

## 解釈と批判のはざま

——チャールズ・テイラーの全体論とその隘路をめぐる<sup>1)</sup>——

新 井 健一郎

はじめに

1. テイラーの全体論—「ドーバー・ビーチ」的見解のなにが問題なのか
  2. テイラーの哲学的人間学と〈背景理解〉—〈社会的想像力〉という概念装置
  3. テイラーの全体論とその隘路—解釈学と批判的社会理論とははざままで
  4. テイラーにおける〈地平の融合〉と〈解釈学的循環〉
- おわりに

はじめに

かつては、信仰が、いや、信仰の海が、  
この海原と同じように、漫々と水を湛え、  
燦めく帯の襞さながらに、地球の岸辺をくまなく囲んでいた。  
だが、私が今耳にしているのは、ただ、その海の  
愁いをおび、陰にこもった長い唸り声にすぎない、—  
それは、夜風の息吹とまざり合い、この世界の  
荒涼無残な極限の彼方へ、一裸の小石が  
空しく群がっているあたりへ、と流れてゆく声なのだ<sup>2)</sup>。

チャールズ・テイラー（Charles Taylor, 1931～）は、マシュー・アーノルドの詩「ドーバー・ビーチ」にあるこのくだりを著作の随所で参照してきた<sup>3)</sup>。というのも、テイラーはここに今日の西洋社会において広く人々の間に行きわたっている人間像が象徴的に描かれていると考えるからである。テイラーによると「ドーバー・ビーチ」が表象しているのは、いわゆる脱呪術化を経て信仰はもはや失われ、人間から生の意味や道徳が剥奪されてしまったという西洋近代の帰結である。近代の人間は宗教的・道徳的な紐帯から切り離された存在なのだ—ここに表明されているこういった見解は、西洋近代の帰結を危惧し批判する保守主義の陣営だけでなく、脱呪術化を肯定的にとらえるプラグマティズムやポストモダニズムの陣営においても今日共有されているものであろう。テイラーはいう。「一方の視点からすると、人類は多くの誤った、また有害な神話を捨て去ったということになる。他方でもう一方の視点からみると、人類は決定的に重要な精神的現実との接触を失ってしまったように映る。しかしいずれにおいても、その変化は信仰の喪失として理解されているのである」<sup>4)</sup>。そしてテイラーが一貫して主張してきたのは、〈信仰の喪失〉として近代

をとらえようとするこういった通念は実は大いに誤ったものであるということであった。なぜならば、テイラーによると西洋近代における個人主義もまた、ひとつの倫理としてしか理解されえないものだからである。信仰の喪失とともにあらゆる道徳的枠組みが崩れ去り、何にも縛られない純粋な個人のみが後に残ったのだとする「ドーバー・ビーチ」的な考えは、そういった西洋近代の道徳的枠組みから目をそらし自己へと閉じこもっていくことになってしまわざるをえない「頽廢した (degenerated)」「退行した (debased)」あるいは「歪んだ (distorted)」理解だというわけだ<sup>5)</sup>。

しかし、こういったテイラーの〈批判〉を目の前にして、われわれは次のように問わずにはいられない。何がこういったテイラーの視点を可能にしているのか。つまりテイラーは何を根拠として「ドーバー・ビーチ」的な通念を批判しているのか。この問いを考えることはテイラーの思想を正当に理解するために不可欠であるように思われる。テイラーは個人主義を批判する共同体主義者として広く一般に認識されており、また頻繁に批判されてきた。テイラーに向けられる批判のうちとりわけ目につくのは、彼は結局のところ道徳の崩壊と個人の台頭という脱呪術化の帰結を峻拒して前近代的な世界観を保持しつづけようとする懐古主義者なのだというものであろう<sup>6)</sup>。こういった視点からみると、テイラーの「ドーバー・ビーチ」批判がよりどころとしているのは、すでに時代遅れになってしまったプラトンの道徳実在論だということになる。しかし多くの論者がまた正しく理解しているように、こういった批判は単純に過ぎるといわざるをえない<sup>7)</sup>。実のところテイラーは脱呪術化という事実を否定しているわけではないし、前近代的な世界観へと立ち戻るのが好ましいと考えているわけでもけっしてない。また個人主義を頭ごなしに否定するわけでももちろんない。「プラトン主義は死んだ」のだとしてテイラーは単純な道徳実在論を斥ける<sup>8)</sup>。そして脱呪術化を経た近代における個人や自己という概念を積極的かつ肯定的な倫理としてより大きな文脈の中で解釈しようとしてきたのがテイラーなのである。

それでは、もしテイラーが単純な道徳実在論—あるいは前近代的な全体論—といってもよい—を捨て去ったのであれば、近代の自己を倫理的な枠組みの中に位置づけて「ドーバー・ビーチ」的な視点を批判することを可能とする視点—あるいは近代的な全体論—を彼はどこからえているのか。テイラーは「ドーバー・ビーチ」的視点を「歪んだ」見解であるという。そういったある種の〈社会批判〉の根拠となるものはテイラーにおいては何なのか。そもそもテイラーが措定する（近代的な）全体論こそが「歪んで」いるのではないのか。こういった疑問が当然のことながら生じてくることとなる。

テイラーは、M・ハイデガー／H=G・ガダマー以降の存在論的な解釈学の系譜の中に自らをおくことによって、実在論に依ることなく〈社会批判〉を展開するとともに西洋近代に含まれる道徳性を再評価しようとしてきた。その出発点には、「人間とは自己解釈的な動物である」という命題に支えられた彼の〈哲学的人間学〉がある。そしてこういったテイラーの議論は近年、〈社会的想像力 (social imaginary [-ies])〉という概念へと結実しつつあるように思われる。したがって「ドーバー・ビーチ」的な世界観を批判するテイラーを十分に理解するためには、近年の彼の著作において重要な位置を占めている〈社会的想像力〉というある種の全体性概念がいかなるものであるのかをおさえておくこと、さらにはそれを支える彼の哲学的人間学と解釈学を理解しておくことが不可欠であろう。こういった作業はとりもなおさず、20世紀後半以降の社会思想における重要な一潮流、すなわ

ち解釈学の功績を継承しつつ批判的社会理論を再構築しようとする試みもつ可能性を再考することにも資するはずである。

紙幅の都合上、本稿ではテイラーの哲学的人間学そのものについて詳述することはできない。本稿の前半ではまず、テイラーの全体論を支えている〈社会的想像力〉という概念がいかなるものなのかを、彼の哲学的人間学のエッセンスに随所で触れつつ概観する。ついで後半では、J・ハーバーマスとの論争などを参照しつつ、解釈学と批判理論の間においてテイラーの立場はどこに位置づけられるのかを批判的に論じる。そして結論部では、前近代的な全体論に立ち戻ることなく近代を肯定しながら全体論を再興しようというテイラーの試みは、今日の批判的社会理論の一つの可能性を指し示すものであるとはいえ、言語に根ざしたテイラーの哲学的人間学は、必ずしも彼自身が試みる社会批判を十全に根拠づけることができないのではないかと疑問が呈される余地があることを示唆する。

### 1. テイラーの全体論—「ドーバー・ビーチ」的見解のなにが問題なのか

テイラーが〈「ドーバー・ビーチ」からの視点 (the view from Dover Beach)〉をはじめキーワードとして掲げ議論の俎上にあげたのは『自己の諸源泉』(1989年)<sup>9)</sup>においてであり、この論点は1991年のラジオ講演『近代の不安』<sup>10)</sup>や1992年の講義「近代と公共圏の台頭」<sup>11)</sup>を通じて発展させられてゆき、2004年の著作『近代の社会的想像力』<sup>12)</sup>を経て『世俗的な時代』(2007年)<sup>13)</sup>に結実してゆくこととなる。

『自己の諸源泉』はいうまでもなく、さまざまな分野でよく頻繁に参照されてきたテイラーの主著のうちの一冊である。また『近代の不安』はそのエッセンスを一般の聴衆に向けてまとめたものであるとあってよい。テイラーがこれらで試みたのは、西洋近代に生きる人々の自己理解(アイデンティティ)を肯定的に再評価することであった。その自己理解の中心には、〈個人〉や〈自己実現〉といった概念が重要な軸として据えられている。こういった概念はむろん、近代を批判する論者たちが危惧する様々な「近代の不安」と表裏一体の関係にあり、否定的なものへとつながってゆく可能性をはらんでいる。実際、テイラーも講演『近代の不安』の中で、近代的な自己理解の帰結として今日われわれが次のような三つの不安に直面していることを認める。

