

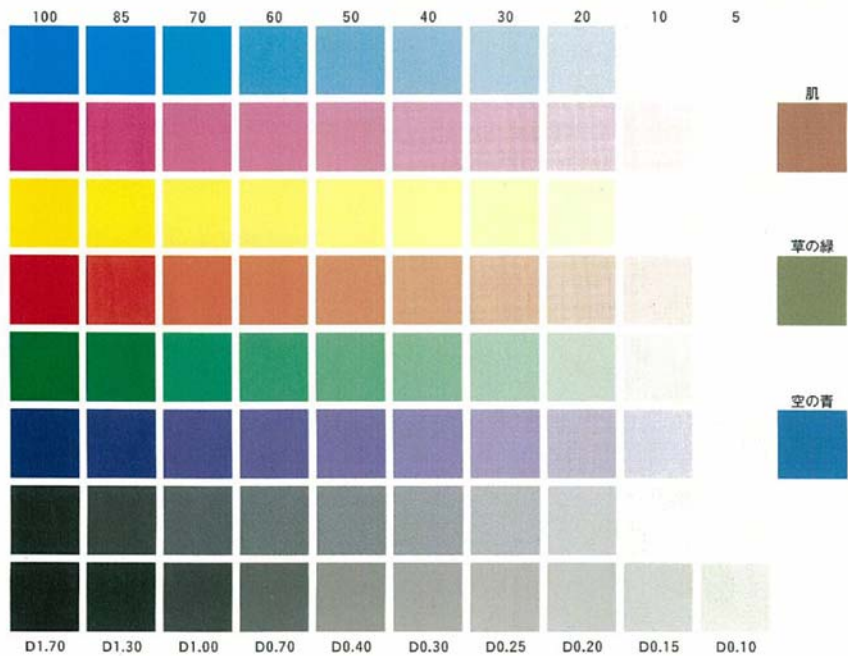
We conduct many of these
 We conduct many of these
 We conduct many of these



We conduct many of these
 We conduct many of these
 We conduct many of these

現代共和主義の政治理論

——マイケル・サンデルを基点として——



目次	
序論 問題の所在と本論文の構成	1
第1章 共和主義論の諸相——リベラル・コミュニタリアン以後	5
1 リベラリズムとコミュニタリアニズム	5
2 現代の規範的政治理論としての共和主義	12
第2章 統治への自由——マイケル・サンデルの自己統治型共和政	20
1 リベラリズム批判としてのコミュニタリアニズム	20
2 民主政の不満と共和主義の再興	25
3 公共生活の活性化と自己統治	31
第3章 支配からの自由——フィリップ・ペティットの新共和主義	35
1 共和主義的自由——非支配としての自由	35
2 共和主義的統治——異議申し立て型の民主政	39
3 リベラリズムとの類似点・相違点	41
第4章 共和主義的自由——私的自律と公的自律の相関	45
1 自由概念の分節化	45
2 政治的自由をめぐる共和主義の二類型	47
3 個人の自由と政治参加の節合	53
第5章 参加による公共性——ベンジャミン・バーバーの参加民主主義論	57
1 共和政と民主政	57
2 参加型政治としてのストロング・デモクラシー	60
3 自治のための制度構想	66
第6章 共和主義の市民像——能動的シティズンシップ	72
1 自己統治能力としてのシティズンシップ	72
2 共和主義的なシティズンシップの問題点	74

3 自律と共通善	77
第7章 共和政の統治構造——公的領域の多層化	83
1 ハンナ・アレントと共和主義	83
2 多様な場における自己統治	88
結論 共和主義——多元性を肯定する政治理論	92
参考文献	95

序論 問題の所在と本論文の構成

ハーバード大学での講義がテレビ番組『ハーバード白熱教室』として放送され、またそれをもとにした書籍『これからの「正義」の話しよう』も出版されて、日本でも一躍有名になった政治哲学者のマイケル・サンデルは、初期の論文「道徳性とリベラルの理想」（1984年）において、次のように述べている。

公共生活が衰退するかぎり、われわれは共通の充足感を徐々に失い、全体主義的な解決策による大衆政治に陥りやすくなる。……われわれにとって喫緊の道徳的・政治的課題は、わが国の伝統に内在するが現代では姿を消しつつある、市民共和政の可能性を蘇らせることである。[Sandel 2005: 155= 2011: 233]

他者による支配を受けずに自身の立てた規範に従うこと、つまり自律を、集団的な意思決定の営みである政治の中で実践することは、ある種の理想的な統治のあり方だと言えるかもしれない。本論文ではこれを、政治的自律と呼ぶことにする。例えば、政治論議の重要なテーマの一つであり続けている地方自治・地方分権においても、中央省庁に対する地方公共団体の自主的運営、地方自治体内での住民の自発的参加が議論的となっており、自身に関わる事柄への集会的規律としての政治的自律という問題は、望ましい政治と切っても切れない関係にある。そして、これと深い縁のある政治思想が、一方的な支配 - 従属ではなく自治による政治を志向してきた「共和主義 (republicanism)」である。

生活に関わる諸問題は様々なかたちで日々生み出されている一方で、サンデルが主張するように、一般市民がそれら公共の問題に対処する参加の仕組みは十分とは言えない。もちろんこのことは、アメリカだけでなく日本でも言えることだろう。サンデルが追求しているのは、住民が自らの生活に関わる課題を解決する政治的实践＝自治の伝統を、現代的なかたちで再興することである。そして彼は、共和主義こそが民主的自治への希求に応える政治思想であると考えている。共和主義を何よりも自治の思想として提示していることが、本論文で現代の共和主義をサンデルの議論を中心に取り上げる理由である。

本論文は、現代の共和主義についての一考察であり、サンデルの議論を基軸としつつ、民主的な政治参加に基づく「自治＝自己統治 (self-government) ¹⁾」にいかなる意義が与

¹⁾ 日本語の「自治」は、地方自治を指すことが多いが、本来は市民が自らの生活に関わる政治過程に参加することを意味するので、その点を強調するために、本論文では「自己統治」という訳語も用いている。

えられているかに焦点を合わせ、共和主義を民主的自治の政治理論として提示することを目的としている。政治という集団的な意思決定の営みの中で、一方的な支配 - 従属関係や権力の濫用・腐敗を防ぎ、政治体が本来の意味で「公共のもの (res publica)」であることを目指す政治思想が共和主義であり、それゆえ自分たちに関わる事柄への集会的規律としての自治は、共和政治にとって必要欠くべからざる条件となる。また、恣意的な権力行使、権力の私物化を抑制し、政治過程が私益追求の場とならないように、統治に加わる者の徳を問うことも伝統的に共和主義の議論の特徴となっている。これらの論点を軸に考察を進める。

近年、共和主義を掲げる政治理論が、ジョン・G・A・ポーロックやクエンティン・スキナーらの思想史研究の成果を採り入れて盛んに研究されており、その中で注目を集めている現代共和主義の代表的な理論家として、サンデルやフィリップ・ペティットがいる。彼らは、共和主義的とされる自由概念の提示を軸として議論を展開しているところに特徴がある。しかし、まさしくその共和主義的自由の相違ゆえに、一枚岩の思想を形成しているわけではない。

公共性やシティズンシップといった概念への関心の高まりと相俟って、政治への積極的な市民参加や、公共の問題に関心・責任をもつ市民としての徳を重視する立場から、共和主義が論じられることも多い。そのこと自体は、“re-public”＝共和国・共和政体の語源がラテン語の“res publica”（レス・プブリカ）＝公共のもの²⁾であることからすれば、故なきことではない。ただし、そういった議論の枠内に、様々な共和主義の論者による見解が収まりきるわけでもない。その点、ペティットの共和主義理論は、市民の参加や徳に価値を見出すサンデルのような議論とは別のところから立論されている。すなわち、各人の自由を保障する法・政治制度はどのようなものかという課題が出发点となっている。一般的に共和主義の議論においては、政治と自由の関係が重要なテーマの一つになっているが、政治社会において一人ひとりの市民が自由な存在であるとはどういうことか、それを可能にする政治のあり方（共和政）とはいかなるものかという問いをめぐって共和主義論は様々な展開されている。

民主的自治といえども、集団的な意思決定を行う以上は、それにより個人の自由が抑圧される可能性を否定できない。個々人の善の構想の多元性を所与の前提として、それを尊重する政治制度を探求する。これが、現代のリベラリズム³⁾の課題であるとするならば、ベ

²⁾ この語源の意味（公共性）に着目して、小林正弥は「共和主義」の代わりに「公共主義」という訳語も用いている[cf. 小林 2005; 2006]。

³⁾ 「リベラリズム」という片仮名表記は、経済活動への政府の介入を批判する古典的自由主義やリベタリアニズムに対して、政府による社会保障を重視する平等主義的な自由主義、特にジ

ティットはこの課題を受け継ぎつつ、リベラリズムの自由概念を共和主義の構想において練り直すかたちで議論を進めている。他方、個人の自由に対する公権力の不当な介入を防ぐことに主眼を置きリベラリズムに対して、公共の問題の解決に向けて協同する市民の自己統治をサンデルは共和主義的自由として提示している。このような政治的に自律した存在であるとはどういうことかについての相違に焦点を当て、共和主義の文脈で民主的自治にどのような意味づけが可能なのか、その一端を論じることが本論文の目的であり、重要な導き手としてサンデルやペティットら現代の共和主義者の理論を考察していきたい。

まず第1章では、現代の規範的政治理論としての共和主義を理解するために、リベラリズムやコミュニタリアニズムとの関係を明らかにする。今日論じられている共和主義は、1980年代から特にアメリカを中心とする英語圏で繰り広げられたいわゆるリベラル・コミュニタリアン論争の影響下にあるので、それがどのように共和主義の議論に反映されているかを示す必要がある。次に第2章と第3章で、代表的な論者であるマイケル・サンデルとフィリップ・ペティットの共和主義論をそれぞれ取り上げる。両者は、しばしば指摘される二系統の共和主義にそれぞれ位置づけられる議論を展開しており、その違いが、民主的自己統治への自由と恣意的支配からの自由という政治的自由概念の相違に由来するものであることを示す。さらにそれを受けて第4章では、個人の自由（私的自律）と民主的自治（公的自律）の相互関係を考察する。

以上前半の考察を踏まえて、後半は、政治参加について論じる上で必須のデモクラシーやシティズンシップといった概念を共和主義の観点から捉え直し、能動的で活発な参加による自治の理念へと本論文の考察をまとめていく。共和政と民主政の区別は、現代ではそれほど意味をもたなくなっているが、多数者の専制や衆愚政治として忌避されていた民主政に対して、共和政は、法の支配や権力分立により公共の利益を目指す望ましい統治形態と考えられてきた。このことを念頭に置きつつ、まず第5章で、共和政治が求める民主的な政治参加のあり方がどのようなものなのかを、参加型デモクラシーの提唱者であり共和主義の論者とみなされることもあるベンジャミン・バーバーの議論を参照して論じる。次に第6章では、市民権（ある政治共同体の市民であることにより付与される法的な権利・義務）や市民性（政治参加の主体たる市民としての資質・活動）など様々な意味でもちいられるシティズンシップを、イーザルト・ホノハンらの主張する市民的共和主義の立場から、共和政を成り立たせる自治を実践する市民のあり方として描出する。最後に第7章

では、政治の存在理由は自由であるとして、活動の概念を軸に政治理論を構築したハンナ・アレントの議論を共和主義の文脈で論じることを試み、その上で、サンデルが提示する民主的自治を実現していく共和政の統治構造について考察をして本論文の結びとする。

ジョン・ロールズやロナルド・ドゥワワーキンに代表される現代アメリカのリベラリズムを指すために用いられることが多い。本論文もこの用法に従っている。ただし、アメリカの法・政治思想としてのリベラリズムだけでなく、個人の選択・自己決定に力点を置くという共通性に着目して包括的に対象とする場合には、「自由主義」と漢字表記しているところもある。「liberalism」の多義性については、[盛山 2006: 序章]を参照。

第1章 共和主義論の諸相——リベラル・コミュニタリアン以後

1 リベラリズムとコミュニタリアニズム

ロールズの『正義論』（1971年）を端緒とする英語圏での規範的政治理論の興隆、そしてサンデルの『リベラリズムと正義の限界』（1982年）を発端として起こったいわゆる「リベラル・コミュニタリアン論争（liberal-communitarian debate）」⁴ という一連の流れを受けて現代の共和主義は展開されている。リベラルあるいはコミュニタリアンとみなされる論者の中には、例えば本論文で取り上げるサンデルのように、共和主義について明示的に論じるようになった者もいるので、特にこの論争が共和主義に与えた影響は大きい。したがって、共和主義論の考察に入る前にその点を明らかにしておく必要がある。

現代の「コミュニタリアニズム（communitarianism）」⁵ は、コミュニティ⁶の果たす役割に力点を置く立場であり、現代の諸理論の中でも特にリベラリズムと競合するかたちで登場した規範理論である。その論者に共通している点は、リベラリズムの個人主義的な見方を批判して、コミュニティにおける関係性を重視し、個人の権利とコミュニティの価値規範の関係を再考するという点である。現代のコミュニタリアニズムにおいては、個人に対してコミュニティを優越させるというのではなく、個人とコミュニティの関係性を問い直すことが主眼とされている。コミュニタリアニズムはリベラリズム批判として展開されているので、その批判点を以下で論じることにする。

まず、ロールズを代表とする現代のリベラリズムは、次の二点について概ね共通している[cf. 伊藤 2000: 19-20]。第一に、各人の価値観や生き方の選択を個人の責任に委ね、社会制度は、それぞれ異なった価値観をもつ人びとの対立を調停し、共生を可能にする役割を担う。個々人の選択は、他者の権利を侵害しない限りはなるべく認められ、特定の価値

⁴ リベラル・コミュニタリアン論争の全体像については、[Mulhall/Swift 1996= 2007]を参照。

⁵ 現代のコミュニタリアニズムについての包括的な研究として、[菊池 2004]を参照。

⁶ そこで想定される「コミュニティ（共同体）」の形態は一様ではなく、各構成員の結びつき方も様々に考えられている。伝統的な地域共同体のようなものから、アソシエーションともいべき自主的に加入する組織まで含めて考えられることもあり、コミュニティの概念の範囲は明確になっていない[cf. 菊池 2004: 30-39]。本論文ではコミュニティを、地域社会というような地縁による集団だけでなく、職場・学校・組合など、一定の関心に基づいて構成される人的集合体も含む広い概念として用いたい。サンデルらコミュニタリアンとみなされている論者もコミュニティの概念を幅広く考えている。いずれにしても、そこで念頭に置かれているコミュニティというのは、必ずしも同質的な人々からなる固定的なメンバーシップのコミュニティではなく、様々な人々が構成する多種多様なコミュニティである。コミュニティをめぐる政治理論については、[坂口 2004]を参照。

観を強制されない。この点で、個人主義的である。第二に、各人が自由に選択した生き方を実現できるように、それを阻害する貧困や不平等を是正するため、法的・政治的な平等だけでなく、財・資源の平等な分配を確保しようとする。この点で、平等主義的である。

第二の点については、政府による再分配政策を個人の経済的自由権への侵害とするリベラリズムからの批判があり、実質的な自由のために基本的な社会的・経済的財の適切な（再）配分を保障すべきだとするリベラリズムと鋭く対立する。ただし、権利の内容については異なる両者も、「義務論的」、「権利基底的（rights-based）」な点では共通している。リベラリズムとコミュニタリアニズムの間の争点は、第一の点に関するものである。サンデルは、コミュニタリアニズムによるリベラリズムへの批判が、次のような問題をめぐって展開されたと指摘する。

リベラリズムは、第一に、個人の選択に力点を置くがゆえに、コミュニティ、連帯、メンバーシップについて十分な説明を提示していない。第二に、多元的な社会における人々が往々にして善き生活についての相反する構想を抱いているという事実に重きを置くことで、市民が自らの道徳的・宗教的信念を私的領域へ追いやるか、あるいは少なくともそれらを政治的目的にとって考慮の外へ置くことを間違って主張する。

[Sandel 2005: 145= 2011: 218]

一つ目の論点は、個人とコミュニティの関係性についての問題であり、個人の意思や目的へのコミュニティが及ぼす影響をどう評価するかである。あるコミュニティ固有の文脈に対して個人が、どれほど独立しているか、またはどれほど依存しているかというコミュニティ内での個人のあり方が問われる。二つ目の論点は、政治が保障する個人の権利に対して、コミュニティにおいて共有される規範をどのように位置づけるかである。個人の選択の自由とコミュニティの共通の企図をいかに調整するかは、政府が個人の生のあり方に対してどの程度、中立性を保持する、あるいは積極的な役割を果たすのかに関わる。また、個人の権利の保障のために、各コミュニティの規範に左右されない普遍的な原理を追求するのか、もしくは個別の文化的な背景に配慮するのかもこの点に関係する。一つ目は、人々が多種多様なコミュニティにそれぞれ所属し、その中でアイデンティティを形成するという事実をいかに評価するかという人間学的な問いである。二つ目は、政治が果たすべき役割には、個人の自由・権利を保障することだけでなく、公共的な価値や美徳を培うことも含まれるのかという政治論的な問いである。もちろんこの二つは連動しており、文化的地平の多様性と正義の関係をどのように捉えるかという問いを媒介して密接に結びつく。リ

ベラル・コミュニタリアン論争には、大別してこのような二つの議論がある。

以上のような論争に発展した背景には、リベラリズムに対するコミュニタリアンのどのような認識があったのだろうか。20世紀における全体主義の出現は、国家と社会を一元化し、包括的な政治イデオロギーに依拠する権力によって引き起こされた惨禍であり、このことは、政治不信を強め、また大衆の政治参加を制限する必要性に繋がった。その一方で、リベラル・デモクラシーにおける政治は、政治参加ではなく私的生活における自由を享受する個人の尊重を理念とし、利害調整が主たる役割となった。そのような時代状況でリベラリズムは、法的な権利の体系によって政治的に保障され干渉の欠如として理解される個人の自由を重視する中立主義的な政府、つまり私的領域・個人の自由を干渉しない国家を支持したとされる。その上、有徳で自律的な市民という古典的な観念に対する懐疑と全体主義を支えた大衆運動への反省から、広範かつ活発な参加は非現実的で望ましくもないという意識も生まれた。そこからコミュニタリアンによって提起されたのは、政治の役割を、平等な権利と公平な分配を保障する薄手続きにとどめるのか、それとも市民の価値やアイデンティティの公的な承認まで広げるのかという問いである。

この論争についての詳細な研究書を刊行したマルホール/スウィフトの整理では、コミュニタリアンからのリベラリズムへの批判に、5つのテーマがあると指摘されている [cf. Mulhall/ Swift 1996: 10-33= 2007: 11-41]。そのうち、「人格の構想」、「非社会的個人主義」、「主観主義」は人間学的な問い、「普遍主義」、「反完成主義と中立性」は政治論的な問いである。

まず、批判の対象となっているリベラルな「人格の構想」とは、目的、価値、善 (good) の構想から距離をとり、それらを選択の対象とする者、すなわち自由な選択の主体として人々を捉える考え方である。価値観や善の構想に先立って存立し、それらに合理的な判断・選択を行うリベラルな自我に対して、それらがすでに負荷され、それらによってアイデンティティを構成している共同体的な自我が主張される。サンデルが用いる表現で言えば、「負荷なき自我 (unencumbered self)」に「位置づけられた自我 (situated self)」が対置される。個人は、あるコミュニティの中で自己を解釈し、その言語や文化によって部分的に構成される存在者である。この点に関してテイラーは『自我の源泉』の中で、コミュニティにおける他のメンバー、対話者との言語的コミュニケーションの重要性を指摘している。

人は、自分単独では自我でありえない。私は、ある対話者たちとの関係においてのみ自我なのである。その関係は、ある場合には、私が自己規定を獲得する上で不可欠な

会話のパートナーたちとの関係であり、またある場合には、自己理解するための言語を私が継続的に把握することによって今や決定的に重要な人々との関係である。そして、もちろんこれらの集合は重なり合っていることもある。自我は、私が「対話の網の日 (webs of interlocution)」と呼ぶものの内部でのみ存在するのである。【Taylor 1989: 36= 2010: 41-42】

また、私たちの自己理解・価値判断の基盤、アイデンティティ形成の土台、“background picture”としてコミュニティを重視する考え方は、個人の目的が社会から独立して形成され、社会はすでに目的をもった個人の交渉の場であると考え、「非社会的個人主義」への批判につながる。

私は誰か (Who I am) を知ることは、私はどこに立っているのか (Where I stand) を知るものの一形式である。私のアイデンティティは、関わり合いや帰属意識によって規定される。それらは、何が善であり、何に価値があり、何を為すべきであり、何に賛成し反対すべきかを、状況に応じて決定することが可能となる枠組みまたは地平を与えてくれる。換言すれば、この地平の内部ではじめて私は自己確立できるのである。【Taylor 1989: 27 =2010: 30-31】

私の主張の基底をなすテーゼは、アイデンティティの様々な条件、あるいは人生の意味づけに関する様々な条件の間には密接な結びつきがあるというものである。私たちは自分を善 (good) へと向かわせずにはいられないがゆえに、その善に関連づけて自分の立ち位置を見極め、そうして自分の生の方向を決めるほかなく、したがって私たちは不可避的に、自分の生を物語の形で、つまり「探求 (quest)」として理解しなければならぬのである。【Taylor 1989: 51-52= 2010: 61】

リベラルとコミュニタリアンの間で問題となったのは、単に個人か社会 (コミュニティ) かという二者択一、優劣ではなく、個人と社会の結びつきをどのように捉えるか、いかに結びつけるのがよいのかという問いである。コミュニタリアンは、個人の目的が communal な価値と密接に結びついているのであれば、そのことを是非問わずにしても深く考慮する必要性を主張している。コミュニタリアニズムは、個人よりもコミュニティに価値を置くというものではなく、個々人が属する諸コミュニティの問題を抜きにして、もしくは怪視するかたちで議論をするのではなく、個人の拠って立つ場としてのコミュニティを考察の

対象にしようとしている。個人の権利とコミュニティの価値規範の問題も、いずれかを優先させる結果に帰着するのではなく、個人の権利が様々な文脈に依拠することを明らかにして、その結びつきを再考しようとしているのである。したがって、コミュニティの価値規範を個人の権利よりも優位におき、後者を制限しようというのではなく、むしろ個人の権利を保障するために、コミュニティの価値規範、「共通善（common good）」⁷の考慮が必要であると主張するのである。

そこでまず、人々が自分自身の善の構想を形成・修正・追求する合理的な能力を有しており、それらは恣意的な選好の表現だとする「主観主義」が問題とされる。アラステア・マッキンタイアは、このような立場を「情緒主義（emotivism）」と呼び、「すべての評価的判断、より特定して言えばすべての道徳判断は、それらの判断の性格が道徳的もしくは評価的である限り、選好の表現、すなわち態度や感情の表現に他ならないとする教説」だと指摘する[MacIntyre 1984:11-12= 1993: 14]。そこから、自らの価値判断と社会的な役割や実践との結びつきが抜け落ちてしまう。

マッキンタイアは、「ノージックとロールズの両者にとって社会は諸個人から成り立っており、各人は独自の利害関心を持っているので、寄り集まって生活の共通の諸規則を定式化する必要がある。……両者の説明においては、個人が第一で、社会は第二である。そして個人の利害の同定は、諸個人を結ぶ道徳的・社会的絆の構築に先立ち、それとは独立である」が、「真価（desert）」は、「人間にとっての善とそのコミュニティの善との双方についての共有された理解が第一の絆になっているコミュニティという文脈の中でのみ所を得るのである」と主張する[MacIntyre 1984: 250= 1993: 305]。

コミュニタリアニズムからのロールズ『正義論』やリベラリズム一般への批判は、それらの自我が非現実的に抽象化され個人化されていることへの批判を含んでいる。どのような環境に置かれ、どのような生の目的をもつかは、自我を考える上で不可欠であり、また、コミュニティにおける他者との関わりにおいて自我の陶冶と自己反省がなされ、そのことは道徳的な判断力をもって適切な正義の選択を行える自我の確立に必要なだとされる。

次に、文化的背景・特殊性を括弧に入れ、普遍的・文化横断的な正義を軸に政治理論を構築する「普遍主義」が批判の俎上に載せられる。マイケル・ウォルツァーによると、文化的地平の多様さは、すなわち価値評価・社会制度の多様性となり、それに基づいた正義が要請される。

7 「共通善」とは、人々に共通して価値のあるものを指す概念であるが、同様の言葉として「公共善（public good）」がある。公共善が政治的価値に限定して用いられることもあるが、特に分けて用いられないこともある。共通善と公共善を明確に区別する議論については、[菊池 2011: 23-24]を参照。

正義の諸原理は、それら自体が多面的な形をしている。異なる社会的財（social goods）は、異なる行為主体によって、異なる手続きにしたがって、異なる理由で配分されるべきである。これらすべての差異は、社会的財自体についての異なる理解——歴史的・文化的な特殊主義（particularism）の避けることができない産物——に由来する。

[Walzer 1983: 6= 1999: 23]

いかなる特性ゆえに、私たちは互いに平等なのであろうか。私の議論にとっては、1つの特性がとりわけ中心的である。私たちは（私たちすべては）文化を作り出す生き物である。すなわち私たちは、いくつもの意味ある世界を作り出し、そこに住まう。それらの世界がもつ、社会的財についての理解に関しては、世界を等級づけ順に並べるやり方など存在しないのであるから、私たちが現実の男女を正しく扱うのは、彼ら／彼女らが作り出した特殊な創造物を尊重することによってである。そして現実の男女が正義を要求し、専制に抵抗するのは、彼ら／彼女らの間にある社会的財の意味を主張することによってである。正義は、立場、名誉、仕事といった、共有された生活様式を形づくるありとあらゆる事柄についての固有の理解に根ざしている。そうした理解を踏みこむのは、（常に）不正に振舞うことである。[Walzer 1983: 314= 1999: 472-473]

最後に、競合する善の諸構想から特定の構想を政治の場に持ち出し、それを公権力が強制することを回避して、市民の自律を確保しようとする「反完成主義と中立性」への批判がある。価値観の共有を強制することに繋がらないように、公的な事柄への社会的協働を通じて人格が陶冶されるというような考え方（完成主義・卓越主義）をとらない「反完成主義（anti-perfectionism）」と、それゆえに政府が個人の道徳的卓越性の開花・発展に特定の立場から介入することを拒否する道徳的「中立性」の堅持は、リベラルな政治理論の中心的なテーゼとなっている。マッキンタイアは、価値中立性を説くリベラリズムにとってコミュニティは、協同事業の場ではなく、「価値中立性への熱望と操作的権力への要求」[MacIntyre 1984: 86= 1993: 106-107]と結びついた管理の場になると示唆している。

この「反完成主義と中立性」が意味するところは、「善に対する正の優先（the priority of the right over the good）」という表現でもしばしば指摘される。「善（good）」とは、何がよいのか、いかに生きるべきかという問いの答えとして、各人がそれぞれ追求する諸価値、生の望ましいあり方である。一人ひとりの生き方に関わる価値であり、各々が自身の価値

観に基づいて設定する生の目的となる。「正 (right)」とは、多様な価値観を抱く人々の共存を可能にするための規範的原理、公正なルールとなるものである。憲法上の基本的人権のような、個人が自由に生を営み、幸福追求する上で、各人に公平に保障されるべき権利の体系を意味している。「権利志向的 (rights-oriented)」なリベラリズムの原則たる「善に対する正の優先」は、様々な善よりも、そのような多様な善の構想を抱く人々が自身の善を不当な侵害なく選択し追求するのに必要な正＝権利の保障を第一とすることである [cf. Rawls 1999: 490-491= 2010: 736]。また、正が各人にとって公平な中立的枠組みであるために、正を特定の善の構想から導出すべきでないということも含意している。

政府は善の追求を個人に委ねて極力介入せず公平な正の保障に焦点を絞るべき、つまり政府は個々の善き生の概念に対して中立的でなければならないとするリベラリズムの基本姿勢に対して、コミュニタリアニズムの立場から何が問題とされたのか。それは、共通善よりも個人の権利が優先すべきかどうかということではなく、権利を特定する正義の原理の正当化がいかなる善き生の概念にも依拠せず可能かどうかということである。この点が、コミュニタリアンと呼ばれる人々の批判対象になっている。彼らにとって、「善に対する正の優先」に挑戦することは、コミュニティにおける善 (共通善) と個人の権利の優劣を問題とするのではなく、正義は善と相関的な関係を有しているのではないかと主張することである。したがって、リベラリズム批判の中心的な論点は、正と善の関連をめぐる問題である。サンデルは特に近年このことを強調するようになっていく。

リベラリズムがいかなる自由を擁護するのかは、リベラリズム内部でも異同のあることだが、個人の選択の自由を尊重し、集団の圧力からの自由を確保しようと努める方向性では基本的に一致している。したがって、特定の価値観に基づいて個人のあり方へ介入することは避けられる傾向があり、政府がことさら道徳的な主張をもって政策を立案するようなことは憚られる。ところが、何の利益の追求も目指さない政策というものがあるとは考えられず、しかもその政策が是認されるものであるためには、それによって実現される価値が多くの人々の間で支持されなければならない。また、各コミュニティが何らかの望まれる状態であるためには、たとえそれが個人への介入を極力回避するというリベラリズムが要請するような形態であっても、そのコミュニティに関わる人々が望ましい社会を担う道徳性を有している必要があると考えられる [cf. 盛山 2006: 235]。しかし、道徳的・価値負

⁸ サンデルは、アリストテレスの正義論の要点を次のように説明している。「正義は、目的論にかかわる。正しさを定義するには、問題となっている社会的実践のテロス (目的、目標、本質) を理解する必要がある」 [Sandel 2009: 186= 2010: 241]。これは、日本でも有名になったハーバード大学での講義『正義』において解説されている論点である [cf. Sandel 2009= 2010: 第8章]。

荷的な介入から個人を自由にしようとした場合、社会のあるべき姿を支える価値を、リベラリズムが支持する価値でさえも、いかにして共有が可能かという問題が生じてくる。このような個人の自由・権利と政治共同体の共通善の関係をめぐる議論は、現代の共和主義へと持ち越されている。

