

社会思想史学会 第31回大会

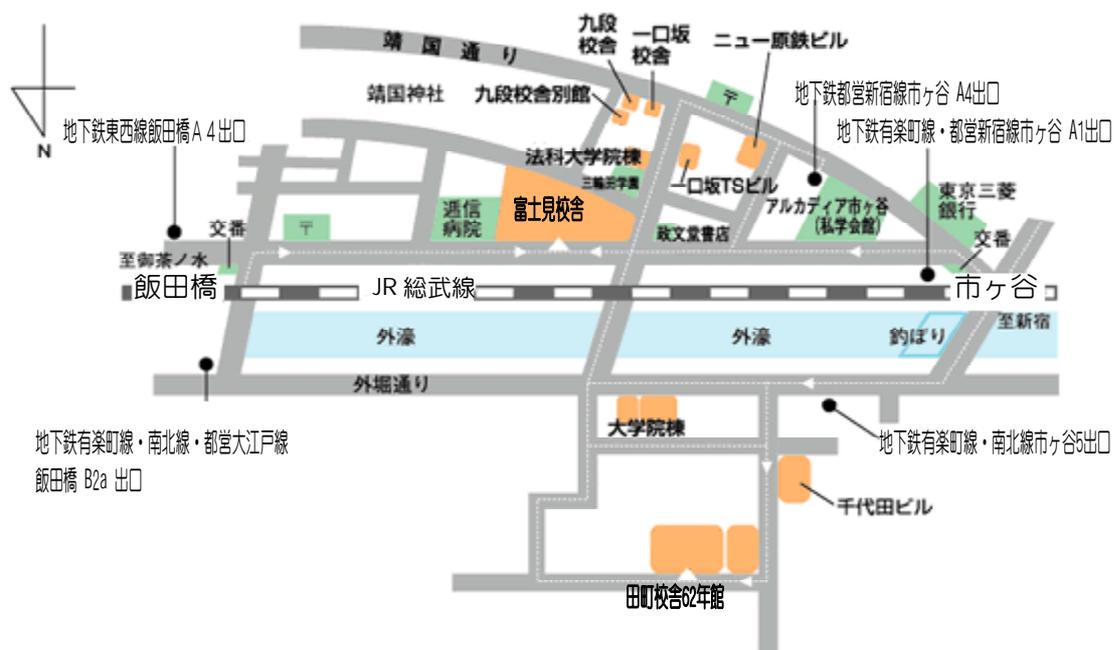
会場 法政大学

2006年 10月 21日・22日

大会情報・プログラム

大会会場

法政大学 市ヶ谷キャンパス 文学部・法学部・経済学部講義棟



富士見校舎 : 幹事会・懇親会会場

田町校舎62年館 : 総会・シンポジウム・セッション・自由論題報告会場

交通手段

東京駅——JR中央線快速(約4分)——御茶ノ水駅——JR総武線(約4分)——飯田橋駅——徒歩約10分

新宿駅——JR総武線(約10分)——市ヶ谷駅——徒歩約10分

池袋駅——地下鉄有楽町線(約10分)——飯田橋駅——徒歩約10分

渋谷駅——地下鉄半蔵門線(約6分)——永田町駅——地下鉄有楽町線(約3分)——市ヶ谷駅——徒歩約10分

上野駅——JR山手線(約4分)——秋葉原駅——JR総武線(約6分)——市ヶ谷駅——徒歩約10分

大会連絡先

大会前

〒194-0298 東京都町田市相原町4342
法政大学経済学部 後藤研究室

後藤浩子

Tel : 042-783-2525

E-mail:hgoto@mt.tama.hosei.ac.jp

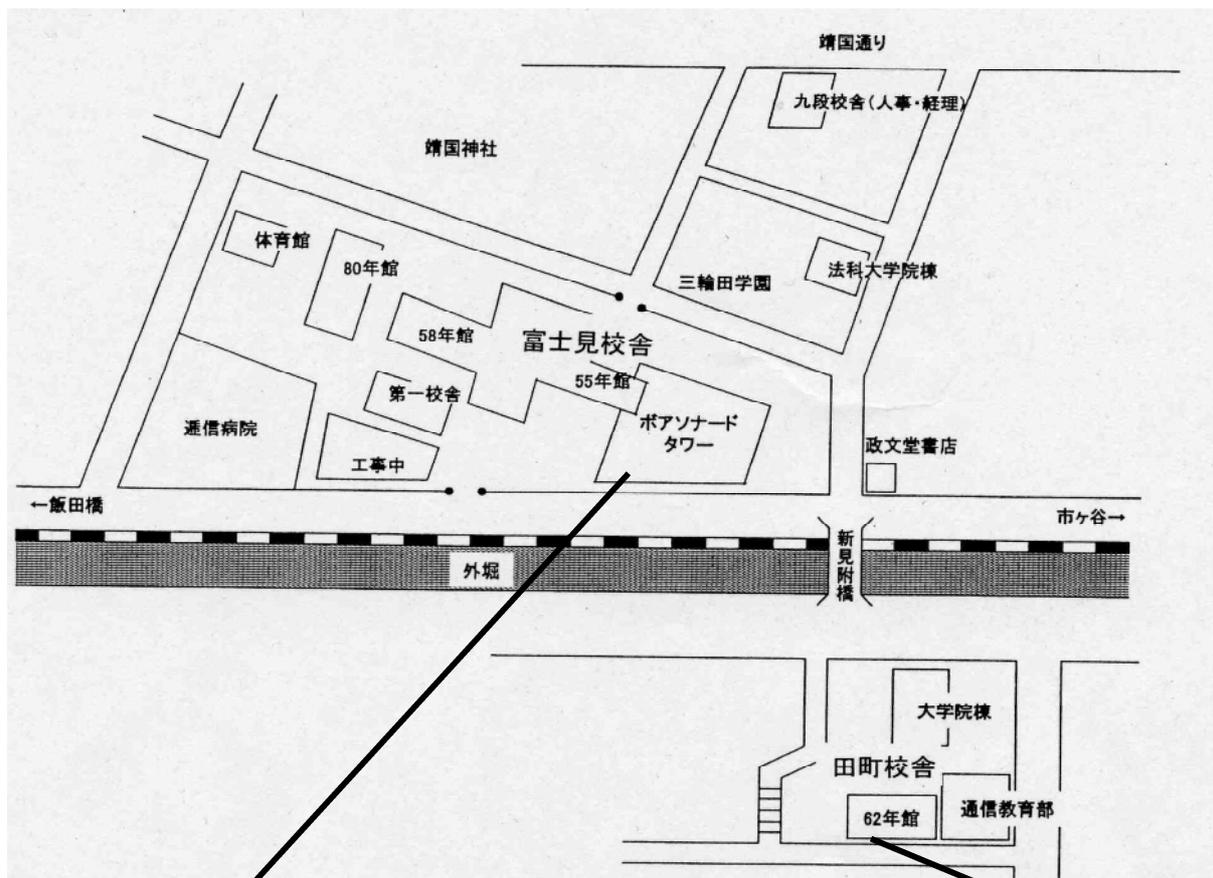
大会当日

〒102-8160 東京都千代田区富士見2-17-1
法政大学文学部 哲学科共同研究室

笠原賢介

Tel : 03-3264-5438

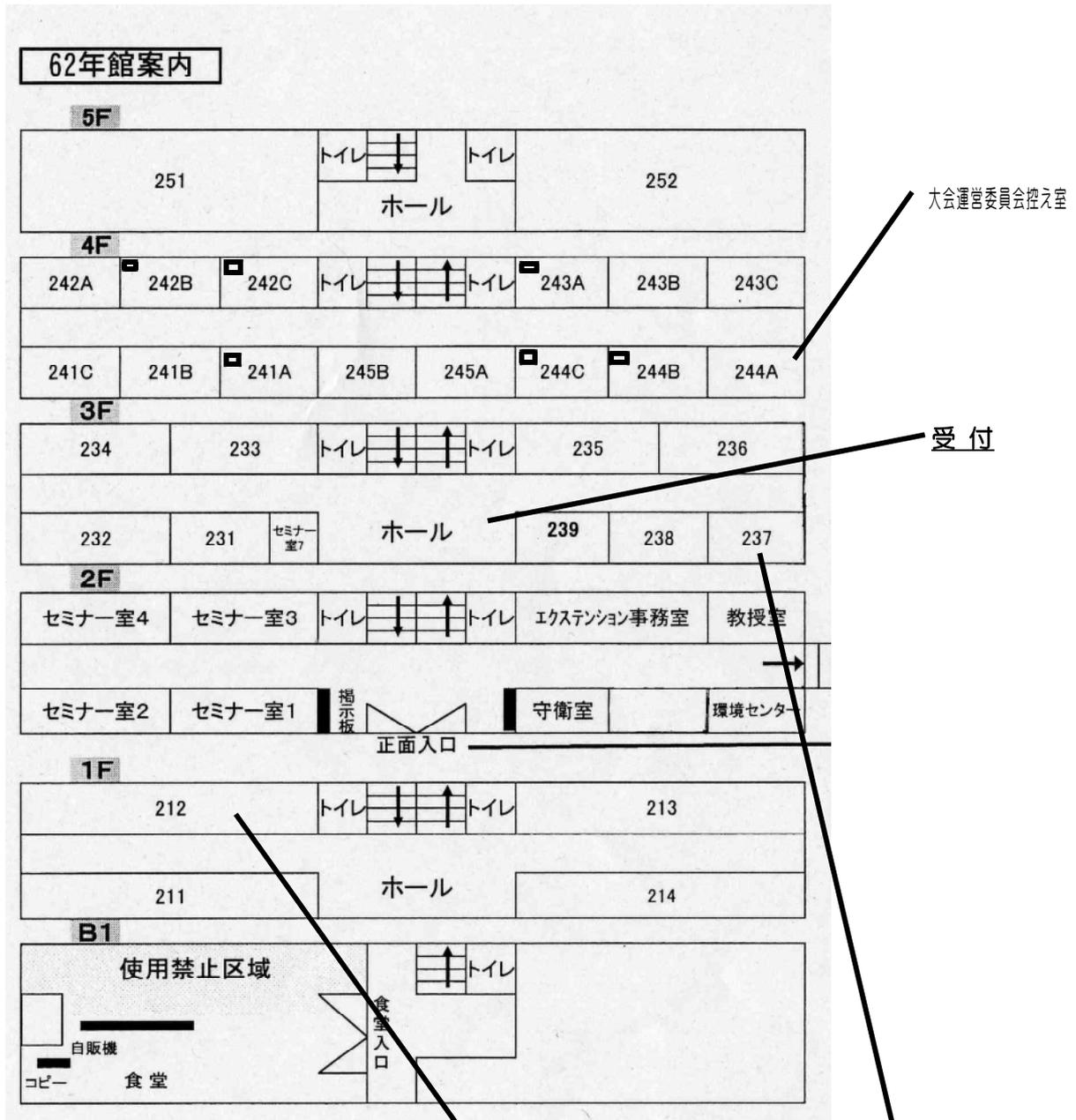
市ヶ谷キャンパス内地図



幹事会：25階B会議室
懇親会：25階スタッフ・クラブ

総会・大会発表会場

教室配置図（田町校舎62年館）



□ セッションおよび自由論題報告会場

総会・シンポジウム会場

会員控え室

教室利用表

幹事会

10/20 15:30-18:30 《富士見校舎・ポアソナードタワー 2 5 階 B 会議室》

総会

10/21 13:00-14:00 《2 1 2》

シンポジウム

10/21 15:05-17:25 19世紀ヨーロッパ知識人のアメリカ表象 《2 1 2》

セッション

	2 4 1 A	2 4 2 B	2 4 2 C	2 4 3 A	2 4 4 C	2 4 4 B
10/21 09:00-11:00	啓蒙と共和主義	マルクス主義の展開	社会思想のグローバルな展開	18・9世紀ドイツの社会経済思想	暴力論の研究	
10/22 13:00-15:00	「人間」概念の変容と生命倫理 (I)	ヒュームとスミス	フランス型「市民社会」モデルの可能性	岩田弘：世界資本主義論の現在	ドイツ社会国家の思想史と現在の問題	
10/22 15:10-17:10	「人間」概念の変容と生命倫理 (II)	18-19世紀英仏における科学と社会科学	大原社会問題研究所	自由主義思想の射程	ヨーロッパにおける新右翼の思想	共苦共感の思想と平和構築

自由論題報告

	2 4 1 A	2 4 2 B	2 4 2 C	2 4 3 A	2 4 4 C	2 4 4 B
10/21 11:10-11:55	佐藤=ロスベアグ・ナナ	中澤信彦	梅田百合香	金慧	小椋宗一郎	朝倉輝一
10/21 14:10-14:55		寺田晋	竹澤祐	上田学	田中希生	姫野順一
10/22 10:10-10:45	金山準	山内裕史	村上潔	小川仁志	馬場智一	
10/22 10:55-11:40	崎山政毅		山岡健次郎	嘉陽英朗	佐藤方宣	箱田徹

懇親会

10/21 18:00-20:00 《富士見校舎・ポアソナードタワー 2 5 階 スタッフ・クラブ》

会員控え室 《2 3 7》

大会運営委員会控え室 《2 4 4 A》

プログラム

10月20日

16:00-18:00 幹事会 《富士見校舎・ポアソナードタワー 25階B会議室》

10月21日

09:00-11:00 セッション A

啓蒙と共和主義——英国共和主義再考—— 《241A》

世話人 田中秀夫（京都大学）

報告者 岩井淳（静岡大学）・田中秀夫（京都大学）・小田川大典（岡山大学）

マルクス主義の展開 《242B》

世話人 太田仁樹（岡山大学）・内田博（藤女子大学）

報告者 白井聡（日本学術振興会特別研究員）

社会思想のグローバルな展開 《242C》

世話人 山田竜作（日本大学）・北村浩（財団法人政治経済研究所）

報告者 前田幸男（国際基督教大学）・五野井郁夫（東京大学・大学院）

18・9世紀ドイツの社会経済思想 《243A》

世話人 高柳良治（国学院大学名誉教授）・原田哲史（四日市大学）

報告者 諸田實（神奈川大学名誉教授）・片桐稔晴（中央大学）

司会 原田哲史（四日市大学）

暴力論の研究 《244C》

世話人 竹中克英（愛知大学）

報告者 田川光照（愛知大学）・常石希望（愛知大学）

11:10-11:55 自由論題報告（1）

知里真志保のアイヌ神謡訳に見る思想——折口誅「国文学の発生」との接点—— 《241A》

報告者 佐藤＝ロスベアグ・ナナ（立命館大学先端総合学術研究科）

司会 安田常雄

パークとマルサスにおける階層秩序と経済循環—「存在の連鎖」および進化論との関連で— 《242B》

報告者 中澤信彦(関西大学)

司会 深貝保則

ホッブズの「抵抗権」再考——自己防衛の権利と小反逆罪—— 《242C》

報告者 梅田百合香(愛知大学法学部非常勤講師)

司会 堀田誠三

判断力をめぐるアーレントとカント 《243A》

報告者 金慧(早稲田大学大学院政治学研究科博士後期課程)

司会 別所良美

「妊娠葛藤」とは何か——妊娠中絶に関するドイツの法制度の成立—— 《244C》

報告者 小椋宗一郎(一橋大学社会学研究科博士課程)

司会 河上睦子

テクノロジー・倫理(学)・公共性 《244B》

報告者 朝倉輝一(東洋大学)

司会 宮本真也

11:55-13:00 昼食

13:00-14:00 総会 《212》

14:10-14:55 自由論題報告(2)

群集の時代における世論——二十世紀初頭の日本における議論から—— 《242B》

報告者 寺田晋(大阪大学大学院人間科学研究科博士後期課程)

司会 辰巳伸知

ハリントンの自然的貴族論 《242C》

報告者 竹澤祐丈(京都大学)

司会 小田川大典

日露戦争期における写真受容の歴史性 《243A》

報告者 上田学(立命館大学大学院博士後期課程)

司会 廣瀬純

吉野作造と大杉栄——大正期における国民国家の思想とアナキズム—— 《244C》

報告者 田中希生(京都府立大学大学院)

司会 岩崎正弥

1920年代のイギリスにおける社会改革思想の3類型— J.A.ホブソン、R.H.トニー、G.D.H.コール— 《244B》

報告者 姫野順一（長崎大学）

司会 八田幸二

15:05-17:25 シンポジウム 《212》

19世紀ヨーロッパ知識人のアメリカ表象

18:00-20:00 懇親会 《富士見校舎・ボアソナードタワー25階スタッフ・クラブ》

10月22日

10:00-10:45 自由論題報告（3）

ジョルジュ・ソレルとサンディカルリズム——「ソレリズム」の生成と展開—— 《241A》

報告者 金山準（東京大学大学院・日本学術振興会特別研究員）

司会 崎山政毅

メンタルケアの哲学プロジェクト—ピンスワンガーにおける救済の問題を巡って— 《242B》

報告者 山内裕史（慶應義塾大学 SFC 研究所 哲学徒）

司会 田崎英明

「主婦」からの女解放という思想実践——〈主婦戦線〉の事例から—— 《242C》

報告者 村上潔（立命館大学先端総合学術研究科博士課程）

司会 安川悦子

ヘーゲルにおける〈社会コーポラティズム〉的連帯の生成—（普遍性への意志）とは何か— 《243A》

報告者 小川仁志（名古屋市立大学大学院人間文化研究科博士後期課程）

司会 滝口清栄

レヴィナスにおけるパガニズム概念 《244C》

報告者 馬場智一（一橋大学大学院言語社会研究科博士課程/パリ第四大学大学院第五研究科「概念と言語」博士課程）

司会 佐藤拓夫

10:55-11:40 自由論題報告（4）

アンデスのアヴァンギャルド—インドアメリカ主義・インディアニスム・ネオ=インディアニスムの関わりから— 《241A》

報告者 崎山政毅（立命館大学）

司会 松森奈津子

国民と難民 《242C》

報告者 山岡健次郎（一橋大学社会学研究科博士課程所属）
司会 鵜飼哲

ウルストンクラフトの北欧旅行記とその周辺 《243A》

報告者 嘉陽英朗（甲南大学経済学部 非常勤講師）
司会 大貫敦子

『自由主義』の変容とクラーク, ナイト 《244C》

報告者 佐藤方宣（大東文化大学・研究補助員）
司会 小林清一

エロスの技法を再読する——フーコー統治論の形成過程—— 《244B》

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

11:40-13:00 昼食

13:00-15:00 セッション B

「人間」概念の変容と生命倫理（I） 《241A》

世話人 高草木光一（慶應義塾大学経済学部）
報告者 阿部知子（衆議院議員・医師）・山口研一郎（やまぐちクリニック・医師）・清水透（慶應義塾大学経済学部）・島園進（東京大学大学院人文社会系研究科）
司会 高草木光一（慶應義塾大学経済学部）

ヒュームとスミス 《242B》

世話人 篠原久（関西学院大学）
報告者 水田洋（日本学士院）

フランス型「市民社会」モデルの可能性—P. ロザンヴァロンをめぐって— 《242C》

世話人 田中拓道（新潟大学）
報告者 北垣徹（西南学院大学）・高村学人（東京都立大学）・田中拓道（新潟大学）

岩田弘——世界資本主義論の現在—— 《243A》

世話人 内田弘（専修大学経済学部教授）
報告者 田中裕之（法政大学非常勤講師）・桑野弘隆（専修大学非常勤講師）

ドイツ社会国家の思想史と現在の問題 《244C》

世話人 保住敏彦（愛知大学）
報告者 若尾佑司（名古屋大学）・保住敏彦（愛知大学）・近藤潤三（愛知教育大学）

15:10-17:10 セッション C

「人間」概念の変容と生命倫理 (II) 《241A》

世話人 高草木光一 (慶應義塾大学経済学部)

報告者 阿部知子 (衆議院議員・医師)・山口研一郎 (やまぐちクリニック・医師)・清水透 (慶應義塾大学経済学部)・島園進 (東京大学大学院人文社会系研究科)

司会 高草木光一 (慶應義塾大学経済学部)

18-19世紀英仏における科学と社会科学 《242B》

世話人 長尾伸一 (名古屋大学)

報告者 隠岐さや香 (学術振興会 電気通信大学)・田中石道 (新潟大学)・福田名津子 (愛知県立大学 (非常勤))・川名雄一郎 (学術振興会 名古屋大学)

大原社会問題研究所—図書館学・文献学・社会科学の結節点の歴史をふりかえる— 《242C》

報告者 相田利雄 (法政大学大原社会問題研究所所長・社会学部教授)・若杉隆志 (法政大学大原社会問題研究所事務室主任)

司会 安田常雄 (国立歴史民俗博物館)

自由主義思想の射程 《243A》

世話人 森岡邦泰 (大阪商業大学)

討論者 森岡邦泰 (大阪商業大学)

報告者 太子堂正称 (京都産業大学・京都精華大学 非常勤講師)・表弘一郎 (大阪経済法科大学非常勤講師)

司会 中澤信彦 (関西大学)

ヨーロッパにおける新右翼の思想——差異主義・多元主義の錯綜の中で—— 《244C》

世話人 鳴子博子 (中央大学)

報告者 畑山敏夫 (佐賀大学)・仲正昌樹 (金沢大学)・村松恵二 (弘前大学)

共苦共感の思想と平和構築 《244B》

世話人 生方卓 (明治大学教員)

報告者 岡真理 (京都大学教員)・仲津由希子 (東京大学大学院)・紺野茂樹 (日本学術振興会特別研究員)

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、2006年度年報（第30号）をお送りいたします。ただし、会費を現段階で18000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

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、よろしくお願いたします。非学会員の方には大会報告集を500円で配布しています。

■ 大会報告集およびプログラムのホームページ掲載

本年度も大会報告集を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

10月21日（土）の懇親会は午後18時より、法政大学市ヶ谷富士見キャンパス・ボアロードタワー25階B会議室にて開催されます。懇親会費は5000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、10月11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**10月13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10月21日（土）と10月22日（日）の昼食用として弁当をご用意いたします。価格は各1000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13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、

1000円（1食のみ、懇親会不参加） 2000円（2食のみ、懇親会不参加）

5000円（昼食なし、懇親会参加希望） 6000円（1食、懇親会参加希望）

7000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、10月21日（土）「62年館 3F ホール」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。

大会報告集目次

社会思想史学会 第31回大会 (2006年10月21日・22日 於:法政大学)

目次

シンポジウム

19世紀ヨーロッパ知識人のアメリカ表象 19

セッション

啓蒙と共和主義——英国共和主義再考—— 23

マルクス主義の展開 24

社会思想のグローバルな展開 25

18・9世紀ドイツの社会経済思想 26

暴力論の研究 27

「人間」概念の変容と生命倫理 (I) (II) 28

ヒュームとスミス 29

フランス型「市民社会」モデルの可能性——P. ロザンヴァロンをめぐって—— 30

岩田弘——世界資本主義論の現在—— 31

ドイツ社会国家の思想史と現在の問題 32

18-19世紀英仏における科学と社会科学 33

大原社会問題研究所——図書館学・文献学・社会科学研究の結節点の歴史をふりかえる—— 34

自由主義思想の射程 35

ヨーロッパにおける新右翼の思想——差異主義・多元主義の錯綜の中で—— 36

共苦共感の思想と平和構築 37

自由論題報告

知里真志保のアイヌ神謡記に見る思想——折口信夫「国文学の発生」との接点—— 報告者：佐藤=ロスバアグ・ナナ	41
パークとマルサスにおける階層秩序と経済循環——「存在の連鎖」および進化論との関連で—— 報告者：中澤信彦	47
ホップズの「抵抗権」再考——自己防衛の権利と小反逆罪—— 報告者：梅田百合香	53
判断力をめぐるアーレントとカント 報告者：金慧	59
「妊娠葛藤」とは何か——妊娠中絶に関するドイツの法制度の成立—— 報告者：小椋宗一郎	65
テクノロジー・倫理（学）・公共性 報告者：朝倉輝一	71
群衆の時代における世論——二十世紀初頭の日本における議論から—— 報告者：寺田晋	77
ハリントンの自然的貴族論 報告者：竹澤祐丈	83
日露戦争期における写真受容の歴史性 報告者：上田学	89
吉野作造と大杉栄——大正期における国民国家の思想とアナキズム—— 報告者：田中希生	94
1920年代のイギリスにおける社会改革思想の3類型——J. A. ホブスン、R. H. トーニ、G. D. H. コール—— 報告者：姫野順一	100
ジョルジュ・ソレルとサンディカルリズム——「ソレリズム」の生成と展開—— 報告者：金山準	106
メンタルケアの哲学プロジェクト——ピンスワンガーにおける救済の問題を巡って—— 報告者：山内裕史	112
「主婦」からの女解放という思想実践——〈主婦戦線〉の事例から—— 報告者：村上潔	117

ヘーゲルにおける〈社会コーポラティズム〉的連帯の生成——〈普遍性への意志〉とは何か——	
報告者：小川仁志	123
レヴィナスにおけるパガニズム概念	
報告者：馬場智一	129
アンデスのアヴァンギャルド——インドアメリカ主義・インディヘニズム・ネオ=インディアニズムの関わりから——	
報告者：崎山政毅	135
国民と難民	
報告者：山岡健次郎	141
ウルストンクラフトの北欧旅行記とその周辺	
報告者：嘉陽英朗	147
『自由主義』の変容とクラーク, ナイト	
報告者：佐藤方宣	153
エロスの技法を再読する——フーコー統治論の形成過程——	
報告者：箱田徹	159

シンポジウム

10月21日 15:05-17:25

シンポジウム

19世紀ヨーロッパ知識人のアメリカ表象

パネリスト 松本礼二(早稲田大学)
三島憲一(東京経済大学)
コメンテーター 古矢旬(北海道大学)
司会 齋藤純一(早稲田大学)

冷戦終結以後、とりわけ 9.11 以後、アメリカ合衆国に対して「普遍的ナショナリズム」や「普遍国家」といった表象が喚起され、しかもそうした表象が、肯定的にであれ否定的にであれ、広く受容されていることは周知のとおりである。アメリカは、自らの利益とグローバルな利益を直結するものとしてとらえ、グローバルな秩序を自らの奉じる「大義」のもとに維持・再建する使命と能力をもっているとの自己表象をいだいており、それが、アメリカの脱・領域的な——「帝国」的な——国家活動を支える思想的基盤として作用しているという理解の仕方である。そして、そうした唯一の「普遍国家」としてふるまおうとする思想と行動が実際に看取されることもまた事実であり、それが、しばしば、アメリカに対する全否定的なイメージを増幅させてもいる。その当否を措くとしても、アメリカをめぐる今日の表象は、自己表象においてもそれへの対抗的な表象においても、固定したものになりつつあるように思われる。

このシンポジウムでは、こうした事情を踏まえながら、19世紀に遡って、ヨーロッパの知識人たちがアメリカをどのように描こうとしていたか、自らの社会や文化とどのように対比しようとしていたかを専門家とともにあらためて問い直すことにしたい。たとえば、A・トクヴィルの『アメリカのデモクラシー』はいまなおアメリカのセルフ・イメージ(の更新)にとって不可欠のテキストであるが、19世紀におけるアメリカ表象は、その後、第一次大戦を契機として台頭するようになる「アメリカニズム」の思潮、第二次大戦後の亡命知識人によるアメリカ描写などにも深い影響を及ぼしていった。アメリカの自己表象は、そうしたアメリカに対する表象の選択的な受容やそれに対する反発といった歴史的な文脈のなかで絶えず描き直されつづけてきたものである。

このシンポジウムにおける報告・コメント・議論を通して、アメリカをめぐる諸表象がどのような系譜のもとにあるかを理解するための示唆を得ることができれば幸いである。

セッション

10月21日 9:00-11:00
10月22日 13:00-15:00
15:10-17:10

啓蒙と共和主義
——英国共和主義再考——

世話人 田中秀夫（京都大学）

報告者 岩井淳（静岡大学）「17世紀英国の共和主義と帝国」

田中秀夫（京都大学）「18世紀大ブリテンの啓蒙と共和主義」

小田川大典（岡山大学）「ヴィクトリア期ブリテンにおける共和主義」

このセッションは一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、多様で、複雑でさえある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。

一昨年の第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（高濱俊幸）、スコットランド（天羽康夫）、アイルランドの共和主義（後藤浩子）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。また昨年は「モンテスキューと共和主義」（安武真隆）、「18世紀イタリアにおけるマキャヴェッリ像」（奥田 敬）、「18世紀末ブリテンの共和主義とバーク」（中澤信彦）という3報告をもとに議論をした。セッションとしては多くの参加者を得て、活発な議論が行なわれ、きわめて盛会であったが、それはこのトピックがまさに思想史研究の焦点の1つだからであろう。

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、議論を英国、大ブリテンに絞って行ないたい。とりあげる対象はきわめて限定されているが、3年目でもあり、ある程度全般的な展望を得ることが可能かもしれない。大ブリテン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視野において、大ブリテンの共和主義の特徴とその意味について、さらに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。

マルクス主義の展開

テーマ レーニンを再読する

世話人 太田仁樹（岡山大学）

内田博（藤女子大学）

報告者 白井聡（日本学術振興会特別研究員）

報告者の目標は、V. I. レーニン（1870～1924）のテキストを精読することによって、現代の文脈から彼の思想を再構成し、思想史上における彼の位置づけを再審し、また現代の思想的諸課題に対するレーニン思想の意義を問うことである。

従来レーニンの思想は、もっぱらマルクス主義思想の発展という枠組みのなかで考察されてきた。すなわち、マルクス、エンゲルス、レーニン、スターリンという時系列のなかで思想の進化あるいは逸脱がいかになされたか、という検討が主としてなされてきたのである。しかし、今日においては、こうした図式によってマルクス主義思想の正常進化の歴史あるいはその反動として思想の頹落の歴史を叙述することはもはや意義を持たない、と報告者は考える。こうした問題意識から報告者は、レーニンの思想を通時的観点からよりも、共時的観点からとらえて、その歴史的な地位およびその意義をとらえなおしたいと考える。

共時性という観点から見たとき、レーニンが活動した時期は主に西洋世界においてさまざまな「現代思想の源流」と目される諸思潮が生まれた時代である。すなわち、フロイト（1856～1939）の精神分析学、フッサール（1859～1938）の現象学、ソシュール（1857～1913）の構造主義言語学、などが形成される時期とレーニンの活動時期は大部分重なっている。例えば、レーニンが『唯物論と経験批判論』によって攻撃したマッハ思想・経験批判論も、当時のいわば「現代思想」のひとつであった。同書のなかでレーニンは、新思潮に抵抗して唯物論の古典的主張を単に墨守しているようにも一見したところ思われる。だがしかし、レーニンの主張した客観的実在としてのいわゆる「物質」の概念とは主体による表象作用の外部から隔絶して措定されたものであり、こうした概念を提示することによって、近代哲学・思想の基本的構図が根底から破壊されることが企図されていたのであると解釈することもできるのであり、こうした解釈からテキストを再読するならば、彼の唯物論はまったく保守的なものではないものとして現れてくるだろう。現に、スプレマチズムを唱えて絵画を対象から解放することを目指したロシアの前衛美術家、カジミール・マレーヴィチ（1878～1935）は、レーニンの唯物論に対して深い共感を示していた。こうした背景を踏まえて考えてみれば、レーニン思想、あるいはポリシェヴィズムも、この時代に同時多発的に出現した新しい思想潮流のひとつと解釈することも十分に可能なのである。

以上の視座に基づき報告者は、レーニンの思想を、マルクス主義が20世紀の現実に対処するために取ることとなった思想の形態として考察する。本報告では、20世紀の新思潮とレーニンの思想がその発想の根本部分においていかなる共通点を有していたのかという点について究明を行ない、翻ってはこれらの諸思潮が取り組もうとした20世紀の現実というものの性格が何であったかということについて示唆を得ることを目指す。

社会思想のグローバルな展開

テーマ グローバル・ガバナンス／グローバル・デモクラシー

世話人 山田竜作（日本大学）

北村浩（財団法人政治経済研究所）

報告者 前田幸男（国際基督教大学）

五野井郁夫（東京大学・大学院）

近年、社会思想についての議論をする枠組みも、急速にグローバル化しつつあるといえるだろう。いうまでもなく、それはいわゆるグローバル化の進展に伴うものであり、これまで半ば自明視されてきた主権国家の影響が及ぶ範囲に、限界が示されるようになったこととあいまって、議論の射程を再検討する必要に迫られることになった。

こうした中で、国際関係と社会思想という、これまで交差することのなかった研究領域が相互に結びつく形で、新たな分野ともいえるべき国際関係思想と呼ばれるものが登場しつつある。地球市民社会をめぐる論議などは、そうした問題意識を反映したものであるといえるだろう。また、グローバル化の思想的意味づけを問うこと自体も、この国際関係思想の重要な課題であり、それがどのようなものかを明確にすることにつながる。

確かに、社会思想はこれまで単純に国境に閉ざされていたのではない。歴史上の様々な理念は、国境を超えて、より普遍的な形で影響を与えてきたのであり、グローバルな規範として機能したものもあった。しかし、そうした思想の分析に際しては、必ずしも地球的規模の次元で取り扱われたわけではなく、むしろ主権国家を単位にしたり、言語文化圏ごとになされてきたといえるだろう。それに加え、現在進展しているグローバル化は、これまでとは異なり、地球的規模の議論の基盤をより強固にしているといえる。

本セッションでは、こうした問題意識をもとに、グローバルに展開しつつある社会思想の輪郭を明確にするため、地球的次元での統治の問題と、それに対置するデモクラシーについて取り上げる。最初に、グローバルなレベルでのガバナンスの実情について、グローバル・ガバナンスとグローバル・ガバナビリティの違いと、その関係性といった点を軸に論じてもらう。ここでは既存の国際機関や、確立された統治レジームといった、いわば地球市民社会を構成するエリートの動向に焦点を当てることになるだろう。

次に、そうした枠組みの正当性を問うかたちで展開されてきた、グローバルなデモクラシーをめぐる議論について報告してもらう。これは、反グローバル運動なども含めた、下からの地球市民社会の可能性を検証することにつながるだろう。それによってさらには、明確な統治の主体を持たない現在の国際社会の実像に接近できればと考えている。

18・9世紀ドイツの社会経済思想

テーマ フリードリヒ・リストの経済思想

世話人 高柳良治（国学院大学名誉教授）

原田哲史（四日市大学）

報告者 諸田實（神奈川大学名誉教授）

片桐稔晴（中央大学）

司会 原田哲史

フリードリヒ・リスト（1789～1846年）の経済思想については、わが国では小林昇による詳細かつ膨大な研究（『小林昇経済学史著作集』第VI巻～第VIII巻、1978～79年、『東西リスト論争』1990年、その他）があることは、よく知られている。我々は、小林の研究を継承するとしても、そのみならず、残された課題は何であろうか？ また小林による（彼の時代状況にも規定された）研究とは異なる我々のリスト研究は、どのように模索されるであろうか？

このような関心を抱きつつ、本セッションでは、諸田と片桐がそれぞれ、リストの経済思想のさらなる解明の試みについて報告する。

まず片桐が、初期リストに明確に見られるコルポラツィオン論（行政論）に着目し、それが分業論へと展開していくプロセスを追う。ヘーゲルなどとは異なったリストの「下から上へ」のコルポラツィオン構想を把握するとともに、大塚久雄の分業市場論にも触れるなかで、リストの分業市場論が精神的労働も含むことの意味を問う。

次に諸田が、晩年のリストの思想の統一的な把握を深めるために、「農地制度」論（1842年）から『関税同盟新聞』（1843年～）に至る道筋などに着目して論ずる。そのなかで、リストにおける「農地制度」論の位置や、晩年の彼がオーストリアを中心とするドイツ連邦との関係にこだわりつつも新興プロイセンに傾斜していった思想的変化についても言及する。

以上のような報告を経たうえで討論する。今日におけるリスト研究の意義と課題についても活発な意見が交換されることが、望まれる。

セッションにあたり、参考文献として下記のことを挙げておきたい。

— 諸田實『フリードリヒ・リストと彼の時代——国民経済学の成立——』有斐閣、2003年

— 片桐稔晴「F・リストのコルポラツィオン論と分業・市場論」、中央大学『経済研究所年報』第37号、2006年

— 高柳良治「青年F・リストのコルポラツィオン論」、『国学院経済学』第54巻第3・4号（掲載予定）

— 原田哲史「F・リスト——温帯の大国民のための保護貿易論——」、八木紀一郎編『経済思想のドイツ的伝統』（『経済思想』第7巻）日本経済評論社、2006年

暴力論の研究

世話人 竹中克英（愛知大学）

報告者 田川光照（愛知大学）「Michel Wieviorka, *La Violence*, Balland, 2004 について」

常石希望（愛知大学）「植民地朝鮮と日本キリスト教」

このセッションは、愛知大学教員が組織している共同研究「暴力および暴力論についての研究」の一環として開くものである。

この共同研究は二期目である。第一期においては、暴力に関する個別的理論研究および個別的歴史研究として、アーレント、フロイト、ジラルド、キリスト教等々の暴力概念を、また暴力の現象的研究として、いじめ、戦争、近代や現代社会と暴力の関係、文学に現われた暴力の概念等を扱い、研究成果として発表公刊した。この第二期研究は、その成果をさらに「暴力そのものの理論的研究」へと深化させ、暴力概念を体系化し、最終的には「暴力学」を構築することを目指している。このセッションでのテーマ1は、理論的な側面についての検証・整理作業の一部をなすものであり、テーマ2は、具体的な歴史的状況の中での暴力現象についての検証作業の一部をなすものである。

テーマ1においては、田川が、フランスの社会学者 Michel Wieviorka の著書 *La Violence* について報告する。この著作は、都市における暴力やテロリズムなどを長年にわたって扱ってきた著者のいわば集大成をなすものであり、既存のさまざまな暴力論の限界を示したうえで、暴力への新たなアプローチの仕方を提示しようとするものである。

テーマ2においては、常石が、国家と宗教の関係の一として、日本帝国主義と当時の日本キリスト教との関係を、植民地朝鮮を介して見る。とくに、明治期を中心とした日本の代表的キリスト者はどのような朝鮮観、あるいは朝鮮植民地観を有していたのか、組合教会による朝鮮伝道がどのようなものであったのか、戦時下 1940 年代の状況がどのようなものであったのかを中心に述べる。

「人間」概念の変容と生命倫理
(I) (II)

世話人 高草木光一（慶應義塾大学経済学部）

報告者 阿部知子（衆議院議員・医師）「臓器移植法改正の動きとその問題点」

山口研一郎（やまぐちクリニック・医師）「医療の現場と先端技術」

清水透（慶應義塾大学経済学部）「現代医療における患者・家族・ドナーをめぐる問題点」

島蘭進（東京大学大学院人文社会系研究科）「ヒト胚利用の倫理問題をめぐる思想的・文化的考察」

司 会 高草木光一

近年の生命科学の急速な発展によって、人類は、臓器移植、遺伝子操作、クローン技術など「生命」そのものを改変し、創造しうる「神」の領域まで足を踏み入れた。

「生命」を自在に操る段階に到達した今日の先端医療に対しては、医療技術の進歩それ自体を否定しない立場からも、治療という本来の目的から乖離しているのではないかという疑念がもたれている。しかも、生命に関わる知見や技術が巨大なビジネスと結びつき、その営利の論理が「人間の尊厳」を浸食する可能性、また貧富の格差を一層拡大させる可能性を否定できない。自己の身体に関わる情報までが国家や特定の企業・団体・個人によって管理され、その結果プライバシー権の侵害や優生思想に導かれる新たな差別が行われる可能性もある。

こうした「生命」概念の変容とそこから派生する様々な問題群は、究極的には、既存の「生命」観に立脚している「人間」概念の解体と再構築をわれわれに迫ることになるだろう。「生存権」や「所有権」という「社会思想」の根幹に関わる権利概念も新たに編成しなおす必要が生じるかもしれない。

本セッションは、このような新たな状況に対応すべく、医学や法学や宗教学を含めた広範な学問分野の横断的な対話の場をつくり出すことを目的としている。

初回にあたる今年度は、4人の論者にそれぞれの立場から現代医療・生命科学が孕んでいる根源的な問題は何かを提起してもらい、問題意識の共有化を図ることを目指したい。

（なお、状況の変化等により報告テーマを若干変更することはありうる。）

ヒュームとスミス

世話人 篠原久（関西学院大学）

報告者 水田洋（日本学士院）

セッション趣旨：

デイヴィッド・ヒュームとアダム・スミスを中心とした「スコットランド啓蒙思想」の（継承・影響関係をも含む）「多面的研究」が本「セッション」の主要テーマであり、社会思想史学会では「プーフェンドルフの政治思想」（早稲田大学）と「ヒュームの政治学」（岡山大学）とが——日本イギリス哲学会前日の「研究例会」では「スミスの軍事問題」（神戸大学）と『国富論』のフランス語訳（早稲田大学）とが——最近の報告主題にとりあげられた。

今回の「セッション」では、昨年5月にアダム・スミスの「法学」講義の新訳（『法学講義』岩波文庫）を出版された水田洋氏に、グラスゴウ大学でのスミスの最終講義（1763年）としての「法学」講義——LJ（B）と呼ばれているもの——をめぐって、前年度の講義内容——LJ（A）と呼ばれているもの——との相違、およびスミスの著作群における「法学」の位置づけ等を中心に、種々の話題を提供していただくことになる。

「法学」、「政治学」、「修辞学」、および「道徳哲学」等、18世紀当時の学問分野の諸特徴理解、というのも本「セッション」の主要テーマに含まれている。

報告テーマ：

40歳のアダム・スミス —— LJ（B）の成立 ——

報告要旨（水田 洋）

1763年6月に40歳になったスミスは、10月にはじまる新学年にも、これまでと同様な講義をおこなうつもりだっただろう。しかし、学年がはじまってから、かれはバックルー公のチューターとして、年内にフランスへ出発することを要請された。かれはトマス・ヤングに大部分の講義をまかせたが、法学だけは短期間に圧縮したかたちで、自分でひきうけた。それが現在 LJ（B）として残されているものであり、その内容が LJ（A）とちがっているのはこのような事情による。

フランス型「市民社会」モデルの可能性
——P. ロザンヴァロンをめぐって——

世話人 田中拓道（新潟大学）
報告者 北垣徹（西南学院大学）
高村学人（東京都立大学）
田中拓道（新潟大学）

内容

近現代フランス史は、長らくフランス革命以来の「ジャコバン主義」的伝統によって特徴づけられてきた。そこでは中央集権的性格、中間団体や地方分権への敵意が強調されてきた。しかし、こうしたイメージは、近年の研究によって修正されてきている。例えば、19世紀フランスにおける市民社会の自律的發展を主張する P. Nord (*The Republican Moment*, 1995)、第二帝政期の地方分権論にフランス共和主義の新たな形を見出す S. Hazareesingh (*From Subject to Citizen*, 1998) などの研究によって、新しいフランス像が提起されている。

1990年代以降にこうした研究潮流を主導してきたのが、本セッションで採り上げるピエール・ロザンヴァロン（社会科学高等研究院、コレージュ・ド・フランス教授）である。彼は現代政治への提言者としても知られるが（近刊として北垣徹訳『連帯の新たなる哲学—福祉国家再考』勁草書房）、主たる研究領域は、フランス革命以降の政治思想史・社会思想史である。彼の研究は、フランス近現代史を、一貫してジャコバン主義的伝統の超克という観点から再構築しようとするものである。これまでギゾー論、人民主権、代表制、民主政などに関する思想史研究の大作が発表されているが、日本ではほとんど論じられないままにとどまってきた。

本セッションは、今日までのロザンヴァロンの思想史研究の集大成と言える『フランス型政治モデル—1789年から現在までのジャコバン主義に抗する市民社会』（*Le modèle politique français : La société civile contre le jacobinisme de 1789 à nos jours*, Paris, Seuil, 2004）を主な題材とし、法学（高村）、社会学（北垣）、政治思想史（田中）の各々の専門の立場から、その射程を検討することを目的とする。ただし、ここでの狙いは、たんなる研究紹介や書評ではない。むしろロザンヴァロンの研究を素材としながら、各々の立場からフランス史における「市民社会」の展開を（枠組みの当否も含めて）検討しなおし、その理論的含意を探ることを狙いとする。

岩田弘

——世界資本主義論の現在——

世話人 内田弘（専修大学経済学部教授）

報告者 田中裕之（法政大学非常勤講師）

桑野弘隆（専修大学非常勤講師）

本セッションは、マルクス経済学とくに宇野学派の近傍から出発しながらも、特異な理論展開をおこなうにいたっている岩田弘の理論を取り上げる。岩田弘という理論家ほど様々な誤解・偏見によって語られている理論家も少ないであろう。しかしながら、テキストとして虚心坦懐にその著作に向かうとき、そこに「宇野派経済学」という枠組みをこえた特異なマルクス主義理論を見いだすことが可能である。岩田理論を公正に評価することは、マルクス主義理論史にとって、そして今後のマルクス主義理論の展開にとって非常に大きな意義があるように思われる。

ところが、岩田理論が本格的な研究対象として論じられるのが少ないことも事実である。本セッションは、岩田理論研究のための一つの基礎的な土台を提供することを目的とする。

ある理論を吟味するさい最も重要なことは、当の理論が立っている理論的土俵（プロブレマティック）を明らかにすることである。たとえば、ルイ・アルチュセールは、マルクスがヘーゲルの諸用語・諸概念を借用しながらも、その理論的実践においてヘーゲル主義の埒内を逸脱してしまっていたことを論証した。岩田弘もまた、そのヘーゲル主義的な用語使いも相まって、マルクス経済学へヘーゲル主義を導入した理論家と見なされる傾向がある。たとえば、宇野弘蔵は資本制経済の「純粋な」論理構造を解明したのにたいし、岩田はそこに経験的な歴史を持ち込んだと見なされてきた。そこには、宇野理論の純粋な「論理」にたいし、岩田世界資本主義論は不純な「論理と歴史」でもって構成されているという含意がある。

しかしながら、「論理と歴史」というようなヘーゲル主義的なプロブレマティックでもって、岩田世界資本主義論を吟味することがはたして可能なのか大いに疑問がある。岩田弘による理論的展開は、狭義の経済学を超え、国家論、革命組織論そして共同体論へと向かってきた。それは、マルクス経済学からの逸脱などではなく、世界資本主義という理論的対象を解明するためのものであったように思われる。すなわち、その理論的展開は現実の対象（世界資本主義）が理論にたいして必然的に要請するものであったのだ。世界資本主義をもっぱら純粋経済的なシステムとみなし、経済学だけがそれを明らかにできると主張することはもはや無理である。また、諸要素・諸審級は資本制生産を「反映する」のみと考えることも不可能である。岩田弘は、世界資本主義を複層的・複合的なシステムとして見なしており、資本制生産の論理と時間性を解明するのみならず、それと接合される国家や共同体、そして大衆的抵抗の論理・時間性・リズムをも解明しようとしてきた。岩田理論は、異質な要素の折衝と接合、抵抗と包摂の絶えざるせめぎ合いにこそ、世界資本主義システムの存立があることを見抜いていたのである。本セッションは岩田理論のプロブレマティックを明らかにし、発展的な議論の土台を提供したい。

ドイツ社会国家の思想史と現在の問題

世話人 保住敏彦（愛知大学）

報告者 若尾佑司（名古屋大学）「1860年代ドイツ自由主義の社会政策論— W.H.リールを中心に—」

保住敏彦（愛知大学）「ヴァイマル共和国期の社会民主主義者の社会的共和国論」

近藤潤三（愛知教育大学）「ドイツの社会国家再編と月曜デモ」

セッションの趣旨；

近代国家は、市民の自然権（身体・生命・所有の安全、自由、平等など）を保障する法治国家として成立した。その後、資本主義経済が発展し、社会問題が深刻化するとともに、国家は国民の社会生活において生じてくる人生の危機（失業、疾病・傷害、老齢などによる所得減少）に対して公費と保険料をもって保障するという、社会保障を行うようになり、こうして社会国家あるいは福祉国家と言う性格を持つに至った。多くの先進工業国は、第二次大戦後のフォード主義体制による良好な経済状態の下、厚い社会保障を伴う福祉国家を形成した。ロシア革命によりソヴィエト社会主義共和国が成立し、体制間競争が生じたことも一因であった。しかし、1990年頃以降、ソ連、東欧諸国が計画経済を放棄し市場経済へ移行し、また、中国人民共和国が改革・開放路線へ転換したので、これらの諸国が世界市場に再参入するようになったこと、ヨーロッパ諸国がアメリカに対抗するヨーロッパ連合（E U）に統合されたこと、アメリカが唯一の超大国となり軍事的政治的影響を強めたこと、アジアやラテンアメリカ諸国が世界市場へますます参入してきたことなどの、世界システムの構造変化が生じた。こうして強められた経済のグローバル化は、各国政府と各国企業にたいして、その国際競争力の強化、経費削減と収益増加、より効率的な運営を強制している。だが、現代国家も国家としては、国民の基本的な人権をまもり、その平和で健康な最低の文化生活を保障するという課題を持っている。これが市民にとっては国家の存在理由である。現代の福祉国家・社会国家は、グローバル化のもたらす競争激化に対応せざるを得ないという経済的必然性と、国家として国民の生存をまもり、最低限の社会保障を実施しなければならないという課題とのデイレンマに直面している。しかも、私有と競争を原理とする資本主義的世界システムの中で、国家はこのデイレンマを解決しなければならない。

この分科会では、わが国の社会保障制度にも影響を及ぼしてきた、ドイツの社会国家の歴史とそれが現在直面している問題について、報告を準備した。以下のような、報告が行われる。

（以上）

18-19世紀英仏における科学と社会科学

世話人 長尾伸一（名古屋大学）

報告者 隠岐さや香（学術振興会、電気通信大学）「18世紀フランス科学」

田中拓道（新潟大学）「19世紀フランス社会科学」

福田名津子（愛知県立大学（非常勤））「18世紀スコットランド道徳哲学」

川名雄一郎（学術振興会、名古屋大学）「19世紀イングランド社会科学」

18世紀から19世紀は、社会科学が学問体系として成立した時期であるとともに、近代科学が確立し、制度化されていった時代でもあった。この時代の科学と社会科学の成立のかかわりを解明するためには、科学史、社会思想史、政治思想史などの学際的な協力が必要である。またともに近代科学の展開の先進地域だったブリテン（イングランド、スコットランド）とフランスでは、科学の発展の内容と社会的あり方の双方で、顕著な相違が見られた。現在両国に関する社会史的視点からの科学史研究、さまざまな資料を用いた社会思想史、政治思想史の発展によって、それが可能になる条件が生まれつつある。

本セッションでは18,19世紀のブリテン、フランスに関する科学史、社会思想史、政治思想史研究者による、それぞれの専門領域を超えた討論によって、両国における科学と社会科学の関係を問いかけ、その相違と共通性を浮かび上がらせることをめざす。今回はとくに以下の点を比較のための論点とすることを考えている。

18世紀における両国の科学の性格の違いには、科学的・技術的知を国家のガヴァナンスに組み込む必要が生じたためにはじまった近代国家と科学のかかわり、公共的知としての科学の組織化のあり方と、その背景である社会の支配構造の相違が影響していると考えられることができる。

18世紀のフランスは産業・軍事での立ち遅れの意識から、国家が中央集権化の過程で従来組み込んできた法曹的な知に加え、統治の別個の柱として科学的知を社会の上から導入しようとした。それがブルジョワの上昇志向と一部一致し、数学的能力を標識としたプロフェッショナリズムに基づく新しい科学エリートが生まれた。その際、教会や大学など既成の団体はおおむね迂回された。その結果、ナポレオン体制を経て科学と近代国家との典型的な関係がつくられ、科学の制度化の先行例となった。またそれは近代国家フランスでの知に基づくエリート主義の骨格の一つとなった。また集権化の極端な展開は、19世紀には社会の次元に対する注目を生み、社会学の形成につながった。

これに対してイングランドでは、フランス型中央集権化が17世紀に挫折し、元来公的討議の場であった議会が徐々に権力を掌握する形で公共圏が形成されたこととの関係で、名誉革命以後、大きな変革なしに国家主導型でない公共的知としての科学への発展が見られる。統治エリートの自発的組織化により誕生した民間団体が連続的に議会と結びつき、公的性格を持ち、フランスとは違うルートで科学的・技術的知がガヴァナンスに組み込まれた（科学のジェントルマン的性格）。そのた科学にはアマチュア的性格が長く残り、数学的知性が支配的とならなかった。フランスと比べ、統治階級自身が、新しい階層の出現にしがい自分を再編成する柔軟性を持っていた。その結果19世紀のイングランドは、数学的能力を標識としたプロフェッショナリズムや科学の制度化で遅れを取ることであり、19世紀後半から上からの改革を余儀なくされた。スコットランドへの科学の導入は上からの改革であること、その主体が開明貴族、地主などの非国家的な公共性だったという点で、それぞれフランスとイングランドの双方に似ているが、合邦後のスコットランドの独自性を支えた、スコットランド教会内の穏健派、大学、法曹エリート（高等裁判所の独立性）が科学振興にかかわったという点では、どちらの国とも違っていた。討論ではこれらの点が両国でどのように社会認識の学問的形成とその制度化に反映したか、あるいは他の論点がより重要だったのか、それらが個々の思想家にどう反映したかなどについて、議論を深めたい。

大原社会問題研究所

——図書館学・文献学・社会科学の結節点の歴史をふりかえる——

報告者 相田利雄（法政大学大原社会問題研究所所長・社会学部教授）「社会思想史の中での大原社研」（仮）
若杉隆志（法政大学大原社会問題研究所事務室主任）「ヨーロッパでの図書資料の収集とライブラリー活動」（仮）
司 会 安田常雄（国立歴史民俗博物館）

趣旨

法政大学大原社会問題研究所（以下、大原社研）は、1919年2月に倉敷紡績社長で現クラレの創業者である大原孫三郎（1880～1943年）によって、社会問題を専門に研究する「大原社会問題研究所」として創設された。米騒動の翌年、植民地朝鮮での三・一運動の直前というこの創立の日時をみれば、すぐれた的確な社会動向と民衆運動へのまなざしが、世界的に見ても群を抜いたこの研究図書館の歴史的土台に組み込まれていることがわかるだろう。

初代所長に、東京帝大を追われたばかりの高野岩三郎（1871～1949年）を迎えて出発した大原社研には、櫛田民蔵、権田保之助、森戸辰男、大内兵衛、久留間鮫造、宇野弘蔵、笠信太郎といった、当時新進気鋭の左派研究者として知られていた人びとが結集した。この錚々たるラインナップをみても、大原社研が日本の社会科学の歴史においてはたしてきた役割の一端が理解できる。

