

規範的概念としての文化

リー, テレーザ・M
ゲルフ大学准教授

白川, 俊介
九州大学大学院比較社会文化学府修士課程

施, 光恒
九州大学大学院比較社会文化研究院助教授

<https://doi.org/10.15017/16447>

出版情報 : 政治研究. 54, pp.43-75, 2007-03-31. 九州大学法学部政治研究室
バージョン :
権利関係 :

規範的概念としての文化

- I 序
- II 人類学的概念としての文化
- III 善としての文化
- IV 多元性としての文化
- V 「批判的存在論」としての文化
- VI 結論

テレーザ・M・リー
(白川俊介・施光恒訳)

人間の文化は時間と空間に応じて、発芽する。より濃厚かつ豊かに芽を出す場合もあれば、よりみすばらしく貧相な場合もある。人間性の発展史の特徴は各々の民族と共にあり、その中に見出される。まるでその民族が地球上で唯一の民族であるかのようにみえる。

人間性の発展の特性は、民族の中に人間性の一形態として息づいている。我々の種の特性を破壊する全ての分離や切断は、未完の観念、欺瞞的な観念あるいは思弁を生み出す。ペシエラー(訳註)(Descherla)も人類であり、アルビノ(訳註)(Albino)も同様にそうである。生活様式(習慣)が種を規定する。多様な人間性において、種は極度にさまざまな形をとる。しかし結局は、万物は、少数の点で繋がっている。非常に多様な形で最も単純な秩序が姿を現すのである。黒人は足音に特徴を示し、ヒンドゥー人は指先に特徴を示す。同様に、両者は、愛憎の中に、また最も些細なあるいは偉大な職務において特徴を示すのである。発生理学のあらゆる状況変化に応じた人間の種の変化のすべての可能性を知ることのできる透徹した知性を有する存在であれば、少数の所与の特質が、一民族、一部族、一個人の生活(慣習)の全構造と全様式の総体の特徴付けていることを容易に見とるであろう。

ヘルダー「書簡二一六」、「人間性の進歩のための書簡」(二七九三—二七七)——第十集^①

I 序

近年、政治における文化の重要性に異論を差し挟むものはまずいない。西洋の自由民主主義において、文化は、左派と右派が互いに相容れない部分を徹底的に論争する際に、好んで持ち出される用語となっている。文化そのものが、対抗の政治としてのアイデンティティの政治の発展にとつて根本的重要性を持つ。文化はまた、西洋世界と非西洋世界が敵対者として互に対峙する領域でもある。この対峙は、人権をめぐるグローバルな政治において表面化することが最も多い。人権は西欧的価値で偽装されたものと見られ、普遍的規範としての人権は、文化という特殊性からの挑戦を受けている。それゆえ人権は、グローバルな統合をもたらすものではなく、グローバルな分断をもたらすものとなつてし

まっている。人権自体が、冷戦期の二極化を永続させているようにみえる。二極化構造はもはや自由民主主義対国家社会主義というイデオロギー的枠組みで表現されてはいないが、分断線は以前と同様のようである。すなわち、一方の側は、デモクラシーがうまく機能し人権が尊重されている自由世界であり、他方の側は、権威主義的支配体制がはびこり人権が侵害されている抑圧的世界だというわけである。

このような政治的現実に対抗して、本稿では、現代政治理論における文化の位置づけを探索したい。本稿の試みは、具体的には、アメリカの人類学者デイヴィッド・スコットの「政治理論における文化」(“Culture in Political Theory”)という論文に触発されたものである。スコットは、英米圏の政治理論において文化は一種の「汎用的概念」になっていると述べる。しかし、その重要性にもかかわらず、「奇妙なことに、政治理論において、文化の理論化や歴史化は進んでいない。文化は、非イデオロギー的背景、あるいは自然的地平のように、単に、根本的に、そこにあるだけである」。

どのような主義主張を有するかにかかわらず、政治理論家は、いずれかのかたちで文化の問題に強い関心を抱いている。しかし、その問題の正確な本質、すなわち文化というものが、それ自体が、全く不明確である。概して、左派の政治理論家は、ポストモダニストの洞察の適当な要素を持ち出しつつ、グラムシのヘゲモニー概念を現代化してきた。ポストモダニストの洞察とは、権力関係の中に埋め込まれた特定の文化的マトリックスに規定された、形而上学的ではない具体的な自己の観念を含むものである。一方で、主流のリベラリズムの理論家は、ナシヨナリズムあるいは多文化主義の専門家へと転身を図ってきた。そして、自決権、マイノリティの権利、言語権、宗教的権利、それにもちろん文化的権利といった、関連する権利を完備したナシヨナリズムや多文化主義を論じているのである。マルクス主義者あるいはポストモダニスト、はたまたリベラルを名乗る者であっても、彼らの書いたものを読む限り、いずれの者たちにとっても、文化は、主体の核心に位置する存在論的概念の地位を獲得してきたようにみえる。こう述べるからといって私は、文化の概念が、政治理論家を自己の本質主義的観念に必然的にコミットさせてきたと示唆するものではない。むしろ、政治理論の分析的枠組みに文化を取り込むことは、非本質主義の擁護論を打ち立てるのに幾分寄与してきたと考える。

それにもかかわらず、政治理論家の間にみられる文化へのこうした転回は、政治理論という学問分野自体のアイデン

テイテイの探求を促すはずである。西洋政治思想の伝統は、一般的にプラトンまで遡ることができ、哲学こそ人智の元型であり、学問の元締めであるという想定に基づいている。しかし、近年の政治理論家による文化の称揚をみると、哲学ではなく人類学が主導権を握るべきだと考えなければならないのかもしれない。はたして哲人王は退き、人類学者に王位を譲るべきなのだろうか。

私自身の考察は、政治理論家がどのように文化それ自体の概念を取り扱うかというスコットの見解を、二つの学問領域の間における境界争いとして読み換えようとしているわけではない。むしろ私は、スコットの批判を重視する。というのは、スコットの批判は、政治理論家はせいぜい粗雑な人類学者にすぎないという単純な主張以上のものを含んでいるからである。政治理論における文化の位置づけを問うあたり、私は次のような問いを立てたい。すわなち、政治理論家が政治上の問題として文化を捉える試みにおいて、政治理論家は、経験的事実としての文化と規範的概念としての文化を合成してしまっていないだろうか。このような問いを設定したとき、事実と価値の区分という社会科学の哲学における古典的難題を、私は間違いない考察していることになる。この区分に十分に組み込まなかったために、政治理論家は、スコットの提示する類の批判に対して非常に脆弱になってしまっていると示したいと思う。

II 人類学的概念としての文化

行論の都台上、まず「政治理論における文化」におけるスコットの議論の要旨を述べておこう。一九九二年に出版されたチャールズ・テイラーの多文化主義についての金字塔的論文へのエイミー・ガットマンの序文に言及しながら、スコットは文化と西洋世界の邂逅の際の二つの明示的特徴を明らかにする。第一に、文化は不利益を被っている者や周縁化された者と結び付けられている。第二に、論争の場合は、「北大西洋地域の自由民主主義諸国の公的制度」(九四頁)に他ならないということである。文化的に異なる者は、遠くでなければ見出せないなどということがもはやなくなつたためである。しかし、これは西洋世界にのみあてはまる。したがって、人類学者と違い、政治理論家は異文化の者を求めて

遠くまで赴く必要がなかったのである。スコットが述べているように、「文化を学問的対象とするはずの人類学者が正義、公正、シテイズンシップなどについての多文化主義の論争においてなぜこれほどまでに言うべき事柄を持たないのか」という理由の一つは、文化が問題となる場所のこうした変化であろう」（九五頁、強調はスコットによる）。

おそらくそうかもしれない。しかし、文化研究は確かに現代人類学の存在意義であるから、政治理論家が人類学を重視すべきだとする明白な事由が存在する。我々が聞く耳を持つとすれば、スコットは、二つの発展へと注意を促す。一つは、文化的差異の認識は、明らかに二〇世紀的現象だという点である。もう一つは、「文化の新構築主義的概念」の登場である。スコットは、これを「クリフォード・ギアツのモーメント」（二〇〇、一〇六頁）と称する。ギアツ自身の言葉によれば以下のようになる。

私が採用する文化の概念は、本質的に記号論的である。私は、マックス・ウェーバーもそうであったように、人間は自分自身がりめぐらした意味の網の目を漂う動物であると考え、文化をそのような網として捉える。したがって文化の分析とは、法則を探索する経験主義的科学ではなく、意味を探索する解釈学的な科学であると理解する。⁽⁴⁾

ギアツはエスノグラフィを「厚い記述」(thick description)として特徴付けるが、その基礎にあるのがいま引用したような宣言である。ここでは、文化は、データの収集や表形式化ではなく、解釈に開かれたものとして捉えられる。ギアツは、文化に対処しようとした解釈学的アプローチを通して、「構築された意味」（一〇七頁）として文化を再規定し、人類学に大きな変革をもたらした。スコットの見解では、この発展は以下のような理由で重要である。

