

それぞれに自分らしい寛容と共生

門脇俊介と多文化主義の哲学

三ツ野陽介

1 「自分らしさ」としての存在

「例えば、自分の生き方に漠然と悩む青年Aのことを考えてみよう」と、門脇俊介は我々に語りかけている。この青年Aが「私の存在は大きな謎だ」などと陳腐とも思えるような台詞を口にした場合、これを、哲学的な存在論とは無縁の青臭い悩みとして、簡単に切り捨てようとする哲学者もいるかもしれない。しかし、門脇はそのような哲学者の一人ではなかった。「真摯な生き方と思考を求める人々の素朴な問いは、すでに十分哲学的」なのだと言ふ。「だから『存在論』は、哲学という学問分野のなかだけに存在しているのではなく、我々の日常の自分への問いのまった中でも生じている」（門脇二〇〇八、三〇七）。

門脇は、この青年Aが素朴に問題にしている「私の存在」は、「少なくとも以下の五つの枠組を含んでいる」として、それらを列挙している。

(1) 他者には体験できない、私の個性やかけがえのなさ。

- (2) 私の現在の状況の偶然性。
- (3) 自然現象に還元されない人間のあり方。
- (4) 私の（選択可能な）可能性。
- (5) 「世界」の成立根拠としての私。（同書、四〇六）

この（1）から（5）までの枠組は、門脇のハイデガー解釈のなかで密接に関連し合っていて、そのどれか一つを個別に取り出して論じることはできない。しかし、本稿ではとりあえず、門脇が一つ目に挙げた「他者には体験できない、私の個別性やかけがえのなさ」を、問いの中心に据えてみたい。これは、二番目に挙げられた「私の現在の状況の偶然性」や、四つ目の「私の（選択可能な）可能性」にもまたがるものとして、単純に「自分らしさ」という言葉でも言い直されている。「自分の可能性にどのような態度をとるのかによって、自分らしさを獲得しているのか、あるいはそうではないのかの差異もまた定まってくる」（同書、二四）。すなわち、他者には体験できない、私の個別性やかけがえのなさは、生まれながらの才能や境遇といった偶然的状況によって、少なくとも部分的には構成されており、そのようにして状況から受け取った「自分らしさ」は、私が選択できる未来の可能性の前提になっているのだ。

遺された思索の跡を辿ってみるとき、「私の個別性やかけがえのなさとは何なのか」「自分らしさとは何なのか」という問いが、アカデミックな哲学者としてのみならず、「真摯な生き方と思考を求める人々」の一人としての門脇俊介の「素朴な問い」であったように思えるのである。

2 「自分らしさ」をめぐる問いとしての多文化主義

門脇俊介はハイデガーや現象学といった専門分野のほかに、多文化主義 (multiculturalism) の政治哲学にも関心を示した。おそらくそれは、そこで問われているのが「他者には体験できない、私の個性やかけがえのなさ」「自分らしさ」をめぐる問題であることを感じ取ったからであろう。例えば門脇は、多文化主義の立場をとるチャールズ・テイラーの論文 (Taylor 1994) をゼミで取り扱う教師と学生の対話形式を擬して書かれた、ある風変わりなテキストにおいて、以下のように話を進めている。

テイラーは尊厳ということを、誰にでも共通に与えられていて平等な扱いを求められる人格的な自己についてだけ考えているのではなく、もっと個性的な誰にもかけがえのない自分自身の独自性としてもとらえようとしています。自分が自分らしく存在するという観念が近代において解放されてきて、この意味での承認が求められ続けているというのです。(門脇二〇〇七a、六九)

まず、ここで言われる「誰にでも共通に与えられていて平等な扱いを求められる人格的な自己」への承認の要求は、テイラーの論文においては「平等な尊厳をめぐる政治 (politics of equal dignity)」と名づけられている (Taylor 1994, 41)。それが求めるのは、自分が他人と同じであることの承認である。そこでは、肌の色が違っても、性別が違っても、階級や身分が違っても、生まれ育った文化が違っても、あらゆる人間はみな同じ「人間らしさ」を持っており、人間らしく扱われるべきであるということが主張される。理性や自律性といった観念によつてしばしば説明されるこの「人間らしさ」は、あらゆる人間に平等な尊厳が認められるべき根拠となってきた。門脇の言葉を借りれば「理性的な能力がすべての人間に共有されている」という哲学的な宣言がなされて、あらゆる人間に等しい尊厳を認めるべき根拠が確立された」(同書、七九)のである。

