

早稲田大学審査学位論文（博士）

「公共的なるもの」の概念と展開

——アーレントの思想の再検討と、戦後日本における「公共的なるもの」の変容——

The Concept of the Public and its Development
——Reconsideration of the Thought of Hannah Arendt,
and the Transformation of the Public in Postwar Japan——

早稲田大学大学院社会科学研究科
地球社会論専攻 社会哲学研究

権 安理
GON, Anri

2015年11月

目次)

序論 「公共的なるもの」への導入——本論のテーマと方法.....	1
第一章 問題の所在.....	3
第一節 本論の目的と課題.....	3
第二節 社会哲学的アプローチについて.....	5
第二章 「公共的なるもの」をめぐる状況の概観、用語の説明、本論の構成.....	9
第一節 状況の確認.....	9
1-1 1990年代以降の状態.....	9
1-2 公共性の多義性.....	10
第二節 用語の定位と、その含意.....	13
2-1 「公共的なるもの」に関する用語の多様化.....	13
2-2 「公共的なるもの」という用語の使用について.....	14
第三節 本論の構成.....	17
3-1 「第一部、第二部、第三部」の関係性.....	17
3-2 各部の概要.....	18
第一部 「公共的なるもの」の概念についての普遍的探究	
——存在理由と機能をめぐって.....	25
序章.....	25
第一章 「公共的なるもの」の認識論から存在論へ	
——「認識論／当為論」の確認と、「存在論」に至る道程.....	27
概略.....	27
第一節 認識論と当為論の関係.....	30
1-1 定義の言説としての認識論.....	30
1-2 認識論から当為論へ.....	33

第二節 拮抗する言説の検証.....	38
2-1 「公共的なるもの」の開放性に対する肯定と否定.....	38
2-2 問題状況としてのゲーテッド・コミュニティ.....	41
第三節 「公共的なるもの」を要請する道程.....	46
3-1 方法的懐疑.....	46
3-2 「悪の凡庸さ」という問題提起.....	49
第二章 「公共的なるもの」の存在論	
——「認識論／当為論」の確認と、「存在論」に至る道程.....	55
概略.....	55
第一節 「人間の条件」としての「公共的なるもの」.....	58
1-1 「公共的なるもの」の要請.....	58
1-2 「公共的なるもの」の存在理由.....	61
第二節 「公共的なるもの」と「社会への問い」.....	66
2-1 「社会への問い」の必要性.....	66
2-2 「公共的なるもの」の存在理由の普遍性.....	68
第三章 「公共的なるもの」の歴史学——「公共的なるもの」の機能.....	77
概略.....	77
第一節 「公共的なるもの」の歴史的定位.....	80
1-1 アーレントの基本視座.....	80
1-2 ハーバーマスの基本視座.....	83
第二節 「公共的なるもの」の普遍的歴史学.....	87
2-1 「公共的なるもの」の「大きな物語＝[hi]story」.....	87
2-2 質料的公共性の特徴.....	90
第三節 近代以降の普遍史.....	92
3-1 「公共的なるもの」の象徴的役割.....	92
3-2 「公共的なるもの」への意識と自覚.....	94

第二部 ポストモダン状況における、「公共的なもの」の思想的展開	
——アーレントの思想の再考と展開.....	103
序章.....	103
第一章 「公共的なもの」をめぐる思想的状況——ポストモダン思想の影響.....	105
概略.....	105
第一節 ハーバーマスの「公共的なもの」に対する問題提起.....	108
1-1 アングロサクソン圏における受容.....	108
1-2 「ハーバーマス 対 ポストモダン思想」という構図.....	111
第二節 アーレントの思想の再解釈と、ポストモダンの公共論.....	114
2-1 アーレントの思想の新たな解釈.....	114
2-2 日本の動向.....	119
第二章 アーレントの思想の現代性Ⅰ：複数性と唯一無二性	
——アーレントにおける“他者性”をめぐって.....	129
概略.....	129
第一節 複数性について.....	133
1-1 複数性への視座.....	133
1-2 現象学とアーレント.....	136
1-3 フッサールからアーレントへ.....	139
第二節 唯一無二性について.....	143
2-1 唯一無二性への視座.....	143
2-2 唯一無二性への論理.....	147
2-3 ハイデガーとアーレント.....	149
2-4 複数性と唯一無二性の交差.....	152
第三節 アーレントにおける“他なるもの”の再考.....	155
3-1 クリステヴァのアーレント論.....	155
3-2 デリダのアーレント論.....	158
3-3 アーレントの思想と生による“パフォーマティブな応答”.....	161

第三章 アーレントの思想の現代性Ⅱ：「公共的なるもの」の空間性	
——アーレントにおける「public と common」の関係をめぐって.....	167
概略.....	167
第一節 コミュニタリアニズムの特徴.....	171
1-1 「もう一つの公共哲学」としてのコミュニタリアニズム.....	171
1-2 コミュニタリアニズムにおけるコミュニティ.....	174
第二節 「公共的なるもの」と「共通なるもの」.....	179
2-1 世界疎外.....	179
2-2 「共通世界 (common world)」としての「公共的なるもの」.....	182
2-3 「空間 (space)」としての「公共的なるもの」.....	185
第三節 公共空間の精神分析的性質.....	190
3-1 公共空間における、「話す」ことと「聞く」こと.....	190
3-2 公共空間の再考.....	195
補 論 アーレントにおける身体——身体性と複数性.....	203

第三部 戦後日本における、「公共的なるもの」の歴史的展開	
——公共性から公共圏、公共空間へ、そして公共哲学へ.....	209
序章.....	209
第一章 公共性の時代——戦後から、1960～1970年代までを中心に.....	211
概略.....	211
第一節 国家による「公共的なるもの」の独占.....	214
1-1 公共事業の公共性.....	214
1-2 国民国家と公共性.....	215
第二節 公共性の意味転換.....	217
2-1 新たな公共性の誕生.....	217
2-2 新たな公共性と共同性.....	221
第三節 “他なる”公共性としての「地域エゴイズム」.....	227

3-1 「地域エゴイズムの公共性」という問題提起.....	227
3-2 「地域エゴイズムの公共性」と、公共空間の“歴史”との関係.....	230
第二章 1990年代以降の展開Ⅰ：市民社会の変容と、市民活動への注目	
——公共圏と公共空間の誕生.....	237
概略.....	237
第一節 「近代市民社会」から「現代市民社会」へ.....	241
1-1 市民社会の普遍的モデル.....	241
1-2 「現代市民社会」と公共圏.....	245
第二節 日本における「現代市民社会論」の展開と、市民活動への着目.....	250
2-1 市民運動から市民活動へ.....	250
2-2 「活動」という言葉をめぐって.....	253
第三節 市民活動への批判的言説.....	256
3-1 保守派からの批判.....	256
3-2 保守派から見た「公共的なるもの」.....	259
3-3 『現代思想』の論文からの問題提起.....	262
3-4 「現代市民社会」と公共空間.....	266
第三章 1990年代以降の展開Ⅱ：例外状態と「公共的なるもの」の展開	
——阪神淡路大震災の分析と、アーレントの思想の自覚的導入.....	273
概略.....	273
第一節 社会学におけるアーレントの積極的受容.....	276
1-1 「運動」期における主体像に対する反省.....	276
1-2 「現われ」の空間としての公共空間.....	279
第二節 アーレントの思想の積極的意義.....	283
1-2 普遍的公共圏の問題の再確認.....	283
2-2 ハーバーマスからアーレントへ.....	284
第三節 「公共的なるもの」をめぐり、新たな問題系の生成.....	287
3-1 「見捨てられた境遇」と「複数性」.....	287
3-2 新たな視座と、新たな問題.....	289

第四章 常態における「公共的なるもの」の展開	
——公共空間としての地域の表象と、アーレントの思想の応用.....	297
概略.....	297
第一節 ローカリティとしての地域.....	301
1-1 地域と居住性.....	301
1-2 ローカリティとしての地域.....	305
1-3 伊藤洋典によるアーレントの思想の応用.....	306
第二節 「私的なるもの」という基点.....	310
2-1 パースペクティヴの思想的含意.....	310
2-1 「私的なるもの」をめぐって.....	312
第三節 「公共的なるもの」と「私的なるもの」の反転.....	314
3-1 「公共空間としての地域」に至る論理構造.....	314
3-2 「私的なるもの」と「公共的なるもの」の反転.....	315
3-3 「公共空間としての地域」の課題と可能性.....	319
第五章 公共哲学の隆盛と、「公共的なるもの」の行方	
——21世紀における、「公共的なるもの」の更なる展開.....	329
概略.....	329
第一節 公共哲学の隆盛.....	333
1-1 公共哲学の対象.....	333
1-2 公共哲学の性質.....	336
1-3 公共哲学の特徴.....	340
第二節 新しい「公共的なるもの」.....	343
2-1 「国家と市民」の協働領域としての公共空間.....	343
2-2 国家もしくは政府による、新しい「公共的なるもの」の推奨.....	346
2-3 「活気のある社会 (active society)」としての「参加型社会」.....	350
第三節 小括.....	355
3-1 新しい「公共的なるもの」の特徴.....	355
3-2 新しい「公共的なるもの」の課題.....	356

結語 今後の展望.....	365
第一節 「公共的なるもの」の全面化と形骸化の中で.....	365
第二節 「公共的なるもの」への問題提起.....	366
第三節 これからの「公共的なるもの」の可能性——結びに代えて.....	369
参考文献.....	371

序 論

「公共的なるもの」への導入 ——本論のテーマと方法——

序論では、本論を始めるにあたり、次の三点を明らかにしている。

第一に、本論の目的と課題、そしてアプローチの特色について明らかにしている。そして第二に、本論が、「公共的なるもの」という聞き慣れない用語を使用している理由を明らかにしている。更に第三に、本論の構成を確認している。本論は「三部構成」を取っているが、ここでは、その関係と概要を明らかにしている。

第 一 章

問 題 の 所 在

第一節 本論の目的と課題

本論は、一般的には「公共性」という言葉で語られる「public であること」、すなわち「公共的なるもの (“the public”）」について、「社会哲学的」に解明することを目的としている。まず、その概念を理論的、思想的に検討した上で、次に、戦後日本における「公共的なるもの」の変遷を整理、概観してその意味を明らかにしている。

だがなぜ、整理、概観という作業が必要なのか。前提とも言うべき状況がある。それは、「公共的なるもの」に関係する言説や用語の過剰状態であり、それに伴う意味や意義の混乱である。そして、この状態が生じた時期は明確に特定することが可能であり、本論は、その時期に「公共的なるもの」の意味が変容したことに着目して、考察の対象として重視している。また言い換えれば、その過剰状態が生じたことが、本論のモチーフともなっている。

日本では 1990 年代以降、「公共的なるもの」に関係する言説と用語の双方が顕著な形で増加した。用語の例を挙げよう。公共性、公共の福祉、公共事業といった馴染みのある言葉のみならず、公共圏、公共空間、公共哲学や公共社会学といった比較的新しい学術用語などがある。また、例えば「新しい公共（性）」という言葉が端的に示す通り、「公共的なるもの」は、意味内容を変化させるものとも考えられている。したがって、それは「古いものと新しいもの」という相違があるものとして語られているのだろう。

このような状況は、「公共的なるもの」（という概念）が闇雲に拡散して、その内容が多様化したことのみを意味するのだろうか。「公共的なるもの」に関する、異なる立場や言説を増加させたにすぎないのだろうか。そうであるとしても、なぜ、「公共的なるもの」は異

なる用語となって拡散し、多様性を許容するのか。その多様性の中に、共通する何か——本質という言葉は避ける——はあるのだろうか。このような疑問が生じる。

本論は以上のような関心から、「公共的なるもの」にまつわる戦後日本の歴史に、一貫したパースペクティブを与えることを、目的の一つとしている。論点を先取りして言えば、戦後日本において、「公共的なるもの」は、まずは「公共性」として、次に「公共圏もしくは公共空間」という空間概念として、更には「公共哲学」という学問分野との関連で語られてきた。このような流れから把握し得る歴史の展開には、どのような意味や意義があるのか。またその展開は、いかなる社会状況から要請され、また逆に社会に影響を与えたのか。

このような関心を持っている本論の考察においては、「公共的なるもの」それ自体に対する視点もしくは観点を設定することが重要となってくるだろう。本論は、自らの主張を考察対象の特質として前提とする本質論となることを、可能な限り回避している。だが他方で、「公共的なるもの」という聞き慣れない言葉が示す意味内容を全く明らかにしないならば、錯綜する状態や歴史の流れの中に、一貫したパースペクティブを見出す、もしくは与えることはできないだろう。したがって本論は、「公共的なるもの」を理論的、思想的に考察することにもなる。「公共的なるもの」の概念についての探究である。

なお本論は、その探究の際に、ハンナ・アーレント（Hannah Arendt 1906-1975）の思想を重視している⁽¹⁾。その理由は、日本で、アーレントの思想が受容される事情の特殊性にある。

「公共的なるもの」に関する研究の古典とも言うべき、Hannah Arendt, *The Human Condition*. が刊行されたのは、1958年である。だが日本で、「公共的なるもの」が論じられる際に、アーレントの思想が積極的に参照されるようになったのは、1990年代以降である。日本における「公共的なるもの」をめぐる言説の過剰状態と、アーレントの思想が「遅ればせ」に積極的に受容されたことには、同時代性という意味での相関関係がある。この点が、本論がアーレントの思想を重視する理由である。

第二節 社会哲学的アプローチについて

ここで本論が、冒頭で、「社会哲学的」という言葉を使用した理由を説明しておこう。あるいは、「社会哲学的」という言葉が何を意味するのかという観点から、本論の方法と視座を述べておこう。その理由は三つある。

第一に、本論が端的に言って、「社会」を「哲学」的に考察する性質を持っていることによる。本論は、「社会」に対するメタ思考を展開する。そして、ここで言う「社会」とは、基本的には言説の集積、つまりは「書かれたもの」として公開されたこと^{パブリック}の集合体を意味する。

社会分析の方法論に関する歴史を参照するまでもなく、考察の対象となる社会的現実をいかに定位するのかということは重要な問題であろう。实地調査、インタビュー、アンケートなどに依拠した実証研究を行うのか、あるいは映像や現場を分析するのか。本論は実証研究ではなく、「公共的なもの」として語られてきたことの分析、すなわち言説に対するメタ思考という方法を用いている^㉒。

そして第二に、本論が包括的な視座を持っていることによる。ここで言う包括的な視座とは、社会分析の方法で問題となる「ゾルレン（当為）」に必ずしも固執しないことを意味する。もちろんこのことは、価値判断を積極的に行うことを否定するものではない。だが他方で、このことは、本論が次のような意図を持っていることを示す。例えば、「公共的なもの」に対する相反する立場が、「公共的なもの」という同じ用語を使用することに着目し、双方が暗に前提とする意味を解明したいという意図である。

一例を挙げよう。「公=オオヤケ」という言葉が意味することが示唆するように、日本では長らく、「公共的なもの」は、国家権力と密接に関係するものと見なされてきた。また、国家のみが、「公共的なもの」に関わることができる主体であるとも考えられてきた。国家による、「公共的なもの」の独占的占有である。今日でも、例えば佐伯啓思は、「公共的なもの」の概念に依拠しながら、国民が国家の「共同の企て」、究極的には「祖国の防衛」に参加すべきであると強く主張している。（佐伯 1997: 149-52; 1998: 243-45）

他方で、例えば齋藤純一は、最も重要な先行研究の一つである『公共性』（齋藤 2000）

において、同じく「公共的なもの」に依拠して、佐伯の見解を批判している。「近年の『公共性』をめぐる言説のなかには、このように、公共性とは異なる価値……を声高に語るものも少なくない」（齋藤 2000: 4）。

そして、双方共が思想的に依拠しているのは、アーレントである。詳細は「第一部 第一章」で述べるが、本論は、相反する立場が、同じ「公共的なもの」の重要性を語ることに着目しながら、「公共的なもの」に対するメタ思考を展開している。このような意味でも、本論は包括的な視座を有している。

理由の第三は、本論が「公共的なもの」の概念それ自体を詳細に考察することにある。これは主に、「社会哲学的」という言葉の「哲学的」という側面に関わる。本論は先述のように、「公共的なもの」の概念を理論的、思想的に検討する。その理由は、ある対象について「トータルに把握しようとするならば、そこには概念の働きが不可欠」となるからである^③。つまりここには、経験科学的なアプローチや実証研究とは別の「哲学的」思考が必要不可欠となってくる。

以上のような三つの理由から、本論は「社会哲学的」な研究となっている。そして本論は、このような社会哲学的な視座もしくは方法の下で、次の三点を課題としている。

第一に、「公共的なもの」の概念を普遍的視座から考察する。「公共的なもの」の概念が持つ、時代状況に依存しない普遍的な意味の探求である。

第二に、近代の「公共的なもの」とは相違する、ポストモダンもしくは現代の「公共的なもの」の思想的、理論的意義を解明する。ここでは、ポストモダンの思想状況を踏まえつつ、また 1990 年代以降の「アーレント・ルネサンス」と呼称される研究成果を参照しながら、アーレントの思想を（再）解釈している。

第三に、1990 年代以降の「公共的なもの」に関する言説の過剰状態、という研究動向や社会状況を「思考の出発点」としながら、戦後日本の「公共的なもの」をめぐる歴史の展開に、一貫したパースペクティブを見出す。もしくは、本論の考察により、その展開の意味を明らかにしている。

以上のような考察を通して、本論は、錯綜する「公共的なもの」をめぐる議論に見通しを与え、「公共的なもの」の理論的、歴史的、現代的な意味や意義を明らかにすることを目的としている。

【注】

- (1) アーレントの名前と訳語について述べておこう。名前については「アーレント」と「アレント」、用語の訳語については、**action** には「活動」と「行為」、**appearance** には「現われ」と「出現」、といった相違が見られている。本論では、アーレントの著作を訳す場合、全て用語は前者に統一している。また、アーレントの研究書の日本語訳を引用する場合でも、用語を統一するため、上記の言葉については訳語を修正して、前者を用いている場合がある。なお本論は、アーレントのテキストの中で、*The Human Condition*, 1958. を極めて重視し、解釈の主たる対象にしている。本論全体が、このテキストの解釈であると言っても過言ではないが、その理由は、「公共的なもの」を明確な考察の対象としていることにある。
- (2) 「社会」に対する「メタ思考」という視座について、補足をしておこう。まず本論は（本文で説明したように）、実証研究というアプローチを取っていない。だが他方で、純粋に理論や思想のみを考察の対象とするものでもない。「社会」もしくは「社会的現実」をも対象としている。ただし、実証研究ではない本論が対象とする「社会」は、基本的には言説として公開されたものの集積である。それこそ多様性を持つ“現実”は、それを対象とする学問に名称を与えられ、分析されることで社会現象として見出される。もちろんこのことは、本論が対象としている「公共的なもの」に関しても該当する。様々な“現実”が、「公共的なもの」と関わる事象として名指され、分析されることを通じて、ある“現実”が「公共的な性質を持った事象」や「公共的であると見なされる出来事」と考えられるようになる。場合によっては、その“現実”に関わった、あるいは関わっている当事者がそう考えていないこともあるだろう。このような意味で、本論は、学問や言説による、事象の名指しや分析というものを重視し、その「名指しや分析」それ自体を研究の対象としている。またここに、本論がしばしば、「表象」や「表象する」という言葉を使用する理由がある。例えば、本論は「○○が、『公共的なもの』と関係するものとして表象された」という表現をする。その理由は、学問や言説によって（名指しや分析を通じた）“現実”の「再現前＝再表現」が

行われたということを含意するため、強調するためである。

- (3) これは、萱野稔人が国家論を展開する際に述べた言葉である。「国家とはなにか。国家などというものがなぜ存在しているのか。そもそも国家が存在しているというのはどういうことなのか」。この点を考えるためには、「経験科学」による「個別的な探究」ではなく、「概念による総体的な把握」が重要になってくると言う。そして端的に、そのような探究を「哲学」とも言い換えている（萱野 2005: 5-6）。

第二章

「公共的なるもの」をめぐる状況の概観、用語の説明、本論の構成

第一節 状況の確認——「公共的なるもの」の過剰状態と多義性

1-1 1990年代以降の状態

ここで一旦、「公共的なるもの」という聞き慣れない言葉を使うことを止め、「公共性」という広く認知されている用語を使用する。これは、言説の過剰状態の中にあっても、「公共的なるもの」という用語を使用している言説がないことを明確化するためである。「公共的なるもの」とは、本論が定める特殊用語である。なぜ、このような特殊な言葉を使うのか。過剰状態を概観することから明らかにしよう。

「新しい公共（性）」や「下からの公共性」という言葉が使われるようになって久しい。社会、人文諸科学において、しばしば修飾語を伴って公共性という概念が使用されているのである。これは、公共性への関心が高まり、公共性に関する言説が大量に生産されていることに伴った現象である。

この関心の高まりは、印象論を超えて、国立国会図書館の「雑誌記事索引」に対する分析によって客観的に裏付けられている。また、そのような分析がなされること自体が、公共性への過剰な関心を示しているだろう。公共性への言及は、1990年代以降から増加し、1999年から「世紀の変わり目の時期」において「すさまじいほどの増加」を見せた（山口2003:i; 2004:259）⁽¹⁾。アカデミズムにおける、公共性に対する関心の過剰状態である。

だがこの現象は、アカデミズムに限定されるものではない。その象徴が、あるいはその状態を生み出す契機となったのが、当時の政権党による公共性への積極的な言及である。

2010年（平成22年）に、民主党政権下の日本政府は「『新しい公共』宣言」を発表した。「人々の支え合いと活気のある社会。それをつくることに向けたさまざまな当事者の自発

的な協働の場が『新しい公共』である」。そして、この「新しい公共」の例示として、ボランティアや自治組織、あるいはコミュニティにおける様々な取り組みや市民活動が、「善きもの」として紹介されている（内閣府 「新しい公共」 円卓会議 2010: 1）。「新しい」という言葉が付された公共（性）は、政府の「宣言」とともに一層普及していったのである。

では先行研究は、この公共性の過剰状態を、どのように捉えているのか。例えば稲葉振一郎は、『「公共性」論』（2008年）において、次のように指摘している。『「公共性」という言葉は、一九九〇年代以降の日本の学術思想のジャーナリズムの一部において、批判的社会思想にとってのマジックワードとして一人歩きしている』（稲葉 2008: 9）。

稲葉は、公共性の内実が不明確であること、またそうであるにも関わらず、公共性が無前提に「善きもの」とされる傾向にあることを疑問視する。かつては、「社会主義」が社会批判の際に依拠する「ユートピア理念」であった。だが冷戦以降、「社会主義」への信頼が相対的に薄れていく中で、公共性が社会批判のための便利な「マジックワード」として使われるようになったのである（稲葉 2008: 9）。

この点に関して、『公共性の法哲学』（2006年）の編著者である井上達夫は辛辣である。井上は、「公共性」に対する精緻な検討を待たずに、それが「積極的価値を担ったキー・ワードとして流行る」ことを危惧している。「本屋の書架には、『公共』、『公共性』と言う言葉を背表紙に印刷した本」が並ぶ。そして、「本書もその一つといえ、その通りだ」と断りつつも、次のように言っている（井上達夫 2006: i）。

「公共性言説がかくも繁盛している現状に対し、何か胡散臭い、何か危ないと感じる向きも少ないだろう」。更に井上は、「自己の主張に高値をつける手軽で便利な手段をこの概念に求めて群がる『知的バブル』が、そこに潜んでいるのではないか」とも指摘している（井上達夫 2006: i-ii）。

1-2 公共性の多義性

「知的バブル」に抗するためにも、あるいは井上の批判に応答するためにも、「公共性概念」の批判的分析は必須となるだろう。ただし他方で、公共性という言葉は、常に肯定的、

積極的な意味で用いられてきた訳ではない。「知的バブル」の渦中で「マジックワード」となる以前には、しばしば「警戒を要する言葉」と考えられていた。それは、なぜか。この点について、齋藤純一は次のように言っている。

「公共性」は官製用語の一つであり、それが語られるコンテキストもごくかぎられていた。それは……政府が「公共事業」に異議申し立てを唱える人びとを説き伏せるための言葉、あるいは、生命・生活の破壊を訴える権利主張を「公共の福祉」の名の下に退け、人々に「受忍」を強いる裁判官の言葉だった（齋藤 2000: 1）。

かつて公共性は、1990年代以降もしくは現在のように頻繁に言及されることはなかった。そして、論者の立場——井上は「社会改革理念を奉じる多数の人々」と言う（井上達夫 2006: i）——によっては、むしろ消極的な、あるいは警戒するような意味合いすら帯びていた。そうであるにも関わらず、公共性への関心が高まり、「マジックワードとして一人歩き」する。そして、「積極的価値を担ったキー・ワード」となる。

井上はこの点について、「公共性概念の危険な操作可能性」と言っているが（井上達夫 2006: ii）、留まるどころそれは、公共性という言葉それ自体が持っている多義性に起因するだろう。そうである故に、公共性という言葉は、「社会主義」に代わる批判的理念とされる一方で、国家権力もしくは政府も、「新しい」という修飾語を付与して公共性を評価する。

ただし注意すべきなのは、公共性の多義化は、必ずしも1990年代以降の現象ではないということである。既に1980年代には、船橋晴俊は次のように言っている。

……「公共性」概念は、様々な論者によって異なる意味で用いられたり、時には意味内容が不明確なまま用いられている。そのため論争を明瞭に生産的にするどころか、逆に不毛なものにしてしまっている（船橋 1985: 239）。

これは、新幹線の騒音問題に対する沿線住民の反対運動を分析する際に、述べられた言葉である。船橋は、公共性という言葉が曖昧である故に、公害問題の文脈では事業主体が自らの正当性を示すための都合の良い「マジックワード」として機能していたことを指摘

しているのである。

この点は、新幹線の騒音問題に限られるものではない。1960～1970年代の公共事業や開発事業をめぐる「公害反対運動や都市再開発反対運動の過程」（田中重好 2002: 18; 2010: 140-1）において、既に公共性概念が不明確で曖昧であることが明確に自覚されていた。それは、異なる解釈を許容する概念である。この点に関連して、1980年代に出版された「公共性を考えるシリーズ」（宮本・山田編 1982）の代表的著者の一人である宮本憲一は、次のように言っている。

これまで、マルクス主義者は、公共性あるいは公共の福祉は国家権力が独占体を中心とした支配階級の利益を擁護する場合のイチジクの葉となっていると断じてきた。したがって、積極的に公共性のあるべき姿を論ずるまでもなく、また階級社会では真の公共性はありませんのであって、その基準を論ずること自体を誤りとしてきた。…〔原文改行〕…だが、現代において、公共性がきわめて現実的なかたちで、裁判上あらそわれ、行財政改革上の争点となっている時に、公共性の正しい基準なしには、国民が権利を守り、行財政を改革する理念が生まれないといいよい（宮本 1981: 304）。〔傍点は引用者〕

ここで言う「現代」とは、1960～1970年代のことである。既に高度成長期終盤の住民・市民運動期において、公共性概念が多義的であることが強く意識されていたのである。そしてまた、国家が公共事業を正当化するための言葉、つまりは先の齋藤の言葉を使えば「受忍」を求める「官製用語」（齋藤 2000: 1）であるということが意識され、批判されていたのである。このような意味で、公共性という言葉は、1990年代以降の言説の過剰状態や「知的バブル」以前から、多義性を持った概念と見なされていたと言える。公共性は、常に既に多義的である。

第二節 用語の定位と、その含意——「公共性」から「公共的なるもの」へ

2-1 「公共的なるもの」に関する用語の多様化

だが他方で、確かに 1990 年代以降の言説の過剰状態の中で生じた問題もある。それは、用語のバリエーションの多様化である。この時期に、「公共性」もしくは「公共的 (public) であること」に関する、「用語や言葉」が大量に生産された。詳細は「第三部」で後述するが、ここでは、この点を象徴する出来事を一つ挙げておこう。それは「公共圏」という用語が登場して、アカデミズムに浸透していったことである。

契機となったのは翻訳である。1990 年に日本で、公共性に関する最も重要なテキストである、ハーバーマスの *Strukturwandel der Öffentlichkeit* (1962) の新版が出版された。「様々な分野で市民権を得ていた」書物が、序文のみを付け加えられる形で再出版されたのである (Habermas (1962)1990=(1973)1994: i)。

周知のように日本では、この研究書は『公共性の構造転換』と訳され、広く読まれていた (Habermas (1962)1990=(1973)1994)。だがここで、問題が生じた。公共性という術語として定着していた *Öffentlichkeit* が、新版刊行前の 1989 年に出版された英訳書で、*public sphere* と訳されたのである。ここには、明確に空間性を示す *sphere* という単語が含まれている。

これ以降、日本でも、ハーバーマスの術語は空間概念であることを確認もしくは強調する研究が見られるようになる (花田 1996; 阿部潔 1998)。また、日本語訳書の新版の序文では、公共性ではなく、空間概念である「公共圏」という訳語が用いられている (Habermas (1962)1990=(1973)1994)。『公共性の構造転換』は、日本語訳書刊行後 21 年を経て、『公共圏の構造転換』に“転換”したのである。

公共性は公共圏であった。このことは、単に用語が変化したことのみならず、それに伴って新たな解釈が行われたことを示すだろう。一般的に言って、公共性という概念それ自体が空間性を喚起することはない。だが、少なくともハーバーマスの術語としての公共性は、公共圏という空間概念である。専門家から、このような問題提起がなされたのである。

そしてこの出来事は、まず第一に、次のようなことを意味する。今まで使用されてきた公共性という概念の内実が、必ずしも明確ではないことを示したのである。極論を言えば、これまで日本で、「教科書」的な評価を得ていた『公共性の構造転換』が、ある日突然『公共圏の構造転換』となった。これ以降、それが空間概念であることを明確化した言説が登場することになる一方で、ハーバーマスを論じる際にも、公共性という用語は使用され続けてもいる。

そして第二に、次のような問いを必然に要請する。あるいはここで、一つの問いを発せずにはいられない。いったい、公共性と呼称されるような、または呼称されてきたような“何か”に、明確に同定できるような意味内容はあるのか。あるいは1990年代以降、公共性に関する言説が過剰生産される中で使用されるようになった関連用語の間に、共通する含意はあるのか。本論は、この“何か”や含意を「公共的なもの」という言葉で名指し、その探究を行っている。

2-2 「公共的なもの」という用語の使用について

本論の探究の方法、すなわち研究のアプローチの特色については既に述べた。以下では、なぜ、「公共的なもの」という用語を使用するのかについて明らかにしよう。

日本語には、公共性という、ある意味で便利な表現がある。そしてこの言葉に、「公共的」や「公的」なことに関わる様々な言葉、すなわち「公共（的）……」ということに通底する共通の意味内容が示されているとも考えられよう。だが他方で、公共性には論者なりの特殊な意味が込められており、また社会、人文科学において、公共性は、ハーバーマスの術語として理解もされてきた。そのために、公共性という言葉を使えば、必然的にハーバーマスの議論を前提としているとも見なされかねない。

もっとも現在では、ハーバーマスのそれは、公共圏という術語に変えて使用される傾向にあり、用語をめぐる状況は複雑で常に変化している。このようなことに鑑みても、「公共的なもの」に関する様々な用語、すなわち「公共（的）……」と表現されるような言葉の使用には、注意を要するだろう。

そこで本論は、公共性ではなく「公共的なるもの」という用語を、「公共（的）……」と表現される言葉に共通する意味内容を示すために採用した。ここには、「公共性か公共圏か」といった訳語や術語をめぐる論争に加わることを回避する意図もある。本論は、このような論争に対して解答を与えることを目的としていない。

だが、このような事情があるとしても、「公共的なるもの」という一般的ではない用語を選択したことについては、更なる説明が必要であろう。この点については、少し迂回しながら明らかにしていこう。

先述のように、本論では、「公共的なるもの」を思想的に探究する際にアーレントの思想を重視している。アーレントは近代を、「社会的なるもの（“the social”）の勃興」という表現で特徴付た（HC: 38）。その「社会的な（る）もの」という特殊な表現と、「社会」という一般的な用語の相違について、市ノ川容孝は興味深い指摘をしている。アーレントと違い、その表現の肯定的側面を考えるための研究書において、市ノ川は次のように言っている。

……何らかの実体を想定させる「社会」という名詞ではなく、ある種の様相や様態、さらには運動を表現する「社会的 social」という形容（動）詞と、そこから派生する「社会的なもの the social」という概念が、本書のテーマである。C. シュミットの『政治的なものの概念』に対抗して言えば、本書の最も適切なタイトルは「社会的なものの概念」である（市野川 2006: iv-v）。

もちろん本論は、市ノ川やシュミットに「対抗」することを意図していない。むしろ、形式的にはこのような表現と含意を意識して、「公共的なるもの」という用語を使用した。

またこの点は、井上達夫が指摘するように、public が「public……」という形態で、後続する名詞に応じてその意味を変容させることにも関連している（井上達夫 2006b: 5）^②。public という形容詞が、後に置かれる名詞によって意味内容やニュアンスを変容させることは、逆にその背後にある同一性を予期させるだろう。だがしかし、それはあくまで「形容詞」もしくは「形容動詞」である故に、決して単一の実体とはならない“何か”である。

本論が、「公共的なるもの」という用語を使用することは、以上のような理由による。例

えば「社会的なるもの」が、社会経済システムやそれを支える学問や言説、更には国民国家の諸政策を通して、様々な形態や用語として発現するように、「公共的なるもの」も時代状況の変容に応じて多様な形態で顕在化する。また、それに対する用語も多様化する。本論が「公共的なるもの」という特殊な用語を選び、使用することには、このようなことを含意したいという意図がある^③。

第三節 本論の構成——三部構成について

3-1 「第一部、第二部、第三部」の関係性

本論の「思考の道程」

冒頭で述べたように、本論は、大きく二つの課題ないしは目的を持っている。一つは、「公共的なるもの」の概念の思想的、理論的な探究であり、それは「第一部」及び「第二部」で行われている。もう一つが、戦後日本の歴史における「公共的なるもの」の具体的変遷を整理、概観してその意味を明らかにすることであり、これは「第三部」で行われている。それぞれの部内の各部の概要については後述するが、ここでまず、三部構成を取る本論を読み進める際に留意すべき点を、二つ挙げておこう。

第一の点は、この構成が、本論を執筆する際の「思考の道程」を必ずしも意味しないことである。簡潔に言えば、本論はその思考過程においては、「公共的なるもの」の概念及び思想的内実を明らかにし、それを踏まえた上で、戦後日本の歴史を概観するという順次を経ていない。むしろ実際は、その逆である。

本論には、次のような二つの事実に対する、“驚きと疑問”がまずあった。その一つは、1990年代以降、「公共的なるもの」に関する言説と用語が過剰生産される中で、ときには全く異なる立場が、その重要性を主張していることである。もう一つは、その用語も、(公共性から、公共圏、公共哲学に至るまで)極めて多岐に渡っていたことである。

そして、ここから遡行する形で、そこに共通する含意や背景知を、あるいは通底する意味を探究すべく、概念の探究がなされたのである。

その探究は、大きく分けて次の二つの論点からなされている。まず「第一部」で、「公共的なるもの」の概念に対して、普遍的な視座から考察を展開している。そして「第二部」で、近代以降、つまりはポストモダンや現代と呼称されるような時代状況の中で「公共的なるもの」が持ち得る意味や意義について、主にハンナ・アーレントの思想に依拠しながら検証している。この二つの探究は、ほぼ並行して行われた。

このような意味で、「第一部」及び「第二部」は、「第三部」に対してア・プリオリ、す

なわち「後から見出される先にあるもの」という意味合いを持っている。したがって、本論の思考過程および考察は、「本質論を前提とした、経験的事実の検証もしくは裁断」という構図を取ることを慎重に回避していると言える。

内容の相違

本論を読む際に留意すべきことの、第二の点を挙げよう。それは、「第一部」が概念それ自体の考察、「第二部」が概念の発展と展開の考察、そして「第三部」が具体的な歴史分析とその意味の考察というように、内容の相違があることである。これは、他の多くの社会、人文科学の概念と同様に、「公共的なるもの」が輸入概念であるということにも密接に関係している。

「公共」という言葉は、明治期に **public** がそう訳されたことに由来するが、特に「『公』という漢字に、『共』をなぜ付け加えたのかが不明である」とも指摘されている（田中重好 2002: 18; 2010: 140-1）⁽⁴⁾。ここで本論は、訳語の正当性や、しばしば指摘されるような「輸入概念と、日本における現実との乖離」といった問題を批判的に論じる意図はない。だが、「公共的なるもの」という“日本語”が、輸入元である西欧と、それを輸入した日本という二つの意味システムに帰属するということは強調しておきたい⁽⁵⁾。

日本語で文字表記された「公共的なるもの」という用語すなわちエクリチュールは、「公共的なるもの」という日本語で語られる概念であると同時に、やはり他方で、例えば **public** なのである。したがって本論の考察もまた、このエクリチュールの二重帰属に無縁ではいられないだろう。

3-2 各部の概要

以上の点を踏まえて、各部の概要を簡潔に述べておこう。

「第一部」は、「公共的なるもの」の概念それ自体を探究する。同義反復的に言えば、ここで重視されるのは、「公共的なるもの」の意味内容であり、したがってその探究で参照される文献は、輸入先である日本のものに留まらない。輸入元＝起源もまた参照されること

になる。端的に言い換えれば、概念の解読のために、アーレントやハーバーマスの研究書が参照されるということである。

「第二部」は、「公共的なるもの」の概念が、歴史的な状況が変容する中で、“思想”もしくは“理論”としてどのように変貌したのか、あるいは変化し得るのかについての探究がなされている。より具体的に言えば、近代の後の思想、すなわちポストモダン思想や現代思想と呼称されるような言説が隆盛する中で、「公共的なるもの」の持ち得る強度を検証している。この探究は、一方で、「第一部」の「公共的なるもの」の普遍的考察を前提としながら、他方で、「第三部」で対象となっている、歴史的現実の中での「公共的なるもの」の展開とも密接に関連している。

「第三部」は、「公共的なるもの」がある限定された歴史的コンテクスト、すなわち戦後日本の歴史の中で、どのような変貌を遂げたのかを明らかにしている。「公共的なるもの」の具体的変容に関する考察である。ここでは基本的には、「公共性」や「公共圏」、更には「公共空間」や「公共哲学」など、日本語表記されたエクリチュールが重視されながら、「公共的なるもの」の歴史的展開の内実と意味が解明されている⁽⁶⁾。

【注】

- (1) 山口定の論文「新しい公共性を求めて——状況・理念・規範」(山口 2003)は、翌年、単行本として出版された市民社会論(山口 2004)に改めて、所収されることになった。以下では、特に断りのない場合、山口(2004)の頁数を記す。
- (2) この点に関連して井上達夫は、次のように言っている。「“public interest,” “public goods,” “public health,” など、形容詞形でしか公共性が通常語られないのは、“public x” という概念関数の変数 x が何かを同定することなしには“public”の意味を同定できないからだと考えるのがむしろ穏当である」。したがって井上は、「『何の公共性か』が先決問題としての重要性をもつ」と指摘する(井上達夫 2006b: 5)。極めて明快かつ興味深い指摘であり、この観点から、井上は精緻な論考を展開している(井上達夫 2006b)。だが本論は、むしろ、いかなる「変数 x 」をも可能とするような「“public”」についての探究をする意図を持っている。それは、特に「第一部」で、「公共的なるも



家的な(る)もの」と同義で論じられることを疑問視した (Schmitt 1932=1970: 4)。

そしてシュミットは、具体的な政治ではなく、特殊政治的な概念規定が依存する指標を検討する。シュミットが見出した指標は、「友敵区分」である。「政治的な行動や動機の基因と考えられる、特殊政治的な区別とは、友と敵という区別である。この区別は、標識という意味での概念規定を提供するものであって、あますところのない定義ないしは内容を示すものとしての概念規定ではない」(Schmitt 1932=1970: 14)。シュミットのこの定義以来、「政治的なもの」は、「友敵区分」と本質的に不可分なものであると考えられるようになった。これを、実際の戦闘と見なそうが、あるいは論争的なものと見なそうが、いずれにしても「政治的なもの」は「友敵区分」に依拠する。そしてここから、「一人」もしくは「無人」状態である「社会的なもの」に抗して、「政治的なもの」を再興せよ、というテーゼが導出されることにもなる。「政治的なものの再興」とは、ムフの言葉であるが (Mouffe 1993=1998)、このことを、「一人」もしくは「無人」状態から、「二人」が存在するような状態を志向／思考するものとして解釈すべきでない。「政治的なもの」は、本論の文脈で言えば「二人」を志向／思考するものではない。ムフは次のように言っている。「集合的アイデンティティの構成の領域において、問題なのは、『彼ら』(they)の画定によって、『われわれ』(we)を作り上げていくという事実には他ならない。そこではこのような『われわれ／彼ら』の関係が、ややもするとすぐに『友／敵』型の関係へと変質してしまう可能性がいつも存在する。換言すれば、そうした関係はつねに『政治的』——この用語に関するシュミット理解で言えば——になり得るのである」(Mouffe 1993: 2-3=1998: 4)。

ここで重要なのは、「友敵関係」で創出されるものが、私(I)ではなく、「われわれ」(we)であるという点である。私の「友」が創出されるためには、私の「敵」が存在する必要がある。恋人が、非恋人との区分において特定できるように、「友」の存在に対して、「友敵区分」は先行する。あるいは同時発生的である。故に、政治では「集合アイデンティティ」が常に問題となると同時に、政治的思考は暗に、(最低)「三人」という状態を想定する。私、友、敵、の三人である。「第二部 第三章」で参照される公共哲学もしくは政治哲学としてのコミュニタリアニズムも、基本的にはこの発想に基づく思想形態である。アーレントの思想に、この「政治的なもの」という視座

があることは確かだろう。だがより重要なのは、「公共的なるもの」の条件であり、これは、「政治的なるもの」が生成することの条件でもある。

○**公共的なるもの**：「公共的なるもの」は何人を思考／志向するのか。結論から言えば「二人」である。アーレントにおける「複数性」とはまさにこのことを意味しており、この点については、「第三部 第二章」でアーレントの思想に依拠して詳細に検討している。したがってここでは、アーレントが評価する「権力 (power)」と、それとは相違する「力 (strength)」に関する、アーレントの見解を引用するに留めておこう。「権力は、単に活動することではなく、協同して活動するような人間の能力に相当する。権力は、単独の個人の特性ではない。集団に帰属するものであり、集団が維持される限りにおいて、存在し続けるものである」。それに対して、「力は、疑いの余地なく、単独の個体の存在に帰属する何かを示している。それは、一つのモノや一人のヒトに固有の特性である……」(CR: 143)。アーレントの思考の眼目の一つは、単独の主体とは相違する、二人の関係＝複数性を志向することにある。あるいは、「二人」を思考／志向することの難しさと格闘するのが、アーレントの公共哲学である。「二人」が協調へと向かうのか、敵対するのかという問題が生じたときに、はじめて「三人」が必要となるが、これは、「二人」が導出された「後」の問題である。

(4) 田中重好は、2002年に論文「地域社会における公共——公共性と共同性の交点を求めて」を、地域社会学会の学会誌に発表した。その学会誌の題名(特集)は『地域における「公共性」の再編成』である。田中のこの論文は、後に加筆修正されて、田中重好(2010)、に所収されることになる。本論は、田中の論文が2002年の段階で書かれたこと、またこの時期の地域社会学会の学会誌で、「公共性」に関する特集が組まれたことを示しておきたい意向から、田中の引用をする際には、田中重好(2002)、田中重好(2010)、の双方のページ数を記していた。今後は、原則として、田中重好(2010)のページ数のみを記す。

(5) ここで、日本語の「公私」区分について述べておこう。「公共的なるもの」を考察する際に、これまで最も重視されてきた思考枠組みの一つが、「公共的／私的」もしくは「公的／私的」区分である。だが本論は、この区分ないしは観点を強調して、「公共的なるもの」を論じてはいない。その理由は、この点からの考察が極めて多い、つまり

は先行研究が充実していることによるが、以下では、「公共的／私的」もしくは「公的／私的」区分について、補論的に記しておく。

日本では、一般的にも学術的にも、「公共的なるもの」は「私的なるもの」の対概念であるとされている。だが、それが輸入概念である故に、日本における「公共的／私的」もしくは「公／私」区分は、独自の意味を持ってもいる。この点は、「公（おおやけ）」の歴史が古いこと、すなわちそれが明治以降に西洋から輸入、翻訳された概念ではないことに関係している。古代日本では、農業共同体の中心的な施設である「屋処（ヤケ）」の中で、中心的な役割にあるものが「オオヤケ」と呼ばれていた。その言葉には、そこに居住する農業共同体の首長と、その身体が代理・表象する共同体の双方が含意されていた（加藤典洋 1999: 188）。そして中国から、「公／私」概念が輸入されたとき、この「オオヤケ」の含意が継承されつつ、「オオヤケ／ワタクシ」という対概念が生成する（加藤典洋 1999: 189）。ここで興味深いのは、「公／私」区分が可変的で流動的なものでもあったという指摘である。この点に関して、田原嗣郎は次のように言っている。「社会が共同体の積層でできているところでは、上級の共同体は下級のそれを包摂しているのであるから、必ずより大きい勢力範囲をもつ」。そのために、「下級の『公』の前では『私』になってしまう。そこで公私関係は、上下関係に重ねられる」のである（田原 1988: 107）。つまり、「公」と「私」の区分もしくは関係は、共同体の階層関係に相対的なものであり、価値や身分の上下関係に還元されるのである。このような経緯から、「公共的なるもの」は、しばしば「下」すなわち「私」を滅しても従うべき「上」と見なされることにもなる。このような日本の歴史的な文脈の中で、「公／私」もしくは「公共的／私的」区分における「公」は、国家や共同体的なもの、あるいは全体性といった上位概念を表すようになる。他方で「私」は、個人や部分といった下位概念を含意するようになったのである。また他方で、水林彪は、「関係概念の実体化」ということにも言及している。その際最も際立っているのは、「『私』が一人称代名詞としても使用されるようになり、主体的人格へと実体化した」ことであると言う（水林 1996: 115）。また水林は、「public/private」と「公／私」区分の相違について、次のように言っている。「……中国では、『公』が『君』『官』へと実体化しました。しかし、『私』が一人称の代名詞になることはありませんでした。西欧の場合は、もっと日

本的『公私』と対立的で、*privé* が一人称の代名詞となることがないことはもとより…
…、*public* は権力機構や君主ではなく、むしろこれに対抗する公衆の意味で普及する
ことになります」(水林 1996: 110)。

- (6) ここで、本論の元になっている拙稿がある場合は記しておく。「第一部 第二章」では、
権(2004a)、の一部を改稿して使用した。「第二部 第二章」では、権(2005c)、権(2007)、
を改稿して使用した。「第二部 第三章」及び「補論」では、権(2005a)を元にしつつ、
権(2003)、権(2004c)、の一部を大幅に改稿して使用した。「第三部 第一章」では、
権(2006b)、権(2009)、の一部を改稿して使用、「第三部 第二章」では、権(2002)、
の一部を改稿して使用した。「第三部 第三章」では、権(2006b)、を改稿して使用し
た。「第三部 第四章」では、権(2005b)、を改稿して使用した。

第 一 部

「公共的なるもの」の概念についての普遍的探究

——存在理由と機能をめぐって——

序 章

「序論」で、本論のテーマと方法、更には「公共的なるもの」という言葉を使用する理由を明らかにした。本論は、「公共的なるもの」について社会哲学的に探究する。そして本論は、「公共的なるもの」の概念について、普遍的な視座から哲学的に考察した上で、ポストモダン思想が隆盛する中での「公共的なるもの」の思想的な意味と、戦後日本という具体的な歴史の中での展開を明らかにすることを目的としている。

「第一部」では、「公共的なるもの」の概念の内実について、普遍的な視座から検討する。特に日本では、1990年代以降、「公共的なるもの」に関する言説や用語の過剰状態といった状況が生じた。その状態下では、ときに立場の異なる論者が、同じ「公共的なるもの」を価値あるものとして志向している。また他方で、既に1980年代には、「公共的なるもの」の多義性を指摘する研究も存在していた。このような意味で、「公共的なるもの」は常に既に多義的である。

では、多様な相貌を見せる「公共的なるもの」(の概念)に、通底する意味内容や意義はあるのだろうか。あるいは、異なる立場から「公共的なるもの」に依拠する言説に、共通する視座はあるのだろうか。また、「公共的なるもの」に関する様々な用語の間に共通する含意はあるのだろうか。「第一部」では、第一に、このような関心から、現代における「公共的なるもの」の過剰状態を整理して見通しを与え、その意味内容や、それが要請される理由を、普遍的な視座から解明する。

ところで、「公共的なるもの」の概念は、アーレントが明らかにしたように、古代ギリシアに起源を持っているものでもある。したがってそれは、古代から近代、更には現代へと

至る長い歴史を経験しているのである。では、この長い歴史を踏まえて、「公共的なもの」の概念をどのように考えることができるのか。多様な相貌や異なる用語において語られる「公共的なもの」の歴史の中に、通底する意味や機能を見出すことはできるのか。このような視座から、「第一部」では、第二に、「公共的なもの」の概念に対する通時的な探究を行う。

第 一 章

「公共的なるもの」の認識論から存在論へ ——「認識論／当為論」の確認と、「存在論」に至る道程——

概 略

目的

本章は、「公共的なるもの」の概念について探究することを目的としている。「公共的なるもの」とは、いったい何であるのか。この点については、特に 1990 年代以降からの先行研究が充実しており、本論もその整理検討を行っている。ここで興味深いのは、それが「何であるのか」という探究、すなわち「公共的なるもの」の概念の定義には、必ずしも共通認識が見られる訳ではないということである。むしろ、相反する意味や意義が見出されることもある。それはなぜか。「公共的なるもの」の概念を普遍的な視座から探究することはできないのか。あるいは言い方を換えれば、整理や概観では明らかにできないような、問題提起をすることはできないのか。本章は、このような関心から、考察を進めている。

問題の所在

「序論」で述べたように、特に 1990 年代以降、日本では「公共的なるもの」に関する言説が大量に生産された。隆盛、混迷、大状況、ブームなどとも表現されるその状況の中で（晴山 2009: 53-4; 稲葉 2008: 12; 山口 2004: 262-3）、改めて「公共的なるもの」——多くの場合「公共性」という用語が使われている——を厳密に定義しようという意図を持った研究が見られるようになった。「公共性とは何であるのか」という関心から、用語それ自体の意味を厳密に吟味するものである（晴山 2009; 橋爪 2000; 村上 2007; 佐伯 1998; 齋藤 2000; 山口 2004; 山川 1999; 山脇 2003）。

「公共的なるもの」の定義がされることは、それが「何であるのか」についての説明が精緻化されることを意味する。したがって、その定義化は、「公共的なるもの」が持つ意味

に対する共通認識を示すことによって終了することになるだろう。

だが実際には、この作業の結果、普遍的な意味や共通認識が明らかにされることはない。もちろんある程度は、定義化の結果としての共通項が示されており、この点で有意義な成果も多くある。ただし他方で、定義化の作業それ自体が多様化し、したがってその意味もまた拡散しているという印象は拭いえない。それはなぜか。

結論から言えば、定義をする論者の依って立つ立場が、文字通りの意味で相違するからである（安彦 2004: 3-4）。ある論者は、市民派的な立場から「公共的なもの」を考え、そこにあるべき意味を込める。またある論者は、反市民派的な立場から、「公共的なもの」の重要性を主張して、その意味内容を示す^①。

このような意味で多くの場合、「公共的なもの」が「何であるのか」という事実確認は、それが「何であるべきなのか」という価値観と結び付くことになる。そのために、依って立つ価値観に応じて定義の作業は精緻化されるが、他方で、その価値観が相違すれば定義も異なることになる。

したがってここで、「公共的なもの」に対する「問い」の形式を変える必要があるのではなかろうか。それが、「何であるのか」と問うのではない。そもそも異なる立場や価値観に依拠する言説や研究が、なぜ、同じ「公共的なもの」や公共性を求めるのかという探究へと向かうのである。本論は、このような「問い」を、「公共的なもの」に対する「存在論」と呼称している。そして本章は、この存在論が要請される経緯を明らかにしている。

構成

以上のような関心からなされている本章の構成を確認しておこう。

「第一節」では、「公共的なもの」が「何であるのか」を探究する先行研究、つまりはその定義化の研究動向を整理する。その上で、それが「何であるべきなのか」という価値観や立場と密接に関係することを明らかにしている。立場や価値観に依拠することで、「公共的なもの」が「何であるのか」はある程度明らかになるが、他方で、立場や価値観が異なれば、それに依拠して「公共的なもの」の定義も相違することになる。

「第二節」では、「公共的なもの」に対する立場や価値観が明白な形で異なる二つの言説を取り上げて、その相違点を検討する。その相違点は、「ゲーテッド・コミュニティ」と

いう現実に存在するコミュニティに対する見解の違いを考察するという事を通じて明らかにされている。

「第三節」では、「第二節」の考察を踏まえ、異なる言説が共に「公共的なもの」を重視することの意味を検討する。なぜ異なる立場にあり、したがって拮抗する言説が、共に「公共的なもの」を希求するのか。このような関心から、立場や価値観の相違にも関わらず、「公共的なもの」が希求される理由もしくはモチーフを明らかにする。

本章は、このような関心から、「第二章」で「公共的なもの」の存在論——その存在理由——を展開するための予備的な考察をしている。

第一節 認識論と当為論の関係——「何であるのか」と「何であるべきなのか」

1-1 定義の言説としての認識論

認識論の構図

日本では、特に 1990 年代以降、「公共的なるもの」を様々な観点から論じる言説や研究が大量に生産された。その中には、アーレントやハーバーマスの研究書の解釈、市民社会論と関連した言説、更には、メディア研究から政府刊行物に至るまで様々な内容と形式を持ったものが含まれている。「公共的なるもの」に関する言説の過剰状態である。

そしてこのような状況の中から、「公共的なるもの」の概念——多くの場合「公共性」と呼称される概念——について、それが「何であるのか」を明らかにしようとする研究が見られるようになった。厳密な定義を試みる研究である。このような研究を、本論では「公共的なるもの」に対する認識論的な考察、すなわち「認識論」と呼称する。

認識論の多くは、基本的に次のように論旨を展開させる。まず、「公共的なるもの」をめぐる言説の過剰状態と、定義の困難さを確認する。その上で、精緻な語源の検討や、先行研究の整理などをする。そして、それを踏まえての論者なりの定義がされるのである⁽²⁾。

重要な先行研究を参照しよう。晴山一穂は、「公共性概念」の「類型」を次の三つに整理している。第一は、「国家の公共性」である。これは「公共的なるもの」に関係する主体に着目したもので、国家とそれが行う事務や事業に関連する公共性を意味する（晴山 2009: 65-7）。

第二は、「事物・事務の公共性」である。ここでは、主体ではなく、専ら対象の公共性が着目されている。放送や、公共交通などがその例示とされる（晴山 2009: 67-8）。

第三は、「公共空間としての公共性」である。国家でも市場でもない、「両者の中間にある空間・領域を念頭に置いて公共性を把握しようとする立場」に見られるものである。また、この領域は「市民社会」とも言い換えられ、それについては、「自立した市民から構成される公共空間」であると補足説明されている（晴山 2009: 68-9）。

ただし、ここで想定もしくは考察の対象となっているのは、「公共的なるもの」と密接に

関係する主体、領域、事象であり、「公共的なもの」や「公共性概念」それ自体ではない。言い換えれば、「公共的」という修飾語に後続する性質ないしは名詞を、主な対象にしたものである。では、「公共性概念」それ自体は、どのようなものであるのだろうか。

村上弘の議論が参考になる。村上は、公共性を「3種類の要素・側面の集合として」定義している（村上 2007: 1956）。第一は、「多くの市民や社会集団の共通利益（の一部）」である。これは、社会の成員の同質性が高いことを前提とする（村上 2007:1957）。

第二は、「市民や社会集団の異なる個別利益（私益）の総和（の一部）」である。これは第一のそれと違い、社会の成員が「異質で対立的な場合」を前提としている。この場合、公共性は、「対立する利害調整」の役割を担うものとなる（村上 2007: 1962-3）。

第三は、「国家や地方自治体等の『全体』利益（の一部）」である。その代表例は、国家の利益である。ただしこれとは別に、「様々なレベルの政府単位や地域単位が固有の利益や価値をもつこと」も想定されている（村上 2007: 1965）。

以上の三点から、公共性が利益に関わることが明らかにされた。主体や対象が相違したとしても、また社会の状態や成員の凝縮性が相違したとしても、公共性は、何らかの形で利益に関わるものである。だが他方で、例えば公共的な利益、つまりは公益と、そうではない利益、例えば私益を区別する基準は何かという問題が残されることになる。

この点に関連する、山口定の見解は興味深い（山口 2003; 2004）。山口は、しばしば「公共的なもの」をめぐる諸言説が、「公共性を形成する空間概念」と、「そこで争われる内容の正当性基準としての公共性」とを「混同」していることを指摘する（山口 2004: 277）。そしてまず、ハーバーマスに依拠して、空間概念とされる場合の定義を、「生活世界と公権力空間の間」にある領域としている（山口 2004: 278）。

他方で、公共性は「正当性基準」であり、それについては、『『公共善（public good）』に関する人々の合意を可能にする手がかり』と説明されている。その基準は、政策の正当性を判断するためのものであり、「政治学的な正当性基準」とも言い換えられている（山口 2004 : 279-80）。

だが他方で山口は、公共性の「具体的な内容は歴史的に形成されるもの」であり、したがって普遍的な定義は難しいことを示唆している。そのことを踏まえた上で、「現時点」では、「公共政策の具体的な正当性基準」として次の「八つの基準」が考えられると言っている

る（山口 2004: 279）。

「社会的有用性・必要性」、「社会的共同性」、「公開性」、「普遍的人権」、国際社会における「文化横断的諸価値」、「集合的アイデンティティの特定レベル」、「新しい公共争点への開かれたスタンス」、「手続きにおける民主制」である（山口 2004: 280-5）。ここで、この八つの基準の内容を詳細に紹介もしくは検討することはしないが、正当性基準としての公共性は、この八つの観点から測定されるということであろう。その結果、公共性という条件を満たすか否かが明らかになる。

晴山、村上、そして山口の研究や概念定義を、図式的に整理すると以上のようになる。

認識論の難点

もちろん、これは「公共的なるもの」に関わる莫大な数の文献の一部にすぎない。だがこうして、それらの文献を整理していくことによって、「公共的なるもの」の内容はある程度は明確化されてくる。確かに公共性は、「私的」な利益とは相違する正当性基準としての意味を持ち、そのような意味を担ってきた。

だが他方で、またここから、例えば「社会的有用性とは何か」、「普遍的人権の内容とは何か」、「文化横断的な価値とは」といった更なる論点が生じるのも事実である。それぞれが極めて重要な論点であり、議論すべき問題である。この点は、山口自身が、「公共的なるもの」の意味内容は「不断に再構成されなければならない」と言っている点にも示されている（山口 2004 : 279）。議論はまた新しい定義を要請し、したがって定義は終わらない。権利上、それは無限に続くことになる（田中重好 2010: 43）。

だが本論は、このような理由から、「公共的なるもの」を定義する意図を持った研究の意義を疑うものではない。その困難さを引き受けつつも、「概念規定」を全く「棚上げ」にしてしまうと、「公共的なるもの」を扱う「論脈が乱れて」しまうのも事実である（田中重好 2010:43）。本論は、その定義の難しさや、無限後退的性格は、定義する意図を持った言説の方法や論旨の問題ではなく、むしろ、「公共的なるもの」の多義性に起因すると考えている⁽³⁾。

したがって、定義内容の決定不可能性や曖昧性を批判する意図は、本論には全くない。だが他方で、例えばこの「八つの基準」の吟味を、他の文献を参照しながら、より精緻な

定義化をすることも行わない。むしろ本論は、定義される内容ではなく、“定義化の作業それ自体”が含意するような論点に着目したい。

1-2 認識論から当為論へ

「公共的なもの」に対する、国家主義的な立場

ここで次のような問いをしてみよう。この一連の定義化という作業において、例えば次のような佐伯啓思の見解は、どのように評価されるのか。あるいは、文字通りの意味で、どう位置付けられるのか。

佐伯は、上述の定義の言説とは異なる立場から、「公共的なもの」の価値を極めて高く見積もり、それが喪失した現況を断罪する。「国家や公共への責任を見失った、戦後の『市民』が民主主義を担おうとすると、民主主義から腐敗臭が出てくるのもしかたのないところであろう」（佐伯 1997: 176）。佐伯は、「腐敗臭」という激しい言葉を使い、戦後日本における「公共性の喪失」を嘆いている。佐伯のこのような見解は、次のような「公共的なもの」に対する視座に依拠したものである。

例えばハーバーマスなどによる「市民的公共性」という試みもある。ここでは「公共性」は国家ではなく、市民社会の中で定義される。だが、その場合に仮に「国家」を外して、「市民社会」の中で「公共性」を定義しようとする、どうしても「私」から出発するので、全体の利益・関心とはならない（佐伯 2002: 156-7）。

佐伯によると、戦後の日本人、あるいは日本社会の「市民」は、利己的で消費主義的な「私民」にすぎない。彼・彼女らは消費主義と個人主義（ミーイズム）を謳歌しており、私的利益以外ものに興味を示さない。また、このような「市民」を支えてきた戦後日本の社会政治思想は、私的利益を超える視座を持ち得ない。「個」や「私」を超える発想がそもそもなく、個々人の自由を極度に重視するためである（佐伯 1997; 1998; 2002）。

これに対して、佐伯は次のように言う。「個人の自由といえども、かれが属する集団や共

同体の安全と自立があってはじめて達成される」ものである（佐伯 1998: 245）。

したがって、個人を超えた共同性や全体性を優先すべきである。全体としての共同性は、個人に「本来のアイデンティティ」を提供し、それ故に個々人を結束させる拠り所となる。佐伯は、この拠り所について、「作り出されたり、発見されたりする」ような「一つの共同体」と言っている。逆に言えば、個々人がこのような共同体を積極的に志向することで、それは「作り出されたり、発見されたりする」のである（佐伯 2001: 52）

佐伯は、「共同体」が様々な次元で想定され得ることを認めている。だが他方で、その「もつとも持続力をもつもののひとつが国家」であると強く主張する（佐伯 1998: 243）。「国家」は特別である。個人が依るべき特別な共同体である。

こうして公共性は、「私」である個人が、「共同的な企て」としての国家の成員となるような、「共同性」もしくは「共同体」の領域となる（佐伯 1998: 214-5）。「私民」は国家に関わることで、「国家を背負った市民」となる（佐伯 2002: 157）。佐伯が「公民」とも呼称する理想の市民は、端的に言えば「国民」のことであり、無責任で利己的な消費主体としての「私民」とは区別される（佐伯 1998: 224-44）。

ここで、その区別の基準として参照される、また強調されるような指標は、「責任」を「背負っている」か否か、にある。この「責任」の究極的ではあるが、他方で基本的なものとして想定しされているのが、「共同防衛」である。端的に言えば、「祖国のために死ぬ」覚悟である（佐伯 1997: 149-50）。佐伯から見ると、「共同防衛」こそが、いかなる社会であってもその成員に共通する全体利益であり、したがってそれに積極的に関わる「覚悟」は、公共性が要請する倫理でもある。

「公共的なもの」をめぐる異なる立場

ここで先の問いに戻ろう。このような、公共性もしくは「公共的なもの」に関する佐伯の見解は、晴山から山口に至る定義の言説において、どのように位置付けられ、評価されるのか。

結論から述べよう。それは位置付けられ得ないし、評価され得ない。例えば、佐伯の「祖国のために死ぬ」は、山口の「基本的人権」とは全く相容れないものである。また村上が、「祖国のために死ぬ」ことを、全体の利益、あるいは国家の利益とすら考える可能性は低

い(村上 2007: 1966-8)。逆に、佐伯の見解もしくは立場からすれば、国家と峻別される市民社会こそ、「公共的なるもの」の名の下に断罪されるべき対象である。

つまり双方にとって、互いが言説の外部となっているのである。共に「公共的なるもの」を志向する言説でありながら、双方は互いをその言説の内に位置付けることはない。それはなぜか。理由は明解である。村上や晴山、山口らの諸言説と佐伯の見解は、端的に言って、前提とするイデオロギーが相違するからである。

例えば、山口の論文が巻頭を飾る著書『新しい公共性』の「はじめに」では、次のように述べられている。「公共性問題」は、日本の今後の行く末を考える上で極めて重要な研究の課題である。だが、それを論じる言説が依拠する「立場」は必ずしも一致しておらず、大きく次の二つに区分される。一つは、「新しい公共性の提唱ということに積極的な立場」、もう一つは「必ずしもそうではない立場」である(山口定ほか編 2003: ii-iii)。

山口は、この論文集に、新しい公共性を支持する「傾き」があることを認めている。そして、その「傾き」を持った主張は、おおよそ以下の通りのものである。

長らく日本では、「公共的なるもの」は国家により「独占」されてきた。この事実は揺らいでいるが、それを市民の立場から補完、改革したりする「市民的公共性」や、部分的に取って替わるべき「下から」の「市民的公共性」が、未だ「未成熟」である。したがって、「新しい公共性」を求めた探究が急務の課題となる(山口定ほか編 2003: i)。下からの「公共的なるもの」の形成を補完するような研究が必要となるという訳である。

このような山口の見解が、佐伯のそれと全く相いれないことは明白であろう。同じように、公共性もしくは「公共的なるもの」を論じ、その重要性を主張しながら、その立場や方向性は全く相違するのである。このことは何を意味するのか。あるいは、この点が指し示すことは何か。

認識論と当為論

先述のように、公共性もしくは「公共的なるもの」の定義は、意味の細分化や用法の分類となって展開されるが、これは少なくとも権利上は無限に続くことになる。定義化された意味がまた、その下位概念もしくは上位概念の定義を要求するからである。したがって、「公共的なるもの」の定義は「ミッション・インポシブル」とも表現されている(晴山 2009:

56)。

だが実際には、この定義は永遠に続く訳ではない。それはなぜか。定義に、価値観や理念が導入される、あるいは、ある一定の価値観の下で定義が進められ、終焉するからである。設定された価値観に沿うような定義がある程度明らかになった時点で終了するのである。このような意味で、「公共的なるもの」は、「何である」のかという認識論的な問い、すなわちその定義は、「何であるべきか」という当為論と連動する。あるいは、当為論を要請せざるを得ない。

もちろんこれは、山口らの言説にのみ限定されることではない。佐伯の見解も基本的には、「保守派」や「復古主義」という立場に依拠したものである（安彦 2004: 8; 村上 2007: 383）。この点を詳しく考えてみよう。

そもそも、「公共性という多義的な概念をどのように定義」するかについては、「各論者の自由」であるとも言われている。そうであるとするならば、各人の「問題関心にもとづく独自の公共性概念が組み立てられるのはむしろ当然」（晴山 2009: 65）ということになる。あるいは、「公共的なるもの」それ自体が、最初から「規範概念」を含む（べき）と見なす考えもある。「人々が抱く何らかの価値理念があってこそ、公共世界の内実が豊かになるでしょう」（山脇 2004: 38）。

つまりここには、ある種の「決断」が要請されているのである。これは、「公共的なるもの」の多義性から生じる、一つの帰結である。

最後にこの点に関して、「公共的なるもの」に対する重要な先行研究の一つである、齋藤純一著『公共性』を参照しておこう（齋藤 2000）。齋藤は次のように言っている。「近年の『公共性』をめぐる言説のなかには、このように、公共性とは異なる価値、公共性とまったく相容れない価値を声高に語るものも少なくない」。したがって、「『公共性』という言葉をいたずらな混乱のなかに陥れ、それを無意味なものとしてしまわないためには、ある程度の形式的なスクリーニングは避けられない」（齋藤 2000: 4-5）。

これは、齋藤が「公共性を人々の間を超えた次元に『国民的なもの』として位置付ける」思想潮流に抗して、意見を表明したものである（齋藤 2000: 4）。その潮流の論者としては、小林よしのり、佐伯啓思、新しい教科書と明記される『国民の歴史』の著者である西尾幹二の名前が挙げられている。彼らは、『公共性』を共同体の延長においてもっぱら『国民

共同体』と解する」傾向にある（齋藤 2000: 3-4）。

これらは、齋藤の立場からすれば、「公共的なるもの」とは相容れない「価値」を語っている言説である。だが他方でまた、その逆も然りということになるだろう。

ここまで、「公共的なるもの」をめぐる言説が、「認識論から当為論へ」、もしくは、より正確には、「認識論かつ当為論」という構図を取ることを明らかにしてきた。またそれ故に、依拠する立場が異なる言説は互いに外在することになり、「世界観の相克」という相貌を見せることになる。

この点に関する本論の視座を確認してこう。第一に、異なる「認識論／当為論」の諸言説間の抗争それ自体を批判する意図は全くない。そして第二、何らかの「立場」を表明して、それに依拠していずれかの言説を批判、論難する意図も、また逆に評価、賛成する意図もない。

だが他方で、本論は次のような素朴な疑問を持っている。なぜ、しばしば立場が全く相違する見解が、同じく「公共的なるもの」を重視すべき原理や価値と見なすのか。「公共的なるもの」に依拠して思想を展開するのか。双方が「公共的なるもの」に関する同じ用語、例えば公共性という言葉を使ったとしても、そこには共有されることはないのか。なぜ全く異なる立場が、「公共的なるもの」に拘るのか。

第二節 拮抗する言説の検証——存在論に至る前段階

2-1 「公共的なもの」の開放性に対する肯定と否定

開放性への着目

この点を考えるために、まずは、齋藤純一が『公共性』で提示した論点から確認しよう。齋藤は「やや図式的な説明になる」と断りつつも、公共性の含意を大きく三つに類型化している。その三つとは、official、open、public である。厳密な定義というよりも、それが使用される際の「大きな意味合い」ではあるが、それ故に、「公共的なもの」を考える際に参考となる指標である（齋藤 2000: viii-ix）。

まず、official は、国家や行政に関わることで、公共事業や公教育、公安などといった言葉に関係する。「公共的なもの」が、「公権力」や「国王の身体」といったものと関連もする理由もここにあるだろう。次に、open は、公開や公示、公園などといった言葉に関係し、「開かれてあること」を含意する。最後に、common は、文字通り「共通の」という意味を持つ。これは、「特定の利害に偏していないというポジティブな含意をもつ」が、他方で「権利」や「個の伸長」への圧力ともなり得るとされている（齋藤 2000: viii-ix）。

だが興味深いのは、齋藤が、open と common を相容れない概念として対置している点である。common の領域であるコミュニティもしくは「共同体」は、「閉じた領域」を創出する。これに対して、「公共性は誰もがアクセスし得る空間」である。このような意味で、共同体と公共性は相容れない（齋藤 2000: 5）。そして齋藤の眼目は、共同体とも、また個人に対して「受忍を強いる」ような公権力たる国家とも相違する、open の領域としての公共性を探究し実現することにある（齋藤 2000: 1-7）。

公共性と共同体が相容れないものなのかについては、議論の余地があるだろう。特に近年では、いわゆる“血と地の共同体”と相違するような、非本質論的コミュニティについての議論が見られるようになってきた（Delanty 2003=2006; 権 2003; 2009）。したがって、共同体を「等質の価値に充たされた空間」としてのみ解することに対しては、疑問も残る（齋藤 2000: 5）。だが他方で、「閉域」と「公共性」を対比する齋藤の議論には注目す

べきである。

齋藤の議論を詳細に検討しよう。その基本的な視座は、『公共性』の冒頭で引用される、アーレントの文章の解釈から導き出されたものと解することができる。齋藤の著作から引用しておこう。

自由が出現したのは……彼らが「挑戦者」となり、自らイニシアティブをとり、そのことによってそれと知ることにも気づくこともなしに、自由が姿を現わすことのできる公共的空間を彼らの間に創造し始めたからである。「私たちが一緒に食事をとるたびに自由は食卓に招かれている。椅子は空いたままだが席はもうけてある」（齋藤 2000: iii）。

ここから齋藤が導出する「公共的なるもの」の「政治的価値」は、「自由 (freedom)」と「排除への抵抗」である。まず、自由は、単に抑圧から解放されることのみならず、何かを「新たに始めること」を意味する。まさに「イニシアティブ」である。また同時に、新しいことを始めるには自由が必要である、ということになる（齋藤 2000: iii）。

次に、開放性は、詩人ルネ・シャールから引用した最後の文章から導き出される。齋藤はこの一文を重視して、まず、その「席」が「あなたの自由のための『場所』」であることを確認する。そして続けて、「公共空間は、あらゆる人びとの『席』 = 『場所』がもうけられている空間である」と解釈する（齋藤 2000: iv）。

もちろん、この「席」が、「自由の席」か「あなたの席」かによって、その意味合いは変わる。また、このように言うアーレントから、「排除への抵抗」といった視座を読み取ることができるのか否かについては、解釈が分かれることだろう⁴⁾。

だがここで重要なのは、齋藤が、「公共的なるもの」における open という特性、すなわち開放性を重視し、そこから派生する価値として「自由」と「排除への抵抗」という二点を導き出していることである。両者は別個のものではなく、「公共的なるもの」の開放性の二側面として互いに密接に関係しているのである。

開放性をめぐる問題

更に興味深いのは、齋藤が「条件や可能性」という観点から、「公共的なるもの」の開放

性を考えていることである。「共同体が閉じた領域をつくる」のに対して、「公共性は誰もがアクセスしうる空間」である（齋藤 2000: 5）〔傍点は引用者〕。

また、ハーバーマスの術語でもある *Öffentlichkeit* が取り上げられ、その語源が『『開か
れている』という意味の *offen*』であることが確認されている。したがって、「オープンで
あること、閉域をもたないということが公共性の条件である」ということになる（齋藤
2000: 5）〔傍点は引用者〕。

このような意味で、「公共的なるもの」の開放性は、現実的な「政治的価値」と連動する
に留まらない。現実では自由は制限され、それ故に「排除」が問題となることもあろう。
だがこのことは、単に理念が実現するときには制約があること、つまりは、「抽象的理念も
しくは価値の現実的制約」という問題を必ずしも意味しない。開放性はあくまで、「公共的
なるもの」一般の可能性の条件である。それは完遂し得る理念でもないし、ある特定の立
場からのみ、追求すべき理想や価値観でもない。

この点が看過されると、「公共的なるもの」の開放性は政治的「価値」としてのみ解され
ることになる。またそれ故に、その価値観に反対する論者から批判されることになる。

竹井隆人の議論を参照しよう。竹井は、身近な居住地区から、広大な国家に至るまでの
全ての「社会」が、「保安」という目的から構築されることを強調する。「社会単位で防備
を施し」、その維持管理に努めることが成員の務め、責任である（竹井 2009: 191）。それ故
に、「社会」に国境や城壁があることは当然であり、この物理的な障壁に象徴される閉鎖性
は「社会」に必須なものである。「社会は閉じることを前提とする」（竹井 2009: 27）。

そして竹井は、「公共的なるもの」の名の下に、齋藤純一を「多くの陳腐な批判的言説」
の一つに位置付けて、かなり辛辣に批判する（竹井 2009: 51-3）。詳細は後述するが、この
竹井の批判は、ゲートド・コミュニティという、現実に存在する共同体に対するの評価
もしくは賛否を表明する過程でなされたものである。

本論の関心は、その賛否を考えることにはない。だが、このゲートド・コミュニティ
という、極めて明確な形式で「閉じた」空間は、「公共的なるもの」の「開放性」という「条
件」がどのようなものであるのかについて、恐らく期せずして、つまりは遂行的^{パフォーマティブ}に示して
いる⁶⁾。以下では、この点について考えよう。

2-2 問題状況としてのゲートッド・コミュニティ

ゲートッド・コミュニティに対する諸見解

Gated Communities in the United States. はブレイクリーとスナイダーにより、1997年
に出版された (Blakely and Snyder 1997=2004)。そこで紹介されたゲートッド・コミュ
ニティやセキュリティ・タウンに関して、日本で興味深い議論が展開された。これを検討
する前に、ゲートッド・コミュニティについて、ごく簡単に確認しておこう。

ゲートッド・コミュニティは、文字通りゲートと壁で周囲を囲まれたコミュニティであ
る。多くの場合、一戸建ての住宅で構成される居住区全体が壁で囲まれ、その内部に公園
や商店などが存在することもある。元来は、退職者が余生を送るための「ライフスタイル
型」が主流であり、その他に富裕層のための「プレステージ型」も見られていた (Blakely
and Snyder 1997: 3-4chap.=2004: 3-4chap.)。やがて 1980 年代以降、犯罪率や交通事故
が増加する過程で、ゲートッド・コミュニティは一般化し普及していったのである (Blakely
and Snyder 1997: 5chap.=2004: 5chap.)。

アメリカのように、広大な敷地を完全に塀で囲い込むまでとはいかないが、近年では日
本でも、それを模したようなゲートッド・コミュニティが見られるようになってきた。*Gated
Communities in the United States* を訳した竹井によると、日本では、ゲートッド・コミュ
ニティに対する批判的見解が非常に多い。批判の標的とされているのは、その閉鎖性で
ある。この点に関して竹井は、自身はその潮流に属さないことを明言した上で、次のよう
に言っている。

このような「外なる排除」は目に付きやすい場合はとくに批判の対象となりやすく、
しばしば格好の標的となる。しかし、このゲートッド・コミュニティを非難する言論も、
その社会の物理的障壁を取り除けば「外なる排除」が解消するといった、そこまで単純
な議論をするつもりだろうか。そうでないとするならば、彼らが信奉する「オープンな
社会」とは如何にすれば可能だというのだろうか。…〔原文改行〕これについて多くの
陳腐な批判的言説は、「公共」や「交流」といったどうとでも取れるキーワードを用い、

「オープンな社会」の妄想を掻き立ててきた（竹井 2009: 50-1）。

ここで竹井が批判している「彼ら」とは、酒井隆史、渡辺靖、そして『公共性』の著者である齋藤である。まず竹井は、彼らが総じて、日本型ゲートド・コミュニティの典型とも考えられ得るオートロック・マンションの問題を取りあげないことを揶揄する。どちらも壁によって居住区を囲み、ロックによる防衛対策をしている点で変わりはない（竹井 2009: 44-7）。

だが表象、つまりは見た目では、ゲートド・コミュニティの囲いより、オートロック・マンションのそれの方が「相対的に貧弱」ではある。表象は、単純な意味での排除を喚起しやすい。竹井によれば、「彼ら」はその分かりやすい表象に囚われ、その点に過剰に反応して攻撃している（竹井 2009: 44-7）。

開放性と閉鎖性

そして竹井は、齋藤の言う公共性が、表象上の排除を批判するための単純な論拠となっていると指摘して批判する。「同氏（齋藤）の言う『公共性』は『外なる排除』の解消、あるいは『通俗なる自由』の普遍化の域をでるものではない」（竹井 2009: 54）〔（）内は引用者〕。

竹井は、齋藤が重視する開放性を「通俗なる自由」と揶揄する。ここで竹井が依拠しているのは、I・バーリンの自由論である（Berlin 1969=1971）。「通俗なる自由」は、バーリンが言う「消極的自由」にすぎない。「消極的自由」の賛同者は開放性のみを価値あるものと考え、「外なる排除」を批判の対象として、それに対して過剰な反応をする（竹井 2009: 18-22; 51-6）。

また竹井は、見た目の障壁を取り除き、「オープン」な「交流」を賞賛するような、「公共的なるもの」に関する言説を批判する。竹井から見ると、それは留まるところ、「仲良し」や「コミュニティ」を稚拙に称賛する言説にすぎない。それは、現実的な相克がある「社会」ではなく、「仲良し」のみで構成される非現実的な「コミュニティ」を夢想している（竹井 2009: 50-60）。

ただし、「彼ら」は必ずしも「コミュニティ」という言葉を使っている訳ではなく、例え

ば齋藤は、「共同体」という意味でのコミュニティを批判していた。だが、竹井から見ると、「彼ら」は総じて、(竹井が言う意味での)「コミュニティ」の信奉者である。その特徴は、他者の意見に簡単に賛意を示すような「思考停止」状態であり、またそこにはそうさせる「同調圧力」や「内なる排除」が働いている。竹井は、このような「仲良しコミュニティ」が現実的でないのみならず、理想的でもないと考えている(竹井 2009: 57-60)。

これに対して竹井は、「公共的なるもの」の本質に、バーリンの「積極的自由」を見る。それは、「他者と異なる考えをもつ自由」であるが、他方で「他者と共同し、社会にある種の責任をもつ自由」である。竹井は、これを端的に「社会をつくる自由」と言い換えている(竹井 2009: 15-26)。

他者と共同生活を営むには、共同生活を営む他者と、それ以外の他者を区別する必要がある。すなわち、同胞とそれ以外の者を区分する必要がある。我われは「他者一般」、もしくは「一般化された他者」と共同関係を構築する訳ではない。個別具体的な他者と共同する故に、そこには「共同する他者／共同しない他者」という区分が生じるのである。この点に関して、竹井は次のように言っている。

ハンナ・アーレントは都市とはただ家屋が寄せ集まった「集塊」に過ぎぬ町をいうのではない、と指摘する。ギリシアの都市が「輪状の壁」を意味するように、城壁などで境界線を明示し、その域内で政治的に統合された居住区こそを都市といい、また、その都市の「共同性」を構成する住居の居住者をこそ市民と呼ぶのだ(竹井 2009: 84)。

竹井は、誰に対しても開かれている領域では、そこに対する責任感が生じないと主張する。竹井の議論を補足するために、コミュニタリアンの見解を引用しておこう。ヘルダーを引用するサンデルの見解である。「全ての仲間の幻影に対する愛に恍惚となり……満たされた心を持ちながらも怠惰なコスモポリタンは、誰にも宿を提供しない」(Sandel 1996: 343 = 2011: 277)。誰かを選別して、その誰かと共同するときのみ、その共同性に対する責任が自覚されるという訳である。またその論拠として、竹井はアーレントを引用している。

そしてここから、竹井は次のように結論する。そもそも、あらゆる社会がゲーテッド・コミュニティであることを「前提」として、「公共に挑む心構えが必要である」(竹井 2009:

105)。

全ての共同性、共同社会、共同体、コミュニティには境界線がある。この点を、排除と見なして非難すべきではない。囲われた空間、すなわちある種の閉鎖領域は、むしろ共同関係を明確化する。社会の外縁を可視化することで、その構成員が帰属し、それ故に責任を持つべき対象を際立たせるのである。

また逆に言えば、自覚された責任を前提とした社会参加によって、その境界線は明確化、自覚化される。つまりは、そのような行為がなされることにおいて、(社会、共同体、コミュニティなど何と呼称されようと) 共同性の領域が生成するのである。したがって構成員は、(構成員と成るべく) そのような社会の構築や運営、更にはセキュリティを強化する行為に積極的に参加すべきである。

だが例えば齋藤は、当のアーレントに依拠して「公共的なもの」という観点から、ゲーテッド・コミュニティの閉鎖性を批判する。これは、竹井から考えると見当違いであり、むしろ社会や共同性一般に対する無責任な態度を助長しかねない。あるいは、そもそも、そのような開放的關係など現実には存在し得ない(竹井 2009: 52-54)。

ただし竹井は、齋藤がアーレントから「自由」という論点を導出する際に、それが「liberty (解放)」ではなく、「freedom としての自由」であることを強調している点を看過している。齋藤は言っている。「公共的なもの」の第一の特徴である「自由 (freedom)」は、「アーレントにおいては、抑圧から解放されていること (liberty) 以上の何かを指している」。そしてそれは、「何か新しいことを始める自由」を意味していた(齋藤 2000: iii)。

問題の提起

ここで本論は、竹井と齋藤の議論に対する評価をする意図を持ってはいない。また先述のように、竹井が議論を、「消極的自由と積極的自由」、「権利と責任・義務」、「普遍性と個別具体性」という古典的な二項図式に暗に還元していることを指摘して、それを批判する意図もない⁶⁾。

むしろ、竹井と齋藤の両者が共に、「公共的なもの」それ自体を否定してはいない点に着目している。両者が、「公共的なもの」もしくは公共性の支持者なのである。そうであるとするならば、立場や見解の相違にも関わらず、両者が「共通」して依拠することはな

いのだろうか。このように考えることができるだろう。

結論から言えば、それは「公共的なもの」の存在理由である。立場や見解が相違するにも関わらず、「公共的なもの」は共に希求される。その理由は、両者に異なるものではない。それは、なぜか。また、どのようなことか。

この点は、実は竹井が「あらゆる社会はゲーテッド・コミュニティである」といった「現実」に、ある意味で関連するものである。以下で本論は、この点について考察を進めるが、これはその「現実」を肯定する竹井の意図とは無関係である。

第三節 「公共的なもの」を要請する道程——存在論への予備的考察

3-1 方法的懐疑

ゲートッド・コミュニティにおける「子供」という存在

この点を考えるために、再びゲートッド・コミュニティに対する見解を見てみよう。『ゲートッド・コミュニティ』の著者であるブレイクリーとスナイダーは、それについて精緻かつ実証的な分析を展開した。だが最後には、いささか理想主義的もしくは感傷的な表現が散りばめられている文章で、次のように締め括っている。

我々が民主主義の理念にたどり着くには、まず偏見、無知、経済社会的不平等といった壁の全てを崩壊させなくてはならない。いつそう多様な国家を受け容れて大切に守るために、心の壁を開かなくてはならない。そのとき、我々のコミュニティを分離し、社会的接触を妨げ、社会契約を弱体化させている壁もまた崩壊するであろう (Blakely and Snyder 1997:177=2004: 208)。

セキュリティ・システムが整備されているオートロック・マンションやオフィスと比べると、ゲートッド・コミュニティは特別である。それは単なる囲まれた空間ではない。そこには、一定の価値観が投影されている。端的に言えば、他者を排除するような、閉鎖的な共同体を強く肯定している。ゲートッド・コミュニティは、単なる分譲住宅ではなく、言わば一つのイデオロギーなのである。

ブレイクリーとスナイダーは、このように考えており、したがってそれは、最終的に批判されることになる。「壁」は取り除かなければならない。

だがこれに対して、素朴な観点から“反批判”をすることができるだろう。それは、竹井のように、背後の思想や哲学を見て糾弾するものではない。まさに実直で通俗的なものですらある。

ゲートッド・コミュニティは、個人が自由意志に基づいて購入するものであり、文字通

り「私的」なものである。それが何らかの価値観に基づく共同体であったとしても、あくまで個々人の自由な選択に基づいて購入されるものである。反対派は、単に購入しなければ良い。したがって、ゲートド・コミュニティにまつわる問題それ自体が、「公共的」なものではない。個人的な嗜好の問題である。このように批判することもできるだろう。

そして、このような“反批判”に対する、更なる“批判”は興味深い論点を示すことになる。「子供」の存在がクローズアップされるからである。批判の論拠は「子供」である。竹井が批判的に取り上げているが、齋藤と同様にゲートド・コミュニティを批判する渡辺靖は、コミュニティ内に子供が居ることを指摘して、個人の選択や自由に基づく購入という論点に疑問を投げ掛けている（竹井 2009: 38）。

すなわち、ゲートド・コミュニティには子供も居住しているが、その子供は、「温室コミュニティ」であるゲートド・コミュニティでの生活を選択した訳ではない。自分の意志とは無関係に、その内部に存在している（渡辺 2007: 69）。ブレイクリーとスナイダーは、あらゆる種類のゲートド・コミュニティに共通するエートスを「要塞心理」と表現した（Blakely and Snyder 1997: 1-2=2004: 1）。だが購入者はともかく、子供は「要塞心理」を選択したのではない。常に既に、知らずに「要塞」の中に、更には「要塞心理」の内に居るのである。

「子供／大人」区分に対する方法的懐疑

本論は、現実に存在する「子供」から、ゲートド・コミュニティを批判するこのような主張を擁護する意図はない。また、繰り返すが、逆に竹井のような肯定派の主張の是非を問うことにも関心はない。ただし、ゲートド・コミュニティをめぐる議論を概観する過程で、ある一つの論点が示されていることに注目している。「壁」や「要塞」に関わる「心理」もしくは意識の在り方の問題である。

問題は、“我われ大人”と相違して、無自覚的にゲートド・コミュニティに居て、それ故に、「要塞意識」を無意識的に持つ子供が居ることではない。むしろ重要なのは、「我われ自身が、そのような子供かもしれない」という方法的懐疑もしくは可能性の問題であり、この点こそが「公共的なるもの」の存在理由に関わる。なぜなら、アーレントが言うように、「公共的なるもの」は「人間の条件（Human Condition）」と密接に関係するからであ

る。これは、どのようなことか。

まずは、アーレントの言葉が含意することから示しておこう。もし仮に、「我われが人間であり得る」とするならば、そのためには、いかなる条件が必要なのか。「公共的なもの」は、このような問いから要請される。このような意味で、「公共的なもの」は可能性として求められるものであり、条件法の時制の中で語られ得るものである。「開放性 (open)」か「閉鎖性をもった共同性 (common)」か、という論点は、その条件が確保された「後」に派生するものにすぎない。その条件が、現実的もしくは理論的に確保された“後”から派生するような、言わば“大人”の問題なのである。この点をより詳細に考えよう。

酒井隆史は、ゲーテッド・コミュニティを「コミュニタリアニズム」の奇妙な「夢」と表現して批判している。ゲーテッド・コミュニティは「浄化された公共圏」であり、「グロテスクともいえるシミュラクル」として「実現」した「コミュニタリアニズムの夢」である (酒井 2001: 282)。

本論は、ゲーテッド・コミュニティがコミュニタリアニズム的なものか否か、ということにも関心はない。だが、「夢」という隠喩は興味深い。酒井が用いる意味とは相違するが、ここで次のように使うことができるだろう。

「夢」という言葉を使うならば、「大人と子供」の差異は「覚醒した状態と、夢中の状態」の区別と考えることができる。子供は壁の存在を知らない。自分が自由に行為していると思っていることが、実は制限されていることを知らない。もちろん、ここで想定されている「壁」は、「夢と覚醒」の「間」に存在するものである。だがその大人ですら、夢中の状態の子供である可能性はないのだろうか。

覚醒と夢の問題、そして自らが所属する世界それ自体に対する問い……このような論点は、デカルトの思想を意識したものである。より端的に言えば、想定したのは、デカルトの方法的懐疑である。周知のように、デカルトは、この世界が「夢」ではないのかとすら疑った。そして、デカルトが存在するアカデミズム、すなわち「書物の世界」から脱出して、「世界 (世間) という書物」の旅へと向かったのである (Descartes 1967: 9=1978: 169)。その旅の「後」で、デカルトは次のように言っている。

……私が人々の行動の観察から得た最大の利益はといえば、多くのことがわれわれに

とってはきわめて奇矯で滑稽に思われるにもかかわらず、やはりほかの国の人々によって一般に受け入れられ是認させられているのを見て、私が先例と習慣によってのみそうと思いこんだにすぎぬ事がらを、あまりに固く信ずべきではない、と知ったことであった (Descartes 1967: 10=1978: 170)。

外から「奇妙で滑稽」に見えることも、その内では真理となっている。我われが真理や常識だと思っていることの多くは、その共同体、すなわちある特定のコミュニティの習慣との関係からそう信じているにすぎない。したがって、我われは主体的かつ自由意志の下で「考えている」と思っている、実際には「考えさせられている」のかもしれない。デカルトは、この経験から方法的懐疑を行い、夢と覚醒の区別すら曖昧であること、更には「欺く神」が存在することまで想定したのである。

デカルトの方法的懐疑を、本論の文脈に置き換えよう。我われは、無自覚的にゲーテッド・コミュニティ内に存在している「子供」かもしれない。そうであるにも関わらず、我われは、しばしば、“子供”を自分とは異なる特別な存在者として措定し、その心配をする。彼・彼女らは、知らずにゲーテッド・コミュニティに存在しており、それ故に不自由な存在者であるという訳である。

3-2 「悪の凡庸さ」という問題提起

アイヒマン問題

このような問題設定は、「人間」の「条件」を語るアーレントの思想の至る所に見られている。例えば、「公共的なもの」の考察とは無関係に思われる「アイヒマン問題」に関する考察を取り上げよう (EI)。

周知のように、アイヒマンは数百万人のユダヤ人虐殺に、デスクワーク上の管理者として関わったとされているナチ党員である。アイヒマンは、アルゼンチンでモサドに捕まり、エルサレムで裁判にかけられた。この裁判をレポートするために、雑誌ニューヨーカーの特派員としてイスラエルに赴いたのが、アーレントである。

1961年4月11日、法廷に現われ、防弾ガラスの中で答弁したアイヒマンは、アーレントを驚かせることになる。アイヒマンの物腰や発言の様子は、数百万のユダヤ人虐殺に関わったとされる凶悪犯には見えなかった。むしろ、与えられた任務を着実に遂行することばかりに関心があり、またそれを忠実に実行する小役人的な人間であった (EI:2chap.)。

