

1. 研究の目標

1. 1. 現代の倫理的諸課題

現在、さまざまな領域で倫理ないし倫理学について語られている。たとえば、環境倫理学。環境倫理学の論じる問題はさまざまだが、そのひとつ、環境破壊は、空間的に遠い地域に、場合によっては地球全体にまで、かつ、時間的には未来時代に、場合によっては不可逆なしかたで、影響しうるものだが、その一部は、本人自身がそのような結果を招来するとは自覚していない（とくに先進国の住民の）生活様式や行為に由来している。あるいはまた、生命倫理学。ここでは、かつて疑われることのなかった医療の目的、すなわち延命、健康増進という善がほんとうにその患者にとって善であるか、また、患者がその医療技術の享受を嗜好したとしても、それが資源の配分的正義にかなっているかどうかといった問題が問われている。あるいはまた、工学倫理ないしエンジニア・エシックス。ここでは本人としては生活の手段として選んだ技術職がその仕事を通じて社会の他のメンバーに大きな被害を及ぼしうることから、たんに一般市民としての責任を超えた、職種に特有の責任が問われている。あるいはまた、ビジネス・エシックス。ここでは、企業の活動がたんに利潤追求という目的のもとに受容されるだけではなく、それを超えた社会的責任を果たすように求められている。あるいはまた、コンピュータ・エシックスないし情報倫理学。ここでは、一般市民に流布し、活用されているコンピュータ技術が、一方では、市民生活を市民に意識されないしかたで統制、管理する可能性が指摘され、他方では、この技術を介して、情報を発信する利用者が本人も自覚しないままに他の市民を傷つける可能性が指摘されている。

ここにいくつかの例をあげた現代の倫理的諸課題は、以下の点で、従前とは異なる問題構造をもっている。

とくに科学技術の利用をとおして、従来は考えられなかった時間的・空間

的射程の広い行為が可能になっている。

従来は善、ないし、善悪について無記と思われていた行為の是非が問われている。

ひとつひとつの行為をとってみればその影響が全体のなかで希釈されるものの、それらが集合した場合に、制御不能な結果を及ぼす可能性が生じている。

その行為者は、自分の行為がもたらす結果を見通す力をじゅうぶんに備えた一部の人びと、専門家ではなく、一般市民、しろうとである場合が多い。その及ぶ範囲の空間的広がりから帰結することだが、現代の倫理的諸課題は、一方には、それぞれの地域住民の生活に深く関わっているゆえに地域の文化的慣習、社会制度の伝統を反映している面があると同時に、他方では、とくに国際的に開かれた市場をとおして従来の地域的伝統も倫理・法・政治・経済など生活世界の異なる活動領域もボーダーレスに破壊し、同時に接合した場面で問われている場合も多い。

上に記したように、これら社会生活のある領域に生じる倫理的問題に対処する学問的試みの一部は「何々倫理学」と名づけられ、一括して応用倫理学 (applied ethics) ないしは実践倫理学 (practical ethics) と呼ばれている。しかし、市民生活に根ざし、時間的・空間的な射程が広く、問題の性質としても新たな現代の倫理的課題への対処は、倫理学という個別の学問分野に限定することはできず、さまざまな学問分野、たとえば、倫理学、政治学、法学、経済学などを糾合して新たな学問的枠組みを築かねばならない。というのも、個人の生活の指針と自覚を求め、現代社会に即した新たな市民像を模索する倫理学は規範学の根幹をなすが、問題の社会的広がりからすれば、個人の行動を誘導、抑制し、回路づける機能をもっている社会システムに関わる諸学、すなわち法学、政治学、経済学を含めた連携が不可欠だからである。これらの分野は、本来、「よき生」の探求 (倫理学)、「悪」の排除 (法学)、「よき生」を追求しうる制度的枠組みの構築 (政治学)、「よきもの = 財」の流通と配分の過程の考察 (経済学) として密接な関係をもっていた。しかし、あらゆる学をまきこんできた細分化と実証性重視の傾向のため、これらの学は今やたがいに疎遠となっている。したがって、まずは、これら

の分野がたがいに連携して規範学の再構築にとりかからねばならない。ここに、われわれは規範学という学際的な研究の試みを提唱し、その再構築を意図したわけである。

1.2. 「規範学」の意味するもの

まず、「規範学」ということで何を言い表そうとしているか、明らかにしておこう。さしあたり、次のような性格を備えたものを規範学として思い浮かべている。

- (a) たんなる価値中立的な実証的研究をめざすのではなく、価値の負荷した観念あるいは、規範的示唆を含意する可能性をもった観念によってのみ解釈できる現実があることを自覚し、そのような観念によって現実を解釈していく学問ないし科学。
- (b) 現実に対して特定の内容をもった価値判断を下す学問ないし科学。
- (c) 価値判断にもとづき、社会にむけて指針を示唆しようとする学問ないし科学。

社会的現実を解釈するにはなんらかの指標を要する。その選択された指標それ自身がある特定の価値判断や指針を含意している場合がある。したがって、その指標にもとづいた解釈、分析がそのまま解釈、分析された現実に対する価値判断を表現していると受け取られる可能性がないわけではない。もちろん、この場合、研究者自身は価値判断に与しているわけではないと主張することもできよう。しかし、そうだとすると、ある特定の価値判断や指針を含意するものと受け取られる可能性をもった研究をしているそのことに対して、研究者は研究者としての責任をもっているだろう。研究者が価値中立的な研究態度を続けようとするにしても、その態度は価値の捨象を意味しない。むしろ、価値中立的であるとは、その価値判断を支持する側、反駁する側の両面から考察することにほかなるまい。しかし、その結果、端的に事実と思われていたことがら実際にはある特定の価値観によって支えられていたことが明らかになったり、また、正統的とみなされていた慣習が異なる文化や時代からみれば正統的ではないことが明らかになったりするわけである。逆に、含意されている価値判断や指針に対する鋭敏な意識が欠

如したまま行われる分析は、それ自体、特定の価値や規範を再生産するものにほかならない。われわれは上の(a)に記したように、規範学という呼称によって、たんに直接に指針を提示する研究だけではなく、社会的現実を認識、分析、解釈する研究もそれに含むこととする。

さらに、(b)や(c)に記したように、研究者が中立的な態度をとりつづけるのではなく、積極的に価値判断を下し、さらには、その価値判断にもとづいて特定の内容をもった指針を社会にむけて発信する研究は、当然、規範学に含まれる。しかし、この場合、その示された価値判断や指針の是非が問題であるばかりでなく、はたして、学問の名のもとに、特定の価値判断を下すことが許されるか、また、特定の内容の指針を提言することが許されるか、というメタレベルの問題に直面する。

したがって、われわれは二つのレベルで研究を進めていかななくてはならない。ひとつには、現代の倫理的諸課題に対してなんらかの応答をする研究、すなわち規範学を進めていく。しかし、もう一方では、規範学という営みが学問としてどのような妥当性をもつのか、具体的にいえば、実証的な科学・学問のみを科学・学問として正統性をもつものとする実証主義的科学観・学問観との対決や価値中立性のテーゼに対する応分の対応をしなくてはならない(1)。

2．全体報告

上記の研究目標を掲げて、われわれは平成 15 年度関西大学重点領域研究助成を受けて、1年間、共同研究を行なった。以下、9回にわたる研究会における報告と質疑応答を素材にして成果をまとめる。

2．1 応用倫理学的問題の具体例

1.1 に記したように、科学技術を媒介して行為の時間的・空間的射程が広がり、行為主体自身さえ行為時点でその射程をみはるかすことができない点に現代の倫理的問題のこれまでなかった特色がある。本研究は応用倫理学の特定の領域に限定せず、複数のトピックをとりあげた。以下、順に、技術、環境、医療をめぐる問題をとりあげる。

(a) エンジニアの倫理と責任

工学倫理を研究している齋藤了文は、第2回研究会報告のなかで、およそ次のような展望を示した(2)。

通常の工学倫理は、エンジニアが企業のなかでの命令にどのように対処したらよいかといった事例問題を主とするが、齋藤はむしろ「工学」の認識論に関心を持ち、認識の限界のあるなかでエンジニアがどれほど倫理的責任を問いうるかという点で倫理的問題に関心がある。したがって、専門家としてのエンジニアの性格がどのようなものかという問題を根底においている。

「工学」の認識論およびそれに呼応する倫理的問題ということで示唆されるのは、人工物を介して時空的に離れた場所でも影響を及ぼすこと、つまり対面的な対人関係を超えているので、顧慮すべき人間がみえないこと、時間、資源が有限ななかで決断を迫られていること、したがって、後知恵で責任を裁可することは必ずしもできないこと、「工学」「設計」は、商品化するためのさまざまな要求のなかでどれを選ぶかという価値中立的ではない営みであること、倫理的問題の範型が「故意」にあるのに対して、工学倫理の場合には、「過失」に伴う責任が問題であり、さらにまた、「無過失責任」が問題であること、この無過失責任については、個人 vs. 企業が子ども vs. 大人として想定されており、行為者の責任を問うというよりも、損害賠償は社会全体で負担する保険、社会保障として考えることができる。設計者が想定しがたいほど多様な可能性にできるかぎり対応して設計をする場合、クライアントに対する忠実義務、公衆の安全を守る義務、また、企業内部での忠実義務などのエンジニアが守るべき規範相互に葛藤がoccurすること、などなどである。

