# 公共性と共同性のあいだ

## ――公共性の社会学の可能性――

土　場　　学

### 1．はじめに――公共性・市民社会・社会学

現在日本では「公共性」をめぐる議論が喧しい。山口（2003）によれば、公共性を論題に掲げる人文・社会科学関係の論文は1990年代中葉以降、とりわけ世紀の変わり目に急増した（山口2003：1）。また、社会学においても日本社会学会の機関誌『社会学評論』において2000年の200号記念特集として『21世紀への社会学的想像力：新しい共同性と公共性』という特集が組まれた。こうした活発な議論の背景には、すでに再三指摘されているように、「公＝官（国家）／私＝民（市場）」という従来の二元図式が崩壊し、日本社会における公共性の在処が見定まらない、という問題意識がある。したがって議論の焦点は、これからの社会において公共性をどこに位置づけ直すべきか、という公共性の再定位にある。

もともと、官（国家）は「公益」の実現に専心し民（市場）は「私益」の追求に専念する、という官民分業体制は、家族と地域共同体を礎石とした日本社会の共同性を基礎として成立しえていたといってよいだろう。しかしながら、核家族化や都市化、およびそれに伴う価値観やライフスタイルの多様化といった戦後日本社会の趨勢は、こうした基礎を確実に掘り崩していった。とはいえ、高度経済成長に支えられた再配分政策が「一億層中流」の形で日本社会の共同性を演出しえているかぎりでは、この官民分業体制はその妥当性が不問に付されたまま漠然と正当性を確保することができた。しかし、高度経済成長が終焉し少子・高齢化の進行によって国家財政が逼迫してくると、もはやそうした共同性を演出し続ける余力はなくなり、すでに過去のものとして忘れられかけていた社会的な不平等や格差がにわかに再び現実味を帯びつつあるなか、もはやこの体制の曖昧な正当化を許容するような社会的基盤はどこにも見あたらなくなっていた。さらに、舞台裏での官民の癒着と談合による政治家と官僚の汚職が次々と明るみにだされるにおよんで、「官（国家）は公益を実現する」というお題目がおよそ信用されなくなり、それが実現すると称する「公益」の中味が厳しく問われることになった。そうしたなか、「小さな政府」の掛け声のもと、それまで当然のごとく官（国家）が担ってきた施策や事業の民営化がポスト・バブル期の日本社会の基本的なトレンドである[1)]。

公共性ということが問題になっている社会的背景をこのように鳥瞰してみるならば、公共性をめぐる昨今の議論がいわば国家と市場のあいだの綱引きとして押さえられることは十分理解できるであろう。すなわち、これまで公共性の名のもとにもっぱら国家が遂行してきた諸々の政策・施策・事業は、もはや市場に委ねるべきなのか、それともやはり国家に委ねるべきか、という綱引きである。この綱引きは昨今の議論の文脈では市場〈主義〉か国家〈主義〉かという政治性を帯びたものとなっているが、ここでその政治的スタンスを社会科学の管轄領域に対応させて「経済学的ポジション」および「政治学的ポジション」とそれぞれ

呼ぶことにしよう。（もちろんここではステレオタイプを承知のうえでそう呼ぶのであり、政治学と経済学の主たる関心事（対象）がそれぞれ国家と市場であるからといってその存在を擁護しなければならない規範的根拠はない。）

それでは、経済学や政治学と同じように社会科学の一領域と目されている社会学のポジションはどういうところにあるのであろうか。これにかんしては、もし政治学が国家のもとに立ち、経済学が市場のもとに立つならば、社会学は「市民社会」のもとに立って公共性を再構築すべきである、という議論が近年盛んになされているようである。こうした議論の前提には一般に国家と市場のあいだに市民社会をおく「国家／市場／市民社会」の三層モデルがあるが、これはユルゲン・ハーバーマスおよびジーン・コーエンとアンドリュー・アラートによって体系的に定式化され（Habermas 1990，Cohen and Arato 1992）、現代市民社会論の基本的視点を形成しているといってよいだろう（吉田 2005）[2]。そしてこのモデルでは、国家と市場のあいだに位置している多様な中間集団（アソシエーション、ネットワーク）が市民社会を構成するものとみなされている。すなわち、「『市民社会』という言葉は、非強制的な人間のアソシエーション空間の命名」であり、その空間は「様々な組合、教会、政党、そして運動、生活協同組合、近隣、学派、さらにあれこれを促進させ、また防止する諸々のアソシエーション」により構成されている（Walzer 1995＝2001：10）。そして、「いまや市民社会こそが、コミュニティを再興し、有能な市民を訓練し、尊敬と協同の習慣を打ち立て、私的利害に対する道徳的選択肢を提供し、肥大化した官僚制を統制し、公的領域を生き返らせる」ものとみなされている（Ehrenberg 1999＝2001：316）。ちなみに、こうした視点に立ちながら現代社会の「新しい公共性」を捉えようとする日本の社会学者も多い（長谷川 2000，安立 2002，佐藤 2003，山口 2003）。

