

第一章 包摂と排除の論理 現代シティズンシップ論における、反依存の論理

シティズンシップ論からの出発

第 I 部第一章は、本稿において、フェミニズムの政治理論とは何を批判し、何を求め、そしてどのような社会構想に向かおうとしているのかを論じていくための導入の章でもある。そこで序論でも触れられた公私二元論における二つの批判を念頭に置きつつ、現代におけるシティズンシップ論に孕まれた論理について論じる。

まず、フェミニズムにおける政治理論の特徴を描き出そうとする本稿の目的に照らし、本章では広義の意味における国民国家への統合の論理を論じるシティズンシップ論に着目することで¹、公私二元論と排除の論理、そしてある種の忘却が政治思想という営みに深く根ざしていることを明らかにしたい。

導入の章として、本章では、政治思想史を貫く公私二元論の公的領域に働く排除の論理に焦点を当てる。まず、主権国家における暴力を基軸にする近代的な統合の在り方に簡単に触れ（第一節）、リベラリズムを基底とする現代的なシティズンシップ論への変節と「包摂」の意味するところの変化を確認し（第二節）、第三節以降で、詳しく、リベラリズムを基底とする現代的なシティズンシップ論を考察する。そして、この包摂の論理によって「依存」関係にある者、その関係をめぐる諸活動が公的領域から原理的に排除されていることを明らかにする。

現代におけるシティズンシップ論は、近代における女性排除を経て、かつての同化主義に対する深い反省の下で、理論的には差異に敏感な新しいシティズンシップ論を展開してきた。そのさいの特徴を一言で表すならば、「よりよい包摂」といえる。しかし、空間的な境界を抱える国家のメンバーシップでありながらも、より普遍的な包摂をめざす現代的なシティズンシップ論においてさえ、その根底には、強固な公私二元論と排除の力が作動していることにわたしたちは気づくであろう。しかも、その包摂の在り方は、自由な主体を前提としているからこそ、本章に続く第二章でみるように、公的領域において排除されたもの、すなわち依存を巡る関係性を、私的領域においてさえ忘却させるような強い規範力を伴っているのである。

差異ある存在をよりよく包摂し、シティズンシップに関わる十全な権利を付与しようとする現代のシティズンシップ論が、なぜ、その意図を裏切り、特定の存在様式や活動を排除してしまうのだろうか。その「包摂」に孕まれる「排除」の公的な論理を、本章では明らかにしてみたい。

¹ ここで、「広義の意味における国民国家」と断っているのは、国民のみが十全な権利を保障されている現在の国民国家体制全体をさすためである。したがって、「狭義の意味における国民国家」、すなわち国民を民族中心主義的に捉え、ある特定の民族への同化を迫る国民国家と区別するために使用している。なお、近代国民国家の特徴については、[岡野 2009a: 47-49]を参照。

第 I 部第一章

第一節 統一体への包摂 暴力による包摂/ 包摂の暴力

フェミニズムにとっての公私二元論問題を中心に、本章において以下批判的な検討を加えられるのが、政治体への統合の論理と倫理を示す、シティズンシップ論である。したがって、本章では、公私二元論の公的な部分からその論理の一端が示される。そして、わたしたちは、第二章以下で、この公的な論理がすでにつねに自由な「主体」を前提とせざるを得ないかぎり、自由な「主体」が育まれる場として想定されている私的な領域においてさえ、公的に排除されたもの 依存者・依存を巡る諸活動・依存者をケアする者など

は、あたかも忘却されたかのようにどこにも存在しない、という奇妙な論理をみることになる。

近代の国民国家が西欧において一七世紀以降徐々にその体制を整え、一八世紀から一九世紀にかけて、「国民」間の平等、法的・社会秩序の安定性を確立した背景には、近代国家が圧倒的な暴力装置を独占し、内外に主権 領土と国民に対する排他的権力 を主張し得たことが挙げられる。すなわち、国家を至上の権力保持者とみなし、その権力に抵抗しない、あるいは無力のままにある、という点で、その国家の構成員たち、すなわち国民間の平等が維持されることになった[cf. 萱野 2005]。

他方で、圧倒的な暴力装置を備えた主権国家の確立期には、フランス革命期において典型的なように、一八世紀以降の啓蒙思想の光の下で、ひとがひとであることにのみ基づいて当然もっている権利 を唱える人権思想が登場する。それまでの社会に存在していた様々な権威や階層秩序からひとびとは解放され、個 としてのひとそのものに、なんびとであれ侵害し得ない価値が存在すると考えられるようになったのだ。

このような事態を、フーコーにならって主体 = 臣民化の論理と呼ぶこともできようが、ここでは、さらに踏み込んで、ホブズやルソーが語る社会契約の契機である、主権者への自然権の譲渡に着目し、「忘却の政治」と呼んでおきたい²。すなわち、近代的な国民の産出には、ひととしての自然にかかわる重要な活動や条件が、積極的に忘れられているのである。

解放された個をかつてないほどの巨大な権力を兼ね備えた国家が包摂し、その他の権威・権力に対してまさに個人を独占するような事態を、かつてハンナ・アーレントは人権思想と国民国家のあいだのアポリアとしてつぎのように鋭く指摘した³。それは、主権国家の国民であることが、人権という普遍的理念が実現されるための必要条件となってしまう

² 「忘却の政治」に関しては、「ホブズにとって完全な政治体が成立するための十分条件は、人間的自然のなかに巣喰った過剰な自己意識と既成のアイデンティティを、つまり「主体」としての来歴を、人間の記憶から消去することでなければならない」と論じる[中金 2007: 208]を参照。また、近代的な国民産出のさいに何が忘却されるのか、については、第 II 部において詳しく論じられる。

³ アーレントにおける人権論については、第 III 部第三章においてまた詳しく論じられる。

た矛盾を突いている。

人間は完全に解放され、かれを越えるいかなる包括的な秩序に訴えることなしに、自らの内にも自分自身の尊厳の源泉をもった完全に孤立した存在として登場するや否や、解放された状態から再び国民 people の一員へと呑み込まれてしまった[Arendt 1966: 291/ 272]。

一方には、他を圧倒する暴力装置を備えた主権国家が成立し、他方では、その国家の法の下における平等な国民 = 政治的主体が誕生する。ここで、さらに、一級市民 = 能動的国民として国家が独占する暴力装置にアクセスする権利をもつことこそが、ひとびとの生と国家の運命を強く結びつけ、国家が独占する暴力が、国家と国民、そして国民間の紐帯の要の一つであった事実に注意を向けるならば、アーレントのいうほど完全には、全てのひとが「解放された状態から再び国民の一員へと呑み込まれ」たわけではなかったことに気づくであろう。

たとえば、1789年のフランス『人権宣言(人および、市民の権利)』に抗議する形で、早くも1791年にオーランブ・ドゥ・グージュが『女性および女性市民の権利宣言』のなかで、「女性の諸権利に対する無知、忘却または軽視が、公の不幸と政府の腐敗の唯一の原因であることを考慮して、女性の譲り渡すことのできない神聖な自然的権利を、厳粛な宣言において提示することを決意」している[辻村 1992: 243]。

近代における人(=男)権思想が、いかに、それまでの女性の活動や存在を「忘却」し、そしてその忘却は、現代にいたるまで幾度となく繰り返され、強化されてきたかについては、国民国家の幕開けともいえるフランス革命において、女性たちが武器を手に闘ったという事実を思い出すだけでよい[cf. Landes 1988: esp. 106-112]。

