

大会情報・プログラム

大会会場

立命館大学 衣笠キャンパス



〒603-8577 京都市北区等持院北町 56-1

交通手段

■ JR・近鉄京都駅

市バス 50/快速 205 にて (約 35 分) 「立命館大学前 (終点)」下車

市バス 205 にて約 35 分、「衣笠校前」下車、徒歩 10 分

JR バスにて約 30 分、「立命館大学前」下車

■ JR 円町駅

市バス快速 202/快速 205 にて (約 10 分) 「立命館大学前 (終点)」下車

市バス 205 にて約 10 分、「衣笠校前」下車、徒歩 10 分

JR バスにて約 10 分、「立命館大学前」下車

■ 阪急電車西院駅

市バス快速 202/快速 205 にて (約 20 分) 「立命館大学前 (終点)」下車

市バス 205 にて約 20 分、「衣笠校前」下車、徒歩 10 分

■ 阪急電車河原町駅 (四条河原町)

市バス 12/51 にて (約 40 分) 「立命館大学前 (終点)」下車

■ 京阪電車三条駅

市バス 15/59 にて (約 30 分・市バス 15 は終点) 「立命館大学前」下車

大会連絡先

〒603-8577

京都市北区等持院北町 56-1 立命館大学文学部 崎山研究室

崎山政毅

Tel : 075-466-3293

文学部事務室

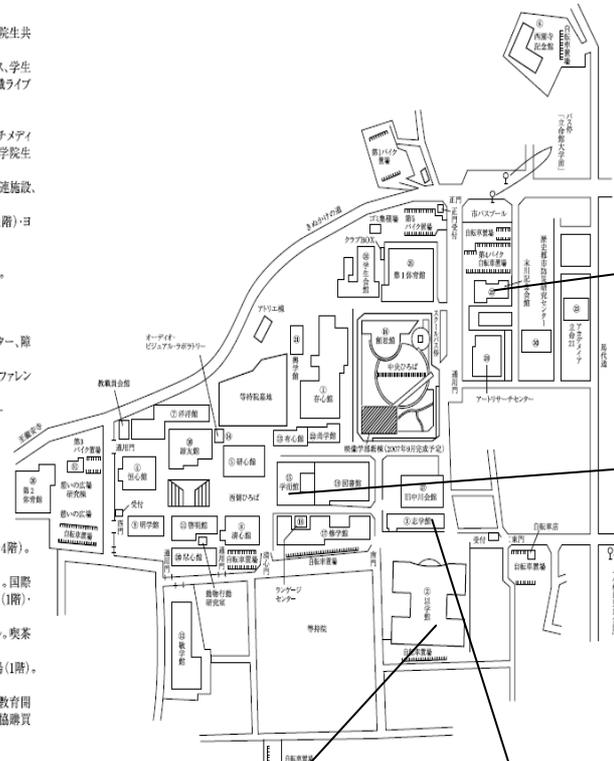
Tel : 075-465-8187

衣笠キャンパス配置図

(2007年4月現在)

(衣笠キャンパス施設案内)

- ① 存心館 ……主に法学部の教室、法学部事務室、マルチメディアルーム、生協ブック&サービス食室、住まいがしセンター(地階)、存心館・エクステンションセンター。
- ② 以学館 ……主に産業社会学部の教室、ホール(1階)、産業社会学部事務室、多目的ホール・食室、フードショップ、理容院、サークルボックス(地階)。
- ③ 志学館 ……生協衣笠センター(地階)、教室、保健課、心理教育相談センター(1階)。
- ④ 恒心館 ……主に国際関係学部の教室、国際関係学部事務室、国際関係研究科大学院生共同研究室(前期・後期課程)(3階)、IRラボ(5階)、個人研究室(4階・5階)。
- ⑤ 研心館 ……教室、キャリアオフィス、研心館・エクステンションセンター(1階)、学生オフィス、学生サポートルーム、スポーツ強化センター(2階)、共通教務課(3階)、進路・就職ライブラリー(地階)。
- ⑥ 西園寺記念館
- ⑦ 洋洋館 ……主に政策科学部の教室、政策科学部事務室、個人研究室(5-6階)、マルチメディアルーム(1階)、情報処理演習室/情報語学演習室、政策科学研究科大学院生共同研究室(前期・後期課程)6階)
- ⑧ 清心館 ……主に文学部の教室、文学部事務室(1階)、情報処理演習室(2階)地理学関連施設、各専攻共同研究室(3階)。
- ⑨ 明学館 ……国際部衣笠国際教育課・国際協力事業課(1階)、京都国連寄託図書館(1階)・ヨーロッパ審議会寄託図書館・立命館大学国際協力資料センター。教室。
- ⑩ 遊友館 ……教室、生協食室、コンビニ。
- ⑪ 啓明館 ……文学部学生共研。学芸員課程関連施設、心理学・教育人間学実演実習室。
- ⑫ 数学館 ……教室。
- ⑬ 存心館 ……情報処理演習室/情報語学演習室、情報システム課。
- ⑭ オートビデオアルバムララリ…スタジオ(地階)、編集室、視聴覚室(1階)。
- ⑮ 学雨館 ……図書館サービス課事務室(1階)、大学院生共同研究室、ボランティアセンター、障害学生支援室。
- ⑯ 創思館 ……人間科学分野の研究拠点、独立研究科の教室、独立研究科事務室、カンファレンスルーム、プロジェクト研究室、共同研究室など。
- ⑰ 修学館 ……個人研究室、社系2学部共同研究室など、図書館サービス課事務室、リサーチライブラリー(1階)、ARCオープンリサーチチーム、コア研究センター、人文社会リサーチオフィス、サステイナビリティ学研究センター。
- ⑱ ランゲージセンター ……言語教育企画課(1階)、大学院生共同研究室(2階)。
- ⑲ 図書館 ……カウンター・レファレンスルーム・マルチメディアルーム・新聞閲覧室(1階)、図書閲覧室(2階)、図書閲覧室(3階)。
- ⑳ 尽心館 ……情報処理演習室/情報語学演習室(地階)、個人研究室。
- ㉑ 美学館 ……エクステンションセンター自習室。
- ㉒ 高学館 ……教職支援センター、教職教育課、情報システム課(1階)、個人研究室(2-4階)、サークルボックス(地階)。
- ㉓ アカデミア立命館 ……国際平和ミュージアム/展示室(地階・2階)・事務室(1階)・会議室(2階)、国際平和メディア資料室(1階)、中野記念ホール(1階)、衣笠セミナーハウス/受付(1階)・会議室K201(2階)・宿泊施設(3-4階)、孔子学院(2階)。
- ㉔ 学生会館 ……学友会、中央事務局、特別事業室、サークルボックス、練習ホール、小ホール、喫茶ゆんげ。
- ㉕ 第1体育館 ……入学課、入試広報課、トレーニングルーム、体育講解教室(1階)、サークル道場(1階)。
- ㉖ 第2体育館 ……サークルBOX(地階)。
- ㉗ 田中川会館 ……衣笠キャンパス事務課、映像学部事務室(1階)、映像学部ラウンジ(2階)、教育開発支援課、個人研究室(4階)、高大連携課、情報システム課など(2階)、生協購買部(地階)など。
- ㉘ アリサーチセンター ……閲覧室(1階)、事務室、多目的ホール(2階)、プロジェクト室(3階)。
- ㉙ 末川記念会館 ……事務室・ホール(1階)、会議室(2階)、百年史編集室(3階)、レストランカム(地階)、松本記念ホール・陪審法廷(2階)、白川静記念東洋文字文化研究所(2階)。
- ㉚ 歴史都市防災研究センター
- ㉛ 鹿の広場研究棟 ……個人研究室。



末川記念会館
懇親会会場

学而館
幹事会会場

志学館

受付・セッション・自由論題報告会場

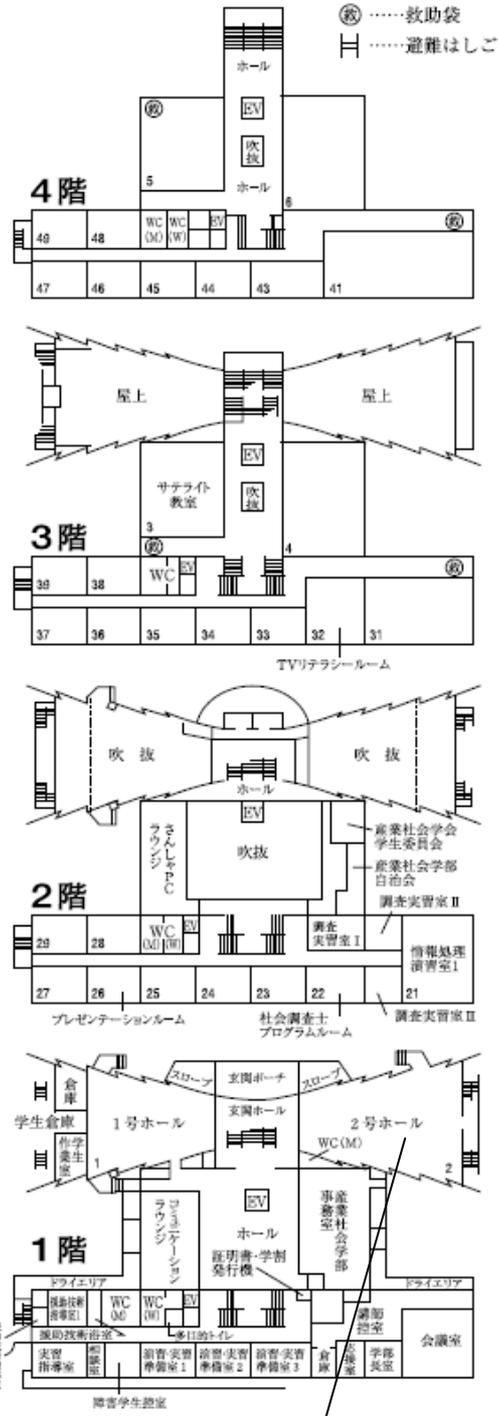
以学館

総会・シンポジウム会場

以学館

階	教室番号	通常定員	机・椅子	マイク	カメラ	映写装置	CDレコーダ	DH	RGB入力端子	スクリーン	扉
1階	1	951	固定	○	○	○	○	○	○	○	○
	2	498	固定	○	○	○	○	○	○	○	○
2階	21	80	机固定椅子可動	○	○	○	○	○	○	○	○
	23	44	可動	○	○	○	○	○	○	○	○
	24	44	可動	○	○	○	○	○	○	○	○
	25	44	可動	○	○	○	○	○	○	○	○
	26		可動	○	○	○	○	○	○	○	○
	27	44	可動	○	○	△	○	○	○	○	○
	28	44	可動	○	○	△	○	○	○	○	○
3階	3	354	固定	○	○	○	○	○	○	○	○
	4	470	固定	○	○	○	○	○	○	○	○
	31	294	固定	○	○	○	○	○	○	○	○
	32		可動	○	○	○	○	○	○	○	○
	33	44	可動	○	○	○	○	○	○	○	○
	34	44	可動	○	○	○	○	○	○	○	○
	35	44	可動	○	○	○	○	○	○	○	○
4階	5	372	固定	○	○	○	○	○	○	○	○
	6	470	固定	○	○	○	○	○	○	○	○
	41	504	固定	○	○	○	○	○	○	○	○
	43	44	可動	○	○	○	○	○	○	○	○
	44	44	可動	○	○	○	○	○	○	○	○
	45	44	可動	○	○	○	○	○	○	○	○
	46	44	可動	○	○	○	○	○	○	○	○
47	44	可動	○	○	○	○	○	○	○	○	
48	44	可動	○	○	○	○	○	○	○	○	
49	44	可動	○	○	○	○	○	○	○	○	

※映写装置内蔵 (PDP=○、プロジェクター=○、PDPとプロジェクター=●、CRTモニター=△)
 ※2号ホールはDVDなし
 ※3号教室=CATV設置、サテライト教室、赤外線受信ワイヤレスマイク
 ※5号教室=CATV設置
 ※21号教室の詳細は巻末の情報教室施設一覧表参照
 ※1号・2号ホール=ピアノ設置



総会・シンポジウム会場

教室利用表

10月12日(金) 幹事会 17:00-19:00 《学而館 2F 第1研究室》

10月13日(土)

	志学館 2F 121	2F 122	2F 123	2F 124	3F 131	3F 132
09:00-11:00 セッション		A 啓蒙の自然 法思想を再考す る	B 福祉国家の国 際比較	C デモクラシ ーをフィールド ワークする	D 自由主義思 想の射程	
11:10-11:55 自由論題	柴田隆行 (平子友長)	沈恬恬 (大貫敦子)	花森重行 (安田常雄)	恒木健太郎 (太田仁樹)	大野光明 (梅森直之)	西角純志 (細見和之)
13:00-14:00	総 会 以学館 2号ホール					
14:10-14:55 自由論題	中倉智徳 (宇城輝人)		見附陽介 (日暮雅夫)	井上彰 (山岡龍一)	堀田義太郎 (高草木光一)	小林淑憲 (鳴子博子)
15:05-17:25	シンポジウム 以学館 2号ホール					

13:00-14:00 総会 《以学館 2号ホール》

18:00- 懇親会《末川記念会館 B1F レストラン・カルム》

10月14日(日)

	志学館 2F 121	2F 122	2F 123	2F 124	3F 131	3F 132	3F 133
10:00-10:45 自由論題	鈴木康丈 (篠原洋治)	箱田徹 (王寺賢太)	山岡健次郎 (田崎英明)	吉山青翔 (伊藤公雄)	大塚雄太 (植村邦彦)	福山圭介 (市田良彦)	
10:55-11:40 自由論題	面一也 (別所良美)	馬場智一 (大中一彌)	山本真理子 (後藤浩子)	渡名喜庸哲 (鶴飼哲)	楠木敦 (原田哲史)	横山尊 (小田川大典)	宇野善幸 (上野成利)
13:00-15:00 セッション		E 「人間」概念 の変容と生命倫 理	F ヒュームと スミス	G マルクス主義 の展開			
15:10-17:10 セッション		H 18・9世紀英 仏における科学 と社会科学	I パトリオティ ズムとナショナ リズムの比較思 想	J 18・9世紀ドイ ツ社会経済思想	K 暴力概念の 変遷		

10月12日

17:00-19:00 幹事会 《学而館 2F 第1研究室》

プログラム

10月13日

09:00-11:00 セッション 《志学館 2F・3F》

A 啓蒙の自然法思想を再考する 《122》

世話人 田中秀夫（京都大学）

報告者 逸見修二（京都大学大学院）・村井明彦（京都大学）・田中秀夫（京都大学）

B 福祉国家の国際比較——イギリス、アメリカの思想と政策を中心に—— 《123》

世話人 保住敏彦（愛知大学）

報告者 名古忠行（山陽学園大学）・小林清一（滋賀県立大学）

C デモクラシーをフィールドワークする——「統治のテクノロジー」の視点から—— 《124》

世話人 齋藤純一（早稲田大学）

報告者 安藤丈将（オーストラリア国立大学）・井上弘貴（専修大学）・藤井達夫（明治大学）

D 自由主義思想の射程 《131》

世話人 森岡邦泰（大阪商業大学）

報告者 佐藤方宣（大東文化大学）・森岡邦泰（大阪商業大学）

11:10-11:55 自由論題報告 《志学館 2F・3F》

ローレンツ・フォン・シュタインの自治理論 《121》

報告者 柴田隆行（東洋大学）

司会 平子友長（一橋大学）

戦時下の手帳についての考察——ベンヤミンの「歴史哲学」に思いを寄せて—— 《122》

報告者 沈恬恬（大阪大学文学研究科文化形態論日本学専攻）

司会 大貫敦子（学習院大学）

国民文学論をめぐる二つの問い——武田泰淳の『風媒花』をめぐる竹内好の批判をめぐる——《123》

報告者 花森重行（日本学術振興会特別研究員）

司 会 安田常雄（国立歴史民俗博物館）

有限責任制を阻害する民主制の意識——『株式会社発生史論』の問題意識——《124》

報告者 恒木健太郎（京都大学大学院法学研究科 COE 研究員）

司 会 太田仁樹（岡山大学）

<脱走>する経験と主体——ベ平連・ジャテックの反軍・反基地運動をめぐる——《131》

報告者 大野光明（立命館大学先端総合学術研究科）

司 会 梅森直之（早稲田大学）

悲劇の系譜学としてのモデルネ——「自然史の理念」によせて——《132》

報告者 西角純志（専修大学）

司 会 細見和之（大阪府立大学）

11:55－13:00 昼食

13:00－14:00 総会 《以学館 2 号ホール》

14:10－14:55 自由論題報告 《志学館 2F・3F》

ガブリエル・タルドの労働概念について 《121》

報告者 中倉智徳（立命館大学大学院先端総合学術研究科）

司 会 宇城輝人（福井県立大学）

A.ホネットの物象化論——承認論による物象化論の再構成について——《123》

報告者 見附陽介（北海道大学大学院文学研究科博士後期課程）

司 会 日暮雅夫（盛岡大学）

自己所有権と平等——レフト・リバタリアニズムの意義と限界——《124》

報告者 井上彰（日本学術振興会特別研究員（東京大学））

司 会 山岡龍一（放送大学）

「ケアの社会化」を再考する——有償化＝分業化の可能性と限界——《131》

報告者 堀田義太郎（立命館大学）

司 会 高草木光一（慶應義塾大学）

J. J. ルソー『社会契約論』は普遍理論だろうか？——人民集会論に焦点を絞って——《132》

報告者 小林淑憲（北海学園大学）

司 会 鳴子博子（中央大学）

15:05－17:25 シンポジウム 《以学館 2 号ホール》

福祉国家・社会国家の思想 再訪

報告者 田中拓道（新潟大学）

保住敏彦（愛知大学）

小峯敦（龍谷大学）

討論者 立岩真也（立命館大学）

司 会 長尾伸一（名古屋大学）

18:00－ 懇親会 《末川記念会館 B1F レストラン・カルム》

10 月 14 日

10:00－10:45 自由論題報告 《志学館 2F・3F》

媒介者としての無知な先生——ジャック・ランシエールにおける平等と主体化——《121》

報告者 鈴木康丈（神戸大学大学院総合人間科学研究科博士課程）

司 会 篠原洋治（慶應義塾大学）

主体は常に導かれる——統治論が包摂するフーコーの啓蒙論——《122》

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 王寺賢太（京都大学）

「人権の体现者」、それとも「人道のはげ口」！？ 《123》

報告者 山岡健次郎（一橋大学大学院社会学研究科博士課程）

司 会 田崎英明（立教大学）

エレン・H・リチャーズの『正しい生活技術』における社会環境思想 《124》

報告者 吉山青翔（四日市大学環境情報学部）

司 会 伊藤公雄（京都大学）

クリスティアン・ガルヴェの思想——「流行論」における人間と社会—— 《131》

報告者 大塚雄太（名古屋大学経済学研究科院生）

司 会 植村邦彦（関西大学）

ルイ・アルチュセールにおけるヘーゲルとスピノザ 《132》

報告者 福山圭介（一橋大学大学院社会学研究科博士後期課程）

司 会 市田良彦（神戸大学）

10:55－11:40 自由論題報告 《志学館 2F・3F》

ヘーゲルと正戦論——J・ロールズとの対照を通して—— 《121》

報告者 面一也（立教大学社会学部非常勤講師）

司 会 別所良美（名古屋市立大学）

自然法とノアの法——レヴィナスにおける自然概念（の不在）とその帰結—— 《122》

報告者 馬場智一（パリ第四大学大学院）

司 会 大中一彌（法政大学）

価値対立における合意形成の条件——アメリカ中絶問題への討議倫理的アプローチ—— 《123》

報告者 山本真理子（京都大学大学院）

司 会 後藤浩子（法政大学）

エマニュエル・レヴィナスにおける「作品」概念の多義性の基底 《124》

報告者 渡名喜庸哲（東京大学総合文化研究科）

司 会 鵜飼哲（一橋大学）

創造的破壊と創造的進化——シュンペーターとベルクソン—— 《131》

報告者 楠木敦（北海道大学大学院経済学研究科博士後期課程）

司 会 原田哲史（四日市大学）

優生学と社会事業——第一次大戦後の海野幸徳の転身を中心に——《132》

報告者 横山尊（九州大学大学院比較社会学府博士後期課程）

司 会 小田川大典（岡山大学）

学徒勤労働員からアパッチ族の経験へ——戦後文学としての「日本三文オペラ」——《133》

報告者 宇野善幸（立命館大学院先端総合学術研究科）

司 会 上野成利（神戸大学）

13:00-15:00 セッション 《志学館 2F》

E 「人間」概念の変容と生命倫理 《122》

世話人 高草木光一（慶應義塾大学）

報告者 皆吉淳平（芝浦工業大学・慶應義塾女子高等学校非常勤講師）・土屋敦（東京大学大学院）

討論者 田中智彦（東京医科歯科大学）

F ヒュームとスミス（スコットランド啓蒙思想研究） 《123》

世話人 篠原 久（関西学院大学）

報告者 古谷 豊（東北大学）

G マルクス主義の展開 《124》

世話人 太田仁樹（岡山大学）・内田博（藤女子大学）

報告者 渋谷正（鹿児島大学）・大村泉（東北大学）・窪俊一（東北大学）

15:10-17:10 セッション 《志学館 2F・3F》

H 18・9世紀英仏における科学と社会科学 《122》

世話人 長尾伸一（名古屋大学）

報告者 隠岐さや香（学術振興会研究員、電気通信大学）・三時眞貴子（愛知教育大学）

討論者 安藤隆穂（名古屋大学）・田中拓道（新潟大学）・福田名津子（一橋大学図書館）

I パトリオティズムとナショナリズムの比較思想 《123》

世話人 鳴子博子（中央大学法学部非常勤講師）

報告者 仲正昌樹（金沢大学）・水野博子（大阪大学）・鳴子博子（中央大学）

J 18・9 世紀ドイツの社会経済思想 《124》

世話人 高柳良治（国学院大学[名]）・原田哲史（四日市大学）
報告者 樽井正義（慶応義塾大学）高柳良治（国学院大学[名]）
討論者 早瀬明（京都外国語短期大学）
司 会 原田哲史

K 暴力概念の変遷 《131》

世話人 常石希望（愛知大学）
報告者 太田明（愛知大学）・田川光照（愛知大学）

学会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、2007 年度年報（第 31 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、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。

■ 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。ご協力くださいますようお願いいたします。

■ 大会参加費

大会参加費 500 円を受付にていただきます。ご理解のほど、よろしく願いいたします。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13日(土)の懇親会は午後18時より、立命館大学末川記念会館B1Fレストラン・カラムにて開催されます。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箇所をチェックの上、10月3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5日までにご入金ください。

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13日(土)と10月14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(税込み)。ご希望の方は振込用紙の通信欄の該当箇所をチェックし、合計金額を上記の口座に、同封した振込用紙で10月5日までにご入金ください。

*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(弁当なし、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13日(土)志学館入口になります。参加者はまず、こちらの窓口で受付をしてください。

大会報告集目次

社会思想史学会 第32回大会 (2007年10月13日・14日 於：立命館大学)

目次

I シンポジウム

福祉国家・社会国家の思想 再訪…………… 21

II セッション

A 啓蒙の自然法思想を再考する……………	25
B 福祉国家の国際比較——イギリス、アメリカの思想と政策を中心に——……………	26
C デモクラシーをフィールドワークする——「統治のテクノロジー」の視点から——……………	27
D 自由主義思想の射程……………	29
E 「人間」概念の変容と生命倫理……………	30
F ヒュームとスミス (スコットランド啓蒙思想研究) ……………	31
G マルクス主義の展開……………	32
H 18・9世紀英仏における科学と社会科学……………	34
I パトリオティズムとナショナリズムの比較思想……………	35
J 18・9世紀ドイツの社会経済思想……………	36
K 暴力概念の変遷……………	38

III 自由論題報告

ローレンツ・フォン・シュタインの自治理論

報告者：柴田隆行…………… 41

戦時下の手帳についての考察——ベンヤミンの「歴史哲学」に思いを寄せて——

報告者：沈恬恬…………… 47

国民文学論をめぐる二つの問い——武田泰淳の『風媒花』をめぐる竹内好の批判をめぐる——

報告者：花森重行…………… 53

有限責任制を阻害する民主制の意識——『株式会社発生史論』の問題意識——

報告者：恒木健太郎…………… 58

＜脱走＞する経験と主体——ベ平連・ジャテックの反軍・反基地運動をめぐって—— 報告者：大野光明	64
悲劇の系譜学としてのモデルネ——「自然史の理念」によせて—— 報告者：西角純志	70
ガブリエル・タルドの労働概念について 報告者：中倉智徳	76
ホネットの物象化論——承認論による物象化論の再構成について—— 報告者：見附陽介	82
自己所有権と平等——レフト・リバタリアニズムの意義と限界—— 報告者：井上彰	88
「ケアの社会化」を再考する——有償化＝分業化の可能性と限界—— 報告者：堀田義太郎	94
J. J. ルソー『社会契約論』は普遍理論だろうか？——人民集会論に焦点を絞って—— 報告者：小林淑憲	99
媒介者としての無知な先生——ジャック・ランシエールにおける平等と主体化—— 報告者：鈴木康丈	106
主体は常に導かれる——統治論が包摂するフーコーの啓蒙論—— 報告者：箱田徹	111
「人権の体现者」、それとも「人道のはけ口」！？ 報告者：山岡健次郎	117
エレン・H・リチャーズの『正しい生活技術』における社会環境思想 報告者：吉山青翔	123
クリスティアン・ガルヴェの思想——「流行論」における人間と社会—— 報告者：大塚雄太	129

ルイ・アルチュセールにおけるヘーゲルとスピノザ 報告者：福山圭介	135
ヘーゲルと正戦論——J・ロールズとの対照を通して—— 報告者：面一也	141
自然法とノアの法——レヴィナスにおける自然概念（の不在）とその帰結—— 報告者：馬場智一	147
価値対立における合意形成の条件——アメリカ中絶問題への討議倫理的アプローチ—— 報告者：山本真理子	153
エマニュエル・レヴィナスにおける「作品」概念の多義性の基底 報告者：渡名喜庸哲	160
創造的破壊と創造的進化——シュンペーターとベルクソン—— 報告者：楠木敦	166
優生学と社会事業——第一次大戦後の海野幸徳の転身を中心に—— 報告者：横山尊	172
学徒勤労働員からアパッチ族の経験へ——戦後文学としての「日本三文オペラ」—— 報告者：宇野善幸	178

シンポジウム

10月13日 15:05-17:25

シンポジウム

福祉国家・社会国家の思想 再訪

報告者 田中拓道（新潟大学）
保住敏彦（愛知大学）
小峯敦（龍谷大学）
討論者 立岩真也（立命館大学）
司会 長尾伸一（名古屋大学）

近年、イギリスのみならず、ドイツやフランスにおいても福祉国家(社会国家)は大きく変容し、社会保険制度の持続可能性についても、たとえば P. ロザンヴァロンらによって根本的な疑義が提起されている。本シンポジウムでは、福祉国家、社会国家を支えてきた国民統合が後退しつつある条件のなかで、思想的・歴史的なコンテクストに遡りながら、社会保障システムを支える理由を再考する。

近代の西欧は二つの世界大戦へと発展した激しい覇権闘争を内部で繰り広げながら、帝国として世界を支配し、国内市場を開放し「近代化」を実行するか、植民地、従属国となるかを他の地域に強制してきたが、第二次大戦後は政治的、軍事的、経済的にはアメリカ合衆国におくれを取り、政治的、軍事的にはソ連からも圧迫されるようになっていった。また 50 年代から 60 年代にかけてアジア、アフリカ地域の植民地を手放すことを余儀なくされて海外領土を著しく縮小し、本来の西欧地域のみが西欧諸国の主要な政治的支配地域となった。だが戦禍から目覚ましい復興を遂げた西欧諸国は豊かで安定した市民生活を実現し、再び戦後世界の社会改革の先端に立った。西欧は戦後の日本の復興と成長に対しても、一つのモデルを提供した。それは自由市場と分権化を特徴とする合衆国モデルと比較して、「豊かな社会」の「ヨーロッパ・モデル」と呼ぶことができるだろう。その中心が福祉国家（社会国家）だった。

だが高度経済成長の終焉と国家財政赤字の膨張、工業社会からサービス社会への変化、経済のグローバル化、ヨーロッパ統合の進展、アジア地域からの競争圧力など、70 年代以後の社会、経済、政治のさまざまな面での大きな転換は、西欧での福祉国家の維持を困難にした。そのため今後福祉国家が存続しえるかどうかさえ明らかでない状況が生まれてきた。他方で福祉国家が実現してきた豊かで安定した生活に対する西欧市民の執着は強い。それは統合反対の世論として噴出し、ヨーロッパ統合を脅かす可能性も秘めている。また西欧は高齢化社会の先進地域でもあり、それへの政策的対応は焦眉の課題であり続けている。

福祉国家の明らかな行き詰まりとその存続の必要性の両者の狭間に立たされた西欧の政

策担当者たちは、福祉国家の改革にかかわるいくつかの試みを行ってきた。イギリスでは国有化路線を放棄した労働党のブレア政権が、「第三の道」と呼ばれる、サッチャー主義の成果を受け入れた福祉国家の改革を行ってきた。ドイツでは社会民主党と緑の党の連立政権によって、環境保護を柱として福祉国家の改革を推進しようとする環境・福祉国家路線が試行された。また「リスボン戦略」と呼ばれる統合ヨーロッパの経済社会戦略は、市場統合のいっそうの推進を情報社会化と社会的連帯の強化に結びつける改革を提案し、最近の見直しの過程では、労働市場の柔軟化と生活の安定、生活様式の多様化を統合しようとする「フレキシキュリティ」の概念が登場している。福祉国家の単純な廃止が不可能であるとともに、旧来の福祉国家の維持は困難であり、その存続を願う者も新しい再編の道を探らなければならない。

このような具体的な政策の探求と並んで、あるいはさらに重要なのは、従来福祉国家の原理をどう転換するか、それに代替するどのような新しい理念が提起できるかということである。それは西欧と統合ヨーロッパの今後を左右するだけでなく、今後西欧が世界に新しい「モデル」を提案できるかどうかを考える上で重要な問題となるだろう。なぜなら近代ヨーロッパの政治文化の特徴は、政策の現実的有効性だけでなく、ときにはそれ以上に、政策理念とそれを根拠づける原理が重視されることにあるからである。そのためかつて福祉国家の建設を推進した理念を再検討し、その歴史性と現代性を再度問い直すことが思想史に求められている。

報告では、福祉国家の思想的起源を 20 世紀初頭から第二次大戦以前までのイギリス、フランス、ドイツの三国に探り、代表的な思想家を時代のコンテクストの中で考察する。そして現在の福祉国家批判や改革の試みを念頭に置きながら、彼らの福祉国家理念の限界はどこにあったのか、今後も生き残るものがあるとするればそれは何かを問い、討論の中で今後の展望を探っていく。

セッション

10月13日 9:00-11:00
10月14日 13:00-15:00
15:10-17:10

啓蒙の自然法思想を再考する

世話人 田中秀夫（京都大学）

報告者 逸見修二（京都大学大学院）「近代自然法をめぐって シュニーウィンドの解釈を手がかりにして」

村井明彦（京都大学大学院）「アダム・スミスの法学を手がかりに」

時間があれば、

田中秀夫（京都大学経済学研究科）「自然法の普遍性とナショナリゼーション」

このセッションは3年間行った「啓蒙と共和主義」のセッションを引き継ぐものである。前回までのセッションには予想以上の多くの参加者があった。それは共和主義を主題にしたからであろう。共和主義自体も多様であるが、その多様な共和主義研究は、ますます盛んになってきている。共和主義の諸問題が解明されたというわけでもない。しかし、世話人としてはここで一区切りを付けたいと思っている。第一に、数年にわたった共同研究が田中・山脇共編著『共和主義の思想空間』として昨年(2006年)刊行されたこと(名古屋大学出版会)、また積年の課題であったポーコックの『マキャヴェリアン・モーメント』の邦訳が完了し秋には出版される見通しであること(現在初校が終了)がその理由である。

そういうわけで、ここで少し、共和主義を離れ、今度是对抗的な思想潮流であった、というよりむしろ主流、ヨーロッパの社会思想の本流であった自然法思想を取り上げてみたい。17世紀のプロテスタントの自然法思想はカトリックのそれとどう違うのか、そしてプロテスタント自然法が近代自然法となったのはなぜか、また近代自然法から経済学や政治学が分化するとすれば、それは知の土着化、ナショナリゼーションとどのような関係があったのか、啓蒙の普遍性と個別化、国民文化の形成との複雑な関係などに迫らなければならないであろう。

手始めに、現在、シュニーウィンドの大著『自律の創生』の翻訳の最終段階に差し掛かっている訳者の逸見修二さんから彼の説を紹介していただくこと。またスミスの『法学講義』LJAの翻訳に従事している村井明彦さんにスミスの法学講義の特徴について話題を提供していただくこと、などを予定している。それはあくまでも入り口であって、近代自然法思想の課題、特徴、影響、意義などについて、検討を加えたい。プーフェンドルフの言う「社交性」*Sociability*を実現できれば幸いである。

今年も、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。多くの会員の積極的なセッションへの参加を期待している。

福祉国家の国際比較
——イギリス、アメリカの思想と政策を中心に——

世話人 保住敏彦（愛知大学教授）

報告者 名古忠行（山陽学園大学教授）「イギリス福祉国家の思想—ウェット夫妻とベヴァリッジをめぐって—」

小林清一（滋賀県立大学教授）「第二次大戦後のアメリカの福祉国家思想の思想と政策」

昨年まで、主としてドイツの社会国家（福祉国家のドイツ的タイプ）に関する報告をこととする分科会を重ね、ドイツについては多少の知識を得た。そこで、今年度は、イギリスやアメリカなどの福祉国家の思想と政策を学ぶことによって、ドイツ社会国家をそれらの国の福祉国家と比較したい。ちなみに、著名な経済学者・社会政策家であるエスピン＝アンデルセンは、福祉国家を類型化し、英米の自由主義型、ヨーロッパ大陸とりわけ独仏の国家主義的コーポラティズム型、およびスウェーデンなど北欧の社会民主主義型とした。今回は最初の類型に関する報告を聞き、その特徴をしる。

今日、わが国の憲法改正の手続き法が制定され、憲法改正が政治的な日程に上がり、日本国家の将来のあり方が問われるようになってきた。国際紛争に介入できるアジアの政治的軍事的な指導的国家となるために、軍事力を保持し、海外へ自衛隊を送ることのできるようにする努力がなされている。こうした状況において、福祉国家問題を論じることは迂遠なことのようにも思えるかもしれない。しかし、国際政治において軍事力を持った覇権国家になることを重視するのか、それとも福祉の充実した独立した平和国家であることを重視するのか。今日、わが国の国家のあり方が問われている。こうした状況を踏まえながら、いろんなタイプの福祉国家の思想と政策を研究する必要があるだろう。

デモクラシーをフィールドワークする
——「統治のテクノロジー」の視点から——

世話人 齋藤純一（早稲田大学）

報告者 安藤丈将（オーストラリア国立大学博士課程）

井上弘貴（専修大学非常勤講師）

藤井達夫（明治大学非常勤講師）

デモクラシーの理論と実践を架橋する。本セッションは使い古されたそうした物言いにこだわりながら、グローバルにもローカルにも新しい展開をみせている社会運動や市民運動の動向からデモクラシーをめぐる理論的示唆を可能な限り抽出しようとする試みである。この試みにあたって、本セッションの報告者たちは——ミシェル・フーコーらの分析を踏まえ——現代社会における統治の実践(government)のあり方に注意を払い、自己統治のテクノロジーとしてデモクラシーを理解するように努める。国際的な債務の取り消し、廃棄物処理と持続可能性、「自立」を名目とした福祉政策の転換といった現代の政策的イシューのなかで、権力関係を折り返し、エンパワーメントの契機を見出していく動きに、デモクラシーの現代的な可能性を探り当てていきたい。

まず安藤報告では、IMF・世界銀行・WTOの政策に焦点をあて、国際経済機関の統治のあり方を考察する。1980年代以降、これらの国際経済機関は、輸出志向型経済への転換、外資の導入、公共セクターの民営化といった政策パッケージの実施を、途上国にたいして求めてきた。この政策が途上国経済を破壊しているという批判の高まりを受けて、近年ではIMF・世界銀行・WTOは、NGOや社会運動とともに貧困削減をめざす戦略を打ち出すようになった。安藤報告では、国際経済機関の市民社会とのパートナーシップ戦略に焦点をあてる。ここから、この戦略へのNGOや社会運動の対応、さらには批判を見ながら、国際経済機関と市民社会との関係の変容を明らかにしたい。

他方で、グローバルな変容とともにローカルな動きも注視する必要がある。政治理論の分野では討議デモクラシーをめぐる議論が活発におこなわれて久しいが、実際に日本の自治体レベルでも、基本計画や個別の政策的問題を市民会議方式で討議に委ねる試みが、広まりつつある。井上報告では、日本における市民会議での討議の実例に即しながら、しばしば理念として掲げられる「市民と行政との協働」が内包する緊張関係を明るみに出す。それとともに井上報告は、エンパワーメントを獲得する集合的学習のプロセスへとこの緊張関係を転化させ得る事例についても言及する。

最後に藤井報告は、現代のデモクラシーが抱える問題点とそれがはらむ可能性の双方について、理論的なまとめをおこなう。さかのぼればルソーのなかに見出せるように、デモクラシーが直面する最大の問題は、デモクラシーを支える主体、すなわち市民はそもそもデモクラシーの立ち上げにあたって不在であるということにある。だが、まさにそうであるがゆえに、市民を生み出す統治のテクノロジーをどのように発明するのか。近代以降の

リベラル・デモクラシーは、これをつねに自らの中心的課題としてきた。藤井報告では、前出のグローバルおよびローカルな次元における具体的な事例を踏まえ、「シティズンシップのテクノロジー」の現代における新たな理論的展開を統治の実践と心性(mentality)の関係から議論する。

自由主義思想の射程

世話人 森岡邦泰（大阪商業大学）

報告者 佐藤方宣（大東文化大学）、森岡邦泰（大阪商業大学）

本セッションでは、「自由・必然性・不確実性」という主題で、この問題の歴史的経緯と社会思想における各論を報告したい。

この問題は、西洋思想に限っても、古くは古代に遡り、それ以来、哲学、倫理学、法思想、経済思想などさまざまな分野に関係して議論されてきた。その蓄積は膨大で、とてもその全貌を尽くすことはできないが、しかしこの問題の位置づけを明らかにすることは必要だと思われるので、まず全体の見取り図を呈示したいと考える。

そしてそのように示した文脈において、経済思想の分野からの各論として以下の論点を取り上げたい。

ケインズの「自由放任の終焉」（1926年）に象徴されるように、戦間期の世界では市場経済と代議制民主主義からなる「自由主義」の終焉・変容が声高に論じられていた。アメリカにおいても、デューイらにより個人主義的な「自由主義」に代わる「新しい自由主義」が唱道され、それに対応した経済理論・経済哲学の必要性が「制度経済学」のグループにより積極的に主張されていた。

ナイトが『危険・不確実性・利潤』（1921年）を出版したのはちょうどそうした時期である。リスクと不確実性の峻別に基づく彼の不確実性論は、現在では「ナイト的不確実性」の名で、経済理論の文脈で定着したものとなっているが、それは人間の世界認識と自由との関係についてのナイトの思想の基礎に関わるものでもある。リスクと峻別される不確実性の存在は、人間の自由にとってどのような意味を持つのか、これが「自由主義」の変容・終焉が語られる時代にナイトが取り組んだ問題であった。

ナイトの不確実性論は彼の自由主義論のなかでいかなる位置を占めるものなのか、そしてそれは同時代の、あるいはその後のアメリカの自由主義の展開のなかでどのように位置づけられるべきものなのか。今回の佐藤の報告では「**危険、不確実性、そして自由：自由主義の変容とナイト**」と題して以上のような観点からナイトの自由論を検討し、同時代のケインズ、デューイ、ハイエク、あるいは後続世代のフリードマンらの自由（主義）論との差異を明らかにすることを目ざしたい。

「人間」概念の変容と生命倫理

世話人 高草木光一（慶應義塾大学経済学部）

報告者 皆吉淳平（芝浦工業大学・慶應義塾女子高等学校非常勤講師）「生命倫理問題における個人と社会」

土屋敦（東京大学大学院博士課程）「優生主義の現代的諸相とエンハンスメント：「医療化論」の射程と臨界点」

討論者 田中智彦（東京医科歯科大学教養部）

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」の根源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。

2年目に当たる今年度は、新進気鋭の若手研究者二人に、研究の最前線から生命倫理に関わる思想的課題について報告してもらおう。

【皆吉報告要旨】 「生命倫理」の問題群では、個人の自由や権利と社会全体の善や秩序の維持との関係が鋭く問われる。たとえば脳死臓器移植では一人でも多くの患者を救うという社会全体の利益と、臓器提供者の権利の擁護とがぶつかっている。個人と社会という視点から生命倫理の諸問題に対する見取り図を描き、「尊い命」をめぐる人間社会がどのような状況にあるのかを報告する。

【土屋報告要旨】 土屋報告では、優生主義の現代的諸相を、エンハンスメント（増進的介入）をめぐる問題系の中から析出する。その際に、治療／エンハンスメントの二分法とその境界自体を「医療化論」の枠組みから問い直すことを目的とする。特に P. Conrad のエンハンスメントへの議論と彼の「医療化論」の論理構築過程を検討する作業を通じて、「医療化論」の議論が有する射程とその臨界点を浮かび上がらせる。

ヒュームとスミス（スコットランド啓蒙思想研究）

世話人 篠原 久（関西学院大学）

合評会 渡辺邦博『ジェイムズ・ステュアートとスコットランド』

発題者 古谷 豊（東北大学）

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、「プーフンドルフの政治思想」、「ヒュームの政治学」、および「スミスの法学講義（LJ(B))」等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、今年4月に出版された渡辺邦博氏の『ジェイムズ・ステュアートとスコットランド』（ミネルヴァ書房）を合評会のテーマとしつつ、ステュアートとアダム・スミスおよびスコットランド啓蒙思想との関連を考察してみたい。

