

コミュニケーション主体と共同体の構造

都築 一治

【要旨】

この論文では、人びとの間にコミュニケーションが成り立つことの意味を、やや過剰に形式的に扱おうとすることを目的としている。最初に提示される架空の書評は、書評対象となる本は実在しているけれど、書評自体は公にはどこにも示されたことのないという意味で「架空」のものである。まず、この書評を通じて、全体の基底をなす考えを示す。主要な論点は、文化的多元主義の克服に向けた試みである。共同体と、コミュニケーション対象との対応関係を概念化し、複数主体の集合としての行為者のかかわりを通して、諸共同体が緩やかな薄い共同体を形成しうることを示し、相対主義的を退けようとするのが最終的な目標である。

キーワード：コミュニタリアリズム、コミュニケーション・コミュニティ、共同体としての行為者

1. 「架空」の書評

盛山和夫, 2006, 『リベラリズムとは何か ロールズと正義の論理』勁草書房

公共哲学について、ここ何年か精力的な研究活動を行ってきた著者の集大成とも呼べる労作であり、『制度論の構図』以降の論理的な明晰さに貫かれた「盛山節」（太郎丸 2006）が遺憾なく発揮された知的刺激に富む良書である。しかし、その明晰さには弱点がある。

副題にあるように、本書の目的のひとつはロールズの正義論をその批判者の意見とともに解題し、正当な評価を下すことにある。その役割を主として担っているの

は、「ロールズ『正義論』とはなにか」と題された第1部4章だけでなく、第2部「現代リベラリズムの論理」のはじめの2章もそうである。

7章以降もロールズは主要な論点のひとつではあるが、やや論調が変化する。それは、終章を含めて、7章以降の4つの章はコミュニタリアニズムとの対決を描いており、その帰結は著者自身の公共哲学構想あるいは理論社会学構想を導くところにある。

第7章「包括的リベラリズムと限定的リベラリズム」では、文化的多元主義に対してリベラリズムがどのような理論構成しているのか、それがコミュニタリアニズムによっていかなる批判を受けてきたのか、そこから、結果としてリベラリズムを「包括的リベラリズム」と「限定的リベラリズム」の2つの構想に分けて考える必要があることが示される。「包括的リベラリズムとは、基本的に自ら以外の包括的な教義（それぞれの宗教生活や文化生活の背景にある世界解釈としての包括的信念）を「真」ではないと考える」（255）。「限定的リベラリズム」は、…中略…、社会にさまざまな包括的教義（宗教や文化）が存在しているという事実を認めた上で、それらを「間違った信念」だとして見下すのではなく、それらができる限り共存しうるような構想を理論化することを自らの課題と考えている」（255）。コミュニタリアニズムからの批判によって理論的に純化せざるを得なかったリベラリズムは、自らを2つの立場に分裂させなければならなかったのである。

第8章「文化の差異とリベラルな価値」、第9章「リベラリズムの誤算」は、文化的に多元的な状況において、リベラリズムがいかにして普遍的なものを主張するかを論じている。その答えは「否」である。「白紙の上に普遍的に妥当する正義の原理を確立するというプロジェクトは必然的に基礎づけ主義的にならざるをえず、そして基礎づけ主義は決して成功しないのである。多元主義を乗り越えようとした戦略は、おのずから多元主義の中に埋没していくことになる」（325）。

こうした結論を導くにあたって、8章では、多文化状況で生じる問題に対してリベラリズムがどのような答えを出しうるのかを検討し、テイラー、キムリッカ、ロールズなどが出すであろう答えが、共同体の文化的価値の尊重とリベラルな価値の優越とのトレードオフ関係に引き裂かれていること、そして、より重要な論点として、リベラリズムの主張が「中身のレベル」の異同を検討できるほどに具体的でないことが示される。

「フェミニズムからのリベラリズム批判」では、リベラリズムがかならずしも自覚のないまま前提している「公私分離」や「権利の倫理」がリベラルな価値の普遍性を疑わせるものとして示され、文化的中立性テーゼの検討を通して、「中立ではありえないリベラリズム」を結論する。そして9章では、普遍主義的であることによって多元的な文化的諸集団の「帝国」でありえたリベラリズムの構想は、それが

包括的であれ限定的であれ、その規範的原理を正当化することができず、失敗を運命づけられた「基礎づけ主義」であることが論証されるのである。

終章「仮説としての規範的原理」は、「超越的な正義」を導こうとするリベラリズムの基礎づけ主義的構想に代わって、可能なりベラリズムのあり方を提案しようとするポジティブで野心的な内容となっている。その基本的な構図はポパーの科学哲学であり、これを道徳理論にも適用しようという提案である。

科学的探究における「真理」の位置には、「共通に妥当する普遍的な規範的原理」があつて、その存在への「信仰」が道徳理論探求のエートスである。そうした探求の結果として提示しうるのは、絶対的な真理ではなく暫定的な仮説である。「提示される規範的原理は仮説であるから、決して無前提に「正当化できる」ものではない。それは良くてせいぜい、その時点での厳しい批判的検討を生き延びることができるだけである」(339)。

仮説としての道徳理論の取捨のプロセスは「政治」である。「政治とは、異なる利害や意見や信念をもった人々が一定の議論の空間において討議を闘わすことを通じて、暫定的にともに受け入れうる集合的な決定を作り出すプロセスである」(340: 強調原著者)¹⁾。こうして作り出される規範的原理は、司法プロセスと親和的な「正義」の用語ではなく、これと対比される政治プロセスが生み出すものとして「公共性」と呼ぶことが提案され、稿が閉じられる。

終章の主張は、社会学の理論的な探求について「公共社会学」を提案する最近の著者の主張(盛山 2006)とよく似ている。そこでは、社会学の探求が通常科学も共有する「真理」の追求であるだけでなく、対象世界の意味秩序のよりよい「解釈」の追求でもあることが論じられ、「真理」の探究であると同時に「解釈」探求の過程である社会学研究のプログラムが「公共社会学」と名づけられている。このような理論社会学についての提言も、社会学における「文化的多元主義状況」の克服に向けられている。「共同性の理念だけで今日の文化的多元主義状況に立ち向かうことはできない。より良い解釈とは、より良い共同性の提示、すなわち、異なつて対立している諸文化と意味秩序に対して、それらが共有しうる新たな意味秩序を提示することである」(前掲105)という論述は、理論社会学にむけられたものだが、本書が取り上げる道徳理論にも等しく当てはまるだろう。