- (1) 他者への関心を喪失させ、自己中心的な世界へと人を閉じこめてしまう個人主義の浸透。
- (2) あらゆることがらを、個人の利益に資するか否かという基準で、一元的に判断しようとする道具的理性による支配の拡大。
- (3) 人々の政治への無関心・非参加によってもたらされる政治的自由の喪失<sup>14)</sup>。

しかしながら、近代の自己理解がこういった不安へと道を開いてゆくことがあるという事実を認めながらも、テイラーは近代を全面否定する道はとらない。近代のアイデンティティは「それを批判する人たちが認めるよりも、はるかに豊かな道德の源泉を有している」のだとテイラーは考えるからである<sup>15)</sup>。しかし、テイラーによるとそれは現在、十分にその可能性を開花させていない。近代のアイデンティティがもつ道德性は、近代のさまざまな哲学によって覆い隠されて不可視になっているからである。その帰結が上の三つの不安なのだとしてテイラーはいう。そして、そういった近代の哲学がもつ認識論的なバイアスに抗ってつまりそれを〈批判〉して—近代がもつ肯定的な可能性を掘り起こし、それを正し

くとらえ直していこうというのがテイラーの立場なのである。「近代を理解するということは、正確には〔近代を〕回復（retrieval）する作業なのである」と彼がいう時にそこに含意されているのはこのことにほかならない<sup>16)</sup>。

テイラーの考えでは、近代の肯定的な側面を覆い隠してしまっている近代哲学の立場を象徴的にあらわしているのが「ドーバー・ビーチ」的見解—つまり近代をただ単に信仰の喪失の時代としてとらえ、その結果として人間をあらゆる紐帯から切り離された個人であるとする見解—である。実際、ラジオ講演『近代の不安』の中でテイラーは、一方でC・ラッシュやA・ブルームといった保守派の論客の立場を、また他方で彼が〈ポスト・ニーチェ主義〉とよぶポストモダニズムや脱構築派の哲学を「ドーバー・ビーチ」的視点と結びつけて批判し、これらは結局のところ人間をもっぱら自己完結した個人として理解する視点へと導かれていき、それにともなって上記のような「近代の不安」を生じさせるとともに近代の肯定的な側面から逸脱していつてしまうのだと論じる<sup>17)</sup>。

〈人間の価値観に関するタナー講義〉の一環としてその翌年（1992年）に行われた講演、「近代と公共圏の台頭」<sup>18)</sup>は、テイラーがはじめて〈社会的想像力〉という語を彼の語彙の中に加えた場であるが、その中でテイラーはこの論点を発展させ、「ドーバー・ビーチ」的な見解をさらに具体的に二つの点において批判してゆく。第一に、個人が意味・道徳から切り離されていった過程として近代化を理解してしまうこういった立場は、西洋近代もまたそれ独自の道徳観・埋め込みのかたちを伴うものであるということを見過してしまうのだとテイラーは主張する。その結果、特殊な現象としての西洋近代の特徴をとらえることができず、近代を宗教的・道徳的なものからの個人の解放という普遍的な過程として画一的に—つまり文化的な差異に注意を払うことなく無=文化的に（acultural）—理解してしまうことになるのだという。テイラーはそして次のように論じている。

無=文化的な理論にもっぱら拠っていると、今日の社会科学における最も重要な課題に取り組むことが困難になってしまう。その課題とは、世界のあらゆる場所で形成されてきたさまざまな「オルタナティブの近代」というものの全範囲を理解することにほかならない。無=文化的な理論はわれわれを自民族中心主義の監獄の中に閉じこめてしまい、われわれ自身の形態を他へと投影しながら、そのことについてきわめて無邪気にも無自覚なのである<sup>19)</sup>。

つまりテイラーによると、西洋近代とはそれ以前のヨーロッパ社会の延長線上にあるものであって、近代以前のヨーロッパの歴史と切り離して理解できるものではない。道徳の喪失、あるいは埋め込みからの解放として近代を理解してしまう「ドーバー・ビーチ」的見解は、前近代と近代との関係を断絶としてとらえ、その結果、西洋近代がもつその独自性に目を向けることができなくなるとともに、西洋近代に固有の帰結を無意識のうちに普遍化してしまうというわけだ<sup>20)</sup>。

テイラーが見いだす「ドーバー・ビーチ」的見解の第二の問題点は、われわれの信条の基底にある〈背景理解〉が見過されているという点にある。「ドーバー・ビーチ」的見解は、前近代から近代へという時代の移行を明白な信条（explicit belief）の消滅・変遷としてのみ理解しているというわけである。すなわち、「ドーバー・ビーチ」的な見解は、前

近代から近代へという

この移行について、誤り歪んだ見解を提示している。近代の台頭を〔……〕なんらかの信条の消滅として理解させてしまうからである。「ドーバー・ビーチ」の地平の彼岸にあるのは次のような可能性である。すなわち、われわれとわれわれの先祖とを区別するのは、明白な信条ではなく、背景理解 (background understanding) と私が呼んでおきたいもの、そこにこそ見いだされるのではないかという可能性である。その背景理解とは、われわれの信条が定式化される際にその背後にあるものなのだ<sup>21)</sup>。

いいかえるならば、「前近代にあっては誰もが明確に把握していた信条があり、それが人々の生を規定していたのだが、近代化の過程でその信条が失われたのだ」、と考えるのが「ドーバー・ビーチ」的な見解なのだとするならば、それは、その信条の背後にある必ずしも明確化されていない〈背景理解〉という次元の存在と、その次元で生じた変化を看過してしまうことになるというのである。

つまりテイラーは、埋め込みからの解放という図式で近代化を理解する見解をまず批判し、むしろ埋め込みの母型あるいは〈背景理解〉の変容として近代の台頭を理解すべきだと主張しているわけだ。

## 2. テイラーの哲学的人間学と〈背景理解〉—〈社会的想像力〉という概念装置

それではこの埋め込みの母型、〈背景理解〉とはテイラーにおいて一体どのように理解されているのか。

テイラーの哲学的人間学が想定しているのは、「人間とは自己解釈的な動物である」という命題である<sup>22)</sup>。つまり、人間とはある意味の全体性の中で行う自己解釈によって根本的に構成されているのだとテイラーは考える。テイラーの考えでは、人間は自らを解釈し定義することに先だってはそもそも人間として存在しえない。自らをいかに理解するのか、また自らにとって何が重要であるのか—つまり自らにとって意味のあることとは何なのか—、そして自らの行動の目的は何なのか、といったことについての自己解釈がその人が誰であるのかを根底から規定しているというわけである<sup>23)</sup>。またこの自己解釈は独白的になされるものではありえない。人間の自己解釈は言語を使って既存の意味の全体性の中でのみ可能となるものである。つまり、相互に結びついたさまざまな概念によって形成されている体系・フィールドの中で、それらの概念を用いてなされるのが人間の自己解釈であり、またそれによって意味づけられる人間の行為である。ここで前提とされている〈意味の全体性〉を、テイラーはハイデガーやガダマー、L・ワイトゲンシュタイン、M・メルロ＝ポンティらに拠りながら〈背景〉、〈背景理解〉、〈地平〉などと呼んできた。しかしこれはむろん自明の概念ではない。テイラーは少なくとも三つの次元を区別し、これを理解している。

まず第一に、理論や教義にはっきりと結実して人々の間で客観的・意識的に共有されている知識がある。たとえば「社会や神的なもの、宇宙についての明白な教義」<sup>24)</sup>がこれにあたる。「ドーバー・ビーチ」的な見解においてもっぱら取り扱われているのがこの次元である。これは〈背景〉そのものというよりも、それが意識のレベルで結晶化したものと

いった方が正確であろう。

自己解釈の背景を提供するのはこの第一の次元にとどまらない。第二に、テイラーがP・ブルデューにならって〈ハビトゥス〉と呼ぶ次元、すなわち、行為に体现された理解（embodied understanding）がある<sup>25)</sup>。これは、明確に意識・把握されることはないものの、行為者が一定の行為を行う際にそれを可能とする〈語彙〉を提供する即自的な共通感覚・共通理解のようなものを意味している。