アーレントは、「上官の命令に従って」着々と仕事をこなすアイヒマンの様子を、「悪の凡庸・平凡さ (the banality of evil)」と表現した (EI: 252)。悪は凡庸で平凡な顔をしている。そしてアーレントは、次のように結論する。我われ自身もまた、常に既にアイヒマンであるかもしれない。

このレポートがまとめられた著作である *Eichmann in Jerusalem*,(1963)1994.は、アイヒマンの最期の場面で終わっている。アイヒマンは、死刑の直前に次のように言ったとされている。「皆さん、我われは、いずれ再会することになるでしょう。それが人間の運命です。ドイツ万歳、アルゼンチン万歳、オーストリア万歳！ 私は、これらの国を忘れることができないでしょう」 (EI: 252)。この言葉を受けて、アーレントは次のように締め括っている。

死の直前でも、彼は追悼に使う常套句を思い付いたのだった。絞首台の下で、記憶は、彼に最後の罟を仕掛けた。彼は「昂然」としており、それが自分自身の葬式だということを忘れていたのである。… [原文改行] …それはあたかも、彼が最後の数分間で、人間の邪悪さに関する、長い授業から得てきた教訓を要約しているかのようであった。恐ろしくて筆舌に尽くし難いような教訓、すなわち、悪の凡庸さである (EI: 252)。

我われは、アイヒマンかもしれない。そして我われは、ゲーテッド・コミュニティの内部に居て外部を知らない「子供」なのかもしれない。そうであるにも関わらず、我われはアイヒマンを特殊な鬼として放逐し、子供に感傷的な態度を取る。ここに欠如しているのは方法的懐疑であり、「世界という書物」への旅である。

「公共的なるもの」の存在論へ向けて

ここまで見てきたように、社会や共同体、コミュニティが、誰かを排除をしているのか、

排除すべきなのか、あるいは物理的な障壁が必要か否か、という問題に対しては見解が分かれていた。それは基本的には、「公共的なもの」に開放性を見るか、あるいは閉鎖的な共同性を見るか、という立場の相違から生じる。その立場の相違が様々な言説を生み、多様な議論を喚起してきたのである。

だが比喩的に言うならば、それは既に“大人”になった“後”から派生する問題である。したがって、その“前”に、つまりはこのような問題を論じる“前”に、そもそも“大人”たる条件それ自体を問う必要があるだろう。

アーレントが「公共的なもの」を明確に対象化した著作である *The Human Condition*. 1958 の題名には、この点が暗示されている。「人間」は“大人”の謂いである。そして、その条件の探究とは、「公共的なもの」に対する存在論的な問いを意味する。その問いは、方法的懐疑、すなわち「……かもしれない」という仮定の場面から生成するものである。

だが他方で、それは、ゲーテッド・コミュニティという現実の問題状況をめぐる論点もしくは論争から示された問題でもあった。拮抗する言説の「間」で、^{パフォーマティヴ}遂行的に示される問題である。

こうして本論は、「認識論／当為論」という構図を超えて、「公共的なもの」の「存在論」へと向かうことになる。それが「何であるか」や「何であるべきか」ではなく、それ「がある・が存在する」ことそれ自体への問いである。

【注】

- (1) この点に関連して、安彦一恵は次のように指摘している。「近年」では、「公共性」をめぐる発言が活発となっている。だがその「発言」の多くは、「強くイデオロギー的な傾向が目立つところではある」(安彦 2004: 1-2)。安彦の言う「イデオロギー」を「立場」という言葉で置き換えるならば、まず本論は、本文で述べたように、なぜ異なる立場の言説が、同じく「公共的なもの」を希求するのか、ということに関心がある。だが他方で本論は、安彦が指摘するような「イデオロギー闘争」的な状況とは、距離を取りたいという意図を持っている。
- (2) 「公共性」に関する定義の研究とは別に、public の語源研究において、田中智志は興

味深い考察をしている（田中智志 1997）。public は「レス・プブリカ（res publica）」を語源としており、それは「中世から近世」にかけて「実質的に『支配圏』」を意味していた。そして近代以降、public が「公開性」という意味を持つようになる契機として、public が、ある一定の集合体としての「人を指すようになった」ことを挙げている。15 世紀から使用されていた public は、元来「ある封土・領地に住む人々全体にかかわる」事象を意味していた。現在知られた意味を持つようになるための「転回の第一歩」は、「それが人を指すようになったこと」であると言って、ハーバーマスを引用している。「……一二世紀から一七世紀中期にいたるまで、public/publicus にかかわる言葉は、人物の帰属性、たとえば、印章・衣装・髪型・挙措・話法などを示すものであった……」。だが 17 世紀以降には、public は「ひとまとまりの人びと」という内容を指し示すようになっていく。ここから public は、「公衆」という意味を持つことになる。「万人に開かれていること（公開の原則）」や「私益にとらわれないこと（自由の原則）」といった「公共性」の意味は、このような経緯から定着するようになった（田中智志 1997: 146）。

- (3) 田中重好は、公共性概念の定義の難しさについて、次のように言っている。公共性を「厳密に定義しようとする」と共通の理解が得られない。そうした意味で、皆が認める公共性の定義は不可能である。だが、たとえ「公共性の定義は不可能であるとしても、公共性概念に関して最低限の交通整理をしていくことは必要である」。田中はこのような視座から、「最低限の交通整理」として「公共性論のコンテキストを明示」する。厳密な「定義」ではなく、「コンテキスト」の明確化である。そして田中は、「公共圏論」、「セクター論」、「政策公準をめぐる議論」が重要であると指摘する（田中重好 2010: 43-4）。この三つのコンテキストは、本論の文脈で言えばそれぞれ、ハーバーマスの思想とその影響下にある議論、現代市民社会論、本章で取り上げている山口定の議論、に相当する。なお、政策という観点から、「公共性の概念」について詳細に論じたものとして、山川（1999）、がある。
- (4) 齋藤純一の見解とは違い、例えば古茂田宏は次のように言っている。「アーレントには、『自由の創設』としての革命過程（および政治的空間一般に）『必然性（貧困）』が侵入する……のを忌み嫌い、そういう『貧者』や『弱者』への同情を切り捨てなけれ

ばならないとする貴族主義が牢固としてあるが、彼女に対してありうる反感は主にここに由来すると言ってようであろう」(古茂田 2003: 33)。ただし古茂田は、この点からアーレントを批判することが必ずしも生産的ではないとも言っている(古茂田 2003: 34)。なお本論は、「第三部」で、アーレントの思想における「排除」について詳細に検討している。

- (5) 本論は、しばしば、言語行為論の「事実確認的言明＝コンスティテュティブな言明」と「行為遂行的な言明＝パフォーマティブな言明」の区分を前提として、言説分析を行っている。この区分について、簡単に説明しておこう。「コンスタテュティブな言明」は、「事実確認的」という訳語が連想させるように、言語模写説的な前提の下で「何らかの事実を報告する」ものである。つまりは、既に存在することを模写する言語の機能を強調したものである。他方でパフォーマティブな言明とは、事実を報告(模写)しているのではなく、「私は〇〇と結婚することを約束します」という言明のように、その言明自体において、(この場合では「約束」という)行為を遂行するものである(Austin (1962)1975: 7-11=1978: 13-20)。端的に言えば、「車!」という言明が、事実確認的であれば、単にその事実を述べているにすぎない。行為遂行的なものであれば、それは「乗れ」や「避けろ」という斡旋や注意喚起を意味する。ただし、本論がこの区分に依拠することは、このような言語行為論の意味合いを忠実に再現するためではない。むしろこの点は、本論の言説分析という方法論に関わるものである。本論は、ある言説が必ずしも意図していないにも関わらず、あるいは意図しているかどうかは重要ではないが、(期せずして)「語ってしまっていること」を明らかにするために、しばしば「^{パフォーマティブ}遂行的に」という用語を用いている。

- (6) また例えば、中国への経済援助を肯定する「大江健三郎」の名を挙げて感情的に激しく批判し(竹井 2009:180-1)、他方で、「景観」や「保安」の重要性を述べる文脈で、突然「石原慎太郎」への参意を表明する竹井の「立場」と(竹井 2005: 206-7)、齋藤や酒井や渡部の立場の違いを際立たせることも、本論は意図してはいない。

第二章

「公共的なるもの」の存在論 ——なぜ、それは要請されるのか——

概 略

目的

本章は、「公共的なるもの」の存在論を展開することを目的としている。異なる立場や相違する価値観に依って立つ言説が、なぜ同じ「公共的なるもの」を重視し、希求するのか。この点を考えるためには、「公共的なるもの」という概念の定義をする考察、すなわち認識論とは異なる種類の探究が必要となってくる。「公共的なるもの」が「何である」のかではなく、「公共的なるもの」が「がある」ことそれ自体に関する考察である。「公共的なるもの」は、そもそもなぜ要請されるのか。どのような理由で希求されるのか。「公共的なるもの」という対象の定義ではなく、対象が存在するという事への問いである⁽¹⁾。本章は、このような関心から、考察を進めている。

問題の所在

1990年代以降、「公共的なるもの」に関する言説や用語が過剰に生産される中で、「公共的なるもの」の認識論と、それに連動する当為論として位置付けられる多くの研究成果が見られた。「公共的なるもの」は何であるのか、どうあるべきか、どのような価値観が投影されるべきか。論者なりの立場から、様々な文脈で「公共的なるもの」の意味を明らかにするものである。

このような研究の中には、当為論という枠組みを遥かに超えて、「イデオロギー的な傾向が目立つ」と指摘されるものもある(安彦 2004: 4)。まさに様々な意味で、「公共的なるもの

の」の過剰とも言える状況である。

だが他方で、言説が依拠するイデオロギーの相違に関わらず、なぜ「公共的なるもの」が要請されるのか、つまりはその理由について論じたものは殆どない。しばしば「公共的なるもの」は、無前提に必要なもの、善きものとされ、その上でそこに、論者があるべきと考える内実や内容が投影されることになる。

そのために、「公共的なるもの」に対する立場が異なる言説間では相通じるものがなく、言説が拮抗して交通不可能な状態となる傾向にある。そのような状態から離れて、あるいは立場の相違を超えて、「公共的なるもの」が志向される理由について考察することはできないのだろうか。「人間」や「条件」というアーレントの言葉が重要になってくるのは、まさしくこの場面である。

『人間の条件』(*The Human Condition*)という題名が端的に示すように、アーレントは、「人間」が自然発生的なものであるとは考えていない。人は自然と「人間」になるのではなく、ある一定の条件ないしは状態が整うことで、初めて「人間」となる。このような意味で、同語反復するようであるが、「人間」は人為的なものであり、条件次第で人は「動物」となる(HC: 1chap.)。

あるいは言い方を換えると、条件が整わなければ、人は「人間」でも「動物」でもない。そして、アーレントが見出す「人間」は古代ギリシアの成年男子であり、「動物」は女性や奴隷である。様々な批判を受けてきたこの見解であるが、一旦はこの例をある種のメタファーとして読む必要があるだろう^②。

ここでアーレントが言う「人間」は、「第一章」で言及したような意味での「大人」とほぼ同義である。それに対して、「動物」は「子供」を意味する。我われは皆、ゲーテッド・コミュニティの中に存在し、したがって自由を奪われている「子供」であるかもしれない。あるいは、凡庸な悪を夢中で生きているアイヒマンなのかもしれない。このような方法的懐疑こそが、「大人」すなわち「人間」を希求することへと繋がっていくのである。

そして、アーレントが言う「人間」の条件として要請されるものこそが、「公共的なるもの」である。「公共的なるもの」は「事実」として見出されるというよりも、まずは「条件」として要請される。あるいは「公共的なるもの」がある状態において、人は「人間」となることができる。だがこれは、「人間」に高い価値を見出す思想として肯定すべきものなの

か。あるいは逆に、この理由から批判すべきものなのか (Lyotard 1991=1993: 96)。このような疑問に答えるためにも、「公共的なるもの」に対する存在論は必須となってくる。

構成

以上のような関心からなされている本章の構成を確認しておこう。

「第一節」では、「公共的なるもの」の存在論を展開する。「人間」の「条件」もしくは、「人間」という「状態」に関わる「公共的なるもの」は、いかに要請され、どのような特性を有しているのか。アーレントの『人間の条件』を主な対象としながら、この点を明らかにしている。

「第二節」では、「公共的なるもの」の存在理由について、「社会への問い」という観点から考察する。「公共的なるもの」は、いかに社会に関係するのか。あるいは、社会の成員と関わるのか。このような関心から、アーレントとハーバーマスの思想における共通点と相違点を検証する。またこのような考察を通じて、「公共的なるもの」と、社会と人間を対象とした学問との関係性を明らかにしている。

本章は、このような関心から、「公共的なるもの」の普遍的な存在理由を明らかにしている。

第一節 「人間の条件」としての「公共的なもの」——存在論の射程

1-1 「公共的なもの」の要請

「私的なもの」と「必要＝必然」

「公共的なもの」は、なぜ要請されるのか。契機となるのは方法的懐疑であった。そして方法的懐疑は、我われが「子供」や「動物」であるかもしれないという問いを意味した。アーレントは、この「子供」と「動物」を、古代ギリシアにおける「女性」と「奴隷」と考えているために、これについて多くの批判がされているのは上述の通りである。

だがアーレントの主張の要は、女性や奴隷が、本質的に動物的であるということを行うことにはない。むしろアーレントは、非本質論的立場から、彼・彼女らが担った役割と領域に、動物的要素を見ているのである。そしてその役割と領域は、「私的なもの」と関係するものであり、端的に言えば「家」に関わるものである。まずは、この点から確認していこう。

ときとして物理的に拘束され、あるいは「家」という「私的」な空間に押しやられる「動物」が奪われている最大のものとは何か。アーレントはそれを「自由 (freedom)」であると見なしている⁶⁾。そしてアーレントは、「自由」の対概念に「必要＝必然 (necessity)」を見出す。奴隷と女性は、その営為の大半を強制されている。逆に言えば、強制されることこそが、「私的」領域における営為の特質である。

だがアーレントは、その強制の本質を、物理的な拘束には見ていない。重要なのは、実際に拘束されているか否かではなく、営為の対象である。その対象とは、人が生を営む上で関わらずにはいられない「生命過程」である。「胃袋の問題」とも象徴的に表現される「生命過程」に関わる営為は、あらゆる生物、動物に共通することであり、それは生命の必要から必然的になされるものである。したがって、そこに意志や自由が介在する余地はない。それは、常に既に「必要＝必然」に支配されている (HC: 2chap.)。

アーレントは、「必要＝必然」に関わる営為を「労働」と呼称する。そしてこの点について、アリストテレスに依拠しながら次のように言っている。

アリストテレスは、奴隷の資質が人間的ではなかったと言っているのではない。彼は、人類という種に属するメンバーが、全く「必要＝必然」に従属している限り、それに対して「人間」という言葉を用いるのを拒否したのである。そして確かに、「労働する動物」という概念における「動物」という言葉の使用法は、全く正当なものである。「理性的動物」という使用法における、同じ「動物」という言葉の極めて疑わしい使われ方とは異なっている（HC: 84）。

更にアーレントは、近代社会を「労働する動物」が全面化した時代状況と考え、その特徴を「社会的なるもの（the social）の勃興」と表現した（HC: 38）。「社会」において、人は「労働する動物」となっており、それ故にそこでは「必要＝必然」の原理が支配的である。滞りなく、労働、生産、消費されることを目的とした「社会」は、統計学や経済学によって管理されている。人が画一的な「行動」をすることが想定されている、あるいは近代の学問によって、人は画一的な「行動」をする集合体として見出されるのであり、そこには、正常と逸脱という基準が適用される（HC: 41-3）。

もちろん、このようなアーレントの「労働」観や「社会」観は、「労働」や「経済学」といったタームが端的に物語る通り、マルクス批判と連動している。そのために、この見解は、しばしばマルクス支持者から厳しい批判に晒されている。例えばR・ウォーリンは、アーレントに決定的に「欠けているもの」を、「実践としての労働の創造的次元にかんする『パリ草稿』のマルクスの才気あふれる若々しい記述である」と指摘している（Wolin 2001 : 64=2004: 109）。

確かに、アーレントのマルクス読解に関しては、誤解とは言えないまでも曲解が見られるのも事実ではある⁽⁴⁾。だが本論は、このようなアーレントへの批判が見過ごしている重要な点があると考えている。

「公共的なるもの」と「自由」

著しく誤解されているが、アーレントは「労働」が創造的でない、と言っているのではない。あるいは、「労働」には自由がなく「必要＝必然」に支配されている、と言っている

のでもない。むしろ、それとは全く逆の考え方をしている。「必要＝必然」に支配される営為を、単に「労働」と呼んでいるのである。

したがって、“実際”に、「労働」が「必要＝必然」に支配されているのか否かという論点は、アーレントの問題設定には存在しない。このような意味で、例えば「労働」軽視という批判は、そもそも意味をなさないのである。

更にアーレントの想定では、「社会」の「必要＝必然」は、「生命過程」に支配されているに留まらない。近代の実践的な学門にも裏打ちされている。近代政治経済学は、人を「巨大家族の成員」として、同じような「行動」をすることを強いる「社会」の圧力を前提として成立する。更に行動科学になると、「社会」の圧力と学問の成果を前提としつつ、パターンや法則といったものを生み出し、またそれによって人の「行動」を管理していく(HC:41-3)。

この点は、アーレントが生きた時代以上に、現代に置き換えて考えると分かりやすい。労働というよりも、消費について考えるのである。例えば消費の場面において、飲み物の選択が自由意志によるものとは限らなし、喉の渇きすら、純粹に身体的なことから生じているとも限らない。自由になされたように見えても、CMの効果による欲望の喚起や、統計学的な根拠から管理された室温調整といったものに起因する場合もあるだろう。

「第一章」で言及したような、佐伯啓思が揶揄した消費者もしくは消費主体は(佐伯1997)、アーレント的な観点から見ても、非難の対象となっている。佐伯が批判する文脈とはいささか異なる次元であるが、アーレント的に言えば、それは消費主体というよりも、消費する動物ですらある。

このような意味で、近代(以降の)社会は、「必要＝必然」が不可視化した形式で全面化していることを示唆する。我われは、常に既に「労働」し「行動」する「動物」であるかもしれない。だがこれは、あくまで可能性の問題である。自由に振る舞っているかもしれない。強制されているのか自由なのか、この問題は決定不可能である。

そして、まさに「公共的なもの」が要請されるのは、この地点である。あるいはアーレントが「古代ギリシア」へと遡行すること、またその時代状況が刻印されている「公共的なもの」を見出すのは、このような問題設定からの帰結である。それが見出される道程は、次のようなものである。

仮に、人が「労働」し「行動」する「動物」ではなく、「自由」な「人間」であるならば、あるいはそのような「人間」になり得るのなら、「必要＝必然」から開放されていなければならない。これは仮定の話であり、実際の真偽は問題とはなっていない。つまりアーレントは、真偽の「決定不可能性」に対して、条件法で対応したのである。

すなわち、人が本当に「動物」なのか、あるいはその営為が制御された「行動」であるのかは「決定不可能」である。だが、もし人が「行動」する「動物」でない可能性があるとするならば、それは「必要＝必然」から完全に開放されていなければならない。このような次元が想定されなければならない。そうでなければ、我われは「自由」を語れない。

アーレントは、その開放された次元ないしは領域のことを「公共的なもの」と名指した。そしてそのモデルを、古代ギリシアのポリスという共同体に見出したのである。

それ故に、家族という自然共同体は「必要＝必然」から生成したものであり、そこで行われる全ての行為は、「必要＝必然」によって支配される。…〔原文改行〕…これに対して、ポリスの領域は自由の圏域であった。そして仮に、この二つの圏域の間に何か関係があるとすれば、それは当然ながら次のようなものとなる。家族内の生命の「必要＝必然」を抑制することが、ポリスの自由の条件である（HC: 30-31）。〔傍点は引用者〕

「公共的なもの」は、「必要＝必然」に抗して要請される自由の空間である。それは、一切の必然性から開放されていることが想定される。だがこれは、あくまで可能性の問題であり、実際にはその自由は制限されるだろう。現実の自由には制約があり、閉鎖性という制限がある。ギリシアの「公共的なもの」が、私的領域を放逸することで成立していたという「現実」が、まさにその証左であろう⁽⁵⁾。

1-2 「公共的なもの」の存在理由

論理的な要請

アーレントが、近代の「社会」を、疎外状況や欠損状態として語ることから、「公共的な

るもの」は倫理的な次元で要請されるものだと考えられる傾向にある。我われはこの社会を批判して、ギリシアを模範としたポリス的共同性を構築すべきである。ポリスは理想の共同形態である。しばしば、このように誤解されている。

こう誤解されるとき、「人間」や「公共的なるもの」は無前提に追求すべき理念もしくは価値となる。そしてアーレントは、近代の「社会」に抗うような「正義の闘志」となるだろう（仲正 2003 : 42）。かくしてアーレントは、左派もしくはハーバーマスの垂流や前史となる。

あるいは逆に、アーレントが、実際に存在した排除、この場合奴隷制や女人禁制的なことを肯定しているとして非難されるだろう。だがこの点に関連して、また言い換えれば、このような「誤解」に抗して、仲正昌樹は次のような重要な指摘をしている。

……アーレントが言いたかったのは、……「我々（＝西洋人及びその文明的影響下にある人間）は、古代のポリスによって生み出された人間性に規定され続けている」ということである。アーレントは、ポリスの善し悪しを言っているのではなく、ポリスが「人間」としての「我々」の起源になっている、という歴史的問題を掘り下げて論じているのである（仲正 2003 : 49）。

この点が忘却されるとき、「公共的なるもの」や「人間」は、一方で無前提に追求すべき価値と見なされる。そして他方では、この点が「西洋人であるアーレントの限界であった」として批判される（仲正 2003 : 48）。だがどちらも、「公共的なるもの」や「人間」を価値判断の基準と考える点では共通している。アーレントの思想が、疎外論的に解釈されるのである。

極論を言えば、次のような想定になるだろう。十全な状態である古代ギリシアの「公共的なるもの」が、近代社会では疎外されている。したがって、その「公共的なるもの」を奪還、実現しなければならない。仲正が指摘するように、これはアーレントの思想に対する誤解である（仲正 2003 : 49）⁶⁾。

だがこれまで見てきたように、「公共的なるもの」は倫理的というよりも、むしろ論理的に要請されるものである。「公共的なるもの」は、無前提に追求すべき価値ではない。「公

共的なるもの」の存在が要請されるのは、条件法を前提とした論理的な理由からであり、その存在が想定される「条件・状態」の下で、人は「人間」となる。

したがって、ポリスという「起源」は、単に時間的に先行するアルケーとしての「起源＝始原」を必ずしも意味しない。あるいは、ポリスに起源を求められるような、「公共的なるもの」の歴史も、必ずしも、事実史を前提としたものではない。むしろ、「我われ」近代人が近代社会を論じる状況を出発点として、そこから遡行する形で見出される起源なのである。

アーレントが古代ギリシアに見出した「公共的なるもの」は、歴史的、時間的には、近代の「後」から要請されるものである。だが他方でそれは、論理構成上は、近代社会よりも「先」に存在するものである。それは、「後から見出される先にあるもの」という意味で、ア・プリオリなものである⁽⁷⁾。

「公共的なるもの」をめぐる共通性と相違性

「公共的なるもの」が要請される道程は論理的なものであり、異なる立場を越えて普遍的なものである。だが他方で、「公共的なるもの」をめぐる多様な言説や立場、更には異なる用語があるのも事実である。この点については、どう考えるべきなのだろうか。これに関しては、次のような稲葉振一郎の議論が参考になる。

……アーレントの意味で「人間的」であることは「公共性」の下でのみ可能となります。つまり「人間性」（あるいは「人間の条件」）とは自然で自明なものではなく、人為的に構築し維持しなければならないし、また不変不動のものでもない。それゆえに「人間的」であること、人を「人間的」たらしめる「公共性」を立てることは困難である。しかしそれだけではない。そもそもなぜそれほどまでに苦勞して「公共性」を維持して「人間的」であることを目指さなければいけないのか、自体が開かれた問いである、というわけです（稲葉 2008: 83-4）。

ここで稲葉は、二つの重要な指摘をしている。第一は、「公共的なるもの」が「不変不動」なものではないこと、第二は、「公共的なるもの」を希求することの自己言及的性質である。

前者は、本論が「公共的なるもの」という聞き慣れない用語を使用していることにも関わっているが、まずはこの点を考えよう。

歴史的に見て、「公共的なるもの」に関する古典とも言うべき多くの研究がある。代表的なものとしては、アーレントやハーバーマスの「公共的なるもの」に関する思想、カントによる理性の「公共的／私的」使用に関する著作や（Kant (1784)2012=1950）、W・リップマンの公共論がある（Lippmann 1955=1957）。また新しいものとしては、コミュニタリアニズムに代表されるアメリカの公共哲学や、それらを輸入する日本の公共論などがある。

このように「公共的なるもの」に関する思想は極めて多いが、たとえ論者が自覚していなくとも、「公共的なるもの」が要請される理由は共通している。ハーバーマスであれば、「公共的なるもの」は、「批判」の可能性の根拠として要請されている。またカントは、職分などの「立場においてのみ」使用する理性の行使の仕方を「私的」と言い、立場による強制から「自由」となる理性の行使を、「公（共）的」と表現した。仮に、人が「未成年状態」から脱して「自律」することができるとするならば、理性の「公共的」な使用が可能でなければならない⁽⁸⁾。

もちろん、ハーバーマスの「コミュニケーション理性」は、このようなカントの「理性の公共的使用」の系譜にある。権力と貨幣をメディアとするシステムの必然性、すなわちシステム統合の全体化を批判するために、自由な討論の領域として「公共的なるもの」が要請されるのである（Habermas 1981=1987）。

また、『公共の哲学』（*The Public Philo* , 1955.）を著したリップマンが想定するモダンの「大衆」は、アーレントの「動物」にほぼ相当する。そしてリップマンが想定する「公共」の「哲学」は、「大衆的な欲望や意見に抵抗してそれを規制する」ことを目指すものである（Lippmann 1955: 144=1957: 220）。

「第一章」で言及した日本の言説で言えば、山口定や齋藤純一は、国家や共同体による強制があると考え、そこから自立することを目指して「公共的なるもの」を要請していると考えられる。我われは、国家や共同体によって思考や行動を強制されているかもしれない。このような懐疑が、その言説の出発点であろう。

他方で佐伯啓思は、「私民」が消費主義に踊らされ、私益を極度に追求することに対して、

「公共的なるもの」に依拠してそれを批判する。どちらの言説も、主張の出発点は方法的懐疑であり、その眼目は自由を契機とした人間の自立、自律である。このような意味で、双方が共に「人間の条件」というモチーフを持っていると言える

「公共的なるもの」は、「人間」や「自由」の問題との関わりから要請される。このような意味で、「公共的なるもの」の存在理由は普遍的であり、共通している。

ただし他方で、「公共的なるもの」は、様々な用語で表現されていた。「公共的領域」や「公共空間」、「公共圏」といった空間概念、理性や能力の一形態、さらには哲学の一種としての「公共哲学」といったものである。「公共的なるもの」は概念化ないしは名詞化されるときには多様な形態を取る。「公共的なるもの」の概念の存在理由は普遍的で共通するが、それは多様で異なる相貌を持って顕在化するのである。このような意味では、それは「不変不動」なものではない。「公共的なるもの」には相違点もある。

そして、稲葉による第二の指摘、すなわち自己言及性の問題は、「公共的なるもの」と「問い」の関係性に関わるものである。これはどのようなことか。

そもそも、もし「必要＝必然」が社会に全面化しているならば、社会に対するあらゆる「問い」もまた、何かに強制してなされたものということになる。そこに「自由」はない。したがって、このような「問い」が強制からなされたものではないとするならば、「必要＝必然」の領域の「外部」や「外」がなくてはならない。このような意味で、「必要＝必然」への懐疑や、「人間」の可能性への「問い」それ自体が、「公共的なるもの」の存在を前提としているのである。言い換えれば、「公共的なるもの」に対する自己言及的な問い掛けそれ自体が、「公共的なるもの」が必要であることを示しているのである。

このような意味で、「公共的なるもの」は、「問い」の到達点であると同時に、前提そのものとしても要請されざるを得ない。この点もまた、「公共的なるもの」が倫理的にはなく、論理的に要請されることを示しているだろう。以下ではこの点について、異なる角度から考えてみよう。

第二節 「公共的なるもの」と「社会への問い」

2-1 「社会への問い」の必要性

アーレントとハーバーマスの古典に対する視座の設定

ここまで、「公共的なるもの」の存在理由を明らかにしてきた。「公共的なるもの」については、異なる立場や様々な見解がある。あるいは、「公共的なるもの」は歴史的現実の中で、多様な言葉を用いて語られる。「公共的なるもの」の相違点である。だが、そうであるとしても、その存在理由は普遍的であり、共通している。

そして、「公共的なるもの」は方法的懐疑を契機として、条件法の時制で要請されるものであった。方法的懐疑とは、端的に言えば、社会に対する「問い」である。「公共的なるもの」は、社会の成員による、社会に対する「問い」掛けと密接に関連する。したがって、「公共的なるもの」は、社会の学問である社会科学、そしてその成員に関する学問である人文科学の双方において、重要な概念となる。

以下では、特に「社会への問い」という観点から、「公共的なるもの」に対する二つの古典的見解を参照しよう。

その二つの古典とは、アーレントとハーバーマスの思想である。両者はしばしば異なる立場から「公共的なるもの」を志向していると解されている。だがむしろ、重要なのは共通点である。それを踏まえずに相違点を強調することは、「公共的なるもの」の概念が持つ普遍的特質をむしろ隠蔽する。同じ「公共的なるもの」を語る古典として、両者の共通点をどのように考えることができるのか。これまでの考察を踏まえて、明らかにしよう。

相違点から共通点へ

「公共的なるもの」が、社会、人文科学双方において問題となったこと、もしくは学の対象それ自体となったことには、次の二冊の影響が極めて大きい。アーレントの『人間の条件』(*Human Condition*, 1958.) と、ハーバーマスの『公共性の構造転換』(*Strukturwandel der Öffentlichkeit*, 1962.) である。アーレントの『人間の条件』がハーバーマスの議論に

大きな影響を与えたことについては、ハーバーマス自身が認めている。

ただし他方で、この二つの著書が「公共的なるもの」を描く際に依拠した時代設定は、著しく異なっている。アーレントは古代ギリシアのポリスを、ハーバーマスは近代黎明期のブルジョアジーによる討議をモデルとしながら議論を展開させた。

だがこのことは、両者の「公共的なるもの」に対する見解が全く相違することを直ちに意味する訳ではない。「公共的なるもの」を要請する論理は共通しており、両者の議論の出発点と批判の対象は同じである。相違するのは帰結にすぎない。すなわち、近代社会を総体として批判するのか、それを最終的には擁護するのか、である。

では、その出発点かつ批判の対象とは何か。結論から言えば、それは「社会」である。そしてその理由は、「社会」が両者にとっての初期条件であることによる。「社会」を、前近代の共同体とは相違する自由な個人の行為領域と見なそうと、自由が剥奪された「行動」の領域と見なそうと、近代人にとって「社会」は、常に既に前提かつ所与のものである。

学術用語の使用法に厳密になれば、共同体と区別されるような、個人の存在を前提とした「社会 (society)」は、「近代市民社会 (bourgeois society)」の誕生を持って初めて成立したものである。そして、この「社会」には、共同体から契約社会へという古典的な図式に依拠するまでもなく、次のような特徴があると考えられる。

第一に、「社会」は、家族や友人関係と相違して、個々の成員にはその全体性を見通すことができない。第二に、「社会」は、個々の成員に外在するものである。つまり、成員にとって「社会」は所与であり、それは「常に既に」そこに存在するものである。

このような意味で、我われは「社会」に内属する存在者であり、それ故に、我われの「生や知」、もしくは我われという存在者それ自体が、「社会」に規定されている。いわゆる現代思想やポストモダン思想と呼称される一連の言説形態は、基本的にはこのことを精緻に論証しようとする意図を持っている⁹⁾。

だが、そうであるとするならば、「社会」の成員は「人間」ではなく、いかなるときでも（「第一章」の言葉を使えば）「子供」もしくは「動物」であるという結論に至るようにも思われる。果たして、この結論は正しいのだろうか。

「問い」が生じるのは、この地点である。むしろそうであるからこそ、我われは、自らの前提であり所与である「社会」へと「問い」を発しなければならぬ。「問い」を発する

ことができるならば、現実態としての「社会」は可能態となるだろう。そこで、“社会”は必然ではなく可變的なものとなり、「社会」とその成員の関係は「開かれた (public)」ものとなる⁽¹⁰⁾。

2-2 「公共的なもの」の存在理由の普遍性

だが「社会」は、常に既に所与で見通しの利かないものであり、我われは「社会」に内属している存在者であった。このような意味で、我われが「社会」へと「問い」を投げかけることは、自己言及的な性質を持つことになる。「嘘つきクレタ人」のパラドクスを引き合いに出すまでもなく、そこには困難が伴う。「問い」を発する存在者が、その対象に規定されていることが、「問い」そのものの前提だからである。

ではどうして、我われは社会に対して「問い」を発することができるのか。アーレントとハーバーマスが袂を分かつのは、ここである。アーレントは「社会」の“外部”へとその根拠を求め、ハーバーマスは「社会」の“最初”にその根拠を求める。つまりアーレントは、「社会」成立以前、すなわち古代ギリシアへと遡行する。これに対してハーバーマスは、「社会」成立の瞬間もしくは端緒、すなわち近代黎明期のブルジョアジーの討議へと遡行するのである。ギリシア的公共性と近代的公共性の違いである。

「社会」の“外”、あるいは「社会」の“前”に「問い」の論拠を設定すれば、自己言及性の問題は回避、もしくは迂回される。あるいは、「社会」の成立の瞬間へと舞い戻れば、「社会」は外在するものでも所与でもなく、その成員によって作られたものとなる。我われ人間は、我われ人間を拘束する社会の「外部」を持っている。あるいは、「社会」はそもそも我われ人間が作ったものである。

両者共に、人間が自由でなく、社会に拘束されていることを前提とした上で、その批判の根拠を求めている。また遡行の帰結に、「公共的なもの」が見出されるという点も共通している。その根拠があるからこそ、社会を変革する可能性を考えることができる。また、社会と人間の関係を「開かれた」ものとすることができる。この根拠がなければ、あらゆる問いは、イデオロギー性を帯びることとなるだろう。

このような意味で、「公共的なるもの」は、社会や人間に関わる問い、端的に言えば学問が、暗に要請せざるを得ないものである。文系学問における、「公共的なるもの」に関する言説の過剰は、ある意味で必然である。社会、人文科学は、必然的に「公共的なるもの」に関係する。このことは、立場や価値観の相違に左右されない。

「第一章」における齋藤純一と竹井隆人の見解を思い起こそう。齋藤が公共性を語る際に重視した自由は、まずこの開放性に関わる。そして、竹井が言う「社会をつくる自由」とは、そもそもこのような、社会と人間の開かれた関係を前提とすることで可能となる。竹井が想定する、「積極的自由（共同体的閉鎖性への投企）」か「消極的自由（開放性の志向）」か、という問題は、その後から派生するものである。

あるいは佐伯啓思が、消費者としての私民や、戦後民主主義を肯定する知識人を批判することそれ自体が、社会の開放性を前提としている。そうでなければ、その批判も消費構造に巻き込まれた一言説ということになる。もしくは、「日本社会」を総体として批判することが可能であるとする根拠がなくなる。佐伯の眼目は、戦後民主主義というある種のイデオロギーと日本社会の関係を暴露することにもあるが、そのことも、日本社会もしくは言説空間の「外」があることで可能となる。

したがって、このような意味での「公共的なるもの」の特性は、「公共的なるもの」の一つの属性ではない。つまりは、「何であるか」として定義されるような、その意味内容ではない。そもそも、「公共的なるものがある」ことの条件を成すものであり、「公共的なるもの」それ自体の存在理由である。「公共的なるもの」と日本語表記され、日本の特殊な文脈に置かれたエクリチュールにも、その起源は刻印されている。「公共的なるもの」の概念それ自体の存在に関わる起源である。public が固有の文脈から断絶して、「公共性」や「公共空間」という日本語として流通した後でも、その「前」の痕跡はエクリチュールに、あるいはエクリチュールとして取り憑いている。

【注】

- (1) 「序論 第二章」の「注 (2)」とも関係することであるが、ここで認識論（「である」）と存在論（「がある」）の違いについて補足説明しておこう。まず、ここで「である」

と「がある・存在する」という言葉を用いたのは、もちろんいわゆる実存主義的な区分を意識してのことである。「be 動詞」には、①「である」と訳される「本質・属性」と、②「がある」と訳される「存在」の双方を示す機能がある。本論が、認識論と呼称している定義化の作業は、基本的には①の探究を行うものである。つまり、「公共性 is X」の「X」に相当するものを挙げ、それぞれを比較検証した上で、真なる性質を明らかにしようとするものである。もちろん検証の結果、一つの「X」に到達するとは限らない。だが、述語の部分を列挙しても（what として「A、B、C……」を挙げていても）、それは、常に既に「である＝本質」を意味するのみで、「がある」ことを示すものではない。このような意味で、「がある＝存在」は、定義化の作業では明らかにされず、それとは別種の探究を必要とする。端的に言えば、その探究が「存在論」である。

- (2) この点に関連して、例えば M・オブライエンは、アーレントを「女性でありながら、男性至上主義者」、『人間の条件』を「男性至上主義的イデオロギー」であると言って辛辣に批判している（O'Brien: 1981: 9; 110）。このようなオブライエンの解釈は、「私的なもの」と「公共的なもの」の違いを、行為領域や種類の区分とは見なさず、主体間の差異と考えていることから生じるものである。すなわち、「女性」という主体に本質的な領域が「私的なもの」、そして「男性」が「公共的なもの」というように、である。このような視座は、アーレントが「人間の本質」ではなく、「人間の条件」を考えている点を看過している。また、アーレントの労働観に対する批判に、同様のパターンが見られる。例えば、R・ウォーリンは、アーレントの労働観には、「実践としての労働の創造的次元」が欠けていると言って批判する（Wolin 2001 : 64=2004: 109）。これも、アーレントの「労働／仕事／活動」区分を、本質主義的に解釈することに起因するものである。ウォーリンの言葉を使うならば、アーレントは、例えば「労働」には本質的に「実践としての労働の創造的次元」が欠落していると言っているのではない。単に「実践としての労働の創造的次元」がない営為を、便宜上「労働」と名付けているにすぎない。
- (3) アーレントは、この点が「私的なもの」という言葉それ自体に刻印されていると指摘している。private には、元来「privative (欠損した)」という意味があるが、それ

は、何かを「deprived (剥奪された)」状態を示す。「私的なもの」は、そのオリジナルな意味において、欠損状態ということを示している (HC: 58)。

- (4) マルクスとアーレントの思想の比較という観点から、アーレント批判 (もしくは再読) をしたものとして、吉田ほか編 (2003)、がある。アーレント批判も射程に置きながらアーレントの思想を論じた興味深い論考が収められている。なお、ここに所収されている、竹内 (2003) は、恐らく日本語で書かれた文献の中で、最も辛辣にアーレントを批判しているものの一つである。竹内章郎の結論部分を引用しておこう。「最後に、アーレントブームとさえ言われる現在の彼女の全体的評価に関わって、私の願いを記したい。それは、新自由主義が跋扈する現在では一縷の望みかもしれない、また不遜なこととは承知しつつ言うことでもあるが、私は、現代に必要な多様な変革思想・戦略を構築しようとする人々が、敢えて言えば〈アーレント評価程度〉のことで、深刻な対立に陥らないように願っている。二〇世紀最大の政治哲学者なのかもしれないが、現代の変革思想の瓦解にも繋がる深刻な対立を惹起しかねない思想を説いた人物、というのが現時点でのアーレント評価の基本になる、と私は考えている」(竹内 2003: 174-5)。竹内によると、アーレントは「政治」を完全に脱目的化された領域と考えるが、実際の政治は目的を追求することもあり、またそのための合意や説得も必要である。したがって、アーレントの「基本設定」は、「現代の真の変革思想からは遠い」ということになる (竹内 2003: 158-9)。竹内によるアーレント批判の要は二点ある。一つは、アーレントの言う理念が非現実的であること、もう一つは、アーレントが区分に拘ることである。アーレントは、「政治/目的合理」、「必然/自由」、「個別性・単独性/複数性・共同性」といった区別をするが、これは「現実」的でない。このような意味で、この二点は密接に関連しており、留まるところアーレントの思想は、ヘーゲルが言う意味で「悟性的」なものにすぎない (竹内 2003: 158-60)。竹内⇨ヘーゲルからすると、アーレントは、低次の段階である悟想的思考の段階に留まっており、したがって、対立する抽象概念を措定することに固執している。よってアーレントには、総合的かつ現実的である理性的な思考が必要である。竹内の議論を図式化すれば、このようなものとなるだろう。本論の意図は、「アーレント擁護」ということにはない。だが、敢えて私見を述べておこう。まず、竹内が言う、現実批判と変革の必要性とい

う主張に同意する。そして本論は、アーレントこそ、その可能性の条件を探究している思想家であると見なしている。更にアーレントが設定する区分に対して、現実適応不可能性という観点から批判することにも反意はない。純粹に政治的なことは、実際にはないだろう。だが、「公共的なもの」の可能性の条件という観点から、条件法の時制で区分設定を行っているアーレントに対して、区分の現実適応不可能性という観点から批判をすること自体に、大きな意味があるとは思えない。それは例えば、「悟性的思考／理性的思考」の区分は、実際にはできないという批判と同形ではなかろうか。もっとも竹内からすれば、このような本論のコメントこそが、「〈アーレント評価程度〉のことで、深刻な対立に陥らないようにと願っている」ような、竹内の思いに反してしまうことになる。これこそ、竹内が危惧している事態であろう。いずれにしても、アーレント・ルネッサンスには、重要なアーレント批判の成果もあるということは強調しておきたい。アーレントの言葉を使えば（そして論点を先取りして言えば）、ここには「意見の複数性」がある。そしてまた、これこそが、「必然＝必要」に強制されていない「公共空間」という言論の領域である。この点については、特に本論の「第一部」と「第二部」の考察全体、また、本章の注（10）も参照のこと。

- (5) 例えば加藤典洋は、「ホンネとタテマエ」もしくは「日本の嘘」という分かりやすい区分から、「公共性」について興味深い議論を展開しているが、そこで、アーレントを次のように言って批判している。人間の本性には「私利私欲」というものがある。これは「欲望」や「利己心」とも言い換えられているが、「こうしたいわば人間の『本性』に権利を与えることは、アーレントがどうしても承認できないことでした。…〔原文改行〕…彼女は、人間が公的な生活に入る契機をその人間の『決意』に見ます。彼女における『公共性』は私利私欲の跳梁に抗するものであり、彼女にとって『社会的なもの』と『私利私欲』はともに『公的なもの』に反するオイコスの属性……」である（加藤 1999: 170-1）。だがアーレントは、そもそも「人間の本性」とは相違するような「公共的なもの」の「条件」を語っている。アーレントは、条件法の時制で語っているのである。したがって本論は、アーレントの議論が、「人間の本性」たる私利私欲を対象としていないという批判は成立し得ないと考えている。

- (6) 仲正昌樹は、この点を繰り返し指摘している。「アーレント研究者たちの多くは、彼

女は全体主義者たちが作り出した『悪』から、万人に生得的に備わっている『人間性＝自由に考える能力』を守るべくアーレントが闘ったように言いたがる。そういうことにはしておかないと、『平凡さ』の中に『悪』の根源をみようとす彼女が、正義の闘志ではなく、単なるペシミストになってしまうからである」(仲正 2003: 42)。更に「日本で、アーレントをヒューマニストにしたがっている人の多くは、この本のタイトルから人情的な響きを感じてしまうのだろう」(仲正 2003: 42)。アーレントが言う「人間」も「自由」も、倫理的に高い価値ではない。したがって、追い求めるべき理想でもない。

(7) 仲正昌樹の重要な指摘に戻ろう。仲正は、アーレントをヒューマニストの「闘志」と見なすことを強く批判していた(仲正 2003: 42)。アーレントが主張しているのは、人間が本質的に自由であるということではなく、そのことは、むしろギリシアという特殊状況下であってこそ可能となっていた(にすぎない)、ということである。それ故に、「我々……は、古代のポリスで生み出された人間性に規定され続けている」(仲正 2003: 49) [傍点は引用者]。アーレントの思想に対する誤解について、本論は、仲正の指摘から大きな示唆を受けた。ただし、この「規定」ということについては、本論独自の観点から捉えている。すなわち本論は、先行して存在した「事実」としてのポリスの「人間性」が、後代の我われを「規定」する、というように考えてはいない。むしろ、「(不自由な) 近現代社会に存在してしまっている我われ」という場面から遡行する形で、「後代を規定する先代の人間性」が見出されるという道程が重要であると考えている。まさに、「後から見出される先にあるもの」である。このような意味で、古代ポリスの「人間性」は、近代人である「我われ」に対して、時間的にではなく、あくまで論理的に先行するものである。

(8) カントは、理性の「公的(公共的)使用」と「私的使用」の違いについて、次のように言っている。「ここで私が理性の公的使用というのは、ある人が学者として、一般の読者全体の前で彼自身の理性を使用することを指している。また私が私的使用というのはこうである、——公民として或る地位もしくは、職に任ぜられている人は、その立場においてのみ彼自身の理性を使用することが許される、このような使用のしかた」である(Kant (1784)2012=1950: 10-1)。また例えば聖職者が、教会の信条通りに説

教するのが、私的使用であり、他方で「信条書の欠点に関し、周到な検討を経た好意ある意見を述べ、また宗教に関する事項や教会制度などを改善するための提案を公衆一般にも知らしめること」が、公的使用であるとも言っている (Kant (1784)2012=1950: 12)。そして、この「公的 (公共的)」と「私的」の違いは、「自主的に考える人」と「未成年」の相違に相当する (Kant (1784)2012=1950: 9) が、この自律した「自主的に考える人」が、本論で言う“大人”に、「未成年」が“子供”に相当する。カントを引用しておこう。「自分の理性を公的に使用することは、いつでも自由でなければならない、これに反して自分の理性を私的に使用することは、時として著しく制限されてよい……」 (Kant (1784)2012=1950: 10)。

- (9) この考え方に最も大きな影響を与えたのは、ハイデガーの「世界内存在」という概念装置である (Dreyfus 1991=2000)。この点が、フランス系現代思想に継承されていることは周知の事実であるが、アメリカの現代プラグマティズムにも影響を与えた。例えば、R・ローティの「エスノセントリズム」という概念には、まさにこのことが体現されている。この点について、ローティ、ハイデガー、スピヴァクを論じた拙稿から引用しておこう。「エスノセントリズムは『自文化中心主義』や『自民族中心主義』という訳語が連想させる闘争的閉鎖的な概念というよりも、ある意味で素朴な発想に基づいたものである。……基礎付け主義や二元論を批判するローティにおいて、認識や行為は社会的コンテクスト (言語ゲーム) において可能となる。したがって認識や行為は、ある種の偏見なり先入観といった認識論上のバイアスを免れえないが、これをバイアスと表現することはローティには意味を成さないであろう。そもそも認識や行為は、ある社会的文脈や言語ゲームにおいて可能となるからだ。… [原文改行] …これはまた、人間が時空のどこかに存在することを示すゆえ、時空に認識や行為の基点となる中心が生まれることを意味する。このように時空の中心 (center) としてポジションをとることで、社会的歴史的拘束性を免れないヴォキャブラリーのメンバーとなることを認めることが、エスノセントリズムである (権 2004a: 29-39; Rorty: 1991)。
- (10) 阪口正二郎は、「異論」が「公共性」の条件であることを論じた興味深い論考において、「異論」について次のように言っている。「異論」とは、「多数者の意見」を「拒否すること」であり、「既存の習慣」から「権威」までをも「批判する言説」を意味する。

したがって、「……異論を提起することにはかなりの危険が伴い、異論を提起する側の人間の相当な勇気を必要とする」ものとなる（阪口 2010: 21-2）。本論が言う「社会と成員の開かれた関係」は、そもそも「異論」が、他なる（異なる）意見として成り立つことそれ自体の論理的条件でもあると考えられよう。

第三章

「公共的なもの」の歴史学 ——「公共的なもの」の機能——

概略

目的

本章は、「公共的なもの」の歴史を考察することを通じて、その普遍的機能を明らかにすることを目的としている。「公共的なもの」は、論理的な次元において要請されるものであるが、他方で、実際の歴史上にも見出されているものでもある。この歴史を普遍的な視座から語ることを通じて、そこに通底するような、「公共的なもの」の機能を明らかにすることはできないのだろうか。古代ギリシアから中世を経て近代へ、そして更には現代へという大きな歴史の流れの中で、「公共的なもの」はいかなる役割を担ってきたのか。本章は、このような関心から、考察を進めている。

問題の所在

「公共的なもの」に関する有名な二つの古典である、アーレントの『人間の条件』と、ハーバーマスの『公共性の構造転換』においては、思想的な探究のみならず、史実もしくは歴史の検証がされている。ここから、しばしば「公共的なもの」は、史実から帰納的に抽出された規範概念として考えられてきた。だが、本論の考察が明らかにしたように、それはむしろ論理的に要請されるものである。

両者は、「公共的なもの」が喪失した状態を認めた上で、そこから遡行して「公共的なもの」のモデルを見出している。このような意味で、アーレントとハーバーマスの議論の出発点と批判の対象は同じである。「公共的なもの」が喪失した状態、すなわち所与かつ前提としての「社会」や「後期資本主義社会」から遡行する形で、過去に存在したであろう「公共的なもの」が見出されるのである。

アーレントは、「社会」の“外”で“前”の古代ギリシアに、ハーバーマスは「社会」形成の場に遡行する。しばしば誤解されていることなので、再度、強調しておこう。この遡行は、たとえ両者が史実に依拠しているとしても、単に昔の時代に遡ったということを意味する訳ではない。繰り返すが、あくまで論理的に要請される遡行である。

だが他方で、アーレントとハーバーマスの研究書では、「公共的なもの」は、確かに史実に基づいて歴史上に存在した事実として明記されてもいる。古代ギリシアのポリスと、近代ブルジョアジーの議論空間である。したがってこのような意味では、「公共的なもの」は、アーレントが描いた「古代」、ハーバーマスが主な対象とした「近代」、そして例えば「公共的なもの」に関する言説が過剰状態となる日本の「現代」、というように異なる歴史に見出されるものでもある。

このことから、次のような二つの論点を導き出すことが可能となる。第一は、古代から中世を経て近代へ、そして近代から現代もしくはポストモダンへ、という大きな歴史の流れを一貫した視座から描くことはできるのか、という点である。第二は、この歴史の流れの中に、一貫して「公共的なもの」が果たした機能はあるのだろうか、という点である。

第一の点は、「公共的なもの」についての「大きな物語」は可能かという問題である。そして第二の点は、本論が描く「大きな物語」から、異なる時代と場所に通底するような意味を抽出することが可能であるのかという問題である。

もちろん、この二つの問題もしくは課題は、両者が互いを要請し合うような関係にある。すなわち、「大きな物語」が描かれるということは、異なる時代と場所に見出される「公共的なもの」に共通する歴史的な機能が見出されるということである、また逆に、そのような機能を見出すことで、歴史を一貫した物語として語る事が可能となる。

「第一章」と「第二章」では、「公共的なもの」に関する拮抗する言説や、アーレントの思想を検討することを通じて、「公共的なもの」の存在理由を明らかにした。では、「公共的なもの」の歴史を一貫した視座から描くことを通じて、その意味もしくは機能を抽出することはできないのだろうか。あるいは、そのような考察を通じて、「公共的なもの」の存在理由以外に、「公共的なもの」が歴史上で実際にどのような意味を持ったのか、言い換えればいかなる機能を担ってきたのかについて明らかにすることはできないのだろうか。

こうして、「公共的なるもの」の存在論の後で、「公共的なるもの」の普遍的歴史学が要請されることになる。

構成

以上のような関心からなされている本章の具体的な構成を確認しておこう。

「第一節」では、アーレントとハーバーマスの古典に依拠しながら、古代ギリシアの「公共的なるもの」と、近代の「公共的なるもの」の内実の詳細を明らかにしている。またここでの考察は、「公共的なるもの」の基本視座を確認する作業ともなっている。

「第二節」では、古代ギリシアから近代に至るまでの「公共的なるもの」の歴史を、一貫した視座から描いている。アーレントとハーバーマスの古典が生まれる契機となった近代を思考の出発点としながら、古代から中世、そして近代という大きな歴史の流れを設定することで、「公共的なるもの」にどのような意味を見出すことができるのか。そこに、「秩序形成」という一貫した機能があることを明らかにしている。

「第三節」では、近代の「公共的なるもの」について更なる考察を展開し、それが現代に至って、いかに変貌を遂げたのかについて検討している。またこの考察を通じて、「公共的なるもの」が、個々人の「意識」や「自覚」と関わることを明らかにしている。

本章は、このような関心から、「公共的なるもの」の歴史を一貫した視座から描き、そうすることを通じて、「公共的なるもの」が持つ普遍的機能や意味を明らかにしている。

第一節 「公共的なるもの」の歴史的定位——アーレントとハーバーマスの基本設定

1-1 アーレントの基本視座

「労働、仕事、活動」の区分

アーレントが「公共的なるもの」を見出す具体的な時間と場所は、古代ギリシアのアゴラである。「第一章」の考察と重なる部分もあるが、ここではまず、アーレントの基本視座を概略的に確認していこう。

アーレントが指定する古代ギリシアにおける「公共的なるもの」は、ポリスでの政治に関係するものである。これに対して、「私的なるもの」は、家族や家における「家計（オイクス）」と関係する。「私的なるもの」とは、人が生物・動物であることに起因するニーズや、生命の維持に関わる「必然＝必要」を満たすためのものである。ここには、「自由」も「人間」も存在し得ない。衣食住や生産、更には再生産もしくは生殖など、「私的なるもの」として一括される事柄は、人間の「生」それ自体に必要不可欠なことである。そしてそれ故に、生物や動物にも共通して見られるということになる（HC: 2chap.）。

アーレントは、「私的なるもの」に、同一性や必然性という原理のみを見出している。このことは、「公共的なるもの」に、各人によって異なるという「複数性（plurality）」を見出すことと対照をなしている。人は動物として皆同じように食し、生産し、生殖するが、「人間」としては各人がそれぞれ異なるという訳である（HC: 175-6）。

また、「私的なるもの」の領域である「家」は、女性と奴隷の領域を意味していた。「私的なるもの」が女性と奴隷に任せられることで、成年男子は、「自由」を原理とする「公共的なるもの」の領域に「現われ」ることが可能となる。このような意味で、「公共的なるもの」と「私的なるもの」の区分は、「アゴラと家」というように、空間的な分断をも意味し、前提としていた（HC: 28）。

更に、この「公共的なるもの」と「私的なるもの」の区分は、「労働（labor）」、「仕事（work）」、「活動（action）」の区分とも連動する。ここで労働とは、「私的なるもの」、すなわち衣食住と再生産に関わる営為を意味する。労働は、身体に関わるニーズを満たす営為である。

そのためにアーレントは、身体に関わることには「複数性」を見出さない。あるいは逆に言えば、身体性を同一的なものとしてのみ捉えており、この点は現在では批判の対象ともなっている。

仕事は、目的合理的な営為を意味し、古代ギリシアでは建築をその典型としていた。アーレントは仕事の特徴を、耐久性のある物を生産することに見ている。すなわち、「我われ肉体の『労働』と相違して、我われの手による『仕事』は、無限に多様な物を製作する…」（HC: 136）。『労働』する動物」と違い、仕事は「工作する人」の営為である。また、活動の基盤を整備するものとして、ある程度は「人間」的である。

そして最後の活動のみが、「公共的なもの」と関わる。それは、再生産ともモノの製作とも異なる営為であり、「人間」の複数性や「唯一無二性 (uniqueness)」と関係する。活動は、労働や仕事と違い、形ある物を残すことはない。むしろ活動は、人と人との差異性を前提とした上で、間主体的、間人格的な関係性を構築することそれ自体を目的とした営為である (HC: 175-7)。また活動は、「政治」とも言い換えられているが、活動において、その人が「何 (what)」ではなく、唯一無二性を持った「誰 (who)」として「現われ (appearance)」る (HC: 175-6)。

この点は、J・アガンベンが指摘するように、アリストテレスが「生きること」と「善く生きること」を区別したことに対応している。前者は、単に生物や動物としての生を意味し、「ゾーエー」と呼ばれる。後者は、動物とは相違する人間的な生を意味し、「ビオス」と呼ばれる。ギリシアでは、ゾーエーが「私的なもの」として「家」に放逐されることで、「善き生」は可能となっていた (Agamben 1995=2003: 99-100)。

アーレントは「私的なもの」と関わる労働や、物を製作することで活動の基盤を整備する仕事とは全く別の次元に、活動を見出す。活動のみがビオスに関わる。したがって、活動には、再生産や製作の原理が介入してはならない。生命や経済問題と関わらない限りにおいて、活動は可能となる。このような意味で、「公共的なもの」には政治、「私的なもの」には経済が割り振られることになるが、その区別は、経済的なことが「家」に限定されることを条件とする。

「社会的なるもの」の勃興

このような観点から、近代は、「公共的なるもの」が喪失した時代と見なされることになる。近代を牽引するのは経済の原理である。それは、古代ギリシアでは薄暗い「家」に隠されていた「家計」が、「家」から解放されて前面に押し出された時代を意味する。oikos から economy への変貌である。アーレントはこのような事態を「社会的なるものの勃興」と表現し(HC: 38)、その特質を「労働する動物」の勝利という言葉で特徴付けた(HC: 320)。

すなわち、「家族の集合が経済的に組織されて、一つの超人間的家族の模写のようになっているものが、いわゆる『社会』であり、その政治的組織形態が『国民』と呼称されているものである」(HC: 29)。ここでは、古代ギリシア的な「公共的／私的」区分は喪失し、国民国家大の「家計」が、人々の最大の関心事となる⁽¹⁾。

そして、この「社会」では、「私的なるもの」の特質である同一性や画一性が支配原理となる。ここでは、人は同じような「行動 (behavior)」をするように駆り立てられている。「社会が常に要求するのは、その成員が、一つの意見と利害しか持っていないような、一つの大きな家族の構成員であるように振る舞うことである」(HC: 39)⁽²⁾。

アーレントの社会観は、フーコーが規律訓練において「主体化かつ従属化 (sujet)」が同時になされるメカニズムを明らかにしたような視座と重なる部分がある (Foucault 1975=1977)。また他方で、後述するハーバーマスとは、この「社会」に対する評価が異なっている。

この点は、アーレントの革命観にも反映されている。アーレントは『革命について』(On Revolution, 1963) で、フランス革命とアメリカ独立革命を比較検討し、後者を評価する。その指標として導入されるのが、「自由」にまつわる二つの用語、すなわち liberty と freedom である (OR: 2chap; 4chap.)。

アーレントはフランス革命を、貧困や飢えからの解放、つまりは liberty を志向したもと考えている。それ故に、それは当初から「社会的なもの」に対する関心を強く持っていた。あるいは、「社会的なもの」の全面化を目的としていた。それを牽引するものは、貧困者や飢えている者への「同情」である。そしてアーレントは、その「同情」こそが、「同情」しないものへの極端な批判、すなわち恐怖政治に繋がると考えた⁽³⁾。

これに対して、アメリカ独立革命は、貧困からの解放と物質の再分配ではなく、新たな

政体を構成することを目的としたものである。特にアーレントは、当時の評議会で「権力」を創出する共同的な行為があったことを評価して、そこにも「公共的なもの」の発現を見た。フランス革命と相違して、ここには **freedom** を目指す積極的な活動があり、またそれが共同して行われた点も評価されている (OR: 4chap.)。

革命に対する評価は、「社会経済的な関係の変革」を見るのか、「政治制度の変革」を見るのかによって異なってくるだろう (川崎 1998: 202)。アーレントは明らかに後者の立場である。この点にも、アーレントの「公共的なもの」と、「社会」に対する見解が反映されていると言える。

1-2 ハーバーマスの基本視座

代表的具現の公共圏

アーレントと相違して、ハーバーマスの眼目は「市民的公共圏」の「類型を分析すること」にある (Habermas (1962)1990: 51=(1973)1994: 1)。したがって、その考察の中心は必然的に近代市民社会となる。ただしハーバーマスは、近代の「市民的公共圏」について直ちに記述するのではなく、君主が自らの身体を通じて民衆に権力を誇示する「代表的具現の公共圏」から考察を始めている。

ギリシア以来の「公共的／私的」区分は、古代ローマの「公人(publicus)」の領域である「公示 (res publica)」と「私人(privatus)」の領域や、中世の「聖」と「俗」の領域に受け継がれた。ただし、中世における「公共的／私的」区分は、「私人」と「公人」とを対照させるローマ法思想を慣習的には継承しつつも、内実は伴わなかった (Habermas (1962)1990: 55-8=(1973)1994: 12-5)。身分制社会では、「公共的なもの」は封建諸侯や僧侶という支配層に直接結び付いており、生活圏が二区分されていた訳ではない。被支配層が、「公共的なもの」領域に参加することはなかった。

ただし、聖なるものを聖なるものとして、あるいは、俗なるものを俗なるものとして固定するために、支配層は、自身に直接的に付随している「公共的であり聖なるもの」を顕示する必要があった。そのための領域は存在し、ハーバーマスはそれを「代表的具現の公

共圏(representative Öffentlichkeit)」と呼んだ。

それは、支配層が自らの支配権を「人民の前」で具現する空間である。そこで権力は、贅沢な装飾品や衣装、更には人民には理解することができない言語による儀式によって顕在化した。「公共的なるもの」は、支配層の身体に直接結び付いたものとして、「観衆」という形でそこに居合わせる被支配層に誇示されたのである (Habermas (1962)1990: 58-64 = (1973)1994: 15-21)。

そしてまた、ここで誇示されているのは、共同体もしくは前近代的な“社会”から超然としたような場、“社会”から開放された特権的な位置である。支配層のみが、共同体もしくは前近代的な“社会”に埋没していない。

市民的公共圏

「国王の身体」に代理・表象される「公共的なるもの」、すなわち「代表的具現の公共圏」は、封建諸勢力が解体されて国王に権力が集中する絶対主義国家が台頭するにつれて変容する。この過程で、「代表的具現」の「儀礼的」部分は宮殿や居城の広間へと引き籠もり、「権力的」部分は常備軍と恒常的行政として制度化されていった。こうして、以前には存在しなかった権力形態である「公権力」の領域が出現する。この段階では、公権力すなわち「公共的なるもの」は、国家と同義である (Habermas (1962)1990: 64-7; 74-5; = (1973)1994: 21-5; 29-30)。

そして、この国家に対置されるのが市民社会であり、それは都市の職能組合から発展した商品取引と社会的労働の圏域であった。市民社会は何よりもまず市場に象徴される。家や領地、荘園を基礎としない、自由な経済活動の領域である。このような過程を経て、国家という「公共的なるもの」と、市民社会という「私的なるもの」の領域が分離することになる (Habermas (1962)1990: 75-7 = (1973)1994: 30-2)。

この「私的なるもの」の領域を担い、その内部を分節化しつつ発展させるのが、新興勢力であるブルジョアジーである。ブルジョアジーの持つ資源は私有財産と教養であり、小家族的親密圏で培われた教養を媒介として、芸術や文芸批評がなされるようになる。やがて、新聞や文学作品が普及していくにつれて、「読書する公衆」というコミュニケーション・ネットワークが形成されていく。「文芸的公共圏」の成立である。

やがて、絶対主義国家の重商主義政策が、市場の発展の足枷と感じられるようになると、ブルジョアジーは公開された議論という形で公権力の領域に挑むようになる。ここにおいて、文芸的公共圏は市民的公共圏となる。市民的公共圏に結集したブルジョアジーは、批判的公衆として討論を重ねて公論を形成し、公権力に対抗する (Habermas (1962)1990: 75-85=(1973)1994: 32-8)。

ハーバーマスが、「公共的なるもの」のモデルとするのは、この市民的公共圏である。その特徴は、理念としては、そこへの参入が万人に開かれているという普遍的公開性および平等性、さらには既存の秩序や権力への批判といった点にある。批判、公開性、平等性という概念が、その意味において重複するのは偶然ではない。公共圏はその英訳の通り、まさに public sphere なのであり、それらは全て public の多義性に起因する⁴⁾。

またそこにおいて、公権力、あるいは既存の秩序の単なる受け手にすぎなかった「臣民 (subjectum)」は、「主体 (Subjekte)」となる。つまりブルジョアジーは、「自由」な「人間」として、市民的公共圏を通じて「社会」を形成する主体なのである (Habermas (1962)1990: 84-5=(1973)1994: 37-8)。

その後、公権力の足枷から解放された市場は拡大発展をしていき、その結果、もはや「自由放任」では機能不全をきたすようになる。そこでブルジョアジーは、公権力に市場への介入を要請し、「国家と市民社会」の明確な区分は解消する。「国家の社会化および社会の国家化」と呼ばれる事態である。この事態は、新たな「ひとつの再政治化された社会圏」が出現したことを意味する。いわゆる後期資本主義的な状況の到来である (Habermas (1962)1990: 267-9=(1973)1994: 231-4)。

こうして市民的公共圏は脱政治化され、政治的にも経済的にも単に広告 (publicity) の機能を引き受ける操作的な公共圏となる。もはや公共圏では、公衆による批判的議論が開かれることはない。むしろ、公衆の目前で、国家や企業の威信が誇示される。したがって、この段階の公衆は、正確には「大衆」であるということになるだろう (Habermas (1962)1990: 6chap.=(1973)1994: 6chap.)。

こうして市民的公共圏は「構造転換」して、再び「代表的具現の公共圏」的性質を持つことになる。このことを、公共圏の「再封建化」という言葉で特徴付けることができるだろう (Habermas (1962)1990: 225=(1973)1994: 198)。そして、ハーバーマスの「公共的

なるもの」に関する議論の出発点は、公共圏が構造転換したこの状況である。構造転換した公共圏からの逆行が開始されたのである。

第二節 「公共的なるもの」の普遍的歴史学——「公共的なるもの」の機能

2-1 「公共的なるもの」の「大きな物語＝[hi]story」

形相的公共性と質料的公共性

アーレントは、近代における「公共的なるもの」が喪失した状態、すなわち「社会」から古代ギリシアに遡行した。またハーバーマスは、近代における「公共的なるもの」の可能性を、市民的公共圏に見出した。両者が考察の出発点としたのは、近代という時代状況である。このような意味で、「公共的なるもの」の考察においても、近代は特別の意味を持っている。

だが言うまでもなく、そもそも近代（モダン）という時代の設定は、同語反復的に言えば、そのような時代設定がなされることによって可能となる。すなわち、近代という時代状況に、事後的かつ特権的な視点が設定されることで、そこに繋がる最も古い時代としての古代が見出される。更に、古代と近代の中間に中世という時代が設定され、近代以後は常にその「後」の時代、すなわち *post-modern* としての現代ということになる。

では、このような時代区分において、「公共的なるもの」はいかなる相貌を見せてきたのか。あるいは、このような歴史に対する鳥瞰的な視点から、「公共的なるもの」に関する一つの物語を構成することは可能だろうか。

この点に関しては、田村正勝の議論が非常に参考になる（田村 1986）。田村の議論を参照しよう。

まず田村は、「公共的なるもの」が時代状況に応じて、多様性や差異性を持つことを強調する。これ程、「歴史とともに内容が変わらざるをえなかった概念もめずらしい」（田村 1986: 366）。その上で田村は、古代、中世、近代という大きな歴史の流を踏まえて、「公共的なるもの」の意味を検討している。その際に導入するのが、「形相的公共性」と「質料的公共性」という区分である。田村は次のように言っている。

近代市民社会とそれ以前の中世社会や古代社会とは、社会秩序に関する考え方が根本

的にちがう。ギリシャ以来の思考を採用すると、大衆の生活であるところの共同社会は本質的に単なる質料 (Materie) にすぎず、それは自らの秩序をもたない無定形な存在に過ぎない。したがってこのような共同社会は外から形相 (Form) を与えて、秩序だててやらなければ存続してゆくことができない。近代市民社会にいたるまではこのように考えられていた (田村 1986: 365)。

そして、「質料」に対して「形相」を与えるのが「古代ギリシア・ローマでは支配者」であり、「中世においては神」ということになる (田村 1986: 365)。中世の神は、それを背後に持つ王でもあったろうが、いずれにしても、この段階では、「形相」に関わる事象と、「質料」に関わる事象が峻別されていたのである。

田村は、古代ギリシアと古代ローマの「形相的公共性」を、「政治的公共性」とも言い換えているが (田村 1986: 366)、この点はアーレントの見解とも一致する。そして、ギリシアの直接民主制が「大衆に外から秩序を与える政治」であることを指摘して、次のように続けている。

「形相的公共性と結びつかない公論」は、当時は全く想定されることがなかった。したがって、ギリシア人の「生活」は、「この政治的公共性機能に参加する公的生活」を意味していた。私的領域から解放されてこそ、ポリスの政治に参加する「自由」がある (田村 1986: 367)。ここで重要なのは、「私的領域から解放された」場、つまりはある種の「外」があるということである。「質料」に「形相」もしくは「かたち」を与えるのは、質料に外在する「形相的公共性」である。

これに対して、近代では、「形相的公共性」とは質的に異なる「公共的なもの」が見出される。「質料」たる「大衆の共同社会それ自身が自己法則性」を有し、それ故に、近代社会は「秩序だてて存続しうると考えられる」ようになったのである。「大衆」ですら、何らかの契機の下で、自発的に秩序を生成させるような「公衆」、すなわち「人間」となり得る。これが、「形相的公共性」とは相違する近代の「質料的公共性」である (田村 1986: 368)。

近代の「公共的なもの」に対する田村の分析は、「財産と教養」を持った「市民 (ブルジョアジー)」が、公権力に対峙するというハーバーマスの見解と、基本的には一致している。そして、たとえ「構造転換」したとしても、近代の「公共的なもの」は、このよう

なエピステーメーのもとで生成し得ると見なされ、それ故に、その（再）構築が目指されていくことになる。

「公共的なもの」の秩序形成機能

そしてここで興味深いのは、田村が、ハーバーマスが必ずしも強調していない重要な点を指摘していることである。その点とは、「公共的なもの」と「秩序 (order)」の関係性である。

前近代では、「形相」による「命令 (order)」によって、質料に「秩序 (order)」が与えられる。その「命令」はアゴラに結集した成年男子の特権であり、また中世であれば神の声、もしくはそれを「代理-表象」する僧侶の声を意味するだろう。要するに、「支配」という形態の秩序形成がされたのである。また逆に、アゴラという特権的な空間においては、「命令」に依拠しない「秩序」が生まれる。そこには、一方的な支配関係はない。

これに対して、近代の「質料的公共性」では、「秩序」は「質料」の内に生成すると考えられている。あるいは逆に、そう考えられることで、「質料的公共性」が生まれる。「君主の身体」に「代表的具現」されるものでも、その声に代理-表象されるものでもなく、「市民」から生成するのである。

このような意味で、前近代の「形相的公共性」と近代の「質料的公共性」は、「秩序」形成という共通の機能を持っている。だが他方で、「与えられる」ものと「生成するもの」というように、その現象の仕方は相違している。

田村の論点は極めて明解であり、「形相的公共性」と「質料的公共性」の相違と同一性は、その機能という観点から十分に理解できる。この点に関しては全く疑い得ない。

だがそうである故に、この「形相的公共性」と「質料的公共性」という名称は誤解を与えかねない。あるいは言い換えれば、この意味を慎重に解すべきである。前者は、あくまで「形相と質料」を厳密に区分することが前提である。これに対して後者では、「質料」が「質料」のまま「形相」を生成させることが、その要である。このような意味で、前者では「区分」が、後者においては「区分の侵犯」、もしくは「質料」による自己言及的な「形相」の産出が、「秩序」を生成させるのである。

2-2 質料的公共性の特徴

「公共的なもの」とロジカル・タイピング

この点は、「公共的なもの」の歴史のみならず、思想史の文脈に置かれることで、より明解に理解することができる。あるいは思想史というパースペクティブから見ると、その必然性がよく理解できる。もちろん「形相」と「質料」は、アリストテレス形而上学を踏まえたものであろう。だが、「形相的公共性」と「質料的公共性」の相違の思想的含意は、基本的には論理実証主義で言う「ロジカル・タイピング（論理的な階梯）」に関わるものである。

論理実証主義は、メタレベルとオブジェクトレベル、もしくはクラスとメンバーを峻別することが“正しい”論理の条件であると考えた。そうすることで、例えば「嘘つきクレタ人のパラドックス」、すなわち自己言及性のパラドックスの問題は回避される。これと同様に、古代から中世においては、「形相」と「質料」は区別されなければ“正しい”「秩序」は生まれない⁽⁵⁾。

これに対して後者、すなわち「質料的公共性」では、メタレベルとオブジェクトレベルが「混同」される。つまりは、論理の階層区分がなされることはなく、「形相」と「質料」が自己言及的な関係の内に置かれるのである。したがって、近代の「質料的公共性」は、留まるところ“メタとオブジェクトの二重性”の発見を意味するだろう。これはフォーコーの言葉を使えば、「先験的-経験的」二重体としての「人間」の“発見”に該当する（Foucault 1966=1974）。

この点を古代ギリシアから考えてみよう。例えば「哲人王」を理想とするプラトンは、メタレベルに位置する哲人とオブジェクトレベルに位置する平民、という階層区分を設定したと見なすことができる。その区分によって、「国家」が安定する。

また古代ギリシアでは、成年男子が集合するアゴラが特権化されるように、「形相」と「質料」の区分は、歴史的には身分の区分、すなわち身分制社会の肯定として発現してきた。この区分は、アカデメイアやアゴラといった特権的な場所を確保する、領域や空間の峻別と連動している。

これに対して近代では、「質料」である大衆もしくは市民に「形相」を創出する「能力」、すなわち「秩序」を生成する力量が備わっていることが前提となる⁶⁾。近代市民社会では、オブジェクトレベルに位置する「市民」によって、メタレベルである社会の「秩序」が形成されることが可能であると考えられるようになった。このような意味で、「市民社会」の成員は、ハーバーマスが肯定的に用いた「臣下であると同時に主体」として、ロジカルタイプを侵犯するような「主体」となるのである⁷⁾。

質料的公共性実現の困難

ハーバーマスが想定した「公衆」や「公論」、「市民的公共圏」という概念は、このような歴史的、思想史的な流れの中で、「質料的公共性」が実現し（得）たことを論証するものである。またそれが、近代では潜在的にはいつでも実現可能であることを説明するためのものである。

だがハーバーマスは、実際には「財産と教養」を備えた一部の人間、そして重商主義の足枷をなくして自由な経済活動を展開するという共通の目的を有していた一部の人間、すなわちブルジョアジーに公衆のモデルを見ていた。そのために、自由な経済主体という意味でのブルジョアジーが量的に拡大することに伴って、公論は分裂することになる。「多数者の主観的私念（ヘーゲル）という水準に転落」するのである（田村 1986: 374）。このような意味で、「質料的公共性」は、その実現不可能性にも常に晒されている。

現在では、一般的に「公的」という語は、一方で「公権力」に結び付くと同時に、他方で、公権力とは無関係な社会生活にとって「共通な」もの、「全ての人に常に開かれている」領域を表す（田村 1986: 374）。だが、「公的」という語にある前者の意味内容は、形相の作用と関連する「形相的公共性」であって、大衆社会の外からそれに枠を与える機能である。

したがって近代においても、秩序を外から与えるような形相的な役割がまた求められるようになる。「国家」もしくは「公権力」という形における「形相」の復権であり、思想的にはタイピングが要請されることを意味する。田村はその機能を、「いくつかの利益者集団の利害」すなわち「多数者の私念」を調整して、「その結果を可能な限り社会全体の利益に近づけること」と説明している（田村 1986: 374）。

第三節 近代以降の普遍史——近代から現代へ

3-1 「公共的なるもの」の象徴的役割

「公共的なるもの」における超越化と原始化

この「多数者の主観的私念」を前提とした場合、「公共的なるもの」はどのようなものとして見出されることになるのか。「質料的公共性」の勃興とその変容、あるいは「構造転換」し「再封建化」した「公共的なるもの」を踏まえた上での、「公共的なるもの」に関する研究がある。

阿部齊の『民主主義と公共の概念』（1966年）は、日本で最も早い時期に書かれた「公共性に対して包括的で透徹した問題提起」であり、それ故に「先駆的で重要な文献」（山川1999: 4）とも評されている。この重要な先行研究で、阿部は、「質料的公共性」における「公論」の分裂状態を恒常的なものと見なし、そこから「公共的なるもの」の検討をしていると考えられる⁽⁸⁾。

阿部の議論を参照しよう。ギリシアでは、「私的なるもの」が家という物理的な空間に閉じ込められていたので、「公共的なるもの」と「私的なるもの」の境界線が明確であった。それ故に、「公共的なるもの」は、「私的領域からの無条件の切断」によって成立することが可能であった。「形相」と「質料」の区分は、実証もされ得たのである。

だが近代では、アーレントが言うように、「私的なるもの」が「社会的なるもの」として全面化している。したがって近代では、「公共的なるもの」の「一義性は全く失われることになった」（阿部齊 1966: 16）。

だがそれ故に、ここで「公共的なるもの」はその内実を変貌させ、新しい役割を担うことになる。「公共的なるもの」は、一方で「自立性を喪失し、私的領域を保護しつつ、人々の私的活動を促進するものとしてのみその意義を認められる」ようになる。だが他方で、「公共的なるもの」は「普遍的規範性」を獲得するために、「……私的領域から超越化されることが要求される」と言う（阿部齊 1966: 16）。

つまり「公共的なるもの」は、私的領域への埋没と超越という二つの相反する機能を併

せ持つことになる。阿部はこのような事態を、「公共的なるもの」の「超越化」と「原始化」と表現している（阿部齊 1966: 17）。

個別性から普遍性へ

この点は、別の観点から次のようにも論じられている。地縁や血縁に依拠するゲマインシャフト的な小集団ではなく、「社会」が構成されている近代では、「公共的なるもの」がその全成員に共通する因子、すなわち「共通の尺度」となることはない。「社会」の規模は大きく、成員も多数となっているためである。したがって阿部は、近代の「公共的なるもの」、すなわち「質料的公共性」は、「私的領域によって不断に条件づけられながら、観念的に超越化されて擬制的に自律の領域を形成する」ことが必要であると指摘している（阿部 1966: 16）。

このような意味で、近代の「社会」では、「公共的なるもの」は、個々の成員の「直感的表象」を超越した「象徴」としての役割を担うことになる。つまり近代、とりわけ「後期資本主義」において「公共的なるもの」は、「共有された因子」としてではなく、象徴的な次元で見通しの利かない「社会」の統合を実現する。また、そうすることで、「社会」の秩序を担保する。こうして近代「社会」では、全ての成員が「公共的なるもの」に関わり得ることが、理論上は保証されるのである（阿部齊 1966: 9-10）。

だが他方で近代では、「私的なるもの」が全面化しているため、個々人の私念に応じて「公論」の分裂は必須なものであった。だがそうであるからこそ、個別的なことに普遍性を見ること、言い換えれば、個別利害に普遍的承認を獲得することや、個別利害に普遍性を表象することが課題となってくるのである。

阿部の見解の要点は明快である。それは、見通しの利かない近代「社会」における、「公共的なるもの」のイデオロギー的役割を明らかにしたのである。このような意味で、「公共的なるもの」の象徴的役割、すなわちイデオロギー効果の強調は、その再封建化、再魔術化とも連動するだろう。もちろん、例えば少なくとも『公共性の構造転換』におけるハーバーマスは、これに批判的である。

だが興味深いのは、このような阿部の考察が、「公共的なるもの」と、個々人の「自覚」ないしは「意識」との関係を示唆している点である。阿部は、この点を強調してはいない。

だがこの点は、個別利害の普遍性への変換ということに関わってくるだろう。これは、どのようなことを意味するのか。

3-2 「公共的なもの」への意識と自覚

自由への「意識と自覚」

田村正勝の議論に戻ろう。田村が指摘したように、近代とそれ以前では「秩序に関する考え方が根本的に」相違している。プレモダンと相違して、近代では「無定形 (amorph) な質料である大衆の共同社会それ自身が自己法則性 (Eigengesetzlichkeit) をもって、したがって秩序だって存続しうると考えられるようになった」のである (田村 1986: 365-6)。ここから、近代「社会」に関する「科学」が生まれる。「近代市民社会」が「自己法則性、自律的秩序をもつ」ということを「確信」させた理論の誕生である (田村 1986: 368)。

田村の主張の要は、「理論」が「自律性を確信させた」ことにある。だがこの「確信」が見落とされると、「秩序」の形成要因は、個々人の営為それ自体に内在するものではないと見なされることになる。アーレントが近代の「科学」に批判的なのもここに起因する。この点に関連して、アーレントは次のように言っている。

人が社会的存在となり、そして皆が一定の行動のパターンに従うようになり、それ故に、規則を守らない人たちが非社会的で異常であると考えられるようになってから、経済学は……科学的性格を持つに至るようになった (HC: 42)。

「学」こそが「社会」に秩序を見出すということであれば、近代では、かつては政治や宗教が担っていた「形相」付与の役割を、「学」が代替するようになったということになる。「無定形の質料」に対して、古代では政治が、中世では宗教もしくは神が秩序を与え、そして近代では「(科)学」が秩序を発見する。もちろん、「付与か発見か」という相違はあるが、「質料たる大衆」の側からすると変わりはない。アーレントが近代の科学、経済学や行動科学が、人は画一的な「行動をする」ような「(社会的)動物」であると想定すること

で成立すると主張したのも、この点に関係するだろう (HC: 28-9; 38-44)。

したがって、ここで重要になってくるのは、「必要＝必然」から「自由」へ、あるいは「動物」から「人間」へという、「公共的なもの」が要請される筋道である。あるいは端的に言えば、「公共的なもの」の存在理由である。言い換えれば、外から観察される「質料」の営為のみならず、田村が言う「確信」、すなわち「意識」の生成の問題こそが重要である。

この点については、稲葉振一郎による「公共性」の定義が参考になる。稲葉は次のように言っている。

……「社会システム」と「生活世界」の分離が自覚された上での、その克服——現実的な克服というよりは、克服という課題が理念として確立されること、その上でその理念が単なる空虚なお題目にとどまらず、現実には人々の生を導くものになっているということ、これを「公共性」と呼んでよいのではないのでしょうか。この自覚の主体とされる者が特権的な君主などに限定されている場合にはそれを「代表的・具現的公共性」と呼びうるでしょうし、それが少なくとも可能性としては万人、すべての市民に開かれている場合には「市民的公共性」と呼びうるでしょう (稲葉 2008: 49)。

意外に思われるかもしれないが、現在では批判されることも多い、ヘーゲルの歴史哲学の図式を思い起こすことで、稲葉の指摘が含意することは、より明確に理解できる。

周知のようにヘーゲルは、歴史 (history) に「自由の実現」という理念の展開の物語 (story) を見出した。そして、東洋 (中国) では専制君主ただ一人が、ギリシアとローマでは限定された人が、そしてゲルマン (西欧) では、全ての人々が「自由」を謳歌すると言う (Hegel 2010=1994a: 38-41)。もちろん、ここでヘーゲルが言う「自由」は、本論で言うそれとは異なる。だが、ヘーゲルの設定に多少の変換をすることで、本論の文脈と共振することになる。

すなわち東洋を、ハーバーマスの言う前近代の「代表的具現」へと変換すると、この図式は、ほぼ「公共的なもの」の歴史に相当する。古代ギリシアでは成年男子が、「代表的具現」においては「君主」のみが、そして近代以降は、潜在的には全ての人々が「必要＝必然」から開放された「自由」な「人間」である。もちろん、これは歴史「哲学」の問題設

定であり、事実の歴史の検証ではない。

だがそれが歴史哲学であり、したがってそれが一つの物語である故に、歴史の中で重要な論点が浮かび上がることになる。それは、稲葉や田村が指摘するように、そしてヘーゲルの歴史哲学においても重視されるように、個々人の「自覚」という「意識」の問題である。「人間」は単に「自由」である故に「人間」なのではない。そうであることを「自覚」という「意識」も重要である。ヘーゲルの言葉で言えば、自己意識の生成には、媒介が必要なのである。

“現在” への回帰

したがって例えば、近代において、「学」が「無定形の質料」に秩序を発見したとしても、それは直ちに「質料たる大衆」が公衆となることを意味しない。ハーバーマスが、公権力と対峙するために結集して公論を形成することの内に、公衆と公共圏の生成を見たように、「公共的なるもの」は「自覚」や「意識」と密接に関係する。

古代ギリシアとローマ、更には中世宗教世界では、限定された「人間」が「公共的なるもの」と関わり、かつそれを「自覚・意識」した。絶対王政においては「君主」のみが「公共的なるもの」を「代理・表象」し、かつそれを誇示した。そして近代では、ブルジョアジーが公権力と批判的に対峙する過程で公衆となり、自らを社会変革の担い手である「主体」と見なした。

だが、拡大発展した近代の「社会」はあまりに大きく、見通しがきかない。個々の特殊的な営為が、無媒介に秩序形成や社会変革と連動することはない。特に「後期資本主義」社会以降では、全体を代理・表象する公論の形成は難しく、田村が指摘したように、「多数者の主観的私念（ヘーゲル）という水準に転落」する傾向にある。このような状況下では、阿部が指摘したように、「公共的なるもの」は、個別的なものに普遍性や全体性を見出すという意味で、象徴的な次元で確保されざるを得ない。言い換えれば、個別利害に普遍的承認を獲得するという方法で措定されるのである。

そのためには、議会制民主主義を媒介にするにせよ、あるいは例えば社会運動を媒介にするにせよ、その過程を自覚した上での働きかけが必要となる。個別利害の正当性を、普遍的な視座から問い直すような意識が必要なのである。

詳細は「第三部」で述べるが、日本では、その普遍的承認を得る機能は、当初は国家が独占的に担っていた。また逆に言えば、国家のみがそのような承認を得ることができる存在者としての意識を持っていたのである。そのために、「公共的なるもの」は再び「形相」の性格を帯び、国家が承認したことが直ちに正当性の根拠となっていた。

齋藤純一が指摘した「受忍を強いる言葉」としての「公共的なるもの」が生じる筋道がここにある。そして齋藤に代表される、1990年代以降の「公共的なるもの」に関する多くの言説が生まれたのも、このような「公共的なるもの」が「受忍を強いる言葉」から変貌を遂げつつある時代状況の後、もしくは只中であった。つまり、この時期に、「公共的なるもの」に対する時代精神としての意識が、大量の言説という形で生成したのである。

このような意味で、本章で展開された、「公共的なるもの」の普遍史は、古代から、1990年代以降の現実に至るまでの長い道程を明らかにするものであったとも言える。こうして本論は、「公共的なるもの」に対する言説と用語が過剰に生産された“現在”に、戻ることになる。

【注】

- (1) 社会に対する批判は枚挙に暇がなく、逆にこの概念を完全に肯定する論者を探す方が困難である。本論では、「社会的なるもの」に対する肯定／否定の評価はしないが、ここで一点だけ補足しておきたい。この概念が、どこから来たのかということである。基本的には、これは、アーレントの直接の師であるハイデガーの「ダスマン」や「公共性」という問題設定を受け継いだものである。我われは、誰でもない「ダスマン＝ヒト」として日常性の中の開かれた領域である「公共性」において、根拠のない会話である「空談」をして過ごしている (Heidegger 1977=2003b: 92-112)。なお、このようにハイデガーは、「公共性」と言う言葉を否定的な意味で用いている。この点に関しては、「第二部 第二章の注 (7)」を参照のこと。
- (2) アーレントと相違して、「社会」もしくは「社会的な (る) もの」の肯定的側面を捉えようとする興味深い研究として、市ノ川 (2006)、を参照のこと。そこで市ノ川は、次のように言っている。「C.シュミットの『政治的なものの概念』対抗して言えば、本

書の最も適切なタイトルは『社会的なものの概念』である。この『社会的』という言葉が、これまで何を意味し、何を意味しなかったのか、また、この言葉とともに、どのような現実や実践が構築され、また構築されなかったのかを、歴史的に振り返ること。本書の課題の一つは、そうした広い意味での文献学的な作業である」(市ノ川 2006: v)。ここで、緻密かつ壮大な市ノ川の議論の要点を示すことはできないが、市ノ川がアレントに言及している部分の引用をしておこう。「アレントは、社会的なものを『画一主義』として批判しつつ、さらにその延長線上で、『社会』という概念の根幹にあるのは……『ヒトの^{ワンネス}一者性』であると言った。……だが、これは事態の半面しかとらえていない。なぜなら、『社会的』という言葉は、この『一者性』の破壊や破綻や挫折という認識を、私たちにもたらす言葉でもあるからである。『一者性』が、そしてそのみが妥当するのは、『社会』や『社会的なもの』ではなく、『日本的厚生』と、これに連動する形で提示された『国家的なるもの』や『国民的なるもの』の方である」(市ノ川 2006: 198)。「国民的なるもの(ナショナルなもの)」については、本論「第三部 第一章」で、「公共的なるもの」との関連から言及している。また市ノ川は、次のように言っていて、「社会的なもの」と「複数性」が関係する可能性を示唆する。「アレントの言うとおりに、社会的なものは人間を画一化する。だが、それに抗して『人間の複数性』を開くためには、まさに政治的なものによって、民主主義によって、生命そのものを多様なものたらしめねばならないのである」(市ノ川 2006: 218)。この点に関しては、本論の「第二部 補論」及び「第三部 第三章」を参照のこと。

(3) アレントの「同情」に対する見解を、拙稿からの引用で補足しておこう。「アレントは、フランス革命が最終的に恐怖政治へと変貌する要因を、そこに『同情』——『我々を弱き人々にひきつける、かの重々しい衝動』——が介入したことに見ている(OR: 75)。『……同情の情熱は、あらゆる革命の最良の人々に取り憑き、彼らを突き動かした……』(OR: 71)。アレントの『同情』論において特徴的なのは、その理由を示すことができないものとして『同情』が見出されていることである。『同情』は、人々に『取り憑き』それを『突き動かす』ものであり、そこに議論の余地はない」(権 2006b: 44)。

(4) 「序論 第二章」で述べたように、ハーバーマスの *Strukturwandel der*

Öffentlichkeit.(1962)の英訳が出版されたのは、1989年のことである。ドイツで出版されてから30年弱、1973年の日本語訳出版からも15年以上が経過している。英訳版で*Öffentlichkeit*が、*public sphere*と訳されたことは、日本で「公共性」から「公共圏」へと用語が変化することに対して大きな影響を与えた。英訳版の訳注では、*Öffentlichkeit*を訳すことの難しさが言及され、基本的には、*public sphere*と訳すことが明記されている(Habermas 1989: XVI)。

- (5) 「ロジカル・タイピング (論理的階型)」とは、B・ラッセルとホワイトヘッドが『プリンキピア・マテマティカ』の中で、自己言及のパラドクスを回避するために設定したものである。この書で設定された、「クラスとメンバー」の峻別という議論は、現代思想やポストモダン思想と呼称される分野で批判的に取り上げられ、大きな問題となったものである。この問題は、日本の思想界でも継承され、柄谷行人によって「形式化の問題」として大きく取り上げられた(柄谷 1988; 東 1998)。ここでは、日本における議論を参考にしながら、本論の文脈に必要な限りで、「ロジカル・タイピング (論理的階型)」について説明しておこう。自己言及のパラドクスは、「自分自身をふくむ集合のパラドクス」と「エピメニデスのパラドクス」の二種に代表される(柄谷 1998: 126)。前者は、例えば「私は『私はいつも嘘をつく』と言う」という言明、後者は「ある一人のクレタ人が『(全ての) クレタ人は嘘つきだ』と言った」という言明を考えると分かりやすい。この言明の決定不可能性を、ラッセル=ホワイトヘッドは、「論理的階型」つまりはロジカル・タイピングを設定することで回避し得ると考えた(柄谷 1998: 126)。すなわち、「……と言う私①」と「いつも嘘をつく私②」、あるいは「全てのクレタ人①」と「ある一人のクレタ人②」を区別して考えるべきと主張したのである。①が「メタレベル (上位概念)」もしくは「クラス (集合体)」、②が「オブジェクトレベル (下位概念)」もしくは「メンバー (一人の成員)」であり、基本的には、①が②を規定するという設定である。したがって、逆に、②が①に言及すると、ある種の矛盾が生じるとされる。ラッセル=ホワイトヘッドは、「正しい」言明ということを考えるならば、これを禁止すれば良いと考えた。なお、この点を詳細に論じたのが、いわゆる「前期ヴィトゲンシュタイン」であり、禁止を示した有名な言葉が「語り得ぬものについては、沈黙しなければならない」である。①については、②は語つ

