

研究会報

No. 16

現代リベラリズムの地平

— 『共生の作法』を読む —

2001年5月

21世紀の共産主義運動を考える研究会

目次

| | | |
|--------------------|---------------------|----|
| 井上達夫『共生の作法』への感想メモ | 白井 順 | 一 |
| 今日の心理主義化する社会をどう読むか | 北村 裕 | 五 |
| 会話の作法に関するメモ | 津村 洋（『国際主義』編集会議） | 八 |
| 選挙と市民運動 | 早見慶子 | 一五 |
| 『共生の作法』第五章のレポート | 津田仙好 | 二〇 |
| 自由主義・リベラリズムとマルクス主義 | 旭凡太郎（プロレタリア通信編集委員会） | 二六 |
| モダンからポストモダンへの考え方 | 植村 泰（絵かき） | 四三 |
| 『共生の作法』（井上達夫）研究ノート | 村瀬大観（共産同・プロ戦編集委） | 六八 |

井上達夫『共生の作法』への感想メモ

白井 順

●音引きカタカナ化

「軽薄さが、軽やかさという積極的価値に転換された現在の文化状況（「軽チャー」）の下では、正義という超重量級の概念について、何ごとかをまともに語ろうとする者は、内心の面映ゆい気分を克服する気力を要するとともに、「セーギの味方」なる栄えある称号を授与されるのを覚悟しなければならない」（井上、〇頁）。

1986年、初版刊行時の時代背景を考えてみよう。井上の想定する「月光仮面」の「セーギ」の時代とは、直接には、浅田彰やニューアカデミズムに代表された、相対化、逃走、ずらし、差異、「軽チャー」などのキーワードで括られる時代のことだったろう。「正義」も「労働」も「主体」も、かつてリアルだったかのようなカテゴリーたちが色あせてゆくといい、「正義」の「セーギ」化の時代に対する井上の違和感ないし批判は、ふたつの側面をもっている。

ひとつは、蔓延する相対主義への批判。
そしてもうひとつは、それを生み出す土壌の問題だ。

はじめのほうは、文字通り個別への解体に抗して超重量級の「正義」の概念について語ろうとしていること。ラジカル民主主義のムフからさえ「C・シユミットの問題」が出てくる。ただし、かつてなら「民族精神」や「国家理念」などとすんなりいえたものでも、「集合的アイデンティティ」など、カテゴリーのデフレ・スパイラルとでもいうべき抽象化、漂白化が進行していた。

もうひとつのほうは、普遍も個別もコミで浮遊化、カタカナ化、空洞化しているということ。「現実性の指標の喪失」（ムフ）の時代、言語論的相対論や関係論がすんなりとうけいれられる時代ということだ。古典的な実体観が疑われる。高度大衆消費社会。これも1986年の井上の直接の対決相手（「軽チャー」）ばかりではなく、より普遍的な広がりをもっていた。

井上は、このいわばぶよぶよとした無重力状態の土壌の上に、普遍性としての超重量級の正義をたてようとする。何の疑問もなく普遍性をたてることはもはやできないが、かといって単なる相対主義や、解体化にも組み込まないとする（このあたりは第五章での「会話としての正義」と「普遍主義的要請」との2面につながってくるだろう）。それらを放棄するのではなく、新たにその独自の界（GROUND）を確定しようとする。以上の状況

認識の下に、井上は、論理整合性による証明ゲーム、すなわち学術的方法によって超重量級の正義の枠組みを確定しようとしたのだ。いずれにせよ井上の場合、超重量級の正義を語るにも、ここまで降りてから、大前提そのものから始めなければならなくなっている。この限りでは、マル経での労働や生産の置かれた状態とも対応関係にあるだろう（「汗仕事」が月光仮面の「セーギ」化する）。

こちらのモチーフからいえば、労働、生産、知性などと同じ状況に正義もまた置かれていようと思えたのだ。月光仮面の正義も鳥羽一郎の演歌のような赤銅色の男の汗も、共にそのままでは成り立たなくなつたのだ。そのままでは、あとは水川きよしの「半次郎」のように「書割り」化するほかないのだ。労働については、うなら、古典的な資本主義社会では、労働とは何であるかなどは、あたりまえすぎて処上に上らなかつたわけで、価値尺度の「骨髄を抜かれ」た高度大衆社会の現実によって、問題設定の土俵が与えられたのだ。根を持たないかのような諸行為までも労働とよんでしまえるような、それら諸行為を人類史のなかでまっとうに位置づけられるような労働観が求められていたのだ。つまりこの大衆社会の、都市生活者の、「贅肉」の、「あらゆる社会に通ずるような実体的な根拠を持たない」とされてきた「流通」の、正当化原理としての関係論的な労働価値説の必要性である。

● 普遍主義的要請

第二章から第四章まではさまざまな批判が並ぶ。エゴイズムの立場からの正義批判への反批判や、エゴイズムの延長上にたてられた正義観への批判、などなど。正義にまつわるエキゾチシズム、

● 井上の「会話」

第五章でのカテゴリー間の関係を少し整理してみよう。

まず統一性と社交体。「統一性は特定の共通の目的によって結ばれた「実体的連合」であり、そこではすべての成員と資源を共通目的のために動員する「目的支配」が貫徹される。これに対して、社交体とは、実体的目的から独立した抽象的・形式的準則、即ち、いかなる目的を（何を）追求すべきかではなく、それをいかなる仕方で（いかに）追求すべきかに関わる「品行の規範」を共有することによって結ばれた、「形式的連合」である（95頁）。「この正義の構想がリベラリズムの社会像とする社交体は、オーケストラが近代ヨーロッパ国家を説明し評価するための二つの対立・競合するモデルの一つとして呈示したものである。しかし、社交体モデルは記述的にも、規範的にも特殊ヨーロッパ（西欧）的伝統の内部でしか妥当性をもたないというわけではない。それは独立自営農民と心中する必要はない」（92頁）。

実践知、その形式的性格。「この行為の理解は目的手段連関の単なる観照的考察によってではなく、人から人へとその「コツ」が伝えられて行く「自転車乗りの伝統」に、即ち、一つの人間的「実践」に自ら参与することによってのみ、得られるのである。ギルバート・ライルに従つてこのような「コツ」を「実践知」と呼びたい。「実践知のこの形式性・目的独立性は、実践知が完全な明示化の不可能なほど複雑な一般の適用可能性をもつルールを使用する能力であることを示している」（94-95頁）。

行動と営為。「オーケストラは人間の行為を、何らかの特定の目的の追求という観点から見るとき、これを「行動」と呼び、何らかの実践知の体現という観点から見るときこれを「営為」と呼んで区別している」（95頁）。

会話とコミュニケーション。「会話とは異質な諸個人が異質

中途半端な思い込みや、感情移入による中途半端な「正義」再生の試み、あるいは「正義」批判の試み、要するに夾雑物を批判するという意味では役に立つのだろう。ただし第二章から第四章までの中味の当否をすつとばし、仮に井上の論証を認めたとしても、その結果、出てくる正義とは何なのか？

ひとつだけ、102頁あたりの例をとりあげてみる。「特定個人を資格その他の普遍的特徴によってではなく、その個性性によって、他の個人と差別して取り扱う」ならば、正義の普遍主義的要請に反するだろうが、同じく普遍主義的要請にかなう命題AとBとの関係ならどうなるか。つまり「井上達夫はすべての税および公役を免除される」と「内閣総理大臣はすべての税および公役を免除される」との関係は、普遍主義的要請にかなうか否かという定義上は、明快に説明できるだろう。しかしたとえば「内閣総理大臣はすべての税および公役を免除される」と「内閣総理大臣はすべての税および公役を二倍負担される」との関係ならどうなるだろうか。

結局は「このように、普遍的準則自体に適用された形式的正義理念は、かかる準則の選択を「実存的決断」や自明性の問題にすることを禁じ、それをより高次の普遍的準則によって正当化することを要求する。このような高次の準則をめぐって対立が生じた場合も同様である。この過程は一致できる原則が発見されるまで続く。従つて、正義に対する先のロス批判、即ち、正義は自己の要求を絶対化するイデオロギーであり、相互理解による理性的論議を不可能にするという批判は的を得ていない。むしろ、正義は論議の各参加者に、相手と共有できる原則に到達できるまで絶えず自己の主張の根拠を問い直すことを要求する理念なのである」（104頁）のように、「第五章 会話としての正義」での社交体や会話へと下駄を預けてしまつたのである。

性を保持しながら結合する基本的な形式である。「会話が異質者の結合を可能にするのは、それがコミュニケーションや言語ゲームとは異なり、共通の目的のための共通の行動計画の共同遂行ではないからである。会話は会話者に何かを分かつたり、何かを承諾させたり、何かへの感動を共有させたり、何か特定の役割を演じさせたりすること等々を本質的な目的としていない」（94頁）。「会話のこのような性格を理解するとき、会話が社交体のパラダイムであること、しかも、単なる言葉の連想以上の意味においてそうであることが承認される。これに対してコミュニケーションや言語ゲームは、もしそれらが会話の制約の下に置かれなければならないならば、見事な統一性のパラダイムを提供する」（95頁）。「会話が社交体のパラダイムであるとするならば、社交体を可能にする公民的営為の規範は、会話という営為を可能にしている我々の実践知に体現されている規範を反省的に析出することにより解明され得るだろう。この規範を「会話の作法」と呼びたい」（96頁）。

そして、正義と善。「従つて、我々は他者と会話を営み続ける限り、その他者との関係では普遍主義的要請の妥当を承認しており、且つそうせざるを得ない。エゴとデイケーの対話が決着を見ないまま永遠に続いたとしても、このことはデイケーにとつて自己の存在理由の危機の慢性化を意味しない。逆に、二人が永遠に未完の会話を営み続けるというまさにそのことによつて、エゴはデイケーの理念を生きてしまつていたのである」（96頁）。「他者との会話が個人の自己理解・自己解釈に様々な影響を与え、そして、その影響を認知するのは彼の独白である。従つて会話としての正義はこの領域を「善」に委ね、正義の普遍主義的管轄から外された自己決定の領域とする。この権限委譲によつて正義と自由との原理的な対立可能性が解消される」（96頁）。

以上の断片的な引用からでも、カテゴリー間の関係はおぼろげながら見えてくるだろう。「会話における語りと聞きは一つの筋書きの中の異なった役割ではなく、筋書きのない持続的営為の異なった断面である」(257頁)のように井上では会話は過程であり、コミュニケーションや言語ゲームのように、何らかの目的(たとえば、情報の伝達とか、表現とか)のための手段ではないということ。だからこそ二人が永遠に未完の会話を営み続けるというまさにそのことによって、エゴはディケーの理念を生きてしまっていることになる。

結局、井上のこのモデルでは「会話」は外部依存的で、社交体は外部に前提されている。手段としてのコミュニケーションとは区別された「会話」を、過程として、持続としてとらえることは間違いではないだろう。ただ「会話」の主体として自己充足的な諸個人間の直接的な関係が前提となっているぶんだけ、「会話の作法」や「自転車乗りの伝統」自体が外在的になってしまう。その理由のひとつとして、肝心のこの第五章で、第四章までクルルにきめていたかのような井上の超重量級の概念の論理展開に、井上流の「リベリズム」のナイーブさがかいま見えてくることがあるだろう。支持できるかは別にして、井上の人間くささが論理整合性を超えて強烈に現れてくる(「あてにならない充足よりも欲求を、不確実な成果よりも冒険を、宿よりも道中を、目的を達成するための手段についての熟慮よりも歩きながらの会話を、目的地への着き方についての指図よりは道路規制を愛好するような性向」、262頁)。それがこの第五章というわけなのだ。

今日の心理主義化する社会をどう読むか

北村 裕

1 はじめに

私は「研究会報」No.15で、感情労働とカウンセリングが今日果たしている役割について批判的なコメントを以下のように述べた。

近年、「心」や「人」と人の関係は商品化されており、「16世紀の工場労働者は肉体を酷使されていたが、今日対人サービス労働に従事する労働者は心を酷使されている」。それも、「労働者に求められているものは、表面的な作り笑いなどではなく、本物の気持ちとなってきた」。現代は感情が商品化された時代であり、感情文化を研究対象とする感情社会学は、「感情労働の疎外を暴き、職務と日常をはっきり分け、感情労働における演出性を自己の不誠実さとして引き受ける必要はないこと」を説得している。

しかし、「感情の商品化が、感情や心の偽造を人に強いることで、本来の感情への渴望を掻き立てているのだとすれば、カウンセリングはそうした渴きへの受け皿として機能するのみならず、積極的に本来の感情への希求を価値付けるものとなっている。

「本当の自分」がどこかに存在するという幻想が、この商品の消費を支えているわけで、このこともまた、カウンセリングに対して批判的にならざるを得ない理由となっている。

今回の研究会では、『共生の作法―会話としての正義―』(井上達夫著、創文社)をテキストとして取り上げた。私が分担したのは、第2章「エゴイズム」だが、十分に読み込むことが出来なかったため、この本の主題を述べている第5章「会話としての正義―リベリズム再考」のⅢ「社交体と会話」の紹介にとどめる。併せて、今日の社会を「心理主義化する社会」として分析している『自己コントロールの檻―感情マネージメント社会の現実』(森真一著、講談社選書メチエ、2000年11月)を紹介する。

2 「自己コントロールの檻」について

はじめにこの著者・森の提起する問題を見ておこう。

現代は心の危機の時代である」という。・・・「この」の専門家たちは、①「感情は危険なものだ」と強調する傾向にあること、②「感情は危険であるにもかかわらず、それをコントロールする力のない人が増えてきた」と自己コントロール能力低下を強調する傾向にあること、③「ここから、心の危機」という結論を導き出す傾向にあることである。・・・「ここから現代の少年たちは自分の感情をコントロールする能力が低下している」と言う結論・・・を導き出している。

という。

これに対して、森は、このような「キレる」人の増加というような社会的現象・問題を、

「それは自己コントロール能力の低下が原因というよりも、高度な自己コントロールの能力と技量が要請された結果だと思われる」と分析する。「現代社会は対人関係において高度の自己観察・自己コントロールを要請する社会であり、対人関係における高度な道徳を要請する社会だ」からなのである。つまり、「人格崇拜と合理化」という二つの道徳がより厳格化し、より高度な自己コントロールと感情マネジメントを個人々に要請しているから」と森は考えている。

森は、現在の社会を「心理主義化社会」としている。「心理主義化」とは、「心理学や精神医学の知識や技法が多くの人々に受け入れられることによつて、社会から個人の内面へと人々の関心が移行する傾向、社会的現象を社会からではなく個人々の性格や内面から理解しようとする傾向、および、『共感』や相手の『きもち』あるいは『自己実現』を重視する傾向」である。

この「心理主義化」を支えているものとして、「人格崇拜」と「合理化」(あるいは、「マクドナルド化」、Ritzer, G. 『マクドナルド化する社会』)があげられている。

最初の「人格崇拜」とは、「個人々が相互に相手の人格にまるで神の聖性が宿っているかのごとく敬意を表し、その尊厳を傷つけないように配慮しあうこと」を言う。すなわち、「人々はさまざまに方法で相手に敬意を表し、また相手の面子をつぶすような行為を回避する」。人々は、「人格崇拜の規範に従つて感情マネジメントをしているわけである」。

「合理化」のほうは、「マクドナルド化」とも呼ばれその基本原理は、「効率性」「計算可能性」「予測可能性」「テクノロジーによるコントロール」の4つからなる。つまり、人々がある目的を達成しようとするとき、関連する事柄を数量化し、規則や機械によつて関係者の行動をコントロールすることで、より効率的に、より予測可能な形で目的を達成しようとする」。

結合する義務論的な法則支配の理想が・・・会話という人間の営為に具現された異質な人格の共生の形式のうちに、現実的基礎をもち得ることを示そうとする(まえがき)ものである。このように井上は、「正義」という名の下に、我々はいたい人と人とのいかなる社会的結合様式を守ろうとしているのか、これを理解することが正義を探索するものの課題である(まえがき)と、問題を設定している。

ここで、「社会体 (societas)」とは、「いかなる目的を(何を)追求すべきかではなく、いかなる仕方で(いかに)追求すべきかに関わる『品行の規範』を共有することによつて結ばれた、『形式的連合』である」「そこでは・・・共通の品行規範の制約の下で、諸個人が自己の目的を自由に選択し追求することを可能にする『法則支配』が貫徹される」。

「社会体においては、統治者は共通の品行規範を体现する『法の維持・発展を図ることを任務としており、・・・共通の『準則』の保護者である」という意味において『施政者』である。施政者は・・・言わば、多様な生の物語が語り出される宴の主宰者である。『彼の関心は会食者たち(ともに生きる者たち)の作法にあり、彼の役目は会話を続けさせることであつて、何が話されるかを決めることではない』。

「オークション」において社会体の絆とされる品行規範はまさにある特徴的な営為すなわち「公民的営為」を構成する規範である。他者との異なりを恐れず、我が道を歩む者たちの共生を可能にする、ある作法の実践知がこの営為を支えている。

この社会体に、井上は「求められるべきリベラリズムの社会像の真髓」があるとしている。そして、「社会体を可能にする品行規範 公民的営為の規範」を、「人間の生の一つの基礎的な形式」である「会話」に求めている。

「会話」は「コミュニケーション」ではないとしてその根本的な

するとき、関連する事柄を数量化し、規則や機械によつて関係者の行動をコントロールすることで、より効率的に、より予測可能な形で目的を達成しようとする」。

このように、現代社会は「心理主義化は人格崇拜とマクドナルド化を高度化・厳格化し」、「高度な自己コントロールと感情マネジメントを要請」する社会なのである。最後に森は、「(心理学の) パワーは、心理学的知識を提供してきた人たちの思惑を超えて、人々の関係のあり方に働きかける・・・けれども、一つ一つそのパワーの作用を知り、心理学的知識と我々自身が作り出しているこの社会との関係を自覚すること、心理学者達が言うようなよりよい生き方へと心理学的知識を適応していくことが可能となつていくのではないだろうか」と、結んでいる。

いったい心理学にそのような力があるのだろうかというのが私の疑問である。現代社会へのオルタナティブは別のところから持つてくるしかないと思われ。

3 社会体と会話 (共生の作法第5章)

井上は、「リベラリズムの積極的社会像をマイケル・オークションの社会体のモデルに依拠して構想している(まえがき)。そして、「この社会体のパラダイムを、コミュニケーションや言語ゲームから区別された固有の意味での会話に求め、会話の作法に具現された正義の諸原則を、社会体を可能とする公民的営為の規範として把握する。このような会話としての正義の構想は・・・人と人との自立的結合様式を追求するものである・・・それは異質な人間が互いに他者を単なる手段としてではなく目的それ自体として扱いつつながら共に

相違としては、「コミュニケーション」は遂行されるが会話は遂行されない。会話は営まれるものである。あるいは、「コミュニケーション」は『行動』であるのに対し、会話は『営為』なのである。「会話は形式的・目的独立的であるというまさにそのことによつて、開放的である」「会話を営むというまさにそのことによつて、互いに相手を観察するべき客体としてでなく、話しかけられ聞かれ答え返さるべき人格として承認し合う社会的結合を享受する。会話は異質な諸個人が異質性を保持しながら結合する基本的な形式である」「会話は行動を共にする人間の結合ではなく、行動を異にしながら同じ共生の営為を営みつつける人間の結合である」。

井上は、「会話を可能にする我々の実践知の省察を媒介にしてそれらを社会体という一つの社会像のうちに統合し、これを自己の指導的・批判的理念とすること」さらにこの社会像の具体的含意を示すためのさまざまに理論構成においても会話のパラダイムを常に指針とすること、このような構想ないしプログラムを『会話としての正義』と名づけている。

「正義の命題『正義とは各人に彼の権利を帰さんとする普段にして恒常的な意思なり』は・・・会話の作法の骨格をなす相互性(公平性)原理と尊敬と配慮の原理」として解釈され得る命題なのである。

このように、井上は今日「コミュニケーション」や情報社会の問題に熱い関心が注がれているのとは裏腹に、会話の伝統に衰退の症候が見えていることを憂い、「会話の伝統の再生への訴え」を本書で主張しているのである。

[5.20.2001]

会誌の作法に関するメモ

津村 洋（『国際主義』編集会議）

1 はじめに・・・この研究会について

「90年代の共産主義運動を考える研究会」もほぼ十年の歴史が経過した。やはり90年代を終える地点、つまり、ここ1〜2年、この研究会をどうしていくのかという議論をもっとちゃんとやっておくべきだったし、この研究会報でも公表するべきだった。自分自身の反省を込めてそう思う。

90年代に限定した形式上の性格をいいかげんにあつかって存続させてきたこと自体よくなかったろう。とくに、99年の準備過程を経て、この研究会も一つの有力な母体となつて、2000年1月に『共産主義運動年誌』編集委員会が発足したこととの関係をきちんと整理しておくべきだった。『共産主義運動年誌』編集委員会が発足するに際し、はたして「90年代の共産主義運動を考える研究会」を存続する意味はどの程度あるのか、どうかと真剣に議論し、再考すべきであつたらう。

私自身はこれまで、研究会が従来のまま存続する意義をあまり実感できないままであつた。研究会を年誌編集委員会の活動の一環と

2 可謬性の自覚と信念体系の再組織化のために

して再定義・再組織するか、さもなくば解散していいのではなからうか、と考えもし、そう語ってきた。いずれにせよ、今16号に向けて、この10年間に研究会に関わつたすべての人々に、研究会をどうしていくかの議論を投げかけ、アンケートをとり、意見を集約するぐらいの特集を組んでもよかつたのではなかつたか・・・と考えている。

そんなわけでこの1年余りは研究会にはあまりきちんとは責任持つてかかわつてこれなかつた。だから、今回も原稿は書けないし、書かないつもりでいた。ところが、旭凡太郎さんの再三の要請もあり、引用+α程度のいいかげんな原稿ながら急ぎよ投稿することにした。

今回の研究会の検討テーマ、井上達夫著『共生の作法―会話としての正義』創文社1998は正直なところ、なんだか読み通す気がわいてこなかつた。共産主義や革命を夢想する発想からは、読み始

めてもリベラリズムに共感するパトスが湧き上がつてこないからだ。また、この著作を今回題材にした位置付け、その実践的意義もよく理解しないままであつたからだ。で、やっと最後まで読み通したのは、この4月にオーストラリアに旅した機内であつた。

読み進むうちに引用し、メモを取る気になつたのは、最後の「第五章 会話としての正義」の部分からであつた。以下は恥ずかしながら、その引用メモを元にして、若干のコメントを書き込んだ程度のものである。

第五章「会話としての正義」の最初の部分「『正義嫌い』と『リベラル好き』で、著者が、現代における共感の不在状況において

なお寛容を可能にする根拠として「可謬性の自覚」を強調しているところはとても大切な点だと思ふ。相対主義批判がこの「可謬性の自覚」を解体すること。対立が部分的通約可能性の上に成り立つこと。「可謬性の自覚」が自己の信念体系を再組織し、より深め、広げる積極的な意味で語られていること。特にこの最後の指摘は重要だ。左翼的組織内の、あるいは左翼的組織間の従来の論争的対話・コミュニケーションのあり方を自戒し、反省していく上で。

これらの点は今後ぜひ具体的に深めていきたい。

.....【引用部分】.....

○共感の不在においてなお寛容を可能にする可謬性の自覚

「人間的共感を抱き得ない相手に対してなお寛容であることが寛容精神の核心である」p.197 「共感の限界が寛容の存在理由をなす」p.198
「・・・共感の不在においてなお寛容を可能にするものは何か・・・我々は誤りを犯し得る存在である」という自覚、特に「自己」の価値判

○対立における部分的通約可能性

「・・・相互理解の成功の確実な保証はどこにもない。自他の立場はあるいは『通約不可能』かもしれない・・・完全に『通約不可能』な二つの立場はそもそも対立することさえ不可能である。二つの価値体系が対立する、即ち、両立不可能な行動規範を帰結として有し得るためには、両者は少なくとも部分的に通約可能でなければならぬ。」

○可謬性の自覚と信念体系の再組織化

「・・・自己の信念または自己の帰属集団の共通信念の可謬性の自覚が人々をして、対立者・対立集団を殲滅しようとする狂信（ママ）と独善から身を引かせ、議論を交換し合う会話的關係を彼らとの間に維持することにより共存を図る試みへ導くということである。共感し難いものに対してなお我々が自己の精神を開き得るのは、我々が我々の信念体系の可謬性・有限性を自覚し、異質な他者との対話がたとえ完全な相互理解をもたらさないと、我々自身の信念体系を再組織化しその地平を拡げる貴重な契機を与えてくれるもの

であることを承認するときである。」p.198-9

○相対主義は可謬性の観念を破壊する

「価値判断の可謬性の主張は評価主体の恣意から独立した客観的妥当性を価値判断がもち得るという前提—これは所与の価値判断がかかると客観的妥当性をもつか否かを我々が知るための確実な手続きが存在するという前提とは全く異なる—の下でのみ意味をもつが、相対主義はまさにこの前提を否定する」

「誤謬および可謬性の概念を救うために我々は客観的心理の理念を必要とするというカール・ポツバーの洞察……この洞察は価値判断の可謬性と客観的妥当性との関係にも妥当する。相対主義者は価値判断が客観的妥当性をもち得ることを否定するというまさにそのことによつて、我々の価値判断が可謬的であるという観念を破壊してしまふ。」

3 「統一体と社交体」について

第五章「会話としての正義」の「二 リベラリズムにおける正義の基底性」はとりあえずパスし、「三 社交体と会話—リベラリズムの社会像」に移る。

で、著者の国家モデルとしての統一体と社交体への分類はどうもすつきり響いてはこない。歴史的現実としての国家が、そのようなイメージで割り切れ、分類できるのか？という疑問が絶えず頭をよぎるから。いったいどこに社交体としての国家モデルがあるのか、正直いつて具体的にイメージできない。

れをいかなる仕方でも（いかに）追求すべきかに関わる『品行の規範』を共有することによつて結ばれた、『形式的連合』である。そこでは、所与の共通目的の実現のために人々の行動が統制されるのではなく、共通の品行規範の制約の下で、諸個人が自己の目的を自由に選択し追求することを可能にする『法則支配』が貫徹される。」p.241

○統一体の統治者と社交体の為政者

「統一体においては、統治権力の主体は、支配下にある人と土地を、統一体の目的のために利用されるべき資産として領有する『領主』の性格をもつ……そこでの統治者と被統治者との関係は、設計者と設計にしたがって加工される素材、あるいは組み立て工と組み立てられる部品との関係に比喩可能である。これに対し、社交体においては、統治者は共通の品行規範を体现する『法』の維持・発展を図ることを任務としており、人々の実体的目的をなす欲求や利益の保護者ではなく、共通の『準則』の保護者であるという意味において、『為政者』である。為政者は社交体の構成員たちに『善く生きること』とは何かを教示し、実行を監督する責任も権限ももたない。彼は言わば、多様な生の物語が語り出される宴の主宰者である。」p.241

-2-

○統一体と社交体とを区別する哲学的的重要性

「統一体と社交体との区別の哲学的的重要性は何よりも先ず、それが、人間は目的を共有することによつてしか結合できないとする根強い想定を否定している点にある。この想定は人間の行為を、そこにおいて企画されている目的によつてのみ性格付け、理解しようとする狭隘な行為観と結合している。この行為観が狭隘なのはそれが無目

統一体・社交体という分類は、むしろ、＜人間の結合様式に関する二つの対立・競合するモデル＞をば国家自体を越えて、国家・市民社会の枠組みに引き付けて了解したくなる。それならなんとなく＜統治＞に対する＜為政＞も理解できるような気がする。このへんは、とにかく＜国家—市民社会＞の枠組みで再構成し、再検討したくなる重要な領域だと思ふ。

そうすれば、国家的・権力的関係の外部に、市民的営みとして、＜法＞、＜法則＞、＜準則＞そして＜公民的営為＞について違った形で整理可能だろう。

……【引用部分】……

○近代ヨーロッパの二つの国家モデル

「オーグシュットによれば、近代国家に関するヨーロッパの意識は、近代国家成立以来現在に至るまで、常に両義的であり、人間の結合様式に関する二つの対立・競合するモデルの支配下にある。現実の諸国家は両方のモデルを多かれ少なかれ体現してきており、思想上もいづれか一方が完全な優位に立ったことはない。緊張関係にあるこの二つのモデルとは『統一体』と『社交体』である。」p.241

○統一体と社交体

「統一体は特定の共通目的によつて結ばれた『実体的連合』であり、そこではすべての成員と資源を共通目的の実現のために動員する『目的支配』が貫徹される。」

「これに対して、社交体とは、実体的目的から独立した抽象的・形式的準則、即ち、いかなる目的を（何を）追求すべきかではなく、そ

的的行為なるものを無視しているからではない。むしろ、目的志向的行為そのものが、企画された目的のみによつては理解できないことを、それが見落としていたからである。」p.244

○実践知の形式的・目的独立的性格

「マイケル・ポランニーは……実践知を『暗黙知』または『身体化された知識』と呼んで、一層透徹した考察を加え、それが高度に理論的な科学をも含む人間の知識一般の可能根拠をなしていることを説明している。行為の文脈においては、実践知は行為の可能根拠であると同時に行為理解の条件をなす。」

「ここで強調しておきたいのはこの実践知の『形式的』性格である。……実践知のこの形式的・目的独立性は、実践知が完全な明示化の不可能なほど複雑な一般的適用可能性をもつルールを使用する能力であることを示している。即ち、何をするかではなく、いかにするかに関わる共通の形式的ルールに従つて多様な目的を追求するということを可能にするような構造を、実際に我々の行為は有しているのである。このことが特に明らかになるのは我々の言語使用の実践知においてである。」p.245-6

○実践知が支える営為、公民的営為

「オーグシュットは人間の行為を、何らかの特定の目的の追求という観点から見るとき、これを『行動』と呼び、何らかの実践知の体現という観点から見るときこれを『営為』と呼んで区別している。人間の行為が行動としてのみ見られるとき、人間の結合体たる社会も、特定の共通目的の下に人々を結集させた一大行動計画として見られ、統一体モデルに導かれることになる。しかし、人間行為の営為とし

ての性格に着目するとき、個々の目的行動から独立してそれらが、いかに遂行されるべきかを示し、そのことによって多様な目的行動を可能にするような形式的ルールの共有による人間の結合の可能性が、従ってまた社交体の可能性が初めて承認される。」

「オーグショットにおいて社交体の絆とされる品行規範はまさにある特徴的な営為、即ち『公民的営為』を構成する規範である。他者との異なりを恐れず、我が道を歩む者たちの共生を可能にする、ある作法の実践知がこの営為を支えている。社交体としての国家の法は、この実践知の常に不完全な定式化であり、この実践知の伝統から切り離されれば、もはや力をもち得ないものである。」 p.246

4 「会話としての正義」について

私として、もっとも実践的に関心を抱いた部分は、第五章「会話としての正義」の「三 社交体と会話—リベラリズムの社会像」の最後の部分²⁾、会話としての正義²⁾で、コミュニケーションと峻別して会話についての作法・正義を展開しているところである。

会話と区別されたコミュニケーションの領域については、別に整理したいと思うが、コミュニケーションもまた会話を土台にし、その関連で、その上に成り立つものだろう。その意味で、左翼世界の会話の破れ、会話を基礎としたコミュニケーション能力の水準を反省的に問題にしないわけにはいかない。つまり、会話を成り立たせないかたちでコミュニケーションを遂行しようとする政治行為の伝統である。

コミュニケーションは達成されるべき一定の目的—情報伝達・意思決定・合意・コンセンサス・相互理解・了解・和解・宥和・融和・交感・交霊・合一・洗脳(?)等々—をもつが、会話はそのようなものをもたない。強いて会話の目的なるものを挙げるとすれば、会話自体を続けることである。従って、効率的か否かはコミュニケーションを評価する重要な基準であるが、会話の効率的なるものは範疇錯誤である。」 p.251

○コミュニケーションの歪曲と会話の消失

「コミュニケーションは予定された本来の目的に反する目的のために利用されるといふ意味で『歪曲』され得る」

「会話の歪曲とは例えば、返答を拒否し続けたり、相手に話す機会を与えなかったり、相手の話と無関係に話しつづけたりすることであるが、このような場合、会話は歪曲されたのではなく消失したのである」「一方的会話や非対称的会話なるものは形容矛盾である」 p.251

○会話の形式性・目的独立性・開放性

「コミュニケーションや言語行為が行動であるのに対し、会話が営為であるといふことは会話の形式性・目的独立性を示す」 p.252

「コミュニケーション的共同性や言語ゲーム的共同性が、閉鎖性を免れないのに対し、会話は形式的・目的独立的であるといふまにそのことによつて、開放的である」 p.253

○異質者の社会的結合としての会話

「会話を営むといふまにそのことによつて、互いに相手を観察され

ここ数年の左翼的協議体での個人的経験からすると、対面社会としての話し合い、会議の場で、経験ある老練な特定の個人が時間をかけてしゃべりまくる現実が辟易してきた。そのように時間を独占する行為は、相互性(公正性)ならびに他者を独立した人格として扱うことの否定、すなわち会話の解消であるが、コミュニケーションとしては他者をもつぱら聞き手とし、自説を一方的に拝聴する客体としたいという政治意志なのだろう。

著者が「会話の作法」へ、
「会話としての正義」として主張している点から学び、その上で会話をベースとしたコミュニケーションのあり方を積極的に創造していきたい。このことは旧来の左翼の世界の変革にとつても重要なことだと思ふから。

.....【引用部分】.....

