

リベラル共生論の原理的研究

——井上達夫の「コンヴィヴィアリティ」論の批判的考察

金 泰明 (大阪経済法科大学
アジア太平洋研究センター)

キーワード：共生、同質社会、価値対立、社会統合、マイノリティ、公共性

1. はじめに——問題設定

日本で「共生」ということばを最初に使い広めた人物は、建築家の黒川紀章である⁽¹⁾。黒川が、『共生の思想』（英語版“The Philosophy of Symbiosis”）を出版したのは1987年。黒川は「共生」の英語訳に“symbiosis”を当てた。「共棲 symbiosis」は、異種の生物間の共存様式として「相利共生」や「共利共生」を意味する生物学的用語として、さらに社会的には同じ共同体内の異なる集団間の「共存関係」を指し、安定した「閉じた共存共栄のシステム」とされる。黒川の『共生の思想』は、「閉じた共存共栄のシステム」としての「共棲 symbiosis」の本質をもつ。

黒川が『共生の思想』を著した背景には、1980年代の日米経済摩擦の問題があった。コメの自由化を求める米国レーガン政権に対して、黒川は「コメの輸入完全自由化反対運動」を主

張し、日本のコメは文化であると「コメ文化論」「コメ聖域論」の立場を貫いた。日米の国家間の共生が、黒川が取り組んだ共生論のテーマである。その主要な方法が、「中間領域論⁽²⁾」と「聖域論」である⁽³⁾。

黒川は、「聖域があればこそ、国同士の尊敬に基づく共生が可能となる」と考えた。黒川が聖域とみなすのは、天皇制である⁽⁴⁾。それゆえ、黒川の『共生の思想』を「聖域」としての天皇を中心原理とする、いわば「聖域的共生論」ということができよう。

共生を「閉じた共存共栄のシステム」とみなす黒川の『共生の思想』とは対照的に、井上達夫（以降、井上とする）は共生を「異質なものに開かれた社会的結合様式である」ととらえる。井上の共生の概念は、「共棲 symbiosis」や「共存関係」とは全く異なるコンセプトである。井上はそれを“conviviality（コンヴィヴィアリティ）”と呼ぶ。

「〈調和〉や〈協調〉のイメージが想定しているのは、いわば〈安定した閉鎖系〉である。…〈共棲（symbiosis シンビオーシス）〉は、

(1) 「〈共生〉という言葉は、仏教の〈ともいき〉と生物学の『共棲（きょうせい）』を重ねて私がつくった概念である」と述べている（黒川紀章『新共生の思想』徳間書店、1996年、1頁）

(2) 中間領域論は、「無理やりどちらかに分類されてしまったり、あるいは排除されてしまった領域や要素」で、曖昧で、両義的、多義的なものを含む。中間領域とは、テンタティブな（仮設の）共通項、ちゅうづりの了解である。ここでは対立する二者の間の理解のために共通のルールがおかれる。

(3) 黒川は、「共生は本来、激しく対立し、本質的に相いれない要素の中で成立する」とし、「その（共生の）ためには、〈聖域〉が必要となる。お互いに入ってほしくない聖域は認識しながら、共通のルールのもとで競争や対立を続けながら共生する関係こそが世界の新秩序ではないだろうか」と考える（黒川紀章、前掲書、116頁）。

(4) 「天皇制の現在のあり方、『象徴天皇』もまた、日本の歴史そのものを体現する日本の文化であり、日本人のプライドだと考えている。まさに聖域そのもの」と述べている（黒川紀章、前掲書、326頁）

…閉じた共存共栄のシステムである。… symbiosis をモデルとする〈共生〉概念と区別するために、英語で表記するなら、conviviality (コンヴィヴィアリティ) という言葉がふさわしい。…〈共生〉という言葉は、我々のいう〈共生〉、すなわち、異質なものに開かれた社会的結合様式を意味するものとして使うことを、提案したい⁽⁵⁾」

“conviviality”の英語の原義は、「宴会気分」である。宴会といっても、親しい仲間たちや同僚同士の飲み会ではなく、井上がイメージするのは招待を特定の個人に限定しないオープン・ハウス・パーティーである。つまり、誰に対しても「開かれた空間」である。それゆえ、“conviviality (コンヴィヴィアリティ)”としての「共生社会」は、「異質なものに開かれた社会的結合」を意味する。井上のいう〈共生〉は、「内輪で仲よく共存共栄することではなく、生の形式を異にする人びとが、自由な活動と参加の機会を相互に承認し、相互の関係を積極的に築きあげてゆけるような社会的結合である⁽⁶⁾」。

本稿の目的は、“conviviality (コンヴィヴィアリティ)”としての井上達夫の共生の概念に批判的検討を加えることにある。本稿は、現在、私が取り組んでいる「現代社会における共生論の原理的研究」の一部をなす。本研究では、便宜上、現代社会における共生論を、「聖域的共生論」「リベラル共生論」「自立的共生論⁽⁷⁾」の三つに大別して考察を進めてきた⁽⁸⁾。すでに拙稿「共生論の原理的考察・序論—黒川紀章の『新共生の思想』批判⁽⁹⁾」(以下、「共生論・序

論」とする)において、「聖域的共生論」に検討を加えた。本稿では、井上達夫の“conviviality (共生)”論を「リベラル共生論」の嚆矢として批判的な考察を加えたい。

考察を進めるにあたって本稿の立脚点と視点を前もって述べておきたい。本稿においては、基本的な立場としてリベラリズムの諸価値、すなわち個人の自由と権利の擁護に立脚して各々の共生論を考察する。各々の共生論を考察するうえで、次のような視点から検討を加えたい。第一に、共生論の背景にある対立状況の認識問題である。いかなる政治的状況の下に、誰が、何をめぐって対立しているのか。この点に関して言えば、黒川紀章の「聖域的共生論」は日米経済摩擦の問題に端を発した日米間の対立の緩和が主たる関心事であった。井上の問題意識は、ポスト冷戦の国際社会に噴出した価値対立の止揚である。

第二に、共生論における主体の問題である。これについては、黒川の共生論は、「アメリカと日本の共生」、つまり国家が主体であった。井上は、「異質なものに開かれた社会的結合」という。「異質なもの」とは、誰を指すのか。井上が、『共生への冒険』において在日韓国人・朝鮮人や外国人労働者の問題を取り上げていることから明らかなように、井上のいう「異質なもの」とは、さしあたって民族的マイノリティやエスニック集団である⁽¹⁰⁾。

第三に、共生論の原理的根拠の問題である。共生概念がいかなる原理を根拠としているのか。行為としての「共生」の選択が、いかなる感性とも無縁の、ただ道徳的法則としての義務にも

(5) 井上達夫・桂木隆夫・名和田是彦『共生への冒険』毎日新聞社、1992年、25頁

(6) 同上書、25頁

(7) イヴァン・イリイチは、1970年代初頭に“conviviality”を提案した。それは、脱産業主義時代に適合するオルタナティブとしての新しい社会構想で、自立共生的(コンヴィヴィアル)な社会である。イリイチのいう“conviviality”は、「節制のある楽しみ(現代スペイン語)」である。

(8) こうした区別は、共生論に関する研究者である尾関周二の分類法に依拠して、私が独自に設定するものであることを断っておく。尾関周二は、共生の理念を、「聖域的共生論」「競争的共生論」「共同的共生論」に大別する。〈近代〉を基準にした観点からは、「聖域的共生論」は前近代(プレモダン)志向、「競争的共生論」は近代(モダン)志向、「共同的共生論」は脱近代(ポストモダン)志向をもつとしている(尾関周二他編『〈共生〉思想の探求』青木書店、2002年、14頁)。

(9) 『アジア太平洋レビュー』第2号、2005年、大阪経済法科大学アジア太平洋研究センター

とづいたものであるのか、それとも傾向や感性、したがって人間の経験にもとづくものであるのか。この問題については、先に述べたように、黒川の聖域的共生論は「互いに理解できない領域」としての「聖域」をおく一方、「対立する二者の理解のために共通のルール」にもとづく「中間領域」を設定した。井上のコンヴィヴィアリティとしての共生論は、後に紹介するように、公共性や人権原理のような「普遍主義的な政治的道德上の価値原理」による統合をめざす。井上によれば、「異質なものに開かれた社会的結合」は「原理による統合」によって可能である。コンヴィヴィアリティとしての共生は、「共生の作法」、すなわち「会話としての正義」に基礎づくものである。

本稿は、全部で6節から成る。「1 はじめに——問題設定」では、筆者の問題意識と考察の目的と視点について述べた。「2 価値対立の問題」では、価値対立をマイノリティの政治的承認の要求と社会統合との両立可能性の問題ととらえ、共生論を義務論的な共生論と自発的な共生論という二つの類型に分ける。「3 コンヴィヴィアリティ——《人間が豊かな社会》としての共生社会」においては、主に「共生への冒険」を手がかりに、井上の共生論を概観する。「4 コンヴィヴィアリティの基盤——〈正義の基底性〉の検討」では、リベラリズムとコミュニタリアンの対立を紹介しつつ、井上の共生論の持つ原理上の問題点——とくに〈正義の基底性〉——を自由と人間的欲望の観点から批判的に検討したい。「5 コンヴィヴィアリティの原理的基礎——〈会話の作法〉の検討」では、オークショットの「社交体」にもとづく〈会話の作法〉を義務論的リベラリズムとして批判的に検討する。「6 終わりに」では、私なりの結論を述べようと思う。