一方で、テイラーによつて「差異をめぐる政治 (politics of difference)」と呼ばれるものが要求するのは、自

分が他人と異なる仕方、自分らしく存在するということへの承認なのである。多文化主義の政治的主張はこの「差異をめぐる政治」を重視することによって、「平等な尊厳をめぐる政治」に偏向しがちだったそれまでのリベラリズムの修正を試みた。

かくして、人々はみな同じ人間であると同時に、それぞれ異なる人間でもあるというパラドックスが、「平等な尊厳をめぐる政治」における「人間らしさ」と、「差異をめぐる政治」における「自分らしさ」を、ときに両立しがたいものとして問題化する。

ただし問題は、類としての人間らしさと、個としての自分らしさのあいだにのみ存在するのではない。むしろ、多文化主義をめぐる議論において頻繁に問題にされているのは、個としての自分らしさよりも、集団としての自分らしさなのである。具体的にはそれは、抑圧された少数民族や非白人種、女性など、マイノリティ集団のアイデンティティの問題である。もっとも、「個としての自分らしさの近代的な要求と、現在問題になっている集団の自分らしさのような要求を、一緒に論じてよいのか」（門脇二〇〇七a、七〇）という門脇の疑問は、当然のものであるように思われる。ここでは「個としての自分らしさという当然の要求が、結構問題含みの、集団としての自分らしさの要求にずれて」（同）いつているのだ。

3 「分割」としての多文化主義

個としての自分らしさは、実際には門脇が「存在論的体制の枠組」の一つとして挙げていた「私の現在の状況の偶然性」から導きだされるものであり、「一人の人間が、それぞれ自ら生を受けそこに育った文化のなかからしか、その一人の人でありえないということ」（門脇二〇〇八、五）に縛られている。それゆえに例えば、日本に生まれた人間の「自分らしさ」の实体は「日本人らしさ」のようなものかもしれないし、あ

るマイノリティ集団のなかで生まれ育った人間が、その人らしく生きるということの意味は、その集団の文化を継承するものとして、その集団の成員らしく生きることかもしれない。多文化主義が擁護しようとする「自分らしさ」は往々にして、このような「集団としての自分らしさ」であるし、それはナショナルリズムに通じるものでもある。

このような多文化主義の主張を批判し、「集団としての自分らしさ」が「個としての自分らしさ」を抑圧する可能性を懸念する者も多い。門脇もまた必ずしも多文化主義の礼賛者ではなく、そのことを懸念する一人だった。多文化主義に対して自らが抱く共感と違和を、門脇は「分割」と「統合」という対概念を用いて説明しようとしている（門脇二〇〇七b）。

すなわち、従来の普遍主義的ナベラリズムには、様々な文化集団の独自性や多様性を、唯一のプロジェクトへと「統合」しようとする傾向がある。それに対して多文化主義は、普遍主義的な価値基準を、門脇が「有限の全体性」と呼ぶ複数のコンテクストへと「分割」することによって、「統合」に対する批判を行う。この「批判としての分割」の技を備えた多文化主義こそ、門脇が支持するものである。

しかし、ここで重要なのは「統合」と「分割」の違いであって、リベラリズムと多文化主義の違いではない。というのも、もともとリベラリズムも、宗教的な権威と政治的な権力を「分割」することを目指したものであり、それは「批判としての分割」として出発したものであった。「個の領域に属すべきものと政治の領域に属すべきものとのあいだの分割こそが、リベラリズムの有効な批判力の資源であった」（同書一二六）のだ。

そのリベラリズムがいつしか統合的傾向を帯びていったように、多文化主義の言説もまた、統合的な同一化装置へと転化することがありうる。多文化主義は、主流派文化の統合的な圧力に対して、主流でない諸文化の多様性を擁護するために分割を行う。「このことは少数派の文化的同一性の擁護とは決定的に異なる

ことだと認識しなければならない」(同書、一二七)。つまり、多文化主義的な「集団としての自分らしさ」が批判力を持つのは、普遍主義的な「人間らしさ」を分割するものとしてであり、「集団としての自分らしさ」が「個としての自分らしさ」に対して、統合的に働きかけようとするならば、むしろ、前者は後者によって「批判としての分割」を受ける側にまわることもありうるのだ。

