

Title	コミュニティと公共倫理 : 公共圏におけるコミュニティの倫理
Author(s)	谷口, 隆一郎
Citation	聖学院大学論叢, 22(2) : 63-98
URL	http://serve.seigakuin-univ.ac.jp/repos/modules/xoonips/detail.php?item_id=1928
Rights	

聖学院学術情報発信システム : SERVE

SEigakuin Repository for academic archiVE

〈原著論文〉

コミュニティと公共倫理
——公共圏におけるコミュニティの倫理——

谷 口 隆一郎

Community and Public Ethics:
A Pragmatic Understanding of Public Ethics

Ryuichiro TANIGUCHI

The aim of this paper is to articulate the conditions of what I call “public ethics” between various inhomogeneous communities in today’s pluralistic and multicultural society. My strategy is as follows. First, I assess several notions of belongingness that the mainstream theories of community, largely in sociology and political philosophy, hold. I maintain that the belongingness of the members of contemporary communities can be characterized as a commitment to open communication. Second, examining Jürgen Habermas’s “discourse ethics” critically, I unweave the knot between the rationality theses on which it is inalienably based and the idea of communication that is interwoven with the theses. I argue that communication-oriented community, which the followers of Habermas’s communication theory would vindicate as the basis of the understanding of community, is not based on rational consensus, but has prevailed due to its empathy for the predicaments of others. Third, I expose what “lateral public ethics” are, viz., ethics that find social and political hope in pragmatic construction and resolutions. Finally, by tying public ethics in with Keiichi Matsushita’s pragmatic notion of public and “civil ethics”, I integrate my notion of public ethics into the ideality of citizen autonomy and the citizen republic in the contemporary Japanese political and social setting. I conclude that public ethics can make it possible for communication-oriented communities, indispensable for fruition and social order, to be taken back from the state and restored to the people.

Key words; コミュニティ, 公共倫理, コミュニケーション・コミュニティ, 横超としての倫理, 公共圏, 討議倫理学, プラグマティズム, ユルゲン・ハーバーマス, リチャード・ローティ, ジョージ・ハーバート・ミード, ラインホルド・ニーバー, 松下圭一.

事実、個人が自由を必要とすると同様に、コミュニティもまた自由を必要とするのであり、コミュニティが秩序を必要とすると同様に、個人もまた秩序を必要とするのである⁽¹⁾。

ラインホルド・ニーバー

もしコミュニティが、諸個人が構成する世界で存在しようとするならば、それは分かち合いと相互の配慮で織り上げられたコミュニティでしかありえない（し、またそうでなくてはならない）。それは、人を人たらしめる平等な権利や、そのような権利の上で人びとが平等に行動しうることについて、関心や責任を有するコミュニティである⁽²⁾。

ジグムント・バウマン

公共とは、わたしたち市民が、都市型社会では個別争点をめぐる政策・制度解決という形で、社会の多元・重層構造を背景に〈模索〉しながら「設計」し、しかも各政府レベルでそれへの支持を多数決という「手続き」をとりながら、プラグマティックに「決定」していくものである。公共は、わたしたち〔市民〕の試行錯誤以前に、アプリアリに、「実在」しない⁽³⁾。

松下圭一

はじめに

日本の市民社会にとって、20世紀は公共の活性化の時代である。その活性化の中心的な担い手は個性化された個人たる市民である。公共意識の希薄な個人とかれらによって構成されるコミュニティが存在しているが、そういった人びとの間にも個性化はかなり進行している。本稿は、個性化された市民たちによって共有される帰属意識に基づく関係体を、公共に参加するコミュニティと捉え、それに焦点を合わせる⁽⁴⁾。かれらの帰属意識が公共の諸問題についての紛争・折衝・解決・政策に向けられるとき、公共の討議におけるかれらの振る舞いや意思決定を規定する理念となるのが、公共倫理である。

今日、公たる国家から公共のための政治を取り戻す基盤としてのコミュニティが、復活を遂げている。「コミュニティ」という語は、極めて多様な意味とその用途を併せ持っている。政治学や政治哲学あるいは公共哲学では、シティズンシップ、集团的アイデンティティ、集団の権利、集合的規範性、自治・集团的自律に力点が置かれる政治的コミュニティを指して用いられてきた。その他にも文化人類学者やコミュニタリアンと呼ばれる一部の政治哲学者たちは、この言葉を文化的あるいは伝統的ないし宗教的に規定される集団に適用してきた。社会学は一般的に、(1980年代半ばまでは)、コミュニティという言葉をもとに、小規模な集団を基礎とした特定の社会組織、たとえば対面的な伝統的村落、産業都市の地域社会など、近隣社会や小規模な町という地域性や近隣性に基づく社会的相互作用の一形態とみなしてきた。

現在、コミュニティをめぐる社会学の主要な言説は、もはやコミュニティは社会的統合を達成する手段ではないと見ている。しかし本当にそうなのだろうか。今日の日本において、コミュニティは社会的統合の役割を担うことはできないのだろうか。もしコミュニティが社会的統合のための重要な担い手となるのだとすれば、それはどのような姿なのだろうか。そして、その社会的統合とはどのような形態をとるのだろうか。さらに、そうした社会的統合の実現のための役割を担うコミュニティを考えるにあたって、しばしば指摘されるように、従来のように主にコミュニティ内部の道徳的絆という観点からコミュニティを捉えきることが新たなコミュニティの現実に見合わないのだとすれば、われわれは、多元多文化社会の公共圏における、個性化した個人やコミュニティの間に成立する公共の倫理をどのように考えればいいのかであろうか。

以下、主に社会学、政治哲学、公共哲学、そして哲学において使用されてきた「コミュニティ」という語とそれによって表現されている様々な概念を手掛りに、現代日本社会というコンテクストから見たときにコミュニティがどう捉えられるかを考察しよう。それにはまず、コミュニティの概念の変遷、種類、類型化について瞥見しておく必要がある。これがなされて初めて、われわれは、それらコミュニティの諸概念や類型の中から、現代日本社会の状況や性格に見合ったものをモデル

として拾い上げ、それをを用いて日本社会におけるコミュニティの特徴と輪郭を浮かび上がらせることができる。現代日本社会におけるコミュニティとはどういうものなのかを明確にすることは、現代日本の公共圏においてコミュニティが果たせる役割とそのためにより必要となる公共倫理について考察する準備と材料をわれわれに与えてくれることになる。そこで、コミュニティとは何なのか、特に現代のコミュニティについてのわれわれの考察に必要な一定の理解を導き出すために、ジェラード・デランティの『コミュニティ』⁵⁾におけるコミュニティ分析に則しつつ、歴史的、社会学的、政治学的、政治哲学的観点から、現代のコミュニティの際立った新たな特徴が分かち合いを基本倫理とするコミュニケーションにあることを描出していこう。そして、コミュニケーション的行為と倫理・道徳をコミュニティの存立条件と考えるユルゲン・ハーバーマスの討議倫理学の批判的検討を通じて、公共圏におけるコミュニティの倫理とはどういうものなのか素描したい。

1 コミュニティの両義性

現代におけるコミュニティ概念の多様性は、コミュニティの古典的な両義性に由来している。すなわち、それは、直接的な社会関係である親密性という個別性と、空間的に固定された地域性ないし近接性を指している一方で、他方では、どのような社会的・政治的取り決めにも還元できない国家を超えた普遍的あるいはユートピア的なコミュニティを表している。この二重の意味は、西洋（政治）思想においては、常にコミュニティにまつわる言説の中心をなしてきた。現代以前においては、コミュニティ概念は、どちらの意味をどの程度強調し他方を否定するかによって、あるいは両者にどう折り合いをつけるかによって、さまざまな異なりを見せた。古代ギリシャにおいては、コミュニティは空間的な社会関係と政治的な取り決めに基づいた地域性とみなされていた。アリストテレスにおいて見られるように、コミュニティ的なものは、今日とは異なり、社会的なものと同別されてはいなかった。というのも、古代ギリシャの社会とは都市国家であり、アリストテレスはそれを市民間の友愛という親密性の絆で互いに結びつけられて成立する一つのコミュニティとみなしたからである。ギリシャ人にとってコミュニティは、市民による自己統治の形で公的生活を实践する場であり、政治と一体であった。かれらにとってポリスの理想的秩序は、コスモポリタンという神々の普遍的秩序と常に緊張関係にあった。ローマ帝国の時代には、政治的秩序と普遍的秩序との分裂はソキエタスとユニヴェルサルリスという形をとり、ローマ帝国自体が普遍的なコミュニティであるとみなされた。しかしそれはあくまでもシティズンシップに基づく政治的秩序としてのコミュニティであったのに対して、そういう政治的秩序の境界線を越える普遍的コミュニティは、キリスト教政治思想、特に中世ヨーロッパの政治思想に多大な影響を及ぼしたアウグスティヌスの『神の国』において初めて出現する。アウグスティヌスは、教会によるキリスト教信仰の世界的広がりによって拡大していく連帯こそが、社会的なものと政治的なものを超える真の普遍的なコミュニティ

の理念であると主張した。超国家的な普遍的コミュニティという理念は、人間の世界の秩序が正しいものかどうかを裁定する究極的な普遍性だと位置づけられた。世俗すなわち今日でいう社会と「神の国」である普遍的コミュニティの緊張関係が存在した。社会とコミュニティのこうした緊張関係は、普遍性を追及するコスモポリタン・コミュニティ対普遍性と統一性に抗うポストモダン・コミュニティという形で今日まで持ち越されている。

啓蒙期以後の近代思想の展開においては、究極的な普遍性としてのコミュニティの理念は、その追求と実現の表現である中世の諸制度の崩壊——ギルドの解体、資本主義の出現を起因とする農業の商業化、近代中央集権国家の興隆が招いた都市の自律性の衰退——に伴って、影響力を弱めていった。それに伴い、コミュニティをめぐる言説においては政治的秩序をはじめとする世俗を超越した実体としてのコミュニティの言説は次第に影を薄めていった。啓蒙期になると、政治的な秩序である国家とは区別される、市民による様ざまなアソシエーションの集合体を表す「社会」という新たな秩序が考えられるようになった。社会は17世紀当初、市民の日常の生活世界を指していたのであり、コミュニティとほぼ同様の事柄を意味していた⁶⁾。社会とコミュニティは共に、組織立った政治的な関係とは区別されうる、市民の共通の絆とみなされたが、前者は次第に直接的な社会関係が持つ身近さという意味合いを失っていったのに対して、後者は市場を基礎にしたブルジョア文化の興隆に伴って出現した各種の身近な社会的関係として、その意味合いを保持した。モダニティにおける社会の意味合いは、国家にも家族という私的な領分にも還元できない共同性と社会性の絆と帰属を表すコミュニティという意味合いから離れて、人びとの直接的で身近な生活とかけ離れた中央集権的な国家により近づく傾向にあった。この傾向は、ルネサンスと宗教改革以降のユートピア思想に継承され、20世紀の全体主義イデオロギーの出現においてピークに達した。このように、啓蒙期のコミュニティは、中世の普遍的コミュニティ概念に見られた究極的普遍性という意味合いを失いつつも、古代ギリシャの政治思想から受け継いだポリスという人間の秩序の各種の社会的関係を表すものであった。

古代ギリシャから啓蒙期に至るまでは、コミュニティは一般的に、国家の基盤となる絆や帰属を表すものであったが、啓蒙期以降、国家と対立的な関係に入っていた。この対立関係は、政治的秩序を、市民の社会的帰属や社会的絆からなる人間的秩序、すなわち社会契約によってもたらされる秩序として正当化しようとする17、18世紀の社会契約説の思想にみとれる。社会契約論者は、国家を成立させ、これに正当性を与えるのは、コミュニティとしての市民的集団の帰属と絆であると考えた。これは、政治を国家から社会とコミュニティへ取り戻すことを意味した。事実、ルソーは、市民によるアソシエーションとしてのギリシャのポリスを近代市民社会のモデルに見据え、国家を、個人の政治的自立性、すなわち自由を破壊し個人を疎外するものと捉えた。ルソーにとって、自由に対する人間の欲求は社会やコミュニティの中でのみ表現可能であり充足することが可能なものであった。18世紀のルソーの社会契約論においては、市民による政治の回復こそが最重要命題で

あった。古典的な共和制都市国家の賞賛者であったルソーにおいては、一般意志はコミュニティの政治的理想を表現するものであった。ルソーは、国家は一般意志に基づくのでありその逆ではないと考えた。それは、市民の自由な政治的意思決定の総体的産物であり、モダニティがもたらした国家などの社会的諸制度や社会構造とは緊張関係にある概念である。ホッブスにとって国家は、社会ないしコミュニティにとって必要悪であっても、抑制されれば市民社会の秩序を維持するために最も不可欠な怪物であった。ロックにいたっては、無政府状態においてでさえ人びとが分別を維持できるのは、依然としてかれらが道徳を共有する小さなコミュニティの成員であり続けるからに他ならなかった。こうして、社会とコミュニティは、身近な社会的関係の領分を表現する限りにおいて、強大な権力機構としての国家、特に専制的な国家に対するアンチテーゼであった⁽⁷⁾。