革命後女性たちは、旧体制と闘うための手段である武器を手放さねばならず、同時に、絶対王政と闘ったという記憶すら忘却するよう強要された。ここで強調しておかなければならないのは、『人権宣言』において女性たちの存在が忘却されたのは、「忘却または軽視」といった記述を許さないほどの、積極的な物理的・暴力的な力の行使を通じてであったことである。じっさいに、グージュ自身は、革命期に活動家としてマニフェストを宣言し、ピラを巻き、演説をしていたからこそ、反革命の罪で処刑された。

すなわちフランス革命期においては、女性たちはまず、国家に暴力装置を集中させるために、暴力装置に対するアクセス権が剥奪され、そうした剥奪状態にある受動的な存在として規定された。そして、その規定から逸脱しようものなら、国家によって暴力的に受動的であることを強いられた。女性はこうして一律に、政治的な参加には相応しくない者として、公的領域から文字どおり駆逐され、家庭という場に閉じこめられていったのだった。その上で、女性は家庭から出ない家庭的な存在であり続ける者として、公的な教育や経験がない、公的存在に相応しい能力を欠く存在と考えられるようになる。

フランスでは『人権宣言』以降、一七九三年には女性の結社が禁止され、一七九五年には家庭復帰令が出され、一八〇四年のナポレオン民法典によって、妻の無能力、夫権への従属が明文化された[辻村 1992: 44-47]。ではなぜ、近代において「すべての男性」が自由と平等を求めて、自らを封建制から解放してゆく一方で、女性は、男性との対比で、女性という劣った単一のカテゴリーへと貶められていったのか。この疑問に対して、上野千鶴子は、男女の差異を「本質化」する契機としての暴力に目を向ける。

上野によれば、合法的に暴力行使ができるということは、唯一合法的に暴力を所持する国家が、「国民」に対して配分する社会資源の一つである。そして、近代の国家編成を貫く公私の二元論的な領域編成は、国家から与えられる合法的な暴力行使の配分にそって編成される。すなわち、敵である外国人に対する暴力行為は国際法のルールに則り行使されさえすれば、正しい戦争として国民国家固有の権利とさえ認められ、国内においては、執行権力による以外の暴力行為については私的領域に対する不介入という原則を利用しながら暴力を容認し、家内暴力を合法化してきたのだ。

人間の身体性と再生産にかかわる諸活動は、すべて公的領域から除外されて私秘化される。そしてこの私秘/ 私事性 *privacy* と呼ばれる領域への公権力の不介入とは、私領域の公的代理人、すなわち家長男性の私的権力に対する公的保護を言い換えたものにすぎない[上野 2006: 27. 強調は引用者]。

合法的な暴力行使へのアクセスが、国民国家における公私の分断を構造化しているという上野の指摘は、換言すれば、主権国家の下での、暴力による国民の包摂を示している。主権国家が世界的に拡大していく途上で、国家が独占している暴力装置の一翼を担う義務が、国家における十全な権利獲得と密接に結びついていたことは、まず確認しておかなければならない⁴。

一方で、リアルな暴力行使の主体となるか否かで、公私の領域が政治的に分断されたとするならば、他方で、そうした暴力装置の独占体である主権国家の暴力行使の主体とみな

⁴ 「暴力による国民の包摂」という用語は、あたかも暴力を行使して強制的に国民に包摂した、といった誤解を招くかもしれないが、たとえば、19世紀末のフランスにおける出生地主義の定着において、国民皆兵の原理が大きな役割を果たしていたことを明らかにする [Brubaker 1992: esp. chap 5]を参照。ブルーベイカーによれば、1889年の出生地主義の拡大は、「国民皆教育と公民皆兵という共和主義のプログラムによって」推進され、第二・第三世代の移民を国籍から排除することを耐えがたくした [ibid. 85/ 142]。すなわち、同じ領土内で兵役の義務を課されなくてすむ移民たちに対する「衝撃的な不平等」と、国内にそうした異なるネーションが存在することが、共和主義の原則である単一不可分の主権といったイデオロギーに反するとみなされたのである。ここには、暴力行使へのアクセス権 - - この場合は、むしろ義務として認識されたのだが が、外国人を国民へと同化させる手段としていかに機能していたかがよく表れている。

された者たち (= 男性) の内部において、普遍性の論理が貫徹されていく。そして、この普遍性の論理による包摂は、暴力によって、主体とみなされない異なる存在や、その者たちの活動力を排除してきたことが分かる。

先ほど引用したヤングが多くの論考の中で幾度も指摘するように、男性のみに十全なメンバーシップが与えられることを正当化した論理の一つとして、理性的な存在として男性のみが想定されていた点が挙げられる。すなわち、具体的な文脈と自らがおかれた立場を「越えて」不偏性にコミットしうる理性を使用することができるのは男性に限られるのだと、二〇世紀に入ってもなお強く信じられてきた。したがって、一般化可能な原則の下で統制されるべき公的領域を支配するのは、この理性的存在であり、個別文脈から出ることができない女性たちは、私的領域の中に拘束され続けた。そして、じっさいに女性たちを私的領域に留めておく権力をもっているのは、上野が上記で指摘するように、国家からそのような権力を分配された家父長であった。

だが、ヤングら現代のフェミニストが公私二元論を批判するのは、女性も男性同様に理性的存在であるのだから、女性も公的領域に包摂せよ、と主張するためではない。むしろ、一般化可能な、つまりどのような文脈に位置づけられた者にとっても理解可能で、いかなる場面においても適用可能な原則によって支配されるのだと信じられる公的領域の在り方そのものを批判するためであった。なぜならば、普遍的で不偏的な universal and impartial 理性への絶対的信仰によって、思考の対象となる多様な事象をある特定の共通の基準・普遍的な法則の下で同一の客体へと還元しようとするさいには必ず、暴力が介在すると考えられるからである⁵。この観点におけるフェミニストたちの公私二元論批判とは、一つの論理の下に多様な事象を暴力的に包摂（し、しきれないものは排除）することで、一つの世界観・秩序を保とうとする、いわば「包摂の暴力」を告発するものである。

もちろん、そうした思考は近代に固有のものでなく、自然界の事象の本質 essence と形相 form を探求した古代哲学に始まる。しかしながら、デカルトに始まる近代哲学の確立によって、自己意識の同一性が認識の主体として強固に世界の中心に位置づけられることによって、世界を統一体 unity として特定の法則や原則の下に把握しようとする欲求はこれまでにないほどに高まる。こうして、揺るぎない理性的主体は、思考の統一性 unity に相応しい全体的なシステムを構築し、一つひとつの物事の他性をその全体から排除しようとする。

この同一性の論理 the logic of identity の問題は、その論理を通して思考がすべてを統制下におこうとすることである。そして、あらゆる不確

⁵ たとえば、ケアの倫理が正義か といった、ジェンダー的な含意を負った論争をめぐり、フェミニスト理論家の多くは、二元論的な対立そのものを批判するよりもむしろ、前者の道徳論としての優位を説く、ケアの倫理によって正義論を補填する、普遍的な正義へとケアの倫理を統合する、といった議論をした。しかし、本稿では、ケアという実践から湧き上がる思考方法のなかに、普遍性を求める思考の暴力に対する抵抗の拠点を見いだしてみたい。ヤングの他にそうした議論をするものとして、[Sevenhuijsen 1998]を参照。

実性や予測不可能性を排除し、主体を凌駕する一つの世界の中に感性がとけ込んでいくような身体感覚を理想化し、他者性を取り除く。義務論的な理性 Deontological reason は、少なくともつぎの二つの方法で他者性を排除することによって、この同一性の論理を表現している。一つは、何ものにも還元し得ない状況の個別性を除去すること、もう一つは、道徳的主体のあいだに存在する差異を排除することによってである [Young 1998: 426]。

