

「無縁化」と公共性

——J・ロールズ「原初状態」論の解釈をめぐる——

麻野雅子

目次

第一章 「無縁化」という公的文化

第二章 「無縁化」の政治的可能性

第一節 「無縁」の世界とその衰退

第二節 「無縁」の原理とその政治的可能性

第三節 ロールズの原初状態論における「無縁化」の意味

第三章 権力関係のなかでの「無縁化」

第一節 「無知のヴェール」の政治的意味

第二節 ラディカル・デモクラシーと公共性

第四章 「無縁化」と公共性を結びつけるもの

第一章 「無縁化」という公的文化

これまで日本社会の人間関係の特徴として指摘されてきたのは、和をもって尊しとする協調的精神や集団と個人の宥和を実現しようとする調和的傾向である。西洋の個人主義的人間理解に対比させる形で、全体社会から分けられた存在としての「自分」意識や間人としての人間理解、集団の利害と自己の利害を対立させて考えない日本的集団主義などの概念が生まれ、日本社会を説明するチームとして受け入れられた。

しかしながら日本社会の現実を目を向ければ、そうした和と強調の精神が滑らかな人間関係を形成しているとは言いがたい状況になっている。一方には、人との関わりを避け孤立してこうとする姿があり、他方には、少しでもしつくりこない異質な人びとを排除しようとする行動が見られる。排除とそれに対する命がけの抗議行動が、マスコミ報道によって問題にされない日はないと言ってよいほどである。

和と協調の伝統的な文化を持ちただけでは人間関係の円滑化をはかることができそうもない現状において、人間関係を律する新しい文化規範が切実に求められている。われわれは、多様な価値観や性格、感性をもった人びとが、同質化を強制しあうことなく、適切な距離を保って、関係を結びあえる条件について真剣に考察しなければならぬ状況におかれているのである。多様な人びとの間に、幅広くゆるやかな絆、公共性の網の目の形成を可能にする公的文化とはどのようなものだろうか。

こうした文化を作りだしてきた一つの装置として、土屋恵一郎は『正義論／自由論』のなかで、「無縁化（デラシネ化）」を挙げている。「無縁化」とは、公的な場に登場する際に、私的な縁をたちきった者として現われることであり、自らが属している共同体での身分や地位や職業、性別や年齢に応じて期待されている役割な

どとは関係のない、何者でもない「わたし」として振舞う一種の礼儀作法である。何々家の夫や妻、誰々の親や子、何とか会社の課長や何とか大学の学生などとして振舞うのではなく、一個人として登場することで、日常生活における社会的関係とは別の絆、新たなネットワークを作ることができるというわけである。

この「無縁化」という文化装置を利用して多様な人びとが集まった場として、土屋は、一三世紀の日本における桜の下連歌を例に挙げている。「この桜の下連歌では、参加者は、それぞれの身分や名前を隠すことが、規則になっていた。高貴の身分の者や、名だたる歌人も、その身分を隠し、名前を隠して、つまり「無縁」の人として、「忍びて」連歌を聞き、ある場合には、自ら参加している⁽¹⁾。連歌において身分や名前を隠して無縁の世界を作りだすのは、身分制の中世社会において自律的で平等な共同性を実現しようとしたためである。こうした平等な共同性を求める精神は、中世において形成された「一揆」にも表われている。「一揆」とは、神前で神水を飲みまわすという「一味神水」という儀式により、一切の社会的関係を断ち、なんらかのシンボルや目的のもとに一致団結して行動する集団であり、衆議による多数決で意思決定が行われる平等な集団であった。中世の日本文化には、日常的な関係とは異質の平等原理によって成立する集団と、そうした集団を実現するための「無縁化」という文化装置とが存在していたのである⁽²⁾。

もちろん「無縁化」は日本文化に固有のものではない。むしろ、社会科学の分野では、ハーバーマスが描きだした「市民的公共性」の揺籃地である一八世紀イギリスのカフェ（コーヒー・ハウス）のネットワークが有名である⁽³⁾。

カフェとは、匿名のストレンジャーとして人びとが情報を求めて集まる開放的な場であった。そこでは相手の素性を探ったり、性格や趣味といった個人的な特性について言及することは無作法として禁じられていた。

そうした詮索は、参加の範囲を狭め、自由な発言を損なうからである。人びとは、匿名性を守りある程度の社会的距離を保つことで、社会的な絆を作りあげ、ストレンジャーの交流を促したのである。⁽⁴⁾

カフェは、単に多様な人びとが集う情報収集の場であっただけでなく、文学や芸術、そして政治について自由に批判的に討議しあう場でもあった。社会的地位を度外視するような社交様式によって実現した平等な市民の理性的な討論の経験は、人間の普遍的理性に対する信頼を生み、単なる民衆の議論に「公的」な性格を与え、「公論」による支配を要求する政治運動を引き起こすきっかけとなった。

土屋の言葉を借りれば、一八世紀に登場した「カフェでの人間関係や議論が、イギリスにおける「公共性」の形成に大きな意味」を持つことができたのは、「カフェのなかで、人々が、生活から分離され、それだけ抽象的な存在になることによって、他者の問題であれ、自分の問題であれ公共的議論のなかで考えることができるように」なったからであり、「そこから、それぞれの私的生活をこえた人間共通の課題というものが、生まれ」、「一八世紀の市民としての人間像と政治的性格が出来上がって」きたからである。⁽⁵⁾ 市民的公共性の成立過程において「無縁化」は、多様な人びとの交流に不可欠の礼儀作法としてだけでなく、私人が「公的」性格を獲得していくことを可能にする公共性創出の装置としても機能していたのである。「無縁化」された人間として登場することにより、人は、公共的理性に目覚めることができた。

こうした「無縁化」の公共性創出機能に着目する立場から、土屋は、ジョン・ロールズ (John Rawls, 1921-) の『正義論』、とりわけその「原初状態」や「無知のヴェール」のアイデアを高く評価する。これらのアイデアは、多様な価値観をもつ市民の協働を可能にする公正なルールを導くために考案されたものである。ロールズは、何が正義に適い、何が正義にもとみなすべきかは、「原初状態」という仮説的な状況における、自

由で平等な参加者の全員一致の合意によって決まると考えている。この「原初状態」という想定の特徴は、合意に参加する人たちが「無知のヴェール」をかぶっているということにある。つまり、公正な正義を導きだすために公正な場でなければならぬ「原初状態」においては、「誰も社会のうちに自分がどの位置にあるかを知らない。自らの階級も、社会的身分も、また自らに与えられた、生来の資産と能力、知能、体力といったものの配剤にあずかる運も知らない。さらに仮定するなら、自分がいだいている善の概念が何であるかを知らず、自らに固有な心理的傾向が何であるかも知らない」⁽⁶⁾。そうした自己に関する情報を遮断されたところでなされる交渉の結果であるからこそ、ある特定の立場に有利になることのない、公正な正義の諸原理が導きだせるのである。

土屋は、このロールズの原初状態論を「無縁化」と結びつけてこう解釈する。「ロールズはここで、正義の原理を選択する人間が自分のアイデンティティについてまったく無知な「無縁」化された人間である、という前提条件を立てていることになる。「無縁」化された人間が、いかにして、正義の原理という公共性にかかわっていくのかを考えようとしているのだ」⁽⁷⁾と。「無知のヴェール」をかけられた人たちとは、日常的な縁から自らを切り離し、自己のアイデンティティから距離を置くことを受け入れた人たちであり、それゆえ私的な個人から公的な市民へと姿を変えることのできた人たちである。平等な共同性を実現させるためにカフェや連歌の場を用いられてきた「無縁化」という文化装置が、正義の原理という公共性を構想する政治哲学のなかで読み替えられ利用されたのである。

土屋が、「無縁化」による公共性の獲得という過程を強調する背景には、共同体主義への批判がある。

「サンドルをはじめとする共同体論者は、ロールズの「原初状態」に立つ人間は、アイデンティティを失い、物語を失った、「負荷なき自我」であるという。人間は抽象的な個人ではなく、家族、都市、国家といった共同体の物語を背景にして、自らの物語を生きる者であるという。

私は、共同体論は、いつでも過ちを犯すと考える。共同体論と個人のアイデンティティとが結びつき、全体主義の過誤から自由であることは絶対にできない。「絶対」という言葉に強調符をつけよう。人間が自分の物語をもつことは、誰でも認めることだろう。しかし、その個人の物語を、共同体の物語に還元するならば、共同体は物語に参加しない者を排除することから出発せざるをえない。物語を共有する者だけが、共同体を構成することになる。⁽⁸⁾

