

Departmental Bulletin Paper / 紀要論文

政治哲学としての共同体主義の可能性(一)

Communitarianism in Political Theory

麻野, 雅子

アサノ, マサコ; Asano, Masako

三重大学法経論叢. 2003, 21(1), p. 33-57.

論説 / Article

<http://hdl.handle.net/10076/1822>

政治哲学としての共同体主義の可能性（一）

麻野雅子

目次

はじめに

第1章 共同体主義の登場

1 サンドルのロールズ批判

2 共同体主義者と呼ばれた人々

3 共同体主義登場の背景

第2章 リベラルIIコミュニティリアン論争の意義

1 サンドルに対する再批判

2 論争の帰結とその意義

第3章 公共性論と共同体主義

おわりに

（以上本号）

はじめに

国家・行政による公共性の独占を否定し公共性の意味を問いなおそうとする公共性再編の動きは、現実の政治過程においても、政治哲学などの学問領域においても、広く見られるようになってきている。現実的には、阪神大震災でボランティア活動の意義が広く認知されたのを直接のきっかけに、NPO法が施行され、現在は、NPO法人関連の記事が新聞の紙面に載らないことのほうが珍しいような状況にある。現実の動きと相まって、政治学・経済学・社会学など広く社会科学の領域において、公共性概念の問い直しが行われ、新しい時代にふさわしい公共哲学の構築の試みがなされている⁽¹⁾。

NPOなど市民による自発的な公共活動が盛んになりつつある背景には、行政によるサービスの非効率性(政府の失敗)への反省や、巨額の財政赤字による行政の民間委託の促進などの動きがあると同時に、家族や親族集団、地域共同体など血縁や地縁でつながる集団の機能が低下しているという原因もある。こうした家族や地域の弱体化に対処するため、一部の市民たちは、NPOなどの自発的ネットワークを作ったり、伝統的な自治組織を活性化しようとしている。政府と市場によって提供されるサービスにだけ頼るのではなく、自分たち独自のやり方で必要なサービスを提供したり、ニーズを満たしていこうという自発的な試みも増えている。そうした動きは、家族や従来の地域共同体を超えて、あるいは、それらを再生させながら、新しい「共同体」(公共性・公共性)を実現していきつつある⁽²⁾。

公共性の再編が起こりつつある日本社会のなかで、市民は、どのような「共同体」を、あるいはどのような公共性・公共性を作り上げようとしているのか。その現実の動きを追いかけていくと同時に、新しい「共同体」（公共性や公共性）のあり方について考察することが課題となっている。

本論では、日本社会の新しい「共同体」（公共性・公共性）像の探求という意味ではやや迂遠な方法ではあるが、アメリカを中心として展開されている共同体主義(communitarianism)の思想運動のなかで、どのような「共同体」像、公共性のあり方が評価されているかという点から議論を始めてきたい。もちろん、アメリカ社会における共同体のあり方と、日本社会における共同体のあり方は、大きく異なる。しかし、政治哲学という学問領域において、公共性の再編や現代にふさわしい共同体像の探求といった課題を考察していくとき、リベラリズムと共同体主義の論争、共同体主義のなかで探求されてきた「共同体」の理念などを検討していくことで、得るものは大きい。実際日本の論者においても、同様の問題関心から、共同体主義を踏まえつつ、日本社会の新しい共同体像を検討していくといった戦略をとっている人々も存在する⁽³⁾。本論では、こうした政治哲学上の業績を踏まえつつ、日本の公共性再編過程で求められる「共同体」の理念とはどのようなものなのかを考察していきたい。

ただ、この共同体主義の思想・運動は、大きく政治哲学としての共同体主義と政治運動としての共同体主義に分けることができる⁽⁴⁾。確かに、具体的な共同体像を考えるとき、エチオーニをリーダーとするレスポンシブ・コミュニティアン運動をはじめとする、より実践的な志向をもつ政治的共同体主義がどのような主張を展開しているかは重要であるが、まず最初の課題として、政治哲学としての共同体主義が何を語ったのか、新しい「共同体」像を探求するという課題に対して、政治哲学としての共同体主義が何を示唆してくれるのかを考察する

ことに限定し、政治運動としての共同体主義の主張については、稿を改めて論じたい。

第1章 共同体主義の登場

共同体主義とは、そもそも、一九八〇年代アメリカで起こったロールズ (John Rawls) の『正義論』(一九七一年)⁽⁵⁾をめぐる論争のなかで、ロールズらリベラリストの個人主義的人間観、「歴史や伝統、共通善といった文脈から切り離されたアトミズ的な自己観」⁽⁶⁾を批判した思想の総称である。⁽⁷⁾しかし当時共同体主義者を自称する思想家はなく、共同体主義の概念を創出し定着させたのは、論争の解釈者たちであった。⁽⁸⁾

共同体主義として理解された思想の共通点は、二つある。一つは、人間を、普遍的理性を備えるがゆえに社会から自立できる普遍的「個人」として捉えるのではなく、共同体のなかでアイデンティティや道德観を確立していく社会内的存在として捉える見方である。もう一つは、人々に、確たるアイデンティティを与えしつかりとした道德観をもたせるためにも、また、共同体を、人々が愛着や責任感を抱くような善きものにするためにも、共同体の伝統や文化、共有の価値観が重要だとする主張である。⁽⁹⁾

1 サンドルのロールズ批判

政治哲学におけるリベラルIIコミュニタリアン論争は、サンドル (Michael Sandel) の『自由主義と正義の限界』(一九八二年)⁽¹⁰⁾によるロールズ批判に始まる。まずは、ロールズの立場とサンドルの批判を要約し、共同体主義の大まかなイメージを提供していこう。

