

# 不服従と抵抗の理論（その1）

－市民的不服従とその「市民」－

箭 内 任\*

Theory of disobedience and resistance [ 1 ] : Civil disobedience and its "citizens"

Makoto Yanai

The purpose of this paper is to reconsider the theory of disobedience and resistance in the public sphere. First, I would like to make it clear to distinguish three perspectives: 1) citizens as "original position" (Rawls), 2) power and violence (Arendt), 3) legitimacy of law (Habermas). Next, Comparing those three perspectives in terms of "the public" and "plurality", I will characterize them as the correlational theory between homogeneity and difference. So controversial topics appear: whether diversity and plurality in public sphere is enough reasonable, and whether the concept of the public conceals social discrimination, economic disparity, the suppression of human rights and the elimination of certain communities and collectivities.

Key words : civil disobedience, citizens, public, plurality, difference

## 1 はじめに

それぞれの時代に特有の認識は、ときとしてひとに窮屈な役割を与えてしまう。たとえばそれは、統治する側と統治される側という尤もらしい二重構造を引き起こすことにもあれば、そのとき使われる言葉によって、ひとの生が損なわれてしまうこともある。そうするとひとは、その社会の中にある自分の立ち位置を失うことを恐れ、批判する術を忘れた自己へと自らを貶めてしまう。そのとき、本来自由であるべき主体は、恣に振る舞う「権力」に絡めとられ、隷属的であることさえ気づかないでいる。

不服従に関する理論がたえず哲学的な思索の中心にあったのは、おそらくは、人々の意識にこのことを惹起させようとする哲学の一種の責務であったのだろう。そのため、不服従という主題は時代を超えたえず問題とされてきたのだ。

古くは神学的な観点から、公共の福祉を目的とする自然法に適う抵抗権を認めたトマス＝アクィナス<sup>1</sup>、宗教改革運動のルターやカルヴァン、そして17世紀近代以降社会契約論を唱えたホッブズやロック、これらの思想家たちの「抵抗」の意味は、その質的な違いはあるとはいえ、長く人々の関心であり続けてきたことを思い起こせばよい。

---

2015年3月26日受理

\* 尚綱学院大学 准教授

近現代的な「市民的」不服従論のはじまりがソローの『市民的不服従』（1848）であることは、いまや誰もが認めているところであろう<sup>2</sup>。彼が主張した不服従の内容は、徹底して個人的なものであり、その意味で、社会形成の責務を担うといった今日的な「市民」ではなかった。不服従の主眼は、個人の良心に、また自立したという意味で「市民」とみなされる人々の意志に置かれていた。

そのいっぽう、市民的不服従を個人的で良心的な行為から組織的で集団的な行為へと変えたのがガンディーであった。彼は抵抗運動を非暴力的なものとし、それを不服従の原理にまで高めたのである。そしてそれは、個人の判断にもとづく一種の大衆運動でもあった。

このソローとガンディーの思想に見られる共通点は、市民的不服従をより大きな不正義と戦うための象徴的行動としたことにあり、またその市民的不服従が向けられている対象を特定の人間や組織ではなく不正な制度としたことにあった。つまり、市民的不服従の対象は固定化されている「社会的な役割」そのものなのである<sup>3</sup>。

こういったことを踏まえ、筆者は不服従と抵抗の理論について本稿及び次稿において二回にわたり考察してみたい。まず、一般的な市民的不服従についての理論を三人の思想家から抽出し、その特徴を輪郭づける（第2章）。ついで、彼らが述べる市民的不服従のそれぞれの特徴から、特に注目すべき理論的核心を指摘したい（第3章）。市民的不服従の意味を問いただすということが、あらためて権力概念を問いただすことにつながり、市民的不服従は市民の権力形成を担い社会変革を可能とする運動になること、また市民的不服従は社会のなかにある不正義を暴き立てるという性格を持ち、そこから市民の社会を再構築していくことも可能になるということ、こういったことを本稿ではひとまず結論づけてみたい（第4章）。このことが、延いては市民の同質性と異質性、また市民であることの権利の付与と受容などに関わってくることになるだろう。

## 2 市民的不服従—その理論の系譜

### 2-1 原初状態としての市民—ロールズ

不服従の問題は「市民性」と深く結びついている。このことを公共の問題に結びつけ最初に指摘したのはロールズであった。彼は『正義論』（1971）の中で、正義に関する二つの原理を掲げた。第一原理は「平等な自由原理」であり、「各人は、すべての人々に対する同様な自由と相容れるかぎり、できるかぎり広範な基本的諸自由への平等な権利をもつべきである」とされる原理である。第二原理は「社会的経済的不平等は、それが次の二つの条件を満たすように配列されるべきである」とされる原理であり、最も不利な状況にある人々の利益の最大化をはかる「格差原理」と、機会の公正化と平等化をはかる「機会の公正な平等原理」に分けられる。そしてこれが、社会の基本的な諸制度によって決定される権利や義務の基礎となる「原初状態（original position）」とされた。

この『正義論』が出版される二年前、ロールズによる「市民的不服従」についての論考は発表されており<sup>4</sup>、そのもとになった報告は1966年に行われたものだった。それによれば、市民的不服従とは、民主主義において多数者の正義感覚に訴えて異議申し立ての対象の再考を促すものであり、また、社会的協働が尊重もされず、また担保もされていないことを警告するという政治的行為でもあった<sup>5</sup>。くわえて、政府の政策や法律に一定の変化をもたらすことを意図

した、法に反した公共的非暴力的良心的な行為であるともされている<sup>6</sup>。このように、公共的で非暴力的であるということは、法への忠誠の範囲内での不服従であるかぎり極めて「市民的」である<sup>7</sup>。この意味で市民的不服従は良心的で誠実なものとした。