2 現代の規範的政治理論としての共和主義

共和主義は、その多義性・曖昧さゆえに、論者の立場によって理解の仕方が異なり、共和主義をどのようなものとして捉えるかということ自体が論争的となっている。もちろん、そのような概念の論争性は、社会的・歴史的背景や議論の動機などの違いから、どの政治思想的立場にも生じることであるが、共和主義も例にもれず、論じられ方は種々様々である。

政治思想上の立場として共和主義が多角的に論じられている (裏を返せば諸説紛々となっている) 一方で、政体を示す用語としての「共和政 (republic)」は、中身のある表現とはなっていない。君主や貴族など一部の者による恣意的支配を打倒し、公共の利益を目指す政治体制としての共和政は、衆愚政治というマイナスのイメージが付き纏っていた「民主政 (democracy)」に比べると、肯定的な意味が込められていた。ところが、一般の人々に参政権が付与され、彼らの代表者たちによる議会が国政の運営に中心的な役割を果たす政治体制は、国王の存否にかかわらず、広く民主政であると認識されるようになり、その含意がプラスに転じるにつれ、共和政という言葉は、世襲の君主が存在せず、元首を選挙で選ぶ政体という形式的な意味しか示さないようになっていく。

語源の意味に着目すれば、公共性の概念が何らかの意味で大きく関わってくることは分かる。ただし、自由主義は自由を尊重する立場である、という定義を与えることがあまり意味をなさないのと同様に、共和主義は公共性を重んじる、と言ってもほとんど説明したことにはならないので、来歴とそれが論じられる文脈を考える必要がある。直接的な淵源とされる歴史的経験は、古代ローマ共和政である。「古典古代の共和国、とりわけ、古代共和政ローマの政治に憧れ、君主政とは違った政治を標榜した議論が、政治学史における共和主義である」 [福田 2002: 37] と言われるように、その混合政体や法に基づく統治を範として、一部の者や階層による恣意的な権力行使・利益追求ではなく、すべての構成員にとっての共通利益や自由な政治参加を目指す政治＝共和政を導き出そうとする。共和主義との関連で論じられることが多いのは、例えば、アリストテレス、キケロ、マキアヴェリ、ハリントン、ルソー、モンテスキュー、アメリカ建国期の政治指導者たち (マディソンや

ジェファソン)、トクヴィルなどである。また、古代ギリシアのポリスにおける民主政が典型として取り上げられることもある。その場合、一般市民が政治的審議や裁判などの公務を担う政治体制、つまり、公共の事柄に関する責務を共有する自治の仕組みが共和主義の理念に合うものとされる。ただし、古代ギリシアの民主政を共和主義の起源として位置づけるかどうかについては、後述するように、異論がありうる。

歴史的には、国王や貴族などによる恣意的支配を打倒して法の支配や権力分立に基づく政治体制を打ち立てようとする立場として共和主義が論じられてきた⁹。ジョン・G・A・ポーコックやクエンティン・スキナーらの思想史研究によって、ホブズやロックなど、自由主義・自然権思想の系譜だけでなく、市民の徳（政治的資質、公共精神）や参加、責務を重視する共和主義の流れが、近代政治思想において注目されるようになっていく¹⁰。一方、現代の文脈としては、公共性やシティズンシップといった概念が脚光を浴びていることがあり、その前提となっているのは、代議制民主主義や利益集団多元主義の下で、能動的な市民の政治参加が弱体化し、公共空間が私利私害間の取引・妥協の場となる、「公共性の喪失」（リチャード・セネット）といわれるような状況への批判である。

本来共和政は、権力の濫用や政治腐敗を防ぐために、権力を一部の者に集中させず、諸機関へ分割して、抑制と均衡を図る仕組みを構築し、それを支える市民の徳を重視する政治体制を指す。そのように考えてみたとしても、政治共同体への義務・忠誠を重視する、あるいは統治権力に対する市民の連帯・自治を主張するなど、統治の公共性（レス・プブリカ）を市民の政治参加によっていかに実現するかについての捉え方ひとつをとってみても、様々な見解が存在しうる。現代の共和主義論において、共通の要素は何かあるのだろうか¹¹。もしくは、共有された課題のようなものがあるだろうか。例えば、『市民的共和主義』（*Civic Republicanism*）の著者であるイーザールト・ホノハンは、次のように説明している。

⁹ 君主が存在するか否かという形式的な君主制／共和制という区分とは別に、君主による統治権力の恣意的な行使・利用から市民にとっての公益性や政治的自律性が確保されるかどうかという実質的な面に依拠すれば、民主的な立憲君主制（実権を持たない王制）と共和主義は両立可能とも言える[cf. 小林 2005: 264-265]。

¹⁰ 古代の共和政ローマを範とするマキアヴェリは、市民の果たす役割が自由な政体の維持に必要であることを指摘する。「長らく一人の君主のもとで統治されることに慣れきっていた人民が、たまたまタルクィニウスの退放後のローマのように、なにかしらのきっかけで自由の身になったところで、その自由を維持していくのがどれほど至難なことであるかは、古の歴史の中の数限りない実例からしても明らかである。……国民が墮落しているような場合には、ローマでもその他の国でも、自由を守っていける有効適切な手段は見いだせるものではない」（ニコロ・マキアヴェッリ『デイスコルシ——「ローマ史」論』[ちくま学芸文庫]、永井三明訳、筑摩書房、2011年、第1巻、第16章）。

¹¹ 共和主義を、すべてに当てはまる共通性ではなく、様々な類似性の網の目、「家族的類似性」によって形づくられる、緩やかな思想系譜として理解する議論については、[大塚 2008]を参照。

市民的共和主義は、必然的に相互依存関係にある人々の間における自由の問題に取り組む。その問いへの応答として提議されるのは、政治的かつ個人的な自由は、互いに脆弱で運命を共にしている人々が自分たちの生活に集積的な方向づけを連帯して行うことができる政治共同体のメンバーシップを通して実現可能だということである。このような考え方は、リベラリズムよりも古く、西洋政治史を通じて様々な思想家により表明され発展させられてきたのであり、多少なりとも継続的かつ固有の共和主義的伝統を成立させているのである。このアプローチにおいて自由は、自己統治における参加と共通善への関心に関連している。……共和主義的な政治は、個人の利益の促進、または個人の権利の保護と少なくとも同程度に、歴史的に発展してきた政治共同体の共通善について熟識し、それを実現することが相互依存している市民たちにとって可能となることに関わっている。[Honohan 2002: 1]

人々が社会の中で依存しあって生活していることを前提として、そうであるがゆえに、政治と自由が密接な関係にあることを強調し、公共の事柄、共通善への関心、能動的な市民の政治参加、自治を重視しつつ展開される議論、すなわち「市民的共和主義（civic republicanism）」¹²が主要な立場としてある。ひとまずこのように捉えることが可能かもしれないが、これとは別の枠組みで論じられる共和主義が有力に主張されている。

どちらかといえば古代ギリシアの民主政を模範とするような上述の立場に対して、古代ローマの共和政を淵源とし、恣意的な支配・権力行使から自由な政体を保護・維持するための法の支配や混合政体などの制度論（機構論）に重きを置く立場¹³もあり、スキナーやペティットはこの傾向が強い。ペティット自身、サンデルら前者の立場を「ネオ・アテネ的（neo-Athenian）」共和主義、自らを「ネオ・ローマ的（neo-Roman）」共和主義と位置づけている[cf. Pettit 1998: 48-49; 1999b: 285]。共和主義においては、市民が自由である条件は、都市や国家が自由である条件と同一であるとして、ペティットは次のように指摘する。

法や慣習が、他者に恣意的な権力行使をしようとする社会の内部および外部の人々を

¹² 「市民的（公民的）共和主義」という表現は、政治参加の役割を個人の自由・権利の保障として限定的に考える立場に対して、「シヴィック・ヒューマニズム」に近く、市民が政治参加を通じて共通善・公共善を実現することを重視する立場を指して用いられることが多い[cf. Honohan 2002: 8-9]。

¹³ スキナーは、「自由国家のネオ・ローマ理論」という表現を用いている[cf. Skinner 1998=2001]。

抑えるのに十分であるとする。また、彼ら自身の権利に恣意的な権力を持ち込まないとする。それならば私たちは、そのような体制下で暮らす人々を自由だと言えるだろう。あるいはその体制が、平等な正義をもって、自由な政体、組織や運営の自由な形態を描出していると言えるかもしれない。個人々人にとっての自由をいかにして達成するかという問題と同程度に、自由な体制の政治をどのように達成するかということに共和主義者たちの関心がよく集まる理由は、全くもって理解しやすいことである。

[Pettit 1997: 37]

共和主義を、リベラリズムへの対案、あるいはそれを補うものと位置づけて議論されることが多いが¹⁴、現代リベラリズムの代表的な理論家であるジョン・ロールズは、共和主義とみなされている立場を二つに分け、次のように説明する。

シヴィック・ヒューマニズムは、その強い意味では、(定義上) アリストテレス主義の一形態である。すなわち、その考えでは、われわれは社会的存在であって、政治的存在ですらあり、その本質的特性が最も完全に達成されるのは、政治生活への広範で積極的な参加の存在する民主的社會においてである。……他方、古典的共和主義とは、非政治的な生活の諸自由(近代人の自由)を含む民主的な諸自由の安全は、立憲政体の維持にとって必要とされる政治的諸徳性を備えた市民たちの積極的な参加を必要とする、という見解である。[Rawls 2001: 142-144= 2004: 254-256]

公的生活を市民の善き生にとって不可欠とし、政治参加それ自体に価値を見出す見解、つまり政治参加に内在的価値を見出す卓越主義的な「シヴィック・ヒューマニズム」と、市民の権利や自由、またはそれらを保障する公正な政治制度を守るために、市民の政治参加を道具的に要請する見解、すなわち政治参加を手段として重視する道具主義的な「古典的共和主義」が区別されている。その上でロールズは、リベラリズム(公正としての正義)が、シヴィック・ヒューマニズムとは相容れないが、古典的共和主義とは両立すると論じている[cf. Rawls 2001: 144-145= 2004: 256-257]。なぜなら、一般市民の政治参加に、人

¹⁴ チャールズ・テイラーやマイケル・サンデルのように、リベラリズムへの批判の仕方から、コミュニタリアンとみなされてきた論者が、共和主義者として取り上げられる場合がある。コミュニタリアニズムと共和主義の関係については、[菊池 2011: 第4章]を参照。ただし、スキナーやベティットは、リベラリズムの自由概念を批判しつつも、コミュニタリアニズム的な共和主義を斥けて、実際のところかなりリベラリズムに近い立場を取っており、共和主義の論者がコミュニタリアニズムに親和的とは限らない。共和主義とリベラリズム、特にロールズとの関連性については、[渡辺 2007]および[井上彰 2007]を、スキナー、ベティット、および彼らと対照的なテイラーについては、[小田川 2005]を参照。

間にとっての格別な善のあり方を見る前者よりも、個人々の基本的諸自由の確保の手段としてのみ必要性を主張する後者のほうが、個人の善の構想に対して中立性を求めるリベラリズムに親和的だからである。ロールズは、前者に共和主義という言葉を用いていないが、例えばウィル・キムリッカは、ロールズと同様の区分をした上で、これを「アリストテレス的共和主義」と呼んでいる[cf. Kymlicka 2002: 294= 2005: 428]。

以上の分類では、市民の政治参加に、個人の自由・権利を保護する役割を課すか、市民としての徳の陶冶を期待するかという、その目的への比重の置き方に違いがある。このことが争点となっているのは、リベラル・コミュニタリアン論争が、価値観の多元性と個人の権利・自由を基本的に前提とした¹⁵(広義のリベラリズムの枠内)で、市民の政治的自由、参加の意義を問う議論であり、それが共和主義の議論へ継承されたからである。

現代の共和主義論に共通して見られる主題としては、自由と徳がある。まず自由は、政治的自律や自己統治の問題として論じられ、依存・従属といった非対称な権力関係を見逃ごしてしまう前政治的な消極的自由論批判、あるいは自身が生活を営む政治共同体における自治へ積極的・自発的な参加をすることの重視というかたちをとる。また徳は、能動的シティズンシップや共通善を通じて語られ、公的領域を単なる私利利害の競合・取引・妥協の場とするのではなく、公共の問題について市民が熟議し、責任をもって活動する必要性の主張、公的領域の縮減や市場化への批判として表れる。

コミュニタリアニズムと共和主義の接点として、政治の積極的な面の再評価がある。ホノハンによれば、テイラーは、「原子論的な社会的存在論、消極的自由、中立主義的なリベラリズムの広範にわたる批判」を展開し、「個人の自由だけでなく、集団的な自己統治における参加と、共通善の実現に価値を置くリベラリズムの一要素として、現代の市民的共和主義を理解」しており、自己実現・自己表現が社会的・政治的な文脈に依存するならば、「政治は、単に秩序維持のための枠組みや再分配ではなく、自己表現とアイデンティティや価値の公的な承認のための領域である」として、配分的正義の問題と同じく、承認の問題が重要であると主張したことにより、共和主義的な政治の再生に貢献したとされる[Honohan 2002: 131-132]。テイラーが指摘しているのは、現代のリベラリズムは個人の自己充足を過大評価しているが、「生存、自己表現、信念の展開、選択の遂行は、すべて社会関係の文脈を要する」のであり、相互依存関係にある人々にとってそれらの実現に必要なとなるのは、「活動の継続的な地平」だということである[Honohan 2002: 133]。テイラーは、個人々の存在論的な相互依存へのより体系的な議論と政治参加としての自由の積極的な概念¹⁵を進展させ、文化と集団のアイデンティティの承認を重要な公的論点とする政治

¹⁵ テイラーは、自己統治に参加することそれ自体に価値を見出すシヴィック・ヒューマニズム

を提唱している。

公共圏 (public sphere) とは何だろうか。私はそれを、様々なメディア (印刷や電子) を通じて社会のメンバーが出会い、相手と向かい合って共通の関心事について議論し、そのようにして共通の精神を形づくることのできる共通空間 (common space) だと評したい。[Taylor 1995: 259]

テイラーやサンデルなどコミュニタリアンとみなされている論者が同時に共和主義者として参照されることが多く、共和主義がリベラリズムとの対比で扱われるときは特にそうだが、リベラリズムと共和主義の接点も指摘されている。例えば、ジョン・スチュアート・ミルやアレクシス・ド・トクヴィルの議論を共和主義の文脈で解釈する試みがある。ミルは、公私を峻別し、自由が最も重要な共通の利益だとして自治よりも不当な統治の制限に重点を置いたが、そのために、代議制とある程度の自治、公共精神や市民的な徳の育成、無知な多数者の専制の回避を主張したと指摘される。また、トクヴィルが、政治の中央集権化、社会の断片化による政治的無関心・無力に対して、力強い参加を促すローカルな政治制度や政治的・自発的アソシエーションの必要性を説いたとされる。両者は、統治権力の制限において、個人の自由だけでなく、近代の民主的な商業社会の欠点となる政治的な受動性に対する活発な参加と市民的な徳も要請する、つまり活発なシティズンシップと個人の自由を結びつける「シヴィック・リベラル」とみなされている [cf. Honohan 2002: 114-119]。

さらに、現代リベラリズムの中心的な論者であるロールズは、共和主義を「民主主義社会の市民が、自分たちの私生活における自由を確保する市民的自由を含むかたちで、基本的諸権利や諸自由を保護しようとするのであれば、市民は同じく十分な程度の『政治的な諸々の徳 (political virtues)』をもっていなければならない」[Rawls 2005: 205]とする見解だとして、特定の善の構想と結びつかないならば、公正としての正義の理論と両立すると論じている。なおかつ、再配分政策において行政権力が肥大化・腐敗し、市民がそれに従属するような事態を避けるため、各市民に富と資本の所有を分散させ、自律的で平等な市民による社会的協働を達成しようとするロールズの制度論、「財産所有制民主主義 (property-owning democracy)」[cf. Rawls 2001]の構想に、ペティットの主張する「非支配としての自由」のような共和主

義は、「市民、すなわち権力にただ従うのではなく彼／彼女自身の統治に参加する者としての生活を、人間の尊厳にとって本質的な要素とみなす」[Taylor 1995: 141]と指摘している。

義的契機を見出す議論もある [cf. 渡辺 2007; 井上彰 2007]。

ロールズによれば、従来の福祉国家の政策は、医療保険や失業手当などの形で、一定程度の生活水準を維持する事後的な所得再配分やソーシャル・ミニマムの保障を目標とするものである。したがって、出発点における自然的・社会的恣意性 (自然的才能、出自など) に起因する、富の偏在、所得の不均衡には対処が難しい。そうすると、公正な機会均等だけでなく、平等な基本的自由とも齟齬をきたす。「福祉国家型資本主義は、政治的諸自由の公正な価値を拒んでおり、機会の平等には幾らかの配慮を払うものの、その達成に必要な政策が採られていない。不動産 (生産用資産と天然資源) の所有における非常に大きな不平等を許容するため、経済および政治生活の多くの支配は少数者の手中にある」[Rawls 2001: 137-138=2004: 245]。これに対して、市場を通じた資源配分過程を正義に合ったものとするための後ろ盾となる制度、福祉国家の事後的な再配分 (穴埋め) の不備を克服したよりラディカルな制度としての「財産所有制民主主義」は、生産手段や人的資本の偏りない分有を、相続・譲渡に関する法律、教育や職業訓練等の機会の提供による公正な機会均等、政治的自由の公正な価値 (言論・出版の自由など) を守る仕組みによって実現されるものだとしている。

財産所有制民主主義の後ろ盾となる諸制度およびそのもとの (作動可能な) 競争市場システムとは、富と資本の所有権の分散を図り、そうして社会のごく一部が経済を支配し間接的に政治生活そのものを牛耳るという事態を防ごうとする。財産所有制民主主義は、各期間の終了時点で低所得者層に所得を再配分するというやり方を採らない。むしろ生産に関わる資産の所有権と (能力を教育し技能を訓練した成果である) 人的資本の所有権とを各期間の開始時点で広い範囲に振り分けることを確保し、それによってこうした事態を回避する。そして資産や資本の所有権の分散はすべて、平等な基本的諸自由および公正な機会均等を後ろ盾としている。財産所有制民主主義という理念は、偶発事故や不運のせいで挫折した人々を援助することだけを要請するのではない (もちろんそれもなされるべきだが)。そうではなく、あらゆる市民がしかるべき平等な条件のもとの相互尊重を足場として、一身上のことがらを自分で取りしきりつつ社会的協働へと参画できる態勢を整えることをこそ要求する。[Rawls 1999: xiv-xv= 2010: xvii]

ロールズの「財産所有制民主主義」の構想は、平等を、市場競争後の手当て (経済活動から生まれた余剰を恩恵として与えること) として捉えるのではなく、市民が自立・自律

するためのエンパワーメントとして考えている。もちろん、各人がその先にどのような善の構想を追求するかは、一人ひとりの責任によるものであるというリベラルな考え方は、堅持されている。ただ、社会の一部が経済的な力を掌握することにより、政治にも排他的に大きな影響力を発揮することを防ぐという面に、共和主義の自由論に通じる点を看取することができる。

現代共和主義には、コミュニタリアニズムとリベラリズムの双方からのアプローチがあるが、自己実現・公共的価値・承認を求める場、あるいは個人の権利・自由を保障する手段、どちらを政治参加の役割とするかに起因する違いがある。第2章、第3章では、それぞれの立場を代表する二人の論者、サンデルとベティットの議論を考察していきたい。

第2章 統治への自由——マイケル・サンデルの自己統治型共和政

1 リベラリズム批判としてのコミュニタリアニズム

サンデルのリベラリズム批判における中心的な論点の一つは、彼が「負荷なき自我 (unencumbered self)」と呼ぶ具体性を帯びていない抽象的な自我の問題である。そして、サンデルが批判しようとした中心的な論点のもう一つは、「正の善に対する優先」である。彼の批判は、リベラリズムが正を優先させ、善の構想を個人の問題として政治論議の外に置こうとすることに向けられている。この二つは密接に関連しつつ、彼の政治理論において重要な位置を占めており、彼の共和主義を理解する上で欠かせない論点である。

ロールズの『正義論』は、規範的な政治理論に関する議論を活性化させ、個人の人々の多様性を尊重しつつ自由な選択を可能にする資源の公平な配分にも留意した平等主義的な自由主義を打ち出した。また、ロナルド・ドゥワオーキンは、個人の権利を基盤にすることで「権利基底的自由主義 (rights-based liberalism)」を、ロバート・ノージックは、個人の所有権や市場の機能を国家権力の介入から保護することで「リバタリアニズム」をそれぞれ主張している。いずれにしても、個人が自由に目的を選択することを擁護する点では、共通している。サンデルの批判は、ロールズの議論を主として取り上げながらも、これらの自由主義を広く射程に含むものである。それらの問題点は、自立的な個人として想定されている人間がどれほど自らの所属する共同体によって存在に影響を及ぼされているかをあまり考慮に入れようとならないことである。自身の行為を決定する際に、自らの意思に先行する関係性に拘束されない。そこでは、個人が選択する対象から独立している。つまり、共同体は、個人の選択へ密接に関連するものとしてではなく、個人に選択されるものとしてある。サンデルは、こうした自我の設定を批判し、生の目的と結びついた自我という考え方を提示している。そして、各市民が協力して共通の企図を実現していくような自由を構想している [cf. Hall 2003]。

リベラリズムが求める政治制度は、どのような生活を営むかを各人の自由な選択にできる限り任せることが可能となるものでなくてはならない。したがって、それは、特定の生の構想を押し付け、ある目的へ個人を従属させることなく運営されるものである。そうすると、あらゆる人々が個別の目的を持って生きることが最大限認められる社会においては、いかにして共存できるかという問題がある。個人間の自由の衝突を調停するために、何か特定の価値観による解決策を一方的に強要しては、自由な選択を妨害してしまう。それを

回避するには、他者の自由を侵害しない限りにおいて、といったような最低限のルールを、しかも一つの方向へ導くものではなく、中立的なルールをあらかじめ定めておく必要がある[cf. Sandel 2005: 157=2011: 235-236]。以上のような政治制度は、特定の価値観を採用せずに中立的な枠組みを堅持する。サンデルはそのことを「善に対する正の優先」と表現し、「義務論的自由主義 (deontological liberalism)」だと指摘する[cf. Sandel 1998a: 1=2009: 1]。個人が有する権利は、自由な選択を保障するために中立的でなければならない。なぜなら、権利が特定の価値観に依拠するのであれば、その価値観に納得する者とそうでない者との間で不公平を生じ、抑圧的にならざるをえないからである。そして、中立性は、いかなる善の構想へも関連させないことと、いかなる善の構想からも独立して導出されていることの両方を意味している[cf. Sandel 1998a: 15-17=2009: 17-19]。中立的な枠組みとしての正義を掲げる政治共同体において、個人の多様な善の追求はよりよく保障される。このことについてサンデルが提示している疑問点は、そのような正義はいかに導き出されるのか、共通の政治的な課題の達成を目指してはいけないのかということである。

サンデルは、生の諸目的に対して中立的な正義を求める自我を「負荷なき自我」と呼んでいる。その概念によって、リベラリズムの政治的構想が前提とする自我のあり方を批判する。「負荷なき自我」は、リベラリズムが追求する政治制度と不可分であり、その自我のあり方を問い直すことは、リベラリズムの政治の代替案を示すことへ通じている。では、「負荷なき自我」とはいかなるものを指しているのか。各人が人生における様々な目的を自ら見つけ出し、選択を自由に行うことを理想とするならば、その主体は自律的な存在として想定される。その場合、自我は、周囲の環境によって構成されている存在としてではなく、諸目的に対して自由に行為する存在として考えられる。さらに、選択される目的それ自体よりも、目的を自由に選択できることのほうが重要であり、自我は、目的によって影響されるのではなく、それに優先し、選択する「力量 (capacity)」としてある。したがって、自由な行為者としてあることが第一義的であり、諸共同体における関係性の網の目によってアイデンティティが形成され行為に影響を受けるよりも、それから独立して選択を行う力量を有する者であることが本質的とされる[cf. Sandel 2005: 162-163=2011: 242-245]。何が善であるかについての判断は人により多種多様であり、共同体の全員が統一的な見解へ至ることは不可能だと思われる。ゆえに、ある特定の見解に基づく企図を押し進めようとするれば、反対者が出ることは十分に考えられる。そして、もし無理を通せば、自由の侵害になりかねない。自由な行為者としての意思を抑圧せずに尊重するには、目的を押し付けるのではなく、選択される対象としておくことが求められる。このことは、「目的に対する自我の優先 (the priority of the self over its ends)」である[cf. Sandel 1998a:

19-20=2009: 21-23]。

そこで、まず問題となるのは、各人が自由に生き方を選ぶことを保障する正義の原理が、どのようにして導出されるのかということである。自由な行為者としてあるためには、他の関与により拘束されずに、選択する対象から自由でなくてはならない。そして、自由な選択を保障する原理も、特定の価値観に依拠して何らかの目的へ誘導するようなものではなく、中立性を保持しなければならない。正義の原理は、いかなる価値観にもよらずに導き出される必要がある[cf. Sandel 2005: 150-151=2011: 225-227]。ロールズは正義の原理が選択される仮説的な状況として「原初状態 (original position)」を設定する。そこでは、当事者が自分自身の地位や能力、財産などを知らないという「無知のヴェール (veil of ignorance)」に包まれた条件下で、好ましい原理が選択される[cf. Rawls 1999: 118-119=2010: 184-186]。その設定は、各人が置かれた個々の状況によって不公平が生じないような平等な条件を確保している。これは「負荷なき自我」にとって適している。自らが選択したのではない所与の状況によって負荷されずに政治制度が構成されることは、その公正さにとって重要なのである。社会的な制約や価値の序列から離れた個人々々によって支持されるであろう正義の原理こそが正当性を有するのである。

「負荷なき自我」は、リベラリズムの理念と深く結びついている。つまり、他の影響から独立した存在であることは、自由な選択をする主体にとって重要な要素である。そして、「負荷なき自我」が求めるのは、自我が目的に対して優先しているように、正が善に対して優越している政治である。個人にとっては、やはり共同体も自由な選択の対象になるものであり、自由な主体としての個人は共同体に先行するべきなのである。自らの意向に従って自発的に共同体への出入りを決める。共同体における関係性が自我に先立ち、アイデンティティの形成へ影響を及ぼし、個人の選ぶ目的の内容を左右するということは、十分に考えられることではある。しかしこのことは、リベラリズムの要請する自我にとっては本質的な事柄ではない。なぜなら、共同体の影響下にあるものとして自我を捉えることは、自律性の観点から問題があり、個人々の自由を保障し調停する政治共同体は、各人が抱く諸目的に対して中立的でなくてはならないからである。現実には個人へ、出身、性別、人種、能力、経歴、性格、財産など様々な負荷があるということではある。また、それらが人生における目的の内容と追求に関連しているということも可能である。ところが、たとえそうであったとしても、自由な行為者であるためにはその認識は必要とされない。必要なのは、多様な価値観に対して中立的で、政治を何らかの道徳的主張に基づかせたりせず、個人へ過度の要求をしない政治制度である¹⁶。

¹⁶ サンデルは、道徳的な価値判断と政治の結びつけを極力回避するようなリベラリズムを、「最

共同体の影響力を重視しないことは、共同体に由来する価値を軽視することではない。自らの所属する共同体で生まれる価値を大切にすることが個人の意向として尊重されることはありうる。ただ、それは、個人の自発的な選択の結果だからであり、共同体の価値が重要だからではない。尊重されるのはあくまでも個人の意思である。ただし、自らの選んだ価値を他人にまで押し付けて追求することは当然認められない。他者の自由と両立する限り、生の目的の追求は、当人の自発的な選択に基づくという事実によって尊重される。そのような前提の下で、個人の自由な選択をできる限り許容し、各人による目的追求の間で生じる争いの調停や自由な選択を阻害する要因の除去に政治の役割を限定するような、自由であるべき個人に対して必要以上のことをしない政治体制がリベラリズムの構想にとって正当なのである。

ある人の有する価値と目的は、常に属性であって、自我を構成するものではけっしてないように、共同体の感覚は、単に属性であり、よく秩序づけられた社会を構成するものではけっしてない。自我は、それが肯定する意向に優先しているように、よく秩序づけられた社会は、正義によって規定され、その成員が公言するかもしれない——共同体主義的であってもなくても——その意向に優先している。道徳的かつ認識論的である、このような意味において、正義は社会制度の第一の徳目である。[Sandel 1998a: 64= 2009: 72]

サンデルの批判は、リベラリズムにおける自我のあり方とそれが求める政治体制の双方を再考することであり、それらに代わる構想を目指している。「負荷なき自我」の問題点は、個々人の多様性を考慮に入れるのが難しいことである。個人が様々な目的を追求するのは、多様な価値観を有しているからであり、そういった多元性をリベラリズムも前提としている。ところが、原初状態における無知のヴェールのように、個別の具体性を括弧に入れた状態で政治制度を成立させる原理の合意へ至るのならば、公的領域に多様性を反映させることはできず、私的領域においてのみ多様な価値観に基づく目的の追求を許される [cf. Sandel 1998a: 131-132= 2009: 150-151]。その点である種の自由は制限を受ける。また、才能や財産が生まれつき備わっていて、当人が意図せざるものであったならば、それらによって生じる不公平を是正することは、他の影響から独立して自由に行うことができる自我の観念に適合する。しかし、恵まれない人々のために資源を再分配するということは、共同体

小限主義リベラリズム (minimalist liberalism)」と呼んでいる [cf. Sandel 1996: 17-19= 2010: 20-22]。

の成員として共通の企図に参加することである。そうすると、中立であるべき政治共同体がなぜ一つの目的に人々を関係させることが認められるのかを説明するのは難しい [cf. Sandel 1998a: 78-79= 2009: 89-90]。「負荷なき自我」の観念は、政治的な領域における多様な考慮と連帯の可能性に関して難点を抱えている。

人々は、多様な価値観に基づいて、社会のあるべき姿を構想している。「負荷なき自我」として想定される人々は、望ましい社会の構成原理を選択しうる当事者であるのだろうか。様々な利害関係や共有する目的から離れたと考えられる状態であれば、異なる善の対立を越えて調停する正義の原理を導出することができるかもしれないが、そもそもそのような仮定は可能なのだろうか。そして、道徳的評価に照らし合わせてそれに適合する原理を採択することができるのだろうか。サンデルは、『リベラリズムと正義の限界』の「初版日本語版への序文」で、正と善の関係について次のように述べている。

