であり、

もう一つは、ナオキ・サカイ（酒井直樹）の「文化的差異の分析論と日本という内部性」（一九九二年）である。⁽¹⁾

ラフルーアは、「アメリカの国民性」において和辻は一種のカモフラージュ的な戦略を行っており、和辻がこのエッセイで伝えようとした本当の意図は、英米の国民性に備わった近代的な《合理性》を否定形という外皮に包みながらも描き出し、また、そうした《合理性》が日本人にも本来は備わっており、戦時体制下の日本はそこからの逸脱に過ぎないことを間接的に示すことであつたのだ、と論じている。⁽²⁾ こうした読み換えの背景には、いわゆる《ポストモダンニズム》の議論がある。《ポストモダンニズム》は、デカルトやカントが定式化したような、《認識》と結びついた近代の合理性を批判して、近代的な知は《認識》ではなくむしろ《権力》と結びついていると考える。一般に知られているフランス産のポストモダンニズムは、フーコーなどに典型的に見られるように、近代の人間観や社会制度が抑圧的な権力を生み出している事情を暴き、それを批判することに主眼を置く。その一方で、そうしたフランスのポストモダンニズムとは少々スタンスを異にして、ポストモダンニズムをプラグマティズムと結び付けて、それを近代の擁護として解釈するリチャード・ローティのようなアメリカの哲学者もいる。ラフルーアが依拠するのは、このローティのような近代擁護のポストモダンニズムである。そして、このような理論的な装飾を和辻のテキストに施せば、和辻が表面的には非難しているように見えるベーコン的な英米の国民性も、実は、英米の合理性、あるいは、英米が最もよく体現している良き近代性の擁護として読めるというわけである。これがラフルーアの議論の骨子となっている。

これに対して、サカイは「アメリカの国民性」のような国民性論や、『風土』のような比較文化論に対して、きわめて厳しい批判を展開している。その苛烈さは、近年の和辻論の中でも群を抜いている。サカイは、まず、理論的な前提として、『主観』と『シユタイ』の区別というようなことを言う。『主観』とは、端的には、カントのが定式化した認識論的な主体のことである。サカイの問題提起によれば、『主観』が比較文化論の領域に適用されると、それは、見る者（西洋）と見られる者（東洋）を区別するという視点を正当化する形で、オリエンタリズムを生み出す。そして、そうしたオリエンタリズムを克服するために、代わりにサカイは、『シユタイ』という概念を提示

する。シュタイとは、認識ではなく実践と結びついたもので、文化の研究においては、《主観》の生み出す《見る者／見られる者》という認識論的な二項対立の視点を《脱構築》するものである——ただし、この《シュタイ》が具体的に如何なるものなのかは決して明らかにされることはない。こうした理論を踏まえながら、サカイは、和辻の文化論の著作「アメリカの国民性」と『風土』を祖上に上げて、その叙述が《主観》の上に成り立っていること、それゆえに、それがオリエンタリズムであることを厳しく批判するのである。もう既に明らかであろうが、サカイの立場は、八〇年代のポストモダンニズムの後に登場した九〇年代のポストコロニアリズムであり、カルチュラル・スタディーズである。

さて、同じテキストを扱いつつも、このように読解・解釈が極端に違ってしまふのはなぜなのだろうか。この論文では、この辺りを議論の出発点にしてみたいと思う。

テキストは《開かれた》ものであるから、どのように読もうと自由であるという、それこそポストモダンニズム的な主張もあるだろう。しかし、ポストモダンニズムが、延いては、ポストコロニアリズムやカルチュラル・スタディーズが一貫して強力に示してきたように、テキストをめぐる政治性はもはや無視できないのではあるまいか。つまり、テキストの生産や読解は常に政治的な闘争の場にあるということである。とするならば、「アメリカの国民性」という《問題》のテキストの読解の食い違いもまた、それを読む者たちの政治的な闘争を反映していると考えられるべきであろう。

この点については、別に難しいことではあるまい。私の観るところでは、ラフルーアとサカイの間の読解の相違は、現代アメリカにおけるリベラル派と文化左翼派の対立に正確に対応しているように思われる。つまり、「アメリカの国民性」というテキストの読解という場において、二つの知的党派が代理戦争を戦わせているのである——ただ、知ってか知らずか、相互の言及が皆無であることが人びとを混乱させ、また、文化の研究や多文化主義をめぐる議論を不毛にしているように思われる。問題は、それぞれの主張の妥当性もさることながら、両者が全く噛み合っていないことではないだろうか。二つの政治的な知的党派がお互いを全く無視して議論を展開しており、相互

に歩み寄ろうとしないことではないだろうか。

既に私が別の場所で詳しく論じたことではあるが、日本文化をめぐるアメリカの知識人が自らの知的党派を背負いつつ代理戦争をしている例は他にもある。ルース・ベネディクト『菊と刀』をめぐるダグラス・ラミスとクリフォード・ギアーツの読解などが、その典型例である³⁾。ラミスの読解は、『菊と刀』は日本文化論あるいは比較文化論ではなくて、むしろ、オリエンタリズムの著作、あるいは、人種差別を隠微な形で助長する政治的なプロパガンダであるとして、『菊と刀』を告発するものである。これに対して、ギアーツは、『菊と刀』はアメリカ人にアメリカの国民性がそれほど自明のものではないという反省を促す『西洋文化の脱構築』の視点に立った書物であると論じている。ラミスの議論の背景には、一九六〇年代以降のアメリカの左翼文化が明らかに読み取れるし、また、ギアーツの主張にはリベラル派に特有のトーンが響いている。

アメリカの知的社会における文化左翼派とリベラル派の対立の背景には、アメリカが多民族・多文化社会であるという事情が根本にある。つまり、文化左翼派の反応にせよ、リベラル派の反応にせよ、それはアメリカの建国以来の難題である民族・文化問題への対応であり処方箋であると考えられるのである。ラフルーア対サカイの場合にせよ、また、ギアーツ対ラミスの場合にせよ、彼らは皆、アメリカの知的伝統の優れた部分を背負っている知識人である。自らの信条に真摯かつ忠実な彼らは、自らの研究のフィールドにおいても、そうした闘争を繰り広げているのである。しかしながら、特に文化左翼派について言えば、彼らは、ただ自分たちの主張を押し通すばかりで、相手の言い分には耳を貸さず、積極的なこと——文化を未来に向けて開かれたものとして解釈すること、と云ってもよいかも知れない——を何一つしないまま、思想的には全くの隘路に陥っているように私には映る。社会性に向けて文化を人びとに広く開くという主張をしている彼らが、実は一番党派性に拘っており、対話への道を閉ざしているのだから、これは大きな矛盾であろう。それゆえに、彼らの議論を多文化主義という大局的な視点からもう一度整理し直してみる必要があるように思われるのである。リベラル派の中でも特にバランスのある視点の持ち主であるチャールズ・テイラーの議論は、こうしたことに多くを教えてくれる。

多文化主義という問題自体は北米産であるとは言え、具体的なフィールドは和辻哲郎という日本人が書いたテキストである。日本にいる日本文化の研究者にとっても、これは対岸の採め事では済まないだろう。遙か海の彼方の土地の文化戦争がなぜ、日本にまで飛び火してこなくてはならないのか、と訝しがる向きもあるだろう。アメリカ的な闘争という物騒なものを日本に持ち込むのは迷惑だ、というような声さえ聞こえてくるかも知れない。かように、日本側では、多文化主義が文化をめぐる闘争であることがどうしても見えにくいようである。

しかし、それではあまりにもナイーブではあるまいか。社会的な情勢としては、グローバル化ということは、それを好むにせよ好まぬにせよ、抜き差しならないところまで来ているのが二一世紀初頭の日本の現況であろう。アメリカのような人種の坩堝とまでは行かないにしても、日本においてもまた、国境を始めとする様々なボーダーがますます揺らいで来ている以上、文化を規定するのは何かというような根本的かつ理論的な問題から始まって、異文化との接触・交渉・調停をどのように実践してゆくのかというような現実的なことから至るまで、文化をめぐる課題がますます重要性を持ちつつあることは多くの人がとの認めるところであろう。そうして意味で、「アメリカの国民性」や『菊と刀』といった、多くの現代日本人には微臭くすら感じられるテキストに対して、アメリカの知識人たちが今日的な問題意識から読解に取り組んでいる姿勢には学ぶべきものが少なからずあるように私には思われるのである。

本稿では、以上のような問題意識を持って、リベラル派と文化左翼派の議論を近づける努力をしてみたい。

二 テイラーの多文化主義論と《未熟な新ニージュ主義》批判

ある論者の整理によると、北米の多文化主義には、ポストモダンリズムとしてのモメントとモダンリズムとしてのメントがあるという。¹⁾ ポストモダンリズムとしての多文化主義は、既に確立され支配的となっている文化の規範に挑戦するものであり、また、特殊性や差異を重視する多元主義の主張となっている。この点において、それはフラン

スのポスト構造主義やポストモダンニズムの申し子である。これは、私たちの議論の文脈では、サカイの立場であることは言うを待たない。サカイが『主体の脱構築』や『シユタイ』というようなことを言う背景には、ミシェル・フーコーらが提起した『主体の死』があることは直ぐに見て取れよう。

日本に輸入紹介される多文化主義の議論の多くは、ポストコロニアリズムを始めとする先鋭的なポストモダンニズムの系列が目に着きやすいといった事情もあってか、人びとは多文化主義を近代的な価値観に対する否定・批判として受け取りがちがある。しかし他方では、多文化主義には『モダンニズム』としての主張もあるのである。多文化主義の思想的特質には、自己発見・自己覚醒という側面や、マイノリティーに対する尊敬を承認するという道德的契機が含まれている。こうした倫理・道德的側面は、自己の発見と平等原理の拡大を促すという点で、ポストモダンの特徴というよりは、近代ヨーロッパの啓蒙以来の理念の延長上で理解されるべきものである。そして、この系列を視野に入れた多文化主義を把握しようとする代表的論者がチャールズ・テイラーである。

*

まずは、多文化主義をめぐるモダンニズムとポストモダンニズムの両者がどのような位相にあるのかを、モダンニズムの側からのポストモダンニズムへの批判を聞くことで描き出してみたい。現況の問題点を知るといふ点では、このやり方が一番要領を得ているように思われるからである。

テイラーの批判の趣旨は、それが『未熟な新ニッチ主義』に過ぎないというものである。ここでは『オーセンティシティーの倫理 (The Ethics of Authenticity)』(一九九一年)を取り上げてみたい。⁵⁾ この書物の主題は、『近代の病氣』である——これは初版のタイトルでもある。近代の病氣、あるいは、近代に特有の不安とは、①近代の個人主義に特有な、道德の地平が消滅することによって登場する意味の喪失とナルシズム、②道具的理性が生活を侵略することによって、生が偏狭で平板になってゆくこと、③アトミズムと穏やかな専制との悪循環によって生

