

多面体としての自己

——異質なものの相互の共存に向けて——

政治の幅は常に生活の幅より狭い。本来生活に支えられているところの政治が、にもかかわらず、屢々、生活を支配しているとひとびとから錯覚されるのは、それが黒い死をもたらす権力をもっているからにほかならない。⁽¹⁾

私的な生活空間を充実させるうえで不可欠の要件をなすはずの〈政治〉や〈社会問題〉という言葉が、我々の強い関心を引かなくなつて久しい。一部の人間にのみその専有物として「名誉 honour」を付与する社会に抗して、万人に「尊厳 dignity」を認めようとする民主主義社会⁽²⁾の進展は、皮肉にも、むしろ個々人の無力感を強化し、我々を〈引きこもり〉的状况へと駆り立てている。このような事態は、ある意味では、政治の持つ「黒い死をもたらす権力」を無効にし、政治の位置を生活の幅の中のささやかな部分に限定する、極めて健康な動向のようにも見える。しかし、我々が〈公共的世界〉に対して無関心であることが、直ちに、黒い死をもたらす権力の弱体化を意味するわけではない。むしろ、我々の引きこもりの状況は、〈ソフトな独裁主義〉という形態をとつた黒い死

が、我々の日常を支配していることを端的に示しているとも言えるのではなからうか。この小論は、和辻倫理学を現代の政治哲学におけるコミュニティリズムの動向と関連づけて考察することによって、異質なもの、相互に相手に黒い死をもたらす権力の獲得を目指して相争うのではなく、相互に共存していけるような公共的空間を形成していくための基本的要件を探ろうとするものである。

一 和辻倫理学の問題構成の今日性

第二次世界大戦後、和辻は、国民道徳の根本的革新の必要性を力説する。和辻によれば、明治維新の指導勢力が、「封建的な小国家における直接的な君臣関係」と「近代的大国家における立憲君主対人民の広汎複雑な関係」とを不用意に混淆し、教育勅語の指示する「臣民の道」が、封建的な「君主への奉仕」などを意味するのではなく、「家族、地縁共同体、経済的組織、文化共同体、国家などにおける人倫の道」に他ならないことを看過したことが、戦前に軍部の独走を許した大きな原因とな

壽

卓 三

(社会科教育)

った。なぜなら、教育勅語の持つ「封建的な忠義道徳からの完全な解放」という契機が十分に理解されなかったために、勅語の権威の下に、封建的な忠君思想がしきりに振り回され、引いては、「最も強烈に忠君思想を振り回した連中が、最もはなはだしく国権を軽んじ国法を蹂躪する」という結果を招いたからである。このような前提に立って、近代的な大国家にふさわしい「公共的道徳」を根本的に革新する必要性が説かれ、その際の基本的要件として、「国民的統一の重要性」「公共的なるものへの奉仕」「国内の諸対立を超越した国民的統一を、天皇によって表現する」という三点が挙げられる。

この和辻倫理学には「異質な他者」との出会いという視点が根本的に欠落しているということが、多くの論者の共通見解となっている。かつて、宇都宮芳明は次のように指摘した。「人間を個人と社会との統一であるとするこの見方は、人間を『人と人との間』として捉えようとする和辻氏の本来の意図から、すでに逸脱してはいないであろうか。『人と人との間』とは、もともと個人と個人との間ということではなければならぬ。人間がそうした個と個との間として捉えられることによって、孤立した個（自我）のみを問題とする個人主義的倫理学の立場も克服されるのである。しかし先の規定では、人間は個と個の関係としてではなく、個と社会、個と全体の関係として捉えられる。しかも和辻氏は、この個と全の弁証法的統一をもって『人間存在の根本構造』とみなすのである。⁴⁾同様の批判は、今日しばしば耳にする。例えば、和辻は、「人間」を「他者との関係」と語っているにもかかわらず、その「他者」は実際には自らが帰属する共同体内部の他者に他ならず、『人間』も『倫理』も、依然として「自己との関係」において考えられているのであって、「他者との関係」において考えられているのではない」という指摘がある。⁵⁾また、和辻倫理学に言われる共同性を生きている人々は、「鮮明な個別

性を持たない均質な人々で、互いの葛藤や軋轢は存在せず、それゆえ「自由」が問題になることもない。いかに定義するにせよ、自由は自己と対峙する何者かに直面する経験を通じて意義が実感されるものだからである。しずかに「光」の沁みわたった『明るい』空間で、人々は朗らかに文化情報を受容する。この情報空間を基盤に様々な人倫組織が並び立つ秩序が放つ「光」ーペルソナの亀裂が覗かせる闇から目を背けた和辻は、人間の『生への存在』を支えるそうした光の中へと向かっていったのである。したがって、秩序の全体を下支えする国家の権力もまた、この「光」を保障する「生の権力」ととらえられ、それが場合によっては構成員を否応なく全体戦争に巻きこむ「死の権力」でもあることには注意が向けられない」と指摘される。さらに、「あらゆる社会関係に織り込まれた投機を必要とする非決定性」を徹底して排除し、「信頼」を人間関係の基盤とする和辻倫理学の基本的欠陥として次のような批判もある。「夫と妻という永続的な間柄においても非決定性の可能性は必ず残る。しかも、この非決定性は単なる『個人的衝動』、全体性に背反すること、つまり、『我がまま』としての個別性として起るのではない。基本的にはエマニュエル・レヴィナスの言う『他者の超越』としてあらゆる間柄の中に非決定性は織り込まれているのだ。だから間柄における非決定性の抑圧は実は他者の他者性の拒絶、そして他者への尊敬の拒絶、つまり、社会性そのものの拒絶を引き起こさざるを得ないのである」。

これらの批判を前にすると、異質なものが共存できる可能性を探ろうとする我々にとって、和辻倫理学から学ぶべきものは何も存在しないように思われる。しかし、果たしてそうであるか。そもそも、共同体の外部との関係において「人間」「倫理」を構築するとは、また、間柄における非決定性という事態に対峙するとは、具体的にどのような状況を意味するのだろうか。和辻倫理学の意義を問う前に、在日のフィリピ

