

Title	コミュニティと自由と人格と
Author(s)	谷口, 隆一郎
Citation	聖学院大学論叢, 14(1): 59-78
URL	http://serve.seigakuin-univ.ac.jp/reps/modules/xoonips/detail.php?item_id=480
Rights	

聖学院学術情報発信システム : SERVE

SEigakuin Repository for academic archiVE

コミュニティと自由と人格と

谷口 隆一郎

Community, Freedom, and Person

Ryuichiro TANIGUCHI

Modern Political Philosophy is struggling with making an adjustment between individual rights and public justice, between the view that a good life depends on individual life plans and their pursuit *and* the view that a public common framework is required in order to realize such life plans.

One of the recent approaches of modern Political Philosophy, of which the main strands are liberalism and communitarianism, aims to resolve this struggle by recapturing freedom and equality as founded on the concept of person. The refined theory still suffers from a sort of reductionism. Both strands understand person as the human subject exclusively in terms of the relation to the modes of human existence other than the religious mode, which their theory ignores. But the religious mode is in fact crucial for understanding what it means to be a person in the political community.

I argue that liberalism, which tends to exclude active religious involvement from the public space, and communitarianism, which acknowledges it, but does not present a vision for its promotion, should understand person in relation to the religious mode that is the focal point of human life.

はじめに

現代政治哲学の基本テーゼは、何が善き生であるかは個々人の多様な生の構想とその追求に委ねられなければならないとする見解と、それらの構想の追求を可能にするには共通の枠組みとしての公共性が要請されるとする見解との微妙なバランスをいかに原理的に調整するか、という点にある。つまりそれは、個人の特殊性と公共的枠組みの普遍性との関係であり、言い換えると、個人的権利と一般的善との協調である。現代リベラリズムにおいては、主張の濃淡の違いこそあれ、権利としての個人の特殊性は、自身の生において自らの意志で決断していくという「自己決定権」のことで

Key words; Community, Freedom, Person, Personhood, Self, Liberalism, Communitarianism

あり、普遍性ないし公共性としての共通の枠組みとは、他者を害さない限りでの個人の自由という「他者危害（排除）原則」を意味する。いずれにしても、そこでは個人の自由を基底に据えており、自由が個人の尊厳を規定していると言うことができる。リベラリズムにおける人格の尊厳とは、まさに平等に所有される、個人の自由のことである。

近年、これまでのリベラリズムの諸問題点を克服する試みとして、政治社会の自由と平等を人格の成長を开花させるものとみるいくつかの有力な議論が展開されている。人格を自由あるいは平等という基底的価値、つまり個人の権利（その意味するところが何であれ）から見据え直す試みは、それらのひとつである。この試みは、リベラリズムとコミュニタリアニズム（共同体主義, communitarianism）という、現代政治哲学の潮流を代表する二つの陣営からなされている。本稿で私は、これらの提唱を検討しつつ、両者が抱える人格概念の問題点を浮き彫りにする。そのために、まず、三人の代表的コミュニタリアン政治理論家たちによるリベラリズム批判のなかで展開されている論点を整理し、次に、それらを踏襲しつつ、人格概念によるリベラリズムの自己再構築を吟味する。

現代政治哲学の人格論アプローチに内在する問題の根底は、思うに、人格主体を人間の存在の様態（ないし存在のレベル）のうちどれかひとつに還元してしまうことにある⁽¹⁾。人間の存在様態には、最も下位の単純な存在レベルである数的様態（numeric mode）から上位のより複雑な様態である社会的（social）、経済的（economic）、法的（juridical）、倫理道德的（ethical/moral）、信仰的（pistic/certitudinal）様態がある⁽²⁾。人格主体は、全ての様態において他者や事象（客体）に対して主体的関わり（主-客関係, subject-object relations）を持つことができる。人格主体の十分な理解には、全ての様態において人間を理解することが不可欠である。というのも、人格とは、全ての様態から構成される全的存在としての人間のことであり、その発達は、年齢や経験、そして置かれた環境による強い影響を受けることにより、完成へと向かうものだからである。したがって、「人格」は、人間を種として見ることに於いて認められる、「人間」の固有性である。「人格」とは、人間が人間である限り信仰的あるいは宗教的経験の主体として機能する可能性を含んだ概念である⁽³⁾。さらに、人格を個別の人間の固有性と規定することができる。つまり、人格は、単なる個性や性格あるいは人柄ではなく、むしろこれらを含んだ、個人の固有性である。それが固有なものであるのは、程度の差こそあれ、個人の死生観（宗教観）・人生観・価値観・世界観が与える究極的直感に裏付けされているからであり、それゆえに個人の生に対して意味付けを行い、影響の強弱の違いはあれ、生に指針を与えるものだからである。さらに、この固有性は、個人の究極的価値体系に対する自発的な関わりを通して内発的に深化・豊饒化し、あるいは決別を通して転向するという意味において、常に成長し変化するものである。すなわち、人格は、われわれの生の基底性ときわめて密接な関係にある。

しかしながら、現代リベラリズムは、人格的交わりに基底性を与える宗教的世界による公共的領域への貢献の可能性を、否定あるいは無視し、公共的討議の場から締め出して、私的領域に封じ込

めようとする。リベラリズムへの批判を展開することによって台頭してきたコミュニタリアニズムに至っては、宗教性や霊性を基底に据えるコミュニティの自律性を承認するものの、宗教的コミュニティ間における共存のための討議を積極的に遂行するための具体的提唱が十分になされているとは言いがたい。このような事態が生じている背景には、現代政治哲学において、人格が宗教の様態と切り離されて捉えられているからであるように思われる。この事態に対して本稿は、人格を宗教の様態との関係において捉えるためのひとつの契機を提起することを試みるものである。

現代政治哲学のこうした人格論アプローチの議論のほとんどが、ジョン・ロールズの『正義論⁽⁴⁾』と『政治的リベラリズム⁽⁵⁾』において主張されているリベラリズムをめぐってなされていると言っても過言ではない。そこでまず、ロールズのリベラリズムを概観しておこう。その後で、コミュニタリアンによるリベラリズム批判を通して浮かび上がってくる、現代政治哲学における人格のイメージに焦点を当てよう。

1. ロールズのリベラリズム

政治哲学は、国家の形成とその権能の正当付けに関する説明を試みる哲学的営みである、と言える。そして、正義にその正当付けの基底性が置かれる。したがって、元来政治哲学は、正義とは何か、という問いに直面するのである。この場合「正義」とは、定義上の言説を凌駕する。正義は、人生観・世界観・宗教観、つまり、われわれの生を形成する基底性と絡み合っている。しかし、現代リベラリズムに代表される正義論は、正義の観念を人間の本性とか特定の宗教的教義や観念形態などに関連付けて論じることを拒絶する。そして、正義を究極的規範とは見なさず、単に何か別の価値の実現を可能とする一定の手続きと見なす。さらには、生における事実としての価値判断は通約不可能 (incommensurable) という理由から、正義を善、つまり道徳的正しさの判断と価値における優劣の判断とを切り離してしまう。善悪の基準と価値判断の基準は多能的だととらえるからである。このような傾向は、ロールズの正義論に最も顕著に見出すことができる。そこで、ロールズの正義論を通して、現代政治哲学の根本問題に着目してみよう。