また、戦前昭和期のきわめてきびしい状況下においても、社会・労働問題の調査研究および関連図書・資料の収集と公開、諸外国の社会科学文献の翻訳と紹介に精力的にとりくんだこと、さらに治安維持法の監視下においても着々とその目的にむけた学的作業が遂行されたことは、特記されてしかるべき事実である。

大原社研は戦後財政難から法政大学に移管されたが、利用者の資格をいっさい問わない「開かれた専門図書館」という創設以来の原則を堅持して今にいたっている。なおも図書館の閉鎖性がつよい日本の状況を考え、学をとりまく政治の来し方をふりかえれば、大原社研の経てきた歴史とその存在は十分に思想史研究のテーマたりうるだろう。

そこで、今年度の社会思想史学会大会が大原社研を擁する法政大学で開催されることを契機として、大原社研の思想史的对象化をはかるセッションを常任幹事会企画としておこないたいと思う。

翻訳・資料収集さらに公開のあり方をふくめた図書館学・文献学と日本における社会科学の歴史との結節点として、大原社研はいかなる位置にあり、どのような可能性を有しているのか。普段なかなか手にとることのできない稀覯書の紹介をはじめ具体的に収蔵資料にふれながら、この研究機関の積極的な意義を議論できればと考えている。

自由主義思想の射程

テーマ 合理性、不確実性、秩序 - ハイエク 対 アドルノ -

世話・討議 森岡邦泰（大阪商業大学）

報告者 太子堂正称（京都産業大学・京都精華大学 非常勤講師）

表弘一郎（大阪経済法科大学非常勤講師）

司 会 中澤信彦（関西大学）

太子堂は、合理主義の絶対視に対する強い懐疑（理性の否定ではない）ならびに社会における不確実性や偶発性への対応策といった問題意識を抱きながら独特の秩序論を打ち立てたF・A・ハイエク（1899 - 1992）について論ずる。S・フリートウッドが指摘するように、ハイエクはその初期においては、人間にとっての社会というものを、個人的な知識（主観）から構成されたものとして捉える主観的観念論に近い立場を取っていたが、後期の自生的秩序論においては、人間の主観に直接基づかない、そこから独立した社会的存在としての秩序を認める立場に接近している。これはまた、全くの「自然 physis」によるものでも意図的設計としての「人為 thesis」によるものでもない、双方の特徴を併せ持った第三の範疇としての秩序概念と彼が呼ぶものに対応している。さらにハイエクは社会秩序の根本に、そうした第三の範疇としての、人々の間のコミュニケーションの過程の中から生ずる「世論（opinion）」を基軸としてする。そうした「世論」こそが個人と社会という単純な二項対立を止揚し、またすべての法や法律の基盤となる重要な役割を果たしていると同時に、ハイエクはその点に漸近的な社会進化の為の指針を見出しているのである。

表報告は、Th. W. アドルノの社会理論における合理性、不確実性（偶発性）、秩序の3者の関係に照準を定める。アドルノの社会理論において、道具的合理性へと切り詰められた合理性は交換原則と重なり合い合理的社会の構成を担う。その際、秩序を担保する「技術的合理性」（GS3, S.142）は人間の内的自然や質の否定へと至る非合理的な側面をもつ。すなわち、社会秩序はつねにすでに非合理性を胚胎しつつ成立しているというのがアドルノの基本的な視座である。その意味では、社会秩序の確実性（必然性）は合理性に担われているが、しかし同時に確実であるはずの秩序は不断に不確実性（偶発性）に晒されていると捉えられているだろう。

アドルノにおいて社会秩序の構成がこのように把握されているならば、次にこうした偶発的な秩序はいかに認識されうるのかという問いが派生する。社会理論に対してリアリティと同様の物的な性質が要求されるのであれば（Adorno 2003, S.127）、合理的社会の非合理的構成と社会と個人の「断絶」に照準を定める理論もまた、必然的に構成上の断絶を抱え込むだろう（vgl., GS8, S.278）。理論はリアリティと同様に非真理を内包せざるをえないが、それを通じて、たとえばデュルケム社会学に対するアドルノの評価のように（GS8, S.279）、逆説的に真理を表現しもする。したがってアドルノの把握では、偶発的な社会秩序はその同一的（であるかにみえる）構成に伏在する偶発性にこそ着目する社会理論を要請するだろう。報告では、以上の点について論ずる。

ヨーロッパにおける新右翼の思想
——差異主義・多元主義の錯綜の中で——

世話人 鳴子博子（中央大学）
報告者 畑山敏夫（佐賀大学）
仲正昌樹（金沢大学）
村松恵二（弘前大学）

近年のヨーロッパでは、フランスやオランダ、ベルギー、スイスなど少なからぬ国で極右政党の選挙における伸張が見られる。そのような新しく台頭した極右政党は、これまでの伝統的な極右運動とは違った文脈で、異なった性格をもっていることを強調するために「新しい右翼（もしくは「新右翼」）」と呼ばれている。しかし、厳密に言えば、1960年代末に、フランスでは「新右翼（Nouvelle droite）」という名称を与えられた思想潮流が誕生している。それは、A・ブノワという特異な思想家を中心として1968年に結成された「ヨーロッパ文明調査研究集団（Groupement de recherche et d'études pour la civilisation européenne = GRECE）」を中心としたネットワークであった。

彼らは、1960年代後半の極左運動の上げ潮に直面して、思想的・イデオロギー的な領域でのヘゲモニー奪還を期してGRECEを旗揚げする。彼らは「右翼グラムシ主義」と呼ばれているが、グラムシから影響を受けて、厳密に政治的な領域よりも文化・道徳面で左翼にヘゲモニーを握られていることに危機感をもっていた。左翼と対決できる思想的武器を供給することが彼らの中心的目的であり、そのためには右翼思想の革新が重要であった。

結果として、彼らはマルクス主義を主敵として思想を紡ぎ出すことになるが、その立論がまことにユニークであった。彼らは、マルクス主義的社会主義を批判するために、キリスト教批判に辿り着き、そのオルタナティブとしてギリシア時代の文明を持ち出す。一神教的教義が全体主義の源泉として措定され、ギリシア時代の価値多元主義的な世界が称賛される。そこから、画一的な平等主義や普遍主義に対して多元主義や多様性といった価値が対置される。そして、民族差別の肯定までに至る。そのような彼らの差異論的立論は、ポスト・モダンの普遍主義的価値や制度が批判される時代風潮を背景として、多大な影響力を発揮することになる。現実政治でも、国民戦線の人種差別肯定の言説にも採用されている。

本セッションは、フランス、ドイツ、オーストリアの思想を分析するが、仲正報告（ドイツ）では、その思想的源泉をユンガー、シュペングラーといった戦前の思想の中に探り、畑山報告（フランス）、村松報告（オーストリア）では、直接、戦後の新右翼の思想運動を問題とする。オーストリアの場合は、ハイダーやメルツァーを取り上げる予定である。

新右翼思想の個人・集団論の特質、錯綜する多元主義、差異主義の特徴に光を当て、ユニークな思想運動の時代的な背景や意味についても考えてみたい。

共苦共感の思想と平和構築

世話人 生方卓（明治大学教員）

報告者 岡真理（京都大学教員）

仲津由希子（東京大学大学院）

紺野茂樹（日本学術振興会特別研究員）

20世紀から21世紀にかけての最大の課題の一つは、戦争をはじめとする武力衝突の回避、平和の実現である。この課題に応えるために必要なのは、武力による抑止力ではない。真の抑止力は、むしろ理性的な現実認識に基づく法的・政治的・経済的等々の仕組みの構築であるとともに、それを支える民衆的な広がりを持った、想像力による共苦共感の感情の共有でもあるように思われる。そこで私たちは、1.パレスチナの過酷な現実に取り添い（岡）、2.ポーランドの国際平和構築のための努力を検証し（仲津）、3.「善きサマリヤ人」の譬え話以来の共苦の思想史を吟味し（紺野）、違った接近方法をぶつけ合うことによって課題解決のための新たな展望を見いだす道を探ろうと試みることにした。

三人の報告者の発表要旨は以下の通り。

1.岡真理

シオニズムはパレスチナ人をユダヤ人の他者として、彼らをパレスチナから排除することで、その地にユダヤ人国家の主権を確立したが、パレスチナ問題の根源にあるのは、差別と抑圧からの人間解放が他者の犠牲の上に成就したという矛盾である。パレスチナ問題に向き合うとは、未だ解決されざるユダヤ人問題、すなわち普遍主義的な人間解放の可能性について考えることにほかならない。

2.仲津由希子

大戦間期ポーランドに登場した「道徳的軍縮」構想は、20世紀前半の同地における平和運動・知識人運動の高まりを背景に、現実の国際関係の推移も反映して生まれてきた。その内容は、第二次大戦後に主流となった集団安全保障という制裁措置と異なり、戦争を国際犯罪とし、それを犯した国家は刑罰の対象とすることを求めたり、ジャーナリズムが戦争気運を高めないよう国家に監督権を与えよとするもので、総じて国家に多くの責任を負わせると同時に、大きな信頼を寄せる考え方によって支えられていた。この構想の起源と変化の経緯を追いたい。

3.紺野茂樹

「共苦」とは人をして、苦しむ「他者」のうちに、苦しむ自分自身の姿を見て取らせ、その放置によって自分自身の人間性が、決定的に傷つけられてしまうと感じさせるところのものである。実際にそれは歴史的にも、人々を苦しむ「他者」と連帯させ、その解放のための制度変革へと駆り立てる、原動力の一つであった。この「共苦」の背景と内実、そして可能性を、ホルクハイマーに到るまでの共感倫理学の思想史を繙きながら、明らかにしたい。

なお生方は、沖縄の苦悩と希望を共有するために、無防備地域宣言と沖縄のかかわりについて報告したい。

自由論題報告

10/21 11:10-11:55
14:10-14:55
10/22 10:00-10:45
10:55-11:40
10:55-11:40

知里真志保のアイヌ神謡訳に見る思想
——折口信夫「国文学の発生」との接点——

佐藤＝ロスベアグ・ナナ（立命館大学先端総合学術研究科）

はじめに

近代国民国家となった日本に植民地化され、母語や習慣を奪われつつあったアイヌとして、知里真志保は、一九〇九年に北海道に生まれた。言語民族学者となった知里は、アイヌ語辞典の作成をライフワークにし、アイヌ文化に関する文字記録だけではなく、音声・映像録音にも監修としてたずさわり、多くのアイヌの口頭伝承を日本語へと翻訳した。

発表者は、これまで、言語学者の言語記録としてしか評価されてこなかった知里の翻訳に、彼がアイヌ文化をどのようにとらえていたのかという彼の思想の断片が映しだされていることに関心をもっている。

本発表においては、知里の口頭伝承訳の中から、アイヌ神謡訳を取り上げ、知里のアイヌ神謡訳とそこに映し出されるアイヌ文化に関する思想の断片を読み解き、それがどのような背景から生まれてきたのかを考察する。

一では、知里真志保のアイヌ神謡訳でアイヌ語の原文が存在する「銀のしづく降れ降れまわりに—ふくろう神が自分を歌った歌—」（以下「銀のしづく」と省略）を、知里幸恵の『アイヌ神謡集』に収録されている同神謡訳に言及しながら、知里が神謡訳を通じて送ろうとしたメッセージについて考察する。二では金田一京助と知里のアイヌ神謡の起源説について解説する。三では、知里のアイヌ神謡起源説と折口信夫の「国文学の発生」(1)を二人が手法として用いた語源という観点から比較する。知里は金田一と同様にアイヌ神謡の起源が巫女の託宣にあると説いていた。金田一は折口の助言によって、アイヌ神謡の起源を巫女の託宣にあるとしたが、知里は神謡の起源は巫女の託宣だけでなく、呪文や祭儀の際に演じられた所作を言葉にすることから発展したものもあると説いた。本発表では知里の起源説が金田一と同様に折口の影響を受けていたのか否かを考察する。

一. アイヌ神謡訳からのメッセージ

「銀のしづく降る降るまわりに」という後の人々が知里幸恵の文学性を絶賛する象徴ともなったこのリフレイン訳を「銀のしづく降れ降れまわりに」(2)という力強い言葉に知里真志保は訳し

換えた。この訳語の正しさについて、アイヌ語学者は、アイヌ語の原文である「ran ran」という動詞は「降る降る」でも「降れ降れ」でもどちらの解釈も正しいとする。しかし、知里真志保にとってこの訳し変えは重要な意味を持っていたことが彼の解説からわかってくる。

知里真志保は、神謡には必ずリフレインがあると言い、このリフレインの特徴を一は主人公たる神の歌声（動物なら鳴声）、二は主人公たる神の動作の表現、三はその神謡の事件或は場面を象徴的に示す文句、四は身振り又は踊に伴う掛声、と四つに分け、「フクロー神」を三に分類し、「すなわちフクローの神様が深夜貧乏人の家の内部を美しく飾りつけるために「銀のしずく降れ降れ金のしずく降れ降れ」と歌いながら舞うた場面をこれは示すのである」(3)と解説した。活字化された「銀のしずく」ではもっとも年代のあたらしい『ユーカラ鑑賞』の解説には「これはフクロー神の呪術的歌ごえでもあり、また作品を抒情的に支えた詩的精神の象徴として、きわめて注目されるものがある」(4)と追記されている。知里は神謡の起源について、「神巫者に乗りうつって発する託宣から発達したもの、夢のお告げや祭儀の際に演じられる習いだった原始的舞踏劇に於て神に扮した者が所作しながら自ら歌う歌謡から発達したものもあるらしい」(5)と説いていた。つまり、フクロー神は「銀のしずく降れ降れ」という呪文を唱えながら、昔は長者で今は貧乏になってしまった心根の良い家族に、宝物を降らせて、元の長者にもどしてあげたのであって、幸恵訳の「銀のしずくふるふるまわりに」では、この言葉がフクロー神の呪文であるということが読者に伝わりにくいと、知里は考えたのだろう。フクロー神が「ふるふる」と歌うのだとすると、銀のしずくが降っている光景を見ながらフクロー神が歌っているという錯角を読者にあたえかねない（下線、発表者）。しかし、その銀のしずくは、フクロー神が自らの祈りで降らせているのである。知里にとっては、神謡はもともと巫女の託宣から始まったものであり、呪術的な意味を持つ。それだから「降る降る」ではなく、祈りをこめて「降れ降れ」と訳さなければならなかったのである。

知里の翻訳を見ていくと、彼がアイヌ神謡を翻訳しているだけでなく、神謡が経験してきた時代の背景にある文化の翻訳をも行っていることに気づく。知里の神謡訳とはテキストの別の言語表現への単なる移し変えなのではなく、彼にとってのテキストの経験されてきた文化的文脈の変換にほかならないのである。

二. アイヌ神謡の起源について

先述したように、知里真志保はアイヌ神謡の起源を巫女の託宣にあると説いた。初めにアイヌ神謡の起源を巫女の託宣だとしたのは金田一京助である。金田一は「アイヌのいっさい

の口碑文学—英雄説話のユーカラも神話のカムイユカラもオイナも、また昔話も—が不思議とみな第一人称説述体に来ていることは、久しく私自身の解けがたい怪訝であった。たまたま折口信夫氏がある時、それは、それらの起源を暗示する託宣の形の保存なのではないか、という意味の注意をされたことによって謎が一度に解けたのである」(6)と記している。丸山が指摘しているように(7)、金田一は、折口の助言を応用し、「巫女が神がかりをして述べる神語が第一人称説話の起源であるとともに、それはまた、古代人の神話の淵源である、と認めるものであって、それゆえに巫女の述べる神語は説話文学の濫觴であり、同時に文学の淵源であるとも言えようと思う」(8)と述べた。金田一は、アイヌの口頭伝承が巫女の託宣からはじまり、神謡→オイナ→英雄叙事詩→説話へと発展していったという説を提唱した。一方、知里は口頭伝承の起源について、巫女の託宣からだけではなく、夢のお告げ、呪文やもと祭儀の際に演じられる習いだたと見られる原始的舞踏劇で巫女が神に扮し、その所作の一つ一つを言葉に表して歌っていったその歌謡から発達したものもあると説いた。口頭伝承の発生から現在に至る過程を金田一は単線的に捉えたが、知里は、金田一とは異なり、発生の時点では少なくとも複数の起源があったことを示唆している。

丸山によって指摘されたように、金田一がアイヌ神謡の起源を巫女の託宣に求めたのは、折口の一言があった。それでは、金田一とは異なる説を打ち出した知里の神謡起源論は、折口の説いた「国文学の発生」とどのくらい重なっていたのだろうか。

三. 知里説と折口説の比較—語源という観点から

「一体、多くの文学の起源がそうであった如くに、謎の起源も原始的な社会に於ける宗教に出発している。それらの社会に於いては、託宣が非常に重大な役割を演じていた」。発表者の知る限り、知里がアイヌの口頭伝承の起源とかかわる記述を初めて書いたのは「アイヌ民俗研究資料」である。「I 謎」「urekere」の語源から始まるこの論文で知里はアイヌ語の語源をたどり、語の発生した背景を分析するという方法をとっている。「『urekreku』は u-*rek*-*rek*-u と分析される。*rek* は第Ⅱ類の動詞（完全自動詞）で、「音を発する」「声を出す」「鳴る」「鳴く」というような意味、これに母音語尾の-u が附いて *reku* となれば第Ⅰ類の動詞（他動詞）に化して、「語る」「告げる」といったような意味になる。*rek-reku* はその反復形で、「繰り返して語る」「幾度も告げる」という意味である、語源の u は「互いに・・・し合う」「皆で・・・し合う」という意味の接頭辞だから、全体の意味は結局「互いに幾度も（謎の答えを）言い合う」ということである」。知里はこのように「urekreku」の語源を解説した上で、

アイヌにとって神の啓示を読み取ることが、謎を解くことであった結論付けている。さらに読みすすめていくと「Ⅱ文学に現れる悪口」では「(・・・) もともと巫女の神語とであったものが、伝承によって神謡の形に固定し、それが韻律的な途を守って聖伝や詞曲に発達する一方、散文に壊れて新たなる展開を見せたのが昔話であるから、それが散文で語られつつも尚且ついろいろの点で神謡の形式を踏襲していることに何等不思議は無い」(9) と神謡が神語を起源にすることを明確に述べているが、発生が複数的であったという説にはまだたどりついていないことがわかる。知里が金田一説に疑問をもち、アイヌ神謡の複数起源説をうちだすのは、一九五二年の「呪師とカワウソ」(10) である。

文学の起源を古代生活の律文（叙事詩）、そして律文の起源を神語であるとし、一人称形式に発想する叙事詩は神の独り言で、「神が人に憑って自身の来歴を述べ、種族の歴史・土地の由緒などを陳べる」(11) と文学の発生の起源が巫女の託宣にあることを述べた折口信夫「国文学の発生」の基本になっていた手法は、やはり語源をたどるという方法であった。折口は「国文学の発生」(第三稿) でまれびとの語源を説きつつ「(・・・) 上代皇族の名に、まろ・まりなどついたもののあるのは、まれとおなじく、尊・珍の名義を含んでいるのかと思う。継体天皇の皇子で、倭媛の原に梔子天ノ皇子があり、欽明天皇の皇子にも梔子ノ皇子がある。」と皇族の名前にまろやまりが多く用いられていることについて「此から考へると、子に対して親しみと尊敬とを持って呼ぶ、まれ系統の語であったのが、固有名詞化したものであることが考へられる。まれびとも珍客などを言うよりは、一時的の光来者の義を主にして居るのが古いのである」「まれと言う語の遡れる限りの古い意義に於て、最少の度数の出現又は訪問を示すものであった事は言われる。ひとと言う語も、人間の意味に固定する前は、神及び継承者の義があつたらしい。此側から見れば、まれひとは来訪する神と言うことになる。ひとに就いて今一段推測し易い考へは、人にして神なるものを表すことがあつたとするのである。人の扮した神なるが故にひとと称したとするのである」(12) とまれびとという語の語源を解き、その語が発生したときの背景を分析している（下線、折口）。

紙幅の関係で、双方の基本的な手法が語の起源をたどることであったことの例を挙げて述べた。しかし、知里と折口の類似点は、語源をたどるという手法だけではない。古代という年代で区切ることのできない時間へ遡っていること、「神語」「祭り」「零落」「神の訪れ」「詞章」といった言葉使いも含めて、状況証拠でしかないが、共通点が非常に多い。折口の「国文学の発生」第一稿から第四稿が一九二三年―一九二七年の間に活字化されていること、知里がはじめてアイヌ神謡の起源についてふれたのが一九三七年であるという時代性を考慮す

ると、知里説が折口説に影響を受けていたと考えるのが妥当であろう。

おわりに

一で述べたように、知里のアイヌ神謡訳は、知里がこだわっていた神謡の起源、つまり巫女の託宣に始まる、神謡の時代背景も含めた文化の翻訳であったことを指摘した。二ではアイヌ神謡の起源が巫女の巫謡にあるとした金田一の説が、折口の助言であったことを、先行研究を用いながら言及した。三では知里のアイヌ神謡起源論と折口の「国文学の発生」を語源という観点から比較した。紙幅の関係もあり、双方の説の基本的な手法である語源という観点から例をあげて考察をした。より詳細な比較検討が必要だが、現時点での結論として、知里の神謡起源説は折口説に影響を受けていたと考えられる。

知里がアイヌ神謡起源を論じる際に、折口説からの影響があったことは、発表者の知る限り明記していない。知里は参考文献を明記しないことがしばしばあったので、彼がどのような説や論に影響を受けたのかを考察するためには、知里と彼の比較対象者の手法や用いる用語などを具体的に比較していくしかない。これまでの知里研究は、知里の学問的な思想がどのような経緯で生まれてきたのかを考察してこなかった。今後は、このような形で知里の学問的思想がどのような背景をもって生まれてきたのかを考察していく必要があるだろう。

注

- (1) 折口信夫『折口信夫全集』の第一巻、中央公論社、一九二三／一九六五年に所収されている「国文学の発生」の第一稿から四稿までをさす。
- (2) 知里真志保「アイヌ神謡 銀のしづく降れ降れまわりに一ふくろう神が自分を歌った歌」『野性』、第14号、北方詩話会、一九五一年、一頁。
- (3) 知里真志保「アイヌ神謡 銀のしづく降れ降れまわりに一ふくろう神が自分を歌った歌」『野性』、第15号、北方詩話会、一九五一年、一〇頁。
- (4) 知里真志保・小田邦雄『ユーカラ鑑賞』元々社、一九五六年、二六七頁。
- (5) 知里真志保「呪師とカワウソ」『知里真志保著作集』二巻、平凡社、一九五二／二〇〇三年、二一〇頁。
- (6) 金田一京助「巫女の神語から叙事文学の誕生へ」『アイヌ文化志』、三省堂、一九二六／

一九六一年、二五五頁。

(7) 丸山隆司「〈古代学〉の言説空間－アイヌ・ヤマト・ウチナー」、古代文学会例会発表レジュメ、二〇〇六年、二頁。

(8) 金田一京助「神がかりの話」『アイヌ文化志』、三省堂、一九二九／一九六一年、二四三頁。

(9) 知里真志保「アイヌ民俗研究資料」『知里真志保著作集』二巻、平凡社、一九三七／二〇〇三年、二二六、二七九頁

(10) (5)に同じ

(11) 折口信夫「国文学の発生（第一稿）」『折口信夫全集』一巻、中央公論社、一九二三／一九六五年、六四－六六頁。

(12) 折口信夫「国文学の発生（第三稿）」『折口信夫全集』一巻、中央公論社、一九二七／一九六五年、四－五頁。

参考文献

安藤礼二『神々の闘争』、二〇〇四年。

井口樹生『古代国文学と芸能史』、三栄社、二〇〇三年。

折口信夫『折口信夫全集』第一、二、七巻、中央公論社、一九六五年。

金田一京助『アイヌ文化志』、三省堂、一九六一年。

諏訪春雄『日本の祭りと言能アジアからの視座』、吉川弘文館、一九九九年。

知里真志保「アイヌ神謡 銀のしづく降れ降れまわりに－ふくろう神が自分を歌った歌」『野性』、第14、15号、北方詩話会、一九五一年。

―――『地名アイヌ語辞典』、北海道出版企画センター、一九五六／二〇〇〇年。

―――『知里真志保著作集』第2巻、平凡社、一九七三／二〇〇三年。

―――『和人は舟を食う』、北海道出版企画センター、一九八六／二〇〇〇年。

知里真志保・小田邦雄『ユーカラ鑑賞』潮文社、一九五六／一九六八年。

知里幸恵『アイヌ神謡集』、岩波文庫、一九二三／一九七八年。

西村亨『折口信夫とその古代学』、中央公論社、一九九九年。

バークとマルサスにおける階層秩序と経済循環
——「存在の連鎖」および進化論との関連で——

中澤信彦(関西大学)

I はじめに

アーサー・O・ラヴジョイは、『存在の大いなる連鎖』(1936)において、ヨーロッパ思想史上、プラトン以来の主要な観念図式——個人や集団の思考の中に無意識に作用している暗黙の前提や無自覚的な精神的習慣——として「存在の連鎖」を抽出し、ヨーロッパの自然・社会認識のあり様を特色づけた。「存在の連鎖」とは、神によって個別に創造されたすべての種(生物・無生物)は、最も高等なもの(天使)から最も下等で原始的なもの(鉱物)にいたるまで、「^{ミッシング・リンク}欠けている環」のない単線的な階層秩序を形成しているとする信念、存在了解、分類学上のシステムのことである。この観念図式は進化論が登場する直前の18世紀において空前絶後の普及を達成しており、ライプニッツの有名な格言「自然は飛躍しない」と並んで、ポープ『人間論』は、西洋の思想史全体をほとんどつらぬいているその観念の、もっとも典型的な表現となりえていると評されている。この観念図式は本来きわめて保守的な倫理的・政治的帰結を含意していた。「封建制は存在の連鎖という神学を政治的に読み替えたものである」(ロバート・ニスベット)。だとすれば、「存在の連鎖」の観念図式が英国保守主義の父祖バークと「二番打者」(水田洋)マルサスの政治・経済思想にそこはかたない影響を及ぼしているのではないかとの期待は、あながち無根拠とは言えないだろう。

バークと「存在の連鎖」との関連については、アイザック・クラムニックの断片的ではあるが先駆的な指摘が知られている。クラムニックはバークを「存在の連鎖を強調する最後の偉大な英国人理論家」と評しているが、「存在の連鎖」とバークの政治的保守主義との関連について語っても、彼の経済的自由主義との関連について何も語っていない。また、「最後」という表現から伺えるように、「存在の連鎖」の観念図式がいかんにしてバーク以降の思想家(具体的にはマルサス)へ継承されたのかという問題を明示的に取り上げていない。本報告では、クラムニックの指摘を導きの糸としつつ、彼の見解を乗り越える形で、バークとマルサスにおける「存在の連鎖」の観念図式の受容の様相を追跡し、両者における政治的保守主義と経済的自由主義の結合の構造を明らかにしたい。

II バークにおける階層秩序と経済循環

『フランス革命の省察』(1790)に次ぐバークの主著『新ウィッグから旧ウィッグへの上訴』(1791)には、「存在の連鎖」の世界像が、次のようにはっきりと表明されている。

われわれ人間存在の畏敬すべき創造主は存在の序列におけるわれわれの場所の創造主である。そして…神聖な策略によって、われわれの意思に従ってではなく彼自身の意思に従って、われわれを配置し、配列させていることによって、彼は、われわれにあてがわれた場所に帰属する役割をわれわれが果たすよう現に定め給うたわけである。われわれが広く全人類に負う義務は、断じて或る特定の随意協約の産物ではない。それは人間と人間との間の、そして人間と神の關係に由来し、そしてこの關係は決して選択の産物ではない。

その階層秩序の本質は、より完全なものから不完全なものへと下降する位階制秩序であり、その位階の基準は理性の有無・多寡である。次の『穀物不足に関する思索と詳論』（1795）からの一節には、このようなバークの階層秩序観がより詳細に表明されている。農業経営者は、

かれの仕事に用いられるすべての道具のうち、人間の労働——古代の著述家たちが有聲の道具とよんだもの——は、資本から償還をえようとするとき、もっとも信頼できるものである。他の二種類の道具、すなわち古代の分類で半声の道具とよばれているもの——使役家畜——と無声の道具——荷車・スキ・スコップなど——は、すべてそれ自体とるにたらないものというわけではないが、効用ないし経費の点で、くらべものにならないくらい劣っている。それらは、第一の道具が一定量存在しなければ、無にひとしい。というのは、なにごとにもよらずあらゆるもののうち、精神がもっとも価値があり、もっとも重要であるからである。これを基準にするならば、農業はその全体が自然の正しい秩序にしたがっている。家畜は、スキや荷車にとって、動因となる原理である。労働者は家畜にとって理^{リーズン}性である。農業経営者は、労働者にとって、考^{レイバラー}え指示する原理である。この従属の連鎖をたち切る試みは、それがどの部分の切断を目指すにせよ、ひとしく不合理である…。

自然は本質的に不平等であり、あらゆるものの位置・序列が理性の有無・多寡によってあらかじめ定められている。《農業経営者—農業労働者—家畜—農具》という序列は「自然の正しい秩序」であり、「この従属の連鎖をたち切る試みは…不合理」ということになる。ここでバークは、資本と賃労働の關係が支配・従属關係であることを、「存在の連鎖」の觀念図式に依拠して認めつつも、それが支配・従属關係であるゆえに「自然の正しい秩序」である、という逆説的な結論を導いている。それはバークが支配・従属關係という表層の内奥に互恵的で相補的な關係——隷属なしの従属——を見ているからである。同じく『穀物不足に関する思索と詳論』からの引用。

農業労働者の生産物によって、農業経営者が十分な利潤を得ることが、農業労働者の第一かつ基本的な利益である。…恵み深く賢明な万物の配置者は、人々が彼ら自身の利己的

な利益を追求するに際して、彼らが意図しているかどうかにかかわらず、一般的利益を彼ら自身の個人的成功と結びつけざるをえなくさせる。…しかし、もし農業経営者が貪欲すぎればどうか？ 事態はますます良いのだ。彼は、自分の収益を増やそうと望めば望むほど、自分の収益の主たる源泉に他ならない労働の提供者たちの条件を良くすることに、それだけますます関心を寄せるのである。

支配・従属関係こそが人間社会全体の秩序と道徳性と経済的繁栄の源泉である。卑小な人間の理性だけをもってしては理解できないだろうが、神はそのように世界をデザインした。このようなパークの社会観は、『省察』の次の一節において、いっそう明確に表明されている。

すべて繁栄している共同社会においては、生産者の生活を直接支えるに足る以上の幾分かが生産されています。この剰余は土地資本家の所得となっています。それは労働することの無い所有者によって費消されるわけですが、しかし、この怠惰はそれ自身労働の源泉であり、この休息はそれ自身勤^{インダストリ}勉に対する拍車なのです。国家にとっては唯一の関心事は、土地から地代として取られた資^{キャピタル}本が、その出発点たる勤勉に再び還ることであり、またその費消が、費消する人々、及びその還流先たる民衆の道徳性をできるだけ損なわないことです。…修道士は怠惰であると言われます。そうかも知れません。彼らは聖歌隊で歌わせる以外に使い途が無いかもしれませぬ。それでも彼らは、歌いも語りもしない人間共と同程度には有益に使われている訳ですし、舞台の上で歌う人間と比較してさえ同じ程有益に使われています。彼らはまるで、早暁から夕闇に到るまで、奴隷的で屈辱的で薄汚くて非人間的でしかも屢々健康に極めて有害で病気になりそうな無数の仕事——社会組織故に多くの気の毒な人々が不可避免的に運命づけられている仕事——をしているのと同じように、有益に使われているのです。もしも、事物の自然の成り行きを妨げたり、また、奇妙に操られているこれら不幸な民衆の労働が廻す循環の大輪をどの程度にもせよ妨げたりすることが、世の中にとって有害でさえなければ、私は、修道院の静寂な休息を荒々しく乱すよりは、彼ら民衆を悲惨な勤勞から強制してでも救出する方に限りなく傾くでしょう。…ともあれ、この[土地の余剰生産物の]分配という目的のためであれば、修道士の無駄な出費も、我々世俗の不勞人間の無為な出費と同程度には、旨く目的に適っていると私には思われるのです。

ここでパークは、革命政府が教会(修道士)を攻撃したために連鎖の一部分に欠損が生じてしまい、全体の秩序が崩壊してしまったことを、強い憤りをもって告発している。注目すべきは、クラムニックは指摘していないけれども、この場合の秩序が「階層秩序」としてのみならず「経済秩序」としても、しかも「秩序」が「循環」と同一視される形で、把握されていることである。旧制度フランスにおける修道士は、その「怠惰」「無駄な出費」が民衆の勤勞と境遇改善の駆動力として機能することによって、経済循環の重要な一部分を占めていた

のに、革命政府の暴力が修道士を除去したために循環が断ち切られてしまい、それが今のフランスの経済的苦境の一因となっている、というのがバークのフランス革命批判の経済学的根拠なのである。

バークの経済思想は、その徹底したレッセ・フェールの主唱においては自由主義的だが、修道士といった封建勢力をその経済的機能において——経済循環の駆動力として——擁護する保守的側面も有していた。バークは、「存在の連鎖」の観念図式の枠内に留まりながらも、その図式内に資本や勤労や消費といった経済学的語彙を流入させ定位させることによって、経済的自由主義と政治的保守主義とを結合したのである。

Ⅲ マルサスにおける階層秩序と経済循環

バークが先鞭をつけた階層秩序の経済学的弁証はマルサスによって継承され発展させられた。修道士と地主との違いはあるけれども、マルサスはバークと本質的に同じロジック——経済循環の駆動力としての不生産的消費——を採用している。この意味において、マルサスもまた「存在の連鎖」の観念図式のコロラリーの受容者かつ変容者として、思想史上に位置づけられるだろう。こうしたマルサス評価に対しては異論もあるかもしれない。なるほど、マルサスにおいて「存在の連鎖」の観念図式はバークにおいてほど明瞭に検出できない。マルサスの描く階層秩序は動物・植物・鉱物を欠いており、「存在の連鎖」の観念図式としては不完全なものである。しかし、このことはマルサスがその図式を受け継がなかったことを意味するわけではない。

経済学者としてのマルサスの主著『経済学原理』（1820）によれば、生産力を高める原因は、資本の蓄積、土壌の肥沃度、労働を節約する発明などであるが、生産力の発展に比例して富が継続的に創造されていくためには、生産を刺激する高い市場価格（および利潤）を実現させるような、適切な有効需要が存在しなければならない。バークの言葉を借用すれば、資本家に継続的な資本蓄積を「指示する原理」としての有効需要者が存在しなければならない。生産物の市場価値を高める需要側の要因としては、土地財産の分割、国内商業と外国貿易などがあるが、マルサスがもっとも重視するのは地主の不生産的消費である。その不生産的消費者の集団の中では「疑いなく地主が先頭に立っている」。マルサスは、高地代[＝地主の利益]を国の富と力の指標と見なしたし、穀物法による穀物の高価格が地主にもたらす地代こそ工業製品に対する有効需要になるとして穀物法を擁護した。バークが修道士を経済循環の駆動力という経済的機能において擁護したのと同様に、マルサスもまた地主を経済循環の駆動力として擁護した。また、バークは、「多くの気の毒な人々」が「早暁から夕闇に到るまで、奴隷的で屈辱的で薄汚くて非人間的でしかも屢々健康に極めて有害で病気になりそうな無数の仕事」に従事することを「不可避免的に運命づけられている」と考えたが、マルサスも貧しい労働階級が「自然の法則」ゆえに不可避に存在すると考えている。

このように、バークとマルサスの階層秩序観は、かなりの親近性を示している。しかし、

マルサスが擁護に努める階層秩序は、バークのそれと比べると、その流動性の度合いが高い。それが端的に表明されているのが、マルサスの中層階級肥大化論である。彼の中層階級肥大化への展望は、デビュー作である『人口論』初版(1798)においても、晩年に刊行された『人口論』第6版(1826)においても、本質的に変わっていない。

われわれは、社会の貧乏人や金持を除いてしまうということとはできないが、そういう極端な地位にある人々の数を減らし、中層にある人々の数をふやすような政策があるならば、それを採用するのは、当然にわれわれの義務である。といっても、樗の場合でも根や葉をあまりつめれば幹の栄養の循環がよくなる恐れが多いのと同じく、社会においても極端な部分がある程度以上減らせることはできない、なぜならば、中層社会の澁刺たる努力が、そのために減退するからであり、それこそが知識の発達にとって一ばんに大切な原因であるからである。もしも、人間に、社会的地位がのぼる希望やさがる恐怖がないならば、もしも勉強をしても報がなく、なまけていても罰がないならば、中層社会にある人々がいまのようにはいかない。

初版でこのように述べるマルサスは第6版で以下のように述べている。

社会の中流部分は、有徳で勤勉な習慣によって、またあらゆる種類の才能の発達にとってもっとも有利であることが一般に知られている。しかし、すべての人々が中流に属しえないことは明白である。上流部分と下層部分が道理上は絶対に必要であるし、また必要であるだけでなく、いちじるしく有益でもある。もし何人も社会において栄達することを望みえず、あるいは零落する心配もないならば、もし勤勉がその報酬を、そして怠惰がその懲罰をもたらさないならば、今日一般的繁栄の原動力をなしているわれわれの境遇改善への盛んな活動を見ることは期待できないであろう。しかしヨーロッパ諸国を考えてみると、われわれは上流、中流および下層の総体的割合にきわめて大きな相違のあることに気づく。そしてこうした相違の結果から見て、人間社会の大多数の幸福を増進するもっとも根拠の確かな期待は、中流部分の総体的割合が高まる見通しにかかっている。…もしも社会の最下層がこのようにして減少し、中流階級が増加するならば…社会の幸福の総計は明らかに増大するだろう。

富者と貧者という階層区分は、それが自然法則(人口法則)にもとづく以上、完全に消滅させることはできない。その場合、人口法則がもたらす貧困への恐怖は、人間が知識を発達させるための刺激として役立っているのであって、そこに神の叡智をマルサスは見ている。富者と貧者という階層区分は、自然法則(人口法則)を定めたのが神である以上、同様に神が定めたものである。しかし、同時に、マルサスは、社会の最下層の人々を減らし中流階級を増加させるような政策——ただし経済循環の駆動力としての地主階級の没落は阻止されねばな

らない——の発見と採用を、神に対する「われわれの義務」だと考えている。この場合、神は階層秩序の漸進的な流動化を望んでいることになる。漸進的な中流階級の肥大化は神の計画の実現なのだ。ここにおいて(かつては固定的に捉えられていた)階層秩序が時間の経過とともに流動化するという思想が明確に打ち出されている。このようなマルサスの階層秩序観は、「存在の連鎖」の観念図式が18世紀から19世紀にかけて被った変容——時間化——の反映あるいは痕跡と見なすことができる。マルサスの中流階級肥大化論は、その有効需要論(階層秩序の経済学的弁証)と同様に、「存在の連鎖」の観念図式のコロラリーである。マルサスは、スミスの経済理論・経済的自由主義にできるだけ忠実であろうとしながら、同時に、前節で検討したようなバーク的なロジックも新たに取り入れて、独自の経済学体系へとまとめあげたのである。

IV 結び

より広く経済思想史全体の視野から「存在の連鎖」の観念図式の問題性と可能性を素描することによって、本報告を結びたい

第一に、「キリスト教経済学」の系譜との関連に注目したい。18世紀末から19世紀前半にかけて、自然神学と経済学の調停を試みた、マルサス、ペイリー、サムナー、コップルストン、ホエイトリー、チャーマーズといった一群のアングリカン聖職者の経済学の系譜が知られている。その系譜をA・M・C・ウォーターマンは「キリスト教経済学」と名づけた。聖職者ではないバークは「キリスト教経済学」者のリストから漏れているが、彼が「存在の連鎖」の伝統を受容しつつその経済学的読み替えを試みた事実は、彼を「キリスト教経済学」の系譜の前史上に位置づけることを可能にするだろう。

第二に、「キリスト教経済学」以後の「存在の連鎖」についても、検討の余地があるだろう。ウォーターマンの「キリスト教経済学」の系譜は1833年で終わっている。しかし、ヴィクトリア時代人が目的論的思考に執着していたこと、そのためにダーウィンの非目的論的な進化論の内容が正しく理解されるようになったのは20世紀に入ってからであることを考慮すれば、「存在の連鎖」は1833年以降も人々の依然として経済認識の基本的枠組みを提供したのではないだろうか。ここで我々はマーシャル『経済学原理』の扉にライプニッツの有名な格言「自然は飛躍しない」が記されていたことを想起する。この格言はマーシャル経済学の方法論的特質の一端——連続性——を表している、とされている。ライプニッツとポープを出発点にして、経済思想としての「存在の連鎖」の概念史を、《バーク-マルサス-マーシャル》という系譜でたどることも可能かもしれない。

「存在の連鎖」の思想空間は問題性と可能性に満ちている。

※参考文献一覧を含むフルペーパーを報告当日に配布します。

ホッブズの「抵抗権」再考 ——自己防衛の権利と小反逆罪——

梅田百合香(愛知大学法学部非常勤講師)

トマス・ホッブズ(1588-1679)において、権利とは「国法が我々に残しておいた自由」であり、法によって、ある行為を行うようにあるいは差し控えるように義務づけられないことを意味する。すなわち、自由とは「法の免除」である。そして、法は、臣民の行為を制御する主権者の命令であるから、それゆえ、「臣民の自由は、主権者が臣民の諸行為を規制する際に黙過した事柄にのみ存在する」ということになる(1)。つまり、臣民の自由とは、主権者によって、ある行為を行うようにあるいは差し控えるように義務づけられるような規制(外的障害)(2)が置かれていないことを意味する。

ところが、主権者の黙過以外にも臣民の自由は存在する。それは、「主権者から命令されたにもかかわらず、拒否しても不正とされない」自由、すなわちホッブズが「臣民の真の自由」と呼ぶ、自己保存・自己防衛の自由である。ホッブズにおいて、主権者およびその公的代行者が、違法行為を犯した臣民に対し、法に基づいて刑罰を執行しようとすることは当然正当な行為であるが、当該の臣民にとっては、自己の身体を侵害されることに変わりはなく、このような侵害に抵抗する臣民の行為は不正とはみなされない。ホッブズは、「臣民は、自分たちに対する侵害が合法的であっても、その侵害者に対し、自己の身体を防衛する自由をもつ」と主張し、国家状態において、主権者の権利と臣民の自由とが原理的に対立する場面があることを意識的に示すのである。

「もし主権者が、ある人に対して(正当に有罪を宣告された者であったとしても)、自分を殺せとか、傷つけよとか、不具にせよとかと命じたり、あるいは、彼を襲撃する人々に抵抗するなと命じたり、もしくは、食べ物、空気、薬その他の、それがなければ生きることができないものを使用するなと命じたりしたならば、それでもその人は従わない自由 Liberty to disobeyをもっている」(3)。

「人が国家共同体を形成する際に、法が自分を助けるのに間に合わない場合でも自分の生命や手足を防衛することを放棄した、とは考えられない」(4)。

「もしある人が、今すぐ死ぬという極度の恐怖によって、法に反する行為をするよう強いられたとしたら、その人は完全に免罪される。なぜなら、いかなる法も、人に自己保存を放棄するよう義務づけることはできないからである。また、仮にそのような法が義務的であったとしたところで、人は、『もし自分がそれをしなかったら、自分はただちに死ぬ。もし自分がそれをしたら、自分が死ぬのはあとになる。それゆえ、それをすることによって、生き延びる時間が得られる』というように推論するであろう。したがって、自然がその行為を人に強いるのである。ある人が、食べ物あるいはその他生命に必要なものに欠き、法に反することをしなければほかに自分を維持しえない場合、例えば、大飢饉で、お金や慈善によっては食べ物を得ることができなくて、それを力づくで取ったり、盗んだりした場合や、自分の生命を守るために、相手の剣を奪い取った場合は、すぐ前に述べた理由によって完全に免罪される」(5)。

ホッブズは、以上のように、一般的には違法である行為でも、死に直面するという究極の状況においては、法に反することをしても免罪される、としている。言い換えれば、直前の死という危機的状況に

かぎって、臣民は主権者の命令に「従わない自由」をもっているとするのである。「従わない自由」は、主権者に対する臣民の服従義務が免除される唯一の例外である。このような形で、主権者の権利と臣民の自由とが原理的に対立する場面が提示される。この「従わない自由」は、先行研究において、ホッブズにおける抵抗権として解釈される、長く論争されている概念である(6)。

「従わない自由」が述べられる「臣民の自由」という章は、『市民論』にはなく、『リヴァイアサン』の第二章において初めて立てられている。これは、革命政権の樹立にともない、ホッブズが、主人であるデヴォンシャー伯爵を含む革命政権に帰順した旧王党派の人々の権利と自由を守るために、新たに議論を構成して組み込んだものと考えられる。しかし、そのためにかえって論理に矛盾を来たし、「哲学としてはむしろ『市民論』のほうがリヴァイアサンに勝っている」という見方もある(7)。『市民論』と『リヴァイアサン』では、論理的整合性の点でどちらが優れているかについては、別途検討を要する問題であり、ここでは立ち入らない。ただ、『リヴァイアサン』英語版の一七年後に出版された『リヴァイアサン』ラテン語版においても、英語版の文章に対応する同じ第二章の箇所、「その臣民は拒絶する自由をもっている *habet Civis ille recusandi Libertatem*」と書かれており、「従わない自由」がほぼそのまま再出しているといえる(8)。ホッブズが、この部分を『リヴァイアサン』英語版における矛盾と自覚していたならば、例えば『市民論』での議論の仕方に戻すなどして、ラテン語版で修正をしたはずであり、したがって、ホッブズ自身はこの主張に瑕疵があるとは思わず、そのままこの見解を保っていたと考えられる。それゆえ、我々は、ひとまずこの「従わない自由」をホッブズの自由論を示す概念として捉え、『リヴァイアサン』の論理に即して、再考してみよう。

「従わない自由」とは、直前の死の回避のために法に従わない自己保存・自己防衛の自由であり、主権者の命令である法に従わなくても免罪される唯一の例外的な自由である。この自由は、自己保存または自己防衛の権利と呼ばれる。なぜなら、ホッブズの定義に即せば、権利とは、ある行為を行うようにあるいは差し控えるように義務づけられないことであり、かつ、人間はだれも自己保存・自己防衛をしないように義務づけられることはないからである。したがって、「臣民の真の自由」である自己保存・自己防衛の自由は、権利とみなされるのである。

では、人間はなぜ自己保存・自己防衛をしないように義務づけられないのかといえば、それは「自然がその行為を人に強いる」からである。自然とは、「神がそれを用いて世界を創り、統治している技術」であり(9)、「それ自体は誤りえない」ものである(10)。ホッブズは、「人間はみな、自然にまた必然的に、自分にとって善になるもの、すなわち自己保存につながるものを目指す」と考えている(11)。つまり、自己保存・自己防衛は、自然が人間に強いることであり、人間のほうからすれば、それは必然ということになる。「必然」とは、「それ以外ではありえないこと」であり、「必然的」とは、「それ以外ではありえないこと、もしくは、それ以外の仕方では起こることが不可能なこと」である(12)。したがって、もし仮に主権者が自己保存の放棄を求める法を義務的であるとしたとしても、人間にとって、自己保存をしないことは本性上ありえないことであるから、結局、義務的であると強制することは不可能ということになる。自己保存と自己防衛は、人間にとって必然であって、いわば神の業の領域であるから、人間である主権者ではどうしようもないものである。法とは、臣民の前に外的障害を置いて、彼らの行為の方向を誘導するものであるが、それは、自然によって強いられた人間の必然、すなわち「それ以外ではあ

りえないこと」を変えることはできない。自然は「神の技術」であり、「誤りえない」ものがある。その自然が強制する人間の必然を、人間自身が変わることなどできないのである。そうであるからこそ、自己保存・自己防衛の場合にかぎっては、主権者は臣民に自由を認めるしかないのである。自己の保存を目指すという人間の必然、これが「従わない自由」の内実である。

このように、ホッブズにおいて、人間の自然権は、国家状態においても、臣民の自己保存権・自己防衛権として残存する。その意味では、主権者の絶対主権と臣民の「従わない自由」は対立する。とはいえ、この対立が一人の臣民と主権者との間の個別的な対立であれば、力の差は歴然であるから、問題はさほど大きくはない。しかし、ホッブズは、主権者に抵抗する集団に対しても、この自己防衛権を認めている。この主張は、絶対主権を解体する論理をはらむとして、しばしば『リヴァイアサン』における矛盾と呼ばれる、解釈の難しい箇所である。ホッブズは第二章で次のように述べている。

「しかし、非常に多くの人々が一緒になって、すでに主権者権力に対し、不正に抵抗したり、死刑を科しうる法罪を犯したりして、そのために、彼らの一人一人が死を予期した場合、彼らは同盟して、互いに助け合って防衛する自由をもたないであろうか。いや、もちろんもっている。なぜなら、彼らはただ自分の生命を防衛するだけであり、それは、罪ある者も罪なき者と同じようになしうるからだからである。確かに、彼らが初めに義務を破ったことは不正であったが、そのあとに彼らが武器を取ったことは、彼らがすでにしたことを維持することになっても、新たな不正行為ではない。そして、もしそれがただ単に彼らの身体を防衛するためであれば、まったく不正ではない。しかし、恩赦の提示があれば、それは、恩赦を提示された者から、自己防衛という抗弁を取り去り、彼らが残りの者たちを助け、防衛し続けることを不法とする」(13)。

ここで述べられている、「主権者権力に対し、不正に抵抗したり、死刑を科しうる法罪を犯した」者には、二つの可能性がある。一つは大反逆罪を犯した者、もう一つは大反逆罪以外の重罪を犯した者である。ホッブズは、後に『哲学者とイングランドのコモン・ローを学ぶ生徒との対話』(以下『コモン・ロー』と略記)において、「死刑を科しうる法罪」には、国王を殺害したり、国王に戦争をしかけたり、内乱を引き起こしたりするという、国王と人民を破滅に陥れ、「一挙にすべての法を破壊する」重大な反逆罪である大反逆罪(High Treason)と(14)、それ以外の反逆罪である小反逆罪(Petit Treason)および殺人、強盗、窃盗、男色、強姦、家宅侵入、放火などの重罪(Felony)があるとして、大反逆罪と小反逆罪を含むその他の重罪とを区別して説明している(15)。

この『コモン・ロー』の区別に基づくと、『リヴァイアサン』における「主権者権力に対し、不正に抵抗したり、死刑を科しうる法罪を犯した」者というのは、大反逆罪を犯した反乱者と、一般的な重罪を除いた、小反逆罪を犯した者の二つを指す可能性がある。だが、そのあとの『リヴァイアサン』第二八章で、反乱者は敵であると明記されているので(16)、「大反逆罪」や「敵」という語が出てこない第二章のこの叙述は、反乱者=大反逆者ではなく、小反逆者のみを指している可能性が高い。

もし、このような『コモン・ロー』における区別を応用しないで、『リヴァイアサン』の先の叙述を読めば、普通、主権者に対する集団的な抵抗は反逆と同じであると理解されるので、抵抗者は反乱者すなわち「敵」を指すものと解釈されやすい。抵抗者が「敵」を指すのであれば、主権者と彼らとの関係は自然状態=戦争状態に復帰しているわけであるから、彼らは完全な自然権を有し、自己防衛のために同

盟しようとして武器を取ろうと自由である、と読める。しかし、この自由は、自然状態における自由であって、臣民の自己防衛の自由ではない。それでは、なぜこの叙述が、「臣民の自由」の章で、臣民の自己防衛の自由という文脈のなかで語られるのか、その意味がわからないものとなる。

ただ、『リヴァイアサン』では、大反逆罪と小反逆罪の区別は論じられていない。第二章で臣民の自由を論じ、第二十八章で反乱者を敵と規定した、『リヴァイアサン』執筆時のホッブズにおいては、大反逆罪と小反逆罪という区別は、厳密には認識されていなかったと思われる。ホッブズはおそらく、第二章では大反逆罪すなわち反乱には至らない反逆者を想定して論じ、第二十八章では大反逆罪を犯した反乱者について書いたつもりであったのだろう。しかし、読者からすれば、第二章における抵抗者についての叙述は、反乱者＝「敵」について述べているように読め、この点の叙述の曖昧さをコモン・ロー学者から突かれたのではないだろうか。というのも、ホッブズの「反乱者は敵である」という主張は、「反逆者は法的理解においては国王の敵ではない。なぜなら、…敵とは、国王に対する忠誠義務をもたない者だからである」というクックの『イングランド法提要』における見解に完全に抵触するので、コモン・ロー学者はそれを見すごすことはできなかったであろうし、また、ホッブズ自身がそのことを強く意識したことを示すがごとく、クックの見解に対する反論を『コモン・ロー』で詳細に展開しているからである。

コモン・ロー学者は、コモン・ローの権威であるクックの教えに反するホッブズの主張を許せず、彼の論理的弱点を徹底的に攻撃したのではないか。それゆえ、ホッブズは、自らの叙述の曖昧さを解消して、クックの見解に基づく批判に反駁するために、『コモン・ロー』において、大反逆罪とそれ以外の重罪とを区別する議論を書いたのだと思われる(17)。逆に言えば、その攻撃のおかげで、ホッブズの認識が明確になり、それが『コモン・ロー』ではっきりと示されることになったと考えることができる。

したがって、報告者は、ここでいう主権者に対する集団的な抵抗者は、大反逆罪ではなく、小反逆罪を犯した者たちを指すと解したほうがよいと考える。その場合、彼らは「敵」ではなく、大反逆罪までには至らない反逆罪を犯した「臣民」と理解される。彼らは、自分たちが犯した小反逆罪の結果としての死刑を恐れて、協力して武器を取って自己防衛しようとする。ホッブズは、この最初の抵抗は服従義務違反であって不正であるが、このあと集団で武器を取って防衛しあうことは新たな不正ではないという。最初の抵抗は小反逆罪という犯罪であるが、その後続ける抵抗は、新しい犯罪として数え上げられることはないというわけである。最初の犯罪自体がすでに小反逆罪として死刑に値するので、主権者側は正当に死刑を執行しようとし、抵抗者側はこの死刑の執行を恐れて、さらに抵抗を続け自己を防衛しようとする。この対抗図は我々には一見自然状態のように映るが、ホッブズは、「彼らはただ自分の生命を防衛するだけ」と述べて、自己防衛の自由を認める。そして、この抵抗が、最初から自己を防衛するためのものであったのなら、「まったく不正ではない」というのである。この自己防衛の自由は、「臣民」がもつ、自己の保存を目指すという人間の必然としての「従わない自由」である。