エスノグラフィのフィールドワークは、もはや真理探究に向けての特権的事項ではなかった。現地人の情報提供者に対する人類学者の認識論上および道徳上の明白な優越性は存在しなかったのである。むしろ、エスノグラフィのフィールドワークは、認識論上および道徳上の平等者相互の大規模な「啓発的会話」であった。こうした構築主

義的方法の重要性は、それが研究の戦後的パラダイムに付きまってきた文化的ヒエラルキーという帝国主義的残滓を打倒したことにある。また、他者 (The Other) を、彼ら自身の文化の歴史における十分に自律的な主体として、および文化の歴史の作成者かつ修正者として登場させたことにある (一〇七—一〇八頁)。

しかし、ギアツが起こした「革命」がであろうとなかろうと、政治理論家は、人類学に真剣に関わることに単に興味を持つていない。スコットの説明によれば、多文化主義の理論家は、「リベラル・デモクラシーの政治理論に最もよく当てはまるような文化概念の同定には関心があるが、文化それ自体には関心がない」(九六頁)のである。スコットは、一つの例外を指摘する。ジェームズ・タリーである。タリーにとって、「文化には、ある程度概念上の自律性がある。したがってタリーは、人類学の領域を特定する際の導きを求めて、人類学を参照しそれに賛意を示す。タリーの見解では、文化の機能の仕方に関する我々の理解に最もよく寄与するような政治的編成の特定という課題があるのだ」(九六頁)。

『奇妙な多様性——多元性の時代における立憲主義——』(Strange Multiplicity: Constitutionalism in an Age of Diversity)において、タリーは正當にも、伝統的な政治理論は、文化とその動態の理論的把握という観点においてはあまり多くを提供し得ないと述べている。⁽⁵⁾ そのためタリーは、スコットがギアツ主義的転回として定式化する人類学への必然的転向を決行するのである。⁽⁶⁾ それに対してスコットは、タリーの「熟慮に欠ける想定、すなわち、人類学の文化概念における新たな革命はついに政治哲学をその帝国主義的声から解き放ったという想定」⁽⁷⁾ について疑問を呈する。文化の構築主義的觀念のフーコー主義的分析を通して、スコットは以下のような見解を提示する。

諸々の差異は抑圧されないと今日の戦後世界では想定されているが、それ「構築された意味としての文化」はまた、民主的多元主義の脱イデオロギー的觀念を求めるイデオロギー的要求にも応じるものである。ここで民主的多元主義の脱イデオロギー的觀念とは、かつては防衛的不安の源泉であり真理を決定しようとする探求の対象であった西洋にとつての他者の他者性というものを、いまや単なる差異として、会話的に、反本質主義的に、アイロ

ニカルに理解し得るであろうコスモポリタンの思考法を意味する（二二頁、強調はスコットによる）。

現代の学問領域としての人類学の歴史に関するスコットのフーコー主義的記述の多くは、彼の同僚の人類学者であるバーナード・マクグレインから着想を得たものである。マクグレインは、フーコーの初期の作品『言葉と物』に記されているフーコーのアルケオロジに触発された。フーコーが「人間」に対して行うことを、マクグレインは「文化」に対して行う。すなわちマクグレインは、「文化」を、形而上学的確実性ではなく、歴史的偶有性を担った、作り上げられた認識上のカテゴリーとして扱った。マクグレインは自分の試みについて以下のように適切に述べている。「これは他者、異邦人、差異を有する者を理解する試みではない。むしろ、他者、異邦人、差異を有する者に対する我々の認識を歴史的に理解する試みである」。

「他者」の二〇世紀独特の理解法としての人類学に対するマクグレインによるアルケオロジは、エスノグラフィを唯一の妥当な認識の方法であるとする。そのようなエスノグラフィは、「エスノグラフィと他文化の成員……との間のある種の邂逅」（二二三頁、省略はマクグレインによる）を重要視する。エスノグラフィは、この邂逅のなから「参与観察に基づいた知識」を生み出さねばならない。その邂逅においては、エスノグラフィは、一方で現地人であり、また他方ではそうではないという両立不可能な存在に自分自身を置くことが期待される（二二五―二二六頁）。エスノグラフィはいかなる「異邦人の文化」に関しても実際の生活にかなったかたちで客観的記述を提供せねばならないのであれば、この種の直接的経験は必須であると思われる。それゆえ、文化(culture)は、「人類学的定義では、諸々の文化(cultures)なのである。そして、人類学的定義によれば、文化は相対的(relative)である」。マクグレインによれば、エスノグラフィは、『文化』が西洋と他者との間の差異に境界線を引くための概念として現れた二〇世紀への変わり目に活況を呈し始めたのである。彼は以下のように述べている。

今や、差異は初めて文化的差異として、また文化的多元性として理解されている。文化は差異を説明するものに

ほかならない。文化は、「進化」、「進歩」、つまり一九世紀とは違って、文明の進歩の固定した諸段階を辿る進化的発展を説明するものではない。また、啓蒙期とは違って、「無知」や「迷信」の多様なあり得べき様相を説明するものでもない。さらに、ルネッサンス期とは違って、悪魔的なものや地獄めいたものを説明するものでもない(二一三頁、強調はマクグレインによる)。

これが可能になったのは、「二〇世紀の『文化』は、『進化』とそれに含まれているヒエラルキー構造を取り扱った論争において、『進化』に対抗して作られた概念だからである」(一一四頁)。それゆえ、二〇世紀の人類学の受け入れた文化概念は、E・B・タイラーのそれと決定的に袂を分かった(二一三―二一四頁)。文化に対するタイラーの進化的アプローチはアメリカの文化人類学の創設としばしば関係づけられているにもかかわらずである。「単なる『差異』としての『文化』概念は西洋と他者との間の「差異の民主化を可能にした」のであるが、マクグレインはどんな自画自賛にも釘を刺す。彼の見解では、この概念上の転換は、ヨーロッパのブルジョワが自分たちの「善き意識」をなだめ得るかたちで、非ヨーロッパの他者と折り合いをつけたものに過ぎないのである(一二九頁)。

マクグレインの解釈は、単に、人類学の歴史の一解釈に過ぎないことは明らかである。マクグレインはフーコーではない。また、マクグレインが持論を展開した著書『人類学を超えて——社会と他者——』(*Beyond Anthropology: Society and the Other*)は、スコット自身が認めているように、世界中で広く称賛されたわけではない。しかし偶然にも、この歴史は、フーコー主義への傾倒にかかわりなく、人類学の主流の参考書の中でも次のように詳述されている。

エドワード・バーネット・タイラーは、通常、文化の人類学的規定の創始者と認知されている。一八七一年にタイラーは次のように主張している。「広義のエスノグラフィカルな意味での文化あるいは文明は、社会の構成員としての人間の獲得した、知識、信念、技芸、道徳、法、慣習、およびその他のあらゆる能力や習慣をすべて包摂する

複合的総体である」。しかしタイラーの文化概念は、本質的に単数形のものに留まっている。すなわち、多様な社会がそれに沿って位置づけられる進化論的尺度上の一変数に過ぎないのである。多元的で個別の存在としての文化の現代的意味は、第一義的には、タイラーのような進化論的モデルに対する世紀転換期におけるフランツ・ポアズによる批判からもたらされた。また、そうした進化論的モデルに付随することの多かつた、人種から文化を導出しようとする試みに対する批判からもたらされた。

ポアズは、文化は進化論的段階に従ってではなく、他文化からの観念や文化的特徴の伝播を包摂しつつ、個別的历史的状况への応答として発展すると強調した。彼は、文化は、概して独自のものとして扱われ、それ自体の用語で語られなければならないと主張する。人類学の目的と方法のこうした明確な表現は、フランスや英国ではそうではなかったかもしれないが、アメリカでは絶大な影響力を持った⁽⁹⁾。

しかし、ポアズの影響にもかかわらず、差異の領域としての文化概念は論争状態にあるままである。ギアツ自身は、彼が学生として人類学の分野に飛びこんだ一九五〇年代初期に、「文化」とみなされているものに関して、人類学者の間にはいかなる合意もないと述べている⁽¹⁰⁾。さらに、現在でさえ、文化は「民主主義、宗教、単純性、あるいは社会正義のように、多元的に定義でき、多元的意味で採用され、どこまでいっても不明確であるような本質的に論争的な概念」に留まっているのである⁽¹¹⁾。

政治理論の観点からすれば、これらの説明は、一学問の歴史に過ぎないと片付けることもできる。我々が政治理論家として人類学の問題に関わる必要は全くない。しかし、この論争の歴史によって自覚されたものなかに重要なものもある。それは、一つのことを教えてくれる。すなわち、経験的に認識可能な人間の差異を指す好まれる名辞としての文化は、西洋の知的レパートリーにおいて論争的な内容を伴う比較的新しい概念だということである⁽¹²⁾。