負荷なき自我という観念に反対することで、われわれのアイデンティティを形成させるコミュニティや伝統を反省することは不可能であるとか、それらが要求するものを拒否することは全く不可能である、と示唆しようとしているのではない。私の議論はむしろ、われわれが反省するとき、状況づけられた、負荷ある自我として反省するのであり、自らの意向や愛着に優先して定義される自我としてではなく、また、道徳的熟議をこのように理解することは、正義に関する論争に影響を与えるということである。自我がその目的に優先しなければ、正は善に優先しない。正義に関して論じるさいには、善き生の本性に関して論じることが避けがなくなる¹⁷。

つまり、善に対する正も一つの価値規範である以上、道徳的評価を伴うはずなのだが、具体的な文脈から離脱した状態を想定しては、道徳的価値判断による望ましい社会の構想を成しえないとサンデルは批判するのである。

サンデルの解決策は、やはり自我を様々な関係によって構成されているものとして捉え直すことである。自我は単に選択する力量だけではなく、関係性の網の目によって成り立ち、その影響が自分自身や善の構想に存在すると想定することから始まる。このことは共同体の価値に個人を従属させることを意味しない。自らが意図しようがしまいが、共同体の価値観が自身の価値観をある程度規定し、ある目的の達成を要請されたとしても、追従しなくてはならない理由はなく、ただそういう存在であることをまずは認識するということである。サンデルは、自由を捨て去ったわけではない。リベラリズムの不備を突き、政

¹⁷ [Sandel 1998a]の邦訳[Sandel 2009]、iii-iv頁。

治共同体の理論を刷新しようとしているのである。

2 民主政の不満と共和主義の再興

サンデルは、最初の著作の『リベラリズムと正義の限界』（初版発行は1982年）から引き続き、次の著書である『民主政の不満』（1996年）においても、現代リベラリズムについての批判的考察を中心としている。『民主政の不満』では、アメリカの憲法判例理論や経済政策の歴史の変遷を描いた上で、リベラルな理論が支配的になったという見解を示し¹⁸、その対案として共和主義を提示している。アメリカ建国当初からのタウンなど小規模なコミュニティに根づいた自治に重きを置く共和主義の伝統が徐々に失われ、その帰結として、現代においては、民主政の不満＝自己統治・公共生活の喪失感が表れているとする。

サンデルは、現代の公共哲学の主流がある種のリベラルな政治理論であるとして、その特徴を以下のように指摘している。

その中心的な理念は、市民たちが信奉する道徳的・宗教的見解に対して、政府が中立的であるべきということである。最もよい生き方について人々は意見が異なるので、よき生活についての如何なる特定のヴィジョンも法律において支持すべきでない。代わりに、自分自身の価値と目的を選択する能力がある、自由かつ独立した自我として、人々を尊重するような諸権利の枠組みを提供すべきである。このリベラリズムは、特定の目的に対する公正な手続きの優先を主張するので、それが形づくる公共生活は、手続き的共和政（procedural republic）と呼びうるかもしれない。[Sandel 1996: 4= 2010: 2-3]

リベラリズムの自由概念は、「自分の目的を自分自身で選択する能力に自由が存する」[Sandel 2005: 9= 2011: 21]というものであり、自由な選択が各人にとって可能となるような諸権利（自由権・社会権など）の保障に政府の役割をなるべく限定し、個人のライフ・スタイルに関わる問題には極力踏み込まない、価値中立性が政府に求められる。つまり、「善に対する正＝権利の優先」が要請される。したがって、リベラルな「政府は、政策や法律を通じて如何なる特定のよき生活の構想をも支持すべきでなく、代わりに、人々が彼ら自身の価値と目的を選択できる諸権利の中立的な枠組みを提供すべきである」[Sandel 2005: 9= 2011: 21]。サンデルは、このような政治を「手続き的共和政」と呼んでいる。「手

続き的（procedural）」という表現は、特定の善の構想を推し進めることを避け、個人の自由な生き方を可能にするような権利の平等な配分・適用に専心するリベラリズムの政治過程を指している。そして彼は、私的生活の自由を第一として、個人間の利害対立による係争を調停することに終始するリベラリズムの手続き的な政治に、共通善に向けて市民が協同する自己統治を対置するのである。

サンデルは、アメリカ政治における保守とリベラルの対立図式、すなわち、政府の市場への介入をなるべく避け、自由な経済活動を奨励する保守と、所得再配分等の積極的な財政により、生活の不自由を是正しようとするリベラルのいずれも、個人的な自由に焦点を当てていると指摘する。彼は、このような自由の捉え方は別の共和主義的な自由の概念を提示する。それは、各市民が自分たちに関わる公共の事柄の決定や実施に参加できるという「自治＝自己統治としての自由」である。また、彼の主張には、市民が、自らの生活に関わる諸問題に共同で対処するために、政治参加の能力を高め（empowerment）、政治に参加する者としての資質を陶冶すること（cultivation）が含まれている。このような自由の契機を逸してしまうことが、彼によるリベラリズムへの批判となっている。

自由についてのリベラルなヴィジョンは、魅力的ではあるのだが、自己統治を支えるための市民的資源を欠いている。この欠点は、私たちの公共生活を悩ます無力感に対する不備となる。私たちが生活の拠り所としている公共哲学は、それが約束する自由を確保できない。なぜなら、自由に必要な共同体意識や市民参加を鼓舞できないからである。[Sandel 1996: 6= 2010: 5]

共和主義とリベラリズムの違いとして、大きく分けて二つが指摘されている[cf. Sandel 1996: 25-26= 2010: 29-30]。第一に、リベラリズムが価値中立性に重きを置くのに対して、共和主義が共通善を重視すること、第二に、リベラリズムが民主的決定と個人の権利・自由の対立を指摘するのに対して、共和主義が自己統治への参加およびその帰結として自由を捉えていることである。共和主義的自由は、自分たちの生活にかかわる公的決定へ参加できることにある。このように、リベラリズムは、選択の自由の尊重、個人の権利保障、政府の中立性の維持を旨とするものとして、他方、共和主義は、自己統治の実現・共通善の追求・市民の徳の育成を目指すものとして捉えられている。

サンデルは、共和主義的な公共哲学の構想を展開するにあたって、「自由の市民的な要素（the civic strand of freedom）」という表現を用いている。これは、共和主義的自由という言葉からも理解できるように、公的問題への関心を持って政治活動へ参加する能力や徳

¹⁸ この点における、サンデルの歴史的な議論の妥当性については、[駒村 1997: 94-107]を参照。

を表している。政治参加をする自由は、リベラリズムが尊重するような、目的を選択する自由の一つとして考えることもできるが、共和主義的な政治理論においては、共通善についての熟議や政治共同体の運営に加わること、そして共通の企図を協力して達成していくことを意味する。また、その過程で市民が政治の担い手としての資質を身につけることが重要視される。

共通善についてしっかりと熟議することは、目的を選択する力量と他者の権利を同様に尊重すること以上を要求する。それは、公的な事柄についての知識のほかに、帰属意識、全体への関心、命運が懸かっているコミュニティとの道徳的絆も必要とする。それゆえに、自治において共同することは、市民がある種の特質、すなわち市民的徳性を有する、または身につけるように求める。しかしこのことは、共和主義的な政治が市民の支持する価値と目的に対して中立ではありえないことを意味している。自由の共和主義的な概念は、リベラルな概念とは異なり、人格形成の政治（formative politics）、つまり自己統治に必要な特質を市民において陶冶する（cultivate）政治を要請する。[Sandel 1996: 5-6= 2010: 4]

共和主義的な理念を現代に再生することが抱える問題点として、その可能性と望ましさを挙げている[cf. Sandel 1996: 317-318= 2011: 245-247]。可能性の点では、人々の多様性・流動性の高まりにより、同質的・固定的なメンバーシップに基づく安定的な関係に依存することはできず、グローバルな範囲にまで拡大した経済活動が人々の関心を一ヶ所に止めはしないために、ローカルな秩序を維持することは困難であり、懐古的な自給自足的共同体の回復は不可能である。望ましさの点では、公的な事柄への関与に必要とされる市民としての徳や能力の要請が、それらを持たざる者の排除へ繋がってしまうのではないかと、公的問題の解決へ向けた共通の企図のために人々を強制してしまうのではないかと二つの危険性がありうる。したがってリベラリズムの側からは、排除と強制の危険を回避するべく、各人の多様な善の構想に寛容であり、個人の自由な選択を許容する「手続き的共和政」が正当な政治体制として主張されるのである。

サンデルは、そういった危険性に対処する共和主義の形態を提示している。市民として政治に参加するということは、何も選抜によるとは限らない。公的生活を送る市民としての素養は、生まれつきのものでなく、公的な場での実践において育成する「陶冶のプロジェクト（formative project）」へ期待が寄せられる。しかし、コミュニティのメンバーシップの流動化や範囲の拡大に伴って市民教育の機会が失われていくと、共有する諸問題を

解決する市民間の連帯も喪失し、自己統治の能力を持たずまとまりのない人々を一元的に支配する傾向が強まる。一元的な支配に対抗するには、多様な人々を無理に合意へと導かずに関係させる必要がある。公的な事柄への関心を育成するといっても、統一的な見解へ誘導するのではなく、多様性を認めたまま、公的な制度において人々が結びつき、共通の課題に向かって協力する機会を提供することによってなされる¹⁹。したがって、サンデルは、それが民主的かつ多面的な形態をとりうる旨を指摘するのだが、また別の危険性も提示している。それは、人格形成にコミュニティが関わるのだとすると、コミュニティの善し悪しによって左右されてしまうのではないかという危険である。リベラリズムに代わる公共哲学として共和主義的な案を提示することにおいて、このことは重要な問題である。

市民の徳性を養うといったことや、ある共通の企図を見つけ出し達成するという目的から切り離して、政治体制を構想するならば、共和主義の危険性を避けることができる。その際に自由は、統治へ参加することよりは、自身の目的の選択において重視される。共有する諸問題を解決していく能力を育成するよりも、個々人の多様な生のあり方に対して寛容であることが求められる。自分が選択したのではない関係、道徳的・政治的な忠誠や連帯から自由に行為する者としての地位を確保するためには、様々な目的を追求する人々の間の調停がなされる政治的領域において、特定の価値観によらないルール設定が必要である。多様な価値観の間で公平さを維持しようと努めるならば、政治的な義務を何らかの善の構想へ結びつけようとしてはならない。しかし、このことに対してサンデルは、次のような疑問を呈している。

なぜ市民としてのわれわれのアイデンティティを、より広く理解された人格としてのわれわれのアイデンティティから分離せよと言うのか。なぜ政治的な熟議が、最高の人間的な目的についてのわれわれの最善の理解を反映すべきではないのか。正義と権利に関する議論は、われわれが認めるか否かにかかわらず、善き生についての特定の構想へ不可避的に依拠するのではないか。[Sandel 1996: 322= 2011: 251-252]

「手続き的リベラリズム」という表現は、政治が各人の抱く目的に中立的であり、個人

¹⁹ サンデルは、『民主政の不満』の終章の注で、ハンナ・アレントの『人間の条件』における「大衆社会をこれほど耐え難いものにしてきているのは、それに加わっている人間の教のためではないし、少なくともそれが第一の理由ではない。それよりも、人びとの介在者であるべき世界が、人びとを結集させる力を失い、人びとを関係させると同時に分離するその力を失っているという事実こそ、その理由である」[Arendt 1998: 52-53= 1994: 79]という公的領域の説明を引用している[cf. Sandel 1996: 401= 2011: 249]。同じ箇所は、「道徳性とリベラルの理想」の末尾[Sandel 2005: 155=2011: 233]においても引用されている。

間の衝突を回避し調停することに専念するのを批判するために用いられている。サンデルが指摘するその問題点は、政府が介入するより個人の自由に任せようとして、政治の関わる範囲を狭めることで、多くの事案が公共政策によって解決されるべき対象外となり、共通の課題の設定が回避されてしまうことである。そうすると、私的な問題だとして公的に扱われないことへの不満、つまり「民主政の不満」が出てきてしまうというのである。公的生活の貧困化は、政治的議論から道徳的な内容がほとんど除外されることへの反動としての偏狭かつ不寛容な主張を呼び込んでしまう一方で、政治参加の機会を得ないことによる統治能力の欠如と政治的無力感をもたらしてしまう。このことは、共同で行為する自由だけでなく、個人の選択の自由までも脅かされる事態を招いてしまうかもしれない。市民の政治参加を促すことができなければ、抑圧的な状況に対抗する力を生み出す自由も成立させられないのである。

自由に選択する独立した自我として思考し活動するときでさえ、われわれは、自分たちの理解や制御を拒む非人格的な権力構造によって支配されている世界に直面する。自由の主意主義的な構想は、この状況に抗うための術をわれわれに与えてはくれない。自分たちが選択したのではないアイデンティティの重荷から解放され、福祉国家によって保障された一連の権利を与えられているとしても、われわれは、自らの手で世界へ立ち向かうときに、自分自身が圧倒されていることに気づくのである。[Sandel 1996: 323= 2011: 252-253]

サンデルは、政治的自律を達成する基盤としてコミュニティを重視するのだが、それゆえに、コミュニティの要求がどのようなかたちであれ優先されるべきという考えを否定する。このことは、彼のコミュニタリアニズムに対する見解で明らかにされている。『リベラリズムと正義の限界』の第2版（1998年）に収められた「コミュニタリアニズムの限界」において、自分は常にコミュニタリアニズムの側にいるとは思っていないと表明している。固定的な既存のコミュニティを無批判に受け入れたり、コミュニティの価値を個人の権利に優先させたりするような立場ではないとしている。同様のことは、『民主政の不満』での、共和主義的な政治への憂慮、つまり排他的・強制的ではないかという懸念に対する応答にも表れており、多様な人々が集まる空間として公的な場を設定し、統一的な見解を必要とするわけではないとする[cf. Sandel 1996: 320-321= 2011: 248-250]。この場合、「多層的に位置づけられた自我 (multiply-situated selves)」という表現で示されているように、多元的なコミュニティのあり方が前提とされている。特定のコミュニティに拘束されるので

はなく、様々なコミュニティに依拠する存在として、自らの置かれている状況・文脈を認識し、そうすることで、より自由な活動が可能となるのである。

もちろん、個人をコミュニティ的な文脈に立脚した存在とみなしたとしても、各コミュニティにおけるその都度の恣意的な価値設定を許容しているわけではなく、ましてや、それを個人の権利に優先させようとしているのでもない。そのことについて、リベラリズムと彼自身の議論を含むコミュニタリアニズムとの間で問題となった論点を次のように説明している。

ロールズ的なリベラリズムと、『リベラリズムと正義の限界』において私が推進した見解との論争で問題となっているのは、権利が重要かどうかではなく、善き生についてのいかなる特定の構想も前提としない方法で、権利が同定され正当化されるのかどうかである。個人かコミュニティのどちらかの要求がよりいっそう重きをなすべきかどうかではなく、社会の基本構造を支配する正義の原理が、その市民たちによって支持される、競合する道徳的・宗教的信念に関して、中立的でありえるかどうか争点となっている。根本的な問題は、言い換えれば、正が善に対して優先するかどうかである。[Sandel 1998a: x= 2009: vi]

これは、コミュニティの伝統によって支持される価値から正義の原理を導き出すべきとするのではなく、正義の原理は道徳的諸価値や固有の善に左右されると考えることの違いからきている。つまり、コミュニティの善を権威主義的に称揚するのではなく、いかに中立的な正義といえども、そこには価値判断が存在することを認めるということである。だからこそ、正義が目指す目的的道徳的重要性についての評価が避けられないのである。社会的な関係性の中で生きている以上は、諸コミュニティの文脈に依拠して他者と共存している。いかなるコミュニティの文脈からも全く独立して生活することが不可能であれば、コミュニティの中で形成される価値規範を重視するべきとするようなコミュニタリアニズムを否定したとしても、そのような価値規範を是非はともかく考慮に入れることが必要になる[cf. 仲正 2002: 39]。「負荷なき自我」への批判は、人間がコミュニティの中で自己を形成していくがゆえに、コミュニティの価値規範を尊重すべきということよりも、その問い直しの重要性を指摘している。このことは、問い直しの過程としてコミュニティにおける共通の企図などへ参与すること、すなわち、自己統治を実現することの必要性の認識に繋がるのである。

3 公共生活の活性化と自己統治

共和主義は、公的な関心を持って、公共の問題の解決へ向けて協力し、社会的な責任を持ち、それを可能とする能力や徳を育成していく、市民の政治参加に価値を見出す立場として考えられている。これは、市民が積極的に政治へ関与して共通の課題に向かう公的協働を提唱するものである。ただ、このことは、個人の自由の保障よりも優先されるべきことがあると主張したいのではない。逆に、個人の自由を十分に保障する政治体制のためにも、政治参加による市民の統治能力を向上させて望ましい政治のよりよい実現を目指すべきだとするのである。

では、現代において優勢になったとされるリベラリズムに対して、サンデルの唱える共和主義は、どのような構想を実現可能なものとして提起するのか。以下の三つの問いに答えるかたちで示されている。

共和主義の伝統は、コミュニティと自己統治に力点を置くことで、私たちの活力を失った市民生活を是正してくれるかもしれない。自治としての自由という共和主義の構想を呼び戻すことは、次のような、私たちが問い方を忘れてしまっている問題の提起を促すかもしれない。如何なる経済的な取り決めが自己統治に歓迎されるのか。私たちの政治的言説は、人々が公的領域に持ち込む道徳的・宗教的信念を、避けるよりもむしろ如何に引き入れるのか。多元的な社会の公共生活は、市民参加が必要とする拡張的な自己理解を、市民たちの中でどのようにして陶冶するのか。[Sandel 1996: 6-7= 2010: 5-6]

まず、一つ目の経済に関する問いについて、「シティズンシップの政治経済学 (the political economy of citizenship)」が提唱されている。これは、コミュニティにおける市民生活の充実のための、地域経済の活性化、社会的・経済的格差の是正などである。実際の例としては、貧しいコミュニティの経済的自立を促すNPOである「コミュニティ開発法人 (Community Development Corporations)」、地域経済や住民同士の繋がりに寄与する地域の小売店を保護するために大規模小売店の進出に反対する「スプロール・バスターズ (sprawl-busters)」、人々が空間を共有し交流する機会が増えるような都市計画を提唱する「新しいアーバニズム (the New Urbanism)」、貧困層の住民を組織化し政治活動の方法を指導して公的参加を促進する「工業地帯財団 (IAF)」などが挙げられている[cf. Sandel 1996: 333-337= 2011: 265-271]。

次に、公共的議論・審議の充実に向けて、妊娠中絶や脳死・安楽死、同性婚など、価値判断が不可避な諸問題を議題に含む、タウン・ミーティングなど市民参加型の公的審議が要請される。政府が中立性を保とうとして、価値判断を伴う問題をなるべく政治的領域から除外してしまうなら、私事として済ますことができない共通の問題についての熟議や討議、公共的審議は貧弱なものになってしまう。価値中立性によって道徳的な価値判断を括弧にいれ、個人の判断に任せるだけでは、政治的な議論・社会的な認知が深まらず、「民主政の不満」が高まる一方で、道徳的な空白状態に対して、公共空間に偏狭で不寛容な宗教右派・原理主義・モラリズムの台頭を招きかねないと指摘されている[cf. Sandel 1996: 350-351= 2011: 285-286]。

人間が物語る存在である以上、われわれは、物語を喪失する流れに逆らうはずである。しかし、その反抗が、健全な形態をとる保証はない。物語に対する渴望ゆえに、暴力的なトークショー、有名人のスキャンダル、そして、センセーショナルな裁判劇といった空虚な代わりの出し物へ引き寄せられる者もいるだろう。または、原理主義に逃げ場を求める者もいるだろう。われわれの時代の希望は、それらに代わって、われわれの状況を理解し、民主政を成り立たせる市民生活を回復するための、信念と自制を奮い起こせる人々にかかっている。[Sandel 1996: 351= 2011: 286]

論争的なテーマにおいて価値判断を回避しようとする問題点について、ホロコーストの生存者が多く居住しているコミュニティにおいてネオ・ナチが行進することと、南部の分離主義者のコミュニティにおいて公民権運動の行進がなされることという、二つの言論の自由に関する事例を挙げて次のように論じている。

二つの事例を区別する原理的な方法はあるのだろうか。言論の内容に関して中立的であることを主張するリベラルと、問題となっているコミュニティの優勢な価値にしたがって権利を定めるコミュニタリアンにとって、その答えは否であるにちがいない。両方の事例において、リベラルは、言論の自由を支持し、コミュニタリアンは、それを抑えつけるであろう。しかし、両方の事例を同様に決定する必要があることは、リベラルとコミュニタリアンが共有している、判断回避の衝動の愚かさを露呈している。……ホロコーストの生存者の共有された記憶は、道徳的な敬意に値するが、分離主義者の連帯は、そうではない。このように道徳的な区別をすることは、常識と両立するが、善に対する正の優先を断言するような私たちのリベラリズムや、コミュニティの

価値のみに権利の論拠を据えるようなかたちのコミュニタリアニズムとはそぐわないのである。[Sandel 1998a: xv-xvi= 2009: xii]

ここでは、言論の自由という権利が公的な価値と相関関係を有していることが指摘されている。つまり、競合する諸価値を調停するものとして権利を別格に扱い、それを全く比較考慮の及ばないものとしてしまうのではなく、または、あるコミュニティにおいて多数に支持され優勢であると思われる価値に対して権利を安易に屈服させてしまうのでもなく、人々にとって重要な価値を保障しているものとして権利を評価しようというのである。権利とそれが実現する善を結びつけて論じ、公的な価値に資することを明らかにすることで、より実質的な正当性を確保できると考えられている。

さらに、政治・行政への市民の参画、市民運動、それらに向けた市民教育、社会的な人格形成を担うコミュニティの組織的つながりの拡充が求められている。サンデルによれば、国民国家は、国境を越える経済活動の影響力と国内の様々な諸集団の自己主張によって、統合が内外から揺さ振られることで、市民の協同を実現する単一のコミュニティたりえなくなっている。市民の自己統治を可能にする手立ては、コミュニティの多層化と主権の分散により、権力が生み出される多種多様な場、直接関わることのできるローカルな公的生活を営むコミュニティ（学校、教会、公民館、労働組合、商店街、職場、市民団体、NPOなど）を形成し活性化することである。「共和主義的な政治にある陶冶の側面は、市民を結集させ、彼らが自分たちの状況を解釈できるようにし、連帯と市民参加を育成するような公共空間を必要とする」[Sandel 1996: 349= 2011: 284]。

このように提起されるサンデルの共和主義の構想には、どのような問題があるだろうか。まず、公共生活の貧困化の責任をリベラリズムに帰する一方で、共和主義の再興に大きな期待を寄せるがゆえに、共和主義自体が抱える問題点が見えにくくなっていることがある。リベラリズムの個人主義的な面を特に批判しつつ、共同性の回復を求めているが、そうであるならばなおのこと、価値観の多様化・対立への対処が共和主義に要請されるはずであるが、「多層的に位置づけられた自我」という概念を示しつつこのことに留意してはいるものの、その点が十分とはいえない[cf. 駒村 1997: 113-114]。また、そのような市民間の関係の多様性・流動性を前提とした制度設計があまり具体化されていないこともある。公的な事柄への関心を共有するといっても、統一的な見解や伝統的な価値観を押しつけたりするのではなく、多様性を認めたまま、公的な制度において人々が結びつき、共通の課題に向かって協議・協力する機会を提供することが肝要だとするが[cf. Sandel 1996: 320-321= 2011: 248-250]、それならば、後述するベティットが行うような多元性に重きを置く民主

的諸制度の理論的構築を進めることが、説得力ある構想にするための方途になるのではないだろうか。

第3章 支配からの自由——フィリップ・ペティットの新共和主義

1 共和主義的自由——非支配としての自由

ペティットは、自身の共和主義理論において何を問題としているのか。彼の主著の一つの *Republicanism* (『共和主義』、1997年)の副題は、*A Theory of Freedom and Government* (自由と統治の理論)であり、前半の自由論と後半の統治論の二部構成となっている。彼の議論は、共和主義的な自由を定義した上で、それを実現するための統治のあり方を構想するというかたちで展開されている。共和主義者が伝統的に問題としてきたのは、自由という政治的価値を享受するために、恣意的な支配を排した政治体を設立することであり、共和主義は、支配からの自由という価値に基づき、国家が何を行い、いかに規制されるか、つまり、国家の実質的役割と政治体制の両方を理論づける。これが、彼の共和主義についての見方であり、共和主義的自由について特徴的かつ詳細な分析を行っている彼自身の議論の道筋である[cf. Pettit 2003]。

まずペティットは、共和主義的な自由の概念を、「不干渉としての自由 (freedom as non-interference)」との対比で、「非支配としての自由 (freedom as non-domination)」と定義するところから議論を始めている。「単に干渉されていない＝不干渉」ということではなく、他者の恣意的な意思の下にいないという意味での「支配 - 従属の関係がないこと＝非支配」を自由として重視する。彼は、「不干渉」をリベラリズム²⁰が支持する消極的な自由観とした上で、それでは不十分だとする。なぜなら、治者 - 被治者、雇用者 - 被雇用者、夫 - 妻、文化的な多数派 - 少数派などの間で、実際に行われる不当な干渉だけでなく、それがなされる可能性 (非対称な権力関係) の有無を問題とするからである。政治的理念・目標として掲げられる「非支配としての自由」とは、他者によって恣意的で本意な干渉がなされうる非対称な権力関係の是正を意味している。「非支配を享受することは、私に対する恣意的な干渉の権力を誰も持たず、私が相応しい力を有する地位にあることである」

²⁰ ペティットは、リベラリズムについて次のように論じている。「私は、リベラルを、不干渉としての自由を擁護する人々だと考えている。私は、不干渉を単に形式的な価値ではなく実効性のある価値にする必要を強調する、あるいは不干渉の価値に加えて貧困の除去や平等のような価値を擁護する中道左派リベラルと、形式的・法的な実体としての不干渉を確立することで十分だと考える中道右派リベラル——古典的リベラルまたはリバタリアン——とを区別する」[Pettit 1997: 9]。彼は、リベラリズムの内部に以上のような区分を認めながらも、自由の形式的な実現にのみ関心を寄せる中道右派リベラルが明示的に「不干渉」に焦点を当てる一方で、自由の実質的な達成を擁護する中道左派リベラルが想定しているのも「不干渉としての自由」だと言う。

[Pettit 1997: 69]。したがって「非支配」は、干渉の欠如だけでなく、干渉の可能性を免れていることも含むのである。このことが、「不干渉」ではなく「非支配」をペティットが支持する理由である。

また、彼の議論において、支配=“domination”は、「①誰かが干渉する能力を有している、②恣意的な根拠に基づいている、③他者が決する地位にある特定の選択に関する」[Pettit 1997: 52]という三つの相から成り立つものと定義されている。ある者が他者の意に反して不当な干渉をなしうる関係性としての支配には、「法の支配」という場合の公正・公平な目的や手続きでなされる干渉は含まれない。ここで問題となるのは、恣意性の有無であり、その点で、“non-domination”とは、「恣意的支配の不在」を意味している。

たとえ支配するものが手を出さずにいるとしても、不自由のない支配はない。不自由であることは、規制されることにはなく、それどころか、公正な法制度の規制——恣意的でない体制——は、あなたがたを不自由にはしない。不自由であることはむしろ、恣意的な影響力へ服従していること、つまり、潜在的に、他者の気まぐれな意思、または独断へ服従していることにある。自由は、いかなる従属・依存からも解放されていることを含む。それは、あなたがたの誰もが他者に対する恣意的な干渉の権力を有しないという共有された意識において、同胞市民と向かい合う能力を必要とする。

[Pettit 1997: 5]

ペティットの議論では、自由が、単なる外的障害の欠如ではなく、恣意的な権力に脅かされていないこととして定義される。そして、そのような自由を保障するために、政府 - 市民の関係では憲法、経営者 - 労働者の関係では労働法というように、一部の意思や利益によらない公正な法の役割を強調する。また、法の支配、すなわち統治権力の恣意性を制約し、自由な政体を維持することこそが、共和主義的伝統の重要な要素であるとみなしている。彼は、「法のないところに自由がある」ということよりも、「法によって自由が保障される」という点を指摘してきたのが共和主義の伝統だとし、そのことを「不干渉としての自由」と「非支配としての自由」の対比において論じているのである。

市民間の対等な権力関係を構築する上で、「非支配としての自由」は、「不干渉としての自由」に対し、いかなる利点を有しているのか。それは、恣意的な干渉の可能性に晒される不確実性や力ある者へ媚び諂う必要性が、権力の非対称による従属関係を解消することによりなくなることだとされる[cf. Maynor 2003: 44-46]。不干渉は、権力者の介入の可能性により不安定性・偶然性を免れないが、非支配はそれを避ける。というのも、非支配は、

他者による恣意的な干渉の力に服さないこと、恣意的な干渉を行う権力がないことを意味しているからである。単に実際の干渉がないということは、好ましい選択をする力が自分にあるということと同一ではない。干渉の欠如は、偶然にも自分を支配するものが干渉せずにくれること、また、干渉する恣意的な権力を有するものへ自分から迎合していくことでも起こりうる。不干渉を自由とみなす議論が見逃している問題点は、恣意的な権力が温存されたままになることで、選択の幅が狭められ、選択肢の中身自体も貧しいものになってしまうことである[cf. Pettit 2008: 121]。「結局のところ、非支配を増進することは、恣意的な根拠によって干渉する他者の能力を減少させること、そして、そのような干渉への接近を減少させることを意味している」[Pettit 1997: 89]ので、対症療法ではなく免疫機能を高めるような、より根本的なレベルで解決することが求められている。

こうして、「支配の欠如 (the absence of domination)」は、他者の欠如ではなく、「他者の存在 (the presence of other people)」を前提にしていると明示し、社会からの孤立ではなく、人々の相互行為の中で支配/非支配を考えることで、自由の理論に他者との関係性の問題を取り入れることができるとしている[Pettit 1997: 66-67]。