「従わない自由」は法に従わなくても免罪される自由であると述べたが、小反逆罪を犯した抵抗者の場合は、その抵抗という行為が、最初の抵抗(＝犯罪)という第一の抵抗と、その後の抵抗(＝自己防衛)という第二の抵抗の二つに区分され、「従わない自由」としての免罪は第二の抵抗に対して適用されるのである。つまり、抵抗者の最初の反逆行為は犯罪であるので、この点で免罪にならないが、死刑執

行への抵抗は、自己防衛という人間の必然とみなされ、これについては不正とされず、免罪されるということである。それゆえ、ホブズは、「恩赦」が提示されたら、自己防衛という抗弁は認められないというのである。なぜなら、「恩赦」によって、第一の抵抗に対する刑罰、すなわち死刑が免除されるわけであるから、死刑への抵抗という、第二の抵抗の自己防衛の主張自体が成り立たなくなるからである。

以上のように、「従わない自由」とは、自然状態に復帰した人間がもつ自然権ではなく、あくまで国家状態における「臣民」が有する自由である。その意味で、国家状態において絶対主権と「従わない自由」とは、生命の保存というぎりぎりの線を境に、対決している。ただ、ホブズは、「従わない自由」を生命の保存という極限においてのみ主張し、主権との対立を最小限に抑えることを意図している。

「従わない自由」は、基本的には事後的に承認されえるものであって、はじめからこれを根拠に、権利として法への不服従を主張できるものではない。もしある臣民が「従わない自由」を主張して法に従わない行為をしたとしても、結局、主権者の公的代行者である裁判官によって、それが自己保存権・自己防衛権に基づく正当な「従わない自由」に該当するかどうかを審理、判断されることになる。その審理では、当該の行為が、直前の死という危機的状況のなかであったものかどうか焦点となるであろう。審理の結果、該当しなければ、犯罪者として処罰され、場合によっては死刑に処される。小反逆罪を犯して逮捕された者は、第二の抵抗については不問に付されても、第一の抵抗については刑罰を科され、「恩赦」がなければ、結局死刑に処される。「従わない自由」を口実とした主権者への不服従や抵抗は、服従義務違反であるから、不正な犯罪でしかないのである。

つまり、ホブズの論理においては、臣民は、「従わない自由」を根拠に、国家への抵抗を、国家に対し権利として要求し確認することはできないのである。したがって、この「従わない自由」は、国家権力への対抗という意味を付随する、我々が通常用いている抵抗権という語に結びつくものではなく、ホブズが、これによって、そのような抵抗権を意図していたとは考えられないのである。

以上のように、臣民の自由はいわば例外規定であって、現代の憲法における基本的人権と違い、ホブズの憲法論において中核に位置づくものではない。しかしながら、臣民に対し、実質的には広範な自由を認めることが想定されている。この点に、厳格な義務の理論を基礎としながらも、人間の必然という哲学的概念によって、微妙なバランスの下に、臣民の側の自由と権利を最低限確保しようとするホブズの戦略がみてとれるのである。

注

(1) 『リヴァイアサン』は、*Leviathan, or the Matter, Forme, and Power of a Common-wealth Ecclesiasticall and Civill*, London: Andrew Croke, 1651 および *Leviathan, a critical edition* by G. A. J. Rogers and Karl Schuhmann, Bristol: Thoemmes Continuum, 2003 を使用した。引用の際、< L, chap. 14, pp. 64-65 (105). 訳 I 二一七—二一八ページ。>という略記によって、1651年版の章とページ数および()のなかにロジャーズ/シューマン編集版のページ数を記し、次に水田洋訳『リヴァイアサン』(一)～(四)、岩波文庫、一九五四—一九九二年の巻数とページ数も併記した。L, chap. 21, p. 109 (169). 訳Ⅱ九〇ページ。

(2) L, chap. 14, p. 64 (104). 訳 I 二一六ページ。

- (3) L, chap. 21, pp. 111-112(172-173). 訳Ⅱ九四一九六ページ。傍線報告者。
- (4) L, chap. 27, p. 155(236). 訳Ⅱ二一〇—二一一ページ。
- (5) L, chap. 27, p. 157(238). 訳Ⅱ二一四ページ。傍線報告者。
- (6) P. C. Mayer-Tasch, *Thomas Hobbes und das Widerstandsrecht*, Tübingen: J. C. B. Mohr, 1965, S. 94, 102, 121. 三吉敏博・初宿正典訳『ホッブズと抵抗権』木鐸社、一九七六年、一八四、一九七、二四三ページ。ホッブズの抵抗権に対する法理論上の論争については、菅野『抵抗権論とロック、ホッブズ』第二部に整理されているので、参照されたい。
- (7) 安藤高行「ホッブズ研究の頃」『法政研究』第七一巻第二号、二〇〇四年、四二二ページ。
- (8) *Leviathan, sive De Materia, Forma, & Potestate Civitatis Ecclesiasticae & Civilis*, in *Thomae Hobbes Malmesburiensis Opera Philosophica, Quae Latine scripsit, Omnia, Ante quidem per partes, nunc autem, post cognitatas omnium Objectiones, conjunctim & accuratius Edita*, Amstelodami: Ioannem Blaev, 1668, VIII, p. 108. ホッブズは disobey のラテン語訳として、recuso (to reject) という語をあてている。彼が、inobedio (to disobey) ではなく、recuso を用いた理由については、意図的な変更なのか、それとも当時のラテン語の慣用なのか、さらに検討を要する問題である。ちなみに、OED によれば、この recuso を語源とする英語の名詞の recusancy には「権威や命令に対する服従拒否」という意味があり、こうした語意を表すために、recuso を使用した可能性もある。
- (9) L, Introduction, p. 1(9). 訳Ⅰ三七ページ。
- (10) L, chap. 4, p. 16(31). 訳Ⅰ七六ページ。
- (11) *A Dialogue between a Philosopher and a Student, of the Common Laws of England*, ed. Alan Cromartie, and questions relative to Hereditary Right, ed. Quentin Skinner, Oxford: Clarendon Press, 2005, p. 85. 以下 CL と略記。田中浩・重森臣広・新井明訳『哲学者と法学徒との対話—イングランドのコモン・ローをめぐる』岩波書店、二〇〇二年、一三六ページ。傍線報告者。
- (12) *The Questions concerning Liberty, Necessity, and Chance*, in EW, vol. V, pp. 19, 35.
- (13) L, chap. 21, pp. 112-113(174-175). 訳Ⅱ九八ページ。
- (14) CL, pp. 68-71. 邦訳一〇七—一一一ページ。
- (15) CL, pp. 78-91. 邦訳一二四—一四七ページ。
- (16) L, chap. 28, p. 163(247). 訳Ⅱ二二九—二三〇ページ。
- (17) CL, pp. 72-73. 邦訳一一三—一一六ページ。

判断力をめぐるアーレントとカント

金慧 (早稲田大学大学院政治学研究科博士後期課程)

はじめに

ハンナ・アーレントの政治思想が、『人間の条件』や『革命について』などの著作にみられる政治的行為の理論ばかりでなく、カントの判断力論の読解を通じて形成された政治的判断力論からも構成されていることはよく知られている。その際、アーレントが主に依拠するのはカントの『判断力批判』であるが、その解釈はただ美的判断(趣味判断)を政治的判断に応用したというにとどまらない読み替えを伴って行われている。本報告では、この読み替えが彼女の政治思想を一貫して特徴づける「複数性」という概念の影響によってもたらされたものであり、その結果、判断力をめぐる両者の見解に根本的な相違が生じていることを明らかにしたい。

一

政治と芸術の類似性の根拠を、両者がともに「公的世界の現象」(1)であることに求めるアーレントにとって、政治的行為者に対する鑑賞者の役割を定式化することはなかば必然的に要請された試みであったといえる。政治的な行為、あるいは出来事に対して鑑賞者が判断を下し、それに意味を付与することが求められたのである。そのためにアーレントがカントの『判断力批判』に着目するのは、しかしながら、政治と芸術、あるいは政治的判断と美的判断の類似性が前提にあったという理由のためばかりでなく、さらにアーレントの政治思想に不可欠の二つの条件がカントの判断力論に備わっているからでもある。それが鑑賞者の複数性と概念に依拠しない討議の可能性である。前者に関してアーレントは、カントが判断力の格率として挙げる「他のあらゆるひとの立場に立って考えること」を指して、「ここにおいてのみカントは、共同体における生き方として人間を複数性において考察している」(2)と考えた。また、概念に基づく論拠の提示は合意の強制に至るがゆえに「真理の圧制」をもたらすとみなすアーレントは、カントにおいて美的判断は概念を根拠とせず、それゆえ他者の同意を論理的必然性によって要求することはできないと主張されていることを高く評価する。つまり、概念による根拠づけを失うために、みずからの判断の妥当性は相対化されざるを得ないが、まさにそこにおいてのみ判断を異にする他者を説得することが必要となり、人間の複数性が保持されるという主題をアーレントは『判断力批判』の中に読み取っているのである。

もっとも、『判断力批判』における美的判断が、『純粹理性批判』において論じられているような認識判断とは異なり、概念による客観の構成に関わらないという理由のために客観的普遍性を持たないとはいえ、それもまた超越論的哲学の試みの一環である限り、何ら

かの普遍性をもたなければならない。そこでカントが持ち出すのが美的判断の「主観的普遍性」であり、「快の感情」の普遍的伝達可能性である。美的判断の規定根拠は概念ではなく「快の感情」であり、この感情を生み出す認識諸能力（悟性と構想力）の一致という主観的条件の普遍性をカントは共通感覚とも呼び、美的判断の普遍性の根拠に据えたのである。アーレントにとっても判断が他者とは共約不可能な主観的なものに過ぎないとすれば、そもそも判断相互の比較や討議など不可能であり、判断は何らかの妥当性を主張できなければならない。アーレントもまた判断の妥当性を主張しうるための根拠としての共通感覚に注目し、これを「他のあらゆるひとの立場に立って考えること」という判断力の格率の要諦をなすものとする。つまり、美的判断は概念を根拠とすることはできないが、それが下される際に共通感覚を働かせることによって、すなわち「あらゆる他者とその感情を考慮に入れる」(3)ことによって一定の妥当性を獲得しうるとするのである。それゆえ、アーレントにとって、美的判断の妥当性の規準は共通感覚であり、討議に際してそれを表明することができるか否かを測る伝達可能性であるということになる。以上が、非常に簡略ではあるが、アーレントによるカント『判断力批判』における美的判断力論についての解釈の大まかな構図である。

二

上述の説明の中において既に、判断力をめぐるアーレントとカントの議論の相違の一端が露わになっている。それはまず、美的判断の普遍妥当性に関してである。つまりアーレントは美的判断が普遍妥当性をもつとするカントの主張を受け入れていないのである。アーレントがこの結論を拒絶してもなお、判断力論をカントの議論にそくして展開することができたのは、カントの議論に二重の解釈を許す余地が残されていることによる。そしてこれは、快の感情はいかにして生じるのかという美的判断論の根底に触れた問題でもある。ポール・ガイヤーが詳細に論証しているように(4)、カントは『判断力批判』第9節「趣味判断では快の感情が対象の判定に先行するか、それとも対象の判定が快に先行するかという問いの探求」が「趣味の批判の鍵であり、それゆえ大いに注意を向けるに値する」(5)と述べていながら、ここで矛盾した議論を展開している。つまりカントは一方で、対象の表象に対して加えられる反省作用によって悟性と構想力の一致が生じ、これが快の感情を惹き起こし、さらにはこの感情は普遍的に伝達可能でなければならないと述べている。ここでは、快の感情の規定根拠は認識諸能力の一致であり、快の感情の生起を自覚した上でのその伝達可能性が要請されている。これがカントの美的判断力論の主要なテーゼであるが、しかしながら他方で、「……趣味判断の根底に存在して、対象についての快を結果として生じなければならないのは、与えられた表象における心の状態の伝達可能性である」(6)とも述べている。前者とは対照的に、ここでは快の感情に対して「心の状態の伝達可能性」についての顧慮が先行しているのである。

こうした二重性が生じたのは、ガイヤーが述べるように、カントの美的判断力（趣味判

断) 論には二重の反省過程が存在しているにもかかわらず、カント自身がこれを曖昧にしていることにその要因があろう(7)。まず、第一の反省作用によって認識諸能力の一致がもたらされ、それによって快の感情が生じる。さらに第二の反省作用によって、この感情が自覚される。この段になってはじめて快の感情の伝達可能性について触れられるのだが、伝達可能性は快の感情の生起にはまったく関与しない。この区別が第9節において曖昧になっているために、他者にみずからの感情を伝達しうることが快を生み出す、とも解釈できる記述が残されてしまったのである。おそらくアーレントのカント解釈は、この一点に依拠した体系的読み直しとして理解できるように思われる。そうであるとすればアーレントの判断力論は、カントのそれを間主観性に照準して再構築する試みであるということもできるであろう。

三

アーレントによるこうした解釈は、カントの判断力論に現われるさまざまな概念の再構築をももたらすことになる。快の感情が伝達可能性の観点から規定されるとすれば、当然「他のあらゆるひとの立場に立って考えること」という判断力の格率を表す共通感覚は実質的な意味を帯びてくる。つまり、ある対象を判断するに際して、実際に他者を心の中に現前させ、みずからの判断と他者のそれを比較することで主観性の障害を除去する作業が不可欠のものとなるのである。しかしそれに対して、カントにおいて共通感覚は「たんなる理想的規範」(8)あるいは理念であり、具体的な他者との判断の照合を要請するものではないように思われる。カントによれば共通感覚によって以下のことが可能となる。

「ひとが自分の判断を他のひとびとの現実的判断というよりも、むしろたんに可能な諸判断と照らし合わせて、われわれ自身の判定に偶然付随する諸制限をたんに捨象して、他のあらゆるひとの立場に自分を置き換えることによって起こるのである。」(9)

たしかにアーレントも、考慮すべきは「他者の現実的判断」ではなく「可能な判断」であることは認めている(10)。その限りでは、アーレントは上述のカントの定義を忠実に踏襲しているかに見えるが、カントはこの文章に続いて、「このことはまた、ひとが表象状態のうちで実質、すなわち感覚であるものをできるかぎり除去し、もっぱら自分の表象ないし表象状態の形式的諸特有性に注意を払うことによって実現される」(11)と述べている。自己の「表象状態の形式的諸特有性」が、自己のうちに認識諸能力の一致をもたらす対象の表象の状態を意味するとすれば、これはまさしく第一段階の反省作用を指しているのではないだろうか。

つまり、ここにおいても反省作用の二重性に即応するかたちで共通感覚が捉えられており、理念としての共通感覚は、「他者」を考慮することを求めるのではなく、自らの「表象状態」に付随する「実質、すなわち感覚」の「除去」を求めているのである。それが快の

感情の生起する条件であり、それゆえ後者に先立って前者を遂行すること、つまり潜在的な「他者」をまず初めに考慮することは美的判断の条件ではないと理解できる。換言すれば、「他の人びとの可能な諸判断」との「照らし合わせ」は、自己の表象状態に付随する「実質、すなわち感覚」の除去に代替されているのである。

ここまでの議論をまとめれば、カントの美的判断（趣味判断）論のなかでは、アーレントが共通感覚という概念によって理解した「他者」の役割は、「実質＝感覚」と表現される、対象に対する主観的制約というかたちで自己の表象状態に内部化されている。もちろんこうして下された判断は普遍妥当性を客観的に主張することはできず、みずから抱く快の感情の普遍性やその判断に対して与えられる「普遍的賛同」は「理想的規範」にすぎない。

四

アーレントは、理念としての共通感覚に実質的な意味をもたせ、「他のあらゆるひとの立場に立って考えること」を実践することで、カントの判断力論の中から快の感情の「伝達可能性理論」を整合的に読み取ることができたように思われる。そうした解釈においては、美的判断の普遍妥当性は必要でないばかりか、実際に判断を下す際に「あらゆるひとの可能な判断」を考慮することは不可能であるのだから、その妥当性は制限されたものにならざるをえない。

「論理は、それがしっかりしたものであるために自己の現前に基づくように、判断力は、それが妥当するために他者の現前に依存する。したがって、判断力は或る特有の妥当性を具えているとはいえ、その妥当性は決して普遍的ではない (never universally valid)。その妥当性の要求は、判断する者が自らの考慮にあたってその人の立場に身を置き入れた他者を超えては拡張できない。」(12)

ハンナ・アーレントの『カント政治哲学の講義』の編者であるロナルド・ベイナーが注のなかで指摘しているように(13)、アーレントはカントが“allgemein”と記しているところで一貫して、“universal”ではなく“general”を用いており、この点に関して自覚的であったように思われる。あるいはアーレントは、以下のようなカントの記述を念頭においていたのかもしれない。

「…そこで、自分の客人たちをさまざまな快適さ（すべての感官による享受の）によってすべてが満足するようもてなすことのできるひとについて、そのひとは趣味をもつと言われる。しかしここでは、普遍性はたんに比較的な意味で解されており、ここに存するのは、たんに一般的諸規則 (generale)（経験的諸規則のすべてがそうであるように）であって、普遍的諸規則 (universale Regeln) ではない。この普遍的諸規則こそ、美しいものについての趣味判断がみずから企て、あるいは要求するのである。」(14)

普遍性を「比較的な意味」で理解することができないということ、これは普遍性を数的な範疇によって把握することができないということであり、経験的な事例の積み重ねによって導き出すことができないということである。カントに言わせれば、それが可能なのは一般性の次元においてであるが、アーレントにおいてはむしろ、この一般性の次元に定位することによってのみ判断の多様性に基づく人間の複数性を維持し、そこから生じる討議の可能性を確保することができたのではないだろうか。

おわりに

アーレントにとって、判断の妥当性が「一般的」であるということは判断の限定性と可謬性を認めることを意味するはずであり、これは合意の強制をもたらす「真理の圧制」を批判する観点からはむしろ肯定的な事態である。そもそもアーレントにとって、判断は「意見」とともに「真理」と背反的な関係にあり、それらの目的は「真理」がそうであるようにあらゆるひとの同意を要求することにあるのではない。判断の妥当性が他者との見解の一致に基づく一般性に求められている点で、アーレントの判断力論は普遍性の拒絶を表しているともいえる。

しかしながら、カントの提起する理念としての主観的普遍性は、みずからの理想を恣意的に普遍化することを意味しているのではまったくなく、一般的妥当性の限界を指し示すというきわめて否定的なかたちで機能する普遍性概念たりえていたのではないかという点についても最後に触れておきたい。

【注】

(1) Arendt, Hannah. *Between Past and Future* (Penguin Books, 1968), p. 218. [引田隆也・齊藤純一訳『過去と未来の間』みすず書房、一九九四年、二九五頁]。

(2) Arendt, Hannah. *Responsibility and Judgment* (Schocken Books, 2003), p. 142.

(3) Arendt, Hannah. *Lectures on Kant's Political Philosophy*, edited by Ronald Beiner (Chicago University Press, 1982), p. 72. [浜田義文監訳『カント政治哲学の講義』法政大学出版局、一九八七年、一一一頁]。

(4) Guyer, Paul. "Pleasure and Society in Kant's Theory of Taste," in *Essays in Kant's Aesthetics*, edited by Ted Cohen, Paul Guyer (The University of Chicago Press, 1982). および、Guyer, Paul. *Kant and the Claims of Taste*, second edition, (Cambridge University Press), pp. 97-105.

(5) Kant, Immanuel. *Kritik der Urteilskraft* (Felix Meiner Verlag, 2001), § 9, S. 66. [牧野英二訳『判断力批判』上下巻、岩波書店、1999, 2000年、上巻、七四頁]。

(6) *ibid.*, § 9, S. 66. [邦訳、上巻、七五頁]。

- (7) Guyer, Paul. "Pleasure and Society in Kant's Theory of Taste," p. 22.
- (8) Kant, *Kritik der Urteilskraft*, § 22, S. 98. [邦訳、上巻、一〇五頁]。
- (9) *ibid.*, § 40, S. 174. [邦訳、上巻、一八〇頁]。
- (10) Arendt, *Lectures on Kant's Political Philosophy*, p. 43. [邦訳、六一頁]。
- (11) Kant, *Kritik der Urteilskraft*, § 40, S. 174. [邦訳、上巻、一八〇―一八一頁]。
- (12) Arendt, *Between Past and Future*, p. 221. [邦訳、二九八―二九九頁]、傍点は引用者。
- (13) Arendt, *Lectures on Kant's Political Philosophy*, p. 163. [邦訳、二五〇頁]。
- (14) Kant, *Kritik der Urteilskraft*, § 7, S. 61. [邦訳、上巻、六九頁]。

「妊娠葛藤」とは何か
——妊娠中絶に関するドイツの法制度の成立——

小椋宗一郎（一橋大学社会学研究科博士課程）

いわゆる「望まない妊娠」という事態は、何らかの意味での〈葛藤〉を引き起こすことがある。そうした事態を表すものとして、ドイツ語には「妊娠葛藤(Schwangerschafts-konflikt)」という言葉がある。日常会話で用いられることはあまりないが、妊娠中絶の規制に関する法律の名称（「妊娠葛藤法」）だけでなく、妊娠中絶に関する議論の中にはしばしば登場する。本発表では、この「妊娠葛藤」という概念を鍵として、主に医学的理由以外による妊娠中絶について、ドイツ現行法制度の成立と論理構成について報告したい。なお、本発表で扱う法制度および憲法裁判決に関しては、ドイツ法ないし刑法論の立場からはすでに紹介されているが（上田健二氏など）、本発表は哲学的読解に基づいた社会思想史的研究であるという点で、かなり性格の異なるものである。

一、 妊娠中絶に関するドイツ現行制度の成立経緯

ドイツ統一前の旧西ドイツでは、「適応規定」とよばれる制度によって妊娠中絶が規制されていた。処罰されないためには、妊娠12週（医学的理由による場合は22週）以内に、医師による「適応」が確認されていることが必要とされていたのである。その際、当事者の女性は、処置の3日前までに「妊娠の継続」を「容易にする公的扶助」等について「相談」を受けておくこととされた。他方、東ドイツでは1982年以降、妊娠12週までの中絶の決定は「妊婦に権限がある」と定められていた。

旧西ドイツの状況をよくあらわす最後の裁判事例としては、1989年にバイエルン州メミンゲンの医師タイセンが起訴され、有罪となった事件がある。この訴訟は2000年ようやく終結したが、「ドイツ医師報」によれば、そもそも「スキャンダル」となったのは墮胎そのものよりも、むしろ審理運営の方法であった。

「法廷は、ドクター・タイセンのもとで墮胎をした156人の女性患者の名前を読み上げた。62日間続いた過酷な審理において、このうち79人が法廷に引き出された。外から見守る人は、タイセンの隣に証人と呼ばれた女性患者たちも、被告人席に座っているかのような印象を受けた」

西ドイツ国内においては、州ごとの規則とその運用に大きな差があった。バイエルン州などでは、外来での妊娠中絶処置を行う病院がなかったため、他の州へと移動して処置を受ける女性が多かった。そのため、中絶のためオランダやオーストリアなどへ出かけることとして知られる「墮胎旅行」という言葉は、旧西ドイツの規制の厳しい地域から国内の

ほかの地域への移動をも含意している。

「緊急事態適応」を含むこの制度は、保守派と中絶自由化を求める側の双方において、きわめて評判の悪いものであった。保守派の意見をあからさまに述べた例として、たとえば中絶反対派のある医師は次のように書いている。

「どちらにせよ、墮胎を行う女性たちには著しく低い責任感覚が存する。・・・彼女らの動機はさまざまである。社会的急迫事態と称するものは、それまでの生活水準から転落することとして理解されうる。職業的理由とは、快適さのことと見なされよう。また、それらと並んで、特に、身体の美しさを保つための心配が重大な役割をはたすのだ」

他方、女性たちのあいだからは、「官僚的ハードルの多さ(bürokratische Hürdenlauf)」、「審査の恣意性(Instanzwillkür)」について異議があがった。中絶を望む女性たちの前には、次の3つのハードルが立ちはだかる。「女性たちは、適応が存在するという証明書を出してくれる医師を探し求めなければならなかった。つぎに、相^{カウんセリグ}談に行ったことが書面で確認されなければならない。最後に、最低三日間の期間のあと、適応の存在を確認し——や——中絶を行う用意のある第二の医師を探し求めなければならない」。さらに、医師たちはそれぞれに違った見解をもっており、判断や取り扱いに大きな差があった。なかには、妊娠の診断にあたる医師がその女性に中絶の可能性を考慮させないために、診断結果の伝達を遅らせたり、第12週をこえる虚偽の妊娠週を伝えたという例も報告されている。こうした現状に含まれる不合理さは、折に触れては妊娠中絶に関する議論が噴出する状況を作り出していた。

1990年のドイツ統一以降、中絶に関する統一的制度について激論が戦わされた。1992年末にいったん改正法が議決されたが、反対派議員らによって憲法裁判所に提訴され、1993年には違憲判決(以下「判決」と言う)が出された。ようやく1995年には、旧西ドイツの制度に変更を加える形で一応の決着をみた。これによって母体の健康ないし強姦等の理由以外による中絶については、医師による適応(「緊急事態適応」)の確認という要件が廃止され、付加的要件であった三日前までの相談が、罰せられないための主要な条件となった(「相談規定」)。

二、 1993年ドイツ連邦憲法裁判決における「妊娠葛藤」

辞書(Duden Universal.)によると、妊娠葛藤とは「望まない妊娠に関連して生まれる^{コンフリクト}葛藤」のことである。以下で見るように、判決は胎児と女性の権利の対立を定式化しているが、「妊娠葛藤」そのものは妊娠した女性の内心における心理的葛藤として捉えられている。まず判決は、胎児の権利と女性の権利との衝突を「調停不可能」なものだと述べる。

「互いに衝突するもろもろの法益を、ここで釣り合いのとれた調停へと導くことは不可能だ。なぜなら、未出生の生命の側では、それぞれの場合において、権利の増減や何らかの不利益または制約を甘受することが問題になっているのではなく、全て、すなわち生命そのものが脅かされているからである。妊娠中絶は常に未出生の生命の殺害なのだから、胎児の生命を保護すると同時に妊娠した女性の妊娠中絶の権利を認めるような調停は不可能である」(Neue Juristische Wochenschrift, 1993, Heft 28, S. 1754. 以下「NJW, ページ」と略す)

生命権の侵害は基本的に人間の尊厳の侵害であり、それゆえ未出生の生命は「その母親に対しても (auch gegenüber seiner Mutter)」(判決要旨第3項) 保護されなければならないとされる。しかしまた「妊娠初期における未出生の生命の保護は、母親と共にだけ可能であり、母親に対抗しては不可能である (nur mit der Mutter, aber nicht gegen sie möglich)。・・・母親と協力するとき、国家は生命保護のためにより良いチャンスをもつ」(NJW, 1757)。ここから、旧来のような第三者(医師)による適応の確認を放棄して、生命保護の要請を相^{カウンセリング}談へと連結することが是認される。相談には、次のように述べられるところの「妊娠葛藤」を解決し、「生命保護」に役立つことが期待されている。

「妊娠葛藤は、通例として(in aller Regel)、保護を必要とする人間の生命を自らに宿しているという認識および子を持ちたいという願望を一方とし、それに結びついた諸々の課題を自らの力では解決できない、あるいは、個人的領域での深刻なもろもろの対立にさらされ、また、自分の生活イメージを取り下げなければならないという心配を他方とした、根本的な分裂である」(NJW, 1760)

この説明によれば、一方では“おなかに子どもがいる”という認識、あるいは“子どもがほしい”という願望があり、他方では出産と子育ての困難さ、パートナーとの対立、仕事・キャリアの挫折といった不安がある。これらの願望と不安が互いに衝突し、「根本的な分裂」に陥るということが「妊娠葛藤」の正体だとされている。

判決は、相談において女性の「責任(Verantwortung)」(刑法論上は「答責性」と訳される)に訴えることによって生命保護という目的を達することを意図している。妊娠した女性が「胎児を殺害する権利」をもつということは明確に否認されているが、判決は「最終的には妊娠の中絶を事実上決定する」ことを認めている(NJW, 1757)。その際、女性の「最終責任」に訴えることにより、「予防的に(präventiv)」働きかけようというのである。

「妊娠中絶は、期待可能な犠牲の限界を超えるほど重大で異常な 医学的適応および胎児障害適応の場合に比肩しうるほどの 負担が、子の懐胎によって女性に生じるような例外状況においてのみ合法的でありうる。この方向づけは、責任をもって行動する女性に、その行為を判断する基礎を与える。これがまさに相談構想とともに女性に委ねられる責任の核心である」(NJW, 1758)

相談規定にもとづく中絶は、「期待可能な犠牲の限界を超える」ほど重大な危機的状況においてのみ合法的である。法律でこのことが示されているからこそ、「責任をもって行動する女性」には「判断する基礎」が与えられる。これが「責任の核心(Kern)」だとされる。しかしまた相^{カウンセリング}談はその定義上「結果を問わない」ものである。「相談は〔女性を〕勇気づけるべきであり、おじけづかせるべきでない。理解を呼び起こすのであり、教導するのではない。女性の責任を強めるのであり、監督するのではない」(NJW, 1761)。

三、 反対意見における女性の「人間の尊厳」

他方、この判決に付された反対意見によれば、期待可能性という規準を女性に「自ら当てはめさせること」は、「過大な要求を強いないわけにはいかない(überfordern müssen)」(NJW, 1775)。なぜなら、個々の女性のおかれた困難な状況がさまざまであればあるほど、期待可能性という規準そのものあいまいになるからだ。こうした状況の女性にとって妊娠継続が期待可能であるのは、「子の出産をのりこえ、責任ある母となるための機会と展望をもつとき」だけであろう。こうした困難な決断に際して、法秩序は「彼女に責任を課すだけでなく、信頼して委ねなければならない」(同所)とされる。それは「女性の憲法上の地位」、すなわち、あらゆる人間と同様に「人間の尊厳」および各基本権をもつことによって要求されるという。

「『二つが一つ』という独特の位置づけの問題は、基本法上、女性と胎児との単なる対置においては、近似的にも表現され得ない。むしろ彼女自身の基本法的状態は、その本性上、彼女が他の生命を宿しているために、この生命に対する責任によって共に規定されている(mit-bestimmt sein)。〔しかし〕それによって、また女性が自らの人間の尊厳をもってこの生命に『対立する』ことは排除されない。やはりこの二つの言明において初めて、妊娠した女性の基本法的地位と保護義務との均衡の特性が表現されるのだ」(NJW, 1774)

「二つの言明」とは、それぞれ「共に規定されている」状態と「対立する」状態を表す、前二文の相矛盾した命題のことである。前者は、いわば妊娠した女性の人生が、胎児への責任によって共に定められた一心同体のあり方を示している。後者は両者を「対立」の相で捉えた場合である。少数意見も、胎児の生命保護の要請が重大なものであることを認める。しかしそれによって女性の基本権的地位が無化されるわけではないと言うのである。多数意見が「女性には妊娠の継続か中絶かについて自らに責任をもった決定が可能である」と言う場合、こうした一体性と対立の両面が考慮されなければならないとされる。

また少数意見によれば、妊娠はひとつの漸進的プロセスである。「初期数週では女性と胎児はなお全く一体性として現象するが、胎児の成長とともに『二体性』がより強く現れる」。妊娠初期においては、「女性と胎児とは、可能的な『犯人』と可能的な『被害者』と

して並び立つのではなく、妊婦の人格のなかで(in der Person der Schwangeren)、比類のない一体性を形作っている」。つまり、妊娠初期においては人格的に一体だとされる。この図式は多数意見のそれとは著しく異なっている。というのも、多数意見においては、胎児、女性、国家という三者関係において、胎児に対する国家の直接の関係が前提されているからである。少数意見はここに、女性が単なる「胎児の容れ物」(NJW, 1774f.)として捉えられる危険性をみている。つまり国家は、当事者の女性を媒介としてしか胎児と関係をもつことはできず、「ここで女性是对話のパートナー(Ansprechpartnerin)であって、請求権の相手方(Anspruchsgegnerin)ではない」。しかしまた妊娠が進むにつれてこの関係も変化し、「最終責任としての性格を失う」とされる。すなわち妊娠後期においては、国家によって直接に胎児の生存権が保護されるようになり、「未出生の生命に対する最終責任は、国家によって引き継がれる」。

四、 「妊娠葛藤」とは何か

以上のように、当事者の女性をめぐる生命保護のあり方には大きな意見対立があるが、どちらの見解においても「人間の生命をその始まりから保護するという国家の憲法上の義務については、疑問の余地はない」(NJW, 1774)。特に注意を要するのは、判決と同様、少数意見においても、中絶が女性の「自己決定権」に属するとは考えられてはいないことである。

「ここで問題となるのは、たんなる“女性的人格権”でも“自己決定権”の一種ではない。もしそうであれば、女性はあらためて胎児に『対立する(gegenüber)』ことになり、胎児は自分自身の一部でもないことになるだろう」(NJW, 1775)

ここでの論述は、「自己決定権」の思想的意義を十分に考慮したものでないと思われる。しかし「自己決定権」が狭義の法的権利の意味で捉えられるなら、女性は生と死を支配する者(Herrin über Leben und Tod)として、生殺与奪の「権利」をもつことになる。こうした意味では、多数意見が言うように二つの権利が「対立」し、それらを調停することはできない。この調停不可能性を厳密に捉えるなら、権利あるいは法政策のレベルだけで安易に「解決」を想定することは、不誠実な思考であることになる。したがって少数意見によれば、「立法者は妊娠中絶の問題に対して、よりよき規制か、より悪しき規制かをもつてしか接近することはできない。それを『解決する』ことはできないのだ」(NJW, 1775)。

直接的な「解決」が望めないとすれば、いったいどのような近接方法が可能なのだろうか。この点で、多数意見が「国家の保護義務」に言及している部分が注目される。判決は、アンケートやカウンセラーによる報告を参照して、「中絶の原因のかなりの部分は、第一に経済的・社会的困窮にあるのではなく、パートナー関係の問題にある」と述べる(NJW, 1764)。パートナーや(特に妊娠した女性が未成年の場合には)女性の両親によって、子

どもが「拒絶」され、中絶するよう「圧力」がかけられる場合がある。「(共同)責任((Mit-)Verantwortung)」をもつこれらの人々が援助を拒み中絶を強要するとしたら、女性の苦境は「逃げ道がないほどに」深刻である。「法秩序はこれと対抗しなければならない」。このため新法制では、妊娠中絶の「強要」、そして「扶養義務の不履行」により「妊娠中絶を惹起した者」には、厳しい罰則が定められている。また判決は、「単身の妊娠者における社会的差別への不安」や「妊娠によって女性に生じうる教育や職業についての不利益」にも触れながら、「子どもに優しい社会」を促進し、「家庭活動と就業活動とが相互に調和しうる基盤を創る」、国家および共同体の義務にも言及している(NJW, 1755)。

しかし、国家や社会、家族などの関係者のこうした責務と、前節で見た女性当事者の「最終責任」とのあいだには、深い断絶があると言わざるを得ないだろう。つまり、中絶の問題を女性の最終的決定における「責任」の問題へと局限することにより、「家族またはそのほかの社会的周辺領域ならびに医師の責任にかかわりなく」(NJW, 1757)、女性の責任だけが問われる。パートナーなどによる中絶の強要や扶養義務の不履行は厳罰をもって禁止されるが、そもそも彼が「望まない妊娠」を共に引き起こしたことについては責任を問われない。たしかに刑事訴追の困難さやプライバシー保護の必要性もあるだろう。しかし、「孕ませる性の自己責任」(沼崎一郎)は形式的な法律としてさえ規定されず、孕む側の女性だけが責任を問われている。「責任(答責性)」という概念が、犯罪の予防に重点を置き、刑罰の報復的性格を排除するものであることは確かに重要である。しかし中絶問題の場合には、女性の「最終責任」という概念が、妊娠に至るまでの男性等の責任を遮断する役割を果たしていることは見逃せない。そのうえで、相談を通じて中絶を思いとどまらせる(「予防する」という意図が明示的に述べられていた。

こうした論理構成は、妊娠中絶をめぐる問題を、胎児と女性の権利の衝突、そして女性による最終決定の際の心理的葛藤として捉えられることにより可能となっている。まず、胎児の「生存権」と女性の基本的権利(「人格権」など)とが両立不可能な権利の対立として捉えられ、女性の生命の危険などに匹敵する例外状況にない限りは、胎児の生命権に一義的な優越性が認められている(上述のように、この点が少数意見によって批判されていた)。そして第二に、「妊娠初期の・・・特別な心的状態」(NJW, 1754)において、子を持ちたいという願望と出産によるさまざまな不安との心理的葛藤を想定することによって、妊娠した女性に対して生命保護のために心理的に働きかけるという方策が導き出されている。「妊娠葛藤」とは、「生を脅かすほどのもろもろの葛藤状態」(NJW, 1754)を前提として一部の中絶を正当化するとともに、望まない妊娠に関する諸問題を心理的に解決するという方策を導く役割をはたす概念なのである。

「妊娠葛藤」の解決を託された相カウセリング談の実際の現場からは、こうした捉え方に起因する一連の問題点が指摘されている。それについては、次稿「ドイツにおける『妊娠葛藤相談』について」で論じることにはしたい。

テクノロジー・倫理(学)・公共性

あさくらこういち
朝倉輝一(東洋大学)

ハーバーマスは近著『人間の将来とバイオエシックス』(原書2001年)で、クローン胚作成や遺伝子操作などの生命・遺伝子工学とそれがもたらす新たな優生思想の危険を指摘しながら、同時に公共的意思決定に形而上学的前提を持ち込むことの不毛と合意形成失敗を見て取っている。他方、テクノロジーを組み込むことで批判理論はさらに豊かになるとフィーンバークは提唱する。ハーバーマスとフィーンバークを取り上げながら、テクノロジーと批判理論のあり方を検討する。

1. テクノロジーと価値中立性

近年、生命倫理や技術倫理などで「科学技術(あるいはテクノロジー)の進展によって」という言葉を枕詞のようにして議論が始まるテーマが増えている。あたかも科学技術という主体が社会とは独立の営みを行ない、しかも一方的に多大な影響を社会に及ぼすことを前提としているかのようである。科学技術とテクノロジーは同じものなのだろうか。そして、科学技術・テクノロジーは社会から独立して営まれてきているのだろうか。

たとえば、水俣病などの公害とその背後にある産業政策、また近年のエイズ薬害問題、さらには国際的なゲノム解読プロジェクトなどの遺伝子解析・操作の研究等、科学と技術は一体となり、その営みがすでにある意図を持ったものの手による設計に従っているのは明白である。だが逆に、多くの軍事技術が兵器として開発されても、戦後の平和利用にも転換されているように、その時々「主体」が意志・目的によって方向付けを与えているのだから科学技術の価値中立性が証明されるのだと主張することもできる。これは一種の堂々巡りである。

問題の核心は、テクノロジーが価値中立的か、それ自体が効率的支配を目的として社会から独立した自立的実践なのかという問題なのではない。今日、科学も技術も産業主義および「自然」の合理的支配と一体化して「テクノロジー」となっているのだから、テクノロジーはその使用の文脈においていかにあるか、と問わなければならないのである。この問いにおいては、本質なるものが汎通的・超歴史的で純粋な抽象物に還元されることもなければ、あらかじめ専門家と素人、制作者と使用者といった区別が固定されているわけでもない。主体や解釈さえ、テクノロジーに関わり変革していく中で形成されるのである。テクノロジーの自律的な営みを前提にするスタンスは、生命倫理などですでに広く浸透してはいる。だがそれはその時点でのテクノロジーの到達点が固定的なものとしてとらえられているにすぎないのである。

すでに40年以上前に「公共性」概念をいち早く提起した『公共性の構造転換』を上梓して以来、テクノクラシー支配を民主的コントロール下に置く方途を公共性論に重ね、コミュニケーション的行為論の立場から討議の法・政治理論への体系化を執拗に探ってきたハーバーマスも、同じ轍を踏んでいる。なぜだろうか。彼は60年代末から70年代初めにかけて科学技術やテクノロジーのイデオロギー性を問題にしたが、それ以後テクノロジーの問題を取り上げることがをやめ、コミュニケーション的行為論へと重心をはっきりと移し、技術を純粋な合理性として中立化させてしまったからである。

2 ハーバーマスのテクノロジー理解

そもそもハーバーマスが科学・技術の問題を前面に取り上げたものとして名高いのは『イデオロギーとしての技術と科学(Technik und Wissenschaft als Ideologie)』(1968)である。特に同名のタイトルの論文の中で彼は、近代科学の合理性は歴史的に形成されたというマルクーゼに対して目的合理的行為(道具的・戦略的行為)とコミュニケーション的行為の区別を対置した。ハー

ハーバースは、後にこの行為の類型化の限界を反省して「生活世界」と「システム」という社会を二層に見る視点を取り入れ、公共的討議に基づく意思形成を基礎づける『コミュニケーション的行為の理論(Theorie des kommunikativen Handelns)』(1981)を上梓する。

近代では、自然を対象とし、支配を目的とする目的合理性を基礎とする労働や生産力が制度枠組みを決定するのではなく、言語に媒介されたコミュニケーション的行為に支配の正当化の審級が移ったとハーバースはみなす。そのため、分析をコミュニケーション的行為に絞り、自然を対象とする労働と科学・技術を見直すことをしてこなかった。だから、科学が第一次生産力となるほどに科学研究と技術の相互依存関係が増大する事態を「技術の科学化」と指摘しても、それはあくまでテククラシー的決定を問題視し、公共的討議に関する自らの議論を展開するための布石に過ぎないのである。

だがその一方で、後期資本主義社会において科学・技術の進歩に社会が依存し、あたかも社会の発展が科学・技術の進歩に一面的に規定されているかのような幻想が生じ、この幻想が背景イデオロギーとして「脱政治化された国民大衆の意識にも入り込み支配を正統化する力をふるう」とも指摘しており、科学技術を目的合理性一辺倒で理解していると断言できるわけでもない。

だがここで問題にしたいのは、ハーバースが現代社会における社会的諸問題の解決をテククラシーによる「技術的」解決として理解するため、本来ならコミュニケーション的行為による正当化して解決されなければならない問題が目的合理的にしか解決されない、という批判のしかたをする点である。科学技術・テクノロジーに関して曖昧な部分があったとしても、ハーバースの科学技術理解に何が欠けているのか、改めて問う必要がある。

3. 社会とテクノロジーの関係

フランクフルト学派の「批判理論」を継承し、技術の批判理論を展開するフィーンバーグ(A.Feenberg)は、ハーバースもまたハイデガー同様「本質主義」に陥っているので、ハーバース自身のテククラシー批判やシステム批判も説得力を失っていると指摘する。そして、技術の問題を純粋な合理性として単純化したり無視せずに、技術のデザインや配置を公共性論に織り込むことができれば、システムに対して生活世界からの囲い込みを企てるハーバースの理論も説得力を持つと提案している。そこで、まず、技術に対する理論的態度のとり方のパターンを簡単にまとめ、次にハーバースの公共性論の概略を振り返り、技術の問題を織り込んだ公共性論の意義について検討したい。

フィーンバーグによれば、テクノロジーに対する代表的な態度のとり方は決定論(determination)と自体説(substantive)である。すなわち、技術的進歩を自律的な営みとして理解し、テクノロジーが社会の方向を決定すると同時に人間の自由と幸福実現の基礎とみなす決定論か、テクノロジーそれ自体に合理性や効率性、計算可能性という価値が内在しており、かえって人間を支配や操作の対象に貶めるといふ自体説である。いずれにしても、技術を汎通的な唯一の本質に還元する本質主義という点で変わらない。

フィーンバーグによれば、テクノロジーに対する態度は、技術的領域に果たす人間の役割と技術的手段の中立性という二つの軸の複合的な観点からなる。前者は、技術を「自律的な営み」とみるか「人間によってコントロール可能」とみるか、に分かれる。後者は、技術の中立性を、「目的と手段が完全に分離している(「中立的」)」とみるか、「手段は目的を含む生活形式を形成する(「価値付加的」)」とみるかに分かれる。これらの組み合わせによって四つの立場が成り立つ。技術を中立的かつ自立的とみる立場が「決定論」で、伝統的マルクス主義や進歩主義が典型である。中立的だが人間によるコントロールが可能と見るのは、進歩に対するリベラル派の見方である。「常識的な」立場でもある。また、技術を価値付加的かつ自立的とみなす立場が「自体説」であり、ハイデガーが典型例である。最後に、価値付加的かつ人間によるコントロール可能とみなすのが「批判理論」である。マルクーゼやフーコーなどの左翼ディストピア主義とフィ

ーンバーグが呼ぶ立場がこれに当たる。フィーンバーグ自身もこの「批判理論」に入るが、独自の立場を打ち出す。

テクノロジー観に関して、フィーンバーグが特に取り上げるのがハーバーマスとハイデガーである。両者の技術に対する認識は社会理論の歓迎すべき革命を予感させたが、どちらも「歴史的に特殊な現象を歴史汎通的な概念によって解釈」してしまうため説得力を失ってしまった。なぜなら、どちらも近代社会における道具的行為である近代技術を純粋な合理性の表現とみなすからである。このような、歴史的な文脈と内容を離れ、純粋に抽象化してテクノロジーを語ることにどれほどの意味があるのだろうか、とフィーンバーグは問う。そして、テクノロジーの社会的次元を本質とみなす立場こそ、ハーバーマスのいう生活世界のテクノロジー化を整合的に論じることができるのだと主張するのである。

では、現代社会全体とテクノロジーはどのように関係づけられるのだろうか。討議デモクラシーの意義を論じる『市民の政治学』で篠原一は、近代社会の中心に科学主義があるとみる。篠原は、近代社会を五つの柱からなる円形の構図で示す。その構図では、縦軸の両端に近代国家と個人主義、横軸の両端に産業主義と資本主義がそれぞれ柱として置かれる。両軸が交わる中心に位置する柱がテクノロジーである。注意すべきなのは、今日では、唯一の真理を保証するという近代科学の置かれた神の地位が崩れているという点である。なぜなら、真理認識には、未来の損害を自らの選択による結果として引き受けられる「リスク」認識から生まれる責任の問題と、自ら選択には関与できないにもかかわらず自分以外の他者や何かによって引き起こされるがゆえに回避不可能という意味での他者帰属的な「危険」の問題が混在しているからである。しかも、リスク負担はいわゆる「社会的弱者」に集中しがちである。言い換えれば、専門家として真理を知っているはずであり、唯一適切な対応策・治療法を知っているはずの立場はもはやありえない、ということなのである。

こうしたリスクを考慮し、自己自身を反省し変革する社会を、バックやギデンスは「第二の近代(反省的近代)」の特徴として描いた。そして、篠原はその「第二の近代」では各項目ごとに危機が生じ、それに対応した批判の運動が生じていると指摘する。核エネルギー、エコロジー、環境問題、脳死と臓器移植・遺伝子操作などの医療問題、あるいは人工知能やヒトゲノム解読プロジェクト、最近ではアスベストなどテクノロジーに関する諸問題について幅広く公共的な議論がこれまで以上に巻き起こっていることも合点がいくのではないか。

このような事情が工学教育にも反映するようになってきている。近年、大学の工学分野の教育で技術者倫理(工学倫理あるいは技術倫理)が必須科目として定着しつつある。その理由は、技術者教育の国際的相互認証のための協定(WA=Washington Accord)加盟の必須条件の一つとして、技術者倫理教育が求められているからである。この協定の背景には、グローバル化した企業活動には国境を越えた自由な人員配置・移動が求められるため、技術者の教育の等質性を国際的に確保する必要が生じたことが挙げられる。

この国際的相互認証を得るためには、第三者機関による教育プログラムの審査・認定を経なければならない。その機関が日本技術者教育認定機構(JABEE=the Japan Accreditation Board of Engineering Education)である。この制度は日本では2001年から始まり、認定プログラムを受ける大学・専門学校が徐々に増えてきている(認定プログラム受けている学校はJABEEのホームページでみることができる)。JABEEはアメリカの同様の認定機関ABET(the Accreditation Board for Engineering and Technology)を模したものである。そのため、アメリカの教育カリキュラムを日本に合うように手直した制度でもあるため、教育プログラムなどの制度や運営上の問題がある。

現代では、専門家集団の自治の典型である医療や法律業においてさえ、各省庁の委員会や倫理指針、制度改革等にみられるように、国家や産業界の政治的・経済的介入は強まっており、テクノロジー(技術者)に及ぼす影響も大きい。従って単に個人志向の倫理(学)教育では、衝突や葛藤を含む社会とテクノロジー(技術者)間のダイナミズムが視野から脱落する危険がある。なんで

も技術者個人に帰せれば済むことではない「公共的な」問題が生じることへのセンシビリティが要請されるゆえんである。一見関係のなさそうに見える第二の近代の科学主義の危機の問題と技術者倫理が、公共性を結節点として結び付くのである。

4. 公共性とテクノロジー

ハーバーマスのデビュー論文『公共性の構造転換』(以下『構造転換』)は、近代社会の組織原理、すなわち参加者個人の利害を離れた政治的論議の場の可能性を問い、個々の利害の相関物とその合理化の産物になっている言論のあり方への強い批判をモチーフにしている。近代社会では、伝統や法あるいは人々の意志ではなく、科学的な専門的知識を基盤にすることで正統化される(Legitimation)広範な管理のシステムとしてのテクノクラシー(テクノクラート)が登場してくる。そのテクノクラシーによる公共性の変質を批判し、正統化(Legitimation)の水準を討議による開かれた妥当要求の認証という正当化(Rechtfertigung)に求めたのがハーバーマスである。テクノクラシー批判と近代社会の組織原理の問い直しは、民主的コントロールの可能性の問いと対をなす。

だが今、バイオエシックスをめぐる彼の議論に接するとき、この点が生かされているのかも含めて問い直す必要があるのではないか。ハーバーマスの生命工学に対する議論に欠けているのは、前例のない遺伝子操作などの問題に対して、科学の名をもって専門的・技術的処理優先の発想それ自体が法・政治的意思決定に直結されていることへの認識の曖昧さである。範例となる先行の個別的な事例もなく、あらかじめ普遍的な原理や規則も与えられていない状況で、個別の事柄を判断するための基準はいかに立てられるか、という反省的判断力がわれわれに求められている。その際に、テクノロジーの到達点を固定化し背景とみなすことは妥当だろうか。

ハーバーマスは近著『人間の将来とバイオエシックス』(原書 2001 年)で、クローン胚作成や遺伝子操作などの生命・遺伝子工学とそれがもたらす新たな優生思想の危険を指摘しながら、同時に公共的意思決定に形而上学的前提を持ち込むことの不毛と合意形成失敗を見て取っている。

ハーバーマスの議論のうち妥当といえるのは、すべての市民を納得させる世界観的に中立な記述の一切の記述の失敗という事実認識である。事実、日本において脳死・臓器移植問題で同様の事態に陥っている。二年おきに行なわれている脳死・臓器移植に関する内閣府の最新のアンケートで「脳死後臓器提供してもよい」「したくない」「どちらともいえない」の比率は、順に 35.4%、32.8%、26.4%となっており、数回のアンケートを通してほぼ一定のままである。一昨年来の「臓器移植法」見直しに伴って国会に上程されようとしている修正新法案は、その根拠に「人は生まれながらに臓器移植へと自己決定している」という形而上学的前提がある。また、こうした論点自体はすでに現行法の第一案として提出され、法案審議のプロセスのなかで検討されているので単なる先祖返りでもある。その意味で、現行法に至るプロセスこそポスト形而上学における合意形成のモデルとなりうることを抹殺するものである。これを公共性論としてみれば、日本では、脳死が人の死か否かという問題について、もはや普遍的な公共的合意形成は失敗している、ということなのである。理由はハーバーマスの指摘の通りである。

5. テクノロジーと批判理論

では、ハーバーマスの議論の何が問題なのか。現時点でのテクノロジーの到達点を他の社会的文脈抜きに固定化し、当該のテクノロジーを要請した設計思想を問題にしないからである。これはバイオエシックスと同じ立場である。バイオエシックスについては、技術の到達点が変わるたびごとに、つまり新たなテクノロジーが登場するたびごとに論議が後追いの的に新たに始まるという、ある種不毛なイメージを人々に与えてしまっていないだろうか。例えば、1978 年「試験管ベビー」が登場したとき、生命の尊厳の人為的操作という倫理的観点から危惧の念が表明されたが、その後この技術が一般化するに連れて倫理的に問題視にする人は急速に減った。今ではこ

れを生命観への深刻な倫理的挑戦として大きく取り上げる研究者は少ないだろう。これを逆手にとって、先端医療テクノロジー導入の際、人々は新しいがゆえに抵抗を示すが、当該技術が次第に社会的に浸透していけば受け入れるのだと、導入・推進の根拠にする研究者がいてもおかしくない。結局、バイオエシックスは、テクノロジーが我々とは独立した自律的な営みであることを前提にしているのである。それはテクノロジーの価値中立性と自律性を楽観視する立場となんら変わるところがない。

だが、先に指摘した今日のテクノロジーの営みを思い返したとき、バイオエシックス的なテクノロジー観は事実を正確にとらえているといえるだろうか。倫理学は、既存のテクノロジーの成果を固定化して応用に関わるだけでなく、むしろテクノロジーやそのシステムの進化に関わる行為ではないのか。そして、ハーバーマスの立場は、従来の進歩主義が陥っていたテクノロジーという第二の自然の法則を人為という観点を捨象して、あたかも必然性のようにとらえる過ちを犯しているのである。むしろ、ハーバーマスが執拗に追求したテクノクラシー支配に対する民主的コントロールへの変革のための最前線はまさにここにあるのではないか。

なぜハーバーマスはテクノクラシー批判や生活世界の植民地化の考察においてテクノロジーに低い地位しか与えない、もしくは排除してしまうのだろうか。テクノロジーとは自然に対する非社会的な客観化的関係であり、成功と支配に方向づけられたものとみなすからである。つまり、彼は、テクノロジーを「人類全体のプロジェクト」の一環と理解するため、テクノロジーの特定の歴史的形態が可變的だとしても、その本質は世界支配を目的とする目的合理的行為とみなすのである。