ロールズの強力な批判者は、コミュニタリアンと呼ばれる、マイケル・サンデル、アラスデア・マッキンタイヤー、チャールズ・テイラーなどの人々である。彼らのリベラリズム批判に共通している見解は、ロールズのリベラリズムは合理性以外のすべての人格的特徴から切り離された「自己」を措定している、という点にある。この自己は、文化や時代そして伝統といった、人格的特徴を形成する源泉からも切り離されており、それゆえに、そのような自己を有する個人は自身の生を意義付けるような目的を設定する能力からも切り離されている。ただし、合理的選択を遂行する能力だけは有していると見なされる。これだけでもう既に、リベラリズムの人格のイメージは抽象的なものであることが見て取れるのだが、このように自己を単純化するのにはそれなりの理由がある。

その理由は、ロールズの正義論の基本概念を理解することで明らかとなる。

『正義論』でロールズは、自由で平等な政治社会の成立を考えるにあたり、「原初点 (an original position)」および「無知のヴェール (a veil of ignorance)」という概念装置を用いる。いま、政治社会の出現について考えてみよう。この考察は、政治社会が歴史上実際にどのように成立するに至ったのか、ということとは関係はない。むしろそれは、自由と平等の、理想的な政治社会を想定した上で、それを可能ならしめるためには、理論上どのような段階を踏まなければならないのか、そして、それぞれの段階において、互いに社会契約を結ぶ個人とはどのような存在なのか、についての考察である。いま、人々が集まって公正な政治社会を作るために社会契約を結ぼうとしているとする。互いの素性や能力とかそれまでの社会的地位などについて全く知ることができないように、彼らは顔にヴェールを被らされているとする。この無知のヴェールによって、彼らは自分自身の相対的評価すらも知ることはない。このような政治社会成立の原初状態を原初点という。もって生まれた美点 (自然遺産)、心理的傾向、善の構想などは、契約当事者たちの自己ないし人格を考える上で排除される。しかし、彼らが原初状態での自分を想像する際、彼らは人間と人間社会組織に関するもろもろの一般的心理をすべて知っているとされる。原初点においては、人々はどのような能力を持つ人を政治社会が優遇するのか知りえないので、彼らは、成立される政治社会が、どの成員にとっても不利とならないような、公正な社会であることを望むだろう。さらに、彼らは、誰でも社会的に最も恵まれない状況におかれうる場合を想定し、そのような状況にいる人が最大の福利厚生を享受する平等な社会を好むだろう。

原初状態において、ロールズの想定する契約当事者たちは、自分が何者であっても持つにちがいないような願望の観点から、まさに社会の基本構造を選択しているのである。それを表現しているのが正義の諸原理であり、それらは形式において一般的でなければならず、適用において普遍的でなければならない。そして、社会は正義感覚を有する人々から構成されると考えられ、基本構造が社会を統括すると措定される。さらに、正義感覚を有する人々が、精神的・心理的障害によって基本構造から離反することはないとみなされる。このように人々は皆正義に関する適切な概念構成に従うと想定されるのであるから、有意な数の離反者は存在しないことになる。つまり、原初状態において、自分以外の者たちも同じように合理的決断をすると仮定されるのである。この合理的選択能力こそが、契約当事者たちに明確かつ平等に与えられている能力であり、彼らの自己あるいは人格の核心的特徴なのである。

2. リベラリズムの基本信条

ロールズ以外のリベラリストたちが、人格の主軸を合理的選択能力に据えているわけではない。そこで、ロールズのリベラリズムを含む現代リベラリズムの基本信条を概観し、そうすることでリ

ベラリズムにおける人格の規定性を抽出しよう。

リベラリズムの基本信条の第一点は、主権は国民にあるとする国民主権である。国家を統治する者は国民を差し置いて他にはないと主張するとき、リベラリズムは民主主義を標榜することになる。第二に、リベラリズムは、思想、信仰、そして財産などの私的領域への国家による侵害からの自由を理念に据える観念形態である。これは、いわゆるジョン・ロックに系譜を遡る政治的リベラリズムに由来する。この観念形態においては、市民、つまり個人こそが国家の構成要素と見なされ、国家権力に対峙するものと見なされる。さらに、リベラリズムは、国家権力による私的領域への介入に対してばかりでなく、社会全体の追求目標の負荷に対する「横からの制約」としての「個人権」を要請する。個人権の中核には身体所有者の「自己決定権」、つまり自由が位置している。つまり、根源的に自由は、身体自己所有に基付けられ、個人の所有物とされる。したがって、リベラリズムは個人主義と密接な関係にある。

第三に、このような政治的リベラリズムと言われるもののほかに、経済的リベラリズムと呼ばれる別の形態がある。ロバート・ノージックに代表されるこの種のリベラリズムは、経済的自由を最優先する。この種の自由主義は、市場における熾烈な自由競争を通じて、個人が私的利益を追求する自由を意味する。これは、市場は国家の介入ができる限り小さいほうがより多くの人々により多くの恩恵をもたらす、という「自由放任」の考えであり、そこには、市場調整によって生じる不平等な結果の平等化は不問に附される。この考えが第二の特徴と結びつくと、「小さな政府」という考えを生むに至る。1975年以降、この種の自由主義は、「リバタリアニズム (libertarianism)」「自由優先主義」「自由至上主義」「市場優先主義」などと呼ばれているが、本稿では、一括してリベラリズムと呼ぶことにする⁽⁶⁾。

第四に、リベラリズムは、一国家のすべての国民が自由かつ平等であるための、特定の生のプランどとか善に与しない価値中立的原理の構築をめざすが、その正当化を合理性に求めるために、その原理は抽象的なものとなる強い傾向を持つ。現代リベラリズムの覇者ロールズのものもその例外ではない。したがって、リベラリズムの根底には、合理主義が流れていると言える。しかし、F. A. ハイエクのリベラリズムにみられるような、合理主義を支えとしないリベラリズムもある⁽⁷⁾。これは先の第三の形態に属する。ハイエクは、国家による幸福な生の合理的設計は謬見であるとしてこれを退ける。生のプランについての諸個人観の価値は、通約不可能であり多元的だからである。多元的な個人的価値の発展を実現するものは、情報・財・サービスの自由なやり取りを可能とする市場の働きである。

ここから、「人格的豊饒を可能にする価値多元性」というリベラリズムの基本信条の第五点があげられる。リベラリズムは、「個人の尊厳」を可能なものとして条件付ける、生のプランについての諸個人間の価値多元性を擁護する。つまり、諸個人間の価値は、通約不可能 (incommensurable) であり多元的である、と考える。そして、リベラリズムは、「善き生」についての統一的理解を許

容せられることは、個人の善き生のプランの追求を困難にし、全体主義を招き入れる事態に繋がる
として、これを拒否する。「善き生」は自律的人格による自己決定を通じて、個々人が追究するも
のであり、単一の統一的善の強要は、この追求を阻むことにより、人格の自律性を蹂躪し、個人の
尊厳を辱めるのだという。

以上のようなリベラリズムの基本信条から、リベラルな人格は、自律性、自由の自己所有性、価
値多元性によって規定されている、と言ってよい。以下、これらリベラルな人格の三つの規定性を
念頭におき、コミュニタリアンによるリベラリズム批判を手掛かりに、人格を政治社会やコミュニ
ティとの関係から理解することを通して、リベラルな人格理解の問題点をいくつかの項目ごとに概
観することにする。

3. コミュニタリアンのリベラリズム批判

コミュニタリアンのリベラリズム批判は、リベラリズムが基本的共通要素として一般的に広く受
け入れている次の四点に絞り込むことができる⁽⁸⁾。すなわち、リベラリズムは、抽象的自己概念、
反社会的個人主義、道徳的主観主義、諸々の善の概念に対する中立性概念を基に成立している、と
考えられる。