てはいけない。東浩紀は、この点について次のように言っている。「論理実証主義は思考の限界を、その具体的対象を支える形式、つまりは思考のメタレベルとして捉えた。

……メタレベルは定義上、思考対^{オブジェクト}象にはならない」（東 1998: 231）。ここで、この「形式」を「形相」、②のメンバーもしくは下位概念を「質料」と読み替えることができるだろう。「形相的公共性」は、メタレベルとオブジェクトレベルの峻別を前提とした上で（＝論理的階梯型の設定）、メタレベルが「質料」に対して「形式」を与えるというものである。これに対して、「質料的公共性」は、「階層的な秩序」の侵犯によって可能となる。オブジェクトレベルである「質料」が、自らにメタレベル（形式・形相）を与えるという設定である。「臣下」＝オブジェクトレベルであると同時に、「主体」＝メタレベルという訳である。なお、いわゆる現代思想は、ラッセル＝ホワイトヘッド的なタイピングに対する批判を、様々な文脈においてしようとするものである。

(6) 例えばハーバーマスは、この能力を端的に「教養」と言っている（Habermas (1962)1990: 75-85=(1973)1994: 32-8)。だが、「教養」それ自体は、市民にあらかじめ備わっている訳ではない。「教養」を習得し得る能力が重要であり、その能力が「質料」にもあると考えられることが重要である。この契機は、どこに求められるのか。デカルトを参照しよう。デカルトは、次のように『方法序説』を書き始めている。「良識は、この世で最も公平に分配されているものである」（Descartes 1967: 1-2=1978: 163）。「良識」は *bon sens* であり、直ちに「理性」と言い換えられている。またデカルトは、この書をラテン語ではなく、市民の言語すなわちフランス語で著した。「読書する公衆」は史実のみならず、哲学によっても裏打ちされている。

(7) G・エリーは、ブルジョアジーが「主体／臣民」として、公権力に対抗する勢力となるためには、一方で、まさに公権力と対峙するのみならず、他方で、「民衆の封じ込め」をすることが必要だったと指摘している。ブルジョア公共圏は、民衆を排除することにおいて、教養と財産があるブルジョアジーを「主体／臣民」として立ち上げることが可能とした。すなわちブルジョア公共圏は、上位の公権力と、下位の民衆との差異化によって生成したという指摘である（Eley 1992: 306）。ハーバーマスが指定する、近代的ブルジョア公共圏と、排除や抑圧の問題は、「第二部 第一章」で理論的な側面から、「第三部 第三章」で、日本における「公共的なるもの」の歴史的現実との関係

から詳細に考察している。

- (8) アーレントの *Men in Dark Times*, 1968. の訳者である阿部斉は、既に 1960 年代前半には、公共性概念の研究を発表し、1966 年には『民主主義と公共の概念』という書籍を刊行した（阿部斉 1966）。住民・市民運動という具体的事例を通じた公共性研究ではなく、その概念に対する本格的な理論研究が、既にこの時期に出ていることは驚きに値する。この研究の意義については、本章でこれから言及するが、残念であるのは、1990 年代以降の「公共的なもの」に関する言説において、この阿部の先駆的な研究が参照されることが多くはない点である。なお、川崎修のアーレント論においては、「阿部斉——公共性と政治参加」と題された「節」で、阿部について言及されている（川崎 2010b）。ここで阿部の研究書は、次のような評価を得ている。「そもそも、日本の戦後の社会科学においては、『公共』という観念はそれ自体、警戒の対象であったという側面が強い。それは『公共』なるものが事実上国家と同一視されるということへの警戒ゆえである。……『公共』の観念を民主主義と接合して論じるという阿部氏の議論は、その意味で、ハーバーマス以降の公共性論の構図を先取りしていたとも言えよう」（川崎 2010b: 242）。

第 二 部

ポストモダン状況における、「公共的なるもの」の思想的展開

——アーレントの思想の再考と展開——

序 章

「第一部」では、「公共的なるもの」の普遍的な意味を検討した。「公共的なるもの」の概念について、認識論の概観と整理を導入としながら、「公共的なるもの」の存在理由についての考察、すなわち存在論を展開したのである。「公共的なるもの」は、「人間」の自由に関わる。このことは、「公共的なるもの」が置かれる文脈に関わらず、普遍的である。

また、「公共的なるもの」の普遍史を考察することを通じて、それが自由のみならず、秩序の形成や、それを自覚するという意味での意識と関わることを明らかにした。時代状況や特定の歴史に依存しない、「公共的なるもの」の普遍的な機能である。

「第二部」では、これを踏まえて、近代にその探究が開始された「公共的なるもの」が、近代とは別の文脈に置かれることで、どのように捉えられるようになったのか、また捉え得るのかを検討する。より具体的に言えば、ポストモダン思想や現代思想と呼称される言説の影響の下で、「公共的なるもの」がいかに関係され、また解釈され得るのかについて明らかにしている。

このような意味で、「第二部」は、「公共的なるもの」の時代限定的で個別的な特徴を、その思想面から検討するものである。ポストモダン思想や現代思想を踏まえながら、「公共的なるもの」の概念が、どのような強度を持ち得るのか。

なお「第二部」では、ハンナ・アーレントの思想が重点的に考察されている。この理由は二つある。第一は、ハーバーマスが重視した近代的な「公共的なるもの」が批判されていく中で、アーレントの思想が改めて解釈し直され、それに関する積極的な議論が展開されたことによる。

そして第二は、1990年代以降、日本で「公共的なるもの」が論じられる際に、アーレントの思想が注目されたことによる。後者については、「第三部」でも詳細に検討するが、「第二部」では、以上のような理由から、アーレントの思想をめぐる諸学説の検討と、本論による独自のアーレント解釈を展開している。

第 一 章

「公共的なるもの」をめぐる思想的状況

——ポストモダン思想の影響——

概 略

目的

本章は、ポストモダン思想が隆盛する中で、「公共的なるもの」の内実がどのように解釈されていったのか、また解釈され得るのかを検討することを目的としている。具体的には、まず、ハーバーマスが措定する近代的な「公共的なるもの」が、どのように批判されたのかを検討する。またその状況の中で、アーレントの思想が、近代的な「公共的なるもの」とは相違するような視座を持ち得るものとして解釈されたことに着目し、それをめぐる諸学説を概観する⁽¹⁾。

問題の所在

「第一部」で確認したように、「公共的なるもの」が社会、人文科学で議論の対象となったことには、アーレントとハーバーマスの功績が大きい。そして、「公共的なるもの」に対する関心が高まり、その積極的な意義が認められるようになったのが近代であったために、議論の中心は常に、近代市民社会における「公共的なるもの」であった。

したがって長い間、ハーバーマスの思想、より端的に言えばハーバーマスが措定する「市民的公共圏」が、「公共的なるもの」をめぐる言説の中心に位置してきた。これに対してアーレントの思想は、ハーバーマスの思想に対する影響関係という観点から考察の対象となる傾向にあった。

では、ハーバーマス自身は、アーレントをどのように見なしていたのか。ハーバーマスは、アーレントが暴力と権力を区別した上で、権力の創出が、自由を前提とした秩序の形成に不可欠である点と考える点を評価している。ハーバーマスを引用しておこう。アーレン

トは、「権力の基本的現象は、自らの目的のために他者の意志を道具にすることもなく、了解を目指すコミュニケーションのなかで共通の意志を形成すること」と見なしている (Habermas 1971=1984: 326)。

だが他方で、「了解」や「コミュニケーション」といった用語に端的に示されるように、ハーバーマスがアーレントの思想を、自らの議論に適合するような形で解釈している印象は否めない。このような視座からすれば、アーレントの思想は、常に“プレ・ハーバーマス”的ということになる⁽²⁾。

実際にハーバーマスは、アーレントが、古代ギリシアを範として「公共的／私的」区別を設定することを批判している。それは、少なくとも近代社会を考える際には、極めて非現実的な設定である。アーレントは、『『公共』と『私』、国家と経済、自由と安寧、政治的・実践的活動と生産との間に硬直した概念的二分法を打ち立てる』。だが、「近代的市民社会と国家は、このような二分法からは隔たっている」 (Habermas 1971=1984: 339)。アーレントの思想は、非現実的で、近代以降の社会には適合できないと見なされているのである⁽³⁾。

アーレントに対するこのような評価は、アーレント研究において強調されてきたものでもある。例えばM・カノヴァンが、1970年代に、アーレントの思想を「共和主義」の系譜と位置付けて以来 (Canovan, 1974: 15=1981: 35)、アーレントは、「徳(性)」に依拠した純粋な政治を志向する思想家として理解されてきた⁽⁴⁾。アーレントは「一般的な意味での政治理解を明らかにしている」が、その「政治観」は「現実からかけ離れたロマンティックな幻想である……」 (Canovan, 1974: 122-3=1981: 202-4)。

アーレントの思想は、政治理論としては示唆に富む。だがそれは、古代ギリシアやアメリカ革命期の評議会といった、一過的で個別的な事象に依拠したものであり、したがって現実の社会に適合可能なものではないという見解であろう⁽⁵⁾。

だが、アーレントとハーバーマスの高名な研究書——『人間の条件』と『公共性の構造転換』——が出版されてから長い月日が流れ、「公共的なもの」をめぐる思想状況は変化した。その変化とは、ポストモダン思想や現代思想、すなわち近代哲学や近代の思想を批判する言説が隆盛する中で、近代的な「公共的なもの」の問題点が指摘されるようになったことを意味する。

その中で、特に本論が注目する状況変容が二つある。それらは密接に関連しつつも異な

る出来事であるが、まずアングロサクソン圏で展開され、やがてその影響が日本にも波及することになったものである。

第一は、1989年の『公共性の構造転換』の英訳刊行（Habermas 1989）、つまりはアングロサクソン圏における、ハーバーマスの「公共的なるもの」に関する思想の受容である。第二は、1990年代以降、アーレントの思想に対する新たな研究が蓄積されたこと、すなわち“アーレント・ルネサンス”の到来である⁶⁾。このような状況変容の中で、前近代もしくは、プレ・ハーバーマスのと見なされてきたアーレントの思想が、改めて解釈されていったのである。またその解釈の過程で、アーレントの思想の現代的意義が明らかにされた。

このような思想状況の変容の中で、日本でも、「公共的なるもの」に関する新たな言説が生まれることになる。この状況変容を整理、概観することはできるのか。またそこで、アーレントの思想はどのような解釈や受容をされていったのか。

構成

以上のような関心からなされている本章の構成を確認しておこう。

「第一節」では、「公共的なるもの」に関するハーバーマスの思想が、アングロサクソン圏で受容され、それがポストモダン思想の強い影響下にある論者から批判されていく過程を概観する。「市民的公共圏」に対する批判的検討であり、このことは、「公共的なるもの」をめぐる思想状況が変わる契機ともなった。この出来事の整理、概観をしている。

「第二節」では、近代的な「公共的なるもの」に対する批判という観点から展開された、アーレントの思想再読の要点を確認する。その上で、「アーレント・ルネサンス」の影響下にある、日本の「公共的なるもの」に関する議論を概略的に検討している。

このような本章の考察を通じて、「第二章」と「第三章」で、ポストモダン思想を踏まえながら、アーレントの思想を独自に解釈するための導入とする。

第一節 ハーバーマスの「公共的なるもの」に対する問題提起

——近代の「市民的公共圏」への批判

1-1 アングロサクソン圏における受容

市民的公共圏への批判

『公共性の構造転換』が英訳されたのは、1989年のことである。この高名な著作がドイツで出版されたのが1962年、仏訳が1978年、日本語訳が1973年であることを見ても、英訳が非常に「遅ればせ」であったことが窺い知れる。

もちろんハーバーマスの「多岐にわたる研究」は、アングロサクソン圏にも多大な影響を与えてきた。だが『公共性の構造転換』は、「驚いたことに、少なくとも英語圏では議論の対象にされてこなかった」のである（Calhoun 1992: vii=1999: 序）。

英訳が遅れたことにより、当初からアングロサクソン圏では、ハーバーマスの「公共的なるもの」は、その近代的特性が批判されつつ受容されるという特殊な事情を持つことになった。『公共性の構造転換』の英訳書出版を記念して開催されたシンポジウムで展開された議論が、その象徴である。ハーバーマスが想定する「公共的なるもの」は、ポストモダン思想の強い影響下にある論者から批判されることになる。シンポジウムにはハーバーマスも参加しており、その模様は、*Habermas and the Public Sphere*, 1992.（抄訳は1991年、『ハーバーマスと公共圏』として出版）という書物として出版された（Calhoun 1992=1999）。

ハーバーマスの「公共的なるもの」に対する問題提起の多くは、まさにそれが「ブルジョア的」な「公共的なるもの」であることへの批判であった。この点を象徴するように、G・エリーは次のように言っている。

ハーバーマスは、あらゆる可能性を、「ブルジョア公共圏という自由主義的なモデル」に包摂させてしまうので、そこにある多様性を看過している。より重要なことを言えば、ハーバーマスは、公共圏が常に闘争によって構成されていることを捉えきれていないの

である。ブルジョア公衆の台頭は、絶対主義と伝統的権威に対する戦いとの関係のみから定義されるものではない。それは同時に、民衆の封じ込めという問題に直面せざるを得なかったのである (Eley 1992: 306)。

エリーの批判の要点は明確である。ハーバーマスは「公共的なもの」のモデルに「市民的公共圏(bürgerliche Öffentlichkeit)」、すなわちブルジョアジーの公共圏を想定している。それは、その名が示す通り、ブルジョアジーという限定された集団の利害関係を反映したものである。したがって、ここに普遍性はない。それにも関わらず、ハーバーマスは、市民的公共圏を普遍的なモデルと考える。また、そうであるからこそ、その「構造転換」が問題視されることになる。

N・フレイザーも同様の点を指摘する。「問題なのは、公開性と接近可能性というレトリックを用いるにもかかわらず、公式の公共圏がかなりの部分の人びとの排除にもとづいており、じっさいにその排除が重要な構成要素をなしていたことである」(Fraser, N 1992: 113 = 1999: 123)。市民的公共圏、すなわちブルジョアジーの公共圏は、「女性、農民、ナショナリスト、『労働』者階級の……公共圏」の可能性を排除する。また逆に言えば、公共圏がブルジョア公共圏とされることで、それらが歴史の闇に葬り去られる (Fraser, N 1992: 116 = 1999: 127)。

財産と教養を参入要件とする市民的公共圏は、誰にでもアクセス可能なものではなかった。ハーバーマスは、それが少なくとも理念上は普遍的公開性を有していたことを強調する。だがこの点にこそ、フレイザーは抑圧構造を見ている。

「こうした博愛主義的、ブルジョア的、職業的、文化的なクラブや団体のネットワーク」、すなわちブルジョアジーの「文芸的」で「政治的」な公共圏ではアクセスが制限されていた。それはまさに、「ブルジョアジーの男性たちが、自らを『普遍的な階級』と見なし、自分たちこそ支配するのにふさわしいと売り込んでいく舞台、訓練の場であり、結局はブルジョア層の男性たちの権力基盤」なのである (Fraser, N 1992: 114 = 1999: 124-5) (7)。

普遍性をめぐる見解の相違

エリーとフレイザーの批判には、M・フーコーやJ・F・リオタールといった、いわゆる

ポストモダン思想の影響が大きいだろう。ここで問題とされているのは、単に農民やナショナリストや女性たちが排除されていたという事実ではない。あるいは、ブルジョア階級の公共圏以外のそれをハーバーマスが看過したことではない。むしろ、ブルジョア階級の公共圏が、理念として「普遍性」や「普遍的公開性」を有していたと主張されることが問題なのである。

ハーバーマスは、その理念こそが、二つの事実の免罪符となっていると考えている。一つは、市民的公共圏へのアクセスが制限されていたという事実、もう一つは、ハーバーマスがそれ以外の公共圏の存在を看過したという事実である。だがむしろ、その免罪符こそが抑圧を隠蔽し、他なる「公共的なるもの」が存在する可能性を排除するのではなかろうか。その結果、ハーバーマスが理念的で理想的であるとするブルジョア階級の公共圏は、西ヨーロッパの個別的な事象ではなく、「公共的なるもの」一般の理念となる。

このような意味で、ハーバーマスは二度、抑圧に加担していることになる。一つは、実際にはアクセスが制限されていた市民的公共圏における、「普遍的公開性」という理念を強調するときである。もう一つは、市民的公共圏それ自体を、「公共的なるもの」の普遍的理念とするときである。どちらの場合においても、「普遍的」とされることで、誰か・何かを抑圧していることを隠蔽する (Fraser, N 1992: 116-7=1999: 129)。

だが、ハーバーマスはそのことを看過しているために、次のような結論を導き出している。「単一の包括的な公共圏の方が、多元的な公共性の結合よりも望ましい」 (Fraser, N 1992: 117=1999: 129)。

ただしハーバーマスは、『公共性の構造転換』の新版に加筆された序文で、このような批判に応答してもいる。確かに、「フーコー的な意味での排除の問題」については自覚がなかった。だがやはり、「市民的公共圏」の「普遍主義的な言説」が、理念として「自己関係的な前提のもとにある」ことを強調する。「この言説はつねに内部からの批判を免除されていなかった」 (Habermas (1962)1990: 20=(1973)1994: xi)。

したがってそれは、「フーコーが扱うような類型の言説とは、自己転換のポテンシャルの点で区別される」ということになる (Habermas (1962)1990: 20=(1973)1994: xi)。つまり、市民的公共圏には批判可能性という特質があるために、たとえ抑圧の事実があったとしても、それを回避し得る可能性を持っていたと考えているのである。これが「自己転換のポ

テンシャル」ということであろう。

他方でハーバーマスは、「近代的な公共圏」には「いくつかのアリーナ」が包含されていることや、ブルジョアジーが男性であるというフェミニズムの指摘を受け入れてもいる。近代の自由主義体制下における「公共的なもの」には、「自己転換のポテンシャルよりも、様々な緊張関係のほう表面化しはつきりと顕在化せざるをえない」(Habermas (1962)1990: 21=(1973)1994: xi-xii)。つまり、同質化へと向かう力学以上に、差異や多様性を承認することが重要であることを認めている。

だが結論としては、「イデオロギー批判」という観点から、市民的公共圏をモデルとすることの有効性を強調する。市民的公共圏という普遍的な理念型があるからこそ、それとの比較という観点から、現実の公共圏の状態を批判できるということである。

こうして、「公共的なもの」をめぐって、「ハーバーマス対ポストモダン思想」という対立構図が顕在化する。ただし本論は、この対立構造を前提とした上で、そのどちらかに加担することを目指していない。むしろ、このような批判と応答の過程から、近代的な「公共的なもの」に対する問題や論点が見えたと注目している。またその影響から、ポストモダンの「公共的なもの」、あるいは現代的な「公共的なもの」の有り様について、議論が展開していくことの契機となった出来事として評価している。

そしてこのような状況の中で、プレ・ハーバーマスの見なされてきた、アーレントの「公共的なもの」をめぐる議論が改めて検討され、その現代的な意義が評価されるようになる。

1-2 「ハーバーマス 対 ポストモダン思想」という構図

ハーバーマスへの批判の構図

ハーバーマスとポストモダン思想の相違は、基本的には「普遍性や同一性を標榜する思想と、それを批判する思想」という構図で理解されてきた。これは、リオタールがハーバーマスを批判して、言語ゲーム間の差異や抗争を強調したことに由来するが (Lyotard 1979 =1986)、その批判の要点は二つある。そしてもちろん、この二点は相互に密接に関連して

いる。

第一は、ハーバーマスが理性主義に基づく普遍的「合意」を強制しているという批判である。これに対してリオタールは、言語ゲーム間の異型性もしくは交通不可能性を主張する (Lyotard.1979=1986: 56)。そしてこの構図は、ハーバーマスとポストモダン思想の差異を考える際の基本図式となっていく。またこの点は、「同一性・普遍性と差異性」、「開放性 (open) と閉鎖性 (common)」といった対概念に変換され、様々な文脈で議論されてもいる。

第二は、排除と抑圧の問題である。ただしこの点は、しばしば誤解されているように、単に、普遍主義が差異性や多様性を抑圧することが批判されているのではない。むしろ上述のように、普遍主義が、事実問題と権利問題を混同することで、言説編成をめぐる抑圧構造を遂行的に産出することが問題なのである。

ハーバーマスは、市民的公共圏が事実としては閉鎖的であったとしても、理念としては普遍的開放性を有しているとして、そこにおける抑圧や排除を本質的なものとは考えない。また逆に、そのような理念を有しているからこそ、モデルとして一般化することに必然性があると考えている。

更にこれに対する、ポストモダン思想の批判の要点は次のようになる。ハーバーマスは、事実問題と権利問題を意図的に混同することで、支配-被支配関係を再生産している。開放性を権利上有していることは、抑圧があったという事実の免罪符とはならない。免罪符となり得ると見なすような所作においてこそ、抑圧が隠蔽され、支配が正当性を持つことになる。

したがって、ポストモダン思想を踏まえた上で、近代の「公共的なるもの」が改めて考察の対象となる際には、普遍性ではなく複数性、また包摂ではなく排除といった問題が取り上げられていくことになる。

ハーバーマスの反批判からの展開

だがハーバーマスは、このような批判、もしくは脱近代化した「公共的なるもの」を受け入れない。またその理由は、以下のようなものであろう。

いわゆるフランスのポストモダン思想及びそれに依拠したハーバーマス批判は、理性中

心主義やヨーロッパ中心主義の名の下に、近代社会を総体として批判する「保守主義」である。市民的公共圏は公権力と対峙し、それを批判することで民主主義を進展させた。このような意味で、それは時代を牽引したのであり、今日でもその批判的機能は有効性を失効していない。

近代の市民的公共圏が未だ実現されていないと考えられるとき、ハーバーマスの議論は批判されつつも積極的に継承されることになる。またハーバーマス自身も、時代状況の変化に応じて、自らの議論の軌道修正をしている。批判に対するハーバーマスの応答や、ハーバーマス自身による市民社会認識の変更、すなわち「近代市民社会 (bürgerliche Gesellschaft)」から「現代市民社会 (Zivilgesellschaft)」への設定変更などが、その一例であろう (Habermas (1962)1990: 45-50=(1973)1994: xxxvii-xLii)。

更にハーバーマスの議論とその展開は、日本の「公共的なるもの」に関する議論にも大きな影響を与えてきた。現在でも与え続けている。

「第三部」で詳細に検討するが、ハーバーマスが市民的公共圏を「公共的なるもの」の普遍的理念としたことの影響から、日本では1960～1970年代に積極的に受容された。また、市民社会の内実が変容した1990年代以降においても、公論を形成するための討論の場である公共圏の可能性は探究され続けている。

それでもなお、本論の文脈から考えて興味深いのは、特に1990年代以降、日本で「公共的なるもの」が探究される際に、アーレントの思想が積極的に参照されるようになったことである。アーレントの思想は、ここで論じたハーバーマスの市民的公共圏にまつわる問題、すなわち普遍性や排除の問題に応答する形で導入された。つまり、研究書が出版された時期では「先」であるアーレントの思想が、ハーバーマスの「後」で、積極的に受容されることになったのである。

この点を踏まえ、「第二節」では、本論の文脈から考えて重要と思われるアーレント研究の動向と、それを受容した日本の「公共的なるもの」に関する議論の代表的なものについて概略的に確認する。

第二節 アーレントの思想の再解釈と、ポストモダンの公共論

2-1 アーレントの思想の新たな解釈

ヴィラによる解釈

かつてアーレントの思想は共和主義的な性質や、政治的実存主義という側面が強調されて読まれてきた。だが、1990年代以降の日本では、ポスト近代もしくはポスト・ハーバーマスの「公共的なもの」を論じる際に、アーレントの思想が積極的に解釈、受容されている。これには、次の二つの動向の影響が大きい。

第一は、アングロサクソン圏におけるハーバーマスの受容であり、この点については上述の通りである。そして第二は、1990年前後におけるアーレントの思想に対する新たな研究動向である。

第二の点は、「アーレント・ルネサンス」とも呼称されるような、思想上の転換に関わるものである。1990年代からアングロサクソン圏で、ポストモダン思想の影響下にある論者によって、アーレントの思想に対する新たな解釈が進んでいった。ここでは、その代表的な論者であり、日本の思想界にも大きな影響を与えた、D・L・ヴィラとB・ホーニグの議論を参照しよう。

ヴィラは、まずアーレントの思想を「回顧主義的」(Villa 1999: 130=2004: 204)に見ることも「共和主義的」に解することも否定する。多くの研究者が、アーレントを「何の飾り気もない市民的共和主義者に祭り上げてしまったようだが、彼女はそんな主義の擁護者ではない」(Villa 1999: 110=2004: 172)。

ヴィラは、アーレントをハーバーマス前史的に解釈することにも懐疑的であり (Villa 1996: 70-1=2004: 117-8)、この点で、確かにヴィラによるアーレントの解釈は、その現代性を強調するものである。ヴィラが重視するのは、アーレントが「活動」を、実体的な裏付けがないものとする点である。活動は、それを行うこと自体に価値があるという意味で、パフォーマンス的特性を持っている。ヴィラは次のように言っている。

アーレントは自由を卓越した技量とし、活動をパフォーマンスとする解釈に賛成する。その際、「現われ」の背後に実在を考え、活動する者（アクター＝演技者）を世界の外に連れ出し、活動する者を活動から切断して道徳的に考える「奴隷的」傾向を、アーレントはニーチェと同様に拒否する（Villa 1996: 86=2004: 145）。

確かにアーレントは、目的合理性や功利主義的基準から逸脱するような、「偶然性」や「恣意性」を、活動の特徴として強調している（Villa 1996: 47=2004: 77）。活動は、目的や意図に還元できないような行為である。ヴィラは、このようなアーレントの「活動」が、「自己表現的」なものであることを強調している。そしてその源泉に、奴隷道徳を批判するニーチェの思想を見ているが、それ故にアーレントの思想には、ニーチェの末裔たる M・フーコー的な側面があるということにもなる（Villa 1999: 113-5=2004: 176-81）。

活動は、「規律」によって飼い慣らされた、「従順な身体」に対する「抵抗」である。近代市民社会の内部で規律訓練された自己ではなく、それとは別の自己を表出することが、活動の役割である。

ホーニッグによる解釈

ヴィラと同様に、ホーニッグも活動の「自己表現的」な側面を強調している（Honig 1995: 135-6=194-5）。だがホーニッグは、ヴィラと相違して、ニーチェ的な観点からそれを肯定してはいない。むしろ、J・デリダの「脱構築」に依拠して、アーレントの「活動＝行為（action）」を解釈している（Honig 1995=2001）^⑧。その際、アーレントの「活動＝行為」が、言論に依拠した「言論-行為」もしくは「言語-行為（speech-act）」であることに特に注目して、次のような議論を展開している。

まずホーニッグは、アーレントが「私的／公共的」区分を厳密に設定すること、またそれ故に、「私的とされる問題」を公共的な問題としてテーマ化する視座を欠いている点を問題視する（Honig 1995: 135=2001: 194）。

次に、「言語行為論（speech-act theory）」を参照しながら、アーレントの「私的／公共的」区分が、J・オースティンによる言明の二区分に相当すると指摘する。すなわち、「私的／公共的」区分は、「コンスタティヴな（事実確認的）言明」と「パフォーマティヴな（行

為遂行的) 言明」の区分に対応すると解釈する (Honig 1995: 161=2001: 231-2)。そしてこの区分は、「沈黙／言論」や「必然=必要／自由」、更には「単一で一つの声に収斂されるような身体／多面的な自己」といった様々な区分に変換可能であることを示唆する (Honig 1995: 138-9=2001: 201-2)。

だがデリダが強調するように、実際には、ある言明が「コンスタティヴ／パフォーマティヴ」区分のどちらに該当するのかは「決定不可能」である。例えば「車が来た」という言明が、「コンスタティヴ」なものか、「パフォーマティヴ」なものかは、あらかじめ決定できない。事実の単なる模写なのか、言外の意味を持って「警告や命令」を意味するのかは、それこそ活動の特性である偶然性に左右される。

したがってホーニッグは、アーレントに対して、まさに「脱構築」を実践することになる (Honig 1995: 144-7=2001: 206-11)。つまり一旦は、アーレントの「私的／公共的」区分を認める。その上で、区分を無化するのではなく、区分それ自体をパフォーマティヴなものに見なす。ホーニッグは、自身のこの戦略を、アーレントに「抗して」見出されるようなアーレントの可能性であると言っている。「アーレント自身によって逆らえないほどしつかり書き留められた、私的／公共的の区分を、砂の上に引かれた線だとみなしたらどうなるだろう」 (Honig 1995: 146=2001: 209)。

ホーニッグは、それまで「コンスタティヴ」である故に、本質的で一義的であるとされていることを、「パフォーマティヴ」なもの、つまりは人為的で可變的なものとして再解釈する可能性を示唆する。そしてこの戦略を、特にアイデンティティの脱構築、つまりは女性や男性というアイデンティティの固定化や本質化に対して抵抗するために用いるべきと主張している。

アーレントの活動=行為論の核心がパフォーマティヴ性にあるということは、政治をジェンダー、人種、エスニシティ、あるいはナショナリストといった共有された (コミュニティの) アイデンティティの表出と見なそうとする試みに、アーレントが反対していたことに由来する (Honig 1995: 149=2001: 213)。〔訳語一部変更〕

ヴィラと同様にホーニッグは、活動のパフォーマティヴ性もしくはパフォーマンス的

性を強調している。その眼目は、まず「アイデンティティが首尾よくコンスタティヴであろうと欲している」ことを暴露することにある〔訳語一部変更〕。更には、「アイデンティティを強要する管理、規制、表出を逃れ、抵抗する空間を見出すこと」によって、その正当性を剥奪することにある（Honig 1995: 148=2001: 212）。それ故にここで、活動は、差異性や卓越を競い合う「アゴーン（闘技）の政治」とも結び付くことになる⁹⁾。

「闘争・個人と協働・秩序」をめぐる

ヴィラは、このようなホーニッグの解釈に対して距離を置いている。ヴィラは、アーレントの思想に「アゴーン」の側面があることを認めるが（Villa 1999: 117-9=2004: 184-7）、アーレントが安定性や永続性をも志向している点を指摘する。活動のアゴーン的で闘争的な側面は、「公共的なもの」の「相対的に永続性のある」性質にも支えられているのである。したがって、そのパフォーマンス性や、それに関連する偶然性や一過性を過度に強調すべきではないということだろう。

確かにアーレントは、「公共空間は、死すべき人間の一生を超越していなければならない」と言っている（HC: 82）。またアーレントは、「公共的なもの」が「存在するためには、またそれに続いて、世界が、人々を結集させ、互いに関係することができるような共同体の形態を取るためには、永続性というものに依存する」とも言っている（HC: 82）。このような意味で、活動のパフォーマンス性や偶然性を過度に重視することは、アーレントの思想の一側面を強調しているということになる。

ヴィラは、「アゴーン主義」的なアーレント像は、アーレントの「個人主義」的側面だけに着目することから生じると考える。したがって、アーレントの思想が持つ「非個人主義」的な側面を看過しているとして、批判しているのである。

だがホーニッグは、活動のアゴーン的側面のみを強調している訳ではない。それが、「協同」的であることも強調してもいる。より正確に言えば、「個人的／非個人的」や「アゴーン的／連带的＝アソシエーション的」という区分にこそ、ホーニッグは「決定不可能性」を見出す（Honig 1995: 156-60=2001: 223-30）。

ホーニッグが固執するのは「決定不可能性」であり、脱構築の必要性である。アーレントの思想は、単に「英雄思考の個人主義」を意味する訳ではない。だが他方で、ハーバーマ

スのように、「同意に基づくアソシエイションニズム」のみを志向している訳でもない。それが志向しているのは、「つねに闘争の場である協同行為」である (Honig 1995: 159=2001: 228)。

アーレントは、わたしたちにつきのことに思い至らせてくれる。協同行為とは、(再) 創設、増補・修正であり、わたしたちを他者と「ともに」あるだけでなく、つねに同時に他者に「抗する」ような関係に巻き込むのである (Honig 1995: 156-60=2001: 230)。

アーレントは、一方で、「協同行為」を肯定する。このような意味で、他者と共同的な行為から生まれる秩序を肯定する。だが他方でアーレントは、そこに、「同一的」で「共有された」本質的アイデンティティが形成されるべきとも、形成されるとも考えていない。むしろ、アーレントが想定しているのは、既存のアイデンティティや秩序に抗する中で生み出される「協同行為」である。

したがって、「協同行為」は同時に「闘争」となり、そそれは矛盾しない。既存の秩序を遵守するための思想ではなく、新たな秩序を形成するための構想であり戦略なのである。ホーニグは、アーレントをこのように解釈している。

この点に関する本論の見解を述べておこう。これは、アーレントが「公共的なもの」の探究者である点に鑑みれば、ある意味で当然でもある。アーレントが、闘争や脱秩序化する行為のみを一方向的に重視していることはない。また、逸脱や卓越のみを過度に強調していることもない。「公共的なもの」の探究者である故に、あくまで「秩序」形成志向は持っている。

ただしそれは、矛盾するような言い方であるが、動物的な秩序形成、つまりは「闘争」や「自由」を伴わない自生的もしくは自然的秩序の形成を意味するのではない。「自由」を前提として、ときとして「闘争」を伴うような、新たな秩序の形成が目指されるのである。またそれ故に、あらかじめ設定された同一的で本質主義的なアイデンティティの「必要＝必然」には、抗する必要があるということになる。

したがってアーレントは、ハーバーマスとは相違して、「ブルジョア的公共性」や「ブル

ジョアの公共圏」という視座を持ち得ない。アーレントの設定では、同一的なアイデンティティや共通の価値観を前提としたような「公共的なもの」は、あり得ないのである。

ホーニグとヴィラの解釈の力点には相違もあるが、両者共にアーレントにおける「同一性批判」や「パフォーマティヴ性」に着目している視点を共有している。これは、二人が共に、近代以降の「社会」に、そのようなものを剥奪する力、すなわち「必要＝必然」の力が極めて強く働いていると見なしていることによるだろう。

そうであるからこそ、それに抗して、活動は開始されなければならない。こうして、近代社会以降においてこそ、アーレントの思想は意義を持ったものとなる。

2-2 日本の動向

齋藤純一の見解

思想状況が変容する中で、日本でも、アーレントの思想を積極的に援用しながら、ポスト近代という意味合いを持った「公共的なもの」が考えられるようになっていった⁽¹⁰⁾。以下では、本論の文脈と関係する限りで、その代表的論者と言える、齋藤純一と稲葉振一郎の議論を取り上げ、概略的にその論点を確認していこう。

齋藤純一の見解から確認しよう。齋藤の『公共性』は、日本で「公共的なもの」を考える際に、アーレントの思想が重視される転換点ともなった。齋藤は、特にアーレントの「複数性」、「場所なき者たち (displaced persons)」、「見捨てられた境遇」とった概念に言及しながら、ポストモダンもしくは現代的な「公共的なもの」の可能性を考察している(齋藤 2000)。

齋藤の眼目は、共同体とは相違する「公共的なもの」を確保することであり、この点は、次のような言葉に端的に示されている。「共同体が閉じた領域をつくるのに対して、公共性は誰もがアクセスしうる空間である」(齋藤 2000: 5)。

齋藤は一方で、「public という言葉それ自体」に、「common (共通すること)」という意味合いが含意されていることを認める(齋藤 2000: ix)。だが他方で、その関心は、commonの領域とは相違する、開かれた場としての「公共的なもの」を確保することにある(齋

藤 2000: 6-7)。このことは、齋藤が common の領域、すなわち「community (共同体)」をどう見なしているのかに関連している。

共同体は内外区分をすることで内部を安定させ、また「本質的な価値を成員が共有する」ことを強く求める。更には、「成員が内面に抱く情念 (愛国心・同胞愛・愛社精神等々)」をその成立契機とする。このような意味で、齋藤は、共同体もしくはコミュニティを、本質的で同一的なアイデンティティを強いる場であると考えている。共同体が個人に求めるのは、「アイデンティティ (同一性)」と「一義的・排他的な帰属 (belonging)」である (齋藤 2000: 5-6)。

だが、共同体とは相違して、「公共的なもの」には、その人が実際に行ったこと、すなわち活動において、「誰 (who)」が「現われ」る。共同体は成員の同一性を求めるが、「公共的なもの」はむしろ「複数性」を求める。また、内外区分や排除を前提に成立する共同体と相違して、「公共的なもの」は「誰もがアクセスしうる」とされている (齋藤 2000: 7)。

更に齋藤は、「場所なき者たち」や「見捨てられた境遇」といった存在者のみならず、アーレントが「私的なもの」の領域に放逐する身体に関わるニーズを、「公共的なもの」との関連で見出す可能性についても議論を進めている (齋藤 2000: 2chap; 3chap.)。

このような齋藤の見解には、ホーニグやヴィラによるアーレント解釈の影響が大きいだろう。だが他方で、齋藤はこの二人と相違して、「公共的なもの」に表出主義やアゴンの側面を見ることはない。齋藤は、アーレントを次のように言って批判する。「アーレントの問題は、『他ならぬもの』を『傑出したもの』と同一視しがちだとう点である」 (齋藤 2000: 44)。つまり齋藤は、「アイデンティティ (同一性)」を批判するが、他方で「複数性」を、「卓越」や「抗争」とは切り離すべきと考えている。ここに両者との差異があろう⁽¹¹⁾。

このような齋藤の視座は、アーレントの思想の現代性もしくはポストモダンの特性を「複数性」に見出し、その観点から「公共的なもの」を考察したものであると言える。また、この点において、日本でアーレントの思想とポストモダン思想を結びつける先駆ともなった。本論では、このような齋藤の議論の延長線上で、「第二章」でアーレントにおける「複数性」について詳細に論じている。

ただし、アーレントが共同体を完全に否定し、「公共的なもの」と共同体を峻別してい

のかという点については、議論の余地がある。例えばアーレントは、「公共的なるもの」の領域を、「共通なるもの (the common)」とも言い換えており (HC: 50)、また境界線で囲われた共同体への志向がないとは言い切れない (HC: 190-1)。したがって本論は、アーレントの思想における「public ないしは open」と「common」の関係は複雑で、どちらか一方のみに、アーレントが力点を置いているとは考えていない。この点については、「公共的なるもの」と「空間 (space)」という観点から、「第三章」で詳細に検討している。

稲葉振一郎の見解

次に、稲葉の見解を確認しよう。稲葉の議論は、古代ギリシアにおける「動物的状況」ではなく、日本の現況下での、そのあり方を考える際に極めて示唆的である。すなわち、古代ギリシアの「家」における「必要=必然」の支配ではなく、現代社会で見られる「動物化」という現象に対する分析である (稲葉 2008)。

稲葉は、アーレントの全体主義論と、「公共的なるもの」に関する思想を接続させた、J・アガンベンの議論を参照しながら、「社会」の全体主義的な圧力を問題にしている。もちろん稲葉は、「社会」が持つ画一化や全体化の作用を強調し、かつそれを議論の出発点にすることにおいては、多くのポストモダン論者と共通する。だがそれを、「楽園と地獄」の区別がつかないような「ユートピア/ディストピア」論と接続させた点で、その特異性は際立っている (稲葉 2008 : 89-91; 191-221)。

まず稲葉は、アガンベンが言う近代における全体主義の生政治を、ポストモダン状況に置き換える。そして、次のように問うのである。収容所で「剥き出しの生」として動物的に扱われるのと同様に、「先進国の高度大衆消費社会の中にあるぼくたちもまた、そのような『剥き出しの生』を生きているのではないのか？」 (稲葉 2008: 89)。

ここで重要なのは、稲葉が想定しているのが規律訓練というよりも、むしろポスト規律訓練としての環境管理型権力である点である。東浩紀が明快に語ったように、環境管理型権力は、主体の意識を介さずに、秩序を形成する。そこには、自由が介在する余地はない (東・大澤 2003: 31-4)。一定の時間が経過すると誰もが立ちたくなるマクドナルドの椅子や、ドライバーが無意識の状態が減速することを促す道路の凹凸が、その好例であろう。

つまり環境管理型権力は、自由を前提としつつも、他方で主体的に秩序を形成するよう

な“人間”を求めない。“我われ”を「動物」として扱い、「動物」が「動物」のままで秩序を形成する、あるいは秩序が自然と生成することを可能とするような権力形態である。例えば、交通ルールを知り、標識を見て減速することで形成される安全性は、“人間”が形成した秩序である。他方で、道路の凹凸は、交通ルールも、運転手の自由意志に依拠したマナーも必要としない。環境が物理的な力によって減速を促し、そうすることで道路の安全性を確保するのである。

稲葉は環境管理型権力が、しばしば一定の消費行動を促す状況形成と連動していることから、それをテーマパーク型権力とも言い換えている（稲葉 2008: 90-1）。例えば、あるショッピングサイトでは、蓄積された購入情報から帰納される消費性向が分析され、ウェブサイトを開くとそこに「推薦品」が掲載される。

これまで度々議論されてきたことであるが、規律訓練の下では、「監視する視線の内面化」による主体形成が行われる。つまり、個々人の「内面」を通じた統治がなされる。だがこれに対して、環境管理型権力やテーマパーク型権力は、あらゆる種類の主体性をも剥奪する故に、極端な形式で人々に「動物化」を強いるのである（東・大澤 2003: 31-6; 稲葉 2006: 229-36）。

「よき全体主義的状况」と「公共的なもの」

そして稲葉は、このような権力形態が極度に進展した状況が、過度に管理されているという意味で、全体主義的であると言う。だがそれは、ナチスやソ連の全体主義とは相違する。むしろ稲葉は、それが「幸福」な、あるいは「よき」全体主義である可能性を示唆する（稲葉 2008: 89-90; 299-301）。

確かに、環境管理型権力やテーマパーク型権力では、人は「動物」として扱われ管理されている。このような意味で、それはディストピア的な状態である。だが他方で、恐怖や不安の度合いが、ナチスやソ連の全体主義とは明らかに異なる。テーマパーク型権力が張り巡らされた状況で、しばしば我われは快楽を感じる。これは、現実のテーマパークにおいてそう感じるのと同様である。例えば、サイトに掲載されている「推薦品」は、実際に我われが欲しいものそれ自体である。道路の凹凸によって管理された道路は、運転手のマナーに頼った道路と比べて安全である。

したがってこの状況は、ある意味で「幸福」な「夢」の世界、すなわちユートピア的であるとも言える。そして稲葉は、現代社会が、ユートピアとディストピアの区別が曖昧になる、あるいは反転するような状況にあることを認めた上で、敢えてそこからの脱出や逸脱の契機としての「公共的なるもの」の可能性を考える。「『よき全体主義』からの脱出」である（稲葉 2008: 283）。我われが、「人間」であることは可能なのだろうか。近代「社会」のみならず、現代においても、あるいは稲葉的な設定においても、「公共的なるもの」を見出すことは可能なのだろうか。

ただし稲葉は、「幸福」な全体主義の圧力から逃れるべく、「公共的なるもの」へと参入する自由のみならず、逆に、「公共的なるもの」へと「現われ」ない自由も重視する（稲葉 2008: 319）。そして、このような点から、アーレントの「私的／公共的」区分が評価されている。アーレントは、「私的なるもの」が確保されることで、「公共的なるもの」も存在することができると考えていた。同様に稲葉は、「私的なるもの」に留まることを否定しない。「夢」を見続けることも肯定されているのである。

このような意味でも、「公共的なるもの」は、条件法の時制で要求されるものであると言える。すなわち「もし我われが自由な人間であるとするならば」、あるいは「もし我われが人間であることを欲するならば」というように、可能性の問題として考えられるべきものなのである。

小括

以上ここまで、アーレントの思想を導入しながらポストモダン状況を論じる日本の代表的な言説を参照してきた。あるいはアーレントの思想を参照しながら、ポスト近代の「公共的なるもの」を探究する、日本における代表的な議論について、その概略を確認してきた。

もちろん各論者の研究対象やモチーフ、更には研究領域といったものは異なる。だが、近代とは相違する、ポストモダンもしくは現代の「公共的なるもの」を、アーレントの思想の正しい解釈というよりも、「可能性としてのアーレント」の思想という観点から考察しようとする意図を持っている点では共通している。

【注】

- (1) 本書が言うポストモダン思想や現代思想とは何か。一般的には、M・フーコー、J・デリダ、G・ドゥルーズ、F・ガダリやR・バルトといったフランス系現代思想の系譜と、その影響下にある論者が想定され、定義としては、J・F・リオタールによる「大きな物語」もしくは「メタ物語」に対する見解、引用が参照されることになる(Lyotard 1979=1986)。だが本論は、このような定義に厳密に依拠して考察を進めている訳ではない。むしろ本論が、ポストモダン思想や現代思想と言うときには、上述のような一般的な見解の他に、「ポスト・ハーバーマス」という意味合いを込めている。「公共的なもの」が、社会、人文科学で積極的な考察の対象となったことに最も貢献したのは、言うまでもなくハーバーマスの思想である(Habermas (1962)1990=(1973)1994)。この点で、ハーバーマスの功績は疑い得ない。本文でも述べたが、「公共的なもの」に関するアーレントの思想も、研究書が出版された時期としては、ハーバーマスより「先」であるが(HC)、それが大きく取り上げられるようになったのは、ハーバーマスが措定する近代的な「公共的なもの」が批判的に継承される状況においてのことである。例えば、M・カノヴァンは、アーレントが死去する前年の1974年に書かれたアーレント論で、アーレントの「著作のうちで最もよく知られているのは、おそらく全体主義を説明し、批判した本」、つまりは『全体主義の起源』(EU)であると言っている(Canovan 1974: 13=1981: 32)。このような意味で、本論が、ポストモダン思想や現代思想、更にはポストモダンの「公共的なもの」と言うときには、基本的には「ポスト・ハーバーマス」ということを意識している。そして、「ポスト・ハーバーマス」的な「公共的なもの」が論じられる際には、上記のような思想家が直接参照されることもあれば、その影響下でなされたアーレント解釈が参考にされることもある。
- (2) アーレントとハーバーマスの思想の相違点ではなく、むしろ共通する視座に着目したものとしては、例えば、齋藤(1987)、がある。齋藤純一は、後に『公共性』(2000)を執筆した際には、ハーバーマスの思想に見られる近代性に対して批判的である。だが、この時点での齋藤は、むしろアーレントとハーバーマスの思想の類似性について、近代批判という観点から検証している。「われわれにとってこの二人の思想家の議論が

とりわけ興味深いのは、両者が……歴史的近代の惹起した窮状の原因を目的合理性のパラダイムの一元化に求めながらも、それに対して『意識哲学のパラダイム』をもって対処しようとする立場から一線を画しているという点にある」(齋藤 1988: 257)。「意識哲学のパラダイム」批判という視座を、アーレントの思想に見出す視点は極めて興味深い。アーレントの思想において、例えば「複数性」が重要な位置を占めているにも関わらず、この点は看過される傾向にある。あるいは、狭義の政治、社会思想の文脈でのみアーレントの議論が論じられてきたこともあり、その含意や強度を測定するための相応しい語彙を獲得できていなかったということもあるだろう。いずれにしても、齋藤が指摘する「意識哲学」批判という観点は極めて重要であり、「第二部 第二章」でアーレントを論じる際に、考察の前提とした。

- (3) 森川輝一は、アーレント解釈において、前近代や近代、更にはポストモダンという基準を導入することに反対しているが、それは次のような理由に依る。「一九三三年にユダヤ人としてドイツから脱出し、亡命者としてアメリカを訪れたアーレントにとって、二〇世紀のリベラルで民主的な西欧世界というものが自明のコンテクストではなかったことは言うまでもない。アーレントは『アウトサイダー』として思考を続けたのであり、例えば西洋の政治の始まりをギリシアに遡って捉え直すことと合衆国の始まりを独立革命期に遡って捉え直すことは、新たに捉え直すという彼女の思考様式において一貫している。その立場は『古代』にあるのか『近代』あるいは『近代以降』にあるのか……という問いの立て方でアーレントの思考を捉えることはできない」(森川 2010:43-4)。興味深く重要な指摘である。特に「アウトサイダー」という観点は、「第二部 第二章」におけるクリステヴァの思想に依拠した、本論のアーレント解釈に通底するものがあると考えている。なお本論は、アーレントにおける「自由」や「複数性」を重視しているが、むしろ森川は、そのような概念が前提とするものとして、「始まり」や「出生」に注目して、独自の観点からアーレント論を展開している(森川 2010)。
- (4) 「共和主義者」(Republican) という呼称について、カノヴァンは次のように説明している。まず、これは現実の「アメリカの政党」、つまりは、共和党 (Republican Party) とは全く関係がない。まだアーレントの思想の位置付けが明確になされていなかった次点で、それがマルクス主義的でもなければ、保守主義的でもユダヤ的でもなく、共

和党系でも民主党系でもないことから、辛うじて「共和主義的」と位置付けたのであろう。「強いて彼女に何らかのラベルを貼ろうとするなら……古き一八世紀的な意味での公的自由の党员、トクヴィル、ジェファソン、マキャヴェリのような人びとの仲間という意味での『共和主義者』だけが可能であろう」(Canovan 1974: 15=1981: 35)。

(5) この点に関連して、寺島俊穂は次のように指摘している。まずアーレントの「政治概念のユニークさ」は、「人びとの生活世界の現象として政治を捉え直した点にある」。だが多くの政治理論では、「利権に操られたり、野心で動かされたりすること」が「政治的」と理解されており、政治に対して、アーレントのように「ポジティブ」な見方をしていない。そのために、「彼女のいう政治の概念はきわめて理想化されたものであり、実態と合わないと思われても仕方がないかもしれない。実際問題として、人びとが活動するのは、多様な動機や目的を伴ってのことであり、それを無視することはできないであろう」。だがこれを踏まえた上で、寺島はアーレントの思想の意義について、「政治のポジティブな側面を明確化しており、理念的真価を有するものだと思う」と述べている(寺島 2006: 204)。興味深い見解であるが、本論は、アーレントの思想を「理想や理念」的側面を強調して解釈するものではない。現状とは相違する理想を考えた思想家と見なしてもいい。むしろ(「第一部」で明らかにしたように)、アーレントの思想を、「論理的」な観点から「公共的なものの可能性や条件を探究するもの」と解釈している

(6) アーレント・ルネッサンスは、1980年代後半から1990年代以降に、莫大な量の研究書が出版されたことを示す言葉である。アーレントが死去したのが1975年であるので、死後暫くたってからのブームである。川崎修は、アーレントを、実際の社会や政治に大きな影響を与えたこともなく、その思想の完成度や体系性という意味でも、「マイナー」で『『超一流』の思想家であるとはどうも言えない』と評価する。その上で、アーレントの思想が広く読まれるようになった理由について、次のように言っている。全体主義の問題にせよ、ソ連への態度にせよ、革命や世界疎外の問題にせよ、「彼女の関わった問題というのは、二〇世紀にとって重要な、象徴的かつ普遍的な意味を持つ問題であった、あるいは少なくともそれに深く関わっていた」(川崎 1997: 112)。

(7) N・フレイザーは、公共圏の男性中心的な性質が、その語源にも表れていると指摘し

ている。「こうした伝統の根深さを測ることができるのは、『公共的な』(public)と『陰部の』(pubic)の語源的な関係だとか、古代世界ではペニスを所有していることが公共の場において発言権をもつ要件だったという事実を生々しく追跡することによってなのである」(Fraser, N 1992: 114=1999: 124)。

(8) ホーニッグは、デリダに影響を受けた「脱構築」的な戦略について、次のように説明している。「……この議論の要点は、あらゆる体制、アイデンティティ、そして創設は、そこから逃れることができないにもかかわらず、隠蔽されていたり、純粋な(自然、身体、あるいは神といった)事実の確認であると偽られている(事実確認的と行為遂行的の間の)決定不可能性を、はっきりと描き出すことである。この構造的な決定不可能性は、増補と修正の場の一つである。その場において可能となるのは、パフォーマンスが無拘束に流れ出すことではなく、事実確認と自然化という圧倒的な力に政治的に取組み、それと闘争することなのだ」(Honig 1995: 162=2001: 232)。

(9) 川崎修は、「アゴーン」に注目するアーレント解釈の特徴を次のようにまとめている。第一に、それは、「脱構築やポストモダニズムとの親和性」を「強調」している。第二に、「コンセンサス志向の『アイデンティティの政治』から、多様性を積極的に位置づける『差異の政治』へ、という昨今のポストモダニズム的関心」を読み込もうとしている。ただし、川崎も指摘するように、アーレント自身が、「アゴーン」という言葉を強調して使用している訳ではない。(川崎 1997: 117)

(10) 代表的な先行研究を挙げておこう。単著としては、齋藤純一『公共性』(2000年)、稲葉振一郎『「公共性」論』(2008年)、篠原雅武『公共空間の政治理論』(2007年)、梅木達郎『脱構築と公共性』(2002年)などがある。齋藤と稲葉の議論は、本文で詳細に検討しており、また梅木の見解は、「第二部 第二章」で参照するため、ここでは篠原の議論の要点を述べておこう。篠原は、空間の管理やそこにみられる権力関係について詳細に検討している(篠原 2007)。その際、アーレントの「公共的なもの」の議論や、「私的/公共的」区分などを参照してはいるが、他方で、アーレントの思想を現状に合わせて柔軟に解釈すべきと主張する(篠原 2007: 24)。そして、特に篠原が問題とするのは、ネグリ=ハートのいう「私有化」現象、すなわち「ポスト近代化が進展するプロセス」において、「公共空間」が「私有化」されることである(篠原 2007:

180)。篠原は、「ゲーテッド・コミュニティや、有料化されて入境規制された公園」(篠原 2007: 182)、更には、大型ショッピングモールや、「監視カメラが設置され自警団が夜な夜な歩く商店街」で、他者との出会いが奪われていくことに疑問を投げ掛ける(篠原 2007: 3)。このような篠原の視座は、共同体と「公共的なるもの」を峻別する齋藤や、「テーマパーク型権力」や、「幸福」な全体主義を論じる稲葉と共通する視座を有していると言える。

(11) この点に関して、例えば井上達夫は、「アーレントの公共性論が孕む闘争精神を必然性なき不純物として簡単に捨象できるのかは疑問である」と言って、齋藤を批判している(井上達夫 2006: 8)。

第二章

アーレントの思想の現代性Ⅰ：複数性と唯一無二性

——アーレントにおける“他者性”をめぐる——

概略

目的

本章は、アーレントの思想が持つ「現代性」を際立たせることを目的としている。言い換えれば、ポストモダン思想の成果を踏まえた上で、本論独自の観点から、アーレントの思想を解釈している。ポスト近代、もしくはポストモダン、更にはポスト・ハーバーマスという観点から、アーレントの「公共的なるもの」に、何を読み取ることができるのか。このような関心から、本章は、アーレントの思想における重要概念である、「複数性」と「唯一無二性」について考察を進め、その思想的含意を明らかにしている。

問題の所在

アーレントは1960年に書かれた手紙で、『人間の条件』について次のように言っている。「あらゆる点でほとんどすべてをあなたに負っています」(Ettinger 1995: 21=1996: 33)。手紙の相手、すなわち「あなた」とは、直接の師であるM・ハイデガーである。

R・ウォーリンは、ハーバーマスに捧げられた書である『ハイデガーの子どもたち』で、ハイデガー、アーレント、そしてポストモダン思想の影響関係について次のように言っている。「ハイデガーとポスト・モダニズムのあいだで奇妙な政略結婚がとりおこなわれることになった。この結婚の仲介人をつとめたのはパリであった」(Wolin 2001: xii=2004: 10)。

ナチスの御用学者ともされていたハイデガー思想は、J・デリダに代表されるユダヤ系の「フランスの知識人」によって再評価されることになる。だがウォーリンは、このことにより、「ハイデガーの学説の政治的なふくみを考察する試み」が「面倒なもの」となったと指摘している(Wolin 2001: xii=2004: 10)。

そしてウォーリンは、アーレントが正統な「ハイデガーの子ども」であり、「確信的なハイデガー主義者」であることを強調している。アーレントの思想もしくは政治観は、その師と同様に「反民主主義」であり、「エリート主義的な偏見」がある (Wolin 2001: 69=2004: 115-6)。このような観点から、ウォーリンは「アーレントを『ポストモダニスト』と見なそうとする試み」、例えば D・L・ヴィラによるアーレント解釈を批判している (Wolin 2001: 248=2004: 122)。

だが本論は、「公共的なるもの」に関するアーレントの思想は、ポストモダン思想として解釈し得るような強度を持っていると見なしている⁽¹⁾。その特徴の一つは、具体的には「複数性 (plurality)」という概念に体现されており、実際に日本で近代批判の文脈で「公共的なるもの」が模索される際には、その複数性が重視されている。では、その複数性には、どのような思想的含意があるのか。あるいは複数性は、ポストモダン思想を踏まえると、いかなる特性があると解釈できるのか。

「第一部」で明らかにしたような意味で、「公共的なるもの」の思想の核心は、「動物と人間」の区別にある。だが、「人間」という表現は曖昧である。アーレントは「人間」を、「大文字の人 (Man)」と「小文字の人々 (men)」に区分して、後者すなわち人の複数性が「人間の条件」であることを強調している (HC: 7)。そして、複数性には、「平等・同等性 (equality)」と「差異・特異性 (distinction)」という「二重の特質」があるとしている (HC: 175)。

もし、「人間」に「平等・同等性」が全くなければ、「相互理解」は不可能である。だが他方で、「人間」に「際立った差異」がなければ、「相互理解」のための言論や活動は必要ない (HC: 175-6)。そして、このどちらか片方に解釈の重点が置かれるとき、全く異なるアーレント像が生まれ、しばしば対立したものとなる (d'Entreves 1994) ⁽²⁾。

この点に関連して、齋藤純一は興味深い指摘をしている。「『複数性』の一方の契機、“distinction”も『卓越』というよりもむしろ、『闇』の外に具体的な誰かとして現われ得る」という意味を主としている (齋藤 1997: 159) [傍点は引用者]。

また梅木達郎も、複数性を重視しており、雑誌『思想』のアーレント特集号 (2004年) に寄せた論文のタイトルは、「輝ける複数性」である。そこで梅木は、次のように指摘する。アーレントが想定する「人間の輝く出現は、ただ複数の他者と織りなす言論と活動の網の

目 (web) ——公共空間——においてのみ可能である」(梅木 2004: 48; 2005: 284-5) [強調は引用者]。

ここで注目したいのは、複数性と「現われ」の密接な関係である。齋藤と梅木が指摘するように、アーレントは、複数性が「現われ」に依存することを強調している。「人間」の複数性は、他人との「差異性」を持つこと、すなわちその人の属性ではなく、アーレントの言葉で言えば、その人が「誰 (who)」であるのかに関わる。

だが重要なのは、who は単に「存在」するのではなく、「現われ」もしくは「現象」することである。「卓越・闘争か、むしろ同等か」、あるいは「差異か、同質か」、更には「反民主主義的エリート主義か、リベラルな平等か」といった解釈の問題は、むしろ「現われ」た「後」に派生するものにすぎない。そもそも「現われ」なければ、このようなことは問題となり得ない。

こうして、「現われ」や「現象」を強調することは、アーレントの思想を、ハイデガー存在論はもちろん、その源流である現象学へと接近させることになるだろう。だが他方で、「フランスの知識人」であるデリダが『声と現象』で明らかにしたように、現象学、より正確に言えばフッサール現象学こそが、ポストモダン思想が批判するものである (Derrida (1967)1989=1970)。したがって、アーレントの思想と現象学の差異化もしくは距離化ということは、ポストモダン思想を踏まえた上でアーレントの思想を解釈する場合には重要になってくる。

アーレントの思想は、現象学的であるのか否か。あるいは、どのような点で現象学と相違するのか。また、ハイデガーとはどのように関係し、相違するのか。このような問題意識の下、本論は、アーレントが重視する「複数性」の思想的含意を検討し、それが「唯一無二性 (uniqueness)」と密接に関連していることを明らかにしている。

構成

以上のような関心からなされている本章の構成を確認しておこう。

「第一節」では、複数性の意味と内実を明らかにしている。その際、まず、現象学を批判したデリダのコミュニケーション論が確認される。次に、アーレントの思想とフッサール現象学の類似点と相違点を検証しながら、複数性の特徴を明らかにしている。ここで問

題とされる複数性は、「自己と他者」の間に設定されるものである。

「第二節」では、複数性が含意するもう一つの観点、すなわち「自己内他者」の問題について考察している。アーレントの術語で言えば、このことは、人の唯一無二性に関わり、ハイデガー存在論における重要概念である、「固有性」の問題と密接に関係する。ここでは、アーレントとハイデガーの相違という観点から、アーレントの思想の特徴を際立たせている。また、このような考察を通じて、「自己内他者」という意味での唯一無二性と、「自己と他者の相違」という意味での複数性が交差する場面が、「人間の条件」、もしくは「公共的なるもの」の生成条件であることを明らかにしている。

「第三節」では、以上の考察をふまえた上で、本章の補論的な考察が展開されている。アーレントの思想に見られる他者性や“他なるもの”の特徴について、J・クリステヴァとJ・デリダのアーレント論を参照しながら検討している。前者は、アーレントの思想に「異常なもの」に対する配慮があるとして評価し、後者は逆に、「狂気」という視点が欠落しているとして批判している。「異常なもの」や「狂気」は、唯一無二性と、どのように関わるのか。

本章は、このような関心から、複数性と唯一無二性という観点から、アーレントの思想が持ち得るポストモダンの特性もしくは現代的な意義を明らかにしている。

第一節 複数性について——自己と他者の関係

1-1 複数性への視座

公共論的転回

梅木達郎は、ポストモダンの「公共的なるもの」に関する重要な思想研究である『脱構築と公共性』で、アーレントの「複数性」概念を高く評価している。そして、アーレントの「公共性」と、デリダの「脱構築」に共通する視座があることを強調し、その視座を「公共論的転回」と表現している（梅木 2002: 89）。

もちろん、アーレントの「公共性」と、デリダの「脱構築」は、完全に同じものではない。「公共的な複数の他者から出発して、自己を解体しようとする思考」と「自己を脱構築しつつ他者に向かおうとする思考」という違いがある。だが双方共に、「他者」との共存を思想的、哲学的に探究している点で、時代と状況を超えた共通性を持っているとされている（梅木 2002: 10）。この点に関して、梅木は次のように言っている。

個人の単なる寄せ集めでもなく、また共同体への一体化的融合でもなく、ある独特の公的人間の集りが現出しているのであり、そこにはいわば公共論的転回ともいえるべきものが生じている。複数の他者の存在によって人間の自己中心性が還元されることによって、自己関係として定義されてきた「主体」の存在そのものが批判的に問いただされる。……つまりそれは自己中心的な「主体」の脱構築に通じているのである（梅木 2002: 89）。

時代も目的も文脈も全く異なる思想史において、しばしば、他者の存在は、自己の変容体として想定されてきた。つまり、他者との関係が、自己関係に回収されるのである。多くの哲学や思想は、「他者」や「関係性」を志向しているように見えても、実は自己を他者に投影している。その特徴を端的に言えば、まず単独で存在する自己を措定して、そこから何らかの方法で、自己の分身もしくは変容体を他者として導出する。そして、他者との

関係性が、その探究の過程で自己関係に変換されるのである。

本論は、アーレントにおける「複数性」は、このような方法もしくは思考回路を批判するための概念装置であると考えている。繰り返して強調するが、あらゆる哲学や思想は、何らかの意味で「他者」を思考し志向する。「他者なき思想」すなわち“他なるもの”への配慮が欠如している思想とは、他者を志向しない思想形態を意味しない。問題なのはその志向の仕方、つまりは思考の方法である。

アーレントは、『人間の条件』で繰り返し強調している。「複数性は人間の条件である」(HC: 175ff.)。そして複数性は、「大文字の人」もしくは「人一般」ではなく、「人々」が「地球上で生き、世界内に住むという事実」と言い換えられている。「卓越 (excellence) はその定義上、他者の存在を常に前提とする」(HC: 49)。

マルクス主義や現象学の専門用語を使いながら、アーレントは、複数性が持つ意味合いを示唆的もしくは暗示的に表現する。だが、その要点は明解であり、極めて明快な発想に基づいたものである。その要点もしくは発想とは何か。結論から言えば、複数性は、「最初から人が二人以上存在する状態」を考えるために設定された概念である。より端的に言えば、アーレントは「そもそも人が二人いるということはどのようなことか」、すなわち「人間」の「条件」を考えているのである。

これは単純な発想ではあるが、哲学史もしくは思想史上における特異性は際立っている。なぜ、「そもそも二人以上いる」という設定から始めないのか。あるいは、始められないのか。アーレントには、この発想があることにおいて、ポストモダン思想としての強度があり、また梅木が指摘するように、デリダと共通する視座を持っている。公共論的転回である。

デリダとコミュニケーションの問題

この点を詳細に考えるために、まずは、デリダの論点から確認しよう。

デリダにとって、「他者」なき思想は、端的に形而上学を意味する。周知のようにデリダは、西洋哲学の特質を、透明なメディアとしての「声」を媒介にした自閉化、すなわち「他者」の痕跡の抹消に見た。有名な一文を引用しよう。「形而上学の歴史は絶対的な「自分が話すのを聞きたい」……である」。これに対してデリダは、話す主体も聞く主体も不在のエ

クリチュールの考察を通じて、西洋哲学の音声中心主義を脱構築する (Derrida (1967)1989: 115=1970: 195)。

ただしデリダは、「声」をメディアにした全てのコミュニケーションが、他者を抹消しているという意味で自閉化していることを主張しているのではない。あるいは逆に、「文字」を想定した全ての思想に、他者への配慮があることを意味する訳でもない。例えばアーレントは、「複数性は、活動と言論が成立する基本条件」であると言っているが (HC: 175)、他者の抹消は「言論-行為 (speech act)」、つまりはコミュニケーション全般に憑きまとう問題である。

この点を考えるために、一見全く「形而上学」的ではないコミュニケーション・モデルを参照しよう。1949年にC・シャノンとW・ウィーバーは、情報工学の視座から機械通信のコミュニケーション・モデルを定式化した。ここでコミュニケーションは、発信者が共有されたコードに依拠して回路にメッセージを送り、受信者がそれを正確に受けとることで成立する。

そして、コミュニケーションが成功するために重要なのは、ノイズを除去することであり、そのノイズは二つの次元で想定されている。一つは回路にノイズが混入すること、もう一つは受信者によるメッセージの誤解である。したがって、回路へのノイズの混入を技術的に制御すること、例えばケーブルの性能の向上と、可能な限り誤解を防ぐことが目指されることになる (Shannon and Weaver 1949:4-6)。

だが実際には、技術的に完全に回路を制御することも、誤解を完全に防ぐことも不可能である。ノイズの混入によるコミュニケーション失敗の可能性は常にあり、実際にコミュニケーションは様々な場面で失敗する。では、コミュニケーションの完全な制御を可能とする条件はないのだろうか。

ここでこの問いは、機械通信や情報工学を離れて哲学的なものとなる。そして実際に哲学、デリダの言葉で言えば形而上学は、ノイズの混入を完全に防ぐための、一見単純だが決定的な解答を導き出した。これは、「形而上学の歴史は……絶対的な〈自分が話すのを聞きたい〉である」という表現に端的に示されている。つまりは発信者と受信者、すなわち自己と他者の一致である。「発信者 (自己) と受信者 (他者)」との間に距離が全く存在しなければ、そこにノイズの混入する可能性はない。

コミュニケーションにおいて、回路の透明性と受信者の透過性が求められるとき、究極的には発信者と受信者が完全に一致することが要請される。これは結局のところ、コミュニケーション過程が、発信者の「意識」へと余すことなく回収されることを意味するだろう。つまり、自己と「他者」の関係、アーレントの言葉を使えば「人々」が存在することを無化するものである。アーレントは、その状態を「言論と活動なき生活」と言い、これについて「文字通りの意味で、世界にとっての死」という言葉で表現している (HC: 176)。

だがここで、デリダの『声と現象』が、何、誰を対象としたものであるのかを思い起こす必要がある。デリダが直接の標的としたのは情報工学ではなく、フッサール現象学である。

1-2 現象学とアーレント

アーレントとフッサールの類似点

S・ベンハビブの有名なアーレント論に代表されるように、アーレントの思想に対するフッサール現象学の影響は、多くの論者に指摘されてきた (Benhabib (2000)2003: 95; Taminaux 1997: 30-4) ⁽³⁾。確かにアーレントの議論には、「現われ」すなわち「現象」を強調することや、「公共的なるものの光」と「私的なるものの闇」という隠喩 (HC: 38)、更にはパースペクティヴや相貌への関心など、現象学を彷彿させるような問題設定が散見される。

実際にアーレントは、『精神の生活』(*The Life of the Mind*, 1978.) の「現われ (現象)」と題された章で、「現われと存在の一致」を強調している。

もし、現われるものの受信者——認め、認識し、反応することのできる生命体——が存在しなければ、何も現われることが出来ないだろうし、「現われ=現象」という言葉が意味を成さないだろう。……我われは、この世界に、何処からともなく現われてきて参入し、また、そこから何処へともなく消えていくが、この世界においては、存在と現象は一致する (LM:19)。

この引用に示される通り、アーレントに現象学の影響があることは明白である。

アーレントは、「公共的なるもの」という用語が「密接に関連しているが、完全に同じではない」ような、二つの事象を意味することを強調する。その二つとは、「現われ」と「世界」である（HC: 50-2）。それ故に、「公共的なるもの」の領域は「現われの空間」とも言い換えられており、そこでは活動と言論、すなわち「言論・行為」によって who が「現われ」とされている（HC: 179; 199）。つまり、「公共的なるもの」の領域は「現われの空間」であり、「現象」の「世界」なのである。逆に「言論と活動なき生活」は、「世界にとっての死」である。

このように、アーレントが「現われ」と「世界」を強調することは、アーレントの思想とフッサール現象学を更に接近させるようにも見える。

だが他方で、アーレントとフッサール現象学には、決定的な差異もしくは距離があるのも事実である。例えばフッサールは、アーレントと相違して、観想とは相違する活動に興味を示さない。だがこのことは、フッサールが伝統的な哲学者、すなわち「観想者」である故に、複数性と活動の関係を看過したということの意味しない。むしろ重要なのは、複数性と「現われ・現象」それ自体の関係が、アーレントとフッサールでは相違することである。

アーレントが、例えばデカルトのコギトを強く否定するのと相違して（HC: 280-4）、フッサールを直接批判しないこともあり、この点はしばしば看過されている。だがこの点こそが、アーレントにおける複数性を理解するために重要となってくる。フッサールとアーレントの違いを、伝統哲学の観想と、実践における活動の相違に見るべきではない。では、アーレントが措定する複数性は、どのような点でフッサール現象学と相違するのか。

フッサールの他我構成

アーレントは、「現われ」や「現象」を重視する点において、確かにフッサール現象学の系譜にある。だが他方で、複数性、もしくは複数性の「現われ・現象」という設定をすることにおいて、フッサール現象学と袂を分かť。「単数性の現象学」もしくは「ひとりの現象学」と、「複数性の現象学」の相違である（古賀 2001: 330）⁽⁴⁾。

アーレントが言う複数性、より正確に言えば、複数性が「現われ」る「世界」としての「公共的なもの」の領域は、むしろフッサールの「相互主観性」を間接的に批判しているものである。逆に言えば、「相互主観性」と距離を取ることによって、その特徴は際立つものとなる。この点を考えるために、まずフッサールの「相互主観性」について確認しよう。

孤立する主観（＝個我）を批判して、他者が存在する世界を見出すことは、思想史や哲学史上で幾度も繰り返されてきた。それは、特に現象学の系譜に顕著なものである。フッサール現象学は、一方で「超越論的自我」を措定する「厳密な学」であるが、他方で「相互主観的コミュニケーション」を媒介とした「生活世界」を重視する（Taminiaux 1997: 30-4）。

では、「現われの空間」と呼称されるアーレントの公共空間は、現象学的な「相互主観性（inter-subjectivity）」の延長で考えるべきものだろうか。ここでまず、現象学の「相互主観性」について、フッサールの「他我構成」によりつつ確認していこう。

フッサールは、現象学が独我論であるという批判に応答すべく、『デカルト的省察』の「第五省察」において、自我と他者とが共存する状態を現象学的方法により導出する。有名な「他我構成」であり、それはパースペクティブ交換という方法を導入することで可能となっている（Husserl 1992=1980）。

まずフッサールは、「他我構成」の基点として、「私」と「私の身体」の直接的で明証的な関係、すなわち「根源的呈示」されるような関係を想定する。他の物体と相違して、「私の身体」は、「私」の意のままに動く。この意識と身体の関係が、「私」にとって原初的なものとなる。これが全ての考察の出発点であり、「私」が世界に存在するという確信の根拠である（Husserl 1992=1980: 296-8; 305-6）。

そして次に、この「根源呈示」を基点として、このアナロジーから「私」とは別の場所に存在する「身体」に、その直接的な関係を投影する。つまりは「間接的呈示」である。そうすることで、その身体は「私」とは違うが、「私」と同じような明証性をもつ基点、すなわち他我として見出されることになる（Husserl 1992=1980: 300-7）。

フッサールを引用しよう。「……わたしは、もしもわたしがそこにいてそこに身を置いたならば、わたしもおそらく同様にもつであろうような空間的現われ方をもつものとして、

他我を統覚するのである」(Husserl 1992=1980: 306)。

それは単なる物体ではなく、「私」と同じものを、異なる位置から見ている存在者、すなわち他我である。「私」の存在する世界は独我論的なものではなく、そのような他我との関係で成立している。この関係こそが、「相互主観性」と呼称されるものである(Husserl 1992=1980: 320-3)。

したがって、他我と「私」は、「立ち位置」が相違するために、世界の「見え方」が違う存在にすぎない。だが逆に、このことが、他我と「私」が共存する世界の同一性ないし単一性を支えてもいる。共存の確信の条件である。

このように、フッサールの「相互主観性」は、視覚に基づくパースペクティブ交換に依拠するものである。他我は「私もそこに行ったらそう見えるであろう」ように、世界や「私」を見ている。それは、「私」と同じような、しかし「私」ではない基点として、「私」と同じ世界内に位置している。

したがって、フッサールの「相互主観性」には、「私」の位置から移動して他我の位置へ行けば、「私」は他我の世界の「見え方」を獲得するということが含意されている。他我は、移動して獲得される「私」のパースペクティブに還元されるという意味で、「私」の変容体である(Husserl 1992=1980: 304)。

このような意味で、フッサール現象学においては、自己と他我の関係は対称的なものである。これはフッサールが、「私」と「私の身体」の関係、すなわち「根源的呈示」を明確な基点とし、そこからのアナロジーで他我を「構成」した当然の結果であるとも言えよう。

1-3 フッサールからアーレントへ

アーレントにおける「他者」

フッサールと相違して、アーレントは、パースペクティブやアスペクト(相貌)の複数性を重視して、次のように言っている。

事物が、そのアイデンティティを変えることなく多様な相貌において見られ、それ故

に事物の周りに集まった人々が、同一のものを全く多様に見ていることを知っている場合にのみ、世界のリアリティは偽りなく確実なものとして現われる (HC: 57)。

まさに、フッサール現象学を彷彿させるだろう。ここでアーレントは、フッサールと同様に、パースペクティブ交換を重視しているようにも見える。だがアーレントは、この見解を補完すべく、次のようにも主張している。すなわち、「私」の立場を拡大・拡張することは、パースペクティブの複数化を意味せず、むしろ同一で単数のパースペクティブを提供するにすぎない (HC: 57)。

アーレントは、「私」という基点の投影によって、パースペクティブが複数性を持つことになるとは考えていない。「私」が移動した位置からの「見え方」をもつ「他我」は、あくまで、「私」と代替可能で交換可能な「他我」にすぎない。つまりそこに、「私」との質的な相違はない。

この点を考えるために、アーレントのカント論を参照しよう。アーレントは、カントの「拡大された思考」を論じる際、次の点を強調する。それは、「彼・彼女らの先入観を私自身の位置・地位に固有な先入観と交換すること」ではない (LK: 43)。

この点を踏まえるならば、アーレントは、孤立した主観、すなわち「私」という基点から、パースペクティブ交換によって多数の主観が存在する場を導き出すことを批判しているのである。「公共的なもの」は、複数性が「現われ」る領域である。したがって、「私」の拡張に過ぎないフッサールの「相互主観性」もまた、アーレントにとっては、複数性を「奪われた (=私的)」な状態である。

更にアーレントは、パースペクティブやアスペクトの相違が、活動や「言論-行為」において「現われ」て、初めて意味を持つことを強調する。「公共的なもの」の条件である、パースペクティブやアスペクトの複数性は、単に可能性もしくは潜在的なものとして確保されるべきものではない。活動や「言論-行為」において、実際に「現われ」なければならない (HC: 175ff.)。

たが注意すべきなのは、この「現われ」は、他人とは決して「共有」されないことである。アーレントは次のように言っている。

その人が **what** であるのか——その人が見せたり隠したりする性質、天分、才能、欠点——とは反対に、**who** は、その人が言うことや行うことの全てに暗示的に暴露される。……だがその暴露は、意図された目的として達成されることは、ほとんど不可能である。……それどころか確実なのは、これほど明白に間違いなく現われる **who** は、ギリシア正教のダイモンのように、その人自身には隠蔽されたままであるということである…… (HC: 179)。

活動や「言論・行為」において「現われ」るのは、その人が **who** であるのか、すなわちそのユニークなパースペクティヴやアスペクトである。だがしかし、その「現われ」は、パースペクティヴやアスペクトを他人と「共有」することで、相互的な関係性を構築することを意味しない。むしろ、「その人」が示すユニークなパースペクティヴやアスペクトは、他者のみに「現われ」る。つまりは、聞き取られることにおいて在る。

「その人」は自由に活動し、「言論・行為」において自由に「話す」。だがしかし、それが他者にどのように聞き取られたか、あるいは、そもそも聞かれたのかどうかさえ知ることはできない。つまり、「その人」のアスペクトを、「その人」自身が回収することはできない。単独の主体への回収不可能性こそが、「公共的なるもの」と、そこにおける複数性の「条件」なのである。

したがって、「その人」は、他者の「同意を強制すること」はできず、「人は他者の同意を、せがんで乞い求めることができるだけ」ということになる (LK: 72)。つまり、ここでは、「自分が話すのを聞く」ことは徹底的に禁じられているのである。この点に関して藤本一勇は、「現前の公共空間は反射の空間である」と指摘しつつも、その「現前」つまりは「現われ」が「他者への現前である」ことを強調している (藤本 2005: 19)。

このような意味で、「その人」と他者の間には「断絶」が存在している。だが、乗り越え難い「間 (between)」が創出されることで、むしろ両者は互いに異質なものでありながら関係することができることとなる (BPF: 3ff.)。「他者と実質的に断絶している」ことこそが、他者の「他者性」を担保する (古賀 2001: 326)。受信者（「受け手」）の「存在を抹消する運動」に抗ってこそ、関係すべき相手としての「他者」が理論的に確保されるのである (古賀 2001: 326)。

小括

以上をまとめよう。フッサール現象学は、「他我」のパースペクティブやアスペクトが、自己の空間的な移動によって代替され得ると考える。したがってフッサールは、「他我」もしくはそれとの関係性を、結局のところは自己に回収している。そして、シャノン／ウィーバー・モデルにおいても重要なのは、発信者の発する情報、すなわち意図もしくは意志が、正確に受信者に到達することであった。したがって、この想定の下では、発信者と受信者が一致することが理想となる。

つまり、両者において対他関係は、自己から派生するものである。他者は自己の変容体にすぎない。このような設定では、対他関係は、自己関係に回収されることで最も安定する。要するに、その理論的特質から、対他関係は自己関係に回収されるのである。

だが両者と相違して、アーレントは、自己と他者の関係に、当初から非対称性もしくは交換不可能性を見出す。フッサールは、世界の妥当性を「間主観的コミュニケーション」に見るが、むしろアーレントにおいては、他者との断絶が前提とされているからこそ、逆に、「言論・行為」すなわちコミュニケーションが要請されるのである。

ただしそのコミュニケーションでは、「同意を強制すること」はできず、「人は他者の同意を、せがんで乞い求めることができるだけ」である（LK: 72）。この点で、ハーバーマスのコミュニケーション論とも相違している。

このような意味で、アーレントは、単独の主体から出発して二人目の存在者、つまりは他者を導き出すことはない。また逆に、二人を想定しながらも、それを自己関係に回収することもしない。徹底して、二人以上が存在する状況を探究しているのである。

この世界に、人が二人（以上）存在するとするならば、つまりは「大文字の人」ではなく「人々」が存在するとするならば、その「条件・状態」は何か。アーレントが見い出す複数性には、一見単純であるが画期的な視座がある。自己に回収されないような他者への配慮である。

第二節 唯一無二性について——自己内他者の問題

2-1 唯一無二性への視座

who としての唯一無二性

あまり注目されていないが、アーレントは他者を、対他関係のみならず、自己の内にも見出している⁶⁾。自己内の他者を「他者」と呼称することに抵抗があれば、それを“他なるもの”と言い換えても問題はない。アーレントには、対他関係のみならず、自己内にも、“他なるもの”を見出す視座がある。

そのことを端的に言えば、自己が複数化されることを意味する。そして、この複数化において、同一性や全体性に包含されないような、自己の「唯一無二性 (uniqueness)」が「現われ」るのである。この点は、自己と他者の間に想定される複数性とも連動し、この二つが交差する地点において、アーレントの複数性は完結した概念となる。この点に関連して、アーレントは次のように言っている。

複数性は人間の活動の条件である。なぜなら、我われは同じ人間でありながら、誰一人として、過去に生きた他者、現に生きている他者、これから生きるであろう他者とは異なるからである (HC: 8)。

「他者と決して同一ではないこと」、すなわち唯一無二性は、活動や「言論・行為」を通じて「現われ」る who の特性である。who は、自己が差異化されること、すなわち自己の複数化を意味する (HC: 175-6)。そして自己の複数化は、単に多様なアイデンティティを持つことを意味するのではない。唯一無二性は、アイデンティティの一つではない。では、人が who であるとは、どのようなことなのか。

齋藤純一の見解を参照しよう。齋藤は、アーレントの「what/who」の区分を、「表象もしくは属性」と「現われ」との差異であると考えている。表象や属性は、端的に言えば、同一性のもとにカテゴリー化することを意味する (齋藤 1997: 159-63)。

我われは、通常もしくは日常において、他人や自分の特徴を、女性、中年、学生、会社員、更には日本人や東洋人といった、他人と共通する事象との関連で把握している。また、そのようなアイデンティティを持って生活してもいる。つまり政治、社会、文化など様々な次元で、カテゴリーに属することで主体化している。

だが、ここで次のように問うことができるだろう。ここに“人間”の唯一無二性はあるのだろうか。言うまでもなく、会社員も女性も学生も、自分一人ではないという意味で、唯一無二の存在ではない。これは、いわゆる実存主義的、もしくはハイデガー的な問い掛けである。

更に齋藤は、このようなカテゴリー化が「有徴化」と関係することを指摘している。表象や属性は、“人間”を集団の特性で判断する基準であるのみならず、しばしば「優位にあるものが劣位にあるものをネガティブに同定する」ために使用される。いわゆるスティグマやレッテルが、表象や属性と結び付いていることがその典型であろう。したがって齋藤は、属性や表象というアイデンティティとは別に、その人が実際に行う活動や言論・行為から、その特性を判断すべきと言っている（齋藤 2000: 40-2）。

ただしアーレントは、属性や表象を直ちに否定すべきものと考えている訳ではない。例えばアーレントは、『全体主義の起源』で、国籍が剥奪された「難民」の特質を「名前がないこと」と表現し、この点に関して次のように言っている。

全ての社会的階層の難民が、「ここでは、私が誰（who）であるかを知っている人はいない」と繰り返し不満を述べているが、結局は名声だけが、この不満に対する答えとなるであろう。確かに、有名な避難民は生き延びるチャンスは大きくなる。それは、名前を持っている犬が、単なる一般的な犬でしかない野良犬より、生き延びるチャンスに恵まれているのと同様である（OT: 287）。

もちろん、『全体主義の起源』と『人間の条件』の議論を一義的に結び付けることには注意を要するだろう。またこの議論は、法外な存在者である「難民」が、有名になることで法の保護下には置かれませんが、辛うじて「名前のない群衆」から脱出することが可能となるということを述べたものではある（OT: 287）。

だが注目すべきなのは、ここでアーレントが、無名性と一般性を等値しているようにも見えることである。「難民」の無名性は、「単なる犬」もしくは「名もなき犬」という一般性と同じ位相で考えられている。「犬」という呼称はカテゴリーであり、そこは犬の唯一無二性は剥奪される。

だが、アーレントが問題にしているのは、国籍という属性や表象を剥奪された「難民」のことである。したがって、この表現は誤解を与えかねない。例えば「アメリカ人」であることが認知されれば、あるいは何らかの方法でアメリカ国籍を取得できれば、もう「難民」でない。故に「生き延びる」ことが可能となる。

このようにアーレントは、ここでは一般性、すなわち **what** であることと、その **what** であることすら剥奪された状態の双方に、「名声」もしくは「名前があること」を対置しているのである。

他方で、そもそも **who** として「現われる」とは、「名声」というよりも、「名前があること」つまりは唯一無二性を意味する。アーレントが、**who** が「現われ」る活動や言論・行為を、「始まり」や「誕生」といった出生に関わる言葉で表現する理由はここにあるだろう。それは「第二の誕生」なのであり、この点は重要である (HC: 176)。

齋藤は、アーレントが唯一無二性を、卓越や傑出に結びつけることを疑問視していた (齋藤 2000: 44)。他方で例えば井上達夫は、アーレントが「卓越主義」的であることは明白として、齋藤の主張を批判している (井上達夫 2006: 8)。だが、卓越や傑出、あるいは「名声」は、むしろ端的に「名前のある犬」、つまりは固有名を持つ故に、唯一無二で固有な存在となることを意味するのではなかろうか。固有名を持つ固有な存在者と見なされるとき、その人の **who** が始まり、唯一無二性が「現われ」る。

唯一無二性と「社会」

ここで、固有名という「名」と、固有性の関係について、柄谷行人の見解を参照しよう。柄谷は、次のように言っている。

牛を固有名で呼んでいる者にとっては、それを殺すことは困難であろう。これは“ヒューマニズム”の問題ではない。彼は、兵士としては、平気で人間を殺すことができる

だろう。なぜなら、敵の兵隊は敵という集合の一人であり、固有名をもたないからである。いかえると、これは個体としての対象が「何であるのか」とは関係がない。……肝心なのは「誰であるか」だ（柄谷 1994: 33）

固有名で表現される固有性は、全体性や普遍性に包含されること、つまりはカテゴリー化を拒む。柄谷は、この固有性・固有名を単独性と言い換え、その特徴を一般性に回収されないことであると考えた。ここで言う単独性は、端的に言えば、その人が **who** であるのか、つまりはその存在の唯一無二性と同義であろう。

アーレントは、生命や身体性に関わる「私的なもの」が全面化した状態を「社会的なものの勃興」と表現していた（HC: 38）。それは、「労働する動物」のみが存在する状況として、批判的に捉えられていた（HC: 320）。

だが、唯一無二性に関する考察が示すように、アーレントがモダンの「社会」に見たのは、固有名すなわち唯一無二性の剥奪である。それを、「名声」や「卓越」といった闘争的な用語で表現するのは、「社会」で **who** となること、すなわち固有性を持った唯一無二の存在となること、極めて困難であることを強調するためである。

文字通りの意味での「名声」は、むしろ「社会」的な成功を意味する（MDT: 155）。したがって、近代の“人間”は常に既に、唯一無二性を剥奪されている。このような意味で、唯一無二性は、「社会」における“他なるもの”であり、「社会」の中で **what** として生きている我われの“内なる他者”でもある。

活動や言論・行為を通じて、**who** が「現われ」ることは、カテゴリー化されたアイデンティティとしての **what** とは“他なるもの”が「現われ」ることを意味する。このような意味で、「公共的なもの」の中で、「私的」な **what** とは相違する、その人の **who** が「現われ」ることは、「社会」の内に“他なるもの”が見出されることを意味する。その「現われ」は、「社会」に対する“反抗”なのである。

2-2 唯一無二性への論理

唯一無二性の要請

だがここで、「社会」で **what** として生きること、どのような問題があるのかという「問い」を発することができるだろう。例外状態における生であれば、それは文字通りの意味での「死」に直結する。我われは、アーレントが言うような意味で「公共的なるもの」に関わる「人間」としてではなく「動物」として生きることも可能であり、現にそうしている。

したがって我われは、その「問い」に対して倫理的な観点から解答することはできない。つまり、アーレントの主張に倫理的な根拠はない。だが、そうであるとしても、唯一無二性は存在しないと考えることは、素朴な意味で日常感覚と矛盾する。

確かに我われは、日常生活の中で様々なカテゴリーに属し、それに基づいて生活している。このような意味で我われは、常に他人との共通項に自分のアイデンティティを見出している。アーレントは、これを「凡庸・陳腐 (banality)」な生活であり、「労働する動物」の生であると見なすだろう。だが、これが我われの日常でもある。

他方で我われは、自分と他人が、何らかの意味で唯一無二の存在であることを、素朴に認めもするだろう。日常生活で **what** に埋没しているとしても、自分や他人が世界に二人存在するとは考えはしない。自分が他人と全く同じであるとも考えない。そうである以上、我われ“人間”の唯一無二性は、少なくとも潜在的には常に想定されていると言える。倫理的には解答できず、したがって倫理的に要請できないものが、このような形で常に想定されてもいるのである。

では、この想定を明確化すること、すなわち我われが唯一無二性を持った存在であることを理論化すると、どのようになるのか。つまり我われは、自分が唯一無二性を持った存在であることを、どのように“証明”できるのだろうか。

記述理論をめぐって

これに対する一つの解答が、記述理論と呼ばれるものである。これは『探究Ⅱ』で柄谷行人に批判された、B・ラッセルの理論である。記述理論は、その証明を、固有名の指示対

象がどのように特定できるのかという観点から行う。

ここで再び、柄谷行人の見解を参照しよう（柄谷 1994）。記述理論は、固有名の指示対象が「確定記述の集合」により決定されると主張する。つまり本論の文脈で言えば、唯一無二性を **what** の集合と考えたのである。記述理論は、そう主張することで、固有名を言語システム内に回収したと言える。だが柄谷によると、そのことは「……かつて固有名がもっていた例外的な特権（けっして述語にならない基体として）をはぎとること」を意味する（柄谷 1994: 40）。

この記述理論は、柄谷によって論理的かつ徹底的に批判されている（柄谷 1994: 38-51）。だが他方で、この理論は、我われの日常感覚に合ってもいる。確かに我われは、様々な **what** もしくは属性を持っている存在者である。女性であったり、学生であったり、日本人であったり、サークルのメンバーであったりする。このような意味で、我われは **what** の集合体であるが、これを理論化したのが記述理論である。それは、例えば「ソクラテス」の「唯一無二性」が、「ソクラテスは、〇〇である」という命題の述語の部分を挙げることで示されると考える。

もちろん、実際にその述語を挙げきることは不可能であろう。だが少なくとも理論上は、述語を全て挙げきった状態を想定することはできる。述語を全て列挙すれば、その組み合わせは、主語に相当する人に応じて異なるだろう。こうして記述理論は、唯一無二性が述語の束、すなわち **what** の集合によって示されると見なす。

繰り返すが、これはある意味で、我われの素朴な感覚に見合った唯一無二性の捉え方なのではなかろうか。恐らく多くの方は、自分が唯一無二の存在であることを、その性質を挙げることで示そうとするだろう。

だがこれに対して、二つの問題を指摘することができる。その一つは、**what** すなわちカテゴリー化を意味する属性の集合が、カテゴリーからの逸脱であるはずの唯一無二性を示すのは矛盾しているということである。端的に言えば、**what** や属性は、他人と共通することを意味するので、定義上それらは他人と共通しないこと、すなわち唯一無二性とは馴染まないのではなかろうか。

そして二つ目は、記述理論の想定を認めた上での批判であり、その「想定」に関わる。仮に、**what** を挙げきった状態を想定することを認めたとしても、その状態が他人と同じも

のとなる可能性をも想定することはできる。そうであるとする、同じ人が二人存在してしまうことになり、唯一無二性は示せない。

この二つの点に鑑みても、たとえそれが日常感覚に合っていようとも、共通項とその組み合わせから唯一無二性を導き出すことは、不可能であると考えられる。したがって、唯一無二性を論理的に考えるならば、それは **what** とも、あるいは **what** が見出される領域とも異なる位相で導出されなければならない。

柄谷は、固有名の指示対象が、確定記述の集合によって決定されることを批判した。むしろ固有名は、確定記述の束によっては示されない。このような意味で、唯一無二性とは、主語から確定記述を差し引いた残りの部分、すなわちその残余であると考えることができる。固有名には、述語（属性）の集合以上の何かが含まれている。柄谷の議論を継承した東浩紀の表現で言えば、「……固有名にはつねに、ある剰余が宿っている」ということになる（東 2008: 110）。

2-3 ハイデガーとアーレント

アーレントとハイデガーの類似点

この剰余は、「社会」から見れば、まさに“他なるもの”である。そして、この剰余もしくは剰余こそが、**who** であると見なすことができるのでなかろうか。それは、安定した「社会」内には存在し得ないような、唯一無二性を持った自己である。この点に関連して、アーレントは次のように言っている。