ロールズの『正義論』の主題は、価値観の異なる人々に受け入れられる正義の原理を導きだすことである。ロールズは、価値観の多様性が前提となる現代社会で、共同生活のルールを律する「正義」という価値は、個人が求める生き方や価値観、すなわち個人が抱く「善(善き生)」の構想から中立的なものでなければならぬと考えた。もちろん、正義は、人殺しを楽しむことや人を奴隷として使うことを許さないなどといったように、各自の抱く「善」の構想を制約するのだが、制約が正当化されるのは、特定の宗教的・文化的信念などの特殊な「善」の構想からではなく、すべての人々が自らの「善」の構想を自由かつ平等に追求できなければならぬという要請からでなければならない。自由な人格の自己決定という価値を重んじ「善」から中立な「正義」を求める営みこそ、現代リベリズムの中核をなす考え方である⁽¹¹⁾。

ロールズは、自らの提唱する正義を、「公正としての正義(Justice as fairness)」と呼ぶ。この「公正さ」は、「善」からの中立性だけでなく、ロールズ独特の正義の導き方によっても担保されている。ロールズは、「公正な」正義を導くために、社会契約論の手法を用い、「原初状態」を設定する。「原初状態」とは、いわば、社会生活というゲームを開始する前にその基本ルールをプレイヤー全員で協議・選択する場である⁽¹²⁾。ロールズは、「公正な」ルールを決定するためには、自分の性別や階級的・社会的地位、資産などとはもとより、性格や能力などといった自分に関する一切の情報を覆い隠す「無知のヴェール」をかぶることが必要だとする。「無知のヴェール」をかぶった人々は、自らの社会的立場を知らないがゆえに、特殊利害ではなく、最も不遇な人の立場という普遍的な立場に身をおいて、正義の原理を構想することができる。だからこそ、正義は、「公正だ」というわけである。

サンデルは、ロールズが正義を導く過程で、自らの「善」の構想や価値観、利害や社会的立場から解き放た

れた人間、つまり「負荷なき自我 (unencumbered self)」を想定していると指摘したうえで、そのような人間は、現実に存在しえないし、また存在を仮定したとしても、道徳的判断を下す能力を持たないと批判し、以下のように述べる⁽¹³⁾。

結末が閉じられていないとしても、私の人生の物語は、私のアイデンティティが導き出される、そのような共同体——家族であれ都市であれ、部族であれ国民であれ、党派であれ大義であれ——の物語のなかにつねにはめ込まれている。共同体論的な「|| 共同体主義の」見解では、このような物語によって、たんに心理学的相違ではなく、道徳的相違がもたらされる。その物語によって、われわれはこの世界に状況づけられ、われわれの生活に道徳的な固有性が与えられる。

つまり、人間は、自らの「善」から距離をおき、何らかの独立・不偏不党の観点にたつて、道徳的な判断を下すのではなく、自らが生まれ育った共同体のなかで期待されている役割や責務、善き人間としてのあり方などに思いをいたすことにより、道徳的判断を下す存在、つまり「位置づけられた自我 (situated self)」なのである。既存の社会のありようとは無関係に、抽象的な正義の原理を導きだすことはできないし、そうした義務論的な正義の原理に説得力はない。我々のアイデンティティは、共同体が与えてくれる、暗黙的な習慣や行動様式、言葉や歴史からその一部が構成されているように、我々を導くことのできる道徳は、共同体の実践に根ざしたものであるはずである。

ロールズは、「負荷なき自我」つまり、社会や経験の外部に立つ超越論的な主体を想定して、正義の原理を導

くのであるが、そのようなことは不可能であり、実際ロールズは、「最悪の結果が最もよくなるような選択肢を選択する」マキシミルールの採用など、原初状態のモデルに様々な条件を加えることで、こうした主体の道徳的判断力の欠如を補い、自分の望む正義の原理を正当化しているのである。したがって、原初状態において人々が正義の原理を選択し合意するというよりもむしろ、原初状態という状況があらかじめ、人々に一定の諸原理だけを選択したいと欲するようにしむけているといったほうが適切なのである。⁽¹⁴⁾

サンデルは、以上のようにロールズの正義の導き方を批判し、社会統合を可能にするような道徳原理を導きだすために必要なのは、「私の権利は何か」という問いではなく、「何が我々の共通善なのか」という問いを共同で探求していく「共通善の政治」だと主張する。⁽¹⁵⁾

2 共同体主義者と呼ばれた人々

サンデルの批判に前後して、個人主義的人間観と普遍主義的正義観を批判し、共同体を、個人の利益を実現するための道具としてではなく、アイデンティティの基盤とみなす思想家たちの書物が脚光を浴びるようになる。

サンデルの著書と並んで共同体主義の幕開けを告げる書物とされる、マッキンタイア(Alasdair MacIntyre)の『美徳なき時代』(一九八一年)は、すべての道徳的判断を主観的な好みや感情の表現と理解する「情緒主義」を現在の道徳的退廃をもたらした元凶として批判し、人間を「善き生」へと導いてくれた様々な「徳」とそれを支えるローカルな共同体の復活を説く。⁽¹⁶⁾

また、サンデル、マッキンタイアとともに、共同体主義を形作った論者として常に名前を挙げられるのが、

ウォルツァー (Michael Walzer) とテイラー (Charles Taylor) である。

ウォルツァーは、『正義の領分』(一九八三年)で、仲間の市民とともに共有している世界を解釈することで正義を探究するという立場にたつて、さまざまな社会的な財(メンバーシップ、安全と福祉、貨幣と商品、公職、教育、政治権力など)を、普遍的・一律的基準ではなく、その財が共同体のなかでどのような意味をもっているのかを解釈したうえで導きだせる基準に従って分配する正義論を展開した。⁽¹⁷⁾

また、テイラーは、リベリズムの個人主義的人間観と道具的な共同体観の背景に、人間が社会あるいは共同体とかかわりなく自足できるとする「政治的アトミズム」の発想をみてとり、批判する。人間とはそもそも、言語を共有する他者との対話の中で自己の行為を意味づけてアイデンティティを形成していく「自己解釈的存在 (self-interpreting being)」であり、個人が、自由の価値の担い手となり、自由を志向するアイデンティティを持つためには、自治により自由を実践できる共同体、つまり自由を共通価値とする共同体が必要であると指摘する。自治のなかで生まれた責任感や愛着に鼓舞された自由な共同体こそ、個人の自由の条件なのである。⁽¹⁸⁾