○会話はコミュニケーションではない

「第一に、会話はコミュニケーションを伴わなくても会話であり得る」 p.250

「第二に、コミュニケーションは会話を必ずしも伴ふ必要はない」 p.250
「第三に、最も重要な点であるが、会話においてコミュニケーションが遂行される場合でも、会話はコミュニケーションに還元されるわけではなく」 p.250

○コミュニケーションと会話との根本的な相違

「コミュニケーションは遂行されるが、会話は遂行され得ない。会話は営まれるのである。コミュニケーションの成就是あつても、会話の成就是あり得ない。会話はただ終わるのみである。即ち、コミュニ

るべき客体としてではなく、話しかけられ、聞かれ、答え返さるべき人格として承認し合う社会的結合を享受する」

「会話は異質な諸個人が異質性を保持しながら結合する基本的な形式である。利害・関心・趣味・愛着・感性・信念・信仰・人生観・世界観等々を共有することなく我々は他者と会話できる。鋭い緊張関係にある主体の間でも会話は可能であり、議論がすれ違いに終わったとしても、会話の営為そのものによつて対立する主体の共生が実現される。会話が異質者の結合を可能にするのは、それがコミュニケーションや言語ゲームとは異なり、共通の目的のための共通の行動計画の共同遂行ではないからである。」 p.254

「会話は行動を共にする人間の結合ではなく、行動を異にしながら同じ共生の営為を営み続ける人間の結合である」 p.255

○根源的な人間的共生の作法としての「会話の作法」

「会話が社交体のパラダイムであるとするならば、社交体を可能にする公民的営為の規範は、会話という営為を可能にしている我々の実践に体现されている規範を反省的に析出することにより解明され得るだろう。この規範を『会話の作法』と呼びたい。会話が言語ゲームではないように、会話の作法は種々の言語ゲームが前提している種々の習律的諸規則には還元され得ない。それはもつと根源的な人間的共生の作法である。」 p.256

○会話の破綻において会話の作法が鮮明になる

「会話の作法が鮮明になるのはその侵犯において、即ち、会話の破綻においてである。・・・それは次の二つの場合において決定的に解消される。第一に、会話が相互性を喪失するとき、第二に、会話の相

手の独立性が否認されるべきである。」 p.256

○会話の作法—相互性（公正性）の原理

「会話が相互性を失うのは、一方が喋り続けて他方に沈黙を強いるか、逆に一方が語る責任を放棄することにより、聞き役と話し役の分業が生じる場合である。このとき営為としての会話は消失し、代わって行動としての演説・講演・説教等々が現出する。従って、相互性の要請は会話の作法の主たる構成要素の一つである。」 p.256

○会話の作法—尊敬と配慮の原理

「会話の相手の独立性を我々が否認するのは、例えば、我々が既に関心を有している事柄やよく理解できる事柄、さらには同意できる事柄を相手と話すと、きだけ耳を傾け、それ以外のことを相手が話すべきは、いつもそれを無視したり、それと無関係な話題に転じたり、再反論の余裕を与えぬ激しい反論の連発で相手の口を封じたりなど、強引な舵取りで会話を自分の望む方向にのみ発展させる場合である。このような場合我々は相手を我々自身の関心を追求するための単なる手段（情報源）」として、あるいは彼の意見ではなく我々自身の意見を述べてくれる便利なもう一枚の舌・・・として扱っている。相手はもはや自己の思考と情意をもった人格、自己の関心をもちそれを追及し得る自律的存在、容易に了解し得ぬ深みを湛えた一個の独立せる精神としては承認されていない。そこにはもはや二つの異なる人格の間の営為としての会話はなく、あるのはただ情報採取・同意調達といった行動のみである。」 p.257-8

「二つの異なる人格の出逢いと共生の作法としての会話は無残に絞殺されている。蘇生さるべきは『自己の目的と関心を追求する独立せ

選挙と市民運動

選挙と市民運動

二年前の参議院選挙に引き続き、今回も立候補しようと言い、故郷の愛知県から出馬するつもりであった。職場のほうでも社長や同僚に立候補する旨を伝え、人員の確保にも走ってもらったりさえた。とにかく国会議員の選挙は、地方議員の選挙と異なり、お金がかかる。だから前回と同じく自由連合から立候補して、お金の心配なくやれる段取りだった。そして今回は私自身のニューズレターでもつくって自由連合だけでない、自分だけの意見も人々に伝えるはずであった。しかし、森政権がぐらついているとき、内閣不信任案の否決に自由連合がまわったこと、千葉の知事選挙で自民党と同じ候補を推薦したこと、様相は変わっていった。豊橋の市民運動の人から無所属に変更するよう、再三の要請があり、そのことで自由連合から立候補する気力は失われていった。自由連合から立候補することは、第一に資金の面が大きい。もちろんちよつとドロップアウトの魅力はあるけれど、主張は右派と左派の違いがある。お金にほだされて自由連合から立候補するのは不純ではないだろうか？

そう感じたので無所属でなんとかやろうか、とも思ったが、周囲に聞いてみると資金的に五千万円位かかってしまう。すべてポラン

る人格として互いに相手を尊敬し配慮すべし』という規範である。」 p.258

○会話としての正義

「・・・ここで重要なのは何らかの正義の一般的諸定式を提示することそれ自体ではなく、会話的営為を可能とする我々の実践知の省察を媒介にしてそれらを社交体という一つの社会像のうちに統合し、これを自己の指導的・批判的理念とすること、さらにこの社会像の具体的含意を示すための様々な理論構成においても会話のパラダイムを常に指針とすることである。このような構想ないしプログラムを『会話としての正義』と呼びたいとする。」 p.259

○会話の伝統の衰退と会話としての正義

「会話の伝統の衰退は、言葉を話せる者が当然に会話もできるわけではないこと、会話はそれ自体訓練により学習されるべき人間的文化の一形式であることを我々に教えている。会話としての正義は個と個の関係と社会の在り方に関する一つの守らるべき重要な価値がこの形式に依存していることを主張する。」 p.263

早見慶子

ティアを頼んでも二千万円は最低でも必要らしい。三月も終わろうというときに、まず借金を依頼しなければならなくなってしまったが、普通に返済できる額ではない。こつちが必死になっていてもかわらず、市民運動の人たちは供託金の三百万円だけで選挙に勝てると思っているから、さすが豊橋である。現実の厳しさを理解するにはおっとりしすぎていたようだ。両親に無所属で立候補するのはいかに無謀かをいろいろと説教された。まず、愛知県はほとんど地元に住んでいる人で構成されていて、埼玉県のようなニュータウンと違うので、流れ票が入りづらいこと、最も評伝になる名古屋ではほとんど無名であること、豊橋に住んでいるだけでは、その他の地域の土地勘がないのでポスターも貼れないこと、などを指摘された。さらに無所属では政権放送もない。そんな中では、おそらく立候補するだけになってしまい、勝つ選挙はできないだろう、と思っただ。そして負けたら数千万円の借金をかかえることになる。ああまた貧乏生活に戻るのか、と思うと、その貧乏に意味があるともさして思えなかった。

それでも市民運動の人たちは政党の候補でない、無所属の人を応援する選挙をしたかったようで、いろいろ言ってきた。でも応援する人は想い出になる選挙ができていいかもしれないけれど、立候補する人の人生は変わってしまうのである。どうもそこに市民運動の人たちの勝ちままさを感ぜたりする。つまり主張をすることを楽

しみとしていて、現実責任を負うことは考えていない。しかし、もし私が借金を返済できなかったら、親は責任を感じるのだから、細かく分析してきたのだと思う。結局、今回は諦めることにした。しかし、またそのことについて自由連合にも職場の人にも説明しなくてはならない。自分の立場や方向性を変えてしまうことは、信頼を失ってしまうことでもある。今回の選挙を通じて、いったん決めたことは、とにかく貫いていく、その覚悟がなかったら、人に影響を与えることはしないほうがいい、と感じた。私の性格は石原慎太郎のように人の言うことをつっぱねて突き進むタイプではない。人の言うことを聞こうとするので、風のようになびいてしまう行動になってしまふ。それに人間の不幸は、心のうちにある、と思っっている人間である。だから、国会議員になるより、庶民の中にいて、人の心の悩みを聞きながら、癒していくような生き方のほうが向いているような気がした。孔子は「四十にして惑わず」と語ったが、そろそろ経験をしていく領域から、本当に自分の大切に思っていることを煮詰めていく時期なのかもしれない。各政党のような議員コースをたどるのは、私の領分ではない。またみんなの中に入り、学校や会社で失望している人、病気に苦しむ一人暮らしの老人、ピザを取れないで疲れている外国人と語り合いながら、自分に与えられた人生を築きみたい、と思っっています。

これから載せる文章は立候補するつもりで作成した二ユースタイルです。立候補しなくても伝えたい気持ちと同じです。

参議院議員に立候補するにあたって

埼玉県から参議院選挙に立候補してからいつの間にか三年たつて

ていない人たちもいる。こうした対応は、結局のところ人の悪口を言っ、他人に責任を求める精神の未熟性からきているように、好きではない。そのためには、政府に救いを期待するのではなく、自分が政治を担っていかねば、と思うようになった。もちろん人前で話すのは好きでないし、政府の批判ばかりするのも好きではない。それにお金もないし、有名でもない。普通に考えれば、そんな人間が選挙にでるほうが、おかしいかもしれない。しかし、私には心の底から訴えたい情熱がある。それはまず、政治家に必要な知識ではなく、倫理や徳であるべきだ、ということだ。自民党が利害関係に走っているとすれば、野党は知識で批判しているようにしか見えないこともしばしばだ。

お互いに揚げ足をとっているような今の政治家やマスコミの宣伝に対してしらけた目であるべくつき合わないようにしているのが、若い世代ではないだろうか？知識を詰め込むことになれた世代は決着のつかない議論に夢中になったりする。もちろん私も楽しんで議論してきた部類であろう。しかし知識の前になくはならないのが、人間の重さである。どんなすぐれた理論も人間が意欲をもって取り組めるものでなければ、いつか色褪せてしまうだろう。

かつて起きた阪神大震災や三宅島の避難にしても私たちはそれを報道で知るだけである。阪神大震災の時は現地に行つたけれど、仕事のないときにブラッと行ってボランティアの人についてまわっただけで、これといったことをした覚えはない。薬局長をやっていた私は職務を離れることが自由にできない、という現場の責任者のしがらみの中で、いつもと同じ生活を続けていた。本当はすぐに行つて何かをしたかったけれど、そう簡単に職場を離れられないのが、今の小さな職場の現実である。

同じ国に住む人々が自然の災害で生活基盤を失っているのに、被害にあつてない地域ではお酒を飲んだり、映画を見たりしているの

いる。あのときは一ヶ月前に突然選挙の話がきて、候補者のいない埼玉県から出馬した。しかし、愛知県に生まれ、東京で生活をじてきた私にとって、縁の少ない埼玉県から立候補することは、その地域の人たちに対して不誠実なことであつたと思う。やはり選挙で投票してくれる人に対して、責任を負えるような環境になつたからだ。

私にとつて本当に一緒にいながら運動し、ともに理想を持つて運動をしたい、と思えるのは、愛知県である。人間にとつて故郷は年齢を重ねることに不思議とすごい比重を持つてくるものだ。だから結果がどうであろうと、心から自分の愛する地で、愛する人と運動できることはとてもありがたいことだ。だから誠意をもってがんばつていこうと思う。

戦後ずつと日本を牽引してきた自民党政権も今や時代の要求になかなか応えるすべを知らないようだ。もちろん彼らにも輝かしい時代はあつた。戦後焼け野原となつた日本にとつて再建していくことは、並大抵の努力が必要であつたことと思う。そして企業の成長を促していくことは、物的な豊かさだけでなく、雇用の安定をももたらしていくことになる。

私の子供の頃、海の水が混入して、水道の水が塩辛かつたり、川の水が反乱して床上浸水に悩まされた家もあつたことを記憶している。もちろん戦後ずつとたつてからの話であるが、だからその頃の土建の仕事は多くの国民に喜ばれるような必要な仕事がいっぱひあつたことと思う。

しかし、残念ながら今はこうした開拓が環境汚染をつくりだしている、と呼ばれている。それだけではなく、官僚と政治家、企業がお互いに利益を得るために結びついているのが現実である。希望の持てなくなった現在、自分の心にある理想と現実のなかで、何ができるのかを考え続けてきた。その一方で、ただ政治に文句しか言つ

である。もちろんそれがいけない、というのではない。しかし、何かしらの奉仕をすることがあつてもいいのではないか、と思つていたし、そうしたことに興味を持つ若者が多くいることも事実である。問題なのはそうした人々の善意を組織することができない大人や政治家である、ということだ。普通の生活をした上で、ボランティアに行つたり、資金を送つていくことが、少しずつ市民の手でなされてはいるが、まだ十分とは言えないし、都市部では民間がそれぞれ募金を訴え、どこの団体を信頼していいのかわからない人々は数多い。

日の丸の掲揚や君が代の斉唱で国家への権威を求めることに熱中するよりも、現在、生活に困っている人を支援することで、連帯していくことのほうが、はるかに大切なことのように思う。大人たちが助け合うことを実践していけば、おのずと、子供たちも見習つていくことだろう。言葉を聞きながら覚えるように、大人の行動や考え方を見ながら大きくなっていくのである。

こうしたことも政策として表現できるだろう。例えば、災害が起こつたとき、企業にボランティアをどの位の割合で一人ずつ派遣するよう、要求していくとか、そのつど、税金を災害税として計上していくなど、である。しかし、こうした政策の前には、まず、何を大切にしたいのかという価値観である。そこからさまざまな分野での、どこに向かつていくのか、という方向性とビジョンを展開していきたい、と思う。心と環境、医療と教育について、順次、意見を述べていくつもりである。そして今回は批判するだけでなく、自分の政治への取り組み方を、問題にしていって。

私は人間とはどんな存在も未熟であると思うのだ。だからこそ、自分のいい加減さを少しでも、かえていきたい、と思うのだ。ガンジーは政治家であつても謙虚さを失わず、自分の内面をより高貴な精神に従わせようとし、その生き方はインドの人々だけでなく、世

界中の人々の共感を得たのである。それはいつの時代にも持つ人間の愛と勇気を私たちに教えてくれたのである。なかなか世界に愛される政治家が生まれて来ない日本で、今こそ倫理をもって政治にあたっていくことが求められていると思う。

愛知万博と環境問題

かつて大阪で万博が開催された。小学校五年生だった私は新しい世界の文化と科学技術の発展に胸を高鳴らせたものだ。月への人類の旅立ちや今ではどうってことのない電卓が、電子頭脳の誕生と言われ、科学は私たちの生活を限りなく豊かにすると信じていた時代である。まだ精神的に子供だった私が一番楽しみにしていたのは、遊園地で新しい乗り物に乗ることだった。日帰りの夢も実現せず、混んでない会場へしか回れなかった。ただエスカレーターに毛の生えたような動く歩道が珍しくて感激した。残念ながら後は待つ時間の長さで疲れたことを覚えている。

巨大なお金をかけた科学文化も、長蛇の列の疲労にとってかわつたとはいえないことである。それに遊園地に行きたいだけなら大阪まで行くこともなかっただろうし。もちろん各国の文化は素晴らしいかもしれないが、自分の能動性で通って研究しない限り、よくわからないまま終わってしまう、といったほうが正解であろう。夏休みの宿題で昆虫採集をした時、蝶々を追いかけて、沼地に足を滑らせてくつや服をダメにしたりしたことは、今でもありありと思い浮かべることができる。セミにさわる怖さを克服して、平気で捕まえられるようになって一人前になった気がした自分。子供にとっての文化とはつくられたものを与えてもらうより、自分で体験しながらつかみ取っていくことのほうが大切だ。個性もこうした体験の中で育

土の小道で蛙やトカゲがちよろちよろしていたところも舗装された道路に変わっている。昔のままであって欲しいと思うのはわがままかもしれないが、ちよつとした寂しさを覚える。

今、愛知県では万博の議論が盛んなようである。父によれば海上の森はかつて学術区域に指定された単なる禿げ山で、花崗石の地質で植物がよく育たなかったところだったらしい。そこで研究し、植物を植えていったので、それなり見栄えする森になったということだ。そして学術区域なので、海上の森が万博予定地になったらしい。そのことをふまえた上で、今の時代にふさわしい選択は何であろうか？ということだ。

実際に諫早湾では生態系が壊されるほど、深刻な問題を抱えている。万博や中部国際空港で自然が壊されるのも、同じ結果につながる。という補償はどこにもない。若い世代にとつて地球の未来はあまりにも暗い。小鳥のさえずりや小川のせせらぎにかわり、車の騒音や工事の音、飛行機の飛び立つ音がとつてかわっている。こうした環境の変化が人間の意識に影響を与えないわけではない。

豊橋にだって人工的な建築物はあるが、私の心に焼き付いているのは、山や川や畑である。学校でつらいことがあったり、親に理解してもらえない時、私はよく森林のあるところへ行つて、「今日、こんなことを言われてつらいので、もう生きていくのがイヤ」と大きくそびえ立つ木に向かつて話しかけていた。そうすると不思議なことに「せつかくさずかっただ命を無駄にしてはいけないよ。私だつてどんなに寒くても暑くても、人に蹴られたり、枝を折られたりしても、がんばって生きていくんだから。それが生命を持った者の誇らかな生き方だよ。忍耐こそ人間を強くするんだよ。」と返事が聞こえてきた。もちろん私の頭の空想であつたかもしれない。

しかし、もしそれが冷たい感じのするビルだったら、子供心にピルに元氣を出してもらおうとするだろうか？緑のない密集した住宅

つていく。

アメリカでどういう国？あるいは日本でどういう国？と語られたとき、上から分析されたアメリカや日本もあるだろう。しかし、その人にしかないアメリカや日本もあるものだ。今外国へ旅行する場合、ツアーが殆どで食べ物や買い物など、コトスうまい具合にセッティングされている。自由時間があるといつてもたいてい旅行用の本で行くところを決めて、他人の気についた地を自分が求めているところだと錯覚している人が多い。各国の文化も外から与えるより、自分で働いたお金で旅をし、自分だけの発見を楽しむほうが、楽しいのではないだろうか。

また、自然について考えてみたい。おそらく豊橋に住んでいる人にはわからないであろうが、私にとって豊橋の風景はいつも心の糧とするほど美しいものであつた。中心地はそれなりに発展しているのに、ちよつと行けば農地があり、川が流れ山もある。子供の時、赤毛のアンに魅せられた私は、この豊橋をプリンス・エドワード島になぞらえて、輝く湖水、恋人たちの小道などきれいな場所を探しては歩いてきた。親には女の子がフーフラ外を歩くと危険だから（不審者に何をされるかわからない）やめなさい、と怒られてはいたが、私にはあのころの探索した自然の美しさを今でもありありと思い出すことができる。

豊橋公園の裏側はすごく美しいし、朝倉川の流れにそつて歩けばいい景色はいくらでも発見できる。石巻山に行く道々もとてもきれいな眺めである。東京にいれば、どこに行つても寂れた住宅や工事中の看板のある灰色の世界しか見えない。もちろん青山のあたりは美しいお店がいっぱい並んでいて、東京ならではのハイセンスな町並みだ。しかし、お金がなくてリニューアルできない住宅街や商店街は多い。こういう地域にいて、いつかまたあの豊橋の美しさを見たいと思うが、中学校へ行く道もだいぶ変わってしまった。

は圧迫感こそ与えるが、自然の木々や花々に話しかけるような喜びはない。大人にとっては土地はお金に直結するものかもしれない。経済に重点をおいてきた日本人にとって、いつもそうした計算尺が働くのだろう。しかし、人を生かす源は氣力と自然である。お金があつても心が貧しい人はいっぱいいるし、氣力があればたとえリストラされても職を探し続けることはできる。そして、自然からの賜を私たちは肉体的エネルギーとして生きているのである。

ひとつひとつは小さなことかもしれないけれど、環境を破壊してまで開催すべき万博の意図がよくわからない。日本人はお祭りが好きなので、海上の森のままでは、イベントをつくつたほうが、それに向かうエネルギーを集約しやすいかもしれない。しかし、種が一種類死滅することは、あらゆる生命活動に影響を与えていく。絶滅しようとする生命体が多い今日、私たちが取るべき方向は明らかかなのではないだろうか。

『共生の作法』第五章のレポート

津田仙好

『共生の作法』は法哲学者の井上達夫によって書かれ、一九八六年に創文社から初版が発行された。本書は五つの章よりなる。研究会で私は第五章のレポートを担当した。第五章「会話としての正義・リベラリズム再考」では、リベラリズムの相対主義的理解への批判、「正義」の「善」に対する基底性、共同体論からのリベラリズム批判への反論などが展開される。そして最後に、筆者の言うリベラリズムの積極的社会的像が構想される。

本レポートでは、「A」で第五章の要点をまとめ、「B」で私の感想や疑問点を対象化した。なお「A」は、書かれていたこと全体をコンパクトに圧縮するまとめ方の部分もあれば、重要だと思われるところだけを抜き書きするようなまとめ方の部分もあり、不均一である。

〔A〕本文の要旨

一 「正義嫌い」と「リベラル好き」

1 相対主義、再び
相対主義者||リベラルな人間、正義へのこだわり||不寛容||非リ

二 リベラリズムにおける正義の基底性

1 リベラリズムの同一性危機
旧体制に対して市民の政治的・経済的自由を擁護した古典的リベラリズム。福祉国家を要請し古典的リベラリズムと対立した現代リベラリズム。

古典的リベラリズムは、消極的自由と積極的自由、進化的リベラリズムと構成主義的リベラリズム、イギリス的伝統とフランス的伝統など多面性を示す。現代リベラリズムは自由主義的側面と平等主義的側面を有している。前者を重視するハイエク、ノーズイックは二つの側面が両立不可能だとし、ロールズ、ドゥオーキン、アックマンは二つの側面の再統合を試みている。

同一性危機にあるリベラリズムを再同定するには、それが解こうとした問題を解明するべきである。それは、善から区別された社会構成原理としての正義への問いである。「善の王国」による宗教戦争を避けようとする時、リベラリズムの企てが始まる。

2 正義の基底性

正義と善とを区別する三つの命題。

- 正義は社会の構成原理であり、社会における公私の力の行使を規制することにも、公権力によって強行され得るものである。
- 正義の問題に対する決定は、「善き生」についてのいかなる特殊な解釈にも依存することなく正当化可能でなければならない。(独立性の要請)
- 「善き生」についてのいかなる特殊な解釈に基づいた行動で

ベラルというのは誤解である。

リベラリズムは寛容精神を主要徳目とする。寛容精神は、相手に人間的共感を抱くから醸成されるのだろうか。人間的共感を持ってない相手に対してなお寛容であつてこそ寛容精神の存在理由がある。それは、もしかしたら自分にも誤りがあるかも知れないという可謬性の自覚に支えられている。可謬性の自覚は、「主体の恣意から独立した客観的妥当性を価値判断がもち得ること」を前提にして成立する。ところが相対主義はこの前提を否定する。だから相対主義は寛容精神の基礎を破壊する。

リベラリズムは、異質な価値観をもつ他者との、緊張をはらんだ対話を永続させる。

2 正義と善

正義とは「人生いかに生きべきか」を説教する偏狭な考え方だという批判は、正義と善とを混同している。

正義とは、善き生についての自己の解釈を生きることにより自己の生の意味をあらしめようとする各人の自由が、他者の同様な自由を侵害することなく実現され得るための条件を構成する価値である。正義は善から区別された特殊な価値である。

リベラリズムとは、そのような正義を探究することである。

あつても、正義の要求に抵触することは許されない。(制約性の要請)

・ 逞しき中立。

正義の基底性は政治権力に中立性を求める。権力行使を正当化する際の理由は、様々な善の諸構想から独立していなければならない。

ロールズの基本善のリストは、善き生の異なった諸構想に対して中立であり得ないという批判があるが、妥当ではない。むしろロールズにおいて問題なのは、無知のヴェイルの下で合理的な利己的個人が選ぶであろう原理を公平だとみなすことと、どの立場の人も承認すべき理由があるという意味での公平性とは、必ずしもイコールではなく、両者を混同してはならないという点にふまえていないことである。

・ 功利主義はリベラルか

目的論としての功利主義はリベラリズムではないとする論者が多い。だが功利主義は、究極目的を善き生についての様々な特殊構想に対して中立的に規定することにかなりこだわつていて、正義を善に先行させており、リベラリズムの一種とみるべき。

ロールズは、多様な善の諸構想を序列化する単一の合理的な善の観念を導入せざるを得ないと功利主義を批判する。しかし功利主義は、多様な善の諸構想をもつ諸個人の嗜好充足度を計っているはず、諸構想を比較して優劣をつけているのではない。ただしロールズは、功利主義が諸個人を匿名の没個性的な効用受容器として扱つていると批判しており、この点は正しい。

ドゥオーキンによれば、功利主義は、特定の善き生の構想を、多数派の好悪に従つて弾圧したり優遇したりする干渉を正当化するから、リベラルな中立性に反する。しかし、功利主義が特定の善き生の構想を弾圧・優遇する場合でも、当の構想が軽蔑・称賛されるべき

ものであることを理由にはおらず、社会全般の選好充足の最大化を理由にしており、正義の独立性の要請には反していない。

自我・善・共同体・リベラリズムを越えて？

「コミュニティ」のサンデルは、義務論的リベラリズムが没個性的な効用受容器としての「負荷なき自我」を想定していることを批判する。この自我は、最深奥の価値でさえいつでも変更可能であり、自律的ではなく、他律的な選択をする。これでは道徳的共同体観が情緒的共同体観しか成立し得ない。サンデルは、共同体の善のために共同体の中で一定の役割を果たすことが、個人の同一性の不可欠の一部であることを承認する構成的共同体観を支持する。サンデルの自我観は、自己の生活史が共同体の歴史の中に埋め込まれた「位置ある自我」である。義務論的リベラリズムの「権利の政治」に対し、サンデルは「共通善の政治」を志向する。

しかし、自己の善き生の構想が志向する価値を、己れの同一性の刻印として負い受けながら、その含意を自己の責任において解釈し追求する主体としての自我の観念に立脚するリベラリズムも可能である。かかる自我に立脚するからこそ、このリベラリズムは善き生の構想の多元性に注意を払い、「共通善」の名における異質分子の抑圧を批判する。自己解釈的存在としての自我にとつては、自己の善き生の構想に従って生きることが自己の同一性と不可分の関係にあり、他の異なった構想に従って生きることがこの自我に強制することは、概念矛盾的な不可能事である。正義の善に対する論理的先行性は、善の正義に対する実践的先行性の帰結である。

三 社交体と会話・リベラリズムの社会像

1 統一体と社交体

るとき、途絶する。会話における尊敬と配慮の原理に照らして、「正義とは各人に彼の権利を帰さんとする不断にして恒常的な意思なり」という古典的定式を解釈することができる。

リベラリズムは、会話的営為を可能にする実践知の省察を媒介にして、それらを社交体という一つの社会像の内に統合し、これを自己の指導的・批判的理念とする。さらにこの社会像の具体的含意を示すための様々な理論構成においても、会話のパラダイムを常に指針とする。このような構想ないしプログラムを「会話としての正義」と呼ぶ。

[B] 感想と疑問点

相対主義批判、ならびにリベラルな寛容性

第五章第一節において筆者は相対主義を批判している。この場合の相対主義は、第一章第四節で様々に類型化されているところの相対主義のうちの一つ、「価値相対主義」であるという了解で良いのか？ たぶんそれで良さそうだが。

同節における「リベラルな寛容性」の内容について、私はかなり同意できる。ただ、ここで展開されている寛容精神は、筋金入りの正義感覚をもった「究極の寛容精神」と言うべきか、実践的にはけっこう難しいなあ、と自分に引きつけて思ったりする。もちろん規範的にはそれで構わないのだけれども、構わないと言っより、内なるスターリン主義の克服や内ゲハ思想の克服、あるいは共生の思想にとつて、「リベラルな寛容性」は不可欠であるときえ言える。

オークショントは人間の結合様式に関わる2つの競合・対立するモデルをあげた。特定の共通目的によって結ばれた「統一体」と、目的をいかなる仕方でも追求すべきに関わる「品行の規範」を共有することによって結ばれた「社交体」である。

人間は目的を共有することによってしか結合できないわけではない。目的を実現するための行為は、目的手段連関の観照的理解によつてではなく、目的から独立したノウハウとしての「実践知」に自ら参与することによつて、初めて可能になる。人間の行為を何らかの目的を追求する「行動」という観点からのみ見るのではなく、実践知を体現する「営為」として見るとき、多様な行動目的を可能にするような形式的ルールの共有による人間の結合の可能性が承認される。

「品行の規範」はそのような意味での営為であり、「公民的営為」を構成する規範である。他者との異なりを恐れずに我が道を歩む者たちの共生を可能にする、ある作法の実践知がこの営為を支えている。そのさい社交体における自我は「負荷なき自我」ではなく、自律的な「位置ある自我」として扱われる。

2 会話としての正義

社交体を可能にする公民的営為の規範を、人間の生の一つの基底的な形式である会話に求めたい。コミュニケーションは達成されるべき一定の目的（情報伝達・意思決定・合意・相互理解……等々）をもち、「遂行される」ものである。これに対し会話は、目的から独立に「営まれる」ものであり、共同体的同質性を前提とする閉鎖的なコミュニケーションとは違って開放的であり、相手を人格として発見し承認する。

会話を可能にする、実践知に根ざした規範を「会話の作法」と呼ぶ。会話は相互性を喪失するとき、および相手の独立性が否認され

価値相対主義と相対化の区別

第五章で筆者は相対主義と正義との背反性を説いている。しかし私が受けた感じとしては、筆者は相対主義を批判しながらも、レツテル貼りのように物事を決めつけて結論を急ぐのではなく、いろいろな物事を相対的に論じた上で結論を探していく方法を、本書の全体を通じて採用していると思う。この点が、本書を論理的にややくしくさせ、難解にしている反面、読み応えのあるものになっているのだ。

ただし、これも私の勝手な受け止めであるが、筆者はいわばとめどない相対主義、価値相対主義への没入を防ぐ防波堤として、第二章においてエゴイズム批判を柱に正義概念を導き出したときに見られたように、「客観的に妥当なこと」や「正義の普遍性」といったものにかんがりのこだわりを見せている。以上のような筆者のバランス感覚がとも面白く思う。

とはいえ私は、物事を相対化する思考の肯定的な意味が本書で積極的に述べられていない点には不満である。たしかに価値相対主義は、場合によればしらけ切った評論家的な態度で世の中を見ていくことにつながりかねず、私はこの態度をどううとは思わない。しかしながら、諸事象を相対化した複眼的な思考過程を辿ることは、得られる結論を柔構造のより強いものにさせるだろうし、弁証法の発展にもつながると思うのである。

例えば第五章における「可謬性の自覚」は、筆者の述べる「広く寛容精神の裏付けになるにせよ、同時に、実際の人間の営みの場面においては、物事を相対化して見ていくことにもつながっていくのではないか。筆者からは通俗的な見方として批判されるところとなつてしまつたらうが、私においては「リベラルな寛容性」―「可謬性の自覚」―「物事を相対化して見ていくことの効用」が、やっ

ばり一直線に並んでしまつのである。

「リベラル」と「経済的自由主義」

私は近年、「リベラル」とか「ニュー・リベラル」の中から積極的な要素をすくい取ることによつて、社会主義を再生していくべきだと考えてきた。「市民的な自立と共生」といった理念は、現代リベラリズムから学ぶことによつてより鋭くできる。人権思想をキモに据えるにしても、リベラル派の思想的伝統を検討せずして、どのように基礎づけるのだろうかという問題がある。初期マルクスの論文が人権概念に不当な評価しか与えていないとして、その限界を指摘する声も多い。

ところで、左翼的な政治的論評の少なからぬ部分が、「リベラル」といふは消極的な意味で、つまり経済的自由主義のこととして使つてゐる。私の場合は、古典的リベラリズムではなく現代リベラリズムとして、あるいはヨーロッパ政治ではなくアメリカ政治の文脈で、「リベラル」という用語を使つてゐるので、すれ違いになつてしまふ。この意味でのリベラリズムは経済的自由主義と訳すことはできない。

こうした問題を整理する上で、本書の第五章第二節における記述は参考になる。リベラリズムの歴史の変遷にふまえるなら、私は本書のように整理するのが妥当だと考える。米国での経済的自由主義派、自由至上主義派などは、自らの立場を「リベラル」と名乗ることとは決してなく、「ニュー・コンサバティズム(新保守主義)」とか「リバタリアニズム」だと自称してゐる。

「義務論」の意味

第五章の第三節において、筆者自身の構想は「義務論的リベラリズム」の系譜に属すると述べられてゐる。私はなぜ「義務論的」と

とは、アルベルト・メルツチが『現在に生きる遊牧民(ノマド)』において論じていた、複合社会の中で個人化された諸個人の自己同一定の困難さとか、内的世界と外的世界をシフトする変身を要請された現代人だとか、精神的・身体的な解放のための他者性へのエロスの感応力の大切さとかいうことと非常に関係が深い。課題を打開するためには、制度のあり方の重要性を否定する必要はまったくなく、制度に拝跪することなく、精神的なケアなどを含めたコミュニケーションの力量を社会がいかに蓄積していかけるかに負うところが大きい。こういった諸問題をめぐつては、それぞれの分野の良心的な職業人や、新しい社会運動、あるいはNPOの人びとが、懸命に奮闘してゐる。ここをどう考えていくかは、左翼にとつて文化革命・社会革命の内容を規定する避けがたい問題なのであつて、左翼党派はいわゆる政治領域に純化しておればよいというものではない。

ここで第五章第三節に戻るが、以上のように述べる限りでは本書の論旨に絡んではいけないし、私は困惑してゐるだけであつて、筆者の論旨に特に反論があるわけでもない。オークションにもとづいて類型化されてゐる「統一」と「社交体」の対比を与件とするなら、私だつて「社交体」を追求していききたい。

また、様々な善の諸構想を持つ諸個人・グループが正義という共通規範の下に規制されるように、「コミュニケーション」のあり方をルールづけていくものとして「会話」があるというふうには理解すれば、それは必要なことだと考える。その点、これまで私はコミュニケーションと会話を分節化して考えていなかった。私は、「ありうべきコミュニケーション」には相互性の確保とか相手の独立性と人格の尊重とかといった特質が含まれねばならない、と問題を立ててきたが、筆者においては、かかる特質はコミュニケーションとは別の、会話において初めて確保されるわけなのである。

いう呼称がつくのか理解できなかった。義務論的リベラリズムにはノーズイックやハイエクが入るとされている。ノーズイックの主張から考えてみても、なぜ「権利論的」とは言わないのか、などと素朴に思つてゐた。

これは私がつばら、法律的な世界をイメージさせる義務(一権利)しか想定してゐなかつたために発生した疑問であつた。少し調べてみると、倫理学において「義務」とは「人が自分の好悪にかかわらず道徳上当然なすべきこと」とある。そう言われれば、この意味での「義務」も日常会話のレベルでよく登場する。その限りで上記の疑問は解けた。筆者は規範的正義論を追求してゐるわけだ。

しつかりと理論的に知りたいたいのなら、「義務」を倫理学の基礎に据えたカントの検討が必要だろう。カントは行為の結果よりも意思決定の仕方、形式に重点を置き、道徳規範を「定言的命令」に求めたとされる。これは、本書の第三章において筆者が、何が正義の基準になるのかという問題や、正義の個々の具体的な内容とは別個の問題として、「形式的正義理念」を鼎立しようとしてゐることと符合する。

コミュニケーションと会話

第五章第三節において、コミュニケーションの否定的契機が全面展開され、肯定的契機がひとつも述べられてゐないので、私は困惑してゐる。なぜ困惑するのかと言へば、私は近年、社会学や心理学を活用した「人間学的考察」を背景にして人と人とのコミュニケーションの形式・内容・技術を深化していくことが、現代の左翼実践において大切だと考えてゐるからである。

例えば、少年犯罪や子ども虐待、学校でのイジメや不登校、学級崩壊、高齢者や障がい者の福祉をめぐる矛盾など。それらには、現代社会がかかえてゐる問題の特質が端的に現れている。その特質

ただ、コミュニケーションは必ず「統一」と親和的であるといふふうにはならないのではないか？ 一定の規範の下での様々なコミュニケーションが多方面で遂行されてゐることで「社交体」が豊かにならないか？ 同質性に依拠するとしても相互に異なる「共同体」に属する者同士でのコミュニケーションもあるのではないか？ このようなことを漠然と思つただけである。コミュニケーションと一口に言つてもいろいろあるだろうし、コミュニケーションをめぐる論者のこれまでの蓄積もあるだろうから、筆者の提起を受けて、勉強していく必要が出てきました。

最後に

当研究会に出席してゐる人の多くは政治実践者であり、ある意味で、ある特定の善、あるいは集合善を、社会的に実現しようとしてゐると言えよう。永遠の少数派でいんとする人もいるかも知れないが、基本的にはそれぞれが各々の構想にしたがつて多数派を形成しようとしてゐるだろう。正義・リベラリズムは、社会的な多数派を形成しようとする際の、その仕方にかわる倫理的な制約要因を示す点に、まず第一の意味を有するのだろうと受け止めた。

第五章では特に第二節において、サンデルを批判しつつ論旨を組み立てていく筋がとて興味深かつた。それは、現在、社会的・政治的に焦点化してゐる「日の丸・君が代」の強制に反対していく上で、考えるべき多くの論点を与えてゐると直観的に思つてゐる。その中身を述べたいところだが、私も他に多くのやるべきことを抱えていて、このレポートの執筆にこれ以上の時間を使つてゐるとやばいことになる。申し訳ないがこれで終わりにしなければならぬ。

自由主義・リベラリズムとマルクス主義

—井上達夫『共生の作法』を参考に—

旭凡太郎

はじめに

井上氏は「正義を、社会体制資本主義（社会主義等）を越えたものとして論じよう」としている。

そこでは自然権（自己の身体、財産の保全、処分権等）についてロック的「労働と所有の統一」ということをも省いたうえで、またその変遷をも省いたうえで理念化し、基準にしている。

また「等しいものには等しく」といった形式的正義（これについては後述）と、利己主義・他己主義ということがそれをほみだすことを論じつつ、各人の多様で自律的な生の追及というところに引き付けようとしている。

がこういっただけをむすびつける分業や資本主義発展にともなう実践、活動、制度（労働、消費・生活、管理、分業や分化、政治や公共活動）の内容が検討され、それらのうえで自律とか多様な生とかが論じられているわけではない。

したがってブルジョアジーの実践的リアリズム（功利主義や、ミス、ミル、ハイエク、シユムペーター等）とかみあっているかというところが問題となる。

それはロック型資本主義前期のユートピアから資本主義発展にともなう変遷するブルジョア思想の主流（功利主義）にたいする、

差別の止揚や共生、といった問題を自由主義にひきつけ、かつ一貫した論理的整合的なものとしようとしたものである。

あるいは自由主義にたいしては、自己をリベラリズム、すなわちニューディール以降の社会派として位置付け、それを自由主義、自然権、個人主義の立場から論理づけようとしている。

これはラディカルデモクラシーが民主主義や公共空間といったことから基軸をたてるのと区別しているともいえる。またロールズ等義務論的リベラリズム（カント派の流れ—後述）が善、すなわち各人の生き方にたいして正義論を先行させることとの対比で立論されている。

これらは社会契約説や啓蒙思想について、不自然、ないし「合理的設計にもとづき白紙から社会をトータルに構築することを意図する啓蒙的理性の彼岸（『制度と自由』P10）」としりぞけることとの関連でも立論されている。

（ここではニューディールをふくむ1930年代以降の社会運動が、マルクス主義、社会民主主義をふくむ諸潮流としてあつたのにたいし、リベラリズムの観点から一貫させようとしている点で日本ではユニークであり、時代の流れでもあつたともいえる。）

② その場合の井上氏は、資本主義初期の理念である自然権（他人に干渉されることなく自己の身体、財産を自由に使用、処分する権利や自己の生命の保全への権利を各人に帰したロック以来の）に依拠している。だがその吟味は十分なされただであらうか。

以降の資本主義の発展や、それにもなう啓蒙思想やフランス革命や、19世紀以降の労働運動でそれらはどのような変遷と分解を経てきたかは解明されているだろうか。

さき問題としたごとく、この社会での人々の実践、活動、制度、すなわち労働や、消費・生活や、管理や、分業や、機能分化と競争

後発資本主義（フランス、ドイツ）での資本主義への部分的批判をともなう諸ブルジョア思想の評価の仕方にもからんでくる。すなわちルソーの社会契約論から、カント的義務論リベラリズムや、ヘーゲルの「欲求の体系としての市民社会の国家による止揚」にいたる展開である。あるいはブルジョアの自由、個人の自己矛盾を内部からあばいたシュティルナー等のアナルコキヤピタリズム等についてである。

これらについてその歴史的發展・展開に即してではなく、正義論一般にいしは権利論一般として扱ってしまっているのではないかと見える。

しかし日本の左翼がヘーゲルという非主流の流れでブルジョア思想を理解してきたという面があり、功利主義的「自由」や「個人」批判は自明のものとしてきた面がある。自称マルクス派自身から「マルクス主義は集団主義で個人を位置づけられない」という意見もだされている今日である。

それゆえこういっただけを論ずる意義はあるといえる。

（自由主義からリベラリズムへという立論）

① この井上氏の立論はI自由主義、II福祉国家、III天皇制批判や

や、差別や、政治や公共活動や・・・といった全体のなかでの人々の権利の現実とその変遷からそれを見ているだろうか。

たとえばロックの時代にはたてまえとしては統一されていた労働と所有は分離し、資本主義発展とともにその分離はますます巨大なものとなった。また「万人の万人にたいする闘争」を自然状態のうちのみたトップスではあるが、それでも人間の能力の平等を見いだそうとしたのにたいし、市場・競争のもとでの科学と分業の発展は人々への不平等を拡大再生産するにいたつた。

あるいは所有と労働の分離の分業の発達と一体となつたそれは、指揮・管理と労働の分離の巨大化ともなり、労働者は自己の労働とその内容は勿論、雇用と解雇にいたるまで決定権から阻害されてきた。あるいはそういった管理等を習熟する権利をふくめての、職業選択の實質的自由（固定化された分業の止揚）といった問題は、資本の経営権復活・確立や、科学・生産手段の発達や、多国籍企業間市場再分割の激化の下でますます遮断されてきた。そしてこれらは同時に帝国主義による民族殖民地支配や、第三世界支配の過程でもあつたことはいままでもない。（さらに今日のグローバルゼーションは失業、競争、労働者への差別構造と不安を一層かきかたえている）

③ 次に井上氏は資本主義初期の自然権のみならず、生存権や社会権を問題にしようとしている。がそれを自然権が直面してきた資本主義の問題からではなく、自然権についての解釈をかえることによつておこなおうとしている。

すなわち「異質で多様な自律的人格の共生」ということを、たとえば社会契約説における「他者との社会関係から独立に個人がアプリアリに保有する『道徳的なわばり』としての自然権概念」に對置することによつて行おうとするわけである。