2. 価値対立の問題

さて、井上が、いかなる人間に対しても「開かれた空間」としての共生社会を構想すべきという問題意識の背景には、冷戦構造崩壊後の国際社会を席卷するグローバリゼーションの下で、各地で噴出し深刻化する価値対立という世界の現実がある。

井上によれば、利益対立が分割可能で非排他性を特徴とするのに対して、価値対立は分割不能な排他性を特性とする。

利益対立は「充足要求」をもち、原理上、公正な基準にもとづく利益配分、つまり公平な分配可能性をもつ問題である。利益対立は「多寡をめぐる分割可能な紛争」である。利益対立は自己の充足が実現されることに主たる関心があって、自己充足が達成されるならば、他人が充足されることを必ずしも否定しない。つまり、利益対立は非排他的である。

価値対立は「単なる充足要求を超えた妥当要求をもつ価値観」の衝突である。すなわち自らの立場や主義・信条の「妥当要求」、言い換えれば「正当性の承認」を求める。価値対立は、抽象的理念や信条の領域——文化・歴史・宗教・思想など——に関わるコンフリクト、つまり「形のないもの」を対象にしているがゆえに、原理的に分割不可能性を特徴とする。価値対立は、「あれかこれかの分割不能な範疇の紛争⁽¹¹⁾」である。それゆえ、自他のいずれが「正しいか」をめぐる対立であって、排他性を特徴とする。しかも価値対立においては、対立する当事者双方が自らの主義・信条の正当性と信念を貫いて、時には命がけの戦いを挑み続けることもある。

しかし、私は価値対立の特徴として、さらに次のことを付け加えたい。それは、価値対立が「差異の承認」や「存在の承認」を要求するこ

(10) この点に関して言えば、ウィル・キムリッカは、「多文化主義」という言葉を使用する場合、民族的マイノリティとエスニック集団から、「新社会集団」——自らの民族的な社会あるいはエスニック集団のなかで周縁に追いやられてきたゲイ、女性、貧困者、障害者の団体と運動——を区別する（ウィル・キムリッカ『多文化時代の市民権』晃洋書房、1998年、28頁）

(11) 井上は、利益対立は「多寡をめぐる分割可能な紛争」で、価値対立は「あれかこれかの分割不能な範疇の紛争」というアルバート・ハーシュマンの定義を援用している（井上達夫『他者への自由』創文社、1999年、6頁）。

とである。たとえば、文化や価値観の異なるマイノリティに対する差別や抑圧、排外は、マイノリティのもつ価値観の否定ばかりか、しばしば彼女／彼らの人格や「存在」自体を否定するものである。そうであるならば、そうした差別からの回復は、マイノリティのアイデンティティの承認とともに人間的価値の取り戻しという回路を通して実現される。言いかえると、マイノリティの人々を文化や価値観の異なるままに受容し（差異の承認）、同時に一個の人格をもつ人間として認めること（存在の承認）を可能にする社会を構想することだ。それはとりもなおざす、「異質なものに開かれた社会的結合」を可能にする社会である。井上は、これを“conviviality（コンヴィヴィアリティ）”としての「共生社会」と呼ぶのである。

井上の“conviviality（コンヴィヴィアリティ）”としての共生社会論は、「異質なものに開かれた社会的結合」を可能にする社会プランを、リベラリズムの観点からもっともラディカルに、哲学的原理にまで深く立ち戻って検討し構想したものとして、日本における嚆矢といえよう。

井上は、冷戦構造崩壊後の社会主義陣営の崩壊を、「資本主義の勝利」ともリベラリズムの「哲学的勝利」ともみなさなかった。井上は、『歴史の終わり』を著したフランシス・フクヤマのオプティミズムを「勝利の頹廃」と批判した。もしリベラリズムが最終的に勝利し、自らの哲学的基礎を揺るがす難問から解放されたと考えるならば、哲学は「安楽死」を迎えている。むしろ、リベラリズムの原理的検討、とりわけ共同体論のリベラリズムのもつ哲学上の緊張や矛盾の原理的検討が急務である。こうして井上は、冷戦構造崩壊後の世界のさまざまな地域・領域において噴出した「価値対立」という難問に、リベラリズムの立場に立って真正面から格

闘し、『他者への自由—公共性の哲学としてのリベラリズム』を世に出した。そこで、井上はつぎのように述べている。

「価値対立を孕む政治社会において、コンセンサスや文化的同質性を捏造することなく公共的な正統性基盤を構想することは、いかにして可能か⁽¹²⁾」

井上自身は確信的なりベラリストであるが、その核心には自由ではなく公共性がおかれる。リベラリズムが「自由主義」と訳されるのが当然のように受けとめられる中で、井上は「公共性の哲学」と自称する。「リベラリズムは自由の哲学である以前に公共性の哲学でなければならぬ」という井上の共生論は、自由よりむしろ公共性に哲学的基礎をおいている⁽¹³⁾。「公共性の哲学」に関して、井上は次のように述べている。「他者性に関わったこの公共性の哲学は、自由が内包する自己中心性と権力性を克服し、自由を鍛え直す思想としてリベラリズムを再定立する⁽¹⁴⁾」。さらに、井上は、「平等の理念をも重視し、自由と平等とを、共生理念によって統合する」意図から、敢えて「自由主義」という通例の訳語を用いないという⁽¹⁵⁾。つまり、井上は自らの共生論を編み上げるにあたって、自由よりもむしろ公共性と平等に依拠して立論している。

私は、価値対立の問題をマイノリティ（文化的特殊性）の政治的承認の要求と社会統合との両立可能性の問題ととらえる。言い換えれば、価値対立を内包する政治社会における、文化的特殊性の公的承認（特殊性）と市民社会の公共的な正当性（普遍性）との共存可能性の問題である⁽¹⁶⁾。それは単に実践上の政策や対策のレベルにとどまるものではなく、むしろ、すぐれ

(12) 井上達夫『他者への自由』創文社、1999年、iv頁

(13) 同上書、iv頁

(14) 同上書、23頁

(15) 井上達夫、前掲書、1992年、59頁

(16) 金泰明『マイノリティの権利と普遍的な人権概念の研究—多文化的市民権と在日コリアン』トランスビュー、2004年、7頁

て哲学的原理的な問題である。私はこの問題を井上と同じくリベラリズムの観点から考究してきたが、井上と違って、私は自由の哲学に基礎付いた社会論として研究を続けてきた。自由を基礎にするか、それとも公共性に基礎づく哲学か。この点は大いに議論の分かれるところであろう。いずれにせよ、いかなる共生論であれ、それが依拠する原理や思想によって、思い描く共生社会の像と様相は、大いに異なる。

現在、共生に関するさまざまな言説や議論は、それが依拠する原理によって大きく概念が違ってくる。共生論や共生に向かう行為の選択がいかなる原理・原則に基づくものなのか。それは、構想される共生社会における人々の関係性や、各人の行為の要因や目的に大きな影響を与える。具体的には、共生の課題を要請や義務として引き受けるのか。そうではなく、自分の生活や人生に関係する「生きた問題」として、つまり、自発的な行為として選択するのか。ある行為が、自己への配慮から出発し、困っている他者への共感にもとづくものなのか、あるいは、自己の利益や感性から離れた義務やコミットメントとして選択されるのか。これらは、行為の選択における原理上の根拠の違いを反映したものといえる。

以上の点を踏まえて、私は、諸々の共生論を原理上の相違から、義務論的な共生論と自発的な共生論の二つに大別して考察する。これに関してはすでに拙論「共生論・序論」において述べたものであるが、考察と議論を進める上で必要なものと思われるので、ここで再度、要点を確認しておきたい。

一方では、義務論的な共生論がある。そこでは、〈最高善〉や〈人間の尊厳〉といった超越的な価値によって〈共生〉の観念が根拠づけられる。たとえば、カントの道徳的自由論では、「他者を手段としてだけではなく、目的として扱え」を道徳法則にとらえ、道徳上の命令とみなす。カント的「価値」とは、〈私の行為〉と最高善が一致することにある。ある行為の選択

が道徳的価値をもつためには、いかなる感性とも無縁の、ただ義務にもとづいたものでなければならない。ここからは、〈共生〉の課題は人びとに対する要請や義務・コミットメントとして現れる。ちなみに、井上のスタンスは、義務論的な共生論といえる。井上は自身の基本的立場について次のように語っている。

「それ（会話としての正義の構想―筆者加筆）は異質な人格が互いに単なる手段としてではなく目的それ自体として扱いながら共に結合する義務論的な支配法則の理想が、…会話という人間的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（傍点は筆者）⁽¹⁷⁾」

もう一方は、自発的な共生論である。ここでは、〈人間の尊厳〉を絶対的価値として人間尊重を義務づけたり、〈はじめに「他者理解」ありき〉を掲げたりしない。問われるのは、人間から超越した価値ではなく、人間同士の関係である。自己への配慮、したがって「私の欲望」から出発して、共感や合意、あるいは相互承認からもたらされる「共通了解」によって〈共生〉の観念が基礎づけられる。〈共生〉の課題は、〈外から〉の要請や義務ではなく、自分の生活や人生に関係する「生きた問題」として、〈内なる〉根拠をもった自発的な行為として選択される。