土屋をはじめ共同体主義を批判する立場の人びとは、われわれの政治社会が、多様な価値と多数の共同体を内包してしまっているがゆえに、民族や伝統や人種といったある一つの価値で統合することができない現実を強調し、こうした事態を歓迎する。共通の価値を求めないことは、市民を無関心・無責任の根無し草に変え、政治社会を懐疑主義やディスコミュニケーションに陥れるわけではない。そうではなくて、常に多様な価値にさらされることで、人びとは、強くなり豊かになるのだ。人びとはアイデンティティを持たないのではない。自分と同じ重みをもつ他者と出会うことにより、ふんぞりかえってアイデンティティを主張することができないことに気づいているのである。他者の異質さを実感するとき、またそうした他者からの刺激が自分自身を豊かにすることを知って他者の個性や状況により敏感になろうとすると、自分自身のアイデンティティにヴェールをかけようとする自己抑制が生まれる。そうした自己抑制の精神が生まれてくるとき、異質な他者と

の距離を見失わず、「分離されたままに、相互に関係をもつ」共同性が実現される。⁽⁹⁾

このように、土屋は、共同体主義者たちのいう「位置づけられた存在」ではなく、意識して「無縁化」した人びとこそが、多様な価値が隣接して共存できるリベラルな共同性の担い手としてふさわしいと考えている。

「無縁化」を受け入れ、自己のアイデンティティから距離をとれることが、共同体なき時代の新たな公共性成立の条件とされているのである。「無縁化」によって公共性を獲得した人たちによる他者性に敏感な共同性、多様な存在が歓迎される共同性の実現こそ、土屋の提示する現代的公共性成立への道標である。

筆者もまた、土屋が主張するように、他者性に敏感であるための自己抑制によってリベラルな公共性を構想していくことが、現代の公共性論の進むべき方向であろうと考えている。しかしながら他方で、「無縁化」という一種の礼儀作法が多様性を尊重する自由な社会を生み出すような政治的力をもつものなのかという点については疑問がある。

「無縁化」とは、そもそも現世的縁から逃げて「自由な」境地を求める志向ではないのか。もしそうであるとするれば、強制的な義務や責任を伴う日常的な政治社会において、異質な者同士を結びつける紐帯となることのできるのだろうか。脱世俗欲求の表われとしての「無縁化」は、自発的なアソシエーションや趣味の共同性とだけ結びつくものであって、政治的な権力の場においては機能しないものかもしれない。また、「無縁化」とは、自己のアイデンティティから距離をおくことであるけれども、それはまた、自己の権力や優位さ、他者の不利益や不遇、社会の不平等や権力構造からも、距離をおくことを意味するのではないだろうか。「無知のヴェール」は、他者の存在に目を開かせる自己抑制装置ではなく、むしろ他者の存在を見えなくする、あるいは見なくすむようにする、文字どおり「ヴェール」の役割をする隠蔽装置なのかもしれない。

そこで本論では、この二つの疑問に答える形で、「無縁化」がどのような公共性を可能にするのかを検討していきたい。まず、日本中世史研究によって明らかにされた歴史上実在した「無縁」の世界をみていくことで、「無縁化」が本来もつ脱世俗的な「自由」への志向と公共性の関係について考察し、続いて、ロールズの「無知のヴェール」を他者の存在を見えなくさせるものとして批判する議論に依拠しつつ、「無縁化」と「他者性」と「公共性」との関連について論じていく。

第二章 「無縁化」の政治的可能性

第一節 「無縁」の世界とその衰退

「無縁」という概念が注目されるようになったのは、日本中世史家である網野善彦の著作『無縁・公界・楽——日本中世の自由と平和——』によるところが大きい。網野は、このなかで、中世のさまざまな領域に、私的隷属から「無縁」であろうとする志向が自覚的に表現され実現された場所や集団を発見し、そうした場がどのような原理によって組織されていたのかを明らかにしている。網野の描く中世に存在した「無縁」の世界を見ていくことで、「無縁」志向とは、どのような共同性、公共性を形成するものなのかを考えてみよう。

中世の人びとは、通常、血縁関係や主従関係や貸借関係などのさまざまな縁を結びながら、一つの共同体のなかで暮らしていた。こうした縁は、人びとの共同生活を可能にし生活を豊かにする一方、不本意な境遇へと縛りつける拘束力となることもあった。そこでこの時代には、さまざまな縁が与えてくれる恩恵を放棄しても、そうした境遇から逃げだしたいと願う人びとのために、共同体の世俗的な縁とされることができる場や集団が

存在した。こうした「無縁」の場のうち最も有名なのが江戸時代の縁切寺であり、そこに駆け込むことのできた女性には、離婚を認められ夫婦の縁を断ち切ることができた。こうした縁切りの慣行は、夫婦の縁だけにとどまらず、「福島守山藩では、罪を犯したものがその菩提寺、あるいは氏神の神職の家に駈入り、「寺抱え」となることによって、藩の追求を逃れ、処罰をうけずにすむ慣行が近世を通じて存在していた⁽¹⁰⁾」。さらに戦国時代まで遡ると、この縁切りの原理は、主従の縁や貸借関係の縁にまで及んでおり、罪科人だけでなく下人・所従・奴婢が主人の手から逃れて走入る寺も少なからずあった⁽¹¹⁾。これらの寺は「無縁所」と呼ばれ、共同体の縁からも、藩あるいは国家の支配からも、離脱することのできる場所であった。

戦国時代、「無縁所」はまた「公界寺」、「公界所」とも呼ばれた。「公界」とは、大名の私的な主従関係、私的な保護から放たれた場である。それゆえ、大名の家中の立場からすれば、そこに放逐されることは、厳しい処罰であり恥ずべき処分ではあったが、「公界」を往来しそこを生活の舞台とする人びとにしてみれば、自立性を保つことのできる場であり、自信と誇りを見出すことのできる世界であった⁽¹²⁾。

こうした独立精神に溢れた「公界者」によって作られたのが、南伊勢の大湊や山田、桑名や堺などの自治都市である。桑名は、古くから天皇に贄を貢献してきた海民たちの根拠地の一つで、商人たちの自由な取引が行われるため「十楽の津⁽¹³⁾」と呼ばれた。この「楽」の地桑名の人びとの独立精神、「うえなし」の精神は、天皇・将軍・神社などの「上」が無力となりあつてなきが如き存在になった戦国時代（一五一〇年）に豪族長野氏の支配に抵抗し自治を守ったとき、いかに発揮された⁽¹⁴⁾。こうした自主独立の「自由」を求める精神は、権力の専横に抗議することを誓って結成された無縁の組織である「一揆」にも見てとることができる。

もちろんこうした「自由」は、権力による保護の放棄を意味し、飢餓や迫害という厳しい境遇を代償とする

ものであった。しかしながら保護を期待しない以上、従軍の義務を免れることも多く、世俗の対立抗争から「無縁」の「平和」な境涯を保つことも可能であった。⁽¹⁵⁾

「自由」と独立を勝ちとった「平和」の地「無縁」「公界」「楽」の世界は、世俗の縁とは異質の組織原理によって運営された。網野は、こうした場や集団の特徴として、(1)不入権、(2)地子・諸役免除、(3)自由通行権の保障、(4)平和領域・「平和」な集団、(5)私的隷属からの「解放」、(6)貸借関係の消滅、(7)連坐制の否定、(8)老若の組織といった八つの点を挙げて、「このすべての点がそのままに実現されたとすれば、これは驚くべき理想的な世界といわなくてはならない」と述べている。⁽¹⁶⁾

こうした特徴のうち網野が強調するのは、老若の組織にみられる平等原理である。老若の組織とは、自然的な年齢階梯のみではなく、それぞれの場、集団に特有な「芸能」そのものの年功による年齢階梯的な秩序原理より成り立つ組織であるけれども、運営者の交代制や多数決原理による決定などの点で「老衆・若衆を構成する人々の間には、平等原理が貫徹していた」。⁽¹⁷⁾ 網野は、石母田正の議論に依拠しつつ、この年齢階梯的秩序原理を、階級社会以前の自然発生的分業の秩序であると解釈し、「私有を知らず、私的隷属によって侵犯されることのない、未開の社会にまで遡りうる」がゆえに、私的所有や支配を軸とする秩序・組織とは本質的に異質な秩序原理であったと指摘する。⁽¹⁸⁾ 網野は、所有とそれに基づく支配を拒絶するこの平等原理に「無縁」「公界」「楽」の世界の生命力を見出している。