しかし自然権なるものは万人の間の競争（闘争）とか、所有者間

の平等ないし労働と所有の統一を前提としてのそれとか、さらには資本主義発生にともなう不平等の発生にたいする社会契約による修正とか、の現実の社会関係ならびにそれへの対処として生み出されてきたのである。したがって労働や生活や国家をふくむ制度の吟味を欠いた「個人の自律と他律」とか「異質で多様な人格の共生」とかは、現実を肯定・加速・修正するブルジョアジーの実践的リアリズム(功利主義、スミス、ハイエク)や修正資本主義のリアリズム(ロールズ等)。ロールズの正義の原理である「基本的自由」ならびに「格差原理」、すなわち不平等・不利な人々への利益の最大化等は、導きだしかたは抽象的だが内容そのものは直截的である。また後述するようにその功利主義批判は鋭いものがある」とかみ合うことができるかという疑問が残る。

④ そしてこのような「自然権」を前提して、井上氏は民主主義にたいするリベラリズムの優位説を展開する。民主主義は「いかに」であって、「なにが」ではなく多数派による異質・少数派支配を招きうる、と。それは天皇制あるいは草の根天皇制支持等を念頭においている。

これにたいしリベラリズムは「なにを」であって異質で自律的人格の共生を存在理由とするのだとされる。

それは前記社会契約説無用論と結び付いて、資本主義が生み出した「上部構造」、あるいは「公共空間」といったものを位置づけえないといった問題となる。

がここではとりえず民主主義といってもリベラリズムといってもその社会、経済的内容が不問にされているということが問題になる。

(民主主義といってもいわゆる参政権(代議員の選挙から官吏の選挙・リコールや、特権の廃止や、全成員の公務・官吏への参加等)とい

ミューン型国家等比較的論じられてきたが、(自由な)個人については一度は深く論議されねばならないわけである。

実際アソシエーション論からする「自由な個人の連合」とか、市民社会論とかが登場している。古くは平田清明の市民社会一個的共同体的所有論等がある。また小西誠氏による、革共同の「個に死して類に生きる」への批判といったことも登場しているわけである。

先きのべたごとくとりわけ日本では啓蒙主義や合理主義やドイツとくにヘーゲルを介してブルジョア社会・ブルジョア思想を理解してきた経緯があるわけである。(ヘーゲルもまた固有な形で「個人」の成立を問題としてきたが、欲求の体系たる市民社会にたいし国家の目的を自己の目的とすることに個人・自由の最高の形態をみいだしたわけである)

またマルクス派のなかでは「個人を」と類の背反の可能性ないし空隙の問題として論じて二期をなした梅本克巳の場合は、カント的義務論的リベラリズム(「他のすべての人格を手段として利用してはならない」等で有名で、柄谷・NAMでも援用されている)を主に論じたわけである。がその前提である権利ということや、分業のもとの権利の深化や、権利の相互保証と逆に権利自身の対立の可能性、といったことにはあまりたざいつたわけではないといえる。

(ブルジョア思想の基本としての自由主義・功利主義)

⑥ こうして自己をリベラリズムとして、すなわちニューディール以降の社会派として位置づけ、社会権等を自然権、個人主義の立場から論理づけようとするの井上氏の内容が問題となる。あるいはこれらに対するものとされているラディカルデモクラシーや正義

ったことから、公的討議・決定の対象や範囲といった問題を含んでいる。たとえば権力奪取・コンミュニオンによる全国的討議・決定や、全国生産者(組合)連合会や、地方自治体をとうしての、今日神聖不可侵とされている経済単位(今日的には資本)内部の問題に参加・討議・介入しうる範囲といった問題を含んでいる。また権力到達以前の大衆運動でのそうした問題への介入といったことも含んでいる。

あるいはエコロジ型産業・技術や、被差別運動の地域・労働への参加をめぐる路線や価値観をめぐる論争や実践化の方向をめぐる決定の問題がある。

もちろんこれは生産者・労働者の自主管理運動や、消費者・地域運動が前提となるのだが)

ただし自由主義・リベラリズムの場合には個人の自立に力点があり、その個人の自立は市場、したがって実際には資本主義を前提しているのだから社会・経済先行であるともいえる。

井上氏の場合もロールズ同様必ずしも資本主義経済を前提しているわけではないことになっている。あるいはそのような「体制」というよりも、それらを問うような価値観・正義論といったものを問題としていともいえる。それが議論を抽象的なものとしていともいえる。

しかしその場合でも各人の権利の内容とその発展・変遷は、経済・社会の発展とともに明示されねばならず、それは「正義」の根幹をなすわけである。

点 (マルクス派のこれまでの個人・自由をめぐる論)

⑤ そしてマルクス主義において(プロレタリア)民主主義はコン

論先行派との関係が問題となる。

その場合でも自由主義の骨格はあくまでロック型自然権から功利主義にいたる流れである(歴史過程では現実の資本主義の矛盾・戦争、恐慌、階級闘争、反差別運動のもとで共産主義、社会民主主義、リベラリズムの影響をうけニューディール等の修正をおこなっているが)ということとは踏まえておかねばならないし、それは今日の多国籍企業のもとでの新自由主義の流れに見ておくことができる。

そして井上氏自身も既述のごとく自由主義による啓蒙主義、社会契約批判、フランス革命批判を踏襲している。

たしかに自由主義はイギリス、アメリカ等ファシズム化をまのがれたことや、社会主義・共産主義への砦となってきたことで、今日ブルジョア思想の主流としての位置を復活させた。

そして功利主義に代表される「幸福の主観化」や、「実体としての社会の否定(社会とは擬制である・ベンサム)」。後述)論等はポストモダンとも重複するわけだが、それらは古典派経済学からの労働価値説の追放や、さかのぼればロック的「労働と所有の統一」の追放と軌を一にします現実を不可視化してきたのである。

それらは規定力を増加させている資本の生産力のもとで、差別や競争や能力主義や効率主義といった賃労働と相互関係をもった社会関係そのものをも個人関係に解消に解消しかねない。あるいは「多次元対立の果」といった迷路に解消しかねない。

たとえばマルクス派は工業化と農村の対立を資本と賃労働の対立の仮象であるとしている、といった批判を行っている(『制度と自由』P26)。

工業への農業の従属を賃労働の仮象とした説は知らない。が工業での大量生産や分業や機械的・科学的労働過程が市場競争・剰余価値追及の下で発達し、その高生産性が農業の有機的生産過程にたいして優位的をしめてきたのである。そして工業・独占資本の世界市

場支配政策のもとで農業・農村を解体・安楽死させてきたという構造は見失ってはならないわけである。

(自然権、市民社会ユートピアの形骸化)

⑦ そして井上氏がロックの自然権・市民社会を「何人も自己の同意なくしてその生命、身体、財産、自由を損なわれず(『共生の作法』P130)」といった形にブルジョア社会初期のユートピアを縮減してしまったことは、つまずきのもとであった。

むしろ「労働と勤労がつくりだした所有権を、協約と同意により確定した(『市民政府論』 岩波文庫 P50)」というように労働と財産・所有の統一ということを実体的基礎としたというのが基本であった。そのような市民と、その自由平等な社会関係と、それを守るための最小限の政府、といった市民社会論だったわけである。

ただしこれについてはいくつかの限定が必要である。ひとつにはロックの労働と所有の統一は、実際には賃労働を前提していたことである。あるいは召使の労働をも所有に統一していたことである。

ひとつには、労働と所有の統一、そのような生産者ないし市民、といった社会が歴史的に実在したか、ということである。実際には資本主義前期の時代は、封建制・地主・商人・自営農民・農奴・労働者・都市ギルドがいろいろあったといえる。

ただし封建制との闘争において「労働と所有の統一」をかかげていたこと自体は「資本主義の進歩的時代」を表現していたということではある。

あるいはこのロックの思想はむしろ封建制を前史にもたず、インディアンから奪った広大な土地への移民すなわちアメリカでの開拓

自営農民社会において実現したともいわれている。

そして資本主義発展・独占の発展によって、ライトミルズがいうように「財産が集中されたため人間の本質的自由の基礎となっていた財産と労働の調和は失われた(『ホワイトカラー』P12)」のである。それにもかかわらず広大な土地・フロンティアの存在と、帝国主義戦争勝利やフォードシステムや多国籍企業の展開はアメリカンドリームなり機会の保証といった神話を温存してきたが、IT革命や遺伝子工学の幻影の終末とともに挫折してゆこうとしているわけである。

さらにこのロック型市民社会のユートピアは、資本主義発展による自己分解にかかわらず、または自己分解ゆえにこそ現実に存続している。たとえば1999年11月シアトルでWTO会議を挫折においこんだデモ・暴動のあとNGOグループは「市民社会の勝利」と宣言したといわれる。

あるいは「他人労働の支配にたいしてロックの独立自営農民の回路から資本主義を批判している平田清明などを排撃せず、ロックを味方にひきつけてブルジョアイデオロギーを分断してゆく意味はある」といった意見も研究会討論のなかでだされた。

実際民主主義の徹底化(社会主義とレーニンがいったように)レーニンの場合コンミュニオン型国家とか、生産の労働者統制といったことが徹底した民主主義の内容として常に念頭にあったのだが、今日的には人権の徹底化(社会主義ともいえるわけだから、表現形態は二元的ではないわけである)。

ただし科学的論理も必要なわけだから、ロック的人権・市民社会の自己分解過程は前提されなくてはならないわけである。

なお、こういった考えは市民(社会)ウェール説(階級関係を覆い隠す)であるという批判がなされた。ヴェール説は必ずしも間違ではないが、それだけだと「権利」という概念の発生が位置づ

けられない。商品交換関係という自由・権利と、賃労働・他人労働支配という自由・権利はメタルの裏表だが、メタルには「権利」という抽象がある。そこで労働、社会、国家を管理し、また参加・選択(職業等)する権利(それは資本の廃棄を経るのだが)と、ブルジョアの権利との闘争の場面が構成される。

またマルクス主義は集団主義で個人(の解放)の観点が弱いといった通俗的批判にたいしては、マルクス主義は社会的分業の発展ならびに市民社会・国家の分離といったことの止揚をとうしての個人の自由・権利を追求するものだ、ということができる。

これら各人の自由や権利を保証しあつてゆくという意味では「集団主義」をもふくんでいるのだともいうことができる。

ただし日本ではヘーゲル経由でブルジョア思想やその「個人」ととれてきた面があり、日本の新左翼でも資本主義・その分業批判ぬきに全と個をとらえてきた潮流が少なくないのであるから偏つてきたということはある。

(資本主義発展による自然権・市民社会の自己分解)

⑧ このロック型人権・市民社会の理念の資本主義発展による自己分解とは、一つには労働と所有を統一した比較的均質な自立した私的生産者とその相互関係の、自己分解ということである。

つぎは(私的自律的運動に転化した経済社会にたいして)公的階級の意識的機能を独占した、すなわち資本蓄積の公的道具に転化した国家の軍事官僚機構としての肥大化と分離・独自化ということである。

三つ目は経済社会過程で発生する諸矛盾・対立・自然発生性を、

理論的・イデオロギー的・政治的・ヘゲモニー的なものすなわち知的道徳的ヘゲモニーに高め、公然と相い闘う場である政治的上部構造という領域の登場である。

あとの二つの問題は井上氏の社会契約論批判のところで問題とする。まず第一番目について。

まず第一は資本・生産手段を所有するものと、所有しないもの・労働力以外売るものをもたない者の分離が進行したこと。この労働力を買ひ、指揮・管理し、剰余生産物を取戻すという他人(労働力)の支配が進行・拡大したわけである。

第2はそれは、分業・科学・生産手段・管理の発達とこれの資本による価値増殖運動のもとでの充用ということをとって進行したのである。それはもちろん精神労働や管理といったことと分離した細分化された労働や、相互の競争や、位階制や、各種相対的過剰人口、といった構造への各種労働者の編成ということをともなつてきたのである。

第三は恐慌・市場・競争・信用・・・といった各資本の主観や意志をもこえて進行する資本の運動が、矛盾の労働者への転化や、失業や貧富の拡大といったことを結果してきたということである。

(19世紀半〜20世紀半にいたる共産主義・無政府主義・社会民主主義の運動はこれらに多くの歯止めをもたらしたが、ソ連崩壊と多国籍企業・過剰生産・グローバルゼーションの流れがそう言った原理を復活させつつあることが注目される)

それが徹底的な人間の差別化としてもあつたことは、前記のごとく、ロックとならぶ自然権論者ホッブズ等の人間の能力の平等観(リヴァイヤサンでは「各人にたいする各人の戦争が存在する」と指摘したが、同時に「自然は人間を心身の諸能力において平等につくつた『世界の大思想』河出書房P83」とも述べた)と比較すると明瞭となる。

とか、シムムベーター（生産のイノベーション、企業家精神への一元化）とか、ハイエック（価格メカニズムをとうしての社会の情報の効率的利用）とかいった経済思想に支えられ自由主義の本流なわけである。

（註）たまたま社会があるのではなく人々があって社会があるのだという観点は、アソシエーション論からする「自由人の連合」といったことに見られるように、共產主義マルクス主義の重要な観点ではある。ただし意識ある「知的道徳的」プロレタリアートが管理や生産の労働にいたるまで参加・決定し、あるいはその経験・能力を習得してゆく権利や条件は相互に保証しあわなくてはならない。また協同組合型、自主管理型生産組織を運営する場合にも交換・流通は必要だから、生産物の労働単位確定といったことや、経済計算・独立採算といったことや、需給関係の調整と言ったことは必要になる。一定の自由変動があるにせよ、全国大会等での討議・決定がなくてはならない。

あるいは社会発展の方向性や、諸価値観の比重（エコロジー、生産性、差別克服等）等は相論争されねばならない。

そういった意味では社会は擬制ではなく、「各人の自由な発展」「各人の自主的な労働と社会の運営・参加」ないしその条件ということと別の目的をもつわけではないということなわけである。あるいはそれが目的となるというわけである。（註おわり）

（社会契約論、義務論的リベラリズム等の歴史的 位置）

⑩ こうしてロック、ホッブス等の前期資本主義思想から、資本主

状態・自然権と社会契約説をとりあげたうえで、前者をとりあげ後者をしりぞける。

たとえば社会契約説では「契約への拒否権」が位置づけられていないとして「国家がその起源はなんであれ、現時点で諸個人の自然権を体系的に侵害しておらず、むしろそれに実効的保障（その国家が存在しなかつたならば得られるぬ保障）を与えていることを示せばすむのではないか（『共生の作法』P173）」「国家の正当化問題の考察において自然状態モデルには一定の理論的意義を承認できるが、契約モデルはそのままの形では理論的有用性が疑われてしかるべきである（同P185）」と。

しかし社会契約説は、「国家機構」の基礎ではありその登場の場ではあるがそれとは区別された、上部構造なり公共空間なり階級闘争の場といったものを設定したことに歴史的意義があったのである。

ホッブスのリヴァイアサンにも、ロックの市民政府論にもそれはなかつたのである。もちろん社会契約論にインスピレーションをうけながらも、個々人の意志、意見を基礎とするそれは絶対的権威と尊厳を破壊（註 フランス革命のテロのこと、『法の哲学』世界の名著 中公 P482）する、と斥けたヘーゲル（註）においてもそれは位置づけられなかつたのである。

これらはむしろマルクスの市民社会・国家の分離論や、幻想の共同性（国家）論や、上部構造論として発展されるわけである。

この上部構造なり公共空間は、資本主義経済社会の諸矛盾、諸問題が公然化し、イデオロギー化し、ヘゲモニー化し、あい闘われ

る場面でもある。したがってその社会契約空間は、民意に反する国家権力と闘い、現実の社会的矛盾にもとずき、あらたな要求や根本的要求が登場する領域なわけである。（合法、非合法の区別はあるが）。公共の利益の名による諸運動にたいする抑圧もまたそれ以上に含意されているわ

義発展にともない一方ではスミス、功利主義等がブルジョア思想の主流となつてゆく。これにたいし後発資本主義フランス、ドイツでは別の発展があつた。すでに資本主義の問題点がうきあがつてきた（かつ資本主義が未発展であつたこともあつて）こと等あつて、フランスではフランス革命に影響があつたとされる「社会契約論」、ドイツではドイツ観念論（カントの義務論的リベラリズムから、ヘーゲルの市民社会の国家による止揚まで）等が発展するわけである。

周知の通りルソーの「社会契約論」は、「人間不平等起源論」といった資本主義の問題点にたいして、社会契約による強固な結合によつて止揚しようとしたものである。それはフランス革命・ロベスピエールに影響があつたとされる。それはもちろん私有財産を前提としていたのであるが、ロベスピエール等は生存権を最優位にしていたとされる（柴田三千雄『バブーフの陰謀』）

他方カントの「……他のすべての人の人格に……存する人間性を手段として使用してはならない」等の道徳の三様式や、「義務にもとづく行為」（『道徳形而上学原論』）で知られる格律は、抽象的観念論的であることでも有名である。が結果的には他人を手段としている資本主義とその思想である功利主義への批判的直観も含まれていたわけであつた。（したがつて梅本克己の主体性論もこれらを経由した。柄谷一NAMでも引用され、新カント派からはその社会的内容をマルクス主義にみいだす部分もでた）

これらの流れにあつて、井上氏が社会契約論は国家論として不必要であり、自然権のみでよいとするのはどういう意味があるだろうか。

（上部構造と国家の位置）

⑪ すなわち井上氏はブルジョア国家の正当化の根拠として、自然

けではあるが。井上氏は生存権や社会権を現実の矛盾と運動の歴史と資本の対策等の歴史的相互関係からではなく、無理やり自然権に、あるいは民主主義にたいするリベラリズムに一元化したわけである。

だが諸権利ということと、それを資本の側から選別し社会の再生産ということと一体化して保障してゆく国家権力と、これにたいする同じく固有の権利を対抗的に掲げてゆくなかで、「権利意識」そのものが変化してゆくのである。

だから自然法・自然権にせよ社会権にせよそれぞれ歴史的なものとして、ひとつには資本主義発展により、一つにはその矛盾と運動の展開のなかから意識化されてきたということなのである。

（現代国家は帝国主義と戦争、階級闘争抑圧といったことのみならず、この階級闘争対策と労働過程・労働力再生産過程秩序とを一体化させた「福祉国家」をとうしても肥大化してきたのである。社会権もまたそういった歴史性があるわけである。そして戦闘的労働運動のみならず反差別運動はそういった枠組みと対決してきたわけである。）
そして自然権や生存権等社会権にかぎらず、労働過程を生産者自身が管理運営する権利をもち、これを背景に消費や生活過程や上部構造・国家を管理運営する権利をもつということが19〜20世紀をとうして浮上したわけである。

ロシア革命はそれを表現しつつも、後進性や未熟さのなか一時的な頓挫という形はとつていて段階といえる。

がグローバリゼーション、多国籍企業が労働者や農民や第三世界人民にもたらしつつある災厄や不安は、これこそ「自然権」だといふことを再々度浮上させているわけである。

〔権利〕の社会的歴史的 성격

⑬ だからたとえ社会契約説をふくむ啓蒙主義が基本的には資本主義の高揚でありながら、はじまりつつある資本主義の矛盾への直観をも表現していたということは無視されるべきではない。井上氏がこれらを「歴史的に生成したルールを一切無視し、合理的設計に基づき社会をトータルに構築することを意図する啓蒙的理性の徹底」とすることによって、井上氏の意図する自由主義の再指定自体が歴史を無視する空回りに終わるわけである。

他方で井上氏は自然権概念が「他者との社会関係から独立に個人がアプリアリに保有する『道徳的ななわばりとしての』自然権」といったような意味で「社会関係から独立した個人」を想定している、と批判している。そして「異質で多様な人格の自律と共生といったことを対置しているわけである。

しかし各人対各人の闘争とか、人間不平等起源とか、「誇り高き独立」を選ぶことのできない社会的結合といったことが自然権、自然法の前提にはあるのだといえる。自然権といつても、労働と所有の統一といったことを含めて一定の中があるといえる。したがって独立した個人対「異質で多様な自律的人格の共生」といった図式を人為的につくりだすことによっては諸近代ブルジョア思想とからみあうわけではないといえる。

〔ブルジョアの自由、個人の自己矛盾とアナルコキャピタリズム・リバタリアン〕

⑭ こういったなか自由を各人の労働や力と結び付けようとして、最後には所有へと結論してしまうアナルコキャピタリズム（シユテ

イルナー）の中にブルジョア自由・個人の自己矛盾を見いだすことができる。

彼の場合、一般にいわれるように、宗教、祖国、理性、人間愛、共産主義や社会的所有等の一切を自己に敵対するものとしてエゴイストを宣言したという点での特色はたしかにある。しかしブルジョアが誇る「自由」や「個人」の内側から、ないしはその徹底化のなから、その自己矛盾をあげた点で意義があつたわけである。

すなわち現実の自由が、無力と、自己決定・自分自身からの自由を意味しているのたいし、自由とは自分の力・所有であることをつぎだしたわけである。そして現実の人民が権力をもたないから自由は現実には空語であり、必要なものをもたないから自由競争には自由はないことを証明していったわけである。

こうした自然権、自由主義の自己矛盾を赤裸々にするものとして、すなわち自由をたいして（ないし自由の内容として）力、所有、自我を対置し、労働の自己決定と自我、所有、交換等が未分化のままなわけである。こうして最後にアナルコキャピタリズム・リバタリアンの元祖と位置づけられるわけだが、ブルジョア個人主義の内部からの糾弾としての歴史的意義はあるわけである。

この各人の自由と力の関係は共産主義の基本問題でもあり、また権利・人権を考える場合にも基本となるわけである（ハイエクによると自らが左翼と排斥するデューイが「自由は特定のことを行うための有効な権力であるから『自由の要求は権力の要求である』と語つたと批判している―『隷従への道』が各人の不可分の力、権利、所有された権力と考えると本質的問題を衝いていることになる。）

〔権利の分有状態と「正義」〕

⑮ こうして正義とは人々の権利の分有状態と、権力の分有状態と、その相互関係の当・不当をめぐる判断・闘争（都市、階級、分業、私有財産、国家の発生と漠然としたヒューマニズムや階級対立のうえにたつての）を意味しているのである。（註）

権利とは人々の可能性や力の発揮の保障を社会にたいしても社会からも要求することであり、それに対応して義務がともなうわけである。

権力は各人から独立した公的組織である。権利は各人の相互関係でもあり、権力の行使にたいしても存在し、ならびに各人の権利への保障要求として存在する。他方権力は各人にたいする権利（義務要求、王権等）としても存在する。

完全に、成員の、成員による、成員のための組織となり、したがって成員による自主的自律的な社会の運営が可能となつたとき権力は独立した組織ではなくなる。

が各人の条件（心身、歴史、社会的機能や社会的分業における位置）による公正な道の価値判断や権利要求からする路線論争や調整の場そのものは存続させねばならない。

といつても生産力、分業、所有の発展と、社会の分化や文化的条件によつて、それぞれの力、関係が発展し、それらをめぐる権利といったものが積み重なつてゆくわけである。

（註）井上氏の正義の定義方法について

井上氏は一方では形式的正義論（アリストテレスの「等しいものには等しく」といった）を設定し、次に利己主義・他己主義からその矛盾を指摘し、そのうえで⑨で引用した正義の基底性（奴隷解放を要求する産業ブルジョアジーの労働者にたいする制約等）を

展開している。他方では自然権を理念化して、さらにその拡充（異質で多様な自律的人格の共生）を行つていく。これらのいずれも実践、活動、制度、力（労働、管理、生活、分業や分化、政治や公共活動）が前提されていないことは述べた。

たとえば上の「等しいものには等しく」は、「不等なものには不等に」とセットになつたもので、形式的正義というより支配の内容とすべきものである。すなわち奴隷には奴隷として、自由民には自由民として遇する論理なわけである。そして奴隷と自由民の役割（労働への拘束とそれからの解放）の分割と、その根拠としての後者の生まれや精神活動・能力の優位を挙げて説明・弁明する論理なわけである。

〔権利〕の自己分解と、賃労働―資本をとつての今日的展開

⑯ a こうして他人労働を支配する自由・権利（労働力売買の自由）を不可分に統一した近代的自由・個人ということ

b 市民社会の国家からの分離（公的・強制的機能を独占した国家にたいする、経済の私的ならびに自律的位置への転化・自由）と不可分の、身体・思想・政治の自由ということがある。すなわち「公然たる階級闘争の自由」ということとこの場面―上部構造―の登場ということ

c 資本主義のもとでの管理や、科学と大規模生産手段の導入や、精神労働をふくむ分業と労働の細分化や、差別・競争や、生産過剰と労働日短縮の可能性

d 労働の比較的全国的均一化や、生産単位間交換の必要、といったことからくる労働者自身による経済計算・労働管理の可能性

といったことから次ぎの自由・権利・人々の力といったものがうかびあがってきた。

それは最近流行の、「自由な空間」ということと「公共空間」とが運動をとうして交差してゆくことをとうしながら、ブルジョア国家の破壊・自己権力の形成にいたることを意味している。あるいはこういったところといった二重権力（自己）権力をとうして人々の活動領域を広めてゆくこともいえる。

そして各人の生活構想（ロールズや井上氏によるとこれを「善」と規定している）と正義との関係をテーマとしている。ロールズは善と正義とは矛盾してはならないとしている。井上氏も正義の要求に抵触しない善の自由選択を前提したうえでこれを保障するのが正義だとしている。しかし以上のごとき賃労働の問題点はもちろん、ロッキの労働と所有もまた規準とされていない。

すなわち権利、自由における生産・社会・国家を管理する権利はもちろん、職業選択や、管理や精神活動と物質的労働や、文化・教育・研究・消費をめぐる各人の決定力（権）と、その相互保障ということが社会主義・共産主義のテーマとなってきたのである。（ただし一定の制度なり義務をとともなう。たとえば労働の自主管理と地域・自治体・全国による管理の関係がある。あるいは、時間・収入の決定はもちろん、職業選択における需給関係や、資格問題や、選挙や持ち回り等の諸問題がある。

これについては井上氏のマルクス主義批判とも関連させてみる。

（井上氏のマルクス主義批判）

⑩ 井上氏はマルクス主義の階級利害還元論が正義論を無用とするという点を批判して、「労働の負担の分配」の問題や、「経済計画の設

の条件・権利を保障してゆくことなのだということが浮かびあがってきた。

井上氏が言及（一蹴）している成員の順番の監督は、それほど単純ではなかったことは事実である。（尤も1917年のロシアに比し今日のいわゆる先進国の労働者ははるかにその条件に接近していると思えるが）。それは既述のごとく社会的分業の発達と科学の発達によるのである。これをつくりだした市場・競争による資本家意志・監督・経営権の専制化（管理と経済計算）によるといふことなわけである。

だからこそ人々の労働・社会の自主的自覚的運営のためにも、またその内容としても前記のごとく「職業、管理、精神労働と物質的労働、公的活動、文化・教育・研究・消費・生活時間、をめぐる各人の権利」ということがある。その基本には職業選択の自由があるが、資格等が条件づけられることがあり、また電報関係もあるから、輪番制を部分として採りいれることはありうる。

他方労働の組織が自主管理組織なり協同組合単位で行われるとしたら、生産物の全国的標準労働単位（いわゆる価格に近似）ということや、これとリンクした各生産単位の労働標準の設定ということが問題となる。またそこでの支出労働への自己監督の経験と習慣化ということや、そこでの民主主義的決定（決定過程や、管理組織の選挙・輪番・組合活動等）といったことが問題となる。さらには地域・消費者運動、そして全国組織（大会）との相互関係といったことが問題となる。

これらは国家死滅の条件をつくりだしはする。しかし一つには社会発展の方向（生産力や技術の選択や、エコロジーや、差別克服や、人々の統制経験の発展方向や、第三世界自立支援）への多様な選択からして、一つには上記での諸分業・階層・生産単位・その他の条件からして、一つには各人の個性・能力・歴史・イデオロギー・党

定、執行のための社会決定システムに参加する権利の公正の分配」の問題や、集合的決定にたいする個人の自由の問題があるとのべている。『其生の作法』『制度と自由』。このような問題の立て方は全く正しい。（階級還元云々は別として）

また階級対立二元論は農村、第三世界、人種、民族、文化等各種対立を単一対立に還元するとか、前衛党専制に導くとしている。

さらに計画指令経済は権力集中を不可避とし、「読み書きのできるものなら誰でも輪番に担当できる単純な監督と簿記」の仕事でこの経済を運営できると信じたレーニン等を批判している。

この階級対立二元論批判は新しい社会運動等でも問題とされ、前号メルツも語っていることなのでここでは繰り返さない。（といっても井上氏の本来主張したい場面がここにあるのだが。）

そのうえで計画設定の参加の権利とか、異なる意見・価値観をめぐるとか、レーニンが構想したほど単純ではない監督の仕事とそれへの全成員の参加とかは、単に言葉で片付けるような問題だろうかという設定が残る。それらは井上氏が強調する「異質で多様な自律的人格」や「その生き方」の根源になるものではないだろうか。たしかにマルクス主義を計画経済と設定してこれを否定するような自称元マルクス主義者があつたをたない今日、井上氏のような論難にも言い分はある。

しかし中国の文革・民主化運動をとうして、精神労働・肉体労働の分離や、管理等固定化された分業の止揚といったことが問題となつた。さらに結社、分派の自由といったことが問題となつていった。またユーゴ自主管理や、分権化論等での、各経済単位での民主主義（選挙等）やそこでの経済運営—経済計算の習得・慣習化の必要とかが問題とされていったのである。

そして資本主義批判・社会主義の基本は、人々がその労働・社会を自主的・自覚的に運営しうるようになること、あるいはそのため

派からして、様々に異なる路線や実践が相争われる「公共空間」は存続するとかんがえられる。

そこでの多数派にたいする少数派の権利とそのルール作りは、「言論・結社の自由」にとどまらないであろうから、それ自体が重大な政治問題になると考えられる。

（主体性論と人権論）

⑪ 以上のような自由、権利、個人ということと資本主義批判・共産主義との関係の論議は、左翼で展開されてきた主体性論をも念頭においたものである。

あるいは梅本克己が提起した「個人」「個と類の背反」といった問題にたいして、黒田寛一が利己的個人の社会的全体性への統一、それも党による統一へと「解決」してしまったことを念頭においている。それを宇野理論の神話化とむすびつけて、スターリン以上の一枚岩をつくりだそうとしてきたことへの総括とも関係づけてい

小西誠氏は『新左翼運動その再生への道』でスターリン主義回帰の理由として、スターリン主義批判を一国社会主義批判として展開したこととともに「個に死して類に生きる」という思想に見いだしている。（前者については1923年よりはじまる一国社会主義論争以前の、1921年の労働組合論争や、分派禁止問題をもからめたスターリン主義批判でなくてはならないということとの関連で考えるべきといえる）

個が全体のために生きるといふことは、勿論あるわけだが、それは各人の解放・自由・権利要求とその実現ないし相互保障ということとを前提しているものであり、そういったなかで義務といったものも

発生するわけである。

また各人の権利といつても、いわゆる政治的自由や労働力（所有者）としての権利にとどまらない。すでにのべたごとく、資本主義がうみだした科学・生産力・分業といったことや、市民社会・国家の分離の止揚といったことのなかで深化してきた権利ということなわけである。

主体性論の口火をきった初期梅本克己の場合には「近代ブルジョアが人間史のうえにのこした大きな遺産、個の自覚（『唯物史観と道徳』P157）」という問題意識のうえに、カントについては「個人主義の強力な克服者がほかならぬドイツ古典哲学」と評価したわけである。こうして一方では「目的の結果が得られぬ場合でも義務に従うことは何故可能か」ということや、人間の根源的個と類の背反の可能性ということ、「空隙」として語り、これを左翼ないし哲学界に問題提起したわけである。

これにたいし共産党系は「労働者は資本にたいし共同利害が有り。団結して闘うのは必然」と解答したわけだが、結局この問題は資本にたいする団結、共同利害、権利といったことをどれだけ深く理解しているかという問題だったわけである。

そしてそれは近代ブルジョア思想—その自由、人権の自己分解と、その労働者人民による資本主義批判を経由しての止揚といった性格をもってきたのである。

すでにのべたごとく比較的均質な個人（生産者）と、その自由・平等な相互関係とそれを守る市民政府のユートピアを構想したのはロックであった。またそれは「労働と所有の統一」を基礎としていた（『市民政府論』）。実際にはそこでは賃労働をも前提していたのだが。

もちろんそれは資本主義発展によつて自己分解をとげるのである。すなわち労働力以外に売るものをもたない労働者の存在と他人労働

あるいは市場または全国的生産—流通の統御ということ、これへの参加・経験・学習への権利ということである。

そしてこうしたことへ成員の権利を保証し（あつて）てゆくこととしての公共性なり公正ということが存在しているということなわけである。（もちろんそれらは予定調和的に進行するわけでもない。したがって価値観・路線・利害上の対立をめぐる論争や、公務への参加の、形式にとどまらない経験等の実質的権利ということも問題となるのだが）

こういった問題を直感し理論化・実践化してきたのが無政府主義であり、共産主義であり、マルクス主義はその最も徹底した分派なわけである。

そして以上の人々の各異なる社会的地位や個性からの、全社会的領域への権利との関連で基本がある。他方でそれらが「予定調和的に進行するわけでもなく」「価値観・利害・等の対立・論争」ということもある。そのことを梅本克己は直感した（いわゆる個と類の背反の可能性とか、空隙論）のに対し、黒田型主体性論は抽象的労働において、さらに党において全と個の統一、利己の止揚というかたちで「解決」してしまい、党を自我の解体とスターリン型一枚岩への道へと導いたわけである。（註） それをとうして黒田、宇野、トロツキー理論の神聖化（その各内容ではなく）とセットとして一枚岩党を構成しようとしたわけである。あるいはそういった擬制なり神話をテコとしてのみ学生組織の労働者組織への転換ができることと錯覚したのである。その評価はわれわれの異なった道への実践によつて解答しつつあるわけであるが。

つまり梅本克己が、ブルジョア社会のうみだした個の自己矛盾を労働者運動とむすびつけて止揚しようとしたとき、各人に内在する社会関係の内容こそが問題となつたわけである。

すなわち前記の「とく、ブルジョア国家権力の破壊と、コンミュニ

の支配ということであった。次に科学・分業・機械・大規模協働・管理の資本の力への転化と労働者の部分化といった事態であった。そして市場・競争・信用・恐慌の猛威と、労働者への矛盾の転化、貧富の拡大、失業等々といったことが進行した。

そしてこのような私的かつ自律した経済社会から、公的機能あるいは階級的機能と公的暴力を独占した国家が独立して、人々を覆いはじめたのである。

そしてこういつたなかで、自由や権利や個人ということ、私的（資本家的）活動の追及とそれを保証する公的國家という現状追認に見いだすアダム・スミスから功利主義という方向へとブルジョア思想の主流が展開してきたことは周知のとおりである。（現実にはさまざまなアレンジが、すなわちルソー型「不平等社会批判」と社会契約型國家による補正とか、カント型義務論的リベリズムとか、ヘーゲル型欲求の体系としての市民社会の國家・理性による止揚とか、シュテイルナー型自己の力への一元から所有へ、アナルコキャピタリズムへ、とかあることはみてきたとおりであるが）

これにたいし自由とか権利とかを、資本・國家の廃絶ということや労働ということと不可分なものとする潮流が、発達する労働運動とむすびついて登場してきたわけである。

資本の廃絶と労働の自主的ならびに全國（世界）管理ということとは勿論である。これをとうして各人が労働ならびに社会を管理、統治してゆくことを可能とするための労働、経験、学習、時間をめぐる権利と義務の社会的保証といったことをふくんでいる。

同じくこれをとうして科学・管理・公務・精神労働と肉体労働総体への参加といったことを内容とする、固定化された分業の止揚（あるいは職業選択の實質的自由）といったことである。

それはまた広い意味での消費、すなわち生活時間とそこでの学習や文化や諸活動へのアクセスといったことと相互関係にある。

による政治的なものと労働・消費の管理・統一ということとは前提である。そして既述のごとく資本による賃労働支配に内在する社会的分業をふくむ労働過程の問題（科学、分業や、位階位制や、管理や、精神労働と肉体労働の分裂や、自主管理と全國管理の関係）、ならびに消費の問題（物質的領域のみならず労働時間の短縮と文化、学習、公務、管理等への充用）といったことが基礎にある。そして拡大された公共領域での多層的価値判断（生産性や、反差別自立の内容と支援といったことや、エコロジー等々といったこと）、それらへの時間や出資の配分等）、といった問題がある。これらへの各人の利害、権利、価値や公正性の判断といったことがある。これらの社会的相互保障といったこと、社会的価値判断をめぐる統一と相克といったことがある。

それは基本的には資本と労働との対立の内容であるが、労働者人民内部でも全く無縁のものではない（それはその社会的地位や個性や歴史に規定される）し、他方革命後社会に即なくなるといった問題でもない。実際そのような各人の社会的実践的可能性や権利の深化と社会総体との関係を媒介させず、個と全あるいはブルジョアの利己心と社会的全体性を直接対立させることによつては、個と全の背反か、タコツボ的スターリン的全への個の吸収かといった二律背反となつてしまうのである。さらにそれが社会でも大衆組織でもない党にまで貫通され、さらに党によつて解決させてしまったことと黒田型主体性の異常性があるわけである。

もちろん梅本克己が、ブルジョアジーがかかげた個を転倒させ、かつ個と類の背反の可能性ないし空隙のシエーマと階級の問題と結び付けようとしたとき、権利とその相互保証との関係が弱いのではないかと思われるが、それでも問題意識の多様性とその問題提起は先駆的なものであつたと今日からは言えるのだが。

だから「梅本氏のように、ドイツ古典哲学の遺産としての我・個

と全の論理を抽象的観念的にマルクス主義における個と階級の論理に置換することはできない『戦後主体性論ノート』P三八一』というが、抽象的にしてしまつたのは黒田の方だつたわけである。またそれを労働論から展開するとして(このこと自体はまちがっていない)「マルクスは労働手段の産出によってこれまでの生産的実践を拡大し『自由』を獲得・(同)』というとき、これまで問題としたような資本制の分化・分業と個人というテーマに抽象的労働を対置するという抽象性のダブル化を行っているわけである。

また「個人の利己的傾向は組織と実践における自覚的革命的規律・階級の連帯性へと高められ、個人性そのものが変革されてゆく」(『プロレタリア的人間の倫理』P163)といったふうに、利己的個人と階級性とが直接対立させられてゆくわけである。周知のごとくレニンは目的意識性と自然発生性を対置したのであり、かつその自然発生性には多様な社会関係を前提していたのであるが。

