

普遍主義と個別主義のはざままで

——男女同数法はフランス式アファーマティヴ・アクションか——

丸 岡 高 弘

【男女同数法】

2000年6月、フランスで「選挙による地位・職務への男女平等選出促進法」¹⁾ という法律が成立した。女性が選挙権を獲得したのはようやく1944年だったことからわかるように、男女の機会均等の実現は、民主主義先進国と言われるフランスにおいてさえ、さまざまな努力と改革にもかかわらず、遅々とした歩みでしか進行しなかった。とりわけ女性の政治参加は遅れ、1995年において国民議会での女性議員の比率は6パーセント程度で、これはヨーロッパ諸国の中でもっとも低い水準に属していた。こうした現状を立法措置によって一挙に解決しようとしたのがこの法律であった。

フランスの選挙制度は複雑で、各種選挙により制度が異なるが、大別して市会議員選挙などの拘束名簿比例代表制と国民議会選挙の小選挙区制にわけられる。男女同数法はまず前者に関しては政党の候補者名簿を男女（ほぼ）同数にすることを強制することで選出議員を男女同数になるよう誘導することをめざし²⁾、小選挙区制の場合には各政党の男女候補数格差にたいして政党助成金減額のペナルティーを課することで格差解消をめざす³⁾。男女同数法は、議員の数そのものではなく政党の候補者選定に拘

1) Loi No 200-493 du 6 juin 2000 tendant à favoriser l'égal accès des femmes et des hommes aux mandats électoraux et fonctions électives (J. O., Numéro 131 du 7 juin 2000, p. 8560) この法律は「男女同数法」と呼ばれることが多いので、拙論でもこの表現をもちいる。

2) たとえばこの法律の第2条には次のように記されている。

第2条

I 選挙法 L 264 条第1項に以下の二文を補足する。

「各候補者名簿において、男女各性の候補者数の格差は1より大であってはならない。各候補者名簿の名簿順において上位より数えられた各6名のグループにおいて各性の候補者の数は同数でなければならない。」

3) 男女同数法第15条でつぎのように規定されている。

第15条

政治生活の財政的透明性に関する1988年3月11日の法律 (No 88-227) 第9条第1項は以下のように記される。

束を課する制度だが、比例選挙の場合なら当選圏内の候補者も同数になるよう規定しているし、また政治資金規正が厳しくなった現在、助成金が政党の政治活動に重要な役割をはたしていることを考えれば、実質的に男女を等しく議員に選出させる効果が非常に高い制度となっていると言える。

2000年5月3日に国民議会で与野党一致して採択されたこの法律は世論によって久しく待望されていたもので、それまでの数年間、各種世論調査で男女同数法のアイデアに賛成する人は常に70パーセントを超えていた。しかし、世論から強く望まれ、左右両陣営の政党に支持されたこの法律が最終的に成立するまでには紆余曲折があった。一見するとこの法律はプラグマティックなレベルでは政界における明白な男女格差の解消をめざすものだからだれも反対する人がでようとは思えない。しかし実際には男女同数法は国民主権のあり方というきわめて原理的な次元で議論をよび、女性の権利擁護を訴えるフェミニスト陣営自体さえをも二分する大論争を発生させることになったのである。

【同数法にいたるまでの経緯】

同数法をめぐる論争のそもそもの発端は1982年に社会党政権によって提案されたクォーター法⁴⁾である。この法案は市議会議員選挙の政党候補者名簿に「同性候補が75パーセント以上をしめることを禁止」するものであった。このクォーター法が女性の政治参加を促進するためのものであることは言うまでもないが、野党議員はこの法律に強く反発し、違憲の疑いをもって憲法院に提訴をした。そして憲法院は1982年11月18日、憲法第3条や『人および市民の権利の宣言』第6条などを根拠として「市民であるという資格を有すれば、年齢・無能力・国籍のために除外されない者はすべて、同一の条件で選挙権・被選挙権を有する、また憲法的価値を持ったこれらの原則は選挙人・被選挙人をカテゴリー分けすることを禁じている」⁵⁾として、男女議員クォーター法に違憲判断をくだしたのである。この憲法院決定の結果、男女の議員数格差を立法的措置によって解消するためには憲法の改正が不可欠であることが判明する。

フランス初の女性首相クレッソンの登場にも見られるように、社会党は比較的女性

「第9条第1項 特定の政党あるいは政治グループに関して、直近の国民議会総選挙において第9条第2項に則ってその政党ないし政治グループに属すると宣言した候補者の各性の数の格差が候補者総数の2パーセントを超える場合、第8条および第9条を適用して当該政党・グループに交付される第一類交付金の金額は候補者数全体に対する格差の半分に相当するパーセンテージ分、減額される。」

4) 正式には「市議会議員選出とフランス国外在住フランス人の選挙人名簿登録条件に関する選挙法およびコミューン法修正法」と呼ばれる。

5) Décision No 82-146 DC du 18 novembre 1982.

登用に積極的であったが、その社会党においてすら、既成政治家の既得権擁護のため議員の男女格差はなかなか解消しなかった。その中で特筆すべきなのは1994年のヨーロッパ議会選挙においてロカールが率いた社会党候補名簿で男女が交互に登録された点である。しかし、chabadabada リストと揶揄されたこの選挙名簿は、社会党の劣勢が伝えられる中で、話題づくりとか女性票目当ての選挙戦術という印象を与えてしまい、社会党は惨敗してしまった。

1995年の大統領選挙で保守党候補、社会党候補ともに女性票への配慮を示し、当選したシラクは選挙期間中に公約した「男女同数監視委員会」を設置した。これはアラン・ジュベ首相直結の諮問機関という位置づけで、「社会生活のあらゆる領域における男女の不平等を調査」⁶⁾し、調査結果をもとに首相に政策提言することを使命とした。座長にはRPR所属女性議員ロズリーヌ・バシュロが就任した。委員会は1997年1月、ジュベ首相に報告書を提出、政治における男女格差の現状を分析した上で、その解決策として、助成金によって女性登用を政党に促す方策や、憲法を改正した上で男女同数制を実現することなど複数の可能性を示唆した⁷⁾。男女同数監視委員会のこうした活動が政界における男女格差解消の議論の活発化に決定的な役割をはたすことになる。

この間、シモーヌ・ヴェイユ、エディット・クレソンなど大臣を経験した与野党の女性議員十名がエクスプレス誌に「男女同数制を要求する十人宣言」を発表し、女性に議員数の三分の一の割り当てを要求するなどして、政治における男女平等を求める世論は急速に高まった。こうした世論の高まりをうけて、保守党のジュベ首相も社会党党首ジョスパンとともに同数制に基本的に賛意を示すようになっていた。男女同数監視委員会の報告書を受理したジュベ首相はその報告書をもとに議会で討論することを約束し、憲法改正も視野にいれていることを示唆した⁸⁾。

しかしこうした議論の半ばで、シラク大統領は任期を一年残した国民議会を解散、6月に行われた国民議会選挙でジョスパン率いる社会党が勝利をおさめ、三度目の保守共存政権が発足する。ジョスパンはその選挙で女性候補を38パーセント程度採用したが、一般施政演説ではこの方向をさらにおしすすめて男女同数制実現のために憲法を改正することを宣言する⁹⁾。曖昧な態度をとっていたシラク大統領も世論に押され、必要なら憲法改正を支持すると言明する。こうして1998年6月17日に首相府と大統領府で協議された憲法改正案が閣議決定される¹⁰⁾。これは「選挙による職務・地位への

6) *Libération*, le 20 octobre 1995, page 15

7) *Libération*, 16 janvier 1997, page 12

8) *ibid.*

9) 1997年6月19日国民議会での施政演説。演説全文は *Libération*, 20 juin 1997 で読むことができる。

男女平等選出を法律によって促進する」という条項を憲法第3条に付加するという案であった。この憲法改正案で「同数」という言葉が削られたのは大統領の意志によるものとされ、また「促進する」という緩和された表現になったのも大統領との妥協のためと言われる。