こうしてみると、公共性をめぐる昨今の言説政治を三国志ふうにカリカチュアライズしてみるならば、官（国家）が公共性の名のもとに覇権を握っていた時代が終わり、いまや国家を陣地とする政治学、市場を陣地とする経済学、それに市民社会を陣地とする新興の社会学が加わって公共性という錦の御旗の争奪戦を演じている情勢といえようか。この覇権争いの帰趨はまだ見定まらないが、いずれにしても議論の活況の背景にはこうした情勢があるといえるだろう。とはいえ、政治学や経済学はともかく、社会学はなぜ「市民社会」なのだろうか。

本論では、この問いを手がかりとして、「公共性の社会学」の可能性について考えてみたい。

## 2．公共性と共同性

### 2.1.「新しい」公共性

上述した問題を考えていくために、まず公共性の概念の意味内容を確認しておこう。

公共性概念の意味内容については、すでにある程度十分に整理されている（斎藤 2000，山口 2003，安彦 2004，山脇 2004）。そのなかで斎藤による次の整理は簡潔にポイントを押さえているといえる。すなわち斎藤は、公共性概念の主要な意味として、①国家に関係する公的な（official）ものという意味、②特定の誰かにではなく、すべての人びとに関係する共通の（common）ものという意味、③誰に対しても開かれている（open）という意味、の三つをあげている。ただしここで注意すべきことは、しばしば指摘されることであるが、日本の伝統的な「公（おおやけ）／私（わたくし）」の区別には、「上／下」、「表／内」、「全体／部分」という意味が含意されており、したがって日本語の「公」には英語の“public”にはあるような「人びと」、すなわち一般の「公衆」、「大衆」、「民衆」のような意味あいは含まれておらず、むしろそれを支配する権威のような意味あいが強い、ということである（渡辺 2002）。それゆえ、日本ではこれまで公共性という言葉は、「政府の

政策を強引に正当化する錦の御旗であり、そうした政策への異議や不満を封じ込める水戸黄門の印籠であった」（土場 2001：40）。つまり、日本では伝統的に「公」というと“official”の意味が圧倒的に強く、“common”あるいは“open”という意味はほとんどなかった。それゆえ、現在の「新しい公共性」を論じるさいには、「公」と「公共（性）」を区別したうえで、「『公共（性）』の観念を、まずその二つの構成要素、つまり『公』と『共』に分解して点検し、その上で両者を再結合させる」（山口 2003：13）ことが重要である、という山口の主張はこうした日本的文脈のもとでは重要である。

ところで、山口のいう「公」と「共」の再結合はいかなる「公共性」を新たに創発させるのであろうか。それについて山口は、「『公』が『共』を圧倒し、吸収しかねない『公共（性）』概念」（すなわち「公＞共性」）から「『公』が良くも悪くも確固たる『共』の上に構築される『公共（性）』概念」（すなわち「公＜共性」）への転換を提唱する。そしてそのさい、そこで基盤となる「共」として、金子（2001）の「社会的共同性」の概念を引きあいにだし、コミュニタリアニズム（あるいはナショナリズム）が考えるような「共同性」ではなくリベラリズムと両立しうる「共同性」を措定する（山口 2003：15-16）。つまり、こうした山口の主張を先の斎藤の概念整理に基づいて要約すれば、公共性の概念の中核的意味として“common”を位置づけたうえで、それと“official”という意味と重なる部分から“open”という意味と重なる部分へとその解釈をシフトさせようという主張だと理解することができるだろう。

こうした山口の議論では、（必ずしもそれと明示されているわけではないが）一方で「古い公共性」（「国家」的公共性）に対する「新しい公共性」（「市民社会」的公共性）が「共同性」との接合によって概念化され、他方で「古い共同性」（「ムラ社会」的共同性）に対する「新しい共同性」（「市民社会」的共同性）が「公共性」との接合によって概念化されている、といえる。したがって、（さきに述べたような諸々のアソシエーションからなる）「市民社会」が「新しい公共性・共同性」、いわば「公共的共同性」または「共同的公共性」の領域として位置づけられているのは分かるが、それでは（古いか新しいかはともかく）「公共性」と「共同性」という概念のそれぞれに固有の意味内容は何なのかということが判然としない。とはいえ、そうした概念化の基底にある問題意識はそれなりに理解できるので、本論ではそれを踏まえながら公共性の概念の意味内容を共同性との対比においてより厳密に明らかにしていきたい。

### 2.2. 善と正義

まず、公共性も共同性も一般に政策や制度の妥当性の評価という文脈で問題にされている、ということを確認しておきたい。したがって、ここではさしあたり、公共性と共同性をともに政策や制度、あるいはより一般的に（多様な主体によって遂行される）「社会的実践」の妥当性を捉える概念として押さえておく。ただしここでいう妥当性とは、経験的（事実的）妥当性ではなく規範的（価値的）妥当性のことである。ところで、この規範的（価値的）妥当性の基準には、「正しい（right）」（／「正しくない（wrong）」）という基準と「善い（good）」（／「悪い（bad）」）という基準とがありうる[3)]。そして、公共性と共同性を区別するための重要な鍵は、この「正しい」と「善い」の区別にある。このことを、この問題に関するリベラリズムの議論を手がかりに考えていこう。

リベラリズムの政治哲学の基本命題の一つに、「善に対する正義の優位」というものがある。この命題はもともとはカントの道徳哲学において基礎づけられたものだが、ジョン・ロールズの『正義論』によってリベラリズムの政治哲学の基礎として再定位されたことによって、今日ではリベラリズムとそれ以外（たとえばコミュニタリアニズ

