

公共性概念の再構築

Reconstruction of the Concept of Public Sphere

鎌田 康男

Yasuo Kamata

This paper intends to elucidate the emergence and transformation of the idea of public sphere in the West, and thus to shed light on the characters and the role of the public sphere in the European Middle Ages, and also to present a new concept of the public sphere for the current discussion of this topic. It is divided into the following sections: 1 The public and private spheres: their emergence in Ancient Greece; 2 The public and private sphere in modern democracy; 3 Public sphere in the European Middle Ages (1) - the Representative Publicness; 4 Public sphere in the European Middle Ages (2) - the Religious Publicness and the reconstruction of the concept of public sphere. In conclusion it should be pointed out that the school motto of Kwansei Gakuin "Mastery for Service" is an excellent expression of the idea of the public sphere, as above described, which is more and more forgotten and at the same time hoped for in modern times.

キーワード：公共的領域、私的領域、中世、宗教的公共性、マスタリー・フォー・サービス

Key Words : Public Sphere, Private Sphere, Middle Ages, Religious Publicness, Mastery for Service

本稿の意図は、「公共性」概念の形成と変化とを歴史的に跡づけ、ことにこれまで余り注目されることのなかったヨーロッパ中世における公共性の形態と役割とに光をあてることによって、現代における公共性をめぐる議論のために新たな公共性概念を提示することである。

1. 公共的領域と私的領域 — 古代ギリシャにおける両領域の成立

公共性 (Öffentlichkeit)、公共的領域 (public sphere)¹ という語は一般に、個人や法人が自己の存続や利益の獲得を目指して活動する私的領域 (private sphere) の対立概念として、「広く社会一般に利害や正義を有する性質²」などと説明されることが多い。その概念は古代ギリシャにまで

1 これらの名詞の語源となる形容詞 öffentlich, public は、日本語においては「公共的」および「公的」の2種の訳語が用いられ、しばしば異なる意味で使い分けられることもある。そのさい、「公的」という表現は、公権力にかかわる、という意味で用いられ、しかも、公共的意識や公共的利害から切り離された次元で、しばしばこれらに反して行使される政治権力、ないし政治制度という意味で用いられることすらある。(山脇直司「公共哲学とは何か」、筑摩新書、p.8～9参照)しかしながらその場合の「公的」は、本来の「公共的」なありかたの一契機ないしその不完全状態を示すものであり、限られた、ないし不完全な意味で用いられてきた「公的」という考え方の問題点を明らかにし、克服する道筋で導入された方法的区別であると考えられるので、本稿では両者を区別せずに「公共的」の語を充てる。

2 『広辞苑』第5版、岩波書店、1998年、p.887「公共性」の項目。

さかのぼる。家(オイコス、oikos)は、成員の自己保存(生命維持)と生活の質的向上のために形成された血縁集団である。この私的な集団の運営指針ないし運営技術がオイコノミア(家政・経済、oikonomia, economy)と呼ばれた。これに対し、家の壁を越えてすべての人々にかかわることが、すなわち—古代ギリシャにおいては—ポリス(polis)³のことがら(政事・政治、politeia, politics)に関しては、各家の代表者(家長)たる市民が構成するエクレスシア(民会、ekklesia)において討議・決定された。そこでは、ポリス自体の方向性やポリス内部の様々な問題解決の指針と同時に、他のポリス諸国家、後にはアケメネス朝ペルシアに対する外交・軍事政策も決定され、また彼ら自身によって実行もされた。市民たちは有事には軍隊(重装歩兵団)の中核を形成したのである。

オイコスの目指す自己保存と生活の質的向上は、オイコス相互の差別を超えてポリス全体のレベルで調整促進されるものと考えられた。ソクラテスが、人間は「ただ生きる」のではなく、「よく生きる」存在だと述べるとき⁴、この私的領域と公共的領域との相互関係を意識しているのである。このように、公共的(political)生活と私的(economical)生活とが明確に分けられ、それがエクレスシアへの代表的参加という形で媒介されているという構造は、その後ヨーロッパの歴史を貫いて近代議会制民主主義へと継承されることになる⁵。しかしながら近代において、代表的参加という形式は維持されるものの、代表者が仲介すべき公共的領域と私的領域との境界線が曖昧になり、両者を融合した近代資本主義特有の社会

(Gesellschaft)ないし社会的圏域(social sphere)が成立したことにより、社会観、人間観の根本的な変化も生じた。それは今から200年ほど前、すなわち、ヨーロッパの歴史で言えば最後の10分の1にも満たない時期のできごとなのである。

古代ギリシャの人々は、日々の欲求充足と利益獲得とのためにあくせくと働く(negotium, negotiation)私的領域ではなく、これらの労苦から解放されたゆとり(otium)ある公共的領域においてこそ、望ましい共同体を形成することができると考えた。自然必然性の拘束を超出して、自らの生き方、そしてコミュニティのあるべき秩序を自由に構想し実現すること、それは神々の生き方の模倣(methexis, imitatio)であるとされたのである。可死的にして有限な人間存在も、公共的=政治的(political)領域において神々の不死性と永遠性へと参与できるのである。このような公共的なことがらの神々しさによって、古代ギリシャにおける政治即祭祀(神話)の意味の一端が担われていた。これに対して、私的(private)領域とは、その語源privare(奪う、depriveなどの語源でもある)が示すように、「公共的なことがらに参加する資格を奪われた状態(privatum)」を意味した。家長以外の家の成員はエクレスシアに参加することができなかったが、エクレスシアにおいて公共的神的な活動にたずさわる家長を仲介者として、間接的に公共的神的な秩序に参加することができたのである。家長の果たす、公共的領域と私的領域との仲介者的役割はきわめて重要であり、キリスト教の、神と人の中保者キリストの思想にも反映したと考えられる。これに対して、私的な生き方はそ