(註)すなわち黒田の場合には経済社会とその分業(生産力)の発達のなかに、①市民社会からの国家の分離とその肥大化ということ(なぜならそれは生産手段、生産物、労働過程、労働力の土地からの相対的な分離をもたらし、そして経済社会の自律的・私的性格への転化と、それからの公的階級の機能を集中した国家の形式的分離を結果した)をみない。が公と私の分裂はそれを經由している。②労働者階級の資本にたいする抽象的対立のみならず多層的な対立構造、といったことをみない。(これは資本論では絶対的相対的剰余価値生産を位置づけないこととしてある。経哲草稿では「類からの疎外」―分業、国家、貨幣、科学等が未分化ながらくまれていた―を位置づけないことでもあった) 研究会報No.7、『資本主義世界の現在』参照

(補註) エンゲルスの自由・必然論

そういった意味で、エンゲルスの自由・必然論への誤解についても言及しておきたい。ヘーゲルの場合、国家や、理性や、個人的恣意にたいする必然性とその洞察と自由、とはセットになっていた。これにたいしエンゲルスの場合それをある程度まで援用しながらひっくりかえしたといえる。「自由は、法則を特定の目的のために計画的に作用させる可能性を得ること」(『反デューリング論』国民文庫P175)と語りながら、「これまでは人間自身の社会的行為の諸法則が人間を支配する外的な自然法則として人間に対立してきたが、人間は十分に意識して自分の歴史を自分でつくるようになる」(『同』P506)と語り、それを全成員の「肉体的精神的素質が完全に自由には伸ばされ発揮されること」(・固定化された分業の止揚等)『同』P503,504』に見いだしていらわけである。旧スターリン主義の場合はこれらの一部のみをとりだしていたわけである。

モダンからポスト・モダンへの考え方

絵かき 植村 泰

第3章

時間の解放―「労働時間」から「自由時間」へ

近代が生み出したイデオロギーは「時は金なり」ということで、近代というのは人間が存在する時間を金に替えることであつた。それは、人間の生きてる時間を「労働時間」にかえてお金を稼ぐライフスタイルである。現代社会に馴らされた人々はこれに疑問を抱かず当然と思つてゐる。とりわけ、会社人間のように―経営者、労働者を問わず―自分の生存時間を労働し、それを金で表現させ、金に勝るものはない、と信じ、実行している拜金主義者も多い。しかし、オープンで分権的な技術である、ME(マイクロ・エレクトロニクス)／IM(インフォメーション・テクノロジ)技術変革によって、金では買うことのできない、生活の鍵となる充実した時間―これをカール・マルクスは「自由」(処分)時間と名づけた―が今までより多く存在することが明らかになつた。現代はOA機能的職場を作つて、

何が出来るか、どういう専門性をもっているのか、どんな役割を果たせるか、こういうことを明確にすることによって企業に依存したくない、企業に依存できないという人々の群れがどんどん発生している時代である。雇用労働のような他人に支配される、外的な拘束から脱して自分のライフ・スタイルや日々の生活リズムは自分で決めたいという時代である。1974年に刊行された、「講座5マルクス経済学」で市民運動に寄せて、「希望としての人間」と題して、内田弘は次のような文章で結んでいる、少し長いが引用する。

「今日」、さまざまな市民運動が発生しているのは、さきにもたよりに資本の非生産的領域への進出と包摂、そこでひきおこした多様な矛盾のためであるが、市民運動を支えている諸条件は、資本が労働者としての市民の諸力を高度化し、利潤動機で「労働の社会的生産能力」―文明を発展させ、生産性を向上させ、可能性としての「自由」に処分できる時間―を創造したからに他ならない。労働の生産諸力の発展による物質的余力を市民のものへ実現することによって市民運動が支えられているのである。

「自由時間」と経済的余裕がもたすヒマのためにムダづかいされずに、自分たちの生活過程の諸側面の問題の解決へと連結されはじめてゐる。こうして、人間にとつての仕事とは、単に雇われた場―資本のもとでの行なわれる賃労働だけなのか、という本質的な

問いが発生する。いま、人間にとつての仕事とは、金銭収入という対価と引き換えに行なう労働だけでなく、夕ダの、いや身銭を切つてまで行なわなければならない、より広い意味をおびてきている。今日の多くの市民運動はそのことを実践で示している。

人間にとつて時間とは、流れ来て、流れ去る空虚ではない。人間の時間とは、人間の生きた能力の对象的活動による世界の変革の中で生成する出来事なのである。増大する「自由時間」を再び資本が包摂する「疎外された時間」へと転化させずに、まさに「生きた能力」としての「人間の時間」として充実させるために、つまり資本に奪われた時間を奪い返し、人間の時間へと再建するために、時間をめぐつて資本と人間が闘争している。時間とは今日、資本が再組織するか人々が新しい原理で組織し、「人間の時間」とするのかの階級闘争の焦点となつていく。

人間の時間を資本から奪還するとは、資本の存立と運動の根本条件を根こそぎ奪うことである。資本とは、主観的自然としての「生きた労働」の自然時間と、客観的自然の時間を包摂し支配することによって、無時間的なシステムとして、超歴史的「自然秩序」として永続を自論むものである。資本とは人間と自然との時間を資本の時間に転換する反自然システムであり、その現代的様相が労働疎外と自然破壊、人間と自然との物質代謝システムの攪乱をもたらすものとして現れている。人間と自然との「自然時間」をそのものとして復活させること、それが人間的自然的再建である。

資本が、人間と自然の世界Ⅱ「空間」をすぐれて、時間的なものに変換し、資本の無時間性の維持の条件としてきたのに対して、人間の時間性の回復とは、人間と自然の世界Ⅱ「多様な可能性を持つ地上空間」を実現することである。人間と自然とが織り成す豊富さを、資本が達成した文明史的な富を批判的に継承することによつて現実化すること、時間の空間に対する支配の資本を越えて、空間の

ターの価格性能比は5年で1000倍といわれている。もうひとつは、80年代、社会進出をはかつた女性たちが企業の責任あるポストに次々と登場するが、出産・育児という事態に対処するために通勤のリスクを避け、時間も場所も仕事の内容も、自分で自由にコントロールできる、企業事業体、II SOHO（スモール・オフィス・ホーム・オフィス）を立ち上げる。確かにこのSOHOという家庭会社の誕生は①通勤地獄の解消、②移動によるエネルギー消耗、③家庭生活の充実④そして何より雇用という資本領有からの解放という魅力を持つ。しかし日本においてはこれは非常に困難だと、森清は次のように指摘していた。（「ハイテク社会と労働」参照）。

日本の労働組合が企業別労働組合のようにその職業人は、ふつうは一企業内の職業人であつて社会的自立を目標とする職業人でない。これは日本における職能、技能、技術などが社会化していなことに起因する。つまり、職業人としての自立が無いために現在の技術変革がどういふ社会性を持つているのかという問題意識に乏しく、企業的事情をそのまま自分の能力として受け取ることが多い。その上、働く人間が自主的に働こうとしても、社会的な条件が整っていないために、結局、労働者は企業に足とめされ、企業に所属する範囲でしか動かない、という風に。

実際、メディア開発・総研が作成したニューメディアマップによると、80年代は、躍進がパーソナルとエンターテイメント、放送は停滞、通信では混乱という評価だった。しかし、こうしたわが国の特殊な社会条件を突破する技術変革が、インターネットの出現である。これまでの産業主導の情報化に切りこんだ、個人の非営利のボランティアたちの積み重ねて作り上げた新技術、インターネットの活用によつて、わが国でもSOHOの見通しが成り立つ。そうして更に、サテライト・オフィスや在宅業務のテレワーク（事業所から遠く離れ労働する）たちも含めてSOHOというやり方が広がる

構造の諸契機のそれぞれの豊かな固有性を、社会システムの総体性のなかで開花されること、これが本来的な社会主義のイメージであろう。資本主義社会における時間の空間支配を産業的に見れば、工業の農業支配、地域的に見れば都市の農村支配と言えよう。社会主義社会の空間構造は、逆に「都市の農村化」、「農村の都市化」を推進する現実的諸契機を内包したものである。自然の多様な統一としての世界の中に、文明史的存在としての人間を和合させるシステムとしての世界Ⅱ地球を創出するために、今日の労働者、消費者、地域住民、科学者、芸術家、政治家など、生きた人間の諸能力がそれぞれの領域で直感し、苦悩し、思考し、意欲し、活動する諸契機をつきあわせながら、必要に即してつくられる生きた人間主体の諸契機Ⅱ相互依存と協力のネットワークの人間集団、そのような「人間の連合」に、私たち人間にとつての希望が存在しうるだろう。人間にとつての希望は、人間自身の生きた諸能力、蓄積される内的可能性に他ならない。（アンダーラインは引用者以後の文章も同称）

この当時、私は四〇歳代になれば製造メーカーを退職して絵かきになろうと意図していたから、この「希望としての人間」という文章には、大いに啓発された。そしてこの頃、欧米では、従来の工場やオフィスのような事業所に人を集めて終日労働させるという就業形態に変化の兆しが見られる。いわゆる在宅就業である。たとえば、米国（USA）の西海岸地方の徹底的な自動車文明の街、ロサンゼルスは、70年代の地震後、世界的石油ショックによるガソリン高騰ということがあつて、マイカー通勤族の通勤不便が発生し、在宅就業が誕生した。これが80年代になると、コンピュータが小形化し、廉価となり、誰でも入手が容易となる。コンピュータが、米国（USA）西海岸、ガレージで産声をあげて以来、コンピュー

見通しにある。

さて、80年代の経済は80年代までの高度成長をもたらした大量生産・大量消費型のいわゆるフォードイズムの産業構造が、オイルショックを契機に崩壊（スタグレーション化）し、各企業は生産と流通の柔軟化・効率化が強く求められていた。即ち、生産部門では、多品種生産のための生産ラインや人員配置を組み替えることで対応したが、既存の生産技術に内在する硬直性により、その柔軟性に限界が生じていた。また、流通部門では、成熟した市場において年齢、性別、社会的立場などにより多様化した消費構造に対応すべく新たなマーケティング戦略や販路の組織方法が模索されつつあつた。そこへ登場したのが、マイクロ・エレクトロニクス技術（以下「ME技術」とする）である。このME技術を活用しての具体例は、生産部門では、トヨタ自動車のジャスト・イン・タイム・システム、流通業ではGMSによるPOS（Point of Sales）システムがある。前者は、系列の部品メーカーや販売会社との間で連携をとり、在庫の抑制と生産部門間の効率化を目指したシステムで、これまでは手作業で「カンバン・システム」といわれていたものを情報通信技術を用いて高度化したものである。後者は、GMSのチェーン店にて、販売時点での個別売上情報をオンラインで集中的にコンピュータ管理して、売れ筋商品の絞り込みや在庫の圧縮などをめざしたものである。しかし、そこで利用されているネットワークはVAN（Value Added Network）とよばれる産業の利用に特化、排他的でクローズなものであつた。そこでは情報化効果といつても、個別的クローズなものにすぎず、情報化効果も行きつまずきをみせ、社会的・経済的效果は限定的との評価が広まっていた。

それを打破したのが産業部門とは全く別なところより発生した世

界的ネットワークである。インターネットなのだ。これは80年代にはいって個人的利用を中心に爆発的に普及し、産業界も次第にこのインターネットを取り入れ、今や情報化の中心は排他的なクロスでなくて、「オープン型ネットワーク」であるインターネットの時代となった。

このインターネットが普及する鍵となったのは、文字だけでなく、音声、静止画・動画などのマルチメディアの利用を可能にしたWWW (World Wide Web) の普及である。WWW は、91年にスイスの欧州原子核研究所 (CERN) のティム・バーナズリーが開発した基礎技術をもとに、89年にイリノイ大学の米国スーパーコンピュータ応用センター (NCSA) の学生だったマーク・アンドリーセンらが文字に加えて、映像や音声も扱えるような機能を追加して開発した。これがMOSAIC (モザイク) というソフトウェアで普及の引き金となった。MOSAICは他のさまざまなインターネット・ソフトウェアと同様に無料のソフトウェア (フリーウェア) として全世界に配布され、瞬たぐ間に普及していった。このWWWは、周知のように情報を発信したい者がHTML言語という標準化された表現形式で文章・画像・音声などを一つのページに記述し (ホームページという) それをインターネット経由で受け取りたい者には、同言語を理解できるMOSAICのような表示用ソフトウェア (ブラウザという) により、文章・音声・画像・動画などを一つのページに表示し、そのほかの文章や画像などをマウスでクリックするだけで指定されている他のページにとんでいくことができるという機能をもつものである。このホームページは誰でも、インターネットに接続されているWWWのサーバーさえあれば開設できる。その普及は、たいしたもの、米国 (USA) では、自動車の新車販売の25%は、インターネット上の販売である、というので、試みに、インターネットの効果判断するため、昨春、お見合いパーティーをホ-

ぐという事情がある。こういう状況を「中抜き」とよんでいる。「中抜き」の顕著なのは社内の集産的雇用体制からの解放である。早い話、ピラミッド型からネットワーク型への移行だ。電子メールの活用によって、能力のある、なしにかかわらず、中間管理職そのものの存在意義が無くなったとして課長職を無くした会社もある。というのも電子メールは、大勢の人に同時に一つの情報を簡単に伝えることが出来、部長や課長としてより多くの情報を知りうるという情報優位だけに頼って働いていたマネージャは不要となるからだ。また、雇用形態も、正社員のように、長期的に人材を養成、教育していくよりも、既戦力として活用できる、派遣労働やパート労働を雇うほうが効率的であることが、だんだんわかってきた。かくて、組織体制は、従来の一般社員/課長/部長という体制は、「中抜き」される。インターネットの時代の意識決定の責任は、中間職や中央の経営陣でなくて、顧客の最前線に移行するからである。そして、最前線にいる個人やチームを一つの小企業のように扱い、責任を持たせることになる。この組織体制に適用したのがSOHOである。在宅就労者や、会社から離れて仕事をやっているテレワークは、責任を持った事業主のSOHOとして蘇って、今や、SOHOは、米国 (USA) の全就業人口の10%強に達したという。(参照大内秀明著「知識社会の経済学」)。この個人から数名のSOHOという小規模経営体はOA機能が一式必要。そこでSOHO開業資金は、パソコン・プリンター・ソフトなどが50万円、電話 (携帯電話)、ファックスなどが10万円、コピー機に30万円、プロバイター加入や名刺作成などが10万円ということ合計100万円は必要といわれている。うまく買えばもっと安くなる。

今まで、SOHOというのは、医師や弁護士のような特別な専門性を持った職種しかできなかったのが、事務所をOA的機能を持った職場にかえることによって誰でもその専門性を発揮して事業主に

ムページを開発して呼びかけたところ、予定の人員をオーバーして集まり驚いた。調査によれば、96年12月のインターネット利用者は、200万人、これが9年後には1200万人に増えている。例えば、あの米自由化の問題で、お百姓さんを小馬鹿にした大前研一でさえ、このインターネットのIT革命には、次のように言う。「現代の工業化社会、大量生産社会は、大量の人間を安い賃金でこき使わなければ成り立たない社会です。しかし、IT革命後の社会は、教育さえ行き渡っていけば、全ての人間に機会が平等に提供されるすばらしい社会になる可能性を秘めています。」(「IT企業の挑戦21号」参照) という具合に。

ところでこのインターネットという道具は、その成り立ちから、大量生産・大量消費・大量廃棄という「産業文明の狂気」とは調和しない道具であって、このインターネットによるリアルバリューを追求していくと、既存の事業構造を自ら破壊せざるを得ないことになる。もっとも、独占的巨大大企業こそ最も「イノベーション」の遂行者であるという予言ははずれたが、シムムペーターの「創造的破壊」が、資本主義崩壊の企業家無用化にあつたのは面白い。例えば、6万人強の従業員がいる日立製作所で社長宛の社内報告をこの電子メールで呼びかけたところ、一般の若い社員から毎月コンスタントに50通からの報告が寄せられ、管理職が浮き足立っている。より進めたのが日商岩井の例だ。ここではパソコンのできる約80名の20歳代の社員がまとまって電子メールによる、「ネット商社」構想を社長に提案し、実施させている。系列を越えて、三井物産と伊藤忠は、ネットで若い社員たちが提携して「在庫処分」サイト業務をはじめたという。

これらはインターネットのオープン性を活用して企業内の閉鎖性をなくした例であるが、その裏には、ネット取引によってメーカーと実需家が直結すればその中間業者である商社や卸業の存在がゆら

なれる時代がやってきた。お百姓さんのような生産者であれば、ファックスと電子メールで消費者と連絡をとり、宅配便で食材を送れば良いことになり、決済は宅配便のドライバーが品物と引き換えに現金を回収するというサービスをする。また、サービス業なら、商品の物理的移動《物流》の問題が避けられることによってインターネット上で完結し易いのではないのかも論じられている。例えば金融の場合、ビジネスに関する諸作業がネットワーク型の処理でまかなえる。「商品」—例えば株式、不動産、通貨、外貨為替等々—はソフトウェアなどの情報と同等に情報システムに馴染む親和的・適合的な「商品」のためにすべてが、<デジタル化>可能であり、更に金融機関の作業もまた、ネットワーク型で処理できるわけである。このために金融に関しては、その業務全体を開設コストが200万〜300万円足らずで出来、また、運営コストも低く抑えられる「ヴァーチャルバンク」を新しい形態の店舗として位置付ける都市銀行もあらわれている。また他方では、決済なんかは、高い不動産の1等地に構えている既存の支店より、コンビニ銀行やネット銀行の方が効率化がよいとして、機能の専門化を意図する銀行も生まれる。

こうして経済自体が自動機械化すれば、資本の推進力たる企業化機能は次第に、変化する。問題は人間の意識だ。かつて宇野弘藏は、市場の法則に囚われ、この法則に従属する行動が当事者の主観的意識に「自由」として観念される状態を「人間の主観的行動」—それはk・マルクスのいう、各人が自分の私的利益だけを考え商品 (含労働力商品) を処分する行動—と、これを克服する「人間の主体的行動」を厳密に区別していた。1月9日、朝日新聞紙上、複雑系経済学の旗手、塩沢由典は「衰え行く資本主義と介入国家」と題して、「20年、30年先には資本主義と介入国家に変わる新しい社会の構成原理が目に見えてくるにちがいない。」と論じているが、既に現代、この資本主義と介入国家の役割は終わっているのだ。問題は、疎外

され、搾取されている労働者階級、この人口の多数を占める人々がせめて塩沢由典並の見識がほしいのだが、後述するようにこのことを認識していないことだ。この人口の多数を占める人々は、労使協調路線をとり、逆に資本の補完勢力になっている。山本哲二に語らせよう。(参照「文化科学高等研究所企画書序文」)

「時代が」21世紀に入ろうしている現在、大変困難で閉鎖的な状況が社会と地球を覆っています。…(その)問題点の多くは、社会や個人の意識がともすれば、古い価値観やシステム、とりわけ、近代という時代が生み出した狭義の合理性や産業社会的な価値基準に固執し、拘泥しすぎるところに起因します。(現代の)大変化の潮流をむしろポシティブな流れとしてとらえ、もし全てをゼロから再創造する程の決意をもってこの状況に対応するならば、そこから望みうる地平は…大きく広がっています。」と。

次にすすもう。インターネットに結び付けられる「iモード」を掲載した携帯電話は

99年2月に登場して以来、またたく間に加入者を増やし続け、僅か1年でおよそ500万人以上の利用者を獲得した。この電話は、インターネットとのアクセスによっていつでもどこでも友人とEメールのやり取りができ、またネットと結びつくことによって消費者は、いつでもどこからでも携帯電話を使用して注文できるようなった。パソコンなんかよりも、持ち運びの便利な携帯電話がインターネットとアクセスできるようになったことは、私たちにIT革命を身近かにさせ、今や「iモード」によってモバイル(移動)インターネットの本格化時代を迎えることとなった。2001年には次世代携帯電話が登場して、高速通信や動画の配信まで可能になる

活かしうる新しい社会基盤の整備である。

昨6月末、テーマ「これからの働き方を考える」というパネルディスカッションが、都民ホールで開催され、SOHOがテーマに。SOHOの典型はコンピューター技術者であるが、パネラーのひとつ、首都圏コンピューター技術のSOHOの連合体である、協同組合理事長・横尾良明によれば、月収は一人当たり大体50万円―1500万円と報告していた。いずれにせよ、自分の専門性を自由に瞬間に全世界に知れせられる手段であるインターネットの出現は資本主義の根幹に関係する労働のあり方を変えていく。これは雇用という資本主義の前提である賃労働関係を脱構築していく有力な手段だ。席上、今後は個人ペースの仕事が増え、仕事のインプットとアウトプットの関係があまりいまいになり、労働の過程よりも結果こそが重視される、と。さまざまな人が論じていた。具体的いうと近時のフレックス労働やテレ(離れた)ワーカー、それに事業主SOHOの存在は雇用管理というより自主管理こそが重要となる。こうした現象を先取りしてアンドレ・ゴルツは「平準化される労働、労働の分配」と題して次のように書いている。

「情報化とオートメ化によって、全ての人が普遍的な基礎教育をもとにして、短期間のうちに多種多様な変化する技能を自ら獲得できるようなればである。こうした条件においてのみ、全ての人のために軽減され、全ての人に分配される労働が、全ての人にとって、ひとつの権利となりうるのである。社会的有用な存在となり、自らそれを自覚する権利である。情報化は、この職業の平準化と、各人がさまざまな職業技能を得ることを可能にする。それによって自主管理と民主的管理の分野を広げることが可能だ。もちろん、情報化にそれを求めるという条件においてだが。」(「エゴロジ―共働体への道」参照)

そうだ。システム工学の石井威望によると電話といえば、発展途上国では、携帯電話をさし、この携帯電話が現在、普及台数で3億5千万台に達し、「iモード」によってインターネットに常時つながったために、現在は送信速度が遅く、短い分しか送れないにしても、使用料は字数ベースなので安く、このために日本のインターネット人口の比率は米国(USA) 抜くという。

現在、私のまわりでは、介護福祉士やホームヘルパー級の資格をもった女性たちが豊島区の開業医師たちと相談しながら、共同で人材派遣のSOHOを計画中。自宅から直接お年寄りの待つ家に向かい、携帯端末で連絡をとってスケジュールを確認し、利用者の状態を報告して、また別のお年寄りの家に向かうという効率的な仕事ができる情報基地としてのSOHOである。もつともなかには、西垣通のように、市民意識の弱い、日本では個人参画というよりも、数名によるグループ参画を重視して、SOHOの鍵を握るのはグループ・メンバーによるという主張もある。(「インターネットの5年後を読む」参照)

ここで改めてSOHOの特徴をあげてみる。①オフィス・コストの削減②通勤時間の短縮③労働の集中化による生産性の向上④少ない投資⑤老人・障害者でも知能があればできるので、雇用機会の増大⑥自分の生活リズムに見合う時間管理ができる(労働時間の自由裁量)⑦個人ペースの時間配分ができるので、プライベートが充実する。といったことがあげられる。SOHOの成功は、最初の立ち上げとかが肝心で、起業時のアーリーステージ段階で事業が立ち立ちできるように、オフィスや研究施設を安い家賃で貸したり、資金的な支援に依る、いわゆるインキューベーションセンター(企業孵化施設)の体制づくりが課題となる。そして多くの人が言うように女性の柔らかな感性や、きめ細かい着眼点が今後の大きな仕事を生んでいくものと期待されている。とにかく、いま重要なのはSOHOを

また、この書物のなかで終日労働よりも遥かに一貫した質と仕事への集中が可能になるという理由で医師、教師、弁護士、建設家、産業コンサルタント、情報科学の専門家、公認会計士などは、共同のキャピネで半日勤務するのが常識となつて指摘。これらの職業に加えて、このSOHOや派遣労働、更にフレックスや自営的ワーカーたちも終日労働でなく、短時間労働を選ぶ方向にあり、人々にとって如何に多くの自由時間を取るのかが、時代の流れだと主張する。という人も人が時間がほしいという願望をもっているということは、「内に秘めた計画」があるからであり、自分で稼ぐ金で満たすことのできない渴望があるからだ。こうして人々の活動は自主的に決定され、選択して行くわけだ。その上アンドレ・ゴルツは、「半日勤務をする二人の人間が行う労働の生産性は、一般的に終日勤務の一人の人間の労働性より遥かに高い。」と。マンハイム大学の調査は95%高い例を示したが、ドイツや米国(USA)の利口な経営者は、短時間勤務の従業員のみを雇用しようとする傾向があり、もしフランスにドイツと同じ割合の半日勤務の労働がいれば50万人ほどの失業者の数は減るとも書いてある。この問題に関して辻村江太郎は、彼らの調査結果として、「所定労働時間が1%短くなると、労働生産性は約2%上昇し、…残業の効果としては、残業時間が1%増加すると労働生産性は0.4%ほど低下する」と書いている。(「経済評論72年11月号」労働時間短縮は生産を阻害するか(参照))

ここで強調したいことは、モダンの考え方が終日労働であれば、ポスト・モダンには就労方法はいろいろあるにしても、その労働は、短時間(フレックス・タイム) 編成に変わっていくということである。とはいっても、日本の労働者の多くは「企業社会」「会社主義」と呼ばれる長時間残業を当然とするシステムに組み込まれ、このために日常生活時間は著るしく不足している。食事時間を例にしても実に粗末だ。だから次のことを指摘しよう。

アンドレ・ゴルツは次のようにもいつている。「両親は既に子供に
関わる時間がなく、若者は老人にかかわる時間がなく、健康なものは病人に、また健康者は障害者に関わる時間が無いのである。赤ん坊は保育所に入れられ、老人はホームに、障害者は施設には入れられる。また『学校の不適応者』は特殊学級に入れられ、彼らは永久にそこに身を没してしまふ等々である。人間関係の網目は、このようにして破壊され、高価で、『受益者』にとつてきわめて期待はずれの官僚的な仕方と与えられる援助がこれにとつて変わる。おまけに、男も女も子供も、洗ったり、きれいにしたり、修理、修繕したりする時間がないのである。そこで使い古されたものは投げ捨てられる。自分たちのために自ら作る芸術を学ぶ時間はない。音楽や催し物やゲームは、自主的に生産されるかわりに規格化されたものを提供する企業から買求められる。料理をしたり、壁紙を張ったり、ペンキを塗りなおしたりなどをする時間はない。これらの全ての仕事は全部或いは一部分専門家の手に委ねられ、あなたにとつてその人たちの労働時間は、あなたが自分自身に支拂う場合よりもはるかに高いものになる。結局のところ、時間の不足は家族の次元でも、社会の次元でも、貧困化と出費の増大を招く。『生産第一主義の隠された費用』の推定はようやく始まったばかりだ。より多くの時間があれば、家庭内での生産のみではなく、芸術、文化、手工業の生産といったものを発展させることができる。また、街や市町村に対する住民のより直接的な関与、共同体のランドリー、食堂、菜園、修理工場の配備を促進することができる。さらには近隣の人々との間で、またはビルや地域の共同体の枠内での相互的なサービスの交換を、はるかに少ない費用で、しかもはるかに満足のゆくかたちで行うことができる。とりわけ、時間の解放、時間の自由な選択は『生活を変え』、同時に雇用をつくるためのもつとも有効で、もつとも速やかな手段である。」(「エコロジ―共同体への道」参照)

残業分は入らないし、逆に所定内時間の短いパート労働者は算入されるから、本当のところ正確ではない。むしろ、総務庁の「労働力調査」は、事業所ではなく、個々の労働者世帯に直接調査員がサンプル聴取して作られるので労働実態をより正確に反映している。この「労働力調査」によると89年には、約88時間/年間の、賃金の支拂れない、サービス残業があつたという。加藤哲郎によれば、東京近郊の働き盛りの男性会社員の多くは、サービス残業・持ちかえり残業を含め年2800―3000時間は働いていると推定している。びつくりする。(「過労死とサービス残業の政治経済学」参照)これでは、生活時間が満足にない。松田道雄が書いているように、「私は女性にしか期待しない」のは当然のこととなる。労働者には生活時間が無いのだ。働きすぎで追いつめられてもいる。

現在、市民社会を定着させたドイツやフランスでは、年1500―1800時間、北欧諸国では、それよりも少なく、イギリス・アメリカで年1800―2000時間の水準になり、「1日11時間労働、週7日労働、年次有給休暇、長期連続休暇・育児休暇、所定外残業時間制限・残業80―100%割増賃金などの法的規制と制度があたりまえになった。そして、労働時間短縮で雇用を増やし、失業をへらす「ワークシェアリング」や「労働の人間化」の考え方も常識なのだ。それでも、労働者は、終日労働か、終日失業かの二者択一に追い込まれると一般に、就労の方を好む。しかし、その就労の仕方は、自分の賃金よりも、自分たちの自律的な活動をより重視している。これを妨げているのは、社会だということになる。何故ならば社会は、この終日勤務の賃金労働者であるか、さもなければ失業手当を受ける代わりにどんな活動も放棄する失業者になれという次第。アンドレ・ゴルツは次のようにこれに切り込んで紹介しよう(「エコロジ―共同体への道」参照)

「終日雇用の労働か、あるいは完全な失業か、という二者択一は、

わが国では、労働時間よりも、日常生活のほうが大切だという意識に乏しく、これが大きな社会的病理となつているのは、周知の通りだ。かつての「富国強兵・殖産興業」時代の「滅私奉公」を支えた二宮尊徳(金次郎)風勤勉道徳と長時間労働は当たり前というイデオロギーがあまりにも強い。だから、日本労働組合総連合会(連合)あたりでも、このリストラ時代にサービス残業をなくせば、90万―100万人の雇用が確保される、というだけの主張にとどまつている。そして労働時間短縮を基本政策に掲げる政党は、政治舞台に現われない。このネットワーク時代に何より考えねばならない政策は、労働時間の短縮なのではないのか。リストラ時代はそのチャンスなのに《連合》では時間短縮要求よりも、正社員の雇用確保と賃上げが優先され、正社員のゴイスム丸出しといえる。

戦後、日本の労働組合は、政府と財界の「欧米に追いつき追い越せ」の目標に合わせ、長時間労働の代償を経済成長のわけ前としての賃上げで補うスタイルに慣れてしまったのだ。以前経済が安定し、終身雇用が維持できたのも、配転・出向やパート労働などの雇用調整と共に残業時間を調整してフレキシビリティを確保してきたためだという次第。だから、国際的にも異常に低い残業割増賃金55%を他国並の80%に引き上げること、労使の力関係からいつてなかなか難しい上に、残業をなくせば、80万人の雇用が可能だということに無視されている。フランスは週35時間を実現し、ドイツは定年を8歳から8歳にした時代なのに、日本の労働者は、まったく情けない。労働者の労働白書によると、89年代の不況によって労働時間は89年以降、縮小傾向で75時間(89年次)といっているが、この調査は企業側からの調査で集計される。そこでは、所定外労働は、企業経理上残業手当が支拂われた時間のみが計上され、不拂いサービス

社会的必要労働時間が、事実の上で減少していることを暗黙のうち否認し、この労働時間の減少をもつとも不平等な方法で分配している。終日労働という規範を維持し、これを通じて経営者との社会的関係の性質を維持するために、労働時間の減少の恩恵にあずかる人々(失業者)を罰し、社会の周辺部に追いやることによつてである。経営者に対する労働者の従属と依存にもつづくこの関係は、確かに、職業が労働者にとつて主要な活動である場合にのみ維持される。この時、労働者は経営者に対する依存を、自分の生活に行使される権力というように感じる。つまり、生活は完全に労働をめぐる組織され、中心がすえられているのである。もし逆に労働が週に30時間、あるいはそれ以下しか要さないものであれば、労働はそれと同じだけ重要な、あるいはそれ以上に重要な、他の可能な活動のうちの一つになつてしまふだろう。こうなれば経営者に対する実存的な従属関係は変化するだろう。つまり、労働者は、すでに経営者の決定や権力を従順に受け入れなくなるだろう。終日労働という規範の維持は、基本的に、収益の論理に基づいた支配の関係の維持を目指すものだ。」

更に、**ゴルツは権利の規則になる生活必需品の生産に必要な労働は、ひとりに生涯2万時間、或いはそれ以下になると見積もっている。**

2万時間とする。20年働いて毎年100時間、40年働くと毎年500時間となる。もし、人が8歳から、40歳まで20年働くとすれば、毎年1000時間であるから、毎年250日働くとすれば1日4時間が必要労働となる。その上、彼によると、これからのコンピュータ時代は、労働は自主管理され、終日労働をやるような安定した労働者は少数の特権的集団となり、大多数の人々にとつて

は労働の内容は、臨時的な性質を持つものに過ぎなくなるので、裁量のきく「自由時間」の社会に変わっていくと指摘している。

私は、現在、パート労働1100万人（うち女性約7割）はSOHOの予備群とみている。成程、経営者側は、ぎりぎりの最低数の常勤労働者を雇用することで、解雇や労働者数の削減が不可能な状況をつくり、下請けでまかなえるすべての仕事は、「外部の企業」に委ねられ、企業は現在、地位も権利も持たない臨時雇い（パート）という流動的な労働力を用いて人件費を削っている。しかし、パート労働は確かに労働条件は劣悪だが、終日労働に束縛されていない。これを生かすのである。現在、労働組合運動がパートワーカルの組織化を意図して、組合費も安くして、さまざまに働きかけているが、私共がやっていた60年前後の労働運動に比べて現在の労働運動は魅力が無い組織率35%で遅々として組織化が進まない。むしろ、起業意識の弱いことが難点であるが、専門性を生かしてサイバースペース上で活動したほうがよい。新人類世代の「会社のために」ではなく、「自分の生活を楽しむために」労働する心がまえに期待したい。

それでは、横道にそれるが、解散した総評の動きを若干検討しよう。

1960年に、私は北九州市の門司に住み畜産技師として福岡、佐賀、長崎の各県一帯を毎月20日以上出張し、三鉱連（三井鉱山労働組合連合会）をはじめ、炭鉱会社から養鶏・養豚事業への転進の相談を受けていた。前年の1月、三井鉱山は、三井六山の労働組合で構成する三鉱連に対して800名の解雇と合理化計画を提示、三鉱連は何回かのストをくり返したあと、希望退職の募集は認めた。ところが会社側は更に450名（三池だけで2210名）の人員の整理を通告した。このうち希望退職募集で三池を除く、三つの山は予定人員に達し、筑豊の田川、山野の両山では養鶏事業

追い返した。7月15日、安保闘争で致命傷を負った岸内閣が「野たれ死」し、池田内閣が組閣され石田博英が再度労相に起用され、彼は流血の大惨事を回避するため、労資双方がホッパ周辺から退去し、あとは中労委の職権斡旋にゆだねるという方針を提示する。「流血の大惨事」直前、労使がこれを受諾した。こうして流血は避けられたが、白紙委任した中労委の職権斡旋はあまりにも極しく、指名解雇は撤回するも、対象者全員が自発的に退職するという内容、かくて総評が20億円を越える資金を費やし、30万人を現地に動員してたたかわれた三池闘争は、会社のいう「生産阻害者」たちがすべて首になるという敗北に終わったのであった。しかし、総評は単純に負けたのではない。闘争の直接の産物としてつくられた炭鉱離職法は、あいつぐ炭鉱スクラップ化のなかで離職者たちに住宅を保障し、彼らに雇い入れた企業には補助金を出すなどして閉山即失業という関係を一応断ち切った。それは炭鉱労働者だけでなく、銅山労働者や駐留軍労働者の大量失業対策にも役立った。更に加えて一酸化炭素中毒に対する立法措置がとられた。また、間接の産物としては、総評の労働者主義が「昔陸軍、今総評」と称せられ、リストラは高い月謝になることを経営者側にも考えさせ終身雇用のルールが確立するのだった。

この総評の労働者主義は80年代の高度成長期にブルジョアイデオロギーの影響を受けて大きく変質する。労働者の中に「自分が犠牲になってまで社会を大幅に改革しようとする革新意識」が薄れ、生活保守主義の中流意識が拡がっていく。専門家はこの変質の曲り角を64年春闘にみている。この春闘では、公労協の半日スト計画に共産党が反対するトラブルもあったが、スト前日の「池田（首相）・太田（総評議長）会談」で收拾され、12.4%の平均賃上げとなり、日経連は「自爆賃金」とよんで経営者の反省を促した。しかし、この春闘を総括した総評の大会で、従来の職場闘争は職場活動に置き

がスタートした。一方、三池では年末に1208名に対して解雇通告が出され、組合はその日のうちに通告書を一括返上した。翌8年明けから三池労組は毎週火・金曜日に24時間反復ストを開始、これに対して会社側は港務所を除く全域のロックアウトを宣言、組合側も全面無期限ストをもってこれにこたえた。ロックアウトは兵糧攻めである。三池の場合は、1月の無期限全面スト突入から11月の就労まで1年近くを給料なしでたかいつづけたのだ。むろん、総評の100円からの後の300円のカンパと炭労の800円のカンパや、他組合に保証人になって融資も受けた。だが、そうした多くの支援があつたこともいえるが、基本はやはり、三池の組合員や家族たち、なかならず主婦の組織である炭婦協の頑張り、「1万円生活」（当時の大卒初任給）で、これは炭鉱労働者の普通の生活の半分にも及ばない水準で暮らしたのであった。この苦しい生活で3月のなかば、第二組合（約300人）が生まれ、その翌日炭労は傘下全組織に無期限ストを訴えるが、会社の崩壊を心配する三鉱連五山がこれを返上し、そこから就労しようとする第二組合とこれを阻止しようとする三池労組（約1万人）との対決、加えて右翼や暴力団も介在しての対決という図式とかわっていった。

4月6日には中労委から藤林幹旋案が出されたが、炭労大会はこれを拒否。これを不満とする企業別組合の弱みを見せた三鉱連は退場し、三鉱連や炭労にかわって、以後三池闘争は総資本と総労働の対決ということで、総評が直接乗り出し、三池労組員の「1万円生活」を大きく支えると共に決定的な戦力となる。仮処分命令という法に裏づけられた、第二組合の強行就労策に対して、組合側は、送炭されて商品となった石炭を運び出すための中心的施設に連日5000人規模の監視要員を動員して、この施設ホッパ死守するという戦術を編みだした。「ホッパ死守戦」は、5月から執拗にくり返されたが、ホッパ周辺には1万人から2万人のピケ隊が集結してこれを

