

## 自律のプロジェと人権 —漂流する自由・平等の原理—

佐々木 允 臣

はじめに

1. 自律のプロジェ
2. 漂流する自由・平等の原理
3. 自律のプロジェの内包する問題点

おわりに

はじめに

(i) あの九・一一から一〇年が経ち今世紀のゼロ年代も終了した。しかし、当然、それは新たな一〇年代が始まったという単なる物理的な時間単位の開始であるよりも遙かに多くの意味を担い、また少し先に在りそうな成り行きさえ予想し難い程の射程距離を伴っているようにも思える。一つを言挙げすれば、かつて存在した社会主義国家と四つに組み、大恐慌と世界大戦の始まる前世紀の三〇年代から半世紀にわたって続いた福祉国家、その福祉国家が終焉を迎えた一九八〇年代初頭から、一九八九年から九一年にかけてソ連・東欧の社会主義国家の崩壊を挟んで、独り勝ちした資本主義経済がネオ・リベラリズムの名の下に剥き出しの市場主義の諸原理によって政治・経済・文化の領域を席卷し続けた三〇年もついに壁に突き当たり、方向転換を模索せざるを得ないかのような事態が出来たのである。もっとも、中国等の新しい経済圏の台頭に連動して立ち直る気配もあり、早急な結論は出すべきではないであろう。しかし、一九八〇—二〇一〇年までのこの三〇年間、たしかに資本主義vs.社会主義という二〇世紀の大半をリードしてきた対抗軸は消失したが、それは一時期言われたように「歴史の終焉」といった対抗軸—

般の消失を意味したのか、あるいはこの機会に本当はもっと別の対抗軸もあったのではないかと自問することもできよう。本稿の第一の検討課題はそこにある。

(ii) ところで、三〇年を経て仮に福祉国家の再来があり得るとしてもケインズ主義的な福祉国家に立ち戻ることはないであろう。というのも、一時あれほど人の口の端に登ったこともあった「ポスト・モダン」と表象されるような地殻変動が生じていたからである。社会の粘着力というか凝集力といったものが低下ないし溶解して構成部分がもろに露出してきたのだ。要するに、それまで社会を引っ張ってきた集団が解体し、個人が最高の価値をもった核心として浮上してきたのである。例えば、橋本内閣の下で着手され、小泉内閣で圧倒的な支持を受けて本格的に展開されることになるわが国での新自由主義的な構造改革は、欧米先進国に比べ約一〇年以上遅れて実施されることになるのであるが、日本社会の基盤には制度改革の遅れとは関係なく、やはり一九七〇年代の中頃に家族・地域・会社といった伝統的あるいは近代的な帰属集団を失って彷徨う個人・デラシネがその姿を決定的に現している。日本近現代史シリーズの一冊『ポスト戦後社会』によれば、福祉国家体制の終わりと地球環境問題が喫緊の課題となる外的自然との関係の変化について「第三に、内的自然もまた『ポスト戦後』に大きく変容する。これまで人びとの人生の基盤をなしてきた共同体が崩壊の危機に直面していっただけでなく、自己そのもののリアリティーがすでに述べたような『虚構』のなかに失われていった」<sup>(1)</sup>。また、「七〇年代以降に顕著になるこの変化は、戦後社会という域を超えて、近代社会の地殻変動が始まっていたことを示している。……だが、高度成長以降の『豊かさ』の実現は、このような生産主義の必要を相対的に弱める。〈未来〉の拘束は相対化可能なものとなり、その弛みから、個人的なく快>やく愛>を志向する声が大きくなっていったのである」<sup>(2)</sup>とも述べて、絆から解き放たれた個人の快樂主義的な傾向にも触れている。同じ様なことは本稿が比較の参照枠として念頭においているフラン

スにおいても見られる。「現代の個人は自己自身に閉じこもった機械、自己産出という幻想によって育った一種のアトムである。消費者としての好みを充足させることにのみ専心しているこれらの個人は、不安定で家族的・社会的・政治的関わりに信頼を置いていない。……自由主義に批判的な多くの人は、自由主義は勝ちすぎであり、その産物である自由主義的個人は不可逆的と言えるほどに社会体から切り離されていると考えている。」<sup>(3)</sup>当然と言えば当然であろう。新自由主義の名の下に国家が市民社会あるいは国民生活に介入することを控えれば控えるほど、国家はその必要性が自分たちにとって益々無関係なものになるのであるから誰が時間と金を払うほどの関心を向けるであろう。だから、かつて流行したあの懐かしささえ感じさせる「官から民へ」というスローガンにはメダルの表裏があり、官とか公といった公共領域は国民から出来るだけ切り離された領域であること、したがって関心を払う必要もないし、集団や他人を害しない限り自由を謳歌できるが、その代償として個々人は自分のことについては自分の生まれ落ちたる境遇・資産・才能・努力・時々の運不運といった宿命に責任を求めべきであって、決して国家などに依存心をおこすべきではないのである。そして、ここから第二に果たしてこの行き過ぎた個人主義の「来し方」行く末を見定めることが出来るのかという課題が出てくる。

(iii) 最後に第三に、これほどまでにその非社会性・非政治性を烙印された個人を以て社会のリハビリテーションを図る試みは果たして可能なのだろうか？どこに希望の原理が見出されうると言えるのか？という個人主義の「行く末」に関わる課題である。自分のことだけでなく、否、自分のことのためにも他人にも関係しその承認も協力も必要な共同事項に関心を払い、それらをめぐる判断・議論・決定・執行等を司るという意味での〈個人的・社会的自律〉を目指しての志などはもはや考えられないのであろうか。いやいや、幻想など抱いている場合ではなく地に着いた議論をしなければならない、といった声も聞こえそうである。というのも、せいぜい賞味期限二、三年の

