

日本における真実究明と和解のために（二一・完）

——「歴史主体」論争とリベラルな共同体の可能性——

高橋 秀治

はじめに

第一章 「歴史主体」論とその展開

第二章 「歴史主体」論における個人（以上二〇巻一号）

第三章 リベラルな共同体の可能性

第一節 R・ドゥオーキンの共同体論

第二節 私利私欲論

おわりに（以上本号）

第三章 リベラルな共同体の可能性

第一節 R・ドゥオーキンの共同体論

ドゥオーキン (Ronald Dworkin) は、戦後生まれのドイツ人がナチスドイツの残虐行為について恥じたり、

賠償責任を感じたりすると述べる⁽⁷³⁾。また、ヴェトナム戦争への個人的羞恥 (personal shame) という表現も見られる⁽⁷⁴⁾。これらは道徳的感情の言明であるが、これを支える理論としてドゥオーキンが提示するのが倫理的統合 (ethical integrity) の理論である。本節ではこれを、個人が共同体に統合されているということの内容、統合される個人の生のあり方、そして、この統合が単なる偶然的な統合ではなく、自らの利益としての善き生とつながっていること、という三点を中心にして、この統合がリベラルな統合になっており、そこではリベラルな共同体が構想されているということを確認したい。

ドゥオーキンは、リベラルな寛容の観点から、成人間の同意された同性愛行為のパターナリスティックな処罰が許されないことを論じる文脈において、しかし、個人は依然として共同体に統合されているのだということとを、オーケストラを例にとりながら説明する⁽⁷⁵⁾。ドゥオーキンによれば、オーケストラという共同体にあっては、個々の演奏者は、単なる一人の演奏者としてではなく、その中の一員として見られるという意味で、個々の演奏者は共同体としてのオーケストラに統合されている。しかし、このように、個々の演奏者が統合されているとしても、そこでは、オーケストラという擬人化された実体が個人に存在論的に先行して存在すると考える擬人論を前提にする必要はない、とされる。統合の根拠はオーケストラをそのようなものとして見るという社会的実践や慣行や人々の態度にあると考えるのである。統合の内容をこのように見るこの見方をドゥオーキンは実践説 (the practice view) と称するが、そこでは、個々の演奏者はオーケストラの演奏行為にあっては、自らが個々の演奏者として登場するのではなく、オーケストラの構成部分として統合されるということを確認しており、オーケストラのもつ集合体としての生は、構成員が集合体の生だとして取り扱う生から成立しているとされる。

実践説によると、共同体と個々の演奏者との関係には、三つの特徴があるとドゥオーキンは指摘する。⁽⁷⁶⁾ まず、オーケストラは、単に個々の演奏者の演奏行為の積算としてではなく、一つの全体としての共同体の行為として、つまり集合的行為として存在し、かつそのように扱われる。第二に、その中の各演奏者は、自らのパートをオーケストラに貢献するものとして演奏するという協同する意図（cooperative intention）をもちつつ演奏する。第三に、各演奏者の演奏行為は、単に個々の演奏行為として認知されるのではなく、一つの集合的なオーケストラの演奏行為を前提にしており、そのオーケストラの演奏行為として意味を持つ。以上の特徴を具備する場合、それぞれの演奏は、自分の演奏行為でありながら、オーケストラ全体の演奏行為であると見なされし、さらには以下で見られるように、ドゥオーキンはオーケストラの演奏行為としての成功は、自分の成功でもあるというのである。

ドゥオーキンによれば、このような実践説に立って各演奏者が統合されるオーケストラのあり方としての生を考えた場合、その生は演奏活動以外にはない。（たとえば、オーケストラの性生活を考えると意味をなさない。）そしてドゥオーキンは、それと同じように、政治共同体の場合も、公式の政治行為（formal political acts）——立法・行政・司法の各機関を通じて行われる行為——の他に、政治共同体としての生があるとは考えられない、と言う。なぜなら、公式の政治行為以外の行為を政治共同体の生に含めるということは、社会的実践では観念されていないからである。⁽⁷⁷⁾ その結果、公式の政治行為以外の行為に関連する資格が、当該共同体の一員として所属するための資格に含められるということはない。この点をドゥオーキンは以下のように表現する。

ありとあらゆる人種の、ありとあらゆる信仰や企図をもった人が一つの同じ政治共同体へと生まれ落ちる

ということはしばしばあることなのであって、かかる共同体に最もよく適合する共同体としての生 (communal life) の特徴づけというのが、共同体は健康な個々の人々と同じように、一つの信仰もしくは一組の個人的な企図や民族的忠誠、あるいは、一揃いの標準的な性的責任を選択しなくてはならないことを前提にしている特徴づけであろうということは、全く信憑性がない。この特徴づけは市民の資格規準と適合しないだけではない。それはその資格規準を、ほとんど無意味なものにする。⁽⁷⁸⁾

そこからドゥオーキンは、次のように結論する。

一つの全体としての共同体の営むこれらの公式の政治的行為で、政治体のもつ共同体としての生はつくされていると受け止めるべきであり、それで、市民が一緒に、集合体として行為していると理解されるのは、もっぱら以上の構造化されたやり方においてなのである。⁽⁷⁹⁾⁽⁸⁰⁾

なお、別の共同体に属する人々に対するある共同体の不正義は、後者の共同体に属する人々の生の善さにとのように影響するか、という問題がある。戦争責任の問題では、もちろん国内に在住する外国籍市民に対する責任も考える必要があるが、それとともに、国境を隔てた別の政治共同体の構成員についても検討する必要がある。確かに、国家の枠を跨いでいる不正義は、端的に自国の不正義として存在するのではない。しかしその不正義が自国の行為によって生じたとされる限りにおいて、自国の枠内で処理される不正義と類似の扱いが可能であろう。⁽⁸¹⁾

統合される各個人の生をドゥオーキンはいかなるものであると考えているのか。ドゥオーキンは、各人の善き生の捉え方について、二つのあり方のモデルを区別する。一つは、プラスの結果を生み出すという形での善き生の考え方で、影響力モデル (the impact model) と呼ばれる。⁽⁸²⁾ 偉大な作品を創作した芸術家や人類への多大な貢献をした人はすばらしい生を送ったと評価されることから、このモデルには一定の信憑性があるとされる。しかしその反面、このモデルでは、世界に対して大いなる足跡を残した者の生のみが善き生であるというように考えられかねず、生の善さを判断する基準がエリート主義的になる危険性がある。また、生き方についての本人の決意は達成された成果の善さを高めはするが、本人がたとえその生き方を肯定していなかったとしてもその善さは減少しない。その意味で、愚かな行為の強制的阻止をねらうパターンリズムや、善いと評価されない生の代替案を提示・強制するパターンリズム、生き方の選択肢を事前に厳選するパターンリズムが正当化されてしまうという点も批判される。⁽⁸³⁾

ドゥオーキンが与するのは、挑戦モデル (the challenge model) と呼ばれるものである。ここでは、生の善さは、巧みな遂行として、その生を送る本人が自らの環境に適切に応答する (responding in the right way to one's situations) という点にあると把握される。⁽⁸⁴⁾ たとえば、水泳の飛込み競技は、何かを生み出すというよりも、いかにすばらしく飛び上がって空中での演技を見せ、どれほど優美な着水をするか、といった点が採点の対象となるが、これは、行為において巧みな遂行としての側面が評価されるということである。しかも、挑戦モデルの下では、一人の人の無限の宇宙と比べると極小の生であっても、それを本人の挑戦という角度から評価することは可能であるし、多大な貢献をなした人の生の善さは、その貢献の過程に着目すれば、同じく挑戦という土台の上での評価が可能であるというように、このモデルにおける生の評価は、幅広い側面から行う