これら2つの主張には共通する弱点があると思われるのだが、それを指摘する前に、ここで主張される道徳理論に固有の問題をあげておこう。それは「仮説としての規範的原理」²⁾というアイデアである。現代社会においてリベラリズムが大きな勢力となりえたのは、その構想がもつ政治的なパワーに由来しているといえるだろう。そのパワーの源泉は、リベラリズムが普遍的な「真」の主張であり、何者もその「真」の主張の前には屈服するだろうという信念である。こうした信念が論理

的な基盤をもたないことは本書がよく示しているが、しかし、こうした想念を「仮説」に代えることは、当然のことではあるが、リベラリズムのもっていた政治的パワーを大きく減じることになる。とくに、厳しい争点となっている問題に対して、「暫定的な仮説」で応じるのではほとんど意味がないだろう。それが「仮説」である限りにおいて、この新たな構想によるリベラリズムは現実の社会問題を解決する導きとはなりえないのである。とはいえ、これはもともと無いものねだりの批判である。著者の主張にはもっと原理的な問題が含まれている。

「公共性」を探究する道徳理論、よりよい「解釈」を探究する公共社会学に共通する弱点と評者が考えるのは、探究の基盤の不在である。科学的探究の場合には、それが現実の過程であるかどうかは別として、諸仮説は「真理」への近さという盤上で争い、優勝劣敗を決すると考えることができる。「真理」への近さは、理論的仮説と実験結果の適合性、理論的仮説同士の論理的包含関係、「単純さ」のような価値などによって測られると想定されている。これに対して、政治的なプロセスによって探究される「公共性」は、どのような原理によって取捨されるのだろうか。

そこには異なる共同体の価値を討議するための政治的アリーナが必要だが、コミュニケーションの文化拘束性を前提とすれば、その存立の基盤は危うい。さらに、異なる共同体の成員間にコミュニケーションが成り立つとしても、討議が合意に至る一般の根拠は示されていない。経験的に合意に至るケースがあることを示すだけでは不十分である。これは、公共社会学の提案において、解釈が「よりよい」ことを誰がどのように判定するのが示されていないことと平行である。

探究の基盤が示されないままであれば、いずれにおいても、調停されない多文化状況はそのままである。文化的相対主義は克服されず、諸共同体、諸学派は互いに孤立したまま「神々の戦い」を続けるしかない。ここには、もう一歩踏み込んで確保すべき戦略拠点があるはずだ。考えてみると、『制度論』以降の著者の諸論は「もう一歩」を踏み出そうとしていないように思う。『制度』についても『権力』についても、そのあとにすべきことがあったのではないだろうか。ただし、その課題は著者だけのものではない。

しかし、なぜ規範的な理論が必要なのだろう³⁾。評者が見るところ、著者は社会学における「多文化状況」を必要以上に問題視している。人びとがそれを前提とするか、あるいはそれについて語ろうとする限り、誰もそれを本気にしていないのに。そうした欺瞞の基底にある構造を明らかにすることこそ数理社会学のなすべき課題であるが、著者の目指す方向は、それを数理的な社会学の土俵に取り込みつつも（この点においては評価できる）先延ばししているだけだ。評者が必要と考える次の一歩とは、諸論の主張を受け入れつつも文化的相対主義を純粹（数理的）に定義し、その極限では相対主義を帰結するけれど、大方の場合には、人びとの間の批

判的コミュニケーション（ハーバマスの？）が成立することを示すことである。

- (1) 「真理は審議的な方法によつてのみ到達することができ、合意により決定されるという考え方が、ハーバマスのコミュニケーション理論の核心である。彼をコミュニタリアニズムの否定に向かわせ、オルタナティブな、もっと対話的なコミュニティという発想に向かわせたものが、この考え方である」（デランティ 2003=2006: 159）。
- (2) 「このような否定的な経験（「それが立つ仮説が否定されたり、行為的介入が挫折すること」）を創造的に再生するための媒体が、理論的^{ディスカール}討議、したがって論争上の真理の要求をテーマにする議論形式である。道徳的・実践的領域においても事情は同じである。現存の規範的脈絡を引合いに出して自分の行為を正当化しうる人を、われわれは合理的と呼ぶ。だが、このことが当てはまるのはまさしく、規範的な行為の葛藤が生ずるとき賢明に行為する人々、したがって自分の感情に屈したり、直接的な利害に従ったりすることなく、道徳的視点のもとに争いを公平に審判し、合意で争いを処理するよう努める人なのである。行為の規範が事実上みとめられていようといまいと、公正に正当化しうるものかどうかを仮定的に吟味しうる媒体が、実践的^{ディスカル}討議であり、したがって規範的正当性への要求をテーマとする議論形式である」（ハーバマス 1981=1985: 43傍点原著者）
- (3) 太郎丸（2006）は、「盛山の言う公共社会学とは、私が考える「本来あるべき社会学」とほとんど一致しているのである。私に言わせれば、すべからく社会学は盛山の言う公共社会学であるべきである」と述べるが、それは盛山の意図が規範的理論に傾いていることを過小評価する点で、おそらく間違っている。

文献

- Delanty, Gerard, 2003, *Community*, Routledge, a member of the Taylor & Francis Group
 (=2006山之内靖・伊藤茂訳「コミュニティ・グローバル化と社会理論の変容」NTT出版)
- Habermas, Jürgen, 1981, *Theorie des Kommunikative Handelns*, Suhrkamp Verlag, Frankfurt/Main (=1985平井俊彦訳『コミュニケーション的行為の理論 [上]』未来社)
- 盛山和夫, 1995, 『制度論の構図』創文社
- , 2000, 『社会科学の理論とモデル 3 権力』東京大学出版会
- , 2006, 「理論社会学としての公共社会学にむけて」『社会学評論』57(1): 92-108
- 太郎丸博, 2006, 「公共社会学？」(<http://sociology.jugem.jp/?month=200607>)

2. コミュニケーション・コミュニティ

2人の行為者があるとしよう。われわれは、その2人の行為者の意識のなかの知識、価値、理念などを「物」のように取り出して、それらの異同を観測することはできない。われわれができるのは、せいぜい両者に「正義」とはどのようなものかを問い、その答えを比較することだけである。だが、そうした「観測」は2者(A, B)と私とのコミュニケーションであり、そのことは、知識、価値、理念の異同を同定しようとすることが、私たちのコミュニケーション過程に不可分に結びついていることを示している。