ヤングは、近代以降こうした同一性の論理に貫かれたのが、主権国家の領域であると指摘する。「国家の公共領域は、個別性、欲望、感情、つまり、それら生の側面の中でも身体に結びついているものを排除することによって、その一般性 generality を確立する」[ibid.: 429]。ここでわたしたちは、ヤングの 同一性の論理 による批判の強調点は、排除ではなく、むしろ包摂の方にあることに注意しなければならない。すなわち、たしかに排除することは、ときに物理的な暴力を惹起する。しかし、物理的な暴力に訴えてまで排除が必要になるのは、同一性へと包摂しようとするその全体化・統一化に宿っている暴力性ゆえなのである。

たとえば、自己意識の同一性に司られた不偏的理性の下に、公的領域における事象を統制しよう・包摂しようとする代表的な政治哲学者がジャン＝ジャック・ルソーである。いうまでもなく、ルソーの思想は女性を暴力的に排除する契機となったフランス革命と深く結びついている。ルソーの一般意志論や主権論が含意する暴力性については、第 I 部第二章第四節において論じることにして、本章では、具体的な個別性に配慮をせず、すべてを自らの内に包摂しようとする、社会契約論におけるルソーの思想が、いかに排除の暴力と結びついているのかを指摘しておきたい。

個別の文脈 = 状況や、同種のものであれ 同じ人間であれ、と言い換えてもよい それぞれにもった異なりを一切配慮しないことは、ヤングが論じているように、客体を扱う主体の意識 = 意志の同一性を確立するために必要なことである。そして、ルソーが想定する集団としての市民たち(moi commune)は、まさに個別のニーズや関心、欲望や感情をいっさい配慮しないことによって、共通した国民としての意識を手に入れる。そして、ここにおいて排除する効果を発揮するのが、一人ひとりの市民がもつとされる理性の働きであり、たとえばホブズの描くような権力にもたらされる死や罰則の恐怖ではない。

また、理性的な主体は、みずからの計算 ratio の下に、自らが原因となって引き起こす結果を把握し、すべてを自らの意志の統制下に置こうとする。そのために、自らの行為の対象物内での変化については無視することで、対象物の同一性をも保とうとする。ここに、いっさいの具体的な個別性に配慮しない抽象的思考が、主体の客体に対する働きかけを正当化し、たとえ客体の性質そのものを変えてしまうかのような暴力であっても、客体が負う変化 傷や苦痛 を考慮しない軍事的な思考に結びつく契機が存在する。

この意志の同一性への固執は、自らの身体でさえも客体としてコントロールしようとする。しかし、身体は時空とともにつねに変化し続けており、じっさいのところ、身体の働き・動きはけっして意志によってコントロールできない。わたしたちの、内臓の動きが意志の統制下にならないように。したがって、西洋哲学史を振り返れば、そこには根深い身体に対する恐怖と嫌悪がつきまとっている[cf. Ruddick 1989: esp. chap. 8]⁶。そのために、理性にとっての敵として表現されることさえある身体は、自らの力の下にあらゆる事象をコントロールしようとする意志の道具として考えられるようになる[ibid.: 198-205]。

意志としての自己が主体として世界の中心に位置づけられ、その結果、自らの身体をも含めた客観世界が客体へと還元される。意志の同一性を確立することが目的であり、客観世界はそうした意志の道具としてみなされることは、必然的に、客体をコントロールするためのもっとも効率的な道具としての物理的な暴力の保持と増強へと主体を駆り立てる。ここに、意志への力は、力への意志に転換する⁷。こうして登場する軍事的な意志にとって、身体は、戦略上は無視せざるを得ない、副次的効果としての苦痛や被害を生み出す場にすぎず、軍事戦略においてもっとも配慮されるべき一次的な関心は、外敵を殲滅するために必要な武器に関するものとなる。

以上のように、同一性の論理に基づく理性的な存在であるとされる男性が、身体的苦痛に配慮しない、冷徹に計画通りに最大の結果を得るための暴力の担い手として選ばれるのである。それに対して、文脈や個性性を超越できない身体性を刻印された女性は、まさに同じ論理に基づいて暴力的に公的領域からは排除されなければならない存在だったのであり、理性的主体が手段として用いる暴力の客体として社会の中で位置づけられることになるのだ。

第二節 現代シティズンシップ論における、新たな包摂への課題

以上のように駆け足で振り返った近代主権国家における「包摂」は、暴力を介して男性性と女性性を分断しながら、前者に公的領域における主体の地位と私的領域を管理する権

⁶ 西洋哲学史上の身体への嫌悪が、女性蔑視と切り離せないと論じるサラ・ルディックはつぎのように論じている。「身体は、手に負えない敵であるか、せいぜいより価値のある「超越的な」探求を妨げるものでしかない。この敵対する身体は、可死性と面倒なセクシュアリティを特徴としている」[Ruddick 1989: 188]。真理を探究する観想的生活こそが哲学者にとっての価値ある生だと考えられている限り、女性の身体はとりわけ生理的サイクルに左右され、無節操で不規則、しかも予測不可能であると考えられる。しかも、女性の身体から産まれるひとの身体はすべて死すべき存在であり、出生の経験は、一個の存在として確立しているはずの個の全一性 integrity、同一性を脅かすような、自己と他者との融合を喚起するために、女性の身体は、恐怖の対象として描かれることになる。ルディックのこうした議論については、第 III 部第一章でまた論じられる。

⁷ 意志への力が、いかに力への意志へ転換するかについては、第 I 部第二章第四節において詳しく論じられる。

限を与えてきたことを確認した。また、この包摂は、暴力に与する政治的主体（＝男性市民）を、普遍的な理性の下に、ある統一体へと統合していく力であった。公的領域において普遍的理性の名の下に男性たちが主体（＝市民）として統合される一方で、排除され、忘却されていくのは、身体性に発するニーズや欲求、感情であることは、本稿全体において後ほどさらに詳しく検証される。

本章の以下では、露骨な暴力を介した国民の構築と排除をもたらす「包摂」が、現代シティズンシップ論において、いかなる変節を遂げ、新たにどのような課題に答えようとし、その結果どのような主体が構築され、そこで排除され・忘却されようとしているものは何なのか、ついて検討する。

前節で簡単にみてきた、暴力による包摂は、二つの世界大戦の反省を通じた国家のメンバーシップ論、すなわちシティズンシップ論が展開されるなかで、大きく見直されることになった。その一つの典型例は、義務としての国民皆兵を通じた国民の構築から、むしろ、国民として付与される権利の拡大において、シティズンシップ論を展開した T.H. マーシャルのシティズンシップ論である[cf. Marshall 1992]。

また、第二次世界大戦が終結し、一九四八年の世界人権宣言に始まる新しい国民国家体制は、全体主義的支配を二度と引き起こすことがないよう、少なくとも国民内においては人種・民族・性差に基づく差別的な扱いをいっさい禁じる 法の下での平等 を権利として確立する方向へと一步を踏み出した[cf. Kymlicka 2005]。また、六〇年代には、旧植民地国の多くが民族自決を唱えて、旧宗主国からの独立を果たし、そうした独立の機運は多くの西洋諸国において、外部・他者に対する帝国主義的な態度を「内なる他者」に対しても向けていることを反省する契機を与えた。その後、移民政策やシティズンシップ取得の条件のなかに人種・民族・性差に基づく差別意識を見いだしては、多くの国家がより差別的ではない中立的な政策へと切り替えてゆくこととなる⁸。