ロールズは、市民的不服従が正当化を得る条件を三つ挙げる。第一に、通常の政治的異議申し立てをしているにもかかわらず、相当の期間にわたり意図的な不正義のもとにあるということ、第二に、その不正義が平等な市民の諸自由に対する明らかな侵害であるということ、そして第三に、同じような場合においては同じような異議申し立てを行うことが一般に行われたとしても受容可能な結果がもたらされるということ、この三つである<sup>8</sup>。たしかに、この三つの条件が揃うことにより市民的不服従をひとつの権利として行使することができる。ただ、政治的な責任を負う実践の場では、これらにくわえ、次の要因が必要とされる。権利行使はあくまでも合理的でなければならず、異議申し立てを行う者の目的を促進する工夫がなされていること、また、不服従を行う際の戦略的な問題を推し量る前提に、それを可能とする権利が確立されていなければならないということ、この二つである<sup>9</sup>。不服従の権利が否定されることは、自由で合理的な人々の中の社会的な協働の条件が侵害されることに等しい。そのため市民的不服従の正当化は、正義が優先され、その正義が保証する平等な自由にもとづいている「民主主義という制度における市民」にとっては認められなければならない。それが「選挙民」として自らの意志に従い行為する「市民」ということになる。

さらにロールズは『正義論』で市民的不服従を次のように展開した。市民的不服従は、表面上は、違法であるとされてはいるものの、それが公共的な性格を持ち非暴力的かつ良心的であるかぎり、政治的な行為のひとつでもある<sup>10</sup>。そこには「共有された正義の構想」<sup>11</sup>があり、市民は、その公共的な正義の構想が存在している民主主義的な体制において不服従を遂行できる。つまり、市民的な不服従とは公共的民主主義的な行為である。公共的な行為が公共の場で行われるかぎり、市民的不服従は法への忠誠の範囲内において法への不服従をも反映している。その点で両義的である<sup>12</sup>。法への忠誠と法への異議申し立てというこの両義性が意味するところのものは、戦闘的な行為や妨害ではなく「合法的」な抗議活動や良心的な拒否という形での抵抗活動である。これにより市民的不服従は、それを市民社会に定位させることの是非と可否を巡って、民主主義に道徳的な基礎づけを与えようとする理論にとっての試金石ともなる。

ロールズは、市民的不服従と良心的拒否とを区別しているが、実践のうえでこのふたつを区別することは難しい。しかし、市民的不服従を理論のうえで解釈する際、また民主主義的な社会でその役割を明らかにするかぎり、その区別は必要である<sup>13</sup>。前者が公共の場を前提としているのに対し、後者はかならずしも多数の正義感覚へと訴えかけるものでなくともよい。また、前者があくまでも政治的な原理にもとづくものであるのに対して、後者のなかには、憲法の原理に背くような宗教的な原理にしたがう場合も出てくる。そのため、ロールズからすれば、市民的不服従という「政治的」原理にしたがうものと良心的拒否という「道徳的」原理にしたがうものとは異なる。なかには良心的な拒否が政治的な原理にもとづく場合もあるだろう。そのいっぽうで、政治的な原理が明らかに良心を侵す場合もある。しかし、民主主義という前提を立てば、このような区別をおこなうことが必要となる。

市民的不服従は、二つの正義の原理に関わっていた<sup>14</sup>。しかし、その二つが正義の原理たり得るのも公共の場を考えてのことであり、それゆえ政治的な行為に携わる人々は公共の場において相互連帯への責務を引き受ける<sup>15</sup>。ロールズによれば、正義の理論は外延を拡張させ「諸

国民の法」へと拡大するのだが、市民的不服従もそれに伴い国内外へと伸張すると考えられる。ただしこのときもまた、良心的拒否がもとづいているのは政治的な原理であって宗教的な原理や他の諸々の原理ではない<sup>16</sup>。たとえ、市民的不服従がある領域を超え拡張されるにせよ、その中心にある良心的拒否はあくまでも「政治的な」原理でなければならないとされているのである。

つまるところ、ロールズが主張するのは次のことであった。市民的不服従は「おおよそ正義にながう民主主義的な国家においてのみ、憲法の正統性を認め受け入れている市民たちを対象として」<sup>17</sup> 成立しうるものであるということ、このことである。

## 2-2 権力と暴力—アーレント

ロールズの『正義論』が出版された同時代は、政治における大きなムーブメント、ともすれば暴力的な方法でもって既成の権威に抗する動きがみられた時代でもあった。『正義論』が出版された同年 1969 年にアーレントは「政治と革命についての考察」という小論を著しており、またのちに単独で刊行されることになった「暴力について」をジャーナルに寄稿している<sup>18</sup>。また「市民的不服従」について論じたものが、翌年に雑誌『ザ・ニューヨーカー』に掲載された。これらはのちに、『共和国の危機』（原題）[邦訳書名『暴力について』]として出版されるに至る。もちろん、そのそれぞれが当時の世相を反映したものであり、ベトナム戦争や学生の反乱など、同時代のトピックを中心に論じられていた。市民的不服従について、前節で述べたロールズと比べれば、アーレントのそれは多分にジャーナリスティックな面から論じられていると言えるかもしれない。

アーレントは、市民的不服従と国の法体系との両立可能性へと目を向けた<sup>19</sup>。市民的不服従という、ふつう法を違反しているとされる行為が正当化されるためにはより高次の法へと訴えかけ、それが担保されていなければならない。それがあってはじめて、市民的不服従の行為は集団（共同体）のなかで意味を見出し、行為する人々も社会的な役割行為を行っているとして理解されることになる。さらにこれにより、市民的不服従は個人的な抵抗運動という枠を超え、共通の利害関心を持った人々によって行われる運動であるということにもつながってくる。そのため、アーレントは、個人の良心にもとづく兵役の拒否のような不服従とは異なる市民的不服従を考えた。それは個人の良心にもとづく利害関心から生じるものではなく、相互の合意にもとづくというものである<sup>20</sup>。アーレントが主張するのは、個人の良心や個人の行為を擁護する論拠を、また道徳的な命令や高次の法を、市民的不服従の正当化条件にしてはならないということ、このことである。そのようなものは、世俗的なものであれ超越的なものであれ、市民的不服従に適用されるのは不適切とさえ言い切る。その意味で、アーレントの市民的不服従の観念には、相互行為的な要素（相互契約）が含まれている。アーレントからすれば、ソローの言う市民的不服従は、真の意味で「市民」の不服従ではない。ソローのそれは、個人の良心と良心の道徳的責務を根拠としたものであって、「市民的」な性格はない。また個人の良心を根拠とする以上、それは「政治的」でもない<sup>21</sup>。市民的不服従が政治的であるとき、それはかならずや法に関係し、法から見て不服従の対象そのものが共同体全体の利益を損なうものかどうかを判断することができるのである。

こうして、彼女に不服従の判断基準をもたらしたのは、彼女が亡命し、のちに市民権を得ることになったアメリカ社会であった。市民的不服従についての小論のなか、彼女はアメリカへ

