

共に生きる…「公共性」を軸に

はじめに

1. 先行研究

1-1. ハーバーマスの「公共性」とアレントの複数性

1-1-1. ハーバーマス

1-1-1-1. 「公共性」

1-1-1-2. コミュニケーション論

1-1-2. アレント

1-1-2-1. 複数性

1-1-2-2. 公的領域と私的領域

1-2. 「公共性」と現在

1-2-1. マクロ的「公共性」

1-2-2. ミクロ的「公共性」

2. 多文化主義と「公共性」

2-1. カナダの「多文化主義」

全体の考察

結論

はじめに

今日、「公共性」への関心が高まっている。政治的には郵政民営化のキーワードとなり、経済的には大企業救済の措置としての公的資本の導入としてあらわれ、また、福祉、環境、法学、科学、都市工学にいたる分野まで私たちの生活のなかで「公共性」という言葉はもはや身近なものとなっている。ところが一方で、「公共性」という言葉についてじっくりと議論されている現場を筆者はほとんど目にすることがない。「公共性」という言葉が独り歩きし、都合のいいように解釈され、人が主体的に使うはずの「公共性」という言葉にむしろ人が使われてしまっているようにすら思えてくる。そもそも「公共性」とはいったい何なのか。誰が、誰のために、なぜ、どうやって、実践するのか。それはいったい誰のためになり、誰が恩恵を被り、誰が被害をうけるのか。この根底にある問題を明らかにしない限り、私たちは「公共性」という言葉の迷宮から逃れることができないだろう。具体的な議論は本論で行うが、「公共性」の問題とは同化と排除の問題であり、近代日本が経験した植民地主義、ポストコロニアルの問題であり、また、グローバリゼーションの問題ではないだろうか。そしてさらには、〈わたし〉をめぐる小さな政治のせめぎあいではないだろうか。

「Mは二つの公共性がすれ違ったように感じた。一方は、「公共事業」などというときの官許の公共性で、開発本位の、供犠を伴う暴力的な公共性である。他方は、生命を尊重し、人間の尊厳を救い出す生存の次元の人々の公共性である。人と自然、人と人との相対ないし共生としての公共性であり、同時にそのための「内発的な義務」（最首悟）と「砕けたる天地の回復」（田中正造）、生命世界の復元行為を含む（栗原 2000: 71）。」

これは、「隠蔽の政治」・「ジェノサイドの政治」（栗原 2000: 54）が表立ってあらわれた水俣病の被害者Mが感じたふたつの「公共性」である。「水俣病という特殊な病気の被害者だから」感じた「公共性」の違いというわけではない。もし、この問題をそういった陳腐な理由に還元してしまうなら、私たちは永遠に近代の呪縛を乗り越えることはできないだろう。私たちはなぜもうひとつの「公共性」を知る必要があるのか。筆者の問題への関心を紹介しながら本論への滑り出しとしたい。

今から40年以上前に『公共性の構造転換』（ハーバーマス 1973）が日本で出版され、英語圏（註1）を除き、政治学、文学、哲学、倫理学、法学、社会学、歴史学、民主主義における議論、そしてコミュニケーション論研究にいたるまで、大きな影響と活気を与えた。当時、日本においても、国家、民族、文化などを再定義し、その枠組みを見直す動きが本格的に始まっていた。というのも、戦後日本も高度経済成長を迎え、国際的発言力を増し始めた時勢にあり、朝鮮戦争、ベトナム戦争を間接的に経験し、アメリカのもとで冷戦構造の一角を担っていたからである。日本は憲法に恒久の平和を誓うものの、戦争責任については何も触れず、問題の火種となる70年代の三木武夫に始まる靖国神社への訪問、80年代の歴史教科書問題など、明らかに歴史の忘却と捏造をメディア・コントロールにより国家ぐるみで行ってきたのである。この潮流にいち早く警笛を鳴らし始めた第一陣がちょうどこの70年代にあたるというわけである。そして89年のベルリンの壁・91年のソ連の崩壊による冷戦の終結により、民主主義は共産主義を凌駕したという幻想が生まれ、アメリカは帝国主義支配を一層強固にした。日本は日米安全保障条約を理由に、アメリカ追従型外交による国際協調を続け、国旗・国歌法、有事立法の制定、自衛軍の海外派遣、そして今や憲法改正の動きにいたるまで、日本は再び破滅への道程を建設している。バブル崩壊による国民の不安を対外へそらす動き、また、不安をかき消すためのナショナリズムの高揚など、まさに日本が20世紀に経験したことを惜しげもなくこの21世紀に再び繰り返そうとしているのである。

こういった経済、外交、グローバル化の激動の過去40年の間、平和構築の願望は強まるものの、依然として、戦争、紛争はその勢いを増すばかりである。帝国主義批判、全体主義批判、民主主義批判、ナショナリズム批判、グローバリゼーション批判など、先人たちの精力的な研究により近代国家成立から現代に至るまで世界はいかに腐敗してきているのか、この状況下では近未来になが予測されるかについての想像はそれほど難しいものではない。ところが、そのような批判が実際に外交に反映されることはまずもってない。その理由は、国家の利権という単純明快なものである。国益のためには、他国の大地に爆弾を落とすことも、虐殺を援助する物資を提供することも当たり前のごとくまかり通る世界である。南米、西アジア、中近東、アフリカ、東欧では、現代においても、国家の利益のために民間人が命を落とす例は枚挙に暇がない。筆者はこのような世の中の現状を踏まえ、国家レベルにおけるさまざまな平和構築議論は、蛇足であって、労力の無駄使いに過ぎないと切に感じた。テッサ・モーリス＝鈴木は、「辺境という存在が、国史を、地域史を、ひいては世界史を違った視座から再訪する旅の出発点となり、国家／国民という中心からは不可視化されかねない問題を提起しうる

(モーリス=鈴木 2000: 4)」と言う。彼女は国家／国民という中心からのまなざしの限界を指摘し、辺境という視点から将来の展望を据える。国家という怪物が世界を破壊し続ける今、私たちにできることは一体何なのであろうか。

こういった国家の欺瞞性、暴力性を知り将来の展望を据えることができない現状を踏まえた上で、筆者は市民や個人といった視点から今一度「公共性」のもつ意味を明らかにしたい。もうひとつの「公共性」は国家という怪物に抗する手段となりうるのか。差別されている障害者、ホームレス、前科者、女性、ゲイ、子供、少数民族に光を投げかけることはできるのだろうか。

以下、第一章ではまずハーバーマスの『公共性の構造転換』に着目する。『公共性の構造転換』は、前半部分と後半部分に分けられ、前半部分では初期資本主義における市民的「公共性」の自由主義的モデルの成立と社会国家におけるその変貌を明らかにしている。そして、後半部分では、後期資本主義とその国家の現実と規模や参加の面で一致するような、政治的「公共圏」の制度化について論じられている。ハーバーマス批判のなかには、前半部分を評価し、後半部分は論理的破綻をきたしているという言説があるが、ハーバーマスの「公共性」論は決して『公共性の構造転換』のみで語られるべきではない。ハーバーマスはこの発刊後も、フランクフルト学派とそれをめぐる思想論争の最前線に立ち、ルーマン、デリダ、フーコーなどと活発な論争を続け、ハーバーマスの「公共性」論を洗練させていったのである。数多くの刺激的な思考の衝突のなかでも、ハーバーマスにとってアレントとの出会いは大きなものであったに違いない。研究者によってはアレントの「社会的なものの出現」、あるいはベンハビブの「権力の発祥の場」に大きな影響を受けたとされるが、その問題関心の大元はエリーの指摘に違いない。エリーはハーバーマスの「公共性」の概念にナショナリズムに関する考察が著しく欠けているとしたうえで、ハーバーマスの文化とアイデンティティのあつかいかたを問題視している(キヤルホーン 1999: 25)。ただ単にハーバーマスの『公共性の構造転換』を書評するだけでは無味乾燥な論文に仕上がってしまうため、『公共性の構造転換』がいったいどんな議論を巻き起こし「公共性」論がどのように発展し現在に至っているのかということに目を向け、それを先行研究とする。ここでは、『公共性の構造転換』が英語版に翻訳される際に行なわれた公開討論を編集した書物『ハーバーマスと公共圏』を使いながら、数ある有意義な批判のなかから「マイノリティ」をテーマに議論をする。

次に、ハーバーマスのコミュニケーション論の理論の一端を紹介しその射程を吟味する。ハーバーマスは「公共圏」の対話を意識しながらコミュニケーション論を展開するが、その理論では乗り越えきれない現実が存在することを認めている。そして、『人間の条件』を参考にしながら、ハーバーマスの「公共性」がアレントの複数性によってどのように発展したのか、あるいは、アレントがハーバーマスにどのような影響を与えたのかをみる。

一連の先行研究を紹介した後、現在の「公共性」に目を向ける。しかし、幅広い分野から膨大な量の文献が出されており、すべてを網羅するのは筆者の限界をはるかに超えているため、ここではマクロ的、ミクロ的と便宜上ふたつに大別する。マクロ的、ミクロ的とあたかも「公共性」を二元論としてあつかっているように思われるかもしれないが、これはあくまでも「マクロ的視点から」と「ミクロ的視点」から、という意味であって多元的公共性論者の存在や『公共性の構造転換』批判のなかある、ハーバーマスの二元論性は考慮していることを付け加えておく。

第二章では、多文化主義を掲げるカナダを例に第一章で紹介した理論が実践の場ではどのように投影されているのかをみる。「公共性」と「多文化主義」を安易に同質なもののみならずとは決してできないが、「公共性」の構成要素である差異の認め合いや権力に対抗する場といった意味で、国家レベルではあるが一番それらの要素を実践化できている、あるいは実践できる可能性がある多文化主義に筆者は「公共性」理論の実践化を探ってみたい。

結論では「公共性」研究から筆者が獲得できた「公共性の身体化」について説明して論文を終える。

1. 先行研究

1-1. ハーバーマスの「公共性」とアレントの複数性

1-1-1. ハーバーマス

ハーバーマスがフランクフルト学派第二世代に属することはここで取り立てて紹介するまでもないであろう。第一世代はホルクハイマー、アドルノ、ヘルベルト・マルクーゼ、エーリッヒ・フロム、ウィルター・ベンヤミンといった後世に名を残すそうそうたるメンバーから構成されており、ハーバーマスがこういった研究者から思想の面で大きく影響を受けていたことは容易に想像することができる。ハーバーマスというと社会学者として広く知られているように思えるが実際

彼の書物に目を通してみると、社会学としての領域ははるかに越え、哲学、心理学、言語学などにも深く精通し、自らのコミュニケーション論を発展させるためには、骨身を惜しまなかった姿勢が窺える。つまり、ハーバーマスに近づくには、学問の常識にはとらわれない柔軟な思考が必要とされるとともに、多面的に彼の理論を考察することが求められるのである。

1-1-1-1. 「公共性」

『(公共性の) 構造転換』は、少なくともフランクフルト学派という環境のなかで理解されていたような、古典的マルクス主義のイデオロギー批判の枠内ですべてことが運ばれていました。私が意図していたのは、せいぜい世論、公開性、公共圏などの自由主義的な限界をとらえ、さらにこうした公共性 (publicness) の概念と、選び出した具体像を突きあわせてみようというものでした (ハーバーマスの発言, キャルホーン 1999: 306)。」

上記は、ハーバーマスの著書『公共性の構造転換』の英語版の出版を機に開催された 1989 年の会議上の発言である。原典から 27 年という時が流れ、その間にさまざまな批判が「公共性」の議論を、またハーバーマスの思想を発展させてきたことをハーバーマス自身が認める発言ではないだろうか。この会議のみをみても多くの観点からの批判がなされ (註 1)、27 年を経ても、というよりは 27 年を経た現状を踏まえてさらに「公共性」を精錬させる必要があることを物語っている。ここでは以下に参照してある批判のうち、主に 3 項目目に焦点をあてながら議論をすすめていく。