したがって、現在の西洋諸国における国民は⁹、主流の社会文化を構成するマジョリティと、旧植民地出身者や新しい移民たち、そもそもの少数者や先住民、過去において同化を強要された者といった多様なマイノリティからなる、多様で複雑な、そして歴史的な傷を

⁸ たとえば、旧宗主国ではないが、カナダやオーストラリアの移民政策は、六〇年代に White Only 政策から多文化主義的な政策へと一八〇度転換する。その背景には、すでに戦後復興を遂げた西欧諸国からの移民がこれ以上望めなくなった事情があり、確実に労働人口を確保するための政策の一環として、多様な送り出し国からの移民に対して門戸を拓けるようにと方向転換がなされたことは否めない。しかしながら、その一方で、国際的に高まる人権意識や、難民・亡命者を一定程度受け入れる政策に端的に表れるような人道的配慮が、そうした政策を後押ししていたことも確かである。カナダとオーストラリアの移民政策については、[Hawkins 1991]を参照。

⁹ いうまでもなく、多文化・多民族国家は、むしろアジア諸国やアフリカ諸国において顕著な現象である。しかしここでは、筆者の研究が主に北米に限られるため、また、権利としてのシティズンシップ論が西洋諸国を中心に論じられてきたという点からも、ここでは主に西洋諸国の現象のみに議論を限定している。

いくつも抱え込む構成体となった。

そうした状況の中で、戦後のシティズンシップ論に大きな影響を与えた T.H.マーシャルに代表されるような「権利付与」概念としてのシティズンシップ論は¹⁰、大きく見直されることとなる。すなわち、上述した移民の流れの変化、それにともなう既存の国家制度の揺らぎ、資本制下の消費社会の発達、サッチャリズムやレーガノミクスによる福祉国家の見直しなどによって、八〇年代のシティズンシップ論は、法的地位 status として、帰属のアイデンティティとして、参加の在り方、あるいは市民的徳 activity/ practice/ civic virtue として、という観点から、シティズンシップとはなにか・どのような実践なのかを再考する議論へと展開していく。そのようなシティズンシップ論は、もちろん前記の三つのシティズンシップの要素のどこに着目し力点を置くかによって、議論の特徴は大きく変わるものの、その背景にある共通した関心は、国民国家の構成員をいかによりよくその基準についても言うまでもなく、公正さなのか、あるいは善き市民としてなのか、というように大きく異なる 包摂するか、であった¹¹。

ところで、多様な、そして時には互いに鋭い緊張関係を孕んだ歴史を背景にしたひとつとを国民へと「包摂する」ための六〇年代以降の政策は、かつての 同化か排除か、といった文化的・歴史的差異をいっさい配慮しない政策への反省から発展してきたものである。したがって、八〇年代の包摂問題をめぐる関心の高まりは、かつての同化政策や排斥運動とは一線を画したものであることは言うまでもない。それは、むしろ忘却の政治とは対照的に、想起の政治とでもいいうる、マジョリティが忘れよう・忘れてしまった出来事を発掘する運動をともなっていた。

たとえば、ジェイコブ・レヴィがマイノリティの差異に配慮し、できうる限り尊重するための施策を八つに分類するように¹²、包摂の議論は、マイノリティの権利・差異を承認せよという主張の高まりと結びついていた。その結果、九〇年代になると、差異を含んだシティズンシップ論は、八〇年代に論じられた法的地位や、アイデンティティ、そして政治

¹⁰ マーシャルの議論については、[Barbalet 1988]、[Turner 1986]を参照。

¹¹ そのような議論の例を挙げれば、現代的な社会契約論、配分的正義論、参加民主主義論、平等主義的リベラリズム論、ニュー・ライトによる参加論、共同体論、多文化主義論などが存在する。なお、シティズンシップ論を軸から捉え直した現代北米の政治理論における論争について論じたものとしては、[岡野 2009a]を参照。

¹² レヴィによれば、具体的な尊重の在り方は、大別して以下の八つに分類できる。1) マイノリティの文化的慣習を法の適用から除外すること、2) アファーマティブ・アクション、3) 自治権の承認、4) コミュニティの固有の文化を存続させるために、コミュニティ外部の者たちの自由を制限すること、5) 内的な文化的規範の尊重、6) 伝統的慣習法を法制度と両立させる、7) 特別代表権、8) 主流社会において、マイノリティの象徴を承認することである[Levy 2000:esp. chap. 5]。なお、レヴィがこうした施策が文化的マイノリティに必要だと説くのは、ジュディス・シュクラールが提起した「恐怖のリベラリズム」を理論的背景としている。すなわち、多文化主義は、歴史的にマイノリティの地位に留め置かれてきた者たちに、残虐な行為（の想起）による恐怖を抱かせないことにこそ、その存在意義があるという主張である。

的参加や市民的徳としてのシティズンシップに対する脅威として批判される傾向を生み、一種の文化戦争の様相さえ呈するようになる。

こうして差異を含んだシティズンシップ論は、差異に配慮しつつもなお一国民としての包摂を旨とする点において、社会的な統一に国家の安定性や成長を期待する保守層だけでなく、市民の積極的な政治参加を育成することで支配権力からの自由を獲得しようとする、市民的徳を重視する者たちからも批判されることになった¹³。しかしながら、普遍的シティズンシップを旨とするのか、あるいは、差異を含んだシティズンシップ論かという論争は、なおシティズンシップを理念としながら、絶対的に分裂してしまうことを避けつつ、互いを「同じ国民」として尊重しあうことを旨とする点で、「包摂」への強い志向性を共有していると言することができる。というのも、差異を含んだシティズンシップに対する批判は、まさに、そのようなシティズンシップこそが国民としての包摂を妨げる分裂を引き起こすのだ、という批判であり、それに対する差異派による反批判としては、統一や同化を強要するよりもむしろ、差異を尊重するシティズンシップに適應させる accommodate ほうが、深刻な軋轢や傷を残さずに多くの者たちを包摂しようと主張されるからである¹⁴。

第三節 新しい共和主義の登場 市民の責任論がもつ包摂性。

近代的な暴力による包摂と、権利付与拡大とともに差異の尊重をめざす現代的な包摂は、近代における同化主義に孕まれる暴力性への強い反省によって、袂を分かつといえる。だが、ひとびとのあいだの差異に配慮するからこそ、よりよい包摂を目指す現代のシティズ

¹³ 差異を含んだシティズンシップに対する普遍的なシティズンシップ論からの主な批判とは、公的精神を養うことに否定的であるために「共通善」を破壊する、あるいはナショナルなアイデンティティを弱体化する、そして、階級間の連帯を掘り崩すというものである[cf. Young 2000: 83-87]。文化的なアイデンティティを公的な場で主張することが、なぜ市民参加を妨げることになるかについては、[Waldron 2000]に詳しい。

¹⁴ たとえば、かつて筆者は他のところで、市民的徳を育成するための政治参加にとって、予め共通するアイデンティティや共通善を前提とするよりも、異論や異なるアイデンティティの承認を求めることのできる場を公的空間として維持したほうが、よりよい市民的徳が育成されると論じた[岡野 2009a: 130-132]。あるいは、同様につぎのように論じるヤングを参照。「集団に基づいた政治的言説や要求は、「アイデンティティの政治」と呼んで正しいこともあるだろう。集団は、同様な社会的位置にある者たちの間で、相互の自己同定化を喚起することもあるだろうし、そうすることでじっさいに、異なる社会的な位置にある他者との軋轢や対立を表現し、かれらに対して自分たちが支配や抑圧を被ってきたのは誤りである、と主張するかもしれない。そうした連帯を形成しようとする「アイデンティティの政治」は、経済的階級のような明らかに構造上の違いをもった集団だけでなく周縁化された文化的集団にも典型的にみられる。さらには、表現の自由、教育におけるカリキュラムの内容、公用語、メディアへのアクセス等に関する多文化的な政治もまた、「アイデンティティの政治」と呼んでよいかもしれない。しかしながら、集団的意識の強い政治的要求のほとんどは、アイデンティティの承認そのものを求めているのではなく、むしろ、公正さ、平等な機会、そして政治的な包摂に対する要求なのだ」[Young 2000: 107. 強調は引用者]。