ある人の **who** について述べようとする途端、我われは、まさに語彙それ自体によって、その人が **what** であるかを述べる方向に迷い込んでしまう。つまり、その人が、似たような他者と必然的に共有している性質の記述をしたり、その人のタイプや、その語の古い意味における「性格」の記述を始めてしまうのである。その結果、その人の特殊なユニークネスは、我われから逃れてしまう（HC: 181）。

who はその性質上、定義されること、つまりはカテゴリー化を拒む。固有名の指示対象が、確定記述の剰余であるように、その人が who であるのか、つまりはその唯一無二性は what、すなわち「私的なるもの」から見ると、ある種の剰余である。

したがって、唯一無二性を希求するアーレントが、「私的／公共的」区分に、乗り越え不可能な存在論的差異を見るのは必然となる。つまり、what を「私的なるもの」として、「公共的なるもの」から厳密に区分するからこそ、活動や「言論・行為」において who が「現われ」ることが可能となる。

このように主張するアーレントには、「社会」への埋没からの「脱自」や「跳躍」という、「覚醒のシナリオ」が存在するという指摘がある。いわゆる決断主義な側面があるという見解である。覚醒と決断が、唯一無二な自己へと生まれ変わる契機となっている (Jay 1986: 14chap=1989: 14chap.; 川崎 1998: 346-7) ⁽⁶⁾。

ただしアーレントの主張は、ここまで見てきたように、唯一無二性の存在可能性を、あくまで論理的に追求した結果として導き出されるものである。そこに論理的な飛躍も、英雄主義的な決断もない。だが他方で、このような視座はアーレントに独自のものではない。川崎修も示唆するように、基本的には、ハイデガーにおける、「非本来的／本来的」区分の設定から「死への先駆」というストーリーと同様の論理構造である⁽⁷⁾。

アーレントはハイデガーと相違して、覚醒的な側面を、その人の who の「始まり」や「誕生」といった、生誕にまつわる用語で表現する (HC: 176)。ハイデガーのように、固有性を「死の先駆」の内で奪還するというイメージはない。だが他方で、「始まり」や「誕生」は『死への先駆』の反転にすぎないとも考えられる (木前 1997: 264)。あるいは、それは象徴的な意味での「死」そのものを伴う。これは、どのようなことか。

先の引用に戻ろう。who は定義されるべきものではない。who は「他人と共通すること」ではない。むしろ who は、「ポジティブに定義可能な what ではない」という否定の契機においてネガティブに示される。このような意味で、what と who は決して同時には現われえない。つまり、人は what であると同時に、who となることはできない。

この点に関して D・L・ヴィラは、アーレントの設定は「ハイデガーと同じように開示の領域（公共領域）には隠蔽ないし暗闇の領域（私的領域）が、前提となっている」と言っている (Villa 1996: 145=2004: 241)。アーレントが、ハイデガー的区分（非本来的／本来

的)を導入しているという指摘である (Villa 1996: 130ff.=2004: 216ff.)。

whoが「誕生」するときには、**what**は隠蔽されなければならない。ハイデガーの術語を使えば、**what**と**who**の間には、「非本来的／本来的」区分のような存在論的差異がある。この点においてアーレントは、極めてハイデガー的である。

アーレントとハイデガーの相違点

アーレント自身は、ハイデガーにおける「死」を批判して次のように言っている。「無それ自体としての死を経験することによって、私は自身を、自己の存在のみに排他的に捧げ、原理的な責めの様態において、自らを巻き込む世界から、決定的に自己を解放する機会を得るのである」(EU: 181)。

だが上述のように、アーレントの「始まり」や「誕生」は、**what**の「死」を必然的に伴うものである。したがって、アーレントが批判しているのは、「死」それ自体ではない。「死」を契機として、ハイデガーが「世界から、決定的に自己を解放する」こと、すなわち「自閉化」する点であると考えべきだろう。アーレントは、それを「個体化の原理」と表現している (EU: 181)。

ハイデガーが、「死」を、非本来性から本来性への架け橋と見なしたように、アーレントは、**what**の「死」を**who**の「始まり＝誕生」とする。だがそれを、「自閉化」と結び付けてはいない点で、ハイデガーと相違する。アーレントは次のように言っている。

その人が**what**であるのか——その人が見せたり隠したりする性質、天分、才能、欠点——とは反対に、**who**は、その人が言うことや行うことの全てに暗示的に暴露される。……だが、その暴露は、意図された目的として達成されることは、ほとんど不可能である。人は性質を持ったり、それを扱ったりするのと同じように、この**who**を所有したり扱ったりすることはできない。それどころか確実なのは、これほど明白に間違えなく現われる**who**は、ギリシア正教のダイモンのように、その人自身には隠蔽されたままであるということである…… (HC: 179)。

この部分は、「死への先駆」によって本来性が実現するというハイデガーの見解を批判し

ているものとして読むことができるだろう。who は、単独の主体に還元されるべきものではない。ハイデガーと相違して、むしろ what の「死」という場面においてこそ、他者が要請される。頹落している状態として「公共性」を葬り去るハイデガーとは反対に (Heidegger 1927=1963: 278ff.)、アーレントにおいては、who の「始まり=誕生」のみならず、what の「死」が「公共的なるもの」と関係する。

この点に関連して S・ベンハビブは、アーレント的な立場からハイデガーの「死への先駆」を批判する文脈で、次のようなことを強調している。確かに死ぬのは「単独な個としての私」であるが、「死」そのものは「社会的行為であり社会的事実」である。「私の死は、弔われ、記憶され、悲しまれ、喜ばれる……」 (Benhabib (2000)2003: 106)。

また藤本一勇は、「行為者」の「唯一無二性」が「公共関係における反射性に依存する」と指摘した上で、次のように言っている。「ここから、公共化がはらむ『死』の共同性の問題が、さらにはサクリフィス (供儀=聖化) の問題が生じてくる」 (藤本 2005: 20)。

ハイデガーの「死」は、自閉化した固有性へと向かうが、アーレントにおける「死」は、共同性へと向かう。「死」には「喪の作業」が伴われるが、「喪の作業」を死者自身が単独で行うことは不可能であり、したがって、それは「公共的」なものなのである。

2-4 複数性と唯一無二性の交差

繰り返そう。アーレントは次のような点を強調していた。そしてこれは、ハイデガー批判としても読めるものであった。「……これほど明白に間違いなく現われる who は、ギリシア正教のダイモンのように、その人自身には隠蔽されたままである……」 (HC: 179)。だが、アーレントにおける「who/what」区分自体は、ハイデガーの「本来的/非本来的」区分と大きく異なるものではない。ここで、ハイデガーの設定を簡単に確認しておこう。

ハイデガーは自らが設定する区分の間、すなわち「非本来性」と「本来性」の区分の間に、乗り越え難い壁、すなわち存在論的差異を見出す。そして『存在と時間』では、頹落している非本来的な人間、ハイデガーの術語を使えばダス・マンが、「死への先駆」によって本来性へと覚醒する、というストーリーが用意されている (Heidegger 1927=1964:

46ff.)。つまり、非本来的な領域に属する、あるいは非本来的であるダス・マンの「態度変更」によって、ダス・マンは区分を横断して本来性へと移動するのである。

だが、これは論理的に無理がある設定ではなかろうか。繰り返すが、ハイデガーは「非本来的／本来的」の間に、存在論的差異を設定した。したがって、この区分を前提とした上で、非本来的であるとされるダス・マンが、「非本来的／本来的」という区分それ自体を横断するというのは背理であろう。そのために、いわゆる「転回」以降の後期ハイデガーでは、人間による能動的、主体的な「態度変更」によって区分が横断されるという設定自体が見直されることになる⁽⁸⁾。

だが、ハイデガーに「転回」があるのと相違して、アーレントにおいては、当初から「態度変更」による本来性への移動という設定が禁じられている。単独の主体の「態度変更」によって、**what** が「死」んで、**who** が「始まり＝誕生」するのではない。**who** は当人には「隠されたまま」であり、その「現われ」は、当人の主体性や能動性の内に制御できるものではない。**what** の「死」も、**who** の「始まり＝誕生」も、単独の主体が「所有」することはできない。

アーレントは言っている。「……自分がすることの唯一の主人であり続けること、そして、その結果を知り、未来を当てにすることが不可能であることは、複数性とリアリティに対して払う代償」なのである (HC: 244)。

「己の最も固有なもの」である唯一無二性を、自己自身は決して知ることはできない。自己内には、**what** と相違する未知なる“自己”が存在するが、自己関係的にその“自己”へと到達することは、アーレントの設定では不可能である。それを、「先駆」的に回収することはできない。**who** は、他者のみに「現われ」る。

更にアーレントは、その「現われ」を見聞きする他者との関係も非対称的なものと考えていた。上述した、自己と他者の相違という意味での複数性である。このような意味で、アーレントにおいては、他者との絶対的な相違を意味する唯一無二性への配慮、つまりは「自己」への配慮が極限化された場面において、「他者」が見出されることになる。逆に言えば、そのような「他者」との関係においてのみ、自己内他者としての **who** が「現われ」る。このような設定となっている。

以上の考察をまとめよう。**who** すなわち唯一無二性は、自己が複数化され、そこに“他

なるもの”が見出されることを、その生成のための第一の条件とする。また更には、自己に還元されないような他者との関係が構築されることにおいて「現われ」る。これが第二の条件であるが、**who** は、他者にのみ「現われ」ということが重要である。

このような意味で、複数性と唯一無二性は密接に関係する。またここに、フッサール現象学やハイデガー存在論とも相違する、アーレントの思想の独自性がある。

第三節 アーレントにおける“他なるもの”の再考——クリステヴァとデリダの議論

3-1 クリステヴァのアーレント論

「who／唯一無二性」と「過剰」

ここまで、「複数性」もしくは“他なるもの”への配慮という観点から、アーレントの「公共的なるもの」に関する思想の現代性を明らかにしてきた。言うなれば、ポストモダン思想としての強度の測定である。では、ポストモダン思想の本家は、アーレントをどのように論じていたのか。以下では、「第二章」の補論的な考察として、クリステヴァとデリダによるアーレント論を検討する。

まずは、クリステヴァの議論から見ていこう。クリステヴァは、『ハンナ・アーレント：〈生〉は一つのナラティブである』（1999=2006）において、アーレントの思想を多角的な視座から総合的に考察した。その「誰と身体」と題された章で、特にアーレントの **who**、すなわち唯一無二性を詳細に検討している。

ここでクリステヴァは、**who** を「隠された自己」という言葉で表現して、この点について次のように言っている。

アーレントは、自らの存在へと開示するものである **who** の過剰を手放すことなく、逆にこの超越を他者との活動や言葉のなかに置こうとする。**who** は隠された自己であるが、人間の群集に対してよりも、あるいは他者の記憶の時間性に対してよりも、自分自身に対してより隠されている（Kristeva 1999: 278=2006: 244）。

who の特性が、「過剰」と表現されているのは示唆的である。アーレントは **who** を、唯一無二性を示すものと考えていた。だが唯一無二性は、属性を挙げきること、つまりは **what** の列挙には還元できない。このような意味で、その人の唯一無二性は、**what** が形成する安定した自己からすれば、「過剰」なものである。

あるいは、「私的なるもの」が全面化した「社会」、そして規律によって飼い慣らされ「動

物」から成る「社会」からすれば、who も唯一無二性も「過剰」なものである。逆に言えば、その「過剰」を抑圧することで、自己は what のとしてのアイデンティティを持ち、その集合体である「社会」もまた安定化する。

クリステヴァは、この「過剰」という概念が、ハイデガーから継承されたものであると指摘する。だがハイデガーにおいて、「過剰」は、留まるどころ「自己（『自分自身』）の純化、『真正な自分たりうること』、『内的知』に至る」ためのものである。これと相違して、アーレントはそれを、「他者との活動や言葉のなかに置こうとする」（Kristeva 1999: 278=2006: 244）。つまりアーレントは、唯一無二性が自己関係的に回収できないことを強調しているのである。この点については、「第二章」で詳細に検討した。

「異常なもの」としての「who／唯一無二性」

だが、なぜアーレントは、「過剰」なものとしての who が、自分自身には「隠されている」と考えたのだろうか。つまりは、自己関係的に回収することはできないと見なしたのであるか。このような疑問を持つことが可能である。この点を考えるために、クリステヴァの見解を参照しよう。

クリステヴァは、「過剰」なものとしての who について、次のようにいささか劇的に表現している。「ダイナミックな現実性^{アクチュアリテ}として、事実やふるまいを越え、物象化や対象化のあらゆる試みに対立する現実態^{エネルゲイア}として自らを示す」（Kristeva 1999: 278-9=2006: 245）。

ここでクリステヴァは、who が活動によって「現われ」ることを、単に文学的な表現で言い換えているようにも見える。だがこの点は、次のような見解と連動したものである。

活動の現実性のなかにおける「誰」の指標は、異常なものにほかならないだろう。しかしそれは、傲岸不遜な独占権としてではなく、あの古代ギリシアの英雄……の卓越性^{ディスタンシオン}の意味で理解されたものである——この卓越性は、市民すべてが分けもっているものであるものであり、聖アウグスティヌス以降、神学の伝統が「特異性^{サンギュラリテ}」として練り上げてきたものである（Kristeva 1999: 280-1=2006: 246）。

what の集積として安定した自己からすれば、who はある種の「過剰」であり、それ故に

「異常なもの」ですらある。これはどのようなことか。

先述のようにアーレントは、活動を「始まり」や「誕生」といった出生に関連する用語において語っていた。また、暗い「私的なもの」や **what** と相違して、**who** が「現われ」る「公共的なもの」を、「光」や「明かり」の隠喩で表現していた。更に、近年のアーレント解釈で強調される複数性の重視という論点から、アーレントには暗い全体主義を批判して、多様な自己を肯定した思想家として受け取られる傾向にある。

このようなことから、**who** は積極的に歓迎すべきような個性、あるいは、その人の唯一無二の性質というようなイメージを喚起する。そしてまた、それを抑圧するのは、全体主義や画一主義という暗い“悪”であるということになる。梅木達郎を引用しよう。「隠れなき存在の露呈をもたらすアーレントの公共空間は光（の比喩）に満ちている」（梅木 2002: 96）。

だが、「社会」の中で安定したアイデンティティを獲得している自己や、あるいはフーコー風に言えば「飼い慣らされた」ような「動物」からすれば、**who** は当然にも「異常なもの」である。逆に言えば、「異常なもの」である故に、自己が安定するためには隠蔽される。

つまり、全体性や同一性に回収されないような唯一無二性は、あくまで「過剰」であり「異常なもの」なのである。また、ハイデガーとの比較で明らかにしたように、**who** の「現われ」は、その安定した自己の「死」を伴うものであった。

クリステヴァが言う「特異性」は唯一無二性を意味するが、それは他方で「異常なもの」である故に、それを見届けるものを「他者」として措定せざるを得ない。アーレントは「卓越はその定義上、他者の存在を常に必要とする」と言っていた（HC: 49）。これを、次のように言い換えることもできるだろう。「異常なものはその定義上、他者の存在を常に必要とする」。

この点に鑑みると、「私的なもの」が囲いを有する建物としての「家」の隠喩で語られるのは示唆的である。「家」は、「異常なもの」を建物に囲い込むことで飼い慣らす。同様に、**what** は「異常なもの」をカテゴライズし、一定の型に埋め込む。アーレントが言う「薄暗い家族の内部」（HC: 38）とは、抑圧された「異常なもの」の謂いでもあると考えることができるだろう。

だが、そこには常に既に「過剰」があり、その「過剰」が、「他者」によって聞き届けら

れるとき、whoが「現われ」る。このような意味で、whoもしくは唯一無二性は、「異常なもの」でもあり、それ故に“他なるもの”でもあると考えられる。

そして、ここにこそ、唯一無二性が「自己には隠されたまま」である理由があると考えることができないだろうか。見たくないものが見えないように、また聞きたくないことが聞こえないように、自己は自分の「異常なもの」を知り得ない。あるいは逆に言えば、聞き取れないものこそが、「異常なもの」と名指されるのである。したがって、自己の「異常なもの」を聞き取る可能性があるのは、「他者」のみということになる。

アーレントは言っていた。「……誰（who）は、他者には明白に間違えなく現われるが、本人には隠蔽されたままである……」（HC: 179）。これは逆に言えば、本人には隠蔽されたままで、他者に「現われ」るものこそが、whoであり、唯一無二性であるということになるだろう。

3-2 デリダのアーレント論

アーレントと母語

クリステヴァと同様に、デリダもアーレントの唯一無二性に着目している。だがデリダの結論は、ある意味でクリステヴァとは逆である。

デリダは、1964年に行われたアーレントに対するインタビュー記録を取り上げ、問題にしている（Derrida 1996=2001）。そのインタビューとは、「何が残った？ 母語が残った」である（EU: 1-23）。

そこでアーレントは、亡命した自分に「残った」ものは何かと問われ、言葉すなわち「母語」としてのドイツ語であったと、感傷的に答えている。「ドイツ語」は「本質的なもの」であり、それを「意識的に保持」してきた（EU: 13）。

更に、「最もつらい時期」すなわちナチス時代もそうであったのかと問われると、次のように答えている。「いつでも、自分に、何をすべきかと問い掛けていました。狂ってしまったのは、ドイツ語ではありません。また、母語に代替されるものではありません」（EU: 13）。

デリダは、アーレントが言う「母語」の問題を、唯一無二性の問題へと接続する。そし

て次のように言っている。

母とは、すなわち、母語と同様に、ただそれが代替不可能であるがゆえにのみ代替され得るような絶対的単一性、翻訳不可能であるがゆえに、つまり、まさにそれが翻訳不可能である点において翻訳可能であるような……絶対的単一性の経験そのものたる母とは、狂気であるのだ。「唯一無二性」の母（すなわち「唯一無二」の、母性、母という経験、母への関係）とは、つねに一つの狂気であり、したがってつねに、狂気の母および場であるかぎりにおいて、狂女なのである（Derrida 1996: 107=2001: 161-2）。

デリダはここで、「唯一無二性」と「代替可能性」（「置換可能性」「翻訳可能性」）、もしくは「唯一無二性」と「代替不可能性」の関係を論じている。そして、唯一無二性と代替不可能性が一義的に結び付けられることを問題にしている。

もちろん、ここで言う「母語」や「母」は、唯一無二性の象徴である。通常、唯一無二性は代替不可能であるために、自己にとって最も固有なものであると見なされる。それは、決して代わりがきかないために、固有性を持つ。「父と異なり、誕生の光景を見れば、誰が母であるかは『自然に』わかる」という訳である（Derrida 1996: 105=2001: 160）。

したがって、もし唯一無二であることが別様でもあり得る、つまりは代替可能であるならば、それが「狂ってしまう」こともあるということになる。また、それが代替可能であること自体が、そもそもある種の「狂気」であろう。アーレントにとって「母語」は、唯一無二なものである故に、「母語」との関係には「絶対的単一性」がある。したがって、「母語」が「狂う」ことはない。

デリダの問題提起

これに対して、デリダが唯一無二性に見るのは「狂気」であり、それは一見矛盾する二つの命題において示されている（Derrida 1996: 104-7=2001: 159-62）。

第一に、唯一無二性は代替不可能である。そして第二に、唯一無二性は代替可能である。母語に限らず、あるものが唯一無二性を持つことは、一方では、それが他のものに代替され得ぬことを意味する。だが他方で、唯一無二性であるということは、それが異なる場面

や状況を横断しても、唯一無二なものとして反復されることを意味する。

アーレントは当然にも、文字通りの意味でたった一回だけ「母語＝ドイツ語」を話す訳ではない。アーレントは、自分とドイツ語の近さを示す例として、ドイツ語の詩を暗誦していることを挙げている。「……それらの詩は、いつも何となく、思考の背景を成しています」(EU: 13)。アーレントは繰り返して、その詩を口ずさむことだろう。唯一無二なものは反復される。

そしてここにこそ、「狂気」は暗示されている。反復は、唯一無二なものが、ある特定の場面や状況、すなわちオリジナルなコンテキストから断絶し得ることを意味する。断絶して、また別のコンテキストへと「接合＝接木」されるからこそ、「繰り返し」が可能となる。

だがそうであるとするならば、断絶されたものが、また望むコンテストに回帰することを保証するものはない。結果として、あるいは後から、唯一無二なものが反復され得たとしても、あらかじめ、すなわち事前にそれを保証することはできない。

このような意味で、唯一無二性は二つの側面を持つことになる。まず一方で、それは、代替不可能であるために「本質的なもの」である。だが他方で、それは、他のものにとって替わられること、すなわち代替可能性をも有している。代替不可能であるはずの唯一無二性は、代替可能性をもその存在論的な条件とする。したがって、母語としてのドイツ語が、「本質的なもの」として自分に残ったと言うアーレントの言葉が問題となってくる。

デリダは、このような唯一無二性の特徴を、「狂気」と表現しているのである。すなわち、「……絶対的単一性の経験そのものたる母とは、狂気であるのだ」(Derrida 1996: 107=2001: 162)。

そしてこの問題こそ、「アメリカへの亡命」や「英語—アメリカ語での教育活動や出版の数々」(Derrida 1996: 101=2001: 156)、つまりは実際の「生」で、コンテキストの横断を経験しているにも関わらず、「……彼女が見ようとしなかったこと、見ようとするのができなかつたこと」である(Derrida 1996: 105=2001: 160)。デリダは、以上のような問題提起をしている。

3-3 アーレントの思想と生による“パフォーマンス的な応答”

デリダの問題提起は、クリステヴァが、アーレントの **who** もしくは唯一無二性に、「異常なもの」を見出したことと相違している。むしろ、アーレントのそれに、「狂気」がないことを批判しているのである。言い方を換えれば、アーレントは「異常なもの」を「代替不可能」であると考え、決して「狂わない」ものとして安定化させているという指摘である。

もちろんデリダは、長くはないインタビューから、恣意的な論点を強調しすぎているとも言える。だが他方で、この母語への愛着の問題は、アーレントの思想と矛盾しているように見えるのは確かである。

ただし本論は、この点に関して、アーレントやクリステヴァに依拠してデリダを批判する意図はない。また、その逆をすることも意図しない。むしろ注目しているのは、クリステヴァが次のように言っている点である。

ハンナ・アーレントがそうであり続けた「外国人の少女」が、怒りをもってでないとしても、たえずその特異性を要求したのは、相互「信頼関係 (reliance)」にある人間存在の多様性のただなかで、自らの異他性^{エトランジュテ}を考え、行動し、生きるためであった。実際彼女にとって「誰」が「自己自身」に自らを示すのは、共存在^{ミットザイン}から切り離された「内的知」においてではなく、必ず他者の群集^{ミュルティテュード}の前で生じるダイナミックな例外においてである (Kristeva 1999: 278=2006: 244)。

アメリカに亡命し、そこでの「英語—アメリカ語での教育活動や出版の数々」を通じても (Derrida 1996: 101=2001: 156)、アーレントは「外国人の少女」であり続けた。アーレントは、「私は、今でも訛りがありますし、慣用表現を使えないことも頻繁です」と言っている (EU: 13)。

だが他方で、アーレントが文字通りでの「名声」を得るのは、あるいは「公共的なるもの」の思想家として「現われ」たのは例えば、英語で書かれた *The Human Condition* の著者としてでもあった。アーレントが「本質的なもの」を感じた母語ではなく、「訛り」を気

にした「異他性」においてこそ、アーレントの **who** は「現われ」でもいたのである。

また、そもそもアメリカ亡命という「断絶や横断」がなければ、アーレントが、「母語＝ドイツ語」を「本質的なもの」と感じることもなかったのではなかろうか。むしろ「ドイツ語」に対して、異なる見解をもっていたかもしれない。

このような意味で、デリダが批判したアーレントの問題には、アーレントの「思想」と「生」の両者が絡み合っている。その絡み合いの中で、アーレントが我われに対して、あるいはその問題に対して、行為遂行的＝パフォーマティヴに応答していたと考えることもできるだろう。アーレントの思想における唯一無二性もしくは **who** は、クリステヴァが言うように、「ダイナミックな例外」状況において、「ダイナミックな例外」として、アーレントの生に「現われ」ていたのである。

【注】

- (1) 解釈によって異なる相貌を見せるアーレントの思想であるが、日本で「公共的なもの」をめぐる言説が増加する 1990 年代中葉以降、アーレントに関する言説も増加した。単著だけでも、寺島俊穂『生と思想の政治学：ハンナ・アレントの思想形成』（1990）を筆頭に、様々なアーレント論が発表されているが、その多くが 1990 年代中葉以降、もしくは 2000 年以降に出版されたものであることは興味深い。アーレントの主著である *The Human Condition* の刊行が 1958 年、その日本語訳の出版が 1973 年であることを考えると、日本では、ハーバーマスよりもアーレントが「遅ればせに」積極的に受容されたことになる。こういった研究書の多くは、その出版年代が物語ることもあるが、アーレントの共和主義的側面や、決断主義的側面というよりも、アーレントの現代性に焦点をあてるものである。
- (2) アーレントの思想に、卓越や「抗争」的な側面を見るのか、あるいは、平等やコンセンサス志向を見るのかということは、しばしばアーレント解釈で問題となる。前者では、基本的には、C・シュミットが「政治的な（る）もの」を「友／敵」区分としたことを前提としている。これに対して、コンセンサス志向を読み取る場合、アーレントの思想は、基本的には（反シュミットのもしくは）「プレ・ハーバーマス」的なものと

なる。この点に関して、森川輝一は興味深い指摘をしている。「第一章」で見たように、アーレント・ルネッサンス以降、様々なアーレント像が現われた。「既存の公共圏への異議申し立てと新たな公共圏の確立のいずれを、換言すれば、差異と同一性の両義性を見つめながらもいずれをより重視すべきか、という主張の力点における差異こそが、現代政治理論が直面する重大な争点であると言うべきなのかもしれない」（森川 2010: 42）。だが森川は、この「争点」を、アーレント解釈に投影することに強く反対しており、その理由は二つあると言う。第一は、どの立場も、他者を尊重する民主主義的な世界観を共有しており、その上で、差異（闘争）と同一性（コンセンサス）か、どちらかを「重視」するのかの相違に過ぎないという点にある。第二は、この相違（矛盾）をそもそもアーレントに見出すことに反対であり、もしアーレントの思想が『矛盾』に満ちた『断片』の集積に過ぎないものであれば、そのような代物を今日わざわざ読み直す必要もない」。したがって、「アーレントの思想を参照する必要のない議論を展開するために、彼女の思想の『矛盾』を論ったり、彼女の思想の『断片』を導入する必要はない筈である」と指摘している（森川 2010: 43）。

(3) この点に関連して小野紀明は、アーレントの「思惟様式、世界観が、終生ドイツ的なものに根本的に規定されていた」と指摘している。この「ドイツ的なもの」とは、「現象学的実存主義」であると言う。現象学のみでも、実存主義のみでもなく、「現象学的実存主義」であるという見解である（小野 1994: 359）

(4) 古賀徹は、この点に関して次のように言っている。「現象学的還元は、対象物の実在性格以外の何ものをも失わないと主張する一方で、その実在性格と同時に、それを支えていた他者による意味規定の次元（それこそが世界の実質）をひとなみに消去し、アレントから見れば第一次的に存在するとはいえない純粋な志向性の領域（超越論的領野）の方により高次の実在性を付与する」。だがこの点こそ、アーレントが批判することであろう。「アレントの方からいえば、ここに世界を離脱する単数の現象学の限界と欺瞞があるということになろう……現象学の伝統は、その複数性への転回によって、支配的・管理的性格を破棄して他者に対する日常的ないしは体系的意味規定の暴力から逃れる自由の可能性を確保する」（古賀 2001: 330）。古賀は、一方でアーレントが現象学的であることを認めるが、他方でそこに、「単数性の現象学」と「複数性の現象学」

の差異があることを強調しているのである。

- (5) 2005年に出版された、*The Promise of Politics*で、アーレントは次のように言っている。「この人間性、いやむしろこの複数性と呼ぼうか、これはすでに、私は一者にして二者である、という事実の内に暗示されている」。そして「人間」は、「自分自身の内部にこの複数性を暗示するものを持っているのだ」(Arendt 2005: 22=2008: 52)。
- (6) この点に関連して、川崎修は次のように指摘している。「アレントのポリス・公共空間も、ハイデガー的な決意性を、つまりは日常的な世界内存在からの離脱を前提としているのではないか。すなわち、アレントの場合も、私的領域の日常性に埋没している人間、すなわち日常的・平均的な自己、あるいは社会的役割に埋没している自己が、本来的な自己へと立ち上がり、わざわざリスクを冒して公共空間にみずからをさらすという論理を使っていると思われる」(川崎 1998: 346-7)。
- (7) ハイデガーやアーレントは、本当に決断主義的なのだろうか。この点については本論でも述べているが、ここでは、ハイデガーが批判する「公共性」を出発点としながら補足をしておこう。ハイデガーはアーレントと違い、人間(ダス・マン)が日常性に埋没している状態をこそ、「公共性」と表現した。したがって人間は、「公共性＝開かれてある状態」から、真の「個体＝固有性」へと閉じられなければならない。あるいは、このことを「覚悟」しなければならない。ただし、真の「個体＝固有性」へと閉じられることは、逆に本来性へと「開かれ」ることを意味する。ダスマンは、公共性へと開かれていることによって、「本質上閉鎖されている」(Heidegger 1977=2003c: 408)。それに対して、「現存在自身のうちでその良心によって証を与えられているこの際立った本来的な開示性——最も固有な責めある存在をめぐって、黙秘したまま不安への用意をととのえて、おのれを企投すること——を、われわれは決意性と名づける」(Heidegger 1977=2003c: 401)。ハイデガーにおける「日常性(公共性)から非日常性へ」という設定を、アーレントが継承していることは間違いない。だが本論は(本文でも述べているように)、ハイデガー＝アーレント的なストーリーに、少なくとも論理的な飛躍はないと考えている。そして、アーレントが活動や言論・行為、複数性を重視することは、ハイデガーのこの「黙秘」を批判するための概念装置であるとも考えている。なお、ハイデガーとアーレントを連続した地平で読み、解釈すること

(「政治的実存主義者」の系譜で解釈するもの)に対する批判としては、森川(2010)、がある。

- (8) この点に関連して、川崎修は、アーレントがハイデガーの「転回」に、「意志の評価をめぐってなされた」第一の「転回」と、「人間の実存に主たる関心を向けた『存在と時間』に代表される諸作品のいわゆる主観主義に向けられた」第二の「転回」、という二つの「転回」を見ていると指摘している(川崎 1989: 69)。

第三章

アーレントの思想の現代性Ⅱ：「公共的なもの」の空間性 ——アーレントにおける「public と common」の関係をめぐって——

概 略

目的

本章は、「第二章」に引き続き、アーレントの思想が持ち得る「現代性」を際立たせることを目的としている。言い換えれば、ポストモダン思想の成果を踏まえた上で、本論独自の観点から、アーレントの思想を解釈している。本章の具体的な問題関心は、なぜ「公共的なもの」が、公共空間という空間概念として見出されているのかという点にある。そしてアーレントの思想において、この点は、「開放性という意味での public」と「共同性という意味での common」が、いかに関係するのかという問題と不可分である。したがって、本章の考察は、アーレントの思想における、「public と common」の関係性を明らかにするものともなっている。

問題の所在

S・ベンハビブは、高名なアーレント論である、*The Reluctant Modernism of Hannah Arendt*, (2000)2003. で次のように言っている。アーレントにおける「公共的なもの」は「『現われの空間』や『壁に囲まれた都市』といった地政学的で空間的なメタファー」と密接に関係している。これに対して、ハーバーマスの「公共的なもの」すなわち公共圏は、「コミュニケーションや情報、意見形成といった非人格的なメディア」によって形成されるものである (Benhabib (2000)2003: 200)。

ベンハビブによる対比は、基本的には時代設定とメディアの相違に基づいたものである。すなわち、アーレントは特定の「囲まれた」場所における「声」をメディアとした直接的関係性を、それに対してハーバーマスは、近代のメディアを媒介にしたヴァーチャルな関

係性を想定しているという訳である。

しばしばこのような二項図式は、「公共的なるもの」と日本語表記されたエクリチュールに配置される二つの文字の含意に置き換えて考えられる。「第一部 第一章」で言及したように、「公 (open という意味での public)」と「共 (common)」の相違である。

この点に関連して、齋藤純一は、「公共的なるもの」が「共同体 (community)」とは相違する open すなわち開放された領域であるべきと主張していた。そして、複数性に着目しながら、ベンハビブと相違してアーレントの「公共的なるもの」が、むしろ開放 (open) という意味での public を志向していると思なしていた (齋藤 2000)。

これに対して竹井隆人は、アーレントの「公共的なるもの」を、基本的には「common なるもの」であると考えていた。それは無限に開かれたものではなく、境界線によって閉じられたものである (竹井 2009)。

ただしアーレント自身は、ここで言う「公」と「共」、すなわち public と common を、「公共的なるもの」が含意する対立することのない二側面と思なしている。実際にアーレントは、『人間の条件』の第7節に、「公共的領域——common なるもの」というタイトルを付けている (HC: 50)。public すなわち common である。

アーレントは、「公共的なるもの (the public)」と「共通なるもの・共同的なるもの (the common)」が矛盾するとは思っていない。またアーレントは、例えば「世界疎外 (world alienation)」という観点から個我を批判するが (HC: 248ff.)、他方で単純に、個人に対する「共同体 (community)」の優位性を主張している訳ではない。

ではアーレントにおいて、public と common はどのような論理をもって結合するのか。あるいは、「公共的なるもの」が「共通なるもの」を要請するのはなぜか。結論から言えば、この点は、「公共的なるもの」が空間概念と連動することに密接に関係している。「共通なるもの」は、空間性を媒介にして「公共的なるもの」と結合するのである。この点を示唆するかのように、アーレントは、public space や public realm を、common world とも言い換えている (HC: 52-3) ⁽¹⁾。

日本では、花田達郎がハーバーマスの訳語との関係から、「公共的なるもの」を空間概念と考えるべきと主張してきた。花田は、ハーバーマスの Öffentlichkeit が空間概念であることを強調して、それを「公共性」ではなく「公共圏」と訳すことを提案した (花田 1991; 1996)。

それ以来、「公共的なもの」と空間の関係については、様々な議論が喚起されてきた⁽²⁾。そしてこの点は、ハーバーマスの『公共性の構造転換』がアングロサクソン圏で受容された際に、*Öffentlichkeit* が *public sphere* と訳されたことから、大きな影響を受けている (Habermas 1989)。

ハーバーマスの公共圏は、例えば人々がコーヒーハウスという具体的な場所に集合して討議したことをモデルとしてはいる。だがその要は、拡散した公衆が、近代のメディアを介して公論を形成することにある。「非人格的メディアから成る」ような、公衆の結合様式なのである (Benhabib (2000)2003: 200)。

このような意味でハーバーマスは、主体の「能力」との関係で「公共的なもの」を措定する。重要なのは、空間を形成するための「能力」である。ハーバーマスの「公共圏」は、財産と教養を持った「公衆」が、理性という「能力」を行使することで「公論」を形成することを意味する。

これに対してアーレントは、*public* という語それ自体に、空間性や場所性が刻印されていることを強調している (HC: 52)。この点で、ハーバーマスと力点の置き方は相違する。アーレントは「公共的な領域、すなわち共通なるもの」、あるいは「共通世界 (*common world*) としての公共的領域 (*public space*)」と言い切っている (HC: 50)。そして、*public* という語それ自体に *common* であること、つまりは「共通であること」が含意されていることを強調する (HC: 50-2)。

したがってアーレントにおいて、なぜ「公共的なもの」が空間概念であるのかという問いは、なぜ *public* と *common* が両立するのかという問題と密接に関連する。「公共的なもの」は、空間であることにおいて、「共通なるもの」と連動するのである。「公共的なもの」という日本語には「共」が含まれていることもあり⁽³⁾。「公共的なもの」というエクリチュールを有する日本では、この点は極めて興味深いと言えるだろう。

構成

以上のような関心からなされている本章の構成を確認しておこう。

「第一節」では、公共哲学の議論に、「コミュニティ」という意味での「共通なるもの」という視座を導入したコミュニタリアニズム (*communitarianism*) の議論を取り上げる。

ただし、コミュニタリアニズムの想定する「共通なるもの」は、アーレントのそれとは相違する。

「第二節」では、アーレントの思想を詳細に検討し、「公共的なるもの」が空間概念であること、またそうであることにおいて「共通なるもの」と結合する論理を明らかにしている。その際には、「世界疎外」という概念が着目されることになる。

「第三節」では、本章の補論的な考察を行っている。アーレントにおける「公共的なるもの」の空間性について、「話す／聞く」関係という観点から、その特質をより詳細に検討している。その際、現在最も影響力のあるポストモダン思想家の一人である、S・ジジェクの議論を参照しつつ、アーレントの公共空間に、「精神分析的性質」があることを明らかにしている。

本章は、このような関心から、なぜ「公共的なるもの」が空間となるのかという観点から、アーレントの思想にあるポストモダンの特性もしくは現代性を明らかにしている。

第一節 コミュニタリアニズムの特徴——コミュニタリアニズムの導入

1-1 「もう一つの公共哲学」としてのコミュニタリアニズム

コミュニタリアニズムの導入

アーレントにおける「共通なるもの」を、どう考えるべきなのか。この点については、しばしばアーレント解釈で問題となっている。端的に言えば、「一種の共同体主義的なアーレント像」は妥当か否か、という問題である（伊藤洋典 2001: 17）。

アーレントは、他者との関係を喪失した個我を批判する文脈で、「共通なるもの」の重要性を主張している。またその過程で、「共通世界（common world）」の重要性や、「共同体感覚（community sense）」の復権について言及している（LK:72）。この点については議論の余地はない。

だが他方で、アーレントにおける「共通なるもの」は、コミュニタリアニズムが見出す「共同体（コミュニティ）」とは、かなり相違するものである。別の言い方をすれば、アーレントは、コミュニタリアニズムとは相違するような形で、コミュニティもしくは共同体を見出す。この点を考えるために、まずはコミュニタリアニズムの基本視座を確認しておこう。

いわゆる「リベララーコミュニタリアン論争」の渦中において、コミュニタリアンの代表的論者と目されている M・サンデルは、個人の権利を重視するリベラリズムを「現在支配的」ではあるが、「最近出現」した公共哲学であると表現した（Sandel 1996: 5=2010: 4）。アメリカの伝統と考えられてきた個人（権利）重視の思想は、唯一の公共哲学ではない。サンデルは、個人よりも、それが帰属するコミュニティを重視する系譜をアメリカの歴史に再構成しつつ、リベラリズムと「対立」するような、もう一つの公共哲学を展開した（Sandel 1996: 5=2010: 4）。

サンデルは、リベラリズムが想定する自由で孤立した選択の主体、サンデルの言葉で言えば「負荷なき自己」を批判する。「負荷なき自己（unencumbered self）」が理論の前提となることで、個々人が対他関係を蔑ろにする私生活主義もしくは個人主義が助長される。

また、そもそもそのような「自己」は、抽象操作によって導出される架空の存在である。

これはもちろん、ロールズが自己に関する情報が遮断された状態、すなわち「原初状態」を想定し、そこから何らかの帰結を導き出すことを批判したものである。「負荷なき自己」は、実際には存在しない。人は、必ずある特定の「共 (common) の領域」すなわちコミュニティに、「条件かつ位置づけられた自己 (situated self)」である (Sandel 1982: 1chap. =2009: 1chap.)。

このようなサンデルの視座は、「条件かつ位置づけられた自己」という用語を使用していなくとも、リベラリズムを批判する多くの論者に共有されている。R・N・ベラー、C・テイラー、A・マッキンタイア、M・ウォルツァー、A・エッチオーニといった論者である。彼らは総じてコミュニタリアン、コミュニタリアニズムと呼称されている (菊池 2001; Rasmussen 1990=1998)。

コミュニタリアニズムからの問題提起

コミュニタリアニズムの論点は多様で、その方法も哲学的なものから実践的なものに至るまで様々である。一貫性も見えにくい。ただし、「公共的なもの」を論じる本論の文脈から考えて、次のようなサンデルの主張は興味深い。「もう一つの公共哲学」としてのコミュニタリアニズムの視座が、端的に示されているからである。

サンデルは「人間性への愛」を、「一般的な形態」や「人類への愛」という「高貴な感情」と見なすコスモポリタンを批判している (Sandel 1996: 342-3=2011: 277)。その文脈で、ロマン派の哲学者、J・G・ヘルダーを引きながら次のように言っている。

「自分自身を、そして妻や子どもを穏やかな喜びをもって愛し、その部族の善のために慎ましく働く野蛮人」は「真なる人間である。それに対し、全ての仲間の幻影に対する愛に恍惚となり、虚構の存在しか愛せない洗練された世界市民は、人間の影でしかない」。そしてヘルダーは、実際に見知らぬ人を貧しいあばら家に招き入れるのは野蛮人の方であると述べている。それに比べ、「満たされた心を持ちながらも怠惰なコスモポリタンは、誰にも宿を提供しない」 (Sandel 1996: 343=2011: 277)。

サンデルは、「野蛮人」の立場を肯定しているのである。そして更に興味深いのは、サンデルが、単に「宿を提供しない」ことではなく、「満たされた心」で「全ての仲間」を愛しながらも実際にはそうしないことにおいて、「コスモポリタン」を批判している点である。つまりサンデルは、「全ての仲間」を愛することと、実際に「宿を提供する」ことの間、断絶が存在すると言っているのである。

サンデルが言うコスモポリタンは、啓蒙主義者や普遍主義者を意味しており、そこにリベラリストもしくはリベラリズムも含まれるだろう。実際にこのような場面で、リベラリストや啓蒙主義者がどう振る舞うかは定かではないが、コミュニタリアニズムの主張を端的に示している例ではある。

もう一つ例を挙げよう。B・ウィリアムズも同様の設定をして、コミュニタリアニズムを擁護している。ウィリアムズは問い掛ける。海で溺れている人が、二人いる。一人しか助けることはできない。一人は救命者の妻もしくは恋人で、もう一人は他人である。あなたなら、どうするか (Williams 1981: 17-8)。

ウィリアムズは、恋人を助けることを奨励する。全ての人は助けられない。サンデルと同様に、「野蛮人」を選択するということであろう。もちろんウィリアムズは、恋人を選択することが非難される可能性があることを認めるだろう。啓蒙主義の観点からすれば、ウィリアムズは偏見に基づく選択をしている。この点に関連して、例えば小泉義之は、デカルト哲学の可能性を論じる著作において、辛辣にウィリアムズを批判している。

小泉は、そもそも人間の生死という「重大な問題」を、「算術的に処理しやすい」ような問題設定から考えることそれ自体を批判する。そして仮にそれを受け入れたとしても、ウィリアムズ、すなわちコミュニタリアンの選択には賛成できないと言う。「救助員は躊躇なく二人を乗せるべきである。〈三人とも助かるか、それとも三人とも助からない〉のが最善であると思うからだ」(小泉 1996: 24-5)。

本論は、どちらの選択が正しいのかを論じる意図はない。恐らくウィリアムズは、「満たされた心を持ちながらも怠惰なコスモポリタンは、誰にも宿を提供しない」というような趣旨から反論するであろう。これに対しても小泉は、自らの最初の主張で再反論するだろう。

ここで論じたいのは、むしろコミュニタリアニズムが選択の理由もしくは条件に、全く

疑義を持たないという点である。このことは、「恋人を選択するということに疑問を持つべきだ」という倫理的な問題提起とは無縁である。むしろ、コミュニタリアニズムの前提それ自体に対する問題提起である。これは、どのようなことか。

コミュニタリアニズムは、躊躇なく恋人を選択することを肯定する。あるいは、友人に宿を貸すことを奨励する。つまりコミュニタリアニズムは、選択の理由もしくは条件に、「同じコミュニティに帰属していること」を想定する。だがその帰属、つまりは自己と帰属先のコミュニティの関係は、このような直接的で単線的なものであろうか。

1-2 コミュニタリアニズムにおけるコミュニティ

コミュニティの多様性

この点を考えるために、まさにコミュニタリアニズムの主張の要とも言えるコミュニティについて考えてみよう。彼らの言うコミュニティとは何か。

コミュニタリアニズムと呼称される一連の思想形態は、多様な相貌を見せている。だがコミュニタリアニズムが、コミュニティを重視する思想潮流であると考えることに対しては、異論はなかろう。したがって、その目的や文脈に差異があったとしても、個人よりも、あるいは個人と同様に、コミュニティを重視する思想であるという点については、見解の一致が見られるはずである。

だが、このような素朴な期待とは裏腹に、実はコミュニタリアニズムが想定する当のコミュニティは極めて曖昧である。これは興味深い事実である。

例えばサンデルは、「家族や近隣、都市や街、宗教的、倫理的、地域的コミュニティ」、更には「宗教的・歴史的コミュニティ」といったものを想定している (Sandel 2005=2011: 63)。M・ウォルツァーは、「政治的コミュニティ群」という概念も用いている (Walzer 1983: 34=1999: 65)。このような意味で、コミュニタリアニズムの想定するコミュニティは非常に多義的である。

このことを如実に物語っているのが、コミュニタリアンであることを自認するA・エッチオーニの見解である。エッチオーニが深く関わっている「応答するコミュニタリアン」運

動の綱領の冒頭では、次のように言われている。

全てのアメリカ人男性、女性、子供は、複数のコミュニティのメンバーである。コミュニティとは、家族や近隣仲間、また、無数の社会的、宗教的、倫理的、職場、専門職の団体、更には国家を意味する。人間の生活も個人の自由も、相互に依存し重なり合っている複数のコミュニティの外では永続し得えず、我われは皆、コミュニティに帰属している (Communitarian Network 1991)。

コミュニタリアニズムの想定するコミュニティの内実は、家族から政治的コミュニティに至るまで極めて多様である。コミュニタリアニズムが想定するコミュニティの内実について、彼らの間に共通認識があるとは言い難い。人は、その内実はともかく、コミュニティに必ず「位置・状況づけられている」というテーゼと、コミュニティが何らか形で限定され、閉じられているという形式面のみが一致するにすぎない。ウォルツァーが「全てのコミュニティは境界線をもたなければならない」と言っている点は、かろうじて彼らに共有されていると言える (Walzer 1983: 50=1999: 89)。

コミュニティへの「多重帰属」

ただし、コミュニティの内実が曖昧で多様であることは、ある意味で彼らの主張を補完している。もし仮にコミュニティが多様なものでなく、例えば一つの国家や唯一のナショナルとして想定されるならば、コミュニタリアニズムは、極めて排他的な思想ということにもなるだろう。

だがコミュニタリアニズムは、国家以外にも様々な集団や地理的範囲をコミュニティと見なす。この点は、次のように言うサンデルの言葉に端的に示されている。

……今日の自己統治においては、地域から国家、さらには世界全体にいたるまで、多重的な舞台において演じられる政治が要求されている。そのような政治において要求されるのは、多重に位置づけられた自己 (multiply-situated self) として思考し、行動し得る市民である。現代に特有な公民的な美德は次のようなものである。それは、時には重

なり合い、また時には対立する複数の要求をうまく調整していく能力であり、多重の忠誠がもたらす緊張関係の中で生きる能力である (Sandel 1996: 350=2011: 285)。「傍点は引用者」

コミュニタリアニズムは、様々なコミュニティを想定する。そして個人が、単一でなく多数のコミュニティに帰属する点を重視する。それ故に人は、コミュニティに「位置・状況づけられた自己」であるが、より正確には「多重に位置づけられた自己 (multiply situated self)」となる。境界線を持つために閉鎖的である様々なコミュニティに、「多重に」帰属するのである。

したがってコミュニティへの忠誠は、国民への排他的な同一化を意味するナショナリズムのみを、必ずしも一方的に肯定する訳ではない。彼らの意図を明快に示す言葉は、パトリオティズムであり、それは各帰属先への忠誠を含意する (権 2003: 248)。こうしてコミュニタリアニズムにおいては、コミュニティの内実が曖昧であるまま、事実として人が多数のコミュニティに「多重に」所属しているという設定となっている。

コミュニタリアニズムへの問題提起

コミュニティの多義性と、そこへの「多重帰属」という点は、二つの側面から極めて重要である。

第一は、コミュニタリアニズムが文字通り積極的に語っている点である。ポストモダン思想の特殊用語を使えば、「事実確認的=コンスタティヴ」に語っていることである。すなわち、抽象操作によって自由な選択の主体もしくは個人を導出するリベラリズムと相違して、コミュニタリアニズムは、人がコミュニティに帰属している「事実」を強調する。そのような意味で、人は普遍主義者ではない。「野蛮人」である。

だがしかし、そのコミュニティは単数ではなく多数であることに注意すべきである。人は、様々なコミュニティに「多重に」帰属している。単一の排他的なコミュニティに帰属しているのでも、また、そうあるべきとも考えられてはいない。したがって、「恋人を助ける」という視点、言い換えれば偏見や先入観も多元化されることになる。

第二は、コミュニタリアニズムが期せずして語ってしまっていることである。「行為遂行

的＝パフォーマティブ」に語っていること、とも言い換えられよう。繰り返すが、コミュニタリアニズムは、人が多数のコミュニティに帰属していることを重視する。コミュニタリアニズムの力点は、あくまでコミュニティへの「帰属」である。人は多数のコミュニティに帰属し、またそのコミュニティも論者によって相違するが、各コミュニティに帰属していることそれ自体は疑いえない。

このような意味で、個人とコミュニティの間には、距離が全く想定されてないのである。帰属は、全く疑いえない事実である。恋人は、確かに恋人である。

だがここで、次のように問うことができるだろう。すなわち、なぜ人は、単数ではなく多数のコミュニティに帰属することができるのか。この点を、コミュニタリアニズムは明確にしてはいない。だが他方で、コミュニタリアニズムが「^{パフォーマティブ}遂行的に」語っていることこそ、この理由であると考えられる。

人は、単数ではなく多数のコミュニティに「多重に位置づけられた自己」である。だが、そうであるとするならば、ある任意のコミュニティに帰属している自己は、そのコミュニティから断絶もし得るということになる。このことを認めなければ、人は任意のコミュニティとはまた「別の」コミュニティに帰属することはできない。

つまりコミュニタリアニズムは、人があるコミュニティから離れて、他なるコミュニティへと再配置されること、すなわちコミュニティ間の「横断」を認めざるを得ない。コミュニティからの断絶は、コミュニティへの帰属の条件でもある。このような意味で、コミュニタリアニズムは、自己とコミュニティが不可分であり、したがってそこに距離なき関係があることを、自らの主張の内に暗に否定してもいるということになる。

ここでコミュニタリアニズムは、「第一部 第一章」で言及した、デカルトによる「世界という書物」への旅と同じ問題に遭遇している。デカルトが旅で、共同体の習慣を「横断」したように、個人もコミュニティを「横断」する。アーレントにおける、「公共的なもの」と「共通なもの」の接続は、実はこの「横断」と「旅」に関わる。

アーレントは、コミュニタリアニズムを彷彿されるかのように、近代社会の孤立した自我もしくは個我を、「疎外」という観点から批判している。この点においてアーレントは、極めてコミュニタリアン的である。だが他方で、アーレントの視座は、「個か共同体か」という問題設定とは無縁である。つまり、「リベラル／コミュニタリアン論争」とも、「public

か **common** か」という問題設定とも無縁である⁽⁴⁾。以下ではこの点を踏まえて、アーレントの議論を詳細に検討しよう。

第二節 「公共的なもの」と「共通なもの」——アーレントの公共空間をめぐる

2-1 世界疎外

疎外の問題

あまり注目されることはないが、『人間の条件』の「プロローグ」は次のように始まっている。「1957年、人間によって作られた、地球生まれの物体が宇宙に打ち上げられた」(HC: 1)。アーレントは、この出来事を、「人間の住処」や「条件」からの「フライト(飛行=逃亡)」や「脱出」と表現して、極めて否定的に捉えている(HC: 2; 6)。

このような見解は、『過去と未来の間』(B, 1968.)にも継承されており、アーレントは「宇宙空間の征服」が「人間の身の丈を伸ばしたのか」と問うている。もちろん否定的な問い掛けである(BPF: 8chap.)。

アーレントは、この「フライト」を「疎外(alienation)」であると考えている。その理由は、ある意味で素朴である。「宇宙ではなく、地球が、死すべき人間の中心であり故郷である」ということにある(BPF: 279)。更に今日では、疎外は「地球から宇宙へ、そして世界から自己へ、という二重のフライト」として経験されると言う(HC: 6)。前者が「地球疎外(earth alienation)」であり、後者は「世界疎外(world alienation)」である。

「地球(earth)」が「大地」を意味することから、また「世界」が「共通世界(common world)」であることから、ここにアーレントの“保守性”が指摘されることになる⁽⁵⁾。もちろんこれは、アーレントの師であるハイデガーにおける、「故郷喪失」や「大地」、場合によっては「民族共同体」を彷彿させる故のことである。少なくとも地球疎外に関しては、アーレントがハイデガーの強い影響を受けていることは間違いないだろう(伊藤洋典 2001: 17-8; Villa 1997: 183-4)。

では、世界疎外はどうか。この点に関連してケイティブは、アーレントの疎外を「故郷喪失(homelessness)」の一側面であると定義した上で、次のように言っている。

……アーレントは世界疎外の核心を、集団的差異の喪失であると厳密に定義している。

そしてそれは、個的自己と他の全ての事象を媒介するものの喪失のみならず、自己を構成し、それが活力を健全に調達することを助ける要素の喪失なのである (Kateb 1983: 159)。

ケイティブは、アーレントが疎外の本質を「集团的差異」の喪失に見ていると主張している。だが少なくとも、ケイティブが強調した故郷喪失という言葉とは裏腹に、アーレントがゲマインシャフト的共同体や民族共同体を志向しているということはない。

だが他方で、確かにアーレントは、近代の孤立した自己に疎外を見ている。このような意味で、アーレントには、ケイティブの言葉で言えば「個的自我」を批判する視座がある。「今や人々が共有しているのは、世界ではなく、精神の構造である」(HC: 283)。アーレントは、「自己」が「世界」から疎外されていることを強調している。そして「世界」は、「共通世界 (common world)」であるとも言い換えられている (HC: 283)。

先述のように、アーレントの思想と「共同体」の関係については解釈が分かれるが、「共通世界」における「共通なるもの」を、どのように考えるのかは重要である。「公共的なるもの」は、いかに「共通なるもの」と関わるのか。あるいは、アーレントにおける「共 (common)」を、どのように考えるべきか。

「私」と「個」、そして「世界」をめぐる

まずここで、論点を三つに分けて整理しておこう。第一に、「公共的なるもの」は「共通なるもの」と密接に関わる。第二に、「公共的なるもの」は「私的なるもの」の対概念である。第三に、日本語の「私的」や「私」には、一般的に言って「共」と対である「個人的」や「個人」という含意がある。この三点を考え合わせると、ここには興味深い隠喩関係が見られる。

アーレントは、単に「個人」を批判しているのではない。同時に、「私」をも批判している。そして、ケイティブの指摘とは裏腹に、「私」も集団や共同体に属する。これは、「第二章」で考察した、what と表象や属性の関係から明らかである。したがってアーレントは、アイデンティティの共有先としての「集团的差異」の喪失を嘆いている訳ではない。

この点を、日本の、あるいは日本語の「私的／公共的」区分にも依拠して考えてみよう。

日本語の「公共的」というエクリチュールは、「公」と「共」という二つの文字と意味を持っているために、その語が示す内容が複雑化することになる。特に「公（おおやけ）」の意味合いをどう理解するのかによって、その内実はかなり相違する。他方で、**public** に「公共的」という訳語が当てられたことは、原語には痕跡がない「共」の字が含まれることにおいて、評価の対象ともなっている（山口 2003: 14; 2004: 237）。

またアーレントが指摘するように、**private** という語には **deprived**、すなわち「公共的なもの」の「剥奪」という含意がある（HC: 58）。そして、その日本語訳である「私」や「私的」という言葉も、日本では特殊な歴史的経緯を持っている。特に、「私」という人称代名詞となることは特徴的である。**private** が人称代名詞として使用されることはない（水原 1996）。

もちろん、西洋からの輸入概念とその訳語の齟齬は、**public** や **private** に限らず、しばしば指摘されることではある。だが本章の文脈から考えると、「私」が人称代名詞として使用されることは、アーレントの思想の含意を期せずして明確化するとも言える。これはどのようなことか。

「第二章」で詳細に考察したように、アーレントは、「私的なもの」を **what** と連動すると考えている。そして、それが全面化したのが「社会」であった。我われは「社会」で、他人との共通項、つまりはカテゴリー化による属性や表象というアイデンティティを獲得する。ただしそのときには、「公共的なもの」は喪失している。

だがしかし、我われは「社会」において、常に既に **what** として日常を生きている。このような意味で、我われは、「私的なもの」との関わりにおいて、まさに「私」となっている。

日本人としての「私」、長女としての「私」、会社員としての「私」など、我われは「私的なもの」に属することで、「私」として主体化する。「私」は「公共的なもの」を剥奪された「私的なもの」、すなわち他人との共通項の中で安定したアイデンティティを獲得する。そうすることで、「社会」の内部に、確固たる位置もしくは役割を持つのである。

したがって、**what** ではない **who** が「現われ」ること、つまりその人の唯一無二性が「現われ」ことは、慣れ親しんだ「私」とは違う“他なるもの”の「始まり」を意味する。そしてその「現われ」は、「私」からの距離化、すなわち「私的なもの」からの「断絶」

を条件とする。

アーレントは、「世界」は「共有されるもの」であり、「我われが、世界の中で私的に所有する場所とは異なる」ということを強調している (HC: 52)。「私的に所有する」という言葉は、極めて象徴的である。それは「私」の刻印がされること、すなわち「我有化」ということを意味するだろう。

それに対して、「世界」は我有化できるようなものではない。個人の所有の対象ではない。このような意味で、「世界」には、私の刻印を押すことはできない。つまり逆に言えば、「私」には「所有」できる「位置＝地位 (position)」がないような場所こそが、「世界」なのである。

だがここで、次のような問いをすることができるだろう。我われは、「私」とならず主体化して、「世界」と向き合うことは可能なのだろうか。つまり、「位置＝地位」を取ることによって場所や状況に「私」の刻印を押すことなく、世界へと参入することはできるのだろうか。

コミュニタリアニズムの主張を思い起こそう。サンデルは、自己が必ずある特定のコミュニティに「条件かつ位置づけられている」ことを強調していた。より正確に言えば、大小様々なコミュニティに「多重に位置づけられた自己」である (Sandel 1996: 350=2011: 285)。ここで重要なのは、自己が「位置＝地位」を取ること、すなわち「帰属」先が安定することである。

これに対して、アーレントの思想はどのように位置付けられるのか。確かにアーレントは、「個」と「私」を批判する。だが他方で、アイデンティティを共有する場としての「集団」や「共同体」に帰属することを、「公共的なもの」と関係付けている訳ではない。

2-2 「共通世界 (common world)」としての「公共的なもの」

共通世界

アーレントは「私的なもの」と距離を取ることで、who が「現われ」ることを強調していた。だが、その who は「抽象的で普遍的な自己」ではない。それは唯一無二性を持つ

た自己であるが、それ故に、「社会」に埋没している自己からすれば、文字通りの意味で「他者」となる。

したがって、「私」が馴染んだ世界や、よく知っている「私」、すなわち「私的なもの」から断絶されることそれ自体が、“他なるもの”の経験であるということになる。安定している自己のアイデンティティや、安定している自己と世界との関係に、断絶や「間」が見出されるからである。アーレントは、そのような「間」や断絶が「公共的なもの」と関わること、あるいはそれらが「公共的なもの」それ自体であることを強調している。

共通世界としての公共的領域は、我われを集合させるけれども、同時に我われが競合するのを防止している。大衆社会をこれほど耐え難いものになっているのは……介在者である世界が人々を集合させる力を失い、人々を関係させると同時に分離するその力を失っているからである (HC: 52-3)。

もちろん、この「我われ」とは、個人と他者の間、つまりは「自己—他者」関係のみならず、個人の内における複数の自己をも意味するだろう (Arendt 2005: 22=2008: 52)。このような意味で、「介在者」である「世界」は、個人と個人の「間」と、個人の「内」に、二重に見出される。

またここでアーレントは、「社会的なもの」の耐え難さを、「人々を関係させると同時に分離する力」の不在に起因させている。それは端的に言えば、共通世界がリアリティを喪失したことを意味するが、その原因は「共通感覚／常識 (コモンセンス)」の喪失にある。この点に関してアーレントは、次のように言っている。

……共通感覚は……かつては、それぞれ内的で私的な感覚を有しているような全ての感覚を、共通世界へと適合させていたものであった。だが今では、世界とは全く関係のない内部能力となっている。今その感覚が「共通」と呼ばれているならば、それは単に、偶然にも万人に「共通」しているからにすぎない。今や人々に「共通」しているのは、世界ではなく精神構造である…… (HC: 283)。

共通感覚は、内省を司るような人間の「内部能力」ではない。むしろそれは、カントの判断力を論じた『カント政治哲学の講義』(*Lectures on Kant's Political Philosophy*, 1982.)では、端的に「共同体感覚 (community sense)」と言い換えられている。「カントが言う意味での共通感覚」は「共同体感覚」を意味し、それは「私的感受とは区別される」ものである (LK: 72)。つまり、「共通感覚／常識 (コモンセンス)」は「コミュニティ感覚」なのである。

共通感覚と距離化

共通感覚は、古代ギリシアの「コイナー・アイステーシス」に起源を持っており、ラテン語で「センスス・コスムニス (sensus communis)」と訳された。啓蒙期の西欧哲学において、この語をどう捉えるかということは重要な課題の一つとされていたが、フランスでは「bon sens, sens commun」などと訳された (牧野 1996: 35)。アーレントはここに注目し、デカルトに言及している。

『方法序説』の有名な書き出しを見てみよう。デカルトは「良識」(bon sens) は「この世で最も公平に分配されているものである」と書き始めている。そして、この良識そこが、理性と言い換えられるのである。「……よく判断し、真なるものを偽なるものから分かるところの能力、これが本来良識または理性と名づけられる……」(Descartes 1967: 1-2=1978: 163)。

ここにおいて、common sense は内省を支える「演繹、推論」する能力、すなわち「自分自身の内部で解き放つことのできる過程の能力」となる。つまり、「共通なるもの」は「世界」ではなく、個々人の内にある「能力」となる。こうして、「人はその確かさ、その存在の確かさを、自身の内部に持っている」ことになり、「世界」への配慮も、そのリアリティも喪失するのである (HC: 283)。

ケイティブは、このようなアーレントの思想の核心に、「故郷喪失 (homelessness)」というモチーフを見出した (Kateb 1983: 158)。したがって、ここから「故郷=家 (home)」である「世界」での安寧 (at home) を奪還する、という物語が導出されることになる (Kateb 1983: 158ff.)。いわゆる「疎外論」として解釈されているのであろう⁶⁾。

だがアーレントは、「疎外」を克服して、世界と融和することを目指してはいない。ある

いは、コミュニタリアニズムのように、所与のコミュニティへの絶対的帰属を主張している訳でもない。この点に関連して、例えばD・L・ヴィラは次のように言っている。

アーレントにおいては、世界に安らぐこと (at home) とは、距離化に慣れることを意味し、その距離化は、活動という行為遂行的＝パフォーマティブな概念にも、「無関心」な観察者という観念にも浸透しているものである (Villa 1997: 188)。

「距離化」の創出こそが、共通世界の条件である。このような意味で、共通世界とは、同一平面上に人々を集合させる場ではない。それは、個々人の「間」に存在し、個々人の、あるいは「私・たち」の「間」に距離を保ちつつ関係させるような場である。では、この「関係させると同時に分離する」(HC: 52-3) という特質を、どのように考えればよいのだろうか。以下ではこのような関心から、更なる考察を進めよう。

2-3 「空間 (space)」としての「公共的なもの」

記述理論から考える包摂関係

アーレントにおいて、「私」が世界の何処かに位置取りをすることは、「私」が安定したアイデンティティを持ち、世界の内に安住することを意味する。このことはまた、自閉的かつ潜在的に他人と交流する、すなわち他人と共通する what に埋没することを意味する。この点を、記述理論に依拠しながら再度確認しておこう。

例えば「任意の自己」は、「国民、階級、男性……」といった様々な属性を持つことで、ある特定の「私」となる。つまり、「私は、〇〇である」という「主語－述語」関係の内ではアイデンティティが成立する。そして当然にも、述語には様々な属性、すなわち what が列挙される。このことは、フッサールが、自己には確固たる基点がありつつも可動性を有することを認めたこと、更にはサンデルが、自己の多重帰属性を主張したことも関連する。自己は多数の述語を包含することで、多数のアイデンティティを持つ。

またこの点は、逆に言えば、述語である what の集合が、「私」という個人を表象するこ

とを意味する。つまり、「私は、〇〇である」という「主語―述語」関係において、述語である属性が集まることで、主語としての「私」は表現される⁽⁷⁾。

そして、このような「私」は、属性の共通性、例えば「〇〇国民」という共通コードのメンバーであることにおいて、“潜在的”に他人と関係を持っている。述語となる **what** それ自体が他人との共通項であるために、「私」が **what** として表象されることは、常に既にアイデンティティを他人と「共有 (common)」していることを意味するからである。

コミュニタリアニズムは、ここに普遍的で抽象化された自己とは相違する、日常化、具体化している自己を見出すだろう。ウォルツァーの言葉で言えば、自己はハードなテクニカルタームではなく、「平凡な言葉」で綴られるということである (Walzer 1995: 26=2001: 33)。

だが上述のように、「私」と他人を関係させる **what** は、「私 (たち)」の属性である。このような意味で、「私 (たち)」を関係させる共通コードとしての **what** は、主語としての「私」という上位概念に包摂されてもいる。したがって、「私 (たち)」は、それぞれの「私」の中で、「私」として閉じられたまま、他人と関係するということになる。

「私」は、「私」に外在するような関係項に依存することなく、「私」の内部で他人と関係することができる。したがって、ここで想定されている関係は、内面化されている故に“自閉化”したものである。

このことを、**what** という述語側から考えると、個々人が、「共通の属性」という外延で包摂されることを意味する。つまり、実際には多数の差異を持つ個々人が、例えばある特定の「国民」のメンバーとなることで、その内に取り込まれるのである。属性はより大きな場所として、その内部に多数の「私たち」を包摂する。

また逆に、「私たち」から見るとどうなるか。その場に特定の位置を占めることで、その大きな場所を共有ないし分有しているということになるだろう⁽⁸⁾。

包摂関係から、「間」や「ギャップ」へ

アーレントは、このような包摂関係にこそ、共通世界の喪失を見出すのである。そこには、個々人を「関係させると同時に分離する」場所がない (HC: 53)。多数の「小さなもの」が単一の「大きなもの」の下に集合することは、大きな円が小さな円を包摂することを意

味する。このような想定の内には、円と円が相互に関係するための「間隔 (interval)」が存在し得ない。「個人→国民→人類……」など概念的なものであれ、「個人→公園→〇〇市……」といった具体的な場所であれ、包摂関係には、個々人に外在しつつ、それを相互に (inter-) 関係させる場がない。

アーレントは、この「外在しつつ、相互に (inter-) 関係させる」場を、「テーブル」と表現している。そして、このテーブルがなくなることを「異様」と表現して、次のように言っている。

この状況の異様さは、降神術の会に似ている。そこでは、テーブルの周りに集まった多くの人々が、ある種のトリックによってではあるが、突然、真中にあるテーブルが消えてしまうのを見ることになるだろう。そうすると、対面に座っている二人は、触知できるものによって分離されることも、関係することもなくなってしまうのである (HC: 53)。

アーレントは、この「テーブル」を、「間 (between)」のみならず、「仲介者・中間体 (in-between)」や「ギャップ (gap)」など様々な言葉で表現している (HC:52; BPF: 9-15)。

この点に関するヴィラの見解は興味深い。その含意を、「距離化」や「疎遠さ」と表現しているのである (Villa 1997: 188)。ヴィラの言葉を使えば、「疎遠さ」や「距離」が無化することで個々人が過剰に接近し、それ故に関係できないことが、世界疎外と呼ばれるものである。

したがって、アーレントにおいて、世界疎外からの脱却は、個々人が世界に確固たる基点を持つ (at home) ことを意味しない。むしろ、個々人が「私 (たち)」自身から外在しつつも関係することによって可能となる。

そして個々人が、「私 (たち)」から断絶しつつ関係するためには、その断絶を可能とするような「間」や「ギャップ」が存在しなければならない。「ギャップ」があるからこそ、断絶や分離が可能となる。また逆に、個々人が「私的なもの」、すなわち「私 (たち)」から断絶しつつ関係するためには、関係することそれ自体を可能とするような「ギャップ」がなければならない。

この「ギャップ」が「共通なるもの」としての「世界」である。この「世界」は自然に

存在するものではなく、「ギャップ」への意識的な配慮によってリアリティを付与されるものである。そして、その自覚された配慮のことが、共通感覚もしくは共同体感覚と呼ばれているものである。アーレントは次のように言っている。

ある特定の共通世界において、リアリティを保証するのは、それを構成する全ての人々の「共通の本性」ではない。むしろ異なる位置＝地位や、その結果生じるパースペクティブの多様性にもかかわらず、皆が同じ対象に常に関係しているという事実である (HC: 57-8)。

我われが、「共通の本性」を持った「私 (たち)」として存在しているときには、「間」や「ギャップ」は隠蔽されている。逆に、「私的なるもの」と断絶して **who** が「現われ」るときには、「私 (たち)」は隠蔽される。このような意味で、「公共的なるもの」は「私的なるもの」と同じ次元には存在しない。

だが他方で、その「ギャップ」は **what** として安定したアイデンティティを持った「私」が存在することを可能とする条件でもある。そもそも、主語と述語が分離しなければ、主語は異なる述語と接続されることはない。つまり、「私」が多数の属性を持ち、「私 (たち)」として「社会」内に存在するためには、「ギャップ」が隠蔽されつつも〈存在〉することを条件とする。

このような意味で、「私 (たち)」の側から見ると、「公共的なるもの」は、「自己 (主語) とその属性 (述語)」が分離する場所であるということになる。またそうである故に、接続が成功した時点で、それは隠蔽されることになる。

「間」や「ギャップ」としての「公共空間 (space)」

アーレントはこの場所を、「世界」や「共通世界」、更には「公共的領域」や「公共空間」など様々な言葉で表現している。それは、個々人や「私 (たち)」の「間」にある「ギャップ」であり、「分離させつつ統合する」ようなものである。

この点に鑑みると、それはまさに「空間 (space)」という名に相応しいだろう。それは、「私的なるもの」や「社会」の内で安定した「私 (たち)」が、「空 (から・あき)」になる

ような「間（あいだ・ま）」である。こうして、「公共的なもの」は空間と関連し、「公共空間（public space）」となる。この点に関して、アーレントは次のように言っている。

正確に言えば、ポリスは物理的な所在先がある都市・国家ではない。それは人々による組織であり、共に活動し言論することにおいて生まれる。そして、その真の空間（space）はこの目的のために共生する人々の間にあるのであって、人々がその時、何処にいるのかということには左右されない（HC: 198-9）。

アーレントが言う「共通感覚」や「共同体感覚」は、「私的なもの」や「私」からの「断絶」が可能であることに対するリアリティそれ自体であると言えるだろう。そのリアリティの下でのみ、その「空間」は〈存在〉する（HC: 198-9）。

また逆に、この空間は、自己が「私的なもの」の中で多様な「私」として安定することの条件でもある。あるいはコミュニタリアニズムが主張したように、自己が多様なコミュニティに帰属することが可能となるための条件でもある。したがって、その空間は、いつでも〈存在〉していると言える。

このような意味で、その空間は「万人に common である」という特質を持つこととなる。こうしてアーレントにおいて、「空間性」という契機を媒介にして、「公共的なもの」と「共通なもの」は連動する。

公共空間は、万人に共通する世界であり、また我われが「組織」を作り、共同関係を構築するための条件なのである。このような意味で、「公共的なもの（the public）」は「共通なもの（the common）」であり、また「共同的なもの（the common）」でもある。

第三節 公共空間の精神分析的性質——アーレントとS・ジジェク思想の比較検討

3-1 公共空間における、「話す」ことと「聞く」こと

公共空間の存在の特異性

ベンハビブは、アーレントの公共空間が、ハーバーマスの公共圏と相違して、「地政学的なメタファー」と密接に関係していることを指摘していた (Benhabib (2000)2003: 200)。具体的に言えば、古代ギリシアの都市国家やアゴラが想定されているということである。

だが他方でアーレントは、公共空間が具体的な場所に依存せず存在し得るとも言っていた。再び引用しよう。「正確に言えば、ポリスは物理的な所在先がある都市・国家ではない。そして、「その真の空間はこの目的のために共生する人々の間にあるのであって、人々がその時、何処にいるのかということには左右されない」(HC: 198-9)。

更にアーレントは、公共空間が「存在するということ」の特異性について、次のように表現している。それは、「いかなる時にいかなる場所にも、その場所を見出すことができる」。だが他方で、「いつも存在するとは限らない」。そのようなものとして、「人々の間にある」(HC: 198-9)。そして、この「間」や「ギャップ」こそが、「公共的なるもの」が空間となる条件であった。

公共空間は、一方で、確かに実際に存在する場所との関係で考えられる。だが他方で、公共空間には、「いつでも在り得るが、いつでも在るとは限らない」という特異な存在論的な性格がある。これは、公共空間がメディアに依存した抽象的な存在であるということではない。では、この点について、どのように考えることができるのか。本論は、この存在の特異性の内実について、精神的分析的な視座を導入して検討している。あるは言い換えれば、精神分析的視座を導入することで、「公共的なるもの」の内実について更なる探究を進めている。

アーレントと精神分析

ここでまずは、「活動＝行為 (action)」の特徴を思い起こそう。アーレントは、活動の特

徴について次のように言っている。「言葉と行為によって、我われは自身を人間の世界に書き込む。そしてこの書き込みは、第二の誕生のようである……」(HC: 176)。したがってアーレントは、活動の一つモデルとして「言論・行為 (speech-act)」、すなわち「話す／聞く」関係を考えていたと言える。

ただし、「第二章」で詳細に考察したように、この「話す／聞く」関係では、「自分が話すのを聞く」ことは禁じられている。「話す／聞く」関係は、あくまで非対称なものであった。

「話す／聞く」関係に非対称性が設定される以上、「話す」と「聞く」ことには質的に異なる営為となる。これは、同じ事象の二側面ではない。そしてこの点において、アーレントは、彼女自身が否定していた精神分析（もしくはパリ・フロイト学派的言説）に接近することになる。

アーレントが居た当時のニューヨークでは、フロイトの精神分析が大きな影響力を持っていた。だがアーレント自身は、精神分析を「単調な画一性と、浸透した醜悪さに満ちている」と特徴付けた (LM: 35)。そして、フロイトの精神分析、正確にはアメリカでのその影響について「疫病的」と表現して批判している。アーレントは精神分析を、「還元主義」で「医学的」なものであると見なしていたのである (Zaretsky 1997: 228)。

だが例えばクリステヴァは、このように言うアーレントを批判している。精神分析は、単なる還元主義ではない。また科学として治療をのみを目的とした医学でもない。むしろ「フロイトの発見が明らかにしたこと」は、次のようなことである。「心の生活が真の意味で生となるのは、特異なものとして表象されるようになる時だけである」(Kristeva 1999: 286-7=2006: 251)。そしてクリステヴァは、「特異なもの」や「異常なもの」に対する視座が、アーレントにも存在することを指摘していたのであった (Kristeva 1999: 275ff.=2006: 242ff.)。

更に、フロイトをポストモダン思想の文脈で受け継いだJ・ラカンについては、アーレントは知る由もなかっただろう。だが例えばE・ザレツキーは、この点に関して次のように言っている。「ジャック・ラカンは、言語の暴露的性質について、ハイデガー的な記述をしている。これは実際に、アーレントと同時代のものである。彼女はこのことを知らなかったが、それはしばしばアーレントの『活動』についての記述のように見える」(Zaretsky 1997:

228)。

ハイデガーから影響を受けているアーレントに、同じくハイデガー哲学を形式的に継承しているラカンの思想と同様の視座があるのは、「時代性」という意味でも頷ける。もちろんアーレントに、精神分析的な要素があるのか否かを問うことは、ここでの目的ではない。だがそのような側面が、まさにアーレントに「疫病」的に取り憑いているように見えるのは事実である。

「話す／聞く」関係と「演技者＝行為者／観客＝注釈者」関係

アーレントは、「話す」ことについて、「……意図された目的として達成されることは、ほとんど不可能」と言っている (HC: 179)。そしてそれ故に、「……確実なのは、これほど明白に間違いなく現われる **who** は、ギリシア正教のダイモンのように、その人自身には隠蔽されたままである……」のであった (HC: 179)。

では、「聞く」ことには、どのような含意があるのか。あるいは、「聞く」ことは、どのように位置付けられているのか。アーレントは、死後出版された講義録である『カント政治哲学の講義』で次のように言っている。

公共的領域（公共空間）は、「演技者＝行為者」と「製作者」ではなく、「批評家」と「観客＝注釈者」によって構成される。そして、この「批評家」と「観客＝注釈者」の要素は、あらゆる「演技者＝行為者」と「製作者」の内にもある。この批評的・判定的機能がなければ、「演技者＝行為者」や「製作者」は、「観客＝注釈者」から孤立し、気付かれることすらないだろう (LK: 63)。〔() 内は引用者〕

「話す／聞く」関係は、この「演技者＝行為者 (actor) と観客＝注釈者 (spectator)」関係と同様のもので考えることができるだろう。そしてここでは、「話す」ことに対する「聞く」こと、つまりは「演技者＝行為者」に対する「観客＝注釈者」の絶対的優位性が主張されているようにも見える。「存在と現象」の一致を強調するアーレントにとって、聞き届けられることは、**who** が「現われ」ることの条件である。「観客＝注釈者」に聞き届けられることがなければ、公共空間は存在し得ない。

しばしばアーレントは、『人間の条件』で「活動的生(活)」を、後年には「精神的生(活)」を主な考察の対象としたと考えられており、それはギリシア以来の「実践と観想」の違いを反映していると思われている。そして、その考察の種類の相違や断絶、あるいは逆に連続性が、アーレント解釈において問題となることもある。

例えば、『カント政治学哲学の講義』の編者であるR・ベイナーは、特権的な「位置」から「判断」するような「観客」の登場に疑問を投げ掛けている。当初アーレントは、他者の活動を聞き、見届けてその意味を考える「判断力」について、「活動的生活」との関わりから考えていた。だが晩年では、その「観想的で没利害的な次元が強調」されることになり、「活動的生活への一切の関係を排除するという犠牲を払った」。これが、「精神的生活」もしくは「観想的生活」である (Beiner 1982: 139)。

だが本論の文脈から考えると、アーレントの思想には断絶というよりも、むしろ連続性がある。すなわち、「活動的生活」は、「話す／聞く」の「話す」こと、「観想的生活」は「聞く」ことを強調したものである。

ただしアーレントは、「聞く」こと、つまりは「観客＝注釈者」の存在の優位性を単純に主張している訳ではない。また後年になって、「観想的生活」の優位性を主張するようになったということでもない。そうであるとするならば、この点をどのように考えるべきか。

不在の他者

『人間の条件』(HC) や『革命について』(OR) と、ほぼ同時期に書かれた論文を集めた著作である『過去と未来の間』(BPF) を参照しよう。「聞く」ことの含意を、「政治的思考」との関係で考えることができる。この点に関連して、「真理と政治」と題された小論で、アーレントは次のように言っている。

政治的思考は、代理・再現前化する。私は、所与の問題を様々な「観点・視点(viewpoints)」から考察すること、すなわち、不在の他者の「立場・立脚点(standpoints)」を、私の精神に現前させることによって意見を形成する。つまり、彼・彼女らを代理・再現前するのである。この再現前化のプロセスは、どこか他の場所に立っていて、それ故に異なったパースペクティブから世界を見ているような他者の実際の見解を闇雲に採用すること

ではない。……これは、自分自身のアイデンティティにおいて、自分が実際には存在しない場所で思考するという問題である（BPF: 241）。

フッサールの他我構成のように、自己の明証性を基点として、そこから「他我」を「構成」することは否定されている。むしろ、当初から「他者の存在」が前提とされているのである。だが、その他者は、実際に傍らに居る他者として想定されている訳でもない。この点は極めて特徴的である。

ここでアーレントは、他者が実際に採用している「立場・立脚点」ではなく、「私がいかに存在していない場所」に関わる「不在の他者」に言及している。したがって、アーレントの設定では、フッサールのように「他我構成」ではなく、もうすでに存在しているであろう「不在の他者」を、いかに「現前」させるのかが問題となる。

この点に関して、S・ビックフォードは、「視点」と「立脚点」の相違を強調して、アーレントを批判している。アーレントはそれら二つ、つまりは「観点・視点 (viewpoint)」と「立場・立脚点 (standpoint)」を混同している。単に見ている場所（位置）と、階級や地位に基づく社会的立場は相違する。そうであるにも関わらず、アーレントは両者を、少なくともここでは混同している。ただしアーレントには、両者を峻別するような視座もあるが、ビックフォードはそれを踏まえたとしても、アーレントが後者を重視していると指摘する（Bickford 1996: 83）。

だが、このような指摘にも関わらず、本論はいずれにしても、「視点」や「立脚点」という「点」は、パースペクティブ交換と連動するものであると考えている。移動して他者の立っている「点」に行けば、その他者の「視点」を獲得、採用して、その「視野=view」を獲得することはできる。また、ある立場の人間は、当然にも別の立場から物事を考えることもできる。

したがって、それが視覚に関わるもの、すなわち「観点・視点」なのか、社会的文化的な立場に関わるもの、すなわち「立場・立脚点」なのかということは重要ではない。いずれにせよ、「点」は実際に他者が存在している「点」であり、他者の見ている「点」である。他者の「点」に移動して、その「点」から見たり、考えたりすることの実現可能性が潜在的に想定されることで、パースペクティブ交換は可能となる。ビックフォードの指摘とは

裏腹に、その差異は本質的な問題ではないと思われる。

アーレントは「立場・立脚点」について、「実際に、人々が立っている場所や従属している条件であり、個々人で異なる……」と説明している。また続けて、「それを採用することは他者の先入観を受け入れることにすぎない」と言っている (LK: 43)。アーレントは、単に相手の立場に立つべきと言っているのではない。むしろ注目すべきなのは、「不在の他者」や「私が実際には存在しない場所」という表現である。

つまり、アーレントが着目して強調しているのは、自己や他者の不在や欠如状態なのである。では、主体が存在しないということ、そして、存在しない主体と関わるということ、どのように考えるべきか。このような視座が、アーレントの思想を、精神分析とその影響下にあるポストモダン思想に接近させることになる。

3-2 公共空間の再考

ジジエクと「他者」

ここでは、アーレントと「同時代人」であったラカンに強い影響を受けている言説を参照しながら、アーレントの公共空間が持つ精神分析的な側面を検討しよう。本論が導入する精神分析的な言説は、今日最も影響力のあるポストモダン思想家の一人である S・ジジエクのものである。

周知のようにアーレントは、「劇場 (theater)」や「ドラマ」の例を好んで用いている。仲正昌樹が指摘するように、そもそも「『現われ appearance』という語に『出演』という意味が、そして「『活動 action』に『演技』という意味」が含意されているので、これは当然のことでもあろう (仲正 2002: 132)。公共空間で活動することは、劇場で演技することの比喩で語られるのである。

ジジエクも、「映画館 (theater)」のスクリーンや映画それ自体を対象にしながら、議論を展開している。ジジエクが、「不気味なもの」の経験について考察した小論「対象としての視線と声」を取り上げよう (Žižek 1991=1995)。ここでジジエクは、他者の「目」もしくは「視点」と「視線・眼差し (gaze)」を区別して、次のように言っている。

……ラカンは視線と声の機能を脱構築とはほとんど反対の方法で説明する。ラカンにとって、これらの対象は主体の側にはなく対象の側にある。視線は、対象の中の……ある一点に刻印を押す。対象を見つめている主体は、すでにその点から見つめられている。つまり対象が私を見つめているのである。視線は、主体とその視野の自己現前性を保証するどころか、絵の中の染み・汚点として機能する (Žižek 1991: 125=1995: 235)。

ここで暗示されているのは、どのようなことか。あるいは、このような見解から、本論は何を読み取ることができるのか。

例えば、「私」は他者の目を見ることはできる。また、他者の存在する場所へ移動してそこから見ることによって、他者の視点を採用することはできる。もちろんこのことは、物理的な場所のみに該当する訳ではない。「立場・立脚点」だけではなく、「観点・視点」についても、そう言えるだろう。

だがしかし、「他者の視線」、つまり他者に見つめられているという経験それ自体を見ることはできない。それは常に、「現前」を逃れる。ジジェクは、次のように言うラカンを引用する。「……あなたは、私が見ている点から私を見ることは絶対にできない」 (Žižek 1991: 126=1995: 236)。

交換可能な「点」と相違し、「他者の視線」は決して見えない。「眼と視線は本質的に非対称」であり、それは「主体の側」には属さない。より正確に言えば、「見える／見えない」というパースペクティブ交換の世界には、「他者の視線」は存在し得ないのである。

このような意味で、「他者の視線」は決して内部化、内面化され得ないような不在の主体、もしくは主体の欠如を予感させる。したがって他者の視線は、ジジェクの言葉を使えば、「不気味さ」を喚起するものである (Žižek 1991: 125-6=1995: 235-6)。

更にジジェクは、この「不在の他者の視線」を「幻の声」と言い換え、次のように指摘する。「幻の声とは、特定の発声者のいない声、どの主体にも帰すことができず、そのために不確定な間の空間 (interspace) に浮遊している」 (Žižek 1991: 125-6=1995: 236) ⁹⁾。ジジェクは、ラカンの「浮遊するシニフィアン」のイメージで語っているが、ここで「空間」という言葉を使っているのは興味深い。この「空間」は、「間」であり「ギャップ」で

ある。

ジジェクからアーレントへ

このジジェクのこの言葉を、先述のアーレントの『過去と未来の間』の引用と比較すると極めて興味深いことになる。アーレントは次のように言っていた。「……この再現前化のプロセスは、どこか他の場所に立っていて、それ故に異なったパースペクティブから世界を見ているような他者の実際の見解を闇雲に採用することではない。……これは、自分自身のアイデンティティにおいて、自分が実際には存在しない場所で思考するという問題である」(BPF: 241)。

つまり、「他者の実際の見解を採用すること」が重要ではないのは、「幻の声」は「どの主体にも帰すことができない」(Žižek 1991: 125-6=1995: 236) からである。再現前化は、「実際の他者」ではなく、「不在の他者」に関わる。

そして、この「不在 (absence)」は、実際に他人が傍らに「いる／いない」という事実問題に左右されるものではない。既に言説化された声を聞くのか、それとも未だ言説化されていない声を聞くのか、という聞き取る声の質の問題である。前者は、他者を日常性の内に位置付け、後者は、他者を“他なるもの”として見出すことを意味するだろう。

「話す／聞く」の間の「声」

ここで「声」という隠喩に注目しよう。アーレントはレッシングを対象にした論文で、声について次のように言っている。

……言論は、孤独の内には存在し得ない。それは多くの声 (many voices) が存在する領域、あるいは各人が何を真理と見なしているのかについての言明が、人間を結合すると同時に分離するような領域にある。そしてその領域は、世界を共に構成している人々の間に距離を創り出している (MDT: 30-1)。

「話す／聞く」の間には、「多くの声」が存在している。あるいは、公共空間には「多くの声」が存在している。だがそのことは、単に声の量が多いことを意味しない。むしろ、

未だ主体に属さないような声、すなわち「不在の他者」の「幻の声」で充満している状況を表していると考えられる。公共空間は、そのような声が常に既に充満している「空間」なのである。“他なるもの”の声は、「代理・再現前」化されることを待機しながら、「不確定な間の空間を浮遊している」(Žižek 1991: 125-6=1995: 236) ののである。

またこの点については、「第二章」で言及したクリステヴァのアーレント論との関連で、次のように言い換えることもできるだろう。すなわち、唯一無二性としての who は、what の集積である「私(たち)」からすると、「過剰」なものである。逆に言えば、その「過剰」を抑圧することで、安定したアイデンティティが形成される。

更にこの点は、「社会的なるものの勃興」という近代の時代状況にも密接に関係する。what として日常生活が送られる舞台としての「社会」である。安定した「社会」は、“他なるもの”である唯一無二性を抑圧することによってこそ成立する。したがって、抑圧されたものの声は、常に既に聞き取られることを待機しつつ隠蔽されている。このような意味で、「話す/聞く」における「聞く」ことは、「不気味なもの」の経験に他ならない。

したがってこの経験は、抑圧、隠蔽されたものへの“応答”が開始されることを意味することになる。「聞く」ことは、常に既に存在するであろうが「不在」である「他者」の声を再現前化すること、すなわち、その声への“応答”を意味する。周知のように、ラカンに強い影響を与えたハイデガーは、不安には対象が欠けていること、つまりは、不安と「不在の対象」の関係を強調している。不安は、対象を有する恐怖とは違う。このような意味で、「聞く」ことは、不安に駆られて行われるものである⁽¹⁰⁾。

小括

「第二章」の複数性と唯一無二性に関する考察を思い起こそう。アーレントにおいて“他なるもの”は、個々人の間と、個々人の内に、二重に見出されるものであった。このようなことに鑑みると、この声は、他人の声であるとは限らないということになる。それは、「私たち」の間でのみならず、「私」の内に抑圧されている未知の声でもあるだろう⁽¹¹⁾。

アーレントは、次のように言っていた。「……この『批評家』と『観客=注釈者』の要素は、あらゆる『演技者=行為者』と『製作者』の内にもある」。聞き取る主体は、聞き取られる客体へと常に反転する可能性を持っている。

公共空間は、「いかなる時にいかなる場所にも、その場所を見出すことができる」が、他方で「いつも存在するとは限らない」。我われは、我われの「間と内」で存在するであろう“他なるもの”の不気味な声に、潜在的には常に既に晒されている。このような意味で、「公共的なもの」は、「私（たち）」が「安らぎ寛ぐこと（at home）」をむしろ脅かすような「空・間（space）」である。

抑圧された声に呼び掛けられるように、不在の他者に招かれるように、公共空間は希求される。who や唯一無二性が、ポストモダン思想や精神分析言説の言葉を使えば、「不気味なもの」や「異常なもの」として語られる理由もここにあるだろう。「間」や「ギャップ」とも言われる「公共的」な「空・間（space）」は、このような意味で、我われの存在論的な不安に関係し、精神分析的な特質を持つことになる。そして、これが我われ万人に共通する「共通なるもの（the common）」としての、公共空間の特徴でもある。

【注】

- (1) アーレントは、『人間の条件』では、基本的には、public realm という言葉を使っており、これを the space of appearance とも言い換えている（HC）。また他の書、例えば『過去と未来の間』では、public space という言葉を使っている（BPF）。本論は、アーレントの用語の使用法について、語源学的な考察をするものではない。だが、本章の考察が明らかにするように、アーレントの思想的含意を最も端的に示し得る用語は、public space であると考えている。
- (2) この点に関して山口定は、「公共的なもの」に関連する言説において、空間的な意味合いと、「正当性基準」としての「公共性」が、しばしば混同されていることを指摘している（山口 2004: 277）。
- (3) 「公共」という訳語に関して、山口定は次のように言っている。「結論的に言って、日本語の『公共（性）』概念は、『公』と『共』の二つの要素を結合している点において public の訳語としては名訳だと考えているが、問題は、日本人がこれまで、この二つの構成要素、とりわけ後者を必ずしも十分に自覚して使用してきたわけではないところにあると考えている」（山口 2004: 273）。

- (4) サンドエルが、繰り返し引用するアーレントの文章がある。ここでは、「サンドエルが引用したアーレント」から引用しておこう。「ハンナ・アレントによる公共領域の説明も同様に、この側面〔トクヴィルが考えるような共和主義的側面〕を強調している。『大衆社会を耐え難くしているのは、そこに含まれる人間の多さではない。少なくともそれは主要な理由ではなく、むしろその理由は、人々を介在させる世界が、人々を共に集合させ、相互に関係させ、かつ分離させる力を失ったという事実にある』」(Sandel 1996: 401=2011: 249)。この部分は、Sandel (2005=2011: 233)、でも引用されている。したがってサンドエルは、この引用を、自らの議論を補強するような見解であると考えているようである。だが、本論の解釈はサンドエルと相違し、アーレントとコミュニタリアニズムを一義的に結び付けるものでない。
- (5) この点に関連して、川崎修は次のように指摘している。アーレントには「人々の安定した住まいを回復したいという意味での家郷への回帰願望」がある。「その意味では、彼女はまごうことなき保守主義者だ」(川崎 1998: 356)。
- (6) 伊藤洋典は、「疎外論」を次のように特徴付けている。まず、『疎外』という概念によって個人が回帰すべき全体としての社会」という問題設定をする。その上で、「個人はこの全体への回帰によってその存在基盤を回復し、個体としての存在を全うできる」とし、それを目指す。このような「考え方」が「疎外論」である(伊藤洋典 2001: 31)。そして伊藤は、アーレントが、個我を批判して「政治体」の構築を目指す点で、アーレントに疎外論的な傾向があることを認める。だが他方で、この「政治体」をどう捉えるかについては、注意を要すると言う。あくまで「政治体」は、『活動的生活 (vivele civile)』のための条件として」要請されるものである。「個人の『基盤』」は、「個人による相互の『活動』」によって構築されるものである(伊藤洋典 2001: 34)。
- (7) この点に関しては、「第二章 第二節」を参照のこと。
- (8) このような思考法について、アーレントは「例えば、家という概念であり、その下に様々な種類の個別的な建物を包括している」と説明している(LK: 43-4)。これは、アーレントが批判する思考法の一例である。
- (9) この「幻の声」は、ハイデガーの術語で言えば、「存在の声」ということになるだろう。「存在の声」は道具連関的世界、もしくは日常世界の外部を告げ知らせるような機