ン女性リサ・ゴウによる「ダイアスポラを生きる主体のジレンマ」に関する発言に耳を傾けつつ、そのことをまずは明らかにしておきたい。

彼女は、批判係を請け負うことで、白人フェミニストや進歩的黒人の良心的あり方を演出する許可証的存在として利用されることを拒否する黒人レズビアンでフェミニストのオードリー・ロードのエッセイを読むことで、日本社会の中で自分が感じている違和感を明確に意識化するようになり、その違和感を次のように表現している。「日本で暮らした経験が、社会が私のような人々にその枠内におさまっているよう求める、ある範囲を超えて生きたいと、私をして思わせるようになりました。そして、社会の主流派が張り巡らした規則に沿って従順にしつけられていくだけでは、その望みはかなえられないと思いました。もうそんなゲームを続けたくはありませんでした」⁸⁾。これは、確かに日本の主流文化への違和感を表明する発言であるが、「在日」を生きる彼女たちは、単なる旅人とは異なるさらに深刻なジレンマに直面することになる。〈母語〉をめぐる彼女の次の発言はそのことを端的に物語っている。「日本社会での差別を支え、温存するシステムにおいて、言語は要です。そしてそこに、日本男性と結婚した3万5千人のフィリピン女性の状況があるのです。もし誰かが、日本男性と結婚したフィリピン女性の出生率を調査するとしたら、日本女性のそれより高い数字が出てくるだろうと思います。そして、フィリピン女性が日本国籍を持つ自分の子供たちに話しかけていく際に、彼女たちを周縁化する力が働き続けるのです。自分の子供たちにフィリピン語を教えるフィリピン女性は大変少なく、子供たちには日本語か英語を教えています。状況はとも復雑なのです。アメリカ合衆国のコロニーとしてのわれわれの歴史を、私たち自身が植民地支配の論理をいかに内面化してしまっていたかを、思い出して下さい。英語はフィリピン語より価値があり、尊重され、権力があるということ。

しかし、その一方で、自分の出身地域の言語を守ろうとする女性たちもいます。それは、一種偏狭なナショナルリズムだと見える時もありますが、それは地域主義「regionalism」です⁹⁾。このような現実の中で、彼女は、胃袋はマニラに暮らし、両足は東京を踏みしめ、肝臓がロサンゼルスにある、という状態こそが自分のhomeであると思えようとする。フィリピンには九〇もの異なる言語が存在し、そのことが結果として民衆が分断されてしまう原因になっているという認識を持ちながらも、彼女は、「単一言語文化」の追求を擁護しない。そうではなく、次のような可能性を探ろうとする。つまり、「国語を有することは、必ずしも私たちの他の言語を死滅させることを意味しません。それとは逆に、多くのフィリピン人が国をひとつにまとめる上で、言語が重要であることを認識しています。私たちが編み出しうる、多文化で多言語な表現方法paletteで、私たちの言語すべてを生かすと同時に、私たちが我々意識を共有できるようなものとは、どのようなものでしょうか」¹⁰⁾。もっと一般化した表現に耳を傾けよう。「差異や多様性を大切に含み込みながら、ヒエラルキーなくとも生きる途はないのでしょうか。どうしたら私たちは、我々意識に凝り固まって他者を排除した空間をつくることなく、調和しながら、社会の内に根づいて生きることができるようか」¹¹⁾。さて、リサ・ゴウに即して具体化した、自己ではなく他者との関係において捉えられた〈倫理〉、また、問柄における非決定性という事態に對して、和辻倫理学は全く無縁な存在なのであろうか。そうではなく、和辻倫理学は、この種の問いと接合する側面を基本的には持っているのではなからうか。そして、この種の問いと接合しながらも、この問いに對する和辻倫理学の回答には多くの課題が残されていることも事実なのだが、その残された課題に對して、チャールズ・テイラー、マイケル・サンデル、マイケル・ウォルツァーといった現代のコミュニタリアンの

動向はどのように対応しているのかを明らかにしたい。しかし、このコミュニティの動向そのものに関する考察は、次節以降の課題として、ここでは、この種の問いと和辻倫理学との接合、さらには、和辻倫理学とコミュニティの問いとの親和性⁴⁴⁾ということを明らかにしておくべきである。

万人に平等な尊厳を認める自由主義は、差異を顧慮せずに人々を平等に扱うことを求めるために、かえって、ある特定の文化を支配的にさせ、無意識かつ潜在的な形で少数者のアイデンティティを抑圧し、異質な少数者を排除する危険性を内包する、という指摘がある。「差異をめぐる政治の、もっとも急進的な形態によって提起された批判は、『差異を』顧慮しない』自由主義の諸形態は、それ自体で、特殊な諸文化の反映であるということである。そして人々を憂慮させるのは次のような考えである。すなわち、この偏向が単に、これまで提唱されたすべての理論がたまたま持っていた弱点ではないかもしれないという考え、このような自由主義の観念自体が一種のプラグマティックな矛盾、すなわち、普遍的なものを装った特殊主義かもしれないという考えである⁴⁵⁾。もちろん特殊性を認め、さらにはそれを涵養すべきだからと言って、人間の尊厳の平等性を否定したり、自文化の特殊性の中に埋没することが正当化されるわけではない。そこで、テイラーは次のような途を探ろうとする。

「一方における、真正さを欠き同質性を強いる、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。我々とは異なる諸文化が存在し、世界のレベルにおいても、またそれぞれの社会の中において混ざり合う形においても、より一層の共生が必要となっている⁴⁶⁾」。概して、普遍性の追求に性急なあまり、異質な個にいたずらに〈平等〉原理を適用することが、むしろ個の均質化・無力感を招きかねない危険性に対して、コミュニ

タリアンは敏感である。それ故、文化や伝統の相違を均質化することを嫌い、各文化の独自性、異質性を重視して、「グローバルな統治」や「一つの世界共同体」という考えに対して懐疑の念を表明する⁴⁷⁾。このようなコミュニティの問題意識は、先のリサ・ゴウの問いと密接に連動するが、同質の問題意識は、「特殊の内容を捨て去った一様化は人間存在の貧困化であって豊富化ではない⁴⁸⁾」とする和辻倫理学にも明瞭に存在しているのである。