さて、これに対して、次のような疑問が投げられた。すなわち、専門職としてのエンジニアについて、企業(エンジニア) vs. 非専門家(しろうと)という知識量の多寡によって生じる力関係、企業 vs. エンジニアという雇用関係によって生じる力関係、エンジニアの独自の能力から生じる自律性に伴う力関係、などその多面性を分解すべきである。力に伴い、責任が生じる以上、それぞれの関

係に応じて、エンジニアの倫理的責任を分析しなくてはなるまい。また、無過失責任がいわゆるようになったのについては、日本では公害問題もひとつの源流である。たんに企業 vs. 個人を大人 vs. 子どもと描くだけではなく、潜在的な加害者 vs. 潜在的な被害者と描く面が必要だろう。企業側に挙証責任を要求する以上は、企業側は重い責任を担っているわけである。賠償責任をたんに保険の問題に変容してしまえば、この点が看過されるおそれがあるのではないか(3)。

問題は、無過失責任という観念の文脈の捉え方、および、工学の認識論（予見可能性の限度）に収斂する。無過失責任という観念が適用されてきた経過には、被害者救済という目標があることは明らかである。環境因子が絡む以上どこかに因果関係を発生させた行為者の存在が想像できる。あまりに複雑な因果関係のために加害・被害関係がはっきりしないとしても、被害者は救済されねばならない。そのうえで、救済に要するコストについてとくに誰がより多く支弁すべきかについて考えれば、因果関係が厳密に証明できないにしても、環境の変化を、したがって被害を生じせしめる素因を作った企業の責任が追及されるのが至当だろう。被害者救済と責任追及という無過失責任のこの二つの側面のどちらに力点をおくかによって異なる解釈が生まれてくる。

齋藤の議論は予見可能性の限界を強調し、新たな技術を開発する自由を確保する方向に力点を置いている。しかし、その一面のみを強調すれば、企業とエンジニアとをあまりにイノセントに描きすぎる難に陥る。無過失責任という観念のもとでは、予見可能性の限界は責任の軽減ではなく、むしろ責任の所在にこそ通じているはずである。さらに、齋藤の分析では、技術の開発者として企業とエンジニアとの違いは必ずしも主題化されていないが、組織としての企業と企業の一員にすぎないエンジニアとの関係は（エンジニアを正当に処遇するにも）必要であろう。こうした配慮なしには、工学倫理は企業防衛の手段と墮する懸念なしとしない。

だが一方で、責任を強調することによって、問題となっている行為を過失責任という旧来の範型に照らして裁断してしまう弊もある。そして、責任追及が抑制的に働けば、齋藤の危惧するように、技術開発の可能性を奪うことになりかねない。この点については、第7回研究会の竹下賢「予防原則と環境保護」でも論じられたように、予防原則ははたしてどこまで正当性をもつのか、また、その正当

性そのものの判断基準をどのようにして求めるのか、という点が問題である(4)。

いずれにしても、工学倫理ということが提唱される以上、法廷での争いになるまえに、エンジニアの行動レベルでそうした争いの発生そのものを事前に防ぐことがめざされている。しかし、エンジニアにそれがどれほど可能なのか。結局、エンジニアは専門家としてどのように性格づけられるか、ということが最初の論点であり、また、最後の論点であるように思われる。一般化すれば、かつての庶民からはまったくかけ離れた知識と技術とそれにともなう影響力をもちながら、しかし、社会階層としてはノブレス・オブリージュを要求することができない一般人として生きている現代社会の多くの人間が、どのような倫理的規範を身につけることができるか、また、身につけることを期待できるとすれば、社会はそれをどのように涵養できるかという問題である。

(b) 環境問題と生活の「豊かさ」

科学技術を媒介した行為の及ぼす影響は従来には想像しえないほどの時間的・空間的射程で、しかも復元不能なしかたで進んでいる。環境問題がそれである。環境倫理学では、その基礎づけをめぐる人間中心主義と非人間中心主義との対立が存するが、こうしたメタレベルの考察とは別に、環境保護に実効性ある手引きとなるような環境プラグマティズムの動向も芽生えている。前述した予防原則についても、実現可能なしかたで考えていくことが必要であろう。第7回研究会では、丸山徳次から「モデルとしての「里山の環境倫理」」と題する報告を受けた。丸山は環境倫理学を理論的に考察するだけでなく里山保全運動に関わっている。

予防原則とは「科学的不確実性を理由に環境の不可逆的な損傷を放置してはならないという実践的原則である。また、許容可能なリスクを認めるのではなくて、少数であっても犠牲者の出ない予防の可能性、別の技術選択、別の生活の可能性を求めるべきことを主張する正義原則でもある」(5)。ここにいう別の生活は経済成長とは別の意味での「豊かさ」をもたらしものである。しかし、この豊かさはともすれば抽象的にしか語られない。そこで、「環境の豊かさ」のイメージをふくらませるために、丸山は里山保全運動に関わり、里山という事例に即した環境倫理的観点を打ち立てようとしている。

人間と自然とを対比して、原生自然を尊重する種類の環境倫理はアメリカという特定の文化的伝統に強く影響されている。このことは否定できない。原生自然の保存のみを尊重する議論では、人間と自然との技術を介した関わりは最初から封じられているといえる。ところが、土地倫理の提唱者レオポルドによっても、日本は「破壊を伴わずに急激な改編を達成できた例」(6)に挙げられている(もちろん、これには「かつての日本」という保留条件をつけるべきだろうが)、技術を介した安定した生態系としての里山は、たしかに、日本における環境倫理的観点の重要なアプローチを提供するものであろう。

ただし、里山はもともと入会地だから、里山保全は公共的な選択という意味を帯びている。そこで、里山保全を公共的選択として正当化する根拠はどのようにして可能かという点が論議的となる。第一に、里山は農業と結びついているので、里山保全は国内の農業を保護する政策によって根拠づけられうる。だが、その政策それ自体は何によって支えられるのか。全体的な産業構造のなかで国内農業をどれほど奨励すべきか。第二に、食糧自給は生存に直結することであるだけに、たんに経済的観点だけではない政治的決定の分野である。その場合には(きわめて迂遠ではあれ)里山保全は国防的見地からも支持されうるかもしれない。しかし第三に、こうした政治・経済的な観点だけではなく、自然環境を享受する権利といった観点から、里山保全を位置づけることもできるかもしれない。実際、里山保全運動には、子どもたちも参加しており、環境に関するたんなる知育だけではない、他のところではできない体験をしている。ただし、この場合でも、やはり、なぜ、子どもたちに里山体験というある特定の生活様式を他の生活様式よりも優先して教えるべきかという原理的な問題は残るだろう。

こうした基礎づけ問題は、しかし、現実の試みに対してオール・オア・ナッシングの評価を下しやすい。少なくとも選択肢のひとつとして自然環境と関わる体験を用意しておくことにはなんの支障もない。とはいえ、その選択は、われわれが次の世代にどのような人間を期待するかという問題にかかっている。

(c) 自己決定という理念 子どもの脳死臓器移植

医療における倫理的問題に対する規範として、患者の自己決定権、インフォー

ムド・コンセントは基礎をなしている。このことは、患者の自己決定権の基礎づけをめぐる論争は別として、また、インフォームド・コンセントが現実に行なわれるための制度的基盤やその過程に必要な諸配慮が整っているとはいえないにせよ、広く認められているといってよい。1997年に制定された日本の臓器移植法は、本人の事前の意思表示のあるときにかぎって法的な脳死判定を受けることができるようにしている点で、実質上、脳死をひとの死とするか否かについて個人が決定できる、きわめて個人の選択を重視した法である。

15歳未満の子どもからの臓器移植ができない点は同法をめぐる論点のひとつである。これに対して、町野朔は、本人の反対表明がないかぎり、親の承諾によって脳死からの臓器移植ができるように提案している。町野案は、成人についても、本人の反対表明がないかぎり、家族による同意による臓器提供を可能にしている。したがって、上に記した従来の臓器移植法の根底を覆す提案である。

第4回研究会には、小児科医杉本健郎から「子どもの脳死・移植」の報告を受けた。杉本は6歳の長男を交通事故で亡くしたときに心停止後の臓器提供をされた経験をもっている。その報告の骨子はおよそ次のようであった(7)。