まず、リベラリズムの自己概念は、サンデルとマッキンタイヤーそしてテイラーによって、実体
を欠いた抽象的なものであるとして批判されている⁽⁹⁾。彼らの信じるところによれば、善に対する
自覚的コミットメントは、自己の統一性とか同一性を構成するものであり、それらにとって不可欠
なものなのである。リベラリズムが措定する自己は、コミュニティによって育成されている自己の
特質が自己から切り離しうると考える点において、現実的ではない。マッキンタイヤーとテイラー
は、人が生の意味や価値そして目的を、物語が語り継がれていくように、享受し伝えていく行為と
の関係において理解する。このような自己理解は「自己の物語体の概念 (the narrative concept of
the self)」と呼ばれている。人間主体の生は、物語の形態をとって立ち現れる。物語体(the narrative)
は、個々人の生を善に対して方向付けることにより、それを構成していくものである。リベラルな
自己とは、コミュニティや社会から個人が享受する、個人の生を意義付けるような道徳的規範だと
か価値に先行して存在する自己である。したがって、リベラリズム的政治社会制度に従って生きる
ことを余儀なくさせられるこのような自己は、根本的には、他者との連帯を欠く個々ばらばらな存
在である。

個別化された自己 (the individuated self) にとって、自身以外の何者かから生の方向性や目的を
負荷される事は自己 (すなわち個人の人格) が所有する自由を阻害すること以外の何ものでもない。
リベラリズムのこのような人間性の観念は、明らかに、啓蒙主義が残した形跡である。この形跡は、
特にカント人間学が刻印した、人間 (理性) の自律性と深い関係がある。肉体としての人間は、原

因と結果の鎖によって決定される自然の一部であり、物理法則から自由ではないが、自由な意志としての人間は、自らの行為に関して自律的に選択し決定することができ、その選択決定においては、自然法則に依存することなしに自然に対して働きかけることができる。このような精神の自由は、自分で選び取った目的の達成に先行して、自己に与えられているものである。つまり、自由とは、自由意志による行為の結果にかかわらず、そしてそれに先行して、正 (right) であり、人間の最も基本的な権能ないし権利 (a right) である。善 (the good) は、自由を行使することによる作用 (function) であり、自由が有する善さ (the goodness) は、自由の持つ正しさ (rightness) 作用 (function) である、ということになる。したがって、リベラリズムにおいては、道徳的正 (the moral right) は、諸個人が価値を置き追究する善や目的に常に先行するものである。善や目的は、個人の自由な意思決定に先んじて存在するものではないというのである。

サンデルは、ロールズに顕著に見られる、リベラリズムの自己の自由意志と自由な合理的選択能力という考えに内在するパラドックスを指摘する。正しくもサンデルが指摘するように⁽⁴⁰⁾、リベラリズムは、道徳的自己のアイデンティティーと道徳的関心が、コミュニティの生ないし公共的生において、コミュニティとして認識される共有の目的に対する個々人の自覚的コミットメントによって構成されている、という認識に欠けている。また、マッケンタイヤーが主張するように⁽⁴¹⁾、たとえ個人が善の判断において相互依存的存在関係の規範性に規定されているという自覚に欠けていても、その個人の徳的自己や人格は文化・伝統・言語という一種の道徳的基底を構成するものによって規定されているのである。ロールズの出発点は、この認識を始めから排除している。もし、自己や人格というものが、自分の民族的アイデンティティーや性別そして文化的コミットメントに対して常に不可逆的に先行し、これらによって決して完全に構成されないのだとすれば、つまりそのような基底性によって条件付けられない「負荷なき自己 (the unencumbered self)」（サンデル）であれば、その自己は自分の生にとって意義あるものを実際を選択することなどできそうにはない。なぜなら、そのような自己の中には、自分自身の生の目的や意義を追求するための素材が何もないからである。

以上から、リベラリズムのひとつの特徴である個人主義は、始めから（文化的、伝統的、言語的等々の）コミュニティというコンテクストの外に自己を位置付け、このコンテクストの重要性を派生的な問題としてとらえる点において、反社会的個人主義 (asocial individualism) と呼ぶことができる。コミュニタリアンは、この反個人主義が、個人とコミュニティの関係をリベラリズムが誤って理解した結果であるとして批判する。マッケンタイヤーとテイラーは、自己は行動規範の伝統や倫理的な絆で結ばれたコミュニティに必ず属するものであり、これらはある崇高な目的（テロス, telos）を持つものだと言える。確かに、崇高な目的は、理性的思惟によってわれわれの経験に先立って認識されるものではなく、行動規範の伝統（歴史的コミュニティ）や倫理的コミュニティ（共時的規範的コミュニティ）内部に向けて統合力を働かせるのである。自己を意識し自覚すると

いうことは、自分がどのような行動規範の諸基準との関係に置かれているのかを認識することであり、個人的選択とはこれらの基準に適切に従ったものでなくてはその行為の意味付けができないものなのである。

リベラリズムの自己概念は、既に明らかなように、崇高な目的から遊離した、個別化された自己が選択する価値の客観的正当付け (objective justification) を不可能なものとする。個人の目的、価値、そしてより善き生 (the good life) についての概念は、個人のまったく自由な選択がもたらす、個人の偶発的な付随物でしかないのである。したがって、ある個人にとっては最高の価値であっても、それはあくまで主観的価値判断の産物であり、主観的選好 (preference) の恣意的表現でしかない、とするリベラリズムの主張は、道徳的主観主義 (moral subjectivism) に通じる⁽¹²⁾。

リベラリズムは、その道徳的主観主義によって、人々に道徳上の主観的判断を自由に行わせるのであるから、国家あるいは政府は、当然、道徳上の個人的判断について中立的でなければならないし、当局が良しとする善き生 (の概念) を国民に課すことはできない、と主張する (中立性概念の主張)。国家は、個人の価値、目的、そして善き生の概念を等しく有効なものとして扱わなければならない。三人のコミュニタリアンによると、リベラリズムが堅持する、善き生についての競合する概念間の中立性は、実際には中立的であるとは言いがたいのである。道徳的行動規範に先行して存在する個別化された自律的選択者としての自己の概念は、それ自体が啓蒙主義の伝統を引きずっているのであって、この伝統が掲げてきた善き生 (超自然的啓示による世界認識を廃止し、人間理性の力のみによって構築された世界で合理的生を営むこと) を標榜するものなのである。

マッキンタイヤーの見解では、リベラリズムは、実践的・道徳的思慮の伝統のひとつであって、それ自身が選好する価値や基本財 (primary goods) ——すなわち、自律性、合理性、個人の自由・権利——から自由ではないのである⁽¹³⁾。これらの基本財は、リベラリズムの伝統の中で歴史的かつ共時的にその伝統の秩序内において決定された基準なのである。テイラーの見解においても、自律性と自由がリベラリズムの「超基本財 (hyper goods)」であることが明らかにされており、リベラリズムの中立性原理はこれらの実質的概念に基づいていることが指摘されている。したがって、リベラリズムの抽象的自己概念は、リベラリズムの真にもっと深いところにある道徳的理念を暗黙裡に否定し隠蔽しているのである。