の言及を繰り返す。ベトナム戦争をはじめとするアメリカ政府の一連の政策は、合法性や合憲性の点で人々に疑いを抱かせた。それによって生じたのが、政府の政策に対する市民の抵抗運動であった。彼女自身、この市民的不服従の運動を見るにつけ、社会が必要かつ望ましい方向へと変化することを実感し、社会の現状が望ましい姿で維持され、また望ましい姿へと回復することを期待していたのだろう。

ユージン・ロストウの「同意による社会における法律への市民の道徳的責務」という言葉を引き合いに出しながら彼女が重視するのは、公共の利益に関する能動的な支援であり、その公共の利益がもたらされる社会に継続的に参加するということであった<sup>22</sup>。それは、理論のうえでは社会契約の結果とされ、この社会契約こそ「市民社会」の原初的な始まりであるとされる。この社会契約は相互性において成り立つものであり、この相互性が各構成員を同胞の市民として結びつける<sup>23</sup>。とすると、この社会契約にこそ、言い換えれば個人が社会に参加するそのあり方にこそ、個人を超えた権能が、つまりは権力が与えられていることになる。アーレントがアメリカの社会から受け取ったのは、相互契約にもとづいた権力という観念であり、それをもとに市民的不服従をとらえる。社会契約こそが統治形態の唯一のものであり、そこにこそロックによって一般化され概念化されたもの（抵抗権）がある。まさに「異論（dissent）を唱える権利には同意（consent）そのものが含まれている」<sup>24</sup>。異論を唱える権利に含まれる同意こそ、アーレントがアメリカ社会に見出した光明であった。異論を唱えるという市民的不服従は、社会契約という同意が前提とされるがゆえに権利とみなされる。当初の契約が損なわれ、同意が破棄されたことによって、市民的不服従は「正当化（justification）」されるのだ。契約とは、そこに権力を生み出すものである以上、その契約が破棄された途端、権力の「正統性（legitimacy）」も失われる。それを考えれば、市民的不服従は、このように損なわれた「正統な」権力をあらためて社会に定位させる運動でもある<sup>25</sup>。

さらにアーレントは、同意の意味を次のように解釈した。同意とはけっして多数決原理ではない。同意はひとつの社会契約であって、その道徳的な内容はその遵守にあり、それが責務とされる。同意の道徳的遵守、およびそれを行おうとする責務は「約束」そのものであり、政治的な徳とされるすべてのものよりも先行している。「わたしが市民として課す権利のある唯一の責務は、約束しそれを守ることである」<sup>26</sup>と彼女が語るとき、約束という観念は、人間の未来を秩序づけ、また人間に未来を予測させ信頼させもする人間固有の本質である。そしてこの約束の観念こそが、複数として存在している人間の「複数性（plurality）」そのものに刻印されている。

小論の途中、アーレントは同意と異論を唱える権利とを行使する運動の端緒をトクヴィルの「自発的結社」に求めている。このあたり、政府に異議を申し立てる大衆運動（学生運動）を、具体的な目標実現のために集うトクヴィル的な「自発的結社」の現代版と考えているようだ<sup>27</sup>。これは、アーレント自身、参加民主主義的な社会を希望したことの証左であり、また彼女が、市民の自発的かつ直接的な政治参加を積極的に擁護しようとした姿勢でもある。それゆえ、彼女は、トクヴィルの言葉の中にある、権力へと至る協働と連帯をことさら強調した<sup>28</sup>。市民的不服従である大衆運動は、利害にもとづくものでもなければイデオロギーでもない。また、それは倫理的な動機や個人的良心に帰因するものでもない。市民的不服従は複数の市民による共同の活動として理解されなければならないものだ。市民の同意を基礎とする権力がその力を失うとき、市民的不服従に名を変えた市民の自発的な結社が、そこに再び意味を見出す。異論は

抵抗という社会契約上の形態（不服従）に姿を変えてはいるものの、たえずアメリカ社会に根づいていた。それがアメリカ社会の民主主義の特徴であるとアーレントは考えたのである。

前節で述べたロールズと比べてみると、ロールズの考えた市民的不服従は、共通の意見で結ばれている少数派の運動であったのに対し、アーレントが考えるそれは、同意をもとにした市民の「複数性」を主眼としている。また、ロールズが個人の「自然本性的」な義務や責務から市民的不服従の理論を構築しているのに対し、アーレントはそれを個人の良心ではなく複数の市民による共同の活動として捉えた。さらに、アーレントにしたがえば、市民的不服従は権力の「正統性」にも関わるものであった。彼女が「暴力について」の冒頭部分で述べているように<sup>29</sup>、「権力（power/Macht）」と「暴力（violence/Gewalt）」とは異なるものではあるが、その類縁的な性格に目を瞑ることはできない。彼女からすれば、権力は暴力を全く捨象したところで語られるような「力」ではない。暴力は道具を使用し、個体的実在の固有性に直接結びつく。それに対し権力は、ただ単に行為するだけでなく他者と一致して行為する人間の能力であり、それは個人ではなく集団に帰属し、集団が集団として維持するかぎりにおいて存在し続ける<sup>30</sup>。また権力は、政治的な共同体の存在に備わっているものであり、そこで必要とされるのは「正当化」ではなく「正統性」である。この正統性は人々が集まるということに由来している。それを考えれば、意義申し立て（不服従）の根拠とすべきは正統性であり正当化ではない。暴力は正当化できるものの、そこに正統性を見ることはない。手段は正当化できるが、そこに正統性をはじめから担保されているわけではない<sup>31</sup>。アーレントが「暴力」についてどのように考えていたのか、ここで縷説することはできないが、確かに言えることは、アーレントは権力と暴力とをけっして同一視せず、一方が絶対的な支配を見せる場所ではもう一方は不在になってしまうと理解していたということであろう。暴力に対立するものは、「非」暴力的であると考えるのは正しくはない<sup>32</sup>。それは、暴力自体が破壊を専らとし、けっして権力を創造することはないという確信から得られるものだ。くわえて、暴力に非暴力を対置するというのは「あてにならない（treacherous）希望」とさえ言う<sup>33</sup>。これはいささかシニカルな物言いとはいえ、市民的不服従を「正統性」という側面から捉えようとするなら、このようなアーレントの主張は、同意形成から権力の構築を図ろうとする「市民」の権能そのものの論点を提示していると言えるだろう。