換えられ、結果的には、本来めざしていた職場での大衆討議、大衆参加、組合民主主義の追求といった理念が失われ、職場の活力と抗力が弱まるのに比例して労働管理が強化され、総評運動は空洞化していく。この変質の過程の60年代後半から70年代にかけて労働者主義を堅持したのは国労であった。国労は71年の函館大会を契機に、マル生に対する一大反撃に打って出た。国鉄のマル生教育とは、組合の所属によって労働者を差別しようというものであり、法規に照らせば、そのすべてが不当労働行為である。国労の断固たる姿勢に勇気づけられて、組合員が次々と労働委員会や裁判所へ訴えだした。そして各地の裁判所や労働委員会でも当局側の敗訴があいつぎ、ついには当時の磯崎国鉄総裁が公けに陳謝し、関係した管理職をみずからの手で処分する羽目に追いこまれた。函館大会からわずか半年もたたぬうちに出来事だった。かくて、70年代初頭の国労への集中攻撃は見事に撃退され、国労は73年の春闘では、72時間、74年には120時間、そして75年秋のスト権奪還要求では192時間のストライキを決定した。そこでこの国労をストライキの打てない組合にすることが資本の目的となっていくのだ。

81年3月に発足した臨時行政制度調査会（第2臨調）は、行政改革の大きな柱として三公社の民営化と国鉄と電電には分割という答申がだされ、国鉄当局は新会社に採用する者としないうとを恣意的に選別し、その責任はまったく負わないという不当労働行為が行なわれ、1000名のリストラ。これに関して、80年7月の総評大会で総評は、国労（動労は総評脱退）に対して国鉄の分割民営化問題を「白紙委任する」ように求め、この国労にたたかうことをやめて当局におすがりして雇用を守ってもらえと社会党と一緒に提議する。この愚行を知り、国労は、89年秋の総評解体・連合への吸収合併という事態に抗して、「連合」路線に反対する全労協へ参加することとなった。次のことをいいたいのだ。三池闘争のあの労働

者主義を失った総評は、解散（1989年11月21日）を決める
ずつと前から労働組合としての最低限の資格すら失っていたのでは
なかつたのか。労働者たちは経営者や当局の意図のままに会社人間
としてイデオロギー的に懐柔され、彼等の組織である総評は、た
か知らない「ものわりのよい」労使協調に変質し、会社なり当局な
りがつぶさなくても内部から自壊作用が進み、魅力なく死に至るの
だった。結局のところ、労働者階級は、ますますアン・ジツヒな意
識（ブルジョア意識）状態に押しこめられ、歴史的主体という意識
を喪失し、「マス」（大衆）に変身したのだ。

もともといわゆる20世紀の正統マルクス主義では

経済決定論が支配的であり「存在が意識を規定する」とか、
「無数の偶然をたらいだして経済的運動が必然的自己を貫徹する」とい
った言説が単線的に理解され、経済決定論が主座を占めていた。だ
がしかし第二次大戦前においても、確かに労働者の窮乏化があり、
世界恐慌の到来もあつたにもかかわらず、必ずしも労働者の、階級
としての革命化に結びついたわけではなかつた。むしろナチ台頭に
対してあの強勢を誇ったドイツ労働者階級、あるいは左翼戦線が、
殆ど無力に無抵抗に、なすすべもなく崩壊していったのだ。この事
態は労働者階級の存在としての客観的条件が、彼らに一義的に意識
に反映されるわけでなく、そこにはさまざまな可変的可能性がある
こと、このことは当然、意識にかかわる要件、イデオロギーを改め
て問いなおすことになった。

経済的、構造的には疎外され、搾取されて社会の否定的契機を持
続しているにもかかわらず、それが労働者階級の意識としてあらわ
れないのは何故か、まさにホルクハイマーを中心としたフランクフ
ルト学派が身をもつてとりくんだ課題であつた。このドイツプロレ

特徴は、《オープン性》・《自律分散性》・《多様性》であり、それに対
して、資本は《閉鎖的》・《他律集中的》・《独占的》の逆の性質を持っ
ているのだ。

家電のような操作者と依存者を明確に区別する操作的な道具でな
く、自分が整備した部分は自分が管理することが普通で、使い込め
ば使い込む程、新しい人との関係の有り方、組織のあり方、新しい
ビジネス手法が見えてくるような道具をポランティア精神にのつと
つて、コンピューターに詳しく、その実力をよく知る人々が参加者
全員で開発していった過程は、極めて示唆的である。（くわしくはイ
ンターネット関係の岩波新書参照）資本のソフトウェアを閉鎖的に
ひとり占めにして収入の糧にしようと思図した横で、質の高いソフ
トウェアを無償で公開することによって資本力で相手をねじ伏せよ
うとする勢力を牽制し、企業と企業を結ぶのではなくて、市民同志
がお互いに個人と個人を結ぶように構築したのがインターネットで
ある。従ってインターネットの自己主張を一言で言うとして市民同志の
「対等関係」にある。そこでは、私共が食べ物をお百姓さんと顔の見
える関係で購入するように、消費が渾然一体となつて必要なだけ
作る市場が登場する。工業化時代の供給にもとづく消費から、需要
にもとづく消費によつて消費も少なくなる。

インターネットを開発した、コンピューター技術
者の多くは、反戦平和や反体制の活動家、産業文明
批判という思想の持ち主だ。彼等に大きな影響を与
えた、I・イリイチの書物「コンヴィヴィアリティ
のための道具」から、幾多の文章を引用したい。なぜ
なら、そこには近代の産業主義文明をラジカルに批判した文語が並

タリートの傾向は第二次大戦後の高度成長によつてあらたに広
り、深まりつづけ、19世紀末に予想もされなかつたような労働者
階級の、大量の体制内統合化が実現した。事態はもはやひとにぎり
の労働貴族の墮落といつた非難ではとらえられない。20世紀とは、
そして現在も続いているが、労働者階級というのは支配階級の「デマ
ゴギー」に安易に乗せられ（小泉内閣の期待率80%前後を見よ）、彼
等の存在と意識がなげきないことだが良き伝統を忘れ、乖離した世
紀であつた。

ところで、総評には前述の三池闘争のような労働者主義があつた。
これが現在の有力単産では新自由主義推進（「米の自由化」を覚えて
いるだろう）まで変質し、西欧の労組と違つて支配階級にとつては
新自由主義改革の障害にならない。はつきりいつて「成長経済」に
よつて労働者主義を失つたのだ。私共は「成長経済」によつてあま
りにも多くのものを失つていった。それが今日社会の各分野にわた
つて実に深刻な影響をあたえていることを自覚する必要がある。

話をもともにもどすと企業により拘束され、強いられた労働

よりも、自己投入を伴う活動によるSOHOやポランティア精神を
発揮できる、米国（USA）の市民団体の法人制度から生まれたN
PO（非営利組織）、NGO（非政治組織）、自主管理に基づく共同化
システムなどに注目したい。これからの活動は、ポスト・モダンの
新しい経済が生まれる準備段階かもしれないのだ。一言でいえば「労
働」というかたちで売つた時間に対する報酬としての、賃金ではな
く、社会全体の生産を社会の全ての成員が受け取る市民の権利を持
徴とする社会である。これを保障するのが、パソコンやインターネ
ットといつたコンヴィヴィアリティ（みんなで一緒にいきいき楽し
い）道具である。インターネットに見られるようにこれらの道具の

んでいるからである。

「大量生産の限度なき成長が環境を敵対的なものにし、社会の成
員の固有の能力を自由に行使することをできなくさせ、人々をたが
いに切り離して人工的な殻に閉じ込め、極端な社会の分極化と分裂
的な専門化を促進することで、共同体の組織を崩壊するとき、或い
はガンのように悪性の加速化が、社会的変化に、今日の行動の公的
な指針としての法的文化的政治的慣行を否認するような速度を強
いるとき、社会は破壊される。」

「科学上の発見は、少なくともふたつの相反する利用のしかたが
あることを認識するだけでいいのだ。ひとつのやりかたは、機能の
専門家、価値の制度化と権力の集中をもたらし、人々を官僚制と機
械の附属物に変えてしまう。もうひとつのやりかたは、それぞれの人
間の能力と管理と自発性の範囲を拡大する。そしてその範囲は他の
個人と同じ範囲での機能と自由の要求によつてのみ制限されるのだ。」

「すぐれて現代的でしかも産業に支配されていない未来社会につ
いての理論を定式化するには、自然な規模と限界を認識することが
必要だ。この限界内でのみ機械は奴隷の代わりをすることができ
るのだし、この限界をこえれば機械は新たな種類の奴隷性をもたらし
ていくことを、私たちは、結局は認めなければならぬ。教育が人々
を人工的環境に適応させることができるのは、この限界内だけのこ
とに過ぎない。この限界をこえれば、社会の全般的な校舍化・病棟
化・獄舎化が現れる。…いったん、こういう限界が認識されると人々
と道具と新しい共同性との間の三者関係をはつきりさせることが可
能になる。現代の科学技術が管理する人々にでなく、政治的に相互
に結びついた個人に仕えるような社会、それを私は「コンヴィヴィ
アル（＝自立共生的）」とよびたい。」

「個人の自主性は、最大多数の最大限の充足とは産業主義的商品
の最大限の消費だとする社会によつて、たえがたい程、縮小されて

いる。とつて替えるべき諸政治的配置は、自分自身の未来のイメージを明らかにすることを、あらゆる人々に許すことを目的とするだろう。新しい政治は、こういった個の自由の行使にあたって障害となるような人工品や規則を企図することの排除を主に目指すだろう。そういう政治は三つの価値を擁護するの必要に合せて、道具に活動の自由を制限するだろう。そういう政治の三つの価値とは、生存・公正・自律的な仕事である。」

「**自立共生的な仕事のため条件は、これまで存在しなかった能力の公正な分配を可能にするような構造的配置である。**脱産業主義的社会は、自分を仕事において表現する個の能力が、他の個に強制的に労働させたり教え込んだり消費させたりするのを、条件として必要とすることがない様に構築されねばならないし、また構築できるのだ。」

「自立共生的な社会は、他者から操作されることの最も少ない道具によって、すべての成員に最大限に自立的な行動を許すように構想されるべきだ。」

「道具は社会関係にとつて本質的である。個人は自分が積極的に使いこなしているか、あるいは、受動的にそれに使われていく道具であるかによつて、行動している自分を社会と関係づける。彼が道具の主人となつていく程度に応じて、彼は世界を自分で意味づけることができるし、また彼が自分の道具によつて支配されている度合いに応じて、道具の形態が彼の自己イメージを決定するのである。自立共生的な道具とは、それを用いる各人に、おのれの想像力の結果として環境をゆたかなものにする最大の機会を与える道具のことである。産業主義的な道具は、それを用いる人々に対してこういう可能性を拒み、道具の考案者たちに、彼ら以外の人々の目的や期待を

「自立共生的な社会の実現可能性は、三つのレベルでの帝国主義の破壊性に関する新しい合意にかかつている。三つのレベルとは、ある国家の境界を越えた有害な拡大、多国籍企業のいたるところでの影響力、生産に対する専門職の独占の急速な進展である。」

「脱産業主義社会の自立共生的な生活スタイルの理論的可能性を、新しい道具のための政治的プログラムに表現しなおすためには、今日の道具の一般的な基本構造が人類の生存を脅かしていることを今すぐ明らかにされねばならない。」

「今日の産業主義システムはダイナミックなまでに不安定である。それは無限の拡張と、それと同時に生じる新しい必要の限度なき創造のために組織されている。その新しい必要は産業主義的な環境では、すぐに基本的必需品となる。」

「環境危機の唯一の解決案は、もし自分らがともに仕事をし、たがいに世話しあうことができるならば、自分たちは今より幸せになるのだという洞察を人々がわけもつこと。」

「生態学的均衡の再建は、進展する価値の物質化を無化しうる社会の能力にかかつている。その能力がなければ、人間は自分でつくつた人工世界の中に出口もなしにまったく閉じ込められてしまつてしまう。」

「独力で何程学ぶことができるかということにとつて決定的なのは、道具の構造だ。」

「産業主義的な技術革新は計画の産物であり、些末的で保守的なものである。自立共生的な道具の回復は、それを用いる人間たちと同様、予測できないものであり、創造的で生き生きしたものなのだ。」

「(産業文明の)管理にたち向う、研究にもまた主な課題がふたつある。道具の殺人的な論理を初期段階で見破るための指針を提供すること、生活のバランスを最適なものにし、それによつて全ての人々のための自由を最大にする道具と道具体系を案出することだ。」

決定することを許す。今日の大部分の道具は自立共生的な流儀で用いることはできない。」

「自立共生的な社会にとつて基本的なことは、操作的な制度と中毒性のある商品やサービスが、全く存在しないということではなくて、特定の需要をつくりだすような道具と、自己実現を助ける補足的・援助的な道具との間のバランスがとれていることなのだ。」

「進んだ、あるいは、高度な科学技術は、労働を節約して仕事の面を強めるような非集権的な生産性と同一視されることだつて可能なのだ。自然科学と社会科学は、個々人とある目的のための一時的な結社とに、かつてない自由と自己表現を享受しつつ自分たち相互の関係と自分たちの環境とを不断に再創造することを許すような、誰の手にもとどく道具と施設と規則を創造するために、用いることができる。」

「公正な社会とは、ひとりの人間にとつての自由が、他人にとつての同等の自由が生み出す要請によつてしか制限されることのない社会であるだろう。」

「今日用いられている動力道具の大部分は、管理の集権化に都合よくできている。高度に専門化された道具を備えた産業主義的な工場設備は、彼等が扱うエネルギーがどう使われるかということに対する選択権を労働者に与えないし、たいていの技術者にも与えない。このことは、私たちの社会を支配している消費者向けの高出力の道具についても、前者の場合ほど歴然とはしていないかもしれないが、同様に当てはまる。」

「国家と多国籍企業は、拡大する国際的な専門職の帝国の手段と化している。」

「私達の時代の不正の主な源は、まさにその性質からして、それを自律的に使う自由をごく少数の者に制限してしまつたような道具の存在を政治的に容認することにある。」

「私は成長は停止すると思う。生産に対する産業主義的独占の全面的倒壊は、その拡大を支えた多様なシステムの破壊の相乗作用の結果だろう。この拡大を維持するのは、細心なシステム工学によつて安定的調和的に現在の成長を維持できるという幻想である。」

「これ以上の成長は、多次元的な破局に行きつくにちがいない。破局は、それが起こつた瞬間に必須の社会的要求がはつきりと表現されるのでなければ、本当の危機、いいかえれば、選択の機会となることはできない。」

「新時代の要求は、今日の産業主義的幻想の崩壊こそ効果的で、自立共生的な生産様式を選び取るための必要条件であることを論証できる人々によつて提示されねばならない。そういう諸グループを用意することこそ、現時点での新しい政治の中心課題なのだ。」

これらの言葉と、パソコン・ネットワーク・携帯電話などのサイバースペースの道具を照し合わせてみるとよい。但し、訳者の渡辺京二は、「コンヴィヴィアリティ」を「自立共生」と訳しているが、岩波の古野幸広／広瀬克哉組は、「みんなで一緒にイキイキ楽しい」と訳しかえているのに注意してほしい。

とつて、I・Iリイチが指摘した産業文明に適した道具は、自動車

が典型であるが、これは、環境・他者を破壊、収奪する道具になつていく。自動車は、「生産の自己目的化」のために車文明と称して高速道路を建設させ、公害を外部(自然・環境、他者)に押しつけてきた。例えば、東京湾三番瀬―東京湾奥に残された唯一の貴重な干潟・浅海域―を埋め立ててそこにさまざまな施設をつくるのと当局は画策し、第2湾岸道路も計画されている。これに反対する絵かき共は、現地をスケッチし、―昨年展覧会も開催したが、本来ならば―こんな場所へ俺たちのつくつた車を走

「自動車の労働者こそ立ちあがるべきなのだ。ホンダの入交昭一郎は、80年半ば頃の米国(USA)をみて、「ここは車を作るには夢のようなすばらしい場所だ」と思い立ち、「信念上の大飛躍を試みた」(「勝利なき闘い―日米自動車戦争」参照)が、やがて車文明の限界を知り、ホンダ技研を去った。彼のように車社会を位置付け、車文明の限界を知る労働者がどれだけのいるのか。産業社会が生み出した、「生産の自己目的化」は商品の購入による消費を生活者に押し付け、公害を外部に押し付け、(豊島区だけでも、自動車公害認定患者は700名を超える)、しかも、マテリアルなものに過ぎない。マテリアルとは、地球資源が有限だという観点から言っても問題だ。いま日本では、市場における自社製品の占有率を求めて年間20億トンもの資源を世界中からかき集めて加工し、そのうち8億トンを輸出(うちゴミ1億トン)。12億トンを貯蔵するか、廃棄するという、資源を浪費する大量生産、大量消費、大量廃棄の社会システムとなつていく。この狂気のシステムこそ自然破壊(汚染)の最大の原因だ。好まなくてもこれからはインターネットの双方向性を活用して、ユーザからの生の声を聞いて限定生産するという方向へ転進しよう。何故かという、インターネットビジネスの最大のポイントは、相互の「コミュニケーション」にあるからだ。I・イリイチは、今までの産業主義的な狂気からの脱出を自立共生社会の求めたのである。

情報は、マテリアルな資源の有限性に比べて無限である。だから見田宗介流に言えば「情報化のシステムと思想に正しさの根拠があるのは、マテリアルの消費に依存する価値と幸せ(満足感)を自由に解放してくれる」(「現代社会の理論」参照)からだ。今、まさに私たちに求められているのは、限界のあるマテリアルから脱出して、環境や自然と共生しうる道具であり、社会なのである。I・イリイチの思想に共鳴した、コンピュータの技師たちが、彼の思想

こそ解放勢力であり、それを指導するのは前衛党であるというイデオロギーは、思想的には、F・ヘーゲルの労働と闘争(否定性)や、前衛主義であるロシア・マルクス主義の、ドグマ化され、歪められ、捻じ曲げられた官許マルクス主義であつたが、これらの考え方は、68年革命のなかで解体はじめ、自らに対する思想的、実践的姿勢が問われることになった。まさに労働者主義は終焉―A・トウレーヌ流に言えば労働者運動は政治的に制度化する―し、かわつてフェミニズム、エコロジー運動、反権威、反制度の運動、反人権主義やマイノリティ運動が社会思想の革新の担い手になつていく。この事態を真摯に受けとめて、主体の再構築を意図し、思想化をめざしたのが、ポスト・モダンの考え方であり、そのなかでも、マルクスを読み直し、マルクス固有の問題設定とプロジェクトを根底的な批判にさらし、鍛え上げ直し、大いに示唆を与えてくれたのが、A・ネグリであった。

K・マルクスの時代は、過去の死んだ労働である資本が生きた労働を工場において吸収していた。ところが、現在、われわれが経験するのは、資本による生産の支配が、流通、消費(外食産業をみよ)、廃棄(産業廃棄物の不法投棄をみよ)、と拡がり、日常の社会全般に浸透した姿である。A・ネグリ流にいうと「社会全体がひとつの工業」となり、工場が社会全体に拡大する。次第である。この資本をあらわすテクノロジが日常生活のすみずみまで浸透し、生活が「工場」と化した先進資本主義状況下においては、疎外された労働はタイム・レコーダーのパンチ・インとパンチ・アウトの時間だけでなく、日常生活全般の時間に拡大される。従つて革命の目的は、新しい社会関係の創造、自己および他者へのかわり方の変革、生活の質の徹底的な変革が第一義的にならざるを得

に依って、自然環境・他者を収奪し、解体する必要のない道具として開発したのが、このサイバースペースの道具なのだ。

米国(USA)の未来学者、アルビン・トフラーは、80年に「第三の波」という著作を発表。人類は「農業革命」「産業革命」「情報革命」(含むサービス業)へと進展すると予言し、情報革命は①情報インフラによる権力の分散②画一から多様③モノから知識(情報)へと構造を変革すると指摘していたが、彼のこの見解はいろいろ回り道をしながらも徐々に実現されつつある。この著作「第三の波」をふまえてK・マルクスの「労働の解放」と「労働からの解放」を詳細に展開したのが、「労働者階級の終焉」を主張するアンドレ・ゴルツの「エコロジー共働体への道」(89年上梓)だった。しかし、これらの書物を読んだ頃は、私には主体は見えなかったが、E・F・シュマツハラの「スモール・イズ・ビューチフル」は参考になった。即ち彼の言う「人間中心」に設計されたヒューマン・スケールの世界(例、生態的理解、精神構造の転換、政治的分権化、安定経済、適正技術等々)は、モダンからポスト・モダンへの社会規範を構築しているようにみえたのだ。

おもえば1968年の予兆としての革命運動は、極めて明快な特徴をもつていた。19世紀以来、反体制運動や革命運動の中心の担い手であつた労働者階級は、ここでは二次的な位置にとどまる。(前章参照)。この68年の主役は、世界的にもても学生であり、青年の男女であつた。彼等は労働組合や前衛党の指導の枠組みを乗り越えて、独自の運動とスタイルを創造し、異議申し立ての闘争をおこなつた。ここに19世紀型の前衛党が指導するところの労働運動中心の反体制運動は神話となつた。労働者階級

ない。大切なのは生活の質だと多くの論者は主張している。参考として日本の著作「生活者の政治学」高島通敏著、「哲学入門(生活のなかでフィロソフィ)」中村行秀著等々。例えば、A・メルツは、私たち自身の生活態度を問い直し、新しい空間を創出しようとしてきた。(参照現在に生きる遊牧民)。もつとラジカルにP・ピッコネ(左翼ラディカル雑誌「ティロス」編集者)は強調する。現在は資本の抑圧が社会のあらゆる部分に浸透した反面、この事態は社会のあらゆる部分に革命の特定条件が潜在していることを意味する。階級は生産手段への関係だけでなく、あらゆる社会層の各所に階級が存在し、それが潜在的な革命集団となる。社会資本が万人を支配している状況は、逆に万人を潜在的な革命家にしていく。と。しかし、A・ネグリの考え方は違う。資本が生活全般に浸透し、資本が社会的になればなる程、資本の分散された社会的機能は、情報ネットワークによって結ばれる。従つて社会化された資本(工場)とは情報ネットワークによって結ばれた分散化された生産システムであり、この情報ネットワークのなかで多様な情報サービス労働を中心とした、新しく働く人々こそ、資本の社会化された地平で、資本に敵対する主体となる可能性を秘めたものになる。実際に彼は70年代のアウトノミア系の運動、あのポストモダンの階級闘争の先駆けの時代を示したイタリヤの議会外左翼の運動のなかで過ごした経験によつて、この情報ネットワークに働く人々が主体となつて資本を破壊する力があることを知った。また、彼はこの情報ネットワークの道具は自動車のような資本に包摂され適用される道具とは違ふが故に、そこで働く人々を資本のゲームのルールを拒否する主体の形成と見た。

90年代になつて主体がだんだん見えてくる。S

OHIOを中心にした、いわば家庭会社が主体として浮かぶ。例えば横浜港を望むシルクビルに開設された「SOHO」という会社が話題をよんだ。ここでは75室あったホテルの部分の客室を、一人用オフィスに改装し、大容量の通信回線を敷設した。このSOHOは、このオフィスの運用会社で共同の受け付けや会議室を備えており、自らの専門能力を情報機器で武装し、大企業と対等にわたり合う、「個人企業家」の城塞である、といえる。もともと企業という事業体は、消費と生産が時間的・空間的に切り離されていることを前提にしてそこをねらって、営利を目的としながら機能しているわけだが、経済が情報化（ソフト化、サービス化）してくと「サービス」というのは生産と消費の一体化が特徴である以上、次第に生産の効率性、合理性に基づく利潤追求することが困難になる。即ち、人々は買わないで手作りする。アンドレ・ゴルツは指摘する。「トフライ」として、これら（手作り自由生産）のさまざまな傾向は、マルクスの表現を用いれば（トフライは以前マルクス主義者だったので、これを引用すること控えているが）、富の尺度は金でも、労働時間でもなく、自由時間であり、自由な時間それ自体が生産的で創造的になるような経済を予見させるものである。」と。（「エゴロジ―共同体への道」参照）

その昔、前近代社会は、一自然経済を基礎とした共同体経済―は、生産と消費というものは、家産型経済の家業として統一され、貴族・武士・僧侶は別だが、「労働」と「くらし」は一体化し、「仕事」と「生活」の区別もなかったし、「性別役割分業」の根拠も存在しなかった。それが産業文明によって「労働」と「くらし」は分離され、今、またSOHOという家庭会社（従来の個人経営者などとの違いは、新しい情報技術を活用して個人ベースで仕事などをするところにある）

40万人の就業人口のうち、SOHO関係者は800万人を超えていたという。そして仕事を時間、場所の柔軟性のあるSOHOの形態が固定した場所に終日労働している労働者にも意識的に、次第に影響をおよぼして、労働改革をもたらしていく。ともいう。

これまでの産業文明の消費者は、たんに大量生産方式をささえる購買力であり、川上の大量生産に支配された受身の立場の消費にとどまり、「消費者は王様」でも「裸の王様」に過ぎなかった。これがインターネットビジネスの成立で変わってこよう。これからは、買手が指し値で売り手を探したり、特定の商品を購入する人々を短時間に集めて大量購入することによって低価格の実現というニュービジネスもはじまり。インターネット上での売り手と買手を手を介する「マッチング・モデル」のビジネスが軌道にのってくる、とも予想される。情報化によって、生産・流通・消費がリアルタイム化（即時化）するわけだ。

こうしたことを見通して、柄谷行人は、消費者としての労働者運動を提唱している。彼によると参加的民主主義にもとづいて、一方では資本への対抗の場を流通（消費）過程におくこと、他方では非資本制の生産と消費のアソシエーションを組織することにおき、新しい組織、NAM (New Associationist) を創設するという。（週刊読書人」の9月号参照。私は彼の生産過程での闘争を軽く見ていることに、疑問を持つているが彼は次のように主張している。

『資本論』では、主体は構造によって規定されるので、主体が出てくる余地がないという問題をどうするかという事です。主体を、それが置かれる場所（構造）と別に導入しようとするとは疎外論や物象化論になってしまう。しかし、価値形態（相対的価値形態と等価形態。要するに商品と貨幣）から考えると、貨幣の場そのものが主

る。したがって新しい情報技術を処理できる能力が必要となるが）によって在宅型労働に統一されていく。そうならば雇用形態や就業形態なども変化し、変形型労働による裁量労働制が増大し、労使関係も今のような構造化は変化しよう。

次に、SOHOのような小規模経営は、資本主義の前提である賃労働関係の束縛を脱した現象である。つまり、資本の蓄積を保証するものとしての労働の包摂が、既存の賃労働関係の枠組ではうまく機能せず、賃労働関係の解消を意味するような関係性のもとに、改めて資本の蓄積を考える必要が出てくることである。このような労働過程の変質は資本主義の根幹を揺るがすことではないだろうか。ポストモダンの脱産業主義時代は、生産性の通減傾向、需要構造の複雑化・多様化・成熟化などの「資本主義の飽和」とも呼べる現象が展開し、もはや既存の資本主義的価値増殖過程が構造的に行き詰まって行くとも考えられるのだ。即ち、企業は生産の主体としての地位を失い、次第に形骸していき、空洞化していくことも考えられるわけだ。経営学者、奥村宏は概略次のように主張している。

情報化は、産業構造が脱重化学工業化（既に、サービス産業が90年代は産業別就業人口の80%を超え）すると共に、21世紀は大企業解体の方向が進む。そうならば日本型企業システムも崩壊し、独立した企業間での機能的な連携、それによるネットワーク組織が生まれ、そして人々の大企業信仰がなくなっていくと、会社本位主義も消えていく。（著作「大企業化解体」「会社本位主義は崩れるか」参照）ことになる。

2000年7月17日付、日本経済新聞によると不況打開策として、既存の大企業が、効率的・機能的経済を進める上でSOHOを評価し始め、行政もSOHO支援体制を各地で進めていると報じ、来年度は、SOHOの就業人口が350万人近くに達すると見込んでいる。因みに米国（USA）の調査によると、95年度1億29

体性を与えるということがわかります。資本家は、貨幣の場にあるが故に能動的で、そこでは、労働者は受動的であるほかない。しかし、G-W-Gという運動において、資本は、一度は必ず受動的な立場に立たされる。そのとき、労働者は消費者として能動的な立場に立つ。」と。（週刊読書人」4月号参照。とはいうものの、現在労働者は、年間800時間以上雇用されて、消費生活を満足に味合える自由時間を持っていない。だから、食べ物なんか、本来私共のやるような、顔の見えるお百姓さんからの食材、例えば、特別栽培米・醤油・味噌等を産直し料理して味うのでなくて安直に市販（マスプロ商品）に頼ることになる。そこに日本食文化の貧しさがあがるがそれだけではない。人口の7割を占める労働者階級がご飯を食べないことで農民は豊作貧乏に泣き、減反が一段と強められようとしている。はつきりいつて労働者は会社人間として構造化されているのだ。「現代日本の階級構造―理論方法、計量分析―」で橋本健二の次の文語は実に正しい。

「労働者階級が革命的な階級であり、社会主義勢力であるという仮説は、明らかに事実と反する。しかしこの仮説は、ヘーゲル弁証法という特定の哲学的論理によって先験的に導かれたものであり、マルクス主義階級理論の基本的な命題から論理的に導出されたものではない。従って、このことを持つて階級概念の有効性を否定することはできない。」と。板倉聖宣の言葉を借りれば、「弁証法というのは科学ではなく、ことわざのよつなものの「ひとりの発想法だ。」（「新哲学入門」参照）と。また、もうひとり、スポーツ紙に掲載された、ジャーナリスト、大谷昭宏の文章を紹介しよう。

「三菱自動車の社員は）自分たちの作った車で、『もし事故が起って死者が出たらどうしよう』とか、全く思わなかったのか？』それとも、どんな車でも売って、会社がもうかって自分たちの給料が上がるれば、それでいいんだと思っていたらどうか？』いずれにし

ても30年もの間、あれだけの社員がいながら誰一人として、良心のある社員はいなかったことは確か。たまたま、今回は内部告発かなんかで発覚したのかもしれないけど、それにしたって、恐らく社内抗争でしょうからね。そういう形では、こういったことが出てこないというのなら、それ自体が問題でしょう。雪印も同じ。結果的に北海道十勝管内にある大樹工場の脱脂粉乳からの黄色ブドウ球菌の毒素が原因だつてわけだけど、その前に賞味期限切れの牛乳を、再び詰め直して何十年間も売り続けてきたっていうけど、その事態を目の当たりにした社員はなんにも思わなかったのか？『こんなこと絶対によくない！』と思わなかったのか？『お前ら雪印の社員である前に人間じゃないのか』言いたい。ひとりの人間として『こんな商品売って給料をもらい続けている』ということに関して、全く後ろめたさを感じなかったとすれば、それはもはや企業社会の問題ではなく、人間としての意識性の問題ですよ。』(2000年9月5日号)

さつそく、私共は、委嘱学級、「自動車による健康破壊の豊島区内の事態」や、「歪んだ日本の酪農業界」の学習会を組織したが、三菱自動車や雪印に見出すのは、かけがえのない命を馬鹿にする企業意識の狂気であり、拜金主義の工口だ。

では労働者はどのように会社人間として構造化されているのであろうか。社内的には、自分の属する企業の業績向上につとめることによってパイを大きくし、企業への貢献度をめぐる労働者間競争に勝ち抜くことによって、そのパイのより多くの部分を確保する、という道筋での生活上論を受容することになり。また社外的には、「他企業との競争に勝つまでが労働者の仕事」という労働観に立脚し、企業の業績＝福祉＝「共同体」と見なし、労働

害をまきちらす工業製品づくりに余りにも大勢の人々が従事している(過剰生産)。モノはつくれば作る程よいというのではなく、足りるを知るという原則で経済活動をコントロールしなければならぬ。そして富の生産を量的に極大化する資本家的方法ではなく、富の生産を人間社会の優先順位の中に位置づける社会システム何が生産されどのように生産されるべきか、そして生産物はどういう形態で分配されるべきかを構築しなければならぬ。こうした観点に立脚すると今、必要なのは労働者でなくて農民、就中、穀物栽培農家なのだ。私の周りの20-30前半の若者、主として彼等は自営業者やフリーターであるが、計画を立てて、2-3名が組んで「農場づくり」に毎月援農している。宿ができたのでこれからは農業体験ツアーを企画する。

人は年をとるにつれて段段頭が固くなるようで既存の方法や仮説にこだわり、イデオロギーの先入観で見えているものが、見えなくなる。国際的な経済学者都留重人は82年『階級闘争』を次のように分析した。

「①いわゆる『経済主義』とも呼ばれる政党や組合の日常的な労働者階級利益向上のための闘争が、部分的に成功することによって、かえって革命が必要だという意識を弱めること。②一口に労働者階級といっても、その内部では相互間に利害の対立があり、特に技術先進的産業に働く組織労働者は、階級闘争における前衛というよりは、『労働貴族』的地位にあるということ。③反公害や反地域開発闘争の面では、地方自治体における住民レベルの運動こそが、多くの場合、第一線で活躍し、成果をあげてきたのであって、労働組合はしばしば、反公害闘争で協力的ではなかったということ。④シビル・ミニマム確保の運動は、労働者階級というよりは、一般市民の自覚的運動によって、自治体や中央政府に圧力をかけて拡充されるのが

資の利害対立を副次的な問題と見なすが故に自民党・自由党のようなブルジョア政党に投票する者が30%に達し、労働者の前衛的な政党よりも支持が多い。つまり、利潤追求に役立つ人物だけ手厚く報いるという構造に組みこまれ、自らの力で社会的連帯の思想と政策をうばいとる勇氣がない。賃労働者が「自分たちの労働力を出し惜みすること」ができるのは、彼等の連合した力一万国の労働者の統一と団結一なのだということを忘れてはならない。こんな状況だから前述の自動車産業や電力産業(ダム作り、原子力発電など)のように、彼らの過剰生産による公害が見えない。なかには都清掃労組のように自分たちの職場確保のために、都区内23ヶ所にダイオキシン製造の毒ガス工場(ゴミ焼場)設置を呼びかける。現在利用されている燃焼法ではごみは焼くべきでないのだ。廃材や異物混入の生ごみは木炭化(白い炭)にして、二酸化炭素を大気中に戻さず、毒性の重金属・化学物質はバリアーで分別資源ごみとして保管しよう。

今、労働者階級にとって緊急に必要なのは、前述のように雇用労働からの時間の解放である。A・ネグリの「働くな(雇用労働するな)」は至言である。だから石塚良次風について、「我々は企業に所属することによる類的存在としての我を自己確認するシステムから自らを解き放ち、直接に社会へと帰属する諸個人へとシステムを転換する必要がある。」と。(参照「アソシエー」。企業就職しなくても、生活できる世の中が出来つつあるのである。(フリーターが第1次産業の人口を抜く)実際に軍需セクターや環境を破壊する産業、更に生活の質を低下させる職業で賃金を得ている人々には同じ給料を払って家にいてももらった方が社会全体にとってよいことなのだ。改めて、次のように強調したい。

労働が資本に服従した(参照「ポスト・マルクス主義の政治」クラムとムフ共著)ために、自然資源を浪費し、環境を破壊し、公常であったということ、以上の4点が現実の否定しがたい動向である。とするなら、古典的な階級闘争一本の運動論では十分の取り組みができない事態が、ここにあると断言してよいのではなからうか。したがってまた「収奪者を収奪」する前衛としてのプロレタリアート階級がマルクスの期待したような役割を果たしうるかどうかにも疑問が生ずるのである。『体制変革の政治経済学』。20年早く。

彼のようなリベラルな社会主義者の間では資本主義の基盤を突き崩しているのは「革命的プロレタリアートでなくて、自然である。」とあの「ローマ・クラブ」の報告のあった72年ドイツで、開催の「生活の質に関するシンポジウム」において、階級闘争より、文明のパラダイムを問えと訴えていた。つまり、人間はニーチェ流にいえば、「奴隷道徳」を孕んで近代を出発したので、精神における退化が極限にまで達し、(なんとゴマスの多いことか!)、ついに一切の価値基準を見失ない(ニヒリズム)、いわば自然の生態系では当然の物質循環を至る所で切断し、こわしているということ。同じことだが、労働者階級は構造化され、産業文明が爛熟すればする程、「山紫水明」の自然の地は(産業廃棄物の投棄を見よ!)「山赤水濁」し、使い散らす化石燃料とその残渣としての炭酸ガスは、自然生態系の浄化能力をはるかにこえ、大気成分の比率を大きく変えている。この事態は、本来、資本の蓄積行動を制約し、規制すべき労働者階級が、K・マルクスの期待とは逆に、企業社会の構造を支えたので、資本にとつては天国でも、そこに住む我々にとつては、とてつもない負担と困難である。人類滅亡の危機を背負いこまざるをえない受苦者の社会をつくつたのだ。したがって、モダンのこの産業文明(工業文明)に対しラジカルな批判を試みるのがポスト・モダンの責務とされた。

働き蜂の過労死(命名者・国立公衆衛生院成人病室長・上畑鉄之丞医師)は、世界的に有名なので省略するが(参照「過労死」、編集

は過労死弁護士団全国連絡会議)、コンピューター時代の企業労働についてリチャード・セネットは概略次のように描いている。(参照「それでも新資本主義についていくのか」)

コンピューター時代の企業労働は、仕事、場所、時間、そして自分自身まで蝕んで人を「漂流」させる。(第1章)。何よりも人生設計を可能にさせる長期的なものの考え方。昔からの世のならいや習慣、また職人的反復労働「ルーチン」は否定され(第2章)、「フレキシビリティ」を最優先した時間管理の再構築が行なわれる。(第3章)。その結果、自分の居場所さえ、十分読みきれないという、「判断不能」状態があたり前となる。(第4章)。そのなかで従業員は英雄的な企業家精神並みの創造的破壊という「リスク」を取ることを毎日強いられ(第5章)、何のために働くかという意義は矮小化され、「労働の論理」は崩壊する。(第6章)。かくて勝者となるのは、「ごく一握り過ぎず、圧倒的多数の人々は「失敗」を経験させられる。(第7章)。まさに資本の猛威を表現している。

定年を迎えた後、人生を振り返ってみて「ホルマを達成した」と言うだけでは疲労感しか残らず「死せる魂」(ゴゴリ)だ。これが「企業本位」のもとの労働である。なかには無理が重なり精神疾病に陥り、自殺に至る人もいる。五一歳で世を去ったラディカル派を代表するUSAの政治経済学者O・M・ゴードンにいわせると「労働者の使い捨てだ」(参照「分断されるアメリカ」)(失業と自殺は比喩)