政府提出の法案は国民議会の審議の過程で修正され、「促進する」は微温的と判断されて、「選挙による地位・職務への男女平等選出を実現するための条件が法律によって決定される」という文案に変更される¹¹⁾。そして12月16日、この修正案が与野党を問わず出席議員の満場一致で可決される。しかしシラク大統領とジョスパン首相双方の合意の上に成立したこの憲法改正案は上院に送られた時、そこで意外な抵抗にあうことになる。上院は国民議会と異なった選挙制度によって選出されるため、保守的な議員構成になりがちで、実際、この時もRPR-UDF-DLの系列の保守党議員が多数をしめていた。上院もシラク大統領が支持する法案に反対することはないと当初は予想されていたのだが、意外にも国民議会で議決された憲法改正案に対する反発が強く、憲法3条の修正は拒否し、第4条に「選挙による職務・地位への男女平等選出を政党は促進する」という条項を付加する案を議決する¹²⁾。憲法改正案は国民議会と上院で「同一の文章」で議決された上で両院総会で決定されることになっているから、上院のこの抵抗で憲法改正手続きは頓挫するかに見えた。

国民議会で決議された憲法改正案に対する上院の反発には、実際にはさまざまな理由があった。ジョスパンが一般施政演説で訴えた「民主主義の近代化」には上院の見直しも含まれていた。地方議員などによる間接選挙で選ばれ、任期も極めて長い上院は民意を反映しにくい制度として見直しの対象となっており、このことに対する上院議員の反発はきわめて強かった。また男女同数制を口実にジョスパンが国民議会の小選挙区制を、保守党には不利な比例代表制にするのではないかという危惧を保守派議員は、ジョスパンの度重なる否定にもかかわらず、強く持っていた。こうした政治的打算や、そしておそらくはあったかもしれない保守的な議員たちの女性蔑視はここでは問題にしないとして、公式な議論は憲法改正を第3条についておこなうか、第4条についておこなうかに集中した。憲法第3条は国民主権を規定した条項であり、第4条は政党活動について述べた条項であるが、したがってこの論争は政治的権利をどこに位置づけるかという点に関する論争であった。国民すべてが政治に参加する権利をもっているのは、すべての個人が普遍的人間性を所有しているからなのか、それとも国民は異なった社会集団のよせあつめであるのか。

上院でのこの議論において保守派議員に意外な援軍が出現する。それはフェミニス

10) *Libération*, 18 juin 1998, page 2

11) *Libération*, 17 décembre 1998, page 11

12) *Libération*, 27 janvier 1999, page 13

トの哲学者エリザベート・バダンテールとその夫の上院議員ロベール・バダンテールであった。ロベール・バダンテールはミッテラン時代に司法大臣をつとめた社会党重鎮であるにもかかわらず、普遍主義的共和主義の立場から3条の改正に強く反対する。そしてその妻のエリザベートも上院公聴会に呼ばれ、普遍主義的フェミニストとして反対論を展開する。この上院での審議をきっかけに、これまで圧倒的な賛成派世論におされ、影のうすかった観のある反対派がル・モンド紙やエクスプレス誌で強力な反撃を開始する¹³⁾。

しかし上院の議決に対する世論の反発は強かった。女性の政界進出を阻んでいたのは女性候補採用を拒否し続けた政党ではなかったか。それなのに政党に女性採用を促すだけで問題が解決すると本気で考えることができるのか。そもそもフランスで女性の参政権が認められるのが1944年まで遅れたのは上院の抵抗があったからではなかったのか。上院のこのような態度は、上院という制度そのものの旧弊さを示しているのではないか。時代に取り残された上院は廃止すべきではないか…。

上院の議決を受け、憲法改正案は国民議会にさしもどされるが、2月16日、国民議会は12月16日の議決をもう一度採択する。世論の支持を背景に、国民議会は妥協する意図をまったくもたない。上院の敗北は明白だった。こうして世論の反発とシラク大統領の圧力におされ、上院もついに屈服し、3条に関して政府原案（「促進する」）にもどし、さらに4条の修正も残す形で妥協が決定される。こうして上院の議決、国民議会での議決を経た上で、6月28日、両院総会で最終的に憲法改正案が可決される¹⁴⁾。その内容は第3条の末尾に「選挙による地位・職務への男女平等選出を法によって促進する」、第4条末尾に「政党および政治団体は、法律の規定するところにしたがって、第3条最終項において述べられた原則の実現に協力する」という条項を付加するものであった。

こうした憲法改正作業を経て、1999年12月8日、閣議で同数法案が審議され、冒頭で述べた2000年6月6日の法律制定にいたる¹⁵⁾。

【普遍主義と個別主義】

こうして議員の男女比率の均等化をめざす欧米にも他に例を見ない特異な法律がフランスで成立する。そもそもフランスは共和主義的普遍主義の立場からアメリカ風の

13) 2月6日、ル・モンド紙に同数制支持派シルヴィアンヌ・アガサンスキーの長文の意見記事が掲載されるが、2月11日のル・モンド紙そして2月11日-17日号のエクスプレス誌にそれに反論する意見記事が多数掲載される。

14) *Libération*, 29 juin 1999, p. 14

15) *Libération*, 8 décembre 1999, p. 2

アフーマティヴ・アクションに強く反発してきた国であった。そのために原理的な平等主義原則にもかかわらず、政策としての男女格差解消策整備が大きくたちおくれたのだが、この法律はフランスをこの面で一挙に先進的な国とする結果となった。

フランス的伝統からのこのような転換はいかにして生じたのか。拙論ではこの点を男女同数法成立にむけての世論形成に大きな役割をはたしたシルヴィアンヌ・アガサンスキーの『性の政治学』¹⁶⁾の分析をつうじて検討したい。アガサンスキーのこの著書は普遍主義的人権思想を楯にとった同数法反対論に対して、それに対抗可能な理論を提供するものだった。

アガサンスキーの同数法主張の基礎には彼女が「男女共生 (mixité)」¹⁷⁾の思想と呼ぶものがある。アガサンスキーはその「男女共生」の思想をフランスにおけるフェミニズムの歴史の中に位置づけているが、アガサンスキー描くところのボーヴォワール以来のフェミニズムの歴史は移民をめぐる言説のそれとある種のバラレリズムを持っているように思われる。したがってここではまず、第二次大戦後のフランスにおける移民政策の推移をごく簡単におってみたい。要するにそれは人間に関する普遍主義と差異主義（個別主義）の間で「他者」に関する言説が揺れるということである。こうした文脈の中におくことで男女同数法の性格や意味づけもより明らかになるのではないかと期待したい。

受け入れ社会であるフランスの移民への対応は同化 (assimilation) から編入 (insertion) へ、そして統合 (intégration) へと変化したと言われる。これを縦軸に普遍主義と個別主義、横軸に異質なものの寛容度をとった座標で図示してみると図1のようになる¹⁸⁾。普遍主義は、人間は本質的には同一である（同一であるべきである）、差異は存在するが、それは表面的で意味がないと考える態度である。それに対して差異主義（個別主義）は、人類にはその内部でカテゴリー化できる複数の個別的な社会グループが存在し（存在すべきであり）、それらの社会グループを区別する差異は本質的な重要性を持っていると考える。同化・編入という概念をこの図に位置づけるとすると、それらはともに横方向に幅をもった概念として示されることになるだろう。同化主義は人間が本質的に同一である（べきである）と考えるが、そうした前提にたちながらも、異質なものに対する寛容度に差異があることは、たとえば日本の戦前の朝鮮半島政策や植民地時代のフランスを想起すれば明白である。普遍主義に基づくそうした異