タレントを集めての小学生向けクイズ番組や、ローカル色豊かな温泉つき名物料理の食べ歩きツアー程度の企画力しかない映像メディアに、政局か時局とかの雑談を世論なるものだと刷り込まれ、その気になって或いは空気を読んで同調することがあたかも自分の主体的な政治意思であると思ひ込むような国民にいつの間にかわれわれはなり果てたのではないであろうか、というわけである。六八年五月の朝憲紊乱に若者たちと共犯関係にあったとされる『社会主義か野蠻か』グループの代表者カストリアーティスも二〇年後に彼の地で次のような嘆声を漏らしている。「私はベシミストではないが現状は実際に深刻である。生じていることはすべて社会と無関係であるわけではない。人々はこの消費形態、この生活スタイルを望んでいるのであり、テレビの前で大半の時間を使い、お馴染みのコンピューターで遊ぶのを選んでいるのである。……つまり、人々は政治に無関心となり私生活優先で自分たちの小さな『私的』領域に向いている。そして社会のシステムが彼らにその手段を提供している。この『私的』領域に人々の見出すものが一層の責任と政治参加をお座なりにさせるのだ。」<sup>(4)</sup>さらに、二年後の講演では資本主義経済体制のつくりだした「タイプとは何ら関係ない新しい人類学的タイプの出現。こうした男性や女性であったらアメリカ革命やフランス革命はできなかったであろう。産業革命の偉大な人物の役割を演じることさえも無理だろう」<sup>(5)</sup>とまで言っている。

以上の諸課題については、筆者もこれまで何度か言及したことがある。とくにこの間の見逃し得ない特徴としての、彼此を問わず人々が「差別は人権侵害である」、「人並みに生きる権利を」とか「もっと多くの権利を」、「自己の特異性に配慮した人権を」といった権利・要求を政治（統治機構）に対して盛んに主張し続けてきたという事態に注目したものであった。一見すると、私的領域に閉じこもって自己利益にしか関心のない筈の人々が、「権利」、「人権」といった法的用語を使用することを契機に、ただ人間として生まれたという事実だけを根拠に普遍性という射程をもった人権とか、責任・義務を負った相手方や彼らを取り巻く第三者など他人の利益の実現をも同時に考

慮するような「自由平等で公平公正な社会」の形成を求めていく可能性を追求してみたこともあった。正直言って、マルクスが問題視したような「個人の自由」ではない「諸関係の自由」をフランスの人権宣言の中に読み込むことによって、権力の周りに対抗性をもった多様な社会関係が構築されるのが見られるかもしれない、それがC.ルフォールを参照しつつ行った筆者の過去四半世紀の仕事の活力であった。残念ながら、今のところそうした試みが成功する見込みは殆ど無い。本稿ではむしろ別の面からルソーを出発点にした権力の民主化という戦略を対極におくことによってポスト・モダンから生じた問題の所在を明らかにしてみることにした。

## 1. 自律のプロジェクト

(i) 対抗軸に関しては、より長期のスパンを取ったものとして無階級社会vs.階級社会や共同社会vs.利益社会などが思い出される。一九七〇年代以降に主として英米圏で盛んに論じられた功利主義vs.人権論、リベラリズムvs.リバータリアニズム、共同体主義vs.リベラリズム、共和主義vs.リベラリズム等々の個人と共同体の関係をめぐる論争も、より広い枠組みに押し込めれば共同社会vs.利益社会という対立軸に帰着させることができるかもしれない。世界の約一二億人が一日一ドル未満で暮らさざるを得ない極貧状態に陥っていると、近年のわが国での所得格差の拡大とそれに基因する教育・雇用機会のアンバランスの固定化などの情報に接すると、かつて信じられていたような階級社会の止揚による無階級社会の到来といったユートピアの魅力もなかなか捨て難くなってくる。ところで筆者自身は、これらの対立軸・選択肢とは別のものをこれまで選んできた。先ず、近代とともに始まった人間は自由・平等である或いはあるべきであるという原理の承認、それを是とする共同感覚ないしは共通認識のようなものははや不可逆であると考え。その上で、人々が共存するためには、行っても許されることと行うことを禁止されていること、行うべきことと行うべきでないこと、要するに規範的レ

ベルでの作為・不作為について一定の制限・拘束が受け入れられなければならないが、しかし自由・平等であることを相互承認した人々の間においては、自己の行為に関するそうした制約は、論理上、平等な当事者による自由な意思に基づく議論が必要である。換言すれば、超越的規範を拒絶した近代社会においては、個々人が私的領域において個人の信念・信仰として受容する規範は別にして、公的領域では如何なる効力も及ぼしてはならないという共通了解の存在が前提されている、というのも筆者の賛同している立場である。