共同体主義の中心的思想家として理解されるようになった以上4人の思想家の著作以外で、共同体主義の広がりを示す例として、アメリカでベストセラーとなった、ベラー (Robert Bellah) らの研究グループの『心の習慣』(一九八五年)⁽¹⁹⁾がある。ベラーらは、アメリカの人々が、自らの人生を功利主義的な利益追求や表現主義的な心理的満足の追求という観点からのみ理解するようになったために、人生の意義を見失うなど社会的存在としての安定感を保てなくなったことを問題にする。また同時に、政治的対立についても、バラバラな個人が利益を追求する過程としてしか理解できず、共通の尺度や価値を求めていくことができずに絶望していることを憂慮する。ベラーたちが求めるのは、アメリカの伝統に色濃く存在していた「聖書の・共和主義的伝統」の再

生であり、理想の共有であり、人々を倫理的なコミットメントや政治的実践へと駆りたてるような共同体意識の回復である。⁽²⁰⁾

3 共同体主義登場の背景

以上のような、個人主義を批判し共同体の価値を見直そうとする主張が受け入れられた背景には、八〇年代アメリカでの道徳秩序の悪化（アノミー化）と、公共精神の衰弱（アパシー化）があったことは間違いない。犯罪の増大、麻薬の蔓延などによる治安の悪化や、離婚率の上昇、児童虐待をはじめとする家庭内暴力にみられる家族の絆の動揺に直面して、責任感や愛情によって結ばれる共同体的な人間関係の重要性を説く議論が説得力をもったのである。

共同体主義は、リベリズムが、権利主張過多の個人主義を説き、人々に義務や責任を忘れさせたのみならず、福祉国家を推進することで、個人を受動的な存在へと変え、中間的な共同体を弱体化させ、市民の政治参加への意欲や自治意識を弱めたと批判した。「共同体」が社会不安を解決する切り札として理解されたのである。⁽²¹⁾ このような背景が、共同体主義の受容を促し、リベラルIIコミュニティアン論争を政治哲学の中心テーマへと押しあげていくこととなった。

第2章 リベラルIIコミュニティアン論争の意義

リベラルIIコミュニティアン論争が政治哲学上で語られるようになる、多くの解釈者たちによって論点が

整理され、対立点が明確にされるようになってきた。しかし、そもそも、共同体主義は、共同体主義者とみなされた思想家たちによって積極的に展開された一つの政治哲学的主張というわけではない。共同体主義者とみなされた人々は、「統一綱領に基づいて行動する党派ではなく、リベラリズムが共同体から遊離した原子論的な個人を想定している点を強く否定する点においてのみ、結束が見られるにすぎない」⁽²²⁾のである。さらには、リベラルIIコミユニタリアン論争と呼ばれたものも、「何らかの統一的な命題や要求を明示的に共有しつつ、体系的・自覚的な形で展開されたもの」とは言い難い、いわば自然発生的な論争としての側面を強く有している⁽²³⁾。

そこで、ここでは、論争ならびに共同体主義者とみなされた思想家たちの主張を単純化してまとめるのではなく、「例外的な体系性を示す」⁽²⁴⁾サンデルの批判に対するリベラル派からの再批判を検討することで、リベラルIIコミユニタリアン論争の意義を確認したい。

1 サンデルに対する再批判

まず第一に、ロールズの解釈として、サンデルの批判が当を得ていないという再批判がある。つまり、ロールズが「負荷なき自我」を前提としていることや「無知のヴェール」をかぶった抽象的・普遍的人格を仮定した原初状態において道徳的原理を導きだしていることが、すなわち、既存の社会の道徳的実践から遊離した形で、正義論を展開しているとみなすのは誤りであるとの指摘である。例えば、クカサスとペティットは、以下のように指摘する⁽²⁵⁾。

ロールズがゼロから善き社会を構成したり、あるいは既存の様々な社会の道徳的実践に言及することなく普遍

的な道徳原理を発見したりすることを目指していると仮定することで、ロールズを誤解している、ということである。……ロールズは、彼の出発点は彼自身の社会の様々な道徳的実践にある、と明示的に述べている。問題は、我々の社会における様々な直観とコミットメントを所与とした場合に、それらの道徳的実践がどういうものであるべきなのか、にある。原初状態は、このイッシュューについて理論を形作っていくやり方を我々に提供する、一つの装置なのである。……原初状態は、道徳的探求の出発点ではあり得ないのであって、ロールズは、彼の様々な結論を確立するために、原初状態を經由して論じているのである。よって、サンデルとウォルツァーが、我々の既存の道徳的実践に潜在している種々の意味と了解について我々は内省しなければならない、と論じるとき彼らは、ロールズがそれをしていないと批判することはできないのである。

この点は、のちにロールズが、『政治的リベラリズム』（一九九三年）⁽²⁶⁾において、自らの正義の原理が、欧米の立憲民主主義の伝統のなかではぐくまれた「重なり合う合意（overlapping consensus）」に基づいていることを認めるに至って、批判的を得ていなかったことが判明した。もちろん、これを変節として理解することもできるが、合理的選択のモデルを放棄し、自らの正義の原理（政治哲学）を現実の自由民主主義的な政治共同体の基底にある諸理念（「重なり合う合意」）に基礎づける解釈学的方法を採るようになったロールズには、もはや抽象的・普遍主義的だという批判はあたらぬ。それどころか、「自らの哲学的構想を現実中存在する現代の政治共同体の基底にある共有された理念やアイデンティティに基礎づけたちと望んでいる」という意味⁽²⁷⁾において、ロールズの立場を「共同体主義的リベラリズム」と呼ぶことも可能となる。⁽²⁷⁾