「」のような企業労働を批判している名高い経営学者、P・F・ドラッガーについて語ろう。彼は第1次大戦前にウィーンで生まれ、若き頃は1920—30年代のオーストリア・マルクス主義を中心とした思想的土壌で社会科学を学ぶ「資本論」

ル、GNPの5%に達すると主張している。(参照経営論集—会社はNPOに学ぶ)

同じような主張は、フランスのロジェ・シユの著作にある。(参照第4次経済の時代)。彼はNPO、NGOのかわりに「参加と連携の組織」(アソシアシオン)という活動をあげている。コーリン・クラークは、産業の進化を第一次産業、第二次産業、第三次産業への発展と把握することで、ひとつの時代をつくりあげた。その知識をふまえて、今までの産業とは質的变化をとらせた、「第4次経済部門」が「参加と連携の組織」(アソシアシオン)であり、この組織は、厳密な意味での雇用は90万人しかないが公式調査によると、この他に500万人前後のボランティアがいる。シユは主張する。「労働から解放された時間は今後、生活の中心的な時間となる。この時間は、一般に考えられているように、受身の消費や、無為に過ごす時間になったりはしない。その中心部分は、程度の差こそあれ、情報、教育、自己実現、家族活動、社会活動、個人的生産(自己生産)あるいは集団的生産、そして「参加と連携」の活動へのコミットメントのための時間ともなる。商品としての労働というイデオロギーでものが見えなくなっている一部の人々は、まだこのことを思いつかないでいる。しかし、フランス国立経済統計研究所(INSEE)の統計資料によると、これらの活動の総体は、GNP(国民総生産)の、110—120%に相当し、通常の労働より多くの富を生み出している。労働以外の分野で生産されるものは今日、労働そのものが生産するものを上回っている。それどころか、労働の質、成果、価値、生産性は、労働以外の活動の発展に強く依存している。要するに、私たちは知らず知らずのうちに、通常の労働の内外双方で、ますます多く、ますます効率的に生産活動を行っているのである。」この場合、労働とは雇用労働をさす。また、ロジェ・シユは著作にて、「参加と連携」の活動の特徴を①知識と多角的専門能力によつ

を読みこなして独特の時代観を提唱した。即ち、彼によると70年代から21世紀の初め頃までに工業化社会としての資本主義社会は終焉し、ポスト資本主義の「知識社会」へ移行する。現代はその転換期に当たる。彼はポスト資本主義社会を「知識社会」とした。その基本的概念は、情報化時代というのは「知識の知識への適用」であり、「知識による、知識の生産」ということになるから、という。彼は企業経営というのは、NPO、NGOの経営を見習え、と。

P・F・ドラッガーは、非営利相識のNPOや、非政治組織のNGOの役割を重要視する。「NPO機関は、企業のように、財やサービスを供給することもなく、政府のように統制することもない。このNPOの製品とは《変革された人間》であり、逆にNPOは人間変革機関である。NPOは治癒した患者、学ぶ子供、自尊心を持った成人となる若い男女、即ち、変革された人間の人生そのものである。」(参照「非営利相識の経営」)と。

「労働人口の3分の1から5分の2を占めるに至った知識労働者と組織の関係は、ボランティアとNPOの関係と同じように全く新しい状況である。彼等もまた、組織があつてはじめて働くことができる。したがって、組織に依存している。しかし同時に、彼等は生産手段、即ち、知識を所有する。この点において独立した存在であり、高度の流動性を持つ。」「知識は、昔から人間の中にある。人間が教え、学ぶものである。人間が正しく、あるいは間違つて使うものである。それ故に知識社会への移行とは、人間が中心的存在になることに他ならない。」(参照「プロフェッショナルの条件」)

P・F・ドラッガーにいわせると、米国(USA)で、NPOにボランティアする人々は、成人ふたりにひとり、8000万人強で、大体、週5時間はボランティアしている、と指摘。これはフルタイムに換算すると、1000万人に相当し、もし彼等のボランティアを有償、かつ最低賃金で計算するとその総額は年間で1500億

て賃金契約は、ビジネス契約—出来高の包括的な報酬—へ移行すること、②サービスは関係的なものから相互的サービスへ拡がること、③今までの膨大なお金が、売れもしない製品の生産と販売に浪費されていたものにかえて需要を構築することをあげ、これらを第4次経済部門の出現と捉えている。

ところで、P・F・ドラッガーの指摘通り、情報産業の供給する「生産物」は「知識」であるが、それは資本主義のもとでも、労働生産物として占有・処分できるものではなく、土地のように占有できるものでもなく、公開され使用されてしまえば誰でも利用する条件さえ持てば使用できる。ただ、金子勝のいうように知識—利用する条件—がなければ格差は広がる。知識は所有権としては、二次的、三次的に発生したもので、国家権力による強制以外—特許権、知的所有権—に根拠はなく、存立基盤はきわめて薄弱である。この意味では、情報産業は産業文明どころか商品経済にとつて、農業とは別な意味で「苦手の産業」といえる。それでも資本はこれを活用している。コンピューターと通信衛星の結合体は、グローバル企業の神経中枢となり、四散していた活動をひとつにまとめることができるようになった。そして、テレビと広告のグローバル化によって企業はそのイデオロギーを世界に広め、西側の幸福な消費生活様式の理想像を、最近まで道路のなかつた地域にまで売り込んでいる。(グローバル化)。また、浮動性の高い遊休資本が大量にかき集められ、投機的な国際移動が各国経済のファンダメンタルズを攪乱する事態—それはインターネットによって国境を超えて瞬時に情報が共有されても経験している。(カジノ資本主義)。金子勝のいう新しいリスク社会を作っている。まさに書物の表題になった、「グローバル経済が世界を破壊する」事態である。端的にいえば、地球上の空間が金もつけの手段となり、資本にかすめとられたのだ。(グローバル市場経済生き残り戦略)スーザン・ジョージ解題

この状況とは別なことだが歴史的に労働時間と自由時間をどう関係付けるといふことと。労働から開放された、自由な時間をどれだけ所有するかが、これからの問題。k・マルクスは主張する。「自由な時間、自由に利用できる時間は富そのものである。一部は生産者の享受のための、一部は自由な活動のための。そしてこの自由な活動は、労働とは違って実現されなければならない外的目的—この外的目的の実現が自然必然性であろうと、社会的義務であろうとどちらでもよいが—によつては規定されていないのである。これに依りて今村仁司は、「無為と自由の時間のなかで、人ははじめ、自由な人格として、自律的な人間として、共同体の事物について考え、自分の意見を他人の視線にさらし、他人たちの評価の対象として持ち出し、共に語り、検討し、討議することが出来る。共同な事物、公共的な事務を思考し、公共的なものと自己との関係を構築し、それを公共空間の中に投げ出すという行為になるには、労働の拘束から解放されなくてはならない。」(近代の労働観「参照」)。この自由時間に対するのは、自然法則(農漁民をみよ)や社会的要請によつて拘束される雇用労働のような、必然の労働時間である。この自由時間と必然の労働時間の関係が、いつの時代でも重層的に存在するの歴史的な発展段階規定かということが、高田純と有尾善繁両者の論争だ。後者は、エングルス(「反デューリング論」第3編「社会主義」の見解)はじめ三木清、林直道等の主張。この立場は労働—元論といえる。前者は、エルネスト・マンデル始め、杉原四郎、中山徹三、森田桐郎などがあげられる。どんな時代でも「必然の労働時間」と「自由な時間」の関係は同時に存在すると主張する高田純は自由な時間による「自

産者または、個性的なポランテアであつて、同時に「個性消費者的な消費者」である「プロシューマー」中心の、「生活の質」を高める欲求と、「生活の知恵」を生み出す市民が創り上げ、運営していく社会となつていくだろう。この場合の市民とは、SOHOやNPO、NGO、アソシエーションにみられるような賃労働しない人々であり、彼等を地球市民、あるいは世界市民とよぼう。そして国境をこえた未来の連帯として彼等は民主的な世界政府をつくるだろう。そこでは、本来的に商品たりえない賃労働、土地所有、信用といった事柄(関係性)を商品化する貧しい商品経済は捨てられ(脱商品化)、生命の活動である能力が豊かに開花する経済社会へと方向転換すると共に、人類が生き延びる上で近代産業文明の反面教師としてのエコフイロソフイが世界観となるだろう。即ち、私たちは自分の《環境》とは独立に振る舞うことはできないし、またブルジョアのように振る舞えないという世界観でありモダンが生んだ人間中心主義という偏見を克服する世界観である。

最後にk・マルクスの「資本論」の余りにも有名な言葉でもって閉じよう。

「自由の国は、事実上、窮迫と外的合目的性によつて規定される労働がなくなるところで、ようやく始まる。だからそれは、事態の本性上、本来的な物質的生産の領域の彼岸に横たわる。未開人が自分の欲望を満たすため、自分の生活を維持し、再生産するために闘わなければならないように、文明人も闘いをしなければならず、しかもどんな社会形態、ありうべきどんな生産様式のもとでも、こうした闘いをしなければならぬ。人間の発展に連れて欲望が拡大するのであるから、この自然必然の国が拡大する。だが同時に、この欲望を満たす生産力も拡大する。この分野内での自由は、ただ、社

由な活動」は、①自己目的活動である。②過程に力点がある。③個人的・主体的要素が優位に立つ。④法則、規則にしたがうのが副次的である。

これに対して「必然の労働時間」は、①外的目的にしたがう。②結果、成果が重視される。③社会的、客観的要素が優位に立つ。④法則、規則への服従が中心となる性質を持つており、上記の論争では、自由時間による「活動」と「労働」(必然の労働時間)との重層的ななかで、人間は生きてきたのであり、これからも行きつづけることに基本的に賛成したい。

それでは、この章について簡単にまとめよう。

ドミニク・メーダーが書いてるように労働の本質は時間なのだ。(参照「労働社会の終焉」)とすれば、この章のテーマ、「時間の解放」とは「労働の解放」であり、具体的には「脱プロレタリア化」ということである。とは言ふものの、賃労働は、単に雇用と賃金だけを意味するわけではなくて、社会的軛帯共同体、地位、アンデインティの証し、そして個人の人生の構想であったり、ひとつの価値体系であったり、そして何より、権力にとつての支持基盤だけに、脱出には時間がかかるかもしれない。

しかしながら、情報化社会の到来で社会も変化し、人間も変わつてこよう。現在までの産業文明の大量生産、大量消費、大量廃棄(汚染)の時代は、自分の個性を押し殺して、機械の歯車や部分品に徹することがもつとも高い能率を生むと考えられてきたし、消費においても流行に従つて生きることが当然の風潮であつて、個性を求めるとはナンセンス。加えてというと、自分の個性や才能で作れないものは、他人から購入するのが、当たり前であつた。しかし、インターネットが作り出した多品種少量生産の可能性の時代は、個性的な生

会化された人間、結合された生産者たちが、自然と彼らの質量転換を合理的に規則し、彼らの共同的統制のもとにおく点、最小の力を充用してその人間性にもつともふさわしく、もつとも適切な条件のもとでの質料転換をおこなうという点のみありうる。だがこれは依然としてつねに必然の国である。必然の国の彼岸において、自己目的としておこなわれる人間の力の発展が、真の自由の国が、といつてもあの必然の国を基礎としてのみ開花する自由の国が始まる。労働日の短縮は根本条件である。」

F・ヘーゲルにとつて、時間は労働と闘争(否定性)としてあり、「時間は現存在」した。否定すべきものがある限り、彼には時間がない。そして労働し、闘争する必要があるときには時間には存在しない。時間の彼方に、彼は国民国家を「止揚した」、ところの普遍的国家(共同体)の構築を夢みた。この偉大な思想のユートピアは、k・マルクスのなかに受けつがれる。「自由な王国」では人々は、労働と闘争の人間である分業人であることを止めて、あらゆることをなしうる、自由な人間として活躍する。このためには、労働時間の劇的な縮減と市場や組織が階級をつくることをやめることが前提となる。

『共生の作法』(井上達夫)研究ノート

村瀬大観(共産同・プロ戦編集委)

☆ 問題の所在

◆ 市民社会なき社会主義Ⅱソ連邦の崩壊

1989年、「収容所列島」と呼ばれ「現存社会主義」の象徴的存在であったソ連邦が崩壊しました。この事実はスターリン主義に示される「党Ⅱ」国家社会主義の敗北を刻印すると同時に、その遠因ともなった「ロシア・マルクス主義」の限界を突き出しました。市民社会に基礎づけられなかった「プロレタリア民主主義」は、その担い手であった党のプロレタリアートの人権を保障しえず、共産党は「プロレタリアート(Ⅱソヴェイト)独裁」という目的合理性の名の下に、ながらくその「党独裁」制への転化を正当化してきました。多くの反スターリン主義的な左翼は、「歴史的必然性」の名の下に人々を党Ⅱ国家組織のコマとして道具化し動員手段化したこのスターリン主義官僚専制体制を批判するため、初期マルクスの疎外論・哲学的人間論に立ち返りました。だが、(初期・中期にかけての)マルクス「市民社会論」への批判的検討は不徹底で、結局、社会認識では経済決定論的な「階級利害還元論」を、社会変革では「レーニン主義的な政治還元論」(A・メルツチ)を脱せず、現代政治で支配的な「自由民主主義」論への批判的評価にも立ち遅れてきました。

この陥穽は、今、マルクス「永続革命論」や、それを継承してきたレーニンやトロツキーの国家中心主義的政治革命論の限界、および後期マルクスのアソシエーション論や協同組合論、グラムシ「陣地戦」への再評価として反省され、社会革命論を積極化させています。また市民社会論では、マルクス『パリ・ノート』『経済学批判要綱』の検討から、ウエーバー社会学、フロイト心理学などの批判的摂取が各方面で進み、私たちがA・メルツチ『現在に生きる遊牧民』に示される複合的システム社会論／「新しい社会運動」の追究に注目してきました。

◆ リベラリズムの現代的転回

リベラリズムは直接的には「自由主義」と訳され、一九世紀までは「個人的自由権」を軸に市場のレッセフェール(自由放任政策)を推進するイデオロギーとして、主に「弱肉強食」的で苛酷な「経済的自由主義」を意味しました。しかし二十世紀には、階級対立の激化を緩和する「社会的基本権」を軸に転回し、フォーティズム・福祉国家のうちに体制的危機回避と民主主義の発展、そして植民地解放をうながしました。とりわけ六〇年代における米・公民権三法以降のアファーマティブ・アクション(積極的差別是正措置)の採

用は、資本の社会的規制を通じマイノリティの人権解放を大きく進めました。このため、米語のリベラリズムは今では「自由主義」と訳されず、直接「リベラリズム」と表記される場合が多くなりました。

だが福祉国家型のリベラリズムは、「大きな政府」の権限増大一官僚制度の肥大、GNP神話による環境破壊、大幅な財政赤字一増税を生み出し、市場と市民社会の自律性を損なってきたと批判されます。八〇年代の共和党レーガン「新保守主義・革命」は、リベラリズムを激しく敵視するリバタリアニズム(自由至上主義)に依拠し、独占資本と伝統的右派の権益を拡大すべく大幅な規制緩和を進めました。九〇年代の民主党クリントン政権は、規制緩和をテコに財政消費の抑制と教育・技術投資を重点化し、グローバルな市場の活性化をうながしつつ、「大きな政府」に依存する旧リベラリズムから市民社会的自律性を重視する「ニュー・リベラリズム」へと転回しました。

しかし、グローバルイズムは資金の過剰流動性による金融不安を伴いつつ、中進国の急速な経済開発一資本蓄積をもたらす一方で、伝統的生活の分解を余儀なくされる先住民族などの人権・環境をめぐる「文明の衝突」を拡大しています。ニュー・リベラリズムはこのグローバルイズムの示す対外的な両義的矛盾をどう打開し、好況の持続によって矛盾の発現が隠蔽された観もある市民社会的自律性のあり方をどう明確化できるでしょうか。その意味で、諸個人の「自立と共生」を進める「グローカル」な参加民主主義の展開や、NGO/NPOによる福祉・連帯社会の活性化、そして環境保全の実質化が叫ばれる所以があります。

◆ 日本左翼運動に問われる「自立と共生」

日本左翼運動の組織観は、レーニン主義的な絶対的真理への帰依か、近代天皇制的エイトスの影響からか、旧左翼と新左翼でハートとソフトの違いはあるもの、おおむね中央集権的な「上からの善政」に偏した官僚主義的で上位下達的・タテ系列的な民主主義理解を免れませんでした。自己の所属する組織への運命共同体的な帰属意識をテコとした指導者への服従意識と個人的な自立性の欠如は、ザイン(存在)とゾレン(当為)の矛盾を内面的に解決できず、ざりとて他者への寛容さも示せず、「正義」の名の下に内的矛盾を排外的に他者に転化し、内ゲバをも不可避化しました。これは階級的立場に関わる問題でなく、市民的立場を根拠づけるリベラリズムの無理解、その欠如に大きく起因します。

日本左翼の組織観をより欧米的なニコ構造へと再編するうえでは、今後、リベラリズムの歴史的な思想的理解と批判的摂取一主体化が求められます。本書はそのための貴重な内容を提供していますが、自己変革的な思想実践としては、唯物史観に体现された「歴史の必然性」に身を委ねる理想主義的な「無我の論理」を克服し、自我と他我の間主観的認識の内に「歴史の蓋然性」を見いだし、責任ある選択的な判断を下すことに習熟する必要があります。組織的な意志を創造し実践するためには、他我との交渉一相互的コミュニケーションを通じて客観的妥当性ある契約関係を構成する主体性が求められるからです。

その場合、留意すべき点として、第一に「国家一市民社会」の分離にも基礎づけられた私的領域と公的領域の二重性を解消するのではなく、確保することによって相互関係を発展させる問題で、私的自由を支える公的「正義」の問題と関わると思えます。第二は、自由・平等な抽象的人格関係を基礎づけ、「大きな政府」に対し市民

社会的な自律性を發揮する上での、「市場経済/私的所有」の再評価が求められます。再配分や協同組合や非営利的なNPO活動を通じ、経済を社会的なかに埋め込む上でも、市場経済とつきあいながら価値法則を擬制化していくわけですから。第三は、リベラルな市民関係への一定の肯定的評価に立つなら、反「近代主義」ではあっても「反近代」主義ではなく、近代的自我を活かしつつ協働性をつちかう脱「近代主義」が要請されると言えましょう。

☆ まえがき

◆ 要約

① 本書は、現代日本社会で被差別用語の悲哀を味わっている「正義」の語権を救済する試みである。差別心理の核心は、個人の過誤を彼(彼女)が属する集団全体の本質に内在する欠陥の発現とみなす態度にある。正義アレルギーの背後にあるのも、「正義の味方」を自称する狂信者たちの愚行・蛮行を、正義理念そのものの本質に短絡的に帰責する怠惰な精神である。

ここでは、正義理念を相対主義をはじめとする原理的な懐疑・批判から擁護するとともに、この理念に対する一つのリベラルな、根源的な政治哲学的意味における解釈を提示する。その一方で、正義が我々の道徳的世界に対して排他的管轄権をもたず、他の価値と競合・共存する限界をもった一つの価値であることを同時に強調している。

正義批判の焦点は、エゴイズムの分析を通じて、普遍主義的価値としての正義に、個体的同一性に立脚する価値を対置していること。そしてリベリズム解釈において正義と善を区別し、後者に固有の妥当領域を承認していることにある。

② 第一章では、現代日本における正義アレルギーの三つの哲学

質な人格が互いに他者を単なる手段としてではなく目的それ自体として扱いつつに結合する義務論的な法則支配の理想が、会話という共生の形式のうちに現実的基礎をもち得ることを示そうとする。かかる会話の共生との原理的差異あるコミュニケイションの共同性や言語ゲームは、異質な自律的人格の共生という社交体の理念を侵蝕する要因を内包している。

④ 本書は、配分的正義の基準や匡正的正義(間違っているものを正しく直すこと)の基準に関する具体的な諸問題を一挙に解決する賢者の石を正義論に求める人々を失望させるが、最も重要なことは、明確で緻密な基準を求めること以前に、先ず正義の意味、正義という価値の性格について理解を深めることである。

◆ コメント

◆ この「まえがき」では、全体の論旨が丁寧にそして簡潔に、しかし「難解」な表現でまとめられているため、本論を展開する前提的知識や切り口となる「まえがき」と言うより、むしろ「あとがき」の一部としての役割を担っているように思われます。全体を読み、検討してからこの「まえがき」に立ち返ると、論旨をより良く整理できるため、今後、何をどのように問題にしていけばいいのか、残された課題を鮮明にしていける助けとなります。むしろ「まえがき」としては、私たち日本人が今日の政治状況の中で、あらためて何故、リベリズムをこのように理論的に深化していくべきなのか、その政治学的・法哲学的な現実的意味を实践的・理論的に突き出して欲しかったように思います。

というのは、本書を読むにあたって、あらかじめ一九八〇年代のアメリカ政治の特質、つまり新保守主義の台頭とリベリズムの分解をめぐる論争状況の予備知識を持っていない読者は、なかなか著

的要因、即ち、諦観的平和主義・階級利害還元論・相対主義を批判的に吟味し、(規範的)正義論の信用回復を図る。「正義を真剣に考える」

第二章は、エゴイズムの分析によって正義理念の規範内容に解明の光を逆照射し、この普遍主義的要請内容が一定の限界をもちうることを示唆し、その正当化が決して容易ではないが、論じるに値するものであることを示す。「エゴイズムを真剣に考える」

第三章は、前二章を整理して規範的正義論の枠組みを設定し、その諸類型として、功利主義・個人権理論・公正としての正義の特質と問題点を展望し、現在の論争の状況と課題の困難さを確認しつつ、リベリズムの自己理解を進める(二つの付説)。

第四章では、正義論と国家論との接点にある社会契約説の理論的可能性を、自然状態モデルと契約モデルとの関係の分析を通じて検討する。両モデルは運命共同体ではなく、契約モデルへの懐疑と共に、自然状態モデルが孕む内在的・超越的問題を指摘し、合意モデルの再構成をノースイックとロールズの仕事から試みる。

③ 第五章では、正義とリベリズムとの内在的関係を通じて、「会話」としての正義を構想する。まず現代リベリズムの同一性危機一再同定の問題を、正義の善に対する基底性の観念によって解明する(中立性の問題や功利主義との関係)。さらに、正義の基底性の想定では善や自我を無力化せず、自我論的洞察はかえって構成的共同体の限界を明らかにするとともに、積極的社会像をオークショットの社交体モデルに依拠して構想する。

本書はこの社交体のパラダイムを固有の意味での会話に求め、その作法に具現された正義の諸原則を、社交体を可能にする公民的営為の規範として把握する。これは社会的連帯からア・プリオリに自然権を有する、孤立した諸個人の契約による結合(社会契約論)とは異なった、人と人との自律的結合様式を追求する。それは、異

者の論述に入っていないけなかつたようだからです。本研究会でAさんが何度も「第二章 現代正義論展望」から読みはじめ、論議したほうが分かりやすい」と提案し、第一章から始まった論議をしばしば中断させたのは、その点で理由のあることだったのかも知れません。第三章では「正義論の三類型」をめぐる論争状況が描かれているからです。著者の叙述形式を尊重しながら読むべきだと私の考えは変わりませんが、専門的な学術書にアタックする際の「初心者」の難点ではあります。

とはいえ、ある程度の一九八〇年代のアメリカ政治に関する論争的な予備知識をもって臨んだ私から見ると、(普遍→特殊→個別)へと上向的に進む法哲学的な第一章から第五章への叙述形式のうちに、(現象→実体→本質)という下向的反省の諸要素が織り込まれる本書の構成は、適切と思われる。第一章の「月光仮面」に示された正義の思想状況、第二章の「チヨコレートの争い」に示された正義の日常感覚、第三章の「二つの付説」など、私たちのイメージしうる現象的事実との対照関係に配慮しつつ、「正義と制度」を論じる前段的な論旨が構成されているからです。但し、この「まえがき」では「正義」の語権を救済する一点に偏りすぎて、(会話としての正義)の(会話)の重要性をもっと示唆する現象的記述がほしいと思えました。

☆ 第一章 正義論は可能か

◆ 要約

一 「セーギの味方」

正義に対する嫌悪は現代の「軽チャー」病に憑かれた人々に限らず、「シリウス」な知識人をも含めて日本においては広範に共有され

ている感情である。その「哲學的基礎」の第一は「謙虚的平和主義」であり、第二は階級利害還元論であり、第三は相對主義の立場である。但し、「輕チャー現象」の不気味さは、「茶化」が権力の愚劣さを暴く批判の武器としての性格をもたず、自己目的化され、道德的言説と道德主義的言説との區別に注意を払う忍耐もない点にある。

一 「正義よりも平和を」

謙虚的平和主義は、正義が必然的に人をして狂信と暴力とに導くと断定し、妥協と互譲による闘争の解決を困難にすると思なす。彼らの「正義よりも平和を」或いは「最も正しい戦争よりも、最も不正な平和を私は選ぶ」(キケロ)立場は、法的安定性と正義を対立的に捉え、前者を後者に優先させる法実証主義の精神とも相通する。

この立場の難点は、いかなる名目であれ現状の実力による変更行為は不正とみなされ、これへの制裁が正当化される点にある(フオーランド紛争の英帝)。だがそれは実は一つの正義原則を支持しており(非軍事的制裁でも同じ)、実力行使を禁止する代償としての不服申立てとその裁定のための公共の手続きの設定は、何らかの手續きの正義の理念にコミットしている。平和を守らるべき積極的価値として措定する限り。

三 階級利害還元論

様々な正義理念を階級利害へ還元し、その信用を失墜させようとする誤りは、第一に、それが心理的動機を説明しても、累進課税のような配分的正義原則の「理由」を示さず、共產主義という一層抽象的な原理に訴える点である。認識論的には、正当化の文脈と発見の文脈との區別や、「發生論的誤謬」の問題に関わる。

第二に、階級対立が止揚され生産性が「爆発的」に向上しても、有限的な自然資源や人間労働、財に関するロールズの「正義の情況」が存在する以上、社会的決定システムへの参加する公正な権利、集合的決定による個人の自由の制約の限界をめぐり、配分的正義の問題

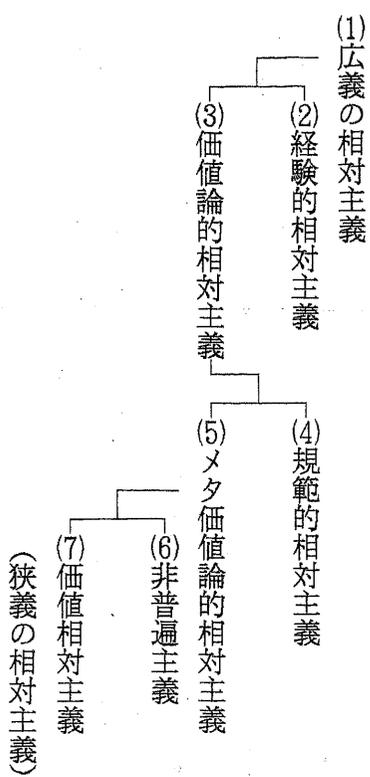
題に直面する点である。

四 相對主義

1 問題

正義を嫌悪し、正義論の存在理由に根源的に挑戦するのは、「正解は存在しない」かもしれないという不安を人の心の奥底に忍び込ませる相對主義である。規範的価値論がこれを無視して「正解を示す」態度は、問題の根幹を見誤るものである。できそうなことは、相對主義による正解の不在証明が成功していないことを示し、正解に導く確かな「解法」がないにも拘わらず、正解の存在を想定してこれを論議することが、充分意味のあることを示すことである。

2 分類と解明



・ 經驗的相對主義は、時代・文化・民族・階級等の相違を越えて、普遍人類的に共有されている価値観・規範意識は存在しないという「全称否定判断」を行う。その主張は經驗的一般化で、通常の社会学・心理学的判断と同じステイタスをもつ。

・ 価値論的相對主義は、經驗的一般化とは異なつた何らかの価値論的主張を含み、その一つである「規範的相對主義」は「人間の価値観は画一的ではなく多様であるべきだ」という規範的主張を

行う。二つ目の「メタ価値論的相對主義」は、価値判断の論理的・認識論的身分に関わる。

その一つである「非普遍主義」は、あらゆる価値判断の妥当性が、歴史的・文化的・経済的な偶然性に依存するが、判断主体の恣意的に左右できない客観的な問題であることを承認する。これに対し「価値相對主義」は、いかなる価値判断も客観的妥当性をもち得ず、相競合するいずれを選ぶかは原理上恣意的な問題であるとす

る。これらの立場のうち、厳密な意味での相對主義の性格をもつのは「価値相對主義」だけである。「經驗的相對主義」は価値判断の客観性問題に関して中立的であり、「規範的相對主義」は実は客観主義と矛盾しないばかりかコミットしている。これらの區別を自覚したうえで、現代日本の知的ファクションになつていく相對主義を扱うべきである。(加藤新平「法哲学概論」参照)

3 確証不可能性

確証不可能性からの議論は、「与えられたある判断の真理性を確証する手続き・方法が少なくとも原理上与えられていないならば、その判断は客観的に真ではありえない」という認識論的前提(確証可能性テーゼ)に立脚している。私のこの議論への反論は、確証可能性テーゼそのものを否定することである。

第一に、それは「客観的に真(妥当)であれば確証可能である」というテーゼを含蓄するため、その信奉者が何らかの妥当性を確信するならば、彼はその価値判断が確実性不可謬性をも保証される筈であると必ず信じ、自己の価値観の独断的絶対化に導く。相對主義と独断的絕對主義とは確実性という高い水準を人間の知に課する点で、本来同じ穴のムジナである。

第二に、確証可能性テーゼの致命的な欠陥は、それ自体はそれが要求しているような確証可能性をもたない「自己論駁性」にある。

このテーゼを対象レヴェルと異なるメタ・レヴェルと例外視し、批判をかわすことはできない。(確証不可能性からの議論は、価値判断に限らない普遍的相對主義一破壊的懷疑論の論拠ともされる)。

4 方法二元論

方法二元論の核心は「(である)・事実判断のみから成る前提から当為判断(価値判断)は論理的に演繹できない」というテーゼにある。即ち、自己の価値判断を正当化する者は、他の価値判断から演繹する無限背進に陥らないよう、正当化されていない何らかの価値判断を究極の原理として措定せざるをえないが、複数の究極原理からいずれを選ぶかは恣意的な問題で、価値判断も原理上主観性を免れないとする。だが「自然主義的誤謬」批判運動のG・E・ムーアのように、方法二元論を採りながら客観主義に立つ立場も論理的に可能である以上、方法二元論と価値相對主義の間には本来論理必然的な結びつきはなく、他に重要な哲学的前提が介在している。

それは「(一)ある判断が正当化されるのは、それが自己正当化的であるか、他の正当化された判断から論理的に演繹されるときに限る」(逆行化正当化理論と)「(二)自己正当化的な価値判断は存在しない」(反直証主義であるが、明白な誤謬は・逆行化正当化理論にある。これは確実・不可謬な知のみが信頼に値するというデカルト主義に他ならず、人を独断と破壊的懷疑の間で振動させつつける)。

5 非認識論

「価値判断は認識作用の表明ではない」とする非認識論からの議論は、マックス・ウェーバーやハンス・ケルゼンら「古典的」な価値相對主義者が、存在と当為の対立を認識と意志の対立に対応させているが、意志の概念を結局は当為の概念から説明する循環を犯している。分析哲学は価値判断を定式化する言語の意味分析を通じて、もう少しまともな答えを与え、情緒説と呼ばれる情緒の表出ないし惹起、指図主義と呼ばれる行為の遂行などに求めたが、現在の理論

水準では非認識的分析はもはや支持できなくなっている。

第一に、J・L・オースティン以来の「言語行為論」の発展により、それまで別々の言明グループの間に配分されていた陳述的意味や遂行的意味が、実は一つの発話行為のうちに重層的に共属しているという理解が広まり、規範的発話にも遂行的意味の他に、陳述的意味（世界について何とかを述べ、真偽が帰属するような意味）の相が属する可能性が認められている。

第二に、当為言明について「有効性」や「適切性」のごとき語用論的評価次元だけではなく、意味論的な真理概念が適用可能であることが示されている。それで客観主義の正しさが証明されたことにはならないもの。なおR・M・ヘアーは、仮に非認識説が正しいとしても、それで直ちに規範的正義論の可能性が否定されないとする点で、興味深い。

五 「それで？」

かくして相対主義による「正解」の不在証明は成功していないが、彼らは、それであると確知することもできないような『正解』など、神にとつて存在しても、我々にとつては存在しないと典型的に反応する。しかし確知できないからと言って、我々の人格の同一性さえ我々にとつて存在しないだろうか？ 相対主義批判者の反応は、正義理論の受容可能性・信頼可能性の基準を、「他の答案よりも、もっともらしい」と黙示的に語り、確証可能性よりもはるかに緩やかに解釈して、独断か破壊的懐疑かという、呪われた二者択一を免れる健全さを志向している。

正義のような論争的な「理念」は、正解がどこかにあるから問うのではない。正義の理念にコミットするということは、この問いを問いつつ、解答を異にしながらも同じ問いを問う他者との緊張を孕んだ対話を生き抜こうとする決意である。問いを真正の問いとして認めるからこそ、その正解の存在を想定せざるをえないのである。

史をどのように見つめ、二十一世紀を歩むべきなのでしょう。その意味で、「月光仮面の正義からセーギへの価値低下を認めた上で、これだけは正義として限定して押さえ、再出発しよう」という姿勢には好感をもつ」との発言には同感しました。

② 諦観的平和主義の存在について

討論では、「正義よりも平和を」のスローガンは、現実に運動的に流布しているとは聞いたことがない。これは対置しようがない。無理がある。普通は戦争に平和を対置する。「現代では平和が正義で戦争が不正、が普通。キケロの昔の話なら分かるが」「太平洋戦争後の日本人がそう定式化したのは知らない。正義一般に対し、平和一般を対置するなど今はないでしょう」という批判が出されました。これは著者が立論する前提としての「諦観的平和主義」の今日的な実在自体を否定するものですが、とても同意できるものではありません。

第一に、「正義よりも平和を」は「キケロの昔（ギリシア時代）」ならできたが、現代では「対置しようがない」論理的理由が示されていません。現代でも様々な歴史的場面で再現される、そして現にバルカン地域紛争の「停戦」でも再現されている問題だと思えます。第二に、「正義の大東亜戦争」を担った日本人は、敗戦という「正義」の崩壊をテコに戦後平和を受容しており、この思想的屈折（・転回）を媒介しない「戦争か平和か」の定式は、戦後思想の皮相な見方と言わねばなりません。

第三に、かかる「諦観的平和主義」の底流は自民党に代表される保守本流に色濃く、今日的にも継承されており、革新派が主に依拠した「絶対平和主義」の眼から、世論を「戦争か平和か」の対比に一面化しては、事態の推移を見誤ることになります。第四に、「正義よりも平和を」のスローガンが運動的に流布していないことは、そうした思想が流布していない証拠とはなりません。保守政治の底

正解が確知できないから理念を放棄せよという発想は、理念への帰依という、すぐれて人間的な企ての本質に対する完全な誤解に根ざしている。

正義の理念に位拠する社会とは、人々が解答ではなく、問いを共有することによって結合する社会であり、終わることのない自由な対話を通して、動的な連帯が維持されるような社会である。

◆ コメン ト

① 「正義」の多様な受けとめ

研究会ではまず、この「正義」の「語感」に関する様々な受けとめが話題となりました。いささか教条的な「正義は共産主義」発言に対しては、「正義の自己絶対化に注意すべき」とのチェックが入りましたが、逆に「かつて『正義』は打倒対象で、『正義』という言葉を使うことへの気恥ずかしさがあった」との二ヒルな感情の記憶も発せられました。私の経験では、六〇年代後半の武装闘争において一部で主張された「正義の肉弾戦」という表現感覚を、プントの面々は多少の違和感をもって受けとめたように思います。西欧的な「正義」を近代的論理としては受け入れながらも、その「正義」感覚を日本人の風土的土壌で受けとめる趣の強かった地方都市出身者の多い第二次プントでは、「正義」の自己主張に気恥ずかしさを感じ、自己納得で十分だったようです。

その当時と較べれば、この三〇年余にわたる欧米文化の浸透は激しく日本人のエートス（人間類型）的な正義感を播きまわってきたと言えましょう。七〇年代の武装闘争と内ゲバを支えた「正義」の対外的な自己主張。内ゲバの荒廃を招いた自己権力の虚妄を「茶化された八〇年代の「セーギの味方」。「正義」を相対化しつつなんとか対外的に定位させてきた九〇年代の歩み。私たちはこの正義の自己

流思想を政治スローガンだけで判断せず、タテマエとホンネを使い分ける言説・判断の脈絡から読み取るべきです。

第五に、この「諦観的平和主義」は、著者においては価値相対主義の代表例として扱われているため、この実在性を想定しないと、その後の価値相対主義をめぐる著者の論理展開を内在的に理解できないのではないかと危惧します。蛇足ながら第六に、日本人に多い「諦観的平和主義」は、実例にある「正義が必然的に暴力に導く」「正義理念の全否定」派という虚無主義的な立場よりも、近代的自我の弱さに規定された日本的（東洋的？）「諦観」として「ほどほどの正義」派を構成すると思われれます。

③ 階級利害還元論について

この正義理念に関する「階級利害還元論」への著者の批判に対し、誰からも明確な批判が寄せられなかったことは、客観的には妥当なことだといえ、日頃から「階級利害還元論」的言辭を繰り返している人々にとつて、理論的反駁を躊躇させる何物かがあったのでしょうか？ それとも理論的怠慢でしょうか？

第二の「階級社会が止揚されても」の項目に関し反論しないことは、従来の『ゴータ綱領批判』に示されたマルクス「共産主義社会論」の限界を認め、その批判的な再構成・再定義を余儀なくされることを意味します。著者の論旨を別言すれば、「共産主義の高度の段階」で「個人が分業に奴隷的な従属をしなく」なっても、分業自体は廃止できず、有限的な資源配分や社会参加をめぐる矛盾・対立が政治的調整を要するため、「各人はその能力に応じて、各人にはその必要（欲望）に応じて！」は実現不可能ということです。この点に沈黙せず、何らかの回答を不すことは避けられません。

