



HOKKAIDO UNIVERSITY

Title	社会的コミュニケーションと間主観性：ハーバマスと丸山眞男を軸として
Author(s)	高橋, 道子
Degree Grantor	北海道大学
Degree Name	博士(学術)
Dissertation Number	甲第11861号
Issue Date	2015-03-25
DOI	https://doi.org/10.14943/doctoral.k11861
Doc URL	https://hdl.handle.net/2115/58889
Type	doctoral thesis
File Information	Michiko_Takahashi.pdf



社会的コミュニケーションと間主観性
——ハーバマスと丸山眞男を軸として——

高 橋 道 子

目次

序章	今、社会的コミュニケーションを問う	5
第1節	問題の所在	5
第2節	ハーバマス理論と鍵概念	6
第3節	丸山眞男の思想史的方法論	7
第4節	本研究の構成	9
第1章	現代社会とハーバマスの規範理論	12
第1節	ハーバマス理論系譜を辿る	12
1	装置としての公共圏	12
1.1	市民的公共圏の成立史	12
1.2	二回路制としての公共圏	13
2	方法論としてのコミュニケーション的行為	15
第2節	ハーバーマスの討議倫理——道徳的観点の間主観的考察——	18
1	道徳的観点	18
2	ハーバマスの正義構想	21
3	ロールズの「重なり合う合意」	22
4	熟議民主主義の可能性	24
第3節	ハーバマスの鍵概念を腑分けする	26
1	生活世界	26
2	自律的主体	29
3	間主観性	31
第2章	ハーバマスと間主観性論	34
第1節	ふたつの間主観性	35
1	フッサールの自我論の間主観性	35
2	ブーバーの根源の間主観性	37
第2節	クロスリーの間主観性	39
1	メルロー＝ポンティの知覚の現象学	39
2	クロスリーの間主観性	41
第3節	ハーバマスの間主観性	43
1	コミュニケーションの間主観性	43

2	コミュニケーション的行為と生活世界	45
第3章	日本的自我と間主観性	49
第1節	ふたつのコミュニティ論	49
1	奥田のコミュニティ論	49
2	広井のコミュニティ論	52
第2節	井上達夫の疑似共同性	55
第3節	日本社会と自我のパースペクティヴ	59
第4節	方法論としての西田幾多郎	62
1	西田哲学と根源的間主観性	62
2	木村のあいだ	66
3	日本的自我と間主観性	69
第4章	丸山眞男と「日本の思想」	70
第1節	丸山眞男の方法論	71
1	丸山の思想史的方法論	71
2	日本の近代化	72
第2節	歴史から抽出する思惟方法と自我	75
1	徂徠の朱子学的合理主義の分解——「自然」から「作為」へ——	75
2	宣長の固有信仰にみる無構造の原型	77
3	「忠誠と反逆」——自我の両義性	79
第3節	社会的世界を考える	81
1	非人称のパースペクティヴ——「おのずから」——	81
2	「である」社会を考える	84
3	自我と間主観性	85
第5章	社会的コミュニケーション——ふたつの類型——	88
第1節	討論型世論調査	88
1	フィッシュキンの討論型世論調査	88
2	「エネルギー・環境の選択肢に関する討論型世論調査」	91
第2節	地域社会の合意形成	95
1	神戸の真野地区	96
2	「談義民主主義」——トキとの共生を目指して——	99

3 宮城県気仙沼市小泉地区の集団移転の合意形成.....	102
第3節 重層化する社会的コミュニケーション	104
1 公共圏の可能性——討論型世論調査の場合——	104
2 生活世界から社会的コミュニケーションへ——地域社会の合意形成の場合—— .	106
第6章 社会的コミュニケーション	109
第1節 丸山の方法論	110
1 日本社会と自我	110
2 理論と現実のズレ	112
第2節 丸山から読み解くハーバマス理論	115
1 ハーバマスの3つの討議形式——「われわれは何をすべきか」——	115
2 生活世界	119
第3節 非人称的パースペクティブと前反省的間主観性.....	121
1 丸山のディレンマ	121
2 ハーバマスにみる非人称的パースペクティブ	123
第4節 現代の社会的コミュニケーション	126
1 民主主義とコミュニケーション的合意形成	126
2 ハーバマス理論の再構成	128
おわりに	135
付表	136
参考文献	137

序章 今、社会的コミュニケーションを問う

第1節 問題の所在

ユルゲン・ハーバマスが『公共性の構造転換』を著してから半世紀以上経過した現在、「公共圏」は色褪せるところか、社会的意思決定、合意形成のための社会的コミュニケーションの装置として、多くの研究者に認知されるようになってきている。公共圏における社会的コミュニケーションは公共的意見（輿論）へと収斂することで、議会や政府に対して、コミュニケーション的影響力を行使することができる。ハーバマスにならえば、民主的国家では消極的自由を保障するだけでなく、「誰にとっても無視できないさまざまなテーマについて公共の論争」に市民参加を促すコミュニケーション的な自由も保障されなければならない。

現代社会は、われわれ国民にあるいは市民に対して、国家的プロジェクトに関わる問題から、市民生活と密接に関わる地域社会の問題にいたるまで、広範なテーマについて社会的コミュニケーションを要請している。そして、社会が困難に直面すると、「われわれは何をすべきか」という問いが、フィクションではなく、現実のものとしてわれわれに答えを迫る。

3.11 東日本大震災は未曾有の物理的、人的被害をもたらしただけでなく、われわれに多くの難問を突き付けることとなった。

とりわけ先進諸国に衝撃を与えたのは、原発事故である。原発の安全神話が崩壊し、原発に依存したエネルギー政策の自明性は失われた。その結果、われわれはエネルギー政策の転換と、それに伴う生活様式全般の見直しを余儀なくされている。もはやこの問いは、システム合理性によって決定することはできない。残された数少ない選択肢のひとつが、他者と共同で行われる実際の民主的討議による合意形成、すなわち社会的コミュニケーションによる問題の克服である。

原発に関する賛否両論では、それぞれの立場からのそれぞれの主張がある。原発反対派は、原発に依存しない分だけ電力の使用を控えなければならないとしても、原発によるリスクを阻止し環境を優先することを主張する。他方、賛成派は、安定的な電力供給の必要性を訴える。彼らは、脱原発によって電力不足が生じた場合のリスクを列挙し、計画停電などによって国民生活に支障をきたすだけでなく、日本企業の生産性、競争力が低下するなどの経済的リスクや市場への影響を懸念する。

さまざまな主張や意見が入り乱れる中、原発の賛否を分かťのは、「われわれにとって善き生活とは何か」という価値評価的問題を含むため、両者を一定の基準に照らして比較考量することはできない。したがって、この問いは「われわれにとって等しく善いことは何か」

という道德（正義）の問いに移行する。正義の問題を社会的コミュニケーションという視点から答えを導き出そうとするならば、ハーバマスほど徹底して考える思想家はいない。

実際、日本において、原発の問題が、実験的な公共圏で討議されたことがある。それは、2012 年夏、民主党政府によって実施された「エネルギー・環境の選択肢に関する討論型世論調査」である。この討論型世論調査は、エネルギーに占める原発の依存度を調査する目的で、国政レベルで初めて実施され、一定の成果を収めている。この討論型世論調査の成功は、公共圏が日本の社会的コミュニケーションの一類型として布置できる証左なのであろうか。この問いに答えるために、次節では、ハーバマス理論について考察する。

第2節 ハーバマス理論と鍵概念

ハーバマスの規範理論は明晰である。彼の揺るぎない主張は、われわれの直観に訴えかけてくる。そのため、彼の理論は一点の曇りのない上澄みのように見える。だが、その透明な上澄みの下には、多くの社会思想史的系譜が沈殿していることを見過ごしてはならない。彼の洗練された理論は、そこに辿り着くまでどんどん狭くなる隘路を突き進んできたのだ。それゆえ、ハーバマスにいたく共感し、ツイッターにつぶやく程度なら問題もないかも知れないが、彼の理論を闇雲に適用しようとするのは留保しなければならない。なぜなら、丸山眞男が指摘するように、西欧の理論や概念には、思想史的系譜があるだけでなく、日本社会に西欧概念の等価物があるかどうかとも疑わしいからだ。

ハーバマス理論においては重要な鍵概念がある。それらの鍵概念を社会思想史的系譜から明らかにしなければ、日本社会にハーバマス理論を分析装置とし用いる妥当性を議論することはできない。彼の理論から腑分けできる3つの鍵概念は、自律的主体、間主観性、生活世界である。ハーバマスは、公共圏成立史から自律的主体を抽出している。公共圏に登場する自律的主体（市民）は、もとは文芸的公共圏において読書し、自律的に議論することができる主体としての私人である。読書する私人が培った文芸的公共圏での議論の方法を、今度は、政治的公共圏の市民の立場で発揮するのである。さらに、ハーバマスはカント的伝統の自律的主体を、コミュニケーション的に行為する者として措定する。コミュニケーション的行為論では、自律的主体が他者との相互行為を行う際の構成与件として間主観性が要請される。最後の生活世界であるが、周知のとおり、彼にとって「生活世界のシステムによる植民地化」を阻止するうえで極めて重要な概念である。コミュニケーション的行為理論では、彼は生活世界に普遍性と特殊性という両義性を付与する。彼にとって生活世界は、了解に志

向した相互行為の普遍性を抽出することができるが、その普遍性の拠り所となっているのは、経験的な日常言言語による相互了解である。つまり、生活世界はコミュニケーション的な普遍性と現実の具体的な日常実践のもつ特殊性を併せ持つがゆえに、彼はコミュニケーション的行為を生活世界の内部で展開することができる。

ハーバマス理論の3つの鍵概念を日本の社会思想史的系譜において論じることで、ハーバマス理論を日本社会において再構成するためのヒントを与えてくれると筆者は考える。なぜなら、社会思想史的系譜の相違を看過して西欧の社会理論を日本社会に適用することは、1970年代のコミュニティ施策の轍を踏むことになるからだ。当時、日本は高度経済成長によって、人々の暮らしが豊かになる一方で、伝統的な地域共同体である町内会(自治会)が求心力を失い、存亡の危機にあった。そのような状況を危惧した研究者や政府は、地域社会の共同性が崩壊しつつある原因を、伝統的な町内会(自治会)が都市型の個人のライフスタイルとはそぐわないことにあるとした。そこで、町内会の代替組織として、自発的な主体がアソシエーション的に結合する地域コミュニティの創生を目論んだのが、コミュニティ施策である。しかし、研究者や政府関係者の大方の予想を裏切り、コミュニティ施策は頓挫する。コミュニティ施策の瑕疵は、自律的主体をコミュニティ形成原理として前提としたことにあるのではないかと筆者は分析する。

敷衍するというならば、ハーバマス理論の概念装置に与えられる社会思想史的系譜を見過ごしてしまうことは、彼の理論を形式的に解釈することになってしまうことが危惧される。彼の理論を構成する概念装置を論じることなしに、非西欧圏の日本社会において、彼の理論を適用しようとしても、絵に描いた餅に終わってしまうか、そうでなければ、アリバイ的な装置として形骸化してしまうかのどちらかの運命を辿ることになる。いずれにせよ、日本社会にハーバマス理論を根付かせることは難しいであろう。

そこで、本研究では、この問題を論じるために、丸山眞男の思想史的方法論を援用する。丸山の方法論は、社会現象を一義的に分析するのではなく、下位体系との連動の中で包括的に議論する不可避性を説くものである。

第3節 丸山眞男の思想史的方法論

丸山は「思想史の考え方」の中で、日常生活で経験する「理性的な反省以前の生活感情」や、「具体的な対応としての意見」が断片的に沈殿する下層のレベルから、思想が体系的に

概念化され、抽象性のレベルが高まる上層にいたるまで、すべての成層において「思想」を問題とすることができると主張する¹。

このような考え方は、丸山の研究に一貫して流れている。彼は西欧の社会理論を無批判に日本社会に適応した場合、表層的な議論に陥りやすいという分析上の瑕疵を指摘する。西欧においても理論と現実の間には相違があるものの、思想史的系譜の異なる非西欧圏の場合、理論と現実の乖離の度合いも大きくなることは言うまでもない。

丸山の考えでは、理論と現実の間には絶えざる緊張関係が必要である。そうでなければ、理論を換骨奪胎して、最悪の場合、中身のない形式だけが制度化され、自己目的化されてしまう危険性があるのだ。こうした例は枚挙に暇がない。日本において 90 年代から定着した市民参加による「協働」という理念も自己目的化と形骸化が早い段階から指摘されている²。

つまり、ハーバマス理論の 3 つの鍵概念と日本社会の思想上の対応関係を丁寧に分析する不可避性である。そうでなければ、ハーバマスが主張する社会的コミュニケーションを日本社会に基礎づけることはできない。さらに、丸山眞男を触媒として議論することは、ハーバマス理論の潜在的可能性を掘り起こす作業であるとともに、彼の理論の射程を拡大し、再解釈することができる。

以上のような問題意識から、本研究の狙いは、ハーバマスの規範理論、すなわち彼の主張する社会的コミュニケーションと日本社会との親和性について、ハーバマスの鍵概念を分析視点として、社会思想史的系譜から明らかにすることにある。ハーバマス理論の鍵概念は、前述したように、自律的主体、間主観性、生活世界の 3 つである。とりわけ、不首尾に終わったコミュニティ施策から示唆されるのは、西欧の社会理論の前提である主体概念を無批判に日本社会に適用することへの留保である。

論点を先取りすると、筆者は、日本の社会思想史的系譜から、ハーバマスの鍵概念が捨象する日本的自我、非人称的パースペクティブ、前反省的間主観性を抽出する。これらをハーバマス理論との対応関係において丁寧に議論することで、ハーバマス理論と日本社会との親和性について包括的に検証することができる。本研究の構成は以下のようになる。

¹ 『丸山眞男集』第九巻 64-5 頁。

² 原科幸彦は「参加の段階モデル」によって「協働（パートナーシップ）」を階層化して論じている。① 情報提供、② 意見聴取、③ 形だけの応答、④ 意味ある応答、⑤ パートナーシップという 5 段階を提示し、④ 以上が協働（パートナーシップ）であると主張する。したがって、① から③ は協働が実質的な内容を欠く形だけのものであることになる。原科『市民参加と合意形成』

第4節 本研究の構成

第1章では、ハーバマスの規範理論を系譜的に論じる。ハーバマスの狙いは、カント的伝統の正義をコミュニケーション的連帯によって貫徹することにある。彼の規範理論は、現代社会の正義の問題をコミュニケーション的に解決できる方法を提示していること、そして、彼の理論は民主主義のための有効なコミュニケーション構造を有していることを明らかにする。彼の理論系譜から、自律的主体、生活世界、間主観性の3つの鍵概念を腑分けし、概観する。ハーバマスは自律的主体を前提とするがゆえに、自他の社会的関係性と相互性を担保するためには、間主観性が必要不可欠となる。すなわち、了解を目指すコミュニケーション的行為において、間主観性は、合意を承認するための与件となる。

第2章では、ハーバマスの重要な鍵概念である間主観性を社会思想史的系譜から明らかにする。間主観性の系譜は、フッサールの自我論的間主観性とブーバーの根源的間主観性のふたつある。だが、ハーバマスの間主観性は、このふたつの類型とは異なり、コミュニケーション的行為の構成与件としてのみ概念化される。したがって、彼の間主観性は、コミュニケーション的行為と生活世界との循環の中から、つまり、文化的伝承、社会統合、社会化という3つの生活世界の再生産過程において描出される。ハーバマスの前提は、デカルト的コギトによる主体である。だからこそ、彼はコミュニケーションによる間主観性を重視するのである。しかし、日本の場合、個人より共同体が先行し、個人は無私になる傾向がある。

そこで、第3章では、日本における、個人と社会の関係性を社会思想史的系譜から考察する。日本社会においては、個人と社会の関係性はコミュニティ論において議論されてきた。だが、筆者の見解では、1970年代のコミュニティ施策の失敗の原因は、自律的主体を前提としたことにある。西欧が個人主義的であるならば、日本は、主体より共同体が優先する共同体的性格を有している。そのため、共同性が個人の析出を阻害するという否定的側面が指摘されるが、他者への配慮の倫理としての肯定的側面もあることを見ていく。さらに、共同体に埋没して主体が無私となる傾向性を人称論と日本哲学の系譜から概観する。西田幾多郎から抽出する主客未分の自我（日本的自我）には他性を包摂する「あいだ」の概念、すなわち前反省的間主観性へと通じる回路が開かれていることを論じる。

第4章では、本研究の思想史的方法論の軸となる丸山眞男をとりあげる。丸山の方法論は、西欧理論では主題化されない日本社会の影の部分に光を照射することができる。彼の研究は、日本と西欧の社会思想史的系譜の相違を鮮明に映し出す。彼の分析により、日本が近代化の過程において、西欧とは異同の、非合理性と合理性、前近代と近代、あるいは、「す

る」価値と「である」価値を不可分に融合しながら発展してきたことがわかる。だが、彼が忠誠の相剋にみる自我の両義性は、ネガ像がポジ像へと反転可能なベクトルを有していることが示唆される。さらに、丸山は、外来の思想や概念、イデオロギーが換骨奪胎される源泉を「歴史意識の『古層』」にある自然生成の観念、「おのずから」に遡る。当時、彼は、「おのずから」という観念が主体の責任を曖昧にしていることから、否定的な態度を表明する。だが、筆者は「おのずから」を人称によらないパースペクティブ、すなわち非人称的パースペクティブと呼び、コミュニケーションのひとつの契機として提示する。

第5章では、筆者が抽出した概念、日本的自我、前反省的間主観性、そして非人称的パースペクティブを社会的コミュニケーションの事例研究から分析する。ここで取り上げるのは、「討論型世論調査」と「地域社会の合意形成」である。討論型世論調査は、ハーバマスの公共圏と親和的であることが予想される。他方、「地域社会の合意形成」は、「討論型世論調査」とは異なる社会的コミュニケーションとして描出することができる。地域社会の合意形成にみられる全会一致というきめ方がハーバマスの合理性とは乖離しているように見えるが、コミュニケーションという徴表に照らせば、ハーバマスのコミュニケーション的行為と近似的であることが示唆される。だが、地域社会の合意形成の場合、主体が顕現するのは、集合的アイデンティティが確立してからであることから、主体が先行しない場合でもハーバマスのコミュニケーション的契機となる可能性がある。

第6章では、ふたたび丸山の方法論を援用し、日本社会と主体、共同性の問題を考える。日本の場合、個人析出は一義的な側面からでは十全に捉えきれないことを考察する。丸山の分析視角は、現象面からのみ分析するのではなく、連動する下位体系を考察の対象とする。丸山を触媒として、ハーバマス理論を読み解くことで、ハーバマスが捨象する前反省的位相に光を照射することができるだけでなく、「地域社会の合意形成」がハーバマス理論へとアクセス可能なものであることを論じる。さらに、非人称的パースペクティブを論点として、丸山がみた日本社会のディレンマとハーバマスの「人間の自然の道徳」に関する議論における道徳と倫理の揺れについて考察する。最後に民主主義における正義の観点から、地域社会の合意形成を分析し、ハーバマス理論の射程を拡大する。

本研究は、ハーバマス理論を社会思想史的系譜から分析することで、彼の理論を形式的に理解するのではなく、より深化させて再解釈できるのではないかという基本方針のもとに行われた。というのは、丸山を触媒としてハーバマス理論を再解釈することで、日本の社会的コミュニケーションを再構成することが可能ではないかと考えたからだ。冒頭で述べた

ように、彼の理論は明晰であるが、そこに辿り着くまでの思想史的な蓄積ある。それゆえ、顕在化しない多くの要素が彼の理論の奥底に沈殿している。

最後に、ハーバマスと丸山を軸として議論する本研究が、社会的コミュニケーションの新たな可能性を掘り起こし、ハーバマス理論の射程を広げ、そしてコミュニケーション的行為論を、日本の具体的生活形式、すなわち生活世界のコンテクストに基礎づけるためのひとつの道筋をつけることができたいと願う。

第1章 現代社会とハーバマスの規範理論

ハーバマスの公共圏概念は簡潔で直観に訴えかけるため、社会的コミュニケーションのひとつの理念型¹として、不動の地位を獲得している。そして、ハーバマスは、哲学のもつ超越論的な抽象性を、日常実践の認知的な枠組みの中において再構成しようとする。

この章においては、ハーバマス理論を系譜的に概観する。ハーバマスは社会的意見形成・意思決定のコミュニケーション空間として、公共圏を定式化する。次に、彼は装置としての公共圏におけるコミュニケーションの内実をコミュニケーション的行為によって基礎づける（第1節）。さらに正義の問題を取り巻く理論的周辺と、ハーバマスの手続的な討議の形式に還元した討議倫理学を概観する（第2節）。最後に、ハーバマスの規範理論の3つの鍵概念、1. 生活世界、2. 自律の主体、3. 間主観性について考察する（第3節）。

第1節 ハーバマス理論系譜を辿る

1 装置としての公共圏

1.1 市民的公共圏の成立史

ハーバマスは『公共性の構造転換』において市民的公共圏の理念型を歴史的に跡づける作業を行なっている。18世紀から19世紀初頭、イギリス、フランス、ドイツの近代化の過程において、国家と社会との間に境界線が引かれるようになる。つまり、産業革命とそれに続く資本主義経済の発展により、経済的な諸条件が家庭（親密圏）の埒外となり、商品交換と社会的労働の領域である市民社会が成立する。ハーバマスはハンナ・アーレントを援用し、市民社会（Zivilsozietät）の勃興をギリシャ的なオイコス（家）とポリス（国家）とは異なる近代的な私生活圏と公共圏²の関係性として捉える。というのは、近代的な意味における公共圏は、私的領域である小家族の親密圏を母胎とするからだ。「市民社会の私的領域の中核をなすと同時に、自己へと方向づけられた主観性という新しい心理学的経験の源泉となったのは小家族である。」³

18世紀、芸術や文化が商品形態をとり流通するようになると、財産と教養のある中産階級の小家族（親密圏）において、文学作品は読まれ、芸術は鑑賞されうる対象となっていく。

¹ 「理念型概念は〈仮説〉そのものではないが、仮説の構成に方向を指示してくれる。それは、実在の叙述そのものではないが、叙述に一義的な表現手段を与えてくれる」 ウェーバー『社会科学と社会政策にかかわる認識の〈客観性〉』112頁。

² 『公共性の構造転換』においては「公共性」と翻訳されているが、その後、ハーバマス用語の「公共性（Öffentlichkeit）」は「公共圏」が定訳となっている。本稿では、公共圏の訳語を用いる。

³ ハーバマス『公共性の構造転換』1990年新版への序言viii頁。

読書する私人が、コーヒーハウス、サロン、会食クラブなどに集まり、文芸作品を議論する文芸的公共圏が誕生する。「それはまだ、それ自身の内部で旋回する公共の論議の練習場であり、これは民間人が彼らの新しい私的存在の直接の経験についておこなう自己啓蒙の過程であった。」⁴ 文芸的公共圏において、弁証法的な議論を身に着け、私的自律を果たした私人が、今度は、政治的公共圏において、国家に対抗して自分たちの利害関心を主張する公的自律を求める財産主の市民として登場するのである。

ハーバマスが近代化の歴史から抽出した公共圏は多くの反響と批判を呼んだ。代表的なものの一つにフェミニズムからの反論がある⁵。公共圏が財産と教養のあるブルジョアジーの白人男性に限定されていたと批判されたのである。このような反論にたいして、ハーバマス自身も『公共性の構造転換』第二版の序言において「政治的公共圏の構造や政治的公共圏と私的領域との関係が性差を基準に規定されていたという意味で、女性の排除は政治的公共圏にとって本質的であった」⁶と認めている。

だが、ハーバマスはフェミニストの批判にたいして、市民的公共圏はフーコーのいう「排除のメカニズム」を構造化するものではないと説明する⁷。フェミニストの説得力ある考察を、彼は、むしろ、そのような一面が市民的公共圏の「自由主義的な自己理解のなかに組み込まれている」と主張する。つまり公共圏のもつ自己回帰性によって「すべての人の制約なき包含や平等の権利を否定しているのではなく、それを請求しているのである。」⁸ すなわち原理的には「万人に開かれ、誰もが参加できるネットワーク」である市民的公共圏は批判にさらされることによって弁証法的に止揚されうるのである。

1.2 二回路制としての公共圏

ハーバマスは『事実性と妥当性』の中で「公共圏とはせいぜい、内容と態度決定、つまり意見についてコミュニケーションのためのネットワークだと言いうるに過ぎない」⁹と述べている。ハーバマスにとって公共圏は民主主義の妥当性と正統性を手続き的、批判的に検証

⁴ 同書 57 頁。

⁵ キャロル・ペイトマン（1988）、セイラ・ベンハビブ（1992）、ナンシー・フレイザー（1992）などがあげられる。

⁶ ハーバマス同書 x 頁。

⁷ 「市民的公共圏の普遍主義的言説は、最初から自己関係的な前提のもとにある。つまり言説はつねに内部からの批判を免除されていなかったのである。それは、フーコーが扱う類型の言説とは、自己転換のポテンシャルの点で区別されるのである。」ハーバマス同書 xi 頁。

⁸ 同書 x 頁。

⁹ ハーバマス『事実性と妥当性』90 頁。

するためのコミュニケーション空間である。ここで重要なのは日常言語を媒体とするコミュニケーション構造をもつ公共圏は、政治システムにたいして、輿論¹⁰や公論の形でコミュニケーション的影響力を発揮することができる点である。ハーバマスは、そこに、民主主義における可能性が潜在化する、控えめの表現でいうなら「ユートピア的なポテンシャル」をみている。

彼の主張によると、民主的法治国家における意見形成・意思形成のための社会的コミュニケーションは、制度化された議会（および裁判所の判決）と市民社会を基礎とする非制度的な公共圏のふたつの源泉をあわせ持つ。換言すれば、非制度的な意見形成・意思形成のためのコミュニケーションのネットワークとしての公共圏は、民主主義の二回路制¹¹に寄与する。例えば、日常実践の中から発見される問題点が、公共圏で議論されることで、やがて公共的意見へと収斂し、政府に対してコミュニケーション的影響力を行使したり、あるいは政治的決定に対して市民的不服従の現われとして「新しい社会運動」へと発展することもあるだろう。いずれにせよ、「公衆から決定の負担を免除」¹²された市民的公共圏は、議会や政府の政治的決定の妥当性や正統性を民主主義の別回路において批判検証する機能を有している。

また、ハーバマスは「集約された意見を公共的意見へと変化させるのは、それが成立する態様である」¹³と論じる。つまり、ハーバマスにとって「コミュニケーションの流れは、これがある特定の主題のために集約された公共的意見としてまとめあげられるよう、十分に選別され、整えられねばならない。」そして「個別的に問われ、私的に表明された個人的意見の集積物ではない。そのかぎりでは、公共的意見とは世論調査の結果と混同されてはならない。」¹⁴

ところで、公共圏の成立の与件は参加の平等性、自律性、公開性の3点があげられるが、公共圏の理念型には、コミュニケーション自体を規範化する概念構造はない。そこで、ハーバマスは形式語用論を援用し、コミュニケーション的行為理論を再構成的社会科学として提示する。ハーバマスは「コミュニケーション行為理論は、日常のコミュニケーションの実践それ自体に備わっている理性のポテンシャル」を解明することであり、「同時に再構成的

¹⁰ 輿論はここでは公論（public opinion）の意味で使い、世論調査の「世論」（popular sentiments）と峻別するために用いる。佐藤卓巳によると、現在では同義語として使われているが、輿論（よろん）と世論（せろん）は歴史的には別のものであった。『輿論と世論』

¹¹ 二回路制については篠原一が『市民の政治学—討議デモクラシーとは何か—』で詳しく論じている。

¹² 同書 92 頁。

¹³ 同書同頁。

¹⁴ 同書同頁。

な手続きによる社会科学の道を拓くものである」と主張する。

2 方法論としてのコミュニケーション的行為

ハーバマスは、コミュニケーションとは、最低二人の主体間の中で日常言語を媒介として行われる行為論であると規定し、ヴェーバーの目的合理的行為モデルに準拠した行為論に対して、「社会の合理化の諸過程を目的合理性という観点」でしか検討していないと批判する。しかし、彼はヴェーバーの非公認の解釈案に依拠すれば「ヴェーバーがその文化分析で用いている合理性という複合的な概念を、行為論へ取り戻せる」¹⁵と主張する。（表 1-1）

成果志向型の「道具的行為」とは、技術的考察によって評価が可能なものであるため、「非社会的」類型に属する。他方、「社会的」な相互行為の類型に入るのが、「戦略的行為」と「コミュニケーション的行為」があるが、このふたつを分けるのは、それぞれの行為を方向づける目標の違いにある。「戦略的行為」¹⁶は成果に志向する行為であるが、他方、「コミュニケーション的行為」は、了解を志向する行為類型である。ハーバマスのコミュニケーション的行為理論の狙いは、日常言語による了解過程を合理的に再構成することにある。

「わたしの狙いは、様々の行動性向を経験的に性格づけるのではなくて、了解過程の一般構造を把握することなのであって、この構造から、形式的に性格づけられる参加条件が導き出せるのである。」¹⁷ また、彼の見解では、「了解過程が目指すのは、ある発言の内容に対して合理的に動機づけられて賛同するための条件を満たす同意である。そしてコミュニケ

イシヨンの的に達成された同意は合理的な基礎をもっている。」¹⁸

そこでハーバマスは「コミュニケーション的に達成された同意」を満たすことのできる合理的な前提条件を、自足的で再構成可能な発話行為の基準によって普遍化することが可能であると考える。

表 1-1 行為類型

行為志向 行為状況	成果志向型	了解志向型
	道具的行為	——
社会的	戦略的行為	コミュニケーション的行為

（ハーバマス 1986）

¹⁵ ハーバマス『コミュニケーション的行為の理論』（中）21 頁。

¹⁶ ハーバマスは戦略的行為について、下位の階層においてさらに峻別する。まず、「公然たる戦略的行為」と「戦略的であることが隠された行為」に分け、さらに、戦略的であることが隠されている場合、「無意識的なごまかし（歪められたコミュニケーションの体系）」と「意識的なごまかし（操作）」に区分する。

¹⁷ 同書 23 頁。

¹⁸ 同書 24 頁。

了解という概念を説明することができるのは、コミュニケーション的意図で文を使うとはどういうことかが示される場合に限られる。従ってわれわれは、了解志向的態度の形式語用論的徴標¹⁹を、コミュニケーション的参加者の態度をモデルに分析できる。その最も単純な場合では、コミュニケーション参加者の一人がある発話行為を遂行し、もう一人がそれに対して「イエス」か「ノー」の態度を決めるのである。²⁰

コミュニケーション的行為では、了解を目指して発話行為に参加する話し手と聞き手は、ある発話行為が関連する少なくともひとつの世界とその妥当性について、相互に形式語用論の徴表に準拠して、合理的にそして批判的に態度を決定することができる。

ところで、コミュニケーション的行為を形式語用論によって基礎づけるという彼の方法論は、分析哲学と経験的語用論に負うところが大きい。先駆者であるオースティンによれば「発話行為を遂行することは、同時に、そしてそれ自体において、もう一つの他の行為」²¹をすることである。彼は、発話行為を3つの行為類型²²（発話行為、発語的行為、発語媒介行為）に区分し、さらに「発言のもつ発語内の力（illocutionary force）」に応じて遂行的動詞²³を5つの類型²⁴に分類する。

オースティンを引き継ぎ、「発話行為分類²⁵のための理論的観点を、妥当という次元」²⁶から引き出そうとするサールの研究について、ハーバマスは検証する。サールの事実確認型においては「話し手は聞き手に対してpは真であるとの要求を行うこと、つまり言明文が事実と一致する」²⁷ことを引き受けている。しかし、その場合、サールが世界を実在する事態の総体であると定義し、存在論的に特徴づけることにより、ハーバマスの主張する間主観性が

¹⁹ 「徴標」は原文のママ。

²⁰ 同書 24 頁。

²¹ オースティン『言語と行為』170 頁。

²² オースティンによれば「発話行為」とは、「何かを語る」こと、「発語内（的）行為（illocutionary act）」とは「何かを語ることにおいて行為する」こと、そして「発語媒介行為（perlocutionary act）」とは「何かを語ることにおいて行為することを通じて何かを結果として惹き起こす」ことであるという。このような3つのレベルにおける行為類型の概念化に依拠し、オースティンは発話行為が意味論的なレベルとは異なるメタ・コミュニケーションのレベルも含意していることを喚起するのである。

²³ 標準的条件の下では、話法は一人称現在形で使われる遂行的動詞を用いて表現される。

²⁴ オースティンは「発言のもつ発語内の力、すなわち、当該の発言を行いつつわれわれが遂行しているのはいかなる発語内行為であるかということ」を顕在化させる動詞の分類が必要であると述べる。5つの類型、判定宣告型、権限行使型、行為拘束型、態度表明型、言明解説型に分類している。（『言語と行為』251-2 頁）

²⁵ サールはオースティンの類型化をさらに進め、事実確認型、指令型、行為拘束型、宣言型、表示型の5つに分類する。

²⁶ ハーバマス前掲書 68 頁。

²⁷ 同書同頁。

捨象されている点を批判する²⁸。

そこで、コミュニケーション的行為では、サールの理論的成果を形式語用論へと変換する。ハーバマスによれば「世界内の何かについて相互に了解し合う」場合、発話行為者のコミュニケーション的意図とそれによって請け負われる妥当要求には次の3つの局面があるという。第一に、事実確認的な言明のもつ「真理性」、第二に、社会的規範に依拠する「正当性」、そして第三に、主観的体験を語る際の「誠実性」という局面である。

コミュニケーション的に達成された同意は、ちょうど三つの批判可能な妥当要求に即して測られる。というのも、行為者達が、何かについて相互に了解し合いしかもその際自分自身を理解してもらおうとすることで、その都度の発話行為をちょうど三つの世界関係へと埋め込み、三つの局面の各々の下で発話行為に対して妥当性を要求せざるを得ないからである。だから理解可能な発話行為の申し出を拒否する人は、三つの妥当要求の少なくとも一つに異を唱えているわけである。²⁹

つまり、了解志向型の発話行為における「正当性」「真理性」「誠実性」という3つの妥当要求は、それぞれが対応する3つの基本的態度によって、さらに3つの世界へと埋め込まれることになる。(表 1-2)

ところで、ハーバマスにとってコミュニケーション的行為を基礎づける形式語用論とは

表 1-2 言語に媒介された相互行為の純粹類型

形式語用論的 メルクマール 行為類型	行為志向	基本的 態度	妥当請求	関連する 世界
戦略的行為	成果 志向型	客観化的	[実効性]	客観的世界
会話	了解 志向型	客観化的	真理性	客観的世界
規範に規制された 行為	了解 志向型	規範 合致的	正当性	社会的世界
演劇的行為	了解 志向型	表自的	誠実性	主観的世界

何を意味するのだろうか。ひとつは、

ハーバマス理論がカント的な実践理性をコミュニケーション的理性によって置き換えることである。ハーバマスは「コミュニケーション的理性は古典的形態の実践理性とは異なり、行為者の規範の源泉ではない」³⁰という。それは、規範の拠りどころとし

²⁸ 「もっともかれらは話し手の視座に自らの視座を限定し、妥当要求の審理や間主観的ダイナミックス、つまり合意の形成を度外視している。孤独な行為者が唯一の客観的世界に対してとる言語に媒介された二つの関係、というサールのモデルからすると、世界内の何かについて相互に了解し合うコミュニケーション参加者の間での相互主観的關係が占めるべき場所がなくなってしまうのである。」同書 68 頁。

²⁹ 同書 49 頁。

³⁰ ハーバマス『事実性と妥当性』上 19 頁。

てではなく、コミュニケーション的行為者を、反事実的な語用論的前提という「理想的発話状況」へと不可避免的に導くものである。この理想化によって「同一の表現に同一の意味を与える、コンテキストを超えた妥当要求を言明のために主張する、相手に帰責能力つまり自律と誠実さを相互に想定しあう、という具合に」³¹間主観的な再構成を可能とする。

もうひとつは、可謬性の留保である。ハーバマスは「妥当要求の討議による認証は誤ることもあり得ると可謬主義的に解釈する方が首尾一貫している」³²と主張する。なぜなら「重要なのは、話し手が文の妥当性に対して掲げる発話内的要求が原則的に批判可能である」³³からだ。彼のいう可謬性とは、すなわち、妥当要求に直接的に、あるいは間接的に関与し、議論の形で取り扱うことを可能にする「コミュニケーション的過程の再帰的な関連」³⁴を意味する。

ハーバマスにとって、コミュニケーションの再帰性が維持されることは、コミュニケーション的行為における了解過程が、間主観的な仕方では批判、検討、再解釈が可能となることを意味する。同時に、「誤ることもあり得る」という、われわれ人間の可謬性への留保は、彼のナチズムへの絶えざる批判と反省があることを忘れてはならない。

第2節 ハーバマスの討議倫理——道徳的観点の間主観的考察——

1 道徳的観点

ここまでにおいて、装置としての公共圏、そしてそこでの日常言語による間主観的なコミュニケーションの方法論としてのコミュニケーション的行為について概説してきた。次に、ハーバマスは、正義の問題の論拠となりうる道徳的観点を見出す方法を普遍的に基礎づけようとする。彼には、カント的系譜の正義の理念のもとで、ホプズの問題をどのように解決していくのかという大きな課題が残されている。そこで、ハーバマスはコールバーグのいう脱慣習的段階における法の根幹を成す普遍的な倫理性を手続主義的な「討議」の形式で根拠づけようとする。それがハーバマスの「討議倫理学」である。

ハーバマスは「討議倫理学」において、「善き生」の問題が競合した場合、「善き生」をめぐる倫理的な問いを「すべての人にとって等しく善いこと」、すなわち正義（道徳）の問題へと転換する。それは、競合する論拠の中で、どれがより合理的でより説得力のある論拠を

³¹ 同書同頁。

³² ハーバマス『コミュニケーション的行為の理論』(中)62頁。

³³ 同書同頁。

³⁴ 同書 71頁。

もつ道德規範であるのかを問うものである。彼はそれを論議の手続きとそれに伴う先行的条件によって定式化する。つまり、ハーバマスはカントの定言命法を「むしろ規範の妥当性を判定することができる公正な観点とはなにか」という不偏不党の道德的観点に置き換えて論じる。カントの道德論にたいしてハーバマスの討議倫理が決定的に異なる点は「それぞれの主体が自分ひとりで実行できるカントの手続の代りに、『対話的』手続を提示している」³⁵ことである。ハーバマスは討議倫理における間主観的な了解プロセスの反省的な手続き的形式の重要性を力説する。

道德的論議というものが諒解を形成するためのものであるならば、自分はこの規範に同意出来るだろうかなどと、個々人が沈思黙考するというのでは全く不十分なのであることになろう。すなわち、すべての個人がしかもひとりでこのような沈思黙考を行い、その後に自分の諾否を登録するというのでは全く不十分なのである。必要とされるのは、むしろ、関与者たちが共同で参加する「実際の」論議に他ならない。間主観的な了解プロセス（*ein intersubjektiver Verständigungsprozeß*）のみが、反省的な性質を備えた諒解をもたらすことが出来る。そしてそのようにして 初めて、当事者たちは何かについて共通に納得したのだと知ることが出来るのである。³⁶

さらに、道德的観点は生活世界の人倫の文脈から一旦切り離される必要がある。なぜなら「実践的ディスクールはそのつど、規範的な諒解が攪乱しているという具体的な出発状況を所与のものとし、そしてこの出発状況が、討議に取上げられるのを『待っている』対象や問題を決定するのである」³⁷からだ。討議がコミュニケーション的行為によって間主観的承認を得ようとするのであれば、語用論的前提、すなわちハーバマスが呼ぶところの「理想的発話状況」という反事実的な条件の先取りが求められる。反事実的というのは、社会的に通用している事実であるか否か、あるいは常識的な行為であるか否かということ、ひとまず括弧に入れることを意味する。彼は、よりよい議論のもつ強制なき強制という「理想的発話状況」の先取りが、真なる合意への道を拓くと主張する。

善き生を標榜する人倫は、歴史的・生活史的に培われ、個人や集団のアイデンティティに

³⁵ テイラー『自我の源泉』104頁。

³⁶ ハーバマス『道德意識とコミュニケーション行為』110頁。

³⁷ 同書164頁。

刻印されたものである。それゆえ、道德化されえない固有の価値志向を含む。だが、理想的発話状況に置かれた場合、「そうした人倫の全体性はその自然成長的な妥当を失い、事実的なものの規範力は消滅する」³⁸ことになる。彼によれば、道德的観点により、一方において、日常実践の中で規範と価値を分化させ、他方において、合理的決定が可能な道德（正義）の問題と、価値評価的な「善き生」の問題との分化を可能にする。

ハーバマスの討議倫理はカントが分離して扱った規範の根拠づけと適用の問題を包括的に論じることができる。彼は、倫理と道德の境界を画定する唯一の道德原理として普遍化原則「U」³⁹を採用する。普遍化原則は、コミュニケーション的行為を前提とする参加者が「ある規範が妥当性を要求するとはどういうことか」を説明するものである。ハーバマスは「普遍化原則は、『善（das Gute）』と『正（das Gerechte）』との間に、そして評価的言明と厳密に規範的な言明との間に、切れ目を入れるナイフのような働きをする」⁴⁰という。要するに、普遍化原則を採用することによって「義務論的倫理学の正確な適用範囲」を画定することが可能となる。したがって、討議倫理は「合理的でしかも合意の見込みをもって論及されるような実践的問いについてのみに適用できる」のである。

だが、普遍化原則は論議の規則を規定しているに過ぎない。そのため普遍化原則の規範的妥当請求は、次の手順として、普遍的で不可欠の議論の前提である超越論的語用論の立場から納得のいく証明によって基礎づけられねばならない。したがって討議原則「D」⁴¹は、妥当な規範が基礎づけられうる場合に満たしていなければならない先行的な条件を示しているのである。ハーバマスは討議倫理の手続き主義的特徴を次ぎのように述べている。

ディスクール倫理学は、何らかの倫理上の内容をめざすのではなく、判断形成の不偏不党性を保証すべき手続きとはいかなるものかを、それも十全な前提を満たす手続きとはどのようなものかを明らかにする。実践的ディスクールとは、正当とされる規範をつくりだすための手続きではなく、仮説として検討にかけられる規範が妥当か否かを吟

³⁸ 同書 170 頁。

³⁹ [すべての妥当な規範は、各々の個々人の利害を充足させるためにその規範に普遍的に従うことから生ずると予期される結果や副次効果が、あらゆる当事者によって強制なく受け入れられうるという条件を満足しなければならない] 同書,191 頁。

⁴⁰ 同書 164 頁。ハーバマスによれば、文化的価値も間主観的な妥当請求を掲げているが、この文化的価値はひとつの特殊な生活形式の総体に織り込まれているため、厳密な意味においては規範的な妥当を請求しえないものであるという。

⁴¹ [すべての関与者が、実践的討議の参加者として、同意できる規範のみが妥当性を要求できるということ]同書 149 頁。

味するための手続きである。こうした手続き主義（Prozeduralismus）こそ初めて、デイスクルス倫理学を他の認知主義的、普遍主義的で形式主義的な倫理学から区別するものなのである。⁴²

以上のように、討議倫理が規範的内実をもっているのはその手続きである。カントの定言命法の実践理性のように、「何をなすべきか」という行為者の規範を基礎づけるものではない。カントの実践理性をハーバマスは道徳的観点に置き換えることによって、正義を実践的な問いとして合理的に扱うことができる。

2 ハーバマスの正義構想

ハーバマスは、正義の善に対する優先性を主張するものの、カントの普遍主義とヘーゲルの間主観性を併せ持つ第三の立場を表明する。

討議倫理は、「リベラル派」と、自由、道徳、法といったカント的伝統から出てくる義務論的理解とともに分かち持つ限り、そしてまた、「コミュニタリアン」と、個体は社会化されたものだとするヘーゲルの伝統から生れてくる間主観的理解とともに分かちもつ限り、この討議倫理は、その両者の中間的位置をとっている。⁴³

コミュニタリアンはハーバマスの正義の人倫に対する優先性に疑問を呈する。チャールズ・テイラーはハーバマスが正義の問題と倫理の問題を截然と分ける理由を「自民族中心的な侵略に対する唯一の防波堤」⁴⁴と評するが、ポスト伝統的な倫理への成熟の産物としてハーバマスが著した討議倫理学での主張、すなわち道徳（正義）の優先性については反論する。というのも、ハーバマスの議論では「当の命令の何が善いか、どこに価値があるのか、なぜそれに同意しなければならないのかに関して何も言えない」⁴⁵とテイラーは考えるからだ。

トーマス・マッカーシーは正義の優先性が認められるとしても、正義の問題は究極的には「倫理的・政治的問い」から分離することはできないと論じる。彼の考えでは、先行して合意される「善き生」という価値の基準がなければ、正義の問題も決して合意に達することは

⁴² 同書 193 頁.

⁴³ ハーバマス『討議倫理』241 頁.

⁴⁴ テイラー前掲書 105 頁.

⁴⁵ 同書 104 頁.