そのような自己概念は、人間主体を取り巻く現実を正しく表現してはいない。リベラリズムが描く政治社会に最も近いと思われる社会は、自律性と個人の自由・権利を何よりも重んじるアメリカ社会であり、事実ロールズが描く社会もアメリカ社会をモデルとしている。しかし、リベラリズムのこのような自己理解は、多くの人々が民族、文化、宗教団体などへの何らかの帰属意識に支えられて生きており、またそれが人格の構成価値を形成しているという、アメリカやカナダの多元的社会 (pluralistic society) における多文化主義 (multiculturalism) の現実を正しく言い当てていない⁽¹⁴⁾。

それではコミュニタリアニズムがリベラリズムを乗り越えたと言えるであろうか。断じてそうとは言えない。コミュニタリアニズムの想定する「コミュニティ」の概念それ自体が現実性を欠くという印象を拭えないからである。この概念は、現実のコミュニティへの帰属性とあるべきコミュニティとを混在させており、グローバルな市場経済とは無縁な閉じたコミュニティへの哀愁に由来するものと思われるものから市民による主体的で民主的な参加を要件とするものまで多岐に渡っている。そればかりか、諸々の政治的コミュニティの多元性に至っては、その規模と範囲が不明確であるばかりか、その政治的影響の現実性はあまりにローカルであって、このローカル性が政治社会のグローバル性とどのように補完しあるいは折り合うのか明らかでない。実際、都市におけるコミュニティと地方におけるコミュニティとではその規模と内実における落差はきわめて大きいと言わざるをえない。多民族・多言語・多文化によって構成されている北米社会やEU諸国のいくつかの社会、そして日本のような、多文化的ではなくとも価値多元的社会において、コミュニティへの帰属性の復興が政治社会の豊饒をいかにもたらしうるのか必ずしも明らかではない。

4. リベラリズムの再構築と人格理解

コミュニタリアンのリベラリズム批判を受けて、1980年代以降、リベラリズムは、特定の善き生の構想と社会統一的価値の政治的秩序からの排除という要請も、諸個人がそれぞれの固有の価値を追求する際の前提となる基本的諸条件としての共通の価値についてはむしろ積極的に容認するようになった。ロールズは、公正な秩序ある社会に関して機械的叙述しかなしえなかった社会契約論的な手法を修正するために、同じ文化的基盤を共有する諸個人間に共通の価値（基本善）を発見する相互媒介的手続きである「重なり合う合意」（an overlapping consensus）を介して、「立憲民主主義」と、富と資本の所有の分散を前提とする民主主義である「財産所有の民主主義」（property-owning democracy）の構築の可能性を主張するに至っている⁽⁵⁾。ノージックは、「社会的連帯と他者への人間味あふれる配慮」および「仲間の市民に対する連帯と配慮」を強調するようになり、能力主義による敗残者の輩出と共同的な人間関係の破壊をもたらした経済的自由偏重を改め、政治的自由の行使による公共性や共同性の実現を通して、自律的個人の社会的結合の可能性を主張するに至っている⁽⁶⁾。

ロナルド・ドゥウォーキン は、伝統的リベラリズムの「自由＝権利」の図式から「権利＝平等」つまり「平等のための自由」という図式への移行を展開している⁽⁷⁾。すなわち、人格の形成と成長は本質的に相互的である以上、社会の構成員は互いの人格に関して相互に平等なものとして処遇されなければならないという理由から、人格の自己実現を基底付けるものは「平等な配慮と尊重」であり、これは個人の経済的・社会的・知的・身体的特質の格差の補正によって実現される。ドゥウォーキンによれば、個々人の能力や所得などは個々の人格に本有的に備わっているものではない。社会

構成員の人格に対する配慮と尊重を追求することは、それらの特質を社会的資源として平等に分ち合うことを意味する。とはいえ、ドゥウォーキンにとって、社会において保障される平等は常に自由に優先するものではない。個人の自由（個人権）は、集団的目標の強要や集団の権利侵害に対抗する絶対的切り札として、平等に先行するものとして位置付けられる。

アマルティア・センは、自由がおさめられる視野をさらに広げることにより、リベタリアニズムの「自己利益の極大化の衝動に動機付けられた存在（合理的愚か者）」としての人格とリベラリズムの「自律的で個別化された個人」としての人格理解の問題性を克服しつつ、異質な欲求やニーズを持つ諸個人の相互依存性に基づくリベラリズムの再構築を行っている⁽¹⁸⁾。センによれば、リベラリズムの再生は、個人的自由がもたらす社会への影響とそれへの責任を「自由」の視野に採り込むことから始まるのでなければならない。すなわち、自由は相互依存関係の総体としての社会構造とそこから派生する規制や保証と無関係には成立しないのであって、それゆえに個人の行使する自由の結果が社会に与える影響を考慮に入れなければならない。このことをリベラリズムの政治理論に組み込むことが要請される。人格の相互依存性に支えられた個人の自由は、時として、自身が帰属するコミュニティへのコミットメントから自身の個人的選考に反する（コミュニティ存続のための）価値の選好（反選考的選択, counter-preferential choice）の承認をも要請する。したがって、伝統的なリベラリズムの自由のなかには積極的に社会やコミュニティに係る自由（積極的自由）が含まれなければならない。この自由には社会的責任と義務が必然的にもなう。自由は権利および人権という具体的形態を取ることであり、現実性を帯びてくるのであって、社会的目的のなかに組み込まれなければならない。すなわち、生存維持手段の提供、医療サービスや住居、自己決定に必要な一定の知識や機会、政治的・社会的な生活への参加を可能にする基本的能力（ケイパビリティ, capability）を保障するのにふさわしい生活条件（機能, functioning）を作ることは、社会的責任である、とされる。

このようにリベラリズムの自己再生の問題性は「共同性」にある。コミュニティへのコミットメント（積極的自由）を新たに基底に据え、人権を人間に本有的に備わるものとせず、社会的責任として達成されるべき最終目標とすることは、リベラリズムが人格の自律性と自由の自己所有性に偏狭しているというコミュニタリアンの批判をかかわす契機となるかもしれない。しかし、センの「自由」は、自由を社会的責務と結びつけること（共同性）を通して、個人の自由のさまざまな結果を社会的保証（権利）という観点からとらえなおそうとするもので、最終的には権利の保障を目指したものであり、しかも、権利を、個人権としてではなく集団権として、そのような共同性に基礎付けようとしているわけではないゆえに、伝統的リベラリズムの「自由＝権利」という図式から根本的に隔たるものではない。また、ドゥウォーキンの平等先行論にも問題が残る。個人の平等な取り扱いへの権力による侵害に対する最終的切り札としての個人権という考え方は、人格が、社会的・共同的存在であるという意味において、相互承認を通じて始めて道徳的存在へと自己を形成しうる

ものである、という認識を欠いている。ドゥウォーキン（諸個人の人格間の平等な尊重という）平等先行論に共同性の議論を持ち込んだとしても、つまり個人的平等の尊重それ自体によって構成される共同性を基底に据えたとしても、平等先行論は、せいぜい「コミュニティ相互間の平等な尊重」に変貌するだけであろう。