能を持っている。なお本論は、視覚に依拠した知覚パースペクティブに基づく相互主観性を、ラカン派の言う鏡像段階とのアナロジーで捉えている。またアーレントが、「言葉と行為によって、我われは自身を人間の世界に書き込む」と言い、そこにおいて、「何」ではなく「誰」が「始まる」としていることも、隠喩の世界（＝象徴界）への参入による主体化、というラカン派の設定と共通すると考えている（cf. HC:176ff.）。

(10) アーレント自身は、ハイデガーにおける「不安」について次のように言っている。「…ニーチェを除けば、ハイデガーの哲学は、最初の絶対的で妥協なき現世の哲学である。人間存在で重要なのは、それが世界-内-存在しているということであり、世界-内-存在に賭けられているのは、世界の内でまさに生き続けるということである。だがそれこそが、人間に拒まれていることである。それ故に、世界-内-存在の根本様態は、疎外＝余所余所しさとなるが、それは故郷喪失（homelessness）や不安として感じ取られることになる。死を前にしての根本的な恐れである不安の中に、世界内で安らぎ得ない存在であることが示される（EU: 179）。アーレントは、ハイデガーから極めて強い影響を受けているが、いわゆる実存哲学を完全に肯定している訳ではない。アーレントとハイデガーの近さと遠さについては、「第二章」で詳細に論じた。

(11) 五十嵐沙千子は、アーレントの公共性が有するポストモダン的な強度を測定する興味深い論考で、「声」の隠喩に着目して、次のような点からアーレントを評価する。「この複数の『私』の声が確保される空間こそ、アーレントにおけるアゴラとしての公的領域＝公共性の場所である。この出現の空間——その私と他の私・達、複数の、この『と』の間に、交差する声の間——が、アーレントの言う公的領域＝政治的空間なのである」（五十嵐 2006a: 27）。更に、『私』の声を聞いて欲しい、われわれのなかで、『私』を存在させて欲しい——それを許して欲しい。アーレントの思想の通奏低音はおそらくこれである。この通奏低音によって、アーレントは暴力論を書き、全体主義批判を展開したのだ……」と続けている。「こうしてアーレントの思想は、限りなくポストモダンの位置に近づく」（五十嵐 2006a: 26-7）。「第二部」全体、そして特に本章の考察からすれば、ここで五十嵐が「声」や「音」という隠喩を使用するのは、極めて注目に値する。だが他方で、五十嵐は次のようにも言っている。結局のところ「…アーレントの枠組みも結局『私』を『われわれ』の中に回収してしまわざるをえな

いものであった。しかも、それが自然で自発的なものであるということによって、この『われわれ』の決定の中に既に常に入り込んでその地平を構成している既存の伝統と既存の世界は、逆に棚上げされてしまうのである。…〔原文改行〕…そのことによって——決定的に——他者は排除されてしまう。同一の伝統と同一の地平であらかじめ構成された『われわれ』は躊躇無く——自然で自発的に——われわれの円環を、他者と非存在に対して自足的に閉ざしてしまうのである。もはや複数性は可能ではない」。五十嵐はこの点を、リオタールに依拠しながら精緻に論証し、そして次のように結論する。「……だとすれば、それはもはや、公共性と呼べるものではない」（五十嵐 2006b: 49）。なお本論は、まず、アーレントの思想に見られるポストモダン（思想）的な強度を抽出することに関心があり、ここで言うポストモダンのとは、主にポスト・ハーバースという意味をもっていた（「第二部」）。また、アーレントの「公共的なもの」が、日本の現実のポストモダン状況において、いかなる力を持ち得るのか、持ち得ないのか、「公共的なもの」の表象にいかなる影響を与えたのか、ということに関心がある（「第三部」）。したがって、アーレントの思想それ自体が、ポストモダン（思想）的な強度を持っているのか否かを検証するものではない。

補 論

アーレントにおける身体性をめぐって

——身体性と複数性——

はじめに

アーレントは、身体性に関わる事象を「私的なるもの」として、「公共的なるもの」の領域から放逐した。このことは、アーレントが身体性に、唯一無二性や複数性ではなく、同一性を見ていたことを意味する。

この点についてクリステヴァは、アーレントが「誰=who と身体」を対置させ、後者が「人間性の零度」として (Kristeva 1999: 283=2006: 248)、その「特異性を考察することを拒否」するとして問題視している (Kristeva 1999: 287=2006: 251)。身体性は「人間的な要素が「零」である。

だがアーレントの思想には、身体性に、同一性以外のこと、すなわち唯一無二性や複数性を見出すような視座は全く存在し得ないのだろうか。以下では、M・メルロ=ポンティ現象学を参照しながら、アーレントにおける身体性の可能性について検討する。

アーレントとメルロ=ポンティ——『精神の生活』における身体の考察

アーレントは、『精神の生活』(LM)の第一部の考察、すなわち「現われ(現象)」と題された章で、「現われと存在の一致」テーゼを強調し、メルロ=ポンティに言及している。実際に、次のように言うアーレントからは、メルロ=ポンティの現象学を彷彿とせずにはいられないだろう。

もしかりに、現われるものの受け手——気づき、認知し、反応することのできる生命体——が存在しなければ、何も現われないだろうし、現われ=現象という言葉が意味を成さないだろう。……我われは、この世界へ、どこからともなく現われてきて、しかもそこから、どことも知られぬところへと消えていくのである。この世界においては、存

在と現象は一致する (LM:19)。

この部分では、アーレントは明らかにメルロ=ポンティを意識しているだろう。メルロ=ポンティは、次のように言っている。「もし私が他人の手を握りながら、彼のそこにいることについての明証を持つとすれば、それは、他人の手が私の左手と入れかわるからであり……他人の身体を併合してしまうからなのである」 (Merleau-Ponty 1960: 212-3=1970: 17-8)。

つまり、「私」の手と他人の手が入れ替わり可能なものとして、互いを暗に要請していることを強調しているのである。同様にアーレントも、現象学的な思考に依拠しながら、対象的である故にリバーシブルな対他関係を想定していると言える。

アーレントが、そのリバーシブルな関係を、「照応する感覚器官を与えられた生命体に知覚され得ること」 (LM:19) と言い換えることに示されるように、このような関係を、意識や思考ではなく、知覚の次元で想定していることは重要である (LM:50)。知覚は、我われを世界へと「適合」させる。

この点に関してアーレントは、「我々の身体は、空間や時間に住みこむのである」 (Merleau-Ponty 1945: 162=1967: 235) とのメルロ=ポンティの言葉を彷彿させるかのように、次のように言っている。「生命体は……単に世界のなかに存在するのではなく、世界の一部として存在している」 (LM:20)。

この見解は、我われが「主体かつ客体、つまりは知覚し知覚される」ような存在者であることに起因するものである (LM:20)。我われは、既に完成している「世界の中に存在する」のではない。むしろ、互いの知覚を前提としながら、互いに「現われ=現象」することで、世界を構成する要素として存在するのである。

この点に関連して、更にアーレントは、知覚が「世界と自分自身の実在性」、つまりは世界や自分が存在することに対する確信の根拠となっている点を強調している。「思考」が「実在性を奪う」ことがあることと違い、知覚には「通常は、実在の感覚が伴う」 (LM: 49)。

ここで、「思考」が言及されるときに念頭に置かれているのは、方法的懐疑をするデカルトである。すなわち、モノの実在性を疑うデカルトである。アーレントは「メルロ=ポンティがデカルトに反論したことは全く正しい」と言って、メルロ=ポンティを擁護する (LM:

48-9)。そしてアーレントは、この点を説明する過程で、付随的にはあるが、次のように言っている。

人間が、同じ種に属していると確信するのは、肉体的に似ているからというよりも、むしろ世界の相互主観性に基づく。個々の対象の現われは、個々人によって異なるパースペクティブをもつが、それが現われるコンテキストは、種全体に同一的である。このような意味で、全ての動物は、種として固有の世界に生きており、したがって個体が、同類をそれとして認識するために、身体的特徴を比べたりする必要はないのである (LM: 50)。

「人間 (men)」が「動物」と等値され、「種」としての共通性が「個体」の異質性の前提であると主張されている。また、「人間」のみならず「動物」にも「現われ=現象」が想定されている。これまでの本論の考察を踏まえるならば、このことは、我われにある種の驚きを与えるだろう。

もちろん、『人間の条件』と『精神の生活』では問題設定が違う。基本的には、前者は「活動的生活」を論じ、後者は「観想的生活」を考察したものである。だが、この点を考慮したとしても、このように言うアーレントに対して違和感を持たざるを得ないだろう。ここには、複数性という視座が欠けているからである。この点から、アーレントを批判することもできるかもしれない。

だが本論は、次のように考えている。すなわち、むしろここから、アーレントの新しい可能性を、逆接的かつネガティブなかたちで見出すことができるのではなかろうか。

可能性としての「アーレントの身体論」

アーレントがここで論じているのは、活動や言論-行為ではなく、知覚や感覚、つまりは身体次元でのことである。アーレントは、身体の世界適合的な特質を強調するが、それはある意味で当然のことである。目を閉じても手の位置が分からなくなることはない。また、見知った世界で自分の背丈の目測を誤ることはない。このような意味で、身体は前意識的な次元で、常に既に世界適合的なものである。

そして、このようなアーレントの考察は、例えばメルロ＝ポンティ現象学が参照されつつ進められているが、基本的にはユクスキュルの「環世界」的な世界を描いたものであると考えることができる（Uexküll 1970＝2005）。すなわち、「生物から見た世界」がどのような構造を持っているのか、また、いかに生物が世界に適合しているのかについての詳細な説明である。その次元においては、人間であろうと動物であろうと、その生は世界適合的である。

例えば、種に共通する目の構造によって、世界の相貌は、「種によって同一的」とまでは言えないとしても、かなりの程度決定される。ユクスキュルが精緻かつ興味深く考察したように、例えば蜂とヤドカリは、同じ世界に生きていない。それぞれの身体性に応じた「環世界」を持っている⁽¹⁾。このような意味で、アーレントが言うように、「生命体は、単に世界のなかに存在するのではなく、世界の一部として存在している」と言える（LM:20）。

ただし、このことは、生命体が意識的、主体的に行っているものではない。あくまで、種のコンテクストに依存するものであり、しがって自動的かつ自然になされている。このような意味で、それは「必然＝必要」が支配する世界の出来事である。

したがってまた、このような世界においては、身体は固有のものでも、唯一無二のものでもない。前意識的な次元での適合と、種としての同一性や共通性が、その世界の成立根拠となっているからである。

だがむしろ、身体が唯一無二性を持つものとして意識されるのは、身体と世界の適合に不都合が生じた場面である。逆に言えば、身体と世界が適合的になる、つまりは融和状態になるのは、その世界がよく馴染んだ世界であるときである。自分の背丈の目測を誤ったときに、はじめて頭が、“自分の”頭として意識される。

以上の考察をまとめよう。ヒトの身体は、動物とも共通する肉体一般という特性において、世界適合的である。他方で、その適合に不都合が生じたときに、それは自分にとって唯一無二なものとなる。つまり、世界と身体が断絶するときに、それは疎遠になりつつ固有性を帯びるのである。

このような意味でアーレントは、不適合な状態が生じて自己と世界の間距離ができたときにこそ、身体が「余所余所しい」という意味で唯一無二性を持ったものとして「現われ」る可能性を、逆説的に示唆しているのではなかろうか。

自分にとって唯一無二な身体は、問題状況における身体である。それは、自分とも世界とも距離ができたときに顕在化する。適合からの逸脱が、逆に唯一無二性を示す。アーレントの言葉で言えば、世界適合的な状態ではなく、むしろ「間 (gap)」が生じることが、唯一無二性が「現われ」る条件なのである。

こうして、身体にも種としての同一性ではなく、個々人の複数性が見出されるとことになる。ただし、その固有で唯一無二な身体とは、自分では掌握できないものであり、他者にのみ「現われ」ることになるだろう。もちろん、ここでの他者とは、自己内他者と、文字通りの意味での他者、という二つの次元で考えられるべきである。

こうして、身体性と複数性が結び付くことになる。本論のこれまでの考察を踏まえた上で見出されるような、アーレントの身体論が持つ、一つの可能性である。

【注】

- (1) ユクスキュルは、あらゆる動物や生物に共通すると想定されるような客観的な世界と、各生物によって異なる様相を見せる「環世界」を区別して次のように言っている。「環世界は動物そのものと同様に多様であり、じつに豊かでじつに美しい新天地を自然の好きな人に提供してくれる……」(Uexküll 1970=2005: 7-8)。ユクスキュルはまた、この「環世界」を「シャボン玉」とも例えている。「野原に住む動物たちのまわりにそれぞれ一つずつのシャボン玉を、その動物の環世界をなしその主体が近づきうるすべての知覚指標で充たされたシャボン玉を、思い描いてみよう。われわれ自身がそのようなシャボン玉のなかに足を踏み入れるやいなや、これまでその主体のまわりにひろがっていた環境は完全に姿を変える」。そして興味深いのは、ユクスキュルが(本論が「第一部 第二章」で言及したデカルトを彷彿させるかのように)、この「シャボン玉=環世界」を探究することを、「旅(行)」と表現していることである。「このような世界をともに歩きまわろうと、この旅行記は読者を誘う」(Uexküll 1970=2005: 8)。

第三部

戦後日本における、「公共的なもの」の歴史的展開 ——公共性から公共圏、公共空間へ、そして公共哲学へ——

序章

「第二部」では、普遍的な存在理由と意味を持つ「公共的なもの」が、思想状況が変容することに伴って、いかに解釈されたのか、また解釈され得るのかについて検討した。その思想状況の変容とは、近代的な「公共的なもの」に対する批判的な言説が現われ、「公共的なもの」に関する新たな見解が生まれたことを意味した。近代の後、すなわちポストモダン状況下において、それは、どのように考えられ得るのか。どのような性質があると思われているのか。「第二部」では、このような関心から、「公共的なもの」に対する思想的、理論的な考察を行ったのであった。また、その主な対象は、ハンナ・アーレントの思想であった。

「第三部」では、「第二部」と同様に、普遍的な存在理由と意味を持つ「公共的なもの」が、時代状況が変容する中で、どのように変化していったのかを検討している。だが、「第三部」が「第二部」と相違するのは、むしろ、それが現実の歴史的な文脈の中で、どのように変容したのかを明らかにする点である。そして、ここで言う現実の文脈とは、戦後日本の歴史である。戦後日本の歴史の中で、「公共的なもの」がいかに変貌を遂げていくのか。

「序論」で言及したように、「公共的なもの」という言葉は、「public であること」一般が持つ意味合いを表現するために使用されたものであった。「公共的なもの」は輸入概念であり、その起源は西欧である。だが他方で、確かにそれは日本に「輸入された」ものであり、「公共的なもの」として、日本の歴史の中に位置付けられている。起源とは異なる個別具体的な文脈、すなわち固有の歴史を持っているのである。

「公共的なもの」は、「戦後日本」という個別具体的な歴史的な文脈の中で、どのように位置付けられ、また変容していくのか。また、特に 1990 年代以降の「公共的なもの」に関する言説の過剰状態の中で、どのような展開を見せたのか。「公共的なもの」をめぐる戦後日本の歴史には、いかなる唯一無二性があるのか。

「第三部」では、このような関心から、戦後日本における、「公共的なもの」の変容について具体的な問題から検討した上で、その思想的、理論的な意味を、独自の観点から明らかにしている。

第 一 章

公共性の時代

——戦後から、1960～1970年代までを中心に——

概 略

目的

本章は、日本で「公共的なるもの」が、「公共性」という言葉で表象されていた時代を考察の対象としている。その時代をより具体的に言えば、戦後から1960～1970年代までのことである。この時代に「公共的なるもの」は、いかなるものとして語られてきたのか。本章は、この点を明らかにすることを目的としている。日本では戦後しばらくの間、「公共的なるもの」は、国家が独占的に担うものと見なされていた。国家が独占する「公共性」である。だが1960～1970年代に、「公共的なるもの」に関する「意味転換」が生じることになる。国家のみならず、住民・市民によっても「公共性」は担われ得ると考えられるようになったのである。本章は、この変容過程とその意味を明らかにしている。

問題の所在

日本では明治以来の長い間、「公共的なるもの」は、国家もしくは中央政府に独占的に担われてきた。国家が「秩序／命令 (order)」の究極的かつ唯一の源泉であったのである。中央政府のみが、秩序を形成する自由を持ち、また、そのような主体であることを自覚する。それは、秩序を形成すべく命令を発する機関であり、国民はそれを享受する存在者という意味で客体であった。

ただし戦前の日本では、中央政府は「官府」と呼称され、「公共的なるもの」は地方自治体に対して使用される概念であった。つまり「公共的なるもの」は、必ずしも国家と直接関係するものとは考えられていなかったのである。だが注意すべきなのは、このことが直ちに、地方自治体が国家と同等に、「公共的なるもの」を積極的に担っていたということ

意味する訳ではないことである。

井出嘉憲は、明治期の地方自治制度について次のように指摘している。中央政府は「公府」ではなく「官府」と呼称されていた。そして、「『公』は低次の『政府レベル』と目される地方自治体」に対して、「その主たる存在の場」を与えられていたのである。自治体という名称とは裏腹に、明治中央集権制の下では、地方自治体はあくまで「低次の『政府レベル』」にすぎない⁽¹⁾。自治体が担う「公」は、「『官』の支配下に位置づけられていた」のである（井出 1974: 91）⁽²⁾。

したがって当時は、国家から自立、独立した「公共的なもの」という発想自体がなかったと言える。このような意味で、明治期、すなわち日本の近代初頭における「公共的なもの」は、国家が地方自治体を通じて間接的に担っていたということになる。中央と地方に階層秩序が設定されている中で、「公共的なもの」の源泉は国家にあり、また同時に、天皇によって「代理-表象」されていたのである（小路田, 1995）⁽³⁾。

これに対して戦後の日本では、名実共に実質的に国家が「公共的なもの」を担うことになる。国家すなわち公共性の担い手という時代である。「公共的なもの」が憲法第 13 条に明記されて以降、1960～1970 年代に至るまで、それは国家に「独占」されていた⁽⁴⁾。この点に関して田中重好は、「……『公共』は行政側が自己を正当化する際に用いる場合が多かった」と指摘しているが（田中重好 2010: 136）、国家は唯一の「秩序／命令（order）」の源泉である。まさに、形相的公共性を担う公権力なのであった。

だが 1960～1970 年代になると、この状況に変化が生じる。国家以外の主体にも、「公共的なもの」が担われ得るということが自覚されるようになったのである。その契機は、公共事業や公害に対する、住民・市民運動の勃興にあった。ここで「公共的なもの」は、どのように変化したのか。その変化の内実や意味は、いかなるものであったのか。

構成

以上のような関心からなされている本章の構成を確認しておこう。

「第一節」では、国家が独占的に「公共的なもの」を表象していた時代の概略を確認する。例えば「公共の福祉」には、私益と相違する含意があり、それを担うことができるのは、国家のみであると考えられていた。そして、この時期の「公共的なもの」は、個

別的で私的な利害を超えた正当性の根拠として、「公共性」と呼称されるものであった。

「第二節」では、「公共性」が、国家による独占から解放された時期を考察の対象としている。時期を特定すれば、1960～1970年代である。この時代に、国家が推進する公共事業に反対する住民・市民運動を契機として、住民・市民側も自らの主張を正当化する根拠として、「公共性」という言葉を用いるようになったのである。この内実の詳細は、どのようなものであったのか。更には他方で、国家から住民・市民運動へという歴史の流れを見る眼差し中で忘却されたものはないのか。

本章は、このような関心から、この時期に「公共的なるもの」がどのように表象されていたのかを明らかにしている。

第一節 国家による「公共的なもの」の独占——1960～1970年代“以前”の公共性

1-1 公共事業の公共性

もちろん国家については様々な定義が存在するが、それは端的に公権力とも言い換えられるだろう。そして、戦後から、1960～1970年代“以前”までは、「公（おおやけ）」の「権力」である国家が、独占的に「公共性」を表象する主体として機能していた。

この時代については、公共事業とそれに伴う公害問題との関連から、重要な先行研究が多く見られた。例えば船橋晴俊は、公共の福祉や公共性という概念が、国家の公共事業の「絶対的な優越性の論拠」として使われた経緯を詳細に検討している。公共事業は、個別利害とは相違するような、絶対的な根拠を持っている。その理由は、国家の利益のみが公共的な性質を有する、すなわち公益性を持ち得るという点にあった（船橋 1985: 239-40）。

船橋が対象としたのは、「新幹線公害」にまつわる問題であった。そこで「公共的なもの」は、国鉄の推進する新幹線事業が、沿線の「住民側が求める被害救済の要求」を却下するための拠り所となっていた。更には、事業に「抵抗」する運動に対して「マイナスイメージ」を与える機能も有していた（船橋 1985: 239-40）。船橋は、このように指摘している。

船橋によると、高度成長期の只中で、新幹線事業は、振動や騒音といった公害への配慮や、環境問題への対策が蔑にされた状態で計画された。そして、実際に建設されていくことになる。ただし開業する前までは、沿線の地域住民も「夢の超特急」をむしろ歓迎していた。例えば「子守唄のようにコロコロ行く」といった国鉄側の説明を信じていたのであり、それだけ国家が主張する公共性に対する信頼もあったのだろう。公害問題について警告を発していたのは、一部の有識者や運動家を除き、殆どいなかった（長谷川・船橋 1985: 10）。

新幹線が開業し、騒音・振動の問題が深刻化していく中で焦点を当てられるようになったのが、公共性や公共の福祉、すなわち「公共的なもの」である。船橋は、当時の国鉄側がどのように公共性を捉えていたのか、次の二点にまとめている。第一は、「国民生活お

よび社会経済に対する広汎な有用性を提供している」ことである。そして第二は、「事業主体が公的主体であり、政府の指示に基づいて運営を行っている」ことである（船橋 1985: 242-3）。

「公共的なるもの」は、個々人もしくは「私」という部分ではなく、国家と国民全体利益を代理-表象（re-present）するものでなければならない。重要なのは、部分的な損益ではなく、「広汎な有用性」と、それを見極めることができる能力である。こうして、「公共的なるもの」の源泉は、階層構造の最上位である国家に担われることになる。公共の利益、すなわち公益も、ここでは公共事業の利益を意味するのであった。

1-2 国民国家と公共性

多田憲一郎は、この時期の「公共的なるもの」の特質について、次のように言っている。「……『公共性』とは政府それ自体であり、政府の実施する事業は無条件に『公共性』を満たすものとされ、その内実についての議論が国民の間で活発になされることはなかった」（多田 2006: 7）。つまり、1960～1970年代以前の日本では、「公共的なるもの」は個別利害を超えた、国民国家全体の利益に関わる事象、すなわち公共性と見なされていたのである。

国家は「公共的なるもの」を独占的に担い、国民全体の利益を代理-表象する。それが行う事業は直ちに正当性基準としての公共性を有する。公共事業は、個別の「各国民たち」ではなく、大文字の「国民」のためのものである。その理由は、ある意味単純である。基本的には、それを担う主体が国家であることによる。国家のみが国民全体を表象できる。したがって、「公共的なるもの」は、「国家と国民」の媒介項としての役割を担っており、「国民国家」を体現する契機である。

そのためにこの段階では、例えばマルクス主義の強い影響下にあった、社会に関する理論や言説が、「公共的なるもの」を積極的に論じることはなかった。「これまで、マルクス主義は、公共性あるいは公共の福祉は、……支配階級の利益を擁護する場合のイチジクの葉となっていると断じてきた」（宮本 1981: 394）。「公共的なるもの」は“体制側”のもの

である。国家と独占資本の意向に密接に関係している⁽⁶⁾。このように考えられていたために、「公共的なもの」を積極的に論じることそれ自体が敬遠されていたのである。

したがって基本的には、「戦後民主主義」の時代となっても暫くの間、国家という意味での「官」が、公共性を独占的に担っていたと言える。「公共的なもの」は事業の性質であると同時に、主体の属性である。国家のみが社会全体を俯瞰して公共的な事業を行い、社会変革をすることができる。このような経緯から、現在でも日本では、「公共的なもの」が「お上」や「国家」、「国民国家」といったものを喚起しやすいと言えるだろう。

ただし他方で、既に 1950 年代には、マルクス主義の強い影響下にはない研究で、国家とは別の次元での「公共的なもの」の可能性が論じられてはいた。ただしその多くは、医療や放送の公共性を論じるものであり、必ずしも完全に国家とは別個の、あるいは国家の独占に対するオルタナティブを主張するものではなかった（何 1950; 福田 1950）。

そして 1960 年代には、「私営公益事業」としての「新聞」における「営利性（企業性）と公共性の調和」が問題となる。ここでは一方で、私営企業が営利性を蔑にはできないことが確認されつつ、他方で、「新聞」が「言論機関」として、「言論の自由」に依拠して「多数意見」の形成に貢献することが強調されている。そして後者の事実こそが、「新聞」が持つ公共性の根拠として論じられるようになっていた。「新聞は公器」であるという訳である（伊藤正己 1966: 76）。

だが、国家とは“他なる”次元における公共性は、ときを経て、企業とは別の主体によっても担われ得ると考えられるようになっていく。新しい時代の新しい公共性である。

第二節 公共性の意味転換——「国家対住民・市民運動」という構図

2-1 新たな公共性の誕生

国家の独占から解放される「公共的なるもの」

高度成長期終盤の1960～1970年代頃には、国家が行った公共事業の正当性に対する異議申し立てや抗争が激化していった。そして、公害問題に対する住民訴訟という形で、住民・市民運動が展開される渦中で、「公共的なるもの」を取り巻く状況が変容する。国家とは別の次元で「公共的なるもの」が見出される、あるいは国家とは異なる主体が「公共的なるもの」を担い得るとも考えられるようになったのである。

これまで国家は、公共性の名の下に公共事業の正当性を主張し、事業をめぐる裁判を、「公共性と私権（住民や市民）の争い」として位置付けていた。これに対して、住民・市民運動側が、それを「交通の利便という公共性と、環境という公共性の争い」と解釈し直していく。公共性それ自体を批判の対象とし、争点としていったのである（宮本 1989: 45-6）。

「公共的なるもの」は、国家に独占されるものではなく、住民・市民側が国家に対して権利を主張することや、国家の政策を批判する際の論拠ともなった。この点は、「攻めの公共性」への変化という言葉で表現されている（宮本 1987: 91）。

こうして、「国家対住民・市民」という対立構造が表面化したことを契機として、「公共的なるもの」は国家の独占から解放されていく。そして公共性の解釈や意味内容が、国家と住民・市民の間で争点となっていく。このような時代状況に対する見解は、当時の住民・市民運動を分析した多くの言説で共有されている。

ただし、この転換や変容が正確にはいつなのかという認識については、論者によって多少異なる。例えば田中重好は1970年代に（田中重好 2010: 135）、1980年代に刊行された「公共性を考えるシリーズ」の中心的論者である山本英治は1965年前後（山本 1982: 19）に、更に山崎仁朗は1960年代後半（山崎仁朗 1998: 67）に、と相違がある。分析する個別具体的な事象との関連から、年代はある程度は前後することになるだろう。新幹線公害の事例で言えば、1971年を境として、「有効な公害反対運動を組織化することができず、受

忍を強いられていた」ような「被害者住民」が、次第に組織化されていく段階へと入っていった（船橋 1985: 11-6）。

だがいずれも、公共事業に対する住民・市民の反対運動が勃興、激化した時期に、このような事態が生じたという認識は一致している。国家が展開した公共事業に伴う公害問題に対する、住民・市民運動が勃興したことに、転換の契機が見出されているのである。この状況について、山本英治は次のように言っている。

……六五年前後から住民が生活防衛のための運動を展開していくようになり、それがやがて生活破壊防衛→生活要求という形の運動へと発展していく。この住民運動の過程において、住民は「市民」へと転回し、新しい「生活の共同性」を萌芽させていく。こうしたことのなかで、公共性に対する問い直しがおこなわれ市民的公共性が主張されることになる（山本 1982: 18）。

ここには確かに、「公共的なるもの」をめぐる展開や転回があった。この状況変化を表現する印象深い言葉がある。田中重好は、それを「公共性の意味転換」と表現している（田中重好 2010: 135ff.）。

「第一部 第二章・第三章」で明らかにしたように、「公共的なるもの」は、自由を前提とした「order（秩序／命令）」に関わるものであった。そして、「公共的なるもの」を担う主体がそのことを自覚するという、意識の問題も重要であった。「公共性の意味転換」は、まさにこの点からよく理解できるだろう。

個別的具体的な「住民」、端的に言えば沿線住民は、このような運動を通じて、「公共的なるもの」を担う普遍的「市民」となる。また、「公共的なるもの」の普遍史との関連で言えば、日本ではこの段階において、近代的な「公共的なるもの」が見出されたと言いうことができる。これが、「公共性の意味転換」の内実であり、まさに公共性それ自体を対象として、主体性をめぐる相克が展開されたのである。

更に、「第一部 第三章」で言及した田村正勝の言葉を使えば、この時期に初めて「形相的公共性」と「質料的公共性」の相違が意識されたのである（田村 1986: 365-6）。別の言い方をすれば、ここで「質料的公共性」のあり方が問題となったのである。この時期に蓄

積された研究それ自体が、まさに「質料的公共性」の自己意識だったのであり、また住民・市民が、国家とは別の次元で、「公共的なもの」を担うことができるという自覚を促したのであった。

公共事業に起因する公害と、それに反対する住民運動を通じて、住民は市民として主体化する。反対運動が住民の私的、個人的な動機に基づいていたとしても、討論を重ねていくことで公論を形成し、批判的公衆として国家に対峙するのである。

意味転換の思想的背景

「意味転換」した公共性の内実は、それがどのような思想的背景を持っていたのかという点に密接に関連している。つまり、この時期の「公共的なもの」を表象する言説の思想基盤、言い換えればその自己意識は、どこから来ているのかという問題である。この点は、「意味転換」という名称に端的に示されているだろう。

このことは、地域社会学を専門としながらも社会哲学的知見を用いて、住民・市民運動に積極的に関わっていた、似田貝香門の次のような言葉に要約されている。似田貝自身が、後に「阪神淡路大震災後」の「公共的なもの」を検証する際の語り口や用語との相違を際立たせるために（「第三章」で考察）、引用を多くしながら似田貝の論を追っていかう。

……現代日本社会で「公共性」の問題が登場してくる一つの要因は、六〇年代以降、わが国の権力装置たる官僚制機構の主力の意思決定機構が「科学的管理」という技術的合理性（J・ハーバマス）を確立した事態にある（似田貝 1976b: 372）。

もともと一般的にも、また発生的にも、「公共性」なる観念は、自立した市民の、公開的で能動的な議論とそれを通じて形成される公論、という意味を持っている。したがって今日、公権力がこの観念を「操作のための統合の原理」へといくら機能転換させても、元来の意味をまったく捨象するわけにはいかない（似田貝 1976b: 374）。

更に似田貝は、次のようにも指摘している。「ハーバマスの言葉を借りれば『公共性』は、（政府や民間団体、とりわけ政党の）示威的機関の側からする操作のための統合の原理と

いう内容を持つにいたる。したがって、それに対して『批判的公共性』の観念を確立すべき」である（似田貝 1976b: 372-3）。

引用から明らかなように、当時の似田貝は、ハーバーマスの強い影響の下で、「公共的なもの」を考えていた。その眼目は、「公権力の操作」というイデオロギー効果を暴露することであり、その過程で大衆や住民は批判的公衆となっていく。

ただし批判的公衆には、イデオロギー効果に惑わされないような「財産と教養」が必要である。ここから、「公共的なもの」を肯定する言説の意義や必要性も生じることになり、またここで、運動を先導するような「財産と教養」がある“インテリ”も出現することになる。彼・彼女らの言説が大衆を先導し、あるべき「公共的なもの」を表象するという訳である。

「公共性の意味転換」の内実をまとめよう。住民・市民運動の渦中に見出された「公共的なもの」は、ハーバーマスの思想を理論的支柱としており、したがって近代の市民的公共圏をモデルとして語られ、表象されていた。だがその主体は、市場を舞台に経済活動を推進する主体、すなわちブルジョアジーではなく、一定の地域に居住し生活する住民であった。また、「公共的なもの」が、公共圏という空間概念として見出されることもなかった。あくまで、それは国家とは相違する正当性根拠としての公共性である。

長らくマルクス主義の影響から、積極的に論じられることがなかった「公共的なもの」が、西欧マルクス主義的な視座から捉え直されたのである。そしてここで、「公共的なもの」をめぐって、「国家・公権力 対 住民・市民」という対立構図が生まれた。このような意味で、「攻めの公共性」とは、ハーバーマスが言うところの「批判的公共性」であった。この時期に誕生した新しい公共性であり、「公共的なもの」の自己意識としての言説も、この時期からより積極的に展開されるようになった。

「公共的なもの」は国家のみならず、住民・市民によっても担われ得る。そして、住民・市民による公共性は、運動それ自体から生じるものであるのみならず、それを支える言説においても表象される。新しい公共性の誕生は、「公共的なもの」を表象する言説の誕生をも意味していた。

2-2 新たな公共性と共同性

住民の個別利害から、市民の公共性へ

ここで興味深いのは、新しい公共性の歴史的な意味である。それは、ハーバーマスの思想や用語に裏打ちされた「批判的公共性」として、国家に対峙したことに留まらない。この点は、新しい公共性が生成する契機となった「住民・市民運動」の主体を、ここまで曖昧に「住民・市民」と表記し、峻別せずに使用していたことにも関係する。

この点を考えるために、再び山本英二の議論を引用しよう。山本は、1982年に刊行された「公共性を考えるシリーズ」の編者の一人であり、似田貝と共に『公共性を考える2：現代社会と公共性形成』（1982年）に論文を寄せている。

上述のように、公害問題に関わる住民・市民運動は、ある特定の地域に根ざした個別的、私的事象に対する関心から生まれるものである。例えば新幹線問題は、その沿線住民の騒音問題として意識され、それを契機として開始されるものであった。この点に関連して、山本英二の次のように言っている。

「住民運動過程において形成されてくる共同性」は「エゴイズムや地域性の限界」にとどまる限りにおいては、一次的な共同性に終わってしまう。それが社会的な共同性＝公共性を確立していくには、住民の「市民」への転回がなされなければならない（山本 1982: 47）。

住民は、それまで国家による公共性の名の下で封じ込まれてきた「……私生活の論理、私的利害、エゴイズムといわれるものをあらわす……」。それによって、国家の「『公共性』といわれるものと対立する動きを示す」ようになる（山本 1982: 19）⁽⁶⁾。

だが他方で、それが沿線住民の私的利害との関係とのみから問題となる事象であれば、それは「私的利害＝エゴイズム 対 国家の公共性」という構図に収まり得る。つまり、それまで国家が設定してきた構図の内に回収される。沿線住民は、私的利害を主張しているにすぎない。したがってそれは、公共性を有していないという訳である。そのために住民運動側は、そのような「私生活の論理」を、例えば「環境問題」という普遍性を持った問

題へと変換する必要があった（宮本 1989: 45-6）。

この点に関して、似田貝は次のように言っている。「批判的公共性を確立する」ためには、「地域性という限界を必然的に克服せざるを得ない」（似田貝 1976b: 372-3）。当事者である住民が、ある特定の地域のエゴイズムに基づいてのみ行動するのであれば、普遍的賛同は得られない。したがってそれは、普遍的賛同を得られるように変換、もしくは昇華されなければならない。こうして、個別かつ私的な生活の場である「地域性」は、克服すべき「限界」として見出される。

このような意味で、「批判的公共性」という普遍的理念は、一方で、国家と対峙するものであるが、他方で、住民が依って立つ「地域性」とも相違するものとなる。住民は、普遍的賛同を獲得し得る公共性を掲げる過程で、「地域性」という私的「限界」を克服しなければならない。またそうすることで、住民は「批判的公衆」としての「市民」となる。

このような物語が、ここでは理想として語られていたのである。この点は、住民・市民運動が左翼的知識人によって先導され、しばしばそれが革新勢力、革新自治体の活動と連携していたこととも関係するだろう（道場 2005: 248-9）。

この「公共性の意味転換」の構図を、例えば「国家・保守」対「左翼・革新」という単純な図式で解釈することもできる。まさに、「革新的」な「市民」による「公共的なもの」が誕生した道程である。だが他方で本論は、ここにはそれとは別の意味もあったと考えている。これは、どのようなことか。

阿部斉の公共性論

ここで「第一部 第三章」で言及した、日本における「公共的なもの」の先駆的かつ古典的な研究、すなわち阿部斉の議論を思い起こそう（阿部 1966）。阿部は、近代の公共性について次のように言っていた。

私的で個別的な利害は、普遍的賛同を獲得することで公共性となる。だが、近代社会は見通しが利かず、広大である。そこでは、公共性を共通項や共通因子で措定することはできない。つまり、私的利害が直ちに普遍的賛同を得ることはない。だが他方で、社会全体に共通する利害というものもない。したがって公共性は、個別利害すなわち「直感的表象」が「超越した象徴」として機能し、その結果、社会全体の賛同を得ることで生成する（阿

部 1966: 6-10)。

「超越した象徴」は、個別利害を超えた正当性を持つ。そしてそれ故に、社会全体に受け入れられる。こうして社会に秩序が形成され、公共性の名の下に、脱地域化した社会全体の共同性が生成することになる。

この点から、住民・市民運動と公共性の関係を考えることができるだろう。まず、住民運動が市民運動へと展開される過程で、例えば地域の騒音といった個別的な問題が、環境問題や平和問題といった象徴的なそれへと転換される⁷⁾。そして次に、その問題に対して地域を越えた賛同が獲得されていく。あるいは、地域を超えた賛同が呼び掛けられる。このような意味で、ここで、地域を「超越」した共同関係が、「象徴」的な次元で可能となるのである。

ここで興味深いのは、この「超越した象徴」と普遍賛同によって可能となる共同性もしくは共同関係が意味することである。阿部はこの点に関して、これ以上の議論を進めてはいない。だが、この共同性の特徴は注目に値する。それは、ある種のナショナリズムの生成と結び付くと考えられるからである。

公共性と「ナショナルなもの」の関係性

この点を考えるために、阿部の議論を離れて、小熊英二の著作を参照しよう。『民主と愛国』（2002年）であり、その副題は「戦後日本のナショナリズムと公共性」とされている。阿部の著作から約40年後に書かれた、「公共性」を題名に含む書物であり、阿部の著作と同様に高い評価を得たものである。

小熊はここで、『国家』と『個人』の関係もしくは、「公と私」の関係を極めて詳細に分析した。そして本論の文脈から注目すべき点は、ナショナリズムに関する見解である。用語の混乱を避けるために、「国民-国家」の中で国家 (state) や行政に関わることを「官」もしくは「官なるもの」、そして国民 (nation) に関係するものを「ナショナルなもの」と呼び、議論を進めよう。

小熊は、1960年代の安保闘争をめぐる言説を分析する。その中で、「ナショナルなもの」が、それまで否定的な表現とされていた「市民」という言葉と関係していく経緯を詳細に記述した。国民ではなく、市民である。そしてその背景に、「戦後知識人」に共通するエー

トスを見出して、次のように言っている。

一般に戦後知識人は、権力機構としての国家は批判したが、ナショナリズムにはむしろ肯定的だった。別の言い方をすれば、彼らは国家という単位とは別個の「ナショナリズム」を語っていた。そうした意味では、「国家に対抗する市民」という表現も、当初は一種のナショナリズムとして現われたものであり、「国家に対抗するナショナリズム」であった（小熊 2002: 826）。

この指摘は興味深い。つまり小熊は、1960年代に「ナショナルなもの」が国家による独占から解放されたことを示唆しているからである。言うまでもなく、近代国家は国民国家（nation-state）であり、それ故に「ナショナルなもの」は、直ちに「国家（state）」と結合する。例えば、国家が公共性の名の下に、公共事業の正当性を主張することは、それが国民全体の利益となるということを意味するだろう。このような意味で、沿線住民の個別的で私的な利益は、ナショナリズムに訴えられることで、沈黙を強いられた。

だが、小熊が指摘しているように、「国家」とは「別個」のナショナリズムが想定されたという歴史的事実は重要である。つまり小熊は、国家もしくは行政、つまりは「官なるもの」に独占的に担われてきた「ナショナルなもの」とは別に、市民による「ナショナルなもの」が存在したということを主張しているのである。「ナショナルなもの」は国家が独占して代理・表象するのではなく、市民でもそうすることができる。

もちろん小熊が分析する市民運動は、公害を契機とした住民・市民運動ではない。いわゆる公共事業への反対運動とは時期も異なり、また小熊の関心もそこにはない。だが、当時の「左翼」的な「知識人」のエートスが、「ナショナルなもの」と矛盾しないばかりではなく、むしろそれを積極的に求めていたということは、注目すべき指摘である。

国家に対峙する、あるいは国家の政策に批判的な左翼知識人も、実はナショナリズムを否定してはいなかった。ただしそれは、国家つまりは「官なるもの」とは「別個」の「ナショナルなもの」である。このことは何を意味するのか。

端的に言えば、国民国家が二つの単語から成り立つものであるという端的な事実を思い起こさせる。すなわち国民国家は、「国民」と「国家」が結合してできるものである故に、

「国民」と「国家」は状況によっては分離し得るということである。

ここで一旦、「公共的なもの」に関する議論、「公共性の意味転換」に関する言説へと戻ろう。阿部と小熊の議論を参照したことで、「意味転換」した新しい公共性の歴史的な意味を、更に良く理解することができる。そこで生成した共同性の歴史的な意味である。

私的、個別的な問題が普遍性を持つということは、それが地域住民だけではなく、国民全体で考えるべき問題となることを意味する。地域住民が騒音に悩まされることは個別的で私的な問題であるが、“環境問題”は国民全体で共有すべき問題である。したがって、住民が批判的公衆としての市民となることは、私的利害ではなく、国民の利害を問題とするような市民となることを意味する。こうしてここで、一見相違する主体概念である、市民と国民は結び付く。

新しい公共性は、国家すなわち公権力のそれとは相違するような、「ナショナルなもの」を表象する機能を有してもいた。その端緒は、個別的な地域の私的な利害に基づく運動ではある。だがそれが、国民全体が問題とすべき普遍的なテーマへと昇華されることで、そのテーマは国民統合の「象徴」となる。あるいは、象徴としての「国民の共同性」が生成する契機となったのである。

「想像の共同体」の生成

このような意味で、この新たな公共性は、B・アンダーソンが言う「想像の共同体」としての国民を生成させるものでもあった。個別的な地域の具体的な問題をめぐる共同関係ではなく、普遍的賛同を獲得するために象徴となった公共性の下で、想像的に指定される共同性である。

アンダーソンの議論を簡単に確認しておこう。アンダーソンは、グーテンベルク以来の活版印刷術の普及が、国民の形成に多大な影響を与えたことを精緻に論証した。活版印刷によって可能となる言語、すなわち「国家語」を媒介として、その言語を「読み／書く」ような一定の集団が存在することが「想像」されるようになったのである（Anderson 1983: 72ff.=1987: 37ff.）。アンダーソンは次のように言っている。

国民は〔イメージとして心の中に〕想像されたものである。というのは、いかに小さ

な国民であろうと、それを構成する人々は、その大多数の同胞を知ること、会うこともなく……それでいてなお、ひとりひとりの心の中には、共同の聖餐のイメージが生きているからである (Anderson 1983: 6=1987: 17)。

ここで言う「イメージ」を、「象徴」と読み替えることができるだろう。もちろん、「公共性の意味転換」は、メディアの問題や国家語の措定と直接関係してはいない。またアンダーソンも、住民・市民運動を論じた訳ではない。だが阿部が指摘したように、見通しのかかない社会全体の利害に関わる公共性は、想像力に依拠した象徴化作用を必要とする。住民の問題は、私的利害を超えた国民全体の問題として想像されるべきである。また、その利害を国民全体の利害として共有することで、国民という共同性が生成するのである。

このような意味で、当時の住民・市民運動における「公共的なるもの」の生成もしくは発見は、一方で近代的な「公共的なるもの」の発現であった。また同時に他方で、「公共的なるもの」を担う主体として、公権力に対峙する「国民」が見出される歴史的契機でもあったのである。

この時期の日本における「公共性の意味転換」は、「公共的なるもの」を担う主体としての「市民」が誕生したことのみを意味しない。また単に、「公共的なるもの」が国家の独占から解放されたということのみを意味する訳ではない。国家もしくは「官なるもの」とは別次元で、「国民」が見出される契機でもあったのである。国家と対峙する「新しい公共性」が誕生することに伴って、国家とは別個に想定され得るような、「国民の共同体」もまた生成したのである。

したがって、次のように結論することができる。1960～1970年代の住民・市民運動の隆盛によって、新しい公共性とその担い手としての市民、それを支える自己意識としての言説、更には国家とは別個に考えられるような「ナショナルなもの」が同時に誕生したのである。

第三節 “他なる” 公共性としての「地域エゴイズム」——新旧の公共性の狭間で

3-1 「地域エゴイズムの公共性」という問題提起

発展段階論への批判

公共性が、「官」と「市民」による主体性をめぐる相克の対象となっていく渦中で、あるいは国家権力に対峙する国民共同体が象徴として想像される中で、忘却されたものがある。より正確に言えば、時代潮流と時代に対する「後から」の眼差しにおいて、「忘却の穴」へと葬り去られたかのような“小文字の歴史”があった。それは、市民となることで昇華される前の「住民の視点」であり、克服されるべきと見なされていた個別具体的な「地域」の問題である。最後にこの点を確認しつつ、本章、すなわち公共性の時代の考察を終えよう。

道場親信は、1960～1970年代の運動期を論じる際に、しばしば陥ることになる「誤り」があることを指摘している（道場 2006）。それは、道場の言葉で言う「段階論」、つまりは“大文字の歴史”が語られるときに生じるものである。段階論とは、過去のあるものが次の段階のあるものに克服されるという視座から、歴史に一つの物語を見出すことを意味する。

例えば「住民から市民へ」という視点は、それが唯一の歴史的経緯として強く肯定されるとき、大文字の歴史もしくは段階論が生まれる。だが道場は、ここで忘却されたものがあると主張する（道場 2006: 243-5）。この点に関して道場は、まず次のように指摘している。

……「市民自治」を理論的・実践的に支援し正当化する議論を打ち出していった社会科学者たちが理念的な「市民」像を主要な担い手として想定していったのに対し、彼らの理論を取り入れた地方政府、主として「革新」政党に支持された首長を戴く「革新自治体」と「公共性」をめぐって衝突するようになった住民運動側から、これを全面的に批判し、「住民」固有の立場から政治と自治を構想する論理が打ち出されることになったのである（道場 2006: 246）。

この「住民」固有の立場は、宮崎省吾によって「地域エゴイズム」と呼ばれたものである（宮崎省吾（1975）2005）。これは、どのようなものであったのか。また本論の文脈の中で、どのように位置付けることができるものなのであろうか。

「地域エゴイズムの公共性」の内実

宮崎は、1960年代中葉に開始された、国鉄による横浜新貨物線計画に対する地域住民の反対運動の経緯を、『いま、「公共性」を撃つ』という「ドキュメント」的な著書にまとめた（宮崎省吾（1975）2005）。そこでは、国鉄もしくは国家が掲げる公共の福祉や公共性のみならず、市民運動が見出す公共性もが批判の対象となっている。そこで宮崎は、次のように問いかけている。

いったい「関係住民」を犠牲にする「公共性」とは何なのか。住民運動はいつさいの「公共性」を拒否するのか。「公共の福祉」と「地域エゴ」を対立させて考える限り、突破口はない。…〔原文改行〕…それよりもこの両者が対立させられてきたこと自体がおかしい。そもそも「公共の福祉」が、住民がそれぞれ住んでいる地域がよくなる、あるいは悪くなるのを防ぐということと矛盾し、対立するということ自体がおかしいのである（宮崎省吾（1975）2005: 139）。

宮崎は、この考え方の根底にあるものを「地域エゴイズム」と呼んでいる。そして、国家の論理は、「公共」による住民への「襲撃」ですらあると言っている。したがって宮崎は、国家による公共性の「襲撃」に対して、住民運動間で連帯、連携関係を構築していかなければならないと主張する（宮崎省吾（1975）2005: 127; 138-41）。

だがその連携は、しばしば「革新」が求める「より高度な政治的共闘」ではない。あくまで地域に根差した、地域間による共闘や連携である。そしてそれが求められる根拠は、ある意味で極めて明快である。宮崎は、次のように言っている。「地域のことはその住民が一番よく知っている」（宮崎省吾（1975）2005: 140-1）。

道場は、このような「住民」固有の立場に依拠した「地域エゴイズム」的な運動があっ

たにも関わらず、発展段階論がそれを看過していることを問題視している。このような意味で、住民から市民へという視座は、必ずしも歴史の流れを忠実に模写したものではなかった。むしろ、動機も問題の本質も多様であるはずの様々な運動を目前にして、「多様な社会運動の噴出に名前を与えようとした」場面において、「仮に選ばれたのが『市民運動』という名前であった」のである（道場 2006: 248）。

だが、この「市民運動」という「名前」は、例えば「実際に『住民』の異議申し立てに際会したとき、抑圧的な公準」ともなり得る（道場 2006: 247）。「地域エゴイズム」は私的利益にすぎず、普遍的賛同を得られる市民の公共性へと変換されるべきであるとされるのである。

道場はこの一例として、1968年3月の『朝日ジャーナル』が「市民運動の高まり」という特集号を組んだ際の、優秀論文選考の経緯を挙げている。ここに宮崎は、「横浜新貨物線反対運動」を詳細に綴った論文を寄稿していた。だがそれは、優秀作とならなかった。道場はその是非を問題とはせず、落選した理由が象徴的であると言っている（道場 2006: 248）。ここに至る経緯を見てみよう。

そもそも「横浜新貨物線反対運動」とは、次のような国鉄の計画に対する地域住民の反対運動であった。計画の概要は、横浜市鶴見区に貨物専用線を新設しようとするものであるが、それに必要な敷地の約9割が「居住区・居住専用地区」であった。宮崎は、その計画の問題を次のように指摘している（宮崎省吾（1975）2005: 1）。

例えば「静かな住宅地のど真ん中を真夜中がピークになる貨物専用線を建設して付近住民がどんなに迷惑をこうむるのかなどという気の配り方」が全くなかった（宮崎（1975）2005: 10）。そして、この運動の規模が大きくなる過程で、革新市長を有していた横浜市との緊張関係が高まったと言う（宮崎省吾（1975）2005: 159）。革新的な市が、必ずしも、地域側に立たなかったという指摘である。

ここで本論は、その是非を問うことに関心はない。だが興味深いのは、道場が指摘するように、「地域エゴイズム」を主張する宮崎の論文が落選した理由である。道場は雑誌の選考編集委員の見解を引用している。

これらの人たちは、本当に平和の問題まで考えているかどうか、疑問がもたれました。

たとえば横浜新貨物線は米軍に使用される予定なのに、その指摘がないことは、運動に地域エゴイズムを残しているのではないのかという疑念が最後まで残り、準優秀作となりました（朝日新聞社編 1968: 21; 道場 2006: 248）。

貨物線の騒音は、あくまで地域住民の私的で個別的な問題である。そこに普遍性はなく、国民が共有すべき問題ではない。したがって、それは平和問題という普遍的な問題へと昇華されなければならない。地域エゴイズムは、国民の賛同は得られない。平和は象徴的な問題であるが、騒音は具体的で地域固有の問題にすぎない。このような考え方であろう。

だが宮崎は反論する。平和の問題はもちろん蔑にすべきではないが、他方でそれは、「今ここ」で地域住民が直面している問題ではない。自分たちが直面している問題こそが重要である。「誤解を恐れずに言えば、住民の生活を守る『地域エゴ』こそ全ての前提になければならない」（宮崎（1975）2005: 139）。その前提の積み重ねの上に、例えば「公共の福祉」はある。克服ではなく、積み重ねである。

3-2 「地域エゴイズムの公共性」と、公共空間の“歴史”との関係性

宮崎の著書の題名が『いま、「公共性」を撃つ』であるために、宮崎の主張は公共性そのものを否定しているようにも見える。だが上述から明らかなように、宮崎は、「地域エゴイズム」を無視する公共性、あるいは克服すべき私益とみなすような公共性の考え方を批判しているにすぎない。このような意味で、宮崎の主張は、国家の公共性とも、「市民」運動が掲げる普遍的な公共性とも相違するような次元で、地域の公共性を見出すものであったと考えることができる。

またそれは、国家が想定する国民全体の利益とも、国家とは別次元で想定される象徴的な国民共同体とも相違するという意味で、ナショナリズム批判という射程を有してもいた。「ナショナルなもの」に還元されないような、唯一無二性を持った地域性という視点があったのである⁽⁸⁾。

道場は、宮崎のこのような視座を評価して次のように言っている。「……『公共性』概念

そのものの再定義を促し、さまざまな『住民』『生活者』の立場からの“もう一つの『公共性』”の言挙げを可能にした」（道場 2006: 338）。

ここで本論は、例えば「市民運動」と「住民運動」、あるいは「市民的公共性」と「地域エゴイズムの公共性」を比較して、どちらかの立場を肯定することを目的としてはいない。だがここで、以下の二点は指摘しておきたい。

第一に、道場が指摘するように、「段階論」によって看過された「地域エゴイズム的な公共性」が確かにあったという事実である。これは「第二部 第一章」で言及した、ハーバーマスの公共圏とは異なる「公共的なるもの」の存在が指摘されたことに類似している。例えば N・フレイザーが、農民の、女性の公共圏の存在を指摘して、ハーバーマスのそれを批判したことである（Fraser, N 1992=1999）。

そして第二に、このような「地域」の当事者や生活者への注目は、1990年代以降、地域における「公共的なるもの」が重視されるようになっていくこと（「第三部 第三章」）の先例であったとも考えることができる点である。段階論から「忘却の穴」に葬り去られた「地域エゴイズムの公共性」は、その後も「公共的なるもの」の歴史に不可視的な形で刻印され、やがて顕在化することになる。このように考えることもできよう。

「第二部 第三章」で、アーレントと S・ジジエクの思想を比較しつつ明らかにしたように、「公共的なるもの」の領域には、様々な「声」が聴き取られることを待機しつつ充滿している。このような意味で、「公共的なるもの」は「公共空間 (space)」であると指摘した。だが、そのような「声」は、共時的な空間にのみならず、歴史の「間やギャップ」にも、あるいは歴史の「間やギャップ」としても、〈存在〉するとも考えられるのではなかろうか。「地域エゴイズムの公共性」が確かにあったという事実から、このように考えることもできるだろう。

このような意味では、この時期に存在した「地域エゴイズムの公共性」は、「段階論」という物語によって忘却されたからこそ興味深いという逆説的な説明をすることも可能だろう。声は、いずれ聴き取られ得る。その可能性を有している。公共空間の存在意義に関わる問題である。

だがいずれにしても、この時期における「公共的なるもの」は、国家による正当性根拠としての公共性、市民による公共性、そして「地域エゴイズムの公共性」なのであった。

つまり、それは空間というよりも、「正当性の根拠としての性質」と見なされていたのである。まさに、「公共性」の時代である。

【注】

- (1) 阿部斉は、日本の地域政治が、中央政治に対して下位と見なされる理由を、明治期の次のような政治観もしくは地方・地域政治観から説明している。「その理由とは、単純化して言えば、地域社会には政治的解決を必要とするような対立紛争は起こりえないとする発想が支配的であったことによる」。この点は、中央政治で「党派的对立」や「利益者集団の紛争」が恒常化していたことと対照をなしていると言う（阿部 1977: 57）。
- (2) 「官」と「公」の関係について、井出嘉憲（1974）と晴山一穂（2009）の見解を参照しておこう。井出は、天皇、政府、地方自治体の階層秩序について、次のような指摘をしている。日本では、中国の「天下為公」＝「公共」とは相違するような、「公（おおやけ）」の原理が強かった。それは、「私」や「共」とは絶対的に隔たっている「公」である。更に「公」は、「絶対的公」である天皇と、「相対的公」である政府に区分される。そして、この「相対的公」としての政府が「官」とされ、「私の存在を許す公」である「公共」とは、全く異なる意味を持っていた（井出 1974: 88-9）。このような階層秩序の下で、「公共」は、「天皇の政府＝官府」とは遠く隔たっている地方に担われるものであった。「地域社会」は「〈私〉と〈公〉がまじりあい、融けあって、伝統的な村落共同体を形作っている『郷党社会』」と見なされていたのである（1974: 90-1）。では現在では、「官」と「公」の関係はどのように見なされているのか。晴山は次のよう指摘している。まず、「官」と「公」は、双方共に「国や公共団体などの公共部門を広く指す意味で、“民”ないし“私”と対比させて使われる場合もある」。だが他方で、「公共部門の中で国と地方の区別を意識しながら用いる場合には、官＝国、公＝地方（地方公共団体）」のように区別されることもある。またこれとは別に、「“官”を国と地方公共団体を含む公共部門全体ととらえたうえで、それに対比して、“公”ないし“公共”を非公共部門的な存在ないし領域を指す概念として用いる」こともある（晴山 2009: 76）。

- (3) 小路田泰直は、「天皇制と公共性」(小路田 1995)において、明治期立憲制が君主を必要とした理由という観点から、公共性について論じている。まず、小路田の公共性の定義を参照しよう。小路田は公共性を、基本的には「正義」と定義する。「正義」は、「家産制支配や共同体関係」から相対的に自由になった個人が集合する空間を「他律」するようなものであった。それは「あたかもその空間に集う人々の総意……であるかのように認識された『正義』」である。だが、その「正義」が、個々人の実際の合意の結果として、あるいは現実的な総意として形成されることは稀である。したがってその「正義」は、個々人の総意ではなく、「エリートによって発見される、自然法的性格をもった」ものである必要があった(小路田 1995: 24)。これを踏まえて、更に立憲君主制に関する議論を参照しよう。小路田は「立憲制(公議政体)」を、単なる「世論(公議)」ではなく、「正しい世論(至当の公議)」に依拠して政府を編成するようなシステムと定義する(小路田 1995: 9)。この「正しい世論」を、「正義」としての公共性と考えることができるだろう。その上で小路田は、次のように問い掛けている。「天皇を、立法者であるだけでなく議会に代わる全体意志の形成機関とまで強弁して、立憲制を導入する必要はどこにあったのだろうか」(小路田 1995: 12)。小路田はその理由を、18世紀末の日本で、政治が世論に対する「従属変数」となっていたことに求めている。だが、「啓蒙されざる人々の総意として現われる世論(全体意志)」は、直ちに「正しい世論(公議)」となる訳ではない。したがって、この「正しい世論」が「一般意志」となるためには、何らかの媒介が必要である。その媒介が、ルソーの言葉で言えば『立法者』の働きであり、「儒教的」に変換すると「君主」になると言う。「立憲制には本来君主が必要だったのである」(小路田 1995: 10)。だが他方で、その時期の日本では、国民と「全体意志の形成機関である議会を媒介する政党や、その担い手である士族(ブルジョアジー)」が、「全体意志」としての世論を「矯正」して「一般意志」化するような強いリーダーシップを持っていなかった(小路田 1995: 10)。したがって「君主」が、「立法者であると同時に、議会に半ば代位する全体意志の形成機関としての役割」を「期待」されるようになったと指摘している(小路田 1995: 11)。
- (4) 村上弘は、日本国憲法と「公共」概念の関係について、次のように指摘している。「公共」は、「日本国憲法では、第1に、基本的人権の限界ないしは制限根拠を定める文脈

で用いられている」。だが他方で、「憲法に規定された『公共の福祉』の意味をどう理解し、これと基本的人権との優先順位等の関係をどう考えるかは、憲法学の重要なテーマである」。戦後しばらくは、それは「人権に外在する制約原理」として、また『公益』のような観念的・抽象的な意味においてとらえる説」が憲法学上強かった。だが、「1960年ごろから、憲法学でも範例でも、『公共の福祉』を、人権が社会的なものであることから生じるその内在的な制約として」理解するようになったと指摘している（村上 2007: 359-60）。本論の文脈で言えば（また「第一部 第三章」の言葉を使えば）、「外在する制約原理」は、「形相的公共性」に、「内在的な制約」は「質料的公共性」に相当するだろう。

- (5) この点に関連して、中村哲は「国家の階級性と公共性」（中村 1953）で、次のように言っている。まず、「国家が公共性を持つ」ということは「形式的な意味」にすぎず、本質的には「階級的内容を公共性の名目において押しつけるものが国家である」。そして、「国家の公共性」は、基本的には「階級支配を補強」するものである。だが他方で中村は、「階級闘争の結果」として、国家が「被支配階級の利益をも保護しなければならないという方向に追いやられて来ている」とも指摘している（中村 1953: 276-7）。ただし、それはあくまで「余儀なくされている」ことであり、国家は「階級支配に本質的に反する政策は基本的には取り得ない」と結論している（中村 1953: 278）。
- (6) 山本英治は、この「対立する動き」の「典型」として、「大阪空港、横浜貨物線をめぐる住民運動」を挙げている（山本 1982: 19）。
- (7) 宮本憲一は、この点に関して、住民・市民運動と「革新自治体」との関連を示唆している。「三島・沼津・清水」などにおける「住民運動の成功」を背景として、「……革新政党が進出しはじめ、大都市圏をうずめるようなかたちで、革新首長が誕生した。……革新自治体は高度成長期の過程で生じた公害・都市問題などの新しい貧困に挑戦して、平和、環境保全、福祉、自治という四つの政策理念をかかげて、重要な成果をあげた」（宮本 1981: 316）。
- (8) この点は、宮崎省吾が別の論文で述べている「あらたな〈公共性〉のイメージ」としての「二つの課題」にも関係する。その「一つは現代日本の諸々の建前、『公共性』はいうに及ばず代表民主主義、多数決原理、法治主義、政党、政策、三権分立、行政、

司法、立法、税金等を解体し、われらが手にとりもどすとともにわれらがイメージをつくりあげていく作業である」。そして、「もう一つはこれらの具体化を含む、ファノン流にいえば『民族の建設』つまり地域の建設である」（宮崎省吾（1976）2005: 73）。ラディカルにも聞こえる文言ではあるが、基本的には、宮崎は、いわゆる民主主義の形骸化ということを指摘していると考えられる。ただしそれを、既に1976年の時点で、「地域の建設」という言葉（イメージ）で表現していることは興味深い。

第二章

1990年代以降の展開Ⅰ：市民社会の変容と、市民活動への注目

——公共圏と公共空間の誕生——

概略

目的

本章は、「公共的なるもの」が更なる意味転換をした時代を考察の対象としている。その意味転換は、1990年代以降に顕著に見られるようになったものであり、市民社会の変容に伴って生じたものでもあった。市民社会の変容とは、まず、それが *bourgeois society* ではなく *civil society* として見出されるようになったこと、また、市民社会で展開される共同行為として、ボランティアに代表される「市民活動」が注目されるようになったことを意味する。このような状況変容の中で、「公共的なるもの」の意味内容が変化するのみならず、それに関連する用語も多様化した。「公共圏」や「公共空間」といった空間概念が注目されるようになったのである。本章は、この変容過程とその意味を明らかにしている。

問題の所在

1960～1970年代にかけて、住民・市民運動との関連から新たな意味を与えられた公共性は、1980年代以降はその意味を継承しつつ、「基本的人権」や「持続可能性」といった、新しくかつより普遍的なテーマとの関連で表象されていった（多田 2006: 7-8）⁽¹⁾。新しい社会運動の勃興である。

そして、世界的にはソ連の崩壊と冷戦の終焉、国内的には55年体制の終焉という、1990年代以降の社会構造の変容の中で、「公共的なるもの」に対する言説が、ある種の過剰もしくは飽和状態を迎えることになった。「序論」で確認したように、社会主義や共産主義に代わる「マジックワード」として、批判的社会理論から頻繁に言及されるようになったので

ある（稲葉 2008: 9）。

だが他方で、いわゆる保守派からも「公共的なもの」は改めて検討され、その価値が確認されていく。このような意味でも、「公共的なもの」の概念は多様化、多元化したものである。

そして更に、言説の増加が、「公共的なもの」に関係する用語の多様化とも連動しているので、状況は一層複雑化する。その例を挙げよう。公共性から公共圏、公共空間、公的領域、公民性、といったものである。

この状況に見通しを与えるためには、背景と表層における二つの出来事を見る必要がある。社会状況の変容という大きな視座と、アカデミズムにおける解釈や出版という表層的な事象に対する目配せである。この点を順次、概観しておこう。

第一は、市民社会の変容とそれを対象とした市民社会論の隆盛であり、「社会それ自体」の変化に関わるものである。この現象は、「市民社会（論）ルネサンス」とも呼称されている⁽²⁾。

市民社会をめぐる議論は、1989年の東欧革命や、1991年の冷戦体制の終焉を経て盛んになり、1992年にはJ・コーエンとA・アレイトが共同執筆した *Civil Society and Political Theory* が刊行された（Cohen and Arato 1992）。「新しい市民社会論のバイブル的な本」（川原 2006:186）とも称されるものである。更に1998年には、市民社会論の「中心的な論客」（高島 2001: 4）であるJ・キーンによる、*Civil Society-Old Images, New Visions* が刊行された（Keane 1998）。

この時期には、日本でも相次いで市民社会論と位置付けられる専門書が刊行されていくが、川原彰は、このような市民社会論の隆盛の経緯について次のようにまとめている。「市民的領域への期待を込めて使用され始めた『市民社会』概念」は、まず「第1段階」として、「1989年東欧革命を契機」に日本でも注目されることになった。そして「第2段階」として、「1995年の阪神・淡路大震災、オウム事件を経てNPO法の成立（1998年）に至る前後」から更に広範囲に普及することになった（川原 2006: ii）。世界的な状況変容と、国内での出来事の双方が影響しているのである。

ここで、次のような素朴な問いをしてみよう。「市民社会」の英語表記は何か。「社会」の表記の仕方を迷うことはないだろう。だが、「市民社会」となると事情は異なる。市民社

会論で特徴的なのは、市民社会が *bourgeois society* でなく、*civil society* として見出されていることである。

日本でも、それは例えば「新しい市民社会」と呼称され、既に存在しているものというよりは、むしろ「再構築」もしくは「再構成」すべきものと考えられている。時代状況の変容の中で、*civil society* は、再構築されなければならないということだろう⁽³⁾。

「第一章」で指摘したように、日本で「公共的なもの」と「市民」が関係してくるのは、1960～1970年代のことであった。これに対して、「市民社会ルネサンス」における市民社会は、特に日本では、1990年前後に再構築なり再発見されたものである。このような点に鑑みて、用語の混乱を防ぐために、本論では、1990年代以降に積極的な意義を見出されるようになった市民社会を「現代市民社会」、以前のそれを「近代市民社会」と呼称している。以上が、「公共的なもの」に対する言説の過剰状態に見通しを与えるために着目すべき、第一の出来事の内実である。

そして第二は、アカデミズムという限定された領域に見られた出来事であり、この点は更に、二つの論点に分けて考えることが可能である。一つは、「序論」で言及したように、ハーバーマスの術語に対する訳語の変更に関わる。*Öffentlichkeit* が、「公共性」から「公共圏」へと変更された。これに伴って、「公共的なもの」が、性質を表す用語である公共性であるのみならず、空間概念でもあり得ることが自覚されるようになったのである。公共圏は、公衆により批判的な討論が行われるような「場」である。

もう一つは、「第二部」で検討したように、1990年代以降、アーレントの思想に対する新たな解釈、すなわち「アーレント・ルネサンス」が起きたことを意味する。日本でもアーレントの思想が改めて解釈されていく中で、アーレントの思想や用語が、「公共的なもの」を考える際に積極的に導入されていった。その中で興味深いのは、アーレントの重要語である *action* に関係する、日本の特殊状況である。それは、通常「活動」と訳されている。

川原が指摘したように、1990年代以降の日本における市民社会論の隆盛は、NPOやボランティアといった市民活動が認知されていく過程と重なっていた。市民社会とは、端的に言えば、市民が活動する領域、すなわち市民活動の領域である。

もちろん、市民社会論が見出す市民活動と、アーレントの用語である「活動」には直接の関係はない。だが、日本語表記された「活動」という言葉に宿る、エクリチュールとし

での機能は見逃せないだろう。確かに日本では、このアーレントの「活動」が積極的に導入される過程と、市民運動とは相違する「市民活動」が評価されていく時期が、ほぼ重なっているのである。

つまり市民社会論の隆盛の影響の下で、公共性のみならず、公共圏や市民活動といった新たな用語や意味が産出されていくのである。この詳細は、どのようなものか。ここから、何を読み取ることができるのか。

構成

以上のような関心からなされている本章の構成を確認しておこう。

「第一節」では、「現代市民社会」の内実を詳細に検討している。まず、市民社会の変容について普遍的な視座から考察した上で、日本で、「現代市民社会」との関係から、公共圏という言葉が現われ、定着していく過程を概観する。

「第二節」では、日本で、「現代市民社会」がどのような特徴を持った領域として見出されているのかについて、詳細に検討している。その過程で、市民運動から市民活動へと、言説の関心の対象が変化したことが明らかにされている。

「第三節」では、日本における、「現代市民社会」に対する批判的見解を取り上げ、その内実を詳細に検討している。「市民社会ルネサンス」には、市民社会や市民活動に対して否定的な立場を取る言説も含まれている。ここでは、異なる立場から「現代市民社会」(論)を批判する言説を分析することを通じて、市民活動と「公共的なもの」の関係を明らかにしている。また最後に、市民活動が展開される領域を、アーレントの用語である公共空間という言葉で呼称することに言及し、その理由を明らかにしている。

本章は、このような

第一節 「近代市民社会」から「現代市民社会」へ——市民社会論の隆盛

1-1 市民社会の普遍的モデル

「近代市民社会」と「現代市民社会」

まずここで、「社会」に対するアーレントの見解を思い起こそう。アーレントは、「社会」に対して極めて批判的であった。市民社会論の「バイブル」ともされている、*Civil Society and Political Theory* でも、コーエンとアレイトは次のように指摘している。「近代市民社会に対する最も挑戦的で、間違いなく情熱的な批判の一つは、ハンナ・アーレントの一連の著作と論文全体によってなされてきた」(Cohen and Arato 1992: 177)。

だが、アーレントが批判したのは、近代の「社会」である。そして、「市民社会ルネサンス」とは、近代の市民社会が変容したこと、本論の言葉で言えば、「近代市民社会」が「現代市民社会」へと変容したことを肯定する言説が大量に生産されたことを意味する。「社会」は、アーレントが批判した時代から変容したのである。では、その変容の内実はどのようなものか。まずは、「市民社会」概念それ自体の考察から始めよう。

市民社会の「概念史」を詳細に検討した M・リーデルによれば、その概念は、語源的にはギリシアのポリティケ・コイノニアや、ラテン語のソキエタス・キウリスに由来し、それは「政治的共同体を意味する」。ギリシアでの用語法は、もちろん小規模で閉じられた政治共同体、すなわちポリスを念頭に置いたものである。だがこれに対して、「一九世紀に始まる新しい用法」では、それは、「市民(ブルジョアジー)」である「私人」から成る社会を意味するようになった。「市民=私人」とは、自由と平等の原理の下で、自立した人格を持つ所有主体を意味する(Riedel 1975-82=1990: 11)。このような「市民=私人」の集合体が、「近代市民社会」である。

「近代市民社会」は、マルクス・ヘーゲル主義の文脈で、bourgeois society, société bourgeoise, bürgerliche Gesellschaft と表現されてきた。まさにブルジョアジーの社会である。そして、この bourgeois society としての市民社会は、国家から自立した経済活動の領域、つまりは市場と同義と見なされてきた。自由に経済活動をする主体がブルジョアジー

であり、その経済活動が展開される領域が市場としての「近代市民社会」である。

これに対して、後期資本主義的状况に対応する形で *civil society*, *société civile*, *Zivilgesellschaft* という用語で再定義されるのが「現代市民社会」である。*civil society* という用語は、国家や市場とは相違する領域として社会を見出そうという意図を表現したものである。「現代市民社会」は、ブルジョアジーの社会ではない。国家ともブルジョアジーの社会とも相違する領域が、「現代市民社会」なのである。

「国家と近代市民社会 (*bourgeois society*)」という区分は、「公共部門と民間部門」や「非営利と営利」という区分に対応する。逆に言えば、様々な行為の意味が、この区分のどちらかに位置付けられて解釈されるのである。

だが近年では、NPO やボランティア活動、さらには企業の社会貢献事業など、この二区分モデルを適用できない現象が見られるようになった。更にはグローバリゼーション、環境問題、ポスト福祉国家といった問題も、新たな概念枠組みを要請する。このような状況下で、「市民社会、国家、市場」との間に、新たな関係が模索されるようになり、市民社会は、*bourgeois society* とは相違する定義を必要とするようになった。

もちろん全ての論者が、「*bourgeois society* と *civil society*」を使い分けている訳ではない。だが、「市民社会ルネサンス」以降で語られる市民社会には、以上のような含意があることは確かである。

このような意味で、「近代市民社会」から「現代市民社会」への変容は、まず第一に、「国家—(市場としての)市民社会」から「国家—市場—市民社会」というモデルへの移行として考えることができる。またその移行に伴って、市民社会が *bourgeois society* ではなく、*civil society* という用語で表現し得るような性質を持ったことを意味する。

そして第二に、市民社会の構成員が階級概念である「ブルジョワジー」から、脱階級した「市民」へと変容したことを意味する。このような意味で、国家と市場から相対的に自立している領域として市民社会を見出すことは、多くの「現代市民社会論」で共有されている (Bartelson 2001=2001:40-1)。

では、*civil society* と表現され得る「現代市民社会」それ自体の特徴はどのようなものか。以下では、「国家と市場」への「対抗」と「包括」という観点を導入して、「現代市民社会」の特質を検討していこう。

「対抗」モデル

国家と市場に「対抗」する領域として「現代市民社会」を見出すアプローチから見ていこう。その代表がハーバーマスや、「バイブル」の著者であるコーエンとアレイトである。その特徴は、コーエンとアレイトによる次のような言葉に端的に示されている。「国家と経済の両者から市民社会を区別するモデルだけが、市民社会の概念の劇的な対抗的役割を、両者が承認する機会を与えるのである」(Cohen & Arato 1992: ix)。

「対抗」という言葉は使用されてはいるが、国家や市場の意義が完全に否定される訳ではない。あるいは、革命が志向されているわけでもない。その眼目は、政策決定過程に、「現代市民社会」の意向を反映させることや、国家や市場の原理が、社会的な領域にも貫通することに対して「対抗」することにある。「市民社会の政治的な役割は権力の獲得」ではなく、「影響力を創出すること」なのである (Cohen 1995: 38=2001:47)。

ハーバーマスは、そのような「現代市民社会」を形成する団体や組織について、次のように説明している。まずそれは、「自由な意思にもとづく非国家的・非経済的な結合関係」である。そしてその例としては、「市民運動」や「労働組合」のみならず、「教会、文化的なサークル、学術団体をはじめとして、独立したメディア、スポーツ団体、レクリエーション団体、弁論クラブ、市民フォーラム」といったものが挙げられている (Habermas (1962)1990: 46=(1973)1994: xxxviii)。

つまり、「現代市民社会」は、国家と市場とは相違する、自由と自発性を旨とする社会関係が展開される領域なのである。そこでは、貨幣や権力という制御メディアに媒介されたリジットな統合領域とは相違するような、フレキシブルで「ゆるやか」な共同性が重視されている。だが、この「ゆるやか」な関係性から、ときとして国家や市場に「対抗」するような意見が形成され、それが政策に反映されることが目指されることにもなる。

このような意味で、この領域は、国家の政策の正当性の源泉ともなっている。また逆に言えば、そのようなものとして、この領域は見出されているのである。

「包摂」モデル

ここまで、国家と市場への「対抗」という観点から、「現代市民社会」を考えるアプロー

チを確認してきた。これとは別に、むしろ「現代市民社会」を、国家と市場を「包括」する領域と考える見解がある。コミュニタリアニズムの M・ウォルツァーの論が、その代表である。

ウォルツァーは、「現代市民社会」を「非強制的な人間の共同社会の命名」と表現する。それは「……家族、信仰、利害、イデオロギーのために形成」されている (Walzer 1995: 7=2001:10)。更にウォルツァーは、「現代市民社会」が単一のイデオロギーによって支配されることに強く反対する。そこでは、多様な主義主張が展開され、多様なイデオロギーが共存すべきである。イデオロギーの例としては、共和主義もしくは政治還元主義、経済主義もしくは社会主義、資本主義もしくは市場万能主義、更には国家主義が挙げられている (Walzer 1995: 8-15=2001:11-20)。

これらの四つの主義は、市民社会の一側面を、いわば難解な専門用語で捉えたものである。つまり、学の対象となる過程で、互いの相違点を際立たせているにすぎない。だがこれと相違して、「市民社会のなかで生活するということは、平凡な言葉で語ること」(Walzer 1995: 26=2001:33) であり、そこでの生活には、全ての側面が含まれている。

このようにウォルツァーは、「現代市民社会」を、多様性を許容する日常的な行為領域と見なしている。したがってそれは、「対抗」モデルよりも、一層「ゆるやか」な共同性ないしは統合の領域ということになる。「家族、信仰、利害」のみならず、「イデオロギー」も多様化されていることが望ましい。このような視座から、市民社会は、「諸々の枠組みからなる枠組み」とも言い換えられている (Walzer 1995: 16=2001:21)。まさに、「ゆるやか」な「枠組み」である。

では、この「ゆるやかさ」とは、どのようなことを意味するのか。この点について、アイデンティティの変容という観点から検討しよう。

bourgeois society においては、その言葉が端的に示す通り、市民はブルジョアジーである。行為領域が市場として、主体がブルジョアジーとして見出される構図の下では、市民は何よりもまず生産主体として見出される。そこにおいて、市民は教育、勤労、税制など、様々な制度的関係の網の目の中で、「健全に」生産が営めるよう主体化を促される。そして、このような諸関係を司るのは究極的には国家であるために、生産主体としての市民は、結局のところ国民と同義となる。

したがって *bourgeois society* における市民は、生産主体や国民として、企業や国家といった確固たる帰属先を持つことが想定されるし、持つべきであるとも見なされる。文字通り同一性を旨とするアイデンティティを持つべきと考えられ、そのことが制度的にも、思想的にも裏打ちされていく⁽⁴⁾。

これに対して、*civil society* における市民のアイデンティティの拠り所は、もはや生産にも国家にもない。より正確に言えば、生産や国家のみにある訳ではない。帰属すべき一つの固定的、同一的アイデンティティが求められてはおらず、アイデンティティはフレキシブルなものとなっている。市民は、様々な集団を自由に横断しながら再帰的にアイデンティティを定義したり、個人的な嗜好や趣味で生活の文法を自由に選び取っていく。そしてこの点は、次のように言うウォルツァーの見解に端的に示されている。

市民社会それ自体は、「民衆」(*demos*) や労働者階級や、消費者たる大衆や、あるいは国民よりもずっと小さい諸集団によって支えられている。これらすべての枠組みは、それらが具体化されるのに従って必然的に断片化されて、地方に根ざしたものになる。それらは、家族、友人、同士、同僚の世界の一部となり、そこで人々は結合して互いに責任をもたされる (Walzer 1995: 27=2001:34)。

ウォルツァーは、「現代市民社会」を、多様な枠組みを共存させる機能を持つべき領域と考えている。また、そこで生活する「市民」のアイデンティティそれ自体も、多様でフレキシブルなものとなっている。このフレキシビリティが、「現代市民社会」の「ゆるやか」さの内実である。

1-2 「現代市民社会」と公共圏

公共圏という用語の登場

「現代市民社会」の特徴に「ゆるやかさ」が見出されたとしても、あるいは、その「自由な意思にもとづく非国家的・非経済的な結合関係」が強調されたとしても (Habermas

(1962)1990: 46=(1973)1994: xxxviii)、「現代市民社会」は、ときとして国家や市場と対峙する。あるいは、単一のイデオロギーが支配することには抗うべきと考えられている。そして、「現代市民社会」の領域にありつつ、国家と市場に「対抗」もしくは対峙する場が、「公共的なるもの」なのである (Cohen 1995: 38=2001:46-7)。

この点を考えるために、少し迂回して翻訳語の問題から考えよう。興味深いのは、「現代市民社会」が注目されたのとほぼ同時期に、日本でハーバーマスの術語である *Öffentlichkeit* が、空間概念であることが明確に意識されるようになったことである。「序論」でも言及したことであるが、再度、詳しく確認しよう。この点は「現代市民社会」と、いかに関係するのか。

1991年に花田達朗は、論文「空間概念としての *Öffentlichkeit*」を発表して、公共圏という訳語を使用することを推奨した (花田 1991)。ハーバーマスが問題としたのは、公共性ではなく、公共圏である。この論文は、1996年に『公共圏という名の社会空間』という著作に所収されることになるが、そこで花田は次のように主張している。「公共圏とは言説や表象が交通し、抗争し、交渉しつつ、帰結を生み出していく、そういう過程が展開される社会空間のこと」である (花田 1996: 3)。

この点に関連するハーバーマス自身の見解は、次のようなものである。民主主義の「正当性の源泉」は単独の主体ではなく、「公共的コミュニケーションそれ自体の過程」に根差していなければならない (Habermas (1962)1990: 37-8=(1973)1994: xxix)。したがって、その「過程が展開される社会空間」が重要となる。あらかじめ、ある任意の対象に公共的な性質が備わっているか否かが問題なのではない。「過程」を経た上での「帰結」が重要なのである。

そしてここで言う帰結とは、端的に言えば合意のことである。合意が生じる根拠は、ハーバーマスの場合、個々人に備わっているコミュニケーション能力であった。個々人の能力である。良識が「この世で最も公平に分配されている」というデカルトの系譜上にある見解であろう。公共圏では、このような能力が十分に発揮されることで、公論という帰結が生まれ、それが国家や市場に対峙するための根拠となる。

このような意味で、ハーバーマスの場合は、空間もしくは場それ自体よりも、コミュニケーション能力が発揮されることに眼目が置かれている。この点を看過して、「公共性か公

共圏か」ということを考えることには、大きな意味はない。

たがもちろん、公共圏という用語が登場したことの影響は大きい。この言葉それ自体が空間概念であることを示しているからである。少なくとも 1960～1970 年代までに、日本で、「公共的なもの」が空間概念であることが明確化されて論じられることは皆無に等しかった。花田の問題提起を契機として、公共性という語とは別に、公共圏という言葉が用いられるようになったのである。

公共圏は批判的な討論が展開される場である。そして、この時期から普及することになる、いわば新しい日本語である。公共圏という用語を使用する限り、論者がハーバーマスの影響を受けていることは明らかである。他方で、その後も公共性は、多義的な含意を持った状態で使用され続けることになる。性質、主体、国家など様々な意味を示す用語として使用される一方で、ハーバーマスの *Öffentlichkeit* もまた、論者によっては公共性と呼称され続けている。

したがって、公共性という言葉には、公共的な性質一般のみならず、「空間概念」や「そこで争われる内容の正当性基準」といった様々な意味合いが投影されることになる。このような理由から、「公共的なもの」をめぐる議論が混乱することにもなったのは事実である（山口 2004: 277）。

公共圏の位置

翻訳の問題の検討が長くなったが、「現代市民社会」の領域にありつつ、国家と市場に「対抗」もしくは対峙する場として見いだされるのが、この「公共圏」である。公共圏は、公共性と区別されることによって、意味内容が明確化される。この言葉は、ハーバーマスの理論を暗に明に前提とした、「批判的な討論の場」という含意を有している。

「現代市民社会」の中に位置付けられる公共圏で、市民による批判的討論がなされた結果、公論が結成される。それは、ある場合には国家や市場と対峙する手段となり、また他の場合には、政策決定過程へと反映されることが目指される。

そしてこの前提の下に、公共圏をめぐる様々な研究が蓄積されていくことになる。一例を挙げておこう。マスメディアを通じた公共圏形成の可能性を検討する研究（阿部潔 1998; 花田 1999）、デジタル・ネットワーキングやインターネットを利用した公共圏に関する研

究（干川 2001; 2003）などがその代表的なものある。

その研究の中で、公共圏は、例えば次のように定義されている。「人々が日常生活から生じるさまざまな問題の解決のために情報の交換を行い共通の意見・意思を作り上げ問題に取り組んでいく場」である。したがって例えば、デジタル・ネットワーキングによって公共圏を形成することが「いかに可能であるのか」を探求することが研究課題とされていく（干川 2001: 1）⁵⁾。

そして更に、二度の大震災を経た後でも、公共圏の重要性は再確認されている。1980年代に公害問題との関連で公共性を分析していた、船橋晴俊が編者となっている論文集を見よう。そこでは、次のように言われている。

公共圏とは、公共の問題を議論する開放的な討論の空間であり、その構成要素をなすのは、さまざまな形での「公論形成の場」である。公共圏は、討論を通じて何が社会的に解決されるべき問題かを明確化するという「政策議題設定」、すなわち「問題形成」機能を有する。設定された「問題についての解明」を行うことも、「解決案の形成」を担うのも、公共圏の重要な機能である（船橋・壽福 2013: 4）。

「第一章」で確認したように、船橋は、新幹線公害に対する住民・市民運動を精緻に分析した（船橋 1985）。そこで問題となっていたのは、国家の公共性と、住民・市民運動側の公共性の相違であった。だが、この引用で強調されているのは、公共性ではなく、公共圏である。事業や対象の性質ではなく、「公論形成の場」なのである。

公共性は、その意味内容に多義性を許容し得る概念である。これと相違して、公共圏という用語は、痕跡に「ハーバーマスの」であることを留め続ける。公共圏と表象される「公共的なるもの」は、必然的にハーバーマスが込めた含意を持つ。

日本では、公共圏という言葉が定着する過程で、「現代市民社会」における、「公論形成のための討論の場」という機能が特化される形で明確化されていった。この時期に着目されるようになった公共圏という言葉は、合意、対抗、批判的機能、制度化志向、政策決定過程への参入といった含意を持つものとして普及していき、今日に至るまで存在し続けることになる。

ただし、あくまで公共圏は、「現代市民社会」との関連で見出されているものであるということには、注意すべきである。bourgeois society としての「近代市民社会」ではない。したがって公共圏は、かつて『公共性の構造転換』で描かれたような、新興ブルジョアジーが公権力としての国家と対峙する領域ではない。そしてその主体は、「市民運動」（家）や「労働組合」のみならず、「教会、文化的なサークル、学術団体をはじめとして、独立したメディア、スポーツ団体、レクリエーション団体、弁論クラブ、市民フォーラム」である（Habermas (1962)1990: 46=(1973)1994: xxxviii)。

公共圏は、このように多様化した主体、組織、団体が、ときとして国家や市場と対峙するために、あるいは政策決定に影響を与える公論を形成するために、討議を行う空間なのである。

第二節 日本における「現代市民社会論」の展開と、市民活動への着目

——市民活動と公共空間

2-1 市民運動から市民活動へ

日本における市民社会論の系譜

日本で「ハーバーマスの」である公共圏が認知されていく一方で、新たな営為が市民社会との関連で注目されていくことになった。それは、市民活動である。これは、どのような文脈から着目され、また、どのような議論を喚起することになったのか。

この点を考えるために、日本における市民社会論の展開を詳細に見てみよう。市民社会の変容とそれに伴う市民社会論の隆盛は、日本のアカデミズムにも大きな影響を与えた。それは特に、1990年代以降の「新しい市民社会論」に顕著である。だが1990年以前の日本にも、数多くの重要な市民社会論が存在していた。まずは、この系譜から確認しよう。

例えば久野収は、既に1960～70年代には、市民社会を表現するときに、「近代市民社会」すなわち *bourgeois society* とは相違する「シビル・ソサエティス」という言葉を用いていた。ただしそれは、「ゆるやか」な共同性というよりも、安保闘争を分析するためのものであった（久野 1975: 212-3）。したがって、久野の見出す市民社会は、「シビル・ソサエティス」という呼称とは裏腹に、今日的なそれとは違う意味合いを持っていたと言える。「対抗」というよりも、むしろ闘争的なものであったのである。

これに対して、例えば高島通敏は、「現代市民社会」を「左翼運動や革命運動がついえた今日」において見出されるものであると指摘する（高島編 2003: ii）。左翼運動や革命運動が潰えたか否かについては議論が分かれるだろうが、久野の見出す「市民社会」が、本論の文脈で言う「現代市民社会」的なものではなかったということの証左となる。

また高島は、日本における市民社会という概念もしくは用語にまつわる興味深い指摘をしている。それは、「市民社会問題の提起者」と見なされている大塚久雄と丸山眞男が共に、市民社会という概念を、必ずしも「肯定的な意味で使っていない」という事実である。むしろ、「その代わりに両者が多用したのは、近代社会ということばだった」（高島 2001: 6）。

そして、「市民社会ということばに肯定的な意味をもたせて使った最初の一人」（高島 2001: 6）が、平田清明である（平田 1969）。だが平田が対象としたのは、「現代市民社会」ではなく、マルクス理論を前提とした上でのブルジョア社会であった。平田は、あくまで「西欧諸国において資本制社会が市民社会すなわち *bürgerliche Gesellschaft* という形態の下に現われることの積極的意味を明らかにする」ことを眼目としていた（高島 2001: 6）。

日本における「現代市民社会」論

高島の指摘からも明らかなように、やはり、1990年代以降の日本で積極的な意味を見出される市民社会は、以前のそれとは相違するものであったと考えられる。特に1990年代以降に見出される市民社会は、新たに定義された「現代市民社会」なのである。では、その「現代市民社会」には、どのような特徴があるのか。

この点に関する高島の「運動」論は、極めて興味深い。高島は、運動の形態の変容という観点から、その特徴を論じている。

まず高島は、「近代市民社会」とは相違する「現代市民社会」の特質を、「豊かな社会」という言葉で表現する。「豊かな社会」は、日本が西欧諸国の生活水準に追いついたことを意味するための言葉である。「豊かな社会」の中で、人々は政府には不満もあったが、総じて「経済と社会については満足していた」と指摘する。このような状況の中で、市民運動は一見すると下火になった。「高度成長時代の終焉とともに、市民運動と住民運動の時代は、表面的には終わりを告げる」（高島 2001: 14）。

だが、高島は続けて次のように補足する。市民運動は消滅したのではない。「豊かな社会」が実感されていく過程で、「市民運動や住民運動」は特殊なものではなくなり、むしろ一般化し恒常化していったのである。そのために、報道や「政治の表面から姿を消す」ようになった。つまりこの時期に、運動は消滅したのではなく、「日常化」し「恒常化」したという指摘である（高島 2001: 15）。

高島は「日常化」し「恒常化」した運動で、その主体と目的が変化したことを強調している。旧来の運動の先導者であった知識人や活動家、学生のみならず、「家庭の主婦やサラリーマンそして退職者など」が運動に自由に参加するようになった。また、そのテーマや問題関心も、階級闘争や賃上げ闘争といったものと比べるとイデオロギー色が薄れ、「消費

者運動、環境保護運動、医療問題、青少年問題、ゴミ処理場問題」など様々なことが対象となっていく。このような意味で、高島は、「豊かな社会」に「ゆるやか」な共同性の発現を見たと考えられる（高島 2001: 15-6）。

高島の見解は、「近代市民社会」とは相違する原理を持つ「市民社会」を評価し志向する、坂本（1997）、八木（八木編 1998）、今井（今井編 2001）、川原（2006）、といった言説でも共有されている。運動の内実は、「生活の質を問うタイプの運動」や（高島 2001: 15-6）、「ポスト物質的・ポスト産業的な価値を標榜」する運動（井上匡子 2001: 221）など様々な言葉で表現されてはいる。だが運動の目標や内容、また参加主体が、従来の運動と相違することを指摘する点は、多くの論者に共有されている⁽⁶⁾。

運動は多様化するのみならず、必ずしも闘争的ではない「ゆるやか」なものとなった。このような意味で、「現代市民社会」は、かつての運動とは相違する「ゆるやかな」共同性が展開される行為領域なのである。