ことができ、エリート主義に陥ることもない。また、ドゥオーキンは、各人の生がその人の挑戦だと言えるためには、当人の是認が不可欠であり、パターンリスティックな介入の可否は是認を含めた当人の倫理的純一性 (ethical integrity) を基準に判断されると述べる。

しかし、当人の是認を善き生の構成要素とすることは、善き生をすべて当人の主観に依存させることではない、とされる。巧みな挑戦が善き生であるということは、自らの境遇や自らを取り巻くさまざまな文化的・社会的・政治的その他の環境や条件を踏まえて自らの理想の善き生を形作っていくということである。これらの諸条件は全部が制約条件 (limitations) として、すなわちそれがなければさらに理想に近い善き生が送れたであらうというように捉えられるわけではない。その中には譬えて言えば、フィギュアスケートや体操競技の規定演技における規定に相当するものがあって、そこでの理想の演技はそういった規定に条件づけられながら、しかもその規定を最大限に活用していくことによって作り上げられていくのと同様に、理想的な善き生は、そのような条件を活用しながら何とかしてクリアしていくことによって作り上げられていくのである。

ドゥオーキンはこのような条件を媒介変数 (parameter) と称するが、ドゥオーキンによれば正義も媒介変数の一つである。⁽⁸⁵⁾そして、ドゥオーキンは善き生を送るためにはその生が正義にかなったものである必要があると主張する。ドゥオーキンは次のように述べる。「善く生きるということが、正しい挑戦に正しい仕方でも、生は善きものという意味だとすると、ある人が自分自身の不公正な利得のために他人を騙す場合にはその人の生は善きものではなくなる。その人が不正義な社会に生きている場合にもまた、自分自身の責任ではないにしても、生は悪くなる。なぜならその場合、その人が正義の許す以上のものを持ち裕福であろうとも、またそれ以下しか持たず貧乏であろうとも、正しい挑戦に立向かうことができないからである。これによって、挑戦モデルではなぜ、

不正義はそれだけで人々にとって悪いのかが説明される。正義により権原があるとされるものを否定されている人は、その理由だけで、送る生が悪くなる⁸⁶⁾。ただし、兵役拒否をしたことで偉大な芸術作品を残したセザンヌのように、不正義に生きたからといって生の善さが全く無になるわけではない。つまり、プラトンの言うように、善く生きるためには正しく生きる必要があるけれども、それは、正しい生を送らない場合には常に善き生とはならないとまでは言えない、弱い意味においてであるとされる。

こうして挑戦モデルの下で自らの善き生を実現しようとするなら、その生を送る環境が正義にかなったものであることが前提となる。そして、共同体の成功・不成功が当該共同体構成員各人の生の成功・不成功を左右することになる。これをドゥオーキンは、倫理的優先性 (ethical primacy) と称する。それは、倫理 (ethics) を自らの生き方を善いものにするという意味で捉え、道徳 (morality) を他者を正しく処遇するという意味で捉えた場合⁸⁷⁾、個人の生は共同体の生に倫理的に統合されているという意味で、後者が前者に倫理的に先行しているということである⁸⁸⁾。

ところで、個人は、自らの生における善さを実現しようとしたら、周囲にいる自分の大切な人への特別な関心を示す必要がある。そこにおいては資源をいっそう多く費やすことが許され、また、そうすることが要請されさえする。他方、前述のように、政治的には正義が必要である。ここでは、すべての人への平等な配慮が求められる。そこで、自らのあるべき生を実現しようとしたら、両者の必要を両立させなければならない。この両立に関しては二つの問題がある。一つは、この両立が、どのような理論によって可能となるのかということである。二つ目は、そもそもこの両立をどのような仕方で行うのか、連続した形で図るのか、それとも、両者を切り離す不連続な形で実現するのか、そしてその根拠はいかなるものであるのかという問題である。

ドゥオーキンは、前者、つまり善き生と正義の結びつきをどのようにして実現しようとするのであろうか。これは、善き生とは何かに関わる倫理の問題は、社会を構成する他者との関わり合い方に関する道徳の問題とどのようにしてつながるのか、ということである。これについて、ドゥオーキンは、善き生は「正義が要請する仕方での資源分配に政治が現実成功している場合」⁽⁸⁹⁾においてはじめて可能になると論じる。資源の平等が実現されている場合には、統合されている個人は、自らの使用する資源が何ら他人に権原のある資源ではないと考えることができるので、その資源を使って成し遂げた成功は、当該共同体において安んじて自らの生が成功したものだと思わしう。反対に、資源の平等が実現されておらず、各人の環境が不正義に歪められている場合には、その環境下での当人の挑戦が制約されるのだから、個々の人の生も善きものではなくなる。このことは、理想的に資源の平等が実現した社会において、人は自らの個人的な善き生を追求したとしても、それは自らに正当に割り当てられている資源を正当に用いての追求であるということになり、個人の観点と政治の観点の両立がそこでは成立しているということを示している⁽⁹⁰⁾。こうして「われわれの私的生、つまり、われわれのような人々が持つべき生を送ることにわれわれが成功したり失敗したりするということは、以上の限定されているがしかし強力な仕方、政治におけるわれわれすべての成功に依存している⁽⁹¹⁾」ということになる。

第二の問題は、以上のように正義の側面でのリベラルな倫理的統合によって、個人の生と政治的生を連続的に統合するのはいかなる根拠によってなのか、ということである。この問いには、リベラルな統合という形で、部分的にはすでに解答が与えられている。リベラルな統合が魅力的であるならば、個人の生と政治的生との断絶を求める不連続戦略を採用する積極的な理由は失われているからである。またドゥオーキンはこの問いに対して、リベラリズムの伝統を形作っている社会契約論での不連続戦略を検討・批判することで答えようとする。

ドゥオーキンによれば、社会契約論では、租税体系や公的費用の負担配分のあり方、同性愛者同士の婚姻の可否といったことについての集合的決定を下す際に援用される政治的視点を、「単に政治のためにだけ構築されたものとして」、すなわち「多様で衝突する個人的視点を持った人々が一緒に共有できる視点を提供するということをまさに目的とする社会的構築物」として理解することによって、各人の多岐にわたる善き生の構想の独立性を保持したままでいることができる。すなわち、不連続戦略は、ある人の個人的な視点のすべてを政治へと拡張させることはせず、個人の視点のあるものを政治の枠外に放置するリベラリズムを構想することで、個人の視点と政治の視点の両立を図るのである。