しかし、ロールズのいう「重なり合う合意」は、サンデルのいう「共通善」とは異なる。ロールズの民主主

義的な公共文化には、「穏当な包括的世界観 (reasonable comprehensive doctrines)」の共存が前提となっており、正義の構想は、あらゆる包括的世界観から独立に正当化可能な「政治的な」ものとして理解されている。⁽²⁹⁾ 「善」と「正」の独立性を前提とするロールズの立場に変わりはなく、この点でサンデルの立場とは性格を異にする。

第二に、サンデルが、ロールズをはじめとするリベラリストは、「善に対する正の優位」を正当化するために、通常自らのアイデンティティを構成するとみなされるはずの利害や目的、「善」の構想から離れて自由に判断できる純粋な選択主体としての「負荷なき自我」を前提とせざるをえないと指摘することに対して、リベラリズムの側からは、そうした自我観を前提とする必然性がないという再批判もなされる。実際ロールズの政治的リベラリズムは、特定の自我観に依拠するものではない。⁽³⁰⁾

その一方で、サンデルやテイラーらの共同体主義者とされる思想家たちの自我観を一部取り入れつつ、ベラリズムの正義論をより確固たるものにしていこうとする論者も存在する。⁽³¹⁾

サンデルが「負荷なき自我」を批判するのは、その反省能力が現存の欲望や欲求の相対的強度を測ることに限定されており、行為者のアイデンティティの探求（「私は本当は誰なのか」）まで進むことができないとみなすからでもある。⁽³²⁾ 深い自己省察の能力を欠く自我は、無力で孤立した存在であり、全体主義的な権力に容易に屈してしまう「砂のような大衆」の姿に通底する。サンデルは、人々が、共通善を追求する共通の企て（「共通善の政治」）に参加し、自らが、そして自分たちが何者であり、いかに位置づけられており、何が共通善なのかを問うことで、自らの生を意味づけることができ、全体主義の危険を回避できると考えている。

それに対して、リベラリズムの側から、深い自己省察能力をもつ自我という発想を受け入れつつ、「共通善の

政治」を否定する主張がなされる。ここではその主たる論者である井上達夫の立場を取り上げる。

井上は、「単なる選択能力以上の厚い同一性をもたないならば、我々は自己省察と自己知識への能力を欠き、その結果、全体主義的大衆動員において統合的象徴として利用される集合的実体……へ自己を没入させる衝動に抵抗することが困難になる」という洞察の重要性を認め、厚く構成され豊かな自己省察の能力をもつ「自己解釈的存在」としての自我観を自らの哲学的基礎にすえていく。

しかしながら、この「私は何者であるのか」、「私にふさわしい生とは何か」を問い求めることを自らのアイデンティティの中核に据える自己解釈的存在としての自我観は、「共通善の政治」ではなく、特殊な「善」の構想に依存することなく正当化可能な正義を社会の構成原理とする「正義の基底性」というリベリズムの考え方を支持することになるという。

つまり、自己解釈的存在としての自我観は、市民を自らの「善」の構想を追求する自由かつ自律的存在とみなす以上、その解釈を他者と共有することはできても、他者や公的な決定にその解釈を委ねることを許さない⁽³⁵⁾。とりわけ、価値観が多様化した現代においては、「善」の構想の源泉として同じ伝統を共有していると信じることができても、その伝統が共有する価値についての解釈は分化し、その価値の含意をめぐって意見が分かれる以上、共有された「善」の構想であると標榜された、単一の解釈の法的強制を支持する「共通善の政治」は、その強制される解釈に同一化できない人々の「善」の構想を自由に追求する解釈的自律性を否定することになる。「善」の構想を自ら誠実に探求していくことをアイデンティティの基礎におく自我観からすれば、こうした自律性の否定は、最も許し難いものであり、それゆえに、「共通善の政治」は否定され、自律性の尊重を可能にする「正義の基底性」という考え方が要請されるのである⁽³⁶⁾。

以上のように共同体主義の提示した自我像に共感を示すリベラル派の人々も、共同体主義が、価値対立を深刻に受けとめないこと、自らのアイデンティティの基盤である「善」の構想を、安易に、政治権力や社会的合意に委ねてしまうことの危険性を指摘し、その政治観においては、共同体主義を批判している。

このようにリベリズムは、国家権力をはじめとする政治権力が「善」の解釈を強制することを何より恐れる。ただ、このような観点から示される共同体主義者との対立も、リベラル派が強調するほど、明確なものではない。というのも、共同体主義者は、共通善の探求の営みを国家権力をはじめとする政治権力と直結させてはいないからである。⁽³⁷⁾

共同体主義者とみなされたマッキンタイアが、共同体主義を国家主義とみなして、自らを共同体主義者ではないと主張するようなことが起こっているが、⁽³⁸⁾テイラーやサンデルが共同体＝国家と考えているという図式は、どこからも導きだせない。むしろ、サンデルは、『民主主義の不満』(一九九六年)⁽³⁹⁾で、自己統治を高めるために中間的共同体を再建していくことの重要性を説くと同時に、現代人が「多層的に位置づけられた自我」(multiply-situated selves)となっている以上、主権国家＝共同体とする考え方を超えていくべきであると主張する。⁽⁴⁰⁾

もし、共同体主義が国家権力と直接には結びつかない領域において「善」の構想を共有し陶冶していくことを求めるとするならば、リベリズムはそれを否定するものではない。リベラルのいう中立性は、他者との交流のなかで「善」の構想を陶冶していくこと、「善」についての判断を共同の営みの中で追求していくことを制限するものではない。

ロールズは『正義論』の第七九節「社会連合という考え方」のなかで、社会が人間生活にとって欠くことの

できないものであることを強調し、以下のように述べる。⁽⁴¹⁾

人間は実際に究極目的を分かち合ってきたし、また自分たちの共通の制度と活動をそれ自体善なるものとして評価する。われわれは、自分たち自身のために歩む人生において、パートナーとしてお互いを必要とするし、また他の人々の成功や喜びは私たち自身の善にとって必要であるとともにそれを補うものである。