「発題」はステュアート研究家の古谷豊氏にお願いし、氏からのコメントおよび質問提出のあと、著者からのレスポンスを兼ねたステュアート思想の紹介をしていただく。

渡辺邦博著『ジェイムズ・ステュアートとスコットランド』

渡辺邦博（奈良産業大学）

拙著は、200年以上にもわたってアダム・スミスの影に隠されて来た「最初の経済学者」ジェイムズ・ステュアートが、晩年に取り組んだ諸問題を研究対象とした既発表論文をまとめたものである。彼の主著『経済の原理』公刊直後、体系的学説の応用・普及のため匿名で出版された、ラナーク州開発問題に関する諸章と、彼の最晩年に、蒸留業と消費税を論じた『エディンバラ・イーヴニング・クーラント』誌上の論争を取り扱った諸章を主たる構成部分にしながら、彼に関する第一次資料=コルトネス文書の調査結果、最近出版されたイアン・ロスによる浩瀚な伝記的研究書を材料にスミスとの対比を試みた論文、ステュアートの甥のバハン伯によって作成された彼の伝記を補足として配した。

全体の基礎である新たに書き下ろした第1章は、ステュアートがヒュームやスミスの紛れもない同時代人であることを、彼の従弟ウィリアム・ミュア判事関係文書を中心とした同時代資料を駆使することによって、ある程度の理解を得ることを意図している。ステュアート復権の意図を持って行なわれた、従来の研究では十分に使用されて来なかった資料を利用した点で、ある程度の特徴を持っていると考えている。

マルクス主義の展開

テーマ 『ドイツ・イデオロギー』編集の歴史と現段階の諸課題-廣松渉版、岩波文庫版の問題点

世話人 太田仁樹（岡山大学）

内田博（藤女子大学）

報告者氏名 渋谷正（鹿児島大学）

補足報告 大村泉（東北大学）・窪俊一（東北大学）

『ドイツ・イデオロギー』の草稿は、数次にわたるマルクスとエンゲルスの修正の跡をとどめていることから、この草稿の最初の公表以来、草稿の修正過程に強い関心が払われてきた。『ドイツ・イデオロギー』の編集史は、この修正過程の完全な復元を模索する歴史であった。

『ドイツ・イデオロギー』の「I. フォイエルバッハ」章をドイツ語ではじめて公表したのは、リャザーノフ版（1926年）であり、この版本では、草稿の修正過程を復元するために、テキストのなかに抹消文を組み込むという方式がとられた。アドラツキー版（1932年）は、テキストには最終の文案だけを掲載し、抹消や加筆を巻末の「テキスト異文」で復元するという新しい方式を採用したが、抹消文の表記についてはリャザーノフ版の方式に従っている。抹消と加筆に関する「テキスト異文」の記載は詳細なものであるが、しかし、アドラツキー版は、草稿では抹消されなかった語句も含めて、抹消文を表す括弧のなかに入れられるという重大な欠陥をもっていた。この版本は、草稿の実際の記載状態を誤って伝えているのである。

新MEGA試作版（1972年）では、数段の行の配置と種々の記号とによって修正過程を復元するという、従来の版本とは異なる新たな方法（*Zeilenparallelisierung*）がとられた。これは、最初の文章を生かしながら行なわれた修正を正確に復元するという画期的な方法であり、これによってアドラツキー版の根本的な欠陥が克服されることとなった。

アドラツキー版のテキストは、マルクスのページ付けを無視して草稿を寸断するという暴力的な編集にもとづいている。廣松渉は、このような編集を激しく指弾し、アドラツキー版を「偽書」と断じた。このために、廣松版（1974年）はアドラツキー版を克服した版本であるという誤認が、わが国で定着することとなった。しかし、廣松版のテキストは、アドラツキー版の「テキスト異文」をそのテキストに組み込んだものであり、廣松が「偽書」と断じたアドラツキー版に全面的に依拠している。したがって、廣松版は、アドラツキー版の欠陥をもそのまま引き継いだのである。このことは、渋谷正の論文（1996年）が公表されるまで、何人も知りえなかった。

渋谷版（1998年）は、日本でははじめて『ドイツ・イデオロギー』の草稿そのものにもとづいて編集された版本である。復元方法は、廣松版と同様にリャザーノフ版の方式を採用したが、復元文の内容については、アドラツキー版とそれを踏襲した廣松版とを克服す

るものである。

「廣松渉編訳、小林昌人補訳」の岩波文庫版は、廣松版をたんにそのまま文庫にしたものではない。それは、廣松版の根本的欠陥を除去するために、それを全面的に改訂したものである。しかも、その改訂箇所すべてにわたって、渋谷版と同一の表記がなされており、渋谷版の復元内容が引き写されている。渋谷正・大村泉・平子友長の共同論文「再び廣松渉の『ドイツ・イデオロギー』編集を論ず」（『マルクス・エンゲルス・マルクス主義研究』第48号、近刊に掲載）は、このことを詳細に明らかにした。

『ドイツ・イデオロギー』編集の現在の最大の課題は、この草稿を収録する新 MEGA 第 I 部門第 5 巻の刊行にある。2006 年 11 月 24-28 日にベルリンで開催された MEGA 編集会議において、渋谷、大村、窪を含む日本側編集者チームが、この巻の編集に参画し、MEGA 本巻に新に添付される CD-Rom 版の編集については、日本側編集者チームが責任をもつことで、合意に達した。この CD-Rom 版には、渋谷の復元方法によるデジタルテキストとともに、「I. フォイエルバッハ」章のすべてのオリジナル画像が含まれる。このオリジナル画像がはじめて世界に公開されることによって、居乍らにして草稿のオリジナルにもとづいて従来の諸版本を検証することが可能になる。新 MEGA 第 I 部門第 5 巻の刊行は、『ドイツ・イデオロギー』の全貌を明らかにするとともに、廣松版の限界と岩波文庫版によるその全面的改訂という事実をも白日の下に曝すであろう。

18・9世紀英仏における科学と社会科学

世話役 長尾伸一（名古屋大学）

報告者 隠岐さや香（学術振興会研究員、電気通信大学）「18世紀フランス王立科学アカデミーにおける技術と科学（仮題）」

三時眞貴子（愛知教育大学）「18世紀イングランドの科学教育：非国教徒の都市エリートを中心に（仮題）」

討論者 安藤隆穂（名古屋大学）

田中拓道（新潟大学）

福田名津子（一橋大学図書館）

要旨

本セッションは近代西欧における科学と社会科学の形成とのかかわりを、主に英仏比較を通じて解明することを目指している。今回は18世紀から19世紀前半にかけての英仏両国での科学研究の制度的展開のあり方とその異同を、科学の公共性のあり方の比較を通じて検討する。18世紀後半は英仏各国で科学の大きな展開があった。フランスでは解析力学の体系化にいたる数理科学のめざましい展開と、近代化学の建設に見られる近代科学の方法論の確立があり、この両者は王立科学アカデミーの会員たちの業績でもあった。王立アカデミーは狭義の科学研究だけでなく、当時のフランスの国家的課題だった技術開発にも取り組んだ、イングランドではロンドンのロイヤル・ソサエティ以外に各地に科学研究・教育団体が設立された。この時代は世紀末の化学革命に結びついていくニュートン主義を超えた発展という科学研究の内容の点でも、科学の社会的広がりという点でも新しい展開が見られた。それを担った主体の一つが非国教徒たちだった。このような概観からすると、集権的フランスと分権的イングランドという対比が描けるように思えるが、それは現在の歴史研究に即してみたとき、はたして正しいのだろうか。

報告では、この点をフランス王立科学アカデミーの技術開発への取組みと、非国教徒の科学教育のあり方という二点から、主に社会史的にどのように科学の公的性格がとらえられてきたのかを考える。これを受けて討論では、革命期を越えて、19世紀初頭までを考察して、社会科学の形成とのかかわりを展望する。

パトリオティズムとナショナリズムの比較思想

世話人 鳴子博子（中央大学法学部（非））

報告者 仲正昌樹（金沢大学法学部）「ドイツの憲法愛国主義と日本の護憲主義」

水野博子（大阪大学）「英雄と犠牲者のはざまで— 日清戦争における戦争の記憶文化の諸相」（仮）

鳴子博子（中央大学法学部（非））「神仏殺しと非キリスト教化、「靖国」とアソシアション」

「人間は自由なものとして生まれたが、しかもいたるところで鉄鎖につながれている」— ルソーが、奴隷制を有するものの、代表者を持たぬ古代人と対照させて、奴隷を持たぬとはいえ、代表者を持つ近代人自身の奴隷性を鋭く衝いたことはよく知られている。しかし、立法集会としての定期人民集会への全員参加による一般意志の形成こそが、自由であることの条件たることは、形式的に、あるいは単なるレトリックと解されることが多く、ましてや、それがルソーの説く祖国愛 (*amour de la patrie*) の発現の重要な条件であることが、十分に認識されているとは言いがたいように思われる。ヘーゲルは「国家が自由を実現する」と言ったが、まさに自由を発現する国家の中身が、両者の間で鋭く対立しているのである。悲惨極まりない第二次世界大戦が起こったのは、各国民が奴隷であったからではなかったろうか。一部の者がつくった法の下に生きるのではなく、文字通り、全員が参加し、意志を表明することによって法をつくり続けることが人間を自由にするなら、ポストモダンに生きるわれわれは、なお奴隷でなくてなんであろうか。

ところで、ナショナリズムがきわめて多義的な概念であるのと同様に、パトリオティズムも論者によって、時代や文脈によって、意味内容を大きく異にする概念である。周知のような E・ゲルナーのナショナリズムの類型論や、マキアヴェリ、ルソーに造詣の深い、近年のマウリツィオ・ヴィローリの考察に、本セッションは刺激を受けつつも、視点を異にしている。『日本とドイツ二つの戦後思想』で、「ドイツと日本の戦後思想は似ているように見えて、微妙なところで無視し得ない「違い」を示しているが、その違いを可能な限り、歴史的・政治的な事情に即して分析することを試みるつもりである」と述べる仲正氏と「オーストリア国民」国家の形成過程、記憶の文化史研究者で、「「聖戦」の記憶—「記憶の場」としての靖国神社を中心に—」の筆者でもある水野氏とを迎え、それぞれの視点から、独日、日清、日露比較を試みる。

仲正報告では、戦後のドイツにおいて、リベラル左派の間で確立された憲法愛国主義的な考え方と、日本の「護憲」を比較しながら、日本の左派的な言説において、愛国主義的なものがタブー視されてきた理由を考える。

水野報告では、戦後のオーストリア及び日本の両国において、戦争（ナチズム）の過去がどのように記憶＝忘却され、伝達されてきたかについて、特に「英雄」と「犠牲者」という（戦争の）死者をめぐる二つの概念を手がかりに、比較検討を試みる。

鳴子報告では、「靖国」体制（天皇制国家）と政教分離のフランス共和制の創出のそれぞれ前提、土台となった明治初年の神仏殺しとフランス革命期の非キリスト教化とを対比し、ルソーの祖国愛を分析視角としつつ、「靖国」と理念としてのアソシアション（ルソー型国家）とを比較検討する。

18・9世紀ドイツの社会経済思想

テーマ ドイツ観念論の社会経済思想——その1. カントの社会経済思想

世話人 高柳良治（国学院大学[名]）・原田哲史（四日市大学）

報告者 樽井正義（慶応義塾大学）「生活保護と開発援助—カントの法論を手がかりに—」
高柳良治「カントにおける市民社会と国家」

討論者 早瀬明（京都外国語短期大学）

司会 原田哲史

カントを起点とし、フィヒテ、シェリングを経てヘーゲルに至るドイツ観念論の展開過程に関して、わが国にはすでに長い研究の歴史が存在する。そして、それらの研究は多くの場合、形而上学、論理学、弁証法といった理論的な内容を持ったものであろう。しかし、ドイツ観念論の流れに属する哲学者たちも、それぞれの時代との関わりの中で、独自の社会経済思想を展開してきたのであって、この方面の研究となると、（ヘーゲルについては一定の蓄積があるとしても）十分になされているとはいえないと思われる。

まずカントの社会経済思想を取り上げよう。カントが、個人は道徳的存在としてそれぞれが自己目的であるとして、人格の尊厳を説いてやまなかったことはよく知られている。だが、カントの社会経済思想となると、現在の視点から見ると、問題をはらんでいることも事実であろう。さし当り次の諸点をあげることができる。(1) カントは、相互に関係しあう諸個人の法的状態は、諸個人の関係に即せば「市民社会」、全体とその構成員との関係に即しては「国家」と呼ぶことができるのであるが、両者の区別は必ずしも厳密ではなく、その根底には〈個人—市民社会（＝国家）—世界市民的状態〉という直線的な関連が想定されている。彼は世界市民的状態を強く希求したのであるが、こうした想定はどこまで有効であろうか。(2) カントは「非社会的社交性」による進歩の思想を堅持し、基本的には自由主義的な社会観に立っているといえる。しかしながら、彼は市民を「能動的市民」と「受動的市民」とに区別し、後者は市民的人格性を欠き、公事に関する投票権を持たないとする。この点は、時に、市民社会と国家とを区別せず、経済を家的社会の中に閉じ込めた伝統的な社会観に捉えられていると評される。(3) カントは国家成立の根底に人民の「根源的契約」を考えているから、基本的に社会契約の思想に立つものとみなしうる。また、ルソーから「人間を尊敬することを学んだ」と語っている。だが、これらの点から民主制が帰結することはない。他方、彼は立法権と執行権とを区別する共和的体制を強く支持するが、民主制は共和的ではありえず、必然的に専制的であるとする。カントを民主主義者とみなす論者は多いが、彼の政治思想はそれほど単純ではないと思われる。

これらの問題点をはらむにしても、理性の支配の思想に立つカントの社会経済思想が当時の遅れたドイツにあって極めて高い水準に達していたことも事実であろう。セッションを通じて、カントの社会経済思想を、できるだけ原典に即して精確に捉えるとともに、その今日的な意義についても考えてみたい。

- 文献 樽井：「国民と世界市民の権利と義務—カント社会哲学の射程—」、『カント全集』別巻（岩波書店、2006年）所収
高柳：『ヘーゲル社会理論の射程』（御茶の水書房、2000年）第7,8章

暴力概念の変遷

- テーマ1 暴力概念の概観
テーマ2 ミシェル・ヴィヴィオルカの主体概念
世話人 常石希望（愛知大学）
報告者 太田明（愛知大学）
報告者 田川光照（愛知大学）

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。

暴力を定義づけることはきわめて難しい、否、不可能でさえあるかもしれない。暴力の発現形態も暴力に対するまなざしも、時代や場所によって変わるからである。たとえば、教師の生徒に対する体罰が「暴力」の範疇に入ったのはまだ最近のことにすぎない。暴力は、今日では絶対悪であるかのように見なされているが、20～30年ほど前までは場合によっては擁護されるものであった。暴力の定義いかににかかわらず、また暴力に対するまなざしいかににかかわらず、精神的、肉体的に被害を被る被害者が存在するところに暴力が存在すると言いうるにしても、被害者が自己主張をはじめ、被害者に公的なまなざしが向けられるようになったのはそれほど遠い過去のことではない。暴力について考えれば考えるほど、暴力を定義づけ、統一的な暴力概念を導き出すことは不可能に思われてくる。

このセッションでは、まずテーマ1において、太田がとくに **Imbusch** の論文と **Nunner-Winkler** の論文に依拠しつつ、さまざまな暴力概念を概観する。彼らの論文は、きわめて明晰に暴力概念を整理しており、暴力について考察するうえで非常に有益な参考文献である。

そしてテーマ2において、田川が **Michel Wieviorka** の暴力論をとりあげ、この著者が2004年に提唱した主体概念の再生による暴力へのアプローチについて述べる。この著者は、暴力には常に不可解な側面があり、そこに暴力の本質があるとし、とりわけ大量殺戮、残酷、「暴力のための暴力」といった極端な事例を重視しつつ、過去に試みられた暴力へのさまざまなアプローチを検討している。そして、暴力の行為者の主体は「浮遊する主体」「超主体」「非主体」「反主体」「生き残りを賭けた主体」という五つの顔を見せると言い、この主体概念を機軸にした主体＝主観的アプローチが暴力理解にいたる道であるとしているのである。

自由論題報告

10月13日	11:10-11:55
	14:10-14:55
10月14日	10:00-10:45
	10:55-11:40

ローレンツ・フォン・シュタインの自治理論

柴田隆行(東洋大学)

1. 日本の「自治」概念

1-1. 自治と地方自治

自治体と言え日本では一般に地方公共団体を指す。日本国憲法第8章に「地方自治」という項目があり、第92条に「地方公共団体の組織及び運営に関する事項は、地方自治の本旨に基いて、法律でこれを定める」と書かれているが、そこに「地方自治の本旨」とはどのようなことかはいっさい述べられていない。第93条から第95条までに書かれていることは地方自治体についてのみである。「自治」と言え「地方自治」を意味するようになるのは明治憲法体制確立後である、と石田雄は指摘する(『自治』三省堂、1998年、20頁)。たしかに、1880年に邦訳されたフランシス・リーバーの『自治論、一名人民ノ自由』(Civil Liberty and Self Government, 1853)の序文で訳者林董は「夫レ自治トハ人ノ自由ヲ保ツ所以ナリ」と述べているように、明治期にヨーロッパの文献を翻訳移入した時点では、自治は自由と同義であった。リーバーの本文第21章に「自治トハ始メニ政体ヲ創立スルニ方リテ人民ノ共同ヲ以テスルノミニ止マラズ之ヲ以テ為政ノ常規ト為スニ在リ」(『自治論』43頁)とあり、ここで自治は地方のことがらだという限定はいっさい見られない。

1938年刊の東京市政調査会編『自治制発布五十周年記念論文集』収録の諸論文には、「欧米に於けるセルフガヴァンメントの用語が行はれるより遙か前に東洋に於て自治の語が長く行はれて居った」(菊池慎三「自治史観」88頁)とか、「各人が良心的に全体への責務を痛感し『公』のために自発的に『私』を減する所に大きな道徳的価値があるのだ」(前田多聞「公民自治の可能性」322頁)という主張が見られる。石田雄によれば、「自治」という言葉は、中国古典に由来するものと見れば「自然に治まる」という自動詞的意味が強まり、self-governmentの翻訳語としては「自分で自分を治める」という他動詞的意味が強まるという(石田、前掲書、6頁)。したがって、「自由自治元年」と自由民権家が主張するように自治を「自由」と同義とする立場があった反面、権藤成卿のように自治を「自然而治」として捉える立場があった。

1-2. 自治と国家

『大辞林』(1988年)で「自治」は「①自分たちのことを自分たちで処理すること。②人民が国の機関によらず自らの手で行政を行うこと。特に、地域団体による地方自治をさすことが多い」とあり、対概念として「官治」という言葉が挙げられている。「官治」は「国が自己の機関により直接、行政を行うこと」と書かれているが、「官治」はいまやワードプロセッサでは一度で出力しない死語と化している。官治はともかくとして、自治は1907年の『辞林』では「①自己の事を自己にて処理すること。②地方団体若しくは公共組合が、国家の委任を受けて、其団体若しくは其組合に属する或特定の事務を自ら処理すること」とあり、現在は「国の機関によらず」とあるのに対して、かつては「国家の委任を受けて」とある点が決定的に異なる。

宇賀田順三は「市町村行政の政治化」と題する論文で「自治行政は飽くまでも行政の形態であって、統治の形態でない。政治的現象でなくして技術的管理的現象である。即ち、文字通り、Selbstverwaltungであって、Regierungでない」(前掲、『自治制発布五十周年記念論文集』421頁)とし、自治と統治を峻別する。したがって、市町村行政は、国家行政の執行のための補助的手段にすぎないという。そして、その典拠をローレンツ・フォン・シュ

タインに求めている。宇賀田は「行政観念の史的発展——セッケンドルフからシュタインまで」（『法政研究』第7巻第2号、1937年）で、教会の代わりに国家を以て行政を司るものとするゼッケンドルフから、プーフェンドルフ、トマジウス、ヴォルフらの幸福主義を経て、カント、ヘーゲルの法治国家に至る思想史を辿り、シュタインにおいて新しい法治国の行政観念への基礎が与えられたと述べている（上記442頁）。

このように名指しされたシュタインであるが、シュタイン自身はどのように述べているのだろうか。

2-1. シュタイン講義

宇賀田順三はシュタインの『行政論』第1巻初版と『行政論と行政法ハンドブック』第2版を読んだようだが、日本の近代行政論構築の初期には、伊藤博文らウィーンで「シュタイン詣で」をした多くの官僚の私的講義筆記の影響もあったと思われるので、先にそれを見ておきたい。

1882年10月8日に行われた伊藤博文等への講義（『大博士斯丁氏講義筆記』伊東巳代治筆記。清水伸『独逸に於ける伊藤博文の憲法取調と日本憲法』岩波書店、1939年、所収）でシュタインは、自治に3種あるとし、「英制、仏制及ヒ独逸ノ制是ナリ」、「約シテ之ヲ論スレハ英国ノ自治ハ、社会中ノ各人皆ナ自ラ治ヲナスノ義ヲ有シ、英国政府亦タ国会政治ノ要、人民当サニ自ラ己レヲ治スヘキノ原則ニ依テ成ル。独逸ノ自治ハ其義唯タ各地方ノ施治ニ止ル」と述べている。のちに見るように、たしかにシュタインは『行政論』その他でイギリスとフランスとドイツの自治を比較して論じているが、ドイツの自治が各地方の行政に「止まる」とまでは述べていない。

1887年1月4日の黒田清隆への講義（『環游日記』下巻、ゆまに書房、1987年）では、「内務ノ事務」として4つ挙げられ、それは中央統計院、警察、道路、そしてセルフコブルメントだという。セルフゴブルメントつまり自治は2つのものを治めるとし、1つはコルポレション、もう1つはアスソセーションである。コルポレションとは「縦令ハ東京ノ四里四方人民ノ集マル者、五万雑抛無頼ノ者多シ令其中ニ餓乏ニ迫ル者アリ之ヲ問ヘハ東京ノ人ナルトキハ之ヲ救フノ処分ヲナシ若シ長崎ノ人ナレハ之ヲ関セススクー地方ノ区域ヲ限り利益ヲ謀ルカ為ニ設クル所ノ会」を言う。アスソセーションは「地学会トカ羅馬字会トカ云フ如キ地方ノ区域ヲ設ケス公益ノ為ニ設ケタル会」である。前者の例え話はシュタインによるものか疑問だが、飢餓に困っていても出身地が異なれば関係ないとするのがコーポレーションだと言うのはあまりにひどすぎる。シュタインのコルポラチオン論はほんとうにこういうものだろうか。

1887年7月26日から翌年1月4日まで行われた海江田信義への講義（『須多因氏講義筆記』宮内省、1889年）には自治への言及が見られない。

1889年の河島醇編輯『憲法行政法要義 全』（博文堂）は、河島が受けた政治学講義を英訳したものをさらに和訳したものだとして序文にあるが、自治への言及はほとんどない。内務大臣の所管として警察・高等監察・保安事務が挙げられ、高等監察の仕事は「自治政府の取締」だとある。「内務大臣の監督に属すへきものは自治政治の諸体、地方府県の行政並に公共の組合会社なりとす」という言葉から察するに、伊藤博文への講義同様に、ここで言う「自治政府」は地方自治体のみを指すと思われる。

さて、このように見てくると、日本の「自治」概念に多少ともシュタインの影響があったと仮定するならば、明治期にウィーンへ「シュタイン詣で」をした官僚や学者の講義筆記の内容がそこで一定の規定作用を持っていたと考えることができる。しかし、そのような結論を得るためには、シュタイン自身は日本人聴講者の理解とは異なる見解を持っていたという仮説を立証しなければならぬ。そこで、いよいよシュタインの所説を見ること

にしたい。

2-2. シュタインの自治理論

自治(Selbstverwaltung)は行政理論の対象とされる。1852-64年の『国家学体系(System der Staatswissenschaften)』は、第1巻が「統計学・人口学・国民経済理論の体系」、第2巻が「社会理論」で、それ以後の巻は執筆されていない。国家学体系と言いつつ、のちのシュタインの国家学体系を支える2本柱、憲政(Verfassung)も行政(Verwaltung)もここには登場しない。したがって自治理論もまだ登場しない。1858年の『国民経済学教本(Lehrbuch der Volkswirtschaft)』でシュタインは、「人格的な生活が国家生活として表現され実現される概念と法則の説明と叙述が国家学(Staatswissenschaft)を形成する」(S.1)が、その内容は、国民生活の財貨形態を明らかにする国民経済理論と、人間社会での精神的財貨の分配と支配被支配の区別を明らかにする社会理論と、憲政と行政での人格的な生活を明らかにする国家理論(Staatslehre)の3つに分けられる、と書いており、『国家学体系』がなんらかの理由で中断されていなければ、続巻で憲政と行政も論じられたと思われる。いずれにせよ、行政理論については、シュタインはすぐのちに浩瀚な著作を公刊する。すなわち『行政理論 全5巻』『行政理論と行政法ハンドブック』、さらに、他の著作同様に、増補改訂するたびに「まったく新たな著作」と述べる、『行政理論 第2版 全8巻10冊』(1869-1884)、『行政理論と行政法ハンドブック 第2版 全2巻』(1878)、同第3版・全3巻(1887-88)がそれである。なお、ウィーン大学でのシュタインの最終講義は1885年夏学期に行われ、「行政理論」はその前の84/85年冬学期までであるから、伊藤博文への私的講義はシュタイン現役中のものだが、黒田や海江田などへの私的講義はシュタイン最晩年のものである。

最初に1865年の『行政理論 (Die Verwaltungslehre, Stuttgart 1865)』第1巻「執行権力に関する理論、その法と組織 イギリス、フランス、ドイツの法状態の比較」にシュタインの自治理論理解の手がかりを求めることにしよう。その第一部は「執行権力の法」、第2部は「執行権力の組織」で、第2部の第1領域は「人格的国家権力とその諸機関」、第2領域は「統治すなわち官職制度(Amtswesen)の組織」、そして第3領域が「自治とその組織」で、第4領域は「協会制度(Vereinswesen)」である。

シュタインによれば、国家は「人間共同体が人格態に、人格的意識に、人格的な意欲と行動に高められたもの」ないし「諸個人の共同体が個別的人格的生命に高められたもの」(S.2)であり、人格態の自我(Ich)である国家元首と、その意志である立法権力と、その行為である執行権力とによって成り立つ(S.4f.)。自治は執行権力に関わるが、たんに抽象的な原理ではなく、「執行権力のまったく自立的な組織」(S.364)である。別の面から言えば、自治は、「独自の内容、独自の機能、独自の法を備えた自立的な行政組織として登場する地方行政に公民が参加すること」(ibid.)である。自立的行政組織ではあるが、国家行政全体ではなく、「地方の(örtlich)」行政である点に自治の特殊性がある。とすると、のちに伊藤博文がシュタインから直接講義を受けた内容、すなわち「独逸ノ自治ハ其義唯タ各地方ノ施治ニ止ル」はシュタインの持論だろうか。結論を急がずに、前後の文脈をさらに追ってみよう。

シュタインは「地方行政への参加」と述べる前に、つぎのように書いている。いかなる国家においても現実の生活は、まったく同様の普遍的な形態と、外面的に制約されたまったく地域的な形態という二重の内容を持っている。「自治は本質的に異なる2つの契機に基づく。1つは、自由な公民のつねに同等の原理であり、個人が行政に自発的に参加する権利はこれに由来する。もう1つは、無限に異なる地域的な生活諸関係という事実」(ibid.)である。したがって、自治は、いかなる時代いかなる国(Land)においても、本質的には同じだが、その形態からすれば無限に異なる。要するにシュタインがここで述べていること

は、自治がどのような原理を有するかはその本質と具体的諸形態との二面から捉えなければならぬということであり、「自治と言えば地方行政に止まる」と述べているわけではない。

自治についてシュタインは、『行政理論 第2版 (*Die Verwaltungslehre. Erster Theil. Zweite durchaus umgearbeitete Auflage. Stuttgart 1869*)』の第2篇「執行権力」の第2部「自治とその法体系 (*Die Selbstverwaltung und ihre Rechtssystem. Mit Vergleichung der Rechtszustände, der Gesetzgebung und Literatur in England, Frankreich und Deutschland*)」でさらに詳細に論じているので、つぎにこれを読むことにしよう。シュタインはこの第2編第2部の序文で、本書は初版を根本的に書き換えたまったくの新著であると断りつつ、「国家生活とその法は、自治と統治 (*Regierung*) との密接な結びつきによってのみ正しく理解できる」という確信は依然として揺るぎないが、「将来の国法は統治と自治の分離を基本的第一原則として承認するであろうと私はあえて言いたい」(S.V)と述べている。われわれは後半部分に注目しなければならない。上述の宇賀田順三の所説に適合するからである。

国家は意志と行為 (*That*) に分けられる、とシュタインは言う。行為は意志の実現であり、それを行うのが執行権力である。執行 (*Vollziehung*) は人格的国家意志の組織であり、統治は執行機関の総体である (S.5)。「統治の本質は、統一的な人格的権力による法律の執行」(S.6)であり、したがって「統治は有責的であるが、自由でも不自由でもなく、人格的な組織である」(*ibid.*)。これに対して、自治と協会は自由な行政である (S.16)。言い換えれば、自治でも協会でもないような自由な行政というものは存在しない (S.23)。ところで、自治と協会の違いは、前者が土地所有に関わるのに対して、後者が利害関心に関わるという点にある。自治体 (*Selbstverwaltungskörper*) は「物質的生活の所与の事実、所与の地域的かつ歴史的状況の物質的特殊態」に基づくが、協会は「個別的自己規定の自由な活動態」に基づく。自治体はつねに地域的に限界づけられており、共同生活のすべての目的と課題を一定の地域的限界の内部で引き受けることができるが、協会はいかなる場所にも結びつけられず、一定の個別的な目的に制限されている。協会が成り立つのはまさに目的を通してのみである (S.31)。「自治の対象は、国家の個別的な利害や個別的な課題ではなく、地域的限定が可能な限りのあらゆる国家課題の総体である。さらに、自治の内容は、たんなる協議機関ではなく、自立的な執行組織である」(S.128)。自治体には、地方 (*Landschaft*) とゲマインデ (*Gemeinde*) とコルポラチオン (*Corporation*) の3つの根本形態がある。コルポラチオンは同業者の組合である (S.139)。シュタインが黒田清隆に語ったというコルポレションとアスソシーションの違いは、少なくとも『行政理論』で述べられている説明とは大きく異なる。

ところで、自治のラテン語は *Autonomia* であるが、シュタインはここで *Autonomie* という概念について論じている。アウトノミーは、一般に自立的な決定をする権利でもなければ何にでも通用する決定を行う権利でもない。それは、国家の代わりに国家権力の意志に従って一定の決定を行う権利を意味する (S.61)。したがって、アウトノミーは立法権力への参加を意味しない。その内容は執行権力への参加権にすぎない。「執行権力の人格的形態である統治と、執行権力の自由な形態である自治体との間にある限界がアウトノミーの権利をなす。言い換えれば、アウトノミーの内容は、自治体の地域的諸課題に対する指示や処置や強制の権利である。」(S.153)

このような主張を読む限り、宇賀田の説明はシュタインの所説を大きく逸脱はしていないと思われる。しかし、シュタインの言う自治は、宇賀田が言うような「技術的管理的現象」にすぎないのだろうか。

ここでシュタインは、副題にあるとおり、イギリスとフランスとドイツにおける自治のあり方について言及している。シュタインによれば、「われわれはイギリスを自治本来の

故郷と見なすことに慣れているが、それは正しい」(S.159)。イギリスには、自治本来のシステムがなく、地方とゲマインデとコルポラチオンといった区別もない。すべての自治に対する一個同一の根本形式、すなわちコーポレーションがあるにすぎない。イギリスでコーポレーションは、議会に承認され、独自の権利と独自の憲政を持つ、自由な行政体を意味し、それが市なのか地方なのか、本来のコーポレーションか、あるいは協会かといったことはまったく同じでどうでもよいことである(S.160)。これに対してフランスは、革命前には自治があったが、革命後はまったく変わり、自治は1つの権利ではなく、合目的な一制度でしかない(S.166)。「イギリスの自治(*Selbstverwaltung*)がいかなる国家行政(*Staatsverwaltung*)からも自由であり、自分自身に責任を負うものであるのに対して、フランスの自治は本来の行政に至らず、たんなる協議会にとどまる。他方、ドイツの自治は、つねにあらゆる点で国家行政と関わり、あらゆる点で自己本来の原理を国家行政と関わらせたり対立させたりする。したがってドイツは、こうした行政の2つのあり方の違いを深く感じる故郷である。その際、両者は高次の本質において調和的に統一すべきであり、また同時に統一しているという意識に貫かれている。」(S.172)

他国の例を挙げつつ自国の優越性を語るのによくある手だが、財産所有権を核とするジョン・ロックの社会契約論と、人民国家の実現を求めるルソーの社会契約論との違いを見るだけでも、自治に対する彼我の違いを推察することは可能である。いずれにせよ、シュタインはイギリスとフランスとドイツにおける自治の概念と実態を比較検討し、自治の展開可能性を探っていることは事実であり、そのうちドイツの自治が地方行政に止まるとは言っていないものの、伊藤博文が聴講したように、自治に3種あるとシュタインが述べたであろうことは本書でも確認することができる。

つぎに『行政理論と行政法ハンドブック(*Handbuch der Verwaltungslehre und des Verwaltungsrechts, mit Vergleichung der Literatur und Gesetzgebung von Frankreich, England und Deutschland, Stuttgart 1870*)』を検討したい。ここで自治は、内務行政の3つの特殊部門の1つに挙げられている。3つのうち、自治以外の1つは統治であり、もう1つは協会である。ちなみに、内務行政の一般部門は、人格的生活、経済的生活、社会的生活の3つに分けられている。

ここでもまず「自立的、自覚的、自発的人格態に高まった社会が国家である」という認識から始まる(S.4)。国家の第一機関は国家元首であり、国家の自我である。第二機関は国家意志であり、これをわれわれは憲政(*Verfassung*)と名づける。第三機関は国家の行為であり、行政である。「行政はその普遍的概念からして有機的国家生活の領域であり、人格的国家の意志が一定の機関の行為によって国家の自然的生活エレメントと人格的生活エレメントで実現される領域である」(S.7)。そして、「人格的で統一的な執行権力が統治」であり、言い換えれば、「統治は執行権力的人格の形態である」(S.15)。統治は国家意志の執行機関である。他方、自治は、「一般には執行機能に、特殊には行政機能に、公民が組織的にかつ正当に参加するという自由な行政が実現される最初の形式」(S.25)である。自治は、利害関係と土地所有という2つの根本形式を持ち、前者は協会を形成し、後者は地方とゲマインデとコルポラチオンの3つに分かれる。地方は「歴史的な国家形成に基づき、特殊な土地と出自を包括する自治」であり、ゲマインデは「地域的自治の発展した組織であり、限定された領域で限定された仕方で設立された国家機関」である。コルポラチオンは「独自の能力に基づく一定の個別的目的のための自治体」(S.27)である。このように統治と自治を定義したあと、つぎのように述べていることに注目したい。「自治の機能は、その概念からして、統治の機能を引き受けることである。ただし、統治が、限定された利害関係や地域的諸関係によって変容されうる限りにおいて」(S.28)。

宇賀田順三は、『行政理論』初版と『行政理論と行政法ハンドブック』第2版を参照し

しており、そこから自治が統治の下に位置し、統治を補佐するものだという結論を導き出しているが、私にはこれは誤読であると思われる。

レジュメの紙数制限があるため、補足説明は口頭発表に譲り、最後にこの『ハンドブック』の第3版(*Handbuch der Verwaltungslehre. Erster Theil. Der Begriff der Verwaltung und das System der positiven Staatswissenschaften. Dritte, vollständig neu bearbeitete Auflage. Stuttgart 1888*)を見ておきたい。初版は本文458ページであるが、第3版は全3巻1527ページに膨れあがっている。ここで特に注目し値する点は、行政が「労働する国家」と言い換えられ、その組織の配列が、国家行政、自治、統治というように、統治が自治の後にまわされた点である。労働する国家については別の機会に触れることにして、いまは自治と統治の関係についてのみ確認しておきたい。

自治は、憲政や学問のなかに固定的な形態を有するものではなく、あらゆる時代に萌芽として存在し、ゆっくりとその本来的に自立的な本質を展開して現在に至っている。絶対君主政の時代には、いかなる自立態も人格的国家権力の意志に絶対的に解消されているがゆえに、自治は存在しない。純粹に共和的な国制でも自治は存在しない。というのも、法律の専制的意志がいかなる他の自己規定権をも否定するからである(S.61)。自治は、立法機関と執行機関を選挙することでようやく成り立ち、自由なゲマインデ秩序の法原理となった(S.64)。他方、統治は、国家行政や自治のような独自の機関ではなく、むしろその概念からして、両者の生活全体を相互に結びつける共同体の原理である(S.96)。シュタインはこのように述べている。

自治や統治のこうした概念展開の変更は、この『行政理論と行政法ハンドブック』第3版の緒論で述べられている「行政と憲政の交互作用」という認識と密接な関係があると私は考える。それは、「労働する国家(*der arbeitende Staat*)」という行政の理解とも関係するが、国家体制(憲政)をどんなに立派に整えても、それを日々実現しなければ無意味であることはあえて言うまでもない。シュタインはここで「労働」を、従来の著作のように、「行為によって意志を実現する」という意味での執行(*Vollziehung*)としてのみ理解するのではなく、さらに労働に「歴史的展開」という意味を加えているのではないか。「自治体の体系」という章でシュタインは「歴史的自治体」「協会」「国家行政と自治との結合」を論じ、「歴史的自治体(*die historischen Selbstverwaltungskörper*)」という項目で地方とゲマインデと団体(*Körperschaften*)を挙げ、団体の例としてツンフトとインヌングを引き合いに出しているが、これはけっしてたんに過去のことを述べているのではなく、自治が、あるいは行政も国家も、つねにさまざまな状況のなかでみずからを形成し活動していることを含意しているのである。自治体は、地方における統治(政府)の下請け機関ではないし、けっして「各地方ノ施治ニ止ル」ものでもない。自治は、その概念からして、必要とあればいつでも地方から中央へと展開しうるものである。これが、イギリスとフランスの自治のありようを比較検討するなかでシュタインが学びとった確信である、と私は考える。

戦時下の手帳についての考察 ——ベンヤミンの「歴史哲学」に思いを寄せて——

沈 恬恬（大阪大学大学院文学研究科）

I 認識

主体を人とし、客体を事物とする。その両者を結ぶには、動詞が用いられる。言い換えれば、主体が客体に何らかの振る舞いをするという文言になる。もっと言えば、主体が行為者であるというのは、主体が客体を思うままに所有している関係にほかならない。これは、ありきたりの常識である。

しかし、もし、主体としての行為は、静止を保持したまま、ただ客体を凝視するだけであれば、客体が振舞い始める。この場合、客体が主体の目に、内に、踏み込み、主体を食いつき、変容を齎すのである。

さて、主体を人とし、客体をモノとする。人が如何にモノを所有するのかという歴史と同時に、モノが如何に人を所有するのかという歴史を見る。さらに、客体をあの歴史とし、主体をこの私たちとする。また、私たちをいまと規定し、歴史をバラバラなモノーカタストローフたちの振る舞いによって代表される日常経済生活から捉え直し、過去に食いつかれ、過去と共に共存するいまの、可能性の提示を試みる。この試みは、戦時下という特定の過去に対する筆者の認識を示すことが、ベンヤミンの歴史認識に対する筆者の理解を示すことと重畳するかたちで展開される。

II 道具

人間とサルの違いは、道具の使用にあるといわれることがある。筆者という人が試みで用いるモノとしての道具は「テチョウ」である。だが、恐らく、「テチョウ」という言葉のテの発音に関しては、誰もが異議なく、手の表記で当てるだろうが、チョウの表記についてどう規定するのかになると、合意のプロセスが求められる。確かに、手の後ろに来るべきチョウはすくなくとも三種類がある。それぞれ、「牒」、「帖」、「帳」である。それらを、字源をたずね、また、日常生活での使われ方からやや粗雑に分類すれば、以下のようなものである。「牒」は、命令や伝達、通告などの意味を持ち、基本的に軍事関係に使われ、「帖」には「ジョウ」という発音をもあわせ持ち、紙や屏風や折本などを数える量詞でもあって、文字、本、絵画と結びつけて使われることが多い。それに対して、「帳」は、商品管理、家計記録に用いられる道具で、いわば日常経済生活と密接に関連しているといえよう。したがって、日常経済生活を論ずる本稿では、「テチョウ」を「手帳」と規定する。

無論、逆に、なぜ「手」帳なのかも、問わねばならない。考えられるひとつの原因としては、掌サイズなら携帯するのに便利がいいである。これは、江戸後期から明治にかけて、交通機関や鉄道などといった、より快速で広域的な移動を実現させる道具たちの発達によって、個人的移動の拡大という社会背景に繋がる。また、この社会背景は日本が西洋的生活道具を積極的に取り入れるようになったことを物語っている。管見の限り、手帳という言葉がある程度日常生活に定着し、辞書に出現するようになったのは、江戸後期である。確認できる現物は、一八六七（慶応三）年ヘブバーン・ヘボンが編集した『和英語林集成』(1)で、そのなかには「テチャウ・手帳 n.: A small

account, note or memorandum book, pass book」という項目がある。解釈を見ると、計算や記録の道具として使われていることが一目瞭然である。

しかしながら、移動の拡大という結論は、あくまで主体が個人で、客体が手帳の場合という単純な設定においてのみ成り立つのである。主体を法人、もしくは、国家という格に変えると、全く異なる現象が起こる。