ム）を分かつ重要なメルクマールとみなされている。さてここで、この「善に対する正義の優位」という命題の意味するところを簡単にまとめると以下のようになる[4]。

人びとは、自らの生を意味あるものとする価値、すなわち善き生の構想のもとで生を営む。そのさい、その善き生の構想とは、たんに主観的な充足要求をもつのではなく、間主観的な妥当要求をもつ規範的価値である。ここで、ある善き生の構想を妥当なものとして承認する人びとからなる社会を一つの「共同体」と呼ぶことにすると、その善き生の構想はその共同体の「共同的価値」と呼ぶことができる。そして政治社会（国家のように公的権力を行使する領域社会）の正当性をそうした共同的価値に根拠づけようとする考え方を、「コミュニタリアニズム（共同体主義）」と呼ぶ[5]。ところで、こうした考え方は、社会における善き生の構想が一様であれば問題はないかもしれない。しかし問題は、社会における善き生の構想が多様であり、かつ互いに対立しているばあいである。そして政治社会の正当性は、むしろこうした対立を解決するところに由来するといえる。ただしここでいう対立とは、価値（善き生の構想）の対立であって、利害の対立ではない。もし政治秩序が利害の対立を「交渉の最適解」のような観念のもとで安定的に解決しえるとすれば、それはじつはそれを最善なものとして承認せしめるある価値を社会の人びとが共有しているからにほかならない。しかしながらここで問題となっているのは、まさにそのような価値のレベルでの対立のことである。したがって、このような価値の対立を解決するためには、そうした価値（善）とは別の次元のある特殊な規範的価値を想定しなければならない。それが「正義」という規範的価値である。そのさいこの正義は、すべての善に対して独立的であり、優先的であり、制約的である。つまりすべての善は、この正義の裁定に必ず服さなければならない。このことは、すべての共同体（共同的価値）は、この正義に従わなければならない、ということを意味している。ここで、ありうる善き生の構想は無限であるとするならば、ありうる共同体も無限であることになり、したがってこの正義はおよそ無限にありうるすべての社会に普遍的に妥当する。

正義とは、このような意味で「公共的価値」である。ここでさしあたり、公共性という概念も共同性という概念もともに、“common”という意味、すなわち「すべての人に関わる」という意味をもつという点では共通している、と考えてよいだろう。ただし、共同性が意味するところの「すべての人」とは「ある社会（共同体）のすべての人」、すなわちある善き生の構想を共有するという意味で経験的に限界づけられた「すべての人」である。しかしながら、公共性が意味するところの「すべての人」とはそのような限界をもたない。つまり、公共性という概念が指し示す人びとは、経験的、あるいは時空間的な制約をもたない。公共性という概念のもう一つの意味である“open”とは、そのような無制約性として理解されるべきだろう。そして、公共性と共同性の決定的な違いは、まさにこのような意味で“open”であるか否かというところにある。そして、「リベラリズム（自由主義）」は、コミュニタリアニズムのように政治社会の正当性を共同的価値（善）に根拠づけようとするのではなく、こうした意味での公共的価値（正義）に根拠づけようとする[6]。公共性という概念における“official”、“common”、“open”とは、リベラリズムにおいてこのように統合されているのである。

### 2.3. 人格完成価値と人格構成価値

以上がリベラリズムの政治哲学における「善に対する正義の優位」、すなわち「共同性（共同的価値）に対する公共性（公共的価値）の優位」という命題の意味するところだが、しかしこれだけでは正義という公共的価値がいかなる内容をもつものなのか分からないし、それゆえ善という共同的価値に対していかなる意味でそれが優位なのか分からない。この疑問に対しては、井上がロール

ズの正義論を敷衍して「人格完成価値」と「人格構成価値」の概念的区別で答えようとしている（井上 1999：106-7）。

すなわち、それぞれの人びとは善き生の実現に志向している一人の人格である。つまり、善き生の構想とは、それぞれの人びとを一人の人格として完成するための価値、すなわち人格完成価値である。そしてそれは、それぞれの人格にとっての目的的価値であり、いわば人生の終点に位置づけられるべき価値である。ただしこのとき、それぞれの人びとが善き生の実現に志向する人格であるためには、それぞれの善き生の構想が何であるかにかかわらず、そもそも善き生の構想なるものをもちうるための前提条件が整っていなければならない。ロールズが「社会的基本財（social primary goods）」と呼ぶ生命、安全、自由、権利、尊厳などの価値は、そうした前提条件を整えるための価値である。つまりそれらの価値は、それぞれの人びとを一人の人格として構成するための価値、すなわち人格構成的価値である。そしてそれは、それぞれの人格にとっての手段的価値であり、いわば人生の始点に位置づけられるべき価値である。