網野の描きだす「無縁」の世界とは、このように、権力の間隙において、俗社会とは異質な秩序原理によって「自由」「平等」「平和」を実現しようとした領域であった。しかしこの歴史上実在したとされる「無縁」の世界は、藩や国家の中央権力が民衆の生活領域に浸透していくことにより近世以降徐々に姿を消し、現代にお

いては、子どもの遊びのなかにその痕跡をとどめるにすぎないものとなってしまっている。⁽²⁰⁾

網野は、制度化された「無縁」の場の消滅を歴史的必然と捉えつつも、その一方で、「無縁」の場を作りだした思想、「無縁」の場を支配した秩序原理、「自由」「平等」「平和」な領域を求める志向は、不滅であるとも主張する。⁽²¹⁾ 網野にとってそれは、「有主」の激しい大波に洗われ、瀕死の状況にたちいたったと思われても……また青々とした芽ぶきをみせる」「日本の人民生活に真に根ざした」思想であり、原理なのである。⁽²²⁾

網野のいう「無縁」の原理とは、所有やそれに伴う支配を拒絶する「無主」の原理であり、「平等」な成員による自治を貫徹しようとする自主独立の「自由」の精神の表現であり、権力者の紛争に巻き込まれまいとする庶民の「平和」の思想である。網野は、これこそ日本流の自由・平等・平和の思想の源泉であり、たとえそれが、ギリシャ・ローマの市民の民主主義とキリスト教の伝統をもち、ゲルマンの未開の生命力に裏づけられ、中世を通じて深化し、王権との闘いによってきたえられてきた西欧の自由・平等・平和の思想に比べて、体系的な明晰さと迫力を欠いているとしても、「日本の社会の中に脈々と流れる原始以来の無主・無所有の原思想」の表現なのだと主張する。⁽²⁴⁾ それは、私的所有とそれに基づく支配を当然視する有縁の世界の社会原理を根源から批判し相対化する原理として理解されている。

以上のように、網野は、自らの歴史研究のなから普遍的に潜在する「無縁」の原理を導きだす。こうした議論をうけて、次は、この「無縁」の原理が、現代社会においてどのような政治的可能性をもつのかを考えてみよう。

第二節 「無縁」の原理とその政治的可能性

網野のように「無縁」の原理を、歴史を通じて存在する原理であり、有縁の世界を貫く支配の論理・権力の論理を拒絶する原理であると捉えることができるならば、行政権力が生活の隅々にまで浸透した現代社会においても、それは、権力的な構造とは異質の平等原理により成り立つ領域を形成する原動力として潜在していると考えることができるだろう。確かに現代社会において実現可能な「無縁」の場は、中世に制度化されていたような公権力からの干渉を拒否できる自治領域、アジール（避難所）としての「無縁所」ではありえない。それは、公権力の介入を拒否するという意味ではなく、固定化し日常化し構造化された有縁の世界の関係をそのまま持ち込むことがないという意味での「無縁」でしかありえない。

例えば、土屋が指摘しているように、現代の日本社会において、会社では社長と社員の関係にある人たちがそうした関係を持ち込むことなく釣り仲間として関係を結ぶ『釣りバカ日誌』の世界を実現することは可能である⁽²⁴⁾。また、匿名で参加できるコンピューター・ネットワークでは、現実の世界での肩書きとは「無縁」でいられるであろう。インターネット・カフェの登場やボランティア活動を支援する組織の整備、会社によるフィランソロピー活動の活発化は、ますますこうした「無縁」の関係の組織化を促すであろう。

こうした「無縁」の関係に基づく人的ネットワークの広がりには、人びとに、有縁の世界を支配する価値を相対化する視点を与え、有縁の世界の拘束から一時的に解放させる「自由」の領域を提供する。そうした解放感と非日常性のもつ魅力に導かれて、現代社会に生きる人びともまた、「無縁」の原理を自覚し、「無縁」の場を形成しようとするであろう。

では、こうした「無縁」の世界の形成は、どのような政治的意義を持つのだろうか。ここでは二つの立場を

想定してみたい。そのうえで、本論の第一の問いである「無縁化」がいかなる公共性を可能にするのかという問題を検討していきたい。

第一の立場は、「無縁」の場が、単なる「娯楽」や会社組織の潤滑剤としての活動にとどまらず、社会を問い直す政治性を帯びた場所として再構成されていく可能性を高く評価し、その実現を追求する立場である。ハーバースの市民的公共性の叙述にあるように、一八世紀ヨーロッパでは、カフェやサロンといった、自由で平等な人びとが率直な意見交換をする私的な「無縁」の場を経験することが、国家権力に対して公開性の要求を突きつけ、言論の自由を保障させるきっかけとなった。非政治的な私的な領域での平等な関係性の経験が、リベラル・デモクラシーの政治体制を生み出したのである。そこで今日でも、匿名の存在として平等に関わっていく現代版「無縁所」から、より自由で平等な関係性を思い描く政治的想像力が生まれ、現代の政治社会を支配する価値や社会構造のあり方を批判する政治的な主張が展開されることは起こりうる。それを期待しようというのがこの立場である。

この立場は、政治の実践のレベルでは、「無縁」の場を形成し、そこでの自由で平等な関係性の経験から現実の不平等な構造を問題視する「批判的公共性」を導きだそうとする戦略をとる。本論のテーマである「無縁化」と公共性との関連という点からこの立場をみてみると、「無縁化」が導きだす公共性とは、自由で平等な関係が実現された現代版「無縁所」で導出される批判的公共性だということになる。

しかしながら、現代の「無縁所」に期待されるこうした役割の実現可能性に対して悲観的な評価をくだす立場も考えられる。つまり、現代社会において実現可能な「無縁所」とは、コヒーハウスや連歌の文化的伝統を受け継いだ社交の場、私的な趣味のサークルなどの現実から一時的に逃避する遊びの場としてしかありえず、

そうした領域から政治的変革をもたらすような主張が展開されることは期待薄だとする立場である。中世の身分制社会のなかに「無縁所」が存在したように、自由で平等な関係の領域が存在することと社会全体の自由化・平等化とは直結するものではない。現代版「無縁所」で自由で平等な関係が形成されたからといって、社会を平等化・自由化しようとする社会的な運動が展開されるという保証はどこにもないのである。「無縁所」を求める志向とは非日常性を求める志向であり、それゆえ政治的な力とはなりえないとするのがこの立場である。

では、この第二の立場にたつとき、「無縁化」と公共性を結びつけることは不可能になると考えるべきだろうか。「無縁化」が可能にする公共性とは、「無縁所」からの「批判的公共性」だけなのだろうか。

これに対して筆者は、「無縁化」を批判的な領域としての「無縁所」と結びつけない立場があると考えており、その例を、ロールズの『正義論』にみることでできると考えている。筆者の考えでは、ロールズの原初状態における「無知のヴェール」の想定は、現実世界のなかに自由で平等な「無縁」の領域を形成し、そうした領域での平等な関係性の経験を通して現実の社会構造を批判していこうとする議論とは異なる、もう一つの「無縁化」と公共性を結びつける考え方の例である。そこで持ちだされる「無縁化」は、社会の基本構造を律する国家的公共性を構成することのできる公共的市民を導出するという理論的役割を果たすものであり、普通の市民に「公的」な性格を与える役割を担うものである。ここで「無縁化」と公共性は、遊びや逃避の領域としての性格を持つことの多い現代版「無縁所」を介することなく、結びついている。

第三節 ロールズの原初状態論における「無縁化」の意味

ロールズが『正義論』のなかで「無知のヴェール」という形で導入している「無縁化」は、社会の基本構造

を律する正義の原理を導きだす過程のなかで決定的な役割を果たしている。その役割とは、公正な正義の原理を決定することができる市民とはいかなるものか、そうした市民はどのような論拠を用いることができるのかを示すことである。²⁸⁾「無縁化」を受け入れ自らのアイデンティティや境遇から距離をとることによって、原初状態の参加者は、「公的」な判断をなすにふさわしい公共的理性を備えた市民となることができるのである。

ロールズは、自らの原初状態論が、歴史的に実在したかどうかとは関係のない、正義の原則を導くためのあくまでも理論的な仮説であることを強調している。²⁹⁾原初状態論は、公正な審議の場とはどのようなものであるかを示すためのモデルではあっても、そうした場を現実世界のなかに制度化していこうとすることを意図した議論ではない。ロールズがこの仮説を必要とするのは、日常生活における同意や判断が、通常基本構造をなす諸制度の内部に埋めこまれた特殊化した状況でなされるものである以上、その基本構造の特徴や歪みを反映しており、それゆえ、基本構造という枠組み自体を対象にする審議においては、そういう特殊性から自由な観点、すなわち「全包括的な背景的枠組みのある特定の特徴や状況から離れかつそれによって歪められることのない観点、自由で平等とみなされた人びとの間で公正な同意が到達できるような観点を、見つけたさなければならぬ」³⁰⁾からである。そうした観点がいかなるものであるかを理論のなかで示すことができれば、ロールズの原初状態論は目的を達成したことになる。