ないというのである⁴⁶。これは、正義の構想も個々の善の構想のコンテクストに依存しているという解釈である⁴⁷。これらの反論にたいして、ハーバマスは、紛争を討議により解決しようとする場合、視座の転換が必要であると主張する。

なぜなら、自分達の観点からの調整のメカニズムとして相対化される倫理的問いではなく、正義の問いとして「すべての人にとって等しく善いこと」を吟味する道徳的観点が必要であるからだ⁴⁸。また、彼にとって、ある特定の文化的価値を一義的な「善き生」として捉えることは、すなわち、文化的同質性、エスノナショナリズムに依拠するシュミットの国民国家の論拠となり、全体主義に陥る危険性があるという理由で、一貫して批判的態度をとっている。さらに多文化主義については、異文化間の差異を前提にすることで、同一の共同体内の差異を捨象する危険性を指摘する。

以上のように、道徳的観点という視座の転換にとって、正義の善に対する優先性は重要であることがわかる。だが、カント的伝統から正義を議論するロールズの「重なり合う合意」に対して、ハーバマスは道徳的観点に欠けると批判する。

3 ロールズの「重なり合う合意」

ハーバマスはロールズのリベラルな立場からの正義構想を擁護し、ロールズが著した『正義論』を評価する。だが、後にロールズが理論展開する『政治的リベラリズム』に対しては、ロールズの実義構想の後退として、批判的である。

「公正としての正義」を構想するロールズの『正義論』の狙いは、「ロック、ルソー、カントに見られるような、社会契約というよく知られた理論を一般化しかつ抽象度を高めた、正義の構想のひとつに提出すること」⁴⁹であった。ロールズにとって、正義の二原理⁵⁰は基本財以外の特定の目的はない。ロールズは、人間の自然本性を所与とみなすことで、基本財を欲することは、理性的であることの構成要素となる。したがって、「正義の原理から行為するということは定言命法から行為するということ」であり、また「原初状態は経験論の枠組みにおけるカントの自律の構想と定言命法の手続き的解釈としてみるができるだろう」⁵¹と彼は論じる。

⁴⁶ McCarthy, "Legitimacy and Diversity: Dialectical Reflections on Analytical Distinction"

⁴⁷ Habermas, "Reply to Symposium Participants, Benjamin N. Cardozo School of Law" pp.401

⁴⁸ ibid. pp.393

⁴⁹ ロールズ『正義論』16頁。

⁵⁰ 第一原理は平等な自由の原理、第二原理は公正な機会均等と格差是正の原理である。

⁵¹ 同書 345頁。

ハーバマスは、ロールズが『正義論』では、原初状態を導入し、「道徳的観点」を明確にするという課題を立てていたと評価する。ところが、『政治的リベラリズム』（Political Liberalism）では、多文化社会における実践的でリベラルな政治の展望を「重なり合う合意」（overlapping consensus）⁵²により見出そうとしたため、ロールズは、カントの実践理性を道徳的な芯を抜き、理性性へと縮減してしまったとハーバマスは指摘する⁵³。

彼がロールズの「重なり合う合意」を理論的後退であると批判するのは、「重なり合う合意」の場合、参加者と観察者のパースペクティブを採用するものの「市民が共同で公共的に、等しく各人の利益になることを協議する『第三』のパースペクティブ」⁵⁴が欠如しているからだ。この第三のパースペクティブこそがハーバマスの正義構想の核心をなす「道徳的観点」である。

何よりも問題であるのは、「重なり合う合意」の正当性が、別々の仕方で論拠づけられる多様な道徳的真理に依存することだ。紛争の火種となっている問題が「重なり合う合意」によって、幸運にも当事者間の同意が得られたとしても、それは、それぞれの立場から、異なる論拠により偶然重なり合った結果に過ぎない。ハーバマスは「ここに至って正義構想の道徳的妥当性は、普遍的拘束力を持つ実践理性からではなく、道徳的構成要素について十分に重なり合う諸々の理性的世界像の幸運な一致から基礎づけられるのである」⁵⁵と主張する。

さらに、彼の見解では「正義の公共的構想が自らの道徳的正当性を究極的には非・公共的根拠から受け取るべきであるというのは、直観に反している。」⁵⁶ ハーバマスにとって、「妥当する言明は、同一の根拠によって普遍的承認を得るべきなのである。」⁵⁷

したがって、こうした間主観的承認を必要としない「重なり合う合意」はコミュニケーション的合理性に欠く妥協の産物に他ならない。ハーバマスは、ロールズと民主主義としての正義のあり方を擁護するリベラルな立場では盟友であるものの、この問題に関してはロールズの正義構想を受け容れることはできない。

⁵² 『正義論』においては第 59 節「市民的不服従の役割」の中で、前提となる正義構想が異なっている、ある程度の「重なり合う合意」があれば、互惠性の条件が充たされるため、厳密なコンセンサスは必須ではないと論じている。（509-10 頁）

⁵³ ハーバマス『他者の受容』102 頁。

⁵⁴ 同書 108 頁。

⁵⁵ 同書 102-3 頁。

⁵⁶ 同書 106 頁。

⁵⁷ 同書 107 頁。

4 熟議民主主義の可能性

これまで論じてきたハーバマス理論は、民主主義という脈絡において、市民社会、あるいは国家とはどのような布置関係があるのだろうか。はじめにシュミットの国民国家観に対するハーバマスの批判を取上げる。そして自由主義と共和主義とは異なる第三の立場を表明するハーバマスの主体なきコミュニケーション形式に還元されうる民主的な討議の概念について分析する。

ハーバマスは、カール・シュミットの人民主権についてのエスノナショナリズム的概念を不当であると論駁する。彼の批判は、「シュミットは、ある程度同質の人民を想定した上で、政治的意思形成における市民の平等な政治参加を、同じ感情を持つ構成員による意志表明の自生的調和として考えている」⁵⁸ ことに向けられる。ハーバマスによればシュミットの民主的な共同性は「人民同胞の同質性として具体化し、平等待遇という規範は、国民の持つ共通の出自という事実に戻元される。」⁵⁹ シュミットの共同性は「自由と平等とを相互に承認しあう市民間の合意にもとづく、より高度な間主観性とは考えていない。」⁶⁰ 彼は国民を人民に戻元してしまうのである。そうすることによって、シュミットは「政治的意思形成を人民の集団的自己肯定として理解する。」⁶¹

すなわち、シュミット的な政治的意思形成は、文化の同質性にもとづく背景としてのア・プリオリな合意に前政治的、前反省的に基礎づけられることになる。それに対して、ハーバマスは「意見形成・意志形成の方法に民主的構造が備わっていれば、見知らぬ人々との間でも理性的かつ規範的な合意は可能」⁶² であり、「民主的プロセスは、この手続き上の性格によって正当性を保証される」⁶³ と主張する。彼は協議による民主主義の可能性を討議モデルに見出しているのである。協議的政治は、討議倫理によって基礎づけられる手続き的な民主的プロセスを通じてのみ実現可能である。したがって、公共的討議モデルでは、コミュニケーション的に行為する主体は、道徳的観点の下、正義の問題を利害関心の普遍化、価値基準の共有、原理の正当化に照らして合意形成が可能となる。

民主主義の討議理論的解釈では、ハーバマスは政治的に構築された社会という概念に依拠しない。それゆえ、シュミット的な社会の同質性が崩壊し、脱中心化する世界観的多元主

⁵⁸ 同書 159 頁.

⁵⁹ 同書 160 頁.

⁶⁰ 同書同頁.

⁶¹ 同書同頁.

⁶² 同書 162 頁.

⁶³ 同書同頁.

義社会においては、法治国家における意思形成・合意形成を民主的な手続き的過程にその正統性を見出すことができると主張するハーバマスの討議倫理は、熟議民主主義⁶⁴の一類型を提示する。

そして、ハーバマスは、討議倫理は意識哲学の思考的枠組みを放棄すると宣言する。なぜならば「意識哲学の枠組みは、市民の自己決定実践を全体社会的主体がなすものと捉えるか、それとも、法則による匿名の支配を競争する個別的主体がなすものと捉えるか、このどちらかの考え方を採る」⁶⁵からだ。彼は共和主義と自由主義という二者択一にたいして、討議倫理が提供する主体なきコミュニケーション形式を主張する。ハーバマスにとって「討議理論は、政治的意見形成・意思形成過程」を中心に捉え、「民主的意見形成・意思形成の高度なコミュニケーション形式がいかにして制度化されうるか」という問いへの「首尾一貫した解答」を与えるのである⁶⁶。

討議理論が重視するのは、民主的手続きを通じて、もしくは政治的公共圏のコミュニケーションの網の目において実施される、了解過程のより高次の間主観性である。こうした主体なきコミュニケーションによって、議会および議会の議決のための組織されたその諸機関の内外で議論^{ア リー ナ}の場が形成され、そこでは、いずれにせよ合理的な意見形成・意思形成が、全体社会的に有意義で規制を必要とする事柄を通じて実施される。⁶⁷

さらに、「この討議理論によって協議的政治の成功は、集合的行為能力をもつ市民層にかかわっているのではなく、適切な手続きとコミュニケーション前提の制度化、そして制度化された審議と非公式の世論との協働にかかっている」⁶⁸とハーバマスは主張する。つまり、ハーバマスの熟議民主主義においては、非制度的な公共圏における議論が輿論や公論に収斂され、政治的システムにコミュニケーション的影響力を行使できることが重要となるが、その際、政治的コミュニケーションの資源は生活世界を糧とする。

⁶⁴ 田村哲樹は、熟議民主主義を、人々の理性的な熟慮と討論の過程、その過程における『選好の変容』を構成要素とする、過程論的に理解される立場を取っている。ハーバマスが提起する熟議民主主義を、国家と市民社会を媒介し、意思決定と意見形成を区別する「複線モデル」として論じている。『熟議の理由』168-9 頁。

⁶⁵ ハーバマス『事実性と妥当性』(下)22 頁。

⁶⁶ 同書 22 頁。

⁶⁷ 同書 23 頁。

⁶⁸ 同書 22 頁。

むしろ協議的対話の政治は、それが制度化された意見形成・意思形成の公式の手続きに則って実施されるか、ただ非公式に政治的公共圏のネットワークにおいて実施されるかはともかく、それ相応の、それ自体として合理化された生活世界のコンテクストと内的に連関している。まさにこの協議的に整えられた政治的コミュニケーションは、生活世界の資源——自由な政治的文化と啓蒙された政治的社会、そしてなにより意見を形成する連带的結合のイニシアティヴ——によって成立する。そしてこうした生活世界の資源は主に自生的に形成され、再生されるのであり、いずれにせよ政治的機構の直接的介入は無理な話なのである。⁶⁹

以上のように、「生活世界のシステムによる植民地化」を断じて許さないハーバマスにとって、政治的公共圏における意見形成・意思形成のための資源は政治システムの直接的介入が不可能な生活世界に依拠することが重要である。生活世界は彼の重要な構成与件、すなわち鍵概念のひとつである。彼の理論を読み解くためには、ハーバマスの鍵概念を腑分けして分析する作業が必須である。

第3節 ハーバマスの鍵概念を腑分けする

ハーバマスは情動的な人間の非合理的な一面を生活世界の位相として、了解に志向したコミュニケーション的合理性から分離する。したがって、ハーバマスの規範理論と生活世界概念は表裏一体をなしている。では、「生活世界」と同様に、ハーバマス理論から腑分けできる概念は何だろうか。ハーバマス理論において一貫して前提となっている概念がこのほか2つある。

ひとつは、公共圏の参加条件である言語能力と行為能力のある「自律的主体」である。もうひとつは、ハーバマスが生活世界概念と同様に、理論の中核にすえる、コミュニケーションにおける「間主観性」である。

それでは、ハーバマス理論から腑分けした鍵概念を、1. 生活世界、2. 自律的主体、3. 間主観性の順に見ていこう。

1 生活世界

ハーバマスは「生活世界」の概念は、コミュニケーション的行為に対する補完的概念をなし

⁶⁹ 同書 39 頁。

ている」⁷⁰と主張する。というのも、「生活世界は、発話状況の地平をなすと同時に解釈作用の源泉をなすものであるが、一方で、それ自体としてはコミュニケーション的行為によってのみ再生産される」⁷¹からだ。しかも、彼の生活世界は現象学の生活世界概念とは一線を画すものである。彼は独我論で展開されるフッサールの現象学に準拠する意識哲学には批判的である。フッサールが『デカルト的省察』において挫折した生活世界の相互主観性のモナド的な問題を、シュッツとルックマンが『生活世界の構造』において引き継いだ。

だが、ハーバマスは、シュッツが「生活世界の構成をわきに押しやって、ただちに相互主観的に構成された生活世界から出発しようとする」⁷²ことに対して反論する。ハーバマスにとって、生活世界は間主観的なコミュニケーション的行為により再生産が可能である。ところが、「シュッツとルックマンは、生活世界の構造を、言語的に算出された相互主観性の構造をじかに手に取ってみてとらえているのではなく、孤独な行為者たちの主観的体験の反映においてとらえている。」⁷³

ハーバマスにとって、「生活世界とは、文化的に伝承され言語的に組織化された解釈範型のストックのことである。」⁷⁴ ヴィトゲンシュタイン流に言えばコミュニケーション的日常実践において「問題なき背景的確信」を供給する知のストックである。「コミュニケーション的な日常実践においては、純然たる未知の状況などは存在しない。新たな状況もまた、いつもすでに慣れ親しまれた文化的知のストックによって構築されている生活世界から出現してくる。」⁷⁵

コミュニケーション的行為者は、日常言語に対して脱世界的な構えを取ることができないように、生活世界に対しても、他の形式的世界概念である主観的世界、客観的世界、社会的世界とは異なり、脱世界的な構えを取ることができない。つまり、彼らにとって、生活世界を主観的なもの、客観的なもの、あるいは規範的なものとして関わることはできない。生活世界とは、話し手と聞き手がそこで出会う、いわば超越論的な場である。そして「コミュニケーション的行為者たちは、常に生活世界の地平の内部で動いている。この地平の外へ足を踏み出すことはできないのである。」⁷⁶それゆえ、彼は、「生活世界の構造が、可能的了解

⁷⁰ ハーバマス『コミュニケーション的行為の理論』(下)17頁.

⁷¹ ハーバマス『事実性と妥当性』(下)39頁.

⁷² ハーバマス前掲書 33頁.

⁷³ 同書同頁.

⁷⁴ 同書 25頁.

⁷⁵ 同書 26頁.

⁷⁶ 同書 27頁.

の相互主観性の形式を確定するのである」⁷⁷と主張する。

「生活世界は了解それ自体にとって構成的であり、これに対して形式的世界概念は、それについて了解が可能であるようなものにとっての準拠体系をなしている」⁷⁸とハーバマスは説明する。「つまり、話し手と聞き手は、共通の生活世界から出発して、客観的世界、社会的世界、ないし主観的世界のあるものについて了解しあうのである。」⁷⁹

ハーバマスの論点を整理すると、生活世界概念を導入することによって、彼はコミュニケーション的行為における合理性と背景的知をなす生活世界の非合理性の二重性を担保しようとする。言い換えれば、コミュニケーション的行為の了解過程が生活世界の内部において行われることは、2つの局面において捉えることが可能となる。第一に、生活世界のもつ前反省的な背景知という慣れ親しんだ資源に依拠することによって、妥当要求への批判的な態度表明を可能にする。ところが、ハーバマスによれば生活世界という前反省的な背景知は可謬的である。そのため「偽でありうることも意識せずに使用するのである」⁸⁰という。しかし「背景知は言語化された瞬間に批判可能な妥当要求と結びつく」⁸¹ことになる。したがって、生活世界の前反省的知が道徳的論議の対象となる場合、コミュニケーション参加者は知の源泉である生活世界から一旦距離を置くことによってのみ論議が可能となる。

第二に、生活世界の再生産過程はコミュニケーション的行為との循環のプロセスにおいて分析することができる。ハーバマスは、生活世界の構造成分を「文化」、「社会」、「人格」に分け、それぞれと対応関係をなす文化的再生産、社会的統合、社会化の再生産過程として描出する。例えば、「文化」は現象学的系譜を源泉とする。「社会」は、デュルケムの伝統に依拠し、社会統合という再生産過程によって描かれる。そして「人格」は、ミードが分析する社会心理学的立場を援用し、学校や家庭（親密圏）などの場において、自我の同一性が確立していく社会化の過程で再生産される。

以上のように、生活世界はコミュニケーション的行為を補完する重要な概念であるが、近代化により、生活世界に合理化の波が押し寄せてくる。生活世界の合理化は「文化の反省化・価値や規範の普遍化・社会化された主体の個人化」⁸²を高める結果となる。

ハーバマスは、近代において、生活世界の重要な核心、すなわち、相互性にもとづく承認

⁷⁷ 同書 27 頁.

⁷⁸ 同書 28 頁.

⁷⁹ 同書同頁.

⁸⁰ ハーバマス『事実性と妥当性』(下)40 頁.

⁸¹ 同書同頁.

⁸² ハーバマス『近代の哲学的ディスクール』II 598 頁.

関係という相互主観性のネットワークは原理的には破壊されることはないと主張する。だが同時に、彼は、ルカーチを引いて「生活世界が物象化」されることにより、「個人にとっては、生活世界は外的なもの」⁸³すなわちシステムの「環境世界」に貶められることを危惧する。なぜなら生活世界はコミュニケーション的行為の構成的概念であるからだ。コミュニケーション的行為は生活世界の内部において実践される。

つまり、生活世界に地歩を置くコミュニケーション的行為者は、理念的には間主観的な語用論的前提をもつコミュニケーション共同体の成員から離脱することはできないのである。ハーバマスは、ベックが分析⁸⁴するように、リスク社会の個人化現象もシステム論的に捉えることはしない。世界観的多元主義社会においても、生活世界はコミュニケーション的行為という規範的内実により社会的統合が可能であると訴える⁸⁵。これが、ハーバマスの主張する「コミュニケーション的社会的化」⁸⁶であり、この社会的化は、「学習可能な文化、学習可能な個人のコンテクスト」⁸⁷という生活世界の日常実践に依拠している。

2 自律的主体

ハーバマスの規範理論は首尾一貫して不偏不党で非形而上学的な立場から論考されている。しかしながら、ハーバマス理論を構成する鍵概念である自律的主体の背景には、キリスト教的伝統の生活世界がある。西欧の宗教的伝統では、人間は神と契約を結ぶ個人として描写される。黄金律からも明らかなように、自己と他者との関係性は自我（主体）からはじまる。主体は原理的には平等で水平的な関係性を有する。また、デカルトの「われ惟う、ゆえにわれあり」という第一原理にみる「コギト」は哲学的論考の出発点を成している。換言すれば、西欧社会においては主体という問題圏は、個と社会の関係性を論じる上で、構成概念として位置づけられている。

デカルト的伝統のもとロック、ルソー、カントに代表される社会契約論、功利主義などの様々な哲学や社会理論が発展してきた。その中で問題とされるのは、自律的主体の捉えかたである。ロールズの正義論における自律的主体の義務論的理解は、ハーバマスと同様に、カ

⁸³ ハーバマス『コミュニケーション的行為の理論』(中)120頁。

⁸⁴ ベック『危険社会』

⁸⁵ 「社会は最終的にはコミュニケーション的行為によって統合されねばならない」とハーバマスは想定する。そして社会的統合の規範性をコミュニケーション的行為が満たすことができるという。コミュニケーション的行為は、目的合理性と客観性をもち、また社会的統合を発揮できるという。ハーバマス『事実性と妥当性』(上)44頁。

⁸⁶ ハーバマス『事実性と妥当性』(下)49頁。

⁸⁷ 同書 51頁。

ントの実践理性から受け継いでいる。だがロールズの問題は「カントと同じように、すべての個人が単独で根本規範の正当化を目指しているという見方をとっている」と批判する。すなわち、ハーバマスの見解は、ロールズが実践理性を、原初状態を選択する「道徳的人格」に還元してしまっている。

他方、ハーバマスは義務論的に捉えられた正義（公正さ）は連帯を要求するという。なぜなら道徳の自律性において、正義と連帯は構成的対概念として捉えられるからだ。一方においては、人間の尊厳と平等を標榜する正義の概念が個人の不可侵性を要求し、他方においては、相互承認の間主観的關係性を維持するために共同体のメンバーとしての個人の連帯を必要とするのである⁸⁸。ハーバマスは、自律的主体とは正義を標榜する主体であると同時に「義務論的に捉えられた正義（公正さ）はペアとして連帯を要求する」と主張する。

また、自律的主体という概念は、近代の合理的発展とともにその範型が鑄造されてきた。ハーバマスは合理性を「言語能力と行為能力をもつ主体の性向と理解」⁸⁹する。そして、自律性は二つの合理性の概念から説明することができるという。ひとつは、認知的・道具的合理性であり、もうひとつは、コミュニケーション的合理性である。前者においては、自律性は責任能力に還元される。その結果、われわれは、選択の自由と自己責任との緊張関係に置かれる。「責任をとりうる人格のみが、合理的態度をとりうる」⁹⁰ということになる。

他方、後者においては、「合理性を了解過程の成否で測るならば」、それだけでは充分とはいえない。彼の指摘によれば、「コミュニケーション的行為の関連のなかで責任を負う能力があるとみとめられうるのは、コミュニケーション共同体の構成員として相互主観的にみとめられている妥当性の要求に照らして自分の行為を方向づける人だけである。」⁹¹

ハーバマスはカントの実践理性をコミュニケーション的理性によって置き換えようとする。「コミュニケーション的行為する主体どうしの了解は——間主観的に共有された生活世界という確固たる背景の前で——イエス、ノーの態度決定を余儀なくさせる妥当要求を基準として測定される。」⁹² したがって、彼のコミュニケーション的行為が遂行されるためには、コミュニケーション的理性を身につけた自律的主体によって間主観性が担保されることが不可避となる。

⁸⁸ ハーバマス『討議倫理』76頁。

⁸⁹ ハーバマス『コミュニケーション的行為の理論』(上)47頁。

⁹⁰ 同書 38頁。

⁹¹ 同書同頁。

⁹² ハーバマス『事実性と妥当性』(下)48頁。

3 間主観性

ハーバマスの考えでは、間主観性に基礎をおくコミュニケーション的理性によって、正義と社会統合を構想できるとする。この問題は、テイラーやサンデルのように共通善を優先させ、位置ある自我と捉えるのか、ロールズのように正義構想から自由と平等を優先させる負荷なき自我を尊重するのかという二者択一の問題を呈する。ハーバマスは善にたいする正義の優先性を主張しているものの、正義と善の問題は分離して論じる問題ではなく、むしろ間主観性によって再生産される生活世界に源泉をもつと考える。

参加者たちは先ず生活世界の地平で出会う。そして世界の何ものかについての了解を目指してコミュニケーション的行為を実践する。了解は参加者たちによって間主観的な承認をもって達成される。コミュニケーション的行為の参加者たちは、生活世界という地平を内面化しながら、他方では生活世界とは切り離された反事実的な理想的発話状況に身を置き、形式語用論の前提を遵守することが求められる。この形式語用論という方法論を採用することによって、参加者たちの眼前に形式語用論の徴表によって合理的に決定することができるコミュニケーション的な間主観性の局面が開かれてくるのである。

ハーバマスは、ルーマンとの論争を著した『批判理論と社会システム理論』において「システム理論のアプローチは、現象学での超越論的自我の概念と同様の、(間主観性の基礎を無視した)モノログ的な意味概念に行き着かざるをえない」と論ずる。なぜなら、日常言語によるコミュニケーションは、最低二人の主体の間において「共有された意味」を媒介として行われるからだ。その場合「意味が間主観的に共有されるということ、つまり意味は発話し行為する人々の共同体にとって同一」でなければならない⁹³。

さらにハーバマスは G・H・ミードの社会心理学を援用し、人格の形成、すなわち社会化という生活世界の再生産から、話者のパースペクティブならびに間主観的に構成される社会的世界のパースペクティブを獲得することができると説明する。ミードは、自我は社会的に形成されると主張する。子供が遊びやゲームを通じて他者の態度を取り入れていく様子を分析している。子供は、ゲームにおいて参加する他者の反応や行動を予期することができることによってのみ、ゲームに参加することができる。その中で他者がその子供にたいして向ける態度や行動期待が「me」として経験的に認知され、「me」にたいする反応が「I」で

⁹³ ハーバマス『批判理論と社会システム理論』232 頁。

ある。自我は、自分に向けられた反応として「me」を経験する過程で他者の役割を取得する。そして、他者の反応が自我の中で同じような反応として生じることは「コミュニケーションにとって本質的なこと」であるという。なぜなら「シンボルは、それが他の個人に生じさせるものを自分自身のなかに生じさせなければならないことである」⁹⁴からだ。やがて、他者の役割を取得した子供は、その集団における共通の反応を「一般化された他者」として組織化⁹⁵する。

以上のようなミードの分析をもとに、ハーバマスは「互いに主体として承認しあう諸主体に対する予期の先取りだけが、妥当の間主観性を、従って記号の意義の同一性を基礎づけることができる」⁹⁶とする。「だとすると、間主観性は逆説的な関係であることが明るみになる」ことになる。つまり「互いに主体として承認しあう諸主体は、彼らが主体の位置をとるかぎり、お互いに〔相手を自分と〕同一であると見なさなければならない」のだが、同時に「承認の相互性という関係は、一方の主体と他方の主体の非同一性をも要求する」という⁹⁷。この「間主観的な逆説的な関係」を可能とするのが発話行為における人称代名詞であると指摘する。「即ち、話し手は自分自身に向かって『私』とすることができ、また同様の仕方で自分に向かって『私』とすることができる他者に対して、君と呼びかけることができなければならない。」⁹⁸ 換言すれば、話し手と聞き手は、視座の交換が可能な「我—汝」という間主観的なコミュニケーション的理性のもとで妥当要求を論議することができるのである。

ある話し手(一人称の役割をとっている)が、ある聞き手(二人称の役割をとっている)に対する関係を受け容れ、その際、自ら発話行為をもちかけて批判可能な妥当要求を掲げる場合、かれは責任能力のある行為主体として登場する。話しかける人物と話しかけられる人物、それに会話に加わってはいないもののそこに居合わせている人物、というコミュニケーションの役割を確定する言語的相互主観性の構造は、参加者がお互いに了解し合うことを望んでいる限り、責任能力があるという前提の下で行為するように

⁹⁴ 『精神・自我・社会』「デューイ＝ミード著作集6」185頁。

⁹⁵ 「組織化された自我を作り上げていくものは、その集団に共通な態度の組織化である。人が人格をもつのは、かれが共同体に属するからであり、彼がその共同体の諸制度を彼自身の行為のなかに引き継ぐからである。彼は共同体の言語を、それによって彼が自分の人格を獲得する手段として取得し、それから他者のすべてが供給するさまざまな役割を取得する過程を通じて、彼はその共同体の成員たちの態度を取得するにいたる」同書200頁。

⁹⁶ ハーバマス前掲書237頁。

⁹⁷ 同書237-8頁。

⁹⁸ 同書238頁。

かれらを強いる。⁹⁹

以上のように、ハーバマスのコミュニケーション的行為における間主観性は妥当性を了解するための構成的概念であり、また生活世界の再生産過程、分化的伝承、社会統合、社会化の局面において分析可能な概念である。だが、ハーバマスは現象学的な系譜をもつ間主観性とは距離を置いている。

次章では、間主観性を思想史的系譜から概観し、ハーバマスの間主観性を論及する。

⁹⁹ ハーバマス『コミュニケーション的行為の理論』(中)335頁.

第2章 ハーバマスと間主観性論

間主観性とは、20世紀に入ってからフッサールの現象学において提起され、その後、現象学だけでなく社会学にも援用される学際的な概念である。鷺田清一によれば、フッサールの間主観性の議論は「主観と世界との関係の根底に自他の社会的な関係を見出すもの」¹である。ハーバマスの場合、間主観性は、コミュニケーション的行為の構成与件をなす。コミュニケーション的行為とは、客観的世界、社会的世界、主観的世界という3つの世界のいずれかに準拠して掲げられる妥当請求を話し手と聞き手が間主観的に承認するための相互行為である。コミュニケーション的行為において、生活世界は間主観的承認のための背景であるだけでなく、言語による了解を担保する下部構造をなしている。

では、フッサールにはじまる間主観性の現象学的系譜において、間主観性はどのように論じられてきたのであろうか。ハーバマスの主張する間主観性は現象学的系譜においてどのような位置値にあるのだろうか。本章では、間主観性の系譜を辿り、間主観性の俯瞰図を提示し、間主観性論からみるハーバマス理論の潜在的可能性を明らかにすることが狙いである。さらに、この作業を通じ、ハーバマス理論の構造的核心に迫りたい。

第1節では、ニック・クロスリーが、自我のふたつの態度との関係性から類型化する間主観性を論じる。自我のふたつの態度とは、ひとつは、フッサールの超越論的自我であり、もうひとつは、ブーバーが主張する根元語「我―汝」関係における自我である。そして、フッサールとブーバーの主張するふたつの自我に準拠して、ふたつの間主観性、自我論的間主観性と根源的間主観性を図示する。

第2節では、クロスリーの間主観性論からハーバマスの間主観性を比較検証する。クロスリーは、根源的間主観性を基礎におき、メルロー＝ポンティの知覚の現象学、ブルデューのハビトゥスへと間主観的に構造化される社会関係を論じる。クロスリーの間主観性論の構図にハーバマスを位置づける。

ハーバマスの間主観性はコミュニケーション的行為の構成与件である。そこで第3節では、ハーバマスのコミュニケーション的行為論における生活世界と間主観性について考察する。ハーバマスのコミュニケーションの間主観性を生活世界の再生産から分析し、間主観性図に彼の間主観性をコミュニケーションの間主観性として布置する。さらに、コミュニケーションの間主観性が要請される道徳の人倫からの分化を考察する。

¹ 『哲学・思想辞典』283頁。

第1節 ふたつの間主観性

クロスリーは間主観性を哲学系譜から類型化する。ひとつは、フッサールが現象学においても提示した超越論的自我による間主観性であり、もうひとつはマルティン・ブーバーの「我―汝」関係にみられるものである。クロスリーは前者を「自我論の間主観性」、後者を「根源の間主観性」と呼び、根源の間主観性を擁護する立場の間主観性論を展開している。本節では、クロスリーによって類型化されるふたつの間主観性を概観し、間主観性図としてまとめる。そして、提示された間主観性図に、3つの世界を布置する。

1 フッサールの自我論の間主観性

フッサールはデカルトの「^{エゴ・コギト}我思うという超越論的な言い方」を意識の志向性、「意識はすべて、なにものかについての意識である」という命題に還元して説明しようとする。彼は、この意識の志向性を自我のふたつの異なったレベル、自然的態度²と現象学的還元による超越論的態度によって説明できるとする。フッサールによれば「意識体験が志向的である」ということは「すなわち^{コギト}思うこととしてのその^{コギタートウム}思われたものを自らのうちに伴っていること」³を意味するのである。この意識の志向性をフッサールはノエシス／ノエマ⁴という対概念で説明する。世界が存在するかしないかについて判断停止したとしても、世界が現象学的に失われることはない。フッサールの現象学的還元は、ノエシス的には、無限に開かれた純粋な意識の生が存続しており、そのノエマ的相関の側では、思念された世界そのものが存続していることを意味する。

フッサールの「現象学的に省察する自我は、単に個々のものにおいてのみならず、普遍的にも、自分自身を無関心に観察するも者となることができ、また、そこには、彼にとってあるがままの、あらゆる客観が含まれている。」⁵ 換言すれば、現象学的還元によって自然的

² シュッツによれば、「日常生活では、つまりフッサールの言う『自然的見方』においては、われわれは、われわれを取り巻く外的な事実の世界を疑問の余地のないものとして受け入れている。」シュッツ『現象学的社会学』9頁。

³ フッサール『デカルト的省察』69頁。

⁴ シュッツは、フッサールのノエシス「経験作用」、ノエマ「経験されたもの」を次のように説明する。ノエマの方法は、「思惟対象」つまりわれわれの特定の思考に現れる志向的对象を扱うものである。たとえば、それは、存在するが確実な対象であったり、存在することが可能性のある対象であったり、存在が仮定される対象であったり、また現在の対象であったり、過去の対象であったり、未来の対象であったりする。ノエシス的方法は、思惟作用、つまり経験作用そのもの（ノエシス）および、知覚作用、過去把握作用、想起作用といった、そのさまざまな変様やそれらの明晰性・顕在性の違いを扱うものである。シュッツ前掲書 10-11 頁。

⁵ フッサール前掲書 76 頁。

態度にある自我としての私は、同時にそして常に、超越論的自我であることができる。同様に、超越論的自我のレベルにおいて、他我もあらゆる客観のひとつとして、超越論的他我を構成することが可能となる。フッサールは、超越論的自我による間主観性が客観的世界を構成することができると主張する。

超越論的な我である私のうちで、他の我が超越論的に構成されるとすれば、そしてそれとともに私にとって構成的に生じてくる超越論的な間主観性により構成されたものとして、一つの共通の客観的世界が構成されるとすれば、先に述べたこと⁶はすべて、単に私の事実的な我について当てはまるだけでなく、そのうちで意味が存在の有効性を獲得する事実的な間主観性と世界について当てはまる。⁷

以上のようなフッサールが提起する間主観性をクロスリーは自我論の間主観性と呼ぶ。ところで、フッサール自身、彼の超越論的な我への還元が独我論の批判を免れないことを想定していた。そこで、フッサールは、批判を先取りして次のように反論する。彼の考えでは、超越論的自我を独我論とみなすのは、哲学的には低次の段階であり、彼の間主観性はより高次の段階のモノイド共同体における超越論的な間主観性であるため、独我論を回避できる⁸。

ハーバマスは、フッサールが現象学上の間主観性の問題を、モノイド論の予定調和にもとづく超越論的に共有された世界の構築によって解決しようとしたものの、不首尾に終わったとみる⁹。なぜなら、フッサールの場合、間主観性を形而上学に依拠することで、相互行為における他者とのコミュニケーションの領域、すなわち日常実践における他者との言語的理解を原理的に除外してしまうからだ¹⁰。

以上のようなフッサールの自我論の間主観性の対極にあるのが、マルティン・ブーバーの自他の関係性をふたつの根元語によって基礎づける間主観性論である。

⁶ 超越論的主観性が唯一、絶対であり、意味と存在を構成するということ。

⁷ 同書 153 頁。

⁸ 「あらゆる世界内部的な客観性に先行し、それらを担っている、それ自体で最初存在は、超越論的な間主観性であり、言い換えれば、さまざまな形式において共同体化されるモノイドの全体である。」同書 278 頁。

⁹ ハーバマス『事実性と妥当性』(下)76 頁。

¹⁰ クロスリーも同様に、フッサールが主張するモノイドの間主観性は独我論を免れず、「かれが理論化した経験の世界は必然的に、モノイド的であり、伝達不可能なものである」と指摘する。

2 ブーバーの根源的間主観性

ブーバーは『我と汝』の中で、人間が語りうる二つの根元語（Grundwort）、我ー汝（Ich-Du）と我ーそれ（Ich-Es）に応じて人間の態度は二重であり、「根元語が二つあるからには、人間の我もまた二重である」という。「なぜなら、根元語・我ー汝における我は、根元語・我ーそれにおける我とはことになっているからである。」¹¹ 両者の相違は、根元語、「我ー汝」は、自己を我として認識する以前の「前反省的」レベルにおいて語るものであり、「我ーそれ」は、自己を我として認識する、すなわち主客の分離によってはじめて可能となる¹²。

そして「根元語が二つあるからには、人間の我もまた二重である」と主張するブーバーは、「根元語・我ーそれにおける我は個我（Eingenwesen）として発現し、自己を（経験と利用との）主体として意識する。」¹³ 他方「根元語・我ー汝における我は人格（Person）として発現し、自己を（従属的な属格をもたぬ）主体性として意識する。」¹⁴

この二つの根元語は、世界に対する「我」の態度の二重性に投影される。だが、ブーバーは、この二重性を否定的に捉えているのではない。むしろ「あらゆる人間は二重の「我」の相のなかで生きているのである」という。したがって、人間はこの二つの極を揺れ動くことになるのだが、彼は機能分化が進み、システム合理性が増大する社会においては、「我ーそれ」における「個我的」我が「我ー汝」の「人格的」我を凌駕し抑圧する傾向が強まっていることを憂慮している。なぜなら「経験し利用する能力の向上はたいいていの場合、人間の関係能力の低下と引きかえに起こる」からであり、そして「我ー汝」という「この（人間の）関係能力によってのみ人間は精神に生きることができる」¹⁵からだ。

彼にとって、「我ーそれ」関係における「経験と利用」は、「その様式」への概念化を意味し、認識主体の企図によって対象化、目的化されるものである。つまり「我ーそれ」の関係性における自我は、ブーバーの主張する目的合理性を志向する行為類型、いわゆる成果志向型態度をとることになる。前述したように、成果志向型の行為は、非社会的には道具的行為であり、社会的には戦略的行為となる。

したがって、ブーバーの根元語「我ーそれ」関係にみる他者は、フッサールと同様に客観的世界と関連づけられるものの、フッサールとは相違している。フッサールが描く客観的世

¹¹ ブーバー『我と汝』5頁。

¹² 同書 32頁。

¹³ 同書 84頁。

¹⁴ 同書同頁。

¹⁵ 同書 52頁。

界は成果志向型行為に限定されるものではないが、ブーバーの「我－それ」関係によって顕在化するのは、非社会的な成果志向型である。クロスリーの言葉を借りれば、「フッサールの立場は、ブーバーの倫理学の説明では見逃されていたひとつの道徳的要素がある」¹⁶ことになる。敷衍していえば、ブーバーの客観的世界は了解志向型のコミュニケーション的行為とは分離されるが、フッサールが描く客観的世界は、ハーバマスの主張するコミュニケーション的行為への可能性を包摂する。

次に、ブーバーの根源的間主観性とフッサールの自我論的間主観性を、自我の態度との相違から比較してみよう。フッサールの立場は、自我を意識化するレベルにおいて、そして自らも観察可能な超越論的自我により、他者は客体として顕現する。他方、ブーバーの立場は、主客の分離以前の他者との非対称の関係性を問うものである。

ハーバマスのコミュニケーション的行為における3つの関連する世界に準拠すれば、フッサールの超越論的自我は、客観的世界を問題とし、ブーバーの主張する自我の自然的態度は、主体が特権的回路をもつ主観的世界を問題としている。だが、ブーバーの場合、ハーバマスがコミュニケーション的行為において主題化する主観的世界を含意しない。ハーバマスの主観的世界では、主体は他者とのパースペクティブが交換可能であるため、自他の関係性は対称的である。最後に、二つの間主観性と関連する世界のパースペクティブを図式化する。(図 2-1)

クロスリーはふたつの間主観性は対極に布置されるのではなく、根源的間主観性が自我論的間主観性に先行し、間主観性の包括的な基盤を成しているとみる。したがって、クロス

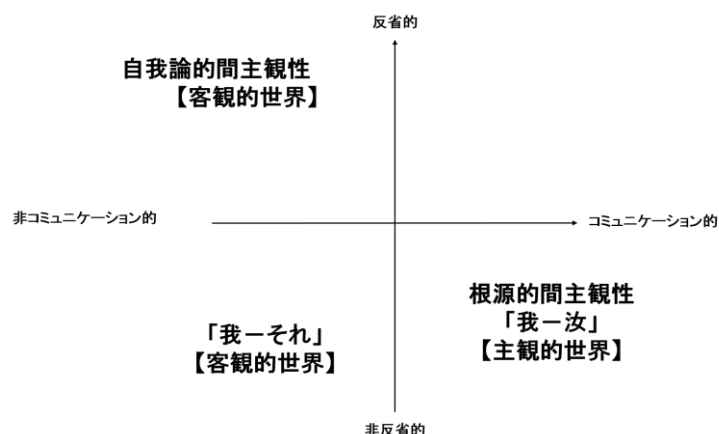


図 2-1 間主観性と世界のパースペクティブ A (筆者作成)

¹⁶ クロスリー前掲書 41-2 頁。

リーは自我論的間主観性を根源的間主観性の内部の変種（ヴァリエーション）として捉えることができると主張する。では、次にクロスリーが根源的間主観性を擁護する立場から展開する間主観性論を追うことにしよう。

第2節 クロスリーの間主観性

クロスリーは、間主観性をブーバーの根源的間主観性とフッサールの自我論的間主観性の二つに類型化し、前者が後者より先行的に存在すること、そして同時に前者を擁護する立場を主張している。そしてクロスリーは、ブーバーから概念化した根源的間主観性をメルロー＝ポンティが主張する知覚の現象学へと論を進める。

クロスリーはメルロー＝ポンティの主観身体の知覚作用による間主観性を、「根源的間主観性という考え方の観点からみて明らかに積極的な含意をもつ」と主張する。なぜなら「身体性や知覚などが、間主観的な場を引き裂くのではなく、間主観的な場のなかに織り込まれている」¹⁷からだ。クロスリーの見解では、共有された視覚世界を媒体として、相互主観的世界という間世界が開かれると主張するメルロー＝ポンティの考えは、「根源的間主観性についての我々の理解をかなりの程度増大させることになる。」¹⁸ また、クロスリーがメルロー＝ポンティを援用する背景には、ハーバマスが人間の情動や知覚作用を間主観性の議論に認めないという批判¹⁹が伏線となっていることを忘れてはならない。

では、メルロー＝ポンティの論じる知覚による間主観性へと移ろう。

1 メルロー＝ポンティの知覚の現象学

メルロー＝ポンティは、デカルト的伝統のコギトによって、我は己自身にしか手の届かぬものと論じ、そのため、他者による知覚の価値が軽んじられてきたと指摘する。彼の考えでは、我の思惟に還元して説明しようとする観念論では、相互主観的経験を汲みつくすことはできない。むしろ、メルロー＝ポンティは、或る状況にある主観が身体の知覚作用によって説明できるとする²⁰。主観を状況におかれた身体によって分析するメルロー＝ポンティにと

¹⁷ クロスリー前掲書 222 頁。

¹⁸ 同書 70 頁。

¹⁹ 「ハーバマスははっきりと、知覚が間主観性に関する議論において一定の役割を果たすという考えを拒絶し、同時に知覚への焦点化をも退ける。実際ハーバマスは、間主観性哲学における『意識』へのいかなる言及も拒絶する。」クロスリー 前掲書 31 頁。

²⁰ 「主観とは状況の可能性以外の何ものでもないとすれば、それは主観が実際に身体となり、この身体をつうじて世界のなかに入ることによってのみ、その自己性を実現する。」メルロー＝ポンティ前掲書 303 頁。

って、主観と相互主観性²¹は知覚作用を媒体として不可分な関係性をもつため分離して論じることはいえない。この不可分な関係性によって、「私の過去の経験を私の現在の経験の中で捉え直し、また、他者の経験を私の経験のなかで捉え直すこと」²²が可能となる。ゆえに、彼の描く現象学的世界は、自己の経験と相互主観的経験による統一体として分析される。

メルロー＝ポンティの現象学においては、世界の開かれた統一性、すなわち、世界の存在の粗描は、「私の自己経験および私の相互主観的経験のさまざまな照合のなかから姿をあらわしてくる」²³ことになる。私が傍観者として、見たり、聞いたりする或る出来事は、私にとってけっして客観的世界の出来事として語られるだけではない。むしろ、知覚作用は、身体システムに直接働きかけることによって、或る状況におかれた主観の相互主観的経験との交叉を可能とする。

以上のような論点は、「たとえば私は、他者の悲しみなり怒りを、苦しみや怒りの〈内的〉経験などから何一つ借りてこなくても、彼の振舞いや表情、手つきのうちの知覚する」²⁴というような誰でも経験的に知っていることを意味する。私が他者の悲しみや怒りを理解することができるのは、他者の経験を私の経験のなかで捉え直すことができるからだ。

すなわち、私が世界を知覚によって意味づけ、了解することができるのは、「私にとって近いもの遠いもの、前景と背景があるからであり、こうして世界が絵となって私のまえでひとつの意味をもってくるからであり、つまり最後に、私が世界のなかに状況づけられ、世界が私をふくむからなのである。」²⁵

そして、メルロー＝ポンティにとって、他者とは、彼らの行動をとおして知覚されるものであり、私と他者は視角の相互性により、同一の世界を共存している、協力者として描かれる。さらに、彼にとって、とりわけ、他者知覚において本質的役割をもつものが言語である。彼は対話における間主観性を次のように述べる。

対話の経験において、他者と私の間に共通の地盤が構成され、私の考えと他者の考えとがただ一つの織物を織り上げるのだし、私の言葉も相手の言葉も討議の状態によって引き出されるのであって、それらの言葉は、われわれのどちらかが創始者だというわけで

²¹ 相互主観性とは間主観性のことである。メルロー＝ポンティの翻訳において、相互主観性が定訳として用いられている。

²² 同書 23 頁。

²³ 同書同頁。

²⁴ メルロー＝ポンティ『知覚の現象学』2:222 頁。

²⁵ 同書同頁。

けもない共同作業のうちに組み込まれてゆくのである。²⁶

以上のようなメルロー＝ポンティが分析する間主観性論はハーバマスの主張する間主観性とは接点がないのだろうか。対話に関するメルロー＝ポンティの説明は、たとえば、「他者と私の間の共通の地盤」あるいは「共同作業」という表現にみられるように、ある意味ハーバマスの考えと接近しているように見える。ところが、クロスリーは対話という言語行為における両者の類似性を見逃し、むしろ、ハーバマスが知覚作用への言及を拒絶していることを引き合いに出し、ハーバマス理論の瑕疵を指摘する。ただ、再構成的科学としての批判理論を展開するハーバマスは、前反省的自我の態度を理論化することはない。

クロスリーは、メルロー＝ポンティを援用し、身体を理論化しないハーバマスに対して批判的である。ハーバマスも間主観性論者であるミード、ガダマー、ヴィトゲンシュタインを援用していることを考えれば、両者の間主観性がそれほど乖離していないのではないか。この点を論じる前に、クロスリーの間主観性論がメルロー＝ポンティからどこへ向かうのか確認しておく必要がある。

2 クロスリーの間主観性

クロスリーは、メルロー＝ポンティが対話にまで拡張する前反省的な相互行為としての間主観性論と、ヴィトゲンシュタイン、シュッツ、ミード、ガダマーから継承する言語と間主観性に関する議論と共有する概念をもつと指摘する。メルロー＝ポンティの場合、「思考とは間主観的行為」であり、またコミュニケーションを可能とするのは、この思考と言語の同一性による。そうでなければ「我々は、自分達が言ったことが同じことを意味されているかどうか決して知ることができないであろう。」²⁷ その論拠を、クロスリーはヴィトゲンシュタインの言語ゲームによって裏づける。「言語ゲームを行うためには、そして語を有意味に用いるためには、人は規則を理解し、規則に従わなければならない」²⁸のである。