3. コンヴィヴィアリティ―《人間が豊かな社会》としての共生社会

井上が、桂木隆夫、名和田是彦ともに『共生への冒険』を著したのが1992年。冷戦構造が崩壊した後の、世界が激変し、また日本社会も消費社会（以下、消費化社会と同義）として変貌を遂げる時期である。ポスト冷戦の社会は、ひとつの新しい時代の社会である。現代社会の特質は、ひとつの新しい時代の社会として、

(17) 井上達夫、前掲書、1999年、vii頁

「ゆたかな社会」や消費社会、管理社会、あるいは脱産業社会、情報化社会などとさまざまに称されてきた⁽¹⁸⁾。

(1) 消費社会の様相

消費社会に関してボードリヤールは、豊かな社会としての消費社会の富の本質は浪費にあり、消費社会のイデオロギーは物心崇拜的論理であるとした。そこではあらゆるものがモノとしての価値を獲得し、モノが社会の主役となる。しかし誰もが同じ教育を受ける機会をもちえないように、同じモノをもっているわけではない。つまり不平等と格差が偏在する。「消費はひとつの階級的制度⁽¹⁹⁾」である。

見田宗介は現代の社会システムを、情報化／消費化社会と呼ぶ。見田宗介は「情報化／消費化社会こそが初めての純粋な資本主義である」といい、消費化社会をつぎのようにとらえた。消費化社会は、マルクスが指摘した需要の有限性と供給能力の無限拡大との間の矛盾、つまり「恐慌」を、資本システムそれ自体による需要の無限の自己創出によって克服する。消費社会の運動は、形式の自由な空間としての欲望のデカルト空間—自由の空虚な無限性の形式としての空間—の中で生成をつづける。そこではあらゆる欲望が商品化されるが、生み出される商品を待ち受けているのは「魅力的」であることをめぐる熾烈な闘いである。

資本は常に「魅力的な」商品を生み出し続けることを宿命付けられ、消費者は「魅力的な」商品による喜びを見出す。この点を、見田宗介は、「家畜が餌を食うことは家畜自身のよろこびであるからといって、それが資本の再生産過程の一環であることには変わりはない」というマルクスの命題を反転して、次のように言いなおす。「大衆が消費することは、それが資本の増殖過程の一環をなすからといって、それが大衆自身のよろこびであることに変わらない⁽²⁰⁾」。

そこではすべての欲望が商品化され、人々を魅了する。消費化社会は、その意味では「豊かな社会」である。

他方で、ポスト冷戦の現代社会には、多くのアポリアが横たわっている。地球規模の環境問題、枯渇する資源とエネルギー問題、「南」に蔓延する貧困と飢餓、「北」における格差と排外主義、各地で頻出する紛争とテロなどが山積している。こうした難問は、現代世界が危機的な状況—限界点—に達していることを示している。

見田はこれら現代社会の様相を、「光の巨大」と「闇の巨大」になぞらえる。消費化社会のもつ固有の「楽しさ」と「魅力性」にとらわれて「光の巨大」に目を奪われると、現代社会のアポリアがすでにシステムの臨界点に達した深刻な問題であることが見えなくなる。反対に、現代世界の「闇の巨大」に拘泥する余り、消費化社会のもつ歴史における相対的な優位性と魅力や、未来に開かれた「原的な可能性」に目を閉ざしてしまう。

見田は、こうした「限界点」に達した現代社会の問題を自由の原理に基づいて解きつつ、情報化／消費化社会の射程を開こうという。見田は次のように述べている。「二十世紀の経験は、人間の〈自由〉を原理とする社会でない限り、たとえどのような理想と情熱から出発した社会であっても、必ず新しい抑圧のシステムに転化するほかのないことを示した⁽²¹⁾」。

冷戦体制崩壊後の現代社会—情報化／消費化社会—で問われているのは、自由と人権を根本理念とした新しい社会構想である。

(2) 競争の質——コンペティションとエミュレーション

井上は、高度消費社会としての日本社会を三つの角度から考察し検討を加えた。『共生への冒険』では、「経済大国」日本が辿り着いた高

(18) 見田宗介『現代社会の理論—情報化・消費化社会の現在と未来』岩波新書、1996年、i頁

(19) ジャン・ボードリヤール『消費社会の神話と構造』今村仁、塚原史訳、紀伊国屋書店、1995年、65頁

(20) 見田宗介、前掲書、1996年、2-37頁

(21) 同上書、41頁

度消費社会を、人間を貧しくする社会と批判し、三つの貧困—議論の貧困、生活基盤の貧困、交流の貧困—を取り上げ議論している。井上は議論の貧困を担当し、天皇制を手がかりに市民社会と民主主義の関係性を論究した⁽²²⁾。

井上は、高度消費社会をモノや商品が主役の貧しい社会と断ずる。そこにあるのは「モノの豊かさ」であって「人間の豊かさ」ではない⁽²³⁾。《人間が豊かな社会》になるには、競争のあり方が問い直されなければならない。井上が問うのは、競争のありかた、つまり競争の質である。井上がイメージし模索するのは、元来、能力や出自などさまざまな面で不平等でありアイデンティティや価値観の「差異ある」人間同士が、競争をとおして自由に豊かに生きることができる社会像である。井上は、「競争」をコンペティション (competition) とエミュレーション (emulation) の二つの概念にわけて論じている。井上が描く、エミュレーションが支配する社会の様相と、「人間の豊かさ」をもたらすというコンペティションの意味合いを、以下に簡単に要約してみる。

エミュレーションは単一の目標に向かって全員が動員される式の競争である。誰もが周りのことばかりを気にして生きている。エミュレーション (emulation) の語源は「模倣する」ことだ。とりあえず、他人を真似て、皆と同じように考え、行動するのが賢明だ。いい商品、評判の店に人がどっと集まる。ドライビールが売れ出すと皆がドライばかり飲むようになり、やがてビールといえばドライ味のものばかりになってしまった。こうして多様な味覚は、単一の味に飼い馴らされる。エミュレーション式社会では効率が支配する。人間は目的達成のための資源とみなされ、多様な個性をもつはずの個人は金太郎飴のように規格化され貧困化する。こ

こでは個性や多様性は邪魔者として駆逐される。エミュレーション式の社会は、つねに勝ち組と負け組、富裕者と貧困者をうみだす。それは、いわば競争相手を打倒する「ゼロサムゲーム (zero-sum game)」の社会である。このようにエミュレーション的競争は、「人間の生の諸形式を、画一化により貧困化する」。こうした生の規格化は、人々の《関係の豊かさ》を枯渇させる。

《人間が豊かな社会》とは、「多様なものが自由かつ平等に共生し、《関係の豊かさ》を享受する社会である⁽²⁴⁾」。こうしたエミュレーションの呪縛から人々を解き放ち、《関係の豊かさ》をもたらすのが、コンペティションとしての競争である。

コンペティションは「目標や範型そのものを、人びとが共に探し求める営みである⁽²⁵⁾」。コンペティションのエッセンスについて、井上は次のように語る。

「〈よき人生〉についての多様な解釈、多様な実践が競合することにより、人々が相互啓発し、自分たちの人生を相互豊饒化する。このような〈共勝ゲーム (win-win game)〉こそ、コンペティションの真髄である⁽²⁶⁾」

コンペティションにおいては目標自体が多元化されている。勝敗の意味ばかりか「よき人生」についての多様な解釈や実践が可能である。そこでは競争をとおして人びとが互いに啓発しあい、人生を豊かにできる社会を展望する。それは勝者も敗者もともに豊かになる「共勝ゲーム (win-win game)」の社会である。とりわけ冷戦体制が崩壊し、グローバリゼーションが進展するなかで多様な価値観の人びとが激しく流動する社会、モノが社会の主役となり不平等と

(22) 生活基盤の貧困では、生活の場である地域社会のまちづくりとコミュニティが語られ (名和田是彦担当)、交流の貧困では、外国人労働者の受け入れ問題が論じられた (桂木隆夫担当)。

(23) 井上達夫、前掲書、1992年、8頁

(24) 同上書、108頁

(25) 同上書、18頁

(26) 同上書、19頁

格差が偏在する消費社会で求められるのは、コンペティションにもとづく「人間の豊かさ」の取り戻しである。コンペティション、すなわち、多様な目標や範型を求める人々の競合関係によってこそ「人々が相互啓発し、自分たちの人生を相互豊饒化する」。

目標や範型は決してアプリオリに与えられない。むしろ、それらを人々が「共に (com) 探し求める (petete)」営みが、コンペティションである。

(3) 同質化——下からの天皇制

さて、井上によれば、コンペティションを活性化させるための条件は、「異質な他者への寛容」である。そして異質な他者に開かれた社会的結合様式が、〈共生〉である。しかし、日本社会が最も苦手とするのが、この寛容という理念である。それは日本社会が根深い同質社会であることと関係する。井上は「同質社会：a homogeneous society」を「人びとの同質性が（実在しないのに）実在するかのようにみなされ、この擬制が、異質な人々や行動様式を現実には排除する力をもつことにより、社会統合が維持されているような社会」と定義する。