2 コミュニティの破壊と再生

概して近代的なコミュニティ理念は実に、ポリスという人間的秩序とコスモスという普遍的秩序(コムニタス)という、コミュニティをめぐる二つの相矛盾する概念の所産であったのだが、後者のコミュニティの探求は、ユートピア的で理念的なものであった。マックス・ウェーバー、フェルディナント・テンニース、ロバート・ニスベットなどの社会学者が指摘するように、近代になると、コミュニティをめぐる言説は古代から中世の諸制度の衰退に端を発する、普遍的コミュニティの喪失の言説へと移行していった。19世紀近代の政治思想には普遍的コミュニティの喪失という感覚がみてとれる。この喪失感には相互に絡み合った三つの要素がある。一つは、普遍的な有機的世界がモダニティによって侵食されたという感覚であり、二つめは、市民による自己統治という形で日常生活の中で実践されていた政治の喪失である。そしてもう一つは、コミュニティの規範的理想の喪失である。こうした喪失感は、コミュニティにまつわる言説において、モダニティに対してコミュニティの普遍性、政治、規範性を取り戻そうとする反作用を生み出した。政治哲学においては、有機的世界としてのコミュニティの普遍性と市民による政治の回復というテーマが言説の中心となっていた。

社会という概念が次第に直接的な身近さという意味合いを喪失していき、国家形成にまつわる言説が優勢になる過程で、社会的なもの⁽⁸⁾と政治的なものを超える秩序としてのコミュニティはユートピア的なものに、そして直接的な身近さという関係体としてのコミュニティはノスタルジックなもの⁽⁹⁾と受け止められていった。社会学では、モダニティが後者のコミュニティを破壊したことになる。モダニストがコミュニティを過去の産物とみなした一つの大きな理由は、モダニティが、近代初期において社会的なもの⁽¹⁰⁾と関連づけられ、事実上それと置き換え可能だとみなされたことが挙げられる。こうして、対面的な関係に基づいた純粹に伝統的な⁽¹¹⁾社交生活の場としてのコミュニティは、それとは異なる社交生活の組織化された形態としての社会によって、コミュニティとはまっ

たく異質なものに変質していくとみなされた。コミュニティという日常生活の生きられた領野から政治が奪い取られ、それが国家に限定された結果、コミュニティの政治的な存在意義が国家のそれに包摂される形で希薄化していき、コミュニティに代わって、より広大な「社会」が政治的な次元で国家に対立するものとなっていった。市民社会という発想は、コミュニティの希薄化していった自治・自己統治という政治的機能を国家からコミュニティへ直接取り戻すのではなく、いったん諸コミュニティの集合体としての市民社会を通じて間接的に取り戻すことにあったと考えることもできる。これと並行して、コミュニティはそうした二項対立からのノスタルジックな避難所と考えられるようになった。テンニースは、社会における社交生活を都市生活と結びつけ、コミユナルな社交形態を地方の生活と結びつけることにより、近代社会のコミュニティを都市と地方の対立という論点に置き換えた⁽⁸⁾。

このようにモダニティがコミュニティを破壊してしまったことに対して、それを新たな形で再生し、実現しなければならないという反動が近代に興った。デランティによると、19世紀に登場した、実現すべき理想としてのコミュニティという言説は、三つの言説に要約することができる⁽⁹⁾。一つは、親密な関係体としてのコミュニティを回復不可能とする言説である。これには、保守的傾向の強いモダニティ批判であり、ロマン的でノスタルジックなイデオロギーと、個人主義への堅固な信念のゆえに、個人が何らかの政治的コミュニティに帰属することを通じて初めて公共の福祉を追求することが可能となるという考えを望ましくないと考えるリベラリズムとが存在する。二つめは、コミュニティを回復可能と見る言説であり、原初的な共通歴史、言語、慣習、宗教などによって形成された文化共同体が政治的コミュニティの理念と結びついた言説である。これがナショナリズムやコミュニティアニズムなどの近代保守主義の主要な言説の由来となるものである。アレキシ・ド・トクヴィルの『アメリカの民主政治』に見られるような共和主義は、市民の自己統治による市民共同体の回復を目指したものであったという点でこの種の言説に属する。三つめは、将来実現されるべき理想としてのコミュニティという言説である。このユートピア的コミュニティ観の代表的なものがマルクス主義である。この種の言説、すなわち国家のない純粋な社会を目指した共産主義社会の言説は、人間の社会的側面を疎外する国家に対する批判である。また、ヘーゲルは、社会的なものよりも政治的なものを優越させたギリシャのポリスの思想を超越するという観点から、両者を超越し、実現すべき一種のユートピア的な理念としてのコミュニティを考えた。それは、「人倫 (Sittlichkeit)」と呼ばれる、社会的・市民的・政治的な濃い規範性を超えた、抽象的で薄い規範的要素を持ち合わせている統一体としてのコミュニティであった。

ヘーゲルは、近代社会が社会的なるものと政治的なるものとの対立から救済されるためには、人倫が政治と社会が有機的に融合している全体としての国家において実現されなければならないと考えた。こうして、ヘーゲルの政治哲学においては、濃い規範性を持ち合わせた諸アソシエーションを包括する、全体としての卓越した薄い規範性のコミュニティこそが政治的なものと社会的なもの

を保証するとみなされた。こうした規範性の濃くないし濃淡によるコミュニティ道德の言説は、マイケル・ウォルツァーのような今日の政治哲学の主要な言説に受け継がれている。ロバート・ニスベットが正しくも言うように、「ヘーゲルにとっての本当の国家は、啓蒙思想が抱いていた個人の集合体というよりも、コムニタス・コムニタトゥム (communitas communitatum) である」⁽¹⁰⁾。ヘーゲルのコミュニティ概念は、喪失感の三つの要素の克服の試みであったと言えるのであり、こうしたコミュニティ観は現代の主導的コミュニタリアンの一人であるアミタイ・エチオーニの「諸コミュニティのコミュニティ」という言説においてもその影響を見てとることができる。この言説は、ロバート・ニスベットが『コミュニティの探求 (邦題)』において「トータル・コミュニティ」と表現したところの、コミュニティを国家と社会が融合した有機的な全体として捉える20世紀の全体主義イデオロギーに発展していった⁽¹¹⁾。しかし、そのように国家と(市民)社会をコミュニティに回収する考え方は今日では主流とはなっていない。

3 近代とコミュニティの開放性

フェルディナント・テンニース以降の近代社会学は、モダニティにおけるコミュニティの存続の重要な要因を、伝統や慣習そのものではなく、村落共同体などの小規模コミュニティの慣習的で長期にわたる関係の中に見とめられる道德的な力に見ていた。その代表的な見解がデュルケムの『社会分業論』である。デュルケムは、機械的な連帯である合理的な国家が個人主義の破壊的影響力を後退させると主張したテンニースに反して、個人主義を破壊的だと捉える見方を否定し、コミュニティが現実的には多様な形態をとることを認めた。最近のデュルケム研究によれば、シティズンシップに基づく市民的道德こそが近代社会を結束させるとデュルケムが考えていたとされており、これは彼がコミュニタリアンのなりべラリズムの思考を持ち合わせていたことを意味するとされている⁽¹²⁾。デュルケムは、社会統合が、小規模な農村社会のコミュニティにおいてのみ可能なのではなく、都市のような大規模コミュニティにおいても可能だと考えた。このことは、デュルケムが、コミュニティが社会全体の統合の源泉であり、コミュニティの強さの源泉を道德的個人主義に求めていたことを意味する⁽¹³⁾。

コミュニティの多様性と並んで、近代社会学のコミュニティをめぐる言説に関して言及しておくべきもうひとつの重要な要素がある。それは、コミュニティとは特定の社会の様ざまな社会的性格を表現する一時的で境界的 (liminal) な社会関係の種類であるとする、ターナーの「境界性 (liminality)」という概念である。これに強い影響を受けたアンソニー・コーエンは、『コミュニティの象徴的構築』(邦題『コミュニティは創られる』)において、コミュニティを次のように定義した。すなわち、それは、集団が他の集団との間で自己を対比させることによって実感できる自己の集団内の行動様式として認識されるものであり、さらにコミュニティよりも大きな規模の関係の中に並置

されることにより自らを他と区別する境界線 (boundaries) によって象徴的に認識される関係性である。コーエンのこうしたコミュニティ観は、コミュニティを対面的な小規模集団とみなす見地からローカルな都市社会と関連づける見解へと推移する説明、そして、伝統に基づくコミュニティから道徳に基づく市民的コミュニティに至る主流の説明とはある重要な点で隔たりがある。すなわち、それらの説明がコミュニティを制度化された固定的な社会的取り決めとみなすのに対して、コミュニティを象徴的に構築される関係として説明することは、コミュニティについて開かれた解釈を可能にする、という点である⁽¹⁴⁾。こうして、コミュニティの成員の行動様式を規制する固定的な強制力を持った(伝統、慣習、宗教等に準拠した)道徳によってコミュニティが構築されるという見方は疑問視されるようになっていき、コミュニティは、成員の帰属に関しては流動的であり、その形成においては開放的であるとみなされるようになっていった。最近の研究では、コミュニティは単に境界によって認識されるものではなく、象徴的なレベルを超えて、想像され創造される集団形成における個人間の対話的な絆と、その絆がもたらす帰属に関わるものであるとみなされている⁽¹⁵⁾。

後期近代になると、国家に対するアンチテーゼとしてのノスタルジックなコミュニティ観はすっかり色あせ、その影響力が消えうせるなか、コミュニティ喪失感の三つの言説は新たな潮流に飲み込まれていく。この潮流は、政治哲学と社会学の現代のコミュニティをめぐる言説において、主に三つの流れに分けてみることができる。ひとつは、道徳的個人主義に対立するものとしてのコミュニティという見解に対抗するリベラリズムであり、二つめは、それに対抗して社会的なものをコミュニティの道徳的全体性に還元してしまうコミュニティリアニズムである。さらにもう一つは、ポストモダン・コミュニティである。これは、絆や帰属の「濃い」と「薄い」の境界線がますます曖昧になってきている、統一性——安定した参照を与える道徳や地域的な文化——を基礎にしていない脱領域的・脱伝統的なコミュニティである。こうした潮流の特徴は、絆や帰属の「濃い」と「薄い」の境界線がますます希薄になってきている中で、個人が、自己のアイデンティティを、象徴的な境界性と統一性を基礎にしない脱領域的・脱伝統的な集団形成の実践に見出す点にある。「濃い」と「薄い」の境界線の曖昧化はますます、個人による集団形成の選択の自由化と、コミュニティに対する個人の帰属の流動化をもたらしており、その結果、コミュニティは開かれた地平となっている。このように後期近代の西欧社会では、伝統という「濃い」道徳的価値を基礎にした小規模コミュニティは、社会を政治機構や経済システムに合理化したトータル・コミュニティが次第によそよそしい「薄い」価値を基礎とする政治的実体となっていくに伴い、直接的な社会関係である親密性という個性性と、空間的に固定された地域性ないし近接性といったこれまでの特徴に制約されない、集団形成の実践と選択からなる開放性を新たな特徴としている。

4 個性化とコミュニティの開放性

このようにコミュニティが流動的で開放的なものとなったことの大きな要因として、デュルケムが見通していた道徳的個人主義の影響を挙げることができる。特に自由主義社会に暮らすわれわれは個人主義の強い影響の時代に生きている。コミュニティは、国家に対するアンチテーゼとみなされてきた一方で、他方では個人と対立するものとみなされてきたのだが、現代の個人主義は、様々な形態をとっており、このような二項対立的な見方で現代のコミュニティをめぐる複雑な状況を理解することを不適切なものにしている。ウルリッヒ・ベック、ジグムント・バウマン、アンソニー・ギデンズは、後期近代以降の社会においては、個人が、伝統的役割の崩壊や個人を取り巻く社会組織の崩壊によってますます伝統的な道徳的紐帯から切り離されていく結果、個人化 (individuation) されているとしている⁽¹⁶⁾。彼らは、自己のアイデンティティが個人の自由の拡大に伴って自己監視と自己統制の中で構成されるとみなした。そうした個人化の趨勢は、コミュニティの分裂と結びつけられやすいのだが、アルベルト・メルッチ、ドナテラ・デラ・ポルタ、マリオ・ディアニらの研究に見られる「個性主義 (personalism)」がその趨勢に合流したことによって⁽¹⁷⁾、たとえばトクヴィルが「個人化」と呼んだもの——人びとが公共的なものを見失う結果、市民としての自覚を失うこと——とは異なる趨勢に変化している⁽¹⁸⁾。個性主義は、個人化に代わって、コミュニティへの自律した参加とコミットメントを強調しており、従来の個人主義をコミュニティ形成に対立するものという見方に修正をもたらしている。それによると、自己は、コミュニティへの自主的な参加においてこそ、その集合的善に対する信念によって形成されると考える⁽¹⁹⁾。自己とは、「もはや外的あるいは客観的に規定されるのではなく、自分たちが行っていることの意味を自ら作り出し定義する能力をもった行為主体である⁽²⁰⁾」。こうした行為主体は、社会運動等を通じて、コミュニティの集合行為への参加の中で自らのアイデンティティを形成する一方で、他方では抗争を通じてコミュニティを形成していくのである。したがって、個性主義の言説は、コミュニティは個人と対立するという二項対立的な見方をもはや乗り越えており、個人によるコミュニティ参加の自主的な選択と、その結果としての自己実現、責任を伴う関与、連帯、集合的責任が、コミュニティを意図的に構築されるものに変えていっているという、現代社会におけるコミュニティの特徴をうまく描出している。個性化は、開かれた多様なコミュニティ形成の促進の重要な要因となっているのである。すなわち、コミュニティは、構造や文化的価値によって再生産されるものというより、社会運動への参加など、コミュニティへの自発的参加という実践によって創造されるものに変容していっているのであり、しかもこの実践はコミュニティの開放性と流動性をもたらしている。

以上のようなコミュニティの開放性と帰属の流動性は、今日の多元化的ないし多文化的コミュニティの成員資格がかなり重複しており異質的であることを明示している。これは、個性化によって