16) Sylviane Agacinski, *Politique des sexes*, Seuil, 1999 (1ère éd., 1998)

17) mixité というのは学校なら「男女共学」を意味する。したがってこの言葉は「混合状態」や「共同生活」を意味する。

18) この図はアンドレ・タギエフが二種類の人種主義・反人種主義を分析するために用いた図を変形したものである。Cf. P.-A. Taguieff, *La Force du préjugé: essai sur le racisme et ses doubles*, Gallimard, 1999, coll. 《Tel》, p. 38 (1ère éd. Editions La Découverte, 1987)

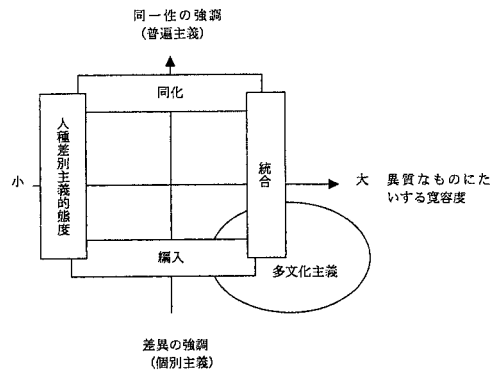


図 1

質なものに対する不寛容は排除という形をとることもあるし、暴力的な形での同化強制という形、あるいはその両方をとることもある。一方、普遍主義的でありかつ異質なものに対する寛容な態度は、人間の本質的同一性に信頼をよせるからこそ表面的相違を問題にしない。

編入という概念は差異主義的人間観に基づくが、同化主義同様、その差異の価値づけにはやはり幅がある。差異主義的な立場にたち、かつ差異を最大限に価値づけるとすると、それは差異の共存を社会の豊かさと評価する多文化主義となるが、他方、差異主義的立場に立ちながら差異あるものを排除する態度も存在しうる。その排除の方法は消去（ジェノサイド）や社会からの排除（国外退去）から社会内での隔離（アパルトヘイト）まで多様でありうる。アパルトヘイトのように特定の民族への差別が合法化されていなくても、実質的な差別的取り扱いがあったり、異民族間の交流がないような状況も考えられる。一つの社会内部での各民族の孤立並列的な共存は共同体主義（communautarisme）と呼ばれ、フランスでは英米で支配的な移民編入モデルであると考えられ、否定的なニュアンスをもって語られることが多い。

植民地時代、ヨーロッパは自分たちの文化の普遍的妥当性を信じ、異民族に対して不寛容なタイプの同化主義的態度をとっていた。しかし第二次大戦後、植民地主義への反省から多文化主義的編入の根拠になるような思想がうまれてくる。この転換に重要な役割をはたしたのはレヴィ=ストロースで、彼は自文化中心主義的幻想の批判を展開し、文化的価値の相対主義を主張、人種差別主義のみならず啓蒙主義的進歩思想を植民地主義的同化思想の基盤となったとして痛烈な批判を加える¹⁹⁾。こうした自文化中心主義批判は第三世界主義とあいまって左翼的政治思想の中にとりこまれていく。そして1981年の大統領選挙の際、社会党は「差異への権利」をそのスローガンのひとつとする。こうして移民に関しては各移民が自分の文化的出自を維持することを

19) とりわけ彼のユネスコ講演《Race et Histoire》(in *Anthropologie structurale II*, Plon, 1973)

容認・奨励するような知的雰囲気形成されていく²⁰⁾。

同化、編入と対立させる形で「統合」という概念が現れてくるのは1980年代後半のことで、とりわけロカル政権時代の「統合高等審議会」の発足で定着する。統合という概念は要するに民主主義的理念の共有を前提とした上での多様性の容認・奨励と要約することができるが、これは政治的理念の共有を要請する点で同化主義と重なり、多文化主義的価値を主張する点で編入概念と重なる。編入概念が放棄され、統合という概念のもとに移民戦略が構想されるようになったについては二つの契機が存在する。その一つは1989年のイスラムのスカーフ事件に見られるような移民の側の自己の文化的アイデンティティへの閉じこもりがフランス社会を分裂させる危険を内包していると感じられ、編入概念の差異放任的態度がその原因であると考えられたこと、そして第二は、差異尊重を根拠とする極右思想の出現である。「少数派文化の支配的文化と異なる権利」に対して「支配的文化の少数派文化と異なる権利」が主張され、それが差異主義的反人種主義思想（「相違への権利」）を無効化する²¹⁾。こうして編入概念がその善意にもかかわらず移民をフランス社会に融合的に受け入れるにあたって無力であったことが認識され、新しい戦略として統合概念が提唱されるようになる。

要するに、普遍主義にもとづく同化主義から、移民政策は一旦、差異主義的編入概念へと針が大きくふれた後、両者の不都合の認識から統合概念へと針がもどる。しかし統合は同化への単純な回帰ではなく、あきらかに多文化主義的要素を編入概念がもたらした成果として内包する。統合概念は二つの要素、すなわち社会を拡散させる傾向をもった多文化主義と統一へとむかう求心力として機能する普遍主義、このふたつの力の均衡点に位置していると言えよう。しかしそれは単なる妥協ではなく、積極的な形で普遍主義の空虚さと個別主義の危険性を一挙にのりこえようとするものである。しかし普遍主義者は統合論者に対してそれが内包する個別主義的拡散の危険に大きな危機感をもちつづけ、これに対して反撃を加えようとする。こうした態度は「新共和主義」と呼ばれることが多い。

ところで、フェミニズム運動に関して、移民問題に関する「同化→編入→統合」という思考の運動と同じような運動をみることができる。つまり普遍主義から個別主義へ、そして両者の矛盾の止揚とみなされる観念へという運動である。もちろんそれが本当の意味で矛盾の止揚となっているか否かは検討されるべきことである。

20) ミッテラン大統領時代は同時に移民排斥の極右政党「国民戦線」の伸長期でもあったのだから、この時期を多文化主義的イデオロギーが「支配的だった」時代だと言うことはできない。むしろ politically correct な言説として多文化主義があった時代と言うべきだろう。

21) タギエフの分析。cf. Taguieff, *op. cit.* Préface

【ボーヴォワール批判】

フェミニズムに女性の性的差異を最大限に強調するマクシマリスト的フェミニズムとそれを最小限にみつめる、あるいは性的差異は社会的には無意味なものと主張するミニマリスト的フェミニズムが存在することは周知のとおりである。後のフェミニストから時には皮肉まじりに「我らが母」と呼ばれるボーヴォワールはもちろんミニマリストで、普遍主義的フェミニストである。

ボーヴォワールの思想の中心がああ有名な「人は女に生まれない、女になるのだ」という言葉にあることは疑いがない。男女に差（男らしさ、女らしさ）があることは明白である。しかしそうした性的差異は自然に存在しているものではなく、人工的構築物である。たしかに自然に起因する身体的性的差異は存在し、そしてそこから心理的・社会的・経済的差異も波及的に生じることはあるだろう。しかしそれは決して運命ではなく、克服可能なものである。というか、自然的条件をのりこえて、改変していくことこそが人間の自由の証なのである。つまり自然的差異であるセックスと人工的構築物であるジェンダーは区別しなければならない。そしてジェンダーはセックスの必然的運命ではないのだ。

ボーヴォワールは通常、それまでのフェミニストとは対照的に性的差異の存在を正面から見つめた思想家であると評価される。ただしそれは、人工的構築物としてのジェンダーの存在を確認し、それを批判的に解体したという意味においてである。しかしアガサンスキーによれば、ボーヴォワールのこうした論理はむしろ性的差異否定の哲学と形容されるべきである。ボーヴォワールは「女性解放を性的アイデンティティの否定を出発点としてしか構想しなかった。」²²⁾ 自然、母性、女性の身体は女性を束縛するものとみなされる。ボーヴォワールは女性を「女性的なるもの」から解放しようとする。しかしそれによって同時に、男性と一緒に「女性的なるもの」一般の価値を否定する結果となる。こうして母性が拒否され、家内労働の意義が否定され、女性が社会進出することのみが価値とされる。つまり社会的労働と、生殖に代表される家庭内労働とが対比され、前者に価値ありとされ、そして女性の解放は後者からの解放によって実現されると考えられる。