このように、人格構成価値はすべての人格完成価値の前提条件である。そして正義とは、この人格構成価値を人格完成価値とは独立にすべての人びとに保証するための規範的価値であり、まさにそのような意味において善に対して優位である。ただしここで、善（人格完成価値）に対する正義の独立性は、善に対する平等性や中立性を意味しないことに注意する必要がある。すなわち、当然のことながらそもそも正義という規範的価値を承認しない善き生の構想とは相容れないし、またすべての善き生の構想に対してその成立を保証したり、あるいは促進したりすることは不可能であるし、またそうすべきでもない。したがってまた、正義は善の構想の多様性をそれ自体としては必ずしも保証するものではない。ただし井上は、正義を公共的価値とするリベラルな政治社会のもとでは、善き生の構想の多様性はいわばその“structure”としてではなく“texture”として成立するだろう、と述べている。さらにまた、善き生の構想の最小限の多様性は正義が保証すべき人格構成価値に含まれる、とも述べている（井上 1990：108-110）。じつはここにはかなり大きな問題が隠されているが、それについては後で改めて議論することにする。

さて以上のように、リベラリズムの政治哲学における「善に対する正義の優位」という命題を導きの糸として、公共性と共同性の意味内容を考察してきた。先に述べた「新しい公共性」というスローガンは、およそこのようなリベラリズムの政治理念に基づいているといってよいだろう。しかしながら、この「善に対する正義の優位」という命題をめぐっては、広く知られているようにリベラリズム対コミュニタリアニズムという構図のもとで膨大な論争が繰り広げられてきた[7]。そして、「新しい公共性」をめぐる昨今の論争もそうしたより根本的な政治哲学上の論争の一環とみなすことができる。いうまでもなく、公共性と共同性の意味内容を見極めるためにはそうした政治哲学の議論を的確に把捉する必要があるが、しかし本論ではそこに深く立ち入ることはしない。というのも、本論の問題関心の矛先は、そうした規範的政治理論（政治哲学）の内輪の論争とはべつの次元に向いているからである。

## 3．政治社会と市民社会

### 3.1．生の構想と社会の構想

まず確認しておきたいのは、リベラリズムの規範的政治理論は、「社会」の存在を前提にしている、ということである。すなわちそれは、もし人びとがある一つの「社会」のもとでともに生きようとするならば、それぞれの人の善き生の構想はなんであれ正義を公共的価値として受け入れ、またそれに基づいてその権力行使が正当化される政治社会を受け入れなければならない、ということ

を主張する。さらに、それぞれの人の善き生の構想の対立が根本的なものであればあるほどそうである、ということを主張する。しかし素直に考えれば、それぞれの人の善き生の構想の対立が根本的なものであればあるほど、そもそも人びとはある一つの社会のもとでともに生きようとはしないだろう、ということは十分予想できることである。もちろん、善き生の構想は社会のもとでなければ不可能である、という議論はありうるだろう。しかしこの議論は、人びとが自らの善き生の構想を反省的に捉え直し、それを批判的に吟味し、より善き生の構想を新たに構築しようとする経験的な局面においては通用しない。この局面では、人びとは社会に背を向けて自らのより善き生を追求することはつねに可能である。

そもそも、人びとがともにある一つの社会のもとでともに生きようとするのは、その社会のもとでともに生きることが善く生きることでもある、つまりその社会の善き社会の構想を自らの善き生の構想のために不可欠なものとして受け入れるからである。したがってじつは、リベラリズムの規範的政治理論は、正義を公共的価値とするリベラルな社会の構想を人びとが自らの善き生の構想として受け入れる、ということを前提にしている。しかしながら、この前提が成り立つ保証はどこにもない。社会のなかでともに生きることは義務ではないし、権利でもない。ツァラトストラのごとく生きるのも、一つの善き生の構想なのである[8)]。

### 3.2. リベラリズムと市民社会的実践

それでは、人びとはなぜ、またいかにしてリベラルな社会の構想を自らの善き生の構想として受け入れるのであろうか。これについて考えるためには、リベラリズムの規範的政治理論のいわば公理に位置している「人格」がそもそもいかにして成り立つのか、ということからあらためて慎重に考えてみなければならない。すなわち前章で善と正義をそれぞれ人格完成価値と人格構成価値に対応させてその関係を説明する井上の議論を紹介したが、この議論はそもそも人格というものが成立する過程、すなわち人格形成過程についてのある規範的構想を前提にしている。そのさい、この人格形成過程は善き生の構想の構築過程でもある。

善き生の構想は天から降ってくるわけでも地から湧いてくるわけでもない。それは、人びとのあいだの社会的相互作用（コミュニケーション）をつうじて構築される。そして、こうした相互行為の原点には一般に親と子のあいだの相互行為、すなわち親による子の養育や教育をつうじた「社会化（socialization）」という相互行為がある。したがって、この原点において親により伝えられるあらかじめ構築された善き生の構想がそれぞれの人の善き生の構想の基盤となる。ただし、多くの自我発達論が示しているように、人びとは、父親、母親、親戚、近隣住民、教師、友人、恋人など社会化の過程において出会う様々な他者との相互行為をつうじて、あるいは家族、学校、地域社会、宗教団体、スポーツ・サークル、同好会、マスコミ、インターネットなど様々な組織やネットワークとの関係をつうじて様々な善き生の構想を知り、それらともともと自ら抱いていた善き生の構想との対立や葛藤を経験し、それを契機として自らの善き生の構想を反省的に捉え直し、そこから新たな善き生の構想を再構築する。そしてこのような善き生の構想の反省的な再構築の過程によって、人びとは一人の「人格」として陶冶されていく。