ンシップ論においてさえ払拭することのできない、「忘却の政治」とはなにかを論じる準備として、以下ではより詳しく、現代におけるシティズンシップ論を検討していく。

そこで着目されるのは、八〇年代以降、北米においてリベラリストからも共和主義者からも注目された「市民の責任」をめぐる議論である。なぜならば、第一節で論じたヤングの公私二元論批判が明らかにしたように、包摂のさいに訴えられる普遍的な原理こそが、さまざまな活動様式、思考方法、そして多くのひとびとの価値を貶め、抑圧し、支配の対象とすることが、現代におけるシティズンシップ論の基調をなす、この市民の責任論を見ることでよりいっそう明確になるからである。

マイケル・イグナティエフによれば、密接に関連する次の二つの理由から八〇年代以降、共和主義的な市民的徳論は、注目されるようになった[Ignatieff 2000: 263]。第一に、後期資本制社会において、領土を共に分かち合うとはいえ、一国内の諸個人は、もはや共通の出自や伝統、利害関心をもつことができなくなった。すなわち、国民への統合の理念を、個人に先行するなにもものかに求めることができなくなってしまった。その事実は否定しようがなく、むしろ統合を可能とする政治参加へとひとびとを促す重要な資源として利害関心や価値観の多様性を論じようとする機運を生んだ。個人に先立つなんらかの実体的な理念に統合の象徴を求めるのではなく、異なる諸個人の政治参加の後に、ある統合の原理が見いだされると論じられるようになったのである。

第二に、出自はいうまでもなく、言語、伝統を共有するという 神話 なき時代であっても、他者に敬意を払うこと、寛容、諸個人間の形式的、実質的平等、法の支配や民主主義といった理念に対して、少なくともわたしたちはすべて、倫理的にコミットしうるので、と論じられ始めたことである¹⁵。

以上のイグナティエフの議論によれば、共和主義の再興は、古代ギリシアを模範として論じられるような共通善の存在に訴えることと同じではない。なぜならば、わたしたちは現在、なにが自らにとっての最高善なのかについて共通の了解を持ち得ないからである。たしかに、かつてアリストテレスが論じたように自足の間が政治的空間である、と考える者もいるかもしれない。だが他方で、誰からも干渉されない私的な場でこそ自足が得られると考える者もいる。こうした、善の共約不可能性は、ロールズの『正義論』(1971年)に代表される現代のリベラリストたちが共有する事実認識である。したがって、現代の共和主義者たちも「リベラルの課題」、すなわち、「善に対する異なる概念を抱いているひとびとの間に、平和的共存のための公正な条件をいかに見いだすか、という課題」を共有している[Gray 1989: 166/ 241]、といえよう¹⁶。

¹⁵ 文化的・歴史的差異が、自由民主主義や人権の理念的枠組みを破壊することはない、という信念が共有されている事態を、西欧社会に限定しながらも、イグナティエフ同様に指摘するものとして、[Kymlicka 2005: esp. 35-36]を参照。

¹⁶ 筆者はかつて、現代的な善の共約不可能性というリベラリズムの関心と、現代における共和主義論の親和性について、共和主義の伝統をアリストテレスに求めるのは、歴史的に重大な過誤であり、むしろそれは、ローマの共和制を模範としているのだ、と強調するヴ

そこで本章では、このシティズンシップ論における市民の責任への注目を、共和主義の伝統のなかに位置づけるのではなく、むしろ、リベラルな問題意識のなかで生まれてきた、よりよい包摂の原理の模索と捉えることにする。

したがって、もはや市民の政治参加の意義は、予め想定されている最高善や共通善を政治的な空間で実現することにはない。むしろ、政治参加は、各人にとっての善の追求それが追求される領域は問わない を保障するための共通したルール作りに寄与することである。すなわち、異なる個人が平和に共生する原理が、政治参加を経て発見されることが予期されているのである。

ここにイグナティエフがいう、出自や伝統、歴史にコミットすることのない、「平等」、「法の支配」、「民主主義」といった普遍的な理念に対する愛着が、市民のあいだで生まれ、育まれる可能性が開かれるのである。

たとえば、合衆国のリベラリストであるジェレミー・ウォルドロンは、市民の責任 *civic responsibility* をつぎのように定義している¹⁷。

あらゆる国家における住民たちは、法律と公的な政策について、自分たちのあいだで責任をもって審議する義務がある。各人は、自分の周りにいる者たち[...]が、互いに折り合いをつけながら生きていること保証するために、自分なりの役割を果たす義務がある。そして、平和を守り、軋轢を解消し、正義を為し、重大な危害を回避し、生の条件を改善するようないくつかの基盤を提供する、といった義務を負うのだ。わたしはそれを、市民的参加の義務 *the duty of civil participation* と呼ぶことにする[Waldron 2000: 155. 強調は引用者]。

ウォルドロンによれば、こうした市民の参加への「義務」は、一定の領域内に存在する諸個人が誰であるか 市民か外国人かさえ を選別できない、という現実から生じている。市民、すなわち一定の領域を共有しなければならない諸個人は、さまざまな集団が抱いている価値観といかに「折り合いをつける *coming to terms with others*」か、どのように互いの関心を尊重するのか、そのさいの審議の仕方はどうあるべきか、などについて自らの意見を述べなければならない。そのさい、自らの意見は必ず他者の異なる意見と共存しており、多くの場合は修正することを求められるという事態を受け入れる態度が市民には要請される。

こうして、個人に存在論的かつ道徳論的に先行する共通善に向かって責任を分有してい

イローリに言及しつつ[cf. Viroli 1995: 170-172]、[岡野 2009a: 116-117]で論じた。

¹⁷ ここでの「市民的 *civic*」という用語について、ウォルドロンは、法的に市民であることを意味していない、つまり国民以外の存在をも含むと断りをいれている。したがって、ここでの *civic* は、ある国家の住民であることを意味している[Waldron 2000: 156, note #1]。

たかつての市民とは異なり、現在では、異なる利害・善を抱く他者との共存のために、市民たちは共に政治参加の「義務」を担い、そこで政治体における共生のルール、すなわち統合の原理を見いだすことになる。古典的な共和主義者たちに比べ、ある特定の能力や善を前提としない現代の市民の責任論は、イグナティエフが論じるように、寛容さに溢れ、異なりに対しても開かれた統合の原理を提供することを可能にするのである。

第四節 リベラルな責任論の応答不可能性

しかしながら皮肉なことに、各人の利害・能力・善の異なりを所与の前提とするにもかかわらず、現代の市民をめぐる、このリベラルな責任論は、政治的主体の自律性を求めるために個人が自立的であることをこれまでになく強く要請し¹⁸、責任主体となり得ない者を予め排除する論理を構築するという逆説を産むことになる。本節では、その論理を明らかにする。