後に見るようにアガサンスキーの「男女共生の思想」にとって、生殖は人間の「共生性」の原イメージを構成している。したがって労働と生殖が対立させられ後者が否定されることは非常に重大な意味をもち、当然アガサンスキーの反論はその点に集中することになる。生殖もまた自己投企である、人間の性行動はたんなる本能的行動で

22) Agacinski, *op. cit.*, p. 79. 以下、アガサンスキーのこの著書の引用・参照の場合、本文中に A としてページ数を明記する。

はなく、意志的行為という側面もある、子供を産むことは未来、つまり人間的投企の時間に関与することである、子供とは他者であり、したがって生殖行為は他者を産出し、他者と新しい関係を結ぶ行為である、実存哲学は近代哲学一般と同様、唯我論的傾向をもち、他者との関係を視点にいれることができない、母親と子供の関係は我と他者との関係の原型そのものである…(A, pp. 87-97)。つまり、つまりアガサンスキーにとって、こうした生殖と関わる女性としてのあり方の特殊性を否定するボーヴォワールは自然に根拠をもった女性の女性性そのものの価値を否定する点で男性中心主義の論理を踏襲する「男性中心主義的フェミニスト」なのである (A, p. 117)！

【普遍主義的フェミニズムと同化主義】

アガサンスキーが提示する形での普遍主義的フェミニズムと同化主義の間に類似性があることは明白であろう。

まず第一に、普遍主義の名の下に「平等」が主張される点である。人間は本質的に同一である、だから平等の権利をもつ。たしかに自然に由来する差異は存在する。しかしその差異は本質的ではなく、社会的には無意味であるとされる。

第二は自然と文化の分離である。社会的に人々が有意味であると思いこんでいる差異（女性の場合ならジェンダー、移民の場合なら民族性）は人工的構築物であり文化的産物である。そうした文化がつくりだす差異に自然的根拠を見いだそうとしても不可能である。自然的差異は社会的差異と直結しない。それにもかかわらず人々は自然的差異の上に社会的差異を二重写しにみてしまい、両者を混同する。だから人種差別主義、性差別主義に対抗するためには自然と文化の混同を解きほぐし、文化的構築物を解体していかなければならない。

しかし、このように社会的差異の自然的根拠づけを否定しながら、その背後に（意味をもたないとされる）自然的差異に起因すると感じられた他者に対する劣等視や自己に対する劣等感が混入する場合がある。被植民地人もヨーロッパ人のように教育を受ける能力があると主張する人道主義者はそうした善意の「普遍主義的」思考が含意する被植民地の現地文化に対する軽侮の念に気がつくことはないし、女性も男性同様の社会的活動ができる（すべきである）と考える女性の意識に自分の身体性にたいする嫌悪の念が忍び込まないという保証もない。

しかしなによりも最大の問題点は、そうした普遍主義の主張が優勢イデオロギーの個別主義的性格を隠蔽してしまうという事実であろう。劣勢グループが優勢グループの表面的に普遍主義的であるイデオロギーを楯にとって差別の糾弾をする場合、優勢イデオロギー自体を受容してしまう結果になる。人権宣言にもかかわらず、女性の参政権が認められるのに150年かかったが、それは様々な偶発的条件のためだけだった

のか。人権宣言は実際に男性中心主義的政治構造を許容してきたのだが、そうした現実に対して人権宣言の普遍主義的ディスクールになんの責任もないと言えるのだろうか。劣勢グループは、優勢グループが提示する「普遍主義的」ディスクールに無批判に依拠するのではなく、自分の個別主義的ディスクールをそれに対置することによってその相対的性格を明らかにすることができるのではないか。そしてその上で、個別主義的ディスクール同士の対等な対話をとおして真の意味で普遍的なディスクールを構築することができるのではないか。

たとえば家事労働だが、女性をそれから解放せよ、女性を職場で男性と平等に処遇せよという主張は、現在の経済圏をそのまま容認した上で女性がそこに参入する権利を要求していることになる。そしてそうした観点からは家事労働が現在の経済圏から排除されているという事実自体の再検討はまったく視野に入っていない。家事労働が侮蔑的に評価されているのは経済圏から排除されているからであり、決してその逆ではない。一見、普遍主義的に見える主張も実は男性の観点からの個別主義的主張であり、それは家事労働を正当に評価する観点をもてなかった。だから家事労働への蔑視が発生するのである。家事労働からの女性の解放の主張は、男性的個別主義の価値のヒエラルキーをそのまま容認してしまい、労働に関して思想全体を再構築する機会をむざむざと逸する結果になる（A, pp. 107-110）。一般的に、他者の視線は常に自己を相対化する機能をはたしてきた。自己の（あるいは支配的イデオロギーの）世界観にかんする過度の普遍主義的信念は他者の視線がもたらすかもしれない豊かさを予め放棄しているに他ならない。

【過激フェミニズム批判】

1968年以降、新しいタイプのフェミニズムが出現する。それは男性中心主義の陥穽に陥らないために普遍主義を放棄し、女性的個別主義原理をコンプレックスなく主張する。こうしたフェミニズムの新しい潮流をアガサンスキーは「過激フェミニズム」と呼び、アメリカにその主要な潮流を見るが、フランスにおいてはエレヌ・シクスーやリュス・イリガライがその代表者であるとする。

こうしたフェミニストの思想はきわめて独自・複雑で簡潔に要約することは容易ではないが、たとえばイリガライについて通常言われていることをまとめるとしたら次のようになるだろうか。イリガライによれば女性性とは完全なる他者性である。それはこれまでのいかなる論理的・言語的努力によっても把握できなかった。何故か。それは通常の言語が男性同性愛的世界表象の手段であるからである。身体的経験が空間・時間・価値の表象を決定する。つまり身体をとおして世界が把握され表象されるのであって、中性的な「理性」によって世界認識が行われるのではない。ところで、

男性の身体的経験と女性のそれとは完全に異なり、そして異なった身体性は共通の世界表象をもたらすことはないから両性の相互理解も不可能である。それ故、女性的世界表象が男性的言語によって沈黙させられないよう、女性は女性同士の言語使用と性体験によって自らの世界を語らせなければならない。

こうした女性の他者性の強調のなかに、他者を排除する不寛容な社会のなかでアイデンティティの危機に陥った移民社会が自己のエスニシティーのなかに頑なに閉じこもろうとする運動と同一の傾向を見ることができが、これは自然的差異の運命主義的決定論であると言えよう。つまりボーヴォワールと異なり自然的差異をのりこえ可能なものとは考えない。したがってここには、普遍主義者に言わせれば、自然と文化の（自覚的であるから混同とは言えないが）同一視がある。

アガサンスキーはこうした「過激フェミニズム」は普遍主義の欺瞞を明らかにするという成果はあったと一応の評価を示すが、しかしここでは性的差異の波及力が最大限に評価されるのみならず男女両性間の相互理解が不可能とされ、その結果、「分離主義」、「共同体主義」に陥る危険を内包していると危惧を示す（A, p. 118）。