もつとも、以上のような言い方は誤解を招くかもしれない。というのも、テイラーにせよ門脇にせよ、「個としての自分らしさ」と「集団としての自分らしさ」をそのような対立的なものとは考えなかったからだ。このことを理解するために、次節ではテイラーの議論を少し詳しく見ていく。

4 対話的な独自性

テイラーが描く思想史においては、人それぞれに対して、自分らしく生きることを求めるような主張は、ルソーからヘルダーを経て生まれたとされる。「一八世紀末以前には、人間のあいだの差異がこの種の道徳的意義を持つとは誰も考えなかった」(Taylor 1994, 30)。さらに、テイラーが真正さ (authenticity) と呼ぶこの「自分らしさ」においては、何よりも独自性が重視された。この独自性の原理 (principle of originality) が意味するのは、外から押しつけられるような仕方では生きてはならないということだけではない。「私は自らの外部に生きるための手本を見出すことすらできない」(ibid.) のである。手本は自らの内面にのみあるのだ。この議論だけを見ると、ここで価値を与えられているのは「個としての自分らしさ」であり、「集団としての自分らしさ」など問題とされていないように思える。人が自らの自分らしさを形づくるために、生まれ育った文化(集団としての自分らしさ)に手本を見出すことさえ、ここで批判されているように読めるのだ。しかしヘルダーは、「個としての自分らしさ」だけでなく「集団としての自分らしさ」にも独自性の原理

を適用した。すなわち個人だけでなく、一つの民族（ヘルダーがVolkと呼んだもの）もまた、他の民族に手本を求めるべきではなく、自らの文化に忠実に「自分らしさ」をつくりあげるべきなのである。当時のヘルダーにとっては、ドイツ人がフランス文化の模倣に走ることが問題であったし、日本人は日本人らしくあるべきで、西洋の真似ばかりしてはいけなしいといった主張が、近代以降の日本で何度も繰り返されてきたことを我々は知っている。

このような主張を何らかの統合的な文化、例えば、ヘルダーにとってのフランス文化、日本人にとっての西洋文化に対する、ドイツ文化、日本文化の側からの「批判としての分割」として捉えることもできるだろう。しかし前に述べたように、ある集団が自らの「集団としての自分らしさ」に忠実であろうとするとき、その集団は内部の個人に対して、統合的に働きかけるはずである。そのとき、それぞれ独自であることを求められる「個としての自分らしさ」と「集団としての自分らしさ」のあいだの関係はどのようなものになるのだろうか。

この問いに答えるためには、「個としての自分らしさ」の起源について考えなければならない。そもそも、その人の自分らしさが、他人の模倣でないとすれば、その自分らしさはどこから来るのか。それは無から創造されるという意味で、原始的 (original) なものなのだろうか。実はテイラーはそういう意味ではオリジナルという語を用いていない。テイラーによれば、個人のアイデンティティはその内面において独自の形成されるのではなく、他者との対話を通して形成されるものなのである。

人々は自己定義に必要な言語をひとりで獲得するのではない。むしろ我々は、我々にとって重要である他者——ジョージ・ハーバート・ミードが「重要な他者」と呼んだもの——との相互作用を通じて、それらの言語へと導かれるのである。この意味で、人間の心の起源は独自のではない。すなわち、それぞれの人

が一人で達成するものではない。それは対話的なのである。(ibid.: 32)

この「自己定義に必要な言語」を、それぞれが身につけた国語として考えたヘルダーに対して、テイラーは芸術や身ぶり、愛情表現なども含めて「言語」と呼んで、それを広義に捉える。要するに、この場合の「言語」は「文化」と同義であろう。人は人生の初期において、両親をはじめとする「重要な他者 (significant others)」との対話を通して、ある文化に育まれながらそれを学んでいき、自己形成するのである。ヘルダーが強調したのと違って、そのプロセスにはおそらく模倣の要素も含まれるのではないだろうか。そして、あの時期を過ぎれば、「集団としての自分らしさ」に対して「個としての自分らしさ」の側から分割が行われることもあるかもしれない。しかし、それもまた対話の一つの形である。