しかしながら、ロールズの試みは、公共的理性を備えた市民を描きだすことだけにとどまるものではない。そうした市民たちが合意すると論証された正義の原理によって現実の政治社会を規制し現状変革をしていくことを目指している。ロールズの正義論とは、理論から導いた正義の原理によって、不平等が構造化された現実社会を根幹から変えていくという極めて実践的な政治的営みであり、政策論なのである。

こうしたロールズの正義論の実践的性格とその影響力の拡大は、ロールズ自身の意図をこえて、原初状態や「無知のヴェール」の議論にも実践的な性格を与えることになる。すなわち、ロールズの正義論を受け入れるならば、不平等の構造化された政治の現実のなかに存在する、いま、ここにいる、われわれもまた、公共的理性を備えた市民たろうとすれば、原初状態の参加者たちのように、「無知のヴェール」をかぶって判断しなければならぬと解釈されていくのである。ロールズの原初状態論で描かれた市民モデルが、現実の政治的な決定・交渉の場においても、規範として受け入れられ、影響力を行使するようになっていくのである。

では、このように、現実の政治的な決定・交渉の場で公的な存在となるために「無縁化」が要請されると解されるようになったとき、そのことはどのような政治的意味を持つであろうか。現実の権力関係内部におかれたわれわれが、公共的理性を備えた市民としての判断をなすべく、公正さを求めて、「無縁化」しようとする政治的行為は、ロールズの正義論が目指しているような公正な社会、リベラル・デモクラシーの実現した社会を形成していくのに資するものなのだろうか。次に、有縁の世界とは異質な秩序原理から成る「無縁所」においてではなく、まさに有縁の世界の中枢である権力関係のなかで、「無縁化」が、どのような政治的役割を果たし、どのような公共性を生み出すのかを考えてみたい。

第三章 権力関係のなかでの「無縁化」

第一節 「無知のヴェール」の政治的意味

ではまず、現実の政治的な決定・交渉の場で公的存在たるために「無縁化」が要求されるとする主張に対し

て批判的な見解を検討してみよう。

「無縁化」という抽象化の操作は、すべての市民を平等に普遍的存在へと変えるような非政治的・中立的な操作ではなく、現実の世界での強者のあるいは多数者のアイデンティティをもつ存在のようになれと強制する極めて政治的な操作なのだという指摘は、批判的な見解の代表的な論点である。ロールズの描く「無知のヴェール」をかぶった原初状態の参加者とは、西側先進産業社会のブルジョア文化で合理的とされる個人主義的な価値観をもった人びとであって、そうした人びとこそが公正中立な普遍的存在だとするのは、ロールズの偏見だと批判される。批判は、連帯の価値を重視する左翼の立場や共同体の意義を重んじる共同体主義の立場からだけではなく、西洋文化・男性文化の支配を拒否する文化多元主義やフェミニズムの立場からもなされている。⁽²⁰⁾ こうした批判的立場からすれば、「無縁化」は、ある特定の人びとに抽象的で公共的な存在であるかのように装うことを許し、そうした人びとは異なるアイデンティティをもつ少数者の実態を意識せずにすむようにさせるための隠蔽装置にすぎないことになる。

「無縁化」が市民の強制的同質化と他者性の隠蔽へとつながる操作であるとする議論のうち、本論では、ラディカル・デモクラシーの観点からロールズの原初状態論を批判しているスティーヴン・L・エスキス(Stephen L. Esquith, 1949-)の議論を取り上げる。

エスキスは、「無縁化」によって公共性を獲得すべきであるという要請が、市民を政治的に無力化し、結果的に官僚支配の現状を補強し、民主化を阻んでいると主張する。S・ウォーリンらの影響を受けた民主主義者のエスキスにとって、現在の行政専門家主導のエリート主義的・管理主義的政治体制において、市民が、専門家の権威に依存するクライアントや見世物として政治を見物する消費者としての立場に甘んじている現状は、問題

の多い憂慮すべき事態である。⁸²⁾ エスキスは、ロールズの正義論、とりわけ原初状態での審議過程の描写が、専門家権威に従順な市民像を提示することで、こうした憂うべき政治の現状の維持に寄与していることを指摘し批判するのである。⁸³⁾

エスキスは、ロールズの原初状態を、「人間を社会的な基本構造について議論させ反省させるのに十分価値のあるものとするための理論装置」⁸⁴⁾であり、公的な存在としていかに判断すればよいかを示す審議モデルだとみている。エスキスが問題にするのは、この原初状態で想定されている市民の推論のあり方が抽象的・哲学的であること、その結果、抽象的な議論のできる専門家の権威を高めるといふ政治的な含意を持っていることである。ロールズの審議モデルに従えば、政治的な審議は冷静沈着なトーンで語る専門家相互の討論をモデルとすべきだということになり、政治は専門家権威主導で行われる政策決定過程として理解すべきだということになる。

そうしたロールズの正義論の特徴がよく表われているとされるのが、「四段階の系列 (four-stage sequence)」という議論である。『正義論』において基本善 (primary goods)／すべての合理的な人びとが欲するとされる、権利や自由、機会や権能、所得や富、自尊心などのこと(を)を再配分するための正義の原理や公共政策の決定は、四つの段階を経て行われる。⁸⁵⁾ この四つの段階とは、(1)原初状態における正義原理の選択の段階、(2)憲法制定会議の段階、(3)立法段階(社会的・経済的政策の決定の段階)、(4)個別事例におけるルールの適用ないし遵守の段階である。市民は、正義の原理を具体的な制度として実現していくべく、各々の段階で適切な法や制度を決定していくのである。重要なのは、そうした決定過程がすすむにつれ、原初状態でかぶらされていた「無知のヴェール」が徐々にあげられ、情報や知識の制約が必要に応じて緩和されていくことである。つまり、原初状態にお

いて、市民は、社会理論の諸原理については知られるものの、いかなる社会形態が存在してきたのかや現在どのような社会形態が存在しているのかといった歴史的な経過についての情報からは閉ざされているのに対して、次の立法的段階においては、その社会の規模や経済発展の水準、政治的構造や自然環境などに関する一般の知識を与えられ、最終段階では、個々人に関する事実をも知らされることになる。

エスキスは、こうした四段階の系列という想定が、法や制度のあり方を判断しようとする市民に対して、その判断の対象に応じた社会や経済に関する一般的知識をもつてかつそれだけを根拠に判断するよう要請しているとみる。エスキスにとって、ロールズの提示する四段階の系列にそって行われる政治的審議のモデルは、「市民に自ら主張しなければならないレベルと、そのレベルに応じた言語を特定させる」ことで、市民の判断の根拠に制限を課し、その主張を萎縮させる働きをする反民主主義的・抑圧的な政治的含意をもつモデルなのである。ロールズの原初状態における政治的審議のモデルが、現代社会に生きる生身の市民たちの政治理解に大きな影響を与えているとするエスキスの立場からすれば、こうしたロールズのモデルの抑圧的側面は見過ごすことのできない重大な問題なのである。⁸⁷⁾

こうした原初状態論のもつ反民主主義的な政治的インプリケーションに敏感なのは、エスキスが、そもそも「民主的な政治において、自分自身の声を聞き自分自身のために語ることが難しい」と判断しているからである。そうした困難さは、「民主的な政治において市民は、自分自身の利益の強力な主張者であると同時に反対者と妥協しなければならぬし、手続的な正義の規範を受け入れると同時に、実質的にも正当な結果を求め」なければならず、「コミットし当事者主義的であると同時に、非党派的で賢明で公正でなければならぬ」こと⁸⁸⁾に由来するものである。自分自身の声を聞くことが難しいので、「民主的な政治は、入り組んだ分業のうえに基

礎をおいている」。⁽³⁹⁾すなわち、当事者として語る政党内や弁護士やロビイストと、妥協と正当な手続きに責任をもつ労働調停者や公聴会の役人やその他の専門家との分業である。利己的な主張の言いっぱなしでもなく、専門家への追従でもない政治を実現しようとすれば、市民が個々にこうした緊張を克服するほかない。