ロールズは、「構成員たちが自由な制度によって引き出されるお互いの美德と個性を享受しあえるような人間共同体」のイメージを「社会連合」として表現し、「公正としての正義」の原理にかなう「秩序ある社会」は、社会連合としての性格を備えたものであるとしている。つまり、ロールズは、「善」の構想を共有し陶冶しあう自発的活動や連携を極めて高く評価しており、「善」の構想をめぐる熟慮や経験にとって、国家という強制装置が相応しい場であるという考えを否定しているにすぎないのである。⁽⁴²⁾

社会的合意による「善」の構想の強制という問題をどう考えるのかについて立場を異にするとはいえ、両者は、ともに「善」の構想を真摯に追求する主体として人間を捉え、「善」の構想を他者との関わりの中かで陶冶していく営みの重要性については同意していると解釈してよいであろう。

最後に、ロールズが原子論的個人主義の立場から、人間の社会性、共同体を形成するのに必要な公共心、責任感や愛着心を軽視しているという批判に対する再批判を取り上げよう。⁽⁴³⁾

こうした批判は、『正義論』で展開された「格差原理」（社会的・経済的不平等は、それらが最も不遇な立場にある人の便益を最大化するときのみ正当化されるとする正義の第二原理）の意味を考えると、的外れであ

ることは否めない。「格差原理」の背景には、生来の資質や才能を、個人が当然独占的に享受してよいものとして理解するのではなく、社会全体の「共通資産」と見なす考え方がある。この考え方は、生来の資質に恵まれた者がその才能を発揮できるのは、社会における協同（cooperation）の体制のおかげであること、またその資質そのものも、自分自身の功績とは言えない幼年期の家庭環境や社会環境によるところが大きいことなどを根拠としている。⁽⁴⁴⁾

このように、ロールズは、人間を極めて社会的な存在として捉えており、⁽⁴⁵⁾すでに指摘した「社会連合」という社会観と併せて考えるならば、ロールズが人間の共同性を軽視したという批判は適当ではない。この点、ドゥペルトは、「ロールズの自由主義は、公正な社会という彼の構想が、その理念において、共通目的や共有された間主観的な道徳的アイデンティティに基礎づけられた共同体の強い紐帯を必要としている」という意味において⁽⁴⁶⁾も、「共同体主義的」であると指摘している。

2 論争の帰結とその意義

以上のような再批判を考慮するならば、共同体主義とロールズのリベラリズムの立場とは、対立を深めていくというより、違いを残しつつも、接近していったと評価することができよう。確かに、共同体主義も、ロールズのリベラリズムも、恐れている事態は、自由を否定する全体主義にあるという意味で、大きくリベラリズムの文脈に位置づけられる。

ただ、共同体主義は、自己の「権利」を主張することにばかり力を注いで「共通善」を求めることをやめ、社会的存在としての自覚を欠いていくことが、孤立した大衆や全体主義を生む元凶であると考えるのに対して、⁽⁴⁷⁾

リベリズムは、自らの「善」の構想とは異なる、または対立するような「善」の構想をもつ人々に対する寛容を失い、意見を異にする人々と共存していく術と意志を持たなくなるが、まずもって全体主義の元凶だと考え、「善」の構想をめぐる闘争を政治的・権力的領域から用心深く排除することを主張する。そうした「善」と「正」の分離に対して、サンデルは、それが、公共空間から道徳的な判断を排除し、権利を切り札とする「手続的共和制」を生み、政治不信、民主主義への不満を作り出していると批判する。しかしロールズの立場からすれば、自由民主主義の伝統から導かれる公共的理性を用いれば、各自の「善」の構想や道徳的判断を持ち出さなくても、多くの政治的対立について、何らかの対処法を提示できるという主張が可能になる。

このように、両者の対立は依然として残るが、自己責任の強調、貧富の格差に対する許容度の増大、個人間の競争の激化といった新保守主義的・リベタリアンの主張が跋扈するようになった現在、むしろ、両者は、同じ敵に立ち向かう戦友となる可能性もでてきたといつてよいだろう。

政治哲学の領域において、「リベラル・コミュニタリアン論争」は、一〇数年にわたって話題の中心であったにもかかわらず、対立がもたらす政治的意味が不明瞭なまま、現在ではその輝きを失っている。共同体主義は、リベリズムの自我の非現実性を指摘し、人間のアイデンティティと共同体の関係という重要な問題に目を向けさせるといふ役割は果たしたが、その後、共同体主義という呼称は、主たる思想家とみなされた人々にむしろ敬遠されてしまった。⁽⁴⁹⁾

その理由は、共同体主義が、そもそも解釈者によって作りだされた概念であったことのほかに、「共同体」とは何かという問いに対して具体的・統一的解答を示せなかったこと、政治体制というレベルでは、リベリズムの立脚する市場、人権、自由の理念、立憲主義などをそのまま受け入れており、独自の正義論や分配原理を

提示しなかったことなどにもある。論争の焦点が、政治哲学の前提となる人間観や、正義と善の関係という哲学的関心に向けられたものであって、所得の再分配や平等といった「正しい社会」のあり方そのものに向けられたものではなかったことも、論争自体が魅力を示せなくなった原因でもあろう。⁽⁴⁹⁾

その後、政治哲学の関心は「承認」へと向かっていく。こうした動向を、向山恭一は、以下のように、簡潔に述べている。⁽⁵⁰⁾

いわゆるリベラルーコミュニタリアン論争では、「自己」の概念の抽象化によって「正義」原則の普遍化をめざすロールズの試みに対して、具体的な「自己」を形成する「共同体」の価値を回復しようとするマッキンタイアやサンドルの反論が立てられた。この論争はロールズが自らの普遍主義を放棄したことで、つまり自分の主張する「正義」があくまでも西欧の政治文化にのみ妥当することを認めたことでひとまず沈静化するにいった。しかしロールズのコミュニタリアニズムへの接近は、政治哲学にもうひとつの問題をもたらした。それは同じ政治文化を共有しない「他者」の扱い方をめぐる問題である。今日社会主義の崩壊によって個人の政治的アイデンティティは階級から人種、ジェンダー、民族、セクシュアリティへと拡散するようになってきた。いわゆる「多文化主義」の潮流のもとで、それらのアイデンティティは「少数派」問題として浮かび上がるようになったのである。それらが要求しているのは福祉国家的な「再配分」の調整というよりも、むしろ抑圧された少数派の「尊厳」の回復にほかならない。こうした社会主義から「多文化主義」への移行のなかで、正義論は「承認」という新しいテーマを発見することになったのである。