しかし、ドゥオーキンは、合意した契約により拘束されるということと、社会契約論におけるように現実には合意がないところで合意したとしたらその契約内容に当事者が拘束されるのが合理的だと考えることは異なるのであるから、もし後者に現実の拘束力を与えるのであれば、契約締結前においても、合意したのと同じ拘束力、ドゥオーキンの用語では定言的な力 (categorical force)、つまり「同意を越えた集合的責任のための道徳的基礎ないし根拠」が必要となるはずだと批判する。⁽⁹³⁾ また、ドゥオーキンによれば、個々人が善き生を構想する際に、他人の利害をすべて無視して構わないと考えるべきではないという考え方は当然にその善き生の構想の中に入り込んでいたのであって、このことは個人の善き生が政治的な生に反映しているということを示している。しかし契約論ではこの点の説明ができないとされる。⁽⁹⁴⁾ 第三に、他人への影響が懸念される場合は合理的には拒みえない原理 (principles they could not reasonably reject) に拘束されるのだという考えを用いて、定言的な力を生かす途が探られることがある。しかし、ドゥオーキンは、合理的に拒みえない原理がこの力を持つためには、その内容は無色透明ではなく、各人の善き生の信念が織り込まれていなければならない、結

局、対立するいずれの善き生の考え方が優位するか政治的争いになるという。⁽⁹⁶⁾ 第四に、定言的な力を当該共同体の伝統や歴史からすくい上げられた政治原理に同化させることで基礎づけるという、ロールズ (John Rawls) の「重なり合う同意」の考えに対しては、伝統や歴史は解釈の産物でしかありえず、その優劣の判断を基礎づけるためには、定言的な力の理論とは別個の、解釈についての理論が必要であるとされる。⁽⁹⁷⁾⁽⁹⁸⁾

このようにドゥオーキンは、不連続戦略にあっては、自らの生がいかなるものであるかが契約に依拠せざるをえず、そのため、偶然的な制約を受けることになるとして批判し、自らの生と共同体の生とを連続させることで自らの生が自らが一員となっている共同体の生に依存していると理解しようとするのである。⁽⁹⁹⁾ そして、自らの善き生がその属する共同体に依存しているとしても、その生が善きものであるためには、正義の局面で他者の尊重および他者への配慮を要請するものであるとしたら、そこには、一人一人の生き方を出发点にしたリベラルな形での公共的な社会が作られているということになる。そして、ドゥオーキンの倫理的統合論はこの可能性を示すモデルであると考えられる。

第二節 私利私欲論

「歴史主体」論は、本稿 (一) 第一章第二節末尾近くで触れたように、後に私利私欲論へと展開され、そこでは、共同体を成り立たせるものとしての公共性が「戦後的思考」という名の下に、一種逆説的な形で構想される。ここで私利私欲とはさしあたり内容的には、「個人の、少しでも楽をしたいとか、おいしいものを食べたいたか、贅沢をしたいとかというような「欲望」⁽¹⁰⁰⁾」、「利己性」⁽¹⁰¹⁾」のことである。私利私欲論はいろいろに展開されるが、戦争責任の引き受けは、「ノン・モラル」の声を踏まえた上での引き受けでなければその自発性が損な

われるという主張の中に、私利私欲論の基本的発想の一つが窺える。その点で、私利私欲論が公共的社会的の構成原理としての任に堪えるのであれば、その出自としての「歴史主体」論との親近性と相俟って、本稿において期待されるようなりべラルな共同体論のための有力な候補となるはずである。ただし、「歴史主体」論から私利私欲論へと議論は直結しているわけではないとされる。では私利私欲論はどのように展開され公共性へと至るのであろうか。また、この公共性の構想は成功しているのか、つまり戦争責任を担うための集会的主体の形成に堪えるものであろうか。本節では、この二つの問いについて検討することで、私利私欲論がリベラルな共同体のための候補たりうるかを考えてみたい。

「歴史主体」論の議論が立てられるきっかけとして、戦後知識人の腰の軽さということがあった。これは、保守派の非普遍的な頑迷さと表裏一体だとされるが、そこで批判されているのは、自分の今置かれている問題機制が見えていないということである。戦前と戦後は断絶している。従ってその断絶をどのように位置づけるかということが枢要であるにもかかわらず、「保守派」も「リベラル右派」も、「いつも戦前と戦後をいわば「順接に」つなぐというあり方を示す」だけであったというのである。前者はたとえば、天皇の制度について、軍事的侵略戦争に荷担した天皇の制度こそその逸脱であり、むしろ本来は、「日本の「国初以来」の伝統に立脚した国民統合の象徴としての意義」をもつものなのであって、それは戦後の象徴天皇制度に受け継がれていると主張して、戦前と戦後の民主主義との断絶を見ようとしなない。リベラル派は、戦前の体制の中の大正デモクラシーやその他のリベラルな動向をそのまま戦後の民主主義につながるものと考ええる。そしてその結果、保守派の議論が外部を見ない内向きの議論に終始することになり、逆に、リベラル派の議論は内側を見ない外向きの議論でしかなくなるとされる。それぞれの主張がこのように、表面的なつながりをなぞるだけの腰軽なもの

にとどまった原因として挙げられるのは、両者がともに、いわば支給された、あてがわれた正しさに寄りかか
るだけであったということである。このことは、「転向」を例にして説明される。ここで転向とは、それまで奉
じていた「正しさ」から引き剥がされ、別の人生を歩むことを余儀なくされることであるが、保守派やリベラ
ル派は戦前と戦後の間にある断絶を意識せずにやり過ごしているとされる。両者はいくらかの葛藤とともに別
の「正しさ」に乗り換えたにとどまり、依然として「正しさ」への帰依から抜け出せないでいるというのであ
る。

転向をスタートラインとして生ききるための活路は、「自分が「正しさ」を捨てたことの余儀なさ、動かしよ
うのなさ、にとどまること、彼が誤ったことの動かしようのなさを、足場にする以外にない」。これは、まっ
すぐであること、「非の打ち所のない」ことを事前に確保して歩みを進めるのではなく、具体的には、「大衆の
存在様式」にあくまでも拘り、その動かしがたさを自らの中に組み込むということである。もちろん、それは
大衆迎合とは全く異なるもので、むしろ、「大衆の存在様式」と自らの思考とのずれに敏感であるということだ
る。このような、「大衆の存在様式」を自らの足許に置いて出発することは、必ずしも正解ではないと判明す
るかも知れない誤りうる内在からの出発ということである。そして、それが戦後日本の原点にあり、しかし、
戦後日本では顧みられなくなってしまっているとされる対立・ねじれを引き受けることに通じる、というので
ある。

内在からの出発としての新たな展望は、原点にある「ねじれ」や、このような誤りうることの引き受け、誤
りうることの動かしがたさ、を徹底的に深めていった先に開かれるとされ、その道筋の中で、思想を形作る際
の足場として、私利私欲が取り出される。そして私利私欲は、誤りうるしかし人々の心に届く思想として観念

され、それが自らの内側から湧出して他者への配慮に転化するといふのである。

私利私欲を基軸にして社会を形作っていく最初の構想として、ルソーの社会契約論が挙げられる。ルソーのこの思想には、「中世世界の崩壊と近代世界の到来の第一原因」は、「個人を単位とする……オイコス（＝家政、エコノミー）の原理」としての私利私欲であった⁽¹¹⁾という背景がある。そういった時代の始まりにあって、「ルソーは、独立の自然状態を考えるなら、理性のおかげで各自が自分の利益のために公共の福祉に協力するようになる、と考えるのは間違いだという。個人の特殊な利益は、一般的な福祉と調和するどころか相互に排除しあうからである。とするなら、理性が私利私欲をコントロールするという考えを捨て、これを逆転し、私利私欲によるこの個人の特殊な利益のぶつかり合いが、その経験を通じて、そこから新しく理性、公共性を作り上げると考えるより仕方がない⁽¹²⁾」と言われ、ルソーは私利私欲を正確に布置した上で、この課題を社会契約論を用いて解決しようとしたとされるのである。