このように民主政治の現状をみているエスキスにとって、ロールズが想定した原初状態における政治的審議のモデルは、市民に、緊張を克服させようとするのではなく、冷静に語る専門家や立法家の判断に従順な存在になるよう促すものである。原初状態の審議モデルのなかでは、個々の市民の経験や感情に裏打ちされた個人的な「声」を聞き取ることとはできない。そうした「声」は必要ないのである。ロールズの審議モデルは、市民に自分の「声」を発見することの難しさから逃げだすことを許し、専門家の審議の見物人という地位に甘んじさせる。ロールズの審議モデルが規範として受け入れられるとき、市民はますます専門家に依存するクライアントや消費者としての役割に閉じこめられ、その「声」は飼い馴らされる一方、専門家の政策決定過程はますます揺るぎないものになる。⁽⁴⁰⁾エスキスは、ロールズの正義論が、全体として平等主義的な傾向を強く持つ議論であることを認め評価するけれども、民衆による支配という意味では反デモクラティックな役割を果たしているとして批判するのである。⁽⁴¹⁾

ロールズの議論が反民主主義的な性格をもつようになった原因を、エスキスは、ロールズがそれまで公共政策分析や政策決定の哲学的基礎としてのヘゲモニーを握っていた功利主義にとって代わろうという野望を持っていた点にみている。功利主義にとって代わるためには、フリーライダーの問題や制度改革に伴う混乱を憂慮する実際の政策決定者や公共政策の分野に関わる専門家たちに、自らの理論の有効性を示す必要があった。その有効性の証明は、ロールズの提唱する公正としての正義が実現された「秩序ある社会」が極めて心理的にも

政治的にも安定している社会であることを示すことによってなされた。⁽⁴²⁾ 安定性を強調することは、ロールズの描きだす社会を、羨望も狂信もない理性的な社会にしまった。ロールズが想定する政治的審議のモデルもまた、市民の飼いや馴らされた「声」によって進行する、権力が行使される音やそれに伴う痛みの「声」を聞き取ることでできないようなものになってしまったのである。⁽⁴³⁾

エスキスはよれば、ロールズは、自らの正義の二原理がもたらす安定性を強調するあまり、原初状態や「秩序ある社会」での政治的審議を過度に安定的なものであるかのように単純化して提示してしまっている。しかしながら、実際の政治過程はそうした安定性を容易に実現できるようなものではない。エスキスが現代の政治に特徴的な場面だとみなす、行政専門家とそのクライアントである市民との対話・交渉の場面でも、そうした交渉がスムーズに行われるのは、市民の側が、自らの問題を専門家の立場から考え、専門家が前提とする「合理性 (reasonableness)」をそのまま受け入れているからである。安定した審議とは、耳障りな「声」を黙らせることで実現しているにすぎないのである。

エスキスは、民主的な支配という意味でのデモクラシーを促進するためには、そうした場面で市民を専門家のように振舞わせ審議過程を安定させるのではなく、むしろ市民が自らの「声」を発見しそれに依拠して主張を展開することで、専門家が前提とする合理性を問い直していくことが必要だと主張する。エスキスが求めるのは、そうした主張を展開できる市民の育成であり、それを促すような民主主義的教育効果をもつ政治理論である。⁽⁴⁴⁾ エスキスは、ロールズの原初状態論で展開された市民モデルに代わる「民主的市民」モデルを提示しようとして試みている。

第二節 ラディカル・デモクラシーと公共性

エスキスのいう「民主的市民」とは、政治に参加する時間や意欲によって定義されるのではなく、現代社会における専門家権威が行使する権力の形態を理解しているかどうか、それをより民主的なものと変換していくとする権力志向をもつかどうかによって定義される存在である。⁽⁴⁵⁾ 専門家権威による政策決定過程としての政治理解が支配的な現状において、ラディカル・デモクラシーを浸透させていくために、市民は、自分たちの「声」が抑圧され沈黙が黙認に解釈されてしまっている事態を理解すること、そして、専門家が前提としているような合理性を突き崩すような「声」を発見し提示することを求められている。民主的市民の育成をはかろうとする政治理論は、政策決定としての政治のもつ円滑さや安定性が犠牲になっているものを明らかにし、市民に自分たちの「声」にはそうした擬似的な安定性を崩すことのできる変革の力が備わっているのだということを実感させるものでなければならない。

こうしたデモクラシーの過程が展開された一例として、エスキスは、専門家と市民とのある対話を挙げている。それは、二人の子供をもつ黒人の母親が、交通事故で支払われた保険金を受け取ったために生活保護の一部返却を要求された場面で起こったことである。この事例を担当することになった法廷弁護士は、母親に対して、黒人女性であるケースワーカーが保険金の支払いを受けるよう指示したことを非難するか、健康器具や娘の学校の靴といった必需品購入のために使ったと主張するか、二つの方法を進言した。それに対して、この母親は、ケースワーカーがそうした指示をしたのかどうかについては、どもりながら覚えていないと答える一方、何を購入したかを質問されたときには、「娘の教会に行くための靴を買った」と落ち着き払った声で力強く答えた。こうした母親の「声」は、同じ黒人女性であるケースワーカーの不利になるような主張をすることを拒否

すると同時に、学校に行くことだけではなく教会に行くこともまた自らの信仰心に照らして当然必要なものであるという自らの合理性を表現していた。クライアントとして登場したこの母親は、事実を語ることを当然視し子供にとって何より必要なのは学校であるとする文化を前提として語る専門家権威の「声」をそのまま受け入れるのではなく、ケースワーカーへの連帯と自尊心とともに表現する自分自身の「声」を見つけだした。⁽⁴⁶⁾

エスキスが市民に期待するのは、こうした自らの「声」の発見である。しかしながらそれだけにはとどまらない。この場面で自分自身の「声」を発見するのは、母親だけであってはならない。法廷弁護士側の、専門家としての自らが当然視していた合理性の限界に気づき、これまで自分が専門家として発してきた「声」が同じ合理性を前提としない人びとの「声」を沈黙させてきたかもしれないということを省みなければならない。

エスキスは、専門家の冷静な事実主義的な「声」が威圧的なものになるとき、必ず当事者主義的な「声」が発現してくると主張する。ある種の「声」が優勢になろうとするとき別の「声」がそれを補おうとする補償（compensation）と自己回復の反応を「権力の法則（power's law）」と呼ぶ。⁽⁴⁷⁾ こうした補償的反動が起こってくる場面に立ち会った者は、その反発のなから自分自身が当然視してきた「声」の性格や権力性に気づかなければならない。「他者たちの複数の声のなかでわれわれに戻ってくる、われわれ自身の声の反響においてのみ、われわれが他者たちをどう見ているのか、他者たちに対してどのような立場にたっているのかを見通すことができる」。⁽⁴⁸⁾ 自分自身の「声」とその反響のなかで自分自身を省みることににより、自らの信念を読み取り書き換えることができる。

あらゆる人びとにとって、自らの「声」の権力性や、自らが前提とする合理性の限界や、他者のアクセントに対する自らの不寛容に気づくことは難しい。とりわけ、専門家権威のように冷静かつ抽象的に語ることが公

的市民としてふさわしい態度だとされるとき、専門家の側は、相手の「声」の独特な調子に耳を傾けたり、相手の沈黙の意味を悟ることがより困難になる。こうした状況で政治理論が果たすべき役割は、困難さを打ち破るための力になること、専門家に対して、自らの事実主義的な「声」が相手のより当事者主義的な「声」を引きだしていることを気づかせ、そうした相手の独特の「声」のなかに潜む合理性を読み取らせるよう促すことである。

そうした民主的な政治理論の構築を目指すエスキスは、ロールズの原初状態論が含意していたのとは異なる市民モデルと政治的審議モデルとを提示している。

エスキスの描く「民主的市民」に要求される資質は、バランス感覚 (poise) と感受性 (sensitivity) である。これらは、専門家権威に対する抗議と不信の声があがることで受け入れられるべき合理性が変動していく流動的な権力の場でバランスを維持する能力であり、相手を黙らせることなく相手の「声」と自分自身の「声」を聞き取る能力である。民主的な市民がもつべき「寛容とは、他者の声が非合理で自分自身の権威に挑戦的であるときにこそ、熱心に聞くということ」であり、「そうした声との接触が、学校化された声で語るわれわれに、自分自身の議論の中にある感情を読む方法を教えてくれる」。そのことでわれわれは、「語られない問いを聞き、われわれに問題としてのみ現れてきた人びとの沈黙を読む準備をする」ことができるのである。⁽⁴⁴⁾