3 ポリスは一般に「都市国家」と和訳されるが、本来、「山」または「山の居住地」を意味し、そこから城壁で囲まれた居住地、さらに居住地と後背地を含む生活共同体を意味するようになった(*Historisches Wörterbuch der Philosophie*, Bd. 7, p.1032参照)。近代市民(資本家)を表すブルジョワBourgeois(フランス語)、Bürger(ドイツ語)も本来、山城の居住者、都市の保護者の意で、ポリス市民polites(アリストテレス『政治学』ベッカー版ページ付1275aにおける「市民」の定義等参照)の意識とみなされるが、この訳語形成においても、後述するように、近代の社会的圏域において公共的決定権が私的(経済的)決定権へと吸収されてゆく過程が見て取れる。

4 プラトン『ソクラテスの弁明』48b(ステファヌス版ページ付)参照。

5 一般には、古代ギリシャの民主主義を直接民主制と呼んで、近代ヨーロッパ起源の代表による間接民主制と区別することが多いが、現実に議会に参加したのはオイコスを代表する家長であったことを考慮すると、直接民主制という表現は必ずしも適切ではない。また、選挙による代表という制度が一般化するの、近代資本主義社会においてなのである。

れだけでは利他的で無意味であった。私的な生き方は直接であれ間接であれ、公共的神的な生き方にかかわるときだけ生きるに値するものなのである。ソクラテスが死刑宣告を受けたときに、友人たち弟子たちがアテネを脱出する手立てを講じたにもかかわらず、これを拒んで進んで毒杯をあおいだこと背景には、公共的領域を離脱した人間は、生物学的生命を「ただ生き」長らえることができても、神的なものにかかわる尊厳を「奪われた私人」に成り下がり、もはや「よく生きる」人間ではありえない、それどころか永遠の神性に与る道は遮断されてしまう、という古代ギリシャ的な人間観が認められる。

このプライバシーの(語源に忠実な)否定的理解の仕方は、現代における「プライバシーの尊重」の思想とは正反対と言ってもよいほど異なっている。伝統的な、公共的な生き方を奪われたプライバシーという理解は、ヨーロッパ近代に至っても — 第2章で見るように — 18世紀までは確実に維持されており、「プライバシー」はそれ自体において尊重すべきものである、という考えは、近代資本主義の興隆と共に、19世紀後半以降に形成されたものであることにも留意しなければならない。この差異を看過すると、公共的領域と私的領域に関する歴史的考察は出発点において破綻する。

さて、自然的な意味での生命維持と自己保存とを犠牲にしてでも公共的神的なものにかかわる人間の尊厳を守ろうとしたソクラテスとは逆に、公共的神的なもの尊厳を認知することができず、ひたすらおのれ一人の自己保存と享楽とを求める人々、欲望に制約支配され、そのことによって公共的神的な尊厳を「奪われた」生き方しかできない人々も大勢いた。彼らは、自分の欲望のままに生きる限り、真の意味で自由に生きているのではなく、自己の欲望の制御もままならぬ不自由な人、

欲望の奴隷であると考えられた。かれらを公共的なできごとに直接はおろか間接的にも参与させることは危険である。むしろ、公共的なできごとへの参与を禁止し、公共的資質を備えた自由人の監督下におこななければならない。これが、アリストテレスが『政治学』において述べる「自然本性による奴隷」の思想である。すなわち、自己の欲望を制御できず、欲望の奴隷に成り下がった人間は、制度的にも奴隷として扱われるべきなのである。もちろん現実においては、戦争で征服されたものが征服者の奴隷になるという「法による奴隷」によって奴隷制が支えられており、奴隷の所有をそのような自然本性による奴隷という議論によって正当化し、あるいは、公共的なできごとへの通路を世代を越えて絶ち続けることにより、法による奴隷を自然本性による奴隷へと仕立て上げていったという悪循環が起こっていたことも否めない。しかしまたアリストテレスは、自然本性による奴隷と法による奴隷との区別を示した上で、市民としての地位を誇示しても、実際には自分の欲望のままに生きる奴隷根性の市民が存在することを嘆いてもいることから、この自己の欲望の充足を求めて生きる自己中心的な奴隷根性こそが公共性の妨げであり、制度的奴隷の存在理由なのだという考え方は、アリストテレス、更には古代ギリシャにおいて支配的な奴隷観であったことが知られる⁶。実際、この奴隷観は罪の奴隷の思想へと内面化されつつ、先の家長による私的領域と公共的領域との仲介の思想と共にヘレニズム世界に広く受け入れられ、後のキリスト教的ヨーロッパに大きな影響を及ぼすことになるのである。

2. 近代民主主義における公共性と私的領域

これまで概観したように、公共(公共的領域 public sphere)と私(私的領域 private sphere)と

6 アリストテレス『政治学』1254a18～1255b15(ベッカー版ページ付)参照。

いう2つの概念は、人間の社会生活を形成する2つの基本的な次元として、古代ローマから中世ヨーロッパを経て近代民主主義へと継承されたものである。以下において、この2つの概念が近代民主主義の思想的根幹としてどのように受容され、またどのような問題を生み出していったのかを、公共性思想の形成と評価にあたって最も重要な3人の思想家 — カント、アーレント、ハーバーマスに即して簡単にまとめておこう。

インマヌエル・カント(1724~1804)は『啓蒙とは何か』において、理性の使い方に関して、公共的(öffentlich, public)な使用と私的(privat, private)使用の区別を強調して次のように言う。「自分の理性を公共的に使用することはつねに自由でなければならない。理性を公共的に使用することだけがこの世に啓蒙を実現するのである。しかし理性の私的使用はいくらでも制限されてよいのであり、それによって啓蒙の進歩が著しく妨げられるようなことはない⁷。」現代人が日常的に用いる公共的なものと私的なものとの区別を当てはめて読もうとすると、この文章は理解不可能である。ここで私的使用とは、プライベートという語の本来の意味、すなわち公共的なステータスを奪われた状態と解さなければならない。すなわち、理性の公共的な使用とは、共同体の一員、更には世界市民としての自覚をもって、あるべき人生と社会のあり方を自由に構想し、それらに意味と目的とを付与し実現してゆく総合的な知の営みのことである。これは、既存の目的を実現する手段として使われる技術的な知、すなわちその目的によって初めから拘束され、自由を奪われた、その意味でプ