ハーバーマスの場合、他の悲観論や本質主義と異なるのは、テクノロジーは純粋に目的合理性であり、そのかぎり中立だが、そのテクノロジーが労働やシステムの合理性を超えて生活世界に侵食するとき病理を引き起こすとみなす点にある。生活世界の植民地化を批判するのであれば、テクノロジーの社会的次元を無視することはできないはずである。

だが、ハーバーマスは、ハイデガーと同じく、「純粋な技術的原理における抽象レベルとその具体的な社会的実現のレベルを混同している」。手仕事は「個人的コントロールのもとで個人や小集団によって小規模の手段でなされる生活世界的な活動である」のに対して、近代技術は「ある種の管理支配のもとで半自動的な装置やシステムに媒介された極めて複雑な活動を必要とする」。このように技術一般と近代技術の混同が、ハーバーマスやハイデガーの本質主義の原因なのである。

仮に科学や技術の純粋な本質として最も抽象的な原理を認めるとしても、そのシステムや社会への適用に非社会的な記述はできない。しかも、テクノロジーが純粋に自然的なものでも純粋に人間的なもの・社会的なものでもない。むしろ、技術が適用される自然もまた因果的メカニズムであると同時に意味を持つ社会的対象なのである。フィーンバークは「家」を例としてあげる。確かに、家は電子技術や暖房、配管など機械化された建築技術の総合施設である。だから、家は生活するための機械である。だが同時に、家はまさしく生活世界に属するのだから、単なる効率だけを目指す装置ではない。その限り、意味の世界に属している。この技術的実践(装置)と生活世界的実践(意味)の次元は分断されているのではなく、相互に関連付け合っている。近年取り入れられている「バリアフリー」などがその典型である。こうして、意味は技術と密接に絡み合っており、切り離すことは無理なのである。

6. テクノロジーの批判理論へ

フィーンバークはハーバーマスの植民地化テーゼを実効性のあるものとするために、ハーバーマスの媒体(メディア)理論にテクノロジーを組み込むことを提案する。その提案の背景にある代表例が、フランスのネットワークシステム「テレテル」の変貌とアメリカのエイズ患者の治験への参加である。ここではエイズ患者の例を取り上げよう。

治験の規則は、科学研究と工業製品化テストに関する利害関心だけから定義されている。規

則は人間の被験者を治験者の利害関心に基づく搾取から保護することを命じてはいる。その一方で、ターミナル期の患者の実験への参加要求を無視する。エイズ患者の場合、重要なのは、ネットワークユーザーと患者が一体となって治験の規則から排除された本来の利害関心、すなわち新薬開発によるエイズ患者の救済に適応させるために、治験のシステムを変えたという点である。アメリカ食品医薬品局(FDA)の規制と治験設計は、医療に関してターミナル期の患者の供給を認める新たなアプローチを模索している。

こうしたエイズ患者の経験は、テクノロジーの設計過程におけるイデオロギー的な盲点を暴露する。しかも、この経験が示すのは、技術システムは広範な公共的な影響と設計の位相において排除された利害関心が社会的テストに耐えることがわかるまで終了したとはみなされえない、ということである。少なくともこのケースでは、技術システムは亀裂の入った過程を示唆することが公開されてから大きな変化を被るという事実は明らかになった。このように、テクノロジーは純粋に科学的・工学的な産物なのではなく、常に社会によって解釈され、選択されている。こうした考察は、テクノロジーが一方では、自然に働きかける物理的な力でありながら同時に社会的・政治的な意味づけを担った力でもあるという意味で世界に秩序を与える方法であること、だが他方では、そのようなテクノロジーはすでに我々にとって所与の環境として経験されるため、政治的・社会的関係が自然な関係性として我々自身に刻印され、反復されるということである。

一般の人は、テクノロジーの設計思想やデザインを含めた開発・製造過程を知ることなく、最終段階に過ぎない製品や生活スタイルを受け入れるか拒否することができるだけである。多くの場合、テクノロジーの解釈や選択が一般の人々に開かれているとは言いがたい。テクノロジーが引き起こす重大なデメリットを専門家がすべて責任を引き受けるのではないのだから、テクノロジーの選択・デザイン・設計・製作・導入の過程を民主化するために、公共の場で政策決定が求められる。ハーバーマスやハイデガーのように、テクノロジーを本質なるものの汎通的・超歴史的で純粋な抽象物に還元することは、実はテクノロジーのイデオロギー性を放置することになるのである。

群集の時代における世論 ——二十世紀初頭の日本における議論から——

寺田晋(大阪大学大学院人間科学研究科博士後期課程)

一 はじめに

本報告では二十世紀初頭の日本において「世論」を巡ってなされた議論を、特に、政治学者の大山郁夫とジャーナリストの長谷川如是閑の世論論に着目して、分析する。世論についての考察は、私人たちの議論を通じて権力を理性化するという公共圏の機能の主題化の試みであるといえる。本報告では、こうした観点から二人の世論論を解釈することで、日本における公共圏を巡る議論の一側面を描き出すことを目的としている(1)。

今回対象とする二十世紀初頭のおよそ三〇年間における世論を巡る議論の特徴は、社会心理学的分析の登場にあったといえる。ハーバーマスは『公共性の構造転換』のなかで、市民的公共圏の構造転換に伴い、公共圏の機能の自己理解としての世論概念は、一方では、国法的擬制になり、他方では、世論の帰趨を実証的に確認しようとした研究によって社会心理学的に解体されていったとしている。そうした世論概念の社会心理学的解体の発端に位置づけられるのがタルドの『世論と群集』における議論である(2)。こうしたタルドの議論、及び、その文脈となったル・ボンの群集心理を巡る議論は、当時の日本でも盛んに紹介されている。特に、日比谷焼討事件以降、街頭における暴動や示威運動が頻発した時期には多くの論者がこぞって群集について言及し、「群集心理」と題した書籍や文章が数多く発表されているのである。後にみるように、大山と長谷川の二人も社会心理学的分析の影響を受けている。従来、彼らは社会学的分析を導入することで当時の政治学に対して批判的役割を果たしたことが評価されてきたのだが(3)、本報告では群集心理論の登場に端を発する世論概念の社会心理学的解体という知的文脈に彼の議論を位置づけた上で、再解釈することになる。

以下では、群集を巡る議論の日本への紹介を整理した後に、群集と世論についての議論の文脈を大山の諸論に着目しながら分析し、最後に長谷川の世論論を検討する。

二 群集を巡る議論—日本への紹介

細かい情報の羅列になってしまうが、群集についての議論の広がりや、主要なものに限って紹介したい。群集や群集心理を巡る議論としては、報告者の目にすることのできた範囲では、一九〇〇年に岡百世がタルドの模倣の法則について紹介しているのが最も早く、次いで、一九〇三年には、法学者の穂積陳重が群集暴動対策という観点から、やはり、模倣の法則について解説している(4)。これらは、かなり限られた読者を対象としたものであるのに対し、教育学者の谷本富が一九〇七年に大阪毎日新聞紙上で連載した「群衆心理の新研究」は、より多くの人々の目にとまったと考えられる。谷本自身、単行本化に際して付された前書きのなかで評判が良かったことを自慢しており、反応の良さは時代の要求に応えたからかもしれないとしている。当然のことながら、この時代の要求とは、一九〇五年の日比谷焼討事件や、

その翌年の電車賃値上反対運動など、群集暴動や示威運動が多発する時代を指している。一九一三年のいわゆる大正政変は、こうした議論をより一層、切実なものとする。この年、『群衆論』を発表した社会学者の樋口龍峽はル・ボンの言葉に従って現代の日本は「群集の世」とであると主張する。この時期に書かれた政論には、しばしば、群集についての言及がみられる(例えば、浮田和民「群衆の勢力を利用して国政を左右せんとする風潮を論ず」[一九一四]、大山郁夫「街頭の群集」[一九一六]など)。こうしたなかタルドの諸説を最も詳細に紹介したのが留学中にタルドのもとで学んだ社会学者の米田庄太郎である(『現代人心理と現代文明』[一九一九]、『経済心理の研究』[一九二〇]など。ただし、米田も公衆と群集の区別というタルドの意見には従わずに、樋口と同様、ル・ボンに近い意見を述べている)。翻訳は、大山郁夫によるとされるル・ボンの *Psychologie des foules* [一八九五] の翻訳が一九一〇年に、少し遅れて、タルドの諸著作の翻訳が一九二二から二五年にかけてなされている(特に風早八十二による『タルドの社会学原理』[一九二四]、及び『模倣の法則』[一九二四]の部分訳)。また、直接の関係はないが触れておかなければならないのは、一九一三年の和辻哲郎の『ニイチェ研究』である。このなかで和辻は、いわゆる「畜群」という言葉よりも、「群集」、「群集本能」、「群集人」といった言葉を頻繁に用いているのである。最後に、以上のような時代状況を振り返った土田杏村の文章を引用しておこう。「一つの概念は、一つの時代空気を背後に擔って誕生する。…この「群集」といふ語が重要になつて来たのも、当時の時代空気を表現したものであつた。「群集」といふ語が新奇のものとして使用せられたのは、議会議論とか新聞社焼討とか、日比谷を中心としての群集運動が盛んになり出した時である」(5)。

三 群集と世論—大山郁夫の場合

群集心理についての議論の紹介は世論を巡る当時の議論に影響を与えた。世論は暗示や伝染といった無意識的作用に従って妄動する群集が持つ不確かな意見、つまり、愚論に過ぎないのではないかと、それゆえ、世論を立法や政治批判の正当性とみなすことはできないのではないかと。こうした疑問に対する反応は、その一例を大山郁夫の諸論に見出すことができる。

大山の世論についての言及は一九一六—一八年の寺内内閣期に集中している。この時期、彼は群集心理という現象の存在自体は否定せずに、それゆえ群集心理論の影響を受けつつも、群集心理と世論とを切離し、世論を、実現を妨げられている国民の意思とみなすことで肯定しようとするのである。確かに世論は現状では正しく機能していないのだが、その原因は、一つには、国民の意思を議会に反映することを妨げる制限選挙と非政党勢力の存在にあり、もう一つは、不十分な教育にある。そこから大山は普通選挙の下での政党政治の確立と、学校教育における公民教育や新聞・雑誌を通じた社会教育の必要性を主張するのである。特に、やや代表具現的に描写される政党政治家や学者といった少数の識者が言論活動を通じて民衆に与える影響こそが、世論を群集心理に導かれた愚論から区別するとされる。「政治社会を単に群衆現象としてのみ観照するのは、現今の如く印刷業が発達し、智識普及並に報道供給の機関が完備せる時代に於ては、決して当を得た見界と謂ふことが出来ぬ…新聞雑誌及び書籍

の社会教育上の効果は極めて著大なるものであつて…輿論は何時までも愚論ではない」(6)。

このように群集心理と世論を切離し、少数者による教育を通じた世論の向上に期待するという立論は同時期の吉野作造にもあるのだが(7)、逆説的なことに、世論の形成過程についての彼らの描写には当時の社会心理学的分析からの影響が見出せるのである。というのも、二人が共に用いる「知らずしらず」のうちに民衆に知識が与えられるという表現は、世論の形成が暗示の過程であることを示唆しているのである。この点への批判としては米騒動直後になされた山川均の批判が的確だった。「吉野博士によれば、民衆の輿論を實際政治の上に応用しても『原則として誤りが無い』所以のものは、民衆の輿論は、実は民衆の輿論ではなくて、彼等は少数者の暗示を鸚鵡の如くに繰返して居るものだからである」(8)。

米騒動以降、世論についての大山の言及は少なくなるのだが、その背景には世論の機能を当時の時代状況のもとで肯定することに伴うジレンマがあったといえる。つまり、一方で、労働運動の高揚とともに、それまで不当に排除されてきた多くの人々が公共圏に参入してくる状況下では、山川の批判にみられるように、あくまで、多数派の意見として世論を捉えることが要請される。他方で、普通選挙の下での議会を通じた改革の可能性に期待を保ち続ける以上は、世論は立法の正当性となりうるような確実な意見として捉えられなくてはならない。しかし、利害対立が街頭の暴力という形で現われるような状況下では、多数派の意見が確かな意見であるということは確証をもたないように思われるのである。確かに、超然内閣である寺内内閣期には政党政治への期待を含めつつ、将来実現するはずの世論を正当化の根拠とすることで、現在の政治の非公開性を批判することができた。しかし、米騒動以降、国民の意思の代表機関としての役割を期待された政党によっても、その機能が実現されないことが明らかにみえてくるにつれて、こうした立論はますます難しくなるのである。急速に無産階級運動へと接近していく過程で、大山は政党政治家に対する批判を強め、議会制度自体の改革の必要性を語り、また、新聞を通じた社会教育の可能性についても、資本主義の下での商品としての新聞には期待できないと考えるようになる(9)。つまり、世論を機能させるために当初想定していたことがらに対して悲観的になるのである。

とはいえ、議論の枠組み自体は変わらなかったといえる。大山は、一方で、「少数の、或る特権階級から来る圧制」に比べれば「多数による圧制」を認めなければならないとし、あくまで多数派の意見を肯定しようとするのだが、他方で、政治を確実な意見に基づかせなければならないという要請も捨てようとしな(10)。そのため、少数者による意識化の契機の必要性については主張を変えないのである。「自由討議の必要は、如何なる社会制度の下にも、存在する。…或る社会哲学が指し示す社会統制の道程の目標への前進が断行されようとする時には、縦し万人が万人ともそれを承認するには至らないまでも、少なくともその時そこで万人の意向(輿論)に最後の決定を与へ得るに足るほどの一部分の人々…が、それを承認してゐることを以て、その必須なる前提条件とするのである」(11)。

四 長谷川如是閑の世論論

これに対し、長谷川如是閑は世論についての社会心理学的分析を徹底し、その解体を推し

進めたといえる。彼の議論には混乱した部分も多く、慎重な検討が必要なのだが、一九二八―二九年来に発表された「社会意識の表現形態としての輿論・芸術及び新聞」などを参照する限りでは、彼の世論論を以下のように解釈しても、極端な解釈ではないだろう(12)。

独特の用語を説明しておかなくてはならない。表題にある社会意識とは、社会的性質をもった行動、つまり、他者の行動との関係のもとにある行動について個人が持つ意識であり、個人の社会関係における生活の過程に条件付けられると同時に、これを条件付ける心の状態であるとされる。長谷川は、この社会意識のうち意欲、想像、認識の表現を、それぞれ世論、芸術、新聞と呼ぶのである。つまり、社会意識のうち、世論は、何らかの社会生活の実現を明示的に要求する意欲の表現として、芸術は、そうした意欲が具体的形象を通じて表れたものとして、新聞は、これらの表現の構成条件となる感覚そのものの表現として捉えられる。注意する必要があるのは、新聞は新聞紙と同一ではなく、報道記事の部分を特に指しているということで、新聞紙のそれ以外の部分は世論や芸術の発表機関でもあるとされている。

さて、長谷川によれば、世論は多数派の意見ではない。世論に内容を与えるのは「思想家、学者、政治家等の専門家」なのであり、「輿論は、近代のそれに於いても、内容的には、少数者の意識」なのである。「それを支持する多数者は一定の意見に対して、概括的にそれを肯定するだけで、具体的にある意見をもつほどの意識的進境にあるものではない。その肯定も實は、輿論の指導者の、幾分技術的の作爲によるもので、決して問題の真相を握んでの上の判断ではない」(13)とされる。この引用から分かるように、長谷川は、大山とは異なり、少数者の意見の多数者への伝達という世論の形成過程に、「技術的の作爲」、要するに、操作の要素が含まれることを明確にする。世論の成立には、常に、ある程度の操作が含まれるのであり、世論において一定の象徴や図式が繰り返し用いられ、人格に対する崇拜が生じるのは、そうした世論の操作的性質によるとされる。

さらに、長谷川は、世論は規範的性質をもつものでもなければ、その内容が正しいということも意味しないとする。それでは、一体、世論とは何なのかということ、それは支配的勢力を求めて争う対立した社会集団が持つ、対立した意見であるということになる。つまり、ある意見を世論に変えるのは、それぞれの意見を持つ集団の勢力であるとされ、その集団の統制次第によって、その意見が世論として成立するかどうかが決まるとされるのである。「輿論の起るのは、既に歴史を支配する集團的勢力が作られてゐるからである。而してこの集團的勢力が何等かの意味での統制状態をもたなければ決して輿論を發生せしめることは出来ない」(14)。このように世論は集団の統制された勢力と同一視されるのである。

ここからさらに、一定の統制さえあれば、世論を完全に操作的に成立させることも可能であるという主張が導かれる。「組織立てられた政治階級が、その意識的企圖による統制を建設する作爲的方法が発達すればするほど、大衆はその統制から自由であるべき、心の又行動の自由を失ふ」(15)というように、世論はプロパガンダと結び付けられるのである。それでは、上述した、世論が成立する上で含まれざるを得ないとされる、ある程度の操作と、こうした完全な操作とを区別する基準は何なのかということ、それは、やはり、成立する世論が社会の本当の勢力をもった集団に支持されるかどうかという点に集約されるのである。ただし、こ

ここで勢力と呼ばれるのは、その言葉の連想させるものとは異なり、必ずしも、権力ないしは暴力を意味しないということに注意する必要がある。彼によれば、近代以降の社会における集団の勢力とは、その集団が社会の生存にとって最も機能的であることを意味するのであり、現代では無産階級が、その勢力を持つとされるのである。

このように長谷川は、あくまで批判的意図から、形骸化した世論概念に対して従来与えられてきた意味を否定するのだが、否定された意味のある部分は形を変えて彼の議論のなかに残っているともいえる。長谷川は、世論の構成条件となる感覚の表現としての新聞についての議論の中で、各集団の特殊利害を社会全体に向けて明らかにすることが新聞の機能であると主張する(16)。ある集団の特殊利害に基づいた新聞が、対立する集団の新聞によって、「相殺」、「訂正」されるという「討議的形勢が一般社会的智能を決定する」(17)というのである。資本主義の下での商品としての新聞は「不偏不党」を標榜するのだが、これは販売部数を上げるための口実であり、社会的感覚の機関としての新聞は対立意識を明確にしなければならぬとする。こうした要請には討議を通じた意見の浄化という契機が見出さないうけではない。とはいえ、これは、あくまで意見ではなく感覚のレベルで捉えられているのであり、それゆえ、新聞が表現するとされる感覚は別の部分では「常識」とも同一視されるのである(18)。

五 おわりに

大山は、特殊利害の調整機能としては、政治の役割が残ると考えており(19)、その意味では、政治の解消を考えてはいないのだが、政治を少数者の討議に基づく確実な意見に従わせようとする点では、その理性化を志向していたといえる。長谷川もまた、政治を支配関係ではないものとして捉えられるような社会生活へと解消することに期待を抱いていた点では政治の理性化を志向しているのである。だが、二人の世論についての考えは大きく異なっていた。大山は、少数者による討議の契機を保ち続け、なおかつ世論という言葉に従来の意味を担わせ続けるために、かえって世論について語ることは少なくなるのである。これに対し、長谷川は世論について語るのだが、それは世論に与えられてきた意味を否定するためであり、世論概念を勢力と同一視することで、これを解体してしまうのである。結局、どちらの場合も、政治の理性化の機能を表す概念としては、世論という概念に焦点があたらなくなるのである。

注

(1) 以下、「公論」と表記した方が適切な箇所もあるが、本報告が対象とする当時の議論の多くが世論(「輿論」という表現を用いているので、便宜上、「世論」に統一することにした。

(2) ハーバーマス、『公共性の構造転換』(一九九四年、未来社)、三二五—三二六頁。

(3) 蠟山政道、『日本における近代政治学の発達』(一九六八年、新泉社)、一一〇—一一三五頁。

(4) 岡、「タールド氏の模倣説を論ず」(『社会』、千九百年十月号)。穂積、「模倣性と予防警

察」(『穂積陳重遺文集』、第二冊、一九三二年、岩波書店)。

(5) 土田、「『大衆』の社会学」(『土田杏村全集』、第一五巻、一九八二年、日本図書センター)、二四〇頁。

(6) 「政党界の近状と我国憲政の前途」(『大山郁夫著作集』、第一巻、一九八七年、岩波書店)、三六七—三六八頁。

(7) 例えば、『吉野作造選集』(第二巻、一九九六年、岩波書店)、一三二—一三七頁。

(8) 山川、「民を本とせざる民本主義」、『社会主義の立場から』、一九一九年、三田書房、三一—三—三四頁。

(9) 「新聞紙と社会教育」、『我等』、一九二〇年十一、十二月号。

(10) 「議会に対する批難とその改造の方向」(『大山郁夫著作集』、第三巻、一九八八年、岩波書店)、二八二頁。なかには、社会心理的観点から、世論を風俗や習慣と同一視する記述もみられる。「彼等〔普通人〕は…全生活の上に…一種の“社会的監視”の眼が輝いて居るのを感じる…彼等は通常それを簡単に、そして幾分漠然と、“輿論”といふ名で呼び習はして居るが、実はそれは甚だ複雑な内容から成立つてゐる社会心理的作用の一つなのである。即ちそれは…道徳とか、習慣とか、法律とか、“適当”なる挙動や作法や趣味などの標準とかであつたりする場合もあれば、或ひはまたそれは、彼等が最も深く共通の利害を感じて居る一集団若しくは諸集団の間の成文若しくは不文の規約とか、さうした規約の解釈から必然的に生じて来る生活及び行為の規範とかであつたりする場合もある」(『政治の社会的基礎』、一九二二年、同人社、九九頁)。しかし、この方向で、これ以上に考察が深められるわけではない。

(11) 『現代日本の政治過程』(『大山郁夫著作集』、第五巻、一九八八年、岩波書店)、一八〇頁。

(12) 『我等』、一九二八年九、十、十二月、一九二九年二—一六月号。

(13) 同上、一九二八年十月号、七、九頁。

(14) 同上、一九二八年十二月号、五頁。

(15) 同上、一九二八年十月号、一四—一五頁。ただし、一部、誤植を訂正した。

(16) ここでの集団を長谷川が階級として捉えていたのか、それとも多元的国家論からの影響の下に、様々な社会集団として捉えていたのかは曖昧で判別のつき難い所がある。ここでは後者の意味で理解している。

(17) 『我等』、一九二九年六月号、一六頁。

(18) 同上、一四頁。

(19) 「無産階級政党の社会進化上に於ける意義」(『大山郁夫著作集』、第六巻、一九八八年、岩波書店)、二一五—二一六頁。

本報告は日本学術振興会特別研究員としての研究成果の一部である。

ハリントンの自然的貴族論

竹澤祐丈（京都大学）

1. はじめに

通説によれば、外在的な既存の身分秩序に基づく貴族層ではなく、本人の資質や能力から規定される自然的貴族による支配 *natural aristocracy* を期待する議論の様式は、共和主義的言説と密接な関係を持つとされている。

本発表は、17世紀イングランドの共和主義者であるジェームス・ハリントン（1611-1677）の自然的貴族論の特異性の一端を明らかにする。その際、その統治機構論的表現である二院制における元老院議員に期待される役割と資質、そして民会との協同関係に注目する。

従来のハリントン研究において、この自然的貴族論は、土地所有者であることが元老院議員の資質のひとつとされていることを根拠に、ジェントリ層の自負の表現と批判的に言及されたり、反対に、究極的には民衆支配につながるような、政治の担い手の資質を問題としない政治の担い手層の拡大論と好意的に解釈される傾向にあった。

しかし、管見によれば、ハリントンの自然的貴族論は、政治におけるエリート支配の必要性（＝市民的価値規範の共有の必要性）を、少数支配と多数支配の双方のメリットの相補的融合の可能性から議論するものである。つまり、元老院と民会からなる二院制は、ジェントリ＝エリート層に民衆が盲従させられる（あるいは、盲従すべき）ような、単なるエリート支配と呼ぶには難しいような、徹底した相互補完的關係—助言という形でリーダーシップを発揮する自然的貴族層とその助言の価値を見極めて自発的に従う民衆—に置かれている。この点は、同時代、そして後代の共和主義的な議論と比べても、最も特異な点と解釈できるだろう。本発表では、以上の点を明らかにするために、主著『オシアナ共和国』に示されたハリントンの自然的貴族に関する議論の特徴を分析する。

2. 自然的貴族とは誰のことか？

2-1. 思想史における自然的貴族

現存する制度や人間の資質の問題点を指摘・批判するために、実現されるべき望ましい、あるいは本質的に求められている制度や資質を自然的なもの *nature or natural* と対比的に描写する手法は、思想史の言説として特異ではない。しかしラブジョイが示したように、自然という言葉は多様であるので (Lovejoy & Boas [1935])、各思想家が、如何なる意味で自然的なものの必要性を論じているのかを正確に把握する必要がある。

また貴族（政）という言葉も、現在の用法のような特定の社会階層（爵位保有者や貴族院議員）よりも、18世紀より前では、むしろ政治的能力に秀でたエリート層（による支配）という意味で基本的には使用される。この点では、*nobility* や *peer* が前者の意味で比較的安定した含意を持ち続けているのとは対照的である (*OED*, Johnson [1983]など)。

2 - 2 . ハリントンにおける自然的貴族

ではハリントンは、どのような意味で「自然的」な「貴族」を描き、そして、それによって何を目指していたのであろうか。それをとく鍵は、ハリントンの政治論にある。それは各種の二項対立：古代の深慮 Ancient Prudence と近代の深慮、*de jure* と *de facto*、法の支配と人の支配、公共の利益と私的（党派的）利益から論じられ、二項の区別は、時代区分であると同時に規範性をも持たされている。つまり前者は本来的なもの *nature* であり、後者はその逸脱形態、つまり内在する資質・性質と反する発現形態を外部的力によって強制されているものである。そしてこの二項対立に対応して、彼の貴族論は、自然的貴族と、現存する *standing* あるいは封建社会的な Gothic 貴族という対比で構成されている。

それでは本来的なものとしての自然的貴族は、どのように描かれているのであろうか。

2 - 3 . 自然的貴族の基本的特徴

ハリントンによれば、神によって人間は、アリストテレス的な意味において、自然的貴族とそれ以外の二種類、つまり、自然的貴族としての資質を潜在的に有するものとそうでないものとに分けられる。

前者は、簡単な社交や議論を通してその賢さ＝「知恵 *wisdom*」を認められた、人類の約三分の一の人々であり、その賢さとは、優れた問題指摘能力とその解決策を考えつく能力、つまり、類似する物事の差異を正確に把握した上で比較考量する能力＝「分ける *dividing*」能力の卓越性である。したがって彼らは、一般の人々に「助言 *guides*」を与える「相談相手 *counsellors*」であって「命令者 *commanders*」ではなく、民衆は、その助言的確さを認めて、「子供が父親に頼るように」自発的に彼らに従うようになる。つまりハリントンによれば、「父の権威 *the authority of fathers*」を持ち、助言能力に優れたと他者から認められるのが自然的貴族である（*Works*, pp.172-173. 以下ページ数のみ記載）。

ここで興味深いのは、「分ける」徳を有する自然的貴族は、日常の政治活動における市民的な実践によって、一般民衆からその能力を認められなければならない点である。つまりハリントンは、（従来の研究で強調されたように、キリスト教的徳や宗教的徳と対照的な）市民的实践に関する徳を重視しただけでなく、その所持者を市民的实践によって民衆が見出すべきだという議論、つまり後述するような、自然的貴族と一般民衆の相補的關係に関する議論を行っているのである。

2 - 4 . 自然的貴族を支える一般民衆の徳

以上を踏まえると、自然的貴族は、一般民衆が持つべき選択眼の確かさという別類の市民的徳、ハリントンによれば、「選ぶ *choosing*」徳によって支えられていることがわかる。そして自然的貴族層を的確に「選ぶ」徳はまた、政治体を構成するもの全員の利益が何であるのかを「選ぶ」徳をも意味する。しかし自然的貴族は、「分ける」能力に秀でた少数者に過ぎず、彼ら自身が選ぶと少数者の利益を選ぶことになり、全体の利益を代表することはできない。そこで人類の三分の二に相当する一般民衆が、彼らだけの利益ではなく、少数者のそれを含んだ全体の利益を見出さなければならない。つまり一般民衆は、自然的貴族を選ぶ過程で、その選択力を徹底的に問われるので、「選ぶ」能力に秀でるようになる（173-174）。ハリントンによれば、「共和国の知恵は、[自

然的] 貴族層にあるのと同様に、共和国の利益は、民衆の集合体」にあるのである（173）。

本章の議論からわかるように、「分ける」能力に秀でたものは、その徳を一般民衆によって認められて初めて自然的貴族と見なされ、また一般民衆は最適任者を自然的貴族として「選ぶ」だけでなく全体の利益をも「選ぶ」能力を問われる。つまりハリントンにおいて、両者は対立、衝突する関係ではなく、相互補完的關係にある。したがって、民衆によって選ばれて初めて自然的貴族となるものが、「分ける」能力の行使を拒否することは原理的にありえないだけでなく、逆に後者が前者を牽制・抑制する必要も全くない。

また、ハリントンによる自然的貴族の必要性の強調は、近代的、de facto、人の支配、私的利益によって特徴付けられる旧来の制度が、支配層に対して「分ける」徳を要求しないだけでなく、「選ぶ」徳を持たない民衆の存在を許していることへの批判でもあった。つまり、ハリントンが根本的に問題視していたのは、本来の貴族層が持つべき徳の喪失だけでなく、むしろそれを含む上記の二つの市民的徳の喪失が、能力者が政治を担うべきとする共通の価値規範の崩壊から起因している点であった。

3．能力者支配という価値規範の再生を支える制度的配慮：選出プロセスの重視

では自然的貴族が自ずと形成される—「選ぶ」徳を持つ民衆が「自然」に形成されることでもある—一ためには、どうすればよいのであろうか。ハリントンは、能力者支配を当然視する価値規範の共有（再生）を促すような、政治の枠組みとしての統治機構上の配慮が必要であると強調する。そしてこの発想は、「分ける」徳を持つ自然的貴族と「選ぶ」徳を持つ一般民衆が、厳密に言うところ、それぞれの徳を潜在的に有すると考えられる候補者に過ぎないという考え方に支えられている。したがって、彼らがそれぞれの徳を持つものと他者から認識されて始めて、「分ける」徳を持つものの代表者たる自然的貴族と、「選ぶ」徳を持つ一般民衆の代表となるのである。

そこでハリントンによって重視されるのが、政治における代表者選出プロセスである。「分ける」徳と「選ぶ」徳を持つ可能性の高い母集団の中から代表者を選ぶこと、そして実際に、代表者に相応しい資質を持つことを示すことこそが、上記の市民的な二つの徳の実践を通しての能力者支配という価値の共有とその実態化の過程なのである。

ハリントンの政治観が明瞭に現れている、代表者選出のプロセスに関する制度的配慮は、消極的配慮と積極的配慮とに大別することができる。前者は三つある。第一に、政治に関わるものすべては、公共の物事を考えるための閑暇 *leisure* を支える富を持つ必要がある（261）。第二に、二つのいずれの徳に関しても、十分な大きさの母集団から頭角を現す必要があるため、閑暇を支える富は、特定の個人に過度に集中することを避けなければならない。第三に、政治に関する獲得的資質を重要視することから、世襲的政治的権利は一切認められない（173）。

代表選出に関する積極的配慮は、「分ける」能力における徳が発揮されるような政治的实践が行われる仕組み、換言すれば、本来的に具備された「分ける」能力の差が一般の人々に明瞭に看取可能になる政治の仕組みの構築である。具体的には、政治に携わる機会の均等の確保、能力差を明らかにするものとしての市民的教育制度（298-309）、「分ける」徳をもつものを自由に選べるような秘密選挙制（と官職輪番制）*ballot*（181）が必要である。

以上の制度的配慮は、自然的貴族であれ一般民衆であれ、それぞれの代表者を選出するプロセスに共通するものであった。つまり、ハリントンの議論において、富に関する要件や世襲権の否認は、自然的貴族であれ民衆の代表であれ、それぞれの政治的代表者の必要条件であって十分条件ではなかった。そして、これらの制度的配慮を通して、「徳が一人の人間の中で消失することがあっても、他のものの中で再生し、それがかれの直接の後継者を作る」ようになるのである（182）。これが、「障害がなければ永遠に動く」運動の形式としてハリントンが共和国を描く理由であった（229）。

ハリントンは、自然的貴族と民衆の相互補完関係を、政治における能力者支配を自明視する価値規範の共有の問題として把握し、そのため代表者選出プロセスを重視した。

4．政治の担い手の選出

4 - 1．政治の担い手と二つの母集団

以上のことは、ハリントンの市民論にも現れている。政治に参画可能なのは、「自立して生活」可能な市民・自由人である。但しハリントンは、自立の客観的レベルを、数量的な基準で示していない。そして他者に依存している「経済的依存民 servant」もまた、自立して自由を獲得すれば、市民になる（第一条）。

次に市民は、年齢によって、18-30歳未満を青年、30歳以上を壮年とに区別され、それぞれが軍隊（前者は進撃隊、後者は守備隊）を形成する（第二条）。そして狭義の政治（二院制に関する選挙権ならびに被選挙権）にかかわることができるのは、壮年のみで、青年層は、将来の市民候補者として、軍事的資質の訓練に従事する。つまり、選挙権・被選挙権を有するのは、政治的経済的自由（自立）を有する市民の内の壮年層全てである。そして、教区、郡、州の各レベルの間接選挙（レベルに応じた最適任者の選出が可能とハリントンがわざわざ指摘しているのは興味深い）を経て、最終的には国政レベルの選挙に至る。

さらに市民は、財産額によって、動産・不動産の合計で年収100ポンド以上を騎兵、それ以下を歩兵に分けられる（第三条）。壮年の騎兵（＝騎士と呼ばれる）は、元老院へ選出される資格を、壮年の歩兵は、民会へ選出される資格を持つ。

政治の担い手に関するハリントンの議論で非常に重要なのは、次の二点である。第一に、同時代の慣行に照らすと、市民が長子・家長に限定されていないことである。この背後には、土地相続の均分化を求める男子間での平等相続の法的規定が存在する。

より重要なのは、第二の側面、すなわち、市民の条件は自立のみであって、ハリントンの議論の重点は、むしろ、（壮年における）騎兵と歩兵の関係にあり、これが、ハリントンの共和国論における元老院と民会の関係に相当する点である。そして、これは、それぞれの徳を代表するものの選出は、市民の中の財産規定による二つの母集団からそれぞれ行われるべきだとするハリントンの主張でもある。つまり、公職についての選挙権は全ての市民に平等であるが、被選挙権を行使できる対象（官職）は、財産規定によって種類が異なるのである。ハリントンにとって、「分ける」徳は、「選ぶ」徳よりは高度の識別能力を持つべきなので、その徳を持つ自然的貴族となるものは、より多くの閑暇＝富を持たなければならないことは自明であった。

4 - 2 . 自然的貴族としての元老院議員：知恵の府

以上のような性格を持つ自然的貴族は、オシアナ共和国において、教区、郡、州レベルでの間接選挙を通して、最終的には、「知恵の府」である元老院 The Senate の議員となる。そして、彼らは年収 100 ポンド以上の母集団から選出されるので、元老院議員の選出で実際に問題になるのは、自らの「分ける」能力の卓越性を民衆によって認識される点である。

このシステムを維持するためハリントンが強調するのは、第一に、最適者を選ぶことができる機会と手段の確保、具体的には、官職の交代制と任期制、官職者の選挙による選抜、第二に、最適者であると実践によって民衆に示すための十分な期間の確保、具体的には、任命された職務の内容を十分に理解するに足る在任期間の確保、そして、第三に、元老院自体が審議機関に徹すること、である（184、262）。

民会の議院も同様に、教区、郡、州レベルでの間接選挙を通して、最終的には、全体の利益を代表する民会 the people の議員となる。そして彼らは年収 100 ポンド未満だが自立している市民の母集団から選出されるので、その選出で実際に問題になるのは、自らの「選ぶ」能力の卓越性を、民衆によって認識される点である。

以上のように、ハリントンの二院制システムにおいて、二つの異なる母集団から選出される代表者たちの相互補完関係が具体化されていた。

5 . 二院の相互補完関係：心臓の比喻

この相互補完性はまた、議会に関するハリントンの比喻からも確認することができる。ハリントンは、共和国の中心機関として、元老院と民会の二院からなる議会をおく（257）。つまり、どちらを欠いても共和政とは呼べないとする。そして、この相互補完関係を、ハリントンは、政治体 body politic の心臓として議会将位置づけて、元老院と民会を、左右の心室に喩える（287）。つまり両院の相互補完関係は、相互対等性でもあった。

またこのような対等性を持つ元老院と民会の関係を、ハリントンは、太陽と月の関係にも喩える（287）。この比喻によっても、自然的貴族層の確保による元老院の成立が、「選ぶ」徳を持つ民会の構成に先立つこと、換言すれば、元老院の必要性は、単なるエリート支配の主張ではなく、その背後にある、政治における能力支配の貫徹こそが最も重要であることをハリントンは主張している。つまり「月の満ち欠けが太陽に左右されるように、より良い審議機能の確保がより良い決議結果の前提条件となる」からであり（拙稿、35頁）、また、こうした点で、「真実の、そして自然的な貴族政」こそが「民主政のもっとも中心的な本質 the deepest root of a democracy」なのだからである（284）。

つまり、機能的には異なる徳を体現する点では対等な、二院制の必要性を主張しつつも、それが単なる少数支配の正当化ではなく、少数者と多数者との相互関係に示されるような、政治に関する能力主義を望ましいとする価値規範の共有を主題とした点で、ハリントンの自然的貴族論は特異であった。また、同じく議会将政体の中心機関としつつも、一院制を前提に、少数支配の院だけからなる政体の必要性を説くジョン・ミルトン、同じく一院制を前提にしつつも、多数支配の院しか持たない政体を構想するマーチャモント・ニーダムなどと比べても、ハリントンの議論

は特異であった（Scott [2004]）。

6. おわりに

本稿で分析したように、ハリントンの自然的貴族論は、政治における能力主義という価値規範の共有（再生）の必要論であり、それは17世紀イングランドの内乱を終結させ政治的安定を回復するための処方箋でもあった。したがって貴族院の復活などの過去への回帰を志向する議論ではなかった。

そして自然的貴族論の背景には、アリストテレス的自然観に基づく二種類の人間類型が前提されていた。政治における能力主義という価値規範は、比較考量の徳を持つ自然的貴族を、選択の徳を持つ民衆が選ぶという相互依存性として把握される。したがって、あくまでも比較考量の能力を実践によって、つまり他者から検証可能な形で、その徳を顕在化＝確認されることが前提となっている。この意味では、ハリントンの同時代や後代に存在した「自任による」エリート論などの、検証不可能な「本性上の貴族」を主張する議論とは、選良の必要性を説く点では共通するものの、非常に性格を異にすると言える。したがって、市民の要件としての土地所有条件の高低の評価を中心に従来のハリントン研究がおこなわれがちであったが、今後は、同時代人からのハリントン批判や違和感の表明が、エリート層と非エリート層の相互依存的、分業的關係から望ましい政治を展望する側面への危惧と違和感であったのではないかという観点からの分析も必要となるであろう。

また、政治における能力者支配と言う価値規範の共有から二院制が論じられていたことから、二院制を構成する二つの院の対立や摩擦は原理的にありえないし、また、選出のプロセスを重視する点からは、政治の効率に関する考察は、主たる位置を占めていない。したがって、これらの点を留保する後代の政論家を、果たしてどの程度ハリントンの後継者と呼ぶことができるのかについては、慎重な議論が求められるであろう。

【付記1】本稿は、拙稿『『平等なコモンウェルス』としてのオシアナ共和国』、田中他編『共和主義の思想空間』名古屋大学出版会、2006年、を補完している。併せて参照頂ければ幸いである。

【付記2】本稿は、平成18年度 科学研究費補助金（若手B、課題番号18730138）の研究成果の一部である。

<主要参考文献>

- J.G.A. Pocock ed., *The Political Works of James Harrington* (Cambridge, 1977).
The Oxford English Dictionary 2nd ed. (CD-Rom Version 3.1, Oxford, 2004).
Samuel Johnson, *A dictionary of the English language* (reprint, Tokyo, 1983).
Amanda Goodrich, *Debating England's aristocracy in the 1790s: pamphlets, polemic, and political ideas* (Woodbridge: Suffolk, 2005).
A.O. Lovejoy & G. Boas, *Primitivism and Related Ideas in Antiquity* (Baltimore, 1935), appendix, pp.447-456.
Jonathan Scott, *Commonwealth Principles: Republican Writing of the English Revolution* (Cambridge, 2004), esp., ch.6.

日露戦争期における写真受容の歴史性

上田学(立命館大学大学院博士後期課程)

I. 問題の所在

二〇世紀初頭の1904(明治37)年に開戦した日露戦争は、東アジア世界を大きく変容させた戦争であるとともに、近代日本におけるさまざまな領域の方向性を規定した戦争でもあった。本報告は、こうした日露戦争の「銃後」において、写真というメディアを通じ、人々が日露戦争をどのように経験していたのかという問題を、戦時下に広く流通した博文館発行『日露戦争写真画報』の分析を通じて明らかにすることを目的としている。そのような問題設定にもとづく歴史分析は、さまざまなメディアを通じた現在の戦場イメージの歴史的位相を捉えなおし、あらためて相対化するための有効な手段ともなりうるだろう。

これまでの先行研究においても、日露戦争とメディアという問題は数多く論じられてきたが、その多くが講和条約問題を中心とした国家のメディア戦略にかかわるものであった。しかし、こうした国家のメディア戦略とその抵抗という問題とともに考える必要があるのは、「銃後」において人びとが日露戦争をどのような関心のもとに「娯楽」(distraction)として享受したのか、そこでメディアがどのような役割を果たしたのかという問題である。

このような日露戦争期の「銃後」における、メディアを通じた「娯楽」の享受を歴史的に分析しようとする研究は、近年の日露戦争への関心の高まりに反して必ずしも多くはない。とりわけ日露戦争期の写真について、従来の写真史研究は、小倉俊司「大石橋ノ戦闘ニ於ケル名誉ノ戦死者」(1904年)に代表される大本营写真班の作品群に関心が集中し、博文館の『日露戦争写真画報』など戦時下の諸雑誌に掲載された写真については、ほとんど言及されることがなかった。しかし、小川一真によって『日露戦役写真帖』として出版されたそれらの写真は、博文館の強力な配給網によって大量に流通した『日露戦争写真画報』に比べれば、その受容層ははるかに限定されたものであり、戦時下のメディアによる「娯楽」の享受という問題を考察するためにも、戦時下の諸雑誌に掲載された写真の分析は不可欠であると考えられる。

本稿では以上のような視点から『日露戦争写真画報』について分析し、日露戦争期の写真受容という問題を考察する。雑誌を分析の中心に選択したのは、写真というメディアへの人びとの期待が、『日露戦争写真画報』という雑誌の形態と密接にかかわりあっているからである。そこから、「銃後」の人びとがどのように日露戦争を経験したのかについて、その一端を明らかにしていきたい。

II. 『日露戦争写真画報』における写真の歴史性

『日露戦争写真画報』は、博文館によれば「第一号は十数版を重ねた」(坪谷、1937)とされており、日露戦争期を代表する雑誌のひとつである。このような博文館側による雑誌発行

部数の発表には、かなりの誇張が入っていることがすでに指摘されている(浅岡、2002)。しかしながら、実際に同時代の地方においても『日露戦争写真画報』は流通しており(たとえば有山、2003)、1冊20銭という値段は必ずしも誰もが手に取ることのできる価格ではないものの、明治三十年代の博文館の強力な配給網とも相まって、知識人層を中心として全国に幅広く流通したものと考えられる(永嶺、2004)。

これら写真を掲載した雑誌の大量流通を可能にしたのは、よく知られているように明治二十年代における写真製版の実用化である。1894(明治27)年からの日清戦争を契機として創刊された『日清交戦録』(春陽堂)や『日露戦争実記』(博文館)などの雑誌は、こうした最新の印刷技術にもとづき、写真の連載を開始している。1904(明治37)年に日露戦争が開戦すると、博文館は事前に準備を進めていた『日露戦争実記』を、宣戦布告の直後に創刊し、さらに戦地に柴田常吉と田山花袋を中心とした第二軍従軍写真班を派遣するなど、日露戦争に関する写真の収集を積極的におこなう。そうしたなかで、「戦役に關する寫眞及繪畫を集むる畫報を發行」することを目的に、『日露戦争実記』の増刊として『日露戦争写真画報』が創刊され、1905(明治38)年までに40巻を発行することとなったのである(坪谷、1937)。

ここで注意したいのは、『日露戦争写真画報』が、「戦役に關する寫眞」のみならず「繪畫」をも掲載した雑誌であるという点である。『日露戦争写真画報』の目次では、一般に写真と戦争画はそれぞれのカテゴリーに分類されている。しかし、たとえば『日露戦争写真画報』第12巻では、「猛氣山を抜く陸軍八大將」「英武海を壓す水軍八大將」といった戦争画が、「時局最新寫眞版」に分類されているなど、両者のカテゴリーは必ずしも厳密に機能しているわけではない。

『日露戦争写真画報』の写真について、もうひとつ考えなければならない問題は、掲載された写真の大多数は単色印刷であったものの、それらは必ずしも白黒写真を意味していないという点である。『日露戦争写真画報』に掲載された写真は、創刊当初は黒色や紺色の単色印刷であったが、次第に茶色や緑色など色数が増加し、ときには鮮やかな桃色で印刷されるなど、さまざまな色の単色印刷が紙面を彩ることになった。また写真の多色印刷もいくつか試みられており、たとえば『日露戦争写真画報』第28巻の「水雷艇隊出動と艦隊司令官」や「根據地と艦隊司令官」、「富士艦の巨砲と艦隊司令官」では、同時代に大流行した逋信省発行の紀念繪葉書を想起させるデザインのなかに、多色印刷の写真が掲載されている。しかしながら、これらの写真は、今日のカラー写真とかけ離れた表現となっており、むしろ明治前期の横浜写真や写真油絵のような繪画と写真のあいまいな関係を示すものとなっている。

以上のように『日露戦争写真画報』における写真は、紙面構成においても実際の表現においても、繪画との間に厳密な境界線は引かれておらず、むしろ同時代の人びとの認識において、両者はかなり近接した表象として受容されていたと考えることができる。

このような明治期における写真の歴史性こそが、『日露戦争写真画報』の写真を特徴づけていると考えることができるだろう。しかし、さらなる問題は、『日露戦争写真画報』が単なるグラフィック雑誌ではなく、むしろ雑誌の半分が文章から構成されている点にある。次章ではこの問題を検討したい。

Ⅲ. 『日露戦争写真画報』と明治のメディア

『日露戦争写真画報』の半分を占める文章については、読者がその内容を講談的に受容していたことが指摘されている(三谷、2001)。このように、講談のような旧来のメディアとの連続性から、人びとによる『日露戦争写真画報』の写真受容を位置づける必要があるだろう。

まず『日露戦争写真画報』の姉妹雑誌というべき『日露戦争実記』について、雑誌名にある「実記」という表現が、近世の「実録物」を想起させる点に注目したい。もちろん、書誌の形態や流通からも、また読者のリテラシーからも、近世の「実録物」を『日露戦争写真画報』と同一視できないことは確かである。しかし、たとえば錦絵新聞と同時期に発行されはじめた、時事的な題材を扱いつつ絵画による視覚性をとりいれた冊子類については、「実録物」との関連が指摘されている(土屋、2000)が、これらの冊子類は、西南戦争を契機に多数発行されており、戦争報道という点で『日露戦争写真画報』へと連なる直接的な連続性をもっていると考えられる。以上のような点から「実録物」と『日露戦争写真画報』の系譜的な連続性が垣間見えるように思われる。

たとえば『日露戦争写真画報』第1巻では、最新の戦闘に関する報道が、「征露戦史」というカテゴリーのなかで、はやくも歴史として叙述されている。このことは、『日露戦争写真画報』が、基本的に毎月一回、臨時増刊がある場合でも月三回の発行が最大であり、必ずしも新聞ほど速報性は重視されていなかったことと無関係ではない。しかしながら、このように最新の報道が歴史の物語へと瞬時に変換される、より重要な要因は、「実録物」に代わって明治期に広く人気を博していた講談速記本のように、日露戦争を物語世界のなかで「娯楽」として享受しようとする、人びとの『日露戦争写真画報』への期待があったからであると考えられる。

このように『日露戦争写真画報』は、「写真画報」という名称から想起される近代的なグラフィック雑誌の印象とは裏腹に、実際には旧来のメディアの系譜を色濃く残した雑誌であった。そして、このような『日露戦争写真画報』において写真は、日露戦争の物語世界を成立させる装置のひとつとして機能していたと考えることができるだろう。こうした日露戦争の物語世界と結びついて、『日露戦争写真画報』の写真は、人びとに「娯楽」として享受されていたと考えられる。別のいいかたをすれば、そこでは『日露戦争写真画報』を通じた、「戦争の平凡化」(G.L.モッセ)が進行していたといえるだろう。しかし、このように雑誌に掲載された写真は、同時に日露戦争の物語世界から逸脱する新たな方向性をも孕んでいた。次章では兵士の肖像写真を中心に、その問題を読み解いていく。

Ⅳ. 兵士の肖像写真と「銃後」の人びと

『日露戦争写真画報』は、日露戦争以前に博文館が発行した『日清戦争実記』や『東洋戦争実記』の形式を踏襲し、日露戦争の物語世界に対応した将兵の肖像写真を多数掲載している。これらの肖像写真を集めるために、たとえば博文館は坪谷善四郎を各地に派遣し、戦略的に肖像写真の収集をおこなった。坪谷は、名古屋、京都、大阪、姫路、小倉、福岡、佐世

保、大村、熊本、久留米、広島、松山、善通寺、丸亀、福知山、舞鶴、金沢と、西日本各地の「軍都」を歴訪し、それぞれの師団や連隊、鎮守府、地元の写真館などと交渉して将兵の写真を手に入れている(坪谷善四郎『博文館五十年史稿』)。

このような大量の肖像写真が『日露戦争写真画報』に掲載されたということは、逆に日露戦争の出征に際して、かなりの将兵が写真に撮影される機会をもったと考えられる。たとえば当時の京都では、日露戦争が開戦した「二月より六月迄は何れの寫眞師も出征軍人軍属及び其の關係者の撮影に忙殺され」、撮影技師のなかには、「府廳よりの紹介」によって、京都深草の「卅八連隊へ撮影の爲め出張せし」ものもおり、当時、十名ほどいた京都の写真師は、「紀念寫眞の數は個人の分丈けにても一千五百組以上」といわれる大量の写真を撮影することとなったという(「写真師の近況」『京都日出新聞』1904年10月7日)。

これら将兵の記念写真は、たとえ華々しい出征を記念して撮られたとしても、その兵士が戦死した場合、まったく異なる意味において人々に受容されることになったと考えられる。日露戦争期、京都市内を含む京都府南部は、深草に駐屯していた第三十八連隊の陸軍管区であった。1904(明治37)年2月に日露戦争が開戦すると、第三十八連隊は第二軍に編制され、同年5月に遼東半島に上陸することとなり、また同年4月には、あらたに後備兵を動員して後備第三十八連隊の編制がおこなわれ、旅順攻撃に向かう第三軍に編入されている。周知のように、日露戦争は日本側の陸軍だけでも84,435名にのぼる膨大な戦病死者を生みだしており(小森・成田, 2004)、京都の第三十八連隊も、上京区193名、下京区233名を含む849名が戦病死している(「府下の戦病死者数」『京都日出新聞』1906年4月1日)。

こうした膨大な戦死者に対し、京都では陸海軍戦死者記念写真会という団体が、戦死した将兵について「國民ハ宜シク其肖像ヲ掲ケ常ニ颯爽タル英姿ニ對シ欽慕ノ誠ヲ寄セ以テ各自報國ノ精神ヲ養ヒ又以テ其子弟教育ノ資トナスハ最モ必要」であるとして、「實費ヲ以テ戦死者ノ寫眞肖像引延(プロマイト)ハシノ求メニ應ゼン」としている(陸海軍戦死者記念写真会「趣旨書・注文書」)。このような団体が存在しえたのも、戦死者の「在来写シアル小形ノ写真」が数多くあり、四つ切判で一円五十銭という価格にもかかわらず「永久ニ保存セラル、モノナレハ額用」にしようと考える戦死者の家族がいたからであろう。

こうした兵士の写真を、戦死者家族はどのように受容していたのだろうか。たとえば、1905(明治38)年5月に開催された靖国神社臨時大祭では、熊本から訪れた老人が、「杖とも柱とも頼みて本年二十三歳迄手鹽に掛けて育て上げし」唯一の肉親であった孫が戦死し、「老いの心は嬉しさと悲しさとに掻き亂され孫の寫眞を箱に入れて首に掛け寝ても起きても離さず涙の乾く間も無く世にも憐れの獨者」になってしまったという(「遺族接待逸話」『愛国婦人』第79号、1905年5月20日)。彼にとって戦死者の写真は、まさに孫の分身ともいべき存在であり、そこには写真を通じて兵士の生前を再記憶化しようとする戦死者家族の視線を垣間みることができる。

またこの祭典では、小川一真による写真展覧会があわせて開催されている。この展覧会は「遺族參拜者に縦覽切符三萬枚を寄贈」しており、そこに展示された「戦争寫眞」を観覧に訪れた戦死者家族のなかには「我子我夫の戦死したる戦場を見て流涕去る能ざるもの」もいたという(「遺族の写真観覧」『京都日出新聞』1905年5月6日)。つまり、戦死者家族の視線のなかで戦場風景

の写真は、戦死者の記憶を想起する表象へと変化していくのである。

これと同様のことが、『日露戦争写真画報』の写真受容においてもおこりえた可能性は十分に考えられる。そこでは、肖像写真のみならず戦場の風景写真までもが、旧来のメディアとの連続性のなかで構成された日露戦争の物語世界を逸脱する表象として、雑誌という近代のメディアのなかで機能することになるのである。