III 善としての文化

人類学の分析主題としての文化のこのようなフリーコー主義的説明はしばらく脇に置き、ウィル・キムリツカとチャールズ・テイラーの著作に目を転じたい。現代世界における文化の位置づけについての彼らの各々の見解は、多くの注目を集めてきた。また政治哲学の分野で、および他の領域でも、議論されている。何らかのかたちでキムリツカやテイラーの著作に言及することなしには、多文化主義の政治が自由民主主義諸国でどのように概念化されてきているかを理解し始めることすらできないと言っても決して誇張ではない。この意味で、K・アンソニー・アッピアは、キムリツカとテイラーを対置する有益な枠組みを提供する。「善」〔財〕(good)としての文化の概念化である⁽¹³⁾。それによれば、キムリツカにとって文化とは「基本善」(primary good)である。他方、テイラーは文化を「社会的善」(social good)とみなす。この対照は、リベラルな個人主義的アプローチとコミュニティ的アプローチの間の相違を反映している。以下では、「善としての文化」を基準となる観点として用いつつ、キムリツカとテイラーの著作を考察していきたい⁽¹⁴⁾。

よく知られているように、キムリツカはリベラルな事由に基づき文化的マイノリティの権利の擁護論を提示したことによって、二〇世紀後半の優れた政治哲学者として頭角を現した。彼は、彼の最初の主著である『リベラリズム、共同体、文化』(*Liberalism, Community, and Culture*)において、文化的マイノリティの権利を擁護するためには、「集合的権利」(collective rights)や「集団の権利」(group rights)といった観念を認める必要があると正当にも述べている。しかし、そのような考えはリベラリズムと両立しないようにみえる。なぜなら、リベラリズムの「道德的存在論」(moral ontology)は個人主義にその基盤を置いているからである。キムリツカは以下のように述べている。

リベラリズムを特徴付けるのは、ある種の個人主義と平等主義である。個人主義においては、個人は、道德的価値の究極の単位として、目的それ自体という道德的地位を持つものとして、また「妥当な権利要求の自己起源的源泉」としてみられる。平等主義においては、各個人は平等な道德的地位を有するとされる。したがって、政府は、

各個人に対し平等な顧慮と尊敬を示しつつ、平等者として扱うべきだとみなされる。⁽¹⁵⁾

結果的に、「リベラリズムの枠内におけるマイノリティの権利」を擁護するためには、以下の二点が示されねばならない。一つめは、個人は単に国家の一員、つまり市民であるだけではないという認識である。むしろ、個人は重要な意味で「特定の文化的共同体の一員であり、彼らにとって文化的メンバーシップは大切な善である」（二六二頁）という認識が必要なのである。しかし、リベラリズムの思想は常に、文化的メンバーシップの重要性をうまく取り扱えずにきた（一六二頁）。キムリックは、ロールズの基本善の観念に基づきつつ、文化的メンバーシップは「自尊心」として不可欠なので実際に基本善として考えられるべきだと主張している。またキムリックは、ロールズを引用しながら、自尊心を「自分の人生計画は実行に値するものだという感覚」（二六四頁）であると規定する。この自尊心の感覚を発達させるには、自分にとって追求すべき価値があるものを選択する自由が各人に与えられていなければならない。しかし、キムリックが指摘するように、個人は真空状態で選択するわけではない。そこには常に「選択の文脈」(a context of choice)があり、これをキムリックは文化と呼ぶのである（一六六頁、強調はキムリックによる）。特に、個人の自尊心を高めるうえで決定的役割を果たす文化概念は「社会構成文化」(social culture)である。すなわち、「人間の行為の全ての側面にわたって有意義な生活様式を社会的構成員に与えるものである。ここで人間の行為の全ての側面とは、公的領域と私的領域の双方を含み、社会生活、教育、宗教、余暇、経済生活が含まれる。こうした社会構成文化は、一定の地域にまともって存在し、ある共有の言語に基づく傾向にある」⁽¹⁶⁾。このような文化の観念は移ろいやすく、文化を具体化しない。結果的に以下のように言える。

文化の一構成員としての個人の尊重という観念は、文化的メンバーシップという基本善の重要性の認識に基づいており、それゆえ非リベラルなものではない。共同体が、それを構成する個人よりも重要だというわけでもなければ、国家が文化の純粹性を保つために市民に善き生の至高の構想を押し付けるべきだというわけでもない。この議

論の趣旨は、単に、文化的メンバーシップは、善き生を営むという我々の不可欠な利益の追求の点で重要であり、それゆえ文化的メンバーシップの考慮は、共同体の各々の構成員の利益を平等に考慮するために大切な事柄の一つだということである（一六八頁）。

ひとたび文化的メンバーシップの基底性が打ち立てられれば、この第二点目は、正義の問題に関連付けられる。ここには、マイノリティの文化集団の構成員は、全体社会 (the larger society) と比較して、文化集団全体として「ある特定の不利益」に直面する場合があるために、文化的メンバーシップの十全な利益が否定されてしまう可能性があるという認識が含まれている（一六二頁）。キムリツカは、リベラルは、選択が自由になされているのならば、個人の選択によって生じる相違は本人自身の責任だと常に主張してきたとする。また、リベラルは、「社会的境遇や生来の資質といった人々の状況から生じる相違は、明確に本人自身の責任ではない」と論じてきたとする（一八六頁）。したがって、リベラルにとって、特別な権利や資源の要求が、異なった選択に基づくものなのか、あるいは不平等な状況に基づくものなのかを見極めることは非常に重要である。この区分は、積極的差別是正措置のリベラルな擁護論の核心である。どの文化的共同体に生れ落ちるかを選択できないので、誰も、その個人が生まれによって得た文化的メンバーシップの帰結を甘受するように放っておかれるべきではない。したがって、マイノリティの権利が、「マイノリティ文化の構成員が自分たちのためにそうした選択を行う安定した文化的構造へアクセスできる」ように保証するのに寄与するのならば、マイノリティの権利は正当化される（一九二頁）。マイノリティの権利の付与は、個人ではどうしようもない状況から生じる不利益を矯正するので、正義のリベラルな観念と両立するのである。

要するに、キムリツカのマイノリティの権利の理論は、集団的アイデンティティの保護が個人の選択の文脈を育成できるのであれば、結局、集団的権利はリベラリズムと相反するものではないとする。こうした特別な権利は、個人が集団の構成員として持つ権利であるにもかかわらず、個人の自律性を抑圧するどころか高めさせると考えられている。したがって文化は、個人にとって肯定的な自己アイデンティティの必要不可欠な構成要素として扱われている。それに

もかわらず、個人（もつと具体的には多民族国家においてマイノリティに属する個人）の幸福は、集団の幸福と密接不可分である。「基本善」としての文化は、ナショナルなマイノリティの場合は自治権として、あるいは移民にとつては「エスニック文化権」(polyethnic rights)としてのみ確保されるからである。これらは、「民族集団や宗教的マイノリティが、支配的社会的・政治的・経済的・政治的・制度的において成功することを妨げられることなく、自分たちの文化の独自性や誇りを表明できる」ようにしようとして意図されている「集団別の方策」なのである¹⁷⁾。

「社会的善」としての文化の主唱者としてテイラーを位置づける際に、アツピアは一九九〇年の「還元不能な社会的善」(Irreducibly Social Goods)という論文に注目する¹⁸⁾。社会科学に対するテイラーの初期の批判に精通している者であれば、「還元不能な社会的善」なるものが存在し、そして文化はそうした善の一つであるとするとテイラーの主張は別段驚くべきものではないはずである¹⁹⁾。テイラーの「還元不能な社会的善」の概念は、人文諸科学に対するテイラーの積年の方法論的関心の中で形成されたために、人間学に対する彼の解釈学的アプローチの論理的帰結として最もよく理解される。この論文の中で、テイラーは言語についてのウィトゲンシュタインとソシュールの著作を喚起している²⁰⁾。彼らの業績の重要性は、言語の使用は、それに理解可能性(intelligibility)を提供する言語共同体の存在を前提にしているという点を示したことにある。テイラーは以下のように述べる。

ソシュールが主張したように、言語はこの区分がなければ理解され得ない。コード(ラング)〔言語社会制度〕があり、これは各々の特定の発話行為(パロール)に基づいている。これらは特徴的な循環関係にある。パロールの行為はすべて、ラングの存在を前提としているが、ラングは絶えずパロールの行為の中で再形成される(三四頁)。

ソシュールの「ラングとパロール」の区分に基づき、テイラーは次のように続ける。

我々が、我々の「文化」——このかなり使い古された語の一つの可能な用語法においてであるが——として、社

会における我々の行為にとつてのラングに該当するものを形成する実践、制度、理解の背景に言及するならば、こうした文化が、諸善の中心となり得ることは明らかである（一三六頁）。

テイラーが言わんとしているのは次のようなことである。「個人として、我々はある物事に価値を置く。例えば、ある達成物をよいと、ある経験を満足できると、ある結果を肯定的だとする。しかし、これらはただ、我々の文化の中で発展してきた背景的理解があるからこそ、ある特定のかたちで、よく、満足でき、肯定的であるに過ぎない」（二三六頁）。それゆえ、「これらのものが善であれば、他の条件が等しければ、それらを善ならしめているものである文化もまた善なのである」（一三七頁）。