もたらされたと考えられる。個性化された人びとは、よりオープンで民主的で対話的な在り方をコミュニティに対して要求する人びとである。かれらは、多様な（宗教的、民族的、文化的）背景を持つ人びと、サブカルチャーに立脚した多元多文化的なコミュニティに重複して属する人びと、自発的に選んだコミュニティの中で積極的に自己実現を果たそうとする人びとである。これらの人びとは集団的差異に対して開放的である。かれらのコミュニティ概念は、支配的文化のコミュニティではない。かれらは、文化的・道徳的に同質なコミュニティの境界を超えて、共通のコミットメントによって統一される連帯に向けて集うことができる。その結果、かれらは、文化的に異質で、道徳的に提携関係的な対話的コミュニティを創造することができる。こうした人びとは、都市と地域の両方にまたがって存在している。とりわけ都市は、小規模な地域社会と比べ、場所と愛着の感覚は薄く、それだけ異質性が強く、多様な社会的・専門的集団からなるミドルクラスを抱え込んでいる。そのため都市部のコミュニティは、ジェントリフィケーション（gentrification）とゲート付きコミュニティ（gated community）の問題を持つ傾向にある。生活拠点が地方であれ大都市であれ、かれらは純粋に文化的なコミュニティよりも市民社会の基盤としての風通しのよい民主主義をコミュニティの形成と進展に欠かせないものとみなす傾向が強い。しかも個性化された人びとは一般的に、市民社会の結束にとってコミュニティへの参加あるいはコミットメントを通じてのコミュニティ生活が不可欠だと捉えているのである。

5 個性化と多元多文化社会

以上、われわれは、主に社会学と政治哲学による主要ないくつかのコミュニティ理解を議論してきた。多くの思想家たちが主張した様々なコミュニティ概念は、現代においては、いくつかの概念に集約されるどころか、その数は増加している。このことは、現代日本社会だけを見ても、そこには実に多種多様なコミュニティが複合的に混在している状況を反映するものである。すなわち、共通の習慣や領域の中での対面的な出会いと交流という伝統的なコミュニティ、規範的秩序のような安定的な準拠点に基づく象徴的な意味の永続的な再生による境界線で認識されるコミュニティ、さらには今日のサイバー・カルチャー、ポストモダン文化において見られるような、境界横断的な文化の広がりによって形成される、統一性とアイデンティティを超えるコミュニティ、そしてグローバル化とともに登場した今日の多文化主義的・コスモポリタンのコミュニティなどが混在している。今日の日本社会においても西欧社会に見られるこれらのコミュニティのうち、そのほとんどが存在している。

このようなコミュニティの多様化を生み出した一つの重要な要因としては、個人の個性化と個人化に伴う、社会の多元化と多文化の影響が考えられる。ただし、日本社会を西欧社会に見られるような多文化主義と同一視するのは適切ではない。というのも、日本のシティズンシップは、エスニ

シティと国籍をその資格要件としており、今もなお両者はほとんど同一視されており、マジョリティの文化的アイデンティティだけが公式に承認されているなかで、文化的多様性は周縁的にしか存在していないからである。西欧社会の多くが文化的アイデンティティの水準によって基礎づけられていると考えられてきたのだが、こうした想定は、メインストリームの文化に統合されている新世代の移民の出現による移民の地位と文化的アイデンティティの希釈化によって覆されつつある。したがって、西欧社会における多文化主義は比較的均質な移民集団のエスニックな諸価値によって形成される多様性に基づいているとする考えは、もはや多文化主義の基礎ではなくなっている。むしろ今日の多文化主義は、階級、ジェンダー、宗教、消費から構成されるライフスタイルによって新たに出現しているさまざまなサブカルチャーを基礎にするようになっている⁽²¹⁾。このような、サブカルチャーの多元化は、西欧社会に限ったことなく、日本社会においても見られる現象である。これに加えて、日本においても、国内の異文化コミュニティに対する理解と寛容さと、文化的差異への認識を促進する教育方針が公式に掲げられている。この考え方は、インターカルチュアリズムという一種の穏健な多文化主義の形態だと言ってよい。しかもこうしたインターカルチュアリズムは今日、大半の国々で行われている。

そうした現状にある今日の日本と西欧の自由主義社会における多文化性と多元性には共通の特徴が見られる。これらの社会の大半はいまや、(エスニシティを通じてというよりは、) 其中で支配的な集団であるミドルクラスが多元多文化社会における消費を通じて登場したサブカルチャーのレベルでのさらなる多元化によって、多文化的になっているのである⁽²²⁾。これは、伝統的な多文化主義の前提、すなわち、諸エスニック集団が内部的に同質であり、国家はそれらの異質なコミュニティを包摂するという想定が今日、妥当性を失った結果なのである。言い換えると、それは、前政治的アイデンティティと中立的な政治文化との違いが、消費によって形成されるライフスタイルに基づく新たなサブカルチャーの出現に伴って、次第に希薄化したことの産物なのである。この希薄化は、政治的アイデンティティと文化的アイデンティティの区別を曖昧なものにしている。それに伴い、個人はサブカルチャーによる社会の多元化と文化の多様化のレベルにおいて、複数のコミュニティに帰属できるようになっている。すなわち、個人がこうした多元的社会において持とうとする帰属の基礎となっているのは、政治的アイデンティティと文化的アイデンティティとによって分断されない、個人としてのアイデンティティと諸価値の両面における個人化の申し立てである。日本社会では、こうした消費によるサブカルチャーの拡大とライフスタイルの個人化および個性化は、エスニシティの問題がほとんど皆無である分、より直接的かつ顕著である。

こうした個人化および個性化を従来の個人主義と同一視することはできない。既に議論したように、個人は今日、自己のアイデンティティが多様なコミュニティへの帰属に依拠する実践と自発的活動、そしてコミュニティの善へのコミットメントによって、自己のアイデンティティが形成されているという経験をしているのである。個人は複数のコミュニティへの帰属を自由に選択できるよ

うになっている。こうした個人化と個性化は、コミュニティへの帰属そのものを流動的なものとし、コミュニティをより開放的なものに変質させているのである。

6 コミュニタリアニズムと日本社会

日本社会においても、西欧自由主義社会と同様、インターカルチュアリズムが進行しているにしても、それは、単文化主義を基底としたインターカルチュアリズムを特徴としていると言ってよいだろう。西欧の多文化主義は一般的に、社会的なものと文化的なものとの分離を基礎とし、公共圏を諸文化間の相違に由来する申し立ての場に限定してきたのに対して、1980年代に台頭してきたコミュニティニズムは、コミュニティごとに分化した権利を付与するべきだという発想を導入している。コミュニティニズムは、国家に対して、国内に存在する文化的差異の現実と文化的コミュニティの保存の必要性の承認を要求する文化的個別主義である。ここで、コミュニティニズムの主張が現代の日本社会にとってどのような意味合いを持つのか見ておく必要がある。

コミュニティニズムは、コミュニティとその道徳的統合力への市民の帰属を強調し、これに対して国家ないし政府による承認と保護を要求してきた。しかし日本における個性化された人びとは、そうしたコミュニティ生活の不可欠性を強調する、北米のコミュニティニズム内部の市民的な（共和主義的）伝統に帰属する個性化された市民とはいくつかの点で隔たりがある。第一に、コミュニティニズムの賛同者たちは、概して、社会関係資本や公共生活への参加をコミュニティの中心に据えており、それを市民的で道徳的な諸価値の集合とみなしているのに対して、日本では各方面から社会関係資本の重要性への言及がなされてきているものの、宗教団体や政治的保守的集団などごく一部の集団を除けば、個々のコミュニティの結束力と統一を道徳的価値に結びつけて考える集団はそう多くは見られない。第二に、共和主義的伝統に由来する市民的コミュニティニズムは、社会関係資本の回復と創造を基礎とするコミュニティを通じて民主主義を活性化する諸価値を高めることが国家から政治を取り返しそれを公共空間の中に取り戻すことになり、それなくしては近代市民社会が機能できないところの市民道徳を醸成する、という堅固な信念を抱いているのが、その市民道徳とは、詰まるところ、リベラルなプロテスタント的道徳である。これは保守的な政治思想である。しかし日本の市民社会においては、どの宗教的伝統も市民道徳の準拠点としての実質的な影響力を有してはいないし、ましてやコミュニティの活性化という課題をこうしたコミュニティニズムの言説に結びつけることは、それが天皇制にまつわる言説に安易に回収されてしまう恐れがある。コミュニティニズムの思想の背後には、民主主義は基本的に同質のコミュニティ道徳を基礎としているという暗黙の了解があるのだが、デランティが指摘するように、これは、見方を変えれば、「合意は既に存在しているか、あるいは、問題なく生み出せる⁽²³⁾」という信じ込みであることを示している。

したがって、日本社会においては、コミュニタリアニズムが守ろうとしている、エスニック集団の道徳への強い帰属性によって特徴づけられるコミュニティ、言い換えると、道徳的全体性に還元されるコミュニティからの、文化的差異や広範な集団的権利の要求は見られないし、国家に対して各エスニック・コミュニティの文化的アイデンティティの保持と促進のために積極的な役割を果たすことを要求することもない。というより、そもそも日本においてコミュニタリアニズムは、北米でコミュニタリアニズムが台頭してくるための下地となった、道徳的結束力の強い移民やエスニック集団による社会形成という足場を持たない。

日本社会は、同化政策を採用するアメリカやリベラルな多文化政策を採用するイギリスや共和主義的な多文化政策を採用しているフランスなどの自由主義社会におけるコミュニティをめぐる現状とは異なった状況に置かれている。これらの多文化主義は「メルティングポット」とか「サラダボウル」に譬えられるのに対して、日本社会の多元性と文化的多様性には、「幕の内弁当」の比喩が当てはまるかもしれない。アメリカやイギリスのリベラリズム原理は、コミュニティの文化や道徳のエンパワーに対する積極的介入という、コミュニタリアニズムによる修正がなされてはいるが、その適用範囲とレベルは限定的なものに留まっており、自由主義社会では原則的に、国家ないし政府による個々のコミュニティへの介入と保護と促進は行われない。日本においても、コミュニティの文化や道徳を積極的に促進するための介入は行われていない。とはいえ、国家によるそうした中立性が保たれているといっても、それは「日本文化」——それが何であれ——という容器に入れられている諸コミュニティへの中立性である。どの容器にするべきかということをめぐる議論への中立性はない。諸コミュニティは、日本文化という和風の容器に合うように調理される惣菜に似ている。それらのどの料理も決して幕の内弁当箱の支配的空間を占めることはない。そして、個々の惣菜はまったくの和風料理なのでもなくて、全体的として「幕の内料理」に統合されていけばよいのである。したがって、日本のような単文化主義的社会における多文化的政策の目的は、同化というよりは統合であると考えてよい。

もちろん、今日日本の大都市で見られるような、地域性を基礎にしてグローバルな文脈で活動する多国籍な市民の増加とそれに伴う日本社会への様ざまな影響力の拡大という側面におけるトランスナショナルなコミュニティの出現（たとえば、中国系、韓国・朝鮮系コミュニティ等）も今後いつそうその影響を強めていくものとして注目に値するが、歴史的に移民社会ではない日本においては、日本社会を、ディアスポラ意識から構成されるコミュニティを統合するものとして理解するよりは、ローカルな地域社会を基点として、グローバルな意識を共有し、グローバルな多元的かつ重層的ネットワークと対話的に結びつく多元多文化社会として理解することの方が、後で議論するように、今後見通される政治的諸制度の変革の現実と直接対応する、と私は考える。

以上のような日本社会の現実、共通の習慣や慣習、すなわち特定のコミュニティ内部の道徳に準拠点を置く伝統や文化に基づく濃い道徳の言説とは相容れない現実であるということを物語って

いる。この言説は、リベラリズムに対抗する形で登場してきたコミュニタリアニズムの言説の北米における文化的背景と切り離して論じられるものではないからである。そしてなによりも、コミュニタリアニズムのように、社会的責任を一定の市民道徳に還元してしまうことは、多元多文化社会における公共圏の自由な対話的側面を軽視することを意味する。

7 コミュニケーションとしてのコミュニティ

以上の議論をまとめるとすれば、現代の脱伝統的なコミュニティには、いくつかの重要な特徴があるということになる。第一に、現代のコミュニティは、コミュニティの開放性を基礎にしている。それは、境界的な空間に囚われない、柔軟で脱領域的な帰属の在り方を基礎としているということである。道徳的な絆と帰属の「濃い」と「薄い」の境界線は、特に都市部のコミュニティにおいては、ますます曖昧になってきており、両方のタイプのコミュニティが存在する。

第二に、不安定な現代においては、帰属に対する新たな希求が生まれており、モダニティのように硬直した単一の帰属ではなく、柔軟な帰属の複数性を特徴とするコミュニティの言説が出現している。言い換えると、消費によって形成されるライフスタイルに基づいたサブカルチャーの多様化と多元化により、個人は自分の生の実現のためにコミュニティを選択するという、個性化が進行している。複合的で混成的な帰属を伴う現代社会におけるコミュニティは、安定した構造、文化的価値、既存の道徳や慣習的な合意よりも可変的で流動的であるような、実践によって創造されるコミュニティである。その創造の担い手が個性化された個人である。個性化された個人は、個人主義でもなければ集団主義でもない、自由で対等なコミュニケーションに基づく相互配慮と分かち合いの実践を通じて、コミュニティにコミットしようとする。帰属感覚はこのコミットメントから生まれる。