また、彼はミードとメルロー＝ポンティが親和的であるとみている²⁹。クロスリーがミ-

²⁶ 同書 219 頁。

²⁷ クロスリー前掲書 83 頁。

²⁸ 同書 85 頁。この点に関しては、ハーバマスも、「意味が間主観的に共有されなければならない」ということ、そして「意味は発話し行為する人々の共同体にとって同一」であるとみなしている。本稿、第 1 章参照のこと。

²⁹ クロスリーによれば「メルロー＝ポンティとミードの両者にとって、自我は社会的に制度化され、時間的には媒介された反省的な過程である。自我は、自分自身を『外側』からみるために、あるいはむしろ他者がそれをみるように、自分自身を（時間を通して）『振り返る』主体である。」クロスリー同書 108 頁。

ドの社会心理学を援用する狙いは「間主観的關係の社会構造化」の論議へと向かうためである。メルロー＝ポンティとの共通性は超越論的な主体には還元できない他者性の現われであり、それゆえ根源的間主観性の様相において社会的に構造化されたものとして捉えることができる。ブーバー的にいえば、自我の形成過程において、人間は生得の汝を伴って誕生し、「一般化された他者」を内面化させながら、自我の同一性の形成、すなわち社会化されていくのである。

メルロー＝ポンティの現象学からクロスリーが継承する考えは、社会は客体ではないことだ。「それは、間からなる世界 (between world)」であり、ひとつの合間 (interval) である。社会は決して『内部』の主体でもなければ、『外部』の主体でもない。それは諸主体を結びつけ、諸主体が所属する場 (fabric) なのである。」³⁰

だが、クロスリーはメルロー＝ポンティに対して、他者との相互行為を身体という前反省的で根源的なレベルにおいて顕在化させたことは評価する一方、社会の構造を分析するための概念枠組みを提示していないと考え、ブルデューのハビトゥス論へと接近する。彼がブルデューを援用する狙いは、ハーバマスとは異なる路線上³¹に、自らの間主観性論を提示するためである。

ブルデューのハビトゥスとは「客観的に分類可能な慣習行動の生成原理」であり、同時に「慣習行動の分類システム (分割原理 principium division)」でもある³²。すなわち、ハビトゥスとは「身体化された必然、つまり道理にかなった慣習行動を生成し、またこうして生みだされた慣習行動に意味を与えることのできる知覚を生成する性向へと転換された必然」³³である。すなわち、ブルデューは、各階級には、それぞれの生活様式において、体系化可能な構成員の慣習行動³⁴が見られることを指摘する。そして、彼はハビトゥスを社会階級の身体化を随伴する構造とみなす³⁵。

クロスリーによれば、「ハビトゥスという概念によって我々は、反省的な関心とその遂行が我々の前反省的なレベルに『沈殿』する、その過程が何であるのかを設定し、そしてそれ

³⁰ 同書 140 頁。

³¹ ハーバマスの間主観性はミードの社会心理学、ガダマーの解釈学、換言すれば間主観性論者の系譜からコミュニケーション的行為における間主観性を基礎づけている。

³² ブルデュー『ディクスタシオン』(1)261 頁。傍点は原書

³³ 同書 263 頁。

³⁴ これが、ブルデューがディクスタシオンと呼ぶものである。ディクスタシオン (卓越化) は他者から自分を区別してきわだたせること。これが階級分化と既成階級構造の維持の基本原理となる。同書, v 頁。

³⁵ 「ハビトゥスとは、構造化する構造、つまり慣習行動および慣習行動の知覚を組織する構造であると同時に、構造化された構造でもある。なぜなら社会界の知覚を組織する論理的集合への分割原理とは、それ自体が社会階級への分割が身体化された結果であるからだ。」ブルデュー同書 263 頁。

を考察することができるようになる。」³⁶

ハビトゥスという概念がクロスリーの分析視点となりえるのは、「社会とハビトゥスの間にはひとつの循環的な関係がある」³⁷からだ。これが、ブルデューがいうハビトゥスの再帰的特徴である「構造の構造化」である。だが、クロスリーは、彼がハビトゥス論において社会的危機を分析する際に陥った自家撞着³⁸を理論的矛盾として批判する。そして、クロスリーは、ハビトゥス論の瑕疵はメルロー＝ポンティの血肉を備えた行為者の主観身体によって解消できると主張する。

以上のようなクロスリーの間主観性論を整理すると、ハーバマスと決定的に異なる点は、自我の非反省的レベルを根源の間主観性として抽出することにある。だが、メルロー＝ポンティが主張する主観身体による間主観性論が、ミード、ガダマー、ヴィトゲンシュタインという間主観性論者と親和的であると論じていることを考慮すれば、ハーバマスの間主観性との相違は霧散してはしまうのではないだろうか。ハーバマスとクロスリーの間主観性論を比較検証する前に、クロスリーが類型化したふたつの間主観性、自我論の間主観性、根源の間主観性から相対化されるハーバマスの間主観性を確認しておこう。

第3節 ハーバマスの間主観性

1 コミュニケーションの間主観性

ハーバマスのコミュニケーション的行為論では自律的主体による合理的コミュニケーションを再構成することが狙いである。そのためハーバマスが主題化とする主体は、自然的態度をとる自我や、前反省的位相に属する自我ではない。自律的主体は、フッサールと同様に、理想的発話状況に身を置くという意味では、超越論的態度の「弱いバージョン」である。そして弱いバージョンが意味することこそが、ハーバマスと意識哲学との相違である。というのもハーバマスの場合、フッサールの独我論に対して、他者との合理的なコミュニケーションの有無が間主観性の構成与件となるからだ。

したがって、ハーバマスとフッサールの間主観性を分かつのは、「コミュニケーション的」か、否か、ということになる。ここで「コミュニケーション的」というハーバマス術語を再確認しておこう。コミュニケーション的とは、当事者たちが彼らの行為プランを合意によっ

³⁶ クロスリー前掲書 9 頁。

³⁷ 同書 321 頁。

³⁸ クロスリーによれば、社会的危機の分析では、ブルデューがハビトゥス概念の説明を彼が批判するサルトルやトゥレーヌの主意主義的な行為能力を肯定するかのようだと述べている。同書 311 頁。

て調整する相互行為を意味する。ハーバマスのコミュニケーション的行為とは、了解に志向した調整行為であり、また、その際の了解は、妥当請求の間主観的承認をもって達成するとみなされる。すなわち、ハーバマスの間主観性は、了解という局面において、イエス/ノーの態度表明によって諾否可能な、コミュニケーションの合理性を追求するために要請される構成原理である。それゆえ、ハーバマスの間主観性はコミュニケーション的という言葉によって標榜されるのが相応しい。そこで、ハーバマスの間主観性を「コミュニケーションの間主観性」と呼ぶことにする。

次に、コミュニケーションの間主観性を、もうひとつの間主観性である根源の間主観性と比較すると、両概念は主題化される位相が異なっている。根源の間主観性は前反省的位相を対象とし、「我—汝」の人格的關係、あるいは知覚や感情のもつ反省以前の主体身体を主題化する。他方、コミュニケーションの間主観性では、妥当請求が間主観的に承認されるのは意味論的な妥当性のためではなく、語用論的なものである。すなわち、必要な場合は、当事者が妥当なものとなした請求を請け戻して確認するための保証が付帯義務となる。真理性請求や正当性請求の場合はその論拠を討議することによって、また誠実性請求では、自分が言ったことを相手に信用させるために、首尾一貫した行動を取ることが求められる。コミュニケーションの間主観性では、自律的主体が付帯義務をもって掲げる妥当請求は、客観的世界、社会的世界、主観的世界の3つの世界において、合理的に再構成可能なものとして提出されなければならない。それゆえ反省的位相において先鋭化し、言語化される以前の相互行為の場である前反省的位相を捨象する。

ところで、図 2-1 において提示した間主観性は根源の間主観性と自我論の間主観性であり、関連する世界としては客観的世界と主観的世界であった。ハーバマスのコミュニケーション的行為において掲げられる妥当請求は3つの世界と関わっているが、とりわけ、道德（正義）の問題を追及するハーバマスにとって、コミュニケーションの間主観性が先鋭化するのには社会的世界である。ハーバマスのコミュニケーションの間主観性を図 2-1 に布置したものが図 2-2 である。コミュニケーションの間主観性が、社会的世界において顕在化するならば、行為者が社会的世界のパースペクティブを獲得していく過程からハーバマスの間主観性を分析することができるのではないかと。

次項では、生活世界から分化した社会的世界が成立する過程をコミュニケーション上の話者のパースペクティブから議論する。

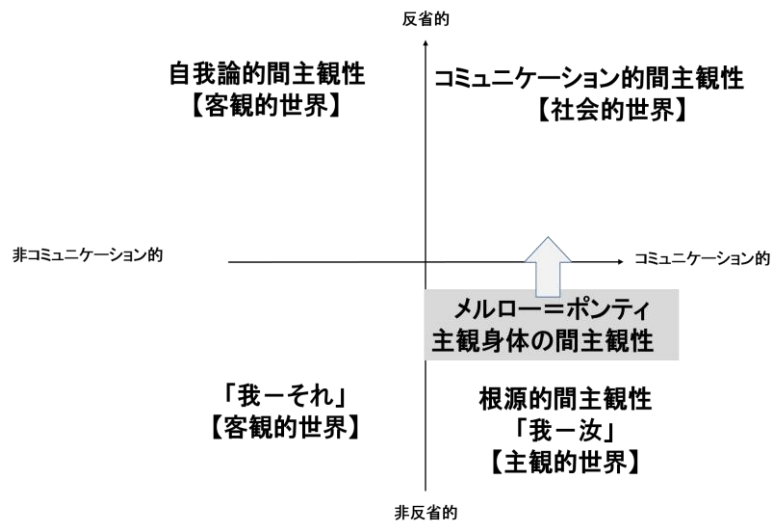


図 2-2 間主観性と世界のパースペクティヴ B (筆者作成)

2 コミュニケーション的行為と生活世界

ハーバマスはコミュニケーション上の3つのパースペクティヴ、話し手（一人称）、聞き手（二人称）、そして観察者（三人称）を解釈学から説明する。彼らが、発話の意味内容を理解するためには、同一の言語共同体に属していることが前提となる。ハーバマスによれば、発話とは、発話の（von）話し手が聞き手（二人称）とともに（mit）、世界のあるものについて（über）理解することである。そして、観察者のパースペクティヴは、話し手と聞き手の間主観的關係性ならびに世界のパースペクティヴを合理的に再構成するため、すなわち客観化のために要請される。ただし観察者が客観化のために必要な前提を言語共同体の経験知と同一視するガダマーの立場をハーバマスは批判³⁹する。というのは、ハーバマスの場合、観察者は、コミュニケーション的行為の遂行過程において、必要があれば不問に付されてきた慣習的道德を、共同体の前反省的領域である生活世界から分離し、討議の対象とすることができるからだ。

下記の図 2-3 はハーバマスのコミュニケーション的行為のもつ言語的機能、そして潜在化する生活世界をまとめたものである。この図からわかることは、ハーバマスのコミュニケーション的行為における話し手と聞き手は「我-汝」の間人格的關係性はあるものの、客体

³⁹ ハーバマスは解釈学を援用するものの、ガダマーが理解と了解を同一視することには批判的である。「ある象徴的発言を理解することは、その妥当性の要求をどのような条件のもとで受け入れることができるかを知ることである。だが、ある象徴的発言を理解することは、コンテクストを無視してその妥当性の要求に賛成することではない。」ハーバマス『コミュニケーション的行為の理論』（上）198頁。

化した行為者として現れるものであるから、ブーバー的な根源的間主観性の「我―汝」とは距離を置く。そして、観察者の立場である三人称は、反省したパースペクティブをもつが、フッサールとは異なり、超越論的立場の「弱いバージョン」として描かれる。なぜなら、ハーバマスの場合、観察者はコミュニケーション的行為の外に身を置く観察者として描かれるのではなく、自らもコミュニケーション的行為を遂行する参加者でなければならないからだ。したがって、観察者はコミュニケーション的行為から離脱することはできない。

さらに、生活世界を背景とするコミュニケーション的行為は、生活世界の3つの構造成分、文化、社会、人格と、3つの再生産機能、文化的伝承、社会統合、社会化から分析することができる。間主観性は主題化される局面に応じて、生活世界を再生産する。3つの再生産機能のうち、ガダマーは文化的伝承から解釈学を論じ、ミードは社会化を題材として社会心理学を展開する。ハーバマスはガダマーの解釈学とミードの社会化を援用し、コミュニケーション的行為による社会統合を主題化する。

ハーバマスはミードの社会化によってコミュニケーション上の役割取得を説明する。ミードによれば、子供は、ゲームや遊びを通して、一人称、二人称、そして一般化された他者としての三人称というコミュニケーション上の役割を段階的に取得するのと相応して世界のパースペクティブを体系化する。子供は、ゲームを客観的世界での戦略的行為として理解することで、ゲームに参加して競争することができる。子供はやがて戦略的行為とは異なる種類の規範を遵守する相互行為、すなわち社会的世界があることを知る。社会的世界のパースペクティブの分化は、子供が3つの世界のパースペクティブの体系を完成させるまでに

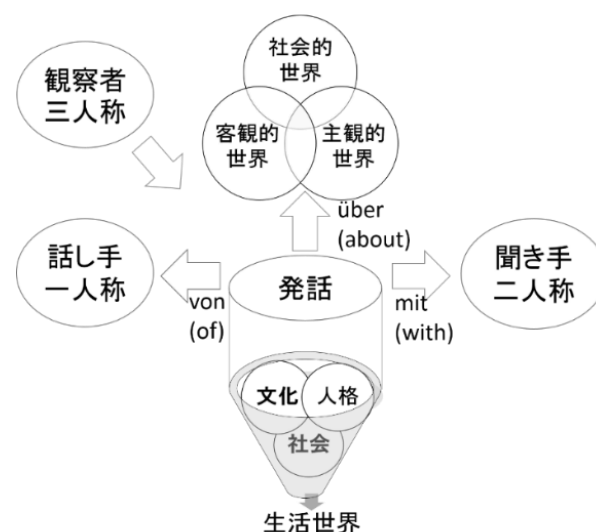


図 2-3 コミュニケーション的行為と生活世界

成長したことを意味する。

さらに、ハーバマスは相互行為におけるコミュニケーション上の役割取得の過程を、コールバーグの論じる社会的パースペクティブからみた6段階の道德の発達によって分析する。コールバーグの議論⁴⁰では、道德の段階的発達は、社会のパースペクティブからみると、前慣習的から慣習的、そして脱慣習的へと段階的移行と対応する。

前慣習的段階では、話し手と聞き手という「我—汝」関係がコミュニケーション上の役割として行為類型に組み入れられる。次に相互行為の領域に、観察者のパースペクティブが導入され、それが「我—汝」関係のパースペクティブと結びつき話者のパースペクティブの体系が完成する。話者のパースペクティブが体系化されると、行為調整は新たな水準、すなわち慣習的段階に移行する。

慣習的段階では、社会的世界が生活世界から分化する。社会的世界における相互行為、すなわちコミュニケーション的行為の妥当性は間主観的に承認される規範に準拠することになる。ハーバマスによると、話者のパースペクティブと世界のパースペクティブがそれぞれ分化することによって、社会的世界の規範に導かれた相互行為が可能となる。⁴¹ この段階では、規範の明証性は揺るぎない。なぜなら、慣習的段階では、社会規範の正統性は生活世界の人倫によって前反省的に担保されているからだ。また、社会的世界のパースペクティブは、同時に成果志向型行為と了解志向型行為の分化をもたらす。

そして、脱慣習的段階になると、別々に分化してきた話者のパースペクティブと世界のパースペクティブが統合される。コミュニケーション的行為の討議において成し遂げられる話者のパースペクティブと世界のパースペクティブの統合は、社会的認知と脱慣習的道德との接合 (interface) を意味する⁴²。したがって、この段階の道德は生活世界の人倫から分離し、自律的となることで、社会的に認知されている規範の事実性とその妥当性は分離する。その結果、脱中心化された世界理解のもと、つまり、参加者が生活世界と一旦距離をおく理想的発話状況を前提として、道德 (正義) の問題がコミュニケーション的行為において主題化されうるのである。ハーバマスのコミュニケーション的行為はコールバーグの道德の発達段階に準拠すれば、相互行為の最終段階に適合する。

⁴⁰ コールバーグの道德の発達段階は議論を呼んでいる。たとえば、キャロル・ギリガンは女性に顕著な動機づけとして、配慮の倫理という考え方をもち出してコールバーグに反論している。ハーバマスは、ギリガンが、道德の適用の問題と動機づけの問題を分離して論じていないための誤解によると指摘する。

⁴¹ Habermas, *Moral Consciousness and Communicative Action*, p.141

⁴² Habermas, *ibid.*, p.170

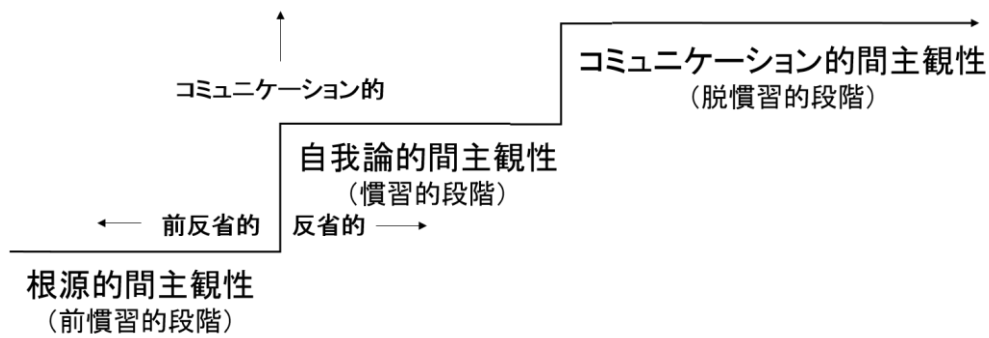


図 2-4 間主観性の階層図 (筆者作成)

最後に、3つの間主観性とコールバーグの道徳的発達論の論理構造との対応関係を提示する(図 2-4)。前慣習的段階においては、間人格的關係性を基礎づけるのが根源的間主観性である。慣習的段階においては、間主観性は相互行為の新たな局面へと移行する。成果志向型行為とは異なる相互行為、すなわち了解志向型行為の場である社会的世界が分化し、行為者は道徳的感情のネットワークと結びつく社会規範を客観的に認知することができるようになる。脱慣習的段階の相互行為では、生活世界から分化した社会的世界のパースペクティヴが要請されることになるのだが、これを担保するのがハーバマスのコミュニケーション的間主観性である。

ハーバマスは、コミュニケーション的行為と生活世界との循環関係を維持することによって、社会をコミュニケーション的に統合しようとする。ハーバマス理論の普遍性は日本社会のコミュニケーション的日常実践、換言すれば生活世界へと接合することができるのだろうか。日本においても、原理的には、ハーバマスの主張するコミュニケーション的行為と循環する生活世界の再生産機能は普遍性があるだろう。だが、ハーバマスの西欧の思想史的系譜をもつ鍵概念によって日本の社会的コミュニケーションを汲みつくすることができるのだろうか。次章では、日本社会に構造化されている自我と社会の關係性に焦点をあてる。

第3章 日本的自我と間主観性

間主観性論が、「主体と世界の間主観性関係を自他の社会的な関係に見出すもの」であるならば、日本社会の場合、自他の社会的な関係に主体と世界の間主観性関係は見出せるのだろうか。間主観性論では、主体と世界の間主観性関係を与件とすることは、自明のことである。主体（自我）が自然的態度であっても、超越論的態度であっても、デカルト的コギトの自明性は疑う余地のないものである。では、日本においてもそうだろうか。この問いに答えるために、間主観性が西欧思想史的系譜をもつ主体から出発する自明性を疑い、日本社会に現象する自我の問題として間主観性を提起するのが本章の狙いである。

日本では、自他の社会的関係は、コミュニティ論においても分析されている。第1節では、ふたつのコミュニティ論を取りあげる。ひとつは1970年代のコミュニティ論の旗手である奥田道大のコミュニティ・モデルであり、もうひとつは、近年の広井良典のコミュニティ論である。広井は、公私の中間にある共同性の位相にコミュニティの可能性を見出す。

第2節では、広井の分析する共同性を会社主義から論じる井上達夫を取り上げる。彼は、会社主義にみられる疑似共同性による中間集団の専制が個人を封じ込める傾向があると批判するだけでなく、共同性には、配慮の倫理があると主張する。

第3節では、主体の問題をコミュニケーション的行為において重要な話者のパースペクティブから検証する。山本史華は日本語の一人称と二人称の非対称な関係性から主体の問題を分析する。第4節では、日本の哲学的系譜から主体と間主観性について議論する。西田幾多郎を援用し、根源的間主観性が日本的自我による間主観性と親和性について検証する。最後に、西田に準拠して木村敏が提示する「あいだ」の概念を論考し、もうひとつの間主観性を提出する。

第1節 ふたつのコミュニティ論

1 奥田のコミュニティ論

現代の日本社会において、人々の暮らしと関わる最も身近なコミュニティは地域社会の町内会（自治会）である。そして、地域社会は人々の暮らしと広範な関わりがある。例えば、身近なゴミの分別方法から、防災時の緊急連絡網や避難場所の確保など、地域社会での暮らしは、一定の社会ルールを遵守する態度が求められる。いわば、地域社会は慣習的な社会的世界の縮図である。地域社会において、町内会は、生活世界の社会的世界を映し出す鏡のような存在である。

しかも、町内会には、どうしてもムラ社会的共同体を想像させる前近代的な負のイメージがつきまとう。そうしたイメージが一人歩きし、町内会は負の文化的遺産であると見なされてしまう。それゆえ、日本が政治的・経済的な転換期を迎えると、町内会が変革のための標的とされ、これまで二度¹存亡の危機に直面した。今回とりあげる 1970 年代の潮流となったコミュニティ論も町内会アンチテーゼ論のひとつの典型例である。

だが、このような逆風の中、町内会は 21 世紀の現代社会でも存続しているのはなぜだろうか。町内会が生活世界の社会的世界を映し出す鏡であるならば、70 年代のコミュニティ論は当時の日本の社会的世界を捉え損なっていたのではないか。このような疑問を、奥田のコミュニティ論において検証してみよう。

1960 年代後半になると、日本は高度経済成長に沸き、人々が個人主義的傾向を強める一方で、地域社会の共同性が薄れていく社会的現象に政府は危機感を募らせていた。そこで、政府はコミュニティ問題小委員会を設置した。昭和 44 年（1969 年）9 月、小委員会は町内会を代替する地域コミュニティの理念を小冊子にまとめ政府に具申した。この報告書²では、欧米の先進国と比肩する経済発展と科学技術の向上を成し遂げていた日本において、地域共同体としての町内会は、もはや求心力を失った時代遅れの産物であると指摘し、都市型社会に対応する自発的な住民組織である地域コミュニティの創生が急務であると提言した。

その後、当委員会のメンバーであった奥田道大は、旧来型の地域共同体である町内会から、自発的住民組織であるコミュニティへと移行することを前提として 4 つのコミュニティ・モデルを発表した。そこで、奥田のコミュニティ・モデルを検証し、当時の社会学的な方法論の問題点を探っていく。

奥田は、「住民自身に主体化された価値の創出が、コミュニティの主体化につながる」³と指摘し、コミュニティ・モデルの第一の与件に、住民の主体化あげる。そして彼は、第二の与件として、主体化された価値は、われわれ意識、いわばウチとソトを分けるような地域の特殊性に限定されるのではなく、普遍性を担保しなければならない、と主張する。二つの与

¹ 一度目は昭和 22 年（1947 年）GHQ のポツダム政令第 15 号による町内会禁止である。GHQ は日本が戦後民主主義国家として再生するために、隣保団結の旧慣であり、また日本のファシズムを支えた組織である町内会を解体する必要があると判断された。吉原直樹によれば、GHQ は町内会に関しては、否定的な側面だけでなく、自治組織として共和的感覚に裏打ちされた民主主義的な側面を肯定的にみていたという。GHQ は町内会を一方で問題視しながら、他方で、町内会の利用も視野に入れていたが、戦争責任のスケープゴート的な意味合いもあり、町内会禁止に踏み切ったとみる。吉原直樹『戦後改革と地域住民組織—占領下の都市町内会』

² 『コミュニティ生活の場における人間性の回復』コミュニティ問題小委員会

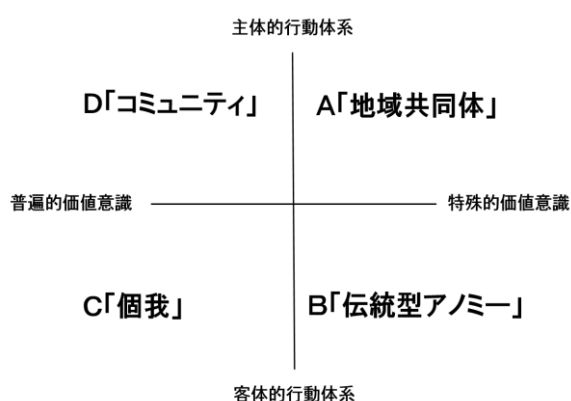
³ 奥田道大「コミュニティ形成の論理と住民意識」『都市形成の論理と住民』137 頁。

件を座標軸に、奥田は下記の4つのコミュニティ・モデルを論じている。(図3-1)

奥田が4つに類型化した仮説的モデルにおいて、A「地域共同体」は町内会であり、D「コミュニティ」が彼の理想とするコミュニティ・モデルである。BとCについては、それぞれ過渡的なモデルとして位置づける。Bの伝統的アノミーが顕在化するのは、都市化のスプロール現象により急速に住民が流入した結果、伝統的地域社会に無関心層が増えるような地域を想定している。また、Cの個我モデルの特徴を住民意識のレベルにおける価値の社会化であるとする。奥田は、当時、社会現象となった個人主義的傾向を、自我の主体化の顕現と見なしていた。奥田にとって、現象する個我は、コミュニティを創生する自発的なアクターとしての自我(主体)のあらわれである。

奥田は4つのモデルを発達論理的な段階性を表すものとして提示している。したがって、Bの伝統型アノミー、そしてCの個我モデルを経てDのコミュニティ・モデルへと不可逆的に至ると考えた。奥田は、八王子市を対象として、この4つのモデルの実証研究を行っている。ところが、得られた調査結果は、奥田の仮説モデルに一定の評価を与えるものの、彼のモデルの決定的ともいえる矛盾点を露呈するものとなった。それは「地域共同体」と「コミュニティ」が予想外に近似した分析結果を示したからだ。この結果について、奥田は次のように述べている。「ただ、全体を通じて、イメージの現象部分に反映されたかぎりでのコミュニティは、地域共同体と類似的なパターンを示すことが、検出された。」⁴

そこで、奥田は仮説モデルと実証研究の齟齬を補論で推考する。彼の仮説では個我モデルを経過することがコミュニティ・モデルへの前提であった。たが、分析結果は、このような単純化を許すものではないと指摘する。また、彼は、現象的な側面として、「コミュニティ」



と「共同体」が符合する点を見逃すことができないという。ただ、彼は、符合は現象学的側面であるとして、背景の論理と意味づけは異なると主張する。そうだとすると、この事例が、彼のコミュニティ論では齟齬をきたす調査結果を示していることは紛れもない事実であった。

以上のように、奥田の仮説では、自我の

図 3-1 奥田のコミュニティ・モデル

⁴ 同書 173 頁.

主体的意識をもってコミュニティが創生されると期待したが、必ずしもそうではなかった。奥田の矛盾した事例から示唆されるのは、日本社会における個人と共同体の関係性は、個人を前提とした場合、必ずしも日本社会の現実を捉えきれない可能性があることだ。

コミュニティ論を人と人との関係性のあり方として分析する研究者のひとりに広井良典がいる。彼のコミュニティ論は、日本社会の複合的な問題点と課題をコミュニティの地平において解決すべく、新たな社会像を提起している。

2 広井のコミュニティ論

広井良典は、自殺者が年間 3 万人を超える日本社会では、2005 年 OECD (経済協力機構) の調査報告書が示すように、他の先進諸国の中でも「社会的孤立」度が高く、人と人との関係性のあり方に問題があると指摘する。広井は次のように説明する。高度経済成長期に、都市の移り住んだ人々は農村の閉鎖的なコミュニティを都市の「カイシャ」と「家族」に投影し、ムラ社会を形成する。その結果、ムラ社会的な関係性を超えた人と人とのつながりがきわめて希薄にならざるをえない。彼は、このような閉塞感に苛まれた現代社会では、人と人との「関係性」のあり方が問われていると分析する。そこで、広井は、人と人との「関係性」のあり方として、2つのコミュニティ形成原理を類型化している (表 3-1⁵)。

「農村型コミュニティ」とはムラ社会的共同体を指している。最大の特徴は、「ウチ (身内)」と「ソト (他人)」の峻別である。広井の分析では、経済成長の時代には、ムラ社会的なカイシャや家族が一つの好循環をもたらすも、経済が低迷すると、悪循環となり、社会的孤立に拍車をかける。そのため、集団が内側に向かって閉じる傾向が顕著となり、集団内部

表 3-1 言語に媒介された相互行為の純粹類型

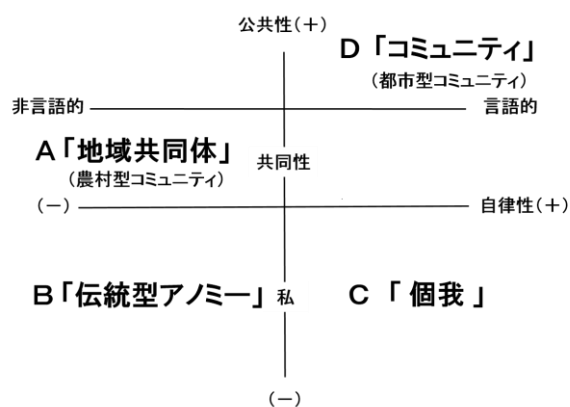
	(A) “同心円を広げてつながる”	(B) “独立した個人としてつながる”
その根拠	「共同体的な一体意識」	「個人をベースとする公共意識」
性格	情緒的 (& 非言語的)	規範的 (& 言語的)
関連事項	農村型コミュニティ	都市型コミュニティ
	「共同性」	「公共性」
	文化 (個々のコミュニティに自足する個別的なもの)	文明 (複数のコミュニティが会うところに生成する普遍的なもの)
ソーシャル・キャピタル	結合型 (bonding) (集団の内部における同質的な結びつき)	橋渡し型 (bridging) (異なる集団間の異質な人の結びつき)

⁵ 出所：広井良典『コミュニティ』19 頁。

では親密で同調的な関係性が生まれ、他方、外に対しては、無関心と遠慮、あるいは排除の原理を胚胎する。これが現代日本における「生きづらさ」の一因となる⁶。

そこで、広井は日本社会における最大の課題を「個人と個人がつながる」ような「都市型のコミュニティ」ないし関係性の構築にあると主張する。だが、彼は農村型コミュニティから都市型コミュニティへの移行を全面的に支持している訳ではない。なぜなら、農村型コミュニティは、日本の「2千年に及ぶ灌漑稲作による生産・社会構造」としての「文化の遺伝子」を継承しているからだ⁷。つまり、広井は（A）の長所を保持しつつ、いかにして（B）の関係性を築いていけるかが日本社会のひとつの課題であるとする。

広井のコミュニティ形成原理は伝統的な地域共同体を排除せずに、むしろ積極的にその長所を生かすコミュニティづくりを提案する。ここで、先にあげた奥田のコミュニティ・モデルを広井のコミュニティ形成の2つの原理によって再解釈してみたい。図 3-2 は、筆者が、奥田のコミュニティ・モデルを規定する指標を変えることにより、広井のコミュニティ形成原理を適用して、奥田のモデルを再構成したものである。縦軸は公共性の段階（私―共―公）⁸を指標とした。BとCは私的な位相に属し、Aは共的な位相で、Dは公共的な位相である。横軸に平行する2つの指標を置く。自律性によって、CとBが弁別される。さらに共同性の有無によりAとBが分けられ、言語的（規範的）なコミュニケーションの有無が「コミュニティ」と「地域共同体」を分かちことになる。縦軸により分けられる左半分は非合理的な位相であり、右半分は合理的な位相である。



このように分けることによって、情緒的な側面と規範的（合理的）な側面を二者択一の選択肢ではなく、人間の二重性として捉えることができる。日本社会は、この2つのタイプのコミュニティ形成原理を共存させているのである。

広井のコミュニティ論の優れた点は、2つのコミュニティ類型をそれぞれ別の位相に

図 3-2 コミュニティと共同性（筆者作成）

⁶ 広井良典『グローバル定常型社会』193頁。

⁷ 広井良典『コミュニティ』18頁

⁸ 広井は、コミュニティ論において、「公―共―私」という三段階の位相とそれぞれが対応する領域性について論じているが、筆者は、この三つの位相を導入することによって、日本社会のコミュニティのあり方を、私―共―公の位相における布置連関を俯瞰することができると考える。

置いていることである。ハーバマスの公共性を担っているのは、都市型コミュニティであるが、他方、農村型コミュニティは、共同性の位相において真価を発揮するとみる。農村型コミュニティの位相を共同性のレベルという公私の中間で捉えることで、2つのコミュニティ類型を二項対立的な緊張関係から解放することができる。したがって、広井は、奥田のコミュニティ・モデルの轍を踏むことはない。

そのうえ、広井のコミュニティ論はハーバマスの生活世界の地平を包摂する。広井の「文化的遺伝子」とは、ハーバマスでいえば、生活世界の再生産機能のひとつである文化的伝承にあたる。広井は生活世界の再生産機能を日本の農村型コミュニティに見出しているのだ。つまり、生活世界のもつローカルな特殊性になる。これまでのコミュニティ論においては、主体の自律性と自発性を前提として構成されるアソシエーション的なコミュニティを中間集団に位置づけているため、地域コミュニティとして登場するのは、都市型コミュニティに限定される。その結果、都市型コミュニティの形成が進まない現象を、日本社会の後進性として論じ、さらに、この後進性の原因を自律的主体の不在であるとし、自律的主体を唱道する傾向に陥ってしまう。奥田がコミュニティ・モデルの前提に個我モデルを置いたのも同様である。

奥田が苦慮した「個我」と「地域共同体」の近似性は、地域共同体をハーバマスの生活世界の再生産機能から説明することが可能である。すなわち、農村型コミュニティは生活世界の文化的伝承を再生産しているのである。ハーバマスの生活世界概念を導入することによって、奥田のコミュニティ・モデルは、新たな理論的解釈が可能となる。奥田はコミュニティ・モデルにおいて、横軸に価値意識の特殊性と普遍性を対置させているが、これをハーバマスの生活世界の二重性として解釈すれば、生活世界の人倫の特殊性は道徳（正義）の普遍性へと弁証法的に止揚される。すなわち、ハーバマスの生活世界に準拠すれば、奥田モデルの新しい解釈案として、地域共同体モデルからコミュニティ・モデルへの移行を理論的に説明することが可能となる。

以上のように、日本社会には、人と人との関係性を基礎づける共同性の位相が重要な論点を提供する。その中でも、広井のいう「カイシャ」は現代社会における農村型コミュニティの一類型である。次に、「会社主義」に擬似共同性の桎梏をみる井上達夫をとりあげる。

第2節 井上達夫の疑似共同性

井上は、著書『現代の貧困』の中で、ヴェーバー⁹を援用し、資本主義経済は単なる放縦な欲望の体系ではなく倫理的基礎によって構造化されていると指摘する¹⁰。日本や東アジアの資本主義経済の発展を考えれば、資本主義がプロテスタンティズムで体系化される一類型に限定されることはなく、多元的な倫理的基礎を持つ複数の異質な資本主義類型の存在が示唆される¹¹。というのも、倫理的基礎が資本主義経済の発展に寄与するのは、倫理が社会秩序として機能するからである。井上の狙いは、資本主義社会の諸問題が倫理的基礎によって構造化されているという分析視角から、異なる倫理的基礎をもつ米国と日本を比較検討することによって、それぞれの国がもつ社会的諸問題に別の角度から光を照射することにある¹²。

井上によれば、米国と日本の場合、倫理的異質性は、個人主義社会と共同体本位社会との相違に直結し、現在それぞれが陥っている構造的危機を特徴づける。米国では「個人主義的リベラリズムの矛盾」であり、日本では「共同体本位的集団編成の陥穽」である。

米国の場合、1970年代以降、社会問題となってきた慢性的病理¹³に対して、共同体論者は、そうした問題の元凶を「リベラル・デモクラシーの思想と実践に潜む欠陥ないし内的矛盾」として捉えた。井上によれば、彼らは、行き過ぎた個人主義へと切り詰められた「権利の領国」への墮落が、個人と国家の間に緩衝帯として存在する様々な第一次的集団、たとえば家族や地域社会などの弱体化ないし崩壊を招いたと批判し、個人の権利よりも公共的責任感を再生するための共同体的価値による社会紐帯の復権を主張する。

他方、日本が直面している問題は、米国とは正反対の構造的危機を露呈する。米国の共同体論が、「個人主義的リベラリズムの矛盾」から共同性への復権の必要性を説くものであるなら、日本においてはその逆で、「共同体本位的集団編成の陥穽」から個人を復権する必要と緊急性があるという。井上は、現代米国社会が「権利の領国」であるなら、現代日本社会は「共同体の領国」であるという¹⁴。

井上は、戦後日本が奇跡的な経済発展を成し遂げる原動力となったのは、会社主義に標榜

⁹ マックス・ヴェーバー『プロテスタンティズムの倫理と資本主義の精神』

¹⁰ 井上達夫『現代の貧困』119頁。

¹¹ 同書120頁。

¹² 同書同頁。

¹³ 井上は、その例として、暴力・麻薬・犯罪の蔓延、都市の荒廃、教育の劣化、倫理的・社会的紐帯の腐食などをあげている。同書122-3頁。

¹⁴ 同書123頁。

される資本主義の共同体的再編にあるとみる。会社主義は日本の高度経済成長に貢献する倫理的基礎となった。日本人の精神構造は、ウチとソトという「二重基準」を含意する集団志向性が顕著であると井上はいう。ウチなるものへの帰属の欲求が共同体論の「負荷なき自我」よりも「位置ある自我」の傾向性を強める。会社が個人のアイデンティティの基盤にまで浸透する忠誠の対象となることによって、共同体論者のいう「構成的共同体」として機能するようになる。その結果、会社主義は、高度経済成長を達成する一方で、行き過ぎた集団的忠誠が過労死¹⁵などの社会病理を胚胎することになる。

そのうえ、会社主義という名の構成的共同体は、「滅私奉公」に象徴される日本の土着的倫理言語によって再生産され続けるため、過労死に象徴される「企業戦士」を生む温床となると井上は論じる。「会社という存在は、単に自分が雇用契約を結んだ私的事業体というものではなく、むしろ自分の生活世界の中で他の公共的諸領域を凌駕する重要性をもつ疑似公共空間を構成している。」¹⁶

会社主義は、井上の指摘にも明らかなように、生活世界を内面化する。では、会社主義は、ハーバマスの命題、「システムによる生活世界の植民地化」を含意するのだろうか。ハーバマスはシステム合理性が生活世界を侵略し、植民地化することは批判するが、システム合理性を批判しているわけではない。ただ、彼は、生活世界のコミュニケーション的合理性がシステム合理性によって阻害されたり、生活世界がシステムの指令に従属させられることを許さないのである。

ところが、会社主義の場合、システム合理性による生活世界の植民地化というよりも、むしろ生活世界の構造成分の再生産機能と親和性が高い。滅私奉公は、生活世界の文化的伝承という再生産機能と結びつくことにより、生活世界の善き生、すなわち人倫を体現してしまう。また、家族ぐるみの運動会や懇親会、旅行などのレクリエーションを通して、会社が家族という親密圏をも包摂する。むしろ、生活世界の前反省的位相にある間人格的關係性、あるいは根源的間主観性を内面化することによって、擬制的共同体である会社が、生活世界の再生産機能を肩代わりするのである。

井上は会社主義が米国の共同体論者の主張と親和的であることから、会社主義に内面化されている慣習的共同性が、共同体論的に再解釈されることを危惧する。近代主義者が日本

¹⁵ 井上はデュルケームの『自殺論』を引き、「階層を問わず誰の身にも起こりうるという事実は、現代日本社会の構造的な特徴を示している。過労死を象徴死と呼びうる理由はここにある」同書 149 頁。

¹⁶ 同書 136 頁。

の「後進性」として捉えたムラの共同性、すなわち「共同体の領国」が優位する日本社会が、米国の「権利の領国」への批判的代替案として共同体論者が主張する社会像と酷似しているのだ。井上は、このような米国と日本の比較から米国の共同体論を批判する。すなわち、「共同体の領国」たる日本社会のもつ構造的な闇を白日の下に晒すことにより、米国の共同体論に隠された陥穽が明らかとなるのだ。

井上は、「共同体の領国」である日本社会では、個人の「権利」概念の欠如が問題であると指摘する。しかしながら、彼は単純に批判しているわけではない。なぜなら井上は「リベラリズムの個人主義的倫理観」を「発達心理学」の立場から批判検証するキャロル・ギリガンの主張が、日本人の倫理観と親和性があると見ているからだ。

ギリガンは、リベラリズムにおける支配的モデルが依拠する倫理観を「権利の倫理 (an ethic of rights) ¹⁷⁾」と呼び、代替倫理として「配慮の倫理 (an ethic of care)」を主張する。井上によれば、ギリガンの主張する「配慮の倫理」から見えてくる世界は、日本人の精神構造、「自己と他者の分化の曖昧性」や相互依存性、「甘え」、「和」、「縁」、「気配り」、「間柄」、「間人主義」などの日本人の好む世界観と近似する¹⁸⁾。また、井上は、ギリガンが権利の倫理に対置した配慮の倫理について、「両者は対立するものではなく、むしろ配慮の倫理は権利の倫理を前提としている」と主張する¹⁹⁾。

配慮の倫理は責任への葛藤への感受性を要請するが、この感受性は本能的与件ではなく、競合する責任を我々が負う多様なすべての個人の正当な配慮への権利をもつという信念に我々がコミットし続けていない限り、容易に錆び付いてしまう。特定個人・特定集団への責任のみに没入して他を忘却する陥穽から我々を覚醒させてくれるのは、この信念だからである。²⁰⁾

井上は、配慮の倫理を権利の倫理を前提とするメタ倫理として位置づける。配慮の倫理が個人権に先行することによって、個人権が特定の共同体の内部合意ではなく、普遍的妥当性を担保しうるのである。彼にならえば、この配慮の倫理こそが、日本人の共同体的な倫理観から抽出できる普遍性である。しかし、ここで問題なのは、井上が指摘するように、日本人

¹⁷⁾ 支配的モデルが依拠する倫理観はピアジェ理論とコールバーグの発達心理学である。井上同書 130 頁。

¹⁸⁾ 同書 137 頁。

¹⁹⁾ 同書 169 頁。

²⁰⁾ 同書同頁。

の配慮の倫理は権利の倫理を前提とはしていないことだ。すなわち、米国の場合、個人の権利を前提とするからこそ、脆弱化した社会の紐帯をなす共同性の復権が要請されるのである。

以上のように、井上は倫理的基礎の違う米国と日本を比較検討することで、それぞれの資本主義体制に隠蔽された構造的な問題点を顕在化させる。敷衍していえば、井上は、西欧の思想史的系譜をもつ社会理論から日本社会を分析することによる相対主義的誤謬を示唆している。つまり、倫理的基礎が異なる日本社会におけるコミュニティの可能性を、西欧の思想的系譜を前提とするコミュニティ形成原理によって十全に汲みつくすことはできるのかという問いが立てられる。例えば、70年代のコミュニティ施策、奥田のコミュニティ・モデル、あるいは近年における地域社会学者の指摘²¹は、西欧のキリスト教的伝統によって基礎づけられる単一のコミュニティ形成原理による相対主義に陥っているのではないかという疑義である。前述の奥田が苦慮した個我と共同性の問題も、日本社会の倫理的基礎が個人主義よりも共同体的志向性に与している点から議論される余地がある。

たしかに、地域コミュニティの危機が叫ばれた70年代は、地域共同体である町内会が衰退ないし形骸化し、人々の関心の埒外となり、個人主義が社会現象化していた。だが、こうした他者との共同性への関心の低さを、米国の行きすぎた個人主義と同等に評価してはならない。井上が論じるように、会社主義という倫理的基礎をもつ擬制的共同体を看過した場合、現代日本社会の個と共同体の問題を包括的にかつ十全に検討することはできない。倫理的基礎によって構造化された会社主義は、生活世界の再生産機能と内的に連関する。それゆえ、共同性は、会社主義の強固な後ろ盾、言い換えれば倫理的基盤になった結果、生活世界における人々の関係性を再生産し続けるのである。

井上は、日本社会における個人は中間共同体の専制の桎梏から解放されて、自律的主体として、陶冶されなければならないと主張する。だが、彼は、米国との比較において、自律的主体から構成する共同体の陥穽も指摘する。彼の考えでは、個人権と共同性は不可分な緊張関係にあるため、両者が高次のレベルにおいて調和することが不可欠である。したがって、井上は日本社会に旧来からある共同体本位的性格をメタレベルの開かれた共同性へと転換させることができるのは、むしろ自律的主体との緊張関係にあるとみている。

²¹ 田中重好は、最近の研究において、戦後日本の共同性の変遷を3つの時期に分け、それぞれを特徴づける項目を一覧表にまとめて分析しているが、第三期（1990年から現在）の人間像についての項目において、「自律的個人」の限界として捉えている。田中重好『地域から生まれる公共性』121頁。