さらに、文化は、単なる多くのあり得る善の一つではない。テイラーによれば、国防やダムのような他の「公共善」(public goods)とは異なり、文化は「個人の善の単なる手段ではない。文化は、単なる偶有的条件としては、つまりそれがないでも個人の善が原理上存在できる物事としては、そうした公共善と区別できない」（一三七頁）。要するに、文化は「ダムのように、弱い、手段的な意味だけではなく、本質的な意味で」善なのである（一三七頁）。文化はまた、「還元不能な社会的善」であり、その名のとおりに、文化は個人の善に「還元できない」（一三六頁）。したがって、そうした善の担い手は、個人の集合以上のものであるという意味を含む主体として理解される社会である（二二九―一三一頁）。文化は、本質的に関係的であり、相互作用的なのである。

しかし、「還元不能な社会的善」における議論の完全な意味は、「承認の政治」の論文との関連のなかで読まなければならない。確認できない。この論文では、テイラーは「承認の政治」が、現代政治ではこれまで以上に中心的な位置を占めるようになってきたという観察から話を始めている。テイラーが承認の政治と呼ぶものは、一般的にはアイデンティティの政治として言及されるものである。確かに、彼が書いているように、二つの概念は複雑に絡み合っている。⁽²⁾テイラーは以下のように述べる。

「アイデンティティとは」……ある人が誰であるかについての理解、すなわち人間としてのその人の根本的な規定的特徴についての理解の類を指す。そのテーゼは、我々のアイデンティティは、部分的には、他者からの承認やその不在、あるいは多くの場合、誤った承認 (*misrecognition*) によって形成されるということである……。不承認 (*non-recognition*) や誤った承認は害を及ぼし得る (二二五頁、強調はテイラーによる)。

それゆえ、「適切な承認は、我々が人々に与えるべき礼儀にはとどまらない。それは、不可欠の人間の必要なのである」(二六頁)。

テイラーによれば、二つの変化が「アイデンティティと承認への近代的専心を不可避的に」する要因となった(二六頁)。一つは社会学的なものであり、もう一つは哲学的なものである。ヨーロッパにおける封建的貴族制の終焉に伴い、「社会的階層の崩壊」がもたらされた。そのため、アイデンティティの基礎としての名譽の土台が失われた。というのは、「アンシャンレジームの意味における名譽」は、「不平等と本質的に結びついている」からである(二七頁)。万人が共有する属性として理解される「尊厳という近代的観念」が名譽に取って代わった。この「普遍主義的かつ平等主義的な意味」において、尊厳は偉大な平等化の装置であり、それゆえ民主主義社会にふさわしかった。加えて、万人が同様の本質的尊厳を授かっているため、個人は「平等な承認」を保証されるべきだということは「民主主義的文化には不可欠」となったのである(二七頁)。

テイラーによれば、哲学上の変化は一八世紀末、つまり「個人のアイデンティティの新たな理解」が現れた頃に生じた。「真正さ」の理念」(the ideal of authenticity) によって形成された「個人化されたアイデンティティ」(二二八頁、強調はテイラーによる)の概念の登場という哲学上の変化である。この概念は、「人間は、道徳感覚、つまり善悪を知るための直感的感情を備えている」と主張するものである。つまり、「道徳は……内なる声を持っている」(二二八頁)ことを意味する。ゆえに自己の内面的感情との接触は、「独自の、そして決定的な道徳的重要性を帯びる」(二二八頁)。テイラーは、この変容を「我々が内面的深奥を有する者として自らを考えるようになった……近代文化の大規模な主観的転換」(二二九

頁」と称している。ルソーとヘルダーはこの変容をもたらした中心人物である。特に、ヘルダーは「各々が人間性を開花させる独自の様式を持つ。つまり、各々の人間が自分自身の『尺度』を持つという考えを提示する」(三〇頁)。テイラーの言葉で言えば、これ以降、「自分独自の人間性を開花させるある種の様式が存在することとなる。……この観念は自らに忠実であることに新たな重要性を与える。私が自らに忠実でないのなら、私は人生の核を喪失してしまう。つまり、私にとって人間性の開花とは何かということを見失ってしまう」(三〇頁、強調はテイラーによる)。ここに、「真正さの近代的理念」が生れた。この理念は、「自己達成」や「自己実現」を目的として掲げるのである(三一頁)。⁽²²⁾

テイラーは、主体性の近代的理念には問題があると考ええる。「定義上、この存在様式は社会的には生み出されず、個人の内面から生じなければならない」(三二頁)からである。そのような真正さは誤りだとする。なぜなら、「人間の生の決定的特徴は、その根源的に対話的な性格にある」(三三頁)からである。我々は、自らを表現し他者と相互作用するなかでのみ自分自身を理解できる。「人間の言語」は表現の諸手段を指すが、テイラーは、「人間の言語」という言葉で「話し言葉のみならず、芸術、身振り、愛などの『言語』も含め、我々が自己を規定する他の表現様式をも意味している」(三三頁)。これが「内面で生み出されるアイデンティティという理念の発展が、承認に新たな重要性を付与する理由である。私自身のアイデンティティは、私と他者との対話的關係に決定的に依存している」のである(三四頁)。

こうした批判は、テイラーが、承認は「真正さの近代的理念」の実現にとって極めて重要だと主張する際の規範的基礎となっている。しかし、テイラーは、この主張に以下のような歴史的考察を加えている。

近代とともに生じたのは、承認の必要ではなく、承認を受けようとする試みが失敗し得る条件である。承認の必要がいま初めて認識されているのはこのためである。近代以前の時代には、人々は「アイデンティティ」や「承認」について語らなかつた。人々がアイデンティティ(と我々が呼ぶもの)を持たなかつたからでも、アイデンティティが承認に依存していなかつたからでもない。そうではなく、アイデンティティは非常に確実であり疑問視されなかつたので、それ自体として議論の主題にのぼり得なかつたからである(三五頁)。

要するに、繰り返しになるが「階層社会の崩壊」(三二頁)という特定の歴史的条件によつてはじめて、承認は、尊厳と同様、自己アイデンティティにとつて不可欠なものとなったのである。

この哲学的考察は、現代のアイデンティティの政治に関するテイラーの分析の枠組みを作っている。一方で、尊厳の政治は普遍主義に基礎を置く。他方、承認の政治は明らかに差異の政治に基づく(三八頁)。この並置は次のことを意味する。つまり「我々は、各人の独自性の承認を通じて、万人がアイデンティティを有しているという普遍的事実のみを適切に認識する。そうした普遍的要求は、個別性の承認を促す」(三九頁)。しかし、「承認を求める闘争は、ある一つの満足し得る解決しか見出せない。つまり、平等者の間における相互承認の枠組みである」(五〇頁)。したがって、不可避的な緊張が存在する。

承認の政治を視野に含めると、実際のところ、文化は、単なる「還元不能な社会的善」ではない。むしろそれは必要不可欠の善である。そして、誰も文化の外で生きることができないため、ある人の文化的な権利要求の否定は、その人の尊厳の否定である。言い換えれば、文化という社会的善をある人に認めないことは、結局、近代的自我に対して存在論的な瑕疵を与えることに他ならないのである。

以上の分析から明らかにするのは、いずれの思想家にとつても、文化は、ギアツが「本質的に論争的な概念」としてみなしたものではないということである。キムリツカにとつて、文化の規定は論争的ではなくむしろ定まったものである。キムリツカの定義は多くの問題を含んでいる。キムリツカが文化を「社会構成文化」として限定する際に、社会構成的でない文化も存在するのではないかという懸念が生じるのは当然である。アツピアが指摘するように、「文化の必要性を声高に訴える要求にとつての障害は、代替案を容易には想像できないということである。文化は型(*form*)のようなものである。所有できないのである」⁽²³⁾。また、キムリツカは、文化とは、かなり静態的で統合された総体だと想定しているとする批判もある⁽²⁴⁾。さらに、文化は、個人に「選択の文脈」を提供するゆえに重要だという見解は、典型的なリベラルの見解だという印象を与える。個人の自律性の覆し得ない表明として選択行為を高く評価するという点で典型的なリベラルの見解なのである。しかし、チャンドラン・クカサスが指摘するように、「多くの文化は……目的を選択する個

人の自由にそれほど価値を置いてはいない⁽²⁵⁾」のである。

テイラーの場合は、既に述べたように、彼の人文科学に対する解釈学的アプローチに基づき、文化は、選択肢の付与に関係するというよりもむしろ意味の付与に関わるという見解を提示する。しかし、その見解は、文化が我々の存在に中心的な役割を果たすのならば、なぜ、テイラーの初期の著作の中では文化があまり重要な位置を占めていなかったのかという疑問を投げかける。いずれにせよ、この事実が、文化とは、歴史的に偶然的な差異の何らかの概念化であるとして唆るのであれば、テイラーは、彼が言うところの「かなり過度に使われている言葉⁽²⁶⁾」に関与する際に、おそらくもつと慎重であるべきだ。この点について、論文「承認の政治」において展開されたような、真正さの近代的理念に対するテイラーの哲学的考察は、実際、マンハイムの知識社会学（そのように言いたければ、ある種のポストモダンリズムとしてもよいが）だとみなされるかもしれないものからの洞察に基づいていることは注目に値する。すなわち、観念と社会的実在との間には直接的相関関係があるということには着目する価値がある。