日本社会には古来から渡来人、先住民族のアイヌの人々や沖縄（ウチナンチュウ）などの異民族が存在してきたが、近代国家の樹立過程でのアイヌの人々や植民地朝鮮や台湾の人々を「同化」してきた歴史をもち、現在も在日朝鮮人・韓国人をはじめさまざまなマイノリティを抱え込む「多民族社会」である。しかし、日本社会は単一民族国家という神話のなかで、これらのマイノリティに対する差別と排外を日常茶飯事としてきたのである。敗戦後も長い期間にわたって日本政府は、「内外人平等」の原則を保持してきた。

1980年代の初頭に生じた外国人政策面での大きな変化—1979年の国際人権規約への加盟と1981年の国連難民条約の批准—によって、

ようやく日本社会は戦後30余年続いた「内外人平等」から「内外人平等」へと大きく舵を取り始めた。多文化共生に向けて、日本社会も少しずつ変化し始めたのである。しかし、それはまだまだ「コスメティック・マルチカルチュラルイズム（うわべの多文化主義）⁽²⁷⁾」に留まるものである。表向きの顔として「コスメティックな多文化共生」の取り組みがあり、社会の根底と人々の深い深層を脈々と流れ続けるのが、単一民族国家の神話である。いわば、表面には清い水（多文化共生）が流れ、底流にはどろどろとした油（単一民族神話幻想）が溜まっている。こうした日本社会のもつ単一民族国家という幻想は、1899年の最初の国籍法の制定以来、脈々と受け継がれてきた血統主義による「国民」概念と相まって、より強固な自民族・自文化中心主義の思想として、まるで無意識の呪縛のように多くの人びとの観念に取り付いてきた。井上は、こうした日本社会の持つ同質性の呪縛を「同質社会の神話」と呼び批判する。同質社会の神話とは、異質性を不可視化し、異なることへの自由を掘り崩す力という。そしてこの異質性を不可視化する力は、とりもなおさず「天皇に象徴された〈日本的なるもの〉を共有する同質社会⁽²⁸⁾」に依存している。井上は次のように言及している。少し長くなるが、紹介する。

「なぜ天皇制は、様々な人権侵害をもたらす圧力になるのか—この問いに答えるための鍵を、《見えない少数者》は提供している。天皇制は、具体的個人としての天皇を疎外しながら、公的・制度的な存在としての天皇に、抗い難い求心力を付与する。この求心力の核にあるのは、少数者を見えなくする力である。異質な少数者を不可視化するために抑圧し、かかる抑圧を構造化するために、抑圧の事実そのものを不可視化する力である。

この力は現実的少数者に対してだけではなく、多数者の中の潜在的少数者性に対しても

(27) テッサ・モーリス・スズキ『批判的想像力のために—グローバル化時代の日本』平凡社、2002年、156頁

(28) 井上達夫、前掲書、1999年、117頁

作用する。…（中略）

少数者を不可視化する力とは、現実的・潜在的な異質性を排除する力であり、特定の少数者だけでなく、すべての個人の人格的自律性を萎縮させる力である。異質性を不可視化し、異なることへの自由を掘り崩す力こそ、『同質社会の神話』と呼ばれるものの実体である。天皇に象徴された『日本的なるもの』を共有する同質社会、あるいはそのように擬制された集団への帰属感情に、この力は依存している⁽²⁹⁾」

注意しなければならないのは、井上は天皇制反対論者ではない。むしろ、象徴天皇制の存続を求め支持する国民の声は83パーセントにのぼるとして、「民意の反映という点で、象徴天皇制の民主的正統性は承認せざるをえない」という立場である。民主主義との関係でみれば、象徴天皇のもつ求心力は、参加民主主義を活性化する要因になりえるし、反対に参加民主主義によってますます天皇制は社会的に定着する。すなわち、民主主義と天皇制とは親和的なのである。しかし、異質なものの、多様なものの共生を要請するリベラリズムと天皇制との適合は困難である。このように井上は論じている。

これに関して、井上が〈下からの天皇制〉として、天皇制と結びついた同質化の強制圧力の一例として紹介したのは、大阪府泉大津市菅原町（219世帯、人口700人）という旧い小さな町での出来事である。この小さな田舎町には、40人の在日韓国人・朝鮮人が住んでいる。菅原町では町民たちは、地域の公共的な事柄—防災や防犯、清掃などを決してお役所任せにせず、自分たちで決め、自分たちの手で実行する。祝祭日に一斉に玄関に日の丸を掲揚するのも、役所や「上」から言われてそうするのではなく、「天皇さんのことを思う」心から自発的にそのようにしているのである。町の住民にとって、天皇は超越的な「神」のような存在ではなく、

「～さん」と呼べる親しい存在である。菅原町では、「天皇への親愛の情の共有と、それを表現する日の丸の一斉掲揚という共同儀礼が、自分たちのまちに対する住民の愛情と同一化の基盤の重要な構成部分をなしているのである⁽³⁰⁾」。

問題は、こうした天皇への親愛の情とそれにもとづく日の丸掲揚という多数住民の共同体的な同一化と連帯が、こうした価値観を否定する他の日本人住民や在日韓国人・朝鮮人のような少数のマイノリティに対して同質化を強制する力として作用し、それに従わなければ差別し排除する力として作用する現実である。焼肉店を経営する一人の在日韓国人は、町民たちが一斉に日の丸を掲揚する姿を苦々しく思い、また他の在日韓国人の場合は、自宅の玄関に自治会役員が勝手に日の丸をくくりつけた。さらに元小学校長を務めた老人は、接待をしてまで日の丸掲揚を勧める町民たちの姿を見て疑問に感じ、以来、日の丸掲揚をやめた。このように「同一化が疎外と、自発的参加が同質化強制圧力と結合する危険」は、決して菅原町だけの問題ではない。それは〈下からの天皇制〉に見られるような、参加民主主義一般にともなう危険性である。

菅原町の例が示すように、同質社会の神話は単に支配層から国民への押しつけによってもたらされたのではなく、すでに国民的な神話としてすっかり根を下ろしている。そしてそれは民主的統合と両立可能であるばかりか、民主的統合に貢献さえする、と井上は見る。

同一神話から脱却しうる哲学は、リベラリズムしかない。リベラリズムは「民主的統合にも潜む同調圧力を、異質なものの自由対等な共生理念によって制約する」からである。

（4）原理による統合

では、リベラルな共生にふさわしい統合の様式は、いかなるものなのか。文化的統合や同質社会的統合でもない統合のあり方、それは、原

(29) 同上書、116-117頁

(30) 同上書、77頁

理による統合である、と井上は考える。すなわち、公共の原理や人権原理のような「普遍主義的な政治的道徳上の価値原理」である。確かに歴史的には、植民地主義やさまざまな人種差別などの「裏切り」はあったが、そうした「裏切り」や「価値原理」へのシニシズムを克服して原理を鍛え発展させたとき、原理に対する人々の信頼が醸成される。原理による統合とは、こうした人々の信頼にもとづく連帯をさす。「多様な少数者を、疎外から同一化へ導きうるのは、同質社会的統合ではなく、原理による統合である⁽³¹⁾」。

それにしても「原理による統合」とは、にわかには理解しがたい「言葉」である。一般的に言って日本社会では「原理」という言葉それ自体なじみが薄く、取っつきにくい印象をもたれている。それなのに敢えて井上が「原理」という言葉を使用するのは、それが「数・利・力・偏見」などによって影響されずに、また、誰にも理解できる論理を内包していると確信しているからである。つまり、「原理」の持つ超越的な普遍性への信奉である。

「原理による統合」とは、言い換えれば「法則による支配」である。既に明らかにしたように、井上の共生論の基本的な立場は、義務論的である。その理想は、「異質な人格が互いに単なる手段としてではなく目的それ自体として扱いながら共に結合する義務論的な支配法則」にあった。「原理による統合」は、正義や人権、なによりも「公共性」などの普遍的価値に対する全幅の信頼をおく。「価値観の対立においては、対立競合する各々の価値観が、私的利害に優越する公共性は自らにこそ承認さるべきことを要求する」からである⁽³²⁾。

4. コンヴィヴィアリティの基盤—「正義の基底性」の検討

これまで描かれためざすべき共生社会像は、異質な人々が価値観や目標の異なるままに、一般的ルール—人権、公正、民主的参加—の共有によって共生する社会である。異質なものに開かれた社会的結合様式である“conviviality (コンヴィヴィアリティ)”は、モノではなく人間自身を豊にするような、《人間が豊かな社会》を求める。《人間が豊かな社会》の構成要素は、「リベラルな気風をもった民主的政府、個性を尊重する気風をもったコミュニティ、コンペティションの気風をもった市場」である⁽³³⁾。《共生》という冒険的な企てに出奔するには、与えられた生の範型に満足しない自律の気構えと、異質なものを交歓する寛容の器量が不可欠である、と井上は強調する（傍点は筆者）。

くり返すが、井上のいう共生 (conviviality) は決して「内輪で仲よく共存共栄すること」ではない。それは、「生の形式を異にする人びとが、自由な活動と参加の機会を相互に承認し、相互の関係を積極的に築き上げてゆけるような社会的結合である⁽³⁴⁾」。

井上のコンヴィヴィアルな共生社会論は、同質社会日本を「異質なものに開かれた社会」に向けた社会構想として、大きな可能性を秘め、豊富な含蓄に富むものである。とりわけ、新しい共生社会のあるべき像を、リベラリズムの観点に立ってもっともラディカルに哲学的原理にまで立ち至って深く検討し構想したものとして、それがもつ意義と影響は大きい。実際、井上が描く異質なものに開かれた社会としての《人間が豊かな社会》は、概ね好感を持って受けとめられた。