一九四一（昭和十六）年に「独逸及伊太利に於ける労働手帳制度」に基づき、「労務の適正なる配置を図るための基礎を確立する」を目的とする「国民労務手帳法」(2)が公布された。法律に「説明書」が添付される。そこには、「現下の労務情勢は戦時計画経済の円滑なる遂行のため労務者の移動を防止することが緊要となっているので、本法も亦移動防止と密接なる関連を有しているのである」という非常に興味深い表現を用いられている。この興味深さは、あるシビアな問いと絡みあっている。すなわち、なぜ、個人的な移動の拡大によって掌サイズで押さえられるように江戸後期から流行出した手帳が、戦時下になると移動の防止に仕えると国家という主体が判断したのか。また、その判断基準はどういった思想によって支えられているのか。

Ⅲ 類似

これらの問いに答えるのに、同じく語尾に「帳」を有している、手帳と極めて親縁性を持つ日記帳というモノを見てみる。確かに、経済生活における取引の概要を発生順に記録する日記帳だけでなく、日々の出来事や感想を書くような、プライバシー的な存在としての、さらに、そこから日記文学のジャンルを構築しあげたテキストとしての日記帳もある。

だが、そのような存在やテキストとなった日記帳自体に関して、換言すれば、日記帳が一つの存在やテキストと見なせる理由という、最も経済的な概念たる価値論において、日記帳についての以下のような規定を引用する。「日記は、実用的、備忘的の意味で大切だ。同時に後から回想するとき、過去の手記ほど、なつかしく、尊く、楽しいものはない。思ひ出は日記をとほしてのみ、鮮やかによみがへってくる。人間一代の證券は日記を措いて、外には何もものない。したがってどんなプライベートなことでも、自分のまことのすがたを隠さず記録したところに、その生命があり、価値がある。日々の事である。文章に凝っていても、日記はとて一年間書き綴られるものではない。まったく忍耐である。日によっては、どんなに短くてもよい。とにかく必ず日々一年間とぎれずにかきとほすことだ。それが何より尊い生涯の経典であり、家の寶である。」

これは、昭和八（一九三三）年度版の「博文館当用日記」の扉に印刷された文章である。この文章は日記帳の生産業者の商品についての「使用説明書」として読める一方、やや探求的なまなざしをもって読み返すと、日記帳という記録のための道具は証明のための道具と転じることが見えてくる。

証明することとは、代言されること、同一化、一体化することである。ここで起こった一連の同時進行の関係変化をあえて分析的にいうならば、まず、客体が主体と一体化となること。そこで、元来の主体と客体との間にあるあらゆる関係が消えうせる。人がモノで、モノが人である。だが、同時に、他者がすでにそこにいる。その他者が新たな関係を生み出す、主体、もしくは、客体である。そして、いわば個人的歴史に関するあらゆる「まことのすがた」が収集される仕組みになっている労務手帳を所有する労務者が、雇い主「ヨリ請求アリタルトキハ何時ニテモ其ノ者ヲシテ国民労務手帳ヲ閲覧セシムベシ」(3)の場合にぶつかると、労務者は所有している手帳としてのモノと一体

化し、雇い主が労務者を所有する主体になる。さらに、雇い主にも何等かの証明物を持たされていることは間違いない。雇い主は国家に所有される。労務者と一体となって。

IV 証券

いわゆる資本主義経済生活空間におけるモノ化や均質化は、このような証券とされる道具によって、人を絶えず道具と一体化させるが、その過程に目を凝らしてみよう。労働力というモノとしての交換過程に踏み出すためには、まず申請手続きから始めなくてはならない。この手続きが行なわれるプロセスでは、私はただあるのではなく、私は「私」を所有するというような不思議な現象が生じる。その「私」は、証券という、金額をしるした券である。つまり、初期マルクスの情熱を見習いつつ、言い換えれば、個人を代表し、個人の移動に伴っている、しかし、同時に個人の移動を防止する、証明道具として使われた手帳の類は、「一切の事物を倒錯させ置換する」(4)貨幣ほどの威力まで備えることになるのである。

一九四一(昭和十六)年、戦時中の人口政策の一環で、「保健婦規則」が制定され、一九四二(昭和十七)年、七月十三日以降、厚生省が「妊産婦手帳」(5)というモノを発行した。妊娠すると届出が義務づけられ、登録されるとそのモノが交付される。また、この手帳を交付された女性には、物質不足の当時、ミルクや脱脂綿など出産にかかわる物質の特配などが行なわれていた。手帳には、まず、氏名、生年、居住地の記録欄がある。続いて、「妊産婦ノ心得」、妊産婦や新生児の健康チェック、分娩記録、必要記事などの記録欄が設けられている。最後の頁に、妊産婦でなくなると、手帳を返還するといった「取扱ノ注意」がある。

いうまでもなく、この手帳にもまことの姿を記録しなければならない。そして、「まことのすがた」を記録したその証券の真の価値は、ほかのモノとの交換によって計られる。「国民労務手帳」から排除された、出産の主体である女性は、妊産婦手帳によって同じく国家という主体に所有される客体として登場する。さらに、国家総動員法の第一条に書かれた「国防目的達成ノ為…人的及物的資源ヲ統制運用スル」のための「産めよ殖やせよ」といったスローガンの背後にある生産力として、交換価値を持つ。

一九四一(昭和十六)年、国民優生連盟が発表した結婚に関する「結婚十訓」の指導方針の第十条「産めよ育てよ国のため」は、「妊産婦ノ心得」の第一条「丈夫ナ子ハ丈夫ナ母カラ生レマス。妊娠中ノ養生ニ心ガケテ、立派ナ子ヲ生ミオ國ニツクシマセウ」と共に、もっとも脈脈と伝わってくる温情的な「家族国家主義」の「君が代」を奏でる。

V 写真

だが、フェミニストたちなら、きっと「産む機械」という言葉を極端に嫌い、「歴史的認識の主体は、戦闘的な被抑圧階級そのものである」(6)という教えに同調し、如何なる状況においても、女性も人間である、一つの主体である、戦時下の出産においても、変わりはないのだ、と叫ぶだろう。筆者にその教えと叫びを届けてくれたのは、フェミニストたちが編集した写真集(7)のなかの一枚の写真である。写真には、小澤清子という人が持ち続けた、一九四二(昭和十七)年十一月十六日に東京府の地方長官から交付された第151号の妊産婦手帳の表紙が写っている。

あるいは、小澤清子は「戦闘的な被抑圧階級」であった。「オ國」という主体に従わず、返還す

べく手帳を返還せず、あくまで自らを人間としての主体として、道具たる手帳を所有し続けていた。けれども、一方、この客体である手帳に小澤清子という人間の名前が書かれていること、この名前で手帳が証券となって、人間を代言することと、他方、カメラというモノを操る人間の存在という、二重の所有状況に、問題の本質が潜んでいる。繰り返しになるが、モノが人間となり、人間がモノとなる。この一体化のありかたにこそ、恐ろしさを覚えなければならない。

「初期の写真を比類のないものにしたのは恐らく次の点である。すなわち、初期の写真は機械と人間の出会いを初めてイメージとして表現しているということである。」(8)人間とモノとの出会いは常にモノとして表現される。ただし、その出会いによってこそ、革命の契機が見出される。モノとしての客体たる人間が機械を媒介して、機械を操る側に、写され、紙に現像され、搾取されるといわれると同時に、機械のなかに、紙のなかに、搾取する側のなかに、すでに、入り込み、その一体化する瞬間で生じた火花となって、歴史の「主体権」を握ることになるのではないか。確かに、もう一つ歴史がもう一冊の手帳とともに立ち上がる。

一九四〇(昭和十五)年、中央協和会から四五万部の会員証が発行され、府県協和会・支部を通じて在日朝鮮人に配布された。会員章は正会員(世帯主)と準会員(世帯主に準じて働いているもの)に配布され、婦人、子供、世帯主ではない無職者はこの対象からはずされた。さらに、前述した国民労務手帳と合わせて、在日朝鮮人は二冊の手帳を所得しなければならないことになったのである。朝鮮人が協和会会員章や労務手帳を所得していないときは強制連行労働者の逃亡者ではないかと疑われて取り締まりの対象となるが、会員章は朝鮮人学生、医師、教師、会社員などインテリ階層のものには所持が義務付けられていなかった。(9)

だが、筆者が協和会手帳の一つの現物をもう一枚の写真にしようとしたとき気付いたのは、その「皇国」の祝祭日が載せられた手帳には極めて短い有効期限しか持っていないという事実であった。一九四一(昭和十六)年二月二十一日の交付なのに、有効期限は一九四二(昭和十七)年三月三十一日までになっている。しかも、その後は二年間の延長の可能性が示されているだけで、その更新はどこにも保証されていないのである。

VI 附録

つまり、構造物としての、実に複数の主体を有する歴史は、技術至上主義や、「均質で空虚な時間を満たすために、大量の事実を召集する」(10)勝利者にのみ感情移入を行なう歴史主義や、さらに、支配階級の道具となりかねないという危機にさらされている。そのことを、歴史的唯物論者は銘記しなければならない。要するに、「階級闘争とは、繊細な精神的なものの不可欠の前提である粗笨な物質的なものをめぐっての、闘争である」。(11)

「国民労務手帳法」は一九四二(昭和十七)年五月一日より南洋群島に適用される。(12)また、国民労務手帳法の樺太実施令に基づき、一九四二(昭和十七)年七月二十日より国民労務手帳は樺太に適応される。(13)さらに、一九四三(昭和十八)年十二月二十一日に、「国民労務手帳」がバージョンアップされた「国民手帳法」が「満州国」で公布され、一九四四(昭和十九)年一月一日より実行となっていた。

これらの地名は、「大日本帝国」にとって、あくまで植民地であり、「国民」というより、むしろ「労働力」が必要であるという点は、多くの分野において、既に指摘されてきた。ここで強調しておきたいのは、植民地という概念は、そこに流れている川や聳えている山脈を野蛮なドキュメントとしての文

化財の形で、あの帝国暦昭和八年度版の日記帳の付録のなかにおいて、収集されているということである。この収集によって形成される帝国は「自然を自分の付録にしてしまう」という腐敗した労働観念と共通する(14)。

「満州国」で公布された「国民手帳法」の説明書の第一条を、注意深く見ることにしよう。「國ノ総力發揮ニ必要ナル人的資源ノ実態ヲ把握シ併セテ帝国臣民ノ身分証明ノ用ニ供シ以テ國政ノ円滑ナル運営ニ資スル為本法ノ定ムル所ニ依リ帝國人民ヲシテ國民手帳ヲ受有セシム」(15)。また、その手帳の「実施規則」の第四條には「労働者國民手帳ノ交付ヲ申請スル場合ニ於テハ申請書ト共ニ指紋ヲ提出スベシ」(16)とある。

いくつかのモノが絡みあっているように思われる。一、「民」たる身分は「受有」されうるが、手帳というモノによって証明されなければならないこと。二、「民」はあくまで「人的資源」としてのモノであること。三、「民」の中における労働力というモノを所有する「労働者」の分類法。四、「労働者」であることを証明する指紋(17)というモノ。これらの手帳法はいったいどこまで実行されたかについては、不明な点が多い。しかしながら、搾取の強化は、労務手帳から分離された「年金手帳」や、証明の思想を自己実現として取り入れる「自己啓発手帳」や、また、連続する時間として「生」を規定する日記帳や手帳といったモノによって、いまにおいてより深く多元的に進行されていることは、間違いない。

そう、自然というモノ、モノとしての人間、人間という身体、身体というモノ、身体というモノの一部のモノ。だから、それらの物質をめぐって、繊細な精神よ、いまこそ、闘争せよ。

Ⅶ 強風

以上の如く、人とモノとの、主体と客体との相互転化に着眼しながら、幾つかの手帳がその転化のなかで人とともに、さらに別のモノへと変身していくプロセスを通じて、戦時下のさまざまな政策がいかに日常経済生活において、展開されたのを書き留めてみた。これを通じて、所有関係に回収されない唯物論的歴史認識に基づく歴史記述の可能性を考える一つの糸口にもしたい。

では、主体を帆とする。客体を「歴史の風」とする。主体は客体を受ける。客体が主体に食いつく。客体を帆とする。主体を弁証法的思想家とならざるをえない私たちとする。「思考することは、こうした弁証法的思想家にとっては帆を張ることを意味する。」帆を張ることとは、「歴史の風を帆にうけることである」。同時に、「言葉の一つ一つが弁証法的な思想家の帆である。言葉という帆がどのように張られるか、その仕方によって言葉が概念になる」。

さて、最後に、主体を天使とする。客体を廢墟とする。客体を進歩の強風とする。天使は進歩の強風を受けながら、じっと廢墟を見つめる。「救い」、もしくは、歴史哲学の概念は、その形象を帳(トバリ)に記録していく言葉に、棲まっている。(18)

注:

- (1) 復刻版、講談社、一九七四年、六五一頁。
- (2) 厚生省『人口問題研究』、第二巻第七号、一九四五年、五四一七九頁。なお、この法律は一九六四(昭和二十一)年法律第一号より、一九六四年一月一〇日をもって廃止された。

- (3) 厚生省『人口問題研究』、第二卷第七号、一九四五年、五四頁。
- (4) Karl Marx, Ökonomisch—philosophische Manuskripte[Ms.1844], in : *Karl Marx Friedrich Engels Gesamtausgabe*(MEGA), 1.Abt. Bd.2, Berlin 1982, S.438. 邦訳は、マルクス著『経済学・哲学草稿』、城塚登・田中吉六訳、岩波書店、一九六四年、一八六頁を参照。
- (5) 厚生省『人口問題研究』、第三卷第八号、一九四二年、三二—三四頁。
- (6) Walter Benjamin,Über den Begriff der Geschichte, in:*Gesammelte Schriften*, I - 2,Suhrkamp Verlag Frankfurt am Main 1974,S.700.邦訳は、今村仁司『ベンヤミン「歴史哲学テーゼ」精読』に所収、野村修訳「歴史哲学テーゼX II」、七〇頁を参照。
- (7) 『写真集・女たちの昭和史』、大月書店、一九八六年、四七頁。
- (8) Walter Benjamin,Das Passagen-Werk Y4a,2, in:*Gesammelte Schriften*,V - 2,Suhrkamp Verlag Frankfurt am Main 1982,S.832.邦訳は、ベンヤミン『パサージュ論 Y4a,2』第4巻、今村仁司ほか訳、岩波書店、二〇〇三年、二六四頁を参照。
- (9) 樋口雄一『協和会—戦時下朝鮮人統制組織の研究』社会評論社、一九八六年、一四六頁。
- (10) Walter Benjamin,*Gesammelte Schriften*, I - 2,S.696.(今村『前掲書』「テーゼVII」六二頁。)
- (11) Walter Benjamin,*Gesammelte Schriften*, I - 2,S.694.(今村『前掲書』「テーゼIV」五七頁。)
- (12) 厚生省『人口問題研究』第三卷第五号、一九四二年、二九—三〇頁。
- (13) 厚生省『人口問題研究』第三卷第八号、一九四二年、三六頁。
- (14) Walter Benjamin,*Gesammelte Schriften*, I - 2,S.698.(今村『前掲書』「テーゼX I」、六九頁。)
- (15) 『満州国政府公報』、第二千八百六十六号、康德十(一九四三)年十二月二十一日、四八一頁。
- (16) 『満州国政府公報』、第二千八百七十二号、康德十(一九四三)年十二月二十八日、六八九頁。
- (17) 杉原達「帝国という経験—指紋押捺を問い直す視座から」(岩波講座『なぜ、いまアジア・太平洋戦争か』第一巻)岩波書店、二〇〇五年、四七—八六頁、を参照されたい。
- (18) この部分は、
Walter Benjamin,*Gesammelte Schriften*, I - 2,S.697. (今村『前掲書』「テーゼIX」)、
Walter Benjamin,*Gesammelte Schriften*,V-1, N2,5 S.575,N9,3, N9,6 S.591, N9,7, N9,8, N9a,1, N9a,3 S.592, N9a,7 S.593.(ベンヤミン『パサージュ論』第3巻、今村仁司ほか訳、岩波書店、二〇〇三年、N2,5、一八〇頁、N9,3、二一二頁、N9,6、N9,7、N9,8、二一三頁、N9a,1、N9a,3、二一四頁、N9a,7、二一五頁)
Walter Benjamin,Agesilaus Santander<Zweite Fassung>,in: *Gesammelte Schriften*, VI,S.521-523.(「アゲンシラウス・サンタンデル」『ベンヤミンコレクション 3』浅井健次郎編訳、筑摩書店、一九九七年、一一—一五頁)、
Walter Benjamin,Berliner Kindheit um neunzehnhundert<Fassung letzter Hand> —Ein Weihnachtsengel,in:*Gesammelte Schriften*,VII-1,S.420-421.(「一九〇〇年頃のベルリンの幼年時代・クリスマスの天使」『ベンヤミンコレクション 3』浅井健次郎編訳、筑摩書店、一九九七年、五七〇—五七三頁)のエッセンスより、再構成したものである。

国民文学論をめぐる二つの問い
——武田泰淳の『風媒花』をめぐる竹内好の批判をめぐる——

花森重行（日本学術振興会特別研究員）

ここ数年の東アジアを中心とする竹内好をめぐるブームというべき現象は、国民文学論についての新たな関心を引き起こしつつあるように思われる。

一九五〇年代前半を中心として行なわれたいわゆる国民文学論については、反米愛国を掲げた日本共産党による引き回しと第六回全国協議会による強引な幕引きによって、一部を除き生産的な議論を生み出せなかったという評価が一般的であった。戦後最大の文学論争でありながら、尾崎秀樹の大衆文学研究や橋川文三の『日本浪漫派批判序説』、それに飛鳥井雅道の政治文学研究や前田愛の読者論などに細々と引き継がれながらも（前田愛・小田切秀雄「「生き埋め」状態の国民文学論」、竹内好論談集Ⅰ『国民文学論の行方』所収、蘭花堂、一九八五）、それ以外を除いては思想的な豊かさを産むことは無かったという評価が大勢であったといえよう。

また一九九〇年代に入り、国民国家論の興隆と、戦争の記憶をめぐる自由主義史観との論争のなかで、国民文学論については、国民という枠組みに囚われている、自由主義史観と同根の国民という罫に陥っている、との評価を付されることとなった。議論の中心的な論者であった竹内の議論についても、「無残な印象」（西川長夫『地球時代の民族＝文化理論』、新曜社、一九九五）というような否定的な評価が付されることとなった。

確かに国民文学論を「文学」という局面で捉えようとする限り、新たな国民文学を生み出しえなかった、または国民文学という内実をめぐる議論がなかったという結論に行き着くことは必然とも言うべきものであろう。国民という言葉、民族という言葉が使われているのも事実であり、そこでの多くの議論がある意味無邪気に「健全なナショナリズム」を希求していたことも確かであろう。だとするならば、現在において国民文学論を見直すことには、なんら意味が無いのだろうか。そこから読み取られるべきものは、ナショナリズムの術中に陥った言論の限界、というべきものなのだろうか。

こうした潮流に棹差しつつ、新たな視点により国民文学をめぐる議論に介入してきたのが孫歌の『竹内好という問い』（岩波書店、二〇〇六）である。竹内を中心として国民文学論を読み解こうとする第二章の「文化－政治の視座」において孫歌は、自らの読解の方法について以下のように述べている。

「竹内が「国民文学」を提起した際の基本的な思考の脈絡は、一連の関連論文をつなぎ合わせて読みこんだときはじめて理解可能となる。だが同時に、竹内が他の文学者から受けた疑義や批判にこたえ^{レスポンス}応答のなかにも、竹内が直面していた基本問題を比較的正確に見出すことが出来る。」（『竹内好という問い』八二頁）

ここでは従来行なわれていたような竹内対他の論者という対立図式の固定化が否定されるとともに、反米愛国を方針とした日本共産党による議論の引き回し、「国民文学論争の不幸な主役・竹内好」（菅孝行『竹内好論』、三一書房、一九七六）というような評価を越えた読みの方法が示されているといえよう。「正しさ好み」の「圧倒的な風潮」（『竹内好という問い』x x iii頁）によって裁断されるとともに逆説的に崇拜の対象ともされてきた竹内の思想を、固定化されない歴史的な文脈・緊張感のなかで読み解こうとする姿勢は、国民文学論を読み解こうとするなかにも生きているといえよう。

孫歌が適切に指摘しているように、竹内は国民文学論の議論を通じて「国民文学と国民国家の問題、さらに敗戦後の日本における植民地的方式による近代化の問題をすべて引くくめて考察しようとしていた」（『竹内好という問い』八三頁）のであり、これを単に国民文学の内容という問題からのみ論じるべきではないのである。

そもそも竹内が使う文学とは「機能」として捉えられるものであり、必ずしも実作などを意味するものではなかったことは、孫歌が竹内の思想における文学の位置が「世界構造」との言葉で示していることによっても明らかとなる。国民文学論争とは国民に広く受け入れられる国民文学の内実や、文学の国民的開放をめぐる論争ではなかった。「政治と文学」論争を踏まえる形で展開されたその論争における竹内の主眼は、「文学を政治と対等に扱うべきか否かという点にあるのではなく、いかにして日本の文学者たちに価値としては排斥された「政治」を場へと還元し、文学と政治との間に生産的な関係を築くか、という点にあったのである」（『竹内好という問い』八四頁）。「政治」の概念が抽象化され、文学と相対する力として実体化されてしまったために、文学と人間性をめぐる議論も、公式主義や政治と一線を画しているかどうかといったレベルに止まらざるを得なかった国民文学論争の、今日なお失われていない現実的意義を読み取ろうとするのが孫歌の姿勢といえよう。

同時に孫歌は、国民文学をめぐる議論を竹内に代表させてしまうことの危険性についても指摘している。「竹内の「国民文学論」を読み解く際には、前述した幾つかの方面に対する竹内の基本的態度をバランスよく抑える必要があり、場当たりのそのうちの一点だけを切り離して論じてはならない」のであり、さらに「この論争の中で竹内が目した「文学の位置」について検討する際には、当時の他の文学者の思考とリンクさせるかたちで竹内自身の思考を位置づけなければならない」（『竹内好という問い』八三頁）というように。

孫歌の国民文学論をめぐる分析は、丸山眞男のフィクションとしての文学という議論を前提としつつ、竹内と伊藤整・野間宏との議論を中心として行なわれた。一見失敗に終わったように見える国民文学論争から、様々な失敗やすれ違いをも含めて「思想資源」の痕跡を読み解こうとする姿勢。竹内自身を絶対化せず、複数ある指標の一つとみなしつつ考えていくとも言うべき姿勢。これらの受け継ぎつつ、私はさらに別の側面から国民文学論について迫っていきたいと思う。

国民文学論の新たな側面を明らかにするときに私が注目したいのが、竹内の「吉川英治論」（『思想の科学』一九五四年一〇月号）である。一九五四年という、国民文学論自体が下火になってきたように思われる時期に文字化されたこの論考は、竹内による国民文学論の提唱の背景を知るためにも、必須のテクストであると思われるからである。

尾崎秀樹などにつながる大衆文学論の嚆矢と評価されるその論考において竹内は、戦時中における吉川英治を高く評価する。単なる通俗作家とされる吉川の文学のなかに竹内は、「純文学とよばれる作品の多くよりも、いっそう深い芸術性」、しかも決して読者に媚びない芸術性を発見する。「吉川文学の芸術の根本」が「日本的なファシズムのイデオロギイ」につながるとみる竹内は、「菊池寛や、大仏次郎や、山本有三のようなブルジョア的な作家たちは、戦争を通じてファシズムに消極的に抵抗しながら屈服していったが、吉川英治は逆にファシズムを組織化した」とまでいうのである。つまり竹内は、吉川の文学の芸術性が、人々の感情を動員していく力になることを発見するとともに、そこにファシズムの反映ではなくファシズムを組織化する力を見出したのである。丸山眞男以来の戦後のファシズム研究が踏み込まなかった、ファシズムの行なった民衆の感情動員の問題への注目が行なわれており、この問題系が一九五九年の「近代の超克」（『近代日本思想史講座』第七巻、筑摩書房）につながっていくことは明白であろう。

竹内にとっての国民文学論とは、「中国の近代と日本の近代」（『東洋文化講座』第三巻、白日書房、一九四八）以来の、中国を一つの参照系にしつつ近代日本社会全体の問題を明らかにする批評の延長上にあるだけのものではなかった。ファシズム期と呼ばれた時期に行なわれた感情動員の問題を顕在化させ、国家によって独占されているそうした感情動員をどのように国民自身が改編し奪回していくのかということを含む、非常にパフォーマンス的な問題提起だったともいえるのであり、だからこそあえて竹内は国民文学という評判の悪い言葉を使ったのである。

ファシズムという問題系を差し挟みつつ国民文学論を見ようとするときに注目したいのが、武田泰淳という存在である。武田という存在を片方に置きつつ国民文学論における竹内の言葉の意味を捉える方法。それはまた竹内を絶対化しその思想を実体化することを回避する途であるとともに、国民文学論をめぐる議論をまた新たな「思想資源」として浮かび上らせるのではないか。そう私は考えるのである。

竹内と武田を比較するという行為は、決して奇妙なものとはいえないだろう。いやむしろ、戦前以来の中国文学研究会における関わり、戦後に続く友情というものを考えるとき、それは当たり前の方法とも言えるものかもしれない。竹内のほぼ最後の文章が武田へのオマージュともいえるべき「魯迅を読む」（『文学』一九七七年五月号）であったと考えるならば、二人の友情は竹内の死まで続いたとみなすべきであり、その二人を比較することは月並みと見えるかもしれない。

だが奇妙なことに、この二人を、国民文学論という観点から比較するという視点は殆ど存在しない。例えば最新の武田泰淳の伝記とも言うべき川西政明『武田泰淳伝』（講談社、

二〇〇五)においても、武田を国民文学論という観点から見るということは行なわれていない。そもそも、国民文学論について殆ど何も言っていない武田を、竹内の国民文学論という視点と比較しようとする事自体、無理なのではないか、という声が聞こえてきそうである。

だがそれは論争というものを、極めて切り詰めた実体として捉えるということによるのではないだろうか。論争を一つの現象、より幅の広い時間の織り込まれた重層的なテキストとして捉えなおそうとするならば、私たちは国民文学論をめぐる論争を従来のイメージから解き放たなければならないのではないだろうか。

例えばそのような従来の国民文学論争に関する従来のイメージの最良の典型を、私たちは『戦後文学論争』下巻（番町書房、一九七二）に見ることが出来るだろう。卓越した編集者である臼井吉見により編まれたこの資料集における国民文学論争の範囲は、それが文学的に実に見事なまとめであるが故に、新たなエネルギーにつながる回路を切断されているように思われる。だとしたら、論争の新たな意味を再発見するために必要なのは、従来の論争の範囲に囲い込まれたテキストに新たな回路つなぐことによってであり、本報告が目指すのはこうした方向である。

具体的には、『群像』に一九五二年一月から一二月にわたって連載された武田の小説『風媒花』への竹内の批判（「武田泰淳論—『風媒花』について」、『群像』一九五三年五月号。後に「武田泰淳の『風媒花』について」と改題）を、国民文学論という視座のなかで読み解くことを一つの主題とする。『風媒花』は「朝鮮戦争の社会風俗を描写した作品」（丸川哲史『冷戦文化論』二一七頁、双風社、二〇〇五）とされるが、そのなかには明らかに竹内や武田を擬したと思われる人物も登場し、モデル小説・私小説という風貌を備えている。

もちろん竹内は、「モデルのあつかいについては、私は何も言おうと思わない。どうあつかおうと作者の勝手である」と気にしない。むしろ問題となるのは、『風媒花』に思想小説であるとか社会小説とかいうレッテルを貼る批評家と、それを許してしまう武田の作家としての力量であり、竹内はそれらを批判をしているのである。

「『風媒花』は、思想小説とか社会小説とか呼ばれるようなものではない。文学のダラク形態としての今日の私小説や風俗小説を見あきっている文壇内部の批評家が、そんなレッテルをこの作品にはる気持もわからなくはないが、読者をあやまる元である。これが思想小説なら（横光利一の引用者）「旅愁」は大思想小説ということになるだろう。」

「しかし、もし私が信じるように、思想の葛藤の悲劇が思想小説なら、作者の思いついた観念を小マメに登場人物に割りふりしたこの作品は、その小マメな細工だけを取りあげて思想小説ということとはできない。」

その上で竹内は『風媒花』を、「つまりこれは、風俗小説という部類に入る作品であろう」

と位置づける。おそらく竹内の発言は中村光夫『風俗小説論』（『文芸』一九五〇年二～五月号）を前提にした議論であろう。小説という形式で書かれながらも私小説が、作家個人の告白であると混同され読まれることの問題性を指摘した『風俗小説論』を踏まつつ、『風媒花』がきちんとしたフィクション性を持ちえていないと指摘する竹内。その竹内にとって武田の最高傑作とは戦時中に書かれた『司馬遷』（日本評論社、一九四三）であり、それはファシズム期のなかで書かれた、「自分の無力感」が絶妙の均衡のなかで表明されている、ある意味での抵抗の記録として竹内にはうつつている（「武田泰淳著『司馬遷』解説一」、創元社文庫版『司馬遷』解説、一九五二年七月）。それは吉川英治の作品とは異なった意味で、戦時下の国民の感情動員へのコミットを行なったテキストだといえるだろう。

竹内は絶えず、この『司馬遷』への回帰を武田に呼びかけることになる。『司馬遷』という座標軸からすれば、『風媒花』は墮落の一形態としてしかうつらなかつたのかもしれない。

ここに二人の戦時中の体験の違い、中国戦線への従軍を経て再び上海へ渡りそこで敗戦を迎えた武田と、中国戦線で八月一五日を経過した竹内との違いが現われているともいえる。武田の上海での体験の意味を計りかねている竹内に対して、武田は直裁に、「ぼくも実際上海でもって、こんどの敗戦を迎えなければ、おそらく小説を書こうとしても、書く意味をくっつけることができなかつた」（堀田善衛との対談「現代について」における武田の発言、『武田泰淳全集』別巻一七頁、筑摩書房、一九七九。初出は『文学界』一九五三年七月号）と述べる。

ファシズム期の感情動員の形に学びつつ、それをどのように国民の方に奪回するかを考える竹内と、上海での体験を経て風俗小説を書く武田。異なる途を歩んでいるように見える二人の接点を国民文学論争の時期における二人のすれ違いから探りつつ、その接点から広がってくる同時期における政治と文学のまた新たな位相、そこに込められた複雑な感情の行方を探っていきたいと思う。（文中での竹内好のテキストの引用は『竹内好全集』全一八巻（筑摩書房、一九八〇～八一）、武田泰淳のテキストは『増補版 武田泰淳全集』全二〇巻（筑摩書房、一九七八～七九）から行なった。）

参考文献（文中にあげたものは除く）

花森重行「複数の「憲法感覚」に向けてー竹内好における「憲法感覚」の変容と安保体験」『現代思想』二〇〇四年一〇月号。

花森重行「歴史に抗する”歴史”へー堀田善衛における上海体験と「第三世界」」『情況』二〇〇四年八・九月号。

有限責任制を阻害する民主制の意識 ——『株式会社発生史論』の問題意識——

恒木健太郎(京都大学大学院法学研究科 COE 研究員)

<はじめに>

大塚久雄の『株式会社発生史論』(1938年)については、これまで理論面や歴史分析面での当否という観点から論じられることが多く、そこに伏在する大塚自身の問題意識をよみとる詳細な検討はあまりなされてこなかった。もっとも大塚は、この『株式会社発生史論』の問題意識について、戦後においてふたつのことを語っている。まず、「前期的資本」の理論に立脚して株式会社の「専制型」(オランダ東インド会社)と「民主型」(イギリス東インド会社)の比較をおこなうことで「民主革命」への展望をひらこうとしていたこと。そして、「資本の集中」と関連づけて株式会社発生史を検討したのちに、株式会社が「資本主義の限界内でその私的性格をしいに揚棄しつつ、次の時代の物質的諸条件を準備していく」過程を追究しようとしたこと。しかし、この『株式会社発生史論』の問題意識は、これらのみであったのだろうか。本発表では、『株式会社発生史論』をいまいちど読み解くことで、このふたつの問題意識をふまえつつもこのふたつの背後に隠された問題意識をあきらかにすることを試みる。

その手がかりとして、本発表は「フッガー時代の南ドイツにおける会社企業——会社形態発展史の一断章」(1932年4月発表)から『株式会社発生史論』にいたるまで、彼の「株式会社発生史」の理論の根幹に一貫してヴェルナー・ゾンバルト批判があったということに着目したい。この事実を注視するのは、『株式会社発生史論』に所収の論文を執筆していたのと同時期に大塚は「ゾンバルト批判」として「前期的資本」の理論を構築していたからである。それによれば、近代資本主義の発展の基礎とは「産業資本」そのものの形成であり、それ以前の商業資本および高利貸資本といった「前期的資本」はこの発展のまえに没落するか「産業資本」への範疇転化をせざるをえないというものであった。この議論は、大塚のその後の研究においてくり返し出てくるモチーフであり、無視することは許されない。そして、この「前期的資本」の理論は『株式会社発生史論』の中核をなすものである以上、その内実を見定めることなしに『株式会社発生史論』の問題意識を把握することはできないであろう。

<株式会社発生史のシェーマをめぐるゾンバルト批判>

そこで、まずは『株式会社発生史論』で直接なされたゾンバルト批判を検討することから始めよう。大塚はゾンバルトの株式会社発生史理解を以下のように要約している。ゾンバルトは「中世の遺産」のなかでも「当座組合」から「資本主義的企業」が生まれてきたと考えた。そのなかで、無限責任を負う機能資本家どうしが結合した「ソキエタス」から「合名会社」が生まれ、有限責任的な出資関係である「コンメンダ」が封建的な商業ギルドなどと「交錯」して「株式会社」が生まれたととらえ、この両者の混合形態が「合資会社」であるとみた。そして、「株式会社」は「合名会社」および「合資会社」よりも「物化」(Versachlichung)した形態、すなわち「資本主義により適合した形態」であると理解した、と。

このゾンバルト説を、大塚はつぎのように批判する。「コンメンダ」にはかならず機能資本家的な受託者が存在するのであり、よって、「株式会社」においても、「コンメンダ」と無限責任的な社員とが並存していなければならない。では、その無限責任的な社員はどこへ行ったのか。ゾンバルトは「これにつき口をとじて語らない」。それに、コンメンダの受託者としては、複数の無限責任的な機能資本家しか考えられない。もしそれがたった一人だと考えると、それに多くのコンメンダ出資が集まることは不可能である。「厩大な企業の責任が無限にただ一人の商人のうえに押しかかり、したがって彼は到底出資者の信用をつなぎえないであろうから」。したがって、コンメンダ出資にはこのような機能資本家どうしの結合の存在を前提せざるをえない。この結合こそコンメンダであり、「合名会社ないしは「生成の状態にある」*in statu nascendi* 合名会社の形態と本質をひとしくするものにあらずして何者であろうか」。

以上の批判的論点を提示したうえで、大塚はみずからの株式会社発生史のシェーマ〔合名会社→合資会社→株式会社〕を、「結合と支配の理論」にもとづいてつぎのように展開する。まず、無限責任的な機能資本家どうしによるソキエタス＝「合名会社」の形態が成立するが、この形態では(鈴木芳徳の言葉を借りれば)「各個人がそれなりに自立性を維持したままでの結合」をしており、内部では機能資本家どうしが「企業職能の獲得」すなわち「支配」をめぐる対立している。ソキエタスの拡大による社員数の増加がある程度まですすむと、「彼らの「支配への欲求」が相互に反発し合い、彼らのもてる企業職能の範囲について、特に利潤分配の方法について相互の利害の対立が現われざるをえない」。こうしてソキエタスは「分裂の危険」をはらむことになる。これに対処するため、機能資本家の数を限定し、そのうえで「機能資本家の結合」であるソキエタスを「中核」として、これに無機能な「支配への意志」をもたない「持分資本家」による「機能資本家」への出資(「コンメンダ」と大塚はよぶ)を付着させるという形式をとるようになる。これが「合資会社」形態(「マグナ・ソキエタス」)の誕生である。

この「合資会社」形態は、商品・貨幣経済の発展とともに蓄積された「無機能な蓄蔵貨幣(潜在的資本)」をコンメンダに転化するかたちで吸収し、ソキエタスの限界を超えて規模を拡大し巨大化する。こうして「企業そのもの」が、その中核をかたちづくるソキエタス社員(企業職能把持者)の「私的個人性を超えて客観的な、公共的な色彩を帯びるに至ると」、中核となるソキエタスの「企業職能」が無限責任社員の「私的個人性」からはなれて「会社機関」に「固定」され「客観化」される。これによりマグナ・ソキエタスは「先駆会社」形態へと移行する。

これらの段階をへて、会社企業の巨大化は、もはやソキエタス社員の資力では「無限責任」をまっとうできないレベルに達する。また一方で、会社企業においては、もはや「ソキエタス社員の無限責任による私的・人的な保証」をほとんど必要としないほどに「その信用統一体」としての基礎が「それ自体として」確立されるにいたる。さらに、会社企業の「支配力」はすでに「会社機関」のなかに客観化・固定化されており、ソキエタス社員の「人的」な性格をおびた「無限責任」はもはや必要ではない。こうして「無限責任は廃棄せられ」、「全社員の有限責任制」が確立されることにより、「ソキエタス」は「一応コンメンダの外見」をとり、「会社機関」として固定されることになる。これがソキエタス社員による「物的支配形態の機構」つまり「株式会社」形態にほかならない。

大塚は以上のように説明することで、ゾンバルトの難点をつぎのように解決しようとしたといえる。すなわち、ゾンバルトのコンメンダ起源説がソキエタスの存在との連関を欠落させていたため、結果的に「株式会社」が「合名会社」や「合資会社」よりも資本主義に適合している理論的根拠をしめせなかったという問題を、「合名会社」から「株式会社」へと会社形態が発展することの必然性を理論的にしめすことで解決したのである。それと同時に、「株式会社」の決定的な指標が「全社員の有限責任制」にあることをこの理論によって明らかにすることで、「私的個人性」を超えて「企業職能」が「物化」することに力点をおいたゾンバルトの株式会社理解をも批判したのである。

＜「機械的な絡み合い」をめぐる二つの見解＞

にもかかわらず、大塚はこのゾンバルトの理解に評価すべき点があることも強調している。それは、ゾンバルトが資本主義的企業の発生において内的で「有機的な発生的関連」(organisches Erwachsen-Sein)をもつのは「当座組合」であって、家族団体やギルドといった他の「中世の遺産」は、資本主義的企業の発生において単に外的で偶然的である「機械的な絡み合い」(mechanische Anknüpfung)にすぎないとしたことである。それだけに、ゾンバルトが「株式会社」の発生をコンメンダと封建的な商業ギルドとの交錯におき、後者の役割をも「本質的な要素」としたことは、大塚からすれば「整然たる体型の「打毀し」」であり、許しがたいことであった。

しかし、この記述は大塚が1969年に発表した「社会変革とは何か」という論文の内容と一見すると矛盾しているようである。この論文は、「特定の具体的な発展段階説」の「内部によこたわる段階論的な思考様式、とくにその特徴的な論理的構造」をあきらかにして、「それらが、社会の構造とか、その変革という問題と、どの

ように切り結ぶことになるか、あるいはどのようにすれちがいになるか、そうしたことを追究する」という課題にとり組んだものである。そこで大塚は、「すれちがい」に終わっている「代表的な事例」としてヴェルナー・ゾンバルトを挙げ、以下のように批判する。

ゾンバルトによれば、ある「経済体制」の原理にもとづく「時代」(たとえば資本主義時代)を初期・高度期・末期と分けたばあい、「高度期段階」には「或る経済体制の原理」が「ほぼ純粋な形で現実化する」とみる。しかし、ゾンバルトにとって「原理それ自体は内部にならぬの「矛盾」をも含まぬもの」なので、その「純粋な」形での現実化が意味するところは、「円環的運動」でしめされるがごとき「調和」(Harmonie)でしかない。

したがって、「一つの社会「構造」から次の社会「構造」への移行の運動法則と「構造」変革の必然性」についてゾンバルトは何も語らない。まずゾンバルトは、一つの社会「構造」における「末期」と次の社会「構造」における「初期」とが「互いにまったく重なり合う」過渡期を設定する。そうすると「一つの経済体制を支配する「精神」ないし「原理」から次の経済体制を支配する「精神」ないし「原理」への移行の問題」がでてくるが、ゾンバルトはこの問題を「科学的認識の視野から追放」して「自己の理論の科学的であることを保証しようとした」。なぜなら、新旧それぞれの経済体制を支配する「精神」ないし「原理」は本質を異にしており、両者が並存してたがいに関係しあうことはあっても、それは「まったく内的必然性のない、外面的・偶然的なものにすぎない」ためである。したがって、新旧それぞれの経済体制にかんして初期→高度期→末期という「体制内的発展段階論」は論じられるが、両者の移行関係を論ずる「体制間的発展段階論」にかんしては、ふたつの「構造の有機体的な「交替」の説明」しかなされない。ゾンバルトの「発展段階論」では、その移行の「内的必然性」という問題、つまりは「二つの体制が一つの「構造」の内部で、その原理的な変革を争点として、正面衝突する」という「社会の構造「変革」という問題をどうしても論理的に導き出しえない。

ここに、つぎのような疑問が浮上する。大塚はいっぼうで「中世の遺産」と資本主義的企業との関係を外面的で偶然的である「機械的な絡み合い」とみたゾンバルトを評価したにもかかわらず、なぜ「発展段階論」という観点ではこのような「機械的な絡み合い」という考えを批判したのだろうか。戦前と戦後で見方が変わったというのであればそれまでだが、そうした予断は禁物である。1932年の先述の論文においてゾンバルト説の批判がなされている章のタイトルは、「発展段階としての会社諸形態」となっていることから分かるように、大塚がその研究の初発からゾンバルトの「発展段階論」を意識していたことはあきらかである。したがって、こんどは大塚の「ゾンバルト批判」の内実を、「前期的資本の理論」と『株式会社発生史論』との連関から検証する必要がある。