ライベートな知の使用⁸とは根本的に異なる。理性の公共的使用によってのみ知の進歩が、人類の進歩が達成されるのだ、とカントは主張しているのである。

以上の叙述から、公共的なものと私的なものに関する古代ギリシャ以来の理解がカントにおいても継承されていることが明らかであろう。

更にもう一つ注目すべきは、公共的なことに参与する自由を奪われた私的狀態が、単に外面的制度的なものを指すのではなく、当事者の内面的状態をも表しているという認識をカントも継承していることである。すなわちカントは、啓蒙されていない状態を、自ら悟性を使う勇気をもたず、むしろ安易に享楽を求める自己中心的立場と等置している。また、実践哲学においては、公共性を真の意味で支える道徳性の対極に傾向性(欲望と言い換えても大過はない)を置いていることから、自律的な行為を支える内面性を重視していることが窺われる。これはしばしば、カントの心情倫理学(Gesinnungsethik)として批判される点でもあるが、そのような心情の重視は、ヨーロッパ古代から中世を経てカントにいたる頃まではむしろ標準的な考え方であり、なぜ19世紀以降、心情倫理が批判の矢面に立つことになったのか、と問うことこそ、近代の科学主義的実証主義的な思考行動様式の特徴を見いだす上で重要な作業であろう。

ハンナ・アーレント(1906~1975)はその事実上の主著ともいえる『人間の条件』⁹において、ハイデッガーの思想を政治哲学的に応用変形し、①自己保存にかかわる(消費物資を生産する)労働、②耐久的な道具を生産しつつ、永続性のある世界を構成しながらも、結果的に自己疎外を帰結して

7 カント『啓蒙とは何か』(1784), VIII, 37(アカデミー版ページ付), 筆者訳。

8 カントは理性の私的使用の制限についていくつかの例を挙げているが、その一つを紹介しておく。カントによれば、勤務中の将校は、その任務の拘束下にある(プライベートな)者として、自らの理性の判断に反してでも上官の命令に従わなければならない。それに対して、彼が勤務外にある場合、共同体、更には世界市民の一員として自説を展開すること、例えば学者として軍事研究の枠内で命令内容の誤りを正し、また軍事に関する、あるいはそれ以外のことに關する真摯で建設的な提言を自由におこなうことは許されるどころか、それが市民の務めですらある。(同上箇所)

9 ハンナ・アーレント『人間の条件』(1958年)、筑摩書房。

しまう仕事(技術)、③数多性の中で言論を介して新たな意味を生成する(狭義の)活動を、人間の広義における活動の3つの要素として概念規定することによって、古代ギリシャのポリス世界における公と私の関係を明らかにした。それによると、労働と仕事とは、生存を維持し、あるいは生存の物質的条件を改善する限りにおいて私的領域を構成し、これらの私的條件の拘束から解放された自由な家長たちが、言論によりながらポリスのあり方を構想実現するエクレスシアにおいて、公共性が実現していたのである。これに対して、産業革命以降に確立した近代資本主義において、経済社会を駆動するのは生産にたずさわる仕事と労働とであることから両者への関心が高まり、それとともに狭義の活動の存在理由が忘れられ、公共的領域が失われていった。こうして、自己の存続は勿論のこと、絶えざる利益の拡大を求めて計算する近代的経済人が台頭し、その私的な関心をもって公共的領域を吸収していった。これらの過程を踏まえてアーレントは、経済社会に特有の技術的生産も消費のメカニズムに解消される過程を示しつつ、大衆消費社会の到来を予告している。アーレントによってはじめて、公的領域と私的領域との関係が、古代から現代に至るヨーロッパ史全体の流れの中で明らかにされたと言ってよい。

ハーバーマス(1929～)は、『公共性の構造転換』¹⁰において、近代社会における公共性と公共性意識との形成過程を、特に啓蒙期初期市民のカフェハウスやバブなどを中心とした文芸の公共性から市民的公共性への発展として描き、それによって外圧としての公権力に対抗して市民の自己決定権を確立していった過程を示した。しかしながら、自己決定権の確立によって近代市民は外圧としての公権力を排除したものの、結果的には欲求充足と

自己利益という私的動因に基づく近代経済人の生き方が肯定され、支配的になると共に、市民的公共性は内側から崩壊していった。この崩壊過程をハーバーマスは、アーレントの描いた公的領域と私的領域のフレームワークに準拠しつつ歴史的に緻密に跡づけている。その結果、市民的公共性は、資本主義における自己利益の追求という私的関心によって色づけられ、認識自体が、かつての個々の欲望に支配されない普遍的思考(公共的理性使用)を排除して自らの関心と利益とに奉仕する道具的な理性へと変貌していったことが確認されたのである¹¹。このように、公共的領域が私的関心によって空洞化した姿は、アーレントに従って社会的領域(社会圏)と呼ばれる。

そのような現状を踏まえてハーバーマスは、公共性は多数性において言論によって担われるとするアーレントの思想を継承しつつ、それらが現代社会においては様々な抑圧のメカニズムという外圧によって無力化されていることを分析し、民主主義の機能不全を克服する道筋を提案すること。ことに近現代の社会では、経済的利益追求を目的とした政治的操作や更に思考方法の操作がおこなわれ、それらの抑圧のメカニズムを解明しつつ抑圧なき理想的対話状況の成立可能条件を求めることがハーバーマスの新たな課題となった¹²。この思想は、実際に、ドイツ70年代以降の社会民主党進歩派や、新興の緑の党などの中道左派勢力の政治理念に大きな影響を与えた。

ハーバーマスの思想は、認識の共同体たる公共性を支える関心という啓蒙された人間の内面性に関心を持っており、それは後の普遍的語用論に至るまで継承されるが、しかし実際の議論の中ではどのようにしたら対話=数多性による抑圧のないフェアな言論が可能かという条件の提示、いわば