〈主要参考文献〉

- 浅岡邦雄「明治期博文館の主要雑誌発行部数」(国文学研究資料館編『明治の出版文化』臨川書店、2002)
- 有山輝雄「ある地域社会における新聞雑誌購読 - 福島県梁川町・明治期の事例 - 」(『メディア史研究』15号、ゆまに書房、2003.11)
- 木下直之『岩波近代日本の美術4 写真画論』岩波書店、1996
『美術という見世物』ちくま学芸文庫、1999
- 小森陽一・成田龍一編著『日露戦争スタディーズ』紀伊国屋書店、2004年
- 土屋礼子「明治初期のニュース冊子にみる絵と報道」(『ことばと社会』4号、三元社、200.11)
- 坪谷善四郎『博文館五十年史』博文館、1937
- 中村幸彦「実録、講談について」(『中村幸彦著述集』第十卷、中央公論社、1983)
- 永嶺重敏『〈読書国民〉の誕生 明治30年代の活字メディアと読書文化』日本エディタースクール出版部、2004
- 兵藤裕巳『〈声〉の国民国家・日本』日本放送出版協会、2000
- 三谷憲正「「戦争とメディア」論 - 『日露戦争写真画報』を中心として - 」(『国文学』46巻6号、学燈社、2001.5)
- G.L.モッセ著／宮武実知子訳『英霊 創られた世界大戦の記憶』柏書房、2002

吉野作造と大杉栄 ——大正期における国民国家の思想とアナーキズム——

田中希生(京都府立大学大学院)

本報告は、吉野作造と大杉栄にあらわれた「精神」概念の相違をもとに、大正期の言説空間をデモクラシーとアナーキズムの相克として位置づけ、その視座から、時間の許すかぎり、両思想の再編成(さらには当時の言説空間全体の再編制)を試みるものである。とりわけ、天皇制および藩閥政府(本報告では、これらをスペンサーら、自然主義的思潮にもとづく権力体制と位置づける)と、それに対抗するデモクラシー運動(同様に、これを、教養主義や文化主義など、新カント主義にもとづく権力体制とする)という二項対立によるこれまでの時代編制の、理論的限界の指摘を視野に入れて展開してみたい。

一. 自然主義的権力体制

十九世紀末から二十世紀初頭の日本の主要な思想を、自然主義的なものとして捉えることはたやすい。これらの思想が、大正期に花開くデモクラシーおよびアナーキズムの批判的前提となっていることは確かであり、ここで改めて振り返っておこう。

自由民権運動にしても、その後の幸徳秋水らの科学的社会主義にしても、スペンサーやダーウィンに端を発する社会進化論のような、自然主義的思潮をその根底においている。当時、マルクスすら、ダーウィニズムと比肩するものとして捉えられていたこと(幸徳秋水「人類と生存競争(社会主義は生物進化説と矛盾する乎)」)は、典型的な事例といえるだろう。

むろん、これらの言説は、他方にロマン主義的な思潮を生んでいる。自由民権運動後の、エマソンらに端を発するロマン主義文学の勃興や、あるいは徳富蘇峰の国家主義などである。これらは、十九世紀の西欧において少しずつ名を変えて繰り返されてきたロマン主義と自然主義の思想的変遷の、日本化された形態である。その特徴は、以下の点にある。すなわち、一、客観か主観か、という二者択一が、コスモポリタニズムとナショナリズムの相克というよりは、欧化主義か国粹主義か、という、いずれも平面的な二者択一に変奏されがちであったこと(したがって、明治の時点では、世界の中の日本という視座は出てこようがない)。二、両者の反動的な変転が急激であったこと、である。結果として、このことは、二十世紀初頭の日本に、一種の過激な自然主義的言説空間を生じさせることになった。ここで、大逆事件で拘留されていた幸徳と菅野すが子の言説を確認しておこう。「死刑! 私には洵とに自然の成行である、これで可いのである、兼ての覚悟あるべき筈である、私に取ては、世に在る人々の思ふが如く、忌はしい物でも、恐ろしい物でも、何でもない」(幸徳「死刑の前」)。「私は小人である。感情家である。而も極端な感情家である。私は虚偽を憎む。虚飾を悪む。不自然を悪む。私は泣きもする。笑ひもある。喜びもする。怒りもする。私は私丈けの天真を流露して居ればよいのである。人が私を見る価値如何などはどうでもよい」(菅野「死出の道艸」)。死刑の直前にあって、両者はいずれも「自然」であることを渴望している。ただし、その内容は正反対である。一方は感情の動きを捨象しようとし、他方は感情の赴くままにあらうとする。石川啄木が自然主義について、以下のよう語っていたことが想起される。「自己主張的傾向が、数年前我々が其新しき思索的生活を始めた当初からして、一方それと矛盾する科学的、運命論的、自己否定的傾向(純粹自然主義)と結合してゐた事は事実である。[...] かくて今や『自然主義』といふ言葉は、

刻一刻に身体も顔も変つて来て、全く一箇のスフィンクスに成つている。『自然主義とは何ぞや？ 其の中心は何処にありや？』 斯く我々が問を發する時、彼等の中一人でも起つてそれに答へ得る者があるか。否、彼等は一様に起つて答へるに違ひない、全く別々な答を」(「時代閉塞の現状(強権、純粹自然主義の最後及び明日の考察)」一九一〇年)。幸徳と菅野が語った二者二様の「自然」は、まさに、啄木が「閉塞」として語った、「スフィンクス」としての「自然主義」の、ほとんど戯画化された姿にほかならない。同時期の日比谷焼討事件(一九〇五年)や大逆事件(一九一〇年)について、徳富蘇峰の自然主義的国家主義と、幸徳秋水の自然主義的アナキズムとが混在していた当時の言説空間にその遠因を求めることは、不可能ではない。

二．新カント＝ヘーゲルの権力体制

1．吉野作造の弁証法 自然から精神へ

報告者は、自然主義的言説空間の自己矛盾、すなわち啄木の語る「自己主張」と「自己否定」の混在という、この矛盾の克服こそが、大正期の知識人の知的課題であったと考える。そこで吉野作造の同時期(一九〇〇年代)の言説を振り返ってみよう。彼は次のような国家観を披瀝している。「抑も人類は〔…〕社会国家を離れて存在するものに非ず。即ち各個人は皆社会国家なる団体の一員として常に其団体の意思に統制指導せらるゝものなり。この各個人の内外一切の生活の最上の規範たる「団体の意思」を国家精神又は国家魂と云ふ。然れども人類はもと不羈自存の目的と独立自由の意思とを固有するものなり。不羈独立と束縛とは相容れず。故に今こゝに各個人の上に在りて之を統制する一大意力ありとすれば、そは必ずや各個人共通の意思に其根蒂を有せざるや弁明を待たず。〔…〕之を要するに吾人の所謂国家といひ又は国家魂といふは君主貴族の意思を超越したる一大民族的精神なること以上論明せし所に依りて明なり」(「国家魂とは何ぞや」一九〇五年)。「個人」に「独立自由の意思」を認める一方で、彼らが「団体の意志」に「統制される」ことも認めている。また、これらが「相容れ」ないものであることも認めている。こうした矛盾を解決するものとして、「各個人共通の意志に其根蒂を有」する「国家精神」、あるいは「一大民族的精神」を仮定する。ここにあるのは、きわめてヘーゲル主義的な国家観ではあるが、重要なことは、この議論がもっている、同時期の言論に対する批判的な位置である。吉野のいう「独立自由の意志」と、「団体の意志」への「統制」は、啄木の表現を借りれば、自然主義における「自己主張」と「自己否定」である。この両者の対立は、そのまま、当時――まさに日比谷焼討事件の際の、民衆と国家との対立の表現でもある。「国家」を、政府とは区別される「精神」的なものへと二重化し、昇華させることで、政府と民衆とのあいだに対話の次元を作り出すことが可能だと主張しているのである。したがって、吉野は、当時の自然主義的な二項対立を、まさに対話＝弁証法へとみちびく意図をもって、このような議論を展開したと考えるのが妥当であろう。かつて、北村透谷の語った「精神」が、明白に当時の明治政府に対立する概念であったことを想起すれば、ここには大きな変化がみてとれるといい。吉野の「国家精神」が、幸徳ら明治期の知識人が依拠した「自然」に代わる、画期的な概念として登場したことを意味すると思われる。

一九二〇年代の知識人の主要な議題は、「労働問題」であった。そこで吉野は次のようにいっている。「階級反撥の勢を促進」し、「中間の進化的過程を無視する」「急進主義」を批判、「漸進主義」的な協調を提唱する(「如何にして今後の労働問題に処すべき」一九二二年)。また、「極右」「極左」は「排斥せらるべき」とし、階級を媒介し、協調を促す「人

道主義」の重要性をたびたび訴えている(「「極右」「極左」共に誤謬」一九二三年、「労働運動の人道主義的指導」一九一九年)。用語は「国家精神」から「人道主義」へと変化しているが、機能は同じ、対立物の媒介である。自身を「人道主義者」と規定する吉野にとって、元来、国家と人民は別のもものではなかったことを想起しよう。本報告が重視したいのは、吉野において「精神」は、対立物を統一させ、中心化させる一種の(虚)焦点として描かれる、というそのことである。

2. 国家精神と民本主義 国家と国民の統合

「精神界の大正維新」(一九一六年)において、吉野は、「精神」の教育こそ、国家が担うべきであることを説いている。彼によれば、記憶力を浪費する明治以来の「注入教育」に代えて「啓発教育」を、人民を兵士として扱う明治以来の「良民教育」に代えて「偉大国民教育」を行なうことが重要である。それは、すなわち、「高崇雄大の精神」を自覚させることであるとされ、またそれこそが「自由雄渾の思想を鼓吹」するともいう。「精神」の教育こそが、国家の課題であるとする吉野にとって、「精神」とはいかなるものだったか。鍵となるのは次の言葉だろう。「万民の完全なる精神的尊崇の中心となる皇室が無い為めに、君主国に対する本当の諒解は西洋人には出来難い。独り此間にあつて本当の君主国体の味を体験し、而して之を世界に發揮し得べき地位にあるものは我日本のみである。此点に於て我々は此特殊の国体を以て世界の文明に貢献し得べき何物かを持つて居るに相違ない。〔…〕日本のやうな国体は何故いゝか。民本主義を徹底するに都合がいゝからである」(「世界の大主潮と其順応策及び対応策」一九一九年)。この吉野の議論から、(虚)焦点としての「精神」は、「皇室」のもっているはたらきに、そっくりそのまま収まってしまふことがわかる。もちろん、吉野は天皇親政を批判し(「天皇中心主義と議會中心主義」一九二八年)、朝廷尊崇の思想は新しく作られたもの(「明治維新の新解釈」一九二七年)であるとも指摘している。ここで行なわれているのは天皇制の再解釈である。彼の議論の文字通り中心をなしてきた「精神」を、たんに言論統制に対する「策戦」として、そっくりそのまま天皇制に明け渡してしまふとは考えがたい。天皇制へのこのような同調は、言論統制下の言説として考慮すべき域をはるかに越えた理論的なものと考えられよう。

その点から、彼の民本主義論が、アナーキズムを批判した理由がわかる。「民主々義」を「絶対的又は哲学的民主々義」と定義し、それについて次のように語っている。「今日では最早、此説の理論上の欠点は十分に認識せられ、君主国に於ては勿論、民主国に於ても此説を其儘信奉するものは至つて尠なくなつた。只一部の極端なる社会主義者の間に此思想が今日仍ほ幾分残つて居る位のものである。〔…〕社会主義者の運動は多くの場合に於て、民主共和の危険思想を伴ふこと、従来諸国の例に明白であるからである。現に我国でも幸徳一派の大逆罪は、社会主義者の間から輩出したではないか。〔…〕国家の本質を哲学的に考察し、国権は絶対的に無条件的に人民にあらざる可からずと抽象的に断定する時、民主々義は我国の如きに於て危険視され又排斥せられても仕方がない」(「憲政の本義を説いて有終の美を済すの途を論ず」一九一六年)。

吉野が democracy を「民本主義」と訳したのは、「民主々義」なる用語に、「皇室」を排除しようとした「幸徳一派」のアナーキズムの意味を認め、それとの区別を欲していたからである。「精神」の統一的なはたらきを重視した吉野にとって、「精神」と結びつく「皇室」こそが、国家と民衆のすみやかな統合を可能にし、民本主義を実現する鍵であった。科学(悟性)にもとづく「自然」にせよ、感情(感性)にもとづく「自然」にせよ、そこ

に端を発するアナーキズムは、理性的な「精神」の居場所を許さない。だからこそ、吉野の民本主義は、まっさきにこのアナーキズムを批判せねばならなかったのである。

いずれにしても、日本のデモクラシーの形成史において、否定的な意味ではあっても、アナーキズムが果たした役割を指摘できる点が、重要である。吉野の民本主義が、「皇室」の存在に否定的なアナーキズムの批判的考察から生み出されたこと、その後もたえずアナーキズムを批判的な参照項にしつつ議論を構築していたことは、逆説的に、この時期のアナーキズムがもっていた影響力の強さを喚起していると思われる。

三．アナーキズム

1．自然と精神

幸徳秋水の言説は、自然科学的な客観性や実証性に基礎を置く、当時の自然主義的な言説空間をあらわす、典型的な例証となっていたが、大杉栄の言説は、次の点で決定的に異なっている。「僕は精神が好きだ。しかしその精神が理論化されるとたいがいはいやになる。理論化という行程の間に、多くは社会的現実との調和、事大的妥協があるからだ

(「僕は精神が好きだ」一九一八年)。すなわち、「精神」の高唱である。実際、彼の思想にとって、吉野同様、「精神」は欠くことのできない重要な基礎概念である。彼は、ロマン・ロラン『民衆芸術論』の翻訳もしているが、明らかに、自然主義よりはロマン主義に近接している。彼に幸徳秋水を直接批判する議論はないが、ロマン主義文学に否定的であり、感情の動揺を努めて捨象しようとした幸徳秋水にはなかった態度である。つまり、議会制批判を幸徳から受けついだ大杉は、幸徳の言説を規定していた自然主義を、そのままの形では受けつがなかった、ということである。

しかし、次の発言は注目に値しよう。「僕は生の要求する所に従って、この意味の傾向的の文芸を要求する、科学を要求する、哲学を要求する」(「生の拡充」一九一三年)。また、「生物学」と「人類学」を基盤とする新しい「社会学」の必要性を主張(『獄中記』一九一九年)もしている。「文芸」を要求すると同時に「科学」や「哲学」を要求する姿勢は、「科学」を拒絶するロマン主義者のそれではない。したがって、幸徳の自然主義的な態度を、けっして排除したわけではない、という点にも注意が必要かと思われる。

2．批判の標的

では、大杉は、自身が対決すべき国家をいかに描いていたのだろうか。彼に、吉野のようなまとまった国家論が存在しない以上、彼の批判がどこに標的に定めているかを、正確に把握することからはじめなければならない。

「社会は進歩した。従って征服の方法も発達した。暴力と瞞着との方法は、ますます巧妙に組織立てられた。政治！ 法律！ 宗教！ 教育！ 道德！ 軍隊！ 警察！ 裁判！ 議会！ 科学！ 哲学！ 文芸！ その他一切の社会的諸制度！！そして両極たる征服階級と被征服階級との中間にある諸階級の人々は、〔…〕あるいは意識的にあるいは無意識的に、これらの組織的暴力と瞞着との協力者となり補助者となっている」(「征服の事実」一九一三年)。この生硬な議論で注目すべきは、「征服」と「被征服」とのあいだに、ひとつの中間項を見出していることであり、また、そこにあらわれた権力の特有のあり方を指摘している点である。

また、彼は次のようにいっている。「法律が軽罪人を罰するのは、わずかに数ヶ月かあるいは数年に過ぎない。けれども道德はその上に、更にその人の生涯を呪う。〔…〕法律は折々圧制をやる。けれども道德はのべつ幕なしだ」(「法律と道德」一九一二年)。この文章

は、大逆事件からわずか二年後に発表されたものであり、「法律」による「圧制」という記述が、幸徳らが「大逆罪」によって裁かれた大逆事件を想起させることはいふをまたない。だが、「道徳」による「圧制」を、より問題視しているのである。すなわち、批判の焦点は、自然主義者にみられる、民衆対国家というような、硬直した二項対立を構成する国家ではなく、民衆と政府とがつくりだす、包括的な権力構造である。彼は、「自我の棄脱」(一九一五年)において、次のようにいっていた。「感情とはきわめて縁の近いわれわれの気質も、多くの場合に、この征服の事実によって甚だしく影響されている。もっと根本的にいえば、感情や気質の差別を生ぜしめるわれわれの生理状態そのものまでが、この征服の事実によって等しく甚だ影響されている。かくしてわれわれは、われわれの生理状態から心理状態に至るすべての上に、われわれがわれわれ自身だと思っているすべての上に、更に厳密な、殊に社会学的の、分析と解剖とを加えなくてはならぬ」。「征服の事実」で列挙したあらゆる社会制度に、権力関係が存在していることを摘発していくが、その際に問題なのは、制度そのものというよりは、むしろ、制度を享受する民衆の「生理状態」である。この点は、むしろ、一種のロマン主義批判と受け取ることもできるだろう。彼は、「精神」について述べた先の引用で、つづけて次のように語っている。「精神そのままの思想はまれだ。精神そのままの行為はなおさらまれだ」。多くのアナキスト研究者が看過しているが、彼は、「精神そのままの行為」が、ほとんどありえないということ、正確に語っている。

彼が批判の標的にしたのは、「精神」という語に対してひとびとが抱く純粹さのイメージであり、そこにすでに浸入している微細な権力関係である。そこから生じる包括的な権力構造こそが、彼の考える国家であると考えられる。

3. 無としての「精神」

吉野と大杉、二人の進化論理解の違いをみてみよう。「優勝劣敗」のダーウィニズムに代わる進化論として受容されたクロボトキンの『相互扶助論』について、吉野はその観点を認めたが(「現代通有の誤れる国家観を正す」、ただし、「優勝劣敗」のみを説くダーウィニズムと同じく、それは「一面」的である。彼が二つの進化論を並置するとき、その思考の特徴がよくあらわれる。「即時実行」のアナキズムを批判し、「将来の理想」としたように、「優勝劣敗」と「相互扶助」とを、時系列上に配置することで並存させたのである。彼は、進化論を、闘争を通じて和解にいたる、一種の弁証法として理解している。

その一方、大杉もまた、吉野と同様、「優勝劣敗」と「相互扶助」の二つの原理の並存を主張している(「動物界の相互扶助——生存競争についての一新説」)。吉野との差異があらわれるのは、次の一文である。「個々の生物が互いに食物を争奪するようなことばかりでなく、多くの生物が相依り相扶けて、外界の境遇と戦うがごとき場合を含む」(同前)。大杉は、二つの原理を、空間のみならず時間においても並存するものとして、すなわち共存するものとして理解したのである。これは弁証法的な進化論理解とは違う。生物のさまざまな変異が、優勝劣敗の原理に則して唯一の同じ線上で理想的に統合(相互扶助)される、とは考えていないからである。理論的にいえば、そこでの進化は、統一化ではなく多様体によって示されねばならず、もはや劣位から優位への進化論とはいいがたいものとなる。

両者の差異は、「目的」や「理想」概念の違いにもあらわれている。大杉はいふ。「運動には方向はある。しかしいわゆる最後の目的はない。一運動の理想は、そのいわゆる最後の目的の中に自らを見出すものではない。理想は常にその運動と伴い、その運動とともに

進んでいく。理想が運動の前方にあるのではない。運動そのものの中にある」(「生の創造」)。この認識は、「目的」や「理想」を到達点に置く吉野のそれとは大きく異なっている。大杉がみていたのは、「精神」のような微細な領域に及ぶ「征服の事実」である。したがって、その状態でいきなり「理想」に向かって邁進することはできない。それは、現実に展開されている微細な権力関係を看過することにつながるからである。むしろ、自身の過去にさかのぼり、「われわれがわれわれ自身だと思っているすべての上に、更に厳密な、殊に社会学的の、分析と解剖とを加えなくてはならぬ」(「自我の棄脱」)。それにつづけて、彼は、「自我」を「百合の皮」に喩えてこう語る。「われわれの自我の皮を、棄脱して行かなくてはならぬ。ついにわれわれの自我そのものの何にもなくなるまで、その皮を一枚一枚棄脱して行かなくてはならぬ。このゼロに達した時に、そしてそこから更に新しく出発した時に、はじめてわれわれの自我は、皮でない実ばかりの本当の生長を遂げて行く」。

「自我」あるいは「精神」は、「ゼロ」になりうる。サルトルの無の概念を想起させる高度に哲学的な存在の把握は、吉野の「精神」の概念と好対照をなしている。吉野にとって、「精神」とは、「各個人共通の意思に其根蒂を有」するものと定義され、とりわけ日本においては「皇室」と結び付けられる、多数性と同一性の指標であった。この多数性と同一性こそが、ひとびとを個人(国民)として存在させ、そのことがまた同時に国家の存在を可能にする。つまり、吉野にとっての「精神」とは、結局、国民国家を可能にする「精神」でしかありえない。だが、大杉は、そうした「精神」を見出してことたれりとはしなかった。そこからさらに掘り進んで徹底した「分析と解剖とを加え」、「ゼロ」にいたらしめることなくして、真の「自我」も、「精神そのままの行為」もありえない。したがって、大杉が批判しているのは、個人や国家の存在を、なんの前置きもなしに想定し、かつ受け容れてしまう不純な「精神」であることがわかる。

おわりに

以上みてきたように、吉野と大杉の「精神」概念は好対照をなしている。なおかつ、この「精神」の概念は、両思想にとって、必要不可欠の根本的なものでもあった。したがって、大正期にもっとも影響力をもったアナキストである大杉栄の思想は、同様に、もっとも影響力の強いデモクラットのひとりであった吉野の議論に対する批判として機能せざるをえない。これまで、大正期の思想史の多くは、明治期の藩閥政府と、大正デモクラットの対決として描かれてきた。大杉の思想のみならず、農本主義や白樺派など、大正期に隆盛を迎えていたアナキスティックな思想は、つねに傍流として扱われざるをえなかったのである(そこに戦後のマルクス主義史観の影響をみるのはたやすいだろうが、けっしてそれだけが原因なのではない—むしろ、戦後われわれが奉じてきた主導的思想である民主主義が、大正デモクラシーの末裔に当たっていたことの方がはるかに大きい)。そこで、本報告が明らかにしたデモクラシーとアナキズムの「精神」概念の対立は、それを見直すきっかけのひとつになるのではないだろうか。

戦中、三木清は「精神のインフレ」について語っている。《日本》という語ともはや切り離しがたく存在していた「精神」なる語の氾濫は、いったい何を意味するのだろうか。そうした問いの答えは一朝一夕に出るものではないが、本報告が示唆したかったのは、そうした意味での「精神」は、二十世紀初頭に登場した大杉や吉野の議論と深く関わっているのではないかと、ということである。

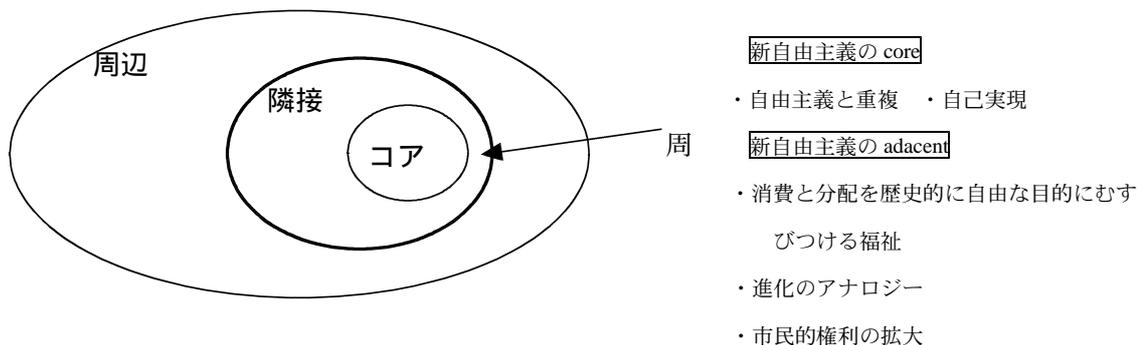
1920年代のイギリスにおける社会改革思想の3類型
 ——J. A. ホブスン、R. H. トーニ、G. D. H. コール——

姫野順一（長崎大学）

はじめに

本稿はイギリスで1920年代の社会改革思想を代表するJ.A.ホブスン、R.H.トーニ、G.D.H.コールの3人の言説を取り上げ、イデオロギー生産者としての人間観、社会観、市場観、国家観の要素を析出し、マイケル・フリーデンのイデオロギー分析道具である「コア・隣接・周辺ネクサス」core adjacent peripheral nexusのアプローチを用いて、それらの特徴を社会主義、自由主義、新自由主義といったマクロ・イデオロギーのマップ上に描出する。ここでマクロ・イデオロギーとは競合 contest から脱競合 decontest へと収束するイデオロギーの定常的な形態学 morphology である。その場合フリーデンが歴史的・地理的・文化的概念とした「コアと隣接」=周 perimeter の概念をマクロ・イデオロギーの定義域として採用する。

マクロ・イデオロギーの形態学（脱競合の帰結：M.フリーデン）



<p>社会主義のcore</p> <ul style="list-style-type: none"> ・人間関係の構成的性格 ・望ましい目的としての福祉 ・活動としての人間の性格 ・平等 ・最終的に有益な交換領域としての歴史 <p>社会主義のadjacent</p> <ul style="list-style-type: none"> ・民主主義 ・国家の介入 ・個性の發揮 <p style="text-align: center;">社会主義のperipheral</p> <ul style="list-style-type: none"> ・労働条件の規制 ・富の再配分 ・労働組合 ・集団による福祉の主張 ・効率 ・ユートピアetc 	<p>自由主義 (Mill) のcore</p> <ul style="list-style-type: none"> ・個性の發展 ・表現の自由 ・自己決定の自己善追求 <p>自由主義のadjacent</p> <ul style="list-style-type: none"> ・民主主義 ・権利 ・人為的人間 <p>自由主義のperipheral</p> <ul style="list-style-type: none"> ・自由貿易 ・社会経済規制 ・自由教育 ・社会秩序 ・国民性 ・女性の権利 etc
--	---

1、J.A.ホブスン；〈生産—消費〉のアートによる調和

ホブスンにおける人間は、現にある望ましさを基準としている。これは心理的・肉体的な生きた価値基準とみなされ、人間は「善」を知りそれに従うと定義された。ここでグリーンの自由主義の影響をみてとれるが、生きた肉体的価値基準が含まれている点でグリーンと異なる。この視点はラスキンの『この最後の者にも』 *Unto the Last*における「生活なくして富はなし」 *There is no wealth but life*の考えから影響されている。ホブスンはこの観点から人間を有機的に見て「生活の質」＝生活基準を重視し、原子論的な人間観を「分離主義 *separatism*＝快樂計算 *hedonism*」と呼んで拒否した。

ホブスンは市場を次のように観察していた。有限で移転可能な生産物〈財とサービス〉はアートにより生産における純不効用からなる費用（コスト）を最少にされ、消費からくる純効用（満足）は最大にされる。すなわちホブスンは個別の「人間福祉のアート」が人間の満足を最大にすると考えていた。とはいえ、新古典派と異なり市場が自律的に人間の満足を最大にできるとは考えなかった。市場不均衡の考えがホブスンの特徴である。ホブスンは「客観的な富の量」で代表される「福祉の量」は「生産および消費」の性質と分布により変化すると考えていたが、「貨幣による尺度」と「それが貢献する人間的富」は一致しないとみた。この不均衡市場認識は戦後の改革構想として産業管理を論じる場合にも表明されている。ここで市場価格は福祉の真の尺度と乖離すると認識されている。

ホブスンは限界効用や限界生産の考えを分離主義として批判し、消費と生産の有機的・制度的な結びつきを考察した。消費とは、習慣・伝統・流行によりきまる。「生存基準」 *standard of living* は集合的な「階級基準」 *class standard* にほかならない。ここで分配問題は「制度化された消費と超過」の問題であった。この視点から資本主義における「私的効率」は評価され超過すなわち「私的贅沢」が批判された。ホブスンにおいて生産は消費と有機的に結びつくものであり、「消費の条件に反応する」ものであった。マクロ的には「生産—消費集団の財と欲望の具体的集合体」が有機的に人間福祉を実現する。ここでホブスンは消費に関してマクデュガルの本能道徳進化論を採用している。すなわち消費は「漠然とした餌漁り」や「特別な目標志向」を経て「本能的目標のみの想像」から次第に「社会的是認と否認の予想」、「高次の使用における性格と行為の理想を実現する欲望」と高次に進化する。ホブスンは社会進化論のメタファーで示した理想社会はポスト産業社会としての「高次の消費社会」であることが注目される。

ホブスンは福祉の指標としてマクロ統計的な尺度にも注目した。労働時間、休息の間隔、雇用、衛生基準、死亡率といった統計で示される指標は「コモン・ヒューマニティ」（共通人間性）に貢献するものとされた。ここには新古典派を批判するA.センのケイパビリティにも通じる「人間開発指標」の萌芽が示されている。ホブスンはこれをシドニー・ウェッブから着想したと思われる「コモン・ルール」とも関連付けている。

ホブスンはトーニの倫理的な観点に同感したが、人間の利己性の除去が「社会機能」の実行から自ずと出てくるとは考えなかった。産業を支えている技能、知性、興味、見解は、他の優越的な動機、すなわちワークマン・シップ（技量）の本能的な満足、達成の栄光、公共的評価、社会

サービスの真正な感覚といった「生産—消費の経済人」によってはじめて実現できると考えた。またコールのギルドによる社会的機能の統合の考えも、人間の本来有機的である機能をバラバラに分解して人為的に一つに統合しようとする批判された。以上のようなホブスンの社会思想のコアは自発的な経済人の自由主義であり、それを実現するための国家の介入が隣接している。このようなホブスンの社会改革思想は最初に示した新自由主義の「周」に入れることができる。

2、R.H. トーニ：社会の人格化・人格の社会化

「18世紀以降の事物の悪化」、天地の弁証法と千年王国論という宗教的・終末論的な歴史観がトーニの特徴である。トーニは人間を神の子として把握し、人間は神から「権利」rightが平等に与えられていると考えていた。トーニはこの「権利」が社会の中で歪められているとみる。*The Acquisitive Society, 1921*はトーニの権利論を社会の不平等と絡めて論じている。この著作において権利は財産ではなく、まずサービスの「委任」commissionと置き換えられた。トーニにおいて「権利」はこのような現実社会（世俗）では「歴史的に条件的であり派生的」であった。ここでトーニの世俗社会における財産とサービスとの区別が注目される。トーニはここで財産の社会サービスにおける審級を考察した。サービスは神から与えられた「委任」の実行でなければならないからである。ここでサービスに結びつかない財産は下級なものとなる。このような独特のサービスの審級概念は、中世のスコラ学者トマス・アキナスの職分論から影響されている。トーニにおいてこのサービスの審級は「機能」（生き様）を発揮する順序でなければならなかった。

トーニが「機能」を発揮する所有権とみたのは次の3つのケース 1) サービスを伴う所有権 2) 所有のための所有を追及する株主ではなく、社会に直接かかわる生産者に責任をもつ所有権 3) サービスを維持する義務をもつ所有権である。トーニにおいて「友愛」fraternityがそのような「機能＝サービス」の最高の基準となる。「友愛」が発揮される場所では、単なる個人的な利益や満足ではなく、社会的目的の思想の表現として「高い権威」に「義務を果たす」責任が発揮される。「友愛」に導かれた「義務」がトーニのコアである。このような「社会の機能」が発揮されている状態を彼は「機能社会」functional societyと名づけた。この社会では「かれらが作りだし達成するもの」が第一に要求される。これに対する「獲得社会」acquisitive societyでは「ある個人的な目的の達成に努力し」私的利益が追求されている。

トーニは特権に対抗して契約と財産の自由を理論づけた個人主義の自然法学派（ジェファーンソン、チュルゴー、コンドルセー、アダム・スミス）を高く評価した。また政治制度の究極的な基準として功利の原理を提供することで「自由の妨げられない行使が社会に対してもつ有用性」を明らかにしたベンサムを評価した。しかしこのような旧急進主義の欠陥は正当な財産に対立する無機能な財産（寄生性）を批判しないことであった。トーニにとって「財産」は道具であり「安全」が目的である。そこで財産は「労働＝社会サービス」（生産）に関わる財産と、労働行為を共なわない財産とに区別される。前者に分類されるのは 1)個人サービス 2) 健康と慰安に必要なもの 3)土地と道具 4)著作権と特許、後者は1) 農業地代 2)「準地代」という幸運な利益 3) 独占利潤 4) 都市の地代 5)管轄権 royaltiesである。後者が排除されるべき無機能なレンティエ

である。この財産の審級に基づいて産業社会の統治原理がでてくる。産業問題はトーニにとって単なる物質的問題ではなく「権利」「機能」「自由」の統合の問題である。その場合のトーニの産業の第1原理は「最良のサービス」であり、第2原理は「自己の方向付けと統治の責任」であった。これは「職業」professionの「規則」に対する責任の感覚の問題であり、サービスと目的に関する。この機能を発揮し、「社会」communityの諸利益を保護するために、統治として社会の負荷が必要となる。獲得社会から機能社会に向かうには私有財産の統制と資本家の絶滅が必要であるが、トーニは歴史事例の中から1) 没収(支配者による教会財産の没収) 2) 自発的放棄(1789年の王位放棄) 3) 労働人員から締め出し(ギルド) 4) 消費者団体による代替(協同組合運動) 5) 利子の制限(雇用者労働組合委員会) 6) 買い取り(自治体や政府)といった手段を列挙する。

国家による法の執行は行政による収容権の行使であるが、トーニにおいては私的組織も公的組織もサービスを供給する折衷的な権威でなければならなかった。このような柔軟な所有権は目的ではなく手段であった。「労働者集団」も手段であって目的ではない。コミュニティは目的であるがそれは「事実」ではなく「熱望」aspirationであった。ここにトーニにおける思想と倫理の優越を見る。共通目的は曖昧であり、イギリスとその他の区別、政治的合理性と制度変化の関係も曖昧となる。

以上みてきたようにトーニの社会改革思想はキリスト教に強く影響されているが、イデオロギーのコアは機能、平等、共同性、創造性であり隣接領域に自由と民主主義が配置されている。そこでこの類型は「周」のレベルで社会主義に分類される。

3、G.D.H. Cole:組織の機能化・機能の組織化

コールの*Social Theory, 1920*および*Chaos and Order in Industry, 1920*のテーマはアソシエーション論であった。コールにおいて社会societyとは「社会生活の仲間」でも「人間の社会集団」でもなくさまざまな機能的な諸アソシエーションと諸制度の相互的・補完的な性格の帰結である。「社会的自由」はアソシエーションの機能が外的命令から自由であるとともに内的に自主管理で民主主義的にかんな性格を有していることと定義されている。そこで「自由国家」とは他のどのような国家にも従属せず民主的に統治されている国家である。「社会組織の目的」は物質的効率と成員の本質的自己表現であり、自主管理とは投票権だけでなくコミュニティの業務の共通方向への完全参加である。その場合共通目的と共通行動の規則とは、社会的組織における単なる円滑な労働と凝結への誘導ではなく社会的に個人の「よい生活」に向けて社会的な障害を除去することである。コールにおいて「機能」とは単に社会に向かうのではなく「共同体的個人的福祉well being」を実現することにほかならない。ここで人工物としての社会=機能は個人的な倫理の多元的な意味に帰せられない。個人の多機能が選択調整され、自己本位はそれらを超えて「調和した」原理として現れる。ここで倫理ではなく「よき生活good life」の機能的選択が問題なのである。コールによれば教会は精神的spiritualであるので物質的な分野の調整の権力はもたない。機能は特性(個人の特別な機能)を持つアソシエーションに制限される。そしてアソシエーションは基本的社会としてのコミュニティから区別される人工物である。

コールはボザンケットやホブハウスの「一般意思」といった契約国家を否定する。なぜなら、このような「形而上的概念」は政治としての階級分裂を隠蔽すると考えるからである。コールは国家と国民を区別し、国家の本質は人々の種類や信念、仕事に関係なくすべての人々を包含できるアソシエーションと定義される。国民はコミュニティであって、国家をもてるが国家そのものではない。コールにおいて国家の機能的なアソシエーションとしての民主主義は、機能的代理者により代表される。ここで立法と行政の分離は必要ない。

アソシエーションの選択すなわち多元性は、いくらかのサンクションを課して保障される。コールにおいてマルクス主義唯物史観はラマルクの進化論として受容されている。アソシエーションにおける利害の対立は規則と自発的な調整で自立的に機能発揮されることになる。以上のようなコールのコアはアソシエーションであり人間観は人為的である。自発性、創造性はその隣接に配置されていてこの類型は社会主義に帰属させられる。

4.結 論

以上みてきたように、1920年代の社会改革思想を代表する3人のイデオロギー生産者のマイクロ・イデオロギーは「コア、隣接、周辺ネクサス」アプローチにより新自由主義と社会主義マップの上に描写された。これは思想の生産視点からの分類である。マクロ・イデオロギーとしての政治経済的な政策の決定に影響する定着を検証するには、思想の消費視点、すなわち雑誌・書籍・パンフレット・運動・演説・組織・制度の仲介された人々への影響分析が重要である。本稿ではこのような社会改革（福祉）思想のイデオロギー的なダイナミクスに迫る思想のマイクロ生産的な基礎を解明した。

	Human nature	Society	Market	State
Hobson	Desire Satisfaction of life Spontaneous (Unity of acquisitive with function)	Individual constituents Intervention for welfare by art	Imbalance Under-consumption Surplus Excessive saving	Effective demand Complementary intervention
Tawney	Obligation Responsibility to God Equal of humanity	Profession for Service Class conflict	Ensemble of motifs for Function vs. Acquisitive motifs)	Functional diversity
Cole	Integration to association Subject to rule decided each other	Artificial association Purpose =plan Class conflict	Intentional distribution for satisfaction	Plural of associations

- Ashton, T.S. (1962) Richard Henry Tawney, *Proceeding of the British Academy*, London
_____ (1960) *R.H. Tawney: A Portrait by Several Hands*, London
- Carpenter, L.P. (1973) *G.D.H. Cole*, Cambridge, CUP
- Chambers, J.D. (1971) The Tawney Tradition, *Economic History Review* XXIV, No.3
- Cole, G.D.H. (1920a) *Chaos and Order in Industry*, London, Methuen
_____ (1920b) *Social Theory*, London, Methuen
_____ (1932) *Economic Tracts for the Times*, London, Macmillan
- Freeden, M (1996) *Ideologies and Political Theory*, Oxford, Clarendon 1996
_____ (2003) *Ideology*, Oxford University Press
- Himeno, J. (2003) The new liberalism and the theory of social evolution; in relation to the cognition of “Class and Society”, 『長崎大学総合環境研究』長崎大学環境科学部 第6巻第1号
- 姫野順一 (2003) 「社会進化論と新自由主義—19-20世紀転換点における経済(貧困)と政治社会のイデオロギー諸類型」『社会経済思想の進化とコミュニティ』(共編著) ミネルヴァ書房
- _____ (1999) 「新自由主義とフェビアンイズムの政治経済学」『イギリス100年の政治経済学』服部・西沢共編著 ミネルヴァ書房
- Hobson, J.A. (1921) *Problems of a New World*, London, George Allen & Unwin
_____ (1922a) *Incentives in the New Industrial Order*, London, Leonard Parsons
_____ (1922b) *The Economics of Unemployment*, London, Allen & Unwin
_____ (1926) *Free-thought in the Social Sciences*, London, George Allen & Unwin
_____ (1927) *The Conditions of Industrial Peace*, London, Unwin Brothers
- Tawney, R.H. (1912-14) *Commonplace Book* (in Winter, J.M. and Joslin, D.M. ed. (1972) *R.H. Tawney's Commonplace Book*, Cambridge, CUP)
_____ (1921) *The Aquisitive Society*, London, G.Bell and Sons
_____ (1931) *Equality*, London, (in *Theories of the Mixed Economy*, 1994)
- Terrill, Ross (1973) *R.H. Yawney and his Times*, London, Andre Deutsch
- Winter, J.M. (1970) R.H. Tawney's Early Political Thought, *Past and Present*, No.47
- Wright, A.W. (1979) *G.D.H. Cole and Socialist Democracy*, Oxford, Clarendon

ジョルジュ・ソレルとサンディカリズム ——「ソレリズム」の生成と展開——

金山準（東京大学大学院・日本学術振興会特別研究員）

1 ソレルとソレリズム

ジョルジュ・ソレル（Georges Sorel: 1847-1922）の思想が、20世紀前半のヨーロッパにおいて「ソレリズム」と呼ばれる巨大な知的潮流を形成し、左派や右派、もしくは社会理論家や文学者など、領域を問わず広い影響を与えたことはつとに知られている。だがそのような多面的影響にもかかわらず、もしくはそのゆえに、彼の思想史上の位置づけは未だ定まっているとはいえない。

本報告の第一の目的は、初期ソレルのサンディカリズム論から主著『暴力論』までを貫く、彼の重要な理論的モチーフを描出することである。それは端的には、労働者の倫理的「進歩」への関心と生産力主義として特徴付けられる。またこのようなソレリズムは、フランス・サンディカリズムとマルクス主義との、きわめて特異な仕方での結合として成立した。この二つの——明らかに異質な——思想がどのように結合され、それがいかなる含意をもたらしたか、という点の検討が第二の目的となる。すなわち、この「結合」は一方では、「西欧マルクス主義」を中心とする20世紀の左派にとっての想像力の源泉となった。だが他方でそれは、ソレリズムをファシズムの一「源流」（ムッソリーニ）とする過程とも表裏一体だったのである。

2 サンディカリズムからソレリズムへ

2-1 フランス・サンディカリズム

ソレルに多大な影響を与えたF・ペルーティエの革命的サンディカリズムは、特殊フランス的（ないし特殊パリの）な社会状況の上にこそ、成立しえたものであった。その背景とは具体的には以下の三点である(1)。第一に、「労働の世界」。一般に知られるように、フランス革命期には、1791年のル・シャプリエ工法に代表されるように私的・経済的結社に対する規制が進められた。だがそれにもかかわらず、19世紀を通じて、均一の「市民」への統合に対して自律性を保つ熟練労働者のサブカルチャー（「労働の世界」）が、具体的な結合の形態を変えつつ——同業組合（corporation）・職人組合

（conpagnonnage）・共済組合（mutualité）・協同組合（coopérative）・サンディカ（syndicat）など——存続していたこともまた、つとに指摘される。第二に、フランス革命以降の度重なる革命における自律的な民衆運動の記憶。革命的サンディカリズムは明らかに、以上二つの伝統の中にある運動であった。そして第三に、世紀後半に本格化する工業化。奢侈品製造の伝統を持つパリでは、北部や東部の大工業化に比して、小職場を中心とする小企業が元来根強い力を保っていた（それゆえパリには、大工業に基盤を置くマルクス主義は容易に浸透し得なかった）。そうであるにせよ、全体の傾向としての工業化はもはや明らかであり、熟練労働の伝統は衰退の道を辿る。熟練労働者の地位の不安定化という状況に、彼らの高い知的水準が結びつくとき、その志向が高度に先鋭化する傾向を持つ点は見やすいだろう。

この運動を代表するF・ペルーティエの思想には、「労働の世界」の自律というモチ

ーフがきわめて明確に現れている。その具体的な特徴をごく簡潔に列挙するなら、以下の三点が挙げられる(2)。第一に、連帯や献身という倫理性の強調。これは彼にとって、労働者の自律のための必要不可欠の条件である。第二に、ゼネラル・ストライキ。これは、街頭蜂起やテロリズム型の革命路線の不可能性の認識とともに、国家や政治自体に対する根本的な疑念に裏付けられている。それらに代えてペルーティエが主張するのが、生産の現場における直接行動、すなわちゼネストである。ゼネストは、まさに労働者相互の連帯や献身をもってなされ、それを促進するかぎり、革命の手段であるとともに目的そのものでもある。第三に、「労働取引所 bourses de travail」論。労働取引所の主要な機能は、労働者の相互扶助・教育・宣伝・抵抗である(3)。ここで重要な点は、これらの労働者固有の組織を通じて、労働者は来るべき社会を担う習俗・法観念・知識・技術を自ら養うことが可能だとされる点である。すなわちこれらの組織は、資本主義社会の只中で自律的に存在し活動する、未来社会の萌芽である。ここでもまた、目的と手段は完全に一致する。

もちろん、このようなヴィジョンの実効性を疑うことは容易であるし(4)、この高度に集産主義的な倫理のもつ危険性を指摘することもできる。ただしそれらは本報告の関心ではない。ここでの問題は、このようなサンディカリズムとソレルの思想との関係である。

2-2 ソレリズムとサンディカリズム

ソレルはペルーティエの思想に多大な影響を受けつつ、自らのサンディカリズム論を展開する。ここでもっとも特徴的な点は、「準備」のモチーフである。彼にとって、未来社会は知によって一挙に構想されるのではなく、「プロレタリアートの内部から、プロレタリアート自身の手段をもちいて」生成すべきものである[1898=1919: 101] (5)。この生成の過程を彼は「準備」とも呼ぶ。彼にとっては、この「準備」こそ革命の過程そのものであった。

この「準備」とは、具体的には、以下のとおりである。第一に、プロレタリアートが「不可分の一階級としてのみずからの存在を明確に自覚」し、「資本主義的組織とともに、伝統的イデオロギーの体系の全体を転覆させることができる」能力を養うこと[1897a: 3-4]。第二の点として、そのためには、プロレタリアート自身が自らの「新しい法〔権利〕 *droit*」や「道徳」を創出しなければならない[1898=1919: 101]。

このような「準備」は、その性格上あくまで「プロレタリアート自身の手段」によって自律的になされねばならない。その手段がサンディカであった(6)。サンディカの活動においては、「個人しか扱わない」資本主義的・自由主義的法観念とは相容れない、「連帯」や「献身」に基づく法観念が涵養される。よってサンディカが資本主義社会内部で遂行する活動は、古い法観念と新しい法観念との間の、古い習俗と新しい習俗との間の闘争であり、ひいては二つの世界との間の闘争である[1898=1919: 99-115]。たとえばストライキの過程においては、自由主義的・個人主義的な「労働の自由」や「競争」という原理と、「連帯」や「献身」の倫理とがきわめて鮮明に対立する[1898=1919: 101-2]。

このように理解された意味での革命は、現存する社会の支配的法体系を、内部から「少しずつ摩滅させ、廃棄していく」と同時に、それにとって代わる過程である。「新しい文化」、「新しい法体系」は、「きわめて長い準備の過程の助けによってのみ効力をもつようになる」[1898b: xv]。ここでは明確に、経済権力や政治権力の次元に包摂できない文化的・精神的な次元へと、権力観が拡張されている。

よって、非合理主義的ソレル観においてしばしば引用される、「階級闘争が社会主義のアルファにしてオメガである」という彼の言は、社会主義をニーチェ的な闘争の世界観へと還元したことを意味しない。ソレルにとっては、現行の政治的回路を通じてなされる妥協や取引自体が、「労働の世界」に対するブルジョワ文化の浸透にほかならない。だからこそ、闘争は非妥協的な直接行動でなければならないのである。

以上のような文化的・道徳的「準備」と「労働の世界」の自律の主張は、たしかに、革命的サンディカリズムに対して一つの明快な理論的表現を与えたものと言えるだろう。また当時のマルクス主義との対比で述べるなら、この議論は、文化的・精神的次元での権力作用や、労働者が来るべき社会を自律的に管理するために必要な条件という、マルクス主義が見なかつた問題領域を積極的に開くものでもあった。その意味で、20世紀のマルクス主義者にも重要な影響を与えることになる(後述)(7)。

2-3 『暴力論』:「神話」と倫理

ソレルは「私は社会革命が黙示録の一場面のようなものになるとは思わない」[1898=1919: 112]と述べる。このような態度は、上述の彼の立場からすれば理解はしやすいだろう。だがこれは、「神話」が喚起する破局的革命を熱烈に主張した「暴力」の思想家、すなわち『暴力論』(1908年)のソレルとは一見して大きく異なっている。

だがこのような変化にもかかわらず、そこで問われている問題はいずれも、労働者の倫理的「進歩」と自律的發展であり、それを可能にする条件であった(8)。主著『暴力論』においても、その視点は共通している。そこではゼネラル・ストライキは、理論的な「プラン plan」ではなく「神話 mythe」と表象される。さらには、「神話」の内容と、それに基づく行動のもたらした実際の成果とを比較すべきではないとすら述べられる[1908: 33]。これは確かに、手段としての合理性を完全に無視した暴力の自己目的化(政治の美学化)とも解し得る。だがこの解釈はやや短絡的である。そもそも、「神話」を語る際のソレルの目的は、ゼネストが呼び起こし得る破局そのものよりはむしろ、闘争の只中で労働者に喚起される倫理性にこそ存在した。そのような意味で、「神話」はそれ自体が「現在へ働きかけるための手段」である[1908: 180]。だからこそ神話の内容が現実に対応する必要はないのである。その点に、現実への直接的適用を求める「プラン」との決定的相違がある。

3 ソレリズムとマルクス主義

前節ではソレルのサンディカリズム論の概要を検討したが、ソレルの独自性は、以上に尽くされるわけではない。ソレリズムは、フランス労働運動の伝統を土壌としつつも、その土壌とは明らかに無縁な側面をも不可分に伴いつつ生成したものであった。実際、ソレルは運動としてのサンディカリズムには何ら関わらなかつたし、彼の思想をもってサンディカリズムを代表させることの不当性は、しばしば指摘されている。だが理論的イデオログに乏しかったサンディカリズムは、ソレルの――恣意的な――解釈を通じてこそ、別の条件下に伝播しえたとも言える。だとすれば重要な点は、彼のサンディカリズム論の恣意性を単に批判するよりも、サンディカリズムとソレルとの相違がもたらした帰結を検討することであろう。この点について本報告では、とくに彼のマルクス主義的契機に着目する。

時間的には前後するが、ソレルはサンディカリズム着目以前、マルクスを熱心に研究し

ていた。サンディカリズムへの着目も、あくまでマルクス主義の「修正」という関心からのものであった。だがそもそも、サンディカリズムにおける「労働の世界」の自律と、マルクス主義におけるプロレタリア革命との間には、大きな隔りがあるはずである。この異質な両思想の結合こそが、ソレリズムの展開に決定的な意味をもつことになる。

3-1 生産力主義

彼は同時期の別の論文において、上述の議論とはやや別の観点からサンディカリズムを論じている。ここで彼は、様々な経済組織を比較検討しつつ、とくにサンディカを社会主義にとって有益なものとする。いくつか挙げられる理由のうち決定的に重要なのは、サンディカと生産力との関係である。サンディカの闘争によって労働者の賃金が上昇すれば、その反動として生産能率の向上のために機械の進歩が要請される。それは労働者の知的・技術的能力を要求し、彼らの能力を発展させる。ここでは、労働者の闘争性や知性の発展は、生産力の進歩と相乗的なものとして捉えられているのである [1899: 187-188] (9)。

もちろん、階級闘争の激化と生産力上昇との相乗性、という論点はマルクス主義において基本的なもの (cf. 『共産党宣言』) であり、ソレルの発想も元を辿るならばそこに源泉をもつ。だがその種のマルクス主義的思考法をサンディカリズムへと直結するソレルの態度は、明らかに奇妙である。このような生産力主義は、近代的産業が発展することによってプレゼンスを増す未熟練労働者 (プロレタリアート) を主体とする運動にこそ適合的であろう。産業化・機械化の進展によって地位を脅かされる熟練労働者によって導かれた革命的サンディカリズムは、このような態度とは当然ながら相容れるものではない (10)。ソレルの生産力主義は、時に守旧的ともされるサンディカリズムに近代的ダイナミズムを与え、フランス的土壌をもたない状況へとそれを移入することを可能にした。だが同時にその展開は、サンディカリズム自体を根本的に変質させかねないものでもあった。

3-2 マルクス経済学批判

第二の問題は、ソレルとマルクス経済学との関係である。彼はサンディカリズムへの接近と同時期に、B・クローチェらイタリアの論者との間で、マルクス主義の「修正」論争を交わしていた。彼らとの議論で扱われたテーマ (その多くは社会科学の方法論的側面に関する) は非常に多様だが、ここではマルクス経済学、とくにその価値論の批判を取り上げる。

ごく簡単に結論を述べるなら、ソレルにとってマルクス経済学は一般理論ではあり得ず、たとえば剰余価値説もまた、著しい理論的不明瞭さを帯びている [1897b: 231]。さらにクローチェは、剰余価値説を「純粋な経済理論の範囲外」へと放逐する (11)。これらの批判自体はあくまで「科学」的観点から行われたものであり、そこには政治的意図は希薄であった。だが価値論はマルクスの理論の枢要にある以上、その「修正」の含意は当然ながらきわめて大きい。

この「修正」は端的には、賃労働に基づく階級カテゴリーを相対化するという帰結をもたらした。それは一方では、政治・社会問題を性急に二大階級の対立へと還元しない、多面的な社会分析を可能にした。その点が、世紀転換期の「新中間層」の勃興に対するソレルのいち早い着目を可能にしたといえる (それに対してカウツキーら正統派マルクス主義者は、この問題の重要性を認めなかった) (12)。だが同時にこの「修正」は、マ

ルクス主義による資本主義批判の重要な論拠(「搾取」)が失われることをも意味する。言い換えれば、賃労働に基づく階級カテゴリーは、所与の状況を単純に分節化することで政治的な対立軸を明確に保つ安全弁の機能を果たしてもいた。よってそれが揺らぐことは、後のソレリアンらの政治的な不安定さをも準備することにもなった。前項の点とも相まって、ソレルが称揚する倫理や闘争を担う主体は、ここで明らかに不明確化しつつある(cf.「プロレタリア国民」、「労働者」から「生産者」へ)。

4 おわりに

以上、サンディカリズム・倫理主義・生産力主義という、ソレリズムの最重要の契機の生成を検討してきた。それはサンディカリズムとマルクス主義との、きわめて特異な結合としてなされたといえる。Z・ステルネルは、ソレルのナショナリズムへの接近(一九一〇年頃)をもって、彼の言う「ファシズム合成」——ナショナル・サンディカリズム——の画期とした。だが少なくともソレリズムの展開にとっては、それに先立ってなされたマルクス主義とサンディカリズムの結合こそが決定的な意味をもったと、本報告では考えている(13)。ソレリズムの展開と受容について、以下では特にイタリアの文脈にかぎり、ごく簡単に触れておく。

第一に、左派との関連では、ソレルの「準備」の問題が重要である。労働者の文化的「組織化」を、彼は「強制」に基づく秩序から「同意」に基づくそれへの転換と称する。この「強制」から「同意」へというモチーフや、文化的次元への権力観の拡張、労働者の「教育」の問題などが、20世紀の左派(たとえば、グラムシ(14))に与えた多大な影響は明らかだろう(15)。

第二に、右派とソレリズムの関係。ソレルと右派の関係については、従来非合理主義的側面がとくに強調されてきた。だがその解釈は一面的である。たとえば、ソレルと深い交流をもち、後にナショナリズムへと合流するイタリア・サンディカリスト(特に、E・レオーネら初期の指導者層らのそれ)の思想構成を列挙すれば、以下のとおりとなる。すなわち階級闘争の強調と生産力主義の結合、またそれを促進するものとしての経済的自由主義(libelismo)、そしてマルクス主義経済学「修正」、さらにそれと関連して、労働者カテゴリーの相対的な軽視、等である。これらは(フランス・サンディカリズムではなく)ソレルのそれに明らかに酷似しているが、ここに非合理主義的傾向は希薄だろう。

もちろん、南北イタリアの産業構造の根本的相違という背景を念頭に置くなら、北部の工業を地盤とする社会党主流派(改良派)がジョリッティ体制への結びつきを強めるのに対して、南部出身者の多いサンディカリストが国家との非妥協的闘争や反保護主義へと傾く点はみやすい。だがそれがなぜソレル的「サンディカリズム」(ソレリズム)というかたちをとる必然性があったのか、という点についての検討が、今後の課題となる。

注

(1)以下の叙述は、主に次に依拠している。Michelle Perrot, *Les ouvriers en grève, France 1871-1890*, Paris: Mouton, 1974., Jacques Julliard, *Autonomie ouvrière: études sur le syndicalisme d'action directe*, Paris: Gallimard; Seuil, 1988., Bruce Vandervort, *Victor Griffuelhes and French syndicalism, 1895-1922*, Baton Rouge: Louisiana State University Press, 1996.