<マルクスへの接近>

そこで注意すべきは、大塚が「前期的資本」の理論を構築するさいに「ゾンバルト批判」を介してマルクスに接近したと述べていることである。この事実は、「社会変革とは何か」におけるマルクスの「発展段階論」への評価と符合させてみるとひじょうに興味ぶかい。

大塚によれば、マルクスの発展段階論の理解とその評価は以下のようにになっている。「高度期段階」には「或る経済体制の原理」(マルクスであれば「ある生産様式の運動法則」)が「ほぼ純粋な形で現実化する」、という見方では、ゾンバルトもマルクスも一致する。しかし、マルクスのばあいは「一定の生産様式の運動法則のいわば魂をなすものは、それに固有な「矛盾」であるから、それが「純粋な」形で現実化するとは、「楕円の運動」でしめされるような「矛盾」(Widerspruch)を全面的に顕現させること、すなわち「階級利害の全面的な対立によって、まさに根底的に不純化するということに他ならないのである」。

したがって、マルクスは、ある生産様式における「矛盾」そのものを「一方ではその生産様式の再生産(したがって拡大再生産)の諸条件をつくりだすと同時に、その運動のなかから、来たるべき新しい生産様式の形成のための前提諸条件をもつくりだす」という、「生産様式の運動を推進するところのいわば魂」ととらえた。このために、マルクスはさきのような「構造」変革の必然性を理解する道をひらいた。すなわち、ある生産様式内部の発展と「矛盾」の深化をとらえる「体制内発展段階論」を、「矛盾」がある生産様式を「内から揺がし、

ついに解体させる」というその法則性の問題、すなわち「ある生産様式ないし「構造」を支配する独自の運動法則から次の生産様式ないし「構造」を支配する別個の運動法則への、歴史的転換ないし「飛躍」の問題」をとらえる「体制間的発展段階論」へとつなぐ、その「論理的必然性」を導き出した。それとともに、マルクスは前の時代の「末期」と次の時代の「初期」のあいだに「はっきりと一線が画される」ポイントとして「構造変革」を認識したのである。この大塚のマルクス理解は、「前期的資本」の位置づけとみごとに合致する。大塚にとって「前期的資本」とは、封建制の生産様式に依拠しその利潤を抽出していたと同時に、その生産様式を外側から壊滅させ、あたらしい資本主義の生産様式を形成するための条件をつくりだすものであったからだ。

<「前期的資本」の集中過程と「株式会社発生史」>

具体的には以下のようにいうことができよう。資本の本来の形態である「産業資本」と異なり「再生産過程」がない封建社会では「再循環性」が欠如している。つまり、つねに「剰余価値」を産出する「資本の生産過程」がない以上、そこから「剰余価値」の分け前を安定的に得られるような「資本の流通過程」も欠落しているのである。ゆえに、「前期的資本」(「流通」)は、「生産」から「隔絶」されたものとなる。その循環形態は「連続」せず、「再循環性」を欠いた一時的で断続的なものとなるので、「当座性」や「間歇性」をおびてくる。だから、地方的市場圏(代表的には「中世都市」)どうしの過剰生産物の交換は一時的かつ断続的であり、その市場関係や価格組織も成熟していない。よって、その価格は「偶然的・投機的」なものとなる。貨幣の交換比率もこのようなかたちをとる。さらに、信用制度(とくに手形制度)も発達していないため、取引は現金でおこなわねばならず、貨幣不足は深刻である。

この機に乗じて「前期的資本」はつぎのような活動をおこなう。まず、商業資本は地方的市場圏間の「仲立ち商業」をおこない、各地方的市場圏で「偶然的・投機的」に設定されたおなじ生産物の「非等価的」な価格の差を利用して、その場その場でみずからに有利な価格や両替比率を設定し、「商略および欺瞞」や「投機」、さらには「暴力的掠奪」によって利益をかせぐ。高利貸資本は貨幣不足にあえぐ人々(農民や手工業者、さらには封建的権力者)に「偶然的・非法則的」なかたちで恣意的な高利を設定して、この人たちがもつ富を吸い上げる。こうした活動によって一方の極に貨幣財産が集積され、他方で「小市民」すなわち農民や手工業者は締めつけられて隷従させられる。こうして、封建的な生産様式は壊滅していく。

しかし、「前期的資本」の活動は「国内市場の成立ないし貨幣経済の一般化、そして諸個別資本間の競争」をもたらすので、「再生産過程」が成立するようになってくる。商業資本の活動が商品生産を刺激し、商品流通の範囲と密度が増してくるため、個別商業資本の数がふえて互いに競争しあうようになる。また、高利貸資本の活動は貨幣流通の範囲と密度の増大による貨幣不足の解消をもたらす。そうなると、利潤率や利率が一般化して、前期的資本の存在自体をささえる地盤が消えてしまう恐れがある。

この消失を防ぐべく「前期的資本」は「旧来の生産事情および未発達な市場形態を維持しようとする反動的な傾向」をもって、「専制主義」の様相をおびた「独占の形成」をおこなうようになる。具体的には、「商業資本」はこの「等価交換関係」にもとづく「諸個別資本間の競争による共倒れの破滅」をさけるために、相互間の競争をやめて「買占」による「独占」を確立する。また、「高利貸資本」は封建的権力者への高利貸付の代償として「特権」を獲得し、また問屋制度の基礎である「前貸」をつうじて「農民や小市民の小商品生産を市場から遮断して専ら自己の取引のみに制縛する」などして商業資本の「独占」・「買占」を直接に援護する。「このようにして形作られる独占・買占は必然的に大資本を要求する。その結果、独占・買占の形成そのものに促進されて前期的資本の集中が進行し、早熟的に独占形態を、カルテル・トラスト類似の企業形態をさえ産み出すのである」。いちぶには「国内市場の成立ないし貨幣経済の一般化、そして諸個別資本間の競争」が促進された流れを意識して「産業資本」の萌芽である「初期資本」の形態(問屋制家内工業とマニファクチャー)をとるものもあらわれるが、それもなお「前期的」な性格を残している。

以上の議論を、大塚は『株式会社発生史論』においてつぎの三点と関連づけている。①高利貸付の形式(あるいは問屋制度に類似の形式)から、商業活動をおこなう個人へのコンメンダ出資の形式がうまれた。②その延長線上に相互コンメンダ出資から発展したとおもわれるソキエタス(すなわち「合名会社」の形態)が、「仲

立ち商業」をになう各地方的市場圏の商人どうして協力して莫大な資金を補助しあい価格差を利用する目的で生み出された。③「株式会社」の起源とされるオランダ東インド会社はさきのような「独占」を目的にして設立された大規模企業であった。このように、大塚にとって「株式会社発生史」とは、「前期的資本」の集中・独占の過程であり、また封建的な生産様式の「矛盾」が深化していく過程であった。

<株式会社への疑念と「民主制」の精神>

では、大塚はその「矛盾」からいかなる「構造変革」の契機を認識したのであろうか。それが、「前期的資本」の独占による「専制主義」と「産業資本」の「民主的性格」との対立、および後者の勝利という認識にはかならない。大塚はつぎのような認識をもっていた。「前期的資本」の集中・独占は、「産業資本」の蓄積・集積を抑止する「反動的な」方向にしないで傾いて絶対王制と緊密にむすびつき、産業資本との間に「乖離」と「相剋」を生じ、ついには前期的資本の「独占」は産業資本の「自由」と対立することとなる。最後は「反独占運動」にいたって産業資本の「自由」は勝利し、前期的資本の「独占」は消滅する。ピューリタン革命と名誉革命により先んじてこの「自由」の勝利を達成したイギリスは「いちはやく産業革命のゴウルに踊り込む」のと対照的に、オランダは「前期的資本の専制的・独占的支配を体制的に揚棄しえず」、前期的資本の「絶対主義」を長く維持した。

この認識は両国の「株式会社」である「東インド会社」の比較に反映される。オランダ東インド会社は、その機能資本家団が「前期的資本」であったため「専制型」の構成をとっており、「全社員の有限責任制」が成立していたにもかかわらず「産業資本」の要望する「民主的な」株主総会が欠如していた。いっぽう、イギリス東インド会社においては、「産業資本」の「前期的資本」にたいする勝利(ピューリタン革命)により「民主的な」株主総会が設置され、「民主型」の構成をとることとなった。

しかし、ここで注意したいのは、「民主的な」株主総会の成立をもってしてもなおクロムウェルが機能資本家団のみに事実上の無限責任を負わせることで「全社員の有限責任制」を阻止しようとしていた、と大塚が指摘していることである。その理由について大塚はつぎのように述べている。「ピューリタン・自営農民的民主制の意識が、この場合かえって有限責任制を阻害したのではあるまいか。そこにはゾンバルトの『ブルジョア』が参照されており、しかもその所論は「たしかに行過ぎてはいるが、やや観点を異にすれば、きわめて傾聴すべき点があると思う」と評価されているのである。では、その参照箇所には何が書かれているのか。

ゾンバルトはスコラ派の言説につぎのような考えがあったという。「資本家は直接——利益と損失のために——企業に関与しなくてはならない。「利益」も「損失」も「資本家」が背負うのである。「それなら、株式会社はいかなる債権債務関係も引き受けてはならないことになる。「会社の契約は、すべての社員が損失に関与するばあいにはしか許されていない」。つまり、「債権債務関係」をむすぶのは、その「利益」と「損失」にたいして無限責任を負う「機能資本家」であらねばならぬ以上、全社員が有限責任である「株式会社」にはその資格がないのである。この考えは、「職業的高利貸」への憎悪と符合する。すなわち、ゾンバルトにすれば、「自ら企業家として活動することなくただ貨幣を利子つきで貸すものは怠惰である」という「職業的高利貸」に対する後期スコラ派の批判は、「会社」がこうむった「損失」すべてを背負うことなく企業活動の「利益」にありつこうという「株式会社」の発想をも撃ちぬくものであった。そしてこの批判的精神こそが「資本主義的企業家精神」であり、それはプロテスタンティズムに受け継がれた、というのである。

もちろん、このゾンバルトの見解に大塚が「行過ぎ」を感じたのは、スコラ派とプロテスタンティズムの区別がなされていない点にあっただろう。それでも、大塚がこの意見を「傾聴すべき」と評価しているのは看過できない。じっさい、大塚は「民主的な」総会が設立されたのち「全社員の有限責任制」が敷かれたイギリス東インド会社で「前期的資本」側にたつ大株主の「独裁」が起きたこと、それを制限するために「産業資本」側は500ポンド以上を1票とし、それだけしか投票権をゆるさないという「行きすぎた民主制」さえ行ったことなどを記している。さらには、南洋泡沫事件においては「全社員の有限責任制」をとるに値しない会社が大量に乱立していたことまで指摘しているのである。

<おわりに>

ここまでみてくれば、大塚の『株式会社発生史論』の問題意識は、以下のようにまとめることができるだろう。彼はたしかに「株式会社」に「私的人格」の揚棄をみいだしていたし、またその発生史のなかに「民主革命」の可能性を見いだしていた。しかし、大塚に潜在していた問題意識は、むしろ「株式会社」の形式にたいする疑念であった。その問題意識にのっとり彼は、「株式会社」がたとい「民主的な」株主総会をもったとしても、じっさいには「前期的資本」のような専制的な機能資本家団によって支配される危険をもっていたことをあきらかにした。さらには「全社員の有限責任制」をそなえていてもその内実がともなわぬばあいがあり、その形式の完全化を阻害した「民主制」の精神をむしろ重視していた。こうした問題意識のうえで、彼はゾンバルトの『ブルジョア』での見解をたかく評価していたのである。

さらに大塚は、ゾンバルトが「資本主義的企業」の発生にかんして、「中世的結社」において内的で「有機的な発生的関連」をもつものが「当座組合」であり、単に外的で偶然的である「機械的な絡み合い」でしかないのが家族団体やギルドといった「中世の遺産」であったと認識していた点はただしいとみていた。では、大塚の批判はなにに向けられたのか。それは、——大塚からすれば——「近代」のものであるはずの「民主的」精神を「中世」の神学から導きだしたり、「株式会社」発生の本質を「コンメンダ」と「中世の遺産」との交錯に見出したりするように、ゾンバルトが「中世」と「近代」とを厳密に峻別していない点であった。この問題点を、大塚は「前期的資本」の理論を導入してつぎのように解決しようとした。まず、「前期的資本」の集中・独占過程をとおして〔合名会社→合資会社→株式会社〕なる「株式会社発生史」が必然的に展開することを説明し、「前期的資本」が一方で近代的な「株式会社」を成立させる揺籃となっていることをあきらかにしようとした。そして、この「前期的資本」が他方で前近代的すなわち「中世」の延長上にすぎず、「産業資本」の成立のまえにいわば「消える媒介者」たらざるをえないと説明することで、「前期的資本」と「産業資本」との峻別、つまり「中世」と「近代」の厳密な区別をおこなおうとした。

以上、「ゾンバルト批判」の過程をとおして、「私的人格」を揚棄する「株式会社」なる組織を基盤にしつつも、これを近代化する「変革」の「精神」のありかを見出そうとした——これが大塚の『株式会社発生史論』の問題意識であったといえるだろう。

* 引用注ならびに参考文献の提示は、当日の発表にておこないます。

* 本研究は、文部科学省 21 世紀 COE プログラム「21 世紀型法秩序形成プログラム」成果の一部です。

＜脱走＞する経験と主体 ——ベ平連・ジャテックの反軍・反基地運動をめぐる——

大野光明（立命館大学先端総合学術研究科）

1. はじめに

本報告の目的は、1965年から1970年代前半に、ベトナム戦争に反対し、反軍・反基地運動を展開したベ平連（ベトナムに平和を！市民連合）とジャテック（反戦脱走米兵援助日本技術委員会）による反戦・反基地運動を対象とし、ボーダーライン（基地のフェンスと国境）を越える運動がどのように生まれ、運動の場で出会いを重ねた人々がどのように主体性と関係性を変容させたかを検討することである。

近年、ベ平連とジャテックについて、当事者の回想や総括だけでなく、その活動についての体系的・実証的な研究の成果が出てきている。本報告はこれらの資料・研究の成果を踏まえ、ベ平連・ジャテックの運動を分析する。第1に、ベトナム戦争時の日本の役割、ベ平連とジャテックの運動の生成・展開の過程と特徴を概観する。特に、運動の場で生まれた交流——日本人同士のみならず、世界各国のグループや活動家、米兵とのコンフリクトを孕んだ直接・間接の交流——を確認する。第2に、脱走兵及び反戦GIを支援する中で、ベ平連・ジャテックに参加する主体の変容過程に着目する。軍隊に象徴される国家権力と自らの生との関係性を問い、＜脱走＞へと向かうような主体化の過程があったことを確認したい。

2. ベトナム戦争とベ平連

ベトナム戦争は、1964年8月トンキン湾事件、1965年2月の米軍による北ベトナム爆撃（北爆）開始などが戦争のはじまりとされ、1973年3月の米軍撤退完了や1975年4月サイゴン陥落を戦争の終了とすることが多い。

日本政府は、日米安全保障条約（以下、日米安保条約）の対象である「極東」の範囲を広げ、アメリカの軍事戦略を支持・協力する姿勢を明確にしていた。日本・沖縄の米軍基地はベトナムへの出撃、補給、修理、訓練、情報、通信、医療、休養、慰安の機能を持っていた。そのため、日本各地の日常生活の場が「基地化」しているかのような実感を人々がはっきりと抱くほどに、米軍とその基地は日本と沖縄をベトナム戦争と直接・間接につなげ、このことが日本の反戦運動と米兵や海外の運動との出会いを作ることになる。

米軍による北爆開始後の1965年4月、小さなデモからベ平連は始まった。平井一臣（平井、2005）による時期区分を参照しながら、ベ平連運動の展開の概要を掴んでおこう。第1期は1965年から1967年末頃までであり、1965年11月『New York Times』誌上に

ベトナム反戦広告を掲載、米国からの反戦運動家招聘（1966年6月）など数々の華やかな活動を行い、各地域にもベ平連を名乗る人々とネットワークが生まれ始めた時期である。第2期は1967年末から1969年頃である。各地域のベ平連が急増し、また、ベ平連の運動がベトナム反戦から社会の変革という問題を提起した。米軍空母イントレピッド号からの4名の脱走兵の受け入れと国外への脱走成功（1967年11月）、佐世保・空母エンタープライズ抗議闘争（1968年1月）、反戦と変革に関する国際会議（1968年8月）数万人規模のデモなどを展開した。運動を深めてゆく過程で、自らの生活が構造的にベトナム戦争と不可分の関係にあるという「わが内なるベトナム」認識を獲得し、生活を規定する日米安保条約と基地・軍隊を直接行動の対象としていく。そして、第3期は、1970年代、入管体制、米軍・自衛隊への直接行動、アジアに進出する日系企業や戦争協力企業への反対行動などへ射程を拡げる一方で、ベトナム戦争の終結が近づき、多くのベ平連が解散していく時期である。

ベ平連の運動の特徴を2点確認しておきたい。第1の特徴は、「組織ではなく運動体である」という原理を掲げていたことである（吉川、1969：17-18）。ベ平連には綱領、規約、会員制度が無かった。共有しているのは「ベトナムに平和を!」、「ベトナムはベトナム人の手に!」、「日本政府はベトナム戦争に協力するな!」の3つのスローガンのみである（吉川、1969）。誰でもいつでもベ平連を名乗り活動でき、ベ平連に「なる」こと、すなわち生成過程に重きを置いた個人原理に基づく運動であった。第2の特徴は、コミュニケーションや場の創造に意識的・無意識的に力点を置いた点である。「ふつうの市民」による行動の参加を呼びかけたベ平連には、幅広い人びとがその場に入出入りすることとなった。ベ平連の「事務局長」・吉川勇一は、デモと集会を振り返って「気持ちのいいフォーラムであった」（吉川、1991：105）と述懐している。「新しい型のコミュニケーションを作り出す運動」（古山、1968：119）という特徴は、海外の運動や米兵との連携を促す土壌となり、脱走兵との出会いとジャテックの活動が生まれていくのである。

3. 脱走支援と反軍・反基地運動

ベ平連・ジャテックによる脱走兵支援運動や反軍・反基地運動は、国際的な反戦運動の盛り上がりと直接・間接の交流の中で生まれている。1968年頃から、ベトナム戦争の長期化と泥沼化が進むにつれて、アメリカ内外でのベトナム反戦運動が活発になり、世界各地で基地の内と外との連携が生まれていた。軍隊内での兵士による反戦運動や反乱、GIによる新聞の発行、脱走や徴兵拒否の急増、脱走兵士による運動などの一方で、兵士の裁判を支援する運動、基地周辺での反戦デモ、運動拠点としてのコーヒー・ハウスの開店など、基地の外からも運動が呼応していた（清水・古山・和田、1970）。ベ平連・ジャテックは、

このような世界各地の運動経験から影響を受け、直接的・間接的に交流を図り、脱走兵支援と反軍・反基地運動を展開していく。

（1）ジャテック第1期

1967年、脱走兵が現われることで、脱走兵支援運動の取り組みが生まれた。韓国軍を脱走、大村入国者収容所に拘禁された金東希、米国陸軍兵士・金鎮洙の存在が公になり、ベ平連は支援運動を行う。この活動から、脱走兵支援を行うジャテックが生まれる。そして1967年11月に横須賀に停泊中の米軍空母イントレピッド号からの4人の米兵をソ連経由でスウェーデンへ脱走させて以降、脱走兵支援運動が取り組まれることになった。脱走兵を匿う「人民の海」（学生や女性の参加が多かった）と呼ばれる有象無象の人々が、受入可否の検討、脱走兵の移動、宿泊場所の確保・提供、出国などの活動を個々に担い、脱走兵をリレーしていき、脱走を目指す運動であった（高橋、2000：113-114）。1967年10月から翌年11月まで、ジャテックは立て続けに17名をソ連経由でスウェーデンに脱走させることに成功したが、1968年11月に脱走兵が逮捕され、ソ連ルートが閉ざされ、第2期ジャテックが立ち上げられる。

米兵の脱走の理由は様々であった。戦地での悲惨な経験、大義無き戦争への非難、上官への反発、軍隊内の人種差別とベトナム人への連帯意識、などが複雑に絡まりあっている。米兵にとって、脱走に対するアメリカの法律による刑罰は非常に重いものであった。脱走の罪は、不名誉除隊、給料の没収、5年以下の重労働の刑に処されるケースが多かった（関谷・坂元、2000：544）。不名誉除隊となれば、投票権や保険加入権の剥奪、自動車運転の禁止、パスポート発行停止などの措置がなされ、一般社会から「第2級市民」扱いを受けることとなる（清水・古山・和田、1970）。それでも決断された脱走であった。

（2）ジャテックの方針転換

脱走兵逮捕後、ベ平連やジャテックをめぐる環境は大きく変化する。第1に、脱走ルートが閉じた一方で、脱走希望者が急増し、脱走兵を新たに受け入れることが困難になった。第2に、在日米軍内部での米兵自身による反戦運動が盛り上がり、ベ平連やジャテックも基地の外から支援できるようになった点である。そして、第3にアメリカの活動家がベ平連・ジャテックとともに兵士のカウンセリングを開始し、合法的な除隊手続の可能性が広がったことである。

そのため、第2期ジャテック（～1974年頃）は新たな脱走ルートを探しながらも、脱走兵を匿う運動を必要最小限にとどめ、基地内の米兵の活動を支援しながら、反軍・反基地運動に取り組み始める。具体的には、反戦GI新聞の発行支援・配布、反戦放送の実施、

米軍基地への抗議デモや基地機能を止める直接行動、反戦コーヒーショップ（喫茶店）の開店・営業、米兵向けカウンセリングなどである。例えば、反戦放送局の活動は、米軍基地のフェンス近くで兵士に向けて録音した音楽やメッセージを流し、対話を試みた。フェンスを挟んで、米兵とのコミュニケーションが生まれ、基地の外でもライブやパーティー、デモなど具体的な交流が取り組まれた。この運動を通じて、脱走兵や反戦 GI が生まれることで、ベトナム戦争を遂行するにあたって重要な保養地としての日本の役割を失わせる具体的な効果が期待されていた。また、参加者にとって米兵との直接のコミュニケーションは初めての経験であり、その緊張とともに、自分の思いを伝えられたという実感や「連帯」の喜びがあった。

このような運動は「米軍解体」運動とも呼ばれ、国境と基地のフェンスを越えた、軍隊・基地への反対と解体を目指す運動となったのである（清水・古山・和田、1970：11）。ベ平連・ジャテックをとりまくアリーナにおいて、人々がフェンスと国境を越えて、＜共振＞しながら運動を展開していくこの経験は、ベ平連とジャテックの場に来る人々と米兵にどのようなインパクトを与えたのだろうか。

4. <脱走>する経験と主体

(1) 連帯の対象としての米兵

第一に、「生身の人間」として米兵を再認識し、連帯の意識が生まれたことである。直接的なコミュニケーションを通じて、抽象的な兵士・軍隊イメージは壊れた。最も大きな変化は、「個人としての米兵は、大部分が中産、ないしは下層階級の出身であり、ベトナム戦争では、ベトナム人民に対する加害者であると同時に、体制によって自由に生きる権利、ものを考える権利をおびやかされ、あるいは全く奪われているという意味で被害者である」（深見、1970：330）ことに気付いたことであった。米兵は「ヤンキー・ゴー・ホーム」と呼びかける対象ではなく、行動を共に行なう連帯の対象へと変わった。

(2) 「隙間」の創造とコンフリクト

米兵に直接呼びかけを行うことでコミュニケーションの空間が生まれる。脱走兵と密会し匿う場や、基地のフェンス越しに反戦放送を流し、米兵が聞く場など、時と場所を限定し、移動し続けながら、生成される空間である。この空間は、米軍 MP と日本の警察からの弾圧と管理の対象になった。当時、京都の学生でベ平連に参加していた塩沢由典は、国家によって管理される空間に対置されるものとして、「私たちが住みうる」充実した空間＝管理の「隙間」と呼んだ（塩沢、1968：179）。国家によって管理されない「隙間」をよりいっそう拡げ、フェンスと国境をまたぎ、戦争を止める活動が展開できるのだ、とい

う主張である。

「隙間」は連帯とコンフリクトのせめぎ合いの場でもあった。例えば、「大泉市民の集い」による朝霞基地への反戦放送の現場では、放送を聞くことを阻止しようとする将校とMPに対して、兵士が坐り込みで抵抗し、その抵抗に反戦放送局側が応援のシュプレヒコールを行う、という出来事が起こっている。一方で米兵からの挑発に合い、人種、民族、ジェンダーをめぐる軋轢が複合的に現れることもあった。米兵、将校、MP、そして時に日本の警察とのコンフリクトや暴力と相対する中で、人々はコミュニケーションを取り、戦争と軍隊に反対する言葉・営みを練り直していった。その運動は、MPや将校、日本の警察による管理の網の目をかいくぐって、「隙間」、「権力にとって空白の空間」、「私たちが住みうる空間」を瞬間的に切り開く営みであったのである。

（3）＜脱走＞する主体へ

この「隙間」において、人々は何を感じ、どのような主体の変容を経験したのか。

彼らにはもう何もない、全部捨てちゃったんだ、これから先どうなるかも分からないし、1歩も家の外に出られないんだな、ということ。そう思ったら、やけに国家というものの存在が具体的に感じられたんです。[...]彼が震えているのを見て、それを初めて肌で感じたんです。（本野、2000：451）

この証言は、脱走兵を匿っていた学生・浅井博二氏が目にした脱走兵の「震え」に関するものである。浅井は、「震え」を通じて国家イデオロギーの支配がいかにかそれぞれの米兵に対して強力であるかを感じ取り、脱走兵に国家イデオロギーとの格闘の過程を感受する。その一方で、この「震え」は支援者に転移し、自分自身も国家と向き合わざるを得ないと実感させる経験でもあった。自分自身が＜脱走＞しているような、自分の内的な変化が脱走兵を支援した人々に直感されている。

脱走兵を扱った時、自分も脱走兵になっているんだという気がするんですよ。[...]脱走兵というのは、安全な思想を持ち、安全な生活をしている人がお金を出して、「ニューヨーク・タイムズ」に反戦広告を出すというのとはややちがって、自分自身が脱走している。つまり、その時は、現世的秩序から時間的・空間的、あるいは政治的に出ているんだ。その時、非常に孤独感と勝利感と猜疑感とがないまぜになる[...]。いわば「脱走の人間」というのが居てね[...]（小田・鈴木・鶴見、1969：167-168）

この運動経験は、「隙間」での出会いの中で、戦争を遂行させる国家イデオロギー／暴力とせめぎ合い、異なる生や関係性へと、ボーダーを越えて〈脱走〉し始めた自己に気付く経験であった。

5. むすびにかえて

本報告では、ベ平連・ジャテックという場で、運動に参加した人々と脱走兵や米兵、日本国外の運動との、国境とフェンスを越えた交流に着目し、戦争の遂行を強いてくる国家のイデオロギーと暴力からの〈脱走〉へと向かう主体化の過程を考察した。〈脱走〉する経験は、9・11、アフガニスタン、イラクでの「戦争」と直結している日々を生きている、私たちの今日においてもアクチュアリティを持っていると思われる。「隙間」の構築と〈脱走〉の経験は、戦争と自らを引き剥がし、抵抗するための重要な経験として、呼び戻され、練り直される必要があるだろう。それらがどのような限界を持ち、どのように忘却されたのかの歴史的・思想的考察も今後の課題である。

【参考文献】

- ・ 小田実・鈴木道彦・鶴見俊輔、1969『脱走兵の思想』太平出版社。
- ・ 古山、1968「「全国懇談会」開かれる」『ベ平連ニュース』第30号（1968年3月）。
- ・ 塩沢由典、1968「金東希と政治亡命」小田実・鶴見俊輔編、1968『反戦と変革』学芸書房。
- ・ 清水知久・古山洋三・和田春樹編著、1970『米国軍隊は解体する』三一書房。
- ・ 関谷滋・坂元良江編、2000『となりに脱走兵がいた時代』思想の科学社。
- ・ 高橋武智、2000「第二期がたちあがるまで」関谷滋・坂元良江編、2000『となりに脱走兵がいた時代』思想の科学社。
- ・ 平井一臣、2005「戦後社会運動のなかのベ平連」『法政研究』第71巻第4号。
- ・ 深見進介、1970「脱走援助から米兵との共闘へ」「ベトナムに平和を！」市民連合・編『資料「ベ平連」運動 中巻 1969-1970』1974、河出書房新社。（初出『朝日ジャーナル』1970年5月10日号）
- ・ 本野義雄、2000b「記憶の海の底から」関谷滋・坂元良江編、2000『となりに脱走兵がいた時代』思想の科学社。
- ・ 吉川勇一、1969「ベ平連とは何か」小田実編『ベ平連——巨大な反戦の渦を！——』三一書房。
- ・ 吉川勇一、1991『市民運動の宿題』思想の科学社。

悲劇の系譜学としてのモデルネ ——「自然史の理念」によせて——

にしかどじゅんじ
西角純志（専修大学 非常勤講師）

I. はじめに

本報告では、ルカーチの思想における「モデルネ」を可能にさせるものは何か、あるいはどういう思想であるのかを探究する。筆者は、ルカーチの思想において「モデルネ」を可能にするものは、〈悲劇的なもの〉が根底にあるとみている。そこでまずもって、IIにおいてルカーチの初期の作品『魂と形式』に収められている「悲劇の形而上学」に焦点を定め、ベンヤミンを媒介させながらニーチェからルカーチ、そしてベンヤミンに流れる悲劇論の系譜を辿る。IIIにおいてはアドルノの講演「自然史の理念」にまで遡って、ベンヤミン、ルカーチ、アドルノにおける「自然」の理念を考察する。そして最後にIVにおいて、理念とユートピアの〈和解〉の可能性を探究する。ルカーチの悲劇論の可能性としてニーチェとベンヤミンの悲劇論、あるいはアドルノの「自然史の理念」を経由することによって、ルカーチの意図に反して、あるいは、意図を越えてルカーチの悲劇論（＝「物象化論」）の客観的な可能性を取り出すことができるのではないかと考える。

II. 悲劇論の系譜：ニーチェ、ルカーチ、ベンヤミン

「生は、混沌」に過ぎず、「非完結的」であり、そこには明確な境界というものはない。何事も完全に成就することはない。このような混沌のなかに偶然、「偉大なる瞬間」に「奇蹟」が起こる。このような奇蹟は、魂から欺瞞のヴェールを剥ぎ取り、魂は、赤裸々な本質をさらけ出す。神の前での奇蹟が悲劇である。「悲劇における奇蹟は、形式を作りだす奇蹟」なのである。人間存在にもっとも根深くひそんでいる憧憬、それが「悲劇の形而上学」である。「悲劇」の概念を媒介にして掴み取った全体性の回復を通してモデルネの否定、これが初期ルカーチのテーマであった。

「混沌とした」無定形な生は形式化することで「無秩序」が克服され、魂は、形式によって永遠の生を得る。それゆえ、「形式は生に対する最高の裁判官なのである」。悲劇は、神の内にあっては、人間と運命は低次元に過ぎないが、「顕現」により最高次元のものとなる。「この瞬間は一つの始まりであるとともに、ひとつの終わりである」。「演劇における時間の集中、時の統一の要請される形而上学的根拠はここにある」。このようにルカーチは、「悲劇なるもの」を形而上学的な時間性のもとで捉えていた。

ところで、我々は『魂の形式』の余韻ともいえる「精神の貧しさについて—対話と手紙」(1912)という「エッセイ」に留意しておく必要がある。この「エッセイ」は、ルカーチ自身が体験した恋愛の「悲劇」とでもいえるべき作品であり、バラージュとルカーチの共通の恋人であったイルマ・ザイトラーの自殺に対する良心の呵責感が、「精神の貧しさ」という形で結晶化したものである。「精神の貧しさは、前提であり、否定的なものであり、生の悪しき無限性からの、実体のない多様性からの脱出口だったので。ここに、ひとつの新しい豊かさが、統一性からなる豊かさが、花開くのです」。そして「精神の貧しさこそが、最高の徳」だと繰り返し述べている。ルカーチのこの「精神の貧しさについて」という「エッセイ」には、ドストエフスキーを呼び起こすような「自己犠牲」と「心の貧しさ」からの「魂の救済」といった実存的な倫理が感じられる。そしてこの「エッセイ」を期に、ニーチェの呪縛から逃れ、キルケゴールやドストエフスキーへ接近していく。すなわち、「カント倫理学」に代わって「善良さの倫理」を唱えるようになるのである。「精神の貧しさについて」にみられる贖罪観、倫理観は、やがて、ルカーチをマルクス主義へ駆り立て、『歴史と階級意識』へと導いていったのではないかと考えられる。

『ドイツ悲劇の根源』の著者ベンヤミンは、ルカーチの「悲劇の形而上学」の以下のテーゼに、ニーチェの『悲劇の誕生』の中からとり出した「アルキメデス」の視点を見出している。「われわれのこの民主主義の時代は、〈悲劇なるもの〉に対する平等の権利を貫こうとしたのだが、やはり無駄であった。〈魂の貧しいもの〉にこの天国を開こうとする試みはすべて失敗に帰した—強調一部筆者」。

ベンヤミンによれば、ニーチェは、ギリシア悲劇を伝説と結びつけ、〈悲劇的なもの〉が、「エートス」から独立していることを洞察し、ルカーチのこのテーゼの基礎づけたのだという。「悲劇的神話は、・・・ニーチェにとっては全くの美的形成物であって、アポロ的およびディオニュソス的力の相剋は、仮象および仮象の解体同様、あくまでも美的なるものの領域を出ていない。「魂の貧しさ」はニーチェにあってはルサンチマンであり、ニヒリズムに他ならない。ニーチェがディオニュソスとソクラテス、キリストを対置させた所以でもある。魂の救済とは、ニーチェにあっては、世界の美的救済ならず審美主義に他ならない。「ニーチェの探究は・・・道徳的論議の戦場をあまりにも簡単に放棄してしまったため、この種の悲劇論の中核をなす、悲劇的罪過と悲劇的贖いの理論と対決する必要を感じなかった」。それゆえニーチェの「歴史哲学」や、「宗教哲学」への道は、閉ざされたままであった。「悲劇的出来事に従来とかく当てはめがちであった道徳性という紋切り型から抜け出そうとして、・・・悲劇的神話に対する歴史哲学的認識の放棄という代償を払ったのである」。ベンヤミンは、ニーチェの有名な一文「美的現象としてのみ、存在と世界は永遠に正当化される」を引用して、芸術と人間の位置付けを転倒させる審美主義を徹底的に批判している。

ニーチェが古代ギリシアの悲劇性を追求し、それをヴァーグナーの芸術のなかに発見

し、ドイツ文化の再興を思い描くような意図はルカーチにはない。ニーチェは、ギリシア悲劇におけるペシミズムを追求したが、古代ギリシアのペシミズムとは、ニーチェとは逆に、現にある生を否定し、救済を求めるのではなく、運命をも我が身で引き受けようとするものである。ニーチェは、もっぱら、美的形象の神秘主義化に議論を集中させ、本来、悲劇に備わっているはずの「道徳性」の契機や、「悲劇的罪過と悲劇的贖いの理論」が欠落しており、社会や道徳規範からも完全に切り離していることを指摘しなければならない。ニーチェは、積極的に生を肯定し、本能と衝動のなかに陶醉を得る「ディオニソス的なもの」と「アポロ的なもの」との葛藤のなかにギリシア悲劇の展開をみており、合唱団にその「ディオニソス的なもの」の真髓を読み取ったのである。ニーチェは、アイスキュロスを高く評価し、ギリシア悲劇の終焉の徴候をエウリピウスにみていた。エウリピウス劇においては、神によって人間と運命との葛藤は序幕において予め知らされており、結末において再び神格が登場し、主人公の未来を保証するというものである。ベンヤミンは、ヘーゲル『美学講義』の有名な一文「罪あるところは、偉大な性格にとっては名誉である」を引き、これを彼は、「誇りにみちた罪の意識」と名付け、ルカーチの「悲劇の国」のテーゼとして裏付ける。ルカーチの場合、ニーチェとは対照的に生の否定ならぬ「魂の救済」、「精神の貧しさ」といったものを、「エッセイ」形式化、すなわち「悲劇」と捉えることにより、「美的ユートピア」ともいうべき「悲劇の国」を想定しようとした。そこには、人間疎外の否定を通しての共産主義社会を模索していったルカーチ自身の「物象化」論の根源があると筆者は考える。

ニーチェがブルクハルトやショーペンハウアーの影響下で、『悲劇の誕生』を執筆したのに対し、ルカーチは、明らかに、カント、ヘーゲル、マルクスといったドイツ古典哲学の伝統の視座に立っている。新カント派のジンメル的な「生の哲学」の範疇ではニーチェの『悲劇の誕生』との対話も読み取れなくはないが、ルカーチとニーチェでは「生の哲学」に対する考え方がその思想史的水脈においても根本的に異なっている。ルカーチは、「悲劇の形而上学」、あるいはその前奏曲たらん「精神の貧しさ」を媒介として、ニヒリズムからの脱却をはかり、「全体性」への志向にむけられることになる。

では、ニーチェとルカーチのこのような悲劇論に触発されたベンヤミンは、彼自身、どのように悲劇論を展開しているのだろうか。ベンヤミンは、ドイツ・バロック悲劇を **Trauerspiel** と名付け、ギリシア悲劇の **Tragödie** と峻別している。自然は、美しく、神の本質を現わす「象徴」であるのに対して、「アレゴリー」において自然は、醜く、残骸・廢墟と化す。「断片性」から「全体性」を、「廢墟」から「美的なもの」を感じ取る。こうした洞察こそが「アレゴリー」だというのである。ベンヤミンは、歴史を「アレゴリー」の相貌として捉え、世界の「受難史」を歴史のうちにみようとしている。世界は、「凋落の宿駅」としての意味を持ち、歴史の「アレゴリー」とは、歴史が「死」に至る受難の凋落の過程である。

しかしながら、ベンヤミンのこうしたドイツのバロックの戯曲は、ルカーチからみれ

ば、「逆説的な美学」であり、歴史性の破壊、芸術の自己解体、すなわちデカダンスのアレゴリー的な表現形式として映る。それは、「神に見捨てられた」世界であり、「美的なもの」の自己解体を、「実践的・文学的に表現」したものに他ならない。

Ⅲ. アドルノ、ベンヤミン、ルカーチにおける「自然」の理念

筆者は、こうしたニーチェからルカーチ、ベンヤミンに流れるこうした悲劇論の背後には、「自然と歴史の関係への問い」、すなわち、「自然史」(Natur-Geschichte)があるとみている。この点に関して、アドルノの講演「自然史の理念」にまで遡って検討してみることにはしたい。

アドルノによれば、ルカーチが歴史的に生成したものが再び「自然に舞い戻る」(＝「歴史の自然化」)、といった事態を際立たせたのに対して、ベンヤミンにおいて描かれているのは、自然自体が、歴史のなかで「移ろいゆく」自然として、すなわち、「自然の歴史化」として登場してくるというのである。アドルノの『小説の理論』の自然史をめぐるベンヤミンとルカーチの対置は鋭い。しかしながら、アドルノの解釈とは異なり、ベンヤミンの歴史のアレゴリー的相貌には、「歴史の自然化」と「自然の歴史化」という相反する二つの過程が内包されていると考えることに留意しなければならない。

「廃墟」には、一方では、歴史の自然への回帰があり、他方で、「瓦礫」や「痕跡」を再び自然へと引き戻していく過程でもあるからである。「歴史の自然化」は、「自然の歴史化」において生じた両者の非連続性を転倒させ、歴史と自然のあいだに連続性をもたらすものであり、「歴史」という時間的なものが「舞台」という空間として再現され、「舞台」は、時間性を捨象し、空間化された「自然」を「バロック悲劇」という形式で具現化したものである。空間化された「歴史」は、また「廃墟」という形で「自然」に回帰するのである。ベンヤミンは、これを「移ろい」(Vergängnis)と呼んでいる。ルカーチが『歴史と階級意識』(1923)においてエンゲルスの自然弁証法の批判をしたことはよく知られているが、グラムシはマルクス主義者として、ルカーチの「自然史」について興味深い見解を述べている。

「ルカーチは、弁証法について語るができるのは人間の歴史にかんしてだけであり、自然にかんしてはそれができない、と断言しているように思われる。間違っているかもしれないし、そのとおりかもしれない。もしもかれの断言が自然と人間とのあいだの二元論を前提としているとしたら、間違いである。なぜなら、宗教やギリシアおよびキリスト教の哲学と同じような、さらにまた言葉のうえではともかく事実上は人間と自然とを統一し関連づけることに成功しなかった観念論とおなじような、自然概念におちいつているからである。だが、もしも人間の歴史が自然の歴史としても(また科学の歴史を通して)とらえるべきであるとすれば、どうして弁証法を自然から切り離すことなどできようか。おそらくルカーチは、『だれにでもわかる教科書』[ブハーリン流の通俗的研究一筆者]にたいする反動として、逆の誤りに、観念論の一形態に、おちいつってしまったのだろう。」

グラムシのこの見解に対して、ルカーチと並んでコミンテルンから批判されたコルシュ、そして、アルフレート・シュミットもこの見解と一致している。

後期ルカーチの『社会的存在論』(1971)においては、「社会的存在論はただ自然存在論の基礎の上にのみ構築される」、というテーゼがある。ルカーチは、「自然的存在」から「社会的存在」を導くにあたって「労働」の役割を「目的論的定立」として強調する。ルカーチは、「自然的存在」と自然、「社会的存在」と社会とを同義語で捉えており、ルカーチの自然—社会—歴史観は、対象化と疎外を区別しなかったヘーゲルの「労働」概念をそのまま受け入れた『歴史と階級意識』の見解と変わりはない。

だが、ルカーチのこうした理性的な自然観に対して、アドルノは、疑問を投げかけている。アドルノが捉えようとしている自然は、端的に言えば、自然科学的な自然観ではなく、理性の「他者」としての自然なのである。アドルノの自然認識は、理性批判と不可避であることに注意しなければならない。自然は、自己同一的な理性の他者として理性に対して非同一的な意味を付与するのである。