支配は一般に、力のある者の側で統制の意識を、力のない者の側で脆弱性の意識を、そして、それぞれの側でこの意識を相互に意識すること——さらには、当事者全員の間でその関係に対する共通の意識——を伴うことになる。各々がこの非対称を意識するがゆえに——そして、各々が他方の意識を意識するがゆえに——、力のない者は力のある者を正視することができないだろう。力のない者は力のある者の許可以外によっては何もできない、つまり力のない者は力のある者の言いなりで、対等な関係にはないという意識を双方は共有することになる。主人-奴隷のシナリオは、具現化し、二つの側の間の非対称は、客観的な現実であるのはもちろんコミュニケーション的なものでもあるだろう。[Pettit 1997: 60-61]

ペティットは、彼自身の共和主義論の中心概念である「非支配としての自由」を、アイザイア・バーリンが定式化した消極的自由/積極的自由という区分に代わる第三の選択肢として提示する²¹。リベラリズムが想定していると考えられる消極的自由＝干渉の欠如としての自由ではないとしつつ、積極的自由＝自己支配 (self-mastery, self-rule) または自己実現としての自由でもないとする。

²¹ バーリンは、消極的自由への侵害、干渉をそれほど狭く捉えていたわけではなく、ペティットが支配と呼ぶ現象をバーリンの消極的自由の枠内に収めることが可能であるという指摘については、[上森 2010: 292-293]を参照。

私は、消極的/積極的という区別により政治思想においてわれわれが不都合をこうやってきたと考えている。それは、詳細はさておき、自由を理解するただ二つの方法だけがあるという哲学的な錯覚を維持してきた。一方において自由は、個人の選択に対する外的な障害の欠如にある。他方で自由は、自己支配や自己実現を促進するあり方や、通常はそうする手段を用いることを含む。それは特に、共通の一般意志の形成において個人が他の者たちと一体になりうる、参加や投票の手段の存在と行使である。

[Pettit 1997: 18]

共和主義的な自由概念だと主張する「非支配としての自由」を論じるにあたり、不干渉という消極的自由の欠陥が批判されてきたが、自分自身の支配や制御に加わる行為者であろうとすること (自制・自己支配)、理想的な自己実現としての積極的自由については、バーリンに倣って、「ことによると国家の規律の助けとなって、ある者の下位の自己を支配することが可能となる理想、国家の精神というより大きな全体へ同化することによって分裂した原子的な自己を超える理想、あるいは共通の利益になることを明らかにし実現する自己決定の政体の一部となることで分散した個人の意思を抑圧する理想」[Pettit 1997: 17-18]となりうる危険性を指摘する。このように積極的自由については、バーリンと同様に、それが個人から社会 (集団的な自己決定) へと拡張され、理想的なあるべき自己の実現が政治の目的へと転化された際に、全体主義や多数者の専制につながることを危惧している。

共和主義的伝統によって採用されてきた自由の概念は、消極的自由 (近代の自由観、干渉の欠如としての自由) でも、積極的自由 (古代の自由観、民主的な自己支配としての自由) でもないとし、第三のアプローチとして共和主義的伝統を参照している。それは、単に干渉の欠如ということではなく、支配 - 従属 (=他者の恣意的な意思の下にあること) の関係が無いことを自由として重視することである。したがって、共和主義的思想の伝統における民主的な統制の重要性を、それが市民の直接参加重視のものであれ代議制によるものであれ、自由を促進し保護することから見出される手段的なものとする。共和主義においては、民主的な自己決定それ自体が自由として定義づけられるということではないと考えている。民主的な自己支配の理想をポピュリストによる積極的自由の立場とみなして、他者による支配の欠如＝非支配を理想とする共和主義をそこから明確に区別する。「共和主義の伝統をポピュリストのものとして考えることは、もちろん多くの者がしてきたように、共和主義の理想を見えなくしてしまうまさにその二分法を支持することになるだろう

う」[Pettit 1997: 30]というのである。

2 共和主義的統治——異議申し立て型の民主政

次に、共和主義に基づく統治のあり方を論じるにあたって、ペティットは、彼自身の構想が二つの要素からなることを明示している。

私の議論は、二つに区分される。第一の部分で、私は、理想的な共和国における立憲主義的な制約の必要性について論じる。第二の部分で、私は、共和制の国家の内部において決定権が民主的に制御されるべき方法を考慮する。立憲主義的な制約は、私が言わんとするところでは、権力を握っている人々によって共和主義的な手段が操作可能であるべきではないということである。また、民主的な制御についての私の構想にとって鍵となるのは、共和制の政府によってなされるあらゆることが、影響を受ける人々によって有効に異議申し立て可能 (contestable) であるべきという要求である。[Pettit 1997: 172]

ペティットは、「非支配としての自由」の追求にとって、伝統的な共和主義と同様に、恣意的な「人の支配」を否定して、公正な「法の支配」を統治の重要な要素にすることが肝要だとする。「政治システムは、第一に、ハリントンの言葉を使えば『人ではなく法の支配』を構成し、第二に、法的な権力を異なる諸部門に分散させ、第三に、どちらかといえば、法を多数者の意思に抵抗するものとなすべき」[Pettit 1997: 173]として、一部の者や多数派による恣意的な意思決定に対抗する役割を法に与え、法の支配、権力分立、違憲審査などの立憲的制約を民主的決定に課す必要性を強調する。これは、政治家・官僚など、ある個人や集団の恣意的な運用・改変を認めない、操作可能性が無いこと (non-manipulability) の要請としても表されている。

「人の支配」から「法の支配」という理念を示すことで、ペティットは、自由にとって法律を、恣意的な支配を防ぐための公正な干渉として、その役割を重視している。ただし、法律が「非支配としての自由」の実現手段という役割を逸脱して、逆に自由を抑圧するような公権力の不当な介入、法の専制を招かないように、立憲的な制約が必要である。自由の促進のためには、経営者 - 労働者、企業 - 消費者、夫 - 妻などの関係における私的な権力の公的な権力による抑制という面だけでなく、もちろん、政府 - 市民の関係における公的な権力そのものの抑制が重要となる。そこで、ペティットが統治の基本型とするのは、

民主的な政治参加による共通の利益・関心の反映と権力分立や違憲審査などによる権力の相互監視・抑制を旨とする、立憲民主政である。

これまで、公正な法の役割と重要性が指摘されてきたが、次に、それを確かに創出し執行するための民主的な統治のあり方が論じられる。ペティットは、その前提として、一般に考えられている (民主的であること) の意味を転換させる。一般民衆の意思の産物として公的決定がなされることよりもむしろ、政府の行為に抵抗する制度上の可能性が人々にあることを、共和主義的な政治体制の要件とする。つまり、公的決定が「何らかの合意過程により生じられたという条件ではなく、もしもそれらが市民たちの認知された利益や理念と衝突するならば、市民たちがそれらへ有効に異議申し立てをできるような条件」[Pettit 1997: 185]を、共和主義にとって考慮に値する問題とみなすのである。ゆえに、政府の権力行使のあり方に異論・不服が唱えられる仕組みを勘案しなければならない。

そこで導入されるのが、「異議申し立て型の民主政 (contestatory democracy) ²²」の概念である。これが民主的であるのは、一般民衆の合意によって公的決定を産出するからではなく、一般の人々が公的決定に十分な審議を加え、不服を申し立てることを制度的に保障するという意味においてである。

民主政は、一般に理解されているように、合意に関連している。それは、ほとんど専ら統治における人員の普通選挙に結びつくか、あるいは少なくとも立法府の構成員の普通選挙に結びつく。しかし、民主政は、合意よりもむしろ主として異議申し立てによるモデルの上に、あまり無理な直観なしに、理解されるかもしれない。このモデルにおいて、政府は、政府の決定に異議申し立てをする恒久的な可能性を人々が個人的かつ集団的に享受するかぎり、民主的であり、人々によって制御される統治形態となるだろう。[Pettit 1997: 185]

民主政の要素として、選挙と異議申し立てが挙げられている。「民主政は、公衆またはその代表者たちの集合的・能動的な意思の君臨を意味するのではない。むしろ人々が、一方では間違った消極性に対する監視として十分な選挙による権力を集合的に有し、他方では誤った積極性に対する防護として十分な異議申し立ての権力を非集合的に享受するように、物事が編成されるシステムである」[Pettit 2000: 140]として、政府の不作為への選挙による働きかけと、逸脱への異議申し立ての併用が考えられている。

²² 本論文では、contestatory の訳語として、「異議申し立て」を用いているが、公的決定の事後に不服の訴えを起こすことのみならず、それを産出する過程において異なる意見表明を行うことも含まれる。

ペティットは、選挙の問題点として、「民主的多数派の専制」と「民主的エリートの専制」の二つを指摘する。前者は、皆に共通する利益を捉えそこなう、あるいは少数派を冷遇することであり、後者は、政策が決定と実施に際して、(選挙区、官僚など) 特定の利害関心に影響されることである[cf. Pettit 2001: 162]。これらの問題点を是正し、選挙による民主政を補完するために、政治過程の様々な局面で異議申し立ての可能性が確保されるべきだとする。

公権力を制約し民意を公正に反映させるために、三種の制度的資源が提示されている[cf. Pettit 2001: 167-173]。まず、手続き的なもの (procedural resources) として、①法の支配、②権力分立、③熟議民主政、④二院制、⑤脱政治化された意思決定 (司法権の管轄領域、起訴、選挙区の線引き、金利政策など)、⑥独立した会計監査、⑦情報公開が挙げられている。次に、諮問・協議の機関 (consultative resources) として諮問委員会や協議会・公聴会の設置を提案している。これらは、様々な異なる意見の表明を可能とする開かれた場を人々に提供するための諸制度である。その上で、政府の活動に対する事後的な上訴の制度 (appellate resources) が導入される。これは、公的機関の運営についての調査を求められること、そして、行政活動の違法性、またはそれによって被った不利益を訴えること (行政訴訟)、さらには、オンブズマンの制度などであり、これらが一般の人々に利用可能なかたちで広く整備される必要がある。

3 リベラリズムとの類似点・相違点

以上の様なペティットの議論は、共和主義思想としていかなる位置づけが可能であろうか。自由の概念において、リベラリズムとの違いが主張されているが、「非支配としての自由」を政治的理想として位置づけるにあたっては、その手法がリベラリズムの様式にかなり似通っている。その一つとして、「非支配としての自由」を「第一の善 (a primary good)」として考えていることがある。つまり、ある人が、何を価値あるものとし追求するにせよ、他の何かを欲する前提として必要とされるものとしている。

人が望むほとんどすべての物事の追求は、計画を立てる能力を有することによって容易になる。しかし、非支配の享受が不十分では、その人が計画を立てる能力は、私たちが論じたような不確実性によって掘り崩されるだろう。それゆえ、不確実性の減少を伴うかぎり、非支配は、第一の善の確固たる魅力をも有するのである。……あらゆる人——少なくとも多元的な社会において生きて行かなければならないあらゆる人——

が、一人格として、一般に無視されえない声として、適切に扱われたいという考えを抱くことは、彼らの他の関わり合いが何であれ、道理に合うと思われる。それでは、すべてのそのような人には、非支配としての自由を欲する理由があることになる。そういった自由がなければ、彼らは、人として適切に扱われることが期待できない、媚び諂うよう縛られた、従属的な生き物となるだろう。このように、不確実性を避けることと同様に、媚び諂いや追従を避けることとの結びつきは、非支配としての自由が第一の善の地位を有することを示している。[Pettit 1997: 91-92]

こうした議論の前提となっているのは、各人が抱く善の構想の多元性を認めることであり、したがって、各人が自身の抱く善を追求するために必要な「第一の善」として「非支配」が指定される。ペティットは、それが他の諸々の善に対して価値中立的であるとは言わないが、「善に対する正＝権利の優先」と同様の論理構成で、まずもって追求されるべき政治的価値であることを力説する。

「非支配としての自由」が現代の多元的国家においてもなお魅力的な理想であり、人々が多様な善の構想を個々に追求する上でも必要な、ロールズの言う意味での「第一の善」であるとする彼の議論は、「善に対する正の優先」を主張するロールズ的なリベラリズムに近いと言える[cf. 小田川 2005: 61]。ペティットの共和主義は、多元性の事実を重く受けとめ、民主的な参加の役割を、様々な政治的価値・共通善の実現よりも、恣意的支配からの自由を確保することへ限定的に捉える点で、「リベラリズムに共和主義的要素を若干加味する程度のもの」[小野 2005: 123]なのかもしれない²³。リベラルな共和主義というより共和主義的なリベラリズムと呼ぶこともできる。彼自身の言う「新共和主義的な政治 (neo-republican politics)」とは装い新たに登場したリベラリズムの一種という位置づけもありうるだろう。

ペティット自身は、白らの議論とリベラリズムとの違いを指摘しているものの、「共和主義の理想は、フェミニストや社会主義者、さらには環境保護論者のパースペクティブにうまく適合するように、マイノリティの文化にとって特別に必要なものを満たすことに主たる関心がある人々にもアピールすることができる、というのが私の強調したい点である。非支配としての自由は、多元主義的な理想であり、現代の幅広い関心や意見の位相を通して賛同を得ることが期待されるであろう」[Pettit 1997: 146]というように、価値観の

²³ ペティットの自由論は、彼自身が批判する「外的障害の欠如」という (自然的 - 消極的) 自由論に対して、「恣意的支配の欠如」という (政治的 - 消極的) 自由論であり、消極的な自由概念の枠内での彼による共和主義的自由の提示は、「リベラリズム内部での若干の軌道修正」とする見解については、[小田川 2008: 20 以下]を参照。

多元性を何よりも配慮しながら共生を模索するリベラリズムと同様の性格を強く有している。

自由概念において、「不干涉」というリベラリズムの理念と「非支配」という共和主義の理念を明確に区別すべきだとし、二つの違いを詳しく論じているが、それはあくまでも「不干涉としての自由」という消極的な理想の不備を補うためであり、結果的に「非支配としての自由」は、消極的自由に近いものとなっている。ペティットは、リベラルな消極的自由の代案として明示される共和主義的な「非支配としての自由」を、政治において追求されるべき理想として掲げ、その上で統治のあり方を構想している。ところが、共和主義とリベラリズムを、「非支配」と「不干涉」のいずれを支持するかということで区分できるかは議論の余地があり[cf. 小田川 2005: 61]、法と自由の対立ではなく結びつきを重視してきたのは、共和主義者ばかりではない[cf. Larmore 2001: 234-236]。自由とは単なる外的障害の欠如ではなく恣意的な権力に脅かされていないことであると主張し、そのような自由を保障するための公正な法の役割を強調するという観点だけでは、リベラルとリパブリカンの違いは見えにくくなり、共和主義という立場をあえて掲げる意味が薄れるとも言える。

しかし、法の支配・権力分立・普通選挙・代議制・公的審議など、民主主義とそれを制約する立憲主義を軸とするリベラル・デモクラシーの諸要素・制度を、共和主義的自由（「非支配としての自由」）の理念のもとに捉え直し、「異議申し立て型の民主政」という概念により、民主的であることの意味を、異議申し立ての広範な可能性へと転換（*contestatory turn*²⁴）する彼の議論には、共和主義に基づく政体論・制度論として参照すべき点があると思われる。

ただし、共和主義が、その語源からして、公共性・公共善・公益の実現を目標にすると解するならば、他者の恣意的な干渉・影響力から自由であるという「非支配としての自由」を人々が享受することで十分かという異論がありうる。なぜなら、公的領域において、一部個人・団体の私的利益・個別利害よりもまさしく「公共の事柄」^{レ・ブヌ・ア・コモン}を追求しようとする契機が、その自由から得られるとは限らないからである[cf. 小林 2006: 501-502]。

もちろん、ペティットの共和主義的な制度論は、統治機構における恣意的な権力行使を回避し、政治過程における公共性を確保しようとする点で有意義なものであるが、より中身のある、実質を伴ったものにするためには、有徳な市民の政治参加・自治を積極的に推

奨する必要があるのかもしれない。

²⁴ [Pettit 1999a: 185-188]を参照。合意と異議申し立ての問題に関連する議論として、例えば井上達夫は、「コンセンサス社会の危機を克服するため」に、「対立を受容し対立主体の相互変容を促す会話型コミュニケーションとして政治的意志決定過程を再編し、政治の公共的政策形成能力と決断能力を高めて談合政治の閉塞を打開する道」たる「批判的民主主義」を提唱している[井上達夫 2001: 244-247]。

第4章 共和主義的自由——私的自律と公的自律の相関

1 自由概念の分節化

現代共和主義の代表的な論者であるサンデルとペティットは、それぞれ異なる視点で議論を展開しているが、その違いは自由概念の相違に由来しており、これが民主的自治の問題を扱うにあたって特に取り上げたい論点である。共和主義における自由²⁵は、あまりにも大きなテーマであるが、本章ではその一端を明らかにしたい。

まず、ペティットも論じていたが、パーリンの二つの自由概念について押さえておく必要がある。第一に「消極的自由」は、「～からの自由 (freedom from)」であり、自分のできる行為を、他者の干渉なしに行うことが許されている、または許されるべき範囲ほどの程度か、という問いに関わる。第二に「積極的自由」は、「～への自由 (freedom to)」であり、複数の選択肢の中から、あることを行うように決定する統制や干渉の源泉は何か、誰が自分の行為の主人であるか、という問いに関わる [cf. Berlin 1969: 121-122= 1997: 303-304]。パーリンは、積極的自由に批判的であるが、消極的自由だけを擁護し、積極的自由をすべて忌避したわけではない。

これら（消極的自由と積極的自由）の要求を両方も完全に満足させることはできない。しかし、それぞれの求める満足が、歴史的にも道徳的にも、最も深い人間の関心事に位置づけられる権利を等しくもつ、究極的な価値であることを認識しないのは、社会的・道徳的理解における重大な欠落である。 [Berlin 1969: 166= 1997: 381]

パーリンによると、積極的自由が危険性をもつのは、自律や自己実現が個人の問題を超えて、あるべき真の姿なるものを一つの目標として社会全体で追求するという事態（全体主義、価値一元論）を招来する場合である [cf. 上森 2010: 151-159]。

次に、消極的／積極的自由に対して、テイラーは、自由についての「機会概念 (opportunity-concept)」と「行使概念 (exercise-concept)」を提示している。「機会概念」は、様々な生の形態に開かれていること、干渉や障害が存在しないことを意味し、「行使概念」は、自分自身の生活を実際にどの程度決定できるのかどうかを意味する。

²⁵ 共和主義における自由の問題が中心的に論じられている邦語の論文として、[小田川 2005] および[神原 2003]を参照。また、[関口 1992]、[山岡 2003]、[森 2009]においても、共和主義と自由の問題が論じられている。

消極的自由論は、機会概念に必ず依拠するというよりもむしろ、依拠することが可能なのだと言わなければならない。なぜなら、自己実現という観念を織り込む消極的自由論が存在することを考慮に入れるべきだからである。この種の見解が、機会概念だけに依拠することができないのは明らかだ。自己実現の考え方によると、十分に自己実現がなされていない、例えば、自分の潜在能力に気づいていない、自分の潜在能力の発揮について自問したことすらない、あるいは、自分の思いを真に反映しているわけではないが内面化している何らかの規範を捨て去る恐ろしさに立ち竦んで動けない場合には、その人が自由であるとは言えない。この概念枠においては、人が自由であるとみなすために、ある程度の行使が必要である。すなわち、自由に対する内的な障害を外的な障害と同等のものだと考えるのならば、自由を行使する地位にあること、機会を有することは、内的な障害の除去を要する。したがって、ある程度の自己実現なくしてこれは不可能である。 [Taylor 1985: 213]

テイラーは、積極的自由が明らかに行使概念を含むのに対して、消極的自由は行使概念を含まず機会概念にのみ依拠するようにみえるが、消極的自由も行使概念を必要とすることを指摘している [cf. 小田川 2005: 64-65]。したがって、消極的自由を十全にする、すなわち内的および外的な障害がなく行動の可能性を広げようとするならば、政治共同体の集合的規律を含む積極的自由を一定程度実現する必要性が出てくる。消極的自由が積極的自由かという二者択一、または優劣ではなく、消極的自由の重要性を認めつつ積極的自由をその上を実現すること、あるいは消極的自由の擁護には積極的自由が必要であると認識することが重要となる。自由概念の分節化は、序列化ではなく、ある自由が他の自由との相互関係にあるということを確認するための作業であり、後述する「恣意的支配からの自由」と「民主的自己統治への自由」の補完関係を考える上での要点となる。

以上と同様の議論を、私的自律（私的生活における自由）と公的自律（公的な意思決定への参加）の関係について、ユルゲン・ハーバーマスの行っている。彼は、私的自律と公的自律がそれぞれの存立条件を保障しあう関係にあるとして、その間の相互依存性、内的連関を指摘する。つまり、「私的自律は、経済的権力や社会的権力を握る立場の者たちによっても脅かされており、それ自体としては、いかなるやり方で、いかなる程度、市民が民主的国家市民のコミュニケーション的権利および参加権を効果的に主張しうるか、ということに左右される」 [Habermas 1992: 320= 2002: 306]一方で、「私的自律が保障されているかぎりにおいて、民主的参加権により保障された公的自律を適切に行使することができる

る」[Habermas 1992: 492= 2003: 144]としている。

ハーバーマースは、自由主義が私的自律を、共和主義が公的自律を重視するというかたちで二つを対比させ、共和主義の政治過程を、市民の積極的自由が実現されるような政治的実践として特徴づけている。

共和主義的な「政治」概念は、生命・自由・財産にかんして、私人たる市民に国家により保障された権利に関係づけられるのではなく、なにより、共同によって成り立ち、自分自身を統治する共同体の自由で平等な構成員として解されるような、公共の福祉を志向する国家市民の自己決定的実践に関係づけられる。この場合、法と制定法は、公共的な事柄への積極的参加という徳が広く実現されうるポリスの倫理的生活関連に比べて、二次的である。そうした国家市民の実践において、人間は、その類のテロスを実現することができる。[Habermas 1992: 325-326= 2002: 311]

ハーバーマースは、共和主義にコミュニタリアン的な要素を認め、政治的討議に先行して共有されている共同体の所与の価値観に依拠するのならば、自身の討議理論と相容れない部分があるとしている[cf. Habermas 1992: 346-348= 2002: 329-330]。しかし、コミュニタリアンともみなされるサンデルのような共和主義者が、討議過程よりも共同体の伝統的な（前政治的な）価値観を優先すべきと主張しているわけではない。また、共通善や徳よりも、リベラルな価値や審議・熟議に重点を置くベティットのようなタイプの共和主義者もいる。共和主義が公的自律を重視する政治理論であることは確かであるが、その内容は論者によって異なっている。次節では、政治参加の捉え方において相違する共和主義の二つの立場について、サンデルとベティットを中心に検討する。

2 政治的自由をめぐる共和主義の二類型

サンデルやベティットの議論においては、共和主義的な自由の概念、政治と自由の関係についての考察が中心となっている。

これ（共和主義的な自由の概念）は、ある一定の政治的諸制度との関連によって自由を定義するがゆえに、最も直截に政治的自由の概念である。自由な者であることは、自由な政治共同体の市民であることと同義である。また、自由な政治共同体とは、自己統治をしている政治共同体のことである。これは、第一に、他国の者たちの支配に

従属していないことを意味する。第二に、制定される法律が人々の望みを何らかの意味で反映するように、市民が統治において積極的な役割を果たす政治共同体を意味している。[Miller 1991: 2-3]

共和主義的な自由の概念についてのデイヴィッド・ミラーによる以上のような定義は、公約数的なものであり、第1章で示したような、場合によっては対立しうる、二つの立場が考えられる。一つ目は、個々人の自由を保障する政府を維持するために、市民が統治に参加すべきであり、その必要があるとするものである。二つ目は、公的な関心事に市民が協力・共同して公共的な価値を実現していくことそのものに価値を見出すものである。この相違は、個々人が自由に振舞えるための前提となる諸権利の公正・公平な保障をし、特定の目的・価値観を押し付けないようにするリベラリズムと、各人の生き方・善の構想と社会的文脈の結びつきを指摘し、価値の共有、公的な協働を重視するコミュニタリアニズム（共同体主義）という図式の、共和主義の議論における反映とみることもできる。ベティットの立場は前者であろう。前者をリベラルな共和主義、後者をコミュニタリアン的共和主義と呼ぶうるかもしれない[cf. 菊池 2011: 153-154]。

共和主義の二類型について、ホノハンは次のように指摘する。

共和主義的な諸理論は、多数の方法で相互依存の問題にアプローチし、自由・市民的徳・参加・承認の価値を纏める。しかし今日では、特に注目を集めている二つの有力な共和主義的アプローチがある。通例により私は、これら二つのアプローチをそれぞれ、「道具的（instrumental）」共和主義、および「強い（strong）」共和主義と言いつた。道具的共和主義の論者は、シティズンシップを、重要な内在的価値を有する活動や関係としてよりもむしろ、個人的な自由の保護の手段とみなしている。強い共和主義の論者は、自治に参加することや市民たちの間である一定の共通善を実現することに存する固有の価値を強調する。[Honohan 2002: 8-9]

ここで二つの共和主義を分かちるのは、公的な価値として共有・実現されるべきものを、個人の自由や諸権利として限定的に考えるのか、あるいはそれ以上に様々な共通善・公共善とみなすのかという点である。また、さらに着目すべきは、どのような自由を重視しているかである。「道具的共和主義」では個人的な自由、「強い共和主義」では自治への参加としての自由が、中心的な位置を占めている。

共和主義の二つの系譜として、しばしば「機構論」と「徳論」が指摘される。「機構論」

は、恣意的支配から市民の政治的自律性を保障する政治機構を論じるものであり、「徳論」は、公共的な関心事に責任をもって参与する市民の資質を問うものである。これは、「ローマ／ギリシア」、「リベラル／コミュニタリアン」の区分にある程度対応している。

市民的共和主義の思想は、相互依存する人間がいかに自由でありうるのかという問題を扱う。これには二つの面がある。ある社会的な文脈において自由は何を意味するのかということと、正当な統治の形態と程度には何が伴うのかということである。……伝統的な共和主義思想には、二つの明確な強調点があり、一つは、政治参加の、もう一つは、法の支配の観点である。[Honohan 2002: 180-181]

もしも市民が自身の責務を遂行し市民的な義務を果たすのでなければ、政体は腐敗してしまい、彼らの自由な私的空間は蝕まれてしまうだろう。……それゆえ、現代的な観点からすると、共和主義のメッセージは、責任なしの過度の権利要求は自壊してしまうということ、そして私的な権利に関心のある人々は公的な義務に注意を払う必要があるということかもしれない。リベラリストとの不一致は、自由の本質よりもその条件についてである。この道具的な共和主義では、参加と市民的徳が、それ自体に価値のあるものではなく、他の様々な善または人生の目標を実現する機会のために必要な前提条件とみなされる。[Honohan 2002: 182]

キャス・サンステインは、リベラルな共和主義にとって「第一の原理は、政治における熟議であって、それはときに『市民的徳』と呼ばれるものによって可能になる。熟議の過程において、私的利益は政治への妥当なインプットであるが、それは前政治的・外生的とはみなされない。むしろ逆に、批判的な精査の対象なのである」[Sunstein 1988: 1541]とする。これに対して、公的領域を私利利害間の競争・妥協の場とする利益集団自由主義・多元主義のようなアプローチは、「前政治的・外生的な私利領域への無防備な信頼に依拠し、実世界での熟議による政治の欠陥を過大視し、既存の分配や選好が法の産物であるという点を無視する」[Sunstein 1988: 1546]として批判される[cf. 渡辺 2007: 174-175]。ただし、もしも共和主義が、公的領域から距離を置いて、公権力から干渉されないで私生活を送る自由を、政治参加の自由よりも価値が劣るものとして貶める、または市民に公務を強制するようなことになれば、リベラリズムと対立することが指摘される[cf. 阪口 2002: 118-119]。

また、ペティットは、政治と自由が密接な関係にあるとしても、一般市民の民主的な政

治参加そのものに特段の価値を見出すのは、コミュニタリアンやポピュリストのアプローチ（民主的な参加についての積極的な構想）であるとし、共和主義の立場をそれと区別して、以下のように述べている。

民主的な参加は、共和政にとって不可欠かもしれないが、そのことは、非支配としての自由の享受を促進するために必要だからであって、それ独自の魅力ゆえではない。つまり、積極的な構想が示すように、自由が、民主的な参加の権利にほかならないというわけではない。……対照的に、共和政または共和主義的な立場は、個人的・集団的どちらでも、人民を委託者とみなし、国家を受託者とみなす。特に、それは人民を、恣意的でない支配の実施を保障するように国家へ信託する者とみなす。この立場によって、直接民主政は、それが専制の最終的な形態、つまり多数者の専制を招来する可能性ゆえに、往々にしてたいへん悪しき事態でありうる。統制の民主的な手段は、確かに望ましく欠くことができないであろうが、よい統治の全てでも究極の目的でもない。[Pettit 1997: 8]

これに対して、例えばコミュニタリアンとしても知られるサンデルは、「共和主義理論にとって中心的なことは、自己統治において協同することにより自由が成り立つという考え方である」[Sandel 1996: 5= 2010: 4]として、各市民が協力して共通の企図を実現していく中に、自由を構想している。「政治共同体の統治において協同すること」、すなわち自分たちにかかわる公的な決定・熟議・活動への参画を重視し、「政治参加に固有の価値を見出す」立場が彼の主張する共和主義である[Sandel 1998b: 325]。

ペティットの理論は、共和政治への積極的な参加や市民としての徳を重視する議論とは異なっており、共和主義が重視するとされることの多い「共通善」、「市民としての徳」、「自治」などの政治的な価値は、彼の構想において周縁的な位置しか占めていない。これは、価値観の多元化した現代社会において、個々人が特定の善の構想をそれぞれ抱きつつも支持されうるような政治的価値の探求という、リベラリズムの企図と同様の前提に立つ彼の議論の帰結である。「非支配としての自由」が実現されることで、各々が自分自身の抱く価値をよりよく追求し互いの価値を尊重し合えるという想定は、「善に対する正の優先」というリベラリズムの基本理念の一つの表れともいえる。「相競合する善の諸構想を追求する人々がいずれも自己の構想を追求する自由を不当に抑圧されることなく社会的に結合することを可能にするような条件としての正義」[井上達夫 1986: 214]の探究がリベラリズムにとっての課題であるとするならば、彼はその問いを忠実に引き継いでいる。