第三に、こうしたコミュニティの開放性の言説とは対立する、市民道徳に訴えかける反政治的なコミュニティの言説がある。その代表的なものが、コミュニタリアニズムである。それによると、コミュニティとは、コミュニティの声、すなわち「道徳の声」を伴う「責務あるコミュニティ」である⁽²⁴⁾。しかし、この責務はコミュニティ内部への責務である。この言説は、コミュニティを共通の価値、「濃い」道徳、強い愛着と結びつけており、それらをデモクラシーとシティズンシップの基礎としての社会関係資本の源泉とみなし、コミュニティごとに分化した文化的に異なるシティズンシップを要求する。コミュニタリアニズムは、そうしたシティズンシップの行為主体をかなり同質的であるとみなす結果、成員資格の重複という多元化に対して自らを開放することを拒否するあまり、成員の自由と自立と個別化にまつわるコミュニティ内部の紛争についての自由でオープンな討議にあまり積極的ではない。この種のコミュニティの概念にとって、国家や市民社会は一つのより大きなコミュニティとはみなされない。コミュニタリアニズムは、市民道徳規範に根ざしたコミュニティの集合的な善へのコミットメントを社会統合の基礎とすることを提唱するが、その道徳規範

が統治のイデオロギーに利用されれば、それが全体主義的権力のイデオロギーになってしまう危険性がある⁽²⁵⁾。

第四に、個性化された市民の帰属は、コミュニケーションへの参加という形をとる。「コミュニティは常にコミュニケーションを基礎にしてきた。……〔中略〕……今日、コミュニケーションが、よりいっそう従来の文化的構造——「伝統的な」家族、親族、階級など——から自由になるにつれて、コミュニティは、多様なコミュニケーションの方式に基づく新たな形の帰属を受け入れるようになってきている⁽²⁶⁾」のである。コミュニタリアニズムですらコミュニティ内部におけるコミュニケーションを基礎としてきたと言えるのであるから、コミュニティが常にコミュニケーションを基礎としてきたことは、コミュニティの言説に共通する認識だと言える。コミュニケーションへの参加に基づく帰属によって組織されるコミュニティ（コミュニケーション・コミュニティ）に関して、コミュニケーションは、コミュニティ内部と諸コミュニティ間の両方向に働き、これらの集団形成における帰属を可能にする。コミュニタリアニズムや伝統的なコミュニティのコミュニケーションは内部者に向かい濃密であり、かれらにとって外部からの散発的なコミュニケーションは「相対的に珍奇」なものである⁽²⁷⁾。これに対して、開放性を特徴とする、その他の現代コミュニティは、外部のコミュニティとのコミュニケーションに対しても自己を開いていっている。

コミュニティ内とコミュニティ相互の^{コミュニカティヴ}対話的な側面から、近代市民社会に基礎を持つ公共圏について考察している、最も重要な社会哲学者の一人が、ユルゲン・ハーバーマスである。ハーバーマスの「二回路（ツワ・トラック）」モデル——市民社会に基礎を持つ公共圏と議会や裁判所において制度化された意見形成（政治的デモクラシー）と非制度的な意思形成（道徳的デモクラシー）の相互作用——は今日、公共をめぐる言説において中心的地位を獲得している。デランティのように、ハーバーマスの社会理論、政治理論、特に討議倫理学に、国家システムへの、市民社会の公共圏からの抵抗という形で表明される異議申し立てとしてのコミュニティという概念、すなわち、より対話的なコミュニケーションとしてのコミュニティというモデルの可能性を見出している研究者は少なくない。かれらは、自由で対等な市民間のコミュニケーションに基づく合理的合意形成の場としてのコミュニティへとコミュニティにまつわる言説を移行することによって、集合的善へのコミットメントという道徳的全体性の危険と、国家システムと市場システムによる、近代市民社会の公共への植民地化を回避できるとみなしている。

デランティは、^{deliberative}審議的コミュニケーションの反省的で批判的な側面が、公共的討議における対話的プロセスの原理的かつ機能的な下支えとなり、コミュニケーション・コミュニティの醸成に不可欠であり、近代市民社会の公共の活性化のための最も有効な実践プログラムを提供できる、と主張している⁽²⁸⁾。しかしデランティは、伝統的な概念では捉えきれない、現代に特有な種類の（帰属性の度合いによっては道徳的に「濃く」も「薄く」もなりうる）コミュニティの主要な特徴を、市民相互およびコミュニティ相互の自由なコミュニケーションと開かれた討議によって可能となるとこ

ろの、市民のコミットメントを伴う自発的なコミュニティ参加に基づく帰属性とそうしたコミュニティの開放性に見出し、これをハーバーマスの審議的コミュニケーション理論によって理論づけできると主張しているにもかかわらず、その理論づけを行っていない。ハーバーマスの討議倫理学は今日、コミュニティをめぐる主要な言説の中心を占めており、確かに、コミュニケーション・コミュニティという概念と討議倫理学は近代市民社会の公共と諸コミュニティ間における公共倫理を考察する上で有用な手掛りを提供するものである。ハーバーマスの審議的コミュニケーション理論は、彼の討議倫理学の一部をなしているため、討議倫理学と独立したものとして理解することはできない。

そこで、次節では、ハーバーマスの討議倫理学の正当化、すなわち、公共圏における合理的な実践的討議が、討議のルールと討議倫理学に含まれる妥当性の要求に基づいて公共的なコンセンサスを市民に与えることができるという主張に対して、いくらか詳細に批判的な検討を行うことにする。そして最後の節では、討議倫理学に伏在する問題を回避し、コミュニケーションとしてのコミュニティという考えを、ジョン・ハーバート・ミードとリチャード・ローティらに共通する道徳の敷衍化の考えに移行することで、公共におけるコミュニティ間に成立する倫理の要件を探ってみよう。

8 ハーバーマスの討議倫理学

討議倫理学は、ハーバーマスの哲学全体を中心と言っても過言でない。討議倫理学は、相互に関連する五つのテーゼによって構成されていると考えるのが、最もわかりやすい。私は、これらを、近代化のテーゼ、コンセンサスのテーゼ、合理主義のテーゼ、妥当性要求のテーゼ、討議のテーゼと呼ぶことにする。本節では、まずこれらのテーゼの意味するところとそれらの相互の関連性を説明した上で、これらのテーゼによって構成される、妥当性とコンセンサスの関係の基本的な構造の形式を導き出し、これを基に討議原理 (D) と道徳原理 (U) という、討議倫理学の二つの原理の再定式化を行い、これらの関係について批判的に検討を行う。そして次節において、この批判的検討の結果見えてくることを基に、公共倫理の暫定的な描出を行ってみよう。

まず近代化のテーゼについて見てみよう。近代社会の公共圏においては、行為主体は、伝統的・慣習的な役割や価値観から解放され、相互に行為を調整して、社会秩序と規範を自ら創造するために、コミュニケーションと討議にますます依存するようになる、というのがこのテーゼである⁽²⁹⁾。ここでいう近代とは、16世紀以降西欧で発達した社会的・政治的・文化的・制度的・心理的な文化運動を指している。近代化は、17世紀以降、自然科学の発展をはじめとする知識の増大による、生活世界における三つの異なる価値領域の分化をもたらした。すなわち、科学的=技術的価値領域、道徳的=法的価値領域、美的=表出的価値領域である。これらの価値領域には、それぞれ三つの異なる妥当性（真理、正しさ、誠実さ）が対応しており、それぞれには討議の三つの異なる領域（理

論的領域、道徳的領域、美的領域)が対応する。近代とは、こうした領域の知識を生活世界に役立つ共通の利害に再統合していく、いまだ完成されていないプロジェクトである。近代化の過程においては、ユダヤ＝キリスト教から普遍性と無条件性という、道徳の妥当な規範を引き継いだ世俗道徳が出現する。ハーバーマスは、この世俗道徳を生み出した啓蒙主義の理念である自由・平等・連帯は、公共圏という概念のうちに暗黙裡に含まれているとみなしている。そして、近代化のテーゼには、近代化が成熟してくると、行為者は、慣習的あるいは個人的な行動指針が対立するときは、より普遍的な道徳原理に基づいて行為するようになる、という仮説が含まれている。

次に、コンセンサスのテーゼとは、発話行為者がコミュニケーションを通じて個々の行為を相互に調整し一つの了解を共有できるような、相互主観的なコンセンサスに達するという目標(テロス)が発話行為に本有的に宿っている、というテーゼである⁽³⁰⁾。ハーバーマスによれば、発話行為者たちは、共有された了解と意味に支えられ合意に達すると、社会的ルールと道徳的ルールという社会秩序に従うようになるのだという。コンセンサスのテーゼは、近代化の成熟に伴って到達される普遍的な道徳原理の段階を、発話行為の語用論的意味理論から説明したものと言える。

コンセンサスのテーゼと表裏一体となっているのが合理主義のテーゼである。これは、コミュニケーションによる相互主観的なコンセンサスが合理的な理由と妥当性に基づいている、というテーゼである。発話行為が合理的な相互主観的なコンセンサスにたどりつくという考え方は、発話の語用論的意味のプログラムに依拠する。それによると、発話の意味は理由に依存し、理由が本質的に共有的・公共的なのだという。

ハーバーマスは、どのような発話行為ないしコミュニケーション行為においても、話し手は三つの異なる妥当性のすべてを要求されると主張する。すなわち、発話に対してもその主張内容に対しても同時に主張される真理についての妥当性要求(自らの発言とその内容が真であることについてコンセンサスが得られるだけの合理的理由を相手に提示でき、同じことを相手にも要求すること)、道徳的規範の正しさについての妥当性要求(自らの発言が規範的に正しいことについてコンセンサスが得られるだけの合理的理由を相手に提示でき、同じことを相手にも要求すること)、コミュニケーションの遂行それ自体に対する誠実さについての妥当性要求(自らの発言が本心を語っていることについてコンセンサスが得られるだけの合理的理由を相手に提示でき、同じことを相手にも要求すること)である。これが妥当性要求のテーゼである。

このように言語の語用論的意味理論は、ある一定の状況のもとで特定の理由に基づいて、話し手が聞き手に向けて発する言葉が、ある行為のためのコンセンサスを作り出すことを目的とした言語使用の理論である。要するに、語用論的意味理論が意味することは、われわれが互いにコミュニケーションを行うのは、自分たちの行為を互いに調整し合って、コミュニケーションからある行為へうまく移行することにある。日常のコミュニケーションにおいては、理由のやり取りを通じて、われわれは何らかの単純な要請をなんとなく理解しており、その理由のやり取りは妥当性要求によって暗

黙のうちに調整されている。しかし、この調整がうまくいかず、聞き手によって妥当性要求が退けられる場合には、コミュニケーションは成立せず、話し手が聞き手に対して採るよう促す行為についてのコンセンサスには至らない。そこで、よりよいコミュニケーションを行って、意見の不一致を解消し、コンセンサスに達することを望むなら、われわれは討議という段階へ進むことになる、というのが討議のテーゼである。討議とは、日常生活の中で生じた対立を解決するための、「合理的に動機づけられたコンセンサスに到達することを目標とする言語活動の反省的形式⁽³¹⁾」を意味する。したがって、^{discourse}討議とは、自ら妥当性を立証せよという、聞き手が話し手に向けて突きつける説明要求で始まる、コミュニケーションについての^{rational argumentation}合理的論証によるコミュニケーションだと言える。

ジェイムズ・G・フィンレイソンは、近代化のテーゼを前提にして、妥当性のテーゼと合理主義のテーゼとを組み合わせてできる、妥当性とコンセンサスの関係を、次のような語用論的条件文で表現している⁽³²⁾。

いかなる発話行為 (P) に関しても、P が^{妥当性のテーゼ}妥当であれば、P は^{合理主義のテーゼ}合理的に動機づけられたコンセンサスを得られる。

これは発話行為に関するコンセンサス一般の妥当性を表現している。言い換えると、それはコミュニケーションによるコンセンサスの妥当性の要件でもある。この要件を (C) と呼ぼう。前件を真理に置き換えれば、「いかなる発話行為 (P) に関しても、P が真であれば、P は合理的に動機づけられたコンセンサスを得られる」となり、規範に置き換えれば、「いかなる規範 (N) に関しても、N が正しければ、N は合理的に動機づけられたコンセンサスを得られる」となる。しかし、妥当性要求のもう一つの項目である誠実さについては、このような条件文は成り立たない。誠実さという妥当性要求は、他の二つの妥当性要求が成立するための条件だと考えるべきであろう。

ハーバーマスの討議倫理学は、近代的な行為規範の正しさについての妥当性要求を立証することとはどういうことなのかを説明するものである。それは、発話行為の真理に関わるのではなく、生活世界の日常的な道徳的立場の候補が行為規範としてどう正当化されるのかについての討議の手続きを表現するものである。したがって、この手続き自体は道徳的ないし倫理的に構成されるものではない。そしてこの手続きが、討議倫理学の原理である (U) と (D) である。そこで以下、(U) と (D) の論理構造を見てみよう。まず、討議原理 (D) とは次のような原理である。

その影響を被るかもしれないすべての人が合理的な討議の参加者として合意できる行為規範のみが妥当である⁽³³⁾。

(D) は、近代化のテーゼを前提として、妥当性のテーゼ・合理主義のテーゼ・コンセンサスのテー

での組み合わせでできている。ハーバーマスによると、妥当な規範こそが広範に合意を集められるという、われわれ道徳的行為者の直感的な考えを表現したものである。したがって、(D)についてのこの文は、その対偶をとって、次のような条件文(D')に表現し直すことができる。

いかなる行為規範(P)に関しても、Pが妥当でなければ、Pはその影響を被るかもしれないすべての人が合理的な討議の参加者として合意できない。

(D')は、「いかなる行為規範(P)に関しても、Pが妥当であれば、Pはその影響を被るかもしれないすべての人が合理的な討議の参加者として合意できる」ということと等値ではない。妥当性から合意へと論理的に移行することは論理的にも経験的にも必然ではないからである。そうではなく、