### 2-3 政治権力と法の正統性—ハーバーマス

ハーバーマスの「市民的不服従」も、アーレント同様にその出発点は民主的立憲国家の成立動機からである。彼の市民的不服従に関する主張は、1983年アメリカの中距離核ミサイルが当時の西ドイツ（ドイツ連邦共和国）に配備されることに対する世論の高まりと、それによって起こった反対運動とともに始まったのだが、まずは、彼の市民的不服従論の下地にもなっている権力論を、アーレントとの比較を通して確認しておくことにしよう。

ハーバーマスはアーレントの権力論をコミュニケーション的な行為にもとづく権力概念であるという点で評価するいっぽう、彼女はすべての戦略的要素を「暴力（Gewalt）」として政治から消し去り、政治を経済的社会的連関にある行政組織から切り放しているがため、構造的に「権力（Macht）」と「暴力」とが絡まり合う諸現象を捉えてはいないと批判したのだった<sup>34</sup>。というのも、ハーバーマスからすれば、アーレントは、公共的な自由が政治的に保証されていることと、社会的経済的である行政の領域とを乖離させ、また政治的であるということとコミュニ

ニケーション的な行為とを全く同一であるとみなしているからである。しかし、それでは政治的行為を遂行するにあたって、政治にとって本質的な内容を見落としてしまうことになる。ハーバーマスは批判したのである。そのため、市民的不服従の観念もこれに倣う形で解釈されることになる。それは、手続きとして正統化される法と民主主義との関係から市民的不服従を描き出そうとするものだ。

ハーバーマスは、近代的な立憲国家は道徳的な正統化を必要としており、その正統化の手立ても国家自身が持つと考えている。近代国家では、いかなる法秩序であっても、そこには正義という規範的な要求が掲げられており、市民はそれを理解し自発的にまた自由に承認している。と同時に、それにしたがってもある。このような承認が「手続きによる正統化（Legitimation durch Verfahren）」と呼ばれるものである。そのため、国家がこのような手続きによる正統化という承認に値する権利に依拠し存在しているかぎり、その国家は市民に法への服従を要求することもできる。これにより、合法的な事柄が正統なものとして認められることになるのである<sup>35</sup>。市民的不服従が可能となるのは、民主的な法治国家ではたとえ合法的な（legal）規則であったとしても、それが正統ではない（illegitim）という条件においてである<sup>36</sup>。ハーバーマスは、これを歴史的な観点から位置づけようとする。正統化されるのか、それとも正統化されないのかは個人的な基準にしたがうものではない。それは、万人にとって明らかな原理にもとづかなければならない。またその市民の自発的な承認にもよらなければならない。しかし、これは歴史の過程において、ときに反動や後退、中断を繰り返しながら進行しようとする一種の学習過程である。正統化への過程は、様々に変化する状況に応じて創出と維持を、また改革と拡大を行っていくものだ<sup>37</sup>。市民的不服従とは、法実現の過程での誤謬を正すことでもあり、また法秩序の自己修正機能とも言える。そのため、市民的不服従と権威主義的なリーガリズムとは相容れない。市民的不服従は民主主義的な法治国家の「正統性要求（Legitimationsanspruch）」によるものであって、また民主主義が根づいている公共組織の道徳的な基盤とその政治文化に根づくものである以上、権威主義的なリーガリズムから判断されてはならないのである<sup>38</sup>。

このような80年代の世相から時代を経て、ハーバーマスは民主主義的な法治国家の中で市民的不服従をあらためて定式化しようと試みる。それは、市民を中心とした社会統合へ向けて「法」概念の再構築をはかりながら、市民的不服従の意味内実をさらに徹底させるものであった。そしてそれは以前と同じように、アーレントの権力論へ批判の矛先を向けることから始まる。

アーレントは、政治権力を正統な法や制度を創りだす力だと考えていた。それは、個人が自らの利害を遂行したり、集団が目標を実現しようとする潜在力にもなっているが、ただし、それは集団に対して拘束的な決定を下す行政権力ではない。政治権力が正統であるとき、これこそが政治的な自由を保護する秩序ともなれば政治的自由を脅かす抑圧への抵抗ともなる。たとえ少数の者であったとしても既存の制定法の正統性に疑問を投げかけ市民的不服従を実行する瞬間、（アーレントが「正統」であるとみなした）この力が立ち現れる<sup>39</sup>。ハーバーマスにとって、この権力と正統な法の産出との緊密な結合こそが重要である。アーレントは、たしかに権力（Macht）と暴力（Gewalt）という基本的な概念を対比させた。しかし、社会的に統合される市民が権力を形成することによって、どのように正統な法を制定するのか、またそのように市民が法を制定する実践はどのように可能なのか、これらのことをアーレントは明らかにすることはなかった。アーレントは、暴力の放棄によって成立した法が、根底においては権力と同

一視されていた暴力を制御するために役立つと気づいてはいない。しかし、法とは本来正統な法を産出する権力と結びついていなければならず、またそうすることによって、法は自分自身を正統化することができる（旧来のものと言えば自然法がこれにあたる）<sup>40</sup>。

ここで立ち現れる権力を、ハーバーマスは「コミュニケーション的権力（die kommunikative Macht）」と呼び、コミュニケーション的行為に関する理論において主題化した。この権力は、コミュニケーション的な自由による、人々の意見形成や意思形成を通じた正統な法という場から生じてくる<sup>41</sup>。そこでは、「政治的自律」にもとづいた市民の集会的な意思決定がなされ、それが法という拘束力を持ち、政治や行政のシステムを統制するに至るのである。コミュニケーション的行為による「権力」の構築とはまさにこのことを意味する。このように、コミュニケーション的権力は、法を媒介とすることによって行政権力へと展開されることになる<sup>42</sup>。