そして更にこの二つの極の中間に第三の次元が存在するのだとテイラーはいう。「両者の中間あたりにあるのが〔……〕象徴的なもの（the symbolic）とでも呼ぶことができるものである」<sup>26)</sup>。この「象徴的なもの」の次元は、教義や理論のように意識的に体系化されてはいないものの、〈背景〉を儀式や芸術作品などにおいて何らかのかたちで明晰化（articulate）し表現するものであるとされている。これはハビトゥスのように即自的な次元にとどまるものではないが、理論・教義のように明白に対自的な次元にあるものでもけっしてない。意味の全体性を何らかのかたちでシンボリックに表現しながらも、必ずしもそれを論理のもとで物象化・対象化しているわけではない、こういう次元が〈象徴的な〉次元なのである。

この第二・第三の次元がテイラーにとって決定的に重要となるものである。テイラーはヘルダーらの表現主義的な言語哲学の功績を援用しながら意味の全体性と表現とが不可分であることを示し、人間を存在論的に規定する自己解釈は両者が交錯する点においてのみ可能となるのだと論じてきた<sup>27)</sup>。つまりテイラーによると、意味の全体性は主観から一すなわち人間による言語を用いた表現から一独立して存在するものではなく、またそういった表現に先立って存在するものではない。意味の全体性は、人間によって言語化されることによってはじめてかたちを与えられるのである。他方でテイラーはまた、主体によって無から意味が生成されるのだとする純粋な主観主義も拒絶する。表現は主体によって完全に恣意的に制御できるものではない。言語による表現は、けっして完全に明確化されることのない意味の全体性に規定されながら、つまりその表現に意味を与える一定の枠組みの中で、はじめて可能となるものだからである<sup>28)</sup>。

このようなテイラーの図式にのっとって考えると、教義・理論という第一の次元のみしか考慮に入れない「ドーバー・ビーチ」的な視点はむしろ全く不十分なものであるということになる<sup>29)</sup>。まず先に見たように、第一の次元、すなわち理論や教義などの明白な信条にのみ目を向けているかぎり、無＝文化的な近代理解を脱却し西洋近代の特殊性を理解することはかなわないというのがテイラーの批判であった。またそれに加えて、テイラーの考えるところによると、教義や理論はすでに一定程度確立した語彙・背景理解の上に成り立っているのであって、教義・理論の変遷のみを追っていたのでは変化の本質を見誤ってしまうことになる。「人々が信条を変える際には、すでに定式化された選択肢の中で見解を変更する」からである<sup>30)</sup>。たとえば有神論から無神論へ、という教義の移行は、無神論が背景理解の中で既に選択肢として提供され、認識されているところ一すなわち無神論の語彙が存在するところ一にのみ生じる。そうである以上、教義の変遷という表面上の変化のみを追いかけては、人々の自己理解とそれに支えられた社会の変容の本質を理解することは到底かなわない。背景理解の次元での語彙の変容こそが把握されねばならないのである。

とはいえ、背景理解・意味の全体性といったものを直接的・客観的にとらえることはむしろ不可能である—それはまず何らかのかたちで表現されねばならず、その表現がさらに解釈されねばならない。したがって、テイラーがその解釈の手がかりとして注目することになるのが背景理解・意味の全体性を体現し象徴する次元、すなわち行為やシンボルの次元で表現された背景理解ということになる。そしてテイラーはB・バチコやC・カストリアディスといったフランスに拠点をおいて活動していた思想家たちの用語を借りてこれを〈社会的想像力 (social imaginary)〉と名づけたのだった。

教義上の社会理解とともに、ハビトゥスやイメージのレベルに含まれている、いまだ教義へと定式化されざる社会理解がある。この社会理解を言い表すにあたって、現代のフランスにおける著述家が頻繁に用いる *l'imaginaire social* という用語を拝借することができるだろう。これを〈社会的想像力 (social imaginary)〉と呼ぶことにしよう<sup>31)</sup>。

テイラーは著書『近代の社会的想像力』(2004年)において、この概念を次のようにより明確に定義している。

社会的想像力というときに私が意味しているのは、人々が社会的現実をすこし離れたところから客観的に考える際に用いられる知的図式〔つまり社会理論のこと〕よりもかなり広く、また深いものである。私が念頭においているのは、人々が色々な事柄について想像するそのさまざまなやり方、つまり自らの社会的存在や他の人々との共存のあり方、仲間たちとの間でのものごとの進め方、たいていの場合従われることとなる〔行動についての〕要求 (expectations)、またそれらの要求の背後にあるより深いさまざまな規範的概念やイメージ、といったものを想像するそのさまざまな方式である<sup>32)</sup>。

つまり、人々が他者との関係において行為する際にその行為に意味を与え、その行為を可能とする語彙を提供する背景理解、それがテイラーのいう社会的想像力である。これは理論のように明確かつ客観的にかたちになっているものではない。明瞭に言語化・具現化されてはいないものの社会全体で共有されていて、語彙を提供することによって理論の成立をそもそも可能とするものであり、可能となる理論の幅を規定するものがある。したがって、「ドゥーバー・ビーチ」的な視点が理論や教義のレベルで、たとえば「有神論から無神論へ」あるいは「共同体から個人へ」として表面的に理解している近代化の過程を、より深い次元で、つまり〈無神論〉や〈個人主義〉といった概念をそもそも成立可能にすることとなった背景理解の変容のレベルで批判的にとらえ直そうとするのがテイラーなのである。また、ここで強調されているのは、前近代の背景理解の中からいかにしてこういった新しい背景理解が萌芽し発展していったのかという視点、つまり前近代と近代の継続性を前提とした近代理解の必要性である。近代化にともなう様々な変遷は、それを可能とする語彙を提供する背景理解が既に存在するところにしか生じえないからである<sup>33)</sup>。

またテイラーが主張するのは、こういった自己理解のあり方は、たとえ独立した個人や

世俗性といった概念を中心に構成されているとはいえ、道徳の消滅を意味するものでは決してないということである。「西洋近代において中心的な位置を占めているのは、社会の道徳秩序（moral order）についての新しい概念なのだというのが私の基本的な仮説である」—テイラーはこう明言する<sup>34)</sup>。「ドーバー・ビーチ」的な視点を離れてその背景にある社会的想像力に目を向けることによって、一見なんら道徳的なものを含んでいない〈ナルシスティック〉なものであるかのように理解されている〈個人〉や〈自己実現〉といった概念の背景に潜んでいるこういった道徳秩序を掘りおこし、ともすればアトム的な個人を基底においた価値相対主義へと導かれていってしまいかねない近代の自己理解を道徳秩序の中に位置づけることによって近代の不安を減じていくことができるのだとテイラーは考えているわけである。そしてこのことはとりもおさずテイラーにとっては不毛な「ドーバー・ビーチ」的見解を批判し、〈より妥当な解釈〉へとむかって歩を進めてゆくことを意味している。

### 3. テイラーの全体論とその隘路—解釈学と批判的社会理論とのほざまで

テイラーがこのように提示する社会的想像力の概念は、たしかに彼の「ドーバー・ビーチ」批判を根拠づける一種の全体性概念を提供するもののように見える。しかし、これはどれほど説得力を持つ概念なのか。実際、この概念については様々な疑問が投げかけられるだろう。

本稿の関心に照らして第一にあげられるのは、これは現状肯定的な一種の虚偽意識ではないかという疑問である。なるほど、テイラーは理論や教義といった表層を突き破ってその背後にある社会的想像力という意味の全体性を穿ってみようとする。そういった意味においては、批判や懐疑の契機がテイラーの立場にも含まれているといえるかもしれない。しかし、テイラーが掘りおこそうとする社会的想像力とそこに含まれる道徳秩序そのものの真偽は、テイラーにおいては問題とされていないようにも見受けられる—つまりテイラーは掘り出されるものは真なるものであると無批判に想定しているように思われるのである。こういったテイラーの想定は「現実合理的」なのだとするヘーゲルのそれと同じなのか。もしそうなのであれば、「非合理的な現実」をまず直視しそれを変える必要があるとするマルクスのヘーゲル批判に対してテイラーはどう反論をするのか。実のところ、テイラー自身もこういった疑問が呈されるであろうことを見越して次のように論じている。