確かに、和辻倫理学は、多くの論者が指摘するように、非決定的な状況に直面して自他が相互に相争う闇の部分に十分な光を与えるものではなかった。しかし、和辻倫理学は、空疎な平等性の強調によって同質性を強いる危険性、並びに、自民族中心主義的な基準を普遍化する危険性に対して自覚的であり、まさに両者の中道を模索する試みだったのである。というのも、和辻が、国民的統一を重視するのは、国内における利害の対立を否定するからではなく、この対立は、「国民的統一を破ろうとして対立しているのではなく、むしろ国民的統一を真に具体的ならしめようとして対立している」と考えるからである。意識の統一を失った人間が正常な一人格と見なせないように、統一を失った国民も一つの国民とは見なせないのである。また、日本における国民的統一を「天皇」によって表現しようとするのも、伝統の相違に従って、国民的統一の表現方法は、それぞれの国民に最も適した特殊な仕方があり、同じ表現方法を強制することは、むしろ異質性の排除だと考えるからである⁴⁹⁾。だからこそ、和辻は、現代の我々の課題を、「異民族をしてそれぞれその独自の文化の創造を乐しましめ、またそれぞれにその独自の国家を形成せしめ、そうしてこれらの多種多様な文化の姿の交響楽の中に人倫的諧和を作り出⁵⁰⁾」すべく努めることだと捉えたのである。

もちろん、「錯雑不統一」を嫌い「自他不二的同一」を志向する和辻

倫理学が、自己と同質化し得ない（他者）との対等な共生の可能性の追求において多くの問題を残していることも軽視すべきではない。しかし、特殊な内容を捨て去った一樣化を嫌い、公共的道德の確立を志向する和辻の問題構成は、不可避的に、異質な他者との出会いの可能性を閉ざすことになるのだろうか。和辻と連動する問題構成から出発する現代のコミュニティアニズムは、この問題に対してどう答えているのか。節を改めて、そのことを考察し、和辻倫理学を批判的に継承する方向性を探っていきたい。

二 「手続き国家」批判の妥当性と限界性

現代のコミュニティアンは、和辻が、第二次世界大戦後に確立しようとした近代国家にふさわしい「公共的道德」がその説得性を失ってしまつたという認識から出発する。サンデルは、リパブリカンの伝統的な公共性哲学がその説得性を失い、それに代わつて次のような「自由主義」が今日支配的になつてゐることを認める。「我々の依拠する政治哲学は、自由主義的政治理論のある形態である。その中心概念によれば、政府は市民の支持する道德的宗教的考えについては中立でなければならぬ。最善の生き方について人々は意見を異にするのであり、政府は良き生についていかなる特殊な考えをも法において是認してはならない。そのかわり、政府は、自分自身の価値や目的を選択する能力をもつ自由にして独立した自己として人を尊敬する権利の枠組みを提供すべきである。この自由主義は、公正な手続きは特定の目的に対して優先権をもつと主張するので、この自由主義が鼓舞する公共的生活を、手続き国家 the procedural republic と名づけたい⁸⁰。一九世紀末から二〇世紀初頭にかけて、個人の権利が重視され、家族や宗教に関する考えが変容するのと

連動して、リパブリカンの公共性哲学はそのリアリティを失い、手続き国家と親和性を持つ自由主義が優勢になつていく。このような変容をもたらした要因として、経済活動の量的拡大に伴う「労働」観の変化ということが注目される。サンデルによれば、「自由な労働 free labor」とは、「自治の能力を持った有徳で独立した市民 virtuous, independent citizens, capable of self-government」を産み出す労働であった。しかし、この種の労働観が衰退し、「賃労働」を「永続的条件」とする考えが受容されるに従つて、自由についての市民的概念は消えて、「主意思義的概念 the voluntarist conception of freedom」が支配的な考へとなる。つまり、「労働は、今では、労働者が自分の労働を賃金と交換することに同意する限り自由である」ということになつたのである。

このような変容をもたらす上で大きな影響力を持ったのが「ケインズ革命」である。この革命を通して、第一には、政治的アイデンティティの一義的基盤でありかつ経済政策の焦点となるものが、生産者から消費者へと移動し、第二には、それまでの労働を通して市民を形成するといふ企図が否定され、第三には、自分の目的を自分で選択できる自由で独立した自己という人格概念が支配的となつていったのである⁸¹。

こうして、二〇世紀初頭のアメリカの重要な政治課題として、拡大した経済生活の規模と、人々が自分のアイデンティティ、連帯感を実感しうる範囲とのギャップをどう架橋するかという問題が新たに登場することになる。その際、二大潮流となつたのが、経済力を分散させ、民主的にコントロール可能にすることで「自治」を保存しようとする潮流と、経済が集中していくのは避けがたいことであり、国家の民主的制度的能力を巨大化していくことで経済の力をコントロールしようとする潮流であった⁸²。しかし、現実社会の歩みは、消費者に定位した改革へとシフトしていく。そして、このような流れが、市民意識の育成を眼目とする政

治経済から経済成長ならびに配分的正義の実現に専念する今日の手続き
 国家の政治経済へとシフトしていく道を開くことになる。このようなア
 メリカ社会の政治経済の動向は、小規模生産者が減少して巨大資本が登
 場し、大量の消費者が産み出されたという現実を反映したものである。

小規模でありながらも自治能力を持つ生産者に定位したりパブリカンの
 伝統的な政治的思考に由来する「生産者の倫理 producer ethic」は、
 その担い手が消失し、巨大資本の登場が、小規模生産者にできなかった
 安価で良質な商品の生産を可能にし、消費者に利益をもたらしたことも
 否定できない以上、「消費者の厚生 consumer welfare」にその場所を
 譲るのは当然の成りゆきだったとも言える。

しかし、サンデルによれば、この変容は、市民の道徳的墮落をもたら
 すことになる。「『多くの小規模ではあるが独立した商人』が、市場から
 消失してしまったことは、ただ単にその商人やその家族にとって破壊的
 であっただけでなく、国家全体にとっての損失でもあった。というのも、
 たとえ、この小規模経営者が巨大な企業にとって変わられた後に新たな
 生計の方法を見出したとしても、『小規模ではあれ、独立していた経
 営者が、かつては自分が製造し商いをしていた商品を販売する企業の使
 用人ないしは代理人へと変容し、会社の商業政策の決定になんら発言権
 を持たず、他人によって発せられた命令に服従することを余儀なくされ
 るような変化が生じるなら、その国家には真の繁栄の見込みはない』か
 らである。生産者という独立した階層の消失は、消費者の厚生というこ
 とだけでは計り得ない市民的な損失であった」。なぜ、サンデルは、生
 産者の消失ということがそれほど大きな意味を持つと考えたのだろうか。