T.H.マーシャルがそのシティズンシップ論において、政治的権利を普遍的に実現するために、教育・社会保障・保険などの社会的権利を保障したのは、それまで参加を許されなかった社会層に属する者たちが、誰にも従属することなく、自らの意見を表明できる条件を整えるためであった。したがって、かれが論じる社会的権利は、直接に所得の平等が保障される権利ではなく、あくまでも「市民としての地位」の平等の保障であった。

社会的サービスの拡張は本来、所得を平等化する手段の一つではない。そうである場合もあるし、そうでない場合もあるが、こうした問題はそもそも、あまり重要ではない。[...]むしろ課題は、文明化された生活の具体的内容が全体的に豊かになることであり、危険や不安を全体として減らし、あらゆるレベルで、より恵まれた者とあまり恵まれない者の差を平等化することである。[...]地位の平等は、所得の平等よりもずっと重要なのである[Marshall 1992: 102-3/ 72. 強調は引用者]。

マーシャルは、平等化を必要とするのは階級間ではなく、あたかも一つの階級であるかのように存在する国民の間である、と論じた。マーシャルの議論は、第二次世界大戦後の英国福祉国家に理論的支柱を与えたが、かれの社会的権利を、古典的なシティズンシップ論の中に位置づけ直し、政治参加の観点からその意味を再生させようとするのが、先に引用したウォルドロンと、その共著者キングである¹⁹。

¹⁸ 自律的 autonomous と自立的 independent, self-reliant は、峻別することは難しいが、ここでは、前者を自らの力で見いだした原理に従って道徳的判断を下し得ることと定義し、後者を物理的・経済的な意味において使用している。

¹⁹ ウォルドロンとキングの論考は、八〇年代の福祉国家に対する右派の批判に対して、古典的なシティズンシップ論を援用しながら、社会的権利の普遍的な保障の重要性を説くも

マーシャルによって論じられる社会的権利は、階級闘争の末に二〇世紀になって獲得された新しい権利であると、通常は理解される。しかしながら、キングとウォルドロンは、政治参加こそが市民を規定すると論じてきたアリストテレス以降の思想家たちは、社会・経済的な市民の地位に関して多くの配慮を示してきたと指摘する。なぜならば、社会・経済的な市民の地位、かれらの福祉や財産に関する事柄が共和国全体にかかわる問題としてまったく考慮されなければ、市民は政治的領域でよく活動することができない、と多くの政治思想家たちは考えてきたからである²⁰。

公民的伝統において、平等を擁護する[安定性と連帯のため以外の引用者]その他の議論は、互いに市民たちが経済的に自立している必要性に焦点を当ててきた。つまり、ルソーが唱えたように、だれも他の者の依存につけいるほど豊かであってはならないし、そんなふうにつけられるほどに、だれも貧しくあってはならない。この議論には、公的イシューに対して市民は、自分自身の判断を述べ、ある党派の一員や他人の単なる代弁者として応えてはならない、という前提がある[King and Waldron 1988: 427. 強調は原文]。

ここで、公民的伝統のなかで避けられるべきものとして注目されている「依存」とは、共通善に関する 現代的な関心からいえば、共生の原理・規則を見いだすための公的な審議の場において 同意に達する見込みを阻害する要因である。例えば具体的にウォルドロンらが挙げているのは、経済的に貧弱である vulnerable ことであり、それは、生活のために、金銭的な代価を得ようとして、投票など公的な義務を他者に売り渡してしまいうような状況を意味している[ibid.]。

社会・経済的な地位における違いを、社会的権利の保障によって平等化する要請を支えているのは、つぎの主張である。すなわち、市民は政治的活動をするさいには自立していなければならない、なぜならば、さもなければ「自分自身の判断を述べる」という自律性が損なわれるからである、と。したがって、ウォルドロンらによれば、具体的な政策としては、市民の自立をいかに確保するのか 奴隷制度によって市民を労働から解放するのか、市民をそもそも経済的に自立している者だけに限るか、社会権を保障することで、すべての人に最低限の経済的収入を保障するのか 的手段は違うものの、依存を避けなければならない、という関心は、公民としての義務を論じる伝統の中心的な関心の一つであった。

のである[King and Waldron: 1988]。

²⁰ たとえば、経済的要求は政治的にみれば価値がないどころか、有害でさえあると指摘したことで有名なアーレントは、だからこそ、経済的に切迫した要求が政治的領域に侵入しないように、私有財産の保障の重要性に着目した。なお、この場合の私有財産は、労働市場によって獲得される私的な富とは区別される[Arendt 1958: esp. chap. 8 and chap. 15]。

したがって、市民としての責任論において、依存とは、ルソーが『不平等起原論』で強く批判したように、他人の意見に従って生きること、自分の意志をもちえない、もっていても、その意志が挫かれてあることを意味している。あるいは、社会・経済的な不平等な状況のなかで、その状況に埋没し、自らの意見をもち得ない不自由な状況こそ、依存状態なのである²¹。

市民は公的領域においては自律的にふるまうべきであり、そのためには経済的に自立しているべきである、という道徳的規範は、現代と古典時代における市民像の違いを超えてなお、共有され続けている²²。かつて経済的自立が市民の政治参加の条件として考えられていた、つまり、有産者に参政権が限られていたのは、公的領域において市民が自らの内的な規範 共通善であれ、自らの利害関心であれ に従って行為できることを保障するためであった。

しかしながら、歴史的に使用人や奉公人、女性が一律に政治的な市民資格から排除されてきたように、「依存」と「自立」・「自律」の因果関係はじつはあいまいである。換言すれば、「経済的に」誰にも依存していないことのみが、市民的徳のメルクマールとして実際には排除の機能を果たしていたように、「自分自身で判断を下し意見を述べる」という本来の意味で自律的な存在であるか否かは、様々な観点から能力試験でもしない限り判断不能である。したがって、判断能力・道徳能力といった意味における判断基準は形骸化し、むしろ、「経済的に自立している」者こそが市民であり、経済的に依存する者は自律的な道徳能力を有しない二級市民である、との主張を誘発することになる。実際に現在でもなお、経済的な自立と市民の資格を結びつける発想は、外国人が出身国以外で国籍を取得しようとするさいに課せられる資格をみれば、説得力をもち続けていることが分かるであろう。

しかしここから本章で着目したいのは、市民の責任を「普遍的な理念」に対するコミットメントのみに限定し、そこに統合の原理の成立をみてしまうことと、政治体のメンバーシップ ここでは、シティズンシップ に内在する、依存状態にあることへの 恐れ、である。

「経済的な自立」を市民的政治参加の唯一の資格とすることの背後には、自律的な存在

²¹ ルソーによれば、所有権が存在しなければ、従属関係は生じえない。そして、「従属のきずなというものは、人々の相互依存と彼らを結びつける相互の欲望とからでなければ形成されない」[ルソー 1933: 82-83]。また、所有権を保障する市民法が確立した後、社会人は「自分の憎んでいる権力者や軽蔑している金持たちにこびへつらい、彼らに奉仕する光栄をえんがためにはどんなことでもいとわない」。また「未開人は自分自身の中で生きている。社会に生きる人は、常に自分の外にあり、他人の意見のなかでしか生きられない」。他人の判断に頼って生きざるを得ないことが、ルソーにとってもっとも不自由な状態の一つである [ibid.: 129]。

²² ウォルドロン同様に、依存と依存がもたらす搾取の危険性を避けることに福祉国家の存在意義を求める議論として、[Goodin 1988: esp. chap. 5 and 6]を参照。ロバート・グディンの福祉国家論は、以下の一文に集約されるだろう。「福祉国家の救済を受ける者たちは、施しを与えてくれる者が腹立ち紛れに支援を打ち切るかも知れない、と恐れる必要もなく、思いのままに自由に投票することになる」[ibid.: 173]。