杉本は森岡正博とともに「子どもの意思表示を前提とする臓器移植法改正案」を提言している。それによれば、脳死状態からの臓器摘出について、15歳以上の者は現行法どおり、15歳未満の場合、(A)(i)15歳未満12歳以上の場合には本人の意思表示と親権者による事前の承諾が確認でき、親権者が拒まないかぎり承認、(ii)12歳未満6歳以上の場合には上記の条件のほかに虐待がないこと、本人の自由意思を病院内倫理委員会ないし裁判所の確認を要する、(iii)6歳未満の法的脳死判定と臓器摘出は行なわない、(B)12歳未満の法的脳死判定と臓器摘出は行なわない、としている。

子どもと成人との大きな違いは虐待の可能性のあることである。親権者の意向だけで脳死判定から臓器提供を行うことはこの点で危険なことでさえある。だが、それが子どもからの脳死問題に慎重にならねばならない第一の理由ではない。杉本の議論には、小児科医として、子どもの意見をもっと尊重する社会を作り出したいという志向が根底にある。しだいに日本の小児科医療でも子どもの意向を尋ねる傾向になってきた。脳死問題のみならず、日

常の診療の場においても、子どもの意見表明の機会の確保を進めなくてはならない。

日本の社会は必ずしも自己決定や選択の自由が尊重しているとはいえない。現行の臓器移植法は特記的なきかたでこれらの規範を尊重する内容となっている。そうなったのは、同法が制定されるまでの国会の経緯による偶然の産物といってもよい。制定過程が混乱した背景には、医療界への不信と政治的手続きに対する不信があった。自己決定に対する一般的な尊重が同法を生み出したとはいえない。しかし、同法が、脳死と臓器提供という限られた問題ではあれ、重大な選択のために責任をもって考える習慣を個々人に求めていることに変わりはない。それは自律した市民であるからには当然身につけておくべき習慣である。したがって、現行の臓器移植法に対する改変は、脳死・臓器移植に限定されず、日本の社会をどのような方向に変えていくかという問題と連動している。2004年2月25日に、自民党の脳死・生命倫理及び臓器移植調査会（会長は宮崎秀樹参院議員）は、臓器提供は年齢を問わず、本人の拒否の意思表示がなければ、家族の承諾のみで行い、本人の意思表示と家族の承諾なしに脳死判定を行いうるという指針を出した(8)。現行法では本人の書面での意思表示が確認しがたいから改正するとは、意思表示があいまいな場合に臓器が摘出できるようにすると主張しているにほかならない。現行法を改めるにしても、臓器は本人のものではないとか生死は自己決定の範疇ではないなど、まだしもまともな理由はありうる。移植の増加だけを意図した改変は、自律に対する、したがって人間の尊厳に対する侮蔑である。

むしろ、市民生活のあらゆる場面において自己決定が適切だというわけではない。本人の意思の尊重は本人の決定能力と相関的な関係にある。子どもの意見発表が尊重されるべきなのは、脳死と臓器提供について子どももまた自分の見解をもつことができると期待されるからであり、また、虐待の隠蔽を防ぐ一助となるからでもある。脳死と臓器移植について一般に自己決定が尊重されるのは、J.S.ミルのいうように、どのような平凡な人間も自分一身のことについては的確な判断力をもっていると期待されるからであり、死はまさに自分一身のことだからである。いかなる場合でも自己決定や自己の尊重が金科玉条であるわけではない。

第4回研究会で、養護教育に携わっている森下雅一から「ケアの臨床的考察」

と題する報告を受けた(9)。森下は養護教育の現場では障害児の対応に追われて、ケアの目的とされるケアする相手の自己実現に寄与できているとはとうていいいがたいという悩みを語りながら、しかしまた一方で、障害児に対してなんらかのかたちで自己実現という「成果」を性急に求める態度にも疑問を示している。アネット・ベイヤーによれば、近代の正統的な倫理学は自立した個人をモデルとする反面、自立できない存在をみかけだけ対等な存在に引き上げてあつかう暴力的な一面をもっている(10)。障害児や幼児に対してはそのようなしかたでも不当な扱いをしてしまうおそれがある。いや、障害児や幼児といった明白な弱者ばかりではない。現代の倫理的諸課題については、一般の成人についても、自己決定できる範囲やそれにとまなう自己責任の射程に過大な期待をもつことはできないであろう。

2.2 規範と文化的伝統

規範はその規範が妥当する社会の文化的伝統を部分的に継承してこそ効力をもつ。しかしまた、新たな規範は文化的伝統の方向を徐々に転回していく作用ももっている。本研究では、規範と文化的伝統との関係を主題とする研究報告も数回なされた。

(a) 宗教と公共性

第5回研究会に、角田猛之は「宗教をめぐる公共性」をめぐる西洋と日本の対比についておよそ次の内容の報告を行った(11)。

近代社会の形成過程で信教の自由が確立されていった反面、宗教は内面の問題に収束されていった。だが、宗教には公的性格、公共性という一面も有している。たとえば、アメリカ社会は教会と国家とを分離しながら、しかし、大統領のメッセージにはしばしば神が言及される。アメリカ社会は、建国以来、強度の宗教性を帯びている。大統領はアメリカの「市民宗教」による人的結合を象徴している。

これに対して、戦前日本は国家神道を国民の統合の基盤としていたが、それは「御上」からトップダウン式に定められた「臣民宗教」であった。そこ

から導き出される「公」は「皇共性」とでもいうべき、国民に国家を支える役割だけを強いるものであった。日本の社会には、異なる信条をもった人間を共存せしめる公共性の感覚はまだ根づいていないのではないか。それと同時に、内面の問題として信仰をうけとめる土壌も充分には形成されていないのではないか。たとえば、オウムバッシングが国、地方自治体レベルで地域住民の意向と連動したしかたで行われたことは、その証左ともいえる。

角田のこの問題提起に対しては、絡み合っている問題点と文脈の整理が行われた。まず、戦前のトップダウン型の臣民宗教と近年のオウムバッシングとがどのような関係にあるのかという点が問われた。戦前戦後の日本社会を通じて、たしかに、異なる価値観に対してきわめて強く排除する傾向が連続している。自己の信念とそれを超えた公的な規範・秩序・理念とが十分に分離していないともいえるし、あるいは、後者に対する意識が全般に乏しいともいえる。しかし、これは宗教に特化した問題ではない。むしろ、信教の自由のみならず、良心の自由、精神の自由といった意識の薄さが根底にあるのではないか。

カルト集団に対して最も厳しい規制をしているのはフランスのセクト規制法（2001）年である。だが、その内容がカトリックの意向を反映した面があることが指摘された。すると、この場合、市民的公共性はその地域の宗教的伝統と遊離しているわけではない。アメリカ社会の市民的公共性はそれほど特定の宗教色を強くもたないかもしれない。それでも、それはどのような特徴を帯びているのか。そしてまた、日本では市民的公共性という理念をどのように描き出すことができ、描き出すべきなのか。これはきわめて一般的な問題提起である。角田の問題提起は、まず宗教の領域に限定して、それをとおして公共的なものの内容と成立の可能性の検討を課題提起するものである。

(b) 文化と法規範 「国民」というアイデンティティ

第2回研究会では、文化的伝統と法との関係を主題とするふたつの研究報告がなされた。

石山文彦「人種と多文化主義 その対立、強調、統合の可能性」では、およそ次のような報告がなされた（12）。

多文化主義は、それが主義である以上、多様な文化を尊重するという規範を意味している。多様な文化が国家の内にある場合と、国家を超えたところにある場合とがあるが、ここではいずれにも限定しない。国家が国内的に多様な文化を尊重することと対外的に異文化を尊重することとは同じ論理構成で正当化できると考える。個人個人のプライバシーの問題ではなく、法に関わる次元 国家の基本制度が多様な文化を尊重する（しない）場面を論じる。多文化主義と人権はしばしば対立的にあつかわれる。しかし、それは見かけ上の対立である。多文化主義者の多くは人権侵害を認めないし、人権の擁護者の多くは文化の画一性に対して否定的だろう。たとえば、伝統文化にしたがった教育を子どもたちに施そうとするアーミッシュの問題でも、文化尊重か人権かという二者択一ではなくて、公教育を受けないことが人権侵害にあたるかどうかということこそが真の問題である。

文化の画一性は望ましくないが、人権侵害も許されない。だとすれば、二つの原則が提示されよう。第一原則は、「人権を侵害する文化に対する政府の介入の原則」であり、第二原則は、「人権を守っている文化に対する相互尊重の原則」である。多文化主義は文化相対主義ではない。文化相対主義は文化間の価値の優劣を認めないが、それを認めても多文化主義は成立する。人権と多文化主義とは対立するものではないが、たんに両立するというだけではなく、むしろ結合する可能性がある。両者の関係について、三つの捉え方をみてみよう。第一に、文化は個々人のアイデンティティに不可欠だから尊重すべきだという議論がある。社会のなかで個々人は、性別、職業、宗教、階級などある文化的背景をもった存在として相互に承認される。Ch.テイラーの主張がそうである。しかし、この主張では、たとえ、人権が尊重されないような文化でも尊重することになってしまう。第二に、文化を政治的統合の基盤として尊重する議論である。D.ミラーの主張がそうである。しかし、この主張でも、人権侵害するような文化でも、そこに属す個々人を集団のなかにつなぎとめる役割を果たしているかぎり、尊重することになってしまう。第三に、文化は個人の自由のために必要だから尊重する議論がある。W.キムリッカの主張がそうである。選択をなすには選択肢の意味を理解していなくて