1 項目目と 3 項目目はハーバーマス自身が、最も多くのことを学んだ (キャルホーン 1999: 311) と問答しているように「公共圏」の最重要課題ともいえる排除のメカニズムについて指摘したものである。これに関しては、ナンシー・フレイザーがフェミニズムの立場から「公共圏」を再考する。

フレイザーはまず、『公共性構造転換』のサブ・タイトル「ブルジョア社会の一カテゴリーについての研究」に着目し、ハーバーマスの探求の対象が、「自由主義的なブルジョア的公共圏モデル」と呼ぶ、特殊歴史的に限定された形態の「公共圏」の出現と衰退に限定されていることを問題視する。そして、その一元的なブルジョア的「公共圏」について考察するものの、ポスト・ブルジョア的「公共圏」のモデルを展開することなく終わってしまっている点に拍子抜けしている。このテーマに沿って、フレイザーはジョン・ランドスを例にあげる。彼女は、サロン文化では女性に好意的な面に反対する共和主義者が台頭し、ポスト・サロンとして男性的な場が創出され、それが「合理的」、「徳のある」、「男らしい」公共空間へ発展したとし、その場は後に男権主義的なジェンダーの要素が組み込まれ、女性たちは政治生活から形式的に排除されていったことを論証している。そして、ジェフ・エリーはそれを敷衍し、フランスのみならずイギリスやドイツでも自由主義的な「公共圏」で、階級形成の過程に根源をもつその他の排除とジェンダーの排除と結びついていたと断言する。つまり、ふたりはポスト・サロンの空間では、男性が自らを売り込む場となり結局はブルジョア層の男性たちの権力基盤になっていったことを明らかにした。ハーバーマスの解釈では、「公共性」は接近可能性、合理性、社会的地位を維持することを押しつける公開の場でおこなわれる討議そのものであるが、実際は差異化の戦略として配置されていたことがふたりによって暴かれたのである。

次に、フレイザーはメアリー・ライアンを例にとる。彼女は、19 世紀の北アメリカではさまざまな階級や民族に属する女性たちが、公式の「公共圏」から排除されていたにも関わらず、公共の政治生活に接近していくルートを多様な方法でつくりあげていたと報告している。ブルジョア女性たちは、慈善団体などの自発的な団体からなる対抗的な市民社会をつくりあげ、母親らしさといった「私的」な意味で使われていた慣用句を、公共の活動おこなっていく出発点として創造的に活用していた。一方で、特権を持たない女性たちは男性主流の労働者階級を支える役割を果たす形で参加することによって公共生活に接近していった。女性の権利擁護者たちは、公式の「公共圏」から女性たちを排除すること、ジェンダーにもとづく政治の私物化についても公共の場で議論を戦わせ、他の女性たちは街頭で抗議や行進をおこなっていた。この研究では、参政権によって正式に政治参加ができていなくても公共生活に接近するさまざまな方法で多様な公共の舞台が存在していたことがわかった。よって、ブルジョア的な「公共性」と同じ時代にすでに競合する「公共性」が存在していたのであり、ハーバーマスが言うように、19 世紀末から 20 世紀にかけて出現したわけではないのである。

これらを踏まえたくうえで、フレイザーはハーバーマスのブルジョア的、男権主義的な「公共圏」の概念をなす 4 つの前提に疑問を投げかけそれぞれに応答する。そのうちここでは、「公共性」が差異の問題を克服できるのかという筆者の関

心から社会的不平等に関する考察をとりあげる。

ハーバーマスの前提は以下である。

「公共圏においては、対話者が地位の差異を括弧に入れて、あたかも社会的に平等であるかのように協議しあうかが可能であり、したがって社会的な平等は、政治的な民主主義にとって必須の条件ではないというもの（フレイザー 1999: 129）。」

「あたかも」と表現されているように、フレイザーはこれについて否定的である。ハーバーマスのいうブルジョア的な公共概念は誰にでも開かれ接近可能でなければならない。しかし、多くの研究が実証してきたように実際にそれが実現されていない。

「どのような階級に属する女性も、ジェンダーの地位を根拠にして正式な政治参加から排除されてきたし、その一方で、庶民の男性は財産資格によって形式的に排除されてきた。さらに多くの場合、あらゆる階級にわたって人種差別されてきた民族に属する人びとは、人種的な背景によって差別されてきたのである（フレイザー 1999: 131）。」

このように、ブルジョアの「公共性」をユートピアのようにとらえているハーバーマスは、社会的平等、あるいは差別といった事実を無視してしまっている。そしてこの差別は、フレイザーによると、制度や法を用いて公式に解消することができたとしても、非公式な形で同格性が犯されることを示している。

ここでの問題は、公式的手続きにのっとったとしても残るたちの悪い「非公式差別」の問題であり、社会的不平等を括弧に入れようが入れまいが結局のところ差別は排除することができないという袋小路におちいってしまうのである。フレイザーもこのことを認めているが、社会的差別を括弧に入れることは支配階級に優位に働くことが多いから、という妥協的理由によって社会的不平等は括弧に入れないほうがいだろう（そして、解消していくべきである）、と結論づけている。

以上のようにフレイザーは、ハーバーマスのブルジョアの「公共性」に斬新な切り口で挑み、多大な影響を与えた。しかし、ハーバーマス批判にあるもうひとつの大きな問題、文化とアイデンティティに関してはそれほど大きくとりあげていないのが残念である。この問題に関しては、ミクロ的「公共性」のなかで考察していく。

註1 『公共性の構造転換』に関する批判は主に次のようなものがある（ガーンナム 1999: 212, 213）。

- ・ 大衆的な (plebeian) 公共圏は、ブルジョア的な公共圏とならんで、またそれと対立しながら同時代において発展してきたのであり、たとえば労働組合のようなさまざまな制度的な形態にもとづいて形づくられる領域であり、たとえば競争にもとづく個人主義というよりも、むしろ連帯のようなさまざまな価値観にもとづいて形づくられるという重要な点を、ハーバーマスは無視している。
- ・ ハーバーマスは、ブルジョア的な公共圏を理想化してしまっている。たとえば、ロバート・ダートンのような最近の歴史研究によれば、公衆の啓蒙を求めて自由に討議を行なう知識人ではなく、目先の利益を求める金儲け至上主義の資本家がコントロールしていた初期の出版物の激しい競争の構造にさらされていたのである。
- ・ ハーバーマスは、公共圏から家と経済を排除したために、ジェンダーの関係と生産の関係の両方においてどのようにしたら民主主義的な責任を負えるのかという問題を一貫にして封じこめてしまっている。
- ・ ハーバーマスは、公共の場における討議についての合理主義的なモデルを設定したために、多元的な公共圏を理想化することができなくなり、激しく対立し、和解しがたい政治的な立場にある人びとのあいだで妥協が常に必要であることを無視してしまうことになる。このために、逆に政党が公共圏に入りこんでいくのを嘆くといった結果を招いてしまう。
- ・ この著作の最後の部分は、エリート主義的な文化の傾向を示すアドルノの文化産業のモデルにあまりにも依拠しすぎており、文化産業を牛耳る人びとの操作能力を過大視し、情報の領域に国家が介入するという公共サービスのモデルがなりたつ可能性を無視してしまっている。
- ・ ハーバーマスのコミュニケーション行為のモデルは、公共の場における討議のための規範として展開されたものであ

る。ところが、歪められたコミュニケーションに直面した場合に他のコミュニケーション行為が合意の方向づけをもたないことがわかると、それらすべてを無視してしまう。

- したがって、ハーバーマスのコミュニケーション行為が持つレトリックの面と遊びの面を両方とも無視してしまう。そのため、情報と娯楽をあまりにもはっきりと区別してしまうことになり、たとえばルソーの公共の場における祝祭という概念に見られるように、市民が芝居がかったものと結びつきがちなことを無視してしまうのである。この最後の問題は現代の民主主義においてマス・メディアがはたす役割について考えるさいにとくに重要である。

註2 「公共性の構造転換」はドイツではハーバーマスの最も影響のある著作に数えられており、数ヶ国語に翻訳されているが、ドイツ語の原典が出版されてから27年間英語で出版されることはなかった。「構造転換」はフランスの歴史研究でとりあげられるようになり、そこから他の歴史的な討議に広がっていった。

1-1-1-2. コミュニケーション論

ハーバーマスは1981年に『コミュニケーション行為の論理』を刊行し、「公共圏」のなかでのコミュニケーションのとりかたを論じている。この書物は合計1200ページにもおよびその内容も難解ではあるが、実に豊かな発想と鋭い洞察力、そして学問の垣根を超えて多くの優れた研究者への考察を踏まえている。ここでハーバーマスのコミュニケーション論について論じることは筆者の能力をはるかに超えた作業であり、また、「公共性」の先行研究を論じようとしている筆者の意図するところでもない。だが、ハーバーマスの最大の関心がこのコミュニケーション論にあったということを差し引いたとしても、コミュニケーション論と「公共性」は全くかけ離れた問題というのではなく、むしろ、「公共性」との関連性のなかに、あるいは「公共性」の着想のなかにコミュニケーション論をみいだしていただいたのではないかと考える。それを前提として、以下の点に触れておきたい。

ハーバーマスは、世界を客観的世界、社会的世界、個人の内部世界という三種類に分けて考え、三つの世界に三つの妥当要求がそれぞれ対応しているという。順に、真理性、正当性、誠実性である。このコミュニケーション行為は命令などによって聞き手の意思決定に影響力を行使し、自分の目的を貫徹しようとするのにたいして、力づくではなく、妥当要求を掲げたうえでその承認を相手に求めるという了解の方法にある。つまり、妥当要求には、真理性、正当性、誠実性を持って自由に論理的に拒否することができるのである。この繰り返しによってコミュニケーションは一定の成果をあげることができるというわけである。また、コミュニケーションが社会生活にとって不可欠な役割を果たすという点についても、市民的「公共性」の観点から述べる。

「第一に、コミュニケーションは了解（意思疎通）を可能にすることにより、文化的伝統を受け継いだり、更新したりする。第二に、コミュニケーション行為は言葉による行為調節に従事し、人々の社会的連帯を作り出す。第三に、コミュニケーション行為は個々の人間が社会の中で成長し、自分なりの人格的同一性達成するために、すなわち「社会化」のために中心的な役割を演じる（中岡 2003: 152）。」

そして、このコミュニケーション行為も社会理論家としてハーバーマスは冷徹に認識しており、人間のなしうる唯一の行為類型とも、最も優れた行為パターンともしていない。また、付け加えるならば、文化的再生産—社会統一—生活世界—了解による行為調整という線に沿ってのみ有効なのであり、もう一方の、物質的再生産—システム統一—（機能的）サブシステム—制御メディアによる行為調整という線に対してはとりあえず無力であることも自覚している（中岡 2003: 153）。

このコミュニケーション論に関してハーバーマスは、刊行の4年前にあたる1977年からプロジェクトに着手したのだが、「公共性の構造転換」への批判を、それ以後の活発な論争により「公共圏」内の対話のあり方をまとめあげ、コミュニケーション論という形で世に公表したということができる。

ここで、このコミュニケーション論を深く考察する必要があるだろう。なぜなら、前述のように『公共性の構造転換』から始まる現代にいたるまでの議論は、ここで市民的公共圏のモデル形成に関して一段落し、ここからは、「公共圏」をいかに設定し、そのなかでいかなる対話が望まれるのかに焦点が置かれるからである。この分岐点となるコミュニケーション論の問題点を指摘、批判することでその後の「公共性」論が一段と活発化したといえる。

ハーバーマスはコミュニケーション論を構築するにあたり、新フロイト派の影響も受けており、後期資本主義社会の経

済的・政治的現実が子どもの成長過程に悪影響を及ぼし、合理的な自我形成をさまたげることに強い危機感を持っていた。この悪しきメカニズムを社会心理学的に洞察し、文化的伝統を批判的に継承する自立した個人が育つような社会状況、合理的なコミュニケーション環境を守りたいハーバーマスの精神分析に抱く関心は、結局この点に収斂するのではないかと中岡は考えている（中岡 2003: 80）。ここで、ハーバーマスのコミュニケーション論はいったい何のためのコミュニケーション論であるのかについて、中岡は興味深い例とともに挑戦する。