想像力は誤謬に陥ることがあるのか、つまりなんらかの重要な現実を歪め、あるいは覆い隠してしまうことがあるのか。この問いに対する答えは明らかにイエスである。[……] たとえば、われわれは民主的な国家における平等な市民なのだという感覚をみても、このことはわかるだろう。これを正統性を規定する原則として理解するだけでなく、完全に実現されているものとして実際に想像してしまうことによって、われわれは様々な集団を排除・弱体化させたり、あるいはそういった集団が排除されているのはかれら自身の責任によるところなのだと思ってしまうのである。

つまり、たとえば〈平等〉という社会的想像力が不平等な現実を覆い隠してしまうこともありうるというわけだ。しかしこのことは解釈が完全にイデオロギー的・虚偽的なもの



であることを意味するわけではないとテイラーは主張する。

社会的想像力はけっして単なるイデオロギーにとどまるものではない。社会的想像力はまた構成的な働きをもするのであって、社会的想像力によって意味をなすようになり、そのことによって可能となる実践を可能にするのである。それゆえ、社会的想像力は完全に虚偽のものではありえない。〔……〕たとえ全員がそうしないとしても、民主的な自治の形式に従事する人たちもまたいるのである。人間がもつあらゆる形式の想像力と同じように、社会的想像力は自己充足した虚構と抑圧に満ちていることもある。しかしそれはまた、現実的なものを構成するのに不可欠なものでもある。空虚な夢に還元されうるものではない<sup>35)</sup>。

いいかえるならば、たとえ全員がそれを共有していなくても、社会的想像力はそれが持っている可能性を広め、新しい実践を可能とする語彙を形成しながら現実を構成し、社会変革を牽引してゆくという役割を果たすというわけだ。こういった観点からすると、社会的想像力は虚偽的・現状肯定的な要素を含んでいるとはいえ、「非合理的な現実」の再生産にのみ資するものではなく、「合理的な現実」へとむかう変革をもたらしうるものでもあるのだと理解することができる。

たしかにテイラーは解釈を構成的 (constitutive) なものとして理解している。いいかえるならば、解釈される意味の全体性と解釈する主体とは切り離すことができず、解釈という行為によって現実が形づくられるのだというのがテイラーの立場である。テイラーが社会的想像力の概念を提示する際にもこの点は強調されていた。表現主義の伝統を受け継いだテイラーのこういった考えは、現実を自ら構成する機能を主体に認めている点で、決定論的な全体論とは一線を画する。実際、ガダマー的な批判的解釈学—あるいはP・リクルのいう〈懐疑の解釈学〉<sup>36)</sup>—に立脚するテイラーには、批判と変革への契機が見いだされうるともいえる。

しかし、ここで想起されるのはハーバーマスによるガダマー批判の論点であろう。しばしテイラーから離れることとなるが、ここでハーバーマスの議論を整理し確認しておきたい。というのも、ハーバーマスがガダマーに向ける批判は、テイラーにもそのまま当てはまる点が多いように思われるからである。

ハーバーマスはガダマーの批判的解釈学が有益な視点を提供することを認め、多くの点においてガダマーと意見を共有する。とりわけハーバーマスも社会科学の対象は既に言語と解釈によって媒介されたものなのだという点を認めている<sup>37)</sup>。しかし、ガダマーが想定している解釈と言語の普遍性に対してハーバーマスは疑問を呈するのである。ハーバーマスの論じるところによると、言語とそれに媒介された解釈はそれ自体、社会的現実を構成する自律した媒体なのではけっしてない。なぜならばそれは言語の外部にある力によって「体系的に歪められる」可能性があるからである。言語に支えられた解釈を存在論的にとらえ、そこにある種の社会的全体性を見いだそうとするガダマーの（そしてまたテイラーの）解釈学は、「非合理的あるいは不当な合意を形成しうる」この外部からもたらされる歪みを批判的に省みることができないというわけだ<sup>38)</sup>。ハーバーマス自身の言葉でいいかえるならば、「伝統としての言語というこのメタ制度 (metainstitution) は、規範的

諸関係の中にとどまらない社会的過程に明らかに依存している。言語はまた、支配と社会的権力の媒体でもあるのだ」<sup>39)</sup>。したがってハーバーマスのように、この外部からもたらされる歪みを理解するために、時には非解釈学的でより自然主義的な一つまりより「説明(Erklärung)」に近い一方法論が要求されることもあるのである。解釈学の存在論的な普遍性を想定するガダマーは、言語外在的な諸力によってもたらされている解釈の限界を省みることができないという点において保守的なのだとハーバーマスは考えているわけだ。

このようなハーバーマスの議論の背後にあるのは、生活手段(Lebensmittel/means of subsistence)を生産するために 1) 自然と交わる一つまり労働する一とともに 2) 他の人間たちと協働する一生産の社会関係を築く一「生きた人間の実存」こそが「人間の歴史の第一の前提」なのだというマルクスの想定である<sup>40)</sup>。ここに含意されているのは、二つの次元の相互作用(interaction)が、互いに密接に結びつきながら存在するのだということである。すなわち、自然と人間との間で交わされる「労働」と、人間と人間との間で交わされる「シンボリックな相互作用(symbolic interaction)」である。したがって、シンボリックな相互作用の次元で生じる歪みを理解するためには、広義の労働過程を何らかのかたちで考慮に入れねばならないし、またその逆もしかりということとなる。とするならば、シンボリックな相互作用の次元の内部に留まっている解釈学には、労働の次元で生じている歪みを理解することができないと考えられる。「解釈学的な意識は、解釈学的な理解の限界についての省察を自らのうちに含んでいない限り、不完全なものである」<sup>41)</sup>とハーバーマスは論じており、実際、M・ジェイもいうように、「[……] 言語哲学にあまりにも熱心に目を向けることによって[……]、われわれはハーバーマスのような手段によって、あるいはその他の手段によって擁護されている合理主義が提供しうる批判的な刃を失う危険を冒している」のではないかという疑問が呈されることとなろう<sup>42)</sup>。

それでは、こういった論点を踏まえてテイラーの思想をみるとどうなのか。たしかにテイラーは、言語を通じた解釈によって根本的に意味の全体性と人間の存在が規定されているのだと考えていた。テイラーのこのような想定はその性質をガダマーの解釈学と共有しており、言語と解釈の普遍性に疑問を呈してその外部にある次元に目を向ける必要性を説くハーバーマスの批判は、そのままテイラーにも該当するように思われる。

もっともテイラーもこういった批判があることは重々承知の上で社会的想像力という概念を提示している。テイラーは、社会的想像力という概念がハーバーマスの議論を支えているような一種の唯物論的見解からすると観念論的であるように映るかもしれないとしたうえで、次のようにそれに反論している。

この種の反論は誤った二分法に基づいている。観念と物質的な諸要素は互いに相容れない作用因なのだとする二分法である。実際に人類史において見られるのは、同時に双方である〔つまり観念的であり物質的である〕ような人間のさまざまな実践、すなわち空間と時間のなかで人間によって遂行される物質的な実践〔……〕であると同時に、自己概念・理解の諸様式でもあるようなものである。これらは〔……〕たいていは不可分なのだ。なぜならば、自己理解は実践が参与者たちにとって理解されているまさにそのように意味をなすために欠かせない条件だからである。人間の実践は意味をもつものなのであって、何らかの観念はそこに内在しているのである。したがって、二

つを区別してどちらがどちらの原因なのかということ問うことなどできないのだ<sup>43)</sup>。

いいかえるならば、先にも見たようにテイラーによると人間の行為・実践—これは物理的に行われるものである—とは必然的に何らかの〈意味〉をとまなうのであって、それらがそこで理解されているような意味をなすためには自己理解・解釈を媒介していなければならない、したがって実践と自己理解は切り離すことができない、というわけだ。

この点については、テイラーの解釈学を肯定的に受容しつつそれを軸にして今日の批判的社会理論の可能性を模索しようとするH・ローザも—彼の場合は人間の行為にとどまらずより広義に客体（あるいはマルクス主義の用語でいう〈生産力〉）との関連で—テイラーの見解を擁護し、次のように明確に主張している。

