

社会思想史学会 第30回大会

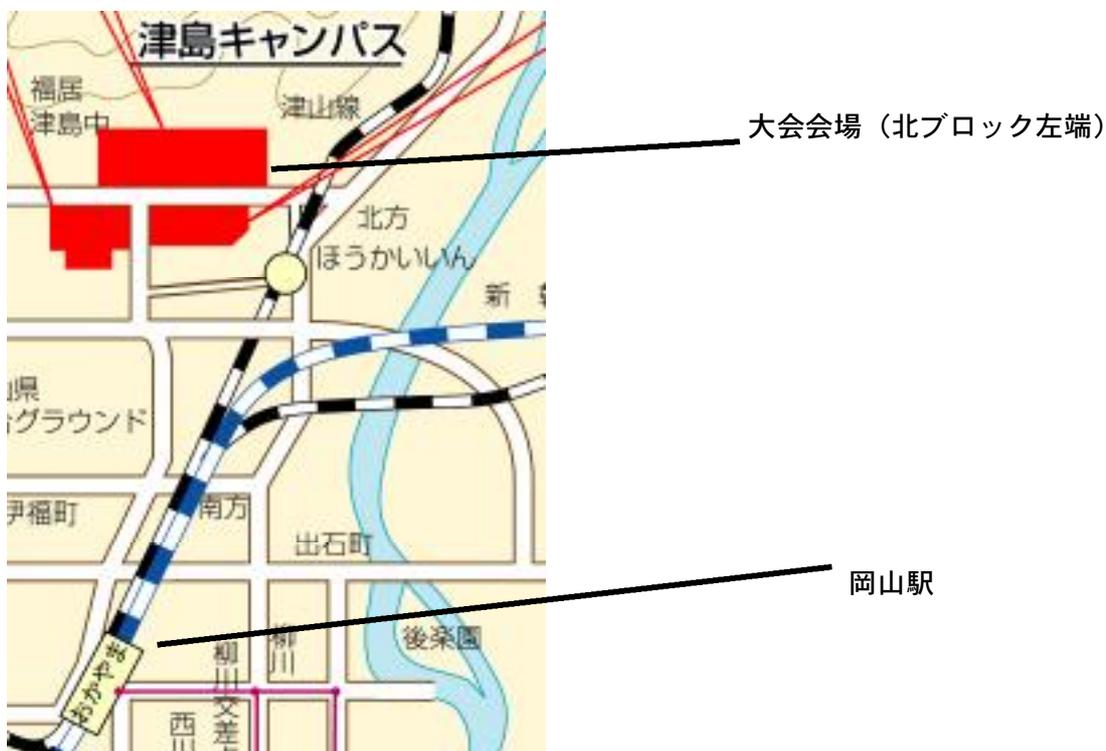
会場 岡山大学

2005年11月12日-13日

大会情報・プログラム

大会会場

岡山大学 津島キャンパス 文学部・法学部・経済学部講義棟



交通手段

岡山までJR利用

- ☆岡山駅前から岡電バス「岡山大学・妙善寺」行に乗車、「岡大西門」で下車。
- ☆岡山駅前から岡電バス「津高営業所」行に乗車、「岡山大学筋」で下車、徒歩約7分。
※上記2路線は市内を廻るため時間がかかります。
- ☆岡山駅西口から岡電バス「岡山大学・岡山理科大学」行に乗車、「岡大西門」で下車。
- ☆岡山駅西口からタクシー 約7分。

☆JR津山線「法界院」駅で下車 徒歩約10分。

岡山まで航空機利用

- ☆岡山空港から中鉄バス「岡山市内方面」行に乗車、「岡山大学筋」で下車、徒歩約7分。

岡山まで山陽自動車道利用

- ☆岡山ICで降り、岡山市内方面へ国道53号線を直進、右手に岡山県総合グラウンドの木々が見え始めたら約600メートルで岡山大学筋があります。左折すれば岡山大学に着きます。

大会連絡先

岡山大学 太田仁樹
住 所 700-8530 岡山市津島中3-1-1
電 話 086-251-7529
メー ル yoota@e.okayama-u.ac.jp

津島キャンパス内地図



文学部・法学部・経済学部講義棟
大会会場

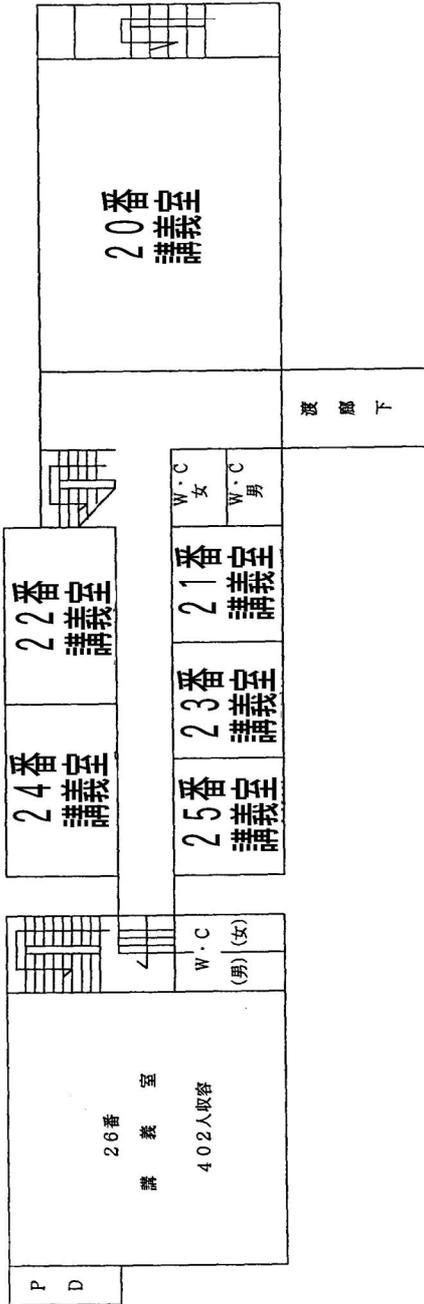
文学部・法学部・経済学部2号館
501・経済学部会議室
幹事会会場

北福利施設 マスカット
懇親会会場

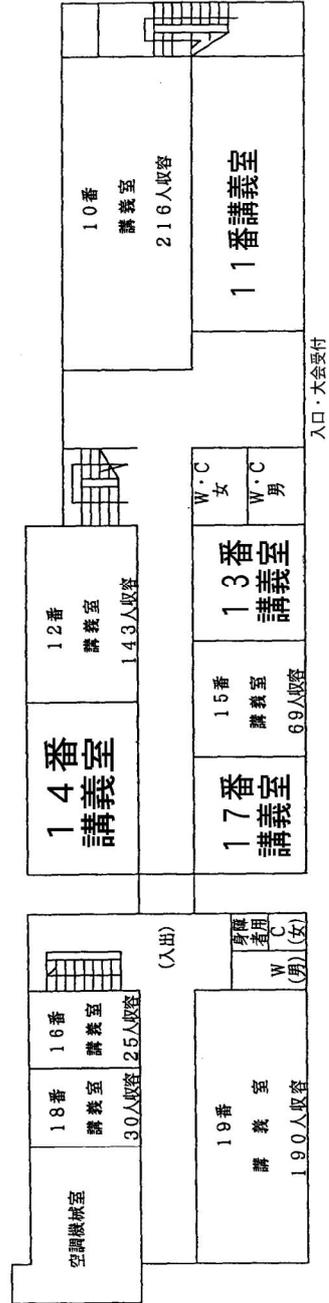
教室配置図

文学部・法学部・経済学部講義棟

2 階



1 階



教室利用表

幹事会

11/11 16:00-18:00 会場 文学部・法学部・経済学部2号館 501・経済学部会議室

総会

11/12 13:55-14:55 会場 20番講義室

ミニ・シンポジウム

11/12 15:10-17:10 さまざまな共和主義 会場 20番講義室

セッション

	21番講義室	22番講義室	23番講義室	24番講義室	25番講義室
11/12 09:00-11:00	啓蒙と共和主義	ハーバーマスの有効性と限界	グローバルなラ・ラインとレイシズムをめぐる政治	アルチュセール・クイデオロギー論 >再訪	加工文化としての <口承>
11/13 09:00-11:00	ヒュームとスミス	現代の民族・宗教問題の根源と民主主義	皆兵国民-戦うマスキュリティの組織化	ドイツにおける社会国家意識の生成	近現代日本の〈生〉をめぐる政治経済空間
11/13 14:50-16:50	啓蒙と公共圏	玄海灘をおおう経済／法の暴力	マルクス主義の展開	18・9世紀ドイツの社会経済思想	自由主義思想の射程

自由論題報告

	21番講義室	22番講義室	23番講義室	24番講義室
11/12 11:10-11:55	石川涼子	堀田義太郎	山本崇記	佐藤吉幸
11/12 13:00-13:45	後藤正英	高橋慎一	安藤丈将	箱田徹
11/13 11:10-11:55	仲津由希子	藤井達夫	李建華	清水由希江
11/13 13:00-13:45	高山裕二	若森みどり	恒木健太郎	大賀哲
11/13 13:55-14:40	高田宏史	松森奈津子	鈴木康丈	原田哲史

▼大会時の会員控室 13番・14番・17番講義室（1階）

▼大会運営委員会室 11番講義室（1階）

プログラム

11月11日

16:00-18:00 幹事会

11月12日

09:00-11:00 セッション 第1ブロック

啓蒙と共和主義 《21番講義室》

世話人 田中秀夫（京都大学）

報告者 安武真隆（関西大学）「モンテスキューと「共和主義」

奥田敬（甲南大学）「18世紀イタリアにおけるマキャヴェッリ像」

中澤信彦（関西大学）「18世紀末ブリテンの共和主義とパーク」

ハーバーマスの有効性と限界 《22番講義室》

世話人 清水多吉（立正大学）

報告者 朝倉輝一（東洋大）・紺野茂樹（東大院）・その他

グローバルなカラー・ラインとレイシズムをめぐる政治―新旧ふたつの「帝国」から読み解く 《23番講義室》

世話人 小笠原博毅（神戸大学）

報告者 井上弘貴（早稲田大学任期制助手）・田中東子（早稲田大学非常勤講師）

アルチュセール・〈イデオロギー論〉を開く―『再生産について』邦訳刊行を機に 《24番講義室》

世話人 市田良彦（神戸大学）

報告者 桑野弘隆（専修大学非常勤講師）・大中一彌（日本学術振興会特別研究員）

討論者 西川長夫（立命館大学）

加工文化としての〈口承〉 《25番講義室》

世話人 高木史人（名古屋経済大学）

報告者 飯倉義之（國學院大学大学院特別研究生）・野村典彦（横浜市立大学・非）

11:10-11:55 自由論題報告（1）

集合的アイデンティティと政治的自由-B. バリーの多文化主義理論批判に対する一考察― 《21番講義室》

報告者 石川涼子（早稲田大学大学院政治学研究科博士後期課程 早稲田大学国際教養学部助手）

司会 後藤浩子

売買春と性暴力 《22番講義室》

報告者 堀田義太郎（大阪大学大学院医学系研究科博士課程）

司会 大貫敦子

戦後における松田道雄の思想史的位罫——社会運動との関わりから—— 《23番講義室》

報告者 山本崇記（立命館大学）

司会 岩崎正弥

主体化＝服従化とは一度限りか？——アルチュセールからバトラーへ 《24番講義室》

報告者 佐藤吉幸（高等師範学校パリ・ユルム校、客員研究員）

司会 市田良彦

11:55-13:00 昼食

13:00-13:55 自由論題報告（2）

宗教的リベラリズムとユダヤ教の関係をめぐって——モーゼス・メンデルスゾンの『イェルザレム』における立場—— 《21番講義室》

報告者 後藤正英（京都大学文学研究科・研修員）

司会 原田哲史

「セクシュアリティと家族の政治」——レオ・ベルサーニの共同性とアメリカ政治哲学をめぐる——考察 《22番講義室》

報告者 高橋慎一（立命館大学博士後期課程）

司会 鳴子博子

「日常性」の発見と深化——1960年代日本の学生運動における主体形成と暴力 《23番講義室》

報告者 安藤丈将（早稲田大学政治学研究科）

司会 内田博

フーコーの二重化する統治概念と主体化：権力論と主体論の総合へ向けて 《24番講義室》

報告者 箱田徹（神戸大学大学院総合人間科学研究科博士後期課程）

司会 水嶋一憲

13:55-14:55 総会 《20番講義室》

15:10-17:10 ミニ・シンポジウム 《20番講義室》

さまざまな共和主義

17:45- 懇親会 北福利施設「マスカット」

11月13日

09:00-11:00 セッション 第2ブロック

ヒュームとスミス 《21番講義室》

テーマ 犬塚元『デイヴィッド・ヒュームの政治学』をめぐって

世話人 篠原久（関西学院大学）

報告者（発題者） 天羽康夫（高知大学）

現代の民族・宗教問題の根源と民主主義 《22番講義室》

世話人 鳴子博子（中央大学）

報告者 小泉洋一（甲南大学）・水島治郎（千葉大学）

討論者 山田園子（広島大学）

皆兵国民 - 戦うマスキュリニティの組織化 《23番講義室》

世話人 大貫敦子

報告者 細谷実・海妻径子

ドイツにおける社会国家意識の生成 《24番講義室》

世話人 保住敏彦（愛知大学）「研究の趣旨と問題点」

報告者 岸川富士夫（名城大学）「ジンメル『貨幣の哲学』における貨幣的経済社会の思想」

奥田隆男（名古屋外国語大学）「ジンメルと世紀末ウィーン」

保住敏彦（愛知大学）「社会国家を準備した思想—ヴァイマル期を中心に—」

藤本建夫（甲南大）「W.レプケ（1899-1966）の『第三の道』」

近現代日本の〈生〉をめぐる政治経済空間 《25番講義室》

世話人 岩崎正弥（愛知大学）

報告者 松田京子（南山大学）「「健康」への欲望と風景地の発見—田村剛の国立公園構想を中心に—」

原山浩介（国立歴史民俗博物館非常勤研究員）「消費者運動の構造化と消費者の創出—敗戦・アメリカニゼーション・高度成長との関わりから—」

11:10-11:55 自由論題報告（3）

20世紀前半のポーランド政治経済思想～前史としてのポーランド政治思想史研究状況の概観～ 《21番講義室》

報告者 仲津由希子（東京大学大学院総合文化研究科地域文化研究専攻博士課程）

司会 姫野順一

他者の苦しみと親密圏の政治——「憐憫の政治」の再検討にむけて—— 《22番講義室》

報告者 藤井達夫（東京医科歯科大学、明治大学 非常勤講師）

司会 斎藤純一

津田左右吉の平民思想論 《23番講義室》

報告者 李建華（名古屋大学大学院）

司会 安田常雄

倫理規準としてのプラグマティズム—W.ジェイムズによる心理化と実践— 《24番講義室》

報告者 清水由希江（一橋大学大学院・日本学術振興会特別研究員）

司会 柴田寿子

11:55-13:00 昼食

13:00-13:45 自由論題報告（4）

アメリカのデモクラシーのパラドックス—トクヴィルにおける「人種の不平等」の考察— 《21番講義室》

報告者 高山裕二（早稲田大学大学院政治学研究科博士課程、日本学術振興会特別研究員）

司会 高草木光一

第2の大転換とポランニー 《22番講義室》

報告者 若森みどり（首都大学東京 都市教養学部経営学系）

司会 長尾伸一

大塚久雄のヴェルナー・ゾンバルト受容—統制経済論と「前期的資本」批判— 《23番講義室》

報告者 恒木健太郎（京都大学大学院人間・環境学研究科博士後期課程所属）

司会 寺田光雄

国際政治学と政治思想の断絶—K.ウォルツと1960年代の国際政治学— 《24番講義室》

報告者 大賀哲（二松学舎大学・非常勤講師）

司会 上野成利

13:55-14:45 自由論題報告（5）

チャールズ・テイラーの自由論—消極的自由の批判と状況付けられた自由— 《21番講義室》

報告者 高田宏史（早稲田大学大学院政治学研究科）

司会 別所良美

16世紀スペインにおける『文明』と『野蛮』—近代二分法と対抗理論の相克— 《22番講義室》

報告者 松森奈津子（静岡県立大学）

司会 崎山政毅

平等と主体化——ジャック・ランシエールの政治哲学—— 《23 番講義室》

報告者 鈴木康文（神戸大学大学院総合人間科学研究科博士過程在籍）

司会 鶴飼哲

アダム・ミュラーにおける“Staatskunst”の構想——ゲーテの両極性概念との関連で—— 《24 番講義室》

報告者 原田哲史（四日市大学）

司会 植村邦彦

14:50-16:50 セッション 第3ブロック

啓蒙と公共圏 《21 番講義室》

世話人 安藤隆穂（名古屋大学）・岡本明（広島大学）

報告者 安藤隆穂「公論と権力」

岡本明「近代公共性のナショナルな契機」

喜多見洋（大阪産業大学）「近代権力と公共圏：スイス・ロマンズの視点」

玄界灘をおおう経済／法の暴力 《22 番講義室》

テーマ 越境する朝鮮人の近現代史と国家／資本

世話人 崎山政毅（立命館大学）

報告者 挽地康彦（日本学術振興会）、小野俊彦（九州大学大学院）

コメント 安田常雄（国立歴史民俗博物館）

マルクス主義と規範理論 《23 番講義室》

世話人 内田博（藤女子大学）・太田仁樹（岡山大学）

報告者 松井暁（立命館大学経済学部）

司会 内田博

18・9世紀ドイツの社会経済思想 《24 番講義室》

テーマ フランツ・フォン・バーダーの社会思想

世話人 高柳良治（国学院大学）・原田哲史（四日市大学）

報告者 伊坂青司（神奈川大学）・木村周市朗（成城大学）・水田洋（日本学士院）

司会 原田哲史

自由主義思想の射程 《25 番講義室》

テーマ 実践知と統治——18世紀急進主義vs. 19世紀保守主義

世話人 森岡邦泰（大阪商業大学）

報告者 黒羽根貴之（名古屋大学・大学院）

報告者 山根聡之（一橋大学・大学院）

コメンター 中澤信彦（関西大学）

事務局からの連絡とお願い

本年度大会プログラム、大会報告集、2005年度年報（第29号）をお送りいたします。ただし、会費を現段階で18,000円以上滞納しておられる方には、年報の送付を一時停止させていただきます。また、大会参加確認用葉書、学会費納入用振込用紙、大会懇親会および弁当注文用振込用紙も共に発送させていただきます。本年度までの会費をまだお支払いになってはならない会員の方は、学会費納入用振込用紙を用いてご入金ください。また、振込先の口座が「事務局」と「開催校」というように異なりますので、会費と大会時の懇親会費と弁当代を同じ用紙で振り込まないでください。

■ 印刷物の配布について

大会中、報告等で印刷物の配布をされる方は、各自製作の上、報告会場まで直接ご持参ください。受付では一切のコピーをいたしません。ご協力ください。

■ 大会参加費

昨年に引き続き、大会運営の補助として大会参加費として500円を受付にていただきます。ご理解のほど、よろしくお願いいたします。

■ 大会報告集およびプログラムのホームページ掲載

本年度より、大会報告集をPDF形式で学会ホームページに公開しております。その他、大会に関する最新情報も学会のホームページで公開しております。

社会思想史学会のホームページは<<http://wwwsoc.nii.ac.jp/shst/>>です。

大会開催校からの連絡とお願い

◆ 印刷物の配布について

大会中、報告等で印刷物の配布をされる方は、各自製作の上、報告会場まで直接ご持参ください。
期間中、受付では一切のコピーをいたしません。

◆ 懇親会について

11月12日（土）の懇親会は午後17時45分より、岡山大学 北福利施設「マスカット」にて開催されます。懇親会費は5,000円です。参加される方は大会参加確認用葉書の該当個所をチェックの後、9月28日までにご投函ください。また代金は以下の**大会開催校の郵便貯金口座**に、同封した振込用紙で9月30日までにご入金ください（事務局の口座に会費と共に入金しないでください）。

郵便振替口座

口座番号：00170-7-426565

名義：社会思想史学会 全国大会開催校

◆ 昼食（弁当予約）について

ご希望の方には開催校側で11月12日（土）と11月13日（日）の昼食用として弁当をご用意いたします。価格は各1,000円です（税込）。ご希望の方は振込用紙の通信欄の該当個所をチェックし、合計金額を**上記の口座に、同封した振込用紙で10月31日までに**ご入金ください（事務局の口座に会費と共に入金しないでください）。

*したがって、「社会思想史学会 全国大会開催校」への振込金額は、

1,000円（1食のみ、懇親会不参加） 2,000円（2食のみ、懇親会不参加）

5,000円（昼食なし、懇親会参加希望） 6,000円（1食、懇親会参加希望）

7,000円（2食、懇親会参加希望）のいずれかになります。

◆ 大会受付

大会受付は、11月12日（土）「文学部・法学部・経済学部講義棟1階入り口」になります。参加者はまず、こちらの窓口で受付をしてください。

[開催校連絡先]

岡山大学 太田仁樹

住 所 700-8530 岡山市津島中3-1-1

電 話 086-251-7529

メール yoota@e.okayama-u.ac.jp

宿泊のご案内（岡山大学生協トラベルサービスセンターからのご案内）

- 申込締切日 平成17年10月31日（月）

- 宿泊について

宿泊設定日：平成17年11月1日（金）・11月12日（土）・11月13日（日）
 宿泊施設及び宿泊料金（1泊朝食付き、税金・サービス料込みの一人様料金）

ホテル名	申込記号	部屋タイプ	宿泊料金	交通
リーセントカルチャーホテル	A S	シングル	7,000円	岡山大学徒歩約10分
岡山ワシントンホテルプラザ	B S	シングル	7,800円	J R岡山駅徒歩5分
岡山ビジネスホテルアネックス	C S	シングル	5,775円	J R岡山駅徒歩6分

- ・ホテルの部屋数に限りがございます。
 ご希望のホテルが満室の場合、他のホテルへ変更させていただく場合があります。
- ・宿泊設定日以外の宿泊、ツインのお部屋などをご希望の方は別途ご相談ください。
- ・申込書には上記の申込記号を記入してください。（A S～E Sのいずれか）

- お申し込み、お支払いについて：申込締切日 平成17年10月31日（月）必着でお願いします。

- ・宿泊申込書に記入の上、F A Xまたは郵送にてお申し込みください。
 お申し込み後営業日で3日以内に予約の確認連絡をさせていただきます。
- ・宿泊のご案内・振込用紙などを10月31日ごろ送付いたします。
 お手元に届き次第、内容を確認していただき、1週間以内に郵便振替にて生協宛にお振込みください。

- 予約の取消、変更の方法と手数料について

- ・お申し込み後、変更・取消などが生じた場合は下記の受付時間内に電話でご連絡ください。
- ・取消につきましては、下記の取消料をいただきます。（1名様につき）

宿泊日の8日前	500円
宿泊日の7日前～2日前まで	宿泊代金の20%+500円
前日	宿泊代金の50%+500円
当日または無連絡	宿泊代金の100%+500円

- ・返金について

（ア）振り込み済の場合

所定の手数料および振り込み手数料を差し引いて後日返金いたします。

（イ）振り込みいただいていない場合

所定の手数料のみ請求させていただきます。

大会報告集目次

目次

ミニシンポジウム

さまざまな共和主義 19

セッション

啓蒙と共和主義 21

ハーバーマスの有効性と限界 22

グローバルなカラー・ラインとレイシズムをめぐる政治——新旧ふたつの「帝国」から読み解く 23

アルチュセール・〈イデオロギー論〉再訪 24

加工文化としての〈口承〉 25

ヒュームとスミス 26

現代の民族・宗教問題の根源と民主主義 27

近現代日本の〈生〉をめぐる政治経済空間 28

ドイツにおける社会国家意識の生成 29

近現代日本の〈生〉をめぐる政治経済空間 30

啓蒙と公共圏 31

玄界灘をおおう経済／法の暴力 32

マルクス主義と規範理論 33

18・9世紀ドイツの社会経済思想 34

自由主義思想の射程 35

自由論題報告

集合的アイデンティティと政治的自由—B.バリーの多文化主義理論批判に対する一考察—
報告者:石川涼子 37

売買春と性暴力
報告者:堀田義太郎 43

戦後における松田道雄の思想史的位置——社会運動との関わりから—— 報告者：山本崇記	45
主体化＝服従化とは一度限りか？——アルチュセールからバトラーへ 報告者：佐藤吉幸	51
宗教的リベラリズムとユダヤ教の関係をめぐって——モーゼス・メンデルスゾーンの『イェルーザレム』における立場—— 報告者：後藤正英	57
「セクシュアリティと家族の政治」——レオ・ベルサーニの共同性とアメリカ政治哲学をめぐる一考察 報告者：高橋慎一	59
「日常性」の発見と深化—1960年代日本の学生運動における主体形成と暴力 報告者：安藤丈将	60
フーコーの二重化する統治概念と主体化：権力論と主体論の総合へ向けて 報告者：箱田徹	62
20世紀前半のポーランド政治経済思想～前史としてのポーランド政治思想史研究状況の概観～ 報告者：仲津由希子	68
他者の苦しみと親密圏の政治——「憐憫の政治」の再検討にむけて—— 報告者：藤井達夫	74
津田左右吉の平民思想論 報告者：李建華	80
倫理規準としてのプラグマティズム—W.ジェイムズによる心理化と実践— 報告者：清水由希江	86
「アメリカのデモクラシーのパラドックス——トクヴィルにおける「人種の不平等」の一考察——」 報告者：高山裕二	92
第2の大転換とポランニー 報告者：若森みどり	98
大塚久雄のヴェルナー・ゾンバルト受容—統制経済論と「前期的資本」批判— 報告者：恒木健太郎	99
国際政治学と政治思想の断絶—K.ウォルツと1960年代の国際政治学 報告者：大賀哲	103
チャールズ・テイラーの自由論——消極的自由の批判と状況付けられた自由—— 報告者：高田宏史	109
16世紀スペインにおける『文明』と『野蛮』——近代的二分法と対抗理論の相克 報告者：松森奈津子	110
平等と主体化——ジャック・ランシエールの政治哲学—— 報告者：鈴木康丈	111
アダム・ミュラーにおける"Staatskunst"の構想——ゲーテの両極性観念との関連で—— 報告者：原田哲史	112

ミニ・シンポジウム

11月12日 15:10-17:10

ミニ・シンポジウム 「さまざまな共和主義」

司会者 堀田誠三（名古屋経済大学）

報告者 厚見恵一郎（早稲田大学）・渡辺恵一（京都学園大学）

予定討論者 齋藤純一（早稲田大学）

内外で共和主義研究が盛んになっている。この背景には、現代の覇権主義への対抗原理として共和主義を考察するという問題意識がある、とあってよいだろう。こうした強烈的な現代的関心と二項対立に集約できない現代世界の見通しにくさとの故に、人はそれぞれの共和主義を見つける。

「共和主義」および「共和国」の語源であるラテン語のレス・プブリカは、公共の事柄を意味する。この容器にはさまざまな内容を盛りこむことが可能であって、レス・プブリカは「国家」であったり、君主制に対する「共和制」であったりする。また当然に、それは「公共圏」や「公共性」といった用語と密接につながっている。

昨年テーマであった「帝国主義から〈帝国〉へ」との接続を念頭に置けば、ユナイテッド・ステイツは、ユナイテッド・リパブリクスであると同時に、個々の州＝共和国をこえた一つの連邦共和国であり、ここに「合州国」の拡大の構造があった、といえる。しかしヨーロッパ大陸には、北米の13州からなる連邦を、オランダやスイスの連邦と類比的に捉え、大国イギリス・フランスの拡張主義への対抗原理による建国の実現とみなす見解も存在した。

これまた、概念や歴史的事件にたいする解釈がさまざまであることの一例にすぎない。このような事態について、ある解釈の正統性を一義的に決定することはできない。思想史の立場から要請されるのは、「正しい」共和主義の搜索ではなく、さまざまな共和主義について、それぞれが固有の歴史的文脈のなかでになっていた（また現にになっている）役割を探求することであろう。

以上の問題関心から、今回のミニ・シンポジウムでは、政治思想史の視野から厚見会員、経済思想史の視野から渡辺会員の報告がなされる。厚見報告では、現代規範理論と政治思想史の交点を意識しつつ、マキアヴェッリのローマ史解釈が取り扱われる予定であり、渡辺報告は、わが国独自の分厚い研究蓄積が存在するスコットランド啓蒙研究を背景として、スミス研究の立場からおこなわれる予定になっている。このような報告の構成は、ヨーロッパ大陸から英米圏への思想の伝播とそれにとまなう変容についても、何らかの示唆をくみとる機会をあたえるかもしれない。

セッション

11月12日 9:00-11:00
11月13日 9:00-11:00
14:50-16:50

啓蒙と共和主義

世話人 田中秀夫（京都大学）

報告者 安武真隆（関西大学）「モンテスキューと「共和主義」

奥田敬（甲南大学）「18世紀イタリアにおけるマキャヴェッリ像」

中澤信彦（関西大学）「18世紀末ブリテンの共和主義とバーク」

このセッションは昨年から始めたもので、近代の共和主義の思想史的潮流を掘り起こし、分析し、それなりに複雑なその実態を明らかにすること、さらにはその歴史的な意義と現代的可能性を問いたいという問題意識に立っている。

昨年の第1回目は、大ブリテンの18世紀を範囲として取り上げ、イングランド、スコットランド、アイルランドの共和主義について、主要な思想家と潮流を拾い上げて、相互の比較と関連を視野に、共通点と差異の明確化を推し進める試みを行った。3報告はいずれも意欲的なものであったが、それが逆に時間を使うこととなり、討論時間を奪う結果となってしまった。また、まだ研究の蓄積が少ないことも否めず、多くの課題が論じられずに残されたし、未だに研究さえ始まっていない対象のほうが多いというべき段階にある。

共和主義は政体と機構に即してのみ考えれば、浅薄な魅力のない思想になってしまう。モンテスキューが摘出したように、共和主義は政体の本質、すなわち構造に即してだけでなく、その原理としての公共心、徳と（限定的な）平等に即しても考察しなければならない。共和主義は政治の原理でもあれば、人間観でもあり、そしてそれを実現しようとする様々なプロジェクトでもあった。

世話人自身は、人間の公共的能力を意味する徳を不可欠の要素として構想されたシヴィック・ヒューマニズムとしての共和主義に本質的な重要性を認めているが、これには異論がありうる。また共和主義自体の多様性を否定しようとは思わないし、そのようなことは不可能でもある。

このセッションでは、昨年の議論を一步進めて、いささか性急かもしれないが、18世紀のフランス、イタリア、ブリテンにおける共和主義を取り上げたいと考えている。とりあげる対象はきわめて限定されている。しかし、キー・パーソンに着目することによって、ある程度全般的な展望を得ることが可能かもしれないと期待している。もちろん、抽象的な比較は方法的にとらない。また全体的な比較ができる段階でもない。今は、それぞれの国や地域の共和主義が関連をもつ複雑な、歴史的、政治的、文化的、思想史的なコンテクストを意識し、視野において、それぞれの国、地域、思想家の共和主義の特徴とその意味について、一步考察を深めることが出来れば有益だろうと考えている。

セッションに与えられた時間の半分を報告に当て、残りの半分を討論に当てるようにしたいと考えている。

ハーバーマスの有効性と限界

世話人 清水多吉 (立正大学)

報告者 朝倉輝一 (東洋大)・紺野茂樹 (東大院)・その他

1990年代以降、ハーバーマスは「道徳」「討議倫理」「法」「協議政治」といったタームを中心にして世界的潮流である新自由主義に対決し、また19世紀後半以来20世紀の伝統となってきた社会国家をも批判の対象としている。彼の考える第三の道とは何であるのか。ハーバーマスの立場と思考性の今日的有効性と限界とについて、それぞれ討議理論的に討議してみたいと思う。なお、このセッションでは、ハーバーマスの諸著作に縁遠い人でも、自由に参加され、自由な発言をされたい。

グローバルなカラー・ラインとレイシズムをめぐる政治 ——新旧ふたつの「帝国」から読み解く

世話人 小笠原博毅(神戸大学)

報告者 井上弘貴(早稲田大学任期制助手)・田中東子(早稲田大学非常勤講師)

概要：

1906年にW・E・B・デュボイスは「カラー・ラインが世界をとりまく(The Color Line Belts the World)」という短い論稿のなかで、米欧列強の帝国主義政策が直面した「カラー・ラインの世界化」を指摘しつつ、日露戦争での日本の勝利について言及している。極東の小国にすぎない日本が大国ロシアを軍事的に圧倒したという知らせは、白人による世界支配に歯止めをかけたという一点において、地理的連続性のないアメリカ合衆国の黒人たちにも、歓喜の声をもって受け入れられた。けれども、このデュボイスの歓喜は、のちに中国大陸にたいする日本の膨張主義的野心を白人からのアジアの解放とする肯定的評価を醸成していくことになる。こうしたカラー・ラインの世界化が、二つの大戦間期にさらに激化し、ナショナリズムや優生学と結びつきながら、20世紀前半の政治を決定的に主導していくことになったのである。

他方、第二次世界大戦以後になると、人種主義ないしは人種の問題は忘却され、イデオロギーに従属すべきものとしてしか取り扱われなくなった。人種主義、そして人種をめぐる政治闘争は、米ソ冷戦という国際関係の論理と階級還元論に従属させられ続けたのである。しかし1970年代以降、こうした問題は、国際的な移民労働力とエスニシティ、あるいはグローバルな資本蓄積のなかでの都市化とアンダークラスの問題と関連付けられながら、もしくは「人種」概念の脱国家的編制を通じて、再び我々の前に立ち現れるようになった。それらは、グローバル資本主義の「内なる外部」という形象に転化されつつ、サッチャリズムやレーガニズムといった新自由主義政策をめぐる政治的諸闘争のきわめて重要な掛け金として回帰してきた。

新自由主義的な政策と諸言説は今日、一方では、人種、ジェンダー、セクシュアリティ、そして階級などのさまざまなカテゴリーを巧みに本質化し、他方で、それらが節合的に表出化されるさまざまな場所で巧妙に敵対的關係を作り出すことを通じて、社会の隅々にまで浸透している。このセッションでは、以上のような20世紀の概観を踏まえた上で、グローバルな世界構造のなかでの人種主義と、この人種主義を効果的に動員することで「受動的革命」を可能にした新自由主義の政治について、インテレクチュアル・ヒストリーや政治社会学の視点を交えながら社会思想史的に考察を加えたい。

アルチュセール・〈イデオロギー論〉を開く
—『再生産について』邦訳刊行を機に—

世話人 市田良彦 (神戸大学)

報告者 桑野弘隆 (専修大学非常勤講師)・大中一彌 (日本学術振興会特別研究員)

討論者 西川長夫 (立命館大学)

今年5月に、ルイ・アルチュセール「イデオロギーと国家のイデオロギー諸装置」論文の草稿『再生産について』の邦訳が出版された。これを機に組織される本セッションの主旨を、二つの方向における新しさの問題(言いかえれば、古さの問題)として、報告者の立場から暫定的に説明してみたい。

一方には、アルチュセール・〈イデオロギー論〉の「新しさ」という問題がある。『再生産』草稿(そして「イデオロギー装置」論文)で示されるのは、『資本論』などマルクス主義の^{カール}正典の読解に留まらない独自の政治・社会理論である。比喩的とされる上部構造/下部構造の表象を越えて、イデオロギー装置、イデオロギーの物質性、呼びかけを通じた主体化といった科学的な概念が登場する。そして理論のこのグローバルな書き換えの試みは、六八年五月以降の情勢を受けて、やはりグローバルなかたちで知的・政治的な影響を与えていく。その影響は、狭義のマルクス主義政治学(「国家論ルネサンス」)だけでなく、広く同時代のフランス現代思想とも共振しあっている。また英語圏の大学を中心とするその後のカルチュラル・スタディーズやポスト・コロニアル研究、サバルタン研究、(一部の)フェミニズム研究の流れにも、この論文における革新が、ひとつの参照点として組み込まれている。

他方には、アルチュセール・〈イデオロギー論〉に対する既存の批判の「新しさ」という問題がある。例えばステュアート・ホールのように、この論文における断絶——資本主義的生産諸関係の再生産を扱う前半と、イデオロギーによる呼びかけ=主体化を扱う後半との断絶——を指摘する論者も多い。また主体の構成という観点からのみ〈イデオロギー論〉を検討するならば、ラカン派精神分析(ジジェクなど)に比べ精緻な展開に欠けるとの批判もある。さらにアルチュセールのかつての協力者たち(バリバールやマシュレ、またランシエール、バデュウら)、および周辺にいた人びと(ネグリやプーランザス)も、とりわけ哲学の分野を中心に、アルチュセールに対し複雑な関係を保っている。

私たちはアルチュセールの新しさ(あるいは古さ)を、二〇〇五年の日本にあって、どのように捉え返しうるのだろうか。もちろんこうした問いは、〈イデオロギー論〉というトポスに再び私たち自身を振り向けようとする、ひとつの呼びかけの言葉でもある。本セッションでは参加者個々のドメスティックな文脈(専攻上、世代上、地理上の)の横断を図りながら、忌憚のない議論を交わしてゆきたい。

[文責: 大中/桑野]

- ルイ・アルチュセール(西川長夫他訳)『再生産について——イデオロギーと国家のイデオロギー諸装置——』(平凡社、2005年5月)。
- 雑誌 *Multitudes*, no.21 (2005年6月)における市田良彦&フランソワ・マトゥロンによる「晩期アルチュセール(le dernier Althusser)」小特集 (<http://multitudes.samizdat.net/>)。

加工文化としての〈口承〉

世話人 高木史人（名古屋経済大学）

報告者 飯倉義之（國學院大學大学院特別研究生）・野村典彦（横浜市立大学・非）

キーワード 口承文芸/〈口承〉・言語芸術・昔の国語教育・昔話/民話・伝説・伝承・民話運動・郷土運動・ツーリズム・柳田國男・語る/話す・語る/聴く・愚か村・桃太郎…これらの商品価値あるいは加工文化。

口上 柳田國男が「言語芸術」「口承文芸」という語を用いて研究をはじめてから既に70年を越えた。柳田の研究は世の役に立とうとする志が強かったが、「言語芸術」「口承文芸」に関しては「昔の国語教育」を同義語として読みこむことによって、その志が露になる。その後、「口承文芸」研究は、関敬吾、三谷榮一、臼田甚五郎、稲田浩二、大島建彦、福田晃、野村純一らに引き継がれていった。しかし、それらの研究では「昔の国語教育」に接続しようとする志は希薄である。それはひとつには、民俗学が歩んだ道が、アカデミズムの中に地歩を占めていく過程で分析的傾向が強くなり、実践的傾向が希薄になったという大きな流れがあるのだろう。「言語芸術」「口承文芸」に限っていえば、特に後者の「口承文芸」の「文芸」の語に牽かれて「国文学」「日本文学」研究者が、研究を受け継いでいった事情が大きい。