はならない。この意味を付与するのが文化である。この主張では、個々人の選択の自由を成り立たせる基盤として文化を考えているので、文化の尊重と人権の尊重とが不可避に関連づけられている。

人権と多文化主義とは、実際問題としてはしばしば対立させられるが、理念面では両立可能である。しかも、たんに両立可能というだけでなく、キムリッカのように、両者が必然的に結びついていると考えることもできる。

ついで、孝忠延夫から『『国民』形成、国民『統合』とマイノリティ その対立、協調、統合の可能性』という報告がなされた。その内容はおよそ次のようである(13)。

「国民」国家を、事実上、構成している国民と「国民」国家が規範的に求めている国民とのあいだには不一致がある。その不一致の現われ、ないしは、一致に向かう努力として、国民代表の問題を捉えることができる。「国民」の構成要素は多様であり、その多様な集団のそれぞれが多重的にアイデンティティを有している。そのアイデンティティは集団内の個々人にとって選択可能なのか、誰によって決定されるのか、また、こうしたそれぞれアイデンティティをもった多様な存在の主張をどのように反映していくのか。ここに制度論と本質論との交わる問題がある。

各国の「国民」形成をみるためにその国の憲法を参照すると、We, the People of のあとに国家の名を記している国家がある。この場合、理論的には、その国家の建国と同時に、国民のアイデンティティが成立したことになる。インドもその例である。インドはみずからをバーラトと名のるが、バーラトは、これから創られていく理念的な意味での国家を指している。一方、同じやり方をとりながら、特定の宗教を国教、特定の言語を国語としているスリランカのような例もある。この場合、国民のアイデンティティはなんらかの文化的な内実もまた帯びていることになる。日本の憲法の英訳では、We, the Japanese People となっている。したがって、すでに人種的、さらには文化的に一定の内実をもった集団が国民として前提されているわけである。

誰に国民というフィルターをかけるのか、それが大きな問題だ。単一の宗

教、言語、文化的性質によって国民を一義的に性格づけようとしなくて、国民のなかの多様な集団に基本的人権への平等なアクセスを確保するしかたで国民を統合するという選択がある。たとえば、米国では、黒人の投票を希釈しないためのアファーマティヴ・アクションをとることで黒人集団の統合を図っている。インドでは、指定カースト、指定部族など非抑圧階級に留保議席を設定することで、非抑圧階級の基本的人権を保障しようとする試みがなされてきた。その場合、マイノリティ・コミュニティ出身の候補者をマイノリティ・コミュニティのメンバーの投票だけで選出する分離選挙と、マイノリティ・コミュニティ出身の候補者をその地域全体の投票で選出する合同選挙との二つのやり方がある。ガンジーは、宗教の違いに対応する分離選挙は認めしたが、カーストの被抑圧者に対応する分離選挙はヒンドゥー教内部の分裂に通じるとして厳しく批判した。これに対して、アンベードカルは、被抑圧者が選挙の際にだけ一様に扱われるのは欺瞞であるとして、分離選挙こそが指定カースト自身の代表者を選出する方法だと主張した。

現在のインド憲法では、60年の期限つきではあるが、留保議席を残している。個々人がどのような顔をもつかは個々人の自由だといってもよい。しかし、政治決定の場面では、その個人がマイノリティに属している場合、マイノリティに属しているということが重要な意味をもっている。そのために留保議席をおく処置が定められているわけだが、しかし、そうすることが、マイノリティという選択不可能なアイデンティティを国民議会という公共機関のなかに留保議席というかたちで反映させることで、国民統合を推進させることになるのか、それとも、それはむしろマイノリティの固定と残存に通じているのではないか。ここが問題である。

さて、以上の報告に対してさしあたり、われわれは以下のコメントを付しておこう。

「……への自由」「……を選択する自由」は人権のなかに含まれているが、人権は普遍的、抽象的なかたちでそれを認めているにすぎない。実際、「……」になるための具体的な地盤を与えるものとして文化があり、文化はそのように個人の選択の自由を可能にする地盤として尊重される。したがって、この脈絡では、

個々の文化それ自体に保持すべき理由が主張されるわけではない。石山報告で、テイラー、ミラーをしりぞけ、キムリッカが肯定されたのはそのためであるし、孝忠報告では、とりあげられたのが非抑圧階級というそれ自体ネガティブな性格づけをされる集団だから当然のこととはいえ、その文化の保持が目的ではなく、基本的人権へのアクセスの確保のために留保議席が主張されているわけである。この点で、両報告とも、文化的多様性そのものではなく、人権のほうを尊重すべき優先事項としている。

上の問題は、共同体主義者によって自由主義者が主張しているとされる「負荷なき自我」と、共同体主義者が主張する、共同体の価値観を内面化することによってはじめて成立する内実のある自我との対立にも関連するが、両報告とも、共同体主義を標榜しているわけではないので、大きくいえば、人権侵害をいかに防ぐかという方向のもとにある。

両報告は、近代社会的価値のひとつである普遍的、抽象的な規範である人権がそれだけではじゅうぶんなものではなく、内実的、実定的な文化・伝統的集団への顧慮が必要だという、規範をめぐる現在の論議を具体的な事例に即して示している。

一方、今後の討議に残された問題には次のようなものがある。

法の次元での問題設定である以上、国家が多文化、マイノリティ集団に対してなんらかの対処をすべきである。この点が論点となる。しかし、国家にできること、国家がなすべきこと、国家がしてはならないことについての検討が重要な課題として残っている。あるいは、いいかえれば、国家の施策が、基本的人権への平等なアクセスのためのものととどまる範囲とそれを超える範囲との線引きをどのようにしてひくのか、その根拠は何か、という問題である。

もちろん、そこには、国家、とくに「国民」国家というものの役割と使命についての基本的な検討が含まれている。それは、はたして、たんにその構成メンバーである国民に基本的人権への平等なアクセスを保障するための機関にとどまるのか。それとも、それ自体が帯びてしまう抑圧性、排除性をどのように考えるのか、また、実定的な法とおそらくはなんらかの実定性を超えた普遍性を標榜する人権という観念とどのような関係にあるのか。こうした問題が考えられる。

しかし、そのような抽象的なレベルではなく、規範学の再構築という課題から

すれば、検討する価値がある問題はほかにもある。たとえば、文化の多様性の確保のために、国家による制度ではなくて、教育、コミュニティ、非国家組織などはどのような寄与ができるのか、という問題もそれである。また、質疑応答のなかでは、「人権を抑圧する文化」という捉え方それ自体が無前提にあるわけではないという指摘もなされた。どのようなものを人権として捉えているのか。何を人権として擁護しようとしているのかはつねに文脈によって決まってくる政治的な概念だという指摘である。自由主義と共同体主義の対立に関連づければ、自由主義が想定していると思われる超歴史的、超文化的な権利概念それ自体の系譜も問いなさなくてはならない。このこともまた課題として残された。

(c) 風土と倫理

2.1 (b) にも言及したように、環境倫理学では、基礎づけをめぐって人間中心主義と非人間中心主義とが対立軸を形成してきた。だが、たんに経済的利益だけから環境保護を主張する狭義の人間中心主義や自然の権利を標榜する非人間中心主義とは別に、人間と環境の関わりに立脚する新たなアプローチもまた生まれている(14)。第9回研究会では、木岡伸夫から「風土学と倫理の問題」の報告がなされた(15)。

風土学はフランスの文化地理学者オギュスタン・ベルクが和辻哲郎の『風土』から着想を得て展開したものである。ベルクのいう風土とは、人間的・文化的に意味づけられた自然であり、物理的・客観的な意味と現象的、主観的意味の結合(通態化)を意味している。ただし、この意味づけは任意になされるものではない。主体は主語として同一でありながらそのつど風土において何々として述語的にみずからを規定する。人間の身体が物理的空間的な限定に拘束されるものでない以上、人間は特定の風土に閉じ込められているわけではない。特定の地域を超えた交通を考えれば、地球上のある特定の地域は地球全体に開かれているのであり、したがって、風土は地球そのものであり、風土に住まうのは特定の人種ではなく人類である。このようにベルクの風土論はローカリズムを否定する。ベルクは一貫して風土論とナショナリズムの結びつきを拒んでいる。しかし、木岡によれば、ベルクはこの点で後