10 ユルゲン・ハーバーマス『公共性の構造転換』、未来社、²1994年。

11 ショーベンハウアー『意志と表象としての世界』、第2巻27節、西尾幹二訳(中公クラシックス)I, p.335～340、ハーバーマス『イデオロギーとしての技術と科学』紀伊國屋書店、1970年、とくに「II(イデオロギー)としての技術と科学」、[V認識と利害]参照。

12 ハーバーマス『コミュニケーション的行為の理論』上中下、未来社、1985～1987年、ことに上巻参照。

手続き論に多くの関心が向けられていたこともあり、更に、内面性を客観的に計測不可能であるとの理由でブラックボックス化し、研究対象から排除する実証主義・行動主義的な研究手法の興隆も加わって、政策論を含む社会科学領域から、人間の関心や欲望、またそれらの制御と言った内面的・倫理的なことがらに関する伝統的なアプローチがしだいに置き忘れられていった。

総じて公共的なものを巡る議論は、歴史的には、個々人の欲求充足や自己利益追求といった私的領域との対比において、欲望の解放と制御とのバランスを取るマネジメント能力の向上と並行しておこなわれてきたのであり、その欲望のマネジメント能力を促進するのが — その外見や教理がいかに異なっていようと — 多くの宗教が担っていた重要な課題の一つでもあったのである。

その典型的な一例として、宗教改革者マルティン・ルターを挙げておこう。ルターは『商業と高利』において、自己利益だけを求めて他の人の損失を気に留めない自己中心的な思考を強く批判している。むしろ人間はそのような自己中心的な奴隷根性を克服したときに、真に自由なキリスト者である、と結論づけるのである¹³。そうしてルターは、贖宥状頒布によって安易に教皇庁改修費用を集めようとする当時の教会に、同質のエゴイズムを認めて攻撃したのであった。

3. ヨーロッパ中世における公共性(1)

— 現前的公共性

本論における独自の主張となる宗教的公共性の問題に入る前に、現代において定説として認められているハーバーマスの現前的公共性の概念を手

がかりに、ヨーロッパ中世における公共性概念を概観しておこう。

ハーバーマスは中世から近代初頭に至る伝統社会における公共性を、現前的公共性(repräsentative Öffentlichkeit、通常「代表的具現」と訳されるが、本来の意味を十分に表現し得ないと思われる)と呼んでいる。ハーバーマスによれば、現前的公共性(代表的具現)とは「支配権の公的表現」であり、領主などの地位の保有者は、「高位の権力を代表的に具現するものとして姿をあらわし、これを表現する」¹⁴]

古代ギリシャにおいては、すべての私人が同時に直接エクレスシアを構成する公人として生きるか、または公人たる家長を介して間接的に公共的領域にかかわることによってはじめて尊厳ある人の生を生きることができのに対し、民族大移動後、フランク王国の設立等に象徴される安定化へと向かった中世西ヨーロッパにおいて、ことに農業を中心とした広汎な人と自然のシステムが形成され、土地(農耕地)を中心とした生活基盤の公正で安定的な配分と管理とが最も重要な公共的できごととなった。その公正さを保証しつつ表現するのが、自己の利益を超越した領主階級(王侯貴族騎士、後には司教など上級聖職者も含まれる)であるとされた。彼らは公共的なことがらへの配慮と保証とを責務とし、私的な煩いによってその判断が曇らされることのないように、営利的な営みにかかわらずとも十分に豊かな生活を送る特権 — すなわち、税を徴収する特権が与えられた。貴族は特権的に高貴な生活を送ることが許されるが、同時に領民に対しては公正と配慮をもって接する義務を負う(Noblesse oblige)。もちろんこのような制度は、支配者の利権と社会的不公正の増大への大きな誘惑ともなった。中世において

13 林由貴子「農民戦争におけるマルティン・ルターの公共性思想 — 古代ギリシャのポリス理論を導きとして —」、関西学院大学大学院総合政策研究科修士論文、p.13参照。

14 ハーバーマス『公共性の構造転換』p.18参照。

は、聖職者が世俗の支配者を教え諭す役割を担っていた¹⁵。支配者の心得のような書物が多く著されたということ自体がまた、現実の支配者達が私利私欲に走る危険が多く存在した、ということ傍証するものではある。実際には、中世において聖職者階級と貴族階級との癒着と教会の腐敗が進み、それに対して清貧運動などのさまざまな教会肅正運動が活発化し、こうした流れが宗教改革へと連なってゆくのである。しかし少なくとも、支配者が私利私欲を求めて生きることを許されざることとみなし、同時に民衆もまた「傲慢 *superbia*」を筆頭とするいわゆる「7つの大罪」を避けるべきこととして、それぞれに同様の、過度の欲望の制御という生活指針を共有していた¹⁶、という点においては、すべての人が自己利益を求めて行動することを当然のこととして開き直り、はては公共性の担い手たる国政レベルで「国益」の名の下にあからさまに他の犠牲の上にも自己利益の追求を正当化する現代とは異なっている。

公共的な配慮をすることが、安定的で急激な社会的変化の少なかったヨーロッパ中世封建制下において、支配階級にほぼ全面的に委ねられることになったのと並行して、農業に従事する一般民衆（農奴¹⁷）は、しだいに自治権を拡大していった少

数の都市住民を例外として、自分たちに配分された土地を耕す限りにおいては自ら公共的な判断に参加する必要がなく、自己の生存と利益獲得という私的関心に従ってもっぱら仕事にいそむこととなった。結果的にそれは公共的なことさらに参加する意志の喪失を産み、それによって自らにおける公民的意識を失うという循環を生きるようになった。この傾向は東欧からロシアに向かうに従って強まった。西欧地域（エルベ川以西）において農民人口のうちで占める割合の高い中流農民層もまた、名目上は農奴として同じく領主の監督下におかれ、移動の自由や職業選択の自由はなかった。しかし彼らは、領主から配分された土地を占有し、生産労働をおこない、何らかの形で税を納め、残りの生産物を自らの裁量で処分することで、それなりの自由と利益とを享受することもできた。こうした中世における歴史地理的状況が、後の東西ヨーロッパ社会の近代化の歴史の相違のみならず、メンタリティの相違をも準備してゆくのであるが、このヨーロッパ思想史にかかわるきわめて興味深いテーマの考察については別の機会に譲りたい。