しかし、ルソーは、私利私欲の徹底した形での社会構想を提示しえず、緊急避難的に、「立法者」および「市民宗教」への介入要請をせざるをえなかったとされる。それはルソーが、私利私欲の人間を公共的性格を持つものへと変化させる根拠を私利私欲の中に見出せなかったがゆえに、その変化の契機を外部から導入せざるをえなかったということを意味する⁽¹³⁾。「ルソーは、この私利私欲を、起点とは見なすものの、ヘーゲルとは違い、人間の本性というよりは、単なる物欲と見⁽¹⁴⁾」たのである。

ルソーとヘーゲルの違いは、ヘーゲルの主人と奴隷の弁証法にあるとされる。ヘーゲルはそこで、ルソーの私利私欲論を人間の本性論にまで深めたという。主人と奴隷の弁証法において、自己意識は、他の自己意識に対する自負と尊敬の念のために、「自分は生命をなげうっても自己意識の確立をめざすことを自分に示さなければ

ばならず、……それに加え、相手を「死へと追いやる」決意であることを相手に示さなければならぬ。この過程は両者のうちに同じく生じる。こうして、この過程は、両者の相互に生死をかけての争闘へと進む。その結果、一方が他方に勝ち、勝ったほうが主人となり、負けたほうが奴隷となるが、以後、奴隷はその敗北を生ききることで、主人との関係を逆転し、自らが主人となって相手を奴隷とし、ここにはじまる弁証法的な関係のうちに、やがて二つの自己意識の同等の相互承認という均衡が成立する、というのが、ヘーゲルの描く、おおよその自己意識確立までの見取り図である¹¹⁹。そして、このような自己意識同士の生死を賭した戦いの中から、ここで着目され、取り出されるのは、「反転」ということである。それは、次のように表現される。

それまで彼〔敗者となった自己意識〕は、ある「正しさ」に立ってものごとに対してきた。そしてその「正しさ」はそれを全うするため、彼に死をもいとわぬ戦いを命じることになる。彼はそうする。しかし、その戦いの最後の最後、彼は、彼の意識を領する「正しさ」に対し、「死にたくない！」という生命の声がその底板を踏み破ってふきあがってくるのを聞く。そしてその声は、いわばこれまでの「正しさ」からのパースペクティブをチャラにする。それはむしろ、その「死にたくない！」を光源に、逆にものごとを考へること、これまでの「正しさ」主導のパースペクティブを、反転することを、彼に促すのである¹²⁰。

そして、その反転には、転向論において見たような「正しさから放逐される」ことの基底にある……「誤り」の「動かしがたさ」のうちに「あるものと「同様の契機が、ひそめられている」¹²¹と指摘され、主人と奴隷の弁証法と戦後の思考の類似が暗示される¹²²。

さらに、マルクスもこの点に着目していたことが指摘される。マルクスは『ユダヤ人問題に寄せて』第一編において、一七八九年のフランス人権宣言の持つ意味を、「自己犠牲の精神に富む公民たちに担われながら、利己的人間の権利を樹立している」と捉えていると言われる。これはすなわち、マルクスが、「市民（＝公民）」は、この共通の本性に立つ利己的存在（＝人間）を否定しない、「市民」は、この「人間」を自分が公共的存在であることの「それ以上基礎づけられない前提」、つまりその上に自分が築かれているところの起点と見なす⁽¹²⁰⁾と考えていることを意味するとされるのである⁽¹²¹⁾。

このようにして、「ヘーゲルは〔そしてマルクスは〕、生命活動とそれに発する私利私欲こそ、「近代」の起点だといっているのである⁽¹²²⁾」と評価され、「わたしの近代理解に立てば、「公共性」はほんらい、この「私利私欲」に基づく。……わたしの考えでは、公共性は私利私欲の上にこそ築かれなければならない⁽¹²³⁾」と言われる。そして、「もし、ルソーが、この私利私欲としての人間に、マルクスのように、というより、何よりもまずヘーゲルのように、人間の社会性の基礎を見出していけば、彼は、人間の私利私欲というものがすでに単なる動物の欲望とは違っていることに気づいたことであろう。そして、それが単なる動物の欲望ではなく、自己の欲望、そして個人の私利私欲としてあることのうちに、すでに、相手からの承認を媒介として相互主観性ともいうべきものを織り込んでおり、そこに他者との関係が前提として練り入れられている以上、これに徹すること⁽¹²⁴⁾から他者への道、つまり公共性へといたる道のありうることに、思いついたはずである⁽¹²⁵⁾」とされる。

私利私欲は、最終的には、戦後の国民主権と結びつけて理解される。「国民主権をささえているのは、わたしの考えでは、天皇の制度に代表されるような理念的なものに立脚して、人は生きていくのではないという、敗戦経験から汲みとったわたし達の「生の直観」であり」、「それを構成している……「自由・平等・博愛」とい

う理念……の現実性をささえているのは、実は理念からは遠い、その対極にあるもの、私利私欲にほかならない」とされるのである。しかもそのようなものとして、戦前と戦後の断絶があると主張される。「戦後が戦前と何をもって和解不可能なあり方を示しているかといえ、それは、国民主権という概念、民主主義、平和主義といった理念、自由という理念のためというより、それらに呼応する形で、むしろわたし達が、「戦後になって」はじめて私利私欲を肯定し、欲望にしたがって動くようになったことによるのである」。

このように見ると、「歴史主体」論において、戦争責任論が自国の戦死者と絡めて論じられたことの背景が見えてくる。第二次世界大戦での戦争行為および個々の戦闘行為は、現在のわれわれの目からは、死に急ぐほとんど無謀な行為としてしか見えない。しかし、そこに生きた人々にとっては、たとえ戦後において（あるいは戦中であっても）その戦争が誤りだということが明白であったとしても、その渦中にあるときには、それしかなかったという感覚で直面したものであるとして意識されていたとされ、その意味で後知恵的な批判を許さないような、揺るぎなき、動かしがたさが、その感覚にはあった、というのである。しかも、腰軽な保守派やリベラル派と違ってその感覚を戦後にも携えつつ生をきたした人（あるいは死んだ人）は、吉本隆明や鶴見俊輔といった少数の人々の他は、自国の戦死者以外にはないと考えられる。そこで、そのような重みを正当に評価するために「歴史主体」論においては、自国の戦死者への弔いをまず第一に据える必要があったのだと考えることができる。

しかし、以上のような私利私欲から公共性への議論が日本社会においてもつ意義を十分に踏まえつつも、しかし本稿との関連では、そこにこそ私利私欲論の問題が存在する。それは、私利私欲からどのようにして公共性をもつ共同体の形成が実現可能なものとして描き出されるのか、という問題である。ここでは、共同体の形

成原理として必須だという点が示されているばかりで、「共同体を構築するうえで、なぜ私利私欲を否定すべきではないのか」という反語的問いを問うことはできても、私利私欲に立脚した共同体像（または少なくともその道筋）の提示は今後の課題として残されているように思われるのである。またそのような私利私欲に根ざした共同体の実質が議論されておらず、国民の立ち上げ主体のみが主張されたように見えることが、「歴史主体」論がネオナショナリズムだとして集中的な批判を浴びた理由の一つであろう。