リベラルな企図のように、私たちの提案——私たちの共和主義的な提案——は、その理想に、発展した多文化的な社会の市民たちの忠誠を集めることが、彼らの善についてのより特殊な諸構想にかかわらず可能であるという想定によって動機づけられている。[Pettit 1997: 96]

これに対して、サンデルは、「非支配としての自由」が、市民の政治参加の活性化にとって不十分だとする[cf. Sandel 1998b: 327]。なぜなら、消極的な自由の享受だけでは、経済的な圧力や複雑な現代社会の諸問題に対応する力は得られないからである[cf. Sandel 1996: 323= 2011: 252-253]。彼は、自律的な市民の政治参加としての自己統治を重視するという意味での共和主義を提唱し、多様なコミュニティにおける自治の重要性を、公的生活の支えとなる価値の共有と実現に見出す[cf. Sandel 1998b: 335]。

このように、「恣意的支配からの自由」と「民主的自己統治への自由」というかたちで、自由概念において違いを見せる両者であるが、ペティットは、「共和主義的な自由を欲するためには、共和主義的な平等を欲しなければならない。共和主義的な自由を実現するためには、共和主義的なコミュニティを実現しなければならない」[Pettit 1997: 126]と述べ、経済的平等およびコミュニティという論点についても「恣意的支配からの自由」を軸に独自の見解を示している。

ペティットは、現代の共和主義が資源や機会の公平な配分に関心を持つことを認め、政府が経済的な問題領域に介入する必要があることを承認する。ただし、単に物質的な平等と結びつくというよりは、人々が支配 - 被支配ではなく対等な関係にあるという構造的な平等の理念と密接に結びついている。「共和主義的な国家は、支配の可能性を減減すること、または支配なき選択の幅を広げ実行を容易にすることに寄与するかがりて経済的繁栄の問題に関心をもつ」[Pettit 1997: 163]として、社会的・経済的資源に、雇用者 - 被雇用者、夫 - 妻、文化的マジョリティ - マイノリティなどが社会において対等なメンバーたりうる基盤としての重要性を認めている²⁶。経済的な平等に他者との関係性の観点が導入され、例えば、雇用・賃金の保障、人種・性別などによる差別待遇の禁止、少数民族の文化の保護などが、労働者、女性、少数民族などの地位向上という目的から要請される。

他方サンデルは、経済的な格差への批判の論拠として、各人の自由な選択を実質的に可能にする社会的・経済的な財やサービスの分配という現代リベラリズムとは別の観点を提

²⁶ ペティットは[Pettit 2009]で、アマルティア・センの議論と自らの共和主義論が親和的であると論じている。

示する。すなわち、貧富の差の拡大により富裕層と貧困層の分離が生じ、市民間の連帯が弱まるにつれて、社会に対して共同で責任を負う意識が失われてしまうことへの憂慮が、不平等批判に結びついている。彼はその視点から、社会保障や公共財を、個人の利益の観点から主張することに加えて、経済格差の深化による連帯感の喪失と共生の衰退を防ぐ公的資源と捉え、不平等が公共空間に及ぼす影響について指摘することで、新自由主義・新保守主義の政治的言説とは違い、かつ従来の福祉国家の言葉遣いに代わる語り方ができると主張する。平等という価値を皆に関わる公共の問題と結びつけることで、貧富を越えて平等という共通の企図に参画することを推進するというように、現代社会の経済的不平等や政治的無関心も公共空間の充実と関連させて論じられている[cf. Taylor/ Sandel 2001: 125-128= 2010: 205-209]。

また、コミュニティにおいてなされる公共的な事柄への参加、法的・民主的統制の重要性について、ペティットは、以下のように述べている。

コミュニティにおける公共生活は、非支配を享受する上で至高の重要性を有している。政治に関連して生じることは、すべて公共生活の一部となる可能性があり、公的領域がよく秩序づけられていることは、人々の自由にとって不可欠である。とりわけ重要なのは、政府の統治権 (*imperium*) と結びついた恣意的支配が存在しないことである。[Pettit 1997: 166]

ペティットは、政治体制が民主的であることを、多数の意思による決定よりも、公正な法制度のもとで、公的決定や執行上の裁量などに異議申し立てができる回路が、政治共同体の内部において整備されていることに求める。政府は、妥当な理念や利益に導かれて市民生活に介入する必要があるが、必ずしもその活動のもとになる合意内容が全員の支持を得たものとはかぎらない。したがって、考慮すべき問題は、「社会の中で人々が、置かれた立場が何であれ、指導的な利益や理念が現に共有されているという憶測に異議を唱え、もしその挑戦が支持できるものとなれば、国家の活動のあり様を変えることが常に可能でなくてはならないということである。もしそのような異議申し立ての可能性 (contestability) が保障されないのであれば、国家は容易に、何らかの周縁に追いやられたエスニシティ・文化・ジェンダーの人々にとって支配的な存在となってしまうかもしれない」[Pettit 1997: 63]。つまるところ、「非支配としての自由」を促進する上で、国家の積極的な役割、公正な法による介入を重視しつつ、一般民衆の合意による公的決定よりも、それに対して人々が随時異議申し立て可能な民主的諸制度が、広範に利用しやすいかたち

で確立されている必要性を主張する、集合的というよりも個別的な自由の擁護論となっている。『共和主義』で論じられている市民的礼節 (civility) または市民的徳 (civic virtue) も、卓越主義的な色彩はあまりなく、相互の信頼に基づいてそのような政治のあり方を支える市民の規範として考えられている [cf. Pettit 1997: 第 8 章]。

これとは異なる視点から、すなわちサンデルがコミュニタリアニズムの立場から主張する共和主義の現代的な可能性とは、共通の課題に向き合う市民が、近隣から地球規模のものまで、様々な公的問題の解決を志向して政治活動を行う公共空間の創出に関わることである。つまり、グローバルな経済の力や国家権力とは異なる次元で、公的問題への熟慮・責任・協力などの民主的な価値を市民間において生成する自治の可能性である。この場合、身近な地域の問題に取り組むという意味だけではなく、日常生活から社会運動まで、様々な関心事へ自ら参与していく政治的実践として自治が考えられている。コミュニティにおける自治の重要性については、現代社会の困難な問題に対応する市民のエンパワーメントから指摘される。

3 個人の自由と政治参加の節合

これまで異なる二つの共和主義の構想を、その政治的な自由概念に着目して検討してきた。以下では、「恣意的支配からの自由」および「民主的自己統治への自由」という二つの自由概念をそれぞれ支持する共和主義の間の接点、相補的な関係について、若干の考察を試みたい。

その二つの議論の違いは、自由の保障、あるいは、民主政の充実、いずれに力点を置くかということであった。ところで、これら二つの相互的な関係を次のように指摘できるであろう²⁷。第一に、自由の保障が、恣意的な権力行使によって阻害されないように、一般市民の民主的な政治参加を必要とする、すなわち自由を民主政が支える。第二に、各市民の自由・対等な関係が保障されることによって、実のある民主政を構成することができる、

²⁷ 例えば、統治権力に制約を加えて個人の自由を保障することに主眼を置く立憲主義と民主主義の相補性について、次のような指摘を参照。「立憲主義は民主主義とも密接に結びついている。すなわち、①国民が権力の支配から自由であるためには、国民自らが能動的に統治に参加するという民主制度を必要とするから、自由の確保は、国民の国政への積極的な参加が確立している体制においてはじめて現実のものとなり、②民主主義は、個人尊重の原理を基礎とするので、すべての国民の自由と平等が確保されてはじめて開花する、という関係にある。民主主義は、単に多数者支配の政治を意味せず、実をともなった立憲民主主義でなければならないのである。このような自由と民主の結合は、まさに、近代憲法の発展と進化を支配する原則であると言うことができよう」[芦部 2011: 17]。

つまり自由が民主政を正常化する。リベラル・コミュニタリアン論争以後の規範理論として、「個人の権利と市民の政治参加との節合」[Mouffe 1993: 62-63= 1998: 125-127]への貢献を共和主義の議論に求めるならば、このような論点を参考にすることも一つの手がかりとなるかもしれない。

単に相反する二つの自由として分離してしまうのではなく、ペティットの「非支配としての自由」をサンデルの「自己統治としての自由」と結びつけることができるだろうか。例えば、ホノハンは、これら二つを評価し、自由を実質的に保障することへの「非支配」の有効性を認めつつ、ペティットの「道具的な共和主義」よりも自由の積極的な概念の方向にやや進んで、他者との協調・協力が求められる、「個人的かつ政治的な自律」を提唱している。

個人的な自律には、政治的に保障されえない側面があるかもしれない。しかし、個人的な自律が社会的な枠組みを相当頼りにしていることを認めるのならば、自律を、支配から護られているだけではなく、集団生活を形成していく中での政治参加とより緊密に結びついたものとみなすことができる。……自律は、政治の中で十分に実現されることはないかもしれないが、政治的な表現を必要とし、政治の外でも十分に実現されえない。それは、個人的かつ政治的な面を持っている。個人的な自律は、政治的な自律への方向性を示している。[Honohan 2002: 187-188]

もし参加と自由が結びつけられるのだとしたら、そうすることは、集団的な自治を認める一方で、個々人の生活における個人的な自由を維持する仕方においてでなくてはならない。……非支配は、自治における参加としての自由の観念を本質的に補完するものである。古典的な共和主義者は、参加者が他者の意志に従属する際に結果として生じる歪みに気づいていた一方で、他の権力行使が見えていないことをしばしば非難されてきた。支配に対する保障がない集団的決定の体制は、社会的に支配的な地位にある人々の意志を政治的な効力へ単に移し変えるだけで、そしてさらには、彼ら自身の利益を実現するための権力を強化するかもしれない。共通善だと思われることさえも団体の利益になるかもしれず、それは、利用する能力、時間、資源、例えば、政治参加、あるいは、美術館や博物館のような公共空間を有する人々を利する。

[Honohan 2002: 190]

自律的な市民のあり方を、公共の事柄に自ら参画し、他者と連帯できることと、恣意的

な権力行使から護られ、それに対抗できることの両立に見出すとすれば、個人的自由と政治的自由の結合・不可分性を、双方向の関係から捉え直すことができるのではないだろうか。すなわち、市民一人ひとりが支配から自由であることによって、共同の自己統治が抑圧や追従を免れた自由なものとなり、一個人では解決困難な問題に協力して対処する政治参加に開かれていることにより、各市民がいつその自由を享受できる、と。こう考えてみるならば、民主的な自己統治に消極的だが、恣意的な支配を防ぐことに力点があるベティットの理念、「非支配としての自由」と「異議申し立て型の民主政」は、サンデルのような市民参加による公共的価値の実現を強く求める構想にとって、物足りない前提としてではなく、必要不可分の要素として受け入れられるべきだろう。共和主義的な自由概念として、恣意的支配からの自由だけでは不十分だとして、自己統治への自由を打ち出すならば、民主的決定の名のもとに、権力者や多数派による抑圧や、それらへの不本意な追従が隠蔽されないように、審議・異議申し立ての十分な可能性を考慮する必要がある。

ベティットは、コミュニティでの自治に消極的である。それは、コミュニティ内部における多数派の専制、少数派の抑圧を危惧するがゆえである。サンデルのようなコミュニタリアン的な議論においては、その点への言及が不十分であることが弱点となっている[cf. 大森 2006: 145-148]。

直接民主制の観点での自由の定義は、自由の面で直接民主制の上に他の諸制度を位置づけることを論理的に不可能にする。……人々が享受する非支配としての自由をあるローカルな制度が構成するという事実は、自由がそれらの諸制度との関連で定義されるということの意味しない。非支配としての自由は、どこまで、そして、どれほどよく、支持者が恣意的な干渉に対して保護されるかに関して定義づけられる。[Pettit 1997: 109]

政治への市民参加・自治にとって、特に地方レベルでは、住民投票や直接請求（条例の制定・改廃、監査請求、リコール等々）、または住民訴訟などの整備・拡充が重要とされるが、これらには、公共政策の形成への参画（自己統治）と、行政活動への監視・対抗（異議申し立て）という二つの面がある。地方自治においても、住民は一枚岩とはかぎらず（例えば、景観保全と都市開発²⁸の間での意見対立）、政策の立案・決定・執行の全過程における十分な審議、様々な意見表明と、それへの参画、および監査や訴訟の提起ができる制度

²⁸ 都市計画の問題に結びつけてベティットの共和主義論が考察されている論考として、【古永 2010】を参照。

的保障が必要であり、そのための政治原理・政策決定のあり方として、自己統治と異議申し立て併用の重要性を二つの議論から汲み取ることができるかもしれない。

公共の事柄についての決定へ能動的・自発的に参加する主体であることはいかにして可能かという政治的自律の問いは、民主政をうまく秩序づけようとするベティットのような議論を参照し、民主的な自己統治の理念が抱える危険性に応えることで、より自律的な市民の政治参加の構想につながるのではないだろうか。政治参加という言葉で一括りにされる様々な活動を自律の問題と適切に結びつけて論じるために、彼の共和主義的自由をめぐる考察が助けとなるだろう。

第5章 参加による公共性——ベンジャミン・バーバーの参加民主主義論

1 共和政と民主政

今日、ある国の政治が、民主政（制）かどうかということに比べて、共和政（制）か否かということは、それほど重要な問題とされてはいないようである。問われたとしても、世襲の国王の存否という形式的な面を表すことがほとんどである。近年、政治思想史や現代政治理論の分野で、共和主義についての関心が高まり、日本でも盛んに研究成果が出されるようになってきている。ところが、政治思想としての共和主義とはいかなる立場なのか、また、民主主義との違いはどこにあるのかということが判然とせず、それらの問いは、共和主義の本質をめぐる論争的なテーマとなっている。結局のところ、共和政という用語は、現実の政治体制とその運営の実質的な様態を示す表現にはなっていない。

本章では、共和主義に基づいた政治とは何かという問題について、民主政との関連・異同に着目しつつ論じていきたい。共和主義に関する議論の中では、自治・政治参加といった政治的自由の問題が重要なテーマの一つとして扱われることが多い。ただし、そこで想定される参加のあり方が、単純に一般民衆が統治に加わる仕組みとしての民主制といかに区別され、また、どのような形態の民主的諸制度を共和政は採用するのかという点に留意する必要がある。ゆえに本章では、共和主義に類する立場として、ベンジャミン・R・バーバーの参加民主主義論を取り上げ、現代の共和主義理論において民主的な参加の仕組みがいかなる意味をもつのか、その一端を考察したい。

現在、「共和制」という用語は、世襲の君主が存在せず、人民に権力の源泉が存する政体というほどの意味で、君主制と対比して用いられている。共和制は、「公共の事柄」を意味するラテン語の「レス・プブリカ（res publica）」が語源となっているが、公益を目的として政府が設立・運営され、市民が政治参加を通じて公的徳性を涵養すべきという主義・思想としての「共和主義」との関連は薄れている。しかしながら、公共性の構築と民主的自治の結びつきを示すというのが本論の目的であるので、共和政の原義に立ち返って、共和主義が求める政治のあり方を探っていくきたいが、さしあたって次のような点を指摘しておきたい。①政治社会の全構成員にとって共通の利益を目指すために、②恣意的な権力行使を制限する自由な政体を構成し、③一般市民の積極的な政治参加によって公共性を構築することが必要だとする。これらの点、特に③について、現代の共和主義と参加民主主義論は近似する。ただし、共和政（制）と民主政（制）が異なるものとして考えられてきた

ことから、どのような政治参加が望ましいものなのかを明らかにする必要がある。

反（非）君主制と言う意味での共和制は、民主制とほとんど変わらないものとして、今となっては考えられている。ところが、そもそも古代ローマの共和政が、混合政体というかたちで、執政官・元老院・民会という、君主政・貴族政・民主政に相当する要素を組み合わせていたことから、共和政は必ずしも純粋な民主政とは考えられていなかった。また、アリストテレスによる政体の分類では、統治に加わる人数（一人・少数・多数）による区分と、共通利益を目指すか、それとも、私利私欲を追求するかという区分により、(3×2=)6種類の政体が示されている。その内、多数者が統治に参加する政体は、公共の利益を実現しようとする「ポリテイア」と、私利私欲を追求する「デモクラティア」に区別されている。後者は、デモクラシーの語源であり、民主政は、多数者の専制や衆愚政という否定的な意味合いを帯びることにもなった。前者は、単に国制という意味だが、プラトンの *Politeia* (=『国家』) が *The Republic* と英訳されているように、正しい国制は公共のもの (*res publica*) であるという含意がある²⁹。したがって、共和主義の起こりと、古代ギリシア、特にアテネの民主政をどのように結びつけるかについては、例えばペティットが「ネオ・アテネ的」と「ネオ・ローマ的」という表現を用いて共和主義の議論を区別したように、評価が分かれるところとなる。

共和制は、政治社会がその構成員全体に共有されるというのが原義であるが、世襲の君主による専制政治を打倒した体制において、元首が世襲ではなく選挙によって選ばれるようになるにつれ、非君主制という形式的概念となっている。ゆえに、実質的には独裁が行われている国であっても、元首の世襲を制度的に設けていないのであれば、名目上は共和国と呼ばれる。しかし、公共のものという原義に立ち返るならば、共和政は、単に非君主制というのではなく、また、衆愚政治に墮した民主制でもなく、市民的・公的徳 (*civic virtue*) によって支えられる政体だと考えられる。したがって、共和主義は、一般市民の政治参加を、公益を実現し、恣意的な権力行使を排することに結びつけることが肝要だとする。つまり、上述の③が①②と不可分の関係にあることを主張する。そして、代議制民主主義や利益集団多元主義におけるデモクラシーの機能不全を批判して、参加・熟議による公共性の構築を唱えるバーバーの参加民主主義論は、このような課題を共有している。

政治参加と公共性を結びつけるといっても、その仕方は様々だろう。第4章で取り上げた共和主義の二類型は、この点について見解を異にする。例えば、ウィル・キムリックは、

²⁹ 古代共和政ローマのキケロは、国家を指す言葉として、“res publica”を用いている。「一つは、市民に有益なことを保護すべく、何をするにもすべてはこれを目指し、自己の利益を忘れること、いま一つは、国家 (res publica) 全体に配慮し、一部を保護する一方で他を見捨てぬようにすること、である」(キケロ『義務について』、高橋幸宏訳、岩波書店『キケロ選集 9』所収、第1巻、第25章)。

政治参加に「内在的価値」を見出す側と「道具的理山」を見つける側があると、次のように指摘している。

第一の陣営は、民主主義的シティズンシップという負担は実は「負担」ではないと説くことによって、人々にそれを受け入れるよう説得しようとする。この見方に従えば、政治参加や公共的討論といった活動は、重荷となるような義務や責務としてではなく、内在的に価値のあるものとして捉えられなければならない。……第二の陣営は、政治参加の内在的価値に関するいかなる主張をすることも避け、多くの人々にとって民主主義的シティズンシップの要求が実際に重荷として感じられるかもしれない、ということを受け入れる。しかし第二の陣営は、民主的制度の機能を維持し基本的自由を守るために、こうした重荷を受け入れなければならない強力な道具的理山が存在することを強調する。[Kymlicka 2002: 294= 2005: 428]

ここでは、公的活動によって市民的徳性（政治的資質・見識）を陶冶し、公共生活の自律的な参加者になること自体が重要だとする立場と、個々人の自由や諸権利を保障する公正な政治体制の維持のために、一般市民の政治参加が手段として必要であると見る立場が区別されている。後者が個人の基本的な自由や権利を維持する手段として政治参加を位置づけているのに対して、前者は、それ以上の価値を政治参加に見出す、すなわち、政治的存在たる人間にとって公共的活動を市民的徳性の陶冶の契機として重視する立場だとみなされ、特に「シヴィック・ヒューマニズム」と呼ばれることがある[cf. Rawls 2001: 142-144= 2004: 254-256; 2005: 205-206]。

また、共和主義が自由主義との対比で論じられる場合には、所属する政治共同体においてフリー・ライドするのではなく、公共の問題に責任をもち積極的に関わっていくことが求められる。シティズンシップという言葉は、一般に市民権と訳され、ある政治共同体の市民が有する権利並びに義務、またはそれらの主体となる法的な地位を指す。また、ある政治共同体の構成員＝市民としてのあり方・メンバーシップという意味合いから、市民としての権利・義務のほかに、市民性、市民としての資質・活動・帰属意識など、多様な用いられ方を示す[cf. 寺島 2009: 1-2]。ただ、共和主義が、シティズンシップの、権利としての面だけでなく、責務・参加の面を強調するといっても、上述のように、その様態・目的は、様々でありうる。本章では、この点に留意し、バーバーの共和主義的な参加民主主義論をみていくことにする。

2 参加型政治としてのストロング・デモクラシー

バーバーの政治理論家としての主著は、『ストロング・デモクラシー』（初版発行は1984年）[Barber 2004= 2009]である。その中では、共和主義との関連についてほとんど述べられていないが、後の著作『〈私たち〉の場所』（1998年）において、サンデルなどの「市民的共和主義」の立場に近いことを認めている[cf. Barber 1998: 38-39= 2007: 58]³⁰。以下、共和主義との類似性に着目しつつ、彼の議論について些かの考察をしていきたい。

「ストロング・デモクラシー（strong democracy=強靱な民主政）」とは、彼が批判するいくつかのデモクラシーへの対案として提示される、参加の契機を重視するデモクラシーである。まず、批判の俎上に載せられるのは、リベラル・デモクラシーである。リベラリズムとデモクラシーは、必ずしも協調的な関係を構築するとはかぎらない。個人の自己決定と集団の自己決定が齟齬をきたす可能性が常に存在する。この緊張関係の中で、現状のリベラル・デモクラシーは、リベラリズムの側に傾き、個人主義的な傾向が強まった結果、政治の役割が個人の権利の確保へと限定的に考えられるようになる。そうして、リベラル・デモクラシーは、「個々人の権利を正当化するほどには、政治に対して正当性を提供することができない」のであり、人々を、能動的な参加者ではなく、受動的な受益者にし、政治共同体に対する自己統治能力を低下させるがゆえに、「個人の自由が政治活動の前提条件となるのではなく、むしろ政治の成果であるため、この脆弱性は、それに対する個人の持つ防御力を徐々に弱めてしまう」のだとする[Barber 2004: 4= 2009: 51]。

次に、このことに関連して、代議制デモクラシーへの批判がある。参加者ではなく受益者の面が強まった人々は、官僚など政治的エリートによる管理の下に暮らすことになる。人々の活動領域は私的な空間へ押しとどめられ、公的活動を行う能力も制度的資源も弱体化したままとなる。バーバーは、それを動物園経営に譬える。さらに、いわゆるネオ・リベラリズムへの批判がある。これは、政府の役割の極小化を志向し、私的利益の追求に専ら人々を駆り立て、個人間の紛争解決のための司法的機能を残して、公的な制度は、縮減される。

以上のように、私的利益の擁護に専心するリベラリズムも、市民の自治能力を喪失した代議制デモクラシーも、公的領域の漸次縮小に向かうネオ・リベラリズムも、充実したデモクラシーにとって不適格とされ、「シン・デモクラシー（thin democracy=浅薄な民主政）」と呼ばれている。

³⁰ この著作の中でバーバーは、サンデルの『民主政の不満』[Sandel 1996= 2010, 2011]の議論を幾度か参照している。

「シン・デモクラシー」と呼ばれるものは、参加する喜びも、市民的結束から生まれる仲間意識も、継続的な政治活動をもたらす自律性や自治も、公共善（public goods）を共有すること——共に審議し決定し作業すること——によってもたらされる拡大された相互性も育むことはない。政治生活の基礎をなす重要な人間の相互依存関係が明白であるにもかかわらず、浅薄なデモクラシーの政治は、せいぜい利益を固定する政治であり、変容が全くない政治である。また、取引と交換による政治であり、創案や創出の全くない政治であり、それは人々を最悪の状態にて考える（人々を彼ら自身から護るための）政治であり、決して人々に潜在する可能性のある最善の状態にて考える（人々が現状より良くなるよう助けるための）政治ではない。[Barber 2004: 24-25= 2009: 79-80]

このバーバーの主張は、『政治学』におけるアリストテレスの議論に一脈通じるところがある。アリストテレスは、人間を「ポリス的動物（zōon politikon）」（『政治学』1253a）としたが、これは、単に政治を利益追求の手段として必要とする存在としてだけでなく、共通善を目指す政治において卓越性を示す存在として人間を捉えていたことによる。アリストテレスは、「ポリスは単に場所を共同にする団体でもなく、また互いに不正をしないことや物品交換のためだけの共同体でもない」として、「善き生活において共同するとき、初めてポリスが存する」のだとする。「幸福にそして立派に生きること」を目的とするポリスは、「共に生きることのためだけではなく、立派な行為のためにあるとしなければならない」。それゆえに、自由で対等な市民の中でも「かかる共同体に最も多く貢献するところの者」がより多く国政に参与する。つまり、「真の意味でポリスと呼ばれるものなら、徳について意を用いるところがなくてはならぬ」のである³¹。

バーバーは、アリストテレスほどに、市民的徳性を問題にすることはないが、「ストロング・デモクラシーは、参加型デモクラシーの際立って現代的な形式である。市民は同質の利益によってではなく、市民教育によって結合されるのであり、また、利他主義やその他のよき性質によってではなく、市民的態度と参加制度によって共通の目的を抱き相互作用をなすことができるのであり、それは、市民による自治コミュニティという観念に依拠している」[Barber 2004: 117= 2009: 205-206] として、学校の中だけでなく、地域の社会貢献活動、または、実際の政治活動への参加を通じて学ぶ重要性を指摘する [cf. Barber 2004: 233-237= 2009: 353-358] ³²。そして、その過程を経た市民の活発な参加によって

公共性が創出されることに期待をかけている。

ストロング・デモクラシーは、独立した根拠が欠如したところで、できる限り自己立法に近い参加のプロセスにより、また依存的で私的な個人を自由な市民に変え、部分的で私的な利益を公共善に変容させることができる政治共同体を創造することを通じて、対立を解決しようとする参加型政治として正式に定義することができるだろう。[Barber 2004: 132= 2009: 225]

ストロング・デモクラシーの構想において、公共性と政治参加が不可分の関係にあるということを理解するためには、「独立した根拠の欠如」という問題が重要性を帯びてくる。バーバーは、それこそが「真の自治政治を生み出すもの」だと主張するが、いかなる意味なのか。

公的行為の正当性は、抽象的正当性という前政治的観念にも、民衆の意思や同意という単純な概念にも依拠していない。肝要なことは、全くの単純な合意ではなく、参加している市民の活動的合意であり、それは市民が他者の価値に一体感を持ち、また共感するプロセスを経て自分の価値を公共の規範として再構築する想像力によるものである。[Barber 2004: 137= 2009: 232]

公的な正当性は、特定の哲学的・形而上学的議論から導出されるのではなく、また、十分な協議・熟議を経ない集合的意思表明に基づくものでもない。公的に価値あるものとみなされるのは、既存の価値ではなく、公共的審議過程により構成される価値である。したがって、「価値の正当性は、その公共性の特徴である」と指摘されているのは、「参加に基づく政治は、正当性が従前の記録の問題となる価値を、選択したり、単に追認したりすることはない。それは、選好や意見を公共的審議と公共的判断の試練を受けさせて、正当性を獲得させる」からである [Barber 2004: 136= 2009: 230-231]。

以上のように、ストロング・デモクラシーにおいては、政治過程に先立つ価値規範の正しさを確認することよりも、広範かつ継続的な政治参加を通して政策の公正さを生み出すことが問題となる。「共同体構成員の政治参加は、その結果として獲得された善の真理性を保証するものではないが、それが公共的なものとして正当性を有していることを保証する。それ故に『強力なデモクラシー』は、創造的合意を可能にするものではあるが、それ自体は独立した根拠をもってはいないのである」[小野 2005: 118]。外部規範や前政治的真理

³¹ アリストテレス『政治学』、山本光雄訳、岩波書店、第3巻、第9章、1280b-1281a。

³² バーバーの市民教育論については、[川上 2003]を参照。

によってではなく、広範かつ充実した参加を組み入れた政治過程の中において公共性が構築されるといふ、反基礎づけ主義的な立場が取られている。したがって、決定行為を合理的選択よりも公共的判断の所産であるべきと考えるこの立場において課題となるのは、「如何に正しい選択をするかではなく、如何に正しい方法で選択するか」であり、何が我々にとって良いのかという問いは、「理性的起源の堅牢さにより判断されるのではなく、共に生活せねばならぬコミュニティで見出された合意によって判断される」ことになる [Barber 2004: 200= 2009: 311]。

バーバーは、公共的な政治参加が可能となる場としての市民社会の理念を提示する。市民社会の概念は、80年代以降、冷戦終結に伴う東欧やアジアなどにおける権威主義的な体制への市民の抵抗運動、または、規制緩和・民営化といった新自由主義的な政策による小さな政府への指向が背景となり、政府および市場とは異なる活動領域として論じられている。その場合、官僚組織が中心となって運営される政府と、私利私欲に基づく契約関係によって成り立つ市場に対して、文字通り非政府・非営利の NGO や NPO、あるいは、地域社会、職場、ボランティア団体など、多様な中間集団が自律的に活動する領域として市民社会が期待されている。バーバー自身も、「巨大な政府と全体が民間のものである商業市場という両極端の間に存在する市民的領域でだけ、私たちは、公と私、共同体と個人、公的な共同体の権力と私的な個人の自由を媒介できる」 [Barber 1998: 6= 2007: 7] とし、政府と市場を民主的に統制する、それらの中間的な領域として市民社会を位置づけている。

市民社会は、民主的な政府に代わる選択肢ではない。むしろ民主的な態度が養われ、民主的な活動が用意される自由な空間である。それは、民間市場の同義語ではなく、営利的な自分本位と市場の無作法を防ぐものである。それは、民主的な政府を、市民的な結びつきの最も素晴らしい表現形態、すなわちすべての結びつきを可能にするものとみなす。それは、非常に共通性があるレベルにまで高められた、自由の名による共同行為である。市民の復活は、ゆえにデモクラシーの復活を意味する。 [Barber 1998: 6= 2007: 7]