ただ、たとえば脳をさまざまな測定機器につなぎ、ある言語刺激に対してどのような反応が起こるかを測定し、それを異なる行為者で比較するというような非コミュニケーション的なプロセスによって、知識などの共有を「観測」できると誰かが主張するかもしれない。同じようなニューロンの発火プロセスが観測されれば、同様の知識などがそこにあるというわけだけれど、よく考えてみれば、これも被験者と観察者のコミュニケーションなのだ。われわれは、神経細胞と「会話」している。

このようなコミュニケーションの性能を前提とすれば、その成立(可能性)を背景として、知識、価値、理念などを共有する人びとの集まりを理論的に想定することができるだろう。この集合を「共同体」と呼ぶことにしよう。逆にいえば、このようなコミュニケーション可能性を閉ざされた個々人、諸集団のありかたを考えてみようというのが、本稿の目的である。

コミュニケーションを共同体の基盤とする考えは、この論文のオリジナルではない。アンダーソン(1983)は、古典的共同体から近代の国民国家共同体が成立する過程を仮説的に描写しているが、いずれの共同体にも共通なのは、言語の共有に基礎を置いている点である。

「すべての偉大な古典的共同体は、聖なる言語を媒体として超越的な力の秩序と結合し、かくしてみずからを宇宙の中心とみなした」(アンダーソン1983=1987: 28)。

「ときにナショナリスト・イデオログがやるように、言語を、国民を構成することの表象として、旗、衣装、民族舞踊その他と同じように扱うというのは、常に間違いである。言語において、そんなことよりずっと重要なことは、それが想像の共同体を生み出し、かくして特定の連帯を構築するというその能力にある」(アンダーソン1983=1987: 219 強調原著者)

現代の代表的なコミュニティ研究者であるデランティは、ハーバマスの「コミュニケーション・コミュニティ」の考えを分析し、もっと率直にその立場を表明している。

「コミュニティの永続性は、何よりも、次第に不安定さを増す世界という文脈の中にあって帰属のあり方について語り合う能力にかかっている。その意味で、帰属としてのコミュニティは、制度的な構造、空間、ましてや象徴的な意味形成などではなく、^{コミュニケーション}対話的なプロセスの中で構築されるものである。私は意味よりも帰属に照準を合わせてきた。かつてのコミュニティ論は、その大半が帰属感と特定の社会組織を混同してきたのであり、基礎的な道德感覚、集団、場所を強調したのであるが、それとは対照的に私は、帰属についての経験の一形態であるコミュニティの^{ディスカッション}討議的な性格に重点を置いた」(デランティ 2003=2006: 261-2)

ここで、われわれは共同体を、次のように定義したい。

【共同体】 共同体とは、コミュニケーションが成立する主体の集合である。主体間にコミュニケーションが成立するには、コミュニケーション対象（知識、価値、理念など）が共有されているとともに、主体間に何らかのコミュニケーション・チャンネルが存在して、実際にあるいは可能性としてコミュニケーション対象の伝達・受容がなされている／なされうる必要がある。

ここで、コミュニケーションの主体とは、かならずしも「一人の行為者」ではない。いつの時代にも、とくに現代では、行為者は複数の共同体に帰属すると考えられている。共同体帰属の複数性を、「一人の行為者は複数のコミュニティに帰属しうる」のよういうことはたやすいが、それは行為者概念を曖昧にして、事態の複雑さを先送りするだけである。ここでは、「一つの主体は、一つの共同体のみに帰属する」と考え、一人の行為者の中に複数の主体が共存すると考えて、この曖昧さを吸収する。残念ながら、これに近い考えも、すでにある。

「ジェイムズ¹⁾ が示唆したことで有名であるが、もしかすると、われわれの信念は区画ごとに仕切られているので、たとえば、規則的に教会のミサに出席することと進化生物学者として仕事をしているということとの折り合いをつける必要などないのかもしれない。多様な目的のために採用されるさまざまな信念のあいだに矛盾対立が生じるのは、われわれが社会的協同に関わる課題に取り組み、何かなされるべきかについて合意する必要がある場合だけであろう」(ローティ 1999=2002: 314)

この主体とは、「心の社会」(ミンスキー 1986=1990) に登場するプロノーム²⁾ をもつと高次化したものであり、ほとんど「エージェントの社会」としての「心」と同じ位格

をもっているようなものと考えている。これは、ひとつの行為者のなかに複数存在しえて、互いにコントロールを及ぼし、行為者の全体性を成り立たせているものである。それは人格に近いものであり、実際、病的な多重人格では、それらが独立して現れるのかもしれない。

ところで、共同体が知識、価値、理念などの共有を基盤とし、そこでしか主体間のコミュニケーションが成り立たない範疇であるとすれば、定義上、同じ共同体に含まれない主体とはコミュニケーションできず、そこには共有知識（価値、理念）が成立しない。2人は完全に異邦人であり、相対主義的だ。それぞれの真理は、それぞれのものである。

この論文では上のような考えを是認するのだが、その前に、少し留保をつけることにしよう。まず確認すべきなのは、完全に相対主義的でありうるには、完全に共有の知識などをもたないことを前提としているという点だ。しかし、たとえば地理的にも離れ、異なる言葉を話す人びとであっても、「太陽」という知識を共有しているかもしれない。ここには知識の共有があるのだから、適当な翻訳の工夫をすれば、「太陽」についてコミュニケーションできて、新たな共同体の範囲が画定される。この2人は、完全には相対主義的でない。

しかしながら、こうした考えはある転倒を含んでいる。それは、コミュニケーションに先立って知識が共有されているという前提である。しかし、われわれが事前にそれを知っていると考えるのは間違いだが、共同体が知識などを共有するコミュニケーション主体の集合であって、「共有」はコミュニケーションを通じてしか分からないとしても、理論的には、知識などの共有は先験的なものでありうる。このとき、理論上、客観的な知識などの集合が想定されている。こうした世界の存在を明確に示したのはポパーである。