「島民たちは軍命により集団自決した」（中岡 2003: 82, 註 2）。これは、コミュニケーションにおいて、すべての発言は妥当要求を掲げるべきだというハーバーマスの主張が、私たちの出会う現実の複雑さに十分対応することができるのかという問いである。沖縄のある小さな島の出来事に注目する中岡の視点はユニークで、これは理論もしくは、私たちの現実の生活において出くわす場合、場面において、そのたびに言葉の定義があいまいになることも示唆しているのではなからうか。中岡は続ける。

「ハーバーマスの基準に照らして考えれば、この発言が真理性を主張しえないのは明らかだ。なにより、遺族年金給付を狙った島の長老からの圧力はこの発言は屈しており、イデオロギー批判で言えば「外からの強制」の犠牲となっている。しかし、外からの強制という場合、ハーバーマスはもっぱら階級社会に特有の権力関係を想定しているだろうが、わたしたちの例では、人口わずか 450 人の小さな島の共同体的規制が問題となる。「歴史の真実」を告げることは、つまり真理性を堂々と主張しうる発言をすることは、当人の良心には心地よいかもしれないが、島の人々の平和と幸福をそこなうことにならないのか。「うそ」を言うことは島で支配的な「正義」にかなっていたとはいえないか（中岡 2003: 83, 一部割愛）。」

「さらにいえば、歴史の真実も一義的ではない。たとえ軍からの直接の命令はなかったにせよ、敵に捕まったら女性はレイプされるとして、島民は玉砕を選ぶ教育を受けてきたのだ。その意味では、集団自決は洗脳の結果で、島民の真の自発的行為だとはいきれないのだ（中岡 2003: 83）。」

ここでは、ハーバーマスの理論からこの出来事を整理するというよりも、理論そのものを適用可能かという疑問さえわいてくる。女子青年団長は、歴史的事実を述べること（島民たちの軍命による集団自殺は「うそ」である、と述べること）によりハーバーマスの「真理性」を達成するが、その「真理性」、すなわち「正義」は島民にとっての「正義」とは到底かけ離れているものになる。また、島民が玉砕する教育を受けていたこと、島民の選択決定に大きな恣意的な要素が含まれていたことも見逃せない点となる。

この例からも明らかなように、ハーバーマスの理論はこの段階でまだまだ批判にさらされ、発展する可能性を有していた。それは本人も熟知していたことで、以後も自他共に精力的に研究を行っていくことになる。

註 2 太平洋戦争末期、沖縄のある島で、多くの島民が集団自決した。沖縄県史では、「老人子供は村の忠魂碑前に集合、玉砕すべし」という軍命に従ったことになっており、このまま定説化していた。しかし、村の幹部とともに、自決用の弾薬を日本軍の部隊長に要求しに行った女子青年団長がノートを残していた。それによると、部隊長は熟慮した後、要求をとりあえず退けて、かれらを帰したという。軍命があったというのは「うそ」で、村のひとたちは村の幹部の指示で自殺したことになる。女子青年団長が「うそ」の証言をしたのは、軍命だということにして、自決した人たちに遺族年金が支給されることを狙った、島の長老に説得されたためだという。後に真実を明らかにしたこの女性は、島の住人から様々な嫌がらせや脅迫を受ける（朝日新聞 1995, ハーバーマス, 2003: 82）。

1-1-2. アレント

ハーバーマスが社会学的、哲学的観点から「公共性」を論じたのに対して、アレントは政治思想、あるいは政治哲学という観点から公と私についてアプローチした研究者である。著書『人間の条件』では、「私たちがおこなっていること（アレント 1994: 16）」を中心的なテーマに据え、「活動的生活」を労働、仕事、活動の三つに分けて人間の条件を再検討している。アレントはマルクス、ニーチェという 19 世紀に大きな影響を及ぼした研究者に始まり、プラトン、アリストテレスまでのギリシアやローマ世界といった実に多くの哲学者や思想家に触れ、数千年に渡る気が遠くなるような期間を視野に入れつつも、そのなかに個々の人間が人間たらしめる条件を精緻な論理で表現している。『人間の条件』のなかに出てく

るキーワードは、「活動的生活」とうえにあげた三つの他に、永遠、不死、生命、永続性、世界性、有用性、などがあるが、筆者が一番注目したいのは複数性という概念であり、公的領域と私的領域の境界線の消滅を説いた点にある。複数性というアレントが用いた概念は、一人ではない、複数の人が参加するコミュニティの「公共性」の議論の際に、なくてはならないものとなっているからであり、公的領域と私的領域がどのように分けられているのかという問題にたいして、今でさえ（おそらくこれから）明確な答えは無く、むしろその間に存在するワイルドゾーン（註1）に点在する問題の発見に重点が置かれているからである。以下では、まず複数性に焦点を置きながら『人間の条件』を読み進め、その次に公的領域と私的領域の境界線の消滅に関するアレントの思想を汲み取る。

1-1-2-1. 複数性

「活動 (action) とは、物あるいは事柄の介入なしに直接人と人との間で行なわれる唯一の行動力であり、多数性という人間の条件、すなわち、地球上に生き世界に住むのが一人の人間 (man) ではなく、多数の人間 (men) であるという事実に対応している (アレント 1994: 20)。」

ここからもわかるように、活動とは複数性であり、複数性とは人間活動の条件なのである。しかし、複数性が単に複数の人びとがこの世に存在することだけを意味するのならば、常識としてすべての人に認知されていることであり、なんら目新しいものでもない。では何が複数性の魅力なのか。

「多種多様な人びとがいるという人間の多数性は、活動と言論が共に成り立つ基本的条件であるが、平等と差異という二重の性格をもっている。もし人間が互いに等しいものでなければ、お互い同士を理解できず、自分たちよりも以前にこの世界に生まれた人たちを理解できない。そのうえ未来のために計画したり、自分たちよりも後にやってくるはずの人たちの欲求を予見したりすることもできないだろう。なぜならその場合には、万人に同一の直接的な欲求と欲望を伝達するサインと音がありさえすれば、それで十分だからである (アレント 1994: 286)。」

つまり、複数の人間が同時に存在しており言葉などを介してお互いを理解することができる。また、過去に生きた人びとを理解し、未来を推察することができること、これをアレントは平等と呼ぶ。また、そのようにお互いを理解させようと努力する行為そのもの（活動）が、人と人のあいだに差異が存在することを証明しているのであり、これを差異と呼んでいる。複数性には、平等と差異が同時に存在することを確認しておきたい。

次に、他者性と差異性である。これは『人間の条件』本文では難解な為、川崎の文章を引用する。

「人間の有する差異は独特のものである。たしかにあらゆる存在者は他性 (otherness) を持っている。そもそもそれなしには、ある存在者をそれとして他の存在者から区別して認めることができない。さらに有機的生命においては、同種の個体間においてもすでに多様さと差異が見られる。しかし、人間だけがこの差異を自覚し、みずから表現し、自己を他から区別できるのである。この差異性の自覚によって、人間の他性と差異性 (distinctness) となる。したがって、人間の複数性とは、唯一存在者たちの複数性なのである (川崎 1998: 281)。」

これを筆者なりに咀嚼してみると、他性とは無機物、有機物を問わずこの世に存在するすべてが持っているもので、ひとつの存在とその他の存在が違うという事実であり、差異性とは人間がその違うという事実（他性）を認識し、自ら他の存在と区別すること、である。この差異性の自覚を人間のみがおこなうことができるという意味において、複数性とは唯一存在者たち（人間）の複数性ということである。

ではその人間のユニークな複数性がいったいどう作用するというのか。アレントは続ける。

「言論と活動は、このユニークな差異性を明らかにする。そして、人間は、言論と活動を通じて、単に互いに「異なるもの」という次元を超えて抜きん出ようとする。つまり言論と活動は、人間が、物理的な対象としてではなく、人間として、相互に現れる様式である (アレント 1994: 287)。」

人間は他性を自覚し、他性を差異性へと変え、言論と活動を通じて自己を差異化しようとする。ここにアイデンティティの形成が始まるというわけである。

1-1-2-2. 公的領域と私的領域

先にも触れたとおり、公的領域と私的領域の明確な区分は存在しない。グローバリゼーションが加速する今日、公と私の境界の揺らぎは計り知れないものになり、そのはざままで様々な問題が表出してきた。社会学や政治学といった従来の枠組みから、歴史学、フェミニズム、ポストコロニアル研究、カルチュラルスタディーズ、サバルタン研究やマイノリティ研究に至るまで、まさに、インターデシプリン（学融合）の問題としてとりあつかわれているのが今日の「公共性」である。しかし、アレントが『人間の条件』を世に送り出したのは1958年のことであり、公的領域と私的領域のゆらぎに関して約半世紀も前にすでに問題化していたことにアレントの研究者としての卓越性を垣間見ることができる。この半世紀を経てもなお射程の届いた問題意識は、1951年に発表された『全体主義の起源』の執筆中にはすでに国民国家という怪物と対峙する傍らで、公と私の関連性にある程度の答えをみだしていたに違いない。

さて、アレントの公的領域と私的領域の境界論を見る前に、アレントがいかに公的領域と私的領域を定義していたのかを知る必要があるだろう。

「ギリシア思想によれば、政治的組織を作る人間の能力は、家庭（oikia）と家族を中心とする自然的な結合と異なっているばかりか、それと正面から対立している。都市国家の勃興は、人間が「その私的生活のほかにも一種の第二の生活である政治的生活」を受け取ったということの意味していた（アレント 1994: 45）。」

都市国家の勃興により、自然的に結合していた家庭（家）の外側に政治的組織が人工的に構築された。その政治的空間は家のなかとは全くことなり、正面から「対立」していたとアレントは言う。ギリシア世界では、家のなかが私的領域であり、家の外、つまりポリスが政治的領域であったということが定義される。

この定義を念頭に置きながら以下を引用する。

「生活の私的領域と公的領域の間の区別は、家族の領域と政治的領域の区別に対応しており、それはもともと、少なくとも古代の都市国家の勃興以来、異なった別の実体として存在してきた。しかし、厳密に言うと、私的なものでもなく公的なものでもない社会的領域の出現は、比較的新しい現象であって、その起源は近代の出現と時を同じくし、その政治的形態は国民国家に見られる（アレント 1994: 49）。」

近代国民国家の成立と同時に新たに社会的領域が出現し、それまで家のなか（私的領域）でおこなわれていた家計という経済活動が、家の外（公的領域）に流出しておこなわれるようになった。個々にあった家族が集団として経済的に組織され、ひとつの大きな経済的活動を営む場所が構築され、私たちはそれを社会と呼んでいるのだと言う。すなわち、家のなかと外側で明確に分けられていた人間の諸活動のなかで、経済的活動が、家のなか（私的領域）から外側（公的領域）へ流動し、その区分が曖昧になったというわけである。また、近代以前は、家の外側はポリス（政治的空間）を意味していたのに対し、近代以降の家の外側は、政治的空間だけではなく経済的な活動をも営むという意味において社会的領域でるとしている。

社会的領域では、社会的なるもの（家計、その活動力、その問題、その組織的仕組等）が勃興し、公的、私的という用語がギリシア世界で与えていた重要性は大きく変化した。ギリシア人は私生活は愚かしいと考え、公的な仕事からの一時的な避難場所にすぎないと考えていた。しかし、近代以降今日の私たちの日常は蔑まれる必要のない「私生活」を保持している。これをアレントは「親密さの領域」と呼ぶ。

「「親密さ」とは、社会の画一化の力が個人の内面にまで及ぼうとしたときに見いだされた反対原理なのであった。いいかえれば、「親密さ」はそれが失われようとしたときに、はじめて見いだされたのであった（川崎 1998: 294）。」