このようなコミュニティ相互の「平等」は、ジョセフ・ラズやリチャード・ローティの価値多元主義に飲み込まれてしまう。ラズは、善き生を規定する客観的妥当性を有する唯一の価値の存在を否定する。リベラルな社会にとって唯一の共通善とは、客観的価値のある複数の利用可能な選択肢を可能ならしめる環境的条件のことである。つまり、卓越した価値は単一ではなく複数存在する、ということである⁽¹⁹⁾。ローティ、そして最近のロールズは、リベラルな政治社会にとっての卓越した基底的価値をアメリカ社会の文化的遺産に求めている。アメリカ政治社会は、私的結社の多元性はもとより、文化的・言語的・民族的・宗教的多元性のうえに成立している。ローティとロールズは、この多元性を事実として承認するばかりでなく、そこに規範性を与えている。つまり、こうした多元的社会を可能ならしめる条件とは、社会の公共的な領域において生に関する個人の信念が他の信念に対し覇権を握ることを一切容認しない、ということである⁽²⁰⁾。換言すれば、生に指針を与える思想的・宗教的信念は私的事柄に属するものであり、公共的事柄からは明確に排除されるべきである、ということである。リベラリズムは、価値多元主義の敷衍するポストモダンの状況にあって、宗教的活動とか信仰に基づく社会参与を公共性の領域（公共空間）から追いやり個人の私的領域（私空間）に閉じ込めてしまう。このことが、何が善き生であるかは個々人の多様な生の構想とその追求に委ねられなければならないとする道徳的主観主義と、それらの構想の追求を可能とするには共通の枠組みとしての公共性が要請されるとする見解との間に微妙なアンバランスをもたらす主たる原因である。したがって、リベラリズムには宗教的社会参与に対する非寛容へ偏重する傾向があるといわざるをえない。

概して、リベラリズムの再構築は、体系的に完成されているとはいいがたく、実際、再生のための提言という域を超えてはおらず、依然としてリベラリズムの人格理解は、自律性、自由の自己所有性、価値多元性の次元に留まっていると言わざるをえない。確かにリベラリズムが、自由を、単に強制の不在という消極的なものとしてではなく、自己を人格として実現するという目的を積極的に追求するものとして理解し始めたということは評価されるべきである。リベラリズムが、自由を、すべての人間の人格発展に資するような「共通善」と自己実現としての個人的な善との一体化において捉え直そうとしていることも評価に値する。そして、人格理解においては、自律した、いわば「強い個人」から他者とともに生きる「支え合う個人」への移行が見て取れるのであり、市民としての自覚を促す人格の成長が共同体的生と切り離して考えられないことに目を向けるようになってきていることも評価される。

しかし、こうした試みは、方法論的に、他者を媒体とする人格の自己豊饒化という視座（リベラ

リズム) からか、あるいは共同体的生の視座 (コミュニタリアニズム) からか、という二極の視座間でいまだ揺らいでいる。リベラリズムとコミュニタリアニズムが共に、現在生きているわれわれの自由と平等、そしてこれらを有する主体としての人格の尊重を最も崇高な達成目的とするという意味において、互いにまったく異質なものではないにもかかわらず、そうした揺らぎが生じているのはなぜなのか。それは、人格を規定する自由と平等は本来、個人的なものなのか、それとも共同体によって醸成されるものなのか、という議論のスペクトラムの両端からにじりよるような均衡点を探し当てようとするからであり、こうしたアプローチは、理論的には、両者を包摂し超越する高次のスペクトラムにおいて吟味されるか、あるいは自由と平等を人格によって基底付けるかで着落するであろう。以下において、私は、人格がある高次の存在様態 (mode) との関係において叙述し、そのように理解された人格によって自由と平等を基底付けようと思う。なぜならば、私が思うに、それら二通りの解決方法は統合可能なものであり、この統合は人格を高次の存在様態である「存在の宗教的様態」(と私が呼ぶところのもの) と切り離して捉えられないからである。

5. 人格の存在論的理解と多元的社会

近年の政治哲学において、共同性を高次のパースペクティブにおいて吟味する試みがなされている。すなわち、自由・平等を特定の「歴史性」ないし「伝統」を持つコミュニティを通して理解する視座と、歴史性と伝統を横断して文化的「共時性」ないし「普遍性」を共有するコミュニティを通してそれらを理解する、というこれまでのパースペクティブの限界が認識されており、「通時性」という新たなパースペクティブが導入されている。

一般的に、コミュニタリアニズムは、コミュニティの共時性のみならず歴史性をも強調する。これに対して、共同性を視野に入れたりベラリズムは、正義・自由・平等の、歴史から切り離された普遍的な価値として(普遍的理解)、あるいは、それらが同じ時代の同じ種類のコミュニティによって共有されるとして理解する傾向がある(共時的理解)。「通時性」という概念は、ハンス・ヨナスのいわゆる世代間倫理という発想に端を発する考えである⁽²¹⁾。つまり、人類の責任は未来世代に渡って存在するというもので、現代世代は過去に関する責任と同様未来に対しても責任を持つのであり、たとえば環境破壊や資源問題や財政赤字問題など、未来世代にそのツケを残すことになる現代世代の行為は倫理的に許されない、という視点である。であるから、「通時的」という言葉は、「過去世代・現在世代・未来世代に渡る」という意味に用いられる。

もちろんこのような主張は十分に容認できるが、その議論に用いられている理論装置には、未来世代を貫いて人類の倫理的主体性と責任を規定する規範性の哲学的根拠付けという点で、どこか物足りなさが残る。というのも、われわれが環境を破壊してまだ存在せぬ未来の人間の存続を不可能ならしめたとしても、世界はいつかは(物理的に)崩壊するのであれば、その時が今であってはな

らないことに反対することは、生命の存続そのこと自体に道徳的絶対性がない限り、少なくとも理論上可能である。人類は未来永劫に生存していかなければならないということが、主張に過ぎないのではなくてカテゴリー命題であることの根拠付けが必要である。子孫たちにも生きていってほしいという想いは、今私が生きているという感情が移入された結果であるとも言える。だとすれば、われわれは、今に生きる私の「生きる意志」は何に由来するのか、という問いに行きつく。それは、ニーチェが言うように、価値を創造していく生そのものの力に由来するのか、それとも生の彼岸を越えた何らかの力の導きを信じることから湧き出る力に由来するのか。

現代リベラリズムは、ローティに見られるように、このような問いを私空間へと追いやってしまう。パブリックな空間（公共空間）では、宗教的・形而上学的関心は持ち出してはならないとされる。社会の共同性を越えたところに価値を見だし、そこから社会を方向付けるという視座は、現代リベラリズムには存在しない。

その視座は、自己解釈から共同体に内在するある種の精神的動因力へと議論を展開していくテイラーのコミュニタリアニズムにおいて見て取れる。テイラーは、生を動かし導く力が、道徳的コミュニティを通時的にも共時的にも（もちろん歴史的にも）貫いて働いていると考える²²。そして、彼はこの力をスピリチュアリティ（spirituality）と呼ぶ。その力は言語・文化・政治などの実践的思慮を介して働いている。これらのコンテキストは、自己理解・自己解釈の源泉である。どのような自己もそれらのコンテキストから自由ではなく、それらは、特定の種類の相互人格の関係を人格形成にとって望ましいものとして前提している。それは、コミュニティの成員間の正しい関係の条件であるとともに、彼らのうちに健全な同胞愛的態度、欲求、共感、コミットメントを生み出す感情を形成する条件である。