さて、ここで超越的規範というのは、カストリアーディスが繰り返し言及しているように、行為・規範・制度などの根源にあってそれらを正当化している神・神々・祖先・建国の英雄・自然法・理性法・人間の本性・歴史の法則（社会の発展法則）・市場の法則といった人間によって異議を唱えることは勿論、修正したり廃棄したりすることのできない文字通り「超越的」な次元の規範や法則である。ところで、われわれの知っているようにアジア的専制君主制国家や中世ヨーロッパ的封建制国家など歴史的な社会の大半を占めてきたのが、こうした超越的規範を自己正当化の究極的根拠にしてきた社会であり、その意味で他律的社会であった。これに対し、自律的社会は「われわれは法律をつくる、われわれは法律を知っている、したがってわれわれは法律に責任を負っている。われわれの制定する法律はこの法律であって別の法律ではないのか？とその都度自問する。」<sup>(6)</sup>つまり、自分たちの法は自分たち自身で制定することを法＝根本規範にしている社会である。だから何時でも既存の法には異議を唱え問題化し、多数の賛成が得られれば修正も廃棄も可能である。しかも、カストリアーディスによれば、そのような根本規範を単なる論理上の仮説としてではなく、古代アテネと近代西ヨーロッパにおいて実際に政治的に選択した社会が存在したのである。

(ii) もっと正確に言えば、もともと如何なる社会といえども何ものによっても規定されているわけではなく、意味作用の源泉である社会の創造的想像力のマグマによって自己制度化したものであるという。あるいは、自己の社

会を制度化しそれに制約されつつも、制度化された社会を変革する可能性をもつ制度化する社会、一口で言えば社会はすべて自己創造・自己制度化する存在である。ただ、自己制度化したその制度の基礎や是非・変革の可能性等について超越的規範によって隠蔽し、公然と問題化することができないように予め設定されている社会＝他律的社会と超越的規範を拒絶して制度化されているため制度に異議を唱え公然と問題化することのできる社会＝自律的社会とに分かれるだけである。そして、古代と近代のはじめに二つの自律的社会が事実存在したということなのであるが、果たして本当にそう言えるのか。古代アテネには奴隷制が存在したし、西ヨーロッパにおいても主権者となった国民が直接自己の法を制定してきたわけでもない。後者について言えば、無限の「進歩信仰」・「見えない手」や「人間の本性」等への訴えに見られるように人間の手を離れた社会幻想から完全には逃れられてはいないのであり、その意味でむしろ生成途上にある＜未完の近代＞と言えるのではないか。

しかし、一八世紀の啓蒙の世紀から第二次世界大戦後にも続く批判的な近代を根拠に、カストリアーティスは＜近代は完成している＞と述べる。彼の定義する近代とは「自律と資本主義」である。<sup>(7)</sup>すなわち、一方で生産と消費の場面に典型的に現れる「合理的支配の無制限の拡張」という資本主義の精神とも言える想像的意義の展開、他方で個人的社会的自律という想像的意義のプロジェが同時に展開することによって前者の全面的な具現化が条件付けられ抑制されているからである。自律と合理的支配という核心的な意義の対立と相互浸透に見られる闘争は今も続いており、自律的社会の構築というプロジェは完成しても終わってもいない。そして実は、自律のプロジェから見たこの近代の二面性こそ次に触れるように自由・平等を＜漂流＞させるかどうかの分岐点となっている。

## 2. 漂流する自由・平等の原理

(i) 東欧の社会主義国で弾圧の憂き目にあっていた異端者の救済をめぐる

て一九八〇年代の初頭にフランスで巻き起こった人権論の再生に関しても、筆者は既に何度か紹介してきた。ここではその際に漏れていたものと此までと少し違った角度から見て興味があると感じた点とを若干フォローするだけに止めておきたい。先ず前者について、当時の論争に関わるカストリアーデイスの発言が見当たらなかったが、死後に出版された社会科学高等研究院での一九八四年度前期の講義録によると、予想通りかなり批判的で「最近のある種の運動には、権利要求に見られる現代の政治世界の自由主義的構成要素の極点のようなものが現れている。つまり社会の解体への萌芽さえ見られるのだ。最終的にはもはや政治共同体ではなく、各人が自己の権利を要求する各部分の並列でしかないようだ」。<sup>(8)</sup>また、一九九三年に行われたインタビューで私生活優先主義の蔓延と政治勢力の後退現象に倫理や人権を対置しうるのでは、という質問に「人権について語られ始めたのは何時だったのか？人権は東の全体主義的な圧政に反対するために援用されたのであり、それはそれとして良いことであった。しかし、人権を政治全体の実質にすることは馬鹿げている。人権が保障された上で、社会の中で何を行うか、社会をどの様にするかが大事なのである」と応答している。<sup>(9)</sup>

それは、「人権は政治ではない」（一九八〇年）という論文名でフランスのような国での人権の再生と積極的な評価とに反対し、二〇年後には「人権が政治になるとき」という論文を書かざるを得なかったM.ゴーシェの問題意識とかなり似通っている。ゴーシェも民主主義の特性を<自律>と規定し、それぞれが民主主義を具現化する三つの次元——政治（政治的共同体の形態の意で、国民—国家）・権利（法的に構成された規範でもある正当性の原理、要するに人権）・歴史（集团的行動の世俗的組織、歴史と呼ばれている生産的生成）——<sup>(10)</sup>のうち人権の次元が異様に肥大化して他の二つを押しつけてしまうところに再生人権の危険な兆候を見出したのであった。しかも、そのアンバランスはかつてのように民主主義の外部にある反動勢力や形式性を弾劾する社会主義陣営からの攻撃によるものと違って、民主主義内部の一構成要素から生じたものであるから『自らに抗する民主主義』という捉