以上のような、井上の問題提起は、ハーバマスの慣習的段階における人倫と社会的世界の不可分な関係性から議論することができる。井上が資本主義類型に見出す倫理的基礎は、生活世界の文化的伝承、社会統合、社会化の再生産機能を基礎づける人倫に照応する。慣習的段階においては、人倫が問題となることはないが、脱慣習的段階において、社会的世界は生活世界から分離され、正義の問題へと止揚されなければならない。現代社会が倫理的基礎によって構造化された社会的危機を克服するためには、脱慣習的段階への移行が必要なことは言うまでもない。だが、ハーバマスを援用することの意義は、脱慣習的段階への移行だけではなく、むしろ、慣習的段階の生活世界の解釈にある。

ハーバマスは、慣習的段階にある人倫を損なわずに、脱慣習的段階への道德（正義）へと止揚されることを主張している。ハーバマスにならえば、日本社会の慣習的段階にある、共同性という人倫の特殊性は、脱慣習的段階において、正義を前提とする「配慮の倫理」としての普遍性に止揚され、再び生活世界の人倫に埋め戻されねばならない。ハーバマスが主張するように、道德を超越論的に演繹することができないならば、脱慣習段階の道德的観点を人倫と接合することなしに、生活世界の道德的直観に訴えかけることはできない。そして、脱慣習的段階においてハーバマスが理論化するコミュニケーション的行為もまた、慣習的段階への人倫への接合なしには、机上の論理に終わってしまう。

すなわち、ハーバマス理論を、思想史的系譜の異なる倫理的基礎を構造化している非西欧圏において援用する場合、生活世界の慣習的段階の相違を考慮しなければならない。そして日本社会の倫理的基礎が共同性にあるならば、日本社会の自我はどのように描出されるのだろうか。

そこで、次節では日本社会の自我（主体）の問題を人称論から議論する。

第3節 日本社会と自我のパースペクティブ

山本史華²²は、日本には「以心伝心」「不立文字」「阿吽の呼吸」という言葉があるように、他者との言語によるコミュニケーションを軽んじる傾向があるという。このような傾向を山本は、近代日本哲学の「無私」の系譜²³と呼ぶ。「無私」の思想は、日本語のもつ人称語の多様さに一因しているとみる。日本語の人称には、多様な社会における関係性が投影されているゆえに、「固定された定点がどの人称にもなく、常に多くの関係性のなかに身を置かね

²² 山本史華『無私と人称——二人称生成の論理——』

²³ 西田幾多郎の「純粹経験」、和辻哲郎の「間柄」、そして森有正の「経験」などである。

ばならない。」²⁴ したがって「無私」の思想は、人称語による不安定さと関係の多様性を回避するという「定点の獲得」ではないかと山本は分析する。

デカルト的コギトの伝統では、自我の自明性は反省的な超越論的態度であろうと反省以前の自然的態度であろうと、自我と人称は同義である。しかし、山本にとって、日常言語における「無私」は「私」が言語的に表出されない状態を示すのであって、「無自我」を含意するわけではない。すなわち、「無私」は「無自己（自我）」ではない。私とあなたの関係が自己と他者との関係と同じ意味内容を指し示すわけではないのだ。

その理由を、山本は、日本語の人称語の私とあなたが非対称な関係であるのに対して、自己と他者は対称的な関係性を有していると指摘する。そして、日本語の人称語を単純に自己と他者の交換可能なパースペクティブとして捉えることに疑問を呈する²⁵。山本は人称語、「私」は客観化不可能な内在的パースペクティブをもつ再帰的な一人称であるため、ミクロロジーの形式であり、他方、「自己」は客観化可能であり、他者のパースペクティブと互換性を有するマクロロジーの形式をもつという。

山本が、人称、とりわけ二人称の生成にこだわる理由は、他者を自我と非対称な関係性として、つまり、実際の世界におけるミクロロジー的な現象において、彼／彼女という三人称から「汝」という二人称に生成する際の、記憶における痕跡、あるいは情動的な側面からの関係性として、ミクロロジー的に再構成しようとするからだ。山本は、ブーバーの「我一汝」関係における根源的間主観性を、日本語の二人称生成というミクロロジーの視座から接近しようとする。山本にしたがえば、ハーバマスはマクロロジー的な視座からコミュニケーションを理論化していることになる。

山本が「無私」の系譜にあげる西田幾多郎の場合、「人称」は「人」を意味する概念ではなく、「関係性」「場所性」への方向づけであると指摘する。前述したように、「無私」は多様性の選択を拒絶することによる逆説的な「定点の獲得」を意味する。そして、佐久間鼎²⁶を引き日本語の人称の「指示詞」としての基本的役割は「人」ではなく、「なわばり」すなわち「場所性」を指すことが基本であると主張する²⁷。例えば、日本語の人称語

²⁴ 山本 前掲書 134 頁。

²⁵ 「なぜならば、私にとってあなたという場合の私は世界が現象する中心であり、決して私はあなたへ入れ替わることはできず、両者は非対称な関係であるのに対し、自己と他者の場合は相互に反転可能な対照的な関係として想定されるからである。非対称的な関係を対称的な関係へと還元するためには、視座の置き換えを可能にする架橋原理が必要となるであろう。この架橋原理を示さないならば、私の問題を自己の問題へとすり替える飛躍はあくまでも慎まなければならないのである」同書 35 頁。

²⁶ 佐久間鼎『現代日本語の表現と語法』

²⁷ 「印欧語では、人称（person）が人（person）に重なる概念であることは自明だが、日本語では人称

は、単数形の「私」が語尾変化により複数形の「私たち」へと連続することは、複数形の
なわばりに個が容易に包摂されることを意味する²⁸。他方、複数形が連続しない印欧語の
話し手（一人称）は易々とは複数形には取り込まれないのである²⁹。

前述したように、山本は「私」と「自我」は同義でないと考える。その論拠を時枝誠記³⁰
の日本語文法論の「詞の不安定性」³¹から説明する。印欧語の一人称代名詞の“I”（“Je” “Ich”）
にあたる主格の一人称形は「私は（が）」と翻訳されるが、助詞を欠いた「私」に対応する
印欧語はない。そして、人称語「私」や“I”は日常言語に根をもつが、「自我（自己）」は人
間に共通の普遍性をもつ仮構物であるため、両者を同列に論じることとはできないと山本は
主張する³²。さらに、時枝のいう日本語の「入れ子型構造形式」³³は人称をなわばりと捉え
る概念、日本社会のウチとソトを分ける領域性の概念が重なり合うことがわかる。例えば、
家族を確定する境界線のソトに地域コミュニティの境界線が引かれ、またそのソトに行政
区単位の境界線が引かれ等々、公私の領域性は、より大きな属性によってソトに境界線が引
かれることにより、入れ子状に重なって更新される。日本社会の公私の構造的連関が公私の
曖昧性につながるのである³⁴。

山本の人称論は重要な論点を明らかにする。ハーバマス話者のパースペクティブはマ
クロロジーの体系によるが、日本語のミクロロジー的な「私」は日常言語によって基礎づ
けられるのであるならば、ハーバマスの生活世界に還元することができる。但し、ここで
問題なのは、ハーバマスの場合と違って、日本語の人称と自我（自己）のパースペクティ
ヴが必ずしも同一ではないことだ。そうであるならば、西欧の思想系譜を背景とするマク
ロロジー的な自我（自律的主体）とは異なる位相において顕在化する自我概念を指定する
ことが必要となる。そこで、筆者は、西欧の自律的主体とは異なる位相から顕現する公私
未分の自我を「日本的自我」と呼ぶことにする。

次節では、デカルト的伝統の主客二元論の自明性を疑い「未だ主もなく客もない」とい
う主客未分を命題とする西田幾多郎の哲学的視座から、日本的自我と日本的自我が織り成

（person）は指示詞としての役割を負っている」山本 前掲書 41 頁。

²⁸ 同書 41 頁。

²⁹ 同書 150 頁。

³⁰ 時枝誠記『国語学原論』

³¹ 浅利誠は『日本語と日本思想』の中で、時枝の包摂概念について、同様の指摘を行っている。

³² 山本 前掲書 135 頁。

³³ 山本は時枝を引き、印欧語の繫辞（copula）によって“A is B”の形式をとる「天秤型統一形式」と対置
される辞に主体が反映され、辞が詞を包むという日本語の構造を「風呂敷型統一形式」あるいは「入子型
構造形式」と呼ばれるという。同書 137 頁。

³⁴ 安永寿延『日本における公と私』31 頁。

す自他の社会的関係性、すなわち間主観性について考察する。

第4節 方法論としての西田幾多郎

西田幾多郎は、自我が思惟する主体となる以前の、すなわちデカルト的コギトではない「無私」から他我との関係性を思惟する。西田哲学が、自我と他我が分離し差異化する以前の「無私」、換言すれば日本的自我から世界を描写しているのであるならば、根源的間主観性を議論することが可能であるとのではないか。そこで、本節では、西田哲学が間主観性の系譜において根源的間主観性に布置されることを仮説とする。この仮説を西田哲学と根源的間主観性の親和性を、メルロー＝ポンティの主観身体、そして、ブーバーの「我―汝」関係から検証する。最後に、日本的自我によるもうひとつの間主観性を提示する。

1 西田哲学と根源的間主観性

メルロー＝ポンティは、彼の現象学がコギトの二元論を批判しつつ主体から出発せざるを得ないこと、また、超越論的自我も他我の全てをそのうちに還元することができないことが、フッサールから学ぶべき教訓であると主張する。

…、私は私の外部であり、他者の身体は他者自身である、というのでなければならない。

〈自我〉と〈他我〉とのこうした逆説、こうした弁証法が可能となるためには、どうしても〈自我〉と〈他我〉とが一切の[世界]への内属から解放されてしまわないで、己の状況によって規定されているのでなければならない。換言すれば、哲学が我れへの還帰によっては完結せず、私は反省によって単に私自身への私の現前のみならず、またさらに或る〈異邦人的傍観者〉の可能性を見いだすのでなければならない。³⁵

メルロー＝ポンティは、身体を媒体とした自我と他我の逆説的、すなわち弁証法的な関係を見出している。同様に、西田も「私と汝」の中で、メルロー＝ポンティの身体論に通じる所見を述べている。

私と汝とは各自の底に絶対の他を認め、互に絶対の他に移り行くが故に、私と汝とは絶

³⁵ メルロー＝ポンティ『知覚の現象学』1:10 頁。

対の他なると共に、内的に相移り行くと云ふことができる。私と汝とは互に弁証法的関係に立つのである。故に私は私の人格的行為の反響によって汝を、汝は汝の人格的行為の反響によって私を知るのである。我々が各自の底に絶対の他を認め互に各自の内から他に移り行くといふことが、真に自覚的な人格的行為と考へられるものであり、かゝる行為に於て私と汝が相触れるのである。即ち行為と行為との応答によって私と汝が相知るのである。³⁶

既述したように、メルロー＝ポンティは身体の両義性を自我と他我の弁証法的な契機としてとらえていた。他方、西田は、「私と汝とは互に弁証法的関係に立つ」と論じている。さらに、メルロー＝ポンティの場合、他者は彼らの行動をとおして知覚されると指摘する。メルロー＝ポンティになれば、われわれが他者について認識することができるのは、他者が反応として見せる表情や、発せられる応答など、他者の行動をとおしてのみ知ることができるのだ。西田の場合、私が汝を知ることになるのは「人格的行為の反響」すなわち「行為と行為との応答によって私と汝が相知るのである」と指摘する。このような二人の共通性について、野家啓一³⁷は西田の現象学的な身体論として分析する。

野家は、西田とメルロー＝ポンティが共有する問題意識が「近代哲学のパラダイム」ともいべき「理性—感性」の二分法を疑ったことであるという。野家は、西田がフッサールの後期著作、およびメルロー＝ポンティの現象学との接点がなかったことを指摘し、西田が独自の哲学的方法論において、身体論に至っていることを指摘する³⁸。

彼は、西田哲学と後期フッサールならびにメルロー＝ポンティによって描き出された生活世界と身体の現象学との類似性を指摘する。西田の「行為的直観を遂行する歴史的身体」とは「生活世界に内属した身体＝主観」に他ならないという³⁹。さらに、西田とメルロー＝ポンティの身体の両義性が親和的であるとして、両者を引用する。西田は「身体というものなくして、我というものはない。併し我々は身体を道具として有つ。我々の身体も外から見られるものである。併し我々の身体は見らえると共に、見るものである。身体なくして見るということはない」⁴⁰という。他方、メルロー＝ポンティは「謎は、私の身体が〈見るも

³⁶ 「私と汝」『西田幾多郎全集』第5巻 306頁。

³⁷ 野家啓一「歴史の中の身体」『西田哲学—没後五十年記念論集—』75-100頁。

³⁸ 野家によると、西田は1930年代後半に「歴史的身体」を著すが、この次期は、フッサールの最晩年であり、また、メルロー＝ポンティの『知覚の現象学』が刊行される10年ほどまえである。

³⁹ 同書 88頁。

⁴⁰ 同書 49頁。

の〉であると同時に〈見えるもの〉だという点である。すべてのものに眼なごしを向ける私の身体は、自分にも眼なごしを向けることができるし、またその時自分が見ているものを、おのれの見る能力の「裏面」なのだと認めることができる」⁴¹と述べる。

以上のように、野家は西田が現象学、とりわけメルロー＝ポンティとの親和性が高いことを指摘する。さらに、彼は、純粹経験から 30 年を経て、西田が「純粹経験」の源泉を「思想の加工をへないもの」として「日常実践」へと言い直している⁴²ことに注目する。なぜなら、この「日常実践」はまさにフッサールの生活世界概念に重なるからである。

次に、ブーバーの根源的間主観性に通底する西田の「私と汝」をみてみよう。先にあげた西田の引用中にある「絶対の他」はブーバーの「永遠の汝」と類比的である。周知のとおり、ブーバーは、「永遠の汝」を神との関係性にみる。他方、西田の場合、彼の思惟が、身体を経て場所へと推移していったように、「絶対の他」を「絶対無の場所」にみる。

上田閑照は、二人を結びつけるのは、「〈我〉性の否定」であると指摘する。ブーバーの「永遠の汝」の場所に西田は自己が無である場所としての「絶対の他」を措定する。つまり、ブーバーの「永遠の汝」（神）は西田の場所へと通じる⁴³。ブーバーの根元語「我とそれ」関係において、他者は、経験と利用のための道具的な客体であるが、上田によれば、西田も同様に、「それ」化するほど強力で一方向的な我を否定しているという。つまり、両者とも、その根底には、前反省的あるいは根源的に基礎づけられる汝をみていることになる。

ブーバーと西田の親和性を、新田義弘は西田の「矛盾的自己同一」から分析する。彼によれば、西田の「矛盾的自己同一」とは、相互否定的でありながら相互依存的関係があり、通常の論理では相互に否定し、排除しあうものが、行為の立場では相互に浸透しあう緊張関係に入るといふ⁴⁴。

ブーバーは絶対的な排他性と無条件の包括性という矛盾を「我一汝」関係にみる⁴⁵。ブーバーの考えでは、他者との関係性を相互の差異によって認識するためには、個別化が不可避である。だが、個別化は同時に関係性の限界を含意する。したがって、ブーバーにとって、

⁴¹ メルロー＝ポンティ『眼と精神』259 頁。

⁴² その部分は以下になる。「すでに三十年近く以前に考えへた『善の研究』と、唯今の考えとは違っているのであるが、『善の研究』で述べた純粹経験といふものはつまり我々の日常の経験から出発したものである。それは我々の日常の経験である。普通に経験科学といふやうことを云ふが、経験科学となれば、それはすでに学問化されたものである。しかしその以前の直接的な、思想の加工をへないものが基であって、我々はそこから出発し、そこへ帰らねばならぬ。」『西田幾多郎全集』第 14 巻:266 頁。

⁴³ 上田閑照『ことばの実存』119 頁。

⁴⁴ 新田義弘「西田哲学における『哲学の論理』」37 頁。

⁴⁵ 「ただ神との関係だけが、絶対的な排他性と無条件の包括性とが一つとなり、一切がそこに包まれるのである。」ブーバー「我と汝・対話」125 頁。

真の関係性は、「我—汝」関係にのみあるのだ。

なぜならば、個別化のために完全に認識することも、認識されることもできなくなるからである。しかるに、完全な〈われ—なんじ〉関係にあつては、わたしの〈なんじ〉は、わたしの〈自己〉なしで存在するにもかかわらず、わたしの〈自己〉を包んでいる。限界づけられたわたしの認識は、限界なく認識される存在の中に浮かび上る⁴⁶。

「わたしの〈なんじ〉は、わたしの〈自己〉なしで存在する」というブーバーの言葉は興味深い。ブーバーは意識哲学による客体化が関係性の限界を回避できないことから、デカルト的コギトによらない自己を論じている。ブーバーの狙いは、それ化が胚胎する個別化の限界を論じることで、根源的关系性を主張するものである。彼の主張は、無自己ではないが認識する対象としては現前しないという意味での日本的自我（無私）に通底するのはないか。

以上、西田の他者論はメルロー＝ポンティの身体の現象学、ならびにブーバー的な「我—汝」関係による根源的間主観性に通底していることを論じてきた。しかし、西田は、あくまでも自己内部において「絶対の他」としての他性をみることによって、自他が差異化され、同時に、自己の同一性を獲得するという述語的論理の哲学的思惟によって、人間の根源的間主観性をブーバーとは異なる方法から接近する。

ところで、西田は、純粹経験、場所の論理、行為的直観、歴史的な身体と自らの哲学的思惟を深化させる一方で、生活世界への地平と連なるものの、公へと開かれていく道からは遠ざかっていった。したがって、西田の共同性は、ハンナ・アーレントのいう「無傷の共同主観性」という理念において、現れの空間としての生活世界から生じる規範的な展望が公共性を獲得するというものではない。このような西田の側面が批判に晒されるものの、西田哲学は、西欧的な自律的主体を範型とすることによって、不可視になったり、捨象されてしまう日本的自我と間主観性の概念構図を抽出するには適している。そのうえ、西欧の主体概念は他者との対称的で水平的な関係性があるが、他方、西田の「私と汝」から描出される日本的自我と他者との関係性は非対称で垂直的⁴⁷である。

では、西田の主張する「私と汝」からどのような間主観性が描出できるのだろうか。この問題に重要な論点を提供するのが、西田を援用し、自己同一性を研究する木村敏である。

⁴⁶ 同書同頁。

⁴⁷ 坂部恵「西田哲学と他者の問題」『西田哲学—没後五十年記念論集—』61頁。

2 木村のあいだ

木村敏は、精神科の「病気」は「自己が自己自身であること」の病いであるという⁴⁸。なぜなら、彼によれば、分裂病⁴⁹患者が発病に至るまで辿った内面の歴史は、「自己」の確立を求めて挫折した道程の記録であるからだ。一般的に、自己同一性は「自己は自己である」「私は私である」のトートロジーによって表現することができる。しかしながら、このトートロジーが自明であるためには、自己同一性は他者によって補完されねばならない。木村によれば、基本的に自己と他者という関係性は、二通りの観点から成り立つという。

ひとつは、「自」があって初めて「自でないもの」としての他が成り立ち、もうひとつは、自は「他ではないもの」として初めて自として成り立つのである。前者の自があって初めて「自ではないもの」としての他が成り立つ、という自己の側から他者を見ること、換言すれば「自然な独我論」は日常的な常識である。例えばフッサールの「感情移入」による「他我」の構成もこのような見方に沿ったものである。彼によれば、通常、この二つ見方は「図になったり地になったりしながら相伴って成立し、一方だけが突出するようなことはない。」⁵⁰ところが、分裂病患者の場合、「自己がもはや自他の区別において絶対的な基準にはなりえない」、さらに「他のほうがむしろ、その否定の契機として自が成立してくるような絶対の出発点となる」のである⁵¹。

木村は、絶対的他性を自己との関連において分析するためには、西田幾多郎の「絶対の他」の概念を避けて通ることはできないと考える⁵²。なぜなら、西田哲学が自己の根拠としての絶対的他性⁵³を明確に主題化した最初で、それ以降もないからだ。彼は精神病理学的見地⁵⁴から西田の「絶対の他」に間主観性を投影する。それは「自己の自覚の根底をなすだけでなく、自己と他者、私と汝がそこでそれぞれの自己を自覚する間主観的な場所でもある。」⁵⁵

⁴⁸ 木村敏「自己の病理と『絶対の他』」204頁。

⁴⁹ 木村の原文のママ。現在、精神分裂病という病名は統合失調症と呼ばれている。

⁵⁰ 同書 205頁。

⁵¹ 同書 207頁。

⁵² 木村同書 209頁。

⁵³ 次の2文は木村が好んで引用する西田の言葉である。「自己が自己に於て自己を見ると考えられる時、自己が自己に於て絶対の他を見ると考へられると共に、その絶対の他は即ち自己であるといふことを意味していなければならない。」「私と汝」『西田幾多郎全集』第5巻 302頁。「私が私の自己の中に絶対の他を見るといふことは、逆に私が絶対の他を見ることによって私が私自身を見るということの意味し、かゝる意味に於て我々の個人的自覚といふものが成立するのである。」西田 同書 317頁。

⁵⁴ 木村は、分裂病患者の場合、絶対の他が自己の根拠として機能せず、むしろ「他者」の根拠となることで、自己性が失われるとともに自己と他者との間主観的な関係性も失われた状態であると分析する。木村『あいだ』166頁。

⁵⁵ 木村敏「自己の病理と『絶対の他』」209頁。

但し、西田の「自己」概念には、その人称性に曖昧さがあると木村は指摘する。日本語の一人称としての「自己」と「三人称を帯びた西洋のセルフの意味が重ね合わされていることに注意が必要」であり、そのために独特の両義性⁵⁶を帯びるとする。というのも、日本語の「自己」は文中において、主語内容を表現することができるからだ。木村は西田の「反省とは場所が自己の中に自己を映す」を例にあげ説明する。この文中の「自己」とは主語で三人称の「場所」のことを表している。

したがって、木村は、西田の「自己」という言葉がもつ他性的要素を理解することが、西田哲学の世界観を解き明かす鍵となると主張する。「すべて生命は世界が自己自身のうちに自己表現を包み、自己自身を形成することから始まる」⁵⁷という西田の言葉における「自己」も同様に、「私の自己というような一人称性はいささかもない。」要するに、西田の「世界の自己表現」は生命一般に属する「自然な働きである」ことを含意する⁵⁸。

さらに、木村は、日本語の「自」という言葉がもつ自己（みずから）と自然（おのずから）の意味の二重性は、古代中国から漢字が渡来した当時、同じ一つの「自」の現象態として、内外の別を超えた本質的な共属性があったとみる。自然の「自」はすでに「おのずから」の意味であって、行為者の「はからい」を超えており、また、自然の「然」も「しからしむ」という意味でやはり行為者の意図を超えていることを親鸞の言葉⁵⁹を引き説明する。「だから、『自然』というのは、われわれの側でなにひとつ手を加えることなしに、『おのずから』を『おのずから』のままにしておくこと」⁶⁰になるのだ。

この自然な「おのずから」の働きが、身体的自己（「身ずから」）を「焦点」とすることによって俄に一人称性を帯びてくる。「おのずから」が「みずから」へと収斂し、「みずから」が「おのずから」の焦点として自己自身を映すためには、「映す」という働きが映すものと映す場所とを、つまり絶対に異なった二つの次元を一つにするということが必要となる。自己を映す作用の主体と映す場所という互いに絶対の他の関係に立つ

⁵⁶ 「勿論この『重ね合わせ』が可能になった背景には、言うまでもなく日本人特有の自己意識の持ちかた、つまり一人称的な『我』を三人称的な『物』に即して見るという自覚の仕方があるのであって、その意味ではこの両義性それ自体が西田の思索にとって一そしてわれわれにとっても一積極的な戦略としての重要性をもってくる」同書同頁。

⁵⁷ 同書 211 頁。

⁵⁸ 同書同頁。

⁵⁹ 「自然というは、自はおのづからという、行者のはからいにあらず、しからしむということばなり。然というは、しからしむということば、行者のはからいにあらず。」『未燈鈔』

⁶⁰ 木村『あいだ』183 頁。

ものの間の、いわば「絶対矛盾的自己同一」の関係は、「おのずから」が「みずから」の差異を架橋する「映す」作用の自己帰属性によってのみ「まとまり」を与えられている。またその限りにおいてのみ、映されるものが「私の自己」として意識される。⁶¹

木村によれば、「おのずから」というのは、「単に何かがあるのままのありかたで存在している状態」を意味するのではなく「何らかの始まりが、ある起源からの発出の運動が行為者の意図によって曲げられることなく、ひとりで、動きのままに、そのつど始まっていることを指している。」⁶² また、「みずから」の「み」は「身」であり、われわれが生命を与えられた身体としてこの世界に生存することは、各自の身体の唯一性と単独性、交換不能性が基本的条件となる。

自己が主体として自己の生命を生きるということは、一方では生命一般の根拠の「おのずから」の動きに関わると同時に、他方では間主体的世界へと向かって、自己を非自己から区別しながら、自己と非自己との『あいだ』で『みずから』の交換不能な存在を維持するという事ある。⁶³

以上のような木村の「あいだ」の概念はブーバーの根源的間主観性と通低する。木村によれば、ブーバーの「我—汝」関係は、客体化された他者と出会ってはじめて成立するコミュニケーションの交換ではなく、そのようなコミュニケーションの可能性を基礎づける領域として、根源的に開かれている領域である。この領域は、木村が西田哲学に依拠する「絶対の他」、間主観性の場所としての「あいだ」の概念と重なり合う。だが、彼は、ブーバーが、截然と分離する「我—汝」関係と「我—それ」関係には疑問を呈する。木村は、前反省的、根源的な関係性を基礎づける「あいだ」の概念を、「永遠の汝としての神と出会い」という宗教モデルに還元するのではなく、言語以前、意識以前の「あいだ」の構造として理解されるべきであると主張する。

⁶¹ 木村敏「自己の病理と『絶対の他』」211-2頁.

⁶² 傍点は原文。木村敏 前掲書 183頁.

⁶³ 同書 184頁.

3 日本の自我と間主観性

日本社会において、中間集団のコミュニティから抽出される論点は、自他の関係性を倫理的に基礎づける共同性である。コミュニティ先行研究に見出された瑕疵は、デカルト的伝統の主体（個我）を前提とすることで、根源的間主観性の位相にある倫理的基礎としての共同性の概念を捨象してしまう。その結果、社会構造的な諸問題への対応を見誤り、理論化したモデルが自家撞着に陥ったのである。それに対して、広井のコミュニティ論は共同性に可能性を見出していた。また井上は、共同性が、正義を前提とした配慮の倫理へと通底すると主張している。

共同体に埋没する傾向のある主体の問題を山本の人称論から分析すると、「無私」は「無自己（自我）」ではない。したがって、日本における一人称（私）と自我は必ずしも同義ではないことがわかった。無私が自我として現象しないのであれば、非西欧的な日本的自我による間主観性の可能性があるのではないか。

そこで、西田哲学を方法論として、日本的自我による根源的間主観性と親和的であるという仮説の検証を行った。木村は西田を援用し、間主観的な他者との関係性を「あいだ」の概念として提起する。だが、木村が指摘する西田のブーバー的な根源的間主観性は、ブーバーが対置した二つの根元語「我—汝」「我—それ」による峻別によらず、自己の根底にあり、自己を否定することによって見いだすことができる「絶対の他」という場所の二重性に還元される。すなわち、木村のいう「おのずから」と「みずらから」の「あいだ」の概念として、あるいは竹内整一⁶⁴のいう「あわい」の概念として抽出される。

本章を締めくくる前に、第二章において分析した3つの間主観性論、フッサールの自我論的間主観性、ブーバーの根源的間主観性、ハーバマスのコミュニケーション的間主観性に対して、日本的自我による間主観性をもうひとつの間主観性概念として提示し、「前反省的間主観性」と呼ぶことにする。

ここまでの議論において、日本社会の自他の関係性を標榜する日本的自我と前反省的間主観性は、西欧の思想史的系譜に基礎づけられる主体と間主観性とは異なる位相において現象する可能性が示唆される。次章では、このような西欧理論と日本社会の現実の裂け目を、生涯の研究テーマとした丸山眞男をとりあげる。

⁶⁴ 竹内整一は、木村の間の概念を動的にとらえ深化させ、「おのずから」と「みずから」の「あわい」という概念を提示している。

第4章 丸山眞男と「日本の思想」

ハーバマスにとって、近代化は生活世界の合理化を随伴するものである。近代の市民社会では、伝統的な人倫が道德と法へと分化することによって、法が自律性と普遍性を獲得する。法は、生活世界から分離し、普遍的原理にまで高められる。すなわち市民にとって、法に対する抽象的な服従が唯一の規範的条件となる。法や道德（正義）が生活世界の脈絡から分離され自律性と普遍性を獲得することによって、生活世界のある部分が法システムや道德へと分化可能な領域として合理化されていく。ここで重要なことは、ユダヤ・キリスト教的伝統をもつ西欧の場合、近代化に随伴する合理化は、ヴェーバーが診断したように社会進化論的な発達段階を示すこと、すなわち不可逆的に進行することである。

ユダヤ・キリスト教的伝統を持たない日本の場合、どのような近代化の歩みを辿ったのか。この問題を思想史的に解明しようとしたのが丸山眞男である。ハーバマスが西欧の思想史的系譜から理論を構成している以上、日本の思想史的系譜を比較検討することは不可欠である。このような作業抜きで、ハーバマス理論と日本社会との親和性を論じたところで、先行研究にみたように、理論と現実とのズレを回避することはできない。そして、ユダヤ・キリスト教的伝統が生活世界の人倫を基礎づけるのであるならば、日本の場合、生活世界の人倫を基礎づけるのは何だろうか。

以上のような問いは、丸山の『日本の思想』における問題意識に通底する。そこで、第1節では、丸山の思想史的方法論を紐解くことにより、非西欧的な生活世界を内面化する日本社会を論じる場合の重要な分析視角、ユニークな近代化を検証する。西欧の場合、ユダヤ・キリスト教的伝統をもつ生活世界が世俗化され、合理化されることによって、脱中心化した世界理解のもと近代国家（中性国家）が誕生した。しかしながら、日本の場合、会社主義で論じたように、むしろ西欧とはある意味正反対の向きに作用するベクトルがあった。このような生活世界の合理化とは逆行する動きは、丸山が分析する日本の近代国家成立過程にも同様に見られる。

第2節では、丸山が歴史から抽出する儒教思想の変容と自我のふるまい方について論じる。丸山は、日本の思想の「無構造の構造」の原理を儒教の変容にみる。西欧の近代化がゲマインシャフトからゲゼルシャフトへの移行であるならば、儒教の変容にみる近代化の萌芽は西欧とは異同のものである。さらに、彼が『忠誠と反逆』で分析する自我のふるまい方における両義性は、日本社会を分析するためのどのような論点を与えてくれるのだろうか。

第3節では、日本の生活世界を内面化する社会的世界を議論する。ハーバマスのコミュニ

ニケーション的行為では、社会的世界が生活世界から分化することが必要である。その際、話者のパースペクティブの統合が前提であった。ところが、前章でみたように、日本社会では、自我が一人称の私として必ずしも顕在化するとは限らない。そこで社会的パースペクティブに少なからず影響力がある「おのずから」という概念を議論する。さらに「である」論理が構造化する社会的世界を分析し、日本社会における非人称的パースペクティブと前反省的間主観性について論考する。

第1節 丸山眞男の方法論

1 丸山の方法論

丸山の方法論の狙いは、「近代日本の思想見取図」を提起することによって、日本社会を分析する出発点に立つこと、すなわち、定点の獲得にある。丸山は伝統思想が恣意的に、ある特定の倫理観ないし道徳観のための根拠として絡め取られることに対して強く抵抗する。なぜなら、伝統思想は「私達の生活感情や意識の奥底に深く潜入」し「近代日本人の意識や発想がハイカラな外装のかげにどんなに深く無常感や『もののあわれ』や固有信仰の幽冥観や儒教的倫理によって規定されているか」は多くの文学者や歴史家によって指摘されてきたことであるからだ¹。こうした日本人の精神の奥底に潜む伝統思想は過去の思い出として無自覚にそして断片化した状態で無構造に沈殿している。しかも伝統思想という過去は生活世界の自明性により、議論の対象となることもない。したがって、伝統思想の過去は、弁証法的に止揚されることなく背後から現在へとすべりこむのである。

敷衍していえば、日本社会には文化的伝承が戦略的行為に使われる危険性があるのだ。日本の良き伝統思想がわれわれの日常的、あるいは身体的な感覚に訴えかけるものであればあるほど、ある戦略的言説を、それとは気づかれぬようにして、すなわち戦略的意図を隠ぺいしたまま、その伝統思想に忍び込ませることができる。そして、その言説の命題が、首尾よく生活世界の循環過程で再生産されることにより、擬制的真理ないし道徳論として浸透していくのである。その結果、良き伝統に裏打ちされた見せかけの道徳的イデオロギーと化した言説は、ますます強固な心理的、倫理的基盤をもつ社会秩序となる危険性がある。

丸山の認識では、「思想が伝統として蓄積されないということと、『伝統』思想のズルズルべったりの無関連な潜入とは実は同じことの両面にすぎない。」² 丸山は『日本の思想』に

¹ 丸山『日本の思想』11頁。

² 同書 11頁。

において、二つの論点を提示する。第一の論点は、日本の場合、ユダヤ・キリスト教的伝統をもつ西欧のように、思想的伝統が形成されなかったことである。第二の論点は、世界の重要な思想的産物が日本思想史のストックとしてあるという事実を、思想史的問題の構造連関から明らかにすることである³。

丸山は、思想史的方法論によって、現在から過去の歴史を再解釈する場合、ネガからポジへと反転する可能性のある両義的契機を見出すことができるとする⁴。丸山が、「日本の思想」で提起する「さまざまの認識命題」は、日本人の自己批判に向けられるのではない。彼は、歴史上にみる自我のふるまい方、忠誠と反逆の両義性と同様に、再評価やあたらしい可能性のための論点を抽出する。

ハーバマスにならえば、西欧の近代化は、生活世界の合理化が前提であるため、文化的伝承の過去は現在へは容易にすべりこむ余地はない。西欧の近代化が生活世界の合理化を随伴するならば、西欧とは別様の日本の近代化が指摘されることになる。丸山は、日本社会が新しい思想にたいして敏感な感受性があること、それと同時に、過去のなものへの執拗な持続性、この二つの矛盾する契機の相互連関が、日本の近代化に影響を及ぼしたと見ている。。

2 日本の近代化

丸山は、日本の「超近代と前近代が独特に結合している」ユニークな近代化をヨーロッパとの比較において明らかにしようとする。丸山は、日本とヨーロッパを思想史的方法論によって比較検証することによって、はじめて私たち自身が日本のユニークな近代化を知ることができる」と主張する。

日本では、西欧のキリスト教、あるいは中国の儒教のように「自己を歴史的に位置づけるような中核あるいは座標軸にあたる思想的伝統はわが国には形成されなかった。」⁵ 丸山の考えでは、日本の「思想史的座標軸の欠如という構造」の構造化の歴史を紐解くことは、日本のユニークな近代化を浮き彫りにする。したがって、ヨーロッパ的伝統を範型として日本社会の欠如や後進性だけを批判しているのではない。彼のいうヨーロッパとの対比とは「傍

³ 同書 187 頁。

⁴ 「たとえば、完結した思想として、あるいは思想の実践的結果としては「反動」的なもののなかにも「革命的」な契機を、服従の教説のなかにも反逆の契機を、諦観のなかにも能動的契機を、あるいはそれぞれの逆を見出していくような思想史的方法である。これ以後に書かれた「開国」とか「忠誠と反逆」といった私の論稿には、歴史的連関づけと同時に、こうした面からの照明が試みられているはずである。」同書 187-8 頁。

⁵ 同書 5 頁。

観とか悪口とかほめるとかけなすとかいったもっぱら情緒的反応や感覺的嗜好の問題」に還元されるのではなく、対象化し認識するということを意味しているに過ぎずない。すなわち、丸山は「自分の置かれた位置をただ悲観したり美化したりしないで、まずその現実を見すえて、そこから出発する」ことの不可避性を要請しているのである。

丸山にとって肝心なことは、日本のユニークな近代を「構造的にとらえる努力」であり、その方法論が「思想史」を辿ることであった。思想が歴史的に構造化されてこなかった日本思想史の構造をとらえることは、同時に、「思想が蓄積され構造化されることを妨げて来た諸契機」の原因を思想史的方法で遡及することである。

丸山によれば、ユダヤ・キリスト教的伝統を持たない、すなわち思想的機軸が生活世界に構造化されていない日本社会の近代化において、明治政府は欧米と比肩できる近代国家の本格的な建築をはじめるとあたり、天皇制が国家の倫理的礎となるとみた⁶。「天皇制が近代日本の思想的『機軸』として負った役割は単にいわゆる國體觀念の教化と滲透という面に尽くされるのではない。それは政治構造としても、また経済・交通・教育・文化を包含する社会体制としも、機構的側面を欠くことはできない。」⁷

天皇制イデオロギーは明治23年(1890年)の教育勅語の発布により、「権力と精神の統合体」として機能するようになる。丸山の分析によれば、倫理の実体として國體が真善美という3つの知的な価値の実体を含意することになる。したがって、学問も芸術もそうした価値の実体の國體に依拠することなしに存在しえないことになる。天皇制すなわち「國體」という名の「非宗教的宗教」は、国家＝社会秩序の倫理的基礎を磐石なものとするのである。

他方、ハーバマスによれば、ヴェーバーから継承する西欧における知識の近代化は、科学(真)、道徳(善)、芸術(美)の分化を意味する。この知の合理化は生活世界のレベルにまで浸透し、経験的語用論の3つの行為類型⁸へと分化する。西欧の近代化が知識体系の自律的分化であるならば、日本の場合、知識体系が社会的に統合された形で生活世界を包摂しながら、近代化が進展することになる。したがって、國體というイデオロギーは、政治体制だけでなく生活世界に浸透し、社会的紐帯として包括的に機能することによって、日本の近代化は、「超近代」と「前近代」を見事に結合する。西欧の場合、近代国家は、生活世界の合

⁶ 丸山は、明治21年6月、枢密院の帝国憲法草案審議における憲法制定の根本精神について行った伊藤博文の所信表明から、伊藤が「日本の近代国家としての本建築を開始するに当たって」、日本には「これまでの『伝統的』宗教がその内面的『機軸』として作用するような意味の伝統を形成していない」という現実をハッキリと承認」していたとみる。『日本の思想』28-30頁。

⁷ 同書36頁。

⁸ 3つとは、事実確認的発話行為、規範に規制された行為、演劇的行為である。

理化を伴い、キリスト教的自然法にかわり実定法が優位することによって中性国家が誕生する。だが、日本の場合、西欧の近代化とは逆向きのベクトルも作用しているのであるから、自然法と実定法の緊張関係を西欧と単純に比較することは留保しなければならない。

丸山は、戦後の日本社会を「制度が西欧化したけれども、精神面では日本的な、あるいは『伝統的』要素がのこったという風に片づけられるだろうか」と疑問を投げかける。「むしろ問題は、どこまでも制度における精神、制度をつくる精神が、制度の具体的な作用し方とどのように結びつき、それが制度自体と制度にたいする人々の考え方をどのように規定しているか、という、いわば日本国家の認識論的構造にある。」⁹

つまり、制度と精神を分離して日本の近代化を議論することに対して丸山は懐疑的である。彼は、むしろ両者が未分化の状態に精神を包摂しながら近代化されていったとみているのだ。日本の近代国家のはじまりが、「権力と精神の統合体」としての天皇制イデオロギーであったことを考えれば、制度と精神は不可分に表裏一体化しているのである。

日本の近代化は、権力のトップ・レベルの「多頭一身の怪物」と最底辺の村落共同体という、頂点と底辺の両極において前近代性を温存し、その中間層でのスピーディな近代化を制度的にもイデオロギー的にも可能としたと丸山はみる。例えば、山形の推進した地方「自治制」がある。底辺の共同体構造を維持したまま天皇制官僚機構へとリンクさせることが法的にも実践的にも可能にしたのは、底辺にある地主＝名望家支配による村落共同体が頂点をなす「家族国家」観のイデオロギーへと収斂するのである。

この同族的（むろん擬制を含んだ）紐帯と祭祀の共同と、「隣保共助の旧慣」とによって成立する部落共同体は個人の析出を許さず、決断主体の明確化やあからさまな利害の決定を回避する情緒的直接的＝結合態となる。またここは、「固有信仰」伝統の発源地であり、権力（とくに入会や水利の統制を通じてあらわれる）と恩情（親方子方関係）の即自的統一、つまり、伝統的人間関係の「模範」であり、「國體」の最終の「細胞」をなすのである¹⁰。

さらに、丸山が近代国家の発展のダイナミズムとしてみたのは、近代化が底辺から立のぼってムラ的な郷党社会における人間関係の制裁様式が、ハーバマスのいえば道徳的感情のネットワークが、あらゆる国家機構や社会組織の内部において転移して、機能するようになることである。

⁹ 同書 36 頁(傍点は原文)

¹⁰ 同書 46 頁。

したがって一般的に言えば、組織や集団をどの種類で、また上中下との社会的平面でとりあげてみても、そこには近代社会の必須の要請である機能的合理化—それに基く権限階層制の成立—という契機と、家父長的あるいは『閥』・『情実』的人間関係の契機との複合がみいだされることになる。¹¹

つまり、日本の近代化は、「天皇制社会の円滑な再生産」に負うところが大きいだけでなく、近代社会の機能的合理化とムラ社会的共同性にもとづく情誼的人間関係の両契機が、時代の変化や組織の性格によって比重が異なるにしても、一方にだけ比重が偏らないように相互依存的な微調整を可能としてきたと丸山は分析する。

以上のように、日本の場合、天皇制イデオロギーによって、真善美の知識体系から、道徳的な感情のネットワークに至るまで、生活世界の構成成分の再生産機能と結びつくことによって、生活世界を内面化しながら近代化を推進してきたことになる。換言すれば、西欧が脱中心化した世界理解のもとで、生活世界から社会的世界が分離し、法や道徳が自律的となっていくのとは対照的に、日本の社会的世界は生活世界と不可分な関係性を有したまま近代化する。したがって、社会の実質的内容は前反省的な自明性によって担保されることになる。その結果、社会は、主体としての個人の析出を許さず、責任の所在の明確化を回避し、情緒的直接的＝結合態という部落共同体の前近代的な特徴を継承するのである。

近代化を合理性という徴表によって分析することができるのであるならば、日本の近代化には非合理的な後進性が認められることになる。丸山は、日本における近代的なものの持つ二面的性格のひとつとして、この「後進性」をあげる。そして、彼の狙いは「儒教の自己分解のなかに近代意識」を探求することに向けられる。

第2節 歴史から抽出する思惟方法と自我

1 徂徠の朱子学的合理主義の分解——「自然」から「作為」へ——

丸山は「近代意識の成長」を日本近世における「儒教思想の自己分解過程」を通じての「思惟方法の変容」という観点から明らかにしようとする。彼が注目するのは、封建社会の「轉換期的現象」¹²、すなわち儒教が儒教内部から自己分解し変容する過程である。丸山の考え

¹¹ 同書 47 頁。

¹² 「華かなる元禄文化の陰にはすでに都市にも農村にも、或は消極的な腐敗を通じて、或は積極的な反抗によって封建的権力を脅かす一切のモメントが出揃ってゐた。しかもこれらのモメントはいづれも未だ根本的な打撃を封建社会に与へる程に強力な成長を遂げてはゐなかつた。徳川封建社会は最初の大きな動揺

では、儒教の変容過程から、日本の近代化の「後進性」と「非停滞性」という二つの特徴的性格を抽出することができる。

彼は、朱子学が徳川封建社会において重要視された理由を次のように分析する。封建社会の根本規範を二重の意味（人間の先天的本性と宇宙秩序）において、実体的自然と同視する朱子学的構成は、封建的秩序観を最適に表現するだけでなく、理論づける¹³。そして彼の議論によると、「政治的＝社会的秩序が天地自然に存在するといふ朱子学的思惟」、すなわち「徳川初期自然的秩序思想」はその主観的な意図に於ても客観的な内容に於ても、テンニースの「ゲマインシャフト」¹⁴に照応しているという。

徂徠が、朱子学の自然的秩序思想を排除し、「主体的人間」による「作為の論理」を説いたことを、丸山は、テンニースにならい、ゲマインシャフトからゲゼルシャフトへの転換とみる。ところが、徂徠の作為は、朱子学の自然的秩序思想と同様に、「ゲゼルシャフト（しかりに究極的には^{フエライン}社団の！）論理が滲透」する。というのも、徂徠学におけるゲゼルシャフト的思惟は一定の歴史的限界があるからだ。つまり、近代的意味におけるゲゼルシャフト的思惟は、すべての個人が自由意志をもつ主体として、秩序を作為することを含意するが、徂徠学においては、秩序を作為する人格は聖人である徳川将軍に限定されている。彼の分析では、このゲゼルシャフト的思惟の限界性が、ゲマインシャフト的思惟に絡め取られる結果を生むのである。

徂徠が朱子学をイデーの窮極性から解放し、聖人の作為へと転換したことによって、事物に分散していた価値が聖人という絶対化された人格に吸収されることになる。その結果、社会規範は、朱子学的合理主義、換言すれば「天地自然の理」において妥当するのではなく、絶対的な人格を標榜する聖人の作為によって妥当することとなる¹⁵。

さらに、この主体的作為の論理によって、封建的社会の紐帯をなしていた朱子学の五輪、五常は、もはや社会規範としての妥当性の基盤を失い、形骸化する。こうして、徂徠において規範は「形式化」されるのみならず「外面化」される。ここに至って「儒教は完全に政治化」され「規範の政治的なものへの昇華は他面、人間内面性の解放」を意味することにな

を経験しつつもなほ全体として健全性を喪失しなかった。徂徠をして儒教を「政治化」せしめた社会的契機はまぎれもなくここにあったのである」丸山『日本政治思想史研究』129-30頁。

¹³ 同書 230 頁。

¹⁴ テンニースによれば、ゲマインシャフトは本質意思に基づく、人格的な関係態（家族や村落共同体）であり、ゲゼルシャフトは選択意思に基づく、物象的な関係態（都市や市場）である。『哲学・思想辞典』438 頁。