けれども、「口承文芸」研究を実践において言挙げしようとする動きも起こった。それは1950年代の木下順二らの「民話運動」と呼ばれるものなどである。柳田とは一致しない流れではあるけれども、その実践性において注目される。それらはやがて民話と文学の会、日本民話の会などの組織を作り上げていった。

さて、運動は運動に終わらない。運動には文化的側面もあるが政治的側面や経済的側面もある。そうして経済的側面に注目すれば、利益をあげられるものは、たとえ運動の本筋から逸脱してでも加工され、商品化される。もっと割り切ってしまうと、研究書も資料集も商品としての側面がある（「柳田國男」がいくらで売れるのか。「民俗学」がいくらで売れるのか…。私たちの「口承文芸」や「昔話」「民話」の研究や資料がいったいいくらで売れるのか…。文化は政治的にも経済的にも、あるいはその他の要件によって幾重にも加工される。「加工文化としての〈口承〉」が取り上げるのは、ひょっとしたら、私たちじしんの、加工されるに値したか、値するかという価値の問題かもしれないが、とりあえずは、上記のキーワードに掲げた語群を扱いながら、「加工文化としての〈口承〉」の近代における展開の問題を扱う予定である。

（参考文献）高木史人「研究者というメディア」（『口承文芸研究』23、2000年、日本口承文芸学会刊）。

飯倉義之「史料としての郷土史家」（『世間話研究』11、2001年、世間話研究会刊）。

野村典彦「旅・民話・心のふるさとー「DISCOVER JAPAN 美しい日本と私」の頃」（『昔話ー研究と史料』32、2004年、日本昔話学会刊）。

ヒュームとスミス

テーマ 犬塚元『デイヴィッド・ヒュームの政治学』をめぐって

世話人 篠原久（関西学院大学）

報告者(発題者) 天羽康夫（高知大学）

「スコットランド啓蒙思想の多面的研究」が「ヒュームとスミス」セッションのテーマであり、今回は昨年末に刊行された『デイヴィッド・ヒュームの政治学』（犬塚元著、東京大学出版会、2004）をとりあげ、発題者からの問題提起のあと、著者からの応答という形でのヒューム論を展開していただく予定である。

『デイヴィッド・ヒュームの政治学』（東京大学出版会、2004）をめぐって

犬塚 元（日本学術振興会特別研究員）

拙著において解答を試みた一つは、ヒュームがそれまでの学問・思想とどのような関係を取り結んでいたか、という問題である。国内外の優れた研究が明らかにしたように、ヒュームは、経済活動の拡大した商業社会の登場を肯定的に受け止め、これを分析の俎上に載せた。しかしながら、このことは、彼がそれまでの学問的・思想的蓄積を全く拒絶したことを意味しない。新しい社会や新しい世界が登場すれども、それまでの学問や思想がすなわち無効になるわけではないからこそ、われわれは思想史を学ぶのである。ヒュームにおいても事情は変わらない。拙著が序論の副題に「伝統の継承と発展」を掲げたのは、ヒュームが自らの政治学——この言葉を用いるのは今日の社会科学に相当する概念として彼がこの言葉を用いるからである——を展開するにあたり、どのような議論の系譜を退けるべきもの、そしてどのような議論の系譜を継承に値するものと整理したか、という点を分析の糸口としたからである。拙著はこの手続きを通じてまず、社会契約説とその批判という図式、あるいは「富と徳」（政治経済学と共和主義）という対抗図式を援用するヒューム解釈の難点を浮き彫りにする。/ ジェイムズ・ハリントンの政治学がヒュームに及ぼした多大の影響は、拙著が示す結論の一つである。しかしながら、ヒュームによるハリントンの受容で特徴的なのは、所有バランスの変動に応じて権力バランスが変動するという18世紀に広く普及していた所説の継承ではなく、ヒュームがむしろハリントンの政治機構論とイングランド史解釈に着目してこれらこそを受容した点である。そしてこのように、学問の伝統をめぐるヒューム自身のパースペクティブに従うならば、ポリュビオス—マキアヴェッリ—ハリントン—ヒュームという——おそらくはその後に衰退した——思想の系譜が得られるが、これは、ヒュームをもつばら何らかの学問・思想の起点とみなす見解に修正を迫るものである。

現代の民族・宗教問題の根源と民主主義

世話人 鳴子博子（中央大学）

報告者 小泉洋一（甲南大学）・水島治郎（千葉大学）

討論者 山田園子（広島大学）

イスラムの可視化に揺れるヨーロッパ。なかでも、ムスリムの移入、定着によってイスラムがプロテスタントやユダヤ教を大きく引き離して第二の宗教となっているフランスでは、2004年、公立学校で宗教的な標識や服装を禁ずる「宗教シンボル禁止法」が制定、施行された。フランス革命に発する厳格な政教分離原則を持ったこの国は、政教一致のイスラムという想定外の宗教の存在を前に、同法によって、なお、「ライシテ（政教分離）」を貫こうとしている。が、同時に、政教分離を前提としつつも、宗派教育を行わない公立学校で、諸宗教の客観的知識を教える動きも見られる。「一にして不可分の共和国」は、多文化主義、共同体主義とどのようなスタンスをとって進んで行くのか。EU憲法条約の是非を問う国民投票でフランスに続いて憲法条約を否決したオランダ。移民の国、寛容の国で、イスラム社会への拒否反応、移民排斥の空気が強まっている。イスラムの女性差別を描いた映画監督の殺害事件も記憶に新しい。移民政策や難民対策の転換に思想的に力を与えている新右翼の論理は、この国の多文化主義をどう変容させようとするのか。

小泉報告は、宗教的多様化が進むなか、民主主義や政教分離を理解しない宗教集団により公的空間において発せられる宗教的要求に対して、人権、民主主義、政教分離を基本原理とするフランスがどう対応しようとするのかを、イスラムのスカーフ論議を中心に探る。フランスとはやや位相を異にするが、報告はトルコにも言及する予定である。次に、水島報告。オランダでは、人種差別や反民主主義的色彩を持つ、いわゆる「極右」と異なって、民主主義や人権、男女平等といった進歩的価値を前面に押し出しつつ、返す刀で「女性差別を認めるイスラム」、「人権を尊重しないイスラム」を許容することはできない、とのロジックを用いてイスラム移民を排撃する「新右翼」が急速に支持を伸ばしており、報告ではその「スマートな排外主義」を生み出した思想的・社会的背景が明らかにされる。そして山田会員は、イギリス、特に「国教会徒」ロックの議論を念頭に置いて、政教分離原則の有効性を問うという視角から、討論に参加する予定である。

本セッションは、現代欧州の民族・宗教問題の根源に横たわる理念、原理間の衝突を浮彫りにし、国ごとの、さらには欧州社会全体のイスラムと民主主義をめぐる問題解決への糸口を手繰り寄せるスリリングな比較思想史的な試みとなることを目指している。

皆兵国民

－ 戦うマスキュリニティの組織化

世話人 大貫敦子

報告者 細谷実・海妻径子

日本における国民化が、市民的な体制＝憲法をめぐる政治の中でなされたのではなく、軍人勅諭と教育勅語という天皇による直接の統合によってなされた、少なくともその影響は多大であったことは、つとに指摘されている。特に兵士化の中で「男らしさが」利用され、再強化されていった点を考えたい。乱暴に図式化すると、市民→国民→男性性という構築の順路を辿った西欧社会（ジョージ・モッセ）に対して、男性性→国民（→市民）という順路の日本の特異性である。言い換えると、再軍事化した天皇を頭とする男たちの絆の構築の先行性である。並びに、直接には徴兵されない女たちが、女性性の構築を伴いつつ、いかにそのプロセスに巻き込まれ加担して行ったのかを考えたい。

ドイツにおける社会国家意識の生成

- 世話人 保住敏彦（愛知大学）「研究の趣旨と問題点」
報告者 岸川富士夫（名城大学）「ジンメル『貨幣の哲学』における貨幣的経済社会の思想」
奥田隆男（名古屋外国語大学）「ジンメルと世紀末ウィーン」
保住敏彦（愛知大学）「社会国家を準備した思想—ヴァイマル期を中心に—」
藤本建夫（甲南大）「W.レプケ（1899-1966）の『第三の道』」

2004年の分科会に引き続き、本年もドイツ社会国家に関する分科会を開催する。わが国でも国民年金制度や医療保険制度などの社会保障制度の問題が見直される状況にあるが、同じく第二次大戦の敗戦から出発したドイツにおいても、その社会国家的性格が、見直される状況にある。高い失業率は、失業保険を負担する人数を減らす一方、失業保険を受け取る人数を増加させ、失業保険財政を悪化させている。また、1990年のドイツ統一以後の旧西ドイツから旧東ドイツへの資金供給（それは主にインフラストラクチャーの充実や社会保障給付に向けられてきた）は、ドイツの国家財政に大きな負担となっている。こうして、財政悪化を理由に、社会保障制度の見直しが始まっており、ドイツ社会国家の危機ないし空洞化が進んでいる。このようなドイツ社会国家の現代的問題点の検討は、わが国の社会保障制度や国家のあり方を考える上で有意義な課題である。

しかし、こうした現代的問題の検討を長期的な課題として意識しつつも、本分科会は、「ドイツにおける社会国家意識の生成」というテーマで、第二次大戦後のドイツの社会国家建設の前提となる社会国家意識の生成という視点から、19世紀末から20世紀後半にいたる時期のドイツの思想における社会国家意識の生成に関連して、上記の四つの報告をおこなう。岸川は、主観価値論（限界効用価値論）と客観価値論（労働価値論）を両面批判しながら関係論的な価値論・貨幣論を展開した、ジンメルの貨幣論を考察し、かれが資本を中心概念とした生産＝社会の視座ではなく、貨幣を中心概念に据えつつ資本—賃労働をその一契機として捉え返した交換＝社会の視座から、現代人の生の全体を捉えようとしたことを明らかにする。奥田は、ジンメルが流行現象のような表層分析を通じて社会分析をおこなうアプローチを開始したことを確認し、世紀末ウィーンに活躍した建築家 A・ロースの言説と関連づけながら、ジンメルの社会分析アプローチの特性を探り、そこで把握された「社会的なもの」の意味について考察する。

保住は、ヴァイマル期の社会国家意識について、R.ヒルファディング、F.ポロック、H.ヘラーなどの社会民主主義の理論家たちの思想に即して、考察する。ヴァイマル共和国期はその社会的共和国としての制度を十分完成させる前に短期間で終焉し、またこの時期に活躍した政治家、思想家、社会運動家たちは、第三帝国期に、英・米へ亡命するか、ナチスによって滅ぼされたので、第二次大戦後の国家建設にどの程度かかわることができたかは、疑問である。ドイツ連邦共和国は、戦後、アメリカの影響のもとに、反ナチス・反共産主義を軸として、まったくあらたに作られた国家体制であるという印象がふかい。しかし、それがどの程度それ以前のドイツ社会の制度や思想と連続性をもち、また、どの程度断絶しているかは、検討されるべき課題である。

藤本は、第二次大戦後のドイツの社会的市場経済の成立を準備し、社会国家建設に中心的な思想的影響を及ぼしたといわれる、W.レプケ（1899-1966）の「第三の道」論を論じる。レプケは、プロレタリア化・大衆化こそが現代社会経済の内的危機の根本原因であり、また経済的ナショナリズムが国際的敵対関係を作りだすとみなした。そして、内的危機に対しては小都市化、工業の分散化と独占資本の排除、健全な農民経営の保護、市場経済活性化のための景気政策（それゆえ完全雇用政策には反対）を提唱し、また国際経済に対しては世界に平和を保障する唯一の経済体制は金本位制を基本とする自由貿易体制しかないと論じた。彼はそれを「経済ヒューマニズム」あるいは「第三の道」と名づけた。このことによりヴァイマル期・第三帝国期の自由主義者の社会国家意識の一例が分析される。

近現代日本の〈生〉をめぐる政治経済空間

世話人 岩崎正弥 (愛知大学)

報告者 松田京子 (南山大学) 「健康」への欲望と風景地の発見—田村剛の国立公園構想を中心に—

原山浩介 (国立歴史民俗博物館非常勤研究員) 「消費者運動の構造化と消費者の創出—敗戦・アメリカンゼーション・高度成長との関わりから—

セッション・テーマ趣旨

近現代日本を〈生〉の現場から捉え返すとき、そのさまざまな政治変動にもかかわらず、私たちはつねに豊かさ志向とともに暮らしてきた事実気づく。そのベクトル上において、日常生活で機能する身近な権力は私たちの欲望を絶えず喚起しながら私たちを主体として社会に引き出し、〈生〉をめぐるある特定の政治経済空間をかたちづくってきた。

本セッションでは、この政治経済空間の形成に関して、2人の方に報告をしていただく。

第一報告者の松田京子氏には、1920～30年代の日本を対象にして、健全なレジャーが創出され施設整備がなされていく状況下、「国立公園の父」と呼ばれた田村剛を中心に、その「健康」への欲望と風景地の発見について、植民地への言及も含めながら話題提供していただく予定である。

第二報告者の原山浩介氏には、戦後日本社会における欲望の端的な表出である消費を対象に、消費者運動／消費者団体が位置づいたプロセス、およびそのことが要因の一つとなって生み出された消費者をめぐる政治経済的な布置、そしてこれらの人びとの日常性への浸透などを描き出していただく予定である。

第一、第二両報告を貫くキーワードは、「健康」「風景(地)」「欲望」「消費(者)」「権力」といった近現代日本に生きた(生きる)私たちの〈生〉をめぐる光景である。それらが配置されていく〈生〉の政治経済空間のかたち、すなわち人びとの(欲望の)動線と権力の(管理の)視線が交錯する現場の実態を見据えつつ、規範的な政治経済空間に向けて合意のもと人びとを動員していく身近な権力のカラクリや、そこでの〈生〉を取り巻く思想・運動状況について共に考えてみたい。

啓蒙と公共圏

世話人 安藤隆徳（名古屋大学）・岡本明（広島大学）

報告者 安藤隆徳「公論と権力」

岡本明「近代公共性のナショナルな契機」

喜多見洋（大阪産業大学）「近代権力と公共圏：スイス・ロマンズの視点」

フランスを中心に啓蒙の公共圏と近代権力との緊張関係について検討する。この場合、ナポレオン体制による公共圏の支配構造まで視野に入れる必要がある。フランスの場合、公論の政治的創造にみられるように、権力と公共性との緊張関係は、18世紀後期に一気に高まった。そうして近代権力はフランス革命からナポレオン体制への道の中で制度化され、公共圏との葛藤を繰り返した。こうした全体の流れを考慮し、ナポレオンによる近代権力の組織まで視野をのぼし、啓蒙期の公共性と権力という問題を歴史的に考察してみたい。この意味では、今回の主題は、「ナポレオン体制と公共圏」でもある。

玄界灘をおおう経済／法の暴力

テーマ 越境する朝鮮人の近現代史と国家／資本

世話人 崎山政毅（立命館大学）

報告者 挽地康彦（日本学術振興会）・小野俊彦（九州大学大学院）

コメント 安田常雄（国立歴史民俗博物館）

朝鮮半島と北部九州をつなぐ玄界灘は、古代よりさまざまな交通の経路であったが、近代においては日本の帝国主義的暴力が、玄界灘の交通を規定し、戦後においてはそこにアメリカの新たな軍事的プレゼンスが覆いかぶさった。玄界灘というローカルな接触領域で展開された近現代の法的／経済的暴力は、海を越えて移動するさまざまな要素を捕捉したが、本セッションではとりわけ、「朝鮮人」として暴力の目標となった人々が主題となるだろう。

植民地期から「解放」後にかけて日本に渡航した朝鮮人については、これまで渡航史、生活史、労働史、運動史など多角的観点から研究されてきた。しかし、越境する朝鮮人を取り巻く玄界灘には、まだ埋もれたままにある歴史も数多く点在している。本セッションでは、そのような歴史の一端を紡ぎだすとともに、それらを思想的に読み解いていくことが期待される。

まず挽地報告では、「大村収容所」の歴史を掘り起こすなかから、朝鮮人密航者に対する入国管理と大村収容所の関係、およびそこに収容された朝鮮人たちの世界が考察される。大村収容所は、強制送還を決定された外国人を収容・送還する場所であるが、占領期に収容された朝鮮人の多くは送還の可否が問われる存在であった。植民地主義の延長線上におかれた被収容者の様態を明らかにしつつ、法的に宙づりにされた者たちを収容する主権権力を〈現在〉の問題としていかに主題化できるかが、この報告の焦点となる。

小野報告では、日本資本主義の形成期に都市下層として成立した港湾労働社会の歴史的発展を、北九州港を中心に戦後直後期まで概観し、近現代の東アジアを通底する暴力の構造とその表出／表象をめぐる問題が考察される。例えば朝鮮戦争下の門司港で、多くの朝鮮人港湾労働者たちが、朝鮮戦争に使われる戦車・弾薬の荷役労働に従事したその傍らには、いわゆる武装闘争に参加し、あるいは巻き込まれた多くの朝鮮人たちも存在した。そのような事実は、原始的蓄積、経済外的強制、植民地支配、戦争、武装闘争などといった表象によって裁断するのではなく、同時に存在する力と暴力の領域にあたえられた多様な表象として分析しなおされねばならない。そのような具体的な歴史の検討から、再生産の領域の外延としての国家的暴力＝国家抑圧装置あるいは戦争の問題に対する思想的な示唆をも展望したい。

マルクス主義と規範理論

世話人 内田博（藤女子大学）・太田仁樹（岡山大学）

報告者 松井暁（立命館大学経済学部） matsui@ec.ritsumei.ac.jp

司 会 内田博

● 規範理論の活況とマルクス主義

現代社会の危機的状況を打開するためには、価値理念を根本から問い直すことが要請されているという認識が広がってきた。主流派社会科学における価値相対主義から脱却し、価値規範を一つの構造をもった体系として科学的に研究しようとする傾向が強まっている。

こうした流れの嚆矢となったのは、リベラル派の理念を体現したといわれるロールズ『正義の理論』（1971年）であった。以後、ノージックたちのリバタリアニズム、ウォルツァーたちのコミュニタリアニズムなど、価値理念を前面に押し出した諸潮流が現れ、活発な論争を展開する。こうした規範理論の活況に対しマルクス主義学派は、少なくとも重要な位置を占めることがなかった。

しかし、社会主義社会の実現を理想とするマルクス主義は、極めて強い規範的志向をもっているはずである。実際、マルクス主義の規範理論を確立しようとする研究が、分析的マルクス学派を中心に進められている。本報告ではそうした研究動向をフォローするとともに、そこにおける主たる次の二つの論点について報告者なりの理解を提示してみたい。

● マルクス主義と規範理論

マルクス主義の規範理論を確立しようとする課題は容易ではない。なぜなら、マルクス主義には史的唯物論という基本的枠組みがあるし、マルクスの叙述にもそもそも規範や道徳に関する議論を拒絶するような文言がみられるからである。また、搾取に関してそれがいったい正義に反するの否かをめぐって矛盾するような叙述もみられる。ここから、マルクスには規範理論や道徳哲学そのものがないという議論から、功利主義、卓越主義、義務論として解釈する議論まで様々である。まず、これら諸理解の併存状況を克服する必要がある。

● マルクス主義規範理論のアイデンティティ

上述のように、マルクス主義は現在の規範理論論争の中で重要な位置を占めるに至っていないのだが、その根本原因は、平等自由主義、リバタリアニズム、コミュニタリアニズムなどの諸潮流といかに異なるのかという点が明確にされていない点にある。実際、こうした諸潮流の一つにマルクス主義を解消しようとする議論も見られるがそれでは、マルクス主義としての存在意義が問われることになる。筆者の理解するマルクス主義規範理論のアイデンティティを提示してみたい。

18・9 世紀ドイツの社会経済思想

テーマ フランツ・フォン・バーダーの社会思想

世話人 高柳良治（国学院大学）・原田哲史（四日市大学）

報告者 伊坂青司（神奈川大学）・木村周市朗（成城大学）・水田洋（日本学士院）

司 会 原田哲史

ドイツ・ロマン主義の代表的な社会経済思想家としてはアダム・ミュラー（1779～1829年）とフランツ・フォン・バーダー（1765～1841年）が挙げられ、両者とも近代的な経済的諸関係とりわけマニュファクチュアや機械制工業の弊害を旧来の共同体的関係の維持によって緩和しようとした点で一致する。ミュラーの方が国家・経済についての作品を多く残し、かつ文学への関心が強い。それに対して、バーダーはむしろ哲学的な関心が強いけれども、論文「社会の有産階級に対する無産者またはプロレテールの、物心両面での暮らしぶりにおける今日の不均衡について、法の観点から考察する」（1835年）に見られるように、弊害に対する下層民の運動まで考慮されていることが特徴的である。

今年にはバーダー生誕 240 周年にあたるとともに、その「プロレテール」論文の 170 周年でもあり、その思想を振り返ってみることは、ドイツ・ロマン主義の研究としてなされてしかるべき課題である。これまでバーダーについて論じてきた 3 名の会員が各々の角度から彼の思想について報告し、討論することによって、その課題に挑戦したい。

まず、自然観に着目してバーダーを近年わが国で最もアクティブに研究してきた伊坂会員が、その成果に基づき、ロマン主義哲学の観点からバーダーを論ずる。ついで木村会員が、社会問題についてのバーダーの端緒的な認識を中心にしつつも、彼の社会経済思想の全体像を明らかにするよう努める。最後に、社会思想史研究の領域でインパクトを与えた論文「ウィーン体制期の思想——ロマン主義を中心に——」（1970年、水田珠枝と共著）以後もドイツ・ロマン主義への関心を絶やすことのない水田会員がバーダーとイギリス（スコットランド）社会思想との関係について述べる、予定である。

なお、木村会員の『ドイツ福祉国家思想史』（2000年）は本年度の学士院賞を受賞しており、その第5章「ドイツ・ロマン主義と「社会問題」」はバーダー論である。

自由主義思想の射程

テーマ 実践知と統治——18世紀急進主義 vs.19世紀保守主義

世話人 森岡邦泰（大阪商業大学）

報告者 黒羽根貴之（名古屋大学・大学院）

報告者 山根聡之（一橋大学・大学院）

コメンター 中澤信彦（関西大学）

黒羽根貴之：「トマス・ペインの統治像：政治・経済認識を中心に」

アメリカ独立革命期の有名なパンフレット「コモン・センス」の中で、トマス・ペインは統治の必要性を強調する。従来、「コモン・センス」は、ロックの系譜で論じられる抵抗権と自然権に基づいたイギリス王権への対抗局面を強調した書として理解されることが多かった。しかし、ペインは必要悪という表現を用いながら、アメリカにおいて最も理想的な形態といえる共和制の成立を目指していた。ここから、統治を構築する局面が重視されていることがわかる。これは、統治形態を選択する局面の重視とも言えるだろう。このとき、選択する主体である人間は、慎慮の念を有していることが指摘されている。

ペインは、統治は理想的な形態であっても必要悪でしかないという。「コモン・センス」がイギリス的な商業社会とは違ったものをつくらうと意識したものであるとする。このとき、ペインは独立戦争前後のアメリカの商業社会をどのように観察し、どのように統治を位置付けようとしたのか。また、「コモン・センス」と同時期の他の論説でこの点をどのように論じているのか。本報告を通じて検討してみたい。

山根聡之：「バジヨットの実践知と統治」

ウォルター・バジヨット（1826-77）は19世紀半ばのイギリスの政治経済評論家である。彼は主著『イギリス国制論』（1867）において、理論的というよりも実践的な観点から政治体制の生きた現実をとらえ、当時のイギリスの立憲君主制を「偽装された共和制」であると看破している。つまり彼はイギリスの政治機構を現実的な権力関係を受け持つ議会および内閣（機能的部分）と、大衆統合の象徴的役割を担う君主および貴族（尊厳的部分）という両側面から分析し、大衆が政治機構から効果的に排除されていることを評価したのである。

バジヨットは後の大衆デモクラシーの急激な進展を憂慮した。大衆が統治階級としての資格を持たないと考えたからである。ここで言う大衆デモクラシーとは、具体的には1867年の第二次選挙法改正案による労働者層への選挙権拡張を指している。ただし彼の危惧には根拠がある。というのは、初等教育の不徹底等の理由で国民全てが統治の適性（実践知）を備えていない以上、選挙権の普遍的解放は時期尚早と考えたのである。

このようにバジヨットの主張は、議会制を擁護することに起因していた。彼が議論による政治を第一義としていたことは重要である。すなわち、社会の進歩は必ず成員の議論を伴わねばならず、常に漸進的でなければならないというのが彼の主張である。このような観点から、「バジヨットの実践知と統治」観の手がかりを提起できれば、と考えている。

自由論題報告

11/12	11:10-11:55
	13:00-13:45
11/13	11:10-11:55
	13:00-13:45
	13:55-14:40

集合的アイデンティティと政治的自由 —B.バリーの多文化主義理論批判に対する一考察—

石川涼子（早稲田大学大学院政治学研究科博士後期課程 早稲田大学国際教養学部助手）

ブライアン・バリー（Brian Barry）の『文化と平等』は、近年その意義が広く認められるようになってきた多文化主義あるいは承認の政治を、自由平等主義（liberal egalitarianism）の立場から強く批判した著作である(1)。イアン・シャピロ（Ian Shapiro）は、『文化と平等』は疑いなく、多文化主義の支持者達が応答しなければならない批判である。これは理解しやすく書かれていながら、またしばしば暴力的なまでに滑稽である」というコメントを寄せている(2)。このシャピロのコメントにもあるように、バリーは多様性の承認を求める論者達が用いる概念や論理を、誇張ともとられかねない論調も交えつつ厳しく批判している。その内容は必ずしも妥当でないという指摘もあるが、この著作は多文化主義を論じる者たちが今後何らかの形で言及しなくてはならなくなるような、重要な著作となるだろう(3)。

集合的アイデンティティに基づく集合的権利を積極的に承認しようとするチャールズ・テイラー（Charles Taylor）やウィル・キムリッカ（Will Kymlicka）ら多文化主義的な議論に対し、この著作でバリーが展開する批判の軸は主に二点あると考えられる。ひとつは自由主義の原理に関するもので、集合的アイデンティティに基づく集合的権利を政治的に承認することにより、自由主義の基本概念である個人の自由を侵害するということである。もうひとつは多文化主義政策の帰結に関するもので、文化に基づく集合的権利が引き起こしうる経済的不平等である。バリーは特に多文化主義における共同体のアイデンティティと集合的権利を、自由主義の基本をなす個人の自由を侵害し、よりよい生活を手に入れる経済的な機会を縮減するものとして批判し、公平性（fairness）こそ多様性の共存の原理であるべきだと主張する。そして集合的アイデンティティを政治的に承認することは、政治的自由の拡大にはつながらず、むしろ政治的自由の制限に結び付くというのである。

本報告では、バリーが多文化主義的な政治理論が要求する市民像を批判して、そのオルタナティブとして自由平等主義が市民に求めるべき価値として提示する市民的ナショナリティ（civic nationality）に注目する。バリーは多様性を積極的に政治に反映していこうとする多文化主義の議論を上記の理由により批判する。だが、バリーの論じる市民的ナショナリティは、公正さの下に自由平等主義的な価値によって個人の自由を制約しうるものであることを、テイラーにおける国家への帰属（belonging）の在り方の自由と呼びうる政治的自由を検討しながら論じたい。

まずバリーはテイラーに対して、文化を集合的権利の基礎に置くことは、集合的権利が個人の自由を不当に制限することになると述べる。バリーから見てテイラーの基本的な誤りとは、文化を権利の基礎と捉えたことにある(4)。バリーの理解では、文化は権利の基礎となるような道徳的要素を持つものではない。テイラーは文化が存続すること（cultural survival）の重要性を説くが、この重要性を鵜呑みにすることで、果た

して文化存続の主張が、その集団の構成員の意図や利益を反映した正当な主張であるかどうかが見逃されうる。というのも、ある集団が権利を要求するときには、共通の文化を有しているからということではなく、その集団に属する人々の利益に基づいているからという理由で要求すべきだとバリーは考えるからである(5)。

次にキムリッカに対しても、集合的権利の容認を求める限り、キムリッカは自由主義者ではないと批判する(6)。バリーの考える自由主義は、いわゆる消極的自由を求めるものであり、自由主義とは政治権力の乱用を防ぐことを考慮して、自由な政治秩序をどのように維持するかという政体の運営を論じるものであると彼は論じている(7)。バリーによれば、自由主義者を特徴付けるものは「抑圧、搾取、損害に対してすべての人間が主張することのできる何らかの権利がある」と考えることである(8)。そのために自由主義は普遍的である。キムリッカから多文化主義者は自由主義を相対的に捉え、集団から個人の自由を守ることに十分に配慮しないため、自由主義に数えるべきではないというのである(9)。

こうした批判を通じ、バリーは多文化主義者たちが多様性の受容を求めることで、貧富の差という重大な問題を無視しているという。人々がそれぞれに抱く善き生を追い求め、またそうした生を自由に選ぶことができるためには、そうした選択が自由にできる環境を保障しなければならない。そのためには公平性を原理とする多様性をかえりみない自由平等主義がふさわしく、特定の文化の存続のために集合的権利をおしつける多文化主義は、個人の自由を制限するものでしかないのである。

そして多文化主義の議論に対してバリーが提唱する共同体への帰属の在り方が、市民的ナショナリティである(10)。自由平等主義的正義を実現するためには、まずその共同体の構成員である市民が、その政体に帰属している感覚を有していなければならないと彼は考える。これは二つのことを意味している。すなわち、各市民は政治的共同体の一部であることを自覚していなければならない。また同時に、その政治的共同体に属する他の人々も同じようにその共同体に帰属しており、そうした感覚がすべての人々に共有されていることも必要となる。この相互的な弱い帰属意識が市民的ナショナリティである。

この帰属意識はある程度の同化を要求するものであるが、しかし各人の文化や伝統の特殊性を捨てて、新しい文化への同化を要求するような抑圧的なものではない。人々はそれぞれの多様なアイデンティティを捨てる必要はない。なぜなら市民的ナショナリティにおける帰属とは、共通のもの（政治、国家、共同体）に関与しているということの意味しているにすぎないのである。これは共同体論的な、すべての人々が共通善に関与すべきであるという実質的な関与とは異なる。そして市民的ナショナリティが求める同化は、自由な社会を保障するための最低限のものであり、また共通のナショナリティへの同化は付加的な同化（additive assimilation）として行われるため、既存の文化や伝統の特殊性を捨てることなく共通のナショナリティを獲得することができる(11)。市民的ナショナリティは、一般的にナショナリズムが帯びる同質性よりもはるかに弱い同質性と帰属性を求めるものでありながら、同時に他の人々も同じように自由を享受している感覚を共有することを求めるため、市民的連帯の基礎ともなりうる

のである。

バリーが構想する市民的ナショナリティは、それぞれの集団が各自の文化的特殊性を捨て去ることなく、自由主義的な政治的共同体への構成員となることを可能にするものである。そこで最優先されるのは個人であり、集合的権利は基本的に認められない。なぜなら、バリーにとって自由平等主義とはすべての人々に対して平等な機会を与えることを意味しており、それゆえに市民の多様性に対する処遇は平等と公平性を原則に行わなければならないからである(12)。集団ごとに国家が集団別処遇(differentiated treatments)を行うことは、バリーからすれば公平性の原則に反するのである。

ここで注意しなければならないのは、ある程度のナショナリズム、あるいは政治的共同体に対する愛着なしに公正な社会の維持が可能であるとバリーが考えているのではないということである。公正さの原理に基づく社会を維持するためには、人々がその原理と共同体に帰属意識を持ち、その存続に積極的に関わっていくことが必要になる(13)。だが、この帰属意識は本質的で排他的な強いナショナリズムとは異なる。バリーが考える市民的ナショナリティは、一定のナショナリズムが共同体の維持に不可欠であることを認めながらも、しかし国家が正義に反するかたちで同化のプロジェクトを通じてナショナリズムを市民に押し付けることのないように構想されたものなのである。

こうしてバリーは文化の多様性に中立的な自由平等主義によって、個人の政治的自由を公平性の下に確保しようとする。しかし、自由平等主義の中立性は本当に多様性に対して中立的であり、あらゆる文化に対して公平なのだろうか。たとえば、これまでテイラーが繰り返し批判してきたのは、自由主義もまた数多く存在する政治的価値のなかのひとつだということだった(14)。すなわち、自由主義も特殊な伝統と歴史的偶然の結果として存在しているのだというのである。すると自由主義の普遍性を論じ、その原理をあらゆる人々に適用することを主張することは、バリーが多文化主義論に対して批判する特定の文化の価値の押し付けという事態を多数派の側から行っていることになる。

そしてまたレヴィが指摘するように、バリーは、自由主義的な正義、理性、近代、そして同一性(uniformity)の間に固い結びつきがあることを当然視しているように見受けられる(15)。多文化主義を支持する議論は、特に最後の同一性の部分について疑問を投げかけてきた。バリーは公平性の原理を自由な社会への唯一的な帰属の根拠とするが、多文化主義論者たちは、帰属の在り方にも多様性が、そして個人の自由が認められるべきなのではないかと指摘してきたのである。ここから、この点をテイラーの政治的アイデンティティの共有という最近の議論を通じて検討したい。

テイラーは「政治的排除(そしてその処方箋?)」において、国家レベルにおける政治的アイデンティティの共有が今こそ必要なのだと論じている(16)。これは一見、抑圧的なアイデンティティを押し付け、多様性を排除することによって共同体の安定を図る構想であるように見えるかもしれない。テイラーの思惑はそれとは異なり、国家という政治的共同体のアイデンティティを、より多様性にかかれた包含的なものに再定

義することが、帰属の在り方の自由と呼びうる政治的自由に結び付くと考えるのである。

まずテイラーは政治的共同体における多様性の受容の在り方を、二つのレベルに分けている。第一のレベルの多様性の受容は、様々な善き生の構想を抱く人々を統合するために、誰もが共有しうる統合原理を用いるものである。文化や背景には様々な違いがあるが、どのような人も政治的共同体への帰属に関しては共通の理念を共有することが可能であると考えたものであり(17)、バリーの自由平等主義的な多様性の受容はこれに相当する。ここではどれほど異なった背景や文化を持つ人々も、自由平等主義に基づく公平性の下に、同じように政治的共同体に帰属する意義を見出すものとされている。これに対して第二のレベルの多様性の受容は、『『深い』多様性 (“deep diversity)』と呼ばれ、政治的共同体への帰属の在り方そのものに、多様性が存在するということが容認されている。この「深い多様性」においては、「ケベコワ (Québécois)」、*「クリー (Cree)」、**「デネ (Déné)」*といった人々が、それぞれ別様にカナダに帰属していると考えられている(18)。これらの人々は、彼らの帰属する特殊な共同体を通じて、すなわち彼らの民族・文化的共同体の成員であることを通じて国家に帰属するのである(19)。つまり、「深い多様性」においては、個人的な国家への帰属性だけでなく、集合的なアイデンティティに基づく集団の成員としての帰属性も認められなければならない(20)。

では「深い多様性」を認める政治的共同体において、国家への帰属はどのようなものだろうか。テイラーは、政治的共同体への帰属性としての政治的アイデンティティとは『『[国家は] 何のため／誰のためにあるのか?』という問いに対する広く容認された答え』であると定義している(21)。この問いの答えは開かれており、最終的な決着が見つかることは初めから想定されていない。人々はそれぞれの文化や伝統といった特殊なアイデンティティを通じて政治的アイデンティティの形成にコミットし、政治的アイデンティティは常に再定義され、論争の的となり続ける(22)。テイラーにとっては、多様なアイデンティティを有する人々が同じ国家の中で共存して行くために必要なのは、人々がアイデンティティの空間を共有しあい、多様な人々がそれぞれの集団への帰属を通じて共通善にコミットしあうような共同体の、より包括的な政治的アイデンティティを構築することなのである(23)。

以上のような政治的アイデンティティは、その内に集合的アイデンティティの空間、そして集合的権利を積極的に認めていくものである。まず、テイラーにとって自己のアイデンティティは個人的なものであるだけではなく、社会性、集合性をもった多元的なものとして意味づけられている。アイデンティティは対話的に獲得、変容するものであり、その人が所属する集団を反映したものとなる。そしてテイラーは「深い多様性」を擁護することで、特殊な集団への帰属を通じた国家への帰属を承認することの必要も説いている。個人的に国家に帰属するだけでなく、集合的アイデンティティを通じての帰属も認めるのである。このように、どのように国家に帰属するかを政治的アイデンティティに反映させようとするのが、帰属の在り方の自由という政治的自由に結び付くのである。

バリーが提唱する市民的ナショナリティという帰属の在り方は、多様性に対して意図的に盲目であろうとするものである。そうすることで、人々が善き生を自由に選択することができるように、貧困などの問題を解消し、機会の平等を保障することを目的とする。バリーからすれば、集合的権利の承認を積極的に求める多文化主義的な議論は、文化に基づく集合的権利が個人に対して引き起こしうる抑圧に対して、十分に個人の自由の擁護を行ってはいない。集合的権利は特定の文化や伝統によって、個人が自由に善き生の追求を行うことを阻むのである。だが自由平等主義の普遍性を主張し、集合的権利を否定することで、バリーの構想する国家は、実際は文化的特殊性を帯びた自由平等主義という価値を強要してしまう。そしてその国家への帰属の在り方は、自由平等主義の普遍性に同意し、その維持にコミットするという一義的なものである。テイラーの視点からすれば、この国家への帰属の在り方という側面では、市民的ナショナリティは個人の自由を容認していない。

バリーは文化に基づく集合的アイデンティティを承認することが個人的自由の制約に結び付くと論じた。しかしテイラーが描く「深い多様性」を容認する国家においては、帰属の在り方の自由が構想されており、それは個人的な権利だけでなく、集合的な権利を政治に取り込もうとするものである。バリーの公平性に基づく自由平等主義が消極的な自由を求めるものであるとすれば、テイラーの提唱するアイデンティティ空間の共有という構想は、積極的自由を求めるものだとも言えるだろう。こうしてバリーと、テイラーら多文化主義者達との間での批判の応酬は、一世を風靡したリベラル＝コミュニタリアン論争を髣髴とさせるものである。バリーは、多文化主義は解決した問題と同じくらいの問題を生じさせているということを明らかにすることが『文化と平等』を書いた目的だったと最後に述べている(24)。だがこれは自由平等主義にとっても同様に言えることではないだろうか。

- (1) Brian M. Barry, *Culture and Equality: An Egalitarian Critique of Multiculturalism* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 2001).
- (2) Ibid. 裏表紙。
- (3) Jacob Levy, "Liberal Jacobinism," *Ethics* 114, no. 2 (2004): 318-9. 『文化と平等』への応答論文をまとめた論文集として P. J. Kelly, *Multiculturalism Reconsidered: 'Culture and Equality' and Its Critics* (Cambridge, UK: Polity Press, 2002).がある。
- (4) Brian M. Barry, *Culture and Equality: An Egalitarian Critique of Multiculturalism* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 2001) p.67.
- (5) Ibid. p.5, 67.
- (6) Ibid. p.146.
- (7) Ibid. p.137.
- (8) Ibid. pp.132-3.
- (9) Ibid. pp.132-8, 46.
- (10) Ibid. p.80.
- (11) Ibid. pp.81-4.