テイラーは、リベラリズムそのものを否定はしない。リベラリズムは、コミュニティを基底付ける諸価値が、必然的に同胞愛の価値を含むかどうかに関りなく、それらの平等な分配を支持するという点で、コミュニタリアニズムと異なるのであるが、コミュニタリアニズム同様あるいはそれ以上に、本来自由への強い熱望があるからである。彼は、自由がわれわれを魅了する力をそのスピリチュアリティに見出す。テイラーによれば、リベラリズムが自己再生する唯一の方法は、そのスピリチュアルな自由の起源を理解することにある。そして、スピリチュアリティの自由のルーツは、ヘレニズムの伝統とユダヤ＝キリスト教の伝統にあるのだという²³。確かに、現代リベラリズムの自由な人格および人格の自由は、これらの伝統に由来している。テイラーが言うように、現代リベラリズムのパラドックスは、現代の自由の観念がその宗教的起源から断絶されてしまったことにある。言い換えると、現代の自由の観念は、共時性と通時性を貫いて広がるもうひとつの地平を切り開くエスカトロジカル（eschatological）な、ダイレクショナル（directional）な、つまり生の方向性についてのパースペクティブを喪失したように思われる。

方向性のパースペクティブとは、われわれの生に意味を与えるのみならず、われわれに存在全体

の意味を与えるものである。換言すれば、思うに、ヨナスやリベラリストたちが標榜する未来倫理・世代間倫理それ自体は、ひとつの視座ではあるが、生におけるひとつの方向性（倫理的地平よりも高次の地平）とはなりえないものである。なぜなら、現在世代と未来世代とを倫理的関係に置くことを倫理的に基底付けるのは、世代間倫理それ自体ではありえないからであり、したがって倫理を越えた高次のレベルからの存在論的理解によってでなければならない。リベラリズムのこのような方法論的に不確定な状況に対して、「世界を人間と人間、人間と自然が会う共通の場として存在論的にとらえなおすこと⁽²⁴⁾」（富沢克）が必要だとする指摘は充分注目に値する。

そこで私は、この指摘を真剣に受けとめ、「世界を人間と神、神と被造物が会う共通の場として存在論的に捉え直す」という主張にまで拡張しようと思う。そのために、カール・ポパーの三つの「世界」を援用しよう⁽²⁵⁾。ポパーは、人間が経験する世界を三つに分け、それぞれを、物的関係世界である「世界1」、精神の主観的（ないし心的）世界である「世界2」、精神により作り出される客観的構造に関する世界である「世界3」と呼んだ。私は、それら三つの世界に加え、スピリチュアリティの世界（ないし霊的世界）として「世界4」の存在を考える。これを理解するためには、特に世界3についての理解と三つの世界間の相互関係を理解する必要がある。

ポパーの世界3には、大きく二つの特徴がある。第一に、それは、独自の世界であり、その重要な構成要素は理論的体系と問題および問題状況であり、他の二つの世界から自律して存在する。世界3の自律性は、次のように例証できる。もし全ての書物と共にあらゆる道具や機械とそれらの使い方に関する一切の主観的知識が完全に破壊されたならば、数千年のあいだ文明の再現は決して起こらないであろう。つまり、3世界の存在は、世界1と世界2に依存してはいない自律した独自の存在である。そして、この世界3は、神的なものではなく人為的なものかつ変化するものであり、真および偽なる理論、未解決の問題、推測と反駁、そして理解の可能性と潜在性をも含んでいる⁽²⁶⁾。本は、たとえ決して読まれなくとも、本であり続けることができ、いつか誰かがそこに書かれた内容を理解するその時に始めて、彼にあるいは彼女に影響を与えることができる。つまり、世界3としての本は、誰かに理解されることが可能でなければならない⁽²⁷⁾。この点においては、ポパーが世界3の最初の哲学者とみなすプラトンの世界3も同じである。しかし、異なる点は、「プラトンの形相またはアイデアの世界は、多くの点で、宗教的であり、より高次の実在の世界であった。しかしそれは、人格的な神々の世界でも意識の世界でもなく、またある意識内容から成り立っているものでもなかった⁽²⁸⁾」。「〔世界3〕は、われわれが、たえず働きかけ、また働きかけられるものではあるけれども、かなり自律的である、というものである。つまり第三世界は、われわれの産物であるとともに、われわれに——〔世界2〕の、さらには〔世界1〕の住人としてのわれわれに——対し、強力なフィードバック効果を持つという事実にもかかわらず、自律的である⁽²⁹⁾」。

第二に、世界3は、人為的産物であるけれども、周到に意図され、作り出されたものではない⁽³⁰⁾。その大部分は、意図せぬ副産物として生じる⁽³¹⁾。人間の批判的で創造的な思考の産物である世界3

は、生み出された瞬間、意図も予期もされない、新しい自律的な問題、発見されるべき問題を生み出す⁽³²⁾。ポパーにとって、プラトンのように自律的な抽象世界を認め、それを超人間的で神的かつ永遠不変なものとし、世界1および世界2を抽象世界の投影にすぎないとする見地と、ロックやミルのように、すべての言語的なものを世界1および世界2の一部とし、世界3の存在を否定する見地とは、ともにある種の還元主義である。しかし、言語は、論理的思考と共に発展し、それにフィードバック作用を与えるものであり、その作用のメカニズムは、複雑で予期できない産物を生み出すゆえに自律的である。「動物や人間の目的構造は、「所与」のものではなく、ある種のフィードバック・メカニズムによって、以前の目的から、そして目指されたあるいは目指されなかった諸々の結果から、発展するものである⁽³³⁾」。このことが、世界3がその「存在論的身分を要求する⁽³⁴⁾」ゆえである。このメカニズムから、「先行の諸状態に基礎は置いているものの、それらからは直接予測することができないような飛躍」という「創発 (emergence)」が認められるのだという⁽³⁵⁾。世界3とは、そうした一種の創発なのだ。

ポパーによれば、世界2、主観的または個人的経験の世界が、他の二つの世界とそれぞれ相互作用する⁽³⁶⁾。ポパーにとって、世界2における日常的、個人的経験と行動を支えているものは「信念」である⁽³⁷⁾。しかし、彼は、信念を状況と結果の予期に関する分析的なタームでしか捉えようとしていない。エリック・エリクソンの「人格の八つの発達段階説⁽³⁸⁾」にしたがえば、われわれが、自己を取り巻く状況、特に未知なる環境に入っていく時、われわれの心的動きは、そのような単なる「経験の陰影⁽³⁹⁾」としての「信念」ではなく、過去の経験によって育まれた信頼感情である。それはまさしく、無防備で弱々しい状態で生まれてくる新生児が、母親に対して無条件に自身を委ねる瞬間に芽生える心的経験である信頼によって培われる。吉岡良昌によれば⁽⁴⁰⁾、エリクソンは、人は人生の最終的段階において創造者つまり神との人格的出会いを迎える、と言う。換言すれば、人生はそれぞれの段階において宗教的契機を他者との人格的交わりを通してわれわれに体験させる。したがって、ポパーは世界2の特徴としてもっぱら主観性を強調するのだが、心的経験および知識の発達を規定しているのは人格的交わりなのであり、母親が赤子を抱擁する時のようにわれわれを包み込む存在、われわれの存在を超越した大いなる存在、すなわちその時点では決して完全に知ることのないものへの人格的信頼なのである。この人格的信頼は、成人になるにしたがって、信仰という形で宗教的意味を帯びてくるものである。

世界2は、単に主観的世界であるのではない。マイケル・ポラニーは、『個人的知識⁽⁴¹⁾』(Personal Knowledge)において、次のように主張した。われわれの知ること (knowing) の行為は、「知られる事物の能動的な把握 (comprehension) のこと⁽⁴²⁾」であり、そのためには技能が要求されるのだが、把握の過程においてそれはわれわれの身体の延長物として用いられるがゆえに強く意識されない。したがって、〈知る〉という枠組みには不可避免的に非批判的の局面が付きまとう。この局面において、「隠れた実在 (reality) との接触を確立する⁽⁴³⁾」ために、「普遍的な有効性を主張する⁽⁴⁴⁾」ために、