¹⁵ 同書 246 頁。

る。「内的なものと外的なものがここまで徹底的に分離されることは、規範の遵奉を容易ならしめるに似て、実はその規範の拘束力を弱め、やがて後に見る様に内的自然性の全能へと導くのである。」¹⁶ 徂徠による儒教の変容は、社会規範がその妥当性の基準を生活世界の地平に埋め込まれることなく、単なる形式的なものとなることによって、儒教はもはや社会統合のための倫理的基礎を失うことになる。

だがその一方で、徂徠によって封建的社会の儒教的な紐帯が解体され、作為の論理が喧伝されてくると、その反動として、作為の論理から必然的に疎外される「自然」を取り戻そうとする思想的抵抗を触発することになる¹⁷。そうした反動分子のひとりが本居宣長である。

2 宣長の固有信仰にみる無構造の原型

朱子学的合理主義に対する徂徠学の批判は、儒教ないし儒教的思惟（からごころ）排除を主張する宣長学に継承されていく¹⁸。朱子学における規範と自然の連続を断つことは、徂徠学においては規範性の純化、宣長学においては自然性の解放という二つの側面に結晶する。宣長学の反リゴリズムは、規範性に拠らない人間の自然性を積極的に容認する国学を唱道することとなる。

徂徠学の私的領域が、儒教の政治化したことのいはば副産物であつたのに反し、国学はかく一切の規範を掃蕩した内面的心情をそのまま道として積極化した。かくして国学は徂徠学における非政治的なものを逆に政治に連続させるに至つたのである¹⁹。

宣長は、文学的精神を既存の倫理、宗教、政治などの価値基準とは分離したかたちで政治的に高めることにより、規範主義的思惟に対するアンチテーゼとしての「政治の非政治化」を完成させる。宣長がたどり着いたのは、規範化すらも許されない「もののあわれ」、すなわち固有信仰であった。丸山によれば、人間的作為に対して内的自然性の優位を主張し、「自然」それ自体の観念的絶対化を回避するために、彼が見たのは、内的自然そのものの背後に、それを根拠づける超人間的な絶対人格、すなわち神の作為として自然である²⁰。

¹⁶ 同書 247 頁。

¹⁷ 同書 250 頁。

¹⁸ 同書 163 頁。

¹⁹ 同書 178 頁。（傍点は原文）

²⁰ 同書 270 頁。

ところが、人間の「作為」した規範に対する神の作為に依拠する「自然」を喧伝し、「自然」自体の規範化を回避したはずの国学は、「結局、主体的作為の論理的帰結をまた自らのもの」としなければならないというディレンマに陥る。丸山によれば、宣長が徂徠との相違を「あらゆる語彙」によって峻別するにかかわらず、また「両者が事実いかにその内容を異にしようと、宣長の神と徂徠の聖人との体系的地位の類似」は明白であり、両者における窮極の根拠となっているのである。したがって、両者は、神と聖人という違いがあるものの、「一切のイデーの優位を排し、之をペルゾーンに従属せしめることに帰着する」のである。だが宣長の思惟構成にいたる動機は、徂徠とは「方向を逆にしたこと」に注意しなければならない。

徂徠の主体的作為の論理は最初から封建社会の輔弼という目的のための論理であり、いはば本来的に公的＝政治的性格を担つてゐた。従つてそれは徹頭徹尾、政治的支配からの観点から説かれた。しかるに、宣長にとっては国学の伝統を受けて、内面的心情（まごごろ、もののあわれ）の世界こそが第一の関心事であり、その純粹性を貫く結果として到達した論理が「神のしわざ」という構成なのである。²¹

以上のように、徂徠は公的すなわち政治的なものを抽出したことによって朱子学的自然法から私的領域における個人の内的自然性を解放した。徂徠の作為の論理は、政治的支配が朱子学的自然法から実定法への移行を意味することよりも、むしろ自然法からの生活世界の解放が特徴的である。

他方、宣長は、価値基準から完全に独立した文学的精神をそのまま政治的なものに高めることによって、「政治の非政治化」という規範主義的思惟に対するアンチテーゼを貫徹した。西欧の場合、近代化により、生活世界が世俗化されることで、ユダヤ・キリスト教的自然法から自律的な実定法へと移行する。他方、日本の場合、宣長の「政治の非政治化」によって、西欧からみればユニークな近代化を胚胎することになる。宣長が行き着いたのは、日本社会に特有の自然的パースペクティヴ、すなわち「もののあわれ」あるいは「固有信仰」である。そして、徂徠や宣長が儒教を政治的にも非政治的にも解体したことにより、儒教的自然法は生活世界の社会統合の機能を失い、断片化された儒教的知識と副産物が、生活世界に沈殿す

²¹ 同書 273 頁。（傍点は原文）

る。丸山が儒教の自己分解から抽出するのは、日本社会の思想史的機軸の欠如、すなわち「無構造の構造」の原型である。

次項では、丸山が『忠誠と反逆』において論じる日本的自我の両義性を分析する。

3 「忠誠と反逆」——自我の両義性

丸山にとって、公私が未分化で、自我の同一性（アイデンティティ）が自我の属する集団や組織のそれと同一視され、没我的傾向がみられる日本社会において、果たして自律的な主体は歴史上にも存在しなかったのか否かは重要な問題である。彼の問題意識は『忠誠と反逆』に結晶する。「忠誠も反逆もなにより自我を中心として——自我を超えた客観的論理、または自我の属する上級者・集団・制度など、にたいする自我のふるまいかた」²²がテーマとなった。つまり「忠誠の相克」にみる自我のふるまいかたの両義性が論点となる。

丸山によれば、武士的結合の本質が具体的＝感覚的な人格関係にあったため、「忠誠も反逆も、そうした直接的な人格関係を離れて『抽象的』制度ないし国家にたいするものとしては考えられなかった」²³という。そのうえ、「封建的忠誠」は、合理的で家産官僚的な静態的忠誠と非合理的で戦闘的なダイナミズムすなわち反逆を胚胎する忠誠という二つの系譜の「分かちがたい化合物」をなしていた。

丸山の考えでは「君、君たらざるとも、臣、臣たらざるべからず」という観念こそが、日本の封建的主従関係を象徴している。「合目的な配慮や外に現われた結果よりは、心情の純粋性が忠誠の証しとされる傾向が強く、倫理的義務というよりはほとんど宗教的な傾倒の色調が濃かったという点にも、伝統的忠誠の非合理的な側面を窺うことができる。」²⁴

しかし、丸山は、このような「封建的忠誠」の観念を単純に権威への他律的依存性、あるいは主君にたいする消極的恭順と解釈するのは必ずしも正当な歴史的理解ではないと主張する。むしろ彼は、中国家産官僚＝読書人が合理的生活信条による天下的秩序の維持という静態的性格を帯びていたことに対して、戦闘者としての武士の行動様式の本質にあるダイナミズムが、反逆へと転じる能動性と臨機応変性を賦与したとみる。

それにしても、前述の「君、君たらざるとも」云々という観念自体が、こうした能動性

²² 丸山眞男『忠誠と反逆』5頁。

²³ 同書 11頁。

²⁴ 同書 18頁。

とけっして無縁ではなかった。もしこれをスタティックに受けとるならば、どんな暴君に対しても唯々諾々としてその命に服するという、きわめて卑屈な態度しかでて来ない。けれども「臣、臣たらざるべからず」という至上命題は一定の社会的文脈の下では、無限の忠誠行動によって、君を真の君にしてゆく不断のプロセスとしても発現する可能性を包蔵する。ここには「君、君たらざれば去る」といういわば淡泊な——そのかぎりで無責任な——行動原則を断念するところから生まれる人格内部の緊張が、かえってまさに主君へ向かっての執拗で激しい働きかけの動因となるのである。いわゆる絶対服従ではなく諫争が、こうしてその必然的なコローラリーをなす。²⁵

丸山によれば、忠誠が真摯であればあるほど、分限をまもる形での静態的な忠誠と、「緊急の非常事態に際して分をこえて「お家」のために奮闘するダイナミックな忠誠とが、生身をひきさくような相剋をひとりの魂のなかにまきおこすのである。」²⁶

そして、吉田松陰の「没我的」忠誠と主体的自律性、すなわち、絶対的帰依の感情と強烈な実践性との逆説的な結合の中に、「葉隠」的なエートスに通じる伝統があると丸山は見ている²⁷。彼は、封建的忠誠と宣長の国学の立場との相違を指摘する。「葉隠」的忠誠は、無条件的忠誠と行動主義との逆説的結合を含意するが、他方、宣長の場合、忠誠は、時々の権威にたいする受動的な随順でしかない²⁸。

以上のように、「君、君たらざるとも、臣、臣たらざるべからず」という封建的忠誠のなかに丸山が見出そうとするのは、忠誠の相剋にみる自我の両義性である。ところが、明治維新後、日本の近代化が「封建的忠誠」とその基盤を解体させることによって、封建的忠誠が潜在化させていた「反逆」のダイナミズムも失うことになるのである²⁹。だが、川崎修によれば、丸山の「忠誠と反逆」は、日本の武士社会の「諫争」にみられる政治的实践を解釈学的に再発見すること、すなわち「近代への思想的問直し」として、あるいは文化内在的な社会批判³⁰として読むことができると指摘する。「家産官僚的」な精神に対置する「荒ぶる」魂として武士の精神（非合理的エートス）が近代的市民像の中に潜む一種の戦闘性、すなわち

²⁵ 同書 18-9 頁.

²⁶ 同書 19 頁.

²⁷ 同書 20 頁.

²⁸ 同書 27 頁.

²⁹ 同書 35 頁.

³⁰ 川崎によれば、丸山の方法論的「保守主義」が、丸山眞男の「ナショナリズム」の存在として問題化する議論もあるが、マイケル・ウォルツァーの『解釈としての社会批判』との親和性を指摘する。

民主主義を支えるための、丸山自身が理想とする精神的貴族主義が素直に語られている彼は指摘する。

「忠誠と反逆」において自我の両義性を分析する丸山の方法論は示唆的である。なぜなら丸山は「服従の教説のなかにも反逆の契機を、諦観のなかにも能動的契機を、あるいはそれぞれの逆を見出していくような思想史的方法」³¹を指摘するからだ。

「ネガ」を「ネガ」のままに美化したり、排撃したりするのが問題なのではなく、われわれの今日の責任と行動において、「ネガ」像から「ポジ」像を読みとることが問題なのである。そのときに「本来忠節の存ぜざる者は終に逆意これなく候」というパラドックスは、そこにまとりついたあらゆる歴史的制約をこえて、われわれにある永遠の予言を語りかけて来る³²。

以上のように、封建的主従関係にみられる自他の関係性が必ずしも一義的に規定されるべきではないこと、また忠誠の恭順として現象する自我の態度もまた、反逆という能動的で自律的な自我の態度を内面化させているということである。日本的自我が潜在的に自律的契機を内面化していることになる。だが、その発現の仕方は、間人格的な関係性によるゲームインシャフト的な行為である。丸山が主張するように、忠誠への恭順と反逆へのダイナミズムという二つの側面が、分かちがたい化合物であるならば、自我を分析するためのひとつの観点となるのではないか。

第3節 社会的世界を考える

1 非人称のパスpekティヴ——「おのずから」——

儒教の変容において、朱子学の「天地自然の理」は徂徠によって聖人の作為の論理へと置き換えられたことにより、その規範性を形骸化した。徂徠の人間の「作為」した規範に対して、国学は「内面的心情の世界の不可侵性」を宣言し、「自然」の高唱者として出発する。国学は「自然」自体の規範化を防止すべく、それを神の作為にするのであった³³。宣長は、国学の伝統をうけて、「内面的心情（まごころ、もののあわれ）」、すなわち「固有信仰」を

³¹ 丸山『日本の思想』187-8頁。

³² 丸山 前掲書 109頁。

³³ 丸山眞男『日本政治思想史研究』272頁。

記紀神話に辿ることになる。

丸山は、宣長の記紀神話から、近代に通底する歴史意識の諸様相、すなわち執拗に日本社会の基底に流れ続ける思考の枠組みとして「歴史意識の古層」を抽出する。丸山によれば、日本に輸入される外来思想がこの歴史の「古層」という思考の枠組みにより、換骨奪胎して日本版として変容して流布するようになる。例えば、朱子学の「天地自然の理」が山県大華によって「日本的」な「修飾音符」が付加されると正反対の解釈が成り立つことになる。

「ここでは『天地自然の理』という朱子学的な範疇が人情の推移という『自然の勢』と対立して設定されるどころか、むしろ時に随って変通して窮らぬのが聖人の道だということが力説される。」³⁴ 丸山は、このような儒教的自然法の変容ないし修正への契機は、すでに「自然」が古来「おのずから」と訓ぜられたときに胚胎していたと主張する。

もちろん漢語の「自然」が人為や作為を俟たぬ存在であるという意味では、それは“natura”と同様に、「おのずから」の意に通じている。けれども「自然」にも“natura”にも、ものごとの本質、あるべき秩序というもう一つの重大な含意があるのに対して、和語の「おのずから」はどこまでも、おのずからなる、という自然的生成の観念を中核とした言葉であって、事物の固有の本質という定義には、どこかなじまぬものがある³⁵。

丸山が記紀神話に遡って分解した「おのずからなりゆくいきほひ」という「自然的生成の観念」は、日本思想の「執拗低音」となる。この執拗低音は、外からの入ってくる体系的な外来思想を変容させ、いわゆる「日本化」させる契機になる何か（サムシング）であるがそれ自身としては教義（ドクマ）になりえない。大澤真幸は、丸山が古事記にみる「自然」の論理を「存在者の全体が一自然の事物であれ人間にかかわるものごとであれ一自発的に生成し、増殖してきたとみる感受性である」と指摘する。丸山は「おのずから」という言葉に無責任性が胚胎することを問題視する。したがって、自然的生成の「おのずから」という概念を「あいだ」の概念で展開する木村と丸山は一線を画している。

ここで、「おのずから」という概念についての議論を整理してみよう。「おのずから」と「みずから」の「あいだ」を主張する木村において、この「おのずから」という「自然」の論理を胚胎する言葉は、自己の根底に前反省的に他者性をみるとき、すなわち西田哲学の「自

³⁴ 丸山眞男「歴史意識の『古層』」『忠誠と反逆』336頁。

³⁵ 同書338頁。（傍点は原文）

然法爾」に通底する構成概念であった。そして、木村の「あいだ」の概念をより動的にとらえる「あわい」の概念へと深化させたのが竹内整一である。

竹内は、九鬼を引き³⁶「おのずから」という概念が含意する自然で根源的な道徳性を指摘する³⁷。竹内の関心は、例えば「自然と人間」、「人間と作為」、「自然と人工」のように、「おのずから」を対立概念の「みずから」によって二項対立的な概念の名詞として捉えるのではなく、またそれぞれを自明なものとして前提とするのではなく、「おのずから」と「みずから」の緊張関係としての「あわい」の位相を抽出することにある。

もちろん、竹内はそれが閉じた共同性に通じる危険性と、丸山のいう「無責任の体系」を胚胎すると指摘する。だが、そうした懸念は、「おのずから」と「みずから」の「あわい」が取り払われて、ひとつになってしまいやすいことに対する批判であり、また「おのずから」と「みずから」を「きわめて安易なかたちで重ねていく発想」であると彼は反論する。

竹内は「結婚することになった」という言い方を例にあげて説明する。この言葉の持つメタ・メッセージは、「無責任な成り行き主義」ではなく、みずからの努力だけではなく、出会いにおける、自分以外の働き、縁とか偶然とか手助けとか、はたまた出会った後のさまざまな出来事を経て、「結婚することになった」ことへの感謝の気持ちであると竹内は論じる。

竹内の「あわい」概念では、「みずから」の自己が自然生成的な「おのずから」との「あわい」において、他者との関係性を包摂するのである。したがって、彼の「あわい」概念は、日本的自我の前反省的間主観性へと通底する。また、この自然生成的な概念である「おのずから」は、ハーバマスが問題とする一人称、二人称、三人称という話者のパースペクティブとは異なる日本の生活世界にみられる非人称のパースペクティブを示唆している。

「おのずから」という概念は、歴史意識の「古層」にある「自然」の論理に源泉を辿ることができる。ここで「おのずから」を敢えて非人称のパースペクティブとすることによって、「おのずから」と「みずから」の緊張関係を顕在化することができるのではないか。そうすることによって、ハーバマスのコミュニケーション的行為において「おのずから」という非人称的パースペクティブを対象化して議論することができるという利点がある。同時に、この非人称的パースペクティブを対象化することは、コミュニケーションにおける人称による話者のパースペクティブの意識化にもつながる。

³⁶ 竹内に拠れば、九鬼は以下のように述べている。「日本の道徳の理想にはおのづからなる自然といふことが大きい意味を有つてゐる。(中略)道徳の領野が生の地平と理念的に同一視されるのが日本の道徳の特色である」

³⁷ 竹内整一『「おのづから」と「みずから」』8頁。

つまり、この非人称性のパースペクティブを仮説的に採用することによって、日本的自我と前反省的間主観性をハーバマス理論において分析することができるのではないか。ここで提起した仮説は最終章で議論することにする。

次項では、「である」論理と「する」論理の比較検証することによって、日本社会に現象する自我と間主観性について考察する。

2 「である」社会を考える

丸山は、近代社会のひとつの特徴を、「である」論理から「する」論理へのパラダイム転換にみる。だが、儒教道徳により基礎づけられる「である」社会が瓦解し、「する」社会の急激な台頭にもかかわらず、丸山が分析する日本の近代社会の特徴は、「である」価値と「する」価値が分かち難く結びついていることだ。

けれども同時に、日本の近代化の「宿命的」な混乱は、一方で「する」価値が猛烈な勢いで滲透しながら、他方では強じんに「である」価値が根をはり、そのうえ、「する」原理をたてまえとする組織が、しばしば「である」社会のモラルによって、セメント化されて来たところに発しているわけなのです³⁸。

丸山のいう「である」価値とは、日本に根強く残るムラ社会的な共同性であり、集団や組織の紐帯原理として作用する。その結果、「する」価値に与する組織や制度を「である」価値がセメント化するのである。「である」価値と「する」価値が日本社会の中で、巧妙に混然一体となって近代化してきた結果、同じ人間が「場所がら」に応じて、適宜態度や話し方を変える必要があると丸山は述べる。

すなわち、個人は「である」価値を標榜する「うちらしく」の道徳によって、「うち」のメンバーとしての意識と行動を要請される。だが、「ソト」に一步出れば、このような「うちらしく」の作用は通用せず、「あかの他人との接触がまちかまえている。」³⁹ さらに、個人が属する集団や組織は大小さまざまであるだけでなく、組織内では、「する」価値の浸透の程度も相違がある。丸山によれば、「場所がら」に応じたふるまい方を適宜使い分けることが求められる個人には、「である」行動様式と「する」行動様式との「ゴッタ返し」の中

³⁸ 丸山眞男『日本の思想』175頁。

³⁹ 同書同頁。（傍点は原文）

で生きなければならない不安定さがつきまとう。

前述したように、井上の主張する擬似共同性に裏打された会社主義は、このような「である」社会のモラルが経済活動における「する」価値を絡め取り、「セメント化」した現象の一例である。戦後の高度経済成長という観点からみれば、「である」行動様式は日本のダイナミックな「躍進」の背景を成していたことも事実である。だが、井上も指摘していたように、会社主義は、日本社会の経済発展に寄与するものの、「中間的共同体の専制」を構造化し、ムラの共同性の桎梏を再生産する悪循環を生んだ。

丸山は、「である」論理が優先する問題点を、伝統的な身分社会が崩壊したにもかかわらず、「する」価値を標榜する自発的な集団形成と自主的なコミュニケーションの発達が妨げられたことであるとする。繰り返しになるが、丸山が、徂徠学において論じた自然から作為への儒教の変容は、ゲマインシャフトからゲゼルシャフトへの転換という近代社会の萌芽であったにもかかわらず、主体の作為としてのゲゼルシャフトがゲマインシャフトに絡め取られていた。

前述したように、丸山は、個人の行動様式において、「である」価値と「する」価値が「ゴツタ返し」になっている点を指摘しているが、「である」価値に重きを置くならば、自我は、組織や集団の「する」価値の中に包摂される没我的傾向を示す。では、このことは、近代的自我による「自発的な集団形成と自主的なコミュニケーションの発達」を阻害してきたという丸山の否定的見解のみを含意するのだろうか。

西欧思想史的系譜に依拠し、自律的主体により構成される社会という概念を採用するならば、丸山の「である」価値から成り立つ社会では、個人が不可視化される傾向がある。だが、人と社会との関係性を分析する上で、自律的主体から出発する前提を疑ってみる必要があるのではないか。

3 自我と間主観性

前章で分析したように、日本社会においては、自律的主体という視座からは捨象される日本的自我と前反省的間主観性という位相がある。丸山は、「である」価値がもつ場所性、あるいは、もののあわれ、「おのずから」に通じる無責任の体系を批判するがゆえに、自律的主体を必要とする。しかしながら、人と人との関係性という観点からみれば、日本的自我における前反省的間主観性は他者性を包摂している。そして、自然生成的原理を標榜する「おのずから」という概念を非人称的パースペクティブとして概念化することにより、話者

のパースペクティヴからは説明することが困難である前反省的間主観性を取り扱うことができるのではないか。

さらに、前反省的間主観性を重層的な人と人との関係性に基礎をもつ新たなコミュニケーションの契機として解釈することができるのではないか。もちろん、丸山が論断するように、日本的自我による関係性が、組織や集団を多少なりとも閉鎖的なムラ社会を形成することはある。その場合、井上が会社主義で問題視していたように、組織における共同性が個人の権利より優先されることにより、過労死などの社会問題につながる危険性もある。リベラリストの井上は個人が共同体よりも優先されるべきであると主張するが、同時に彼は、共同体的志向性をもつ他者に対する配慮の倫理の必要性も説いていたことを忘れてはならない。

丸山は、自我の両義性を「忠誠の相克」として抽出する。ひとつは「である」論理による家産官僚の静的で受身的な側面と、もうひとつは、「する」論理に見られる戦闘的武士の反逆に通じる自律的で動的な側面であった。丸山は、忠誠の相克を「分かちがたい化合物」として捉えていた。丸山が自我の両義性において分析する「分かちがたい化合物」は、「である」論理と、「する」論理という二つの対称的な行動様式においても、同様の構図を描くことが可能ではないだろうか。「である」論理が「する」論理をセメント化することは「する」論理における主体性を阻害することは否めないが、「する」論理と「である」論理の化合物から、「する」論理を発現させ、自我を生成させることができるのではないだろうか。

コミュニケーション的行為の場合、カント的な自律的主体から出発するがゆえに、了解概念には他者との間主観的承認が不可避の前提となる。だが相互行為の地平において、自我を、分解可能な単体としての自律的主体ではなく、化合物として捉えれば、前反省的間主観性と日本的自我がみえてくる。丸山が、昭和 30 年代、「である」価値から「する」価値へのパラダイム転換を強調したのは、民主主義の担い手としての自律的主体の不在に危機感を募らせたからである。だが、もうひとつの理由として、儒教的な道德による生活世界の人倫に基礎づけられる人間関係が、分業化により「同じ人間が同時に多様な関係のなかにあり、状況によっていろいろ違った役割」を演じる必要があり、「アカの他人同士の間をとりむすぶ必要」性が増大したこともある。

丸山のテキストを彼のメタ・メッセージとして読み解くならば、関係の多様性を自律的主体という単体の概念において主題化するのではなく、他者との関係性、別言すれば間主観性から問い直すことも可能である。そして、非人称的パースペクティヴの「おのずから」が体现する自然生成的、あるいは他律的自我の側面は、主体の自律性ということを徴標にすれば、

否定的な側面として排斥されるだろう。しかし、「おのずから」という非人称的（自然生成的）パースペクティヴからみえてくるのは、間主観性の3つの類型とは異なる、前反省的間主観性の位相ではないのか。つまり、前反省的間主観性を、井上の言葉を借りれば「共生の作法」⁴⁰として、あるいは「配慮の倫理」として捉えることができるのではないだろうか。

丸山は思想的系譜を無視して外国から理論を輸入し、換骨奪胎することに対して批判的であった。また、自明なものの自明性を疑ってみることも、丸山の主張した思想における方法論である。そして、ハーバマス理論が生活世界の普遍性と特殊性の二重性を包摂しているならば、ハーバマス理論と日本社会との親和性は、生活世界の特殊性から分析することも必要である。丸山の方法論では、前反省的間主観性の「ネガ」像から「ポジ」像を読みとる作業である。この作業を通して、ハーバマス理論を問い直し、日本社会に親和的な実践的理論へと再解釈することが可能ではないか

ハーバマスは、話者のパースペクティヴから、自律的主体という単体でのみ主題化される世界を想定しているからこそ、他者との間主観的なコミュニケーションを重要視する。ところが日本社会では、話者のパースペクティヴとは別に非人称的（自然生成的）パースペクティヴからなる前反省的間主観性の位相が示唆される。

ここで論点を整理すると2つの問いが立てられる。第一に、ユダヤ・キリスト教的伝統の思想史的系譜がない日本社会において、西欧の思想史的系譜に基礎づけられるコミュニケーション行為が現代日本の社会的コミュニケーションの一翼を担うことができるのか。

第二に、生活世界が非人称的（自然生成的）パースペクティヴによる前反省的間主観性を構造化しているのであるならば、日本の生活世界を背景としてどのような社会的コミュニケーションが現象するのか。次章では、社会的コミュニケーションに関する事例研究を題材として、上記2つの問いを分析する。

⁴⁰ 井上は『共生の作法』の中で、会話の作法における構成的与件としての相互性と平等性を、根源的な人間的共生の作法とし、正義概念を会話の位相において共生の作法として提起する。井上は、言語ゲームではない会話の相互性を重視するが、井上の観点はハーバマスのコミュニケーション的間主観性に親和的である。

第5章 社会的コミュニケーション——ふたつの類型——

本章では、現代日本社会における二つの間主観性の位相、コミュニケーションの間主観性と非人称的パースペクティブによる前反省の間主観性がどのように顕在化しているのかを実証的に検分する。

第1節では、「討論型世論調査」を取り上げる。「討論型世論調査」はフィッシュキンによって考案され、各国で実施¹されている。「討論型世論調査」を理論的、実証的に分析する。第2節では地域社会において実施されている合意形成の3つの事例をもとに、日本的自我と前反省の間主観性が契機となるもうひとつの社会的コミュニケーションについて分析する。第3節では、討論型世論調査とハーバマス理論との親和性を論じる。地域社会の合意形成における社会的コミュニケーションとハーバマス理論との布置連関について議論する。さらに、社会的コミュニケーションのふたつの類型が二律背反的なものではなく、むしろ、ハーバマスのいう生活世界との連関において分析することができるのではないかと。つまり、非人称的パースペクティブ、ならびに前反省の間主観性を顕在化させることは、現代日本の社会的コミュニケーションの可能性を包括的に議論するためには不可避である。

第1節 討論型世論調査

1 フィッシュキンの討論型世論調査

討論型世論調査² (Deliberative Polling®以下、適宜 DP と略す) は、フィッシュキン (James S.Fishkin) とラスキン (Robert C.Luskin) によって考案された世論調査の方法である。DP は、フィッシュキンの考える熟議民主主義、すなわち「政治的平等と熟議をともに実現させる」ためのひとつの実践的方法論である。

フィッシュキンは、通常の世界論調査³の結果である「^{なま}生の世論」には多くの問題点があると指摘する。なぜなら、「生の世論」では、単なる「選好」や「その場のおもいつき」、聞きかじりの情報（「サウンドバイト」⁴）、さらには「印象操作のテクニックの影響」を排除することはできないからだ。フィッシュキンの考えでは、世間が「意見」と言えるほどの意見を持

¹ 巻末、付表 5-1、5-2 を参照のこと。

² Deliberative Poll(以下 DP と略する)はスタンフォード大学 DD (Deliberative Democracy) センターの商標登録であり、DP を実施するにあたっては同センターの承認が必要である。DP の訳語としては「熟議世論調査」もあるが、公認されている研究パートナーである慶應義塾大学 DP 研究センターは DP を「討論型世論調査」と呼ぶ。本稿においては「討論型世論調査」とする。

³ ハーバマスも同様に、世論調査は、個別に私的意見・選考を調査して、集計したものであるとする。したがって、公共的意見（輿論）と統計学的に分析される世論調査の結果を混同してはならないとする。

⁴ サウンドバイト(sound bite)とはテレビやラジオで短く引用される政治家などの発言、所見であるが、しばしばその主旨が誤り伝わる。フィッシュキン『人々の声が響き合うとき』14 頁。

っていないため、世論調査が実体のない「幻の意見」を顕在化させる可能性があるとする。それゆえ、従来の世論調査は、「生の世論」に胚胎する脆弱性と誤謬性を回避できない。他方、討論型世論調査が通常の世界論調査と決定的に異なる点は、熟議による「選好の変容」が世論というレベルにおいても期待できることである⁵。

フィッシュキンは、一般市民が争点を吟味することができる熟議の空間におかれた場合、どのような意見を持つのかを討論型世論調査は提示できるとする。すなわち、DPの場合、熟議を可能とする空間をいかにして作り出すのかという制度設計⁶が鍵を握ることになる。そこで、彼は、討論型世論調査が満たさなければならない5つの基準⁷を設定する。その中でも、DPがうまく機能するためには、参加者には「誠実性」と「発言者にかかわらずすべての意見を平等に考慮する用意」すなわち「考慮の平等性」の2つが求められると主張する⁸。誠実性について、フィッシュキンはDPにおける戦略的行為の必要性の有無から説明を試みる。DPは陪審制度のように全員一致の評決に達する必要がないため「社会的圧力」による影響を受ける可能性が少なく、「その設計上、実際のところ秘密投票という形で個人の意見を求めるにすぎない」という。したがって、時間をかけた熟議を通じて、参加者が自分の意見が重要であると思えば、誠実な態度をもって意見表明するのではないかと述べている。さらに、ハーバマスを援用し、熟議は、最終的には「論が勝っていたという理由」によって決断を下さなければならないとする。

彼によれば「討論型世論調査」の分析結果が「政策に対する態度の変化の大半が、熟議前の（おそらくバランスのとれていない）準備学習よりも、会場でのバランスのとれた熟議の中で起こる」⁹ことを示すという。この結果を踏まえて、彼は参加者がハーバマスの「より優れた議論の持つ、力なき力」に「ごく似た何か」を生みだそうとすると主張する。

以上のように、フィッシュキンは、「誠実性」と「考慮の平等性」という2つの基準と熟議の核心を、ハーバマスに準拠して議論している。つまり、彼の討論型世論調査は、ハーバマスの主張する理想的発話状況の下、熟議が行われる公共圏を実験的に作り出すことになる。

⁵ 田村はフィッシュキンを引き、アメリカで実施されたDPでは、当初は、対外援助予算を大幅に削減すべきであると考えていた参加者が、提供された情報（予算全体に占める割合が1%であること）によって、最終的には対外援助の支持が強固となった例を紹介している。田村哲樹『熟議の理由』132頁。

⁶ 「その環境には、対話が可能となる互いを尊重する雰囲気や、バランスのとれた説明資料、競合する立場の専門家や政策担当者に意見を訊く機会、モデレータが司会する小規模のグループディスカッション、また実験に全体を通して参加をうながす効果的な誘因などが含まれる」フィッシュキン、同書、180頁。

⁷ フィッシュキンは、基準を5つあげる。(1) 情報、(2) 実質のバランス、(3) 多様性、(4) 誠実性、(5) 考慮の平等性である。

⁸ 同書 248 頁。

⁹ 同書 187 頁。

ただ、フィッシュキンの難点は、ハーバマスの「誠実性」を形式的に取り扱っていることだ。彼が討論型世論調査の基準にハーバマスのコミュニケーション的行為の主観的世界の徴表である「誠実性」を借りてくるのであれば、「誠実性」に関して、もう少し立ち入った議論と分析が必要となろう。なぜなら、ハーバマスが「誠実性」を主張するのは、コミュニケーション的行為と戦略的行為と弁別するための指標となるからだ。参加者がコミュニケーション的行為を実践しているのか、コミュニケーション的行為から離脱して戦略的行為を遂行しているのかは、本人以外には知る由もない。したがって、「誠実性」は形式語用論の妥当性の徴表であるだけではなく、コミュニケーション的行為を遂行するために参加者が遵守しなければならない構成与件である。つまり「誠実性」とは、私的領域、すなわち親密圏の間人格的關係性に由来し、生活世界の了解に志向した行為を基礎づける重要な概念である。

最後に、フィッシュキンの DP を参加型民主主義という観点からみると、特筆すべき点は、DP は、公共的な問題に関心が高い特定の活動グループや市民を対象とするのではなく、一般市民による意見形成、意思形成による輿論や公論を導きだすことを目的とすることである。したがって、DP において肝心なのは、「合理的無知」¹⁰を標榜する寡黙な大衆、「サイレント・マジョリティ」がバランスのとれた情報と熟議により、どのような世論を現象させるのかということにある。サイレント・マジョリティの問題に関しては、市民参加の観点からも DP の重要性に着目する研究者もいる。その中のひとり、柳瀬昇は、日本において実施された「エネルギー・環境の選択肢に関する討論型世論調査」の事務局長を務めた憲法研究者である。彼は、この討論型世論調査を題材として「公共政策の形成への民主的討議の場の実装」を著している。その中で、彼は、市民参加の問題点を指摘する。彼が危惧するのは、パブリック・コメントや各種委員の公募、意見聴取会への参加というかたちで行われている市民参加の現状は、積極的に自らの意見を表明する意思がある市民が対象となること、さらには、平等な政治参加の場が、最悪の場合、戦略的行為へと転ずる可能性もあることである。実際、この討論型世論調査に先行して実施された意見聴取会において、仙台と名古屋で電力会社の社員が意見表明したことが、報道され問題となった¹¹。

事実、筆者の先行研究¹²においても、柳瀬が指摘するような参加型の意見交換の場におけ

¹⁰ フィッシュキンによれば、「合理的無知」とは、自分の意見は「何百万人の意見のひとつ」に過ぎない、あるいは「個人の意見は取るに足らない」と考えることにより、「大半の国の一般大衆は普通あまり情報を持たず、公共の問題に関心がない」という考えである。

¹¹ 朝日新聞 2012 年 7 月 29 日朝刊

¹² 「擬似公共性からコミュニケーション的行為へ——町内会の一事例にみる可能性」

る意見の偏りがみられた。事前説明会の意見を表明したのは、行政の計画案にたいして確固たる論拠を示して反対意見を主張することができる人たちであった。さらに反対グループによる意見の占有は、その場の雰囲気までも圧倒し、賛成派の人たちが発言する機会を逸してしまったのも事実であった。したがって、平等な政治参加という観点に照らせば、DPは、一般的な説明会や意見聴取会と比べて、このような意見の偏向を回避する長所があるといえる。つまり、DPでは、サイレント・マジョリティを政治参加に促し、彼、彼女の声を聞くことにより、一般市民の意見を広く聴取できるという利点がある。

次項では、「エネルギー・環境の選択肢に関する討論型世論調査」の報告書をもとに、討論型世論調査とハーバマス理論との親和性を論じる。討論型世論調査が、ハーバマスの主張する意見形成、意思形成のためのコミュニケーション空間、換言すれば公共圏として機能しえたのか否かを検証する。

2 「エネルギー・環境の選択肢に関する討論型世論調査」

2012年8月4日、5日の二日間、日本において6例目となる討論型世論調査「エネルギー・環境の選択肢に関する討論型世論調査」が政府により実施された。報告書¹³によると、この討論型世論調査は、政府のエネルギー・環境会議が同年6月29日に国民に提示した、2030年までのエネルギーと環境に関する3つのシナリオ¹⁴について、国民の意見を調査することを目的とし、政府から独立した「エネルギー・環境の選択肢に関する討論型世論調査実行委員会」が企画、運営した。

T1¹⁵調査は、7月7日（土）から22日（日）、全国の20歳以上の男女を対象にした無作為抽出（RDD）により実施、有効回答者6849人に討論フォーラムの参加を呼びかけ、7月27日時点で301人の応募があった。その後の辞退者と当日欠席者を除き、8月4日の参加者は286名、途中帰宅した者が1名で、最終的なデータ数は285名であった¹⁶。

¹³ 「エネルギー・環境の選択肢に関する討論型世論調査 調査報告書」2012年8月27日（改訂版）

¹⁴ 3つのシナリオとは、ゼロシナリオが「すべての原子力発電所を2030年までに、なるべく早く廃止する」という意見、15シナリオが「原子力発電所を徐々に減らしていく（結果として2030年に電力量の15%程度になる）。」という意見、そして25シナリオが、「原子力発電所を今までよりも少ない水準で一定程度維持していく（結果として2030年に電力量の20～25%程度になる）。

¹⁵ 討論型世論調査では、通常、3回の調査を行う。T1は1回目の調査を指す。以下同様にT2、T3と実施する。討論型世論調査の仕組みについては、図5-1を参照のこと。

¹⁶ この討論型世論調査が、社会の縮図として統計学的に妥当であるか否かについては、柳瀬昇が「公共政策の形成への民主的討議の場の実装—エネルギー・環境の選択肢に関する討論型世論調査の実施の概況」の中で詳しく論じているが、年齢構成、20歳代が少ないことと、討論フォーラムの男女比が（男性67%、女性33%）の歪みを指摘している。

討論型世論調査の仕組み（図 5-1）を簡単に説明すると、討論型世論調査は事前の世論調査と討論フォーラムの 2 つで構成されている。討論フォーラムは、討論型世論調査の趣旨を理解し、十分に訓練されたモデレータの進行の下で、15 人程度の小グループに分かれて議論行う（小グループ討論）。その後、参加者が、専門家や政策担当者に質問をしたり、参考意見を聞くための全体会議が行われる。但し、質問は、あらかじめ小グループ討論においてまとめられた事項でなければならない。小グループ討論と全体会議をひとつのセットとして、これを 2、3 セット繰り返し、最後に、T1 調査とほぼ同内容¹⁷のアンケート調査（T3 調査）を実施する。

前述したように、フィッシュキンは討論型世論調査を「政治的平等と熟議をともに実現させる」熟議民主主義の実践的方法論であると主張し、参加者の「誠実性」と「考慮の平等性」を求めている。この討論型世論調査では「誠実性」や「考慮の平等性」を直接訊ねる項目はなかったが、小グループ討論の内容や進行に関する設問、①自分と違う立場の人から多くを学んだ、②私の小グループでは、互いの意見を尊重していた、の 2 つから類推できる。

これらの質問にたいして、肯定的評価（そう思う）は、①については、72.6%、②については、80.4%と双方とも高い数値を示している。また、自分と意見が異なる人に関する設問、「たとえ意見が違っていても、私は彼らの見解を尊重する」では、討論前後で態度変容がみられた。T2 では賛成 67.4%の回答であったが、T3 では 76.8%に増加している。意見の異なる人を肯定的にみる理由を尋ねる質問「彼らには理屈がある。ある側面についての理屈はしっかりしている」について、T2 では中間（尺度 5）を支持する人が半数であったが、T3 で

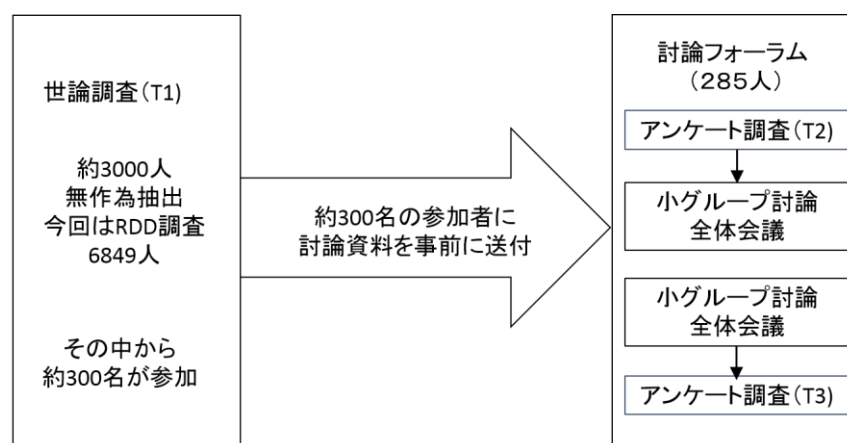


図 5-1 討論型世論調査の構成図

¹⁷ T3 調査では、討論フォーラムの運営に関する参加者の評価を問う項目が設けられている。

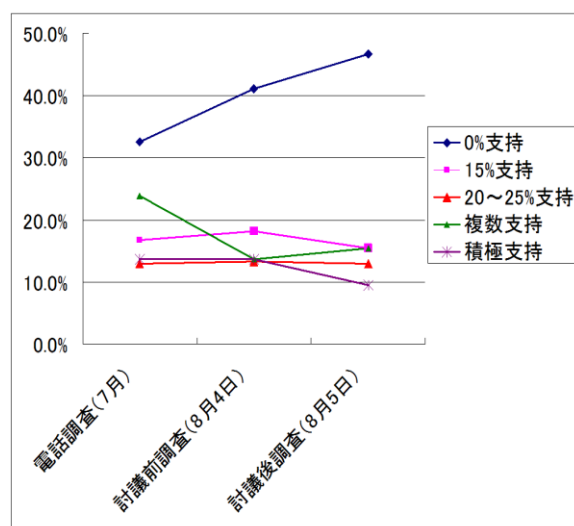
は賛成（尺度 6 - 10）に転じる人が 20 ポイント以上増加して 54.4%になった。

他方、意見の異なる人のことを否定的にみる見解、「彼は問題がわかっていない」、「彼は、本当でないことを信じている」、「彼は、問題を明瞭に考えていない」という意見には、T2 では、中間（尺度 5）を支持する者が半数以上を占めていたが、T3 では、過半数を下回り、反対が逆に 2 割弱から 3 割前後に変化した。

T3 では、この討論フォーラム全体に関する設問が新たに 2 つ付け加えられた。この 2 つは、個人の意見形成に、どの程度この討論型世論調査が寄与したかを問うものである。参加者の 85.6%の人々が、DP を意見形成に役立ったと評価している。また、討論フォーラムについて、「自分の考えが明瞭になった」「問題が複雑なことがわかった」、という感想をたずねる設問では、「そう思う」と答えた人の数はそれぞれ 77.9%、76.1%と高い数値を示した。

最後に、この討論型世論調査における熟議による「選好の変容」をグラフにまとめたものが、下記の図 5-2¹⁸である。柳瀬によれば、3 つのシナリオについて当初から憶測が飛び交い、政府が 15%を支持していたと断言する新聞社¹⁹もあれば、担当官庁の幹部の談話を「政府が想定するのは 15%」であり、「議論を尽くすほど日本人は中庸を選ぶ傾向が強まる。今回の選択肢もそうした行動に配慮している」と載せる新聞社²⁰もあったという。

そして、調査結果後の報道に関して、柳瀬は「政府が 15 シナリオの支持が増えることを見込んで討論型世論調査を採用したかのような新聞報道が見られた」²¹と指摘する。



このような新聞報道から、初めて国政規模で行われた討論型世論調査に関するマス・メディアの懐疑的な論調が見てとれる。彼は、こうした報道に対して、討論型世論調査の実行委員の立場から反論している。彼は、政府が特定のシナリオを想定しているという説明を受けたことも、彼らが 15 シナリオを「本命」として考えている印象も

図 5-2 3つのシナリオに関する支持の変容

¹⁸ 筆者作成

¹⁹ 東京新聞 2012 年 7 月 21 日朝刊.

²⁰ 日本経済産業新聞 2012 年 7 月 5 日.

²¹ 毎日新聞 2012 年 8 月 23 日朝刊、朝日新聞 2012 年 8 月 23 日朝刊、日本経済新聞 2012 年 8 月 22 日夕刊.