としての道徳的能力が想定されている。ウォルドロンやイグナティエフがいうように、いかに個人の抱く善が共約不可能であっても、いや共約不可能であるからこそ、市民は、「平和を守り、軋轢を解消し、正義を為し、重大な危害を回避し、生の条件を改善する」義務を負わねばならず、また負うことができる存在として扱われる。すなわち、このリベラルな市民的徳論にみられる責任は、特殊な善の構想を越えて誰にでも妥当し、互いに「折り合いをつけること」を可能にする規則を見いだし、それを遵守することである。この意味で、ウォルドロンが「責任」ではなく、「義務」という言葉を使用していることは、普遍化可能な原理や規則を遵守することを「市民の責任」と考えることの含意をよく伝えている²³。

セルマ・セヴンヒューイセンは、自律的な存在を前提とした社会構想を「普遍的な正義」の実現と捉えたうえで、以下のように市民の「義務」と正義との関係を論じている。

普遍的な正義という観点からすれば、自律的な個人が規則と原則を見いだすことが、倫理の目的である。自律的な個人を基盤とするのであれば、法や権威が正統で、したがってひとびとがそれらに従う義務があるのであれば、普遍的な正義は確立され得る[...]。つまり、義務とその遵守が、道徳のカテゴリーの原理である。そこでの重要な道徳的問いは、「わたしたちは、一般的な意味における他者に対して何を負っているのか」である[Sevenhuijsen 1998: 56. 強調は引用者]。

すなわち、市民は、ある原理や規則に従う「義務」を負うものの、じっさいに様々な社会的状況に置かれている具体的な市民に対して互いに応答する、という意味における「責任」を果たすことは要請されていない。とりわけ、共約不可能な差異が存在する状況下

リベラルな社会状況における市民の「義務」は、具体的な生をさまざまな文脈において生きている市民間の互いの応答というよりも、むしろ一般的な原理・規則の遵守を強調する傾向にある。その結果、具体的な市民一人ひとりの現状については、無関心であっても構わないような、一種の無責任状態を産む²⁴。

²³ 「義務」と「責任」の区別については、ある行為を命じる義務論的な deontological 倫理を「義務」、ある結果を生じさせることを命じる帰結主義的な倫理を「責任」として区別する[Goodin 1986]を参照。グディンによれば、「義務」は、直接行為者にある行為をするよう命じるが、「責任」は、責任者につねに行為を命じるものではなく、むしろ、ある特定の結果が生まれることを引き受けるよう命じる。したがって、責任の場合は、たとえば教師が担当学生に教育効果をもたらすために、特定の講義については専門の講師を雇い入れることがあるように、自らが直接的な行為をなさなくても、目標とされる結果がもたらされればよい。また、「義務」は、義務を果たすか果たさないかの二元論的な倫理であるが、「責任」は、程度の問題でありかつ、責任者に多くの裁量がまかされているのが特徴である。

²⁴ この点については、カントの定言命法「ひとを手段としてだけでなく、同時に目的じたいとして扱え」は、道徳律という目的のためにひとを尊重する、といった転倒を生むと論じる、[Honig 1993]を参照。「目的の王国を創設することが目的となり、ひと

第二に、ウォルドロンがルソーを例に挙げながら説明するように、「依存」が否定的に捉えられるのは、依存状態にあることは、自らの意志が無視され、他者によって支配される可能性を生じさせるからである。すなわち、現在の市民社会を支えている「平等」や「自由」といった理念を崩壊させかねない危険を、「依存」に見て取っているのである。

すでにマーシャルも、「市民としての地位」における平等を社会的権利の保障によって実現しようとしたように、現在の資本制下における自由民主主義の理念を支える「平等」はあくまで、市民である「地位」が平等。その端的な表現は、「法の下での平等」であることを意味しており、ひととしての能力や、社会的、経済的、文化的な地位における平等は決して意味していない。

したがって、ひと。母であったり、会社員であったり、ある地域住民であったりする。としては、自らの立場や状況に左右され、なにを幸福として追及するかは異なり、そうした善の追及に関しては自由が尊重されるが、市民としては、自分と同等な者として異なる幸福を追求するひとと、共通の法律や規範に従うことが要請されるのである。すなわち、状況に左右され、ある特定の時間と場所によって制約される善の追及からは独立して、ある規則に従うこと、これが市民に要請される義務であり、さまざまな状況に依存的であることから公的領域においては自由である、という点において、市民たちは平等かつ自律的な存在なのである。

これこそが、私的領域では諸個人の善 good (幸福観や世界観・内心の自由に関わること) は自由に追求され、公的領域では、善を実現する手段 (= 財 goods) を獲得するさいに生じる競合状態は公正な原理としての正義 = 法 justice に従って規制される、といった領域設定としての公私二元論であり、現在政治思想の主流ともなっているリベラリズムを貫徹する論理である。というのも、すでに幾度も確認したように、この公私二元論は、個人の自由な善の構想をできる限り尊重しようとするために必要な制度だからである²⁵。

したがって、現代リベラリズムにおける公私二元論は、個人の自由 (= 自らの善については、自己がもっともよき判断者であるとする自律的個人の前提) を、つねにその論理の前提としている。そして、今後本稿全体においてその限界の在り処を突き止めようとするのが、このリベラルな形における公私二元論である。

したがって、普遍化可能な一般的原則を自らの能力において見だし、その原則に従って公的なイシューに対して判断を下すために道德能力を行使せよ、という市民的「義務」は、経済的自立だけでなく、さまざまな所与の社会的状況からも自立している「市民」であることを要請する。公的領域において「依存する者」が活動することを認めるならば、社会を構成している前提であるはずの、こうした道德的能力における平等と、等しい道德

カント的主体。は、その道具となる」[ibid.: 40]。

²⁵ この点については、リベラリズムとは分離の技法である、と考える[Walzer 1984]を参照。かれによれば、最も重要な境界線は、国家「と」教会であり、その他、宗教国家「と」大学、市民社会「と」政治的共同体、国家「と」家族、公的生活「と」私的生活が、政治的に分離されている。

的能力ゆえに認められる自律と自由を、否定することにつながるのである²⁶。

以上のように、公的な領域においてすべての市民は、自律的な判断をするために自立しているはずだ　自立していなければならない　という前提が存在するかぎり、論理的に、そして理念としても、市民たちが、それぞれ置かれた社会的立場の違いから生じるはずの利害やニーズに直接応答しあう、という意味での市民間の「責任」といった問題は、そもそも公的なイシューとして登場する余地がないのである。

第五節 依存を排除する包摂の原理

リベラルな社会を前提とした市民の責任を重視する現代の議論は、深刻な軋轢を生じさせる差異の問題を重く捉えたうえで、なお「包摂」　ウォルドロンの場合、明示的に国民ではなく、住民を主体とみなしているように　の原理を考えようとすることに特徴がある。かれらの議論によれば、差異の問題は真剣に受けとられるべきであり、だからこそ差異を越えた普遍化可能な原理によって市民は統合されるのである。そして、かれらが普遍化可能な原理に訴えるのは、社会的な不安定さや分断の危機を回避する手段というよりも、むしろそのような原理が鼓舞する参加によって、自由で自律的な市民たちの存在をよりよく尊重するためである。

しがしながら皮肉なことに、自らの差異について斟酌されることなく *indifferently* 公的審議に参加し得る市民たちは、あたかもルソーにおける自然人のように、互いの差異に無関心な *indifferent* 市民たちでもある。義務は、すべての者たちに等しく課される一般的な規則に従い行為することを命じる。その意味で市民たちにとっての配慮に値する他者は、カントの定言命法が想定を命じるような一般的な他者であり、個別具体的な社会環境によって構成され、影響を受けているような一人ひとりの他者ではない。