これにより、立法上の手続きもまた裁判上の手続きも「非党派的・中立的（unparteilich）」であることが保証され、また保証されるがゆえに正統性も担保されることになる。手続き的合理性が、「処分不可能性（Unverfügbarkeit）」という要素として働き、実定法そのものを保証することになるのである<sup>43</sup>。ハーバーマスからすれば、法はコミュニケーション的権力という「正統性」を維持しなければならない。そこから「正当な」市民的不服従と抵抗の意味内容がどのようなものか、そしてまた、どこまでがその行為の「正当性」を保証しうるものなのかをも示すような境界設定が行われる。これが法の自律性である。また、法が社会システムの中で自律的であり得るといった意味でシステム的な自律性を持つとされる。ただ、このように法がシステム的な自律性を持つとはいえ、法システムは自律性を自身によってのみ獲得することはない。法が自律的であるというのは、立法や裁判など制度化されている様々な手続きが非党派的（中立的）な意見形成や意思形成を保証し、その際、手続き的な合理性が法と政治に対して道筋を開くものであるからだ。これを考えれば、民主主義が実現されないのであれば、法の自律性もありえない<sup>44</sup>。このように、民主主義的市民社会の実現と法が自律性を獲得することが相互に前提とされ、市民的不服従についての存立要件も、民主主義的な法治国家の中で、現状として完成されたものとしてではなく、必要であれば修正を要する未完のプロジェクトとしての体制の中に定位されることになる<sup>45</sup>。

民主的な（憲）法理解は市民的不服従に法的な承認を与えることである。また平等な市民権を実現するということでもある。しかしこのことは、現に実現されていると思われる民主主義自体にどの程度政治的な寛容が認められるかということにも関連してくる。その社会の民主主義的なものが、その社会に含まれる「複数性」、あるいは「多様性（diversity）」に対して、強制的な同一性を求めることなく、また排他的な異他性を付与することなく振る舞うことができるのか、その試金石となるものが民主的な法理解には含まれている。今日、ハーバーマスが「世界観に関わる多元主義や宗教的寛容を巡る闘争は、民主的立憲国家の成立動機であったばかりではなく、今日においてもなお、首尾一貫した立憲国家を形成するきっかけとなる」<sup>46</sup>と語るのは、まさにこの謂においてのことなのだ。

### 3 市民的不服従の「市民」性

#### 3-1 公共性—理性の名において

ここまでロールズ、アーレント、ハーバーマスによる「市民的不服従」を見てきたが、この



章では公共性と複数性という観点から、三者三様の市民的不服従論を比較し考察することで、そこに示されている「市民性」を明らかにしてみたい。

かつてロールズとハーバーマスとの間で行われた論争は「正義」を巡ってのものであった。このなかでハーバーマスは、ロールズ思想の中にある「実体化傾向」を批判し、開かれた論証実践による「手続き主義的」な理論化を推し進めようとした。それは、議論に、信仰や良心の自由を標榜する形而上学的教説を組み込んだり、あるいは宗教的な教説を道徳的な核心とするようなものを取り入れるのではなく、あくまでも真理要求との関連で議論を行う過程を再構築するというものだ<sup>47</sup>。いっぽうロールズからも、ハーバーマスは実体的な観点を拒否しているかのように見え、じつはそれを引き受けているのではないか、そもそも手続き的な正義と実体的な正義とは相互に関連し区別など不可能ではないか、とする批判が出されることになる<sup>48</sup>。そしてこのように双方が対立したのは「理性の公共的使用による和解（Versöhnung）」という主題を巡ってのことであった。

社会で実践される「和解」の契機は、ロールズからすれば公正としての正義の実現にある。それは、リベラルな思想の伝統および民主主義が形成されている社会の政治文化が根づいている共同体に由来し、またそれが共同体に属しているという意味では、ある意味実体的である。ただそれは、疑似超越論的なものを前提とする形式性や普遍性ではない。ロールズが考えるところ、公正としての正義を掲げるリベラルな社会というものは、政治に先立つものを措定したり、あらゆる意見形成に先んじて形成されるものではない。しかしハーバーマスからすれば、このロールズの姿勢は人間の理性を何かしら実体的なものへと変容させているように映る。たとえば、実践理性によって導かれる自律の概念であれば、それは他の様々な価値と等価ではなく、格率を介していなければならぬ。にもかかわらず、ロールズはあたかも実体的なものを理論に擦り込ませてしまい、中立であることを保証し道徳的な判断を公正に行うことのできる論証という手続きを顧みない。ロールズにせよハーバーマスにせよ、理性の公共的使用を認め、あらゆる市民が等しい権利を持っているという点では一致しているが、前提に「原初状態」を置くロールズに対し、ハーバーマスはそれを認めず、公的な議論のなかで市民の権利を再構成しようと努める。ロールズが二つの正義原則をもって人々の水平化を志向し、そのかぎりにおいて和解の可能性を模索しているいっぽう、ハーバーマスはあくまでも理性的な自律概念と法とによって再構成される民主主義の領域で正義が実現されることを考えたい。そのためハーバーマスが考える和解の概念は、倫理的で政治的な討議が行われる場を創り出すという文脈の中で再構成されるものとなる。それは、さまざま問題が存在する領域で、一方が他方に対して自らの優越を徒らに主張することのない「交差（Verschränkung）」という形で遂行されるものだ。言い換えればこれはプラグマティックな「調停（Schlichtung）」にほかならない。

こうして考えてみると、市民的不服従に対する双方の主張が異なるのは、「理性の公共的使用」を社会にどのように定位させるのかという根本的な理解の相違に由来していることが分かる。ロールズは正義の構想を行うとき、個々の「原初状態」と「重なり合う合意（overlapping consensus）」を認め、そこから多様な差異のある事実を見渡す。他方ハーバーマスは、集団的な意思決定への参加とコミュニケーションを核とする自由を前面に押し出す。このように、理性の公共的使用は、じつは派生的に、社会に存在する差異や多様性とどのように向かい合うべきかの違いをも際立たせることになる。

繰り返せば、ロールズが市民的不服従の正統性の根拠づけを、主体のそれぞれの価値のもと

づくような公共的非暴力的良心的な行為から理解しようとしたのに対し、ハーバーマスはそれを、世界観の中立性を確保するような認知的な妥当性を手続きとしてとり入れることに求めた。法の支配を十分に尊重しながらもそこにある個々人の非干渉と独立とを求めたロールズに対し、法治国家と集団的意思決定との相互前提性をより重視するハーバーマス、このことが彼らの「市民性」を理解するうえで決定的に重要である。