期西田哲学をナショナリズムとして排除する過剰な反応を示している。

さて、風土は場所的に限定されるので、多様な場所に応じて採るべき倫理的規準、尺度は変わってくる。特定の尺度の絶対化を否定する契機はベルクにおいては人間の世界を超越した自然である。だが、このように捉えれば、それぞれの場は多様な差異として並列するにすぎない。木岡はこの点を批判して、異なる尺度の媒介、出会いの論理を提唱する。木岡によれば、ベルクが正しく解釈していない後期西田哲学の「形の論理」は出会いの論理の可能性を切り開いている。風土の内部で通用する「型」(同一性)に個人が「形」(差異)として参与することで、個と個との媒介を説明し、風土において規範的なものが生成し、継承されていく。西田の思索はこうした過程を分析する方途である。普遍を超越的に導入するベルクの思考行程とは逆に、西田や和辻はこのように特殊から普遍へと進んでいった。木岡はそこに風土学のもうひとつの可能性を見出している。

以上の報告はある特定の風土(たとえば、日本)に対応して特定の内容をもった規範を直接に提示するものではない。風土学は人間の存在にとって風土が不可欠な契機であることを示す人間存在論だからである。しかし、もし、風土学からある特定の風土に妥当するなんらかの規範を積極的に(positive)導出するとすれば、やはり特定の風土の実定性(Positivität)に依拠せざるをえないだろう。その際、既存の規範の再生産に陥る危険がないわけではない。また、風土学が風土に妥当する規範の生成を解明するとしても、それによって得られるのは社会的妥当であって、それを道徳的妥当として正統化する手続きはまた別であろう。

「媒介」について盛んな議論がかわされた。木岡から媒介を分析する手がかりとして、西田の我 - 汝 - 彼の関係が言及され、表現的世界の観念が解明の糸口のひとつとして示された。なお、ベルクの分析は現在のところ文化に偏っている。和辻の風土論も、分析の冒頭では共同の労働がとりあげられながら、実際の分析には産業構造に立ち入っているとはいえない。この点について、木岡によれば、風土学の構想は、政治、経済、法などの諸分野の研究を糾合して進めるだけのキャパシティをもっていることが指摘された。

2.3 規範形成へのまなざし

本研究では、まず、問題点の洗い直しが進められた。しかしまた、問題点の洗い直しはなんらかの批判的視点なしにはなしえないし、批判的視点はまた同時に規範形成の方向を模索する試みにも通じている。

(a) 「市民」という観念

市民という観念は、今後さらに妥当性を高めるべき社会規範の方向を示すひとつの手がかりであろう。第5回研究会では、寺島俊穂が「市民的不服従と規範的政治理論」と題して報告した(16)。

市民的不服従とは、一般に法を守ることの正統性を認めつつ、特定の法、政策に対して批判し、刑罰を科されても法の改変を迫る運動である。現在、市民的不服従が注目されているのは、それが、イデオロギーによる社会改革を説く「大きな物語」が終焉したあとの現代に、現実を変えていく可能性のひとつとして規範的政治論の新しい次元を切り開く可能性をもつからである。市民的不服従の基盤には「良心の自律」がある。したがって、市民的不服従は、まず、個人の良心と政治的状況との倫理的ディレンマである。

市民的不服従という語を最初に使用したソローは徹底した個人主義に依拠していた。ソローは「われわれは第一に人間であり、統治される人間(subject)であるのは二次的なことである。人間の義務は何よりも個人として生き、実行することだ」という思想に立脚して、奴隷制度への嫌悪から人頭税の納税を拒否したのだった。現代においてとくに注目されるのは、集団的行為としての市民的不服従である。ガンディーの指導した大衆的不服従はその例である。市民的不服従に対するガンディーの最大の貢献は非暴力原理の確立だった。暴力主義は暴力的な文明と同次元にみずから立たないことを意味している。非暴力は絶対的ではないが、闘争において依拠すべき規範である。もちろん、非暴力は自己犠牲に通じるおそれがあり、運動のすべての参加者にそれを求めることは実質的にはできない。だが、ガンディーは非暴力の確信をもった中核集団によって運動を主導し、運動の参加者全体を非暴力主義によって組織するのに成功した。このような市民的不服従の存在は、

われわれに合法性と正当性との違いを再考させる。

市民的不服従は特定の法、政策を狙い撃ちするものであり、重大な不正をなくすことで、一步、よりよい世界に近づいていこうとする運動である。漸次的な改革のためには、現実の構造全体への展望と建設的なプログラムを要する。この意味で、市民的不服従は目的達成の手段としてよりも、その過程そのものに重要な政治的意義がこめられているといえる。

寺島の問題提起に対しては、国家、市民という観念をめぐり、議論が集中した。国民がみずから国民を統治するという法治国家の基本的前提からすると、国民からみて不正な法は国家それ自身の矛盾であり、それを除去するのは国民の当然の権利である。だとすれば、市民的不服従は不正な国家を所与として成立していることにならないか。この点が問われた。ここでは、市民という概念の理解が争点となるだろう。すなわち、市民という概念が「人間」(ないしは「内面」、場合によって「宗教」)に根拠をおくとすれば、その行為は国家と対立するものともなりうる。したがって、市民的不服従といわれるときの「市民的」は、国家の成員という意味ではなく、社会全体に訴えるという意味で用いられている。むしろ、人間としての抵抗、非政治的な次元で市民的なのである。

つぎに、根拠となる良心が意味するところも問題となった。ひとつには、良心とは(実定的な法的義務ではなく)普遍的正義を意味していると解釈することもできる。しかし、市民的不服従の行われる現実的な場面でつねにそうだとばかりではない。むしろ、自分自身のなかの矛盾を取り除くといったいっそう内面的な生き方が市民的不服従となって表われる場合もありうる。また、非暴力主義には、正義を実現するための手段そのものもまた正義にのっとらねばならないという面と、非暴力主義による暴力の排除が暴力にともなう分断を超えた連帯を可能にするという人間解放の面もある。このように、市民的不服従の問題は、国家を超えた「市民」の成立の可能性、国民内部のさまざまな分裂(や、さらには国家の壁)を超えた「市民」的連帯の可能性を示唆している。

いったい、市民とはどのような存在をいうのであろうか。第6回研究会での山本啓の報告「公共圏の再措置とステイクホルダー論」では、国民や市民が統治に参加して行われる地域全体の経営 コミュニティ・ガバナンスという発想が

説かれた。その骨子はおよそ次のとおりである（17）。

市民は、行政サービスを享受する受動的な存在ではなく、権力を分かち合い、決定形成に参画する能動的・積極的な存在であってしかるべきである。というのも、市民は政策決定のステイクホルダー（利害関係者）にほかならないからだ。市民は既存の市民社会を作り変えていくためにコミュニティ・ガバナンスに関する討議に積極的に参加すべきである。公共圏とは、ベンハビブの指摘するように、公共的討議が行われる場にほかならない。行政サービスは顧客満足度にしたがって評価されねばならない。NPO も現在の行政指導に依存する姿勢を変えていかねばならない。

市民という観念はとかく抽象的に語られる傾向がある。しかし、このステイクホルダーとしての市民という描像は、市民という抽象的観念をいささかなりとも具体的に肉付けしている。ステイクホルダーとしての市民という理解は社会契約によって立つ国家観からすれば当然すぎることではある。しかし、日本では、市民が権力を分かちもつという発想をなお敷衍していく必要があると思われる。ただまた、山本報告は、行政側だけではなく、NPO その他にも一種の「官僚制」がはびこっている点も指摘している。

われわれが「自立した市民」という個人像を描くときに、通常、官僚的発想とそれを結びつけたりはしない。ところが、たとえば、学校教育の場面で「自立した思考能力」を身につけた学生は、卒業後に行政に就職するのであれば企業に就職するのであれば、なにかしら「官僚的な思考能力」を身につけてもいないだろうか。この点について、教育に関わる一員としてあらためて考え直す必要があるだろう。

(b) 自由、平等、連帯

20世紀は資本主義とマルクス主義との対立の時代であったと同時に、自由主義国家はマルクス主義からの異議申し立ての若干を体制のなかに組み入れることで、結果的に、対立を緩和し、体制を変容しながら保持していった。その過程のなかで、多くの社会で共有されうるし、また、共有されている規範や価値といったも

のが、漠然とした形態ではあれ、認められるだろう。

社会主義政党のなかには社会民主主義的な方向をとることで政権を掌握した政党がある。ドイツ社会民主党はその一例である。この変化は修正社会主義とみなされるべきか、それとも、社会主義的価値の延長に位置づけられるものか。この点について、第8回研究会では、安野正明から「ドイツ社会民主党（SPD）のゴードスベルク綱領と「社会主義の基本的価値」と題する報告がなされた。その内容はおよそ以下のとおりである(18)。

SPDの基本綱領は理論的部分と具体的要求とから成る。理論的部分に相当するものとして現代分析をおくのが通常である。しかし、1958年のゴードスベルク綱領では、現代分析が断念された。そのかわりに「社会主義の基本的価値」を記した項目が従来に増して強調されている。