バーバーの診断によれば、かつてアメリカで地域社会を拠点として営まれていた自治の伝統は、企業を中心とする市場の力の増大と、それに対抗する連邦政府の役割の拡大の狭間で、衰退していったとされる。その結果、「個々の生産者および消費者としての私生活から区別され、また、投票者かつ権利要求者としての公的生活からも区別される」べき市民生活は、「大きな政府（その擁護者と公務員）が私的領域のどちらかの保護の下に避難所

を見つけることを余儀なくされ、そこでは、学校、協会、財団が企業のような主張を始め、その成員たちの特定の目的のために形成された特殊な利益集団そのものになってしまった」と指摘されている [Barber 1998: 38-41= 2007: 57-61]。労働組合、アフターマティヴ・アクション、環境保護運動などのように、公益の実現を目指す集団・施策ですら、一部の特殊利益・私的価値を主張し追求するものとみなされがちになる。

バーバーは、ストロング・デモクラシーの基盤たるべき市民社会のモデルを、リバタリアンおよびコミュニタリアンのモデルとの対比で論じている。まず、リバタリアン³³のモデルでは、市民社会が、「性質上契約を結ぶ様々な経済的・社会的な取り合わせの中で随意に結合する自由な個人からなる領域」である民間の市場とほとんど同義語となり、「自由な個人あるいは団体が自分たちの利害や望ましいことの名において、また自分たちの自由を守るために行う一連の取引」としての契約関係が中心となる、国家権力と鋭く対峙した私的領域である [Barber 1998: 17-18= 2007: 24-25]。これに対しては、「経済的な利益を追求し、侵害する国家に対して自らを守るために権利の壟断をめぐらす気難しい市民」が、「政府のサービスの消費者であって、参加者ではなく」なり、「市民の結びつきはせいぜい消費協同組合が権利を主張する同盟のようなものと感じられる」ことによって、それ以外の「参加、協同、社交にはほとんど関与せず、ましてや連帯・コミュニティ、あるいはこのようなコミュニティによって可能となる公共の福祉の探求には関与しない」ようになることが問題視される [Barber 1998: 20= 2007: 27]。

次に、コミュニタリアン³⁴のモデルは、「人々がコミュニティの中に深くとどまり、個人に先行し、個人を条件づけている絆によって相互に結びついているので、市民社会を、まず家族や氏族といった親族の結合、次いで仲間、隣人関係、コミュニティ、宗派、さらに広い社会階層へと人々を結び合わせる社会的な諸々の関係の、複合的なかたまりと考え、「ほとんどの人間の結びつきは、選ばれた（“意思的な”）ものではなく、与えられるもの（“帰属”）であるという前提から始める」とされる [Barber 1998: 23= 2007: 31]。白発

³³ この「リバタリアン」という用語を、バーバーは、「リベラル」と区別するために使用している。アメリカの文脈で言われるところのリベラルが、進歩的・福祉国家的な政策を支持する立場を指して用いられるのに対して、狭義のリバタリアンだけでなく、経済的な面を含めて私的領域への国家の介入を抑制する古典的な自由主義、または、経済的保守主義をまとめて指し示すことが意図されている [cf. Barber 1998: 17-18= 2007: 52]。

³⁴ ここでの「コミュニタリアン」は、伝統的・前政治的な（時として閉鎖的・排他的になる）コミュニティの結びつきや価値観を重視する論者として想定されているが、必ずしもコミュニタリアンと見なされている論者がそのような立場の枠内に収まるわけではない [cf. 菊池 2004: 30-66]。例えば、コミュニタリアンとして知られる社会学者のアミタイ・エツィオーニは、バーバーが市民社会を位置づけるのと同様の仕方、コミュニティに、政府および市場と相互に協力し抑制しあう第二の領域としての位置を与えている [cf. Etzioni 2001= 2005: 第1章、第2章]。

的・人為的な結びつきに比して、血縁・地縁・宗教・民族などによる伝統的・文化的な結束は、「階層性、排他性、画一性」を付随させる可能性が高く、デモクラシーが要求する「正義、平等、包括性といった基準」は、そのような結束を弱めるかもしれない [Barber 1998: 24-25= 2007: 33-35]。また、失われた古いコミュニティのあり様を回復しようとする試みは、現代社会において困難でもある。

それでは、上記二つに対比される、ストロング・デモクラシーが依拠する市民社会とはどのようなものなのか。それは、政府と市場の間に介在し、「自発的な参加を認めることができるのに十分に開かれ、平等な構成員の地位を重視する結びつき」 [Barber 1998: 35= 2007: 48] としての市民による団体・コミュニティが複数存在することにより成り立つ、公開性・非排他性を旨とする公共的かつ自発的・非強制的な領域である。「そこでの方々のコミュニティは、共同の歴史だけでなく、共同の活動によって、また、私的な営みだけでなく公的な営みの中で作られている」がゆえに、「それらが組み合わせることによって多様性と相違が織り込まれる一つの織物を作っていく」のである [Barber 1998: 35-36= 2007: 49]。

バーバーは、共同性を育むコミュニティ、そこでこそ追求が可能となる公共善、それらの営みに能動的に加わろうとするシティズンシップの三つの相互関係を次のように指摘する。

コミュニティの創造は、公共善と公共の目的と共存するようになる。逆に言えば、公共の目的を創出することは、自身を同志とみなし、また共感を広げるように運命づけられた市民たちのコミュニティの創造に依拠しているのである。コミュニティ・公共善・シティズンシップは、それゆえ、最終的に一つのデモクラシーの環を成す相互依存的な三つの部分となり、その環は、真の公民を描くべくさらに大きくなるのである。

[Barber 2004: 133-134= 2009: 227]

また、「シティズンシップとコミュニティは、一つの政治的現実の二つの側面である。人々は、共通の意識を鍛えることによるのみ、自らの不十分さを克服し、依存性を正当化しようのである。自律への道のりとは、共同性を迂回するのではなく、通り抜けることである」 [Barber 2004: 216-217= 2009: 331] として、自律性と共同性が対立するものではなく、支え合うものであるとする。個人の自律は、共同性の中に埋没するのではなく、他者との共同・協調において護られ、共同性は、支配・従属の関係ではなく、自律した対等な者同士の間でこそ成立する。バーバーは、公共的活動への契機を欠いた現代のリベラル・デ

モクラシーを批判する一方で、多元性を軽視する一元的デモクラシーの危険も指摘する。

共同活動から生まれる近隣の人々との紐帯と感情的な絆は、現代においてしばしばショービニズム（排外的愛国主義）やジンゴイズム（好戦的愛国主義）を意味してしまういわゆる愛国心よりも、明らかに危険度が低く、政教分離や純粋な多元性と相容れないある種の原理主義的熱狂を呼び起こす市民宗教よりも、危険性は少ない。「大衆」社会において健全なコミュニタリアンが求める、共通の基盤やある最低限の同質性は、即座に画一性への不健全なる探求へと成り果ててしまう。 [Barber 2004: 243= 2009: 366]

それら（ストロング・デモクラシーの諸制度）は、不合理・偏見・画一性・不寛容のごとき参加型コミュニティの一元性への傾向についてリベラルが抱く懸念に直接に対応しなければならない。このことはまた、個人と少数派に対して、多数派がしばしばコミュニティの名で濫用する権利に対しても、保護手段を提示せねばならないことを意味する。自治への参加と単なるコンセンサス、話し合いの継続と単なる投票、政治判断と単なる住民投票による決定行為の間の違いについては、制度を公示して明瞭に説明する必要がある。 [Barber 2004: 262= 2009: 391]

ストロング・デモクラシーが求める共同性は、個人や少数派を抑圧する排他的な結束ではなく、公共的な審議・熟議の過程において相互に影響し合う中から生まれる連帯意識をもとにする。また、規模が拡大し、多元化・複雑化した現代社会の中で可能なストロング・デモクラシーとは、基本権を保障しつつ、代議制度と共存する、つまり、リベラル・デモクラシーに修正を加え活力を与えるものである。

3 自治のための制度構想

政府への過度の依存、市場の独走の放置、あるいは、旧い共同体への郷愁、これらいずれでもなく、市民の能動的な政治参加による自治の実現のために、バーバーが提示するストロング・デモクラシーのプログラムとは、例えば次のようなものである [Barber 2004: 307= 2009: 441-442]。

① 1名から5000名までの市民による近隣地区集会の全国的組織。これは当初におい

ては審議の機能を有するだけだが、最終的には地域立法の資格も有する。

- ② 全国的な市民コミュニケーション協同組織。新テレコミュニケーション技術の市民による利用を規制、監督し、住民投票問題についての論議、討論を監督する。
- ③ 市民ビデオ・サービスおよび市民教育郵便法。情報に対するアクセスの平等化と、すべての市民に対する全面的市民教育の促進。
- ④ 非犯罪化と地域市民の参加による非公式非専門家裁判。
- ⑤ 国民発議権（イニシアティヴ）および住民投票（レファレンダム）のプロセス。多数選択肢フォーマットと二段階投票による議会の立法についての一般の人々の発議と住民投票の許可。
- ⑥ 電子投票の実験。市民コミュニケーション協同組織の監督の下、当初は教育と世論調査目的に限る。
- ⑦ 抽籤による地域公職への選抜（報酬付）。
- ⑧ 選出された学校、公共住宅プロジェクト、輸送手段に対する地域内パウチャーの実験。
- ⑨ 全市民奉仕活動のプログラム。全市民に対して兵役の選択肢を含む。
- ⑩ 「共同事業」「共同活動」における地域ボランティア・プログラムに対する公的支援。
- ⑪ 職場デモクラシーにおいて経済代替モデルとなる公共制度の実験に対する公的支援。
- ⑫ 市民の場所、公共の場所としての新しい建築様式。

まず、参加型政治の第一を担う①は、定期的にかかれる地域の話し合いの場を提供するが、当初はタウン・ミーティング形式の立法議会としての機能、「権力の行使や政策の策定ではなく、権力行使の条件をつくること、すなわち市民の能力を陶冶すること」に目標が定められ、「現在の代議制政府の責任と権限を侵犯することなく、地域問題および地方と全国の住民投票の両方を公開討論するフォーラム」となり、「地域の説明責任を明確にすること、問題を審議すること（および議題の設定）、オンブズマンとして活動すること」を役割とし、その先に、「地域の行為決定と共同活動の宝庫」となることが期待される [Barber 2004: 268-270= 2009: 397-400]。ただし、これが、地方と全国の分断、過度の地方主義化に陥らないように、広域の通信技術を用いる②の活用が求められる。また、民主的な選択過程が、単なる個人の偏見の表明や、その集計とならずに、「シティズンシップの責任ある行使と政治判断の啓発」が促されるためには、③が必要である [Barber 2004: 278= 2009:

408]。

以上のことを前提として、⑤を制度化することは、「民衆による政府への参加と責任を増大させ、市民教育の恒久的手段を提供し、さらには民衆の話し合いに現実性を与え、それが必要とする力に規律を与えることを可能」にして、公共の審議・決定の再活性化に資するが、そのためには、いくつかの手続き的な工夫が必要とされる [Barber 2004: 284-289= 2009: 414-420]。それは、単純な賛成・反対の二択ではなく、多数の選択肢を用意することで、判断材料や意見の多様性を生み出そうとしつつ、一度の投票で決定するのではなく、発議された提案の最終的な可否を決するまでに何度か段階を踏み、その間に十分な情報提供を行い、これまでの審議過程や投票結果を参照することによって、熟慮を促し公共的な議論が深まるようにすることである。したがって、⑥の利用も、拙速な決定のためなどではなく、まずは、関心を喚起し意思形成を促進する役割が求められる。

また、今日の代議制において一般的な選挙がある種の貴族的・寡頭的な性格、つまり、有力者（社会的資源をより多くもつ者）が選ばれる傾向を有するのに比べて、⑦の抽選は、公共の責任と公職に就く可能性を平等に行き渡らせる点で、より民主的といえるかもしれない。バーバーは、地域の規模が大きい場合に採用されるべき代議制のタウン・ミーティングや近隣地区集会への代表、および、特別の専門知識を必要としない地方の公職を選出する際に、抽籤が適切であるとする [Barber 2004: 291-292= 2009: 424]。ただ、それがうまく機能するには、古代アテネがそうであったように³⁵、職務が適宜に行われるための審査・監督・解職の制度が整えられ、また、任期が連続したり、一人に役職が重複したりしないようにして、なるべく多くの人々が公務に就けるようにする必要があり、注意すべき問題は多々あるが、「抽籤による選出は、代議制の寡頭的傾向を最小にし、規模により必要とされる地域代表や地域役員の選出に真の公正を保証」する可能性を秘めている [Barber 2004: 292-293= 2009: 425-426]。

さらに、その他のプログラムは、市民社会が公共的な領域として自立できるための政府による施策・支援である。市民社会にとって政府は、一方的に依存する対象ではなく、市民参加と立法措置によって双方向で活気づけ合うための協力関係を結ぶ盟友である [cf. Barber 1998: 67-68, 73= 2007: 96-97, 107]。政府および市場の力を用いつつも、それらに従属するのではなく自立した市民活動は、政治的または経済的な権力を民主化することで、それらの集中を抑制すると同時に正当性を付与することを目指している。

現代のデモクラシーの目標はもちろん、取って代わる政府、併行して存在する政府、

³⁵ 古代アテネの民主政における抽籤について、[安武 2008: 45-47]を参照。

あるいは別個の代わりの立法的フォーラムを作り出すのではなくて、市民と彼らの多くの自発的な制度が、民間部門と政府の双方に対して公共的な発言権を持って語るのを助けることである。新しい技術によって促進される全国的な市民フォーラムは、政府や市場の諸制度に取って代わるのではなくて、その双方を再活性化し、ストロング・デモクラシーによる政府を再び正当化する道を用意し、市民が自分たち市民としての能力を再発見するのを認めることができるかもしれない。[Barber 1998: 88-89=2007: 127]

現代社会において、「道徳的干渉と経済的自由放任」という両極に引き摺られ、「自由を減少させ依存性を強要することなしには、正義を保護したり道徳を強力に擁護できない」政府と、「平等を減少させ商業主義を進め公共の福祉を廃することなしには、自由を支持しプライバシーを保護することはできない」民間部門の間に立ち、公共善への協同という「市民的自由」を確保する領域が、ストロング・デモクラシーの息づく市民社会であるとバーバーは繰り返し主張している [Barber 1998: 64-66= 2007: 92-94]。政治的自由・活動・熟議を充実させる民主的な市民社会について、彼の構想は、共和主義の理念と軌を一にする。

自然の自由は抽象的に過ぎず、依存こそが人間の具体的現実であり、またそれゆえに、政治の目的は、政治から自然の自由を解放することではなく、政治の中で、また、政治によって、人為的自由をつくり出し、またそれを追求することを意味する。ストロング・デモクラシーは、人々を解放することを目的とするのではなく、シティズンシップにより依存を正当化することと、民主的社会により政治的自由を確立することが目的である。[Barber 2004: 216= 2009: 330-331]

政治社会において相互依存的な関係にある人々にとって、自由な者であるということは、自由な政体の市民であることと同義である[cf. Miller 1991: 2-3; Honohan 2002: 1]。この共和主義の核心的な主題を、バーバーの参加民主主義論たるストロング・デモクラシーは共有している。

自由になるためには、我々は自治を行わなければならない。権利を保持するためには、我々は市民にならねばならない。結局のところ、市民だけが自由になれるのである。したがって、ストロング・デモクラシーの議論は、ときにはリベリズムを深く批判

することはあっても、自山のための議論である。[Barber 2004: xxxvi= 2009: 43-44]

バーバーの主張する政治的自由の内実は、共和主義の議論の中でも、スキナーやペティットのようなリベラルな立場よりも、サンデルやチャールズ・テイラーのようなコミュニタリアンと呼ばれる人々からなされる立論に近いと考えられる[cf. 川上: 2003: 173-176]。つまり、公的または私的な権力主体による「恣意的支配からの自由」以上に、公的に価値ある事業を共同で取り組む「民主的自己統治への自由」を含意している。問題となるのは、この二つの自由が、整合的に両立するか否かである。

公共のもの（レス・プブリカ）たる共和政体・共和国は、一部の者による恣意的な権力行使の阻止を第一とする。そのために、共和政治は、一般市民の能動的な参加に開かれているという以上に、それを不可欠の源とする。なぜなら、公共善をめぐる市民の活動・熟議を活性化しうる政体こそが、よりよく人々の自由を護り権力の正当性を保障できると考えられるからである。自律的な個人であるためには、政治における自律性を発揮する必要がある[cf. Honohan 2002: 187-190]。バーバーは、「忠誠、友愛、パトリオティズム、善隣、結束、伝統、相互の親愛、共通の信念がなければ、参加型デモクラシーは、粗野な手続き主義に成り下がってしまう」としつつ、「対立を共同で解決する過程を通じて個人がコミュニティに集う」ためには、排他的な同一性による結束ではなく、「個人の自律性、社会の多元性、参加の能動性」に立脚すべきだとする [Barber 2004: 242= 2009: 365]。それは、個人の自由・権利の保障や価値観の多元性の尊重などの自由主義的な要請に配慮しながら、公共政策の立案・形成・決定・実施・評価といった過程に参加する民主的な自治を希求すること、すなわち、他者への配慮を旨とし、社会への責任を果たす能動的な市民の参加を促す民主制の構築という難問に挑むことを意味する。政治参加が個人の自由と両立しつつ、熟議の確保を必須とする民主的諸制度を通じて公共性・公益性を実現すること、この課題を引き受けるかぎりにおいて、参加民主主義は、共和主義、とりわけ市民としての徳と自治への活発な参加を重視する市民的共和主義と袂を連ねる。

ストロング・デモクラシーの市民社会は、多くの点で「市民的共和主義」と呼ばれるものに似ているように思える。それは、民主的な美徳をもち、民主的な生活の習慣と実践を奨励し、公共性と自由、平等主義と自発性を特徴とする。それは、理念的な民主的市民社会のモデルである。政府のサービスの単なる消費者でも、政府の介入に対する権利主張者でもない。また、代議制の統治者による説明責任が果たされない単なる投票者でも受動的な監視者でもない。そうではなく、民主的な市民は、活動的で、

責任があり、集団やコミュニティにかかわる成員である。そのため相異なる価値観や対立している利害関係があるとしても、共同の土台を探り、公的な仕事をし、共通の関係を探求することによって、それらの相違を調停することに身を捧げる。[Barber 1998: 36-37= 2007: 50-51]

共和政治は、民主的な参加の諸制度を採用しつつ、一部の個人・集団による特殊利益の追求から公益性を担保しようとする一方で、多数決主義やポピュリズムの拙速な民主的決定によって公共性が阻害されるのを防ごうとする。すなわち、民主制の精練のみならず、制約をも指向する。法の支配や権力分立などの仕組みにより、民主的・集団的決定から個人の自由・権利を保障すると同時に、政体の公共性を維持するために市民の政治参加を要請する。個別利益集団の利害調整・妥協に終始する政治のあり方や、市民の政治的無関心・無力感、政治不信といった現代の問題を克服し、政治参加による公共性の創出、個人の自律性と他者との共同性の調和を目指すバーバーの議論は、共和主義と同様の課題から出発する構想と捉えることができる。

翻って共通の問題点は、共和政とは区別される墮落した民主政、つまり、多数者の専制や衆愚政治、現在ではポピュリズムと呼ばれる事態への予防策・対応策が十分かどうかである。この点は、参加民主主義、ひいては市民的共和主義が、現代の公共哲学としての評価を問われる際に、一つの試金石となるだろう。

第6章 共和主義の市民像——能動的シティズンシップ

1 自己統治能力としてのシティズンシップ

政治共同体の成員資格を意味するシティズンシップは、市民権（法的な権利・義務）や市民性（市民としての実践や徳）など様々に解釈され使用される概念であり、政治共同体の市民であるとはいかなることかという、政治理論上の難しく大きな問いに関わるものである。

権利基底的・義務論的なリベラリズムが法的な権利付与をされる資格としてシティズンシップを考えるのに対して、共和主義は市民の積極的・自発的な政治参加やコミュニティへの責務をシティズンシップの要素として重視するという議論がよくなされる。このように、政治共同体に市民が関与する度合いによって、シティズンシップはリベラルなものと同共和主義的なものにしては類型化される[cf. Heater 1999]。リベラルなシティズンシップは、自由で平等な個人の尊重に主眼を置くので、個別多様な善の構想を抱く人々の権利を基底とする。それゆえ政府の役割は、公平・公正で価値中立的な権利の保障とされる。これに対して共和主義的なシティズンシップは、政治共同体における共通の関心事に向けて、市民が政治参加すること、政治的な資質・徳を身につけることを含む。政府によって権利を保障される受動的な存在であるだけでなく、公共の活動の担い手であることも重視される。つまり、権利と義務の相互関係に力点を置く。

マキャヴェリからテイラーまでの共和主義者たちにとって、共和政において達成される自由は、市民に彼ら自身の集団的な生活の条件を制御するある程度の能力を与えるものである。……自由のこの理解において、自由と参加の間の関係は、本質的なものである。市民の自由の一つの面は、自治に参加することそのものであり、そうすることの外的な結果ではない。[Honohan 2002: 188-189]

自由な個人であることが自律的な市民であることと密接不可分だというのが、共和主義に共通の主張である。「シティズンシップは、自由であるための単なる手段ではない。それは、自由たる様態そのものである」[Pocock 1995: 32]。公共の事柄に関わる審議・決定への参加、自治の共有という市民としての実践に価値を見出す、すなわち政治的自律を達成することが何よりも重要だとすることは、共和主義の議論に通底する論点である。ただし、

政治への自由な参加者であることを、個々の市民の自由・権利を保障することと、市民の間で共有される価値を実現することのどちらに必要だとするのか、その比重によって見解が分かれてくる。

前者の考えでは、現に自由が侵害されていなくとも、恣意的な権力行使の可能性に脅かされている、あるいは権力者の恩恵を期待するだけの受動的な地位に留まるということは、自由を享受しているとはいえ、政治社会における従属的な存在者であることを意味する。「もしもあなたが政治的な従属または依存の状態に陥り、それゆえに、政府によってあなたの生命、自由、財産が力づくで、すなわち強制的に奪われる危険に自分自身を晒すのであれば、それだけでも、あなたは自由を失ってしまいます。……支配者が恣意的な権力を有するという現実、あなたの市民的自由の継続的な享受が常に支配者の善意に依存してしまうことを意味するのです」[Skinner 1998: 69-70= 2001: 79]。このようなスキナーやペティットらに代表される立場からすると、私生活上の権利・自由を保障された個人であるためには、そのことを可能にする民主的な政治過程を支える市民でなければならない。また、多元的な社会において、共通の伝統、言語、出自などに政治を基礎づけることができない以上、他者への敬意・寛容、形式的・実質的平等、法の支配、民主主義といった普遍的な（リベラルな）理念にもとづいて政治参加を促す共和主義が、価値観の多様性のもとで説得力をもちうる[cf. Viroli 2002: 57-67]。

他方、「参政権が広がり、個人の権利と権利付与が拡大したにもかかわらず、次のような感情が広範に見られる。それは、個人レベルでも集団レベルでも、私たちの生活を統治する力に対する自分たちの制御力は、増加するどころか減っているというものである」[Sandel 2005: 169= 2011: 253]と指摘するサンドルのように、自分たちの生活に関わる公的な問題に対処する力、民主的な自己統治能力を重視する立場からは、次のような批判がなされる。リベラルなシティズンシップの理念は、個々人が抱く善の多様性を尊重することを旨として、政府の一元的な強制の回避に努めてきた。ゆえに、たとえ民主的な参加によるものであっても、政治的決定が過度に行われ、個人の自由が抑圧されてしまう危険性を重く見て、市民の実践よりも権利に関心を集中させてきた。しかしながら結果として、市民一人ひとりが自発的に政治に参加し、政策の形成や執行に関わるための機会や制度的資源を作り出すことはできず、政府に対する市民の制御力の低下を招いてしまったのではいか³⁶というのが、リベラルなシティズンシップ概念に向けられた不満である[cf. 岡野 2009: 121-125]。もしそうだとすれば、個人の自由を尊重しようとしたことが、ある意味

³⁶ バーバーは、市民が「合法的な政府の活動に唯々諾々と従う監視人」となること、「受動的不信という政治様式」を、代議制デモクラシーが抱える問題点としている[cf. Barber 2004: 220= 2009: 336]。

で不自由を生じさせたという、逆説的な事態になっている。公共政策の本質たる共通善の実現には、活発な市民の貢献が必要であり、政治共同体はそのための重要な枠組みを形成する。バーバーも主張していた通り、統治の正統性を市民の政治参加が保障するのであれば、「ある政治体の構成員の共通善が部分的に国家に依存する一方で、国家は市民の活発な支持に依存している」[Honohan 2002: 157-158]ののだと言える。

個々人が相互依存の網の目の中で生活を営む以上、単独では十分な自律性を発揮することができない。そのような相互依存関係へ共和主義を基礎づけるならば、個人的自律と政治的自律の節合について第4章で論じたように、共通の企図を実現しうる自己統治能力が実質を伴った個人の自由にとって必要だということに言及しなければならない。「自律について適切に理解するには、私たちが他者に依存している——そして相互依存している——度合いを認識することが必要である。自律は、自己統治の能力であり、この能力は、他者の助けがなければ、開花することも発揮されることもありえない」[Dagger 1997: 171-172]。その一方で、民主的自治が多数者支配に転じてしまい、個人の権利を不当に侵害しないように、政治過程を制約する必要もある。この観点からすると、上記の二つの共和主義的シティズンシップは、二者択一ではなく裏表の関係とみなすことができる。

2 共和主義的なシティズンシップの問題点

サンドルは、自己統治において協同することが本当の意味で自由を成立させるとし、このこと自体はリベラルな自由と矛盾しないと言う。ただしそれだけでなく、自己統治への参加は、共通善の実現および市民的徳性の陶冶と不可分な関係にあることを主張する。

政治に参加することは、人々が自分たちの目的を追求するために選択する方法の一つでありうる。しかしながら、共和主義の政治理論によると、自治における協同は、それ以上のものを含んでいる。すなわち、同胞市民たちと共通善について熟議し、政治共同体の運命を協力して形成することを意味する。しかし、共通善について十分に熟議することは、各々の目的を選択し、他者が同様のことをする権利を尊重するための能力以上のものを必要とする。それは、公共的な事柄についての知識、さらに帰属意識、全体への関心、その行先が問題となるコミュニティとの道徳的絆といったものを要請する。したがって、自治での協同には、市民が、ある人格的特性、つまり市民的徳を有すること、または会得することが必要である。[Sandel 1996: 5-6= 2010: 4]

しかし、このような共和主義へは有力な批判がある。公的活動への参加を通じて人間の卓越性（善や徳）を実現しようとする（アリストテレス的な）企図は、政府による特定の価値の強制に繋がる恐れがある。また、政治共同体への強い帰属意識が価値観を共有しない者たちへの排他的意識・不寛容に転じかねない[cf. 岡野 2009: 126]。さらに、そもそも現代社会の諸条件（生活様式の多様化、社会の大規模化・流動化）の下で、広範な市民の政治参加を要請するのは、非現実的である。代議制、法の支配、市民間の自発的な緩い繋がりがからなる政治社会において、投票・遵法・納税といった責務以上の貢献を市民に期待することは、実現可能性が低くだけでなく望ましくもない。市民的徳や共通善に力点を置く共和主義的なシティズンシップは、個人より社会を、私生活よりも公生活を優位に置き、時代錯誤でありなおかつ抑圧的・道徳的で、権利よりも義務を重視するというように、市民に対して過度の道徳的要求をするものとしてみなされうる。

以上のリベラルな立場からの批判に対する反論としては、以下のようなものがある。共和主義が想定するシティズンシップは、倫理的・文化的な共同体の（ともすれば閉鎖的・固定的になりうる）メンバーシップではなく、市民が公正な法の下で自由かつ平等な者として存在することを可能にする共和国のメンバーシップである[cf. Viroli 2002: 101-103]。また、政府から権利を付与され義務を課されるという受動的な面だけでなく、公共的な価値の実現に関わる政治過程に参加するという能動的な面をシティズンシップに組み入れるべきである。なぜなら、自己の目的の達成や自由な選択は、自己が所属する政治共同体のあり方・運営と密接に結びついており、自らを取り巻く社会環境をいかに構成するかという問題は、自分自身の生の構想にとって不可分である。消極的自由の保障は、積極的自由の実現と切り離すことができない。個人の権利を擁護するためには、市民としての義務を十分に考慮する必要がある。

共和主義的な見解において、自由は、自己統治の帰結として理解される。つまり、自ら運命を司る政治共同体の構成員であり、なおかつそのコミュニティの様々な事柄を律する諸決定の参加者であるかぎりにおいて、自由なのである。換言すれば、共和主義者は、自由が自己統治およびそれを支えている市民的徳と内在的に結びついていると考える。共和主義的な自由は、ある形態の公共生活を要請し、その生活は市民的徳性の陶冶を求めているのである。[Sandel 1996: 26= 2010: 29-30]

シティズンシップを市民の徳の問題とする見地からすると、市民が一方的な受益者でいられるということはない。「市民的徳の考えの根底にある議論は、相互依存している市民の

自由が、彼らの共有する集団的な諸善への彼ら自身の活発な関与に究極的には依存しているということである」[Honohan 2002: 148-149]。したがって、単に制度や法律が存在するだけでは民主的な政治や充実した社会生活を保障することはできないのであり、「ある意味で制度と法律を自分のものとして考え、自分たちの社会の共通善に積極的に関心を持つ相当数の市民の善意と活発な貢献を必要とする」[Honohan 2002: 150]のだが、抑圧的でもなく非現実的でもない参加の形態を考えなくてはならない。

また、コミュニティへの責任や対等な市民であるための経済的自立を過度に強調することは、かえって排除をもたらすという結果や、二級市民という問題を生み出しかねないとする批判がある[cf. 岡野 2009: 第5章]。ホノハンは、社会生活における人々の相互依存関係に共和主義を基礎づけ、生活条件の集会的規律としての政治的自律＝自治の中での協力・扶助に自由が発現するとしている。