アガサンスキーはここで「共同体主義」という移民問題が論じられるときに用いられる言葉を用いているが、この言葉は前にも述べたように、アングロ・サクソン風の各民族並列的な移民編入を指示し、フランスでは一般的に否定的な意味で使用される。アガサンスキーはこの言葉をもちいて「過激フェミニズム」の一つの帰結を批判する。マクシマリスト的フェミニズムは移民に関する「編入」原理や「相違への権利」と同様、普遍主義を装った支配的イデオロギーの個別主義を暴露し、その個別主義の個別性を明らかにするために自分たちの個別主義を対置する。そしてそれは普遍主義の欺瞞を明らかにするという貢献を確かにおこなった。しかし本来的に、個別主義に対して個別主義を対峙させるのは対話をおこなうためであるべきである。それなのに過激フェミニズムの個別主義的主張は対話の断念、拒否の口実となっている。そしてみづからの性的差異のなかにとじこもり他者を排除する結果になっている。

こうしてアガサンスキーは普遍主義的フェミニズムも差異主義的フェミニズムも否定する。というのもその両者ともが、一見対極的に見えるにもかかわらず、共通して人間の「男女共生性」(mixité)を否定する結果になっているからだ。「男女共生の思想はポスト・フェミニスト的思想となるだろう（A, p. 120）。」それは普遍主義的フェミニズムと差異主義的フェミニズム両方の思想的枠組みののりこえをめざした思想となるであろう。

【男女共生 (mixité) の思想】

そのためにアガサンスキーが依拠するのは生殖という概念である。「女性はいりうべ

きパートナーの一人であると同時に子供の父親として男性と結びつきをもち、男性もまたありうべきパートナーの一人であると同時に子供の母親として女性と結びつきをもつ。男性・女性が性的に差異化されたものとして自己を定義するのは、共同しなければ誕生させることができないこの《第三者》との関係においてである。この従属性との関連を忘れるなら、あるいはその上に結婚や親子関係などの社会的関係を基礎づけることをしないなら、男女の差はさほど意味をもたず、個々人の性的アイデンティティはさしたる重要性をもたないものとなる。つまり父性・母性は性的差異の真に決定的な試金石なのであり、それ以外にその役割をはたすものがあるとは思えない（A., p. 162）。」アガサンスキーの思想の根底にあるのは、生殖が人類（人間性）にとって根源的要素であるという事実である。そして生殖において両性は還元不可能な差異と特有の役割をもち、それが成立するためには両者の共同が絶対に必要である。こうした意味において男女共生（mixité）は根源的である。だから男女共生が社会構成の原理になる。

ところで、セックス（身体的性差）とセクシュアリティ（性行動）に関して、性が問題にされるとき、通常は単なる事実、変更しようがなく、永遠に同一である身体的な性的差異に関心をもたず、その役割を過小評価する傾向さえある。そして文化的・社会的現象としてのセクシュアリティが常に問題になる。フーコーの『性の歴史』の「性」はもちろんセクシュアリティである。身体的な性には歴史がない。歴史をもつのはセクシュアリティのみである。これにたいしてアガサンスキーはこの事実としての身体的性差の重要性にこそ注目する。身体的性差を過小視すると同時にそののりこえをはかるボーヴォワールと異なり、この点でアガサンスキーは身体性を決定的要因とするイリガライに接近すると言えるかもしれない。

しかし、生殖において還元不可能な差異をもった存在が共同するから社会全体の構成原理も共生的でなければならないというのは身体的決定論ではないだろうか。イリガライの《異なった身体性》→《異なった世界表象》→《異なった言語》→《社会的隔離》という図式と、その論証の帰結は異なっても、身体性が社会構成を必然的に決定するという原理自体をアガサンスキーはイリガライと共有するのだろうか？

そうではない。アガサンスキーはむしろ自然的差異と文化的差異をはっきりと区別する。つまり生殖における役割分担が社会構成全体に必然的に類似的な形で展開されるなどということはないし、またそうならなければならないということもない²³⁾。自然と文化の峻別という点ではアガサンスキーは普遍主義者とともに啓蒙哲学的伝統を共

23) 「性的差異は常にそして必然的に文化のなかに書きこまれている。その性的差異がどんな意味をもつかは男性と女性の実際的な関係に依存する。したがって性的差異の《本当の》性質が何であるとか、両性の関係の《永遠の法則》が何であるかをいつの日か発見できると期待することはできない。」（*ibid.*, p. 49）

有する。人間は本質のなかに閉じこもらない、存在をのりこえていく可能性がある。そして、そうした可能性があるということは、理念的には、個別的差異が意味をもたないような抽象的空間、様々な差異をもった存在が共通の言葉で語りあえる空間の存在を想定していることになる。アガサンスキーは普遍主義者であると言ふべきなのだろうか。

しかし当然のことながら、両者には決定的な違いがある。抽象的普遍主義者は、自然的差異の克服によって文化的差異を解消すべきであると主張する。それに対してアガサンスキーは、自然的差異を完全に抹消することは不可能であると反論する。それにもかかわらず、人は思考のなかで自然的差異を抹消し、男性でもなく女性でもない抽象的人間を形成したと考えてしまうが、それは幻想に他ならない。そうした性的差異の抽象の結果、常に生じるのは男性モデルである。普遍的人間性とは偽装された男性性に他ならない。抽象的人間など存在しない、実際に存在するのは男性と女性である。

男性/女性単なる社会的構築物ではない。それは「文化」であるとしても自然に、生物学的自然に根拠をもつ。性的差異の把握を困難にしているのは、まさしくそれが自然的根拠と社会的構築物としての性格を截然と分かちがたい状態で混合させているからである (A, p. 53)。文化的差異は自然的差異と無関係に存在しているわけではない。

自然的差異は絶対に解消できず、そしてそれは必然的に文化的に変容され、様々な領域で様々なヴァリエーションをもって翻訳されていく。性的差異という事実は生殖行為において機能するだけでなく、当然、権力関係や美学や経済、社会といった側面における人間のあり方として反映されていく。そうした意味で性的差異は必然的に社会の様々な構成要素、局面に遍在するものである。しかしそうした自然的差異がどのような形で社会化されるか、その社会化の様態は必然性によって支配されておらず、人間の意志によって選択可能である。つまり自然な性的差異がある社会のなかでどのような文化的な形を取るかは力関係と交渉によるのである。すなわちそれはすぐれて政治的な事柄なのである。だから「性の政治学」が必要となる (A, p. 172)。

要するに男女共生の思想とは、生殖を具体的なイメージとすればわかりやすいような、社会とは還元不可能な差異をもった両性とその差異にもかかわらず共同して形成していくものであるという意識であるとまとめることができよう。今、差異にもかかわらずと言ったが、差異はむしろ共同して社会形成をするために必須な要素、それなしに社会形成がありえない、そのような要素なのである。もちろん、その差異をどのように社会的に編成すべきであるか、自然はわれわれになにも教えてくれない。しかし差異をもった存在として自然によってうみだされ、差異をもった存在として社会から刻印されつづけた女性はいまその差異を同数制という形で編成することを主張して

いるのである。

【男女共生の哲学の具体化としての男女同数法】

広汎な世論の支持をうけてある政策が実現されたり法律が成立するとき、そうした政策や法律にそれぞれの人がなにを求めたかは人によって異なるに違いない。当然のことながら、男女同数法を支持する人々のあいだでも様々な考えがあった。そうした人々のなかには、1996年の時点で国民議会議員の女性比率が6パーセントというこの分野での明らかなフランスの後進性を目の前にして、ただただその是正をのみ念頭に置いた人もいた。そうした人々にとって、法案は共和主義的普遍主義に反するが、現状があまりにもひどいからそれを是正するための、そして是正されればすぐに廃止されるべき緊急避難的措置として考えられた。