これは単に議論の中で、共同体像が提示されていないということの問題にとどまらない。そこには、私利私欲論自体の孕む問題もある。まず、私利私欲には、典型的にはエゴイズムの問題がつきまとうであろう。また私利私欲がどのような広がりや内実としても欲望なのかが未だ展開されていない。今日の環境問題への関心の高まりとその切実さに鑑みれば、世代を超える環境問題への視座を組み込んだ私利私欲論の展開が求められるであろう。また、通り一遍の私利私欲であれば、億の単位で存在する多数の個々人の生のあり方をおかえって薄っぺらな仕方では理解してしまうことになるという懸念もある。さらには、私利私欲を徹底するということは、各人が私利私欲を自らのものにした思想を作り出すことによってなされるのであるが、そのような変転を経た私利私欲は、その分、万人向けに咀嚼しやすい穏和なものになって、かえって、私利私欲の鋭利さを失い、当初もっていた人を動かす力をなくしてしまう可能性がある。以上と反対の問題もある。それは、その社会で人々がどのような存在として理解ないし把握されるべきであるのかが論じられないことに起因して、かえって私利私欲の徹底の結果、そこでの一人一人の私利私欲が踏みにじられてしまう社会になりかねない、という問題である。これはたとえば、現実的には、行き過ぎた私利私欲追求という今日の問題であり、理論的には、依然としてヘーゲルの民族精神の問題としてある。

以上のような負の帰結を避けようとするのであれば、私利私欲論は、政治共同体としての国家における各人のもつ私利私欲をどのように公共化していくのか、という問題への解答をも同時併行的に提示していく必要がある。本稿では前節においてドゥオーキンのリベラルな共同体論によりながら、この問題への接近を試みた。それをここでの文脈に即して言い換えるならば、これは、日本という国でそこに住む一人一人の人たちがどのように扱われるのか、というへと行き着くような私利私欲の徹底という途である。私利私欲論からすると、そのような徹底の可能性があるのであれば、その方がむしろ望ましいといえる。私利私欲という一人一人の生活感に根ざしている分だけ「動かしがたさ」を踏まえたものとなるであろうからである。この問題の解決の方が自国の死者を弔うこと以上に容易いということはない。むしろ、私利私欲から生じる現実のさまざまな矛盾や対立、競合を解きほぐしていく作業は、理論的にも、実際問題としても、多大な困難と軋轢、抵抗を伴うことは容易に想像できる⁽³³⁾。そして、そのような作業の中で、われわれは自らの社会にある「ねじれ」を直視し、そこを深く自分のものとしつつ、これからの社会を作っていくことも可能になってくるのではないだろうか。その作業は、私利私欲を否定せず根底の一つとすることが善き生の内容として考えられるのだとしたら、善き生と、そこで人々が共存していくための最低条件としての正義との関係をどのように捉えるか、という問題への解答を試みることもある。

「戦闘員と非戦闘員の区別をなくし、各人の身体、所有物の物理的動員だけでなく精神的な動員をも含む、総動員、総力戦を条件づけられるようになる⁽³⁴⁾」た現代社会では、転轍しきった後の公共的世界が私利私欲にかえって背馳すると危惧されるようなおぞましい世界になったとき、そこから脱却する手だては、世界破滅的な出来事のくぐり抜けしか残されていないように思われる。なぜなら、公共性へと転轍する際に私利私欲を徹底

していわば使い切ってしまったのだから、そのおぞましきからの脱出に向けて人々を説得し、納得してもらえ
る重さを持つ思想は定義上あり得ないからである。「もう一度と誤りえない」「後がない」現代では、このこと
も自覚した上で、なお私利私欲を手放さないで徹底させるためには、その思想の中に、前節で見たように私利
私欲としての善き生と公共性を連続させるような形で組み込んでおくことが必要となろう。

このように考えてくると、最後にやはり、私利私欲を突き詰めて徹底した上で公共性へと転轍させようとす
る際に、その公共性は、二〇世紀半ばの日本のアジアに対する戦争での自国の死者の弔いを通してしか形作ら
れないものなのか、という疑問が残る。自国の死者をどう受け止めるかという問いは、もちろん現在の依って
立つ場を作り出したものとしての歴史の重みを踏まえた上で、必ずや態度決定されなければならないものであ
るとしても、この場合には、それは、一人一人が自らの善き生を形作っていく中での「ねじれ」の自覚を通し
て生まれてくる問いであり、その意味で、他国の死者への謝罪と同様、それは出発点ではないことになる。

おわりに

本稿は、日本が戦争にどのような根拠で、いかなる責任を負うことになるのか、という問いへの答えについ
て、何ら考察したものではなく、その意味ではその問いは理論的に全く開かれている。またそれに関連して、
責任はいかなる回路で負うべきこととなるのか、の問題にも全く検討が及ばなかった。本稿で対象としたのは
ただ、共同体としての日本が戦争についての真実を究明し和解をするために責任を負うとしたら、その中で個
人はどのような立場としてあるべきで、また責任を負う主体としての集団はどのようなあり方をすべきかとい

う問題だけである。「歴史主体」論およびそこへと至る議論においては、歴史的に見てさまざまに翻弄されてきた個人は、共同体の中に埋没する存在として、あるいは単に共同体と対立・反発するだけの個人として捉えられているように見える。これに対し本稿では、ドゥオーキンのリベラルな共同体論によりながら、両者の関係のあり方を転換し、各個人の生とつながった、集会的決定を下す主体として自らの共同体を捉えることのできる、リベラルな共同体像の可能性を示そうとした。

「歴史主体」論では、「わたし達は戦前に侵略行為をした。その戦前とのつながりがなければ、わたし達は、その「罪」を引き受けなくともよい。他国の死者への「謝罪」は、自国の死者との「つながり」によって、そこから現れてくるのである」と述べられるが、本稿で見たような共同体を所与としたとき、他国の死者への「謝罪」が「わたし達」の中で現われてくるとしたら、それは、自国において個人々の生き方が善き生として尊重されていることを通してであろう、と述べることもできるのではないだろうか。

注

- (73) Ronald Dworkin, "Liberal Community" (1989) in *do.*, *Sovereign Virtue: The Theory and Practice of Equality* (Harvard University Press, 2000), p. 225 (邦訳(拙訳)「リベラルな共同体」(小林公ほか訳)『平等とは何か』(木鐸社、二〇〇二年)所収)三〇八頁)。なお、訳文は文脈に応じて若干変更したところがある。以下同じ。また、ドゥオーキンのリベラリズム論の邦語文献として、たとえば参照、小林宙「R・ドゥオーキンの「統合に基づく自律」」『同志社法学』五〇巻一号(一九九八年)二七九―三三九頁および小泉良幸『リベラルな共同体——ドゥオーキンの政治・道徳理論——』(勁草書房、二〇〇二年)。

- (74) Ronald Dworkin, "Equality and the Good Life" (a shorter version of the article published in 1990, *infra* note 92) in *do.*,