概して、自由は自治 self-government を前提とし、自治は、また、
 市民としての役割を認識し、かつ、市民であることに由来する負担を担

うことを承認する共同体の構成員の存在を前提とする。共同体を構成す
 るこのような自治能力を持つ市民層を実質的に担っていたのが、生産者
 という独立の階層であった。彼らは、家族、近隣、宗教、商業組合、改
 革運動、地方行政などとの関係を通して共同体の構成員としての慣習を
 習得していく。生産者は、この過程の中で、独立した責任ある個人とし
 ての振る舞いを、「私的な目的を越えた共通善 common goods beyond
 their private ends」の追求と調和させる市民意識を涵養してきたので
 ある。しかし、「手続き国家」としての国家観と親和性をもつ自由主義
 が優位を占めるようになると、公共的な生活領域は自らの運命 fate に
 対して無関心となり、自治にとって不可欠な徳目を啓発する力を失って
 しまう。というのも、市民であることを自覚する生産者と異なり、消費
 者は、自己の選択に依拠しないような役割を割り振られることに対して
 否定的であり、私的な目的を一切に優先させるからである。そうすると、
 市民であるために引き受けざるを得ない役割は、単なる慣習に過ぎず、
 自律の障害物に他ならなくなってしまふ。しかし、アメリカ型福祉国家
 は、市民的あるいは共同体的な義務の倫理を選択せず、自由に関する主
 意主義的な立場を選択することになる。つまり、「社会的経済的権利の
 拡張は、共有された市民意識をより深めていくような啓発に依拠するの
 ではなく、むしろ、彼ないしは彼女自身の価値や目的を選択する各人の
 能力を尊重するという途をとったのである」。

ところで、このような「負荷なき自己 the unencumbered self」の
 追求は、どのような帰結をもたらしたのであろうか。アメリカのような
 「複数社会 pluralist society」では、資本主義の進展と相まって、確か
 に、国家レベルで共通な生活を想定することは困難であり、国家が自治
 能力や市民意識の涵養という課題を放棄し、リパブリカンの伝統から「手
 続き国家」へとシフトしていくのは自然な成り行きであらう。しかし、

経済成長の鈍化や、世界的な相互依存体制の進展に伴って国際社会におけるアメリカの存在感が弱体化する一方、国内的にも、犯罪、貧困、薬都市の退廃といった様々な社会病理の増大に対して有効な対抗策を打ち出せないといった状況は、一九五〇年代から六〇年代のアメリカ国民がもっていた「支配者の感覚 the sense of mastery」を喪失させ、「無気力と漂流の感覚 a sense of paralysis and drift」を蔓延させることになる。また、現代国家は、大局的に見れば、個人的な賛成ないしは含意あるいは契約によっては左右されない依存や期待の巨大なネットワークによって構成されていることが明らかになった。「自由に関する主義主義的概念の勝利は、皮肉なことに無力感 sense of disempowerment の増大と歩を一にする」という事態は、「手続き国家」の限界性を露呈し、現代アメリカの民主政治に対する「不満とフラストレーション」を高める結果となったのである。このように多くの国民がアメリカの公共社会のあり方に不満を募らせているにもかかわらず、市民を育成しようとする企図が放棄されたままであるために、「道徳的多数派 Moral Majority」や「原理主義 Fundamentalists」などの右派勢力が台頭し、道徳的に不寛容な空気が蔓延するという事態を招いている。左派勢力も、自治の前提条件として経済的要因を強調するばかりで、政治や経済が巨大化していく中で、自信を喪失した人々が「断片化され、物語を喪失した状況 a fragmented, storyless condition」の中であえいでいる現実を前にして、ただ手をこまねいているというのがその現状である。人間存在は「物語る存在 storytelling beings」であり、語りの能力の喪失が、公共性にとって重大な帰結をもたらすことについて無自覚なのである。「語りが失われるならば、現在と過去との連続性が存在しなくなり、それ故、責任感も、ひいては、自分たちを統治するために共に行動する可能性すらも存在しなくなってしまう」にもかからず。

多面体としての自己

このような認識に立って、サンデルは、伝統的共同体からの解放を直ちに自由そのものの実現と同等してしまうような「負荷なき自己」という想定を批判し、「多様に状況づけられた自己 multiply-situated selves」に定位するリパブリカンの伝統を再評価することになる。「この無力感とは、自由な自己というイメージと現代の社会的経済的生活の現実の組織とが明確に矛盾しているという事実に由来する。たとえ、我々が自由に選択できる独立の自己として思考し、行爲したとしても、我々は自分で選びとったわけでもなく、むしろ拒絶した様々な依存のネットワークの中に自分が組み込まれていることを発見する。このような条件を考慮すると、リパブリカンの関心は、新たにその説得性を持つことになる。リパブリカンの伝統的見解によれば、自由であるとは、自らの運命 fate を支配する政治的共同体の統治に関与することである。この意味での自治は、市民の運命 destinies を支配する政治的共同体及び、この共同体と一体感を持つ市民に対して、共通善を配慮して思考し行爲するよう要求するのである」。

サンデルのこの「公民主義」の戦略に対して、歴史や伝統の「道具化」「神話化」の危険性を指摘する声もある。リパブリカンの伝統の中には、「奴隸制、公共領域からの女性の排除、投票における財産資格要件、先住民問題」という暗黒面が存在するにもかかわらず、リパブリカンの伝統を「コミュニティーと自治を強調するもの」としてあまりにも安直に再評価しているというのである。はたして、この指摘は正当なものであるのか。サンデルにおけるリパブリカンの伝統の再評価とは、その特定の内実の再評価ということではない。サンデルの主張は、特定の伝統的実体の復活を志向するものではなく、無気力と漂流の感覚にあえぐ自己が、その安定性を回復するためには、「負荷なき自己」を再び公共的領域のうちで多様に位置づけなおしていくことが必要だとする立場なので

ある。テイラーは、次節で見ると、個人が社会参加する上で基盤となる横のつながりが消失すれば、巨大な官僚機構を前にして、個人は孤立感・無力感を強め、ソフトな独裁主義を招いてしまうという危惧の念を表明している。サンデルもまたこの危惧の念を共有する。だからこそ、無力感にとらわれた個人の権利を真に確保し、市民意識の涵養に貢献できる政治経済を再構築するために、主権国家の主権を多様な形態の政治連合に「分散」させ、個人と国家を媒介する中間的共同体を作り出していく必要性が強調されることになるのである。⁶³