IV 多元性としての文化

以上で示した分析から次のことが言える。すなわち、キムリツカやテイラーの採用する「文化概念」は、スコットの述べていること、特に、政治哲学者や政治理論家は自分たちの政治的見解から独立して文化を概念化することあまり関心がないという点に非常によく合致していると言える。換言すれば、この二人の現代の主流の政治哲学者にとつて、文化とはほとんど後知恵の産物なのである。より重要なことは、私がテイラーおよび彼の文化の取り扱い方に関して提示した疑問は、容易に一般化できる疑問だという点である。その疑問を再度述べれば、文化が我々の存在にとつてそれほど根本的であるのならば、なぜ今になってはじめて文化が政治理論家の関心を惹くようになったのかということである。

その回答は現実と認知されている事柄の中にあるように思われる。確かに、人間の歴史において、万人が同じ生活様

式を有しているわけではないと気づいたのはこれが初めてではない。生活様式は個人ごとにも集団ごとにも多様である（虚構としても現実としてもそうである）。政治理論家を取り組んでいるのはおそらくこの事実である。多文化主義の文献において、そのような観察は、経験的事実から立証されている。非西洋世界からの人々、つまり異なった文化的背景の人々が、出稼ぎ労働者、学生、難民、および移民として西洋世界にますます多く流入しているという経験的事実である。このうちの多数は、結局は西洋諸国の市民になるであろう。国際的レベルでは、科学技術とグローバルな貿易のため、どの国や社会も他者から孤立したり、他者を無視したりすることはますます難しくなっている。一言で言えば、世界は縮小している。「他者」はここにいる。多元性は現実である。

人々の移動が進む状況では、差異の問題は、それがどんな意味を含んでいようと、少なくとも二つのレベルで扱われねばならない。一つは、人々の経験するこの世界は、西洋世界であろうとなかろうと、確実に多元性の度合いを増しているということである。二つめは、経験的事実（それが得られるとすればであるが）と、理論家として我々が導き出すこととの関係である。

第一の問題に関して、アッピアは、『アイデンティティの倫理』(The Ethics of Identity)において、統計資料を示しつつ多数の社会的傾向に言及し、アメリカがますます文化的に多元化しているというのは現実というより神話にすぎないと論じている。彼は以下のように述べる。「アメリカは文化的に非常に多元的な社会だということは、現代で最もよく信じられている神話となっている。アメリカが多元的であること、またその多元性に対応する必要性があることが、実際、何の疑いもなく仮定される。それほど明確になつていないのは、注目に値すべきは我々の文化的多様性だということである⁽²⁸⁾」。たしかに、アッピアの側のそのような問いかけは、いかにデータが中立的ではないか、またいかに統計資料が課題に沿うように操作され得るかという周知の論争をもたらす。

現代世界の多元性の度合いを確認するいま一つの方法は、今となつては陳腐な観察、つまりグローバリゼーションは手に負えないほど強力であり、消費主義が世界を席卷しているという観察から出発するものである。明らかに、マクドナルドやケンタッキー・フライド・チキンの看板は、今日、世界中の都市におけるありふれた光景の一部となっている。

駐車場を求める車列が長く続き、高級店ではベネトンやエスプリ、庶民的なところではウォールマートのおなじみのロゴが並ぶ巨大なショッピング・モールも、アメリカだけにみられるものでははやない。そしてもちろん、いつ何時でも、世界中のどこにいても購買欲を満たしてくれるオンラインショッピングも普及している。

このような発展についての私の体験的説明は、中国への旅行の経験に基づくものである。私の最初の旅行は一九七〇年である。当時の中国は文化大革命の暴力的な時期は脱していたものの、いまだに社会主義的政策を強固に推し進めていた時期である。私はまだ子供であったが、それでも周囲の出来事を記憶するには十分な年齢だった。当時、私は、香港で生まれ育った香港系イギリス人だった。もちろん香港は、植民地文化の持つ曖昧さに満ちた植民地だった。それにもかかわらず、人口の九八%以上は中国系であり、多数派は中国本土出身者だった。また私の母語は中国語である。しかしその旅行を思い起こすたびに脳裏に強烈に浮かぶのは、中国人の居住する空間が奇妙なものであったこと、および単色の人民服あるいは類似の服を身にまとった中国人たちが思いもよらない行いをしたことである。中国が、私にとつて異界であったことは言うまでもない。私が経験した差異は、イデオロギー的に獲得されたものであったとしても——例えば宗教的差異とは対置されるだろうが——文化的差異であったと述べても今日の基準に照らして誇張ではないであろう。

対照的に、二年前に私は、夫と当時五歳の息子を連れて私の両親の故郷である福建省の泉州を訪ねた。泉州は、以前は中国南部の貧しい海岸都市であったが、中国の高く評されている経済改革の結果、急激に発展した。私の親戚は繁華街に新たにできたショッピング・モールをすぐに案内してくれた。実際、私がここを最後に訪れた一九八〇年代の経済改革の初期に比べ、町全体が大きく変化していた。その頃、街は貧しかったが、豊かなコスモポリタンの歴史を帯びた都会の風景が印象的だった。数世紀前、中国と世界を結ぶ主要な交易地として栄えた港町だったからである。今ではそこは発展途上国における成長著しい都市の典型である。香港に住んでいた期間よりも、中国系カナダ人としてカナダに住んでいる期間のほうが長いために、今では「中国人」だという感覚は薄れてきているが、それでも泉州は私につながるりを感じさせる場所である。さらに言えば、中国語を全く理解しないアングロ系カナダ人である夫や、そのとき人生で

初めて中国を訪れた息子にとってもそれは同様だと言える。

過去と現在の中国に関する私の話はいずれにしても独特のものではないであろう。むしろ単に、いかに市場の力が人々の生活様式に影響を与え、世界を急速に均質化しているかを示す具体例にすぎない。²⁹ 実際、ある人々にとっては、均質化する力としてのグローバルゼーションは、我々全員が画一的な消費者になってしまいう以前に、残されたいかなる文化的多様性も保護するべきだという主張を強化するという意味しかもたない。³⁰ しかし、グローバルゼーションの影響の観点から何をとり上げるとしても、つまり西洋世界の文化的多様性を論じるとしても、あるいはグローバルに進行する文化的差異の均質化を論じるとしても、まず一つの問いに答える必要がある。すなわち、我々はみな異なっていると言いつきの根拠はいったい何なのかという問いである。

その問いに答えるため、私は、文化と周縁化され不利益を被っている人々との間の連関に関するスコットの指摘に戻りたい。今日の多文化主義の議論の内部では、文化は力の指標となっている。エンパワーメントという主題に取り組みこの方法には、気がかりな含意がある。つまり、何もない場合でも、社会に対する権利要求の根拠として少なくとも文化はあるという含意である。マジョリテイとマイノリティとの間の相互作用において、マイノリティは典型的に「文化的」存在であり、マイノリティの文化は彼らの幸福感にとって重要だと我々は認識する。しかし不明確なのは、マジョリテイを構成しているのは誰かということである。リベラルな諸価値を身に付けた人々である、というのがおそらくその回答であろう。これは、そうした人々は、「リベラルな」文化を有しているという意味なのか。それとも、リベラリズムは、文化から目を逸らしているために、あるいは過去にそうであったために、そうした人々は非文化的(acultural)であるということの意味するのであろうか。どちらの場合でも私は、多文化主義の理論家がリベラリズムを単なる文化に簡単に変えてしまうとは思わない。したがって、問いに対する修正された回答は次のようになるはずである。すなわち、西洋のリベラル・デモクラシーにおける文化的要求は、多くの場合、それ自体が一連の規範的原理であるリベラリズムの枠内においてマイノリティと交渉しているマジョリテイの存在を必然的に含意している。したがって文化は至るところにあるわけではなく、リベラリズムは独自の場所を有している。しかしこのように述べたとしても、「文化的」存在と

してのマジヨリテイという問題は未回答のままである。

V 「批判的存在論」としての文化

この問題に取り組むために、いま一度キムリツカとテイラーの立場を検証したい。各々の仕事において、明らかに一面では、彼らは現代世界の直面する問題に取り組もうとしている束縛のない自由な立場の政治哲学者である。しかし、他の側面では、彼らは「マジヨリテイ」と想定される集団の一員（つまりリベラルな規範を身に付けた西洋の市民）であり、「他者」（つまり非西洋世界から来た「新参者」）を理解し、位置づける必要があると思われるであろう。キムリツカとテイラーをそのように状況付ければ、彼らは、マクグレインの想定に合致する。つまり西洋世界の「文化的」転回とは、「良心的ブルジョア」が非ヨーロッパの他者に対して「困惑し、自意識を持ち、その良心ゆえに、他者は劣っているのではなく、異なっているのだ」と主張した結果だとする想定である。³¹

しかし、西洋哲学の歴史という観点からすると、キムリツカとテイラーの各々の哲学的企てをより有意義に理解するためには、彼らは遅ればせながら「人間学的」(anthropological) 転回を果たしたのだと捉えればよいように思われる。³² この人間学転回は、カント自身が真剣に試みようとしたが、結局そうしなかつたものである。³³ この転回の意義は何であったのか。以下では、「人間研究」へのアプローチの点で自らをカント主義者とみなしたフリーコーを手がかりに、この問題を考察していきたい。