こうした流動性を特徴とする政治過程における審議モデルもまた、微妙な抑揚に溢れた「声」の相互作用として描かれる。エスキスは、単純な対話 (simple dialogue) と複雑な対話 (complex dialogue) という二つの対話モデルを提示し、自らの審議モデルの特徴を示そうとしている。単純な対話とは、「比喩的に言えば、空間的に組織化されているもの」であって、差し向かいに別々の立場をとる参加者たちが、問いかけあうことで、

それぞれの立場の非一貫性や立場の間にある断絶を明らかにしたり、両者の立場を融合させて新たな立場を創造したりして進んでいく対話形式である。⁶⁰ 単純な対話は、複雑な展開を見せることもあるが、それぞれの立場の人びとの変化を予測は不可能でも追跡は可能であるという意味で、単純であるとされる。それに対して、複雑な対話とは、「声」に基礎を置くもの⁶¹であって、「話し手は、トーンや抑揚や口調やアクセントや、葛藤を知らせる沈黙などの変化に気がついているか、少なくとも気がつくようとしている」対話形式である。⁶² 単純な対話の参加者がお互いに見解の一貫性を求めるのに対して、この複雑な対話の参加者たちは、相手だけでなく自身に対しても、様々な「声」、意外な「声」が引きだされることを期待する。「単純な対話が非一貫性を排除し全体を一つの統一された見解へと融合させようとするのに対して、複雑な対話は、理想的には、終わりのない常に新しい声に開かれたままである」⁶³。

エスキスは、民主的な政治、ラディカル・デモクラシーの過程における審議モデルは、こうした抑揚に溢れた「声」に敏感な複雑な対話、他者の「声」だけでなく自分自身の「声」に含まれる意味への感受性が研ぎすまされた対話をも想定したものでなければならぬと考えている。エスキスの描く審議過程においては、安定性よりもむしろ、流動性や意外性が歓迎されている。

エスキスは、複雑な対話を展開するためには、対話参加者が、それぞれ自ら独自の「声」を発見しなければならず、そのためには、自らの体験やそれに伴う強い感情に敏感でなければならぬとする。微妙なトーンを伴う個性的な「声」が、専門家権威の発する首尾一貫した冷静な「声」の支配を突き破るためには、経験や感情、自分自身の境遇やアイデンティティに依拠することで力を獲得しなければならない。

こうした立場に立つエスキスからすれば、ロールズが提示するような「無縁化」による「公的省察と自己明

確化 (public reflection and self-clarification)」の方法は、「市民を現存の専門家権威の構造に対して、穏健な改革と調整という精神をもって向かわせるもの」⁵³⁾でしかない。「無知のヴェール」をかぶり自己のアイデンティティから距離をとるとき、結果的に市民は官僚に対して無力になるのである。

「民主的な市民は、政治生活に参加するために多様なリソースに頼っている。ロールズは、収入と富という物質的なリソースを強調するが、しかしながら自尊の社会的な基礎が重要であることも認めている。これらのうちで政治的自由と市民的自由が決定的である。こうしたリソースは必要かもしれないが、私には、それらが、無知のヴェールの背後では滅多に聞くことのできない不満や痛みや絶望といった経験に声を与えていくには十分なものであるとは思えない。確かに、ロールズの基本善の公正な分け前を所有することは、リベラルな民主的社会の最も恵まれないメンバーを見えるようにすることはできるかもしれない。しかしながら、そうしたメンバーの声を聞きとれるようにするためには、そのメンバー自身が、自らの声で、自らの経験から、こうした経験のもつ力を他のメンバーに伝えられるような鋭い感情を持って、語らなければならない。……原初状態は、こうした経験の感情的な内容のあまりにも多くを濾過してしまう」⁵⁴⁾。

このようにエスキスは、市民が自らの感情や経験に基づいた自分自身の「声」を発見することを、自己支配としてのデモクラシーの促進にとつただけでなく、市民の自尊心回復にとつての決め手でもあるとみている。それゆえロールズの原初状態において、ある特定のアイデンティティを背負った人びとが自らの利害や立場を自らの「声」で表現しているわけではないことを不十分と考える。アイデンティティを根拠にする主張を抑制

することで、「無知のヴェール」という「無縁化」の理論装置は、官僚制に適合的な市民を生みだし、そうした市民による擬似公共性を形成するのに貢献するものだということになる。

「無縁化」されることによってどのような市民が現われ、どのような公共性が形成されるのか——この問いに対して、エスキスは、官僚制主導の政策決定過程としての政治に適合的な市民が現われ、官僚的合理性がそのまま受け入れられる擬似的公共性が形成されると答える。公共性とは本来、官僚と市民の対抗関係のなかで変動しつつ暫定的に決定されていくべきものとみるエスキスにとって、「無縁化」は、民主的な流動化を妨げ、擬似公共性に安定性を装わせる権力装置であり、市民から反論の「声」をあげるためのリソースを奪い、代替的な公共性の可能性を見えにくくさせる隠蔽装置ではない。

しかしながら、ルールズをはじめとするリベラリストたちは、こうした擬似公共性に甘んじるつもりはない。何度も繰り返しているように、ルールズの「無知のヴェール」という「無縁化」装置は、自らのアイデンティティから距離をおくことで他者のアイデンティティに敏感になれるように導入されたものであり、それにより私人である市民に「公的」な性格を付与するためのものである。それは決して、一部の人びとに、自らのアイデンティティに開き直ることを許すようなものではない。専門家権威主導の政治という現状を強調するあまり、ルールズの議論から専門家の専制を促進する要素だけを読み取ったのでは一面的なものになってしまふ。

最後に、簡単にはあるが、ルールズの間観に触れて——本論ではルールズの間観について十分論じることができないので別稿で詳しく検討する予定である——ルールズの議論には「無縁化」による公共性の導出を強者の開き直りにさせないための想定が含まれていることを指摘したい。ルールズの議論のなかに、「無縁化」が他者性に敏感な公共性を生みだすための条件を見てとることで、エスキスの批判に対する筆者なりの応答と

したい。

第四章 「無縁化」と公共性を結びつけるもの

エスキスは、ロールズの審議モデルとは、飼い馴らされた「声」しかもたない市民と、専門家権威が前提とする合理性をそのまま受け入れることによって成立する擬似公共性を生み出すような、反デモクラティクな性格を持つものだとし批判し、そうなってしまった原因を、ロールズが自らの提唱する正義が実現された社会や原初状態での審議に過度の安定性を求めたことにみている。

確かにロールズの議論において安定性は非常に重要な要素として扱われている⁽⁵⁾。というのも、ロールズが行おうとしているのは、エスキスが期待するような、新しい「声」に常に開かれた流動する公共性を形成するためのしっかりとした基盤を作ることであり、多様な意見が表明されるのを歓迎する自由と寛容の原理を政治的に基礎づけることだからである。ロールズにとって公共性とは、そうした多様性を受容でき変動に耐えられるだけの根本的な政治的安定性を備えたものでなければならぬのである。安定性を実現することは、むしろ、他者の「声」を聞き取りその立場への想像力を働かせることを可能にするための必要条件なのである。

実際ロールズの正義論は、他者の、とりわけ最も不利な立場に置かれた人びとの「声」に敏感であろうとする議論である。そのことは、「社会的・経済的不平等は、社会で最も不利な立場にある人びとの利益を最大にするような条件の下でのみ許容される」という格差原理が、「無知のヴェール」という想定下の原初状態で合意されることから明らかである。「無知のヴェール」という想定は、こうした最も不利な立場の人びとへの想像力

や敏感さを獲得するための自己抑制装置なのである。

ロールズの議論が特徴的なのは、この他者の「声」を自分自身をもつ複数の「声」の一つとして理解しようとしていることにある。「無知のヴェール」によって自分自身の社会的境遇を知ることのできない人たちは、最も不利な立場を自分の立場として考えることができる。自己がすなわち他者である状態を実現したロールズの原初状態では、エスキスが重視するような、直接的な交渉の場面において感情や体験に基づく微妙なアクセントを伴う他者の具体的な「声」を聞くことは、必要とされないし、前提とされてもいないのである。ロールズの原初状態の参加者は、そうした具体的な人びとの「声」をすべて自分内部の「声」として知っている人たちなのである。