〈知る人格〉の知的なコミットメントが働く、という。そして、コミットメントは、情熱と責任を伴うゆえに人格的である、と言える。ポパーが第二世界と呼ぶ世界には、人格たる個人の信念の寄与が入り込むのだ。ポラニーも認めるように、コミットメントは、知的な信念 (belief) であるだけに留まらず、宗教上の信仰 (faith) でもありうる⁴⁵⁾。その意味で、パーソナルな知識とは「人格的知識」である。

この点は、「世界4」を認めるうえで重要である。宗教的体験の世界である世界4は、世界2あるいは世界3に換言できない自律的なものである⁴⁶⁾。既に明らかなように、世界2には、既に人格的・宗教的信念の意味局面が見て取れる。世界3においてもそうである。たとえば、聖書は世界3の条件をほとんど満たしているが、それとは区別されるべき性質を有している。キリスト者は、聖書を、人為的産物でありながら、個人的・主観的・心的宗教体験の副産物だとは信じない。少なくとも彼らにとっては、神的産物、つまり啓示である。「神」「啓示」「靈感」という、キリスト教信仰に不可欠な観念自体が、意図的に作り上げられたとは言わないまでも、まったくの人為的産物であると認められない限り、聖書を世界3であると認めるわけにはいかないであろう。さらには、世界3の反証可能性は、聖書のメッセージには適用できない。そうだとすると、聖書についてのキリスト者の宗教的態度、キリスト教会ひいてはキリスト教そのものが、世界3から独立した世界、すなわち、より高次の世界である世界4に属している、と言うことができる。同じようなことが他の宗教についても言えるだろう。

世界4は、世界3からの創発であるとともに、存在論的様態 (ontic mode) ——存在のレベル——であって、ポパーが主張する進化論的な意味における創発によって経験可能となったものではない。世界4は、「全体から部分へ」という複雑系の発想と深く関係している。というのも、「存在の宗教的様態」(世界4)は、三つの世界とともに、われわれが世界についてその全体の理解を持つうえで、既に前提されていなければならぬからであり、高いレベルの世界は低いレベルの世界を内包するだけでなく、互いが互いを含むという関係にあるからである。

以上から、人格は宗教的存在様態から切り離されて存在してはいないことは明らかである。この点から、現代政治哲学の基本テーゼ (何が善き生であるかは個々人の多様な生の構想とその追求にゆだねられなければならないとする見解と、それらの構想の追求を可能にするには共通の枠組みとしての公共性が要請されるとする見解との微妙なバランスの原理的な調整) を振り返れば、現代政治哲学の問題の所在がより鮮明になる。現代リベラリズムは、人格的交わりの世界であり宗教的世界である世界4の存在を、否定あるいは無視し、公共的討議の場から締め出して、私空間すなわち世界2に封じ込めようとする。これはいささか奇妙である。というのも、現代リベラリズムは、世界4が、動物の行動には観察されない、人間だけに見られる経験世界であるのに、これをハンナ・アレントの言う意味での「活動」(公共空間を形成する人間固有の領域) から除外することで、人間に固有な存在意味までも篡奪しようとしているからである。人間を政治的動物と定義するアリス

トテレス以来の政治哲学の伝統を継承するリベラリズムは、今日においては、かえって人格としての人間を人間以下に貶めてしまっているのではないか。これに対して、コミュニタリアニズムが、特定の種類の相互人格の関係、すなわち共同性を望ましいものとして前提する必要性を主張していることには共感できる。しかし、コミュニタリアニズムは、共同性（人格的交わり・倫理道徳の共生）を宗教的な意味局面と十分に関連付けてはおらず、それゆえに、共同性をもっぱら社会性・伝統・文化とかの世界3において理解しようとしているのではないか。

リベラリズムとコミュニタリアニズムは共に、多元主義（pluralism）を擁護する傾向が強い。両者が現代の多元的社会を真に理解するためには、国際情勢を複雑にしている宗教的世界である世界4とその他の存在様態である三つの世界との相互関係を理解することが求められよう。とはいえ、日本の政治社会の状況においては、世界4の議論は非常に慎重になされねばならない。なぜなら、日本社会は多元的社会からは程遠いのが現状であり、そのような状況にあって、共同性とか公共性ということが言及される場合に、お上とか皇室を意味する公（おおやけ、きみ）と混同されやすく、世界4と共同性を関連付ける議論は往々にして国家主義や天皇主義に結びつく危険性があるからである。この危険性を回避するためには、社会の多元的領域をきちんと区別することが必要である。家庭、学校、行政、宗教的結社など、社会の構造を構成する制度はそれぞれの固有な機能と権能にしたがって区別しなければならない（アソシエーションの多元性）。そして、真に自由な社会であるためには、宗教的価値やイデオロギーの価値の違い、つまり生の方向性の多様性を認める社会でなくてはならない（生の方向性の多元性）。さらに、外国人居住者が増加している今日の日本社会において、異文化間の多様性と違いに見られる文化的・文脈的多元性を尊重し合うことがますます重要となっていくであろう（文化的文脈の多元性）。保守反動や天皇主義は、これら三種類の多元主義⁴⁷⁾を阻む可能性が極めて大きいと言わざるをえない。

豊かな多元的自由社会の到来に向けて求められるのは、人格のひとつの重要な特徴である寛容の社会的実現であろう⁴⁸⁾。そのような寛容は、少なくとも、それが存在しないならば最も阻害され抑圧される人々をさらに困窮させることになるような場合に限り、正当化されるような原理となりうるにちがいない。このような消極的正当化がひとたび達成されれば、次にわれわれが目指すべきことは、より積極的正当化である。すなわち、より恵まれた人々が、不遇な、あるいは抑圧された人々の境遇が改善されることにともなうであろう社会的コストや自分たちの境遇の相対的低下を甘受することである。寛容のこのような正当化は、現実的には段階的になされることが望まれるが、その実現を国民と外国人居住者の善意と自発的啓発に委ねるのではなく、自由で責任ある政治社会の原理として制度化することが最も肝要である。