- (12) Ibid. p.92.
- (13) Levy, “Liberal Jacobinism,” p.323.
- (14) Charles Taylor, “The Politics of Recognition,” in *Multiculturalism*, ed. Amy Gutmann (Princeton: Princeton University Press, 1994), pp.43-4.
- (15) Levy, “Liberal Jacobinism,” pp.322-3.
- (16) Charles Taylor, “Democratic Exclusion (and Its Remedies?),” in *Multiculturalism, Liberalism, and Democracy*, ed. Rajeev Bhargava, Amiya Kumar Bagchi, and R. Sudarshan (Oxford: Oxford University Press, 2000). 2005年7月現在、本論文はオンラインでも閲覧可能である。<http://ptw.uchicago.edu/taylor00.pdf> 本稿ではこの版を参照した。
- (17) Charles Taylor, *Reconciling the Solitudes: Essays on Canadian Federalism and Nationalism* (Montreal: McGill-Queen's University Press, 1993) pp.182-3.
- (18) クリー族、デネ族とともに北米、カナダに住む先住民の部族である。
- (19) Taylor, *Reconciling the Solitudes* p.183.
- (20) 中野剛充「チャールズ・テイラーの政治哲学：近代・多元主義的コミュニタリアニズムの可能性」『*相関社会科学*』8号、1999年、61-2頁。
- (21) Taylor, “Democratic Exclusion,” pp.6-7.
- (22) Taylor, *Reconciling the Solitudes* p.130. テイラーはこうした政治的アイデンティティのような政治統合の何らかの基礎の必要を各所で論じている。たとえば Charles Taylor, “Charles Taylor Replies,” in *Philosophy in an Age of Pluralism*, ed. James Tully (Cambridge: Cambridge University Press, 1994), pp.255-6. あるいは Taylor, *Reconciling the Solitudes* pp.197-8.
- (23) Taylor, “Democratic Exclusion,” p.23.
- (24) Barry, *Culture and Equality* p.328.

売買春と性暴力

堀田義太郎（大阪大学大学院医学系研究科博士課程）

売買春をめぐる議論において、売春者に対する「性暴力」をいかに根絶するか、という問題は、売春時における「強かん罪」を適用しない判例（売春者による性暴力に対する正当防衛の不成立）の問題に直結しており、解決すべき喫緊の課題である（Heller & Fuler, *Biopolitics*, Avebury, 1994）。

この点に関して従来の議論は、売買春における性暴力の存在およびその法的同定の困難さの原因を、①売買春を非合法化（犯罪化）する政策、②それを支えるとされる「性道徳」の存在に求めてきた。だが、もし現在の売買春システムそのものに、売春者の性的自己決定権を侵害する可能性が内包されているとすれば、従来の議論は、暴力の真の「原因」を看過していることになる。もし暴力の真の原因を看過しているとすれば、その議論は、暴力を根絶するために必要な実践を導出できない。報告者は、売春者に対する性暴力を根絶するために必要なのはいかなる認識と論理か、という問題意識にもとづき、従来の議論の限界と考察すべき課題を明らかにする。従来の議論で看過されているのは、売買春における商品価値の構成要素に、売春者の意思を凌駕する部分が含まれているという点である。

従来の売買春論におけるいくつかの立場の交錯は、売買春をめぐる考察を一定の方向性に限定し、本報告が指摘するような問題に焦点を当てることを困難にしてきた。従来の議論は次のようにまとめられる。まず、売春を家父長制の男性支配の典型であると規定して、売春そのものの廃絶を主張した古典的な「廃娼論」に対して、セックスワークの権利獲得運動は、売り手の「自己決定」が貫徹されない現状（売春防止法）に問題があるとし、売春を「労働」として認め、そこで商品化される内容に関する自己決定権の保護を要求してきた。セックスワークの権利擁護運動によれば、古典的な「廃娼論」のような見方には、売春者を犠牲者として売春を道徳的に劣位なものとする近代の「性道徳」が刻印されており、この性道徳そのものが売春を「労働」として見なさないような価値観に他ならない。古典的な廃娼論は、家父長制の犠牲者として女性一般を規定しておきながら、売春をする者を差別化し序列化している。だが、第一に、この序列化には何の根拠もないし、第二に、近代の性道徳が家父長制とイコールであるならば、この性道徳を強化しているのはむしろ売春者を犠牲者化する女性に他ならない。こうしたセックスワーク権利擁護論者の批判は妥当であると言えよう。

この議論状況では、売春そのものに問題があるという指摘は、つねに古典的な廃娼論と同一視され、「性道徳」主義として規定されることになる。だが、セックスワーク権利擁護論の議論には限界がある。看過されているのは、売り手の「自己決定権」の内実と、売買春において売買の対象になっているもの——すなわち現在の売買春市場を成立させている

買い手の欲望あるいは幻想——とのギャップである。このギャップが指摘されるべきなのは、まさにそれが、売り手の性的自己決定権を無化する可能性、つまり性暴力の可能性だからである。売買春市場において、売り手の性的行為に対する「自己決定権」に回収できない次元が売買の対象になっているとすれば、それは市場を構成する論理そのものに、売春者の「自己決定権」を無化する可能性が内包されていることになる。

そして、売春者の自己決定権が無化される可能性が、現在の売買春システムには内包されている。第一に、売春者は買春者の選択対象であるという点。買春者にとって売春者は、自由に選択できる商品として位置づけられている。すなわち、売春者が決定できるのは「売る売らない」だけである。それが「売れるか売れないか」は、買い手の「買う買わない」の選択に全面的に依存している。ここで、買うか買わないかの選択基準のなかには、売側が自由に制御することはできない属性——生物学的性差・容姿・年齢——が内包されている。

第二に、売春における商品価値の構成要素には、買春者の能動的な行為に対する売春者の「受動的な反応」が含まれている。売春者の「受動性」そのものが商品の一部なのである。それは、売春者が自らの身体を能動的に制御する自由（性的自己決定）が剥奪・否定される契機、すなわち「性暴力」の可能性が、売買春に内包されていることを意味する。たとえば、売春者の「演技」や「フリ」が、売買春とその他の労働との類似性や、売春者の「自己」を確保する論拠にされることがある。だが、それらが示しているのは、買春者の行為に対して売春者が「反応」しているということに他ならない。買春者の行為に対する売春者の「反応」は、売春者の身体が、売春者自身の主体的な制御の対象ではないということの意味する。他の労働では、買う側の身体的な行為に対する売側の直接的な「反応」それ自体が売買の対象になることはない。もしそうした演技やフリが、売買春における商品の内容に含まれているとすれば、それは、売春者の「受動性」そのものが商品の一部だということである。買春者と売春者の間にある、この能動性と受動性の非対称性に関する認識の欠如が、従来議論の限界である。

現行の売買春システムにおいては、売春者の能動的な選択権が、第一に行為の相手（誰に売るか／誰が買うか）に関しては全面的に、第二に行為の内容に関しては部分的に、制限されている。しかもこの二つの能動性の剥奪そのものが、売買春における商品価値を構成する要素になっているとすれば、それは明確に、他の労働との相違点として指摘されるべきである。前者の非対称性は、商品所有者と貨幣所有者の非対称性により、解消することは不可能である。だが、後者の非対称性を解消することは可能であるだろう。

以上から、本報告では、売春者に対する性暴力の根絶のために必要な実践は、売買春において買春者の行為と選択権を剥奪し、それを管理するシステムを構築することだ、と結論する。

戦後における松田道雄の思想的地位 ——社会運動との関わりから——

山本崇記（立命館大学）

はじめに

『ロシアの革命』を著した思想家・松田道雄と『育児の百科』を著した小児科医・松田道雄とが別人であると思われることがある。その活動の幅の広さは多くの人にそのような「誤解」を与える。しかし、戦後一貫して国家権力を批判し続け、「市民」の「自己決定権」の必要性を提起し続けた松田道雄（1908—1998）の思想を見ることでその「誤解」は解消されるだろう。松田は、開業医としての医療活動や育児相談、新書、大衆紙・誌など人々の生活に身近なものを主な発信媒体とし、積極的に社会運動に関わっていたこともあり、学者・大学人であった人たちに比べ、人々に影響力があったと言えるが、思想史研究で取り上げられることはあまりない。本報告では、松田が自らの思想を深く規定していた転向観を原動力に、諸々の社会運動との関わりの中で徐々にその「市民」思想を形成していく過程を見ながら、その特徴を明らかにしていく。

一. 社会運動との関わり

1. 「転向」

戦前の自分を松田は次のように規定する。「この社会科学という名の信仰と、医者であるという私の特殊な条件が、戦争中、私を転向しない転向者として凍結した」。松田は共産党に最後まで入党することはできなかったが、マルクス主義に「入信」はしていた。しかし、それを「凍結」することで「敵」であるはずの国家権力の機構の中で生き残れたという「負い目」がこう言わたのだろう。京都大学医学部を卒業して以降、西ノ京健康相談所、京都府衛生課、和歌山県衛生課、そして、「内地」で軍医として勤務し終戦を向かえている。

松田にとって「転向」とは、「思想とか信念とかいう精神の次元のできごとには思え」なかった。入党すれば、過酷な拷問や刑罰を受けることが必至である。しかし、それに耐えるだけの神経系にはめぐまれていない。党に迷惑をかけることを恐れたのである。「負い目」を背負った松田は「バスにのりおくれるな」式で、戦後合法となった共産党に安易に入党することを拒んだ。それはあまりにも都合が良過ぎるからである。しかし、「転向しない転向者」は、その「凍結」が「敗戦」によって「解凍」されることで、再び活発に社会運動にコミットする。

1947年に松田は、「民主主義科学者協会阪神支部」に参加し、「日本の医学の低さについて」と題した講演を行っている。この講演はあまり評判が良くなかったようで、「自分の状況を自分で自由に、操作した」と強く思っていた戦後の松田には、同協会は居心地が良くなかった。松田は、そこから離れていくことで、自らの「市民」思想の形成に踏み出していく。また、この頃、松田は「日本患者同盟」にも参加し、機関誌「健康会議」に連載執筆することになり、その成果を『結核をなくすために』（1959年）として出版している。この「日本患者同盟」に関り、患者の生活を目の当たりにする中で、松田は「弱い者の原理」＝患者の「自己決定権」が存在するのではないかと考えるようになっていく。

2. 「平和問題談話会」

松田は、1949年、「平和問題談話会」（以下、「談話会」）の「京都支部」に参加している。「談話会」はマルクス主義者から近代主義の知識人までを包含する全面講和・平和共存を主張した知識人の平和団体である。「日本に平和と自由をもたらすものになら、なんにでもとびつきたい気持ちであ

った」という松田は、「談話会」への参加の理由を「日本にこれから平和と自由とをもたらすには、かんがえることを仕事にしている人間が一致してこう思っているということ、一般の人に知らせるのがいいと思ったからでもある。それには町のなかの人間も賛成しているのが私のくわわること、もっとよくわかるだろうという気持ちもあった」と説明している。

「戦後民主主義は虚妄か」（『世界』岩波書店、1987年）での「38年目の自己批判」として、松田が挙げるのは「心の問題」であった。それは、社会生活における民主主義の問題でもあった。松田にとって、戦後民主主義は育っていないと映っていた。それは、戦後直後、天皇を裁けなかったこと、それを通じて「ムラ意識」を払拭できなかったことも大きい。これは戦後民主主義の「挫折」と位置付けられる。「談話会」京都支部での議論は、一人一人が戦後民主主義を獲得していくために避けることはできなかった「近代的自我の確立」（松田はそれを「モラルの回復」とも言う）、つまり一人一人の内面の問題＝「心の問題」を扱うことが出来なかった。松田はそれを反省しているのである。

そして、この時期を大きく規定していたもう一つの総括点として松田は「ソ連善玉説」を挙げる。終戦直後では、「平和を愛する諸国民の公正と信義に信頼し」という憲法前文を支持することは当然の成り行きだった。そこから、日本を基地化しようとする米軍に対する反発に反比例するようにソ連は善玉化していく。ただ、ソ連の共産党の「出店」である日本の党（日本共産党）に対しては、いわゆる「50年問題」以降、徐々に距離を置くようになる。

「50年問題」めぐって、「国際派」と「所感派」の間に為される罵詈雑言の応酬は、戦前の「知性と倫理の権化」であった「神であった人たち」を「風化」させるのに十分であった。そして、松田が共産党から離れるもう一つのきっかけを与えたのが、ソ連について自分で見聞きできるようになったことである。これは1951年から始まる。共産党の「武装闘争路線」やソ連共産党第20回大会でのフルシチョフ報告（いわゆる「スターリン批判」）でその「不信」は増していった。1956年7月に立命館大学での「第7回夏期日本史公開講座」での報告「戦争とインテリゲンチア」で、戦前の日本共産党を初めて公的に批判する。そこでの批判点は、1920年代末の戦争反対の運動がなぜ「成功」しなかったのか、実際より少しでも長続きしなかったのはなぜかという問いをめぐらるものである。松田はその理由として「プロレタリアのヘゲモニーの思想に執着して、共産党が人民の自主的な運動の指導を独占しようとしたことが一つ。いま一つは、日本のインテリゲンチアが、プロレタリアにたいして不必要な劣等感を抱いて、自主的な反戦運動を、適当な時期に組織しえなかったこと」を挙げる。

特に、焦点となるのは「天皇制廃止」のスローガンである。松田にとって共産党の「大衆化」を阻んだ最大の理由は、このスローガンにあった。ただ、松田にとっては共産党が天皇制廃止を主張しなくなれば良いということをお願いしたいのではなく、共産党が果たした「道義的責任」と果たせなかった「政治的責任」は同時に満足させ得ないものであることを示すことが重要なのであり、力点は、むしろ、後者「インテリゲンチアの役割」であったように思う。ここにも、松田が「談話会」に参加した理由を垣間見ることができる。この後、1956年10月に「ハンガリー事件」が起こり、翌年にソ連訪問を果たすことで、先述の「ソ連善玉説」から松田は決定的に離れていくことになる。さらに、1960年には、桑原武夫に誘われ、京都大学人文科学研究所の共同研究に参加し、そこで「自由なものの考え方」を学び、「マルクス臭がだんだん消え」ていくのである。

3. 「関西保育問題研究会」

1960年、松田は「関西保育問題研究会」（以下、「研究会」）に会長という立場で携わっている。そこは、現役の保育者や研究者などが集まり、あるべき「保育理論と実践」を探求する場であった。ここで、松田は後に『育児の百科』（岩波書店、1967年）で展開する集団保育と個の確立の可能性

を保育の現場の中から得ることになる。「研究会」が3年目を迎えた1963年にはその途中成果とも言うべき『新しい保育百科』が出ている。そこで欠けていたものとして、研究のレベルでは、子どもにとって良い集団とはどのようなものかという問い、そして、実践のレベルでは、保育者の労働条件を改善していくということ（具体的には「組合作り」）を松田は挙げている。前者に関しては、『育児の百科』に引き継がれるが、過酷な労働条件で働く保育者の「組合作り」は「失敗」に終わっている。

共働きの女性を支援すること、そして、そこで働く保育者・保育園を、子どもの「一次預かり」ではない、子どもの発育にとって不可欠のものであることを実証することで社会的意義を論証し支援することが「研究会」に参加した松田の核心にあったと言える。松田は同年8月に行われた「第二回全国保育問題研究集会」での講演で「文化運動としての保育」を提起した。それは、国がにわかに強調し始めた「家庭の教育」に対抗する「文化運動」として家庭と集団との相互補完の教育の重要性を強調し、どのような保育であるべきかという「目標」を対置していこうと呼びかけるものであった。そのためには運動を「政治」に還元せず、一人一人の創意を發揮できる「文化」としての運動が必要だということである。この提起から4年経った1967年に松田は「研究会」をやめている。曰く、「会が政黨員に利用されて、研究よりも儀式に力をいれる風がみえたから」というのがその理由だった。ただ、7年間の「研究会」の活動に松田は熱心に参加し続けた。

「研究会」の会員は多くは若い保母であったが、公立と私立との間の労働条件も大きな差異があった。公立の保育園で働く者は、市の職員組合に入っており労働条件は改善したが、その分、民間の保母の労働条件は、母親たちが「長時間保育」を求めるなどあって、厳しくなっていた。松田は、この労働者間の「分極」を直視せず「底辺」の人たちを組織しようとしないうちの革新政党、特に「マルクス・レーニン主義」を信奉する若い保母に疑問を抱くようになっていく。そして、これら若い保母たちの背景にあった共産党に対しても「当然のことながら」批判の矛先が向かうのである。

共産党のみならず社会党も「同罪」だが、華々しい全国集会ばかりに力を入れ、それらが「儀式化」してしまった「弊害」が、戦後20年以上たつて、保育労働者の現場にも及んできているというのが松田の診断だった。その経験の中から、ソ連共産党に対する疑問、そして、ソ連を信奉し続ける既成左翼への疑問が、この研究会の活動を通じてさらに深まっていく。そして、マルクス主義とレーニン主義を「＝」で繋いでしまうことに何の疑いも持たない若い保母を前に、その違いをはっきりさせてあげたい、そのような思いから『ロシアの革命』を著すことになる。「研究会」は、一見全く異なる話であるように思える『育児の百科』と『ロシアの革命』を繋ぐ経験を松田にもたらしていたと言える。

4. 「ベ平連」

松田が『ロシアの革命』と同じく1970年に出した『革命と市民的自由』の中で、「『革命と市民的自由』は『ロシアの革命』をかく途中にできた副産物であるわけだが、本書を私のスターリン批判としてみれば、『ロシアの革命』のほうが参考書の形になる。併読を期待する。」（括弧は引用者）と言っている真意は、20世紀の後半が「絶望」の時代であり、それは、「19世紀以来の人間解放の理論であった社会主義が、実は支配の論理であることが、はっきりしたということ」であるとし、ベ平連にそれとは異なる「抵抗の論理」を見る。松田はベ平連に参加した理由を次のように説明する。

「管理の完成した社会では、19世紀社会とちがって人間疎外の被害者はかわってくる。疎外者もはや多数者ではない。疎外の現実と疎外の感覚とを分離するにいたるほど管理が強化したのだ。この疎外に反対するためには、もはや管理を肯定する支配の論理では役に立たない。ここに、被害

者の論理、抵抗の論理が登場する。みずからを支配者にまで上昇させることのない、被害者の立場の固執である。私がベ平連に参加したのは、まさにその点においてであった。ベトナムの人民のなかに被害者、抵抗者をみたからである。抵抗の論理の最後のよりどころは、個々の人間のもつ基本的人権である。基本的人権は、私たち日本人にとっては、憲法による契約である。近代化のすすんだ管理社会では、その管理の必要上、支配者は被支配者と、基本的人権についての契約をむすぶ。むすばざるをえない。こちらのよりどころも、そこにしかない。

この社会主義への「絶望」感、何かを信じること自体の虚しさを松田は「ニヒリズム」と表現した。しかし、そこに留まることはせず、あくまで反権力の姿勢を貫き、被害者の側に立ち、抵抗の論理を紡ごうとする松田の姿勢が、行動としてベ平連に向かわせたと言える。この時期は共産党からは完全に隔絶していた松田が、社会主義からも大きく距離を置く時期であったと言える。

5. 「新しい日本を考える会」

松田は保守政治を国政レベルで転換するという指向を持ち続けていた。もちろん、この時期においては「市民」として。雑誌『市民』での江田三郎との対談では（1976年7月号）、そのことを強調している。そして、1976年7月に東海大学総長・松前重義を座長として発足した政策研究集団「新しい日本を考える会」（以下、「会」）に参加している。同会の実態は、社会党江田三郎副委員長、公明党矢野絢也書記長、民社党佐々木良作副委員長を中心とした「社公民」路線を推進するための集まりであったと言えるだろう。

共産党との距離、さらには左派が主導する社会党とますます距離を取り、社公民を中心とした革新統一を通じて、自民党政権を打倒することが松田にとっての政治的指向であるとしたら、「会」への参加は当然だったのかも知れない。「ロッキード事件」を「チャンス」にして、保守派には絶望しながら革新派の分立情況に期待を持たない「ミドルクラス」（＝「無党派組」）の支持を獲得するために革新派は政策協定を行い、選挙協定にまで進むべきであることを松田は主張するのである。労働組合はその方向に進めていく上で、旧来の考え方（例えば、「革新＝革命」）に固執した「障害物」であり、無党派・市民は「無関心」なままではなく、自ら政治に参画すべきとも言っている。革新政党に担われた政治運動に失望し市民運動の可能性を見ていた松田ではあったが、今度は「市民」の側から革新政治の可能性に賭ける最後のチャンスをこの時期に見ていたようである。

松田と「会」の政治理論は「市民社会主義」という形で符号していた。しかし、「会」は、旧来の政治の枠組みを超えて行こうとする中で、保守に合流する。「強い市民」たちに支えられた市民運動も同様に合流し、「新自由主義」の構成要素となっていく。松田の思想がその流れと意識的に距離を置こうとした形跡は見られない。70年代以降から現在にまで続く市民社会の分解過程で、「新中間層」の中に階層的に上層の「市民」が登場し、市民運動が支配原理とどう距離を取るかが課題となり始めていた。しかし、松田が「弱者」に重きを置く一方でそれを「ミドルクラス」とも重ね合わせていたことは、この課題に自覚的ではなかったことを窺わせる。つまり、「ミドルクラス」には入らない／入れない＜弱者＞の存在が念頭にはなかったのではないか、ということである。

6. 「安楽死法制化を阻止する会」

革新政治が衰退を迎える中で、1978年11月、松田道雄は発起人として「安楽死法制化を阻止する会」（以下、「阻止する会」）の結成に参加している。京都で行われた第一回総会（1979年6月）では開会挨拶を松田自身が行っている。特に「日本安楽死協会」が進める安楽死の法制化に対する動きに素早く反対の行動を起こし、従来からの患者と医師との対等な関係の構築や患者の「自己決定権」の尊重などの主張を展開しながら、改めて人は死をどう迎えるべきかという問いに取り組んでいる。

「阻止する会」の目的は、「患者の治療法についていろいろの考え方があるとき、その中のひとつだけが正しいとして法で定めるのが、危険だと思う」という点から、「いま」安楽死を法制化することに反対するというものである。そして、「阻止する会」の「原則」として、「強い人間と弱い人間とがいる場合、弱い人間の立場を大事に」するというものがある。つまり、「弱い人間が、どれだけ自分の生活を自分で自由にできるかという度合が、幸福の度合」であるから、病気の治療の場合は、「医師と患者とは、治療においておたがいに信頼しあう平等の市民でなければ」ならず、「患者の立場に立って考えれば、いろいろの治療のなかで自分の生活にいちばん都合のいいものをえらびたいわけ」で、「それが自己決定権」ということになるのである。

しかし、「いま」の医療体制は、「自己決定権がまったくみとめられないままで、ということは、医者がいいなりになって病院で死ななければならぬ運命に」患者があり、「医者に患者を死なせる権限をあたえる法律をつくることは、さらに医者強くし、患者にとっては不利」で、「万事が医者の都合で処理されることになる」と懸念を表明する。その意味で、「ここでいわれる安楽死は、現在の日本の医療の不備を、そのままにしておいて、医療の不備から生じた患者側のうける不都合を、患者の死によって打ち切ろうとする」のであるから、「いま」の時点では、「終末期の看護を改めることが先で、法制化によって、医療の改善にブレーキをかけるべきではありません」となる。これが「阻止する会」にコミットする松田の思想であった。

ただ、松田は最晩年に安楽死の法制化を認める主張を行っている（『安楽に死にたい』岩波書店、1997年）。これには「阻止する会」の事務局員でもあった八木晃介から時代診断の誤りが指摘されている。ここに「自己決定権」に支えられた「市民」思想の両義的な側面を見ることができるともいえない。

二. 戦後における思想史的位置

1. インテリゲンチア＝弱者？

松田は、自らが「インテリゲンチア」の位置にあり、その立場からの行動の可能性を、西ノ京健康相談所から戦後の新しい核家族の住まいである団地の中にまで入り、まさに「ブ・ナロード」を実践し続けることで、生かしてきた。同時に、その過程で、階級で割り切ることなく、弱者の立場に立った解放論を模索し続けた。戦前の日本革命運動の歴史から、その可能性を掘り起こす作業も、このような問題意識から為されていると言えよう。

例えば、それは、「山川均研究」に見て取れる。社会主義運動が「並みの人間の大衆的な運動」でなければならぬと、後に日本共産党からも離れていった山川を、松田は「みずからをよわい人間と意識し、あくまで自分の能力に密着し、大言壮語することを快しとしなかった人間」と評し、山川の思想を「それは革命にたいするデモクラシーの思想である。エリートでなければ革命はできないという思想に反対する考えである。大正のはじめの労働組合運動の勃興が、山川の頭脳に「反映」したといえるかもしれないが、山川においては、自発的な成長のなりゆきであった」と特徴付けている。

そして、山川が、「その全生涯によって、いまでも解決されていないもっとも大きな問題に問いかけている。」とし、続けて「一般的には、十人並みの人間が革命家でありうるかということ。そして特殊的には、倫理的に非のうちどころのない人物が革命家でありうるかということである」とする。山川より前に、既に「凡人だって社会主義運動ができる」といったのが田添鉄二であることも紹介している。橋本峰雄が、「最近（1960年代半ば）の松田さんには、「政治」否定、「国家」否定のアンナーキズムへの志向が心の底ふかく存在するとも見える」（括弧は引用者）と松田を評しているが、松田が政党の運動からは弱者の立場に立った政治は起ったことがないと断じている点からすると確かにそうも言える。ただ、「弱者の立場をまもる政治がほんとうの政治だ、我われ、人間は弱い

んだと、弱くていいんだと、そんなに強がらなくていいんだということ、そういうことを認識する時にきているんだと思う」と、弱い者の自由としての「市民的自由」を強調した点を見ないと、松田の独特の〈政治〉観を捉え損ねるように思う。

そして、その弱い者、凡人たちが暮らす日常を愛することが、権力に対する最大の抵抗の根拠となり得るとも考えた。「マルクス主義の中に弱者の立場を徹底させるという発想はない」と断ずる松田が、その時代の経験の中で、階級的なものから見方から、「強いものにたいして弱いものが、無党派の市民運動をやって、悪をすこしずつではあるが無くしていこうという思想にかわって」いったのである。

2. 「市民」思想の両義性

新藤謙は、松田が格闘し続けた「明治的支配」は未だ根絶されずその下で培われた「国民感情」が力を保っているからこそ、松田の思想に学ぶ「意義」が現代においてあるのだとしている（『「明治的支配」と市民思想』田畑書店、2002年）。しかし、アナキストであろうとした松田は同時にデモクラットでもであろうとした。相容れないように見えるその立場は「弱い者の自由を日常から積み上げていく」という実践を通じて松田の中に同在していた。新藤が、民主主義者としての松田に丸山眞男との共通点を見るのは間違いではないが、その比較では汲み尽くせない「幅」がある。欧米の思想に参照点を求めながらも「市民の立場」はその参照からだけでは出てこないという冷徹さも持ち合わせ、近代化の完成を主張しながらも「無為」を強調することを忘れない。既存の「政治」を批判しながらも新たな〈政治〉のあり方を模索し続ける。その「幅」は広く、簡単に概括することを許さない。

松田の転向観は共産党・マルクス主義へのシンパサイザーから「市民」思想の形成に松田を向かわせる原動力であった。そして「市民」というカテゴリーに「弱者」としての赤ちゃん、女性、患者、高齢者などを位置付け、彼らの「自己決定権」を「日常」から求め続けることで松田独特の戦後民主主義、「市民」思想を確立した。他方で、「市民」思想が持つ「強者性」の自覚の弱さ、時代診断の誤りなどがあった。そこには「インテリゲンチア」という立場を自覚しながらも、「凡人」あるいは「弱者」であることを強調し、「日常」からの変革の主体になれることを革命論の検討から主張したことに原因があるだろう。それは松田流の「弱者」を媒介にした「負い目」の正当化とも言える。医療活動などを通じて出会った「弱者」に自らの「弱さ」を重ね合わせることで「弱者」＝「市民」像の可能性を追求したこと／し得たことにその要因がある。この「弱者」は同時に「新中間層」と結びつけられ、高度成長期が終焉し市民社会が分解していく中でその「強者性」が前景化してくるという問題も抱えていた。

また、「弱者」の「自己決定権」を強調するその「市民」思想は、現在では「自己責任」という言葉と容易に結びついてしまうことにも注意を払う必要があるだろう。松田が主張した「自己決定権」の意味を、国家の論理と「市民」の論理が接合し得るこの時代にどう捉えるかは容易ではない。死の「自己決定権」が強要する新・優生思想が「弱者」切り捨てという方向に向かうベクトルがある。一方で、現代社会の中で権力に抵抗する人々の力も強いとは言えず、松田の訴えてきたことのすべてを否定することもできない。松田の思想は両義的な意味を持ち続けていると言える。

主体化＝服従化とは一度限りか？ ——アルチュセールからバトラーへ

佐藤吉幸（高等師範学校パリ・ユルム校、客員研究員）

アルチュセールはそのイデオロギー論（「イデオロギーと国家のイデオロギー諸装置」）の中で、「イデオロギーは諸個人に呼びかけて諸主体へと転化する[L'idéologie interpelle les individus en sujets]」と述べている。このプロセスは、イデオロギー諸装置による呼びかけに個人が振り向き、それを内面化することによって、支配的イデオロギーに従順な主体を形成するという「主体化＝服従化 assujettissement」のプロセスである。本発表が問題にするのは、こうして権力の呼びかけへの振り向きとその取り込みによって主体化＝服従化された主体が、いかにしてこの主体化＝服従化のプロセスに抵抗し得るか、という問題だ。私たちはこの問題を、アルチュセールのテキストの再解釈と、ジュディス・バトラーの権力理論から考えてみたいと思う。

1 アルチュセールにおける主体化＝服従化

アルチュセールにおいて、イデオロギー的呼びかけによる服従化とは主体の「鏡像的二重化」を意味している。すなわち、諸個人はイデオロギー的呼びかけに「振り向き」、それによってイデオロギーを取り込むことで、内面化されたイデオロギーの審級とそれに服従する審級とに「二重化」された主体の構造（経験的＝超越論的二重体）を形成する。街頭での警官の呼びかけに「振り向く」行為に象徴されるように、イデオロギー的呼びかけへの個人の振り向きとは、呼びかけが彼に向けられていることを「再認する reconnaître」ことであって¹、それは同時に、彼が自らをイデオロギーの内部に「再認」し、自らをイデオロギー空間に参入させる（主体化＝服従化 assujettissement）ことを意味している。従って、呼びかけへの振り向きとは、イデオロギーの内面化を含意する。精神分析的概念を用いるなら、これをイデオロギー的呼びかけの「取り込み」と呼ぶこともできる。つまり、個人はイデオロギー諸装置の呼びかけに応じて、支配的イデオロギーの内部に自らを物質的な仕方でも参入せしめることにより、自らの中に支配的イデオロギーを「取り込む」のである。

この点について、フロイトの説明を参照しよう。「集団心理学と自我分析」において、フロイトは軍隊、教会といった「イデオロギー装置」とそれへの同一化のメカニズムについて論じつつ、「取り込み Introjection」という概念を用いている。対象への同一化をめぐるフロイトは、メランコリーのメカニズムを参照しつつ、外的な（失われた）対象の取り込みによって自我が二つに分割されるという過程に触れている。

《このメランコリーは、なおもっと別のことを示している。それは、後述の考察にとって重要になることであるが、自我が分割され、二つの部分に分かれており、その一方が他方に暴威を振るうことである。この他方の部分とは取り込み[Introjektion]によって変化したものであり、失われた対象を含んでいる。しかし、過酷におのれを扱うもう一つの部分も知られていないわ

けではない。それは良心、つまり平常でも自我に対して批判的であるが、普通はそれほど過酷で不当ではない、自我の批判的機能に相当するものである。私たちは、既に以前の機会に、自我にはこのような機能が作られていて、それは他方の自我から自らを分離しつつ、他方の自我と葛藤に陥ることがありうるのを認めねばならなかった（自己愛、喪とメランコリー）。私たちはそれを「自我理想 Ichideal」と名づけて、自己観察、道徳的良心、夢の検閲、抑圧の際の主要な影響力をその機能に帰した。》ⁱⁱ

対象の取り込みによって形成された「理想自我」（超自我）は自我に対して自己観察と批判的機能を行行使し、場合によっては自我に対して過酷な暴力をふるう。こうした外的対象の取り込みによって、自我とそれを監視する理想自我、あるいは超自我、という二重化した自我が形成される。フロイトはこうした「取り込み」のメカニズムを、「対象を自我理想の位置に置くこと」ⁱⁱⁱと定義している。例えば超自我が、両親の権威の「取り込み」によって形成され、その権威を代理するとすれば、外的対象の取り込みとはまさしく権力の取り込みである。こうした権力の心的な取り込みによって、主体の上位の審級（超自我）が下位の審級（自我）を統御するという自律的主体の構造が形成されるのである。

これをアルチュセールに当てはめるなら、対象の取り込みとは、イデオロギー的呼びかけへの物理的な「振り向き」によるその「取り込み」であって、それによって諸個人は諸主体として、イデオロギー空間の中に自らを再認する。この振り向きと取り込みのメカニズムによって、すなわち外的対象としてのイデオロギーを主体の上位の審級（「自我理想」）に置くことによって、イデオロギー的審級としての上位の自我が下位の自我を監視し、それに批判的機能を行行使するという、主体の二重化構造が形成されることになる。

イデオロギーが形成するこうした鏡像的二重化の構造によって、次の四点が確保される。

- 《1/ 諸個人に呼びかけて諸主体へと転化すること
- 2/ 諸主体[sujets]の<主体>[Sujet]への服従化
- 3/ 諸主体と<主体>間の、主体相互の相互再認、そして終には主体の自分自身による再認
- 4/ すべてこれによし、という絶対的保証、そして、主体が自らのあり方と、従って自らの振る舞いを再認するなら、すべてはうまくいくだろう。「かくあれかし!」》^{iv}

言い換えるなら、諸個人の諸主体への転化とは、イデオロギーを内面化した諸主体（「主体の自分自身による再認」）の、イデオロギー（大文字の<主体>）への服従化を意味する。それは、イデオロギーの「取り込み」によって形成される、主体の上位の審級と下位の審級との間の鏡像的再認の構造である。「主体の自分自身による再認」という主体の自律性の形成こそが、主体の服従化の完成とその服従化の「絶対的保証」を構成している。

ところで、アルチュセールによるこの要約を見る限り、諸個人の諸主体への転化、すなわち主体化＝服従化のプロセスは、主体形成の始原に一度限り起こりうるものであるように見える。もし、イデオロギー的呼びかけによる諸個人の諸主体への転化というプロセスが一度限りのものであり、服従化された主体はその後永遠に、同じ仕方で支配的イデオロギーへと転移しつづけると

すれば、主体にとって支配的イデオロギーへの抵抗の可能性はありえない。しかし、主体化＝服従化とは、果たして一度限りのプロセスなのだろうか。次の引用を参照しよう。

《したがって、労働力の再生産は、その必要最低条件として、労働力の「資格」の再生産のみならず、支配的イデオロギーへの労働力の服従化の再生産、あるいはこのイデオロギーの「実践」の再生産を出現させる [···]。》^v

ここで、「国家のイデオロギー装置」論文がそもそも「生産諸関係の再生産」についての考察に宛てられた草稿の一部であったことを想起しておこう。日々の労働力としての労働主体をつねに確保しつづけることが生産諸関係の再生産のための条件であるとするれば、そのために労働力としての主体の服従化を日々再生産しつづけることは、生産諸関係の再生産の最低条件を形作る。諸主体は、学校、工場、家族といったイデオロギー諸装置の中で儀式的実践（「跪いて神に祈りを唱えよ、さすれば汝は神を信じるだろう」）を日々実践することで、不断に主体化＝服従化を繰り返している。従って、アルチュセールにおける主体化＝服従化とは決して一度限りのものではない。それは常に既に繰り返される不断のプロセスなのである。その意味においてのみ、彼は次のように述べる。《諸個人とは常に既に諸主体である。従って、諸個人とは、彼らが常に既にそうであるところの諸主体に対して「抽象的」である》^{vi}。諸個人が諸主体に対して「抽象的」である、ということは、諸主体以前の「諸個人」というものは存在せず、常に既に繰り返されている主体化＝服従化のみが具体的かつ唯物論的に存在するプロセスに他ならない、ということの意味している。アルチュセールから再度引用するなら、《あなたも私も常に既に諸主体なのであって、このように、イデオロギー的再認の諸々の儀式を絶えず実践しているのである。この儀式が、私たちがまさしく、具体的に混同不可能な、必然的に取り替えのきかない諸主体であることを保証している。》^{vii}

それに対して、アルチュセールが暗に参照していた精神分析理論においては、主体化は一度限りしか存在しない。例えば、ラカン派精神分析における主体形成とは、個人の自我が、インセストの禁止の内面化（欠如の内面化）によって自らを象徴体系に統合することであり、いったん主体がそれとして象徴体系に統合されれば、主体は欠如に駆動されつつ自らの欲望を同一かつ反復的な仕方で統御しつづける。しかし、もしアルチュセールが言うように、主体化＝服従化が常に既に反復されるプロセスであるとするれば、そこに主体化＝服従化への抵抗の可能性が存在すると考えることはできないだろうか。

2 バトラーにおける主体化＝服従化と抵抗

ここでジュディス・バトラーにおける主体化＝服従化の理論を参照しよう。『権力の心的生』の中で、彼女は主体化＝服従化を次のように定義している。

《「subjection」（主体化＝服従化）とは、主体になるというプロセスとともに、権力によって服従化されるプロセスを意味する。アルチュセールの意味における呼びかけによってであれ、