そもそも、自分自身の独自性というものは、他者と出会い、他者との差異を発見するなかで見出されるものであって、独白において意識されるものではない。他人と比較しなければ、何が自らの「自分らしさ」なのかも分らないのである。

「集団としての自分らしさ」に関しても同じことが言えるだろう。例えば、新渡戸稲造の『武士道』にせよ、内村鑑三の『代表的日本人』にせよ、近代初期の代表的な日本文化論は英語で書かれた。これらの日本文化論は、二つの意味で対話的であると言える。一つは、それが独自のテクストではなく、西洋という他者に向かって表現された自己定義であったという意味において。さらに、日本文化論が外国語で書かれることを通じて、「自己定義に必要な言語」が学ばれたという意味においても、それらは対話的である。門脇が「日本語の哲学用語のかなりの部分を新たに造語した」(門脇二〇〇七b、一三二) 哲学者である西周に言及しているように、当時は外国語が学ばれただけでなく、新しい造語が数多く行われ、日本語そのものが変化させられた。それは「文化」の変化であり、「集団としての自分らしさ」の変化である。しかし、そのようなあ

り方でしか「日本人らしさ」のようなものは形成されえなかったのではないだろうか。

つまり、ある集団の「自分らしさ」は、別の集団の「自分らしさ」との出会いによって、初めて意識される。我々が「地球人の独自性」といったことを考えることができないのは、宇宙人と遭遇したことがないからだろう（もともと、人間の人間らしさはたいしては動物との対比のなかで定義づけられてきたのだが）。

このように他者との対話を通じて自らの「自分らしさ」が形成されていく一方で、他者が持つ「自分らしさ」を我々はどのように理解するのだろうか。あるいはそれは、理解されえないものなのだろうか。次節で考えてみたい。

5 他文化理解と寛容の原則

門脇は、多文化主義の哲学を論じる際に、和辻哲郎に由来する「有限の全体性」という概念を導入した。

門脇の言い方では、それは「知識や行為の主体が世界に向き合うさいに、その主体の属している信念体系や概念枠の全体の内部でのみ、それぞれの行為や信念への意味と真理の割当てが可能になるという、全体論的な発想」において言われるような、「特定の言語や文化として具体化されている」「複数性を許容するような」全体性のことである。（門脇二〇〇七a、八一〜八二）

例えば、信仰者と無神論者のあいだで交わされる議論のように、お互いあまりにも隔たった信念体系と概念枠に依拠して相手を打ち負かそうとしている対話においては、それぞれの有限の全体性を統合するような地点にはとても到達できない。かと言って、我々はいずれかの立場を出発点とすることなしには、活動することができないのである。これは、あらゆる文化的対立に当てはまるだろう

では、ある有限の全体性の内部から、別の有限の全体性を理解するためには、どのような方法があるのだ

ろうか。つまり、自分が属するのは別の文化を理解するには、どうすればよいのか。

一つの方法としては、文化人類学者のフィールドワークのように、ともかく他文化のなかに飛び込んで、その文化を追体験するというやり方があるだろう。しかし、これでは「他なるもの『他』という性格をとらえ損なう可能性がある」（同書、九六）と門脇は指摘する。というのも、その追体験した他文化について説明しようと試みる際、結局我々は、自文化を説明するとき用いる語彙を無批判に用いて当てはめるか、それらの語彙を安易に捨て去って、他文化の「有限の全体性」にそのまま身を委ねるしかないのである。これでは結局、いずれかの「有限の全体性」が選ばれているに過ぎず、二つの文化のあいだに十分な対話関係が成り立ったことにならないのである。

それとは別に、自国語と多国語をつなぐ共通の「意味」によって、あらゆる文化の翻訳を可能にしようという方法も考えられる。しかし「この考え方はそもそも意味という存在者を一種類増やして文化の共通性を説明しようというところに無理があるし、有限の全体性の観念そのものに鈍感」（同）だと門脇は断じている。つまり、この方法は、異なる文化同士を統合しうる何らかの普遍性（イデア的な意味）を想定してしまっているのだ。

そして最後に門脇は「追体験や、意味の観念を用いることがもはや断念されたところで、われわれは、手許にある一揃いの合理性という道具を用いるほかない」（同書、九七）と述べて、ドナルド・デイヴィドソンの「寛容の原則」への言及を始めるのである。