「私の第一テーゼは、知識または思考が2つの異なった意味において存在していることを含意している。(1)心または意識の状態、あるいは行動ないし行為への性向から成る、主観的意味における知識または思考と、(2)問題・理論・議論そのものから成る、客観的意味における知識または思考とがそれである。この客観的意味における知識は、知っているというなんびとの主張からもまったく独立している。それはまた、なんびとの信念または同意し主張する性向からも独立している。客観的意味における知識は、認識者のいない知識である。それは認識主体なき知識である」(ポパー 1972=1974: 126 強調原著者)

「われわれは、書物そのもの、理論そのもの、問題状況そのもの、論証そのもの、等々の一種のプラトンの（またはボルツァーノ的）第三世界が存在する、ということができる。そして私は、この第三世界は人間的産物であるけれど、

そこには人間によって生み出されたり理解されることの決してなかった、また決して生み出されたり理解されえぬ、多くの理論そのもの、論証そのもの、問題状況そのものが存在する、と主張する」(ポパー 1972=1974: 135)

「そこには三つの世界がある。その第一は、物理的世界つまり物理的状態の世界、第二は心的世界または心的状態の世界、第三は知性によって把握しうるものの世界、または客観的意味における観念の世界である。それは思考の可能的対象の世界である」(ポパー 1972=1974: 176 強調原著者)

ポパーの関心はもっぱら科学的知識と真理へ向けられているから、「第三世界」(のちに「世界3」)の構成要素は「問題・理論・議論」で十分なのだろうが、ここにはもっと他の要素—価値、規範、道徳、理念など含めることもできると考える。「知っているというなんびとの主張からもまったく独立している」客観的知識の集合は、あらゆる知識のユニバースであり、プラグマティストのパトナム(2002=2006)の言うように、事実の概念と価値の概念が截然と区分できないのだとしたら、世界3の住民が「問題・理論・議論そのもの」と表現されるものだけでなくてもよかろう。科学哲学にとって、「世界3」と世界1・2の関わりは、ある仮説的な意義をもつけれど、ここでの「世界3」の意味は、知的活動のユニバースとしての理論的位置である。そのためには、世界3を「人間によって生み出されたり理解されることの決してなかった、また決して生み出されたり理解されえぬ」ものを含む、「思考の可能的対象」すべての集合と考えることにしよう。

修正された世界3を前提とする議論は、ハーバマス(1981=1985: 120-52)にも見られる。彼は世界3の概念を大胆に改変し、最終的には「わたしは、ポパーの用語をもはや使用しないであろう」(前掲書132)とするのだが、彼の定義する「コミュニケーション的行為」概念は、3つの世界、客観的世界、社会的世界、主観的世界に関連させられるものなのである。やや横道にそれるが、盛山(2006)の主張する「「公共性」を探究する新たな規範的社会理論」(盛山 2006: 344)は、ハーバマスの「^{ディスカシヴ}討議的民主主義」の発想と共通するところがあるように思われる。デランティ(2003=2006)のハーバマスに関する次のような指摘は、両者の近さを示唆している。

「事実、コミュニタリアニズムは、コミュニティのコミュニケーション的側面を無視しており、そのために、コミュニティを単なる道具的あるいは市民的なものとする。ハーバマスに言わせれば、コミュニタリアニズムのこうした還元的で規範的色彩の強い立場は、コミュニケーションの構造自体に由来するところの、近代社会の中に変化を引き起こす契機を否定するものである。彼のコ

ミュニタリアニズム批判には、リベラルな立場との共通点はみられない。というのも、ハーバマスにおけるコミュニケーション批判のポイントは、その道徳的個人主義の否定にではなく、社会の批判的反省能力の否定に置かれているからである」(デランティ 2003=2006: 160 強調著者)

ところで、こうした世界存在の仮定自体が反相対主義的ではあるが、しかし、それが「人間によって生み出されたり理解されることの決してなかった、また決して生み出されたり理解されえぬ」ものを含む「思考の可能的対象」であるなら、その集合の上に、共通部分を含まない部分集合を想定することはいくらかでも可能であり、理論的には相対主義に何のハンデも負わせない。たとえば、異なる文化的背景をもつ人びとは、知識や価値などコミュニケーションの対象となるものを共通していないと想定すれば、両者の間に真理や正義の一致が無いのは当然であるし、それは確かめようもない。

【コミュニケーション排他性】2つの共同体において、それぞれが共有するコミュニケーション対象集合の共通部分が空集合のとき、その2つの共同体は互いにコミュニケーション排他的であると呼ぶ。

2つの共同体がコミュニケーション排他的であるとき、1つのコミュニケーション主体は同時にこの2つの共同体に帰属できないと考えよう。このように考えれば、コミュニケーション排他性は主体集合としての共同体が互いに排他的であることと等しくなる。共同体が互いに排他的であれば、2つの共同体の構成主体同士のコミュニケーションは存在しないので、彼らは相対主義的な世界に生きていることになる。ここで両者を架橋しようと仲介の労を取るのは難しい。両者は同じ知識などをまったく共有していないので、コミュニケーション対象がすべて異なるからだ。これは、狭い意味でのコトバの翻訳の問題ではない。「Sun」と「太陽」で示される観念は、知識の全体集合の上で同じ(似たような³⁾)位置にあるなら翻訳できるが、両者が異なるのなら、それは「息子」を「海」に翻訳するようなものだから意味をなさない(物理学者と一般人が「相対性理論」について議論してもちぐはぐな結果になりがちなのは、「相対性理論」が両者で異なるコミュニケーション対象だからだ。うまく会話が成り立つとすれば、その物理学者が「相対性理論」(専門)と「相対性理論」(一般)という2つのコミュニケーション対象を関連づけることができたのだろう)。主体と共同体の関係を、やや拡張して定義することにしよう。

【コミュニケーション対象の知悉水準】主体がコミュニケーション対象を知悉し、他の主体にコミュニケーションできる度合い。それは、 $[0, 1]$ の実数値で表現できると考える。

【共同体への帰属】 共同体が共有するコミュニケーション対象について、ある主体がそれらを知悉する平均的な水準を、主体の共同体への帰属度合いと呼ぶ。それは、 $[0, 1]$ の実数値で表現できると考える。

このように定義すると、共同体は平均的な知悉水準=帰属度合いをメンバーシップ関数とするファジイ集合になる。さらに、

【共同体の濃さ】 共同体に含まれる主体の共有するコミュニケーション対象の平均的な知悉水準を、共同体の濃さと呼ぶ。これも、 $[0, 1]$ の実数値で表現できると考える。