運動はその形態のみならず、質と内容においても変化した。そうであるとする、もはやそれを運動と呼ぶべきかという問題が生じる。そしてこの疑問には、「現代市民社会」を積極的に論じる言説が、運動とは別の言葉を用いることで間接的に答えている。では、その別の言葉とは何か。結論から言えば、それが「活動」である。

高島が指摘したように、運動がその参加主体から目的に至るまで多様化する時、それが日常的で恒常的なものとなったことを意味した。また、運動が日常化、恒常化することは、運動と他の営為との境界線が曖昧となることをも意味する。多様化と日常化の結果である。そして、1990年代以降の日本の市民社会論における、このような運動の特質を端的に示す言葉こそが、活動なのである。

この点に関連して井上匡子は、『新・市民社会論』（今井編 2001）に寄せた論文で次のように言っている。「現代市民社会」は、「個々人の集まり・交渉の場」というよりも、むしろ「自由な諸個人により作られたさまざまな団体の集合体」である。そしてそこでは、「各種の団体・アソシエーションの活動」が展開される（井上匡子 2001: 221）〔傍点は引用者〕。

2-2 「活動」という言葉をめぐって

「活動」普及の契機

井上が「活動」という言葉を使用するのは、偶然ではない。この点に関連して、高田昭彦は、日本の市民運動や社会運動を分析した論文を集めた『社会運動研究入門』（2004年）に寄せた小論で、次のように言っている。「……バブル経済から阪神大震災を経て市民活動が社会的に認知されるまでの時期」は、「社会運動が市民運動を経て市民活動として定着した時期」である（高田 2004: 86-7）。

この点は、同じ著書に論文を寄稿した牛山久仁彦による、「市民運動から市民活動へ」という図式とも重なっている。このような一連の流れの中で、活動という言葉が「現代市民社会」の特徴を表す語として選ばれていった（牛山 2004: 74-6）。

ただし本論は、この点を、いわゆる段階論的に捉えている訳ではない。道場親信の指摘を参考にしよう（道場 2006）。道場は、高田や牛山の見解を「運動史の誤った『段階論』的理解」と言って（道場 2006: 240）、次のように批判している。「こうした説明のうちには『〇〇の次には××、××の次には△△』という順序が示され、そしてなぜか後に来るものの方がより好ましいものであるかのように語られている……」。だが、その「必然性を理解させる文脈」はない（道場 2006: 245）。

本論は、市民社会論が、「運動」の後で「活動」という言葉を使うことで、「現代市民社会」を特徴付けていることに着目している。だがしかし、例えば後者が前者より価値あるものであると主張するものではない。

またここで、高田や牛山の「段階論」の是非を問うことはしない。だが他方で、運動から活動への変容が積極的なものとして考えられるようになるのが、特に1990年代以降における「市民社会論」の流行以後のことである点は興味深い。高田は、その時期を「1985年前後から1997年まで」としている（高田 2004: 86）。

もちろん論者によって時期の特定には、多少の相違があるだろう。だが少なくとも、これは日本の生活水準が欧米に追いついたとされる時期ではない。確かに高島が言う「豊かな社会」の到来は、運動の形態が変容する重要な契機ではあった。だが、その変容の結果、活動という言葉が用いられるようになり、それが積極的な意義を持つものとして普及する

のは、もう少し後のことである。つまりそこには、「豊かな社会」の到来以外の契機があると考えられる。

この点に関連して、中野敏男は興味深い指摘をしている。中野は「現代市民社会」に関連する諸文献を整理、分析し、そこに共通するエートスとして「阪神-淡路大震災」の経験があると主張する。「……彼らが共通して依拠しようとしている事実とは、阪神-淡路大震災をひとつの重要な契機にしつつ九〇年代に顕著になってきた、さまざまな形のボランティア活動やNGO活動の高まりである」（中野 1999: 74; 2001: 256）⁽⁷⁾。

ボランティア活動、NPO活動、アソシエーション活動を包摂する「現代市民社会」は、まさに市民による多様な活動が展開される場なのである。多様化した運動とそれに隣接する営為は、活動という名の下に一括され得る。確かに運動と比べると、活動はよりフレキシブルなイメージを喚起する言葉である。「現代市民社会」は、市場や国家から相対的に自律した、市民による自由な活動が展開される領域なのである⁽⁸⁾。

アーレントとの共振

活動という言葉をめぐる興味深い事実がある。それは活動が、アーレントの最重要概念であるという事実である。すでに何度も言及しているので、この点については、ごく簡単に確認しよう。

アーレントは古代ギリシアをモデルに、人間の行為を、活動、仕事、労働の三つに類型化した。そしてその上で、活動を重視した。労働は、動物とも共通する生命に関わる営為であり、奴隷と女性が行うものとして、ギリシアでは私的な領域に隠蔽されていた（HC: 3chap.）。仕事は、建築に代表される目的合理的な営為であり、端的に言えばモノを製作することである（HC: 4chap.）。

これに対して活動は、主に言論に依拠して他者との関係性、共同性を形成することを意味する。このような意味で活動は、その外部に目的を持っていない。それ自体が目的であるような、自己言及的な性質を有している（HC: 5chap.）。

もちろん市民「活動」という言葉が、アーレントの用語であることが意識されて選択されたということはないだろう。だがしかし、そもそもアーレントの action が活動と訳されている偶然是に興味深い。経済的なことや、国家すなわち官僚的なこととは相違するような、

「現代市民社会」における市民活動は、誤解を恐れずに言えば、ある意味で極めて“活動的”にも見える。ここで、アーレントの思想と「現代市民社会論」は期せずして共振するのである。

日本で「現代市民社会」が肯定的なものとして見出される時期と、アーレントの思想の再解釈が進む時期、そして「公共的なもの」に関する用語が多様化する時期は、ほぼ重なっている。またこの一連の流れの中で、立場やイデオロギーが異なる言説においても、アーレントが積極的に論じられるようになる。この時期の市民社会や「公共的なもの」を論じる言説で、アーレントの思想が持つ意味は大きなものであった。

第三節 市民活動への批判的言説——二つの立場からの問題提起

3-1 保守派からの批判

立場の異なる批判的言説

ここまで、「近代市民社会」との相違という観点から、「現代市民社会」の内実を明らかにしてきた。だがもちろん、「市民社会論」の隆盛には、「現代市民社会」に対する批判的言説も含まれている。そして、その立場が批判的である故に、その言説は「現代市民社会」における活動の特性を客観的に示してもいる。

以下では、「現代市民社会」に対して批判的な二つの言説を見ていきながら、「現代市民社会」とそこでの活動の特質について、さらに検討していこう。

批判的言説の代表としては、主に佐伯啓思と中野敏男の議論を取り上げている。前者は、1997年に『「市民」とは誰か』を刊行し（佐伯 1997）、後者は、雑誌『現代思想』で1999年に特集された「市民とは誰か」に、「ボランティア動員型社会の陥穽」という論文を寄稿した（中野 1999）。偶然にも「市民とは誰か」という同じタイトルであるが、両者の立場は全く異なる。だが両者共に、市民や市民社会論に懐疑の眼差しを向けている点では共通している。

佐伯啓思と坂本義和

まず、佐伯の批判から検討しよう。なぜ佐伯は、市民社会に対して批判的なのか。結論から言えば、その理由は極めて素朴なものである。それは「市民」という言葉それ自体、もしくは無前提の市民賞賛に対する違和感である（佐伯 1997: 10-3）。

佐伯の視線は、まずはジャーナリズムへと向けられ、特に「二一世紀は市民の世紀」と題した朝日新聞の社説を批判する。その理由は、それが「過去の因習や狭い民族意識」に、「広く世界につながる」ような「市民の意識」を対置し、後者を無前提に肯定していることによる（佐伯 1997: 10-1）。このような佐伯の見解は、「市民の政治」を標榜する政治家に対する批判とも連動しており、他方で佐伯は、「庶民や国民の政治」を掲げる自民党の政

治家に賛辞を送っている。内実が曖昧で不明確な「市民」という言葉よりも、例えば、地に足を据えた「中曾根の発言のほうが、はるかに政治がわかっている」(佐伯 1997: 20-3)。

更に佐伯による「市民」批判は、アカデミズムにも向けられる。佐伯は、日本の「現代市民社会」論の先駆である坂本義和の言説を取り上げ批判している(佐伯 1997: 24-33)。まずは、坂本の論から確認しよう。

坂本は1997年に、雑誌『世界』(岩波書店)の新年号の巻頭論文として、「相対化の時代——市民の世紀をめざして」を発表した。そこで坂本は、西洋の市民社会概念の伝統を踏まえつつ、「市場を支えるブルジョア社会」とは異なる領域として「市民社会」を指定する(坂本 1997: 46)。そしてそこで、市民間の連帯がより一層進展する可能性を検討している(坂本 1997: 48ff.)。

この論文は、後に『相対化の時代』という書籍に収められたが(坂本 1997)、この論文と書籍の発表は、日本における「市民社会論ルネサンス」の契機の一つとなった。その中で、坂本は自らの立場を次のように説明している。

坂本は、ポストモダン状況を「相対化の時代」と表現して肯定する。だが自らの思想が、フランス系のポストモダン思想とは距離を置いていることを強調する。そしてむしろ、自らの主張が「未完のプロジェクトとしての近代」を提唱するハーバーマスの系譜にあると言う(坂本 1997: 54)。坂本はこのような立場から、平和運動から、国家や市場への対抗に至るまで、市民もしくは市民社会が担うべき様々な課題を論じている。

これに対して佐伯は、坂本が、国家と市場から自立した領域として市民社会を見出すこと自体が語義矛盾であるとして批判する。佐伯は、西洋では市場と市民社会が同義であること、つまりは市民社会が *bourgeois society* であるということを指摘しているのである。ただし坂本が想定しているのは、むしろ「現代市民社会」であるので、この点は誤解に基づいた批判ではある。

だが興味深いのは、佐伯が坂本の想定する「自立的で自発的に行動する」ような市民と、その行為領域としての市民社会について、次のように言っている点である。

確かに、国家からも、経済取引からも独立したところで、われわれはボランティアな活動に関与している。しかし、家族や友人と過ごす時間、他人と議論をしたり会話を楽

しんだりすること、学校活動や地域の活動へのちょっとした参加、こうしたことは、とりたてて自立的というほどのこともなく、これまでも多くの人によって、日常的になされてきたことである（佐伯 1997: 28）。

佐伯の疑問は極めて素朴であるが、ある意味で核心もついている。要するに佐伯は、たとえ市民社会が存在することを認めたとしても、その重要性が理解できないと言っているのである。

佐伯には、坂本が賞賛する市民活動や市民社会に、「何か重要な意味」があるようには思えない。佐伯からすれば、坂本は当然のことを誇張して記述している。「日常的になされてきたこと」を、大きく取り上げているにすぎない。したがって、市民活動に積極的な意義を認める理由がわからないと主張しているのである。

だが佐伯の意に反して、ジャーナリズムとアカデミズムにおいて、市民や市民活動、更には「現代市民社会」は、極めて重要な意義を持っているかのように見なされている。そうである故に、「市民社会論ルネサンス」という現象も見られるのだろう。佐伯はこの理由についても、冷ややかな視線で分析している。戦後民主主義という特殊な状況が、市民や市民社会という言葉に神聖さを付与しているにすぎない。そして佐伯は、その特殊状況は自然発生的なものではなく、戦後知識人と左翼的言説によって捏造されたものであると主張する。これはどのようなことか。佐伯の見解を追ってみよう。

まず、西洋思想とその概念の「一部分」、すなわち市民や市民社会という言葉と、それに付随する個人の自由と平等、博愛や友愛といった観念が、日本に輸入される。そして、理由も不明確なままにそれを規範的な理念として信奉する戦後知識人と左翼的言説によって、市民や市民社会という言葉が無前提に高い価値を持ったものとなる（佐伯 1997: 51-5; 71-2; 143-4）。

だが佐伯は、少なくとも日本では、市民や市民社会という概念は実態を伴っていないと主張する。したがってこれは、内容なき言葉の空虚な輸入ということになる（佐伯 1997: 30）

そして、この輸入概念に対する高い評価とは反対に、戦後知識人と左翼的言説は、「日本的」なもの、日本人（国民）や日本（国家）という実態的かつ具体的な概念を、乗り越えるべきものとする。これらは市民とは違い、地に足の着いた概念である。だがそれは、

日本では、常に批判されるべき対象となっている（佐伯 1997: 160-2）。佐伯はこのことを批判しているのである。

3-2 保守派から見た「公共的なるもの」

「現代市民社会」と「公共的なるもの」

このような佐伯の見解は、端的かつ通俗的に言えば、右派から左派への批判であることは間違いないし、ここで佐伯の主張の是非を問うことはしない。だが、佐伯がその意義が不明確であるとした、「現代市民社会」における「何か重要な意味」という論点は、確かに見過ごせないものである。「現代市民社会」には、佐伯が揶揄する戦後知識人が与えた価値とはまたまた別に、「何か重要な意味」がある。そうであるからこそ、それが注目され、「市民社会ルネサンス」という状況にまで発展したのだろう。では、その「何か」とはいかなるものか。

結論から言えば、それこそが「公共的なるもの」である。今日では、佐伯の言う「多くの人によって、日常的になされてきたこと」が、「公共的なるもの」と関係すると考えられるようになったのである。だからこそ、市民活動と、その領域としての「現代市民社会」が価値あるものとして見出されるのであろう。

以前、例えば高度成長期の日本でも、経済活動や国家の政策とは相違するような、一般の人々のボタンのタリーな行為はあったことだろう。また現在から見れば、「ボランティア活動」と呼称され得る行為もあったであろう。このような意味で、佐伯の指摘の通り、それらは「日常的になされてきた」（佐伯 1997: 28）。

だが、それらの行為は、「公共的なるもの」と関係するとは考えられてはいなかった。「公共的なるもの」と関係するのは、市民社会側からは住民・市民運動の主張であり、国家側からは公共事業の公益性であった。だが、特に 1990 年代中葉以降は、佐伯が言う「日常的になされてきたこと」が、「公共的なるもの」と関わり得ると考えられるようになったのである。

国防という「公共的なもの」

もともと佐伯自身が、市民活動と「公共的なもの」の関連性を認めないのは、当然のことでもある。佐伯の立場から見ると、国家と市場からの自立を求める市民は、「積極的自由（～への自由）」を忘却し、「消極的自由（～からの自由）」を過度に強調する消費主体としての「私民」である。佐伯は、その前提となるイデオロギーを「アメリカニズム」と表現して批判している。そこには、私生活至上主義が垣間見え、共同性や秩序、公益への配慮がない（佐伯 1997: 175-6; 1998: 244-5）。これに対して佐伯は、「私的なもの」を超える事象への積極的なコミットを目指す「シビック・リベラリズム」を重視する（佐伯 1998: 4chap.）。

そして佐伯は、この「シビック・リベラリズム」の重要な思想的バックボーンの一つにアーレントの名を挙げている。特にアーレントの『革命について』に言及しながら、そのイメージをアメリカ独立革命期の『『卓越への情熱』に動かされた共同の企て』に見て、次のように言っている。アメリカ独立革命においては、「活動の力がそれ自身の記念碑をうちたてた（アレント）」（佐伯 1998: 216）。

では、この「共同の企て」とは何か。「これまでも多くの人によって、日常的になされてきたこと」は違う、佐伯が重視する「共同の企て」とは何か。佐伯は言っている。この「もともと持続力をもつもののひとつが国家」であり（佐伯 1998: 216）、更に重要なのは、その保安、つまりは共同防衛としての国防である。佐伯は、国防を引き受ける意識のことを、「祖国のために死ぬ」（という観念）という言葉で表現している（佐伯 1997: 5chap.; 1998: 216-7）。

近代以降の社会において、私利私欲は対立している。そこには、共通因子は存在しないように見える。これは（「第一章」で言及した）阿部斉の指摘通りであるし（阿部斉 1966: 6-9）、この点については一般的な賛同も得られている。だが佐伯は、このような見解に対して意義を唱える。確かに多くの点で共通因子は存在しない。だが他方で、近代以降の社会においてすら、その成員に共通する唯一の利害がある。社会の成員全員が暗に前提とすることがある。それこそが、社会それ自体の保安である。利害の対立も、この保安を前提とした上でのことにすぎない（佐伯 1998: 245）。

こうして「共同の企て」は、究極的には、あるいは本質的には、「国防」ということにな

る。「私念」が分裂したモダン以降でも、国防はその全ての成員が賛同すべき唯一の事象となる。「共同の企て」としての国防へと参加することで、あるいは参加する準備があることにおいて、私民は、私的利害から自由な公民もしくは臣民となる。すなわちここで、個別的、私的利害は超克され、普遍性へと参入することができるという訳である。

佐伯は強く主張している。「……個人の自由や平等や博愛は、せいぜい西洋人にとっては『市民』観念の表層の半分にすぎない」。だが他方で、「いったん、緊急時となれば、『祖国のために死ぬ』という観念がさしたるためらいもなく発動されるのだ」（佐伯 1997: 144）。日本では、後半部分が看過されるが、むしろ佐伯はこちらを重視する。そして佐伯は、アーレントを意識しながら、「ポリスは何よりもまず、成員の共同防衛体であり、実際、そのようなものとして誕生した」と言っている（佐伯 1997: 104）。

保守派の主張の含意

本論の文脈から、このような佐伯の主張を、どう位置付けることができるのか。「第一章」で言及した用語を使えば、佐伯は「公共的なるもの」に、「想像の共同体」としての国民を生成させる機能を見出しているのである。

私民は私的個別的利害を超えて、国民全体の共通の利益へとコミットすべきである。ただしこれは、単なる「象徴」に留まるべきものではない。確かに、国民は「想像の共同体」であり、その意味では「象徴」である。だが、国民全体の利益に関わる国防は「象徴」ではない。社会の存続に必要不可欠な「現実」である。むしろ佐伯は、「市民の自由や博愛」といったことを、実態を伴わない「象徴」と見なしている。

ただしもちろん、佐伯が肯定する国民は、1960～1970年代の市民運動が措定した「ナショナルなもの」とは相違する。確かに運動期に見出され得る市民もまた、本論の分析においては国民（的）であった。だが、その国民（としての市民）は、国家に対峙する国民である。国家とは別次元に「ナショナルなもの」を立ち上げるという性質を持っていた。

これに対して佐伯が評価する国民は、文字通り国家と再統合する国民である。したがって佐伯は、一度分離した国家と国民を、国防という共通の利害を媒介にして再接続することを志向していると言える。佐伯の設定では、このような国民が生成するために、「公共的なるもの」は積極的な役割を果たすのである。

市民社会が展開して、それと関連する市民活動が注目される中で、これに対峙するように、「公共的なもの」と国民国家を関連付ける言説は一定の支持を得るようになった。そして現在でも得ている⁽⁹⁾。本論の文脈から考えると、そういった言説の意図は、1960～1970年代の市民運動期において分離した国家と国民を、再統合、再結合することにある。したがって、「保守」という名とは裏腹に、その考えの本質的な部分は、ある意味で極めて近代的なものである⁽¹⁰⁾。

3-3 『現代思想』の論文からの問題提起

中野敏男による批判

次に、佐伯とは異なる立場からの「現代市民社会」への批判を見ていこう。青土社の雑誌『現代思想』で、1999年に「市民とは誰か」という特集が組まれた。そこに寄せられたいくつかの論文で、佐伯とは別の角度から「現代市民社会」が批判的に論じられている。以下では、「市民社会論」を明確にその対象としている中野敏男の議論を主な対象としながら、その批判の要点を明らかにしていこう。

中野も佐伯と同様に、坂本の『相対主義の時代』に対する違和を表明することから議論を始めている。「わたしが……あらためて考えたいと思っているのは、坂本が根拠にしている『市民社会の国家からの自立』とか『人間の主体の自立』という論点の危うさである」（中野 2001: 255）。中野は「現代市民社会論」を、国家や市場から自立した市民活動を賞賛する言説であると考え。

そして、このような言説を背後で支えているのが、阪神淡路大震災以降の「ボランティア活動やNGO活動の高まり」である。この点は、先述の川原の指摘とも一致している（川原 2006: ii）。中野は、そのボランティアに代表される市民活動について次のように言っている。

この日本でも、「ボランティア」という活動が一定の「市民権」を得てきているというのは、どうも確かなことのように見える。しかし、このことをそんなに簡単に賛美できる

のだろうか。…〔原文改行〕…もちろん、このようなボランティア活動のようやくの高まりに、冷水を浴びせかけるような批判をするのは難しい（中野 2001:256）。

中野は一方で、ボランティアや NGO の積極的な意義を認めながらも、結局のところは批判的である。そして、ボランティアに代表される市民活動の担い手の意識、すなわち当事者の意識ではなく、外在的視点からその機能を考え、「自発性」という特徴に対して懐疑の眼差しを向けている。「今日、ボランティア活動の意義をひとときわ声高に宣揚している者とは、誰なのか。もちろんそれは、決して市民社会の可能性をポジティブに見ようとする論者だけではあるまい」（中野 2001:257）。

このような立場から、「国家からの自立」や「ボランティアをする主体の自律」を想定することに批判的なのである。つまり中野の主張は、現象の真偽ではなく効能を考えるとという手法（アプローチ）に依るものである。

中野は、ボランティアに代表される市民活動が、国家によっても推奨されている点に注目する。「現代市民社会」は、国家からの自立を目指しているはずである。中野は、1997年の文部省教育課程審議会「教育課程の基準の改善の基本方向について（中間まとめ）」を引用し、それが「現代市民社会論」の主張と極めて類似していることを指摘する⁽¹¹⁾。

果たして、そのような「ボランティア活動」は、国家から自立した自由な市民活動なのだろうか。そして中野は、次のように結論する。「むしろ国家システムにとって、コストも安上がりで実効性も高いまことに巧妙なひとつの動員のかたちでありうる」（中野 2001:258-9）。

ただし中野の主張の力点は、「現代市民社会」における市民活動が自発性に基づくものであるのか、逆に国家の意図に後押しされてのものなのか、という二項図式を設定することにはない。またその上で、後者であることを断罪すること、つまりは中野が言う「イデオロギー効果」を暴露することのみにある訳でもない（中野 2001:260）。正確な線引きをすることは、仮にそれが意味のあることだったとしても難しいだろう。

むしろ中野は、ボランティアに代表される市民活動の自発性、つまりその自由度が強調され、評価されることを危惧する。自発性や自由が過度に強調されると、逆にそのことが「動員」という強制となり得るからである。

中野は、自発性と動員が連動する根拠を、戦時下の動員に見ている。そして、大塚久雄から「市民社会派」が、自発性を強調するあまり、結果的に戦時動員を後押ししたことを指摘する。中野はこのような視座から、「……今日の市民社会論者に、そのような反省はあるのだろうか」と疑問を投げ掛けるのである（中野 2001:261-2）。

「公共的なもの」の関係する市民活動

佐伯の場合と同様に、本論は中野の主張の是非を問う意図はない。重要なのは、中野が指摘するように、「現代市民社会」における活動が、自由や自発性に依拠するが故に、逆に道徳性を帯びてくるという点である。その意味で、機能という観点から考えれば、そこに「動員」的な要素がないとは言えないだろう。だがなぜ、活動は道徳性を帯びるのだろうか。

ここで再びアーレントを参照しよう。アーレントによる活動、仕事、労働の三分は参考になる。例えば、労働や仕事であれば、その成果や意義を測定するために指標にすべき雇用関係があり、賃金や昇進といった明確な形式を持った報酬が存在する⁽¹²⁾。だが、活動はどうだろうか。アーレントの定義に倣えば、活動はそれ自体が目的であるような営為である。目的合理的なものではなく、外在的な尺度で測定されるべきものではない。市民活動が持ち得る道徳性は、まさにこの点に起因するのではなからうか。

もちろんアーレントは、「現代市民社会」における市民活動など知る術もない。また逆に、「現代市民社会論」が、市民活動を語る時にアーレントに依拠しているとは限らない。それにも関わらず、アーレントの区分を、考察の準拠枠とすると興味深いことが明らかになる。

すなわち、賃金や目的合理性に拘束される労働や仕事とは異なって、自由に基づくが故に、活動は神聖視されやすいのである。このことは、卑近な例で言えば、部活動という言葉を想起すれば理解しやすいだろう。その神聖さは、健全とか青春とかといった実態を伴わない象徴的なものに表現される。モノや賃金によって見積もられる報酬とは無縁である。

「現代市民社会」では、ボランティア活動のみならず、アソシエーション、レクリエーション団体、スポーツ団体の活動、更には新しい社会運動と呼称される集合行為などが、市民活動であると見なされていた。では、労働や仕事と区別される、自発性に基づく自由な

市民活動の象徴は何か。あるいは市民活動は、何と関係することによって道徳的価値を持つと考えられるのだろうか。

結論から言えば、中野は、それを「公共的なるもの」であると考えている。すなわち「…ボランティア活動の内容には選別が働いており、その選別に際しては『公益性』と称されるような支配的言説が求める基準が強く関与しているから見なければならぬのである」(中野 2001:280)。

同語反復的に言えば、市民活動は、「公共的なるもの」とりわけ「公益」と見なされることに関わる限りで、活動なのである。より正確に言えば、市民活動の中で、価値が高いものと、そうでないものが区分されているのである。そしてこの中野の指摘が、佐伯の疑問に間接的に応答するものとなっているのは興味深い。

佐伯は、市民社会での活動を単に否定したのではなかった。その要点を再度考えるために、ハーバーマスの定義を思いこそう。ハーバーマスは「現代市民社会」の中心に、「自由な意思にもとづく非国家的・非経済的な結合関係」を見ていた。その例として挙げられるのが、「教会、文化的サークル、学術団体をはじめとして、独立したメディア、スポーツ団体、レクリエーション団体……」である。佐伯は、このような主体による活動の重要性が理解できない、と言っていたのである。再び卑近な例をあげよう。今も昔も草野球チーム、すなわちスポーツ団体はある。だがなぜ、「現代市民社会」において、市民活動が意義あるものとして語られるのか。

中野の議論は、この疑問に間接的に答えている。現代市民社会で重視され、場合によって賞賛の対象となるのは、市民活動一般ではない。私的に草野球を行っても、それは道徳的価値を帯びない。また他方で、自発性に基づいた“人助け”として友人をチームに入れても、それが評価されることはない。逆に、単なるレクリエーションに見えても、それが何らかの理由で「公共的なるもの」、より端的に言えば「公益」に関わると見なされれば、それは特別な活動となる⁽¹³⁾。

したがって、ここで活動として想定されていること、あるいは市民社会論者に評価されるのは、活動一般ではない。あくまで、「ボランティア活動やNGO」を代表とした、「公共的なるもの」と関わると見なされる市民活動である。

3-4 「現代市民社会」と公共空間

公共圏と公共空間

ここで用語の混乱を避けるために、「現代市民社会」に関係する用語の整理をしておこう。「近代市民社会」と区別される「現代市民社会」は、市民活動が展開される領域である。もちろんそこには、例えば「新しい社会運動」と呼称される集合行為も含まれているが、その運動の性質はかつてのそれとは異なるものであった。したがって本論は、それも市民活動に含まれるものと見なしている。

ただし「現代市民社会」は、市民活動のみが行われる領域ではない。ときとして、政策提言を目指す市民による批判的な討論が展開されることもある。本論は、このような批判的な機能を担う場のことを「公共圏」と呼称する。上述のように、これはハーバーマスの術語であり、したがってこの言葉には、常にハーバーマスの意味合いが刻印されている。

そして市民社会が、「近代市民社会」と「現代市民社会」に区分されるとするならば、市民活動もまた二区分することができる。私的な活動と、公共的な活動である。そして、後者の代表例が、ボランティア活動やNGO、更にはNPOといったものである。中野が指摘したように、ここには「阪神淡路大震災の経験」の影響が大きい。

本論では、このような後者の意味での活動が展開される領域を、アーレントの用語を使って「公共空間」と呼称する。同語反復的であるが、公共空間は「公共的なもの」に関わる活動、そしてアーレントの定義に倣うなら、労働や仕事と区別される活動（action）が行われる場である。

市民社会の内実が変容する中で、あるいは市民社会論が隆盛する渦中で、新しい「公共的なもの」の領域として、公共空間が誕生したのである。公共空間は、アーレントの重要概念もあった。

時代精神としてのアーレント

本論が、この領域をアーレントの用語で表象することには、二つの理由がある。第一の理由は、先に指摘したように、「現代市民社会」における市民活動と、アーレントの「活動」

との意味内容についての、(部分的な、あるいは偶然的な、別の言い方をすれば創造的な)共振関係を重視するからである⁽¹⁴⁾。

更に興味深いのは、この共振関係が見出されるのが、市民社会論の範疇に留まるものではない点である。活動(action)が展開され、それに積極的な意義が見出される市民社会は、国家すなわち公権力に、まさに active society と名指され、国家によってその促進が目指されてもいる。日本語表記をすれば、「参加型福祉社会」である。この点については、「第五章」で詳細に検討する。

そして第二の理由は、社会学的な言説が、市民活動を分析する際に、アーレントの思想に「自覚的」に依拠して、アーレントの用語を積極的に使用するようになったという事実による。アーレントの思想の意識的かつ積極的な導入である。

先述のように、「現代市民社会」における市民活動が注目される契機となったのは、阪神淡路大震災時におけるボランティア活動の展開であった。現在と比べると、当時はボランティア活動という言葉自体も広く認知されていたとは言い難い。むしろ、それを分析する言説や研究が蓄積される過程で、広く認知されるようになったのである。そして日本の社会学は、この状況を分析する際に、ハーバーマスのみならず、むしろアーレントの思想と用語に自覚的に依拠した。

こうして、1990年代以降、日本における「公共的なもの」をめぐる言説において、アーレントは特別な意味をもった固有名ということになる。このことは、かつて国家に独占的に担われていた公共性とも、住民・市民運動期の公共性とも、また批判的市民が結集して討論を行うハーバーマスの公共圏とも相違するような、“アーレント的”な公共空間が誕生したことをも意味する。

本論では、アーレント解釈からこの是非を問うことよりも、このことをある種の問題提起として受け取っている。ここには、どのような可能性と問題を見ることができるのか。このような関心から、「第三章」では、阪神淡路大震災を分析した社会学的言説を対象として、考察を進めている。

【注】

- (1) 宮本憲一は、1960～70年代の状況と比べた違いについて、「公共性の価値尺度」という基準から、次のように述べている。「公害問題から環境問題へと、公害裁判の歴史もひろがりはじめています。加害者も私企業から公共機関へ、さらに国際組織へとひろがりはじめています。これまでの公害論はヒューマニズムにもとづいており、公共性の価値尺度は国民の基本的人権を中心に構成してきた。しかし、いまや地球規模の人権となり、その権利も現在の市民だけでなく、将来の世代にもおよぶ論理構成がもとめられる。…〔原文改行〕…今後の公共性は国民の基本的人権を軸としながらも、持続可能な社会（Sustainable Society）の保全が尺度となるであろう」（宮本 2000: 82-3）。1960～70年代には、私的な事象は、「ナショナルなもの」という意味での普遍性によって克服されるべきと考えられていた傾向にあった。だが1980年代以降、更には1990年代を経て、「公共的なもの」との関連で、「現在の国民」から「未来までも含むグローバルな次元」が想定されていくようになる。なお、1980年代ということ言えば、坪郷實は、「とりわけ1980年代以降」に「国際協力に活躍するNGOが台頭」したことを指摘している。「1980年代にNGOのネットワーク化が進み、1987年には『NGO活動推進センター』が設立され、80年代末には200近くのNGOが活動を始めた」（坪郷 2003: 24）。1990年代以降が、NPOの時代であるとすれば、1980年代は、NGOが注目された時代であったと言えよう。
- (2) この点に関して、「市民社会」論の中心的論客であるJ・キーンは、「市民社会（civil society）」という概念が、「一世紀半の間、アカデミズムからも政治からも実質的に消失」していて、「10年ほど前でも流行遅れであったもの」が、1990年代には広範囲に普及し「最新の流行」となったと指摘している（Kean 1998: 4）。
- (3) この点に関して山口定は、日本における市民社会論の系譜を以下の四つにまとめている。第一は、「……ヘーゲル＝マルクスの『国家と市民社会の二分論』に立った伝統からの離脱ができない広範な研究者たち」、第二は、『生活クラブ生協』やNPOなどの市民運動レベルを中心に着実に浸透する『市民社会の再構築』派的発想、第三は、「NGO関係者間への『地球市民社会』論の浸透」、第四は、「アーレントやポストモダニズムに依拠し、『市民社会』論に対してはアンビバレントな態度をとる一部知識人」

である（山口 2004: 149）。そして山口は、『再構築派』の立場を「ドイツのハーバーマスとアメリカの J・L・コーエンと A・アラートの流れのことであり、これはまた私自身が若干の問題点を感じつつも最も近いと感じている立場である」と言っている（山口 2004: 148）。

(4) bourgeois society としての「近代市民社会」における主体（市民）は、山田昌弘が明らかにした、〈職業＝生産⇒、家族＝再生産⇒、教育⇒、職業＝生産……〉というサイクルの中で、安定した生を送ることを理想とされる。あるいは、このサイクルの中で、安定した主体となるものである。このサイクルからの逸脱は、一方で自由の獲得を、他方で不安定化することを意味する。不安定化の最も顕著な一例が、格差（個人差）であり、また将来に対する展望の個人差＝「希望格差」ということになる（山田 2004）。なお、アーレントが言う「社会的なるもの」を牽引する具体的なメカニズムが、このサイクルであると考えられるだろう。

(5) 干川剛史は、ハーバーマスに大きな影響を受けながらも、ハーバーマスがマスメディアとの関連から「公共的なるもの」を考える傾向があることを批判して、次のように言っている。「……市民社会の組織的主体であるアソシエーションそのものが、マスメディアに匹敵する世論喚起力をもつインターネットを実践活動のために活用できるようになった今日の社会状況においては、これまでマスメディアが占有していた世論形成過程は、アソシエーションのインターネット等のデジタル・メディアを活用した世論形成・実践活動と一体化してきている」（干川 2003: 85）。干川はこのような視座から、PC を用いた「デジタル・ネットワーキング」が「公共圏構築」をしていく様子を、阪神淡路大震災や日本海重油災害における支援活動を詳細に分析しながら検討している（干川 2003）。

(6) これらの運動は、「新しい社会運動」とも呼称されるが、この点についての井上匡子の説明を引用しておこう。新しい社会運動とは、「一九七〇年代に台頭した一連の社会運動である。それらにおいては、労働運動のような伝統的な社会運動のカテゴリーには還元できない多様な集団が主体となり、多面的な活動が展開された。それらの運動においては、環境やフェミニズムなどポスト物質的・ポスト産業主義的な価値を標榜することが多かった。また、そこでの主体は、予め作られた同質的な集団ではなく、

社会関係の中で言説の力により編成されていったという点で、それまでの社会運動とは、一線を画すものであった」（井上匡子 2001: 221-2）。

- (7) 中野敏男、渋谷望、酒井隆史は、1999年に発行された青土社の雑誌『現代思想』の特集「市民とは誰か」に、市民社会論批判という文脈で興味深い論文を寄稿している（中野 1999; 渋谷 1999）。各論文は、その後2000年代に単行本に所収された（中野 2001; 渋谷 2003; 酒井 2001）。以下、本論で引用、参照する場合は、原則として単行本の頁数を記す。
- (8) 日本における市民活動の展開について、坪郷實はその普及の様子から、三つの時期に区分し、明快に説明している。まず第一期は、市民活動の「胎動期」であり、「1970年代以降の新しい自立型、政策実現型、政策提案型の市民活動が登場した」時期である。第二期は、「市民活動の離陸期」であり、「1980年代から90年代初めの市民活動が社会や政治の領域において一定程度の影響力を持ちはじめた」時期である。そして第三期は、「展開期」であり、「1980年代半ば以降の市民活動が社会的に認知され、市民活動が多様化し、市民活動への期待が高まっている時期」である（坪郷 2003: 23）。坪郷の整理は、道場が批判するような「段階論」的な発想を回避し、むしろ社会での認知に着目した興味深いものとなっている。
- (9) 齋藤純一は、「『公共性』をナショナリズムによって再び定義しようとする思潮」として、「小林よしのり」、「佐伯啓思」、「西尾幹二」の名を挙げている（齋藤 2000: 3）。
- (10) 佐伯は次のように言っている。「近代の国家は、国家形成の中で強力な『国民』の観念をつくりだそうとしてきた。そして、そのためには『祖国のために死ぬ』という観念が必要だったのである」（佐伯 1997: 129）。
- (11) 中野が、市民社会論との類似性を指摘している部分を引用しておこう。教育課程審議会がまとめた「教育課程の基準の改善の基本方向について（中間まとめ）」の「道徳教育」の部分で、次のように言われている。「……体験的・実践的な指導を充実する上で重要な機能を果たす特別活動については、特にボランティア活動を一層促すことを期したい。ボランティア活動は、地域社会の一員であることを自覚し、互いが支え合う社会の仕組みを考える上で意義のあることであると同時に、単に社会に貢献するというだけでなく、自分自身を高めるためにも必要なことであり、大切なことであ

るという意味で、大きな教育的意義があると考える」(文部科学省 教育課程審議会 1997)。

(12) もちろん現在では、ボランティア活動が必ずしも「無償」で行われるものではないという認識も定着しつつある。「有償ボランティア」という言葉に、この点が端的に示されていてよい。だが他方で、ボランティアという用語自体に「無償性」という含意があると考えられている、あるいは、そう考えられてきたのも事実である。例えば、厚生労働省の資料では、「ボランティア活動を行い、実費や交通費、さらにはそれ以上の金銭を得る活動を『有償ボランティア』と呼ぶ例」を紹介する一方で、ボランティアの「定義」には、「無償性(無給性)」を挙げている(厚生労働省 社会・援護局地域福祉課 2007: 2)。これは、ボランティアの一つの新しい「例」であるが、仁平典宏は、このような「例」をも含意するようになった、新しい言葉が「NPO」とであると指摘している。NPOでは、「営利/非営利」という区分が必ずしも重視されない。「……『NPO(活動)』という言葉は、『ボランティア(活動)』以上に〈有償/無償〉の種別性を完全に無効化することができ、その分高い適用可能性を有している」(仁平 2011a 398)。

(13) 市民運動から市民活動へと、社会の関心が移っていく中で注目されるようになった言葉の一つが、「公益」である。公益学を提唱する小松隆二によれば、公益とは次のようなことを意味する。「公益および公益活動は、自分、あるいは家族や親戚といった身内でもないのに、貧困、差別、障害、不足、欠落、怪我、損壊など何らかの問題を抱え、救済、援助、補助、保護・保全、保証などのニーズをもつ人や地域・環境に対して、それに応えて儲けなしの非営利でサービスを提供する理念や活動である。要するに、困っていたり、危機に直面したりしている人々や地域・環境を、儲けなしのサービスで協力・援助・保護する考えや活動である」(小松 2004: 8)。そして、「公益」は、「思いやり」や「親切」など極めて身近なことを契機としているが、大事なことは「自分を超えて地域や社会に参加し、協力・連帯すること」であると言う(小松 2004: 41-2)。ただし「公益」は、「今日では考えられないことである」が、「明治、大正、戦前昭和の三代にわたって広く使用された」(小松 2004: 126)。そしてその普及に「寄与」したのが、「明らかに『修身』の授業とそのための教科書であった」。小松の著作は、「修身」の引用から始まり、「今日も生きる遠い時代の公益」であると言われている(小松 2004:

3)。小松は、「公益を『国の富強』『国家の利益』と同義に解する扱い」には反対しているが、他方で戦前の「公益教育」それ自体には賛意を示している（小松 2004: 126-64）。「修身」への言及は、ある立場からは評価され、また別の立場からは批判されるだろう。本論は、この見解に、賛意も反意も示すことはない。ただし指摘しておきたいのは、小松の見解は基本的には、「市民運動」ではなく、「市民活動」という言葉とより馴染み易いということである。端的に言えば、ときとして敵対性を孕む「〇〇反対運動」よりも、穏健な「〇〇活動（例えば、植林活動）」の方が、「公益」に寄与すると見なされ易いということである（cf. 中野 2001: 279）。

(14) アーレントの「活動」と、現実の、あるいは現代の「市民活動」の類似性を指摘する見解もある。例えば、アーレントの著作の翻訳もある寺島俊穂は、次のように言っている。「アレントの政治理論が市民運動より市民活動に適合するのは、市民運動も共通の目標に向けて行われているが、市民活動のほうが日常的であり、つまり生活の一部であり、目標の達成よりもその過程に価値を置いているからである」。そして寺島は、この見解を、市民運動が「具体的な目標」を持っていることと相違して、市民活動が「環境、平和、人権というような普遍的な目標」を持っており、またそれが「世代を超えて追求していかねばならない価値理念である」という観点から補足説明している。「このように、市民活動のほうが公的で持続的な関係としての世界を形成していくことができるのである」（寺島 2006: 219）。本論の関心は、アーレントの「活動」と、「市民活動」が類似しているのか否かを問うことにはない。また寺島のような視座から、その類似性を指摘することも、あるいは逆の立場——例えばアーレントにおける「闘争」や「卓越」を強調する解釈——から、それを批判する意図も持っていない。むしろ第一に、時期的な共振関係から、アーレントの思想をこの時代の日本におけるある種の時代精神と見なし得ること、第二に、社会学におけるアーレントの積極的受容により、新たな公共性が表象されていくこと、第三に、この二つが交差する中で、「公共的なもの」の意味が変容すること、の内実を明らかにしようとするものである。この点は、特に、「第三部」の以降の考察に関係する。

第三章

1990年代以降の展開Ⅱ：例外状態と「公共的なもの」の展開 ——阪神淡路大震災の分析と、アーレントの思想の自覚的導入——

概略

目的

日本では、1995年の阪神淡路大震災という「例外状況」を分析する際に、アーレントの「公共的なもの」に関する思想と用語が積極的に導入された。このことは、一部の社会的言説において自覚的になされたものである。そしてその目的は、1960～1970年代の公共性との違いという観点から、あるいは、かつての公共性に対する反省的な眼差しの中で、「公共的なもの」に対して、新たな語彙と意義を与えることにあった。では、こうして表象される新しい「公共的なもの」には、どのような特徴があるのか。また、どのような課題があるのか。本章は、このような関心から、アーレントの思想と用語を積極的に導入することで語られた、新しい「公共的なもの」の内実と意味を明らかにしている。

問題の所在

「第二部」で明らかにしたように、ハーバーマスの、もしくは近代的な「公共的なもの」は、ポストモダン思想の影響にある論者から、排除や抑圧構造があるとして批判されていた。そして、改めて「公共的なもの」が考察の対象となる際に、かつては共和主義の思想家と見なされていたアーレントの思想が見直されたのだった。

また、具体的な現象との関連で言えば、「第二章」で考察したように、「公共的なもの」は、市民社会の変容という歴史的経緯の中で変貌を遂げていく。それは、市場に媒介される経済取引の領域、すなわち *bourgeois society* としての「近代市民社会」との関係から考えられるものではない。「公共的なもの」は、市場からも国家からも相対的に自立した *civil society*、すなわち「現代市民社会」における（市民）活動を通じて見出されるものと考え

られるようになったのである。

もちろんハーバーマスも、かつての「ブルジョア公共圏」としての市民的公共圏という設定から、「国家や市場と、それに対峙する生活世界」という問題設定へと自らの理論を変更している（Habermas 1981=1985; 1986; 1987）。またその影響の下で、日本でも、批判的議論の場としての公共圏の意義が改めて確認されていった。

だが興味深いのは、その文脈とは別に、「近代市民社会」から「現代市民社会」へ、そして市民運動から市民活動へ、という戦後日本の歴史的な文脈の中で後者、すなわち「現代市民社会」や市民活動が、アーレントの思想と“偶然”にも共振していくことであった。「現代市民社会」における市民活動は、ある意味で、アーレントにおける「活動」的であると見なし得る要素も持っている。

ただし他方で、特に社会学的な文脈で、アーレントの思想は“自覚的”に導入されている。日本では、アーレントの「公共的なるもの」に関する思想は、ポスト・ハーバーマスの「公共的なるもの」を考える際に相応しい語彙を持つものとして、積極的に受容もしくは導入されたのである。

公害問題に関わる住民・市民運動が一定の役割を果たしたと考えられ、運動とは性質が異なる活動が積極的な意義を見出されていく過程で、「公共的なるもの」の内実も変貌を遂げていく。特に1990年代中葉以降、ボランティアやNPOといった市民活動が展開されていく中で、「公共的なるもの」は新たな解釈図式を必要とした。その過程で、思想基盤も変容させることになったのである。

このような意味で、戦後日本において「公共的なるもの」は、最初は1960～1970年代に、次は1990年頃にと、二度の「意味転換」を経験した。そしてその双方において、社会学における思想基盤の変更は重要な役割を果たした。

「第三部 第一章」で詳細に検討したように、一度目の「意味転換」においては、ハーバーマスの思想が大きな影響を持っていた。それに対して、二度目の「意味転換」においては、ポストモダン思想を経由したアーレントの理論が、かつての「公共的なるもの」における問題が批判的に検討される過程で積極的に受容されたのである。

この受容の大きな契機となったのが、いつなのかということに関しては明確である。それは、1995年の阪神淡路大震災である。そこで展開されたボランティアに代表される市民

活動を分析するための思想基盤として、アーレントの理論や用語が積極的に導入されたのである。このような意味で日本では、研究書が出版された時期ではハーバーマスより前にあたるアーレントの思想が、ポスト・ハーバーマスの「公共的なるもの」を考える際の拠り所となった。そしてその契機も、阪神淡路大震災という極めて特殊な状況、すなわち例外状況なのであった。

構成

以上のような関心からなされている本章の構成を確認しておこう。

「第一節」では、阪神淡路大震災という経験的事実を契機に見出されることになった、新たな「公共的なるもの」の特質を明らかにしている。それは、かつてハーバーマスに依拠して見いだされた公共性とは相違するものであり、アーレントの思想を積極的に導入することで表象される、新しい「公共的なるもの」である。

「第二節」では、アーレントの思想が積極的に受容、導入されたことの思想的な意味について、更に考察を進めている。ここでは特に、排除と抑圧に対する問題設定の相違という観点から、ハーバーマスとアーレントの思想が再検討されている。

「第三節」では、新しい「公共的なるもの」が抱えることになる課題を明らかにしている。それは、「公共的なるもの」に対する新たな見解が、阪神淡路大震災という例外状態から解放され、常態分析にも導入されようとする際に直面する問題である。

本章は、このような関心から、アーレントの思想が自覚的、積極的に導入されることで表象された、新しい「公共的なるもの」の意味と課題を明らかにしている。

第一節 社会学におけるアーレントの積極的受容

——「公共的なもの」の「第二の意味転換」

1-1 「運動」期における主体像に対する反省

市民の「複数性」への着目

「第二部」で明らかにしたように、ハーバーマスの市民的公共圏、すなわち近代的な「公共的なもの」は、ポストモダン思想によって批判的に継承されていった。また具体的事例としても、住民・市民運動とは相違する、NPOやボランティアといった市民活動が開かれるようになった。このような状況変容の中で、「公共的なもの」も更なる変貌を遂げていく。その変貌は特に、1990年中葉以降に顕著である。

この変容を、「公共的なもの」の「第二の意味転換」と呼称することができるだろう。それは、まず主体像の再考や反省という形式でなされた。

この点は、特に社会学における「公共的なもの」に関する視座の転回として明確な形で現われた。例えば清水洋行は、「1970年代の住民運動研究」が「自立した対等な個人どうしの共同性をみる『強い主体』という想定に依拠していたことを指摘した(清水 2001: 23)。同様に武川正吾も、「市民社会派」の「市民像」が「多分に理念的であり、抽象的であり、規範的であった」ことを指摘し、それを批判的に捉えている(武川 2003: 15)⁽¹⁾。

また、「第二章」で言及した似田貝香門も、「住民運動論的な主体性論」には「生の共約可能な commensurable 要素の特定化」という特徴があったことを指摘する。そしてそれ故に、「理論的な視野に『公共性』を包摂した」ような傾向が過分にあったと言い、この点を問題視している(似田貝 2001: 44; 2008a: 14)⁽²⁾。

彼らは総じて、当時の「公共的なもの」の果たした役割を認める一方で、それを担う「市民」の「対等性、自立的、理念的、抽象的、理論的」といった特質を、「強い主体」と表現して批判しているのである。このような見解には、ポストモダン思想によるハーバーマス批判と共通するものがあるが、その特徴は、武川による、次のような言葉に象徴的に示されている。

90年代以降の日本の地域社会に登場する市民は一人暮らしの高齢者であったり、要介護の高齢者であったり、精神障害者であったり……と「強い市民」とは異なる「弱い市民」である。また、「阪神淡路大震災」の経験から、似田貝……が明らかにしたように、現実の地域社会に存在するのは「市民の複数性」である（武川 2003: 15）。

ここで武川は、「現実」の地域に存在する市民を、「弱い市民」と表現している。この点は、一方で近代的な「公共的なもの」から、あるいはそこにおける単一的な主体像から排除されていた集団が存在していたことを示唆している。このような排除は、M・フーコーに言及するまでもなく、近代社会における一般的な意味での排除を意味することだろう。

だが他方で、ここで「市民の複数性」という言葉が使用されていることに注目しよう。そしてこの「市民の複数性」には、上記のような排除を問題にすることに留まらない含意がある。言い方を変えれば、それは、「強い主体」が一定の集団を排除していたこととは別の抑圧構造をも有していたことを批判するための概念ともなっている。この点を考えるために、武川によって名前の挙げられた似田貝の議論を見てみよう。

似田貝の見解の変容

「第一章」で言及したように、似田貝自身は、かつては「国家＝権力装置」を批判するために公論を形成することを、「公共的なもの」の主な役割と考えていた。このような意味で、当時の似田貝は「公共的なもの」を、普遍的で「強い主体」である「市民や公衆」が担うべきと見なしていた。また、主体が存在する地域性は、個別的で私的なものである故に、克服すべき対象とも考えられていた。

だが似田貝は、「阪神淡路大震災」以降、「公共的なもの」に、かつてとは別様なものを見出していく。その過程で「〈個の生の『他ならなさ uniqueness』複数性への配慮〉」や「生命＝生活の複数性」、あるいは「見棄てられた境遇」（「他者の関心＝配慮と、他者との応答関係を失なわられた境遇者」）といったことを、積極的に論じるようになった（似田貝 2001: 44-9）。

この点に関連して、更に似田貝は、被災地での支援を二種に区分している。一つは、「種々

の制度や介護保険等による専門的な介護・介助・支援を合計しても、10 時間分にしかならぬ制度的支援の対応」である。もう一つは、「残された 14 時間の当事者の個性的な〈生〉の要求に応じたボランティアによる支援の対応」である（似田貝 2001: 48）。そして、この区分を前提とした上で次のように言っている。

前者が市民社会での「活動」ではあるが、国家に承認され保障された「活動」であり、それはいわゆる「公共圏」に属する。しかし後者は、間人格的關係（「顔の見える関係」）の領域である。そして同時にそれは、H. Arendt の言う「現われの空間 the space of appearance」そのものである（似田貝 2001: 49）。

「第一章」で「第一の意味転換」を考察する際に引用した、似田貝の言葉を思い起こそう。住民・市民運動を分析した当時の似田貝の言葉や文章とは、明らかにその語り口も使用される用語も変貌していることに気付くだろう。ここでは、ハーバーマスの術語である公共圏は、むしろ「国家に承認された活動」が展開される領域と見なされている。そして似田貝によって、「公共的なもの」に新たに見出される現象は、かつてのマルクス主義やハーバーマスの用語とは別用の視点から語られている。

「見捨てられた境遇」、「他ならなさ（ユニークネス）」、「複数性」、「現われ」は、全てアーレントの重要語ある。そして、これらが「現われ」る場が、「現われの空間」としての「公共空間」であった（HC: 50ff.）。

似田貝以外の論者にも、アーレントの用語は好んで使用されている。清水は特に、「弱い主体」のみならず、「見捨てられた境遇」に着目し（清水 2001: 23ff.）、武川は身体性と「複数性」を接合することを試みている（武川 2003: 15-7）。この点は、注目に値するだろう。

二つの次元における排除

ここまで見てきたように、社会学的な言説でアーレントの用語が受容、使用されたのは、「権力装置、官僚制、操作、批判、公論、公権力」といったハーバーマス＝マルクス主義的な用語と距離を置き、「公共的なもの」を解釈し直すためである。それは、阪神淡路大震災時の経験から、余儀なくされたものであった。

その経験とは、1990年代以降の日本の「市民」が、近代哲学や思想が重視する合理性や普遍性という形而上学的な裏付けを持たない、「弱い市民」や「弱い主体」であることの発見である⁽³⁾。「弱い市民」は多様な相貌を持つ市民のことを意味しており、この点から市民の「複数性」とも密接に関係する。そしてこの発見は、二つの次元における排除もしくは抑圧と関係している。

第一は、住民・市民運動期に「強い市民」と呼称されるような主体像が措定されることで、運動に参入する主体に制限があったということである。そこに参加することを、実質的に拒まれていた集団が存在したという意味での排除を意味する。国家と対峙する運動に参加し得る主体像を措定するということは、それができない者を暗に排除するだろう。

第二に、そこへと参入した主体もまた、自らの視点や生の「複数性」を抑圧されていたという意味での排除である。そのような排除があったからこそ、異なる私利私欲や個別的事情を有する住民が、単一的で抽象的な「強い市民」となることができた。またそれ故に、普遍的な公共性を主張することが可能でもあったのである。

1-2 「現われ」の空間としての公共空間

「市民の複数性」の「現われ」

似田貝は、「強い主体」が構築する共同性とは相違するような、新たな関係性の萌芽を、次のような経験に見ている。被災地における支援者と被災者の間に「間人格的關係」、もしくは「顔の見える関係」が生成したことを記述する先の引用とも関係するが、似田貝は次のように言っている。

ボランティア「活動」(支援「活動」)は、被災者(障害者)との相互関係が重要である。大切なことは、この関係によってボランティア「活動」者(健常者)も被災者(障害者)と同じように、ひととして、〈becoming 過程の存在〉であることを認識することである(似田貝 2001:53)。

このような関係が形成される場が、アーレントの語彙が用いられつつ表象される公共空間（「現われの空間」）なのである。公共空間は、「ひと」もしくは「弱い市民」の「複数性」が発見される場である。似田貝は、「支援者と被災者」が互いの条件を、言わばエポケー（括弧入れ）して「ひととして」対等な関係を築き、その結果、そこに個々人の多様な生が「現われ」ることを発見する。そしてまた、そのことを強く肯定する。

また清水は、次のようなエピソードを驚きと共に紹介している。被支援者は、しばしば支援者の予想に反する存在者である。例えば「食費に事欠く貧困層」ではなく、「資産や所得があったとしても高齢や障害故に自分で食事をとることができないひと」であった（清水 2001: 25）。このような視点は、「被支援者」を貧困層として想定する傾向にあった、旧来の社会学における「社会的不平等」論には欠如していたと指摘されている（清水 2001: 25）。

ここで、アーレントの思想を受容することで表象される「公共的なもの」の特徴を、二点にまとめておこう。特に「市民の複数性」との関わりで見出されるようになった新たな視座である。

一つは、ハーバーマスの思想を基盤にして表象されていた「公共的なもの」と、そこに参入する「強い主体」が措定されることにおいて排除されていた、「弱い市民」に焦点が当てられるようになったことである。もう一つは、例えば個々人のニーズの「複数性」が、「公共的なもの」との関わりで見出されることになったことである。

またこの点は、逆に言えば、「着目をする側」の視点の変容でもあった。つまり、「非支援者」をそのような存在として措定した上で、彼・彼女らとの「相互関係」を重視する視線を投げ掛ける主体、すなわち社会学的言説を生産する観察者（像）が変容したのである。

それは、住民を「批判的公衆」たる市民へと先導するような、財産と教養を持ったインテリかつ前衛ではない。むしろ、財産と教養のみならず、恐らく身分までも部分的にエポケーした「ひと」である。また他方で、発見の対象である被支援者も、観察者の意図を逸脱するような「ひと」であることが想定されている。

それ故に、ここではもはや個別的事象や私的利害が、普遍性を有した公共性へと変換されることが目指されてはいない。むしろ、かつては克服すべき対象とされていた地域（性）が、新たな「公共的なもの」が展開する場として積極的な意義を持つことになる。

個別的で私的な属性をエポケーして「ひと」となり、「ひと」と「ひと」が築く「間人格

の関係（顔の見える関係）」が「現われ」る。それに伴って、逆に地域が、個別具体的な場所として見出されていく。似田貝は、次のように言っている。「ボランティアの支援の現場では、〈そのつど〉、〈具体的、一時的、局所的〉に『何が公益か、何が公共か』が問われる」（似田貝 2008b: 300）。この「現場」が、地域ということになるだろう。

新しい「公共的なもの」の特徴

ここまでの考察をまとめよう。新しい「公共的なもの」には、次のような三つの特徴がある。

第一に、それを語る用語が変化したことによって端的に示されるように、思想基盤がハーバーマスからアーレントへと変容された。つまり、研究書が出版された時期では「先」にあたるアーレントの思想が、日本で「公共的なもの」が表象される際には、むしろ「後」から受容されたのである。

第二に、かつての公共性に、二種の排除もしくは抑圧構造があったことが指摘される中で、新たな「公共的なもの」が発見、構築されたのである。「第一の意味転換」期には、「公共的なもの」が機能するためには、住民は市民となり、私的、個別的な事象が普遍的な問題へと変換される必要があった。そうすることで、国家と対峙するような、他なる公共性が成立した。またそれと同時に、国家が指定するものとは別次元で、「想像の共同体」としての国民が生成したのであった。

だが阪神淡路大震災時の経験から、またハーバーマスの市民的公共圏に対する思想上の批判から、かつての「公共的なもの」は問題視されるようになった。問題視されたのは、「公共的なもの」に関わることから排除された集団があったことと、「公共的なもの」へと関わることで抑圧されていたような、個々人の多様性である。

第三に、この新しい「公共的なもの」は、近代のそれとは全く反対の方向性を持っている。かつては、国家も、住民・市民運動側も共に、ある特定の地域に根ざした私的利害や個別的な事象を、克服されるべきものと見なしていた。「地域エゴイズム」は、普遍的賛同を得るためには、克服されなければならない。

だが、新しい「公共的なもの」においては、個々人の私的で個別的な属性がエポケーされることによって、むしろ個々人の多様な生に基づく「間人格的な関係（顔の見える関

係)」が構築されることが目指される。また、それがなされる場として、地域が発見されるのである。

言い換えれば、このような特徴を持った「公共的なもの」が展開される場が、個別具体的な地域、あるいは震災という例外状態が生じる“現場”としての公共空間なのである。このような意味で、阪神淡路大震災の経験は、「公共的なもの」との関係で言えば、「唯一無二性」を持った「地域」が発見されたことをも意味するだろう。

更にこの第三の点は、次のようなことをも含意する。阪神淡路大震災という個別具体的な場で起きた事件が、当初から「想像の共同体」としての“国民全体の問題”と考えられていた故に、地域性は克服されるべき対象として措定される必要がなかった。むしろ逆に、「想像の共同体」という象徴の次元でも問題となった震災に対して、個別具体的に、あるいは現場で、いかに対処するのかということが切迫した課題であった。

このようにして、阪神淡路大震災という例外状況に対応する中で、あるいは、それを分析する渦中で、地域という現場が公共空間として見出されていったのである。

第二節 アーレントの思想の積極的意義——抑圧と排除の問題に対する思想的考察

1-2 普遍的公共圏の問題の再確認

「第二部」で考察したように、ハーバーマスの市民的公共圏がポストモダン思想から批判されたのは、それが有する排除もしくは抑圧構造のためであった。ただし問題は、市民的公共圏が、歴史的「事実」として排除・抑圧の構造を持ったという点にのみあるのではない。むしろ、それが普遍性を標榜しているという「理念」ないしは「権利」において、その「事実」を免罪する図式を持っていることにあった。

ハーバーマスの市民的公共圏の強い影響から見出された、1960～1970年代の日本の公共性も、事後的な視点から、事実として抑圧や排除の構造を有していたとされ、反省の対象となった。そしてその過程で、アーレントの思想が受容されて新たな「公共的なもの」が表象された。その理由は、アーレントの思想に、“他なるもの”や「複数性」への配慮があったことである。

だが他方で、アーレントは「公共的なもの」と同様に、「必然＝必要」を原理とする「私的なもの」を確保すべきことを強調している。そして「私的なもの」は、「公共的なもの」と相違して同一性によって支配される(HC: 28-9)。このようなアーレントの思想が、ハーバーマスの「後」で「公共的なもの」を表象する際に受容されたことには、どのような意味もしくは意義があるのだろうか。

もし仮に、普遍性を標榜する近代の「公共的なもの」における、事実としての排除が問題なのであれば、「公共的なもの」が、排除の対象に対して開かることで問題は解消する。実際に、ハーバーマスはその可能性を示唆していた。「市民的公共圏の普遍主義的な言説は、最初から自己関係的な前提のもとにある」(Habermas (1962)1990: 38=(1973)1994: xi)。だが、「フーコー的な意味で《排除》を論じる」ことにおいて問題となるのは、普遍的であることそれ自体、あるいは「開く」ことそれ自体において、排除とその隠蔽がなされるということであった。

例えば、「公共的なもの」がブルジョアジーに開かれることは、それ以外を排除するこ

とを意味する。この排除を問題視して、それが例えば国民全体に開かれたとしても、またそれ以外の存在者を排除することには変わりはない⁽⁴⁾。排除はある意味で必然的であり、その理由は二つある。

第一に、理念として普遍的開放性という特徴を有していたとしても、事実としてそれが実現する可能性は低い。第二に、仮に普遍的開放性を実現したとしても、それが可能となるのは、普遍性に不適合な性質が捨象されることによってである。例えば、市民的公共圏は、市民以外の者を排除すると同時に、そこに参入する主体を市民として適合する形で指定する。すなわち、個々人が有する「複数性」を縮減し、抑圧する。

したがってこのような意味で、「開き」の大きさは問題ではない。つまり、事実として排除があったか否かではなく、「開く」ということが「^{パフォーマンス}遂行的に」産出するような排除が問題なのである。

排除や抑圧は、「公共的なるもの」の特質ともされている「開く=open」という所作それ自体によっても生じる。したがって、「開き」の機能を強調しても、排除や抑圧は解決しない⁽⁵⁾。ハーバーマスには、この点を問題とするような視座がないと言える。

2-2 ハーバーマスからアーレントへ

ここで、アーレントとハーバーマスで、「公共的なるもの」を象徴する言葉が相違していることに注目したい。ハーバーマスでは、「公開性」という「開き」に重点が置かれているが (Habermas 1990(1962)=1994(1973))、アーレントはむしろ「現われ」を強調して次のように言っている。

……パブリックに現われるものは全て、万人によって見られ、聞かれ、可能な限り最も広く公開されることを意味する。我われにとっては、現われがリアリティを構成する。この現われは、他者にも我々自身にも見られ、聞かれるものである (HC: 50)。

もちろんアーレントも、ハーバーマスと同様に「公開性」へと着目しているが、それは

「現われ」の性質の一つである。あくまで強調点は、「現われ」にある。そして「現われ」が強調されることはまた、「現われ」ないものを逆照射するだろう。何か「現われ」るためには、何か「隠蔽」されなければならない。

この点に関して D・L・ヴィラは、次のように指摘している。「ハイデガーと同様にアーレントでも、開示の空間（公共領域）には、隠蔽ないし暗闇の領域（私的領域）が前提となっている」。アーレントの「私的／公共的」区分に対する、ハイデガー存在論の影響を示唆しているのである（Villa 1996:145=2004: 241）。

アーレントの「私的／公共的」区分は、ハイデガーの「非本来的／本来的」区分と同様に、存在論的差異を前提とする（Villa 1996:130ff.=2004: 216ff.）。したがってその区分は、同一平面上でなされるものでない。アーレントの「私的／公共的」区分では、「私的なるもの」と「公共的なるもの」は同じ次元に共存はしない。それぞれの関係は「ポジ／ネガ」や「紙の表と裏」のようなものであり、決して同時には現われない。

つまり、「公共的なるもの」が存在するときには、つねに「私的なるもの」は隠蔽されるのであり、逆に「私的なるもの」が存在するときには、「公共的なるもの」が隠蔽される。象徴的に言えば、「公共的なるもの」における「人間」は、「私的なるもの」の「動物」を「殺す」ことにおいて「生きる」のである。

アーレントが「公共的なるもの」の関りで、もしくは公共空間において、「始まり」があることを強調するのは偶然ではない。「始まり」は、「私的なるもの」の「終わり＝死」なのである。しばしばアーレントが、「私的／公共的」区分を「闇と光」の関係に喩えることは、このことをはっきりと裏付けているだろう（HC: 2chap.; OR: 2chap.）。

したがってアーレントの設定では、排除や隠蔽されるものが存在すること自体が「公共的なるもの」の「可能性の条件を形成している」ということになる（古賀 2001: 339）。このような意味で、アーレントは「現われ／隠蔽」という設定をすることで、「公共的なるもの」が孕む「本質的」な排除、あるいはそれが構造上要請する排除の問題を、その射程の内に既に有していると言える。

もちろん、古代ギリシアでは奴隷や女性や子供が事実として排除されていたことを批判することもできるだろう。だがここで注目したいのは、そして重要なのはその論理構成であり、その次元におけるアーレントとハーバーマスの差異である。

アーレントの設定には、その領域を拡大することで排除されていたものを回収する、すなわち「開く」ことで外部を包摂するという戦略はない。アーレントは、「排除されているものを包摂していく」運動を肯定するような設定をしていない。あるものが「現われ」るときには、「隠蔽」されるものが必ず存在する。

したがって、ハーバーマスの「後」で、つまりは近代の「公共的なるもの」の問題をふまえた「後」で、アーレントの思想を導入した言説は、次のような視座を獲得したと考えられる。それは、「公共的なるもの」における排除の問題を、本質的もしくは構造的なものとして捉える視座である。

「公共的なるもの」は必然的に排除を伴い、したがって「公共的なるもの」との関係において、常に既に排除は問題とならざるを得ない。あるいは、「公共的なるもの」を論じることと、排除や抑圧の問題を考えることは不可分である。このような視座は、ハーバーマスにはない。アーレントの思想を導入することで、初めて可能となるものである。

だが他方で、このことを逆の観点から見ると、排除や抑圧を、「公共的なるもの」の構造的条件として考えざるを得なくなったとすることができる。またここで、新たな問題が生じてしまう。新たな「公共的なるもの」の表象と同時に、新しい問題系が生成してくるのである。

第三節 「公共的なるもの」をめぐる、新たな問題系の生成

3-1 「見捨てられた境遇」と「複数性」

「見捨てられた境遇」の意義

この点を詳しく考えるために、まずは旧来の「社会的不平等論」とは相違するような、「支援者と被災者」の関係を再度確認しておこう。「見捨てられた境遇」とも称される「被災者」は、「驚き」を持って発見される。それは、彼・彼女らの「複数性」もしくは「唯一無二性」という特質故にであった。しばしば「被災者」は、「支援者」の予想を越える。この点に関して、清水洋行は次のように言っている。

ここで注目したいのは、「見捨てられた境遇」という社会的不平等のあり方への着目である。というのは、これは、報告された被災状況下に特有のことではなく、むしろ地域社会研究において汎用性をもつ概念と考えるからである（清水 2001: 24）。

先述のように清水は、「見捨てられた境遇」にある者が、「食費に事欠く貧困層」であるとは限らないことを指摘していた。彼・彼女らは「例えば資産や所得があったとしても高齢や障害故に自分で食事をとることが出来ない人々」であった（清水 2001: 25）。清水の指摘は、他者をカテゴリー化することに対する批判と関連し、画一化されないような個々人の「必然＝必要（ニーズ）」や生の複数性を問題にしたものである。

更にここでは、そのような「見捨てられた境遇」が例外状態のみならず、常態においても「汎用性をもつ概念」であることが主張されている。

「複数性と身体性」の意義

そしてこの問題は、アーレントの言葉を使えば、個々人の中に見出される複数性のみならず、個人の内における複数性の問題とも関係する。

この点を考えるために、まずは、アーレントが複数性を見出さなかった、身体性や生命

に関する見解から確認していこう。アーレントは身体性や生命過程に関わるものは、「公共的なもの」との関連で捉えるべきではないと何度も強調している。そしてこの点は、アーレントのフランス革命批判と関連している。

貧困がおぞましきものであるのは、それが人間を身体の絶対的命令の下に、すなわち……「必要＝必然」の命令の下に置くからである。群衆がフランス革命の援助に駆けつけ、それを鼓舞して前進させ、結局は破滅に追いやったのは、「必要＝必然」が彼らを支配したからであった（OR: 60）。

ここで、身体性や生命過程に関わるものは「必要＝必然」と言い換えられている。それは必然性である故に、自由や複数性が求められるべき「公共的なもの」には定義上馴染まない。アーレントは、身体に関わる「必要＝必然」は、私的な領域で個別的に対処されるべき問題であると考えている（HC: 28ff.）。この理由から、「必要＝必然」への関心から起きたフランス革命を評価していない。

アーレントが身体や生命に関わることを全て同一性のもとに括り、「公共的なもの」の問題としないことに対しては、多くの批判がなされている。例えば齋藤純一は、アーレントがビオスすなわち「多義的な声で語る自己」と、ゾーエーすなわち「一義的な声で語る身体」を完全に峻別することを問題視する（齋藤 2000: 57-58）。

またフェミニズムからも、アーレントがこの二分法を硬直的なものと考えていた点が批判され、結果としてアーレントが家父長制を肯定していることが示唆されている（Honig 1995: 144ff.=2001: 206ff.）。本論ではこの点を踏まえ、「第二部 補論」で、身体性と「複数性」の関係について、「その可能性」という観点から検討した。

だが似田貝に代表されるように、アーレントの思想を受容、導入した社会学は、アーレントが排除した生や身体性に、単一的な「必要＝必然」とは異なる性質を見出している。つまり、アーレントの複数性という含意を保持しつつ、生や身体性を「公共的なもの」との関わりで捉えようとしているのである。

似田貝によると、かつて生命や身体性に関わることは「共約可能」な「ニーズ」や「社会的資源」と見なされることで、「既存の『公共的価値』に対して、対抗的に定式化」され

ていた（似田貝 2001: 44）。衣食住にまつわる社会的基盤財の分配に関わる問題である。これはアーレントが言うように、同一性という観点で捉えうる得る問題でもある。

それに対して、社会学がそのようなニーズの分配問題の重要性を認めつつも、アーレントの思想を積極的に受容することで、「公共的なもの」に見出すのは、同一性で括られ得る「必要＝必然」ではない。むしろ、個々人の生や身体性の複数性であり、偶然性である（似田貝 2001:47）。またここで、それが偶然性とされるのは、「間人格的な関係」や「相互承認」といった関係が、それを築いていく過程で初めて生成するものとして想定されていることによる。

「……排除されてきた生命＝生活の『複数性』」として問題とすべきなのは、間人格的な関係性を必要とする、愛情、尊敬、名誉、他者との連帯等の『人間的な技』 human art の生の『複数性』である（似田貝 2001: 45）。もちろん、この複数性は、その人が who（誰）であるのか、すなわちその唯一無二性と密接に関わる。

このような見解は、似田貝のみならず、清水や武川にも継承されている。清水は「互いの不完全さを認めながら関係が築かれる過程」に着目する（清水 2001:24）。武川は「弱い市民の存在や市民の『複数性』を、「ローカリティと身体性」との関連で捉えている（武川 2003:16）。ある特定の地域に存在する個々人には当然にも、固有で多様なニーズがあるだろう。“現場”の具体的ニーズの問題である。

こうしてアーレントを導入した社会学的言説は、「公共的なもの」をめぐる新たな視座を獲得した。特に複数性という概念に着目することで、排除や抑圧の問題について、ニーズや身体性の多様性という観点から捉えるための語彙を獲得したと言える。「見捨てられた境遇」に居る人が多様であるということのみならず、各人のニーズそれ自体が多様であること、またそれを身体性との関連で捉えるための思想的立脚点を獲得したのである。

3-2 新たな視座と、新たな問題

「見捨てられた境遇」、「身体性と複数性」が孕む問題

こうして（一部の）社会学が、脱近代化した「公共的なもの」という観点から、排除

と抑圧が生じる構造を問題視するための概念枠組みを獲得したのは確かである。この意義は大きいだろう。だが他方で、アーレントの用語と思想を導入することで見出されるような「公共的なもの」は、また新しい問題を生じさせるのも事実である。この点について、まずは「見捨てられた境遇」という観点から考えていこう。

この点に関する問題は、ある意味で素朴なものである。結論から言えば、「見捨てられた境遇」、つまりは排除と抑圧の構造によって外部化される存在者を同定することが、理論上は難しくなるということである。より端的に言えば、「見捨てられた境遇」とは結局のところ何なのか、という問題が生じるのである。

マルクス主義の影響が強かった、かつての社会学においては、そのような外部化された存在者を特定するために、例えば「社会的不平等」や「階級」や「受益層」といった準拠枠を持っていた。現在なら、さしずめ「格差」といったことになるだろう。もちろん、このような基準こそが、そこから逸脱する複数性を捨象することで成立することは、これまでの考察から明らかである。

ただし他方で、このような準拠枠があれば、それに依拠して排除や抑圧の問題を論じる際にも、そしてその解決のためにも、ある程度は客観的な指標を導入することができる。だが、その基準に依拠しないことこそが、排除・抑圧された存在者、すなわち「見捨てられた境遇」を見出すための条件となると、「見捨てられた境遇」はその内実も存在も極めて不明確なものとなる。

だが実際には、「見捨てられた境遇」は必ずしも予想不可能で不明確な他者として想定されている訳ではない。あるいは、常に恣意的に見出されている訳でもない。

この点は、例えば齋藤純一が、「見捨てられた境遇」に関して次のように言っている点に端的に示されている。まず齋藤は、「この境遇の問題は、人びとが『他者に見られ、他者に聞かれるという経験』を失うということにある」と指摘する。そして、このような存在者として「念頭にあるのは主に都市部の高齢者であるが、育児や介護に長時間縛りつけられている人びとも含まれる」と言っている（齋藤 2000: 17）。

もちろん、清水と齋藤が依拠する文脈は完全に一致している訳ではない。だが、どちらも同じ問題や困難を抱えている点は共通している。つまり一方で、カテゴリー化や客観的基準による同定が複数性と馴染まないことを認め、その複数性に積極的な意義を見出す。

だが他方では、いわゆる“社会的弱者”を「見捨てられた境遇」として想定しているのである。

このような意味で、その問題設定においては、新しい視座、あるいはポストモダン思想的な視座が導入されるが、その内容として見出される「見捨てられた境遇」の内実としては、社会的弱者という、わかりやすいカテゴリーが想定されてもいる。

この点は、武村が言う「90年代以降の日本の地域社会に登場する市民」の例にも該当する。それは「一人暮らしの高齢者であったり、要介護の高齢者であったり、精神障害者であったり、……と『強い市民』とは異なる『弱い市民』である」（武川 2002: 15）。

同様の問題は、身体性との関連で考察された自己内における複数性と、それが見られる関係の偶然性という構図にも見られる。アーレントにおいて複数性は、偶然性のみならず唯一無二性と関わるものであった。そして、唯一無二性は、その人の **what** ではなく **who** が、活動や言論・行為において「現われ」ることを意味する。ただし、その「現われ」は、あくまで偶然性に依拠したものであった。そしてその偶然性は、自己と他者の間に存在する「距離」や「断絶」に起因するものである。

だが、そうであるとすると、その関係性において「愛情、尊敬、名誉、他者との連帯等」（似田貝 2001: 45）といったものが生成するとは限らないということになる。あらかじめ「現われ」る内容が特定されていなければ、偶然性に依拠した複数性とは言えないだろう。それが偶然性に依拠するという意味であり、“他なるもの”が「現われ」ということである。この点でも、アーレントを受容した社会学的言説は、新しさと同時にある種のアポリアを抱えることになったと言える⁽⁶⁾。

例外状態から常態への移行

ただし、ここで次のような点は強調しておきたい。本論の主眼は、このような視座それ自体、もしくはそれが問題や矛盾を抱え込むことを批判する意図はない。この問題は、かつての「公共的なもの」に対する批判から、新しい「公共的なもの」が見出されるようになる過程で生じた、時代が共有すべき新たな課題である。

この理論的矛盾は、大震災といった極めて例外的で特殊な状態においては、問題として顕在化はしないだろう。“現場”では、説明よりも先に、個別具体的なニーズに対応するこ

とが第一となるからである。だがこの経験が、学術的な意味で「反省」されるとき、すなわち再帰的性格を持つとき、問題は顕在化され、我われに新たな課題を突き付けることになる。この点に関連して、ボランティアに関する言説を極めて精緻に分析した著作において、仁平典宏は次のように言っている。

通常、ボランティア論では、「地震など偶発的・外在的な出来事によって苦しんでいると認識される『弱者』」が対象とされる一方で、自己責任の結果と表象され、われわれに象徴的・直接的に危害を及ぼしうると表象される存在は、端的に語られないか、統制・監視の対象として登場することが多い。……これは「他者をケアするボランティア」と自己理解するボランティア論にとっての忘却点である（仁平 2011a: 411）。〔傍点は引用者〕

仁平はこの問題を、端的に「他者の線引き問題」と呼んでいる（仁平 2011a: 411）。特殊例外的な状況においては、すなわち例えば「震災」の“現場”においては、「他者の線引き問題」は問題として顕在化し難い。端的に言って、“現場”では「苦しんでいる人」は明確かつ可視的な形で存在し、またその対象は、貧困層や高齢者とは限らないのは確かである。また、彼・彼女らとの遭遇も、偶然性を帯びたものであろう。根本的な原因が「震災」であるからだ。

だが、この例外状況を分析する際に着目されることになった「弱者」や「見捨てられた境遇」という設定が、常態においても導入されるときに、つまりは、現場での経験が「論」となるとき、ある種の矛盾もしくは問題が生じるのである。

清水洋行の指摘に戻ろう。清水は「見捨てられた境遇」を、「報告された被災状況下に特有」なものではなく、「地域社会研究において汎用性をもつ概念」と見なすべきと主張していた（清水 2001: 24）。これは、「見捨てられた境遇」という概念が、個別具体的な出来事である阪神淡路大震災、すなわち大震災という例外状況から解放されることを意味するだろう。

だが、そうであるとすると、少なくとも理論的には、「見捨てられた境遇」が誰で何であるのかが極めて不明確となる。だが他方で、他者に対して、全く「線引き」がされない訳

ではない。実際には、いわゆる「社会的弱者」として、そして仁平の言葉を借りれば「自己責任の結果と表象され、われわれに象徴的・直接的に危害を及ぼしうると表象される存在」以外の「弱者」として特定される。ここに、「他者の線引き」をめぐる問題や矛盾が生じることになる。新しい「公共的なもの」、つまりは「現われの空間」としての公共空間が孕む問題やアポリアである。

だが注目すべきなのは、この例外状態で着目されることになった公共空間が、より汎用性のあるものとして、別の言い方をすれば常態を分析する際に依拠されていく中では、この「他者の線引き問題」に対しては、必ずしも関心が向けられなかったという点である。この他者問題をより精緻に考察するために理論が精緻化されるのではなく、むしろ関心は別のところへ向かった。特定して名指すべき他者の問題ではなく、それを名指す主体のあり方へと関心が移っていくのである。言い換えれば、対象ではなく、対象に向きあう自己、すなわち「私」（「私的なもの」）へと向かうことになる。

そして、この関心の転換がなされたのが、阪神淡路大震災という経験から発見された“現場”としての地域ではなく、常態としての地域、日常世界における地域なのである。こうして、地域一般が「公共的なもの」との関連で問題となるが、この詳細については、「第四章」で考察している。

【注】

- (1) 武川正吾は、この時期には行政側も、「コミュニティ形成をシンボルとして掲げた政策」において、『弱い市民』を捨象した『強い市民』を想定していたことを指摘している（武川 2003: 14）。「コミュニティ形成における市民は、通勤し、買い物に出かけ、地域活動に積極的に参加するものと思われるが、彼・彼女らは、健康で心身ともに自立し、経済的にも独立した男女である。そこには病気や障害を持ったひとは見当たらない。痴呆の状態にある高齢者もなければ、DVもない。無視しているわけではないだろうが、彼・彼女らはほとんど視野に入っていない」。したがって、「コミュニティ形成政策が作り出そうとしたコミュニティは、結局のところ『強い市民』からのみ成り立つ市民社会であった」（武川 2003: 14）。ここで武川が想定している「コミュニティ

形成をシンボルとして掲げた政策」は、具体的には、例えば 1969 年に国民生活審議会がまとめた「コミュニティ——生活の場における人間性の回復——」にまとめられている。その「コミュニティの役割」における「住民欲求統合の場」には、次のように書かれている。「生活の多様化、高度化に伴って、住民の間からは各種の不満や要求が生じてくる。住民相互間の対立もある。このような場合に、コミュニティは住民間の問題や要求を統合するための一つの場としての機能を持つ。コミュニティは住民から生ずる各種の不満と要求の間の利害を構成員の合意に基づき合理的に調整する。…〔原文改行〕…このような対話による民主的な方法が、コミュニティの個々の構成員に安心感と信頼感を与えることとなり、住民自身も市民社会の一員としての自覚を高めることになる。そして、住民の家庭中心的な考えも次第に改められ、コミュニティ全体の利害が自分自身の利益につながり、生活を向上させるものであるという認識をもつようになるであろう。…〔原文改行〕…かくして、コミュニティは責任と合理性を有するひとつの自己主張をもつことになる。ここに、マイホーム主義を止揚した『コミュニティ主義』の展開がある」（国民生活審議会調査部会 コミュニティ問題小委員会 1969: 170）〔傍点は、引用者〕。「止揚」というヘーゲル＝マルクス主義的な用語が使われているのも興味深い。行政の言葉というよりも、近代市民社会派の学者的な言葉遣いと響きを持ってもいる。

- (2) 似田貝香門による、阪神淡路大震災の分析をした論文「市民の複数性」（似田貝 2001）は、その後、似田貝編（2008）に所収されることになる。本論では、以下では「阪神淡路大震災後」という年代を示すという意図から、似田貝（2001）、の頁数のみを記す。
- (3) 「弱い市民」や「弱い主体」、あるいは「市民の複数性」は、かつて存在しなかったが、やがて存在するようになったものではない。「強い主体」像を措定していた社会学的な眼差しに置いては忘却（隠蔽）されていたような存在（者）を示すための概念である。それらは、発明ではなく、発見される。したがって、そのような存在（者）との関わりを、例えば似田貝香門は、「出会い」という言葉で（似田貝 2001: 50-1）、清水洋行は「発見」や「気づき」という言葉で表現することになる（清水 2001: 24-5）。
- (4) この点に関連して大澤真幸は、次のような問題提起をしている。「公共的なもの」が、普遍的開放性を持つことは、その外部が存在しないことを意味するだろう。だが

外部が存在しないとはどのような意味か。社会において、我われはしばしば、「敵」（と表象されるような）存在者と遭遇する。例えば、「構成員の（平等な）自由を全的に否定するような、脅威の他者」が居るとする。では、「公共的なもの」との関連で、この「敵」と、どう向き合うべきなのか。大澤は次のように言う。「われわれは、この『敵』を排除した範囲内の公共空間を定義することは不可能」である。なぜなら、「その『敵』との葛藤は、われわれ自身の内的な分裂、内的な矛盾にほかならないからである。もし『敵』が『われわれ』自身のもう一つの本性であるならば、その『敵』を分離した、『われわれ』だけの純粋な公共圏を構成することは不可能だからだ」（大澤 2002: 11）。「敵」という言葉が相応しいかは問わないが、本論の文脈で言えば、これは「“他なるもの”」ということになるだろう。

(5) 竹村和子は、齋藤純一との「親密圏と公共圏」に関する対談で、「排除と抑圧」について、次のような問題を提起している。まず「……言語のなかで他者に出会うことの可能性や意義は、現在やや単純化されているようにも、楽観的に考えられているようにも思えます」。そして、言語の規範化（もしくは支配的言語）に対する挑戦を「正義への訴えかけ」と言い換えて、次のように言っている。「……〈正義への訴えかけ〉として現われるものは、規範的な言語の文法で証言できるものではなく、『不気味なもの』『おぞましいもの』『言語の綻び』として現われてくると思います。純粋に言語的な出来事ではなくて、狂気として出現する〈正義への訴えかけ〉です。それは『狂気』であるゆえに、たとえ規範的言語が再構成されたとしても、言語に統合できない怒りや痛みは、さらにその残余として残るのです」（齋藤・竹村 2001: 10）。

(6) 「見捨てられた境遇」への「気づき」という設定が、アーレントの言う「同情」や「共感」の政治と結びつく可能性が全くないとは言えないだろう。アーレントは、フランス革命が最終的に恐怖政治へと変貌する要因を、そこに「同情」——「我われを、か弱き人々に引き付けるような、重々しい衝動」——が介入したことに見ている（OR: 75）。「……同情という情熱は、全ての革命の最良の人々に取り憑き、彼らを駆り立てた……」（OR: 71）。アーレントの「同情」論において特徴的なのは、理由や根拠を示すことができないものとして「同情」が見出されていることである。「同情」は、人々に「取り憑き」、それを「駆り立てる」ものであり、そこに議論の余地はない。すなわち、そ

ここに言論・行為の余地はない。したがって言論・行為という観点から、再度、気付き、発見といった概念を捉え直していくことが重要となつてこよう。

第 四 章

常態における「公共的なもの」の展開

——公共空間としての地域の表象と、アーレントの思想の応用——

概 略

目的

本章は、常態としての地域、言い換えれば日常生活の舞台である地域が、「公共空間」として見出されることになる論理と、その特徴を明らかにすることを目的としている。ここでの地域は、単なる地理上の一定の範囲というよりも、「居住」を中心とした個々人にとっての意味の世界、すなわちローカリティとして考えられている。では、そのローカリティとしての地域は、いかにして公共空間となるのか。「公共空間としての地域」には、どのような特徴や課題、可能性があるのか。本章は、このような関心から考察を進めている。

問題の所在

「第三章」の考察から明らかな通り、阪神淡路大震災という例外状態に対応する過程で、地域は、「公共的なもの」との関わりから積極的な意味を見出されるようになった。大震災という状況との関連で言えば、それはまさに唯一無二性を持った“現場”であった。その現場で展開された、ボランティアに代表される市民活動を分析する際に、社会学がアーレントの思想や語彙を受容したのであった。

その際、特に注目されたのが、アーレントの思想に、複数性や唯一無二性といった“他なるもの”への配慮がある点であった。アーレントの用語や思想が導入されながら、阪神淡路大震災という例外状態において、地域は公共空間として見出されたのである。公共空間としての地域は、“他なるもの”が発見される場である。また逆に言えば、“他なるもの”は、地域において発見される。

だが、「第一章」で考察したように、地域性は個別的で特殊なものとして、かつての住民・

市民運動期では克服すべき対象であった。したがって、地域が「公共的なもの」と関係すると考えられることは、地域それ自体が“発見”されたということをも意味するだろう。

ただし、それはあくまで“再”発見されるものであり、地域が従来の意味を持った状態で見直された訳ではない。地域を取り巻く現実の出来事と、思想や理論構造が変容していく中で、改めて意義を見出されていったのである。その結果が、「公共空間としての地域」の発見ということになる。地域において「公共的なもの」が発見されるのみならず、地域自体が新たな意味を持ったものとして“再発見”されるのである。

ここでまず、その変容の内の前者、すなわち地域を取り巻く現実の出来事の変化について、簡単に確認しておこう。「第三部」の考察から明らかな通り、「公共的なもの」は、高度成長期の公害問題、更には 1990 年代に阪神淡路大震災という出来事を経験する中で、二度の「意味転換」を遂げてきた。これらの転換は、「公害問題と阪神淡路大震災」という二つの契機が端的に物語るように、「公共的なもの」は例外状況との関連で問題となっていた。

だが他方で興味深いのは、その例外状況から生成した「公共的なもの」が、常態化して定着しつつあることも指摘されていた点である。例えば、公害問題における住民・市民運動との関わりから生成した「公共的なもの」は、運動が日常化する過程で常態化していった。さらに、阪神淡路大震災という特殊な状況下で注目された市民活動は、「現代市民社会」で汎用的な意義を持つものとしても考えられるようになった。「ボランティア」という言葉が定着、普及していくことが、その証左ともなっているだろう。

このような過程を経て、地域も以前とは異なる新しいものとして見出されていく。「例外状況から常態化へ」という流れの中で、地域も特殊な“現場”ではなく、普通の場合、もしくは日常生活の場という視点から捉え直されるようになっていくのである。

そして、この現象を分析する際に留意すべきなのは、上述の変容の内の後者、すなわち思想や理論構造における変化である。その変化の影響から、我われは新たな概念枠組みを通じて地域を眺めることになり、それ故に、地域は新たな相貌を見せる。

この概念枠組みとは、現象学、より正確に言えば現象学による近代的な空間認識批判である。現象学は、近代思想や近代科学が措定する抽象空間を批判して、個々人の視点に立脚した「生きられる」世界を奪還することを、中心テーマの一つとしている。この現象学

的な設定を、(場合によっては暗に)前提とすることで、地域は地理上の客観的な範囲というよりも、個々人の生にとっての意味空間と考えるようになったのである。

「第二部 第二章」で検討したように、アーレントの思想にも現象学的な側面があり、「我々の身体は、空間や時間に住みこむのである」というメルロ=ポンティを彷彿させるかのように次のように言っていた。「生命体は……単に世界のなかに (in the world) 存在するのではなく、世界の一部として (of the world) 存在している」(LM:20)。つまり我われは、既に完成している「世界の中に存在する」のではなく、世界を構成する要素として存在する。したがって、世界は、我われにとっての意味となる。

だが他方で、アーレントの思想には現象学的な側面のみならず、それとは明らかに相違する視座があった。むしろ現象学との距離化において、アーレントの思想が持つ現代的意義、もしくはポストモダン思想としての強度は際立つのであった。

したがってこの点を踏まえて、現象学を思想基盤として見出される地域について、改めて検討を加えることができるだろう。アーレントの思想との共振でも、その受容でもなく、アーレントの思想を応用することで、公共空間としての地域の意義を再考するのである。

構成

以上のような関心からなされている本章の構成を確認しておこう。

「第一節」では、地域が、地理上の客観的な範囲ではなく、ローカリティとして考えられるようになった経緯と根拠を明らかにしている。その根拠は居住であり、それを地域の中心と考えることで、地域は個人にとっての意味世界、すなわちローカリティとなる。

「第二節」では、地域の中心に居住が据えられることの思想的な意味を現象学、特に O・F・ボルノウの思想に依拠しながら考察する。居住する場を端的に言えば、それは「家」であり、「安らぎ」や「人間と世界の安定した関係」を提供するような「私的なもの」である。

「第三節」では、地域が公共空間となるための論理構造を明らかにした上で、そこにどのような可能性を見ることができるのかを検討している。まず、「家」が地域に「開かれること」、あるいは私的な問題が地域で問題とされるようになることで、地域が公共空間となる論理を明らかにしている。ここには、「第三章」で言及した「他者の線引き問題」をどう

考えるのかということが関わってくるが、特にこの点を考察する際に、本論はアーレントの思想を「応用」している。

本章は、このような関心から、公共空間として見出される常態としての地域に、どのような特徴があるのかを明らかにしている。

第一節 ローカリティとしての地域——地域の中心としての居住性

1-1 地域と居住性

地域に対する眼差しの変容

阪神淡路大震災時に、市民活動との関わりから見出されていた地域が、いかなる特徴を持っていたのかについて、簡単に確認しておこう。武川正吾は、住民・市民運動期に指定されていた主体像が、「強い市民」であったことを指摘した上で、地域における「弱い市民」に着目すべきと言っていた。「強い市民」という主体像は、そこから「弱い市民」を排除する。

ただし、その「弱い市民」は、必ずしも社会的かつ政治的な、あるいは身体的な弱さ故に排除されていたのではない。むしろ、社会学もしくは地域社会学が指定する理論が看過してきたような「現実」である。「阪神淡路大震災の経験から、似田貝が明らかにしたように、現実の地域社会に存在するのは『市民の複数性』である」（武川 2003: 15）〔傍点は引用者〕。

更に武川は、かつての市民像が過分に抽象的だったことに対する反省から、個々人の身体性に着目することが重要であると指摘していた。「……身体というものを欠いた公共性は非常に空虚なものとならざるをえない」（武川 2003: 17）。

このような意味で、かつての社会学が指定した抽象的な主体が、複数性や身体性を奪還していく場こそが、地域なのである。したがってこれに伴って、「コミュニティ概念において」、個別具体的な「地域性やローカリティが復権されなければならない」ということになってくる（武川 2003: 17）。この点に関連するが、似田貝香門は次のように言っている。

市民が地域という範囲の中で自分自身の生命と生活を維持するため、自分たちの責任をもつ範囲を上げたわけであり、一種の抽象的人間中心主義から具体的人間中心主義的市民観への拡張……に他ならない（似田貝 2001: 43）。