まれる自由の喪失、の三つであると整理されている。こうした問題意識による現代文化論は、それこそマルクスにせよ、ウェーバーにせよ、トクヴィルにせよ、様々な《近代》についての思想家たちがそれぞれの形で展開させてきたものではあるが、テイラーによれば、それは依然として現在形の問題提起であり続けているという。

例えば、八〇年代のアメリカでベストセラーになった『アメリカン・マインドの終焉』（一九八七年）を著したアラン・ブルームのような保守系の政治思想家がアメリカの若者に蔓延している《底の浅い相対主義》や《ミーイズム》を批判するのをもまた、その最新の例である。相対主義やミーイズムの基盤にある考え方は個人主義である。それは、自分にとつての価値は自分が決めるものであり、人それぞれの価値観はそれぞれの人びとによって発展させられなくてはならない、とする考え方である。そして、これが極端にまで推し進められてしまった結果、文化的な価値の伝統が失われてしまった、とブルームは嘆き悲観する。アメリカ社会の軽薄な若者文化は、また、近代固有の病気でもあるのだ。

しかし、テイラーによれば、この批判には重要な視pointsの欠落があるという。それは、近代の文化に固有なものとして備わっている《自分自身に忠実であれ》という理想である。これは、「より良き、あるいは、より優れた生活の在り方とはどのようなものであるかについての心像」、あるいは、道徳観であると言っても良い。⁽⁶⁾こうした理想や道徳観は、ある意味では人類史上繰り返してききたものではあるが、テイラーは、それが西洋の近代において特有の形となったものを、文藝批評家のライオネル・トリリングの表現を借りて、《オーセンティシティー》と呼ぶ。そして、近代の文化においては、《オーセンティシティー》の理解、あるいは、実践をめぐる混乱があり、多くの人びとは、《オーセンティシティー》を曲解しているに過ぎないのであって、そうした濫用がミーイズムや相対主義を生み出している、とテイラーは議論を進める。それゆえに、ブルームの批判は、こうした曲解・濫用のみを捉えて一面的な非難しているに過ぎないとも言えるのである。

これに対して、テイラーは、人びとを結びつける道徳や倫理に根ざした《オーセンティシティー》の回復こそが現代の文化論に必要な急務であるという提言する。ある意味では、この提言がこの書物の結論、また、現代の多文

化主義へのテイラーの処方箋であると言えるのだが、ここでは、《オーセンティシティ》についてのテイラーの説明をもう少し聞いてみよう。

《オーセンティシティ》とは、自分勝手な自己理想の追求によってのみ実現されるでは決してなく、むしろ、自己と他者の《地平の融合》がなされてこそ達成されるものなのである。人間のアイデンティティは単独で存在しているのではなく、あくまでも《他者》との《対話》を通じて形成される、とテイラーは考える。これはまた《相互による承認》の必要性であると言ってもよい。別の言葉では、逃れられない《重要性の地平》が人間にはあるとも書かれている。

ところが、《オーセンティシティ》の概念を曲解する多くの人びとは往々にしてこのことに気がつかない。例えば、同性愛者。自らの嗜好に忠実であろうとする志向はまさしく近代の《オーセンティシティ》の觀念のなせるものであるが、多くの場合、それは「選択それ自体の肯定へと向かって滑落してしまう」ことがある。⁽⁸⁾つまり、同性愛者の主張する《性的志向》は、単なる《性的な好み》と何ら変わることがなくなってしまうのである。人口の大部分を占める異性愛者の場合、男性が女性のタイプ——太めか細めか、とか、大柄か小柄か——に好みを持つことは《性的な好み》に過ぎず、それについて誰がどのような主張をしようとも構わないだろう。しかし、同性愛者の《性的志向》は、《性的な好み》とは違って、常に社会的な係争の渦中にあるわけで、マイノリティーたる同性愛者が自らの選択を正当化するためには、単なる好みや気分ではない、それ相応の理由や議論が必要なのである。しかし、ここで《重要性の地平》が認識されないと、それを理由づける必要自体が無化されてしまい、すべては価値の平準化に、つまり、すべてはそれぞれの好み次第であるというような考えに陥ってしまうのである。

「性的な志向がこれら【**性的な好み**】と一たび混同されてしまうと、そして、そうした混同は、【**性的志向**】の正当性を主張するための決定的に重要な理由が**選択自体にあると人が考える時に起こるのであるが、そう**なってしまうと、この志向は【**異性愛と同性愛が**】**平等な価値を持つ**ことを強調する」という目標を元々は掲げ

ていたにも関わらず、その目標は知らぬ間に挫かれてしまう。差異は、そのような形で強調されるならば、その重要性を失ってしまう。(傍点部は原著ではイタリック体)⁽⁹⁾

このようにして、《オーセンティシティー》の対話的性情を無視した、誤った形での《オーセンティシティー》の独善的な適用の仕方が生まれる。そして、そうした悪しき《相対主義》の背後にあるのが、《主観主義》の原理である、とテイラーは考える。

さて、《オーセンティシティー》の原理が、その逸脱した形態である《相対主義》や《主観主義》への滑り坂を辿ってしまう原因はどこに求められるべきなのだろうか。テイラーによれば、こうした流れには二つのものが大別されるといふ。一つは、今触れた同性愛のような社会にひろく見られる現象であるが、それと関係を持ちつつも現象の背後にあって大きな影響力をもっているのが、「ここ一世紀半の間に進展してきた、重要性の地平をすべて否定する一種のニヒリズム志向の〈ハイ〉カルチャーの運動」であるといふ⁽¹⁰⁾。後者を代表するのがニーチェであり、ここに端を発するニヒリズムの流れはモダニズムの文化を通して、現代においては最終的には、ジャック・デリダやミシェル・フーコーのようなポストモダンの思想家たちに通じている。

「これらの思想家たちの衝撃は逆説的である。彼らは、私たちが日常的に使っている様々な範疇に対するニーチェ的な挑戦を推し進めて行き、ついには、《オーセンティシティー》という理想と自我の観念そのものを「脱構築」するに地点にまで到達してしまう。しかし、すべての「価値」が創造されたものであるとするニーチェ的な批判は、実際には、人間中心主義を称揚し、更にそれを強化するのみである。結局のところ、それが主体を放置しておく、主体は、彼／彼女が持つ「自我」の範疇について疑念を抱きさえするようになり、また、何ら基準が課されることのない世界を前にして、束縛のない権力と自由の感覚を持つ主体は、「自由な遊戯」に興じたり、自己の美学に耽溺することを厭わなくなる。この「高等な」理論が《オーセンティシティー》の

考えを備えた大衆文化の中に浸透して行くにつれて——例えば、私たちはこのことを二つの文化の交叉点にいる学生たちの中に見ることが出来るであろう——それは、自己中心的な流儀を更に強化し、そうした流儀に對して、より深遠な哲学的正当化というある種の箔を与えるようになるのである⁽¹⁾。

この一節は、簡潔ながら、非常に的をついたポストモダン批判となっているのではないだろうか。ニーチェを思想的源泉に持つ『脱構築』は、自己というカテゴリーを疑問視するにも関わらず、結果として、自由の戯れという一種の《人間中心主義》のパラドクスに陥っているという指摘は、非常に説得力を持つように私には思われる。それでは、こういった逸脱ともいえる現象がなぜ起こるのか？ 更に、テイラーのポストモダン批判に耳を傾けてみよう。

ここから先の議論には、一八世紀にまで遡る思想史的な展望が介入してくる。これは、近代の文化と自我との関係をめぐって彼が大著『自己の源泉 (Sources of the Self)』(一九八九年)で展開した長いタイムスパンに亘った知見に基づくものであり、これがテイラーの多文化主義論に深みを与えている。

《オーセンティシティー》の概念は、近代の個人主義(デカルトやロックによって打ち立てられた個人主義)に對する一八世紀のロマン主義の反発を起源に持つ。《オーセンティシティー》とは、何が正しくて、何が正しくないかを決める道徳は私たちの《内面》にあり、それは内から発せられる声である、という考え方である。これを一番明瞭な形で打ち出したのが、例えば、ルソーのような著作家である。いわゆるルソーの《直接性信仰》であり、『透明』へのこだわりである⁽²⁾。そして、これと手を携えて登場するのが、『表現』の概念である。これは、自分がほんとうに自分らしくなることを求める際には、自分のなかにある自分だけのものが適切に《表現》されなくてはならない、と考えられるからである。更に、こうした自己発見のモデルは芸術的な創造とパラレルな関係にある、という考えが導き出されてもくる。こうして、「一八〇〇年辺りから、芸術家を英雄視し、彼／彼女の人生の間人間の条件の本質を見出し、彼／彼女を予見者、すなわち、文化的な価値の創造者として見る傾向」が出現するよう

なった。⁽¹³⁾ こうした考えをはじめて定式化したのが、ヘルダーのような思想家であった。これがテイラーの言う、ヘルダーの《表現主義》革命である。⁽¹⁴⁾

《オーセンティシティー》の概念が成立する基盤としては、こうした《内面》への志向や《表現主義》の成立と並んで、一八世紀を境にして芸術の理想が《模倣》から《創造》へとモデル変化したということも考慮されなくてはならない。一八世紀以前の《美》の觀念においては、芸術が外部の現実をどのようにして映すのかということに比重が置かれていたのに対して、新しい美学においては、芸術の個性は「芸術と美が」私たちの中に呼び覚ます性質の感情、つまり、道徳やその他の愉悦とは違った、それ自身で特有の性質を持つ感情」によって定義されるようになる。⁽¹⁵⁾ 例えば、『判断力批判』のような著作で一八世紀の芸術哲学の代表するカントの美学においては、《美の与える満足感は美それ自体のためにある》とされている。こうした美の觀念の変化は、《オーセンティシティー》の概念の出現とパラレルな関係にあることがここでは重要であろう。美がそれ自体で自律していると考えられるのと同じように、自己に対する忠実性は、それ自体のために価値があるとされるのである。