解釈学的社会科学の視点から見ると、社会的現実や個人的・集合的の行為あるいはアイデンティティの形式は、それらの重点や意味、性格を定義する自己理解から独立して存在することはない。このことは、たとえば気候の変動や新技術、あるいは外部からある社会に押しつけられる戦争といった非解釈的な物理的諸要素が社会に与える影響を排除するものではない。とはいえ、社会的諸行為や諸制度、そして諸構造、また個人的・集合的アイデンティティは、主導的な役割を果たす（guiding）自己解釈の変容を通じてこれらの諸要素から影響を受けるのである。それゆえ、自己解釈を抜きにした社会変化などというものはありえないのだ<sup>44)</sup>。

しかし、こういったテイラーやローザの反論は、はたしてハーバーマスの提示した批判に対して満足のいく答えを提示することができるのだろうか。答えは否であるように思われる。というのも、ハーバーマスの批判は解釈の普遍性という想定そのものに向けられたものであったからである。テイラーやローザの反論は、結局のところ労働や客体といった本来は完全に解釈に回収されえないものを解釈に還元してしまうことによって観念論と唯物論の二分法を超越しようとするものとも理解でき、密接に絡み合っているとはいえ両者は存在論的に異なる次元にあるのだというハーバーマスの立場からは受け入れられるものではない。むしろ他方でテイラーの立場からハーバーマスの主張を論じるならば、それは人間の行動が意味をとまなわざるをえないのだという事実を軽視し、解釈学的な全体論の必然性を認めずに自然主義的・実証主義的な社会科学へと傾いていかざるをえないものと映るだろう。実際、テイラーのハーバーマス批判が指摘していたのは、諸個人の間でおこなわれる討議によって手続き的に倫理を形成してゆくのだというハーバーマスの形式主義は、まさにそういった倫理の形式を好ませるその背景理解に目を向けていないのだという点だった<sup>45)</sup>。テイラーによると「全体論の超越論的必然性」に無意識なハーバーマスの倫理学もまた、「ドーバー・ビーチ」的見解の一種にはかならないのである。

このような差異の原点にあるのは両者のそもそもの出発点、すなわち人間とは意味に宿命づけられた自己解釈的な動物であるというテイラーの哲学的人間学と、マルクス主義の伝統の延長線上に位置づけられる批判理論を継承するハーバーマスの人間論との違いであるといつてよい。そしてそこに見いだされるのは、両者が哲学および社会科学に取り組む際の動機・関心の違いである。テイラーの解釈学は単に近代社会とそこでの人間の自己理

解を描写することを目的としているのではなかった。近代が持つ道徳性・社会性を回復させ、それを肯定的なものとして正当化しようとしたのがテイラーなのである。ハーバーマスが論文「討議倫理についての所見」で指摘するように、「テイラーは近代において優位性をえることとなった諸価値の配置を単に文化史的に描写することに関心をもっているわけではない。近代においてわれわれが避けることのできなくなった自己理解を正当化することに関心をもっているのである」<sup>46)</sup>。それに対してハーバーマスは理性に信をおいてそれを根拠に人間の解放（emancipation）を志向する立場をとる。こういった立場から見ると、テイラーの試みは現状肯定的・保守的で批判の刃を欠いたものと映ることとなる。

#### 4. テイラーにおける〈地平の融合〉と〈解釈学的循環〉

こういった論点はとりもなおさずテイラーの多文化主義・共同体主義についての問題へとわれわれを導いてゆく。テイラーはプラトン主義的な道徳実在論を斥け、表現主義の立場を援用しながら社会的想像力という近代的な意味の全体性概念を措定しようとしてきた。そこで強調されていたのは、無＝文化的な近代理解の誤謬と、背景理解の変遷へと目を向ける必要性である。つまりガダマーの解釈学同様、テイラーにおいても、理性という普遍的な概念によって近代を根拠づけようとする啓蒙思想に抗って、どこからでもない見解（view from nowhere）などというものが無い以上、理解を可能とする土台を提供する背景理解、すなわち〈伝統（tradition）〉とそれに根ざした〈先入見（Vorurteil/prejudice）〉から出発せねばならないという想定がなされているのである。

テイラーの多文化主義・共同体主義に向けられる批判の一つは、かれは言語によって画定された文化集団を単位として均質な共同性を措定する文化本質主義に陥っているのではないかというものであろう<sup>47)</sup>。実際、テイラーが措定する社会的想像力という意味の全体性は、言語に媒介された自己解釈を共有するものたちにとっての全体性であった。むしろテイラーは普遍主義的な無＝文化主義から距離をとるとともに、自民族中心主義へも批判的である。「一方における、真正さを欠き同一性を強いる、価値の平等性の承認の要求と、他方における、自民族中心主義的な基準の内部への自閉との間に、中道が存在するはずである」<sup>48)</sup>。テイラーはこう主張し、ガダマーにならって、異なる背景理解からそれぞれ出発しながらそれらが邂逅して交錯する点、すなわち「地平の融合（fusion of horizons）」<sup>49)</sup>にその「中道」を見いだそうとする。地平の融合を経た「この新しい地平のなかで、我々は、かつて価値評価の自明の背景とされていたものを、かつて未知であった文化が持つ異質の背景と並べて、可能性のひとつとして位置づけることができる」とテイラーは考えるからである<sup>50)</sup>。

地平の融合はしたがって、自らの背景理解を相対化する懐疑・批判の契機をもたらすものであるともいえる。「異なる文化の相対的な価値が明らかになるような究極の地平からわれわれははるか遠くにいるのだということ、このことこそが何にもまして認められなければならない」のであって、「このことは、多くの『多文化主義者たち』がいまだとらわれている幻想を打ち破ることを意味するだろう」<sup>51)</sup>とテイラーは言明している。

つまり、あらゆる文化集団を横断して超越的に存在し、個々の集団の地平について価値判断を下すための客観的基準となるような神の視点をわれわれが持ちえない以上、自らの背景理解を前提とした自己理解・偏見から出発し、地平の融合の中でその自己理解を脱神

話化・批判しつつただしてゆき、より妥当な自己理解へとわれわれはむかっていくべきなのだというのがテイラーの考えなのである。

たしかにテイラーは地平の融合によって背景理解が変容する可能性を積極的に認めはする。しかし彼が出発点とするのは、結局のところは言語によって規定された意味の全体性・伝統である。それはやはり批判者たちが指摘するように言語・伝統を共有するものという基準で線を引き、言語を単位として共同性を措定する立場であるといえよう。またハーバーマスの視点から見ると、言語に還元されえない（たとえば経済といった）次元で生じている差異・不平等と、そこから生じる歪みに対しては盲目にならざるをえないということになる。

こういった問題に加えてさらに指摘されうるのは、結局のところテイラーは、彼の意図とは裏腹に（たとえそれが個人ではなく集団の次元で論じられているとはいえ）相対主義へと導かれていってしまっているとはいえないだろうかという点である<sup>52)</sup>。テイラーの社会的想像力という全体性概念は言語集団に根ざしたものであって、あらゆる集団を横断して超越的に存立しうる価値の体系ではもちろんない。テイラーの哲学的人間学によると、意味の全体性が必要とされるのは、人間とは社会で共有されている言語を通じて自己解釈を行うことによってはじめて存在しうるものであるからであった。そういった哲学的人間学は、言語集団を単位として意味の全体性を措定することの必要性をたしかに根拠づけはしよう。しかし、言語集団の次元で意味を回復させても、異なる言語集団がそれぞれ異なった意味の全体性を持っているのだとするならば、それは結局のところ相対主義と意味の無意味化へと導かれていってしまうこととなろう。テイラーは相対主義に抗い、意味の全体性は超越的な次元で再興されねばならないと主張してきた。しかし、「よりよい」自己理解にむかって地平の融合がなされるのだとするならば、その融合した地平が本当に「よりよい」ものであることを根拠づけるものは何なのか。解釈学の伝統の中に位置づけられるテイラーの表現主義的＝言語的哲学的人間学は、超越的な意味の全体性を要求する論拠を持ち合わせていないのではないか。「よりよい」ものを定義するのは、結局のところは所与の共同体で共有されている社会的想像力そのものにはかならないのではないか。