「例えば眼の前を犬が走っていくときに、だれかが『見ろオオカミだ』と言ったとします」と門脇は例を挙げている（同）。このとき我々は、その人が犬とオオカミを見間違えたか、その人の言葉遣いにおいては犬もまたオオカミと呼ばれているのか、どちらかだろうと解釈する。いずれにせよ我々は、少なくとも本人は何らかの合理性に則って正しいつもりで言っているはずだという前提に立たなければ、それを解釈できな

いのである。そして、このような寛容な態度は、我々に強いられたものであるとデイヴィドソンは考えた。「他者を理解しよう」と望むなら、我々は、好むと好まざるとに関わらず、大部分の事柄において彼らが正しいと考えなければならぬ」(Davidson 1984, 197)。

もつとも、デイヴィドソンの寛容の原則は、言語哲学的なコミュニケーションの原理を述べたものであって、その「寛容 (charity)」という語にもとめと政治的な含意はない。政治的な意味で言われるときの「寛容」の原語は多くの場合 (toleration や tolerance (＝寛容、許容、忍耐) である。

しかし、この文脈では寛容の原則に、あえて政治的な意味が付与されようとしている。もつとも門脇自身は慎重深く、他文化理解のための原則という程度の意味しかこめていないのだが、本稿ではさらに強い主張としてこの原則を言い直してみよう。すなわち、対立するそれぞれの文化が、それぞれの「有限の全体性」に引きこもっている限り、双方の対話は不毛なものとなる。なぜなら、そこには「大部分の事柄において相手の言っていることは正しい」という寛容の原則がなく、他者理解の出発点にも立っていないからだ。例えば、無神論者から見て、信仰者がいかに非合理に見えようとも、まずは相手を合理的な人間として想定しなければならぬ。もしも、異なる文化を理解したいのであれば。

6 解釈から共生へ

デイヴィドソンは、翻訳のための辞書も文法書も作られていない未知の言語の話し手など、意味理論を共有しない相手とのコミュニケーションにおいて我々が行う解釈を、「根元的解釈 (radical interpretation)」と呼んだ。根元的解釈の場面において我々は、相手の言うことを理解するために、相手の発話が従っているルールを理解することにも努めなければならない。その作業に必要とされるのが寛容の原則である。

デイヴィドソンはさらに、他人の言うことを理解するときには、結局のところつねに根元的解釈が行われているのだと考えた (Davidson 1984, 125)。未知の外国語を聞いて理解するのに必要な手続きと、母国語を聞いて理解するのに必要な手続きのあいだには、労力の程度の差こそあれ、本質的な違いはないというわけである。後者においてもやはり、相手の意味理論を把握するための努力は行われている。門脇は寛容の原則に言及する際にこの点を重視しなかったが、別の有限の全体性に属する他者とのコミュニケーションのみならず、同じ言語共同体の内部におけるコミュニケーションにおいても、根元的解釈は行われているというのがデイヴィドソンの立場である。と言うよりも、デイヴィドソンは門脇の考えるような「特定の言語や文化として具体化されている」有限の全体性の存在を認めなかったと言うべきなのだろう。

ところで、デイヴィドソンのこの見解を野矢茂樹は、批判的な意味をこめて「コミュニケーションのアーキズム」と呼んでいる。もしもデイヴィドソンが正しいとすれば、「コミュニケーションとはそもそも固定された意味理論のもとでの文のやりとりではなく、我々の日常のコミュニケーションもまた「未知の言語のもとに赴き、ゼロから意味理論を造り上げていく過程」と同様に、「たえず意味理論を改訂していく運動」なのだということになる(野矢一九九九、三三〇～三三一)。これをアーキズムと呼ぶわけである。

そして野矢は、この見解に一定の重要性を認めつつ、それは実際のコミュニケーションの描写としては不適切なのではないかと指摘している(同書、三五八)。先ほどの例で言えば、日本語を間違つて使用している人(犬をオオカミと呼ぶような人)に対して、我々が寛容の原則を採用して「それはそれでまちがいでないが……」と言いつつも、やはり「分かりにくいから犬と呼んだ方がよい」と訂正したくなるのは、どうしてなのか。「正しい日本語」など存在せず、日本語のあらゆる話者が実際にはそれぞれ日本語に似た個人言語を話しているのだとしたら、訂正の必要はないのではないか。この問いに答えるために野矢は、ウイトゲンシュタインに倣つて言語をゲームのアナロジーで考えることを提案する。