- (2) 喜安朗『革命的サンディカリズム：パリ・コミューン以後の行動的少数派』、五月社、一九七二年、二三一四一頁、Jeremy Jennings, *Syndicalism in France: A Study of Ideas*, London: Macmillan, pp. 11-25.
- (3) これはサンディカからのアナロジーによって構想されたものであり、労働取引所は各地のサンディカをより広範に仲介する機能を果たすものとされた。
- (4) さらにいえば、そもそもその革命的理念自体も、どれほど労働者の実情を代表し得ていたのかを疑うこともできる。このような視点からの研究として、以下を参照。Peter N. Stearns, *Revolutionary Syndicalism and French Labor, a Cause without Rebels*, New Brunswick, N.J.: Rutgers University Press, 1971.
- (5) このような立場から彼は、マルクス主義政党の綱領（彼がとくに念頭においているのは、ドイツ社会民主党のエルフルト綱領である）こそ「ユートピア」であると断じる。なおソレルからの引用について、本文中では出版年と頁数のみを掲げ、書誌情報は末尾に一括して記す。
- (6) 「準備」のモチーフは、ペルーティエのサンディカリズム論においてもしばしば強調されている。ペルーティエは、偶然的・自然発生的な暴動には懐疑的であった。以下を参照。Jennings, op. cit, p. 18.
- (7) 七〇年代に左派の側からソレル研究の気運が高まった一因も、この点に存するだろう。
- (8) 実際のサンディカリズムにおいても、革命性への志向と自律性への志向とは基本的に相関していない。以下を参照。Julliard, op. cit, p. 23.
- (9) Jeremy Jennings, *Georges Sorel: the character and development of his thought*, New York: St. Martin's Press., 1985, pp. 71-74.
- (10) 本稿とは異なる視点からであるが、コラクフスキはソレルによる「プロレタリア」概念の定義の恣意性を指摘している。Leszek Kolakowski, “Georges Sorel; Jansenist Marxist”, *Dissent* 22, 1975, p. 78.
- (11) Benedetto Croce, *Materialismo storico ed economia marxistica*, a cura di M. Rascaglia e S. Z. Garampi, Napoli: Bibliopolis, 2001, p. 60.
- (12) 桜井哲夫『社会主義の終焉：マルクス主義と現代』、講談社、一九九七年、一〇〇—一一〇頁。
- (13) サンディカリズムとソレリズムをほぼ同一視してしまっているステルネルの議論によっては、この点を問うことができない。
- (14) このようなグラムシのモチーフが典型的に現れているトリノーの工場評議会運動を、晩年のソレルは好意的に評価していたとされる。
- (15) Charzat, Michel, *Georges Sorel et la révolution au XX^e siècle*, Paris: Hachette, 1977, pp. 175-195, 232-237.

参考文献（ソレルの著作のみ）

- Sorel, Georges (1897a) “Préface” à A. Labriola, *Essais sur la conception matérialiste de l'histoire*, Paris: Giard & Brière.
- (1897b) “Sur la théorie marxiste de la valeur”, *Journal des économistes*, 30:222-31.
- (1898) ” Préface” à S. Merlino, *Formes et essence du socialisme*, Paris: V. Giard & E. Brière.
- (1898=1919) “L'avenir socialiste des syndicats,” *Matériaux d'une théorie du prolétariat*, Paris: M. Rivière.
- (1899) “Les divers types des sociétés coopératives,” *Science sociale*, XXVIII: 172-201.
- (1908) *Réflexions sur la violence*, Paris: Pages libres.

メンタルケアの哲学プロジェクト ——ビンスワンガーにおける救済の問題を巡って——

山内裕史(慶應義塾大学SFC研究所 哲学徒)

0-1. 「メンタルケアの哲学プロジェクト」の問題意識

哲学者はメンタルケアに対して何ができるのか。この問題意識の設定から私の報告に入りたいと思う。哲学をメンタルケアにおいて使用していくにあたり、哲学という学問そのもののパラダイムの見直しをしないといけないだろう。哲学は「実践的」で「使える」ようになるべきなのか。つまり哲学で他者は救えるのか。あるいは哲学で精神病患者など社会的に弱い立場に置かれている人々を救済できるのか。このような問題意識を持って、メンタルケアの思想史の編成を私の課題としたい。

0-2. 「なぜ、今日、ビンスワンガーなのか」

「現象学的精神病理学」、あるいは「現存在分析」という名前の理論を聞いたことがあるだろうか。20世紀半ばのスイスで時期的な旺盛を向かえ、現代ではスイスでも日本でも、他の先進国でも廃れてしまった精神療法である。現代では、DSMなどの精神病の国際的な診断基準が設けられ、そのマニュアルに従った治療が行なわれている。またその治療法の主流が薬物療法であり、薬物による精神病の治療はビンスワンガーの生きていた時代よりも、飛躍的に発展している。精神療法は今日では精神科医よりもカウンセラーなどによって実践され、現象学を導入した精神分析的な治療はほとんど姿を見ない。また精神科医療の実践として哲学を駆使していたビンスワンガーは、その特殊性と上記のような衰退ゆえに、哲学史上、ほとんど忘れ去られている哲学者ではないだろうか。はたして、なぜ、今日、ビンスワンガーを見直すのか。

1-1. 「ビンスワンガーとは誰か」

Ludwig Binswanger(1881-1966)。医学博士。哲学博士。主著は「夢と実存」、『精神分裂病』など。スイス、クロイツリンゲンに生まれる。家系は代々、医者名家であり、精神科医や内科医を送り出している。コンスタンツのギムナジウムを経て、1904年以後、ローザンヌ、ハイデルベルク、チューリヒの各大学で医学を学ぶ。学生時代には、思想的にはカント哲学や了解心理学の影響を受ける。精神医学ではボンヘッファー、ブロイラー、ユング、フロイトの影響を受ける。1911-1956年、私立精神病院の院長。フッサールの現象学、ハイデガーの現存在分析、フロイトの精神分析をもとに彼独自の医学哲学を創る。

彼の唱えていた理論は、「現象学的精神病理学」、「現存在分析」という。前者は主にフッサールの影響下に、後者は主にハイデガーの影響下にあったと思われる。どちらにしても、現象学と精神分析学の複合分野として考えられる。ビンスワンガー理論の論点の要約は、大きく分けて、主に二つあると思われる。ひとつが、精神医学という学問の学問的基礎づけとして、現象学を精神

医学に導入していた。これはフッサールの現象学による学問的基礎づけに話が似ている。もうひとつが、精神科医の精神病患者に対するより深い人間理解として、現象学を精神医学に導入していた。これは他者と実存レベルで向き合う姿勢としても言うこともできる。

1-2. 「ピンスワンガーは社会思想家か」

ピンスワンガーは社会思想家だったのであろうか。彼の理論を批判的に継承していった哲学者たち・精神科医たちは間違いなく社会思想家と言えるだろう。例えば、レイン、フーコー、ドゥルーズ、ガタリなどは列記とした社会思想家である。「社会思想家」というものは、通常、社会の変革をその思想で迫り、社会的現実を変えていくので、それゆえに社会思想家と呼ばれるのであると思う。あるいは戦争の時代などに、ナチスと戦うことや、戦後責任の問題を背負うなど、戦闘的な姿勢が求められているのだと思う。でもピンスワンガーは特に目立った社会的活動をしていなかったし、戦争においてナチスと戦った形跡はなく、戦後責任の問題を背負うことなどはしていない。

では何がピンスワンガーを「社会思想家」と言えるのであろうか。それは彼のテキストにその秘密があると思う。例えば、『精神分裂病』のテキストにおいて、当時の精神医学における医学哲学の力で、精神病患者を救済する試みを述べている。『精神分裂病』のテキストにおいて以下のようなことが言える。当時は、薬物療法も現代ほど発達していなく、ろくに薬物が機能していない中、精神医療に取り組んでいた記録として読める。また社会療法も現代ほど発達していなく、精神病患者の人権など人間としての理解がままならない状態で、精神医療に取り組んでいた記録として読める。実際、このテキストは後に出てくる上記にあげたような社会思想家たちが乗り越えていくハードルとして機能する。

1-3. 「症例：エレン・ウェストの検証」

『精神分裂病』のテキストの登場する症例：エレン・ウェストを例に、ピンスワンガーにおける救済の問題についてここで考えてみる。患者の名前はエレン・ウェスト。女性。20代。ユダヤ人の家系。兄と弟がいる。彼女の家系は多くの有能な人物もいるが多数の精神病患者もいる。性格は負けず嫌いで頑固。詩を書くのが趣味。日記をよくつける。彼女は仕事を持たず、また学生でもないが、何かをしてみたいので近くの大学へ聴講をする。そこで出会った男性と恋人関係へ発展して婚約するが婚約を解消されてしまう。エレンはもともと精神的に丈夫ではなかったが、その後、エレンの精神は本格的に病んでしまい、それを見かねた従兄はエレンへの同情から愛情と変わり恋人関係になる。その後二人は結婚をする。だが既に精神を病んでいた彼女は独自の妄想的な世界を創り上げて妄想に囚われてしまう。エレンは詩で「空気の精の世界」と「穴蔵の世界」という表現をして、二つの妄想の世界を行き来する。「空気の精の世界」では彼女は自分を精霊のように思い込み、「穴蔵の世界」では自分を虫のように思い込む。どちらも彼女にとっては適応できる世界ではなく、現実において彼女は摂食障害を起こす。また彼女は時間を逆行できるはずだ、と思い込む。彼女は間違えてしまったと思う人生をやり直したかった。このような彼女の

状態をビンスワンガーは「挫折した現存在」と呼んでいる。この時間の逆行現象に関するビンスワンガーの時間を軸にする現象学的考察が興味深い。エレンは最後に治療の甲斐もなく、自殺してしまう。でも彼女は自殺を決意すると生きるこの意味が満たされ、最期は家族に看取られて、充実した日々を過ごして亡くなっていった。ビンスワンガーはこの記録の中で彼女のことを「エレンの現存在は生命を犠牲にすることによってのみ実存できた悲劇的実存である」と述べている。

ビンスワンガーが受け持った精神病患者は最後には完治することなく自殺してしまった、という一面だけ見れば、彼は他者を救えていないことになる。だがビンスワンガーは『妄想』という別の書物で、「救済」について以下のように触れている。「救済するとは病んだ生命領域を見抜くこと」と述べている。つまり、ここでエレンは生命を失うことにはなったが、エレンにとって生きるこの実存的空虚が自殺によって満たされた。つまり彼女にとって問題としている事実が明らかになった(病んだ生命領域を見抜くことができた)、という意味では、彼女は確かに救われている。このような実存として患者が他者から認められることに、ビンスワンガーから見れば「人間愛」の実践として見て取れる。

2-1. 「ビンスワンガーとフーコー」

ビンスワンガーの哲学にはどのような欠陥があり、何が問題なのか。このような疑問に対して答えてくれるのが、フーコーのビンスワンガー理解とその批判であると思える。Michel Foucault (1926-1984)は良くも悪くもビンスワンガーの理論の強い影響下にあった。初期のフーコーの「真の心理学プロジェクト」という企画では、ビンスワンガーなどの人間性心理学とパブロフなどのマルクス主義心理学が人間を解放すると信じていた。『精神疾患とパーソナリティ』、『精神疾患と心理学』などの最初期の著作では、ビンスワンガーを肯定的に評価しているところもあった。またフーコーは「夢と実存」の仏訳をつくったり、その序論を書いたりして、ビンスワンガー哲学に貢献していた。

だがフーコーは「真の心理学プロジェクト」に挫折する。また精神科の研修医でもあったが、研修医を辞めてしまう。研修医を辞めた理由は、ロボットミ手術が、精神の問題を無理やり身体の問題として処置してしまうことに納得がいなかったから、とも言われている。あるいはビンスワンガーの理論に対する挫折と限界をフーコーは感じ取っていたのでなかったのだろうか。それ以降、フーコーはビンスワンガーに対して対決的な態度を取るようになっていく。以下にその論点を見ていきたい。

2-2. 「夢と実存」の重要性」

ビンスワンガーは「夢」の中に「実存」のありのままの姿を見ていた。「夢」はロマン主義の文脈などで論じられていた概念であり、人間の真の姿と世界を繋ぐ媒介のように思われていた。「夢と実存」はフッサールの現象学の「解釈」の研究とフロイトの精神分析の「夢判断」の研究に負うところが多い。この「夢と実存」の画期性は、「夢」の中に出てくる死ぬ経験が、実存の姿を映し出していることにある。実存は死ぬことを意識することで覚醒するが、まさに夢における死が

この実存の正体を現している。ビンスワンガーは「実存」という概念を駆使して、精神療法に臨む。例えば、先ほどの症例エレン・ウェストにしても、彼女を分析するにあたり、「実存」の概念が有効であった。「空気の精の世界」という妄想には、実存の「上昇」という超越が位置づけられ、「穴蔵の世界」という妄想には、実存の「落下」という超越が位置づけられた。また彼女の最期を「悲劇的実存」という表現がされている。以上のようなことからビンスワンガーにとって、「実存」は彼の医学哲学を展開する上でのキーワードだった。

しかしビンスワンガーとフーコーの交差路が分岐するのも、まさにこの「実存」というキーワードに収斂されるのであると思える。ビンスワンガーは「実存」の概念を応用して彼の治療に用いることでその哲学を完成させていく。それに対してフーコーは「実存」の概念を継承することができず、「実存」レベルから離れて「歴史的・社会的」な分析へと移り、「実存」に対して批判的になることで彼は哲学を完成させていく。

2-3. 『精神分裂病』VS『狂気の歴史』

初期フーコーの思想的総決算として『狂気の歴史』という書物が書かれる。これはフーコーが臨床を離れ、精神病の成立条件、医者と患者の権力関係、精神病院の構造などを、ヨーロッパにおける「文芸復興期」、「古典主義時代」、「近代」の時代を通して、歴史的・社会的な分析のもとに考察した書物である。この書物からは、ビンスワンガーなどの分析医たちに対して反発している態度を見て取ることができる。

前述したビンスワンガーの『精神分裂病』はフーコーの『狂気の歴史』と比べて見れば、おそらく対極的な位置にある書物として位置づけることができる。一方は、精神病の臨床の考察であり、もう一方は、精神病の歴史的・社会的な考察である。ビンスワンガーは自身の臨床に対して、現象学的な態度を取る、という方針は採っているが、自身の臨床そのものが全く疑わしいものであるという考えのもとに臨床をしていなかったと思われる。現に、ビンスワンガーは終生、精神科医であり続けた。それに対してフーコーは自身の臨床そのものが全く疑わしいものであるという考えのもとに臨床をしていたと思われる。だからフーコーは精神科医への道よりも哲学者への道を選んだのではなかっただろうか。ではフーコーはビンスワンガーの何に反発していたのか。

フーコーによれば、ビンスワンガーは「狂気に陥った精神病者を正気な世界へと導く」ことを使命としていた精神科医に思われる。ビンスワンガーの「ヘラクレイトスの人間理解」という論文においても、世界の意味の覚醒ということがテーマとされていたが、ビンスワンガーは精神病患者たちを正気な世界に目覚めさせることを目的としていたらしい。それに対してフーコーは「正気」に連れ戻すという考え方そのものが気にいらなかったらしい。精神科医たちが「正気」に連れ戻そうとするこの世界は、はたして「正気」であったのか。この世界が正気かどうかを問題にするには、現実の社会が出来ている歴史的・社会的な成立条件を考証する必要があるのではないだろうか。『精神分裂病』が「正気」に戻すことがテーマであるのならば、『狂気の歴史』は「狂気」をありのままに受容することがテーマではないだろうか。この二冊の図式は、正気に戻すことに使命感を感じる精神科医VS狂気に留まることを受け入れる哲学者として置き換えて見

することもできる。

フーコーがビンスワンガーに対して批判的になったのは、ビンスワンガーの理論では他者を救えないからではないか、と見るのが私の解釈である。しかしではフーコーの『狂気の歴史』と彼の哲学が他者を救うのか、という問題に対しては疑問が残る。でも少なくとも、ビンスワンガーにしてもフーコーにしても「救済」の意味に対しては、それぞれが思想を深めていたことだと思われる。

3-1. まとめ

冒頭でも述べたように、今日ではビンスワンガーの理論とその実践はほとんど姿を見ない。スイスを中心にして、彼の後継者たちが運営している IFDA などの学会があり、ビンスワンガーの研究は未だにされている。また日本では京都大学の木村敏や荻野恒一などの後継者たちがビンスワンガーを研究していたこともあった。そのような決して旺盛とは言えない状況下においても、メンタルケアの思想としてのビンスワンガー哲学はまだ健在ではないだろうか。つまり、「救済」とは何か、精神をケアすることの意義とは何か、そのようなメンタルケアの思想的基盤は、今日にメンタルケアを扱う者に対して、思考の源泉として残されている。

ビンスワンガーの救済の精神は、「人間愛」である、というのが私の結論である。前述した症例エレン・ウェストからもそのように言えるだろう。「挫折した現存在」を癒すのは、他者から人間として自分の実存が認められ、受け入れられることで、愛情が注がれていることを意識して、挫折した精神はやり直るし、立ち直れることであると信じている。フーコーが批判するように、ビンスワンガーは分析医としての「正気」へと連れ戻す使命感が余計なことであり、歴史的・社会的な分析が至らなかったのではないか、という論点もある。だが私はビンスワンガーの実存レベルで他者と向き合う分かり合いの「人間愛」という姿勢には肯定を示したい。以上のような研究発表から、ビンスワンガーの哲学は、「メンタルケアの哲学プロジェクト」において、彼の思想を抜きには語れないものであることを確信する。

「主婦」からの女解放という思想実践
——〈主婦戦線〉の事例から——

村上潔(立命館大学先端総合学術研究科博士課程)

はじめに

本報告は、1970年代後半から、「主婦」である「リブ」のネットワークとして活動した〈主婦戦線〉の思想と運動を整理することを通して、(a)ウーマン・リブ運動における／に対する「主婦」たちの立場性を一つの実態に即して把握するのと同時に、(b)フェミニズム理論を用いたアカデミックな議論に先駆けて「主婦」をめぐる本質的な問題を独自に追及していた「主婦」たちがいたことを明らかにし、その存在と思想実践の特殊性と意義を従来の女性史／フェミニズム運動史の空白部分に書き込み評価を与える、ことを目的とする。

〈主婦戦線〉は、東京都東村山市の主婦たちが中心となって運営していたリブのネットワークである。1975年2月に、国沢静子・宮崎明子・上原いつ子の3人が呼びかけ人となって結成され、特に第一次主婦戦線解体後、1978年以降には、先鋭的な思想を表した資料性の高いミニコミを発行するとともに、時局に応じたラディカルな運動を展開した。

本報告では、はじめに〈主婦戦線〉の1980年までを中心とした諸活動とその思想の特徴を概略的に紹介したうえで、その中から特に「労働」に関する提言を取り上げて、その思考枠組みが同時代的にも現在的にもすぐれて斬新であり、有効性を秘めていたことを確認する。

〈主婦戦線〉に関しては、近年、若干名の研究者(女性史／女性論)が部分的に文章を引用したり、主張のエッセンスを紹介したりしているが、まとまった研究は存在しない。本報告ではできる限りその全体像が見通せるように、事例を示していきたい。

1. 〈主婦戦線〉の活動——その1

1975年2月27日より本格的に活動を開始した〈主婦戦線〉は、同日に『家庭解体新書 その一』(星火通信社)を発行、以降これが基本パンフレットとなる。ここでは「女解放」のイメージと、「主婦的状况をう」ち、「主婦を解体」し、「娼のイメージをう」つためのマニフェストが平易に述べられている。書かれていることは、当時のリブの認識を大きくはみ出るものではないが、特に注目されるのは以下の箇所である。「脱主婦、家事労働の社会的再評価、家事・育児の社会化、機械化、商品化…… etc.安易なコトバで、状況の重さをごまかされてはならない。／家父長一夫一婦制の中で儀式化されてきた家事育児という女天職論用語、その性差別性を容認したままこれを社会化(現代性では即商品化)することは、納得できない」。これは、1955年～1972年頃まで三次にわたって繰り広げられた「主婦論争」における論点を広く踏まえたうえで、その各論点を本質的に批判した主張として、評価され得る。

また2月27日昼、3月8日夜の2回の集会で提起された〈主婦戦線〉の基幹メッセージは以下のものであった。

「結婚していても、いなくても、女らしくと規定される内実は、“主婦性”に他ならない。

／また、産んでも産まなくても、育てていても育てていなくても、“産む性”としての規定がある。／ならば“子もち専業主婦”はもっとも抑圧された女たちだ。／ここで闘うことこそ女解放の基幹ではないか(1)。

「産む性」＝「主婦性」を規定されているのはすべての女たち。よって、その「主婦性」を基軸にして「女解放」を闘う、という表明である。これは以降の〈主婦戦線〉の活動に一貫した方針である。注目すべきは“子もち専業主婦”はもっとも抑圧された女たちだという主張で、この主張については当時「理解を得にくかった」(2)ようだ。これは先に触れた「主婦論争」の文脈を前提として考えれば、まったく想像の及ばない論理である。いわゆる「職場進出論」も、その対立軸に置かれる「主婦天職論」も、主婦を抑圧された存在とは見ていない。前者は主婦を「甘えている」と規定するし、後者は主婦としての女の生きかたに「よろこび／生きがい」を見出すものである。〈主婦戦線〉の論理は、そうした論がア priori に立つ土壌そのものを批判にさらし、改めて階級性・性差別性に徹底して引きつけたうえで「主婦」規定を行なったものとして、先鋭的な思想であったと評価されるべきものであろう(3)。

その後1975年～1977年にかけての具体的な活動状況は、現段階ではほとんど窺い知ることができない。しかし、ひとつ重要な出来事がある。1977年の秋頃に、「第一次主婦戦線解体」がなされている。これは、宮崎明子が「正論のための正論に、がんじがらめになった」(4)と述べているような、組織体質の問題からのことと考えられる。これに関して国沢静子は、「1976年初めより、第一次主婦戦線解体を確認した77年秋をもって、各個人が組名を名のり、集会などプロモートするときは、又別の組名をつくることで、主婦戦線がグループではなく、ただの女たちへの呼びかけの理念であることを明確にし」ている(5)。以上から、ひとつの活動態としての〈主婦戦線〉の定義が確認できる。権威的・官僚的組織構造に陥ることを徹底的に拒否し、あくまで「平場」における水平的な連帯を求めている意識の表れであろう。その意味で彼女たちはかたくなに「本来のリブ」の理念に忠実であろうとしていた。

国沢の「主婦的状况をうて」では、当面の活動方針を、「己の主婦的状况を確認し、ついで家族を疑い、家族の具体化である家庭の日常から洗いなおしていくべきであるという、主婦戦線の戦列に組する(ママ)ことの呼びかけをしつこく続けていく」(6)と表明している。

2. 〈主婦戦線〉の活動——その2

1978年春から、〈主婦戦線〉の表立った活動は加速する。まず、先に引いた『主婦戦線●総括●アピール●——星火通信1978春 華組』の発刊。「主婦的状况をうて」、「再び主婦戦線を!!」、「主婦的状况を視る」の3論文によって、新たなスタートを予告した。

そして78年最大の出来事は、『女・エロス』11号編集委員会に対する「女の女差別」抗議闘争である。簡単にまとめると、(a)78年6月にリブ理論誌『女・エロス』編集委員会から宮崎明子に対し、「主婦の立場からみた女と政治」というテーマでの寄稿の依頼があった。(b)宮崎は7月に論文「主婦解体論——群れよ、ただの女たち!! 主婦の群れは国家を揺さぶる!!」を提出するが、編集委員会から修正要求が出された。(c)8月に修正原稿を提出するが、

それも返送され、事実上、掲載を拒否された。(d)それを受けて、『女・エロス』11号編集委員会に対し、「依頼者責任上の拒否理由明示」と「創刊理念に基づく原点復帰とリブ理論誌編集者の主体的な自己批判」を要求する抗議を行なった。(e)その後、各所への抗議アピール。(f)10月、声明「社会評論社版『女・エロス』を廃刊せよ!!——女たちの熱い心を反体制商品として売り渡すな!!」を発表。(g)『新地平』誌上にて両者が主張を展開。(h)1979年3月、『女・エロス』12号誌上にて、編集委員会が一連の事情説明。(i)4月、『星火通信』にて「〈女の女差別〉を商品化する『女・エロス』を廃刊せよ!」を特集。これをもって、一応の終結をみる。

この闘争の経緯に関する細かい分析はここでは避ける。また、『女・エロス』編集委員会の組織性格などの問題についても、同様に措く。必要な実証作業は今後行なう。

ただ、この闘争の過程においてひとつ明らかになったことがある。それは、〈主婦戦線〉の「ほかの(主流の)リブ」との比較における思想の特異性の発露である。

〈主婦戦線〉は「主婦性」・「主婦的状况」の(自己)認識を何よりも重視し、その地平から、「女解放」を志向する、という立場をかたくなにとる。そのため、「状況認識」もあくまで自らの「主婦性」・「主婦的状况」に関する内省的考察からスタートする(7)。対して、「ふつうのリブ」は、まずゴール地点である「女解放」への「運動の道筋/戦略」を求める志向にあるため、〈主婦戦線〉のスタート地点(「主婦性」・「主婦的状况」)への拘泥が理解しがたく、また、「運動の道筋/戦略」の論理展開が弱いと感じ、それが批判する対象となる(8)。

〈主婦戦線〉の立場からは、そうした批判は「体制化したリブ」による「主婦差別」/「主婦の切りすて」とうつる。以上のような構図でこの思想の力学は理解できるだろう(9)。

3. 〈主婦戦線〉の活動——その3

1978年11月22日、〈主婦戦線〉の活動組織「主婦の立場から女解放を考える会」(10)は、その名義をもって「パート・未組織労働者の復権」をテーマとした集会を都内で開いた。その場では主に「労基法改悪反対」のアピールがなされた。27日には同組織が「パート・未組織労働者連絡会結成準備のための連続討論集会」第1回を開催。12月23日の同集会第2回のために作成された〈主婦戦線〉名義の声明「性と階級の二重の抑圧からの女解放」(11)は、その後の「労働」問題への取り組みの本格化を予告するものであった。内容については次章で紹介するとして、その後の活動を確認しよう。「パート・未組織労働者連絡会結成準備のための連続討論集会」は回を重ね、1979年5月3日に同会の結成に至る。以後、月例集会を継続していった。その過程で、代表の山口静子(国沢静子の戸籍名)を中心に、配偶者控除の限度額70万円の引き上げを求めて国会へ請願書を提出するなど、精力的な活動を行なった。

1979年6月には、〈主婦戦線〉名義で労基法改悪反対アピール——「わたしたちの**人権・労働権**の一層の抑圧・切り捨てである**労基法改悪**に反対します」(12)——を発表。労基法改悪とセットになった男女雇用平等法にも反対を表明している。また、労基法改悪において「母性」保護規定の見直しが画策されている点にも迅速な反応を見せた(13)。

1979年11月には、「母子保健法改悪反対」の声明を発表。それにあわせて、「『産』とその

自由について」を特集した『星火通信』別冊 No.5(星火通信社、1980年。声明を収録)を発行した。同号では、近隣産婦人科病院の不正診療の問題も扱い、医療の実態も問題化した。

以降の活動は、現段階では詳細を把握できていないので、本報告では扱わない。ただ一点注目すべきは、山口静子が1991年にJRAに対してパートタイマーの年休権をめぐって提訴した裁判が、99年に勝訴を勝ち取った点である。この件の調査は今後の検討課題とする。

4. 〈主婦戦線〉の思想の特徴——主に「労働」に関して

最後に、〈主婦戦線〉の思想の特徴を改めて整理してみよう。まず、宮崎明子の以下の提起を見る。

選んで主婦になったのではない。〈主婦〉になって生きる以外の道はなかった。私が、私自身であり得るようにみえたのは、只、男との関係においてだけだった。男との対の生活は、やがて子供が生まれ、経済性のよい男が稼ぎ、ペイの悪い私が、子供の世話、オシメの洗たく、食事をつくり……。 (中略)

女は、母と娼とを一身に体現して、基本的には労働権さえ持てない〈主婦〉であり、存在そのものが、経済性のない子供、老人病人の世話にあたり、時には、未組織労働者としても狩り出される、潜在的失業者として社会構造を支える。(14)

「主婦にはなるまい」「主婦になってしまったらその出口を」という様々な女解放論。女の身体に内在する「産み」を理由に、社会構造が全ての女に課している主婦性を不問にしての解放論は、この階級社会をゆさぶらない。如何せん、自立など出来ない女を踏みつけにしてしか金は稼げないのに“経済的自立論”があり、市民運動、公害、消費者運動に出口をとという論は、喰うに困らぬ亭主がいるからだ。主婦でしかない女は、そうせざるを得ないくみの中で、隣近所共用のゴミ箱を掃除し、害虫に薬をまき、道路上のガラスの破片を拾う。どんな口上にせよ、「主婦からの脱出」という発想は、その内側を陰微(ママ)におおいかくし、問い直す作業を怠らせ、やがては、決して産み得ぬもう一方の類、男の論理につながり、この男社会をより一層強固にしていくことにしかならない。(15)

繰り返しになるが、こうした見解は、「主婦論争」のような従来の主婦に関する問題意識や言説に対して痛烈な批判的意味をもった。ここでは、自らの「主婦的状况」を冷静に確認したうえで、世の「女性解放思想」が提供する主婦問題の「解決法」が、自らの「実態」といかに乖離しているか、いかに欺瞞的にしか機能しないものであるかを訴えている。〈主婦戦線〉の立場性と思考の底流が如実に把握できる、わかりやすい例である。

特に「労働」をめぐる議論として興味深いのは、「主婦」を「〈産む性〉の必然的帰結として〈主婦性〉を規定され、日々の主婦的状况の下に労働権さえ奪われた潜在失業者として差別され搾取されている全てのただの女たち」(16)と規定していることである。これは、「主婦論争」以来の主婦は働く「べき」か否かという議論の土台そのものを根底から否定するものとして、重要な意味をもつ。以下は、さらに論理展開された論述である。

我々ただの女は、現在、労働者としてその主体を獲得していない。その多くは主婦前提の労働者・パートタイマーであり、また潜在的労働予備軍として専業主婦のかたちで各家族のなかにプールされている。個々の女の意志・マイホーム志向・主婦天職論・母性本能説に依拠した育児天職論などとは全く無関係に、時代の構造として我々は社会的労働権をさえ剥奪された者として存在している。我々は、「社会的労働権」がどのように掲げられているかを問題にしなければならず、主婦と有職婦人の接点などという問題の立て方に眩惑されてはならない。雇用調節弁として、パートタイマーとして獲り(ママ)出され、また不況では馘首され、家庭という重荷、主婦と名づけられた己の重荷をせおって退職する。常に労働予備軍であるただの女の生身にこそ、この〈労働と主婦〉の問題が集約されている。個々の女の生身の日常の中にこそ問題がある(17)。

個々の女性の日常の生=「主婦的状况」は、「女総体」の「社会的労働権」と不可分につながっていることが強調されている。こうして、〈産む性〉-〈母性〉-〈主婦性/主婦的状况〉-〈潜在的労働予備軍〉という「性差別」規定構造の連関図式ができあがる。〈主婦戦線〉が、「産」・「母性」の問題と「労働」問題とを「主婦性」・「主婦的状况」というキーワードでもって同時に(思想・活動の二本柱として)扱っていたことの素因が、こうして解明できる。

まとめにかえて

紙幅が尽きた。以下二点を改めて確認してまとめとする。(a)〈主婦戦線〉は、独自の「主婦」概念の定立により、従来の主婦論議ならびに女性解放思想とは、性・階級をめぐる差別構造認識を決定的に異にしており、それゆえに従来見落とされてきた「主婦」を規定する構造要因(上記の連関図式)をあぶり出し、定義することができた。(b)「主婦」である「リブ」としての主体認識も独自なものであり、当時の主流の「リブ」とは立ち位置のうえで大きな断絶があった。しかしそれは自らの立場性をより明確なものとする要因ともなった。

今後も、特に「労働」の面に注目して、〈主婦戦線〉の主張が秘める同時代的/現在の思想実践の可能性を追求する。また、フェミニズム思想(史)の中での位置づけも行なう。

(1) 国沢静子「主婦的状况をうて」(1978年4月)、主婦戦線編『主婦戦線●総括●アピール●——星火通信 1978春 華組』、星火通信社、1978年、1頁。

(2) 同上、1頁。

(3) ただ、「子もち」という限定がついているにせよ、「専業主婦」が「女」のなかで「もっとも抑圧され」ているという認識がこの文章だけで理解を得るには、困難がともなうだろう。なおこの点は、後に引用する宮崎明子の論述が補足的に参考になる。

(4) 宮崎明子「再び主婦戦線を!!」(1977年11月5日)、前掲『主婦戦線●総括●アピール●——星火通信 1978春 華組』、4頁。

- (5) 国沢前掲論文、3頁。また国沢は、〈主婦戦線〉は「当初より、組織はおろか、運動でもないといいつづけてきた」とも明言している(同上、2頁)。
- (6) 同上、2-3頁。
- (7) 宮崎「主婦解体論」は、「私の主婦的状况」と題された章からスタートしており、まさしくそうした構成であった。「主婦解体論」(1978年8月)は、『星火通信——主婦戦線・アピール』別冊2号、星火通信社、1979年、に収録。のち、主婦戦線編『女解放——80年代をひらく視座』、星火通信社、1980年、に収録。
- (8) 編集委員会側からの原稿への指摘(前注の「主婦解体論」と合わせて掲載されている)には、「解体のイメージ・方法・闘いについての筆者の模索が具体的にわからない。解体論としての展開がない」といった趣旨のものが散見される。
- (9) 宮崎明子の「リブ」認識と「リブ」に対する態度を以下に確認しておく。「リブは、『国際婦人年』により、その実体をエリート女のウーマンパワー＝女権拡張派に負い、自らの権利拡張の為には、底辺的女大衆を抑圧せざるを得ない〈女の女差別〉構造を容認したといえるのである。／そして、この女の状況こそが、リブ理論誌『女・エロス』が11号に於いて、私の『主婦解体論』を握りつぶさざるを得なかった必然性を説明するものであり、同じくここに、私が、リブの名を冠り(ママ)つつもただの女達を抑圧するリブ理論誌編集委員会のおごりを告発し、闘わざるを得なかった故以(ママ)でもある。’75年国際婦人年初頭に、『国際婦人年』キャンペーンの己が状況への一層の圧迫を予見して、リブの大同団結を拒否した私は、今後は、リブと一括総括されることも返上し、独自の方向を求めざるを得ない」(宮崎明子「ウーマン・リブ—時代の墓標——『女・エロス』11号〈女の女差別〉を闘って」(1979年1月5日)、『星火通信——主婦戦線・アピール』別冊3号、星火通信社、1979年。のち、「七〇年代ウーマン・リブ総括——『女・エロス』11号 思想差別・〈女の女差別〉を闘って」と改題し、前掲『女解放——80年代をひらく視座』に収録。引用は後者13頁)。
- (10) 結成年月日や結成に至る経緯などの詳細は不明。
- (11) 1978年12月。『星火通信——主婦戦線・アピール』別冊3号、星火通信社、1979年、同別冊No.4、1979年、に収録。のち、前掲『女解放——80年代をひらく視座』に収録。
- (12) 『星火通信——1979夏』別冊No.4、星火通信社、1979年、1頁。
- (13) 国沢静子「反母性論——女権拡張運動の申し子〈母性〉」、『あごら』19号、1978年、に労基法改悪へと向かう情勢に対応した脚注を付した原稿を、『星火通信——1979夏』別冊No.4、星火通信社、1979年、に掲載した。
- (14) 宮崎前掲「再び主婦戦線を!!」、4-5頁。
- (15) 同上、6頁。
- (16) 主婦戦線「女権派を批判する〈女の女差別〉抗議闘争総括声明」(1978年12月)、前掲『女解放——80年代をひらく視座』、19-20頁。
- (17) 前掲「性と階級の二重の抑圧からの女解放」、72-73頁。

ヘーゲルにおける〈社会コーポラティズム〉的連帯の生成 ——〈普遍性への意志〉とは何か——

小川仁志(名古屋市立大学大学院人間文化研究科博士後期課程)

はじめに

ヘーゲルは普遍性の実現態として国家を規定した。しかし、その普遍性は、決して国家の圏にアプリオリに固定されたものではなく、むしろ市民社会から生起する動的な存在にほかならなかった。私が着目するのはヘーゲルの次の言葉である。「団体精神のうちには特殊なものを普遍的なものうちへ根付かせるはたらきが直接に含まれている・・・」(第289節、S. 458 f) (1)つまり、特殊性という個が自己の属する小集団の中で他者性を獲得し、やがて共同体のすべての成員に至るまでそのパースペクティブを拡大してゆく。この時点で質的転化が生じるが、しかしこの転化自体が特殊性に起源を有する性質のものであるがゆえに、常に問い直しの営みに開かれた動的なプロセスとして存在することになる。

本報告は、このプロセスそのものを普遍性の本質として捉え、社会的連帯形成の文脈において解釈していこうとするものである。そして、そうした意味での普遍性を目指す意志、いわば〈普遍性への意志〉が小集団における生活実践の中で育まれていくことを示していく。その際、まず問題となるのは、〈普遍性への意志〉が具体的にいかなる条件の下で成り立ちうるのかという点である。その点を明らかにした上で、ヘーゲルによる〈普遍性への意志〉が、「社会コーポラティズム」という政治体制を形成しているといえるのではないかという点について論証を試みることになる。最後に、ヘーゲルの理論から導出される、いわば〈社会コーポラティズム〉的連帯が、何故権威主義に抗して永続的な問い直しのプロセスとして存在し続けることができるのかという点について論及していきたい。

本報告における一連の論証は、ヘーゲルの連帯形成のメカニズムを明らかにする過程であると同時に、ヘーゲル国家論生成のメカニズムを解明する営為へとつながっているのである。まずは次のように問うことから議論を始めたい。

1 普遍性への意志 とは何か

いったい何が連帯の形成を可能にしているのか。かつてカール・シュミットは、国民の同質性こそがその答えであると強弁した。これに対して反論を試みたハーバマスは、討議倫理に基づく共和主義こそがこれを可能にすると説く(2)。ハーバマスの論難するとおり、国民の同質性を根拠にした連帯は、異質なものの排除を避けることができない。しかし他方で、一般的に討議とは雄弁さと知識の多寡に左右されるものであり、エリートイズムや生活感の欠如といった脆弱さを払拭することができない。

その点ヘーゲルの理論においては、人々の普遍的なものへのコミットメント、つまり普遍的な活動への参加意志こそが連帯を可能にしているといえる。ヘーゲルはいう。「諸個人もまた単に特殊な利益や知と意志のために私的人格として生きるのではなく、同時に普遍的なものなかで、普遍的なもののために意志し、そしてこの目的を

意識した活動をするのである」(第260節 S. 407)。つまり人は、普遍的なものへの関わりを求めてやまない存在なのである。共同体に生きる人間が何かをしようとするとき、そこには必ず他者との不可避的な関係性という問題が待ち受けている。そして、ルール、秩序が形成されていくのである。ヘーゲルが市民社会の範型とした市場はその最たる例であり、そこで発生した問題は、やがて法制化をはじめとした国家レベルの問題に発展していく。その営みに市民が自らの問題として関わろうとするのは、それが彼らにとって日常そのものである以上当然である。

注目すべきなのは、この普遍的なものへのコミットメントが国家において実現されるのではなくて、まずは市民社会、とりわけ個人にとって身近なローカル集団において実現されるという洞察である。特にヘーゲルの場合、職業団体を中心とした日常の身近な集団を第一義に考えている点で、討議だけでなく、万人の生活実践としての活動そのものに注目することによって、エリートイズムの弊害からも自由であるといえる。労働や日常生活における諸活動の過程では、例えばヘーゲルの職業団体が相互扶助機能を備えていたことにも見られるように、討議などせずとも助け合いの精神が育まれ、連帯を生成することは十分可能である。討議の席につく意志のある者のみにとどまらず、万人の参加が想定されているのである。これはハーバマスとの決定的な違いであるといえるのではなかろうか。こうした意味での普遍的なものへの参加意志を、本報告では〈普遍性への意志〉と呼ぶことにする。

ここでの要点は、活動に従事することで、普遍性＝連帯はいやがうえにも涵養されていくということにある。つまり、「具体的な国家はそれのもろもろの特殊な自治的集団へと分節接合された全体であり、国家の成員はこうした一身分の一成員である」(第308節、S. 477)というように、ヘーゲルは誰もが何らかの集団に属していると考えている。その上で、「だから個人は、普遍的なものに対するおのれの現実的で生き生きとした使命を、まず第一に、職業団体や地方自治団体などといった、おのれの属している諸圏において達成するわけである」(第308節、S. 477)として、所属する集団での活動が、そのまま普遍性に結びついていることを指摘する。

したがって、あえて定式化するならば、〈普遍性への意志〉が成立するためには、①生活に根ざした身近な集団に帰属している必要があり(生活に根ざした集団への帰属)、②またそれゆえに、そこでの生活実践がそのまま普遍性を涵養するための活動になっていることが求められる(生活と普遍性生成のための活動の一致)。さらに、上記①及び②の条件だけでは普遍性の実現が不確実であるため、これらに加えて、生成した意志が真の普遍性の実現態である国家に接続するための回路が用意されていなければならない。つまり、身近な集団での活動結果がそのまま国家に反映されるような仕組みとして、③自治的集団をベースにした政治システムが担保されている必要がある(自治的集団を基礎とした政治システムによる担保)。これは、代議士選出に関するヘーゲルの次のような言葉からも裏付けることができる。「市民社会は、個人に原子論的に解体している社会がただ個々の一時的な行為のためにちょっとの間だけその場かぎりで集まるといふかたちでこの代議士選出を行うのではなく、もともと制度的に設置されているもろもろの組合や地方自治団体や職業団体などに分節接合されている社会として代議士選出を行うのであり、こうしてこれらの団体は一つの政治的

繋がりを得るのである」(第308節、S. 476)。

このような条件のもとで育まれた〈普遍性への意志〉が、やがて真の普遍性へと到達し、完全な連帯を実現するのである。そして、ほかでもないこの完全な連帯こそが安定した国家の証である。つまり、私たちのこの共同体が安定した国家であり続けるのは、連帯を育むために市民社会において生成される、普遍的なものに向かう市民のエートス、〈普遍性への意志〉によるものであるとすることができる。

「法・権利を生み出す」という語源からなる市民社会の心構え“Rechtschaffenheit”は、この〈普遍性への意志〉(der Wille zur Allgemeinheit)の言い換えとして把握されなければならないであろう。鍵となるのは“zu”、すなわち「普遍性への」の「への」の部分である。未来に向かう動的なエネルギー、社会を形成する活力。その力のベクトルが国家を規定するとき、そこには現代まで続くコーポラティズム国家の祖型を見出すことができる。

2 現代コーポラティズムの祖型

現代コーポラティズムの代表的国家ともいえるドイツのコーポラティズムは、およそ四つの段階を経て形成されてきたといえよう。第一段階は、ナポレオン戦争で大敗を喫した後、強固な共同精神を涵養しつつ近代国家を形成するという目的を実現するため、開明的な官僚たちが団体に着目したのが最初である。第二段階は、いわゆる組織資本主義の時代。第三段階は、第一次世界大戦を契機として国家と諸団体との結合がより一層強まった時期。そして第四段階は、第二次世界大戦後の占領期における、経済の建て直しの手段としての団体の再建期である。この時期の団体の再建が現在のドイツの団体政治につながっている。

このようにして見てみると、結局現代ドイツのコーポラティズムは、第一段階の近代国家形成期に端を発しているものであり、とりもなおさずその時代は、ヘーゲルが論壇を主導した時期である。ましてやシュタイン、ハルデンベルクといったプロイセンの改革派の官僚たちにとって、ヘーゲルは理論的支柱でさえあったのである。とするならば、以下の論証過程で明らかになるとおり、ヘーゲルは現代コーポラティズムの祖型であるといっても、過言ではないのではなかろうか。

この点、コーポラティズムの泰斗 P. C. シュミッターは、著名な論文の中で「ロマン主義的な国家有機体論者」という色分けをした上ではあるが、ヘーゲルをコーポラティズムの論者の一人として挙げている(3)。ただ、シュミッターは幅広い概念であるコーポラティズムの類型化を図っており、必ずしもヘーゲルをコーポラティズムの代表として分析しているわけではない。そこで、本報告では彼の提示するコーポラティズム概念の定義とヘーゲルの理論を対照することによって、両者の関係について改めて検証してみたいと思う。

シュミッターによれば、コーポラティズムは次のように定義される。「そのシステムでは、構成単位は、単一性、義務的加入、非競争性、階統的秩序、そして職能別の分化といった属性をもつ、一定のカテゴリーに組織されており、国家によって(創設されるのではないとしても)許可され承認され、さらに自己の指導者の選出や要求や支持の表明に対する一定の統制を認めることと交換に、個々のカテゴリー内での協議相

手としての独占的代表権を与えられる」(4)。

ここで区別しておかなければならないのは、同じ利益代表政治システムの一形態としてのいわゆる多元主義との違いである。コーポラティズムとの最も重要な違いは、多元主義の場合国家による許可や承認といった調整機能を重視しない点である。しかし統一の中の多元性を掲げるヘーゲルの場合、国家による小集団の調整を不可欠のものと捉えており(第252節、第253節参照、Vgl.S. 394f, S. 395f)、このような意味での多元主義であるとはいえない。

さて、シュミッターがコーポラティズム研究の泰斗として評価されるのは、次に掲げる二つの下位類型、すなわち「社会コーポラティズム」と「国家コーポラティズム」という両概念を提起した点にあるといえよう。社会コーポラティズムの場合、国家の正統性や国家の統治作用は、単一的で非競争的かつ階統的な秩序を有する代表権のある「団体」の活動に基本的でないしは圧倒的に依存している。これに対して、国家コーポラティズムの場合、社会コーポラティズムと同様な構造をもった「団体」が、国家によって創設され、国家の補助的、従属的機関として扱われる。つまり、前者の特徴は、国家権力による調整は必要とするものの自律的で国家へ浸透していく点にあり、逆に後者の特徴は依存的で国家に浸透される点にある。そして、西ドイツは前者の例として挙げられ、ナチのファシズムは後者の例として挙げられている(5)。その意味では、自治的集団の自律性を重視するヘーゲルは、ナチではなく、西ドイツの祖先であるといえる。こうしたことから、社会コーポラティズムの祖型としてヘーゲルを位置付けることができるのではないかと考えるのである。

この点を検証するために、先述の〈普遍性への意志〉に関する定式化の3条件とシュミッターによる社会コーポラティズムの定義とを対照してみたい。まず①の「生活に根ざした身近な集団に帰属している必要がある(生活に根ざした集団への帰属)」という点については、シュミッターの定義の中では、むしろ上位概念のところで前提として挙げられている「義務的加入」に合致するであろう。

次に②の「そこでの生活実践がそのまま普遍性を涵養するための活動になっていること(生活と普遍性生成のための活動の一致)」というのは、まさに国家の正統性や国家の統治作用が「団体」の活動に基本的でないしは圧倒的に依存しているという社会コーポラティズムの本質的要素に合致していると思われる。つまり、団体の日常的な活動が国家の正統性、統治作用につながっているということは、普段の活動実践がそのまま普遍性を構成するというのと同義だからである。これは形式的民主主義を重視する立場あるいは討議倫理を重視するハーバマスの立場などよりも射程が長く、かつより現実的であるといえる。おそらくこの点がヘーゲル理論の最も重要な特徴であるといえよう。もちろん討議が主要な手段の一つであること自体は認めざるを得ないが、単にそれだけではなく、いわば各々の成員が属する小集団での生活の中で”*Sitte*”として育まれてきたものが、物言わずとも一つの声に収斂され、ついには普遍性の構成要素となっていくというのである。

③の「自治的集団をベースにした政治システムが担保されている必要がある(自治的集団を基礎とした政治システムによる担保)」という点についても、コーポラティズムは独占的代表権を特徴としており、多元主義との違いはここにあったわけである。

その独占的な代表権による交渉・圧力が政治過程に強い影響を及ぼすというのであるから、まさに「自治的集団を基礎とした政治システムによる担保」そのものであるといえよう。

以上から、ヘーゲル理論の定式化とシュミッターによる社会コーポラティズムとは見事な相似形を示しているといえよう。とするならば、国家コーポラティズムと比較した際の社会コーポラティズムの最大の特徴である「国家を形成する自律性」は、同時にヘーゲルの国家が小集団、自治的集団によって自律的に形成されていくことを示していることになる。事実ヘーゲルは、自治的集団の管理・運営が、国家の利益に結びつくことを大前提としつつも、あくまでも自律的に行われることの意義を重視している(第288節、第295節参照、Vgl.S. 457f, S. 463)。国家という普遍性、いわば連帯の終局的なかたちは、さきに論じた〈普遍性への意志〉に導かれ、自治的集団の中で自律的に形成されていくのである。その意味で、ヘーゲルを現代コーポラティズムの祖型と捉えることは、ヘーゲルの国家論を必然的に動的なものとして捉えることになる。ここにおいてはじめて、連続する瞬間的存在としての国家という新たな問題が浮上してくる。

3 連続する瞬間的存在としての国家—コーポラティズムの権威主義化に抗して—

ヘーゲルにおいて、国家という現象が動的原理のもとに把捉される限り、その理想は瞬間的存在たらざるを得ない。では、なぜ瞬間的存在たらざるを得ないのか。まずいえることは、永遠に信頼できる国家など存在しないということである。我われに求められるのは、ただ信頼に足る国家をつくるという営為のみである。だからこそ、市民社会における〈普遍性への意志〉という運動が重要な意味をもってくる。これこそがまさに信頼に足る国家をつくる営為そのものであって、結果として実現された国家は、その実現の瞬間においてのみ普遍的なものとして存在しうる。しかし、次の瞬間、それは恐ろしい専制のための装置へと豹変するのである。国家とはそもそも権力装置を内在したシステムであって、権力とは必然的に抑圧を生産する性質を備えている。したがって、それと同時に国家の普遍性を構成してはたはずのコーポラティズムも、その密接な関係性のために逆に国家の忠実な僕となり、抑圧装置の一翼を担わされることになるのである。コーポラティズムの権威主義化が始まるのである。ゆえに我われは絶えずそれを変革する努力を求められる。

そこでヘーゲルは、国家に対して、理想の実現状態という瞬間的存在のみを許容した。そして、絶間なく生起する〈普遍性への意志〉による問い直しにその瞬間の連続性、すなわち国家の永続性を委ねたのである。換言するならば、この問い直しが永続することによってはじめて、国家も永続しうるのである。

ヘーゲルが重視した実質的民主主義の諸制度は、その問い直しの営為に大きく貢献するものであった(6)。市民社会での弁証法的な陶冶の末に生成された、その意味で絶対的な真の普遍性を求めて、市民の意志がすでにある国家を変革しようと蠢く。それは公開された議会での議論を媒介として、世論を通じ、出版の自由を通じ、また自治的集団での討議を通じて既成の国家の足元を揺るがすに至る可能性を秘めていた。その力がいかに影響力をもったものであったかは、カールスバート決議による厳しい

検閲制度の断行が物語っている。偽りの普遍性を装う「時の権力者たち」は、明らかに日々生起する〈普遍性への意志〉による審判を恐れていたのである。

コーポラティズムの権威主義化は、コーポラティズム国家に不可避の現象といえるが、ヘーゲルが市民社会に期待した〈普遍性への意志〉という動態的原理は、その克服を実現し、いわば理想の国家を絶えず生成し続けているともいえるのである。

結び

結局、ヘーゲルの理論において、連帯はローカル集団で育まれる〈普遍性への意志〉によって生成されることが明らかになった。そして、その〈普遍性への意志〉が国家に向かうというベクトルを有しているがゆえに、ヘーゲルの国家論と社会コーポラティズムとの相似性を示すことに成功した。また、社会コーポラティズムは自律性という動的要素を要としていることから、ヘーゲルの国家が連続する瞬間的存在としての性質を備えていることを論証し得た。

ここにきてようやく、集団の中で連帯を生成する〈普遍性への意志〉が、同時に国家を生成するメカニズムとして位置付けうるということが明らかとなったのである。つまり、ヘーゲルがそう命名したわけではないにもかかわらず、しかし明確に論じられている〈普遍性への意志〉自体が、安定と変革を同時に実現することのできる概念なのである。つまり、これによって育まれる連帯がコーポラティズムに接続し、結果国家の安定をもたらす反面、その「自律性」という動的性質が国家を無限の変革に開かれるよう導いているのである。