え方をして西側先進国で果たす人権の裏面を鋭く別扱したのであった。<sup>(11)</sup>なお、樋口陽一はこれを「ゴーシェが『人権が政治になるとき』という問題性は、『共和国』を構成している『人』と『市民』との、緊張に満ちた共存が破れることの問題性にほかならない。ここでいう『人権』とは、公共社会からの自由を本質とする。それは、公共にかかわることを拒否する『ただ乗り』をも許容する。……ゴーシェが『人権のデモクラシー』を弾劾するのはhomme=『私』が、citoyen=『公』を喰い尽くしてしまう傾向を警告しているのだ」<sup>(12)</sup>とコメントしている。異論を扶む余地のない整理である。そこで次の問題が出てくる。なぜ人権が斯様に突出するような事態になったのか？ということである。ゴーシェによれば「人権の境遇の秘密はその両義性の中にある。つまり、人権は批判の酵母と保護の原理とを結びつけているのである。それは自由民主主義の遺産を保持し、……兵営と欠乏の社会主義の対極として個人の自由と私的安楽の増大へ向けての未来を描く」<sup>(13)</sup>からである、と。確かに、国家に対する批判と依存。これは強力な武器である。前者は自己の個性への固執を通じての既存秩序の破棄、具体的には結婚の拘束・教育における権威の拘束・企業における階層制の拘束・公共事項の犠牲的な責務の拘束を甘受しないということ。つまり、拘束の欠如としての自由として現れる。<sup>(14)</sup>後者については具体的な記述は見られないが、ゴーシェに依拠して人権が権力の制限から政治の参照枠へと性質を大きく変えたことに注目するC.ベックは生存への権利・住宅への権利・労働への権利・都市への権利・健全な環境への権利等を列挙している。<sup>(15)</sup>まさに「——への権利」のインフレ現象である。

では、批判と依存という両義的な人権を盾に「自己への配慮」のみを率直にさらけ出したこのような個人主義はどこから由来しているのであろうか。「八〇年代の思潮は、むしろ私生活の幸福、個々人が自由に自己の企図を追求することを強調していることは皆が認めている」<sup>(16)</sup>と述べるL.フェリーは、個人主義が極限にまで達したのではないかと思われる本稿が対象とする時代の診断をこのように下しているが、彼はA.ルノーとともに一世を風靡した構

造主義に対抗してヒューマンイズムを弁護し人権の再評価をおこなう際に、「主体（したがって人間主義）と個人（したがって個人主義）との関係」<sup>(17)</sup>を明確に分別する基準を共有していた。このナルシスの個人主義と六八年の「五月」との関係についてはカストリアーディスとの相反する解釈が有名であるが、ここではそれ以上に「政治の舞台で個人主義が白日の下に炸裂するのはフランス革命の時である。この突然の出現はフランス革命にはるかに先立つ個人主義のひそかな生成にその前史を持っている」<sup>(18)</sup>と述べている点に着目したい。というのも、人権は既にしてその発生時において担い手である「人間」が、専ら自己の利害に固執する「個人」と道徳的行為者として理性に耳を傾ける「主体」とに分かれていたことを意味するからである。<sup>(19)</sup>こうした個人と主体の分け方はA.ルノーの言う、自分だけにしか関心をもたない独立の論理・拘束からの解放の論理を重視する個人主義的偏流と規範の理念への服従によって自我の制限の原理を認める間主体性に基づく自律のヒューマンイズムとの区分に対応するであろう。<sup>(20)</sup>もっとも、個人主義の源泉は前世紀の八〇年代より遙か彼方の一八世紀にまで遡って検討する必要があるとしても、当面の、つまり一九八〇年代になぜ個人主義が加速されたのかについては今ひとつ説得力のある論拠が見つからない。筆者としては、カストリアーディスが本来の民主主義における「自由の具現化とは規範の創造の自由である」<sup>(21)</sup>と述べ、自律よりもむしろ消費の快楽に偏重した個人主義は現代社会の支配的な想像力である生産と消費の無制限の拡張（大量生産・大量消費・大量廃棄の連鎖）という資本主義的想像力によって満たされたが故であるという解釈に組したい。<sup>(22)</sup>前述したように、近代の生み出した個人的社会的自律よりも新自由主義的改革とそれによって経済力を回復した資本主義的な論理的支配の無制限の拡張という想像的意義の方が現在までのところ一段と増して優位に立ってきたからである。

（ii）次にわが国の状況を取り上げたいが、経済大国の仲間として当然に前項で述べたフランスでのように資本主義的な想像的意義に倣って自律より

も絶えず昂進する欲望に従う個人主義的自由 (拘束の欠如としての自由) が顕著に見られるし、対応して「はじめに」でも触れたようにポスト・モダンの特徴も一般化してきた。したがって、既述した傾向はわが国においてもかなり当て嵌まると思われるが、ただそれにもかかわらず平等への志向がそれ以上に強度である所にやはり着目すべきだと考える。「平等の自由」を目指しているのであれば日本に特有とは言えないが、分かり易いよう極論すれば「自由なき平等」でも構わないとするかのような過度の平等主義が見られるのではないか。一九五〇年代の末にフランスの病院で精神科医として多くの入院患者に接した加賀乙彦は、統合失調症の妄想について「フランスでは人との違いがなくなることが、日本では人と違ってしまふことが、苦悩の中心となっているケースが多かった」と驚いている。<sup>(23)</sup> かような相違の基層に究極的価値の源泉である天皇との距離によって細分化されてきた階層制社会であるとか、近代民主主義革命の不在による伝統的前近代的な身分制意識の残滓であるとか、そしてそれらが執拗低音か民族的なDNAかトラウマなのか分からないが、無意識の部分で何程かの作用を与え続けており、そうした基層の具体的な現れとしての不平等に対して、明治維新以降日本人は皆が同じ様になるよう平等を目指してねばり強く、しかし決して表立たないように反撥して最後にはついこの間までの「一億総中流 (意識) 社会」を築くまでに至ったからではないのか。最近の平等への偏愛を窺わせる「第六〇回 人権週間」(二〇〇八年一月四日—一〇日) での強調事項を眺めてみよう。「女性の人権を守ろう」(男性・女性)・「子どもの人権を守ろう」(大人・子供)・「高齢者を大切に育てよう」(六五歳未満の者・高齢者)・「障害のある人の完全参加と平等を実現しよう」(健常者・障害者)・「部落差別をなくそう」(住民・被差別部落の住民)・「アイヌの人々に対する理解を深めよう」(単一民族信者・アイヌの人々)・「外国人の人権を尊重しよう」(日本国籍保持者・外国人)・「HIV感染者やハンセン病患者等に対する偏見をなくそう」(健常者・感染者や患者)・「刑を終えて出所した人に対する偏見をなくそう」(住民・出所者)・「犯罪被害者とその家族の人権に配慮しよう」(メディア・