さて、この社会主義の基本的価値には、自由、公正、連帯が挙げられている。これはアイヒラーの倫理的社會主義が反映しているといわれている。倫理的社會主義とは、新カント主義で提起された問題への対応から始まり、ベルンシュタインの修正主義と結びついて、正統派のマルクス主義と対立するものである。その思想的中心人物として、アイヒラーの師にあたるネルゾン（ゲッティンゲン大学教授）が挙げられる。ネルゾン、アイヒラーは、社会主義に自由の実現を求め、マルクス主義についてはその唯物史観を批判、教会支配に反対し、議会制民主主義も批判する。議会制民主主義に反対する理由は多数決によっては人間の尊厳が蹂躪される恐れがあるというもので、したがってむしろ指導者原理を肯定しているわけである。人間の尊厳とは、自発的かつ理性的に決定する能力をいう。（とくにカトリック）教会に対する批判は、教会を精神の自由を抑圧する機構とみなしているからである。しかしながら、ゴードスベルク綱領は明らかに議会制民主主義を肯定しており、また、SPDとカトリック教会とが融和する可能性の道を開いたともいえる。したがって、ネルゾン、アイヒラーの思想がそのまま綱領に反映したとはいえないし、また、しばしばそう解釈されるように、ベルンシュタインの修正主義との結びつきも綱領制定の経過には明言されていない。

したがって、この綱領がどのようにしてこのような内容になったかという経緯には大きな謎がある。綱領の制定過程の当初、1956年1月には、社会主義の基本的価値には自由、公正、平和が挙げられていた。やはりネルソンの弟子のひとりであるグレーテ・ヘンリ・ヘルマンを中心とした基本綱領委員会原則問題小委員会が策定にあたったが、基本的価値の基礎づけについては意見が分かれ、結局、基礎づけを断念しなくてはならなかった。しかし、自由、公正、平和を並置するだけでは社会主義政党だけでなく保守政党にも妥当するとの異論があった。自由を強調すると個人主義に通じる可能性がある。そのため、共同体を擁護して6月には連帯が付け加わった。1958年5月に基本綱領草案が提示され、6月には自由、公正、連帯、平和、福祉が社会主義の基本的価値として挙げられた。ところが、福祉については7月に削除された。その背景には、社会主義の目標を「信条の変容 (Gesinnungswandelung)」に定め、物質面での豊かさにおいていなかったアイヒラーの哲学があるものと思われる。また、平和も同時期に削除された。その背景には、SPDは共産党勢力と近づくのを避けて、当時、盛り上がりみせた核戦争に反対する平和運動に一体化できなかったという事情がある。この結果、1959年11月には自由、公正、連帯を社会主義の基本的価値とするゴードスベルク綱領が採択された。基礎づけを断念し、上記三つの価値に限定した綱領は、しかし、特定の世界観から自由であり、他の陣営にも受容可能になったため、SPDは特殊社会主義的政党という印象を薄くし、カトリック教会とも宥和する道を拓いた。しかし、だからといって、SPDはこの綱領をもって国民政党に変化したという評価を全面的に肯定できるわけではない。むしろ、基礎づけは異なっても、実践的価値が共有できるならば、その価値の実現のために連携しあうのが社会主義者の義務であるというアイヒラーの意図がそこには残っている。アイヒラーはSPDが「志 (Gesinnung)」をともにする人びとの集まりであることを強調している。「SPDは、自由な精神の党である。それは、さまざまな思想信条を持つ人々の共同体である」という綱領の一節に、それは反映している。

この報告については、ゴードスベルク綱領の立脚点のひとつである「共同体」「連帯」をめぐって討議が集中した。19世紀後半のマルクス主義者、ヘーゲル主義者は共同体を強調する根拠として労働階級の救済を挙げ、したがって資本主義は悪であり、社会主義こそ公正・自由を保証するという態度がみられる。これに対して、ゴードスベルク綱領は共産主義批判が前面に出ており、資本主義を指弾しているとはいえない。むしろ、可能なかぎりの競争（自由な社会主義）必要なかぎりでの計画経済というスタンスがみられる。したがって、国有化は想定されず、市場経済が肯定されている、という説明がなされた。また、「人間の尊厳」が社会主義の基本的価値のなかに数えられているが、共同体を強調する点で、この「人間」は類的な存在として把握されているのであろう。カントの「目的の王国」を連想させる構想であるが、ワイマール共和国時代の SPD の倫理的社会主義の背景には、フリースらの新カント主義の影響がみられる。

上記の報告は SPD の綱領の変容という歴史的地域的に限定された問題をあつかっている。しかし、明確な基礎づけを断念して、その結果、価値を共有できる勢力が協調関係に入るというこの経過は、裏返していえば、イデオロギーの対立が背景に退いた現代の社会のなかに共通に受容されうる価値を先取りしたものともいえる。その価値が自由、公正、連帯だとすれば、今度は、この価値を共有しているさまざまな陣営がそれぞれこの価値をどのようなものとして思い浮かべ、どのような脈絡からそれを重視しているのか、という問題が重要であろう。

さて、冷戦の対立の解消によって、マルクス研究はいったん下火になった。だが、近年、むしろ現存した（している）社会主義国家と切り離してマルクスの意義を再評価しようという動きが出ている。この点について、第8回研究会で、植村邦彦が「欧米におけるマルクス研究の現在」と題して報告をした。そのなかには、話題を呼んだハートとネグリの『帝国』についても言及があった。報告の内容はおよそ以下のとおりである（19）。

1998年 は共産党宣言 150周年だった。それを契機に、ソ連崩壊以後静まっていた社会主義論が再び活発になり、マルクス論も多く出ている。とくに「マルクス主義以後」というタイトルをつけているものが多い。マルクス主義以後のマルクスについて論じたものには、資本主義を全面否定するのでは

なく、資本主義社会のなかの政治的不平等、経済的不平等をできるかぎり是正する思想としてマルクスを読もうとする意図をもつものが多い。この脈絡で、社会的平等の実現をめざす真の民主主義の推進者としてマルクスが描かれることが多い。マルクスが、人間がみずから作り出したシステムのなかに囚われている疎外形態を抽出し、それに対して徹底的な批判を加えている点も注目されている。

ヘーゲルとマルクスの関係を論じる著作も多い。民主主義者としてのマルクスという文脈と連携して、ヘーゲルに民主的職業団体の提案をみる MacGregor は、ヘーゲルを拒否するポストモダンの解釈とヘーゲルを利用するネオコンサバティズムの解釈をともに否定して、ヘーゲルの民主主義的性格をとりだそうとしている。

ヘーゲルとマルクスの連続性を強調する解釈に対して、両者の違いを際立たせるものもある。それはまた、マルクス主義以前のマルクスをとりだそうという意味をもっている。たとえば、Mercier-Josa, Balibar はマルクスのなかのリベラリズム批判を抽出している。マルクスをマルクス主義から切断し、利己的な自我の自己充足を善とする現代のリベラリズムを批判するものとしてマルクスを読む試みは Wolff, Breckman にもみられる。このほか、マルクス主義とマルクスを切り離して、そのテキストのなかに「複数のマルクス」を読み取る Carver や、行為遂行的言説として『ブリュメール 18 日』を読む Cowling などがいる。

これに対して、マルクス主義の系譜のなかでは、Hardt と Negri の『帝国』が注目される。ここにいう帝国とは（最近いわれるアメリカ帝国といった特定の国民国家の帝国化ではなくて）グローバルな管理社会を意味している。支配は、特定の中心を欠き、領土的な制約もなく世界全体に広がっている。世界は多国籍企業のネットワークによって網羅されている。従来の農業・製造業といったモノの生産ではなく、サービスや情報の提供を内実とする生産活動が増えており、労働の非物質化によって労働価値論が失効している。こうした帝国に抗するために、ハートとネグリは多様性を帯びた群衆（multitude）の権利として、グローバルな市民権、どのような活動にも同等の報酬が付与される社会的賃金、生産手段は身体に統合されている

が（人間のサイボーグ化）これを再領有して、知・情報・コミュニケーションへの自由なアクセス、を挙げている。

この報告については、とくにハートとネグリの『帝国』に語られているグローバルな市民権が議論的となった。グローバルな市民権を確立していくための具体的なプロセスは明示されていないが、植村によれば、EUのシチズンシップのグローバル化がその発想の例として考えられているのではないかと指摘できる。なお、市民社会という語は階級的な、現実の経済社会を前提として使われる傾向がある。したがって、市民社会という語は避けられて、真の民主主義という表現が用いられている。（マルクスを民主主義者として描く論考は、ヘーゲルの法哲学に対するマルクスの批判を源としている。ヘーゲルは市民社会と国家とをわけ、市民社会には不平等、搾取が存在し、それを克服するものとして人倫、国家を提示する。マルクスによれば、これはフィクションである。この脈絡から、民主主義という概念で自由で対等なかかわりを可能にするものが示唆されている）