注

- (1) G.W.F.Hegel, *Grundlinien der Philosophie des Rechts oder Naturrecht und Staatswissenschaft im Grundrisse*, Werke in 20 Bänden, Suhrkamp Verlag Frankfurt am Main 1970, Bd.7.S. 458f.藤野渉・赤沢正敏訳『法の哲学Ⅱ』、中央公論新社、2001年、337頁。なお、本書からの引用ないし参照箇所については、節数と原文ページを(第 節、S.)と本文中に明記した。
- (2) Vgl.J.Habermas, *Die Einbeziehung des Anderen. Studien zur politischen Theorie*, Suhrkamp Verlag Frankfurt am Main 1996,S.160ff.高野昌行訳『他者の受容』、2004年、法政大学出版局、159～180頁参照。
- (3) P. C. シュミッター「いまもなおコーポラティズムの世紀なのか?」、P. C. シュミッター、G. レームブルッフ編『現代コーポラティズムⅠ』、山口定監訳、木鐸社、1984年、27頁。
- (4) 同論文、34頁。
- (5) 同論文、44～48頁参照。
- (6) 拙稿「国家への〈信頼〉の源泉を問う」、名古屋市立大学大学院「人間文化研究」第3号、2005年、1～14頁参照。

レヴィナスにおけるパガニズム概念

馬場智一 (一橋大学大学院言語社会研究科博士課程/パリ第四大学大学院第五研究科「概念と言語」博士課程)

はじめに

他者への超越を思考するレヴィナス哲学には自らをその裏側から規定する概念上の他者が存在する。レヴィナスのコーパス全体では僅か十六カ所の使用に留まる(Levinas concordanceによる)ものの他者の思想の発展全体を密かに支えている概念、それが異教崇拜(paganisme)概念である。本発表ではこの概念を語源的観点、思想史上観点から明らかにすることによってレヴィナスの用法をその中に位置づけ、レヴィナス思想の中で、とりわけハイデガーとの関連においてどのような役割を果たしているのかについて取り扱う。この用語の訳については場合によっては崇拜形態ではなく精神的態度が問題である場合もあり、その場合はパガニズムとしておく。

語源(旧約、新約、七十人訳、ウルガタ訳、非宗教的語義、近代語)

ユダヤ・キリスト教の伝統のなかにこの概念を探るとその起源はヘブライ語の *gōjīm* (*gōj* 「民族」複数形、他国人、異邦人)に求められる。この概念は血縁関係に基づくイスラエル国民をさす *'ām* (自国民)と対をなす。その他自国内の異邦人を指す語としては、短期滞在者として *zār* (部族の違うもの)、*nokrī* (所属のないもの)が、定住異邦人としては割礼を施し宗教行事への参加が認められた *gēr*、法的には前者と同格ではない *tōšāb* がある。*Gōjīm* と *'ām* の対立的用法はしかし完全なものではなく(例外創11・6)、またこれが強調されるようになったのは捕囚により民族的アイデンティティーの危機感が高まって以後、紀元前六世紀以降のことである。しかしこの区別は七十人訳として結実するギリシャ語への翻訳の際に徹底されることになる。ヘブライ語では非イスラエル人の諸民族をアーミームとよんでいた箇所は首尾一貫して *ethne* と呼ばれ、他方イスラエルが *gōj* と呼ばれている箇所では *ethne* ではなく *laos* とし、*gōj* = *ethne* = 他国人、*'ām* = *laos* = イスラエル人という民族認識の用語上の区別が強化される。ところが新約聖書ではユダヤ人とキリスト教徒との対立が生じるので *ethne* の中に非キリスト教徒のみならずユダヤ教徒も含まれ、*laos* はキリスト教徒となったユダヤ人やキリスト教に改宗した異邦人をも指せるようになる。*ethne* はヒエロニムスによるウルガタ訳では *gens* が用いられ、*laos* には *populus* が充てられる。しかし *gens* は原義としては血縁関係による集団をさしむしるヘブライ語の *'ām* に近く *populus* は *demos* に由来し、*'ām* 原義から遠ざかっている。キリスト教がローマ化することで *gentes* (またはその派生語 *gentiles*) は非キリスト教徒のみならず非ローマ人を指すようにもなる。*Gentiles* のほかにも口

一マ以外の地区、村 *pagus* に住む人々のことを *paganus* と言ったが、レヴィナスが使用する *paganisme* の直接の語源はここにある。この語は *pagus* に駐留する軍人に対する文民という意味でも使われていたが、軍隊=キリスト教徒 (*militēs Christi*) という発想から *paganus* が非キリスト教徒を意味するようになったというのは誤りである。公式文書にこの語が「非キリスト教徒」の意味として登場したのは三七〇年テオドス法典が初めてであるが、非ローマ人であることはしばしば農民であり、そこからこの語が事実上農民を指すようになる。フランス語の *paysan* (農民) はここから由来する。

仏聖書協会による現代語聖書では旧約の *gentes* に対しては殆ど *nations* (諸国民) と訳され、新約では同じ語に対して *païen* が使われることが圧倒的に多い。その一方で King James version では旧約でも *païen* にあたる *heathen* を使用しており、新約では *Gentiles* と訳される事が多く、どちらにせよ *nation(s)* と訳される事は多くない。独聖書協会では *heathen* と同義の *Heiden* が用いられる事が旧約新約を通じて殆どであるが、これはルター訳の伝統上にあり、ブーバー訳ではそれに換えて *Stämme, Weltstämme* といった語があてられている

このようにしてアイデンティティーの主体がユダヤ人、キリスト教徒、ローマ人キリスト教徒と変化するに従って、その他者である異教徒が指し示す対象も変化し、それにより「異教徒」表象が歴史を通じて多様化する。それと同時に翻訳を通じて野蛮、非文明的、田舎、非道徳的などその形式がなんであれ、否定的なニュアンスが保持、場合によっては強化されてきた。ブーバー訳はこの歴史に対する配慮の現れである。

ギリシャ/ラテン教父(アタナシオス/アウグスティヌス/トマス・アクィナス)

既に旧約聖書の中に偶像を崇拜する「諸国民」が様々な箇所が登場し(例、エレミヤ 10:1-5, 14:22)、感覚世界に縛り付けられたものという表象を提供しており、また同様にキリスト教護教論以前にユダヤ人哲学者アレクサンドリアのフィロンによって「神の精神に従って生きる者」と「自然衝動に突き動かされるもの」の区別があり、キリスト教教父の護教論における異教徒批判の論理はある程度準備されている。

ギリシャ教父では迫害され続けたアタナシオスが『異教徒に抗して』(*Contra gentes*) を著している。そこで批判の対象となっているのは偶像崇拜、多神教であり、ある記述からはイオニアの自然哲学が想定されている(第九節)ように思われるが特定の流派あるいは個人を対象にしているというよりは世界の原理を神ではなく自然の中の諸原理(ストイケイア)に求め、知性ではなく「自らにより近いもの」、「身体」と「感覚」を好み肉体的快樂に縛り付けられている人々を非難している(第三節)。

一方古代末期に位置するアウグスティヌスの『神の国』はローマ帝国の滅亡の原因がキリスト教にあるという批判に対する反駁を直接の動機とした壮大な歴史的射程を持った護教論であるが、ギリシャ哲学(ギリシャ人)とキリスト教が「魂の不滅や真なる神による世界の

創造、宇宙を支配する摂理の存在」(De Civitate Dei, I, XXXVI)を共有していることを意識しつつもやはり異教崇拝における神々はこの世界における財産を確保すること、さらには未来の世界における財産を提供することに関して無能であること(p.9, Bibliothèque augustinienne 34)を証明する。アウグスティヌスはヴァロンによる寓話神学、国民神学、自然神学の分類を維持する。前者二つは異教崇拝に関わるものであり、後者はギリシャ自然哲学に関わる。彼は後者の内唯一神への信仰だけでは死後の幸福な生を持続させるには充分ではないとするものに反駁を加える(VIII, 1)。異教徒として前提にされているのは時にはギリシャ哲学であり、時にはローマの伝統的の神々の信仰である。

一方トマス・アキナスの『反異教徒大全』(Summa contra gentiles)における異教崇拝はほぼギリシャ哲学を指しているが、本書全体の目的としては異教崇拝のみならずユダヤ教(マイモニデス)とイスラム教(アヴェロエス)、さらにはキリスト教内の異端までも含んだ不信心者の誤りに対してカトリックの真実を対置することにある。が、これを導く論理は、新プラトン主義から古代後期、アラビア哲学によるアリストテレスへの注釈および翻訳のインパクトを受けた「アリストテレス理性と聖書に含まれ啓示の契約」(p.45, Introduction générale, Somme contre les Gentils I, GF Flammarion)である。アリストテレス理性に拠りつつもカトリックの信仰を弁護するのがトマスの論理であり、前二者と異なる点である。

キルケゴール

一方キルケゴールの『死に至る病』でも異教徒概念は頻出し、異教徒である事自体が神の前における絶望という罪そのものの正反対の状態を指す。アタナシウスの護教論では異教徒であることが過ちであったのに対し、罪人であることができるのはキリスト教徒とユダヤ教徒だけであり、異教徒、「自然人」、「ヘレニズム」にあっては罪人であることさえ不可能なのである。異教徒であることは「世界内に神無しで存在すること」(p.166, Traité du désespoir, folio, 2004)であり、言い換えれば世界内において絶望せずに存在することができるのが異教徒である。

以上見て来たように異教崇拝概念は一神教の立場にとって一種の全き他者であり、旧約聖書(とりわけ七十人訳)においてはユダヤ民族の、新約聖書ではキリスト教徒の、ローマ化したキリスト教ではローマキリスト教の他者であった。護教論においてその本質は時に感覚世界への没入、偶像崇拝、ギリシャ哲学、アリストテレス哲学などに見いだされる。アウグスティヌスやトマス・アキナスが一神教の精神性と異教哲学の共通点を見いだし得た、あるいは一定の評価を下したのに対し、アタナシオスとキルケゴールはむしろその完全な対立、あるいは異教にたいする一神教の完全な優位を強調している。

レヴィナス

よく知られるようにレヴィナスはプラトンにおける「本質の彼方」の「善」に西欧存在論を超える思想を見いだしている。従ってギリシャ哲学が即、異教崇拜となるわけではない。

『全体性と無限』ではむしろ、ちょうどアタナシウスの様に後期ハイデガーが依拠するソクラテス以前の自然哲学が念頭におかれていると見えることもあるのだが、彼が与えた異教崇拜の定義はそれよりも広いものである。それは一九三五年の「マイモニデスの現代性」に現れる。異教徒を特定する護教論が屢々彼等の脅威に促されたように、レヴィナスの異教徒概念も三十年代のナチズムの台頭に促され形成される。

三十年代レヴィナスの時代認識

自らの存続を他者によって脅かされる集団においては、この脅威により自己が自己でありそれ以外ではありえないという意識が強化され、またそれと連動して脅威を与える集団の本質を同定しようとする眼差しも強まる。ユダヤ人はこうして「ヒトラー主義を前にしてユダヤ人であるという事実 (le fait d' être juif) の重み全体」(一九三五年「契約の宗教的靈感」)を知る。ヒトラー主義が呼び覚ます「基礎的感情」が明らかにするのは「人間についての新しい発想」である。「人間の本質はもはや自由の中にあるのではなく、一種の繫縛にある。本当に自己自身であることは(中略)この繫縛を受け入れることである。」(一九三四年「ヒトラー主義についての若干の省察」)。反セム主義の主体である人間は自己が自らの存在に、身体に、世界に、自然に結びつけられていることに安住している。それはむしろ「超自然に対する自然の反乱、世界が自己自身を礼賛し、その本性において自らを福者の列に加えるという靈感」(一九三八年「反セム主義の精神的本質(ジャック・マリタンによる)」)である。世界の内部に留まり続けること、これがまさしく異教崇拜の本質、「世界から脱出することの根底的不可能性」(一九三五年「マイモニデスの現代性」)である。レヴィナスにとってパガニズムと反セム主義はその本質を共有しており、この認識はヒトラー主義の台頭によるユダヤ人の生存の危機、およびそれに応答したマリタンら同時代人の諸論考により形成されている。そしてこのヒトラー主義という先鋭的な形をとった反セム主義と本質を同じくする異教崇拜はユダヤ教の全き他者である。「ユダヤ教は結局の所、反異教崇拜 (antipaganisme) に他ならない」(一九三九年「法王ピオ十一世の死去に関して」)。存在の世界へと縛り付けられながらも「世界にとって異邦である」ユダヤ教はこの点に関してキリスト教とともに異教崇拜に対立する。「ユダヤ・キリスト教と異教崇拜を区別するのは結局(中略)世界の偶然性と不安全感についての直接的な感情、我が家に居ないという不安、そしてそこから脱出する力である。」

(「反セム主義の精神的本質」)世界内で常に居心地の悪さを感じながらもそれでも世界内に留まり続ける、この点でユダヤ教は世界内に投げ込まれた運命からの解放を目指すキリスト教と異なる。このユダヤ的存在のあり方がまさしく「逃走論」における哲学的モチーフであ

る。

連動する哲学的主題(「逃走論」)

レオン・シェストフの『キルケゴールと実存哲学』の書評(一九三八年)でレヴィナスは第一次世界大戦によって引き起こされたモラル上の危機が、人々に理性の虚しさや「合理的文明と一般的なものという匿名態の中に失われた個々人の魂の要求の間の根本的な不調和」を与えたと語っているが、これは理性に与えられていた信頼の崩壊により人々が投げ入れられる不条理であり、つまりそれ自身では意味を与える事のない存在という一般的匿名態に己自身の存在が同化しそこから抜け出すことができないという、経験としては特殊だが存在論的には普遍的事実を語っているのである。一九三五年の「逃走論」では、前年の書評(ルイ・ラヴェル『全的現前』)で既に「存在があるという還元しがたき感情」という当時の存在論復興の源として語られていたこの存在論的事実を「吐き気」や「恥」といった具体的な分析を通じて描き出している。のちに「イリヤ」として概念化される匿名的存在と存在者の関係に由来する、存在に釘付けにされているというこの感情はまさしく「ユダヤ存在」が世界の只中で感じる感情に対応している。キルケゴールにおいて異教徒は絶望しないように、レヴィナスにおいて異教徒は世界という存在の只中であってこの悲痛な感情を感じる事はないのだ。

ハイデガー批判

存在という世界への釘付けの状態は人間という存在者の根源的事実である。『形而上学とは何か』(一九三〇年)で存在に対する虚無化の先行性を説いたハイデガーへの異議がこの主張に込められている。「マルティン・ハイデガーと存在論」(一九三二年)におけるレヴィナスの『存在と時間』解釈は、存在に関して現存在自己自身の存在が常に問題になるという、存在の意味の解明のための根本構造を見抜いていた。それを受けて『実存から実存者へ』(一九四七年)においては、その存在が問題になる場所の現存在自身がいかにして成立するのかが眠気などの分析を通じて明らかにされる一方で、一種の主体として成立した現存在が観想を通じて世界を対象として見る以前に常に既に了解している道具的存在の意味連関にさらに先立つ享受について、また対象や道具としての意味を剥奪されたヒューレー、純粋な質料としての世界を論じている。これらは『全体性と無限』(一九六一年)の第二部「内面性と家政」における享受の現象学において理論的に洗練され、世界内存在に先立つ主体の存在様態としての元基内存在という概念を生むことになる。元基体(élémental)という用語は「ヒトラー主義」論文への一九八四年に書かれたあとがきでレヴィナスが当時予感していたと回想する *Mal élémental* という語でも引き続き使われることになる用語であり、存在そのものが悪であるという発想と連動している。

ところで、あらゆる意味が現存在自己自身へと遡及してゆくいわば自己中心的な世界内存在、そしてそれを可能にするハイデガー存在論の構図は、レヴィナスにとって時間がどのようにして他者から与えられるのかを解明するものではない。この点でこの構図は不十分なのであるがレヴィナスはこれを外在的に批判するのではなく、この構図そのものを可能にしているそれ以前の世界と現存在の関係を世界ではない元基体という概念によって明らかにしたのである。そしてこの元基内に留まることがまさしく異教崇拝と呼ばれる。元基内存在は自らを取り囲む元基を糧としてそれを享受し、それに依存することで主体として自立する。他者による審問が可能になるにはまず主体が成立していなければならない。その為に取りられる「リスク」がこのパガニズムのリスクなのだ。この段階で想定されているハイデガー理論は既に『存在と時間』ではなくなり、むしろ『講演と論文』(一九五四年)所収の「建てる事、住む事、思考すること」等における四方域(Geviert)の思想である。「哲学と無限の観念」(一九五七年)では存在の戯れである一種の自然的世界に住まうことにより存在のあらわれを見守る存在の思考が定住的農民の実存と同一視され、国家社会主義との関連さえも控えめながら示唆されている。現存在の本質としての故郷喪失というハイデガー自身の思想(「ヒューマニズム書簡」(一九四七年))にも関わらず、レヴィナスは一貫して後期ハイデガー思想を大地に根付いた定住、農民の実存、場所に基盤を持つ精神として考えている。これに対置されるのが聖書に基盤を持つ非場所としてのユダヤ教の精神である。「ハイデガー、ガガーリン、そして我々」(一九六一年)で宇宙空間へと人類の空間を広げたガガーリンが奇妙に礼賛されるのも世界という土地からの解放をそれが意味しうるからである。

レヴィナスにおけるパガニズム概念は聖書およびその諸翻訳における伝統同様、常に己のアイデンティティーを否定的に規定する他者であり続けた。それは神学的伝統における護教論におけるのと同様、己の存在にとっての脅威によってその思考を促されている。レヴィナス哲学にとって異教崇拝とはギリシャ哲学でも偶像崇拝でもヘレニズム全体でもなく、神の創造した世界の内部の場所に滞留し続け、存在の彼方の他者を思考できない精神のあり方であり、存在論そのものである。その限りでこれはレヴィナス思想において副次的な問題ではなく、まさにその思想の本質を裏側から規定する概念である。それは「世界から脱出することの不可能性」と規定されたこの概念が後年になるほど事実上ハイデガー哲学を意味してくるのと同様である。この事は言い換えるならレヴィナスの哲学は常にハイデガー哲学との生産的な緊張関係によって展開してきたことを意味している。

アンデスのアヴァンギャルド
——インドアメリカ主義・インディヘニズモ・ネオ=インディアニズモの関わりから——

崎山政毅(立命館大学)

1. 1920年代ラテンアメリカ・アヴァンギャルドと『ボレティン・ティティカカ』

ラテンアメリカの歴史的アヴァンギャルドにとって、1920年代は一大画期をなしている。メキシコ、ペルーをはじめ、アルゼンチン、ブラジル、チリ、キューバ、ニカラグア、プエルトリコ、ウルグアイ、ベネズエラでも明瞭な動きが見られ、その他の中米・南米諸国でも少数派とはいえ種々の実験的な表現形式が模索された。こうした事実をふまえれば、1920年代はラテンアメリカ全域にわたるアヴァンギャルド運動の百花斉放の時期ととらえることができる。

概観すると、これらの運動に共通した特質として、以下の諸点を挙げることができる。

- (1) ラテンアメリカそのものを自立的に規定し直すための、都市 - 農村関係がはらむ緊張関係への注視や「人種」や「国民」の概念の刷新・修正・転換をつうじた、新たなアイデンティティの模索と論争。
- (2) 国民形成と都市化を主要な契機においた、近代性と土着性を同時に探究する、歴史の読み換え作業を基盤とする独自の総合性。
- (3) 詩・評論・戯曲などのエクリチュールにおける試みが楽器演奏や朗読をつうじて音声的な領域と融合され、さらに壁画や版画あるいは写真・建築計画のような視覚表現との連結がはかられるといった多面にわたる協働。
- (4) 同時代のさまざまな状況の推移と表現実践との間での、アクチュアルな応答関係
- (5) 大西洋をはさんでの、あるいは南北アメリカを貫いての、雑誌の交換と作品の読解・批評・紹介をつうじた相互交流。
- (6) 男性中心主義的な観点の前面化。

これらの特質を可能にした基盤は、それまでには存在しなかった歴史的かつ世界的な展開である。つまり、国民形成の要請を背景に近代化・都市化を主要な契機にした広義のモデルニズモの展開はもとより、1910年代のメキシコ革命、第一次世界大戦、1917年のロシア革命などの出来事の衝撃、第一次大戦後のヨーロッパでのシュルレアリスムや表現主義のような政治性を兼ね備えた新潮流の興隆、さらに西欧にとってかわってのアメリカ合衆国の台頭といった諸条件だといえよう。

いわば世界性・近代性を背景としたアクチュアルで大きな流れとして、1920年代のラテン

アメリカにおける前衛主義表現運動は、それらに共通した文化的土壌のなかから登場し今なお強い影響を保っている。

その多様性や相互の関係において多頭のヒドラのごとき様を示した1920年代ラテンアメリカ・アヴァンギャルドの動きのなかでも、きわだってユニークな存在感を呈したのが、本報告でとりあげる、ペルー・アンデス高地のティティカカ湖畔に位置する地方都市プーノの青年集団「グルポ・オルコパタ」による月刊誌『ボレティン・ティティカカ』(1926~30年)を舞台とした活動である。同誌は、地域(とくに農村部)で出版されたアヴァンギャルド誌としては、ラテンアメリカのなかでももっとも長く継続したにとどまらず、ラテンアメリカ諸地域から欧米にいたる回覧・交換・批評の回路を形成した点で、ひとときわ群を抜いた位置をしめている。

2. 「アメリカ主義」と「インドアメリカ主義」

1900年のウルグアイの思想家ホセ・エンリケ・ロドーの著書『アリエル』の出版は、アメリカ-スペイン戦争の余波にゆれるラテンアメリカにとって、決定的な衝撃をもたらすものだった。シェイクスピアの『テンペスト』に題材をとったこの本は、すでに去ってしまった「老いたる教師」=プロスペローをヨーロッパに、物質至上主義にとりつかれ魂をうしなつた「逸脱せる弟子」=キャリバンをアメリカ合衆国に、そして自らの高貴な魂の在り処をもとめる「師の教えの正統な継承者」=アリエルをラテンアメリカになぞらえた。そして、近代へとつらなる歴史の過程における文化的=人種的混交を所与の前提として、「ラテンアメリカ人」なる集団的=国民的アイデンティティをもとめることをつよく訴えた。

このように『アリエル』は「アリエル主義」と呼び習わされる青年知識人を次々に生みだした。彼らのアイデンティティ追求の活動は、ヨーロッパに還元されることとも、アメリカ合衆国に追随することとも異なる、一種の「アメリカ主義」をさまざまな場所に登場させる。それはアヴァンギャルド運動においては、ヨーロッパのたんなる「派生物」としてではなく、自らの独自かつ固有な歴史的・社会的土壌を基礎とした、西洋とは別の「近代」の希求でもあった。

その端的な一例は、メキシコのコセ・バスコンセロスによる「宇宙的人種」の訴えにみることができる。だが、そうした「混血性」の強調とは対極に、人口のうで多数をしめる先住諸民族の「伝統文化」にもとづく「インドアメリカ主義」が、『ボレティン・ティティカカ』において主張されたのだった。

とくに、「主筆」(正式なものではなかったが)をつとめたガマリエル・チュラタ(本名はアルトゥーロ・ペラルタ(1897~1969年)、チュラタとは現地の先住民族アイマラの言葉で

「啓かれた人」の意)の「インドアメリカ主義」の提起に、彼らのめざす方向ははっきりあらわれている。

チュラタは次のように述べている。

「インドアメリカ主義」とは、アメリカの精神的・知的・文学的な完全なる刷新を達成するためのプログラムを織り成す過程そのものをさしている。ヨーロッパでアヴァンギャルドが断罪した、文明社会における人間経験の断裂は、コロンブス以降の「新大陸征服」がきたした文化的破綻にほかならず、そのゆえにヨーロッパは第一次大戦をはじめとした凋落の一途をたどっている。

こうした事態にあって、ヨーロッパのアヴァンギャルドを継承し変換した「われわれ」は自己の統一的特質の探究を根幹におく。そしてその探究は、アメリカの存在そのものにかかわるラディカルな問題解決の道筋をさしめず、歴史的・言語的・文化的な総合作用の究極目標にほかならない。

とくに、先住民族の文化が抵抗をつうじて維持してきた、アンデスの口承伝統と「世界に魂をあたえる」認識の歴史的で詩的な知恵とが、導きのおおもととなる。

そのさい個々の生命の経験と集団的な生命の経験とをおのずと架橋する表現こそが「アメリカの表現」でなければならず、それは、世界を受け容れ認知する潜在的な可能性の掘り起こしを含む、アヴァンギャルドの探究によってはたされるだろう。

チュラタは、ダダを想起させる実験詩集『トリルセ』で広く知られるペルーの詩人セサル・バリェホ(1892~1938年)が亡命中のパリから送ってきた論争的な評論「専門家の秘密に抗して」(1927年)中の、ラテンアメリカのアヴァンギャルドは20世紀ヨーロッパの表現運動の副産物・派生物にすぎないとする規定に真っ向から異議をとなえているが、その観点にみられる独自性・固有性の強調は「インドアメリカ主義」の提起にも色濃くあらわれているよう。

3. ネオ=インディアニスムとインディヘニスム

上記の主張を展開しながらも、チュラタを軸とする『ボレティン・ティティカカ』は、その活動前期(1926~1928年)において、自分たちの探究の起点となる統一的な観点を獲得していたわけではなかった。それが明らかになるのは、先住民族をめぐるいくつかの対立する主張が、『ボレティン・ティティカカ』に掲載されているという事実からである。

なかんずく、ホセ=ウリエル・ガルシア(1891~1965年)の主張する「ネオ=インディアニスム」、ビクトル・ラウル・アヤ=デ=ラ=トーレ(1895~1979年)の「改良主義的インディヘニスム」、さらにホセ・カルロス・マリアテギ(1894~1930年)の「社会主義的インディヘ

ニスモ」が、それぞれの主張内容にかんする評価を抜きにしたまま並列的に掲載されたことは興味深い。

「ネオ=インディアニスモ」は、インディヘニスモ（先住民復権運動と広義では考えられる）の先住民観にきびしい批判の矛先をむける。インディヘニスモにおける先住民は、歴史的進歩に背を向けた、「未開で貧しく泥にまみれたインディオ」の像でしかなく、今必要なのは新たな展開をつぎつぎと呼び込む歴史の流れに即し、日々ますます近代人へと脱皮を遂げる「新しいインディオ」なのだ、とガルシアは述べる。

それに対するインディヘニスモは、以下のような動きのなかから登場した。

1919年に大統領の座を襲ったアウグスト・B・レギーアは「11年」と呼ばれるその独裁政権のもとで、「上からのインディヘニスモ」あるいは「官製インディヘニスモ」を強力におしすすめた。

そのため、レギーアは五点におよぶインディヘニスモの政策をうちだした。

第一に先住民共同体の法的認知、第二に国家勸業省内での「先住民対策局」設置、第三に現地カトリック教会のヒエラルヒーをそのまま活用した「先住民族後援協会」の設置、第四に先住民共同体を準自治行政組織とみなして相互の連絡と協議をおこなう「先住民権利擁護委員会《タワンティンスーヨ》」の創設（タワンティンスーヨはケチュア語で四州帝国、つまりインカ帝国の意）、第五にペルーの自然資源を海外貿易の主産物たらしめ各地域間の連結をうみだすための「道路建設徴用法」の制定・施行。しかし国家による強制労働の法制化にほかならなかった第五の政策がつよい反発を呼び、「草の根」からの国家政策への動員の基盤たることをもくろんだ「先住民権利擁護委員会《タワンティンスーヨ》」が尖鋭な国家批判の連合体にかわったことから明らかなように、レギーアの「インディヘニスモ」は頓挫をきたす。

ペルーを強靱な資本主義国家たらしめんとした、このレギーア体制下の「インディヘニスモ」に対して、「下からのインディヘニスモ」を主張したのが、アヤ=デ=ラ=トーレとマリアテギであった。

メキシコ革命直後にバスコンセロスの私設秘書をつとめ、「アメリカ革命人民同盟」なるポピュリスト政党の創設者でもあるアヤ=デ=ラ=トーレは、中産階級を軸とした階級横断的な政治による近代化によって先住民族問題の解決が可能だとし、レギーアに対抗する資本主義化の構想を提出している。

彼の考えに述べられているのは、第一に国民生活への先住民族の統合、第二に先住民共同体の維持と近代化のための立法措置、第三に先住民の小所有の奨励、第四にスペイン語・先住民言語の併用をはじめとした教育改革、第五にアルコールとコカ使用習慣の撲滅による善導政策である。統合主義的近代化論と考えてもよいが、先住民の能動的な主体性はほとんど

無視されている。

一方、「ラテンアメリカ最初のマルクス主義者」と後に呼ばれるようになるマリアテギは、先住民族問題の根幹は歴史的に形成された半封建的大地主制のもとでの土地問題であり、先住民族の共同体を主体とする社会主義的政治によってこそ、ペルーの変革は可能だと訴えた。

彼は「先住民問題の解決は社会的解決でなければならず、その実行者はインディオ自身でなければならない」とし、「社会と文化との一有機的形態」として彼ら社会主義的インディオヘニスモ論者たちが先住民共同体に見出した「先住民共産主義」を軸とした共同体のよる社会主義への移行を考えたのである。

これら三つの政治的主張がたがいに相容れないファクターを抱えていることは明白だろう。チュラタらは、三者のあいだでのゆらぎから、一個の政治路線としての方向性を選び取っていく。

4. アンデスのアヴァンギャルドとその「終焉」

チュラタらは自ら設定した「インドアメリカ主義」に忠実に言語実験をこころみ、アンデスのこだまに模したタイポグラフィの使用をはじめとしたオノマトペへの着目や、ケチュア語の独自表記の模索にもとづく表現の創造にとりくんだ。そのいずれもが、たしかに言語表現の実験としての独自性や文学性をもっている。だが『ボレティン・ティティカカ』に結集した彼ら若き男性先住民「知識人」たちの思惑とは裏腹に、彼らの試みやよびかけは大衆に届き広がることはなかったのである。

その過程で、チュラタらが徐々に接近し自分たちの姿勢として選び取っていったのが、マリアテギの提起する「社会主義的インディオヘニスモ」だった。プーノの町中では「夜のばか騒ぎ」として知られる「セミナー」を開催し、ボヘミアンのような格好をひけらかした彼らは、その「ファッション」においてはホセ＝ウリエル・ガルシアの「ネオ＝インディアニスモ」を最後まで捨てはしなかったが、政治的なポジションはきわめて強烈的なマリアテギ派へと固まっていったのである。

そのため彼らの活動は、文学を起点としながらも政治的な介入の色合いを強め、年を追うごとにアンデス高地での半封建的大地主制にたいする（揶揄にみちた）批判ははげしさを増していった。

その結果、『ボレティン・ティティカカ』は地主に使喚された軍や警察の露骨な介入をまねき、その刊行は1930年8月をもって途絶させられる。そしてその1年半後、レギーアを軍事クーデタで倒して後を襲った独裁者サンチェス＝セロの命令によって、彼らの会合の場所であったチュラタの家が軍によって強襲され、チュラタは隣国ボリビアへとその後30年以上にお

よぶ亡命の旅に出なければならなくなった。

死の直前、チュラタは帰国を許され、彼の作品はペルーの国民文学の重要な一要素として公認されるにいたった。だが、そうした位置づけには、『ボレティン・ティティカカ』がもちえた様々な地域とのつながりのもとでの表現・批評活動への、とくにアヴァンギャルド運動としてのそれへの適正な評価は十全に組み込まれているとはいえない。

マリアテギの言葉をかりれば「ペルーをペルー化する」ために彼らは「インドアメリカ主義」を打ち出した、といえる。そしてその実践のメディアとしての『ボレティン・ティティカカ』においては、先住民族の言語的「伝統」を基軸とする表現の追求がなされた。しかし同時にそれがあくまで少数の青年知識人への影響にとどまり、そのことが翻って、アヴァンギャルドとしては他のものとの共通性よりもむしろ単独の探究の質が前面に押しだされることに帰結した。これらの諸特質が、アンデスのアヴァンギャルドのもっとも核心をなすものとして、明確にとらえられなければならない。

参考文献

Boletín Titikaka 2 tomos (edición facsimilar dirigida por Dante Callo Cuno), Arequipa, Perú, Universidad Nacional de San Agustín, 2004.

Churata, Gamaliel (Arturo Peralta), *Antología y valoración*, Lima, Perú, Ediciones Instituto Puneño de Cultura, 1971.

Pantigoso, Manuel, *El ultraorbicismo en el pensamiento de Gamaliel Churata*, Lima, Perú, Universidad Ricardo Palma, 1999.

Unruh, Vichy, *Latin American Vanguards*, Berkeley and Los Angeles, University of California Press, 1994.

Vich, Cynthia, *Indigenismo de vanguardia en el Perú*, Lima, Perú, Pontificia Universidad Católica del Perú, 2000.

Zevallos Aquilar, Ulises Juan, *Indigenismo y nación*, Lima, Perú. Instituto Francés de Estudios Andinos, 2002.

崎山政毅「アンデスのアヴァンギャルド」、池田・鶴飼・小岸・和田編『ファシズムの想像力』、人文書院、1997年、175～201頁。

国民と難民

山岡健次郎(一橋大学社会学研究科博士課程所属)

〈発表の概要〉

難民とは、政治的現象である。20世紀後半以降危機的となった、いわゆる「難民問題」にかぎらず、難民の存在そのものが政治的な現象なのである。本報告では、難民の存在論へと立ち還りたい。政治的権力の無慈悲なやり口という、「難民問題」にまつわるおきまりの挿話ではなく、政治と難民との根本的な関係性について論じていく。

難民という存在の政治的な次元に着目し、それを自身の政治思想的展開の出発点として考察したのが、ハンナ・アレントであった。アレントは難民を、第一次世界大戦以後のヨーロッパにおける国民国家編制期の必然的な副産物であるとみなす。そこからさらに、それ自身の編制原理に反するような難民という存在を抱え込んでしまった国民国家は、やがて没落する破目になるであろうという診断を、アレントは下している。戦後の「難民レジーム」の国際的な発展を鑑みるならば、アレントの最終的な診断は性急であったと言えるかもしれない。しかし、難民が「場所なき人々(displaced persons)」として析出されてしまった歴史的過程を論じるアレントの視点は、難民の存在論において決定的に重要である。

本報告では、難民という存在を近代的な政治的共同体、すなわち近代主権国家との関係性において論じていきたい。難民が難民であるのは、つまり(アレントの言い方を借りるなら)「場所なき人々」であるのは、近代主権国家に特有の事情である。そのことを本報告では、「国家と難民」「国家と国民」「国民と難民」という三つの関係性から考察していく。

その際、1970年代以降に発展途上世界において危機的となった、新しい難民危機が意識されることとなる。というのも、アレントが論じた難民危機とは、あくまでも二つの世界大戦が発生させた「ヨーロッパ」難民危機であり、その議論を現代的な危機状況にまで単純に拡張することはできないからである。そうした視点は、アリストイド・ゾルバーグの議論から示唆されることであろう。

「北」にやって来る難民と、「南」にとどまる難民

現在、難民研究は二極化している。

－先進民主主義国家による難民受け入れに関する研究(各国の庇護政策、法制度の比較研究などが行なわれる)

－発展途上世界に置き去りにされる難民に関する研究(紛争解決、開発といった観点から行なわれる研究)

「北」にまでやって来ることのできた難民たちは、人権を保障されるべき人間として論じられ扱われる。またそれゆえに、多くの場合、「北」にやって来た難民は、一個人として認識される。それに対して、「南」にとどまっている難民たちは、生存維持という意味での生物学的な人間として論じられ扱われることが多い。結果として「南」の難民は、集団的な相貌となる。

同じ「難民」であるといっても、その存在のあり方が大きく異なるように思われる。そのため、難民研究も先進民主主義世界の難民政策に関する研究と、発展途上世界での難民の窮状に関する研究とに分岐してしまうこととなる。

しかし本報告では、そのように分断された状況を認識しつつも、南北問題に回収されない存在論的議論を展開していきたい。

難民の存在論的起源を考察する—二つの存在論—

- 難民とは政治的関係性のなかに現象する存在
- 難民とは客観的諸条件によって定義される存在

☆二つの存在論の批判的関係性に着目する

一つ目の難民の存在論的理解に対しては、ゾルバーグらの難民の定義（その者が「国外にいたことが、暴力に対する恐怖によって十分に根拠づけられているような人たち」Zolberg et al. 1989, p.31）に表現されていたように、根本的な批判を投げかけることもできるであろう。すなわち、現象しなければ難民ではないのか、という批判である。むしろ難民を客観的な諸条件によって定義する必要がある、とする主張である。そのような批判は、戦後の「ヨーロッパ」難民レジームを乗り越えるためにも重要な意味を持つであろう。というのも、戦後の難民レジームでは、難民とは現象する存在である、ということが前提とされているからである。眼に見え認識可能だからこそ、難民は保護することができるというわけなのだ。

しかし、1970年代から現在へと続く新しい難民危機においては、認識不可能な状況への対処が鋭く問題化してきたのもあった。それゆえ、難民保護の前提に難民の認識可能性を持ち出すような難民の定義・存在論は、乗り越えられなければならない。客観的な指標に基づいて難民という存在を連続的に把握するゾルバーグらの定義は、そのような状況下から必然的に要請されてきたといえるのではないだろうか。

にもかかわらずここでは、あくまでも難民を、現象する存在として理解する。というのも、客観的な指標による難民性の把握は、政策的な示唆を多く含むかもしれないが、同時に難民の政治性を脱色し、難民を単なる「人道的支援」の対象とってしまう危険性をも孕んでいると考えられるからだ。そしてここで言われている難民の政治性というものも実は、いま論じた難民の二つの存在論—現象する存在であるのか、それとも客観的尺度によって把握される存在であるのか—の批判的関係性によって浮き彫りとなってくるものでもあるのだ。

国家と難民

国家形成過程に着目するゾルバーグの議論

⇒新しい難民危機への対処

暴力の切迫の度合という客観的尺度を持ち込む

両大戦によって生じた「ヨーロッパ」難民の前後に、すなわちそれ以前として、16・17世紀の

宗教迫害による難民発生を、そしてそれ以後に「第三世界」の難民発生状況を配置することによって、ゾルバークは、「ヨーロッパ」難民問題の「特権性」を掘り崩そうとした。すなわち、1914年を決定的な転機とみなす歴史認識を相対化し問い直そうとしたのだ。しかしその結果としてゾルバークは、難民発生の原因追求にとどまることとなった。紛争形態を分析することは、難民発生状況を理解する手助けとなるかもしれないが、そのとき、紛争と難民発生とを関数的に結びつけるロジックは依然として隠されたままだ。ある形態の紛争からあるパターンの難民が発生するという関係性が成立するためには、その背後に難民を難民ならしめる論理が働いていなければならないはずだ。そうした論理が貫徹しているからこそ、難民は難民となることができるのであり、そうした論理のないところでどのような紛争が起ころうとも、原理的には人々は難民化しない。

ゾルバークらは（その暴力の定義にもかかわらず）、暴力が組織化される局面を見落としているのではなかろうか。たしかに国家形成の過程においては、さまざまな暴力が跋扈する。そうした暴力の猛威が、多くの住民の「暴力からの逃亡」を促すであろう。しかしただ暴力から逃げ出しているだけなら、その者は難民とは言えないだろう。難民は逃亡先においてはじめて難民となるのである。ここで言う逃亡先とは、言うまでもなく「他国」である。暴力の猛威から逃亡した住民は、逃亡先の他国において暴力の組織化に直面したときに、はじめて「難民」として現象するのである。

すなわち難民にとっては、暴力的な事態は必ずしも終息していないのだ。国家をつくり出す暴力とつくり出された国家（あるいは国際社会）が組織化した暴力とに板ばさみにされるとき、避難民は「難民」となったのだ。

国家と国民

ジョン・トーペイ *The Invention of the Passport*

国家形成に関して、国家が統治対象である国民に「浸潤(penetrating)」する過程ではなく、国家が国民を「抱き込む(embracing)」過程に着目

⇒国家による正当な移動手段の独占、さらには国民一人一人の同定作業へ

「臣民」から「市民」へ（民主化＝人民主権と資本主義の発展）

☆パスポートの役割が変質する

すべての国民を抱き込み、国民国家は完成した。その結果、それ以前は国家内部においても存在していたさまざまな地方的レベルにおける境界は消滅し、国境が厳然として現われることとなった。さらには、人びとが移動する際にともなう主要な困難は、それ以前のように領域的空間から抜け出すときに生じるのではなく、領域的空間へと入場しようとする際に生じてくることとなった。

パスポートの役割が変質したのである。入国を制限する国家の権限というのは、現代のわれわれにとっては馴染みのあるものだが、歴史的には比較的最近の成り行きに過ぎないということを、トーペイは確認する。パスポートは、国境を越えて他国へと入国する際の必要条件ではあるが、けっして十分条件ではない。パスポートが保証しているのは、他の国の国民の入国を拒否したとしても、その者を確実に受け入れてくれる(その者が帰国することのできる)出身国が存在している、

ということではかない。それは、帰国できる「権利」とも呼び難いようなご都合主義的な代物だ。

一個人の観点からするならば、自分の出身国に帰国するという、より広く認められている権利は、個人に内在した権利であるというよりはむしろ、国際的な国家システムにおける主権にとっての必要性から要請されるものなのである。パスポートは、パスポート所持者が目的国への入国を拒否されたり、そこから追い出されたりした場合に、パスポート発行国がその所持者を受け入れる、ということ自明の前提としている。それと同様にパスポートは、パスポート所持者はその発行国へと帰国すべし、という主張をも自明のこととして言い立てているのである。

The Invention of the Passport p.164

それゆえ、出入国を審査する権限を国家が独占しているようなこの世界にあって、パスポートを紛失してしまった者は、「命綱が断ち切れ、行き場を失う」。

⇒国家の公認するアイデンティティー以外のアイデンティティーを選び取ることは難しい。依存関係ができあがる。「アイデンティティーの囚人」となった。

このような国家-国民関係は、グローバル化の進行する現代にあっても決して消滅していない。それどころか、こうした意味での国民国家化は世界共通の原理となった。主権国家システムが国民としての各人に要求するアイデンティティーの所持は、脱植民地化の過程で新興国家形成を行なう発展途上世界にとっては桎梏となった。欧米をはじめとする「北」側世界は、新興国家の国民に対しても同様のアイデンティティーの保持を要求することのできる立場にある。それが主権国家であるかぎりにおいて、国家は国民を抱き込んでいなければならないのだ。抱き込むための手段も能力も欠いた新興国家にも、原理だけは押し付けられることになる。抱き込まれていないから流れ出る。その流れが腕のなかに無理やりに押し戻されるとき、人々は苦渋の表情を浮かべる。それこそが、現代の難民の肖像であるだろう。

国民と難民

ヨーロッパ難民危機において難民は、完成した国民国家原理によって無国籍者・あるいは少数者として析出され、居場所を失った。ナショナリズムの猛威がそれを急進化した。そして戦後の難民レジームは「急場の神」として登場し、難民を国家-国民関係の原理へと回収していった。(冷戦期の難民は、東側から西側への移動によって顕在化した)

そのようにして終息していったヨーロッパ難民危機に対して、1970年代以後の発展途上世界における新しい難民危機が終わりの見えない危機となってしまうのは、明らかに戦後の難民レジームの限界を意味しているだろう。

もはや難民はかつてのように、国家-国民関係によって照らし出され浮き彫りにされるような、明らかな迫害の対象ばかりではない。ゾルバーグらの言うように、「単なる犠牲者」として人々は難民化しているのである。しかしだからといって、現代の難民が、近代主権国家システムにおける

国家－国民関係と無縁な存在であるのかということ、決してそうではないだろう。「単なる犠牲者」であるはずの避難民たちは、その逃亡先—それは「他国」であったり難民キャンプであったりするであろう—において、難民とされ、同時に出生国の国民としての扱いを受けるのだ。そのようにして、国際社会が難民を抱き込んでいるのである。

主権国家システムの原理が貫徹するこの世界にあっては、無名のままで自由に生きることはゆるぎされない。保護されて生かされるか、収容されて消え去るか、どちらかだ。それは、フーコーが看破した近代の権力のありかたそのものではないか。「死なせるか生きるままにしておくという古い権利に代わって、生きさせるか死の中へ廃棄するという権力が現われた」(『知への意志』175頁《傍点、原文》)。

例：1996年10月31日、コンゴ・ザイール解放民主勢力連合(AFDL)とルワンダ軍による、ザイール(現コンゴ民主共和国)国内のゴマキャンプに対する襲撃

→100万人もの難民を「見失う」。密林の搜索と帰還作業

難民はやはり見失われてはならないのだ。いつでも眼に見えなければならぬ。追跡不能である難民を、それでも追跡しようとする。現代の難民にとっての政治状況は、そのようにして編制されている。

結論

迫害者によって人間の屑として国外に放逐された者は誰であろうと—ユダヤ人、トロツキスト、その他もろもろ—どこでもやはり人間の屑として扱われ、迫害者が望ましくない厄介者だと宣告した人間はどこに逃れようと厄介者の外国人と看做された

『全体主義の起源2 帝国主義』239頁

アレントの論じたように、国民国家システムのなかで居場所を失った者は、居場所を持たないというまさにその理由により、不自然なほどにその存在が際立つ。居場所を持つということは、アレントによれば、政治的領域において市民として行為できるということを意味している。そして国民国家においては、すべての国民がそのような政治的市民であるのだ。政治的市民は、個別的な相違や不平等を超えた存在である。人民主権の原理により市民となった国民は、平等な顔なき存在となったのだ。

そのとき、そのような諸国民に取り囲まれる難民たちは、醜悪な顔をしている。市民として政治的舞台に登場するには、あまりにも無作法に思われる。とても平等に取り扱うことなどできない。その存在は、「殺人の挑発に等しい」とアレントは言う。なぜなら、この「世界に対して法的にも社会的にも政治的にも関係を持たない人間の死は、生き残った者にとっては何らの影響も残さない」からだ(前掲書 289頁)。

このように、アレントの論じた難民の姿は非常に目立つものであった。しかし現代において、とくに発展途上世界に存在している多くの難民の姿は、それとは対照的に非常に見えづらい。「国内避難民」というカテゴリーも、そうした見えづらさを如実に反映している。そしてここにおいて、難民化の論理は転倒しているのだ。戦後ヨーロッパのように、その存在が目につくことによって、迫

害され難民化するのではなく、現代の難民の多くは、見つけ出されることによって、難民として保護されるのである。

国家自体は壊滅的な紛争状態にある。それゆえ多くの者が住む場所を奪われ避難する。そうした者たちを、隣国の国境付近で国際人道機関が待ち構えている。難民キャンプへと収容していく。そして最終的にどのようなかたちであれ紛争が「解決」とみなされたなら、その国の「国民」として、難民たちを「帰還」させるのである。なにはともあれ、体裁だけは整えておかなければならないのだ。このような体裁を整えておかなければ、先進民主主義国における庇護政策もまた、言い訳が立たなくなるだろう。

難民という存在によって論理化されている政治的構造があるのだ。そのような政治的構造は、衰退し始めているのかもしれない。しかしそれは、アレントが主張したような仕方で衰退し始めたのではない。少数者を生み出すような仕方で国民国家が編制され、国籍の剥奪が公然と行なわれることによって、ヨーロッパの人々は難民化した。そのようにして現象した難民の存在が、人権＝市民権概念を掘り崩し、やがては国民国家自体の基盤をも侵しはじめるであろうと、アレントは警告した。しかしアレントの警告は、すこし早すぎたのかもしれない。現代の政治システムにおける危機の兆候は、難民が現象させられる存在となったという事態に、如実に反映しているのだ。国際社会が難民を現象させようと躍起になった結果、難民キャンプは次々に「軍事化」していった。難民として囲い込むことで、危機や変化を封じ込めようとするのだが、それが逆説的に、政治システムの崩壊を露見させてしまうのである。

<主要参考文献>

- Arendt, Hannah *The Origins of Totalitarianism* New York: Harcourt, Brace & World, 1968
『全体主義の起源2 帝国主義』大島通義・大島かおり訳 (みすず書房)
- Marrus, Michel M. *The Unwanted –European Refugees from the First World War through the Cold War-* Oxford University Press, 2002
- Torpey, John *The Invention of the Passport –Surveillance, Citizenship, and the State-* Cambridge University Press, 2000
- Zolberg, Aristide R. “The Formation of New States as a Refugee Generating Process” *The Annals of the American Academy of Political and Social Science*, 467, May 1983
- Zolberg, A.R., Suhrke, A. and Aguayo, S. *Escape from Violence –conflict and refugee crisis in the developing world-* New York: Oxford University Press, 1989
- 緒方貞子 『紛争と難民 緒方貞子の回想』 集英社 2006年
- UNHCR 『世界難民白書—人道行動の50年史—』 時事通信社 2000年

ウルストンクラフトの北欧旅行記とその周辺

かようひであき
嘉陽英朗(甲南大学経済学部 非常勤講師)

1 はじめに

メアリ・ウルストンクラフト(1759-1797)の『スウェーデン・ノルウェー・デンマーク短期旅行中の手紙』(*Letters written in a Short Residence in Sweden, Norway and Denmark, 1796*)は、その同時代にあっては、彼女のベストセラーとも言われ、そのロマン的な風景・心理描写で、多くの著名な詩人たちにも影響を与えた。しかしその没後は、『女性の権利の擁護』をはじめ、思想上・女性解放史上の重要著作群に埋没しがちで、近年まで、文学・美学からの視点でのみ、語られることが多かった。そこで本報告は、これまで比較的言及されることの少なかった、この著作のもう一方の極をなす、(現実的で冷静な)社会観察に焦点を当て、その概要のみならず、当時の旅行の状況や出版事情といった背景や、同時代の旅行記との関係―その記述はときに、ウルストンクラフトの旅の4年後に行われた、「(後の)夫の論敵」マルサスの北欧旅行の記録をも髣髴とさせる点は、とくに重要である―についても触れ、いくつかの事実と仮説を提示することを、意図したものである。

2 当時の旅行と女性

旅を快適にする技術と制度が整備された現在でも、外国旅行は時に不便・不快・危険を伴うが、18世紀のそれは、現代と比較にならない厳しさを伴った。基本的に、旅は限られた階層の男のもので、英国人の訪問地も、「グランド・ツアー」に見られるように、仏・伊(ナポリまで)中心で、北はリューベック、東はスイス程度の範囲にとどまる。この圏外は、彼らにとってまだ「別世界」であった。その一方で、英国は女性の旅行作家を輩出する伝統があり、これらの「別世界」に限っても、古くはアフラ・ベーン(1640-89、旅行の真偽に疑問があるようだが、「初の職業文筆家」を自負したウルストンクラフトの大先達である)、トルコを旅し種痘を持ち帰ったモンタギュ(1689-1762、イギリス大使夫人)、やや新しくは幕末の日本を旅したことで有名なイザベラ・バード(1831-1904)などが、すぐに挙げられる。北欧も、当時の英国人にとって、こうした地域に劣らぬ辺境で、「半ば伝説的な白夜の国であり、勇敢な船乗りや商人、外交官、市場開拓者以外には『未知の領域』であった」([1], pp. 17 ff.)のであるが、ウルストンクラフトは、そこに、代理とはいえ、困難で危険な金銭回収のために、女性だけで、それも乳児まで連れ、旅立ったのであった。ある意味、女性の海外出張のはしり、ともいえ、この旅行の特色の一つであろう。

3 北欧旅行の基礎知識

当時はまだ、英語による北欧の情報は極めて少なく、わずかに、地理・政治・経済・文化に関しては、大執事コックス(Coxe, William, 1747-1828)の*Travels into Poland, Russia, Sweden and Denmark*(初版1784年、1792年第4版)、自然史に関してはPontoppidan, Eric, Bishop of Bergen, 1698-1764)の*The Natural History of Norway*(原著1751年、匿名の英訳1755年)程度があるのみであり、ウルストンクラフト、マルサスともこの二冊に頼らざるを得なかった。前者はかなり精緻ではあったものの、その後十数年、北欧の大きな社会変動を経てやや古く、後者は、天然資源の有用さなども強調しているものの、そ

の観察手法は概して古く、一部には錬金術化学の名残と思われる記述や、怪物・怪奇譚さえ含むものであった。([5] vol. 2, pp.183 ff.他: こうした記述に対する否定的評価は [1] p. 153, [3] p. 25.)