ところで、リベラリズムに対するコミュニタリアニズムの不満の源泉は、リベラリズムの規範的政治理論がこうした善き生の構想の構築過程（人格形成過程）をブラックボックスに入れたままその論理空間に内部化していないことにある[9)]。そして、コミュニタリアニズムにおいては、この善き生の構想の構築過程は、解釈による経験の共有可能性を土台にした共同性（共同的価値）の構築過程でもある。すなわちそこには、つねにすでにある一つの社会でともに生きようとする志向、つまり「社会的連帯」の構築が含意されている。そして、善き生の構想と社会的連帯を互いに支えあ

う形で反省的に再構築する文化的・社会的過程の全体が「伝統」という概念のもとで包摂されているのである。

しかしここで問題なのは、この「伝統」のなかにおける善き生の構想の反省的な再構築の内実である。ガダマーに対するハーバーマスの批判の矛先もそこに向けられている（Habermas 1982＝1991：268-314）。すなわち、ガダマーの解釈学的理論においては、伝統のなかでの「反省」という契機は、「翻訳」という契機をモデルとして理解されている[10]。しかしこの「翻訳」としての反省は、けっきょくのところ善き生の構想の（他者の経験を媒介とした）解釈的な再構築の契機であって、その合理的な再構築の契機とはなりえない。そもそも、人びとは生涯をつうじて善き生の構想を反省的に再構築していくとしても、その原点における経験的ポジションを子どもは選ぶことができない。すなわち子どもは、2000年生まれであるとか、日本人であるとか、男であるとか、中流家庭出身であるとかの多様なアイデンティティのもとでそうした原点に位置づけられる。そしてその子どもの経験は、そうしたそれらのアイデンティティに対応して社会のなかであらかじめ構造化されている。そのさいこの構造化された経験は、しばしば社会のなかの支配関係（権力関係）を含意している。そしてガダマーの解釈学的な反省は、この支配関係を「伝統」の権威のなかで不透明な形で温存してしまい、その合理的な再構築にまでは及ばないのである[11]。

したがって、かりに上述したような善き生の構想の構築過程が経験的にはさしあたり妥当であるとしても、その善き生の構想を根拠として政治社会を正当化することは規範的には妥当ではない。というのも、簡単にいえばそれは権力によって権力を正当化することになるからである。ゆえに、コミュニタリアニズムのように政治社会の正当性を社会の人びとの善き生の構想に根拠づけようとするのであれば、その社会は人びとの善き生の構想の反省的な再構築が既存の社会関係、組織、ネットワークに潜伏している支配関係の批判的な再構築を含意するという意味での合理的な再構築の過程であることを可能とするものでなければならない。しかし、じつはそのような社会こそリベラルな社会にほかならないのである。なぜなら、「正義」や「真理」といった普遍的理念に志向する反省こそが、いまある経験的現実としての社会から独立して新たな社会を合理的に構想する契機を可能にするからである。

ゆえに、人びとの善き生の構想の合理的な再構築の過程は、正義を公共的価値とするリベラルな社会において可能である。ところが、リベラルな社会は、まさにそれが人びとの善き生の構想の合理的な再構築を可能にすることによって、人びとが社会から離れて自らの善き生の構想を構築し、社会の外側で自らの善き生を追求することを可能にする。このとき、人びとが再びリベラルな社会でともに生きようとするためには、さきに論じたように、人びとがそのリベラルな社会の構想を自らの善き生の構想として受け入れる、すなわちそのような社会のもとでともに生きることが善く生きることでもあると承認しなければならない。しかしここで問題なのは、このような意味での「しなければならない」を、正義という公共的価値の意味内容に含ませることができない、ということである。なぜなら、それは「善に対する正義の優位」というリベラリズムの規範的政治理論の「公理」に矛盾することになるからである。したがって、このような局面における善き生の構想の合理的な再構築の過程は、リベラルな社会の構想を自らの善き生の構想として承認する人びとの社会的実践、すなわち正義という共同的価値に志向する社会的実践であらざるをえない。じつのところ、ロールズの正義論は「反省的均衡」（あるいは「無知のヴェール」）という論理のもとでこうした社会的実践を暗に予料しているが、その規範的政治理論としての論理構成のなかにそれを社会的実践として明示的に内部化することはできないのである。

そうすると、「市民社会」――正確にいえば「市民社会的実践」――とは、いってみればリベラリズムの規範的政治理論が構想する政治社会をいわば補完するための社会の構想であるといえるだろう。ここで市民社会とは、人びとの善き生の構想の合理的な再構築に関わる社会的相互行為（コミュニケーション）の空間を意味している。ただしこの意味での市民社会は、一方において、リベラルな社会の内側にある。すなわちそれは、正義を公共的価値として人びとがそれぞれ善き生を実現しようとする実践の空間である。しかしそれは、同時に他方において、リベラルな社会の外側に拡がっている。すなわちそれは、正義を共同的価値として人びとが善き社会を実現しようとする実践の空間である。したがって、リベラルな社会は、市民社会のこうした意味での再帰的な実践に支えられている。ようするに、リベラルな社会の構想とは、リベラリズムの規範的政治理論が想定するように政治社会の論理で完結する（基礎づけられる）ものではなく、こうした市民社会の論理を不可避的に内包していなければならないのである[12]。善き生の構想の多様性はリベラルな社会の“structure”ではなく“texture”であるというさきの井上の議論は、このようなより包括的な構想のもとではじめて理解可能なものとなる。