このようにして、《自己発見》の觀念と《芸術家の創造》という觀念が結び付けられるようになる、次に出現するのが、《自己定義》と《道徳性》との対立である。つまり、「道徳と対抗させてまで《オーセンティシティー》を追求しようとする動きが派生する」ことになる。⁽¹⁶⁾ 思想史の中にこの代表者が探されるとしたら、まずは、次の世紀のニーチェの名が筆頭に挙げられるだろう。ニーチェは、美意識の領域に自己創造を求めたが、それと同時に、この知的姿勢をキリスト教を背景する伝統的な西欧の博愛の倫理と鋭く対立させた。ニーチェ以降、《美》と《自己意識》によって鎧を固めた伝統への攻撃の姿勢は、「ブルジョワ」的な秩序の倫理に対立して、本能の深淵を、また更には暴力をも擁護する様々な試み」としての《モダニズム》の文化を生み出すことになった——この場合の《モダニズム》という語は、日本語で《近代主義》として理解されているような、近代の啓蒙を受け継ぐ立場ではないことに注意されたい。⁽¹⁷⁾ その広がりには実に二〇世紀の芸術の至るところにまで及んでいる——マリネット、未來派、アントナン・アルトーと残酷演劇、ジョルジュ・バタイユなど。

こうした《悪の喧伝》者たちの主張は、その元々においては、《オーセンシティー》という観念の孕む二重性の緊張を強く自覚したものであった。それゆえに、テイラーもまた、無下にそれらの価値を貶めている訳ではない。しかし、問題は、こうした教義が薄められた形で普及した場合にある。つまり、デリダやフーコーに追従するポストモダンの変種の場合には、《オーセンシティー》という理想からの逸脱のみが強調され、その理想が要求するものの中で、ある部分は全く無視され、特定の部分のみが焦点をあてられるということになってしまっている、とテイラーは言う。

逸脱としてのポストモダンという状況について、テイラーは《重要性の地平》という考えを援用して、次のように診断を下している。先にも見たように、《オーセンシティー》という理想には二つの対立する要素が含まれる。その一つの系Aは、《自己の発見》《創造と構築》《獨創性》《社会のルールや道徳と看做されているものへの抵抗》といった考えを含む。これに対して、もう一つの系Bには、《自己が重要性の地平に向けて開かれていること》や《対話の中における自己定義》という考えがある——これらがないと、創造の観念は重要性を失いかねない。Aの文脈とBの文脈は緊張関係にあり、これがテイラーの主張の実に肝要な点であろう——、どちらかを無視して、どちらかを特権化してはならない。しかし、至るところで流行している《脱構築》という教義に特有なのが、この特権化に他ならない、とテイラーは考える。《脱構築》を信奉する者たちは、表現を特徴とする人間が言語を構築し文化を創造するという性質を強調するものの、《重要性の地平》へ向かって自己を広げる努力は全く無視してしまう。また彼らは、ルールや道徳への反抗を極端な形で捉える。つまり、創造は善悪の彼岸にあると考えるにも関わらず、創造の背景にあって、私たちを他者と結びつけている対話という要素は全く無視するのである。

「ひとたび私たちがこの【脱構築という】方向へと軽率な歩みを始めて、BよりもAを高く評価するようになると、何か別のことがらが作用することになる。価値は創造されたものだという理解は、自由と権力の感覚を与える。二〇世紀において、暴力へと人びとが魅了されたのは、それが権力との情事であったからなのだ。し

かし、より穏和な形態であつてさえも、新ニーチェ主義の理論はラディカルな自由の感覚を生み出すものである⁽¹⁹⁾。

そして、こうした自己決定的自由の考えが平板化した形でアメリカの大学に輸入されると何が起こるのか？

「私がここで描いてきた大いなる「ポストモダン」の教説の運命は、その教説が北米の大学に強い影響を与えたような形で、この【自己決定的自由の考えが平板化した】ことを証明している。ポストモダンの教説は、そのオリジナル版よりも平板になり、毒気の抜けた優しいものになった。平板になったのは、それらが詰まるころ、《オーセンシティブ》のより自己中心的なイメージを促進するのに役立つからである。優しいものになったのは、差異を認めよという要求に役立つものとして受け取られたからである。一般的に、アメリカの大学では、フーコーを左翼の人物として見ても、それが疑われることはまずない。このことはフランスでは必ずしも当てはまらないし、ましてや、ドイツでもそのようなことはない⁽²⁰⁾。」

かくして、《オーセンシティブ》の二百年を辿るテイラーの思想史的考察は、アメリカの大学を席捲している、あるいは、猖獗をきわめている病氣へと辿りついた⁽²¹⁾。これは私も個人的に経験したので多少は具体的に知っているのだが、アメリカの大学の人文系の学部には、ポストモダンの教義を全く疑っていないような、文化左翼と呼ばれる人たちが沢山いる。周囲の人びとが皆同じ言葉で同じことがらを語っていると、多くの場合、それとは違うことを述べることは非常に難しい。ポストモダン教の信者たちは、頻りと《批判》というようなことを言うのだが、自分たちに対する《批判》には一切耳を傾けないのである。これは大きな自己矛盾であろう。自己省察・自己反省を常に試みるのが知識人たるものの最大の使命であるはずなのだが、なぜかそれが出来ないのが彼らの特徴であるらしい。自己反省が足りないのは、アメリカ人一般に特有の性癖でもあるようだが、アメリカを批判しつつ

も、自らは典型的にアメリカ的であるのがアメリカの左翼知識人たちの最大の特徴であるらしい。⁽²²⁾ テイラーのよう
な人は、そうしたマントラの合唱の中にあつて、低い声ながらも極めて常識的な言葉で状況を的確に判断してい
る、と私には思われる。

*

次に、《オーセンティシティー》と多文化主義との関係に話題を移したい。テイラーは、政治思想の領域では、
コミュニタリアニズム（共同体主義）の理論家として著名であるが、広く文化論の領域においても、マルチカルチャ
リズム（多文化主義）への発言で知られている。多文化主義の領域では既に必読文献になっている「承認をめぐる
政治」（一九九二年）が問題をめぐる状況を集約的に描いているゆえに、ここでもやはり、まず参照されるべきで
あろう。

この論文は、多文化主義という現代的な課題が、西欧近代における自我意識の展開という思想史の展望の中に置
かれていてことで議論が始まっている。この部分で述べられていることは、既に見た『オーセンティシティーの倫
理』での叙述と基本的には同じである。一八世紀の西欧では、アイデンティティーをめぐる大きな転換があり、
《オーセンティシティー》という考え方が生み出された。私は自らの内部に特有なものをもつ存在であり、そのあ
り方に忠実であることがよい生き方である、と書き記したルソーは最初の《近代人》と位置づけられる。そして、
この考えを個人から民族や国家にまで広げて適用し、それらにはそれぞれの固有性があり、その固有性の発現とし
ての文化を尊重する重要性を始めて述べたのがヘルダーであり、それゆえに、ヘルダーは近代のナショナリズムの
祖の一人と呼ばれるのである。

しかし、《オーセンティシティー》という考え方が人間の内部への志向を持つとはいっても、人間のアイデンティ
ティーの形成が独白的なものとして捉えられてはならない、と留保を付けることもテイラーは忘れない。人間のア

イデンティティーが《対話》的である、というのもまた、言語哲学に一家言を持つテイラーの力説するところである。そして、この《対話》が多文化主義の領野でも重要になるのは、様々なバックグラウンドを持つ人びとが社会においてお互いに尊厳の承認を受けるのは、正にこの《対話》を通してであるからである。この思想的背景については、テイラーは、ルソーとヘーゲルの《相互承認論》に触れている。

こうした歴史的な展望が踏まえられながら、次にテイラーは、現代の多文化主義における二つの立場——《平等な尊厳をめぐる政治》と《差異をめぐる政治》——の対立へと議論を移す。《平等な尊厳をめぐる政治》とは、すべての市民に平等の市民権を与えるという普遍的な原則の主張である。《差異をめぐる政治》とは、《平等な尊厳をめぐる政治》が個人や集団の独特のアイデンティティーを無化して差異の同化を図る傾向が強いことに反発して、アイデンティティーの基盤となる文化的な差異を前面に押し出す立場である。そして、この両者はたえず闘争的な状態にある。

「前者が後者に対して行う非難は、差別をしないという原則を後者が侵害するところに正にある。後者が前者に対して行う非難は、前者が人びとにとっては実態に基づかない均質な鑄型の中へと彼らを追いやることによって、アイデンティティーを否定しているということになる」⁽²³⁾。

こうした二つの立場の対立は、現代の北米社会における多文化主義の議論の基本的な争点となっている。それはまた、政治思想の領域での所謂リバタリアンとコミュニタリアンとの対立のことであると考えてもよい。現実的な次元での例としては、テイラーの挙げるミッチ・レイク論争が典型的であろう。これは、カナダのケベック州に住むフランス語圏の住民たちが自らの文化的な発言を認めさせるべく起こした運動であり、カナダの大多数を占める英語系住民に対する、マイノリティであるフランス語系住民の異議申し立てである。より具体的には、学校教育で使用される言語——カナダの共通言語は英語であるが、ケベックの人びとはフランス語も話す——を州独自に選

扱する権利などをケベックの人びとは要求するのである。「カナダの英語圏地域に普及している手続き主義的な見解から発する」〔平等な尊厳をめぐる政治〕の立場、すなわち、「人権憲章にまず優先権が与えられることを要求する」、「独特な社会」に抵抗する立場「からすると」、「他とは異なった社会としてケベックがあることを人びとに認めさせるのは政府が責任を負うべき目標であると考え」ことは、【個人主義の考えには馴染まない】集団主義的な目標を認めること」に他ならず、そうした考えは「現存する人権憲章の方が優越するのだと指摘することによって中和されなくてはならない」⁽²⁴⁾。他方、〔差異をめぐる政治〕を戦略とするケベックの立場にしてみれば、「自由主義の手続き主義的なモデルを押し付けようとすることは、「独特の社会」の条項から、それが司法解釈の規則としてもつ実効力の一部分を剥奪するばかりでなく、また、この社会の基礎が置かれている自由主義のモデルを軽んじる行為の例証ともなる」⁽²⁵⁾。テイラーがどちらに就いているのかといえば、コミュニタリアンである彼は、基本的には〔差異をめぐる政治〕の方に支持を表明する。

【テイラーの支持する多文化主義のモデルは】ある種の画一的な対処の仕方と文化が存続することの重要性を比較考察し、時に、後者に好意的な選択をする。かくして、これら【のモデル】は、ともかくにも、自由主義の手続き主義的なモデルではなく、良き生活を作るものは何かについての判断——この判断においては、様々な文化の統合性が重要な位置を占める——に基づくところが非常に大きいのである。【中略】ここでは議論することは出来ないのだが、私としては、迷うことなく、この種のモデルを支持するつもりである。もっとも、現代においては、ますます多くの社会が、存続を望む複数の文化的なコミュニティーを内に含んでいるという意味において、多文化的であると認識されていることに異論はあるまいが、手続き主義的な自由主義の厳密さは、明日の世界では、急速に現実から遊離してしまうかも知れないのである」⁽²⁶⁾。