3 旅行の概要

ウルストンクラフトの北欧旅行は 1795 年 6 月末から 10 月初め(マルサスに先立つこと 4 年)にかけての約 3 ヶ月半で、目的は完全にイムレイ側のもの一送金中に「紛失」されたフランス向け物資の購入資金の回収代行、加えて家庭内問題からの「厄介払い」一であった。

その旅行経路を簡単に辿ると、「(英国) ハル → (スウェーデン) イェーテボリ → 陸路北上して国境を越え(ノルウェー)フレデリクスハル Frederickshall (ハルデン)へ → 海路対岸へ → ラールヴィーク Larvik・テンスベリ Tønsberg [3 週間滞在。交渉の相手がこの近辺にいた]など → 海路、西のリーセール Risør → テンスベリに戻り → 対岸のモッス Moss → クリスタニア(オスロ) → 6 週間前に通った道でイェーテボリ → ファルケンベリ → さらに南下しエーレスンド海峡を渡って(デンマーク) エルシノーア → コペンハーゲン → コセーア → 海路ユトランド半島に渡り シュレースヴィヒ → (ドイツ) ハンブルク → (英国) ドーヴァー」であった。

旅行記は夫宛の 25 通の「手紙」の体裁をとり(現実の手紙は別に存在する)、簡略な補遺(ノルウェーの基礎的データ)を持つ。内容は旅行中の日記(現存せず)に基づくと思われる([1], p. 279 編者註)。「手紙」という形式についても、各種解釈があるようである。

この年の英国は、第一回対仏大同盟の最中で、凶作と貧困(スピーナムランド制施行もこの年)で、社会不安が増し、それに伴い、ピット政権の急進派弾圧も厳しさを増した。デンマークとその同君連合国ノルウェーは、スウェーデンとの敵対関係や国内絶対主義の矛盾の拡大に悩みながらも、有能な外相ベアンストーフ(Bernstorff, A. P., 1735-1797) の力でこの時期やや安定して、短いながらも、中立による商業の繁栄を見ていた。

4 ウルストンクラフトの北欧観察

本来の目的地がノルウェー南岸~オスロ近辺であったようなので、便乗した船が予定通りアーレンダール(クリスチャンサン)の北東約 100km)に入っていれば、旅行は大きく異なっただであろう。実際は、次の候補地イェーテボリにも降りられなかったため、彼女はかなり強引なやり方で、そのやや南方の、荒れた海岸に上陸したのであった。この旅行記は本来「読み物」として書かれているため([1], p.62)、詳細は省略され、有名な「ロマンチックな」表現が前面に出されているが、その中に散在する彼女の観察を拾い上げていくと、質・量ともに、十分、注目されるべき水準に達する。以下、手紙の順に主なものを拾い上げてみたい。(手紙の多くは、前半には観察や考察、後半にはあたかもそれを「中和」するように、美しい自然描写や随想が置かれているように見える。)([6], pp. 177-196 をも、参考にされたい。この旅行記の簡潔な解説であり、環境や人口に対する記述にも触れている。)

手紙(1)住居、衛生[シーツと杜松の芳香]、食料品、ブランデー、コーヒー、道路……。 (2)町と運河、商家、狭い政治的視野、過剰な歓待、虚飾、過食、過飲…。 (3)スウェーデンの総人口、漁業、農業、庶民の生活[パン、娯楽(酒)、衣服、労働、女性と使用人に対する過酷さ]、戦争の影響と税金…。 (4)衣服、子供の少なさ[気候と食事・酒、不潔な育児

が死亡率を高めていると推測]、性衝動、容姿…。(5)旅行の経費、道路、暖房と換気、干し鰯(ほしか、肥料)の臭気、植物学の伝統、国境地帯におけるスウェーデンの貧しさとノルウェーの豊かさ・勤勉さの対比…。(6)製鉄所、女性の状態、農地の豊かさ…。(7)政治、土地、兵役、財産、経済、自由、科学、文学、フランス革命の影響、治安・犯罪と法、宗教、教育、鉱山、音楽、死者…。(8)鉱泉、水浴、歯の悪さ、使用人の待遇と賃金、婚外子、習慣…。(9)独立精神、宗教、雇用と徳、休日、貴族制と宗教的熱狂の少なさ(=英国批判)、科学、人口圧と進歩への刺激、アメリカとの比較…。(10)法、裁判、港町の商習慣、清潔な住居、密輸の疑い…。(11)進歩への期待、人口増加・過密による将来への不安、飲酒、喫煙、換気の悪さ…。(12)「半開化」の社会…(13)森林、農村、農家、工業都市の繁栄と独立の気風、その陰での商業主義と環境破壊の進行、商業と腐敗、刑務所、庭園…。(14)便宜と労働の関係、夏から秋の気候、オーデルス権(土地制度)、貴族と商人と独立自営農民、商業がもたらした自由と「富の専制」…。(15)要塞、山火事と回復、滝、製材所と景観破壊、農業改良、怪物の記述(ポントピダン)への疑問…。(16)スウェーデン再入国、見劣りする牧場と家畜、貧しい農民の飼葉集め…。(17)トロルヘッタン Trollhättan の滝と運河開削工事、国の貧しさと貨幣の流通、外国商人への課税、スウェーデン人と家族・家庭、農村と町の様子…(18)コペンハーゲンの町と大火、被災者と政府の無策、活気も洗練もない街、現状満足の気風、女性の嗜みの欠如と子育ての拙さ、クリスチャン7世とマティルダ、ベアーンストーフ…。(19)野蛮な処刑の公開、死刑囚の血を卒中の薬にしたがるもの、経験主義の欠如と迷信の残存、教育による迷信打破の可能性、自由の欠如と治安の悪さ[火事場泥棒・詐欺師・政治家]…。(20)有益な娯楽の欠如と過飲、文化状況[演劇・音楽・図書館・博物館・科学者・文筆家・芸術家]、文化と商業、王室の財政難…。(21)ベアーンストーフの失敗回避型の政治、デンマーク人の進歩嫌いと現状への満足、楽しみの欠如、病院やワークハウスの外見的充実と、その内実の人道性への疑念…。(22)フランス軍のライン川渡河、ドイツの風景は退屈だが肥沃で人口が多い、活気、勤勉、清潔さ、ドイツへの偏見[暗い専制国家]の解消、戦争と人命、北欧と英国との貧民の状態比較、慈善とその傲慢さ、人口[親人口的]…。(23)ハンブルクの過密さと、商業に由来する冷酷さ、猜疑心、人間性の喪失、投機の悪影響、富と悪趣味…。(24)美しいエルベ川、膠工場による悪臭、すべてを犠牲にする商業…。(25)演劇、スイス旅行中止、帰国の途…。(appendix) 総合的評価[スウェーデンの貧困・デンマークの農奴制と文明の遅滞、将来の進歩への展望]、進歩の個別性と漸進性の強調[急進的思想からの転換]…。(Supplementary Notes)ノルウェーに関する若干のデータ。

ウルストンクラフトは、古い社会制度・科学的態度の欠如・「野蛮さ」・女性と使用人の地位の低さなどに阻害されつつも、北欧諸国は進歩しつつあり、今後の、それぞれの風土にあった、漸進的な改革を期待している。商工業に関しては、活力や勤勉さ、身分制度の打破に関して高く評価する一方、公共精神の腐敗を招く点を憂慮しているが、これには彼女自身の旅行目的も影響しているだろう。科学と進歩については、概ね18世紀的な楽観主義をとり、生活と徳の向上を期待している一方、商工業との関係で、環境破壊を強く懸念している。そのために、自然・農村への賛美に流れがちになることも少なくないが、基本的に彼女は啓蒙主義の側にあつて、都市と縁を切ることはない。また国別にいえば、最北のノルウェーに最も好意的であり、他の2国に比べて、その美点を挙げる箇所が多い。彼女はその理由を専制政治からの物理的距離と、それがもたらす自由に帰しているが、時代の精神としての「自然さ」「素朴さ」への憧れも、あつたように見える。

女性としての経験と「グランド・ツアー」的特権の欠如が、庶民生活を間近に観察することを可能にしたため、人口に影響する、庶民の日常の各種習慣(衣食住や性、育児など)についての記述は、生気を帯びている。抑制された表現と、ときに見られる嫌悪の表現は「啓蒙的」「中産階級的」という評価の原因だが、そもそも彼女は中産階級の出身であるし、なにより当時の状況下では、外国旅行をし、社会を観察する、などといったことは、その思想の如何を問わず、中産階級以上の人間にしか、考えられなかったことなのである。

5 旅行記の出版と版元

この旅行記は、早くも翌年1月にジョンソン書店から出版された。ジョージフ・ジョンソン(Johnson, Joseph, 1738-1809)は、作家の支援者が貴族から一般読者に移る時期、重要となった「出版業者」のうちでも、その見識と寛大さで、一出版業者を超えた存在となっていた。当初は安価に設定した説教集や医学書を出版したが、ジョン・エイキン、ジョージフ・プリーストリ、トマス・ペインらと親交を持つようになって、非国教徒や「進歩派」の著作を多く手がけ、事業は拡大した。彼は特に作家の発見と保護、交流に尽力し、プライス、プリーストリ、エイキン、フェースリ、ワーズワス、エラズマス・ダーウィン、ゴドウィン、ウルストンクラフト、マルサスといった、この世紀の転換期における最重要の作家たちを集めた([7])。これらの人々は、程度の差こそあれ、当時の社会・経済・文化に何らかの批判的意見を抱いており、非国教徒・「自由思想家」・スコットランド人・アイルランド人・外国人そして女性、また、医学や数学、生物学などの科学を身につけた、新しい種類の知識人も多かった。なかでもウルストンクラフトとの関係は、家庭に恵まれなかった彼女の精神的支柱となるほどに密接なもので、その著作も、すべてジョンソンが手がけた。

6 ウルストンクラフトとマルサス

上記の作家たちの中にマルサスを見るとき、あるいは、この二人の名が並ぶところを見るとき、いささかの違和感を持つことも、不思議ではないであろう。一般的な認識からは、マルサスは、ジョンソン書店に集う人々にとっての「敵」であった、と言っても過言ではない。しかし、マルサスは、かの論争の書『人口論』を、ジョンソン書店から出版しているのである。それだけではなく、以後の著作も、ジョンソンの死まで(一部はジョンソンの死後も)、全てジョンソン書店で出版するのである(『人口論』で言えば、第4版までとなる)。各種記述に見えるジョンソンは硬骨漢で、売れると見れば何でも出すようなものとも思われず([7]他)、まして無名時代のマルサスのパンフレットを引き受ける必要などないはずである。一方マルサスも、父や教師たち(彼らは皆、ジョンソンの近くにいた人々であったと言えよう)の助力を必要とした時期ならともかく、(彼自身の意図はさておき)保守派論壇の重要人物となった後まで、ジョンソンに付き合う必要はなかったはずである。

さらにこの二人は、その教師でつながっている。高い教育を受ける機会のなかったウルストンクラフトに高度の批判精神を与え、ジョンソンの元へと導いたのは、彼女が生計のため学校を設立したロンドン北東のニューイントン・グリーンに集住していた非国教徒知識人、なかでもユニテリアンの牧師リチャード・プライスであった。プライスを通じて、彼女はジョンソン周辺の知識人たちから強い影響を受けてゆくのであるが、その中には、プリーストリ、エイキン父子の他、ウェイクフィールド、フレンド(両者とも後にユニテリアンに改宗)らもいた。彼らはマルサスにとっても母校ウォリントン・アカデミーの主要

人物(ウェイクフィールドは直接の教師)や、ケンブリッジでのチューター(フレンド)でもあり、この点で、二人は、学問の世界での「姉と弟」の関係であったとさえ、言えるのである。

さらに、これらの人々の著作・助力は、『人口論』成立・改版にも大きく影響しているのであるが、このことはすでによく知られているので、ここでは単に指摘するにとどめたい。

7 マルサスの北欧旅行とウルストンクラフト

マルサスが『人口論』補強のための北欧旅行を行ったのは、ウルストンクラフトの旅行から4年後の、1799年夏であった。同行者はオッター(William Otter, 1768-1840)、クラーク(Edward Daniel Clarke, 1769-1822)他一名であり、とくにクラークは旅行家として名を成した。旅行の範囲は、マルサスについても、北はトロンヘイム、東はストックホルムからペテルスブルクにまで及んでいる。旅行の記録は、『人口論』第2版以降の執筆に使用されたものの、刊行されず、散逸したものとされていたが、1961年に一部が発見され、66年、パトリシャ・ジェームズによって編集、膨大な注や解説が付されて刊行された[3]。彼らもまた、北欧の資料に、コックス(マルサスによる言及あり)とポントピダン(ジェームズによる指摘のみ)を利用している。ジェームズの詳細な指摘は有益であるが、本来の意図(便宜の提供)を越えて、他の情報源の存在を覆い隠してしまった面もあったようで、そのためか、管見の限りでは、その先、他の可能性を探ろうとするものは、見当たらなかった。

こうした研究状況であるが、報告者は、旅行場所(ハンブルクからクリスチアナまでは経路がよく一致する)・時期(しかし影響を与えられるだけの時間差が必要)において近い、ウルストンクラフトの旅行記を、マルサスに影響を与えたものとして、考慮する価値があるのではないかと、主張したい。しかし、この書物については、当時まだ稀な本格的北欧旅行記(だからこそ、古くなりつつあったコックスやポントピダンが、なおマルサスに重用された)で、公刊もされ、有名であったにも関わらず、マルサス自身は全く、後世の研究者もほとんど言及していない。([1]の編者注(p. 287)と[6](p.194)には、わずかに、マルサスの名が挙げられている。前者は北欧旅行に触れているが、後者は触れていない。)

内容の面では、やはり研究そのものを旅行の目的としたマルサスの記述は、計画的で、質・量ともに充実している。また、当時の旅行の習慣として、紹介状の類も持っていたのであろうか、現地の知識人との交流も多い。自然史的知識も豊富で、観測機材も持っている。

一方のウルストンクラフトは、現地で出会った人々への粘り強い質問と、一女性の視線によって、より民衆に近い観察を行っている。上に挙げた諸々の記述—とりわけ飲酒・食事・衛生・育児などの生活と工業・開発の観察、人口への期待と懸念、ノルウェーへの高い評価—は、マルサスの旅行記を見たものには、強い印象と、比較検討への意欲を与えてくれる。

初版『人口論』のあと、マルサスは一部の「進歩的知識人の」攻撃を受けたものの、ジョンソン書店周辺との関係は、良好に継続していたようであり、第二版準備期にも、引き続き彼らの著作を参照し、相談をも持ちかけている形跡がある[8]。当初においては、マルサスと彼らの隔たりは現在考えられているほど大きくなかったのかもしれない、逆にこの状況が、『人口論』の、必ずしも理解されなかったかもしれない「当初の意図」(もしあれば)と、その受容状況さえ、いくらか反映していたのではないかとさえ思われるのである。

ウルストンクラフト、マルサスとも、互いに何一つ言及していない上(前者は『人口論』を見ることも出来なかった)、後の研究者も着目してはいないが、以上のいくつかのつながりから、マルサスが彼女の旅行記を知らなかった、または無視していた、無視できたとは、考えにくい。形式・来歴は大きく異なるが、この二つの優れた旅行記の社会観察・考察を、今後、ていねいに比較検討することによって、この両者のどちらについても、よりよい理解を得ることが出来るようになるのではないかと、本報告者は確信している。

参考文献

- [1] Wollstonecraft, M. and Godwin, W., R. Holmes ed., *A Short Residence in Sweden and Memoirs of the Author of 'The Rights of Woman,'* Penguin Classics, 1987.(今回は、支障のない限りこちらを参照し、必要に応じ、[2], Vol. 6 収載のもので確認した。)
- [2] Wollstonecraft, M., J. Todd and M. Butler eds., *The Works of Mary Wollstonecraft*, London: William Pickering, 1989.(全7巻。Vol. 6に旅行記、Vol. 7に(現実の)手紙の一部を収載。)
- [3] Malthus, T. R., P. James, ed., *The Travel Diaries of Thomas Robert Malthus*, Cambridge: Cambridge U. P., 1966. (マルサス、パトリシャ・ジェームズ編『マルサス北欧旅行日記』、小林時三郎・西沢保訳、未来社、2002年。)
- [4] Coxe, William, *Travels into Poland, Russia, Sweden and Denmark*, 4th. ed., London: T. Cadell, 1784.
- [5] Pontoppidan, Eric, *The Natural History of Norway*, London: A. Linde, 1755.
- [6] 安達みち代 『近代フェミニズムの誕生 メアリ・ウルストンクラフト』、世界思想社、2002年。
- [7] Tyson, Gerald P., "Joseph Johnson, an Eighteenth Century Bookseller," *Studies in Bibliography*, 28, 1975, pp. 1-17, Bibliographical Society of the University of Virginia.
- [8] 橋本比登志 『マルサス研究序説 親子書簡・初版「人口論」を中心として』、嵯峨野書院、1987年。

以上のほかに、下記の文献等も参照した。

- ・エリザベス・A・ボールズ『美学とジェンダー—女性の旅行記と美の言説』、長野順子訳、ありな書房、2004年。
- ・柳田芳伸「マルサスの『北欧旅行日記』瞥見」『長崎県立大学論集』36巻4号、2003年。
- ・クレア・トマリン『メアリ・ウルストンクラフトの生と死』、小池和子訳、勁草書房、1989年。

なお、拙著として(近刊)、「『マルサス北欧旅行日記』とウルストンクラフト」『経済論叢別冊 調査と研究』、32(2006年4月号)、京都大学経済学会、がある。

*地名などのカナ表記は、比較の便宜上、できるだけ[3]の邦訳にあわせ、不足は「講談社タイムズ世界地図」「世界全地図 ライブアトラス」「ベルテルスマン世界地図帳 日本版」等で補った。また両者の原文で、地名などの不正確な点は、各文献の注釈を参照した。

『自由主義』の変容とクラーク，ナイト

佐藤方宣（大東文化大学・研究補助員）

1. はじめに——「自由主義」の変容のなかのクラーク，ナイト

制度経済学の台頭，不完全競争の理論の展開，そして大恐慌・ニューディールをめぐる動向など，戦間期アメリカの経済思想のトピックスには経済社会の現実とその理念的基礎が決定的に変化したという認識の広がりを見て取ることができる。この時期，市場経済と代議制民主主義を軸とした19世紀的な「自由主義」のシステムがいかに変わりゆくのか，いかに変わりゆく“べき”なのかが，さまざまなかたちで問題にされていた。この問題に最も鋭敏かつ誠実に対応した経済学者として，本報告では制度派の代表者クラーク(John Maurice Clark, 1884-1963)と新古典派の代表者ナイト(Frank Hyneman Knight, 1885-1972)を取り上げる。

親密な交流がありほぼ同年齢でもある2人のキャリアは，従来の経済学の理論的基礎の批判的吟味に始まる。資本集約型産業の問題に取り組んだクラークの『間接費用の経済学の研究』(1923年)，「不確実性」概念を導入したナイトの『危険・不確実性・利潤』(1921年)という(共に学位論文に基づく)代表作は，大規模組織化が進む経済社会を前に，より現実的な理論的基礎からの展開を模索したものとして理解できる。しかし戦間期アメリカの歴史的激動のなかで，2人は“制度派”と“新古典派”，“リベラル”と“古典的自由主義の再擁護”へと，異なる立場を採ることになる。その歩みは，アメリカにおける「自由主義」の変容という事態をいわばポジとネガの側面から描き出すものとなっている。今回彼らの自由(主義)論を検討することで，20世紀初頭のアメリカ経済思想を「自由主義」の衰退と変容という観点からあらためて捉えなおす作業の端緒としたい。

2. コントロールの新時代における自由 : クラークのリベラルなヴィジョン

2.1 「自由主義」の終焉とコントロールの新時代

戦間期のクラークの活動は，「社会経済学」の提唱と経済活動の社会的コントロールの主張としてまとめることができる。そこで問題とされたのは，市場価値と社会的価値の乖離という事態である(Clark [1919], pp. 286-287)。市場経済の“現実”が必ずしも社会的・公共的観点からは是認できるものではなくなったことが強調され，組織化された経済社会という事態を理論的に把握し，市場価値と社会的価値との乖離という規範的問題を経済学の射程に収めることが，“20世紀の課題”であるとされた。これは戦間期の制度派の共通認識でもあった。そこに見られるのは，各人の私益の追求が公益の実現をもたらすという，彼が「個人主義」と呼ぶ19世紀的な「自由主義」のヴィジョンの終焉という認識であった。

第1次大戦で各国が戦時体制にあるなか，クラークは「経済的責任の移り行く基

礎」(Clark [1916])で、独立独行や自立を旨とする19世紀的な経済的責任の観念が変化しつつあると指摘した。「われわれは近年、思想と政策の多くの領域でひとつの革命を通り抜けてきた。偏狭な個人主義から連帯感や社会的心性へと振り子は揺れてきている。(中略)自由意志の古い観念は決定論に道を譲り、個人主義は公共的コントロールに、個人的責任は社会的責任へと、それぞれ道を譲りつつある」(Clark [1916], p. 210)。例えば失業は個人的な適合性や意思の問題だと見なされてきたが、今や「われわれの経済システムの病理」として語られる。この20世紀の経済社会の現実に従来の「無責任の経済学」はうまく適合できない。「われわれが必要としているのは責任の経済学であり、それはわれわれの現行のビジネス倫理のなかで発展し具体化されているのである」(Clark [1916], p. 210)。こうした理念の転換に大きな役割を果たしたものとしてクラークが挙げるのが、社会心理学や統計学の知見(Clark [1916], pp. 212-213)、そして第1次大戦時の動員経済＝国民生活の経済的側面の標準化の経験に由来するアメリカの社会的価値基準の標準化であった(Clark [1917], p. 772)。

こうした変化の認識は、1926年の『ビジネスの社会的コントロール』では、ビジネスとコミュニティとの関係における大変革＝経済生活における「コントロールへの動向」として論じられた。具体的には、鉄道や公益事業体への効果的なコントロールの発達、トラスト運動と反トラスト法、連邦準備制度、労働立法の進展、社会保険、最低賃金法や産業争議の強制的調停、食料純粋法や公衆衛生の発達したコントロール、市場やマーケティングへのコントロール、移民や国際貿易への拡張されたコントロール、都市計画とゾーニング、などである。なかでも最も現代的な問題は、健康保険、ビジネスサイクルと失業のコントロール、そして“ビジネスの民主化”を通じた産業構造それ自体への社会的コントロールの挿入だとされた(Clark [1926], p. 4)。クラークによれば、こうした変革の主要因は、①組織化された大規模生産、②民主主義の成長、③科学の発達と世界や組織に対する人間の態度変化、とりわけ社会的制度に対する科学的な態度の登場である(Clark [1926], p. 5)。

2.2 ニューディールを越えて：自由のための計画化

経済的責任の観念上の変化とコントロールの拡大に「自由主義」の終焉を見て取っていたクラークにとり、ニューディールの登場はコントロールの「新時代」を画するものだった(Clark [1939], p. ix)。だが意外なことにクラークのニューディール評価は限定的で暫定的なものに留まる。ニューディールの試みは目的の限定された過渡的なものに過ぎず(Clark [1934])、さらにその実情は行政権力の拡大と各利益団体の個別利益を反映させがちなものとなっているからである(Clark [1939], pp. 449-450)。

クラークは、より包括的で長期的な観点から政府が安定的な経済運営に永続的で積極的な役割を果たす枠組みとして、「社会自由主義的な計画化 Social-Liberal Planning」の構想を提示した。そこで意識されたのは、ロシアでの5カ年計画の開始(1928年)、イタリアとドイツでのファシスト経済の存在、そしてアメリカ国内で高まりつつあった「計画化」の志向である(Clark [1939], p. 456)。ただしクラークは完全に社会主義的な計画化は退ける。それは経済の麻痺状態や失業を実質的に取り去ってくれるかもしれないが、①革命的变化に伴うコスト、②ビジネス的競合や交渉の無駄に取って代

わる新たなタイプの無駄、③自由意志に基づく革新や実験に基づく進歩の部分的停滞、④われわれが最も気にかけているタイプの自由の犠牲、特に思想と表現の自由、宗教の自由、文化の自由などの犠牲が払われるからである(Clark [1939], pp. 405-406)。こうした「完全な社会化」のコストを回避し、よりリベラルなやり方で経済生活の安定化をなしうる可能性の模索がクラークの課題だった。

「社会自由主義的な計画化」の目的は「確実に恒久的な基礎の上で、産業活動の望ましくない変動を取り除くこと、そして適切な生活水準を支えるためにわれわれの生産力を合理的に十分使用すること」(Clark [1939], p.455)である。調整手法としては、金融制度、銀行・信用政策、公的支出、課税、公的資産の管理、賃金率・価格・商品の産出のコントロール、社会保障制度など、現に存在するさまざまな間接的な方法の組み合わせが用いられる。そのうえで必要なのは、①量的に定義された目標。財の供給量・需要量、賃金の決定、消費面、特に貯蓄量の決定など。②この目標に向けて調整された政策。そのための計画委員会や国家経済審議会といった“スタッフ”形態の国家的組織。さらに望ましい政策を自主的に受け入れるような個別業界団体の枠を超えた産業上の公式組織。③自由主義的な国家による間接的な管理・コントロールとそれに従う行動、などである。この「社会自由主義的な計画化」を通じて、①政策の安定化により不確実性を縮減し自主的なビジネスの拡大を促進、②間接税によらない税制を通じて所得分配を是正、③さらに資本収益率の削減が試みられるとされていた。そしてビジネス、労働者、その他もっとも深刻な状況にいる集団の説得を通じて、個別の既得権益の部分的放棄を含むような共通利益を推進する自主的な組織化が目指されてもいた(Clark [1939], p.469)。

この最後の自発的協業の可能性にはクラークにとって大きな意味が込められていた。「この可能性にこそ、おそらく非社会主義的計画の最大の有望さがある」(Clark [1939], p. 470)。ニューディールの現実が既得権益保護につながる危険性を見いだしていたクラークにとって、さまざまな個別利益集団の譲歩の必要性と可能性こそが包括的な計画化の要とされていたのである。これは以下で見るように、クラークが考える自由な社会の基本的条件になるものでもあった。

2.3 自由とコントロール：クラークの自由論

クラークの経済社会構想の前提は、「われわれが経済的自由の原理を継承し保持すべきとすれば、基本方針となるのは、無責任の自己利益追求のシステムでもなければ、統制のシステムでもなく、自発的な協働のシステムの発展でなければならないだろう」(Clark [1942], p. 179)ということである。その意味でクラークは自由とコントロールを別々のものとは見なしていなかった。

クラークは、経済的活動へのあらゆる規制や介入は“個人的自由”への介入だとする主張は、正しくもあり間違ってもいると述べている(Clark [1940])。たしかにビジネスの自由は個人的自由の一形態であるが、それ自体で“個人的自由”のすべてであるわけではない。両者は区別される。しかしその上で、専制的・全体主義な国々での経験が示しつつあるように、ビジネスの自由と個人的自由は相関しており、一方の一掃は他方のそれをも意味する(Clark [1940], p.306)。もちろん従来のような営利企業

のあり方がそのまま保存されるべきだと考えられていたわけではない。その上で本質的問題は、営利企業がこれまでどおり存続するかどうかではなく、それが経済的自由の維持にとって役立つかどうかだとされた(Clark [1941], p. 815)。クラークにとって制度がどの程度“自由主義的”であるべきなのかは、望ましい経済的自由の確立のための手段選択の問題だったわけである。

クラークは、自由な社会に必要なのはその本性において良識あるバランスの取れた人々だと考えた。彼らは完全な統制を拒否して独立した決定を求めると同時に、根本的なところで共通性をもった考え方をもち、公的な強制なしにコミュニティの利益と調和する行動を求めるような理念や道徳規範を受け入れるような人々でなければならない。「これは欠くことのできない自由の道徳的基礎である」(Clark 1940, p. 315)。ここにクラークの“リベラルな”ヴィジョンにおける自由とコントロールの結びつきを見ることが出来るだろう。

3. 「自由主義」への諦念と擁護：ナイトにおける憂鬱なヴィジョン

3.1 「自由主義」の不可能性？：ナイトの「自由主義」理解

戦間期は“経済理論家”ナイトの最も活動的だった時期であるが、それと平行して発表された数多くの社会哲学的論考においては、「自由主義」の現状とその将来についての分析が繰り返し論じられていた。

「自由主義」の衰退の原因として、ナイトは、現実の「自由主義」の成立条件の偶有性を強調している(Knight [1935b], p. 281)。個人的自由の背景は中世末期から19世紀にかけての地理学上・科学上の発見に由来する“フロンティア”の存在である。それは西欧人の活動の制約を取り去り、深刻な利害対立を先延ばしにさせた。つまり「自由主義」は、19世紀にいたる顕著な政治的問題も戦争もなく真に深刻な国内問題がない時代を背景に成立しえたに過ぎない。その本来的に一時的な諸条件がなくなれば、それに応じて消滅していくだけだというのである(Knight [1935b], pp. 280-283)。

ナイトにすれば、そうした歴史的に特殊な状況抜き、支配的な金銭的動機と通常的生活条件の下では、自由放任という意味での経済的自由主義は不可能となる。理由は2つある。第一に、富の獲得は更なる富の獲得を容易にするので、富の不平等の累積的な拡大が生まれ、個人の自由の倫理的防御の基礎を掘り崩す。また市場競争という無数の小規模の競争主体を必要とする「コントロールの自動システム」も機能不全に陥ってしまう。富の不平等だけでなく、諸個人の大規模な組織化もまたこの傾向を推し進める(Knight [1935b], p. 284)。

第二に問題となるのは、言葉を用いて他者に影響を与える能力の問題である。「説得する力とはまず第一に“生産能力”の一形態なのである」(Knight [1935b], p. 284)。それは購買者・消費者の欲求形成に影響を及ぼしうるし、経済的機会の獲得や経営能力に大きな影響力をもつ。「…人格的な力、説得し組織化する能力は、生まれつき最も不平等に分け与えられた力のひとつであり、さらにいうならそれ自体の働きを通じてもっとも急速に成長しうるもののひとつである。それはすでに述べた累積的な不平等に自然と導くことになる」(Knight [1935b], p. 284)。

こうして「自由主義」の経済システムは、その作動を通じて自らの基礎を掘り崩すことになる。ナイトにとって19世紀的な「自由主義」のシステムは、現実の人間社会のなかでは本来的に機能不全に陥る可能性を胚胎していたものだったのである。

3.2 「自由主義」の運命とナイトの憂鬱

こうしたシニカルな「自由主義」評価にも関わらず、戦間期の時代経験を通じて、ナイトはしだいに「自由主義」の理念の再擁護を試みるようになる。その背景になるのが、大恐慌からニューディールにいたる事態の推移を前にしたナイトの深い憂慮の念である。ナイトが問題としたのは、世界がナショナリズムと擬似宗教的な知的絶対主義への歴史的退行の歩を進めつつある危険性であった(Knight [1934], p. 28)。ドイツにおけるファシズムの台頭やアメリカの“ニューディール”において、指導者が国民に求めるのは、批判的に思考することではなく指導者に従うことであり、公衆もまたそれを望んでいるように見える。ナイトはこうした動向が、19世紀的な自由の理念の衰退という西欧文明全体の歴史的変化を意味すると考えていた。

こうした歴史的変化のより詳細な分析は1935年の「経済理論とナショナリズム」でなされた。ナイトが論じるのは「経済的個人主義」「経済民主主義ないし社会主義」「ファシスト-ナショナリズム」という3つの類型である。ここでナイトは政治的・経済的・倫理的原理としての「自由主義」の衰退の原因を同定し、さらに市場経済の問題を民主政治の働きによって是正しようとする「経済民主主義ないし社会主義」(アメリカの革新主義からニューディールにいたる動向やイギリスの「新自由主義」もここに属する)の問題点を明らかにすることで、なぜそれが一般的支持を失い、 Kommunismusとファシズムの台頭を許すことになったのかについて、歴史的な説明を与えようとした。

ナイトが強調するのは、「原理において民主主義は政治的個人主義である」ということである(Knight [1935b], pp. 287)。つまり自由企業が競争的な経済状態であるように、民主主義は競争的な政治活動を意味する。両者は根本的に「同じ種類の“ゲーム”」であり、その根本は「張り合いや競争といった道徳的事実と権力への関心」(Knight [1935b], p. 289)である。それゆえ自由主義の政治も経済的個人主義と同様の弱点を胚胎することになる。理念的には、仮に代議制の下であっても、民主主義の決定はあらゆる市民の平等な参加による普遍的で自由な討議に基づいていなければならない。しかし、民主主義の政治システムでは説得や雄弁を通じた影響力は経済活動の場合以上に大きな役割を果たす上に、そうした能力は経済的な能力や力以上に不平等に分配されており、その働きはより強力に累積的に増加していく。またビジネス・リーダーが訴えかけるのは個人(の利益)だが、政治の世界において訴えかける相手とは(集団としての)大衆である。代議制と多数決ルールを採る政治的民主主義は、そのままでは“個人主義的”であることはできない。その理念的基礎は崩壊することになる。

3.3 「自由主義」の擁護すべき核心：ナイトの自由論

権威主義的で画一主義的な体制、とりわけニューディール以降のアメリカ社会において毀損されていたものは何なのか。ナイトが強調するのは、批判への開放性とでも言うべき「自由主義」の本質であった(Knight [1935b] [1946])。ナイトにとって、人

間の欲求や目的はその性質上与件とはしがたいものである。目的や欲求が与件であれば、重要なのはその実現の効率性だけとなる。しかし目的や欲求が本性上与件でないならば、善い目的や欲求とは何かめぐる社会的な討議が問題となる。これをナイトはしばしば価値や欲求の“相対的に絶対的な”性質として表現している(Knight [1946], pp. 472-473)。

「自由主義」の核心部分は、とりわけ真理の概念の多面的な革新として捉えられる(Knight [1946], pp. 468)。真理探究の活動は、オープンエンドでダイナミックなものである。そして真理の自由主義的な概念とは、なんらかの討議共同体に全員一致で受け入れられることを判定基準とする“社会的なカテゴリー”でもある。この真理探究過程に見出せる活動のあり方こそが、ナイトにとって「自由主義」の本質的意味を有していた。「真理は自由主義的な理想主義者が、人生の価値を所有の観点だけでなく追究の観点から見出す原理についての最上の事例である。それは結果と同様に活動に属するものであり、目的はもちろん手段にも属するものなのである」(Knight [1946], p. 469)。

社会的な価値についての討議を真理探究活動のアナロジーで捉えるナイトにとって、議論とは単に社会成員が自分たちの利害を主張しあうことでもないし、単なる妥協点の模索プロセスでもない。それは個人的利害を超えた社会的理念を作り出すものとされる。「多数決の原理は、ある諸利害の組み合わせを他の組み合わせに従属させるためのメカニズムとしてではなく、真の“一般意思”を確実なものとする手段として、倫理的に捉えられるべきである。政治的議論とは、利害間の争いではなく、客観的な理念あるいは“最善の”政策のための闘いを提示するものと見なされなければならないのである」(Knight[1935b], p.288n)。

こうしてようやく、ナイトがニューディール以降の権威主義的で順応主義的な社会状況や全体主義的な体制の何を問題視していたのかを理解することができる。全体主義的な体制は、直接的コントロールの行使や権威によって、自由な討議(の条件)を妨げてしまうからである。たしかに歴史的存在としての「自由主義」の“現実”は偶然的諸条件によりたまさか成立した脆弱な基礎に立つものだったが、批判的討議の継続性と開放性というその“理念”の核心は、ナイトにとって擁護されるべきものなのである。現実の歴史的推移が示すように人間と社会の現実は「自由主義」の理念を実現するものではありえないのかもしれない。しかしそれはわれわれにとって価値あるものは何かをめぐる討議の可能性を胚胎する唯一のものなのである。

※ 「4. まとめ」と「文献表」は当日配布いたします。事前・事後にご入用の方は、hosen@sepia.ocn.ne.jp までご連絡ください。

エロスの技法を再読する ——フーコー統治論の形成過程——

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）

1 ミシェル・フーコーの思想が提示したトピックの中で、今も私たちが惹きつけて止まないものの一つが権力と抵抗の問いである。だが他方で、『監獄の誕生』（一九七五年）と『知への意志』（一九七六年）で一つの頂点に達する権力論は、発表当初から今日まで多数の思想家の苛立ちの原因であることも間違いない。プーランツァスのような新左翼マルクス主義者から、ドゥルーズやランシエールといったフーコーと同時代のフランスの思想家（文末参考文献[1]、[2]、[11]を参照。以下[]で参考文献の番号を、:で頁数を示す）、ハーバマスやフレイザーらの市民社会論者に至る広範な人々が投げかけてきたのは、権力と抵抗のどちらがより根源的なのか、フーコー的な「権力論」から抵抗の可能性を導くことは可能なのかという二重の問いかけだった。

だが抵抗の「可能性」という議論を行うことはフーコーの権力論を理解する上での助けとはならない。というのは、フーコーは「どちらが根源的か」という問いに明確に答えることはなかったし、一九七〇年代半ばの権力論は、その数年後には〈統治〉*gouvernement* の問いとして全面展開するからだ。〈自己と他者の統治（導き）〉*gouvernement (conduite) de soi et des autres* としての〈統治〉のパーспекティブでは、抵抗は〈対抗導き〉*contre-conduite* として捉え直される。統治の場は権力と抵抗によって二元論的に構成されているのでも、権力を支配原理として一元論的に構成されているのでもない。〈導き〉による「一元論的」な場なのである。

2 フーコーの権力論を捉えるにあたり、これまで再三論じられてきたように『知への意志』を一つの「行き詰まり」とし、そこから〈啓蒙〉や〈批評〉というカント的な語彙の再評価を通じて展開する〈自由の実践〉や〈自己への配慮〉へと至る解釈は不十分である（現在刊行中のコレージュ・ド・フランス講義録、特に『主体の解釈学』[6]を参照のこと）。啓蒙や批評といったモチーフはフーコーにとっては〈統治〉のケース・スタディであり、後期の思索はあくまで統治概念を巡って展開したからだ。それでは〈権力〉から〈統治〉への展開はどのように起こったのだろうか。

本稿は、『知への意志』で扱われた〈性の科学〉*scientia sexualis* と〈エロスの技法〉*ars erotica*（なお、渡辺守章の邦訳では「性愛の術」の訳語が当てられている。だが議論の重点は身体的な性愛の方法論に置かれていないこと、またソクラテス的な魂の誘いと導きというテーマが論じられていることを踏まえて「エロス」とする。また *ars* は、八〇年代の議論を踏まえて「テクノロジー」などの訳語も考えられるが、暫定的に「技法」とした）の対比を軸にこの問題を考察する。今日では「乗り越えられた」と考えられている両者の対比だが、「エロスの技法」に関する考察には、その数年後には全面化する〈主体化〉*subjectivation* と〈臣従化〉*assujettissement* という主体の構成に関する議論の枠組みがはっきりと姿を見させていることは注目に値するからだ。そして『知への意志』はフーコーの権力論の「行き詰まり」を示すものではなく、統治論への展開を準備していたことを明らかにしたい。

3 『知への意志』第三章「性の科学」では、近代のセクシュアリティに関する〈知—権力〉のあり方が論じられる。権力に関する抑圧仮説に代わる権力論、すなわち近代的な「生産する」権力が、セクシュアリティをめぐる〈知—権力〉のあり方を例に語られる。良く知られるように、フーコーによれば、一九世紀以降の西洋での権力の特徴は、キリスト教の告解（告白）技術と近代の知が接合する点にある。〈性の科学〉とはそのモデルにあてられた名であった。そして、これには平行する概念が存在している。「もう一つの真理の生産方法」としての〈エロスの技法〉である。だが両者の関係はこれまでほとんど検討されたことがなかった。一つの理由は〈エロスの技法〉についての記述の量が限られていることにある。しかし、より大きな理由は、七〇年代後半のフーコーの権力論が「行き詰まり」を迎えていたという一般的な評価に関わっている。すなわち、権力の外部に抵抗を求めようとしたフーコーは、西洋キリスト教「文明」の外部に〈抵抗〉を求めようとした。このためキリスト教西洋対非（前）キリスト教西洋、あるいは東洋対西洋という安易な二項対立に接近してしまったという認識だ。

4 だがそうした理解のあり方は、『知への意志』と『監獄の誕生』との議論の連続性と発展を見誤ることになりかねない。というのもフーコーの「行き詰まり」を指摘したドゥルーズ自身が言うように、『知への意志』の大きな特徴の一つは、権力はノルム化あるいは規律化作用を持つだけでなく、主体についての真実（真理）を生産する作用を持つと論じた点にあるからだ[1]。そして言うまでもなく〈真理〉とは、最晩年のコレージュ・ド・フランス講義の題目『真理を述べる勇氣』が示すように、後期フーコーの主要概念の一つなのである。『知への意志』で、フーコーの権力論には〈真理〉の要素が加わったのであり、この点を踏まえただけでも、歴史上に存在する「性についての真理を生み出す二つの大きなプロセス」とされた〈性の科学〉と〈エロスの技法〉を、権力と抵抗という単なる二項対立と捉えることは、両者がまったくの別物ではないという認識の上で捉えられた〈性の科学〉の特性すら捉え損なうことにつながる事が理解できるだろう。では両者は主体についてどのような真理をいかに生み出すのだろうか。

5 〈性の科学〉は個々人の秘密を告白させ、記録する技術であり知のことである。この「科学」は、キリスト教の告解実践の制度化に始まり、一九七三—七四年講義『精神医学の権力』[7]では、前精神医学と呼ばれた一九世紀の精神医学を経て、二〇世紀の精神分析へと至る流れを形成する。フーコーによれば「中世以来、西洋社会では、真理の生産が求められる主要な儀礼の中に告解が位置づけられてきた」のであり、「告解に対しては、世俗権力と宗教権力の秩序の内部で主要な役割が与えられ」ており、「真実を告白することは、権力による個別化作用プロセスの中心に位置づけられていた」のだった[4: 78]。〈性の科学〉は「真実を生産する二つの様式、すなわち告解の手続きと科学的言説のあり方との相互干渉」として成立し、機能する[4: 87]。したがって、それは単に性についての自らの真実を明かすに留まらない。「司法、医学、教育、家族関係や恋愛へと、最も卑近な次元から、最も厳かな儀礼に至るまで」その影響力を広げる[4: 79.]。西洋人は「告白する生き物」であり、その社会は「告白する社会」へと変貌していったのだ。

6 これに対して〈エロスの技法〉は、性についての真理のもう一つのあり方ではあるが、主体が自らについて何事かを知り、語ることは関係がない。というのも「〈エロスの技法〉によ

って、真理は、人が実践を通して知り、経験的に集めた快樂そのものから引き出される」からだ。またこの真理とは師から弟子へと伝授される秘技のことであり、体得した者を変容させる効果を備えている[4: 79]。たとえば「ギリシアでは、真理と性は、教育という形で、身体から身体へと貴重な知を受け継ぐことで結びついていた」のだった[4: 82]。こうした知としての真理は、上から、知を有する側からもたらされる。他方で告白という形式を母体とする〈性の科学〉の真理は、下から、語る側によってもたらされる。語る側は、真実との根本的な関係を「自らの中に、すなわち失われた知や根源的な痕跡の中に求めるのではなく、移ろいやすい幾多の印象を通して、意識の根本的な確実性を解放してくれる自己自身の内省の中に」求めることになる[4: 80]。

このようにして告白する動物としての「私たち」は、「こうした告白に基づく真理によって、快樂をもたらず知的秘儀や、そのテクニクと神秘体験から最も遠いところ」に置かれる [4: 84]。こうして見ると、〈エロスの技法〉は、キリスト教の外部に、すなわち時間的に前に、あるいは地理的に遠くに捉えられているように思われる。言い換えれば、キリスト教と科学的知との結合としての〈性の科学〉の対抗軸としての〈エロスの技法〉は、非（あるいは前）キリスト教社会の経験に求められている。

7 以上の〈性の科学〉と〈エロスの技法〉の対比からは次のことが理解できる。まず〈性の科学〉によって成立する主体とは、自らの内面を語ることによって成立する「語の二重の意味での臣民＝主体 *sujet*」である[4: 81]。他方で〈エロスの技法〉が成立させる主体とは、そのようなキリスト教的西洋の告白—真理レジームと対照的な存在である。

それは、規律訓練によるノルム化作用とは異質な、身体の統御技法によって真理を獲得する主体のことだ（ここに後の〈主体化〉の契機をはっきりと見ることができる）。次に類似点としては、定義上、両者は性についての真理の語り方であることが挙げられる。さらに〈性の科学〉は告白する相手を、〈エロスの技法〉は真理を授ける師を必要とすることから、真理の生産には他者が必要となることも理解できる。そしてテキストには明示的に述べられていないが、質的には異なるとはいえ、何らかの形での救済を目標とする点も挙げるることができる。

8 この二つの真理の語り方は、通常次のように対比されている。〈エロスの技法〉を取り上げることで「フーコーは、性への関心が自己のテクノロジーと権力関係に必ず囚われているのだと主張してはいない」のだが、結局のところ「西洋は性の科学というもう片方の道を歩む」のだ[3: 187]。確かに〈性の科学〉の議論は、『知への意志』の第四章で〈セクシュアリティの装置 *dispositif de sexualité* を軸とした非抑圧仮説に基づく権力分析へと展開する。フーコーにとっては「言説、知、快樂と権力の微細なネットワークの作動」や「奔放な性を事物と身体の表面に拡散させるプロセスが問題」であるので、「この知への意志に内在する権力の戦略を定義する必要」となり、「性に関して言えば、知への意志の〈政治的エコノミー〉が問題」となるためだ[4: 97-98]。そして「セクシュアリティの装置への反攻の拠点は、性—欲望ではなく、身体と快樂でなければならない」というフーコーの言明[4: 208]は「生」を政治の舞台へと上げる。なぜなら「権利よりも生こそが、今度は政治闘争の争点になった。権利の擁護という形で闘われる場合であっても争点は生の方にあるのだ。生への権利、(中略)この「権利」は古典的な法体系にとってはあまりに理解しがたいものであり、主権が持つ伝統的な権利とはもはや結びつかない、新しい権力プロセス総体への政治的応答となっていった」からだ[4: 191]。こうして捉えられた「〈性の科学〉対〈エロス

の技法)」[4: 94]の構図は、権力と抵抗の対比と符合するのであり、もちろんネグリらは『〈帝国〉』で、こうした図式に〈生権力〉 *biopouvoir* に対抗する〈生政治〉 *biopolitique* の契機を発見することになる[10: esp. 22-27][12: 13-17]。

9 『知への意志』でのこうした権力に関する考察は、数年後には、〈主権装置〉 *dispositif de souveraineté* および〈規律訓練装置〉 *dispositif de discipline* と層を成す、〈治装置〉 *dispositif de sécurité* への提示に至る。すなわち、一九七七年のコレージュ・ド・フランス講義『治安、領土、人口』[8]と『生政治の誕生』[9]で行われた二つの議論——ウェストファリア体制成立以降の西洋近代国家の〈統治性〉 *gouvernementalité* と、近代西洋の権力論の縮図としての〈司牧権力〉 *pouvoir pasotrale* がフーコーの議論の主な対象となるのだ。周知のように、司牧権力モデルの基底にあるのは、キリスト教の聖職者が自らの救済のために背負わされる、極めて困難な二重の任務である。聖職者は信徒という羊を管理する羊飼いにたとえられ、個々の羊に配慮すると同時に群全体を管理し、救済へと導かなければならない。「全体的かつ個別的に」という表現で言い表されたこの構図は、古代オリエントを起源とし、キリスト教会による制度化と世俗化を経て、第二次世界大戦後の福祉国家をも貫くものだ。この点で兩年の講義の構成は興味深い。フーコーは一七世紀から現代に至る西洋社会の統治性についての問題を考察しようとしながら、司牧権力概念の成立を説明することに時間を大きく割いてしまう。そして実際に『治安、領土、人口』では、同時代の問題を扱うことができなかつたのだ。

10 これは、フーコーが系譜学的手法に基づいて、統治性について語るために司牧権力の起源を明らかにする必要がある故に生じた事態である。だが、その遡行から得られた〈統治〉の定義が、自己のテクノロジーの議論を含みこまざるをえなかつたことは非常に重要である。というのも、統治と導きの考え方は、権力論の枠組みを大きく変更するものだったからだ。統治概念はまず、主権の行使としての〈人の統治〉 *gouvernement des hommes* として、より広くは〈真理を語ること〉 *véridiction* とのかかわりを通じた自己と他者の〈導き〉として定義された。そして、一九八〇年代には、他者と自己の導きのあり方に関わる「変形と反転が起こりうる動的な権力関係の戦略的場」[6: 241-242]となり、最終的には〈自己への配慮〉に至る。こうした過程を経ることで、権力に対する「反発」として抵抗を捉えた『知への意志』までの作用と反作用のモデルは、〈統治〉の議論によって明確に退けられ、権力関係自体が統治の舞台として設定される。統治すなわち〈導き〉とは、他動詞として「誰かを」導くと同時に、代名動詞として「自らを」導き、また誰かに「導かれる」ことでもある。つまり統治は「権力か抵抗か」の選択ではなく、「権力と抵抗を」同居させるはたらきを持つことになるからだ。

11 したがって統治は「どのように導くか」、「どのように導かれるのか」、「自らはどのように振る舞うのか」という三重の問いを抱えている[8: 205]。このことは司牧権力が用いる「羊の比喩」に決定的な難点があることを示していないだろうか。キリスト教は導かれるものに対して「一切を望まないという意志」だけを持つ主体化、すなわち自己の破壊という徹底的な従属を魂の救済の条件として求める。しかし「望まないことを望む」という逆説的な表現が示すように、導かれる側が実際のところは絶対的に従属するだけの存在であってはならない。人が本当にただ生きるだけの存在であっては、司牧は成立しない。司牧は信徒に選ばなければならない。導きは

導かれる側の自律を何らかの形で前提としなければ成立しないのだ。そして、導かれる側には「自由」が常に前提とされるので、今とは違った形での導きを求める余地が与えられる。例えば、救済を求める信徒に聖職者を選ぶ「自由」がある以上、救済に役立たない聖職者や教えは拒絶されうる。そればかりでなく、信徒は救済を求めて別の信仰を選び、実践しさえするのである。キリスト教の側から見た異端信仰や神秘主義だけでなく、宗教改革もまたこうした司牧をめぐる闘争なのだ[8: 153]。これをフーコーは〈対抗導き〉*contre-conduite*と呼んだのだ（八〇年代のフーコーの主体論にはこの概念自体は用いられることはないが、〈自己への配慮〉がその役割を確かに担っている）[8: 362-365]。

12 こうした七〇年代末の議論は確かに、『知への意志』での権力論からの展開を示している。〈性の科学〉の提出する告解モデルは、司牧権力論から統治性、生政治論の要に位置づけられており、西洋社会が「性の科学というもう片方の道を歩む」プロセスが現れているように思える。他方で〈エロスの技法〉は、「生」が政治の舞台に登場することを通して、「美学的な」自己への配慮としての主体化へと連なるように見える。ではやはり、〈性の科学〉と〈エロスの技法〉もまた権力と抵抗の二元論なのだろうか。だがそれはあまりに性急な結論である。なぜなら両者の関係は、導かれることと導くことを同居させる〈導き〉の構造を萌芽的に含んでいるからだ。なるほどフーコーは「〈性の科学〉対〈エロスの技法〉」の対比を「おそらくそうだろう」と認めはする。だが続けてこのように言うのだ。「〈エロスの技法〉は西洋文明から消え去ってしまったわけではないことに留意すべきだ。性の科学を作り出そうとしてきた動きの中で、この技法が常に不在だったわけではない。キリスト教の告解の中に、しかしとりわけ良心の導きと省察の中に、精神的合一と神の愛を求める過程の中に、エロスの技法に属する一連の手続きがあった」[4: 94]。さらに、一九世紀以降の〈性の科学〉が「少なくともある部分については、〈エロスの技法〉として機能しているのではないかと問うべきだ」とさえ主張するのだ[4: 95]。

13 なぜなら〈性の科学〉の権力は「下から」来るのであり、真理を語る側が感じる新たな快樂に根拠を置くからだ。ここにあるのは「告白と性の科学がひそかに運ぶエロスの技法のさまよう断片」というべきものである[4: 96]（なお、こうした表現は「汚辱に塗れた者たちの生」を想起させる[5: III, 237-253]）。しかしこのように議論を組み立てる限り、〈性の科学〉と〈エロスの技法〉のどちらかが根源的かという問いを避けることはできない。じっさいフーコーは「私たちの〈性の科学〉とは〈エロスの技法〉のとりわけ繊細な一形態にすぎないと結論づけるべきなのか。失われてしまったように思われるこの伝統の、西洋型の純化された形態なのか。それとも、これらの快樂はすべて〈性の科学〉の副産物、その無数の努力を保つ利潤にほかならないと考えるべきなのか」と逡巡して見せるのだ[4: 96]。しかしこの問いにフーコーは答えを与えようとはしない。セクシュアリティに関する「解放」の言説と権力の抑圧仮説を退けるためには、両者の不可分なあり方を示唆すれば十分だということなのだろう。そしてそうした選択がまた、快樂と身体を権力への抵抗の拠点として用いるという積極的な主張を可能にもしているのだ（そして、またこの点が〈欲望〉を権力の領土化プロセスに先行させるドゥルーズの議論との大きな隔たりでもある[1]）。

主体化は臣従化なしにはあり得ないが、臣従化もまた主体化を必要とする構造がここには存在する。だがまさにこの点で、〈性の科学〉と〈エロスの技法〉の不可分性は〈統治〉の萌芽的な

形態でしかありえない。なぜなら統治の考え方では、臣従化と主体化という二つのプロセスが、自己と他者の統治あるいは導きという一つの原理の元で捉えられるからだ。これに対して、抵抗の拠点もまた権力関係の中にあるという『知への意志』の見解は、二つのプロセスが陥入しあうというレベルで権力の生産性を捉えるに留まっている。しかしながら、ノルム化と真理を語ることを通した権力の生産性という考え方は、〈性の科学〉と〈エロスの技法〉という二つの真理の語り方の分節化を通して、統治のパーспекティブを切り開く契機となったのである。

参考文献：

- [1] Deleuze, Gilles, « Désir et plaisir », *Deux régimes de fous : Textes et entretiens 1975-1995*, éd. par David Lapoujade, 2003, pp. 112-122.
- [2] Deleuze, Gilles, *Foucault*, Paris: Les Editions de Minuit, 1986.
- [3] Dreyfus, Hubert L. and Rabinow, Paul, *Michel Foucault: beyond structuralism and hermeneutics*, Brighton: Harvester, 1982.
- [4] Foucault, Michel, *Histoire de la sexualité I: La Volonté de savoir*, Collection Tél, Paris: Gallimard, 1994.
- [5] Foucault, Michel, *Dits et écrits*, Paris: Editions Gallimard, 1994.
- [6] Foucault, Michel, *L'Herméneutique du sujet: cours au Collège de France (1981-1982)*, Paris: Editions Gallimard/Le Seuil, 2001.
- [7] Foucault, Michel, *Le pouvoir psychiatrique: cours au Collège de France (1973-1974)*, Paris: Editions Gallimard/Le Seuil, 2003.
- [8] Foucault, Michel, *Sécurité, territoire et population: cours au Collège de France (1977-78)*, Paris: Editions Gallimard/Le Seuil, 2004.
- [9] Foucault, Michel, *Naissance de la biopolitique: cours au Collège de France (1978-1979)*, Paris: Editions Gallimard/Le Seuil, 2004.
- [10] Hardt, Michael and Negri, Antonio, *Empire*, New York: Harvard University Press, 2001.
- [11] Rancière, Jacques, *La Méésentente*, Paris: Galilée, 1995.
- [12] Revel, Judith, *Le Vocabulaire de Foucault*, Paris: Ellipses, 2002.

社会思想史学会 第31回大会 大会プログラム&報告書

2006年9月1日 初版 第1刷発行

社会思想史学会大会報告集の著作権は社会思想史学会に属しています。

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/>

2006 THE SOCIETY FOR THE HISTORY OF SOCIAL THOUGHT

Printed in Japan