ハーバーマスの市民的公共圏とは、ほんらいそのような市民社会の構想である[13]。とはいえ、ハーバーマスは討議倫理学を拠り所として市民社会の構想の規範理論的な基礎づけにこだわっているところがある。しかしながら、社会の外側に無限に広がっていくものとしての市民社会において、人びとが正義を共同的価値とみなさなければならない根拠はどこにもなく、ゆえに社会が成立する保証はどこにもない。そこにあるのは、正義の他者へ呼びかけようとする人びとの実践だけである。

## 4．おわりに――公共性の社会学の可能性

以上のようにしてみると、社会学がなにゆえ市民社会に定位して公共性を語らなければならないのかということが分かる。それは、社会学の主題は「正義」ではなく「社会」だからである。社会学とは、「社会はいかにして可能か」という問いを問い続ける学問的実践である。ゆえに、もし社会学が（「真理」と同じように）「正義」を公共的価値として承認するのであれば、そのような社会学は、（たとえばロールズがその正義論によって定式化したような）規範理論的に基礎づけられた正義の原理を、「社会」が可能であり続けるようにどこまでも合理的に再構築――脱構築ではない――し続けようとする一つの市民社会的実践、一つの知の実践となるだろう[14]。ちなみにマイケル・ブラウォイの「公共社会学（public sociology）」の構想は、そのような知の実践の構想であるといえるだろう（Burawoy 2004）[15]。とはいえ、それは社会学の一つのジャンルの提唱なのではなく、むしろ新たな社会学の構想なのである。

### 注

1）こうした潮流を支えているものの一つに、いわゆる「新公共経営論（new public management theory）」がある。すなわち、新公共経営論は「『市場を通じた資源配分の優位性』と『非効率の非合法化』を軸に『小さな政府』（small government）、『官から民へ』（privatization）の政策を進展させるもの」であり（宮脇 2003：46）、イギリスではサッチャー政権以降の行政サービスの民営化路線の理論的支柱となっている。ちなみに昨今の「官と民のコラボレーション」とは、しばしばこうした文脈のなかで提唱されていることには留意される必要がある。

2）この「現代的市民社会論」が、古代ギリシア以来の市民社会論の系譜のなかで歴史的にどのように位置づけられうるかについては、エーレンベルグ（Ehrenberg 1999）を参照のこと。

3）ただし塩野谷は、倫理学上の基本的な規範的価値として、善、正だけではなく、徳（美徳（virtue）／悪徳（vice））をあげ、それぞれ行為、制度、存

在を評価する規範的価値としている（塩野谷2002：22-3）。この塩野谷の枠組みを踏まえれば、規範的社会理論の主要な立場は、これらの規範的価値のいずれにウェイトを置いているか、という視点から整理できるかもしれない（たとえば、コミュニタリアニズム、リベラリズム、卓越主義（perfectionism）をそれぞれ善、正、徳にウェイトを置く規範的社会理論として捉えることができるかもしれない）。しかしこうした視点が妥当かどうかは開かれた問いであり、本論ではその問題意識に従ってより簡潔に善と正の関係だけに焦点をあてている。

4）「善に対する正義の優位（priority）」は「善に対する正義の中立性（neutrality）」とも表現されるが、「中立性」という表現は曖昧で誤解を生む原因になっている（この「中立性」についての諸議論はスミス（Smith 2002：41-136）にまとめられている）。その点、「正義の基底性」という表現でこの命題の意味をつまびらかにしようとする井上の議論は明解である（井上 1986：206-240，1999：89-121）。本稿の以下の要約は、この井上の議論を下敷きにしている。

5）ここでの「コミュニタリアニズム」の定義は、さしあたり本論の文脈にそくして構成されたものである。政治哲学上の立場としての「コミュニタリアニズム」の代表的論者としては、マイケル・サンデル、マイケル・ウォルツァー、アラスデア・マッキンタイア、チャールズ・テイラー、アミタイ・エチオーニなどがよくあげられるが、それぞれの主張内容はけっして一枚岩的なものではない。ちなみにデビッド・ミラー（Miller 2000：97-109）は、コミュニタリアニズムをその権威主義、平等主義、自由主義との親近性という視点からそれぞれ右派、左派、中道派（リベラル派）に分類している。なおコミュニタリアニズムの論理を比較的に簡潔かつ的確に解説している概説書として、キムリッカ（Kymlicka 1990＝2002）をあげておく。

6）ここでの「リベラリズム」の定義も、さきの「コミュニタリアニズム」と同様、さしあたり本論の文脈にそくして構成されたものである。このリベラリズムについても、概説書としてキムリッカ（1990＝2002）をあげておく。

7）この論争を概観しうる邦語文献として、ラスマッセン（Rasmussen ed. 1990＝1998）、川本（1995）、バウチャーとケリー（Boucher and Kelly ed. 1998＝2002）、有賀・伊藤・松井（2000，2004）をあげておく。

8）あるいはこれは、トマス・ホッブズのいう「狼の権利」であるかもしれない。これについては土場（2000）を参照のこと。

9）コミュニタリアニズムは、リベラリズムにおける人格形成の原子論モデルを批判して、人格形成の社会関係論モデルを提唱する（チャールズ・テイラーはこれを「社会的テーゼ（social thesis）」と呼んでいる）。この「社会的テーゼ」の内容とその問題点については、キムリッカ（Kymlicka 1990＝2002：339-363）を参照のこと。