被害者)・「インターネットを悪用した人権侵害は止めよう」(インターネット利用者・被害者)・「性的指向を理由とする差別をなくそう」(住民・同性愛者等)・「ホームレスに対する偏見をなくそう」(住民・ホームレス)・「性同一性障害を理由とする差別をなくそう」(住民・性同一性障害者)・「北朝鮮当局による人権侵害問題に対する認識を深めよう」(国民・拉致被害者)・「人身取引をなくそう」(国民・被害者)。括弧内は筆者による恣意的な二項対立であり、うまく当て嵌まらないものもあるが、人数的に或いは地位や経済力といった様々の要因によってパワーをもった前者がパワーレスの后者を差別している日頃の実態に対して、人権意識に目覚めて今後は差別しないよう呼びかけたものである。<sup>(24)</sup> それにしても何と多様な差別が存在することか。

ここから何が読み取れるか。一方で自分を平等に扱うよう要求しつつ、他方で他人を不平等に扱うことに痛痒を感じない程、平等と不平等の問題が縋い交ぜになっているために色々な解釈があり得るが、ここでは逆に自由への関心が低いところに注目しよう。列記された強調事項のすべてというわけではないが、性別・年齢・出身地など本人に選択の余地のないことから生じた不平等な取り扱いの外に、先ほどの「自由なき平等」ではないが、異った考え・文化・価値観に基づく自由な行動や精神活動への不寛容な態度を窺わせる差別も少なくないことを推測させる。性差別や人種差別、移民労働者や難民への差別等どこの国にも弱い者に対する差別は多かれ少なかれ確かに存在する。しかし、わが国の場合、趣味・嗜好・性向が他人と同じでない者、多数派の人々の同調圧力に屈しなかった者、横並び主義に沿わなかった者、つまり敢えて自由を行使した人々が人権侵害を受けるケースも目立つのではないであろうか。人権週間に向けての国の呼びかけなので取り上げられないのも仕方ないが、自治体や政府機関による政治的信条(反戦ビラ配布や式場での国旗掲揚・国歌斉唱への不服従)への介入、監視カメラの設置や住基ネットによる監視社会化への動きなどに窺える自由への侵害の恐れもつけ加えるとかかなり深刻であることは言うまでもあるまい。にもかかわらず、そこに余り注意が向かない。だからわが国における平等への愛着は自由を平等に認め

ようという平等主義よりも、自由への軽視と結びついた同調主義（あるいは同調圧力と他者の評価への意識過剰という悪循環から生じる順応主義）へとひたすら漂流する平等にすぎないと言えるのではないか。ルソーは「自由であるように強制される」という難解なテーゼを残しているが、これではまるで日本では「平等であるように強制される」ということに成りかねない。しかも、その平等が平等要求と差別的振る舞いという両義性を帯びているから厄介である。

### 3. 自律のプロジェクトの内包する問題点

(i) 一七五〇—一九五〇年代（近代の批判的な時代＝自律と資本主義）以降から没する直前までの一九九〇年代中頃までをカストリアーディスは「順応主義への後退」の時期として捉えてきた。その間の四〇年間に見られた女性・少数民族・学生・青年層などの持続的で一定の効果を伴った重要な運動についても半ばは失敗したと評価し、したがって「六〇年代の運動以降、自律のプロジェクトは完全に衰退したように見える。それを短期の状況上のもの考えることもできよう。しかし、そうした解釈は現代社会における私生活優先主義の、脱政治化の、『個人主義』のますます増大する重みを前にすると余りありそうには思えないのである」と述べている。<sup>(25)</sup>では、政治や公的事項に背を向け私的領域にのみ自己の関心を振り向ける大多数の人々を前にして、自律的社会の構築というプロジェクトが好意的に受け入れられその実現を目指して人々の心を駆り立てることができると言えるのであろうか。ここには「大きな物語」を語ろうとすると、必ず出くわさざるを得ない隘路がある。資本主義的な想像力に順応している人々が自律のプロジェクトを受け入れるためには、既に自律のプロジェクトによって批判的で且つ自律的な個人になっていることが必要なのである。ルソーもこれには悩み、「生まれたばかりの人民が、政治の健全な格率を好み、国是の根本原則にしたがいうるためには、結果が原因になること、制度の産物たるべき社会的精神が、その制定自体をつかさ