中世封建制度においては、売買の対象として流通する生産物と対照的に、生産物を産みだす当事

15 トマス・アクィナス『君主の統治について』岩波文庫。また中世から近代にかけて大きな影響力をもったシトー派修道会の中興者、クレルボーのベルナルドゥス(1090～1153)も、世俗の権力者に対して繰り返し教え諭したが、その優れた説得力が彼の影響力の源であったと伝えられる。なおトマスの公共性思想を、政体とベルソナの内的公共圏との関係において述べた、宮本久雄「協働的公共圏の諸相とベルソナー トマス・アクィナスの共通全哲学を手がかりとして」、宮本・山脇編『公共哲学の古典と将来』、東京大学出版会、2005年、p.53～90は、トマスの公共性概念を、それを支える内面性との関係においてみているという意味で希有の論文である。

16 傲慢(高慢)は中世の7つの大罪(死に至る罪 *Todsünde*)の第一であり、ルシファー(墮天使・悪魔)の本質である、とされたことは、この見解を裏付けるものである。

17 一般に農奴制と訳される *serfdom* [英語]、*Leibeigenschaft* [ドイツ語] は、地域時代ごとの違い、ことに東西差が大きい。西欧では拘束が弱く、東欧からロシアに向かっては拘束が強まり、奴隷制度に近いものとなるが、奴隷のような、主人による売買権を含む無条件支配ではない。ドイツ語は日常語の合成語であるが故に、意味が取りやすい。それは「身体への帰属」といった意味で、古代ローマのアグリッパ・メネニウス・ラナトゥス (*Agrippa Menenius Lanatus* 紀元前6～5世紀)の「胃と身体の器官」のたとえ話を想起させる。メネニウスは、貴族を胃に、平民をさまざまな役割を持った身体器官にたとえて、胃は何もせずうまいものをほおぼっているようであるが、実際には各器官に栄養を適正に供給するという重要な務めを果たしているのだ、と説明して、平民の反乱軍を鎮めたとされている。このように社会を身体の種類とする考え方は、パウロによってローマ人の手紙第12章5節(「わたしたちも数多いがキリストにあって一つのからだであり、また各自は互いに肢体だからである。」)に受容されてキリスト教における社会観を方向付けるとともに、その後もエラスムスやシェークスピアをはじめとする多くの文人によって取り上げられた。ひとつの身体に帰属する諸器官は役割や苦楽の度合いもまちまちであるが、それぞれに自分の務めを果たすべきである、として、階級差を是認する機能を果たすと同時に、階級間および階級内部での情緒的きずなと一体感を強めたのである。それは、公共的領域が事実上領主に独占されるにいたって、「領民は領主の赤子」といってもよいような血縁地縁関係に基づくゲマインシャフトの家父長的支配関係の強化にも貢献した。この「身体への帰属」という表現からも、胃である領主は、分別(公共的判断力)が未発達で目先の欲望によって私的なことさらにいそむ領民のために社会の秩序と公正な配分に配慮し、公共的なことさらにに関して責任を負う存在とみなされる道筋が見える。

者である土地と人間とは、流通メカニズムから除外されていた¹⁸。つまり、土地と人間とは売買の対象とならない、ということであり、それによって民衆の一定の権利を守る機能を果たしていた。このことは、土地や人間(人材)を多くの利益をたたき出す商品とみなす現代の経済観とは本質的に異なる。もちろんこの事象は、近代の自由主義的価値観に従えば、人の移動(の自由)や土地の売買(の自由)を原則として禁ずるということであり、後進的な体制ということになる。

ヨーロッパ中世封建制下の農奴、ことに西欧に向かうほど多数を占める中流農民層は、古代奴隷と異なり、様々な権利をも与えられていたが、そのためには同時にまた領民がこの自由を欲望の充足のために濫用しないように一定程度の欲望の制御の倫理性が浸透する必要があった。民衆は、欲求充足と利益の追求という日々の私的営みにいそしみつつも、自己利益を超越した公共的な配慮をおこなう(とみなされる限りの)領主や聖職者に対して、単なる強制された服従の域を越えた尊敬の感情を、現代の大衆が王家、天皇家にいだく憧れよりも遙かに高いレベルで持っていた。それは家長と家族の成員の血縁共同体を拡張した地縁共同体、さらにはキリスト教を媒介とした精神的共同体の同心円構造の中間的位置にあって、それらを可視的な形で支えていた。先に述べた現前的公共性とは、まさにそのような公共的生と私的生とが階級的に振り分けられた状況下、支配階級がその特別な、非営利的な分け隔てない配慮を一つの権威として可視的に表現することであり、また民衆がそのように可視的に現前する公共性への尊敬と親愛の情を持ち、またそこから翻って自らを公共的神的なことがらに参与する一員として確認し、心の平安を得ることのできる領域だったのである。この同じ構造において民衆は、日常において

は自分自身の存続や利益にかかわる私的できごとにいそしみながら、同時にそのような現前的公共性の伸介により、公共的神的な共同空間に居あわせることを通し、私的な生をより広い公共的な地平に位置づけ意味づけたのである。

宗教的には、祭壇上に華麗な僧衣をまとった聖職者が、一般信徒の見守る中でミサを執り行い、その手に掲げられたパン(ホステア)がキリストの聖体になるとき、信徒は公共的神的な共同体が司祭を伸介者として現前するのを目の当たりに経験するのである。中世カトリック教会(Ecclesia catholica, catholic church)¹⁹のカトリックという名称もそのような公共性観を表現している。