一九七七年のインタビューにおいて、フリーコーはなぜ自分自身を哲学者ではなく歴史家であると表現するのか尋ねられている。彼の回答は、哲学者と歴史家の役割は実際には不可分であるというものであった。

一九世紀以来、哲学は同様の疑問を常に提起し続けてきました。つまり、「今現在、何が生じているのか。ことによるとこの瞬間に生じているものに過ぎないかもしれない我々とは、いったい何者なのか」という疑問です。それゆ

え、哲学の疑問とは、我々は何者であるかという疑問なのです。ゆえに、現代哲学は総体として政治的であり、また歴史的でもあるのです。現代哲学とは、歴史に内在した政治であり、政治に不可欠の歴史なのです。³⁴

よく知られているように、「我々は何者であるか」という探求の結果、フーコーは、権力が自己を構成していると、また「権力関係のない社会など抽象でしかあり得ない」と結論した。⁽³⁵⁾

フーコーは「我々は何者であるか」という問題を明らかにカント主義的なものとみなしていたことはわかっている。コレージュ・ド・フランスでの一九八三年の講義において、フーコーは、カントを、近代哲学を特徴付ける二つの批判的伝統を打ち立てた人物だと説明している。一つは「真理の分析」である。この伝統は、カントの「偉大な批判書」に由来する。カントは、その中で「真の認識が可能となる条件を規定する哲学の批判的伝統を定式化し、打ち立てた」のである。もう一方の批判的伝統とは、「現在性の存在論」に基づく「我々自身の存在論」に関するものである。フーコーは自らを後者の伝統に位置づける。³⁶

フーコーが、晩年に、自身の哲学的プロジェクトを、カントの影響を受けた自己に関する批判的プロジェクトとして提示せざるを得なかったことは重要である。³⁷しかし、知的発展という観点からすると、フーコーは、カントに関する最初の主要な取り組みから出発して、元に戻ってきただけである。カントに関するフーコーの初期の著作は、カントの『実用的見地における人間学』の翻訳に、序文として自身の長い論文を付したものである。⁽³⁸⁾このカントの著作は、人間の経験的研究についてのカントの講義をまとめたものである。カント自身、「経験的心理学」として、この一連の研究にときとして言及している。フーコーは、カントがそうした主題を追求する執拗さは、「カント主義的問題の構造自体に関連している」と述べる。フーコーはこの問題を次のように規定する。「神の存在論に訴えかけず、絶対者の哲学によっても正当化しない思考において、有限の存在である人間をどのように考察し、分析し、根拠付けるべきか」。³⁹フーコーにとってこれは、明瞭に世俗的な形で定式化された、「人間とは何か」というカント主義的問題そのものである。以上のような後期フーコーのカント研究は、明らかにこうした解釈によって特徴づけることができる。

ここで以下のような疑問が生じるであろう。すなわち、なぜフーコーなのか。私は、キムリツカとテイラーは内実はフーコー主義者だと示唆しようとしているのか。むろん、それは馬鹿げているだろう。キムリツカは、著作の中でフーコーを全く扱っていないし、テイラーは当然ながらフーコーに大変批判的である⁽¹⁰⁾。しかし、私は、キムリツカとテイラーは双方とも「我々は何者であるか」という人間学的問題を取り上げ、文化概念を用いつつそれに答えようとしていると述べても的外れではないと考える。別の言い方をすれば、生の個性性に拘束された、状況付けられた存在としての人間に関する哲学的探究をキムリツカやテイラーが行う枠組みを、「文化」は提供しているのである。フーコーの「批判的存在論」と対置すれば、「我々は何者か」についてのキムリツカやテイラーの考察は哲学的には支持しがたいと言わざるを得ない。キムリツカやテイラーはそれぞれ、倫理的価値の面で普遍主義的であろうと志向する文化概念を、経験的個性に吹き込もうとしているからである。

VI 結論

私の主張を要約する一つの方法は、次のようなものである。すなわち「文化的転回」をなす際に、政治哲学は、生活者である具体的個人として我々は異なっており、こうした差異を何らかの大規模な哲学的実践によって拭い去ることはできないという事実を端的に受け入れている。テイラーが述べているように、新参者にただ「これがここでの我々のやり方である」と言うこと、いかなる多民族国家のマジョリティにも程度の高い道徳的理由を提供しないとすれば、「これが故郷での我々のやり方である」と言うことも、いかなるマイノリティであっても権利の付与や免除を要求する基礎として同様に怪しげなのである。

そもそも、テイラーが、当然のこととして、「ディアスポラの人々の生」は「どこか別の場所」にその中心があると想定する理由が不明確である⁽¹¹⁾。どうみても、ディアスポラの人々にとつて、「故郷」とはまさに「本質的に論争的な概念」の一つである。さらに、マジョリティとマイノリティの邂逅を「これがここでの我々のやり方である」ということと「こ

れが故郷での我々のやり方である」ということとの間の競合する要求の一つとして構成することによって、我々は、伝統のような概念——これもまた別の「本質的に論争的な概念」であるが——に訴えているのである。⁽⁴³⁾

しかし、文化的に敏感かつ受容的になったこの混乱状態において、多文化主義の提唱者たちは、「これが我々の故郷でのやり方である」という権利要求を道徳的にかなり重んじる傾向があるようにみえる。例えば、アリソン・レンテルンが著書『文化的擁護』(The Cultural Defense)で提示する最大限の文化的受容に対する擁護論を考えてみよう。この本は、「文化的擁護の諸形態を識別するための膨大な事例」を集積した最初の本だという点で重要である。これらの事例は大部分、アメリカの司法制度において記された事例であるが、それに限定されているわけではない。検証されている事例は、「殺人」、「児童」、「薬物」、「動物」、「結婚」、「服装」、「死」などといった主題に沿って整理されている。その調査では、司法の場に持ち込まれた紛争は、決して生や死に関わる人目を引く少数の事例だけではないことが効果的に示されている。むしろこうした事例は、暮らしの中の日常的事柄に関わっている。このような膨大な証拠に反して、レンテルンは、マイノリティの文化的権利を保障する国際的人権規約の大きな枠組み内の司法制度における最大限の文化的受容を求めている。その理由は、いかなる不法行為の法的定義も、個人が、マジョリティのものとは必ずしも一致しないであろう「文化的」枠組みの中で行為するという事実を消し去りはしないからである。しかし公式の「文化的擁護」の付与がなければ、個人は、裁判所のなすがままである。「文化」は考慮されるかもしれないし、そうでないかもしれない(二八五頁)。少なくとも正義は、この手続的な一貫性のなさが是正されるよう求めるのである。

レンテルンの本は、マイノリティの文化的権利の哲学的な擁護を目指すものではない。むしろ、手続的一貫性のなさを矯正のために、既存の法体系の中でいかに「文化的擁護」を制度化し、実行するかを主題としている。本稿の目的と照らせば、この本は、伝統としての文化に賛意を示す際に人が陥りやすい実践的問題をうまく描き出しているといえる。至る所で用いられている文化の操作的定義は、「伝統的文化」である。すなわち、「生活様式という語の同意語」であり、これは、「集団の構成員がお互いと、あるいは世界とつながり、コミュニケーションし、自分たちの創造性のポテンシャルを發展させることを可能にする想定、観衆、信念、規則を備えた、後天的に獲得された要素の動態的価値体系」として理

解されるのである(一〇頁)。自分の定義に忠実に、レンテルンは「文化」を「伝統」と相互に交換可能なかたちで使っている。彼女は移民のマイノリティ民族集団に焦点を当てるゆえに、「生活様式」としての「伝統」としての「文化」は、容易に「これが我々の故郷でのやり方である」という主張に読み替えられてしまう。さらに、故郷においてであろうとなかろうと、「伝統」としての「文化」は、別の大きな論争的問題を提起する。すなわち、どのようにして「実践」が「伝統」になるのか。「真の」伝統を構成するのは何か。これぞ伝統なりと決める「権限がある」のは誰か。以上のような問題である。これらの問題を解決するために、レンテルンは「専門家の立会人」や「共同体の先導者」の参照を示唆している(二一、二〇六頁)。しかしこのエリート主義的アプローチは、レンテルンの本来的意図であるマイノリティ集団の普通の成員のエンパワーメントのための実践的戦略としての「文化的擁護」という構想に疑問符を付すことになる(一八一―一九頁)。

哲学者や政治理論家として、我々は、司法制度における政策変更の不十分な規範的基礎を打ちたてようとしている社会科学者の著作にすぎないとして、レンテルンの著作を退けるといふ選択をするかもしれない。しかし、我々のほうが優れた仕事ができるかどうかは私にはわからない⁽⁴⁵⁾。多文化主義の主唱者(理論家と実践者のどちらも)は、デモクラシーに非常に強くコミットしている。このコミットメントは、ある人の文化の承認は、エンパワーメントを必要としていると想定される人々にそれを付与することにつながるという前提を伴っている。しかしこれまで議論してきたように、この前提は原理上も実際上も問題である。とりわけ実践されている多文化主義が、多くの場合、「伝統的」実践やその保護の支持を必然的に含意しているため、問題なのである⁽⁴⁶⁾。