ただし、〔差異をめぐる政治〕の党派は、多様な諸文化の存在を認めようとする志向では一致するものの、その

価値が承認されるための具体的な戦略については、それを支持する者たちの間でさえも相当の乖離がある。つまり、彼らも決して一枚岩である訳ではなく、民族的なアイデンティティーを過激に追求しようと主張するラディカル派と、テイラーのような穏健派との間には非常なる温度差がある。特に、《差異をめぐる政治》派の中の一部の者たちは奇矯で極端な主張に走る傾向が強い、とテイラーは危惧を隠さない。

このことは、例えば、大学のカリキュラムをめぐる論争などに典型的に見て取れる。テイラーの挙げている興味深い例によれば、ソール・ペロー（ユダヤ人のノーベル賞作家でシカゴ大学の教授も勤めた人物）は（ズール人にシェークスピアがいたら、私たちもそれを喜んで読むだろう）という趣旨の問題発言をしたそうである。ここに読み取れるのは、西洋・白人・キリスト教・古典といった、アメリカの文化エリートの階級に属する人びとの間で既に確立されている価値観が依然として君臨する姿であろう。白人たちの間で支配的なそうした聖典主義に対して、《差異をめぐる政治》派は、黒人を始めとするマイノリティの歴史や文化もまたカリキュラムに取り入れられて教授されるべきだ、と繰り返し主張するのである。それが更に極端になると、《アフリカ中心主義》というようになるとまで言われるに至ってしまう。そして、彼らがこの主張を正当化するために依拠するのが、「価値判断自体の地位そのものに疑問を投げ掛ける、よりラディカルな新ニーチェ主義」⁽²⁷⁾なのである。そうしたラディカル派への留保をテイラーは次のように表明している。

「実際のところ、この議論には、主観主義的で未熟な新ニーチェ主義の理論が、かなり頻繁に発動されるのである。しばしばフーコーやデリダに由来するこれら【の理論】が主張するところによれば、価値についてのすべての判断がもとづく基準とは、最終的には権力の構造によって押し付けられたものであり、また、この構造を更に確固たるものにするのだそうである」⁽²⁸⁾。

「新ニーチェ主義の理論の支持者たちは、問題全体を権力と対抗権力のそれに変えることで、この一連の偽善性を回避したいと思っている。この場合、問題はもはや尊敬の問題ではなく、加担の問題、あるいは、連帯の

問題である。しかし、これは満足のゆく解決とは到底なりえない。なぜなら、【どちらかに】加担する時、彼らが見失っているのは、この種の政治を推進させる力、つまり、承認と尊敬の追求そのものなのである⁽²⁹⁾」。

新ニーチエ主義については、近代の社会病理との関係で既に見た通りであるが、ここでも、社会倫理の欠如と行過ぎた多文化主義の主張が共に、《オーセンティシティー》という考えに起源を持つとテイラーが観ていることが確認できるであろう。ラディカル派の発想においては、攻撃と拒否のみが先に立っていて、すべては知の権力の問題に還元されており、《オーセンティシティー》という理想のもうひとつの柱であるはずの対話の立場が完全に欠落していることをテイラーは危惧しているのである。

これに対して、テイラー自身の多文化主義へのスタンスは、それぞれの立場が《対話》を積み重ねることによって《地平の融合》を図るべきである、というものである。こうした中道的な立場が、ある意味では、テイラーの言うモダニズムとしての多文化主義のさしあたっての結論でもあるようだ。

「ここで起きるべきなのは、ガダマーが「地平の融合」と呼ぶものである。私たちはより広い地平の中で姿勢を変えることを学ぶ。その地平の内部では、価値評価のバックグラウンドとして私たちがかつては当然のものと思っていたことがらが、かつては見知らぬものであった文化が持つ異なったバックグラウンドと共に、可能性の一つとして場所を占めることが可能になる。「地平の融合」が作動するのは、私たちが比較のための新しい語彙を発達させることを通してであり、そうした手段に訴えることによって、私たちはそうした対照を明確に表現することが出来るのである。それゆえに、私たちの最初の前提の実質的な根拠を最終的に見出せるとしたら、その根拠の基盤となるのは、何が価値を構成するのかということについての、私たちが始めの段階では全く持ち得なかったであろう理解なのである。私たちは、幾分かは自分たちの基準を変容させることを通して、その判断に達したのである⁽³⁰⁾」。

「一方における、平等な価値の承認を求める、『オーセンティシティー』を否定して均質化を志向する動きと、他方における、自民族中心主義的な基準の内部に引き籠もる動きとの間にあって、中道的な何かが存在するはずである。異なった文化が存在する。世界的なスケールであっても、また、それぞれ個別の社会の内部で混交するという形態であっても、私たちには共生という課題がますます求められている」⁽³¹⁾。

この論文の全体の構成を振り返りつつ、結論を整理するならば、次のようになろう。テイラーは、①カント的な手続き主義に基づく平等な尊厳をめぐる政治と、②差異の政治を対峙して、自身の提言としては、①よりは②の立場を支持しながらも、新ニーチェ主義的な徹底した差異の追求については、それが『オーセンティシティー』の概念の曲解であり、倫理性に欠けるといふ理由から反対して、むしろ、解釈学的な『地平の融合』というような立場を打ち出している。カントとニーチェの間で二者選択を迫る必要もなく、平等な尊厳をめぐる政治と差異をめぐる政治の間でどちらか一方の価値を強いて選択する必要もない。むしろ必要とされるのは、多様な立場が相互に『対話』を行うことによって『地平の融合』が起こるべきである、というのがテイラーの提言となっている。

三 《オーセンティシティー》と脱構築——ルソー、ヘルダー、カント——

以上、概観してきたように、テイラーの多文化主義への基本的スタンスと、『未熟な新ニーチェ主義』への批判は共に、『オーセンティシティー』の概念についての思想的展望に基づくものであった。

私たちの次なる課題としては、この『オーセンティシティー』の概念の当否というところになろう。この点については、『未熟な新ニーチェ主義』と批判された側からの再批判にも耳を傾けるべきものは多い。もとより問題の射程は広大ではあるのだが、私たちになりに、何人かの論者の言うところを聞きつつ、問題となっている状況を再構成してみよう。

まず、《オーセンティシティー》の概念への一般的な批判としては、それが独自の^{モノロジカル}本質主義に過ぎない、するものがある。《差異をめぐる政治》のラディカル派、《未熟な新ニーチェ主義》者、脱構築派、文化左翼、ポストモダニスト、ポストコロニアリスト、カルチュラル・スタディーズ派などなど、それぞれに微妙に異なりつつも、共通して難解な概念語を使っているもの、基本的には彼らは皆、《オーセンティシティー》のような自我や文化の捉え方が《独自の》であり、《本質主義》であることを批判している、と一括できるように私には思われる。例えば、『多文化主義』に収められたクワメ・アンソニー・アッピアのコメントには次のようにある。

「理想としての《オーセンティシティー》をめぐって一般に考えられている枠組みにはもう一つ別の誤謬がある、と私は思う。そして、それは《オーセンティシティー》の問題がふつう提起される様子に潜んでいると思われる哲学的な実在論（今日では「本質主義」と呼ばれていることが多い）である。《オーセンティシティー》は、そこに埋められている本当の自我、人が発掘し表現しなければならぬ自我について語っている。自我とは人が創造したり組み立てたりする何物かであり、それゆえに、すべての生は芸術作品であるはずであり、それを創造する者は、ある意味では、彼または彼女の最も素晴らしい創造物でもあるという觀念が発達するのは、後になってからに過ぎず、ロマン主義への反応によるものである【後略】⁽³²⁾」。

「オーセンティシティー」をもつ自我の塊、優れて私に特有の核が正にあって、それらは発掘されるのを待っているというような見方や、あるいは、私は自分が選択する如何なる自我でも組み立てることが出来るのだというような考えがあるとしても、私たちはそのどちらにも誘惑されるべきではない。【中略】「オーセンティシティー」をどの程度まで認めるべきかという問題⁽³³⁾は、それについての本質主義的でもなければ、独自のでもない説明が展開されるかどうかによって決まるのである」。

なるほど、テイラーの論自体は優れて歴史的な分析であるにせよ、人間の内面に発掘されるべき固有なものが備

わっているとす (《オーセンティシティー》) という考え方は、時間を越えた人間の本質を想定しているように (《エッセンシャルイズム》) も、また、自我が他者との関係を持たずに単独にあることを想定しているように (《モノロジカル》) も思われる。こうした論点は、文化左翼派側からの中道派への批判としては最も一般的なものと言えるだろう。さて、このような批判はどの程度まで正鵠を得ているのか？

以下では、この一般的な批判が更に脱構築的な読解として展開された場合を二つほど取り上げてみたい。対象の一つはルソーであり、もう一つはヘルダーである。この二人の一八世紀の思想家は、テイラーの《オーセンティシティー》の議論において、中核的な位置を占めていたことを思い出していただきたい。それゆえに、ルソーとヘルダーの批判的位置づけはまた、テイラーの《オーセンティシティー》論の問題点をも照射してくれるだろう。これが私たちの狙うところである。

まず、ルソーが発見した《内面》について。いわゆる現代思想の世界で夙に著名なルソー論としては、ジャック・デリダの『グラマトロジーについて』(一九六七年)がある。デリダによれば、『言語起源論』や『告白』をはじめとする一連のルソーの著作には、ある価値基準の対立の構図が一貫して見られるという。一方の極には「話し言葉、自己現前、始原、自然、エクリチュールが効果を發揮する以前の小規模な『有機体的』共同体のもつさまざまな長所」といった「肯定的な価値」があり、他方の極には「エクリチュール、不平等、権力構造」といった「近代の大衆社会にもなつて生じたさまざまな」弊害がある。⁽³⁴⁾ 言語論の次元では、この対立はエクリチュールに対する音声言語(話し言葉)の優位として繰り返し主張される。これはまた、「エクリチュールは話し言葉という自然なものへの付加物であり、人間の真の悟性の源泉に毒を流す危険をつねにはらんだ」ものとしての「補足代行物」に過ぎないという考えであり、いわゆる音声中心主義のことである。⁽³⁵⁾ 更に、ルソーの思想においては、言語意識は社会意識をも強力に規定する。ルソーが社会について慨嘆するのは、共同体における親密な語り合いの場が失われたという⁽³⁶⁾ことであり、それゆえに、ルソーは「透明な」構造を持ち、完全に自己現前し、ひとかたまりとなつた小さな「共同体」を理想とする。⁽³⁶⁾