論者の見る限り、サンデルの立論の問題点は、リパブリカンの伝統を再評価したことではなく、次の二点である。一つは、リパブリカンの伝統の復権、つまり「公共性」の新たな構築という課題を現実の「手続き国家」といかに内在的に結びつけるのかということに関する考察の欠落である。サンデルは、両者を対立的に捉えているが、両者は二者択一的なものとするべきではなく、両者の通路を切り開くことこそが今日の政治哲学の重要課題であろう。次に第二の問題は、状況づけられた状態から解放された「負荷なき自己」という考えを否定するだけで、そこに内在する積極的可能性を探ろうとしないことである。この点については、節を改めて考察することにして、第一点について、マイケル・ウォルツァーの思索を手がかりにして少しく見ておこう。

「人間社会」は、人間的であるから普遍的であり、社会であるから特殊であるという立場をとるウォルツァーは、道徳的現実において普遍性と特殊性、希薄さと濃密さが並存するという二元性に着目する。従って、サンデルのように、「手続き国家」を「希薄な」「極小主義」という観点でのみ理解するのは誤りであり、実際の手続き過程に着目して、濃密さという観点で捉えることも必要だということになる。「もし我々が諸々の要求について差異化と特殊化を主張するならば、我々のなす拒絶や承

認や資格付与の全体は、私の言う『複合的な平等 complex equality』、つまり、いかなる申請者のグループも領域を異にする配分過程について支配権を持たないという社会条件に従うことになる。それを所有することによってその他一切のものをも獲得するといったように、いかなる善であろうと一つの善が、その他の全てを支配してはならない。正義は、差異の保護を要求する。つまり、異なった善が、人々の異なったグループに異なった理由で配分されることを。特定の文化や社会の濃密さを反映しつつ、正義を濃密ないしは極大の道徳的観念にするのは、この要求である。単純にして直線的な平等というのは、とても希薄な観念に過ぎないのに、（ほとんど）全ての配分システムにおいていくつかの形式をとって反復されている。この平等観は、たしかにある全体的な不正を批判するのに有益ではあるが、配分について全ての範囲を管理するには極めて不適格なものである。⁶⁴ 配分的正義においても、差異を無視した均質化・同質化の原理によって、単一の善を善のあらゆる範囲に対して支配権を持たせるような、「不当な境界侵犯 illegitimate boundary crossing」、「配分への侵犯行為 an act of distributive aggression」を避けようとすれば、社会的正義について新たな合意を具体的に構築することが必要となる。確かに、希薄さのレベルにおいては、手続き国家とリパブリカンの伝統との関係は対立的であるが、異なった善を異なった理由で異なった人に配分する濃密さのレベルにおいては、両者の接合は不可欠であり、手続き国家においても、公共性を新たに構築することが要請されてくるのである。

三 「自己」の多面性

「内面の戦争 internal wars」への聴従

サンデルによれば、「負荷なき自己」の追求が、結果としては、伝統的絆を崩壊させ、我々を孤立化・無力化させ、その無力感の中で、我々はますます自閉化していくことになる。しかし、「負荷なき自己」の追求が、直ちに公共性を解体させ、我々を自閉化へと追いやることになるのだろうか。この節では、最後にその点を考察していきたい。

テイラーによれば、サンデルの論するような現代人の無力感・不安感を強化し、民主主義を空洞化し、引いては「ソフトな独裁主義」(soft despotism)をもたらす要因は三点に集約できる。一つは、人生の平面化、自己耽溺として批判的に言及される「自由放任社会 permissive society」(私世代)「ナルンズム」(ナルンズム)といった事態と同一視される「個人主義」の傾向である。第二の要因は、「道具的理性の優勢」ということが挙げられるが、これについても、ウェーバーの「鋼鉄のごとき外枠」という言葉が端的に物語っているように、効率性や官僚制といった非人格的なメカニズムの独裁として、しばしば否定的に言及される。第三には、これら二つの要因が結合することによって生じてくるソフトな独裁主義の成立に伴う自由の喪失という事態である。「参加が衰退し、その乗り物であった様々な横の結びつき the lateral associations がしぼんでしまおうと、個々の市民は、単独で巨大な官僚機構に直面することになり、当然のことながら、無力さを感じてしまう。このような事態が、市民からさらに活力を奪ってしまい、ソフトな独裁主義という悪循環が始まることになる」(4)。しかし、現代文化に対するこのような悲観主義的見解は、テイラーの立場ではない。彼は、楽観主義からも距離をとりつつ、この多面的な論争に有効に参加するために、「近代の文化において何が

偉大であり、何が浅薄で危険なのか」を洞察していこうとするのである。

個人主義への批判的言説に対するテイラーの反論に耳を傾けつつ、テイラーのスタンスを明らかにしていこう。彼は、自己実現の欲求を単に一種のエゴイズム、一種の道徳的放縦、あるいは自己耽溺として捉えることを批判し、その背後に潜む道徳的力に着目する。例えば、自分のキャリアを追求するために、愛情関係や子供の世話を犠牲にするといったことは、おそらくはいつの時代にも存在するのであり、我々の時代に特有なことではない。このような現象を理解する上で重要なことは、そのような現象そのものではなく、「今日多くの人々がそうするように要求されていると感じている、つまり、彼らはそうすべきだと感じ、彼らの人生はもしそうしなければ浪費される、ないしは、充足されないと感じている」という事態なのである。従って、真正さの文化を、「ナルンズム」(ナルンズム)「自己耽溺的なエゴイズム」と同一視するのではなく、真正さという理想に内在する道徳的力を明らかにしていくことが肝要となる。そこで、テイラーは、社会倫理を欠落させ自閉していくナルンズムと、自己のアイデンティティの確立には、他者からの「承認 recognition」を必要であることを自覚する「真正さ authenticity」を伴った個人主義とを区別する。テイラーの言う「真正さ」という言葉には二つの契機が含まれている。一つは、発見、創造、建設といった契機であり、これは、社会のルールや道徳性と対立的関係にある。これに対し、いま一つは、「有意味性の様々な地平 horizons of significance」に対して自己を開き、対話を通して自己を理解していくという契機である。この両契機は対等なものであり、いずれか一步に優先権を与えてはならないとされる。この両契機の内、第二の契機を無視して前者だけを追求するのがナルンズムということになるが、テイラーはナルンズムの自己矛盾を次のように述べている。