(31) 同上書、120 頁

(32) 同上書、91 頁

(33) 同上書、28-29 頁

(34) 井上達夫、前掲書、1992 年、25 頁

(1) コンヴィヴィアリティ論へのいくつかの批判

しかし、いくつかの批判があるのも事実である。そうした批判の多くは、たとえば資本主義社会批判の立場からの競争の概念に関する異論であったり、コミュニタリアン（共同体論者）からの井上のリベラリズム批判であったり、概して原理上の問題に関わる批判である。本節においては、コンヴィヴィアリティの競争概念の批判としての「競争的共生論」、コミュニタリアンの批判とそれに対置される井上の「正義の基底性」を紹介し検討する。それは次節で紹介する「会話の作法」とともに井上の共生論の原理的基礎となっている。

最首悟は、井上のいう「自律の気構え」と「寛容の器量」を有する個人とは、ひっきょう、「大量物質消費社会という大海に呑み込まれ孤立したアトムになってしまう」との疑念をはさむ⁽³⁵⁾。自律の気構えと寛容の器量を出発点とする限り、井上達夫の〈人間が豊かな共生社会〉は障害者を除外した閉ざされた共生社会になるというだけではない。そもそも自律の気構えと寛容の器量とは「条件というより目標」ではなかったのか。

共生論の研究者である尾関周二は、「弱者と強者の間の実質的平等の追求」と「社会的弱者との連帯による競争主義への対抗」を包括する「共生」理念が肝要であり、そのような意味合いでの〈共同性〉に基礎づいた共生理念を「共同的共生」の理念と名付ける。

一方、井上の共生論はこうした共同性一般に否定的な性格を持つとして、それを「競争的共生」と呼ぶ。「共同的共生」の理念の観点から見ると、井上の「競争的共生」の理念では企業や学校の現場で生じている〈過労死〉や〈いじめ〉などの「個性化」競争がもたらす現実への批判的な理念になりえないと指摘する。弱者と強者の間の実質的な平等を求める尾関にとって、格差を生み出す競争主義そのものが批判の対象

である。

それゆえ、競争を二つの概念—コンペティションとエミュレーション—に分けて、エミュレーションからコンペティションへの競争概念の転換こそが「人間の豊かさ」をもたらすという井上の主張に対して、尾関は競争の性格の転換を強調するよりも「過剰な競争がもたらしている種々の抑圧を直視すること、それを低減すること」が重要だと批判する⁽³⁶⁾。いかにエミュレーションをコンペティションに言いかえようとも、競争のもつ形式的平等性の下で、「それ（競争の共生、筆者補筆）はしばしば抑圧を隠蔽するになりかねない」。さらに、あれやこれやと競争の概念に変更を加えようとも、資本主義社会においてはそもそも競争それ自体が格差や貧富の差を生み出す、と尾関は論難する。尾関の批判は、いわば競争それ自体に対する原理的な批判である。理念としての競争原理が格差や抑圧を生み出す社会構造（資本主義システム）それ自体を正さなければならない、というものだ。

私は、こうした批判には一定の理があることを認めつつ、にもかかわらず、それは競争社会としての資本主義社会への有効な批判たりえないと考える。元来、人間は、能力や出自などさまざまな面での「不平等性」と、アイデンティティや価値観における「差異性」をもつ存在である。不平等で差異ある人間同士が、競争社会に生きているという現実を考えた場合、競争をとおして自由で豊かに生きることができると社会像を模索するしかない。この点を踏まえると、井上の競争の概念の豊富化—コンペティションとしての競争—が、モノが社会の主役となり不平等と格差が偏在する現代社会にあって、人々の《関係の豊かさ》をもたらす、「人間の豊かさ」を取り戻す可能性のある原理として評価し擁護したい。

私たちが検討しなければならないのは、コンペティションとしての競争がいかにして《関係

(35) 最首悟『星子が居る』世織書房、1998年、232頁

(36) 尾関周二『共生思想の原理的探求—アジアの視点から』青木書店、2002年、19頁、ならびに『現代コミュニケーションと共生・共同』青木書店、1995年、147-148頁

の豊かさ》をもたらすのかという問いであり、それはすぐれて原理的な問題である。それを次の「正義の基底性」で検討したい。

(2) 正義の基底性——リベラリズムとコミュニタリアンの対立

井上は、異質なものの同士のコンペティションとしての競争が《関係の豊かさ》をもたらすためには、善き生の構想を「構造化」すべきと考える⁽³⁷⁾。「構造化」とは、諸個人が自由に己の善き生を追求するために、政治社会の正当な枠組み—正義に基づく基盤を構想することである。

先に述べたように、価値対立の克服という課題に対する井上の基本的なスタンスは、「コンセンサスや文化的同質性を捏造することなく公共的な正統性基盤を構想する（傍点は筆者）」というものである。価値対立の克服のために腐心しなければならないのは、共同体的な価値（コンセンサスや文化的同質性）ではなく、公共的な正統性基盤の再生である。それがとりもなおさず「構造化」であり、井上の称する「正義の基底性」である。

井上のいう「正義の基底性」は、ロールズの「正義の善に対する優位（the primacy of justice over the good）」に由来する。ロールズは、正義の原理は「善き生」の特殊な構想から独立した理由で正当化されなければならないと考える。よって、もし正義の原理と「善き生」の特殊な構想とが対立するとき、正義の原理が優先する。「秩序ある社会にいる人々にとって自分たちの正義感を自分たちの人生計画（善概念—筆者補筆）を規制するものとして認めることは合理的である⁽³⁸⁾」。

井上はロールズが「正義の善に対する優位」

と言うのは適切な表現でないとして、「正義の基底性」と言い直す⁽³⁹⁾。「リベラリズムは、…自ら善く生きることが最大の道徳的関心事であることを承認するが故に、…善き生を追求する人々の多様な営みを可能にする条件として、正義の基底性を受容するのである⁽⁴⁰⁾」。正義は善に優先するのではなく、正義は諸個人の多様な「善き生」を自由に追求できる条件と基盤を提供するのである。正義の基底性についての井上の説明に耳を傾けてみよう。

正義の基底性とは、「国家は善き生を志向する人々の自律的要求を、したがってまた善き生の解釈の多元的分化を尊重し、多様な善き生の探求を可能にする基盤的条件として正義の実現を自己の任務とすべきであるという理念⁽⁴¹⁾」である。つまり、多様な価値（善）からどんな価値を選び、どのような善き人生を送るかは個人の自律的判断にまかせて、国家はそれを可能にする正義の基盤を提供すればいい、という考えである。正義の基底性には、「正義を〈基底〉にしてこそ善は豊かに開花するという思想」が込められている。

正義の基底性は、次の三つの命題から成る⁽⁴²⁾。

- (1) 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とともに、公権力によって強行され得るものである。（正義の公共性）
- (2) 正義の問題に関する決定は、「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。（正義の独立性）
- (3) 「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あっても、正義の要求に抵触することは許されない。（正義の制約性）

(37) 井上達夫、前掲書、1999年、101頁

(38) ロールズ『正義論』紀伊国屋書店、1992年、442頁。ちなみにロールズは、『正義論』の§85自我の統一、および§86正義感の善において、正義と善の関係を詳しく論じている。

(39) 井上は、ロールズが正義の善に対する「優位」と呼ぶ場合、「この表現は善よりも正義の方が人間にとって重要な価値であるという考え方に、リベラリズムがコミットしているかのような印象を与える点で、ミスリーディングである」と批判する（井上達夫、前掲書、1987年、217頁）。

(40) 井上達夫、前掲書、1987年、239頁

(41) 井上達夫、前掲書、1999年、12頁

(42) 井上達夫、前掲書、1987年、216頁および、井上達夫、前掲書、1999年、98頁

政治社会の構成原理としての正義の公共性が機能するためには、正義はいかなる特殊な善き生の構想にも依拠せず独立しており、かつ正義は単なる政治的中立ではなく、正義や人権の価値を否定する集団を禁圧しうる「逞しき中立」を保持する。正義は善に優先するのではなく、多様な善は正義の基盤（正義の基底性）のうえでこそ花が開くと考ええる。

井上の主張する「正義の基底性」は、共同体論、とくにコミュニタリアンの掲げる「共通善の政治」に対する根源的な批判と深く関係している。

コミュニタリアンは、リベラリズムのもつ正義論—正義の善に対する優位であれ、正義の基底性であれ—のスタンスを、無内容なアトム的な人間観と誤った社会観に基づくものとして、根底から批判し否定する。それは、コミュニタリアンの掲げる「共通善の政治」の立場とはまったく相容れないものであるからだ。

たとえば、サンデルやマッキンタイアは「構成的共同体観」を唱える。個人は必ずなんらかの共同体—コミュニティや国家、民族—に属しており、そこでの価値が個人のアイデンティティを構成するというものだ。マッキンタイアにとっては、「人間の生の統一性は、物語的な探求の統一性」そのものである⁽⁴³⁾。同様にサンデルは、リベラリズムのいう自律的な主体—自己の目的やアイデンティティを自由に選択し追求する主体—を「負荷なき自我（the unencumbered self）」と称して空虚なものとして否定する。サンデルは、個人のアイデンティティは各人が属する共同体の共通善の一部を構成するという「位置ある自我（the situated self）」を強調する⁽⁴⁴⁾。個人のアイデンティティは、リベラリズムのいう空虚で無内容な自律した人格が選択するもの（負荷なき自我）ではなく、歴史的な共同体の成員として発見されるというのだ。コミュニタリアンが確信するには、共同体の価値や「善」は人生の目的や生きる意味として個