アレントはルソーに言及しながら、近代以降社会的領域における社会的なるものの勃興が個人の魂をねじまげようとす

る力、あるいは魂の領域に進入する力に反抗して「親密さ」が誕生したとしている。

この「親密さ」は「公共性」との関連性でとらえたい為、ミクロ的「公共性」で詳しくみていく。

註1 「ワイルドゾーン」とは政治生活における暴力の領域の再編である（テッサ 2004: 21）。また、テッサはここでこの「ワイルドゾーン」という言葉がスーザン・バックモスにならっていると付け加えている。

1-2. 「公共性」と現在

「公共性」とはあいまいなもので統一した定義はない。しかし、「権力に抗する空間（「公共圏」）における性質」や、あるいは「暴力を用いず、自由な発言を可能にする性質」など、「公共性」のさまざまな側面を挙げることはある程度可能であろう。しかし、「公共性」を考える際に最も重要なのは、誰が、誰のために、どこで、何を、どのように、おこなうか、という問題である。よって、「公共性」の定義について議論するつもりは毛頭ない。定義は物事や概念をわかりやすく表現する反面、抽象化するあまり、そのものの表層を理解する程度に終わってしまうという弱点を孕んでおり、「公共性」の議論にはむしろ否定的に作用してしまう恐れがあるからである。そこで、「公共性」という実態のない概念を可視化、または鮮明化するには、具体的な事例を参考にし、それを批判的に考察していくという方法が最も効率的である。ここではなるべく現実の問題を視野に入れて進めていく。

筆者はハーバーマスに始まる「公共性」をめぐる議論は大きくふたつに分けることができると考える。ひとつは、都市や団体、組織などに焦点を置き、その変容やせめぎあいを空間的、時間的、人流的に分析したマクロ的研究。もうひとつは、人と人とのあいだに存在する、あるいは、生成される空間と、そこで展開される個対個の対話のせめぎあいを物語る、というミクロ的研究である。これらのふたつを同次元で論じることは容易なことではないし、仮に試みたとしても、「公共性」の議論を発展させるというよりは、むしろ、なおいっそう「公共性」を不明瞭な領域へと押しやり、机上の理論と現実の乖離を助長してしまう結果になるのではないだろうか。または、支離滅裂とした一貫性のない説得力の欠けた議論になってしまうのではないだろうか。そこで、ここではまずマクロ的研究を参照しながら、「公共性」の問題を抽出する。そして次に、人びとのあいだに存在・生成されるミクロ的「公共性」に触れ、「公共圏」に臨む（望む）対話のあり方を提示したい。

1-2-1. マクロ的「公共性」

ハーバーマスは、『公共性の構造転換』はフランクフルト学派という狭い領域のなかで完成したことを認めている（キヤルホーン 1999: 306）。これは、言うまでもなくハーバーマスが一定の思想に基づき、非西欧世界や、プロレタリアートへの考察を十分におこなわなかったことを意味する。それを踏まえて、先にあげたナンシー・フレイザーは、多元的な「公共性」を主張して、単一的「公共性」（ブルジョア的公共性）よりもより民主主義にとって望ましいものであることを証明した。フレイザーの主張する「多元的」とは主に競合する「公共性」のことであり、「公共性」と「公共性」のあいだの討議による相互作用を前提に、この形が「公共性」の排除や差別を根絶しうる可能性があることを提示している。しかし、「公共性」は多元的であるとともに多種のでもある。元来、「公共性」は西欧の概念であり、アジア、アフリカ、南米といった西欧以外の地域でも公的なるものと私的なるものはあるはずである。「公共性」は民主主義との関連性のなかで議論される概念である以上、民主主義の浸透していない地域においてどの程度の射程が届いているのか、それとも全く「公共性」は議論の対象になることすらないのかは、筆者の想像の及ぶところではない。だが、西欧とは異なる文化や風土に根ざした地域が存在し、その土地をめぐる多くの血が流されてきた歴史を考えれば、抑圧されてきた地域の「公共性」にも自然と興味をベクトルは向いていく。さらにいうと、植民地主義と「公共性」にはどんな関連性があるのかに着目せざるをえない。

「差異が最も権力性と暴力性を帯びて現象するのは、知の侵略と植民地化が進行する場所である。異質な知と文化が出会い衝突しあう境界線では、文化の争奪をめぐって人々のアイデンティティが暴力的に切り裂かれ、組み替えられていく。侵略する側の主体も、侵略される側の主体も、それまでの既存の知と文化の枠組みをそのままの形で保持することはできない。植民者と先住民、支配者と被支配者、多数者と少数者、国民と非国民、資本家と労働者、中央と地方、正統と異端、大人と子供、男と女など、あらゆる差異の境界が、植民地化の進行とそれへの抵抗のアリーナとなる（栗原、小森、佐藤、

吉見 2005: 5)。」

植民地化の進行とその抵抗は表裏一体である。差異を認めず、他者を侵略していく過程で抵抗が発生するからである。言うまでもなく、日本の歴史が示しているように戦時体制のもとではすべての行動が規制され、滅私奉公こそが戦争のスローガンとなる。大日本帝国時代に、アジア諸国、南洋諸島などの海外、また沖縄といった国内でどれほどの人にあらざる行為を日本人がおこなったかについて今さら説明するまでもないが、その戦争を支えた議員でも兵隊でもない一般人は、「お国のために」私的なものを制限した。一方で、今日の私たちの生活はどうだろうか。一応は、戦争を放棄した国として戦後 60 年戦時体制下なるものは存在していない。戦中が滅私奉公ならば、個人責任がさまざまな場面で叫ばれる今日は滅公奉私の時代であるともいえるかもしれない。筆者はここで、戦中に生きて一般人も日本帝国が被害を与えた国々と同様に被害者であるなどと言いたいわけではない。植民地化が進行した日本の、公的なものを重んじ私的なものを押し殺した「滅私奉公」と、現代の「滅公奉私」は対置されるべきものなのかどうか。また、いつ頃から日本では公的なものと私的なものが逆転したのかを聞きたいのである。

小熊英二は、高度経済成長とそれにもなう生活様式の変化こそがもっとも大きな要因であると考えている(小熊 297: 2002)。小熊の言う「第一の戦後」では、戦争を繰り返さない民の思想も重なって民主主義(註 1)が台頭し始めた。この時期には、<公>志向は<私生活>志向をまだ上回っている。ところが、1958 年になると、逆に、<私生活>志向が<公>志向を上回るのである(註 2)。民主主義から経済主義へ転換するにつれて日本人の志向も大きく変容したというわけである。また、この時代において変容したのは志向にとどまらなかった。たとえば、「市民」ということば。今日では「市に住んでいるひと」という意味で広く流布しているが、安保闘争以前では、使う人によって、あるときはブルジョアと同義でもあり、またあるときはフランス語のシトワイアン(市民階級)と同義であった。これが、安保闘争期に差し掛かると、自立と連帯を兼ね備えた個人が「市民」であり、安保闘争は「新しい市民的な運動」となったという。

このように、小熊の言う 1955 年以降の「第二の戦後」で、日本経済が発展していく過程で公と私とが逆転し、生活様式の変化とともにさまざまなことばの意味も変化を見せたのである。

そして、経済が成長していくなかで日本の国家機構も充実し福祉国家日本が誕生した。福祉国家の「公共性」の理念は社会的弱者を守ることであり、これが今日の日本人の「公共性」観の側面であるといつてよい。しかしその一方で、公共事業たる公共事業が次々におこなわれ、今もなお悪名高い四大公害病や空港、高速道路の建設により被害に苦しむ地域住民が数多くあらわれ、「公共性」そのものの意義が問われ始めたのである。「国民のため」という大義を掲げ、一部の資本家や公権力を握るものたちの私腹を肥やす打ち出の小槌にしかかなりえていない公共事業を現代史は幾度となく目撃してきた。斉藤によれば、「公共性」がそうした文脈から飛び出して、肯定的でしかも活発に用いられるようになったのは 1990 年代を迎える頃からである(斉藤 2000: 2)。「公共性」が肯定的な意味合いを獲得するようになったコンテクストのひとつは、国家が「公共性」を独占する事態への批判的認識の拡がりがあったからである。ハーバーマスの『公共性の構造転換』が邦訳されたのが 1973 年ということから、「公共性」の批判的な枠組みと議論は狭いアカデミックの領域ではすでにおこなわれていたわけであるが、それが人口に膾炙するようになったのはグローバリゼーションとバブル崩壊に直面した 1990 年頃からというわけである。また、この時期にはボランティア団体、NPO、NGO といった市民によるアソシエーションの活動が、「市民的公共性」の生成、醸成におおいに貢献した。「公共性」は 90 年代を経て国家が独占するものから、市民の側へとその圏域を拡張していったのである。

2005 年、あれだけ日本を揺るがせた郵政民営化問題であるが、政党のマニフェストに納得のいく説明を加えた政党はなかった。本来、今までにみられた国鉄や道路公団といった公から私への転用は、国のお粗末な経営により累積赤字が手に負えなくなった場合にみられていた現象であった。ところが、今回の郵政民営化に関してはそういった理由は当てはまらない。現段階において郵政三事業は黒字を計上しているし、郵政民営化を国民が切実に求めているという根拠もない。国民の関心は年金問題や社会保障に重点が置かれていたにも関わらず、これだけ郵政民営化に的が絞られたかのような選挙戦に、メディアを老獪に操り、公と私をプロパガンダに利用した自民党の姿が浮き彫りになったといえよう。彼ら・彼女らの唱える郵政民営化の利点(註 3)はどれもナンセンスなものであり、顔の見えない法案は「公共性」のない「官」的な文脈の公を連想させる。「公共性」が肯定的で活発に用いられ始めて 10 年以上が経ても、そういった過去の遺物としての「公共性」がなお堂々と存在感を示しているのも現状である。

また、日本国内の植民地ともいえる沖縄では今もなお普天間基地をめぐる争いが続いている。「日本の防衛を考えるこ

とは国民の安全を考えると」と発言する政府に、なぜ沖縄に住む人だけがその負の面を背負わなければならないのかを説明してもらいたい。また、官僚たちの裏庭に基地を作ってもらえば何よりの安全ではないかと問いたい。国の防衛のため（日米安全保障条約）、つまり公の都合で宜野湾市の住民は日本の全国民が分担して背負うべき重荷を背負わされているのである。私たちはまずそれを忘れてはいけない。そして、その「植民地化の進行」には「抵抗のアリーナ」が存在する。このアリーナこそが現代の「公共性」なのである。

このアリーナにはいくつかのタイプがある。代表的なものとしては、「植民地的公共性」、パフォーマンスとしての「公共性」、対抗的「公共圏」などがあり、体系化されてはいないまでもこれらの類型化が先行研究の成果といえる。

まず、「植民地的公共性」とは植民地認識のグレーゾーン、つまり抵抗と協力が交差する地点に「政治的なるもの」＝公共領域が位置していたものである（尹 2002: 139）。これは、既存の植民地主義研究を一步進める視点である。植民地収奪論や植民地近代化論では、収奪と抵抗という植民地支配の単純な二元論では説明しきれない面が多く、またかといって帝国主義の支配に対する抵抗の論理を近代化という単純な図式に埋め込んでしまうのは安易であるという発想が前提にあり、いまだ明らかになっていない「グレーゾーン」にこそ植民地認識の新たな展望を見いだせるのではないかという新たなアプローチのひとつである。この論文の時代設定は直接的な日本帝国の朝鮮支配時であるが、植民地主義の問題を解決しきれたとはどうい言いがたい現代においてもその射程は届いているはずである。

次に、パフォーマンスの「公共性」とは、主に落書きにみられるようなサブカルチャー的な要素を含んでいる。一般的に落書きは街の景観を損ない、治安の悪化を助長するものとして忌み嫌われる。ところが一方で、「グラフィティ戦争」とも呼ばれるほど、グラフィティは評価が分かれるところでもある。グラフィティ戦争の発端は1960年代後半のアメリカにあり、黒人やラティノのさらに下層に位置づけられた若者達によって主要な展開をみせた。ポストフォーディズム都市の廃棄された人々による「生の痕跡」（酒井 2002: 55）とも言われるように、グラフィティには圧倒的な権力や経済、さらには生活の向上をはかるはずのジェントリフィケーションによって周辺に追いやられた人々の声にならない声なのである。これを「公共性」と呼べるのかについて、ハーバースのいう合理的コミュニケーションに沿っていない、という観点や、アレントの政治的なるもの、にどれほど投影することができるのか、といった問題も少なからず存在する。しかし、後で述べる、「公共性」の公開性や不完全性という観点も無視できないことを強調しておきたい。