しかし、アガサンスキーにとって同数制は権利上の平等原理にもかかわらずなかなか実現しない平等の実現を促進するための緊急避難的アファーマティヴ・アクションではない。そもそも平等原則（「男も女も共通して普遍的人間性をもつ、だから両性は平等である」）に依拠するとすれば、男女の議員比率格差は嘆くべきスキャンダルとなるのだろうか、とアガサンスキーは自問する（A, p. 202）。普遍主義的共和主義者は男女のカテゴリー分けを否定しながら、格差是正を要求するが、それは矛盾ではないだろうか。男も女も性的差異と無関係に人間性（人類）を代表するなら誰が選ばれてもよいはずではないだろうか。原理的な部分でカテゴリー化を否定しながら、なぜ現実評価の時にカテゴリー化をするのだろうか。つまり平等主義は同数制の主張とは直結しないのだ。したがってアガサンスキーの男女同数制の要求は、普遍主義的抽象的平等原則とは異なった原理に立脚する。「実際、男女同数制とは性的差異に関する一つの政治的解釈である。これによって性的差異は差別のための口実であることをやめ、《共有》を正当化するものとなる。（…）性的差異がヒエラルキー的に構成されることを避けようと思うなら、それに政治的意味を与えてはならないとアプリアリに主張するのではなく、それについて独創的な解決方法を考えなければならない（A, pp. 204-5）。」同数制は単なる平等原則の補完物ではない。それは性的差異の新しい政治的解釈である。抽象的人間ではなく、男性と女性が、男性・女性として、政治に参加するという選択をする。というのも抽象的人間の設定は常に性のヒエラルキー化を隠しているからである。自然的差異は厳然として存在しつづける。それは否定しても存在しつづけるが、否定することで批判の対象となることをやめ、かえって野放図な活動をするだろう。差異は通常、ヒエラルキーとして編成されてしまう。だから自然的差異が自然にヒエラルキーとなることを阻止するためには自然的差異を政治的に大胆に構成しないおさなければならない。「女性であるということが《人間であるあり方の二つの本質的

形態の一つ》であるなら——そしてわれわれがこの点に賛同するならば——われわれはまたいかなる国民も二つの様態で存在していることを認めなければならない。人類が分離した形でしか存在しないと認めたのに、国民が二通りのやり方で存在していると認めないわけにはいかない (A, p. 206)。」同数制への反対者は、同数制は国民に性別という概念をもちこむことによって、「国民」の一体性を損なう結果になると批判する。アガサンスキーはその非難を堂々とうけいれる。「同数制は事実上の不平等を解消するためのやむをえない手段で、国民という概念の一体性を損なう意図はない…」といった主張ではなく、逆に、国民の一体性という概念自体に内在する虚偽を摘発しようとするのだ。

アガサンスキーは両性の還元不可能な差異を強調する。「性的分離が存在するのだから、《単一モデル》から考えられた人類（人間性）という古い夢は捨てて、人類（人間性）は別々の——似てはいるけれども違いもある——二つのタイプから構成されていると考えなければならない。つまり男女共生的存在として人類（人間性）を考えなければならない (A, p. 50)。」人間など存在しない、存在するのは男性と女性だけである。人類という観念は抽象化によってつくられた虚構である。とすれば人間性などという虚構に依拠した平等原理自体、その上に民主主義の全体を基礎づけるにたる確固とした基盤になりえないことは当然ではないか。

それだけではない。男女共生の思想において自然に起因する差異は解消不可能なものとして提示されるばかりではなく、価値としても提示される。「性的差異が消滅したら、個人相互の差異だけでは人間が互いに対して不透明な存在になるには不十分であろう。人間はきっとあまりにもびったりと互いに調和しあってしまうだろう。そしてそのような《他者》の不在は地獄である。だから私は差異を消滅させたり、男性の生活様式と女性のそれを均一化させることを夢想している人にはくみしない。さらに言えば、男女の条件を絶対的に平等化させることさえ賛成ではないのだ。もしそれが男女の行動様式の非対称性を完全に消滅させるということを意味しているならば (A, p. 56)。」男女共生の思想は徹底した差異主義的哲学、不平等主義をも内包した差異主義的哲学なのだろうか。確かにここには普遍の人間性に基づいた平等主義がもつ簡明さ、人に不安を感じさせることのない単純さが欠けている。こうした主張は状況が変われば、完全に意味が逆転して男女差別を正当化する論理に転換しかねないと危惧する人々がいても不思議ではないだろう。

【バダンテール夫妻の反対論】

ここで同数制反対派のなかでもっとも活発な議論を展開したバダンテール夫妻の反対論を紹介したい。

ひとつは上院における憲法改正案審議のさなか、ル・モンド紙に掲載されたロベール・バダンテール上院議員へのインタビュー記事である。そこでバダンテール上院議員はまず、同数制は国民の自由な選択権を奪うから国民主権という民主主義の根本原理に反すると述べる。だからすべての議会が男女同数で構成されるべきであるという原則を憲法に掲げるべきではない。実質的に男女同数制を導入するとすれば、それは候補者のレベルでだけだ。したがって政党に対して候補者の数を同数にするよう促すだけで十分である。政党への勧告だけで十分ではないだろうから、憲法に政党は男女同数候補をたてるように努力すべきという条項を入れ、その上で政党助成金の分配でその方向に誘導すればよい。「しかし何故、4条ならよくて3条の改正ではいけないのか？」という記者の質問にたいしてバダンテールはこう反問する。「問題を逆にしてみましょう。何故、われわれの共和制の基礎となっている国民という概念、不可分の統一体としてみなされる国民という概念を変更しなければならないのでしょうか。」²⁴⁾ バダンテールは政治の世界における性の格差是正の必要性を認めながら、そしてそのためには憲法改正や助成金による政党への強制をも視野に入れながら、しかし憲法3条への改正を共和主義的伝統のなかで解釈された国民主権、普遍的人権という概念を危機におとし入れるものとしてそれに反対するのである。

ロベール・バダンテールの妻エリザベート・バダンテールも、先にも述べたとおり、この論争で非常に活発な活動をした人物である。夫人はアガサンスキーによればボーヴォワールの「現在では数少ない後継者」のひとりで、普遍主義的フェミニストだが、さらに生殖技術の進歩によって男女の生物学的な性的役割自体が消滅する可能性があることを肯定的に論じた本の著者でもある。そうした意味で「自然的差異ののりこえ」というボーヴォワールのテーマを極限までおしすすめた議論を展開していると言える。

夫人はある季刊雑誌²⁵⁾のインタビューで、アガサンスキーが男性中心主義を隠蔽する概念であると批判する「市民的中立性」という概念の価値を擁護してつぎのように語る。「この市民的中立（中性）性は非常な利点をもっています。議員はきわめて多様な人間を代表することができます。これはつまり、政治的・公的行為をする際に、われわれは自分たちの個別的な性格（性や人種や宗教など）を抹消して人類（人間性）、つまり差異のむこうにあるわれわれみんなに共通なものの高みへと自分たちを引き上げることができるということを意味しているのです。（…）この市民的中立性によってわれわれは性的・人種的その他の個別主義から脱却し、本当の意味での自律性を獲得することができるのです。」²⁶⁾ 市民的中立性は個別性から解放される可能性のある存

24) *Le Monde*, 15 février 1999, p. 6

25) *X-Passion, la revue des élèves de l'Ecole polytechnique*, No 23, 1er trimestre 1999

26) *ibid.* ページ数がうっていないが、記事の2ページ目。以下、引用・参照は本文中にBと記し、

在として人間を規定する。議員は自分が属する社会グループの利害を代表するのではない。公益の代弁者であるべきである。そして代議制というのはそのようなものとして人間を考えている。つまり個別的なるものの限界をのりこえて普遍的なるものに達することができる、それが人間の価値である。