### 3-2 複数性—異質なるものへの射程

市民的不服従が民主主義の試金石となるということを、ロールズやハーバーマスは主張する。しかしそれは、そのような民主主義社会が、じつは社会的不平等や経済的な格差が恒常化している社会であるということの裏返しでもある。いわば社会病理的な事象が蔓延しているがゆえに、また社会的不平等や不利が社会制度から齎されるがゆえに、市民的不服従が市民的行為の可能性の一つとして示されるのだ。人が自らを不平等や不利の立場にあると理解するのは、その者が帰属する社会との同質性や同等性が保証されていないからだ。そのため抵抗運動も不服従の活動も生じる。しかし、同質であつたり同等であるといった根底には、人々（市民）が多様であること、複数であることが前提とされていることは間違いない。

本稿で取りあげたアーレントこそ、とりわけこの「複数性」や「多様性」に思いを巡らした人であった。アーレントからすれば、同時代、市民的不服従を問題としたロールズは、やはり共通の見解を持った特定少数の者の行為にしか目を向けていないと批判するだろう。また公共性という概念によって後日影響を与えることになったハーバーマスに対しても、もし彼のその後の思想を見聞きすることができたのであれば、原則の普遍化へと歩む姿に複数性の軽視を見とることになるのかもしれない。

既に述べたように、ハーバーマスはアーレントの権力論を手厳しく批判した。とはいえ、アーレントの思想の中に、公共性の前提とされる複数性の概念が見られることについては、早くから注目していたのもまた事実である。アーレントが、異なった社会や政治、文化の伝統の中で生じてくる調停されえない多元論や諸々の歴史、これらは人々の連帯を妨げるといえば、そうでもない。それぞれの運命に導かれ個々の遺産をもつもの同士が互いに同化しようとする方法が、いわゆるコミュニケーションであり、そこにあるのは過去の共通性ではなく過去の「複数性」であると指摘していたのである<sup>49</sup>。

アーレント自身が述べるように、そして多くの論者に指摘されてきたように、アーレントの公共性の概念は複数性の概念と表裏一体である。真の政治哲学は、崇高なもの、また悲惨なものをも全て人間の事象がそこに始まる人間の複数性を主題化しなければならず、その複数性こそが彼女からすれば驚愕の対象であった<sup>50</sup>。アーレントが「政治は人間の複数性という事実にもとづいている」と述べるのは<sup>51</sup>、政治が「差異を有する人間がともに住まうこと (coexistence) と連帯 (association) をあつかう」ことのためにあるからだ<sup>52</sup>。人々は多様であり複数であるため、一定の本質的共通性にしがたってみずからを政治的に組織する。アーレントに言わせれば、ひとが政治的に存在しうるのは、はっきりとした差異を有しているそれぞれの人々が互いに保証し合う同等の権利においてでしかない。また、このように人間の複数性が承認されているため法的平等の資格は自発的に保証され、また互いに譲歩もされうるのである<sup>53</sup>。

人間はいまだかつて単独で存在したことはない。人間は複数で存在するということが、これが

ひとの活動と言論に政治的な意味を与える。また人間の複数性とは、たんに多くの人間が存在することではない。人間が複数性の状態であり得るというのは、絶対的な差異において同一であるということ、つまり絶対的な差異においてのみ現れる平等性こそが人間において共有される同一性になるということ<sup>54</sup>、このことをアーレントは強調した。政治において立ち現れる差異と平等、これをアーレントは「市民」のなかに認めるのである。

#### 4 おわりに

市民的不服従の意味を問い直すということは、権力概念の意味を改めて問い直すことでもある。本稿で確認してきたように、市民的不服従は「市民」が権力の形成そのものを担い、社会変革を可能なものとする運動であった。そのため、市民的不服従は、社会のなかにある不正義を暴き立て、そこから「市民」の社会を再構築していくことを可能にする。本稿で見てきたロールズ、アーレント、ハーバーマス三者ともに共通していたのはそのことである。

しかし、社会の再構築は一様ではない。公共なる世界という点で三者は一致しているが、その公共社会の定義はそれぞれ異なっている。振り子が揺れる方向のひとつは、公共的な理性である。そのなかでも、人間の原初的起源的な状態から社会正義に実現へと目を向けたのがロールズであり、集団的な意思決定という手続き的な手法をとることを求めたのがハーバーマスであった。それと対照をなすが、異質性や複数性への揺れである。むしろ「市民」概念が単純に同質性へと還元されているわけではなく、「公共なる市民」といえども、そこには負荷なき自我も存在すれば、暴力的な権力もある。それが公共圏において顕現し論じられることになる人間の姿であった。それを指摘したのがアーレントだったのである。

人が「市民」として公共の社会へとつらなる一つのあり方を、本稿では「市民的不服従」として確認してきた。それは、社会の中にある共通性へと目を向けることではあったが、それによってネガとしての異質性もまた同時に見えてくることになった。本稿で取りあげた彼（女）ら三人にとって政治的に公共の場とは、理性的な空間でもあれば、またコミュニケーション的な空間でもあるだろう。そしてその理性から、相互に承認するのがあるいは拒絶するのかの分水嶺が、また合意へと進むのかそれとも徹底して不服従の姿勢を貫くのかといった判断の基準が齎される。それにより、市民は政治の場へ参与することできるようになる。それは、市民が「共同」たり得ようとするのであれば、必ずや身を置くべき「トpos」である。たとえば、アーレントはそれを、他者が現前することによって公共的になり得るような、そしてすべてに対して開かれているような空間だと受けとめた。またハーバーマスであれば、そこに認知的な機能を認めようとするだろう。だとすれば、この共同とされる「トpos」（公共性／公共圏）こそが、問われなければならない。そこには、非公共的な領域へと締め出され排除されるものはないのか。アーレントが語った意味での複数性は果たして異質性そのものを保証しうる概念となりうるのか。そもそも、本稿で論じた市民的不服従の発端ともなる社会的な差別や経済格差、人権の抑圧やある特定の民族及び共同体の排除などが、公共という名の下に隠蔽されてしまう危険性はないのか。そう、まさに問われなければならないのは、「公共」の概念の埒外にある「市民」の意味なのではないか。

こうして考えてみると、論を終えるにあたって本稿冒頭の問いへと連れ戻されてしまっていることに気づく。市民は、等しい権能を持った主体たり得るのか。そして誰もが他の周囲の市

民によって承認されるということが果たして可能なのか。そのとき、自らが帰属する人種、民族、宗教、文化、そして国家などが、他の者たちを等しく保証するものは何か。そのとき「市民」という概念はいかなる意味を持ちうるのか。このようなことを併せ考えながら、次稿ではさらに不服従と抵抗の理論を検討することにしたい。