しかし、デリダの脱構造的な読解によれば、こうした夢想到に感嘆し続けることはそもそも出来ない。なぜならば、「エクリチュールは『つねにすでに』そこに存在するものであり、おそるべき専制をほしのままにするエクリチュールが出現する以前の牧歌的狀態を呼び出そうとしても、すでにそれは存在している」からである。⁽³⁷⁾ 換言するならば、ルソーは、エクリチュールの出現によって原初的な透明なる自己現前が喪失したと考えているが、実際には、そうした喪失は決して起こらなかったのである。しかし、一体これはどうしてなのか？ それは、ソシュールが明らかにしたように、言語がエクリチュールになることは、差異化を通して言語が言語化すること、あるいは、言語自体が生まれることに他ならないからである。それゆえに、ルソーのように、言語の始原をエクリチュールが出現する以前の狀態に求めること、あるいは、言語の「始原を原初の自己現前的な発話の瞬間に基礎づけようとする」試みは、結局のところ、「いまだ生じたためしのないものの喪失」を夢想することになるからである。ここでは、ある論者による整理を借りることにしよう。

「そのすべての場合において、自然と文化という主要な対立が設定され、一方の側に原初的な真正のものが、その対極に虚偽のもの、近代的なもの、墮落したものが置かれることになる。【中略】しかし、こうした墮落はつねにすでに始まっているものであって、もし文化がその異質で人工的な価値観をもち込まなかったら人間の生活はどのようなものになっていたかを彼【ルソー】が書いている（というか、書こうとしている）部分にさえも、その徴候が読み取れることになる。自然——というか、自然という概念——は、文化の表象作用の産物であるということ、奇妙な原初性を帯びたこの「補足代行の論理」のうちに思考がはじめてからめとられた瞬間より以前にさかのぼる思考は不可能だということを、証明しようとするべく強く希求するにもかかわらず、彼はその実現をはばまれるのだ。そして、ロゴス中心主義的な価値観をいわば自己批判に追い込みながらもそうした価値観を固守していることが、彼の著作の大きいなる美徳である、とデリダは読む⁽³⁸⁾」。

この一節では、ルソーは自然への朔行が「不可能」であることを証明しようと「希求」するが結局は「はばまれ」てしまった、と書かれてはいるが、これでは事情は逆ではないのか、と訝しく思われるかも知れない。ルソーとは、文明社会の腐敗を難じて、原始的な自然の《回復》をこそ訴える思想家ではなかったのか？ 自然への朔行の不可能性を指摘しているのはデリダの方ではないのか？ この点については、ここでは一種のレトリックが働いていると解釈しておいた方が良いでしょう。ルソーは、言語の分節化と文字言語は言語が《始まり》の段階で蒙ってしまった厄病のようなものである、と力説する。しかし、彼が依拠する補足代行の論理は、エクリチュールが既にその《始まり》の段階で機能していることを図らずも露呈させてしまう。そして、その結果、ルソーは《言わんとすること》と《言わんと望まないこと》の間での二重拘束ダブルバインドに陥っている、とデリダは観る。それゆえに、《始まり》への朔行の実現を阻んでいるのは、この二重拘束の状況であり、また、それを導きだす、言語哲学の知見に基づいた脱構築的なルソー読解であるのだ。朔行を希求するのはルソーであるが、その不可能性の証明を説いているのは、デリダに他ならないのである。このように、デリダの脱構築の戦略は、「テキストが語っていること 明らかに主題のレヴェルにおけるテキストの内容——よりも、その明白な流れにさからう論理の構成のありように注意を向ける（傍点は原著者）」ことを狙いとす⁽³⁹⁾。脱構築はテキストの深層を読む試みであるからだと言えるかも知れない。以上、事情に精通している読者諸賢には贅言かも知れなかったが、念のため。

それでは、こうした読解はテイラーの《オーセンシティー》論に何を教えてくれるのか。端的に答えるならば、それは、人間の《内面》に《真正さ》オージェンテシティーとしての善が内在している考えは一種の幻想に過ぎない、ということになる。ルソーのみならず現代の人間科学全般においてもまた、言語と自我はパラレルな関係にある。それゆえに、ルソーが無垢な《始まり》としての、エクリチュールに汚染される以前の音声言語という自然状態を想定することが夢想であるのと同じように、そうした音声言語と結びついた透明なる自己現前を《オーセンシティー》として思い描くこともまた破綻せざるを得ないのである。これは、極めて先鋭的で鮮やかな脱構築の読みであり、批判である。ここまで見てきた限り、脱構築と脱構築批判は両者共にガッブリ四つに組んでいる。片や、

テイラーは、ポストモダンの脱構築が自己の観念を解体しつつも際限なき自由という人間主義に逆戻りしている、と批判し、片や、《オーセンシティブ》は作られたものだ、とデリダは応酬する。

ここでは、テイラーの《オーセンシティブ》との関連で、問題を一つ提起するに留めたい。テイラーは、自我はまた他者との《対話》的な関係の中で《オーセンシティブ》を獲得する、とも述べていた。こうした自我の対話的性格とエクリチュールはどのような関係にあるのだろうか。デリダの議論においては、自然な自己現前の発話に先立つものとしてのエクリチュール——この場合は原エクリチュールとしておいた方が正確だろう——が生まれるのは、《差異》や《分節化》という関係性においてであるとされていた。この視点が自我の領野に適用されるならば、自我とは実体ではなく関係であるという視座に通じることは既に常識であろう。ここまではよい。しかし、エクリチュールはテキストの内部に閉じ込められるべきだとデリダは考えていたのだろうか。おそらく、そうではあるまい。彼は、テキストとテキストの外部（政治や社会）を横断するものとして、あるいは、テキストの政治性を明らかにするものとしてエクリチュールを考えていたのではなかったか。彼は《テキストに《外部》は存在しない》という有名な発言を他ならぬこのルソー論の中で行っているが、この発言とは裏腹に、おそらくデリダが脱構築という戦略で射程に入れていたのは、もっと社会性への意識を持ったテキストの読解であったと考える方がよさそうである。そして、テキストについて言えることは、また、自我意識についても言えるはずである。とするならば、自我をめぐる、デリダの狙う《社会性》とテイラーの《対話》はどのように交叉するのか、しないのかに次に問われるべき問題となるように思われる。

こうした形での問題提起は、おそらく一部の識者には、哲学的なソフィスティケーションに甚だしく欠けるように響くかも知れない。しかし、私は、テイラーのポストモダニズム批判における問題提起の単純さがむしろ非常なる説得力を持つことに強く印象づけられた。テイラーの《常識的》な語り口を軽視すべきではないと私は思う。特にアメリカの文化左翼の独善的な姿勢に辟易した経験を持つ私には、このことは痛切である。

以上の問題提起をもって、デリダへの言及はひとまずここで止めておきたい。紙幅の関係もさることながら、デ

リダの議論は非常に抽象的な次元で展開されているのもまた事実であって、そうした視点が多文化主義の実践にどのように導入・応用されるべきについては、このルソー論をはじめとするデリダの一連の著作に拠る限りではあまり明らかではないからである。ある意味では、主として言語意識という内在的次元で展開されたデリダの脱構築的批評をより積極的に社会や政治の領野に引き出したのが、ポストコロニアリズムやカルチュラル・スタディーズのような、文化の研究の新潮流であったと、さしあたっては総括できるのであろう。それゆえに、私たちの読解作業もまた、そうした社会性へ開かれた脱構築の批評へも目配りするのが適當であろう。

私たちの関心の焦点は、《オーセンシティー》論との接点を探るという意図から、その《オーセンシティー》論のもう一つの源泉であるヘルダーについて、ポストモダン派の言い分を聞くことにある。ここで取り上げるのは、日本の批評家である柄谷行人が『トランスクリティーク』（二〇〇一年）や『世界共和国へ』（二〇〇六年）などの近年の一連の著作で行っているヘルダーへの言及である。ここで柄谷は、ナショナリズム批判という視点から、いわば《ナショナリズムの脱構築》とも言うべき批評を展開しており、この点で、社会性へと応用された脱構築的読解の優れた——サカイと比較しても、サカイの批判一辺倒という、ある意味ではモノロジカルな論よりも議論の狙いも語りのトーンも格段に落ち着いており、優れて私たちの思索を刺激してくれる——実践例になつていよう。それはまた、テイラーの言う《地平の融合》に向けての知的格闘でもあるのだらう。ただ、柄谷がトータルに狙っているのは、近代的な社会原理を「揚棄」するものとしてのアソシエーションズムとカント哲学のアクチュアリティーというような遠大なテーマであるので、彼の議論の全体に深入りすることは適當ではない。ここでは、テイラーの多文化主義の限界と可能性を見定めるといふ私たちの当面の関心に引き付ける形での参照であることをご承知おきいただきたい。そして、そのように柄谷のカント論を読むならば、それが役立つのは、テイラーが《オーセンシティー》の議論の出発点にしている一八世紀の思想文化史の文脈を、特に、ヘルダーのナショナリズムの問題点を、カントと対比する形で浮き彫りにしてくれるからである。

ヘルダーが主張した個別の文化の独自性というような考え方——これはまた、テイラーが定式化するように《オー

センティシティー」とも言い換えられよう——が近代のナショナリズムの源泉の一つであることはよく知られた通りであろう。柄谷は、このヘルダーのナショナリズムの成立の基盤を「ネイションは想像Ⅱ創造されたもの」とするベネディクト・アンダーソンの『想像の共同体』（一九八三年）に依拠しながら明らかにしようとする。アンダーソンの所説については、ここでの詳述は必要あるまい。前近代社会の共同体の崩壊に伴って、「それまで身分・部族・共同体・言語によって分かれていた人々が、その差異をこえた同一性をもつ」べく作り出された（創造Ⅱ想像された）のが国民国家であるという主張は広く知られている。⁽⁴⁰⁾

「共同体の崩壊は、それがもっていた「永遠」を保障する時間性の喪失でもありました。農業共同体の経済においては、たんに生きている者たちの間の互酬だけでなく、死んだ者（先祖）とこれから生まれてくる者（子孫）との間にも相互的な交換が想定されていた。【中略】農業共同体の衰退とともに、自分の存在を先祖と子孫の間におくことで得られるこのような永続性の観念も滅びます。普遍宗教は個人の魂を永遠化するでしょうが、共同体のこうした永続性を回復しません。そして、それを想像的に回復するのがネーションなのです。したがって、「国民」とは、現にいる者だけでなく、過去と未来の成員を含むものです」⁽⁴¹⁾。