④ 価値相対主義批判の意義と疑問

まず注目されたのは、相対主義の「2 分類と解明」でした。相対主義と一口で言っても、「広義の相対主義」としてこれだけの分類

わけができること。そして著者はそれぞれの説得力・魅力・開明性を認め、「自分がいかなる意味において相対主義者なのかを明確にする努力を惜しまなければ、価値相対主義を支持する人の数は大幅に減少する」とそれらを称讃しています。しかし、「正義論の可能根拠に関わるものとして我々が問題にしている、厳密な意味での相対主義としての性格をもつのは、価値相対主義だけである」と対象を絞り込み、これへの批判を「相対主義批判」として概括します。何故「厳密な意味での相対主義」は「価値相対主義だけ」なのか明示されていないため、読者は混乱せざるをえません。

せつかく分類された「広義の相対主義」の数々、「経験的・価値論的・規範的・メタ価値論的・非普遍主義的」相対主義などの諸類型に思い当たる節を見いだし、自らの思考方法の中に組み込んでいくべきことを示唆され、相対主義に親しみを覚えた矢先に、それらは「厳密な意味での相対主義ではない」と突き放されては、気持ちが悪くありません。その点は、著者の引用する加藤新平『法哲学概論』でも、「究極的な倫理的価値は果してあるのか、どういう内容で、どういう方法で捉えられるか(四六五ページ)をめぐる、「価値客観主義」と「価値主観主義」とを対比させ、相対主義を後者に編入してはいますが、それも論争史的な整理に止まっています。

しかも価値客観主義の中には、究極的な倫理的価値を認めない「歴史的相対主義」や、「主体的実践の立場」上要請される「今・ここ」における絶対的なもの「への限定などが含まれており、このような相対主義の導入は当該個所に加藤氏も示唆するように価値客観主義の「絶対主義」的限界の克服を迫るようです。言い換えれば、客観性とは絶対的真理の実在性ではなく、認識・評価主体相互の間主観的関係性に基づくと考えらるべきこと、その意味で主観と客観の二元論的分離を止揚する地平から、価値客観主義＝価値主観主義の再構成＝再定義が図られるべきだと思います。

という定式に還元できないと思われまます。「確実・不可謬な知のみが信頼に値する」というデカルト主義に立たなければ、「他の正当化された判断(命題)から論理的に演繹される」場合、「究極原理」に、しかも恣意的に遡及することなく、それゆえ「帰納的な形式をもつ」ことなく、「過程的・場所的」で「仮説」的な相対的価値判断で「充足」できるからです。

「価値判断は認識作用の表明ではない」とする「5 非認識説」への批判として挙げている、「規範的発話にも真偽が帰属するような意味の相が属する可能性」¹「当為言明について意味論的な真理概念が適用可能である」の二点は、ちよつと概念が難しいのですが、私なりに理解すると「価値判断は認識作用の影響をまぬがれない」ことを述べているのだと思います。だがそれでも「価値判断は認識作用の表明」とは言えないので、これだけではいまだに非認識説に基づく「方法二元論」を崩すのに充分とは思えません。その点で、著者が「非認識説が正しいとしても、直ちに規範的正義論の可能性が否定されるわけではないという前提に立つ」「限りなく客観主義に近い相対主義者」としてR・M・ヘアーに注目している点に興味を抱きます。

☆ 第二章 エゴイズム

・倫理における個と普遍

◆ 要約

相対主義やニヒリズムとは異なり、価値的思考の「内」にいながらも、正義の理念に内在する特定の規範を斥ける「超越者」に対し、

このことは、「1 問題」や「5 それで？」で著者が述べる「正解に導く確かな『解法』がないにも拘わらず、正解の存在を想定して正義の問題について論議を続行していくことが、充分意味のある健全な営み」を共有するものです。そして「論理実証主義者」を例にした「3 確証可能性テーゼ」が、「真理性を確実性に還元することにより、真理の確信と独断との区別を廃棄する」「独断的絶対主義に導く」ならば、それはもはや相対化する思考方法を裏切る「1 ヴァージョン」と言えないでしょうか。むしろ相対主義は、「不可知」な領域として著者の主張する「確証不可能性」を受け入れ、「正解」は「あるかも知れないし、又はないかも知れない」としても不安を覚えず、「判断の真理性の確信とその可謬性の自覚とを成立させ」「正義における『仮説』の概念」を受け入れる回路を備えているように思われます。

この点で著者の相対主義批判は、『唯物論と経験批判論』におけるレーニンが、絶対的真理の実在性に依拠した不可知論批判を展開したのと同様な構図であることを思い起こさせます。レーニンの場合、相対的な真理認識のうちに絶対的真理の粒を認識し、究極的にはそれに到達できること、すなわち「確証可能性」が強調され、相対主義は不可知論が可謬性をもって「真理性の確信」を動揺させることが非難されました。しかしこのことは、その後のレーニン主義が「不確実性の時代」における不安定性において、自らの精神と身体を「限界的」に定置させず、時代錯誤を繰り返す大きな要因となりました。この意味でも、「価値客観主義」は「価値絶対主義」の破綻から学ぶべきです。

そう考えると、「4 方法二元論」(価値判断は事実判断から演繹されない)からの議論の中心とされた「廻行的正当化理論」への批判も、「帰納的な形式をもつ」という理由から、「あらゆる判断は、自己正当化可能な判断から論理的に演繹されるときにのみ正当化される」

「正義の徒」は共有するコミットメントを正当化する対話が必要である。

一 正義と不正

1 非対称性……「正義」の不評にも拘わらず「不正」に目をつぶるな」を愛用するという非対称的な態度を、なぜ人は取るのか。一つの解答は、不正な行為とは義務に反した行為であり、非難の対象として人々の関心を惹くが、正しい行為とは義務を果たす当たり前の行為であり、とりたてて称賛するまでもない。称賛に値するのは、義務以上のことをなす行為だけであるからである。

しかし充分な解答ではない。第一に、煩惱多き人間族にとつて、強い誘惑に抗して正義の要求に従う人は、義務以上のことをする人よりも称賛に値する場合がある。正義の要求に従う「つらさ」に対する人間的共感を欠くところに正義漢が嫌われる一因がある。第二に、正義を問ひ、答えようとする者に対し、シニカルな笑みを浮かべる人が、しばしば特定の処置に関して「それは不正だ」という判断を確信をもって下すという、認識論的態度における非対称性を含んでいるのだから。

2 理念・原則・感覚……この両面的な態度を説明する一つの鍵は、「正義とは何か」という問い(共通の正義概念)と、「何が正義か」という問い(様々な正義原則)との区別に求められる。人々は絶対的な万能公式としての正義原則なるものに絶望しても、既にもつてしまっている正義感覚を放棄はしていない。

一 形式的正義の「内容」

1 権利と正義……ユスティニアヌス法典にある「各人に彼の権利を(suum cuique)」は一定の個人主義的色彩をもつ正義観・原則であり、「各人に彼の権利を帰さんとする」恒常的にして不断の(constans et perpetua)意思なり」という公正厳格な裁判官のイメージや、有名な命題「等しきものは等しく、不等なるものは不等に扱

わるべし」が正義理念・概念である。

2 匡正的正義……配分的正義が各人の「価値」に基づく利益・負担の分配を扱うのに対し、匡正的正義は不当な加害・利得をめぐる補償に関わる。「失われし正義は回復さるべし」という一般化された匡正的正義の理念は、すべての正義観の共通の前提である。この匡正的正義を前提とする、道徳規範が違背されたときは、願望、賢慮の勧告の不実現と異なり、何らかの「責め」を生じる。

3 総合的当為……かかる形式的な正義定式は、分析的ではなく総合的であり、必然的に真ではない代わりに、「内容」をもつ。この「内容」、即ち、当為言明の規範的情報量は、K・R・ポツパーに従えば、それを充足する行為・事態によってではなく、抵触する行為・事態によって決定される。

三 正義とエゴイズム

1 チョコレートの争い……A・B・Cの三兄弟において、Bの年齢序列と欲求序列の論理に隠された、彼が彼であることを理由にした他者に対する特権的地位の主張。ここから正義理念は平等主義的であると共に、愛のとき個性性への関心を禁止し、一定の属性を共有する抽象主義的態度でもある。

2 エゴイズムの問題

正のエゴイズムと負のエゴイズム……正義理念は、「私が私である」がゆえに、自己または自己と一定の関係をもつ存在者のために他者の場合とは違った特別な扱いを要求する「エゴイズム」の立場を排除する。負のエゴイズムとしての「利己主義者」と「排他的利他主義者」。正のエゴイズムとしての極限的利他主義者において正義が限界をもつ一つの道徳的価値であることが示される。(正義の一般性志向と平衡の個別性志向。正義を越え、それを限界付ける道徳的価値は、個体的同一性に基礎を置く価値である。

「種」と「類」のエゴイズム……正義は、本質的に重要と

理論的」には利己主義にコミットしますから(例外は病的倒錯か宗教的喜悦の場合)。これに対し、正義は倫理的価値をもつ利他的行為(正のエゴイズム)を可能にする。

エゴイズムが言う、正義原則ぬきの当事者間交渉による利害調整・妥協の可能性は樂觀的すぎる。集団的エゴイズムの体制としての国家が、安定した存在をもつことは疑問だから。

2 普遍化可能性……特定の対象についての述定行為は、普遍的理由の存在想定をその意味の一部として含んでおり、当為言明も普遍化可能であるから、「チョコレート争い」のBは正義の禁止に抵触しており、論理的矛盾を犯さずには当為言明を使用できない。「個人化された普遍的理由」というのは形容矛盾であり、言葉の詩的效果をもつて論証に代えるのは知の作法に反する。合理性の要請に従う限り、正義の禁止の正当性が承認されねばならない。行為目的は何らかの意味で行為主体にとって善き、価値あるものです。人は、主体であることによって、自己の「自由」と「順境」に対する権利主張をもつてしまっている。それは行為そのものの規範的構造に関わる。

3 本質主義の彼岸……ものの本質と偶有性との区別は、客観的存在の内に予め与えられているとする「存在論的本質主義」。ものの本質を把握しこれを定式化する真なる諸命題と、それらから演繹される命題群とが知識の総体をなすとする「認識論的本質主義」。客観的に存在する種や類の本質とみなされた何らかの属性を、ある個体もつ、もたないを示すことが、その個体に対する一定の取扱いの究極的な正当化になる「実践的本質主義」。

しかし私は、究極的な正当化根拠としての本質なるものの存在を、正義が想定することを否定したい。正義の禁止は個体のレヴェルにその適用を限定されず、属性(人種や性)にも適用され、属性自体の同一性を理由にそれを有する個体と有さない個体を差別的に取り

される何らかの特徴によって定義された集合と、その補集合との差別的取り扱いを是認し、かつ要求する。「博愛主義的」正義観も、家畜の大量虐殺を恥じない類のエゴイズムの立場である。「エゴイズムの哲学」の提唱者たちは、種的・類的エゴイズムと「個」のエゴイズムの間に原理的差異を認めないだけでなく、後者の優位を説く。その第一の「合理主義的エゴイズム」は正義の「非合理性」を、第二の「実存主義的エゴイズム」は正義の「権力性」を批判し、正義理念が実体化された「本質」たる「種」や「類」のエゴイズムに人を帰依させると彼らは主張する。だが、種的・類的エゴイズムは「個」のエゴイズムたちの連合する集団的エゴイズムとは異なるし、特定の民族や国家など集合人格に向けられた排他的利他主義からも区別される。この他、「属性化された」排他的利他主義者。

正義論におけるエゴイズムの位置……エゴイズムは個体的相違が道徳的レレバントな理由となりうる個体主義の立場に立ち、正義はこれを否定する普遍主義の立場に立つ。では、なぜ、エゴイズムであつてはいけないのか。

四 ディケーの弁明

1 「正義は最善の政策」か……エゴイズムは正義の禁止に抵触する行為を許容するが、必ずしも要求はしないとすれば、正義がエゴイズムのために示してみたい。まず、利己的にも利他的にも振る舞わず、非個人的なルールに訴えて双方の要求を調整する「正義の要請」は、エゴイズムたちには不可能であり、当事者双方が利己的・利他的に振る舞えば、合計四つの可能な帰結が予想される。

利他的態度よりましな結果が得られる利己的態度で、双方が合理的に選択すれば、第一の帰結は対立の泥沼化であり、第二は道徳的価値をもつ利他主義的行為が不可能になります。エゴイズムは論理的には利己主義にも利他主義にもコミットしませんが、「ゲーム」扱うことを禁止します。実践的推論の核心は「弁証法」であり、暫定的に受容可能な判断に従って行動する他ない。人類エゴイズムを相対化し、知知的卓越性という本質を志向する類のエゴイズムになるべきです。

「各人が自己の特殊利害が何であるかを知らなかつたら、彼が選択するであろう原則を公平な正義原則とみなそう」という、最近流行っている「目隠しごっこ」は、レトリック以上の有効性をもたない。それより属性レヴェルへの正義理念の適用による実践的本質主義の排除という方法の方が有効である。

◆ コメント

① 形式的正義の「内容」について

著者はまず、「共通の正義概念」を明らかにするため「形式的正義の『内容』」に踏み込み、「正義とは各人に彼の権利を帰さんとする恒常的にして不断の意思なり」(ユスティニアヌス法典)の正義観は「個人主義的」であり、「集合的」で「目的論的な正義観」と両立しないとして、「等しきものは等しく、不等なるものは不等に扱われるべし」(アリストテレス)を「正義理念」とします。

第一の疑問は、それが「平等主義」的な一面において構成され、「自由・博愛」とか「平和・安全・幸福」「善悪」といった諸基準が排除されている点です。私たち日本人の日常感覚に照らしても、「正義」は「正しい道理」として、必ずしも「平等」理念だけでなく、「平和」「誠実」などもっと広い意味で説かれています。特殊な「善き生」と「正義」の区別は後述されますが、「自由」「平和」や「善」そのものを「正義」としてはいけぬ理由を明示すべきです。

第二の疑問は、この「平等主義」的な正義理念が西欧的な正義観念に基づくだけで、世界の他の「正義理念」の批判的考察から構成

もあります。

☆ 第三章 現代正義論展望

◆ 要約

一 問題状況

正義ほど法と縁の深いものはない。第一に、法は自己の正しい適用を要求し、正義価値を成立させる。第二に、如何なる法秩序も正義の体現者であることを標榜し、正義要求をもつ。多くの欧州諸国では「法」と「正」を意味する言葉が同一である(独 Recht, 仏 droit, 伊 diritto, 羅 ius など)。

【なお、社会規範の総体を意味する「法」と、社会の権力者によって作られ制裁を伴う規範としての「法律」は区別される】
「不法な法は法ではない」という命題の承認をめぐって自然法論と法実証主義とは分かれるが、「正義要求をもたない法は法ではない」点では両者は一致する。第三に、現行法秩序への批判の根拠とされる価値・目的には様々あるが、正義の見地からの批判は特権的な地位をもつ。如何なる法秩序も『不正』という批判に対しては自己を弁護しなければならない。

現代社会でも正義の問題の現実的意義は増している。福祉国家における配分的正義、犯罪の慢性化における匡正的正義、国家間、地域間での配分的正義、将来の人類との間での世代間正義などの実践的性格は、正義観念のイデオロギー分析・言語分析を優位に立たせたが、ロールズの『正義論』は正義に関する規範的論議を再燃させた。実証主義的法哲学者は排撃するが、規範的正義論のどこまで学問的論議が可能かをア・プリオリに決定はできず、試行錯誤的にテストされるべきである。本章の目的は、その誤謬・誤解を取り除き

されない点です。例えば、アジアの専制国家の源流をもつ共同体秩序に沿った「正義観念」は、「大道」「仁義」など近似的には色々あると思いますが、それらが検討に値しない理由を明示すべきです。西欧では「正義」(ius)と「法」(the law)とが語源を同じくすることから、「正義」は「正しい道理」一般ではなく、あくまで公共的領域を律する法的な社会規範として、踏み外せないミニマムに限定したもののかも知れません。私的な自由を最大限保障するため。とはいえず、その限定的な「正義理念」を普遍妥当性として押し出す手続きは必要です。

② エゴイズムとエゴについて

「三 正義とエゴイズム」で著者は、「チヨコレートの争い」を例理しつつ、個体主義に立つエゴイズムの否定が「普遍主義」に立つ正義であることを示します。研究会討論では「正と負のエゴイズム」が素材となったせいか、いつになくエゴイズムに関する「肯定的」な本音も覗かれましたが、それは「極限的利他主義」と規定・分類された「正のエゴイズム」を論拠づけるものではなく、エゴイズム(利己主義)とエゴ(自我)との混乱した理解に基づくものでした。

この混乱は、「エゴ(自我)」「近代的自我」をめぐる社会学・心理学的な考察を欠如させた階級利害還元論の残滓でしたが、積極的に「欲求する自我」にこだわり、「個を捨て類に生きる」「無我の境地」を克服する思想的動力を意味しました。集団主義的な日本人には希薄なエゴ(自我)の思想的ありようにメスを入れないと、なかなか「正のエゴイズム」をイメージできず、「負のエゴイズム」の受けとめが前面化します。この点で、著者による「正と負のエゴイズム」の分類の主体的受けとめが問われました。

この問題は、第五章で「負荷なき自我」と「自己解釈的存在としての自我」「位置ある自我」という対比を通して、「会話としての正義」を根拠づける「自我」のありようを論じていく際に問われる問題で

つつ基本問題を明確にし、正義理論の主要な諸類型の問題点を指摘する処にある。

二 正義の概念

1 二重の懐疑……第一の懐疑は、客観的に正しい正義判断なるものは存在しないのではないか？ この認識論的前提は、「ある判断の真偽に関し、少なくとも大多数の合理的人間が一致に到達しうるような決定手続きが存在しないならば、その判断は客観的に真ではあり得ない」という公準であるが、これは証明不可能であり「自己論駁的」たるざるをえない。(メタ言語と対象言語の区別がかかる公準の論拠となりえない理由は第一章)

第二の懐疑は、融通無碍の操作可能性をもつ完全に無内容な概念なのではないか？ そうだとしたら、何が正義かをめぐって人々が意見を対立させているという事実が説明できなくなる。事実が錯覚であると否定しても、言語実践が両者の言明の相互矛盾という了解を成立させれば、錯覚を根拠づけない。正義の基準に関する共通理解の不在は正義の概念ないし意味に関する共通理解の存在と矛盾しない。

2 形式的正義理念……「絶対的不正者」の存在例としてエゴイストがいる。ここから、共通の正義概念の内容として「二つの事例を個体的同一性における相違のみに基づいて差別的に取り扱ってはならない。それが許されるのは、両者の間に普遍的特徴における重要な相違が存在する場合に限る」という格率が引き出せる。この普遍主義的要請こそ「等しきものは等しく扱え」という正義の古典的定式のコアをなし、事例の類型化(各人の能力に応じて)などを要求する。この定式は正義の基準を示しており、多種多様な原則がもたなければならぬ構造を示している。

正義は配分的正義と匡正的正義に分かれ、後者は不法行為のような不随意的交渉に関わるものと、契約のように随意的交渉に関わる

ものに区別され、その後者は「交換的正義」と呼ばれる。このような区別は、正義論が対象とする問題領域の区別である。

「等しきものは等しく」という形式的原理は「一般的準則に従って行動」することを要求するが、第一に、形式的理念それ自体において既に一定の規範内容をもっている。第二に、それが要求するのは「所与の法の公正な適用」だけでなく、「法自体の評価に関しても」「特定対象を指す法規の禁止」という明確な要求をもつ。法の「一般性」要求は必要不可欠であり、ルソーも「一般意志」の概念に対象の「一般性」をも含ませ、「公正」「公平の原則」として正義の観念を呼んだ。第三に、普遍的準則の選択を「実存的決断」や自明性の問題にすることを禁じ、それをより高次の普遍的準則によって正当化することを要求する。正義は論議の各参加者に、相手と共有できる原則に到達できるまで絶えず自己の主張の根拠を問いつつ自己を要求する(ロスの批判「正義は自己の要求を絶対化するイデオロギーで理性的論議を不可能にする」の誤り)。

取り組むべき問題は第一に、形式的正義理念自体の根拠と境界の問題(他の価値との相剋)。第二に、正義の基準となる普遍的原則が何かを示し、それを正当化することが問題となる(複数存在の優先順位、時代・社会固有の諸条件としての変数と関数)。

3 エゴイズムの問題……「絶対的不正者」であるエゴイスト(利己主義)拡張された利己主義/純粋な利他主義は、「自己(ego)」という個体への指示なくしては定義できない対象(私の子、自分以外の人など)を、被指示項が自分であるがゆえに、他者にとって同様である対象よりも有利に扱う。純粋な利他性は通常、正義価値に優先しその要求を覆すことを示す道徳的価値であり、この点で普遍主義的要請としての正義理念は「相対的」な価値であるが、それを承認することは価値判断の原理的主観性・恣意性を説く価値相対主義とは無関係である。

慈悲・愛・自由も、正義理念自体と対立する限り、個体的相違に基づく差別という特質をエゴイズムと共有する。元首の慈悲心による死刑囚の特赦の例。母親の愛による子供を救う葉の奪い合いの例。自己の決定・選択である自由が正義との対立を孕み、お互いに譲歩する例の場合、正義の方は「自分がこれを選んだから」で済む生活領域を個人に承認し、自由の方は個人の決定・選択を一定の普遍的準則に一致させるべき領域が存在することを承認しなければならぬ。あらゆる国家法も、国家の「自己性」に立脚するエゴイズムとして、一定の原理的境界を有している。

このようにエゴイズムは正義理念の根拠と境界に関わるが、エゴイズムを倫理的虚無主義や倫理的主観主義と混同してはならない。エゴイズムは個性に基づく倫理的価値を尊重できるとし、正義理念に内在する特定の要求を、これより正しいと彼が信じる価値に照らして、客観的に誤ったものとして斥ける立場をとることもできる。エゴイズムの問題は認識論的基礎に関わるメタ正義論ではなく、規範的正義論の問題なのである。

・三 正義理論の諸類型

1 功利としての正義……「最大幸福の原理」に立脚する功利主義は、単純さと統一性、経験主義などで、広範な支持を得てきた。「社会に属するすべての個人の幸福の総和（或いは平均値）の最大化を決定や行動の正しさの唯一の基準」とする功利主義は、正義理念自体に対立するわけではない。普遍主義的要請に基づく正義基準として「何人も一人として算入されねばならず、且つ何人も一人以上に算入されてはならない」という平等算入公準に依拠するから。平等算入公準に依拠しない功利主義による正義理念の正当化可能性は論理的に排除できないが、諸個人から独立した抽象的実体としての社会の幸福を追求することになり、本来の説得力を殆ど失う。正義理念の境界を否定する功利主義は、功利の原理を究極の原理とみ

する措置を提唱するが、複雑な社会システムの円滑な働きを可能にする歴史的・伝統的に発展した行動準則を否定し、かかる準則に依存する知られざる秩序やその枠内で調整・活性化されている諸個人の自由を崩壊してしまうのではないか（ハイエク）？ ベンサムは個人の幸福増進の最善方法として個人の自由を可能な限り尊重したが、諸個人の間には散らばる情報の総体を知るものが誰もいないという「無知」の条件が、社会全体の幸福の増進をめざす功利の原理に對して持つ意義を突き詰めていない。

第三に、功利主義は社会全体の欲求充足度を高める場合、個人を全体の、少数者を多数者の犠牲にすることを正当化する。かかる措置が社会の長期的利益に反するとの反論を不可能にするような形で仮設的状况を設定することは常に可能であるから。功利主義と通常の正義感覚との衝突は根が深く、特に個人的選考だけでなく「外的選考」（ドウォーキン）・他者への財・機会の分配に関する選考をも算入すると、多数派の社会的・宗教的・人種的諸偏見を体现したものととなる。この外的選考は個人的選考と不可分に結びついており、功利主義はこれを排除できない。個人の別個独立性への配慮の欠如は、功利主義に限らず、集合的目標の実現の最大化を志向するあらゆる目的論的道德理論・政治理論に共通している。

2 権利としての正義……「各人に彼の権利を(summa iudicium)」

「と、正義の核心を個人の権利の尊重に求める「権利志向的正義観」は、功利主義などの集合的目的追求の犠牲に對する一定の拒否権を与える。「いかなる個人も他者の単なる手段としてではなく目的自体として扱われるべし」という、カント的理念を体现する「反目的論的」個人権理論であり、諸個人の権利実現の総和の最大化を目標として個人の権利に優先させる「権利功利主義」も許さない。

ロバート・ノズニックは、ロック型の自然権思想に立ち、市民的権利の保護に限定された「最小限国家」「夜警国家」のみを正当化

なし、これに矛盾するあらゆる価値の妥当性を否認する。

ベンサムは「功利の原理」に代わり得る原理の不在を以て、正当化根拠とした（代替理論の提示によるロールズの挑戦）。ジョン・ステュアート・ミルは、各人が自己の幸福を望んでいるということから、社会の一般の福祉がすべての人々にとっての善であるという功利の原理が導出可能であるとすると、この議論は「desirable」という語の特殊性を利用して、事実言明から當為言明を導出する「自然主義的誤謬」と批判されるが、実現さるべき価値を示す一つの理由にはなる。ミルの最大の弱点はむしろ、「人々の総体」が諸個人を越えた抽象的人格を意味するならば、「こゝろ」の議論は社会を擬人化するものという批判にして自己の幸福を望む人がいるから、この推論は誤りとなる。

かかる古典的議論の他に、この原理の適合性に関わる問題点を論じる

第一に、諸個人の幸福を量的に測定して、社会全体の幸福を算出できるか？ ベンサムは幸福を快楽の増大または苦痛の減少と規定したが、異なった個人や状態の間に共通の心理学的基質としての快楽が存在するか疑わしいし、快楽だけでは人々の願望を無視することにもなる。快樂説の欠陥に鑑み、現代の功利主義者は「選考」実現の最大化を主張するが、選考順位、選考の強度や異個人間比較の困難に逢着し、一旦三〇年代に功利主義は放棄され「パレット最適」の新生経済学が誕生した。しかしその後、ノイマンとモルゲンシュテルンによつて基数効用概念が復権すると功利主義の再確立が試みられているが、技術的処理では解決できない哲学的問題を孕んでいる。

第二に、変化する欲求・願望や人間行動の膨大な情報を動員し、不特定多数の欲求を充足させる知識の境界に関わる。実現可能な功利主義は、既知の欲求・願望を既知の事実に基づいて最大限に実現

し、それ以上の機能をもつ社会主義国家や福祉国家などの「拡大国家」は個人の道徳的権利を侵害するものとして否認する。国家に要求できるのは契約の実行や権利侵害に對する処罰・補償などの匡正的正義に限られ、活動・交渉の結果としての「型志向的」な配分的正義は斥けられ、財の原始取得・承継・権利侵害修復の手続的ルールに從う「権原理論」が提唱される。社会的弱者の救済は人々の自発的な慈愛に委ねられる。

この一八世紀的個人主義と一九世紀的自由放任主義を復活させる理論は、鋭利で想像力に富んだ多面的な議論に支えられ、単純に片付けられない深さをもつ。だが、ロックの自然権の道徳的基礎付けには立ち入らず、自己の生に意味を与える能力をもつことが、その権利の道徳的基礎と関わることを示唆するにとどまり、生存権のような社会的自然権の反論を受けている。

3 公正としての正義……「ロールズの正義原理は、他人に無

関心で自己の利益のみを計る人々が、自己の特殊利害に関わる個別的事実を一切知らず、社会的諸法則のような一般的情報のみをもつ「無知のヴェイル」下で、社会的基善（富・権力・自由等）の配分原理を選択する「原初状態」を構成し、全員一致で採択される原理である。そこでの合理的選択原理は、最悪の結果が最善なものを選ばせるマクシミン・ルールであり、選考された第一原理は「平等な最大限の基本的諸自由への権利を等しく各人に帰する」、第二原理は「自由以外の社会的基善の分配の不平等を二つの制約下で許容する」である。第一の制約は不平等が最も不利な人々の利益の最大化に資する「格差原理」と呼ばれ、第二の制約は「不平等に分配される職務や地位が、機会の公正な平等下で万人に開かれている」。「第一原理は第二原理に優先し、第二原理において機会公平の制約は格差原理に優先する」とされる。

問題点は、社会契約説的手法、「反省的均衡」概念、社会的基善

と個人的善の理想との区別、自我観、正義の二原理と優先規則の實質的適合性など多面的にある。

正義理論の二類型については、第一に、「自由は自由のためにのみ制約される」とすると、第二原理は格差原理に優先して両立可能性は非現実的となり、格差原理の適用可能性は全面否定にならないか、との疑問がある。

第二に、マクシミン・ルールは格差原理を選択させるので、第一原理優先を選択することになるのか？ 個人の才能や勤勉・努力を社会の「集合的資産」とみなし、活動の成果に対する個人の道徳的請求権を否定することは、集合主義に対し個人権を犠牲にする目的論的正義観ではないか？

第三に、「無知のヴェイル」下での合理的選択原理は存在するのかわ？ 等確率想定下で期待効用最大化原理を適用すると、原初状態で選択されるのは平均的功利主義の原理であり、マクシミン・ルールは選択は不合理である。

以上、彼の正義論の基礎は脆く、正義理念の根拠と限界の理論化も弱い、公正という強い直観的訴えに正義基準の導出の根本的役割を果たさせるアプローチは興味深く、一層の探究と吟味に値する。

・四 論争への招待

本章の二重性格として、正義概念を実証主義的批判から擁護して規範的正義論の信用回復を計ると同時に、正義理念の根拠と限界や、正義理論の難問を示唆している。

・付説一 内在的制約説について

基本的個人権と公共の福祉に関する宮沢説は、人権を制約しようのは人権でしかなく、憲法の「公共の福祉」とは個人の利益を超越する社会「全体」の利益ではなく、諸個人の個人間の矛盾・衝突を調整する原理としての実質的公平の要請であるとしているが、現代の論争点まで掘り下げているか疑問がないわけではない。

許容する格差原理より、自尊を失わず生の設計の基礎生活条件を保障する「恥ずことなきミニマム」の原理がふさわしい、という私のロールズへの疑問を氷解させない。

◆コメント

①「功利としての正義」について

第一に討論では、「最大幸福の原理」が示す集合的目標に対する「目的論的」性格の強さが、論議的となりました。というのは、ベンサムと時代の重なる（一八世紀後半）アダム・スミスの「功利の原理」は、「自由主義」的で予定調和的な「見えざる手」の論理に立っており、ベンサムの功利主義も「目的論的」性格が弱いはずだ、「出来なくても知るか、が自由主義の基本だ」という意見があったからです。

この点は、ベンサムが法律家であり、スミスのように「自然権」的で楽観的な予定調和説とは少し違い、パノプティコン（一望監視装置）を用いた刑務所作りなど社会改革立法を企図したこと。快樂・苦痛の数量的な計算による「最大多数の最大幸福」（公共の福祉）に「結果主義の立場」からこだわり、実定法的な生存と安全をもって「無制限の自由競争」を強調したこと、目的論的「であると判断できず。さもなければ、いかなる「功利としての正義」が成り立つでしょうか？ ちなみに「最大多数の最大幸福」（公共の福祉）はベンサムより一時代前のハチソンなどが提唱していたもので、資本家の立場からも無視しえるものではなかった筈です。

なお、この「集合的目標に対する『目的論的』性格」という点では、マルクス主義的な社会主義・共産主義論もながら「計画経済」に親和性を保ってきたように、「功利主義」が示す「人権侵害」との近似性が必然的だったようです。こうした視点から「功利としての

第一に、現代の個人権理論は、個人の別個独立性を無視する集合主義的要請がその深層に伏在しており、功利主義を主たる論敵として問題意識が宮沢氏には不明確である。

第二に、人権調整原理の「調整」の意味として、各人は自己の行為により他者の権利を侵害することを抑制する義務を相互に負うに止まるのか、権利実現の全般的実効性を最大化するため自己の権利行使に加えられた制限への受忍義務を負うのか、曖昧である。

第三に、人権調整原理の「公平」で財産権的自由権に対する社会権の優位を説くが、精神的自由への不可侵性と経済的自由への制約可能性を説く二重基準論へのコンセンサスは後退しており、その哲學的基礎の再確立が要請される。

・付説二 規範経済学の新展開……塩野谷祐一氏の近著に寄せて……

ハイエクによる集権的計画思想の基礎をなす構成主義的合理主義への批判や、センによるパレート原理の孕むリベラル・パラドックスに関する提案など、個人権理論と「本気で付き合う」経済学が求められる。塩野谷氏は「効率対正義」の問題を「効用対権利」にまで掘り下げ、功利主義への消極的依存から脱し権利志向的正義理論に基づく規範経済学の再確立を追究しているが、若干の疑問点を挙げたい。

第一は、メタ倫理学の成果の批判的摂取を通じた整合主義的正当化モデルは、価値を一つの「構造をもった知識」と見なし理性的論議の対象としうるが、異なった価値観の間の比較査定を導く方法論的ルールとしては機能していない。また、ノーマル・サイエンス化への志向は、論理実証主義的検証理論の呪縛になお囚われていると思われる。

第二は、社会連合を構成する道徳的人格たりうる前提条件として資源分配の公正を要請するなら、上位者への無制限な搾取を原理上

正義「権利としての正義」「公正としての正義」を対比的に検討することは、社会主義の近接未来像を描くためにも不可欠と言えます。

第二に、「何人も一人として算入される」「平等算入公準」に依拠する「最大幸福の原理」は著者の述べるように正義基準にかなうようですが、快樂・苦痛の諸要素を集合的に計算し、得られた個人の幸福の総和や平均値は、何らかの抽象的・物象的性格を免れないと思えます。ベンサムが社会を「実体のない虚構」・擬制と考え、「公共の幸福の増進と確保は倫理・道徳の責任事項ではなく、政治・法律の所管事項であると確信していた」（『人と思想 ベンサム』一〇四ページ参照）ことは、現代のGNP至上主義による環境破壊や人権侵害にも影響を与えたに違いありません。しかし、抽象的・物象的性格をもつ幸福度のデーターを単なる「虚構」と捉えず、倫理・道徳的視野も含めて社会の「実態」を近似的に示すものへと修正する意味は大きいと思えます。

その場合、快樂・苦痛の諸要素が直接的には各人の「主観」であり、価値観や制度論として考察できないことへの疑問や奇立ちが発せられました。これは「理性主義」的な誤謬であり、現代の心理学や社会学の発達による世論分析の成果が、価値観や制度論の変動的構造分析に活かされている現実を無視するものです。それは人間の主観を主観として認識論的に扱わず、社会的・制度的背景という客体的実在の反映にすり替えるものです。これでは人々の主観内容を分析・吟味する中で、純個人的な主観と客観的（共同主観的）内容を振り分けていく認識論的手続きが成立せず、偏見（ドクサ）を取り除く現象学的還元ができません。認識論が素朴な実在論的反映論になつてしまいます。

第三には、「功利主義思想」をもつばベンサムの言説に還元して理解し、J・S・ミルの大きな転換、「弁証法的進化」を無視する考えが問題になりました。すなわち「ヒュームは正義よりも仁愛を

優位においたが、スミスはそれを逆転させ「実定法をより多く尊重する傾向」でしたが、「ベンサムはこのスミスの示した方向をさらに顕著におしすすめた」「法万能主義者」でした『人と思想 ベンサム』一四四ページ参照。

これに対しJ・S・ミルは、ベンサムの「自利的」な量的快樂計算説が「道徳・感傷」を欠如している点を指摘し、「階級対立」を意識して「利他性」の介入を位置づけ、「同情と仁慈的衝動」を有する質的快樂説へと修正して「全体福祉」を原理化した。次いでシジウィックは「公正・思慮・仁愛の原理」をもって利己心説を放棄するに到ります。とはいえ、「功利主義は個人と全体との調整原理を含んでいない」との厳しい指摘もあります『正義論入門』藤川吉美著一七三〜一八三ページ、『人と思想 J・S・ミル』一二五ページ参照。

この功利主義思想の「弁証法的発展」を追跡・追究しないと、それが示している「資本主義批判」の矛盾的可能性の拡大を自ら閉ざすこととなります。現代に到る資本主義世界の世界的展開、とりわけロシア革命以降の「戦争と革命」の時代を通じ、階級的力関係の後退に基づく体制的危機を、「階級協調」路線を通じて回避・予防するに到った秘密を理解できません。

② 「権利としての正義」について・【レジュメ】

★ この権利志向的正義観を、自由放任主義に基づく「弱肉強食」的な「他人を搾取する」権利と見なす「階級利害還元論」者には、ノージックの主張する「集合的目標追求のための犠牲要求に対する一定の拒否権」の意味・意義を理解できません。「個人の権利」は「自己の権利」と共に「他者の権利」が指定されており、その相互関係の内に「正義」を指定することは、「搾取的正義」ではなくその否定を意味します。エコロジイ運動の一翼が左翼リベタリアニズム化している意味もそこにあります。「人権IIヴェール」論に立ち、「きれい

事を言っている」との先験性こそ払拭されねばなりません。

★ ここでは、個人主義（インディビジュアル）と利己主義（egoism）との区別をつけず自由主義思想を乱暴に扱っており、正義論に反する利己主義の延長でノージックの「権利志向的正義観」を検討して、彼の功利主義的な「拡大国家」への批判の正当的側面を理解できません。それゆえ、ロック型の自然権—社会契約説での「抵抗権」や「労働と所有の統一」の現代的意味を再定義できず、「時代と共に思想的に分解した」ことをもってこれを「批判的に継承」すら出来ないのです。

★ 「権利としての正義」の回路は、集団主義に慣れ親しんできた私たち日本人の自立に必要な論理ですが、この実践的な体得は体験的環境に乏しく、なかなか困難を覚えます。難点と思われるのは、「権利」を理解し行使できるエリートとできない大衆との矛盾の拡大を調整し、自発的な慈愛を發揮するためには、社会を構成する諸個人の物質的・文化的成熟が前提となる点です。このためには、一定の「集合的資産」「全体福祉」の蓄積とその社会的再配分機能が果たされねばならず、その意味でここに挙げた「正義の三類型」の組み合わせが過渡的には要請されると思われれます。このような「正義の三類型」の歴史的・有機的な関係性の視点は、著者には希薄なようです。

・「公正としての正義」について・【レジュメ】

★ 第一に討論では、ロールズの正義論は「恵まれない人々を優先する」格差原理を持ち、「人間は能力を發揮することで満足できるから分配は平等に」と述べ、「共産主義的ではないか」との意見がだされました。これには「労働と所有の統一を言わない」との反論が出ましたが、その難点である「働けない弱者への矛盾のしわ寄せを克服する」意義もあり、資本の無政府性を統御する一種の社会主義と言つことは出来るでしょう。