(D')は、いかなる行為規範も、妥当でなければ、広範な合意を集められない(はずだ)、という、道徳上の合意に関する経験的・直感的考えを反映しているのである。その限りでこれは一種の価値観を反映しているとも言えなくもない。また、(D')は、ある行為規範が広範な合意を得られれば、それは妥当な規範である、ということの意味するのでもない。要するに、(D)は規範一般の妥当性の原理を表しているのである。(D)は、先の、コミュニケーションによるコンセンサス一般の妥当性の要件(C)よりも強い妥当性を要求しているのである。(D=D')は、ハーバーマスの妥当性要求に応えられない規範については、合意できる行為規範の候補ではないとしてこれを棄却するのである。

しかし、ハーバーマスの言う意味で妥当でなくても、広範な合意を集められる規範が存在するかもしれない、ということ否定する強い理由はどこにもない。そうなると、ある規範がハーバーマスの言う意味で妥当であっても、それが広範囲にわたる合意を形成しないかもしれない、ということもまた十分考えられる。つまり、合意は妥当性とは何か別のものによって支えられるかもしれない。影響を被る人であっても、妥当性要求に従わない人は、討議に参加できないだろう。そうした人がその理由を求められるとなると、妥当性要求のテーゼそれ自体の妥当性について討議しなければならなくなり、合意は近づくどころか遠のくかもしれない。(D=D')は極めて広範囲な合意を要求するので、厳しい制限を課さなければ、合意できる規範の候補としてどの規範が妥当でないのか示すことは困難であり、そうすると実際にそのことを示す事例の数はかなり少ないと思われる。

ハーバーマスは、このように問題含みの(D)のうちに表現されている規範的な正当化一般の概念と討議のルール(討議の過程における、無矛盾性ないし首尾一貫性、誠実さおよび説明責任、強制や抑圧や不平等からの自由)から、道徳原理(U)が導出されると主張する。フィンレイソンは、『他者の受容』で述べられている(U)の定式——「ある規範に一般的に従うこと(general observance)が各個人の利益と価値志向にとって持つ予見可能な結果と副次的な効果が、その影響を被るすべての人によって、強制を伴わずに共同で受け容れられる場合、その規範は妥当である⁽³⁴⁾」

——を次のような双条件文に言い換えて、 $(D=D')$ に内在する正当化の概念と討議のルールから (U) を導き出すことはできない、ということを明快に示そうとしている。

ある規範に一般的に従うことが各個人の利益と価値志向にとってもつ予見可能な結果と副次的な効果が、その影響を被るすべての人によって、自ら進んで〔強制を伴わずに〕(freely) 共同で (jointly) 受け容れられる場合に、そしてその場合にのみ、その規範は妥当である⁽³⁵⁾。

この再定式化を (U') と呼ぼう。しかしフィンレイソンは、なぜ (U) に双条件結合子を加えることができるのか理由を述べていない。 (U) は、 (D) で得られた道德規範の妥当性が普遍化可能であるかどうかをメタレベルでチェックする、道德の論証が持つ普遍化の過程を表現する第二階の原理である。 (U) によって、ある道德規範が普遍化された場合には、すなわち、その影響を被るすべての人の合意が得られている状況においては、これらの関係者は「理想化された〈われわれ〉視点」に立っている。これは次のことを意味する。すなわち、普遍的な道德規範として妥当な規範が存在すれば、それは普遍的道德規範の候補として討議されていた段階では (U') の双条件結合子の左辺の条件を満たしていたはずだということになり、その逆もそう（右辺が満たされていれば左辺も満たされている）であるし、両辺は、共に成立するか、あるいは、共に不成立である、ということの意味している。つまり、 (U) は、妥当性と合意が相互に要求し合う双条件の構造をなしている「理想化された〈われわれ〉視点」の定式化なのである。したがって、 (U) は (U') のような双条件文として表現できるのである。

しかし、フィンレイソンが指摘するように、討議のルールと、 $(D=D')$ のうちに表現されているような規範的な正当化一般の概念から、 $(U=U')$ という双条件を導き出すことはできない⁽³⁶⁾。というのも、 $(D=D')$ は、どの規範が妥当でないかを示すことによって、妥当性からコンセンサスを導き出す原理であっても、どの規範が合理的討議によってコンセンサスを得られるのかを示すことによって、コンセンサスから妥当性を導き出す原理ではないからである。したがって、これらの前提から (U) を論理的に推論することはできない。言い換えると、ハーバーマスの主張に反して、討議倫理学は、合理的論証（すなわち討議）や合理的なコミュニケーション、そして討議に含まれる正当化の概念の前提そのものから普遍的道德の純粹に形式的な必要条件を論理的に導出することはできないのである。ハーバーマスは、近代化のテーゼに含まれる経験的・歴史的な仮説——近代化が成熟してくると、道德的行為者は、慣習的あるいは個人的な行動指針が対立するときは、普遍的な道德原理に基づいて行為するようになる——に (U) の正当化の拠り所を求める以外にはないであろう。しかし、討議倫理学が近代化によってもたらされた道德に依拠するとなると、ハーバーマス自身が恐れるように、それは論点先取りではないかという疑いが生じてくる。なぜなら、それは、討議倫理の原理が非道德的な前提に基づいて純粹に形式的に導出されなければならないという、彼の

前提と矛盾するからである⁽³⁷⁾。

9 横超としての公共倫理

実際これまで、ハーバーマスの討議倫理学は循環論法であるという嫌疑がかけられてきた。この嫌疑は、彼が、討議倫理学を、近代道德の現実を忠実に反映するところの、さまざまな文化的伝統のすべてに適用できる妥当な道德規範を導出できる原理を与えてくれるものとみなす一方で、他方では、(U)に見られるように、道德規範は利害——したがって、その源泉となっている価値観——を体现しているとも主張する点に向けられる。というのも、ハーバーマス自身が認めるように、利害は、たとえ普遍化可能であっても、特定の伝統や文化集団にしか適用できない価値観を反映するのであり、それゆえにこそ彼は価値観を正当化の過程から切り離すことを討議倫理学に求めてきたからである。したがって、(U)で協議される道德規範の候補となるものは、価値観に依存しており、討議の参加者はこの(近代的)価値観に基づいて自分たちの利害や要求を解釈することになる。さらに、同様の問題は討議のルールにおいても見られる。討議のルールには、だれもが自らの意見や欲求や要求を表現することを許されるというルールが含まれている。明らかにこれは、討議一般のルールではなく、道德的要素を招き入れるルールである。ハーバーマスは意見や欲求や要求がどのようなものでなければならないのか説明してはおらず、それらには普遍的ではない道德的要求や価値観に基づく要求が入り込むことが十分考えられる。したがって、トーマス・マッカーシーが批判するように⁽³⁸⁾、ハーバーマスは、道德的規範の普遍化の過程において軽率にも価値観を裏口からこっそりと招き入れてしまうのである。

ハーバーマスは、1991年以降、討議を倫理的討議と道德的討議に分け、相対的で実存的なものとしての倫理を前者に対応させ、後者には普遍的で無条件的なものとしての道德に対応させて、倫理と道德を区別し、前者に対する後者の優位を主張している。彼がこの区別を設ける理由は、相対的でしかない諸価値観相互の対立を解決する、普遍的に妥当する規範がめったに得られないのだから、そうした対立を道德的討議の対象とするよりも、倫理的討議の対象とする方がおそらく適切であるばかりか有益でもある、ということに気づいているからである。近代化のプロジェクトは伝統的倫理の批判的な摂取を伴うのだから、近代化のプロジェクトがもたらした倫理は倫理的討議において熟考されたものだということになる。近代化の倫理は、討議のルールに含まれている、万人の平等な尊重と普遍的な連帯、そして自由などの、市民の相互性についての規範である。しかしこういった規範は、価値観と鮮明に区別することが困難である。ヒラリー・パトナムが主張するように⁽³⁹⁾、規範は「濃い倫理的概念」と不可分であるからである。「老人を敬いなさい」とか、「礼儀正しくしなさい」といった規範は、老人や相手に対する敬意を重んじるといった文化的な価値観に基づいているのであって、こうした価値語（「相手に対する敬意を重んじる」）なしにはそういう規範を理解

し記述することはできない。このことは、合理的合意に基づく普遍的道德によって秩序づけられる社会構築のプログラムでハーバーマスが追究してきた道德が、こうした現実の倫理的規範が果たしている社会的機能を把握するには抽象的で狭すぎることを意味する。彼はこの点に気づいているからこそ、最近では、倫理的討議と倫理という概念を導入しているのである。しかし、倫理的討議であれ道德的討議であれ、討議自体にはデフォルト・メカニズムが埋め込まれているとされるのだから、討議倫理学（道德的討議と倫理的討議はその構成要素である）は、そもそも一定の合理的コンセンサスに基づく道德規範を導き出せるようにできている。このことは、討議倫理学が合理主義のテーゼと不可分であり、それに重く依拠していることの何よりの証拠でもある。ハーバーマスは倫理に対する道德の優位を強調するのだが、それは、ハーバーマスが道德原理（U）の導出に失敗していることから、説得力を失っている。

こうした、合理的根拠に基づく、万人に受け入れ可能な道德規範という考え方には、どこか基礎づけ主義の匂いがつきまわっている。そもそも合理的根拠に裏打ちされなければ万人に受け入れ可能な道德規範としてコンセンサスが得られないという見解（直感）には、合理性こそが道德や倫理とは本質的に独立した、あるいはそれらには還元不可能な、究極の基準であるという前提がある。合理性こそが基準として受け容れられるのでなくてはならないという見解は、合理性を至高の価値とするということの意味する。なぜ合理性が究極の審判者でなければならないかと問われるならば、推論や論証の無矛盾性だとか、一貫性だとか、論理性といった基準が適している（あるいは「適している」という言葉と同じような意味の他の言葉で）述べるしかないであろう。「適している」は明らかに価値語である。

ジョン・ロールズは、合理的な普遍的道德原理が近代化に伴って成熟する公共圏に内在しているというハーバーマスの考えは、たとえそれが第一哲学や基礎づけ主義が指定する基準や原理によって根拠づけられるのではないと主張したところで、政治社会秩序について理性による内在批判の方法を採る限り、合理主義的で形而上学的あると言わざるをえない、と批判する。ロールズによれば、正義はいかなるタイプの形而上学とも切り離された、政治的なものでなければならず、合意とは、討議的理性によって討議それ自体にあらかじめ設定されたデフォルト・メカニズムに導かれるものではなく、多様な価値観のたまたま「重なり合う合意」であって、理解や一致に至る過程やその結果なのではない。政治的な手続きによって結果として合意された信念や観念は、どのような妥当な理由とか根拠に基づいて受け容れられた合意なのかが問題ではなく、だれもが受け容れるだけの道理に適している場合には、多様な諸価値観の、偶然に重なり合う合意の一部をなしているのである。

ハーバーマスは、自民族中心主義を回避するのに性急なあまり、現代の脱慣習的な主体がどんな特定の伝統にも根ざさない普遍的で抽象的な自己アイデンティティを持つという彼の信念と、ジョージ・ハーバート・ミードの「一般化された他者」と「より大きな自己」という概念によって説明される普遍化という考え方を、ミード自身の考えとは異なる考え方によって、不適切に結び

つけてしまうのである。ミードは、これらの概念で、個々の道徳的行為者の視点の普遍化を語っているが、それは合理性のテーゼに基づいた語りではない。道徳的行為者の視点は、かれらの特殊な利害（要求・欲求・関心）から成り立っている。ミードにおいては、「一般化された他者」の態度をとるということは、個人が自らの特殊な利害を他のすべての人の利害に関する自らの理解に照らすことを通じて、自己の利害と他者の利害を同一視できるような視点を持つ「より大きな自己」へと、試行錯誤を通じて自らの道徳的な視点をプラグマティックに変更していくことである⁽⁴⁰⁾。ハーバーマスは、このような視点を「理想化された〈われわれ〉視点」と呼んで、これを合理的に根拠づけられた視点という彼の考えに読み替えてしまう。しかしミードの普遍化は、ハーバーマスの討議倫理学における道徳原理（U）の導出過程のように抽象的で合理的あるいは理性的な「より大きな自己」の発達過程なのではない。それは、自分自身の道徳的立場と他者の道徳的立場に関する超越的な第三者の視点を与えるものなのではなくて、プラグマティックな試行錯誤と改良の過程なのである。そしてそれは、脱慣習化されたわれわれが、互いに、道徳的に異なるコミュニティに属する他者の内に取り入れられた自己を感じるとともに、自己の内に拡張された他者への共感を感じとり、自らの帰属するコミュニティの道徳の要求と制約への呼応あるいは服従を留保して（遅延反応、delayed response）、他のコミュニティの道徳に自らの道徳との重なりを見出す行為を導く過程である。ミードによれば、自己は欲求や利害から成り立っている。ハーバーマスは、文化的・歴史的に偶然な一連の価値が個人の欲求や利害を決定するのであってその逆ではないと考えており、したがって、ハーバーマスにとって、ミードが考える自己は価値から成り立っているものにほかならない。しかし、個人やコミュニティの倫理の源泉であるとハーバーマスがみなす、それほどまでに個人とコミュニティの生にとって基底かつ規定的な価値観が、そうたやすく普遍化され「より大きな自己」へと変更されていくとはどうしても考えにくいし、それは経験的にも不可能に近い。ミードが考えたように、自己は価値観よりは調整しやすい欲求や利害から成り立っているからこそ、関係するあらゆる人の利害を考慮に入れられることにより、われわれは「一般化された他者」の態度をとることもできるのである。