リベラリズムが文化に出会う以前は、利益こそが、差異が明確化され争われる単位であった。しかし当時、マルクス主義者ならずとも、リベラリズムにおいて「利益」が、差異を明確化し論争の単位になり得るだろうなどと期待する向きはほとんど存在しなかった。利益に代わって、文化がそうなり得るものであろうかと疑ってかかることは合理的だと私は思う。

訳註

(本稿の著者のリー氏は、冒頭のヘルダーの文章に関して引用元のヘルダーの英訳では付されている註釈をつけていないため、訳者が補った)。

(訳註1) これは、フランス人冒険家ブーゲンビルがフェゴ島の現地の部族に付けた名前である。

(訳註2) これはポルトガル人が、アフリカ湾岸部の色の白い黒人に付けた名称である。

註

- (1) In *Herder: Philosophical Writings*, trans. and ed. Michael N. Forster (Cambridge: Cambridge University Press, 2002), 396. (強調はヘルダーによる)。
- (2) David Scott, "Culture in Political Theory," *Political Theory*, vol. 31, no. 1 (2003): 111.
- (3) Scott, "Culture in Political Theory," 94. この論文の参照ページ数は、以下では本文中に示す。
- (4) Geertz, "Thick Description: Toward an Interpretive Theory of Culture," in *The Interpretation of Cultures: Selected Essays* (New York: Basic Books, 1973), 5 (クリフォード・ギンツ／吉田禎吾、柳川啓一、中牧弘允、板橋作美訳『文化の解釈学』岩波書店、一九八七年)。ウェーバーは文化を「無意味かつ無限の世界の過程から切り取られた有限の断片、すなわち人間が意味と意義を付与する断片」としている。したがって「文化的存在」としての我々には「世界に対して思慮深い態度をとり、世界に意義を付与するための能力と意志が備わっている」。以下を参照。Weber, "Objectivity" in *Social Science and Social Policy*, in *The Methodology of Social Sciences*, ed. Edward A. Shils and Henry A. Finch (New York: The Free Press, 1949), 81 [邦訳「ベトナムス・ウェーバー／祇園寺信彦、祇園寺則夫訳『社会科学の方法』(講談社学術文庫、一九九四年)。(強調はウェーバーによる)。
- (5) James Tully, *Strange Multiplicity: Constitutionalism in an Age of Diversity* (Cambridge: Cambridge University Press, 1995), 8-10.
- (6) Tully, *Strange Multiplicity*, 13-14; Scott, "Culture in Political Theory," 97.
- (7) Scott, "Culture in Political Theory," 106. タリーのみが文化の構築主義的観念を提供しているわけではない。例えば、セイラ・ベンハブの「社会構築主義」では「文化は『我々』と『他者』との間の想像の境界の絶えざる創造、再創造、交渉」として定義されている。See Benhabib, *The Claims of Culture: Equality and Diversity in the Global Era* (Princeton: Princeton university Press, 2002), 8. それゆえ「文化研究の適切なアプローチは「物語」である。すなわち「社会的観察者」ではなく、「社会的主体」

の見地から文化を考察することである(五百頁)。この点こそベン・ハビブのアップローチと他のアップローチとを区別する点だというベン・ハビブ自身の主張にもかかわらず、「社会構築主義」は「構築的意味としての文化」概念と同様ではないかと訝しがられてしまう。政治理論家は、すでに人類学者が踏破した道のりをいまになってやっと辿り始めているにすぎないと懸念する向きもあるだろう。

(8) Bernard McGrane, *Beyond Anthropology: Society and the Other* (New York: Columbia University Press, 1989), 2. この本にここのスロットの議論は以下にある。"Culture in Political Theory," 103-106. 以下に示されているようなマックス・レーンの議論は、この本についての私自身の解釈に基づいている。以下、この本の参照ページ数はすべて本文中に示す。

(9) "culture," *Dictionary of the Social Sciences*, ed. Craig Calhoun, *Oxford Reference Online* (Oxford University Press, 2002), <<http://www.oxfordreference.com/views/ENTRY.html?subview=Main&entry=t104.e405>>. 文化の概念の現代の人類学的概念への発展に関する研究については以下を参照。A. L. Kroeber and Clyde Kluckhohn, *Culture: A Critical Review of Concepts and Definitions* (New York: Vintage Books, 1963). ヌローバーはコロムビア大学の博士課程在学中にボアズスの指導を仰いでいた。

(10) Geertz, *A Life of Learning*. Charles Homer Haskins Lecture for 1999. (American Council of Learned Societies, 1999), 9-14. ヌローバーとクラックホーンは、前註で言及した彼らの書物において、大学院生時代のギアツの研究上の助力に対し謝意を表して328°。See *Culture*, v.

(11) Geertz, *A Life of Learning*, 9.

(12) リディア・リューは、十九世紀後半から二十世紀前半の中国における言語接触を通して、東洋と西洋の遭遇に関する非常に刺激的な研究を行っている。「文化」という言葉について、リューは以下の見解を提示する。「中国語には文化という言葉が太古の昔から存在するにもかかわらず、古典な中国語の単語『ウェンホフ (*wenhu* || 文化)』には今ではその言葉と深い関わりを持っているどんな現代的なエスノグラフィックな意味も含まれていない。その初期の用法において、『ウェンホフ』は、『ウー (*wu* || 武)』、つまり軍事力の反対の意味を表し、『ウェン (*wen* || 文)』、すなわち芸術的教養を表す語であった。"Culture"の日本語における漢字の翻訳である「文化」という語が一九世紀と二十世紀の世紀転換期に中国に逆輸入されるまで、『ウェンホフ』の新たなエスノグラフィックな観念は中国語にはなかったのである』。Lydia Liu, *Translingual Practice: Literature, National Culture, and Translated Modernity - China, 1900-1937* (Stanford: Stanford University Press, 1995), 239.

(13) K. Anthony Appiah, *The Ethics of Identity* (Princeton: Princeton University Press, 2004), 120-130.

(14) 分析枠組みはアッピアのものに基づいているが、キムリックとテイラーの著作の説明は私自身のものである。したがって、アッピアからの引用は適切なところのみに留めている。

- (15) Will Kymlicka, *Liberalism, Community and Culture* (Oxford: Clarendon Press, 1989), 140 [邦訳「ウイール・キムリック／角田猛之」石山文彦、山崎康任監訳『多文化時代の市民権——マイノリティの権利と自由主義——』晃洋書房、一九九八年〕。以下この本の参照ページ数はすべて本文中に示す。
- (16) Kymlicka, *Multicultural Citizenship: A Liberal Theory of Minority Rights* (Oxford: Clarendon Press, 1995), 76. (1) の強調はキムリックによる。(2) の強調は著者による。
- (17) Kymlicka, *Multicultural Citizenship*, 31.
- (18) Appiah, *The Ethics of Identity*, 127-130.
- (19) テイラーのこうした批判は、多くの重要な初期の論文の主題である。そのすべては以下に収められている。Taylor, *Philosophical Papers*, 2 vols (Cambridge: Cambridge University Press, 1985).
- (20) Charles Taylor, "Irreducibly Social Good," in *Philosophical Arguments* (Cambridge, MA: Harvard University Press, 1995), 134-136. 以下この論文の参照ページ数はすべて本文中に示す。
- (21) Taylor, *Multiculturalism and "The Politics of Recognition"*, ed. Amy Gutmann (Princeton: Princeton University Press, 1992), 25 [邦訳「チャールズ・テイラー」エイミー・ガットマン編／佐々木毅、辻康夫、向山恭一訳『マルチカルチュラルイズム』岩波書店、一九九六年〕。以下、この論文の参照ページ数はすべて本文中に示す。
- (22) この知的転換に関するさらなる徹底した分析に関しては、以下を参照。Taylor, *Sources of the Self: The Making of the Modern Identity* (Cambridge: Harvard University Press, 1989), 368-390.
- (23) Appiah, *The Ethics of Identity*, 124.
- (24) キムリックの文化概念のこの点に対する批判者の提示する様々な立場を簡潔にまとめたものとして、以下を参照。Sarah Song, "Majority Norms, Multiculturalism, and Gender Equality," *American Political Science Review*, vol.99, no. 4 (November 2005): 474-476. しかし、キムリックの文化の観念は、批判者が指摘してきたほど平面的ではないかもしれない。「リベラリズム、共同体文化」において、キムリックは文化とは、「選択肢や選択の機会」に対する「意味」の付与を促し可能にするものと述べている。そして彼は以下のように続ける。すなわち、「我々にとって選択肢や選択の機会が意義を有するようになる過程は、言語的・歴史的過程なのである」(二六五頁、強調は著者による)。キムリックのこの指摘は、いかにもキムリックらしいというよりはテイラーのそれに近いものがある。
- (25) Chandran Kukathas, "Are There Any Cultural Rights?" *Political Theory*, vol. 20, no. 1 (February 1992), 120.