聖と俗とを問わず、見間違えることのない、色彩豊かな法衣や衣装、燦然と輝く聖具や武具甲冑によって、時には数十キロの重さ、重圧を耐え、時にはその栄光の戦いに自らの命を捨てる — そして領民はその栄光の式典・典禮や戦いを、命がけの、厳粛にしてサスペンスに満ちた希有なエンターテインメントとして楽しみつつ、その共同体 — 領地と領主への忠誠心を高めて行くのである。

なお、このような形での現前的公共性は、日本の伝統社会においても至るところに認められる。ことに中世貴族社会秩序が崩壊し、武家が社会基盤としての農民層の秩序の保護者、再建者、支配者として台頭変貌する平安末期から徳川幕府成立に至る時代に作られた光り輝く武具甲冑は、戦略的には有害無益である。『平家物語』に描かれる、様々な逸話に彩られた壇ノ浦の合戦のひとつまひとつまは、いくさの矢の届かぬ周辺に鈴なりになって観戦する民衆の視線がなかったら、存在理由を失う。おのれ自身の生存欲求や利益を省みずに、より大きく厳かなできごと — それはしばしば、主君、先祖、家の名誉として表象された — に殉じる武者達の毅然とした立ち居振る舞いの中

18 カール・ポランニー『経済の文明史』、ちくま学芸文庫、p.38～42ほか参照。

19 “catholic”はローマ・カトリック教会の名称の一部を構成しているが、『使徒信条』に現れるEcclesia catholicaという表現をカトリック教会では「公教会」または「普通の教会」と和訳し、プロテスタントの諸教会では「公同の教会」と和訳している。

に、民衆は公共性の意識が具体的に現前するのを目の当たりにし、また彼らを媒介として自分たちも私的な領域を越えて公共的領域に与っていると実感したことであろう。そのような意味合いにおける合戦は一つの神事と呼ぶにふさわしく、古代ギリシャのレスリングや日本の相撲などもそのような伝統に由来すると理解することも可能である。

このような形での現前的公共性は、近代に入ってから、否現代に至るまで、近代民主主義的な多数性における言論の公共性が機能しない、ないし機能しにくいところでは、依然として随所に――しばしば歪んだかたちで――登場する。ことに、有権者の多くが公共的な関心と知識とを備えた政治的主体であることを期待できない現代大衆社会では、有名タレント芸能人等を登用した擬似的な現前的公共性の演出がおこなわれることは周知の事実である。

4. ヨーロッパ中世における公共性(2)

― 宗教的公共性と公共性概念の再構築

前節では中世のヨーロッパにおける公共性の姿を、すでに定説として認められている、ハーバーマスの現前的公共性の理論に依拠しつつ述べてきた。ただしその際、そこに参加する人々の心情を彼らの目線から了解解釈することに特に留意した。本節においては、それを補う形で、筆者の提案するもう一つの公共性の姿を述べていきたい。それを本稿では「宗教的公共性」と呼ぶこととする。²⁰ 宗教的公共性は2つの要素、「典礼による公共性」と「祈りの公共性」とを含む。この問題に

入って行く前に、ひとまず私たちは、これまでの各議論を振り返りつつ、第2章「近代民主主義における公共性と私的領域」を経て第1章の古代ギリシャにおける私的領域と公共的領域の問題にまで立ち戻らなければならない。

第2章において公共性の概念史をカントまでさかのぼって行くと共に、現代の公共性理解では注目されない別の傾向がしだいに明らかになった。それは、公共性の機能障害の要因を、公共性の担い手の外部に、いわば外圧として見だし、それを克服することによって公共性を実現しようとする近現代の公共性理解に対して、公共性を担う主体自身のうちに潜む障害、いわば内圧への注目度が高まるということである。そしてこの傾向は、時代を更にさかのぼった近世初頭の宗教改革者マルティン・ルターの自由論や、上述の7つの大罪の例に見られるように、中世ヨーロッパにおいて一層明確なものとなるのである。なお、公共的領域の障害となる問題を、制度的なものだけではなく、その制度を担う人々の心情レベルにおいて理解するという姿勢は、東西を問わず、枢軸時代²¹以降の伝統諸文化に多く認められる。

近代の目的合理的な思考は近代自然科学と結びついた技術知(道具的理性)として、未来に向かって何らかの予測やそれに基づく働きかけを行い、自らの欲する目標を効率的に達成することに向けられるようになった。そのために過去現在におけるできごとを、計算可能化(計量化)という手段によって未来のできごとと同質化し、過去現在のデータによって未来を予測する統計手法が重んじられるようになった。そこでは、できごととして

20 同じフランクフルト学派でも、アドルノ直系で宗教文化史を重視していたアルフレート・シュミット(1931～2012)に比べると、前章で取り上げたハーバーマスはキリスト教中世への関心は低く、それがまたアメリカや日本で好んで受け入れられる理由ともなっているであろう。ハンナ・アーレントもまたアメリカに亡命したユダヤ人という立場からであろうか、ヨーロッパ中世における公共的カトリシズム、ことにその根柢をなす観想的生活(vita contemplativa)に立ち入ることを意図的に回避している形跡がある。本稿はそのような事情から生じたキリスト教中世における公共性論の不在、という問題の隙を埋める意図を持つ。

21 カール・ヤスパース『歴史の起源と目標』理想社、1964年、p.21～56に提唱された概念で、紀元前5世紀(プラスマイナス300年)頃に世界各地で起こった精神的過程の総称。世界の主要な哲学や宗教の基礎がこの時期に据えられている。