そして、グラフィティには書き手となる主体性の不在（誰が）といった点もある。これは当然落書きがヴァンダリズムとみなされるからであり、書き手は姿を隠さざるをえない。この主体性の不在（誰が）は現在のインターネット社会に深く関係している。2ちゃんねるといったサイトや掲示板、ホームページ、ブログを介して私たちは容易に情報を発信することが可能となった。日常生活のなかで自分の考えを発信する機会が少ない人びとにとって、自分という存在をネット上で表現することは新しい形のアイデンティティの確立の場となりうる。しかし、インターネットの匿名性を悪用した誹謗・中傷によるアイデンティティの解体、情報の取捨選択の効率性からくるフィルタリングも同時進行でおこなわれ、さらには、コンピュータウイルスを送りつけるといった管理しがたい悪行も横溢している。インターネットの普及はグローバル化の加速を促し、新たな「公共性」、「公共圏」の創出の可能性を秘めていると同時に、主体性の解体、セグリゲーションといった負の側面も含有しているといえる。

最後に、対抗的「公共圏」。これが現代の「公共性」を扱うなかで最も敏感になるところではないだろうか。先に述べたように、対抗は植民地化の進行にともなって生まれる。今日において、直接的な暴力がみられることは減ってきているが、植民地主義の暴力は権力、差別、同化、排除などと自由自在に姿を変えながら現れる。

「予感という知覚により感知される暴力こそ、身構えている状態が暗示する暴力だということだ。圧倒的弱勢の位置から、あるいは死体の傍らに位置から暴力を感知するとき、その者は身構えている。そして身構え続ける限り、感知された暴力に対して何をなすべきかという問いを思考しうる可能性は、依然として存在し続けるのである。既知の世界において弱勢に位置しているとしても、思考すべきは未だ不在の暴力の、今における形態であり、かかる思考においては、その暴力は闘うべき状況の中に依然として存在しているのだ。圧倒的な弱勢において身構えている誰かを、既知の暴力に圧殺されることが予定されている存在としてではなく、あくまでも未だ決着がつかない状況において存在せしめるには、その者が暴力にかかわって作動させている知覚が、自由な観察や計算ではなく予感という知覚であるということをもっと知る必要があるだろう（富山 2002: 44）。」

暴力は、植民地主義に見られるような直接的な暴力と、変幻自在の暴力と、知覚によってもたらされる暴力がある。これらの暴力に抗うアリーナにはどのような性質が求められるか。

斉藤は、共同体と比較しながら次のように答えてくれる。

「第一に、共同体が閉じた領域をつくるのに対して、公共性は誰もがアクセスしうる空間である。第二に、公共性の条件は、共同体のように等質な価値に満たされた空間ではなく、人びとのいづく価値が互いに異質なものであるということである。公共性は、複数の価値や意見の〈間〉に生成する空間であり、逆にそうした〈間〉が失われるところに公共性は成立しない。第三に、公共性のコミュニケーションは共通の関心事をめぐっておこなわれる。公共性は、何らかのアイデンティティが制覇する空間ではなく、差異を条件とする空間の言説である。最後に、アイデンティティの空間ではない公共性は、共同体のように一元的・排他的な帰属を求めず、多義的なアイデンティティや価値の複数性を条件として共通の世界にそれぞれの仕方に関心をいづく人びとの間に生成する言説の空間である（斉藤 2000: 5）。」

斉藤の言う「公共性」の性質が直接暴力を克服するのではなく、暴力に対抗する空間を創出しうるのである。複数の価値を前提とし、個々のアイデンティティを承認し、合意形成を求めることを目標としない空間。同性愛者、劣悪な環境に置かれる労働者、外国人労働者、選挙権のない人びとなど、権力や差別に苦しめられる人びとこそがそこに向かって発言できる空間でなくてはならない。それは、国粋主義者が唱える公共性でもなく、ハーバーマスの唱えたブルジョア的公共性でもない、原理主義とは正反対のオルターナティブの「公共性」なのである。

ここでもう少し考えてみよう。誰もが発言可能な基礎となるオルターナティブの「公共性」では、いかに対話が進行するのか。

「なにが何でも「合意形成」が重要というふうには言えないと思うんですよ。というのは、「合意形成」ができた瞬間に「公共性」というものは消滅すると思うからです。複数の考え、複数の見方がぶつかり合っている状態を私は「公共性」と考えていて、その状態だと思っています。しかし、「合意形成」というのは、その含意から言えば、意見の一本化ということでしょう。複数の意見を一つに集約することをいうわけですから、「公共性」はそこで終わってしまう。「公共性」という何か単一なものがある、という考え方は間違いです（平山 2005: 23）。」

合意形成は、民主主義的な対話による解決方法で、ある意味なくてはならない要素である。しかし、複数の価値、複数の意見を前提とする「公共圏」のなかでは、一本化による複数性の消滅は理論に反する。平山は、すべての合意形成に異を唱えているわけではなく、合意形成を、誰が、誰に求めているのか、を考慮し、ここでは一般的に役所といった公的機関によって市民に求められていることを想定している。合意形成においても、縦の権力関係が影を潜めているときは、「公共性」は成立しえないとその問題点を指摘している。しかし、対話によって物事を解決していく過程において、何かの妥協点を探す（合意に達する）のは自明のことである。さもなければ対話の意味は半減してしまうだろう。「公共圏」のなかの合意形成過程の「妥協」は差し当たり次のように考えてよいだろう。

「妥協」といっても力の均衡を図る戦略的交渉の産物ではなく、「合理性」をめぐる価値解釈の複数性を一義的なものに強引に解消することを避け、議論が未完のものであることを了解しあうという意味でのそれである（斉藤 2000: 35）

最後に、平山は「公共性」の議論に注意を促している。

「「公共性」の議論をするのはいいんですが、それがだんだん人間の話になってくると怪しくなる。そもそも議論に参加できる人間とできない人間なんていう分類だってあるかもしれない。弁がたつかどうか、みたいな指標での人間の分類が始まっているような気がする。こういう「公共性」は、はっきり危険な方向だと思いますね（平山 2005: 34）。」

筆者は、ここに現時点での「公共性」の限界を見る。自分を表現するコミュニケーション能力は必要だが、スピーチの能力で「公共圏」内におけるその人の価値が飛躍的に上昇したり、劣等と位置づけられたりしてしまうことは「公共性」

の条件にそぐわない。それを肯定するならば、2000 年以上前のアテネへと回帰してしまう。現代においても「雄弁さ」は、法廷や演説では必要とされるものであるが、「公共圏」では必ず必要とされるものではない。いや、むしろ必要条件としてはならないだろう。そこには、話せない人、聴けない人といった障害者や子供がいることもある可能性もあるからである。「公共性」が現代の諸問題を解決する万能薬になる可能性を否定しないが、「公共性」の条件、公と私の（あるとすれば）境界、「公共圏」内の対話といった問題はさらなる研究が必要であろう。

（註1）あたかも日本の民主主義はアメリカにもたらされたかのような言説があるが、実際は当時日本に生きた人たちのあいだですでにその萌芽は見られたという。

（註2）統計数理研究所は、1953 年以降 5 年おきに国民意識調査をおこなっていた。そのなかに、「自分の気持ちに近い暮らし方」を選択させる調査があった。その選択項目は、「一生懸命働きお金持ちになる（財産）」、「まじめに勉強して、名をあげる（名誉）」、「金や名誉を考えずに自分の趣味にあった暮らし方をする（趣味）」、「その日その日をのんきにクヨクヨしないで暮らす（安楽）」、「世の中の正しくないことを押しつけてどこまでも清く正しく暮らす（清廉）」、「自分一身のことを考えずに、社会のためにすべてを捧げて暮らす（社会）」という 6 つであった。社会学者の日高六郎は、「趣味」「安楽」を＜私生活＞志向、「清廉」「社会」を＜公＞志向と名づけてその変化を分析した。

（註3）2004 年 9 月、小泉政権が閣議決定した「郵政民営化の基本方針」は国民にもたらす大きな利益として三つあげている（白川 2005: 205）。

- 1 市場における経営の自由拡大を通じて良質で多様なサービスが安い料金で提供可能になり、国民の利便性を最大限に向上させる。
- 2 郵政公社に対するみえない国民負担が最小化される
- 3 公的部門に流れていた資金を民間部門に流し、国民の貯蓄を経済の活性化につなげることが可能になる。

1-2-2. ミクロ的「公共性」

筆者のここで言う、ミクロ的に「公共性」を分析するとは、私とあなたそして第三者としての彼／彼女、私と彼／彼女そして第三者としてのあなた、あなたと彼／彼女そして第三者としての私、をめぐる「小さな政治」を分析することである。すなわちこれは「親密圏」の分析である。今までおこなったマクロ的分析が、都市と人びと（一人ではない）や、権力とそれに抵抗する人びとなどに重点を置いているのにたいし、ミクロ的分析では、顔の見える／見えやすい／想像しやすい人と人（一人である必要はない）、との関わりに焦点をさぼる。さらには、そこに共有される生、死、痛み、配慮、思いやり、道徳などを媒体とする人と人との関連性に目を向けることである。

そこでまず、1-1-1-1 公共性、で問題として残したアイデンティティの問題を取り上げる。先に述べたように、「公共圏」はアイデンティティが支配的な空間であってはならない。しかし、そこに人が存在する以上どうしてもアイデンティティそのものを排除することはできない。では、どうすればアイデンティティが支配的にならない形が創出できるのだろうか。これは、歴史が経験してきたアイデンティティの差異によって引き起こされる紛争や戦争を視野に入れても、また差異や複数性を前提とする「公共圏」内のアイデンティティ・コンフリクトを克服するという観点にたっても無意味な考察になることはないだろう。

また、ここで留意しておくべきポイントは、「公共性」と「親密圏」の違いである。「親密圏」の章で「公共性」の問題をとりあげることからもわかるように、「公共圏」と「親密圏」は交差する領域がある。これは両方に人が存在するためである。一方で、ふたつの領域の間には交差することのない領域も存在する。「親密圏」は、具体的他者への生命、生への関心を直接メディア（媒体）とする関係性である（齊藤 2005: 69）ため、マクロ的「公共性」で紹介した「公共圏」に直接重なり合うわけではない。また一方で、「親密圏」はミクロ的であると同時に「公共性」をも含有しうる大きな領域であるとも言える。「公共圏」と「親密圏」に存在する人には、アイデンティティとともに生命が共有されているからである。個人と個人のあいだを模索するという意味で「小さく深い」のであり、共有している、あるいは共有されるべき生命を共通の避けがたい要素としている大きな領域という意味で「大きく浅い」のである。

最初にまず、アイデンティティの持つ他者性という概念を紹介し、それが支配的にならないアイデンティティのあり方を模索する上で有効打になりうる可能性があることを紹介する。ここでは、高史明の『生きることの意味』を用いて在日朝鮮人の立場で過ごした彼の人生における他者性としてのアイデンティティ形成を、そしてその後で、「公共圏」と親密

圏の往還というアクションを見る。

高史明は1932年山口県に生まれる。両親ともに職業は石炭仲仕で、ふたりは仕事場で知り合い結婚した。母親は史明が三歳の時に病気で亡くなるが、「まっ黒になって働く仲仕の仕事着のほかには、きっと何もなかったのでしょうか」（高史明1986:16）と述べているように、写真の一枚すら遺品は残っていなかったという。このことから史明の幼少がいかにか貧しかったが伺えるが、史明の成長のなかではむしろそのことよりも、記憶の断片にすらよみがえることはない母への想いが大きく影響していることが『生きることの意味』全体からひしひしと伝わってくる。