★ ところで、ロールズの「正義の二原理」である「第一原理（平

等な最大限の自由）>第二原理（基本善の制約）、第二制約（機会公平）>第一制約（格差原理）」という組み立ては、著者の解説の限りでは、格差原理が消極化される筈で、様々な矛盾を指摘されますが、そのことと格差原理を強調し、社会主義的な評価も受ける一般的なロールズ評価とのズレが印象としては残っています。しかし、「下位者の利益を微増させるために上位者を無制限に搾取することを許容する」格差原理の過大な適用可能性を考慮し、「人々が自尊心を失うことなく自己の生の設計を追求し得るための基礎生活条件を保障する『恥すことなきミニマム』の原理の方が、配分的正義の原理としてふさわしい」との見解は、熟慮するに値する問題だと思えます。

★ 「無知のヴェール」の設定に関する方法的意義と難点。（略）

第四章 リベラリズムと国家

社会契約説の可能性と限界

◆ 要 約

一 国家論と正義論の接点

社会契約説が答えようとしている政治社会ないし国家の正当化根拠への問いは、必然的な問いではない。単一の「善」の理想によって結ばれた倫理的・宗教的共同体では、自明性をもって国家の存在が受容されるが、その純血性を失い、対立・競合する諸理想を追求する諸個人・諸集団を包摂するに至ったところで初めて、国家は正当化を求められる。しかし、相異なつた「善」の諸理想を追求する諸主体が等しく承認し得るような国家の正当化理由が、存在するだろうか。もし存在するならば「正義」・「自己の善」の追求に対する制約原理をなす価値・に究極的には関わる筈である。

【善の体系と区別される国家的正義の意義は了解できます。こ

こからして矛盾論的な構成です。ただし、前述しましたが、何故「正義」が登場してくるのか、ギリシア的な西洋史の古典的回路では当たり前のようですが、私たち東洋人には唐突です。」

ジョン・ロールズは古典的社会契約説を一般化し、国家の正当化問題には直接答えないが、その「手法」を借用し（この限りでは逸脱だが）、一定の正義原理の導出・正当化の問題に答えようとしている。国家論と正義論とを交錯させる社会契約説のこの問題こそ、リベラリズムの根幹をなす（唯一可能な接近ではないが）、（近代）社会契約説が際立つのは、自然状態モデルと契約モデルを二大構成要素となす、その方法的特色である。それはヒュームの批判、実証主義・功利主義などの台頭、今世紀における実践哲学全般への懐疑で一旦過去のものとなつたかに見えたが、両モデルの関係および機能を解明することにより、新たな理論的可能性が生まれている。

【ロールズが借りた「社会契約説の手法」とはどのようなものでしたか？ 社会契約説への過去の批判内容とは、自然状態モデルへの先験性だったでしょうか？ 「ヒューム—ヒュームの先駆的批判」とは、政府への服従の義務が「誠実や約束の尊重や同意による」のではなく、「社会の一般的利益と必要」に基づくとするものです。その意味でヒュームは「功利主義の創始者」とも見られています。（実証主義の場合／今世紀の実践 哲学への懐疑の場合、別個に検討します。）

二 自然状態モデルの構造

契約モデルは既に古代、中世に先例がある。「自然状態」は消極的規定として政治社会ないし国家の不在を意味し、社会契約の構成要素であり、政治社会に並ぶ一つの可能な（斥けられる）オルタナティブとして指定されざるをえない。だが積極的には、規範状況の記述と問題状況の記述から構成される。

規範記述の中心は諸個人の「道徳的境界」としての自然権の概念

であり、典型的には身体・財産の使用・処分権、生命の保全権を各人に帰したロックに示される。ホッブスの道徳的境界は「可能な限り平和を求めむべし」なる自然法の体系にあるが、究極原理は自己保存のためには何事もなしうる無差別の自由、という自然権にある。ルソーの自然権は微妙だが、一般意志の絶対的主権性が問題になる国家状態以前では、各個人が自由への平等な権利をもつことが前提されている。即ち、各個人の自然権に対する侵犯がその者の道徳的境界への侵犯である。

【個人権中心で、アジア的な規範とは大きく異なります。】

問題記述は、統一的な政治的権威の不在で諸個人が陥らざるを得ないと想定された「特殊な困難さ」をもつ状況を示す。ゲーム理論の「囚人のディレンマ」や、伝統的には、権利侵害の脅威、侵害行為に対する制裁・補償などは正措置の非実効性・不確実性、侵害者の同意および侵害行為の有無や制裁・補償の適正な量・態様をめぐる対立の不可避性と実効的調停の不可能性などである。この問題状況は問題状況自体を再生産する。

【同定】とは「同一であることを見極めること」です。「囚人のディレンマ」とは、囚人相互の「各自一黙秘」関係に対応する「服役期間」の変化を「ゲームの理論」で扱ったものであり、しばしば公共財の「ただ乗り」が例証とされます。】

両者の密接な関係は、第一に問題状況を生起させる一要因として、自然状態の規範状況が一定の（認識論的）不確実性を免れないことにある。事実に関する一致が仮定されても、一定の限界の諸問題・損害補償範囲、正当防衛と過剰防衛との境界、緊急避難状況下での第三者に対する権利侵害の許容範囲、同一対象への複数の原始取得行為に伴う所有権の帰属など・・・については不確実性が避けられない。この事態は規範的判断の対立を不可避にし、自然状態においては公共的な裁定システムを欠くがゆえに、この対立は力による

が自然権をもつか。契約モデルは奴隷を支配する自由人へのみ拒否権を与える不平等なモデルとも両立できる。第二に、その自然権はどのような内容をもつか。ドゥオーキンの依拠するロールズの「深層理論」は、拒否権ではなく彼に特殊な「原初状態」モデルによって含意される。

そもそも拒否権はあくまで契約という理由に基づく義務のみに関わる限定的な拒否権である。しかし親友の遺児を扶養する契約上の義務を拒否しても、人道上の義務は避けられない。ドゥオーキンの考える自然権を論理的に含意するのは、契約以外の理由のうち特に（功利主義等に見られる）集合的・目的論的なタイプの理由による義務づけに対しても行使しうるような強い拒否権である。それはその理論が契約モデルをいかなる規範的文脈に置いているかに依存する。近代社会契約説の特異性は、自然状態モデルの規範記述が契約モデルに論理的に還元しきれない内容（自然権原理）をもつことを前提にして、初めて意味をもつ。

【契約モデルにとって自然状態モデルが必要だということは理解できます。遺児扶養 の「人道上の義務」も、誰が担うのかというレベルでは契約モデルに該当するのでは ないでしょうか。】

自然状態モデルは契約モデルを含意するか。

国家の唯一可能な正当化根拠はその全成員による契約である、という社会契約説の主張は、自然状態モデルが契約モデルを論理的に含意するという想定に立っているが、それは妥当ではない。例えばノーズウィックは自然状態から、非国家的な保護協会と顧客との契約を導入しつつ、企業体間の市場競争メカニズムによって、支配的・独占的な保護協会（「最小限国家」）が誰の自然権をも侵害せずに人びとの意図とは独立に現出する「見えざる手説明」（および一定の補償原理）を説き、国家を正当化する。この場合、国家に加入しない独立人を許容するほど自然権が強かったり、国家生成過程の仮設的

闘争に導く。

【限界的】問題へのアプローチは極めて重要な提起だと思えます。】

第二に、問題記述は規範的諸制約の遵守が合理的な個人にとって不可能になる自然状態の存在を示しており、規範記述へのフィードバック、第一次的な規範的諸制約の個人に対する拘束力の限界条件を明らかにし、それが制限緩和さるべきことを含意している。例えば、ホッブスの「契約は守らるべし」は、履行する前の契約に関して、自然状態においては……両当事者の履行義務は免除されることになる。まわりの者がみな狼であるとき、誰も、ひとり羊になることを強制されないということ。

【契約撤回ということ、規範記述の変更ということになるようです。】

国家は正当化可能であるとすれば、それは国家が人間の生の現実的諸条件が提起する一群の問題を、道徳的制約に反することなく解決していること、即ち moral な考慮と prudential（慎重）な考慮とを共に必要とする。

三 自然状態モデルと契約モデルとの関係

契約モデルは、国家がその支配に服する者の契約によって創設されたが故に、正当性を有すると主張する。

・ 契約モデルは自然状態モデルを含意するか。

ドゥオーキンは、契約モデルは可能的当事者に政治社会設立契約条項に対する「拒否権」を与えるから、功利主義のような「目的志向型理論」、或いは「義務志向型理論」とは調和しえず、「権利志向型理論」しかも「自然的」な権利を個人に帰する理論とのみ適合しうる、と言う。その支持者は、契約モデルが拒否権概念を通じて、全ての個人が一定の同じ自然権をもつことを含意していると主張することも知れない。だがその規範記述は極めて内容に乏しい。第一に誰

再構成が国家の正当化問題にとってイレレバントなことが、契約モデルをも無効化することになる。ここから「見えざる手説明」のモデルは契約モデルと少なくとも同程度の plausibility（もつともらしさ）を有することが分かる。

契約モデルと自然状態モデルは両立可能か。

自然状態モデルと契約モデルの間には何ら論理的必然的な結合関係はなく、むしろ契約モデルの中心思想が自然権原理と矛盾・衝突する可能性が問題となる。第一に、合意原理が多数決原理にまで薄められたとき、第二に全員一致原則の下でも、無制限・無留保の絶対的権力を可能的統治者に与えた場合である。（人間の意志による創造に依存しない）自然権の全面放棄の不可能性は、ルソーを別としても社会契約論者の一つの公準となっており、ロックが抵抗権を承認しているのは、個人が自己の意志によって自由に自己の自然権を全面放棄する権利をそもそも有していないことに基づいている。この矛盾・衝突の不可能性定理は A・センが証明した「リベラル・パラドックス」である。

【矛盾・衝突しながら両立可能か、不可能だろうか？ 「人間の意志による創造に依 存しない」とは建前か、本音なのか？ それで大きく把握内容は変わります。】

四 契約モデルは無用か

自然状態モデルの構成は、規範記述用かとして自然権原理を採用するのが適切か、問題記述の前提をなす人間性論が現実的か、といった問題はあるにせよ、思考手続きとしては「自然」である。だが契約モデルの導入には、原始契約や黙示的合意の観念がもつ擬制的性格など（原始契約の存在と内容の証明は？ 国家成立は暴力によるものでは？ なぜ祖先の契約に拘束されるのか？）の「不自然さ」がある。

【自然権原理も「天賦のもの」とされますが、それも人間のあ

る種の約束事であり、社会契約の産物ではなくても通用的アイデアオロギーと言つべきでしょうか？」

ここから国家の正当化には、それを「道徳性」と「賢慮」の両面を考察する自然状態モデルだけで充分ではないか、との考えが生まれる。社会契約説は自然状態モデルが提出した問題に最適解を与えられ、契約内容をなす権利義務は契約締結の理由だけでなく契約締結の事実自体によつて正当化され、しかも黙示的合意の名のもとに許容可能な範囲を越えて擬制されるか、その理念性・仮設性が強調される。それゆえ、契約モデルの理論的価値や有用性は疑われないが、この知的伝統を全面否認することにはためらいがあり、政治社会の正当化における合意の要素・・・自然状態モデルが含む「権利」と「功利」のモチーフに対する「意志」のモチーフ・・・にはなお重要な真理が含まれてはいないかと考える。

【合意モデルと契約モデルは、どこで本質的に違ふのでしょうか？】

そこで、国家の正当化には自然状態モデルだけで充分であるのか、再吟味する必要がある。第一に、自然状態モデルの公理である自然権原理を擁護するには自然状態モデルの他に何かが必要である、という超越的問題である。第二に、国家による保護と国家への服従とともに拒否する独立人に対して、国家による彼の自然権の制約を正当化できない・・・ノーズウィックの「権利功利主義」では厳格な自然権原理に抵触する・・・という内在的問題である。

五 合意モデルの再構成・・・ロールズとノーズウィックの場合・・・

自然状態モデルのみによる国家の正当化の限界を合意モデルの再構成により克服する試みを、ロールズは超越的問題に関して、ノーズウィックは内在的問題に関して遂行しようとして試みた。

ロールズの理論は、公正な判断状況としての「原初状態」にお

はほとんどあり得ない点で、補助表象以上のものとはなりえません。」

他方、内在的問題に関するノーズウィックの解決の試みに触れる。

第一に、領域内の実力行使を独占する機能と領域内のすべての者に保護を与える最小限の再分配機能を果たす最小限国家に対し、前者のみを果たし後者を欠く支配的保護協会を「超最小限国家」と呼んで区別している。この「超最小限国家」から「最小限国家」への移行は「見えざる手説明」に適合する自生的過程ではなく、補償を条件としてのみ独立人の自力救済権に対する制約を許容する道徳原理によつて要請されるものである。だがこの補償原理は、合意モデルの再構成としての「見えざる手説明」の限界を示し、(独立人の権利侵害を前提する点で)これと深い次元で矛盾する可能性を孕む。

第二に、それを正当化する「仮想史」の方法(何人の道徳的権利をも侵害することなく現出しようとする一つの仮構的な歴史を構成することができれば、それは正当化されたものとみなし得る)は、ノーズウィックの個人権理論を前提する限り、現実存在する国家に関して正当な仮想史と不正な現実史とが競合する場合、その国家の正当性にとつて決定的なのは後者である以上、あらゆる最小限国家を最小限国家の資格において正当化しえない。彼の配分的正義に関する(ロールズと同様な)「純粋な手続的正義」を表現した「歴史的権原理論」に従えば、過程の現実性・事実性に本質的な役割があり、本来、「仮想史」の方法とは相いれないから。もし仮想史の方法に限界を越えさせるなら、拡大国家をも正当化できる仮想史の存在も承認せざるをえなくなる。

【独立人の権利侵害(「見えざる手説明」「超最小限国家」と、非独立人の権利侵害(補償原理、「最小限国家」)の矛盾的原理構成となるのでしょうか？】

六 自律と他律

以上の結論としては、第一に自然状態モデルには一定の理論的意

る全員一致の合意というモデル(妥当な正義原理)によつて、平等な最大限の基本的諸自由を各人に帰する第一原理を社会的・経済的利益の分配に関する「格差原理」に優先させ、功利主義に対抗して自然権原理を正当化する試みである。しかしこの原初状態は自然状態モデルとは異なり、人間の生のディレンマを描く問題記述を含まず、自然状態の一ヴァージョンたりうる規範的原理を合理的に解明し正当化するための装置であり、特殊利害を志向しえぬが故に道徳的普遍性を獲得できるルソーの一般意志の再構成とみなすべきである(自然状態なき社会契約説と呼ばれる所以)。

この第一の問題は、原初状態における「無知のヴェール」に基づく合意が複数の異なった意志の合致ではなく、実際は選択主体が一人しかないのと変わらない点で、個人権を否認する集合的・目的論的正義観を示す(平均的)功利主義に近似してくる点である。

第二の問題は、原初状態のモデルが(手続きとは独立に結果の正しさを決める基準がない故に、手続きを経たということのみによつて道徳的に正当化される)「純粋な手続的正義」の性格をもつこと、(正義原理と個人の「自然的義務」の諸原理とが、規律される人々の現実の意志行為に依存しない定言的・無条件の妥当性をもつことを示すための)合意の仮設性とが、論理的に両立不可能な点である。前者は手続きが現実遂行されなければならないが、合意が仮設的なもの(「後者」である限り、このモデルによる正当化は成功しないからである)。

従つて前者、「純粋な手続的正義」は放棄されるべきであり、原初状態モデルは決定的役割を果たしておらず、それが前提し「形象化」している基本的価値原理と正義の二原理と我々の直観的道徳的判断との間の「反省的均衡」に到達するための、我々の熟慮を媒介する補助表象にすぎないと考えるべきである。

【全員一致の合意モデルは社会契約の理想状態であり、現実に

義を承認できるが、契約モデルはそのままの形では理論的有用性が疑われ、両者に論理必然的結合関係がなく、矛盾する可能性さえあること。第二に自然状態モデルのみによる国家の正当化は二つの(超越的・内在的)限界があり、契約モデルの根底にある合意モデルの再構成による克服も、根本的次元で困難を抱えている。社会契約説の困難は結局、他者との社会関係から独立に個人がア・プリオリに保有する「道徳的なわづらひ」としての自然権概念への依拠に由来している。

これに代わる道は、社会的結合からの独立とそれへの依存としてではなく、個人の自律と他律を二つの異なった社会的結合の態様として捉えなおすことにある。孤立した個人には本来自律も他律もない。(他者との社会的結合を自由且つ理性的に選択する能力は、孤立的個人ではなく社会の中でのみ陶冶・維持される。)自律的個人と社会的連帯とはなく、自律を可能にする社会的結合様式と他律的結合様式とが対比されるべきなのである。

【それに伴つて自然権の中味は何らかの変化を被るのでしょうか。その意味で、やはり自然権の「通用的イデオロギー」としての社会的な被規定性は免れません。マルクスの「人間は社会的諸関係の総体」との規定は、「孤立的個人」から出発するデカルト以来の近代ヨーロッパの「知的伝統」を批判する意味をもつていますが、その矛盾を止揚はしていない限界をもちます。】

◆ コメン ト

【レジュメ】

① 国家の正当性の意味するもの

★ マルクス主義では、国家は「暴力装置」説でも(市民社会との分離による)「幻想的共同体」説でも「支配の道具」や「階級対立の非和解的産物」とされ、階級対立と共に止揚し消滅されるべき過渡

的存在だったため、その「正当化」には消極的でした。正義の基底性から国家を意義づけて活用できず、「必要悪」的に道具化し政治利用してきたのでした。

★ 初期マルクスは、ホブズからロック、ルソーに到る近代国家を基礎づけた「自然法/社会契約説」に注目しつつも、西欧の実定法の流れの中で次第に「法」の批判的な継承はなされず、「国家の正当性・不当性」を根拠づける「正義論」も考察の対象外となりました。また国家の機能的有用性は（功利主義と近く）目的論的に立てられました。

★ この結果、欧米法的な（高次の）法↓国家↓法律（実定法）に基づく法治主義の発展は軽視され、アジア的な（天帝↓）国家↓法律にも近似した、「どんな法律にも拘束されない」共産党独裁が支配しました。「ユダヤ人問題によせて」での人権論批判の問題性もこれと関連します。

② 自然状態—自然権の設定について・

★ 「天賦人権論」に示される「自然権」概念の神学的規定を克服し、人間社会の歴史的な法觀念の地層的な積み重なりを踏まえ、これを「高次の法」の内に再定義すべきです。「自然状態」は、時代時代の実在的関係から国家・政治社会の存在を捨象した、一定の抽象的産物として想定できますが、こうした「状態モデル」はまだ有効と思われず。

★ 一七世紀前半のホブズの時代は生産力が低く「戦争と恐怖の自然状態」を脱するため自然権を絶対君主に「譲渡」する社会契約をしましたが、一七世紀後半のロックの「自然状態」は毛織物生産による富の増大を背景に有産者「個人の自律」が進み、自然権を王権に「信託・委託」する社会契約で抵抗権・革命権を確保した（「名誉革命」）違いに留意すべきです（福田敏一『近代政治原理の成立』参照）。

第五章 会話としての正義

リベラリズム再考

◆要約

一 「正義嫌い」と「リベラル好き」

1 相対主義、再び……「人間の共感を抱きえない相手に対してなお寛容であることが寛容精神の核心である」「共感が寛容を基礎づけるのではなく、共感の限界が寛容の存在理由をなす」（一九七〇—一九八〇ページ）。「相対主義的妥協の精神が人々を共存の追求へ向かわせるのは、戦略的合理性の見地からそれが望ましいと思える場合……に限る」（二〇一—二〇二ページ）「移ろい易い戦略的妥協としての『寛容』ではなく、異質な価値観を抱く他者との間で、相互理解の困難さ故に緊張を孕んだ対話を粘り強く営むことを通じて、自己の思想の地平を絶えず拡げてゆこうと努める人々の、永続的な探究の情熱から生まれる自己批判的な謙抑としての寛容こそが、リベラリズムの基底に脈打つ精神なのである。」「相対主義は無謬性を僭称する独断的絶対主義を否定する点でリベラルな外観をもつが……客観的に妥当する価値の存在そのものを否定することにより、自己の価値の選びを不可謬のものともみならず権利を再び人間に与えてしまった」（二〇二—二〇三ページ）

2 正義と善……「正義とは、人々が強制によってでもその実現へと嚮導されるべき『善き生』についての正しい理想のことではなく、善き生についての自己の解釈を生きることにより自己の生を意味あらしめようと努める各人の自由が、他者の同様な自由を侵害することなく実現され得るための条件を構成する価値である。」「リベラリズムの一つの課題は……単一の合理的な善についての公共の合意が成立しえず、対立し通約不可能でもある諸構想の多元性が所与

★ 「自然状態」モデルによる国家の正当性は、ホブズ、ロック、ルソーとも中味こそ違え自然権を中心に論拠づけられ、契約モデルを不可欠としないようです。とはいえ、最小限国家についてのノーズイックの「見えざる手説明」の難点は、個人権相互の調整を通じて変化する国家形態の最適解・正当性を説明出来ないように思われました。

③ 社会契約モデルの意義について・

★ 一八世紀後半のルソーの社会契約説は、絶対君主の下で暗黒と貧困にのたうつ大衆の「全員一致の原則」に治い、「権力制限」ではなく「人民主権」のために、共同体に自己を譲渡する「一般意志」を国家の中心に置きました。この「一般意志」はロックの自律的な諸個人を前提できず、政治的・理性的に「自由であるように強制」し個人権を超越する難点があり、マルクス主義の「全体主義」的理理解にも影響を与えました。

★ 契約モデルは国家の正当性を補強し、「手続的正義」「契約締結の理由」によって変化する国家形態の最適解・正当性を説明できるように思われます。個人権相互の、人権と「公共の福祉」との間の調整原理を適用することは、自然権の再確認ではなく「合意」の意志による自然権への制約と兼ね合わせてこそ、議会制民主主義や参加民主主義などの特殊形態を最適化・正当化できるからです。

★ 契約モデルの底にある合意モデルを、ロールズの「超越的」問題とノーズイックの「内在的」問題から契約モデルとは違った解釈で再構成する試みの困難は、社会関係から独立に個人がア・プリオリに保有する「道徳的なわばり」としての自然権概念への依拠にあるとし、「自律を可能にする社会的結合様式と他律的結合様式とが対比されるべき」一点に打開の環を求めようとする著者の考えには同意できます。

として認められざるを得ないとするならば、社会的統一はいかにして理解され得るのか。……いかなる条件の下でそれは実際に可能なのか。（二〇二—二〇五ページ）

二 リベラリズムにおける正義の基底性

1 リベラリズムの同一性危機……第一に、古典的リベラリズムとニューディール以降の現代リベラリズムとの区別、および米国と英国での理解の相違。第二に、古典的リベラリズムに対する消極的自由と積極的自由というパーリンの区別。「進化論的」／「構成主義的」リベラリズムのハイエクによる区別。サイデントップのフランス（社会学的論議様式）と英国型リベラリズム（認識論的志向と方法的個人主義）の区別。

第三に、現代リベラリズムの平等主義的・福祉国家的要因と自由主義的要因の両立可能性が問いなおされている（民主党内ネオ・リベラルによる「小さな政府」）。功利主義の「外的選考」は各個人の別個独立性への配慮を欠かさせる（人種偏見）。ハイエク、ノーズイックの伝統的な自由主義的価値。ロールズの「公正としての正義」理論。平等をリベラリズムの根本価値とするドゥオーキンの理論。中立性をリベラリズムの根本価値とみなすアッカーマンの理論など。

このようなりベラリズム理解の対立・競合はその多産性と発展的ダイナミズムを示すが、懐疑も生んでいる。リベラリズムを最も良く同定させるのは、それが解こうとした問題であって様々な解答ではない。善の諸構想を追求する諸セクトが飽くまでそれぞれの構想の下に社会を統轄しようとする限り、血で血を洗う悲惨な闘争が避けられないことを宗教戦争が人々に教えたとき、善から独立した社会構成原理としての正義（の存在を信じ）を探究するリベラリズムの企てが始まる（二一四—二一五ページ）。様々な価値前提に踏まえたリベラルな展開としての「共同投企」としてのそれは、分裂解体の危険と相互批判による生産的な協力関係の可能性とを併せもつ。

2 正義の基底性……正義と善を区別する命題は、第一に、正義は社会の構成原理で、公私の力の行使を機制し、公権力によって強行される。第二に、正義の問題に関する決定は、「善き生」のいかなる特殊な解釈にも依存せず正当化可能であるべき。第三に、「善き生」のいかなる特殊な解釈に基づく行動でも、正義の要求に抵触できない。この区別は、正義の善に対する「優位」ではなく、基底性と呼ぶ。

・ 遅しき中立……正義の基底性は、善の諸構想の正当化への中立性を意味し、価値中立性とは無縁であり、犠牲者の生の追求が取るに足らないものという前提に依拠する殺人教団を、生命・身体の保護規範を根拠に禁圧する。奴隷主と産業資本家と労働者の「善き生」と政治的選考における普遍主義的公平性の原理。「無知のヴェイル」の下で「基本善」をより多く享受することを望むロールズの「善の希薄理論」はブルジョアの偏向とは言えないが、それは正当化された正義原則による善の構想の制約の帰結として導入されるべきで、正義原則の正当化の前提として導入されるとリベラルな中立性は損なわれる。(二二二～二二二ページ)

・ 功利主義はリベラルか……目的論的な功利主義と義務論的なリベラリズムの関係について。サンデルは、正義の善に対する優位を「基礎的意味」ではなく「道徳的意味」で承認するが、正義の基底性を承認するか否かは目的論的義務論の対立とは論理的に次元を異にする。功利主義の特質は、目的論的構造以上に、究極目的を様々な善き生の特殊構想に対して中立的に規定しているところにあり、切実な他者の選考を自己の選考と同様に尊重することを要求し、中立的な社会的幸福の最大化のために大きな犠牲を個人に要求しさえする点で、リベラリズムの問いを共有している。

ロールズは功利主義に対し、通約不可能な善の諸構想の多元性を承認するなら、共有された高次選考の存在を否定せざるを得ないと

含意を自己の責任において解釈し追求する主体としての自我の観念に立脚するリベラリズムも可能である。自己解釈的存在としての自我の観念に立脚するリベラリズムは、我々が位置ある自我であればあるほど、自他の異なりが深まる可能性があるという現実を直視せず、「構成的共同体」へのノスタルジーに耽溺する態度を拒否する。善き生の構想が自我の同一性の基礎になり得ることを承認する意味で善を「内面化」するが、恣意的選択の対象として善を主観化・相対化せず、探究するのである。そして、他の異なった構想に従って善く生きることがこの自我に強制することは概念矛盾的な不可能事であることを承認している。正義の善に対する論理的先行性は、善の正義に対する実践的先行性の帰結である。

三 社交体と会話……リベラリズムの社会像……

1 統一性と社交体……マイケル・オークショットによれば、近代国家に関するヨーロッパの意識は常に両義的であり、人間の結合様式に関する二つの対立・競合の支配下にある。第一の「統一性」は、特定の目的によって結ばれた「実体的連合」であり、成員と資源を共通目的の実現のために動員する「目的支配」的な「領主的統治」をもち、F・ペーコン、百科全書派、啓蒙専制君主、コント、空想社会主義者、ウエップ、レーニンなどである。

第二の「社交体」とは、実体的目的から独立した抽象的・形式的準則に関わる「品行の規範」を共有する「形式的連合」であり、準則の保護者たる「為政者の統治」をもち、ホッブズ、スピノザ、カント、ヘーゲルなどである。ゲマインシャフトもゲゼルシャフトも統一性である。

社交体における行為の理解は、目的手段連関の単なる観照的考察によってではなく、人から人へとその「コツ」(ライルの実践知)が伝えられて行く「実践」に自ら参与することによってのみ得られ、目的を追求する「行動」ではなく「営為」と呼ぶ。社交体の絆とさ

言うが、彼は善の諸構想の充足度の比較と内在的価値の比較とを混同している。むしろロールズの批判の最大眼目は、社会的幸福の最大化のために匿名の没個性的な効用受容器として人間を扱った点にある。それは正義の基底性が表現するリベラルな中立性を不当に拡張解釈し、個人を善き生の構想にコミットしない抽象的・「中立的」人格とみなした点にある。

ドウオーキンが指摘した外的選考を参入する功利主義的計算のりベラリズムへの背反的帰結は、実際の機能的特性の無理解に基づく謬見である。特定の善き生の構想の弾圧・優遇を正当化する場合、それが軽蔑・賞賛されるべきものだからではなく、飽くまで社会全般の選考充足の最大化を理由にし、正義の独立性の要請に反していないからである。

・ 自我・善・共同体……リベラリズムを越えて?……サンデルの義務論的リベラリズム批判は、それが目的論的・無規範的な純粹選択意志主体としての自我を不可欠の前提とし(カント、ロールズ)、この「負荷なき自我」は極度に無力化され移ろい易い気まぐれな感情に他律的に従属せざるをえず、善や共同体の観念の貧困化を意味し、「道徳的」「情緒的」共同体観しか成立しえないとする。彼の立場は構成的共同体観を前面に出すコミュニタリアニズムであり、自己の生活史が共同体の歴史の中に埋め込まれた「位置ある自我」をもって、主体性を信仰簡条とする義務論的リベラリズムの「権利の政治」に対して、主体性を政治の努力で生み出される失われやすい成果と捉える「共通善の政治」を志向する。個人と国家の間に介在する中間的共同体において「公民としての徳」が陶冶され、不寛容や全体主義的衝動はアトムの孤立した個人の不安と挫折感から生じるとされる。

かかる批判は功利主義には該当する。だが、自己の善き生の構想が志向する価値を、己の同一性の刻印として受け負いながら、その

れる品行規範は「公民的営為」を構成する規範であり、他者との異なりを恐れずに我が道を歩む者たちの共生を可能にする、ある作法の実践知がこれを支えている。社交体における自我は「負荷なき自我」ではなく「位置ある自我」であり、厚い個性を備えた「実体的人格」、自律的目的追求の能力だけでなく作法をも習得した「陶冶された自我」として、自己理解に従って自己の資質を凝縮させ発展させ得る自律的存在である。

この社交体にリベラリズムの社会像の神髄があるが、第一の注意は、オークショットの保守主義へのサンデルの「共同体論」批判の誤りである。第二は私的所有権を正当化する上でのレッセ・フェールとの違いである。第三は諸個人の自律性のために領主的な統治権力を排除する。

2 会話としての正義……社交体を可能にする公民的営為の規範とは、会話という人間の生の一つの基礎的な形式の内々に求めたい。

「おや、どちらまで」／「ちよつとそこまで」／「では気をつけて」という儀礼。見つめ合う恋人たち、「腹芸」の達人。「久しぶりだね、元気かい」／「ああ、元気だよ」という偽りのコミュニケーションなどの会話の営為。コミュニケーションは達成されるべき一定の目的・情報伝達・意志決定・合意・相互理解・交感など……をもち、遂行されるが、会話は営まれ、完結がない。一方的会話や非対称的会話は形容矛盾である。コミュニケーションや言語ゲームは共同体を前提にする閉鎖性を免れないが、会話は「行動を共にする人間の結合ではなく、異質な諸個人が異質性を保持しながら結合する基本的な形式であり、開放的である。

会話的結合は互いに相手を客体としてではなく、語りかけられ、聞かれ、答え返さるべき人格として承認し合うことにある。一方が喋りつけて他方に沈黙を強い、聞き役と話し役の分業が生じたり(相互性の喪失)、我々が関心を有し同意できる話にだけは耳を傾け、

それ以外の話にはいつも無視したり無関係な話に転じる(相手の独立性の否認)場合、会話は破綻する。「会話の作法」の骨格は、相互性(公平性)原理と尊敬と配慮の原理であるが、リベラリズムにとって重要なのは、会話的営為を可能にする我々の「実践知」の省察を媒介にして、それらを社会性という一つの社会像の内に統合し、これを自己の指導的・批判的理念とすること、さらにこの社会像の具体的含意を示すための様々な理論構成においても会話のパラダイムを常に指針とすることである。このような構想を「会話としての正義」と呼ぶ。

註釈の第一は、社会性の観念を「個人を単なる手段としてのみではなく目的それ自体として扱う義務論的リベラリズム」は会話のうち現実に基礎をもつ。第二は、会話(対話)を営み続ける限り、その他者との関係では普遍主義的要請の妥当を承認していることになる。会話の限界が同時に普遍主義的要請の限界である。第三は、会話としての正義の標語は「話し続けよう」であり、「話し合ったのだから文句を言うな」という手続的正義ではなく、人間の共生の形式を持続可能とする条件として正義を構想する。これと異なり、アッカーマンの「中立性」条件は「会話」を可能とするものとして導入されず、「会話」を打ち切るための外在的制約として設定される。最後に、社会性モデルは特殊西欧の伝統の内部でしか妥当性をもたないわけではない。会話の伝統の衰微は、会話がそれ自体訓練により学習されるべき人間の文化の一形式であることを教えている。

◆「コメント」【レジューム】

① 戦略的妥協と区別された寛容。

★ 「人間の共感を抱きえない相手に対してなお寛容であること」「移ろい易い戦略的妥協としての『寛容』ではなく、異質な価値観を抱く他者との間で、緊張を孕んだ対話を粘り強く営む人々の、永続的

な探究の情熱から生まれる自己批判的な謙抑としての寛容が、リベラリズムに脈打つ精神である」。このような「寛容」に対する倫理的価値評価を、かつて学んだレーニン『共産主義における「左翼」小児病』の戦略的な政治的「妥協」と対比すると、その落差に唯然とするのは私だけではないでしょう。

★ こうした倫理的・思想的営みは、現在、コミュニケーションの発展を促し、その文化的質を高め、対話的方法を具体化するなどの形で、環境・人権問題などをエコロジカルに多元文化的に人々の複合的アイデンティティのうちに理解させています。そうした「新しい社会運動」・市民運動の今日的な意味を理解し、社会主義のメタモルフォーゼ(変身)を進めていくためには、「社会主義リベラリズム」の視点が求められるでしょう。

★ と同時に、この社会主義リベラリズムと「新しい社会運動」・市民運動は、各種の社会的権力や地方自治体への参加民主主義を強め、交渉を通じて匿名的権力の可視化を促しながら、寛容さに基づく「戦略的妥協」をもって「階級間民主主義」を進め、政治改革をもテコに階級的力関係の「構造変革」を進めて行くでしょう。

② 善に対する正義の基底性。

★ コミュニタリアニズムのサンデル「善の正義への優先性」は、功利主義やロールズの正義論が「目的先行的・無規定的な純粹選択意志主体」としての「負荷なき自我」に立脚していると批判し、自己の生活史が共同体の歴史の中に埋め込まれた「位置ある自我」を対置し「共通善の政治」を志向してはいますが、功利主義に該当してもロールズには該当しないと云えるでしょうか？ サンデルがこれをアトムの個人の全体主義的衝動に繋げているだけに、興味のある処です。

★ 著者は「善の正義に対する実践的先行性」を認めながら「自己解釈的自我」を対置し、「位置ある自我」であればあるほど、自他の

異なりが深まる可能的現実を直視せず「構成的共同体」へのノスタルジーに耽溺する態度を拒否し、自我の同一性の基礎として「善き生」を探究し反省的に吟味し彫琢するとします。これは「正義の善」に対する論理的先行性をもって、善を恣意的選択の対象としない決意とも言えましょう。

★ サンデルの「中間的共同体」での「共通善に同一化する位置ある自我の確信」は、やはり正義の基底性を意識しつつ不確実な領域を反証・吟味する「自己解釈的自我」に制御されないと、共同体の枠内で充足し対外的には排外化する運命を免れません。宗教戦争にも比すべき数十年にわたる内ゲバを再生産した新左翼は、自身の共同体的な排外的イデオロギーの呪縛から解放される根拠を、構築しなければなりません。「正義の基底性」から内ゲバ主義の克服を図るリベラリズムの提言は、無視できない重みをもつはずですよ。

③ 会話としての正義の意味すること

★ 「会話としての正義」の意味する、「相互性(公平性)原理と尊敬と配慮の原理」は、私たちが政治論議をする場合にも極めて貴重なアドバイスを与えるものです。相手の話をよく聞かず、自分の興味と関心のあることだけを一方的に発言したり、発言したことを覚えていないことなどは、コミュニケーションを行う上での「正義の基底性」に抵触する問題なのですね。左翼活動家にも「陶冶された自我」が求められるわけです。

★ ここでの「会話の作法」はほとんど「対話の作法」と同義で扱われているようですが、それで良いのでしょうか？ 私たちの日常語としては、「会話」にある種の無責任さを、「対話」により正義の厳しさを、という具合にニュアンスの違いを感じていたのですが。とまれ、これらの「作法」は「間主観」的な「認識-実践」を進める上でも、重要な役割を果たす問題であると思われれます。

★ 著者の強調する「他人を手段としてだけでなく目的として扱う

義務論的リベラリズム」を確立することは、政治力学に目を奪われ政治技術主義がしばしば美德とされた政治世界においても、個人権が重視される今日では非常に重要な観点になっていきます。現代共産主義・社会主義をささえる市民哲学が求められる所以です。

.....

バックナンバー

- No. 2 レギュレーション理論について
- No. 3 国家論 (プーランザス)
- No. 4 グラムシ
- No. 5 フォードシステムについて (ブレイバerman)
- No. 6 ロシア革命 (ベトレーム)
- セレクション (No. 1-6)
- No. 7 主体性論の総括
- No. 8 現代帝国主義について
- No. 9 現代資本主義と南北問題
- No. 10 オウムと宗教
- No. 11 民族問題について
- No. 12 ラテンアメリカの運動
- No. 13 マルクスとアソシエーション
- No. 14 組織論
- No. 15 新しい社会運動について

研究会報 No. 16

三〇〇円

発行日 2001年5月30日

- 連絡先 ◆東京都北区西ヶ原1-17-19
西ヶ原レジデンス203 十月社気付
TEL&FAX 03-3576-0748
- ◆東京都新宿北郵便局私書箱2011
現代思研気付
TEL&FAX 03-3485-6736
- ◆東京都豊島区西池袋2-38-6
第一後藤ビル4F 豊島文化社気付
TEL&FAX 03-3981-2887
- ◆京都市中京郵便局私書箱101
創流社気付