コミュニケーション対象を十分知悉していなければ、十分なコミュニケーションは成り立たないだろう。「共同体の濃さ」とは、その共同体において主体間にどの程度のコミュニケーションが成り立つかの蓋然性である（「濃いコミュニティ」「薄いコミュニティ」についても、デランティ（2003=2006）参照）。

3. コミュニケーションの主体と行為者

すべての行為者に超越した、コミュニケーション対象の全体集合のようなものを想定することは、それが理論的な工夫に過ぎないとしても、実際には相対主義に不利に働く。相対主義的な関係は、上に述べたコミュニケーション排他的な共同体どうしの間でしか成り立たないから、この仮説的枠組みのもとでは、相対主義はコーナー解のようなものになってしまうからだ。しかし、相対主義がコーナー解に過ぎないことには、もっと、実質的な意味があるように思える。

現代では、いくつかの共同体が相互に関係をもちながら共存しているのが、むしろ常態である。キリスト教共同体とイスラム共同体は反目する部分を含んでいるが、コミュニケーション対象の集合には重なる部分が少なくない。たくさんのローカルな共同体とグローバルな共同体は共存しているし、身近なところでは、職場共同体と地域共同体、あるいは家庭をひとつの共同体と考えれば、それは他の多くの共同体と共存している。コンピュータ・ネット上の共同体は、国民レベルの共同体の枠を超えて広がり、空間的コミュニティと共存している（デランティ 2003=2006：9章ヴァーチャル・コミュニティ）。こうした共同体の共存は、それらがコミュニケーション対象を共有している事実に対応している。共通の要素をもつからといって、そこに成り立つ真理や道徳が一致するとはいえないが、一定のコミュニケーション可能性があることで、諸共同体は緩やかな薄い共同体を形成しているといえるだろう。しかしながら、共同体が共存すると

いう事実が単に歴史的な偶然であるなら、相対主義を遠ざけようとする議論も偶然に依存しなければならない。もっと必然的な機制があるはずだ。

「コミュニケーション・コミュニティという発想を理論化するとすれば、複合的な帰属の世界に寄与するコミュニティであり、また、その中での統合が既存の道徳性や合意よりもコミュニケーションによって達成されるコミュニティだと言えるだろう」(デランティ 2003=2006: 166)

さきに「一人の行為者の中に複数の主体が共存」と仮定すると述べたが、このことの意味をもう少し考えてみよう。この仮定は、直接的に「行為者は主体の集合である」ことを帰結する。これら主体の間にコミュニケーションがなければ、それはただの主体の集まりに過ぎないが、一人の行為者の中に含まれる主体の間にコミュニケーションがないと考えるのは、むしろ病的だろう。ローティの引用にあるように、ふだんは互いに没交渉に見えても、「社会的協同に関わる課題に取り組む」むときには、多様な信念を調停するために交渉を行う。少なくとも、そうした性質もっているとしたら、一人の行為者はコミュニケーション（可能性）のある主体の集合であり、共同体である。この共同体の成員は、それぞれ別々の共同体の成員でもある。そして、それら共同体の社会的協同に関わる課題が生じると、何らかの合意を導くための討議的な活動を行うのである。

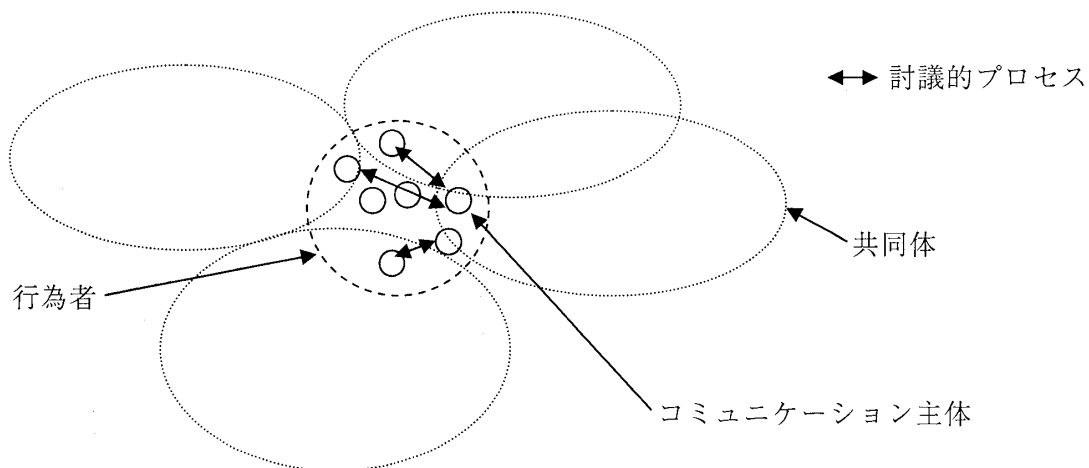


図1. 行為者の構造と共同体との関係

すべての行為者があるまとまった全体性を維持しているとすれば、それは、われわれが知りうるさまざまな共同体の和集合の上に、何らかの合意が存在しうることを示している。ここまでくれば、もはや歴史的な偶然ということはできないだろう。少なくとも、われわれが知ることのできる限りの任意の共同体の和集合には、コミュニケーション可能な主体による共同体を想定できる可能性が高い。

4. 汎秩序仮説

ところで、共同体においてコミュニケーションが可能であるためには、共同体を特徴づけるコミュニケーション対象集合の要素の間に一定の秩序が必要だと考えることができる。それら相互の示差的特性に規則性がなければ、それをそれとして伝達することができないからである。この規則性とは、たとえば、「ランダムに0から1までの値をとる」とか「気まぐれに赤や青に変わる」のようなものも含む。共同体は秩序とともにあるのだが、コミュニケーション主体は、はじめからどのような秩序が共同体に備わっているのかを知っているわけではない。それはむしろ、討議的なプロセスの中で発見されるものである。

ところで、コミュニケーション対象の、ある部分集合にこうした秩序がないとしたら、どういうことになるだろうか。あるコミュニケーション対象の集合には、主体間のコミュニケーションを可能にする秩序が存在しないとすると。それは、そのコミュニケーション対象集合に少なくともひとつの要素があつて、諸主体はその要素について一貫したコミュニケーションができないことであるとしよう。