実際、実証主義や行動主義に象徴される社会科学への自然主義的なアプローチつまり自然科学の方法論を用いて社会科学に取り組もうとするアプローチを一貫して批判してきたテイラーは、解釈の妥当性検証のための客観的基準・参照点—たとえば経験的に得られるとされる〈生のデータ (brute data)〉—を解釈の外部に求めることを拒み、〈解釈学的循環〉をむしろ肯定的にとらえて擁護してきた。解釈の外部に客観的な基準を措定することができないとするならば、解釈の妥当性はその解釈の文脈を提供する言語と意味の体系に不可避免的に依存することとなり、ひいてはその体系を共有しない他者に解釈の妥当性を理解させることは不可能となる—テイラーも解釈学が包含するこういった困難をもちろん率直に認める。「表現についての、つまりそこに含まれている〈言語〉についての共通理解に究極的には依ってしまうこと、このことをわれわれは避けることができない。〈解釈学的循環〉と呼ばれてきたものは、このようにもいいたらわすことができるだろう」<sup>53)</sup>。

とはいえ、社会科学が解釈の対象とするもの、つまり人間行為の間主観的な意味が、すでに人間の自己解釈に媒介され、また自己解釈によって部分的に構成されている以上、〈解釈学的循環〉と呼ばれる状況は人間が不可避免的に直面せざるを得ない条件なのであって、

悪循環でもなければ決定的な矛盾でもないのだとテイラーは考える。言語と意味の体系を共有しない者の間には決定的な断絶があり、両者を客観的に判断する第三の極は存在しない。その両者の違いは結局のところ〈背景理解〉あるいは〈社会的想像力〉の次元に根ざした〈識見（insight）／直感（intuition）〉の違いから発するものであり、また究極的には、「政治と生活についての異なる意見と不可分に結びついている」<sup>54)</sup>。

こういった見解は容易に価値相対主義へと導かれてゆくようにも思われるが、テイラーは当然のことながら相対主義には与さない。

わたしは相対主義者ではありませんから、正しい文化と、反人間的で危険で邪悪なものという意味での悪い文化との最終的な判断は、可能だとする立場に立っています。もちろん、わたしたちは認識論的にはきわめて慎重であらねばならず、たとえばある文化が理解できないと、しばしばある局面で判断をひかえねばならないことが出てきます。それは自明なことです〔……〕そのさいでもわたしは、認識論的に完全に自信があるわけではないにせよ、ある行為が正しいのか間違っているかという問いに対する答えは存在するという考えを否定していません<sup>55)</sup>。

テイラーがこう論じる際に前提となっているのは、どこかにすでに存在する〈正しい文化〉・〈悪い文化〉という基準ではむろんない。互いに相容れない異なる解釈をもつもの同志が接触したときに、〈通約不可能〉であるとして議論をやめてしまわなければならない理由はないのであって、相手の解釈をも何らかの形で理解することができるようみずからの解釈を深め抜げてゆくことが可能なのだという見解がテイラーのこのような議論を支えているのである。

議論をさらにおしすすめるために言えることが、なんらか常にあるわけです。〔……〕あなたはストロベリー・アイスクリームが好きで私はバニラ・アイスクリームが好き、といったような場合には、それ以上なにもいうことがない、これはあたり前です。けれども、道徳的議論の場合には、こういった点に至ることはありえません。論理的に議論を止めねばならない地点など存在しないのです<sup>56)</sup>。

通約不可能性に甘んじることなく、さらなる解釈の明晰化を追求すること—もし解釈が存在論的に人間を規定しているのだとするならば、これは自らの存在のあり方を再定義することをも意味することとなる。テイラーは次のようにいう。「人間の諸科学が解釈学的であるとするならば、そこでは『理解できない』という立場に対して、有効な応答をする余地がある。その応答は、『直感をより広げよ』というかたちのみでなく、より根源的には『自分自身を変えろ』というかたちをもとることとなる」<sup>57)</sup>。

つまり、互いに相容れない解釈から出発しつつも、他者と接触し、その関係の中で自らの解釈をより明晰化・深化・拡大してゆくとともに自らを再定義してゆくことによって〈よりよい〉解釈へと向かって歩をすすめてゆく可能性が常にあるということ、そのことを根拠としてテイラーは多元性を損なうことなく、また素朴な道徳実在論に回帰することなく、価値相対主義を斥けようとしているのである。むろん再解釈を積み重ねてゆく過程

はくよりよい> 解釈へと必ず導かれてゆくとはいえない。しかしながら、解釈の中には不可逆のもの、つまり新しい解釈を取り消して以前の立場へと戻ることが実質的に不可能となるものが確実に存在している以上、相対主義へと陥ることはないのだとテイラーは考えている。「ある見解から他の見解に移行するにあたっては、一定の不可逆性があるといえます。この移行は認識上の前進であるともいえます」<sup>58)</sup>。

テイラーのこの論点はハーバーマスの討議倫理と多くを共有しているが、重要な点において両者の見解は分かれている<sup>59)</sup>。ハーバーマスは<合理性>を文化横断的・普遍的な討議の基準と考えるのに対して、テイラーはあくまでも政治と文化の次元を切り離すのを拒む。テイラーによると<合理性>もまたある特定の—自由主義的な—文化に根ざした基準なのであって、価値中立的な議論の場を提供することはできない。繰り返していうならば、<合理性>という基準を指定することによって個別の社会的想像力に内在する善を括弧に入れておこうとするハーバーマスのな討議倫理は、テイラーにとっては「ドーパー・ビーチ」的見解のひとつなのである。

討議倫理と合理性をめぐるテイラー＝ハーバーマスの議論はいまだ着陸点に到達しておらず、また本稿の限られた紙幅の中では十分に論じることができない。とはいえ、テイラーにおいては、リケールの指摘する解釈学内に包されている二つの動機<sup>60)</sup>のうち、<意味の想起>が<懐疑の行使>を凌駕してしまっているのではないかという疑念はやはり残るのではないかと思われる。さらにいうならば、言語集団を横断して共有される<合理性>といった基準を拒むのであれば、通約不可能性をこえて議論をおしすすめるその根拠をどこに求めたらよいのかという疑問も生じてくることとなろう。周知のようにテイラーは、人間と人間集団の自己解釈が根源的に間主観的に構成されていること—つまり社会的想像力は<相互承認>によって根本から形成されていること—を根拠として人間存在論の次元で通約不可能性を乗り越えようとしてきたわけだが、<言語>を基底においたテイラーの哲学的人間学が言語横断的な相互承認をも十分に根拠づけることができるものなのか、さらなる検討の余地があるのではないだろうか。もし言語横断的な相互承認をなんらかのかたちで根拠づけようとするのであれば、究極的にはそれを支える別の人間存在論—おそらくそれは人間とは宗教的な動物であるというヘーゲル的なそれと似た姿をとることとなるだろう—が要求されることにはならないだろうか<sup>61)</sup>。

## おわりに

それでは結局のところ、テイラーの「ドーパー・ビーチ」批判をささえているのは単なる彼の道徳主義的な関心であり、悪しき<解釈学的循環>にとらわれた社会的想像力という観念論的な全体性概念だということになるのか。上で見たテイラーの解釈学的見解を真剣にとらえるのだとするならば、むしろそう結論づけるのはあまりにも単純に過ぎる。テイラーは解釈学の伝統によりながら、また表現主義の功績を援用しつつ、意味の全体性を再興し、それを通して近代の肯定的な側面を再考するとともに内在的にそれを批判しようとしていた。近代を否定的なものとしてとらえる潮流や、近代は既に乗りこえられたのだとする傾向に抗って進められるテイラーの近代再考の試みは、現在主流の哲学に対する一つの示唆に富んだオルタナティブを提供しているといえよう。実際、こういったテイラーの立場に今日の批判的社會理論の可能性を見いだす論者もいる。たとえば「ある所与の社

会の構成的な自己解釈あるいは自己理解そのものが、社会の制度・実践・言説を批判するのに必要な規範・価値・基準を論者に与えるのだ」という共同体主義の前提を是認しつつ、その自己解釈・自己理解とは何なのかをより明確にして批判理論の土台を整えようとするローザのような論者はその一例である<sup>62)</sup>。また、テイラーは主観主義と道徳実在論、概念と実践、観念論と唯物論、解釈学と批判理論といった二分法を拒絶し、それらの間隙に立ちとうとしてきた。そしてこういったテイラーの考えと、言語や解釈といった概念を通じてこの二分法へと立ち向かう彼の方法論は、本稿では主に論敵として取り上げたハーバーマスを含む多くの批判的社会理論の論客たちにも今日、広く共有されているものであるといえてよい。