- Sovereign Virtue*, *supra* note 73, p. 275 (邦訳 (拙訳)「平等と善き生」(小林ほか訳)『平等とは何か』前注所収)三七三頁)。
- (75) Dworkin, "Liberal Community", *supra* note 73, pp. 225ff. esp. pp. 226ff (邦訳三〇八頁以下、特に三一〇頁以下)。
- (76) Dworkin, "Liberal Community", *ibid.*, p. 227 (邦訳三一〇—三一三頁)。
- (77) Dworkin, "Liberal Community", *ibid.*, p. 228 (邦訳三一三頁)。
- (78) Dworkin, "Liberal Community", *ibid.*, p. 229 (邦訳三一三—三一四頁)。
- (79) Dworkin, "Liberal Community", *ibid.*, p. 232 (邦訳三一六頁)。
- (80) このような主張に対しては、政治共同体の活動をその公式の政治行為に限定することの問題点が指摘されよう。ドゥオーキンは、実践説に立って、限定の根拠を当該共同体内での人々の慣行などに求めるのであるが、その慣行自体がもっと広範な道徳内容を含むものとして人々に観察されている可能性もあるからである。たとえば、セルズニック (Philip Selznick) は、"Dworkin's Unfinished Task", *California Law Review*, vol. 77 (1989), pp. 505-513 において、「リベラリズムが共同体と道徳的秩序づけの骨太の理論を欠いている」(p. 508)と述べて、批判原理を手放してはならないにしても、「自らの道徳秩序を守ろうとする共同体の権利を尊重する」(p. 513) 必要を説く。ただ、本稿の問題関心との関連では、この問題は重要ではない。さしあたり実践説によって把握されている公式の政治行為のみを基準として共同体を捉えるのであれば、その共同体はリベラルでありかつ統合の帰属主体としての実質を備えた政治共同体となりうる。また、政治共同体において、もっと多岐にわたる——道徳秩序に関わる——行為がその権限に取り込まれるとすると、リベラルな寛容によって同性愛のパターナリスティックな処罰を批判するドゥオーキンの議論にとっては致命的であるかも知れない。しかし、政府の活動が広がると、それに依存する個人の成功・不成功もその分拡大していくので、倫理的優先性の観点からの、個人の共同体への統合はその分幅広いものとなる。音楽観の違う団員の処遇はオーケストラでは問題となるかも知れない。しかし、政治共同体においては、政治観の異なる構成員であっても、その構成員としての資格を保持できる。
- (81) アップピア (Kame Anthony Appiah) のネイションとステイトの区別はこの点に関連している。アップピアは、"Cosmopolitan Patriots" in Joshua Cohen (ed.), *For Love of Country: Debating the Limits of Patriotism* (Beacon Press, 1996), pp. 21-

29, esp. pp. 27-29 (邦訳(辰巳信知訳)「コスモポリタンの愛国者」(マーサ・C・ヌスバウムほか(辰巳信知・能川元一訳)『国を愛するということ——愛国主義の限界をめぐる論争——』(人文書院、二〇〇〇年)所収)四七頁、特に五六―五九頁)において、コスモポリタニズム的な愛国主義が存在する可能性を論じる文脈で、「対面的な範囲を超えて広がり、政治的表現を求めている、文化や祖先からなる「想像の共同体(imagined community)」としてのネイションと、人為的な共同体であるステイトを区別して、ステイトの方にこそコスモポリタ的な道徳的正当化を照準すべきことを説くが、それはステイトが「常に道徳的正当化を必要とするであろうような強制の諸形態を通じてわれわれの生活を規制するからである。ステイトの諸制度は、それがきわめて多くの現代の人間的目的に必要であるという理由と、きわめて大きな悪用の可能性を孕んでいるという理由の双方によって重要なのである」という。これは本稿の文脈では、公式の政治行為に限定されたステイトとしての政治共同体は、それ自体道徳的正当化の対象であって、その正当化は、もっと実質的な文化や歴史、風俗などといった属性をまわっているネイション以上に必要だということになる。

- (82) Dworkin, "Equality and the Good Life", *supra* note 74, pp. 251f (邦訳三四四頁以下)。
 (83) Dworkin, "Equality and the Good Life", *ibid.*, pp. 268-274 (邦訳三六四―三七二頁)。
 (84) 参照 Dworkin, "Equality and the Good Life", *ibid.*, pp. 253ff (邦訳三四五頁以下)。
 (85) Dworkin, "Equality and the Good Life", *ibid.*, pp. 263-267 (邦訳三五八―三六二頁)。なお、ゲスト(Stephen Guest)は、*Ronald Dworkin*, 2nd edn. (Edinburgh University Press, 1997), pp. 247-248 において、本人の是認が不可欠であるという主張を「自分の生の産物として何が批判的に成功しているのかについての判断において本人が主権者だという考え」として受け止めて、自分が善いと思うやり方で送る生が善いものになるという循環性についての批判をするが、善き生は本文で述べたように媒介変数を前提にしているので、善き生であるためには本人の是認が必要だとしても、必ずしも本人の是認だけで生が善いものになるわけではない。
- (86) Dworkin, "Equality and the Good Life", *supra* note 74, p. 265 (邦訳三六〇頁)。
 (87) Dworkin, "Liberal Community", *supra* note 73, p. 485 n. 1 (邦訳三二二頁注(1))。

- (88) ドゥオーキンは最近、自らのリベラルな平等論を倫理的個人主義 (ethical individualism) という中に包括的に基礎づけようと試みている。参照、Ronald Dworkin, "Introduction: Does Equality Matter?" and "Playing God: Genes, Clone, and Luck" (1998) both in *do*, *Sovereign Virtue*, *supra* note 73, pp. 5-7, 446-452 (邦訳 (小林公訳) 『序 なぜ平等は重要なのか』および (大江洋訳) 『神を演じる: 遺伝子、クローン、運』 (小林ほか訳) 『平等とは何か』前掲注(3)所収) 一一一―一五頁および五八二―五八九頁ならびに Ronald Dworkin, "Do Liberty and Equality Conflict?" in Paul Barker (ed.), *Living as Equals* (Oxford, Oxford University Press, 1996), pp. 39-57. これは、平等な重要性原理 (principle of equal importance) および特別責任の原理 (principle of special responsibility) の二つの原理から構成される。平等な重要性原理は、「われわれにはみんな、どの人間の生の運命も、見知らぬ人の運命ですら、それを気遣い、それが成功する生であるようにと望む理由がある」 ("Playing God", *ibid.*, pp. 448-449 (邦訳五八五頁)) ということである。また特別責任の原理とは、生の成功・不成功の最終責任はその生を送る当人にある、ということである。前者は、政府の平等な取り扱いという方針を定め、平等主義に関わる。特別責任の原理は、個々人の生の成功・不成功の判断およびその前提となる判断基準を当該個人に委ねるといふリベラルな理論である。共同体における個人の帰属のあり方を論じる本稿では検討する余裕はないが、この倫理的個人主義が、彼の主張するように相互の一見衝突すると見える自由と平等を、資源の平等論において理論的な整合性の下に総合できるものであるならば、そのリベラリズム論はさらにいっそう包括的な倫理学―政治学へと形作られることとなるろう。
- (89) Dworkin, "Liberal Community", *supra* note 73, p. 235 (邦訳三二二頁).
- (90) Dworkin, "Equality and the Good Life", *supra* note 74, pp. 280-281 (邦訳三七八―三七九頁).
- (91) Dworkin, "Liberal Community", *ibid.*, p. 236 (邦訳三二二頁). 資源の平等の詳細な内容およびその正当化に関するドゥオーキンの議論については、ここでは立ち入らなう。
- (92) Ronald Dworkin, "Foundations of Liberal Equality" in Grethe B. Peterson (ed.), *The Tanner Lectures on Human Values*, XI (University of Utah Press, 1990), p. 17.
- (93) Christopher Wolfe, "The Egalitarian Liberalism of Ronald Dworkin", in Christopher Wolfe and John Hittinger (eds.),

Liberalism at the Crossroads: An Introduction to Contemporary Liberal Political Theory and Its Critics (Rowman & Littlefield, 1994), p. 32 (邦訳(石川晃司訳)「ドゥウォーキンの平等主義的自由主義」(菊池理夫ほか訳)『岐路に立つ自由主義——現代自由主義理論とその批判——』(ナカニシヤ出版、一九九九年)所収)六〇頁)。

(94) Dworkin, "Foundations of Liberal Equality", *supra* note 92, pp. 22-27.