IV. 理念とユートピアの〈和解〉

我々は、この問題を、掘り下げて考察するために、今一度、『啓蒙の弁証法』に立ち返って検討してみることにしたい。啓蒙は、「脱魔術化」のプログラムとして始まった。啓蒙は、人類史上の自然認識のあり方の転換と結びついており、人間と自然の関係のあり方の転換を意味している。「脱魔術化」としての啓蒙は、人間が支配する同一的主体として自己を確立し、他方で、自然が支配される客体として統一される主客分裂過程のうちに見出される。「自然からの疎外」としての主体と客体関係の成立史、これが、いわゆる「主体性の原史」(die Urgeschichte der Subjekt)であった。アドルノらは、啓蒙の根本規定を人間と自然の「同一性」に求め、主客の分裂を前提に、主体と客体の各々の「同一性」を現前し、「客体(自然)の同一性」と「主体(人間)の同一性」という主客関係のあり方に、その本質をみている。『啓蒙の弁証法』では、「自然への頹落」(Naturverfallenheit)がテーマであり、「道具的理性」が自然支配に対して責任を負うべきものとされた。彼らは、ユダヤ人の「悲劇的な」運命を、啓蒙の宿命ならぬ、啓蒙=文明の野蛮化と捉え、ホメーロスの物語に見出したのだ。神話への対抗手段としての理性は、それ自体、「道具的理性」という一つの新しい形式の神話になったのである。著者たちは「自然との和解」を妨げる要因として同一性、理性のあり方に問いを投げかけているのである。彼らは「人間の自己疎外」の回復を、人間の主体性の回復ではなく、自己自身に復帰した自然、すなわち、「人間的自然への回帰」に求めようとしたと考えられる。「神話の小説への方向転換は、神話の純粹をそこなうものではなくて、むしろ、神話と故郷や宥和とを隔てている深淵をあばくことによって、神話を時間の中に引き入れることである」。『啓蒙の弁証法』においても度々登場するニーチェの『悲劇の誕生』から次の一文を引いておこう。「ディオニュソス的なものの魔力のもと

では、たんに人間と人間とのあいだの盟約が再び結ばれるだけではない。・・・疎外され、敵視され、あるいは隷属していた自然もその家出息子たる人間との和解の祭りを再び祝う」。

V. おわりに

以上、我々は、ルカーチの初期の作品を基軸に置き、ベンヤミンを媒介させながらニーチェからルカーチ、そしてベンヤミンに流れる悲劇論の系譜を辿ってきたが、ニーチェの悲劇論は、古代ギリシアのそれとは異なり生を積極的に肯定するものであった。ニーチェが、ディオニュソスと呼び出したのは、ただ単に悲劇論を構成する要素としてではなく、自然の威力にあふれた神格と呼び起こすことによって、当時の古典文献学に体现された近代の神話を破壊するとともに、他方で、それを生み出した近代そのものを否定しようとしたのである。アヴァンギャルド芸術、シュールレアリズムといったヨーロッパの文化・芸術を跨る「モデルネの運動」が、ニーチェの影響を受けた所以もここにある。ベンヤミンの悲劇論はニーチェ思想から多くのものを学びとりながらもルカーチと対置させるなかでニーチェ思想における危険な思想傾向を読み取っていた。ルカーチには「魂の救済」といったドストエフスキー的な贖罪観はあるが、ニーチェにとっては、奴隷道徳やルサンチマンに過ぎない。救済思想があるとすれば、それは「美的救済」とでもいうべき、審美主義に他ならず、社会・道徳規範からも切り離されている。ベンヤミンは、ギリシア悲劇とドイツ・バロック悲劇を対置させるが、バロック悲劇は、救済思想といったものではなく、「アレゴリー」の形式としての「廃墟」に他ならない。ベンヤミンは、歴史を「世界の受難史」(=「救済史」=「自然史」として、「移ろいゆく」過程として捉えることにより、ドイツ・バロック悲劇を甦らせようとした。ベンヤミンのいう「移ろい」の過程は、ルカーチ的な「時間の空間化」としての〈物象化のアレゴリー〉に隠喩に他ならない。時間は質的に流動性を失い「物」という空間へ凝固される。ルカーチの「物象化」論がユニークな点は、〈悲劇的なもの〉のカテゴリーが「根源」にあるからである。「断片化」された「死せる全体性」から「生の全体性」の回復といった問いをベンヤミンはルカーチから引き受け、「アレゴリー」形式を用いて表現したと考える。アドルノは、「自然と歴史が収斂しあうもっとも深い一点は、まさしくこの変移(Vergänglichkeit)という契機におかれている」と述べているが、まさしく、この「移ろい」ゆく「偉大なる瞬間」こそ、和解と分裂の可能性、同一性から非同一性への転化、すなわち、近代の逆説性^{パラドックス}が潜んでいるのではないだろうか。ベンヤミンが、「自然史」において、歴史と自然との区別をしなかったのも「寓意的なるものの根底にひそむ、歴史から自然への回帰にとっては、ほかならぬ受難史(Heilsgeschichte)」があったからではなかろうか。彼らは、ユダヤ人としての「受苦者のまなざし」、「メシア的ユートピア」を共有していたように思える。

※尚、引用・参照文献は、紙幅の都合上、割愛させて頂きました。当日は、詳細なレジюмеを配布致します。(jnishikado@pop07.odn.ne.jp)

ガブリエル・タルドの労働概念について

中倉智徳（立命館大学大学院先端総合学術研究科一貫制博士課程）

一 はじめに

ガブリエル・タルド（1843-1904）は、1902年に『経済心理学』において古典派経済学を批判しつつ、自らの間精神心理学に基づいて経済現象を分析した。その分析は、価値の主観性を重視するという点でメンガーらオーストリア学派によってなされた議論と呼応している。だが、経済現象に模倣と発明という観点を導入することで、生産、流通、消費、分配という区分ではなく、反復、対立、順応をとらえなければならないとするタルドの議論は、さらに根本的な視点の変更をせまるものであった。その経済心理学は、戦前期における米田庄太郎による重要な例外を除いて長く顧みられてこなかったが、2002年、マウリツィオ・ラッツァラートの『発明の力能』において、経済現象における発明の重要性を再度発見し、タルドの議論の現代的意義を取り戻した。例えばラッツァラートはタルドの議論を用いながら、労働ではない生のもつ生産性としての発明と協同に注目し擁護することで、労働と所得を切り離し、万人への無条件の保証所得を肯定しようとしている。しかしタルド研究としてみた場合、このラッツァラートの議論は疑問の余地があり、タルドの主張とつき合わせながら検証しなくてはならない。本報告ではその準備作業として、とくにタルドの労働概念を精査する。ここでの問題は、労働とはいかなる行為なのか、労働の苦痛をいかに評価するか、様々な労働の間で払われる敬意の不平等、すなわちその労働に対する評価の問題である。

二 労働の定義

1 自動機械と天才の間の活動としての労働

タルドの労働概念には、工場での労働はもちろんのこと、祈りや学生の翻訳作業にいたるまで、さまざまな行為が含まれている⁽¹⁾。タルドは労働の定義を、「あらゆる労働は、先ず、目的 *un but*、手段 *des moyens*、障害 *des obstacles* を含んで」（PE I: 222）いるものであるとする。その中でも、労働の目的は、「労働者自身のものであるにせよ他者のものであるにせよ、ある欲望を…満足させるような富の生産」（PE I: 222）であり、また労働の障害は、ゲームのように乗り越えるために自ら設定したものではなく、「労働者の好みに反しており、同様にその目的も、他者の命令や欲望、従業員のコマンドや欲望によって労働者には強制されたもの」（PE I: 222）であるとされる。労働は、「生産の確実性を前提」しており、「労働によ

る生産は常に、その努力とおおよその比例関係」にあるものだとされている。新たなものの発見や発明は偶然的な要素が大きく、労働とは区別される。むしろ労働は、「生産することではなく、再生産することこそが、労働本来の効果である」（PE I: 224）とされる。だが、生産するために同じ行為を反復するにしても、完全に無意識的かつ機械的に反復するようになっては「心理学的意味、社会的意味での労働はなされていない」（PE I: 225）とされる。先にみたとおり、新たなものの発明は労働とは区別される以上、まったく新たなものを手探りで探っているときも、労働はなされていない。ゆえに、「労働は、自動機械のルーティンと天才の発明の間の、中間的な活動形態」（PE I: 225）となる。

2 発明と労働

労働と発明は、タルドにおいて峻別されているが、実践的には職人による創意工夫がその作品に独特の風合いを与えるように、労働と発明は交じり合っているものとされる。そして発明は本質的に精神的なものであるが、精神的なものがすべて発明的であるわけではない。たとえば、小学生が授業で学ぶこと、公証人が書式集にあわせて書類を作成すること、銀行の会計係が帳簿を管理することなどは、まったく発明的ではなく、精神労働であるとされる（PE I: 229）。ゆえに、タルドにおける発明は、一般に理解されているように精神労働には含まれていないのである⁽²⁾。

3 労働は苦痛であり、発明は快いものである

タルドにおいては、「すべての労働は多かれ少なかれ苦痛であり、すべての発明は多かれ少なかれ快いものである」（PE I: 229）とされる。苦痛である労働が楽しいものとされるのは、後に述べる共同作業の楽しみのほかに、それが「解決されるべき小さな問題」を含んでいる場合である。逆に最も苦痛なのは、反復的で何も新しいものの発見がない労働であるとされる⁽³⁾。

4 労働と非労働の間

以上の議論から、タルドが労働を発明との関連で把握していることがわかる。またタルドの労働概念は、多くのものを含みこむ。文脈によって同一のカテゴリーに入れられる行為が労働であるとされたり、労働ではないとされる。例えば、ミサで祈ることは、決まり文句を暗誦するという手段によって、精神的な富を積むという目的を有し、娯楽や肉の誘惑という障害を有している以上、タルドにとっては労働だとされる。だが、野原を歩いているとき、宗教的に高揚して調子はづれに賛美歌を歌い祈るとき、祈りは労働ではなく、むしろ毎日の労苦から開放されたものとなる（PE I: 225）。このような文脈による労働／非労働の区分は、分析する際には利用しにくいものではあるが、発明と労働とを区別し、発明の役割を評価している点、そして多様な労働を考

察の対象にしようという点で重要であるだろう。

三. 肉体疲労と神経疲労

1 肉体疲労（疲労）と神経疲労（退屈 ennui）

タルドにおいては、労働の付随現象として、肉体的な疲労と神経の疲労の二つを考慮に入れなければならないとされる。新たなものの発見が何もない労働が耐えられないほどに辛いのは、肉体的に疲労しているだけではなく、その注意 **attention** を固定されることで精神的に疲労してしまうからでもある。ここでタルドは明らかに規律化された工場労働を念頭においている。同じ単純作業を繰り返す労働として農業や鍛冶などを挙げているが、これは、工場労働とは異なっているとされる。同じ単純作業だとしても、農業にはリズムがあり、詩や音楽、あるいは踊りと同じ起源を持っていたとされる。またタルドによれば、彼の故郷では、岩を運ぶというきつい労働に隣人たちがすすんで手助けし、たっぷりとした休憩とともに行われるこの労働は仲間との社交性を満たすもので、疲労するのだが非常に楽しいものであった、と述べている（PE I: ）。「労働の楽しみや興味の程度の大部分は、その労働にかかわる協力者の性質に理由がある。というのも全ての労働は、自然と他者との共同作業だからである」（PE I: 240）。このことは、労働一般が忌避されるべきものなのかどうか、あるいはいかなる労働が忌避されるのかを考える上で示唆的である。

2 誰もやりたくない仕事

先ほど見たとおり、タルドにおいては、新しい発見や発明がほとんどなくかつ危険で、同じことを長時間繰り返させられる退屈な仕事をもっとも忌避されるべきであるとされる。だが「われわれの文明化された生活を維持するため」に必要な不可欠だが退屈で危険な仕事があり、「われわれはそれらの仕事が規則的になされることを望んでいる」。そして「もし、誰一人としてそれらの不愉快かつ危険な労働をやりたくないのだとしたら、パリアたち、つまり黒人、アラブの貧農、アジアの黄色人種たちをこれらのきつい仕事に強制するために暴力を用いなければならなくなるだろう。問題は、結局のところ、これらの労働がなされるためには、常に暴力が必要なのかどうかを知ることである」（PE I: 236）。

ここでの人種主義的な認識は批判されるべきであるが、重要なのはそう批判して退けることではない。現在においても退屈で危険な労働は依然として残っている。そして建前上、いかなる人間も「パリア」として遇されてはならないことになっており、暴力によっては強制的に働かされていないにも関わらず、それでもこのような仕事の配分が現になされているということである⁽⁴⁾。ここでは、先ず分業に対する評価が問われており、さらには対価と

しての賃金、仕事そのものへの評価や、その労働時間などが問題の射程に入ってくることになるだろう⁽⁵⁾。タルドは、この問いに対し直接的に答えてないが、それぞれの労働に対する敬意の不平等として、分業を論じている。

四 様々な労働の間の敬意の不平等

タルドによれば、ある労働に対して払われる敬意は、その効用や必要性和対応していない(PE I: 243)。むしろ、一国のなかでその職業に従事する人数などによって変化するとされる。職業の中でも、間精神的な作用を用いる職業、すなわち「人に命令する職業」、「人に教える職業」、「人を感動させる職業」がもっとも敬意を払われると指摘されている。そして、間精神作用をほとんど行使しない職業でも、ギルドを形成し、仲間内で評価しあうことによって、その職業に払われる敬意の向上をはかることもできるとされる。また、発明によってある職業への敬意が向上することもあるとされる。このような職業に関する敬意の不平等の問題は、その職業への賃金の問題とも関わっている。

五 労働の分類

タルドは、原材料によって職業を分類することを批判しつつ、目的（満たされるべき欲求）、手段、そして障害に応じて分類を試みている。このとき、欲求としては社会的な欲求と生物学的な欲求が挙げられている。その欲求を実現するための手段として肉体的な力によるのか、神経的な力によるのかによってさらに分類される。障害による分類としては、牧畜や農耕、そして医療などにおいては、生命の力に働きかけるために、生命のもつ老化や死という特性が障害となり、工業においては、原材料のもつ質量や体積などの特性が障害となる。またこの目的、手段、障害という自らの労働の定義に即した分類方法だけではなく、その職業の利用のされ方による分類を提案する際、サービスが直接的に利用されるサービス労働と、サービスが間接的に利用される、つまり、生産物の実現・具体化にサービスが利用される生産労働とに分類できるとした(PE I: 261)。さらに、常に一定の仕事があり、賃金も一定となりやすい日常的な労働 *travail courant* と、仕事が一応にあるわけではなく、賃金も日給や時間給であるような非日常的な労働 *travail non courant* に分類している。

このような分類は、カテゴリーとして明確に立てられておらず、互いに錯綜しあうという意味で不完全なものではあるが、タルドはそのことを十分に理解しており、むしろ「不完全な労働の分類は、労働の驚くべき多様性と、労働の正当な報酬をどうするかという問題を解くことの難しさを示すには十分である」(PE I: 262)と述べている。このようにして、タルドは労働の多様性に注目するがゆえに、「労働時間や労働の強度は、探求されてきた労働の

共通の尺度として満足できるものではない」（PE I: 262）と述べている。このような直観も、生産労働、サービス労働など、労働が非常に多様なものである現在においても十分に耳を傾けるに値するものであろう⁽⁶⁾。

六 結びにかえて

本報告においては、タルドの労働概念を概観し、発明との関係で労働を把握すること、神経疲労としての退屈という指摘、労働に対する敬意の不平等問題、新たな労働の分類と、多岐に渡る論点をタルドが提出していること、そしてその先駆性を確認するにとどまった。今後の課題として、ラッツァラートによるタルドの議論の応用の妥当性を検証する作業のほか、これまでの労働概念をめぐる議論との対照を行う必要があるだろう。

注

- (1) ラッツァラートは、アレントの労働、仕事、活動という区分によって労働の多様性を再度掘り取り政治化しようという試みを、「限定的」として批判し、タルドの議論を採用している（Lazzarato 2004: 15）。
- (2) タルドにおける発明は、財を生み出すために必要不可欠であるという理由から、本質的な資本とされている。詳しくはPE Iの7章「資本」を参照のこと。
- (3) 例えば大野威は、自動車工場に参与観察することでベルト・コンベアのライン上で、労働者たちが工夫してコンベアを上流へと遡ること（この行為は「ぼう」と呼ばれていると大野は教える）を日常的に行っていたと指摘している。「なぜラインをぼうかといえば、そうすることにより幾ばくかの余裕を手にすることができ、またラインを一生懸命ぼっている間は一時的にしる作業の退屈さを忘れることができたからである。何十分もラインをぼった末に得られる時間はせいぜい1-2分あるいは数十秒とわずかなものであったが、それでも長時間にわたり単純・反復作業を強いられている者にとって、それが持つ意味は決して小さなものではなかった」（大野 1997: 148）。このようなことは、この事例に限らず多くの現場で見られる。
- (4) 堀田（2006）は、誰も就きたくない仕事とその配分の問題を考える上で非常に示唆的である。
- (5) フィリップ・ヴァン・パライスはこの問題に対し、ジョブ・オークションによる解決策を提示している。
- (6) 現在の労働の多様性については、例えば、フィリップ・ザリフィアン（2003）の第二章を参照のこと。ここでザリフィアンは、高級時計の職人、ベルト・コンベアのライン上で車

を製造する労働者、テレフォン・オペレーター、新たな車のプロジェクトを立ち上げるチームを事例に論じている。

参考文献

堀田義太郎「ハードワークと分業——労働と負担の配分をめぐるノート」、『PACE』二、二〇〇六年、三五 - 四六。

Lazzarato, Maurizio, *Puissance de l'invention: La psychologie économique de Gabriel Tarde contre l'économie politique*, Paris: Les empêcheurs de penser en rond, 2002.

Lazzarato, Maurizio, *Les revolutions du capitalisme*, Paris: Les emêcheurs de penser en rond, 2004.

中倉智徳「発明の力能——ポストフォーディズムにおけるガブリエル・タルド」、『現代思想』三五（八）、青土社、二〇〇七年、一二五 - 一三七。

大野威「X 自動車における職場の自律性と自律性管理のメカニズム——X 自動車における参与観察の結果から」、『社会学評論』四八（二）、一九九七年、一四三 - 一五七。

Parijs, Philippe Van, *Real freedom for all: What (if anything) can justify capitalisme?*, Oxford University Press, 1995.

酒井隆史『自由論』、青土社、二〇〇一年。

Tarde, Gabriel, *La logique sociale*, Paris: Institut Synthélabo, [1895] 1999.

Tarde, Gabriel, *L'opposition universelle: Essai d'une théorie des contraires*, Paris: Institut Synthélabo, [1898] 1999.

Tarde, Gabriel, *Psychologie économique I*, Paris: Félix Alcan, 1902. =PE I と略記。

Tarde, Gabriel, *Psychologie économique II*, Paris: Félix Alcan, 1902. =PE II と略記。

米田庄太郎『経済心理の研究』、弘文堂書房、一九二〇年。

Zarifian, Philippe, *À quoi sert le travail ?*, Paris: La Dispute, 2003.

A. ホネットの物象化論 ——承認論による物象化論の再構成について——

見附陽介（北海道大学大学院文学研究科博士後期課程）

要旨

報告者は、ホネットの物象化論の意義と可能性について論じる。ホネットは物象化を論じた近著（*Verdinglichung*, Suhrkamp, 2005. 以下Vと略記）において、従来の物象化論を承認論の地平において再構成しようと試みている。これは承認論に新たな理論地平を開く試みであるが、それと同時に、物象化論を疎外論へと還元してしまう危険をも孕むものである。これらの点を論じるために議論を三つの部分に分けて展開する。まず第一にホネットの物象化論の概要を解説する（1）。第二に、そこで展開される承認論による物象化論の再構成が、ホネット自身の承認論にとってどのような意義を持つかを論じる（2）。第三に、承認論による物象化論の再構成が、逆に物象化論にとってどのような意義を持つかを論じる（3）。

（1）ホネット物象化論の概要

この著作においてホネットは、物象化に対して新たな定義を与えることよりもむしろ、これまで必ずしも明確に示されてはこなかった物象化批判のための基準を承認論によって積極的に提示することに目標を置いている。それゆえに物象化は「承認の忘却」という欠如概念によって規定される。ここでは、この「承認の忘却」という物象化に対する新たな規定がいかに関導されるかを確認しておく。

物象化批判の基準を承認論によってポジティブに提示しようとするホネットは、ルカーチの物象化論のなかに承認論に接続し得る批判基準を探し出すことから議論を始める。この基準は、物象化されていない「真の」、「本来的な」人間実践の概念のなかに探し出される。しかしホネットは、そのような基準となる実践概念を承認論によって再構成するにあたって、歴史の主体-客体という「観念論」的に記述されたルカーチの公式の見解ではなく、そのテキストの中に潜在する人間学的に記述された非公式的な見解の方を採用する。ルカーチの議論のなかに隠されたこの人間学的な記述は、「真の」、「本来的」、「間主観的」、「根源的実践」といった様々な言葉で特徴づけられるものであるが、最終的には「関与（*Anteilnahme*）」という一語で示されるものである。そしてこの「関与」の概念が、ルカーチの議論にハイデガーの「気遣い（*Sorge*）」の概念を接合する際の指標になる。つまり、ホネットはルカーチをハイデガーと比較することでルカーチの議論の中に実存哲学的な側面を見出そうとしているのである。これはちょうど、「物象化」という言葉を指標にして、ハイデガーの『存在と時間』をルカーチの物象化論に対する一つの（隠された）応答として読もうとしたゴールドマンの試みの逆を行っていると言える（もちろん、他方でゴールドマン自身も初期ルカーチの中に実存哲学的な側面を見出していたのだけれど）。

このルカーチの「関与」とハイデガーの「気遣い」における共通点は、それらがともに主観-客観図式に対する批判的なオルタナティブとして提示されるという点にある。ハイ

デガーによれば、我々は認識主観として現実に向き合う以前に、すでに現存在として実践的に現実に関連づけられている。その実践的に関連づけられている構造を特徴づけるのにハイデガーが用いた概念が「気遣い」である。これに対して、ルカーチにおいて主観 - 客観図式を乗り越えるための鍵となるのは、関与的実践の理念であり、そこにおいては主体は中立的に現実と向き合うのではなく、実存的な関心とともにそれに結びつけられており、それゆえ、現実はつねにすでに質的な意義性において開示されている。この両者の共通点に、物象化批判の基準となる「真の」、「本来的な」人間実践の概念が見出され、物象化は、現実に対するそのような実存的な関わりを断ち切り、現実を無関心に物的な所与として捉える誤った態度および思考習慣として規定される。

次にホネットは物象化批判の基準となるこの実践概念を承認論の地平へと翻訳しなければならないが、そのための媒介項になるのがデューイの「質的経験」という概念である。ホネットによれば、質的経験とは、デューイがやはり主観 - 客観モデルの優位に対して批判を加える際に提示する、主観 - 客観分化以前にある認識の根である。そこにおいて世界は、反省的に分節化される以前の単一の質のもとに体験されている。ホネットにとって重要なのは、デューイがこの質的経験を相互行為という概念で捉えていた、ということである。この相互行為の概念が承認論への媒介になる。ルカーチの「関与」、ハイデガーの「気遣い」、デューイの「質的経験」、これらはホネットによれば、世界への実存的関心が認識の主観 - 客観図式に先行するという根本思想を共有しているのであるが、そのような実存的関心は、情動的に中立化された態度に先立って、他の人間および周囲世界との相互行為を保持することに向けられているのである。以上の議論を踏まえて、ホネットは「世界との関わりはこの根源的な形態を、…『承認』と名づける」(V, S. 41.) ことになる。

「承認の忘却」という物象化の新たな規定も、おそらくは、このデューイの議論に着想を得ている。というのもデューイによれば、根源的な体験における質的統一から反省的に距離を取る抽象化によってはじめて認識の主観 - 客観図式が生じると考えられるが、デューイは、この抽象化の認知プロセスにおいて根源的、質的な経験内容が忘却されるとき、問題への知的な対処という抽象化の目的が忘れ去られ、ただそこにあるだけの客体、所与というフィクションが生じると考えるからである。ホネットも同様に、物象化の特性である主観における無関心をこの忘却の契機の中に読み取ることになる。ここで重要なのは、まず一つは、ルカーチにおけるように抽象化そのものが物象化と等置されるわけではなく、抽象化における忘却が問題であるということであり、もう一つは、この忘却という物象化の規定が、物象化と根源的な実践としての先行的な承認とを単純に対立する概念として捉えるものではないということである。先行する承認に代えて抽象化された認識の態度をとること自体は、必ずしも有害ではない。そのような抽象化された態度のなかで先行する承認が意識されているか、それとも忘却されているかが問題なのである。「そのような『承認忘却』の形態を、我々はルカーチの意図をより高次の段階で継続しながら、『物象化』と名づけることができる」(V, S.68.)

(2) 承認論による物象化論の再構成は、承認論にとってどのような意義をもつか

ホネットの承認論は、基本的にはハーバーマスの物象化論の構図を引き継いでいるように思える。したがってここでは、まずハーバーマスの物象化論の概要を確認した上で、それに対してホネットの物象化論がどのように位置づけられるかを考察し、その点から承認論による物象化論の再構成が、ホネット自身の承認論にとってどのような意義を持つかを論じる。

ハーバーマスはコミュニケーション論的な転回にともなって、ルカーチからホルクハイマー／アドルノにいたる物象化論の伝統をシステム／生活世界という理論構成のうちに再構成しようとした。いわゆる「植民地化」テーゼである。ハーバーマスは、この「植民地化」テーゼによって、おそらくは有益であり、また避け得ない合理化としての物象化の問題と、生活世界へのその侵入としての「植民地化」の問題とに物象化論を分節化した。ハーバーマスは物象化としての合理化をとりわけ行為論のレベルで捉えている。ハーバーマスによれば、物象化は行為定位の合理化の反面としてあるものであり、それは貨幣や権力といった脱言語化された制御媒体によって相互行為が調整され、計算および操作可能なものになることのうちに現れるものであった。この合理化され物象化された行為領域は、コミュニケーション的に合理化された領域、つまり了解を志向した言語コミュニケーションによって行為調整される生活世界に対置されることになる。「植民地化」とは、肥大化した前者が後者へ侵入し、生活世界が道具化される事態を言う。ハーバーマスはそのような侵入は歪みと病理をもたらすと考えている。なぜならそのとき、生活世界における日常的コミュニケーションが、コミュニケーション的ではなく、認知的・道具的に合理化されてしまうからである。「文化的伝統、社会的統合や教育へと特化され、行為調整のメカニズムとしての了解に依存し続けるが故に、貨幣や権力の媒体に切り替えられることに抵抗する行為領域のなかへ、経済的・行政的合理性の様々な形態が侵入してきて初めて、コミュニケーション的な日常実践の一面的な合理化あるいは物象化が生じるのである」（J. Habermas, *Theorie des kommunikativen Handelns*, Bd. 2, Suhrkamp, 1981, S. 488.）。

ホネットはこのような機能主義的な考え方では病理と正常を分ける基準が提示され得ないとして批判するのであるが、しかし、物象化によってコミュニケーション領域に病理現象が生じると考える点では、基本線は同じである。すでに述べたように、ホネットはなによりこの社会的病理を説明する基準を、承認論による物象化論の再構成によって示そうと試みている。物象化による歪みや病理は、物象化されていない根源的な実践としての承認という基準が提示されてはじめて、その歪みが歪みとして、病理が病理として特定され得るのである。そもそもホネットの承認論は、普遍的語用論に傾斜したハーバーマスのコミュニケーション論における人間学の不在を補完するものと見てよい。ハーバーマスは生活世界の道具化にともなう歪みと病理に言及することはしても、その実際的な内容に踏み込むことはしない。対してホネットは、実存哲学的な観点に立った、承認論による物象化論の再構成をもってそれを果たしたのである。しかし、他方で、この承認論による物象化論の再構成は、どちらかといえば人間学的な議論に終始しがちなホネットの承認論に、あらたなシステム論的な視野を開くものと理解することもできる。ホネット自身はそのような議論は展開していないが、しかし可能性としては、ホネットはこの物象化論によって、人間学的な視点を越えたより広範な視点から、コミュニケーション領域における歪みや病理

をとりまく社会的状況、システム論的な機制を、ハーバーマスの議論を発展的に承認論の地平に引き継ぐ形で解明することができるのである。承認論というハーバーマスの議論を補完するホネットの人間学的なコミュニケーション論は、しかし同時に他方で、システム論的な視点を持つハーバーマスの議論によって補完されもするはずである。物象化論は、この両者の議論を媒介するものになり得るであろう。

（3）物象化論は疎外論へ還元され得るか

ここでは、承認論による物象化論の再構成が、物象化論にとっていかなる意義をもつかを論じる。ホネットの承認論による物象化論の再構成が、物象化論にとってもつ肯定的な意義は、すでに述べたように、それが物象化批判のためのクリテリウムをポジティブに提示したという点である。しかしそれと同時に、ホネットの物象化論は物象化論を疎外論の枠組みへ引き戻してしまっていないか、という疑念が生じる。ホネットの物象化論を、たとえばマルクスと比較するとき、我々はおそらく『資本論』よりも『経済学・哲学草稿』における疎外論との親和性をそこに見出す。これは、ホネットが疎外現象を扱った文献を多く参照していること、また、物象化の問題をもっぱら人間・人格の物象化として論じていることを考慮するならば、妥当な判断かと思われる。今日のフリーターの状況を「承認格差」という言葉で表現した論説（萱野稔人、「論座」、2007年7月号）もあるが、実際、基本的に人間学的な立場に立つ承認論は、疎外状況を表現する媒体としては好個である。承認と経済格差の問題については、ホネットとナンシー・フレイザーの間で展開された論争も見落とせない。疎外に関しては、ホネット自身『承認をめぐる闘争』のなかで、労働における「二重の肯定」を一種の承認とみなし、疎外を承認関係の毀損と捉えていた。ただしホネットは、マルクスが承認関係を物質的な欲求充足という次元に一面化することに對しては批判を加えている。

疎外論と物象化論の対比については、しかし、かつて連続説と断絶説の論争があった。ここでは、その議論を蒸し返すつもりはないが、しかし行論上、無視することもできないので一定の見解は示しておく。連続説とは、『経済学・哲学草稿』から『資本論』までマルクスは一貫して疎外概念を保持し、議論の中心に据えていたという考えである。他方、断絶説とは『ドイツ・イデオロギー』以後、あるいは少なくとも『資本論』のマルクスは、『経済学・哲学草稿』における自身の疎外論をイデオロギー的なものとして放棄した、というものである。この論争に決着がつけられなかったのは、おそらく、両者がある面では正しく、ある面では誤っており、論争そのものが必要のないものだったからである。「連続」という点では、『経済学・哲学草稿』以後もマルクスが疎外概念を保持していたことが文献学的研究によって示されていることを考慮すれば、連続説には正当性があると思われる。「断絶」という点では、マルクスは『経済学・哲学草稿』では労働者の主体的な視点から資本主義社会を記述しているのに対して、物象化論が展開される『資本論』では客観的な観察者の視点から資本主義社会を記述しており、この点で明らかに断絶と呼べるような視点の飛躍的な転換があったのだから、断絶説もやはり正当性を持つ。ただ後者は、マルクスの記述における視点の転換を、思想の断絶に置き換えた点で誤っていた。前者は、疎外概念の保持を強調して、記述法および論証手続きの転換を省みなかった点で誤っていた。

『資本論』とは、疎外概念（したがって当事者としての労働者の視点）は保持しながらも、記述においてはもっぱら観察者の客観的な視点から「科学的に」あるいはこう言ってよければシステム論的に議論を展開したものと理解できよう。城塚登の言葉を借りれば、『資本論』とは、そのような二つの視点を持つ「立体的な視座」から構成されていると言える。

このように考えると、疎外論と物象化論は、それぞれを全く別の議論として捉えることはできないが、しかし、だからといって一方の議論を他方の議論に還元してしまうこともできないような関係にあると言える。一般に物象化が主題にされるとき、社会批判的な文脈では、物象化は実際には規範的な含意をもった疎外論と結びつけて考えられており、認識論の文脈で物象化が論じられる場合には、実際には、それはフェティシズムの問題と結びつけて考えられているように思える。しかし、そのどちらにおいても他方の議論が顔をのぞかせる。なぜなら、疎外を伴わないフェティシズムおよびフェティシズムを伴わない疎外というのは考えづらいからだ。そして物象化とはこの二つの要因を含みもつ一つのプロセスだと、ひとまずは考えることができよう。

ホネットの「承認の忘却」という物象化に対する新たな規定は、疎外とフェティシズムのうち、強く前者に引き付けられた概念であるように思われる。疎外された状況はまさに承認を忘却された状況と一致する。したがってこの水準においては、承認をめぐる闘争は、この忘却に対する闘争となり、それは畢竟、疎外に対する闘争になるだろう。あるいは、承認をめぐる闘争とはそもそもあらゆる疎外状況に対する闘争だと言えるかもしれない。ただし、このように考える場合、我々は『経済学・哲学草稿』よりも、むしろフロムの疎外論との比較をなすべきかもしれない。というのもマルクスは疎外という言葉、第一義的には、対象化されたものの自立化という意味で用いていたのに対し、フロムは意識の問題として、「市場的な構え」という世界に対する主観の態度の病理のなかに疎外の現象を見ていたからである。我々はホネットが、この物象化論によってかなりの程度フロムに近づいていることに気がつく（ただしフロムが疎外と言うところをホネットは物象化と呼んでいるのだけだ）。この点で我々は、疎外された人間には二つの道があることを知る。一つは、ホネットが言うところの「承認をめぐる闘争」であり、もう一つは、フロムが批判するところの、承認されないことへの恐怖から逃れるための集団への「同調」である。

以上の考察を踏まえて言えば、さきに、ホネットは物象化批判の基準を示した、と述べたが、より正確に言うならば、それは疎外論の文脈における物象化批判の基準を示したという意味である。「承認の忘却」という概念は、自己との関係、他者との関係、そして周囲世界との関係に関する概念であり、つまりは、自己、他者、周囲世界という任意の対象との関係におけるある一定の性格を規定する概念である。それは一種の対象関係の病理を述べていると言える。その意味で、ホネットの物象化論ではもっぱら対象性形態が問題にされていたのであり、「承認の忘却」は物象化の中でもとりわけ「意識の物象化」という概念と重なるものと言えよう。

しかし、マルクスが疎外論から物象化論へと移行したのは、労働者主体の意識の問題ではなく、対象化されたものの自立化という問題の客観的なメカニズムの解明に取り組むことによってであった。マルクスはこの客観的なメカニズムをまさに労働者主体の視点を脱して観察者の視点に立つことで記述し得たのだと考えられる。疎外論の視点からではおそ

らくそれを理論的に記述することはできなかった。『資本論』冒頭の価値形態論は、意識の物象化のプロセスを描いたのではない。マルクスは実際の商品交換プロセスのなかに、強い意味での物象化、つまり疎外状況および物神崇拜的な認識の転倒をもたらす物象化の発生メカニズムを分析的に暴き出したのである。対して、ホネットの物象化論には明らかにこの客観的メカニズムへの視点が欠けている。このことが、ホネットは物象化論を疎外論の枠組みに還元しようとしているのではないか、という疑念を我々に抱かせるのである。

しかし、(2)で述べた展望が実行可能であるとすれば、この疑念は晴れるかもしれない。商品交換のプロセスそれ自体はやはり、客観的に遂行される一つの抽象化のプロセスである。したがって、ホネット自身はそのような議論を展開してはいないが、使用価値と交換価値という二つの契機に、先行的承認と抽象化された態度、あるいは参加者パースペクティブと観察者パースペクティブの二つを対応させることは可能であろう。その際には、承認の忘却を使用価値の忘却として読み替えることになる。したがって、使用価値が省みられず交換価値だけによって媒介される社会的緒関係の領域、したがって貨幣媒介的相互行為の領域は承認が忘却された領域、つまり物象化された領域と呼ぶことができるだろう。そしてそのような物象化された領域においては、個々人は個々人の特質において承認されることがないのであり、そのように個々人が承認され得ないのであるならば、個々人はその関係の中に参加することはできず、傍観者でしかあり得ない。その意味で、個々人は、それらの物象化された諸関係の領域を自身とは疎遠な、独自の論理や法則にしたがって運動している客体的な領域とみなすことになる（フェティシズム）。また、貨幣という存在それ自体が使用価値をもたずに純粹に交換価値だけ示すものであり、その限りで、使用価値を省みずに交換価値にだけ意識を集中させる、すなわち承認を忘却させる媒体であるのだから、その貨幣によって行為が調整される行為領域は、実際に個々の行為主体に一切関わりなく、つまり人々を疎外する形で自己運動していくはずである。以上のような解釈を踏まえれば、「承認の忘却」という概念は、必ずしも主観的な意識の側面から見た疎外の問題だけでなく、物象化の客観的側面、つまり自立化した行為システムという物象化論のもう一つの主題を説明することができないわけではない。この解釈では、いわば物象化としての合理化の問題が、承認の忘却としての合理化という議論へと書き換えられている。そのようにハーバーマスの議論を発展的に引き継ぐことで、実際、承認論は単に疎外状況を説明する理論であるだけでなく、そのような疎外をもたらす客観的なメカニズムについても説明することが可能になるのである。ただし、紙幅の関係上この要旨の中では扱うことはできないが、このような解釈が幾つかの問題点を生むのも確かである。これについては、可能な限り発表の中で扱いたい。

この報告では以上の三つの論点から、ホネットの物象化論の意義と可能性を論じることにする。

自己所有権と平等 ——レフト・リバタリアニズムの意義と限界——

井上 彰（日本学術振興会特別研究員・東京大学）

1. はじめに

リバタリアニズムが政治哲学における一つの立場としてみなされるようになったのは、ロバート・ノージック (Robert Nozick) の『アナーキー・国家・ユートピア』が 1974 年に出版されてからである。その背景には、ロールズ正義論やそれに類するリベラリズム政治哲学に対する批判があったのは、周知の通りである。しかしそのリバタリアニズムも今日では、その政策的含意や（ネオ・リベラリズムと共振する）イデオロギー性が災いしてか、現代政治哲学における有力な立場としてはみなされなくなりつつあるように思われる。日本でも、そうした状況は理論的にも実践的にも見受けられると言って良い。ちまたのリバタリアニズム本や市場原理主義の一時期の蔓延がその例である。

このようなリバタリアニズムの政策的含意やイデオロギー性とは一線を画すも、その哲学的概念や構想を継承する立場が近年脚光を浴びている。その立場とは、レフト・リバタリアニズムである。その代表的論客としてあげられるのは、ヒレル・スタイナー (Hillel Steiner)、マイケル・オーツカ (Michael Otsuka)、そしてピーター・ヴァレンティン (Peter Vallentyne) の三人である。レフト・リバタリアニズムは自己所有権 (self-ownership) と平等 (equality) が調和可能であるとみる立場であり、後者を前者の行使の妨げになるとみるノージック流のライト・リバタリアニズムとは大きく異なっている。もう少し精確に言えば、自己所有権をベースにしながらも、資源配分の局面で平等主義的正義原理の重要性を訴える立場であり、いかなる平等主義的正義原理の適用も退けるノージックの議論とは対照を成している (Vallentyne 2000: 1; Vallentyne et. al. 2006: 201)。

本報告では、そのレフト・リバタリアニズムの意義と限界に迫りたい。以下 2 節でその意義を、3 節でその限界（問題点）について、それぞれ二点ずつ取り上げたい。

2. レフト・リバタリアニズムの意義

2-1. 権利論的正義論としてのレフト・リバタリアニズム

レフト・リバタリアニズムはリバタリアニズムである以上、自己所有権をベースにした理論的立場である。自己所有権とは、完全な私有権 (full private ownership)、すなわち、(1) 物的対象の使用・活用をコントロールする権利 (control rights)、(2) 自分以外の誰かがその対象を許可なしに用いたときに補償を受ける権利 (rights to compensation)、(3) (以上の権利の侵害を防いだり、過去の侵害に対する補償を引き出ししたりするための) 実施権 (enforcement rights)、(4) 以上の権利を他者に譲る権利 (rights to transfer)、(5) 以上の権利が同意なしに失われることからの免除 (権)、から成る権利である。ただしノージックに代表されるライト・リバタリアンと違って、この五つの要素が（自己所有権の規範性を失わない程度に）分解可能 (decomposable) であることを認める立場にある (Vallentyne et. al. 2005: 203-5)。したがってレフト・リバタリアンの多くは、危害を最小なものに抑えるために、たとえば本人の同意なしに自己所有権の侵害が道徳的に容認されるケースがあることも認める (Otsuka 2003: 13-4; Vallentyne 2007: 193)。

この自己所有権の分解可能性が意味をもってくるのが、資源の片面的 (unilateral) 私有が道徳的に許容される条件はどういうものであるべきかについて検討するときである。周知のようにノージック

はその条件を、「十分かつ同程度に良い」(enough and as good) 資源を他者に確保するよう要請するジョン・ロック (John Locke) の「十分性条件」(the sufficiency condition) に準え、ロック的但し書き (Lockean proviso) と呼んだ (Nozick 1974: 175-82; see also Locke 1960: II, 27)。後述するが、レフト・リバタリアニズムはこのロック的但し書きを平等主義的に解釈ないし改訂する。その際に自己所有権が「自分自身がどういう人間になるか、どういうことをするかを決め、さらに自分が何かをしたことで得る利益を手にする」(Nozick 1974: 171) 権利のように、分解不可能な絶対的権利だとしたら、ロック的但し書きは平等主義的なものとはなり得ないだろう。先の自己所有権の分解可能性は、ロック的但し書きの平等主義化には不可欠なのだ。