この「再配分」から「承認」へという関心の変化は、共同体主義が主張した、人間を、普遍的・抽象的存在として捉えるのではなく、共同体に部分的に位置づけられた存在と捉える見方が広く受け入れられていったこととの証左であるともいえる。と同時に、他者性に敏感な政治哲学は、伝統の共有という名の下に「われわれ意識」を強調しがちな共同体主義により批判的な立場にも立ちうるものである。

次に、「承認」や「他者性」をその中心テーマとする公共性論と共同体主義の関係について考えていきたい。

注

- (1) 例えば、佐々木毅・金泰昌編『公共哲学』全一〇巻（東京大学出版会、二〇〇一～二〇〇二年）、山脇直司・大沢真理・大森彌・松原隆一郎編『ライブラリ相関社会科学五 現代日本のパブリック・フィロソフィ』（新世社、一九九八年）などがある。
- (2) 新しい公共性の登場についても多数の文献がある。代表的なものとしては、『公共哲学七 中間集団が開く公共性』（東京大学出版会、二〇〇二年）がある。
- (3) 菊池理夫「日本の「共同体主義」評価へ向けて」、『松阪大学政策研究』第三巻第一号（二〇〇三年）、小林正弥「超政治学革命——実践的倫理—政治理論としての美德—公共哲学」、『千葉大学法学論集』第一五巻第二号（二〇〇〇年）、小林正弥「新公共主義の基本的展望——戦後日本政治理論の観点から」、『公共哲学一〇 二一世紀公共哲学の地平』（東京大学出版会、二〇〇二年）一一一～一四四頁、パトリック・マクナリー「コミュニタリアニズムと市民社会論」、『現代日本のパブリック・フィロソフィ』六〇～七九頁などを参照。
- (4) 拙稿「第二三章 共同体主義の政策理念——「負荷なき自我」批判からエチオピアの共同体主義運動へ」足立幸男・森脇雅俊編著『公共政策学』（ミネルヴァ書房、二〇〇三年）三五七～三七〇頁。なおこの分類は、Elizabeth Frazer, *The Problem of Communitarian Politics — Unity and Conflict* (Oxford University Press, 1999) pp. 13-15 を参照した。
- (5) John Rawls, *A Theory of Justice* (Oxford University Press, 1971). [矢島鈞次監訳『正義論』（紀伊國屋書店、一九七九

年)。」

- (6) 坂口緑・中野剛充「現代コミュニタリアニズム」有賀誠・伊藤恭彦・松井暁編『ポスト・リベラリズム——社会的規範理論への招待』(ナカニシヤ出版、二〇〇〇年)八七頁。
- (7) フレイザーもまた、共同体主義の共通テーマとして反個人主義をあげている。Elizabeth Frazer, *The Problem of Communitarian Politics — Unity and Conflict*, p. 21.
- (8) とりわけ、Amy Gutmann, “Communitarian Critics of Liberalism” *Philosophy & Public Affairs*, vol. 14, No. 3 (1985) が重要である。この論文は、Shlomo Avineri and Avner de-Shalit ed., *Communitarianism and Individualism* (Oxford University Press, 1992) と Markate Daly (ed.), *Communitarianism: A New Public Ethics* (Wadsworth, 1994) に収録されている。
- (9) 共同体主義の主張をまとめた文献は多数ある。この中には、D. Bell *Communitarianism and Its Critics* (Oxford University Press, 1993) だけを挙げておく。また、共同体主義に関する重要論文集として、Amitai Etzioni (ed.), *New Communitarian Thinking: Persons, Virtues, Institutions, and Communities* (University Press of Virginia, 1995), Amitai Etzioni (ed.), *The Essential Communitarian Reader* (Rowman & Littlefield Publishers, 1998) がある。
- (10) Michael J. Sandel, *Liberalism and the Limits of Justice* (Cambridge University Press, 1982)。[菊池理夫訳『自由主義と正義の限界』(三嶺書房、一九九二年)』。
- (11) こうしたリベラリズムの立場については、多数の文献による解説があるが、とりわけ、井上達夫『共生の作法——会話としての正義——』(創文社、一九八六年)、井上達夫『他者への自由——公共性の哲学としてのリベラリズム——』(創文社、一九九九年)は重要である。
- (12) 川本隆史『現代倫理学の冒険——社会理論のネットワークングへ——』(創文社、一九九五年)二七頁。
- (13) サンデル『自由主義と正義の限界』日本語版序論一三—一四頁、*“Morality and the Liberal Ideal” The New Republic* (1984), pp. 15-17. なお、『自由主義と正義の限界』の翻訳者である菊池理夫によれば、上記の論文とほとんど同じ内容のものが、サン

デルの編集した *Liberalism and Its Critics* (Basil Blackwell, 1984) pp. 1-10 にも使われており、サンデル自身の希望により日本語版『自由主義と正義の限界』に「序論」として訳出されている。菊池理夫「英米のコミュニティアニズムと地域政策」松阪大学地域社会研究所報』第一三三号(二〇〇一年)一五―一六頁。

(14) Sandel, *Liberalism and the Limits of Justice*, p. 127. [『自由主義と正義の限界』二〇八頁。]

(15) 『自由主義と正義の限界』日本語版序論「Morality and the Liberal Ideal」*The New Republic* (1984), pp. 15-17. 「Introduction」, Sandel (ed.), *Liberalism and Its Critics* (Basil Blackwell, 1984), pp. 1-10 などを参照。