さて、《想像された共同体》としてのネーションがこのように形成されたのと期を一にして、一八世紀においては、人びとを連帯させる媒介としての《想像力》や《感情》そのものが、哲学の領野において、特殊な意義を持ちつつ登場してくるようになった。まず柄谷はここに着目する。つまり、「ネーションの感情が形成されると、想像力の地位が高まるのとは、歴史的に平行した事態で」あったのだが、このことは資本主義がいち早く発達したスコットランドでは、ハチソンやスミスの道徳感情論において、《共感》というような形で、まず哲学的に主題化された。⁽⁴²⁾ また、フランスでは、革命時の《友愛》のような観念に《共感》の対応物を見ることが出来る。しかし、イギリスやフランスではこのことはあまり深く追究されることはなく、主たる議論はドイツの地に委ねられた。そし

て、そのドイツでは、「感情によって知的認識や道徳的判断が可能であるのみならず、『感情には』ある意味で悟性あるいは理性を超えた能力がある」という議論がパウムガルテンのような美学者によって提起されることになった。⁽⁴³⁾ こうした考えは、一般にロマン派の哲学に特有なものであると言えるが、私たちの関心の文脈からすると、それはヘルダーにおいて顕著である。

「ヘルダーは近代の主観的な哲学に対して、風土、言語、そして、言語の共同体としての民族 (Volk) といった感性的な存在から出発しようとした。しかし、そのとき、彼は、すでに感性を理性化していた。逆にいえば、すでに理性を感性化し美学化していたわけです。そこで、国家的理性は、風土・言語・民族といった感性的なものの中に基盤をもつようになります。そして、国家は、ホップスやロックのような社会契約論でみられた国家とは異なる、いわば、「感情」に立脚したもので、つまり、ネーションになるのです」⁽⁴⁴⁾。

この引用部では、「理性を感性化していた」という一節が分かりにくいかも知れないが、これは、先に指摘されていたような、一八世紀においては感情や感性の知的なステイタスが上がり、哲学の領域で本格的に議論されるようになったという事情を考えればよい。ここで柄谷が言わんとしているのは、風土・言語・民族などをヘルダーが「発見」した背景には、共同体の崩壊後に、感情や想像力を介してネーションが想像し創造される必要があったという社会的条件の指摘なのである。つまり、民族意識の勃興と風土の発見は、ネーションの形成とパラレルな関係にあり、それゆえに、民族意識とは、「作られた」ものに過ぎないということにもなる。この点で、ヘルダーは民族意識を实体化して、ナショナリズムを説くという誤謬に陥ってしまっているのである。更に、このことを私たちの議論に戻すならば、自己し自民族に固有のものがあるとする《オーセンティシティー》の考え方もやはり、一八世紀以降のネーションの形成とパラレルな関係にあり、内面を掘り下げようとする志向は、ある時点で作り出されたものに過ぎないということになろう。こうした分析が《内面性は外部との関連で捉えられなくてはならない》と

する脱構築的批判の社会版と読めることは、もはや明確だろう。

さて、この後、ロマン派のヘルダーの哲学は、近代哲学において国家論を一番洗練された理論へと鍛錬したヘーゲルへと展開する、という風に柄谷は議論を進めるのだが、ここでは、ヘルダーからカントへと移行しつつ、柄谷がカントに読むところにまで付き合ってみよう。カントについては、《平等な尊厳をめぐる政治》にのみカントを結び付けるテイラーのカント理解の限界という問題との関連で、柄谷のカント読解は更に何かを教えてくれるだろうから。

今見たように、マルクス主義に立脚する柄谷にとっては、ネイションやナショナリズムは基本的には「揚棄」されるべきものあり、ヘルダーが言うような風土論的な、「感情に立脚した」ネイションは批判・超克の対象に他ならない。それでは、そうした《想像された共同体》を乗り越えるためにはどうしたらよいか。この問題を解くヒントは、既に一八世紀思想史の中にある。それは、カントのアソシエーションイズムであり、世界市民主義である。ヘルダーなどのロマン派の思想家たちはカントを批判する形で出てくるように思想史では叙述されることが多いが、実は、両者が活動したのはほぼ同時代であり、彼らの間には、直接的なやりとりがあった。そうした交渉を辿りつつ、思想史の通説とは逆向きに、柄谷はカントの思想にヘルダーのナショナリズムを乗り越える契機を見出す。この辺りについては、柄谷の書き方もやや晦渋で、彼の言わんとすることを私たちの関心に即する形で要約するのも非常に難しいのだが、私なりに読めた限りで整理をすると、次のようになろうか。まず、一八世紀思想史におけるカントの位置は、このように図式化されている。

「カントは感性と悟性を鋭く切断しました。ゆえに、彼は、道徳性を道徳感情によって基礎づけようとしたハチソンに反対しました。カントの考えでは、道徳法則は理性的なものであり、感情あるいは感性には道徳性はない。「道徳感情」があるとしたら、それは道徳法則をすでに知っていることから生じるのであって、その逆ではない。しかるに、あらかじめ感情に理性的なものがあるというのは、道徳（理性）の感性化＝美学化

(aesthetization) である⁽⁴⁵⁾。

先にも、ヘルダーについて指摘されていたように、ロマン派の思想家たちが推し進めて行ったことには二つの系列がある。一つは、感性と理性を結び付けること、すなわち、ここで言われている理性の美学化であり、この帰結が、民族意識の発見というもう一つの系になっているわけであった。しかし、アンダーソンが明らかにしたように、民族や国家とは、そもそも想像上のものでしかない。それゆえに、ロマン派によって、想像上されたものに過ぎない「ネーションが実体的に見いだされた」と言えるのである。

理性の美学化と民族意識の発見という二つのことがらが手を携えて進行していった一八世紀ドイツの知的状況に對して、同時代において一番の批判者であったのが、他ならぬカントであった。カントもまた一八世紀人であり、《感情》といった問題圏とも無縁ではなかった。カントは、芸術を扱った『判断力批判』（一七九〇年）のような著作の中で、それまでは悟性（知性）に比べ低い地位に甘んじていた感性や想像力を取り上げて、「想像力を、感性と知性を媒介するもの、あるいは知性を先取りする創造的能力として見いだした」と言われている⁽⁴⁶⁾。しかし、ある一点でカントはロマン派の哲学者たちとはきっぱりと袂を分かつている。カントは感性と悟性を明確に区別しようとしたのである。先の引用にもあった通り、柄谷はこの論点を重視する。カントが感性と悟性を区別したということとを換言するならば、「カントが【理性と感情】という二元論にとどまったのは、感性と悟性は想像力によって綜合される、しかし、綜合は想像的なものでしかない、という考えに固執した」ともなる⁽⁴⁷⁾。カントは、感情と理性を媒介するものとしての構想力・想像力の存在を強調することによって、ある意味では、《想像の共同体》というアンダーソンの所説を既に先取りしていたとも言えるのである。こうした理由ゆえに、カントの哲学は既に、同時代のナショナルリズムを超えていると柄谷は観ているようである。

これに對して、ヘルダー以降のロマン派の思想家たちは、「そのような綜合が想像ではなく、もともと存在するという考え」を打ち出した。このような「カント的」二元論からロマン派的一元論への移行には、明白に、フランス

革命の前後に生じたアソシエーションイズムからナショナリズムへの転向がある」とも柄谷は観ている。⁽⁴⁸⁾そして、カントは、こうした潮流に対して「同時代に「民族」というかたちで蘇生した理性の形而上学的欲動を批判」し、「国家や共同体から自由であるような個人のアソシエーションの可能性を求め続けた」のである。⁽⁴⁹⁾こうしたカントの探究の成果は、彼のコスモポリタニズム（世界市民主義）の思想となつて結実した。かくして、現代におけるナショナリズムの克服という大きな目標を持ちつつ、柄谷は、カントのコスモポリタニズムに今なお生きたアクチュアリティを読むのである。

これは非常に遠大なる理想論にも映ろう。しかし、柄谷の分析は、近代の思想と社会の全体を見渡した上での視野の広い考察であり、脱構築という視点が、言語論や哲学の領域に限定されることなく、社会や文化の分析に適用された場合の非常に優れた例になっていると私には思われる。

四 テイラーの多文化主義をどのように評価するか？

私たちの議論では、最初に、「アメリカの国民性」というテキストをめぐるラフルーアとサカイの読解の乖離を見た後に、多文化主義をめぐるリベラル派と文化左翼派のそれぞれの主張と批判をつき合わせる形で整理をしてきた。文化間の摩擦や紛争がエスカレートしつつある現実の社会においても、また、知識人たちによる理論的な討究においても、相互の議論がすれ違つてばかりいる現状を考えれば、まずは、こうした問題化の作業が相互対話への第一歩であるとは言えるだろう。私たちの議論も、その一環としてお読みいただければ幸いである。私たちの読解作業で焦点となつたのは、《オーセンティシティー》であり、テイラーの議論に沿って、《オーセンティシティー》の概念を一八世紀思想史の文脈に辿ってきた。そして、この作業から浮かび上がってきた問題は、《オーセンティシティー》とは掘り起こされるべき人間の本来的な姿なのか、それとも、脱構築されるべき歴史的な形成物に過ぎないのかという問いとして整理できるだろう。これは、係争中の現在形の問題であろうから、そうそう容易に決着

がつくような問題ではあるまい。しかし、《オーセンシティシティー》の概念には、社会的な基盤があるということ、テイラーの側としても最低限は認めざるを得ないのではないだろうか。これは、《オーセンシティシティー》は自己言及的で独我論的な内部から自生するものではなく、社会的な関係の中から生み出されるという視点であると、言ってもよい。リベラル派の多文化主義に対する文化左翼派の批判の中では、一番耳を傾けるべき論点がこれであるように思われる。

いや、テイラーにしてみれば、そのことは既に十分に踏まえている、という答えを返すことだろう。テイラーは次のように書いている。先にも同じような一節を引用したが、これも「承認をめぐる政治」の正に最後の結論部からである。

【前略】【必要となるのは】私たちの地平を置換して、その結果として、【さまざまな地平の】融合を引き起こすに違いないような種類の比較文化研究へと開かれた意志である。何にもまして要求されるのは、異なった様々な文化相互間での価値の相違が明らかになる究極の地平から私たちは遙か遠い地点にいる、と認識することである。これは、未だに多くの多文化主義者——また、その最も辛辣な反対者をも含めて——を支配下においている幻想から訣別することを意味するだろう。⁽⁵⁰⁾

なるほど、《対話》や《地平の融合》の主張は穏当なところであろう。こうした正道を往く主張に面と向かって異を唱える者はいないだろう。しかし、これを逆に言えば、テイラーの論にはこれ以上の目立った主張や展開が見られないというのも、また残念ながら認めざるを得ないところなのである。《対話》や《地平の融合》を掲げるだけでは、独白や本質主義といった批判に対する応答としては、説得力を欠くのではなからうか。もしかしたら、《未熟な新ニーチェ主義》派からは、そうしたテイラーの主張は、言説のイデオロギー性（西洋、白人、男性、支配階級など）を認識していない、あるいは、隠蔽する点で、現況からの退歩でさえある、というような声まで聞こえて