10）コミュニタリアニズムの想定する「善き生の構想の再構築の過程」は、こうした解釈学的モデルがベースにある。「より徹底した反省を可能とするためには、われわれは、前もって個体化され、自らの目的に優先して与えられた、まったく負荷なき所有の主体ではありえず、自らの中心的な大望や愛着によって一部が構成され、自己理解が修正されるに従って、発展し、変容していくことに開かれ、実際に影響を受ける主体でなければならない。しかも、そうなるためには、自らの構成な自己理解には、単独の個人よりも広い主体が、つまり、構成的な意味での共同体が定義される程度において、家族、種族、都市、階級、国家、国民であれ、そのようなものが含まれている。このような共同体を作り出すのは、たんなる仁愛の精神でも、共同体主義的な価値の優勢でも、一定の『共有された最終目的』だけでさえもなく、会話において共通する語彙や、参与者どうしの不透明さを、決して最終的に解消させなくても、減らしていくような、背景にある暗黙の慣習や理解である。」（Sandel 1982＝1999：318-9）

11）それゆえ、コミュニタリアニズムは「権力論」を欠落させることになる（Frazer and Lacey 1993：143，川本 1995：64）。「自我が言語や儀礼などのさまざまな実践を通じて社会的に構成されたものであるとの共同体論の指摘は正しいが、そうした構成のなかに権力作用を読み取る必要がある。とくに『社会的意味』に抑圧が負荷されたまま当該共同体でその意味がかろうじて共有されるという事態には、社会科学と連携しつつ正義論が批判的に斬り込んでいくべきであろう。」（川本 1995：64）

12）ラズ（Raz 1986）を代表的論者とする「卓越主義的リベラリズム（liberal perfectionism）」は、こうした市民社会の論理を政治社会の論理（規範的政治理論）に包摂しようとする試みであるといえるが、そこには隠れた基礎づけ主義への志向があるといってよいだろう。

13）「しかしながら、基本権による保障だけでは、公共圏と市民社会（ツィヴィールゲゼルシャフト）をその解体から守りつづけることはできない。公共圏のコミュニケーション構造は、市民たちの生き生きとした市民社会によって無傷のまま維持されなければならない。政治的公共圏がある意味で自分自身によって安定化しなければならないということは、市民社会（ツィヴィールゲゼルシャフト）のコミュニケイション実践のもつ注目すべき自己関係性によって示される。公共圏での発言によって同時に公共圏の構造を再生産する者たちのテクストは、公共圏の批判的機能に関連する、つねに等しいサブテクストを明るみにだす。公共的討議の遂行的意味は、表明された内実とは無関係に、歪曲されていない政治的公共圏の機能それ自体を明らかにすることにある。……意見をめぐる論争、つまり意見の影響力をめぐる闘争の間、公共圏の構造の再構築と保全という共通の営為に自分が巻き込まれていることを自覚している行為者は、既存のフォーラムを利用するだけの行為者とは、その政策の特徴である二重の方向づけという点で区別される。つまり前者の行為者は、そのプログラム形成によって政治システムに単刀直入に影響力を行使するが、同時に彼らにとっては、市民社会（ツィヴィールゲゼルシャフト）と公共圏の安定化と拡大、そして自己のアイデンティティと行為能力の確認も反省的に問題となるのである。」（Habermas 1992＝2003：100-1 強調は原文のまま）

14）ここでこうした再構築の実践を、「正義」と「正義の原理」の区別、すなわち正義という規範的理念そのものとその規範的意味内容との区別に基づいて、正義の理念に志向しながらそのときどきの経験的現実のなかで共同的価値として構想され、また公共的価値として制度化される正義の原理を再構築する実践として捉えるならば、それは井上のいう「内発的普遍主義」（井上 2003）、あるいはウォルツァーがいう「反復されながら語り継がれる普遍主義（reiterative universalism）」（Walzer 1987）の立場と近いといえるかもしれない。

15）ブラウォイの「公共社会学」の構想の可能性と限界については土場（2005）で指摘したが、それについては稿を改めて論じたい。また、土場・盛山（近刊）も参照のこと。

## 文　献


安立清史、2002、「NPO が開く公共性」佐々木毅・金泰昌編『公共哲学 7：中間集団が開く公共性』東京大学出版会、293-307.

有賀誠・伊藤恭彦・松井暁編、2000、『ポスト・リベラリズム――社会的規範理論への招待』、ナカニシヤ出版。

――――、2004、『現代規範理論入門――ポスト・リベラリズムの新展開』ナカニシヤ出版。

Boucher, David and Paul J. Kelly, 1998, *Social Justice : from Hume to Walzer*, London：Routledge.（＝2002、飯島昇藏・佐藤正志ほか訳『社会正義論の系譜：――ヒュームからウォルツァーまで』ナカニシヤ出版。

Burawoy, Michael, 2004, "Public Sociologies：Contradictions, Dilemmas, and Possibilities," Social Forces 82(4)：1603-1618.