(16) Alasdair MacIntyre, *After Virtue*, 2ed. (University of Notre Dame Press, 1984) [マッキンタイア(篠崎榮訳)『美徳なき時代』(みすず書房、一九九三年)]、Alasdair MacIntyre, *Whose Justice? Which Rationality?* (University of Notre Dame Press, 1988). なお、マッキンタイアの思想の解説としては、森村進「リベラリズムと共同体主義」桂木隆夫・森村進編『法哲学的志向』(平凡社、一九八九年)七―三九頁、「マッキンタイア的美徳―小共同体主義―西洋的倫理―政治理論の歴史主義的再生とその限界」『千葉大学法学論集』第一三三号第四号(一九九九年)四一―八八頁などがある。

(17) Michael Walzer, *Spheres of Justice: A Defense of Pluralism Equality* (Basic Books, 1983) [山口晃訳『正義の領分―多元性と平等の擁護―』(而立書房、一九九九年)]、Michael Walzer, *Interpretation and Social Criticism* (Harvard University Press, 1987) [大川正彦・川本隆史訳『解釈としての社会批判』(風行社、一九九六年)]、Michael Walzer (ed.) *Toward a Global Civil Society* (Berghahn Books, 1995) [石田淳・越智敏夫・向山恭一・佐々木寛・高橋康浩訳『グローバルな市民社会に向かって』(日本経済評論社、二〇〇一年)]。なお、ウォルツァーの思想の解説には、岡本仁宏「M・ウォルツァー―政治哲学の意味」田口富久治・中谷義和編『現代の政治理論家たち―二世紀への知的遺産―』(法律文化社、一九九七年)、大川正彦「ウォルツァー―複合的平等と批判的多元論」藤原保信・飯島昇蔵編『西洋政治思想史II』(新評論、一九九五年)四四六―四六二頁、有賀誠「コミュニティアニズムの分配の正義論―M・ウォルツァーの場合」『法学政治学論究』第三号(一九八九年)、藤田潤一郎「マイケル・ウォルツァーにおける批判と正義―近代革命の光と影の中で」『法学論叢』第一四一巻第一号(一九九七年)五〇―七〇頁及び第一四二巻三号(一九九七年)六五―八五頁、などがある。

- (18) Charles Taylor, *Sources of the Self : The Making of Modern Identity* (Harvard University Press, 1989), Charles Taylor, *The Ethics of Authenticity* (Harvard University Press, 1991), Charles Taylor, "Atomism" *Philosophy and the Human Sciences : Philosophical Papers 2* (Cambridge University Press, 1985), pp. 187-212 [田中智彦訳「ノムラニスム」『現代思想』二二巻五号(青土社、一九九四年)一九三―二一五頁]、Charles Taylor, "Cross-Purposes : The Liberal-Communitarian Debate" Nancy Rosenblum (ed.) *Liberalism and the Moral life* (Harvard University Press, 1992) pp. 159-182, テイラー(インタヴュー) 岩崎稔・辻内鏡人訳「多文化主義・承認・ヘーゲル」『思想』(岩波書店、一九九六年)四一―二七頁。なお、テイラーの思想の解説としては、田中智彦「両義性の政治学——チャールズ・テイラーの政治思想」、『早稲田政治公法研究』第五三号(一九九六年)二九三―三二三頁及び第五五号(一九九七年)二一三―二四四頁、田中智彦「テイラー——自己解的な主体と自由の社会的条件」、『西洋政治思想史II』四六三―四七八頁、中野剛充「チャールズ・テイラーの政治哲学——近代・多元主義的コミュニタリアニズムの可能性——」、『相関社会科学』第八号(一九九八年)四九―六八頁などがある。
- (19) R. N. Bellah, R. Madsen, W. M. Sullivan, A. Swidler, and S. M. Tipton, *Habits of the Heart : Individualism and Commitment in American Life*, (Haper and Row, 1985) [島蘭進・中村圭志訳『心の習慣——アメリカ個人主義のゆくえ——』(みすず書房、一九九一年)]。同じグループの著作としては、『*The Good Society*, (Alfred A. Knopf, 1991)』がある。
- (20) ベラーらの主張については、拙論「公的世界における人々の絆(一) 完——リチャード・セネットの公共性論——」、『法学論叢』第一三五巻第五号(一九九四年)五七―九〇頁でも触れた。
- (21) 共同体主義の社会的背景については多数の文献が指摘している。例えば、玉木秀敏「正義論の現代的展開」田中成明編『現代論法學入門』(法律文化社、一九九三年)二六五―二六六頁、井上達夫「他者への自由——公共性の哲学としてのリベラリズム——」(創文社、一九九九年)一二六―一二八頁、菊池理夫「英米のコミュニタリアニズムと地域政策」一三頁などがある。
- (22) 川本隆史『現代思想の冒険者たち二三——ロールズ——正義の原理』(講談社、一九九七年)二二―一頁。
- (23) 飯田文雄「現代リベラリズム論の批判的再構成(一)」、『神戸法学雑誌』第四七巻第四号(一九九八年)六八四―六八五頁。