その要素は、ランダムな特徴をもつわけでもなく、変化する特徴をもつわけでもない。「ランダム」「変化する」のような特徴をもつのだとすれば、それはその範囲で秩序あるものであり、コミュニケーション可能だからである。それは、それが何かということに一貫した意味をもたない対象である（それは、何かであると同時にその否定でもある）。そのような要素があるとき、諸主体はそれを認識できるだろうか。任意のコミュニケーション対象が他の対象との示差的関連において認識されるとすれば、それは他のコミュニケーション対象と一貫した示差的関連をもつことができないために認識できない。したがって、それは諸主体のコミュニケーション対象集合に含まれず、はじめの仮定に反する。したがって、コミュニケーション対象の任意の部分集合には、それがどのようなものであれ、コミュニケーションを可能にする秩序があると考えられる。これを「汎秩序仮説」と呼ぶことにしよう。

【汎秩序仮説】 コミュニケーション対象の任意の部分集合には、コミュニケーションを可能にする秩序が存在する

汎秩序仮説は、相対主義に対してどのような関係をもちうるのだろうか。それは、どのような知的営みの範囲であれ、そこに自存の秩序がありうるという意味で相対主義を擁護する。しかし、任意の共同体が主張するコミュニケーション範囲を含む知的活動の領域に秩序が存在することを主張する点で、普遍主義的である。そうした秩序を発見できるかどうかは、われわれのコミュニケーション活動にかかっているのだが、どのよう

な知的領域にも秩序が存在するという信念は虚無の相対主義を退けるだろう。知的領域の範囲は、限りなく広げていくことができる。その究極の彼方には、絶対の真理がある。しかしながら、文化的相対主義はどうだろうか。われわれは、有限の時間内に受け入れ可能な合意を得る必要がある。

異なるコミュニケーション範囲を版図とする複数の文化圏を、ある行為者が同時に認識しているとしよう。その行為者は複数の文化圏に属するコミュニケーション対象を認識しており、それら複数の文化圏に属するコミュニケーション対象の和集合を示すことができるのであれば、汎秩序仮説によって、その和集合にも秩序が存在するはずである。

この秩序が、もともとの複数の文化圏に存在したそれぞれの秩序より優れているとは言えないが、「これまで知らない何かを知ったら、それを含めた秩序を探求すべきだ」という価値を多くの共同体が共有しているとするれば、その探求の行為は賞賛されるべきものになるだろう。もしかすると、その態度は価値的に賞賛されるというよりは、むしろ本能的なものといったほうがよいかもしれない。たぶん、それはESS (Evolutionarily Stable Strategy) だから。

5. おわりに

「おおくのことを知るように努める。」「知ってしまったら、それを無視しない。」汎秩序仮説が正しいとするれば、この2つの態度とそれに基づく討議的な過程が、いずれ文化的相対主義を乗り越える。しかし現実には、真理や正義はそれぞれの共同体のものでしかなく、自然科学的真理についてすらそうである。汎秩序仮説が保障するのは、理想化された極限における超越的な真理や正義の存在に過ぎないが、それは無いよりはあったほうがいだろう。

ところで、行為者は複数の共同体の構成員となることで、彼／彼女自身、複数主体の集合としての共同体となるのであった。現実には文化的相対主義が妥当するという考えは、彼／彼女自身の「共同体としての他者に対する自律」と、それ自身の価値を保証するものだ。逆に、行為者がただひとつの共同体の成員であるとき、彼／彼女の存在はその共同体だけが意味づけることになる。このとき、諸行為者はその共同体の価値のみによって序列化され、そこから逃れられない。自らの中に、相対化する視点をもたないからだ。

われわれは、つねにこの中間に生きており、自律的な存在であると同時に共同体に従属している。行為者は、諸共同体から独立した「共同体」でもあり、諸共同体の結節点でもある。行為者のこの2重のあり方が、社会全体を秩序づけているのではなかろうか。社会に秩序をもたらすメカニズムは、個々の行為者のレベルを超えて存在するのかもしれない。だが、少なくとも、秩序の源泉は個々の行為者がかかえるこの緊張の中にある

ように思う。

一時期、数理社会学でも隆盛を極めた秩序問題の探求は、今や、あまり省みられなくなっているようだ。いずれ、もうすこし後の時点で（ということは、いつになるかわからないということだが）、ギデنزの構造化の理論（1979）をもっと単純化したような枠組みで、個人的なものと社会的なものを同時に表現したもの（集合体に投影するとデュルケーム的になり、個体に投影するとヴェーバー・シュッツ的になるもの）の記述を探求したいと考えている。

付論 1. 形式的な共同体の定式化

【共同体】 共同体とはコミュニケーションが成立する主体の集合である。主体間にコミュニケーションが成立するには、コミュニケーション対象（知識、価値、理念など）が共有されているとともに、主体間に何らかのコミュニケーション・チャネルが存在して、実際にあるいは可能性としてコミュニケーション対象の伝達・受容がなされている／なされう必要がある。

ここで共同体は、コミュニケーションの成立する範囲を指す。コミュニケーションの成立は、主体間に共有されたコミュニケーション対象の存在によって可能となる。したがって、すべての共同体は、そこで共有されるコミュニケーション対象の集合によって特徴づけられる。

【コミュニケーション対象の集合】 あらゆるコミュニケーション対象の全体集合を Ω とすると、ある共同体 i は Ω のファジイ部分集合 U_i によって特徴づけられる。

共同体の定義から、同一の共同体に属する主体はすべて、直接的あるいは間接的にコミュニケーションが可能でなければならない。直接的なコミュニケーションが可能であるためには、2つの主体が少なくともひとつのコミュニケーション対象を共有していることが条件となる。主体がコミュニケーション対象を知悉する水準を連続的であると考えれば、2つの主体が同一対象をわずかばかりでも共有していれば、コミュニケーションは可能ということになる。

間接的にコミュニケーション可能であるとは、たとえば3つの主体A, B, Cのうち、A, Cは直接的にコミュニケーション可能でないが、A, BとB, Cはコミュニケーション可能であるという状態を指す。このとき、AとCの間にはコミュニケーションの共有がまったく無いけれど、こうした状態を含めて共同体を考えることにしよう。このとき共同体は、とてつもなく薄いコミュニケーション範囲を画定することになる。