史明の最初のアイデンティティの認識は呼称から始まる。

「サマーと呼ばれ、ミヨンワーと呼ばれるわたしたちの呼び名は、この日本では、いくら奇妙にひびきます。その呼び名が、奇妙にひびいてしまうということは、わたしたちの人格形成を考えると、欠かすことのできない条件のひとつです」（高史明1986:18）。

サマーとは史明の、ミヨンワーとは兄、春明の呼び名で、何かいたずらをするたびに父親のだみ声が部落中に響きわたったという。史明は自分の呼称を通じて、なぜ自分は日本で生きているのか、なぜ父親は必死に働いているにもかかわらず暮らしは一向に良くならないのかと、朝鮮への思い広げ、朝鮮人としての自分と向き合うことになる。

特にそれは小学校入学以後、日本人と接することが多くなるときから本格的なものとなる。‘きのしたたけお’、これは史明の日本名で、悪名高い創氏改名により兄が名づけたものである。名前もしっかりこない苦い入学式のなかでは、

「なかでもわたしにとって特につらいことは、わたしにだけは、つきそってきてくれる母がいないということでした。きれいな着物を着ているお母さんたちの姿は、わたしの目には、まぶしいほど輝いて見えました。」（高史明1986:64）

と人生で初めて感じる、うらやましいという感情をかみしめた。繰り返すが史明の人格形成、感情の働き、知的発達は常に母を意識したものであった。

「わたしには、不安や衝撃を相談できる人がいないのでした。わたしは、がらんとしたへやにすわって、一人で自分にいいかけてみるほかないのです。〈朝鮮人ってのは、なんだ？朝鮮人はどうしてみんな貧乏なんだ？……〉わたしにとって、それは深いなぞでした。そしてその深いなぞに包まれるとき、わたしはいつそう母のことを思わないわけにはいきませんでした。母だったら、きっと、やさしく教えてくれるにちがいないと思えるのです」（高史明1986:65）。

史明の父親は朝早くから夜遅くまで働いており、悩みを打ち明けることはできなかった。兄は勉強と父の手伝いで弟の相手をしている余裕はなかった。孤独という境遇のなかで史明は、常に自己のなかの他者（他者性）に話しかけ、答えを導き出そうと必死にあえいでいた。そしてそのなかでその寂しさ、つらさを癒してくれるはずの亡き母を思うのであった。

この頃史明は小学校の低学年だったのだが、同級生に乱暴にも暴力を振るい始めた。これは筆者の小学校の同級生（彼には父親も母親もおらず祖母に育てられていた）にも見られたことだが、史明は「わたしのなかには痛い思いをしたり、殴り合ったりする恐ろしさより、恐ろしいものがあつたのでした。それは、おどおどしている自分です（高史明1986:73）。」と自己の内面を、特に弱い部分を知られることを非常に恐れている。私たちにとって「わからない」ことほど恐ろしいものはない。相手と接するときも、もし知らない人であるなら、私たちは否応なしに緊張を強いられる。他人と交際するときも、相手を知らなければ自分を表現することは難しい。「わからない」ということは、それにより内側からの不安、焦りを駆り立て、自己を内側から支配し、終いには自分を食いつぶし、内破させることとなる。このときの史明はまさにその状態で、孤独の影、不安の影、未知なる朝鮮人というなぞに押しつぶされてしまいそうだったのである。

言語とは本来「他者」そのものである。その「他者」を自己に取り入れていく過程で私たちは幾重にも自分を「他者化」していく。つまり、人格の形成、人間的発展とは「他者」である言語によって構築・構成されたものでそれは事後的に「固有の自己」と表現されるのである。わからないとき悩むときに起こる葛藤、それ自体さえ「他者性」の濃いもので、私たちはアイデンティティを「他者性」として考えるとき、自己と他者との境界を設定することはできないのである。だから、

アイデンティティを自己と他者の決定不能性に基本をおき、アイデンティティを「他者性」との関わりで考えること、アイデンティティを境界そのものとして考えることが必要なのである（細見 2000: vi）。

その後史明は恩師との出会い、その師の自殺を通じて「人間はそれぞれ取り換えることのできない命をもって、この世界に生まれ、その取り換えることのできない命とともに自分の道を自分で切り開き、同じように、取り換えることのできない命とともに人間の道を歩み続けるほかの人の命の貴重さを発見し、尊重していくものだ（高史明 1986: 198 ママ）」と、人間を一固体の生命体とみなし、相手、すなわち「他者」の命の重みを確認し、人格、尊厳を認めることが必要であることを発見している。「他者性」としてのアイデンティティを考えることは、まさにこの史明の発見をすることにつきるのではないだろうか。「他者」の発見とは「他者性」の発見でもあり、すなわち自分の尊厳を認めること、自分を敬うことでもあるといえる。

アイデンティティの複数の位相に自らを委ね、異なる自分たちとの対話によって思考する。自己の意見、考え、主張を洗練させ外の世界へ発するとき、それは自分ではない他者に聞き入れられなければならない。そうならないならば、発信者の自己内対話は無意味なものに帰し、彼／彼女の精神世界に傷が入る。生命をも媒体とする「親密圏」において、アイデンティティの複数性は重要なポイントになるのである。

アイデンティティの複数性は、他者性のほかにも種類としてみることができる。私たちは日常生活を送るうえで、国籍（国）、家族、友人との和、学校、大学、職場、民族、文化などといったさまざまなアイデンティティを持っている。この種のアイデンティティは自分が所属する場との相関関係である程度とらえることができる。自分がその組織や場所にいることと存在価値を自らが認めることによって自尊心は保たれている。ここではこの種のアイデンティティに深く入りこむ余地はないが、これらと他者性のアイデンティティを「親密圏」が成立しうる環境設定と比較したとき、アイデンティティが支配的になってはならないことと同時にアイデンティティが損なわれるものであってもならない。「親密圏」は顔が見える具体的他者を想定し、「公共性」は必ずしもそうではないがやはり他者を想定する。人が存在し、他者の生へ想像力を働かせる点は同じである。とすれば、「親密圏」から「公共圏」へと、あるいは「公共圏」から「親密圏」へと重なり合う部分も含めて往還することによって他者との親密性を深めていくことができるはずである。顔の見える他者から顔の見えない他者への連鎖する広がり、顔の見えない他者を顔の見える他者へとかえる意志と行動。このふたつの領域を行き来する連続性のなかに現代世界が孕む諸問題解決の糸口が隠されているのではないだろうか。「親密圏」や「公共圏」は成立条件が整っていることが前提となっており、制度が確立されていない現在では事後的に判断していくしかない。つまり、事が起こるその前に「親密圏」／「公共圏」であるかを特定することは難しいのが現状である。その理由のひとつとしては、「諸問題解決の糸口」のための「親密圏」／「公共圏」を成立させていく根拠や論拠が乏しいことがあげられるが、視点を変えてみれば、これは「親密圏」／「公共圏」／「公共性」の議論がまだまだ発展段階にあり、これから先に結実し、制度化され、共生への道標となる可能性があることを意味している。ここで、（予感はあるが）事後的に見た「親密圏」から「公共圏」へのファースト・ステップを紹介しよう。

2005年12月、筆者は都内で開かれた「日本・イスラエル・パレスチナ学生会議（JIPSC）」というNGO団体の「第三回日本・イスラエル・パレスチナ会議 報告会」に参加した（詳細 www.jipsc.org）。彼／彼女らは相互理解と社会への伝達を目標として、イスラエル人とパレスチナ人を日本に招き、日本人も交えて共に生活をしながらセッションを重ねていくという顔の見える対話を重視した方法で、イスラエルとパレスチナが抱える問題を討議する場を提供している。期間は同年8月のわずか3週間ほどであったが、イスラエル人とパレスチナ人がお互いにテーブルを囲んで食事をしたり、同じ部屋に泊まるということは彼／彼女らの自国の日常生活ではまずもってないということを考慮すれば、それだけでも意義深いものになりうる。パレスチナ問題についてここであえて説明する必要はないと思うが、数世代が経たにも関わらず、パレスチナ問題は解決するどころかなお一層問題が複雑化してきている。政府・自治政府のレベルでは超大国の介入もあるが、それにより和解が進んでいるとはいえない状態である。イスラエルに根付いて生きている人たちのなかでも、兵役に反対する若者たちが現れたり、他国に留学し、客観的視点に立ってイスラエルという国家に批判的なまなざしを向けたりする者がいる。パレスチナにも、イスラエル軍によって爆撃された建物の瓦礫のうえで、人間である以上対話によってなんとか解決できるはずだと家族を殺されながらも小さな希望をもつ人がいる。現状に何とか一石を投じて平和を構築していきたいという思いがあることが伝わってくる。何より、こういったJIPSCに参加しわざわざ遠く離れた日本へとやってきて、家族や友人を殺された苦しみや悲しみの楔を断ち切ろうと試みる思いに敬服の念を抱いた。それは自分を救うことでもあるが、相手を許す心でもある。自分の家族や友人は殺されもしたが相手にも同じような苦しみを与えてもいること

をまず認める。お互いの家族、仲間、同じ民族を傷つけられましたが、傷つけました。相手の立場になりながら、相手の生や生命に配慮する。彼ら／彼女らの間にある共通の生を注視する。そんな彼／彼女らに、共に生活をしながら対話する場を整えていくことはまさに「親密圏」を創出していることであり、事後的にはあるが、彼ら／彼女ら参加した日本人は「親密圏」を経験したのである。3週間の会議を終えて、友人同士へととなった者たち、複雑な心境をかかえる者たち、それぞれが自分の生活へと戻るのだが、もちろんそれで終わりというわけではない。「親密圏」を経験した彼ら／彼女らは、次の「親密圏」を創出しうる萌芽となり、日本にいる者たちにとっては顔の見えないという意味で、彼／彼女らは「公共圏」へと移動するミッションナリーになりうる。この一連の所作をまとめると、「親密圏」の創出→「親密圏」の経験→「親密圏」の伝道→「親密圏」の連鎖・「親密圏」と「親密圏」の往還→「親密圏」と「公共圏」の往還となり、「親密圏」と「公共圏」は無限に広がりを見せていくはずである。

2. 多文化主義と「公共性」

ここまで先行研究として「公共性」を論じてきた。筆者なりに噛み砕いて「公共性」が机上の空論にならないようにしてきたつもりだが、それでもやはり理論としての「公共性」が先行しているきらいがある。そこで、ここからは「公共性」をよりプラクティカルな方向へ近づけるべく多文化主義国カナダを例に「公共性」の実践の一例を考察していく。

カナダはオーストラリアに並び多文化主義を標榜し、国民国家の終焉が叫ばれている昨今のなかで、あたかも世界をリードしているように考えられている。日本人の海外留学者のなかでもカナダを選択する人びとが増えてきているのも漠然と、「カナダは安全で人に親切で良い国」という概念が少なからずあるからであろう。この考えはある意味では当たっているし、ある意味では当たっていないと言わざるをえない。筆者は、2003年9月から2004年4月までの8ヶ月間はカルガリーに、同年5月はウィニペグに滞在していたことがある。日本という先進国から経済的に、また生活様式としてそんなに遠くはないカナダへ行って生活すると確かに住みやすいと感じるし、いろんな肌の色をし、いろんな言語を目に、耳にし、五感で多文化主義を体験することもできるだろう。ところがその一方で、ある特定の肌の色をした人種にはバスやタクシーのドライバーが多かったり、街のなかで物乞いをしていたり、あるいは経済の要衝であるダウンタウンで働いたりもする（カルガリー）。また、お互いの文化を尊重し共生を実現しているかのようにみえても、白人専門のバーがあったり（バンクーバー）、先住民への炊き出しのようなボランティア活動があったりもする（ウィニペグ）。五感で多文化主義を体験したとしても、思考レベルでの多文化主義には違和感を覚えざるをえないのが現状である。