ここで、具体的な他者と一般的な他者という区別について注意を促しておきたい。いっけんすると、カントが『啓蒙とは何か』において「理性の公的使用」について言及するように、一般的な他者への配慮は、見知らぬ他者に関われた空間的な包括性をもつようである。また、具体的な他者への配慮は、排他的な関係性のうえに成立すると思われがちである。だが、身体という別個独立のモノを備えた他者（＝具体的他者）は、わたしたちが無反省に想定する程分かり合える存在ではない。身体に発するニーズであればあるほど、わたしたちの目の前でニーズを訴える人であればあるほど、分かり合えなくなることもあるのだ[cf. Young 1997:esp. chap. 2]。

たとえば、目の前で苦しむ者、痛みを訴える者、緊急のニーズを訴える者が、たとえ わ

²⁶ ここに、リベラリズムの一つの側面として抽象的な個人主義を批判するフェミニズムの意義がある。たとえば、アン・フィリップスは、確かに抽象的な個人主義は、根本的な平等主義に帰結することもあるが、悪くすればそれは、「わたしたちはすべて基本的には平等である、と論じるふりをしながら、差異や不平等が継続することがよいことかどうかを判断することを拒否する」と論じる[Phillips 1993:114]。

たし の近親者であったとしても、その者が本当になにを訴え・必要としているのかを理解するには時間がかかるはずだ。その意味で、具体的他者とは、わたし には不可知なモノを抱え込んだ存在である。だからこそ、いっけんすると具体的な個別の関係は、閉じた関係に考えられがちである。なぜならば、相手の具体的な要求に応えよう、相手がおかれていた状況を理解しよう、相応しい応答をしようとするれば、その者と密接な関係を築かざるを得ない。そして、関係性を築く間に、他の者とは取り替えのきかない存在へと互いが増えていくからである。その関係性の端緒がたとえ、偶然の出会いであったとしても、である。

そう考えると、そうした具体性から抽象された一般的な他者は、わたし が知らない土地に住んでいようとも、カントが可能だと考えたように、理解可能であることがすでに期待されている。その意味で、一般的な他者がどれほど包括的となろうとも、そこには、わたし には理解できないがゆえに、謙虚に相手の声を聞き取ろうとする、他者への配慮など存在しないといえる。

しかも、第三節以降で扱ってきた「市民の責任」論によれば、個別具体的な他者は、公的審議の場において自由な意見表明ができない者、環境に依存する者であり非 - 公的な存在である。注意すべきなのは、目の前で苦しむ者、痛みを訴える者といった緊急のニーズを訴える者だけが非 - 公的な存在なのではなく、具体的な要求に応えようとする者もまた、そうした非 - 公的なニーズ関係に巻き込まれ、自分の意見よりもそうした状況に応えることを優先してしまう非 - 公的な者であり、だからこそ、両者のあいだの呼応関係は、公的な領域とは異なる領域で問題解決するよう排除されてしまう。

したがって、社会的・経済的な不平等が構造化されている社会の中で、また、身体に発する差異によって、他者に依存することなく生存することのできない者たちは、市民ではない他の誰かとしてのみ扱われる。

だが、少し考えてみれば分かるように、わたしたち人間の条件において、全ての者が無力な存在として生まれてくる限り、全ての者が誰かのケアに一方向的に依存してきたことは、否定しようのない普遍的な事実である。したがって、必ず誰かは、わたしたちが存在するために、一定期間は、他者との依存関係に巻き込まれ、その依存状態に対してケアをする責任を引き受けざるを得ない。だが、その不可避の 誰もそうした責任を負わないのであれば、人類は存続し得ないのだから 責任を担う者は、具体的な他者を前にして、その他者から目を離すことができない。つまり、彼女・かれは、他者の存在に左右される、という意味で、文字通り他者に依存した状況におかれる。また、そのニーズを注意深く聞き取らなければならないといった、責任の取り方からしても、さらには、逃れられない必然に巻き込まれたという意味においても、まさに不自由な存在だとみなされてしまうのだ。

その意味でもまた、公的領域には差異を越え普遍化可能な価値において行為しうる一般的な他者は存在しているとしても、個別具体的な他者は存在しない。そのため、ひとの身体に発するニーズへの配慮・ケアを中心とする依存関係は、公的領域においては重要な課

題としては認められない。つまり、自己の身体性から発するニーズについて声を挙げる、他者のニーズに応える、そして個々のニーズに対するケアの責任を誰がいかに分担するかといった問題は、公的な市民たちの義務の体系には属さない問題である、として公的領域からは排除される。

こうして、多様な背景を持った、異質な他者を認めようとしたシティズンシップ論は、依存する者があたかも存在しない、非常に画一的な公的領域を設定してしまうことになる。その理由は、ここまで幾度も繰り返してきたように、公的空間における「責任ある市民としての地位は、個別の帰属関係や献身やニーズを超越することを前提としている」からであった[Young 1995: 183/ 106]。したがって、つぎのようなエヴァ・キテイの指摘は、「市民の責任」論における排他性を明確に捉えている。

正義に関する現在のリベラルな理解によれば、わたしたちは、深刻な、あるいは重度の知的障害のある者を次のように考え続けなければならない。すなわち、彼女たち・かれらは、例外であり、決して市民とはなれない者、同情からわたしたちがケアしてあげようとする者、そして、自分たちのニーズに関わるいかなる権利を持たない者である。もしわたしたちが彼女たち・かれらのニーズを満たすならば、それは、報酬の伴わない親切であり、彼女たち・かれらにはそうした親切を要求する権利はない[Kittay 2002: 271]。

キテイがここで重度の知的障害について言及するのは、一方的に他者の配慮に依存しなければならない状態が、けっして例外ではなく、むしろ、すべてわたしたちが無力な存在として生まれてくる事実から、すべての者が他者からのケアが必要な者であり、したがって、誰かがそのニーズに応えるケア労働を引き受けなければならないことを強調するためである。

あたかも自らを一般的他者の如く規定することは、偶然運良くケアしてくれる者が存在していたことを傲慢にも忘却し、キテイが痛烈に批判するように、他者の配慮と労働を必要とする者たちを、だれかに任せようとする無責任な者たちである。そして、後にわたしたちが第 II 部において思想史的に振り返るように、そうした無責任な市民たちは、密接なケア関係において育まれる倫理は、公的な徳性ではあり得ないと論じてきたのだ。

本章では、つぎのことが明らかにされた。近代的な統合 = 同化の論理に対する反省から生まれたはずの現代的なシティズンシップ論でさえ、政治体への包摂の論理に孕まれる排除の効果を免れることはない。むしろ、統合の原理を、共通善といった個人に先立つ実体的な理念に求めず、政治参加によって事後的に見いだされる普遍化可能な原理に求めた結果、より強固な公私の境界を確立してしまったといえる。

なぜ、暴力的に女性を排除してきた近代の初期における国民の構築以上に、より強固な

第 I 部第一章

公私二元論なのか。それは、本章で検討してきたリベラルな公私二元論は、あらゆるひとに適用可能な普遍主義の下で構築される主体に働きかけ、主体内部にまで浸透する公私の領域設定だからである。そのことを確かめるために、本章で着目した責任論を、次章では自由論の観点から再度論じることにする。それは、本章で公的領域から論じてきた公私二元論の原理を、私的領域から眺め直すことになる。