来るかも知れない。

私に読めた限りでは、テイラーの中庸穩健の路線、つまり、彼のモダニズムとしての多文化主義が説得力にやや欠けて、少なからず生温く思われる原因の一つには、彼の描く多文化主義の図式が哲学的に単純化され過ぎていて、ということがあるように思われる。私たちが詳しく見てきたように、テイラーの多文化主義論は、現代の北米社会の現実的な諸問題に根差しながらも、『オーセンティシティー』のような自我や文化に関する概念の哲学的・思想的な背景にまで溯って議論が展開されていることを何よりも特徴とした。しかし、そうした知的努力にも関わらず、一八世紀の哲学や思想史に関するテイラーの理解や叙述は、やや一面的に過ぎるようなのである。

例えば、フーコーの場合、『差異をめぐる政治』の領野においてテイラーがフーコーを『未熟な新ニーチェ主義』と位置づけることは既に見た。そうした批判では、先ほどの『対話』の唱道にもかかわらず、一方的な攻撃の意図のみが先に立っているという印象は否めない。しかし、最近の新しいフーコーの読解が教えるところによると、フーコーを『未熟な新ニーチェ主義』の枠内に閉じ込めておくのはあまり適当ではないのである。フーコーをもう少し広い視野から読んでみる必要があるように思われるのだ。これについては、私が既に別のところで詳しく論じたように、『主体』の解体とか、文化を『権力』との関係において捉えることを専らとした新ニーチェ主義者としてではなく、むしろ、文化間の対話を促進するリベラルな思想家としてフーコーを読む、アメリカのリベラル主義者が提案しているフーコー読解がある。この『アメリカのフーコー』という読解が依拠するのは、主として晩年のフーコーである。ここで、フーコーとカントという視角が浮上する。フーコーの晩年のカント論においては、啓蒙や主体性といった諸問題をめぐって、フーコーは、かつて『主体の死』という切り口で激しく攻撃したはずのカントの『批判』や『啓蒙』を改めて受け継ぐようとする姿勢を見せている。この場合の『批判』とは、テイラーが『平等な尊厳をめぐる政治』のカテゴリーで考えているような普遍主義的かつ手続き主義的なカントではなく、むしろ、文化多元論に開かれたカントである。かくして、フーコーとカントは、意外にも歩み寄りを始めるのである。こうした非ニーチェ的なフーコー読解もまた、テイラーの言う『地平の融合』へ向かって『差異をめぐる政治』の

視野を更に広げてくれるものと言えよう。

また、カント自身をめぐっても、カント哲学の新しい読解は文化多元論に非常に示唆的であるようである。テイラーは、『平等な尊厳をめぐる政治』の理論的基盤を提供する思想家としてカントを位置づけるのみであった。しかし、今述べたフリーコーとの比較のラインとは別に、カントの思想自体に隠された文化多元論を発掘しようとする試みがある。つまり、カント哲学は、テイラーが考えるように、普遍主義的かつ手続き主義的のみ解釈されるべきではない。むしろ、『判断力批判』のようなカントの美学には、人びとの共通感覚——美についての人びとの判断は多様かつバラバラであるゆえに、それに妥当性を与えるものは、唯一の真理ではなく、むしろ、人びとの間で作られた合意や了解のようなものであるとする考え——に着眼しようとする隠れた側面がある。これは実に注目すべき視点である。こうした位相からカント哲学を文化多元論として読もうとするのが、かつてハンナ・アレントが『過去と未来の間』（一九六八年）や『カント政治哲学の講義』（一九八二年）で示した解釈である。これはまた、⁽⁵³⁾ 昨今、専門的なカント研究者たちによって改めて注目を集めているテーマである。このようにカントを読むことによつて、カントは『平等な尊厳をめぐる政治』から『差異をめぐる政治』へと一層近づいて来る。

ただ、カント（やフリーコー）と文化多元論を結びつける立場も、現況ではそれ以上の展開が見られないというのも、また残念ながら事実である。ましてや、それは多文化主義の現場に何か具体的な示唆を与えているわけでもない。更に、それは早々に、スピヴァックや柄谷のような脱構築派の批判に晒されてしまつてしまつてゐるのだ。⁽⁵⁴⁾ これでは、問題解決に向けて、一進一退のようなものである。なかなかの難題であらう。

例えば、柄谷が『共通感覚』的カント読解を批判するのは、次のような理由からである。⁽⁵⁵⁾ アレントやユルゲン・ハーバマスのような論者は、カントの共通感覚に判断の複数性をみており、それゆえに、政治学や多文化主義の基礎がそこにあると考える。しかし、柄谷によれば、彼らの言う共通感覚とは結局のところ、『同じ集団＝私たち』の中においてのみ有効なものであり、それゆえに、そのサークルの内部でのみ行われる判断からは他者が排除されている——基本的には、スピヴァックも同じことを言っていると考えてよいだろう。したがって、共通感覚論に基

ついた多文化主義では、意見を全く異にする他者との対話の可能性は予め周到に排除されている。この場合の他者とは、多文化主義という文脈に即せば、いわゆる異文化や異民族のことと考えてよい。だが、柄谷は更に、時間的な軸を導入すれば、他者には死者や未来の人びともまた含まれる、と言う。そして、こうした時間上の他者を排除することから派生するのが、戦争責任や地球環境のような倫理的な諸問題である。こうしたジレンマに対処すべく、柄谷はカントを改めて読み直し、カントにおける他者の問題を再考しようとする。

ここで柄谷が重視するカント思想のキーコンセプトは、アレントのような共通感覚ではなく、むしろ、感情と想像力である。繰り返すことになるが、カントは理性と感性を媒介するものとしての想像力の機能を正しく理解していた、と柄谷は観る。これに反して、ヘルダーなどのロマン派は理性と感性との区別を曖昧にしまったために、ナショナリズムへの誤った道を進むことになってしまった。人びとを統合する概念装置であるネイションは、あくまでも想像の産物なのであり、ナショナリズムはこのことに気がつかずに、民族・文化・国家を实体化・本質化してしまうという誤謬に陥ったのである。このことを逆に言うならば、カントは想像力の機能を正しく洞察しえたゆえに、同時代のナショナリズムの流れに逆らって、世界市民主義のような普遍的な思想を提示することが出来たのである。世界市民主義とは、正に想像力に根差したものであるが、カントは、その想像力について高いレベルの考察に達していたゆえにこそ、彼の世界市民主義は偏狭なナショナリズムを超えることが出来たのである。カントの思想のアクチュアティーは偏にこのようなところにある、と柄谷は読む。

かように、哲学的な次元での《地平の融合》は、まだまだ難しいようである。最後に触れたカントについて言えば、共通感覚なのか世界市民主義なのか、という問題に至っては容易に決着が着きそうにもない。まして、それが多文化主義の実際の現場に示唆を与えるに至るまでには、相当の道程が残っているだろう。多文化主義は、理論においても、実践においても更なる鍛錬が求められている。

*

ラフルーアとサカイの和辻論における乖離を指摘することでこの論文を始めたわけであったから、日本への言及で短くこの論文を締めくくることにしたい。

最初にも指摘した通り、ラフルーアとサカイの対立は、北米社会の多文化主義をめぐる立場の相違を如実に反映するものである。これについては、ただ材料が日本思想であるだけであって、彼らは日本をだしにして、自分たちの社会の問題を議論しているに過ぎない、という読み方も成り立つだろう。しかし、それは不見識というものだろう。このことは繰り返し強調しておきたい。さまざまな文化との交渉や共生は、日本においても現在形の課題であるはずである。それでは、多文化主義の日本の文脈については、どんな問題があるのだろうか。いくつかのことを短く指摘しておきたい。

まず、理論的なレヴェル。確かに、《オーセンティシティー》とは優れて西洋的な概念ではあろう。このことは、私たちが既に見たように、一八世紀にまで遡るテイラーの思想的な議論が雄弁に教えてくれる。しかし、日本においても近代化は主として西洋化として進行してきた以上、《オーセンティシティー》をめぐる諸問題は、基本的には日本の社会や文化にも当てはまると考えられよう。このことは、例えば、《近代的自我》のようなテーマが日本近代文学史の基本的なフレームの一つとされてきたことを考えるだけで足りるであろう。そして、《オーセンティシティー》の問題点もまた然りである。ヘルダーの《オーセンティシティー》を批判的に考察した柄谷はまた、よく知られているように、日本近代文学における《内面の発見》が言文一致のような《外部》との関連において形成された事情を、『日本近代文学の起源』（一九八〇年）で明らかにしている。これは、日本近代文学の領野における脱構築的読解の優れた達成である。柄谷の考察は多文化主義の議論として企図されているわけでは必ずしもない。しかし、このように考えれば、《オーセンティシティー》と多文化主義の日本の文脈というものがあることはまず

間違ひあるまい。これは、今後とも私たちが考えて続けなければならぬ課題であろう。

次に、現実的なレヴェル。異論や反論を予想した上で、敢えて簡単に言えば、〈多文化主義は現代日本人にとって本当に切実な問題なのか?〉なるほど、日本では、アメリカやカナダのように、同性愛者の結婚であるとか、英語以外の公用語の選択であるとか、大学カリキュラムへの非白人文化(嫌な表現ではあるが)の取り込みといったことがらが社会の争点となることはまずないように思われる。いや、日本にもその対応物が見つからないわけではない。在日朝鮮人問題のような日本内部の民族問題もあるし、左翼の学者や知識人たちは長年それに関わってきた。また、ポストコロニアリズムやカルチュラル・スタディーズもしっかりと輸入されて、人びとの関心を広く集めているようでもある。ただ、私が問いたいのは、こうした多文化主義を意識しているとおぼしき動きにしても、それらは、きちんとした問題意識や議論を踏まえた上で成り立っているのだろうかということである。これについては、日本の知識人の責任は大きいだろう。その証拠に、多文化主義についての研究にせよ発言にせよ、現実の社会運動と結びつくことはまずないではないか。テイラーはケベックの社会運動家でもあるのだ。この調子では、日本の多文化主義は、結局のところは、知識人の頭の中だけにだけあるものになりかねない。多文化主義がアメリカやカナダの猿真似で終わらないためには、現実的なレヴェルにおいても、多文化主義の日本的文脈をきちんと押さえる必要があると私は思うのである。