しかし実際には、当然ながら、自己と他者とを同一視することは容易でないし、あらゆる具体的な他者の「声」をあらかじめ知っておくことなど不可能である。エスキスが「無知のヴェール」による公共性の導出を欺瞞であると批判するのは、「無知のヴェール」による自己の境遇の無知がすなわち他者の境遇への同一化へと結びつくわけではなく、自己の抽象化が、即、自己の超越、他者への共感となるわけではないことに注目するからである。確かに「無知のヴェール」や「無縁化」とはそもそも、他者とながりたいという意識から生まれるものであり、他者に敏感たろうとするがゆえの洗練された自己抑制を意味するものではある。しかしながらやはりそれが、自己の普遍性を過信することにより自らのアイデンティティに開き直る態度へと陥ってしまった、抽象的存在であろうとするあまり他者の具体的な状況を考慮せず、自己と他者の関係を規定している権力から目を逸らしたりしてしまうことがある。エスキスはそうした危険を指摘しているのである。

ただロールズの想定する他者への想像力は、「無知のヴェール」だけに依拠しているわけではない。ロールズ

は、ある種の間人像によって、こうした自己が他者ともなりうる状況、他者の境遇への同一化を確保しようとしているのである。ロールズの原初状態の参加者とは、単に開かれた態度をもつ寛容な自由人というだけではなく、極めて強い社会的存在としての意識を持った市民である。つまり、社会的な運や自然の天分などによる自己の有利性を偶然的の出来事として捉え、社会的協働の恩恵に浴する以上、そこから生じる義務や負担を当然のこととして引き受ける存在である。ロールズにとって公的存在たる市民とは、あらゆる人を道徳的人間として平等に取り扱える社会を実現するべく、他者が被る不利を自己の問題として受けとめ改善しようとする公共心をもった存在なのである。⁵⁶⁾

こうした公共心をもつ市民を前提とするとき、「無知のヴェール」は、もはや自己のアイデンティティへの開き直りや自らの権力性の隠蔽とはならない。社会内存在として自己を意識し他者に平等な尊厳を認める市民にとって、「無知のヴェール」は、他者の境遇に対する敏感さを引きだす装置として機能する。公共心を介して「無縁化」は、他者性を抑圧せずしかも安定した公共性と結びつくことができるのである。⁶⁷⁾

しかし原初状態という理論的仮説のなかではなく、現実の政治社会のなかで、そうした社会内存在としての自覚と責任感を確保することは困難であるし、公共心と結びついた「無縁化」を実現することもまた難しい。現代において「無縁化」が実現されるような場や関係はほとんど、参加も脱退も自由な自発的集団においてである。そうした集団において「無縁化」という作法が守られるのは、非日常的な関係性を経験したいとか、より高度な文化を享受したいとか、刺激的な他者と接したいとかいう遊び心のゆえである。非日常的な「無縁」の集団を刺激溢れる魅力的な場にしておきたいという強烈な動機があってこそ、人びとは、自己抑制によって、他者の異質さに敏感になり、集団のメンバーの多様性を維持しようと心掛けるのである。

そのような「無縁化」を義務や強制が避けられない政治の場に持ち込もうとすれば、政治社会を、趣味のサークルかなにかのように、強烈な参加意欲を与える集団として想定しなければならない。しかし、政治社会の一員であることが自らにとって計り知れない恩恵を与えてくれるようでもあり、また支配関係に組み込まれ搾取されつづけているようでもある、複雑で不透明な現代社会において、社会参加への自発性や公共心をどこまで確保できるのかは疑わしい。

強い所属意識や他者への責任感がなければ、容易に他者への無関心や自己アイデンティティへの開き直りとなってしまう。「無縁化」を政治理論に持ち込もうとするとき、それが政治社会のなかで他者性溢れた自由な共同性・公共性を実現するためのための装置として機能するためには、公共心を期待できるような社会の確保という厳しい条件が満たさなければならないことを、常に意識しておかなければならない。「無縁化」による公共性の構築というテーゼを実現させていけるかどうかは、自らの存在の社会性を受け入れ自己の存在同様他者の存在を重くみる公共心の育成にかかっている。しかしそのことは決して容易なことではない。「無縁化」と公共性を結びつけるもの、それを手に入れることは難しいとしても、他者性に敏感であるための自己抑制によって自由な共同性を実現するという方向で現代の公共性を論じようとする者にとって、避けることのできない課題である。

注

- (1) 土屋恵一郎『正義論／自由論——無縁社会日本の正義』（岩波書店、一九九六年）一五頁。
- (2) 同上、一六頁、松岡心平『宴の身体——バサラから世阿弥へ』（岩波書店、一九九一年）六七頁、高橋秀元『寄合と会所——日

本型クラブとサロンをめぐる』『クラブとサロン——なぜ人びとは集うのか』（NTT出版、一九九二年）一八三—一八四頁などを参照。

- (3) Jürgen Habermas, *Strukturwandel der Öffentlichkeit—Untersuchungen zu einer Kategorie der bürgerlichen Gesellschaft*, (Suhrkamp, 1990). [細谷貞雄・山田正行訳『公共性の構造転換——市民社会の一カテゴリーについての探求』（未来社、一九九四年）』]
- (4) Richard Sennett, *The Fall of Public Man* (Random House, 1974) [北山克彦・高階悟訳『公共性の喪失』（晶文社、一九九一年）』、拙論『公的世界における人びとの絆——リチャード・セネットの公共性論——』（一）（法学論叢一三四巻二号、一九九三年）五九—六一頁。
- (5) 土屋恵一郎『正義論／自由論』一〇—一二頁。
- (6) John Rawls, *A Theory of Justice* (Oxford University Press, 1972), p. 12. [矢島鈞次監訳『正義論』（紀伊國屋書店、一九七九年）九頁、なお訳は変更した。]
- (7) 土屋恵一郎『正義論／自由論』三五頁。
- (8) 同上、五五—五六頁。
- (9) 同上、五五頁。
- (10) 網野善彦『増補 無縁・公界・楽——日本中世の自由と平和』（平凡社、一九七八年）二六頁、阿部善雄『駈入り農民史』（至文堂、一九六五年）一四六頁。
- (11) 網野善彦『増補 無縁・公界・楽』三六頁。
- (12) 同上、七三頁。
- (13) 「十楽」とはもともと仏典の言葉で、随子供仏衆や増進仏道衆などの十の衆をたたえた、極楽の地、理想の世界を意味する。[同上、一二六頁。]
- (14) 同上、一〇七—一〇八頁。

(15) 同上、七九頁。

(16) 同上、一二五頁。引き続き網野は、次のように指摘している。「もとより、戦国、織豊期の現実はいきびしく、このような理想郷がそのまま存在したわけではない。しばしばふれてきたように、俗権力は無縁・公界・楽の場や集団を、極力狭く限定し、枠をはめ、包みこもうとしており、その圧力は、深刻な内部の矛盾をよびおこしていた。それだけではない、こうした世界の一部は体制から排除され、差別の中に閉じこめられようとしていたのである。餓死・野たれ死と、自由な境涯とは、背中合せの現実であった。」[同上、一二五―一二六頁。]

(17) 同上、一二四―一二五頁。

(18) 同上、一〇一頁、『中世政治社会思想 上』（岩波書店、一九七二年）石母田正による解説部分参照。

(19) 「無縁」の世界が、ある特定の領域を占め政治制度として確立するためには、権力者相互の対立抗争を利用したり、世俗的な権力とさまざまな形の結びつきを持ったたりする必要があった。天皇の政治的ないしは宗教的権威がこうした「無縁」世界の成立に関っていることについては、網野善彦『日本中世の非農業民と天皇』（岩波書店、一九八四年）を参照。

(20) 網野善彦『増補 無縁・公界・楽』二五八頁。

(21) 網野は、「無縁」の原理の自覚化から制度化・領域化、その衰退・消滅をあらゆる共同体に作用する歴史法則とみている。この法則は、奴隸制―農奴制―資本制の発展段階という私的所有の深化・発展をあとづけたマルクスの「世界史の基本法則」と照らし合わせても矛盾することのない、「無所有」の深化・発展にかかわる法則、「共同体」の歴史に関わる「法則」だと述べている。[同上、二六〇頁。]

(22) 赤坂憲雄は、この点に関して、以下のような指摘を行っている。「網野は〈無縁〉の歴史を、そのひとつの指標であるアジールの歴史にかさねている。アジールが西欧でも日本でも、強大な権力をもった法Ⅱ国家が成立する近世の初めごろからしだいに消滅していったことを、わたしたちは知っている。ところが、網野はアジールとともに〈無縁〉の歴史をたどりながら、アジールの衰滅してゆく一瞬に、不意に身をひきはなし、「アジールそれ自体は、ほとんど消滅一步手前の状況にあったといつてよからうが、「無縁」の原理とその基底の世界は、決して滅びはしない」と書きしるす。この唐突な印象はむしろ、アジールの