なかったことを断言している²²。

討論型世論調査は、理想的発話状況を実験的に作り出すことで、競合する3つのシナリオが提起する「複雑な問題」を、他者と対話しながら、比較考量することによって、個人の意見形成、意思形成に影響を及ぼすとみることができる。調査報告書と柳瀬の分析から、小グループ討論は、理想的発話状況により参加の平等性が保たれた公共圏を形成していることがわかる。ただ、柳瀬によれば、政府が討論型世論調査の結果を参考程度にとどめていることにたいして、ゼロシナリオ支持者からは批判の声があがり、政府の決定に直接的影響力を及ぼすと誤解した原発支持派は、討論型世論調査の方法論を非難するなど、討論型世論調査を取り違えている傾向もみられたという。だが、ハーバマスも主張するように、市民による非制度的な公共圏は、決定の負担と責任を免除することで自由な議論の場を形成する。公共圏での議論は、やがて公共的意見、すなわち輿論へと収斂することによって、政治システムに対抗できるコミュニケーション的影響力を行使できるのである。ハーバマスにならえば、民主主義の理念において、議会や政府による政治的決定は、非制度的な公共圏で形成された輿論や公論によってのみ正統性が付与されるのである。

以上のように、日本で初めて実施された討論型世論調査は一定の成功を収めている。この結果から、日本においても、ハーバマスの主張するように、公共圏という意見形成のためのコミュニケーションのネットワークとの親和性が高いことが示唆される。

ところで、ハーバマスの公共圏においては、公私の分離が前提である。公共圏の参加者は、私人ではなく自律的主体としての市民が要請される。したがって、参加者は、「である」論理ではなく「する」論理によってコミュニケーションに参加しなければならない。討論型世論調査では、参加者は、年齢、出身地、職業、性別などが統計上偏らないように集められているため、参加者同士は面識も、社会的関係性もない状況下に置かれた。つまり、参加者が、彼あるいは彼女の生活世界史的背景から意図的に分離された状況に置かれたことによって、「である」論理の桎梏から彼らを解放することができたのではないか。そのうえ、参加者が知らない他人同士であっても、意見形成、意思形成をコミュニケーションによって実践することができるということを実証している。一般的に、日本人は議論が苦手とか、中庸を好むなどの言説が流布しているが、それらは論拠に乏しい、イメージに過ぎないことがわかる。

この討論型世論調査結果から、ハーバマス理論が日本社会においても親和性が高いこと

²² 柳瀬 前掲書 62 頁。

が示唆される。しかしながら、第3章で論じたように、日本社会には公私の領域の中間に共同性の領域があった。この中間にある共同性の領域は、生活世界の間人格的關係性に基礎づけられることによって生活世界の再生産機能を肩代わりしていた。したがって、日本の社会的コミュニケーションの核心的議論は、共同性が社会紐帯をなす地域社会に関する合意形成を題材とすることが不可避である。また、日本社会に構造化されている、日本の自我、非人称的パースペクティブならびに前反省的間主観性は、地域社会の合意形成において論点となる可能性が高い。

次節では、地域社会における合意形成を検証する。

第2節 地域社会の合意形成

地域の共同性にかかわる問題に関しても、民主的な合意形成が不可欠ことは自明である。この問題はとりわけ地域社会学の分野で多くの研究がなされてきた。前述したように、70年代の政府主導によるコミュニティ施策にはじまり、一世を風靡した地域コミュニティ論はそうした研究の一角を成している。当時のコミュニティ論では、自律的な市民による自発的なコミュニティ形成が理念として掲げられ、そのようなコミュニティ形成原理からは逸脱した地域住民組織とみなされたのが日本に古くからある町内会であった。というのも、町内会は、行政の末端組織としての位置づけと、前近代的な村落共同体としての歴史的側面が相俟って批判されることが多かったからだ。

だが、90年代以降になると、公害問題に取り組む住民運動が契機となり、その後、住民主体の「まちづくり」へと発展した神戸の真野地区が先進事例として報告されるようになると、一転して、町内会の潜在的可能性が注目されるようになった。当時、神戸の真野地区の住民が主体となってまちづくりを構想し、条例化を可能としたのは、地方行政が転換期を迎えていたこともある。この頃、地域の課題に関して、行政と市民が協働で取り組むという市民とのパートナーシップ（協働）が提唱され始めた時期でもあった。

では、地域社会の合意形成では、生活世界を背景として、どのような社会的コミュニケーションを現象させるのだろうか。本節では、1.神戸真野地区、2.佐渡島の「談義」による合意、3.宮城県気仙沼市小泉地区の集団移転の合意形成を取り上げる。3例ともに共通するのは、地域という場所性、「である」論理にもとづく共同性において、民主的な合意形成が追求されている点である。

1 神戸の真野地区

神戸の真野地区²³は、まちづくりに主体的にとり組む地域として、研究者の事例研究の対象となってきた。名和田是彦もそうした研究者のひとりである。彼によると、真野地区は鉄工所やケミカルなどの中小工場と住宅が混在し、高度成長期には公害問題（「荊藻ぜんそく」）が深刻化し、住民たちは「公害追放運動」に立ちあがる。真野地区が目指したのは、訴訟による健康被害の賠償請求ではなく、公害のない街を自らつくることだった²⁴。真野地区のまちづくり運動はやがて神戸市まちづくり条例へと結実する。条例が定める「まちづくり協議会」は、住みよいまちづくりを推進するため、住民の総意を反映して地区のまちづくりの構想を提案し、策定する法律上の権限が付与されている。法制度が整ったことで、住民の主体的意思が公権力のある公共的意思へと高められることが可能となった²⁵。

では、地域住民の総意をまちづくり構想に反映するために、合意形成はどのように行われてきたのだろうか。真野地区では、「まちづくり協議会」の前身である「まちづくり推進会」の規約では、多数決ではなく「全員一致」制を定めているという²⁶。全員一致制は意見の対立を表面化させないソフトなきめ方に見えるかもしれない。だが一方で、彼らには「全員一致制における意思の自己貫徹」への揺るぎない志向性がある。まちづくり事業中に、違反者が出た場合、彼らは権限のある公権力をもって違反者に対応するのではなく、地道で、粘り強い説得による解決をよしとする。その理由を、名和田は次のように分析する。「慎重で困難な、地域への愛着抜きには我慢できないような、合意形成プロセスを経て、一旦合意が成立した後は、たとえ事業遂行中にさまざまな文句が出るにしても、合意を御破算にしてもとに戻そうとはもはや誰も考えないのである。」²⁷

名和田は、こうした全員一致制という合意形成の方法は真野地区に限ったことではないと指摘する。彼は、東京都中野区の住区協議会²⁸を例にあげ、まちづくりにおいて多数決なるべく回避して説得による全員一致を目指すことは、住民主導型の普通のやり方である

²³ 真野地区は、神戸市長田区内の、国道 2 号線に接する約 40 ヘクタールの区域であり、荊藻通 2 丁目から 7 丁目、浜添通 1 丁目から 6 丁目、東尻池 3 丁目から 9 丁目から成る地域を指す。この地域は真野小学校の校区と一致する。「真野」というのは住所上の名称ではない。（「真野」という町名をもつ区域は真野地区以外にある）名和田是彦『コミュニティの法理論』8 頁。

²⁴ 同書同頁。

²⁵ 同書 6 頁。

²⁶ 同書 15 頁。

²⁷ 同書 16 頁。

²⁸ 東京都中野区がまちづくりを区と区民の協働、あるいは区民の自治によって行うため、中学校区くらいの規模を目安に 15 の「住区」に分け、住民自身が地域の公共的問題を話し合う共通の場として「住区協議会」が設定された。真野との相違は、条例が定めるものではなく、まったくの自主的組織である。

と主張する²⁹。そして、彼は、真野地区のまちづくり推進会が総会でまちづくり案を承認された後も、更に住民への説明と討議の機会となるフェスティバルを開催するなど、真野のまちづくり運動は、まちづくり案の作成と合意形成に終始している訳ではないと付言する³⁰。

彼は、反対している人も「明確で合理的な」反対論から、「なんとかなしの不安感」までいろいろなケースがあるという。だが、彼は「これらの人々も、まちづくりという共通の価値の重要性を承認し、その真実味を信頼することによって、論争的議論を通じて少なくとも消極的賛成にまわることは期待できる」と指摘する。そして、全員一致制がコミュニティ形成原理において果たす重要な側面について言及する。

少なくとも、地域における共同的営為の必要性、信頼性、楽しさへの認識が、社会の中に幅広くいきわたるまでは、多数決ではなく、消極的賛成も含めた全員一致を集団の意思決定の要件とするべきなのである。あえて言えば、こうした討論と説得の経過を得たのちの全員一致は、コミュニティ形成の現段階において生活者の実践的叡智が生み出した、理論的意味における多数決の現象形態なのである。³¹

現代人の行動範囲は地域をはるかに超えているものの、地域にねぐらをおき、地域に安心を感じる生活形態をもっているのであるから、「地域社会にはネットワーク組織によっては代替できない、独自の、根源的役割がある」³²と名和田は主張する。つまり、彼は、地域社会における共同の基礎を「親睦的な信頼関係」にみている。では、第3章で論じた奥田のコミュニティ・モデルに依拠するならば、先進的な事例として研究される真野地区の地域コミュニティは、自律的主体（個我）がコミュニティ形成の原理となっているのであろうか。この問いに答えるために、真野地区に関する詳細な研究を行っている今野裕昭を取り上げる。

今野は著書『インナーシティのコミュニティ形成』の中で、興味深い点を指摘する。コミュニティの先進事例として研究対象となってきた「真野という地域社会は、強い個我の自覚をもつ人びとからなる一枚岩的な地域では決してない。」³³ コミュニティ形成原理に照ら

²⁹ 同書 171 頁。

³⁰ 真野地区の第二期まちづくり計画では、1990 年 5 月にまちづくり推進会の総会で案が了承されたのち、住民への説明と理解を求めて、その年の 7 月には、市民運動、学者、行政担当者等を集めた「真野まちづくりフェスティバル」を行っている。

³¹ 同書 172 頁。

³² 同書 126 頁。

³³ 今野裕昭『インナーシティのコミュニティ形成』140 頁。

せば、住民の自発的主体性と結びつきそうであるが、そうではないのである。今野の見解によると、「個我の確立がなされた西欧型の市民意識に基く市民的連帯というよりは、むしろ集団埋没的な土着的な連帯に基礎を置きつつも、組織としては自発的、積極的な活動を行う事例を、真野の例は示している。」³⁴

彼の分析では、真野地区のコミュニティ形成原理は、奥田のコミュニティ・モデルとは異なっている。奥田は、地域共同体モデルから、主体の確立した個我モデルを得て、コミュニティ・モデルへと移行すると考えた。しかしながら、真野地区の事例は、個我からコミュニティという段階移行ではなく、「真野のケースはむしろ、組織化が先行し、次いで個我がその組織化のなかで確立されてくるという形での移行を示している。」³⁵

もちろん、真野の地域共同体すなわち町内会は、組織として、器は同じであっても、その内実は村落共同体的なものとして機能しているわけではない。今野によると、真野は地域共同体とは一線を画する民主的な運営をもつ町内会が地域を統合しているという³⁶。要するに、町内会がネガティブな組織として住民のボランティアな活動を阻害するのではなく、また住民のボランティアな組織が町内会を縮小させるのでもなく、むしろ、真野地区において、目的に応じた単一機能集団として多くのボランティアな組織が生れ、町内会を媒介として一元化されているという。

さらに、同様の分析が、阪神・淡路大震災後の真野地区について研究をまとめた『震災復興の政策科学』³⁷の中でも見られる。その中で、真野地区の特徴を、「もともと地域にあった下町的な人間関係・組織を取り込みつつ、そこに新たな関係を生成する仕組み（多様多層な組織、イベント）を仕掛けること」で、「人と人との関係性の編みの目」づくりを行ってきたことであると分析する。真野は、地縁関係に根ざした地域の枠組みとしての町内会組織の「である」論理と、個のボランティア的な「する」論理の関係が「精妙に絡み合う」ことによって、まちの「人の編目」の豊かさを作り上げている事例なのではないだろうか。

真野地区が示唆することは、コミュニティ形成原理において、ネガとみえることが実はポジとして機能していることである。全員一致制がコミュニティ形成原理となりえるのは、集団の意思が生活世界の脈絡へと埋め戻されることによって、ひとりひとりの住民の意思となり、生活世界に根を張ることができるからではないのか。すなわち、日本の地域社会にお

³⁴ 同書 141 頁.

³⁵ 同書同頁.

³⁶ 同書 140 頁.

³⁷ 立命館大学震災復興研究プロジェクト [編]『震災復興の政策科学』

ける全員一致制は、生活世界の間人格的關係性、すなわち「である」価値を基盤とする共同性、親密性を損なわないためのきめ方の論理なのではないだろうか。敷衍していえば、真野がまちづくりを通して実践してきたことは、地域で培われてきた人と人との関係性、換言すれば「地縁」という非人称的パースペクティブによる前反省的間主観性を機軸としたうえで、地域の合意形成をコミュニケーション的に達成することで、そこから地域の主体性を顕在化させていったのではないだろうか。コミュニケーション的というのは、合意形成が、生活世界の地平において実践されていること、そして、何より、戦略的行為ではなく、了解志向型の行為類型に属する相互行為であるからだ。

次に、トキとの共生という課題を合意形成により克服した佐渡島の事例を分析する。

2 「談義民主主義」——トキとの共生を目指して——

2007年の春、桑子敏雄はすでに開始されていた「トキの野生復帰」のための研究プロジェクトの文系チームのリーダーとなり佐渡島に渡った。この事業で桑子が任されたのは、佐渡島がトキと共生できる島となるための諸条件の研究と、トキをめぐるさまざまな意見の相違や、ときには対立を克服するための合意形成プロセスの構築という実践的任務だった。

桑子は、このプロジェクトを、日本のこれからの学問のあり方を問う、前例のない社会実験であると捉えていた。なぜなら、トラブルを抱える地域の問題解決に携わってきた桑子の豊富な経験から、この事業に参加する研究者には、研究行為における責任の他に、問題解決のため、地域に根ざし、地域の人々と一緒に考え、行動するという、当事者の責任もあると考えるからだ。したがって、研究者は観察者の立場でフィールドに立つだけでなく、当事者の立場から合意形成プロセスの構築に直に関与しなければならない。

合意形成プロセスの構築とは、話し合いの場をどのように作り、どのように進行し、とりまとめて行くのか、すなわち、合意形成プロセスを適切にコントロールするためのマネジメント技術に還元されうると桑子は考える。つまり、地域社会での紛争解決においては、合意形成を可能とするプロジェクト・マネジメント技術の開発、実践、向上が不可避である。その理由を彼は次のように述べている。

人間は、個人として、組織において、あるいは地域社会において、永遠に対立・紛争から逃れることはできない。人間が幸福であるためには、この対立・紛争と不断に戦わなければならない。この仕事は人間の本質のうちに存在する。合意形成のプロジェクト・

マネジメント技術を人間にとって必要不可欠とするのは、人間にとって平和とは平和への不断の努力以外にない考えるからである。³⁸

桑子の使命は、「合意形成のプロジェクト・マネジメント技術」の構築とその理念の哲学的根拠を提示することにあった。彼は、このプロジェクトをマネジメントするにあたり、「制度、専門知、市民知を統合するための話し合いを創造する」³⁹コミュニケーション空間が必要不可欠であると考えた。そこで彼が最初に着手したのは、市民、行政担当者、専門家という三者間での合意形成プロセスのトライアングルを形成することだった。桑子がこのプロジェクトで目指すのは「机上の抽象論での協働や融合ではなく、地域空間に根ざす協働・融合」⁴⁰であった。したがって、このプロジェクトを無事船出させるためには、トライアングルの一辺を担い、協働を実践する市民層の確保が最優先課題であった。

現地入りした桑子らは、地域住民をこのプロジェクトに巻き込むため、地域の抱える問題に耳を傾け、問題を知ることから始める。彼らが注目したのは、この事業の重点地域の外側に位置するため、トキの野生復帰に対して行政の施策も手薄で、住民の意識も低い岩首地区だった。この地区の住民の最大の関心事は、閉校になった小学校校舎の将来であった。

そこで、桑子は小学校校舎とトキの野生復帰をテーマとしたワークショップを、その小学校で開催することを提案した。そのとき、ワークショップでは高齢者には意味が通じないという話になって、「談義⁴¹所」と呼ぶこととなった。この「談義所」は、開設後、1ヶ月足らずで、市が正式に認可した常設の「佐渡國岩首談義所」となり、やがて佐渡の地域社会の重要なコミュニケーション拠点となる。

「談義」とは、希望する者なら誰でも参加できる、開かれた話し合いの場を意味する。「どんな人も恐れず、拒まず、議論する。それがわたしたちのやり方であった。」⁴² 「談義」は「談義」すると、動詞で使われることも可能なため、桑子は、この言葉に、重要な課題を建設的に話し合い解決するという意味内容を与えることに成功する。

桑子は、談義において実践されている内容が、代議制民主主義の欠点を補う熟議民主主義

³⁸ 桑子敏雄「トキの野生復帰と『談義』の哲学」9・10頁。

³⁹ 同書12頁。

⁴⁰ 同書同頁。

⁴¹ 桑子によると、「談義所」とは中世、日本各地の寺院を呼んだ名であり、仏教的な教義を学ぶ場所、「大事なことを談ずる場」という意味である。それは、たんなるおしゃべりを意味する「談議」とは明確に区別されていたという。同書11頁。

⁴² 同書13頁。

における熟議の内容と近いと主張する。前節でみたように、熟議による合意形成過程は、熟慮と討議プロセス、そして票決を組み合わせた決定プロセスを意味する。だが、桑子の談義は、熟議とは違い票決を行わない。彼によれば、談義の狙いは、コミュニケーションによって、課題を一つ一つ丁寧に解決しながら小さな合意形成を積み上げていくという民主的プロセスそれ自体にある。桑子は、こうした談義による方法を「談義民主主義」と呼ぶ。彼は談義民主主義を次のように説明する。「談義民主主義は地域社会の重要な課題を現場で切実に感じることをできる人々の直接的話し合いによる問題解決の方法であり、この方法を通じて実践される民主主義の理念である。」⁴³

談義所の成功は、日本社会の地域に根ざしたコミュニケーション空間の可能性を示唆する。前述したように、日本社会においては、個人よりも中間共同体が先行する傾向性がある。このような傾向性は否定的に見れば、個人の自律性の欠如として理解される。ところが、肯定的にみれば、前節でとりあげた真野地区の事例で明らかのように、こうした地縁による共同性がむしろ自律的なコミュニケーション共同体を創生する可能性を潜在化させていることがわかる。

では「佐渡國岩首談義所」の成功から、われわれは何を学びとることができるのか。桑子の理念は、机上の抽象論ではなく「地域空間に根ざす協働・融合」である。すなわち、この合意形成プロジェクトの最終目標は、行政システム、専門知、市民知を、「談義」というコミュニケーションによって間主観的に統合することである。桑子の報告を分析すると、成功の鍵を握は、彼がコミュニケーションの背景となる生活世界に目を向けたことにあるのではないか。

桑子はこのプロジェクトに参加する市民層を掘り起こすため、生活世界の知の貯蔵庫のフタを開けることから始めている。そうすることによって、生活世界の地平において、公共的議論が行われる素地を作ること成功している。佐渡島の例は、ユダヤ・キリスト教的に統合された生活世界史を持たない日本社会においては、生活世界という前景化されないが確かにコミュニケーションの資源としてそこにあるものを、意識的に取り込むことで、活性化する必要性を示唆してはいないか。桑子は、小学校を談義所としたことにより、トキとの共生が、机上の論理で議論されるのではなく、人々の前反省的な生活世界の日常実践と密接に関わる問題であることを示した。小学校は、個人の社会化がコミュニケーション的に実践

⁴³ 同書同頁。

される空間であるだけでなく、「自分たちがいかなる生活形式を共有しているのか」あるいは共有してきたのか、という生活世界の文化的伝承を再生産する場でもある。

さらに、トキとの共生は、地域住民にとって「善き生」とは何かという生活世界の価値評価的な問題、すなわち倫理的問いとなる。このプロジェクトの成否を分けたのは、桑子の「談義」するというコミュニケーション的实践に拠るところが大きい。談義により、地域住民はこの問題を日常の生活実践と関わる倫理的問いとして共有することができた。その結果、談義所というコミュニケーション空間において、市民知、制度、専門知の統合を可能とした。コミュニケーションによる間主観的な意思形成、合意形成を目指す桑子の談義所は、コミュニケーション的行為が行われる空間である公共圏に限りなく接近している。

ここまでのふたつの事例は、地縁という地域の日常実践で培われてきた人と人との関係性、すなわち根源的ないし前反省的間主観性の位相を捨象するのではなく、むしろ積極的にコミュニケーションの下部構造として取り込むことで、他者との間主観的承認による合意形成へと導いている。

次の事例は、震災後の集団移転に関する地域社会の合意形成であるが、この事例では、より一層、生活世界のパースペクティブから発せられる倫理的問いの側面が鮮明となる。

3 宮城県気仙沼市小泉地区の集団移転の合意形成

宮城県気仙沼市小泉地区は、2011年3月11日に起きた東日本大震災の被災地である。森傑⁴⁴は、この地区の住民主体による高台集団移転を実現するために協力している専門家のひとりである。森によれば、この地区は3月11日に十数メートルの津波に襲われ、518世帯のうち266世帯が流出・全壊の被害を受けるものの、人的被害は3%であった。この数字は近隣地域や他の沿岸集落部に比べ奇跡的な低さであるという。その理由を「小泉地区が運が良かったという話ではない。」この地区の「コミュニケーション力」によると森は指摘する。彼がそのように断言するのは、震災前の防災訓練での出来事にさかのぼる。震災直前に実施された津波を想定した避難訓練において、当時避難先として指定されていた地区会館が「ここだと大きな津波が来ると危ないのではないか」という意見が出され、この問題はそこで議論され、避難場所が高台の小学校に変更されることとなった。

3月11日、地区会館には津波が押し寄せたが、多くの人が高台の小学校に避難して無事

⁴⁴ 森傑「集団移転の合意形成」26・29頁。

だった。突然の変更にもかかわらず、小泉地区では、避難場所の変更を住民に周知するコミュニケーション力と、誰がどこにいるのかを皆が知っているというコミュニティの結束力が被害を食い止めた。森が相談を受けた時期は、他の被災地がまだ復旧に追われていた頃であった。だが、その時、森は、小泉地区では集団移転に向け、すでに住民主体で活動が始まっていることを知らされ、「小泉地区の意欲と行動力」に驚いたという。

では、小泉地区では、100世帯を超える集団移転をどのように決めていったのか。森の報告によれば、2011年6月5日に発足した「小泉地区集団移転協議会」が隔週で開催した12回の住民ワークショップが小泉地区の集団移転の合意形成において重要な役割を果たしている。丁寧な議論をワークショップで重ねることによって検討された事業内容が、そのまま正式な気仙沼市の復興整備計画として認められることとなった。

森は、小泉地区の集団移転を「まちづくり」であると考え、その「まちづくり」がどのように意思決定、合意形成がなされてきたのかを参与観察者の立場から報告している。彼が考える「合意形成」とは、特定の主導者による説得でも、民主主義的な方法、すなわち多数決というきめ方の論理に還元されるものでもない。「地域住民による合意の形成とは、直面している課題あるいは、将来の計画に対して、地域で共有されうる価値基準を構築することである」⁴⁵と彼は主張する。

森はこのプロジェクトに携わった現場の経験から、地域の合意形成の礎となる価値基準の創出が不可避であると述べる。この地区の住民が直面した集団移転の問題は、ハーバマスのいう倫理的問いそのものである。なぜなら、集団移転の合意形成の場合、「自分たちがいかなる生活形式を共有しているのか、いかなる理想にもとづいて共同生活を構想すべきなのか、といった生活上の重要問題について答えを求める構成員のパースペクティブから発せられる」⁴⁶まさしく倫理的問いであるからだ。間主観的に共有される価値基準は、地域住民が生活世界のパースペクティブから発する「善いことは何か」という倫理的問いの根拠づけとなる。彼も、高台集団移転を、「このプロジェクトには小泉地区の住宅が高台へ移ること以上の意義がある」と、単なるまちづくり事業以上の何かを直観的に言い当てている。

森が報告した小泉地区の高台移転の合意形成は、隔週開催されたワークショップでの話し合いによるところが大きいのは言うまでもない。合意形成の問題が、ワークショップを通じて、間主観的に共有される価値、すなわち共通善を見出す作業となったことによって、達

⁴⁵ 同書 29 頁。

⁴⁶ ハーバマス『事実性と妥当性』(上) 193 頁。

成された合意は、生活世界の地平に根づくことができる。価値基準の創出は、地域住民が間主観的に共有する未来の地域像、ないし生活形式につながる。

とりわけ、地域の共同性をその地域の地理的条件において考慮するならば、その地域が自然とどのように共生するのかという、地域住民と自然との関わり方が価値基準にも反映される。嘉田由紀子は、日本社会における自然資源にたいする所有は、「一物一権主義」ではなく、利用にそくした「重層的保有観」⁴⁷があると論じている。

小泉地区の事例は、ハーバマスが主張する倫理的問いにおける間主観的に共有される価値の重要性を実証的に裏付けている。だが、この事例で忘れてはならないのは、震災前からの小泉地区の顔の見えるコミュニケーションによる間人格的关系性である。生活世界の位相にある前反省の間主観性が盤石なものであったと言えるのではないか。なぜなら、ハーバマスの主張するように、コミュニケーション的行為の言語による了解志向性は、生活世界の日常会話における了解志向性に依拠しているからだ。小泉地区の場合、日常実践で培われてきたコミュニケーション力が、間主観的に承認されうる合意形成に達するための布石となっていることが示唆される。

以上のように、現代日本の社会的意思決定過程を討論型世論調査、そして地域の合意形成の事例から議論してきた。このふたつの社会的コミュニケーションは、ハーバマスが間主観性で主張する道徳的問いと倫理的問いという 2 類型と親和的である。次節では、事例研究から見えてくる日本社会に重層化するもうひとつの社会的コミュニケーションをハーバマス理論から再構成する。

第3節 重層化する社会的コミュニケーション

1 公共圏の可能性——討論型世論調査の場合——

ハーバマスは、前述したように、熟議民主主義の複線モデルとして、公共圏の二回路制を重視する。ひとつは、決定機関としての制度化された議会と、もうひとつは、決定の責任を免除された非制度的で、コミュニケーション的行為が遂行されるコミュニケーションのネ

⁴⁷ 象徴的な例として、「個人のモチヤマの山菜や杉葉であり、誰もが採取可能な」資源、「共有自由資源」であるという。このような地域の自然の利用に関する共有意識は、法律上の所有概念とは異なっている。嘉田の分析では、「所有以上に利用を中心とする重層的な保有関係は、地域社会が共同で生活を維持するための文化的戦略であったともいえる。」さらに、このような自然に関する共有意識と「重層的保有観」は、海や川で遊ぶ子供時代の身体感覚を原風景とする生活実践に基いていると嘉田は指摘する。嘉田由紀子「生活実践からつむぎ出される重層的保有観：余呉湖周辺の共有資源の利用と活用」『環境社会学研究』(3)72-85 頁。

ットワークとしての空間である。前者は、政治的に重要な問題を処理するシステムとして機能する。後者は、政治的コミュニケーションの内外で組織化される「主体なきコミュニケーション」の議論^{アリーナ}の場である。ここでは、了解志向的行為というコミュニケーションの第三の側面⁴⁸にかかわる。

熟議民主主義の立場から、ハーバマスは、政治的決定ないし法的規制が必要とされる重要な問題については、そのような議論の場（アリーナ）における合理的な意見形成・意志形成が実施されることの不可避性を強調する。彼の熟議民主主義の討議モデルにおいては、ア・プリアリな文化的、あるいは民族的同質性などの生活世界は後景にとどまっており、前景化されることはない。むしろ、現実においてはヘゲモニーを握る集団の優位性を完全に排除すること難しい⁴⁹としても、原理的にはそこでのコミュニケーションが社会的に優位な立場にある人々によって占領されることはあつてはならない。ハーバマスは「意見形成・意思形成の方法に民主的構造が備わっていれば、見知らぬ人々との間でも理性的かつ規範的な合意は可能」であると主張する。

以上のように、ハーバマスの熟議民主主義における合意形成のプロセスは、フィッシュキンの討論型世論調査と親和的である。討論型世論調査の成功は、日本社会においても、ハーバマスの主張する了解に志向したコミュニケーション的行為を布置できる可能性が高い。コミュニケーション的行為は生活世界の地平で遂行されるとするものの、高次の間主観性が要請される道徳的問いの場合、生活世界の自明性は後景に退き、代わって、脱中心化された世界理解による論議が行われ、参加者は理想的発話状況に身を置くことが求められる。理想的発話状況に置かれた参加者は、ハーバマスにならえば、生活世界を括弧に入れることによって、コミュニケーション的行為を遂行する準備が整うのである。そうした前提があればこそ、参加者による熟議は、形式語用論を前提とするコミュニケーション的行為に還元することができる。

ただ、日本社会の場合、意図的に作られた理想的発話状況は、ハーバマスが主題化しない側面を露わにする。それは、仮説的に作られたコミュニケーション空間が、個我の析出を妨げる中間集団の専制という障壁を取り払うことである。討論フォーラムに参加した人々は、お互い見知らぬ他人同士であるだけでなく、職業、年齢、性別、出身地など個人の社会的属

⁴⁸ 日常言語によるコミュニケーションの第一の側面は、生活世界を再生産する「機能」であり、第二の側面は、「内容」すなわち知識のさまざまな妥当性の局面と結びつくものである。

⁴⁹ 代表的なものとして、第1章で取り上げたフレイザーやベンハビブのフェミニストの主張がある。

性も統計学的に偏らないように選出されている。討論フォーラムの参加者は、各人が所属する共同体の桎梏から解放されることが担保されるのだ。したがって、討論フォーラムでのコミュニケーションが、「ウチ」の原理を内面化させる会社や学校などの中間的共同体の圧力で歪められたり、あるいは、道具的ないし戦略的に使われる危険性を原理的には排除することになる。すなわち、参加者はハーバマスの自明の前提である自律的主体として、コミュニケーションに参加することができる。

討論型世論調査での合意形成プロセスが、ハーバマスの主張する自律的主体による高度なコミュニケーションの間主観性が求められる道徳的問いであるならば、他方、地域社会の合意形成はどのように描出されるのだろうか。

2 生活世界から社会的コミュニケーションへ——地域社会の合意形成の場合——

討論型世論調査と地域社会の合意形成が決定的に異なる点は、地域社会において合意が必要とされる問題は、地域住民が間主観的に共有する具体的な生活様式と密接に関連していることだ。前述したように、地域社会の場合、生活世界の地縁、あるいは情誼的な人々の関係性、すなわち根源的ないし前反省的間主観性の位相を基礎として、合意形成が行われている。3つの事例研究から、それぞれハーバマスの生活世界概念と類推的なキーワードを抽出してまとめたものが下記の表 5-1⁵⁰である。これらの言葉は、単に生活世界の地平を指し示すだけでない。特筆すべき点は、キーワードが生活世界の再生産機能を含意することだ。

例えば、「生活者の実践的叡智」、「市民知」とは生活世界の文化的伝承、社会化を通して再生産され、「土着的連帯」とは社会統合を意味する。「価値基準の構築」は生活世界の人倫を価値評価の問題と単なる慣習にもとづく伝承とに分離することによって、生活世界が合理化される。その結果、今度は、「地域社会の未来像」という新たに間主観的に承認された共通善によって、生活世界の文化的伝承、社会統合が再生産されることになる。

事 例	主 題	コミュニケーション空間	キーワード
神戸市真野地区	公害のないまちづくり	まちづくり推進会 まちづくりフェスティバル	地域への愛着、親睦的信頼関係、 生活者の実践的叡智、土着的な連帯
佐渡島	トキとの共生	談義所	市民知、地域空間に根ざす協働・融合
気仙沼市小泉地区	高台集団移転	ワークショップ	価値基準の構築、地域社会の未来像

表 5-1 地域社会の合意形成

⁵⁰ 筆者作成

以上のように、3つの事例はたしかにハーバマス理論の「善き生」をめぐる倫理的問いに還元することができる。だが、ハーバマスの慣習的段階における倫理的問いとして類型化することで、そのように単純化してハーバマス理論に組み入れると日本的自我と前反省的間主観性の位相を不可視化してしまう可能性がある。

なぜなら、ハーバマス理論では、デカルト的コギトの系譜にある主体が前提となるため、倫理的問いと道徳的問いの相違は、単に、主体（話者）のパースペクティブが慣習的段階にあるのか、脱慣習的段階にあるのかを決定する問題となってしまうからだ。そうではなく、日本社会の場合、ハーバマスの自明の前提である主体概念を疑ってみる必要がある。そうでなければ、日本的自我が、コミュニケーション的行為の主体となって顕現している現象を捉え損ねる可能性があるからだ。これまで議論してきたように、地域社会学において、個（主体）を前提としたことで、日本的自我が不可視化されたり、社会の諸問題の原因を主体の問題に置き換えてしまうために、問題の本質を見誤ることになるのではないか。

3つの事例が示唆することは、地域社会の合意形成では、ネガ像として見られていた日本的自我、そして前反省的間主観性が、ハーバマスの倫理的問いへの契機となっていたことがわかる。すなわち、合意形成をコミュニケーションの分析視角において議論することで、これらの概念がネガ像からポジ像へと反転することがわかる。そこで、ハーバマス理論においては分類の対象とならない項目（主体、間主観性）を追加しふたつの社会的コミュニケーションを整理したものが下記の表 5-2⁵¹である。

ここでの重要な論点は、コミュニケーション的实践において、日本的自我（ネガ）が主体（ポジ）へと転じるコミュニケーション的契機が潜在化していることである。3つの事例では、キーワードが示すように、生活世界が再生産されることによって、ハーバマスにとっては自明の前提である生活世界の地平を顕在化することができた。これらの事例において、生活世界の再生産は同時に生活世界の存在証明である。生活世界のパースペクティブの獲得が、日本的自我が主体へと転換することを可能としたのではないか。

事 例	公共圏の類型	主題	道徳の発達段階	生活世界	主 体	間主観性
討論型 世論調査	普遍的公共圏	道徳(正義)	脱 慣 習 的	背 景	自律的主体	コミュニケーション的
地域社会の 合意形成	多元的公共圏	倫理(善)	慣 習 的	準 拠	主 体	コミュニケーション的
					日本の自我	前 反 省 的

表 5-2 ハーバマス理論とふたつの社会的コミュニケーション

⁵¹ 筆者作成

そして、これらの先行研究の成果から普遍性を引き出すのであるならば、談義所やワークショップというコミュニケーション上の制度や方法論に還元するのではなく、そこでのコミュニケーション的日常実践が何を意味するのかを論じる必要がある。この問いは、最終章に持ち越すが、論点を先取りすると、先行研究におけるコミュニケーション的实践は、ハーバマスの主張する学習可能な文化、学習可能な個人のコンテクストという生活世界の社会化の再生産過程を体現すると考えられる。たしかに、日本社会の場合、「する」価値よりも「である」価値が先行しているように見える。だが、日本的自我が生活世界の再生産機能、社会化により生活世界の確実性を経験的に我が物とすること、つまり「である」価値を確かなものとして持つことによって、はじめて、合理的コミュニケーション、すなわち「する」価値を体現する主体が姿を現すのではないか。

最後に、前章で提起した2つの問いについて検証しよう。最初の問いは、思想史的系譜の異なる日本において、ハーバマスの社会的コミュニケーションを布置できるかどうかであった。討論型世論調査の討論フォーラムは、ハーバマスの公共圏と親和的なコミュニケーション空間である。そこでの意見形成・意思形成におけるコミュニケーション構造は、理想的発話状況を前提とするコミュニケーション的行為を体現している。

次に、ハーバマス理論では捨象されてしまう非人称的パースペクティブないし前反省的間主観性の位相を内面化する生活世界から社会的コミュニケーションを抽出することができるかどうかであった。「地域の合意形成」の3つの先行研究は、社会的コミュニケーションの契機となっていることがわかる。ここでは、自我は生活世界が顕在化する以前において、非人称的パースペクティブによる日本的自我として潜在化しているのである。そして、不可視の日本的自我は、日常実践の具体的形式をもつコミュニケーション的实践、すなわち生活世界の社会化過程が付与するコミュニケーション的契機によって、ハーバマスの主体として顕現し、コミュニケーション的な合意形成への道を切り拓いた可能性が指摘される。

次章では、丸山を触媒として、ハーバマス理論を再解釈し、日本社会の親和性について議論する。さらに、本研究の成果をハーバマス理論にフィードバックすることで、彼の理論の射程を拡大する。

第6章 社会的コミュニケーション

現代日本社会の社会的意思決定、合意形成においてふたつの社会的コミュニケーションが提示された。ひとつは、ハーバマスの主張する熟議民主主義による社会的コミュニケーションであり、もうひとつは、ハーバマスとは異同の間主観性、すなわち前反省の間主観性を起点とするものの、ハーバマスの倫理的問いへと収斂する社会コミュニケーションである。前述したように、筆者の考えでは、このふたつの社会的コミュニケーションは、ハーバマス理論に照らせば、普遍的公共圏と多元的公共圏、あるいは道徳的問いと倫理的問いに腑分けすることができる。

第1節では、社会思想史的系譜による相違を前提として西欧と日本を比較検証するという丸山の方法論を個人析出のパターンにおいて議論する。丸山の方法論は、西欧理論を日本社会に応用する場合、連動する下位体系を含めて包括的な議論が必要であることを明らかにする。理論と現実のズレを丸山の個人析出パターンと奥田のコミュニティ・モデルを比較検証することで、社会理論の無批判な適用には留保が必要であることがわかる。

第2節では、丸山を触媒として、ハーバマス理論を読み解く。ハーバマスの3つの討議形式の段階的移行から、ハーバマスが前反省の間主観性を理論化しないものの、慣習的段階、ならびに生活世界の位相に見出すことができることを分析する。さらに、ハーバマスの下位体系の生活世界に焦点を合わせることで、地域社会の合意形成とハーバマス理論が親和的であることを、生活世界の再生産から論及する。

第3節では非人称的パースペクティヴを論点として、丸山とハーバマスを議論する。丸山はこの概念が無責任の体系を生むと否定的に捉えていたが、自然が主題となる場合、この概念のもつ肯定的な側面があらわになるため、生活世界のもうひとつのパースペクティヴとしての可能性があることを論じる。また、ハーバマスが人間の自然を議論するとき、彼の従来の倫理と道徳の分化に揺れがあることを分析し、ハーバマスにおいても自然が主題となる場合、従来の議論には収まらないため、彼の理論における非人称的パースペクティヴの潜在的可能性を追う。

第4節では、民主主義の観点から、第5章で分析した「討論型世論調査」と「地域社会の合意形成」を議論する。「地域社会の合意形成」からハーバマスの社会的コミュニケーションの契機となることから、ハーバマス理論の射程を拡大する。

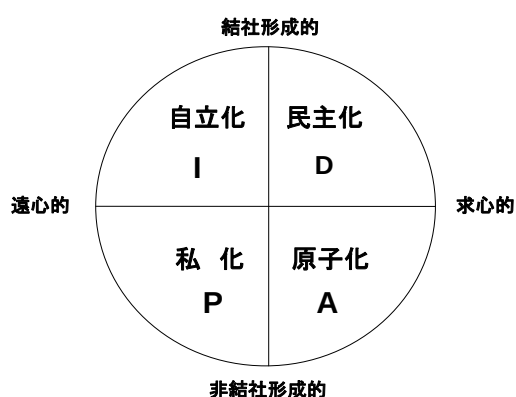
第1節 丸山の方法論

1 日本社会と自我

社会的コミュニケーションを分析する場合、個人（主体）と社会との関係性は重要である。丸山の方法論から主体の問題を考えてみよう。彼の考えでは、個人が伝統的共同体の紐帯から「解放」され、近代化のインパクトにさらされた際、個人がとる態度には、4つの傾向性、「自立化」（individualization）・「民主化」（democratization）・「私化」（privatization）・「原子化」（atomization）がある（図6-1¹⁾。4つの類型は、ID型（結社形成的）とPA型（非結社形成的）の2系統に分類できる。²⁾

丸山は、日本社会の特徴として、PA型の早発的な登場、その中でも私化が最大となる傾向を指摘する³⁾。PA型の個人析出パターンは、西欧の場合「大衆社会」の段階に至ってはじめて支配的となるのに対して、日本の場合、大衆社会を待たずして全体として伝統的社会の真只中に出現している。

1900年代、私化や原子化を示す個人析出パターンが数多く見受けられるようになる。そ



の顕著な例として、彼は日露戦争後の文学の潮流となる「自然主義」小説とその流れをくむ「私小説」あげるが、「その思想は西欧の意味での新興の個人主義から極めて遠かった」⁴⁾と指摘する。こうした私化傾向は、「官僚的ナショナリズムへの一つの反動」として「高等遊民」⁵⁾に標榜される青年層においても顕在化するようになる。だが、この反動も「ナショナリズムに

図 6-1 個人析出のパターン

¹⁾ 出所：『丸山眞男集』第九巻383頁。

²⁾ ID型は、政治的関心が高い。自立化した個人は自由を理想とし、民主化した個人は平等を理想に掲げる。他方、PA型は、政治に関心は薄い。私化した個人の政治的無関心は、複雑化した政治・社会的実践からの隠遁となってあらわれ、彼らの関心が専ら消費と享楽の世界に向けられる傾向がある。私化した個人が心理的には安定しているのとは反対に、原子化した個人は、社会的な根なし草状態の現実や幻影に悩まされ、行動規範の喪失（アノミー）に苦しんでいる。原子化した個人の他者志向性は、権威主義的傾向性を示し、ヒトラー直前のドイツに典型的であったように全体主義へと流れやすい。同書386頁。

³⁾ 丸山は個人析出が顕著に現われた二つの時期を代表的典型として分析を行っている。第一に、1900年ごろから10年ごろと第二に、関東大震災（1923年）直後の数年である。

⁴⁾ こうした小説の主人公は、壮大な未来に希望を託して人生の挑戦にたち向かう男性的個人主義者でもなければ、「あらゆる価値の再転倒」の目標をかかげて因習道德の束縛を勇敢にふみにじってゆくニーチェ的超人でもなかった。漱石の『それから』や『草枕』の主人公は西欧的個人主義に近く、自然主義文学に対立したが、青年の隠退性を代表する別のタイプであった。同書395-6頁。

⁵⁾ 丸山は、私化と原子化の傾向を表現する流行語として「高等遊民」「煩悶青年」をあげている。

対する反逆というより忠誠と反逆の双方からの隠退であった。」⁶ 彼らの関心は、世渡り術を身につけたり、あるいは、金儲けして都会の贅沢な生活をエンジョイすることに向けられていた。つまり、日本の場合、「私化した個人」の大半は、私的なエゴイズムへと矮小化された個人主義を示すに過ぎなかった。

他方、原子化については、地方から都市に移住した重工業の労働者に現れるものの、彼らは経営者が無限に調達できる労働力にすぎず、一つの社会的階級にまとまることはなかった⁷。というのも、彼らは心の中で「いざとなればいつでも郷里の家に帰る」ことができると信じていたように、都市化は「農村のひもつき」で進行したからだ。

PA型の優位といっても、私化した個人と原子化した個人が日本社会の多数を占めていたわけではない。実際のところ、個人析出の浸透を蒙らない農村地域では、伝統的な大勢順応と黙従の態度が地域住民に支配的であったのは言うまでもない。それどころか「農村のひもつき」で都市化が進行した結果、大都市の住民においてもムラ社会的行動様式が影響を及ぼし続けるのである。

以上のように、日本におけるPA型の個人析出が限定的であったにもかかわらず、個人析出を社会の不安定要因とみなし、抑制しようとする動きがあった。このような傾向は第一次世界大戦後の近代化の大規模な進行に比例して顕著となって行く。企業は、原子化した労働者の組合運動の影響を封じ込めるため、会社をひとつのムラ社会的共同体とみなす「企業一家」主義と年功序列を経営戦略として打ち出していく。「家」や「部落」を原型とするムラ社会的人間関係のパターンは、企業に限らず、公私の官僚制のすみずみまで転移し、やがては「国体」を信条体系として確立していく基盤となっていくのであった⁸。

個人析出の特定の方向を個人析出一般とみなして、これに神経症的な反応⁹を示すのは、支配層や保守主義者だけではなく、インテリや都市化された労働者も例外ではなかった。彼らにとっても、「家」や「部落」という伝統的共同体の中にある親密圏的な「水入らず」の関係性は、あらゆる個人析出を知らないツベルクリン反応の陰性の天地であった¹⁰。その上、

⁶ 徳富蘇峰を引き、当時の青年層の戦争に対する無関心な態度を社会主義者や一部クリスチャンの「非戦論」の主張と区別される「無戦論」を指摘する。同書 399 頁。

⁷ 同書 416 頁。

⁸ 同書 415 頁。

⁹ 政府が個人析出のあらゆる徴候のなかに社会的、政治的解体のきざしを読み取り、過敏な反応を示したこと。「破壊的傾向」に対する早発的措置は、丸山が分析した二つの時期において同様にみられる。1900年の治安警察法の施行と1925年の治安維持法、1908年の「戊申詔書」と1923年「国民精神作興ニ関スル詔書」の発布など。同書 413 頁。

¹⁰ 同書 417 頁。

大都会のもつ殺伐としたイメージが個人主義や社会主義と結びつくことによって、個人析出パターンの限定性に影響を及ぼしたと丸山は考える。

「個人主義」や「社会主義」のイデオロギーが都市的なものと結びついているかぎり、そうして東京のようなマンモス都市の現実の姿が、およそ結社形成型の個人析出もまた存在するのだという観念を人々になじみやすいものにさせているかぎり、政治的・社会的な無秩序が隣人連帯の欠如が直ちに個人析出一般と同一視されるような心理的素地はいつも用意されている。¹¹

彼が指摘する心理的素地は、1970年代の奥田に代表されるコミュニティ論においても同様に見られる。丸山の個人析出パターンでは、社会思想史的背景を論点として、日本社会の現実を的確に分析している。両者の相違は、奥田がコミュニティ・モデルで陥った理論と現実のズレの問題を浮き彫りにする。

2 理論と現実のズレ

丸山によれば、法、政治、経済などの近代的制度のタテマエ（理論）と実際に働いている人間関係とのズレが生じるのは当然であるものの、近代的制度や思想が「完成品」として輸入された日本ならびに非西欧諸国におけるそうしたズレないし不一致の程度は著しいという。丸山が重要視するのは「こうしたズレが社会全体およびその下位体系の変動といかなる機能的な関連をもつかを検討すること」¹²である。

丸山の個人析出パターンと奥田のコミュニティ論を比較（図 6・2）してみると、興味深い点が明らかになる。両者の図が似通っているにもかかわらず、その先の議論は異なっていることだ。丸山は日本の近代化の過程において、早発的に現象した PA 型の個人析出パターンを日本社会の個人析出一般と同一視することに疑問を投げかけ、都市化が「農村のひもつき」で進行したことを分析した。

他方、奥田は地域社会の共同性の崩壊の原因を個人の私化傾向と同一視してしまった。彼は、都市化型社会において、PA 型が支配的となっていくと想定したため、「コミュニティ」モデルへの移行は「個我」モデルを経由することが前提となった。