近代化の進展に伴って、意味の多様な地平が次第に水平化されていくと、自己決定の自由という理想が、より強力な魅力を發揮するようになり、自己の選択・決断によって自らの存在の有意義性を確保することが可能であるかのように思われてくる。しかし、このような人間中心の、自己中心的理解は大きな矛盾を抱え込んでいる。というのも、社会的な階層秩序が崩壊し、近代的な民主的社會が成立すれば自己決定の自由が増大するだろうという期待に相反して、民主的社會の成立によって、アイデンティティの確立は、むしろ、他者からの「承認」に決定的に依存するようになったからである。前近代社會においては、「名誉 honor」は一部の人間の特権であり、身分に伴うものであったために、基本的には、ひとはその獲得に躍起になる必要はなかった。これに対し、万人が「尊厳 dignity」を持つようになると、単に尊厳を持つというだけでは、自己のアイデンティティを確保したことはならず、様々な交換活動を通じて他者からの承認を獲得できるか否かということが、アイデンティティの確立にとって死活問題になってくるのである。それ故、「自己を超えたところに由来する要求を遮断することは、有意義性の条件を抑圧することであり、自己の矮小化を招くことになる。道徳的な理想を求めるといふ点において、この自己幽閉 self-immuring は、自己破壊的である。引きこもってしまうと、そこにおいて理想が実現しうる条件が破壊されてしまう」⁴⁴からである。自己のうちに閉じこもってしまうナルシズムは、他者から承認される可能性そのものを閉ざし、自己の存在を空洞化させ透明化させてしまう。だからこそ、真の個人主義はその真正さの要件として、様々な有意義性の地平に対して自己を開いていくことを必要とするわけである。

ところで、自己を開いていくこの有意義性の地平が複数形で語られていることは注目に値する。なぜなら、先に見たりサ・ゴウの問い、つま

り、我々意識に凝り固まって他者を排除した空間をつくらずに、差異や多様性を大切に含み込みながらも、ヒエラルキーから解放された社會を築くのは可能なかという問いに対して、コミュニタリアニズムが回答するポイントはこの点に存するからである。ウォルツァーは、「統一された単一の精神を持つ unified and single-minded」「一つの自己 one self」を志向することは、「恐るべき一面性 a terrible one-sidedness」を持ち、「自己の多面的な発展 a many-sided development of the self」を抑圧する危険性を内包していると指摘する⁴⁵。概して、家族、国家、宗教、ジェンダ、政治的関わりなど複数の社会的世界を生きている現実を反映して、「自己」もまた、役割とアイデンティティについての「複数性の様態」を生きている。自己は、自己批判の主体であると同時に客体でもあるということ、その端的な現れである。

ウォルツァーは、濃密さと希薄さの二元論を用いて自己批判、「内面の戦争 internal wars」の機制を解明し、その際、心理学や哲学の説明に対し批判的立場をとる。彼も、苦痛を解明する心理学や永遠の相に基づいて自己を吟味する哲学が、我々の極小の道徳性を表現している限りにおいては、極めて説得的であることを認めている。しかし、両者が、「直線の頂上に君臨する批判的な単一の『自我』と一直線的な批判を想定し、自己についての一直線的で階層秩序的な調整」を志向することを批判する。なぜなら、単一にして絶対的な支配権を志向することが、「自己批判に伴う余分な苦痛」の原因であり、心理学や哲学の提起する希薄な階層秩序的観点は、濃密で、複数的かつ民主的な観点から修正する必要があるからである。それでは、ウォルツァーは、自己批判という内面戦争をどのように捉えているのだろうか。彼の言を聴こう。「おそらく私は、私の自己批判者たちを、私についての批判者たちとしてだけではなくお互いの批判者たちとして描くべきであろう。私は攻撃の対象であ

ると同時に批判戦争の観察者でもある。私は、否、私の自己批判者たちの中の誰であれ、これらの批判戦争の特権的な指導者ではない。異なった価値をそれぞれ代弁し、異なった役割やアイデンティティを表明する周りに群がる批判者たちは、私によって選ばれたわけではない。彼らが私なのである。しかし、この『私』は、個人的ならびに社会的に構築されている。それは、複雑で、極大的全体 a complex, maximalist whole なのである」。

このような内面戦争にさらされた自己は、サンデルやテイラーが畏れていた断片化の危険性にさらされることになる。この問いに対し、ウォルツァーは、分割と断片化とを区別し、凝集性を持つ公衆がいなければ、社会批判はその意味を失ってしまうように、「凝集した自己」 a coherent self が存在しなければ、自己批判もその意味をなくしてしまうと主張する。自分に向けられた批判に対して冷静に判断し対応していく強さと賢明さを是非とも獲得しなくてはならないと主張されるのである。そして、このような強さと賢明さを合わせ持つ「濃密で分割された自己 thick, divided selves」の存在を支える基盤として、「濃密で、分化した、複数の社会 thick, differentiated, and pluralist society」の存在が要請されることになる。「一連の特定の濃密な自己群は、特定の複数の社会において多少ともくつろいだ気分になれる。つねにミスマッチは存在するが、われわれは、その境界線が引き起こす苦痛を軽減できるように、社会の（内的ならびに外的な）境界線を引きなおすように努めることはできる」というのである。我々は、正常なときにも、様々な声を聞き、様々な役割を演じ、様々な仕方でも自己を同定している。従って、我々はこの分割された自己に活動空間を与えるような社会を目指すべきだということになる。サンデルが、無力感にさいなまれる自己の救済には、国家主権を分化し、国家と個人を媒介する多様な中間共同体を形成する

必要性を説いていたように、ウォルツァーも、分割された自己が無意味な苦痛を甘受せずに生きるためには、社会が分化し複数化していくことが必要だと考えているわけである。これらの主張に呼応するかのようには、テイラーもまた、「政治的アイデンティティが消えていく中で効果的に動員をかけることはますます困難となり、どうしようもないという感覚が疎外感を醸成する」ことを認めつつ、「無力感の重要な源泉の一つは、我々が大規模な、中央集権化した官僚国家によって統治されているという事実である。この感覚を軽減するのに役立つのは、トクヴィルが洞察したように、権力の脱中心化である」と述べている。権力の脱中心化によって初めて、「政治的に有効な多数派を形成する能力」を回復し、時代に蔓延する無力感に抵抗しつつ民主的な意思を形成しようとする抵抗の政治が可能となるのである。