どること、そして、人々が、法の生まれる前に、彼らが法によってなるべきものになっていること、などが必要なのであろう。」<sup>(26)</sup>と、ある意味で解決の方途を投げ出している。建国者たちは天に助けを求めて神の権威に訴えてきたと続けているが、自律のプロジェは超越的なものを拒絶するが故に自律と自称できるのであるからそれは自殺行為である。「制度化されたものを問題にし、現に存在するものを探求し批判する」<sup>(27)</sup>こと、「既に存在する諸制度に対して距離を取り、それらに対して批判的になる」<sup>(28)</sup>ことはどうすれば可能なのか。カストリアーディス自身は「自律的社会の問題は、ルソーによって定式化されたようなものではなく、制度によって形成された個人による制度の内化が個人を可能な限り自律的にすること、すなわちこの同じ制度に対して可能な限り批判的にするような制度を見出すことである」<sup>(29)</sup>と述べている。制度自体に対して批判的になれるような個人を創り出す制度。これは一九八七年三月の大学院での講義で語られた文章であるが、批判的なモダンの停滞が始まったとされる一九五〇年から四〇年弱経過している。ということはそのような制度はまだ見出せていないということであり、教育の重要性を除いてこれ以上の言及がないので見出せていないと看做して構わないと思うが、仮に見出せていたとしたらそれは既に自律的社会が実現されていることであろう。原因と結果の悪無限はやはり解決されていないと言わざるを得ない。これが残された問題点の一つである。

(ii) 次に、仮に自律的社会が形成されたときに予想される問題点についてであるが、しかし自律のプロジェに近い社会は今のところ存在しない。未来社会の細目はそれぞれ自律的に決められていく筈なので取り敢えずは未規定ということになり、ここでは自律的社会の根幹に関わる論点のみに絞らざるを得ない。さて、前述のように近代は古代ギリシャに次いで二度目の自律のプロジェが試みられた偉大な時代であるが、ただ資本主義的な想像的意義のためにプロジェは半ばしか実現していない。ということは、プロジェの完成には資本主義を変革することが大前提になるのであるが、意表を突かれる

のはカストリアーデイスの「官僚制化のプロセスは普遍的であり、それは現代社会の全体に関係している。あらゆる国々の社会体制はすべて官僚制的資本主義である。西欧においては断片的な、東の国々においては全面的な。」<sup>(30)</sup>という指摘である。かつて存在し社会主義国と呼ばれていたソ連を初めとする東欧の諸国も彼によれば資本主義国に過ぎなかった。生産手段の国有化を介して党や国家に蟠踞する官僚制が資本家階級に取って代わって搾取する支配階級になったに過ぎなかったのである。この分析の元になっているのは自己に関係することは自分自身で決定する、或いは自分で行なうことは自分で決定するという<自律>の概念である。だから、資本主義の基本矛盾もソビエト型のマルクス主義が説いていたような生産の社会性と取得の私的性格との対立ではなく、生産や流通についての決定と実行の分離あるいは決定する者と単に実行する者との分離に求められていた。そこから分離の廃止を求める自律の要求も徹底しており、経済の領域に止まらず、さらに政治の領域においては議会制のような代表制は認められず、せいぜい職場単位から全国レベルへと至る拘束委任制の評議会方式であり、法の領域においても繰り返し述べたようにルソー張りのすべての人々の立法への直接参加なのである。

さて、この三〇年間、政・官・財界で圧倒的な決定力をもったネオ・リベラリズムは自由と平等は対立するものであるとしばしば指摘してきたし、しかもその対立を必ずしも否定的なものとして評価してこなかった。これに反し、自律のプロジェでは上述のようにあらゆる領域にわたって万人に自己決定の自由を平等に認めようとする点にその特異性が見られ、自由と平等は不即不離というか相互に含意されるべきものと理解されている。宇野重規はごく最近の論文でこのような自由と平等の在り方を『「平等＝自由」のフランス的系譜』と名付け、人権宣言・トックヴィル・カストリアーデイス・バリバルへと緊張を孕んでリレーされて行く様を「平等と自由の相克／相乗」<sup>(31)</sup>として論述している。現在まで課題の実現が申し送られている一連の流れについてはその論文に譲って、ここではカストリアーデイスの、それも

「相克」という単一の論点に触れて自律的社会が直面するに違いない難問を考えてみよう。まず、自律的社会とは自分たちの法律は自分たち自身で作ることを法律にしている社会、人々の直接的な自己立法を根本規範にしている社会のことであった。したがって、自由と平等を見事に両立させた社会であることをカストリアーデイスは次のように述べる。「法律の下の自由—自律—は、法律の定立への参加を意味する。この参加は・・・万人にとって平等に可能である時にしか、自由を実現しないというのは同語反復である。そこから直ちに、数十年間くどくどと繰り返されてきた平等と自由の対立という愚かしさが出てくる。全く上辺だけの受け取り方をしない限り、二つの観念は互いを前提にしているのである。参加の平等な可能性は、この参加のあらゆるレベルの諸条件の万人への実際の授与を要請する。」<sup>(32)</sup>とはいえ、すべての人々が法律の作成に現実に参加できるわけではない。往昔のような身分や納税額あるいは性別等による資格要件の差はないものの、当然、年齢による線引きは最低限なければならない。子供たちにも参加権を認めるのはそれこそ愚かなことであろう。だから、アリストテレスの例の正義の公式——「等しいものは等しく、等しくないものは等しくないように」にある正義＝平等の等式と「算術的平等」・「幾何学的平等」との区別——によって政治的判断能力の程度が一応年齢によって推定され、現行のように一八歳なり二〇歳で区切られている。一定年齢以下の者は立法に参加する権利を否定され（幾何学的平等）、代わりにその年齢以上の者はすべて参加権を有するのである（算術的平等）。もっとも、この公式にはいかなる基準に基づいていずれの平等に振り分けるのか、という基準の問題があり、カストリアーデイス自身も「<算術的>と<幾何学的>との間にどのような境界線を引くのか、またいかなる基準を元にしてであるのか？これらの問題を避けるわけにはいかない。・・・しかもそのような決定を行なうのがわれわれであること、を忘れてはならない」と認めている。<sup>(33)</sup>自由と平等の両立（自由＝平等）しないケースがあることは否定し得ないのであるが、しかしこの種のこの程度の対立は避け得ないであろう。