- (24) 同上六八五頁。
- (25) チャンドラン・クカサス、フィリップ・ペティット (山田八千子・嶋津格訳) 『ロールズ——正義論とその批判者たち』(勁草書房、一九九六年) 一七四―一七五頁。
- (26) John Rawls, *Political Liberalism* (Columbia University Press, 1993).
- (27) Jerald Doppelt "Beyond Liberalism and Communitarianism" David Rasmussen (ed.), *Universalism vs. Communitarianism: Contemporary Debates in Ethics* (MIT Press, 1990) pp. 49-50. 「シェラルド・ドゥペルト」2章 自由主義と共同体主義を超えて」ラスマッセン編(菊池理夫他訳)『普遍主義対共同体主義』(日本経済評論社、一九九八年)七八―八〇頁。』ロールズの政治的リベラリズムが「共同体主義的」であるという点については、多くの文献が指摘している。例えば、マルホルとスウィフトは、ロールズの政治的リベラリズムを、「正義が共同体で共有された意味に忠誠を誓うことにある」とする方法論的な意味でも、ロールズの公正としての正義が「ある特殊な共同体の理解を具現化したものである」という内容的な意味でも、共同体主義的な理論であると指摘している。Stephen Mulhall and Adam Swift, *Liberalism and Communitarians* (Blackwell, 1992), p. 201.
- (28) John Rawls, *Political Liberalism*, p. 36.
- (29) *Ibid.*, pp. xxix-xxx.
- (30) *Ibid.*, p. 10. なおこの点は、井上達夫『他者への自由』一五四頁をも参照。
- (31) 施光恒「自省的主体性の存立条件としての Self-Esteem ——リベラルな国家における共同体的諸価値の意義と位置づけ——」『法学政治学論究』第二九号(一九九六年)三五二―三五三頁。
- (32) Sandel, *Liberalism and the Limits of Justice*, pp. 159-161. 「『自由主義と正義の限界』二五八―二六二頁。』
- (33) 井上達夫『他者への自由』一五三頁。
- (34) 「正義の基底性」とは、以下の三つの命題によって定式化される。つまり、1、正義は社会の構成原理であり、社会における公私の力の行使を規制するとともに、公権力によって強行され得るものである、2、正義の問題に関する決定は、「善き生」

についてのいかなる特殊な解釈にも依存することなく正当化可能でなければならない。3、「善き生」についてのいかなる特殊な解釈に基づいた行動であっても、正義の要求に抵触することは許されない、である。同上二一六頁。

(35) 同上二一〇―二一一頁。

(36) 井上は、こうした自らの立場を「逞しきリベラリズム」と呼んでいる。同上二六二頁。

(37) 齋藤純一は、この点以下のように指摘している。「共同体主義は、「共通善」の観念に沿って人々が自らの行動を方向づけることを求めるが、そうした「共通善」の観念が共有される共同体はあくまでも非国家的な次元にある。共同体主義にとっては、国民国家のレベルで「共通善」が積極的に定義されるとすれば、それはむしろ、共同体の多元性をおびやかす潜在的な脅威と見なされるだろう。共同体主義は、国家が相互に異質な多元的な共同体によって構成されることを肯定する」。齋藤純一「現代日本における公共性の言説をめぐって」『公共哲学三 日本における公と私』（東京大学出版会、二〇〇二年）一〇五―一〇六頁。

(38) Alasdair MacIntyre “A Partial Response to my Critics” Horton and Mendus (ed.), *After MacIntyre: Critical Perspectives on the work of Alasdair MacIntyre* (Polity Press, 1994). なお、この点については、小林正弥「マッキンタイアの美德—小共同体主義—西洋的倫理—政治理論の歴史主義的再生とその限界」六六頁、Steven Lukes “The Responsive Community” *Dissent* (1998), pp. 87-89 も参照。

(39) Michael J. Sandel, *Democracy's Discontent: America in Search of a Public Philosophy* (Harvard University Press, 1996).

(40) Sandel, *Democracy's Discontent*, pp. 329-338, pp. 349-351. 「中野剛充訳「公共哲学を求めて——満たされざる民主主義」『思想』第九〇四号（一九九九年）四六―五四頁、六三―六五頁。」この点については、駒村圭吾「公民的共和制構想と価値衝突——マイケル・サンデルを超えて——」『白鷗法学』第九号（一九九七年）一〇八―一一頁、大森秀臣「現代社会における自己統治回復について（二）・完——マイケル・サンデルの陶冶プロジェクトの批判的考察——」『法学論叢』第一四九巻第五号（二〇〇一年）八九―九四頁も参照。

- (41) Rawls, *A Theory of Justice*, pp. 522-523.
- (42) Will Kymlicka, *Contemporary Political Theory: An Introduction* (Oxford University Press, 1990), p. 221. [岡崎晴輝・木村光太郎・坂本洋一・施光恒・関口雄一・田中拓道・千葉眞訳『現代政治理論』（日本経済評論社、二〇〇二年）三四六頁。]
- (43) 川本隆史『ロールズ』二一三頁参照。
- (44) Rawls, *A Theory of Justice*, pp. 101-105. [『正義論』七七―八〇頁。]
- (45) こうしたロールズの間観については、岩田靖夫『倫理の復権——ロールズ・ソクラテス・レヴィナス』（岩波書店、一九九四年）二二―四九頁を参照。
- (46) Doppelt "Beyond Liberalism and Communitarianism" David Rasmussen (ed.), *Universalism vs. Communitarianism: Contemporary Debates in Ethics*, p. 50. [ドゥペルト「2章 自由主義と共同体主義を超えて」『普遍主義対共同体主義』七九頁。]
- (47) 共同体主義者は、「不寛容が最も繁栄するのは、生活の形態が乱れ、根幹がぐらつき、伝統がゆるんでいるところであると、応答する。今日では、全体主義的な衝動が生じるのは、確固として状況づけられた自我の自信からよりも、孤立し、混乱し、欲求不満である自我の当惑からである。自我は、共通の意味がその力を失った世界の大海で途方に暮れている。」サンデル『自由主義と正義の限界』日本語版序論一六頁。
- (48) ただし、小林正弥は、テイラーもサンデルも条件つきでコミュニタリアンと呼ばれることに同意していると指摘している。「チャールズ・テイラー及びマイケル・サンデルとの質疑応答——地球的公共哲学ハーバード・セミナー朝食会」小林正弥監訳『千葉大学法学論集』第一六巻第一号（二〇〇一年）一三四―一三五頁。
- (49) 金子勝『反経済学——市場主義的リベラリズムの限界』（新書館、一九九九年）二七九頁他。
- (50) 向山恭一「多文化主義と「承認」パラダイムの正義論」『法学研究』第七〇巻第二号（一九九七年）三二三―三四頁、向山恭一『対話の倫理——ヘテロトピアの政治に向けて』（ナカニシヤ出版、二〇〇一年）一一五―一二六頁。