リチャード・ローティは、ミードが展開した「一般化された他者」と「より大きな自己」の考えを連帯の拡大と他者への共感の拡大として論じている。ローティは、「より大きな忠誠としての正義」と題する論文において、正義の要求と忠誠の要求には本質的差異などはなく、正義とは、より大きなコミュニティへの忠誠であると主張している⁽⁴¹⁾。忠誠としての正義は、抽象的な責務や合理性として始まるのではなく、家族や部族のような親密なコミュニティ内の相互の信頼関係から漸成的に生じていくものである。したがって、マイケル・ウォルツァーが正しくも主張するように、道徳は、単一の共通の観念だとか諸観念や諸原理の一群から派生して、多くの異なる方法で展開されるといようなものではない⁽⁴²⁾。ましてや、ハーバーマスの主張するような、生活世界の一群の道徳規範の候補が倫理的・道徳的討議を介して普遍的道徳原理となるというものでもない。道徳は、

ハーバーマスが主張するような、(倫理的・道徳的) 討議へと送り込まれる、生活世界の規範から、コンテクストフリーの抽象的な「薄い (thin)」合理的原理へと発展してきたのではなくて、対面的で親密なコミュニティが他のコミュニティと出会い交流していくに伴って、既に常に「濃い (thick)」道徳から、より大きなコミュニティへの忠誠へと発展してきたのである。道徳に関する抽象的な合理性の原理は、人間が濃い道徳から薄い道徳にたどりつく可能性を見通すときに発見され、次第に問題解決のために役立てられてきたものなのである。したがって、ローティが言うように、「合理性とは、道徳が薄まる過程——それが、あわよくば重なり合う合意を明確化し利用する——と見るならば、正義は忠誠とは異なる源を持つという考えは、もはやもっともらしいようには思えない⁽⁴³⁾」。正義が、自分の道徳の伝統や道徳的コミュニティから超え出て、他者と共感し合い、他者との道徳的衝突に折り合いをつけることであるとみなされるようになれば、つまり人びとが自己のコミュニティを越えたより大きなコミュニティを見据えてそれに忠誠を感じ、それを共有するようになれば、グローバルな道徳に依拠するコミュニティを作り出すことは可能だ、とローティは語る。それは、まさしく個性化された諸個人が想像力と共感によって自己の道徳的境界を超え出て見知らぬ他者と結びつこうとする自己超出運動である。私はかつて、この自己超出運動について次のように述べた。

私が言う「自己を越え出ていこうとする運動」は、多元的でグローバル化し続けるに伴って織り成される、諸道徳の重なりを紡ぎだす運動である。そしてこの重なり形成と持続的な展開は、何度となく改良を重ねられた結果、一時的に広く相互に受け入れ可能な、個別の道徳を超えたより広い道徳を生み出しうる、ということを意味する。この諸道徳の重なり増殖は、自己を超え出ていきながら、他者と結びつく人間の行為を仲立ちとして作り出されていくより包括的な、道徳のプロセスの結果として得られるものである。私は、そのようなプロセスを「横超^{おうちよう}」と呼ぶことにする。この横超を通じて諸道徳間の重なりが幾重にも織り合わされていくのである。……〔省略〕……この連帯の形成と展開において惹き起こされる共感、支持、寛容、協同に基づく、道徳的問題の解決への取り組みが、本稿で描述される倫理である。そういう取り組みの広がり、諸道徳の間に高貴さの上下の序列を裁定することなしでの広がりである。それは何か特定の道徳的伝統を中心として他のすべての道徳的伝統を包摂しつつ展開するのではない。またそれは、その他の道徳がひとつの道徳に集約されていくのでもない。アウグスティヌスは、神の本性を、中心がいたるところにあり、円周がどこにもない円に喩えたが、横超としての倫理はまさしくそのような円を描くことに似ている。そういった道徳の重なり広がり、すなわち倫理の形成の中心は多様な諸々の道徳的伝統に偏在しており、そこからまるでいくつもの円を描くように重なり形成が繰り広げられるのであり、その広がり円周は次から次へと生まれては他の円と入れ替わり立ち代り交じり合い、ときには一つの円が他のいくつかを包摂したり

する。こうした展開全体は、それが到達するのを時間の外で待ち受けている究極の円周と、多様な円とその中心を支える唯一の中心を探求する——いわば不変のかつ超越的で崇高な実在を志向する——伝統的哲学立場とは対照的な横超としての道德の自己超出運動なのである⁽⁴⁴⁾。

相互主観的なコミュニケーションを通じて絶え間なく変更を加え続ける実践的行為が諸道德どうしの重なりを形成していくことが、私が横超と呼んでいる道德の広がりのプロセスである⁽⁴⁵⁾。横超と連帯は、ローティが主張するように、自文化の諸価値に根ざした立場から、見知らぬコミュニティの他者たちの利害や困苦に共感し⁽⁴⁶⁾、かれらの価値観を理解することから始める以外にない。横超としての倫理は、プラグマティックな倫理である。横超としての倫理においては、ロールズの「重なり合う合意」と同様、倫理と道德は共に、認識ではなく、価値や利害の分かち合いの表現なのである。バウマンは、これら現代のコミュニティとその構成メンバーである個性化された諸個人が共感する倫理について次のように述べている。

もしコミュニティが、諸個人が構成する世界で存在しようとするならば、それは分かち合いと相互の配慮で織り上げられたコミュニティでしかありえない（し、またそうでなくてはならない）。それは、人を人たらしめる平等な権利や、そのような権利の上で人びとが平等に行動しうることについて、関心や責任を有するコミュニティである⁽⁴⁷⁾。

バウマンが語る分かち合いと相互の配慮は、差異を相互に承認し合う倫理であり、他者の排除を伴わない倫理である⁽⁴⁸⁾。コミュニケーションとしてのコミュニティにまつわる現代の言説において捉えられている個性化した個人が、横超としての倫理よりも、合理性への怯まぬ信頼に裏打ちされた普遍的道德原理や、無条件の、普遍的で抽象的な道德規範の方に、共感を寄せるだろうとは想像しづらい。

横超としての倫理という観点から見ると、ハーバーマスの倫理 / 道德の区別における倫理と道德の関係は、逆転しているように見える。横超としての倫理は、哲学的ないし認識的な妥当性と根拠を必要とはしない。したがって、ハーバーマスの意味における普遍的な文化横断的規範としての道德は横超としての倫理という考え方には含まれないことから、ある市民社会の中においては多様な諸コミュニティ間で問題となる規範は「道德」ではなく「倫理」である。そして、コミュニティ相互の倫理と比較して、コミュニティ内では規範はかなりの程度同質的であり、したがって普遍化可能な規範の候補が存在することを考えれば、コミュニティ内の規範を「道德」と呼ぶ方が、横超としての倫理の考え方に見合っている。ハーバーマスの普遍的道德という考えは、こうした観点に照らして見れば、コミュニティ内の道德が合意に到達しやすいこと、あるいは既に常に合意が存在す

ることを、諸コミュニティ間の合理的合意形成に投影したものにほかならない。

私は、特定の市民社会の公共における諸コミュニティ間の倫理を公共倫理と呼ぶことにしたい(図と表を参照)。そして、コミュニティ内の規範を、道徳もしくはコミュニティ内道徳と呼ぶことにする(図と表を参照)。したがって横超としての公共倫理とは、市民社会の公共において、諸コミュニティ相互の共感の広がりという円を怯むことなく描き続ける実践によって偶然に分かち合えるような倫理が得られることに希望を置くという倫理の考え方である。

この点については、ジェイムズ、デューイ、ミード、ロールズ、ローティは同意するだろう。しかし、デューイとローティとハーバーマスは、公共倫理が非宗教的で世俗的でなければならないと考えるのに対して、ロールズとジェイムズは、この点についてはもっと慎重である。ロールズにとっては、公共倫理が宗教的であるか世俗的であるかは、無益な形而上学的な論争問題であるし、ジェイムズなら、公共から宗教的な倫理観を排除してしまうことによって、市民社会がそれを取り入れていたらもっとうまくいっていたかもしれないような機会を失ってしまうことを気にかけるであろう。R. M. ヘアのような功利主義者なら、公共から宗教的な倫理観を排除するかどうかは、そのような機会を試した結果から得られると想定される利害を様々な観点から可能な限り慎重に比較考慮して、害がより大きいと見込まれるかどうかによって、それに対する答えは異なるだろう。

キリスト教社会倫理学者のラインホルド・ニーバーなら、次のように主張するだろう。われわれ人間が、他者の困苦に共感し、かれらに対する辱めを伴わないような形で、怯むことなく共感の円を描き続けることから得られる分かち合いと相互の配慮という倫理に希望を寄せるとしても、どんなに細心の注意を払ってそれを行ったとしても、まったく逆の結果を惹き起こしてしまうという、拭い去りきれない傾向を有していることは、歴史を見れば明らかである。そしてたとえ、共感の円が多くの人びとやコミュニティに徐々に受け容れられて遍く広がっていき、最終的には普遍的に共有されることが期待されるとしても、人間にはそれに抗おうとする力が本有的に宿っていることを見落とすなら、それは、人間が「私的利益を超越する力を持っているとする過信に基づく誤り⁽⁴⁹⁾」に依拠する、共感と分かち合いの広がり・相互の配慮によって織り成されるコミュニティにナイーブな希望を寄せている、ということの意味している。そう、ニーバーは警告するだろう。

確かに人間は、他者からの分かち合いと配慮を求めるのには熱心であるが、他者に対する自分の普遍的な責務を熱心に主張したり、積極的に果たしたりすることは稀である。このことを思えば、横超としての公共倫理そのものが、「私的利益を超越する」分かち合いと相互の配慮の敷衍であるどころか、そうした「私的利益を超越する力を持っているとする過信」の一つの実例となりうるかもしれない。横超としての公共倫理が、そのことに配慮する重大さをキリスト教社会倫理から気づかせられることによって、他者に対する苦しみと辱めをもっと回避することができるのなら、公共から宗教的な倫理観を排除することは、横超としての公共倫理にとって決して有益ではないのである。

横超としての公共倫理は、個人とコミュニティの自由をなによりも優越させるのであってはなら

ない。自由が個人や集団の私的利益の追求に終わらないように、分かち合いや相互の配慮の普遍化（横超）によって、自由を秩序づける力が働かなくてはならない。しかし、ニーバーが警告するように、横超としての公共倫理は、横超の展開、すなわち共感の広がりそれ自身に正義を行う力が本有的に宿っているなどと過信してはならないのである。横超としての公共倫理は実に、「事実、個人が自由を必要とすると同様に、コミュニティもまた自由を必要とするのであり、コミュニティが秩序を必要とすると同様に、個人もまた秩序を必要とする⁽⁵⁰⁾」ことを受け容れる立場でなくてはならない。

この最後の観点を、デューイの「共同の信仰」、ミードの「より大きな自己」、ロールズの「重なり合う合意」、そしてローティの「より大きな忠誠としての正義」という倫理の考え方が、採り入れているとは言い難い。これらの倫理の立場と「横超としての公共倫理」に共通するものがあるとなれば、それは、倫理を多様なコミュニティ間や道徳間で調整され改良され続けるに伴い共有されていくものとして見るプラグマティズムの視座を共有している、ということなのである⁽⁵¹⁾。

おわりに

最後に、公共倫理の政策論的側面について触れておきたい。私は、個性化された市民の自由・平等という基本的倫理は、松下圭一が「市民倫理」と呼ぶ、個人としての市民の自由・平等な相互性に通じるのではないかと考えている。

市民倫理とは、生活感覚においては自由・平等、政治文脈においては、国家統治に対立する市民自治という形での自治・共和（res publica）である。そして、これを規範として自覚するようになった、都市型社会に暮らす普通のわたしたちが市民である、と松下は主張する。都市型社会とは、数千年続いた農村型社会から工業化（これは利害の多元化をもたらした）・民主化（これは意見の多元化をもたらした）・脱慣習化（これは倫理の多元化をもたらした）という近代化を経て、国際化・分権化を基軸に市民自治・市民共和が成熟することによって成立した近代民主社会のことである。松下によると、都市型社会では、国家の名による官治・集権政治が、自治・分権政治に再編され、「かつて国家観念に独占されがちだった公共概念が自立し、国家観念の崩壊となる⁽⁵²⁾」。ジョン・ロックによって、「個人対国家」という論理対立が「社会対政府」という形で制度解決された以降は、国家観念は、近代化媒体としての役割を終え、「国家」は国レベルの「政府」となっていく⁽⁵³⁾。そして、「市民の公共課題の解決のために、政府は自治体（これは基礎自治体・広域自治体に二分化）、国、国際機構へと三分化せざるをえなくなった⁽⁵⁴⁾」のであり（政府の重層化）、こうした政府間関係は自治体から始まる補完関係となる。

これに伴い、政府は市民倫理のための道具にすぎなくなり、シビル・ミニマムの公共整備と公共保障の実現をめぐって、道具としてのそれぞれの政府レベルに対応する目的・課題としての公共が

問われることになる。松下は、公共について次のように述べる。

公共とは、わたしたち市民が、都市型社会では個別争点をめぐる政策・制度解決という形で、社会の多元・重層構造を背景に〈模索〉しながら「設計」し、しかも各政府レベルでそれへの支持を多数決という「手続き」をとりながら、プラグマティックに「決定」していくものである。公共は、わたしたち〔市民〕の試行錯誤以前に、アプリアリに、「実在」しない⁽⁵⁵⁾。