このようにレフト・リバタリアンにとって自己所有権テーゼは、「横からの制約」(side constraints) によっていかなる侵害も認めないノージック的な自己所有権テーゼ (Nozick 1974: Ch.3) と異なり、平等主義的正義原理との関係において定位されるものなのだ。すなわち、自己所有権テーゼは正義の構想として位置づけられており、ロック的但し書きに代表される正義原理抜きにはあり得ないものとして描かれているのである。これはレフト・リバタリアンの代表的論客であるヒレル・スタイナーの次の言葉にも表れている。「正義は権利の構造を通じて各人に均等に自由を割り振るための道徳的ルールである。」(Steiner 1994: 229) このようにレフト・リバタリアニズムは、自己所有権テーゼおよびその内実を意味する完全な私有権を正義から切り離されたところで議論する立場とは全く違うのだ。このことから、ネオ・リベラリズムとは決定的に異なる部分、すなわち正義論としての権利論が、レフト・リバタリアニズムにおいては際立っていると見える。

2-2. 自己所有権から平等へ: ロック的但し書きの平等主義的解釈

次に、自己所有権テーゼを議論の出発点にすると平等な資源配分原理に究極的に行き着くとする、レフト・リバタリアニズムの核心的議論に迫りたい。自己所有権をベースにした権利の体系のなかでとくに重んじられるのが、これまで無所有であった資源の正当な所有を意味する原初的所有権 (original property rights) である。というのも、いま現にある様々な権利を遡っていくと、究極的に先立つ (ultimately antecedent) 権利の正しさが問われてくるからである (Steiner 1994: Ch.3)。リバタリアニズムが結果状態 (end-state) や (分配の) パターンではなく権原 (entitlements) の歴史的系譜を重視するのは、この考え方に端を発している。したがって、原初的所有権を構成する原理が正義に適ったものかどうか、レフト・リバタリアンにとっての最大の関心事となるのだ (Steiner 1994: 102-8, 224-8)。

このことからわかるように、ロック的但し書きをいかに正義原理として仕上げるかが、リバタリアン共通の課題となる。レフト・リバタリアニズムは先述したとおり、ロック的但し書きを平等主義的に解釈すべきだと主張する。それはなぜか。ノージックのロック的但し書きが規定する無所有な資源の獲得を許容する規範的条件は、当の資源が共有されている自然状態におけるいかなる人の福利 (well-being) も悪化させてはならない、というものである (Nozick 1974: 175)。しかしこの原理では、当の資源の無所有状態と比べて、資源の原初的獲得者以外の者の境遇がその状態と同じ程度か、かろうじて改善される程度の補償さえ用意されれば、資源をある分だけ所有しても良いことになる。このことからわかるように、ノージックのロック的但し書きは、正義原理としては極めて不十分なものだ (Otsuka 2003: 23-4; see also Cohen 1995: 79-83)。

ではレフト・リバタリアニズムは、ノージックのロック的但し書きをどのように修正するのか。レフト・リバタリアンの代表的論客三者ともに、その平等主義的改訂を主張しているのだが、その改訂

内容にはそれぞれ特色がある。以下簡単にみていこう。

ヒレル・スタイナーの場合

スタイナーの場合、自己所有権とともに認められるべき権利というのは、無所有の資源の平等なシェアを受け取る権利である。すなわち歴史的権原の系譜は、二つの原初的権利、すなわち自己所有権と当初無所有であった事物の平等なシェアを獲得する権利から導かれることになる（Steiner 1994: 235-6）。ただし単なる資源の平等な分割という言い方は精確ではなく、資源の（経済的・競争的）価値の平等な分割をスタイナーは念頭に置いている（Steiner 1994: 271-2）。これは資源に対するレント（権利料）をその競争的価値に基づいて算出し、レントに基づく総収支がどの世代においても等しい現在価値をもつように維持されるべきだとするジョージ主義的リバタリアニズム（Georgist libertarianism）の考え方と共振する（Valentyne 2000: 8）。これにより、第一に原初的所有権をベースにする枠組みであっても、後々の世代にいたるまで採用できる正義原理としてロック的但し書きを位置づけることが可能となり、また第二に、課税をベースにした議論が可能となることから、より実践的な内実を持ち得るロック的但し書きとなる。

マイケル・オートツカの場合

オートツカはロック的但し書きを、資源価値の平等な分割にとどまらず、福利（well-being）への（価値ある）機会を平等にするという条件にすべきだと考える。スタイナーの言う（競争的価値に照らした）平等な資源分割との違いは、資源の平等な配分のみならず、当の資源へのアクセスしやすさ（accessibility）や活用可能性が各人の福利に照らして勘案される点である。このことによって、単なる資源へのアクセスの平等では解消できない不平等（とくに資源の私有に際して反映される能力差に関わる不平等）を解消しようとするのである。興味深いのはオートツカのロック的但し書きをめぐる議論においては、福利は厚生（welfare）によって測られることから、主観的な選好充足の観点からその高低が評価される。客観的指標（たとえばケイパビリティ）をオートツカが採用しないのは、第一に人々の善の構想の多様性を鑑みると客観的指標は回避せざるを得ない、ということがあげられる（Otsuka 2003: 109-12）。第二に、主観主義的な厚生を指標とすることは十分可能であるとオートツカは考えているからである。ここで注意して欲しいのは、選好自体は完全かつ適切な情報が与えられたなかで、慎重に選択肢を熟慮した結果形成される理想的選好とされている点である（Otsuka 2003: 25-9）。したがって「すっぱいぶどう」に代表されるような虚偽信念に基づく選好形成を、主観主義をとりながらも（最大限）排除する議論となっているのだ。このことからオートツカは、あえて善の構想の衝突を巻き込む客観的指標をとる必要はないと考える。

ピーター・ヴァレンタインの場合

ヴァレンタインのロック的但し書きは、オートツカのロック的但し書きに、すなわち福利への機会の平等を条件とするものに類似している。ただヴァレンタインの場合、（仮設的オークションや市場で決まる）レント収支に条件づけられるかたちでロック的但し書きが構成されることから、レントの支払いによって成り立つ基金の規模は獲得資源の競争的価値によって決まる。しかしその基金は支出に際して、福利への機会の平等を促進するように用いられる。すなわち、正義はすべての者に対し福利への機会の平等を（長期的に成立するように）推進するよう義務づけるものの、各人の予算制約の範囲で義務づけるにとどまる。したがって平等はパレート最適性に反しないかたちで促進されるが、それ

は最大限、選ばれざる不利性 (unchosen disadvantage) を取り除くようにわれわれに指令するのである (Valleyntyne 1998: 621-3; 2007: 200-4)。このようにヴァレンタインのロック的但し書きは、基金の規模に関してはスタイナーと同様ジョージ主義的リバタリアニズムに近い立場をとるも、支出の場面でオーツカと同様福利への機会の平等を主張する折衷的なものとなっている。

さてレフト・リバタリアン三者の議論を個別にみてきたわけだが、以上から言えることは、三者ともに自己所有権テーゼを原書的所有権の正当性をつきつめていくと、ロック的但し書きを適理的に書きかえていかざるを得ないことを示している、ということだ。言い換えれば、レフト・リバタリアニズムが示しているのは、自己所有権テーゼを正当化するためには、資源配分の平等主義的条件を分節化するというところにまで行き着かざるを得ない、ということである。とくにオーツカの議論から明らかのように、ロック的但し書きのラディカルな平等主義化のみが、自己所有権テーゼを護持するライト・リバタリアニズムの問題点を克服する唯一の道である——この逆説的な議論こそ、レフト・リバタリアニズムの真骨頂とも言うべき部分である。

3. レフト・リバタリアニズムの限界

3-1. 強制と自発性

レフト・リバタリアニズムがリバタリアンたる所以は、すべての人に自己所有権があることを前提に議論を進めるところにある。しかし自己所有権自体の根拠は、どこに求められるのだろうか。自己所有権の根拠自体、リバタリアンによってあまり明示的に議論されることはないものの、間接的には次のような根拠があげられる傾向にある。すなわち、(レフト・)リバタリアニズムの正義論は、権利との相関関係にない不完全義務 (imperfect duties) を否定する権利論である。したがって、権利と義務の相関関係から外れるような事態、とくに他者のために働くという「強制労働」(forced labour) は正義の名の下に課されることはない。この自己所有権の堅固さ (robustness) は、確かにリバタリアニズムのよりどころとするところである (Otsuka 2003: 32)。(レフト・)リバタリアニズムは、ここに自己所有権自体の根拠を見出しているともみることができる。

問題はそこにある。というのも、自己所有権で排除される「強制性」(coerciveness) は、自発性 (voluntariness) を排除するすべてを意味しない (むしろ消極的自由を排除するすべてに過ぎない) からだ。実際のところ、強制なき労働が即座に自発的労働を意味するわけではなく (ろくな仕事しかないが、とにかく選択肢はあるような場合がその例である)、また消極的自由がないところでも自発的選択はあり得る (他の選択肢はないものの、当の選択肢を納得して選ぶことのできる場合がその例である) (Olsaretti 2004: Ch.6)。このことから、強制なき労働が正義に適しているというだけでは不十分で、自発性の条件に目を向ける必要があると言えないだろうか。自発性の条件は、各人が有するそれぞれ選択可能な選択肢に各人が納得して選べるものがあるかどうかにかかっている。そうした選択肢は当然ながら、生来の能力差による不利性が反映されないものでなければならない (そうでなければ、各人は納得して選択肢を選べないからだ)。自発性への正義の要求は、そうした生来の能力差が社会的に不利なカタチで作用するいかなる場面に対しても、貫徹されるべきものとなる。セレナ・オルザレッティ (Serena Olsaretti) が言うように、レフト・リバタリアンはこの点を見落としているのではないか (Olsaretti 2004: 148-52)。

この批判に対し、レフト・リバタリアンからの次のような反論があり得るだろう。だからこそレフ

ト・リバタリアンは、ロック的但し書きを徹底して平等主義的なものに変えたのだ、しかもオーツカやヴァレンタインは、資源獲得の場面で不利性を反映させない平等機会原則を謳っているのではないかと。

しかしそれはあくまで外的資源の獲得に際してだけで、そこに反映されない生来の能力差が生み出す不平等を完全に除去するものではない。むしろ結果状態で選択なき不利性（の影響）を除去しようとする（自発性要求を充たす）平等主義の方が、生来の能力差が隠伏的に抱える不平等に対し徹底した対応をとる。そういう意味でレフト・リバタリアンの上記の反論は、それに似た対応の必要性を訴えているようで、資源獲得場面での対応にとどまる中途半端な立場であることを、逆に露呈させるだけではないだろうか。

3-2. 事前主義と不確実性

リバタリアンの権利論の特徴は、先立つものの正しさから正しい継承がなされていくとする歴史的権原理論である。このことから、スタイナーをはじめとするレフト・リバタリアンにとっては、原初的資源獲得の正しさが主な問題となることは上記でみたとおりである。この（究極的に）先立つ権利が正しい原理と結びついて、外的資源の私有やその移転における正しさを担保するという考え方は、事前主義（*ex ante-ism*）と呼ぶべきものである（Fried 2003）。問題はこの事前主義が、われわれの市場社会を特徴づける根源的な（つまりリスク計算によって算定できない）不確実性（*uncertainty*）に対して極めて脆弱である、ということだ。不確実性は期待価値の計算において洗練されたアプローチが可能となっても、われわれが不完全な存在である以上逃れられないものであるし、だからこそ今日の市場社会の最たる特徴ともなっているのだ。それゆえレフト・リバタリアニズムが不確実性に脆いということになれば、それこそ正義論として使い物にならないということの証ではないだろうか（井上 2006: 170-1; Inoue 2007）。

この不確実性の問題に対し、レフト・リバタリアンは次のいずれかの応答をするかもしれない。一つは、不確実性による影響は認めるものの、それはたとえばロック的但し書きを新たな社会・経済的条件に変わる度にその都度適用することで対処可能である、という応答である。もう一つは、レフト・リバタリアンの諸説はすべて、不確実性の影響を免れる理想的理論（*ideal theory*）の次元での話であって、非理想的理論（*non-ideal theory*）の次元で扱われるべき不確実性からは直截の影響を受けない、という応答である。それぞれの応答に対する疑問は、次のとおりである。

第一の応答に対しては、次のような二つの懸念を抱かざるを得ない。第一に、リバタリアンの事前主義的特徴からして、たとえ片面的私有の期間をどれだけ短くしても不確実性の影響からは免れ得ないことを意味するのではないか。第二に、ロック的但し書きの適用頻度をあげることは、その分自己所有権の効力をそぐことにつながりかねないのではないか。さらにこの場合、レフト・リバタリアニズムは結果状態での事後的再分配を中心に正義論を構想するリベラル平等論と、ほとんど変わらないものになってしまう可能性がある。

第二の応答は一見もっともらしいが、次のような問題点を抱えているように思われる。第一に、理想的理論としてのある種の架空性を認めてしまうと、歴史的権原理論としての側面をかなぐり捨てることになりやしないか。そもそも自己所有権やロック的但し書きといった概念や、それらによって正当化される原初的所有権は、実際の条件のなかで意味をもつものではないのか。結果状態ではなく所有権の実際の歴史的系譜に目を向けるリバタリアニズムの生命線が、この修正によって失われてしま

うことにならないだろうか。第二に、仮に理想的理論としての正義論という主張を認めたとしても、レフト・リバタリアニズムは理想的理論と非理想的理論をどう架橋するのか。しかしそもそも不確実性はそのギャップを架橋する試みにあたって、必ずや目をむけなければならないファクターであることから、結局は元の木阿弥になってしまうのではないか。

4. 結語

本報告では、レフト・リバタリアニズムの意義と限界についてみてきた。以下まとめよう。レフト・リバタリアニズムの意義は、第一にネオ・リベラリズムとは決定的に異なる部分、すなわち正義論としての権利論を再構成し、リバタリアニズムの哲学的概念や構想の豊かさを再確認させたこと、第二にその中核的構想である自己所有権から議論を出発すると、(ライト・リバタリアンの意図に反して)究極的には平等主義的正義原理に行き着かざるを得なくなることを示したこと、この二点があげられる。レフト・リバタリアニズムの限界(問題点)は、第一に自己所有権自体の根拠としてあげられる非強制性が自発的選択と同一視されてしまうがために、能力差にかかわる不平等の一部(とくに資源獲得に関わらない部分)が手つかずになってしまうこと、第二にレフト・リバタリアニズムの特徴である事前主義が、今日の市場社会を特徴づける不確実性に対し脆いということ、この二点があげられる。

それではわれわれには、どういう選択が残されているのだろうか。レフト・リバタリアニズムの議論に沿って言えば、われわれがとり得る道は自己所有権テーゼの放棄か、それとも平等主義の放棄か、このいずれかであろう。私の選択は前者である。というのも、自発性要求と不確実性の問題に対応していくために、自己所有権を(最小限に)侵害する結果状態における資源再分配に道を開いていかざるを得ないと考えるからだ。しかしその本格的な論証は、別の機会に譲らなければならない。

参考文献

- Cohen, G. A. 1995. *Self-Ownership, Freedom, and Equality*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Fried, Barbara H. 2003. "Ex Ante/Ex Post." *Journal of Contemporary Legal Issues* 13, 123-60.
- 井上彰, 2006, 「自由市場社会における平等と責任」『社会思想史研究』30号, 165-76頁.
- Inoue, Akira. 2007. "Can a Right of Self-Ownership be Robust?" *Law and Philosophy* 26 (forthcoming).
- Locke, John. 1960. *Two Treatises of Government*. (ed.) Peter Laslett. Cambridge: Cambridge University Press.
- Nozick, Robert. 1974. *Anarchy, State, and Utopia*. Oxford: Blackwell.
- Olsaretti, Serena. 2004. *Liberty, Desert and the Market*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Otsuka, Michael. 2003. *Libertarianism without Inequality*. Oxford: Clarendon Press.
- Steiner, Hillel. 1994. *An Essay on Rights*. Oxford: Blackwell.
- Vallentyne, Peter. 1998. "Critical Notice of G. A. Cohen, *Self-Ownership, Freedom, and Equality*." *Canadian Journal of Philosophy* 28, 609-26.
- Vallentyne, Peter. 2000. "Left-Libertarianism: A Primer." In Peter Vallentyne and Hillel Steiner (eds.) *Left-Libertarianism and Its Critics: The Contemporary Debate*. New York: Palgrave, 1-20.
- Vallentyne, Peter. 2007. "Libertarianism and the State." *Social Philosophy and Policy* 24, 187-205.
- Vallentyne, Peter, Hillel Steiner, and Michael Otsuka. 2005. "Why Left-Libertarianism Is Not Incoherent, Indeterminate, or Irrelevant: A Reply to Fried." *Philosophy and Public Affairs* 33, 201-15.

「ケアの社会化」を再考する ——有償化＝分業化の可能性と限界——

堀田義太郎（立命館大学）

はじめに

本報告では「ケア」という語を、すでに職業として確立された看護や施設での保育を除き、現在でも主として家族とくに女性に課されている高齢者介護や障害者介助、そして子の養育を指す用語として用いる。そして、「社会化」という概念を、家族に無償で委ねられていたケアの供給を社会全体で公的に分担負担すること、として用いる。本報告が論ずる「ケアの社会化」とは、必要分の介護・介助・養育等を社会全体で分担負担することを指す。

「ケアの社会化」をめぐる問われるべき点は、ケアの具体的な活動のうち何を（どの程度）・誰が・なぜ・どのように（いかなるシステムや媒体によって）分担負担すべきだと言えるか、である。これらは相互に関連している。とくに必要なケアを社会全体で分担負担すべき「理由」は、そのどの程度を・誰が・どのように分担負担するか、という問いへの解答をある程度規制する。

ケアを社会が公的に分担負担するシステムとして多くの論者に支持されているのは、必要分のケアを個別具体的に担う活動を有償労働として位置づけ、ケア提供者に賃金として支払われる対価を社会成員全員で分担負担するシステムである。つまり、現在の多くの議論では「ケアの社会化」は「ケアの有償労働化」と等置されている。ケアの有償労働化は必ずしもつねに「分業化」を帰結するわけではない。ケアを提供可能な能力を持つ全社会構成員が、必要分のケア労働を分担して担うシステムも想定できないわけではない。しかし、すでに分業化された社会においては、有償化は、貨幣と交換で行為を支出する／させることを、単に許容するだけでなく促進する。また、分業化以外の可能性は想定されていない。

本報告では、とくに「ケアの社会化」を要請する規範的理由の観点から、ケアの「有償労働化＝分業化」の可能性と限界を明らかにする。

1. 「ケアの社会化」の必要性と有償労働化の可能性

「ケアの社会化」が要請される理由は、ケアを必要とする人々のニーズが十分に満たされるべきだからである。そして、家族の無償のケア負担を前提とした現在の状況では、しばしばケア提供者に過重な負担が課され、ケアを提供される側にとっても必要なニーズが満たされないからである。

また、ケアを必要とする人に対するケア提供について、現在家族に一般的に課されている義務や責任（「扶養義務」や「保護責任」等）には、正当性はない（立岩真也 1992）。家族に無償でケアを課すことに正当性がなく、またケアが必要な人が十分にケアされるべきだという規範に照らして、家族に無償でケアを課すことに問題があるならば、家族に無償でケアを課すべきではないということになる。

家族に無償でケアを課すことに随伴する諸問題は、ケアをめぐる一般的に指摘される非対称性にかかわる。ケアを提供する／される関係（以下「ケア関係」とする）には一般に二つの非対称性がある。第一に、ケア関係からの「退出可能性」における非対称性である。ケアを必要とする側は、ケアを必要とする身体的・精神的な状態から退出できず、とくに身体的ニーズをみたすためには、ケアを提供されないという選択肢を原理的にもたない。それに対して、ケア提供者はケアを提供しなくても自分自身のニーズをみたすことができる（斎藤純一 2003：192）。第二に、ケア関係には「負担」における非対称性がある。ケアは提供者に時間的・身体的な負担をかける。ケア提供者は、就業・就学・趣味娯楽・社会参加など、その他の活動に参加できなくなり、また、その間は休息をとることができない。

第一の「退出可能性」における非対称性を完全に解消することは不可能である。ケアが必要な人はその身体から逃れられないからである。だが、個別的なケア関係に対する選択可能性は、代わりになる可能的なケア提供者が存在しているならば、一定のレベルで保障されうる。第二の「負担」における非対称性は、何らかの財や感情、あるいは理念等によって相殺されうる可能性がある。従来（そして現在でも）、この負担を相殺するものとして想定・期待されてきたのは、家族の「愛情」である。また、無償のボランティアに対する期待には、「善意 *charity*」によって相殺される可能性への期待が含まれる。

だが、ケアを提供される側が個別的なケア関係から退出できるように、代替となる可能的ケア提供者を保障することは、「家族」の場合は（よほどの大家族でない限りは）ほぼ不可能であり、ボランティアの場合にもきわめて困難である。

家族による無償のケアの問題点は、大きく三つに分けることができる。第一に、「ケア関係」を双方が選択できないという点である（もちろん、子を産む場合には、「子の養育」負担が予見可能であり、一定の選択肢がケア提供者側にある。だが、その予見と選択可能性が、親のケア提供責任や義務を正当化するか否か、もし正当化しうるとして、その範囲はどの程度か、といった点は曖昧である）。第二に、ケア提供者である家族の内面的な感情に、提供されるケア行為の具体的な内容や程度が委ねられてしまう点である。第三に、ケア提供者は生活資源獲得活動を削減しなければならず、特定の他者に依存せざるを得なくなる点である（二次的依存状態に陥ることになる）。家族にケアを受ける側は、これらを認識しており、「負担／迷惑をかけないように」ニーズ要求を差し控えざるを得なくなる傾向にある。

また、ボランティアの場合にも、介護・介助を受ける側のニーズは十分にみたされない。たとえば、ボランティアに対して、「やることが終わったから帰って」とは言い難い（丸岡稔典 2006：80）。なぜなら、ボランティアの場合は、ケア関係が「ケアする側」の一方的な「善意」によって成立しているからである。善意は任意性を前提とする（善意は、発揮しないからといって非難されるようなものではない）。この意味で、ボランティアでケアを提供する側は、ケア関係から退出する自由を有している。また、ボランティアは自分自身の生活を維持するための活動に従事せざるを得ず、時間的・身体的に余裕がなければできない。したがって常に人手不足になる。ケアが必要な人間にとって、退出されたときに代わりがすぐに見つからない（人が足りない）現状では、ケア提供者が辞めないよう、その意向に配慮せざるをえず、ニーズの直接的な表出や指示の抑制を強いられる。また、ケアを提供される側の個人的な性格や人間関係によって、ケア関係の成立可能性が左右される。

つまり、家族でもボランティアでも、ケアが必要な人のニーズを十分に満たし、その自己決定を保障するだけのケアの供給は困難である。

ケアの有償労働化を肯定する理由として挙げられるのは、これらの問題点に対応している。第一に、ケアに対する対価を十分に保障することにより、ケア提供者は他の活動で生活手段を得る必要がなくなり、また善意によって余暇時間を削減しなければならないボランティアに比して参入障壁が低下するため、第一の退出可能性における「非対称性」を部分的に解消しうる程度のケア提供者が調達される可能性が高まる(立岩真也 1995: 243)。また、有償化を「負担に応じた対価」として設定することによって、第二の負担における非対称性も相殺される可能性がある。もちろん、現在のケアの対価は依然として家族によるケアが前提として予算が設定されているため、きわめて低く抑えられている。そのことが、具体的なケアの担い手の数を不足させる一要因となっていることが指摘されている。

2. ケアの有償化=分業化の両義性

ケアの有償化を支持する理由は、必要なケアの質を社会全体が分担負担して保障すべきである、という規範を前提にして、現に家族やボランティア等の方法では必要なケアの質の確保が困難だからである、という点にある。この理由は妥当だろう。

だが、「ケアの有償化=分業化」には、その前提にある規範に抵触する可能性もある。それは、分業化一般に指摘される問題でもある。ケアの有償化はこの社会ではケアの分業化を帰結する。有償で徴集するシステムもありうるが、それは従来の議論ではほとんど想定されていない。ケアの社会化の一つの方策としてのケアの有償化は、具体的な行為コストの担い手を市場における個々人の選択に委ね、その労働に支払われるべき貨幣コストを、支出可能な社会成員で分担負担するシステムである。

それはたしかに、ケア関係からの「退出可能性」における非対称性を解消する可能性をもつ。しかし、ケアの有償化による非対称性の解消可能性には、二つの方向性がある。第一の方向性は、ケアの有償労働化を支持する論者が想定する方向性である。ケアの有償労働化がケア関係における非対称性を解消する可能性について、従来の議論では次のように想定されてきた。まず、ケア労働に支払われるべき賃金は、家族のケアに期待して設定されている現在の価格よりも高く設定されるべきである。負担に応じた価格が設定されれば、個々人の選択対象になる労働としての価値が高まり、参入者が増えるだろう。それにより、ケア労働の条件は改善され、ケアを必要とする側にとっての選択肢が広がる可能性がある。この想定にはたしかに一定の説得力がある。

しかし、ケアの有償労働化は、ケア労働者に労働に基づく財の配分基準が適用されることを前提にしている限り、こうした想定とは別の方向性で「退出可能性」における非対称性を解消するシステムにもなりうる。それは、ケア労働に従事する人をケア関係から事実上退出困難にするシステムでもありうるからである。ケアの有償労働化は、ケア関係からの退出可能性における非対称性を、生活のために労働せざるを得ないケア労働者の側の「退出可能性」を削減することによって、均衡させる方法でもありうる。また、ケアの有償労働化は、具体的なケア提供の行為コストの回避手段として貨幣を支出して、他人にこのコストを担わせよ

うとする者の存在を許容せざるを得ない。分業システムである限りこの可能性は労働一般に指摘できる。だが、ケア提供活動は他の委託可能な労働とは異なり、選択機会における「格差」を前提として、貨幣によって他者に委ねることが不適切な活動である。ゴミ収集や下水処理等の生活廃棄物を扱う仕事と同じく、少なくとも貨幣媒体で他者に委ねることが規範的観点から見て適切ではないハードワークである (Walzer1983=1999)。

3. ケアの有償化=分業化の限界

さらに、ケアの有償化はケア活動を単なる「貨幣獲得手段」として位置づけるケア労働者も許容せざるを得ない。もちろんそれにはメリットもありうる。だがそれは、ケアの社会化を要請する規範に照らして適切ではない。

ケアの社会化を要請する規範は、ケアを家族に無償で課している利害関心との対立関係で把握されるからである。ケアが家族に無償で課されるのは、ケアが必要な人の多くは他者に交換に与えるものを持たず、人は市場では自己利益に寄与しないものには一般に支払わず、行為も拠出しないからである。またこれが、「ケアの値段」を安く抑えられている第一義的な原因でもある。有償制度の基盤になる財源につねに削減圧力がかかるのは、人は一般に自らの利益にならないものに対する支払いをできる限り縮小しようとする利害関心をもつからである。家族に委ねられるのも、《家族ならば無償でケアするだろう》という家族規範があるからである。それに対して、「ケアの社会化」を要請する規範は、他者に市場で支払う能力の有無・多寡にかかわらず生活の必要がみたされるべきである、という規範である。この規範からすれば、貨幣獲得手段としてのみ行為や財を供出することは適切ではない。

また逆に、ケアの有償労働化は、ケア提供者を単なるサービス提供手段として位置づけることを許容する。ケアを提供される側の意向でケア提供者を辞めさせることが可能になることは、もちろんケアの質を高めるために必要なことではある。有償労働関係が成立するということは、ケアを提供される側がケアの内容や質に対する自己決定を阻害されてきた非対称性を、一種の契約関係によって解消するというメリットはある。しかしこの点も両義的である。ケアを提供される側は、ケアサービス消費者として、ケア提供者を単なるサービス提供者として消費する対象として位置づけ、手段化することも許容されうるからである。

もちろんニーズを十分にみたすケアが供給されるためには、ケアの「質」を評価する権利は、第一義的にケアを提供される側に保障されるべきである。だが、評価基準を完全に主観に委ねることは、ケアを提供される側の「趣味」等によって、ケア提供者を辞めさせることも可能にするからである。また、ケアを提供される側によるケアの質の評価の妥当性を第三者が判断することの困難は、別の方向にも作用しうる。ケアの質の評価主体が第一義的にケアされる側にあるとしても、ケアされる側のニーズをみたす単なる手段として、ケア活動を提供することが不適切な場面 (ケアされる側がニーズを適切に表出できない場合、またそのニーズの実現が当人に害を与える場合) もありうるからである (丸岡 *ibid.*, 西浜優子 2002)。

4. 「ケアの社会化」を考察する条件

「ケアの社会化」は、ケアの有償労働＝分業化では必ずしもない。必要なケアを社会全体で分担負担するためには複数の可能性がある。ケアの有償労働＝分業化は、その一つの——そして現実的だが次善の——方策である。

ケアをボランティアや家族に委ねることでは、必要な質量のケアが供給されない。だが、だからといって有償労働化すれば問題が全て解決するわけではない。有償労働化は、ケア関係からの退出可能性における非対称性を、ケア提供者の退出可能性と交換で解消する機能を持ちうる。またそれは、①貨幣コストのみを負担する者がケア提供者を負担回避手段として位置づけること、②ケア提供者自身がケア活動を貨幣獲得手段として位置づけること、③ケアを提供される側がケア提供者を単なるサービス提供手段として位置づけることを、それぞれ許容しうる。だが、これらはいずれも、ケアという活動の性質および「ケアの社会化」を要請する規範的前提に照らして適切であるとは言えない。

これらの諸論点は、1970年代に日本脳性マヒ者協会(「青い芝の会」)がその運動の中で、未整理だったとはいえ、すでに提起されてきた論点でもある。「青い芝の会」の運動を駆動した根本的な認識の一つは、市場で交換されうる能力がなければ生活できない社会に同化することに対する、決定的な断念である。この非対称性に対する自覚を前提として展開されてきた運動が、ケア(ここでは障害者介助)を有償労働として位置づけることに対して批判的な態度をとったことは、ある意味で当然だったと言えるだろう。

この非対称性について、「青い芝の会」の非会員だが共に活動してきた金満里は次のように述べている。「私から介護者は絶対に切らない。切るなら介護者から切らせる」(金満里1996:147)、なぜなら「あくまでも、あんたがたは切る立場なんだ、ということ突きつけたかった」(148)からである、と。「青い芝の会」は、ケア提供可能な人間が「個人」としてこの根本的な非対称性に向き合うことを要求し、また健常者は自らが「切り棄てる」立場にあることを自覚せよ、と迫った(そしてそれはもちろん、「非難」などではない)。それはたしかに、しばしば指摘されるとおり「過激」な要求だったと言えるだろう。もちろん、「青い芝の会」の主張をこの要求に還元することはできないし、その主張も必ずしも一枚岩ではなかった。しかし、その主張の核心の一つを、人が他者を自らの利益にとっての単なる「手段」とみなすことで成立する社会関係を否定した点に求めることができるのであれば、「ケアの社会化」をめぐる考察にとって、この主張はつねに立ち返るべきポイントであると言えるだろう。

引用文献

金満里、1996、『生きることのはじまり』筑摩書房

丸岡稔典、2006、「障害者介助の社会化と介助関係」『障害学研究』2号

西浜優子、2002、「しょうがい者・親・介助者——自立の周辺」現代書館

齋藤純一、2003、「依存する他者へのケアをめぐる——非対称性における自由と責任」『年報政治学(性と政治)』

立岩真也、1992、「近代家族の境界——合意は私たちの知っている家族を導かない」『社会学評論』43——、1995、「私が決め、社会が支える、のを当事者が支える——介助システム論」『生の技法(増補改訂版)』藤原書店

Walzer, Michael, 1983, *Spheres of Justice: A Defense of Pluralism and Equality*, Basic Books (=1999 山口晃訳、『正義の領分』、而立書房)

J.J.ルソー『社会契約論』は普遍理論だろうか？ ——人民集会論に焦点を絞って——

小林 淑憲(北海学園大学経済学部)

凡例

本文と註において、原則として以下の略号を使用する。

O.C. : *Œuvres complètes de Jean-Jacques Rousseau*, éd. publiée sur la direction de B. Gagnebin et M. Raymond, Paris, Gallimard, 1962-1995, I-V. ローマ数字は巻数を示す。

C.C. : *Correspondance complète de Jean-Jacques Rousseau*, éd. crit. établie et annotée par Ralph A. Leigh., Oxford, Voltaire Foundation at the Talor Institution, 1965-1991., I-L. 書簡の通し番号のみ記載した。また A は appendice を示す。

邦訳は『社会契約論』及び『告白』については岩波文庫版を、その他の作品は白水社刊行の『ルソー全集』(全16巻、別巻二巻含む。以下『全集』とする)を使用した。訳出に当たって報告者が変更した箇所もある。

1 問題の所在

ジャン=ジャック・ルソーの『社会契約論』は、果たして普遍理論なのであろうか。このような疑問は考察に値しない愚問として、あるいは一蹴されるかも知れない。しかし、『社会契約論』が普遍理論なのかという問題提起には、そもそも研究史上の裏付けがある。すなわち「『社会契約論』は」ジュネーヴのための理論か、あるいは普遍的理論か」というルセルクルの指摘に端的に示されるように(1)、この問題はルソー研究史において一大論点をなしている。研究史をいま少し整理すれば、まず、ルソー自身はジュネーヴをモデルとして当時のヨーロッパ社会が模範とすべき国家像を提出したとする説がある(2)。これに対して、ルソーはジュネーヴをモデルとしたのではなく、むしろ先行する学説を発展させて普遍理論を構築したとの解釈がある(3)。この解釈に対しては、ルソーはジュネーヴに関する正確な知識をある程度持ちながら、ジュネーヴの国内問題にコミットしていたとする批判が加えられている。すなわち「公民」「ブルジョワ」「出生民」「居住民」「服従民」という五つの身分のうち、公民とブルジョワからなる特定の政治勢力、すなわちブルジョワジーと呼ばれる勢力に対してイデオロギー的武器を提供したとの説である(4)。

これらの説に対して報告者自身はかつて、ルソーは特定の政治勢力でなく、ジュネーヴ全体と対峙しつつ改革の提言を行ったと考えその論証を試みた(5)。したがって、報告者に残された課題の一つは『社会契約論』が普遍理論であることの根拠を掘り崩すことにある。今回の報告ではこの点を目的とする。この目的を達成するため、まず『コルシカ憲法草案』及び『ポーランド統治論』をめぐる伝記的事実に着目する。次いで、同書の最も根本的な主張と見なしうる人民主権論と人民集会に関する議論とに着目し、それらが先の三著にお

いて、どのように論じられているかを検討する。さらになぜ同書が普遍的形式をもって書かれたかを考察する。

2 伝記的事実から生ずる疑問

ルソーは、確かに『社会契約論』において一般的政治理論を構築し、それを可能な限り普遍化させたように見える。そこで仮に『社会契約論』がそうした普遍理論であると想定しよう。しかし、もしも言葉の真の意味での普遍理論であるのならば、ビュタフォコ大尉やヴィエルホルスキ伯爵は、コルシカやポーランドのために、同書をそのまま利用したはずである。ところが彼らはルソーに敢えて別の論考を書いてもらおうとした。第一に『コルシカ憲法草案』の執筆経緯について見てみよう。ルソーは立法可能なヨーロッパ唯一の国としてコルシカ島の名を挙げた(O. C. III., p. 391. 邦訳 76-77 頁)。このことが契機となって、ビュタフォコは1764年8月末に執筆を依頼した。1760年代のコルシカは、ジェノヴァ共和国に対する40年間の独立戦争の最中であつた。結果的には独立は失敗し、コルシカはフランスに1769年5月に併合されたが、これはビュタフォコがルソーに依頼した5年のちのことである。つまり、ビュタフォコがルソーに依頼した時期は、ジェノヴァの衰微に伴ってコルシカの独立が現実のものとなることを期待しうる格好のタイミングだつた。『社会契約論』の記述はコルシカ人にとって、自分たちが今まさに新国家建設の計画案を練る時期にあると感じさせた。執筆依頼の書簡を見れば、ビュタフォコが如何に『社会契約論』を普遍理論と見なさず、コルシカに適用可能な別の論考を必要とすると見ていたかがわかる(C. C. 3475.)。またルソー自身、もしも同書は普遍理論であつて、それ以上のものではないと考えていたのであれば、ビュタフォコの書簡を受け取っても自己の著作の普遍性や利便性を説いていてもよかつたはずである。ところがルソーはビュタフォコの要請に対して依頼から一月も経たないうちに承諾した。さらに一面識もない人物に対してルソーは「私の命と心はあなたのものです」とまで答え、コルシカの国民や地方についての知識が不足しているので、それらについての情報を送って欲しいと書いている(C. C. 3523.)。

第二に『ポーランド統治論』の成立事情についていえば、18世紀後半のポーランドはコルシカに勝るとも劣らないほどの深刻な歴史的危機に直面していた。いうまでもなくロシアを始めとする近隣列強の干渉である。国王スタニスワフ・アウグスト・ポニャトフスキ統治下のポーランドにおいて、一方では「連合」と呼ばれ、親ロシアの立場に立つ非カトリック貴族からなる反国王の勢力があり、他方では「バール連合」と呼ばれる会派、すなわちロシアではなくフランスに接近しつつ自国の独立を維持しようと画策するグループがあつた。このバール連合とフランス政府との連携を強め、かつ祖国の危機回避のための知恵を貸してくれる才能ある人物を捜す役割を期待されたのが、ヴィエルホルスキである。ヴィエルホルスキは1770年7月にルソーを訪問したと考えられている。翌年6月に書かれたと推定されるヴィエルホルスキ宛てルソー書簡は、その時点での原稿の完成を示唆している(C. C. 6867.)。また『ルソー、ジャン＝ジャックを裁く一対話』によれば、執筆にはボ

ーランドの制度に関する様々な調査の時間も含めて半年の時間を費やしたという(O. C. I., p. 836. 『全集』第三巻188-189頁)。この仕事ぶりは、慎重なはずのルソーにしては極めて迅速と見ることができよう。このことは、如何にルソー自身が『社会契約論』を当時のポーランドにそのまま適用することはできず、ポーランドに妥当する新たな作品の執筆の必要性を感じていたかを示しているであろう。

3 ルソーは原理を応用しているか

それでもなお、仮に『社会契約論』は原理論ないしは総論であり、『コルシカ憲法草案』と『ポーランド統治論』はその応用編ないしは各論であると想定しうるかも知れない。ではルソーは原理を応用しているだろうか。

ルソーは『社会契約論』第3編第12章から第14章、及び第18章において、人民主権の原理を制度的に保障する方策として、通常の人集會及び定期人集會に言及した。第12章においてルソーは、人民主権の論理的帰結として人集會が導かれることを示唆する。第13章においては、「思いがけない事態が要請する臨時の集會の他に、何ものも廃止したり延期したりすることができず、[開會の]日時を定められた定期の集會が必要である」と述べて(O. C. III., p. 426. 邦訳128頁)、定期人集會の必要性を強く訴えることによって、主権の維持を保障する制度を提案した。さらに、続く第14章では人民が徳を有している限り、定期人集會によって政府に対抗して国家を維持しうることを主張する。

要するにルソーは、国家の構成員全員が主権を行使する場として、通常の人集會と定期人集會とを提唱した。したがって、このような人集會論は、当時既に、複数の国々に見られた代議制の価値を否認したところに成立するはずである。実際ルソーは第15章において、「イギリスの人民は自由だと思っているが、それは大きな間違いだ」と述べて(O. C. III., p. 430. 邦訳133頁)代議制否認論を展開した。

ところで、ジュネーヴでは、総會の定期的開催に関しては、その是非をめぐって論争が戦わされていた。そのことは、例えばアントワーヌ・レジエ著『1718年の匿名書簡』が、主権の性質や定期総會の開催について言及したために、18世紀を通じてしばしば複写・回覧されたのに対して、例えばアントワーヌ・トロンシャンが、『ジュネーヴ共和国の現在の統治の状態』(1721年)において、主権の行使は共和国の各評議會に分けもたれていると訴えて、定期総會の正当性に対して疑義を提出した事実によって裏付けられる(6)。さらに重要なのは、レジエが定期人集會と代議制とを比較し、選択的にその是非を論じている点である。すなわち、人民の同意なくして課税することは暴政的行為であるとしてこれを非難し、5年ごとの総會を開催することによってのみ人民は「完全な自由」を享受できると主張する。他方でレジエは英国的な代議制の正当性に関して、「英国と我々との間に存在する無限の違いを誰が見ないであろうか」と述べ、代議制が必ずしもジュネーヴには適合的でないことを訴えている(7)。このように18世紀ジュネーヴにおいては、定期人集會は主権の帰属と連動して議論されていたし、また定期人集會と代議制とが選択的に論じら

れていた。したがって、ルソーが代議制否認論を第3編に組み込み、また定期人民集会の是非を論じたのは、そのことによって具体的な現実の諸問題に対して言及しようとする意図があったことを十分に推測させる。

しかしなお、もしも仮にルソーが、『コルシカ憲法草案』及び『ポーランド統治論』において、定期人民集会を主権篡奪の防止策として論じているのであれば、両作品が『社会契約論』の応用編だという解釈はかえって強力に裏付けられることになる。それでは両作品は、定期人民集会に言及しているだろうか。

まず、『コルシカ憲法草案』において、ルソーは、為政者による権力篡奪の傾向には言及せず、またそれへの対抗手段である定期人民集会の必要性を全く訴えなかった。ルソーがコルシカ島に適する統治形態として言及しているのは、「混合政体」であり、そこでは「人民は部分ごとに集会し」、権力の「受託者はしばしば交替」(O. C. III., p. 907. 『全集』第五巻 293 頁)する。また、国家が破滅する原因としてルソーが言及するのは、商工業の発達に伴う貨幣経済の浸透によって、農村の過疎化と都会の過密化が進展し、国民の間で不平等が極大化することである(O. C. III., p. 920. 『全集』第五巻 310-311 頁)。つまり『コルシカ憲法草案』では、為政者は必ずしも国家破滅の元凶とされたわけではない。それどころかルソーは、「政治権力(La puissance civile)」が行使される態様を二つ挙げ、その一つを為政者による「正当な」(O. C. III., p. 939. 『全集』第五巻 335 頁)行使としている。このようにルソーは、全ての公民が同時に一箇所に集合する定期人民集会に言及しなかった。