ところで、通常、自由と平等の対立についてよく持ち出されるのは自由を万人に等しく配分しても（算術的平等）、実際には自由の行使の帰結として不平等な結果が生じること、その結果の不平等を是正するため自由の行使の成果である何らかの財を再配分することになれば（幾何学的平等）、出発点の自由を遡及して制約したことになる、というケースであろう。つまり、立法への参加権とか選挙権については所持者と非所持者との間で権利のバスターがあるわけではないが、例えば社会保障の財源のようなケースでは予算を通じての財の再配分によって両者の間にプラス・マイナスの関係が見られるのである。そこで端的に筆者が言いたいのはそうした自由と平等の対立が生じる主要な場である私有制が広汎に許された市民社会を認めるかどうかである。或いはそれは自律的社会と両立するのかどうかという問題である。自律のプロジェクトが未完成なのは資本主義的想像力の存続にあるという肝心な点を想起すれば予想されることであるが、カストリアーディスはかなり否定的である。「確かに労働市場をめぐって問題がある。私の立場は、給与や所得の階層制を維持すれば、自律的社会は存在し得ないという意味では労働市場については考えられない、というものである。この階層制を維持するという事は、資本主義の、ホモ・エコノミクスのあらゆる動機付けを維持するという事である。〈古いがらくたの山〉に立ち戻ることになる」<sup>(34)</sup>とか、「すべての人々にとって権力に参加する実効力のある可能性は、個人やグループのみが二十万の労働者の生活の糧である工場の所有者であるということ排除する。そうしたことは、私には両立するとは思えない。どうするかを決定しなければならない。私としては強制的な集団化とか個人企業の禁止には反対であるが、現代社会にある重要な企業を考えると、それらは経済的にも政治的にも権力場なのである」<sup>(35)</sup>とか述べている。とすれば、自律的社会においては社会主義的方法によって強大な私的権力として私的企業がもつ経済的権力は否定され、残った政治的権力の行使にはすべての人々が平等に参加することが予定されているので自由と平等が対立する余地はもはや無いということになっていよう。そして、最後に残された本当のアポリアは、超越的規範

を拒絶して自己制限以外のいかなる制約も認めないこの政治権力、まさにリヴァイアサンという言葉が相応しいこの〈権力と自律〉とは果たして両立するであろうか、というものになる。

## おわりに

自律的社会の近代における先駆者ともいうべきルソーは、共存の結合形態に関して「各構成員の身体と財産を、共同の力のすべてをあげて守り保護するような、結合の一形式を見出すこと、そうしてそれによって各人が、すべての人々と結びつきながら、しかも自分自身にしか服従せず、以前と同じように自由であること」<sup>(36)</sup>と、国家の正当性原理についてホッブスともロックとも異なる定式を提示していた。これに対して、カストリアーディスは「各構成員の身体と財産を守り、保護すること」という条項は全く必要ない<sup>(37)</sup>として、自身の再定式化を「個人に内在化されることによって、個人的自律と社会に存在するあらゆる明示的な権力への実効的な参加の可能性を最大限に助長するような諸々の制度を創造すること」<sup>(38)</sup>とすることによって、ルソーの「各人が、すべての人々と結びつきながら、しかも自分自身にしか服従せず以前と同じように自由である」という主張を現実化できるとしたのであるが、その究極の帰結が直前に述べた〈権力と自律〉というアポリアへの回帰であった。勿論、こうした問題の解決は理論の上とか権利宣言あるいは憲法の制定などによって解決できはしない。かといって力関係の帰趨はコントロールできるものでもないので、筆者なりに以前、両定式を統合して「すべての人々と結びついてつくる共同の力の行使に自らも参加し、同時にその力をもってしても奪い得ない自由を守り保護するような結合形式を見出すこと」と想像的な定式を創造したことがあった。<sup>(39)</sup>定式の上では〈権力と自律〉の問題に触れている筈であるが、これで絡みついた糸が上手く解ける糸口になっていれば幸いである。