ここで注目すべきなのは、地域が克服すべき対象とは見なされてはいない点である。地域に向けられる眼差しは、明らかに変化した。だがこのことは、その眼差しが変化したことのみを意味しない。むしろそれに伴って、地域の意味それ自体が変容したのである。では、その変容した地域とはいかなるものであるのか。この点について、まずは社会学の定義を参照しながら概略的に確認しよう。

「地域」と「コミュニティ」の多義性

地域を表現する言葉、もしくはそれに隣接する概念には様々なものがある。地域や地域社会の他に、地域共同体や地域コミュニティ、更にはローカリティやローカル・コミュニティなどといったものである。地域という言葉は、プレモダンのゲマインシャフト的な共同体、すなわち「血と地」による閉鎖的な共同体を喚起する。だが他方で、例えばローカリティという概念は、ポストモダン思想との関連で言及されるものでもある。

後者の点について、P・クックが *Postmodernity and Locality*, 1990. で主張した点を参照しよう (Cooke 1990=1995)。クックは、ポストモダン思想の特質を「大きな物語批判」と特徴付けた上で、その批判が依拠する重要概念が「ローカリティ」とであると指摘している (Cooke 1990: 114=1995: 145-6)。ローカリティ概念が導入された例として、フーコーの「ローカルな言説」や、リオタールの「ローカルな (小さな) 物語 (local narrative)」が挙げられているが、このような指摘は、「第三部」で検討したハーバーマス批判とも関連するだろう。

また地域を、ローカリティではなくコミュニティと考えるならば、それはコミュニタリアニズムの論点とも関わってくる⁽¹⁾。地域社会という用語は、community の訳語でもある。

ここで、コミュニティの古典的定義を参照しよう。R・M・マッキーヴァーは次のように言っている。「私は、コミュニティという用語で、村、町、地区、郡、さらにはもっと広い地域における共同生活のいかなる範囲 (area) をも意味したい」(MacIver (1917)1970: 22=1975)。「いかなる広い範囲」という言葉が示すように、コミュニティという言葉は多義的であり、したがって、地域や地域社会という言葉も同様に多義的となる。

地域やコミュニティを定義することは難しい。当然であるが、論者なりの観点がある。それを踏まえた上で、ここでは、1990年代以降とそれ以前の差異を明確にするという目的

から、日本で地域やコミュニティがどのように捉えられてきたのかを確認していこう。

「地域」と「コミュニティ」の変容

蓮見音彦は、地域社会学に関する代表的な先行研究の一つで次のように言っている。「地域社会学が対象とする地域社会という概念がそれ自体きわめて曖昧なものである」（蓮見 1991: 7）。元来それは、「共同体としての前近代」を意味するための概念であった。つまり、「家族経営に基づく農業」による「自給自足的な農業社会」を説明するためのものであった。地域は、閉鎖的で拡散していた故に、「小宇宙としての共同体」なのである（蓮見 1991: 17-8）。

だが 1980 年代になると、「小宇宙」という定義が揺らいでいく。例えば斎藤吉雄は、「たんなる対象として所与の地域社会をそのままコミュニティ」と考えることを批判する。その理由は、「現代社会においては自足的で完全に閉鎖的な地域社会はほとんど存在しない」ためである（斎藤吉雄 1982: 64）。更に、個人の「生活関心」に応じて「種々のサービスエリアも重複し錯綜しあっている」ので、地域に明確な境界線を見出すことは困難であるとも言っている（斎藤吉雄 1982: 64-5）。ここで、地域やコミュニティが「範囲」であるという概念は揺らぐことになる。

1990 年代になると、CMC（Computer Mediated Community）の普及が大きな影響を持つようになった。例えば森岡正博は、通信技術の発達が自立した「ノン・プレイス・コミュニティ」を形成することには懐疑的ではあったが、コミュニティの「脱地域化」と「架空世界化」が進展していることは認めている（森岡 1993: 72-5）。他方で加藤清明は、1990 年代後半には、早くも CMC の意義をより積極的に捉えていた。「電子コミュニティ……は、地域に限定されるものではなく、全国規模でも、国際的な広がりでも成立する」（加藤清明 1994: 204）。

では、CMC という脱地域化したコミュニティが見られるようになる中で、地域やコミュニティに対する見方はどう変化したのか。1990 年代初頭に、蓮見音彦は「地域社会」を、「地域という一定の物理的な広がりである地理的空間を前提にして成立する」と定義している（蓮見 1991: 8）。だが他方で蓮見は、今日の地域社会においては「近隣・町内や村落・学校区・市町村・都道府県・首都圏」など、「さまざまな広がり地域社会が併存し重層す

る」とも言っている（蓮見 1991: 14）。地域における「重層性」という概念が着目されるようになったのである。

この点に関連して松野弘は、2004年に刊行された著書で、「地域社会概念の重層性」について次のように詳細に説明している（松野 2004）。それは、「〈行政的領域〉・〈経済的行動領域〉・〈生活的行動領域〉」という三つの領域に重層化した「動的なシステム」である。そして松野は、それぞれの領域が大小様々な円を持ちつつ、一つの中心で重なり合うような構図を描いた（松野 2004: 36）。

ここで重要なのは、これらの領域、つまりは地域やコミュニティに、中心があることが想定されている点である。松野は、重層化し「動態化したシステム」が交わる「中心」を、「そこに居住する住民（もしくは市民）」と言っている（松野 2004: 36）。

構図に中心が存在することは、その設定で最も重視されるべきものが何であるのかを端的に示すだろう。松野は、明らかに「居住」を重視している。大小様々に描かれる円は、「地域社会の生活者（市民）の行動領域」なのである（松野 2004: 35）。つまり、地域もしくは地域社会は、地図上に存在する任意の場所ではない。それは居住する場であり、逆に言えば、居住を明確な中心とすることで、任意の場所は、個々人にとっての地域もしくは地域コミュニティとなる。

居住の重視ということについては、蓮見の見解が参考になる。蓮見は、交通通信手段の発達によっても、「地域性」が解消されない理由を次のように説明している。「現代社会においても、人間は定住し、定職をもち、日常生活の定型的なリズムにもとづいて、毎日の生活を送っている」（蓮見 1991: 23）。ここでもやはり、居住が地域の中心として想定されているのである。

ここまで地域もしくはコミュニティの変遷を、社会学の議論を追いながら概略的に説明してきた。CMC やインターネットが急速に普及する 1990 年代以降では、地域もしくはコミュニティの境界線は必ずしも明確ではない。あるいは、それは曖昧な外縁を有するものとしても想定されている。だが他方で、その外縁の曖昧さとは裏腹に、個々人の住居という明確な中心が見出されてもいる。居住という中心はあるが外縁は曖昧であり、したがって個々人は、重層的に地域やコミュニティに帰属するということになる⁽²⁾。

1-2 ローカリティとしての地域

居住もしくは住居という中心が存在することの意味は何か。あるいは、地域に中心が存在するという意味はどのようなことか。

もちろんそれは、その地域内に住所があるということのみを意味する訳ではない。当然のことであるが、個々人の住居は、その地域の物理的な中心に立地しているとは限らない。むしろそれは、「毎日の生活」の中心であり、生活をする個々人の視点から見ると、住居が中心となるということであろう。特に松野の構想では、個々人が地域（の中）に「位置付けられている」ことよりも、その地域を眺める中心として存在することが重要となっている。

このような意味で、地域に中心があるという見解は、パースペクティブという概念を前提としている。さしあたって、ここではパースペクティブを、視点に規定された視野と定義しておこう。この視野として描かれる世界像が収斂するような中心が、個々人の視点である。中心としての視点から世界が眺められるとき、世界は一方で観点に応じて多様な相貌を見せるが、他方で明確な基点を持つことになる。

こうして地域は、抽象的な一定の範囲という意味での **area** というよりも、個々人のパースペクティブに応じて変容するものとなる。またこの点において、地域は、マッキーヴァーが定義したものとは相違する相貌を見せる。

この点に関連するが、速水聖子が次のように指摘しているのは興味深い。「個人にとって何らかの意味をもつ空間として地域性の概念を再構築したものをローカリティ (**locality**) として定義したい」(速水 2003: 1)。そして、「特定の地域ないしは地元 (**locality**)」という観念は、単にそこに住んでいることではなく、それが「個人にとっての意味」の世界として現われていることを示すと言う。**area** ではなく、**locality** である。

ここで松野が、地域を「地域社会の生活者（市民）の行動範囲」と説明していたことを思い起こそう(松野 2004: 35)。地域は、地図上に存在する場所ならどこでも良い訳ではなかった。あくまで、個人が居住する場を基点にした、個人の生活にとっての「意味」である。このような意味で、地域はローカリティとして再定義される。ローカリティという言葉

葉には、「大きな物語」に対する「小ささ」のみならず、それ以上に、視点と視野が同時開示されることを意味するパースペクティブという概念が含意されている。

速水は、パースペクティブという言葉を使ってはいない。だが、ほぼそれに該当する「見通し」という言葉を用いて次のように言っている。「『住むこと』という居住の空間的拘束性が人間性にとってもつ意味はローカルであるとともに、『生活の全体化』に対する見通しのためのグローバルな基盤でもある」（速水 2002: 65）。

地域が、住居を中心とした、個々人にとっての意味として見出されることの意味基盤が、ここに示されているだろう。端的に言えば、それは現象学的な視座である。特に現象学が、近代科学が個々人とは無関係に見出される客観的な空間を指定することを批判し、視点に依拠した「意味の世界」を記述したことが、速水らの見解の理論的根拠となっていると考えられる。そしてこの点は、「公共空間の成立する場としての地域」（伊藤洋典 2004: 52）、もしくは『『地域』という公共空間』（伊藤洋典 2004: 66）を模索する、伊藤洋典の議論を検討することで、より明確になる。

1-3 伊藤洋典によるアーレントの思想の応用

常態における地域

伊藤洋典は 2001 年に、極めて精緻なアーレントの研究書を刊行した（伊藤洋典 2001）。アーレントの思想的な意義を検証する理論研究の専門書である。だがその後、より実践的な観点から、地域における「公共的なもの」の可能性にも関心を向けた。

伊藤は、そのような関心から刊行された共著である『『地域公共圏』の政治学』（岩岡・伊藤 2004）に寄せた論文で、著作全体の題名とは異なり、公共圏ではなく公共空間という言葉在意図的に使用している。そしてその理由について、次のように説明する。公共圏は、「各人の身体的視点から離れた客観的な領域を指す」ものである。だがそれと相違して、公共空間は、「現象学的な視点、つまり各人の身体的な空間認識を強調するものとなっている……」（伊藤洋典 2004: 78）。

明らかに伊藤は、公共圏がハーバーマスの術語であること、またそれ故に、それが近代

的な「公共的なもの」を意味することを意識している。そして、それとの差異を示すために、公共空間という用語を使用しているのである。公共空間という言葉が、アレントを意識して使用されていることは勿論である。「アレント的にいえば『アクション』が必要なのである。そしてその場として『地域』がある」（伊藤洋典 2004: 53）。更に伊藤は、地域とそこに「住む」ことの関係について、次のように言っている。

「地域」を住む場所とするということは、単に住民票がそこにあるというだけではな
いはずである。それは「地域民主主義」の担い手となるということであり、地域社会の
創造に対して一定の責任をもつということでもある（伊藤洋典 2004: 69）。

ただし伊藤の意図は、参加型民主主義を強硬に主張することでも、居住している地域に
対する義務を強調することでもない。伊藤は、「このように言うと、何か積極的な活動をする
というイメージが出てくるかもしれない……」が、そうではないと断りつつ次のように
続けている。少し長いが、伊藤の主張の要点が示されているので引用しておこう。

……私たちは日々の暮らしにおいて、さまざまな人とさまざまな付き合い方をしてい
る。地域とは、その基底において、そうした他者との交渉の網の目によって成り立って
いる。とすれば、日々の行動、交渉は、「まち」に対する関わり方の表現でもあり、地域
創造（の一步）でもあるということになる。つまり「住む」とは、さまざまな関係の中
に身を置きながら、かつさまざまな関係を構成していく行為であるということになる。

「住む」ということの公共的であるとともに、存在論的次元がここにあるといえる（伊
藤洋典 2004: 69）。

地域は「住む」場所である。だが「住む」ことを、「何か積極的な活動をするというイメ
ージ」から考えるべきではない。むしろ、それは「存在論的次元」に関わるものであり、「公
共的である」ことの基点である。地域に居るといふ、極めて日常的なことから地域を定義
する。このような意味で伊藤は、特殊例外的な状況ではなく、恒常的に活動が展開される
「常態における地域」を考えていると言えよう。より端的かつ素朴に言えば、普通の視点

から考える、普段の地域といったものである。

生活世界と公共空間

またそれ故に、ここで伊藤が言う「存在論的次元」は、ハイデガーを彷彿とさせる言葉遣いとは裏腹に、あるいは伊藤自身のハイデガーへの言及にも関わらず、「非日常性」もしくは「本来性」を志向するハイデガー存在論とは異なる方向性を持っている。

むしろ伊藤の見解は、基本的には現象学の「生活世界」を念頭に置いたものである。個々人の生活という、極めて身近で素朴なことが滞りなく送られるためには、個々人が「住む」場所が必要である。それは、個々人の生の意味が見出される場であり、そこを中心としながら様々な活動が展開される。このような想定がされているのであろう。

したがって、伊藤が言う「積極的な活動」の否定は、文字通りの意味での活動の否定ではない。むしろ活動が、個々人の生を基盤とすることを強調する故の否定であると考えられる。何か積極的な営為を行う以前に、単に居ること、存在することそれ自体に関わるものである。

このことを裏付けるかのように、伊藤は、現象学の影響が強いO・F・ボルノウの思想に言及しつつ、「住む」ことが、生の基底であることを強調している。『「住む」ということは『故郷』をもつということであり、それは世界へと関わっていく視座、立脚点をもつということである』（伊藤洋典 2004: 70）。

そして伊藤は、この「世界」もしくは「生活世界」という現象学の用語を、アーレントの言葉で次のように言い換えている。「……それは各人がもつ多様なパースペクティブが交わるところの『共通世界』でもある」（伊藤洋典 2004: 58）。「第二部 第三章」の考察から明らかなように、「共通世界（common world）」は、アーレントにおいては公共空間と同義であった（HC: 52）。

ただし、この言い換えに端的に示されるように、地域が生活世界として見出されることは、地域と「公共的なるもの」の関わりを曖昧にもする。例えばハーバーマスの図式で言えば、公共圏は生活世界と密接に関わりつつも、あるいは生活世界の防衛という意図を持っていたとしても、この二つは峻別されるものである。公共圏は「システム対生活世界」という図式の中で、両者の狭間にある批判的討論の圏域であり、生活世界そのものではない

い (Habermas 1981=1985; 1986; 1987)。

だが、ハーバーマスの公共圏ではなく、現象学的な視座に依拠した生活世界としての地域が「共通世界」、すなわち公共空間として見出されるとき、生活世界と公共空間との違いが不明確となる。個々人の視点を強調するなら、それは例えば「私的なもの」の領域として見出されても問題はないはずである。だが他方で、それが「私的なもの」と見なされると、「第二章」で言及した佐伯啓思が指摘したように (佐伯 1997: 28)、そこで展開される活動の重要性が不明確ともなる。

実際に伊藤は、生活世界と公共空間の峻別が難しいことを認めている。「『生活世界』がそのまま公共空間かというところとはいえないだろう」。だが他方で、「では両者はどこで分かれるのかとなると、これまたはっきりしたことはいえない」ともされている。また、公共空間は生活世界から「立ち現われてくる」とは言われているが、両者が明確に区別されているとは言い難い (伊藤洋典 2004: 66)。

ただし本論は、ここで生活世界としての地域と公共空間が曖昧となることを批判する意図を持ってはいない。あるいは、それを区別することや、区別の妥当性を問うことも意図していない。むしろ、このように曖昧に見出されていることの意味や意義が何であるのかということに関心がある。ここには、どのような含意があるのか。

以下では、この点を検討するための予備的考察として、伊藤も言及しているボルノウの思想を詳しく検討しよう。ボルノウは現象学に依拠して、「住む」ことの意味を詳細に考察した。

第二節 「私的なもの」という基点——ボルノウの思想から見た「家=内」

2-1 パースペクティブの思想的含意

空間に「住む」こと

ボルノウは、人間と空間の関係を考える際に、抽象的で均質的な空間を想定することを批判している。空間は、人間と無関係という意味で客観的な特質を持つものではない。この点についてボルノウは、次のように言っている。

人間は、自分の全ての道がそこに関連づけられ、そこから出発し、そこへもどっていく一つの確固とした基点をもたなければ、自分のよりどころを失うであろう。……人間はそこで自分が空間のなかに根をおろし、空間のなかの自分の全ての関係がそこへと関連づけられている、そのような中心を必要とするのである (Bollnow 1963=1978: 119)。

ボルノウは、空間や世界は中心を持つことで、初めて人間にとって有意味なものとなる点を強調している。「意味のある生活というものは、一定の場所に定住して、ここでしっかりと根をおろすことを基盤とする (Bollnow 1973=1973: 34ff.)。そしてボルノウが、中心もしくは基点を設定する際に依拠するのがパースペクティブという概念である。それは「ある事物が私にたいして一定の視点から提示している眺望である」 (Bollnow 1963=1978: 74)。

人間は、身体を有するが故に神の視点を採用することはできない。つまり、必ず特定の場所から事物を眺めざるを得ない。パースペクティブを変える、つまりは移動して他の位置から眺めることはできても、いかなるパースペクティブにも依存しないということはない。ボルノウは言っている。「パースペクティブがどれほど替わろうとも、ひとつのパースペクティブに私はずねに拘束されている」 (Bollnow 1963=1978: 74)。こうして世界は、その視点にとっての「見え方」に還元されることになり、世界と視点は不可分なものとなる。

このようなボルノウの見解は現象学、特にメルロ＝ポンティに強く影響されており、ボルノウは「何よりもまずメルロ＝ポンティの名をあげるべきである」(Bollnow 1963=1978: 122)と言っている。そしてメルロ＝ポンティは、身体性と時空間の関係について、「住む」という言葉を用いて次のように指摘する。「われわれの身体が空間のなかにあるとか、時間のなかにあるとかと、表現してはならない。われわれの身体は、空間や時間に住み込むのである」(Merleau-Ponty 1945: 162=1967: 235)。

ボルノウはメルロ＝ポンティと同様に、あらかじめ存在する抽象的な箱のような物の中に、人間が入るというイメージを持っていない。むしろ、人間の身体性もしくは身体的特徴に対応する形で、それと相関的に世界が形成されると考えている。ボルノウやメルロ＝ポンティはこのことを、空間に「住まう」や「住み込む」という言葉で表現している。

そして先述のように、このような視座はアーレントにも見られるものであった。アーレントは、現象学の影響から「生命体は……単に世界の中に存在するのではなく、世界の一部として存在している」と言っている (LM:20)。

「家」に「居住」すること

だが、「住む」と「居住」は完全に同じことではない。上述のように、パースペクティブ主義は世界に基点があることを認める。だが他方で、パースペクティブが変換可能であること、つまりは移動可能性を強調するために、その中心は一つとは限らないということになる。むしろ論理的に考えて、純粋なパースペクティブ主義は、世界に多くの中心が存在することを認める相対主義と連動する。

したがってパースペクティブ主義が、一つの特権的な中心を見出すためには、あるいは、ある任意の中心に特権性を持たせるためには、また別の論理を必要とするのである。それは何か。この点に関連して、ボルノウは次のように言っている。

今日ではこのような中心はより強力に個々の人間に関連づけられているとしても、〈体験されている空間〉もまたなお一つの中心に関連づけられており、一つの中心から構築されているのである。これこそ、人間が住んでいる家屋である。人間の家屋は、人間の世界の具体的な中心となるのだ (Bollnow 1963=1978: 120)。

こうして、移動する身体が「住まう」ような移動しない場所として、「世界の中心としての家屋」が要請されることになる (Bollnow 1963=1978: 119ff.)。「住まう」ことは、「家」を媒介にして居住と結び付く。またここから、「家屋に住まう」人間が、家屋を基点として様々なコミュニティに所属するという構図が描かれることが可能となる。

まず、現象学的な思考に依拠したパースペクティブ主義により、基点が確保される。そして次に、「基点の基点」としての居住が見出される。そうすることによって、その基点が理論的に想定されるのみならず、人間の具体的な生の内に受肉化もする。空間を抽象的に捉えることを批判するパースペクティブ主義は、「家」という「地図にある」場所に、一つの不動の基点を見出す。このことが、抽象的な範囲という意味での地域ではなく、個々人にとって意味がある世界としての地域、すなわち「ローカリティとしての地域」を措定することの論拠となる。

このような意味で、居住は、移動可能性を許容するパースペクティブ主義に、不動という例外を持ち込むことによって、ある特定の地域を、個人にとって意味あるものとする条件である。このことは、自己が「世界」に位置することで、「世界」と融和して安らぐことを意味するだろう。こうして居住する「家」は、特別な基点となる^③。

2-1 「私的なもの」をめぐって

ボルノウは、「家」を安定した、そして安らぎのための「内」とすべく、「わが家にいるような気楽さという性格を与えるものは何か」を詳細に検討している (Bollnow 1963=1978: 142ff.)。家^{ウチ}が実際の故郷^{キョウキョウ}となるためには、認識論上の「内と外」区分とは別に、何らかの条件が必要になるということであろう。

そしてボルノウは、快適な「安らぎ」を与えるような「家」に必要なこととして、次のようなものを挙げている。まずは、「単独の人間による念入りの調度品の備えつけ」である (Bollnow 1963=1978: 143-145)。だがより重要なのは、モノではなく感情に関わる。「家」の「住みごちのよさには家族として共同で住まうことが必要」である (Bollnow 1963=

1978: 241-242)。

ボルノウはL・ビンスヴァンガーによりつつ、「家」を「愛のある共在空間」と表現する。それは、「共同にむつまじく住まうことによってふるさとになる」ものである (Bollnow 1963 =1978: 251)。そこでは、「安静や平静のための能力」という徳、「愛情と信頼といたわりあい」の徳、「家の限られた資力を合理的に使用する」ような「家政とか家事」の徳、という三つの徳が要請される (Bollnow 1973=1973: 258)。

「調度品」や「三つの徳」に見られるように、ボルノウは「家」の原理を、「外」との相違という点から際立たせようとしている。そして重要なのは、それが「外」とは異質な原理を有しつつも、「外」と相互補完的に作用するということである。ボルノウも「外」を「緊張」、「家=内」を「緊張緩和」の場所と表現して、その補完性を認めている (Bollnow 1973 =1973: 257)。

かなり情緒的で古典的、また保守的でもあり、見るべき点も少ないように思われるボルノウの思想から、本論は何を読みとることができるのか。あるいは、地域が居住を基点とした個人にとっての意味の世界、すなわちローカリティとして見出されることと、ボルノウの現象学的視座を重ね合わせることで明らかになることは何か。

それは、「私的／公共的」区分を前提とした上での、「私的なもの」の確保という視座である。「家=内」の原理とは、基本的には「私的なもの」を意味する。

そして伊藤が言っていた「存在論的な次元」も、生(活)という視座、つまりは「私的なもの」と密接に関連するだろう。更に速水が、「個人にとって何らかの意味をもつ空間として地域性の概念を再構築したものをローカリティ (locality) として定義したい」(速水 2003: 1) と言うとき、その「個人」は端的に言えば、あるいは本論の文脈から言えば、「私」を意味するだろう⁽⁴⁾。

第三節 「公共的なるもの」と「私的なるもの」の反転

——「公共空間としての地域」の論理、そして課題と可能性

3-1 「公共空間としての地域」に至る論理構造

「家＝内」の原理の行方

だが今日、地域は「私的なるもの」ではなく、「公共的なるもの」と関係する場、すなわち公共空間として見出されているということが、本章で考察されていたことであつたはずである。だがむしろ、ここまでの考察では、今日見出される地域が「私的なるもの」を基点とする根拠を示すものであつた。

では地域が活動の舞台であり、したがって公共空間として見出されるということと、例えばボルノウに依拠した考察とは、全く関連性がないのか。あるいは、それは本章の考察の過程に誤りがあつたことを示すのだろうか。

結論から言えば、ここに誤りや矛盾はない。地域は確かに公共空間である。ただしそうなるためには、ある種の反転なり転換が必要なのである。その反転や転換によって、地域は公共空間となる。では、その反転もしくは転換とは何か。あるいは、それはどのような事態を意味するのか。

ボルノウは、「家＝内」を確保することの重要性を、「住む」ことや「家屋」といった例示をあげて強調していた。だが他方で、「家＝内」つまりは「私的なるもの」は、「外」があることを前提とした上で、そこから退却して安らぐための場でもあつた。「人間は、外部世界との戦いに疲れはてたときに、いつでもそこへ退き、そこで緊張をとき、ふたたび自己自身へともどることのできる、やすらぎと平安の空間を必要とするのである」(Bollnow 1963=1978: 130)。

したがって「私的なるもの」は、「外」との関係において、その重要性が認められるものなのである。「外」は「緊張」の、そして他者との「戦い」の場であり、「家＝内」は「安らぎ」の場なのである。

だが今日、「外」とは相違する「家＝内」の原理、すなわち「緊張緩和」の原理は、ボル

ノウが想定した場所とは別のところでも見出されている。あるいは「外」に、「緊張」や、他者との「戦い」とは違う原理が見出されている。

3-2 「私的なもの」と「公共的なもの」の反転

伊藤による「石牟田」論

この点を考えるために、伊藤洋典の議論を再び参照しよう。伊藤は、現象学的な視座からアーレントの思想を取り上げ、「公共空間としての地域」の可能性を模索していた。

まず伊藤は、現象学とハイデガー存在論の射程が、人間と世界における「目的・手段を越えた、いわば『本来的関係』」を取り戻すことにあると主張する。特にその「イメージ」は、ハイデガーが、ゴッホの絵に描かれた農民の靴について記述する文章に象徴的に示されていると言う（伊藤洋典 2004: 60-1）。哲学的な分析というよりも、過分に文学的な表現で「ゴッホの靴」について綴ったハイデガーの文章に続けて⁵⁾、伊藤は次のように言っている。

一足の履き古された靴は、けっして他の靴と交換できるようなものではない。そこには個々の事物に刻まれる歴史性をもった諸関係がある。近代的な意味連関においては個々の事物は、一定の目的のための単なる手段にすぎない。それに対して、ハイデガーがゴッホの絵にみたものは、そうした目的・手段を越えた、いわば「本来的関係」とでもいうべき、「もの」と「もの」との結びつきである。「世界内存在」とは、その本来的意味でいえば、身体を起点とした世界との親和的つながりを、その根源においてもっている存在様式ではなかったろうか（伊藤洋典 2004: 61）。

このような伊藤の見解は、基本的には「生活世界／科学的世界やシステム」という二項図式を設定して、前者に価値を見出すというものであろう。そして伊藤は、「少々突飛かもしれないが」と断った上で、このような視座が石牟礼道子にもあると指摘する。石牟礼は、水俣病や公害を文学的な作品において告発した作家であると同時に、その近代批判の射程

から「最も『現代』的な思想家」とされている（伊藤洋典 2004: 62）。

伊藤は石牟礼を「水俣病の告発を通じて社会における見捨てられた人々のありようを、今なお訴え続けている」（傍点は引用者）として評価する（伊藤洋典 2004: 62）。ここで、水俣病という公害問題を通じて、住民・市民運動期の公共性と、「第二部 補論」で考察したような、問題状況としての身体の唯一無二性が関わってくる点は興味深い。

伊藤は、石牟礼の『苦海浄土』から引用をしている。医者が科学的見地から記述する「カルテ」と、『症状』の具体的ありよう」が対比されている部分である⁶⁾。伊藤の眼目は、石牟礼が「人と人、人と事物がそれぞれ不可欠のものとして結び合う関係」、更には「身体を軸として結び合う世界」を「表現している」ことを示す点にある。この点が、「カルテ」と対比されるような、身体の「具体的ありよう」を示している。また同時に、「人と世界、人と事物」が持つべき関係性である（伊藤洋典 2004: 62-5）。そして興味深いのは、伊藤が次のように言っていることである。

このような石牟礼の視点に注意を払えば、次のような何気ない表現も意味をもったものとして捉えることができる。『苦海浄土』の中の登場人物の一人である江津野杵太郎少年の家を描写した箇所である（伊藤洋典 2004: 64）。〔傍点は引用者〕

「家を描写した箇所」において、まさに家の様子が、「カルテ」の記述とは相違する語り口で表現されている。「土間からあがってすぐの二畳が家族たちの食堂だった。そこには爺様の手造りの食卓が、かなりの凹凸の目立つとしても遠い昔からそうやっておかれているものように、一種の安定をもって置かれていた。……」（伊藤洋典 2004: 64）（傍点は引用者）。石牟礼は作家であるので、このような文学的な表現が続いている。

これに対して伊藤は、次のような指摘をしている。「すべてが安らうべきところに安らう。——『苦海浄土』の中に見られる右のような表現は、人間存在のまさに『土壌』ともいうべき関係性の世界を表現している」（伊藤洋典 2004: 64-5）。

ここで「家の描写」が引用されるのは、注目に値するだろう。生活世界の、そして「人間存在のまさに『土壌』ともいうべき関係性の世界」の典型は、「緊張」の「外」ではなく、「家」にこそ見出される。

「私的なもの」から「公共的なもの」への転換

そして伊藤は、このような「家」の「安らぎ」が疎外される時、それを「私的なもの」の領域に留めずに、むしろ、「公共的」な問題として地域で問題化すべきであると言う。

伊藤は、「家」の「安らぎ」が見出される領域、すなわち「私的なもの」の領域を、親密圏と言い換えている。そして基本的には、個々人の身体性、更には生や存在に関わることが親密圏の問題であることを認めている。だが他方で、それを公共空間で問題化、テーマ化する可能性に言及する。「『親密圏』による救済は重要」であるが、問題がそこで「自己完結」するのは好ましくない（伊藤洋典 2004: 67）。

伊藤は、例えばドメスティック・ヴァイオレンス（DV）という、まさに「家」内の暴力の問題をその例として挙げている。そして地域こそが、今まで「私的なもの」との関わりでのみ考えられてきた親密圏の問題が、他者と共に考えられるような場、すなわち公共空間となり得ると主張する（伊藤洋典 2004: 54）。

そしてこのとき、地域は「公共空間を体現する場」となる。つまり地域とは、「家＝内」の原理を「外」へと投げ掛ける場であり、逆に言えば、そうすることにおいて、地域は公共空間となる。また、地域がこのような性質を持ったとき、「地域が、そこに住む多様な人々の意見や行為に対して開かれて」いることの証左となる（伊藤洋典 2004: 71-2）。

伊藤は言っている。地域が「それぞれの問題に応じた協働の空間であると言う意味での公共空間であるということは人間の生にとってけっして無意味なことではない」（伊藤洋典 2004: 72）。地域において、「私的なもの」が「公共的なもの」へと転換する。そのような場が「公共空間としての地域」ということになる。

このような転換は、伊藤のみならず、アーレントの思想に依拠して脱近代化した「公共的なもの」に言及する複数の論者にも見られる。例えば似田貝香門は、「合理性のもつ排除性、『市民的公共圏』の排除構造への徹底的」な批判から、「『親密圏』そのものを『対抗的公共圏』として復権させることが不可欠」であると主張する。そして、「公共的なもの」の関わりにおいて、パトス的なものや「生命への愛」を重視する（似田貝 2001: 54-55）。

また齋藤純一は、「公共的なもの」とは別に「親密圏」を論じており、それを「具体的な他者の生／生命——とくにその不安や困難——に対する関心／配慮を媒体とする、ある程

度持続する関係性」と定義している（齋藤 2003: 213）。そして「親密圏」が、「一体性の空間ではなく、複数の人びとの『間』であり、そこには言葉や行為における現われとそれに対する一定の応答がある」と説明されるとき（齋藤 2003: 231）、その内実は「公共的なもの」と極めて類似したものとなる。また、このことを裏付けるかのように、齋藤自身が、「公共的なもの」と親密圏が「実態としては重なることも多い」ことを指摘している（齋藤 2003: 233）。

「小さな公」としての「家」

このように地域において、「家＝内」の原理が、「家＝内」を越えて「公共的なもの」として見出されているようにもなった。更に興味深いのは、他方で、「家＝内」それ自体もが、「公共的なもの」の領域として見なされるようにもなっていることである。

この点については、大森彌が『公共哲学』シリーズの 11 巻（西尾・小林・金編 2004）に寄せた論文、「身近な公共空間」が参考になる（大森 2004）。そこで言及されている、「あるまちづくり実践活動家」は次のように言っている。

自分の家を地域の子供達たちに開いてくれた人が私たちの地域にいた。子どもの自由な遊びに加えて、絵本を読んだり、人形劇をしてくれる大人たちもここに時折やってきた。この土地は、今では高齢者のデイホームとなっており、地域のボランティアがその活動を支えている。…〔原文改行〕…個人の家を地域に開くことから、「小さな公」が生まれ、そこから地域の住民主体のまちづくりが進んだのである。その過程で、思いもかけない人材を何人もこの地域で発見し、新しい集まりや組織が生み出された」（大森 2004: 159）。

大森は、このような「公共的なもの」が形成されることを、「『私』の『家』を開く」という言葉で表現している（大森 2004: 158）。「単なる私的なこととみなされてきた日常のくらしのなかに『小さな公』と呼ばれる新たな世界が形成され始めている」（大森 2004: 159）。

ここで「公共的なもの」は、「私」の「家」を基点とした地域に見出されているものであるが、それは「『私』の『家』を開く」ことで可能となる。このことを別の観点から言えば、

地域を舞台にした活動は、「家＝内」と「外」の間を横断することによって成り立つということになる。「私的なもの」と「公共的なもの」の横断である。そしてまた、この横断こそが、常態における地域が公共空間となるための条件なのである⁽⁷⁾。

小括

以上をまとめよう。常態の地域における「公共的なもの」は、現象学への依拠とその放棄、という二面性において見出されている。あるいは、そのような二面性もしくは反転、転換の中に、地域が公共空間となる論理がある。

つまり、一旦は現象学的な設定から、「私」の「家」という基点が確保される。またそうなることで、ある特定の地域に「私」が受肉し、地域が「私」にとって意味のあるもの、つまりはローカリティとなる。その前提の下で「私の家」が開放される。すなわち『私の『家』を開く』ことで、「公共的なもの」が見出されるのである。「公共空間としての地域」は、このような論理構造によって可能となるものである⁽⁸⁾。

3-3 「公共空間としての地域」の課題と可能性

「住む」ことの困難さ

「公共空間としての地域」へと至る論理構造は、以上のようなものであった。そしてこれは、地域において、かつての運動とは相違する活動が展開されることに関係している。運動は、まさに「外」の「緊張」の論理によって成り立つものだろう。

そして興味深いのは、このことは単に論理構造の確認、すなわち事実の理論的な記述に留まらないことである。「公共空間としての地域」は事実であるのみならず、一方で課題を、他方で可能性を提示する。これはどのようなことか。本章の最後で、この点を考えてみよう。

ここで地域が、地理上に存在するような一定の範囲ではなく、個々人にとっての意味として見出されることの根拠が何であったのかを思い起こそう。それは居住であり、この点に関して、例えば次のように言われていた。「現代社会においても、人間は定住し、定職を

もち、日常生活の定型的なリズムにもとづいて、毎日の生活を送っている」(蓮見 1991: 23)。

先述の際は、敢えて言及しなかったが、端的に言えば、この記述は正確ではない。「定住」も「定職」も保証されたものではない。むしろ、非正規雇用や「定まらない家」という意味での故郷喪失こそが、現代の地域で見られる現象でもある。この点に関連するが、関嘉寛は、ボランティアと公共空間の関連を考察した著書(関 2008)で、次のように言っている。

……この境界内(学区としての地域)にいる人びとすべてが共同体の成員とみなされるのだろうか。たとえば、野宿生活者は成員とみなされるだろうか。また、その地域内にある会社で働く人はどうであろうか。一般に、地域共同体の成員と見なされるには、その地域に居住を構え、かつそこを生活の基盤としている必要がある。つまり、その地域に住民票を持っていたり、住民税を払っていたりするという意味で法的に所属している必要がある(関 2008: 164)。()内は引用者]

ここで関が問題視しているのは、地域が持つ排他性である。言うまでもなく、地域には、居住者以外にも多くの人々が存在している。このような、ある意味で素朴であるが重要な指摘は、ローカリティとして見出される地域という観点から、どのように考えることができるのか。

もちろん、例えばボルノウやメルロ＝ポンティが言う「住む」ことは象徴的で哲学的な言葉である。そして、特にメルロ＝ポンティの場合では、それが文字通り「家」に「住む」ことを直ちに意味する訳ではない。「住む」とは、世界に安らぎつつ「馴染む」ことであり、このような意味では、例えば職場も「住む」対象と見なすことはできる⁹⁾。

だが、関が示唆するように、その場に馴染むことができないことを、その属性として有しているような存在者、そして「定住」や「定職」というカテゴリーを持つことそれ自体に困難を抱えている存在者が、地域に居ることは事実である。このような存在者は、地域の成員なのだろうか。

この問いには、これまでの本章の文脈から、次のように答えることができるだろう。そのような指摘がある故に、「私」の「家」が開かれることが重視されるのである。大森が言

及していた「あるまちづくりの実践活動家」は次のように言っていた。「個人の家を地域に開くことから、『小さな公』が生まれ、そこから地域の住民主体のまちづくりが進んだのである」(大森 2004: 159)。ここで問題となることは何か。ここから何を考えることができるのか。

アーレントの思想を通して考える、課題と可能性

それは第一に、「第三部 第三章」で言及した「他者の線引き問題」である。そして第二に、第一の問題と関連するが、「第二部 第三章」で言及した「コミュニタリアンによる問題提起」である。

第一の、「他者の線引き問題」から確認しよう。仁平典宏は、他者と関わるボランティア活動では、他者に対する選別と排除の意識が働く傾向がある点を指摘していた。例えば「地震など偶発的・外在的な出来事によって苦しんでいると認識される『弱者』」は、その積極的な対象となる。だが他方で「自己責任の結果と表象され、われわれに象徴的・直接的に危害を及ぼしうると表象される存在は、端的に語られない」。もしくは後者は、しばしば「統制・監視の対象として登場する」という指摘である(仁平 2011a: 411)。

そしてこの点は、コミュニタリアンの一人である B・ウィリアムズの次のような問題提起とも関係する。すなわち、海で溺れている人が二人いる。一人しか助けることはできない。一人は救命者の恋人で、もう一人は他人である。あなたなら、どうするか(Williams 1981: 17-8)。

ウィリアムズは、恋人を助けることを奨励する。全ての人は助けられない。またこの点に関連する問いで、M・サンデルも、万人を受け入れることを主張して「満たされた心を持ちながらも」、結局は「誰にも宿を提供しない」コスモポリタンを批判していた。そして、「友人」に宿を提唱する「野蛮人」を評価する(Sandel 1996: 343=2011: 277)。

では、この点に関してアーレントは、どう考えていたのか。あるいは、アーレントの思想を応用してどのように考えることができるのか。もちろんアーレントは、この問いに対して直接答えてはない。アーレントにおいて、他者は、むしろ自己の唯一無二性としての who の「現われ」を見届ける「観客」である。このような意味で、アーレントにとって他者は、自己の制御下にある存在ではなく、また救うべき対象でもない。

だが、「第三章」で詳しく論じたように、アーレントの思想を継承した日本の論者は、アーレントから「見捨てられた境遇」という論点を導出し、そこに、「弱者」としての他者への配慮があると考えた。だが他方で、仁平が指摘するような「他者の線引き問題」というジレンマに陥っていった。

ここで、大森彌の指摘に戻ろう。大森は、『私』の『家』を開く」ことによって地域に創られる「身近な公共空間」について、次のように言っていた。「自分の家を地域の子ども達たちに開いてくれた人が私たちの地域にいた。子どもの自由な遊びに加えて、絵本を読んだり、人形劇をしてくれる大人たちもここに時折やってきた」(大森 2004: 159)。

「開かれ」の対象となっているのは、「子ども達」である。したがってここに、ある種の排他性、すなわち「危害を及ぼしうると表象される」ことのない「弱者」が選別されているという指摘をすることもできる。恐らくコミュニタリアニズムならこの点を批判することではなく、また他の文脈からは、「他者の選別」として批判されるだろう。また、ハーバーマスの視座なら、「子ども達」以外へと、更なる「開き」を展開すべきと主張するだろう。そしてこれが、コミュニタリアニズムと、普遍主義者のハーバーマスの相違点である。

だが本論は、「子ども達」への「開き」に対する是非を検討することはない。「第三章」で述べたように、「閉じ」のみならず、普遍的な「開き」を志向することでは、排除の問題を根本的には解消しないからである。そして、このような視座こそが、アーレントの思想を導入することで獲得されたものでもあった。

したがって本論は、むしろ続けて次のように言われている点に注目する。「活動家」の見解を再度引用しよう。「個人の家を地域に開くことから『小さな公』が生まれ、そこから地域の住民主体のまちづくりが進んだのである。その過程で、思いもかけない人材を何人もこの地域で発見し、新しい集まりや組織が生み出された」(大森 2004: 159) [傍点は引用者]。

「私」の「家」を「開く」ことは、結果として「思いもかけない人材」を「発見」する契機ともなり得る。だが逆に、何も「発見」しない可能性もあった。あらかじめ、「他者」を線引きして、例えば「友人」や「地域の子ども達」を救うべきか否かという問題設定をしても、それに対する解答は無数に存在する。また立場によって、その解答が異なるだろう。

これに対して、地域で『私』の『家』を開く」ことにおいては、その対象は、確かに当

初は予測可能な弱者としての「地域の子ども達」であった。誤解を恐れずに言えば、選別された好ましい他者である。だが他方で、その「過程」で「思いもかけない人材」が発見されることになったとも言われていた。この「人材」は、「開き」の対象（者）のみならず、そこに関わった全ての人を含むだろう。本論が明らかにしたアーレントにおける「複数性」の含意を踏まえるならば、その「全ての人」には、自己内他者もが含まれることになる。

小括

したがってここで、次のように結論することができるだろう。「公共空間としての地域」は、「私的なもの」が「開かれる＝パブリックになる」ことで可能となる。だが、開かれる対象は、予期したものとは限らない。偶然性を帯びる可能性がある。結果として“他なるもの”に対して開かれることがあり得る。ただし、これはあくまで可能性の問題であり、事前に決定されたことではない⁽¹⁰⁾。だがこのことは、まさに地域が、アーレントが言うような意味での公共空間となり得ることを示唆しているのではなかろうか。

公共空間は、「私」や「私的なもの」から距離を取ることで「現われ」る。そこでは、予想不可能で偶然性を有した活動が展開され、予測不可能な「他者」も「現われ」得る。その「他者」には、自己内他者もが含まれるだろう。

また逆に言えば、そのような活動がなされることにおいて、公共空間は生成する。それは、アーレントが言う通り、人々の「間」にある、開かれているが共有されている「空-間」である。またこれが、アーレントの思想が「応用」されることで考えられる、「公共空間としての地域」が持つ一つの可能性でもある。

【注】

- (1) E・フレイザーは、コミュニティとローカリティという言葉の相違について、コミュニティと比べて「ローカリティという概念には、価値、規範、選好された社会的アイデンティティ、関係のパターン、趣味嗜好といったものの特権化という含意がない」と指摘している（Frazer, E 1999: 171）。
- (2) コミュニティを考えると、「地域」や「居住」を強調することに問題はないのか。

西澤晃彦は、鈴木広のコミュニティ論を分析して、コミュニティ要件として「地域」を強調することが、「居住者」の過度の重視へと繋がると指摘している。また更に、「居住者」が「定住性向住民」と「一過性住民」に分けられることで、後者が「モラルのたかまりを見だせない……『地域』の解体要因として位置づけ」られていく過程を明らかにした（西澤 1996: 55）。西澤は、都市社会学の「背景仮説」を論じており、地域社会学や地域コミュニティ論を対象にしている訳ではないが、「居住」を基礎にして地域やコミュニティを捉える議論が持ち得る問題の一つを明らかにしていると言える。

- (3) ここで、コミュニティへの重層的帰属からパースペクティブ主義に至る一連の論理を、哲学的な文脈に位置付けて考えてみよう。コミュニティや地域への重層的所属という経験的事実を強調することにより、抽象空間・抽象的人間観を批判することは、思想（史）的に考えて新しいものではない。その視座は、デカルト（大陸合理論）を批判する経験論（ヒューム）にまで遡ることができる。デカルト的抽象空間が、生活上の事実＝経験によって批判されることで、人間は「座標上の点」から「知覚の束」（＝経験された事実の集合）となる。ここで、言わば〈二つの軸が織り成す抽象空間と点（＝座標）〉は解体され、〈経験という一つの原理に依拠した平面〉にとって替わられるのである。これに対して、パースペクティブ主義は、抽象を経験に変換するだけでなく、経験に「奥行き」を持たせることを意図したものであると言える。経験に「奥行き」が生じるということは、「見えるもの」だけでなく「見えないもの」が経験されるということであり、この二重化された経験を説明するのがパースペクティブ主義である。パースペクティブ主義では、視点（始点＝基点）からの「見え方」に世界が還元されて空間が編成されるが、視点の移動可能性が想定されてもいるので、「ここ」では見えないことが、「あそこ」では見える可能性を排除しない。向こうに見えている「家」は、その一面（こちら側の壁）しか見えないが、その壁の向こうには部屋があり、またその向こうには壁があり……ということが暗に了解されている。世界には、「見えないもの」が含まれており、これが世界に「奥行き」があるということである。したがって、デカルト主義（コギト）やヒューム主義（知覚の束）ではなく、パースペクティブ主義（奥行き）において初めて、世界の「外」ではなく、世界における「内と外」という観念が生まれることになる。すなわち、ここにおいて、この世／あの世、現象界／

アイデアの世界……ではなく、「私的／公共的」という（世俗化された行為領域における）空間区分が生成するのである。

- (4) ここで、アーレントとボルノウの共通点と相違点について述べておこう。アーレントは、「家族の領域」ないしは「生命維持にかかわる家計の領域」と、ポリスの領域の区別に依拠して、「私的／公共的」区分を行った。そしてアーレントは、私的であることを、公共的なものが「奪われる (deprived)」状態と捉え、「暗さ」や「隠れている」という比喩で表現していた (HC: 38ff.)。つまりアーレントは、「現われ」のなさ (= 見えないこと) を私的領域の特性としたのであり、このような意味で「奥行き」という空間認識を前提としていた。これに対してボルノウの思想には、アーレント以上に「奥行き」という空間認識が強く反映されており、「私的／公共的」は端的に、「狭い内／広い外」とされている。「狭い内」については「人間の居住の空間であり、人間がその中で世界の攻撃から安全に守られていると感じ、またその中で休息し、それゆえどこへ出かけて行ってもかならずそこへもどってくる場所の領域」、「広い外」については「人間が自分の住まいの戸口をまたぐと外へ出て行く家の外部の世界、つまりごく普通の言い方をすれば、〈戸外〉の空間」と説明している。ボルノウは、「全体主義的権力」や「匿名的勢力」により、「私的／公共的」区分が曖昧化することを危惧して、アーレントと同様に「二つの領域が同等に考慮されること」を重視すると言っている。だが結局のところ、「現代の人間が住むことを忘れている」という「故郷喪失」状態を嘆いており (Bollnow 1973=1973: 243-245)、力点はあくまで私的な領域を確保することにある。

- (5) 伊藤が引用したハイデガーは、次のようなものである。「靴という道具の履き広げられた内側の暗い穴からは、労働の足取りの辛苦が覗んでいる。靴という道具の強靱で堅牢な重さのなかには、風の吹き荒ぶ耕地のはるか彼方にまで広がる一様な畝を絶えず辿る、緩やかな足の運びの粘り強さが鬱積している。革には、土壌の湿気と豊穡が覆いかぶさっている。靴底の下では、降りてくる夜の帳をかきわけながら、野道の寂寞が進み出る……」(伊藤洋典 2004: 60)。極めて文学的かつ感傷的な表現で、人間と道具と自然の関係が表現されている。ハイデガーの思想における、このような側面に対する評価はここではしないが、次のようなことは言えるだろう。世界との親密性 (生

活世界や「世界-内-存在」の強調)からハイデガーの思想を解釈することは、それをメルロ＝ポンティ現象学に近づける。だが、そこでは、「不安」から「死への先駆」へと至る筋道を描いたような、極めて独自性を持ったハイデガー哲学の色彩は薄れることになる。

- (6) 引用された「カルテ」の部分は次のようなものである。「三十年五月十日発病、手、口唇、口囲の痺れ感、震顫、言語障碍、言語は著名な断綴性蹉跌性を示す……」。「カルテと対比される」ような「症状」の「具体的ありよう」を示す部分は次のようなものである。「ここではすべてが揺れていた。ベッドも天井も床も扉も、窓も、揺れる窓にはかげろうがくるめき、彼女、坂上ゆきが意識を取り戻してから彼女自身の全身痙攣のために揺れ続けていた……」(伊藤洋典 2004: 62-3)。
- (7) この点に関連するが、西川裕子は、かつては「家族の容器である住宅の入り口」にあった「公領域／私領域の境界線は今、移動中」であると言っている。そしてその結果、「公領域／私領域という二項対立のあいだに公共圏／親密圏がわりこんだ、公領域／公共圏／親密圏／私領域という空間設定ができる」ようになり、「私領域が個人領域にかぎられ」るようになったと指摘している(西川 2001: 149-150)。
- (8) 本論の文脈とは異なるが、坪郷實は、地域と公共空間の関係について、次のように指摘している。まず坪郷は、「公共空間」を「公共政策の場」と見なす。その上で、「地域の市民にとって、『地域にあるハードとソフトを有効に活用して地域の課題を解決する総合的な力』こそが重要となってくる。この総合力を『地域力』と名づければ、『公共空間』はこの総合的な『地域力』の形成の場である」と指摘する(坪郷 2003: 34)。「地域にあるハードとソフトを有効に活用して地域の課題を解決する総合的な力」が生かされた例として、地域住民による「廃校活用」の事例がある。権(2011; 2013)、では、廃校となった公共施設というハードを、地域住民のネットワークを活かしつつ活用した千葉県鴨川市の事例について詳細に論じた。
- (9) ボルノウ、あるいはメルロ＝ポンティのような、「住む」ことを強く肯定する思想の系譜(現象学の系譜)と相違して、デリダは、それについて次のように言っている。「住むこと—そこにあるのは、かなり人を途方に暮れさせる[déroutante]両義的な一つの価値である。すなわち、人はみずからが住む[habiter]と呼ぶことに慣れている[habitué]

ものには、決して住むことはないのである。この追放とこのノスタルジーの差異なしには、あり得べき住居も存在しない」(Derrida 1996: 112-3=2001: 110)。デリダらしい表現であるが、本論は、現象学と、デリダ的思考との距離感を考えつつ、アーレントを解釈してもいる。

- (10)「第三章」の考察とも関連するが、この「発見」は偶然性を帯びたものであるということも重要である。あるいは、我われは、これを、そのようなものとして考える必要がある。繰り返すが、あくまで「発見」は、結果的、事後的なものである。これが、事前に予期・期待されるとき、発見されるべき他者＝“他なるもの”は、ある一定のカテゴリーで把握されるような存在者となる。

第五章

公共哲学の隆盛と、「公共的なもの」の行方 ——21世紀における、「公共的なもの」の更なる展開——

概略

目的

本章は、21世紀において、「公共的なもの」がどのような展開を見せたのかについて、その詳細を明らかにしている。1990年代に「第二の意味転換」を遂げた「公共的なもの」は、21世紀においては、その意味内容を継承しつつも、また新たな相貌を見せることになった。ここで特徴的なのは、次の二点である。第一は、公共哲学という新しい学問が注目されるようになったことである。第二は、「公共的なもの」をめぐる、国家と市民の間に、形式的には対等な協働関係があることが強調されるようになったことである。これらはどのような経緯で生じ、またそこにはどのような特徴と課題があるのか。本章は、このような関心から考察を進めている。

問題の所在

これまで「第三部」では、戦後日本における「公共的なもの」が、実際の歴史の中でどのように変容、展開してきたのかを検討してきた。その際、特に1990年代の「公共的なもの」に関する、思想と歴史的現実の双方における変容に着目してきたが、日本では、二つの時期に、「公共的なもの」は大きな「意味転換」を遂げていた。1960～1970年代の住民・市民運動期と、1990年代以降である。

では21世紀において、「公共的なもの」はどのような相貌を見せるのか。その二つの時期のように、顕著な変容や転換はあるのか。

本論は、21世紀において「公共的なもの」は、基本的には1990年代の「第二の意味転換」の内容を継承しつつも、更なる変容、展開をしたと考えている。本章は、その内実

を詳細に検討するが、この展開の意味は「年表」的なもの、つまりは「公共的なもの」をめぐる表層的な歴史に、明白に示されてもいる。この事実を確認してみよう。

2000年には、これまで度々言及してきた、「公共的なもの」に対する最も重要な先行研究の一つである、齋藤純一『公共性』が出版された（齋藤 2000）。興味深いのは、後続する「公共的なもの」に関する研究書の出版動向である。

2001年には、東京大学出版会より「公共哲学シリーズ」の公刊が開始された。これは「3期・全20巻」にも及ぶ壮大なスケールの専門書群であり、2001年に出版された1巻と2巻だけでも10名以上の大学人が編者もしくは著者となっている。ここには、「公共哲学」という、当時はまだ一般的ではなかった学問の名称が与えられており、著者の専門も、経済学や政治学など社会科学系から、思想や哲学など人文科学系に至るまで多岐に渡っている。またこれとは別に、2002年からは「公共哲学叢書」シリーズ（東京大学出版会）も刊行されていく。

2004年には、「公共哲学シリーズ」の著者でもある山脇直司が、公共哲学の入門書を刊行した。新書の『公共哲学とは何か』である（山脇 2004）。この頃から、「公共哲学」という名の付く著作が相次いで刊行され、2010年には、公共放送である放送大学の教科書として『公共哲学』が出版されている。「公共」という名称が与えられた学問は、哲学に留まらない。2012年には、「公共社会学シリーズ」が、東京大学出版会から刊行された（盛山和夫ほか編 2012a; 2012b）。

「出版」は、「公共する」ことであると表現もされているが（金編 2010: i）、この事実の羅列は雄弁である。特に2000年以降、「公共的なもの」は学問として、あるいは学問の“ジャンル”を形容する言葉にもなったのである。

ここで、「公共的なもの」に関係する更に興味深い事実を紹介しよう。これはアカデミズムではなく、国家、より正確に言えば政府の活動に関わる。2010年、民主党政権の鳩山由紀夫首相の下で、『新しい公共』宣言が発表されたのである。

内容の詳細は後述するが、要は国家が、同語反復的な表現で言えば「古い公共性の復古」を目指すのではなく、それとは違う「新しい公共的なもの」の重要性を声高に主張するようになったのである。そこでは、「公共的なもの」が国家のみならず、「民」や「地域」にも担われるべきという主張が明確化されている（内閣府「新しい公共」円卓会議 2010）。

かつて「公共的なるもの」は、国家による公共事業の正当化の根拠であったこと、また、それに対峙することで、市民による公共性が形成されたことを考えると、この変容には驚かざるを得ない。

そして、『新しい公共』宣言が発表された2010年は、「公共的なるもの」との関連で、もう一つ興味深い動向が見られた。公共放送媒体である日本放送協会（NHK）によって、M・サンデルの「ハーバード白熱教室」日本語版の放送が開始されたのである。

「第二部」で述べたように、サンデルは、コミュニティを重視する公共哲学を提唱している論者の一人である。個人の権利よりも、コミュニティへの参加や、コミュニティの「善」を重要と見なす思想である。2011年には、サンデルの *Public Philo*

lity in Politics, 2005 の日本語訳も出版された（Sandel 2005=2011）。

ここで、「公共」と「民」と「地域」は、コミュニタリアニズムという学的な裏付けを得たようにも見える。ただし本論は、ここに何らかの「意図」が働いているということを目指するものではない。だが、この「事実」は確かに興味深い。公権力や公共放送が、「新しい公共」に積極的にコミットするようになったのである。

それは繰り返すが、必ずしも復古主義的な文脈における「公共的なるもの」ではない。新しい「公共的なるもの」が奨励され、新しい公共哲学であるコミュニタリアニズムが、公共の電波で放送されたのである。

このような事実から、次のような点を指摘できるだろう。特に21世紀において、「公共的なるもの」は、公共哲学に代表される「学問」とも関係するようになった。また「公共的なるもの」は、公権力のみならず、「民」つまりは市民によっても追求されるべきものと見なされるようになった。国家と市民が共に、「公共的なるもの」を支えるのである。ここには、どのような意味があるのだろうか。そして、どのような可能性と課題があるのだろうか。

構成

以上のような関心からなされている本章の構成を確認しておこう。

「第一節」では、21世紀における日本で、公共哲学という学問が注目され普及していった経緯の詳細を明らかにしている。それは、どのような特徴を持っているのか。この時期

に、「公共的なるもの」は学問を形容、修飾するものともなったのである。

「第二節」では、公共哲学が要請されるようになった背景を明らかにする。それは「新しい」という言葉で修飾される「公共的なるもの」への着目から、要請されるようになった。この「新しさ」の内実を端的に言えば、国家と市民が対等に「公共的なるもの」を担うと考えられるようになったこと、また「公共的なるもの」が意味する範囲が極めて広くなったことを意味する。ここには、どのような特徴があり、また課題があるのだろうか。

本章は、この関心から、特に 21 世紀において表象される「公共的なるもの」の意味と課題を明らかにしている。

第一節 公共哲学の隆盛——学問化する「公共的なもの」

1-1 公共哲学の対象

公共哲学への導入

1990年代における「第二の意味転換」（田中重好 2002; 2010）以降、「公共的なもの」に関する言説が大量に生産された。そして21世紀を迎えるにあたり、「公共的なもの」に関係する新たな学問が誕生する、もしくは注目されるようになった。それが、公共哲学である。日本では、「公共」という形容詞を持つ学問には、公共政策の伝統があるが、ここで注目されたのは公共「哲学」である。

公共哲学の起源は、どこに求められるのか。もちろん、それも哲学の一種である故に、古代ギリシアに求めることも可能であろう。だがそれを、「近代市民社会に関する哲学」と解するならば、「神学から解放された社会の学」としてのドイツ法哲学、フランス社会哲学、イギリス道徳哲学や道徳科学に求めることができる⁽¹⁾。アメリカでは1955年に、W・リップマンが *Public Philosophy* を著し、2年後の1957年には、日本語訳が『公共の哲学』として出版された（Lippmann 1955=1957）。

このように起源は古く多様であるが、日本で名実共に公共哲学が普及する契機となったのは、21世紀においてのことである。特に、2001年から出版が開始された「公共哲学シリーズ」と、2004年に、学術書かつ一般書として公刊された、山脇による『公共哲学とは何か』の影響が大きい（山脇 2004）⁽²⁾。その後には、例えば『日本を再生！ ご近所の公共哲学』という一般向けの書物まで出版されることにもなった（小川 2011）。そこで、公共哲学は次のように説明されている。

社会へのかかわり方を考える際、必ず念頭に置かなければならないのは、自分を犠牲にしてはいけないことです。いくら社会のためとはいえ、かつての滅私奉公的な姿勢では、いずれ行き詰まりを迎えるでしょう。…〔原文改行〕…そうではなくて、自分自身が楽しみながら、少なくとも自分をいかしながらやるべきなのです。今求められている

のはそんな新しい形の社会参加です。私はこれを「公共哲学」と呼んでいるのです（小川 2011: 3）。〔傍点は引用者〕

この「社会参加」する場所が「ご近所」と言われてもいるが、このような形で公共哲学は身近な一般社会でも通用するもの、また一般人が関わり得るものとしても考えられるようになったのである。こうして、特に 21 世紀において普及することになる日本の公共哲学は、大きく二つの特徴を持っている。あるいは次のような新しい性質を持った学問と考えられている。

包括的な射程

公共哲学の第一の特徴は、その対象である。まずは、この点について「公共哲学シリーズ」の説明に依拠しながら検討しよう。

その名称に、「公」もしくは「公共」という言葉が含まれているが、公共哲学の対象は、公権力としての国家や行政、あるいは一般的に公共的な性質を持っていると考えられているジャーナリズムやメディアといったものに限定されるものではない。むしろその対象は、「人間と国家の中間媒介領域」であり、公共哲学はその領域を「活性化・健全化・成熟化」することを目指すものとされている（金 2001: iv）。この「中間媒介領域」は、基本的には *civil society* としての「現代市民社会」とほぼ同義であると考えられよう。

日本語の「公（おおやけ）と私」という対概念の意味が示すように、日本では長い間、「公共的なるもの」は、国家と密接に関係すると考えられてきた。だが、本論が明らかにしたように、二回の「意味転換」を経て、「公共的なるもの」の内実は確実に変容した。国家の独占的占有からは解放されている。

ただし、やはり語源や語感、すなわちエクリチュールの持つ影響は大きい。この「公共哲学シリーズ」が刊行された 2001 年でも、「公共的なるもの」に対する国家の影響が強いことが指摘されている。したがって、この「中間媒介領域」への関わりが「滅私奉公」的なものであってはならない点が、度々強調されているのである（金 2001: vi-vii）。

だが他方で、公共哲学は、国家から自立した国民、あるいは市民としての「私」の自由を過度に強調するものではない。あくまで「中間媒介領域」を重視するが故に、「滅公奉私」

的なことも批判している。「どちらか一方が犠牲になるとか否定」されてはならない。「一方の側だけが成立・発展・繁盛するというようなことはあり得ない」という訳である（金 2001: vii）。

したがって、個人という意味での「私」、「公（おおやけ）」としての国家、そしてこの二つを媒介する「公共的なもの」、が共存することが理想とされる。そして、「公共的なもの」は国家に独占されるものではなく、「市民や中間団体」がその積極的な担い手となることが期待されている³⁾。

ただし、ここで注意すべき点がある。それは「公共的なもの」が問題となる範囲、もしくはそれが有する射程である。この点は、空間と時間の双方の観点から説明されている。

まず、空間的側面から確認しよう。「公共的なもの」が、「公」としての国家と、「私」としての個人の「媒介項」と見なされるとしても、それは国内に限定されるものではない。むしろ、「私」に身近な生活世界を出発点としながらも、より大きな世界である国家、更には「国家を超える」ような地平との関係で、「公共的なもの」は考えられるべきと見なされている。すなわち、「グローバル+ナショナル+ローカルの相互連関的」な関係が重視されているのである（金 2001: iv-v）。

またこの点は、端的に、「グローバル」な「視点」を持つこととも言われている（金 2001: v）。まさに、「ご近所」という身近な場面から、グローバルな次元に至るまでの極めて広い範囲が、「公共的なもの」が関係する範囲として想定されている。

次に、時間的側面を確認しよう。「公共的なもの」は、「今」や「現在」を基点としながらも、その時制との関係だけで捉えられるべきものではない。公共哲学は、「将来世代へ与える影響」をも考慮する。この点は、金泰昌が「公共的なもの」の射程を、空間的な「つながり」のみならず、時間的「つながり」としても考えることに端的に示されている（金編 2010: 27）。現在、過去、未来の他者との「つながりとしての公」、もしくは「世代間（超代的）公共性」と言われる視点である（小林正弥 2002: 127）。

このような意味で、「公共的なもの」は時間と空間の双方に関わる。公共哲学は、「国境・民族・宗教・文化」を越境するのみならず、「世代相関媒介」をも射程とする。金泰昌の表現を用いれば、これこそが「公共哲学する」ような「時空」なのである（金編 2010: 26-7）。

以上をまとめよう。公共哲学は、「私」という意味での個人と、「公」という意味での国

家関係する「中間」の「媒介領域」を対象とする。そしてその領域は、個人の身の周りの生活世界から、国家、更にはグローバルな広がりを持つ。またその領域は、現在のみならず、過去と未来との「つながり」をも射程に入れたものである。21世紀に注目を集めることになった公共哲学は、このような極めて広い範囲を対象とする学問である。まさに、公共哲学が有する「包括的な射程」である（山脇 2004: 16）。

1-2 公共哲学の性質

学際的、学問横断的性質

公共哲学の第二の特徴は、学問としての性質にある。そしてこの点は、第一の特徴である対象とも密接に関連している。対象が広範囲となることは、それを探究する学問それ自体に対しても影響を与えることになる。

『公共哲学とは何か』の著者であり、「公共哲学シリーズ」に、論文「グローバル公共哲学の構想」を寄稿している山脇の見解を参照しよう。山脇は、「公共的なもの」を対象とする学問の再編成の必要性を主張しているが、それは「学問の構造改革」を意味する（山脇 2004: 38）。「学問の構造改革」的な視点は、山脇に限らず、公共哲学に関わる多くの論者に共通しているが、その主張の要点は、まず次のような点にある。

それは公共哲学が学際的思考をすること、そしてそれ故に、学問横断的な性質を持つことである。公共哲学は「タコソボ的な学問状況を打破するような起爆剤」となることを目指す（山脇 2004: 32）。山脇は、コミュニタリアンの一人と目されている、R・N・ベラーが『心の習慣』（Bellah 1985=1991）の補論で展開した、「公共哲学としての社会科学」に依拠して、学問の専門分化へと疑問を投げ掛ける。批判されるべきは、『専門主義的な社会科学』観である（山脇 2004: 39）。

近代以前の「プレ専門化」時代では、社会現象全体を包括的な視座から対象としていた「公共哲学的な要素をもつ学問・思想」があった（山脇 2004: 39）。だが19世紀後半以降、社会を考察とする際に、哲学的な思考が求められることが少なくなった。哲学から科学が解放され、社会についての科学的思考を展開する社会科学が生まれたのである。

そして社会科学は、経済学や政治学といった経験科学に分化していく。更にまた、経済学や政治学といった学問それ自体が細分化していったことは周知の通りである。山脇はこの学問状況を、「専門化時代」と表現する（山脇 2004: 38-9）。

だがしかし、「公共的なもの」が関係する領域は広い。専門分化した経験科学では、その広大な範囲を対象とすることはできない。「二一世紀の今日、たとえいかに情熱的であっても、専門主義に埋没しているようでは、現代社会が突きつけている複雑な問題に取り組むことはできません」（山脇 2004: 39）。

したがって諸学問は、「それぞれの限界を自覚し、相互に応答・影響しあうかたちで社会問題と取り組んでいく」ことが必要となる。これこそが『ポスト専門化時代』の学問体制であり、それを先導するのが、開かれた公共の学としての「公共哲学」となる（山脇 2004: 39-40）。

哲学の要請

もちろん、学問の細分化に対する批判的な視座と、総合的な視点の重要性を主張することは、公共哲学に限られるものではない。既に、丸山眞男の古典『日本の思想』（丸山 1961）に見られる視座である。だが、ここまで本論が見てきたような歴史的状況の変容の中で、「公共的なもの」との関係から総合的な「哲学」が要請されるようになったのは、21世紀においてのことである。なぜ、哲学が要請されるのか。なぜ「公共的なもの」は、哲学と連動するのか。

この点を考える際には、ベラーの見解が重要となると同時に、日本における「社会哲学」の系譜が注目すべきものとなってくる。まずは、「公共哲学としての社会科学」から、ベラーの引用をしておこう。

公共哲学としての社会科学がもっとも開放したいと願っているのは、まさしくこの社会科学と人文科学との境界線である。社会科学は、現実的基盤から脱却した認知的事業などではない。それは西洋の哲学や人文学の（そして少なからず宗教の）歴史に深く根差したところの一つの伝統、あるいは複数の伝統の集まりである（Bellah 1985: 301-2=1991: 361）。

社会科学は、哲学的な伝統を持っている。単なる認知科学ではなかった。続けてベラーは、社会科学が「人格の本性、社会の本性、人格と社会の関係について仮説を立てる」ことや、「良き人々と良い社会についての仮説」を立てることを強調する。そしてこの点が、社会科学が哲学に関わらざるを得ない理由であると考えられている (Bellah 1985: 302=1991: 361)。

そして、このような見解の含意は、既にベラーの小論の題名それ自体に示されている。「公共哲学としての社会科学 (*Social Science as Public Philosophy*)」である (Bellah 1985=1991)。社会科学——この点を考えるために、田村正勝の見解を参照しよう。

田村は、「社会諸科学 (social sciences)」と「社会科学 (the social science)」の相違と関係について詳細に検討している。前者は、分化した諸科学であるが、後者は「事実と問題に即して従来の……社会諸科学を総合する」ような学問である。そして後者の意味での社会科学は、哲学的思考を要請すると言う (田村 2007: 35)。それはなぜか。田村は、公共哲学ではなく社会哲学という言葉を用いているが、科学が哲学を要請する筋道を、ベラーとはやや異なる観点から明らかにしている (田村 2007: 30ff.)。

「第一部 第三章」で詳細に検討したように、田村は「公共的なるもの」に、自由を前提とした上での秩序生成の機能があることを指摘していた。そしてそれは、個々人の意識にも関わるものであった。近代社会では、社会の成員が自由に振る舞いつつも、自ら秩序を形成することができる (田村 1986: 8chap.)。そして、それが可能であることを証明したのが、近代に誕生した社会科学であり、その起源がアダム・スミスの「道德哲学 (moral philosophy)」である (田村 2007: 95ff.)。

自由と秩序の両立という「近代社会の根本問題」に対して、多くの学問が格闘した。だが、「当時の人々が納得できるほどの解答は、アダム・スミスの『道德哲学』をまつほかなかった」 (田村 2007: 95)。

スミスの「道德哲学」は、自然神学から法学、経済学に至るまで壮大なスケールを持っているものである。『国富論』はこの「道德哲学」の一部、すなわち経済学に相当する。逆に言えば、有名な『国富論』は、スミスの体系の一部にすぎない (田村 2007: 96-7)。

このような意味で、スミスが展開した「道德哲学」は「社会諸科学を総合する社会科学」、

すなわち“the social science”といった性格を持っていた。社会を対象とする学である社会科学は、元来、哲学的志向と不可分である。「社会を多様な視点から包括的に理解」するためには、現象を客観視する思考のみならず、「現象の内部」から考える「内観的な思考」が必要だからである（田村 2007: 34）。この点に関連して、田村は次のように言っている。

ところで、われわれは社会現象を形成すると同時に、そのような眼に見える現象にかかわる「見えない意味」を考える。人間は感覚的に現象を直視するが、同時に理性的に、感覚的な形あるものを超えた何ものかを把握しようとする。しかもこれら二つの把握は切り離せない。現象を分別し、分けたそれぞれを命名し、それらを比較して分析する。同時にそれら全体の背後にある意味とその由来を考察する（田村 2007: 36）。

現象を捉えるためには、もちろん分析的な思考も必要である。「分けることによって、分かる」ような性質を持つ学問、すなわち経験科学的な方法である（田村 2007: 36）。科学は、現象を分けて理解し、個々の事象の因果関係を明らかにする。またそれと同時に、自らも分化する。

これに対して、見えない意味を捉えよう、探究しようという志向が哲学を要請する。それは「因果論ではなく、人間や社会のあるべき姿に関する『物語』」であり、「人間と社会についての理念」である（田村 2007: 37）。現象の背後にある意味を、分化することなく求めようとする欲求である。

このような意味で、the social science としての「社会科学」は、一方で「現象の科学」でありながら、他方で「現象の形を超えた意味を考える形而上学」でもある。したがって学問の総合は、「現象の学かつ形而上学」となることが必然的に要請される（田村 2007: 38）。

田村は、このような性質を持った「社会科学」もしくは「社会に対する総合学」を、社会哲学と言い換えている（田村 2007: 38）。本論が言う公共哲学も、田村が明らかにしたような文脈で考えることで、その意義がより一層明らかになるだろう⁽⁴⁾。

価値自由からの解放

公共哲学が哲学であることは、それが総合的な観点から意味を探究する「形而上学」的

な思考を持っていることによる。だが更に、それはベラーの言葉で言えば「社会科学と人文科学の間の鉄のカーテンを破る」ことによって、「事実」のみならず、「価値」へと踏み込む学問となることを意味する (Bellah 1985: 302=1991: 362)。マックス・ウェーバー以来の「価値自由」からの解放である。この点に関連して、山脇は次のように言っている。

……公共哲学を、社会が現に「ある」姿の経験的考察と、「あるべき」理想社会についての理念的構想と、そのような理想社会が実現「できる」可能性の追求を、それぞれ区別しつつも切り離さずに論考する学問として捉え直してみよう (山脇 2002: 18)。

価値へと踏み込むのみならず、その実現可能性もが考慮されるべきである。山脇は、このような視座を、公共哲学における「二つのアプローチ」によって補完している。一つは「理想主義的現実主義」であり、もう一つは「現実主義的理想主義」である (山脇 2002: 18)。

前者は、「哲学的理念」を出発点として、それが現実でいかに実現できるのかを考えるアプローチである。そして後者は、現実社会に対する考察を精緻化しながら、そこで実現可能な理想を探っていくアプローチである。双方は、実証主義や観念論を批判しつつ、価値とその実現可能性を考えるものである (山脇 2002: 18-20)。

更に山脇が、公共哲学を「グローバル公共哲学」とも言い換えていることに端的に示されるように、この二つのアプローチは、グローバルであると同時にローカルな視座からも考えられている (山脇 2002)。21世紀において、特に日本で急速に普及していく公共哲学には、このような特徴がある。

1-3 公共哲学の特徴

四つの特徴

公共哲学の特徴を、次の四点にまとめておこう。第一に、公共哲学は、「公」としての国家と、「私」としての個人との間にある「中間媒介領域」を対象とする学問である。ただしその領域は、国家と個人を媒介させ、関係付ける領域である故に、両者から完全に独立し

たものではない。むしろ両者が関係する場である。したがってそこには、国家、個人など、多様なアクターが関係する。

第二に、公共哲学の射程は、国内に限定されるものではない、個人の生活に密着したローカルな視点から、国家を超えたグローバルな次元までをも包括する。「ご近所」から地球社会までが、その対象である。また他方で、公共哲学は空間的な拡がりのみを射程とするものではない。現在を基点としながらも、過去や未来の他者とも関わる。

第三に、公共哲学は、このように包括的な空間と時間を射程としながら、「公共的なるもの」に関わる様々なアクターや現象を対象とするために、公共哲学それ自体も、学際的、学問横断的な性質を持つものとなる。またそれに伴って、経験科学的思考のみならず、現象の背後にある意味を総合的に把握するような、哲学的な思考も有することになる。

第四に、公共哲学が哲学でもあることは、価値自由からの解放を意味する。すなわち、経験科学のように対象を分析するのみならず、総合的な視座から、あるべき状態を考える。だが単なる理想論ではなく、実現可能な理想と価値を語る。

公共哲学は、このような特徴を持った学問である。公共哲学は、この時代に偶然生まれたものではなく、戦後日本における「公共的なるもの」が展開していった結果、必然的に誕生したものであると言える。このような意味で、公共哲学は、「公共的なるもの」の歴史それ自体が要請したものである。

その意義は大きく、また対象とする射程も広い。学問間の「鉄のカーテン」を破るような、壮大な構想を持ったものである。繰り返すが、公共哲学が要請される背後には、本論が明らかにしてきたような歴史があり、したがって、その必要性も意義も十分に理解できる。

問題提起

だが他方で、ここである疑問も持たざるを得ない。端的に言えば、公共哲学のスケールがあまりに大きいのである。

この点は例えば、アメリカの公共哲学との差異からも際立つものである。2011年に『公共哲学』が日本で公刊された、サンデルの思想と比べてみよう (Sandel 2005=2011)。

確かにサンデルは、公共哲学を展開するにあたり、多様な視点から様々な問題を縦横無

尽に扱っている。だがサンデルの眼目は、必ずしも包括的な視座から公共哲学を展開することにある訳ではない。むしろ、それまで主流であると考えられてきた公共哲学に対して、もう一つの別の公共哲学というオルタナティブを提出することが、当初の大きな目的であった。

アメリカの伝統において長い間、個人の自由と権利を重視するリベラリズムが、唯一の公共哲学であると考えられてきた。だがアメリカの伝統には、これとは別に、コミュニティにおける「善や価値」を重視した公共哲学もあった (Sandel 1996: 5=2010: 4)。サンデルはこの系譜を掘り起こして、コミュニティを重視する自らの思想を、また別のもう一つの公共哲学として展開したのである。

これに対して、日本の公共哲学はどうか。スケールが大きければ、その意義も重要性も当然ながら大きくなる。この点は疑い得ない。だが他方で、それを曖昧にもする。公共哲学とは何であり、何を対象としているのかが漠然としてしまうのである。

このスケールの大きさと曖昧性という両義性は、学問の性質のみならず、それが対象とする事象、すなわち現実としての「公共的なるもの」とも関係している。では、公共哲学という新しい学問の対象となっている現象もしくは現実とは何か。

それは端的に言えば、「新しい公共」であり、「新たな公共空間」である。公共哲学が持つ両義性は、対象のそれでもある。以下ではこのような関心から、21 世紀に見出される現象もしくは現実としての「公共的なるもの」の特徴について検討しよう。

第二節 新しい「公共的なもの」——「国家と市民」の関係性の変容

2-1 「国家と市民」の協働領域としての公共空間

NPO法の成立

阪神淡路大震災の後、「公共的なもの」に対する「第二の意味転換」が起きる中で、「公共的なもの」に関する言説や用語が大量に生産されてきた。もちろん本論も、その流れの中に位置付けられる。

そしてこの状況下において、「新しい」という言葉で「公共的なもの」を特徴付ける研究が見られるようになっていった。従来の、つまりは古い公共性や、古い公共圏とは相違する、新しい「公共的なもの」を探究する研究である。そしてその「新しさ」は、「近代社会」とは違う「現代市民社会」や、住民・市民運動とは異なる性質を持った市民活動との関係から見出されるものである。新たな領域における、新しい活動である。

だが、その領域や活動の「新しさ」は、領域や活動「それ自体」のみにあるのではない。むしろ、特に「国家と市民」との関係にも「新しさ」があり、この点が評価されてもいる。そして、しばしばこの新たな関係を象徴する出来事として語られるのが、1998年の「特定非営利活動促進法（NPO法）」の成立と施行である。

日本で、ボランティアに代表される市民活動が広く認知される契機となったのは、1995年の阪神淡路大震災である（坪郷 2003: 25）。その年は「ボランティア元年」とも呼称されており、その後、市民側のみならず、超党派の議員からの働きかけもあって、NPO法が成立した。震災時に活動が展開され、それに対する意識が変容し、やがて制度的裏付けという意味での、国家による承認を獲得したのである。そしてこの点が、二つの側面から、高く評価されることになる。

第一は、「ボランティア活動の高まり」という市民の意識に対して、「組織化、制度化」という支援を与え、活動が持続することを後押しした点である。第二は、そのような市民活動が、『公共性』をもつものと認知される」ことに貢献した点である。この点で、阪神淡路大震災からNPO法の成立へという一連の流れは、新しい公共空間や公共性の形成と認

知に対して、大きな影響を与えたと考えられている（坪郷 2003: 38）。

21 世紀直前に成立した、特定非営利活動促進法の通称名である「NPO 法」という言葉が示す通り、市民活動はボランティアのみならず、NPO に関係するものとして認められ、一般化していく。「現代市民社会」は市民活動、ボランティア活動、NPO の活動といった多様な主体による多様な行為が展開される領域であり、そこで大きな役割を担っているのは、国家や行政ではなく、市民である。

パートナー関係への評価

さて、21 世紀初頭ではこのように評価されていた、新しい「公共的なもの」であるが、その後はどうか。宮崎文彦の見解を参照しよう。2010 年に刊行された「双書 持続可能な福祉社会へ：公共性の視座から」の第一巻『コミュニティ：公共性・コモンズ・コミュニティニズム』に寄せた論文の見解である（宮崎 2010）。そこで宮崎は、「新しい公共」もしくは「新たな公共空間」という言葉を使い、NPO 法が成立して「10 年が経過した」後の状況診断をしている。

まず宮崎は、住民の自治という観点から、国家や行政に必要以上に「依存する状態から脱却すること」は極めて「望ましい」と主張する。またこの点から、国家もしくは行政と、市民の関係の「変化」を高く評価する（宮崎文彦 2010: 191）。そして、これを踏まえて次のように言っている。

また本来の自治を目指す「新しい公共」には、国や自治体といった公的セクターでも企業などの私的（民間）セクターでもない、第 3 のセクターとしての NPO をはじめとする中間団体が、その活動の場を広げ、行政との協働における欠かすことのできないパートナーとしてのその地位を確立しているといつて過言ではないだろう（宮崎文彦 2010: 191）。

「現代市民社会」は、第 3 セクター、非営利セクター、ボランティアセクターなど様々な呼び方をされているが、日本では、基本的には市民活動が展開される領域であると見なされていると考えられよう。その活動は、阪神淡路大震災以降は主にボランティアとして、

NPO 法成立後は、しばしば「ボランティアや NPO」として考えられていくことになる⁽⁵⁾。

特に NPO という言葉が定着し、実際にその活動が認知されることは「経営論的転回」とも呼称され、市民活動が必ずしも無償で行われるものではないと見なされる契機ともなった（仁平 2011a: 392-401）。だが、こういった「その後」の変容とは異なる位相で注目すべきなのは、「現代市民社会」もしくは市民と、国家や行政との関係である。

宮崎の引用に戻ろう。市民は、「行政との協働における欠かすことのできないパートナー」であった。市民や市民活動は、国家や行政から一方的に「支援」される対象ではない。宮崎は、このような関係の変容を「転換」と表現する。

「古い公共」は、いわば「タテの公共」である。だが市民と、国家もしくは行政がパートナーとなった現在は、「水平の公共」とも言うべき新たな関係性が見出されている（宮崎文彦 2010: 192）。トップダウン式に、国家が考える公共性を、住民・市民に「命令（order）」するのではない。「横」もしくは「水平」の関係、すなわち協働関係から「新しい公共」は生成する。また、それが生成、展開する場こそが「新しい公共空間」ということになる。

「公共的なるもの」の展開という観点から考えると、これは画期的な「転回」である。かつて、「公共的なるもの」もしくは公共性は、「公共の福祉」の名の下に、住民・市民に対して『受忍』を強いる裁判官の言葉」でもあった。「国家の行政を正当化するマジックワード」とも言われていたのである（齋藤 2000: 1）。

だが特に 21 世紀においては、市民は国家のパートナーとして、あるいは、国家と同等なその「担い手」（宮崎文彦 2010: 202）として、「公共的なるもの」に関わることができると考えられるようになったのである。これが、まさに「新しい公共」の特徴であり、「新たな公共空間」の意義ということになるだろう。

パートナー関係への疑問

だが、このような市民活動の「パートナーとしての地位の確立」という言葉とは裏腹に、宮崎は問題点をも指摘している。「新しい公共」は、市民がその「担い手」になるだけでなく、「判断主体」としての「自治」をも獲得しなければ、「形だけ」のものになるという指摘である（宮崎文彦 2010: 203）。

ここで、「主体」という言葉が使われているのは注目に値する。一方で、パートナーであ

ることが評価されながらも、他方で、「主体」ではないと危惧されているのである。この点に関して、実は既に 2005 年には、例えば阿部敦は次のように指摘している。

……官民協働のあるべき姿を提唱する前提条件として、「官」（ファーストセクター）と「民」（市民社会領域に代表されるサードセクター）の間には、対等・平等の関係が保たれる必要がある（阿部敦 2005: 6）。〔傍点は引用者〕

「保たれる必要がある」と主張するということは、そうでない可能性があること、またその可能性が低くないことを示唆するだろう。「民」が「客体」であるとしたら、パートナーと言えるだろうか。実際に阿部は、「対等・平等」というよりも、「民」と「官」の間に「従属関係」が生じる可能性を危惧している（阿部敦 2005: 6）。

したがって阿部は、「対等・平等」な「協働作業を行う」ための「前提条件」というものが、「どの程度整備されているのか」が重要であると主張する（阿部敦 2005: 3）。また上述の宮崎は、「自治」という観点から、市民が「公共的なもの」の「判断主体」にもなる必要があることを強く主張していた。それはなぜか。あるいは言い方を変えれば、彼らの危惧は、どこから生じていると考えることができるのか。

例えば制度上の問題や、「担い手」の力量という観点から、それを検証することもできるだろう。情報公開という試金石もある。だが、実証研究というアプローチをとらない本論では、この点について、「公共的なもの」に対する言説編成のされ方という観点から検討する。

2-2 国家もしくは政府による、新しい「公共的なもの」の推奨

「新しい公共」宣言

例えば、「ボランティア」という言葉が広く認知され、普及したことに、阪神淡路大震災時における、市民による支援活動が大きな影響を与えたことは既に述べた。ボランティアに代表される市民活動は、実際に市民によって行われた支援活動を通して、広く認知され

普及していったのである。

ただし、特に 21 世紀における「公共的なもの」をめぐる展開には、それとはやや異なる経緯があった。確かに、例えば「新しい公共空間」は、市民によるボランティア活動や非営利活動が行われる領域ではある。だが、「新しい」という形容詞と「公共的なもの」が接続され、それが一般社会に普及する契機となったことには、それとは別の文脈の影響が大きかった。

その文脈とは、政治もしくは国家による、新しい「公共的なもの」の推奨である。それは、政府の活動という表層的な次元と、行政の文書や調査という言説編成の双方で見られるものであった。

「公共的なもの」が「新しい」ものとなったこと、そして「新しい公共」という言葉が一般的に認知され普及するようになった契機は明白である。それは 2009 年、当時の首相であった鳩山由紀夫の所信表明演説である。

2009 年の政権交代後、鳩山は所信表明演説で、「新しい公共」の意義について言及した。古い「公共的なもの」でもなく、国家が独占する公共性でもない。「新しい」価値観に基づく、「新しい公共」である。鳩山は、その「新しさ」を含めた「公共的なもの」について、次のように言っている。これは、内閣府により公表されている『「新しい公共」に関する取組みについて』からの引用である。

「新しい公共」とは、人を支えるという役割を、「官」と言われる人たちだけが担うのではなく、教育や子育て、街づくり、防犯や防災、医療や福祉などに地域でかかわっておられる方々一人ひとりにも参加していただき、それを社会全体として応援しようという新しい価値観です。(内閣府政策統括官 2012: 3)。〔下線は原文〕

かつて「公共的なもの」をめぐり、国家と住民・市民運動が対立してきたことを見た後では、非常に興味深い見解であると言えよう。当の国家それ自体、まさに公権力側が、国家のみならず、「民」によっても「公共的なもの」が担われるべきと声高に主張しているのである。これ以降、ジャーナリズムでも「新しい公共」は度々取り上げられ、アカデミズムでもその是非をめぐる議論が展開された。

当時の鳩山は、選挙戦で「革命」という言葉を使っており、この政権交代は、1993年の細川政権誕生以上に「55年体制の終焉」的な意味を持つものとして、劇的に語られてもいた。「自民党の大物政治家が次々と落選する結果は、衝撃的でした。鳩山代表をはじめ、この大政治変動を『革命的』と感じた人も少なくはない」（小林正弥 2010b: 18）。

これは、「公共哲学シリーズ」の第10巻、「21世紀公共哲学の地平」（小林正弥 2002）に論文を寄稿している小林正弥の言葉である。小林は、鳩山の友愛に基づく政治思想や、そこから派生する、この「新しい公共」について高く評価し、次のように言っている。

鳩山首相は、初の所信表明演説で……、「新しい公共」をその大きな理念として掲げた。私はこの所信表明演説を極めて高く評価し、日本で初めてと言っていいほどの意義を持つ「政権の公共哲学」がここに現われていると考える（小林正弥 2010b: 12）。

……これからは「官」だけではなく、人びとが「新しい公共」を担うとして、「官」の規制をなくして、市民やNPOなどの活動を側面から支援することを二一世紀の政治の役割としている。首相自らが「官」やさらには国家それ自体の役割を相対化して、市民やNPOなどが担い手となる「新しい公共」の意義を謳った点においても画期的である（小林正弥 2010b: 99）。

その評価はさておき、普遍的友愛という観点から「新しい公共」の意義を述べる所信表明演説は、確かに55年体制下の自由民主党政権や、小泉純一郎の新自由主義路線のそれとは相違する響きを持つてはいる。

小林は、例えば靖国問題や歴史教科書問題で、保守もしくは右翼的な立場を取る「小泉政権や安部政権」には批判的な立場を取っており、教育基本法の「改正」を「新国家主義的教育への動き」として警戒している（小林正弥 2010a: 157）。そのような国家主義と比較すると、鳩山の「新しい公共」は、「国家それ自体の役割を相対化」という点で、高く評価できると言う（小林正弥 2010b: 99）。

上述した宮崎も、「新しい公共」が、鳩山の演説で言及されたことを「記憶に新しい」と述べている（宮崎文彦 2010: 204）。宮崎の言葉には、否定的な意味合いは感じられない。

「新しさ」に対する疑問点

この点に関して本論は、市民派的な立場から国家主義を非難する意図も、また逆側から鳩山や小林の立場を批判する意図もない。むしろ注目すべきは、この「新しい公共」である。この見解が、民主党鳩山政権の独自のものであるのかという点については、留保が必要である。例えば仁平典宏は、既に（2002年には）、自由民主党小泉純一郎政権下の中央教育審議会が、「新たな『公共』という言葉表を用いていた」ことを指摘している（仁平 2011a: 408）。

審議会は、「教育基本法の改正」を当時の文部科学大臣に答申した。そこに至る過程で、例えば「……個人や団体の地域社会におけるボランティア活動やNPO活動など、利潤追求を目的としない、様々な社会問題の解決に貢献するための活動」、つまりは市民活動に言及している（文部科学省 中央教育審議会 2002）。その活動は、社会的な「機能」を果たしているとして高く評価されている。そして、そのような「機能」を確認した後、続けて次のように言っている。「今なぜ『奉仕活動・体験活動』を推進する必要があるのか」という部分に記されたものである⁽⁶⁾。

このような活動は、互いに支え合うという互惠の精神に基づき、個人が社会の一員であることを自覚し、互いに連帯して個人がより良く生き、より良い社会を創るための活動に取り組むという、従来の「官」と「民」という二分法では捉えきれない、言わば新たな「公共」のための活動とでも言うべきものであり、豊かな市民社会を支えるための大きな原動力となっている（文部科学省 中央教育審議会 2002）。

本答申においては、……新たな「公共」を創り出すことに寄与する活動を幅広く「奉仕活動」として捉え、個人や団体が支えあう新たな「公共」による社会をつくっていくために、このような「奉仕活動」を社会全体として推進する必要があると考えた（文部科学省 中央教育審議会 2002）。

もちろんこれは、あくまで「教育基本法改正」に向けた教育観や教育目標を示すために

示された現状認識ではある。また、例えば「奉仕活動」という用語の選択に、「古さ」が感じられるのも確かである。だが、その例として挙げられているのは、「個人や団体の地域社会におけるボランティア活動やNPO活動など」である。答申では、阪神淡路大震災時のボランティア活動が、「新しい『公共』」との関連で言及されている。

先入観を持たずにこの部分を読むと、どのような感想を持つだろうか。これが果たして、小泉政権下で書かれたものなのか、民主党の「新しい公共」論の一部なのか、あるいは市民派の学者の見解なのか、判断できないだろう。新自由主義的な言説による「公共的なるもの」に対する評価は、それに対する批判者の見解と必ずしも矛盾しない。

この点は、アカデミズムで「新しい公共」を評価し肯定する多くの言説が、ネオリベリズム批判という意図を持っていることを考えると興味深い。「『新自由主義』政策に対する対抗を反映している」という視座は多くの場合、共有されていると考えられているからだ（山崎・多田編 2006: ii）。

更に仁平は、安倍・麻生政権下でも、実際に「新たな公」というスローガンが掲げられたことにも言及している。「『新しい公共』的なものは自民党政権のもとでも追及され、決して民主党の専売特許ではない」（仁平 2012: 116）。したがって、民主党政権下の「新しい公共」に「『新しさ』」を探す方が困難であるとも指摘している（仁平 2011a: 408）。

ただし本論は、この類似性を指摘することによって、何かを批判しようという意図は持っていない。あるいは、ここで本論が言及してきた、実際の首相名や政党名は、議論の本質とは関係ない。政治の歴史にも、当然ながら断絶も類似性もあるだろう。むしろ重要なのは、この類似点が何を語るのかである。

2-3 「活気のある社会 (active society)」としての「参加型社会」

市民活動の「機能」

政治は一方で、市民活動それ自体を奨励する。だが他方で、市民活動はそれ自体が価値あるものであるのみならず、評価されるのはその「機能」でもある。先に挙げた中央教育審議会の答申には次によようにも記されている。「我が国を含め多くの国々で、個人や団体の

地域社会におけるボランティア活動やNPO活動など、利潤追求を目的としない、様々な社会問題の解決に貢献するための活動を行うことが社会の中で大きな機能を果たすようになってきている」(文部科学省 中央教育審議会 2002)。