人に与えられるものであって、断じて選択されたり変更・修正されたりできるものではない。

井上は、コミュニタリアンの卓越主義（「共通善の政治」）を、自らが信じるリベラリズムの基盤としての「正義の基底性」に真っ向から対立するものとして厳しく批判する。コミュニタリアンの卓越主義（「共通善の政治」）とは、共同体によってあらかじめ与えられ固定されている善や価値の構想にしたがって、諸個人を有徳な人間に陶冶することである。

私が思うには、コミュニタリアンの思想は、共同体内の個人の自由と衝突せざるを得ない。もしコミュニタリアンのいうように、価値は個人に超越するものとして共同体から与えられ、個人には価値の選択の自由がない、つまり、個人の生き方や人生の諸目的が選択も修正もできないものであるならば、それは社会的な流動性—共同体間の人間の動き、たとえば出入りや交流—を否定することにつながる。そうであるならば、他の共同体で生きたいと思う人間や、共同体から与えられたアイデンティティとはまた別の属性的アイデンティティに価値を見いだす人間は、とたんに苦境に陥るのである。このように共同体の価値を自明の「善」で「当為」とみなすコミュニタリアンの主張は、諸個人の多様な要求や生き方をややもすれば抑圧ないしは無視することになりかねない。

(3) 「公共性の哲学」批判——自己中心性から公共性へ

さて、これまで考察したように、井上は、異質なものの同士がコンペティションによって《関係の豊かさ》を築くためには、なによりも政治社会の基盤・土台・枠組みとしての公共性こそが必要であると考ええる。公共性による正義の枠組みのなかで、各人の善き生に向かう自由は保障され、また、善き生の諸構想の対立は調停されるのである。井上が公共性の哲学と自称する

(43) マッキンタイア『美徳なき時代』みすず書房、1993年、268頁

(44) 他にも「状況づけられた自己」や「状況の中の自我」などの訳があるが、本稿では「位置ある自我」という井上の訳出を採る（井上達夫、前掲書、1999年、12頁）

所以である。

もう一度確認しよう。井上のいう共生 (conviviality) は決して「内輪で仲よく共存共栄すること」ではなく、「生の形式を異にする人びとが、自由な活動と参加の機会を相互に承認し、相互の関係を積極的に築き上げてゆけるような社会的結合である。」そして、コンヴィヴィアルな共生社会は、「多様なものが自由かつ平等に共生し、『関係の豊かさ』を享受する」『人間が豊かな社会』であり、コンペティションによって『関係の豊かさ』をもたらす。

私は、井上の共生 (conviviality) 概念に大枠として賛同する。しかし、自由ではなく公共性に優位性を置き、公共性をリベラリズムの核心に据えて、共生と共生社会を論ずる井上の基本的な立ち位置に対して、少なからぬ疑問と憂慮を禁じえない。井上が『関係の豊かさ』を築くために、「自由の優位ではなく正義の基底性を基盤とし、他者の視点を配慮する公共性の規律を自由に課す」というのは、合点が行かないのである。ここにあるのは、初めに「正義」があり、「他者への配慮」が先にあるという発想である。正義や公共性といった基本概念を前提とし、そこから自由を規制—「自由を自己中心的な権力欲求から解放⁽⁴⁵⁾」—するという井上のアイデアは逆立ちした思想ではないだろうか。

この点に関して私の考えを言うならば、人間の本性、したがって自由という「人間的欲望」から出発して、諸個人の欲望間の「対立」を克服するための現実的条件と原理を見いだすべきである。

人間的欲望から出発して自らの哲学を構築した最初の哲学者は、ホッブズである。「欲求のなくなった人間は、感覚と想像力が停止した人間と同じく、もはや生きることができないので

ある⁽⁴⁶⁾」。ホッブズは、このように人間を「欲望する主体⁽⁴⁷⁾」にとらえ、倫理の基準、したがって善悪の根拠を〈快・不快〉という感性において人間の本性を考察した。「〈快樂〉〔または「快」〕は善の現われもしくは感覚であり、〈厄介さ〉〈不快〉は悪の現われもしくは感覚である⁽⁴⁸⁾」。感性に善悪の倫理の根拠をおくホッブズの思想は、後にカントによって道徳法則たりえないものとして攻撃されるのだが、〈自らの身体と感性を信じよ〉というホッブズの思想は、神や聖書の教えに従って窮屈な生き方を強いられていた時代の人々にとっては、まったく新しい価値観であった。

さらに、ホッブズは自他の間の相互理解の可能性についても言及している。それは「類似」と「思考と情念」の概念である。ホッブズは、人間の思考や情念は互いに他人のものと類似したものともみなした。「人が自分自身の内部を深く見つめるならば、……他のすべての人々の思考や情念を、そこから読みとりまた知ることができる⁽⁴⁹⁾」。

また、ホッブズは、人間の価値は他人による承認によってもたらされることをよく理解していた。「人間の〈値うち〉あるいは〈価値〉は、…他人の必要と判断に依存している⁽⁵⁰⁾」。

つまり、「欲望する主体」としての人間は他人からの承認を求める本性をもつが、自他の相互の承認を「思考と情念」によって成し遂げようとする。このようにホッブズの思想は読み取れる。

ルソーは「権利の平等、およびこれから生ずる正義の概念は、それぞれの人が自分のことを先にするということから、したがってまた人間の本性から出てくる⁽⁵¹⁾」と述べた。

自分自身への配慮 (自己愛と自己中心性)、

(45) 同上書、v 頁

(46) ホッブズ『リヴァイアサン』永井道雄責任編集『ホッブズ』(世界の名著 35)、中央公論社、1979 年、132 頁

(47) 『哲学の歴史—5 デカルト革命』小林道夫責任編集、中央公論社、2007 年、78 頁

(48) ホッブズ、前掲書、1979 年、93 頁

(49) 同上書、54 頁

(50) 同上書、123 頁

(51) ルソー『社会契約論』岩波文庫、1996 年、50 頁

すなわち「私の生への欲望」の対立から権利の平等や正義という、人間同士が生きるための諸々の概念—モラルやルール—が生み出される。ルソーの直観は、「わたしが欲すること」、すなわち人間的欲望の対立が、「みな欲すること」—共通の利害や公共性—へと連なることをよく理解していた。

ヘーゲルもまた、人間の欲望、したがって自由の「対立」から諸々のモラルや観念がもたらされることを深く了解していた。ヘーゲルは、「対立」の根拠をたどれば、そこには必ず「対立」が和解に向かうための条件と可能性を発見できると考える。ヘーゲルは、それを自由の相互承認の原理で描き出した。ヘーゲルの示した自由の相互承認の原理は、自己中心的な人間が、他者との関係をとおして「共に生きようとする欲望」を互いに確認し、必ず「公共性」や「公共的なもの」につながる道筋を示している。

ハンナ・アレントは、「多数性」のなかに「共に生きる」ことの本質を見いだした。「多数性」とは、人間の公的領域に関わる「活動(action)」の条件である。「活動」は人と人との間で行われる政治生活にほかならない。かつてローマ人たちにとって、「生きる」ことは「人びとの間にある(inter hominens esse)」ことであつた。反対に「死ぬ」ことは「人びとの間にあることを止める」ことを意味した。つまり、人間の「活動」の条件である多数性とは、人びとが「共に生きる」ことである。ところで、「間にある(inter-esse)」は、多数の人びとの「共通の関心事(interest)」の語源であるという。すなわち、「共に生きる」ためには、つねに「共通の関心事」がテーマとされなければならない。アレントによれば、人びとの「共通の関心事」は「公的(public)」なものである。そして何よりも、「公的」とは「世界そのもの」である。アレントは「公的」な「世界」を「テーブル」になぞらえて次のように語る。

「世界とは、私たちすべての者に、共通するものであり、私たちが私的に所有している場所とは異なるからである。…世界の中に共生するというのは、本質的には、ちょうど、テーブルがその周りに坐っている人びとの真ん中(ビトウィーン)に位置しているように、事物の世界がそれを共有している人びとの真ん中(ビトウィーン)にあるということの意味する。つまり、世界は、すべての介在者(イン・ビトウィーン)と同じように、人びとを結びつけると同時に人びとを分離させている(傍点は筆者)⁽⁵²⁾」

竹田青嗣はこれを「公共のテーブル」と名付けて、ここには人間的自由の本質が語られていると評価し、次のように指摘している。「欲望と価値が多様かつ多数性をもつこと、その多様な欲望と価値をもった人々が、互いに許容しあい調停しあおうとする中で、はじめて人間は、共同体的な生の原理とは異なった生の本質を、すなわち〈自由〉という人間の本質を見いだす⁽⁵³⁾」。アレントがいう「公共性」つまり「公的」な生とは、「多数性(共に生きること)」、「共通の関心事」、「公開性(開かれた世界)」の中で、多様な欲望と価値をもった人々が自由に互いを相互承認しあい、《関係の豊かさ》を享受するのである。