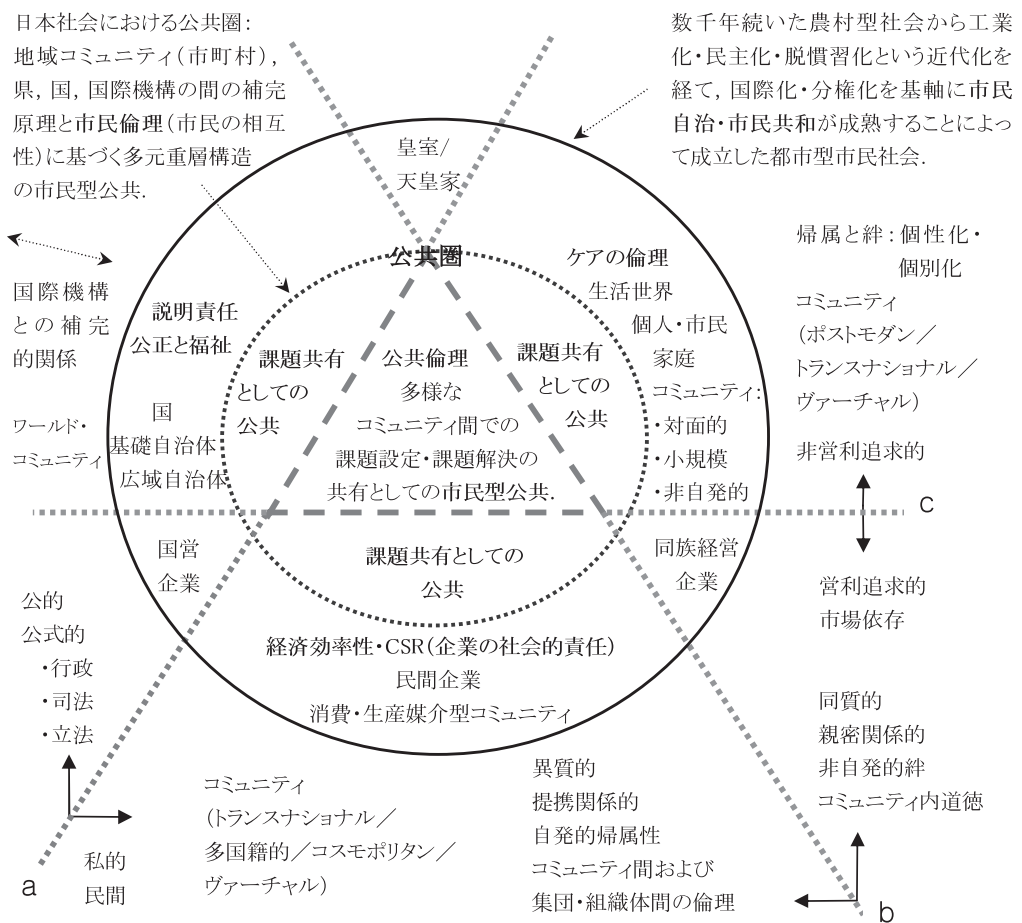
すなわち、公共とは、都市型市民社会の多元重層構造の各レベルで模索すべき、個人では解決できない問題ないし課題であり、それを市民合意のもとで政策・制度的にプラグマティックに解決するために設計される「仮設」である⁽⁵⁶⁾。こうした公共の考え方においては、政府は公共課題の解決という目的のための道具である、とみなされる⁽⁵⁷⁾。このように、松下の公共の考え方の底流にはプラグマティズムの思考がある⁽⁵⁸⁾。

松下の、公共の考え方と市民倫理の考えは、横超としての公共倫理の政策論的な一つの表現である、と私は考えている（図と表を参照）。松下の公共論は、公共哲学・政治哲学とは異なり、政策論的であるが、それは、プラグマティックな公共倫理の考えと同様、個人である市民の相互性に根ざした考え方である。横超としての公共倫理は、松下の公共論と共に、市民社会において市民が共有する課題群・仮設群としての公共をプラグマティックに模索され解決されるものとみなすのであって、市民的实践（個別の政策・制度開発）を超越するような、公共の実在なるものを想定しない。

市民が、市民倫理・公共倫理に依拠しながら、もっと公共に関心を持つようになるためには、かれらの生活世界と公共活動、公共の課題・問題、国と地域レベルでの政府の行政と政策との距離が縮まる必要がある。それにはまず、地域コミュニティとしての基礎自治体（市町村）レベルで、そうした距離が縮まることが求められる。デランティは、「今日におけるコミュニティの復活は、明らかに、場所と関係する帰属が危機に陥っていることと結びついている⁽⁵⁹⁾」と、コミュニティの地域性について問題提起をしている。松下の公共論において展開されている公共は、ローカルな地域社会（基礎自治体）を基点として、グローバルな関心（国際機構レベルでの公共課題）を共有し、グローバルな多元的かつ重層的ネットワーク（政府の重層構造の三つのレベルにおける各公共間の連携）と対話的に結びつく、多元多文化社会における公共である、と理解することができる（図と表を参照）。コミュニティにまつわる古典的な両義性——すなわち、社会的・政治的秩序としてのソキエタスと、この秩序を超えた人類共通の普遍的な秩序としてのユニヴェルサリス——は、多元重層化した公共の文脈に読み替えられるのである。したがって、多元・多層化した公共の実現に向けて、グローバルな意識を持ちつつ、ローカルなレベルを基点とする基礎自治体に自発的に関わるコミュニティ、特にコミュニケーションとしてのコミュニティは、政治と自治を市民の生活世界に取り戻

す基点となりうるのである。この基点の形成において、コミュニティにまつわる両義性は、対立する二つの秩序ではなく、公共の二つの機能的局面を表すこととなる。横超としての公共倫理とは、そのような基点を作り出すための、公共圏における倫理なのである。こうした公共の理解のもとで、今日の様ざまなコミュニティを、政府の重層構造の各レベル（自治体〔基礎自治体・広域自治体〕・国・国際機構）ごとに仕分けて見たときに、市民社会の中のコミュニティのほとんどが基礎自治体である地域コミュニティとして、まちづくりや市民活動、そして自治に関わることになるということを考えれば、「場所と関係する帰属が危機に陥っている」という問題は、少なくとも以上のような政策論レベルから見た場合、コミュニティにとっての危機ではなくなるだろう。

図 公共圏・公共倫理・コミュニティ⁶⁰⁾



多元重層化している今日の都市型市民社会の、もはや等質性を持たない公共における倫理は、公共の課題を模索し、プラグマティックに問題を解決していこうとする公共倫理である。それは、われわれ市民の生活世界を超越したアприオリな原理や形而上学的な実在に基づかないところの、市民社会の基盤である市民倫理の普遍的な広がりを目指すのである。その意味で、公共倫理は、公共のための必要条件である。公共をめぐる、市民による市民自治と市民共和の活動は、誤謬を犯すリスクから自由ではない。公共倫理は、多元重層構造を有する都市型市民社会の公共における諸コミュニティの間で、共感・分かち合い・相互の配慮によって怯むことなく試行錯誤的に作り出される未完成でしかありえない連帯に希望を置くのである。個性化された市民がこうした連帯につながることで、すなわち自己を表現することが可能なコミュニティに自発的にコミットすること、それが変化に対して開かれた自由で平等なコミュニティの帰属を作り出すのである。公共倫理の成熟は、コミュニティが日本の市民社会における生活世界という、日常の生きられた世界の社会的統合にとって重要な担い手となることを、可能にするのである。

表 公共圏・公共倫理・コミュニティ

公共	多元重層構造の各政府レベルで模索すべき、個人では解決できない課題群。そうした課題を市民合意のもとで政策的・制度的に解決するために設計される仮設群。コミュニティ間の課題共有。ローカルな地域社会（基礎自治体）を基点として、グローバルな関心（国際機構レベルでの公共課題）を共有し、グローバルな、多元的かつ重層的ネットワーク（政府の重層構造の三つのレベルにおける各公共間の連携）と対話的に結びつく、多元多文化社会における政策課題・問題・仮設。
公共圏	公共の課題・問題の共有・解決によってプラグマティックに形成される、公共の多元重層ネットワーク。市民型公共+課題共有としての公共。
公共倫理	多元重層構造を有する都市型市民社会の公共における諸コミュニティの間で、未完成でしかありえない連帯への希望を促進する、共感・分かち合い・相互の配慮と、それらと結びついた諸規範。都市型市民社会の各領域（各政府レベル・経済活動・教育・家庭等）間と諸コミュニティ間の、非強制的な討議や協議に基づく、個性化された市民の市民自治・市民共和・横超としての倫理。
コミュニケーション・コミュニティ	変化や差異に対して開かれた、対話を基礎とした流動的なコミュニティ。公共倫理の経験を紡ぎ出す資源であり拠りどころ。公共を形成・維持・活性化する重要な担い手となる。

文末注・参考文献

〔以下、外国語の引用文献のうち邦訳のあるものはそれを明記した。外国語文献からの引用については、筆者が、それらの邦訳を参考にして訳したか、あるいは邦訳に修正を施して訳した。〕

- (1) Reinhold Niebuhr, *The Children of Light and the Children of Darkness: A Vindication of Democracy and A Critique of its Traditional Defense*. New York: Charles Scribner's Sons, 1960, p. 4. [『光の子と闇の子—デモクラシーの批判と擁護』, 武田清子 (訳), 聖学院大学出版会, 1994年, 14頁].
- (2) Zygmunt Bauman, *Community: Seeking Safety in an Insecure World*. Cambridge: Polity Press, 2001, pp. 149-150. [『コミュニティ—安全と自由の戦場』, 奥井智之 (訳), 204-205頁].
- (3) 松下圭一, 「公共概念の転換と都市型社会」, 『公共哲学—自治から考える公共性』, 第11巻, 西尾勝・小林正弥・金泰昌 (編), 岩波書店, 2007年, 47頁. 原文の「です・ます」体は「である」体に、「」をくゝや“ ”に変更するなど, 原文の意味が変わらない程度に若干の校正を施した. この文献からのその他の引用についても同様.
- (4) 個性化については, 本稿の「4 個性化とコミュニティの開放性」での説明を参照.
- (5) Gerard Delanty, *Community*. London: Routledge, 2007. [『コミュニティ—グローバル化と社会理論の変容』, 山之内靖・伊藤茂 (訳), NTT出版, 2006年].
- (6) Raymond Williams, *Keywords: A Vocabulary of Culture and Society*. London: Penguin, 1976, p. 75. [『完訳 キーワード辞典』, 椎名美智 (他訳), 平凡社, 2002年].
- (7) Delanty, *Community*. p. 8. [『コミュニティ』, 13頁].
- (8) この視座は, 都市生活をコミュニティの衰退と考える, 今日のシカゴ学派のコミュニティ研究に強い影響を与えている.
- (9) Delanty, *Community*, pp. 19-21. [『コミュニティ』, 28-30頁].
- (10) Robert Nisbet, *The Sociological Tradition*. London: Heinemann, 1967, p. 55. [『社会学的発達の系譜』, 全2巻, 中久郎 (監訳), アカデミア出版会, 1975-1977].
- (11) Robert Nisbet, *The Quest for Community*. Oxford: Oxford University Press, 1953. [『共同体の探求—自由と秩序の行方』, 梓出版, 1986].
- (12) Mark S. Cladis, *A Communitarian Defense of Liberalism: Emile Durkheim and Contemporary Social Theory*. Stanford: Stanford University Press, 1992. Susan Stedman-Jones, *Durkheim Reconsidered*. Cambridge: Polity Press, 2001.
- (13) Delanty, *Community*. pp. 37-38. [『コミュニティ』, 53頁].
- (14) 象徴的コミュニティ理論には, コミュニティが, 必ずしも硬直したものではなく, 変化するものであることを軽視する要素がある. それは, コミュニティ内部で逸脱が生じた場合に, それに対して集団的暴力が行われうるという現実を考慮していない点である. これと関連して, この理論は, コミュニティの排他性を強調しすぎている. この理論は, 象徴的で境界的な識別による分離という局面をもって, コミュニティの文化が持つ現状を肯定するだけで, コミュニティが, 今日の多くの多文化社会の現状を文化横断的に変化させる力を持っていることを見落としている. Delanty, *Community*. pp. 47-48. [『コミュニティ』, 65-67頁].
- (15) Vered Amit, (ed.), *Realizing Community: Concepts, Social Relationships and Sentiments*. London: Routledge, 2002. Surinder S. Jodhka, (ed.), *Community and Identity: Contemporary Discourses on Cultures and Politics in India*. New Delhi and London: Sage Publications Ltd., 2002.
- (16) Ulrich Beck, *Reinvention of Politics: Rethinking Modernity in the Global Social Order*. Cambridge: Polity Press, 1996. *Democracy without Enemies*. Cambridge: Polity Press, 1998. Beck U., and Elisabeth Beck-Gernsheim, *Individualization: Institutionalized Individualism and its Social and Political Consequences*. London: Sage Publications Ltd., 2002. Zygmunt Bauman, *Community: Seek-*