市民活動は、「社会の中で大きな機能を果たすようになってきている」。国家のみならず、「民」や「市民」による活動が、「人を支える役割」の「担い手」である。このような意味で、それは、新しい「公共的なもの」の「原動力」なのである。

ここで、市民活動のどのような側面が高く評価されているのかは明白であろう。それは、国家に代替するような「担い手」としてとしての「機能」である。市民活動は、国家の「役割」を一部引き受け、その「担い手」となり、社会の中で「機能」することが期待されているのである⁽⁷⁾。

この点は一方で、「無血革命」下での国家から市民への権限の譲渡、とも考えることができるだろう。また他方で、規制緩和の流れの中での、市民活動の下請化や「従属関係」化と見なすこともできるだろう(阿部敦 2005: 6; 宮崎文彦 2010: 202)。実際に、後者の問題は、ボランティア論や市民社会論で度々指摘されてきたことでもある(関 2008: 134)⁽⁸⁾。

ただし本論は、「新しい公共」と関わる市民活動が、社会の中で「機能」を持つことを期待されること自体は、ある意味で当然とも考えている。「第一部」で明らかにしたように、「公共的なもの」には「秩序」形成という役割がある。「公共的なもの」は、そもそも社会秩序に密接に関係する。この点はしばしば看過されがちであるが、その期待そのものは、「公共的なもの」という発想と必ずしも矛盾するものではない。

だが他方で、「公共的なもの」の存在理由を考えると、この「期待に応える」ということには疑問を持たざるを得ない。「公共的なもの」の存在理由は、「人間の自由」であった。したがって、国家が期待する「担い手」や「機能」に対して、市民から留保なく応答がなされるとするならば、「公共的なもの」という概念それ自体が揺らぐことになる。留保なき応答は、「動員」という意味すら持つだろう。

そのとき市民活動は、国家の「必要＝必然」から要請される「労働」というものに限りなく接近する。これを踏まえた上で、『『新しい公共』宣言』の冒頭を引用しよう⁽⁹⁾。

人々の支え合いと活気のある社会。それをつくることに向けたさまざまな当事者の自

発的な協働の場が「新しい公共」である。これは、必ずしも、鳩山政権や「新しい公共」円卓会議ではじめて提示された考え方ではない。これは、古くからの日本の地域や民間の中にあつたが、今や失われつつある「公共」を現代にふさわしい形で再編集し、人や地域の絆を作り直すことにほかならない（内閣府「新しい公共」円卓会議 2010: 1）。〔傍点は引用者〕

この「活気のある社会」は、実は、既に阪神淡路大震災前の 1990 年代前半において、「参加型福祉社会への移行の奨励」という文脈で言及されていた。そして、そこでも既に、「ボランティア活動」、「公共性」、「公私協働」といったものが価値あるものと見なされている。それは、どのような文脈と内容を持っていたのか。

参加型福祉社会

これは 1993 年に、厚生労働省の附属機関である中央社会福祉審議会により言及されていたことである（中央社会福祉審議会 1993: 195-6）。「21 世紀の福祉社会に向けて、ボランティア活動の振興方策について以下の通り提言する……」（中央社会福祉審議会 1993: 193）。市民が積極的に「参加」するような社会は、阪神淡路大震災以前には、国家を支える言説において、積極的な意義を出されていたものである。市民が社会へと積極的に参加することにより、社会は活気に溢れ、豊かな「活力ある」ものとなる。

ここで参加が期待され、推奨されているのは、市場を通じた営利活動のみではない。つまりは、通常の意味での労働ではない。bourgeois society としての「近代市民社会」ではなく、「現代市民社会」においては、労働とは相違する市民活動こそが奨励される。そしてそこでは、「経済的にゆとりがある人」のみならず、「活動意欲のある人にはだれでも広く公平に参加する機会が得られる」ことが重要である（中央社会福祉審議会 1993: 196）。

「第二章」で言及した渋谷望によると、「活気のある社会」で重要なのは、ボランティアに代表される、市民活動による積極的かつ自発的な「社会参加」である。そして渋谷は、中央社会福祉審議会による「ボランティア活動の中長期的な振興方策について（意見具申）」こそが、そのような社会とそこへの参加を善きものとして表象する契機となったと指摘している（渋谷 2003: 56-7）。この「意見具申」は、「今後目指されるべき社会を『参加型福

祉社会』と命名することによって、社会的なものに関するわれわれのイマジネーションに介入し、それを方向づけた」（渋谷 2003: 57）。

「意見具申」では、次のようなことが述べられている。第一に、「21 世紀の福祉社会と心豊かな生活」が奨励され、第二に、その生活の場としての「福祉型社会の基礎—福祉コミュニティの形成」が重視される。第三に、「参加型福祉社会へ」という構想の下での「相互理解と互酬性に根差した参加」が奨励される（中央社会福祉審議会 1993: 193-5）。そしてこれに続く、「ボランティアの今日的意義」を述べる文脈で、「公共的なもの」について言及されている。

ボランティアは、一般的には、自発的な意志に基づき他人や社会に貢献することをいい、その基本的な性格として、一般に「自発性（自由意志）」、「無給性（無償性）」、「公益性（公共性）」、「創造性（先駆性）」がいわれている（中央社会福祉審議会 1993: 195）。

更に、ボランティアの「活動の動態が多様である」ことが確認される。その上で、ボランティアの動機が「慈善」や「奉仕の心」に留まらず、むしろ「地域への参加」や「自己実現」、「学び合い」といったものへと変化しつつあることが指摘されている（中央社会福祉審議会 1993: 196）。

渋谷は、「参加型福祉社会」への「参加」が、国家にとって有益な「フレキシブルな低賃金労働」となる可能性を指摘している（渋谷 2003: 67）。だが、その「参加」は「労働」というよりも、「自己実現」を目指した「活動」である。「福祉コミュニティには多様なボランティア活動が欠かせない」が（中央社会福祉審議会 1993: 194）、高額報酬が期待され、厳密な契約によって成立するものではない。そして「意見具申」では、それが「経済的にゆとりがある人だけ」のものではないことが強調されていた。これに対して、渋谷は次のように言っている。

コミュニティへの訴えかけにおいてわれわれが誘われるのは「労働」ではなく「活動」である。……それは従来私的なものとみなされていた「自己実現」と、公的なものとみなされていた「義務」を同一平面上に流し込む……。そこではフレキシブルな低賃金労働

働が「活動」と称され、これに耐えることが「善」なのである。ネオリベラリズムによるハンナ・アーレントの悪用は、世界を古代ギリシアのポリスの『テーマパーク』として再開発しつつある（渋谷 2003: 67）⁽¹⁰⁾。

「ハンナ・アーレントの悪用」という言葉は、もちろんシニカルなものであり、ある種の皮肉であろう。また、渋谷が言うように、それが「低賃金労働」であるか否かを断定することは、本論にはできない。そのような側面も確かにあるだろう。だが確かに、この状況を嘲笑して見過ごすことができないのは事実である。

「公共的なもの」を探究する本論の文脈から考えて興味深いのは、「自発性（自由）」と「公益性（公共性）」への積極的な言及である。あるいは、例えば「意見具申」にある活動の「無給性（無償性）」や、渋谷が指摘する「低賃金労働」のみならず、本論が注目したのは、「自由」と「公共性」に対する言及である。

かつて、国家が「公共的なもの」の表象を独占してきたときには、それが、住民・市民の自由との関連から言及されることはなかった。むしろ国家のみが、客観的な視座から国民全体の利益である公共性を表象する自由を持っていたと言える。

だが 21 世紀では、当の国家が、かつては敵対することもあった市民が「公共的なもの」に関わる自由というものを積極的に後押しする。そしてこれは、阪神淡路大震災での市民活動の経験から派生する歴史とは、別の文脈を持っているものでもあった。既に 1990 年代前半には、「参加型福祉社会」が構想される際に、自由で自発的な市民活動や市民参加と、「公共的なもの」の関係を語る言説が編成されていたのである。

このような視座は、上述の「教育基本法の改正」へと向けた中央教育審議会の答申においても強調されている。「……自ら考え、自由で公正な社会の形成に主体的に参画する『公共』の精神を涵養することが重要である」（文部科学省 中央教育審議会 2002）。

「教育基本法の改正」に反対する立場であれば、この「公共の精神」が、国家に対する忠誠を意味する可能性があることを危惧して批判するだろう。だが本論の文脈から重要なのは、国家もしくは公権力が、ある時期から、市民が「公共的なもの」に積極的に関わることを後押しするような言説を一貫して編成し続けてきたということである。

第三節 小括——「公共的なるもの」の意義と課題

3-1 新しい「公共的なるもの」の特徴

ここで一旦、新しい「公共的なるもの」の意義や特徴がどのようなものかについて、まとめよう。

まず、新しい「公共的なるもの」が認知されることに対しては、政府による「新しい公共」宣言の影響が大きかった。だがこれは、21世紀に突然、ある政権下の独自の見解として宣言されたというものではない。二つの異なる文脈を持つものであった。

それは第一に、阪神淡路大震災である。そこでの市民による支援活動を通じて、かつての住民・市民運動とは相違する市民活動が認知されるようになった。その活動が徐々に、「公共的なるもの」に関わり得るものとして認知され、普及していくのである。ここでは、実際に行われた市民活動の「力」というものが大きい。

そして第二に、新しい「公共的なるもの」それ自体の重要性は、阪神淡路大震災以前から、国家を支える言説編成の中で、一貫して積極的な意義を持つものとして語られ続けてきた。それが、例えば鳩山の所信表明演説を契機に、一般にも認知されることになった。

そして重要なのは、この「公共的なるもの」の「新しさ」の内実である。それは、主に、「国家と市民」の関係性の変容に求められるものである。この点には、以下の二つの特徴があるが、便宜上、上記した二点と区別するために、「公共的なるもの」の特徴の第三、第四点として述べよう。

第三に、国家と市民の関係が、少なくとも形式上は対等となった点である。両者は共に「公共的なるもの」を担うパートナーである。したがって、両者の間には「対立」や「垂直」というよりも、「水平」の関係があると考えられるようになった。かつて、国家が「公共的なるもの」の表象を独占し、それが市民に対して「受忍を強いる」ような正当性根拠であったことを考えると、この点が持つ歴史的な意義は大きいと言える。

第四に、「公共的なるもの」に関わることに対して、市民が積極的に「参加」すること、また、市民活動が「公共的なるもの」の「担い手」であることが、国家によって強く奨励されるようになった点である。

ただし、第三点には、問題点も指摘されていた。そこには、「市民と行政の協働」という意味がある一方で、その「機能」を考えると、市民活動が国家の「下請け」的な可能性がある問題視もされていたのである。宮崎や阿部の危惧もこの点に関わる。更にこの点を、第二、第四点と考え合わせると、「下請け」的な「機能」を持つ可能性がある市民活動が、阪神淡路大震災以前から、21世紀に至るまで、国家によって継続的に推奨されてきたと見なすこともできるだろう。

だが本論には、このことを直ちに問題視する意図はない。「公共的なもの」には秩序を担う役割がある。したがって、国家が例えば市民活動の「機能」に期待することそれ自体には根拠があり、必ずしも矛盾したことではない。むしろ注目すべき点は、次の第五の点であり、以上の点も、この第五の点と関わることで問題となると考えられる。

第五は、「公共的なもの」の存在理由に関わるものである。「自由」を存在理由としているはずの「公共的なもの」が、言い換えれば、「必要＝必然」に生きる「動物」とは相違する可能性として見出される「人間」の活動が、社会への参加という条件の下で、公権力に強く奨励されている点である。

3-2 新しい「公共的なもの」の課題

「公共的なもの」の存在条件の揺らぎ

「活気のある社会＝active society」では、「自発的な協働」や、「自由意志」をも意味するボランティア活動が、国家権力により極めて強く推奨されていた⁽¹¹⁾。ウェーバーの古典的な定義を引けば、「正当な物理的暴力の行使の独占を要求する人間共同体」である国家が（Weber 1971＝1980: 9）、自発的で自由な市民活動を強く肯定しているのである。これは例えば、憲法による自由権の保障といったこととは性質が異なる。国家が承認する「機能」の「担い手」として、市民の社会参加を後押しする自由だからである。

ここで次のように問うことができるだろう。あるいは、次のような問いを発せざるを得ない。この自由は、同語反復的に言えば、自発性や自由意志に基づくものなのだろうか。国家の「必要＝必然」から、強制されているものなのだろうか。あるいは、例えば「公共

的なるもの」の歴史的展開の中で、市民が獲得した成果なのか。この点が、かなり不明確となってくる。

このような意味で、「公共的なるもの」の存在条件である「自由」が揺らいでいると言える。逆に言えば、その存在条件が不明確になることは、「公共的なるもの」の意義自体が揺らぐことをも意味するだろう。そしてこの揺らぎは、国家と「現代市民社会」の関係それ自体が不明確であることに関係している。

かつて、国家と市民が対立していたことと相違して、特に 21 世紀においては、国家と市民は対等な「パートナー」であると考えられるようになった。国家と「現代市民社会」の相違点は、担われる「公共的なるもの」にあるのではない。同じ対象を担う、異なるアクターなのである。

「国家の公共性と住民・市民の公共性」という対立構図の下では、公共性それ自体に相違があった。だが 21 世紀においては違う。そうであるとするならば、例えば市民が「公共的なるもの」に関わるということは、どのような意味での自由と関係するのだろうか。そもそも、それは自由な活動なのだろうか。

「第一部」で、「公共的なるもの」の存在条件が自由であることを明らかにした。だがここに至り、「公共的なるもの」に関わる事それ自体が自由であるか否かということが問われているのである。「公共的なるもの」それ自体に対する、自己言及的な問いである。

「公共的なるもの」の両義性

1990 年代に、「公共的なるもの」に対する言説が大量に生産され、また公共性、公共圏、公共空間など、それに関係する様々な用語が登場してきたことを明らかにしてきた。だが 21 世紀になり、「公共的なるもの」に関する状況は更なる変貌を遂げた。それに対する言説や用語が過剰生産されるというよりも、「公共的なるもの」それ自体が、ある意味で曖昧化したのである。

「公共的なるもの」は、国家に、市場に、市民に分担して担われる。「公共的なるもの」に関わる自由を市民が求め、国家も強く奨励する。「公共的なるもの」に関わる営為は、市民活動という大きなカテゴリーで括られる。そこには運動のみならず、かつては労働と表象されたことまでもが含まれる。古典的な定義では、あるいはアーレントの定義では、労

働はむしろ「私的」なものである。

そして、「公共的なるもの」の曖昧化は、それを対象とする学問においても見られていた。新しい「公共的なるもの」は、新しい「公共的なるもの」に関する学問、すなわち公共哲学と相関関係にある。公共哲学は、様々な現象やアクターが関係する「中間媒介領域」としての「公共的なるもの」を対象とする。それ故に公共哲学は、諸学を横断する広い射程を有するものとなる。また公共哲学は、現象分析のみならず、価値判断をも視野に入れているような、新たな学問であった。

その射程は広く、意義も極めて大きい。それに対する時代の要請もある。この点は明確である。だが他方で、そのスケールの大きさ故に、その内実が多義的で曖昧なものとなっているのも事実であった。国家主義的要素、市民的要素、右派的志向、左派的志向、自由と強制、協働関係と従属関係、革新的と保守的、労働と活動……学際化した学問により、様々な文脈で対象が見出され、現状認識と価値が語られる。

かつて「公共的なるもの」は、正当性根拠としての公共性として、国家に独占されていた。それから長い時を経て、遂に 21 世紀には、その独占からも、正当性根拠という意味からも解放されるに至った。そうである故に、その外縁を形作ること、つまりは「公共的なるもの」に関する曖昧性や両義性を払拭することが困難ともなってきた。このような事態を、「公共的なるもの」の形骸化とすることができる。

したがって、ここで次のように結論することができるだろう。まず第一に、「公共的なるもの」の歴史的展開から考えて、「公共的なるもの」は、国家による独占からも、国家による事業の正当性根拠という意味からも解放された。国家にも市民にも対等に、担われるものである。またそれは、国家にも市民にも同様に望まれるものであると同時に、学際的な特徴を持った学問によっても、対象とされるようになった。この意義は極めて大きい。

だが他方で第二に、「公共的なるもの」を担う主体が多様化し、それを対象とする学問のスケールも極めて大きなものとなることに伴い、「公共的なるもの」の存在理由である「自由」というものが曖昧化した。それが、自由から求められているのか、強制されて希求されるものなのか、極めて不明確となったのである。ここで、「公共的なるもの」の持つ意義が、ある意味で形骸化したとも言えるだろう⁽¹²⁾。

だが他方で、このような「公共的なるもの」に対する問いそれ自体は、「第一部 第二章」

で明らかにしたように、「公共的なもの」の概念が〈存在〉することを、その論理的条件とするものである。

この点を、どのように考えることができるのか。以上のようなことを踏まえ、我われは今後、「公共的なもの」について何を語るべきなのだろうか。「結語」ではこの点について、本論全体の流れを踏まえながら検討しよう。

【注】

- (1) 難波田春夫は、「神学から解放された社会の学」の誕生の経緯について、次のようにまとめている。近代になり、「信仰 (fides)」から解放された「悟性 (ratio)」が、自然の探究へと向かう。そして、自然探究において大きな成果を上げた ratio が、「今度は社会に向けて無限の探究をはじめ」。それはまず、「大陸における自然法の近代化」を契機とし、やがて経験論と結びついてイギリスに波及する(難波田 1982: 15-6)。こうして、ドイツ、フランス、イギリスでは、それぞれの国の関心に応じて、法哲学(ドイツ)、社会哲学(フランス)、道徳哲学(イギリス)が誕生することになった(難波田 1982: 17)。ここで重要なのは、「それらの全てが社会それ自身の学であることを目指しながら、みずから science ではなく philosophie と呼んでいた点である」。難波田はこの理由について、「信仰から解放されたいといっても、ラチオはまだ人間の——主体としての人間の——ラチオである。それは主体であることによって統一を保っている。それゆえ、人間のラチオが人間社会を認識するといっても、この場合の人間は完全に対象化されず、まだ主体としての統一性を保っている。このような人間——のラチオ——によって認識された人間——の社会——の学であったから、それは哲学と呼ばざるを得ず、またそうであることによって社会の学としての統一性を保持することができたのである」(難波田 1982: 17-8)。
- (2) 山脇の『公共哲学とは何か』の冒頭には、次のようなことが書かれている。「数年前までほとんど口にされることがなく、ここ二、三年の間に急速に人口に膾炙しはじめた学問があります。公共哲学という耳新しい学問がそれです」(山脇 2004: 7)。
- (3) 公共哲学シリーズの「刊行にあたって」では、留意される点の三つ目に、「公共性の

担い手について、国家が独占するという観点よりは、市民や中間団体の役割を重視するという観点からの議論を進める」と記されている。だが、国家から自立した「役割」とは何か。あるいは、市民や中間団体は今日、国家から自立した「役割」を担い得ているのか。後述するが難しい問題である。

- (4) **social sciences** と **the social science** の違いについては本文で述べたが、市ノ川容孝は、日本語の「社会科学」について、次のような興味深い指摘をしている。「今日、わたしたちは、こう考えがちである。『社会科学』という言葉は、法学、政治学、経済学、社会学等の分野を束ねる上位概念である。そして、学問というのは日を追うごとに専門分化するものなのだから、社会科学というものがまず最初に誕生して、その後、法学その他の個別分野が生まれたのではないか。そうではない。『社会科学』という日本語は、一番、最後に生まれたのである。同じ『社会』のつく「社会学」や「社会政策(学)」という日本語が流通し始めるのは 1890 年代だか……『社会科学』という言葉そのものが流通するようになるのは、その約 30 年後の 1920 年代前半であり、しかも当初は非常に限定された意味をもっていた」(市ノ川 2006: 190)。「日本語」としての「社会科学」は (**public** と「公共的なるもの」の関係のように)、独自の文脈と歴史を持つということであろう。

- (5) 仁平典宏は、NPO 法が成立する過程で、そこから「市民」や「市民活動」という言葉が「排除」されていったことを指摘したが(仁平 2011a: 368)、関嘉寛は、ボランティアと市民活動の関係について、次のように言っている。「一般に、市民活動とボランティア活動は同一のものとして見なされることが多い。あるいは、市民活動の構成要素としてボランティアを考える場合もある。市民活動とは参加するメンバーが『市民』という資格をもつ人、つまり政治家や役人といった政治・行政の『プロ』ではない人びとが集まり、みずからに関係することがらや問題に集団で取り組む活動とすることができる。一方、ボランティアは個々人がみずから問題を見つけ出し、『自発的に』その問題に進んで取り組む活動といえる。そうすると、この両者は独居高齢者などの目に見えるものから、地域共同体の解体という目に見えないものまでさまざまな問題を含む社会的な問題を解決するための活動を違う側面から見たものといえる」。そして市民活動では、『市民』という『資格』が、ボランティアでは「参加者の『自発性』と

いう『意志』が重要となってくると言う（関 2008: 66）。だが、「社会的な問題」が何を意味するのかということが、まさに難しい問題である。「私的」ではなく、「社会的な問題」である。またこの点に関連するが、中野敏男は、ボランティアが対象とする内容に「選別」が働いていることを指摘して、次のように言っている。「……何かの政治的・思想的な主張をもつ団体に参画すること」、「女性とか少数派とかの権利擁護の運動に関与すること」、「『原発』や『ゴミ焼却所』の建設反対運動への参加」といったものは、「『ボランティア』と呼ばないのが通例だ」。他方で、「植林などの緑化運動への参加」は、ボランティアと見なされる。中野によると、この「選別」の基準となるのが「公益性」である（中野 2001: 279-80）。

- (6) この「答申」の部分は、文部科学省のホームページを出典としている。以下では、(本文で引用していない部分を中心に) 重要な部分を、「奉仕活動・体験活動を推進する必要性及び意義～個人の豊かな人生と新たな『公共』による社会を目指して～」から、抜粋して引用して記しておく。「このような社会状況の中にあつて、個人や団体が地域社会で行うボランティア活動や NPO 活動など、互いに支え合う互恵の精神に基づき、利潤追求を目的とせず、社会的課題の解決に貢献する活動が、従来の『官』と『民』という二分法では捉えきれない、新たな『公共』のための活動とも言うべきものとして評価されるようになってきている。…〔原文改行〕…本答申では、このような、個人が経験や能力を生かし、個人や団体が支え合う、新たな『公共』を創り出すことに寄与する活動を幅広く『奉仕活動』として捉え、社会全体として推進する必要があると考えた。「一方、こうした社会状況の中にあつて、新たな動きが見られるようになってきている。我が国を含め多くの国々で、個人や団体の地域社会におけるボランティア活動や NPO 活動など、利潤追求を目的としない、様々な社会問題の解決に貢献するための活動を行うことが社会の中で大きな機能を果たすようになってきている。このような活動は、個人が社会の一員であることを自覚し、互いに連帯して個人がより良く生き、より良い社会を創るための活動に取り組むという、従来の『官』と『民』という二分法では捉えきれない、言わば新たな『公共』のための活動とでも言うべきものであり、豊かな市民社会を支えるための大きな原動力となっている（文部科学省中央教育審議会 2002）〔傍点は引用者〕。

- (7) 「機能」という言葉について、少し補足説明しておこう。「第一部 第二章と第三章」で明らかにしたように、「公共的なもの」には、自由を前提とした秩序生成「機能」がある。これは、「公共的なもの」それ自体に内在する「機能」である。だがここで問題となっているのは、国家にとって（場合によっては都合の良い）「機能」を、対等であるはずの市民活動（もしくは市民社会）が、自由の名の下に担うということである。言い方を換えれば、国家がすべきことの代替的な「担い手」として「機能」することが国家に期待され、実際にその役割を果たしている可能性があるということである。そうであるとするならば、「期待・自由／強制・非自由」の境界線が、実際には極めて曖昧なものとなるだろう。
- (8) 松下圭一は、この点を「国、自治体の行政指導」という観点から指摘している。まず最初に、行政と NPO などの市民活動との「協働」が、「行政による『支援』」となる。更にそれが、「保護・育成」となっていく、NPO などの市民活動に対する「支援」が、行政の「業績」となる。他方で、NPO も行政に対して「甘え」を持つようになる。こうして市民活動が、行政と「協働」するパートナーから、行政の「外郭団体」と化していくのである（松下 2004: 89; 宮崎文彦 2010: 202）。
- (9) 2010 年一月に、『新しい公共』円卓会議が開始され、同年六月には、「新しい公共」宣言が発表された。仁平典宏は、会議の構成員が「社会保障拡充などの『運動』」に関係した人々は含まれておらず……ネオリベラリズム的な教育改革を提言してきた論者が名前を連ねている」と指摘している（仁平 2011a: 409）。その後の同年十月には、『新しい公共』推進会議が始まったが、この構成員については変化を指摘する見解もある。生活クラブ生協連合会会長の加藤好一は、「円卓会議では大手企業からの参加が多かった（CSR の担い手としての企業という位置）ですが、今回の推進会議では NPO や協同組合からの参加もあり、そういう意味ではメンバーが多彩になった……」と指摘している（加藤・寺嶋 2011: 3）。
- (10) このような渋谷望の認識には、M・フーコーから N・ローズに至る系譜の社会批判の影響が大きいと言えるだろう。すなわち現代社会においては、アドヴァンスト・リベラリズムが進展しているという見解である。渋谷は、次のように問うている。「国家が『退場』した後、いったい何が残るのか。あらゆるマクロな権力は消散し、われわ

れは幸福な『ポストモダン』や、退屈な『成熟した近代』の段階へと移行したのだろうか」（渋谷 2003: 60-1）。「第二部 第一章」で言及した稲葉振一郎の問いとも関連するが、渋谷は権力の統治の形態が変化したと考えている。その統治の新たな形態が、N・ローズの言葉で言うところのアドヴァンスト・リベラリズムである（Rose 1996）。それは、社会を通じた規律訓練型の統治形態ではない。あるいは、「国家の脱統治化」もしくは「統治の脱国家化」と呼ばれる統治形態を意味する（酒井 2001: 75）。アドヴァンスト・リベラリズムにおいては、個人は一見自由な振る舞いを許されるが、例えばコミュニティへの参画や、コミュニティに関わる活動をすべく自ら管理するよう、ゆるやかに強制される。それは、自発的にコミュニティに参加して自己実現するよう自己管理せよ、という命令を発動するような統治形態なのである。そして、「重要なのは、この『自己実現』が〈コミュニティ〉を通じてなされる点である。その主体は『コミュニティを通じた統治』の道徳的主体なのである」（渋谷 2003: 63）。

(11) 渋谷望は、「アクティヴ・ソサエティ（活気ある社会）」が『『受動的』な態度を変更させ、『自律的』で『アクティヴ』な市民の創出』を目指していることを指摘している（渋谷 2003: 53）。

(12) 三島憲一は、(西) ドイツで、「公共的なるもの」の「第三の意味転換」的な事態が起きていることを指摘しており、この点について次のように言っている。「……戦後西ドイツの公共圏にも、現在は第三の構造転換とでもいうものが起きているように見受けられる。というのも九〇年代以降、ポストモダンの風潮が思想界を越えて一般に入ってくるとともに、規範に依拠した、反抗的な公共圏の無力化の傾向が顕著になってきたからである。ポストモダン左派、あるいは反抗的ポストモダンは、普遍主義と競争的な、そして多くの場合に生産的な論争に入り得るが、ドイツで圧倒的に強いポストモダン右派（およびメディア理論派）は、シニカルな遊戯感覚が優先している。……ヤッピー的風潮が広がり、グローバル化のかけ声の中で、社民党政権が労働者の保護から離れはじめ、連立に参加している緑の党が、環境でも原子力でも、政権維持のために妥協に妥協を重ね、既成政党と変わらなくなってきた。以前ならば、たちどころに反抗的公共圏が動き出したのだが、今回は、そうした動きが見えない。むしろ、政府サイドが作り出すアジェンダに、知識人の議論も、日常のさまざまなサークルの

議論も短絡的に接合されてしまっているかの感がある」(三島 2001: 31)。そして三島は、このような状態を「体験社会」という潮流と関連付けて、次のように言っている。「かつてハーバーマスが『後期資本主義における正当性の問題』で恐れた事態、つまり、こうした状況の中で、まだ職にある者たちが、その権利を個人的にエンジョイし、公共のテーマへの関心を喪失する **Privatismus** と呼ばれる無関心状況が、大量消費社会の中で生まれつつある。『体験社会 **Erlebnisgesellschaft**』などというキャッチフレーズが流行するのもそうした背景においてであろう。自分の出世、自分の余暇、自分の消費が優先されることに伴う構造的な脱政治化が考え出す正当性の議論は、『民主主義社会においても、エリートは必要である』というものである」(三島 2001: 31) 本論の文脈からして、「第三の意味転換」と「体験社会」を関連付ける問題提起は、極めて興味深いものである。

結語 今後の展望

第一節 「公共的なるもの」の全面化と形骸化の中で

ここでアーレントの見解に戻ろう。これまで繰り返し言及してきたように、アーレントは、近代市民社会を否定的に評価していた。古代ギリシアでは私的な領域に隠蔽されていた「必然＝必要」の原理、すなわち「私的なるもの」が全面化したことが、その理由である。全面化した「私的なるもの」は、国家国民全体の関心事となるが、その様相は「労働する動物の勝利」という言葉で否定的に表現されていた（HC: 320）。「私的なるもの」が全面化することで、「公共的／私的」区分が曖昧化したのである。

このようなアーレントの時代診察を参考にするならば、現況は、「公共的なるもの」が全面化したという意味で形骸化した時代であると言えよう。国家と市民が共に、「公共的なるもの」を価値あるものとして見出すのみならず、それを対象とする、脱近代化した現代の学問も現われた。その学問は包括的かつ全体的に「公共的なるもの」を考察する。その対象である「公共的なるもの」それ自体が、包括的かつ全体的なものとして見出されているからである

また、「第四章」で明らかにしたように、特に 1990 年代以降、「私的」な問題と、「公共的」な問題の区別も相対化されていた。例えば、「自分の『家』を開くことで、小さな『公』が生まれる」とも言われていた（大森 2004: 159）。「私的なもの」は「公共的なるもの」であり、「公共的なるもの」は「私的なるもの」なのである。

更に言えば、市民運動とは相違する、市民活動の積極的な意義が認められていく過程で、その言葉が持つ意味も広がっていった。近代的なカテゴリーで言えば、私的な労働なのか、公共的な活動なのか、あるいは私的な自己実現なのか、公共的な義務であるのか、ということが曖昧化していったのである。アーレントが見た、近代の「社会」とは異なる意味で、公私の境界線は相対化されたのである。

まさに、「公共的なるもの」の全面化とも言うべき状況であろう。アーレントの「労働する動物の勝利」という言葉に準えるならば、これは「活動する人間の勝利」を意味するの

だろうか。「公共的なもの」が全面化し、多くの営為や領域、そして語り（言説）が、そこに回収されるようになった状況下において、我われは今後、「公共的なもの」に何を期待すれば良いのだろうか。あるいは、「公共的なもの」が希求される要因が、市民の自由から生じているのか、国家の強制によるものなのかということが不明確となる中で、「公共的なもの」が持つ課題と可能性は、いかなるものであるのか。更に言えば、今後も「公共的なもの」は、社会診断のツールとして強度を持ち得る概念たり得るのだろうか。

最後に、この点を考えるために、「公共的なもの」に対する肯定的見解ではなく、まずはむしろ、それに対する批判的な意見、もしくは否定的な側面に言及した見解を参照しよう。

第二節 「公共的なもの」への問題提起

立岩真也は、既に 2005 年には、「公共的なもの」に対して否定的な見解を述べている。「私的なもの」に対する限界と、「国家と政府に対するアレルギー」の中で、その「真ん中辺り」に「公共的なもの」が曖昧な状態で想定されることを疑問視したのである。「公共」という言葉自体が、「なんとなく両者の真ん中ぐらいという雰囲気」を持っている（立岩 2005: 42）。この点を指摘した上で、立岩は次のように言っている。

たとえば、国家のことを考える時に、どこまでなら国家にさせていいのか、どこまではさせないのか、そういう議論をやはりちゃんとした方がいい。その方がクリアになるし、生産的に議論ができると思うんですよ。けれども議論はそういう当然の方向に行かない。NPO の活動が大切、みたいな話になって、それが繰り返される。僕も民間・非営利の活動が大切であることに異論はありません。……それと共に、国家に、また市場に、どこまでのことをさせるのか、させないのかを考える必要がある。こうした当然のことがいつまでたっても論じられない中に、「公共性」なる言葉が位置付いてしまっている（立岩 2005: 42-3）。

立岩の指摘の要点は明快である。「公共的なもの」の曖昧性の指摘である。

だがこれは、本論が考察の前提として指摘していたような、「公共的なもの」の概念の曖昧性ということではない。むしろ、本論の考察が明らかにしたような、そして「公共的なもの」が展開した後から見出される、「公共的なもの」の曖昧性である。

したがって、この曖昧化もしくは形骸化は、概念的考察を精緻化することで解消する類のものではない。本論の考察から明らかのように、そして 21 世紀に生産された「公共哲学」や「公共社会学」といったシリーズ物の研究書の壮大なスケールを見ればわかる通り、その精緻化は既になされている。また、その成果も蓄積されている。

では、ここで示唆されていることは何か。また本論は、ここから、どのような論点を読み取ることができるのか。

それは、第一に、国家と「現代市民社会」、あるいは公権力と市民の「水平」的な協働、共同関係に対する批判的視座——問い——の必要性である。「水平」という表現は、国家と市民が「対等」であることの謂いであった。長い間、国家が「公共的なもの」を独占してきた日本では、国家と対等という意味での「横」の関係が、特に市民側、またそれを支える言説から好ましいものと見なされている。

もちろん、そう見なされる理由は、本論がこれまで明らかにしてきたような、「公共的なもの」の歴史から十分に理解できる。だが他方で、形式上は、国家と市民が対等な協働関係を構築し得ると想定されるようになった現段階でこそ、次のような指摘をすることができるだろう。そもそも、国家と市民は対等になり得るのか。あるいは、対等になることは好ましいのか。

この点を考えるために、例外状況に関する研究を参照しよう。東日本大震災に関する、仁平典宏による状況報告論文「被災者支援から問い直す『新しい公共』」である(仁平 2011b)。研究書というよりも、“現場の状況のレポート”という性格が強いものではあるが、それ故に、ある意味で極めて示唆的なものとなっている。

仁平は、「公的領域を市民セクターで担うという理念」を問題視する(仁平 2011b: 88)。そしてその理由は、被災者支援の現場で直面する現実にあると求められている。これは、どのようなことか。

仁平が報告したのは、避難所の状況であり、また、それを支援するような様々な活動の

状況である。詳細をここで語ることはできないが、そこには確かに「官民を超えた役割分担」が「少しずつ」ではあるが「でき始めている」という指摘もあった（仁平 2011b: 91）。だが他方で、NPO やボランティアと呼称される活動を「真摯」にしている人程、「強い無力感を感じているのも事実」であったことが指摘されている（仁平 2011b: 91）。その理由は、次のようなものである。

今決定的に必要なのは、安心して尊厳を持って生活できる住居と、生活を支える収入や生計手段、健康を保証する医療・福祉だからである。これらは社会権に属するもので、最終的には国家／自治体が提供すべきものである。……健康と安全と尊厳の基盤を提供できるのは公的セクターしかない。…〔原文改行〕…今足りないのはこの部分である（仁平 2011b: 91）。

ここで、市民と対等な「パートナー」とも考えられるようになった国家について、基本的なことを確認しておこう。言うまでもなく、国家は公権力であり、このような意味で、他の集団や団体、共同体とは極めて異なる性質を持っている。したがって国家は、それが持つ強力な権力故に、抑圧装置ともなり得る。この点については、周知のようにポストモダン思想の文脈で多くのことが語られており、また研究も蓄積されている（Althusser 1995 = 2005; Foucault 1975 = 1977）。

だが他方で、国家は公権力である故に、市民や個人が実行不可能なことをする力と権威、権限を持っている。このような意味で、国家と市民、あるいは公権力と市民社会は、そもそも対等ではない。国家は、市民と対等な「担い手」でもアクターでもセクターでもない。これは端的な事実であり、ある意味で当然のことである。

すなわち、例外状況という“現実”もしくは“現場”で個別具体的なニーズに対処していく過程で、あるいはその結果、言わば「忘却の穴」に貶められていたような、端的な（ある意味で当然の）事実が想起されたのである。そしてまた、ここで、本論がこれまで明らかにしてきたような、「公共的なるもの」の概念と歴史の双方が、想起されることにもなるだろう。そもそも、なぜ「公共的なるもの」は要請されるのか。国家と市民が対等に、「公共的なるもの」に関わるようになったとされる現在に至るまでには、いかなる「歴史＝物

語」があったのか。

本論が最初で最後の価値判断をすれば、このようなことが想起されるべきだろう。だがこの価値判断は、これまでの本論の考察から論理的に導出されるものである。

第三節 これからの「公共的なもの」の可能性——結びに代えて

このような点に鑑みて、本論は次のように結論する。あるいは、ここまでの本論の考察から、次のように結論する。「公共的なもの」の歴史を検証した“後”で、あるいは「公共的なもの」が全面化した現況“後”に、「公共的なもの」が更なる可能性を持ち得るとするならば、それは、以下のような三つの“条件”の下ではなかろうか。

第一に、国家と市民の「対等」な関係を見直すことである。形式上もしくは歴史上、「対等」と見なされる段階となったからこそ、国家が担い得る「公共的なもの」と、それ以外の主体が担い得る「公共的なもの」の相違点を、改めて考えることが重要となってくるだろう。「第二部」で考察した、「公共的なもの」の多元化という文脈で語られ得ることであると同時に、ここで「改めて考える」場としての公共圏の重要性が確認されることになる。

第二に、国家と市民、あるいは公権力と「現代市民社会」の関係に、「協働」のみならず、ある意味で「抗争」的な要素を復活させることである。「公共的なもの」の歴史が雄弁に物語るように、国家と市民の「対等」な関係は、住民・市民運動という抗争を経て獲得されたものである。「公共的なもの」の概念と、その展開の歴史には、協働関係のみならず、対抗や抗争関係も刻印されている。

もちろん、抗争を恒常化させる必然性はないだろう。だが他方で、協働の日常化・恒常化は、自由という「公共的なもの」の存在理由それ自体を揺るがす。「第一部 第二章」で明らかにしたように、「公共的なもの」に関わる自由は、「それがなくてもいい」という方法的懐疑から生じるものである。方法的懐疑という「問い」がないところに、「公共的なもの」は〈存在〉し得ない。我われは、ゲーテッド・コミュニティの中で生きる子供であるのかもしれない。上司（上位概念）の命令（order）に従って業務を遂行するよ

うな、「機能」であるのかもしれない。

したがって改めて、国家と市民、公権力と市民社会の「間 (space)」や「ギャップ」を「意識」して、自覚的に創出する必要があるだろう。あるいは、国家と市民が、“他なる”二つの主体として、協働と抗争という相矛盾する関係を構築することが重要となってくるだろう。「第二部」で使用した言葉を使えば、「距離化」の重要性である。「間 (space)」を保ちつつ関係 (協働・抗争) することで、「共通なるもの (the common)」としての公共空間は生成する。

第三に、(唯一無二で) 具体的なニーズや問題へと配慮することである。あらかじめ、協働や抗争関係を想定するのではない。あるいは、国家と市民社会の媒介や中間項としてのみ「公共的なるもの」の役割を限定することもない。個別具体的な状況に対応する過程で、「公共的なるもの」を生成させていくことが重要となってくるだろう。予期できないような、“他なるもの”の「声」に応答することで、公共空間は生成する。

このような意味では、今後は総花的な学門のみならず、個別具体的な“他なる”ニーズを聴き取る作業が求められることになる。複数性の意義を主張する思想から、具体的な諸相で複数の「声」を聴き取る思想への転換である。

このような三つの「条件・状態 (condition)」の下において、今後も「公共的なるもの」の概念は「ある・存在する」意義を持ち続けるのではなかろうか。以上が、本論の結論である。

参考文献

【略号一覧】

以下の H・アーレントの著作については、略号を用いて略記した。引用文は全て拙訳である。

OT : (1951)1973, *The Origins of Totalitarianism*, New York: Harcourt.

HC : (1958)1998, *The Human Condition*, 2nd ed., Chicago: The University of Chicago Press.

BPF : (1961)1993, *Between Past and Future*, New York: Penguin Books.

EI : (1963)1994, *Eichmann in Jerusalem: A Report on the Banality of Evil*, New York: Penguin Books.

OR : (1963)1990, *On Revolution*, New York: Penguin Books.

MDT : (1968)1970, *Men in Dark Times*, New York: Harcourt.

CR : 1972, *Crises of the Republic: Lying in Politics, Civil Disobedience on Violence, Thoughts on Politics and Revolution*, New York: Harcourt.

LM : (1978)1981, *The Life of the Mind*, New York: Harcourt.

LK : 1982, *Lectures on Kant's Political Philo* , Chicago: The University of Chicago Press.

EU : (1994)2005, *Essays in Understanding: 1930-195* , New York: Schocken Books.

【文献】

阿部敦, 2001, 『「新しい公共」がもたらす“官益”市民社会：官民協働に向けた前提条件からの考察』大阪公立大学共同出版会。

阿部斉, 1966, 『民主主義と公共の概念：アメリカ民主主義の史的展開』勁草書房。

——, 1970, 「公害の『公』について」『中央公論』85(5): 112-25.

——, 1973, 「現代社会における公共の可能性」『放送学研究』25: 5-30.

——, 1977, 「住民運動と地域政治」『地域開発』154: 56-69.

阿部潔, 1998, 『公共圏とコミュニケーション』ミネルヴァ書房。

安彦一恵, 2004, 「『公共性』をめぐる：何が争点であり、何が論点であるべきか」, 安彦一恵・谷本光男編『公共性の哲学を学ぶ人のために』世界思想社: 3-22.

安彦一恵・谷本光男編, 2004, 『公共性の哲学を学ぶ人のために』世界思想社。

- Agamben, Giorgio, 1995, *Homo Sacer. Il Potere Sovrano e la Nuda Vita*, Torino: Einaudi. (= 2003, 高桑和巳訳『ホモ・サケル：主権権力と剥き出しの生』以文社.)
- , 1996, *Moyens sans Fins: Notes sur la Politique*, Torino: Bollati Boringhieri Editore. (= 2005, 高桑和巳訳『人権の彼方に：政治哲学ノート』以文社.)
- Althusser, Louis, 1995, *Sur la Reproduction*, Paris: Presses Universitaires de France. (= 2005, 西川長夫ほか訳『再生産について：イデオロギーと国家のイデオロギー諸装置』平凡社.)
- Anderson, Benedict R. O'G., 1983, *Imagined Communities: Reflections on the Origin and Spread of Nationalism*, London: Verso. (=1987, 白石隆・白石さや訳『想像の共同体：ナショナリズムの起源と流行』リブレポート.)
- 青井和夫監・蓮見音彦編, 1991, 『地域社会学』サイエンス社.
- Arendt, Hannah, 1993, *Was ist Politik?: Fragmente aus dem Nachlass*, München: Piper. (= 2004, 佐藤和夫訳『政治とは何か』岩波書店.)
- , 1996, *Love and Saint Augustine*, Chicago: The University of Chicago Press. (=2002, 千葉眞訳『アウグスティヌスの愛の概念』みすず書房.)
- , 2003, *Responsibility and Judgment / Hannah Arendt: edited and with an Introduction by Jerome Kohn*, New York: Schocken Books. (=2007, 中山元訳『責任と判断』筑摩書房.)
- , 2005, *The Promise of Politics / Hannah Arendt: edited and with an Introduction by Jerome Kohn*, New York: Schocken Books. (=2008, 高橋勇夫訳『政治の約束』筑摩書房.)
- 朝日新聞社編, 1968, 「私にとっての市民運動（懸賞論文発表）— 1 —感動的なこの高まり（選考後記）」『朝日ジャーナル』10(29): 20-2.
- Austin, John Langshaw, (1962)1975, *How to Do Things with Words*, Oxford [Eng.]: Clarendon Press. (=1978, 坂本百大訳『言語と行為』大修館書店.)
- 東浩紀, 2008, 『存在論的、郵便的：ジャック・デリダについて』新潮社.
- 東浩紀・大澤真幸, 2003, 『自由を考える：9・11以降の現代思想』日本放送出版協会.
- Bartelson, Jens, 2001, “Unpacking the Concept of Civil Society,” ©by the author. (=2001, 青木裕子訳「市民社会概念の開封」『思想』924: 35-55.)
- Beiner, Ronald, 1982, “Hannah Arendt on Judging”, Beiner, R. (ed.), *Lectures on Kant's Political Philo* by Hanna Arendt,(=LK), Chicago: The University of Chicago Press:

89-156.

- Bellah, Robert Neely, 1985, *Habits of the Heart: Individualism and Commitment in American Life*, New York: Harper & Row. (=1991, 島藺進・中村圭志訳『心の習慣：アメリカ個人主義のゆくえ』みすず書房.)
- Benhabib, Seyla, 1992, “Models of Public Sphere”, Calhoun, C. (ed.), *Habermas and the Public Sphere*, MIT Press: 73-98. (=1999, 新田滋・山本啓訳「公共空間のモデル」『ハーバマスと公共圏』未来社: 69-101.)
- , (2000)2003, *The Reluctant Modernism of Hannah Arendt*, New ed., Lanham, Md.; Oxford: Rowman & Littlefield.
- Berlin, Isaiah, 1969, *Four Essays on Liberty*, London; New York: Oxford University Press. (=1971, 小川晃一ほか訳『自由論』みすず書房.)
- Bickford, Susan, 1995, “In the Presence of Others: Arendt and Anzaldúa on the Paradox of Public Appearance,” Honig, B. (ed.), *Feminist Interpretations of Hannah Arendt*, University Park, Pa.: Pennsylvania State University Press: 313-35.
- , 1996, *The Dissonance of Democracy: Listening, Conflict, and Citizenship*, Ithaca, N.Y.: Cornell University Press.
- Blakely, Edward J. and Snyder, Mary Gail, 1997, *Fortress America: Gated Communities in the United States*, Washington, D.C.: Brookings Institution Press. (=2004, 竹井隆人訳『ゲーテッド・コミュニティ：米国の要塞都市』集文社.)
- Bollnow, Otto Friedrich, 1963, *Mensch und Raum*, Stuttgart: W. Kohlhammer. (=1978, 大塚恵一ほか訳『人間と空間』せりか書房.)
- , 1973, *Erziehung zum Gespräch*. (=1973, 浜田正秀編訳『対話への教育：ボルノー講演集』玉川大学出版部.)
- Calhoun, Craig, 1992, “Introduction: Habermas and the Public Sphere”, Calhoun, C.(ed.) , *Habermas and the Public Sphere*, Cambridge, Mass.: MIT Press: 1-48. (=1999, 山本啓ほか訳『ハーバマスと公共圏』未来社: 11-37.)
- Calhoun, Craig (ed.), 1992, *Habermas and the Public Sphere*, Cambridge, Mass.: MIT Press. (=1999, 新田滋・山本啓訳「公共圏の再考」『ハーバマスと公共圏』未来社.)
- Calhoun, Craig and McGowan, John.(eds.), *Hannah Arendt and the Meaning of Politics*. Minneapolis: University of Minnesota Press.

- Canovan, Margaret, 1974, *The Political Thought of Hannah Arendt*, London: Dent. (=1981, 寺島俊穂訳『ハンナ・アレントの政治思想』未来社.)
- , 1992, *Hannah Arendt: A Reinterpretation of Her Political Thought*, Cambridge; New York: Cambridge University Press. (=2004, 寺島俊穂・伊藤洋典訳『アレント政治思想の再解釈』未来社.)
- 千葉眞, 1996, 『アレントと現代』岩波書店.
- Cohen, Jean, L., 1995. “Interpreting the Notion of Civil Society”, Walzer, M.(ed.), *Toward a Global Civil Society*, Providence: Berghahn Books: 35-40. (=2001, 石田淳ほか訳『グローバルな市民社会に向かって』日本経済評論社: 43-50.)
- Cohen, Jean, L. and Arato, Andrew, 1992. *Civil Society and Political Theory*, Cambridge, Mass.: MIT Press.
- Communitarian Network, 1991, *The Responsive Communitarian Platform: Rights and Responsibility*, Communitarian Network Home Page (<http://communitariannetwork.org/> 2014.12.1.閲覧).
- Cooke, Philip, 1990, *Back to the Future: Modernity, Postmodernity, and Locality*, London; Boston: Unwin Hyman. (=1995, 坂井達朗訳『ポストモダンと地方主義』日本経済評論社.)
- Crossley, Nick and Michael, John, (eds.), 2004, *After Habermas: New Perspectives on the Public Sphere*, Oxford : Blackwell Publishing.
- 中央社会福祉審議会 地域福祉専門分科会, 1993, 「ボランティア活動の中長期的な振興方策について (意見具申)」 (<http://www.ipss.go.jp/publication/j/shiryou/no.13/data/shiryou/syakaifukushi/475.pdf> 2014.10. 閲覧).
- Delanty, Gerard, 2003, *Community*, New York: Routledge. (=2006, 山之内靖・伊藤茂訳『コミュニティ : グローバル化と社会理論の変容』NTT 出版.)
- D'Entreves, Maurizio, Passerin, 1994, *The Political Philosophy of Hannah Arendt*, London : Routledge.
- Derrida, Jacques, 1967, *La Voix et le Phénomène: Introduction au Problème du Signe dans la Phénoménologie de Husserl*, Paris: Presses Universitaires de France. (=1970, 高橋允昭訳『声と現象 : フッサール現象学における記号の問題への序論』理想社.)

- , 1990, *Limited Inc.*, Paris: Galilée, (=2002, 高橋哲哉ほか訳『有限責任会社』法政大学出版局.)
- , 1996, *Le Monolinguisme de l'Autre: Ou la Prothèse d'Origine*, Paris: Galilée. (=2001, 守中高明訳『たった一つの、私のものではない言葉：他者の単一言語使用』岩波書店.)
- Descartes, René, 1967, *Discours de la Methode*, Paris: Lib. Philosophique J. Vrin. (=1978, 野田又夫訳「方法序説」, 野田又夫編『デカルト 世界の名著 27』中央公論社.)
- Dreyfus, Hubert L., 1991, *Being-in-the-World: A Commentary on Heidegger's Being and Time, Division I*, Cambridge, Mass.: MIT Press. (=2000, 門脇俊介監訳『世界内存在：「存在と時間」における日常性の解釈学』産業図書.)
- Eley, Geoff, 1992, "Nations, Publics, and Political Cultures: Placing Habermas in the Nineteenth Century", Calhoun, C. (ed.), *Habermas and the Public Sphere*, Cambridge, Mass.: MIT Press: 289-399.
- Ettinger, Elzbieta, 1995, *Hannah Arendt / Martin Heidegger*, New Haven: Yale University Press. (=1996, 大島かおり訳『アーレントとハイデガー』みすず書房.)
- Etzioni, Amitai, 1996, *The New Golden Rule: Community and Morality in a Democratic Society*, New York: Basic Books. (=2001, 永安幸正監訳『新しい黄金律：「善き社会」を実現するためのコミュニタリアン宣言』麗澤大学出版会.)
- Foucault, Michel, 1966, *Les Mots et les Choses: Une Archéologie des Sciences Humaines*, Paris: Gallimard. (=1974, 渡辺一民・佐々木明訳『言葉と物：人文科学の考古学』新潮社.)
- , 1975, *Surveiller et Punir: Naissance de la Prison*, Paris: Gallimard. (=1977, 田村俣訳『監獄の誕生：監視と処罰』新潮社.)
- Fraser, Nancy, 1992, "Rethinking the Public Sphere", Calhoun, C. (ed.), *Habermas and the Public Sphere*, Cambridge, Mass.: MIT Press: 109-42. (=1999, 新田滋・山本啓訳「公共圏の再考」『ハーバマスと公共圏』未来社: 117-59.)
- Frazer, Elizabeth, 1999, *The Problems of Communitarian Politics: Unity and Conflict*, Oxford [Eng.]; New York: Oxford University Press.
- 藤本一勇, 2005, 「アーレント『人間の条件』における公共性の条件」, 仲正昌樹編『ポスト近代の公共空間』御茶の水書房: 9-32.
- 福田昌子, 1950, 「医療の公共性について」『社会保険旬報』239: 7.

- 船橋晴俊, 1985, 「『公共性』と被害救済との対決をどう解決するか」, 船橋晴俊ほか著『新幹線公害：高速文明の社会問題』有斐閣: 238-72.
- 船橋晴俊ほか著, 1985, 『新幹線公害：高速文明の社会問題』有斐閣.
- 船橋晴俊・壽福眞美編, 2013, 『公共圏と熟議民主主義：現代社会の問題解決』法政大学出版局.
- 何初彦, 1950, 「放送の公共性」『経営評論』5(4): 57.
- 権安理, 2002, 「市民社会論の再考と公共圏の位置——公共圏への理念的視座」『経済社会学会年報』24: 51-9.
- , 2003, 「開かれたコミュニティの可能性——コミュニティ論の新たな視座」, 田村正勝編『社会哲学講座 甦るコミュニティ：哲学と社会科学の対話』文眞堂: 242-67.
- , 2004a, 「日常性と声——ローティからの展開」『ソシオサイエンス』10: 27-41.
- , 2004b, 「コモンズの現前と間隔化」, 仲正昌樹編『差異化する正義』御茶の水書房: 15-39.
- , 2004c, 「ハンナ・アーレントにおけるパフォーマティヴな共同性をめぐって——コンスタティヴ／パフォーマティヴとパロール／エクリチュールの交差」『現代社会理論研究』14: 14-24.
- , 2005a, 「公共空間は、なぜ、いかなる空間なのか——ハンナ・アーレントにおける公共空間をめぐって」, 仲正昌樹編『ポスト近代の公共空間』御茶の水書房: 69-97.
- , 2005b, 「ローカル・コミュニティの思想と現象学——『私的／公共的』区分の観点から」『社学研論集』6: 1-16.
- , 2005c, 「ハンナ・アーレントにおける『死』をめぐって——判断の位置」『現代社会理論研究』15: 208-19.
- , 2006a, 「コミュニティと公共空間の相違に関する考察——複数性の位相と社会認識」『社学研論集』7: 1-15.
- , 2006b, 「ハンナ・アーレントとポスト・ハーバーマスの公共論——社会学におけるアーレント公共空間論の受容をめぐって」『ソシオサイエンス』12: 30-45.
- , 2006c, 「球体と地球——グローバル時代におけるハンナ・アーレント論序説」, 仲正昌樹編『グローバル化する市民社会』御茶の水書房: 153-81.
- , 2007, 「公共論的転回の問題構成——コミュニケーションとメディアをめぐって」『社学研論集』10: 1-15.
- , 2009, 「コミュニティ論における文化論的転回をめぐって——モダンのコミュニティ論とポストモダンのコミュニティ論」『現代社会学理論研究』3: 175-86.

- , 2011, 「公共施設としての学校から、公共空間としての廃校へ——千葉県鴨川市（旧）大山小学校の事例分析と地域における公共性の再編成」『経済社会学会年報』33: 108-16.
- , 2103, 「廃校活用の公共性と有効性——千葉県鴨川市（旧）大山小学校活用における〈時／空間〉をめぐって」『応用社会学研究』55: 141-53.
- Habermas, Jürgen, (1962)1990, *Strukturwandel der Öffentlichkeit: mit einem Vorwort zur Neuauflage*, Frankfurt am Main: Suhrkamp. (=1973)1994, 細谷貞雄・山田正行訳『公共性の構造転換』第二版, 未来社.)
- , 1971, *Philosophisch-Politische Profile*, Frankfurt am Main: Suhrkamp. (=1984; 1986, 小牧治・村上隆夫訳『哲学的・政治的プロフィール』上・下巻, 未来社.)
- , 1981, *Theorie des kommunikativen Handelns, B .1-2*, Frankfurt am Main: Suhrkamp. (=1985; 1986; 1987, 河上倫逸ほか訳『コミュニケーション的行為の理論』上・中・下巻, 未来社.)
- , 1988, *Nachmetaphysisches Denken. Philosophische Aufsätze*, Frankfurt am Main: Suhrkamp. (=1990, 藤沢賢一郎ほか訳, 『ポスト形而上学 of 思想』未来社.)
- , 1989, *The Structural Transformation of the Public Sphere: An Inquiry into a Category of Bourgeois Society*, translated by Burger, T. with the assistance of Lawrence, F., Cambridge, Mass.: MIT Press.
- , 1992, *Faktizität und Geltung: Beiträge zur Diskurstheorie des Rechts und des demokratischen Rechtsstaats*, Frankfurt am Main: Suhrkamp. (=2002 ; 2003, 河上倫逸・耳野健二訳『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・下巻, 未来社.)
- 花田達朗, 1991, 「空間概念としての Öffentlichkeit——ハーバーマスにおける公共圏とコミュニケーション的合理性」『Sociologica』15(2): 19-47.
- , 1996, 『公共圏という名の社会空間』木鐸社.
- , 1999, 『メディアと公共圏のポリティクス』東京大学出版会.
- Hardt, Michael and Negri, Antonio, 2000, *Empire*, Cambridge, Mass.: Harvard University Press. (=2003, 水嶋一憲ほか訳『帝国：グローバル化の世界秩序とマルチチュードの可能性』以文社.)
- 晴山一穂, 2009, 「公共性概念に関する一考察」『専修法学論集』106: 53-80.
- 長谷部恭男・金泰昌編, 2004, 『公共哲学. 12 法律から考える公共性』東京大学出版会.

- 長谷川公一, 2000, 「共同性と公共性の現代的位相」『社会学評論』50(4): 436-50.
- 長谷川公一・船橋晴俊, 1985, 「新幹線公害問題とは何か: 名古屋新幹線公害問題の歴史と現状」,
船橋晴俊ほか著『新幹線公害: 高速文明の社会問題』有斐閣: 2-60.
- 橋爪大三郎, 2000, 「公共性とは何か」『社会学評論』50(4): 451-63.
- 蓮見音彦, 1991, 「現代地域社会論」, 青井和夫監・蓮見音彦編『地域社会学』サイエンス社: 3-43.
- 林和孝, 2003, 「公共空間とはどのようなものか」, 坪郷實編『新しい公共空間をつくる: 市民活動の営みから』日本評論社: 2-12.
- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich, 2010, *Vorlesungen ueber die Philo* ,
Frankfurt am Main: Suhrkamp. (=1994a; 1994b, 長谷川宏訳『歴史哲学講義』上・下巻, 岩波書店.)
- Heidegger, Martin, 1977, *Sein und Zeit*, Tübingen: M. Niemeyer. (=2003a; 2003b; 2003c,
原佑・渡邊二郎訳『存在と時間』I・II・III巻, 中央公論社.)
- Hénaff, Marcel, and Strong, Tracy B. (eds.), 2001, *Public Space and Democracy*, Minneapolis: University of Minnesota Press.
- 日暮雅夫, 2000, 「対抗的公共圏形成のために: ハーバマスとその後」『唯物論研究年誌 第5号: 新たな公共性を求めて』唯物論研究協会: 91-115.
- 平石直昭・金泰昌編, 2006, 『公共哲学. 17 知識人から考える公共性』東京大学出版会.
- 平子義雄, 2008, 『公共性のパラドックス: 私たちこそ公共精神の持ち主』世界思想社.
- 平田清明, 1969, 『市民社会とマルクス主義』岩波書店.
- 広井良典・小林正弥編, 2010, 『コミュニティ: 公共性・コモンズ・コミュニタリアニズム』勁草書房.
- Honig, Bonnie, 1995, "Toward an Agonistic Feminism", Honig, B. (ed.), *Feminist Interpretations of Hannah Arendt*, University Park, Pa.: Pennsylvania State University Press: 135-66. (=2001, 岡野八代, 志水紀代子訳「アゴニスティック・フェミニズムに向かって」『ハンナ・アーレントとフェミニズム』未来社: 194-240.)
- 千川剛史, 2001, 『公共圏の社会学: デジタル・ネットワーキングによる公共圏構築へ向けて』法律文化社.
- , 2003, 『公共圏とデジタル・ネットワーキング』法律文化社.
- 星野智編, 2004, 『公共空間とデモクラシー』中央大学出版部.

- Husserl, Edmund, 1992, *Cartesianische Meditationen: die Krisis der europäischen Wissenschaften: Text nach Husserliana VI / Edmund Husserl*, Hamburg: F. Meiner. (= 1980, 船橋弘訳「デカルト的省察」, 細谷恒夫編『世界の名著. 62 ブレンダーノ フッサール』中央公論社: 173-353.)
- 市野川容孝, 2006, 『社会』岩波書店.
- 市野川容孝・金泰昌編, 2006, 『公共哲学. 19 健康・医療から考える公共性』東京大学出版会.
- 井出嘉憲, 1974, 「国家行政における〈官〉の支配——ことばと制度」, 溪内謙ほか編『現代行政と官僚制. 上』東京大学出版会: 47-102.
- 五十嵐沙千子, 2006a, 「ポストモダンにおける公共性の問題 (上)」『東海大学紀要 文学部』85: 72(23)-60(35).
- , 2006b, 「ポストモダンにおける公共性の問題 (下)」『東海大学紀要 文学部』86: 176(39)-160(160).
- 今田高俊・金泰昌編, 2004, 『公共哲学. 13 都市から考える公共性』東京大学出版会.
- 今井弘道編, 2001, 『新・市民社会論』風行社.
- 稲葉振一郎, 2006, 『モダンのクールダウン: 片隅の啓蒙』NTT出版.
- , 2008, 『「公共性」論』NTT出版.
- 稲垣久和, 2013, 『実践の公共哲学: 福祉・科学・宗教』春秋社.
- 稲垣久和・金泰昌編, 2006, 『公共哲学. 16 宗教から考える公共性』東京大学出版会.
- 井上匡子, 2001, 「流動と構築——現代市民社会論とフェミニズム」, 今井弘道編『新・市民社会論』風行社: 205-45.
- 井上達夫, 1999, 『他者への自由: 公共性の哲学としてのリベラリズム』創文社.
- , 2006a, 「まえがき——公共性の危うさと困難さ」, 井上達夫編『公共性の法哲学』ナカニシヤ出版: i-viii.
- , 2006b, 「公共性とは何か」, 井上達夫編『公共性の法哲学』ナカニシヤ出版: 3-27.
- 石田雅樹, 2009, 『公共性への冒険: ハンナ・アレントと《祝祭》の政治学』勁草書房.
- 石牟礼道子, 1972, 『苦海浄土: わが水俣病』講談社.
- 伊藤洋典, 2001, 『ハンナ・アレントと国民国家』木鐸社.
- , 2004, 「公共空間としての『地域』」, 岩岡中正・伊藤洋典編『「地域公共圏」の政治学』ナカニシヤ出版: 52-79.
- 伊藤正己, 1966, 「新聞の企業性と公共性: 社会的責任ということについて」『別冊潮』3: 76-85.

- 岩岡中正・伊藤洋典編，2004，『「地域公共圏」の政治学』ナカニシヤ出版。
- Jay, Martin, 1986, *Permanent Exiles*, New York: Columbia University Press. (=1989, 今村仁司ほか他訳『永遠の亡命者たち』新曜社.)
- 金光昭，1949，「電気通信事業における公共性と企業性——電気通信機構よりみた一考察」『電気通信経営月報』2: 31-6.
- Kant, Immanuel, (1784)2012, *Beantwortung der Frage: Was ist Aufklarung*, Createspace. (=1950, 篠田英雄訳『啓蒙とは何か』岩波書店.)
- 柄谷行人，1988，『内省と遡行』講談社。
- ，1992，『探究Ⅰ』講談社。
- ，1994，『探究Ⅱ』講談社。
- Kateb, George, 1983, *Hannah Arendt, Politics, Conscience, Evil*, Totowa, N.J.: Rowman & Allanheld.
- 加藤晴明，1994，「情報と社会Ⅱ——情報化社会の表層」，小林修一・加藤晴明著『《情報》の社会学』福村出版: 133-209.
- 加藤好一・寺嶋英介，2011，『日本型社会的協同組合』の提案と『3.11』後の社会のつくり直し——『新しい公共』推進会議をめぐって』『社会運動』376: 2-8.
- 加藤典洋，1999，『日本の無思想』平凡社。
- 川原彰，2006，『現代市民社会論の新地平：《アレント的モメント》の再発見』有信堂。
- 川崎修，1989，「ハンナ・アレントはハイデガーをどう読んだか」『思想』780: 48-92.
- ，1997，「アレントを導入する」『現代思想』25-8: 111-27.
- ，1998，『アレント 公共性の復権』講談社。
- ，2010a，『ハンナ・アレントの政治理論』岩波書店。
- ，2010b，『ハンナ・アレントと現代思想』岩波書店。
- ，2010c，『「政治的なるもの」の行方』岩波書店。
- 萱野稔人，2005，『国家とは何か』以文社。
- Keane, John, 1998, *Civil Society: Old Images, New Visions*, Cambridge, [Eng.]: Polity Press.
- 菊池理夫，2001，「英米のコミュニタリアニズムと地域政策」『松阪大学地域社会研究所報』(13): 9-42.
- 木前利秋，1997，『「始まり」の構想力——唯一性と複数性の間』『現代思想』25-8: 263-75.
- 金泰昌，2001，「今何故、公共哲学共同研究会なのか」，佐々木毅・金泰昌編『公共哲学. 1: 公と

- 私の思想史』東京大学出版会: ix-xiii.
- 金泰昌編, 2010, 『ともに公共哲学する : 日本での対話・共働・開新』東京大学出版会.
- 小林正弥, 2002, 「新公共主義の基本的展望——戦後日本政治理論の観点から」, 佐々木毅・金泰昌編『公共哲学. 10 21世紀公共哲学の地平』東京大学出版会: 111-44.
- , 2010a, 「『市民性の教育』の理念と課題——コミュニタリアニズム的共和主義と教育基本法改定問題」『武蔵野大学政治経済研究所年報』2: 157-80.
- , 2010b, 『友愛革命は可能か : 公共哲学から考える』平凡社.
- 小林良彰・金泰昌編, 2004, 『公共哲学. 14 リーダーシップから考える公共性』東京大学出版会.
- 小林よしのり, 1998, 『新・ゴーマニズム宣言 SPECIAL 戦争論』幻冬舎.
- 古賀徹, 2001, 『超越論的虚構』情況出版.
- 小泉義之, 1996, 『デカルト＝哲学のすすめ』講談社.
- 国民生活審議会調査部会 コミュニティ問題小委員会, 1969, 「コミュニティ——生活の場における人間性の回復——」
(<http://www.ipss.go.jp/publication/j/shiryoku/no.13/data/shiryoku/syakaifukushi/32.pdf>. 2014.12.4.閲覧).
- 小松隆二, 2004, 『公益とは何か』論創社.
- 小路田泰直, 1995, 「天皇制と公共性」『日本史研究』391: 3-27.
- 古茂田宏, 2003, 「ハンナ・アーレントの革命論」, 吉田傑俊ほか編『アーレントとマルクス』大月書店: 16-46.
- 厚生労働省 社会・援護局地域福祉課, 2007, 「ボランティアについて」, 厚生労働省ホームページ (<http://www.mhlw.go.jp/shingi/2007/12/dl/s1203-5e.pdf>. 2014.12.1.閲覧).
- Kristeva, Julia, 1999, *Le Génie Féminine: Hannah Arendt*, Paris: Fayard. (=2006, 松葉祥一ほか訳『ハンナ・アーレント: 「生」は一つのナラティブである』作品社.)
- 久野収, 1975, 『政治的市民の復権』潮出版社.
- Lipietz, Alain, 2001, *Pour le Tiers Secteur: l'Économie Sociale et Solidaire: Pourquoi et Comment*. (=2011, 井上泰夫訳, 『サードセクター: 「新しい公共」と「新しい経済」』藤原書店.)
- Lippmann, Walter, 1955, *The Public Philosophy*, London: H. Hamilton. (=矢部貞治訳, 1957, 『公共の哲学』時事通信社.)

- Low, Setha and Smith, Neil, (eds.), 2006, *The Politics of Public Space*, New York: Routledge.
- Lyotard, Jean-François, 1979, *La Condition Postmoderne: Rapport sur le Savoir*, Paris: Éditions de Minuit. (=1986, 小林康夫訳『ポスト・モダンの条件』書肆風の薔薇.)
- , 1991, *Lectures d'Enfance*, Paris: Galilée. (=1995, 小林康夫ほか訳『インファンス読解』未来社.)
- MacIntyre, Alasdair, 1981, *After Virtue: A Study in Moral Theory*, Notre Dame, Ind.: University of Notre Dame Press. (=1993, 篠崎榮訳『美德なき時代』みすず書房.)
- MacIver, Robert M., (1917)1970, *Community, A Sociological Study: Being an Attempt to Set out the Nature and Fundamental Laws of Social Life*, 4th ed., London: Cass. (=1975, 中久郎・松本通晴監訳『コミュニティ：社会学的研究-社会生活の性質と基本法則に関する一試論』ミネルヴァ書房.)
- 牧野英二, 1996, 『遠近法主義の哲学：カントの共通感覚論と理性批判の間』弘文堂.
- 間宮陽介, 1999, 『丸山眞男：日本近代における公と私』筑摩書房.
- 松原治郎・似田貝香門編, 1976, 『住民運動の論理』学陽書房.
- 松浪信三郎, 1969, 『実存主義』岩波書店.
- 松野弘, 2004, 『地域社会形成の思想と論理：参加・協働・自治』ミネルヴァ書房.
- 松下圭一, 2004, 『戦後政党の発想と文脈』東京大学出版会.
- 丸山眞男, 1961, 『日本の思想』岩波書店.
- Melucci, Alberto, 1989, *Nomads of the Present: Social Movements and Individual Needs in Contemporary Society*, London: Hutchinson. (=1997, 山之内靖ほか訳『現在に生きる遊牧民：新しい公共空間の創出に向けて』岩波書店.)
- Merleau-Ponty, Maurice, 1945, *Phénoménologie de la Perception*, Paris: Gallimard. (=1967; 1974, 竹内芳郎ほか訳『知覚の現象学.1』『知覚の現象学.2』みすず書房.)
- , 1960, *Signes*, Paris: Gallimard. (=1969, 1970, 竹内芳郎ほか訳『シーニュ.1』『シーニュ.2』みすず書房.)
- 道場親信, 2005, 「新版・解説」, 宮崎省吾『いま、「公共性」を撃つ [ドキュメント] 横浜新貨物線反対運動』創土社: 323-71.
- , 2006, 「1960-70年代『市民運動』『住民運動』の歴史的位罫：中断された『公共性』論議と運動史的文脈をつなぎ直すために」『社会学評論』57(2): 240-58.
- 三島憲一, 2001, 「公共性の三度の構造転換」『哲学』52: 18-35.

- 宮本久雄・金泰昌編，2004，『公共哲学. 15 文化と芸能から考える公共性』東京大学出版会。
- 宮本憲一，1981，『現代資本主義と国家』岩波書店。
- ，1987，『日本の環境政策』大月書店。
- ，1989，『公共性の政治経済学』自治体研究社。
- ，2000，『日本社会の可能性：持続可能な社会へ』岩波書店。
- 宮本憲一・山田明編，1982，『公共事業と現代資本主義』垣内出版。
- 宮崎文彦，2010，「行政・コミュニティ・公共性：支援・媒介的行政による協働と自治の実現」，
広井良典・小林正弥編『コミュニティ：公共性・コモンズ・コミュニタリアニズム』勁草書
房：191-206。
- 宮崎省吾，(1975)2005，『いま、「公共性」を撃つ〔ドキュメント〕横浜新貨物線反対運動』創
土社。
- ，(1976)2005，「〈公共性〉とはなにか」，中村紀一編『住民運動“私”論』創土社：53-76。
- 水原彪，1996，「わが国における『公私』観念の歴史的展開」，歴史と方法編集委員会編『歴史と
方法 I 日本史における公と私』青木書店：91-118。
- 文部科学省 中央教育審議会，2002，「青少年の奉仕活動・体験活動の推進方策等について（答
申）」，文部科学省ホームページ
(http://www.mext.go.jp/b_menu/shingi/chukyo/chukyo0/toushin/1287510.htm。
2014.9.10. 閲覧)。
- 文部科学省 教育課程審議会，1997，「教育課程の基準の改善の基本方向について（中間まとめ）」，
文部科学省ホームページ
([http://www.mext.go.jp/b_menu/shingi/old_chukyo/old_katei1998_index/toushin/13102
43.htm](http://www.mext.go.jp/b_menu/shingi/old_chukyo/old_katei1998_index/toushin/1310243.htm)。2014.11.10. 閲覧)。
- 森川輝一，2010，『〈始まり〉のアーレント：『出生』の思想の誕生』岩波書店。
- 森岡正博，1993，『意識通信：ドリーム・ナビゲイターの誕生』筑摩書房。
- 盛山和夫ほか編，2012a，『公共社会学. 1：リスク・市民社会・公共性』東京大学出版会。
- ，2012b，『公共社会学. 2：少子高齢社会の公共性』東京大学出版会。
- Mouffe, Chantal, 1993, *The Return of the Political*, London: Verso. (=1998, 千葉眞ほか訳
『政治的なるものの再興』日本経済評論社.)
- ，2005, *On the Political*, London ; New York: Routledge. (=2008, 酒井隆史監訳『政治的
なものについて：闘技的民主主義と多元主義的グローバル秩序の構築』明石書店.)

- 村上弘, 2007, 「公共性について」『立命館法學』6: 1937(345)-91(99).
- 内閣府「新しい公共」円卓会議, 2010, 「『新しい公共』宣言」, 内閣府ホームページ
(<http://www5.cao.go.jp/npc/pdf/declaration-nihongo.pdf>. 2014.11.11.閲覧).
- 内閣府政策統括官, 2012, 「『新しい公共』に関する取り組みについて」, 内閣府ホームページ
(<http://www5.cao.go.jp/npc/pdf/torikumi0906.pdf>. 2014.10.11.閲覧).
- 仲正昌樹, 2001, 『〈法〉と〈法外なもの〉』御茶の水書房.
- , 2002, 『法の共同体』御茶の水書房.
- , 2003, 『「不自由」論: 「何でも自己決定」の限界』筑摩書房.
- , 2009, 『今こそアーレントを読み直す』講談社.
- , 2014, 『ハンナ・アーレント「人間の条件」入門講義』作品社.
- 中村哲, 1953, 「国家の階級性と公共性」『法學志林』50(3.4): 269-79.
- 中野敏男, 1999, 「ボランティア動員型市民社会論の陥穽」『現代思想』27-5: 72-93.
- , 2001, 『大塚久雄と丸山眞男: 動員、主体、戦争責任』青土社.
- 難波田春夫, 1982, 『社会哲学序説』早稲田大学出版部.
- 似田貝香門, 1976a, 「開発政策=計画と住民運動」, 松原治郎・似田貝香門編『住民運動の論理』学陽書房: 201-46.
- , 1976b, 「住民運動の理論的課題と展望」, 松原治郎・似田貝香門編『住民運動の論理』学陽書房: 331-96.
- , 2001, 「市民の複数性——今日の生をめぐる〈主体性〉と〈公共性〉」, 『市民と地域: 自己決定・協働, その主体』地域社会学会年報第13集: 38-56.
- , 2008a, 「市民の複数性——今日の生をめぐる〈主体性〉と〈公共性〉」, 似田貝香門編『自立支援の実践知: 阪神淡路大震災と共同・市民社会』東信堂: 3-29.
- , 2008b, 「〈ひとりの人として〉を目指す支援の実践知」, 似田貝香門編『自立支援の実践知: 阪神淡路大震災と共同・市民社会』東信堂: 249-323.
- 似田貝香門編, 2008, 『自立支援の実践知: 阪神淡路大震災と共同・市民社会』東信堂.
- 仁平典宏, 2011a, 『「ボランティア」の誕生と終焉: 〈贈与のパラドックス〉の知識社会学』名古屋大学出版会.
- , 2011b, 「被災者支援から問い直す『新しい公共』」『Posse: 時代がわかる雇用問題論争誌』11: 88-96.
- , 2012, 「二つの震災と市民セクターの再編: 3.11 被災者支援に刻まれた『統治の転換』の

- 影をめぐって』『福祉社会学研究』9: 98-118.
- 西川裕子, 2001, 『『私』の居場所/居方』『思想』925: 149-68.
- 西尾幹二著・新しい歴史教科書をつくる会編, 1999, 『国民の歴史』産経新聞ニュースサービス.
- 西尾勝・小林正弥・金泰昌編, 2004, 『公共哲学. 11 自治から考える公共性』東京大学出版会.
- 西澤晃彦, 1996, 『『地域』という神話——都市社会学者は何を見ないのか?』『社会学評論』47(1): 47-62.
- O'Brien, Mary, 1981, *The Politics of Reproduction*, Boston: Routledge & Kegan Paul.
- 小川仁志, 2011, 『日本を再生! ご近所の公共哲学: 自治会から地球の裏側の問題まで』技術評論社.
- 小熊英二, 2002, 『〈民主〉と〈愛国〉: 戦後日本のナショナリズムと公共性』新曜社.
- , 2012, 『社会を変えるには』講談社.
- 大森彌, 2004, 「身近な公共空間」, 西尾勝ほか編『公共哲学 11 自治から考える公共性』東京大学出版会: 155-79.
- 小野紀明, 1994, 『現象学と政治: 二十世紀ドイツ精神史研究』行人社.
- 大澤真幸, 2002, 「〈公共性〉の条件(上) 自由と開放をいかにして両立させるのか」『思想』942: 4-21.
- , 2003a, 「〈公共性〉の条件(下の1) 自由と開放をいかにして両立させるのか」『思想』946: 70-94.
- , 2003b, 「〈公共性〉の条件(完) 自由と開放をいかにして両立させるのか」『思想』947: 127-48.
- Rasmussen, David, 1990, *Universalism vs. Communitarianism: Contemporary Debates in Ethics*, Cambridge, Mass.: MIT Press. (=1998, 菊池理夫ほか訳『普遍主義対共同体主義』日本経済評論社.)
- Riedel, Manfred, 1975-82, "Begriffe und Geschichte", Brunner, O., Conze, W., Koselleck, R., (hrsg.), *Geschichtliche Grundbegriffe*, Stuttgart: Klett. (=1990, 河上倫逸ほか訳『市民社会の概念史』以文社.)
- Rorty, Richard, 1991, *Objectivity, Relativism, and Truth*, New York: Cambridge University Press.
- Rose, Nicholas, 1996, "Governing 'Advanced' Liberal Democracies," Barry, A. et al. (eds.), *Foucault and Political R* *-liberalism and Rationalities of*

- Government*, London: UCL Press: 37-64.
- 佐伯啓思, 1997, 『「市民」とは誰か』 PHP 研究所.
- , 1998, 『「アメリカニズム」の終焉: シヴィック・リベラリズム精神の再発見へ』 ティビーエス・ブリタニカ
- , 2001, 『国家についての考察』 飛鳥新社.
- , 2002, 「発題 VI 国家・国民・公共性」, 佐々木毅・金泰昌編『公共哲学.5: 国家と人間と公共性』 東京大学出版会: 147-76.
- 齋藤純一, 1987, 「政治的公共性の再生をめぐる」, 藤原保信ほか編『ハーバーマスと現代』 新評論: 255-74.
- , 1997, 「表象の政治／現われの政治」『現代思想』 25-8: 158-77.
- , 2000, 『公共性』 岩波書店.
- , 2003, 「親密圏と安全性の政治」, 齋藤純一編『親密圏のポリティクス』 ナカニシヤ出版: 211-36.
- 齋藤純一編, 2003, 『親密圏のポリティクス』 ナカニシヤ出版.
- 齋藤純一・竹村和子, 2000, 「親密圏と公共圏の〈あいだ〉」『思想』 7-26.
- 齋藤吉雄, 1982, 「コミュニティ論の今日的課題」『社会学研究』 42/43: 61-78.
- 阪口正二郎, 2010, 「異論の窮地と異論の公共性」, 阪口正二郎編『公共性: 自由が / 自由を可能にする秩序』 岩波書店: 21-43.
- 阪口正二郎編, 2010, 『公共性: 自由が/自由を可能にする秩序』 岩波書店.
- 酒井隆史, 1999, 「リベラリズム批判のために」『現代思想』 27-5: 156-79.
- , 2001, 『自由論: 現在性の系譜学』 青土社.
- 坂本義和, 1997, 『相対化の時代』 岩波書店.
- Sandel, Michael J., 1982, *Liberalism and the Limits of Justice*, Cambridge: Cambridge University Press. (=2009, 菊池理夫訳『自由主義と正義の限界』 三嶺書房.)
- , 1996, *Dissident's Discontent: America in Search of a Public Philosophy*, Cambridge, Mass.: Belknap Press of Harvard University Press. (=2010; 2011, 千葉大学人文社会科学部公共哲学センター 訳『民主政の不満: 公共哲学を求めるアメリカ』 上・下, 勁草書房.)
- , 2005, *Public Philosophy in Politics*, Cambridge, Mass.: Harvard University Press. (=2011, 鬼澤忍訳『公共哲学: 政治における道徳を考える』 筑摩書房.)

- 佐々木毅・金泰昌編, 2002, 『公共哲学. 1 公と私の思想史』 東京大学出版会.
- , 2002, 『公共哲学. 2 公と私の社会科学』 東京大学出版会.
- , 2002, 『公共哲学. 3 日本における公と私』 東京大学出版会.
- , 2002, 『公共哲学. 4 欧米における公と私』 東京大学出版会.
- , 2002, 『公共哲学. 5 国家と人間と公共性』 東京大学出版会.
- , 2002, 『公共哲学. 6 経済からみた公私問題』 東京大学出版会.
- , 2002, 『公共哲学. 7 中間集団が開く公共性』 東京大学出版会.
- , 2002, 『公共哲学. 8 科学技術と公共性』 東京大学出版会.
- , 2002, 『公共哲学. 9 地球環境と公共性』 東京大学出版会.
- , 2002, 『公共哲学. 10 21世紀公共哲学の地平』 東京大学出版会.
- Schmitt, Carl, 1932, *Der Begriff des Politischen*, München: Duncker & Humblot. (=1970, 田中浩・原田武雄訳『政治的なものの概念』 未来社.)
- 関嘉寛, 2008, 『ボランティアからひろがる公共空間』 梓出版社.
- Shannon, Claude, E. and Weaver, Warren, 1949, *The Mathematical Theory of Communication*, Urbana: University of Illinois Press.
- 渋谷望, 1999, 「〈参加〉への封じ込め」『現代思想』 27-5: 94-105.
- , 2003, 『魂の労働：ネオリベラリズムの権力論』 青土社.
- 篠原一, 1977, 『市民参加』 岩波書店.
- 篠原雅武, 2008, 『公共空間の政治理論』 人文書院.
- 清水洋行, 2001, 「地域社会における新たな主体像をめぐるアプローチの可能性と課題——第25回大会シンポジウム『市民と地域 —自己決定・協働、その主体—』をめぐって」『市民と地域：自己決定・協働、その主体』 地域社会学会年報第13集: 20-37.
- 速水聖子, 2002, 「コミュニティ論におけるローカリティ (Locality) 概念の考察」『東日本国際大学紀要』 7(2): 61-80.
- , 2003, 「『住むこと』の論理とローカリティ (Locality) 概念についての考察」『社会論集』 (9): 1-21.
- 鈴村興太郎・宇佐美誠・金泰昌編, 2006, 『公共哲学. 20 世代間関係から考える公共性』 東京大学出版会.
- 多田憲一郎, 2006, 「『公共性』のパラダイム転換と地域の再生」, 山崎怜・多田憲一郎編, 『新しい公共性と地域の再生：持続可能な分権型社会への道』 昭和堂: 2-25.

- 田原嗣郎, 1988, 「日本の『公・私』(上)」『文学』56(9): 103-13.
- 高嶋通敏, 2001, 「『市民社会』問題——日本における文脈」『思想』924: 4-23.
- , 2003, 『現代市民政治論』世織書房.
- 高田昭彦, 2004, 「市民運動の現在: NPO・市民活動による社会構築」, 帯刀治・北川隆吉編『社会運動研究入門』文化書房博文社: 80-110.
- 高田珠樹, 2003, 「今どきハイデガーを読むということ——公共性の絶え間ない構造転換の中で」
Heidegger-Forum vol.3: 29-8. ハイデガーフォーラム・ホームページ
(<http://heideggerforum.main.jp/ej3data/article3.pdf>. 2014.8.10. 閲覧).
- 高橋哲哉, 1995, 『記憶のエチカ』岩波書店.
- 竹井隆人, 2005, 『集合住宅デモクラシー: 新たなコミュニティ・ガバナンスのかたち』世界思想社.
- , 2009, 『社会をつくる自由: 反コミュニティのデモクラシー』筑摩書房.
- 武川正吾, 2003, 「グローカリティと公共性の転換——コミュニティ形成から地域福祉へ」『「公共性」の転換と地域社会』地域社会学会年報第15集:1-19.
- 竹中竜雄, 1956, 「公益企業における公共性と営利性の調和」『電力経済研究所所報』3: 43-52.
- 竹内章郎, 2003, 「アーレントの発想は現代の変革に資するか?」, 吉田傑俊ほか編『アーレントとマルクス』大月書店: 154-79.
- Taminiaux, Jacques, 1997, *The Thracian Maid and the Professional Thinker: Arendt and Heidegger*; trans. by Michael Gendre, Albany: State University of New York Press.
- 田村正勝, 1986, 『社会科学のための哲学』行人社.
- , 1995, 『新時代の社会哲学: 近代的パラダイムの転換』早稲田大学出版部.
- , 2007, 『社会科学原論講義』早稲田大学出版部.
- 田村正勝編, 2003, 『社会哲学講座 甦るコミュニティ: 哲学と社会科学の対話』文眞堂.
- , 2009, 『ボランティア論: 共生の理念と実践』ミネルヴァ書房.
- 田中重好, 2002, 「地域社会における公共性——公共性と共同性の交点を求めて(1)」『地域における「公共性」の再編成』地域社会学会年報第14集 10-35.
- , 2010, 『地域から生まれる公共性: 公共性と共同性の交点』ミネルヴァ書房.
- 田中智志, 1997, 「コモンからパブリックへ——19世紀の教育・統治の台座」『近代教育フォーラム』6: 143-57.
- 立岩真也, 2005, 「公共性による公共の剥奪」『談〔特集〕「公共性」と例外状態』72: 39-62.

- Taylor, Charles, [et al.], 1994, *Multiculturalism: Examining the Politics of Recognition*, Princeton, N.J.: Princeton University Press. (=1996, 佐々木毅ほか訳『マルチカルチュラルリズム』岩波書店.)
- 寺島俊徳, 1990, 『生と思想の政治学：ハンナ・アレントの思想形成』芦書房.
- , 2006, 『ハンナ・アレントの政治理論：人間的な政治を求めて』ミネルヴァ書房.
- 坪郷實, 2003, 「市民活動と公共空間の現在」, 坪郷實編『新しい公共空間をつくる：市民活動の営みから』日本評論社: 15-35.
- , 2011, 「新しい公共空間と市民社会の強化の課題」, 坪郷實・中村圭介編『現代の社会政策 5 新しい公共と市民活動・労働運動』明石書店: 15-51.
- 坪郷實編, 2003, 『新しい公共空間をつくる：市民活動の営みから』日本評論社.
- Uexküll, Jakob von, 1970, *Streifzüge durch die Umwelten von Tieren und Menschen*, Frankfurt am Main: S. Fischer. (=2005, 日高敏隆・羽田節子訳『生物から見た世界』岩波書店.)
- 梅木達郎, 2002, 『脱構築と公共性』松籟社.
- , 2004, 「輝ける複数性」『思想』958: 29-58.
- , 2005, 『支配なき公共性』洛北出版.
- 牛山久仁彦, 2004, 「市民運動の変化と政策・制度要求」, 帯刀治・北川隆吉編『社会運動研究入門』文化書房博文社: 60-79.
- Villa, Dana R., 1996, *Arendt and Heidegger: The Fate of the Political*, Princeton, NJ: Princeton University Press. (=2004, 青木隆嘉訳『アレントとハイデガー』法政大学出版局.)
- , 1997, “Hannah Arendt: Modernity, Alienation, and Critique”, Calhoun, C and McGowan, J. (eds.), *Hannah Arendt and the Meaning of Politics*, Minneapolis: University of Minnesota Press: 179-206.
- , 1999, *Politics, Philosophy, Terror: Essays on the Thought of Hannah Arendt*, Princeton, N.J.: Princeton University Press. (=2004, 伊藤誓・磯山甚一 訳『政治・哲学・恐怖：ハンナ・アレントの思想』法政大学出版局.)
- Walzer, Michael, 1983, *Spheres of Justice: A Defense of Pluralism and Equality*, New York: Basic Books. (=1999, 山口晃訳『正義の領分：多元性と平等の擁護』而立書房.)
- , 1995, “The Concept of the Civil Society”, Walzer, M., (ed.), *Toward a Global Civil Society*,

- Providence: Berghahn Books: 7-27. (=2001, 石田淳ほか訳『グローバルな市民社会に向
かって』日本経済評論社: 9-34.)
- 渡辺靖, 2007, 『アメリカン・コミュニティ: 国家と個人が交差する場所』新潮社.
- Weber, Max, 1971, *Gesammelt litische Schriften*, Tübingen: J.C.B. Mohr. (=1980, 脇圭
平訳『職業としての政治』岩波書店.)
- Williams, Bernard, 2001, *Moral Luck: Philosophical Papers, 1973-1980*, New York:
Cambridge University Press.
- Wittgenstein, Ludwig, 1960, *Tractatus Logico-philosophicus*, Frankfurt am Main: Suhrkamp.
1968 坂井秀寿訳『論理哲学論考』法政大学出版局.)
- Wolin, Richard, 2001, *Heidegger's Children: Hannah Arendt, Karl Löwith, Hans Jonas, and
Herbert Marcuse*, Princeton: Princeton University Press. (=2004, 村岡晋一ほか訳『ハ
イデガーの子どもたち: アーレント/レーヴィット/ヨーナス/マルクーゼ』新書館.)
- 八木紀一郎, 1998, 「序」, 八木紀一郎ほか編『復権する市民社会論』日本評論社: i-x.
- , 2004, 『市民社会論: 歴史的遺産と新展開』有斐閣.
- 八木紀一郎ほか編, 1998, 『復権する市民社会論』日本評論社.
- 山田昌弘, 2004, 『希望格差社会: 「負け組」の絶望感が日本を引き裂く』筑摩書房.
- 山口定, 2003, 「新しい公共性を求めて——状況・理念・規範」, 山口定ほか編, 『新しい公共性』
有斐閣: 1-28.
- , 2004, 『市民社会論: 歴史的遺産と新展開』有斐閣.
- 山口定ほか編, 2003, 『新しい公共性: そのフロンティア』有斐閣.
- 山川雄巳, 1999, 「公共性の概念について」『日本公共政策学会年報 1999』1-36.
(<http://www.ppsa.jp/pdf/journal/pdf1999/1999-01-001.pdf>. 2013.12.14 閲覧)
- 山本英治, 1982, 「現代社会と公共性・共同性」, 山本英治編『現代社会と共同社会形成: 公共性
と共同性の社会学』垣内出版: 13-54.
- 山岡龍一・齋藤純一編, 2010, 『公共哲学』放送大学教育振興会.
- 山脇直司, 2002, 「グローバル公共哲学の構想」, 佐々木毅・金泰昌編『公共哲学. 10 21世紀公
共哲学の地平』東京大学出版会: 1-23.
- , 2004, 『公共哲学とは何か』筑摩書房.
- , 2008, 『グローバル公共哲学: 活私開公』のヴィジョンのために』東京大学出版会.
- , 2011, 『公共哲学からの応答: 3・11の衝撃の後で』筑摩書房.

- 山脇直司・金泰昌編，2006，『公共哲学. 18 組織・経営から考える公共性』東京大学出版会.
- 山崎仁朗，1998，「地域コミュニティと公共性」，中田実ほか編『地域共同管理の現在』東信堂：
67-79.
- 山崎怜・多田憲一郎編，2006，『新しい公共性と地域の再生：持続可能な分権型社会への道』昭和堂.
- 矢野久美子，2002，『ハンナ・アーレント，あるいは政治的思考の場所』みすず書房.
- 吉田傑俊ほか編，2003，『アーレントとマルクス』大月書店.
- Zaretsky, Eli, 1997, “Hannah Arendt and the Meaning of the Public/Private Distinction”,
Calhoun, C. and McGowan, J. (eds.), *Hannah Arendt and the Meaning of Politics*.
Minneapolis: University of Minnesota Press: 207-31.
- Žižek, Slavoj, 1989, *The Sublime Object of Ideology*, London: Verso. (=2000, 鈴木晶訳『イデオロギーの崇高な対象』河出書房新社.)
- , 1991, *Looking Awry: An Introduction to Jacques Lacan through Popular Culture*,
Cambridge, Mass.: MIT Press. (=1995, 鈴木晶訳『斜めから見る：大衆文化を通してラカン理論へ』青土社.)