【 U_i のメンバーシップ関数】 U_i のメンバーシップ関数は、共同体 i を構成する主体が、共有されたコミュニケーション対象を知悉する平均水準とする。

以上の議論は、共同体を薄く引き延ばすものだが、逆に、ある程度の濃さの水準に共同体を定義することもできる。共有された各コミュニケーション対象の知悉水準に条件をつけることで主体を選別するのである。つまり、あるコミュニケーション対象についてわずかばかり知っているとしても、十分なコミュニケーションが成り立たないと考えれば、主体の知悉水準からコミュニケーション可能性を判定して、共同体の範囲を画定することができる。実際、共同体の多くは自然な分節をもつというよりは、定義されるものである。以下、コミュニケーション主体の全体集合を Σ と表記し、共同体を再定義しよう。

【共同体の定義】 共同体 i は、直接・間接にコミュニケーション可能な主体集合 S_i ($S_i \subset \Sigma$) と、それを特徴づけるコミュニケーション対象集合 U_i の組 $[S_i, U_i]$ である。

【主体のメンバーシップ】 共同体 i の構成主体 $s_{ij} \in S_i$ が構成員である度合いは、 s_{ij} が知悉するコミュニケーション対象集合を u_{ij} とすれば、 $U_i \cap u_{ij}$ の関数として定まる。

このように定義される共同体は、実在する集団に沿って確定することもできるし、理念的な集団としても想起できる。たとえば、自然科学的な真理を可能にする自然科学者共同体は、実在する科学者集団ではなく、研究対象となるコミュニケーション対象を完全に知悉する最高度のコミュニケーション可能性を完備した理念的な主体集合であると考えられる。

このように考えれば、文化的相対性というのは、共同体の定義によって生み出されるものになるが、情報技術の発達によって、多くの主体が多くのコミュニケーション対象を共有するようになったとすれば、実在する主体集合やコミュニケーション対象集合の上に2つの共同体をうまく互いにコミュニケーション不能となるよう定義することは、むしろ難しい作業である。公安関係者とテロリストが、インターネットについて語り合う場面を想像するのは難しくない。現実には、相対主義的と考えられている共同体のメンバー同士でも、話が通じる場合が多いのではないだろうか。

共同体の相対性は、もっと別の機制によって生じているのではないか。たとえば、2つの共同体の一方あるいは両方の主体集合の共通知識の中に、「相手の共同体構成主体とのコミュニケーションは不可能」という知識がある場合、その2つの共同体構成主体間のコミュニケーションは事実上不可能となる。2つの共同体は、「相手に話が通じな

い」という知識を共同体構成主体が共有していることで相対主義的となるのである。

付論 2. コミュニケーションによる共同体の変容

共同体の範囲は、存在する主体がコミュニケーション対象をどのように共有しているかに依存して決まるが、この布置は固定されたものではなく、コミュニケーションによって変化する。池田（2000）は「コミュニケーションには主たる目標があるという仮定」のもとに、その目標を2つに整理している。

「目標の第1は、自分のコミュニケーションを通して相手の認知の構造や感情・行動を変更するという目標である」

「第2の大きな目標は共有（sharing）を中心としたコミュニケーション目標である。経験や感情や知識や意見をコミュニケーションのパートナーと共有しようとするものである」（池田 2000: 13）

このような整理のもとでさらに、彼はコミュニケーションを、①「送り手が受け手に対して影響を達成するという目標のもとにコミュニケーションする」説得達成の相、②「両者の間の共有の試みを通じてリアリティ感を形成するコミュニケーション」リアリティ形成の相、③「意図して制御されたコミュニケーションだけでなく、意図しないままに、つまり目標によって制御されないままに「伝わってしまう」部分にも注目したコミュニケーション相」情報環境形成の3相に区分する。

ここで注目するのは目標の第2に関係した、コミュニケーションの意図された、あるいは、必ずしも意図されない「経験や感情や知識や意見を共有する」働きである。共同体を画定するコミュニケーション可能性は、それが実現することによってコミュニケーション対象の共有状態を変化させ、共同体の範囲に影響を与えと考えることができる。池田の言うように、コミュニケーション本来の目標のひとつがこうした働きであるとするれば、共同体とコミュニケーションは相互作用する系であり、動的に互いのありかたを変え、リアリティの様態を変化させるだろう⁴⁾。

共同体が人びとのリアリティの源泉であると主張する文化多元主義は、こうした見方と整合する。しかし、共同体はスタティックなシステムではなく、コミュニケーションを媒介して変化するものであり、その多元的状况は、決して固定的なものではない。

付論 3. 個人の断片化と統合

これまでは、個人をコミュニケーション主体の集合であり、共同体であるとした。上

野 (2005) は、個人を統合されたひとつの主体として考えるのではなく、アイデンティティのあり方にさまざまな議論があることを紹介している。

こうした議論の一半に大きな影響を与えているのは、アンソニー・ギデンズの「モダニティと自己アイデンティティ」(1991=2005) である。彼は「モダニティは断片化するものである。それはまた統合しもある。個人のレベルから地球システム全体に至るまで、分散する性質は統合を促進する性質と競合している」(前掲書214) と述べ、

「自己についていえば、統合の問題とは、モダニティが生み出した巨大な内向的・外向的な変動に直面して自己アイデンティティの物語を防護したり再構築したりすることの問題である」(前掲書214)

「断片化は明らかに、バーガーその他によって強調されている影響によって促進される傾向にある。すなわち相互行為環境の多様化である。多くの近代的环境においては、個人は多様な異なる出会いと環境に巻き込まれ、それぞれの環境が異なる私たちの「適切」な行動を要求する。…中略…このような見解は、個人は相互行為が多様になる分だけ多くの自己を持っているということを意味している、と考えられることが多い。これは、ポスト構造主義とは別の理論的見解に由来するものであるが、ポスト構造主義的な自己の解釈にいくらか似ているものである」(前掲書215)

「だが環境の多様性を、多元的な「諸自己」への自己の分解とすることはもちろん、必然的に自己の断片化を促進するものと単純にみなすことはやはり間違っている。環境が多様であることは、少なくとも多くの状況では、自己の統合を促進するものでもありうるのである」(前掲書215-6)

のように、モダニティにおいて、自己アイデンティティが断片化と統合のダイナミズムの中にあると主張している。ギデンズの主張は、どちらかといえば自己アイデンティティの統合が保たれるほうに傾いているが、断片化あるいは多元化する自己アイデンティティについて中立的な議論もありうる⁵⁾。