さて、カナダ研究のなかでは「公共性」という言葉が直接用いられることが少ないが、共同体としての閉じた空間ではなく開かれた「公共圏」をイメージし、差別や同化を強いずに差異の認知を実践することを模索するという意味において「公共性」の議論と多文化主義をめぐる議論は共通するのである。また、「公共性」の差異の認知という性質を掘り下げた議論しているのがカナダにおける多文化主義の議論であるということもできよう。

ここではまず、多文化主義を吟味しながら多文化主義実践にはふたつの点で困難であることを述べ、主にふたつ目の道徳の問題に焦点を絞って議論を進める。

2-1. カナダの「多文化主義」

ここまで「多文化主義」という言葉が無批判に扱ってきたが、「多文化主義」という言葉自体がまだあいまいであり、その文脈に応じて自由に変身しているということを強調しておきたい。「多文化主義」が単に多民族、多文化、多言語、多宗教を意味するならば、それは何もカナダやオーストラリアに限ったことではなくそれ以上にも多様性に満ちたアジア、アフリカ、中南米、欧州などにも当てはまり、カナダやオーストラリアを特筆する必要などない。ではなぜこの二国が大きく「多文化主義国」と謳われているのか。それは、国是として「多文化主義」を標榜し、またある程度実践されていることが世界的に認知されているからであろう。しかし、それはあくまでも国民国家の範囲内で機能していること、カナダやオーストラリアが歴史的背景により、「多文化主義」という選択を迫られていたということを考慮に入れば拍手喝采というわけにもいかないのである。ここではその歴史的背景に立ち入ることはしないが、簡潔に述べれば、人、もの、情報が容易に国境を越えるようになったグローバリゼーションの時代の潮流の中で、国民国家を守るためのイデオロギーとして導入されたということである。この意味において、「多文化主義」とは共生を模索した結果に行き着いた近代国民国家を乗り越えるオルターナティブとして誕生したのではなく、国民国家レベルの新たな「主義」として創造されたものなのである。

しかし一方で、私たちは次のパースペクティブにも目を向ける必要がある。

「カナダとオーストラリアを中心に多文化主義を考察する場合、われわれの関心はとかく多文化主義政策の形成過程の分析に集中し、その結果として多文化主義が政治的妥協とプラグマティズムの産物であるという側面を強調しがちである。おそらくこの指摘は正しく、そうした政治的現実の側面は冷静に観察し正しく判断しなければならないと思う。だが、カナダやオーストラリアの場合でも多文化主義をめぐる論争や政治的な交渉のあいだには、様々な矛盾、国益や国民統合といった既成の国民国家の枠組みを越える部分が含まれており、そうした新しい要素を見分けて意味づける作業も必要だろう（西川 1997: 12）」

近代国民国家の暴威、暴虐性が暴かれいかにその終焉が叫ばれようとそれを抜本的に突き崩すことは難しい。今現実的に状況を捉え、且つ射程の届いた議論をすとなると、やはり「多文化主義」をいかに鍛え上げていくかというところに行き着く。つまり、「多文化主義」は比較的新しい国家的なイデオロギーであると同時に、「公共性」を実践するうえでのひとつの方法なのである。加えて、「多文化主義」には先住民族といった文化的・言語的マイノリティ、ゲイやレズビアンなどの性的マイノリティ、そして心身障害者といったこれまで虐げられてきた人びとに、それ以外のマジョリティに属する人びとと同等の権利を付与できる可能性がある。しかし、その可能性を実現するには、差し当たりふたつのレベルでの困難が予想される。

ひとつはシステムの問題である。まずカナダに限定した場合において、マイノリティに属する人びとへの差別を撤廃していくには連邦レベルでの枠組みを作る必要があるのか、それとも州政府に委ねるのか、あるいは新たな管理機構を創出するのかという問題である。ここ最近のカナダの政治史を見てみると、1982年憲法、1987年のミーチ湖憲法改正案、1992年のシャーロットタウン憲法改正案、また1982年憲法以来の9度に渡る憲法改正とカナダの憲法は時代に応じて変容する柔軟性をみせており、また実際に精練してきている。そのなかには、先住民族の権利を認めるものであったり（1983年、1982年憲法＝第25条、第33条、第35・1条）、ケベックにおける宗派教育を廃止し、言語別の学校制度に変更することであったり（1997年、1867年＝第93A条）、ニューファンドランドの宗派教育の廃止であったりと（1998）排他的な側面を削っているようである。ここでのシステムは主に憲法という連邦政府レベルに委ねられており、それと同時に憲法改正の過程で州政府レベルが参与するという仕組みである。これはエリートクラスに限って言えばカナダ全州が参与して民主主義的手続きによって成立する最も望ましい形のシステムではあるが、この最大公約数を取り決めるかのようなシステムではやはり零れ落ちてしまう問題が依然として残る。例えば次のような場合である。カナダは言わずと知れた移民国家であるが、フランス系カナダ人が多く存在し英語と並んでフランス語を連邦政府レベルで公用語としている点でオーストラリアとは性格を異にする。しかし、フランス語はケベック州とニューブランズウィック州以外では公用語として認知されておらず、このふたつの州以外ではマイノリティ言語でしかないのである。これは憲法に「少数派言語教育権」と規定されていることから明らかである。この理由はケベックという歴史的特殊性に起因しているともいえるが、連邦政府と州政府が必ずしも足並みを揃えているわけではないことを示唆している。

このように、エリートクラスの最大公約数的な民主主義では州の抱える独特な問題を包括的に解決することは難しく、むしろ州の特異性を無視してしまう結果につながってしまうのである。つまり、連邦政府レベルの最大公約数を見定めると共に、州レベルでの適切な対策が必要となるわけである。

もうひとつは、承認の問題である。ポストモダンやポストコロニアル研究には、排除と包摂をおこなわない形でいかに差異を認め合うことができるかという側面がある。ここで扱う「多文化主義」という文脈に直せば、移民がもたらす多種多様な文化、言語、宗教が流入してくるなかで、閉じた共同体ではなく開かれた「公共圏」のなかでどうすれば不和・反目なく違いを承認していくことができるのかという問いである。これは、例えばシステムで同性愛者の婚姻が認められたとしても、その周囲にいる人びとが快く彼ら/彼女らを歓迎するのかといった個々の倫理観や道徳に関することから、チャールズ・テイラーが提起したふたつのタイプの自由主義（註1）のような理論的な側面までを含むが、ここでは後者を優先する。

テイラーは「承認をめぐる政治」（マルチカルチュラリズム 1996:37）のなかで、文化的存続の権利を認めてケベックの要求を正当化しているが、これは明らかに承認の仕方を誤っている。

「そこには特定の集団のみが共有する固有の文化という、国民国家時代の純粹文化（国民文化）に関する固定観念が、ひそかにすべりこんできているからである。（西川 1997: 18）」

西川はここから、ケベックというひとつの州のなかにも、ヨーロッパ系、先住民系と多様性があることを指摘し、対話的に形成される文化と文化的存続の正当性を言うときの文化が同一のものではないと主張する。つまり、ケベックの文化的存続の正当性の主張は、同じ地域の先住民の文化的存続の否定のうえにしか成り立たないというわけである。このような承認のあり方は以下のような否定的現実を誘引しかねない。仮に文化的存続を名目にケベックの主張（註2）が認められたとしても、まずそれは明らかにケベック内の多様性を忘却することを意味し、ケベック・ナショナリズムを昂揚させることにつながるだろう。そこから、ケベック独立の気運が高まり、移民排斥や土地と天然資源をめぐる争いを引き起こし（註3）、近代国民国家の暴力を呼び起こすという時代錯誤の現実である。テイラーのこの承認の裏にはケベックの分離主義を抑えようとする思惑がみてとれるが、ケベックという州単位の共同体に固執するあまりテイラー自身がエリート主義的な思考にとらわれ、承認という概念の根本にあるマイノリティの視点を欠落させてしまっている。

他方で、承認が本質主義に陥ってしまえば共生ではなく「分生」が助長された社会が到来するだろう。移民で構成されたコミュニティに同化と排除をおこなわず放任という承認を与えるとすれば、杉本が警鐘をならすような「小国家」が多く誕生するに違いない。現実には現在進行形のものとして杉本の論文（註4）のなかでは遠隔地ナショナリズムが可視化した例が報告されているし、筆者自身がウィニペグで感じたことでもある。チャイナタウン、コリアタウン、フィリピンタウンといった閉鎖的な共同体が「小国家」として乱立することが承認の政治の目的とするところではないことは言うまでもない。

多文化主義を「承認」、「寛容」、「道徳」の観点から考察することは、差異の認知から「その次への一步」を模索することである。エイミー・ガットマンが述べるように、差異を明確化し、異なる意見や主張をする人の前でそれらを擁護すること。尊敬すべき不一致と尊敬に値しない不一致の相違を識別すること。よく考え抜かれた批判に直面したときに自分の考えを変更する用意を持っていること。多文化主義の道徳的希望は、こうした熟慮の美德の行使に依存しているのである（ガットマン 1996: 35）。

ここでは、筆者が卒業論文で研究しているハーバーマス以来の「公共性」の議論の発展上にカナダの「多文化主義」を位置づけた。時代と共に発展する「公共性」論を理論のみにとどめることなく実践していくには、やはり時代の変容に柔軟に対応できる可能性を秘めたカナダの「多文化主義」に着目する必要があると思うからである。差別の構造や差異の認知、「他」なるものの排除や同化のシステムがいかに明らかにされようが、それを実践しなければ机上の空論に終わってしまう。歴史と「公共性」、文化と「公共性」、性と「公共性」、教育と「公共性」など学融合を意識したうえでの各分野の研究をカナダの「多文化主義」でまず実践し成功して初めて意義あるものとなる。

時が流れればいつしか伝統が生まれるが、カナダにおいてはそれが保守的なものではなく、「柔軟性」という伝統を帯びることを祈念したい。

（註1） 「(1) 第一の種類の自由主義（「自由主義Ⅰ」）は考えられうる最強の方法で個人的な権利を支持するものである。そして、ほとんどこのことから演繹されるように、厳格に中立的な国家、すなわち文化的および宗教的な企てを持たない国家、あるいは個人の自由や市民の身体的保証、福祉、安全を越えたいかなる種類の集会的目標も持たない国家を支持するものである。(2) 第二の種類の自由主義（「自由主義Ⅱ」）は——異なる帰属意識を持つ市民のあるいはそうした帰属意識をまったく持たない市民の基本的権利が守られている限りにおいて——特定の民族、文化、宗教、あるいは（限られた）一連の民族、文化、宗教の存続や繁栄を支持する国家を許容するものである（ウォルツァー 1996: 145）。」

（註2） 「たとえばケベック州は、言語についていくつもの法を制定した。そのうちのひとつは、誰が自らの子供を英語で教育を行う学校に送れるかを規定するものである（フランス語系の人々、および移民はこれができない）。別の法は、従業員が50人以上の企業が、フランス語で運営されなければならないとする。また、別の法はフランス語以外のいかなる言語の商業用の看板をも違法とする。換言すれば、ケベック州政府は、〔フランス語文化の〕存続という集団的目標の名のもとに、州民に対して規制を行ってきたのであるが、これらの規制はカナダの他の諸共同体においては、人権憲章のゆえにただちに禁止されるものなのである（テイラー 1996: 73）。」

(註3) スチュアート・ヘンリの論文「北部ケベックの先住民」(『多文化主義・多言語主義の現在』109項)

(註4) 杉本良夫の論文「ポスト・エスニック・マルチカルチュラルリズム」(『多文化主義・多言語主義の現在』224項)