の過去現在が重要であり、しかも計算可能なデータを提供する限りのできごとが重要である。計算可能なデータを提供しない事象や思考の歴史的文化的異質性は無視されるか、計算可能なデータを提供するように操作変形される。当然、そのようなできごとを担った人々の心に去来する想いそれ自体への関心は減少する。実証主義と行動主義の研究手法の極地においては、観察可能なものだけが研究対象となり、心の働きを探求すべき心理学ですら、心をブラックボックスとして排除し、行動の観察(行動心理学)へと重心を移したのである。そのような研究傾向の中で、公共性の機能障害に関する診断においても、観察可能な外的要因に注意が多く向けられていったという事情を理解することは難しくない。しばしば当然のように語られるカントの心情倫理学への批判も、実はそのような近年の実証主義的立場に基づくものであり、その批判の正当性と同時に、無反省な実証主義的方法論によって見落とされる問題があることへの警告として、心情倫理的アプローチを評価しなければならないのである。近代、ことに19世紀後半以降に典型的な思考回路とは対比的な思考、すなわち、歴史文化的に異なる思考行動様式をどのようにして理解し、絆をつむいでゆくことができるのかという了解的な思考が、時代をさかのぼるに従って重要性を増してくることが認められる。それはまた、近代以前のゲマインシャフト的共感的知と、近現代におけるゲゼルシャフト的目的合理的知の違いとして理解することができよう。そのような認識から見ても、中世ヨーロッパの公共性理解を研究するにあたっては、実証的研究方法と並んで解釈学的視座と方法論とが不可欠となる。

さて、第3章の「農奴」の註における語義説明でも指摘したように、中世キリスト教世界は、古代

ギリシャローマ世界から多くのものを受容している。パウロはローマ人の手紙において、古代ローマのアグリッパ・メネウスの「胃と身体の器官」のたとえ²²と並んで、古代ギリシャのアリストテレスの奴隷論を受容しつつこれをキリスト教的救済論へと内面化した。

第1章の確認になるが、すでにアリストテレスは自然本性による奴隷を、自己自身の欲望に従って生き、それゆえに公共的なことがらに参与する能力がなく、また公共的なことがらに参与する資格を奪われ、私的な主従関係のもとで監督されるべき存在であると考えていた。「イエスは彼らに答えられた、よくよくあなたがたにしておく。すべて罪を犯す者は罪の奴隷である。」(ヨハネによる福音書8:34)「罪の支払う報酬は死である。しかし神の賜物は、わたしたちの主イエス・キリストにおける永遠のいのちである。」(ローマ人の手紙6:23)「わたしたちは、この事を知っている。わたしたちの内の古き人はキリストと共に十字架につけられた。それは、この罪のからだが減び、わたしたちがもはや、罪の奴隷となることがないためである。」(ローマ人の手紙6:6)といった一連の聖書のテキストに、「人間は傲慢によって没落する。欲望を制御して謙虚と清貧を生きたイエスに従うことによって人間は公共的神的領域に参与することができる」というメッセージを読み取るならば、そこに古代ギリシャの公共性観のヘブライ的な発展を認めることは容易である。実際に、古代ギリシャで公共的な討議の場である民会を指したエクレスシアという言葉は、キリスト教においては「教会」の意味で用いられるようになるのである²³。その意味でエクレスシアはキリスト者が自己の生存と欲望の充足を目標とする私的な生=欲望と罪との領域にとどまらず — だからといってキリスト教は、人間が自助努力だけで罪の奴隷状態

22 本稿第3章に註記。

23 キリスト教会を表すフランス語église、スペイン語iglesiaなどは、ekklelesiaのラテン語化されたecclesiaを語源とする。

から抜け出すことができるか考えるほどの楽観主義ではないので — 神の子イエス・キリストを仲介者として、公共的・神的領域としてのキリスト者の民会(エクレスシア)に与ることができる、と考えたのである。その意味ではエクレスシアに、教化する、教義を教え込む、といった響きのある「教会」という訳語を充てたことには、結果的に日本でしばしば見受けられるような、キリスト教を独断的で狂信的な宗教であるとする偏見を助長したのではないかという嫌疑もかけられる。

さてエクレスシアにおいては、かつての古代ギリシャの(民主制開始前の)貴族と平民、ないし中世封建社会の領主と領民(農奴)の階層構造と類比的な聖職者(clerus)と平信徒(laicus)という階層分離がおこなわれていた。しかし前述のように、西欧において主流であった中流農民は、一方で比較的多くの自由を享受すると共に、その自由が放縦と無秩序に陥らないために自らのうちに欲望制御のメカニズムを産み出す必要があった。心の内から発する災いは、外からの意に反する規制よりも始末が悪いので、災いの火元である心に直接働きかけ、制御しなければならぬ、という発想である。成果を外から検証できない心の内側に介入するよりは、観察可能で成果が目で見える行動レベルで外から規制する方が効果的である、と考える近代実証主義とはこの点においても異なる。

中世においてそのような欲望の自己規制を学習するのが、ミサを代表とする典礼の公共性であった。典礼は一方では聖職者の華やかな衣服や聖具によって、現前的公共空間を現出するが、同時に典礼は、そこに参加する信徒にとっては、神の礼拝とエクレスシア共同体の結びつきを強化する働きを持ち、罪の悔い改めと赦し・赦し合い、憐れみの祈念(憐れみの賛歌)、賛美と感謝(感謝の典礼)、交わり(交わりの儀)、この世への派遣、などの構成部分からなる。これらの典礼を繰り返す

ことによって、自己中心的で自己の過ちを認めながら、勝ち気で人に憐れみを乞うことをせず、上なる権威を認めず自分がすべての決定者であると思上がり、他者を自分の欲求を満たすための単なる手段と考えがちな自然人の心に、自己自身の不十分さを認め、へりくだり、自分に勝る者に保護と憐れみとを乞う謙虚な心構えと、神と隣人とを受け入れ、信頼関係をつくろうとする心が育成されるのである。そのようにして、戦略的計算にもとづく表向きの態度ではなく、人と人との信頼に基づく人間関係を築くためには、それにふさわしい心構えを築くことが大切だと考えられた。