フーコー的意味における言説的生産によってであれ、主体は権力への最初の服従を通じて創始される。」^{viii}

バトラーが示唆しているのは、主体化＝服従化がまさしく二重のプロセスである、ということだ。それは、外的な権力の呼びかけ／取り込みによる服従化によって、はじめて主体そのものが樹立される、ということの意味している。例えば、彼女はアルチュセールのイデオロギー論文を読解しつつ次のように述べる。

《アルチュセールの論考「イデオロギーと国家のイデオロギー諸装置」において、主体の従属化[subordination]は言語を通じて、諸個人に呼びかける権威的な声の効果として起きる。アルチュセールが示した悪名高い例において、警官は街頭で通行人に呼びかけ、通行人は振り返り、自らを呼びかけられたものとして再認する。再認が提供され、受け入れられるやり取りにおいて、呼びかけ——社会的主体の言説的な生産——が起きているのである。》^{ix}

イデオロギーの呼びかけ／取り込みによる主体の服従化とは、同時に「社会的主体の言説的生産」を意味している。つまり、服従化なき主体化は存在しない。彼女は、アルチュセールの意味での呼びかけを、主体と服従化を創始する「パフォーマンス力」^xとして理解している。つまり、呼びかけは主体の服従化を成し遂げるとともに、主体そのものを樹立するパフォーマンス力を持っているのである。

バトラーにおいて、服従化と主体化によって生成された主体は「振り向き turning」という形象によって定義される^{xi}。つまりそれは、外的権力を取り込み、自己へと「振り向く」ことで形成された反省的自己、つまり自己を二重化した「経験的＝超越論的二重体」である。

重要なのは、バトラーの議論において、主体化＝服従化とはアルチュセールと同じく反復的なプロセスであり、そのことが、主体化＝服従化に対する抵抗の手段となりうる、という点である。

《ここで、行為能力[agency]を前提とした何かによって支持された主体は、自らの主体化＝服従化[subjection]の効果として理解される、という事実は何を意味するのか。こうした[主体]形成が示唆するのは、服従化に対抗する行為の中で、主体が服従化（精神分析的、フーコー的説明によって共有される概念）を反復しているということである。このとき、服従化はいかに考えられるべきか、また、服従化はいかにして変容の場になり得るのか。主体に行使される権力、服従化とは、にもかかわらず主体によって引き受けられた力、その主体の生成の手段を構成する引き受けなのである。》^{xii}

服従化された主体は、社会的実践の中でその服従化のプロセスを反復している。そして、その反復的实践の中に服従化そのものに抵抗する手段が潜在的に存在している。ここでバトラーが、「行為能力 agency」という概念を提示していることに注目しなければならない。主体を外部から形成する権力は、主体が持つ「行為能力」とあらゆる意味で峻別される。謂わば、前者が主体を規範として形成する権力[pouvoir]としてあるのに対して、後者は主体に内在的な力能[puissance]に

対応する。そして、主体が服従化のプロセスを反復する中で、両者の力関係の間のある種の「反転」が起こりうる。

《主体の条件と見なされる権力は、必然的に、主体がいわば行使するものと見なされる権力と同一ではない。主体を創始する権力は、主体の行為能力である権力と連続したままでいることはできない。重要かつ潜在的に可能な反転が起きるのは、権力が行為能力の条件としての地位から、主体「自身の」行為能力へと移行する（主体が自分「自身の」権力として現れるような、権力の見かけを構成しつつ）ときである。》^{xiii}

権力とは、主体化＝服従化によって主体を創始する「主体の条件」であり、「主体の条件」によって可能となる「行為能力」とは峻別される。しかし、主体が主体化＝服従化を反復するプロセスの中で、「主体の条件」としての権力によって支えられた行為能力が、主体「自身の」行為能力へと移行する可能性が存在する。それはつまり、主体が権力を自分自身のものに作り変え（権力の「我有化 appropriation」）、権力を「他化 alteration」することである^{xiv}。

それでは、このような権力の「他化」の具体的な可能性を示すものは何か。この点について、『触発する言葉』がヒントを与えてくれる。その中でバトラーは、権力による呼びかけを、社会的実践としての儀式、あるいは「慣習」の引用行為であると考えている。例えば彼女は、アルチュセールのイデオロギー論を引きつつ、そこでの警官の「呼びかけ」を次のように解釈している。

《街頭で通行人に呼びかける警官は、その呼びかけを、反復された慣習の力を通じて可能にしている。これは警官が行なう発話行為の一つであり、行為の時間性は当の発話の時間を超出している。ある意味で警官は、呼びかけという慣習を引用しているのであり、それを発話する者とは無関係の発言に参加している。この行為が「機能する」のは、一つには、発話行為の引用の次元、すなわち、発言の瞬間を超えてそれを可能にする慣習の歴史性による。》^{xv}

警官による呼びかけとは、単なる個人の発話行為ではなく、不審尋問という慣習の引用行為からなる。つまり、不審尋問という慣習が存在しなければ、警官による呼びかけは成立しえない。その意味において、権力の呼びかけとは、つねに反復され続ける慣習の引用行為である。それに抵抗するためにバトラーが示唆する戦略は、権力によって反復される慣習を引用するに際して、その慣習に権力が思っても見ないような意味付けを与え、その歴史性をラディカルに書き換えることである。

《近代の政治的言説について言えば、その基本的な用語はすべて汚染されており、そうした用語の使用は、これまで使われてきた抑圧の文脈を再び援用することになる、と言うこともできるだろう。例えばポール・ギルロイが指摘するように、普遍性といった用語は、女性や有色人の排除を前提としてきており、階級の境界を定めたり、強力な植民地主義の利益になるように作用してきた。だが重要にも、彼が付け加えるのは、そうした排除に対する闘争は、結局のところ、別の未来を形成するために、近代からまさにこの用語を再我有化する[reappropriating]

ことにある、ということだ。》^{xvi}

女性や有色人種の排除、といった形で権力に奉仕する歴史を持ってきた「普遍性」という用語は、その用語の歴史性を根本的に書き換え、その用語を権力に対する闘争のために「再我有化」することによって、これまでとはまったく異なった意味を持つことができる。つまり、「普遍性」という用語は、女性や有色人種を包括した「普遍性」として新たな意味を帯びることができるのである^{xvii}。

アルチュセールは、そのイデオロギー論の草稿をなす『再生産について』の中で、一次イデオロギーと二次イデオロギーという二つの種類のイデオロギーを区別している。一次イデオロギーとは、イデオロギー装置の儀式的実践に具体化されるような支配的イデオロギーであるが、その支配的イデオロギーは、儀式的実践を通じて主体に取り込まれるに際して、その意味をずらされる。すなわち、二次イデオロギーとは主体に取り込まれた「イデオロギーの形成物」^{xviii}であって、それは支配的イデオロギーとしての一次イデオロギーとの間にずれを孕む。そして、そのようなずれを伴ったイデオロギー的主体化＝服従化のプロセスの直中に、儀式的実践、慣習としての「歴史性」の書き換えの可能性が存在するだろう。反復的实践としての主体化＝服従化の中に潜在的に存在する抵抗の可能性は、このようなずれのかたちで常に既に書き込まれている。

[注]

ⁱ Louis Althusser, « Idéologie et appareils idéologiques d'État », in *Sur la reproduction*, PUF, 1995, p.305.

ⁱⁱ Sigmund Freud, *Massenpsychologie und Ich-Analyse*, in *Gesammelte Werke*, Bd. XIII, Fischer, 1999, S.120-121.

ⁱⁱⁱ *Ibid.*, S.145.

^{iv} « Idéologie et appareils idéologiques d'État », in *Sur la reproduction*, p.310.

^v *Ibid.*, p.274.

^{vi} *Ibid.*, pp.306-307.

^{vii} *Ibid.*, p.304.

^{viii} Judith Butler, *The Psychic life of power*, Stanford university press, 1997, p.2.

^{ix} *Ibid.*, p.5.

^x *Ibid.*, p.6.

^{xi} *Ibid.*, p.3.

^{xii} *Ibid.*, p.11.

^{xiii} *Ibid.*, p.12.

^{xiv} *Ibid.*, p.13.

^{xv} Judith Butler, *Excitable speech*, Routledge, 1997, p.33.

^{xvi} *Ibid.*, p.160.

^{xvii} むろん、この種の例は無数に挙げることができる。最近の例で最も解り易いのは、同性愛者を指す侮蔑語であった「クイア」という語が、肯定的な意味に書き換えられ、同性愛の権利主張運動の中に組み込まれた例だろう。他にも例えば、公民権運動の発端となったローザ・パークスの例を想起されたい。「ローザ・パークスがバスの前方の席に座った際、彼女は南部の人種隔離的な慣習によって保証された先行的権利を持っていなかった。しかし、事前には許可されていない権利を主張することによって、彼女は行為にある種の権威を付与し、これら既存の正統的慣例を転覆させる反乱のプロセスを開始したのである。」(*Ibid.*, p.147)

^{xviii} *Sur la reproduction*, p.116.

宗教的リベラリズムとユダヤ教の関係をめぐって
——モーゼス・メンデルスゾーンの『イエルーザレム』における立場——

後藤正英（京都大学文学研究科・研修員）

ユダヤ人に政治的な意味での解放をもたらしたリベラリズムの立場は、いかなる特定の道徳的・宗教的価値観にも依存しない独立した個人を基盤とするものであったために、共同体の宗教としてのユダヤ教を解体していく帰結をもっていた。それゆえ、ユダヤ啓蒙主義の後に続く19世紀のユダヤ人たちにとっては、普遍的開放を要求しながらも、ユダヤ教とユダヤ人社会のアイデンティティを失わないでいることはどうすれば可能なのか、という問題が最大の難問として立ち現れてくることになった。この問題は、宗教的リベラリズムとラビ的ユダヤ教の両立可能性の問題として言い換えることができる。特にこの場合にユダヤ教ということで問題になるのは、ユダヤ教における律法である。

上記の問題は、ユダヤ啓蒙主義の中心人物であるモーゼス・メンデルスゾーンのうちに既に内在していた問題であった。メンデルスゾーンは、自身の著作『イエルーザレム、あるいは宗教がもつ権力とユダヤ教について』（1783）において、宗教に関するリベラリズムとユダヤ教の伝統を保持することが両立可能であることを示そうとした。しかし、この著作は、執筆当時から、両者の両立可能性を疑問視する人々からの批判にさらされてきた。

両者の両立可能性の問題は、『イエルーザレム』の第一部と第二部との有機的連関の問題として理解することができる。『イエルーザレム』は、著作のサブタイトルが示すとおり、宗教的権力への批判を扱った第一部と、ユダヤ教における律法の存在意義を哲学的に弁証した第二部から構成されている。

この場合、『イエルーザレム』におけるリベラリズムの側面のみを評価する人々からは、第一部では宗教がもつ強制権が批判されているにもかかわらず、ユダヤ人の市民的解放にとっての障害となっているように思われるユダヤ教の律法（特に儀礼や祭儀にかかわる部分）を何故守ろうとするのかという点に対して疑義が表明されることになった。その具体例は、カントによるメンデルスゾーンへの評価にも現れている。一方でカントは、『イエルーザレム』の中であらゆる宗教が無制限な良心の自由を基礎としなければならないことが明らかにされた点を激賞する手紙をメンデルスゾーンに書き送っている。しかし、他方でカントは、『宗教論』（1793）では、本来ユダヤ教は宗教ではなくて政治的な公共体に過ぎず、ユダヤ教の戒律は道徳的心術を基礎とするものではなく、外面的に法に服従することだけを要求する強制法に過ぎないという発言をおこなっている。このようなメンデルスゾーンへの評価は、『イエルーザレム』第一部での宗教的リベラリズムの議論は評価するが、第二部のユダヤ教論は評価しないという解釈の典型例であるといえる。

しかし、このようなカントの解釈はメンデルスゾーンの真の意図を理解したものとはいえない。その意味でも、私は、メンデルスゾーンの宗教的リベラリズムの主張が、ロック、スピノザ、ホッブズといった人々の主張とどの点で異なるのかという問題にこそ注目しなければならないと考える。

宗教的リベラリズムとユダヤ教の関係という点で考えるなら、特に重要なのは、スピノザとメンデルスゾーンの関係である。『イエルーザレム』の中にはスピノザの名前は一度も

登場しないが、この著作がスピノザの『神学政治論』（1670）を意識することなしに書かれたと考える方が難しいだろう。スピノザは、世俗的な近代国家において個人の信仰の自由を獲得するために、ユダヤ教の律法を全面的に撤廃した。メンデルスゾーンは、スピノザと同じく、近代世界における信仰の自由の価値を積極的に評価しながらも、スピノザのように律法を完全に否定するのではなくて、近代国家の中でユダヤ教徒が律法を保持しつづけることができる道を探ろうとした。メンデルスゾーンとスピノザの間の大きな違いは、スピノザが完全にユダヤ人の共同体の外側に立っていたのに対して、メンデルスゾーンはユダヤ人の共同体の内側から問題を考察しようとした点にある。伝統を維持しながらも同時に宗教的良心の自由を確保することはどうすれば可能なのかという問題が、メンデルスゾーンの課題となったのである。

本発表では、上述の点に留意しつつ、『イェルーザレム』という著作の成立過程を丹念に考証しながら、メンデルスゾーンがどのような仕方でリベラリズムとユダヤ教を両立させようとしたのかを検討したい。

「セクシュアリティと家族の政治」
——レオ・ベルサーニの共同性とアメリカ政治哲学をめぐる一考察

高橋慎一（立命館大学博士後期課程）

現代のリスクをめぐる言説は、集団と個人を管理するテクノロジーを動かすさい、どのような論理を内在させているのか。例えば、家族は、市場や市民社会で個人が傷つき脱落したさいに再び相互主観的なコミュニケーションに参加できるよう、ケアや養育を行う場所とされる。このさい家族は、情愛に満ちた親密な空間とされ、不安や恐怖の対象であるリスクを規定する機能をもつ。

家族や愛を語る言説はますます美しくなり、その物語は家族ならざるものを弁別する力を使用している。現代のアメリカの政治哲学には、私的な領域や親密な領域を、政治的な共同体の基盤に据えようとする議論がある。このような議論は、家族や共同体をめぐる情動を配置し、その一方でリスクと情愛の空間を境界設定する契機を看過している。しかし、なぜこのような議論が一定の力をもつのか。それを正当化しているのは何か。

本報告は、この正当性の源泉を問い、家族と共同体をめぐる政治哲学の議論に、クイア理論の論客であるレオ・ベルサーニの共同性の理論を対峙させるものである。ベルサーニの共同性は、相互主観性を破綻させる自閉的なホモセクシュアルの欲望という、彼独自のセクシュアリティ論から展開される。このセクシュアリティは、暴力の表象を複製することにより触発され、主体を引きずり回すものとされる。親密な関係を構成することなく、身体のあいだを移動する非人格的な共同性を、ベルサーニは描いているのである。

本報告は、ベルサーニの共同性を情動の配置を組み替える身体技法、知の技法と捉える。その共同性を語るテキストは、家族をめぐる物語を中断し、諸身体の特異なポジショニングをパフォーマンスするように組み立てられている。ベルサーニの論じる共同性が、近年の家族をめぐる言説に対して、その根拠を掘り崩すパフォーマンスでありうるか、これを問う。

「日常性」の発見と深化 —1960年代日本の学生運動における主体形成と暴力

安藤丈将（早稲田大学政治学研究科）

20世紀の社会運動史のなかで、「1968年」は最も頻繁に想起される年号の一つである。管理社会と植民地主義に対する世界同時的な異議申し立ての記憶は、社会運動を生きた無数のひとびとの想いととも様々なかたちで語られてきた。「68年」の社会運動は、ネットワーク型の組織、環境・女性・人種・エスニシティ・青年といった新しい争点、近代批判の思想などの点で、現在の反グローバル化運動の思想の基本的な枠組みを形成したと言われている。だが日本に限定した場合、これまでに「68年」の社会運動は、その後の運動に継承された側面よりも、その断絶の側面が強調される場合が多かった。とりわけ日本の学生運動は、「68年」に複数の社会運動集団をその思想とスタイルで牽引していたにもかかわらず、それ以降に急速にエネルギーを収縮させたと言われる。この「68年」の世界史的同時性のなかで日本の社会運動が有していた偏差という問題は、長く論争の対象であり続けてきた。本報告では60年代後半の日本の学生運動に焦点をあてて、形成過程の特徴とそれが運動の思想とスタイルに及ぼした影響を明らかにすることで、日本型「68年」の運動の特徴について考えたい。こうした作業を通じて、現在における日本の社会運動の歴史的位置を確認することが可能になるであろう。

日本型「68年」の思想とスタイルに関してこれまで支配的だったのは、その特徴を日本社会の近代性の不足に還元する説明である。この説明では、参加民主主義・組織資本主義批判・反商品文化といった「68年」の社会批判の思想が、日本の運動には欠如していたとされる。しばしば指摘されるように、日本の学生運動の特徴は、「自己否定」に象徴される極度に内面的・実存的な自己変革の思想を生み出した点、国家権力や旧左翼、すなわち共産党や啓蒙的知識人への激しい暴力を内包していた点にあった。上記の見解のもとでは、こうした学生運動の暴力は、表面的なラディカルさを装った未成熟と見なされてきた。従来支配的だった説明とは異なり私は、日本の学生運動の思想や行動が、「68年」の思想の欠如ではなく、むしろ時代の思想を過剰なまでに生き抜いた結果であると主張している。

日本版「スチューデント・パワー」の形成過程の特徴で、特に私が重視しているのは、60年安保闘争の記憶が想起された点である。「68年」の運動の形成過程で「60年」の記憶は、苦い挫折の経験として共有された。この挫折として思い起こされた「60年」の経験を克服しなくてはならないという切迫感が、「68年」の運動の思想に過度な内面化を生じさせたのではないかというのが、本稿で検討する一つ目の仮説である。「60年」の挫折の経験を克服すべく、60年代の社会運動が新たに焦点をあてたのは、民衆の日常生活で営まれる行為や意識、すなわち「日常性」という政治的資源であった。日常性が運動の課題となった背景には、同時代の急速な大衆社会化のなかで、ひとびとが物質的に豊かではあるが、画一化された生活に安住し、自発的なエネルギーを喪失していくという状況があった。このように組織化された日常性から脱出し、主体性や創

造力を回復していることの証明として、学生運動は暴力に象徴的な意味を与えたのではないかというものが、本稿で私が検討したいもう一つの仮説である。

具体的な報告の構成は、以下の通りである。

「一 60年安保闘争が残した課題」では、ポスト60年安保闘争期において、その闘争の経験が挫折感を伴いながら総括された過程を明らかにする。この過程で、地域で運動を積み上げること、運動における知識人や政党の役割を見直すことという二つの課題が共通の記憶としてひとつひとつの心に刻まれた。

「二 青年層の獲得をめぐるヘゲモニー闘争」では、60年代の大衆社会化状況の下で、貧困の克服に限定されない新しい争点の設定が社会運動の課題となったことを示す。日常生活を規格化するミクロな権力の浸透によって、ひとつと、特に青年は、無力感に悩まされることになった。だが学生運動は、青年の苦悩を十分に救い上げることができず、代わりに創価学会や共産党、さらには保守勢力内の「ニュー・ライト」が、新しい局面に対応した組織化の方法の模索し、一定の成功を収めていた。

「三 商品化された日常の突破」では、67～68年にかけての羽田事件と佐世保事件で、学生たちが政治に対する無力感を克服し、閉塞状況を切り開く運動のスタイルと思想を提示したことを明らかにする。学生たちは自らの肉体を権力機構にぶつけることで、「太平ムード」のなかの「足枷をはめられた自由」に問題提起した。合理的な計算でも戦術的な配慮でもなく、各々の正義感に基づいた学生の自発的な行動は、青年のみならず運動外部の大衆に広く支持されることになった。

「四 純化された対抗的主体のイメージ」では、羽田・佐世保事件後に学園闘争が全国化するなかで、学生運動が規格化された自己の日常生活の意識や行為、すなわち「日常性」を変革の焦点にしたことを示す。様々な運動メディアを通して広い層に共有された60年安保闘争の挫折の記憶は、学生たちに「60年」の経験を克服しなくてはならないという切迫感を抱かせ、過剰なまでに純粋で倫理的な運動主体のイメージが、組織や世代を超えて共有されることになった。他方で旧左翼、とりわけ日本共産党は、自己の日常性を問題にしなかった「60年」的な運動の限界の象徴と見なされ、批判の対象にされた。

「五 自己表現としてのゲバルト」では、学生たちが暴力という抗議形態に込めた意味を考察する。自己の日常を組織化するミクロな権力の点検という作業は、敵と対決している実感を持ちづらいたゆえに、学生たちは機動隊、右翼、民青のようなかたちで敵を実体化させ、それらに向けて激しく肉体をぶつけていった。暴力を通して得られる肌感覚は、大衆社会のなかで失われた自分の主体性を回復し、純化された倫理的主体を形成する証明と考えられた。

以上の考察を踏まえて、「60年」に媒介された日本の「68年」の運動がいかなる特徴を有していたかをまとめる。加えて、大衆的な支持の獲得を可能にした運動の思想とスタイルが、その裏にはらんでいた運動を閉塞させる危険性の問題を、次なる課題として言及するつもりである。

フーコーの二重化する統治概念と主体化 : 権力論と主体論の総合へ向けて

箱田徹（神戸大学大学院総合人間科学研究科博士後期課程）

0. はじめに

本報告は、1978年から晩年までミシェル・フーコーの思想の主要なテーマであった「統治」(gouvernement) 概念を取り上げる。報告者はこの概念の展開を考察することで、統治概念がフーコーの思想の全体を貫く2つの問題系（権力論と主体論）を併せもっていることを示す。この二重化した統治概念を検討することで、構造か主体かといった出口のない問題に回帰しかねない後期フーコー解釈を、主体化と真理をめぐるフーコーの問いへと導くことができると報告者は考える。主な資料は現在刊行中のコレージュ・ド・フランス講義録である（注1）。

フーコーが1982年に行った定式化によると、「統治性」(gouvernementalité) とは、他者と自己の「導き」(conduite) についての統治のあり方に関わる「変形と反転が起こりうる動的な権力関係の戦略的場」である（HS, pp. 241-2）。ここに明確なように、78年に登場した統治の主題は、権力、知、真理、主体というフーコーの一連の哲学的問題の中で重要な役割を与えられていた。本報告はこの事実から出発し、統治概念から彼の思想を捉える試みである。

統治概念は、「真理を語ること」(véridiction) という概念のはたらきによって、権力論と主体論に二重化する。権力論とは、主権の行使としての政治的支配とキリスト教的告白モデルによる主観性の形成、従属的な主体化 (assujettissement) についての考察であり、主体論とは、支配への抵抗と自己の精神的完成のために必要な真理を身につける主体化の実践＝自己の主体化(subjectivation) についての考察を指す。

統治概念は「自己と他者の統治」(le gouvernement de soi et des autres) という表現で、この相異なる主体の生産のあり方を共存させる（注2）。この点を踏まえることは、後期フーコーの諸概念が彼の思想の中で占める意義を明示することにつながる。また「ギリシアへの回帰」といった典型的な誤解や、抵抗を実在的に捉えるフーコー理解のあり方への反論ともなる。

1. 主体論と権力論によって二重化する統治概念

統治と統治性概念がフーコーの語彙に登場するのは、1978年に行われたコレージュ・ド・フランス講義『治安、領土、人口』(STP) である。翌79年『生政治の誕生』(NBP) と合わせると、この2年間でウェストファリア条約による西欧主権国家体制の開始から、第二次世界大戦後までの欧米資本主義諸国での統治性のあり方が検討された。別の言い方をすれば、分析の対象は、絶対王政時代の保護主義的国家経営（フーコーのいう「国家理性」）から、リベラリズムを経てネオリベラリズムに至る政策のあり方だった。ここでいう「統治」とは、政治的主権の行使としての「人の統治」(gouvernement des hommes) であり、「統治性」または「統治術」とは、国家の統治実践（政策とほぼ同義）についての合理化と反省と定義された（NBP, p.3）。他方、近代的な統治性につながる政治的統治の問題を初めて提起したのは、「司牧権力」(pouvoir pastoral) と呼ばれる、ギリシア・ローマ世界とは異質な西洋キリスト教由来の「全体的かつ個別的に」な権力形態であることが明らかにされた。

両年の講義は、支配の技術としての近代西洋資本主義国家の統治性の展開を考察し、生政治 (biopolitique) と呼ばれる固有の権力メカニズムを描き出した。だが他方で、統治が常に「人の統治」であることを支点として、フーコーはこの時期に「自己と他者の統治」の問いの検討に着手す

る。そして初期キリスト教とヨーロッパ古代哲学を対象とした一連の研究を通して、「自己への配慮」(souci de soi)の主体論を構想するに至るのだ。したがって78年の統治性講義は、権力論と主体論に二重化する統治概念の最初のあり方を示すテキストなのである。

フーコー的な表現を用いれば、統治はひとつの系譜学的な歴史を構成する。系譜学的な歴史とは、観念の単線的な進歩や自己実現の歴史ではなく、異質な要素が共存する概念や実践を扱った歴史のことである。確かに近代の政治的合理性はリベラリズムとネオリベラリズム、他方でナチズムとスターリニズムという形で現れた。しかしこれらは統治の歴史にとって重要ではあるが、やはり一部分に過ぎない。統治の歴史は「自己と他者の統治」の歴史であるからだ。

ゆえに統治性概念を、支配のテクノロジーとその実践を可能にする近代の政治的合理性として捉えるだけでは、主体論と権力論によって二重化した統治概念を把握することにはならない。統治を「他者の統治」の問題に限定しては、「自己の統治」の問題自体も扱えなければ、両者の関係を問うこともできない。逆に自己の問題系だけに意識を集中しては、統治概念の政治的な側面を十分に描くことができない。だが大半の研究はこの点に十分自覚的ではないのである。

2. 先行研究の検討

フーコーの受容史と研究史の上では、統治性概念が注目を集めたのは90年代に入ってからだ。ゴードンらによる英語圏への導入(注2)以後、この概念は近代の政治合理性研究として、規律訓練を中心としたフーコー的権力論の延長に位置づけられてきた。現在は人口学や統計学など近代統治技術に関する歴史研究や、現代新自由主義批判としての統治研究(governmentality studies)が関連分野を形成している(注3)。

フランス語圏では、Dits et écritsと講義録の刊行開始後の、フーコーの読み直しの過程で統治概念が論じられる回数が増えた。ただ概念の解明が中心で、統治という問題を軸として後期フーコーを読み直すような試みは非常に限られている(注4)。政治的文脈では、福祉国家批判を経て新自由主義者化した右派的なフーコー利用への批判として、理論と実践両面からのフーコー思想の捉え直しが行われている。またドゥルーズの「管理統制社会」(société de contrôle)概念と生政治を関連付けたフーコー思想へのアプローチや、人口や生権力概念とカール・シュミット流の主権論を接続した存在論的なフーコー受容も知られる(注6)。

先行研究を整理すれば、統治概念を権力論の延長として捉えるものと、フーコー思想の中で固有の位置づけを与えようとするものに分かれる。前者の問題は、統治性を政治的合理性の分析に用いることを主眼にするため、支配と抵抗の問題を位置づけられない点にある。オーウェルの監視社会や、強制収容所を隠喩とする黙示録的ヴィジョンと新自由主義の統治性を結びつけることができるのは、この概念が自己の統治を含んでいることを見落としているためである。政治的合理性の分類学や近代代理性の逆説を論じるならば、フーコーの統治性概念を持ち出す必然性はない。平行して抵抗の実在性や主体化されない主体のあり方から抵抗を論じる議論も存在する。しかし自由な主体を導入するような議論は、フーコーの権力論にとって、従属的な主体化作用による近代的個人と主観性の生産は与件であり、抵抗を考える際の出発点であるという基本的な事実を無視している。

一方で、統治概念に固有の位置づけを与えようとする研究は、フーコー思想の過程をたどる上できわめて有益だが、この概念からフーコーの思想を全体的に考察しなおすには至っていない。ところでフランスでは、フーコーの社会運動への参加と、後期の主体論の考察の深まりを結びつける傾向が一部に見られる。確かに後期思想を論じる際には、通俗的だが一部で支配的な歪んだフーコー像への対応を強いられる。しかし統治概念の考察を進めれば完全に退けられる議論であり、論証の現実的可能性はにおいても、フーコーの思想と行動が晩年には一致したと論じてまで反駁することではない。

報告者は後者の先行研究の流れを汲みつつ、フーコーの思想の実践面での現代性を探究する。フーコー思想の全体的な射程と現代性は、権力論と主体論を束ねる二重化した統治概念の働きと主体化のあり方を研究することで明らかになると考えるからだ。

3. 78～79年講義での統治概念の二重化

統治概念の権力論と主体論への二重化を支えるのは「真理」概念のはたらきである。ここでいう真理についての問いとは、真偽を決定する指標としての真理を探ることではなく、真理が設定されたことで生じる主体化作用のあり方を探ることである。フーコーは70年代後半以降、自らの知的作業の全体を、真理と主体化との関係性についての考察と表現するようになる。80年代には「真理ゲーム」(jeux de vérité) という言い方も用いられた (DE, IV, pp.632-635)。このような真理のはたらき、正確に言えば、真理が語られる(真偽の基準が形成される)際の諸条件とその効果 (NBP, p.37) が、これ以降は統治概念との関係で「真理を語ること」(véridiction) をめぐる問いとして探求される。以下、78～79年講義の時点での統治概念の二重化について、権力論、主体論それぞれと「真理を語ること」との関係性を考察する。

3. 1 権力論との関係①：真理を語る場としての市場

まず権力論との関係について述べる。近代の政治的合理性としてのリベラリズムと真理を語ることとの関係は「市場」に現れるとフーコーは言う。79年1月17日の講義では、重農主義学派が統治の歴史に果たした役割は、市場を「真理を語る場」(lieu de véridiction) として示した点にあると論じられた (NBP, pp.31-38)。彼らは、重商主義論者と異なり、市場を政府の介入対象とは考えない。政府の介入を解かれた市場は、固有の自発的な秩序に則って機能し、正常な再生産を保証する価格＝「良価」(le bon prix) という真理を示すからだ。重商主義論者が、市場介入によって、市場外で決定された「公正な価格」(le juste prix) の実現を目指したこととは対照的である。

重農主義経済学が、公正さ (juste) から調整による価格決定へと視点を移行させたのは、19世紀の近代経済学が一般均衡理論を提示するように、ウェストファリア体制が宗教を名目にした「正義の戦争」(la guerre juste) を消滅させ、以降の戦争が勢力均衡という現行秩序の調整を目的としたことと相似的である。この市場と価格の自動調整の比喩はリベラリズムの発想全体を規定する。実際、第2次大戦後の米国のネオリベラリズムは合理的に行動する「経済人」のモデルに全面的に依拠し、西ドイツの社会的市場経済は、自由な市場の確保が自由な社会の絶対的条件であるという原則を持っていた。この秩序の調整というテーマは、対外的な安全保障と内政上の治安維持の2つの意味で *sécurité* の語が用いられることから理解できる。

この市場の機能についての分析を、フーコーは「真理を語る体制 (真理の語られ方) についての系譜学」(la généologie de régimes véridictionnels) と表現する研究の一環だと定義する。知についての政治的批判とも言えられるこのアプローチは、具体的には市場という観念を核とした「知-権力」のあり方の分析とあってよい (NBP, p.37)。一般化すれば、政治的合理性という意味での統治を問うことは、その時点の統治のあり方を可能にする認識枠組の成立条件を問うことであり、その枠組みが保証する真理の作用を分析することである。フーコーは臨床医学、刑務所、精神医学等の実践に向けた分析手法を国家に対して用いることで、国家もまた統治性の部分であることを示そうとしたのだ (注7)。

3. 2 権力論との関係②：司牧権力

主体論と権力論の双方に関わる司牧権力と、真理を語ることとの間にも重要な関係がある。司牧権力とは個別主体の従属的な再生産と、集団への統治術が同居した西洋キリスト教に固有の権力形

態である。「全体的かつ個別的」という表現は、良心（魂）の導きによって個々人に救済をもたらすと同時に、集団全体の救済を実現しようとするキリスト教司牧に特有の問題設定を浮き彫りにするものだ。フーコーは、「人の統治」と「導き」という考え方が、司牧権力技術の中核をなし、キリスト教に固有な真理と主体の関係を集約的に含んでいると指摘する。初期教父のテキストを扱った1978年2月22日の講義は、この点の考察にあてられた。司牧は共同体とその構成員を同時に救いへと導く義務がある。だが実際に人々と自己を救いに導くには、単に真実としての教義を教授するだけでは不足なのである。導かれる側に求められたのは、生涯をかけた全面的な他者への従属、個人の意思の死滅だった。一方で救いへの導きには各人を特定し個別化する必要がある。個人の日常に介入する司牧にとっては、各人の隠された真実を知ることが不可欠な任務となる。

こうした主体と真理の関係は古代ギリシアとローマの哲学諸派とはっきりと分かれる。司牧権力の主体化作用は、自己を受動性から解放して自由な主体を実現するのではなく、自己の破壊によって主体を生産する。キリスト教は個人を従属的に主体化するまったく新しい権力作用を生じさせ、西洋の従属的主体化の歴史の起点となった（SIP, pp.171-88.）。他方、宗教改革を控えた15世紀には、司牧権力の「人の統治」という考え方が世俗社会の様々な領域に拡大する（SIP, p.91-2）。そして1世紀後の統治概念は、現在と同じく、政治体制や領土の経営管理の意味を持つようになる。領土ではなく人口を統治の対象とする18世紀以降の統治の実践は、パノプティコンに象徴される規律訓練型装置（dispositif de discipline）の個人化作用と、人と商品の移動の自由を前提とした治安型権力（dispositif de sécurité）を同時に利用する、全体的かつ個別的な統治性として現れる。この統治性を準備したのが、司牧権力に特異な「人の統治」と「導き」の考え方なのである。

3. 3 主体論との関係：反 - 導き

しかし司牧権力の歴史とは、キリスト教が提示する救いに対して別の導きのあり方や指導者、救いのあり方を求める、様々な「反 - 導き」（contre-conduite）の歴史でもある。フーコーはこの言葉を用いて、グノーシス運動、「異端」信仰、神秘主義、終末論、告解や改宗の拒否から宗教改革運動など多種多様な反司牧の動きを総称した。

「反 - 導き」とは『知への意思』でも展開された抵抗概念を敷衍するものと捉えることができる（SIP, note 5, p.221）。抵抗は権力との間に還元不可能な関係を構成するが、権力の外部に身を置くことはできない。同様に「反 - 導き」も、一切の導きからの解放ではなく、導きのあり方、真理の語り方を争点として展開する。その運動は、司牧権力が提示する真理の語り方自体を疑い、抵抗し、今とは別の形での救いと導きを求める。司牧権力の図式が世俗世界に進出していくと同時に、「反 - 導き」も宗教社会以外の様々な場で発生する。統治性のあり方と反 - 導きの間には基本的な相関性が存在している（SIP, pp.197-203）。

フーコーは、この概念を用いることの利点は次の点にあるという。すなわち、非常に広い意味での政治や権力関係の中で行動する個人のあり方を取り上げる際に、その個人を特別視せずに、非行者、患者、狂人も含めた人々の行動の構成要素を分析することが可能となることだ。ここで「導き」に二重の意味があることは決定的に重要である。導きは「誰かを」導くことであると同時に、「自らを」導くことでもあるからだ（SIP, 205）。「抵抗」という言葉は、権力への反発というイメージを引き寄せてしまいがちだが、導きを用いることで、抵抗が「どのように導かれるか」と「どのように自らを導くか」という導きの2つのあり方を巡る闘争であることが明確に提示できる。

自らを別の方向に導くことは、宗教改革など「反司牧」の宗教運動に見られるように、司牧権力が設定する自己の真理に対する関係自体を問いなおし、別の関係を構築しようとする。こうした自己と真理の関わり方から、「他者との関係に自己を関わらせることで行う自己による自己の統治（……）という意味での統治性」（DE, IV, p.214）という統治実践への距離はかなり近い。実際 80

年代のフーコーは、初期キリスト教の告白と主体化実践についての考察を経由して、ギリシア・ローマ文化に見られる自己の自己への関係のあり方を取り上げる。研究対象となったのは、自らについての真理を語るのではなく、自らを自由にする真理のあり方である。こうして『治安、領土、人口』で導入された「反・導き」という権力と抵抗の問題系を敷衍する概念は、真理を語ることと主体との関係を通して、自己の統治をめぐる主体論へと展開する。

4. 真理を語ることと主体化

フーコーは統治概念を導入した78、79年講義を通して、キリスト教司牧権力に特有な「人の統治」と「良心の導き」という概念についての考察を深め、政治的合理性の技術と主体化作用が、ともに真理を語ること（*véridiction*）との関係で形成されることを明らかにした。

この真理を語ることと主体との関係は、82年講義『主体の解釈学』では、プラトンの『アルキピアデス』以降の霊性（*spiritualité*）の真理-主体観と、デカルト以後の近代科学的な真理-主体観の対比によって考察される。これは真理に到達するために自己の変革を必要とするかしないかの問題である。前者は、自己は現在のままでは真理に到達することができず、何らかの実践を通して自己を変革することが求められる。こうして得られる真理とは、自己についての真理ではなく、自己の完成にとって必要な真理である。しかし近代科学的な真理とは客体に対する認識の意味であり、真理を得るためには一定の手続きに則りさえすればよいのである（HS, pp. 16-20 & 182-4）。他方で、霊性の真理-主体関係は、司牧権力型の真理-主体関係とも真理の語り方という点で異なる。キリスト教の告解や意思の全面的放棄によって得られるのは、自己についての真理であるからだ。

フーコーはヘレニズム期とキリスト教の倫理の間には込み入った関係があるとする一方で、キリスト教思想とプラトンからヘレニズム哲学に至る西洋古代哲学の間には、真理を語ることと主体との関係について異なったタイプの関係があると論じる。これは従属的主体化（*assujettissement*）と自己の主体化（*subjectivation*）の違いである。また司牧権力との関係で言えば、司牧権力は自らを世俗化することによって、デカルト型真理とキリスト教型真理を接続し、現代資本主義社会を規定する近代的統治性の基層をなすということもできるだろう。

プラトンからヘレニズム期の哲学諸派は、自己は真理を身につけることによって真理の主体となるという点で一致する。フーコーは82年から84年の死まで「パレーシア」を取り上げ、率直さや言論の自由という意味ではなく、勇気を持って真理を語るという意味でのこの概念の系譜を考察した。この時代の哲学とはドグマではなく実践であり、自己の自己自身に対する関係の問題である。この意味で哲学は「自己への配慮」であり、認識と政治と倫理（真理と生き方の関係）は三重に関わる。したがって真理を語ることによる自己の主体化とは、自己の統治と他者の統治の実践、個人的であると同時に政治的な営みなのだ。こうした哲学的生のあり方を、フーコーは「倫理」的な自己のあり方、またはその構成（*l'esthétique d'existence, éthique de soi*）と表現したのである（注8）。

5. 終わりに：実践としての哲学と主体化

フーコーは古代ギリシアに遡ることで、この実践としての哲学という見方に出会ったわけではない。統治概念の分析が開始される78年1月11日の講義の冒頭で、既にこの立場が確認されている。フーコーによれば、権力メカニズムの分析とは、真理をめぐる政治としての哲学であり、その役割は闘争、対立、戦闘によって、またそれらの構成要素である権力戦術によって社会に生じた知の効果を明らかにする（STP, p.5）。ここからも明らかのように、現存する知-権力体制への批判（*critique*）的態度としての哲学、現在のアクチュアリティを問う啓蒙（*Aufklärung*）の立場というカント的な表現は、フーコーの哲学的立場を説明するために援用されており、近代的な啓蒙の主体

の再評価ということは何の関係もない（注9）。

リベラリズムの政治的合理性批判から、西洋古代哲学に見られる〈主体化 - 真理を述べること〉の関係の考察に至る後期フーコーの歩みは、権力論と主体論を総合する主体化論である。抵抗の問題は「反 - 導き」を経て、統治概念と交わり、「自己への配慮」となる。他方で「変形と反転が起こりうる動的な権力関係の戦略的場」である統治性に置かれた自己＝主体は、「権力、自己と他者への統治、自己の自己への関係」のつながりの中で主体となる。従属的な主体化を免れる（統治されない）主体のあり方はユートピア的な理想であって、現実には存在しない。どのような形で自らを導くか、どのように導かれるかが統治の問題なのである。主体化の実践と真理をめぐる政治は、このようにして統治の問題と接続されるのである。

【注】

注1 参照した講義は以下の3冊、講義要約は Dits et écrits に収録。ページ数の引用は[]内の略号で行う。Foucault, Michel, L'Herméneutique du sujet: cours au Collège de France (1981-1982), édition établie sous la direction de François Ewald et Alessandro Fontana, par Frédéric Gros, Paris: Editions Gallimard/Le Seuil, 2001. [HS]; Foucault, Michel, Sécurité, territoire et population: cours au Collège de France (1977-78), édition établie sous la direction de François Ewald et Alessandro Fontana, par Michel Senellart, Paris: Editions Gallimard/Le Seuil, 2004. [STP]; Foucault, Michel, Naissance de la biopolitique: cours au Collège de France (1978-1979), édition établie sous la direction de François Ewald et Alessandro Fontana, par Michel Senellart, Paris: Editions Gallimard/Le Seuil, 2004. [NBP]; Foucault, Michel, Dits et écrits, édition établie sous la direction de Daniel Defert et François Ewald; avec la collaboration de Jacques Lagrange, 1994, Tome IV. [DE, IV]

注2 これがまさに83、84年のコレージュ・ド・フランスの講義題目となる。

注3 Burchell, Graham, Gordon, Colin, and Miller, Peter (eds), The Foucault Effect: Studies in Governmentality: with Two Lectures by and an Interview with Michel Foucault, Chicago: University of Chicago Press, 1991.