(野矢自身はチェスの例を挙げているが)例えば、サッカーをしている最中に、突然フィールドプレイヤーがボールを手で投げてゴールを決めてしまったら、「相手チームが考えるサッカーは、我々のルールとは違うようだ」などと、寛容な態度をとることは不可能である。「それではゲームにならない」。

では逆に、デイヴィドソンの構図ではどうして寛容が発揮できるのだろうか。それは、デイヴィドソンがコミュニケーションをなによりも「発話を理解すること」と捉えていたからにはかならない。解釈者は自らプレイヤーであるわけではなく、プレイヤーたちが行っていることを探り当てようとしている理論家として、あくまでも傍観者として、そこにいる。それゆえ、彼自身がゲームの規則を共有する必要はない。端から見ていて「そういう規則もあるだろうな」と言っていればよいのである。(同書、三六五)

ここで再び、多文化主義をめぐる我々の問いの文脈に戻ってみよう。他なる文化に対して寛容の原則を採用するとき、我々はコミュニケーションを「文化を理解すること」として捉えている。つまり、そのとき解釈者はプレイヤーではなく傍観者である。「それゆえ、彼自身がゲームの規則を共有する必要はない」。しかし実際には、我々の属する文化と、我々が理解しようとする他なる文化は、同じ地球上で共生するプレイヤー同士なのである。

だからこそ、「不寛容な文化に対しても寛容であるべきか」というアポリアも生じうるのだ。例えば、何らかのテロリスト的な集団に対して「寛容」な立場をとる傍観者も、自宅の隣にその集団のアジトが出現した場合には、その集団を理解しようとするだけだけでなく、彼らと共有すべきルールについて考え始めるはずなのである。

マルチカルチュラルな状況における他文化理解は、ただ解釈する者としての立場からではなく、同じ地平

において共に生きる者としての立場から為されるものであるはずなのだ。

7 地平の融合としての比較文化研究

生まれたばかりの子どもは、自分を育てる者たちから母語を習得する過程において、他者と同じ言語ゲームに引き込まれる。犬をオオカミと呼んでしまう子どもと、それを聞いて訂正する親のあいだには「個人対個人の解釈関係では済まないような力関係——権力といってもよい——が生じる」（野矢一九九九、三七〇）。これは確かに一種の言語統制の圧力ではあるのだが、「共同体から切断された個人言語という想定」（同書、三七六）が幻想である以上、人はそのようにして生き始めるしかない。

前に述べたように、人は自らのアイデンティティを定義するのに必要な言語を、親などの「重要な他者」から学び取るがゆえに、「自分らしさ」はもともと対話的なものであると言える。確かにそれは野矢も指摘するように「『凡人たれ』という人格への統制にもつながる」（同書、三七〇〜三七二）のだが、「ある言語の中へと導かれることなしに我々が人格のあり方 (personhood) へと導かれるということなどありえない」（Taylor 1989, 35）とテイラーは言う。

また、人は成長するにしたがって、幼い頃における両親のような「重要な他者」や、生まれ育った文化からの影響を脱していくことがある。そのとき獲得されるものこそが、他人のものではない、本当の「自分らしさ」なのだとする考えもあるだろう。しかしテイラーは、そのような考え方を「独白的理念 (monological ideal)」と呼んで批判している。

独白的理念は、対話的なものを可能な限り始源 (genesis) に限定しようとする。それは次のことを忘れて

いる。人生における善きものについての我々の理解が、我々の愛する人々とともにそれを享受することによって変容しようということを。そして、そのように共に享受することを通してのみ到達できる善もあるとこうことを。(Taylor:1994, 33)

もともと親と同一の言語ゲームに参加させられていたはずの子どもは「いつか『お父さん、そりゃ違う』と生意気なことをいうようになるだろう」(野矢一九九九、三七〇)。しかしそれは、彼が周囲の他者や共同体の言語ゲームから離脱して、純粹に「自分らしい」独自の個人言語を確立したということを意味するのではない。そうではなく、彼は、その成長過程において、親以外の様々な重要な他者との出会いと対話を通じて、自らの「自分らしさ」を変化させたのである。彼は、自らの有限の全体性を乗り越えて、何らかの普遍性に到達したわけではない。別の有限の全体性との対話を経て、それを変化させたのだ。