¹¹ 同書 417 頁。

¹² 『丸山眞男集』第 9 巻 381 頁。

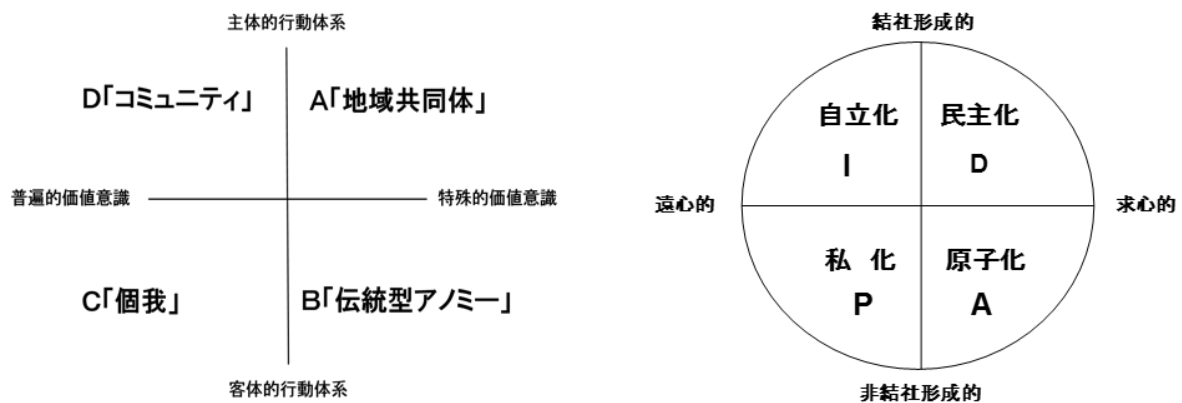


図 6-2 奥田のコミュニティ・モデルと丸山の個人析出パターン

ところが、彼は実証研究の早い段階で、主体のネガ像として提示した「地域共同体」が、実のところ「コミュニティ」に近いという「無視できない事実」に逢着する。奥田は、予期せぬ理論と現実の乖離に直面したが、これを地域共同体への回帰現象として理解されてはならないと主張した¹³。なぜなら、彼のコミュニティ形成原理では、個我のアイデンティティの確立が重要な分水嶺となるからだ。そのため、日本的自我が潜在化する「地域共同体」が自律的主体を与件とする「コミュニティ」モデルと近似的であることは、彼のコミュニティ理論の根底を揺るがすことになってしまう。

当時の奥田にとって、地域共同体からコミュニティへの移行の潜在的可能性は、ひとつの例外的な事例についての補論にしか過ぎなかった。しかし、前章でみたように、今野の神戸真野地区の事例研究は、奥田の補論が、むしろ重要なコミュニティ・モデルへの契機となっていることがわかる。

では、なぜ、奥田は地域共同体がコミュニティへと移行する潜在的可能性を察知しながら、彼のモデルにフィードバックしなかったのか。奥田モデルの瑕疵は、マッキーヴァーが提起したコミュニティ¹⁴概念、すなわち自律的主体による自発的結社という西欧理論の完成品を、日本社会に機械的に適用し、新しいコミュニティの理想像としたことにある。奥田のコミュ

¹³ 彼は、この矛盾を、コミュニティ創造が「個我」から「コミュニティ」への移行という「単純な直線型」を示すものではなく、「コミュニティ」の価値志向的遠心運動に、「共同体の状況への回帰」という求心運動を随伴するかたちの螺旋状型を示すことによるものと論じている。

¹⁴ マッキーヴァーはコミュニティとアソシエーションの概念を区別している。コミュニティは、一定の社会関係に基礎づけられる集約的な共同生活の諸核、例えば、村、町、あるいは、地方や国などである。そしてコミュニティには、共同目的のための自発的結社である複数のアソシエーションが含まれる。したがって、日本においてコミュニティという用語は、共同体としての枠組みを指すと同時に、組織体としてのアソシエーションを含意し、むしろこちらに重きが置かれている。R・M・マッキーヴァー『コミュニティ』参照。

ニティ・モデルは、自律的主体を前提として成立するため、潜在化する日本的自我は捨象される。つまり西欧の主体概念を機械的に日本社会に適用した場合、現実の日本社会に現象する具体的な日常実践や行動様式とはかけ離れた形式的な議論に陥る危険性があるのだ。奥田のコミュニティ論の瑕疵は、PA型の個人析出パターンを直ちに地域社会の共同性の崩壊という病理現象とみなしてしまったことにある。丸山にならえば、奥田はツベルクリンの陽性反応を直ちに結核と診断してしまったことに他ならない。

丸山の考えでは「現実の社会関係はつねに具体的な人間と人間との関係であり、その具体的な人間を現実に関係している行動原理」は経験的に見出されるべきものであり、「主義」から演繹されるものではない¹⁵。「抽象的なイデオロギーや図式から天降りのように現実を考察して行く」ということの危険性を常に意識化する必要がある。

自律的主体を前提に日本社会の共同性を分析する場合、理論と現実の裂け目からから不可視の日本的自我がこぼれ落ちてしまうため、日本的自我による共同性の位相を捉える損ねることは疑う余地もない。その上、日本の場合、共同体は単一ではなく、複数存在し重層化している。「捨てる神あればひろう神あり」という八百万の神への信仰は、「シチュエーションごとに神をもっていなければ成り立たない。」そして、複数共同体を抱えたまま「くに」の共同体が成立するのが日本社会である。複数の共同性の位相は、「持ちつ持たれつ」という前反省的な人間関係を確かなものとすることで、日本的自我の居場所となるのである。

他方、西欧の場合、ユダヤ教のエホバは初めから世界神で、ユダヤ民族とは契約で結ばれている。「エホバから見放されたカインは、自分と途で会う者は誰でも自分を殺すだろう」と考える孤独感に苛まれる。それは、「ちょうど、ホップズの自然状態¹⁶に個人のおかれた状況」を意味する。日本社会の場合、「カインのような凄絶な孤独」に身を置くことはないが、「その反面、精神の内面で一切の環境への依存を断ち切ることがむづかしいから、それだけひとりひとりが自分の肩に民族の運命を背負い、民族の方向を決定する主体なのだ」という自覚も生長しにくい。」¹⁷

¹⁵ 同書 137 頁。

¹⁶ ホップズの「自然状態」はイギリスの内乱の理論化・抽象化である。そこでは内部の行動パターンの異質性が極度に進み、既成の制度、行動規範が破壊されつつある。まさしくその点から翻って彼は制度の意味を探りだとうする。かくして契約説における契約は、アナーキーとのつびきならぬ二者択一からうまれた規範の遵守にほかならない。これに対して日本では、「自然状態」をもたらすほどには個人＝集団成員の異質化が進んでおらず、既成の共同体的な行動パターンへの依存により生活してゆける。極限状態がないから、集団との相互依存があり、その上に乗って生活している面が強い。いざとなればそこへ逃避できるという保証を背景として、その上で相争ってきた（捨てる神あれば拾う神あり）。絶対的なアナーキー下における個人の絶対的孤立は想像しにくい。『丸山眞男講義録』第七冊 30 頁。

¹⁷ 『丸山眞男集』第九巻 372 頁。

丸山の方法論は、日本社会に構造化された不可視の日本的自我を複数の共同体において可視化することができる。つまり、主体概念に先行するかたちで現れるのは、「である」論理で成り立ち、重層化する共同性の位相である。丸山になれば、主体に先立つ下位体系である共同性の位相に日本的自我と前反省的間主観性が潜在化していることになる。ハーバマス理論からみるならば、共同性は倫理的問いにおいて先鋭化する。

次節では、日本的自我と前反省的間主観性をハーバマス理論へと架橋するために、丸山を触媒としてハーバマス理論を読み解く。論点は二つある。第一に、ハーバマスの3つの討議形式における倫理的問いと道徳的問いの分化と布置連関から日本的自我と前反省的間主観性との親和性を探る。第二に、ハーバマス理論を生活世界の再生産過程において分析することで、この2つの概念がハーバマスの社会的コミュニケーションの契機となっていることを提示する。

第2節 丸山から読み解くハーバマス理論

1 ハーバマスの3つの討議形式——「われわれは何をすべきか」——

ハーバマスによれば、「われわれは何をすべきか」という実践的な問いを合意によって解決しようとする場合、この問いは、発せられる状況に応じて、すなわちこの問いを決定する3つの観点（合目的性、善、正義）によって、「語用論的問い」「倫理的・政治的問い」「道徳的問い」の3つの問いに段階的に分化可能であるという（図6-3）。ハーバマスは3つの討議形式における段階性を、コールバーグの道徳意識の発達段階に重ね合わせて議論する。

「語用論的な問い」とは、行為者のパースペクティブから発せられる問いである。この問いは、掲げられた目標を合理的に達成するための答えが求められる。したがって、行為類型

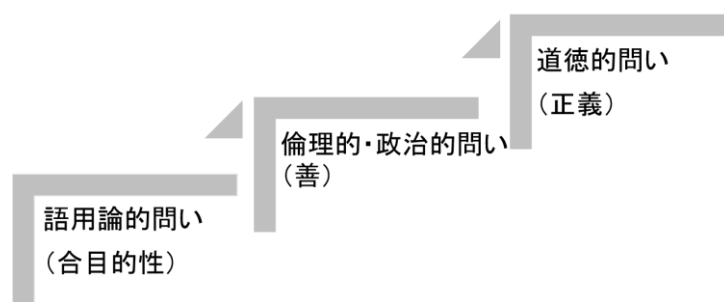


図 6-3 ハーバマスの3つの討議形式（筆者作成）

では成果志向型となる。この問いでは、すでに承認されている共同体の価値規範あるいは生活世界の経験知に照らして、目標達成のための選択肢を合理的に比較衡量する¹⁸。

ところが、「われわれは何をすべきか」という問いが、価値評価的な問題を対象とする場合、「語用論的問い」では扱えなくなる。この問いは「われわれにとって善い」ことを決める「倫理的・政治的問い」の段階へと移行する。

倫理的・政治的問いは、自分たちがいかなる生活形式を共有しているのか、いかなる理想にもとづいて共同生活を構想すべきなのか、といった生活上の重要問題について答えを求める構成員のパースペクティブから、発せられる。私は誰なのか、私は誰でありたいのか、いかなる生活様式が私にとって善いのか、といった単数形で設定される倫理的・実存的問いは、複数形でも言い替えられる—ただしその意味は変化する。¹⁹

善に関する「倫理的・政治的問い」の場合、集合的アイデンティティの承認をめぐる論争となる。この問いがアイデンティティと密接に関係するのは、「われわれは自分が本来何を欲しているかをいまだ知らないという前提のもとで価値の相互関係を確認する」²⁰ことが不可欠であるからだ。したがって、この問いでは「討議の参加者としての役割と歴史的共同体の構成員としての役割が重なり合う。」ハーバマスは、一人称単数形の私が、複数形の「われわれ」と言えるのは、集団的アイデンティティによるものであって、自我のアイデンティティを拡大したものではないと主張する。倫理的問いは、社会的世界の人倫に準拠するため、コールバーグの慣習的段階に位置づけられる。

さらに、この問いを正義の観点から議論する必要性が生じた場合、再び討議形式を変化させることになる。「われわれがあるプログラムを欲し、承認すべきかどうかは、それにもとづく実践が全員にとって平等に善であるかどうか、によって決定される」²¹ことが求められる。この問いは「われわれにとって等しく善いこと」すなわち正義を主題化する脱慣習的段階に移行する。そのため、参加者は生活世界の人倫に依拠する自民族中心主義的パースペクティブから一旦距離を置き、コミュニケーション共同体における道徳的観点の形成が不可

¹⁸ ハーバマス『事実性と妥当性』(上) 192 頁。

¹⁹ 同書 193-4 頁。

²⁰ 「語用論的問い」においては、われわれは自分が何を欲しているかを知っているという前提がある。同書 194 頁。

²¹ 同書 195 頁。(傍点は原書)

避となる。言い換えれば、このコミュニケーション共同体の構成員は、ミードの意味における理想的役割取得を実践する自律的主体を体現し、高次の間主観性が求められる。ハーバマスは「道徳的討議は、生活世界の自明性との断絶、とりわけそのつど主題化された行為規範とその妥当要求に対する仮說的態度を要求するコミュニケーション的前提のもとにある」²²と主張する。

したがって、ハーバマスの考える道徳的討議とは、個々人が沈思黙考して諾否の態度決定をすることでは不十分である。「必要とされるのは、むしろ、関与者たちが共同で参加する「実際」の議論に他ならない。間主観的な了解プロセスのみが、反省的な性質を備えた諒解をもたらすことができる。そしてそのようにして初めて、当事者たちは何かについて共通に納得したのだと知る。」²³ ハーバマスが道徳的問いをコールバーグの脱慣習的段階に位置づけるのは、参加者を理想的発話状況に置くことだけを含意するのではない。この段階では、自律的主体は行為遂行的態度をもってコミュニケーション的行為を実践することができるのである。

以上のように、ハーバマスの3つの討議形式はコールバーグの道徳意識の発達段階に準拠しているが、見逃してはならないのは、ともすれば瑣末なものと受け取られる可能性がある彼の主張である。ハーバマスの考えでは、相互行為の段階的移行では、世界理解の脱中心化が漸次的であり、そして相互行為の諸段階は、ある方向性をもって累積的な発達を示す。ここでいう方向性とは、道徳的意識、すなわち正義を指す。

道徳意識の慣習的段階において、道徳規範の正当性を理解するためには、道徳的感情のネットワークを有する共同体の一員として社会化されねばならない。ハーバマスはストローソン²⁴を引き説明する。ある行為が道徳規範に抵触するのは、その行為が社会的に容認される行動期待から逸脱し、共同体の道徳的感情のネットワークを侵害する裏切り行為として見なされるからである。つまり、憤りやルサンチマンでは、当事者の間人格的關係が損なわれることが問題なのではない。むしろ、行為者が共同体の一員として、社会化の過程において間主観的に培ってきたはずの道徳規範を侵犯したことに対する非個人的な、換言すれば社会的な憤りやルサンチマンと結びついているのだ。

ハーバマスはストローソンが分析する感情を「ちょうど知覚が事実の理論的説明に対し

²² 同書 197 頁.

²³ ハーバマス『道徳意識とコミュニケーション行為』110 頁.

²⁴ ハーバマス『道徳意識とコミュニケーション的行為』78-86 頁. (F. A. Strawson *Freedom and Resentment and Other Essays*)

て持つのと同じような意義を行為の道徳的正当化に対して持っている」と指摘する。

すなわち、行為の道徳的実践的正当化ということの意味を正しく把握する為には、われわれは、コミュニケーションを通じて営まれる日常実践の内に編み込まれた道徳的感情のネットワークを視野に入れて、「わたしは、あるいはわれわれは、何をすべきか？」という問いを正しく位置付けなければならないということである。²⁵

ハーバマスは道徳（正義）の問題に特化してコミュニケーション的行為を再構成的科学として提起するため、ハーバマスのコミュニケーション的合理性にのみ議論が集中する傾向があるのは否定できない。だが、ハーバマスは人間の情動や知覚が主題化される前慣習的段階ならびに道徳的感情のネットワークが形成される慣習的段階を一足飛びに越えて、コミュニケーション的行為を脱慣習的段階に位置づけるわけではない。

脱慣習的段階へ至るには、その前段として、前慣習的段階と慣習的段階を必ず通らねばならないのである。ハーバマスは、道徳の発達段階がより高次なものへ移行する現象を、弁証法的な認知構造の止揚とみる。より高い段階の認知構造への移行は、それより低い認知構造と置き換わるものの、再組織化された認知構造の形式の中に旧来のものが在庫として保存されるのだ²⁶。したがって、再組織化されながら構造化される生活世界には、反省以前の認知構造が存続するということになる。

生活世界はコミュニケーション的間主観性によって合理的に更新され続けるものの、他方、合理化されない領域を限定的にではあるにせよ維持し続けるのである。ハーバマスの理論構成において、脱慣習的段階の行為類型がコミュニケーション的行為であるならば、前慣習的段階と慣習的段階は生活世界に属することになる。彼の理論は下位体系の生活世界との再生産と連動することによってのみ、生活世界の合理化が可能であり、生活世界の合理化によってのみ、人倫から分化した道徳を討議することが可能となる。

前章の地域社会の合意形成について、筆者はハーバマスの討議形式の類型では、「倫理的問い」と親和的であると提示しておいた。「倫理的問い」の場合、善き生、別言すれば価値決定に関わる側面が先鋭化される。ハーバマスは、倫理的問いにおいて、集団的アイデンティティが自我のアイデンティティに取って代われると論じているが、筆者の取り上げた「地

²⁵ ハーバマス 前掲書 85 頁。

²⁶ Habermas, *Moral Consciousness and Communicative Action*, pp.168-9

域社会の合意形成」では、むしろ、自我のアイデンティティに先行するかたちで集团的アイデンティティが形成されている。

次項では、地域社会の合意形成において筆者が仮説として提示した日本的自我と前反省の間主観性から集团的アイデンティティが形成されることをハーバマス理論の下位体系である生活世界から解明する。

2 生活世界

ハーバマス理論を読み解くためには、彼の理論を基礎づける生活世界が分析装置として重要であることは言うまでもない。「生活世界は全体として、コミュニケーション的行為のネットワークをなす。行為調整の局面下では、生活世界の社会的構成要素は、正統的に秩序づけられた間人格的諸関係の総体によって成り立っている。それは、共同体、集会・結社、さらに特定の機能に特化した組織を包含する。」²⁷ 正統的に秩序づけられた間人格的諸関係の総体は生活世界の社会化によって再生産される。

コミュニケーション的行為においては、自律的主体は社会化によって言語能力と行為能力をもつ主体として顕現する。だが、社会化は、個人のアイデンティティを形成するだけではない。ハーバマスは社会化によって「学習可能な文化、学習可能な個人のコンテクスト」が再生産されると考える。したがって、社会化は、慣習的段階における、人格の形成、文化的伝承ならびに社会規範の習得過程にのみ限定されるのではない。

むしろ、彼の社会化とは、間主観的に共有される価値規範、ならびに共同体のアイデンティティをも更新可能な個人の学習可能性を指している。彼の見解では、社会化の過程は、間人格的関係性を基礎づけるだけでなく、同時に道徳的規範が日常実践の直観に根づいていく過程でもある。「道徳哲学は、それが社会化という道を通して獲得される日常的直観の解明を課題とする限り、少なくとも潜在的には、コミュニケーション的日常実践の参加者の態度に準拠してゆかねばならないのである。」²⁸ すなわち、ハーバマスが論じる道徳哲学では、道徳現象を客観的に観察する哲学者の立場ではなく、コミュニケーション的行為における当事者の立場から、生活世界の道徳的直観に照らして解明できるとする。

西欧の場合、生活世界の合理化は、それまで万全であった宗教的、形而上学の世界像が瓦解し、生活世界は倫理的基礎を失った。もはや、生活世界の確実性は期待できないだけでな

²⁷ ハーバマス『事実性と妥当性』(下) 84 頁。

²⁸ ハーバマス『道徳意識とコミュニケーション行為』 82 頁。

く、悪くすれば生活世界の脆弱化をもたらしかねない。ハーバマスにとって、生活世界の脆弱化は「システムによる生活世界の植民地化」に通じるため、断じて容認されるものではない。というのは、生活世界の再生産力の低下ないし停滞は、コミュニケーション的行為が依拠する生活世界のコミュニケーション的資源を枯渇する事態を招くかもしれないからだ。また、生活世界の核となる親密圏のような私的領域では、間人格的關係性を基礎づける根源的間主観性の疲弊をもたらし、最悪の場合、共同体のアイデンティティや自我のアイデンティティ形成を阻害する要因となるかもしれないからだ。だからこそ、ハーバマスは社会化という生活世界の再生産を重視する。「社会化された個人は、文化的伝承に示された諸関係や正統的秩序のなかで安定化された諸関係により支えられた相互承認があつてはじめて、自らを主体として確認することができる—そしてその逆も成り立つ。」²⁹

このようなハーバマスの主張は、前章での仮説を証明するのではないか。日本社会の場合、共同体に潜在化する日本的自我は西欧の主体概念からは不可視化されてしまう。だが、先行研究に見られたように、談義やワークショップというコミュニケーション空間において、社会化が重要な機能を果たしている様子が伺える。例えば、佐渡島の人々は、談義を通して、生物多様性を学習し、トキとの共生を目指す自然環境に配慮した農業へと転換している。彼らは、談義することによって「学習可能な文化、学習可能な個人のコンテクスト」すなわち社会化を実践している。

ハーバマスの考えでは、討議による了解は、「学習可能な文化と学習可能な個人のコンテクスト」に依拠できるとする。そうであるならば、先行研究の成果は二重の意味において、生活世界の社会化から説明することができる。ひとつは、談義やワークショップでの討議による了解を可能としたのは、社会化によって間主観的に共有される集団的自己理解、すなわち集合的アイデンティティの確立があげられる。「われわれ」という集合的アイデンティティに基礎づけられる間人格的關係性、すなわち生活世界の確実性を基盤として、主体としての「わたし」が顕現する。ハーバマスの主張する社会化は、前述の「真野のケースはむしろ、組織化が先行し、次いで個我がその組織のなかで確立されてくる」という今野の指摘とも重なる。

ハーバマスが純粋なコミュニケーション的社会化のモデルとして提示する理想的コミュニケーション共同体では、「自己組織化のメカニズムとして、討議による了解という手段だ

²⁹ ハーバマス『事実性と妥当性』(下) 105 頁。

けが利用可能とされる。」³⁰ 彼の主張を共同体の社会統合の局面から解釈するならば、コミュニケーション共同体は討議による了解という手段によってのみ組織化されることになる。そうであるならば、地域社会の合意形成過程は、ハーバマスのコミュニケーション共同体を組織化していることになる。したがって、ハーバマスが含意するコミュニケーション共同体を社会化と社会統合という生活世界の再生産過程から分析することにより、日本的自我と前反省的間主観性は、ハーバマスの社会的コミュニケーションへとアクセス可能な別経路を拓く潜在的可能性があることがわかる。

筆者は、社会的コミュニケーションを分析するための日本社会の鍵概念として、日本的自我、前反省的間主観性、そして非人称的パースペクティヴを提示し、この説では、丸山を触媒とすることで、ハーバマス理論における潜在的可能性として日本的自我と前反省的間主観性を論じてきた。

次節では、非人称的パースペクティヴを丸山とハーバマスから議論する。丸山は近代化した日本社会の基底に執拗に流れ続ける「歴史意識の古層」に、自然生成的な観念「おのずから」という非人称的パースペクティヴを見ている。ハーバマスの近年の「人間の自然の道徳」に関する議論では、倫理と道徳の境界線を曖昧とする非人称的パースペクティヴが顕在化していること論及する。

第3節 非人称的パースペクティヴと前反省的間主観性

1 丸山のディレンマ

丸山は、日本社会で民主主義の担い手としての自律的主体の不在を生む背景のひとつに、「おのずから」という非人称的パースペクティヴが密接に関与していると考える。彼は、記紀神話に溯る自然生成の観念である「おのずから」が「みずから」と融合することで責任ある主体としての ID 型の個人析出を阻害し、「無責任の体系」を生む背景となったとみる。「戦後の民主主義の虚妄にかける」丸山は、戦争という暗い過去を背負うがゆえに、「おのずから」という主体なき観念には否定的な態度を取らざるを得ない。

というのも、彼の分析では、この非人称的パースペクティヴは「である」論理が「する」論理をセメント化し主体性を阻害する障壁であるだけでなく、西欧とは異質な生活世界の非近代的な再生産に少なからず寄与したとみる。主体は「する」論理では与件となるため、

³⁰ ハーバマス『事実性と妥当性』(下) 49 頁。

主体概念によって自他の社会的関係性を再構成しようとするならば、日本的自我の不可視性と他律性が前景化してしまう。その結果、主体が顕現する前段階の主客未分の日本的自我あるいは主体によらない非人称的パースペクティブのもつコミュニケーション上の潜在的可能性は埒外の問題として議論の対象になることはない。だが実際、会社主義、あるいは國體から明らかなように、他性を内面化する非人称的パースペクティブ、あるいは前反省的間主観性によって、共同体の集合的アイデンティティが再生産される可能性が示唆される。

ところが、知識人としての丸山にとって、近代化した日本社会のどの成層のどの部分の断面にも発見できるムラ的共同性は、主体の不在を構造化する非近代性側面として、否定的にとらえざるを得ない。しかし、忠誠における自我の両義性や個人析出パターンにおける彼の議論から明らかなように、自我を一義的方向からのみ分析することに対して懐疑的であったはずだ。ただ、あの時代を生きた知識人としての丸山にとって、「おのずから」という非人称的パースペクティブが、克服されるべき最重要課題であったことには間違いはないだけである。つまり、彼は「おのずから」という自然生成の観念を全面的に否定していたわけではなく、研究者としての彼は、「歴史意識の『古層』」に日本社会を停滞させずに突き動かす源泉を見ていたことも確かである。

丸山の抱えたディレンマは、生活世界が合理化されないまま近代的システムへと接合したことによって、近代と非近代が融合したまま「分かちがたい化合物」を構造化したことによる日本社会のディレンマと重なる。彼が「かくして近代日本において、伝統的なものと近代的なるものとは矛盾することなく、むしろ補完しあった」³¹と指摘するように、國體というイデオロギーは、生活世界を近代的システムへと接合させる。近代化の特徴である機能システムの分化は、日本においては、「閥」・「情実」的人間関係の非合理的な契機、換言すれば前反省的間主観性を内面化させながら発展していく。

丸山と同様の分析は、前述の井上の会社主義にみられる。会社主義は、戦後日本の資本主義経済の発展を支えるための倫理的基礎をもつ擬制共同体とみなされていた。この擬似共同体では、前反省的間主観性ならびに根源的間主観性が組織形成のメカニズムとして機能していたことになる。このような日本的自我による前反省的間主観性は、日本社会の前近代的、ネガ的側面を露わにするようにみえる。

だが、前節の終わりで論じたように、地域社会の合意形成を生活世界の再生産において分

³¹ 『丸山眞男講義録[第7冊]』37頁。

析するならば、非人称的パースペクティブないし前反省的間主観性がハーバマスのコミュニケーション共同体へアクセス可能な経路となっていたことが示唆される。日本社会の場合、主体を顕在化しない非人称的パースペクティブは、生活世界の再生産をネガ的方向性だけではなく、ポジ的方向性へと展開する両義的なベクトルを有しているのである。

ハーバマス理論では、自律的主体がコミュニケーション的行為を遂行することによって討議による了解という行為調整がおこなわれる。道徳を主題とする場合、行為調整の局面は生活世界の人倫から分化し、コミュニケーション共同体という理想的発話状況が設定されなければならない。だが、最近の彼の議論では倫理と道徳の分化に揺れが見られる。ハーバマスの揺れは、道徳的問いにおける「人間の自然」という新たな局面を先鋭化する。

2 ハーバマスにみる非人称的パースペクティブ

ハーバマスは『人間の将来とバイオエシックス』の中で、遺伝子工学や先進医療技術による「人間の自然」への介入について警鐘を鳴らす議論³²を展開している。彼の議論の中心は、コミュニケーション的行為における間主観的な承認を担保する間人格の関係性への不可侵性である。アーレントの「出生性 (Natalität)」³³に関する哲学的議論をもとに、自由な操作による変更不可能な原初という概念、すなわち「生誕の自然性」をハーバマスは主張する。なぜなら、着床前診断のように「生誕の自然性」に介入することは、観察者のパースペクティブにもとづく戦略的行為を意味するからだ。コミュニケーション的行為では、参加者は当時者としての行為遂行的態度、すなわち一人称のパースペクティブが求められる。

コミュニケーション的行為の行為遂行的態度とは、自らも当事者として相互行為に関与しなければならないことを意味するが、道徳的感情のネットワークの外に身を置く観察者の立場からは、相互行為の当事者（一人称や二人称）の立場で経験する憤りやルサンチマンを客観的に中立化したり、捨象してしまう可能性がある。ハーバマスが危惧するのは、こうした観察者の態度で「人間の自然」に戦略的に介入することによって、生活世界の再生産が恣意的に変質されたること、言い換えればコミュニケーション的資源の損傷である。

³² 辰巳伸知は、ハーバマスが議論する「人間の自然」を、従来のハーバマス理論が射程とする外的自然と、内的自然とは異なるもう一つの自然概念であると指摘する。辰巳伸知「ハーバマスのもう一つの自然」15頁。

³³ ハーバマスによると「アーレントは、どんな子供でもその出生とともに異なったライフヒストリーが始まるだけでなく、新たなライフヒストリーが始まるのだという省察から出発している。人間の生命のこの強い意味での始まりという考えを、彼女はさらに、自らの自由な行動によって「新たな始まりを」なしうるといふ、行為する主体の自己了解と結びつける。」ハーバマス『人間の将来とバイオエシックス』98-9頁。

これまで見てきたように、ハーバマスは善に対する正義の優位を主張し、正義を道德意識の最高位に位置づけてきた。ところが「人間の自然」では、「人間の主体の従う抽象的な理性道德自身が、実はそれに先行する、類としての倫理的自己理解、つまり、道德的人格が共有する倫理的自己理解にその支えを持っているという事態を見誤ってはならない」³⁴と彼は述べている。

ハーバマスは正義の善に対する優位から理論的に後退してしまったのか。この問題は、彼の道德（正義）概念を丹念に跡付けることで解釈の余地が生まれる。ハーバマスの見解では、道德哲学は生活世界との関連で基礎づけられるため、究極的根拠づけは必要がない³⁵。生活世界の人倫に依拠することができるという彼の主張は、道德の究極的根拠づけに固執するアーペルとは袂を分かつことになる。たしか、ハーバマスは討議倫理において道德的観点を導出するために、参加者が生活世界の人倫とは距離を置く、いわゆる理想的発話状況を遵守することを求めているはずだ。そうであるならば、ハーバマスのこのような主張は、彼のコミュニケーション的行為と齟齬をきたすのではないか。

この矛盾は、ハーバマス理論をもって克服することができる。彼によれば、討議の際、生活世界から分離され形成された道德的観点は、再び生活世界へのコンテキストへと接合されなければならない。すなわち、生活世界の人倫から一旦は分離した道德（正義）のベクトルを、今度は、損なわれた生活世界の人倫を回復させるように反転させねばならない。別言すれば、ハーバマスのコミュニケーション的間主観性は、道德的観点を形成するために要請されるだけでなく、その道德的観点を生活世界のコンテキストに埋め戻す場合、討議と同様の学習過程を要請する。なぜなら、道德には適用に関する規則が備わっていないからだ。生活世界の合理化によって損なわれた人倫を回復するために、道德的観点は、社会的世界の道德規範としてコミュニケーション的社会化という生活世界の再生産を通して基礎づけられることが不可避となる。ハーバマスが道德を生活世界へ埋め戻すことが可能であると考えた根拠は、「道德的諸現象の世界は相互行為参加者の行為遂行的態度からのみ解明しうる」からである。したがって、道德は参加者の行為遂行的態度によって生活世界を再生産することで、道德的感情のネットワークに再編されることが可能となる。

さらに、ハーバマスが「人間の自然の道德化」を議論するとき、間主観性についても一歩踏み込んでいる。「言語のロゴスには、間主観性という力が、すなわち、話し手の主観性に

³⁴ ハーバマス『人間の将来とバイオエシックス』69-70頁。（傍点は原書）

³⁵ Habermas, *Moral Consciousness and Communicative Action*, p.98

先行し、またその基盤である間主観性という力が体现しているのである。」³⁶ 従来のハーバマス理論においては、間主観性はハーバマスのコミュニケーション的行為を基礎づけるために不可欠なミードの理想的役割取得とガダマーの解釈学、ならびにハーバマス理論の承認を担保する構成与件として議論されてきた。

ところが、話し手の主体に先行する間主観性という基盤は解釈学的な枠組みを超越しているのではないか。つまり、ハーバマスは間主観性を言語的なコミュニケーションに先行する間人格の関係性、換言すれば根源的間主観性が損なわれないこと主張しているように見える。ハーバマスが「生誕の自然性」にみる「自由な操作による変更不可能な原初」とは、変更不可能な自然のままであることを意味するのであるならば、「おのずから」という自然生成的な観念である非人称的パースペクティヴがハーバマス理論を拡大する可能性を指摘することができる。

以上のように、ハーバマスが「人間の自然の道德化」を議論することで、彼がこれまで捨象してきた前反省的位相を先鋭化させる。そのうえ、ハーバマスは、個人のアイデンティティの形成を担う社会化は「無傷の相互承認関係のネットワーク」の中でのみ再生産されるだけでなく、社会的な相互依存性³⁷を前提としているという。彼は、これまでカント的な主体が叡智の王国の住人としてではなく、他者とのコミュニケーションの間主観性によって自由と平等、そして社会統合（連帯）を成し遂げることができると論じてきた。しかしながら、「人間の自然」を議論する彼が、「社会的な相互依存性」を明確に打ち出すことは興味深い。

ところで、主体は自律的で自由な存在だということなのだろうか。鷲田清一は、二項対立的な自由と依存の関係性を、相互依存、換言すれば共同性の位相から接合を試みる。「自由は他者の独立（independence）のほうからのみ規定されるわけではない。その中間に、他者たちとの相互依存（interdependence）という位相がある。《自律》的主体として『自由』を考えるとときには、この面における『自由』が抜け落ちる。」³⁸ ハーバマスの自律的主体の場合、相互依存という中間位相は存在しない。だからこそ、彼は独我論に陥らないために、他者との間主観性に基づくコミュニケーション的行為を主張する。その一方で、ハーバマス

³⁶ ハーバマス 前掲書 24 頁。

³⁷ 「他者への依存があるからこそ、他の人によって傷つくという事態が説明できるのである。……（カントの言う）自律も、生きている有限な者たちのきわめて危うい特性のことであって、こうした有限な人間たちは、身体的な脆弱性と社会的な相互依存性を念頭に置くことでのみ、およそ「強さ」とでもいうものを獲得できるのである。もしこうしたことが道德の「根拠」であるとすれば、それによって道德の「限界」も説明できるものとなる。」同書 60 頁。

³⁸ 鷲田清一『〈ひと〉の現象学』153 頁。

によれば、コミュニケーション的行為の前提である生活世界の自明性は「人々が通常的に知っていること」として認識されるだけでなく、「何事かをすることができる、ある人をあてにしてもかまわない、という意識」を持つことによって担保される³⁹。

明らかに、ハーバマスは、生活世界に他者との相互依存という共同性の位相を見ている。だが、彼の共同性とは生活世界の社会的世界において描写されるにすぎない。というのも、生活世界の人倫から分化したコミュニケーション共同体における道徳的観点こそが、ハーバマスの追求する民主主義における正義を体現することになるからだ。

次節では、ハーバマス理論の根幹をなす民主主義における正義を論点として、ハーバマス理論の可能性を日本社会において再解釈する。最後に、丸山を触媒として分析された結果を、ハーバマス理論にフィードバックし、彼の社会的コミュニケーションの新たな解釈として提示する。

第4節 現代の社会的コミュニケーション

1 民主主義とコミュニケーション的合意形成

ハーバマスは熟議民主主義の立場から、議会制度と決定の責任を免除された公共圏のような非制度による二回路制を主張する。彼の考える民主主義の理念では、議会や裁判所における決定の正統性は、その周辺や中間における政治的意思形成過程に依拠している。なぜなら、「制度化された意見形成・意思形成には、公共圏、集会・結社、私事の領域、これら三者の非公式のコミュニケーション的連関からの補給が不可欠だからである。」⁴⁰ 前章の討論型世論調査の討論フォーラムはハーバマスの公共圏を実験的に作り出す討議空間であった。ゆえに、討論フォーラムは、ハーバマスのいう責任の負担を免除された民主主義のためのもうひとつの経路であった。

他方、地域社会の合意形成では、多数決によらない民主的な話し合いによる全会一致の合意を目指している。桑子は談義による全会一致を談義民主主義と呼び民主的な決め方として位置づけている。全会一致という決め方は真野地区の事例においても採用されている。名和田は、消極的賛成を含めた全員一致が「生活者の実践的叡智」であり理論的には多数決の現象形態であるとする。

地域社会の合意形成における全会一致という決め方は、地縁で結ばれた顔の見える関係

³⁹ ハーバマス『コミュニケーション的行為の理論』（下）163頁。

⁴⁰ ハーバマス『事実性と妥当性』（下）82頁。

性を損なわないことに配慮した「ソフトな決め方」に見える。ところが、この一見「ソフトな決め方」が、実はそうではない。名和田によれば、真野地区の住民が、消極的賛成を含め全会一致を実現するために、「慎重で困難な、地域への愛着抜きには我慢できないような合意形成プロセス」を経験しているのであるという。全会一致を目指す合意形成は、ハーバマスが主張する間主観的な承認による了解、すなわちコミュニケーション的行為に限りなく接近する。全会一致に至るまでの合意形成の過程は、コミュニケーション的行為をある意味体現している。なぜなら、ハーバマスの主張するコミュニケーションによる社会統合は、コミュニケーション共同体の「われわれ」という一人称複数形の集団的アイデンティティを確立する過程でもあるからだ。

また、彼は、「実際の」論議の場で実践される「間主観的な了解プロセスのみが、反省的な性質を備えた諒解をもたらすことが出来る。そしてそのようにして初めて、当事者たちは何かについて共通に納得したのだと知ることが出来るのである」⁴¹と論じる。このような「地域社会の合意形成」を民主主義の観点から分析する研究者のひとりに宇野重規がいる。

宇野によれば、アメリカのプラグマティズムに準拠する習慣論の考え方が、もうひとつの民主主義モデルとしての実現可能性が高いという⁴²。彼の提唱する「実験としての民主主義」とは、「一人ひとりが自らの生を通じて多様な構想を実験すること」である。「一人ひとりの信念は、やがて習慣というかたちで定着する。そのような習慣は、社会的コミュニケーションを介して、他の人々へと伝播する。」⁴³ 彼は、こうした「実験としての民主主義」を島根県の海士町のまちおこしを事例に分析している⁴⁴。宇野は、「実験としての民主主義」を担保する習慣は、他者との相互作用やコミュニケーションを通じて、生産され再生産され、「人間の社会的自然を構成」すると主張する⁴⁵。

宇野の「実験としての民主主義」は、丸山の民主主義に近い考え方である。丸山は、民主主義を「日本人が自ら生活体験のなかから生み出していったものではない」と憂慮し、民主主義の基礎は「私たちのごく平凡な毎日毎日の仕事のなかにほんの一部であっても持続的

⁴¹ ハーバマス『道徳意識とコミュニケーション行為』110頁。

⁴² 宇野重規『民主主義のつくり方』

⁴³ 同書138頁。

⁴⁴ 宇野は島根県の海士町の生き残りをかけたまちおこしを紹介している。海士町の事例においても成功の鍵を、「外部の視点を取り入れた内部の熟議」と「住民同士の徹底した議論に基く自己決定」であるという。本稿の社会的コミュニケーションの観点からいえば、まさしく、地域社会という顔の見える関係性があるところから、ワークショップなどを通じて意思形成、合意形成がなされた様子が伺える。

⁴⁵ 同書、134頁。

に座を占める仕事として、ごく平凡な小さな社会的義務の履行の一部として考える習慣」⁴⁶であると主張する。丸山の憂いから半世紀以上経過した 21 世紀の現代日本において、宇野の事例や、前章で取り上げた地域社会の合意形成において明らかなように、丸山の唱道した考える習慣としての民主主義、つまり、人々の生活実感に根ざした民主主義が地域社会を中心に萌芽し始めている。地域社会の合意形成は、民主主義の観点からも社会的コミュニケーションとしての位置価値を獲得しつつある。

最後に、事例研究をもとに、現代日本のふたつの社会的コミュニケーションがハーバマス理論において主張されるような段階性を前提としない解釈を提示することで、彼の理論的可能性を拡大し、ハーバマス理論を再構成する。

2 ハーバマス理論の再構成

丸山の方法論にならえば、社会思想史的系譜が異なる日本社会においてハーバマス理論の前提となる下位体系を捨象して、自律的主体ならびにコミュニケーション的間主観性という彼の鍵概念から日本社会を単純に比較検討することはできない。ハーバマスの下位体系をなすのは生活世界であるが、彼にとって、生活世界は理論的な普遍性と実践的な特殊性を担保するための両義的な概念装置であることを看過してはならない。なぜなら、この両義性によって、ハーバマス理論の射程を非西欧圏に拡大することができると同時に、ハーバマス理論を前反省的間主観性から再解釈することが可能となるからだ。

彼は生活世界のコミュニケーション的日常生活実践に与される言語的理解可能性を、コミュニケーション的行為における形式語用論の普遍性として抽出する一方で、コミュニケーション的行為は、生活世界の再生産へと循環することによって、具体的生活形式による生活世界の特殊性へと連関する。生活世界が両義性を与されたハーバマス理論の下位体系をなす概念装置であるならば、筆者が抽出した日本的自我、非人称的パースペクティブ、そして前反省的間主観性という 3 つの概念を生活世界のパースペクティブとして分析視点に加えることで、ハーバマス理論を再解釈することができる。ハーバマスの提示した 3 つの討議形式を事例研究において再度議論することで、ふたつの社会的コミュニケーションの布置連関を論考する。

討論型世論調査は、「道徳的問い」すなわち「われわれにとって等しく善い」ことを追求

⁴⁶ 丸山眞男『現代政治の思想と行動』458 頁。

する。参加者は、ハーバマスの主張する反事実的な理想的発話状況を想定し、間主観的なコミュニケーションによる熟議を行った。参加者は見知らぬ他人同士であった。そして、年齢、性別、出身地、職業も異なる参加者からなる小グループ討論は、生活世界から隔絶された討議空間であった。そうした人為的環境では、個人が否応なしに顕現する契機となりえる。また、決定の責任を免除された公共圏であったことも、自由な討議を生む背景となっていただろう。討論型世論調査の成功は日本においても、「よりよい論拠⁴⁷による強制なき強制」という熟議民主主義を体現する社会的コミュニケーションが有効であることが実験的に立証されたと見てよいだろう。

他方、「地域社会の合意形成」は倫理的問いとして布置することができるが、ここで興味深いことが明らかとなってくる。名和田の報告によると、真野地区では、まちづくり条例が法制化された後でも、違反者に対して公権力を行使することはなく、粘り強い説得による解決を選ぶという。ハーバマス理論では、生活世界の合理化は法のシステム分化を随伴するのであるから、法制化後は語用論的問いとして合目的性を基準として決定されることになる。だが、真野地区の場合、法制化後も、語用論的問いへ合理化されていないことがわかる。だが、契約概念の社会思想史的系譜がない日本社会の場合、合目的性で合理的に決定されることは、生活世界の日常実践的な直観とは何か馴染まないものがあることは想像に難くない。

真野地区の例に限っていえば、倫理的問いが語用論的問いへと合理化していないが、社会思想史的に「分かちがたい化合物」を構造化している日本社会では、主体による「する」論理よりも地域の共同性による「である」論理がコミュニケーション的日常実践において優先されていると言えるのではないか。したがって、倫理的問いが、法という疑似主体による語用論的問いへと安直には行かないのであろう。集合的アイデンティティが主体（自我）よりも先行することは、真野地区の全会一致というきめ方にも顕著である。真野地区の場合、主体が不可視され集合的アイデンティティが顕在化する一方で、相互行為としては、合目的性による成果志向型よりもコミュニケーションによる了解志向型を選択する真野の人々は、ハーバマスのコミュニケーション的行為に限りなく接近している。

ハーバマスが論じる3つの討議形式の段階的移行は主体の「する」論理が前提である。西欧の場合、主体による「する」論理が近代社会の合理性を彫琢することになるが、社会思想史的系譜に照らせば、ゲマインシャフトからゲゼルシャフトへの転換が契機となっている。

⁴⁷ 「道徳的論証に参加する者は、よりよい論拠のもつ合理的に動機づけられた力だけを活性化させる」ハーバマス『事実性と妥当性』（上）217頁。

ハーバマスが倫理的問いと道徳的問いをコールバーグの道徳の発達論理に依拠して主張するのも、ヨーロッパ中心主義と批判される西欧の社会思想史的背景による分析である。ところが、ハーバマスが「人間の自然」を論じるとき、倫理的、すなわち価値評価の問題が中立的な道徳的観点によって合理化されえない領域性を持つことが指摘される。

「人間の自然の道徳」の場合、倫理的問いと道徳的問いの境目を曖昧にしているのならば、従来の「する」論理では主題化することが難しい「分かちがたい化合物」と解釈することができる。桑子が論じた佐渡島のトキとの共生への倫理的問いもまた、コミュニケーション的行為が前提とする主体間の了解プロセスではなく、人間が生物多様性に配慮するという意味において、人間の善き生という倫理的問いには収まりきらない。とりわけ自然に関する問題は、たとえ「善き生」をめぐる特定の共同体内の紛争であったとしても、自然の力のもつ無限定性を考えれば、公正な正義を追求する道徳的な問いとなることは言うまでもない。そうであるならば、佐渡島で行われた談義は普遍的な道徳的問いを議論する社会的コミュニケーションである。つまり、自然の問題が主題化される場合、局所的な地域社会の合意形成であっても、倫理的問いに限定されるものではなく、正義の問題を討議する公共性へと拓かれているのだ。

そこで、ハーバマスの主張する道徳と人倫の問題を掘り下げて検討する必要がある。彼は、カントの道徳にたいするヘーゲル的批判としての道徳に対する人倫の優位性を論じている⁴⁸。ハーバマスの主張する人倫の優位性とは、コミュニケーション的に行為する者が生活世界のコミュニケーション行為の連関のなかで成長してきたこと、そうした過程が自らの生を再生産していることを否定できないことを意味する。すなわちハーバマスは、先行仮定として、生活世界のコミュニケーション的な日常実践からは離脱することができないという限定的な解釈における人倫の優位性である。ハーバマスは生活世界の人倫に依拠することで、道徳の究極的根拠づけの必要性を斥ける。だが、このようなハーバマスの考えは、道徳的観点を不偏不党の中立性をなすものとするハーバマスの主張と矛盾しているとアーペルは批判する。

但し、ハーバマスが主題化するのは、具体的な生活形式に依拠する人倫ではなく、コミュニケーション的に社会統合された生活世界の人倫であり、すなわちコミュニケーション共同体を含意する。ハーバマスが道徳に先行して人倫を引き合いに出すには理由がある。主体

⁴⁸ ハーバマスの人倫の優位性とは、新アリストテレス主義や新ヘーゲル主義のイデオロギー化の試みの危険のない意味においてである。Habermas, *Moral Consciousness and Communicative Action*, p.44