自律的であるためには、自身が是認する目的にしたがって行動しなければならない。このことは、機会よりもむしろ実現の枠内で自由を定義づけている。……自律は、支配、あるいは他者の意志への依存によってだけでなく、他者の行為の、しばしば意図されてはいない効力への依存によっても制限される。個人的な自律は、互いへの脆弱性によって影響されている。したがってそれは、人々が一個人の能力を超えて目標を達成するために協調することができれば促進され、そうすることができなければ減退せられる。……共和主義者は、市民を独立した政治的行為者とみなしている。しかし私は、相互依存への共和主義理論の基礎づけを強調してきた。この文脈で政治的独立は何を意味するのか。政治的独立は、他者の意志に依存または支配されるのではなく、自分で考え発言できることを要求する。しかしそれは、社会的な実践や他者からの助力または協りに頼ることなく企図を実現することは要求しない。[Honohan 2002: 186-187]

さらに、フェミニズムの立場からは、共和主義の掲げる市民的徳が、古代ギリシア・ローマ以来、兵役を担う成人男性というイメージに結びつき軍事的・男性的であること、男性市民・兵士に献身する女性といったジェンダーによる差別化がなされるなどの批判がある[cf. Honohan 2002: 166-170]。公的な活動に男性的とされた表現、女性を家庭生活に閉じ込めるための表現が与えられたことにより、女性は公的な領域から除外されたという。現代の共和主義的なシティズンシップ概念は、もちろん女性を対等な者として受け入れられるように再考されるべきである。また、二度の世界大戦を経験した共和主義は、軍事的

義務を称揚する思想ではありえない。さらに、フェミニストの批判が、ペティットも論じていたように、女性や労働者、文化的マイノリティなどを二級市民へ陥れない、自由と市民的徳の前提条件として社会的・物質的財の必要性に光を当てていることも十分に考慮しなければならない。

3 自律と共通善

政治共同体に携わる者としての市民が、「共通善 (common good)」に関心を持ち、その実現に対して各人が何らかの責任を負う必要があるという考えは、共和主義の中心的なテーマの一つである。共通善についての理解としては、(個人の自由や自己決定と場合によっては対立する) 組織や集団全体が向かう単一の目的、(共有されるのではない) 個人々の善の総和、個人々がそれぞれ個別の善を追求していく上での前提条件 (正=権利) などがある。共通善は、ある社会または集団の一構成員である個人にとって善いことであるべきだが、それを一律に決定することは不可能であり、「社会における単一の包括的な目的として理解される共通善一般 (*the common good*) については話すことができないかもしれないが、他者との相互行為においてのみ実現される諸々の共通善 (common goods) は存在する」[Honohan 2002: 152]とは言える。

共通善は、特定の政治共同体を必ずしも基盤とするものではなく、また、国境によらない大小様々な集団に関連しており、多種多様な立場により対立している。しかしながら、市民は、共通の関心と共通の運命を多少なりとも共有する共通世界に住み、「よかれあしかれ、公的に現れる物事は、その構成員の可能性に影響を及ぼす重大性を帯びる。……政治的な共通善は、個人の善にとっての前提条件であるだけでなく、構成要件でもある」[Honohan 2002: 155]。共和主義的なシティズンシップ論においては、諸個人あるいは集団の善を実現することだけではなく、市民が等しく政治共同体の方向づけに携わる非支配的な政治参加や集団的な自己決定それ自体が共通善と理解される。共和主義的な政治にとっての共通善は、ある一定の関心を共有する市民が自治という共同の実践において形成するものである。それは、前政治的なものでもなければ、あるコミュニティに固有のものでもない。「共通善への関与の要点は、自身の個人的・集団的な生活を形成することができるような自律的な市民の十全な発展である」[Honohan 2002: 178]。政治共同体は、共通善についての多様な見方があるなかで、単一の明確な目標ではなく、共通の世界や運命を共有している緩い意味での集団的な事業体である。

マイケル・オークショットは自由主義的な観点から、「公共の関心事 (res publica)」を、

欲求される対象としての共通の目的・利益・善ではなく、市民が「市民的礼節 (civility)」によって結びつく諸条件・ルールを体系としている [cf. Oakshott 1975: 147= 1993: 62-63]。そして、「一斉に行動するためではなく、行動するさいの一定の諸条件がもつ權威を承認するための、契約あるいは合意の産物」[Oakshott 1975: 201]である「社交体 (societas)」と、「ある共通の実質的欲求の満足を求める共同事業に携わっていることを自認する、諸々の知的行為者からなる結合体」[Oakshott 1975: 205]としての「統一体 (universitas)」とを区別し、自律的な個人による「市民的結社 (civil association)」を、共通善を求める集団である「事業的結社 (enterprise association)」よりも重視している。ここでは、公的な考慮事項と私的な利益追求が峻別され、特定の利害関係ではなく、各市民がそれぞれ自由に振舞うための前提条件を構成する公正な法制度が支持されている。

共和主義は、個人々の自由な目的追求を可能にする法秩序を共通善 (公共善) とみなす自由主義的な理解³⁷からやはり一歩進んで、共通善を位置づける。すなわち、人々をまったく別個の存在としてみるよりも、いかに彼らが相互に結びつき、どのようにある人の善が他の人々の善に依存しているのかを認識する。人々は別々に利益を得るだけでなく社会的な協同を生み出す存在でもあり、人々が社会の中で相互依存関係にあるように、各人がそれぞれ抱く善も密接に結びつき合っている。「自律は、ある人が自分の最も重要な諸目的にそって活動することであり、それを支えるいくらかの社会的な枠組みを必要とする」[Honohan 2002: 154]のであるから、共通善は、個人の善と対立するのではなく、その一部となるべきである。翻って、個人の権利も他の人々との相互依存関係の中でどのような内容となるかが問われる。「権利は、私たちを他の者から保護してくれると同時に、私たちを他の者と相互に結びつける役割も果たしていると理解することが、権利を適正に評価することである」[Dagger 1997: 201]。サンデルは、リベラリズムの中立性を旨とする手続的共和政に対し、共通善を志向しながら権利を位置づける自己統治型共和政を打ち出す。

共和主義理論は、善をめぐる様々な考え方について中立的な諸原理に従って権利を定義するのではなく、善き社会についての特定の構想——自己統治型共和政——に照らして権利を解釈する。ゆえに共和主義は、善に対して正が優先するというリベラルな主張とは対照的に、共通善を日指す政治を是とする。ただし、共和主義が是とする共通善は、個人々の選好の総計という功利主義的な観念と一致するものではない。共和主義理論は、功利主義とは異なり、現実には人々が有している諸選好を、どのようなも

³⁷ ローレンスは、「公共善 (public good)」を構成するものを、「寛容、他者に進んで歩み寄ること、道理をわきまえること、公正さの意識」など、「立憲制を可能にする政治的協同の美德」であると述べている [Rawls 2005: 157]。

のであろうとも、そのまま満足させようとするのではない。むしろ、自己統治という共通善に必須の資質を市民の中に涵養しようとする。自己統治の実現のために、ある種の気質、愛着、そして積極的関与が不可欠であるかぎりにおいて、共和主義の政治は、道徳的性格を、単に私的関心事ではなく公共的関心事とみなすのである。そしてこの意味で、市民それぞれの利益だけではなくアイデンティティに関心を向けるのである。【Sandel 1996: 25= 2010: 29】

公的なものを私的なものに優先させるように思われる共通善ではあるが、「人々に自分自身の狭い観点を越えるように要求する共通善の考え方は、それが予め定まった終着点を設けるものとしてみなされなければ、必ずしも抑圧的ではない」【Honohan 2002: 168-169】。共通善は、多様な社会において、単一の解釈が存在しないなかで、広範に及ぶ熟識と説明責任を必要としている。共和主義的な共通善の理念は、それぞれの抱く善が相互依存している人々の間で、関心の共有、共同の実践を鼓舞するものである。

共和主義的シティズンシップが目指すのは、公的な場において人々が、意見や利害関心の多様さ、他者の視点を認識し、また、そのことによって自身の見解を捉え直す機会を得ることである。参加に開かれた政治共同体の中で、考え方や立場を異にする人々が、摩擦や排除の可能性に常々直面しつつも、自治を実践していくことを通して協力関係を築くことは、共和主義がシティズンシップを政治参加と結びつける大きな理由となっている。

リベラリズムは、自我と目的の距離への尊重を教え、この距離が失われる際に、われわれは、自分たちのものではなくなる環境の中に埋没してしまう。しかし、この距離をあまりにも完全に確保しようとすることによって、リベラリズムは、それ自身の洞察を損ねている。政治の及ぶ範囲を越えたところに自我を置くことで、リベラリズムは、人間の行為を、継続的な注意と関心の対象よりもむしろ信仰の一箇条とし、政治によって成就される不安定なものよりもむしろ政治の前提とする。このことは、政治の情念、そして、それが人々を最も鼓舞する可能性も見逃している。また、政治が悪くなっていく際に、失望だけでなく、混乱も結果として生じる危険性を見落としている。そして、それは、政治がよくなっていく際に、一人では知ることができない共通の善をわれわれが知りえる可能性を忘れている。【Sandel 1998a: 183= 2009: 210】

手続き的とされるリベラリズムは、各人の異なる善の構想に対して中立的であろうとするのだが、その点が批判の対象となる。サンデルは、ロールズの『政治的リベラリズム』

(1993年)においても、中立性の問題点を指摘している。「政治的リベラリズム」とは、人生など政治だけではない広い範囲に価値・理想を与える思想体系である「包括的世界観」が多数存在し、両立不可能だとしてもそれらの対話が可能となっている「穏当な(reasonable)多元主義」を前提として、その間に成立する「重なり合う合意(overlapping consensus)」に依拠するものである【cf. Rawls 2005: 133-134; 川本 2005: 227-231】。特定の世界観に依拠することなく、多様な包括的教説間に適応可能な規範的原理にリベラリズムの正当性の根拠を求めるとして、中立的な枠組みが維持されている。これに対するサンデルの批判として、以下の論点がある【cf. Sandel 1998a: 195-218= 2009: 225-249】。

まずは、「重大な道徳問題を括弧に入れる」ことである。政治的リベラリズムは、道徳的・宗教的な個人々の信念を括弧に入れて、相互の尊重に基づく社会的協同を確保しようとする。しかし、果たして道徳的・宗教的争点についての判断抜きで、政治的問題の解決を図ることができるのか。例として、妊娠中絶における胎児の位置づけや奴隷制を廃止させようとするということにおいては、道徳的な価値判断が避けがたいということが挙げられている。次に、「穏当な多元主義の事実」についてである。両立しない様々な教説の共存という状況に鑑みて、「善に対する正の優先」が支持されなければならないということに対して、道徳や宗教においては不同意で、正義については不同意ではないといえるのかと疑問を呈している。最後に、「リベラルな公共的理性の限界」である。憲法の本質や基本的正義の事柄についての討議に、市民が自らの道徳的・宗教的信念を導入してはならないという制約がある。ところが、政治的討議に道徳的共鳴を欠いている場合には、そのことに不満を抱く人々の中から原理主義の噴出や公人のスキャンダルへの没頭といった不寛容・浅薄な道徳主義がもたらされており、それらに対して、政治的リベラリズムの公共哲学はあまりにも弱いと指摘されている。

公的な場に道徳的・宗教的議論を持ち込むことが不寛容や強制の危険性を伴うのではないかというリベラリズムの立場からの懸念に対して、サンデルは、「実質的な道徳上の言説は、進歩的な公共の目的にとって余計なものではなく、多元的な社会は、市民が公的生活へもたらす道徳的・宗教的信念に携わることに畏縮する必要はない」【Sandel 2005: 5= 2011: 15】と応じる。このことを説明するのに、同性カップルの問題が例として挙げられている。同性カップルがリベラルな寛容から受け入れられるのは、それが自由な選択によるものであるからであり、生の構想としての価値が認められたのではない。そこでは、同性カップル自体が尊重すべきものとされたのではなく、そうした価値判断を抜きにして、あくまでも個人の選択だから尊重されたにすぎない。したがって、優勢なマジョリティの価値観を保持することと同様に、中立性を旨とするリベラルな寛容は、道徳的にマイノリテ

ィとなっている者の社会的立場の改善には寄与せず、「個人の選択を尊重する、あるいは、マジョリティの心情に委ねるといふどちらの名目であっても、道徳的判断を括弧に入れることの難点」[Sandel 2005: 144= 2011: 215]が露呈するのである。

リベラリズムは、個人々が自らの抱く善の構想を自由に追求することを尊重するために、各人の善の構想には中立であろうとする。しかし、いかなる特定の善も支持しないのなら、社会的に不利な立場に置かれている人々が求める善を特別に擁護する根拠は得られなくなる。自由な選択を平等に尊重しようとするがゆえに、抑圧的な状況に置かれていることで善の追求が困難になっているという不平等にうまく対応できないという難問が生じてくる[cf. 岡野 2009: 151-153]。同様のことは、男女間の問題においても指摘されている。

公的、及び、私生活において男女間のより大きな平等への要望は、自由主義者と共和主義者が進んで共有できるものである。しかし、家族の問題は、男女に役割選択の平等な機会を単に保障するだけでは解決されないだろう。より大きな挑戦は、各自の特有の諸善が受けるに値する社会的承認と威信を与えられるように、家族と仕事の間関係を再編成する方法を想像することである。この課題は、善き生活における家族と仕事の位置づけについての明確な社会的選択を必要とするので、手続き的リベラリズムの言葉遣いでは進められそうにない。それは、善き生活の性質について道徳上論争的な問いから怯むのではない公的な言説の形態を求めている。[Sandel 1998b: 333]

サンデルが、「リベラリズムの寛容は、論点になっている実質的な道徳的・宗教的な主張に留意することなく権利を判定しようとする限りにおいて不備がある」[Sandel 2005: 68= 2011: 107]と論じるのは、特定の価値観に依拠することが競合する善の構想の間で不公平を生じさせてしまうのではないかという危惧をリベラリズムと共有しながらも、相互の尊重を実現するためには、それぞれの善の構想を尊敬に値するものとして認める価値判断の必要性を問題にしているからである。人々が抱く善の構想を適切に評価できるような論議のあり方が求められている[cf. Sandel 2005: 123-124= 2011: 185-186]。

尊重の異なる構想——熟議による構想と呼ぶ——において、われわれは、同胞の市民の道徳的・宗教的信念を、それらに関わる、または注目することによって——ときには、挑戦し、異議を唱えることによって、ときには、耳を傾け、それらから学ぶことによって——尊重する。特にそれらの信念が重要な政治問題に関わる際にはそうである。尊重の熟議による様式が、いかなる場合でも、他者の道徳的・宗教的信念への同

意、または評価にさえも繋がる保証はない。道徳的、あるいは宗教的な教説についてより多く学ぶことが、それをよりいっそう好きになることへ結びつかないということは常にありうる。しかし、熟議し取り組むことの重視は、リベラリズムが認めるよりも広範な公共的理性を与えるのである。それはまた、多元的な社会により適した理想でもある。われわれの道徳的・宗教的な不同意が、人間の善の究極的な多元性を反映するかぎり、尊重の熟議による様式は、われわれの異なる生が表現する個別の善をわれわれが評価することをよりよく可能にするのである。[Sandel 1998a: 217-218= 2009: 249]

サンデルのリベラリズム批判は、自我のあり方と中立性の問題を軸に展開されている。自らの生の目的を自由に選ぶという意味での、個人の選択の自由を保障するために要請されるのが、目的に優先する負荷なき自我であり、手続き的な政治制度であると指摘されている。ところが、それらは実質的な道徳的価値と社会的正義をうまく結びつけることができていないがゆえに、公的生活を実のあるものにせず、公共的な価値への不満を募らせるのである。したがって、そこで問題として浮上してきたのは、正義を価値判断と繋ぐことである。サンデルは、『正義論』が発展の可能性を提示した重要な概念を「個人の権利、社会契約、平等」[Sandel 2005: 248= 2011: 366]であるとしているが、彼はそれらをリベラリズムとは別のかたちで再定位しようとしている。その試みは、異なる価値観を抱く人々が、価値の共有、あるいは、相互の承認を展望でき、社会的に不利な立場に置かれている者の善の構想への尊重を積極的に訴えかけ、受け入れることができるように、自閉してしまふのではなく、多数派におもねるのでもない、価値に対してよりいっそう開かれた寛容の重要性の認識の上に成り立っているのである。

第7章 共和政の統治構造——公的領域の多層化

1 ハンナ・アレントと共和主義

自分自身の生活に関わる事柄を決定できる自律的な存在であるためには、共通の企図に向けて協同する行為者となる必要がある。この共和主義の主題は、承認や熟議が可能となる公的領域の問題に結びつく。なぜなら、他者によって承認され、他者との熟議を経た目的こそが共通善の名に値するからである。本章では、公的領域を論じる際にまずもって参照すべきハンナ・アレントの議論を共和主義との関連から考察し、その上で、民主的自治を可能とする統治構造へと論を進めたい。

アレントと共和主義の関係は、「強い・新アテネ的共和主義」(サンデル、テイラー)および「道具的・新ローマ的共和主義」(ベティット、スキナー)という現代共和主義の分類に照らして論じられることが多い。その際、アレントは前者とみなされるが、果たしてその枠内に収まるだろうか。確かに、アレントの「活動 (action)」の概念は、市民が自律的な政治参加を通じて公共精神・公民的資質を培うことを重視する徳論型の共和主義(シヴィック・ヒューマニズム)と相性がよいかもしれない。ただしその一方で、アレントの権力論、または連邦制や評議会についての考察は、共和政の機構論(混合政体論)の観点から参照することもできる。

まず、アレントは、「政治の存在理由は自由 (freedom) であり、それを経験する場合は活動 (action) である」[Arendt 2006a: 145= 1994: 197]として、政治・自由・活動が不可分の関係にあるとする。「活動は、それが自由であるためには、一方で動機から自由であると同時に、他方では、予見できる結果としての意図された目的からも自由でなければならない」[Arendt 2006a: 151= 1994: 204]。動機や意図、または目的や結果を考慮に入れて判断される「行動 (behavior) と違って、活動を判断できるのは、ただ偉大さという基準だけである。なぜなら、一般に受け入れられていることを打ち破り、異常なるものに到達するのは、活動の本性によるからである。その場合、一般の日常生活で真実であるとされるものもはやそうでなくなるのは、存在するもの一切がユニークであり、唯一のものだからである」[Arendt 1998: 205= 1994: 330]。アレントの自由概念は、国家権力の強制が及ばない私的領域を確保すること、つまり政治からの自由とは異なり、人々の前に現れ自己のユニークさを表すことができる公的領域で活動すること、すなわち政治における自由である。

アレントの議論において重要な意味をもつのは、〈共通世界〉への関心であって、〈共通善〉自体には焦点があてられていない[Arendt 1998: 35= 1994: 56]。公的領域は、人間が「同等者の間にあって差異ある唯一の存在として」言論活動によって自己を現す場であり[Arendt 1998: 175-178= 1994: 286-290]、コミュニティの既存の価値規範や共通のアイデンティティにしたがって行動する場ではない。したがって、それらに政治を基礎づけようとするかたちのコミュニタリアニズムとは明確に区別される。ちなみに、政治過程の中で共通の目的を形成したり、アイデンティティを承認し合ったりすることに主眼を置くサンデルやテイラーがこの種のコミュニタリアンだとは言えない。

アレントによれば、古代ギリシアの都市国家における政治的自由は、「市民が支配者と被支配者に分化せず、無支配 (no-rule) 関係のもとに集団生活を送っているような政治組織の一形態を意味していた。この無支配という観念は、イソノミアという言葉によって表現された」[Arendt 2006b: 20= 1995: 40]。支配の観念を欠くイソノミアは、多数者支配という意味での民主政とも区別される。平等は政治活動の自由と結びついたものであって、自然において平等ではない人びとは、「法の力によって彼らを平等にする人為的な制度、すなわちポリスを必要とした」のであり、「平等を市民になることによって受けとる」のであった[Arendt 2006b: 21= 1995: 41]。

政治的平等は、他者との〈同一性〉ではなく、〈ユニーク〉な存在として、複数の人びとの中で自らを際立たせることが可能となる公的領域における対等な関係性である。活動は、公的領域における自由の行使であり、対等な者同士の間で自らのユニークさ・卓越性を示すことである。このような活動の理解が、「競技精神 (agonal spirit) の形で、他人と競って自己を示そうとする情熱的な衝動に影響を与え、その情熱がポリスの政治概念を支えていた」[Arendt 1998: 194= 1994: 313-314]。アレントの公的領域は、「現れの空間」であり、他の人びとの前で言論を競い、「正体 (who)」を明らかにする人格的な〈活動〉、〈複数性〉という条件のもとでの自己形成・自己表現、相互承認の場である[cf. 仲正 2001: 56]。

言論によって他者と共に行為する〈活動〉を軸としたアレントの公的領域の理念は、そのような能力をもたない者を枠の外に置いてしまう、エリート主義的、ヒロイックなものではないかという批判もある。しかし、〈卓越〉を競い合うポリスの公共空間は、協力して活動する (acting in concert) 〈無支配〉の場でもあった。「アゴニズム」と「イソノミア」の対抗というよりも共存関係[cf. 毛利 2002: 105]というべきであり、同邦の市民は、同じ舞台での競演者であり共演者でもあったのである。

物語が開示する主人公 (hero) は必ずしも英雄的 (heroic) な特質をもつ必要はない。

……実際、今日、英雄に欠くことのできない特質と考えられている勇気という意味は、ともかく自ら進んで活動し、語り、自身を世界の中に挿入し、自分の物語を始めるという自発性の中に、すでに現れている。そして、この勇気は、必ずしも、結果を自ら進んで引き受けるという自発性と結びついているものではないし、それが不可欠なものでさえない。自分の私的な隠れ場所を去って、自分がだれであるかを示し、自分自身を開示し、身を曝す。勇気は、いや大胆ささえ、このような行為の中にすでに現れているのである。この本来の意味の勇気がなかったら、活動と言論は不可能であり、したがってギリシア人の理論からいえば、自由も、まったく不可能であろう。だから、たまたま「主人公」が臆病者であったとしても、この本来の意味の勇気は同じ程度であり、いやむしろ、それだけいっそう大きなものでさえあろう。[Arendt 1998: 186-187= 1994: 302-303]

私的領域から公的領域へ姿を現し、自身の見解を公の場で表明することは、共通の世界についての関心をもとにして、意見の独自性・唯一性を示し評価されることである。公共空間への参加は、特定の目的に資する技量、支配・管理の技術の優劣を競うのではなく、公共の事柄、共通の世界への関心に基づき、他の人びとの前で独自の見解を述べ議論することを目的とする。その点において、人々は対等な関係になる。

われわれの世界は、われわれが来る前にも存在し、そしてわれわれの生命を超えて存続するものであるがゆえに、個人の生命やそれに結びついた利害を第一の関心事とすることを断じて許容しえないのである。……家によって保護された安全を後にして公的領域に参入することですら勇気が必要とするが、それは、特定の危険が待ち受けているかもしれないからではなく、生命への関心が妥当性を失う領域にわれわれが足を踏み入れるからである。勇気は、人びとを生命への配慮から世界の自由へと解放する。

[Arendt 2006a: 155= 1994: 211]

次に、アレントの共和政についての見解であるが、公的領域が代表制・政党制・官僚制による支配・管理に満たされた民主政において、一般市民は、選挙の日だけ統治の参加者であり、投票箱以上の公共空間をもたない。そうして公的領域から閉めだされる[cf. Arendt 2006b]。したがって、公論形成が活性化せず、私利私欲の流入により民主政は腐敗する。

公的幸福の喜びと公的任務の責任は、公的自由の趣味をもち、それなしには「幸福」

でありえないような、あらゆる職業的分野から来た少数の人びとの共有物となるだろう。政治的には彼らは最良の人たちであり、公的領域において正当な地位を彼らに確保してやるのは、良い統治の任務であり、秩序正しい共和国のしるしである。たしかにこのような「貴族政治的な」統治形態は、今日理解されているような普通選挙の終わりを意味するであろう。「基本的共和国」の自発的な一員として、自分の私利私欲以上のものに気を配り、世界の状態を憂慮していることを証明した人だけが、共和国の業務を遂行するうえで発言する権利をもつだろうからである。しかし、このような政治からの排除は不名誉なものではないはずである。というのは、政治的エリートは、社会的・文化的・専門職業的エリートとけっして同じものではないからである。さらに、この排除は外部の団体によるものではない。政治的エリートに属する人が自分で自分を選択するとすれば、それに属さない人は自分で自分を排除していることになるからである。このような自己排除は、恣意的な差別どころか、われわれが古代世界の終わり以来享受しているもっとも重要なネガティブな自由 (liberties) の一つ、すなわち政治からの自由、本当に実質とリアリティを与えるものであろう。[Arendt 2006b: 271-272= 1995: 441-442]

今日的な代表民主政は、公的問題について自由に議論する(市民)の政治参加ではなく、そのような活動の場をもたない(大衆)の動員=投票によって支配に正統性を付与することに重心が偏っている。政党など特定の政治組織・団体によってリクルートされ、政治を管理の技術とみなすようなエリートは、アレント的な(政治)の意味において、非政治的エリートである。

評議会はつぎのように入ります。われわれは参加したい、議論したい、公衆にわれわれの声を聞かせたい、そして、わが国の政治の針路を決定しようという可能性をもちたい。国はわれわれみんなが集まってわれわれの運命を決するには大きすぎるから、そのなかでいくつかの公共空間が必要なのだ。投票用紙を記入する小部屋は、一人用のものでしかないから、小さすぎるのは明らかだ。政党はそれにはまったく適さない。政党からみれば、われわれの大半は操作の対象である有権者でしかない。しかし、たった 10 人でもテーブルの回りに腰掛けて、めいめい自分の意見を表明し、他人の意見を聞くならば、そうした意見の交換を通じて理性的な意見の形成がなされる。またそこで、もう一つの評議会であれわれの見解を述べるのにだれが最もふさわしいかが明らかになるだろう。今度はそこでわれわれの見解は別の見解の影響を受け、訂

正され、誤りがあればそれを正して、明晰なものになるだろう。

もちろん一国すべての住民がそうした評議会の一員になる必要はありません。すべての人が公的な事柄に関心をもちたいということはありませんし、もたなければならぬわけでもありません。一国のほんとうの政治的エリートを引き寄せるような自己選択的な過程はこのようにしてできあがるのです。公的な事柄に関心のない人は、自分抜きに決定されることに満足するしかないでしょう。しかし、どんな人にも機会は与えられなければなりません。[Arendt 1972: 232-233= 2000: 233]

アレントが代表民主政（間接民主政）を否定したわけではないとしても、公的審議に一般市民が加わるための制度を構築せず、人びとを公的領域から遠ざけておくのであれば、代表制・政党制は、統治に（動員ではなく）自発的に加わる者の数、参加の制度的な可能性の点で、寡頭政たらざるをえないと主張していることは確かである。公共の事柄に関心をもち、人民の中から自ら登場する（政治）的エリートが統治の参加者となりうる評議会制度こそが、共和政の構成要素として相応しい。

政治体をもつ主権という周知の事柄はこれまでつねに幻想でしかなかった。そればかりか、そのような幻想は、暴力という道具すなわち木質的に非政治的な手段によってのみ維持されるものにすぎない。人間の条件は、一人ではなく複数の人間が地上に生きているという事実によって規定されており、この条件のもとでは、自由と主権はまったく異質であり、同時には存在することさえできない。人びとが、個人としてであれ組織された集団としてであれ、主権的であろうとするならば、かれらは、自我が自ら自身に強いる個人的な意志か組織された集団の「一般意志」か、いずれにしても意志の抑圧に屈服せざるをえない。人びとが自由であろうとするなら、まさにこの主権こそが放棄されねばならないのである。[Arendt 2006a: 163= 1994: 223]

自己統治に基づく共和政を構成する連邦制・権力分立、評議会は、権力の分散・縮減ではなく、権力の源泉を増やし多元化すること、つまり「自由の構成」を意味する。

権力（power）は、活動し語る人びとの間に現れる潜在的な現れ（appearance）の空間、すなわち公的領域を存続させるものである。……人びとが共同で活動するとき人びとの間に生まれ、人びとが四散する瞬間に消えるものである。[Arendt 1998: 200= 1994: 322-323]

「権力が上から動くのでも下から動くのでもなく、水平的に方向づけられて連邦を構成する諸単位が権力を相互に抑制し統御する」連邦制度には、「協同の活動の経験と、その結果として生まれる、公的な事柄のよりいっそうの発展に参加しようという行為者の意志から立ち現れ」、主権の原理とは異なる統治形態を構成する評議会制度が適している[Arendt 1972: 230-231= 2000: 230-231]。ただし、統治機構の一環として公式に組み入れられ、公的な決定権を一定程度付与されることで、決定をしなければならないという圧力に曝されることにより、かえって自由な議論が制約される危険性に注意する必要もある[cf. 毛利 2002: 109; 2007: 19-20]。とはいえ、公共の事柄について誰もが自由に意見表明し議論に参加できる政治の仕組みとして評議会制度が理想的に考察されているのであって、それがそのまま制度論に直結しているわけではない。アレントの評議会制度に関する考察は、多様な自治の場を構成するための議論として示唆に富むものである。

2 多様な場における自己統治

サンデルの議論でコミュニティは、国内の政府と個人の間中に存在するものを想定して多くは論じられているが、グローバル化とコミュニティの関係についての議論をみていきたい。現代の経済活動は、グローバル化によって規模が拡大し、一国内に収まらない影響を及ぼしている。したがって、それに見合う政治制度の構築が必要とされる。さらに、政治体制を支える者としての市民のアイデンティティも求められる。しかし、それらを適合させるのは困難を伴う。なぜなら、国境を越えた経済的な相互依存関係が形成されつつあるとしても、一つのコミュニティを成していると感じるには大きすぎ、その一成員としての意識を持つほどには理念の共有や関係性の構築がなされないからである。ゆえに、「強大な経済の力は、いかんして民主的な責任を問われるのか。自己統治は、グローバル経済の条件化で可能なのか。多様なアイデンティティと複合的な自我によって特徴づけられる多様な時代において、民主的な社会は、どのような形態の共通性を鼓舞することが希望できるのか」[Sandel 2005: 7= 2011: 18-19]という問いが現れてくる。

また、より普遍的なコミュニティとより特殊なコミュニティのいずれかを優位に立てることにも問題がある。より広範にわたる問題関心が大切であるといっても、より身近な問題を軽視することはできず、かといって、偏狭で排他的な集団に閉じこもることもできない。もし「われわれに共通する人間性の地平を含む、道徳的な関心のより広い地平へ向けて、ローカルな連帯は、最もよい状態では、それ自体を越えようとする」[Sandel 1996: 343=