野矢は、他者とのコミュニケーションをゲームとして捉える際に、それを「コミュニケーションが一枚岩のゲームとして成立している場面」と「私が他者のゲームに出会う場面」の二つに分け、後者を重要視している(同書、三七三)。初期の親子関係のような、非対称的な権力関係に基づいた一方通行的なやりとりはむしろ例外的なものであり、「日常のコミュニケーションはしばしば『言語ゲーム間コミュニケーション』となる」(同)からだ。

帝国主義時代における宗主国と植民地の関係のように、文化と文化のあいだの関係もまた、親と子にも似た非対称的な権力関係でありうる。今日のグローバリズムにおいて再演されているように、強き者は弱き者に自分たちのゲームのルールを押しつけていくだろう。しかし、どんなに非対称なコミュニケーションにおいても、一方が他方を「統合」していくだけの、純粹に一方的な関係はありえない。被支配的な文化が支配的な文化に対して与える影響というものは必ずあるし、そのような影響関係も含めて、今日では比較文化研

究の対象になっていく。

多文化主義は、異なる文化同士の優越性をめぐる問いでもある。例えば、北アメリカの具体的な文脈においては、公的な教育機関で教えられる文化的な遺産のほとんどが「過去の白人の男性」によって生みだされたもので占められていることが批判された。それ以外の人々が生みだした文化の価値もまた承認されるべきであり、教えられるべきであろうという批判である。

ここでテイラーは、我々が他文化の価値を尊重する際のプロセスを二つの段階に分けることを提案する。我々はまず出発点において、「社会全体をかなりの期間にわたり活気づけた人間文化のすべては、あらゆる人間に対し、なにか重要なことを語りうる」(Taylor 1994, 86) ということを、他文化の学習を始める際の仮説とすべきである。これはテイラーなりに表現された寛容の原則であると言えるのではないか。未知の言語の話者を理解する際に、その話者が何らかの合理性に基づいて発話しているに違いないと想定すると同様に、我々は他文化理解の出発点において、いかなる未知の文化にも社会を活気づけるような何らかの価値があるに違いないと想定するのである。

しかし一方で、この想定はあくまで仮説であり、あらかじめ結論とされるようなものではない。非主流派の文化に属する人々が主流派に向かって、自分たちの文化の価値を承認するよう求めるとき、その要求は、仮説としてそれを認めよということにとどまるべきであり、それを結論とせよというのはおかしい。もっとも、多文化主義者のなかには、あらゆる文化に平等な価値があるということを結論とするよう主張する論者もいる。しかし、テイラーはそのような立場とはならない。それはなぜだろうか。我々がただの解釈者ではなく、プレイヤーでもあるからではないか。

他文化とのコミュニケーションとは、自分たちとは異なるゲームを繰り広げる文化を客席から傍観して、「そういう文化もあるだろうな」と承認することではない。他者とコミュニケーションするとき、我々は客

席から降りていって、自らもまた同じフィールドに立つ一人のプレイヤーとなるのだ。それゆえ、他文化との対話は、言語ゲーム間のコミュニケーションとなる。異なるゲームの規則に従う二人のプレイヤーが、同じフィールドで出会ってしまったとき、どんなことが起きるのだろうか。「ここでは、私が相手のゲームに参加しようとすると同時に、相手もまた自分と異なる私のゲームに参加しようとするだろう」。そして「私とあなたは、そこにおいて同じゲームをもう一度プレイできるように、むしろ新たなゲームを共同制作するのである」(野矢一九九九、三七五)。

テイラーは、これと同じ事態をガダマーの解釈学における概念を用いて、「地平の融合」という語で表現している。我々は常にすでに、何らかの地平のもとに、つまり門脇の言う有限の全体性のなかに、投げ出されている。それは歴史的に形成された地平であり「先入見」でもあるのだが、我々はこの地平においてのみ何かを理解することができる。ガダマーの考えでは、この地平を普遍的な理性によって乗り越えられると考えるのは、啓蒙主義が抱く幻想なのである。しかし、この地平は決して固定された不変のものではない。ガダマーの解釈学は、現在の地平において過去のテキストが解釈される際、解釈者の地平と過去の地平のあいだに融合が起きると考えた。言ってみれば、ここでは新たなゲームが共同制作されるのである。門脇もそれを指摘しているように(門脇二〇〇七a、八二)、ウイトゲンシュタインの「言語ゲーム」論と、ガダマーの「哲学的解釈学」のあいだの類似性は、しばしば言われることである(丸山一九九七、八九)。我々が「その文化には価値があるはずだ」という最初の仮定を、最終的な結論として承認する場合、地平の融合によって、その評価の基準も変化を蒙っているのだ。