ところで、井上も、善き生の諸構想の相互承認について言及している(傍点は筆者)。善き生の諸構想の対立が価値観の対立であるならば、「それぞれの構想を追求する自由の相互承認」の成立とは、すなわち、「共通の政治社会の枠組みの成立」であり、したがって「政治社会の公共性問題として再定式化できる⁽⁵⁴⁾」。つまり、井上の関心の中心は、コンペティションによって築かれる《関係の豊かさ》—それぞれの善の構想を追求する自由の相互承認—それ自体にあるのではなく、それを可能にする政治社会の枠

(52) ハンナ・アレント『人間の条件』志水速雄訳、ちくま学芸文庫、1994年、78-79頁

(53) 竹田青嗣『人間の未来』ちくま新書、2009年、249頁

(54) 井上達夫、前掲書、1999年、100頁

組みとしての公共性にある。リベラリズムは、「善き生の探求を可能にする条件を人々に公平に保証するのである⁽⁵⁵⁾」。ここでいう「条件」とは、すなわち、人々の善き生の探求を可能にする枠組みとしての「正義の基底性」である。

善き生の探求であれ、善き生の諸構想の相互承認であれ、井上の関心は常に「枠組み」や「構造化」にある。つまり、正義を土台（基盤、基底）に公共性を屋台骨にした「家」—「ツーバーフォー（2×4）」の木造建築になぞらえて、「正義×公共性」の家と呼べるだろう—が既にできあがっていて、そのなかで、異質なものの同士の宴（コンヴィヴィアリティ）がくり広げられる。ただし、コンヴィヴィアルな宴に参加できるのは、「自律の気構え」と「異質なものと積極的に関係を取り結びうる寛容の度量」をもつ陶冶された自律的人間である。井上は、こうしたコンヴィヴィアルな宴（コンヴィヴィアリティ）を、招待を特定の個人に限定しないオープン・ハウス・パーティーであり、誰に対しても「開かれた空間」だという。

しかし、私には、井上のいうコンヴィヴィアルな宴（コンヴィヴィアリティ）は、陶冶された人格者たち—したがって限られたものたち—だけが、正義と公共性の敷居で高く囲まれた建物—「正義×公共性」の家—のなかでくり広げる宴のように見える。その姿はギリシャのポリスの市民に似ているように、私には思える。ギリシャのポリスでは、「労働」から解放された—奴隷たちの労働によって支えられた—自由な市民が、日々、言論活動を楽しんだ。

私見では、コンヴィヴィアリティを本来の、誰に対しても「開かれた空間」としてのオープン・ハウス・パーティーにするには、できあがった規範としての正義や公共性を始点にすべきではなく、自由（人間的欲望）を出発点にしなければならない。ヘーゲルは、人間は自由に生まれなかったが、限りなく自由を求める存在と考える。同様に、「自律の気構え」や「寛容の

度量」は、本来的に人間に備わっているのではない。そうではなく、欲望のままの自己中心的な人間同士が、衝突や対立をくり返す中で「自律の気構え」や「寛容の度量」を体得し育てるものである。

この点に関して、たとえば、デレック・ヒーターは「よき市民とは、……何よりも個人的な富、享楽、安逸よりも、公共の利益をより上位に位置づけていなければならない⁽⁵⁶⁾」という。なぜ、人々が「よき市民」をめざすのに、「個人的な富、享楽、安逸」という欲望より、「公共の利益」を優先しなければならないのだろうか。

井上の「正義の基底性」であれ、デレック・ヒーターの「よき市民」であれ、そこに見え隠れするのは、カントの道徳論である。真の道徳的価値をもつ行為は、ただ義務にもとづくものであって、いささかも傾向性や感性にもとづくものではない。こうした観点からは、〈共生〉の課題は人びとに対する要請や義務・コミットメントになりかねない。この点を、つぎの「会話の作法」で検討しよう。

5. コンヴィヴィアリティの原理的基礎—「会話の作法」の検討

コンヴィヴィアルな共生社会では、「所属も背景も利害関心も異にする多様な人々が出逢いを求めて集」い、「自分たちの共通の関心事と関係の歴史」を語り合う。そこで求められるのは、「各人が互いに相手を、自分とは異なる独自の観点をもった自律的人格として尊重し配慮しあう作法」である⁽⁵⁷⁾。ここでいう作法とは、ほかならぬ「会話の作法（decorum of conversation）」であり、それこそが井上のイメージする共生社会の中心原理としておかれる。

「会話の作法」は、共生（conviviality）を支える基本原理であり重要な概念である。井上の主張する「会話の作法」は、井上自身が言明す

(55) 同上書、107 頁

(56) デレック・ヒーター、田中俊郎・関根政美訳『市民権とは何か』岩波書店、2002 年、87 頁

(57) 井上達夫、前掲書、1992 年、25-26 頁

るようにマイケル・オークショットの「社交体 (societas)」に由来する。井上によれば「社交体」とは、「いかなる目的を(何を)追求すべきではなく、それをいかなる仕方(いか)に追求すべきかに関わる〈品行の規範 (norms of civil conduct)〉を共有することによって結ばれた〈形式的連合 (formal union)〉である⁽⁵⁸⁾」。

(1) 社交体の概念

井上は、オークショットの「社交体」をモデルに構想した共生社会を「リベラリズムの積極的社会像」と称し、そこで人々を結合させ「共生 (conviviality)」を可能にする共通の作法を「会話の作法 decorum of conversation」(あるいは「会話としての正義」と呼ぶ。井上は、『共生の作法』のまえがきにおいて、自らの「会話としての正義」の構想を「リベラリズムの積極的社会像をマイケル・オークショットの社交体のモデルに依拠して構想する」と明言している。

社交体においては「法則支配 (nomocracy)」が貫徹されるという。つまり、そこでは所与の目的実現のために人々の行動が規制されるのではなく、一定のルール(法則)の下で人々は自由に自己の目的実現のために行動できる。社交体の可能性、言い換えれば「形式的ルールの共有による人間の結合の可能性(傍点は筆者)」にこそ、「求められるべきリベラリズムの社会像の真髄がある⁽⁵⁹⁾」と高く評価して、つぎのように語っている。

「社交体の観念によって示唆されているのはむしろ、道徳的人格から成るカントの法則支配的(ノモクラティック)な〈目的の王国〉—彼は〈目的なき王国〉と言うべきであった—が決して彼岸への憧憬ではなく、人間の現実的な生の形式に、ある特徴的な人間的営為

の実践に、足場をもち得るということである⁽⁶⁰⁾」

社交体において貫徹される「法則支配 (nomocracy)」とは、カントの法則支配である。しかもややもすれば抽象的で非現実的と批判されるカントの道徳的自由論を、現実社会に適用可能なものに編み返したものとして「社交体の観念」があると井上は評価する。

これに関して、カントは「他者を手段としてだけではなく、目的として扱え」と言った⁽⁶¹⁾。カントは真の道徳法則は唯一つしかないと考える。自己の行為の格率が合致するのは、法則一般のもつ普遍性しかなく、それは定言的命法の形を取る。定言命法は義務であり、理性の要請でもある。格率(自己の法則)と普遍性(善)との一致をはかるべきであり、誰もがそうできるはずだ。したがって、「他者を手段としてだけではなく、目的として扱え」は道徳法則であり、道徳上の命令である。「他者を目的として扱え」、つまり「他者の人格の尊重」は、個人の内面世界に関わる義務・命令である。いつでも、どこでもそのように行わなければならない。真の道徳的価値をもつ行為とは、ただ義務(道徳法則に対する尊敬)にもとづくものであり、そこにいささかも虚栄心や利己心という動機や傾向(感性)あるいは幸福の概念が入り込むべきではないのだ。

先に井上が、リベラリズムにもとづく共生 (conviviality) にふさわしい統合の様式は、文化的統合や同質社会的統合でもなく「原理による統合」であると言ったことを思い起こしてほしい。原理とは、公共性や人権概念などの「普遍主義的な政治的道徳上の価値原理」であり、「原理による統合」言い換えれば「法則による支配」である。それは具体的には「会話の作法」による統合であり支配である。

「会話の作法」は、「根源的な人間的共生の作

(58) 井上達夫、前掲書、1987年、241頁

(59) 同上書、246頁

(60) 井上達夫、同上書、1987年、245-246頁

(61) カント「人倫の形而上学」野田又夫責任編集『カント』(世界の名著39)中央公論社、1979年、274頁

法である⁽⁶²⁾。「会話の作法」の根幹をなすのは、相互性（公平性）の原理と尊敬と配慮の原理である。「会話の作法」にもとづいて、各人は互いに人格として尊重し合う。これを、井上は義務論的リベラリズムと呼ぶ。義務論的リベラリズムは「異質な人格が互いに単なる手段としてではなく目的それ自体として扱いながら共に結合する義務論的な法則支配⁽⁶³⁾」である。ここに見られる井上のスタンスは、はっきりと義務論的な共生論といえる。

こうした考えに対して私が憂慮するのは、ややもすれば「共生の課題」を人びとに対する要請や義務・コミットメントとして個人に押しつけることになりかねないことだ。それは畢竟、個人の自由を抑圧することになりはしないか。実際、井上は「他者の視点を配慮する公共性の規律を自由に課すことによって、自由を自己中心的な権力欲求から解放（傍点は筆者）⁽⁶⁴⁾」すると言っている。