これに対して『ポーランド統治論』においてルソーは『社会契約論』に引照しつつ、執行権に与る団体が立法権を従わせようと虎視眈々と目論んでいると述べてはいるが(O. C. III., p. 977. 『全集』第五巻 388 頁)、それに対抗する方策として定期人民集会の必要性を訴えたわけではない。それどころではなく、彼が実際に提案したのは、『社会契約論』で完全に拒絶したはずの代議制であった(O. C. III., p. 978. 『全集』第五巻 390 頁)。これは『社会契約論』の所説と相容れない。というのも、彼は特殊な条件下における代議制の選択すら認めていなかったからである。

ところがルソーは、『ポーランド統治論』では代議制を是認し、その運営方法にまで言及した。彼は、大規模国家の「悪」を予防する二つの方策として、第一に国会の頻繁な開会による代表者の交代、第二に命令的委任の徹底を挙げる(O. C. III., pp. 978-979. 『全集』第五巻 391 頁)。人民主権を保障する不可欠の制度であり、代議制を否定したところに成立するはずの定期人民集会の採用を見送り、代議制を採用して、その運用論を精緻化したという意味において、ルソーは『社会契約論』の原理を応用したのではなく、むしろそれを捨て去ったというべきである。

したがって、人民主権原理を一貫させる制度としての定期人民集会の扱いに関していえば、『社会契約論』と『コルシカ憲法草案』及び『ポーランド統治論』の間には、原理論とその応用編という関係は明らかに成立しない。言い換えれば、ルソーは『社会契約論』を、コルシカとポーランドという個別具体的な対象に応用しなかった。

4 なぜ『社会契約論』は普遍理論の形式で書かれたか

ところで、それではルソーはなぜ『社会契約論』を、普遍的に妥当する政治理論であるかのように書かねばならなかったのでしょうか。この疑問に答えるには、報告者がかつて設定した二つの仮説が手がかりになる。第一に報告者は、18世紀ジュネーヴにおける政治生活に関わりながら、情報を交換し、経験や知識を共有する人々によって形成された言説の世界を想定し、それをジュネーヴの「言説世界」と呼んだ。これが第一の仮説である。第二の仮説は、こうしたジュネーヴの「言説世界」と言説において深く関わりながらも、ルソーはこの世界と敢えて空間的距離を置こうとしたのではないかというものである。

ジュネーヴでは、18世紀初頭から課税問題を発端として政府及びその支持者側と反政府側とが対峙し、騒擾を繰り返していた。対立は1737年8月には流血の内乱にまで発展した。内乱収束後、表面上は平和な状態が続いたが、内乱の危機が全く去ったわけではなく、例えば主権の帰属や内容に言及した『1718年の匿名書簡』が18世紀を通じて複写・回覧された。また、ダランベールやヴォルテールらによる劇場建設運動がジュネーヴ国内の政治的対立を先鋭化させた。また1760年代には、『エミール』及び『社会契約論』糾弾の手続きの正当性・不当性をめぐってルソー擁護派とルソー批判派とが争い、ルソーの公民権放棄を契機に国内が「意見提出派」と「拒否派」とに分裂し、人民によって提出された意見を総会に付託しうるか否かに関して論争が惹起された。

このような対立は、『社会契約論』の出版よりもずっと以前から、ルソーを巻き込む可能性をはらんでいた。例えば1754年夏に帰国した際、ルソーはジャック・フランソワ・ド・リュックら反政府系の政治運動家によって歓待された(O. C. I., p. 393. 『告白』(中)181頁)。ド・リュックは毎日ルソーを訪問し、政治問題をまくし立て、会話をほとんど独占することもあった(C. C. A135.)。また後年、ド・リュックについてルソーが回想した際、「私に絶えずつきまといて悩ませていた(*m' bsedoit sans cesse, sic*)」と形容していることに窺われるように(O. C. I., p. 393. 『告白』(中)181頁)、ド・リュックはルソーが自分たちの運動の力になってくれることを強く望んでいた。

ルソーがジュネーヴの「言説世界」と空間的距離を意識的に隔てた上で政治的議論を行っていたのではないかという仮説を裏付ける直接的な証拠は『告白』に求められる。ルソーは1737年に帰国した際、内乱を偶然目撃したが、そのとき「いつか自分が公民権を回復する 때가 あっても、決して内乱には深入りすまい、国内では武力によって自由を守ることは実践においても言葉においてもすまいと心に誓った」と述べている(O. C. I., p. 216. 『告白』(上)308頁)。また、ヴェネツィア駐在フランス大使秘書を務めたとき、ルソーは「最も有徳で、最も開明的で、最も賢明な」国民を作るに相応しい統治とは何であるか、また「その本性によって法と最も緊密に繋がる統治」とは何か、といった一連の疑問を感じたが、そうした問いかけは、全て「祖国の幸福に役立つ偉大な真理」へと自分を導くと思われたと明言している(O. C. I., pp. 404-405. 『告白』(中)197-198頁)。さらにルソーは「著

作を祖国の真の幸福のために捧げようとするなら、策士でもない限り、その国でそれを書いてはいけないのである。」(O. C. I., p. 406. 『告白』(中)199-200頁)と書いている。

以上の証拠に鑑みれば、ルソーは、国外で執筆活動を営み続けることで、よりよく祖国に貢献しようと考えていたと解釈できるであろう。もしもそうであるとすれば、ルソーが政治論を書くに当たって、余りに具体的に議論するのは危険と判断し、敢えて抽象的に論じようとしたと考えてもおかしくないのではないか。その証拠を示せば、彼は、『ジュネーヴ史』という作品を出版する計画のあった同胞ルスタンと同胞ヴェルヌとに対して、出版の見合わせを二度に亘って勧告したことがある(C. C. 616. ;C. C. 891.)。

また報告者の見るところでは、18世紀のジュネーヴにおいては、抽象度の高い政治理論を構築することによって具体的な現実政治にコミットするコンヴェンションがあった。例えばビュルラマキやバルベイラックの政治論に典型的に見られるように、支配的イデオロギーとしての政治論は、そもそも高度に抽象的なレベルにおいて論じられていた。J. バルベイラックは、グロチウス著『戦争と平和の法』やプーフENDORF著『人間と公民の義務』及び『自然法と国際法』に訳注を付し、そこで独自の思想を示した。バルベイラックは人民主権を認めながらも、人民は主権者に主権を譲渡することが可能であり、仮に主権を譲渡された側がその権力を濫用したとしても、耐えられる程度の濫用であればこれに服従しなければならないと主張した(8)。対して『自然法の諸原理』(1747年)や『国法の諸原理』(1751年)を著したビュルラマキもまた人民主権を認めながらも主権は譲渡可能であると論じ、主権を譲渡された者の濫用の程度が中程度か軽微であれば、人民はこれに耐えなければならないと主張して、バルベイラックよりも強く主権譲渡の正当性を訴えた。またビュルラマキは、国家内の種々の人格や団体に、機能において分割した主権を担当させることによって国家の安定を確保する権力均衡論を唱えた(9)。

このように見てくると、ビュルラマキやバルベイラックに代表される支配的なイデオロギーと同一の位相において論ずれば、それらを批判する政治理論を提唱することによって、ルソーが祖国に貢献することは可能であった。実際、ルソーにとって、自ら打ち立てた人民主権の原理が普遍的に妥当すればするほど、ジュネーヴの国内問題という限定的な現実の諸問題に対する解答の真理性はますます高まると思われたであろう。

5 むすびにかえて

報告者の一連の作業を通じて見えてきたのは、『社会契約論』という空間的にも時間的にも長大な射程を有するであろう思想作品でさえ、ジュネーヴというローカルな場との関連なしには生み出されなかったということである。言い換えれば、およそ思想といえるものは、おしなべて、特定の場との関連を出発点とするのである。報告者は、思想の研究もまた、そこに出発点を求めなければならないと考える(10)。

註

(1) Jean-Louis Lecercle, Jean-Jacques Rousseau, *modernité d'un classique*, Librairie Larousse, 1973., p. 147. 小林浩訳『ルソーの世界 あるいは近代の誕生』、法政大学出版局、1993年、178頁。ただしルセルクル自身はこの問題に対して普遍理論と見なす立場に立っている。

(2) ジュネーヴがルソーの理論のモデルだったとする解釈として Emile Durkheim, *Montesquieu and Rousseau, Forerunners of Sociology*, Translated by Ralph Manheim, The University of Michigan Press, 1960., p. 120. 小関藤一郎、川喜多喬訳、『モンテスキューとルソー—社会学の先駆者たち』法政大学出版局、1975年、136頁。Jean Guehenno, *Jean-Jacques, une Histoire d'une conscience*, I & II, Editions Gallimard, 1962., tome II., pp. 51-54. 宮ヶ谷徳三訳、『全集』別巻一、444-446頁。Franco Venturi, *Utopia and Reform in the Enlightenment*, Cambridge University Press, 1971., p. 77. 加藤喜代志、水田洋訳『啓蒙のユートピアと改革』みすず書房、1981年、118頁。Alfred Dufour, “Rousseau entre droit naturel et histoire, Le régime politique genevois de la *dédicace du second discours aux lettres de la montagne*”, *Annales Société Jean-Jacques Rousseau*, XLI, 1997., pp. 79-108. などを参照した。

(3) 代表的な研究に以下のものがある。John Stephenson Spink, *Jean-Jacques Rousseau et Genève*, Paris, Boivin & C^{ie}, Éditeurs, 1934. Derathé, *Rousseau et la science politique de son temps*, J. Vrin, Paris, 1970. 西嶋法友訳、『ルソーとその時代の政治学』、九州大学出版会、1986年。

(4) この解釈に関しては以下の諸研究を参照した。Michel Launay, *Jean-Jacques Rousseau, Écrivain politique (1712-1762)*, C. E. L., Cannes ; A. C. E. R., Grenoble, 1971. Helena Rosenblatt, *Rousseau and Geneva, 1749-1762*, Cambridge University Press, 1997.

(5) 拙稿「内乱後のジュネーヴ共和国と『社会契約論』」(政治思想学会編『政治思想研究』第1号、2001年)

(6) André Gür, “Les lettres «séditieuses» anonymes de 1718”, introduction, in *Bulletin de la Société d'Histoire et d'Archéologie de Genève*, 1982., p. 129. ; Édouard Favre(éd.), Antoine Tronchin, *L'état du Gouvernement Présent de la République de Genève [1721]*, Genève, 1901., p. 1., pp. 17-18. を参照。

(7) André Gür, *op. cit.*, pp. 181-186.

(8) 前掲拙稿「内乱後のジュネーヴ共和国と『社会契約論』」100頁。

(9) 前掲拙稿「内乱後のジュネーヴ共和国と『社会契約論』」100-101頁。

(10) 報告者はこの報告を準備するうちに、川合清隆『ルソーとジュネーヴ共和国—人民主権論の成立』が出版されることを知った。ここでは詳述する余裕がないので、改めて学会当日言及したい。

媒介者としての無知な先生
——ジャック・ランシエールにおける平等と主体化——

鈴木康丈（神戸大学大学院総合人間科学研究科博士後期課程）

1.

現代フランスの哲学者ジャック・ランシエールにとって、自ら発話する知性や相手の発話や内容を理解する知性の共有を前提とする平等が、政治の唯一の原理をなす。つまり「誰でも思考しうるし発話しうる」という前提に基づく平等こそがランシエールの言う意味での政治の種別性を根拠付けている。

ランシエールの考える意味での政治は、フーコー的な意味での権力の問いとは区別される。そしてそれは政治とポリスの概念の区別というかたちで提示される。フーコーの「統治」の読みかえであるポリスは「感性的なものの配置」という身体の現れ方の規定を通じて、個々人を社会の中の地位や役割に配分する。ポリスは個々人にアイデンティティを付与する装置である。反対に政治はポリスによって付与されたアイデンティティを逃れた主体化の産出を通じて、既存のポリスの秩序においては政治的な権利をもつ者として数えられることがなかった人々を可視化する。

ランシエールによれば、ポリスの論理と平等の論理というまったく異質な論理が遭遇する場所、そこにおいて政治は引き起こされる。ランシエールにとって、ある行為が政治であるか否かの峻別は、その行為の背後に前提としての平等が見いだすことができるか否かに懸かっている。したがってたとえばデモやストライキといった行為もそれ自体としては政治的ではない。平等との関係において、それらの行為の「政治」性が決定される。逆から言えば、平等という条件さえあれば、ランシエールの政治は時と場所を選ばない。法や議会といった制度的な領域に限定されるわけではないのだ。また政治はハンナ・アレントが言うような意味での公的領域と私的領域の区別ももたない。政治はいたるところに出没するのである。

ランシエールはアレント的な自由の理念ではなく、平等を政治の唯一の普遍に据える。しかしながらそれは、平等を人間性や理性にあらかじめ備わっている価値であると考えることではない。「平等はそれが行為に移される限りにおいて実在し、普遍としての効果を発揮する」。つまり平等は個々の状況において絶えず前提とされ、確証されなければならないような普遍、言い換えるなら絶えず実践状態にあることによってしか実在しない「特異的

普遍」である。ランシエールが平等を到達すべき目標ではなく、「それを活用する実践の中でしか識別されることのない一つの前提」として捉えるのはこのような意味合いにおいてである。そして逆から見れば、平等は個々の論争的状况の構築を積極的に可能にするような普遍であると言えるだろう。平等は法や制度において実現された結果のことではなくて、ランシエールが政治と名付けるありとあらゆる行為の始まりにあるものなのだ。つまりそこを起点とすることで、人々がなにごとかをはじめることができる力の源泉、それがランシエールの平等である。だから場合によっては、実質的な政治的平等や経済的平等を実現するための法や制度の創設や改良を求める活動の源泉にもなりうる。ランシエールの平等が到達すべき目標ではないことと、実質的な平等を制度的に実現することを目指す活動や思想は必ずしも矛盾するとは限らない。注意すべきポイントは、前提として置かれている平等を法や制度において実現された結果としての政治的平等や経済的平等と混同してはならないという一点である。法の次元で言うならば、平等は制定された法のことではなく、法を創設する宣言である。つまり構成された権力ではなく構成的権力である。平等はなんらかの法や制度の実現に結びつくことはあっても、それ自体としては決して制度化されえない。ランシエールの平等もまた、ネグリの構成的権力同様に「みずからを制度化するのではなくて、倫理的存在、社会的存在、共同体といったように人間の存在に何かをつけ加えようとする」力であると解釈できるのではないだろうか。

2

ランシエールは、以上のような「平等」概念を七月王政期の労働者たちの言説から取り出した。より正確に言い直すと、労働者たちに直接間接問わず影響を与えていたジョセフ・ジャコト（1770-1840）の「知性の解放」の主張がランシエールの「平等」概念の決定的な導きの糸になっている。

主著とも言うべき『プロレタリアの夜』（1981年）をはじめとした一連の労働史研究においてランシエールが対象としたのは、1830年から1850年代初頭までの間にパリにおいて（そして場合によってはアメリカの入植地で）活動していたサンシモン派、フーリエ派、ビュシェ派（カトリック的社会主義）、イカリア派、そして共和主義者などの、数百人の労働者や知識人たちの言説である。この無名の労働者たちの言葉から浮かび上がってきたのは、平均的な労働者像でもなければ、集合心性や自律的で豊かな民衆文化といったものではなく、知に取り憑かれ、夜を詩や哲学や雑誌の編集などに捧げた異端の労働者たちの肖像だった。ランシエールが19世紀前半の労働者たちの言説をたどり直すことで導き出し

たのは、一部の労働者たちを労働運動や社会主義運動、あるいは詩作や哲学や雑誌の編集などといった作業へ駆り立てたものは、「階級」や「文化」への帰属意識ではなく、むしろ「階級」や「文化」から離脱しようとする意識であったということである。冗談めかして言えば、階級脱落分子こそが階級の形成に役立ったということになる。ランシエールによれば、平均的な労働者とは必ずしも利害や感情を共有できていたわけではない人々、すなわち社会的なポジションとしては労働者でありながら、アイデンティティとしては労働者になりきれない人々が、時に労働者たちの代弁者として——たとえばストライキのリーダーというかたちで——担ぎ出された。つまり「プロレタリア」の名が労働者たちの複数の闘争や団結に統合的な意味を与える集合的な言説の主体として登場するために必要だったのは、労働者のように生活し、ブルジョワのように発話する「階級脱落分子」たる異端の労働者たちの存在だったのである。当時の労働者たちは、ブルジョワたちの言説に平等の論理を前提として対抗していた。つまり労働者たちは、そもそも労働者が発話する知性を所有する存在であることを認識しようとしめないブルジョワたちに対して、ブルジョワと同等かそれ以上の知性を有する存在として自己を提示したのである。労働者たちが主張しつづけたのは、両者は決して異質な世界に属しているのでもなければ、異質な言語を操っているわけでもないということである。両者は同じ共通の世界に属している。その共通する世界とは、たとえ社会的地位や貧富の差においてどれほど差があろうとも、発話する知性を所有するという点においては平等な者たちの共同体である。七月王政期の労働者たちがブルジョワたちの係争を通じて証明しようとしたのは、この平等な者たちの共同体が遠い未来において実現される理念ではなくて、常に既に実在するというところにほかならなかった。労働者たちにとって、知性の平等に基づく平等な者たちの共同体は、ポリスの秩序によって規定されている不平等な社会と並行して実在している。平等は「実現していない現実」ではなくて、「既に実在する現実」であるのだから。そして平等が「既に実在する現実」であるということは、それが常に実践状態に移行可能だということである。またさらに言えば、実践可能なことを当然の前提とみなさなければならない原理だということである。

3

ランシエールが1987年に発表した『無知な先生』は、知性の解放を唱え、それを実践したジョセフ・ジャコトの伝記である。1814年のフランスの復古王政以降、亡命を余儀なくされた共和主義者ジャコトは、ベルギーのルーヴァン大学のフランス文学講師となる。

ジャコトはフラマン語（ベルギーのオランダ語方言）ができないまま、フランス語を解さないフラマン語系の学生たちにフランス語を教える。つまり、フラマン語でフランス語の文法的な説明はせずに、フェヌロンの『テレマックの冒険』対訳版（フランス語とオランダ語の二ヶ国語版）を学生たちに与え、二つの言語を比べさせ、書かれてあることをフランス語で学生たちに言わせてみる。こんなほとんど方法ともいえない方法で学生たちは、実際に文法的に正しいフランスを話し、書けるようになっていった。こうした経験からジャコトは「知性の解放」というスローガンを主張しはじめ、『普遍教育 母語編』（1823年）という書物まで出版する。

ジャコトの主張を簡単に要約するならば、次のようになるだろう。すべての人間は平等な知性を有している。知性には、優れた知性・劣った知性や成熟した知性・未成熟な知性といったヒエラルキーは存在しない。ただ平等な普遍的知性のみがある。そしてこの普遍的知性に依拠することで、人は自分が知らないことでも教えることができるし、逆から言えば、人は誰かの説明抜きに学ぶことができる。実際にジャコト自身、音楽の演奏や絵画といった自分が知らないことを「教える」ことに挑戦している。そして、注意すべきポイントは、このような知性の平等が社会や制度（たとえば学校や軍隊）によっては達成されたり、普及されたりする性質のものではないという点である。知性の平等は個人しか働きかけない。ランシエールはジャコトの再発見によってなんらかの政策やら新しい学習方法やらを提言しようとしているわけではないのである。

ジャコトにとって、説明する教師なしの知的習得のモデルは母語の習得である。人は誰かに文法的な説明を受けることなしにいつの間にか母語を学んでいる。母語を学ぶように人は知識を習得しなければならない。そしてそれこそが平等な知性へと人が触れるための方法であり、逆から言えば、説明する教師を媒介とする知的習得は不平等の方法なのである（ジャコトはそれを「社会的」な方法と呼んでいる）。なぜなら知識を有した者が説明を通じて知らないものにその知識を伝達するという教育モデルは、常に知識を有した者と無知な者、成熟した知性と未成熟な知性といった距離を作り出し、そのなかで自己の優位性を正当化するからであり、さらに言えば、常にそのような距離を必要とするからである（たとえそれが不平等の解消を目指す立場からのものであっても）。

かくして知識を有した者が知らない者にその知識を伝達するという教育モデルが、ランシエール=ジャコトによって不平等な関係として位置付けられた。しかしながら、「無知な先生」もまた「教師 *maître*」であり、教師-学生といった関係それ自体が否定されているわけではない（もちろん、ここでの「教師」とは制度的なそれではなくて、誰でもがなり

うるという意味での教師である)。無知な先生もなにかを伝達する。それはなんらかの知識ではなくて、意志である。つまり平等な普遍的知性へと誘い、導くような意志である。ランシエールは無知な先生と学生の間を「純粋な意志と意志の関係」と位置付けた。無知な先生は、「学生たちが自分だけで脱出できる円環に閉じ込める指令を与え」る。誤解を恐れず言えば、無知な者は無知な教師の意志に服従することで、知性の平等＝平等な知性に触れる。無知な先生という「媒介 médiation」を経ることで人々は普遍的知性へと導かれる。

このような媒介者としての無知な先生という形象を詳らかにすることで、平等に根拠付けられる主体という 1990 年代以降のランシエールの政治的主体の種別性を明らかにすることができるのではないだろうか。そしてそれを本報告の課題としたい。

参考文献

- [1]Rancière,Jacques, *La nuit des prolétaires.Archives du rêve ouvrier*,Fayard,1981.
- [2]Rancière,Jacques, SAVOIRS HÉRÉTIQUES ET ÉMANCIPATION DU PAUVRE in *Les Sauvages dans la cité: auto-émancipation du peuple et instruction des prolétaires au XIXe siècle*, Champ Vallon,1985
- [3]Rancière,Jacques, "the myth of the artisan:critical refraction on a category of social history", in S.J.Kaplan,C.J.Koepped. *Work in France*,Cornell.U.P.,1986
- [4] Le maître ignorant: Cinq leçon sur émancipation intellectuelle, Fayard, 1987
- [5]Rancière,Jacques, *La Mésentente:Politique et Philosophie*,Galilée,1995
- [6]]Rancière,Jacques , *Aux bords du politique*, La fabrique,1998
- [7] Benvenuto,,Andréa,Cornu,Laurence,Vermeren,Patrice and Rancière,Jacques, L'actualité du "Maître ignorant": entretien avec Jacques Rancière in *Le Télémaque* n°27, Presses universitaires de Caen,2005
- [8]Negri,Antonio, *Le pouvoir constituant*, PUF, 1997 (アントニオ・ネグリ、『構成的権力』、杉村昌昭、斉藤悦則訳、松籟社、1999年).
- [9]Badiou ,Alain, Abrégé de métapolitique, Seuil,1998.

主体は常に導かれる
——統治論が包摂するフーコーの啓蒙論——

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)

【要旨】

本発表の目的は、フーコーが晩年に著した二つのテキスト「啓蒙とは何か」について、フーコーの後期思想内部での位置づけを再検討することである。このテキストは公表直後から「フーコーによる近代の再評価」というセンセーショナルな図式化によって注目され、七〇年代後半以後、すなわち後期フーコーの思想を論じる上で欠かせない存在とされてきた。だが啓蒙に関するフーコーの言及と、この時期の彼の知的構想全体との関係は、これまで十分に検討されてこなかった。本発表はこの現状を踏まえた上で、「啓蒙とは何か」が実際に問題としていたのは、〈啓蒙〉でも〈近代〉でもなく、後期思想の核心にある〈統治〉*gouvernement* 概念であったことを明らかにする。

【内容】

- 1 先行研究の検討
- 2 〈啓蒙〉の問題設定
- 3 遡及する統治概念
- 4 主体は必ず導かれる

1 問題意識と先行研究の検討

フーコーの「啓蒙とは何か」と題された二つのテキストは、彼の死と同じ一九八四年に発表されて以来、大きな注目を集めてきた。先行研究は主に二つの角度から後期フーコー評価をめぐる問題を扱っている。一つはフーコーの理論的難点の表れを啓蒙論に見てとるものであり、もう一つは〈自己への配慮〉や〈倫理〉といった後期フーコーの諸概念と啓蒙論との関わりを検討するものである*。

前者の見解は、ハーバーマスの「隠れた規範主義」*crypto-normativism* という表現に最もよく表れている。これによれば、フーコーの権力論を近代合理性批判として捉えたとき、そのプロジェクト自体は権力の当否に関する規範的な価値判断に必ず支えられているのだが、フーコーの議論はそうした基礎付けを一切拒否するところに特徴がある。したがってこの矛盾

した立場が成立するためには、理論の外部に何らかの規範が密かに設定されているはずなのだ。ハーバーマスなどフランクフルト学派系のフーコー批判に特徴的なこの見方は、フーコーの思想には、彼の二大テーマである権力論と抵抗論の両立を矛盾なく支える理論的枠組みが欠如しているという主張だと理解することができるだろう。

これと一見対照的なのが、フーコーの啓蒙論あるいは後期の「倫理的転回」に積極的な意義を認める見解である。こうした立場は一九八〇年代後半から今日に至るまで、〈臣従化〉*assujettissement* に抗する〈主体化〉*subjectivation* への言及、またほとんど同じことだが〈生存の美学〉や〈自己への配慮〉、〈パレーシア〉に注目しながら議論を展開してきた。ドゥルーズはフーコー思想の展開を考古学、系譜学、倫理という三つの軸で整理し、七〇年代後半を一種の「危機」とも呼びならわした。啓蒙論への積極的な評価は、この定式化の一般的な受容のあり方にならない、倫理への注目とまとめることができる。だが発表者が別の機会に論じたように、こうした見方は、権力論と抵抗論との両立不可能性を程度の差はあれ認めているので、「隠れた規範主義」論と、フーコー思想の理解という点ではそれほど大きな違いがないように思われる。

また最近では、啓蒙に関する議論を統治論との関係で捉える試みも登場している。一九九〇年代末に開始されたコレージュ・ド・フランス講義録の刊行を始めとした資料の整備により、『知への意志』刊行から『自己への配慮』へ至る思索の展開が明らかになってきたからだ。しかしこうした議論が参照する統治概念とは、七七年度講義『安全、領土、人口』で詳細に論じられた〈司牧権力〉論の図式に等しく、八〇年代に行われた古代ギリシア・ローマ哲学に関する議論の中で更に深められた統治概念のことではない。したがって本発表では、フーコーの啓蒙論について、彼が（不完全ではあれ）最終的に到達した統治論の地点から考察を加える。

* フーコーの自身の議論の背景には、同時代の思想史的枠組みから捉えれば、近代の再評価をめぐるポスト「六八年」的な論争があるだろう。しかし今回はこの点には立ち入らず、フーコー自身の思想の展開を考察する

啓蒙論に関しては、フーコーのカント受容のあり方も焦点の一つであった。この点についての最近の議論は次を参照されたい。Allen, Amy, "Foucault and Enlightenment: A Critical Reappraisal," *Constellations*, 10: 2, 2003, pp.180-198.

2 〈啓蒙〉の問題設定

フーコーがカントの啓蒙論に言及し始めるのは、一九七八年のことである。その評価の軸は終始一貫しており、フーコーは、カントの「啓蒙とは何か」が、現在を〈出来事〉として

捉えようとした近代哲学上の最初の試みであるという解釈を重ねて提示した。なお、ここでいう出来事とは、例えば収容が刑罰として一般化したような、「歴史的に特異な事象の突然の訪れ」と呼ぶべき事態のことである*。それは、認識と実践を支える既存の枠組にとっては、理解不能な非連続性の経験であると共に、新たな枠組を設定し、それを自明なものとして措定することである。この出来事を問うことが自らの歴史研究の方法論であるというわけだ。しかし過去の事態を出来事として捉えることは、その出来事によって自明視されるに至った現在の状況を捉え直す作業ではないのか。こうしてフーコーは出来事と啓蒙を結びつける。

カントにとって啓蒙とは、歴史の起源や目的、完成や救済に関わる歴史上の一時点のことではない。もっとも啓蒙を進歩させることは人類の権利であり、それを担うことは各人に課せられた責務である。しかし啓蒙とは同時に、人がその渦中に身を置く不可逆的なプロセスのことでもある。すなわちカントは啓蒙を、個々人にとって、主客の両面をはらむ概念として捉えているのだ。フーコーはこの点に着目し、啓蒙とは自らの生きる現在への関わり方のことであり、再帰的な性格を持つことを強調する。カント自身は「啓蒙とは何か」で、啓蒙を未成年状態からの脱出と定義した。すなわち啓蒙とは、人が、他人に導かれることなしに、勇気と決意をもって自らの悟性を自由に用いる責任を引き受けることであった。

しかしここには一つの逆説がある。理性の公的使用とカントが呼ぶものを実践しようとするならば、人は未成年状態から脱していなければならない。だが当人にはその自覚が欠けている。ではどのようにして人は自らの現状を知るのか。啓蒙という理念を引き受け、現在が啓蒙の時代であることを意識することによってである。フーコーはこのことを踏まえて、啓蒙を「意志と権威、理性の使用との間の従来の変更」と定義する。これをひとまず、自己の導き(=意志)と他者の導き(=権威)によって構成される自己が、どのように振る舞うか(=理性の使用)を問うこと(=従来の変更)であると言い換えておこう。

さてフーコーは啓蒙を「十八世紀末に哲学の中にひっそりと導入された主題の一つ」とする。だが他方で、啓蒙的態度の一つのモデルとされたボードレー尔的なダンディズムは、八二年講義『主体の解釈学』で、〈靈性〉の歴史の内部に位置づけられる。この靈性とは思想史上の一傾向であり、「真理」を主体がより良い生を得るために必要な知として捉えた上で、その到達条件に主体の変容を設定する立場だ。フーコーはこの立場と、いわゆる近代合理主義的な真理観を対照させる。それによれば、真理とは対象に関する正しい認識のことであり、一定の手続に従えば、主体は自らを変容させることなく、真理に到達することが可能だと考えられている。フーコーは後者が主体となった近代以降の時代であっても、靈性の流れは途絶えることがないという。したがって啓蒙を、自己による自己と他者への働きかけのあり方の変更だとするフーコーの定義にしたがえば、啓蒙もこの流れに位置づけることができるだ

ろう。では啓蒙と統治との関係はどのようなものか。その前に〈靈性〉という発想の背景にある統治概念について、フーコーの分析の推移を整理してみよう。

* Revel, Judith, *Le Vocabulaire de Foucault*, Paris: Ellipses, 2002, pp.30-32.

3 遡及する統治概念

統治概念は、一九七八年講義『安全、領土、人口』で登場した後、後期フーコー思想で中心的な役割を果たす。その重要性は何よりも、統治概念が権力論の側面と抵抗論の側面を併せ持つ点に要約されよう。こうした統治の二重性または一元的性格^{*}を、フーコーは三つの時期を考察の対象とすることで分節化していった。三つの時代とは初期キリスト教から近代以降の時代、古代ギリシア、ヘレニズム期である。

フーコーは、『安全、領土、人口』と翌一九七九年講義『生権力の誕生』で、西洋キリスト教世界での統治概念の大きな展開を、魂の統治（キリスト教による信者管理）から人の統治（近代国家による人口管理）への移行として描いた。この底流にあるのが「全体的かつ個別的」な〈司牧権力〉の構造である。これは確かに統治概念による政治的合理性の分析であり、一種の権力論と理解できる。しかし興味深いことに、フーコーは、統治性が変容する原因を、関連する学問や、統治機構による実践の「自律的な」展開にではなく、既存の統治性への挑戦（または抵抗）に求める。そして既存の導きと〈対抗導き〉 *contre-conduite* とのダイナミズムによって、宗教改革やリベラリズムの誕生を理解しようと試みる。これは統治論の抵抗論の側面であり、抵抗が権力に先立つという主張として理解することさえ可能だろう。

この〈導き〉なるものへの注目は、統治概念の基本的な特徴の一つに基づく。それはすなわち、統治の語が「国家の統治」という今日的な意味を得たのは十六世紀以降のことで、それ以前は「人が人を導く」という意味だったという事実である。フーコーは一九八〇年代に入ると、導きモデルの原型を、古代ギリシア、とりわけプラトンの初期対話編の一つ『アルキピアデス』に求める。そして八二年講義『主体の解釈学』でこの対話編について行った考察から、自己の働きかけの対象としての魂＝主体の発見と、〈自己への配慮〉の〈汝自身を知れ〉に対する優位を導き出す。なぜならソクラテスにとって「汝自身を知る」ことは、自己の内面についての認識を得ることではなく、自己への配慮の対象としての自己、すなわち魂を知ることだからだ。フーコーはここに主体論の誕生を見ると共に、統治を「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」という三重の働きとして提示する。

しかし他方でフーコーは、司牧権力の発想は古代ギリシアではなくオリエントに由来する

と論じてもいた。したがってプラトン＝ソクラテス的な自己への配慮の導きは、キリスト教型の司牧的な導きに直結するわけではない。その両者を蝶番のように結びつけるのが、『主体の解釈学』と『快樂の活用』、『自己への配慮』の主題を構成する、ヘレニズム期の哲学と生活術だった。フーコーはこの期間を、自己への配慮が隆盛を極めると同時に、〈汝自身を知れ〉に対する自らの優位性を次第に失っていく時代として、すなわち当時の哲学諸派による導きの実践が、キリスト教によって領有されていく時代として描く。例えば〈修練〉の主題は、ストア派やピュタゴラス派、キュニコス派を経てキリスト教的な禁慾の発想へと展開する。また〈自己を書く〉というストア哲学の実践は、自らの日々の行為を、生の充実にとって有益かどうかを元に判断する主体形成の営みであったが、時代の経過とともに、行為の内容を、規範の遵守とそこからの逸脱を尺度として評価するキリスト教的な告白実践、臣従化へと転化するといった具合である。とはいうものの、キリスト教化された〈汝自身を知れ〉の実践の源泉が自己への配慮にある限りにおいて、自己への配慮の潮流は絶えることがない。霊性とはこの傾向の呼び名なのだ。

* 次を参照。箱田徹「エロスの技法を再読する—フーコー統治論の形成過程」、『社会思想史研究』、第三一号、二〇〇七年。

4 主体は常に導かれる

導きと統治の主題は、古代ギリシア、ヘレニズム期、キリスト教の勃興と制度化という三つの時期を貫いて存在する。この主題の元で、〈汝自身を知れ〉と〈自己への配慮〉の二つの命題の関係を考えると、前者の優位性は、後者を排他的に圧倒するのではなく、むしろ後者に依拠することによってのみ確保されることがわかる。これを統治の一元性という観点から言い換えれば、統治は権力論と抵抗論の二つの側面からなるが、新たな導きとは、対抗導きが既存の導きに挑むことによってしか生じないということだ。したがって抵抗としての対抗導きもまた導きの一つであり、その限りでは権力と区別することができない。では統治論の枠組みの中では抵抗を積極的に位置づけることはできないのだろうか。

確かに対抗導きとは、『安全、領土、人口』で論じられたように、既存の導きを拒否した上で、統治のオルタナティブを模索する動きであり、なるほどその意味では既存の権力支配への「抵抗」ではある。だが対抗導きは、それが自己に対する再帰的な働きかけであっても、他者からの働きかけであっても、必ず何らかの形で新たな導きを構成しようとする。しかもこの動きは、自己と他者の導きに関わるという点で、それが国家の統治（例えばリベラリズム

ム)であれ、個人や集団の統治であれ同じ形をとる。統治＝導きとは、他者からの導き、自己の導き、他者の導きという三重の働きを担うからだ。したがって主体とは常に導かれるものであり、しかもそのことに否定的な含意は一切存在しない。むしろこの事実から出発するからこそ、対抗導きは導きへの構成的な抵抗となるのである。

フーコーが『自己への配慮』で強調したように、ストア派的な自己への配慮とは、自己への撤退という隠遁的な態度とは一八〇度異なる。それは流動性が高まる社会での生き方、積極的な意味での「処世術」であり、自己と他者との導きのあり方を再定義する試みである。啓蒙論にもこれと同様の図式が見てとれるだろう。フーコーによれば、啓蒙とは「意志と権威、理性の使用との間の従来の変更」であり、放棄や否定ではない。この変更という実践の形態は、自己と他者が導きと対抗導きを通して関わり合うあらゆる場面に共通する。「啓蒙とは何か」がフーコーの強い関心を呼んだのは、現代を出来事として問題化するカントの試みが、一つの対抗導きの実践のあり方を示しているからなのである。

【主な参考文献】

- Allen, Amy, "Foucault and Enlightenment: A Critical Reappraisal," *Constellations*, 10: 2, 2003, pp.180-198.
- Foucault, Michel, *L'usage des plaisirs*, Paris, Gallimard, 1984.
- Foucault, Michel, *Le souci de soi*, Paris, Gallimard, 1984.
- Foucault, Michel, *L'Herméneutique du sujet*, Paris: Editions Gallimard/Le Seuil, 2001.
- Foucault, Michel, *Dits et écrits 1954-1988*, Paris: Gallimard, 1994.
- Foucault, Michel, *Sécurité, territoire et population*, Paris: Editions Gallimard/Le Seuil, 2004.
- Foucault, Michel, *Naissance de la biopolitique*, Paris: Editions Gallimard/Le Seuil, 2004.
- イマニュエル・カント「啓蒙とは何か」、篠田英雄訳、岩波文庫、一九七四年。
- Habermas, Jürgen, "Some questions concerning the theory of Power : Foucault Again," *The Philosophical Discourse of Modernity*, 1987, pp. 266-293.
- Habermas, Jürgen, "Taking Aim at the Heart of the Present," *University Publishing*, 1984, Summer, pp. 5-6.
- Kelly, Michael (ed.), *Critique and Power: Recasting the Foucault/Habermas Debate*, Cambridge, Mass.: MIT Press, 1994.
- 箱田徹「イスラーム的統治は存在しない：フーコーのイラン革命論と対抗導き」、芹沢・高桑編『フーコーの後で』、慶應義塾大学出版会、二〇〇七年。
- 箱田徹「エロスの技法を再読する：フーコー統治論の形成過程」、『社会思想史研究』、第三一号、二〇〇七年。
- Ichida, Yoshihiko, "Subject to subject: Are we all Schmittians in politics?," *borderlands*, 4: 2, 2005.
- Revel, Judith, *Le Vocabulaire de Foucault*, Paris: Ellipses, 2002.