本稿では門脇俊介のハイデガー哲学への関心と、多文化主義の政治哲学への関心に共通する問いとして、「自分らしさ」をめぐる問題を取りあげた。また、自己の「自分らしさ」と他者の「自分らしさ」が出会う場面において、他者理解に必要とされる「寛容の原則」に多文化主義的な問題を読み込んだ門脇に倣って、本稿ではそのような「寛容」に対する野矢茂樹の批判的検討にもまた多文化主義的な問題を読み込んだ。個と個、集団と集団、個と集団、さまざまなレベルで「自分らしさ」が交錯する世界において、たんに他者理解に努めたり、他者の独自性に寛容な態度をとったりするだけでなく、その出合いを通じて、それぞれがより自分らしくなっていくこと。「共生」という言葉の意味をそのようなものとして定義することで、本稿の結びとしたい。

最後にもう一つだけ例を挙げよう。それは、まだ生きている者と、この世を去った者とのあいだのコミュニケーションの例である。そう、例えば、それぞれの「自分らしさ」をたずさえた二人の人間が、様々な偶然に導かれて出合い、ときに一方は「統合」的に振る舞い、ときに一方は「分割」的に振る舞う、そんな関係があったとする。そして、それぞれの「自分らしさ」を尊重しつつ共に過ごすなかで、私の「自分らしさ」は様々な変容を蒙ったが、果たして、あなたの「自分らしさ」に何か変化はあったのか、そこには何らかの理解があったのか、あなたがこの世界から去った今、私にはよく分からない、そんな関係もあるだろう。しかし「重要な他者たちが我々の人生から去った後でさえ」とテイラーは言っている。「我々が生きているかぎり、彼らとの会話は我々の内において続く」(Taylor 1994, 33)。

参考文献

(英語文献の引用に際しては、邦訳に負うところが大きい、一部字句を改めたもの、拙訳によった箇所もある。)

- Davidson, D. 1984. *Inquiries into Truth and Interpretation*. Oxford: Clarendon Press. (邦訳、ドナルド・デイヴィッドソン、『真理と解釈』、野本和幸他訳、勁草書房、一九九一)
- Taylor, C. 1989. *Sources of the Self: The Making of Modern Identity*. Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press. (邦訳『自我の源泉』、下川潔他訳、名古屋大学出版会、二〇一〇)
- Taylor, C. 1994. The Politics of Recognition. In *Multiculturalism: Expanding the Politics of Recognition*, edited and introduced by Amy Gutmann, 25-73. Princeton: Princeton University Press. (邦訳、チャールズ・テイラー、「承認をめぐる政治」、テイラー他、『マルチカルチュラルイズム』、佐々木毅他訳、岩波書店、一九九六)
- 門脇俊介、二〇〇七a、「対話『有限の全体性』とその外部——多文化主義時代の合理性」、『現代哲学の戦略——反自然主義のもう一つ別の可能性』、岩波書店、六七〜一〇〇(初出、清水哲郎編『岩波 新・哲学講義Ⅰ ログス その死と再生』、一九九八、岩波書店、一五三〜一八二、原題「多文化主義の時代における合理性の擁護」)
- 門脇俊介、二〇〇七b、「批判としての分割——多文化主義と同一性の罫」、『現代哲学の戦略——反自然主義のもう一つ別の可能性』、岩波書店、一二五〜一五一(初出、『情況』一九九七年六月号、情況出版、一二五〜一四一、原題「批判としての分割——近代日本啓蒙哲学の方法」)
- 門脇俊介、二〇〇八、『存在と時間』の哲学Ⅰ、産業図書
- 野矢茂樹、一九九九、『哲学航海日誌』、春秋社
- 丸山高司、一九九七、『ガダマー 地平の融合』、講談社