ハートとネグリの提示したマルチチュードという観念は示唆的である。全世界を包み込むグローバル化のなかでは、最も豊かな地域で行われる球技に用いられるボールを最も貧しい地域の子どもが縫っているというように、どの地域もネットワークのなかに包み込まれている。そのなかでは、権力に対するカウンター権力が帝国を支えているわけである。だから、変革が起きるとすれば、その原動力は地域その他によってはあらかじめ特定できない。

以上の指摘はわれわれに、国民国家の境界をのりこえた市民というあり方、および、そのあいだに成立しうる連帯という新たな課題を突きつけている。グローバル化によって、地域の生活の格差は均一化されない。したがって、「帝国」の市民それぞれのあいだに必要な差異と利害の対立がありうることは明らかである。そうした対立とそれにともなう分断を超えて、個人個人が対等で自由に関わり合うためには、どのような規範が共有されるべきなのだろうか。なるほど、いくつかの規範はスローガンとして共有可能なものにみえてくる。しかし、その規範の具体的内実を探求することが課題である。

ところで、連帯という規範は日本社会ではそれほど根づいているとはいえない。第6回研究会では、NPOシチズンワークス代表の佐野章二から「市民研究講と

ビッグイシュー」と題する報告を受けた。シチズンワークスはホームレスのひとつと雑誌『ビッグイシュー』の販売を委託する仕事を作り出したNPOである。その内容はおよそ以下のとおりである(20)。

ビッグイシューの契機となったのは、NPOのシチズンワークスの市民研究講のひとつであるホームレス研究講である。ホームレスは市民社会から排除されている。個人でホームレスに直面しても何もできないし、コミュニティ・ガバナンスもホームレスの問題を避けている。そこで、2002年度に二度にわたり英国ビッグイシューを視察し、日本でもホームレスの自立を応援するための社会的企業としてビッグイシューを始めた。販売員には最初10冊無料で差し上げ、200円で売ってもらい、売り上げを元手にして販売してもらい、収入機会をつくることをめざしている。日本のホームレスはイギリスに比べて年齢が高いが、半数以上が勤労意欲をもっている。『ビッグイシュー』はプロが作成、国際記事、国内編集記事、エンターテインメントからなる若い世代のオピニオン誌である。販売員については、釜ヶ崎支援機構(NPO釜ヶ崎)とパートナーシップを組んで募集し、40名近くが働いている。買い手から販売員に対する励ましもあり、一般市民とホームレスのひとつとの交流の機会にもなっている。コミュニティや都市の再生にもつながる可能性を秘めている。

この試みは雑誌という商品を媒介としたものであり、その意味では、たんに連帯とだけ表現できるものではないだろう。しかし、収益性そのものはなんら批判の対象ではありえない。資本主義社会のなかで自立の援助を行うかぎり、NPOで行われる事業の収益性を無視することはできないからだ。裏返していえば、質疑応答のなかで示された理解のように、この試みは資本主義自体を公共的なものにしていく試みだともいえる。『ビッグイシュー』の試みは、行政の介入によらず、個々の市民がたがいに支えあう、連帯のひとつのあり方として注目される。

(c) 解釈学的視点による萌芽の発見と継承

新たな規範の形成を視野に入れようとしても、無からはじめることはできない。

だが、現状を分析すれば、その批判的視点から、日本社会になお根づいていない規範・価値や共有されるにはまだ時間のかかりそうな規範・価値を浮き彫りにして終わる結果になることが多い。とはいえ、まだ形は整っていないまでも、すでに新たな方向に進む萌芽のようなものもあるであろう。そうしたものを現状から発見しようとする努力が重要である。

第9回研究会では、長谷川晃から「均しい自由（equal liberty for all）の規範伝統」と題する報告を受けた。その内容はおよそ次のとおりである（21）。

アングロサクソンの立憲主義のなかには、正義、自由、平等という公共的価値を社会制度の基底に据える伝統がある。これらの諸価値は、あたかも公理のように設定されているのではなく、いわば網の目をなして全体として法制度を支えている。したがってまた、たとえば、自由という概念を切り口として、この公共的価値の網の目を探り当てていくことができる。

遡求の端緒をロールズにとろう。ロールズでは、ロールズの設定する原初状態にいわれる正義から正義の実現までに、(1)原初状態、(2)立憲議会、(3)法律、(4)法の受容という四段階が想定されている。(1)における正義の二原理（とくに、等しい自由の原理）を法制度に架橋するために、政治的正義は二つのサブ原理を要する。すなわち、等しい参加の原理（個人の自由と調和した政治参加）と法の支配の原理（適正法定手続の保障など個人の自由を確保する立法のあり方）である。しかしまた、さらに、公共的理性、協同的熟慮がその外側をとりまいている。これはすなわち私的善にもとづく要求ではなく、私的な善を通観している熟慮、さまざまな価値間のオーバーラップを可能にする熟慮である。政治的正義と公共的理性とはあいまって立憲的制度に正統性を与える。ロールズの「すべてのひとに均しい自由」という理想はこのようにリベラルは法実践のなかから培われてきたものとその意味の継承・再形成、つまりは慣行、集合的意図、価値の網の目といった社会学的条件のなかにその根拠をもっている。

ドゥオーキンでは、等しい尊重と配慮という政治的原理のさらに根底に、(1)人間は等しい存在である（等存在性）と、(2)当の個人の生活はそれぞれの人間の責任によって営まれる、というヒューマニズム的倫理原則が存在して

いる。このヒューマニズム的倫理原則にもとづいて、資源の平等の観念が打ち出される。法を支えるより高次な価値として、ロールズでは道徳的人格、ドゥオーキンではヒューマニズム的倫理原則があるわけだが、しかしこうした高次の（とみられる）価値がそれだけで独立してあるわけではなくこれらの価値はアングロサクソンの伝統のなかに埋め込まれているという点が重要である。

「すべてのひとに均しい自由」という理想は、継時的に形成される価値の束にその根をもっている。これを立憲的信頼と呼ぶならば、こうした規範的伝統は、たんに自由に関する理論の積み重ねである自由の思想史だけでは捉えきれない。この点を哲学的正義論の歴史的正義論への解消と批判するむきもあるが、ロールズの『政治的自由主義』（1974年）、ドゥオーキンの1980年代以降の仕事、1980年代以降のアメリカでの解釈学的展開のなかには、価値の根源に文化的な支えを見出す傾向がある。立憲的信頼には、公共的思考、実質的な公共的価値、適切な制度化手続きの産出、一定のしかたでのそれらの統合という四つの側面がある。それでは、こうした立憲的信頼のテクスチュアはどのようにして生まれてきたのか。

自由の思想史のなかには、ロック、モンテスキュー、ペイン、コンスタン、ミル、カント、ロールズ、ドゥオーキンにおけるように、複数の相異なる自由論が登場してきた。これらの自由観念は異質でありながら、しかしまた、統合して伝統を作り上げている点に注意したい。たとえば、freedom（個人レベルでの他人からの干渉の回避という意味での自由）とliberty（個人がどのように相互に関係しあうのか）とは対立するものとしてではなく補完的に捉えることができる。前者は後者なしにはありえない。こうした伝統のなかで、現代の自由観念の新たな意義を見出すとすれば、そのひとつは公共的枠組みにおける分配の正義の問題に関連する「自由の均しい保障」がそれである。このことがロールズでもドゥオーキンでも基軸の価値となっており、政治における正義の優位を形作っている。このように形成されてきた自由のテクスチュアには四つの次元をみることができる。(1)理性ある内的自立と繁栄、外的干渉の排除と環境的支援、(2)公共的な普遍性にもとづく法制度上の保障、国民主権や立憲的制約に則した個人的自由の手続き的実現、(3)公共的理性に

もとづく公共道徳の確立、(4)自由のテクスチュアにおける多層的な解釈形成、がそれである。(4)に明らかなように、伝統は一律の見解によって支配されるものではなく、相異なる解釈が併存して関わりあいながら継承されていくものである。

均しい自由 によって充足される公共的な自由の枠組みはそれが適切に実現されるためにいっそう具体的な法的あるいは政治的制度を要する。しかしまた、それはたんに法的政治的制度に昇華されていくのではなく、均しい自由 を要とする立憲的信頼を軸として、個人倫理、種々の手続き、集团的決定などにおけるさまざまな価値がそのなかで統合されていくものである。

この報告はアングロサクソンの伝統を主題としている。当然、日本の伝統がそこに対比される。日本の伝統のなかには、たしかに、アングロサクソンの伝統とまったく同じしかたで自由の伝統があるとはいえない。しかし、長谷川によれば、たとえば、植木枝盛、福沢諭吉といった人々による西欧思想の摂取のなかで、そうした要素を読み込むこともできる。こうした読解作業は、いわば「自由」という切り口によって日本の伝統のなかのある要素を解釈しなおす試みであり、しかもその要素はある特定の視点をもってはじめて発見されるものである。