(95) Dworkin, "Foundations of Liberal Equality", *ibid.*, pp. 27-28.

(96) Dworkin, "Foundations of Liberal Equality", *ibid.*, pp. 28-31.

(97) Dworkin, "Foundations of Liberal Equality", *ibid.*, pp. 31-34. なお、この部分は、契約論への批判であると同時に、一部の共同体主義への批判でもある。参照 Paul Kelly, "Justifying 'Justice': Contractarianism, Communitarianism, and the Foundations of Contemporary Liberalism" in David Boucher and Paul Kelly (eds.), *The Social Contract from Hobbes to Rawls* (Routledge, 1994), p. 241 (邦訳(田中智彦訳)「正義」の正当化——契約論・共同体論・現代の自由主義の基礎——」(飯島昇藏・佐藤正志訳者代表)『社会契約論の系譜——ホッブズからロールズまで——』(ナカニシヤ出版、一九九七年)所収)三三三頁)。

(98) 本稿では、連続戦略の可能性が示すにとどまり、その立ち入った検討は別稿に譲らざるをえない。なお、最近の我が国での批判について、補足的に一二指摘しておきたい。

まず、ドゥウォーキンの議論が善き生と正義との結びつけを急ぐあまり、結局は自己統治という部分での善き生を否定しかない、結論から入った論点先取りの議論だとする批判がなされることがある。大森秀臣「法の支配と自己統治——ドゥウォーキンとマイケルマンのアプローチを手掛かりにして——」(ホセ・ヨンパルトほか編『法の理論21』(成文堂、二〇〇一年)所収)一九四頁以下は、リベラリズムの立場で「いったん分離された「公的なもの」と「私的なもの」を再接合するという問題関心が彼「ドゥウォーキン」の出発点である」(一八九頁)として、「個人の倫理的判断の領域を確保しつつ、政治的共同体の公的な営為との連結方法を見出そうとする、ドゥウォーキンの基本的なスタンスは評価に値するように思われる」(一九三—一九四頁)としつつも、自己統治をプロセスに基礎づけるマイケルマン(Frank Michelman)の考え方によりながら、この問題を正義と

して表明される法の支配と善き生として表明される自己統治の関係で捉えた場合、ドゥオーキンにあっては「現実の対話プロセスに十分な位置付けを与えられ」（一九五頁）ず、プロセスとしての自己統治について理論的配慮はなされていないので、「そもそもそのような解釈を提示するだけで、法の支配と自己統治の両立可能性問題に安易な解決を与えようとするドゥオーキンのアプローチ」（一九四頁）は誤謬だとする。しかし、確かに、「ドゥオーキン自身が同じ政治文化を共有するものなら誰でも持ち得るであろうという仮定の下に抽出したもの」（一九六頁）がドゥオーキンの解釈による理想像として提示されるとしても、その解釈を他の論者が批判し、さらにドゥオーキンからの反論が提出されるといふ形で法が形成されていくことはドゥオーキンの理論の中で予定されていることであって、その中に人々の自己実現という契機は当然に織り込まれていると考えられよう。だとすると、ドゥオーキンが人々の自己統治の実現に全く配慮していないとすることはやや行き過ぎた断罪ではないであろうか。その意味で、解釈という作業のためにドゥオーキンの用意している道具立てが、『法の帝国』において論じられた適合性の次元と価値の次元の二つの側面での法解釈だけであって、それ以上に具体的な手順（マニュアル）の用意が不十分なのだというように捉えることも可能であると思われる。

第二に、リベリズムの立場に立ちつつ、やはり連続させることが個人の人格への侵害になるとする考え方に立って、たとえば、長谷川晃『公正の法哲学』（信山社、二〇〇一年）は、ドゥオーキンが善き生を挑戦モデルで捉えることを評価しつつも、「各人を中心として各自の抱く価値や利益がその内で貫かれる観点」（八一頁）である個別的観点と「各人を他の個人と同等に位置付け見渡すような広い観点」（同）である不偏的観点という、ドゥオーキンの善き生の観点と正義としての正義の視点にそれぞれほぼ対応する観点について、「不偏的観点と個別的観点とは相互に解消不可能な独自の存在性格を有して」おり、しかも、両者の間には「ある種の分裂」が経験されるのであって、両者の関係は還元、排除、併合というものではありえず、「これらの二つの観点は何らかの形で共存しなければならないものである」（同八二頁）としつつも、それは「よき生のあり方と正義の観点とを基本的に分離している」（長谷川晃「よき生と正義——森村進氏の評に就いて——」（ヨシパルトほか編『法の理論21』前掲所収）二二三頁）ということであって、ドゥオーキンの考え方は、「両者の観点には原理的なギャップが残ると考えそれらの共存を重視する……私の考え方は異なっている」（同）と述べる。しかし、もしドゥオーキンの理論が資源の平等論を介し

て、分離併存するこれらの観点の調和を実現しようとするものだとの把握が可能であるならば、それによって、個人の領域と公共的な領域の調停を図っていると考えられるように思われる。

- (99) 環境保護に向けて身近のできることから始めましょうと呼びかけられたとき、二つの相反する感情に囚われることがある。何かしなければならぬという焦りと、自分一人だけで環境保護のためにできることをしても高が知れており、状況は改善されるわけではないという虚しさである。これは、ゲーム理論に言われるところの社会的ジレンマの中に置かれた良心的個人の持つであろう意識の一例であるが、焦りと虚しさの併存とその克服のための理論として、ドゥオーキンの共同体論は二つの面で有効であろう。一つは、善き生を影響力モデルで考えるのではなく、挑戦モデルにおいて考えることである。これによって、ちっぽけな自分ということを考えるならばその影響力は微々たるものであるとしても、何かしなければならぬということが基礎づけられる。第二に、倫理的に統合されているリベラル主義者が善く生きるためには、その社会の財の分配状況が正義にかなったものでなければならぬ。しかし、環境保護の観点では、現状は正義の分配になっておらず、その正義状況の改善は一個人の力では何ともなしえず、やはり共同体の集合的な決定という形で行う必要があるということになる。なお参照、本稿(一)注(61)。