性的差異という概念を持ち込むことは共和国の原理そのものを変更させる危険がある。フェミニスト的差異主義の最終的帰結は平等という概念の根拠そのものを変質であろう。普遍的なるものを共有しているが故に平等であるという理念そのものの根拠が3条の改正で崩れてしまう(B, p. 4)。こうした事態は、それぞれの社会グループがそれぞれの共同体主義的利害を主張する断片化した社会をもたらすだろう。現在の状況はアメリカの差異主義的フェミニズムの影響を受けた北欧からフランスにもたらされた(B, p. 6)。この差異主義的フェミニズムの代表はフランスではほとんど無名だが、アメリカで評価されたイリガライである。バダンテールによれば、「アガサンスキー夫人とその《新フェミニストたち》はイリガライの名をあげずにその分析を採用している(B, p. 7)」のである。

【アガサンスキーは差異主義的フェミニストか？】

アガサンスキーとイリガライの同一視はバダンテールの勇み足ないしは論争につきものの議論の単純化であろう。すでにみたようにアガサンスキーは「過激フェミニズム」の分離主義、共同体主義を批判し、その危険と対峙する形で自己のフェミニズムを定義しようとしているからである。

イリガライとの対比においてアガサンスキーの立論をまとめるとすればつぎのようになるだろう。まず、アガサンスキーが問題にしている性的差異は実体化された性的差異ではなく、関係としての差異なのであって、イリガライのように固有の身体性のもつ特殊性が主張されているわけではない。アガサンスキーは男性が着飾る社会もあれば女性が着飾る社会もあるという民俗学者の報告を引用し、こう述べる。「そうした選択をつうじて意味されているものは差異そのものである。男性とか女性がこれこれの特徴をもっているということではなく、強調され、飾られ、装われているのは差異なのである。性的差異を演出する技術が存在し、それはいくつもの形をとり、それぞれの社会にその特殊な相貌をあたえている(A, p. 55)。」だから問題は、イリガライのように男性からは理解されない女性のこれこれの特殊性ではなく、ある性は他の性に対して差異があるという事実そのものである。つまりこの差異は関係としての差異であり、そして相互補完的差異である。性的差異は他者との関係、共同性のなかでしか

意味がない差異・特殊性なのである。

第二にアガサンスキーは文化と自然の峻別という啓蒙主義的原理に敵対しない。普遍主義者の差異主義者に対する批判の一つに自然的条件への屈服ということがある。すなわち、差異主義は自然的条件に規定された存在として人間を扱い、人間が自然的条件（性、人種など）をのりこえて普遍的なるものをめざす力があることを忘れている、だからそれは孤立主義、隔離主義に陥る危険性をもっているという批判である。しかしアガサンスキーの主張はまさしく自然的差異がどんな風に社会的に編成されていくか、それを意識的に考えなければならないということである。差異に関するアガサンスキーの議論をもう一度確認すると、それはこうである。すなわち（イリガライに反して）自然的な差異それ自体はなにも意味しないが、（ボーヴォワールに反して）差異は絶対に解消されない。そして差異の存在はいずれにせよ、政治的に意味を与えられてしまい、それも多くの場合、価値のヒエラルキーとして社会的に編成されてしまう。だから、どんな風にそれが編成されるべきか、意識的な議論の対象となるべきである。それが性の政治学である。アガサンスキーのこうした主張は彼女を最も自覚的な反自然主義者として位置づけることさえ可能にするだろう。

さらに、アガサンスキーにとって性的差異は唯一の「普遍的個別性」である。肌の色や文化的差異などは偶発的要素にすぎず、あることもないこともできるし、それがないために人類のありかたそのものに根本的な変化をおよぼすということもない。それに対して性的差異はどこにでもあるという意味で普遍的であるし、生殖に必要という意味では人類に本質的である。だから性的差異にもとづいて抽象的市民ではない（男女という）個別のカテゴリーを概念として構成し、それを憲法に明記することは、民族や宗教を単位とする共同体主義とは同列におくことはできない。むしろ性という個別のカテゴリーを樹立することによって「普遍的なるものの具体的かつ差異のある内容を認識することが可能になる（A, p. 102）」だろう。

最後に、同数制によって女性も女性代表になるのではない。女性という孤立した社会グループがそのグループの利益代表を選ぶのではない。かつて女性も男性も抽象的「市民」として公共圏のなかに入ってきたが、同数制によっていまや女性も女性としてそこにはいる。そしてそれはさまざまな社会問題に新しい視点を導入することを可能にし、問題の構成のしかた自体を新しく編成しなおすことを可能にするであろう。しかしそれは共同体主義ではない。「国民全体の人間性は共生的性質をもっている。男女同数制は国民のそうした性質を代表（＝表現）させるために《国民の代表（＝表現）》全体を共生的なものにする使命をもっている（A, p. 212）。」議会が国民を代表（表現）するものならば、国民が全体として共生的存在であるのだから、議会も全体として共生的存在であるのが当然である。それが「国民の代表（＝表現）」であるということの真の意味であるはずである。同数制は女性党の考え方とは決定的に異なる。それは女

性の利害代表ではない。議会それ自身が共生的存在となることによって、本来的に共生的存在である社会を全体として代表（表現）するのである。

【アガサンスキーは本当に共同体主義を回避できたか？】

同数制をめぐる議論は、フランスにおいて様々な試行錯誤が始まっているにもかかわらず、共同体主義に対して非常に根強い警戒心があることをふたたび明らかにする。同数制を批判する側がそれをふりかざすだけでなく、それを主張する側もその批判を回避しようとし、さらにはそれと対峙する形で理論形成をしようとするのである。

しかしその一方で同数制の議論はフランスにおける新しい潮流の存在を明らかにするものである。移民問題に関する「統合概念」はアガサンスキーの共生の思想ときわめて親近性をもった概念である。それは普遍主義と異なり、実質的な差異の存在を容認するが、また差異主義とも異なり、差異をもった集団の隔離を否定し、差異の対話を要求する。つまり女性の政治参加という問題に限定されずいろいろな領域で、上に述べたような共同体主義に対する警戒心にもかかわらず、普遍主義の基礎の上に実質的な差異の観念を導入しようとする決意をもった思想潮流が現れはじめている。同数法の実現はそうした潮流が現実政治を変える力をもちはじめていることを示している。この点についてバダンテール夫人は先に言及した雑誌のインタビュー記事でつぎのような興味深い指摘をしている。インタビューアの「あなたは共和国の未来に不安を感じておられるようですが」という質問に肯定的に答えた後、夫人はこうに述べている。「同数制をめぐる大論争は10年来、知識人の間で、とくに左翼知識人の間でひそやかにおこなわれていた論争を明るみに出したのです。それは哲学者と社会学者の間でおこなわれている論争です。社会学者は大多数が同数制の支持者なのですが、社会の観察から出発してプラグマティックと考えられる解決策を提案しますが、原則には顧慮しません。社会学者にとって原則というのは最初から疑わしいものだからです。一方、哲学者は自分たちに最善と思える原則をうち立て、それからその原則に適合するように現実を改変していこうとするのです（B, p. 6）。」アガサンスキーの主張が原則を欠いたプラグマティックな政策提言にすぎないのかどうかは議論の余地があると思われるが、神聖不可侵と思われた共和主義的な原則が揺るぎはじめているというバダンテール夫人の予感と同数制の議論がもつ問題としての射程の大きさをきわめて正確に指摘している。そして移民の場合と同様、同数制をめぐる議論は、こうした新しい潮流に対する普遍主義の側からの非常に熱心で強力な反対論の存在も明らかにしたと言える。