が中立的で不偏不党の道徳的観点を討議するためには、コミュニケーション的共同体の一員であること、すなわち、行為遂行的態度によって相互行為に参加することが重要であるからだ。自律的主体が道徳的観点の下、コミュニケーション的行為を遂行するためには、コミュニケーション共同体が構成的与件となる。

ところが、日本の場合、地域社会の合意形成が示すように、「である」論理、すなわち共同性を起点として、集合的アイデンティティが形成されることで、ハーバマスのコミュニケーション共同体が生まれている。敷衍して言えば、ハーバマスのコミュニケーション的間主観性は自律的主体がコミュニケーション共同体を形成する触媒として機能しているならば、日本社会の共同性にみられる前反省的間主観性は、コミュニケーション的共同体の集合的アイデンティティを確立するための触媒として機能しているといえる。日本社会では、ハーバマスの社会的コミュニケーションが実践される装置としてのコミュニケーション共同体は、主体という概念から出発しないで、前反省的間主観性の位相から創生される可能性がある。そうであるならば、コミュニケーション的行為論と日本社会との親和性を論じることができると同時に、ハーバマス理論を彼が主題化しない前反省的位相にまで射程を拡大して解釈することができる。

論点を整理すると、コミュニケーション共同体の形成原理では、ハーバマス理論では、「する」論理の主体が前提であり、日本社会では「である」論理の共同性が先行するように、西欧と日本の社会思想史的系譜の相違がある。ところが、コミュニケーション的行為は、生活世界を背景とするため、ハーバマス理論が含意する人倫を生活世界の日常実践の文脈で解釈するならば、日本社会の共同性概念と親和的だ。

さらに、ハーバマスのコミュニケーション的行為は、生活世界の再生産から分析することができる。コミュニケーション共同体の形成原理の相違は、それぞれ別の意味における社会化という再生産過程を経ることになるが、同様のコミュニケーション共同体を創出することができる。主体の論理においては、コミュニケーション的社会化によるコミュニケーション共同体の誕生を促し、共同性の論理においては、生活世界の再生産により集合的アイデンティティを形成することによって、既存の共同体がコミュニケーション共同体への移行を可能とする。以上の論点を間主観性に置き換えれば、コミュニケーション的間主観性と前反省的間主観性は、社会思想史的系譜の相違があるものの、ハーバマスの主張する社会的コミュニケーションを創生すると結論づけることができる。そうであるならば、ここで、地域社会の合意形成の成功事例から、社会的コミュニケーションのあり方を試論しておこう。

ハーバマスが共同で討議に実際に参加することによって、間主観的な了解プロセスのみが、参加者が共通に納得したのだと知ることができると主張するように、コミュニケーションによる合意形成のためには、参加可能なコミュニケーション空間の創出が不可避である。地域社会の合意形成の成功例においても、談義、ワークショップなどのコミュニケーションの空間の創出が重要な鍵となっていた。しかしながら、ワークショップを形式的に取り入れてみても成功するとは限らない。なぜなら、ワークショップはコミュニケーションの空間に過ぎないため、そこでのコミュニケーションを理論化することにはならない。問題は、いかにしてハーバマスの主張するような生活世界の再生産、とりわけ集合的アイデンティティを形成するための社会化に通じるワークショップや討議を設計するかということになる。

筆者は、桑子の例が示唆的であると考える。桑子は合意形成のためのマネージメント技術の必要性を論じているが、彼のいうマネージメント技術をハーバマスから抽出してみたい。桑子は観察者態度ではなく、当事者意識をもってトキとの共生のためのプロジェクトを推進したと述べている。まさに、桑子はハーバマスのいうコミュニケーション的行為の当事者としての行為遂行的態度をもって、このプロジェクトを実践していることを意味する。もちろん、成功の鍵はむしろ地域住民がいかにして当事者意識をもつかである。この問題は同時に、参加者をコミュニケーション共同体の一員としてどのように陶冶していくかという問題である。桑子も当初、地域住民をどのようにトキとの共生という一大プロジェクトに巻き込むかを苦慮したように、地域住民が当事者の自覚をもって参加することができるようなワークショップを設計することが重要である。そのためには、桑子のような専門家が介在する必要性が高いことは言うまでもない。

討論型世論調査の討論フォーラムの場合、訓練されたモデレータによって討論を適正にコントロールすることが前提となっている。だが、地域社会の合意形成の場合は、むしろ観察者の態度から調整を試みるのではなく、当事者として自ら、生活世界の再生産へと循環するようなコミュニケーションを遂行することが重要である。そしてワークショップは上首尾にいけば、社会化という学習機能と結びついているのであるから、ワークショップが社会化を再生産するような工夫も必要であり、この問題は今後さらなる研究がまたれる。

現代社会を生きるわれわれは、さまざまな状況下において、民主的な意思決定、合意形成が求められる。現代人の生活は皆多忙であり、時間という物理的制約もある。だからといって、合理性だけを基準にして物事を決めようとしても上手くは行かないことをわれわれは日常的に経験している。たとえば、論拠の正当性だけを主張してみても、人は受け容れては

くれないことも往々にしてある。社会的コミュニケーションにおいて、必要とされるのは、関与者たちが共同で参加する実際の論議なのではないだろうか。筆者の参与観察⁴⁹の経験からも、十分に共に話し合ったという身体的な共在感覚、間主観性でいえば、根源的間主観性ないし前反省的間主観性があってはじめて、集団的アイデンティティの「われわれ」という意識が芽生え始めるとともに、間主観的な了解プロセスへの道が拓けてくるのではないだろうか。

ハーバマス理論の上澄みは一点の曇りもない。しかしながら、彼の理論に沈殿する社会思想史的系譜は膨大である。その中からハーバマスが選び取ったのは間主観的に共有される生活世界という広大で肥沃な大地である。ハーバマス理論の可能性は大きい。なぜなら、日常言語を媒体としてコミュニケーション的実践が行われる生活世界は可謬的であるがゆえに更新され、コミュニケーション的に再生産され続けるからだ。

われわれが偶然身を置くことになる、ある歴史や文化的伝統に基礎づけられる生活世界の固有性からは離脱することはできない。なぜなら、生活世界はコミュニケーション的行為者が任意で処分することができないコミュニケーション的資源であるからだ。だが、道德の発達段階で見たように、脱慣習的段階にいたるには、慣習的段階を経なければならないのであり、慣習的段階において習得した認知構造は引き続きコミュニケーション的資源として蓄積されるのである。

ハーバマスは、西欧では生活世界の伝統のクッションが擦り切れてしまったという。だからこそ、ハーバマスは失われつつあるキリスト教的伝統に基礎づけられる正義と連帯を、コミュニケーション的に社会統合により追求するのである。日本社会にはキリスト教的伝統の等価物、すなわち倫理的基盤をなすような伝統のクッションはない。だが、コミュニケーション的行為においては、「おのずから」という他性を包摂する非人称的パースペクティブ、前反省的間主観性は生活世界のコミュニケーション的資源であることは間違いない。

とりわけ、自然が主題となる場合、ハーバマスの倫理的問いと道德的問いの分化に揺れが生じ、倫理と道德の境が曖昧となってきた。同様に、地域社会の合意形成においても、倫理的問いが道德的問いに接近し融合していることがわかる。つまり、人間と自然が論議の対象となる場合、ふたつの社会的コミュニケーションは、階層性を超えて、限りなく、接近していく可能性が示唆される。

⁴⁹ 高橋道子『疑似公共性からコミュニケーション的行為へー町内会の一事例にみる可能性』

日本社会の前反省的間主観性によって基礎づけられる共同体概念は、ある種の伝統のクッションかも知れない。近代と非近代の「分かちがたい化合物」として日本社会のネガ的側面として捉えられてきた。ところが、そうした「である」論理がネガからポジへと反転するコミュニケーション的ベクトルを潜在化させていることから、コミュニケーション的行為へと通底する可能性がある。そうであるならば、日本社会において、日常実践に根付いた民主的なコミュニケーションが公共圏での輿論を形成することによって、制度化された公共圏にコミュニケーション的影響力をもつことを期待できるのではないだろうか。

おわりに

まだ、幼かった頃、母が私のことを他の人に話すとき、私は、時々、心の中で叫んでいました。そういうつもりで言ったわけではないのだけれどと…。母には、私の言わんとしていることはそのまま伝わらないのだ。幼いながらも、ひとりで納得したものでした。コミュニケーションに興味を持ったのは、ひょっとしたら、あの日、母の隣で不満げに母の話を聞いていた幼い私だったのかも知れません。やっと、ここまでやっと辿り着きました。感慨にふけていたら、急に幼かったあの日が蘇ってきました。懐かしさとともに、大学院に入ったことをとても喜んでくれた父がもうこの世にはいないことを寂しく思います。

これまで、多くの出会いに助けられてきました。指導教官の鈴木純一先生との出会いはとても幸運なことでした。大学院に入学した頃は、ハーバマスを読んでも、日本語が全然頭に入って来なかったこともよくありました。ハーバマスと格闘すること 10 年を経て、博士論文を書き上げることができました。私をご指導してくださった鈴木先生、そして一緒にハーバマスを精読してくださった先輩の藤田香久子さん、ありがとうございました。ハーバマスを精読したことが、この論文に結実したことを大変嬉しく思います。

副指導教官の山田吉二郎先生にはいつもの確かな助言をいただき、お礼申し上げます。この論文の趣意書を書いていた頃、山田先生に丸山眞男を勧められたことが私の研究にとって、大きな転機となりました。新たな挑戦が始まり、丸山眞男とも格闘することになりましたので、大海で溺れるならまだしも、頭脳が停止し、呆然とただ浮いていただけの日々もあったような気がします。ハーバマスを丸山眞男の思想史的方法論で読み解くことは一筋縄ではいかないことは覚悟していましたが、論文の道筋をはっきりと捉えることができない不安な日々もありました。書き終えて振り返ると、一本の道が確かにそこにあることを感じます。

長島美織先生には修士課程の頃から副指導教官を引き受けていただきました。研究だけでなく、プロジェクトや TA でも大変お世話になり、ありがとうございました。研究以外の経験も楽しい思い出となりました。

大学院に入学してから早 10 年の月日が流れました。特に、ここ 3、4 年は、父が倒れて、鬼籍に入ったり、身の回りにいろいろな出来事がありました。気忙しい日々を過ごすことも多かったと思います。そんな中、いつも暖かく見守って、私を励ましてくださった友人には感謝の言葉ありません。最後に、私を支えてくれた家族と友人の皆様のお陰で、ここまで来ることができましたことに、心から感謝申し上げます。

付表

付表5－1 米国の主なDP事例

開催年	テーマ	開催地
1996	外交政策、家族のあり方、経済	テキサス
1996	電力源の選択	テキサス
1998	電力源の選択	テキサス
2002	地域経済	コネチカット
2003	世界中の米国の役割(外交政策)	ペンシルベニア
2003	世界中の米国の役割(外交政策)	(オンライン)
2004	米国の対イラク政策と通商政策	10都市
2004	大統領予備選挙	(オンライン)
2004	大統領本選挙	(オンライン)
2005	経済と安全保障	カリフォルニア
2005	医療・教育	17都市
2007	エネルギー	バーモント
2007	市民の政治参加	(オンライン)
2008	住宅供給	カリフォルニア

付表5－2 日本・米国以外の主なDP事例

開催年	テーマ	開催地
1994	犯罪	英国
1995	EU	英国
1996	君主制	英国
1997	総選挙	英国
1998	国民保健サービス	英国
1999	共和制移行をめぐる国民投票	オーストラリア
2000	ユーロ加盟に関する国民投票	デンマーク
2001	アボリジニ(先住民問題)	オーストラリア
2002	犯罪	ブルガリア
2004	エネルギー	カナダ
2005	ロマ族	ハンガリー
2005	公共事業支出の優先順位、インフラ	中国
2006	ロマ族	ブルガリア
2006	保健医療制度	タイ
2006	保健医療制度	イタリア
2006	市長選候補者の選出	ギリシャ
2007	ヨーロッパの明日	EU
2007	教育	北アイルランド
2007	移民問題	イタリア
2008	地方行政区の予算	中国
2008	失業、雇用創出	ハンガリー
2009	環境問題、移民問題	EU
2009	公務員制度改革	ブラジル

参考文献

- アーレント, ハンナ. (1994). 『人間の条件』. (志水速雄, 訳) ちくま学芸文庫.
- 秋月竜珉. (1996). 『絶対無と場所：鈴木禅学と西田哲学』. 青土社.
- 浅利誠. (2001 冬). 『西田幾多郎と日本語：〈場所の論理〉と助詞』. 環(4).
- 浅利誠. (2008). 『日本語と日本思想』. 藤原書店.
- 阿部潔. (1998). 『公共圏とコミュニケーション』. ミネルヴァ書房.
- 有賀喜左衛門. (1967). 「封建遺制と近代化」『有賀喜左衛門著作集 IV』. 未来社.
- アリストテレス. (1973). 『ニコマコス倫理学』. (加藤信朗, 訳) 岩波書店.
- アンダーソン, ベネディクト (2007) 『定本 想像の共同体』. 書籍工房早山.
- 石川淳志・高橋明善他 (編). (1983). 『現代日本の地域社会』. 青木書店.
- 石田雄・姜尚中. (1997). 『丸山眞男と市民社会』. 世織書房.
- 磯村英一. (1953). 「都市の社会集団」. 『都市問題』第 44 巻 第 10 号.
- 磯村英一 (編). (1983). 『コミュニティの理論と政策』. 東海大学出版会.
- 磯村英一・鶴飼信成・川野重任. (1971). 『都市形成の倫理と住民』. 東京大学出版会.
- 稲葉三千男. (1992). 『コミュニケーションの総合理論』. 創風社.
- 稲葉振一郎. (1999). 『リベラリズムの存在証明』. 紀伊國屋書店.
- 井上達夫. (1986). 『共生の作法』. 創文社.
- 井上達夫. (2001). 『現代の貧困』. 岩波書店.
- 井上達夫・名和田是彦・桂木隆夫. (1992). 『共生への冒険』. 毎日新聞社.
- 岩岡中正, 伊藤洋典 (共同編集). (2004). 『「地域公共圏」の政治学』. ナカニシ出版.
- 岩崎信彦他編. (1989). 『町内会の研究』. お茶の水書房.
- 岩崎信彦他編. (1999). 『復興・防災まちづくりの社会学』. 昭和堂.
- ヴァインマイヤー, エルマー. (1995). 「西田とハイデッガ：比較哲学の試み」. 『思想』(No.857), 88-106.
- ウィリアムズ, バーナード. (1993). 『生き方について哲学は何が言えるか』. (森際康友・下川潔, 訳) 産業図書.
- ヴェーバー, マックス. (2010=1920) 『プロテスタンティズムと資本主義の精神』 日経 BP 社.
- 上田閑照. (1994). 『経験と自覚：西田哲学の「場所」を求めて』. 岩波書店.
- 上田閑照. (1995). 「西田幾多郎：『あの戦争』と『日本文化の問題』」. 『思想』(No.857),

107-133.

上田閑照. (1997). 『ことばの実存：禅と文学』. 筑摩書房.

ウォルツァー, M. (1999). 『正義の領分：多元性と平等の擁護』. (山口晃, 訳) 而立書房 .

内村博信. (2009). 『討議と人権』. 未来社.

宇野重規. (2009). 「丸山眞男における三つの主体像」. 小林正弥編, 『丸山眞男論』 東京大学出版会.

宇野重規. (2013). 『民主主義のつくり方』. 筑摩書房.

遠藤克彦. (2007). 『コミュニケーションの哲学：ハーバーマスの語用論と討議論』. 世界書院.

大隈和雄・平石直昭 (編). (2002). 『思想史家丸山眞男論』. ペリカン社.

大澤真幸. (2006). 「近代の行方：歴史意識を手がかりに」. 『思想』 (No.988), 89-103.

オースティン, J. L. (1978). 『言語と行為』. (坂本百大, 訳) 大修館書店.

大橋良介. (1995). 「群論的世界」. 『思想』 (No.857), 56-70.

大峰顯. (1995). 「西田幾多郎と夏目漱石：その詩的世界の意義」. 『思想』 (No.857), 181-198.

奥井復太郎. (1953). 「近隣社会の組織化」. 『都市問題』 第 44 巻 第 10 号.

奥田道大. (1971). 「コミュニティ形成の論理と住民意識」『都市形成の論理と住民』. 東京大学出版会.

奥田道大. (1971). 「住民意識と行政需要」. 著: 磯村英一・鶴飼信成・川野重任 (編), 『都市形成の論理と住民』. 東京大学出版会.

奥田道大. (1983). 『都市コミュニティの理論』. 東京大学出版会.

奥田道大. (2004). 『都市コミュニティの磁場』. 東京大学出版会.

奥田道大・大森彌・越智昇他. (1982). 『コミュニティの社会設計』. 有斐閣.

奥野信宏・栗田卓也. (2010). 『新しい公共をになう人びと』. 岩波書店.

ガーフィンケル, ハロルド. (1987). 『エスノメソドロジー』. (山田富秋; 好井裕明; 山崎敬一, 訳) せりか書房.

嘉田由紀子. (1997). 「生活実践からつむぎ出される重層的所有観：余呉湖周辺の共有資源の利用と活用」. 『環境社会学研究』 (3), 72 - 85.

片桐正隆. (2006). 『認知社会学の構想：カテゴリー・自己・社会』. 世界思想社.

金子郁容. (2002). 『コミュニティ・ソリューション』. 岩波書店.

- 柄谷行人. (2006). 「丸山眞男とアソシエーションイズム」. 『思想』 (No.988), 54-69.
- 荻部直. (2006). 「回想と忘却：丸山眞男の『神皇正統紀』論をめぐって」. 『思想』 (No.988), 26-35.
- 川崎修. (1998). 「解説」『忠誠と反逆』. ちくま学芸文庫.
- 川本隆史. (1995). 『現代倫理学の冒険』現代自由学叢書. 創文社.
- カント, I. (1998=1952=1785). 『道徳形而上学の基礎づけ』.(宇都宮芳明, 訳) 以文社.
- カント, I. (2004=1787). 『純粹理性批判』.(宇都宮芳明, 訳) 以文社.
- カント, I. (2004=1963=1788). 『実践理性批判』.(宇都宮芳明, 訳) 以文社.
- 菊池理夫. (2004). 『現代のコミュニタリアニズムと「第三の道」』. 風行社.
- 北田曉大. (2003). 『責任と正義：リベラリズムの居場所』. 勁草書房.
- 木前利秋. (2009). 「自己反省の変容」. 『季報 唯物論研究』, 37-45.
- 木村大治. (2003). 『共在感覚』. 京都大学学術出版会.
- 木村敏. (1976). 『人と人との間：精神病理学的日本論』. 弘文堂.
- 木村敏. (1987). 「自己の病理と〈絶対の他〉」. 『現代思想』10月号, 204 - 219.
- 木村敏. (1995). 「西田哲学と医学的人間学」. 『思想』 (No.857), 71-87.
- 木村敏. (2005). 『関係としての自己』. みすず書房.
- 木村敏. (2005=1988). 『あいだ』. ちくま学芸文庫.
- キャルホーン, C.(編). (1999). 『ハーバーマスと公共圏』.(新田滋・山本啓, 訳) 未来社.
- 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.
- 九鬼周造. (1981). 『九鬼周造全集』 (第 3 巻). 岩波書店.
- 黒住真. (2006). 『複数性の日本思想』. ペリかん社.
- 久野収・鶴見俊輔・藤田省三. (2010). 『戦後日本の思想』. 岩波現代文庫.
- 倉沢進・秋元津郎編著. (1990). 『町内会と地域集団』. ミネルバ書房.
- クロスリー, N. (2003). 『間主観性と公共性：社会生成の現場』.(西原和久, 訳) 新泉社.
- クニール, ゲオルク, ナセヒ, アルミン. (1995). 『ルーマン社会システム理論』.(館野受男, 池田貞夫, 野崎和義, 訳) 新泉社.
- 桑子敏雄. (2012). 「トキの野生復帰と『談義』の哲学」. 『図書』12月号, 8-13.
- 氣多雅子. (2011). 『西田幾多郎「善の研究」』. 晃洋書房.
- コーエン, A.P. (2005). 『コミュニティは創られる』.(吉瀬雄一, 訳) 八千代出版.
- 古賀敬太. (2007). 『シュミット・ルネッサンス：カール・シュミットの概念的思考に即し

- て』．風行社.
- 小林敏明. (1997). 『西田幾多郎他姓の文体』．太田出版.
- 小林敏明. (2010). 『「主体」のゆくえ：日本近代思想史への一視覚』．講談社.
- 小林敏明. (2011). 『西田幾多郎の憂鬱』．岩波書店.
- 小林正弥 (編). (2002). 『丸山眞男論—主体的作為、ファシズム、市民社会—』．
- 小林正弥. (2009). 「丸山眞男と公共哲学」 小林正弥編, 『丸山眞男論』東京大学出版会.
- 小林正弥. (2009). 「丸山眞男の思想的発展」 小林正弥編, 『丸山眞男論』東京大学出版会.
- 古屋野正伍・中村八朗・奥田道大他. (1975). 『現代日本のコミュニティ』.(国民生活センター編) 川島書店.
- 今野裕昭. (1986). 「都市の住民運動と住民組織:神戸市真野地区の『まりづくり』運動」．東北大学教育学部研究年報 第 34 集, 51-106.
- 今野裕昭. (1992). 「都市コミュニティ形成と住民意識に関する一考察」．『社会学評論』Vol.43. No.3, 285-303.
- 今野裕昭. (2001). 『インナーシティのコミュニティ形成:神戸市真野住民のまちづくり』．東信堂.
- 斉藤純一. (2003). 『親密圏のポリティクス』．ナカニシヤ出版.
- 斉藤純一. (2004). 『公共性』．岩波書店.
- 斉藤純一. (2008). 『政治と複数性：民主的な公共性に向けて』．岩波書店.
- 佐伯胖. (1980). 『「きめ方」の論理：社会的決定理論への招待』．東京大学出版会.
- 酒井直樹・筒井清忠・間宮陽介他. (1993). 『日本社会科学の思想』岩波講座 社会科学の方法. 岩波書店.
- 酒井哲哉. (2006). 「国際政治論のなかの丸山眞男：大正平和論と戦後現実主義のあいだ」．『思想』(No.988), 5-25.
- 坂部恵. (1994). 「西田哲学と他者の問題：『私と汝』をめぐる」『西田哲学:没後 50 年記念論集』創文社.
- 佐久間鼎. (1983). 『現代日本語の表現と語法』．くろしお出版.
- 佐々木毅・金康昌 (編). (2001). 『公と私の思想史』公共哲学 1．東京大学出版会.
- 佐々木毅・金康昌 (編). (2002). 『中間集団が開く可能性』公共哲学 7. 東京大学出版会.
- 笹倉秀夫. (1988). 『丸山眞男論ノート』．みすず書房.
- 佐藤卓己. (2008). 『輿論と世論』．新潮選書.

- 佐藤慶幸. (2002). 『NPOと市民社会』. 有斐閣.
- 佐藤慶幸. (2009). 「ブルジョア・カテゴリーを超えた『市民社会』概念」. 『季報 唯物論研究』, 26-36.
- 佐藤慶幸他. (2003). 『市民社会と批判的公共性』. 文眞堂.
- サンデル, M. J. (1999). 『自由主義と正義の限界』 第2版. (菊池理夫, 訳) 三嶺書房.
- サンデル, M. J. (2010). 『これからの「正義」の話をしよう：いまを生き延びるための哲学』. (鬼澤忍, 訳) 早川書房.
- 篠原一. (2004). 『市民の政治学：討議デモクラシーとは何か』. 岩波書店.
- 篠原一 (編). (2012). 『討議デモクラシーの挑戦』. 岩波書店.
- シュッツ, アルフレッド. (1980). 『現象学的社会学』. (森川眞規雄, 浜日出夫, 訳) 紀伊國屋書店.
- シュミット, C. (1970). 『政治的なものの概念』. (田中浩・原田武雄, 訳) 未来社.
- 鈴木栄太郎. (1953). 「近代化と市民組織」. 『都市問題』 第44巻 第10号.
- 鈴木弘・倉沢進・秋元律郎. (1987). 『都市化の社会学理論：シカゴ学派からの展開』. ミネルヴァ書房.
- ステイヴェンス, ベルナール. (1995). 「京都学派の哲学」 岩田文昭訳. 『思想』 (No.857), 134-168.
- 関谷昇. (2009). 「丸山眞男における『作為』論の展開」. 小林正弥編, 『丸山眞男論』. 東京大学出版会.
- ソルニット R. (2010). 『災害ユートピア』. (高月園子, 訳) 亜紀書房.
- 孫 歌. (2006). 「丸山眞男における『政治』」. 『思想』 (No.988), 36-53.
- 高木鉦作. (2005). 『町内会廃止と「新生活共同体の結成」』. (東京市政調査会, 編) 東京大学出版会.
- 高倉節子. (1993). 『住民の意識構造とコミュニティ形成』. ぎょうせい.
- 高見勝利. (2006). 「丸山眞男の憲法論：宮沢俊義との関係」. 『思想』 (No.988), 104-119.
- 竹内整一・金泰昌 (編). (2010). 『「おのずから」と「みずから」のあいまい』. 東京大学出版会.
- 竹内整一. (2004). 『「おのずから」と「みずから」：日本思想の基層』. 春秋社.
- 武田清子 (編). (1961). 『思想史の考え方について—類型・範囲・対象—』. 創文社.
- 武田清子 (編). (1984). 『日本文化のかくれた形』. 岩波書店.

- 田島英一・山本純一 (編). (2009). 『協働体主義：中間組織が開くオルタナティブ』. 慶應義塾大学出版会.
- 辰巳伸知 (2011). 「ハーバマスのもう一つの自然」 佛大社会学 第 36 号.
- 田中重好. (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.
- 田中義久. (1990). 『行為・関係の理論：現代社会と意味の胎生』. 勁草書房.
- 田村哲樹. (2008). 『熟議の理由：民主主義の政治理論』. 勁草書房.
- 都築勉. (2006). 「政治社会の内部と外部：丸山眞男の位置をめぐって」. 『思想』 (No.988), 146-162.
- 津田左右吉. (1978). 『文学に現われたる我が国民思想の研究』 1 - 9. 岩波書店.
- テイラー, チャールズ. (2010). 『自我の源泉』. (下川潔・桜井徹・田中智彦, 訳) 名古屋大学出版会.
- テイラー, チャールズ. (2011). 『近代：想像された社会の系譜』. (上野成利, 訳) 岩波書店.
- デランティ, G. (2004). 『グローバル時代のシチズンシップ：新しい社会理論の地平』. (佐藤康行, 訳) 日本経済評論社.
- デランティ, G. (2006). 『コミュニティ：グローバル化と社会理論の変容』. (山之内靖・伊藤茂, 訳) NTT出版.
- 時枝誠記. (1941). 『国語学原論：言語過程説の成立とその展開』. 岩波書店.
- 鳥越皓之. (1994). 『地域自治会の研究：部落会・町内会・自治会の転回過程』. ミネルヴァ書房.
- 中岡成文. (2003). 『ハーバーマス』. 講談社.
- 仲正昌樹. (2009). 「ハーバマスとロールズ」. 『季報 唯物論研究』, 46-57.
- 中村雄二郎. (1979). 『共通感覚論』. 岩波書店.
- 中村雄二郎. (1983). 『西田幾多郎』. 岩波書店.
- 中村雄二郎. (1987). 『西田哲学の脱構築』. 岩波書店.
- 中村雄二郎. (1995). 「西田哲学と日本の社会科学」. 『思想』 (No.857), 5-22.
- 中田実 編集代表. (1996). 『町内会・自治会の新展開』. 自治体研究社.
- ナセヒ, アルミン. (2002). 『リスク：制御のパラドクス』. (土方透, 訳) 新泉社.
- 名和田是彦. (1998). 『コミュニティの法理論』. 創文社.
- 名和田是彦. (2009). 「近年の日本におけるコミュニティの制度化とその諸類型」. 著: 名和田是彦 (編), 『コミュニティの自治』.

- 名和田是彦.(2009).「現代コミュニティ制度論の視角」. 著: 名和田是彦 (編),『コミュニティの自治』. 日本評論社.
- 西尾勝・小林正弥・金康昌 (編).(2004).『自治から考える公共性』公共哲学 11. 東京大学出版会.
- 西田幾多郎.(1965).『西田幾多郎全集』(第 1 巻). 岩波書店.
- 西田幾多郎.(1978).『西田幾多郎全集』(第 5 巻, 第 14 巻). 岩波書店.
- 新田義弘.(1995).「学問としての西田哲学: 非・対称性の現象学」.『思想』(No.857), 23-37.
- 新田義弘.(2013).『現象学』. 講談社学術文庫.
- 野家啓一.(1955).「歴史の中の科学: 西田幾多郎の科学哲学」.『思想』(No.857), 38-55.
- 野家啓一.(1994).「歴史の中の身体: 西田哲学と現象学」. 著:『西田哲学: 没後五十年記念論文集』(ページ: 75-100). 創文社.
- バーガー, ピーター, ルックマン, トーマス.(2003).『現実の社会的構成: 知識社会学論考』.(山口節郎, 訳) 新曜社.
- ハーバマス, J.(1994=1973).『公共性の構造転換』第 2 版.(細谷貞雄, 訳) 未来社.
- ハーバマス, J.(1985).『コミュニケーション的行為の理論』(上).(河上倫逸・M. フーフリフト・平井俊彦, 訳) 未来社.
- ハーバマス, J.(1986).『コミュニケーション的行為の理論』(中).(藤沢賢一郎・岩倉正・他, 訳) 未来社.
- ハーバマス, J.(1987).『コミュニケーション的行為の理論』(下).(丸山高司・丸山徳次・厚東洋輔・他, 訳) 未来社.
- ハーバマス, J・ルーマン, N.(1987).『批判理論と社会システム理論』.(佐藤嘉一・山口節郎・藤沢一郎, 訳) 木鐸社.
- ハーバマス, J.(1990).『ポスト形而上学 of 思想』.(藤沢賢一郎, 忽那敬三, 訳) 未来社.
- ハーバマス, J.(2000).『道德意識とコミュニケーション行為』.(三島憲一・中野敏男・木前利秋, 訳) 岩波書店.
- ハーバマス, J.(2002).『事実性と妥当性』上・下.(河上倫逸・耳野健二, 訳) 未来社.
- ハーバマス, J.(2004).『人間の将来とバイオエシックス』.(三島憲一, 訳) 法制大学出版局.
- ハーバマス, J.(2004).『他者の受容』.(高野昌行, 訳) 法政大学出版局.

- ハーバーマス, J. (2005). 『討議倫理』.(清水多吉・朝倉輝一, 訳) 法政大学出版局.
- ハーバマス, J. (2006). 『テキストとコンテキスト』.(佐藤嘉一・井上純一・赤井正二・他, 訳) 晃洋書房.
- ハーバーマス, J・ラッツィンガー, J. (2007). 『ポスト世俗化時代の哲学と宗教』.(三島憲一, 訳) 岩波書店.
- バウマン, ジグムント. (2008). 『コミュニティ：安全と自由の戦場』.(奥井智之, 訳) 筑摩書房.
- 粕谷信二. (2009). 「ハーバマスの挑戦とハーバマスへの挑戦」.『季報 唯物論研究』, 12-25.
- 橋本満弘・石井敏 (編). (1993). 『コミュニケーション論入門』. 桐原書店.
- 長谷部弘・高橋基康・山内太 (編). (2009). 『近世日本の地域社会と共同性：近世上田領土塩尻村の総合研究 1』. 刀水書房.
- パットナム, R. D. (2001). 『哲学する民主主義』.(河田潤一, 訳) NTT 出版.
- パットナム, R. D. (2006). 『孤独なボーリング』.(柴内康文, 訳) 柏書房.
- 花田達郎. (1996). 『公共圏という名の社会空間』. 木鐸社.
- 花田達郎. (1999). 『メディアと公共圏のポリティクス』. 東京大学出版会.
- 林進編. (1988). 『コミュニケーション論』. 有斐閣.
- 原科幸彦 (編). (2005). 『市民参加と合意形成：都市と環境の計画づくり』. 学芸出版社.
- 檜垣立哉. (2011). 『西田幾多郎の生命哲学』. 講談社学術文庫.
- 東島誠. (2000). 『公共圏の歴史的創造：江湖の思想へ』. 東京大学出版会.
- 平岩直昭. (2009). 「丸山眞男の『市民社会』論」. 小林正弥 (編), 『丸山眞男論』 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.
- 平松義郎. (1988). 『江戸の罪と罰』. 平凡社.
- 広井良典. (2001). 『定常型社会：新しい「豊かさ」の構想』. 岩波書店.
- 広井良典. (2009). 『グローバル定常型社会：地球社会の理論のために』. 岩波書店.
- 広井良典. (2009). 『コミュニティを問い直す：つながり・都市・日本社会の未来』. 筑摩書房.
- 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.
- フィッシュキン, ジェイムス S. (2011). 『人々の声が響き合うとき：熟議空間と民主主義』.

- (岩木貴子, 訳) 早川書房.
- ブーバー, M. (1961). 『人間とは何か』.(児島洋, 訳) 理想社.
- ブーバー, M. (1978=1923). 『我と汝』.(田口義弘, 訳) みすず書房.
- 深田博己. (1998). 『インターパーソナルコミュニケーション』. 北大路書房.
- フッサール, E. (2001=1950). 『デカルト的省察』.(浜渦辰二, 訳) 岩波書店.
- 船橋晴俊・壽福眞美 (編). (2013). 『公共圏と熟議民主主義』. 法政大学出版局.
- ブルデュー, ピエール. (1990). 『ディスタンクシオン：社会的判断力批判』 1,2. (石井洋二郎, 訳) 早川書房.
- フレイザー, N. (1999). 「公共圏の再考：既存の民主主義の批判のために」. 著: キャルホーン, C (編), 『ハーバマスと公共圏』 (山本啓・新田滋, 訳).
- ベック, ウルリヒ. (1998). 『危険社会：新しい近代への道』.(東廉監訳) 法政大学出版会.
- ベルク, オギュスタン. (1988). 『風土の日本：自然と文化の通態』.(篠田勝英, 訳) 筑摩書房.
- ベルク, オギュスタン. (2002). 『風土学序説：文化をふたたび自然に、自然をふたたび文化に』.(中山元, 訳) 筑摩書房.
- 千川剛史. (2003). 『公共圏とデジタル・ネットワーキング』. 法律文化社.
- 前田勉. (2009). 『江戸後期の思想空間』. ペリかん社.
- 町村敬志・吉見俊哉 (編). (2006). 『市民参加型社会とは』. 有斐閣.
- マッキーヴァー, R.M. (2009=1924). 『コミュニティ』.(中久郎・松本通晴, 訳) ミネルヴァ書房.
- 松原治郎. (1978). 『コミュニティの社会学』. 東京大学出版会.
- 間宮陽介. (1998). 「公共空間序論」. 『神奈川大学評論』 29.
- 間宮陽介. (2007=1999). 『丸山眞男：日本近代における公と私』. ちくま学芸文庫.
- マラルド, ジョン・C・. (1995). 「世界文化の問題：西田の国家と文化の哲学の体得」(山本誠作訳). 『思想』 No.857, 169-180.
- 丸山眞男. (1961). 『日本の思想』. 岩波新書.
- 丸山眞男. (1992). 『忠誠と反逆』. 筑摩書房.
- 丸山眞男. (1992). 『忠誠と反逆』. ちくま学芸文庫.
- 丸山眞男. (1996). 『丸山眞男集』 (第 1-16 巻). 岩波書店.
- 丸山眞男. (1998). 『丸山眞男講義録』 (第 1-7 冊). 東京大学出版会.

- 丸山眞男. (1998). 『自己内対話』. みすず書房.
- 丸山眞男. (2006=1964). 『現代政治の思想と行動』. 未来社.
- 丸山眞男. (2008=1952). 『日本政治思想史研究』. 東京大学出版会.
- ミード, G.H. (1995). 『精神・自我・社会』. (河村望, 訳) 人間の科学社.
- ミード, G.H. (2001). 『社会心理学講義・社会的自我』. (河村望, 訳) 人間の科学新社.
- 三上直之. (2012). 「平成 23 年度札幌市大学提案型共同研究報告書: 市政への市民参加の推進と討論型世論調査」.
- 見田宗介. (1984). 『宮沢賢治: 存在の祭りの中へ』. 岩波書店.
- 源了圓. (1995). 「近代日本における伝統観と西田幾多郎—エリオットの伝統論との出会い—」. 『思想』 (No.857), 199-210.
- 三宅芳夫. (2006). 「丸山眞男における『自由』と『社会主義』」. 『思想』 (No.988), 70-88.
- 宮本常一. (1984). 『忘れられた日本人』. 岩波文庫.
- メルッチ, A. (1997). 『現代に生きる遊牧民: 新しい公共空間の創出に向けて』. (山之内 靖他, 訳) 岩波書店.
- メルロー＝ポンティ, M. (1967=1945). 『知覚の現象学』 1. (竹内芳郎、小木貞孝, 訳) みすず書房.
- メルロー＝ポンティ, M. (1974=1945). 『知覚の現象学』 2. (竹内芳郎、木田元、宮本忠雄, 訳) みすず書房.
- メルロー＝ポンティ, M. (1979=1968). 『言語と自然』. (滝浦静雄、木田元訳, 訳) みすず書房.
- メルロー＝ポンティ. (1966). 『眼と精神』. (滝浦静雄・木田元, 訳) みすず書房.
- 森有正. (1976). 『思索と経験をめぐって』. 講談社.
- 森有正. (1977). 『経験と思想』. 岩波書店.
- 森有正. (1979). 『森有正全集』 (第 1 2 巻). 筑摩書房.
- 森傑. (2012). 「集団移転の合意形成」. 『ガバナンス』 No.137, 26-29.
- 森英樹 (編). (2003). 『市民的公共圏形成の可能性: 比較憲法的研究をふまえて』. 日本評論社.
- 安永寿延. (1976). 『日本における公と私』. 日本経済新聞社.
- 柳瀬昇. (2013). 「公共政策の形成への民主的討議の場の実装: エネルギー・環境の選択肢に関する討論型世論調査の実施と概況」. 駒澤大学法学部研究紀要 71, 53 - 186.

- 山口節郎. (1982). 『社会と意味：メタ社会学的アプローチ』. 勁草書房.
- 山崎丈夫. (2003). 『地域コミュニティ論：地域住民自治組織と NPO、行政の協働』. 自治体研究社.
- 山本史華. (2006). 『無私と人称』. 東北大学出版会.
- 遊佐道子. (1995). 「アメリカで西田研究を考える」. 『思想』 (No.857), 221-235.
- 好井裕明 (編). (1992). 『エスノメソドロジーの現実：せめぎあう「生」と「常」』. 世界思想社.
- 吉田純. (2000). 『インターネット空間の社会学』. 世界思想社.
- 吉原直樹. (1975). 『地域社会と地域住民組織：戦後自治会へ一視点』. 八千代出版.
- 吉原直樹. (1989). 『戦後改革と地域住民組織：占領下の都市町内会』. ミネルヴァ書房.
- 吉原直樹. (2004). 『時間と空間で読む近代の物語：戦後社会の水脈をさぐる』. 有斐閣.
- 吉原直樹. (2011). 『コミュニティ・スタディーズ』. 作品社.
- 米原謙. (2006). 「丸山眞男と社会主義：いくつかの断面」. 『思想』 (No.988), 120-145.
- ライター, K. (1987). 『エスノメソドロジーとは何か』. (高山眞知子, 訳) 新曜社.
- レヴィナス, エマニュエル. (1977). 『フッサールとハイデガー』. (丸山静, 訳) セリカ書房.
- ロールズ, ジョン. (2010=1999). 『正義論』. (川本隆史・福間聡・神島裕子, 訳) 紀伊國屋書店.
- 鷺田清一. (2013). 『ひとの現象学』. 筑摩書房.
- 和辻哲郎. (1962). 『和辻哲郎全集 第4巻』. 岩波書店.
- 和辻哲郎. (1979). 『風土:人間学的考察』. 岩波書店.
- 和辻哲郎 (解説 米谷雅史). (2000). 『和辻哲郎「人間存在の倫理学」』 京都哲学撰書 第八巻. 燈影舎.

- エネルギー・環境の選択肢に関する討論型世論調査実行委員会. (2012 年 8 月 27 日). 「エネルギー・環境の選択肢に関する討論型世論調査 調査報告書」.
- コミュニティ問題小委員会報告. (1969 年 9 月 29 日). 『コミュニティ：生活の場における人間性の回復』. 国民生活審議会調査部改編.
- DP 慶應義塾大学 DP 研究センター. (2013 年 1 月 14 日). 「わが国におけるこれまでの討論型世論調査」. <http://keiodp.sfc.keio.ac.jp>

- 阪神復興支援NPO編集. (1995). 『真野まちづくりと震災からの復興』. 自治体研究社.
- 立命館大学震災復興研究プロジェクト[編]. (1998). 『震災復興の政策科学：阪神・淡路大震災の教訓と復興への展望』. 有斐閣.
- Benhabib, S. (1992). Model of Public Sphere: Hanna Arendt, the Liberal Tradition, and Jurgen Habermas. In C. Calhoun (Ed.), *Habermas and the Public Sphere* (pp. 73-98). The MIT Press.
- Benhabib, S. (Ed.). (1996). *Democracy and Difference: Contesting the Boundaries of Political*. Princeton University Press.
- Benhabib, S. (2006). *Another Cosmopolitanism*. Oxford University Press.
- Benhabib, S. (Ed.). (2010). *Politics in Dark Times: Encounters with Hannah Arendt*. Cambridge University Press.
- Borradori, G. (2003). *Philosophy in a Time of Terror: Dialogue with Jurgen Habermas and Jacque Derreda*. The University of Chicago Press.Ltd.
- Calhoun, C. (Ed.). (1992). *Habermas and the Public Sphere*. MIT Press.
- Choen, A. P. (1985). *The Symbolic Construction of Community*. Tavistock Publications.
- Crossley, N. (1996). *Intersubjectivity: the Fabric of Social Becoming*. London Sage Publications.
- Crossley, N., & Robert, J. M. (Eds.). (2004). *After Habermas: New Perspective on the Public Sphere*. Oxford: Blackwell.
- Eley, G. (1992). Nation, Public, and Political cultures: Placing Habermas in the Nineteenth Century. In C. Calhoun (Ed.), *Habermas and the Public Sphere*. The MIT Press.
- Fishikin, S. J. (2009). *When the People Speak : Deliberative Democracy and Public Consultation*. Oxford Oxford University Press.
- Frazer, N. (1992). Rethinking the Pulic Sphere: A contribution to the Critique of Actually Exsiting Democracy. In C. Calhoun (Ed.), *Habermas and the Public Sphere* (pp. 109-142). The MIT Press.
- Gillegan, C. (1982). *In a Different Voice: Psychological Theory and Women's Developemnt*. Harvard Univercity Press.

- Goode, L. (2005). *Jurgen Habermas: Democracy and the Public Sphere*. Pluto Press.
- Habermas, J. (1987). *The Theory of Communicative Action* (Vol. 1). (T. McCarthy, Trans.) Beacon Press.
- Habermas, J. (1987). *The Theory of Communicative Action* (Vol. 2). (T. McCarthy, Trans.) Beacon Press.
- Habermas, J. (1989, July). Towards a Communication-Concept of Rational Collective: A Thought-Experiment. *Ratio Juris*, Vol.2 (No.2), 144-54.
- Habermas, J. (1990). *Moral Consciousness and Communicative Action*. (C. Lenhardt, & S. W. Nicholsen, Trans.) The MIT Press.
- Habermas, J. (1991). *The Structural Transformation of the Public Sphere*. (T. Burger, Trans.) The MIT Press.
- Habermas, J. (1991=2005). *Erläuterungen zur Diskursethik. [Justification and Application: Remarks on Discourse Ethics]*.
- Habermas, J. (1996). *Between Facts and Norms*. (W. Rehg, Trans.) The MIT Press.
- Habermas, J. (1996=2004). *Die Einbeziehung des Anderen. [The Inclusion of the Others]*.
- Habermas, J. (1998). Reply to Symposium Participants, Benjamin N. Cardozo School of Law. In M. Rosenfeld, & A. Arato (Eds.), *Habermas on Law and Democracy : Critical Exchange*. University of California Press.
- Habermas, J. (1996). Three Normative Models Of Democracy. In Benhabib(ed.) *Democracy and Difference: Contesting the Boundaries of Political*. Princeton University Press.
- McCarthy, T. (1998). Legitimacy and Diversity: Dialectical Reflections on Analytical Distinction. In M. Rosenfeld, & A. Arato (Eds.), *Habermas on Law and Democracy: Critical Exchange*. University of California Press.
- Mellucci, A. (1996). *Challenging codes : Collective Action in the Information Age*. Cambridge University Press.
- Pateman, C. (1988). *The Sexual Contract*. Stanford University Press.
- Rawls, John. (2005). *Political liberalism*. Columbia University Press.
- Rosenfeld, M., & Arato, A. (Eds.). (1998). *Habermas on Law and Democracy: Critical Exchanges*. University of California Press.

- Sandel, M. J. (1998). *Liberalism and Limits of Justice*. Cambridge University Press.
- Schutz, A., & Luckmann, T. (1995(=1973)). *The Structures of the Life-World*. (R. M. Zaner, & H. Engelhardt, Jr., Trans.) Northwestern University Press.
- Strawson, P. F. (1974). *Freedom and Resentment and Other Essays*. Methuen.
- Taylor, Charles. (2004) *Modern Social Imaginaries*. Duke University Press.
- Theunissen, Michael. (1984). *The Other : Studies in the Social Ontology of Husserl, Heidegger, Sartre, and Buber*. (C. Macann, Trans.) The MIT Press.
- Williams, B. (1985). *Ethics and the Limits of Philosophy*. Harvard University Press.