私自身の立ち位置を述べるならば、本稿の「はじめに」において述べた自発的な共生論の立場に立つ。自発的な共生論に関して、もう一度確認しておこう。ここでは、人間尊重—人格を目的それ自体として扱え—を義務づけたり、はじめに「他者の視点を配慮」せよとも言ったりもしない。求められるのは、人間から超越したカント的な義務論的法則支配ではなく、人間同士の関係である。自己への配慮、したがって「私の欲望」から出発して、共感や合意あるいは相互承認によってもたらされる「共通了解」によって〈共生〉の観念が基礎づけられる。〈共生〉の課題は、〈外から〉の要請や義務ではなく、自分の生活や人生に関係する「生きた問題」として、〈内なる〉根拠をもった自発的な行為として選択される。〈共生〉の問題を、自分の内側にある感性や理性を拠りどころにして考え行動しなければならない。言い換えれば、自己犠牲的精神の発揮ではなく、自己中心性が

ら出発する。自己中心性は、自分の「内なる」感性や欲望、つまり「自分らしさ」や「自分性」に拘ることである。

ところで、井上も私も「ルール of 共有」による共生社会を構想するが、ルールの持つイメージについて、両者の間には大きな違いがある。井上は、社交体としての共生社会の可能性を「形式的ルールの共有による人間の結合の可能性（傍点は筆者）」に見いだそうとする。ここで言う「形式的ルール」とは、とりもなおさず「原理による統合」「（カント的）法則的支配」であることは既に明らかにしたとおりである。それに対して、私の観点は、人々の共通了解にもとづく「ルール」の共有による人間の結合の可能性である。

井上のコンヴィヴィアリティが、共通了解によるルールの共有による人間の結合を否定し、あくまで「原理による統合（形式的ルールの共有による人間の結合）」をめざすのは、次の「会話の作法」のなかに明瞭に表れている。

(2) 「会話の作法」

井上によれば、「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⁽⁶⁵⁾」という。「会話」の持つ可能性について、井上の説明を聞いてみよう。会話が異質な諸個人の結合を可能にするのは、コミュニケーションや言語ゲームと違って、「一つの目的に人間行動を収斂させるという〈暴力性〉」が会話にはないからである。井上はつぎのように述べている。

「コミュニケーション的共同体や、言語ゲーム—その最も単純な、しかし完成した形態は親方が〈石！〉と言えは徒弟が石を運んでくるゲームである—という名の儀式共同体は、共通了解の達成やゲームの遂行など一定の共通目的によって統合されている。…（中略）

(62) 井上達夫、前掲書、1987年、258頁

(63) 同上書、vi頁

(64) 井上達夫、前掲書、1992年、59頁

(65) 井上達夫、前掲書、1987年、254頁

…それらは文字通り共同体であって、成員の高度の同質性を前提しており、身内と余所者を分かち論理によって貫徹されている（傍点は筆者）⁽⁶⁶⁾」

コミュニケーションや言語ゲームがはたして「文字通り共同体」であるのか、また、それらが「暴力性」を免れ得ないものであるのか、という問題はすぐれて哲学・原理上の問題であって興味をそそられるが、限られた紙数の関係上、本稿では深く立ち入らない。この問題の考察は、またの機会に譲りたいと思う。問題は、共通了解は人々を同質の「一定の共通目的に統合」すると決めつけ、共通了解が人々の統合の契機にはなりえないと否定的であることだ。

井上によれば、「会話としての正義」の発想は、ただひたすらに「話し続けよう」であって「人間的共生の形式そのものを擁護」という。「正義の基底性」が公共性による正義の「枠組み」を構想するように、「会話としての正義」もまた、「共生の形式」それ自体を擁護するというのがだ。

共生社会の「形式」を第一義的に重視するという井上の「戦略」は、ひとつのあり得る構想であるには違いないが、だからといって、なぜ共通了解による統合を「共同体」として否定するのか。それは行き過ぎた批判であり、独断に陥っていると言わざるを得ない。

これに関して、私の考えを述べたい。要点を言えば、差異ある市民による共通了解にもとづく「開かれた共生社会」である。「開かれた共生社会」とは、異質で多様な価値観をもつ人びとが、複数の価値や目標をめがけて、対立や衝突をしながら自由な競争をくり広げる社会である。「開かれた共生社会」においては、多様な文化的属性や「差異」ある人々が対等な資格の市民として、一般的ルールの共有によって、多様な目標と価値観の違いを調整し、対立を緩和・解消する条件を探り出す。

とくに強調したいことは、人々の「価値対

立」を克服する原理は、ひとえに諸価値に対して人びとの共通了解と社会的公共性を正当に對置できるかどうかという点である。異なる価値観や文化的アイデンティティをもつ諸個人が、「価値対立」を乗り越え共に生きていくためには、まず互いの「差異」を尊重し自由を相互承認することによって共通了解を進めつつ、みなにとって「共通の利益」や「共通の事柄」—公共的な事柄—に対してつねに関心を持ち議論しあう関係が決定的に重要である。

井上は「社交体」としての共生社会を「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（いかに）追求すべきかに関わる〈品行の規範〉」によって結ばれた社会とした。したがって、ここでは人生の「目的を（何を）」は捨象され、問われない。いわば、「好意的に無視」されるのである。求められるのは「正義の基盤」の下で、互いに人格ある存在として尊敬し配慮しあうことである。

私のイメージする「開かれた共生社会」では、諸個人がそれぞれの目的（何を what）—さまざまなアイデンティティや善き生—を追い求めながら、「差異性」を相互に了解しあう。それは、人間としての「存在の承認」であり、同時に諸個人の「差異の承認」である。と同時に、ここでは、人々は市民として公的なもの—みなにとって「共通の利益」や「共通の事柄」—に関心を持ち、考え、判断し、責任を持って行動する。

6. 終わりに

井上のコンヴィヴィアリティとしての共生社会論は、私が「共生」の問題に格闘し共生社会を構想するうえで、豊富な示唆や新しい観点を与えてくれた。初めて『共生への冒険』を手にしたときの深い共感を、今でも覚えている。しかし、長い年月を経て、私なりに、以前には見えていなかった問題点が、少しずつ垣間見えてくるような気がしてきた。それは主に「原理」

(66) 同上書、252-253 頁

に関わる問題である。

これまでみたように、会話の作法にもとづく原理的統合をめざす井上のコンヴィヴィアルな共生社会論は、カント哲学（法則による支配）、オークショットの政治哲学（社交体の概念）、ロールズの正義論（正義の善に対する優位）に お っ て い る。

それに対して、私の考える「開かれた共生社会」の原理的基礎は、ホッブズ、ルソー、ヘーゲル、そしてアレントの哲学に貫かれた「人間的欲望」したがって自由の相互承認と公共性の観念にある。

私は、井上と同じように、リベラリズムに立脚して共生の問題と共生社会の構想に取り組んできた。しかし、私の依って立つリベラル共生論と井上のそれとは、いくつかの面において、とりわけ共生社会に向かうアプローチや原理上の相違を感じざるをえない。その「違い」がいつしか私の胸中にわだかまっていた。私は、私のなかの「もやもや」をいつか取り除き、言葉にしなくてはならないと思っていた。本稿で、私は自分の中にある「もやもや感」に向き合い、その核に迫ろうと思った。それは、とりもなおさず、井上のコンヴィヴィアルな共生社会論を批判することである。私の井上に対する批判の要点は次の通りだ。

第一に、正義や公共性といった基本概念を前提し、そこから自由を規制—「自由を自己中心的な権力欲求から解放」—するという井上の共生の思想は逆立ちしているように思える。コンヴィヴィアリティを本来の、誰に対しても「開かれた空間」にするには、できあがった規範としての正義や公共性を始点にすべきではなく、自由（人間的欲望）を出発点にしなければならない。

第二に、井上のコンヴィヴィアリティは、「自律の気構え」や「寛容の度量」が備わった陶冶された人格者たち—したがって限られたものたち—だけが、正義と公共性の敷居で高く囲まれた建物のなかでくり広げる宴のように見える。それは、あたかもギリシャのポリスで「労働」から解放された—奴隷たちの労働によって支えられた—自由な市民が言論活動を楽しむ姿

に似ている。私が思うには、「自律の気構え」や「寛容の度量」は、欲望のままの自己中心的な人間同士が衝突や対立をくり返す中で体得し育まれるものである。

第三に、「ルール」と共通了解との関係の問題である。井上は一方で、「共通了解」を一定の共通の目的による統合であり「高度の同質性を前提」した共同体と断じて否定する。他方で社交体としての共生社会の可能性を「形式的ルールの共有による人間の結合」に見いだそうとする。それは、「原理による統合」「（カント的）法則的支配」である。井上のいう「ルール」は、規範的な意味での形式的ルールに重きをおいている。

それに対して、私の考える「ルール」は、法や道徳法則のような規範的なものだけではなく、人間同士が織りなす関係性による「同意」や「合意」、つまり共通了解の関係性にある。私の描く共生社会は、人びとが互いの差異を認め合いながら、相互の共通了解にもとづく「ルール」の共有によって人びとが結びつくのである。求められるのは単なる「形式的なルール」ではなく、「ルール関係」、すなわち、人間的欲望（自由）の相互の承認関係である。

同じくリベラリズムの諸価値に立って共生社会論に向き合う人間同士として、批判を通して、リベラリズムとそれに基づく共生社会論を鍛え直したいと思う。それが私の切なる願いである。