注4 Barry, Andrew, Osborne, Thomas, and Rose, Nikolas (eds), Foucault and political reason: liberalism, neo-liberalism and rationalities of government, Chicago: University of Chicago Press, 1996.; 重田園江、『フーコーの穴：統計学と統治の現在』、木鐸社、2003年; 酒井隆史『自由論』、青土社、2001年; Dean, Mitchell, Governmentality: Power and Rule in Modern Society, London: Sage, 1999.

注5 Gros, Frédéric (éd.), Foucault: le courage de la vérité, Paris: PUF, 2002. に収録された論文を参照。Grosの他に、70年代前半にフーコーが関わった監獄情報グループと刑務所運動の資料集 (Le Groupe d'Information sur les Prisons: archives d'une lutte, 1970-1972, Paris: Editions de l'IMEC, 2003) の編者 Philippe Aritères や、STP と NBP の編者 Michel Senellart の作業も参照されたい。

注6 雑誌は Multitudes, Paris: Exils. の各号のほか、最近では« Michel Foucault (1926-1984) », Vacarme, n°29, automne 2004. がある。批判の対象は François Ewald ら。アガンベンとネグリの代表的な議論は、Agamben Giorgio, Il potere sovrano e la nuda vita, Torino: Einaudi, 1995; Hardt, Michael and Negri, Antonio, Empire, New York: Harvard University Press, 2001.

注7 STP, pp.122-4 & 365-6.; Carsenti, Bruno, « La politique du dehors », Multitudes, Paris: Exils (à paraître.) を参照。

注8 Foucault, Michel, Fearless Speech, edited by Joseph Peterson, New York: Semiotext(e), 2001. の第4章を参照。

注9 Foucault, Michel, « Qu'est-ce que la critique ? [Critique et Aufklärung] », Bulletin de la Société française de Philosophie, Vol. 84 (2), 1990, pp. 35-63. を参照。特に pp. 39-41.

20世紀前半のポーランド政治経済思想 ～前史としてのポーランド政治思想史研究状況の概観～

仲津由希子（東京大学大学院総合文化研究科地域文化研究専攻博士課程）

1989年以前のポーランドにはリベラリズムは存在していなかった。ポスト共産主義後の各国のリベラリズムの隆盛を分析した、現地の社会思想史学者シャツキは、このように主張する。【Jerzy Szacki 1994, *Liberalizm po komunizmie*[共産主義後のリベラリズム], Znak:Kraków.】著者は、まず最初にリベラリズムを三つのタイプに分類する。【Szacki 1994: 51-52】ひとつめはプロトリベラリズム。自由と人権原則に重きをおいたリベラルな感情をさす。ふたつめは経済ドクトリンとして。みつめは統合ないしは政治的リベラリズムと呼ばれるもので、国家の中立性や寛容の精神、少数派の権利などを主張する。かれの見解にしたがうなら、ポーランド(をはじめとする東欧各国)には、この第三の統合リベラリズムは1989年以前には存在しなかった。この地域に広がっていたのは、インテリゲンツィアの自由を求める心という第一のそれと、経済リベラリズムのふたつのみであり、歴史的制約故に「成熟した」かたちのリベラリズムは登場し得なかったことになる。リベラルの思想をもった個人、ときに傑出したリベラルの思想家がポーランド史上に登場することはあったが、リベラルがひとつの恒常的な流派としては存在したことはなかった、と考える。【Szacki 1994: 61】

第三の統合リベラリズムが登場しなかったと判断する根拠はどこにあるのだろうか。「自由と寛容の国ポーランド」という表現が巷に膾炙するほど、リベラリズムという言葉は、ポーランド史上に頻繁に登場し、ポーランドの人々のアイデンティティの一部をなしているとさえ言うことができるのだが、その実、その具体的内容と、この概念が適用しうる範囲については必ずしも明確にはされてこなかった。本稿は、19世紀後半以降のポーランドのリベラリズムに関する先行研究のテーマと方法論を概観し、上述のシャツキの議論の背景を負うとともに、その問題点を指摘するところまでを目的とする。本研究分野について、その特徴をまず一言で示すなら、それは、西側の研究者がさして着目してこなかったために、ポーランド本国の研究者がもっぱら担い手であったことである。周知のごとく、旧社会主義体制下の研究者は、制度的・イデオロギー的制約を抱え込んでいた。現在は、かつての研究業績と西側のディシプリンとのすりあわせるなかで、新たな研究の方向性が模索されている最中である。本稿ではまず、こうした社会主義時代の研究の遺産に注目して、ポーランドのリベラリズム史にみられる混乱について言及する。さらにもうひとつ、ポーランドの思想家の背景にあった歴史的制約要因を指摘し、最後に発表者が大戦間期の政治思想に着目する理由について触れたい。

まずは第一の社会主義時代の研究史である。

1950年代よりマルクス主義史学の観点から、リベラリズムを評価する動きが存在したが、そこで用いられていた論理は比較的簡単で、「リベラリズムが強いところは、ブルジョアが強いところである。ポーランドのブルジョアは弱いので、リベラリズムは弱い」【Maciej Janowski 1998, *Polska myśl liberalna do 1918 roku*[1918年までのポーランドのリベラル思想], Znak:Kraków, s.6. (英訳 Maciej Janowski 2004, *Polish Liberal Thought Before 1918*, . CEU: Budapest.)】というものであった。厳密な概念枠組みは定義されておらず、おおよそのところは人々の解放を支持し、現状の変革を求める考え方を、漠然とリベラルと呼んできた。したがって、階級支配が存続する封建社会と闘争する思想としてリベラリズムが表出する場合、それは「進歩派 *postępowa*」思想として積極的な評価を与

えられ、同種の思考がブルジョア政権を支持する思想として機能するとき、それは「反動的な reakcyjna」資本主義イデオロギーであるとして捨象された。前者については、ポーランド民族の進歩的な伝統のひとつと評価され、それが人民ポーランド（農民運動や社会主義運動、また 1945 年以降の社会主義政権）に繋がっていくという史観として整合性がつけられた。【例えば、Bronisław Baczko 1953, W sprawie etapów rozwoju polskiej postępowej przedmarksistowskiej myśli filozoficznej i społecznej XIX w.[19 世紀におけるマルクス主義以前のポーランド進歩派哲学・社会学思想の発展段階問題], Myśl Filozoficzna, nr2, s.247-282. など。】

1980 年代に入ると、従来の研究市場に若干の変動が観察できるようになる。社会主義政権下における検閲による制約も緩和され（100 冊以下の印刷物については検閲を通す必要がなくなり、また地下出版が発達してきた）、保守派やリベラルなどマルクス主義以外の思想への興味が高まってきた。だが基本的には、上述の「進歩派」を西側のリベラルの文脈で読み直していく作業が図られたといつてよい。ないしは西側のリベラル思想は、ポーランドでは「進歩派」として表出したのだと主張する。その最初期のものでイェドリツキの論考をあげることができる。【Jerzy Jedlicki 1981, Liberalizm spętany[足かせをはめられた自由主義], Dzieje Najnowsze, nr4, s.125-138.】これは、19 世紀後半のポーランドに生じたいわゆる「有機的労働」の提唱者たち（ワルシャワ・ポジティブイスト）を「ポーランドのもっとも成熟したリベラル派サークル」として位置づけようとした意欲作である。「有機的労働」とは、各三国分割地域によって若干の時期的なずれはあるものの、基本的には、ポーランド民族の社会的・経済的・文化的向上をめざす思想運動であった。リベラルの理念を「自分の理想に反する政治的現実との闘争」【Jedlicki 1981: 126】と位置づけたかれは、この有機的労働こそリベラル理念の表れであると解釈する。とはいっても、何故、これまで実証主義運動の本質にあるリベラリズムに誰も着目してこなかったのか——という問いから始まる、かれの論考は、リベラリズムが通常想定するようなプログラムを含まない諸思想を相手にせざるを得なかった。というのも、実証主義運動は、ポーランド民族全体が各分割諸国から解放・独立を達成することを最終目標としており、個人の解放は二の次だったのである。そこでかれが試みたのは次のような説明である。すなわちリベラリズムを含めて思想というものは、異なる諸条件下にあっては、異なる形態をとることになる。当時のポーランドにおいては、リベラリズムは実証主義という形態に変じたのである。ポーランドにおいては「弱者のためのリベラリズム、福祉のためのリベラリズム」が、「個人の自由を制約し、資本主義的な労使関係に国家が介入する」ことを許容するような思想としても構想されたが、こうした非リベラルな性格は、あくまで足かせがあったが故の外見上のものであり、本質的な部分ではリベラルの諸価値こそ最重要な理念として保持に努めたのである、とこう解釈する。【Jedlicki 1981: 137-138】

同様の、西側思想の受容—変質論の展開は、ヤノフスキの論考にも顕著である。「リベラリズムが東へと放歴」する過程において、「継続的な進歩と自由とドクトリンの調和的發展」は「全く異なる条件」に出くわして、その内容を変更せざるを得なかったとするのである。【Maciej Janowski 1996, Inteligencja wobec wyzwań nowoczesności. dylematy ideowe polskiej demokracji liberalnej w Galicji w latach 1889-1914[近代の挑戦に対するインテリゲンツィア:1889-1914 年のガリツィアにおけるポーランドのリベラル民主主義のイデオロギー的ジレンマ], Instytut Historii PAN: Warszawa: s.11.】

このヤノフスキの著作の段階ですでに 1990 年代に入っており、イェドリツキの論考からすでに 15 年という歳月が経過しているわけだが、このように西側のリベラリズムの受容—変質論は依然とし

て説得力をもっていた。冒頭に言及したような1989年体制転換後のリベラリズムのブームが、研究者のあいだのポーランド・リベラリズム史への関心を一気に拡大させ、研究書の量産体制を構築するようになったが、基本的な構図は変わっていなかった。西側の思想受容論が、1990年代以降の東欧の旧社会主義諸国に顕著な西欧回帰論に後押しされていたこと、またつぎにみるような、ポーランド思想史におけるリベラリズムの位置をより重点評価するようになったことを除けば、社会主義時代からのリベラリズム研究史の特徴がそのまま残っていた。

「数年前にポーランドのリベラル思想の歴史により深い関心を抱くようになったときには、私はそれが想起するに値する伝統であるとは認識したものの、二義的なものと考えていた。その後、より手広く読み進めていくにつれて、徐々に見解を変えることになった。ポーランド・リベラリズムは、重要かつ幅広い、(少なくともいくつかの時期においては)ポーランド思想の中心に存在し続けた現象として、私の前に現れ始めたのである」。**【Janowski 1998: 6】**

例えば、ここで注意しなければならないのは、リベラリズムの定義は相変わらず曖昧なままに議論が進められたことである。より正確を期すなら、寧ろ定義づけをしないことをより積極的に自己評価しつつ、モノグラフを蓄積した研究者が多かった。「個人の自由の領域を最大限に」確保しようとする思考**【Andrzej Jaszczuk 1999, Liberalna Atlantyda. Główny nurt liberalizmu polskiego 1870-1930[リベラルな、アトラスの娘. ポーランド・リベラリズムの主潮流 1870-1930], KB, Krzysztof Biesaga: Warszawa, s.7-8.】**といった一部の論者のごく簡単な輪郭づけの作業を除いては、現地研究書には次のような断り書きがめだっていた。

「(……)リベラリズムの厳密な定義づけはしないことにする。みずからリベラルと名乗ったもの、または同時代人からリベラルと認識された人々について、その見方を紹介することによって、上述の課題は残しておくことにした」**【Włodzimierz Bernacki 1994, Z dziejów polskiego liberalizmu politycznego[ポーランド政治リベラリズム史から], Wydaw. Oddziału PAN : Kraków, s.4】**

「この前書きにおいては、リベラリズムを定義することは自覚的に断念する。定義というのは作業のすべてであり、いかなるかたちであっても主題を端から限定することは、過度の単純化や歪曲につながってしまうだろう。このような試みは、結局のところ読者を謬らせてしまいかねない。つまり誰がリベラルで誰がリベラルでないのかという(導入部分であれ議論の過程においてであれ)準備済みの範疇を私が論考にもちこんでいると最初に仄めかしてしまう。こういった示唆は正しくないかも知れない。私は確かに、西欧のリベラリズムに関して一定の視座をもっていたが、この視座は明瞭な判断基準を与えられない可能性がある。故に寧ろこうである。講義の過程で集められた資料が自ずとある種の雛型に収まっていく。このように受け止められた像が内的に整合づけられていく方が、選び出した個人やグループを道理にかなったかたちでよりよく考査できるように私には思われた。イデオロギーの特質を何らかに具体的かつ、特定の論評をそこに合わせていくかたちで評価していくよりもいいと考えたのである。」

【Janowski 1998: 7-8】

とはいえ、このようにリベラリズムの定義を避けているものの、上述の引用からは、個人のリベラリストではなく、ひとつの知的潮流としてのリベラリズムに着目し、ポーランド思想史上にその所在を求めたいとかれらが考えていることが判る。では具体的にはどのような知的流行を扱ったのか。おおよそは、従前に「進歩派」として描かれてきた人々であり、かつ運動であったということが出来る。そこにぼんやりと包含されていた、かつてシャツキがプロトリベラリズムと呼んだ、個人の自由を希

求する思想は、ポーランド史においては、民族の解放という集団主義的な自由獲得運動に吸収されやすく、よってリベラリズムという用語をそのまま適用しようとする、それは「非個人主義的リベラリズム *antyindywidualistyczny liberalizm*」【Janowski 1998: 195-197】という矛盾をはらんだ概念に落ち着かざるを得なかった。

こうした矛盾を積極的に解消する思想史観として、「ヨーロッパ化」「近代化」論もほぼ時を同じくして登場してきている。結局のところは「正義の最終的な勝利は約束しないが、にもかかわらず普遍的な価値観によって鼓舞された世俗の形態」【Jedlicki 1981: 138】としてのリベラリズム論は、数年後には、「ヨーロッパ化—近代化」論の文脈で統合されるようになり、それ自体の議論が十二分になされないうちに陰を潜めることになった観が否めないように思われる。【Jerzy Jedlicki 1988, *Jakiej cywilizacji Polacy potrzebują* [ポーランド人にはいかなる文明が必要か], PWN:Warszawa(英訳 Jerzy Jedlicki 1999, *A Suburb of Europe, Nineteenth-Century Polish Approaches to Western Civilization*, CEU Press: Budapest.)]「進歩派」をリベラルとして読み替えた結果の概念の混乱は、やはりその操作の限界を示していたのであろうか。今日、用いられている「ヨーロッパ化」や「近代化」という指標は、社会主義時代の研究の中核を担ってきた「進歩」概念とは意味合いが異なるとはいえ、基本的には「進歩」を肯定したものであり、当時、リベラル派も含めて、社会主義者や民族主義者も掲げた、同時代に支配的な思想潮流であったといえる。したがってポーランドにおいて何がリベラルをリベラルたらしめていたのか、その弁別を可能にする基軸とはなり得ないといえる。

ただし議論の公平さを期すなら、1980～90年代の同リベラリズム著作群の主たる攻撃対象は「進歩」論ではなく、ポーランド史学で主流をなしている二項対立的独立史観(分割三国への忠誠 *lojalizm* か民族統一路線 *irredentyzm* か宥和 *ugodowość* かなど)であった点には留意する必要があるだろう。例えば、19世紀全般のポーランドの政治思想史を概観したルドヴィコフスキの著作は、ポーランドの各種の思想を初めて西側思想(保守主義、リベラリズム、民主主義、社会主義)と対比して類型化を試みている。政治思想研究としては詳細な議論が欠落しているが、それでも同著はポーランドをめぐる国際関係論の文化史・思想史的側面を初めて照射した著作として評価できる。そしてポーランドの政治思想史研究者のあいだではこの後者の点をより高く評価しているのである。【Rett Ryszard Ludwikowski 1982, *Główne nurty polskiej myśli politycznej 1815-1890* [ポーランド政治思想の主潮流 1815-1890], PWN: Warszawa. 評価の一例として、Janowski 1998: 6-7.]

ところで、筆者はここでポーランドの「政治思想」と言及した。実際、ルドヴィコフスキの著作を初めとして、上述に引用した研究書は「政治思想 *myśl polityczna*」をフィールドとして議論を進めている。が、実際の内容は、社会・経済思想である場合が大半である。このようにポーランドの思想史研究の特徴のひとつとして、社会思想が政治思想として論じられた研究史を指摘することができるのだが、何故、このような事態が生じているのだろうか。2004年に発表されたガフコフスカ論文が、その手がかりを与えてくれる。同論文の論文は、個に対する共同体の存在論的優位を説くコミュニタリアンの見地から、ポーランド政治思想にひとつの包括的分析枠組みを付与しようという試みであった。【Włodzimierz Wesołowski i Aneta Gawkowska 2004, "'Communitarian Motives' in Polish Political Thought," *Polish Sociological Review*, 1(145), pp.15-31.】ここでは、コミュニタリアンの発想法をごく簡単に、「個人の自由、個人の人生計画選択、人間の繁栄と同時にコミュニティの埋め込みや義務(家族、隣人、ローカルなコミュニティ、地域、宗教ないしはネイションの一員たろうとする)」を両立させようとする考え方と規定した上で、ポーランド政治思想の特徴がまさにこの点

にあると主張する。【Gawkowska 2004: 16】その際、このような特徴を生み出した要因としてポーランドの歴史的伝統を重視する。既述のごとく、これ自体は目新しい論点ではなく、ポーランド史家のあいだではしばしば指摘されてきたことであつたし、またまさにこの歴史的伝統故にこそリベリズムは「足かせをはめられて」本来あるべき姿を現せなかったとする思想史観である。すなわち三国分割後のポーランドにおいては、民族の解放と個人の解放とが同一視されており、後者はどちらからかといえば等閑視されがちであつた点である。19世紀を通じて、真の個人の抑圧、例えば教育上の差別や政治的弾圧などは、詩作・文学創作活動の格好の材料となつたものの、そういった作品は、分割三国を仮想敵とするポーランド民族全体の抑圧状況を象徴するもの、示唆するものの個別具体例としてしか、個人の苦悩を描いてこなかつた。【Gawkowska 2004: 17】ガフコフスカ論考の意義は、このような現象に対する従前の総括方法とは全く異なる視点から、ポーランド政治思想の傾向を力説した点に求められる。彼女は、共通善のために協働すること、労働と労働者の尊厳を尊重すること、自己結合的・自己形成的社会の内部における社会的紐帯や社会的活動の重要性こそがポーランドの発想方法を規律づけていると主張する。【Gawkowska 2004: 28】そして、紙幅の関係でごく大雑把な概観を示しているにすぎないとはいえ、こうした発想法が、Ch.テイラーや、A.マッキンタイヤー、A.エツィオーニらコミュニタリアン論者の見解と近似していると力説するのである。

彼女の見解は、西側の研究と整合性を図ろうとしてきた現地研究者の努力のひとつの到達点を示しているといえ、筆者も基本的に同感である。だが、彼女の論考にはひとつ大きな問題があるように筆者には思われる。それというのは、彼女の考察の対象としている思想家が、ストシレツキ Jan Strzelecki という第二次大戦直後の社会主義思想家を別にすれば、19-20世紀転換期に活躍したアナルコ・サンディカリストであるアブラモフスキ Edward Abramowski 他、1970-80年代のいわゆる「連帯」運動に関与したインテリゲンツィアや教会関係者など、基本的に反体制の枠組みで思想を構築していた人びとに限られているのである。つまりは国家や権力を介在させないところで協同社会の可能性を追求した思索を中心にとりあげている。ポーランドの近代以降の歴史を振り返ったなら、圧倒的に他国の支配下にあつた時期が長く、支配国からいかに自民族を防衛し、社会的紐帯を維持していくかという発想が思想を強く規定しやすい状況があつたことは間違いない。少なくともポーランドの人びとの意識においては、社会主義時代もソヴィエト・ロシアの衛星国という従属的立場におかれていたので、むしろ三国分割時代との共通性の方が見いだされる。だが他国支配下にあつた期間が圧倒的に長かっただけであつて、自己統治期が皆無であつたわけではない。第一次大戦後にポーランドは独立を回復し、その後、大戦間期と呼ばれる二十年間については、自らの手で自民族の統治を試みている。この時期の思想状況について完全に閑却している点にガフコフスカ論文の瑕疵を求められないだろうか。多元的で複雑な諸処の利害状況を、自らの政策の不断の修正を通じて調整し統合しようとする試みは、近代以降、この時期のポーランドでのみ曲がりなりにも実現していたといつても過言ではない。

本稿では、社会主義期の学問的制約とポーランドの歴史的制約というふたつの側面から統合リベリズム不在史観の背景を追い、そして大戦間期の政治思想が看過されている問題点を最後に指摘した。当該時代の政治思想も現地研究は緒についたばかりである。それだけでなく従前の時代の思想との連続性や断続性についても研究が不足している。この時代の政治思想が正当に研究されないことには、冒頭に引用したシャツキの結論は急ぎすぎているように思われる。18世紀末の三国分割以来、互いに異なる社会経済形態を経験し、また全人口の約三割が少数民族であ

った当時のポーランドにとって統合はまさに焦眉の急でもあった。本報告では、このような観点から、アウグスト・ザレスキ (August Zaleski 1883-1972) の思想に着目する。かれは、三国分割期のポーランドに貴族階級の子として生まれた。1906-1912年にロンドン・スクール・オブ・エコノミクスにおいてイギリス歴史学派経済学を学び、研究職をめざした。だが第一次大戦を契機に、英国でポーランド独立支援運動に加担するようになり、大戦後は、再建ポーランドにおいて外交官の道を進むことになる。1926年以降は、クーデターによって成立した権威主義政権に参加し、外務大臣として国際連盟を基盤とする平和外交を推進したり、経済・金融関連の要職を歴任したりした。第二次大戦後は英国に成立した亡命ポーランド政権の大統領職を全うしている。かれはポーランドでは、「リベラルなコスモポリタン」と評価される人物であるが、その一方で、権威主義政権を支持したナショナリストのひとりでもあった。こうしたかれの履歴の背景にあった思想遍歴を探っていく作業の一階梯として、まず1913年にかれが執筆した中世ギルド分析論文の考察をひとつの手がかりとしながら、その初期の社会・経済・政治観をみるのが本報告の目的である。

他者の苦しみと親密圏の政治 ——「憐憫の政治」の再検討にむけて——

藤井達夫(東京医科歯科大学、明治大学 非常勤講師)

はじめに

『革命について』の中でアーレントは、フランス革命の「敗北」の原因を分析し、この革命が、貧困を中心とした「社会問題」の解決を目指したがゆえに「自由の創設」に失敗したことを指摘している(1)。この議論が興味深いのは、彼女が憐憫(pity)の概念を導入することで、「社会問題」が必然的に伴う苦しみの光景と政治の関係について触れていることである。それによれば、フランス革命の特徴の一つは、人民の苦しみが、革命家の内面に喚起させた憐憫という情緒を通して、公的な政治の場に持ち込まれ、革命という政治的実践の原動力となった点にある。もちろん、アーレントが、「憐憫の政治」は「徳のテロル」を導いた要因だとして批判していることはいうまでもない。とはいえ、フランス革命に対するアーレントのこの分析は、アメリカ革命が有する政治的意味の論証のための手段に留まるものではないといえよう。というのも、それは、公正さについての共通理解に基づく「正義の政治」とは異なるもう一つの政治のあり方、すなわち他者の苦境によって触発された感情に基づく「憐憫の政治」と呼びうるものの意義と問題を提起していると解釈することもできるからである。

そこで本報告の目的は、アーレントによってなされた示唆から出発して、この「憐憫の政治」の再検討を行うことにある。具体的には、他者の苦しみの受容ないしは共有化の様式について、公共的な形式と親密な形式という二つの視点から議論することによって、現在危機にあるとされる「憐憫の政治」の活性化への道筋の一つが、いわゆる親密圏の有する潜在力、特に、そこでのケアという実践が有する潜在力に着目することで開かれることを指摘する。

そのために、まず、「憐憫の政治」を思想史の文脈の中で独自に再構成し、現代社会におけるその危機を論じた、フランスの社会学者リュック・ボルタンスキーのテキストを参照する(2)。遠くの苦しみをめぐる議論の中で、公共空間において他者の苦しみを共有する様式をボルタンスキーがどのようにして提起しているのかを概観する。次に「憐憫の政治」の危機に対する彼の分析を批判的に検討することで、親密な空間の中で他者の苦しみを共有する様式としてケアという実践を取り上げる。これによって、親密圏でのケアを通しての苦しみの共有化が、「憐憫の政治」を支える主体を形成し陶冶する上で、重要な役割を担うことを示す。

一 公共空間における他者の苦しみの共有化——ボルタンスキーの議論を手掛かりに——

『遠くの痛み』におけるボルタンスキーの主要な問いは、以下のように要約できる。苦境に晒されている他者に対して直接行為することができないほどに時間的にも空間的にも隔たりがある場合、その苦境に共感する者には、いかなる働きかけ、コミットメントが可能であろうか。ボルタンスキーは、この問いに対する一つの解答をアーレントが提起した「憐憫の政治」に見出している。それは、「憐憫の政治」において、痛みと政治が結びつき、それによって政治の目的が悲惨の解決に向けられるからだけではない。それに加え、アーレントの区別に従うならば、同情(compassion)とは異なり、憐憫という情緒こそが、直接介入不可能な距離を隔てた痛みの光景であっても、個々の具体的な痛みを一般化し、受難者たちを一つの集合として表象しうるその特殊な働きによって、そうした痛みを公共的な政治の場へ持ち込ませることができるからである。こうしてボルタンスキーは、「憐憫の政治」の展開を可能にする理論的枠組みを描き出そうとする。

直接介入不可能な痛みが問題である以上、その光景に感化された者がそこに働きかけようとし

て、まず用いることのできるものは、むしろ、言語である。したがって、ボルタンスキーによれば、「憐憫の政治」は、言語に依拠し、発話を通して展開されるのであり、その枠組みは、発話の主体、発話の場、そしてその主体によって可能であると同時に使用される場に適した発話内容の三点によって基礎付けられる。言語使用の主体に関して、ボルタンスキーは、アダム・スミスの『道徳感情論』に登場する、目撃者という理念を導入している。再帰的存在と規定されるこの目撃者は、他者が苦しむ光景によって喚起された憐憫という情緒を言語という媒体を通して表明するのである。次に、この目撃者が発話する場について、ボルタンスキーは匿名の人々からなる公的な空間を想定している。そのモデルはハーバーマスが提起した市民的公共圏に見出すことができる。「憐憫の政治」において、目撃者の情緒は、私的言語の域を越えて、人々の前で、したがって公共空間において発話されたときに意味を成すのであり、実際に、「憐憫の政治」の展開は、近代の市民的公共圏の発達を欠いては不可能であったといえる。最後に、以上の目撃者および公共空間という想定から帰結する発話の条件は、その発話が苦しみの光景についての事実を中心にした客観的描写と、その光景によって喚起された目撃者の内面の主観的描写の二つを含まねばならないというものである。客観的描写の必要性は、公共空間での発話の要件である中立性ないし一般化可能性によって生ずる。これに対して、主観的描写は、事前の関係を欠いた他者の苦しみにコミットする目撃者の道徳的根拠として要請される。こうして、ボルタンスキーの描き出す「憐憫の政治」の枠組みは、公共空間において、他者の苦しみの光景に共感した目撃者が、その構成員たちとの共有を目指し、事実に関する情報と自己の感情に関する情報をあわせもつ言語を伝達するという形を取るのである。

なお、この議論で最も興味深いのは、他者の苦しみが公共空間において共有される際の様式が思想史の文脈を通して規定される点である。ボルタンスキーはそれをトピカという概念によって説明する。トピカとは、目撃者の発話が依拠する言語使用域を指し、三つに分類される。それは、迫害者とその迫害によって苦しむ犠牲者、ならびにその光景を遠くから眺める目撃者という三者の関係を基礎にして、この目撃者が憐憫の情緒を表出する形式を規定するものといえる。そのうち、第一の「非難のトピカ」は、苦しみの光景に対して怒りの情緒を喚起された目撃者が、迫害者に対する非難や告発をパンフレットなどの媒体を通して行なう際の形式である。第二の「感傷のトピカ」は、苦しむ人やその人を助ける人に対する目撃者の共感から生ずる感傷という情緒が、小説などを媒体とすることで、共有される際の形式である。最後に「審美的トピカ」は、絵画などの芸術作品を通して、目撃者が苦しみの光景を美的なものとして一般化し、そのようなものとして受容する際に従う形式である。これらの「トピカ」は、厳密に正確で一貫した形態を取るとはいえず、したがって様々なバリエーションがありうる。また、それらは相互に対立することさえしばしばある。とはいえ、ボルタンスキーによれば、それは、発話する目撃者とその発話の受け手たちとの間で情緒の調和や想像力の収斂を可能にするコミュニケーションの形式なのである。こうして、遠くの苦しみの光景は、トピカという言語使用の枠組みを通して公共空間において受容され、集団的なコミットメントを培うことで、「憐憫の政治」へと接合されるのである。

二 「憐憫の政治」の危機

確かに、『遠くの痛み』におけるボルタンスキーのもくろみは、他者の苦しみが共有される公共的な様式を、目撃者や公共空間の議論を基礎にしたトピカ論として再構成することにあるものの、それだけに留まるわけではない。彼は、さらに「憐憫の政治」の現代社会における危機を考察する。換言すれば、距離を隔てた痛みを公共的な形で共有する様式としてのトピカが、衰退しつつある原因を分析するのである。

ボルタンスキーの分析は、現代社会におけるマス・メディアの発達が伴う諸問題を中心に行われ

る。彼の分析によれば、メディア・テクノロジーの発達によって、現代社会における苦しみ之光景は、それまでの距離や時間の制約を乗り越え、多くの人々に目撃されることが可能となったものの、この事態は同時に、コミュニケーションが本質的に孕む不確実性をさらに高めることになる。つまり、現代のメディア・テクノロジーの発達は、目撃者がそうした光景の情報を懐疑なしに受容することのできない事態を加速させる。現代社会がもたらしたコミュニケーションにおける不確実性の増大によって、トピカを通しての他者の苦しみを受容と共有化は困難に直面し、ひいては「憐憫の政治」は危機に晒されることになるのである。

ボルタンスキーが取り上げるそうした不確実性は、四つに分類される。第一の不確実性は、描写された対象についての判断に関わる。具体的には、余りにも多く存在する不幸な人々のうち、誰を真の犠牲者として選び出し、援助するのかを決定する際の判断の枠組みが競合状態に陥ることから生ずる不確実性である。第二の不確実性は、伝達される対象の価値判断ではなくて、その実在性の判断に関わる。具体的には、現実の苦しみ之光景において、誰が迫害者で、誰が犠牲者であり、また誰が援助者なのかを自己欺瞞に陥ることなく認定することの困難さから生ずる不確実性である。実際、ある人が迫害されている場合、その苦しみ之光景に事実上責任があるのは誰かを確定することは、メディアを通しての間接的情報だけでは、きわめて難しい。第三の不確実性は、苦しむ人を助けようとする利他主義的な道徳主義の本物さに投げかけられる懐疑から生ずる不確実性である。第四の不確実性は、行為の意図の不確実性ないし虚しさに関わる。遠くの苦しみ之光景に対して目撃者が直接介入できない場合、その光景へのコミットメントは、発話が他の目撃者への感化を通して現実世界に何らかの影響を持ちうるという確信によって支えられる。言い換えるならば、「憐憫の政治」の展開において、発話には現実の世界を変容させうる効果があるという目撃者の確信が不可欠なのだ。こうした確実性への信頼は、行為の展開される世界と表象の世界との区別の想定に依拠していることはいまでもない。ところが、ボルタンスキーはボードリヤールを引用しつつ、そのような信頼は大きく揺るがされていることを指摘する。こうして、言葉を通して現実コミットしようとする意図を有効なものとして想定することも不可能になるのである。

ボルタンスキーによれば、こうした現代の不確実性によってもたらされた「憐憫の政治」の危機は、目撃者の発話の効力の消失という事態を通して顕著な形で現われる。彼は、「憐憫の政治」の危機への応答として、それらの不確実性を告発するのではなく、むしろそれらを前提とした上で、効力を持ちうる発話の形態について論じる。その一つとして挙げられるのが、街頭でのデモンストレーションである。それによれば、デモンストレーションこそ、「発話の志向的で、身振りを伴う活動的＝効果的性格を明白にする、きわめて適切な社会形態であり」、それゆえ「公共的な発話の活動的＝効果的形態」なのである(3)。この議論で特に興味深いのは、ボルタンスキーがピエール・ファーヴルのテキストを中心にして、デモンストレーションが組織化されるプロセスに言及している点である(4)。というのも、街頭でのデモンストレーションの発生を支えた、日常生活における連帯やいわゆる「ミクロなレベルでの動員」を指摘することで、ボルタンスキーは現代の不確実性の下においても可能な、公共空間における発話と政治とを接合する社会的形態を模索しているようにも解釈できるからである。とはいえ、デモンストレーションへの言及は示唆的なものでしかない。『遠くの苦しみ』において、ボルタンスキーは「憐憫の政治」の危機に対する説得力のある処方箋を提示していないのが実情であろう。そこで次節では、親密な関係における共有化という視点から他者の苦しみを取り上げることで、「憐憫の政治」の危機についての考察を掘り下げていく。

三 親密な空間における他者の苦しみ共有化——ヤングの議論を中心に——

「憐憫の政治」の危機についてのボルタンスキーの分析は、トピカ論における発話の主体の危機に

関わるものといえよう。それと同時に、彼のこの診断が十八世紀から二〇世紀にかけて、「憐憫の政治」が展開された公的な空間の構成員の衰退に係る以上、それはメディア・テクノロジーの発達による現代の公共空間の変容という問題も視野に収めているといえる。そうだとすれば、彼が公共空間の中で効力を持つ発話の社会的形態としてデモンストレーションを取り上げ、その発生過程に注目しているのはもっともなことだといえよう。なぜなら、それは、発話がなされる場とその発話の主体の立ち上げの問題に関わるからである。しかしながら、この問題に関してボルタンスキーはあくまでも示唆の段階に留まっている。つまり、「憐憫の政治」を支える発話の主体についての考察はそれ以上深められることはないのである。その理由は、ボルタンスキーの立論そのものに由来するように思われる。すなわち、彼は、アーレントによる憐憫と同情との厳格な区別に従っているため、それらの関係について、ひいては苦しみの共有化の公的な様式と親密な様式との関係について十分な検討を行っていないのである。ボルタンスキーの立論に従えば、憐憫と異なり同情は、対面的で直接行為可能な親密な関係において生ずるがゆえに、距離を介在する一般性という視点から他者の苦しみを取り扱うことができない、したがってそれは政治とは無関係だというわけである。このために、かれは、ハーバーマスが『公共性の構造転換』において指摘したような、市民的公共性を支える主体の形成において親密圏の果たした役割を見逃し、「トピカ」の担い手の形成へと関心を向けることができないのである。それゆえに、ボルタンスキーの議論の難点を踏まえた上で、親密な関係における他者の苦しみの共有化の様式のモデルとしてケアの実践を取り上げ、「憐憫の政治」の危機に対するもう一つの可能な応答を提起する必要があるのである。