- (1) 吉見俊哉『ポスト戦後社会』、岩波新書、二〇〇九年、ix-xページ。
- (2) 同前書、八七ページ。
- (3) M.Canto-Sperber, *Le Libéralisme et la Gauche*, Hachette, 2003, p.102.
- (4) C.Castoriadis, *Une Société à la Dérive*, Seuil, 2005, pp.188-9.
- (5) C.Castoriadis, *Figures du Pensable*, Seuil, 1999, p.178.
- (6) C.Castoriadis, *Domaines de l'Homme*, Seuil, 1986, p.237. (米山他訳『人間の領域』、法政大学出版局、二七九ページ)
- (7) C.Castoriadis, *Le Monde Morcelé*, Seuil, 1990, p.17, 23. (宇京頼三訳『細分化された世界』、法政大学出版局、一二、一九ページ)
- (8) C.Castoriadis, *La Cité et les Lois*, Seuil, 2008, p.235.
- (9) C.Castoriadis, *Une Société à la Dérive*, p.253.
- (10) cf, M.Gauchet, *La Révolution Moderne*, Gallimard, 2007, p.21.
- (11) M.Gauchet, *La Démocratie contre Elle-Même*, Gallimard, 2002. 所収されている人権に関する二つの論文については筆者も紹介したことがある。佐々木允臣「人権の射程距離—反人権論?—」、島大法学、第四七巻第二号一—二四ページ。なお、樋口陽一・三浦信孝・水林章『思想としての<共和国>』、みすず書房、一五八—一六一頁に的確な紹介がある。
- (12) 同前書、二五九—二六〇ページ。
- (13) M.Gauchet, *op.cit.*, V.
- (14) *ibid.*, VI.
- (15) C.Bec, *De l'État Social à l'État des Droits de l'Homme?*, Presses Universitaires de Rennes, 2007, pp.191-2.
- (16) リュック・フェリー、アラン・ルノー『68年の思想』(小野潮訳、法政大学出版局)、七ページ。
- (17) アラン・ルノー『個人の時代』(水野浩二訳、法政大学出版局)、二〇ページ。
- (18) リュック・フェリー、アラン・ルノー『68—86年 個人の道程』(小野潮訳法政大学出版局)、二二ページ。
- (19) C.Pelluchon, *Sujet (Philosophie du sujet et droits de l'homme)*, in J.Andrian-tsimbazovina *als (dir.) Dictionnaire des Droits de l'Homme*, PUF, 2008, p.912.
- (20) A.Renaut, *Liberté (liberté et autonomie)*, in P.Raynaud & S.Rials (dir.), *Dictionnaire de Philosophie Politique*, PUF, 1996, p.347.
- (21) C.Castoriadis, *En Mal de Culture*, in *Esprit* (Octobre 1994), p.47.
- (22) C.Castoriadis, *Figures du Pensable*, p.166.
- (23) 加賀乙彦『不幸な国の幸福論』、集英社新書、二〇〇九年、四〇ページ。  
なお、対談集で魚住昭は一億総中流という言葉が生まれるくらいの平等志向

の強さと在日外国人や少数者に対する病的な冷酷さの共存について疑問を提示し、それに佐高信は「病的に冷酷なのと平等志向というのは、私は矛盾しないと思う。つまり、なぜ病的に冷酷なのかというと、日本人が『平等』と言う時は、『同じようになれ』という意味なんです。『病的に冷酷になる』というのは『病的に同調を強制する』ということなんです」と応じている。まさに平等の強制であるが、日本では平等が二重性をもっており、<上>に対しては「同じように扱え」と要求し、<下>に対しては「同じように振る舞え」と強制する。この辺りの使い分けが恐い。佐高信・魚住昭『だまされることの責任』、角川文庫、二〇〇八年、一一四―一五ページ参照。

- (24) 列挙されている人権週間での強調事項は、おそらく一九九九年七月二九日付で出された「人権尊重の理念に関する国民相互の理解を深めるための教育及び啓発に関する施策の総合的な推進に関する基本的事項について」で触れられている「主な人権課題の現状」を参考にしたものと思われる。それから一〇年が経過しているが、毎年少しずつ新たな課題が付け加えられている。「ジュリスト」、一一六七号、一九九九年参照。こうした差別を無くしようという類のキャンペーンを見て筆者が気になるのは、「人々の——の自由を尊重しよう」ではなくそうした自由を行使した「人々を差別するのをなくそう」という様に、自由の問題をいつも平等（あるいは差別）の問題に変換してしまう発想や表現法である。現に、人権週間の標語には「自由」という文字は一度も使われていないのである。
- (25) C.Castoriadis, *Le Monde Morcelé*, pp.19-20. (宇京頼三訳『細分化された世界』、法政大学出版局、一五ページ)
- (26) 『社会契約論』(桑原武夫・前川貞次郎訳、岩波文庫)、六五ページ。
- (27) C.Castoriadis, *Une Société à la Dérive*, p.102.
- (28) *ibid.*, p.106.
- (29) C.Castoriadis, *Sujet et Vérité dans le Monde Social-Historique*, Seuil, 2002, p.197.
- (30) C.Castoriadis, *Une Société à la Dérive*, pp.131-2.
- (31) 宇野重規「平等と自由の相克／相乗」、齊藤純一編『自由への問い 1 社会統合』岩波書店、二〇〇九年、五一―七四ページ。
- (32) C.Castoriadis, *La Montée de l'Insignifiance*, Seuil, 1996, p.228. (江口幹訳『意味を失った時代』、法政大学出版局、二八七ページ)
- (33) C.Castoriadis, *Domaines de l'Homme*, p.322. (米山他訳『人間の領域』、三九―二ページ)
- (34) C.Castoriadis, *Une Société à la Dérive*, p.198.
- (35) *ibid.*, p.158.

- (36) 『社会契約論』（同前訳書）、二九ページ。
- (37) C.Castoriadis,Sujet et Vérité,pp.153-4.
- (38) C.Castoriadis,Le Monde Morcelé,p.138.（『細分化された世界』、一四七―八ページ）
- (39) 佐々木允臣「人権、自由主義的・立憲主義的寡頭制と自律的社会」、島大法学、第五一卷第二号、一〇六―七ページ。

（2010年2月24日脱稿）