- ing Safety in an Insecure World*. Cambridge: Polity Press, 2001. Anthony Giddens, *The Consequences of Modernity*. Cambridge: Polity Press, 1990. A. Giddens, *Modernity and Self-Identity: Self and Identity in the Late Modern Age*. Cambridge: Polity Press, 1991.
- (17) Delanty, *Community*, p. 121. [『コミュニティ』, 168 頁].
- (18) Donatella Della Porta and Mario Diani, *Social Movements: An Introduction*. Oxford: Blackwell, 1999.
- (19) Paul Lichterman, *The Search for Political Community: American Activists Reinventing Commitment*. Cambridge University Press, 1996. Alberto Melucci, *The Playing Self: Person and Meaning in the Planetary Society*. Cambridge: Cambridge University Press, 1996, pp. 49-50.
- (20) Melucci, *The Playing Self*. pp. 49-50.
- (21) Caude Fischer, "Uncommon Values, Diversity and Conflict in City Life" in *Diversity and its Discontents: Cultural Conflict and Common Ground in Contemporary American Society*. Neil J. Smelser and Jeffrey C. Alexander (ed.), Princeton, NJ.: Princeton University, 1999. Bauman, *Community*. p. 109. [『コミュニティ』, 150-151 頁].
- (22) 西欧社会では以前よりも、エスニック集団とマジョリティ文化の境界線を定めることがますます困難になってきている。これについて、今日の多くの移民がミドルクラスの専門職であるという事実が関係しているという指摘がある (Ong, 1999)。しかも、消費を通して社会的統合が進展しているとの指摘もある (Steinberg, 1989)。Aihwa Ong, *Flexible Citizenship: The Cultural Logics of Transnationality*. Durham, NC.: Duke University Press, 1999. Stephen Steinberg, *The Ethnic Myth: Race, Ethnicity, and Class in America*. New York: Beacon Press, 1989.
- (23) Delanty, *Community*. p. 89. [『コミュニティ』, 124 頁].
- (24) Amitai Etzioni, *The Spirit of Community*. London: Fontana Press, 1995. 「責務あるコミュニティ」の表現は、エチオーニが編集する機関誌 *The Responsive Community* のタイトル名である。
- (25) Delanty, *Community*. p. 192. [『コミュニティ』, 268 頁].
- (26) Delanty, *Community*. p. 188. [『コミュニティ』, 262 頁].
- (27) Bauman, *Community*. p. 12. [『コミュニティ』, 21 頁].
- (28) デランディ, 『コミュニティ』, 第 6 章.
- (29) Jürgen Habermas, *The Philosophical Discourse of Modernity: Twelve Lectures*. Frederick Lawrence (trans.), Cambridge: Polity Press, 1987. p. 11.
- (30) Habermas, J., *The Theory of Communicative Action: Reason and the Rationalization of Society*. Vol. 1, Thomas McCarthy (trans.), Boston: Beacon Press, 1985. p. 287. [『コミュニケーション的行為の理論』, 中巻, 河上倫逸 (訳), 未来社, 1985 年, 24 頁].
- (31) ハーバーマス, 『コミュニケーション行為の理論』, 上巻, 71 頁.
- (32) この条件文は、筆者が、ジェイムズ・ゴードン・フィンレイソンが定式化したものに若干の修正を加え、近代化のテーゼを前提に捉え直したものである。James Gordon Finlayson, *Habermas: A Very Short Introduction*. Oxford: Oxford University Press, 2005. pp. 45-46. [『ハーバーマス』, 岩波書店, 72-73 頁参照].
- (33) Habermas, J., *Between Facts and Norms: Contributions to a Discourse Theory of Law and Democracy*. William Rehg (trans.), Cambridge, MA: The MIT Press, 1998, p. 107. [『事実性と妥当性—法と民主的法治国家の討議理論にかんする研究』, 上巻, 河上倫逸・耳野健二 (訳), 未来社, 2002 年, 136 頁].
- (34) Habermas, J., *Inclusion of the Other: Studies in Political Theory*. New York: Polity Press, 2002. p. 42. [『他者の受容—多文化社会の政治理論に関する研究』, 高野昌行 (訳), 法政大学出版局, 2007 年, 55 頁].
- (35) Finlayson, J. G., *Habermas: A Very Short Introduction*. Oxford: Oxford University Press, 2005. p.

81. 『ハーバーマス』, 岩波書店, 2007年, 121頁参照]. 和訳のルビの振り方, および〔 〕内と()内の挿入は筆者による.
- 36) Finlayson, *Habermas*. p. 86. 『ハーバーマス』, 128頁参照].
- 37) ハーバーマスはこの論点先取りの嫌疑をかわそうとして次のように論じる. 「[道徳原理(U)の導出についての] これらの議論の重要性は, [近代的道徳のような] 実質的な規範の前提を伴う諸討議の一般性の度合いに比例する」と. 言い換えると, 実質的な規範の前提に基づく討議が高度に一般的になると, (U)の導出は必然的となる. ということは, 討議倫理学の原理の規範的内容それ自身が, (U)を正当化する, ということの意味する. 要するに, 討議のルールのもともとの創案者であるロバート・アレキシーが指摘するように, 討議倫理学が特定する倫理の諸原理の妥当性を論証することは, すなわち既にそれらの諸原理の妥当性を前提にしていることになる. このように, 討議倫理学の諸原理, とりわけ(U)には, 対立を解決するためにあらかじめ普遍的な合理的合意が設定されているデフォルト・メカニズムが働いている. Habermas, *Moral Consciousness and Communicative Action*, p. 83. 『道徳意識とコミュニケーション行為』, 法政大学出版局, 2000年]. Robert Alexy, “A Theory of Practical Discourse”, in *The Communicative Ethics Controversy*. Seyla Benhabib and Fred Dallmayr (eds.), David Frisby (trans.), Cambridge, MA.: The MIT Press, 1990, p. 154.
- 38) Thomas McCarthy, *Critical Theory of Jürgen Habermas*, London: Hutchinson, 1978.
- 39) Hilary Putnam, *The Collapse of the Fact/Value Dichotomy*. Cambridge, MA.: Harvard University Press, 2002. 『事実/価値二分法の崩壊』, 藤田晋吾・中村正利(訳), 法政大学出版局, 2006].
- 40) George. H. Mead, *Movement of Thought in the Nineteenth Century*. Chicago: The University of Chicago Press, 1936, p. 352. 『西洋近代思想史——19世紀思の思想の動き——』(下), 魚津郁夫・小柳正弘(訳), 講談社学術文庫, 1994年].
- 41) Richard Rorty, “Justice as a Larger Loyalty” in *Richard Rorty: Critical Dialogue*. Matthew Festenstein and Simon Thompson (ed.), Oxford: Polity Press, 2001, pp. 223-237.
- 42) Michael Walzer, *Thick and Thin: Moral Argument at Home and Abroad*. Notre Dame, Ind.: Notre Dame University Press, 1994. 『道徳の厚みと広がり—われわれはどこまで他者の声を聴き取ることができるのか』, 芦川晋・大川正彦(訳), 2004年].
- 43) Rorty, “Justice as a Larger Loyalty”, p. 233.
- 44) 谷口隆一郎, 「横超としての倫理」, 『聖学院大学総合研究所紀要』(所収), No. 42, 聖学院大学出版会, 2008年, 302-303頁.
- 45) 哲学的な言説の文脈においては, 横超としての倫理は, 哲学的意識を, なにか崇高な実体とか原理へ, すなわち「上へ」ではなく, 社会の課題と問題の解決に向けて, 市民から市民へと, 「横へ」つなげていく運動である. 私は, 「横超としての倫理」という概念を, 拙論「横超としての倫理」において展開した. 注46を参照.
- 46) 私が「共感」という言葉で表現したいことは, 共感という単一の自然な衝動が熟考と公平さと結びついた場合に, 倫理のすべてが生じるとするベンサム流の自然な本性としての共感ではない. 私の考える共感とは, デューイ流の共感である. それは, 人間に備わっている他のすべての「それらの傾向〔衝動と慣習な性質〕の深いところまで染み込むことによって, それらの傾向を共に新たな, 道徳的な関心へと変容させる」一つの傾向である. John Dewey, *Ethics*. The Middle Works of John Dewey 1899-1924, vol. 5, Jo Ann Boydston (ed.), Carbondale, III.: Southern Illinois University Press, p. 272.
- 47) Bauman, *Community*, pp. 149-150. 『コミュニティ』, 204-205頁].
- 48) William Corlett, *Community without Unity: A Politics of Derridian Extravagance*. Durham, NC.: Duke University, 1989.
- 49) Niebuhr, *The Children of Light and the Children of Darkness*. p. 39. 『光の子と闇の子』, 46頁].

- 50) Niebuhr, *The Children of Light and the Children of Darkness*, p. 4. [『光の子と闇の子』, 14頁].
- 51) 普遍的共通性を放棄し差異を強調するポストモダン・コミュニティの言説と、ただ一つの世界と普遍的な人間性しか認めない世界コミュニティの言説を除けば、今日のコミュニケーションとしてのコミュニティという言説には、変化に対する柔軟性という、横超としての倫理のプラグマティックな視座が含まれている。コミュニケーションとしてのコミュニティを構成している成員は、多元多文化社会において、民主的なコミュニティに帰属することを好み、諸コミュニティ間においても自由・平等・対等なデモクラティックな関係を強く望む個性化された市民たちであり、ただ一つのコミュニティと結びついているのではなく、複数の重なり合う絆を持っており、他の諸コミュニティとの連帯の実践を通じて、自分たちのコミュニティと市民社会の活性化の新しい現実を生み出す力となっている。コミュニケーションとしてのコミュニティは、自由な対話によって、他者のコミュニティに対する開かれたコミュニケーションと柔軟性とに富んでおり、現状に対して肯定的な保守的態度をとるといふコミュニティの従来の基本的な性格を変化させていく力を持っている。
- 52) 松下圭一, 「公共概念の転換と都市型社会」, 32頁.
- 53) 松下圭一, 前掲, 46頁.
- 54) 松下圭一, 前掲, 37頁.
- 55) 松下圭一, 前掲, 47頁. []内筆者. 松下は、こうも述べている。「それゆえ、個別の政策・制度開発を超えた公共の存在を想定し、公共とは何かを問い、かつ答えることができる、という考え方は、いわば公共観念実在論にすぎない。公共概念をめぐる形而上学ないし言霊論である。かつての〈国家論〉と同じく、無駄な文章にすぎない」(松下, 前掲, 48頁)。公共をめぐる今日の議論が、観念論的であることの最たる理由は、公共を空間概念で考えていることにあり、と私は考えている。公共を絶えず繰り返して新たに構築される問題ないし仮設とみなす松下の公共の捉え方は、空間概念ではないのは明らかである。横超としての公共倫理の公共の考え方は、プラグマティックで非空間的ある点で、松下の公共の考え方に親和的なのである。
- 56) 松下圭一, 前掲, 48-49頁.
- 57) 松下圭一, 前掲, 45-46頁.
- 58) 松下の次の論述を参照。「私がここで述べているのは、かつて〈国家論〉が失敗したのと同じ形で、〈公共論〉を抽象的なレトリック操作に留めて非生産性に陥る思考スタイルに対する批判である。つまり、A 公共課題、B 公共規範、C 公共手続きをめぐる、政策・制度の構想・開発・策定に“役に立ち”、数量化を含む政策・制度基準の設定を含めた、プラグマティックな〈現場〉解決方法が不可欠という論点である」(松下圭一, 前掲, 53頁)。
- 59) Delanty, *Community*, p. 195. [『コミュニティ』, 272頁].
- 60) この図は、ヴィクター・ペストフの有名な「福祉三角形」(Victor Pestoff, *Beyond the Market and State: Social Enterprises and Civil Democracy in a Welfare Society*. Brookfield, VT.: Ashgate, 1999.)を基に、公共圏とコミュニティの領域、およびそれぞれの領域における倫理との関係を表現するために、筆者が作成したものである。ペストフの「福祉三角形」については、本書に収められている富沢論文「福祉社会におけるコミュニティとアソシエーション」の「5.1 ペストフの〈福祉三角形〉」を参照にされたい。
- 「図 公共圏・公共倫理・コミュニティ」について簡単に説明しておこう。この図の境界線 b は、コミュニティの構成員の特質の違いを強調している。「同質的/異質的」, 「親密関係の/提携関係的」, 「非自発的絆/自発的帰属性」は、固定的・絶対的な二分法ではなくて、便宜上の区別ではない。したがって、この図は、b の区分の仕方では捉えきれないコミュニティが存在するかもしれないことを否定するものではない。
- b の右側の領域に属するコミュニティは、同質の構成員からなる、親密な関係によって結ばれている対面的なコミュニティである。そういったコミュニティの構成員は、同一の慣習・習俗・道徳に従っている。そうしたコミュニティの代表的なものが、非自発的なコミュニティである「家族」であ

り、社会学でいうところの「小規模コミュニティ」ないし「対面的コミュニティ」である。「家族」が非自発的だという意味は、人間にとって家族が最初の生活世界であり、人間はその中に生まれ、その中で育っていくからである。基本的に人間は、自立して大人となると自発的に家族・家庭を形成するようになるが、この営みはbの左右両側の領域における他者との出会いから始まる。

bの左側の領域では、コミュニティは異質な慣習・習俗・道徳を背景とする様ざまな個人によって形成されている。民間の企業や会社にも強い帰属や絆が存在しうが、それは共通の血縁・文化・宗教が底流にある対面的なコミュニティのそれに比べて、一般的に強くはない。

bの左側と右側の領域においては、優勢となる規範の特質にも違いがある。親密関係的なコミュニティ内の道徳は、構成員相互の親密さの度合いに応じた配慮に特徴がある。これに対して、社会的機能体である企業集団、結社・集団・アソシエーション等は、一定の利害のもとに形成される。それらの行動規範は、目的達成のための効率性である。企業であれば、究極の目的は、利益の効率的獲得であり、近年では、企業の社会的責任（CSR）への意識も高まっている。

境界線aの左側の領域は「公」を表し、その右側の領域が「私」を表している。したがって、市民によって設計される公共は、a、b、cで囲まれた三角形の部分で表される。しかし、それだけが公共の領域を表すのではないということに注意する必要がある。すなわち、本稿の「公共」の定義によれば、仮設としての公共は、三つの境界線のうち、三角形の一辺である一つの境界線の外側の領域と、他の二つの境界線で囲まれた領域との共通領域においても、課題・問題としての公共（図の内側の円の三つの弓形で表された領域）が存在する。というのも、仮設としての公共は、市場（民間の領域・私的領域）、親密圏（私的領域、家族・家庭などの対面的コミュニティの存在領域）、そして行政や司法（公の領域）との連携による制度的解決が図られることがあるからである。すなわち、公共とは市民生活のニーズに応じて設定される解決課題であるからである。要するに、公共は作り出されるものなのである。このように、この図表においては、三角形の部分と三つの弓形で構成される円が、公共圏を表している。