ところで同数制の主張はバダンテール夫人が言うように原則論を無視したプラグマティックな政策提言にすぎないのだろうか。これは非常に評価が難しい問題だが、バ

ダンテール夫人の主張はある意味では転倒している。というのも、新聞の意見記事で、複数の人々がむしろこの問題が「哲学的議論」によって混乱させられたと嘆いているからである。実際、普遍主義/個別主義、自然/文化などの議論が動員されるまでもなく、政界における性差別は自明的にスキャンダラスではないか、だからそれを改善するのは当然である、しかし憲法院の決定で具体的改善策を講じることができない、だから憲法改正をするしかない…このようにプラグマティックな次元でのみ問題が考察されるべきだと考えた人も多かったに違いない。しかし共和主義的原理の呪縛力はあまりにも大きく、そして憲法院の決定とそこから帰結した憲法改正の必要性がアガサンスキーのような思想家が理論構築をすることを強いる。そうした意味では、男女格差の問題を「プラグマティック」な手段で解決しようとしたのは憲法第4条の改正ですませようとしたバダンテール夫妻の方であり、アガサンスキーはむしろそれに対して原理的な所から新しい答えを出そうとしたのだと言える。

そしてその結果として、アガサンスキーの主張は、通常言われる所のアファーマティヴ・アクションより過激であると同時に穏健な主張になっている。過激であるというのは、アガサンスキーにとって男女同数制は、「抽象的人間は平等だが、男性が女性を排除して権利を篡奪している。だから抽象的平等を実現するための一時的方便としてアファーマティヴ・アクションをもちいる」というプラグマティックな判断の結果ではないからである。それは人間の根源的な共生的性格を代表（表現）するためには代表（表現）の共生性が必要であるという議論なのである。しかしそれは同時にきわめて穏健な主張でもある、なぜならそれは最終的に共和主義的普遍主義と対立しないからであり、そして個別的集団の利益代表をつくることを目的としないからである。同数制はクォーター制よりも過激な手段をとることで穏健な理論構成を可能にしたと言えるかもしれない。それはきわめて過激であるからこそ、他の利益代表的共同体の形成に道を開かない。同数法には「各候補者の姓、名、性、誕生日および場所、住居、職業」²⁷⁾を明記するよう規定されている。候補者の「性」を明記すること、それを延長して候補者の肌の色や性的傾向を明記するような法律が想像できるだろうか。アガサンスキーの主張は国民という概念の一体性を否定するという点できわめて過激なのだが、それにもかかわらず正統な共和主義的原理に忠実であろうとする。

しかしアガサンスキーは本当に共同体主義の危険を完全に回避できたのだろうか。彼女は普遍的な差異である性にのみ個別的存在を認め、それ以外の社会グループ（人種、性的傾向、民族、宗教）には「市民」という概念とその正統性を争うことができるようなステイタスを拒否する。それによって共生の思想は共同体主義に陥る危険を回避しているのだが、しかし性的差異のみにそのような客観的な実在性を与え、それ

27) 同数法第2条II

以外に対しては偶有性しか認めないその根拠はなにか。それは普遍的・本質的事実としての生殖である。しかし同性愛や人工生殖の進歩が原初的な家族構成の原理としての共生という観念を危ういものにしつつあるのではないだろうか。アガサンスキーはその著書で同性愛や人工生殖の問題にも言及しているが、その態度は少々及び腰な印象を与える。人工生殖に関してはアガサンスキーはきわめて懐疑的で非人間的な実践をもたらす可能性があるものとして警戒心をもっており、この点はバダンテールときわめて対照的な立場をとっている。また、彼女はもちろん性的嗜好の多様性を正当とし、同性愛者の権利を最大限に認めようとするのだが、それにもかかわらず同性愛は少数者で、例外的事象だから社会構成のモデルにはならないとして次のように述べる。「人間は〈自然に〉《異性愛的》であると私が暗黙のうちに主張しているのだという批判があるかもしれない。わたしはそうした観点を自明なものとしていることを認める。普遍的に性化された存在である人間は〈一般的に〉異性に対する欲望に動かされ、生殖のために異性に依存する。人間はまた生殖を〈一般的に〉望む。同性にのみ関心をもつということは偶発的であり、たとえ数は多くても例外の一種にすぎない (A, p. 126)。」人工生殖や同性愛がアガサンスキーの「共生の思想」にとって非常に都合の悪い存在あることは明らかであるが、しかしこうした断言は本当に正当化されるものだろうか。

アガサンスキーは異性の結合が暗黙のうちに社会構成の原理になっている例として、同性愛カップルの養子をもつ権利に関してつぎのような議論をしている。フランスでは同性愛カップルにもある程度の法的存在を認める「市民連帯契約」(PACS) という制度が発足して以来、その延長として同性愛カップルが子供を養子にする権利を認めるかどうか議論の的となっている。アガサンスキーはそれに対して否定的なのだが、その論拠はこうである。すなわちそれは生殖という家族構成原理に反した主張である。もし家族構成原理に生殖が問題にならないとしたら、親が何人いてもかまわないはずではないか。にもかかわらず同性愛カップルでも依然として「カップルが養子をとる」ことが問題になるのであって、なぜ三人、四人の人間が養子をとることが問題にならないのか。「そうした仮定が良識に反するように思えるのは何故か」というと、それは自然に依拠しないような制度を考えることが困難だからである。家族は常に異性の両親を特権化する。というのも家族という制度は自然な親のカップルをモデルに考えられたものだからである。文化は自然に対して自由にふるまうが、しかし文化もすべての人間が男性と女性の両性から生まれるという事実自体を消し去ることはできない。(…)家族は自然法則に従うわけではないが、しかしそれはそれぞれの文化が自然に関してもつ〈表象の仕方〉と完全に無関係ではありえない (A, pp. 152-3)。」文化は自然に対して自由にふるまうが、しかしその自由は限界づけられた自由である。だから生殖は家族制度の原モデルであり、そしてそのモデルでありつづけ

るだろう。

アガサンスキーのこのような議論はある意味では非常に説得的である。しかしアガサンスキーは時に自然の呪縛力を恣意的に拡大していないだろうか。自然的条件の運命論的解釈を回避するために彼女が定立する原理は「差異は解消されない（自然）が、それをどのように編成するかは恣意的（文化）である」ということであった。しかし家族制度の様態にまで起源（生殖）の束縛が及ぶとするのはこの原理に反するのではないだろうか。ここには存在と当為の意図せざる混同があるのではないだろうか。

ここからアガサンスキーの議論が潜在的にもつかかもしれない意味に関して二つの可能性が指摘できる。その一つは男女同数制が、バダンテールが危惧するように、フランスの普遍主義の崩壊の前触れ、多文化主義さらには共同体主義のトロイの木馬となるのかもしれないということである。同性愛その他が自然的根拠をもつという可能性は完全には排除されないし、また議会が国民の多様性の代表（表現）であるとしたらさまざまな社会グループが議会に代表（表現）をもつべきであると主張する余地はあるからである。選挙リストへの性の記載はこの方向への展開の限界であると述べた。しかしそうした想像が現在の時点でいかにありえないと感じられるにしても、公文書に肌の色の記載がなされることがないと絶対に確信できるほど人間の歴史が平坦ではなかったことも事実である。

しかしアガサンスキーの思想の意味についてもう一つの可能性があり、そしてそこでは前衛（そして人によれば暗黒の未来の予言者）はむしろバダンテール夫人である。つまり生殖技術により性差が完全に意味を喪失する、普遍主義的フェミニストにとっては完全な平等が実現される理想の世界（しかし、人によれば反ユートピアの世界）の到来がせまっており、男女共生の思想はそうした不確定な未来に対する後ずさりの後衛の思想（そして人によれば人間の世界を防御する最後の防波堤としての思想）ということになるのかもしれない。

人権思想を確立する基礎となった普遍主義は、それを徹底することによって「人間性」という概念を突き崩し、その向こう側に突破してしまうのだろうか。そして普遍的人間性という概念に反するかに見える個別主義は人間性という概念の中に個別のカテゴリーを導入することによって、人間性という概念を結果的に擁護することになるのだろうか。普遍主義と個別主義をめぐる議論は必然的にさまざまなパラドクスを含む議論であり続けるしかない。