共同体からの孤立を帰結する傲慢な自己中心性を脱却して、自分自身を制御しつつ共同体の一員として生きるすべを学んだ者は、更に積極的にこの公共的・神的領域を支えていこうとする。それが祈りの公共性である。そのような祈りの持つ公共的な意味と機能から、祈りの対象である神を、自分の帰属する共同体(コミュニティ)と置き換えても意味が通る語法となっている。すなわち、神の前に犯した罪の赦しを乞い、神による罪の赦しに感謝し、神の憐れみを請い、神を賛美し、神に感謝し、神と交わる — これらの語法は直ちに、共同体に対して犯した過ちの赦しを乞い、また相互に犯した罪を赦しあい和解し、再び愛のコミュニティに参加できることを感謝し、その共同体による今後の保護を願い、共同体をたたえ、共同体が保証する心と社会との平和に感謝する、というように言い換えても不自然なところはない。その意味で神は共同体の守護神であり、共同体の象徴であり、それ故に、語法的には神と共同体とを同義語として扱うことさえできるのである。このような公共的・神的な統一を端的に表すのが、「愛さない者は、神を知らない。神は愛である²⁴」という聖書の言葉である、ともいえる。

神を敬うことは共同体を尊重することにつなが

24 『ヨハネ第1の手紙』4章8節。

るが故に、特定の個人や集団の願い、とくに、他の人の犠牲を前提としなければ成立しないような内容(例えば敵兵の戦死と表裏一体の戦勝祈願)や、現世的な欲望の充足(例えば商売繁盛)などは祈りの対象となりえない。むしろ、その礼拝の場にとどまらず、世界のすべての礼拝の場に集う者の祈りと調和し、共に祈る者全員がよしとするような内容の祈りでなければならない。キリスト教の祈りの最後におかれる「アーメン」(まことにその通り)は、その祈りの内容が、公共的領域に属するものであることを承認し、共にシェアするものであることを確認する機能を有している。

このように見ると祈りは、まさに公共的領域における言論を媒介とした合意形成のできごととして理解することができ、その限りにおいて、ハーバーマスに至る現代の公共性概念に包摂可能であるように見える。しかしこれまで見てきたように、そのアプローチの仕方には正反対とも言える部分もある。

すなわちハーバーマスの考えるような言論による討議が、話者の主張の相互調整による合意を目指す協働(cooperation)という名の行為(operation)である限り、欲望の制御はこの合意形成を妨げる危険を回避するという消極的な役割を担わざるをえない。またこの近代的思考は、何かを産みださねばならず、またその産出は観察検証可能であることを求める。これは、検証可能な形で生産することのない欲望の制御に、ある種のネガティブイメージをあたえてゆく。

これに対して中世的な宗教的公共性においては、自己中心的傾向の度合いに監視の目が向けられ、欲望の制御が自らの有限性(罪深さ)の自覚によって、敬虔とへりくだりの心情を生む。欲望の制御は内面性においては、何を^{する}かではなく、何を^{しない}で放棄するのか(lassen, let)ということが問題である。しかしそれは通常、しなかつたが故に外に現れることがなく、当然のことながら

観察可能、検証可能とならない。そのために、近代の目的合理的戦略的思考にとって、欲望の制御は躓きの石となる。自らの利益の最大化を目的として、それを合理的な方法で — 最小限の犠牲によって最大限の利益を獲得することを目指す近代経済人(homo oeconomicus)にとっては、その根柢にある人間の欲望を否定することは己の存在理由の否定とみなされるからである。

近代初頭においては、絶対主義支配に典型的に見られるような、市民の利益追求という欲望を抑圧する外部的拘束のメカニズムが存在し、その抑圧をはねのけるためには、欲望のエネルギーを自由意志として解放する必要があった。しかしながら、このエネルギーを燃やしつづ発達した近代資本主義は、その過剰なエネルギーによって私的関心を公共的領域にまでも浸透させて社会的領域へと融合した。限りない欲望の増殖は、自己の利益の増大を環境保護に優先させ、あるいは危機管理の怠慢を正当化し、また社会的弱者への配慮を怠るなど、自然環境・人間環境にさまざまな障害を引き起こすに至った。地球の温暖化、福島原発事故の泥沼化、中低所得者層の労働環境の悪化と格差社会の進行など、例を挙げればいとまがない。

このような状況下、公共的領域の再構築にあたっては、外面的に観察検証可能な、複数の人々のフェアな言論による公共的意志(世論)形成に加えて、観察可能ではないが内面的に経験可能な、欲望の自己制御能力の育成に着目することは、現代における公共性の復権のため、また公共的領域とそこに属する行為の存在理由をそもそも認知するためにも必要となってくるだろう。中世の宗教的公共性というあり方に着目することによって、現代人はこの公共性概念の再構築への一つの道筋を見いだすことができる。そのような公共性概念への新たな挑戦はまた、キリスト教と教育との融合を目指す関西学院大学に与えられた使命と言ってもよいだろう。

終わりに

関西学院第4代院長のベーツ博士(Cornelius John Lighthall Bates、1877～1963)が提唱し、その後の関西学院のモットーとして継承されてきた「マスタリー・フォー・サービス²⁵」の理念は、私たち自身の支配(mastery of ourselves)という表現に内包される二重性、すなわち、私たちが自らを支配し形成する主体である、という視点から発する自己陶冶(self-culture)という私的(private)な側面と、公共的(public)な目的のために私たち自身の自己中心的な欲望を制御できなくてはならない、という自己犠牲(self-sacrifice)の側面とを対等に重視している。この理念はまさに現代社会の問題を先取りし、また問題解決の道を予想していたものであったといえる。その見識においてベーツ博士は、同じ時期に同様の問題に取り組んだ多くの文人たち — 新渡戸稲造らのエスペランティストたち、武者小路実篤らの白樺派、西田幾多郎を筆頭とする京都学派など — と並んで、特にキリスト教の視点から問題提起をおこなった大正デモクラシーの重要人物のひとりとみなすことができる。建学125年、ベーツ博士の言葉を真摯に受け止め、関西学院のキリスト教主義教育の意義を改めて考える時期に来ている。

25 “Human nature has two sides, one individual and private, the other public and social. … There is an ideal of life corresponding to each side. One is self-culture, the other, self-sacrifice.” Our College Motto, Mastery for Service, 1915, http://member.kwangaku.net/vancouver/msg_mfs.html