周知の通り、英米においてケアをめぐる議論は、伝統的な男性中心主義的倫理の批判として登場した、フェミニズムの倫理としてのケアの倫理を通して理論的に精緻化されてきた。キャロル・ギリガンによってその理論的方向性を与えられたケアの倫理は、とりわけ、一九八〇年代から九〇年代にわたり、ロールズの規範理論を中心とする「正義の倫理」と対決することで、その理論的地位を確立したといえる。九〇年代以降も、ラディカル・デモクラシーや差異の政治といった議論と接合されることで、それはフェミニズムの枠を超えた注目すべき政治および倫理思想の一論点として展開されている。

ケアの倫理を唱える論者たちによれば、ケアは、人間という存在にとって本質的な、他者もしくは自己に対する配慮的实践である。それは、人間が自らのみでは満たすことのできないニードを持った存在であるという想定の下で、他者のニードを聴き取り、適切な形でそれを満たすことにより、他者と自己がよりよく生きることのできるよう、世界を維持し、持続させ、修復するためのあらゆる実践を意味する。ケアの倫理はこのケアという配慮的实践に基づいて、伝統的な主体の概念あるいは主体間の関係のイメージとは異なる、独自の概念やイメージを提起する。それによれば、この配慮的实践を通して、各人は孤立し自足する、アトミスティックな存在ではなく、関係的な存在として想定される道徳的主体へと成長するのであり、利害や権利とは異なる形で、諸主体は連帯することが可能になるのである(5)。

さて、このように規定されるケアの関係性は、「具体的な他者の生/生命——とくにその不安や困難——に対する関心/配慮を媒体とする、ある程度持続的な関係性」に等しいことからして、その実践は、親密圏における、他者の苦しみの受容ないし共有化の様式として想定することができる(6)。I. M. ヤングは、ケアの倫理のこうした想定と両立しうる政治の可能性についての注目すべき議論を展開している。彼女によれば、対面的な関係における他者の苦しみの共有化としてのケアの実践は、公的な政治の空間の主体形成において重要な役割を担っているのである。

『交差する声』に収められた論考の中でヤングは、社会政策のための道徳的枠組みとして、ケア

の倫理の有効性を論じている(7)。彼女は、最初に、薬物中毒の妊婦に対して、その常用を止めさせるために、刑事処罰を課す「懲罰アプローチ」を批判する。その根拠は、要点を述べれば以下の二つになる。すなわち、第一は、費用 - 便益の観点からして、それが十分な抑止効果を持ちえない点であり、第二は、それがレイシズムあるいはセクシズムの性格を有している懸念があり、また結果的に正常者と異常者との差別化として機能する点である。そこで、ヤングはこのアプローチに代わるものとして、ケアの倫理によって構想された諸価値を共有し、苦しみの文脈的問題を重視する「治療アプローチ」を提案する。それによれば、薬物中毒の患者は、ケアされ、滋養され、自立できるように援助されるべき存在と見なされる。ケアする人がケアされる人の苦しみを共有することでケアの関係を形成し、そこからケアされる人が自立性や自尊心、自信を獲得できるよう援助することによって、この「治療アプローチ」は、薬物中毒の妊婦の自発的な更正を試みるのである。とはいえ、このアプローチにも問題がないわけではない。まずこのアプローチの規律権力的側面を指摘せざるをえない。このためこのアプローチには、専門家による監視を通しての患者の自由の抑制や、妊婦の生活や行動のノルム化を目指す傾向があるといえる。さらにヤングは、このアプローチの「告白トーク」という実践に、自己の真理を語らせることで、アトミスティックで自立自足した主体の形成をもくむ「個人化」という権力作用を見出す。それゆえ、彼女は、ケアの倫理に基づいたアプローチのもう一つの側面に光を当てるべく、これを「エンパワーメント」の視点からさらに分節化しようと試みる。

ヤングは、ケアの実践が有する、主体の自己形成に対する作用を「エンパワーメント」とし、それには二つの方向性があることを指摘する。一つは、個人化へと向かう方向性であり、もう一つは、コンシャスネス・レイジング(*consciousness raising*)によって社会的連帯を構築し、集団的行動の可能性を発展させる方向性である。前者は、治療アプローチの矯正的でパターン的な性格を踏まえ、相互的で関係的なプロセスを通して個人の自律化を目指すものの、個人主義的なままであるとヤングは批判する。これに対して、コンシャスネス・レイジングとしてのエンパワーメントは、相互的な対話を通して、人々が「自らの生=生活は、他者の生=生活と同様な形で、権力関係、文化的想定、経済力によって社会的に条件付けられ、制約されていることを理解できる」(8)ように仕向ける。したがって、彼女によれば、このコンシャスネス・レイジングこそ、たんに、ケアの倫理に基づくアプローチの権力的性格を払拭することができるだけでなく、個人の状況を条件付ける社会構造に対する政治化された理解を持つ主体を立ち上げると同時に、そうした主体間での対話を通して、集団的行動を可能にする連帯を生み出すことができるのである。

これまでのヤングの議論において注目すべきは、それが、対面的な関係における具体的な他者の苦しみの共有化がコンシャスネス・レイジングという政治的かつ集合的な主体形成のプロセスを経て政治の領域へと接合される可能性を提示している点である(9)。つまり、親密圏の有する政治的な潜在力がケアという実践を通して明確化されているのである。そうであるとすれば、ここにおいて、ボルタンスキーが十分に論じることのなかった、苦しみの共有化の公的な様式と親密な様式との関係、ないし「憐憫の政治」と親密圏における苦しみの共有化との関係について指摘することができよう。確かに、親密な関係の下での他者の苦しみの共有化は、アーレントのいうように、同情に基づくがゆえに直接的な政治的な意味を持つものではないかもしれない。しかしながら、そうした苦しみの共有化が、ケアという実践を通して、個人的な事柄を政治的な事柄として理解し、公的な政治の場において発話する主体を形成する上で欠くことのできないプロセスに接合されたならば、公的な空間における他者の苦しみを共有する様式の基底となりうるといえよう。そうだとすれば、「憐憫の政治」の危機は、この基底についての、したがって親密な空間における他者の苦しみの共有化の問題についての考察を踏まえて、はじめてその打開の展望を見出しうるのではないだろうか。

四 終わりに

本報告は、これまで述べてきたように、他者の苦しみの共有化における二つの様式の差異に着目することで、憐憫という感情に規定された政治の可能性を再検討するための手掛かりを模索する試みである。この手掛かりは、親密な空間におけるケアを通してのエンパワーメントに、より一般化していえば、親密圏の政治性が持つ潜在力に見出しうることを示唆したい。最後に、今後の考察の方向性を示しておく。一つは、親密圏の危機の問題である。現代社会の秩序の再編成において、親密圏の剥奪や危機の問題は、すでに多くの論者によって議論されている。親密圏の潜在力を理解するには、そうした危機の問題のより多角的な分析が不可欠であるといえよう。もう一つは、親密圏の潜在力それ自体の問題である。本報告では、これについて、親密な関係におけるケアリングの政治性という視点から、フェミニズムのコンシャス・レイジングを取り上げ議論した。この問題を掘り下げていくには、エンパワーメントの両義性やコンシャス・レイジングによる政治的主体の立ち上げの可能性の条件などについて、さらなる具体的な考察が必要であるように思われる。以上の論点を中心に、今後の検討課題としていきたい。

【注】

- (1) Hannah Arendt *On Revolution* (Harmondsworth : Penguin Books, 1990), chp.2. 志水速雄訳『革命について』（ちくま学芸文庫、一九九五年）、第二章。
- (2) Luc Boltanski, *La Souffrance à distance* (Paris : Éditions Métailié, 1993).
- (3) *Ibid.*, p.273.
- (4) Pierre Favre éd., *La Manifestation* (Paris : Presses de la Fondation nationale des sciences politiques, 1990).
- (5) この定義については、以下を参照。Joan C. Tronto, *Moral Boundaries : A Political Argument for an Ethic of Care* (New York : Routledge, 1993), Selma Sevenhuijsen, *Citizenship and the Ethics of Care*, trans. Liz Savage (New York : Routledge, 1998).
- (6) この親密圏の定義は齊藤純一のものである。齊藤純一「親密圏と安全性の政治」齊藤純一編『親密圏のポリティクス』（ナカニシヤ出版、二〇〇三年）、二一三頁。
- (7) Iris Marion Young, “Punishment, Treatment, Empowerment: Three Approaches to Policy for Pregnant Addicts,” in *Intersecting Voices* (New Jersey : Princeton University Press, 1997).
- (8) *Ibid.*, p.91.
- (9) コンシャスネス・レイジングの政治性については、ナンシー・フレイザーの「ニーズ解釈の政治」を参照。Nancy Fraser, “Talking about Needs : Interpretive Contests as Political Conflicts in Welfare-State Societies,” in *Ethics* 99 (January 1989).

津田左右吉の平民思想論

李建華（名古屋大学大学院）

はじめに

津田左右吉（1873－1961）は、周知のように、近代日本を代表する歴史家、思想家の一人である。国民思想の研究は津田思想史学の出発点であると同時に到達点でもあるといえるものであり、きわめて重要な意味をもっている。

明治維新後の近代化政策の過程で生じた国民の価値意識の変容と混乱に対し、国家の統合に必要な国民意識を培うため、明治中期から後期にかけて「国民道徳論」が提唱された。とりわけ代表論者の井上哲次郎の『勅語衍義』（1891）、『国民道徳概論』（1912）などにより、儒教に依拠する伝統的道徳の「孝悌忠信」と、国家主義的「忠君愛国」を中心とした国民道徳が提唱され、以後の国民道徳の形成に多大な影響を及ぼすようになった。

津田の国民思想研究はこのような時代状況のなかで、井上などによる国民道徳論を批判しながら展開された。その成果が『文学に現はれたる我が国民思想の研究』（1916-1921）（以下『我が国民思想の研究』と略記）である。中でも、「平民文学の時代」（上、中）、すなわち平民思想に対する研究は中核的な位置を占めている。

しかし、従来津田の平民思想に関する議論は充分展開されてきたとはいえない。先行研究として増淵龍夫の「日本の近代史学史における中国と日本（I）－津田左右吉の場合」がある⁽¹⁾。増淵は津田による儒教批判、国学理解を中心に取り上げているが、津田における平民思想の全体像について立ち入った議論をしていない。本報告では増淵の見解を踏まえたうえで、「国民道徳論」批判という観点から津田の平民思想論を中心に考察し、同時に津田の将来の国民思想に対する構想を検討したい。

一 武士思想論

津田の平民思想論は、常に武士思想と比較しながら行われているので、まず彼の武士思想論を概観していこう。

武士の思想への注目は、新渡戸稲造の『武士道』（1900）と井上哲次郎の『武士道』が引き起こしたブームによるところが大きい。津田は、両者の武士思想が神仏儒の合成物で、「忠君愛国」はその真髄であるという主張を批判しながら、独自の武士思想論を形成した。津田は思想を現実の生活との関連において理解すべきと主張し、主従関係の結合と戦闘への従事とが武士の「実生活」をなしていると考え、この両面から武士思想を論じている。平民思想との関連から、ここで彼の武士主従関係の捉え方を紹介する。

武士が最初に主人に仕えるのは、そこに何らかの「利益」があるからだと言津田はみる。主人は武士に土地を与え、あるいはその土地の所有権を認め、保護する。それへの見返りとして、従者の武士は主君に従い奉公する。この主従関係は、対等なものでありえないにせよ、「主人の運命は従者の実力と活動との如何によつて定まり、従者の生活は主人の人物と行動とによつて支配せられ」⁽²⁾ ている。つまり主従の間には相互依存的関係の要素が強

く存在しており、その意味で恩賞と奉公は、不可分な、一種の利益交換関係である。

他方で、津田は主従関係が相互的情愛によっても結ばれ、場合によっては利益交換の要素を超えて、従者による一方的な献身的服従になりうるとも主張している。とはいえ、一般の武士に関してはこうした主従関係にまでに発展しにくいと津田は考える。何か重大事が起こると、従者の多くは、自身および子孫のために、心ならずも主家に対する情意を固持することができず、主従関係を破ってしまうのである。

津田は、以上のような武士思想は平安時代に生まれ、戦国時代の大動乱のなかで発展、成熟したが、江戸時代になると、武士は身分制度と世襲制に縛られ「固定化」して、武士の思想は「頹廢」してしまったと捉えている。代わりに町人を中心とした平民が台頭し、時代の担い手になったと位置づけている。次に津田による平民思想論はいかなるものであるかを具体的に検討して行きたい。

二 平民思想論

（一）道徳思想

平民と武士、一見すると、生活習慣や行動様式が顕著に異なっている。平民には主君がおらず、また戦とも無縁であるが、武士の風習は平民の間に伝わったと津田は考える。職業上の師匠とその弟子という関係に、武士社会の主従関係に類似したものを見出し、平民の主従関係は武士のそれと違わないと見ている。

そして、主従関係以外では、武士よりも商人のほうが世間に対する見方を発達させてきたと津田は考える。武士は「人を見れば敵と思つて直ちに身構えをする」に対し、平民は商売上、「顧客を広い社会に求めるとのため」、武士よりも「社会的観念」が発達していた。また取引のためでもあるが、「恥を思ひ面目を重んずる観念」は武士に劣らず強烈であったと津田は見ている⁽³⁾。しかし他方では、現実には正直な商人は少なかったと津田はいう。

「概していうと、特殊の人に対する特殊の取引には約束を重んじ義理を守るけれども、相手の定まらない広い世間に対する場合には、一時の利を得んがために種々の不正手段を用いるのが、寧ろ普通のことであつたらしい。」⁽⁴⁾

すなわち、平民の道徳基準が一定ではなく、相手によって変わるという状況主義なのである。この問題は平民に限ったことではなく、武士の「一国一城の裡にのみ信義が守られ、他国ものに対しては詐謀を用いるのが常であつた武士の道義心も、畢竟は同じこと」であると津田は二者の相似点を強調する。その原因は同じところから来ていると分析する。

「彼等の道義は心生活の内的要求から出るのではなくして、社会的制裁から来ている。人格にあるのでは無くして人の目に見える行為の末にある。約言すれば自己にあるのではなくして他人にあるのである。」⁽⁵⁾

つまり、我が行動を人の評判を基準にして定め、道義の価値判断は自分の内面から出ているのではなく外から来るからである。この議論はM. ウェーバーの「対内道徳」、「対外道徳」の概念を想起させる。ウェーバーはこれらの概念で、ある集団ないし共同体の内部で通用する道徳と、対外的な場面で通用する道徳との間には、しばしば、区別もしくは対立関係があると論じている。津田は武士の道徳も平民の道徳にウェーバーのいう二重道徳に近いものをみているといえよう。前近代の武士思想、平民思想に二重道徳が存在するのはいうまでもないが、津田の上述した指摘は、平民思想を軽蔑し、武士道をもってこれか

らの国民思想形成において大きな役割を働かせようとする井上流の論調を念頭において、行われたと考えられる。

ところで二重道徳の問題は、日本思想史上において重要な課題であった。大塚久雄は敗戦直後、日本における「近代的市民社会」の確立と、それを支える倫理を内面化した「近代的人間類型」創出の必要性を強調している。また丸山眞男もこの問題に取り組んだ。彼は、日本では「帰属」倫理が人々の倫理意識、行動様式を支配する傾向にあること、この倫理の支配はあくまで同類に限定されること、同類と他者に対する態度が異なることを強調した⁽⁶⁾。さらに丸山は「倫理意識の原型」論を展開し、その原因を突き詰めようとした⁽⁷⁾。早くも大正時代にこうした問題を提起していた津田の議論は、戦後このような形で受け継がれたのではないかと推測できる。

上述してきたように、津田における平民の道徳思想には武士のそれとの類似点がみられる。だが、武士の道徳思想には見られない要素も現れたと津田は考えている。次にこれをみていきたい。

（二）「情生活」の重視

1. 規範道徳批判

津田は、武士においては「人を見れば敵と思へ」という用心から自然に「胸中を人に見すかされまい」と「矯飾」し、「抑情の習慣」が養われたのに対し、平民においては束縛や規範を排斥し、感情を表出し、解放を求める精神が顕著に現れたと主張する。彼はこれらの傾向を、当時の文芸や知識界から次のように析出しようとした。

儒教的価値観に基づいた江戸時代の武士道徳は、近松門左衛門およびその後継者の浄瑠璃のなかで「人間としての自然の情に背馳するものとして取り扱はれた」⁽⁸⁾と津田はいう。また津田は、死を厭わぬという武士の覚悟を「戦に臨みて死を忘れるとは嘘の皮」と否定し、さらに君国のために潔く討死する者も心の奥では父母妻子が恋しく、命も惜しいに違いないといった本居宣長の捉え方に注目し、これらの言説の根底には上記の傾向があると主張した。また、家族制度においては「孝行」が道徳の眼目とされているが、この時代「子に対する愛」が文芸に濃厚に出ていることに津田は強調する。さらに親子関係以外の関係、例えば夫婦関係などのあり方においても上記の傾向が顕著であると津田は見ている。

感情の抑圧よりも解放を求めるこうした特徴は江戸時代を貫く大きな流れであり、津田は、なかでも元禄文化をその頂点として位置づけている。だが元禄文化はまた、ある問題点が現れた文化でもあった。

2. 元禄文化の問題

津田によれば、元禄文化は「人間性の内的要求」としての感情を認め主張した文化で、「我が国のルネッサンスともいふべき」⁽⁹⁾と津田は高く評価する。しかし、同時に元禄文化がヨーロッパのルネッサンスと質的に異なることも指摘している。それは元禄文化が「人間本位」であるが、「概して官能的」とあるという点である。個人は根底のところでは抑圧されているから、「時には機を得て何れの方面かに勃発する」。しかし「此の不平は屢々放縦なる歡樂の希求」となる⁽¹⁰⁾。つまり、社会の因襲に動機づけられた平民の感情表出は、文芸の世界か、または花街劇場においてしかなされないのである。換言すれば、元禄文化

は、見かけ上は平民の勝利を示し、支配的諸制度に対する人間の威力を発揚したものであるが、それはあくまで「私的」領域に限定されたものであった。こうした元禄文化の限界について、津田はこの時期の知識界と社会的諸制度に大きく由来していると考えている。

3. 知識界からの束縛

津田から見ると、江戸時代に新たに尊崇されてきた儒学は、仏教の非現世主義とは反対に現世的ではあるが、「人間の自由を撥無し、情意と本能との尊さを認めない点に於いて、殆ど非人間的」⁽¹¹⁾である。つまり、儒教の説く形式的道德の項目は、人間としての内的要求を無視し、外部から強いて人の行為に勝手な規範を与えようとしたものである。それゆえ儒教は人間を根本的に解放することはできない。

そして津田は、江戸中期から儒教を排斥しようとするなかで勃興してきた国学の主張にも目を向けた。彼は真淵や宣長の説について、「理智に対して情の權威を立て、儒教の經典からあたえられた偏狭な道義的觀念の抑圧に対して人間性の解放を高く叫んだことが、重要な意味をもっている」⁽¹²⁾と評価した。しかし、問題は宣長の説が儒教の規範主義を批判するに止まらず、自然主義、あるがまま主義になった。こうした考えのもと、宣長は政治問題を論じる際に封建制度や世襲的階級制度を、何らの理由を述べることなく「正当なまた最良な制度のやうに説いている」、その結果、「人間の平等観を排斥」したと津田は見ている。また、宣長の説において道を行うのは上にある君の務であって、下の者たちではなく、臣が議論をせずただ服従すべき存在となり、服従を助長することになると津田は指摘する。このような国学では「私的」な享楽を求めることができても、それを梃子に個人の「私」の自由を認め、政治上新しい規範を形成するのは出来ないと主張した。

津田の指摘する国学のこういう特質は、その後も日本思想史において議論され、理解が深化されていく。例えば丸山は、宣長の政治的「自然主義」を徂徠による規範の他律性の延長線に位置づけ、その「非政治的立場」を積極的に評価し、国学は現状肯定的で、そのため、人間の自然に立脚して体制的規範を否定する方向に進むことはなかったものの、宣長が「内面的心情の世界の不可侵性」を宣言したことは体制の「風穴」となると見ていた⁽¹³⁾。後にこういう立場に対する修正が見られ、「国家」への関心が薄れると、規範主義から独立した個人の自由が自閉化・私化してしまうと丸山は主張するようになった⁽¹⁴⁾。

このような国学に対する議論が展開されているが、早くも大正時代になされた津田議論は、依然として重要な点を我々に提示している。津田が国学の儒教道德批判を評価していることは先行研究において指摘されているが⁽¹⁵⁾、他方国学思想のなかからは近代的な「個」が生まれえないという津田の認識は、これまで看過されてきた。

4. 家族主義

江戸時代に人々は知識界の因襲以外、諸制度によって重く束縛され、その根底に家族主義（家族制度）を伴っていると津田は考える。この家族主義が平民の生活に最も関連するものである。次にこれを中心に平民の思想がどう影響されたかを検討していく。

① 家族主義の内容

津田によれば、家族主義とは、家の存続を重視するために家族員が家長の統制下にあることだけを意味するのではなく、相続も家族主義の重要な内容である。武士の家という概

念には「単に血統の相続ばかりでは無く、其の根底に知行俸禄がある」⁽¹⁶⁾。平民も同じく、財産、家の格や店の信用、社会的地位などが「知行」にあたる。

津田のこういう主張は、井上の「国民道徳論」に対する批判が念頭に置かれていると考えられる。井上は、家族制度とは家長が一家を統率する制度で、その存在する理由は、祖先崇拝の伝統との関係の重要性だと主張している。「祖先崇拝がなくなれば、家族制度といふものは無い。…祖先崇拝は家族制度の精神的方面、家族制度は祖先崇拝の形態的方面と言つて宜い」⁽¹⁷⁾と述べている。

しかし津田によれば、武士も平民も家の概念は、「知行俸禄」があるからこそ成り立っているのである。「我が国の家の観念は単純な血統主義または祖先崇拝といふやうな思想からばかり成り立っているのでは無い」⁽¹⁸⁾。これは明らかに井上への批判を含意している。

②家族主義と個人の自立

津田は江戸時代の家族主義の欠陥があり、このもとでは、個人の独立はもちろん、自身の能力を正当かつ存分に発揮することすら不可能となる。

津田にとって、将来の国民思想においては、社会の結合が極めて重要であるが、個人の尊重こそ、社会を結合させる大前提なのである。彼は次のように論じている。

「個人を尊重せず、個人が基礎となつて社会が成立することが考へないがために、個人をして社会に無責任ならしめ、自己の利益のためにのみ行動させるのである。だから個人をして絶対的に社会に服従させようとする当時の思想は、却つて社会の基礎を脆弱にし、其の結合を散漫にするものといはねばならぬ」⁽¹⁹⁾

つまり、社会を結合するには、個人が自由で、尊重されなければならない。上からの制度や命令による結合はかえって至難なのである。

この江戸時代における家族主義と個人の自由・社会の結合に対する捉え方は、当時の井上による家族制度論を意識したものといえる。井上も従来の家族制度に欠陥があると認め、その欠陥内容について津田と基本的に変りがない。しかし、いかにそれを解決するかに関して、二人が提示した方法はまったく異なっている。井上は個人主義には、結合を一致するのが困難、利己的個人主義・極端的な個人主義になりやすいなど弊害が多いと強調し、次のように主張する。

「家族制度と個人主義とを平等に持つて来て混和すると言ふやうなことではいかぬ…家族制度を本位として、さうして家族制度の短所を個人主義に依つて、補ふやうに力めて往くのが、実際の方法として一番穩健であると思はれます。」⁽²⁰⁾

すなわち、個人主義を、国民道徳を補強する手段として考えたに過ぎないのである。個人主義の個人本位の立場、個人の自由を認めなくもない、個人の価値を最高のものとしないのである。

以上のように、二人の立場は鮮明に違っている。津田にとって、家族主義は将来の国民思想に持ち込むべきものではないのである。

終わりに

本文では、津田の武士思想観と比較しながら、彼における平民思想観を検討し、同時に彼の「国民思想」がいかなる性格をもつものであったかを明らかにしようと試みてきた。

平民は、一定の自立心と「事業欲」をもち、また職業上の師匠とその弟子という関係は、

一般的に言われているような家族主義的な関係ではなく、相互的な恩顧と奉公という利益交換であると津田は主張する。そして、社会全体に対する道德の根底には武士と同様、状況主義を有していると津田は考える。

江戸時代全体に、規範道德を排し、情意の尊さを強調する傾向が顕著に現れたものの、個人の私的な面に限られるので、平民の「自我」主張思想は「放縦」的な享楽主義に陥ってしまったのであると津田は見ている。彼はその原因を知識界と制度上から突き詰めようとした。儒教の形式道德は、人間の内的要求を無視し、人間を根本的に解放することは出来ない。国学は儒教の道德規範を退け、情の權威を立てたことで重要な意味をもちながら、政治の主張において現状主義に止まったと津田は考えた。また、制度上の根底になっている家族主義を分析し、それでは、個人の自立・社会の結合は困難だと主張する。これらの観点は儒教と家族制度を中心にした井上哲次郎の国民道德論に対する批判でもあった。

以上を通じて、津田における将来の国民思想の全体像のうちいくつかの重要な要素が読み取れる。すなわち、道德を内面化させ、「二重道德」をなくし、経済上積極的な事業精神をもち、自立し、そしてそれを基礎に政治上、個人と個人が横のつながりをもって社会を形成していくという点である。この際、「公共精神」は津田の「国民思想」全体を理解するための鍵概念となるが、この点に関しては、今後の課題としたい。

注：

- (1) 増淵龍夫『日本の近代史学における中国と日本—津田左右吉と内藤湖南』所収（リキエスタの会、2001年）。
- (2) 「貴族文学の時代」、『津田全集』別巻第2、275-276頁。
- (3) 「武士文学の時代」『津田全集』別巻第3、326頁、375頁。
- (4) 「平民文学の時代」上、『津田全集』別巻第4、357頁。
- (5) 同上。
- (6) 『『である』ことと『する』こと』（『日本の思想』所収、岩波書店、1961年）を参照。
- (7) 『丸山真男講義録第7冊』（岩波書店、1998年）、第一章第二節を参照。
- (8) 「平民文学の時代」中、『津田全集』別巻第5、473頁。
- (9) 同上、109頁。
- (10) 「平民文学の時代」上、『津田全集』別巻第4、418頁。
- (11) 同上、110頁。
- (12) 「平民文学の時代」中、『津田全集』別巻第5、391頁。
- (13) 「近世儒教の発展における徂徠学の特質並にその国学との関連」、新版『日本政治思想史研究』（東京大学出版会、1940年）、269頁。
- (14) 「日本における自由意識の形成と特質」、1947年（『戦中と戦後の間』所収）
- (15) 貝塚茂樹「実証史学の克服」、『思想』1957年5月、増淵龍夫「歴史意識と国際感覚」『思想』1963年2月。
- (16) 「平民文学の時代」上、『津田全集』別巻第4、364頁。
- (17) 井上『国民道德概論』（三省堂、1912年）、205-206頁。
- (18) 「平民文学の時代」上、『津田全集』別巻第4、365頁。
- (19) 同上、417頁。
- (20) 井上前掲書『国民道德概論』、253頁。

倫理規準としてのプラグマティズム —W.ジェイムズによる心理化と実践—

清水由希江（一橋大学大学院・日本学術振興会特別研究員）

はじめに、

本報告は、ウィリアム・ジェイムズの1902年の著作『宗教的経験の諸相』（1901年から02年にかけて行ったエジンバラ大学での連続講義、以下『諸相』）(1)とそれに繋がる一連の論考をとりあげながら、1890年代後半からの社会批評における観点とのつながりを検討する。そして、ジェイムズのプラグマティズムは、その展開にもなって倫理的態度としての性格を有するようになったことを論じる。ジェイムズの二面性を念頭おくことで、近年のプラグマティズムの議論にみられる私的なものと公的なものとの関連をジェイムズとの関係から考察する。

一、社会的実践としての社会批評

ジェイムズは、神秘現象への深い関心や憂鬱経験のために極めて個人主義的な立場としてしばしば理解される。だが、他方で世紀転換期にはフランス知識人の活動の影響を受けながら、自らも知識人としての立場に自覚的であった。その意識は、社会批評というかたちで積極的な社会的実践へと繋がったのである。彼の批判は、人間の特殊さや個別性を犠牲にしながる巨大化し、制度化するものに向けられていた。人間を取り囲むシステムが大きくなることに対して、できる限りより小さなシステムを、小さなシステムよりは個人的立場を支持しようとしたのである。その最たるものが米西戦争へと突き進むアメリカの帝国主義であった。具体的な例としては、反帝国主義連盟の運動に加わりスピーチや記事を残し、革新主義運動と連動したボストンの医療制度化への反対意見、黒人リンチへの抗議文等を新聞・雑誌に投稿している(2)。そうした批評に通底しているのは、個人の精神的自由の擁護であり、他者の精神的世界に対して人間には「ある種の盲目性」(3)があることを自覚するよう促すものであった。

次世代に影響を与えたジェイムズの世界批評は、ロス・ポスノックが指摘するように、知識人の無力さとそれ故の不安と不満を、近代性に対する道徳的な憤りとして吐き出すという治療的な機能、すなわち、不安と治療の関係としての魅力に尽きるのだろうか(4)。ジェイムズの影響力を考慮するならば、少なくとも、アメリカ民主主義の伝統の揺るぎへの不安と経済的利害関心から展開した反帝国主義連盟が、メンバーの多様さや見解の不一致から間もなく衰退したことと重ね合わせられるものではない。治療的な機能を私的な欲求の充足という次元に留めずに、ジェイムズのプラグマティズムにおける私的な関心と公的な責任の関係性を捉え直すことが必要であろう。

二、プラグマティズムの原理の心理化

プラグマティズムはジェイムズによるチャールズ・S・パースの誤解によって始まった、というR.B.ペリーの古典的見解はその後のプラグマティズムの展開を言い示していた。パースが知の存在の仕方を共同的なものに委ねたとき、プラグマティズムの原理は狭義の科学的枠組みを超えて多義的な理解へと繋がる転換がなされたのである。パースが信念を固定する方法としてとりあげるプラグマティズムの原理は、例えば、「固さ」や「重さ」の概念が経験的に得られ、また現時点において共有された知識であり、科学的真理としてみなそうとするものであった(5)。

ジェイムズは、それを信仰領域にまで適用することによって範囲を拡張した。そのことで、プラグマティズムが適用され実践される領域は歴史的な文脈のなかでのみ理解しうるものが、明確に意識化されたのである。

ジェイムズが、パースのプラグマティズムの原理を20年ぶりに取り上げたのは1898年の「哲学的概念と実際的結果」(6)である。ジェイムズは1972年に結成された形而上クラブでの議論を通してはやくからパースのプラグマティズムの原理に触れていた。それを主観判断と関わるものとみなすようになったのは、ジェイムズが決定論的な世界観を前に憂鬱に陥ったなかで、如何にして人間の自由と能動性とを読みとるか、という関心を抱いていたことと関連している。ジェイムズにとっては、事実はただただ客観的に存在しているのであり、「客観性」を求めることはそれらと我々の内面世界との可能な関係を切り離し、我々の内面を不条理にしてしまうというのである。また、ジェイムズはスペンサーへの批判のなかで、そのような受動性とはことなる能動的な在り方を以下のように述べる。

私は、自分の立場としては、認識者(knower)はどこにも足場を持たずに漂っていて、偶然に出会いただ存在していると見出した秩序を受動的に反映している単なる鏡ではない、という考えを、常に強いられて、それから逃れることができない。認識者とは行為者であり、一方では真理を創造するのを助けながら、他方ではその創造を助けた真理を記録する。心的な関心、仮定、公準は、それらが人間の活動—世界をおおきく変革する活動—の基礎である限り、それらが主張する真理を創ることを助けるものである。換言すれば、心にはその誕生以来、自発性や投票権が備わっているのである。心はゲームの参加者であって、単なる観客ではない、そしてそのようにあるべきという心の判断、その理想が、余計なものや、せいぜい残存物だとして、思考作用の本体から剥ぎ取ることはできないのである(7)。

ジェイムズは精神的自由と心の自発性を外的な事実との間で確保するべく、真理の探究という行為・思考作用と心的作用とを結びつけた。このことが、プラグマティズムを心理化する契機となったのである。それゆえに、プラグマティズムは内的なことと外的なこと、さらにいうならば私的なことがらと共同的なことがらとの間の緊張関係のなかにある。この緊張関係に注意してプラグマティズムの展開を追う必要がある。

三、精神的自由と信じる意志

ジェームズはプラグマティズムを主観的世界と実践的行為を切り結ぶ局面をとらえるべく採用する。上述の『諸相』ではその局面は宗教の信／不信の間として捉えられる。『諸相』の準備段階において、重要な論文が二つある。一つは先述の「哲学的概念と実際的結果」であり、もう一つは1897年の「信じる意志」(8)である。ジェームズは、1897年頃から『諸相』で取り上げる信仰告白書や自伝、日記にみられる宗教経験の記録を収集しはじめていることから、この二つの論文は『諸相』の研究と同時進行していたことになる(9)。

「信じる意志」の背景には、先に述べた決定論的な世界観のなかでの受動的な生を前に陥った深い憂鬱と、精神的自由と自由意志の存在を信じることを通して回復した経験とに裏打ちされたプラグマティックな態度がある。加えて、1890年に完成させた『心理学原理』において「意志」の問題が最終的には実験心理学の領域においては説明不可能であったことがある。この二点を念頭に「信じる意志」の立場を取り上げるならば以下のようなようである。

誤謬をおかすという危険は、真の知識によって得られる祝福と較べたら小さな問題である。真理を追求する機会を無期延期するよりは、むしろ探求のなかで何度も欺かれる心構えがある(10)。

このとき、真理を求めることと、間違いを避けることが区別され、前者がプラグマティックな問題として捉えられる。宗教的命題はそれが真であることを信じる以前に証明しうるものではなく、信じることによってそれが真となりうるものとしたのである。必要なのは「信じる意志」であり、「意志欠乏症」とジェームズが表した生の倦怠状態は避けるべきものであった。ジェームズはそれを「信じる権利」として理解されるかたちで論じたのである。

ある命題間の選択をするとき、それが本性上知的根拠によって決めることができない真剣な選択である場合はいつでも、私たちの情念的本性はその選択をすることが合法的であるばかりでなく、そうせねばならないことなのである(11)。

二、で述べたような私的なものと公的なものとの緊張関係を考えるならば、このあまりに主観的な方法とも理解できる立場を、宗教的欲求や救いを求める権利としてだけで扱うことはできない。その命題を仮説として受け入れるのだとしても、プラグマティズムの可謬主義や改良主義はそれとどのように関わるのか。この選択の在り方を定めることは、むしろ研究者としてのジェームズの立場に反映される。

四、宗教経験研究とプラグマティズム

ジェームズはプラグマティズムを取り上げた先の論文において、共に決定論である唯物論と有神論を比較している。私たちが未来を志向するとき、前者とは反対に後者は「道徳的秩序が永遠であることを肯定し、希望を解放する」(12)として、確信のもとに生きる経験の領域に注目した。

神の実在性は、具体的経験への影響を通して仮定され、宗教も存在の問題ではなく、その経験世界のうちに「生きた実際的なもの(a living practical affair)」として見出される。ジェイムズがいう宗教経験とは「人々がある適切な方法に自分自身の内的態度を整えたときの、見えないものとの対談、声と幻、祈りと応答、心の変化、恐れからの救い、助けの到来、助けの確証である」(13)。ジェイムズはプラグマティックに個人の内面における宗教経験の領域を確保しながら、他方でその経験を問い直す視点も導入する。

他者の精神的自由に繊細にかつ深く敬意を払わねばならない—そうしてはじめて私たちは知性の共和国を成し遂げられるだろう—一切の私たちの外面的寛容が魂のこもらないものであるならば、経験論の栄誉である内的寛容の精神をもつことはないであろう—また、私たちはそうすることでのみ、実際的なものと同様に推測的なものにおいてお互いを生かしてゆけるだろう(14)。

ジェイムズが「知性の共和国(the intellectual republic)」において求める「知性」とは、存在を証明する知性ではなく、経験世界における実践的な知性を意味する。ジェイムズは『諸相』の「哲学」の章で、哲学のあるべき方向性は形而上学や演繹ではなく、批評と帰納であると述べていた。そして哲学の役割を「宗教を私的で不健康なものから解放し、公的な地位を与え、救いを求める権利を全員に与える」(15)ことにみていた。上述の有神論を支持するいわば手続き的な擁護の立場は、この哲学の役割によって明らかになる。先の立場は『諸相』では汎神論的な視座となるのである。多岐にわたる宗教経験記録を一端事実としてプラグマティックにそのまま認めることで、批評的な態度によって解釈し、神秘的内容が意味するものを明らかにしようとしたのである。そうして宗教経験の事実は、「意識的人格は救いの経験をもたらしてくれるより広大な自己と連続している」(16)と纏められる。宗教経験のうちに共通性を取り出すことが、目指すべき哲学の機能であり、また「知性の共和国」において果たすべき倫理的な役割としてジェイムズは考えていたといえるだろう。

プラグマティズムは、間違っているかもしれないにも関わらず信じるという過剰さにおいて宗教経験を捉え、また同時に、その過剰さに意識的であろうとし、修正の可能性をも含む。つまり、過剰さを方法的に用いながら、記述され語られた宗教経験をかたち作る堅い縁へ働きかけ、偏狭さから解放することを意図している。より望ましい寛容へ向けて、プラグマティズムは倫理的規準となるのである。

五、プラグマティズムのリバイバルと再考

『諸相』はすでに批評的な態度をもつ研究であった。多岐に渡る宗教経験を等しくとりあげ論じたことによって、『諸相』で採用された宗教へのプラグマティックなアプローチは、多元論が前提とされる。そして個々人の生活領域において各人の認識にもとづく行動が促されるとき、プラグマティズムと歩みをとる多元論は、「相対主義」という批判となって問い直されることに

なる。ジェイムズはプラグマティズムを倫理的規準としながら、社会的実践としての批評を行うのであるが、それは知識人としての役割として可能なものである。知識人としての立場を伴わずに、どこまでプラグマティズムが倫理的なものとなりうるのだろうか。

方法としてのプラグマティズムは20世紀前半に哲学・思想の学術領域を超えて心理学・社会学・人類学等への幅広い影響を与えながら異なるかたちで採用され、同時に広汎に用いられて通俗化され、その語義は一意的にとらえられるようになった。社会的・政治的関心からすれば、初期のプラグマティズムは理想主義的とされ、合理主義の立場からはきまぐれな学説とみなされ、プラグマティズムは長らく学術的に取り上げられずにいた。その間、プラグマティズムがももちえた倫理的な性格は見失われていた。

リチャード・ローティの論考に代表される近年のプラグマティズムのリバイバルにおいて、様々な議論の関心は総じて、哲学の反基礎づけ主義に根ざした認識論的な問いと関係している。ローティは、この問いを哲学において繰り返すことを止めるべく、より実践的な態度を求めてジョン・デューイに依拠してプラグマティズムを論じてきた。そして、「相対主義」というプラグマティズムへの批判に対し、ローティは、民主主義社会をリベラル・ユートピアとすることで、連帯への欲求に支えられた熟知の文化から出発なのだと答えるのであるが、プラグマティズムについての議論は右の問いに収斂しがちである。どのような意味において実践的であるのか、あるいは、ある選択が別の選択よりもなぜ実践的であるのか、それぞれの具体的な経験文脈のなかでしか判断し得ないこの問いに答えることが必要であろう。ある選択の実践的な意味を否定したり、軽んじたりすることが、プラグマティズムを一義的なものにし、衰退させる力となりうるからである(17)。

おわりに、

実践的な選択は、必ずしも私的選好だけではなく公的な態度ともなりうる。ジェイムズにおいては、その内面的現実と外的な世界観との境界での葛藤の経験が、私的なものと公的なものとの間で、その両方を問い直すような批評的な視座を培った。その経験は、他者との相違や苦痛への共感を伴う寛容の在り方に対して、プラグマティズムが倫理的規準となりうる土台となったのであり、無視できないものとして残り続ける。プラグマティストの論考が意図するものは、具体的に歴史的な経験を参照しながら、私的な文脈と社会的文脈という複数のアプローチによって検証される必要がある。そうすることが、実践的な方法に託された倫理的な意味自体の問い直しとなる。ジェイムズのプラグマティズムには、研究者であり知識人としての役割を果たそうとする意図がその倫理観とともに抜き差しなく刻み込まれている。

註

- (1) James, William. *The Varieties of Religious Experience: A Study in Human Nature*. (The Works of William James. Vol.13. Frederik H. Burkhardt, Fredson Bowers, and Ignas K. Skrupskelis. Cambridge: Harvard University Press.1985.)以下、ジェームズの著作はすべて *The Works of William James* である。よって巻数と出版年のみ記す。
- (2) 投稿された記事やスピーチ原稿に関しては *Essays, Comments and Reviews*. (Vol.15 .1987)に納められている。
- (3) James, William. "On a Certain Blindness in Human Beings," *Talks to Teachers on Psychology*. (Vol.10. 1983), pp.132-149.
- (4) Posnock, Ross. "The influence of William James on American culture." Putnam, Ruth Anna ed. *The Cambridge Companion to William James*. Cambridge: Cambridge University Press,1997, p327.
- (5) Pierce, Charles.S. 「概念を明晰にする方法」 上山春平, 山下正男訳, 上山春平編『世界の名著 48 パース・ジェームズ・デューイ』中央公論社, 1968, p.84-85.
- (6) James, William. "The Philosophical Concepts and Practical Method." 1898, *Pragmatism*. (Vol.1.1975.), pp. 257-270.
- (7) James, William. "Remarks on Spencer's Definition of Mind as Correspondence." 1878. *Essays in Philosophy*. (Vol.5 .1978.), p.21.
- (8) James, William. "The Will to Believe".1897. (Vol.6. 1979.), pp.13-33.
- (9) Perry, Ralph Barton. *The Thoughts and Character of William James*. Vanderbilt University Press: Nashville and London, 1976 [1948], p.255.
- (10) James, William.vol.6., p.24-25.
- (11) James, William. *ibid.*, p.22.
- (12) James, William.vol.1., p.131.
- (13) James, William. *Ibid.*, p.133.
- (14) James, William.vol.6., p.33.
- (15) James, William.vol.13., p.341.
- (16) James, William. *Ibid.*, p.405.
- (17) Kloppenberg, James. T. "Pragmatism: An Old Name for Some New Ways of Thinking?" *The Journal Of American History*,1996:June, pp.100-138.