2011: 278]のであれば、考慮すべきは、いかなる規模や範囲のコミュニティを優先させるかということではなく、人々の関心がより広い視野を有するように、諸コミュニティをどのように連帯させるかなのである。

国民国家は、国境を越える経済活動の影響と国内の様々な諸集団の自己主張によって、統合が内外から揺さ振られることで、市民の協同を実現する単一のコミュニティたりえなくなっている。市民の自己統治を可能にする手立ては、ある特定のコミュニティに優越した地位を与え忠誠を集約させるのではなく、コミュニティの多層化と主権の分散により、権力が生み出される多種多様な場を形成することである³⁸。市民の手の届かない政治制度を設定するのよりも、実際の政治参加の場を提供することのほうが、社会問題への責任と連帯に基づいたシティズンシップにとっては必要である。直接的な政治参加によって形成される公共空間は、より高次の領域における政治活動を支える源泉ともなる。公民権運動が民衆のエンパワーメントの一つの契機として取り上げられているが、「共和主義的な政治にある陶冶の側面は、市民を結集させ、彼らが自分たちの状況を解釈できるようにし、連帯と市民参加を育成するような公共空間を必要とする」[Sandel 1996: 349= 2011: 284]がゆえに、市民の積極的かつ自律的な参加と連帯を形づくる公共空間は、共和主義的シティズンシップ、つまり、公的な活動を実現できる市民のあり方に必要不可欠である。

建国当初のアメリカは、全国規模の市場と企業が成長する前の分散した経済を前提として分権的な自己統治を行う連邦主義であったが、20世紀に入って産業秩序が全国化し経済力が集中するにつれそれに対応して政治も中央集権化したとされる[cf. Sandel 2005: 42-43= 2011: 72]。その結果、政治がいつそう手の届かないものとなり、無力感が深まってしまったことをサンドルは問題としている。

われわれは公共生活においてかつてないほどつれ合っているのに、愛着は弱まっている。あたかもリベラルな倫理が前提とする負荷なき自我が実現しはじめているかのようだが、その自我は解放されているというより権限を奪われ、義務や関与のネットワークに絡めとられている。それらは自分の意思による行為と無関係で、それらを受け入れ易くする共通のアイデンティティや拡大した自己認識の仲立ちもない。社会的・政治的組織の規模がいつそう拡大するにつれ、われわれの集団的アイデンティティの条件は崩壊し、政治生活の形態は、それを支えるのに必要な共通の目的からはみ

³⁸ サンドル自身が編集した *Liberalism and its Critics* (1984年) に、アレントの『革命について』の最終章「革命の伝統と失われた宝」の一部が収められているが[cf. Sandel 1984: 239-263]、アメリカのフェデラリズム(連邦制)やタウンシップ(郡区)に内在する共和主義の可能性について示唆を得ていると思われる[cf. Sandel 1996: 347-348= 2011: 281-283]。

出してしまった。[Sandel 2005: 172-173= 2011: 258]

グローバル化によって広範な領域に関わる問題が強く意識されたとしても、その解決へ向けた原動力を生み出すのは、直に触れることのできるローカルな公的生活を営むコミュニティだと思われる。地域・国家・世界など様々なレベルに関連する「多層的に位置づけられた自我(multiply-situated selves)」にとっては、各段階といかなる関係を結ぶのかを考慮しなければならない。その際には、各々への愛着を括弧へ入れてしまうよりも、それらを調整していくほうが、活発な市民生活に求められる公共精神にとって有意義である。現代政治は、コミュニティの多様性とアイデンティティの多様性を前提とするが、サンドルは、そのような多元性に付き纏う危険性を二つ挙げている[cf. Sandel 1996: 350-351= 2011: 285-286]。一つは、多様なあり方に耐えられないことにより、一義的な政治を求める原理主義である。もう一つは、多様性をうまくまとめられずにコミュニティとの関係性を構築できない「物語を欠いた自我(storyless selves)」であり、断片化された市民生活の中で責任と協同の可能性を喪失していく。これらへの対抗の方向性は、次のように示されている。

文化の争いを煽る不寛容への最もよい応答は、争う者のアイデンティティを解体することではなく、シティズンシップを弱め自治のために必要なものを身につけさせる気質を蝕む経済の力と文化的な傾向に挑戦することである。[Sandel 1998b: 334]

サンドルによれば、ロールズを代表とするリベラリズムの理論に欠けているのは、国家など様々なコミュニティにおける自己統治の意義をあまり示してはいない点である。他者と共有する価値を実現するという面を政治活動に認めるならば、諸コミュニティにおける多様な他者との政治的な熟議を通じて、リベラリズムによって支持される積極的是正策(affirmative action)やその他の社会政策も、それらが推進しようとする価値の重要性が認識されることで正当化できるのである[cf. Sandel 2005: 103-104= 2011: 158-159]。あらかじめ個別の判断によらない規範的原理が設定されるならば、その点での政治的な議論は活発なものとならないであろう。個人の選択の自由を強調する「手続きのリベラリズム」では、共通の企図をもった人々による政治活動の意義を捉えきれない。

特定のコミュニティに拘束されるのではなく、様々なコミュニティに依拠する存在として、自らの置かれている状況・文脈を認識し、そうすることで、より自由な活動が可能になるとすれば、多様なコミュニティにおける自治が重要性を帯びてくる。なぜなら、そこ

での政治的実践が、現代社会の難問に対抗する力の源泉になりうるからである。サンデルの議論は、公共生活の支えとなる価値を共有・実現する政治的実践の意義を明らかにし、自律的な市民の政治参加としての民主的自治を重視するという意味での共和主義に基づく公共哲学である。

自由がわれわれの集団生活を統治する力を共有することにあるという考え方は、現代世界において維持することが困難である。社会の多様性だけでなく、経済の規模と文化の侵食が、共和主義の企画を複雑にしている。しかしながら、このような条件下で、われわれは、政治が国民生産の大きさと分配に関わるだけではないことを、共和主義の伝統によって思い起こすのである。政治は、経済の力を民主的な責任が問われるようにすること、そして、人々に自治へ適した習慣と気質を身につけさせることにも関わっている。[Sandel 1998b: 335]

結論 共和主義——多元性を肯定する政治理論

本論文が目指したのは、現代の共和主義において一般市民による民主的自治にどのような意義が与えられているかを考察し、そこからいかなるかたちの政治参加が望ましいのかを導き出すことである。単に一般市民が政治に参加するというだけでなく、その中でいかにして統治の公共性を実現するのが、その語源であるレス・プブリカ（公共の事柄）からしても、共和主義の根幹となる問いだと言えるだろう。したがって、現代の政治理論の中でも特に共和主義が、公共的な価値の実現と一般市民の政治的自律の密接不可分な関係に正面から取り組んでいる。だからこそ、政治の担い手としての市民の自由な活動が、民主政の負の側面に陥らず、公共性を構築するものとなるためには、共和主義の理路を通じて政治参加のあり方を彫琢することが必要だと思われる。このことが本論文で共和主義を取り上げた理由である。

サンデルは、自身が探究しようとする政治理論について、次のように述べている。

政治哲学は、ある意味では実現不能であるにせよ、別の意味では回避不能だ。そもそも、それがこの世に哲学が存在する意味なのだ。われわれの営為と制度は、理論を具体化したものである。政治的営みに携わるということは、すでに理論に関わっているということだ。政治哲学の最終的な問い——正義、価値、善き生の性質——については不確かなことだらけだが、一つだけ分かっているのは、われわれは常に何らかの答えを求めているということである。……たった一つの哲学を求めるとは間違っているとか、われわれが求めているのは一つの「答え」ではなく複数の答えだという反論もあるかもしれない。だが、答えは複数あるということ自体が、一種の答えになっている。この多元性を肯定する政治理論こそ、私が探求を提案する理論なのである。

[Sandel 2005: 156= 2011: 234-235]

政治社会を特定の原理・思想に基づいて一元的に統治することは不可能であるが、様々な公共の問題に何らかのかたちで対処することは不可避である。何が正しい解決策かを究極的には確定することができないのなら、解決策をなるべく妥当なものにするように努める必要がある。民主的自治に基づく公共性を掲げる共和主義は、何よりもこのような問題関心に適合する政治理論たりうる。

サンデルが「共通善」という言葉を用いる場合、各コミュニティにおける人々が共有す

る価値、あるいは協同して追及する目的になるものを指しているが、文化的・歴史的に予め定まっているものではなく、市民による政治的熟議によって見出されるものである。ある価値がコミュニティ内部で優勢であり信奉されているということだけでそれを重視するようなコミュニタリアニズムとは自らの立場を明確に区別するサンデルの議論からすると、彼の言う共通善は、固定的ではなく暫定的で、議論の過程で改められる可能性に開かれているものとして考えられる。そして、そのような共通善の実現に向けての市民の政治参加は、規範意識を鼓舞し、市場経済、自然環境、生命倫理など様々な領域が抱える諸問題に解決策を提示することにも貢献するのである。

しかしながら、民主的な政治参加を重視する議論には次のような批判がなされる³⁹。人民すべてが統治に加わるような政治過程は、非現実的であるという前に、そもそも望ましくないものである。なぜなら、私的生活よりも公的活動に誰もが価値を見出すわけではなく、私的生活をある程度犠牲にしてまで公的活動に献身するように仕向けることは、特定の善き生を押しつけることだからである。また、専門的知見をもたず、物理的および時間的な制約により十分な議論を尽くすこともできない大衆が、私的利害を公的な意思決定の領域に持ち込み、権力を濫用することは、共通の利益を実現しそこなうどころか、個人の権利を侵害することにもなりかねないからである。

以上のような批判に対して、本論文で考察した共和主義の立場から反論をしておきたい。民主的自治といっても、必ずしも全員が参加するような仕組みではなく、アレントが論じていたように、公的な事柄に関心をもち、公的な業務への責任を進んで引き受ける人々に対して開かれた政治制度が重要である。私的生活における自由は第一に尊重されるべきだとして上で、まさにその私的生活のためにも公的活動への自由が確保されなければならない。例えば、日本で行われた住民投票条例に基づく諮問型の住民投票は、原子力発電所、米軍基地、市町村合併など、一人ひとりの生活に大きな影響を及ぼす問題に関するものである。ペティットが主張するように、公的な決定に対する異議申し立ての回路が整備されていなければ、人々は従属的な存在たらざるをえない。住民投票、特に拘束型の場合は、議会制の形骸化、為政者による利用、多数派の専制といった弊害を引き起こす可能性があるため、共和主義の立場からすると、安易な制度化はすべきでないが、バーバーが指摘するように、運用次第では、問題関心を広く集め、公的な討議を活性化する役割を果たしうる⁴⁰。もちろん、参加の仕組みは住民投票だけではなく、オンブズマンやパブリック・コ

メントなど、様々なかたちが存在し、また考えられるが、単一ではなく複数の回路によって多様な意見が反映されることにより公共性が担保される制度設計こそ、古くから混合政体を旨としてきた共和制にふさわしいと言える。

価値判断の多元性を尊重することは、自由主義と共和主義に共通している。共和主義が単純な多数決主義としてのデモクラシーを採用しないのは、一元的な支配を回避するためである。自由主義と共和主義が異なるのは、前者が、単一の答えの不可能性に重心を置いて公的な意思決定の範囲をできるかぎり限定しようとするのに対して、後者が、共通の課題の不可避性を重く見て公的な意思決定の領域をなるべく多くの人に開いていくという点にある。サンデルのような論者は後者を強調するが、このどちらか一方が正しいというのではなく、「多元性を肯定する政治理論」は、双方の要請に応えるべきものであろう。そして、このような異なる主張の間で均衡を保とうとすることは、共和主義が目指す政治のあり方そのものである。

³⁹ 自由主義的な立場からの参加型デモクラシー批判として、[阪本 2004: 203-207]および[長谷部 2004: 34-38]を参照。

⁴⁰ 住民投票の実施が、有権者間での情報の吟味、活発な議論に繋がった事例については、[今井 2000]を参照。

【参考文献】

- ① 文献からの引用については、出所を[著者名 発行年: 頁数]というかたちで本文に挿入している。
- ② 邦訳のある外国語文献からの引用に際しては、邦訳を参照しているが、訳語などを変更したところがある。
- ③ ()内の年は初版発行年である。

- Allen, Anita L./ Regan, Milton C., Jr. (eds.) 1998 *Debating Democracy's Discontent: Essays on American Politics, Law and Public Philosophy*, Oxford: Oxford University Press.
- Arendt, Hannah 1972 *Crises of the Republic: Lying in Politics: Civil Disobedience: On Violence: Thoughts on Politics and Revolution*, New York: Harcourt Brace Jovanovich. =2000 山田正行訳『暴力について——共和国の危機』、みすず書房。
- —, 1998 (1958) *The Human Condition*, Second Edition, Chicago: The University of Chicago Press. =1994 志水速雄訳『人間の条件』〔ちくま学芸文庫〕、筑摩書房。
- —, 2006a (1961) *Between Past and Future: Eight Exercises in Political Thought*, Penguin Classics, London: Penguin Books. =1994 引田隆也・齋藤純一共訳『過去と未来の間——政治思想への8 試論』、みすず書房。
- —, 2006b (1963) *On Revolution*, Penguin Classics, London: Penguin Books. =1995 志水速雄訳『革命について』〔ちくま学芸文庫〕、筑摩書房。
- Barber, Benjamin R. 1998 *A Place for Us: How to Make Society Civil and Democracy Strong*, New York: Hill and Wang. =2007 山口晃訳『〈私たち〉の場所——消費社会から市民社会をとりもどす』、慶應義塾大学出版会。
- —, 2004 (1984) *Strong Democracy: Participatory Politics for a New Age*, 20th Anniversary Edition, London: University of California Press. =2009 竹井隆人訳『ストロング・デモクラシー——新時代のための参加政治』、日本経済評論社。
- Berlin, Isaiah 1969 *Four Essays on Liberty*, Oxford: Oxford University Press. =1997 小川晃一・小池銈・福田欽一・生松敬三共訳『自由論』、みすず書房。
- Dagger, Richard 1997 *Civic Virtues: Rights, Citizenship, and Republican Liberalism*, Oxford: Oxford University Press.

- Etzioni, Amitai 2001 *Next: The Road to the Good Society*, New York: Basic Books. =2005 小林正弥監訳『ネクスト——善き社会への道』、麗澤大学出版会。
- Habermas, Jürgen 1992 *Faktizität und Geltung: Beiträge zur Diskurstheorie des Rechts und des demokratischen Rechtsstaats*, Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag. =2002 (上巻)、2003 (下巻) 河上倫逸・耳野健二訳『事実性と妥当性 (上)・(下) ——法と民主的法治国家の討議理論にかんする研究』、未來社。
- Hall, Terry 2003 “Beyond the Procedural Republic: The Communitarian Liberalism of Michael Sandel,” Christopher Wolfe (ed.) *Liberalism at the Crossroads: An Introduction to Contemporary Liberal Political Theory and Its Critics*, Second Edition, Oxford: Rowman & Littlefield Publishers, Inc., pp. 97-119.
- Heater, Derek 1999 *What is Citizenship?*, Cambridge: Polity Press. =2002 田中俊郎・関根政美訳『市民権とは何か』、岩波書店。
- Honohan, Iseult 2002 *Civic Republicanism*, London: Routledge.
- Kukathas, Chandran/ Pettit, Philip 1990 *Rawls: A Theory of Justice and its Critics*, Cambridge: Polity Press. =1996 山田八千子・嶋津格訳『ロールズ——『正義論』とその批判者たち』、勁草書房。
- Kymlicka, Will 2002 *Contemporary Political Philosophy: An Introduction*, Second Edition, Oxford: Oxford University Press. =2005 千葉眞・岡崎晴輝訳者代表『新版現代政治理論』、日本経済評論社。
- Larmore, Charles 2001 “A Critique of Philip Pettit's Republicanism,” Ernest Sosa/ Enrique Villanueva (eds.) *Social, Political, and Legal Philosophy (Philosophical Issues, Vol. 11)*, Oxford: Blackwell, pp. 229-243.
- MacIntyre, Alasdair 1984 (1981) *After Virtue: A Study in Moral Theory*, Second Edition, Notre Dame: University of Notre Dame Press. =1993 後崎榮訳『美徳なき時代』、みすず書房。
- Maynor, John W. 2003 *Republicanism in the Modern World*, Cambridge: Polity Press.
- Miller, David 1991 “Introduction,” Miller (ed.) *Liberty*, Oxford: Oxford University Press, pp. 1-20.
- Mouffe, Chantal 1993 *The Return of the Political*, London: Verso. =1998 千葉眞他訳『政治的なものの再興』、日本経済評論社。
- Mulhall, Stephen/ Swift, Adam 1996 *Liberals and Communitarians*, Second

- Edition, Oxford: Blackwell. =2007 谷澤正嗣・飯島昇藏 (訳者代表) 『リベラル・コミュニティ論争』、勁草書房。
- Oakeshott, Michael 1975 *On Human Conduct*, Oxford: Clarendon Press. =1993 野田裕久抄訳『市民状態とは何か』、木鐸社。
 - Patten, Alan 1996 “The Republican Critique of Liberalism,” *British Journal of Political Science*, Vol. 26, Part 1, pp. 25-44.
 - Pettit, Philip 1997 *Republicanism: A Theory of Freedom and Government*, Oxford: Oxford University Press.
 - —, 1998 “Reworking Sandel’s Republicanism,” [Allen/ Regan 1998], pp. 40-59.
 - —, 1999a “Republican Freedom and Contestatory Democratization,” Ian Shapiro/ Casiano Hacker-Cordon (eds.) *Democracy’s Value*, Cambridge: Cambridge University Press, pp. 163-190.
 - —, 1999b “Republicanism: Once more with Hindsight,” Pettit *Republicanism*, Paperback Edition, pp. 283-305.
 - —, 2000 “Democracy, Electoral and Contestatory,” Ian Shapiro/ Stephen Macedo (eds.) *Designing Democratic Institutions (Nomos, Vol. 42)*, New York: New York University Press, pp. 105-144.
 - —, 2001 *A Theory of Freedom: From the Psychology to the Politics of Agency*, Cambridge: Polity Press.
 - —, 2003 “Republicanism,” Edward N. Zalta (ed.) *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Spring 2003 Edition).
(<http://plato.stanford.edu/archives/spr2003/entries/republicanism/>)
 - —, 2008 “Republican Freedom: Three Axioms, Four Theorems,” Cécile Laborde/ John W. Maynor (eds.) *Republicanism and Political Theory*, Oxford: Blackwell, pp. 102-130.
 - —, 2009 “Neorepublicanism and Sen’s economic, legal, and ethical desiderata,” Reiko Gotoh/ Paul Dumouchel (eds.) *Against Injustice: The New Economics of Amartya Sen*, Cambridge: Cambridge University Press, pp. 55-65.
 - Pocock, J. G. A. 1995 “The Ideal of Citizenship Since Classical Times,” Ronald Beiner (ed.) *Theorizing Citizenship*, New York: State University of New York Press, pp. 29-52.
 - —, 2003 (1975) *The Machiavellian Moment: Florentine Political Thought and the Atlantic Republican Tradition*, Second Paperback Edition, with a new afterword by the author, Princeton: Princeton University Press. =2008 田中秀夫・奥田敬・森岡邦泰訳『マキヤヴェリアン・モーメント——フィレンツェの政治思想と大西洋圏の共和主義の伝統』、名古屋大学出版会。
 - Rawls, John 1999 (1971) *A Theory of Justice*, Revised Edition, Cambridge, MA: The Belknap Press of Harvard University Press. =2010 川本隆史・福岡聡・神島裕子訳『正義論 (改訂版)』、紀伊國屋書店。
 - —, 2001 *Justice as Fairness: A Restatement*, edited by Erin Kelly, Cambridge, MA: The Belknap Press of Harvard University Press. =2004 田中成明・亀本洋・平井亮輔訳『公正としての正義 再説』、岩波書店。
 - —, 2005 (1993) *Political Liberalism*, Expanded Edition, New York: Columbia University Press.
 - Sandel, Michael J. (ed.) 1984 *Liberalism and Its Critics*, New York: New York University Press.
 - —, 1996 *Democracy’s Discontent: America in Search of Public Philosophy*, Cambridge, MA: The Belknap Press of Harvard University Press. =2010 金原恭子・小林正弥監訳『民主政の不満——公共哲学を求めるアメリカ (上) 手続き的共和国の憲法』、勁草書房。 =2011 小林正弥監訳『民主政の不満——公共哲学を求めるアメリカ (下) 公民性の政治経済』、勁草書房。
 - —, 1998a (1982) *Liberalism and Limits of Justice*, Second Edition, Cambridge: Cambridge University Press. =2009 菊池理夫訳『リベラリズムと正義の限界 (原著第二版)』、勁草書房。
 - —, 1998b “Reply to Critics,” [Allen/ Regan 1998], pp. 319-335.
 - —, 2005 *Public Philosophy: Essays on Morality in Politics*, Cambridge, MA: Harvard University Press. =2011 鬼澤忍訳『公共哲学——政治における道徳を考える』 [ちくま学芸文庫]、筑摩書房。
 - —, 2009 *Justice: What’s the Right Thing to Do?*, New York: Farrar, Straus and Giroux. =2010 鬼澤忍訳『これからの「正義」の話をしよう——いまを生き延びるための哲学』、早川書房。
 - Skinner, Quentin 1998 *Liberty Before Liberalism*, Cambridge: Cambridge University Press. =2001 梅津順一訳『自由主義に先立つ自由』、聖学院大学出版会。
 - Sunstein, Cass R. 1988 “Beyond the Republican Revival,” *The Yale Law Journal*,

Vol. 97, No. 8, pp. 1539-1590.

- Taylor, Charles 1985 "What's wrong with negative liberty," *Philosophy and the Human Sciences: Philosophical Papers 2*, Cambridge: Cambridge University Press, pp. 211-229.
- —, 1989 *Sources of the Self: The Making of the Modern Identity*, Cambridge, MA: Harvard University Press. =2010 下川潔・桜井徹・田中智彦訳『自我の源泉——近代的アイデンティティの形成』、名古屋大学出版会。
- —, 1995 *Philosophical Arguments*, Cambridge, MA: Harvard University Press.
- Taylor, Charles/ Sandel, Michael J. 2001 小林正弥監訳「チャールズ・テイラー及びマイケル・サンデルとの質疑応答——地球の公共哲学ハーバード・セミナー朝食会」、『千葉大学法学論集』、第16巻、第1号、103-147頁。=[Sandel 1996]の邦訳[Sandel 2010]、177-223頁。
- Viroli, Maurizio 2002 *Republicanism*, translated from the Italian by Antony Shugaar, New York: Hill and Wang.
- Walzer, Michael 1983 *Spheres of Justice: A Defense of Pluralism and Equality*, New York: Basic Books. =1999 山口晃訳『正義の領分——多元性と平等の擁護』、而立書房。
- 芦部信喜 2011 『憲法〔第五版〕』、高橋和之補訂、岩波書店。
- 飯田文雄 1998a 「現代リベラリズム論の批判的再構成（一）——ロールズ以降のアメリカを手がかりとして」、『神戸法学雑誌』、第47巻、第4号、679-703頁。
- —, 1998b 「現代リベラリズム論の批判的再構成（二・完）——ロールズ以降のアメリカを手がかりとして」、『神戸法学雑誌』、第48巻、第3号、573-608頁。
- 伊藤恭彦 2000 「現代リベラリズム」、有賀誠・伊藤恭彦・松井暁編『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、3-21頁。
- 大塚元 2008 「拡散と融解のなかの『家族的類似性』——ポーコック以後の共和主義思想史研究 一九七五—二〇〇七」、『社会思想史研究』、No. 32、藤原書店、54-65頁。
- 井上彰 2007 「共和主義とリベラルな平等——ロールズ正義論にみる共和主義的契機」、『佐伯啓思・松原隆一郎編『共和主義ルネサンス——現代西欧思想の変貌』、NTT出版、59-102頁。
- 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——公共性の哲学としてのリベラリズム』、創文社。
- —, 2001 『現代の貧困』、岩波書店。
- 今井一 2000 『住民投票——観客民主主義を超えて』〔岩波新書〕、岩波書店。
- 大森秀臣 2000 「現代社会における自己統治回復について（一）——マイケル・サンデルの陶冶プロジェクトの批判的考察」、『法学論叢』、第147巻、第6号、21-41頁。
- —, 2001 「現代社会における自己統治回復について（二）・完——マイケル・サンデルの陶冶プロジェクトの批判的考察」、『法学論叢』、第149巻、第5号、89-116頁。
- —, 2006 『共和主義の法理論——公私分離から審議的デモクラシーへ』、勁草書房。
- 岡野八代 2009 『シティズンシップの政治学——国民・国家主義批判〔増補版〕』、白澤社。
- 小田川大典 2005 「共和主義と自由——スキナー、ペティット、あるいはマジノ線メンタリティ」、『岡山大学法学会雑誌』、第54巻、第4号、39-81頁。
- —, 2008 「現代の共和主義——近代・自由・デモクラシー」、『社会思想史研究』、No. 32、藤原書店、18-29頁。
- 小野紀明 2005 『政治理論の現在——思想史と理論のあいだ』、世界思想社。
- 上森亮 2010 『アイザイア・バーリン——多元主義の政治哲学』、春秋社。
- 川上文雄 2003 「参加民主主義者のサービス・ラーニング論——ボランティア学習の政治思想的基礎」、『政治思想研究』、第3号、169-188頁。
- 川本隆史 1995 『現代倫理学の冒険——社会理論のネットワークキングへ』、創文社。
- —, 2005 『ロールズ——正義の原理』、講談社。
- 神原和宏 2003 「共和主義における自由の概念について」、ホセ・ヨンバルト他編『自由と正義の法理念』、成文堂、91-117頁。
- 菊池理夫 2004 『現代のコミュニタリアニズムと「第三の道」』、風行社。
- —, 2011 『共通善の政治学——コミュニティをめぐる政治思想』、勁草書房。
- 小林正弥 2005 「古典的共和主義から新公共主義へ——公共哲学における思想的再定式化」、宮本久雄・山脇直司編『公共哲学の古典と将来』、東京大学出版会、239-283頁。
- —, 2006 「共和主義研究と新公共主義——思想史と公共哲学」、田中秀夫・山脇直司編『共和主義の思想空間——シヴィック・ヒューマニズムの可能性』、名古屋大学出版会、490-527頁。
- 駒村圭吾 1997 「公民的共和制構想と価値衝突——マイケル・サンデルを超えて」、『白鷗法学』、第9号、85-146頁。
- —, 2001 「寛容の論法——善の解釈的開放性」、今井弘道編『新・市民社会論』、風行

- 社、329-354 頁。
- ・ ——, 2007 「共和主義ルネッサンスは立憲主義の死か再生か」、『岩波講座 憲法 1 ——立憲主義の哲学的問題地平』、岩波書店、127-150 頁。
 - ・ 阪口正二郎 2002 「アメリカ憲法学における民主主義論の動向と立憲主義の動揺——ポピュリズム、共和主義、リベラリズム」、『全国憲法研究会編『憲法問題』、第 13 号、三省堂、112-126 頁。
 - ・ 坂田緑 2004 「共同体——自己と道徳性の諸源泉」、有賀誠・伊藤恭彦・松井暁編『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、121-140 頁。
 - ・ 阪本昌成 2004 『リベラリズム／デモクラシー 〔第二版〕』、有信堂。
 - ・ 篠原雅武 2007 『公共空間の政治理論』、人文書院。
 - ・ 盛山和夫 2006 『リベラリズムとは何か——ロールズと正義の論理』、勁草書房。
 - ・ 関口正司 1992 「二つの自由概念（下）」、『西南学院大学 法学論集』、第 24 卷、第 3 号、43-107 頁。
 - ・ 田村哲樹 2008 『熟議の理由——民主主義の政治理論』、勁草書房。
 - ・ 千葉真 1996 『アレントと現代——自由の政治とその展望』、岩波書店。
 - ・ 寺島俊徳 1998 『政治哲学の復権——アレントからロールズまで』、ミネルヴァ書房。
 - ・ ——, 2006 『ハンナ・アレントの政治理論——人間的な政治を求めて』、ミネルヴァ書房。
 - ・ ——, 2009 「市民活動とシティズンシップ」、『関西大学 法学論集』、第 58 卷、第 6 号、1-52 頁。
 - ・ 中野剛充 2007 『テイラーのコミュニタリアニズム——自己・共同体・近代』、勁草書房。
 - ・ 仲正昌樹 2001 『〈法〉と〈法外なもの〉——ベンヤミン、アレント、デリダをつなぐポスト・モダンの正義論へ』、御茶の水書房。
 - ・ ——, 2002 『法の共同体——ポスト・カント主義的自由をめぐる』、御茶の水書房。
 - ・ 長谷部恭男 2004 『憲法と平和を問いなおす』〔ちくま新書〕、筑摩書房。
 - ・ 福田有広 2002 「共和主義」、福田有広・谷口将紀編『デモクラシーの政治学』、東京大学出版会、37-53 頁。
 - ・ 毛利透 2002 『民主政の規範理論——憲法パトリオティズムは可能か』、勁草書房。
 - ・ ——, 2007 「市民的自由は憲法学の基礎概念か」、『岩波講座 憲法 1 ——立憲主義の哲学的問題地平』、岩波書店、3-30 頁。
 - ・ 森達也 2009 「自由」、飯島昇蔵・佐藤正志・太田義器編『現代政治理論』、おうふう、

75-99 頁。

- ・ 安武真隆 2008 「ボリス・抽籤・民主政——西欧政治思想史における「共和主義」理解をめぐる」、関西大学経済・政治研究所『研究双書』、第 147 冊（ビジネス・エッセックスの新展開）、37-67 頁。
- ・ 山岡龍一 2003 「政治的自由」、押村高・添谷育志編『アクセス政治哲学』、日本経済評論社、117-138 頁。
- ・ 古永明弘 2010 「都市計画と共和主義」、千葉大学公共研究センター『公共研究』、第 6 卷、第 1 号、255-270 頁。
- ・ 渡辺幹雄 2007 『ロールズ正義論とその周辺——コミュニタリアニズム、共和主義、ポストモダニズム』、春秋社。