ソフトな独裁主義の支配を回避するために、コミュニタリアンが、そして、負荷なき自己におけるあらたな公共性の構築の必要性を説くと同時に、権力の分割を説いたことは注目されて良い。というのも、これらの主張の中に、「立憲君主の時代において、封建時代の家臣と同じ忠義を何千万の人民から期待したとすれば、そういう考えは実に空虚なお題目に過ぎない」と断じて、「家族、地縁共同体、経済的組織、文化共同体、国家などにおける人倫の道」を説く和辻倫理学と同質の問題意識を読み取ることが可能だと考えるからである。また、現代のコミュニタリアンが、いたずらに普遍性を追求することで各文化の独自性を均質化同質化することを嫌い、公共性の独自なあり方を尊重しようとする点にも和辻との連続性を看取できよう。もちろん、和辻が、特定の階層秩序を持つ固定的な伝統や歴史に依拠するという立場を基本的には堅持したのに対し、コミュニタリアンは、固定的階層秩序から自由になって、公共性の内実そのものを時代状況の中で新たに構築していく必要性を強

く自覚している。この点において、両者に決定的相違があることを見逃してはならない。しかし、克服すべき課題を内包しているにしても、複雑さの度合いを増し、異質なものと出会う機会を一段と増大させていく現代日本にふさわしい公共的空間を切り開いていくという課題にとつて、和辻倫理学を現代のコミュニタリアニズムの文脈の中で批判的に読み解いていく作業が、やはり一定の有効性を持つことを取り急ぎ確認し、小論の考察をひとまず終えたい。

注

- (1) 植谷雄高『幻視の中の政治』一九七一年、九頁。
- (2) Taylor, Charles: *The Ethics of Authenticity*, Harvard University Press, 1991, p.46.
- (3) 和辻哲郎『倫理学』下、全集十一巻、岩波書店、三九〇〜三九七頁参照。
- (4) 宇都宮芳明『人間の問と倫理 倫理基準の検討と倫理理論の批判』以文社、一九八〇年、九八頁。
- (5) 高橋哲哉「帰郷の法と共同体」、『現代思想』(一九八九年八月号)所載、一九九頁。
- (6) 刈部直『光の領国 和辻哲郎』創文社、一九九五年、一九一〜一九二頁。
- (7) 酒井直樹『日本思想という問題 翻訳と主体』岩波書店、一九九七年、一八〜一九頁。
- (8) リサ・ゴウ「私という旅 六〇年代フィリピンから九〇年代日本へ」、『現代思想』(一九九七年二月号)所載、四二頁。
- (9) リサ・ゴウ「私という旅 権力者としての言語」(承前)、『現代思想』(一九九八年、一月号)所載、二五頁。
- (10) 同上、二六頁。
- (11) リサ・ゴウ、一九九七年、四一頁。
- (12) 強者と弱者をはじめとする異質なもの同士の共生という問題は、日本に特有な問題なのではない。この問題において日本にはるかに先行しているかのように

誤解されている(多民族国家)アメリカにおいても、実は新たな問題と言える。そのことを井上達夫は次のように指摘している。「実はアメリカ社会は、今ほじめて深刻な異質性の挑戦を受けていると思います。最大のマイノリティ・グループの地位が黒人からヒスパニックに移りつつある。後者はバイリンガルリズム(二言語の教育と併用化)運動に見られるように、文化的アイデンティティを政治的にも強く主張している。それからアジア形の移民たちも、社会的に非常にアクティブになってきている。白人のキリスト教徒がドミナントな住民であるという社会のイメージがだんだん変わってきて、しかも異質な部分が二級市民としての劣等感を持って「自分たちも混ぜてくれ」と要求するのではなく、自分たちの文化的なアイデンティティと自立性を要求するようになってきている。要するに「るつぽからサラダボールへ」と言われている状況がそれなんです。今やつとアメリカはその実験をしている。この中でどんなアクチュアル・オーダーがあるのか、今は模索のさなかだろうと僕は思っているんです。だとすると、アメリカでさえ異質な人々が自由・対等に共生するためのリベラル・オーダーは発見すべきものかどうか(井上達夫+嶋津裕「民主主義にとうってリベラリズムとは何か」、『現代思想』(一九九四年、四月号)所載、三三九頁)。

(13) 刈部直は、現代政治哲学における共同体主義(communitarianism)と和辻倫理学とは、個人主義的人間観への批判や規範の根拠を実質的習俗に求める点では共通するが、現代社会における価値の多元的分裂状況を直視しつつ、共通善に根づかせることで、個人のアイデンティティを回復させるという志向が和辻には欠落している、と指摘している(刈部、前掲書、二三六〜三三七頁)。確かに、和辻倫理学は価値の多元的分裂を直視するという点において、不十分。否、問題意識の欠落と言われても仕方のない側面があることは否定できない。しかし、そのことが、直ちに、コミュニタリアニズムの問題構成を和辻倫理学の問題構成の批判的継承として解釈する可能性をも否定することにはならないだろう。この小論では、むしろ、和辻倫理学の問題構成が、今日どのような形で継承可能なのかという問題関心から、和辻倫理学とコミュニタリアニズムとの連続的契機に注目しておきたい。

(14) Taylor, Charles: *The Politics of Recognition*, in Amy Gutmann ed. *Mul-*

Ichakarianism Examining The politics of recognition, Princeton University Press, 1994, p.44. 『マルチカルチャリズム』(佐々木毅他訳)、岩波書店一九九六年、六一頁]

(19) *ibid.*, p.72. [一〇〇頁]

(20) 道徳に関する議論は、国内的場面と国際的場面においてその濃淡に差異があることを重視するマイケル・ウォルツァーは、現実の道徳の適用に際し、普遍性と特殊性、希薄性と濃密性が並存することについて、次のように述べている。「二元性から抜けだそうとすべきではない。なぜなら、二元性は、私が人間社会 human society の必然的性格と名づける事態に適合するからである。人間社会は、人間的であるから、普遍的であり、社会であるが故に特殊なのである。(中略) 社会は必然的に特殊である。なぜなら、社会は、構成員と記憶を持ち、また、構成員は、自分自身に関する記憶だけではなく共同生活についての記憶をも保持しているからである。これに対し、人間性は構成員は持つが記憶を持たず、従って、歴史も文化も慣習的実践も家族的生活様式も、祝祭も、社会的善についても共有された理解を持たない。そのような事柄を保持するのは人間的ではあるが、そのような事柄を保持する単一の人間の様式が存在するわけではない。同時に、全ての異なる社会の構成員は、その社会が人間的であるが故に、お互いの異なる様式を承認し、助けを求めるとお互いの叫びに応答し、お互いに学び合い、(時には)お互いのレベルで進行することもできるのである」