アメリカのデモクラシーのパラドックス ——トクヴィルにおける「人種の不平等」の一考察——

高山裕二（早稲田大学大学院政治学研究科博士課程、日本学術振興会特別研究員）

1.

トクヴィルの『アメリカにおけるデモクラシー』*De la démocratie en Amérique* 第一巻の第十章「合衆国の国土に住む三人種の現在の状態および予想される将来に関する若干の考察」は、最終章であるがまったく結論をなしているわけでもない、著作全体のなかでもっとも長い特異な章である①。また「人種の不平等」自体の考察がほぼ半分を占めるこの章は、シェルドン・ウォーリンが近著で示しているように、「もっとも意味深長な」章である②。ところがそれは、いままで十分に注目されることはなかった。「アメリカの」人種主義など個別のテーマに即して扱われることはあったが③、それが先行研究によって『デモクラシー』の問題として論じられることはほとんどなかったのである。

もちろん、この点に関する先行研究の欠落にはそれなりの理由がある。というのも、トクヴィルは、原住民（インディアン）や黒人（ネグロ）に対する人種の不平等を「アメリカの」問題であって「デモクラシーの」問題ではない、と述べているからである。逆に人種の不平等を、かれの不可逆な平等化というデモクラシーの構想のなかにあえて位置づけようとするれば、その構想自体が大きな矛盾を抱えざるをえなくなるだろう。

しかしながら、『デモクラシー』における「人種の不平等」は、デモクラシーにとって例外以上の意味をもつ。もとよりイギリス系アメリカ人と他の人種との不平等はデモクラシーの産物ではないけれども、その事例はデモクラシーがいったんつくられた不平等や偏見を解消することにいかに無力かを示唆している。とりわけ北部の白人が、奴隷制に反対しながらも、解放されて同じ平等な人間になったはずの黒人に対する差別を強化していったという逆説的な事実は、このことを象徴している。本報告で注目するのは、トクヴィルが、白人と黒人奴隷の非民主的な関係における制度的不平等とは別に、白人と自由黒人の民主的な関係における社会的不平等や偏見およびその強化を指摘していることである。

同様に、「人種の不平等」が民主的専制である「多数の専制」としても論じられていることを見逃してはならない。また本報告では、『デモクラシー』において「多数の専制」を抑えるはずの宗教が、1830年代のアメリカにおいてアボリショニズムを促進する一方で、基本的には人種の不平等や偏見を強化こそすれ抑制することはできなかつたことも指摘するであろう④。かくして「人種の不平等」を部分的にであれデモクラシーの問題としてとらえ、そのパラドックスを指摘することで、本報告はトクヴィルの世論と宗教をめぐる『デモクラシー』の構想の困難（ある種の限界）をも明らかにするであろう。

本報告の考察対象は、「人種の不平等」といっても、トクヴィルの旅行した19世紀前半アメリカの、黒人の不平等に限定される。原住民に対する不平等より黒人に対するそれにあえて注目する理由のひとつは、後者のほうがトクヴィルにおけるデモクラシーの議論とより多くの接点をもつ事例だと考えられるからである。また近年、『デモクラシー』第一巻の公刊された35年以後におけるトクヴィルの奴隷制廃止論やアルジェリア政策にみられる植民地主義の側面がよく論じられるが、これは『デモクラシー』の人種の議論とは一応区別できると考えられる⑤。むしろ、奴隷制（廃止）

について生涯関心をもちつづけたトクヴィルの「人種の不平等」に関する議論に一貫性がないわけではない⑥。

（註）

①『アメリカにおけるデモクラシー』（以下『デモクラシー』）のテキストとして、*Œuvres complètes, Bibliothèque de la Pleiade, tome 2* (Paris: Gallimard, 1992)を使用する。引用に際しては、この版の頁数だけを本文中に組み込む。

②See, Sheldon S. Wolin, *Tocqueville Between Two Worlds: The Making of a Political and Theoretical Life* (Princeton: Princeton University Press, 2001), p. 266. この章の残り半分では、「連邦」を脅かす要因として人種のほかに「合衆国銀行」、「関税政策」、「実施拒否権 nullification」などの問題が論じられている。

③例えば、Harry W. Fritz, 'Racism and Democracy in Tocqueville's America', *The Social Science Journal* 13 (3), (1976), pp. 65-76, Curtis Stokes, 'Tocqueville and the problem of racial inequality', *Journal of Negro History* 75 (1/2), (1990), pp. 1-15 がある。

④この点については、Cushing Strout, *The New Heavens and New Earth: Political Religion in America* (New York: Harper & Row, 1973)が参照されるべきであろう。

⑤See, Seymour Drescher, *Dilemmas of democracy: Tocqueville and modernization* (Pittsburgh: University of Pittsburgh Press, 1968). Matthew Mancini, 'Political Economy and Cultural Theory in Tocqueville's Abolitionism', *Slavery and Abolitionism* 10 (2), (1989), p. 153 によれば、トクヴィルの奴隷制廃止の計画の根本はほとんど『デモクラシー』のなかに見出せる。

⑥1835年に設立された *Société pour l'Abolition de l'Esclavage* の創立メンバーになって以来、1839年から48年のあいだの議会での報告書や演説、*Le Siècle* に掲載された六つの論稿、1858年にアメリカの奴隷制廃止論者 Charles Sumner に送った手紙などにみられるように、奴隷制あるいは「人種の不平等」は、最期までトクヴィルの関心でありつづけた。See, Sally Gershman, 'Alexis de Tocqueville and Slavery', *French Historical Review* 9 (3), (1976), pp. 476-483.

2.

トクヴィルは1831-2年にアメリカを旅行する以前から、28年のギゾーの「ヨーロッパ文明史」の講義に参加した影響もあり、「平等」は歴史の不可抗の流れであると考えようになっていた。フランス帰国後の1835年に公刊された『デモクラシー』第一巻の序文では、すべては「諸条件の平等」に向かっており、これは「摂理」であるとさえ述べる(5-8)。

しかし同時にトクヴィルは、デモクラシーにあっても「不平等」が存在することを無視することはなかった。それは大別すれば、人間に自然な「知の不平等」(57-8)、産業化がもたらした過度の「財の不平等」(671-4)、そして「人種の不平等」である。このなかでトクヴィルの政治思想に独自のものは、「人種の不平等」を論じたことにあるだろう。

よく知られているように、トクヴィルが「人種主義」に直面するのは、『デモクラシー』第二巻公刊後のゴビノー(Arthur de Gobineau)との議論においてである。その交流は、トクヴィルが1843年に「精神政治科学アカデミー」によって課せられた「19世紀の精神学説の状況および政治や行政へのその応用」に関する報告を作成するために、その若き「人種主義の父」を雇ったときに遡る。トクヴィルは、のちにゴビノーが『人種不平等論』*Essai sur l'inégalité des races humaines* (1853-5)で披瀝

したような「人種決定論」には反感を覚えるであろう。しかし本報告の対象とするのは、この交流以前に遡るトクヴィルの、アメリカ合衆国における不平等な人種の状態の歴史社会的な観察である。

トクヴィルは、アメリカの民主的共和国を三つの観点、「自然状況」、「法制」、「習俗」から考察する(318)。ただ注意を要するのは、この共和国を維持させる三つの要因は順番に重要度を増すということであり、その歴史社会的な考察は、モンテスキューに比しても環境決定論の要素が希薄だということである①。当然、「人種」についても基本的には歴史社会的な関数として議論されている②。しかるに、人種に関する体系的なイデオロギーがまだ確立されていない時期にアメリカを旅行したトクヴィルについて、「人種主義」を軽視した、それどころか称賛したというような主張にはあまり意味がないように思われるが③、かれの人種の考察が、多くの批判に晒される理由があったこともまた事実である。

その批判者の一人であるロジャーズ・スミスは、アメリカは建国以来「経済的社会的に平等で自由な社会」であるという神話を問題にする④。そしてこのようなアメリカ社会の分析を「トクヴィルの分析 Tocquvillian Analyses」と称する。なぜならトクヴィルは、アメリカを「完全なデモクラシー」と位置づけたうえで、人種の不平等を「私の主題からすれば逸脱」であり、「アメリカ的であつて民主的ではない」(367)ことを強調しており、しかも、このような信念はアメリカのイメージを今日まで形成しつづけてきたからである。

トクヴィルはイギリス系アメリカ人 Anglo-Américains による他の人種に対する非人間的な措置を指摘しながら、これをデモクラシーの問題として扱うことなく過小評価した。つまり、黒人は将来の連邦国家を「脅かすもっとも恐ろしい悪」であり、かれらがアメリカのデモクラシーに包摂されることにつねに悲観的であり、かれのアメリカにおけるデモクラシー自体のイメージからその人種の不平等を逸脱したものとして除外したのだ、と。

このスミスの分析は、トクヴィルの人種の考察の批判としてはオーソドックスで、またほぼ妥当なものといえよう。他方で、トクヴィルの議論自体にもう少しつきあってみると、かれの法制度的ではなく現にある社会的な人種の不平等な状態の冷徹な考察は、さしあたりかれの意図とは関係なく、「デモクラシーの」考察として興味深い論点を含んでいる。

①トクヴィル『アメリカ旅行』Voyage en Amérique, Œuvres complètes, Bibliothèque de la Pléiade, tome 1 (Paris: Gallimard, 1991), p. 282 を参照。以下では VA と略記する。

②その実、トクヴィルのいう歴史社会的な関数と生物学的な関数との区別はそれほど明確ではないという指摘もある。See, James T. Schleifer The Making of Tocqueville's Democracy in America (Indianapolis: Liberty Fund Inc, 2000), pp. 80, 87-8.

③Cf., Richard W. Resh, 'Alexis de Tocqueville and the Negro: Democracy in America Reconsidered', The Journal of Negro History 48 (4), (1963), pp. 251-59.

④See, Rogers Smith, Civic Ideals: Conflicting Visions of Citizenship in U. S. History (New Heaven and London: Yale University Press, 1997), ch. 1.

3.

まずわれわれは、『デモクラシー』がつねにフランスの読者に向けて書かれた事実を忘れてはいけないだろう。新世界に存する不平等を強調することは、「デモクラシー自体」のイメージをフランスの読者に提供することを妨げる。とはいえ、トクヴィルは「人種の不平等」を過小評価したわけで

はない、それどころか現にある不平等をきわめて冷静に考察している。この点でかれの観察で際立つのは、奴隷制廃止の論理の剔出にある①。

トクヴィルによれば、黒人の奴隷制は「功利性 *utilité*」に反する。南部のプランターがこれを承知で奴隷制を存続させることを選ぶのに対して、トクヴィルは一貫して奴隷制がいかに非生産的、不経済的であることを強調する。この指摘は、オハイオ川の左岸（奴隷州）と右岸（自由州）の観察に基づいている。前者では奴隷制がもたらす白人の安楽な生活のために、労働が軽蔑されているのに対して、後者では労働が尊重されている(401)②。一方では人口は疎らで社会活動は停滞しており、他方では人びとは活気に満ちあふれ社会は繁栄している。したがってトクヴィルいわく、「この点では利益と道徳は一致する」(404)。

事実、19世紀初期アメリカにおける「市場革命」は、奴隷制をより非生産的なものとし、かれのいうようにますます南北の経済格差をもたらした。もっとも、1820年代以降の南部では、独立革命後に衰退した煙草栽培にかわって綿花栽培が急速な発展を遂げ、——それは同時期の北部でナポレオン戦争による貿易の衰退がもたらした国内綿工業が発達するなかで、単一作物生産と生産性の低い奴隷の集団的利用を基礎としたものであったが——奴隷制は拡大された③。これに対して、トクヴィルはどれだけ説得的であったかは別として、あくまで道徳の観点よりも「経済学 *l'économie politique*」(421)の観点から、アメリカの奴隷制（廃止）について論じたことを念頭におかなければならない④。

北部で奴隷制が廃止されたのは、デモクラシーの崇高な理念からではなく「白人の利益」のためである(399)。それゆえかれらは、奴隷制を廃止したあと、北部に残った奴隷をその非生産性のために南部に送り⑤、「自由黒人 *Nègres libres*」をできるかぎり排除するよう努めている(407)。1817年に組織された「アメリカ植民教会 *the American Colonization Society*」は、20年代までに北部で急速に増大した自由黒人がもたらした社会不安に対して、かれらをアフリカの土地、*Liberia* と名づけられた黒人共和国に送り返す計画をたてた。初代会長はワシントンの甥で、マディソンも第三代会長を務めた当協会の設立動機がいかに博愛的なものであったとしても、これが白人の利益の観点から構想され、しかも黒人の劣等性を強化こそすれ解消するものではなかったことは否めない。つまり、北部の白人は、「人種主義的反奴隷制論者」、「父権的博愛主義者」でありえた。

南部の白人のほうが黒人に対してより寛容であり、北部においては奴隷制廃止後も「習俗の非寛容」が存在している(398, 407)。それどころか、法制度上の不平等がなくなった地域で、現実の社会上の差別はよりいっそう強化されているのである(397, 414)⑥。トクヴィルはアメリカの奴隷解放に対して悲観的であったと批判されるが、その考察は奴隷解放の否定ではなく、これを実行した北部における以前よりも過酷な黒人の状態、現実の差別や偏見の観察に基づいていた。繰り返すが、トクヴィルの三人種の考察は、偏見がまったくないとはいえないが、一貫して現実の状況の鋭い観察に基づいていたのである。

多数の白人は、自由黒人の増大によって「想像上の危険」を刺激され、マイノリティの自由黒人から「市民の権利」を剥奪することさえある。同質な集団内部の不平等には敏感だが、同質でないものに対する不平等あるいは「非人間的な」態度にはきわめて鈍感なのである(412)。これは民主的個人の心性の特徴のひとつである(680-1)。むしろ、同質な集団「内部」を形成し、その同質性を再生産していくのは、多数者である白人である。

例えば、白人と黒人が形式上平等になっても、いざ結婚をしようとする、問題となるのは法ではなく「世論」の専制である(397-8)。アメリカ合衆国の奴隷制は、「専制と暴力を精神化した」(419)。

これは「多数の専制」の議論とパラレルである。つまり、近代以前の「暴君の専制」が暴力的であるが精神にまで及ばなかったのに対して、近代の「多数の専制」は穏やかだが精神にまで及ぶのである(293-4)。確かにこの箇所では、北部の自由黒人ではなく南部の奴隷が問題であり、そもそも民主的専制である「多数の専制」という言葉は使われていないけれども、それより前の「多数の専制」の章においてすでに、ペンシルヴァニアで自由黒人が市民権をもちながら多数の抑圧のもとでこれを行行使することができない事例があげられているように(290)、自由黒人をめぐる「人種の不平等」は、デモクラシーの問題として部分的にはあれ論じられている。問題は、この不平等を産出したわけではないとしても、強化少なくともこれと共存するようなデモクラシーは本来、差別や偏見を解消する原理を内包してはいないことにある。

①辻内鏡人『アメリカの奴隷制と自由主義』（東京大学出版会、1997年）、82-86頁は、トクヴィルがすでにこの時期に、奴隷制を批判する論拠として「経済効率の悪さ」を提示していたことに多大な注目を払っている。

②この労働の観念および奴隷制の不経済の指摘には、ジョン・クインシー・アダムズとの会見で得た知見が反映されている。VA, pp. 74-7.

③鈴木圭介編『アメリカ経済史』（東京大学出版会、1970年）、第3章第3・4節を参照。

④See, Mancini, *op. cit.*, pp. 151-171.

⑤これは奴隷の存在を暗に肯定することを含意する。実際このことは後の判決、Priggs 判決(1842)、Dred Scott 判決(1857)によっても証明されるだろう。

⑥その一方で、ある州ではその優越意識を自問する白人も少なからずいた。VA, p. 234.

4.

アメリカの宗教は、しばしば「多数の専制」に対してマイノリティの権利を保障するどころか、むしろ多数と共謀してこれを蹂躪してきた。いかに当時の宗教が奴隷制を維持し、人種の偏見を強化するような制度を合理化するのに寄与したか、またそれがいかに「多数の専制」としてあらわれたかは、宗教史の研究が明らかにするところである①。

確かにトクヴィルは、いかに奴隷制が——黒人が没思考化に陥り、強制なしに進んで主人に従うようにさえなるほどに——黒人から「人間性」を剥奪しているか(368-9)と同時に、いかに原住民に対する政策が逆説的にも——スペインの南米の支配に比べて——合法的にまた「人間的な」手法でなされているか(393)、を鋭く指摘した。しかし他方で、デモクラシーの過剰を抑える「宗教の精神」の利点を強調するトクヴィルは、宗教がいわばデモクラシーと共謀して奴隷制および人種の不平等を容認、強化させたことを指摘できなかつたようにみえる。

もとより、クエーカー派は建国以前から奴隷制に反対してきたし、メソヂスト派やバプティスト派も、革命以前にはほとんどいなかったアフリカ系アメリカ人 African-Americans のキリスト教徒を、「黒人教会」の設立や黒人のプリーチャーの採用を通して増大させ、1820年代には黒人は両教派にとって不可欠な構成員になっていた。しかしそれら諸教派は、新世界における「習俗の不平等」(399)を根本的に改革するにはいたらなかつたし、それどころか、19世紀前半にイギリス国教会の一セクトからアメリカ合衆国の一大教派にのぼりつめたちょうどそのとき、メソヂスト派は奴隷制を取り組むべき重要なテーマから除外していったのである②。かくしてストラウトによれば、「そのキリスト教の態度の曖昧さは、それが奴隷、奴隷所有者、奴隷制廃止論者の宗教であったという歴

史的事実によってはっきりと証明される」③。

もちろんこれに対しては、1830年代から信仰復興運動のなかでもりあがりを見せたアポリシヨニズムが指摘できるであろう。そのころニューヨークでは、フィニー(Charles Grandison Finney)を中心に、慈善活動が活況を呈するなか、黒人を教育する学校や奴隷制廃止団体が設立されるにいたった。このプログラムのなかには、『解放者』Liberatorの若き編集者であるガリソン(William Lloyd Garrison)もいた。かれらアポリシヨニスト(奴隷制廃止論者)たちは、千年王国 Millenniumの再来をめざし、奴隷ないし黒人の境遇を改変する人間の意志の力を強調したのである。

それにもかかわらず、かれらが民衆から弾圧されることも珍しくなく、このとき人種の不平等、偏見や差別が根本的に改善されることはなかった。その理由は、「ノンレジスタンス」に第一義的な関心をもつガリソン派の過激主義にひとり帰されるべきものではなく、1834年にコネティカット州で自由黒人の少女を学校に入学させようとした、あるクエーカー派の女性が政治制度的かつ社会的な「多数の専制」にあい、結局は村をおいだされることになった事件に象徴されるように、むしろ多数あるいは世論が「人種の不平等」を信奉していたことにあるとみるべきであろう④。

ここでも(少なくともここでは)奴隷、奴隷所有者、奴隷制廃止論者が信仰しうるような宗教は、「多数の専制」を助長したのであり、少なくともこれを抑制し歯止めとなることはなかった。アメリカの「連邦」を脅かすのは、利害や意見の対立より偏見である(435)。人種の不平等についても、アメリカでは多数および世論がつねに「正しい」という公理が示された。トクヴィルの死後、かれがなかば予想していたように、アメリカの「連邦」を二分して南北戦争が勃発し、これを境に奴隷制は制度としては一応廃止に向かうことになる。しかしながら、「想像上の不平等 une inégalité imaginaire」(395)はなお根強く残るであろう。ある種の「リベラルな民主的幻想の専制」をなす⑤、このような「人種の不平等」は、トクヴィルの『デモクラシー』にとって例外以上の意味をもつのであり、デモクラシーの逆説的ではあるが根本的な問題を示唆しているのである。

①See, Strout, op. cit., ch. 9.

②See, Donald G. Mathews, *Slavery and Methodism: A Chapter in American Morality 1780-1845* (Princeton: Princeton University Press, 1965), p. 28, 51.

③Strout, op. cit., p. 144.

④この点については、清水忠重『アメリカの黒人奴隷制論——その思想史的展開——』(木鐸社、2001年)、231-46頁を参照。

⑤See, Samuel DuBois Cook, 'Democracy and Tyranny in America: The Radical Paradox of the Bicentennial and Blacks in the American Political System', *The Journal of Politics* 38 (3), (1976), pp. 276-94.

第2の大転換とポランニー

若森みどり（首都大学東京 都市教養学部経営学系）

その主著『大転換』〔初版,1944〕において「経済的自由主義」を批判し「市場経済」の形成と崩壊の転換を論じたカール・ポランニー〔1886-1964〕は、多くの証言によれば、生涯を通してある種の社会主義者、かつ自由論者であった。自由を蝕み全知全能の国家を想定する「不信の政治学」としてファシズムとマルクス主義の双方を1920年代初期に批判したポランニーは、晩年、ソヴィエト社会主義を射程に含めた西洋近代文明に対する批判的な検討を「自由とテクノロジー」というテーマとして展開しようと試みた。ポランニーの主題は、彼が蝕まれていると感じ、それゆえ再生しなければならぬと認識した「自由」の内実と密接に関わっている。

19世紀産業社会以降、市場経済は商品化とテクノロジーの進歩を原動力にして巨大な富を築きあげることに成功した。しかしその過程において、居住の破壊と政治領域の後退という代償が支払われた。経済領域の拡大とともに取引の機会や選択の自由が増大することによって、生産者の自由と消費者の自由は拡大した。だが他方で、統一された社会的存在としての人間の自由は大きく荒廃させられた。自由への疑念や不安は、社会に潜む疑念や不安、変革への渴望を映す。ポランニーにあっては自由の可能性を問題にすることは社会の可能性を問うことに他ならない（ポランニーにおける「ルソー問題」）。

報告では、ポランニーの自由論を踏まえた上で、ライシュなどの第2の大転換論を取り上げる。ニューエコノミーによってどのような自由が増大し、代償を支払い、そしてニューライフのなかでどのような自由を失ったのか。ニューエコノミーやニューライフに巻き込まれ、時には抵抗しながら、我々はどのような社会を求めるのか。本報告では、第2の大転換論における自由の可能性を議論したい。

大塚久雄のヴェルナー・ゾンバルト受容 —統制経済論と「前期的資本」批判—

恒木健太郎 (京都大学大学院人間・環境学研究科博士後期課程所属)

ヴェルナー・ゾンバルト (1863-1941 年) は 19 世紀末から「第三帝国」の時代までを代表する経済学者であり、マックス・ヴェーバー (1864-1920 年) と並び称せられる存在であった。しかし、かれは第二次世界大戦から今日まで、政治的には「労働運動のシンパからイタリアのファシズムの信奉者、ならびにドイツ保守革命の著名な代表者へ」変節した学者として「ナチス理論家」のひとりとみなされてきたために、ヴェーバーにくらべて評価されてこなかった。しかし、戦前日本ではかなり注目されていた。現在、戦前および戦時期の日本経済思想を省みる研究が注目を集めているが (その代表的なものが柳澤治「戦前・戦時期の経済思想 過去 20 年の研究状況」『経済学史学会年報』46 号、2004 年所収である)、これらの研究成果との関連で本発表において注目すべきは、「統制経済論」および企業論との関係である。

かれは社会政策学会の 1928 年チューリヒ大会 (各大会の概要は Franz Boese, *Geschichte des Vereins für Sozialpolitik*, 1939. 参照) で、初期資本主義→高度資本主義→後期資本主義の定式化をおこない、現在は市場メカニズムが後退し国民経済の自給自足経済化が強まっているという、「資本主義の転換」説を提起する。その後みずからの「転換」論を『資本主義の将来』(1932 年) にまとめ、つぎのように主張した。現状の保守、純粋な自由経済への反動ではなく、「計画経済」という改革・革命を遂行せねばならない。この「計画経済」は「自由な個人主義的経済」と対立するものではなく、「粗放な、混沌たる、無秩序な、無計画な、無意味な経済」と対立するものである。この「無意味な経済」の原因は、大銀行、カルテル、コンツェルンによる国民経済の専制的支配にともなう「自由な」企業活動の「窒息」である、と (かれは 1928 年チューリヒ大会報告で、この状況を「新封建制」なる金融資本による寡頭の支配と呼んでおり、大株主に対する小株主の従属をその事例のひとつとして挙げている)。つまり、ゾンバルトは現状の資本主義を批判し、来るべき経済のあり方として「計画経済」構想をたてたのである。この構想は『ドイツ社会主義』(1934 年) において全面展開された。

ここで注視したいのは、このゾンバルトの「計画経済」論には、W. ラーテナウの企業の自立的組織化論と類似する点がみられることである。ラーテナウは『来るべき事』(1917 年)、『新しい経済』(1918 年) において、株式が細分化されて個々の株主の企業支配力が落ち、企業そのものが自立化して、個人主義的私企業を超えた公的性格をもつ組織体となると述べた。このラーテナウの議論は、株式会社論と「計画経済」論を結合する重要な議論であった。こうした企業自立化論と「計画経済論」の結節はケインズの「大企業の社会化傾向」の認識などに代表されるがごとく、当時のヨーロッパの経済学者に多々みられる考え方な

のであった。ゾンバルトは『ドイツ資本主義』(1934年)において、ラーテナウの議論に酷似する「協同組合」論を展開している。

この議論は当時の日本の「統制経済」論者たちに影響をあたえた。とくに、ここで注目したいのは企業論との関係である。昭和恐慌ののち興隆した「統制経済論」において、企業は私的に所有されず個人の近代的「営利」から独立して合理的に公的利益をもたらすものと構想された。向井鹿松が『経営経済学』(1929年)において展開した、ラーテナウの企業の自立的組織化論に影響をうけた「超株式会社」構想、および本位田祥男が『統制経済の理論』(1938年)で論じた、「公益」優先の精神がやどる「協同組合」の設立という構想などがこれにあたる。向井は重要産業統制法の立案に関与するなど(1931年)、統制経済論の第一人者となる。また、本位田の発刊した『統制経済の理論』は当時のベストセラーであった。そして、この両者がみずからの論を展開するさいに、ゾンバルトの『資本主義の将来』や『ドイツ社会主義』を参照していることを、無視することはできない(以上、柳澤治、「ドイツにおける資本主義転化論と日本への影響 資本と経営の分離をめぐる」、『明治大学社会科学研究所紀要』41巻2号、2003年、中野敏男『大塚久雄と丸山眞男』2001年など参照)。

このゾンバルトを若き日に受容し、みずからの「史学」の基礎を形成したのが大塚久雄(1907-1996年)であった。そこでかれの最初期の著書が『株式会社発生史論』(1938年)であることはひじょうに興味ぶかい。というのも、上記のような「統制経済論」との関連ぬきには、大塚の「株式会社」にたいする関心は生まれえないとおもわれるからである。そして、そこにもゾンバルトの影響がみられる。かれはゾンバルトの『盛期資本主義』(1927年)を援用しつつ現在の株式会社制度の発生を「産業資本の集積・集中」がある程度高度に進展している時期、つまり19世紀にみる。しかし、その起源たる「合名会社」の発生は「産業資本のはるか以前」にみられる「商業」のある程度の発達が起こった時期、すなわち17世紀においてしかみられない、とかれは問題提起する。そこでこの問いを解くべくかれは論をすすめていくが、そのなかで大塚はゾンバルトの『近代資本主義 第二版』(1916-17年)にみられる株式会社論を論難している。大塚はつぎのようにいう。ゾンバルトは株式会社の先駆形態を有限責任的資本結合のみにもとめ、無限責任的資本結合は合名会社の祖であるとし、両者の並立を主張した。しかし、じっさいの株式会社の発生史は〈合名会社→合資会社→株式会社〉という過程をたどるのであり、あやまりである、と。

ところが、かれは「株式会社」の源泉を、封建的な商業資本や高利貸資本をさす「前期的資本」であるとみなすところでゾンバルトに依拠するのである。この「前期的資本」と近代資本主義との関連について、大塚はすでに「所謂『前期的資本』なる範疇に就いて」(1935年)において議論している。この論文や『株式会社発生史論』にみられる「前期的資本」にたいする批判は激烈きわまる。かれはつぎのように述べる。「投機的」性格をもつ「封建的」かつ「専制的」な「前期的資本」は直接的に農民・手工業者をしめつけるばかりでなく、封建的権力者へのしめつけをつうじて間接的にも農民・手工業者をしめつける。つま

り、しめつけられた封建的権力者が農民・手工業者をしめつけて隷属状態におく。かくしてひとつの「悪しき相互的關係」がつくり出される、と。そしてかれは中世末期においてドイツで商業資本にたいする反抗が「反独占運動」として、高利貸資本に対する反抗は「ユダヤ人迫害」として「澎湃として各地に漲った」と語り、その当時こうした前期的資本にしめつけられて、「ルンペン・乞食群が多かったかを想起せよ」と憤激を交えつつ叙述している。この「前期的資本」概念の枢要にかかわる箇所において、大塚はゾンバルトの『近代資本主義 第二版』を参照しているのである。

このあまりにも生々しい叙述は当時の統制経済論の隆盛との関連のみで理解すべきではない。そこには農村問題がからんでいる。1929年の世界大恐慌以降、その影響は日本にもおよび、農村は貧困にあえいでいた。猪俣津南雄が『踏査報告 窮乏の農村』を世に問うたのは、1934年のことである。そして、1936年に「二・二六事件」が起こる。このときの北一輝の思想に共鳴した青年将校たちの農村復興にかける思いを表象しているのが、武田泰淳『貴族の階段』（1955-56年『世界』に連載、1959年中央公論社から刊行）の主人公、西の丸義人の発言である。要旨は以下ようになる。いま、農民には立身出世のみちがない。残っているのは、農民のままでいるか、軍隊に入り立身出世するかだ。そして、後者がのぞましい。その兵隊たちの希望はなにか。「働きづめで働いてる」おれたちを尻目に「まだ安逸をむさぼっている」上層部の「悪い奴」を放逐し、「おれたちの代表者」をさがし出すことだ。「既成勢力は、たよるに足りない」。大塚はのちの1960年に「危機の診断」という上山春平との対談でこの『貴族の階段』にふれて、このころ農民層をふくむ「小ブルジョア」というものをただ軽蔑して、そんなものは歴史の泡沫なんかに過ぎぬというように考えていたのでは、日本はどうなるだろう、と私は思ったんですね」と語っている（以上、拙稿『大塚久雄のなかのユダヤ人 日本思想史のひとつの裏面』、神戸・ユダヤ文化研究会編『ナマール』9号、2004年参照）。この「前期的資本」批判は、大塚がその「思想の力」（あるいは「規律権力」）を発揮した「終戦」直前直後から1965年の「戦後最大の不況」にいたるまで一貫したモチーフであり、それは「投機」批判へと接続されている。この「前期的資本」批判を基盤として、「生産力」あるいは「生産倫理」の概念が展開されていることは疑いえない（以上、拙稿『「生産力」から『生産倫理』へ 大塚久雄の言説の変遷と経済史的背景』、『社会思想史研究』29号、2005年参照）。

そこでさらに注目すべきは、大塚が「終戦」直前に論じることとなる「資本主義の精神」にかんする議論である。かれは1938年を境にマックス・ヴェーバーの「資本主義の精神」論を重視する立場をとり、そしてこの議論を「生産力」増強を基礎づける新しい「経済倫理」構想と結びつける。ただし、大塚はこうした議論の主要論者たちとはちがひ、近代的「営利」の廃棄を資本主義改造の実現と直裁にはむすびつけなかった。すなわち、かれは近代的「営利」の発展的・批判的継承とそれを可能ならしめる現実の「利害状況」とがどう相関するかを見定めようとした。この観点はこんにちにおいても方法的に重要な意義を有している、柳澤はいう（柳澤治「戦時期日本における経済倫理の問題 大塚久雄・大河

内一男の思想史・学説史研究の背景」(下)、『思想』936号、2002年)。このとき、大塚はゾンバルトの「資本主義精神」論を批判している。これまでの大塚研究は、そのヴェーバーへの「転向」とゾンバルト批判を強調する。ところが、大塚は自身の「生産倫理」構想を打ち出すにいたって、ゾンバルトの「計画経済」倫理に酷似する議論を展開しているとみざるをえない。なぜなら、まさにこのような近代的「営利」の揚棄が資本主義の「転換」において起こるという言説において戦時期日本の経済思想に影響をあたえたものこそ、ゾンバルトであり、とりわけ『資本主義の将来』、そしてかれが「ナチス理論家」と名指される根拠となった『ドイツ社会主義』なのであるから。そして、ゾンバルトがその「近代資本主義」にかんする考察において近代的「営利」とリンクさせて考察するのが、まさに「株式会社」なのである。

そもそもゾンバルトは『近代資本主義 第二版』に先だつ『ユダヤ人と経済生活』(1911年)において「盛期資本主義」の過程を「信用の物象化」と「その有価証券への客体化(化体)」の過程とみなしている。この議論がゾンバルトの「資本主義的企業家」の「精神」にかんする論述と連関しており、「投機」の「計算性」がこの「精神」の要素にふくまれていることは奥山誠の指摘するとおりである(奥山誠「ヴェルナー・ゾンバルトの企業家論」、『経済学史研究』47巻1号、2005年参照。ただし、奥山は「物象化」(Versachlichung)と「客体化」(Objektivierung)を「客観化」という訳語で統一している)。そして、資本主義の発展という観点のみにおいて、ゾンバルトはこの「投機」を重視していた(以上、拙稿「取引所の投機に関するマックス・ヴェーバーとヴェルナー・ゾンバルトの共通認識」、『社会システム研究』8号、2005年参照)。ゾンバルトのなかで「投機」が「近代資本主義的企業家」に必然の要素であるというのがかれの「近代資本主義」研究の成果であるのなら、その資本主義の「転換」後の世界はこの「投機」をはらむ「近代資本主義」の先にあるものでなければならないはずだ。

とするなら、大塚が「前期的資本」を「投機的」で「封建的」であるとみなしていることはますます注目に値する。というのも、ここまでみてもかれの「前期的資本」は現状の資本主義にたいする批判対象であり、「歴史的概念」たりえないからだ。このように、大塚「史学」のなかにはゾンバルトの影響を一定程度みとめざるをえない。これまでの大塚研究はこうした側面を看過してきた。本発表では、大塚とゾンバルトの共通認識に焦点をあて、ゾンバルトが日本の戦時思想にもたらした影響とその意義の一端をあきらかにしてみたい。

国際政治学と政治思想の断絶 —Kウォルツと1960年代の国際政治学

大賀哲（二松学舎大学・非常勤講師）

① 問題提起—国際政治学/政治思想の断絶と交錯

国際政治学は第一次世界大戦後にイギリスで生まれ、第二次大戦後とりわけ1960年代以降の行動科学主義の隆盛によって急速に政治学・政治思想との分業化が進展する。行動科学化の過程で思想史は周辺化された地位へと追いやられてしまう（Bartelson 1995: 25, George 1994: 119-127, Hollis and Smith 1990: 93-4, Walker 1993: 125）。その主たる論理は国内政治/国際政治の存在論的差異の強調である。