おそらくは、日本の知識人が取り組まなくてはならない、日本に特有の問題は、北米の多文化主義とは少し違つたところにあるのかも知れない——教科書問題とか、靖国問題とか。多文化主義の日本的文脈というものも確かに存在するのである。これらの社会的議題については、人びとは、それに賛成するか反対するか、あるいは、右に就くか左に就くかというような知的枠組みの中でのみ議論を繰り返しているようである。そして、喧々譁々の論争は喧しいながらも、一向に対話が進まず、社会的な合意の形成には程遠い情勢のようでもある。ここでは正に、現実的なことがらと理論的な考察との往復作業が求められているのではあるまいか。多文化主義の日本的文脈に関して私が最後に確認したいのがこのことである。

《注》

(1) William LaFleur, "Reasons for the Bubble. Watsuji Tetsuro's Position in Japan's Postwar Debate about Rationality," in *Philosophy east and west*, 51, 1, (January 2001) (Honolulu: University of Hawaii Press). ウィリアム・ラフルーア「糜墟に立つ理性」(ナジタ・前田・神島(編)『戦後日本の精神史』一九八八年、岩波書店)。Naoki Sakai, "Subject and/or Shutai and the Inscription of Cultural Difference," in *Social Discours/Discours Social*, 6, 2 (1994). 酒井直樹「文化的差異の分析論と日本という内部性」『状況』一九九二年十一月号)。

(2) ラフルーアの和辻論については、私は既に別の場所で詳しく検討しているので、そちらをも併せて参照していただければ幸いである。吉田和久「近代を擁護する二つの形」(『和光大学表現学部紀要 六号』二〇〇六年)。

(3) 吉田和久「菊と刀」の読み方と比較文化研究の現代的位相」(『明星大学研究紀要【日本文化学部・言語文化学科】』平成一七年)。

(4) 辻内鏡人『現代アメリカの政治文化』(ミネルヴァ書房、二〇〇一年)二〇一―二四頁。

(5) Charles Taylor, *The Ethics of Authenticity* (Cambridge: Harvard University Press, 1991). 日本語訳は、チャールズ・テイラー「〈ほんもの〉という倫理」(田中訳、産業図書、二〇〇四年)。なお、"authenticity"については、この論文では、「オーセンティシティ」とカタカナ表記する。日本語の訳者が"authenticity"を〈ほんもの〉としているのは、テイラーがこの概念を借りた Lionel Trilling, *Sincerity and Authenticity* (Cambridge: Harvard University Press, 1972) の日本語訳である『誠実』と〈ほんもの〉(野島秀勝訳、筑摩書房、一九七六年)を踏まえていることらしい。ここでは詳述は出来ないが、私は〈ほんもの〉とすることは違和感があるので、さしあたって訳さないでおくことにする。なお、*The Ethics of Authenticity* からの引用はすべて拙訳によるものである。

(6) Taylor, *ibid.*, p. 16.

(7) 注(5)を参照。

(8) Taylor, *ibid.*, p. 37.

(9) Taylor, *ibid.*, p. 38.

(10) Taylor, *ibid.*, p. 60.

(11) Taylor, *ibid.*, p. 60.

(12) 《直接性信仰》と《透明》は、それぞれ、次のルソー論で使われている表現である。作田啓一『ジャン・ジャック・ルソー——市民と個人』(人文書院、一九八〇年)。ジャン・スタロパンスキー『透明と障害』(山路昭訳、みすず書房、一

九七三年)。

(13) Taylor, *ibid.*, p. 62.

(14) この場合の《表現主義》とは、二〇世紀初頭のドイツで絵画を中心に展開された芸術運動のことではない。テイラーの《表現主義》にこゝでなす以下の文獻に基本的な言及がある。Charles Taylor, *Hegel* (Cambridge: Cambridge University Press, 1975), chapter 1 & *Sources of the Self* (Cambridge: Harvard University Press, 1989), chapter 21.

(15) Taylor, *ibid.*, p. 64.

(16) Taylor, *ibid.*, p. 65.

(17) Taylor, *ibid.*, p. 66.

(18) Taylor, *ibid.*, p. 66.

(19) Taylor, *ibid.*, p. 67.

(20) Taylor, *ibid.*, pp. 68-69.

(21) このことを更に知りたい場合には、北米の学問の世界においてフーコーの果敢な批判者であるテイラーのフーコー論を見る必要があるだろう。Charles Taylor, "Foucault on Freedom and Truth," in *Foucault: A Critical Reader* edited by David Hoy (Oxford: Blackwell, 1986).

(22) アメリカの《文化左翼》については、以下の文獻を参照。Richard Rorty, *Achieving Our Country: Leftist Thought in Twentieth-Century America* (Cambridge: Harvard University Press, 1998). 日本語訳は「リチャード・ローティ『アメリカ 未完のプロジェクト』(小澤照彦訳、見洋書房、二〇〇〇年)。ローティの批判が中道的なリベラリズムの立場からであるのに対して、左派の立場を更に徹底させろ、あるいは、マルクス主義的な文化批判を更に徹底させろ、という主張もある。最近の例としては次のような文獻がある。Aijaz Ahmad, *In Theory* (London: Verso, 1992). Arif Dirlik, *Postcolonial Aura* (Boulder: Westview Press, 1998). こうした左派による左派批判においても、いろいろと面白い論点が指摘されており、中道派の私たちにとっても非常に参考になる。例えば、ダーリクは、ポストコロニアリズムはいつどのように登場したのかという問いを自ら設定して、それは、第三世界出身の学者・知識人が英米圏の主要大学の英文学や比較文学のポストを占領してからだ、というような形で状況を皮肉っている。ポストコロニアリズムは、現代世界のポストコロニアルな状況に対応すべく批評活動をしているような顔をしているが、実は状況は全く逆で、サイドやスピヴァック、あるいは、サカイのような人びとがアメリカの一流大学の教授のポストを得て、デリダやフーコーを援用した彼らの著作が学問の政治の世界でヘゲモニーを握ることに成功した結果に過ぎないというのである。サイドもスピヴァックも彼らの出身地では裕福な家庭に育ったエリート階級に属する人びとであり、アメリカに移住してからは、一流大学での

出世の階梯をのし上がってきた人びとである。なるほど、ポストコロニアリズムの主張が彼らのアメリカ社会での自己正当化として、彼らの立場に心地好いように、また、有利なように巧妙に構築されていることもまた事実であろう。こういう類の揚げ足取りはもちろん、それだけではポストコロニアリズムへの批判としては取るに足らないものに過ぎまい。ただ、アメリカの《文化左翼》の言動を多少なりとも直接に知っている者としては、ダーリクの言い分には少なからず真実が含まれているような感じがすることをここでは言っておきたかったのである。更なる批判的な考察が、理論においても具体的なフィールドでの研究においても求められていよう。

- (23) Charles Taylor, *Multiculturalism* (Princeton: Princeton University Press, 1994), p. 43. 日本語訳は、『マルチカルチュラルイズム』(佐々木他訳、岩波書店、一九九六年)があるが、この訳文は——日本の社会科学系の人びとによる訳業にはよくあることだが——少なからず不正確で、生硬かつ稚拙である。ここでの引用はすべて拙訳による。

- (24) Taylor, *ibid.*, p. 60.
 (25) Taylor, *ibid.*, p. 60.
 (26) Taylor, *ibid.*, p. 61.
 (27) Taylor, *ibid.*, p. 66.
 (28) Taylor, *ibid.*, p. 70.
 (29) Taylor, *ibid.*, p. 70.
 (30) Taylor, *ibid.*, p. 67.
 (31) Taylor, *ibid.*, p. 72.
 (32) Taylor, *ibid.*, p. 155. テイラーは、『オーセンティシティ』の概念が個人主義や合理主義への反発というロマン主義的性格を持つと言っているのに対して、『アッピア』は、それはむしろロマン主義への反応によって形成されたと位置づける。とうとうような図式化の食い違いも気に掛かるところではある。

- (33) Taylor, *ibid.*, p. 155.

- (34) Christopher Norris, *Derrida* (London: Fontana Press, 1987). 日本語訳は、『クリストファー・ノリス『デリダ』(富山・篠崎訳、岩波書店、一九九五年)九四頁。この訳文では富山・篠崎訳を借りた。

- (35) Norris, *ibid.*, p. 97. ノリス『デリダ』九四頁。

- (36) Norris, *ibid.*, p. 98. ノリス『デリダ』九五頁。

- (37) Norris, *ibid.*, p. 98. ノリス『デリダ』九五頁。

- (38) Norris, *ibid.*, pp. 103-104. ノリス『デリダ』一〇〇頁。

- (39) Norris, *ibid.*, p.109. ノリス『デリダ』一〇五頁。
- (40) 柄谷行人『世界共和国へ——資本とネーション——国家を超えて』(岩波新書、二〇〇六年)一六一頁。
- (41) 柄谷『世界共和国へ』一六五—一六六頁。
- (42) 柄谷『世界共和国へ』一六七頁。
- (43) 柄谷『世界共和国へ』一七二頁。
- (44) 柄谷『世界共和国へ』一七六頁。
- (45) 柄谷『世界共和国へ』一七三頁。
- (46) 柄谷『世界共和国へ』一六七頁。
- (47) 柄谷行人『定本柄谷行人集4 ネーションと美学』(岩波書店、二〇〇四年)三五頁。
- (48) 柄谷行人『定本柄谷行人集3 トランスクリティーク』(岩波書店、二〇〇四年)一六〇頁。
- (49) 柄谷『ネーションと美学』三五—三六頁。
- (50) Taylor, *ibid.*, p.73.
- (51) テイラーのフーコー批判については、注(21)に掲げた文献を参照のこと。
- (52) 吉田和久『啓蒙への問いかけと文化多元論の視座——〈アメリカのフーコー〉をめぐって』(『和光大学表現学部紀要七号』二〇〇七年)【印刷中】。
- (53) ハンナ・アーレント『過去と未来の間』(引田・斉藤訳、みすず書房、一九九四年)。ハンナ・アーレント『カント政治哲学の講義』(浜田義文監訳、法政大学出版局、一九八七年)。牧野英二『遠近法主義の哲学』(弘文堂、平成八年)。牧野英二『カントを読む』(岩波書店、二〇〇三年)。
- (54) G・C・スピヴァック『ポストコロニアル理性批判』(上村・本橋訳、月曜社、二〇〇三年)。スピヴァックに対するカント擁護の議論には次のようなものがあり、この問題が係争中のホットな話題であることを教えてくれる。牧野英二『コスモポリタニズムとポストコロニアル理性の批判』(『日本カント研究』第六号、理想社、二〇〇五年六月)。
- (55) 柄谷行人『倫理21』(平凡社、二〇〇〇年)八五—九二頁。柄谷『トランスクリティーク』一九—一九二頁。

(比較文学、比較文化・市ヶ谷教養教育センター兼任講師)