(100) 加藤典洋『戦後の思考』(講談社、一九九九年)前掲本稿(一)注(29)二六八頁。

(101) 加藤典洋『日本の無思想』(平凡社新書、一九九九年)前掲本稿(一)注(53)一七〇頁。

(102) 加藤『戦後の思考』前掲本稿(一)注(29)二二二頁。

(103) 加藤典洋『補足と応答』(小路田泰直編『戦後的知と「私利私欲」——加藤典洋の問いをめぐって——』(柏書房、二〇〇一年)前掲本稿(一)注(16)所収)一六七—一六九頁。

(104) 参照、本稿(一)注(3)。腰の軽さの具体的内容については、参照、同(2)および(4)のそれぞれ対応する本文。

(105) 加藤『戦後の思考』前掲本稿(一)注(29)三九二頁。

(106) 加藤『戦後の思考』前注四〇二頁。

(107) 参照、加藤、同一一〇頁以下。

- 008 加藤、同一三四頁。
- 009 加藤、同五九頁。
- 010 丸山眞男はその軍隊での体験を自らの思想に組み込まず、かえってそれとの距離を保ったままに思索を積み上げていったがゆえに、その思想は底が浅いとされる。参照、加藤、同一七九―一八五頁。
- 011 加藤、同二六四頁。（）内は原文。以下同じ。
- 012 加藤、同三〇二頁。
- 013 参照、加藤、同三三〇頁。
- 014 加藤、同三二九頁。
- 015 加藤、同一三七―一三八頁。
- 016 加藤、同一三九―一四〇頁。
- 017 加藤、同一四〇頁。
- 018 なお、参照、加藤、同二七三―二七五頁。
- 019 加藤、同二八五頁。
- 020 加藤、同二八七頁。
- 021 しかし、文献的には依然として、ヘーゲルの主人と奴隷の弁証法が最終的には世界精神へと行き着いたことをどう受け止めるか、およびマルクスにおける『ユダヤ人問題によせて』第一編をマルクス主義の中でどのように位置づけるのか、が争われよう。ヘーゲルにつき、参照、松村寛之「近代の二重性」——「私利私欲」と「自画像」をめぐって——「および加藤」補足と応答」（小路田編『戦後的知と「私利私欲」』前掲本稿（一）注(16)所収）九四―九八頁および一六九―一七七頁、ヘーゲルにつき、参照、松村、同一〇二―一〇六頁および加藤、同一七七―一八〇頁。
- 022 加藤『戦後的思考』前掲本稿（一）注(29)二七六頁。
- 023 加藤『戦後的思考』前注二三二頁。

(124) 加藤、同三三三—三三四頁。

(125) なお、以上のような観点からすると、アレントの公共性論は不十分で、一面的だと批判される。アレントについては当初、共同性にとどまらない公共性を再発見したとして評価されていた(参照、前掲本稿(一)注(52))。すなわち、社会Ⅱ親密なもの、と区別された意味での公共性の確立に向けて、同質の複数性に関わる共同性を、異質の複数性(異なる意見の容認)としての公共性とは区別して取り除こうとした点が評価されていた。アレントは具体的には、古代の「公的なもの」を誇りとして復活させることで、共同性に対抗するこのような公共性の再興を図ったのであるが、しかしアレントにあっては、「社会」を「絶えず成長し、この成長自体、同じように絶えず加速されている」というあり方で押し立てている力が、市場経済であり、産業化であること」(加藤、同二六七頁)が見落とされ、その結果、「個人の、少しでも楽をしたいとか、おいしいものを食べたいとか、贅沢をしたいとかというような「欲望」(前掲注(100))つまり、私利私欲が組み込まれていないと指摘され、そのため、近代に入りなぜ公共性が消失したのかを分析する視座が失われていて、そのことがこのような「公共性」論が新たな力を持ち得ないでいる理由になっていると分析されるのである。参照、加藤『日本の無思想』前掲本稿(一)注(53)特に、一六六—一七一頁。

(126) 加藤典洋『戦後の思考』前掲本稿(一)注(29)四五—一頁。

(127) 加藤典洋『戦後の思考』前注四五—二頁。

(128) そこから、天皇の戦争責任の名宛人として第一に考えられるべきなのは、「戦前の国民には含まれるが戦後の国民には含まれない「国民」、つまり、「戦争の死者たち」であるという主張が出てくる。参照、加藤、同四一—五頁。なお参照、前掲本稿(一)注(29)および(35)。

(129) 加藤、同二九四頁。

(130) もちろん、第一節で見たように、社会契約論は今日の社会の構成原理として優勢なものであり、しかもその起点には私利私欲が存するのであるが、しかし私利私欲論の一連の展開の中ではそこからの社会構成についての言及は何ら見られない。これに関連して、加藤典洋「失言と癒見——「タテマエとホンネ」と戦後日本——」(一九九五年)(同『可能性としての戦後以後』

(岩波書店、一九九九年) 所収) および加藤典洋『日本の無思想』前掲本稿(一)注(53)第四部では、べしみという表情とその背後にある思想に正当な権利を与えて、それを公共性となつて考へる方向が示されている。しかし、押し黙ったままで顔をしかめるばかりのべしみは、異質性を取り込んだ共生というところで言われていた公共性とかなり距離があるように見える。また、加藤典洋「二つの視野の統合——見田宗介『現代社会の理論——情報化・消費化社会の現在と未来』を手がかりに——」(一九九八年)(同所収)において、見田宗介と中島梓の所論を批判しながら、外からの押しつけではない内在からの出発ということが説かれているが、やはり出発した後の道筋についての言及はない。

(32) そのような最近の法哲学的な業績として、たとえば参照、小畑清剛『法の道徳性(下)——歪みなぎコミュニケーションのために——』(勁草書房、二〇〇二年)。

(33) 加藤典洋『戦後の思考』前掲本稿(一)注(29)八四頁。

(34) 三百万の自国の死者から二千万の他国の死者への謝罪という論理関係は、私利私欲の一つの現実的な現れとしてありうるというように、一つの例示として挙げているにすぎないとも言われることがある。参照、加藤「補足と応答」前掲注(10)一六八—一六九頁。

(35) 戦争についての責任のあり方についての考察については、参照、滝川裕英「集合的責任論序説——戦後世代の戦争責任への視座——」『創文』三五九号(一九九四年)一—八頁および同「個人自己責任の原則と集合的責任」(井上達夫ほか編『法の臨界III——法実践への提言——』(東京大学出版会、一九九九年)所収)一一九—一三九頁。また、本稿のようなリベラルな立場からの責任の基礎づけについて、参照、若松良樹「リベラリズムと個人の責任」(日本法哲学会編『生と死の法理——法哲学年報一九九三——』(有斐閣、一九九四年)所収)一四五—一五二頁および同「リベラルな責任観念についての覚書——自然主義と形而上学のはざままで——」『成城法学』四八号(一九九五年)一一五—一三四頁。なお、ドゥオーキンの「純一性としての法」(Law as integrity)の中に読みとれる歴史へのコミットメントと、本稿で見てきたような彼のリベラルな共同体としての正義論との両立は、ドゥオーキン解釈において微妙な問題を孕む可能性があるが、その検討は別稿に譲りたい。

(35) 加藤『戦後の思考』前掲本稿(一)注(29)四九五頁注(2)。

〔訂正〕二〇卷一号掲載の本稿(一)について、12頁10行目注番号(46)を(48)に、同じく12行目注番号(47)を(49)に訂正させていただきます。