本報告の趣旨は国際政治学と政治思想の断絶が固定化した1960年代の学術言説—とりわけその中心的な理論家であるK.ウォルツ—に焦点を当て、その断絶がどのような論理によって推進されていたのかを検証する。

② 国際関係論の学術的文脈

当初、国際政治学は専ら国家間の外交分析をその主たる対象とし、特権階級のエリート言語としての色彩が非常に強固であった。1930～40年代の第一論争によってリアリズムが理想主義に勝利し、以後50年間にわたり国際政治学はリアリズムを基軸に展開されていく。ウォルツは其中で、最も強力な理論家の一人でネオ・リアリズムを提唱した。国際政治理論は少なくとも1980年代まで、ウォルツとの理論的対話を通じて発展してきた。

③ ウォルツの理論的諸相

ウォルツの提唱したネオ・リアリズムはリアリズムの分析枠組みを更に強固なものとし、その目的は、行動科学としての国際政治学の探求である（Waltz 1990）。

(a) 分析枠組み

ウォルツは国際政治の三層のうち国際システムに着目

第一イメージ：人間性の探求

第二イメージ：国家の行動様式の考察

第三イメージ：国際システムの研究

第三イメージの重要性とは即ち、第一イメージ・第二イメージはマイクロレベルの政策分析には欠かせないが、第三イメージなくして国際政治の全体的なフレームワークは考察できない（Waltz 1959: 238）。即ち、人間性の考察によっては戦争と平和の秩序は説明できない（ibid: 30-31）

⇒国際政治を**構造**という観点から分析する。

構造はアクターの行動に制約を受けない。即ち、アクターの個性や選好、アクター間の関係性は国際システム全体の分析には考慮する必要がない（Waltz 1979: 80）

政治心理学・伝統的リアリズム・マルクス主義等の還元主義を批判（Waltz 1959: 33, 1990:

33)

国際政治の研究は、政治指導者の心理状況や国内政治要因、経済状況や階級状況ではなく、国際システムを考察することによってのみ可能である。

歴史の一貫性＝非歴史主義

アナーキーは国際政治を貫く不変の原則であり、古代ギリシャの都市国家でも西欧の絶対王政でも、近代の帝国主義間の角逐でも状況は変わらない。

(b) ウォルツ理論の特徴

国際政治と国内政治の厳格な区分

〈ビリヤード・ボール・モデル〉

国家の行動様式は国内政治要因ではなく、混沌としたアナーキー下でいかに生き残っていくのかという権力闘争に還元される。ウォルツの国際政治が国家間（多くの場合は大国間）の権力闘争という極端に狭い範囲で理論を展開する（大賀 2005、南山 1997）。

⇒「全体の利益」ではなく、「誰が最も利するか？」が国家の焦点となり、自己防衛・自助 self-help が国家の中心的課題（Waltz 1979: 105,111）

低度の政治（low politics）：経済・社会政策など内政全般にたいする高度の政治（high politics）：安全保障と外交の優位性

ウォルツは国際政治を（国内政治とは異なり）中央権力の欠如した無政府秩序（アナーキー）と捉えていた。中央権力を欠いた国際政治において、暴力は必然的に定期的に起こる（Waltz 1979: 102）

中央政府を持たない国際政治においては、国家が最上位の権力であるため、国家の行動様式を抑制するいかなる法も権威も存在しない（存在したとしてもそれは実効性を持たない）（Waltz 1959: 159）

アナーキーにおいてハーモニーは自然には発生しない（Waltz 1959: 160）

「世界における国家は、自然状態における個人のようなものである。彼らは完全に善なる存在でもなければ、彼らを管理する法も存在しない。それ故に、国家間の紛争と暴力は不可避である」（Waltz 1959: 163）

国内政治が権威や行政、法規の課題であるのに対して、国際政治を支配する論理は、権力と闘争である（Waltz 1979: 113）

国内政治はヒエラルキーであり**集権的**、各アクターの分業が成り立つのに対して、国際政治は**非集権的**でアナーキーである（Waltz 1979: 88）。ヒエラルキーにおいては分業は成り立つが、アナーキーにおいては分業は成り立たない。故にアクターは機能的に同質化・類似化する。（Waltz 1970: 207, 1979: 104,）

例えば冷戦下における米ソは、イデオロギーによる相違が存在するものの、その行動様式はまったく酷似している（Waltz 1993b: 49） またグローバリゼーションは先進諸国が「自由主義」と「民主主義」というアメリカ型の繁栄モデルを挙げて模倣した結果である。（Waltz 2000: 47）

権力概念：物質的潜在能力 (Material Capabilities)

ウォルツは権力を生み出す資源、能力の目録としての物質的潜在能力 (Material Capability) に着目する。国家の権力の強弱は軍事力や経済力といった物質的潜在能力を分析することによって可能である(Waltz 1979: 97-9)。

この二つの理論的推論は以下のように二段階で国際政治学／政治思想の断絶と分業化を促進する。まず、第一の特徴によって国際政治と政治学が分断される。つまり混沌とした国際政治／平和な国内政治という境界が引かれ、国際政治の無統治性、混沌を説明する理論が国際政治理論、国内の平和な秩序を説明するのが政治学であるという構図である。そして第二の特徴によって国際政治学と政治思想の分業も行われる。国際政治は国家間の物質的潜在能力の分析という現象の解明に焦点が集まり、非物質的要因（とりわけ歴史や思想）などはその分析項からはまったく除外される。この視点は、現象を分析する国際政治学／テキスト・思想を分析する政治思想という二分法に帰結する。

④ウォルツの思想的背景

特定の政治思想が国際政治学という文脈の中で歪曲され再構成される。

(a) ホッブズ、ルソーの自然状態

国際政治におけるホッブズやルソーの用法は必ずしも政治思想におけるホッブズ研究、ルソー研究を踏まえたものではなく、国際政治という文脈に合わせて再加工されている。それ故にネオリアリズムは「実証主義者たちの、実証主義たちによる、実証主義たちのための理論」と呼ばれる (Ashley 1986: 280)。

ホッブズは無政府秩序及び戦争の比類なき理論家として国際政治学において「再発見」された (ナヴァリ 2003)

一方で「万人の万人に対する闘争」を下に国際政治のアナーキーの議論を展開するが、リヴァイアサン—万人の闘争状態を管理・統括する国際制度—についてはまったく触れていない。むしろウォルツによれば、国際政治理論のゴールは世界政府の建設にあるのではなく、無秩序な国家間関係の理論化 (1959: 231) である。世界政府 (或いは国際政治の無秩序性を回避する諸実践) について、彼は一貫して悲観論を展開している (1979: 112)。

ホッブズの精神では合理主義的なエゴイストの協同は、過酷な自然状態から自己防衛するためには全く不完全である (ナヴァリ 2003: 42)。しかし彼を参照する多くの国際政治学者は国家間の「合理的エゴイスト」の協調の可能性を示唆している(Keohane 1984)。

またルソーにおける国際システムの分析を援用するが (Waltz 1959: 165-186)、ウォルツにおける三つのイメージ (個人・国家・国際システム) の区別ないし断絶はルソーにおいては存在しない。故にルソーの国際関係論はウォルツと真逆のベクトルを辿る。国内政治と国際政治を区別することは不可能である。ナショナリズムにおける道徳的潜在性もまたウォルツの文脈では忘却されている。(フィドラー2003)

ホッブズによれば、自己保全が人間の第一の本質である。それは敵意と不信が互いに起こり、そして一部の人間は我儘で、傲慢で、復讐心に燃えているためである。自然状態において万人は自らの身の安全を憂慮している。誰もが傷つけられる前に他人を傷つけようとしている(Waltz 1959: 85)

スピノザ、ホッブズ、ロック、ルソー、カントといった社会契約論者は、世界における国家の行動と、自然状態における個人を対比しているのである。国家であっても、個人であっても、自然状態を行為主体が上位の権威無くして共存できない状態と定義すれば、これらの諸論はまさに、市民国家の外側で生きる個人のように近代国家における国家群に応用できるものである (Waltz 1959: 172-3)

(b) デュルケームの社会理論

デュルケームが社会それ自体の分析を志向したように、ウォルツもまた、他の諸分野（政治学や外交分析）と切り離して国際政治システムそれ自体の分析の必要性を説いている (Waltz 1996, 1997)

デュルケームを援用した国内政治/国際政治の存在論的境界

機械的連帯（環節社会）・・・互いに類似した社会アクターから成り機能的差異を持たずに同質的な諸部分が機械的に接合している。

有機的連帯（組織的社会）・・・機能的に特化した社会的ユニットからなり分業を行っている。

ウォルツにとって、国際政治（アナキー）は機械的連帯、国内政治（ヒエラルキー）は組織的社会である。しかし、デュルケームが機械的連帯から有機的連帯への変容を論じているのに対して、ウォルツはあくまでも秩序原理としての両者の差異だけに着目している（信夫 2004: 70-74）

(c) ミクロ経済学

ミクロ経済学における企業行動—市場における自己利益を目指した行動様式—を国際政治における国家の行動様式に重ねている。市場における企業のように、国際システムにおける政治ユニットはその自己保全のために行動する (Waltz 1979: 91)

市場における競争の様態—完全競争・寡占・複占・独占—のうち寡占(Waltz 1959, 1979)と複占(Waltz 1964, 1992, 1993a, 1993b)にのみ焦点を絞っている（信夫 2004: 86）

* 方法論的個人主義（ミクロ経済学）と方法論的集団主義（デュルケーム）の非両立性

ミクロ経済学の主眼はアクターの功利主義を前提とした方法論的個人主義—社会は個々人の利害関係の集合体—であり、デュルケームの社会理論は個々人の利害関係は社会によって構成されるという方法論的集団主義。二つの理論は全く別々の前提から成り立っており、それらを接合すること自体無理がある（信夫 2004: 93）。

⑤ 国内政治と国際政治の存在論的断絶

国内政治と国際政治の断絶

内政/外交、国内/国際、主権/混沌の二分法 (Ashley 1988: 239, Bartelson 1995: 180, Campbell 1998: 69) 外部に対する暴力と内部に対する正義の体系 (Ashley 1987: 414, Walker 1993:

151)

⇒即ち秩序だって平和的なヒエラルキー（国内政治秩序）を説明するのが政治学・政治思想であるのに対して、無秩序で混沌としたアナキー（国際政治秩序）に対応するのが国際政治学

大国中心主義とそれに依拠した国際政治理論は、二度の世界大戦と冷戦を通じて形成された現実主義的思考に後押しされ、国際政治構造そのものを理論検証の対象に取り上げる事は殆どなかった（南山 2001a: 18）

マレーシアやコスタリカを例に国際政治理論を構築することは、中小企業をサンプルに経済理論を構築するのと同様に馬鹿げた試みである（Waltz 1979: 72）

⇒大国の世界支配を肯定する権力/知の体系（南山 1997）

多くの研究は言説論的転回以前の実証主義に留まっているため、国際関係論（特に外交史や安全保障研究）は「権力に最も近い知の体系」を構成し、一部の例外を除いて生政治的な文脈に対して非常に無防備（国際関係論＝「アメリカの社会科学」）

そして、「欧米中心主義 Euro-centrism」と「歴史的・思想的要因の軽視」を無批判に再生産し、国際関係論における思想史の「周辺化」を招いている（酒井 2003、土佐 2003、南山 2001b、Zhang 2001）

⑥ 結び

ウォルツの国際政治理論の特徴は以下の3点に集約される。

- (1) アナーキー/ヒエラルキーという二項対立から国際政治/国内政治という存在論的差異を導き出す。自然状態における個人と、国際政治における国家というアナロジーが強力に結びついている。
- (2) 国家の能力は物質的潜在能力によって計測可能であるため、イデオロギー・文化・思想・アイデンティティといった非物質的要因は分析の埒外に置かれる
⇒科学としての国際政治学の確立
- (3) 近代政治思想・社会理論・ミクロ経済学といった異なったアプローチがネオ・リアリズムという文脈の中で構成・接合されている。

参考文献

- Ashley, R. (1986) "The Poverty of Neorealism" in Keohane (ed.) *Neorealism and its critics* (Columbia: Columbia U.P.), 255-300pp
- Ashley, R. (1987) "The Geopolitics of Geopolitical Space: toward a critical social theory of international politics" *Alternatives* vol. 12, 403-434pp
- Ashley, R. (1988) "Untying the Sovereign State: a double reading of the Anarchy Problematique" *Millennium: Journal of International Studies* vol. 17 (2), 227-62pp
- Bartelson, J. (1995) *A Genealogy of Sovereignty* (Cambridge: Cambridge U.P.)
- Campbell, D. (1998) *Writing Security: United States Foreign Policy and the Politics of Identity* (Manchester: Manchester U.P., Revised Edition)
- George, J. (1994) *Discourses of Global Politics: A critical (re)introduction to international relations* (Boulder: Lynne Rienner Publishers)
- Hollis, M. and Smith, S. (1990) *Explaining and Understanding international Relations* (Oxford:

Clarendon)

Keohane, R. (1984) *After Hegemony: cooperation and discord in the world political economy* (Princeton: Princeton U.P.)

Walker, R.B.J. (1993) *Inside/Outside: International Relations as Political Theory* (Cambridge: Cambridge U.P.)

Waltz, K. (1959) *Man, The State, and War* (Columbia: Columbia U.P.)

Waltz, K. (1964) "The Stability of a Bipolar World" *Daedalus* vol. 93, 881-909pp

Waltz, K. (1970) "The Myth of National Interdependence" in Kindleberger (ed.) *The International Cooperation* (Massachusetts: MIT Press), 205-223pp

Waltz, K. (1979) *Theory of International Politics* (New York: Random House)

Waltz, K. (1990) "Realist Thought and Neorealist Theory" *Journal of International Affairs* vol. 44, 21-37pp

Waltz, K. (1992) "Nuclear Myths and Political Realities" in Kegley and Wittkopf (ed.) *The Global Agenda: Issues and Perspectives* (New York: McGraw-Hill), 68-77pp

Waltz, K. (1993a) "The New World Order" *Millennium: Journal of International Studies* vol. 22 (2), 187-95pp

Waltz, K. (1993b) "The Emerging Structure of International Politics" *International Security* vol. 18 (2), 44-79pp

Waltz, K. (1996) "International Politics is not Foreign Policy" *Security Studies* vol. 6-1, 54-7pp

Waltz, K. (1997) "Evaluating Theories" *American Political Science Review* vol. 91 (4), 913-7pp

Waltz, K. (2000) "Globalization and American Power" *National Interest* vol. 59, 46-56pp

Zhang, Y. (2001) 'System, empire and state in Chinese international relations' *Review of International Studies*, vol. 27, 43-63pp

大賀哲 (2005) 「日本外交史における境界の政治学」『国際政治』第140号、35-56頁

酒井哲哉 (2003) 「国際関係論と『忘れられた社会主義』」『思想』第945号、121-37頁

土佐弘之 (2003) 『安全保障という逆説』青土社

コーネリア・ナヴァリ (2003) 「ホッブズ、自然状態、自然法」クラーク、ノイマン編
押村、飯島訳『国際関係思想史—論争の座標軸』新評社、31-58頁

信夫隆司 (2004) 『国際政治理論の系譜』信山社

D. P. フィドラー (2003) 「ルソー、戦争状態からの脱出の試み」前掲『国際関係思想史—論争の座標軸』157-180頁

南山淳 (1997) 「国際政治理論における認識と方法」『筑波法政』第22号、295-303頁

南山淳 (2001) 「国際関係理論の認識論的転回 (一)」『筑波法政』第30号、17-55頁

南山淳 (2001) 「国際関係理論の認識論的転回 (二)」『筑波法政』第31号、51-90頁

チャールズ・テイラーの自由論
——消極的自由の批判と状況付けられた自由——

高田宏史(早稲田大学大学院政治学研究科)

(要旨)

チャールズ・テイラーは、消極的自由の批判者として知られている。かれは、「消極的自由の何が誤りか」という論文において、アイザイア・バーリンの「二つの自由概念」を参照しつつ、消極的自由を批判し、ある種の積極的自由を擁護しているとみなされている。

しかし、1970年代におけるかれの代表的著作である『ヘーゲル』（及びその要約版ともいえる『ヘーゲルと近代社会』）に目を向けると、そこでは近代的な消極的自由と積極的自由が、共に徹底的な自己依存という観念に基づいたものであり、空虚なものであると批判されている。そうした「空虚な」自由観念に対してかれは「状況付けられた自由」という観念を擁護しているのである。

このような事実により、一見かれの自由論におおなる切断線が横切っているかのようにみえるかもしれない。もしかれの擁護する種類の積極的自由が自己依存という観念から自由でないならば、かれは自らの批判していた種類の自由観念に立ち返ってしまったとみなしうるのではないか。

しかしここで問題となるのは、かれが擁護しようとした「ある種の」積極的自由とは何で、それが状況付けられた自由といかなる類似性、ないしは差異を有しているのかということであると思われる。はたして「消極的自由の何が誤りか」における自由論と、『ヘーゲル』で論じられた状況付けられた自由とのあいだには、いかなる関係があるのだろうか。

本報告ではこのような問いを探求するために、最初にかれの「消極的自由の何が誤りか」で展開された議論を整理し、続いて『ヘーゲル』の最終章で展開された状況付けられた自由観念についての議論を分析する。最後に、二つの文献で開陳された自由論を比較し、テイラーの構想する自由とは何か、状況付けられた自由行為とは何を意味するのかを明らかにしたいと考えている。

(766 文字)

16世紀スペインにおける『文明』と『野蛮』 ——近代的分二分法と対抗理論の相克

松森奈津子（静岡県立大学）

報告概要

「文明」と「野蛮」の問題は、西洋思想史において形を変えて語られつづけてきた重要なトピックのひとつであるが、従来、文明概念が明確に体系づけられたスコットランドおよびフランス啓蒙思想との関連で論じられることが多かった。しかし、文明をめぐる言説を考察する際、語源的には古代ローマに、概念的には古代ギリシャにさかのぼるこの問題が、16、17世紀における基準の転換を経て18世紀へと連なっていることに、いま少し注意が向けられるべきである。

本報告は、この転換に貢献した16世紀スペインのインディアス問題——「新」「旧」両世界のあるべき関係をめぐる議論——に着目し、その意義を問うものである。当時の議論を分析することにより、インディアス問題を通じて、一方では、ビトリアらサラマンカ学派によって、中世までの文明基準の転換を通じ、近現代を貫く「文明」と「野蛮」の二分法の礎が築かれたこと、他方では、ラス・カサスやソリタによって、この二分法にみられる「差異」と「優劣」の混乱を批判する対抗理論が形成されたこと、が明らかにされる。そしてこの側面から、16世紀スペインの諸議論が、17世紀の社会契約説とともに啓蒙思想に対して与えた影響が検討される。

*本報告は、El concepto de “bárbaros” a principios de la Edad Moderna (Trabajo para el CPD leído en la Universidad Complutense de Madrid, 2000), および Los asuntos de Indias y el pensamiento político moderno (Tesis doctoral leída en la Universidad Complutense de Madrid, 2004), cap. III を敷衍したものである。

平等と主体化

——ジャック・ランシエールの政治哲学——

鈴木康丈（神戸大学大学院総合人間科学研究科博士過程在籍）

・発表の概要

本報告では、現代フランスの哲学者ジャック・ランシエールの政治哲学を取り扱う。第一に問題となるのは、フーコー権力論の継承と批判という論点である。ランシエールは権力の問いと政治の問いを区別するためにフーコーの「統治」の読みかえであるポリスと政治を区別する。ポリスは「感性的なものの配置」という身体の現れ方の規則を通じて、個人を社会の中の地位や役割に配分する。反対に政治はポリスによって付与されたアイデンティティを逃れた主体化の産出を通じて、既存のポリスの秩序においては政治的な権利をもつ者として数えられることがなかった人々を可視化する。しかしランシエールは権力に対する抵抗というかたちで政治を位置付けることはしない。ランシエールにとって政治の自律性を根拠付けるのは、自ら発話する知性や相手の発話内容を理解する知性の共有を前提とする平等である。ランシエールの平等は到達すべき目標ではなく前提である。つまり平等は法や制度において実現された結果のことではなくて、そこを起点とすることで人々がなにごとかを始めることができる力の源泉である。

第二に問題となるのは、ランシエールの政治的主体の種別性という論点である。ランシエールは政治を演劇モデルで把握する。そしてこの点に自らの政治的主体とハート&ネグリのマルチチュード的主体との違いを求めようとする。ランシエールの政治的主体、すなわちデモスとしての人民あるいは「役割なき者の役割」とは、階級・民族等の実体的な社会集団でもなければ、被抑圧者や代弁不可能な他者の言い換えでもない（もちろんこの点においてはマルチチュード的な主体との違いはない）。ランシエールの「人民」とは、ポリス的な人口の計算に対して重ね合わされる潜在的な人民である。つまりランシエールにとって政治とは、主体がポリスによって付与されたアイデンティティとは別の何者かとしての自らを象徴的に上演する行為にほかならないのである。

アダム・ミュラーにおける“Staatskunst”の構想

——ゲーテの両極性観念との関連で——

原田哲史（四日市大学）

はじめに

ドイツ・ロマン主義の国家・経済思想家アダム・ミュラー(1779～1829年)の主著は1809年の“Die Elemente der Staatskunst”であり、それは「国家学綱要」(高島善哉)、「政治学要綱」(出口勇蔵)、「国政術の諸要素」(村上淳一)、「国家術提要」(藺田宗人)と様々に訳されてきた。^{シュターツクンスト}“Staatskunst”はそれぞれ「国家学」「政治学」「国政術」「国家術」、^{エレメンテ}“Elemente”は「綱要」「要綱」「諸要素」「提要」とされており、こうした様々な訳語からしても、碩学たち自身がそれぞれ推測した意味合いを念頭において論じてきたことが分かる。“Elemente”は直訳すれば「諸要素」であって、またそこから派生的に、主要な諸論点が並べられ提示されているという意味で、「綱要」「要綱」「提要」と訳されうることは、容易に理解できる。難しいのは“Staatskunst”である。その後半部分の“Kunst”には、第1に「学」と訳してもよい知識の集成といった意味があり、第2には「術」と訳しうる施策・政策を意味する場合があるが、第3に現代ドイツ語でそうであるように「芸術」の意味もある。

我々は、ミュラーにおける“Staatskunst”の意味を探るために、以下、まず2つの作業を行う。第1に、当時ドイツ語圏において、広義の「国家学」ないし「国家経済学」(または「政治経済学」)の諸領域において“Staatskunst”がどのように位置づけられていたかを、後期官房学のユスティとドイツ古典派のフーフェラントにおけるその概念を見ることによって検討する。第2に、ミュラー自身がその概念に両極性の観念を含みもたせて、“Kunst”を「芸術」として構想していたことを、その主著そのもののなかで、とりわけゲーテ『タッソー』に関連させて彼が論じている箇所に着目して、考察する。こうした作業を経て、第3に、ミュラーの初期の作品『対立論』にもさかのぼりつつ、彼の両極性観念が18・9世紀における両極性論の系譜のなかでどのような位置にあったのか、検討してみたい。

1. ユスティとフーフェラントにおける“Staatskunst”概念

a. ユスティ

ミュラーに先立つ時代をふりかえるなら、19世紀初頭まで色濃く影を落とす18世紀の後期官房学において“Staatskunst”概念の定義が試みられていたのは、J.H.Gv.ユスティ(1717～71年)の『国家経済学 (Staatswirthschaft)—— 一国の統治に必要とされる経済的・官房的な諸学問のすべてに関して体系的に論ずる——』である。初版は1755年であるが、我々が手にするのは1758年の第2版である。

「国家に関するすべての事柄は、大まかに言って2つの主要な業務に分類される。というのは、総じて、1) 国家の資産(Vermögen)を維持することや増大させること、および 2) それを賢く使用すると同時に節約すること、が企図されるものだからである。[...] したがって、この第1の部分においては、我々は、国家における資産や諸力の維持と増大という職務と、それを目的とする規則と制度とについて、考える必要がある。そうした原理と規則は、国家術(Staatskunst)に、ポリツァイ学と商学(Policey- und Commerciën-Wissenschaft)に、さらには経理(Oekonomie)ないし家政術(Haushaltungskunst)に、内包されている。」

ユスティにおいて、“Staatskunst”は国家における資産・財貨を維持したり増大させたりするための施策やその規則・制度についての諸領域のひとつである。もともと、その後続く説明に目を移すと、なかでも“Staatskunst”は国家総体の資産・財貨の「維持と増大」のうち「維持」のみを目的とするところに特徴があるとされており、その「増大」を企図する「ポリツァイ学」や「商学」および「経理」や「家政術」とは異なる、とされる。すなわち、“Staatskunst”は「共同の制度に完全な保証を付与すること」を「主要な目的」とするのであり、具体的には、「他国との戦争や国内の騒乱」によって「共同の富裕」が害されたり、国家の資産や諸力が弱められたり、「極端な危険状態」に陥ったりすることのないようにする方策のことを言っている。

したがって、ユスティにおける “Staatskunst” とは、固有の意味での経済的関係それ自体には立ち入らずに、国内での公共秩序の安定と諸外国に対する自国の安全確保とを実現するための公的な施策・政策を（その規則・制度や知識をも含めて）を指し、その役割を通じて経済的関係に間接的に作用するものである。すなわち、“Staatskunst”は、概して、資産・財貨とその諸関係の安全を確保するという限りにおいてのみ経済に関連する政策なのであって、それは他方、「ポリツァイ」とは、すなわち同様に施策・政策ではあるとしても主に「臣民における生活変化と食糧供給」に関与して「臣民たちが役に立つ者となり、かつ問題なく食料供給される状態にある」ように努める「ポリツァイ」とは、厳密に区別される。我々は、以上のような意味において、ユスティの言う “Staatskunst”を——グリム編のドイツ語辞典に「国家指導の術」とあるように——「国家術」と訳すことができるのである。

b. フーフェラント

次に、ミュラーの同時代人であるが、ドイツ古典派に分類されながらも価値論においてはミュラーと同じく客観的な使用価値論の系列に属する G フーフェラント(1760~1817年)の主著『国家経済術 (Staatwirthschaftskunst)の新たな基礎づけ』に目を向けよう。初版は1807年、我々の使いうるのが1815年の第2版であるが、おおそミュラーの主著と同時代であり、注目に値する。その「序論」に“Staatskunst”概念が見られる。彼は、“Staatskunst”ないし単に“Kunst”とは「諸規則 Regeln」を前提とするものであり、

しかもその「諸規則」とは「その幸福な実行のためには常に才能が、それどころか天才が、いずれにせよ高度な技能が必要とされる」ものであると言う。すなわち、“Staatskunst”とは「諸規則」が「才能」「天才」「高度な技能」によって行使されることを言うのであり、このように、フーフェラントにおいても“Staatskunst”が統治の担い手による施策・政策を指していることは明らかであるから、ユスティの場合と同様、それを「国家術」と訳してよいであろう。

補足するなら、彼の“Staatskunst”はユスティのそれよりも広い。フーフェラントは“Staatskunst”を「統治術(Redierungskunst)」と「国家創設術(Staatsgründungskunst)」とに区分しているが、そのうち主に展開されているのは、国家における行政的諸施策としての「統治術」の方であり、それに対して「国家創設術」は、「体制の政策」と注が付けられているように、「統治政策」の前提となる国家体制の根本的な確立・整備を意味すると思われる。「統治術」はさらに、一方で「あるところでは人間に、また人間の諸力に」携わり、他方「別のところでは財物に」携わるとされるが、そのうちの、「財物」に携ることがまさに「国家経済学(Staatswirthschaft)の真の対象」ということになる。

総じて、ユスティにおいてもフーフェラントにおいても、“Staatskunst”はとりわけ政策・施策として——そのための規則や制度を含めてであるが——捉えられており、したがって“Kunst”は共通して「術」と訳しうるのである。ただし、18世紀中頃のユスティの場合、それは狭義に定義され、内外からの騒乱からの国家秩序の——同時に経済関係の——安全・安定を確保することに限定された。それに対して、19世紀初頭のフーフェラントの場合は、「国家経済術」ないし「国家経済学」という新興の経済科学を広義の国家学の領域として定義し直そうという問題関心のもとに、逆に、広義の国家学ないし国家政策学といったものを表現する概念として“Staatskunst”が用いられている。すなわち「Staatskunst」の一部分としての「国家経済術」と彼は言うのである。政治経済的諸科学の種々様々な知識を“Staatskunst”全体における構成諸部分として位置づけ・体系化しようとするフーフェラントの意図からすれば、“Kunst”は「術」であるとしても、同様に、その語のもつ「知」「知識」といった意味側面からして包括的な「学」とも訳しうるものとなっている。すなわち、ミュラーと同時代人フーフェラントにおける“Staatskunst”概念は、政策としての「国家術」であると同時に、包括的な国家学体系としての「国家学」なのである。

2. ゲーテ『タッソー』の両極性観念からの影響

a. ミュラー“Elemente der Staatskunst”の包括性と特性

ミュラーの“Staatskunst”概念もフーフェラントの同概念と同じく包括的な上位概念として使われている。ただし、フーフェラントは上掲書で“Staatskunst”を包括的なものとして定義づけるだけでその全体を論じようとせず、自らの叙述をその部分領域「国家経済術」に限定するが、ミュラーの場合“Staatskunst”の全体を論ずる。フーフェラント『国家経済術の新たな基礎づけ』の本論はⅠ「財物一般」、Ⅱ「いくつかの場合の

財物」、III「価格」いう3つの章からなり、経済学的に特化していることは明らかであるのに対して、ミュラー“Die Elemente der Staatskunst“は、第1部「国家の理念について、国家の概念について」、第2部「法の理念について」、第3部「古代と中世における立法の精神について」、第4部「貨幣と国富の理念について」、第5部「国家の経済的な諸要素について、および商業について」、第6部「国家の宗教への関係について」という壮大な6部構成になっている。

ただし、そこでは統治権による国民・臣民の諸活動に対する——とりわけ経済への——政策的コントロールは強調されてないばかりか、むしろフリードリヒ2世における強権的な介入が公然と批判され、有機体としての国家全体において内的な諸集団・諸人格が競合しつつも均衡的・調和的關係を形成することの重要性が、常に全面に出されて説かれている。“Staatskunst“ないし“Kunst“という語に「術」としての意味がとくに付与されているとは思えないのである。そして、競合的均衡の關係は、「貴族に対抗する市民およびその逆、債務者に対抗する利子取得者およびその逆、借地農に対抗する土地所有者、販売者に対抗する購買者およびその逆」というぐあいに様々な両極性を指し、なかでも重要なのが、中世に範をとった貴族（農業従事者全体）と市民との対抗關係である。すなわち、土地・自然に結びつき過去から現在へとあらゆる事柄の継承へと寄与することによって国家に安寧をもたらす貴族と、活力もたらすが同時に不安定性をも招く市民との対抗的調和關係である。そこでは、聖職者は、双方に「交互的な自由」を尊重すべきことを隣人愛の精神でもって説く仲介役を担う。

b. ゲーテ『タッソー』の両極性觀念への依拠

農業を「貴族」が代表し、商工業者が「第3身分」と称されるこの均衡について、彼は第3部・第16講で、「中世における貴族と第3身分については、ゲーテがアントニオとタッソーの間の敵對關係について言っていることがあてはまる。それらは、自然がその両者を同じものにしなかったから、敵對しあってきたのでしょ」と述べている。引用での2つめの文章はJ. W. v. ゲーテ(1749~1832年)の『トルクヴェアート・タッソー』(1790年)の一文に彼が少し手を加えたものであり、そこから分かるようにミュラーはゲーテをよく読んでおり、しかも自らの均衡論的な国家構想をゲーテの両極性觀念に積極的に接合している。

中世末期のイタリアを舞台とした『タッソー』では、「経験を積んだ」それゆえ落ち着いたフェララ国の国事を淡々と処理していく貴族アントニオと、情緒不安定的になりがちであるが作家・詩人としての才能でもって公女やレオノーレを魅惑しつつ、無味乾燥になりがちな同国に愛情と夢をもたらすタッソーとの対比が、主題となっている。結末は、タッソーが過度の思い込みと激情ため異質なアントニオに対して不必要な敵意を抱き、そのことによって宮廷に騷擾をひきおこすとともに、自爆するがごとく自らの破滅へと至る。公女やレオノーレそしてフェララ公アルフォンスも（これらすべてはタッソーの才能を認め、彼に好意を寄せている）2人の仲をとりもとうとするが、功を奏さない。ゲーテ自身この結末を肯定したの

ではなく、むしろ——彼自身の戒めも含めて——こうした結末へと至らないことを願ってこの作品を描いたことは自明であるが、このことはミュラーの叙述とも対応する。

ミュラーはこの第16講で、近代的な市民が恐るべき生産力のマニュファクチュア的生産様式でもって武装して国家全体を席卷し、精神的な絆を破壊して社会関係を不安定にする事態を、嘆いている。すなわち、アダム・スミスの描いたピン・マニュファクチュアの例を示してその破壊的作用に対して警告している比較的知られた叙述が、この第16講にあるのである。「ポエジーと政治的共同体」とは手を携えていかねばならない、とミュラーは言う。すなわち、情緒的な市民の「ポエジー」も安定した「政治的共同体」の営みに対して節度をわきまえたものあるべきで、その意味では、市民の情動的な活動はかつての穏当な「マイスターゼンガー」「ハンス・ザックス」を範とすべきである、と。

注目すべきは、ミュラーがそうした均衡的な調和をもたらすために国王・統治の側からの強力なリーダーシップを求めているわけではないことである。彼は、貨幣政策や貿易における若干の調整を認めてはいるが、全体としてむしろ伝統的な諸関係については手を加えずにそのままの残しておくべきことを主張している。フリードリヒ2世のような「上から」の近代化にはなによりも反対すべきであって、彼は、その継承として遂行されようとしていたミュラーの時代のプロイセン改革を人為的な悪として間接的に批判するのである。ゲーテの『タッソー』においても、フェララ公アルフォンスは強引に状況を切り回すわけではなく、ほとんど仲介役を務めようとしているに過ぎないのであり、この点でもミュラーの構想とゲーテの構図とは対応する。

以上のようなミュラーによるゲーテへの依拠を確認すると、我々はいまや、彼の“Staatskunst“の“Kunst“にゲーテの両極性を核とした「芸術」の観念が含意されている、と考えることができる。グリムの辞書では、「芸術」としての“Kunst“の意味は当時「おもにゲーテやシラーを通じて、概念として、言葉として普及され、彫琢された」とされているが、ミュラーはそれを逸早く受容したのである。ミュラーの“Staatskunst“概念は、フーフェラントにも見られた包括的な「国家学」概念であったが、ミュラーはその内実をもはや「国家術」としては捉えず、「国家芸術」として再構成したのであり、それとともに、近代的な経済関係への批判の構想としてそれを示したのである。そのような意味で、“Die Elemente der Staatskunst“を「国家芸術の諸要素」と訳すこともできよう。

3. 18・9世紀における両極性観念の発展におけるミュラーの位置

研究者（ツィーママン）が見取り図を示しているように、18世紀初頭のニュートン（およびニュートン主義者）によって引力・斥力といった両極的な思考が生じたが、その場合、それらの原動力は超越的な神が外から与えるものとされたから、その結果、超越的な神と自然との二項対立が生じてしまった。この二元論を克服する2系列の方法として、神が自らを自然において自己展開すると考える「流出論」と、自然

の諸事象そのもののなかに神が宿っていると考える「内在論」とが、説かれた。流出論と内在論とは互いに融合もしたけれど、徹底した（流出論を放棄したうえで）内在論者としてゲーテを捉えることができる。すなわち、神ないし絶対精神の自己展開・自己還流という論理を打ち出すことなく、自然の諸要素間の絡み合いにおいて神を含んだ世界全体を捉える思考方法がそれである。これに比べると、同時代のシェリングやヘーゲルは流出論を示している。流出論の場合、国家関係を含めて世界が神・絶対精神といった超越的な一極を頂点としながら展開していく図式となる。

ミュラーの“Die Elemente der Staatskunst”や後の『貨幣新論の試み』（1816年）の世界観が萌芽的に示されている彼の初期の作品『対立論』（1804年）において、彼は、シェリング『超越論的観念論の体系』（1800年）から示唆を得たことを記しながらも、そこでの「絶対的な同一性から出発する」ことに疑義を呈して、世界はピラミッド型や円錐形よりも頂点をもたない「球体」をモデルとする方が優れている、と言っている。ここにおいてゲーテが賞賛されていることも、見逃してはならないであろう。ゲーテ『若いヴェルターへの悩み』（1774年）での「啓蒙と感傷が最も純粹で最も生き生きとした光 [...]」のなかで並列的に現れる「構図が、ノヴァーリス『断片』での「超越論的観念論と、最高に優れた人たちの神秘的でロマンティックな狂気」が「共通する炎において消耗している」事態と対比されて、賞賛されている。ミュラーによれば、ゲーテは流出論的な観念論よりも、また非凡な天才においてのみ愛好される文学的ロマン主義よりも、優れているのである。このようにミュラーは初期から、ゲーテの内在論への共感を示していたと言えよう。

文 献

Goethe, J.W.v.: Torquato Tasso (1790), In: Goethes Werke, Bd. V, Hamburg 1952.

Grimm, J.u.W.: [Art.] Kunst, In: Deutsches Wörterbuch, Neudruck, Bd. 11, München 1984.

原田哲史：「アダム・ミュラーにおける“Staatskunst”の意味について」（1）、『四日市大学論集』第12巻・第2号、2000年（本稿の前半は、この論文に依拠している）。

原田哲史：『アダム・ミュラー研究』ミネルヴァ書房、2002年。

Hufeland, G.: Neue Grundlegung der Staatswirthschaftskunst, Bd. 1, Wien 1815.

Justi, J.H.G.v.: Staatswirthschaft, 2. Aufl. (1758), Nachdruck, Aalen 1963.

Müller, A.H.: Die Lehre vom Gegensatze (1804), In: Adam Müller, Kritische, ästhetische und philosophische Schriften, Bd. 2, Neuwied, Berlin 1967.

Müller, A.H.: Die Elemente der Staatskunst (1809), 2 Halbbde., Jena 1922.

Zimmermann, R.C.: Goethes Polaritätsdenken im geistigen Kontext des 18. Jahrhunderts, In: Jahrbuch der deutschen Schillergesellschaft, Bd. 18, 1974.

社会思想史学会 第30回大会 大会プログラム&報告書

2005年9月1日 初版第1刷発行

発行所 社会思想史学会

〒612-8577 京都市伏見区深草塚本町6-7番

龍谷大学 松岡利道研究室内

Tel/Fax (075)645-8440

OfficialWebpage <http://wwwsoc.nii.ac.jp/shst/>

2005 THE SOCIETY FOR THE HISTORY OF SOCIAL THOUGHT

Printed in Japan