## 【注】

- <sup>1</sup> レスリー・J・マクファーレン『政治的不服従論』早稲田大学出版部、1977年を参照
- <sup>2</sup> 寺島俊徳『市民的不服従の思想』風行社、2004年、53頁
- <sup>3</sup> 寺島、前掲書、101頁
- <sup>4</sup> ロールズの「市民的不服従」の初出は *The Justification of Civil Disobedience*, *Civil Disobedience*, ed. H.A. Bedau, Pegasus, 1969. なお、本稿ではジョン・ロールズ『公正としての正義』田中成明編訳、木鐸社、1979年、197-220頁を参照している。
- <sup>5</sup> ロールズ、前掲書、197頁
- <sup>6</sup> ロールズ、前掲書、205頁
- <sup>7</sup> ロールズ、前掲書、207頁
- <sup>8</sup> ロールズ、前掲書、213頁
- <sup>9</sup> ロールズ、前掲書、213-214頁
- <sup>10</sup> John Rawls, *A Theory of Justice*, The Belknap of Harvard University Press, 1971, p.364 (=邦訳 川本隆史・福岡聡・神島裕子訳『正義論』紀伊國屋書店、2010年、480頁)
- <sup>11</sup> *ibid.*, p.365 = 482頁
- <sup>12</sup> *ibid.*, p.366 = 483頁
- <sup>13</sup> *ibid.*, p.368 = 484頁
- <sup>14</sup> *ibid.*, pp.372-377 = 489-496頁
- <sup>15</sup> *ibid.*, pp.376-377 = 496頁
- <sup>16</sup> *ibid.*, p.377 = 496頁
- <sup>17</sup> *ibid.*, p.363 = 479頁
- <sup>18</sup> このあたり、ロールズが『正義論』でも述べた「市民的不服従」との関連性について、特に60年代ロールズが市民的不服従を理論的に分析し、その水準を高めたことによる様々な論者への影響については、(川本、1997年)を参照。
- <sup>19</sup> Hannah Arendt, *Crises of the Republic*, Harcourt Brace & Company, 1972, p.53 (=邦訳 山田正行『暴力について』みすず書房、2000年、49頁)
- <sup>20</sup> *ibid.*, pp.56-57 = 51-52頁
- <sup>21</sup> *ibid.*, p.60 = 55頁
- <sup>22</sup> *ibid.*, p.85 = 77-78頁
- <sup>23</sup> *ibid.*, p.86 = 79頁
- <sup>24</sup> *ibid.*, p.88 = 81頁
- <sup>25</sup> ここで、「正当化 (justification)」と「正統性 (legitimacy)」との違いについて一言述べておくことにする。国内の論文においても、legitimacyには「正当性」と「正統性」の訳語が充てられてきた。そしてそこに、さほど違いを設けずに論じられているものも散見される。ただ、本稿では、legitimacyを遡行不可能な究極の根拠を示すものとして理解し、その意味で用いるのに対して、このlegitimacyを根拠とし、ある行為や事柄が正しいかどうかを判断し決定できるのかについてはjustificationを使うことにする。いわば、「正統性 (legitimacy)」が、行為や事柄の「正当性 (justification)」を判断しうる究極根拠になるということである。この意味でこれらの言葉を使えば、たとえば、かつての封建制では支配を正当化するためには王権の正統性が担保されたということになるだろうし、また今日の民主主義の論じ方としては、市民の総意にこそ(憲法の制定をも含めて)正統性があるとされる解釈も成りたつことになるだろう。
- <sup>26</sup> *ibid.*, p.92 = 85頁
- <sup>27</sup> *ibid.*, p.94 = 87頁
- <sup>28</sup> 「かれらはすぐさま互いに助け合える仲間をさがし、見つかりしだいにただちに結合する、その瞬間からかれらはもはや孤立した人間ではなく、どこから見てもそれとわかる権力」となる (*ibid.*, p.95 = 88頁)。

<sup>29</sup> ibid., p.106 = 98 頁

<sup>30</sup> ibid., p.143 = 133 頁

<sup>31</sup> ibid., p.151 = 141 頁

<sup>32</sup> ibid., p.155 = 145 頁

<sup>33</sup> ibid., p.155 = 146 頁

<sup>34</sup> Jürgen Habermas, *Philosophisch-politische Profile*, Suhrkamp, 1981, SS.238-241 (邦訳『哲学的・政治的プロフィール (上)』小牧治・村上隆訳、未来社、1984、338-341 頁) その内容は、アーレントの理論が、社会的諸問題を行政的に処理することから免れていること、政治が社会政策の諸問題から純化されていること、福祉の組織化から独立した公的自由の制度化であるということ、また社会的抑圧の前では立ち止まってしまう民主主義の意志形成であるということ、これらのことで現状の社会には適用できないものとなっているとした。

<sup>35</sup> Jürgen Habermas, *Die Neue Unübersichtlichkeit*, Suhrkamp, 1985, S.85 (= 邦訳 川上倫逸監訳、上村隆広・城達也・吉田純訳『新たなる不透明性』松籟社、1995 年、116-117 頁)

1983 年『ツァイト』誌に掲載されたものは、「核市民時代の市民的不服従」として『近代 未完のプロジェクト』に所収され、のちに拡充されたものが 1985 年『新たなる不透明性』に収められた。

<sup>36</sup> ibid., S.87 = 119 頁

<sup>37</sup> ibid., S.87 = 119-120 頁

<sup>38</sup> ibid., SS.90-91 = 124 頁

市民的不服従の「権利」は、合法性と正統性との間に存在している。もしこれを認めないのであれば、「法は法である (Gesetz ist Gesetz)」という危険な権威主義的なリーガリズムに陥ってしまうことになると、ハーバーマスは指摘する。

<sup>39</sup> Jürgen Habermas, *Faktizität und Geltung*, Suhrkamp, 1992, SS.184-185 (= 邦訳 河上倫逸・耳野健二訳『事実性と妥当性』未来社、上巻 2000 年、180-181 頁)

<sup>40</sup> ibid., S.185 = 181 頁

<sup>41</sup> ibid., SS.183-184 = 180 頁

<sup>42</sup> ibid., SS.185-186 = 183 頁

<sup>43</sup> Habermas, 1992, SS.598 (= 邦訳 河上倫逸・耳野健二訳『事実性と妥当性』未来社、下巻 2003 年、239 頁)