しかし上でみたように、こういったテイラーの試みは、たとえば概念と実践では概念に、観念論と唯物論では観念論に、解釈学と批判理論では解釈学にいま一方の極を還元することによってこれらの二分法を解消してしまったのではないかという疑念はやはり残る。さらにいえば、いわゆる言語的転回を所与のものとするテイラーの哲学的人間学は、1) 言語外在的な諸力に目を向けることができないという点において解釈が持つ自省・批判の力を限定してしまうとともに、2) テイラーが主張する言語横断的な相互承認の可能性・必要性を究極的には根拠づけることができず、価値相対主義へと導かれていってしまう余地があるのではないかという疑念も払拭できない。この点を検討するにあたっては、ハーバーマス＝テイラー間の論争、また超越的なものについて多くを語るテイラーの近年の神学論や彼の往年のヘーゲル論がおそらくは再審に付されるべきこととなろう。本稿ではさしあたりの問題提起にとどめ、これらの論点については稿を改めて詳しく論じることとしたい。

## 注

- 1) 本稿は、2009年度・2010年度鳥根県立大学学術教育研究特別助成金による研究の成果の一部である。
- 2) Matthew Arnold (1867[1851]) 'Dover Beach', in Matthew Arnold, *New Poems* (=平井正穂訳「ドーヴァー海岸」平井正穂(編)『イギリス名詩選』岩波書店、1990年、262-265頁)。
- 3) たとえば、Charles Taylor (1989) *Sources of the Self: The Making of the Modern Identity*, Cambridge, MA, Harvard University Press, p.409; Charles Taylor (1992) 'Modernity and the Rise of the Public Sphere', in Grethe B. Peterson (ed.) *The Tanner Lectures on Human Values*, 14, Salt Lake City, UT, University of Utah Press, pp.208-209; Charles Taylor (2007) *A Secular Age*, Cambridge, MA, Harvard University Press, p.570 など。また、1991年のMassey LectureとしてカナダのCBCで放送されたテイラーの講演『近代の不安 (The Malaise of Modernity)』においても、「ドーバー・ビーチからの視点 (the view from Dover Beach)」は彼が批判の矛先を向けるA・ブルームやC・ラッシュの立場を象徴する一つのキーワードとして大きく取り扱われていたが、書籍にまとめられた際には省かれている。Charles Taylor (1991a) *The Malaise of Modernity*, The 1991 Massey Lectures, CBC (audio recording); Charles Taylor (1991b) *The Malaise of Modernity*, Toronto, Anansi, [a.k.a. *The Ethics of Authenticity*, Cambridge, MA, Harvard University Press] (=田中智彦訳『くほんもの』という倫理』、産業図書、2004年)。
- 4) Taylor (2007) *op. cit.*, pp.570f.
- 5) Taylor (1991a) *op. cit.*, Lecture 1.
- 6) たとえば、Quentin Skinner (1991) 'Who are "We" : Ambiguities of the Modern Self', in *Inquiry*, Vol. 34, pp.133-153; Frederick A. Olafson (1994) 'Comments on *Sources of the Self* by Charles Taylor', in



- Philosophy and Phenomenological Research*, Vol.54, No. 1, pp.191-196, など。
- 7) たとえば次を参照。Stephen K. White (2000) *Sustaining Affirmation: The Strengths of Weak Ontology in Political Theory*, Princeton, NJ, Princeton University Press, pp.42-74; Ruth Abbey (2000) *Charles Taylor*, Princeton, NJ, Princeton University Press, p.57.
- 8) Charles Taylor (1994a) 'Reply to Commentators', in *Philosophy and Phenomenological Research*, Vol. 54, No. 1, p.210.
- 9) Taylor (1989) *op. cit.*
- 10) Taylor (1991a) *op. cit.*; Taylor (1991b) *op. cit.*
- 11) Taylor (1992) *op. cit.*
- 12) Taylor (2004) *Modern Social Imaginaries*, Durham, NC, Duke University Press.
- 13) Taylor (2007) *op. cit.*
- 14) Taylor (1992) *op. cit.*, pp. 1-12.
- 15) Taylor (1989) *op. cit.*, p. xi.
- 16) *Ibid.*
- 17) Taylor (1991a) *op. cit.*
- 18) Taylor (1992) *op. cit.*
- 19) *Ibid.*, p.215.
- 20) この論点は、多文化主義の文脈でも頻繁に参照されるテイラーの思想を理解するにあたって重要なものとなろう。また、「世界の様々な場所で形成されてきたさまざまな『オルタナティブの近代』というものの全範囲を理解すること」が今日の社会科学の最重要課題であるとする彼の意思表示が、「社会的想像力」概念の導入と時を同じくしてなされたということは、非常に示唆に富んでいるといつてよい。とはいえ、本稿の直接の目的はテイラーにおける全体論の骨格を明らかにすることにあり、「多文化主義者テイラー」を再評価することにはない。したがってさしあたりこの論点には深入りせず、引き続きテイラーの『ドーバー・ビーチ』批判を追ってゆくこととしたい。
- 21) *Ibid.* (傍点、引用者。)
- 22) Charles Taylor (1985a[1977]) 'Self-Interpreting Animals', in Charles Taylor (1985) *Human Agency and Language: Philosophical Papers 1*, Cambridge, Cambridge University Press, p.45.
- 23) N・スミスは次のように簡明にテイラーの立場をまとめている。「テイラーの解釈学の核にある考えをまさに一つあげるとするならば、それは次のような考えとなろう。すなわち、物事が意味を持つのが人間という存在なのだ」という考えである。」Nicholas H. Smith (1997) *Strong Hermeneutics: Contingency and Moral Identity*, London, Routledge, p.37.
- 24) Taylor (1992) *op. cit.*, p.218.
- 25) *Ibid.*
- 26) *Ibid.*
- 27) よく知られているように、ヘルダーと彼の表現主義についてはじめに英語圏の読者に再考を迫ったのはアイザイア・バーリンである。テイラーはバーリンの論点を概ね継承しつつも、芸術における表現主義運動と混同されかねないexpressionismというバーリンの語を嫌ってexpressivismという用語を提示する。本稿で「表現主義」という語を用いる際には、テイラーのいうexpressivismを念頭においている。Isaiah Berlin (2000) 'Herder and the Enlightenment', in Isaiah Berlin, *Three Critics of the Enlightenment: Vico, Hamann, Herder*, Princeton, NJ, Princeton University Press, pp. 168-242; Charles Taylor (1975) *Hegel*, Cambridge, Cambridge University Press, p.13.
- 28) したがって、既に存在するものを客観的に指し示すものとして言語を理解するホップズ・ロック・コンディヤックらの指示的な (designative) 言語論をテイラーは斥ける。こうした類の言語論は意味の全体性を言語から独立し自己完結して存在するものとしてとらえ、それがありのままに表出してゆくこと想定しているからである。テイラーはこの論点を様々な著作の中で展開して