さて、われわれはこの方法に若干の危惧と大きな期待をもつことができるだろう。この方法は、たしかに、先行理解を投げ込んで解釈する危険と隣り合っている。たとえば、ロールズは公共的理性、協同的熟慮を社会の成員に一般に要求できるものとして描いている、しかし、これらさえも、われわれの社会にあっては、これから修得すべき市民的徳として描くほうが適切でさえあるのかもしれない。われわれは普遍的にそうした性質が備わっていると安易に期待してはならないのかもしれない。しかし、われわれの考察が新たな方向を模索するものである以上、それ自体、なんらかの価値・規範を前提として始めざるをえない。たんに中立的な視点のもとに採るべき方向がそれとしてみえてくるわけではない。しかし、採られる指針が実効性をもつためには、なんらかの先行的な基盤をもっていなくてはならない。この意味で、われわれは、新たな方向を模索するための批判的視点から伝統と現状を解釈しなくてはならないと同時に、新たな方向に進みうる拠点を伝統と現状のなかからとりださなくてはならない。こうした解釈学的・発見法

的アプローチは規範学の再構築という課題にとって不可欠なものであろう。われわれは、これから探り当てるはずのものを先取りしながら現状と伝統を批判的に分析するとともに、分析をとおして獲得されたものを今後の指針として役立てるような解釈学的循環を進んでいかななくてはならない。

3 今後の展開

本研究は、まず、いくつかのトピックをとりあげて、そこから集中してとりくむべき論点を洗い出す作業をはじめた。この作業はとうていまだ完成してはいない。しかし、暫定的にせよ、いくつかの基軸となる規範、および、論点は浮かび上がってきたと思われる。最後に、その若干について言及する。

(a) 責 任

科学技術を介した行為のもたらす影響の時間的・空間的な射程の広がり、行為者の責任という観念を大きく変容せざるをえない。また、単独の行為ではその結果が希釈できるものが集合行為となることで多大な影響をひきおこすことを考えれば、集合的責任という観念の分析が課題のひとつである。エンジニアの倫理、環境問題が責任をめぐる思考を要求していることは明らかである。とりわけ環境破壊については、現在世代の未来世代に対する責任もまた問われている(22)。環境問題のみならず、現在世代がどのような社会を後続世代に残していくべきか、あるいはまた、どのような世代を後続世代として育てていくかということは、現在世代の責任と密接に絡んだ、規範学の再構築の大きな課題である。

(b) 正 義

正義という観念も依然として焦点である。ひとつの国家のなかでマイノリティ集団が受けている不正義、グローバリゼーションのなかで特定の地域のひとびとが受けている不正義、地球規模の市場経済のなかでどのひともさらされるおそれをもっている不正義 複数の報告が正義に対する侵害について語ってきた。それぞれの問題の特殊性に応じた微細な分析が必要であるとともに、われわれはさまざまなかたちをとって現れてくる不正義全体に対する鋭敏な感覚を養わねばならない。

それとともに、従来語られてきた正義と隣接しながら、しかしそれを補うものにも注目したい。研究報告のなかではあつかえなかったが、たとえば修復的正義（修復的司法）のように、従来の法規範とは異なるしかたで展開されている「正義」はその一例である。修復的正義（修復的司法）はまた、むしろ被害者と加害者、コミュニティの宥和、相互の配慮をめざしているとも説明される(23)。この点では、正義の倫理と対比されるケアの倫理との近さもみられる(24)。配分的正義の指し示す正当な処遇を超えて、社会的弱者に対する援助や配慮、連帯もここに関わっている。現代、さまざまな場面で、こうした異なる要素をはらんだ、より広義の正義が求められているように思われる。

(c) 市民

再構築されるべき諸規範を身につけた存在を「市民」と呼ぶならば、その市民については、国民国家との関係、実定的な法規範とそれを超える正当性との関係が課題である。しかし、その前提には、市民が（国民国家の境界を超えて、またあらゆる対立を超えて）市民であるために共有されうる利益・価値とは何であるかという基礎的な考察が必要であろう。また、市民は特定の地域社会を作り上げている成員としてどのような義務を担うべきなのか。国家はそこに集結している国民ひとりひとりの権力（power）によってはじめてその権力を得るものだというロックふうの社会契約論の基本前提は、現実の社会からみれば、あまりに楽観的にみえる。けれども、しかし、いくつかの報告によれば、われわれは市民としてもちうる力を再認識すべき時代にさしかかっているといえよう。

(d) グローバルなものと地域文化的なもの

グローバリゼーションという事態をどのように描くにしても、それはたんなる画一化・均一化ではありえない。いくつかの報告が示しているように、文化的伝統の特殊性を否定した規範は実効性を得られない。グローバルなものと地域文化的なものとの関係をどのように考えるかは課題のひとつである。一方で、共同体主義者がリベラリズムに対して「負荷なき自我」と批判したように、自分自身の出自を捨象した自己理解に安住するわけにはいかないことも明白であるが、他方で、たんなる地域主義に固執するのはそれ自身正当な根拠をもたない。この問題

には図式的な解決はありえない。われわれはむしろ問題となることから、領域それぞれにおいて、両者の関係をそのつど測定していかななくてはならないだろう。

(e) 社会の統合的意味をどこに求めるか

規範学の再構築の最終目標は、今後の社会において妥当すべき規範の発見である。しかし、そのためには、社会についてのある特定の像を描き出さなくてはならない。たんなる既存の実定的な社会の再生産ではなく、しかしまた、社会というまとまりをもつ以上、個人個人を結びつけるなにかの共有できる統合的意味がなくてはならない。

いったい、われわれはどのような社会に生きたいのか。

規範学の再構築において発見されるべき、さまざまな差異を超えて共有できる諸規範はそのような社会像の先取的な理解のもとで探し求められるとともに、あぶりだされたそれら諸規範はなんらかのしかたで肉付けされた社会像を逆照射する。われわれは今しばらくそのような循環する探究を歩まねばならないだろう。

本研究が1年のあいだになしえたことはほんのわずかである。批判的にみれば、以前から問題だとわかっていたことを、分野を超えて共有しあう試みにとどまっているともいえる。個別の問題に集中した場合と比べれば、論点の深化は遅々たるものであったかもしれない。しかし、本研究を通じて、通常は共同研究を行うことのめったにない異なる分野の研究者が自他の分野に通底する問題を見出す契機を得たことはたしかである。われわれはこの萌芽を育て、さらに共同研究の歩を進めていきたいと考えている。

註

- (1) 1.1 と 1.2 は、第1回研究会での品川の報告を骨子とする。
- (2) 齋藤了文「規範学と工学倫理」、本報告書。
- (3) 第2回研究会における品川のコメント。
- (4) 第7回研究会の竹下賢報告。レジュメを本報告書に掲載。
- (5) 第7回研究会の配布資料。丸山徳次「環境の豊かさ」を求めて モデルとしての里山」、『人間会議』2003年冬号、2003年12月、宣伝会議。

- (6) アルド・レオポルド『野生の歌が聞こえる』新島義昭訳、講談社学術文庫、1997年、341頁。
- (7) 第4回研究会の杉本健郎報告。レジユメを本報告書に掲載。提言全文は、森岡正博ホームページに掲載 (<http://member.nifty.ne.jp/lifestudies/>)、また、岡田篤志「小児臓器提供 「沈黙」の手前で」、本報告書。
- (8) 朝日新聞、2004年2月25日夕刊。
- (9) 森下雅一「ケアリングに関する臨床的考察」、本報告書。
- (10) Annette C. Baier, "The Need of More than Justice", in *Justice and Care*, Virginia Held (ed.), Westview Press, 1995, p.55.
- (11) 角田猛之「宗教と法規範 公共性をめぐって」、本報告書。また、第5回研究会のレジユメを掲載。
- (12) 第3回研究会の石山文彦報告。レジユメを本報告書に掲載。
- (13) 孝忠延夫「国民代表議会におけるマイノリティ代表と『国民』統合」、本報告書。また、第3回研究会のレジユメを掲載。
- (14) 実際には、ディープ・エコロジーも一面では人間のあり方を問う試みであって、人間中心主義と非人間中心主義という対立図式は単純化である。
- (15) 木岡伸夫「風土学と倫理の問題」、本報告書。
- (18) 寺島俊穂「市民的不服従とシティズンシップ」、本報告書。また、第5回研究会のレジユメを掲載。
- (17) 第6回研究会の山本啓報告。レジユメを本報告書に掲載。
- (18) 第8回研究会の安野正明報告。レジユメを本報告書に掲載。
- (19) 植村邦彦「リベラリズム批判と権利論の再構築 欧米におけるマルクス研究の現在」、本報告書。また、第8回研究会のレジユメを掲載。
- (20) 第6回研究会の佐野真二報告。
- (21) 第9回研究会の長谷川晃報告。レジユメを本報告書に掲載。
- (22) 品川哲彦「正義と境を接するもの 責任の原理とケアの倫理」、本報告書。
- (23) たとえば、ジム・コンセディーン、ヘレン・ボーエン編『修復的司法 現代的課題と実践』、前野育三・高橋貞彦監訳、関西学院大学出版会、2001年、69頁。
- (24) 品川、前掲。