<sup>44</sup> ibid., S.599 = 240 頁

<sup>45</sup> ハーバーマスは、法システムにそれを超越する道徳的な観点を取り入れることを拒みそこから市民的不服従を理論化しようとしたとして、理論構成上の「難点」が指摘されることもある。たとえば、その理論には市民的道徳の次元が欠如し、民主主義的な法治国家と実存的存在との関係が十分には展開されてはならず、また市民が観察者と参加者との二重のパスpekティブに分裂したままで、ハーバーマスの法理論はそれを媒介してはないという批判である。これについては、(木部、1996 年、211-212 頁) を参照。その一方で、市民的不服従のインパクトのもつ意味が強調されているとし、高く評価している考察もある。市民的不服従は、市民社会の政治社会への影響を徹底化する合法的な試みが失敗し、それ以外の手段も排除されている場合に、市民社会と政治社会の結合を取り戻すための手段であるとして、この市民的不服従を政治システムへの圧力であると同時に、市民社会自体へのメッセージとしても受けとめ、それが市民社会の討議を活性化させることを促すというものである。これについては、(篠原、2004 年、109-110 頁) を参照。また、他にもハーバーマスの市民的不服従について詳述してある論考としては、(西永、2002 年、193-233 頁) が挙げられよう。そこで著者は、ハーバーマスによる「生活世界の植民地化」に抗する抵抗運動から市民的不服従を特徴づけようとする。ただいづれにせよ、このような問題は、2000 年代に入ってからのハーバーマスの宗教論への展開を視野に入れたうえで論じる必要が出てきたのは確かである。ハーバーマスが道徳的な観点を現実の政治問題から捨象しているかどうかについては、ここ数年の彼の著作を十分に検討し直さなければならない。

<sup>46</sup> Jürgen Habermas, *Zwischen Naturalismus und Religion*, Suhrkamp, 2005, S.263 (= 邦訳 庄司信・日暮雅夫・池田成一・福山隆夫訳『自然主義と宗教の間』法政大学出版社、2014 年、288 頁)

<sup>47</sup> ハーバーマスは、この論争にあたり、(1) 実体化の排除と手続き主義的理論の展開の必要性、(2) 開かれた手続きによる論証実践の必要性、(3) 立証責任 (burdens of proof) を引き受けること、(4) 道徳的な妥当から正義の構想への転換、これら 4 点を軸としてロールズを批判する。Jürgen Habermas, *Die Einbeziehung des Anderen*, Suhrkamp, 1996, SS.65-94 (邦訳 高野昌行訳『他者の受容』法政大学出版社、2004 年、62-92 頁)

<sup>48</sup> John Rawls, Reply to Habermas, *Jürgen Habermas vol.II*, SAGE, 2002, pp.123-124

<sup>49</sup> Habermas, 1981, SS.88-89 = 130-131 頁

この箇所は、ハーバーマスが真理の形態としてヤスパースのいわゆる「交わり (Kommunikation)」について論じた箇所であるが、その関連でヤスパースを師に持ったアーレントの Kommunikation も言及している。

<sup>50</sup> Hannah Arendt, *The Promise of Politics*, Schocken, 2005, pp.38-39 (=邦訳 高橋勇夫訳『政治の約束』筑摩書房、2008年、69頁)

なお本書は、ハンナ・アーレントの著作ではなく、彼女の未公開の草稿をジェローム・コーンが編集したものである。

<sup>51</sup> *ibid.*, p.93 = 123頁

<sup>52</sup> *ibid.*, p.93 = 124頁

<sup>53</sup> *ibid.*, p.94 = 124-125頁

<sup>54</sup> *ibid.*, pp.61-62 = 91頁

## 【参考文献】

Hannah Arendt, *Crisis of the Republic*, Harcourt Brace & Company, 1972. (邦訳 山田正行『暴力について』みすず書房、2000年)

———, *The Promise of Politics*, Schocken, 2005. (邦訳 高橋勇夫訳『政治の約束』筑摩書房、2008年)

Jürgen Habermas, *Philosophisch-politische Profile*, Erweiterte Ausgabe, Suhrkamp, 1981. (邦訳 小牧治・村上隆夫訳『哲学的・政治的プロフィール 上』未来社、1984年)

———, *Die Neue Unübersichtlichkeit*, Suhrkamp, 1985. (邦訳 川上倫逸監訳、上村隆広・城達也・吉田純訳『新たな不透明性』松籟社、1995年)

———, *Faktizität und Geltung*, Suhrkamp, 1992. (邦訳 河上倫逸・耳野健二訳『事実性と妥当性』未来社、上巻2000年、下巻2003年)

———, *Die Einbeziehung des Anderen*, Suhrkamp, 1996. (邦訳 高野昌行訳『他者の受容』法政大学出版局、2004年)

———, *Zwischen Naturalismus und Religion*, Suhrkamp, 2005. (邦訳 庄司信・日暮雅夫・池田成一・福山隆夫訳『自然主義と宗教の間』法政大学出版局、2014年)

John Rawls, *A Theory of Justice*, The Belknap of Harvard University Press, 1971. (邦訳 川本隆史・福岡聡・神島裕子訳『正義論』紀伊國屋書店、2010年)

John Rawls, Reply to Habermas, *Jürgen Habermas vol.II*, SAGE, 2002. 初出は *The Journal of Philosophy*, Vol.92, No.3, 1995.

ユルゲン・ハーバーマス『近代 未完のプロジェクト』岩波書店、2000年

レスリー・J・マクファーレン『政治的不服従論』齊藤寿・西修・岩下栄一訳、早稲田大学出版部、1977年

ジョン・ロールズ『公正としての正義』田中成明編訳、木鐸社、1979年

川本隆史『ロールズ』講談社、1997年

木部尚志「ドイツにおけるラディカル・デモクラシー論の現在－ハーバーマス・マウス・ホネット－」『思想』、vol.867、1996年9月

篠原一『市民の政治学－討議デモクラシーとは何か－』岩波書店、2004年

寺島俊穂『市民的不服従の思想』風行社、2004年

西永亮「ハーバーマスの市民的不服従論：デモクラシーと法治国家の内的連関に関する一考察」『憲法と政治思想の対話：デモクラシーの広がり」と深まりのために』新評論、2002年、193-233頁