- いるが、たとえば次を参照。Charles Taylor (1985b[1978]) 'Language and Human Nature', in Charles Taylor (1985) *Human Agency and Language: Philosophical Papers 1*, Cambridge, Cambridge University Press, pp. 215-247; Charles Taylor (1995) 'Heidegger, Language, Ecology', in Charles Taylor, *Philosophical Arguments*, Cambridge, MA, Harvard University Press, pp.100-126.
- 29) Taylor (1992), pp.218f.
- 30) *Ibid.*, p.219.またこういった意味において、「人間の科学は過去の方向を向いている (looks backward) —人間の科学は歴史的であることを避けることができない」のだともテイラーは論じている。Charles Taylor (1985c) 'Interpretation and the Science of Man', in Charles Taylor (1985) *Philosophy and Human Sciences: Philosophical Papers 2*, Cambridge, Cambridge University Press, p.57.
- 31) *Ibid.*, p.219. テイラーとこれらの著者における〈社会的想像力〉の概念を論じたものには次のようなものがある。Ruth Abbey (2006a) 'Back to Bacsko', in *European Journal of Political Theory*, Vol. 5, No. 3, pp.355-364; Claudia Strauss (2006) 'The Imaginary', in *Anthropological Theory*, Vol. 6, No. 3, pp.322-344; Dilip Parameshwar Gaonkar (2002) 'Toward New Imaginaries: An Introduction', in *Public Culture*, Vol.14, No. 1, pp. 1-19; Marcela Tovar (2001) 'The Imaginary Term in Reading about Modernity: Taylor and Castoriadis' Conceptions', in *Revista de Estudios Sociales*, Vol. 9, pp.32-39.また次も参照。William Outhwaite (2006) *The Future of Society*, Oxford, Blackwell, pp.61f.
- 32) Taylor (2004) *op. cit.*, p.23. 同書の主要部分はこれに先だって*Public Culture*誌の*New Imaginaries*特集号 (Vol.14, No. 1, 2002, pp.91-124) に掲載されており、彼の最新の著作『世俗的な時代』(2007年) にも収められている。
- 33) こういった視点からテイラーは、フランス革命とアメリカ独立戦争という二つの〈革命〉を、古いものが全面的に否定されて無から新しいものが創出された過程としてではなく、むしろ後ろ向きな (backward-looking) 〈考え方から一つまり既存の古い正統性概念に依りながら一遂行されたものとして描く。Taylor (2004) *op. cit.*, とくに第8章。
- 34) Taylor (2004) *op. cit.*, p. 2 .
- 35) *Ibid.*, pp.182-183.
- 36) Paul Ricoeur (1965) *Freud and Philosophy: An Essay on Interpretation*, D. Savage trans., New Heaven, CT, Yale University Press, 1970, pp.27ff.
- 37) William Outhwaite (1986) *Understanding Social Life: The Method Called Verstehen*, (Second Edition), Lewes, Jean Stroud, p.98.
- 38) Martin Jay (1982) 'Should Intellectual History Take a Linguistic Turn?: Reflections on the Habermas-Gadamer Debate', in Dominick LaCapra and Steven L. Kaplan (eds.) *Modern European Intellectual History: Reappraisals and New Perspectives*, Ithaca, NY, Cornell University Press, p.99.
- 39) Jürgen Habermas (1982) *Zur Logik der Sozialwissenschaften*, Frankfurt am Main, Suhrkamp, quoted in *ibid.*
- 40) Karl Marx and Frederick Engels (1974) *The German Ideology: Part One* (Student Edition) , C. J. Arthur (trans.), London, Lawrence and Wishart, p.42.むしろハバーマスはこのモデルを無条件に受容するわけではないのだが、ここではその問題には立ち入らない。詳しくはたとえば次を参照。Jürgen Habermas (1979) 'Toward a Reconstruction of Historical Materialism', in Jürgen Habermas, *Communication and the Evolution of Society*, Thomas McCarthy (ed. and trans.), London, Heinemann, pp.130-177.
- 41) Jürgen Habermas (1997 [1970]) 'On Hermeneutics' Claim to Universality', in Kurt Muller-Vollmer (ed.) *The Hermeneutics Reader: Texts of the German Tradition from the Enlightenment to the Present*, New York, NY, Continuum, p.302.
- 42) Jay (1982) *op. cit.*, p.110.
- 43) Taylor (2004) *op. cit.*, pp.31-32.
- 44) Hartmut Rosa (2004) 'Four Levels of Self-Interpretation: A Paradigm for Interpretive Social Philosophy

- and Political Criticism', in *Philosophy and Social Criticism*, Vol.30, Nos. 5 - 6 , p.692.
- 45) Charles Taylor (1991c) 'Language and Society', in Axel Honneth and Hans Joas (eds.) (1991) *Communicative Action: Essays on Jürgen Habermas*, Jeremy Gaines and Doris L. Jones (trans.), Cambridge, Polity, pp.23-35.
- 46) Jürgen Habermas (1993) 'Remarks on Discourse Ethics', in Jürgen Habermas, *Justification and Application: Remarks on Discourse Ethics*, Ciaran P. Cronin (trans.), Cambridge, MA, The MIT Press, p.72.
- 47) たとえば Nancy Fraser (2003) 'Social Justice in the Age of Identity Politics', in Nancy Fraser and Axel Honneth, *Redistribution or Recognition?: A Political-Philosophical Exchange*, London, Verso, p.104, n.59.
- 48) Charles Taylor (1994b) 'The Politics of Recognition', in Amy Gutman (ed.) (1994) *Multiculturalism: Examining Politics of Recognition*, Princeton, NJ, Princeton University Press (=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、1996年、100頁)。
- 49) Hans-Georg Gadamer (1999 [1960]) *Truth and Method*, Second Revised Edition, Joel Weinsheimer and Donald G. Marshall (trans.), New York, NY, Continuum, p.271.
- 50) Taylor (1994b ; 1996), *op. cit.*, p.67 ; 93頁。
- 51) *Ibid.*, p.73 ; 101頁。
- 52) Hartmut Rosa (1995) 'Goods and Life-Forms: Relativism in Charles Taylor's Political Philosophy', in *Radical Philosophy*, 71, pp.20-26.
- 53) Taylor (1985c) *op. cit.*, pp.17f.
- 54) *Ibid.*, p.53.
- 55) チャールズ・テイラー (岩崎稔・辻内鏡人訳) (1996) 「多文化主義・承認・ヘーゲル」『思想』、865号、5頁。
- 56) Charles Taylor, Hartmut Rosa and Arto Laitinen (2002) 'On Identity, Alienation and the Consequences of September 11<sup>th</sup>: An Interview with Charles Taylor', in Arto Laitinen and Nicholas H. Smith (eds.) *Perspectives on the Philosophy of Charles Taylor*, Helsinki, Societas Philosophica Fennica, p.187.
- 57) Taylor (1985c) *op. cit.*, p.54.
- 58) Taylor et al. (2002) *op. cit.*, p.184.
- 59) たとえば次を参照。Taylor (1991c) *op. cit.*; Jürgen Habermas (1991) 'Reply', in Honneth and Joas (eds.) (1991) *op. cit.*, pp.214-264; Taylor (1994b) *op. cit.*; Jürgen Habermas (1994) 'Struggle for Recognition in the Democratic Constitutional State', in Gutman (ed.) (1994) *op. cit.*, pp.107-148 ; Jürgen Habermas (1993) *op. cit.*, pp.19-111; Charles Taylor (1999) 'Comment on Jürgen Habermas' "From Kant to Hegel and Back Again"', in *European Journal of Philosophy*, Vol. 7 , No. 2 , pp.158-163.
- 60) Ricoeur (1970) *op. cit.*, pp.27ff.
- 61) いわゆる近年のテイラーの「宗教的転回」はこの要求から生じたものであるともいえよう。テイラーの宗教的転回については次を参照。Ruth Abbey (2006b) 'Turning or Spinning? Charles Taylor's Catholicism: A Reply to Ian Fraser', in *Contemporary Political Theory*, No. 5 , p.163.
- 62) Rosa (2004) *op. cit.*, p.693.

キーワード：チャールズ・テイラー 全体論 解釈学 批判理論 哲学的人間学  
社会的想像力

(ARAI Kenichiro)

*Between Verstehen and Kritik:*  
Charles Taylor's Holism and Its Cul-de-sac

Kenichiro ARAI

Abstract

The aim of this paper is to clarify the features of Charles Taylor's holistic understanding of society and assess if it is tenable. The first half of the paper will expose Taylor's argument for holism by closely looking at his relatively recent conception of 'social imaginary'. Taylor's attempt to situate Western modernity within a holistic moral framework and his consequent critique of the simple understanding of 'disenchantment' are, as it will be shown, inseparably tied with his philosophical anthropology, which in turn is located within the tradition of critical hermeneutics. This indeed enables him to eschew naïve realism, while being sensitive to the plurality of goods. Yet, it may be still arguable that his philosophical anthropology may not be able to provide a fully adequate basis for his project of social criticism. The second half of the paper will critically examine Taylor's claims by referring, for instance, to Habermas' arguments, and suggest some potential limitations.

Key words: Charles Taylor; Holism; Hermeneutics; Critical Theory; Philosophical Anthropology;  
Social Imaginary