全体の考察

本論では、まず筆者がなぜ「公共性」を研究する必要性を感じたのかという問題意識を足掛りにして先行研究へと移った。そこでは、ハーバーマス、アレントという代表的な「公共性」論者を中心に据えながらハーバーマス以降の「公共性」が発展してきた過程をみた。まず、ハーバーマスの「公共性」が男根中心主義的、且つブルジョア的な「公共性」のみを視野に入れていることにたいして、本論ではナンシー・フレイザーの論文をとりあげフェミニズムの立場から「公共性」が大きく見直されることになったことを提示した。次に、ハーバーマスが「公共圏」を思想的背景に置き合意形成に関する「コミュニケーション論」を展開したが、それは現実に存在する事例に必ずしも対応することができないことを証明した。そして、アレントの「公共性」に触れアレントが人間存在をテーマにハーバーマスとは異なる「公共性」を論じたことを紹介した。ハーバーマスがマクロ的考察をおこなったとすればアレントはミクロ的な考察をおこなったと言える。アレントの「複数性」はハーバーマスにはない視点でアイデンティティについての深い考察でもあった。また、ギリシアと比較しながら公的領域と私的領域が現代ではさらに揺らいできていることを示した。

マクロ的「公共性」では、より近い問題として「公共性」をとらえるべく日本の「公共性」を考察した。植民地主義を推し進めた大日本帝国が終わり、戦後の日本で国民の<公>と<私>に関する意識はどのように変容してきたのかを小熊英二を参考に見た。そこから多元的な「公共圏」の一部を紹介しながら「公共圏」は圧倒的権力に対抗する手段として創出されるべきものであることを指示した。

ミクロ的「公共性」では、「顔の見える公共性」を意識しながら「公共圏」との相関性を留意しつつ「親密圏」を提示し、人を媒体として「公共圏」と「親密圏」を往還、さらには創出していくという考えのもと、諸問題を懐柔させる可能性について探ってみた。

第二章では、「公共性」をより実践的にとらえるべく「多文化主義」国カナダを例にあげた。「公共性」を現実に機能させるには、制度と承認の問題があることを述べ理論と実践の同時進行を進めることの重要性を説いた。

先行研究では、ここ半世紀程度の動きを筆者なりに追ったわけであるが、「公共性」の研究は確かに時代が経つにつれて快活に、躍動的になってきてはいるが、「公共性」論が南米、アフリカ、中東、海洋に浮かぶ島々で展開されない理由も踏まえておきたい。それは「公共性」がやはり西欧圏由来の概念であって、地域性を無視して「公共性」を投影することができないからである。「公共性」は(政治的な表現をかりれば)ある程度の民主性が浸透している地域で初めて始まる議論であり、それらの地域では「公共性」よりももっと重大な問題があるのだろう。あるいは、先住民社会などに見られるように民主性がなくても別の方法で私たちが言うところの人権や生命が守られているのかもしれない。一言で言えば、「公共性」論はそういった場所で必要ないのかもしれない。「公共性」はヨーロッパや北アメリカ、オーストラリア、ニュージーランド、日本などの地球規模でみると狭い枠組みを範囲にしていることを忘れるべきではない。そして、「公共性」を論じる基盤が整ったとしても、理論を構築していく作業に加えて、実際にどうすれば理論を実践できるのかも視野に入れなければならない。つまり、理論と実践の両側面からのアプローチが不可欠だということである。空間的、時間的時代の変容を敏感に察知し、批判的な視座と想像力を働かせ、誰が、誰のために、なぜ、どのように、おこなうのか、を常に検討していく必要があるだろう。

結論

「公共性」という概念が、現代世界がかかえる問題のすべてを解決する理想的な理論でもなんでもないと繰り返して述べてきた。土地、文化、歴史、人、社会などすべての要素が異なるなかで、ひとつの理論がすべてを包括的に解決することができるというのは傲慢な考えである。しかし、「公共性」は時代と社会に応じて洗練させていけば、諸問題解決の萌芽にはなりえるだろう。もちろんそのためには、暴力、差別、権力、市民権、差異、ジェンダーなどの言葉の意味を定義しなおしながら、虐げられている人たちの視点を大切にしながら更なる研究が必要であり、その意味においては「公共性」の概念は完璧であってはならないのである。

最後に、筆者が「公共性」について考え何を学ぶことができたのかを述べて卒業論文を終える。当初は、「公共性」は筆者にとって理論のようなものであり、いまいち現実味に欠けるものであった。これは、筆者自身がそれまでに抱いてい

た学問と日常の乖離という感覚をいっそう助長させるものでもあった。現実の問題を思考した結果が学問として表現されるとなぜ現実味を失ってしまうのか、研究者のみならずそれ以外の人たちに理解され、現実に生かされてこそ学問の成果といえるのではないかという違和感は筆者にとっての大学生活の命題でもあった。しかし、先行研究をおさらいしながら先人達の思想的営為に触れるにしたがい、問題を発見し、その問題の構造や原因を明らかにし、理論化し、さらにオルターナティブを提示するのに研究者自身が一番読み手を意識し、事例を用いながら理論化を図り、次へとつなげようとしていることがわかった。日常の問題は姿形を変えてごく身近なところで起こっているのであり、どこか遠くで知らぬ間に起こっているのではない。私たちがアンテナをはりめぐらせて、日常にはびこる差別や思いやりの無さゆえに起こるごく小さな事を意識することが重要なのである。自分の行為が次にどうつながるのかを考えること。自分の言葉を客観的に探ってみること。想像力を働かせてひとの痛みを理解しようとする事。自分と周りにいる人たちとの関係を考えてみる事。一度しか会わない人たちの生を考えてみる事。これらはいわばごく当たり前のことであり、卒業論文の結論とするのには稚拙なことなのかもしれないが、実際にこれらを実践することは言うほど簡単なことではない。「公共性」を考えた意義は間違いなくここに気付くことにあった。当たり前のことを当たり前にやろうとすることが筆者の学問であり、学問に携わる大学という場を離れても、日常に生きている限り学問をするというのは実は当人の意識次第なのであり、日常生活こそがその実践の場であるといえよう。

文献目録

アレント、ハンナ

1994 『人間の条件』志水速雄訳 筑摩書房

綾部恒雄、飯野正子（編）

2003 『カナダを知るための60章』明石書店

アンダーソン、ベネディクト

1997 『想像の共同体』白石・白石隆訳 NTT出版

石川文康

1995 『カント入門』ちくま新書

市野川容孝

2000 『身体／生命』岩波書店

今福龍太

1991 『クレオール主義』青土社

伊豫谷登志翁

2002 『グローバリゼーションとは何か』平凡社

イ、ヨンスク

1996 『「国語」という思想』岩波書店

岩崎稔、大川正彦、中野敏男、李孝徳（編）

2005 『継続する植民地主義』青弓社

ウォルツァー、マイケル

2003 『寛容について』大川正彦訳 みすず書房

2004 『道徳の厚みと広がり』芦川・大川正彦訳 風行社

大川正彦

1999 『正義』岩波書店

岡真理

2000 『記憶／物語』岩波書店

小熊英二

1998 『＜日本人＞の境界』新曜社

2002 『＜民主＞と＜愛国＞』新曜社

川崎修

1998 『アレント』講談社

川村湊他

1999 『戦争はどのように語られてきたか』朝日新聞社

姜尚中

2005 『在日ふたつの「祖国」への思い』講談社

姜尚中、森巢博

2002 『ナショナリズムの克服』集英社

姜尚中、テッサ・モーリス＝鈴木

2004 『デモクラシーの冒険』集英社

金時鐘

- 2001 『「在日」のはざままで』平凡社
キャルホーン、クレイグ（編）フレイザー、ナンシー、ガーンナム、ニコラス（他）
- 1999 『ハーバマスと公共圏』未来社
栗原彬、小森陽一、佐藤学、吉見俊哉
- 2000 『内破する知』東京大学出版会
ゲルナー、アーネスト
- 2000 『民族とナショナリズム』加藤説訳 岩波書店
ゴイス、レイモンド
- 2004 『公と私の系譜学』山岡龍一訳 岩波書店
高史明
- 1986 『生きることの意味』筑摩書房
小森陽一
- 2001 『ポストコロニアル』岩波書店
小森陽一、高橋哲也（編）
- 1998 『ナショナルヒストリーを超えて』東京大学出版会
サイド、エドワード、W
- 1993 『オリエンタリズム上・下』平凡社
1998 『ペンと剣』中野真紀子訳 平原社
- 斉藤純一
- 2000 『公共性』岩波書店
2003 『親密権のポリティクス』ナカニシヤ出版
- 酒井直樹、バリー・ド・ブレッド、伊豫谷登士翁
- 1996 『ナショナリティの脱構築』柏書房
酒井直樹、西谷修
- 1999 『〈世界史〉の解体』以文社
桜井万里子、本村凌二
- 1997 『ギリシアとローマ』中央公論社
佐々木毅、金泰昌（編）
- 2001 『公と私の思想史』東京大学出版会
高橋哲也（編）
- 2002 『〈歴史認識〉論争』作品社
竹田青滋
- 1994 『ニーチェ入門』ちくま新書
1999 『プラトン入門』筑摩書房
- 鶴見良行著作集
- 1999 『マングローブ』みすず書房
テイラー、チャールズ、ハーバーマス、ユルゲン、ウォルツァー、マイケル、ガットマン、エイミー（他）
- 1996 『マルチカルチュラリズム』佐々木・辻・向山訳 岩波書店
富山一郎
- 2002 『暴力の予感』岩波書店
チョムスキー、ノーム
- 2003 『メディア・コントロール』鈴木主税訳 集英社
中岡成文
- 2003 『ハーバーマス』講談社
中山元
- 1996 『フーコー入門』ちくま新書
西川長夫
- 1998 『国民国家論の射程』柏書房
2001 『国境の越え方』平凡社
2002 『戦争の世紀を越えて』平凡社
- 西川長夫、渡辺公三、マコーマック、ガバン（編）ヘンリ、スチュアート、杉本良夫（他）
- 1997 『多文化主義・多言語主義の現在』人文書院
ハージ、ガッサン
- 2003 『ホワイイト・ネイション』保莉・塩原良和訳 平凡社
ハーバーマス、ユルゲン
- 1973 『公共性の構造転換』細谷貞雄訳 未来社
1985 『コミュニケーション的行為の理論上』河上倫逸訳 未来社
1986 『コミュニケーション的行為の理論中』藤沢賢一郎訳 未来社
1987 『コミュニケーション的行為の理論下』丸山高司訳 未来社
2004 『他者の受容』高野昌行訳 法政大学出版局

- 花崎皋平
2001 『アイデンティティと共生の哲学』 平凡社
2002 『<共生>への触発』 みすず書房
- ピュージ、マイケル
1993 『ユルゲン・ハーバマス』 山本哲訳 岩波書店
- 保莉実
2004 『ラディカル・オーラル・ヒストリー』 御茶の水書房
- 細見和之
1996 『アドルノ』 講談社
1999 『アイデンティティ／他者性』 岩波書店
- 宮元憲一
1998 『公共政策のすすめ』 有斐閣
2000 『日本社会の可能性』 岩波書店
- モーリス=鈴木、テッサ
2000 『辺境から眺める』 大川正彦訳 みすず書房
2002 『批判的想像力のために』 平凡社
2004 『過去は死なない』 岩波書店
2004 『自由を耐え忍ぶ』 岩波書店
- 守中高明
1999 『脱構築』 岩波書店
- 尹健次
2001 『「在日」を考える』 平凡社
- 吉見俊哉
2000 『カルチュラル・スタディーズ』 岩波書店
- 米山リサ
2003 『暴力・戦争・リドレス』 岩波書店
- ローティ、リチャード
2000 『偶然性・アイロニー・連帯ーリベラル・ユートピアの可能性』 斉藤純一、山岡龍一、大川正彦訳 岩波書店
- たばこ総合研究センター（編）平山洋介、五十嵐太郎、立岩真也、斉藤純一
2005 『談』 no72 特集「公共性」と例外状態
- 現代思想 2002,5 尹海東、酒井隆史、宮本憲一、渋谷望、毛利嘉孝（他） 青土社
現代思想 2005,5 酒井隆史、毛利嘉孝、金子賢三、白川真澄、コスタ、ペドロ 青土社
日本・イスラエル・パレスチナ学生会議（JIPSC）第三回会議報告会資料
- Augie Fleras and Jean Leonard Elliott
2002 *Engaging Diversity*. Toronto: Nelson