(Walzer, Michael: *Thick and Thin Moral Argument at Home and Abroad*, University of Notre Dame Press, 1994, p.8). また、資本や財や情報が国境を越えて移動し、金融市場が世界的に統合され、工業生産が国境を越えていく中で、国家主権が浸食されつつあるという認識を持ちながらも、マイケル・サンデルはコスモポリタンの倫理的・政治的欠点を指摘する。「コスモポリタンというヴィジョンは、単に主権や市民意識を上部へ押しやるだけで自治が回復できるということを示唆するとは誤りである。自治への展望は、主権を移し変えることによってではなく、主権を分散させることによって開けてくる。主権国家に対する最も可能性のある代替案は、人類の連帯性に依拠する一つの世界共同体ではなく、共同体や政治体制の多様性 multiplicity ということである。ここでは、国家よりも拡散的なこともあれば、国家よりも縮小している場合もあるが、いずれにしても、主権は分散しているのである。国民国家は消失

する必要はなく、ただ、主権の唯一の所有者にして政治的忠誠の第一の対象という要求を譲渡すればよいのである。政治的連合の多様な形態が、生活の様々な領域を統治し、また我々のアイデンティティの様々な局面に関与するであろう。主権を上方にも下方にも分散させている体制のみが、競合する地球規模の市場の力に対して要求されるパワーを、市民の省察を伴った忠誠を促進していくために公共的生活を分化していく動き the differentiation と結びつけることができるのである」(Sandel, Michael J.: *Democracy's Discontent America in Search of a Public Philosophy*, Harvard University Press, 1996, P.345)。

(17) 和辻哲郎『倫理学』上、全集一〇巻、岩波書店、五九三頁。

(18) 和辻哲郎『倫理学』下、三九三―三九七頁参照。

(19) 和辻、『倫理学』上、六二五頁。

(20) Sandel, p.4.

(21) *ibid.*, p.200.

(22) *ibid.*, p.267.

(23) *ibid.*, p.211.

(24) *ibid.*, p.236.

(25) *ibid.*, p.235.

(26) *ibid.*, p.117.

(27) *ibid.*, p.280.

(28) *ibid.*, p.202.

(29) *ibid.*, p.202.

(30) *ibid.*, p.322, 324, 350.

(31) *ibid.*, p.351.

(32) *ibid.*, p.202.

(33) 木塚正也「公民主義への戦略―マイケル・サンデルのリパブリカニズムを手がかりとして―」、『創文』三八五号、一九九八年、一―二月号、三二頁。

(34) Sandel, p.345.

(35) *ibid.*, pp.313―315.

(36) Walzer, pp.32―33.

(37) *ibid.*, p.34.

- (38) Taylor, 1991, p.4.
 (39) *Ibid.*, p.5.
 (40) *Ibid.*, p.10.
 (41) *Ibid.*, p.120.
 (42) *Ibid.*, p.17.
 (43) *Ibid.*, p.66.
 (44) *Ibid.*, p.40.
 (45) Walzer, pp36-37.
 (46) *Ibid.*, pp.91-92.
 (47) *Ibid.*, p.96.
 (48) ハイイトソンは、「複数のコンテクストをまたにかける才能によって豊かな人生を送る人たちがいる一方で、複数のコンテクストの衝突による混乱から生きる力を失ってしまう人たちがいる。その両者に共通しているのは、世界を二重に受けとるという点だ」(Bateson, Gregory: *Steps to an Ecology of Mind*, Jason Aronson Inc. 1987, p.272 『精神の生態学』 思索社、一九九〇年、三七四頁)と述べている。だとすれば、内面の戦争にさらされ複数のコンテクストを同時に生きるという現実と直面した自己が、それにもかかわらず、その凝集性を失わない強さと賢明さを保持するというのは、極めて困難な作業だと言わなければならない。しかし、「土着性の喪失」ということが、我々の生きる時代の精神に由来しているのだとすれば(Heidegger, Martin: *Gelassenheit*, Neske, 1959, s.16 『放下』 理想社、一六頁)、「内面の戦争を回避し、単一のコンテクストを生きる道への退却もまた不可能である。否、むしろ、土着性を捏造し、「未知で異質な他者・現実・自然との出会いを徹底して回避することの痙攣気味の自己同一性の保持・拡大」(岩尾龍太郎『ロビンソンの岩』、青土社、一九九四年、二〇七頁)を追いかけることこそが、「純粹な内部を隠し守るかに見えて、むしろ殊更に際立たされた脅威的外部と連動してしまい、内部を脅かし、その自己解体をもたらす」(同上、二一三頁)のたと言うべきなのかもしれない。いずれにせよ、我々は、内面の戦争を不可避とする現実を生きるほかない。その意味では、「自分の気持ち」至上主義を説く岡田斗司夫の次の発言は、公共的空間のあり方において問題を内包するとしても、内面戦争を生きる人間のあり方について、一つの見識を示していることは否定できない。

「三〇子の魂百まで、でオジサンたちは『自分の考えを持たなくちゃ』という強固な思いこみが捨てられません。ですからオジサンたちは、価値観が多様化してきている現代になじめず、眉をひそめます。そして、会社に行こうが遊びに行こうが犬の散歩に行こうが、お構いなしに自分の意見を述べて浮いてしまいます。『自分の意見・自分らしさ』というたった一つの色しか持っていないからです。これからの洗脳社会で幸せに生きていくためには、軽やかに色を変える能力が一番大切になってきます」(岡田斗司夫『ぼくたちの洗脳社会』、朝日新聞社、一九九五年、二〇八頁)。

- (49) Walzer, p.98.
 (50) *Ibid.*, p.101.
 (51) *Ibid.*, p.101.
 (52) *Ibid.*, p.104.
 (53) Taylor, 1991, p.118.
 (54) *Ibid.*, p.119.
 (55) 和辻哲郎『倫理学』下、三九二頁。

(一九九八年四月三十日受理)