- (26) Taylor, "Irreducibly Social Goods," 136.
- (27) Appiah, *The Ethics of Identity*, 114-117.
- (28) Appiah, *The Ethics of Identity*, 114. (強調はアッピヤによる)。
- (29) 「文化的自由」という状態の概観について、以下を参照。United Nations, *Human Development Report 2004: Cultural Liberty in Today's Diverse World* (New York: United Nations Development Programme, 2004) (邦訳「国連開発計画『人間開発報告書 二〇〇四—この多様な世界で文化の自由を—』国際協力出版会(二〇〇四年)」。この報告書によれば、「消費パターンはいまやグローバル化している」。それゆえ人は容易に「グローバル中産階級」や「グローバルな十代」であると自分自身を考えることができるようになる。つまり、「グローバルなブランド」を好むことなど、同じような消費スタイルを持つと規定される集団の一員として自己をみなすようになる(八七頁)。
- (30) 文化の存続はテイラーとキムリッカの双方の主要な関心事である。アッピヤはこれを「保護主義者倫理」と呼んでいる。文化の生態的見解あるいは動態的見解のどちらをとるかにかかわらず、擁護不可能なりベラルな原理であるとアッピヤは捉える。See *The Ethics of Identity*, 130-138. 最近ではアマルティア・センが以下のように述べている。多文化主義それ自体もまた「文化的自由」の名の下で擁護されるようになっていく今、「文化の保護……は多文化主義の一連の議論における大きな論点となった」。Sen, *Identity and Violence: The Illusion of Destiny* (New York: W. W. Norton, 2006), 112-117.
- (31) McGrane, *Beyond Anthropology*, 129.
- (32) 『哲学論集』(*Philosophical Papers*)の序文において、そこに取められた諸論文は「偏執狂の仕事」だと記している。自然科学をモデルにした社会科学の腐食から人文科学を防衛することのみ専心してきた偏執狂の仕事だといっているのである。彼は以下のように述べている。「哲学の領域においてこの課題を扱う分野を名付けねばならないとすれば、『哲学的人間学』(philosophical anthropology)が最もよさであろう」。「Introduction」, 1.
- (33) 歴史家のジョン・サニットによれば「批判書以前のkant」は「大衆的哲学者」(Popularphilosoph)という仕事を真剣に考慮していた。サニットは以下のように述べている。「Popularphilosophieは『一般社会のための哲学』を意味していた。つまり、論理や形而上学、理論的知識やその確実性に対する伝統的こだわりから脱却し、変化と進歩を求める新しい倫理的・社会政治的媒介者として、哲学の使命の再定義を行おうとしていた」。See Zammito, *Kant, Herder, and the Birth of Anthropology* (Chicago: University of Chicago Press, 2002), 8-9. サニットのこの本によれば、「批判書以前のkant」はその新しい学問分野の議論の登場に多大な影響を及ぼしたが、批判書以後のkantは人間学を形而上学に従属させた……。この学問分野の創設を目指す苦闘の歩みにおいて、実質的にも

- また名前上でも、最終的に最も多くの実りをもたらした主唱者はヘルターだった」(三頁)。
- (33) “Power and Sex: An Interview with Michel Foucault,” *Telos*, 32 (summer 1977): 159. (強調は著者による)。
- (34) Foucault, “The Subject and Power,” in *Michel Foucault: Beyond Structuralism and Hermeneutics*, 2d ed. (Chicago: University of Chicago Press, 1983), 208, 222-223. トマス・マッカーシーが述べているように、フーコーは権力観念に「存在論的転回」を加えた。支配は存在していることと認知されるようになった。See McCarthy, “The Critique of Impure Reason: Foucault and the Frankfurt School,” *Political Theory*, 18 (August 1990), 446.
- (36) Foucault, “Kant on Enlightenment and Revolution,” trans. Colin Gordon, *Economy and Society*, 15 (February 1986), 96.
- (37) モーリス・フロレンスは以下のように述べている。「フーコーが哲学的な伝統に完璧に精通してらるとすれば、それはカントの批判的伝統である。フーコーの取り組みは、思想の批判的歴史学と証することができるかもしれない」。See “Foucault, Michel, 1926-,” in *The Cambridge Companion to Foucault*, ed. Gary Gutting (Cambridge: Cambridge University Press, 1994), 314. 脚注はフロレンスによる。この論考は、元々は以下の哲学辞典のミッシェル・フーコーの項目を英訳したものである。 *Dictionnaire des philosophes*, ed. Denis Huisman (Paris: Presses Universitaires de France, 1984). カッテンマンは、「モーリス・フロレンス」は実はミッシェル・フーコーだと推察する。「十分な理由」があると記している。See “Preface,” vii.
- (38) この著作全体はフーコーの博士号取得の補助論文としてパリ大学に提出された。翻訳部分は以下として出版された。 *Emmanuel Kant, Anthropologie du point de vue pragmatique* (Paris: Vrin, 1964)。しかしフーコーが付記した解釈論文はいまだに未公開である。
- (39) Foucault, “Introduction a l’Anthropologie de Kant,” 122. 原文は以下の通りである。 “...cette obstination est liée à la structure meme du probleme kantien: comment penser, analyser, justifier et fonder la finitude, dans une réflexion qui ne passe pas par une ontologie de l’infini, et ne s’exuse pas sur une philosophie de l’absolu?”
- (40) Taylor, “Foucault on Freedom and Truth,” *Political Theory*, vol. 12 (May 1984), 152-183.
- (41) Taylor, “The Politics of Recognition,” 63.
- (42) Taylor, “The Politics of Recognition,” 63.
- (43) 『創られた伝統』 (*The Invention of Tradition*) において、歴史家であるエリック・ホブズボウムとテレンス・レンジャーは、「創られた伝統」に関する影響力ある諸論考を集めている。そのような伝統は「通常、明示的にあるいは暗黙裡に容認された規則によって統括される一連の慣習であり、反復によってある一定の行為の価値や規範を教え込もうとし、必然的に過去との連続性を暗示する

一連の儀礼的あるいは象徴的特質である。……しかし歴史上の過去へのそのような言及がある場合、「創られた」伝統の特質とは、歴史上の過去との連続性はおかた人工的だということである。要するに、そのような伝統は、古い状況への参照のかたちをとった新しい状況への反応なのである。「このように理解される伝統は、「いわゆる『伝統的な』社会で支配的だと想定されている『慣習』と区別されねばならない。ホブズボームが述べているように、『慣習』は不変ではあり得ない。なぜなら、『伝統的』社会においてすら、生活は不変ではないからである。」以下を参照。Hobsbawm, "Introduction: Inventing Traditions," in *The Invention of Tradition*, ed. E. Hobsbawm and T. Ranger (Cambridge: Cambridge University Press), 1-3 [邦訳「エリック・ホブズボーム／T・レンジャー編／前川啓治／梶原景昭他訳『創られた伝統』紀伊國屋書店、一九九二年)。

(44) Alison Dundes Renteln, *The Cultural Defense* (New York: Oxford University Press, 2004), 7. この論文の参照ページ数は以下ではすべて本文中に示す。

(45) 法と文化受容に関して、政治理論家や法哲学者は多くを論じてきた。しかし、多くの文献における圧倒的関心事は、法の支配に対するリベラルなコミットメントの要求と、文化的受容の要求とを同時に満たすことのできる原理を発展させることだったように思われる。それゆえ文化的な権利要求は、少なくとも明らかにかなたものでは、リベラルな規範に適合しない権利要求であると定義されてきた。例えば以下を参照。Jeremy Waldron, "One Law for All? The Logic of Cultural Accommodation," *Washington and Lee Law Review*, vol. 59, no. 1 (Winter 2002), 3-35.

(46) 注7で論じた「文化に対するメン・ハビツ」の「社会構築主義的」アプローチは、ある文化的共同体において誰が誰のために語り得るのかを問題にする。つまり、伝統としての文化というままだにその觀念に疑義を呈する。しかしニコラス・コンプリディスによれば、文化の極度の反本質主義的觀念は、キムリックやテイラーのような理論家と結び付けられる本質主義的な文化觀念における問題とはちょうど逆の問題に陥ってしまう。前者では、文化の継続性について説明がつかず、後者ではその不連続性を説明できないのである。本質主義的か反本質主義的かという二分法を乗り越えるために、コンプリディスは、文化の「純粋性」(purity)ではなくその「相違性」(distinctiveness)の保護として文化の保護を再定義すべきだと示唆している。以下を参照。Kompridis, "Normalizing Hybridity / Neutralizing Culture," *Political Theory*, vol. 33, no. 3 (June 2005), 334-335. これに対するメン・ハビツの応答は以下を参照。"The 'Claims' of Culture Properly Interpreted: Response to Nikolas Kompridis," *Political Theory*, vol. 34, no. 3 (June 2006), 383-388. コンプリディスは次のように答える。結局「我々は、この議論のやり取りの仕方においても、文化の存続の重要性をまたしても目にはしている。

訳者付記

ここに訳出されたのは、国際シンポジウム「グローバル化と他文化状況における政治理論」において発表されたペーパー、Theresa M. Lee, 'Culture as a Normative Concept'である。著者のテレーザ・M・リー氏は、トロント大学を卒業後、プリンストン大学で博士号を取得し、現在はカナダのゲルフ大学政治学部准教授である。彼女の専攻は政治理論であり、フェミニズムや多文化状況に関する論考を数多く発表している。今回の九州大学での国際シンポジウム後、発表したペーパーを整理短縮したものあらためて送っていただき、『政治研究』にその邦訳を掲載することができた。氏の御厚意に感謝したい。