注

- (1) (要素)還元主義に対するこのような批判的見解として、ジョン・ポーキングホーンの最近の著作が参考になる。Polkinghorne, J., *Belief in God in An age of Science*. New York, Yale University Press, 1988. Polkinghorne, J., *Faith, Science, Understanding*. New York, Yale University Press, 2000. 彼は、これらの著作の中で、「人格」と実在の多層的構造について、実在の宗教的次元を、それ以外の次元である物理的次元や美的次元や社会的次元などと区別して論じている。
- (2) Hart, H., *Understanding Our World: An Integral Ontology*. London, University Press of America, 1984. chapter IV. 私は、存在と経験と事象を14の様態（存在のレベル）に区別するハートの様態図式（the modal scale）を受け入れている。それらは、こうである。すなわち、数的（numeric）、空間的（spatial）、運動的（kinematic）、エネルギー的（energetic）、生物的（biotic）、感覚的（psychic）、形成的（techno-formative）、象徴的（symbolic）、分析的（analytic）、社会的（social）、経済的（economic）、法的（juridical）、倫理道德的（ethical/moral）、信仰的（pistic/certitudinal）。Taniguchi, R., “Human Rights as Just Relations: An Ontological Theory of Human Rights in the Contemporary North American Theories of Rights” 『東京国際大学論叢』商学部編 第59号, pp. 123-137, 1999年3月を参照。
- (3) 私は、人間の宗教的存在様態と宗教的経験が動物と人間とを区別する境界である、と考えている。これについての詳しい議論は、次の拙論を読まれたい。「動物に道德的権利を？—現代功利主義による動物への権利拡張論に対する一批判—」『聖学院大学総合研究所紀要』No. 19, pp. 363-401, 2000.
- (4) Rawls, J., *A Theory of Justice*. Cambridge, Mass., Harvard University Press, 1971. Polkinghorne, *ibid.*, 1998, *ibid.*, 2000を参照。
- (5) Rawls, J., *Political Liberalism*. New York, Columbia University Press, 1993.
- (6) リバタリアニズムの基本的特長およびリバタリアニズムとリベラリズムの違いについては、森村進著『自由はどこまで可能か——リバタリアニズム入門』講談社現代新書, 2001, pp. 14-32を参照。森村は、リバタリアニズムを個人の自由の尊重と経済的自由を最優先する立場として捉え、経済的活動における個人の自由を重視せず経済活動への介入や財の再分配を擁護する社会民主主義的なりベラリズムや福祉国家リベラリズムと、個人的自由への介入は認めるが経済的自由は尊重するコンサーヴァティヴィズム（保守主義）を、リバタリアニズムから区別しており、この見解は妥当なものと思われる。
- (7) Taniguchi, R., *Liberalism and Its Metaphysical Difference: A Critique of the Ground of F. A. von Hayek's Political Philosophy*. Amsterdam, Vrije Universiteit te Amsterdam, 1998.
- (8) コミュニタリアニズムのリベラリズム批判とその特徴については、Taniguchi, *ibid.*, chapter v 及び Mulhall S. and A. Swift, *Liberalism and Communitarians*. Oxford, Blackwell, 1992を参照。
- (9) Taniguchi, *ibid.*, 225.
- (10) Sandel, M., *Liberalism and the Limits of Justice*. Cambridge, MA., Harvard University Press, 1985, pp 176-179. M.サンデル著、菊池理夫訳『自由主義と正義の限界』三嶺書房, 1999.
- (11) MacIntyre, A., *Whose Justice? Whose Rationality?* Notre Dame, ID., University of Notre dame Press, 1988, p. 335.
- (12) Taniguchi, *ibid.*, 226.
- (13) MacIntyre, *ibid.*, chapter xvii.
- (14) Taylor, C., *Multiculturalism*. C.テイラー著、佐々木毅他訳、『マルチカルチュラルリズム』岩波書店, 1996を参照。
- (15) Rawls, *ibid.*, 1993. Mulhall S. and A. Swift, chapter one. Taniguchi, *ibid.*, chapter v.
- (16) Nozick, R., *Nature of Rationality*. Cambridge, MS, Harvard University Press, 1993.
- (17) Dworkin, D., *Taking Rights Seriously*. Cambridge, MS, Harvard University Press, 1978. R.ドゥウオーキン著 木下毅, 小林公, 野榮泰司訳『権利論』木鐸社, 1998. Dworkin, R., *Liberal Community*. California Law Review, vol. 77, no. 3. R.ドゥウオーキン著、高橋秀治訳「リベラルな共同体」『現代思想』, 1994,

vol. 22-25, 4。

- (18) Sen, A., *Choice, Welfare and Measurement*. London, Basil Blackwell, 1982. A.セン著, 大庭健, 川本隆史訳『合理的な愚か者——経済学=倫理的探求』勁草書房, 2001。
- (19) Raz, J., *Freedom and Rights: Essays in Political Philosophy*. Oxford, Oxford University Press, 1991. J.ラズ著, 森際康友編『自由と権利: 哲学論集』勁草書房, 1996。
- (20) Rorty, R., "The Primacy of Democracy to Philosophy" in *Philosophical Papers Vol.2 — Essays on Heidegger and Others*. New York, Cambridge University Press, 1991. Rawls, J., "Justice as Fairness: Political not metaphysical" *Philosophy and Public Affairs*, 14, no. 3 (Fall, 1985), pp. 223-251.
- (21) Jonas, H., *Das Prinzip Verantwortung: Versuch einer Ethik für die technologische Zivilisation*. Frankfurt, Insel Verlag, 1979. H.ヨナス著, 加藤尚武監訳『責任という原理——科学技術文明のための倫理学の試み』東信堂, 2000。
- (22) Taniguchi, *ibid.*, 217-224.
- (23) Taylor, C., *Philosophical Papers Vol.1 — Human agency and Language*. New York, Cambridge University Press, 1985, pp. 112-113.
- (24) 富沢克, 「「主体性」を考え直す」小野紀明他『モダンとポスト・モダン』木鐸社, 1992, p. 57.
- (25) Popper, K. R., *Objective Knowledge*. Oxford, Clarendon Press, p.172. カール・ポパー著 森博訳『客観的知識』木鐸社, 1987, 第3章および第4章を参照。Popper, K., and J. C. Eccles, *The Self and Its Brain: An Argument for Interactionism*. New York, Routledge & Kegan Paul, 1977, chapters 2 and 3.
- (26) Popper, 1987, p. 142.
- (27) *Ibid.*, 134.
- (28) *Ibid.*, 175-176.
- (29) *Ibid.*, 130. ポパーは, 第一世界 (the first world), 第二世界 (the second world), 第三世界 (the third world) と呼んでいたが, 後に, それぞれを世界1 (World 1), 世界2 (World 2), 世界3 (World 3) と呼ぶようになった。この引用文の〔 〕内の用語の原文訳は, もともと「第一世界, 第二世界, 第三世界」であるが, 混乱を避けるため, 本稿では「世界1, 世界2, 世界3」の訳を当てて統一した。
- (30) *Ibid.*, 135.
- (31) *Ibid.*, 135.
- (32) *Ibid.*, 183.
- (33) *Ibid.*, 136.
- (34) *Ibid.*, 183.
- (35) *Ibid.*, 183.
- (36) *Ibid.*, 177.
- (37) *Ibid.*, 91.
- (38) Erikson, E. H., *Childhood and Society*. New York, W. W. Norton & Company, Inc., 1950. E. H.エリックソン著, 仁科弥生訳『幼児期と社会1・2』みすず書房, 1977。特に第七章「人間の八つの発達段階説」pp. 317-354を参照。
- (39) *Ibid.*, 92.
- (40) 吉岡良昌著『キリスト教教育研究: 信仰に基づく人間形成』聖恵授産所出版部, 1994。
- (41) Polanyi, M., *Personal Knowledge*. Chicago, The University of Chicago Press, 1962. マイケル・ポラニー著, 長尾史郎訳『個人的知識——脱批判哲学をめざして』ハーベスト社, 1986。
- (42) Polanyi, *Ibid.*, i.
- (43) *Ibid.*, ii.
- (44) *Ibid.*, ii.
- (45) *Ibid.*, 250, 307.
- (46) Polkinghorne, *Ibid.*, 1998, *Ibid.*, 2000.
- (47) Mouw, R. and S. Griffioen, *Pluralism and Horizons: An Essay in Christian Public Philosophy*.

コミュニティと自由と人格と

Grand Rapids, MC., William B. Eerdmas Publication, 1993, pp. 13-19.

(48) 多元的社会における寛容の考察については、別稿に委ねたい。