個人を構成する主体相互のコミュニケーション可能性は、それがまったく無い状態から、すべての主体が完全に統合されている状態まで変動しうる。しかし、この2つの極端な状態はいずれも病的である。個人の中にある諸主体がまったく相互に連絡を欠いたまま、他の個人に帰属する主体とコミュニケーションするとすれば、それはまとまりのある人格の崩壊であり、多重人格的である。これに対して、個人を構成するコミュニケーション主体が、完全に同一のコミュニケーション対象を同一水準で共有しているとすれば、個人に帰属する主体はすべてクローンであり、個人における主体の複数性は消

失する。このいずれの状態にも欠けているのは、完全にコミュニケーション可能ではない諸主体を調停する働きである。近代的な自己とは、こうした調停の背後にあって、その働きを駆動する何ものかであろう。いずれの状態も異常に思えるのは、そこに近代的な自己が読み取れないからである。

しかしながら、この働きは強すぎても、弱すぎても、自己アイデンティティにとって健全ではない。ただし、ここで働きが強すぎる（弱すぎる）というのは、個人に帰属する主体の遠心的（求心的）な作用に相対的な概念である。すなわち、個人に帰属する諸主体のコミュニケーション可能性が低く、それぞれが異なる環境に勝手に適応しようとしている場合には、それを調停する作用が強くても「強すぎる」ことにはならない。逆に、諸主体が単純でその差異が小さいばあいには、わずかな調停作用が「強すぎる」かもしれない。

ポスト近代的な相互作用環境が個人を複雑化する方向に向かうのだとすれば、統合する強い働き（あるいは「大きな物語」）が必要となり、それが欠けることは、統合失調や解離を生み出すだろう（斉藤 2005）。しかし、反対に個人がより単純化されるとしたら、統合する働きは、自省的な内面を消失させ、相対的な視点をもたない機械人形を生むかもしれない。

注

1. ウィリアム・ジェイムズ。プラグマティズムの始祖であるのは言うまでもない。
2. 「プロノーム Pronome (21・1) エージェントの一種で、ある表現の特定の《役割》とか側面—たとえば、ある行為の行為者や経路や原因に対応するような役割や側面—に関係したエージェント。プロノームたちは、フレームのターミナルと別のフレームとの接続をコントロールするのに、よく使われる。また、このようなことができるためには、プロノームは、一時的に情報を記憶する機能をもっていなければならない」（ミンスキー 1986=1990: 553）
3. 知識の全体集合の要素とコトバとの関係を、一対一対応と考えるととても窮屈だ。コトバは知識の全体集合の上に定義されたファジイ言語（水本 1988）と考えたほうがよい。
4. 「リアリティ形成の相は、説得達成の相と異なり、一方向的であるというよりは、情報の伝達の中でいかにしてコミュニケーション前提なり、特定の情報そのものを共有していくかに焦点を当てる」（池田 2000: 17）
「こうした共有を目指すことで何が得られるのだろう。（改行）それは社会的なりアリティ（social reality）の確信である」（池田 2000: 18）
5. ギデンズの言うように、こうした自己を〈自己物語論〉（浅野 2005）と関係づけることは可能かもしれない。「ある人のアイデンティティは行為のなかにあるのでも、他者の反応のなかにも—これは重要であるが—あるのでもない。むしろ、特定の物語を進行させる能力のなかにあるものである」（ギデンズ 1991=2005: 59 強調原著者）。

文献

- Anderson, Benedict, 1983, *Imagined Communities Reflections on the Origin and Spread of Nationalism*, Verso Editions, London. (=1987 白石隆・白石さや訳『想像の共同体—ナショナリズムの起源と流行—』リプロポート)
- 浅野智彦, 2005, 「物語アイデンティティを超えて？」上野千鶴子 [編], 2005, 「脱アイデンティティ」勁草書房: 77-101
- Delanty, Gerard, 2003, *Community*, Routledge, a member of the Taylor & Francis Group (=2006 山之内靖・伊藤茂訳「コミュニティーグローバル化と社会理論の変容」NTT出版)
- Giddens, Anthony, 1979, *Central Problems in Social Theory*, University of California Press, Berkeley and Los Angeles (=1989 友枝敏雄・今田高俊・森重雄訳『社会理論の最前線』ハーベスト社)
- Giddens, Anthony, 1991, *Modernity and Self-Identity: Self and Society in the Late Modern Age*, Polity Press. (=2005秋吉美都・安藤太郎・筒井淳也訳「モダニティと自己アイデンティティ—後期近代における自己と社会—」ハーベスト社)
- Habermas, Jürgen, 1981, *Theorie des Kommunikative Handelns*, Suhrkamp Verlag, Frankfurt/Main (=1985 平井俊彦訳『コミュニケーション的行為の理論 [上]』未来社)
- 池田謙一, 2000, 「コミュニケーション 社会科学の理論とモデル 5」東京大学出版会
- 水本雅晴, 1988, 『ファジイ理論とその応用』サイエンス社
- Minsky, Marvin, 1986, *The Society of Mind*, Simon & Schuster (=1990 安西祐一郎訳『心の社会』産業図書)
- Popper, Karl Raimund, 1972, *Objective Knowledge: An Evolutionary Approach*, Oxford/Clarendon Press (=1974 森博訳『客観的知識』木鐸社)
- Putnam, Hilary, 2002, *The Collapse of the Fact/Value Dichotomy*, Harvard University Press, Cambridge, U.S.A (=2006 藤田晋吾・中村正利訳「事実／価値二分法の崩壊」法政大学出版局)
- Rorty, Richard, 1999, *Philosophy and Social Hope*, Penguin Books (=2002 須藤訓任・渡辺啓真訳『リベラル・ユートピアという希望』岩波書店)
- 斉藤環, 2005, 「解離の時代にアイデンティティを擁護するために」上野千鶴子 [編], 2005, 「脱アイデンティティ」勁草書房: 137-66.
- 盛山和夫, 2006, 「リベラリズムとは何か—ロールズと正義の理論」勁草書房
- 上野千鶴子, 2005, 「脱アイデンティティの理論」上野千鶴子 [編], 2005, 「脱アイデンティティ」勁草書房: 1-41.