歴史と「無縁」の歴史をかさねあわせる方法の限界を、さらにいって「無縁」の歴史をたどることの限界を示しているようにおもわれる」と。赤坂は、ターナーのコミュニタス論を参照しつつ、制度・規範としての「無縁」と、実存的ないし自然発生的な「無縁」を区別して、後者を、「あらゆる民族と歴史を通底するもの」、規範的「無縁」の消滅以降も「ときおり間歇泉のように噴きあげる」ものだとしている。「赤坂憲雄『異人論序説』(筑摩書房、一九九二年)、五二―五四頁。V・W・ターナー著、富倉光雄訳『儀礼の過程』(新思泉社、一九七六年)」。制度とは区別された原理として「無縁」を捉える発想は、網野や赤坂だけでなく、広く見られる。一例として、奥井智之「アジールとしての東京——日常のなかの聖域」(弘文堂、一九九六年)を挙げておく。

(23) 網野善彦『増補 無縁・公界・楽』二六三頁。

(24) 同上、一二九頁。

(25) 土屋恵一郎『正義論／自由論』二六頁。

(26) この点に関しては、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)九二頁を参照。

(27) Rawls, *A Theory of Justice*, pp. 120-121 [前掲訳書、九四―九五頁], *Political Liberalism* (Columbia University Press, 1993), p. 24.

(28) Rawls, *Political Liberalism*, p. 23.

(29) この点に関しては多くの文献があるけれども、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)、川本隆史『現代正義論の構図——ロールズ批判を基軸として』『社会科学討究』九五号(早稲田大学社会科学研究所、一九八七年)・M. Sandel, *Liberalism and the Limits of Justice* (Cambridge University Press, 1982)・伊藤恭彦「欧米左翼によるロールズの『正義論』批判」『法経研究』四〇巻三・四号、四一―卷三三、四二―卷二二(静岡大学法経学会、一九九二―四年)・C. B. Macpherson, "Rawls's Models of Man and Society", *Philosophy of the Social Sciences*, V. 3 (1973) などを挙げておく。また「ロールズは、こうした批判を受けた後、自らの人間観が特定の文化的伝統を背景とするものであることを認めるようになった。『政治的リベラリズム』においては、自らの立脚する西洋リベラル・デモクラシーの伝統を描きだすことを自らの課題

とするようになってゐる。この点に関しては、John Rawls, "Justice as Fairness: Political not Metaphysical", *Philosophy and Public Affairs*, V, 14, N. 3 (1985), p. 225³²⁾ *Political Liberalism*, p. xxix³³⁾ 川本隆史「ロールズ——公正としての正義」から《政治的リベラリズム》へ、藤原保信・飯島昇藏編『西洋政治思想史Ⅱ』（新評論、一九九五年）を参照。
なお、ロールズの人間観に関しては、別稿で検討する予定である。

30) 杉田敦「アイデンティティと政治」佐々木毅編『自由と自由主義——その政治思想的諸相』（東京大学出版会、一九九五年）三一〇頁、川本隆史『現代倫理学の冒険——社会理論のネットワーキングへ——』（創文社、一九九五年）第一部第五章、有賀美和子「ロールズの正義論とフェミニズム」『論集』四四巻一号（東京女子大学学会、一九九三年）Will Kymlica, *Contemporary Political Philosophy* (Clarendon Press, 1990), ch. 7などを参照。

31) ラディカル・デモクラシーの概念については、千葉眞「ラディカル・デモクラシーの地平——自由・差異・共通善——」（新評論、一九九五年）、「思想」第八六七号（岩波書店、一九九六年九月）掲載の諸論文を参照。

32) エスキスは、主著 *Intimacy and Spectacle: Liberal Theory as Political Education* (Cornell University Press, 1994) のなかで「アメリカの政治状況を、二つの現象の支配と捉えている。一つが、専門家権威とクライアントとの間に見られる「インティマシー（親密さ）」であり、もう一つが、消費の対象としての政治の「スペクタクル（見世物）」化である。リベラル・デモクラシー体制下における市民のあり方については、S. L. Esquith, "Political Theory and Political Education", *Political Theory*, V, 20, N. 2 (May 1992), p. 250 をも参照。

33) 主著で問題になっているのは、ロールズだけでなく、ホブズ、カント、ミルといった哲学的志向を持つリベラルたちの思想である。ロールズの道徳理論が実践倫理の分野において専門家権威を正当化している点に関しては、S. L. Esquith, "John Rawls and the Political Education of Applied Ethics", *Social Theory and Practice*, V, 11, N. 3 (Fall 1985) を参照。

34) Esquith, *Intimacy and Spectacle*, p. 194.

35) Rawls, *A Theory of Justice*, pp. 195-201. [前掲訳書「一五三—一五七頁」]

36) Esquith, *Intimacy and Spectacle*, p. 199.

- (35) S. L. Esquith & R. T. Peterson, "The Original Position as Social Practice", *Political Theory*, V. 16, N. 2 (May 1988), pp. 300-301.
- (36) Esquith, *Intimacy and Spectacle*, pp. 203-204.
- (37) *Ibid.*
- (38) Cf., Esquith, "Political Theory and Political Education", pp. 267-269.
- (39) Esquith & Peterson, "The Original Position as Social Practice", p. 303.
- (40) Esquith, *Intimacy and Spectacle*, p. 180.
- (41) *Ibid.*, p. 218.
- (42) エスキスは常に政治理論をつかかなる政治教育をなしているのかという観点から評価する。
- (43) *Ibid.*, p. 16. Cf., Esquith, "John Rawls and the Political Education of Applied Ethics", p. 309.
- (44) Lucie E. White, "Subordination, Rhetorical Skills, and Sunday Shoes: Notes on the Hearing of Mrs. G", in *At the Boundaries of Law*, ed. M. A. Fineman & N. S. Thomadsen (Routledge, 1991), pp. 40-58.
- (45) エスキスは、アメリカの哲人であり思想家であり、ラッセル・ワルド・エマーソン (Ralf Waldo Emerson, 1803-82) の思想と行動の論を展開している。エマーソンは、著書 *Nature* (1836) や、"The American Scholar" (1837) の "Self-Reliance" (1841) "Compensation" (1841) "The Over-Soul" (1841) "Circles" (1841) など、彼の著述のハイライトである。
- (46) 以下、酒本雅之郎『エマーソン論文集』上・下 (岩波書店、一九七二年) がある。
- (47) Esquith, *Intimacy and Spectacle*, p. 256.
- (48) *Ibid.*, p. 277.
- (49) *Ibid.*, p. 205.
- (50) *Ibid.*, pp. 206-7.
- (51) *Ibid.*, p. 207.

(53) *Ibid.*, p. 174.

(54) *Ibid.*, p. 216.

(55) Rawls, *A Theory of Justice*, p. 455 [前掲訳書「三五八頁」], *Political Liberalism*, p. 141.

(56) この点に関しては、岩田靖夫『倫理の復権』三七—四六頁から多くの示唆を得た。

(57) もしこうした公共心に支えられた「無縁化」が実現できるとするならば、それは、既存の社会関係や支配関係から自由な、平等を原理とする現代版「無縁所」からの対抗的な公共性の構築を目指す立場にとつても重要な示唆を与えることができる。

現代の「無縁所」は、エスキスが期待するような市民の「声」の発見には欠かせない場である。同じ体験を共有する人びとと語り合ったり、体験を共有してはいないが共感的な反応を示してくれる人びとと接することにより、現在当然視されている合理性を突き崩すような自分たちの「声」に、社会的に表現していく力を与える。こうした「無縁所」のなかで発見され力をつけた新たな「声」を、さらに政治的に力のあるものとしようとすれば、それがより広く反響され共感されていかなければならない。そうした「声」は、同じような体験をもつ人びとを超えて、多様なアイデンティティをもつ人びとにも説得力をもつものでなければならぬのである。ここで要求されるのは、異質な他者を意識した自己抑制というフィルターをかけて、自らの「声」を社会的な「声」に変えていくという作業である。そうした作業がすすむとき、現代版「無縁所」は、私的な主張の場を脱して「公的」な性格を帯びるようになる。

なお、既存の社会関係や支配関係から自由な場で「声」が共有されることで成立する親密な関係性の政治的意味については、拙論「公共性論における親密さの意義——アンソニー・ギデンズの議論を中心に——」『法経論叢』第一三巻第一号（三重大学社会科学学会、一九九五年一二月）で論じた。