Cohen, Jean L. and Andrew Arato, 1992, *Civil Society and Political Theory*, Cambridge,

Mass.：MIT Press.
土場学、2000、「『他者』はどこにいるのか？――規範的社会理論の可能性」『創文』（創文社）426：6-10。
――――、2001、「新たな『公』の創造――これからの社会福祉のあり方と新たな公共性の理念」『月刊福祉』全国社会福祉協議会、2001（8）：40-45。
――――、2005、「公共社会学とはなにか」、第78回日本社会学会大会報告。
土場学・盛山和夫編。近刊。『正義の論理――公共的価値の規範的社会理論』勁草書房。
Ehrenberg, John, 1999, *Civil Society : The Critical History of an Idea*, New York： New York University Press.（＝2001、吉田傑俊訳『市民社会論――歴史的・批判的考察』青木書店。）
Frazer, Elizabeth and Nicola Lacey, 1993, *The Politics of Community : A Feminist Critique of the Liberal - Communitarian Debate*, New York：Harvester Wheatsheaf.
Habermas, Jürgen, 1982, *Zur Logik der Sozialwissenschften*. Frankfurt am Main： Surkamp.（＝1991、清水多吉ほか訳『社会科学の論理によせて』国文社。）
――――, 1990, *Strukturwandel der Öffentlichkeit : Untersuchungen zu einer Kategorie der bugerlichen Gesellschaft*, Frankfurt am Main： Suhrkamp（＝1994、細谷貞雄・山田正行訳『公共性の構造転換――市民社会の一カテゴリーについての探究（第2版）』未來社。）
――――, 1992, Faktizität und Geltung：Beiträge zur Diskurstheorie des Rechts und des demokratischen Rechtsstaats, Frankfurt am Main： Surkamp.（＝2002（上）-2003（下）、河上倫逸・耳野健二訳『事実性と妥当性――法と民主的法治国家の討議理論にかんする研究』未來社）
長谷川公一、2000、「共同性と公共性の現代的位相」『社会学評論』50：436-450。
――――、2002、「NPOと新しい公共性」、佐々木毅・金泰昌編『公共哲学7中間集団が開く公共性』東京大学出版会、1-17。
干川剛史、2003、「公共圏と市民社会」佐藤慶幸・那須壽・大屋幸恵・菅原謙編『市民社会と批判的公共性』文眞堂、26-47。
井上達夫、1986、『共生の作法――会話としての正義』創文社。
――――、1999、『他者への自由――公共哲学としてのリベラリズム』創文社。
――――、2003、『普遍の再生』岩波書店。
金子勝、2001、「経済格差とセーフティーネット」社会政策学会編『自己選択と共同性』御茶の水書房。
川本隆史、1995、『現代倫理学の冒険――社会理論のネットワーキングへ』創文社。
Kymlicka, Will, 1990, Contemporary Political Philosophy： An Introduction, Oxford：Clarendon Press.（＝2002、岡崎晴輝ほか訳『現代政治理論』日本経済評論社）
Miller, David, 2000, *Citizenship and National Identity*, Cambridge：Polity Press.
宮脇淳、2003、『公共経営論』PHP研究所。
Rasmussen, David M. ed., 1990, *Universalism vs. Communitarianism : Contemporary Debates in Ethics*, Cambridge, Mass.：MIT Press.（＝1998、菊池理夫・山口晃・有賀誠訳『普遍主義対共同体主義』日本経済評論社。）
Raz, Joseph, 1986, *The Morality of Freedom*, Oxford：Oxford University Press.
斎藤純一、2000、『公共性』岩波書店。
Sandel, Michael J., 1982, *Liberalism and the Limits of Justice*, Cambridge： Cambridge University Press.（＝1999、菊池理夫訳『自由主義と正義の限界』三嶺書房。）
佐藤慶幸、2003、「公共性の構造転換とアソシエーション革命」佐藤慶幸・那須壽・大屋幸

恵・菅原謙編『市民社会と批判的公共性』文眞堂、3-25。
塩野谷祐一、2002、『経済と倫理――福祉国家の哲学』東京大学出版会。
Smith, G. W., ed., 2002, *Justice and Reason* (*Liberalism : Critical Concepts in Political Theory 3*), London：Routledge.
Walzer, Michael, 1987, *Interpretation and Social Criticism*, Cambridge Mass. ： Harvard University Press.（＝1996、大川正彦・川本隆史訳『解釈としての社会批判――暮らしに根ざした批判の流儀』風行社。）
Walzer, Michael ed., 1995, *Toward a Global Civil Society*, New York： Berghahn Books.（＝2001、石田淳ほか訳『グローバルな市民社会に向かって』日本経済評論社。）
渡辺浩、2002、「『おおやけ』『わたくし』の語義」佐々木毅・金泰昌編『公共哲学 3 日本における公と私』東京大学出版会。
山口定、2003、「新しい公共性を求めて」山口定・佐藤春吉・中島茂樹・小関素明編『新しい公共性――そのフロンティア』有斐閣、1-28。
山脇直司、2004、『公共哲学とは何か』筑摩書房。
吉田傑俊、2005、『市民社会論――その理論と歴史』大月書店。

## 追記

本稿は、平成 17 年度日本学術振興会科学研究費補助金基盤研究（A）『高齢化社会の公共性と共同性の基盤的構想に関する社会学的総合研究』（研究代表者：盛山和夫）の研究成果の一部である。