「人権の体現者」、それとも「人道のはけ口」！？

山岡健次郎（一橋大学社会学研究科博士課程）

＜問題設定＞

第二次世界大戦後の東西冷戦構造のなかで難民は、迫害の犠牲者として脚光を浴び、「人権の体現者」として受け入れ社会に歓迎されていた。人々は、政治的迫害を逃れてきた勇気ある人間同胞に、友愛と尊敬の思いを込めて援助を申し出たのであった。人間には一人一人決して奪い取ることのできない権利が生まれつき備わっているということを、難民こそが証明しているように思われた。

しかし、1970年代以降に大規模な難民危機に見舞われた発展途上世界では、難民の人権よりも生存が問題となっていた。政治的迫害の犠牲者という難民像は、そこにはなかった。痩せ衰えた母親の乳房にしがみつく赤ん坊の姿こそが、新しい難民像となった。そのような見るに耐えない人間の姿に衝撃を受けた人々は、ともかく赤ん坊にミルクを送った（人々の家にミルクはふんだんにあるのだから）。新しい難民に権利を体現するような力強さはどこにもない。ミルクを与えてやらないとすぐにも死んでしまう赤ん坊でしかない。いまや人々は感じている。汲み尽くせないミルク（＝ヒューマニズム）の源泉があることを。このようにして難民には、母親の愛が注ぎ込まれたのである。

ここで二様に描き出したように、人々の難民に対する応接の違いは、友人か赤ん坊かという、難民そのものの差異に起因しているのであろうか。これまではそのように考えられてきたし、いまでもそのように考えられているであろう。しかし本報告では、人々の難民に対する応接の違いは、難民のあり様ではなく、難民を応接する人々のあり様にこそ起因しているということを論じてみたい。すなわち、難民を応接する人々の側の事情によって、難民は友人であったり赤ん坊であったりするということである。ここで言われている事情というのは、政治的に恣意的な事情ばかりではない。それは、そうした人々のあり様を構成している存在論的な事柄にまで及んでいるはずである。そのことを以下論じてみたい。

1. 「人権の体現者」

20世紀において最初に難民状況が問題となったのは、第一次世界大戦後のことであった。東・中央ヨーロッパにおいて帝国が崩壊し、新たな国民国家が誕生してきた。新たに創設された国際連盟は、民族自決の原則を支持することで国民国家化の流れを促進していた。その背景には、ウィルソ

ン米大統領の思惑があった。東・中央ヨーロッパを国民国家とすることによって、ロシア革命の影響が伝播することを抑え込もうとしたのであった。

しかし旧帝国の東・中央ヨーロッパの民族構成は入り組んでいたために、新しく誕生した国民国家は自国内に民族的な少数者集団や無国籍者を抱え込むこととなってしまった。そうした者たちの多くが居場所を失い難民化していった。自民族が多数を構成しているような国家が存在する者たちはそうした国々に庇護を求めたが、ユダヤ人のような国家を持たない民は国民国家の境界線に板ばさみにされて無権利状態に置かれることとなった。シオニズム運動が本格化し始めるのもこの頃からである。のちに20世紀を代表する政治思想家となるハンナ・アレントもまた、戦間期にシオニズム運動に傾倒している。

アレントはこの時期の難民問題を、『全体主義の起源』（1951）の第二巻「帝国主義」の最終章において論じている。アレントによれば、「人間と市民の権利宣言」において高らかに謳われたはずの人間の生来の権利としての人権という概念は、国民国家によって分割されたヨーロッパ世界にあっては通用しないということが明らかとなった。ユダヤ人がどれほど高尚な人間性に訴えかけても、誰もそれに耳を貸そうとはしなかった。人間であることは人権を保障されるための十分条件ではありえなかった。どこかの国の国民であることによってはじめて、人は人権を享受することができるのである。無権利状態に置かれた難民は、権利を体現するヨーロッパ市民に疎んじられる存在となった。こうして難民は、文明世界ヨーロッパにふさわしくない野蛮な存在となったのである。自らの内側に野蛮を抱え込んでしまった国民国家は早晩、崩壊することであろうとアレントは結論づけた。

しかしアレントの結論とは裏腹に、国民国家体制は生き延びた。第二次世界大戦後は国際連合によってその主権にお墨付きが与えられるまでになった。それでは難民はどうなったのだろうか。国民国家間の境界線に挟まれた難民の地位を保障するために、国家間で締結される従来の国際法とは異なる新たな国際法として、国際人権法が発展することになる。国際人権法の発展に伴い新たな権利領域が開けることとなった。1951年の「難民の地位に関する条約」と国連難民高等弁務官事務所（UNHCR）の設立においては、戦後ヨーロッパの難民問題の解決が意図されていた。ドイツ第三帝国の崩壊はヨーロッパにおける大量の人口移動を引き起こした。新たな難民・人権レジームは、そうした人の流れを管理し各国民国家へと収束させていった。また冷戦体制の確立により、「鉄のカーテン」が人々の移動を制限していたことも問題の沈静化に一役買っていた。

こうした戦後の展開は、人々に「人権」の重要性を再認識させた。戦中の記憶も生々しい状態で、くわえて東側での（多分にイデオロギー的に粉飾された）人権侵害の状況を窺い知っていた西側先進自由主義国の市民たちは、政治が強権的に介入してくることに對する警戒感を逞しくしていった。

さらに冷戦体制下においては、軍事力において突出した米ソの二大勢力によって各国の安全保障体制は規定されていたために、西側自由主義諸国は外交上の政策的オプションをほとんど有してはいなかった。結果として各国は内政重視の国家運営を余儀なくされる。安全保障関連の予算を国内問題へと割り当てることで、国内の階級問題は先鋭化することなく高成長が維持されていった。こうして戦後の福祉国家レジームは、市民の基本権を拡充していくことになる。それが人々の人権意識の高まりにさらなる拍車をかけていったのである。

そうした自由主義世界に「鉄のカーテン」を越えて庇護を求めてやってくる難民の姿というのは、自由主義世界を全肯定する「人権の体現者」として現われることであろう。東側世界では人間個々人の基本権よりも集団的な事業が優先されているというイメージに、西側市民は怖れを抱いていた。集団の中に埋もれていた個人が、自由と人間としての権利を求めて、闇の中から光の只中に登場してくる。その勇気と人間性を人々は讃えたのであった。

2. 「人道のはけ口」

ヨーロッパにおいて戦後の難民危機が終息し始めた 1970 年代初頭のちょうど同じ頃、アフリカ大陸をはじめとする発展途上世界において大規模な難民危機が発生してきていた。そうした危機が現在に至るまで終わりの見えない危機となってしまうのは、明らかに戦後ヨーロッパで発展した難民レジームの限界を意味しているであろう。

発展途上世界において難民が置かれている立場について考察するためには、1960 年代以降の脱植民地化の過程で誕生した新興国家における国家と国民との関係性について理解しておく必要がある。植民地主義の傷跡のようにして残された国境線は、国家を統合する根拠としてはあまりに偶然的すぎる。それゆえ独立国家形成過程において紛争が激化し、大量の人々が「暴力から逃走」するようにして難民化していった (Zolberg, Suhrke, Aguayo. *Escape from Violence—conflict and the refugee crisis in the developing world*. Oxford University Press, 1989.)。

ヨーロッパの国民国家は、ウェストファリア体制によって絶対主義国家が成立し、その後に国民が誕生してきたフランス型の国民国家と、国民というロマン主義的な観念が十分に成長した後で国家統一を成し遂げたドイツ型の国民国家とに大別される。しかしアジア・アフリカの新興国家は、植民地から国家へと一足飛びに移行したために、植民地主義の遺産としての国家機構がそのまま主権を獲得するかたちとなった。そのため部族間を結びつけるような統一的な国民は不在のままであった。国民を生成する正当性も能力も持たない国家というのは、自国の構成員に市民としての基本権を保障することができない。というのも、人民と国家権力との間に社会契約が成立していないからであ

る。発展途上世界の新興国家の多くにおいて、独裁型の金権ばらまき政治が行われる理由はそこにある。アフリカが非生産的で野蛮であるから、民主主義を達成できないのではない。植民地主義を潜り抜けたアフリカの合理性が、脱植民地化後のアフリカの政治を規定しているのである（Mbembe, A. *On the Postcolony*. University of California Press, 2001.）。

そしてそのような「国民の不在」は、難民の立場に深刻な影響を及ぼすことになるであろう。どうしてヨーロッパをはじめとする自由民主主義国家においては、難民を人権を持った存在として遇することができるのか。それは一言で言えば、難民と出会うことができるからである。どこで出会うのか—国境線において出会う。どのようにして出会うのか—法的な関係性のなかで出会う。国民に満たされた民主的な国家は、必然的に境界線を生み出す（Benhabib, S. *The Rights of Others – Aliens, Residents, and Citizen* Cambridge University Press, 2004. 『他者の権利—外国人・居留民・市民』向山恭一訳 法政大学出版局 2006年）。なぜなら、権利—義務関係が確立している範囲を、民主制は厳格化せざるをえないからである。そうした範囲が確定されているからこそ、難民と境界線において出会うことができるのである。そして、その出会いの場において新たに開かれる関係性こそ、カントが『永遠平和のために』において構想した「歓待」の領域である。国家と国民との関係性でも、国家同士の関係性でもなく、国家と他国民との関係がそこで始まるのである。

しかし、「国民不在」の発展途上世界にあっては、そのような出会いの場ははじめから失われている。脆弱な新興国家は、国境線を越えて逃れてきた難民を法で囲い込むことができないために、大量の難民を難民キャンプへと物理的に囲い込むこととなる。自国において人権を侵害された難民が他国に逃亡することで人権を守られるようになるというような、「鉄のカーテン」越しに演じられた劇的な物語が難民キャンプで再演されることはない。もはや国境線はいかなるドラマも生み出さない。

法的な実定性を持たない人権概念というのは、普遍的な道德規範と区別することができない（J. ハーバーマス 『他者の受容：多文化社会の政治理論に関する研究』高野昌行訳 法政大学出版会 2004年）。それゆえ難民との出会いが法的にアレンジされていない発展途上世界においては、人権概念は権利保障という実践としてではなく、人道的配慮という情緒的な対応として表現されざるをえないであろう。難民キャンプへの贈り物は、ミルクと毛布、すなわち人のぬくもりである。

3. 「規範」から「責任」へ

つぎに、冷戦体制の崩壊にともなって難民をめぐる状況がどのように変化したのかを概観しておく。さきにも論じたように、発展途上世界に新しく誕生した国家は、国民という内実をとまわらない「不完全」なものであった。にもかかわらず、独立国家としての主権が国際的に承認されているというの

はどういうことか。国際政治学者のロバート・ジャクソンは、ここに主権概念の変容を認めた。ジャクソンによれば、国家としての主権性がその統治能力によって相互の力の均衡状態として規定されていたヨーロッパの近代国家に対して、脱植民地化過程で新しく誕生してきた国家の主権の正当性を支えているのは、国家としての統治能力ではなく、反植民主義や民族自決といった戦後の民主的で平等主義的な価値観に裏づけされた規範化の力にほかならない。そのため、従来からの統治能力の表現としての「積極的主権」に対して、規範として維持されているにすぎない「消極的主権」という主権概念の変容を、ジャクソンは提唱するのである。皮肉を込めてジャクソンは言う―「今日主権国家であるためには、昨日正式な植民地であったということだけで十分なのだ。」(Jackson, R. *Quasi-states: Sovereignty, International Relations, and the Third World*. Cambridge University Press, 1993, p.17)

今日崩壊寸前の国家に、許可なく外部から介入することは許されない。たとえそうした国家があらゆる意味で事実上すでに崩壊してしまっているとしても、その法的地位が消滅してしまうことは認められていない。過去においては、戦争や征服や分割や植民地化によって国家の主権が奪い取られるということは当たり前の出来事であったであろうが、現在の国家から同じようにして主権を奪い取ることはできない。現代においては、法的地位という名の荷馬車が経験という名の馬の前を走っている。このことが、まったく新しいことなのだ。結果的に、周縁的な国家の存立を保証するような、これまでとはかなり異なった主権体制となっている。疑似国家とはつまり、競争のない国際社会の規範によって生み出されたものであり、そうした国々の指導者層がその受益者なのである。こうした事態こそが、主権国家システムの長い歴史において前例のない新しいものなのである。(p.23-24)

どうやらジャクソンは、発展途上世界にその身の丈に合わない不相応な贈り物をしてしまったことを嘆いているようである。主権を与えるのは早すぎた、国際的な保護領というかたちで西洋が関与し続けていたなら、現在のような惨状をまねいていなかったのではないか(p.202)。そのようなオリエンタリスト・ジャクソンの願いを引き継ぐようにして、冷戦体制崩壊後に主権概念はさらなる変容を遂げることになる。1990年代以降の国連の「国内避難民政策」においても指導的な役割を果たすようになる国際政治学者のF・デンらが提唱しているのが、「責任としての主権」という主権概念である(Den, Kimaro, Lyons, Rothchild, and Zartman. *Sovereignty as Responsibility: Conflict Management in Africa*. The Brookings Institution, 1996.)。冷戦後各地で内戦が勃発し、人道上の危機が生じてきている。そのとき国家主権の内政不干涉の主張に阻まれて国際社会は内戦状況へと介入することが

できない。そこでデンらは、主権を「規範」ではなく「責任」と捉えかえずことによって、介入の正当性を導こうとしたのであった。主権の不可侵性という特権は、それに値する国家にのみ与えられるのであって、国家としての最低限の要件を満たさない国家には与えられない。すなわち主権というのは、共同負担された機能となる。それが適切に行使されるかぎりには国家主権として保護されるが、不適切・不十分とみなされたなら、主権は国家から剥奪され国際社会の共有物となる。これが「責任としての主権」という考え方である。そのような主権概念に基づいてデンらは、アフリカの紛争当事者たちに警告を発する。

国家を通じてであれ、あるいは国家の代わりとなるなにかを通じてであれ、もし彼らが主権にまつ責任を果たすことができなければ、国際社会が人道的な介入を行ったとしても、あるいは国際社会が撤退し無視したとしても、彼らが不平を述べる筋合いではない—これは、政府の人間であっても、反政府勢力の指導者たちであっても、市民社会や一般大衆であっても、アフリカ人が皆、心に留めておくべき重要なメッセージである。(x vi)

「規範」から「責任」へのこうした主権概念の移行は、難民をめぐるさまざまな事態の変容と重なっている。冷戦後のヨーロッパにおいては、難民を「人権の体現者」として歓迎するという風潮は、すっかり後退してしまった。ヨーロッパ共同体として拡張していくのと同時に、ヨーロッパという単位は「要塞化」していった。そしてヨーロッパ規模の難民政策において、難民の「受け入れ」から「帰還」へと、制度的な変容が図られている。また、責任の論理によって正当化された介入の論理が、新しい難民カテゴリーとして「国内避難民」問題を提起している。国境線と難民との結びつきは、いよいよ偶然的なものとなってきている。さらにそうした動向を反映するように、近年、難民研究 Refugee Studies という分野は、強制移動研究 Forced Migration Studies として再編されてきた。こうした冷戦後の状況の変容に関しては、ここではこれ以上踏込まない。他日を期することとする。

4. まとめ

難民自身はいつの時代も苦境にある。住む場所を奪われ、生存の危機に脅かされている。しかし、難民の置かれた立場や状況というのはつねに、難民を応接する側の人間たちの事情によって左右されてきた。人権を体現していたはずの難民がポストコロニアルな状況に規定されるとき、人道主義のはけ口とされてしまう。そこには、政治的迫害から逃れる難民(男性)、難民キャンプにとどまる無力な難民(女性と子ども)という、ジェンダー機制が働いている。難民とはつねに、対象である。

エレン・H・リチャーズの『正しい生活技術』における社会環境思想

よしやま せいしょう
吉山 青翔（旧名：王 青翔）（四日市大学環境情報学部）

はじめに

エレン・H・リチャーズ(Ellen Henrietta Richards, 旧姓:Swallow, 1842-1911)、アメリカの応用化学者、環境科学者、近代家政学の創始者でもある。1859年から1863年春までの間にウエストフォード・アカデミーにおいてフランス語、ドイツ語、数学など、幅広く学問の基礎知識を身につけた後、1868年にバツサー大学に編入学し、そこで、系統的に自然科学、とくに化学の教育と訓練を受けて、1870年に首席の成績で卒業し、文学士号を授与された。1871年、リチャーズは女子学生入学の実験として、特別学生という身分でマサチューセッツ工科大学(MIT)化学科に編入して、アメリカの歴史上、理工系大学で最初の女子学生となる。1873年、「Notes on Some Sulpharsenites and Sulphantimonites from Colorado」という卒論で、卒業し、化学専攻の理学士号(B.S)を取得して、アメリカの歴史上、最初の女性理学士となる。同時にバツサー大学から、「On the Chemical Structure of Iron ore」という論文で文学修士号(Master of Arts)を取得した。「MIT」を卒業した後、博士学位を取得するために、そのまま「MIT」に残り、研究を続けていたが、女性という理由で博士学位の申請が拒否されたといわれている。1875年に「MIT」の鉱物学教授のロバート・H・リチャーズ(Robert Hallowell Richards)と結婚して、エレン・H・スワローは「エレン・H・リチャーズ」となった。1876年、女性専用の実験室の設置にともない、無給の助手になり、化学、生物学、鉱物学を担当していた。1884年から亡くなるまで、衛生化学科の専任講師(instructor)を務めていた。

リチャーズは1892年、環境に関する諸科学分野を統合し、「エコロジー」という名称で環境科学を創始し、ヒューマン・エコロジーという人間環境の保護と創造に関する社会改良運動と大衆環境教育運動を展開してきた。

リチャーズの代表的な著作の1つは1904年に刊行した“The Art of Right Living”（正しい生活の技術）である。この著書の中で、リチャーズは自分の環境理念、自然環境への適応と生活環境の創造の関係、環境に適応できる健全な人間の育成に関する「第4の“R”」思想と「セルフ・コントロール」思想、社会環境に関する国家と個人の関係などを論じている。

本発表ではリチャーズの社会環境思想を主として、リチャーズの環境思想の一側面を探ってみる。

一、エレン・H・リチャーズの環境概念

エレン・H・リチャーズは人間に対する環境を自然環境・生活環境と捉え、

「人間＋生活環境」⇔「自然環境」

という構図にて自分の思想を展開している。リチャーズによれば、人間は自然の一部であり、自然環境を人間側の都合に合わせて変えるのではなく、動植物と同じように自然環境に適応して生きなくてはならない。これは自然の法則でもあれば、環境の原理

でもある。自然環境に適応するには、まず、心身ともに（physically and mentally）それに適応できる人間を育成しなくてはならない。

二、エレン・H・リチャーズの社会環境概念

社会という語は一般的に2つの意味として捉えている。1つには動物界や植物界に対する人間という集団、つまり、「人間社会」という意味をする。もう1つには人間が互いに係わりあって生活を運営する集団を指している。環境に対する社会は後者のほうである。

「エレン・H・リチャーズの環境概念」の部分で述べたとおりに、人間の生活環境は根本的に物質的な部分と社会的な部分からなっているのである。前者は物質環境で、後者は社会環境である。リチャーズの『正しい生活の技術』の中で、社会環境は人間生活の成立に必須条件として、「ソーシャル・コンディション」と位置づけられ、交通、住宅、社会治安、労働雇用、社会福祉、公共衛生および建築法規などにかかわる公共事業諸要素から構成されている。

リチャーズは『正しい生活の技術』の中で社会環境に対する国家・自治体・個人の責任について、実質上人間社会共同体とその生活環境の間の倫理問題を提起しているのである。すなわち、社会環境に関連して、人間集団としての社会と構成員の個人の倫理問題、同一共同体に属する個人と他の構成員の倫理問題である。リチャーズがとくに注目しているのは共同体全体に属する社会環境（公共施設など）に対する個人の責任（倫理）問題である。

リチャーズによれば、

社会環境（Social conditions）は部分的に個人に、全体的には共同体にコントロールされている。つまり、社会環境は社会全体にかかわるものとして、根本的に社会のコントロール（ソーシャル・コントロール）の下に置かれるのであり、具体的な「ケア」は社会の個々構成員に責任があるのである。

第一には、社会環境は文字通りに社会的で、社会全体に関連するので、その創造・整備は国家・行政自治体に責任がある。

第二には、国家・行政自治体によって、創造・整備・提供された具体的な社会環境要素のケアや保護は国民や共同体の構成員の責務である。社会環境要素に対する個人の責任には、まずは国家や行政的な強制でなく、各個人の社会、「もの」に対する倫理道徳観が問われるのである。

第三には、国家・行政自治体として、単なる社会環境の創造・整備・提供するだけでなく、社会に提供されたあとの保護・ケアに対しても法的な措置をとらなくてはならないのである。

リチャーズは『正しい生活の技術』の中で、「第二」と「第三」を主として詳細に展開している。

三、社会環境に対する国家・自治体と個人との関連

このコントロール（管理）は労働雇用問題、建築法規、都会の秩序（混雑）、運輸といういくつかの点においてである。食物・住まい・衛生の面においてのケアは主にそれぞれ個人の手によって行なわれる（under personal control）。

交通問題、住宅問題、社会治安問題、労働雇用問題および建築法規など社会環境は単なる個人的なレベル（個人的な範囲で）だけでは根本的に解決できない。これらの問題に関する一致な見解に基づいた共通な法規に従う各個人から構成されている社会共同体の共通的な社会問題として、取り上げるべきである。

すなわち、このような社会環境的な諸問題はまだ各生活体個人の問題として各個人がそれぞれ個人的なレベルでの対応は十分でなく、各個人を越えた、これらの個人から構成されている共同体全体の共通問題として共同体的なレベルで対応しなくてはならない。このような問題に対する共同体的なレベルでの対応には、まず、問題に対し、共同体構成員の全体の意見を一致させ、そして、その一致となった意見に基づいて、共通なルールを定め、全構成員にそのルールに従うようにさせることである。

ようするに、社会環境とは個人にかかわり、個人が属する共同体(社会)に関わる環境である。社会環境問題解決は個人に関わるが、個人のレベルだけでは根本的にはできない。つまり、国家・行政の力による法規の強制的な実施と個人の行動への規制が欠かせないのである。

四、社会環境に対する個人の責任：「第1の倫理」問題

倫とは仲間、理とはことわり、あるいは物事の筋道という意味で、「倫理」とは同一の共同体に属している構成員が共生していくための共通なルールである。

リチャーズは『正しい生活の技術』の中で明確に環境倫理にまでは論じていないが、提起している「社会環境に対する各個人の責任」問題は本質的に倫理学における「第1の倫理」、つまり、社会共同体と共同体の構成員としての個人との間の倫理問題である。

20世紀初頭ごろ、アメリカ、とくにマサチューセッツ州では、自治体によって学費免除の学校や無料道路、公園、供水設備は提供されて、すべての人々(州民、あるいは市民)の実生活の質がずいぶん高まってきた。この事実はその当時は民衆に一般的に認められている。

例1. 道路の整備により、20数マイル離れているところから来る農民は労働力も体力も省けるし、大きな荷物を市場へ運ぶのにかかる時間も荷車の台数も減るのである。もちろん、市から提供されるセーフ用水を利用する各家庭は単式の井戸、あるいは水槽から水を取る時間もコストも節約でき、病院に通う医療費も減るのである。

例2. 公共事業の改善で共同体全体に対しても、最も自由に多く公共施設・設備を使用する各個人に対しても、労働力・体力・時間および生活費・医療費の節約が確実にできるようになる。

例3. 都会におけるよい水と公共的な場所や施設での安全な飲み水の供給によって都会の生活環境がかなり改善されている。これは生活環境の改善に対し、世論はもっともよい例として取り上げられている。

他方では、自治体や共同体に提供された公共施設から利益を得ながら、それを壊したり、公共的なルールを破ったりしてしまう現象もあとを絶たなかったである。たとえば、大量の水・良好な下水排水設備・機能のよい換気器具が使用時の不注意によって汚れたり破損されたりしており、住民が家のごみをむやみに出して、町・衛生な市場の衛星状態が悪化になったりしている。町の至る所に山積みになりながら、一度も清掃されていない紙くずや空き瓶、がらくたなどのごみが山積みになっているのに、一掃しようとする者がいない。そして、家に住んでいる子供と大人がごみホッパーにごみを捨てるような感覚でむやみに給水配管に髪の毛の巻きやマッチ棒の使い残りなどを捨てたりしている理由で、給水設備は正常に機能しなくなって、水の半分が汚れてしまうのである。さらに、人口の大部分は自分の所属する共同体のルールを守るかを考えようとせず、回りのことを配慮なく、自分のやりたいように生活している。生活のコストが絶えず大きく増加しているのは我々自身が自分の生活の基盤(the making of work)への不注意に

よることが誰にでも分かっているにも関わらず、自分の正しくない生活習慣を止めようとする者はほとんどいないのである。

この現状に対し、リチャーズは各個人が社会環境に関する意識と認識を変えなくてはならないと指摘している。

リチャーズによれば、公共施設・設備は共同体全体に属している個人のものでなく、社会共同体全体のものであるので、それ（＝道路・公園・給水設備・無料学校など公共設備・施設）の管理（保護）やケアなどにたいし、公衆には責任がある。だから、社会環境・公共事業・施設に対し、個人の知識と信仰を増進するのみならず、社会的な管理（social control）の下で、共同体は1つの統一体としてちゃんと機能し、個人的な嗜好を全体の利益に従属させるのである。個人の収入でぎりぎり普通のレベルの生活をしか維持できなくて、清掃など衛生問題の解決にお金を回す余裕がない場合、衛生問題の解には、各個人が互いに協力し、助け合う必要がある。最も重要な問題の1つは、公園や道路、学費免除のフリースクールのような、ただで利用できる公共施設と設備に対し、我々が一住民として何かを払わなくてはいけないことを認識すべきである。

五、社会環境に関するもう1つ個人的な責任：「モノ」と所有者の倫理

日本語のなかの「もの」という語は「生き物」という「もの」の意味と、物質という「もの」の意味の両方をもっているが、リチャーズの取り上げている“things”という「モノ」は後者を指している。

リチャーズの『正しい生活の技術』における社会環境要素は具体的に社会全体に属している公共施設と、社会的でありながら、生活体としての個人に属している私物からなっている。公園や道路などは前者のほうであり、各個人の家にある排水管やガス設備などは後者のほうである。リチャーズは前者に対し、問いかけたのが社会共有財産に対する個人の責任であり、後者に対し、問いかけたのは「モノ」と所有者の関係である。

人間が「モノ」を所有することは何だろうか。リチャーズによれば、人間が「モノ」を所有することは、人間が単なる「モノ」の所有者として、「モノ」を占有・支配・使用するだけでなく、「モノ」の愛護・ケアにも責任を持たなくてはならない。

人間・モノの関係について、リチャーズはつぎのように指摘している。

「人間がモノ（things, 物資、もの）に対する責任（責務、responsibility）もつことはそのモノ（それ）の所有する人間自身へのケア（愛護、責任）の場合と同じように教育が必要である。もし家庭がこのような教育を行わなければ、学校はそれをしなければならない。」

「モノに対する責任（モノの大切さ）の教育は直接に物質の増加に繋がらなく、モノに対する責任を、人間自身の幸福生活の創造に対する確実な基盤として、われわれに身につけさせてくれる。」

リチャーズの「モノ」と所有者の考えは近代の環境倫理学思想のように環境倫理問題を提起していないが、しかしながら、「モノ」という概念の深い含意が遥かに個人の所有物を越えており、その思想の深層に近代的な環境倫理思想とエコロジ的な環境思想が明らかに潜んでいる。＜社会共同体—公共施設＞という図式において、公共施設は人間という構成員と同じように、共同体に欠かせない一員である。すなわち、公共施設と人間は一体となっているのである。共同体として、単なる公共施設を所有し、共同体の幸福に役に立てるだけでなく、公共施設をケア・保護する責任を果たさなくてはならないだろう。公共施設としては、共同体の一員として共同

体全体生活の向上に役に立つと同時に、共同体に守ってもらう権利もある。＜個人と「モノ」＞という図式での場合もこれと同じである。所有者が「モノ」の所有者として、「モノ」を所有・使用するだけでなく、「モノ」を愛護・ケアする責務もある。「モノ」が所有者に奉仕すると同時に、ケアしてもらうことも当然なことではないか。こういう考えからして、近代文明から生まれた「使い捨て」消費様式がどういうものなのかは一目瞭然だろう。

一般論として、「モノ」に関する態度からその人の人間性を窺えるのではないかと、筆者は指摘したい。

六、社会環境に対する国家・行政のもう1つの責任：法規的統制

社会環境の確保について、リチャーズはつぎのように主張している。すなわち、国家と自治行政は社会環境に関する法規の制定、それに基づいて改善・整備するだけでなく、改善・整備された社会環境に対する個人の責務を明確にし、その保護に関する法規を定め、さらに確実に実行させなくてはならない。すなわち、上述したとおりに、国家・行政自治体として、単なる社会環境の創造・整備・提供するだけでなく、社会に提供したあとの保護・ケアに対しても法的な措置をとらなくてはならないのである。

各個人に社会環境の保護に対する自覚を持たせるには、リチャーズは啓蒙教育を通して、国民や市民に社会環境と個人利益の関連を正しく理解させることに始めるべきであると述べている。

リチャーズはいくつかの事例について具体的な案を出している。

1. 下水道の配管や機械設備などがいつも人間の目に気づかれない危険を伴うので、どの町も効果的な下水道配管法規を守るべきである。下水道のパイプが一度家に取り付けられると、われわれはそれらが永遠に安全に使えると思ってしまうのである。

2. よその地方から新しくきた人を、町清掃活動への不参加を理由で非難するのではなく、彼らに法規を教えるのである。

3. 法令の実施は公共事業に対し無知で無頓着な市民を啓蒙教育する最もよい方法の1つである。彼らに公共事業が彼らに負担や苦痛でなく、役に立つことを感じさせるために、衛生健康検査官(sanitary inspector, いまは environmental health officer, 環境衛生担当官)を設ける必要がある。衛生健康検査官は法令に従う理由と意義の解釈・説明を担当する。公共事業に関する教育が進んでいるいくつかの市では、女性検査官たちは生活環境に関する法令の実施を比較的良好に進ませている。「もし、歴史の古い小さな町でこの観念が早く実行されたら、他のどの町よりも土壌と給水を絶望的に汚された状態からよく守れただろう。」とリチャーズは指摘している。

4. 食物中毒防止について、リチャーズはつぎのように指摘している。

「恐怖」(scare)は正しく利用すればよい。食物に関する適切な法令と規制は新聞などに公表された食物中毒事件に関する記事などを通じて、国民や市民に認識させ、それから教訓を受けさせて、法令・規制が守られるように十分に気を使わせるのである。

5. 食物の粗製化の理解について、いま、われわれに十分に参考にできる知識を提供してくれる資料がある。家庭科(domestic science: 衛生・健康・栄養などの内容を含む教科)の教師たちは地元・州・連邦政府の衛生委員会(board of health)の出版物を詳しく知る必要がある。この類の出版物の中で、特にマサチューセッツ州食物試験所の Albert E. Leach の著書は各

高校の図書館が購入し、化学科と家庭科の教師が自由に調べられるようにすべきである。

ようするに、社会環境に対する個人の責任を個人が果たせない場合、国家・自治行政的権力を行行使して果たし、公共事業・公共施設・公共衛生に関する社会的な法規に違反した者を罰する必要があるのである。

むすび

エレン・H・リチャーズはアメリカの歴史上、最初の女性理学士、最初女性化学者、1872年に水質調査プロジェクトに加わったことを契機に、環境問題に取り組み始め、1892年にエコロジーという名称で、環境科学を創始して以来、1911年に亡くなるまで、理工系領域を超えて、公共衛生、消費者保護、科学啓蒙、女子教育など分野で広範に環境保護運動を展開してきた。

リチャーズの『正しい生活の技術』における環境思想は「人間⇔自然環境」——「自然環境⇔生活環境」を主軸に構成され、焦点が環境保護でなく、悪化になった人間の生活環境の確保(改善・創造)である。リチャーズによれば、人間は自然の一部であって、自然法則に従わねばならない。人間は自然環境を変えるのではなく、それに適応して生活すべきである。自然環境へ適応するには人間自身が自然環境に適応できる有能な人間にならなくてはならないのである。このような有能な人間の育成には健全な生活環境と正しい生活の技術＝「第4の“R”」が必須条件である。さらに、健全な生活環境の確保、とくに「第4の“R”」の確実な実現は国家・自治行政の努力以外に、社会共同体の構成員である個人として、自分に対する自制心、あるいは「セルフ・コントロール」力が強く求められるのである。

リチャーズの『正しい生活の技術』が1904年に刊行されて以来、100年も経ったのであるが、その中で述べられている環境思想は今日の環境保護運動にも間違いなく役に立つだろう。

参考文献

- (1) Ellen H. Richards, The Art of Right Living, Whitcomb & Barrows, Boston, 1904.
- (2) 吉山 青翔「エレン・H・リチャーズの環境思想、およびエルンスト・ヘッケルとの比較」、日本科学史学会東海支部『東海の科学史』第7号、2006年初夏。
- (3) 吉山 青翔「エレン・H・リチャーズの『正しい生活の技術』における環境思想」、『四日市大学環境情報論集』第10巻第1・2号、2007年3月。

クリスティアン・ガルヴェの思想 ——「流行論」における人間と社会——

大塚雄太（名古屋大学大学院）

はじめに

クリスティアン・ガルヴェ（Christian Garve, 1742-1798）は、プロイセン領シュレージエンの首都ブレスラウに生まれた。フランクフルト・アン・デア・オーダーやハレの大学などに学び、一七六八年からライプツィヒ大学の哲学員外教授を四年ほど務めている。もともと病弱だった彼は、健康状態の悪化に終身悩まされ、一七七二年に故郷のブレスラウに戻って以後、執筆活動に専念した。

ガルヴェが思想史上で与えられる性格は、おおよそ以下のふたつに収斂している。ひとつは、翻訳家としてのガルヴェである。彼は、スミスをはじめとし、ファーガスンやパークなどのイギリス市民社会思想を積極的に翻訳し、ドイツに導入する窓口となった。彼自身は、イギリス経験論者ロックやヒュームなどから多くを学んでいるといわれる。いまひとつは、通俗哲学者としてのガルヴェである。「通俗哲学」とは、当時の「学校哲学」と区別される潮流であり、それは「学校哲学」に比して、より社会に開かれていたという意味である。そのなかで、ガルヴェは自身を「一般的人間的感觉の説教者」とし、純粹哲学への敵対を表明しながら、文学論や道徳論ひいては時事論まで、さまざまな議論を展開していったのであった。

本報告では、ガルヴェの思想がそうした「通俗哲学」のひとつであるという抽象的総括のレベルを超えて、彼の思想そのものを検討したい。したがってガルヴェの思想は、生の領域を包括した運動としての啓蒙主義の一部として捉えられてこそ意味がある。ドイツ啓蒙主義はライプニッツ＝ヴォルフ学派を軸に諸思想を折衷したものであるという整理においては、ガルヴェは明らかにその意味での啓蒙主義からは外れてしまうし、その文脈で通俗哲学というものを考えた場合、かなりの限定が付されなくてはならない。通俗哲学は啓蒙主義運動の中で、現実的な社会に対してあるいは個人に対しての議論の発言主体を演じていたので、各思想は対象も方法もそれぞれ異なっていた。ここではガルヴェの「流行論（*Über die Moden ; Versuche über verschiedene Gegenstände aus der Moral, der Litteratur und dem gesellschaftlichen Leben. Breslau, 1792.*）」（以下引用に原典ページを付す）を導きの糸としながら、それを理論的系譜において相対的に理解するのではなく、むしろ、思想それ自体が運動としてのドイツ啓蒙主義における一文脈を担ったことを示したい。

啓蒙絶対主義体制による上からの近代化＝文明化の波が押し寄せる中で、ガルヴェが流行を通じて目の当たりにした人間と社会の現実的な動態は、いかなるものだったのか。ガルヴェは、単なる社会描写にとどまらず、経験論的アプローチによって捉えた、人間における原理的な動因を軸としながら、彼らによって構成される文明社会の具体的自立像を示す。そこから派生する諸個人の文明観の生成過程もまた、「理性の光」による啓蒙像とは別の人間的現実を示すだろう。

1 ガルヴェの方法と視点—現実的人間へのまなざし

ガルヴェは「流行論」の冒頭部分で、新たにあらわれてきた感覚的人間の傾向性を捉えている。ガルヴェによれば、社会のなかでの人間に見られる「画一性(Gleichförmigkeit)」が、以前は、状況という既成の外部要因に起因するところが大きかったと考えられている。しかし、近代化によって次第にその状況が変化してきた。そこで、それに伴う新たな画一性の生成を、ガルヴェは「模倣(Nachahmung)」という行為の出現に見ている。ガルヴェは、模倣における人間の傾向性を、部分的に無意識の故意として汲み取りながら、その主体性を「多くの人々が、自身の値打ちを上げることを望むがゆえに、卓越していると思う人に似るようにと骨を折る」ことだと指摘する。

このようなある種の主体性を持ちつつある人間と「流行」がどのような領域で関わることになるのか。ガルヴェは、どの社会においても、根本的な変更を促しうるものは「よいこと(das Gute)」か「美しいこと(das Schöne)」であるという。そして、「良いことと悪いことの観念は、人間の社会的な状況において法律(Gesetze)と良心(Gewissen)を通じて決められ、他方で、美しさと醜さの観念は、好み(Geschmack)や流行(Mode)を通じて決められるのだ」という。つまり、人間が「流行」と関わるのは「法律」や「良心」という理性の領域ではなく、「美しいこと」の諸観念(Begriffe)に通じた感覚的な世界においてである。そして、そこには常に可変性がある。ガルヴェは、流行とは「変わりやすいこと(Veränderlichkeit)」だということである。

ガルヴェによれば「流行」が力を持つ社会にあって、人間は他者と交際する(umgehen)ことを通じて無意識のうちに接近し、独自性を減少させ、結局のところ、そうした相互作用を通じて作り出された社会的平均に落ち着く。これが先の画一性を形成する駆動力でありながら、多分に流行の可変性による影響を受ける。ガルヴェは「流行」の実体を「美しいものや上品なことに関するそれぞれの時代の支配的な考え(herrschende Meinung)」と考えるが、それは人間の感覚的な部分に依存するので、はっきりとした境界を持たない。人間の社会的平均へと収斂する傾向についてガルヴェは「社交性(geselligen Natur)」を指摘した。それは「互いに同じようになろうとする。なぜなら、そうすることで互いに結びつこうとするからである」という基本的心情によるものである。こうして人間同士は互いに接近しながら、類似したものを目指すようになり、それが先の画一性へとつながり、延いては、流行を形成することにもなる。この「社交性」についてガルヴェは「行為のもととなったり、欲求に役立つものを与えようとしたりするような意志のひとつの原理」に由来するものであり、類似性を結果として導くのは当然であるとし、続けて、人間の悟性(Verstand)や本能(Instinct)が類似性に収斂していく何らかの原因にひきつけられているならばそれは具体的にいったい何かと問う。

そこで指摘されるのが「模倣本能(Nachahmungstrieb)」と「差異(Ungleichheit)」の二つである。模倣本能は、すでに存在し、ある程度世間的に認知された流行が広がっていくのには一役買うが、流行が作り出されることに対しては十分な原因となりえない。流行が、模倣本能が働く原因となるには、人間をひきつけ、また手本として見られるような、一つのあるいは稀少なものを共通の「コア(Centrum)」として獲得しなくてはならない。

このこと（流行が稀少性を獲得すること一筆者注）は、もし自然が人間の下に完全に絶対的な平等性(Gleichheit)を作り出したか、あるいは、構築された社会においてそうした平等性が維持されたとすれば、存在しないだろう。(S. 125.)

卓越していたい、あこがれる人のようでありたいと願うことは、「模倣本能」を強く促すものとして、所与としての「差異」の事実に基づくものと捉えられている。このような「模倣本能」と「差異」の相互補完的な関係が、類似性へのインセンティブを形成しているのである。

ガルヴェによる流行をめぐる認識は、はじめから、人間の感覚性ゆえの変わりやすさを問題としている点で、固定的枠組みをはずしたものであるといえる。すなわち、代表的啓蒙表象である理性の枠組みは、ガルヴェにあっては出発点とされない。人間性を、可能な限り現実から引き出そうとするガルヴェの思想的支柱がそこに見て取れる。それはひいては社会における主体像を、「そもそも人間と言うのは、理性によって」という表現を、「そもそも人間と言うのは、感覚によって」という言い方にシフトさせることで、より現実的に構成することを可能にしたのである。

2 流行の社会性—文明社会の具体原理と諸個人のありかた

「変わりやすいもの」という流行は、実際には、仕事への性向や精神の活動、あるいは、美しいものへの好みやそれを見定める判断力などによるが、結局のところ「国内産業 (National=Industrie)」によって生み出されてくる。ガルヴェは「変わりやすさ」の理由について、さしあたって、三つに場合分けする。

第一に、さまざまな知識と発明力をもつ人々によって、常に新しいものの追求が頻繁になされるため。端的にいえば、労働に遊び心を入れられるような人間がいるかどうか、あるいは積極的に労働に関係できるかどうか、である。第二に、美しさの絶対的規則がない物事への判断の正しさをめぐって、個人がつねに試行錯誤の状況におかれているため。このことは、美しさが思慮分別のある判断や道理というようなモラルの領域に重なることを意味している。しばしば、人間が巨匠の判断を鵜呑みにするというガルヴェの指摘は、「変わりやすさ」の中に、自身の正当化根拠を懸命に見出そうとする意識を示すものであろう。しかしながら、個人の主観性が多分に作用する美しさの領域では、それへのイメージは全社会的なレベルではなかなか固定されえないものである。そして第三に、労働の分割と労働者の努力によって生まれる多様性のため。それについて、ガルヴェはこのようにいう。

人間の労働が分割されているばあい、そして、われわれの多種多様な欲求に必要なものの制作と造形に、特別な技能(Künste)と生活ぶりがかかずらう場合、その労働は、まさに多くの中産階級(Bürgerclaffen)のための稼ぎの源泉にされる。それだから、その他の階級の虚栄心をあおること、流行の変わりやすさを促進することに関心(das Interesse)がうまれる。前者へのより正確な知識と、つねに奢侈もしくはそれを生み出す欲求の一部に従事することは、その考案能力を高めるものだ。…(中略)…しかもまた、その階級の生活費と経済的豊かさは、彼らが供給する労働の量(der Menge der Arbeiten)に依存している。それだから以下のことは彼らにとって都合がよいのである。労働生産物は、買い手によって、単に使い古されることによって必要であれば、新しくされる。しかし、このために、その新しい生産物がふるいそれと違い、さらに以前のものが提供しない利益や利点を約束する場合しか、動機は刺激されえない。産業の名を負わされた、手工業と名人(Künstler)の労働が国民の中に多ければ多いほど、そうした仕

事をきちんと遂行する人が技能として(als Kunst)彼らの商売を営むほど、彼らが発明の独創力をおおく持てば持つほど、そして彼らがより多くの手際よさで新しい構想を完成させればさせるほど、そうした国民において、衣類や住居や家具や高級馬車にふさわしいすべてのものの形が、改変するためであろうと、単にふやすためであろうと、いつそう不断に製作される。つねに、流行りのものための新しい雛型を作り出す労働者階級(arbeitenden Classen)のこの努力ゆえに、以下のことは必然である。それは、新しい流行を取り入れるという楽しみの傾向と、それによって際立とうという楽しみの傾向とが維持されることはない、ということである。(S. 130-132.)

第三の指摘は、第一と第二のそれを包括していると考えられる。第一の指摘は、産業人の資質に関するものであり、第二の指摘は、より一般的な人間のありかたに関するものであった。それを踏まえた上で、現実にある社会を対象にしたのが、第三の指摘であろう。ガルヴェにおいて明らかに産業の担い手と捉えられている中産階級は、流行の動向を軸に「変わりやすさ」を多種多様な生産物として存在させるようになる。とはいえ、ガルヴェはそこにもうひとつの階級、すなわち労働者階級をみている。中産階級が流行を捉えようとする一方で、それに従属し、ルーティンをこなす多くの労働者が存在する。それは商業社会の発展という意味では、現実的な構造かもしれない。しかし、ガルヴェはその構造の下層部に、商業社会の発展の弊害ともいえるものを見て取る。

階級をより世俗的に分解すると、そのことははっきり露呈する。ガルヴェによれば、革新(Neuerungen)の起源は、「お金持ちの富の見せびらかし」と「上流階級の地位の見せびらかし」にこそある。それを、低い階級の人々が模倣する。この構造において、すべての人間が、虚栄心と高慢によって、新しいものへと向かう自然的欲求を研ぎ澄ますのである。こうしてガルヴェは「奢侈と模倣欲求は、貧しい階級に滅亡をもたらす」と、断ずるのである。なぜなら、金持ちは流行の足取りの調整役であるから、彼自身が困ることはない。しかし、流行は、模倣欲求を媒介として波及するのであるから、実質として浪費を促す。こうして貧困は、下層から現実化するのである。こうした認識は、ガルヴェのほかの著作にも表れている。「貧困論」(一七八五年)において、ガルヴェは経済的貧困にいたるプロセスを、やはり人間の動機に結び付けて検討しているところがある。

貨幣の流布、それは人間に貧困と富という点で大きな影響を与えるものである。貨幣は、浪費を重ねることを覚えさせながら、貧しさへの道を切り開く。人口が増加し、貨幣が回り始めると可能性を開くための努力への動機と刺激がふくらむ。しかし一方で、贅沢な暮らしへの志向やすべてのことが簡便になることは、浪費を増加させることになったのだ。(S. 29.)

貨幣の循環が活発になると産業や商業が発展し、技術革新も行われる。しかし、個人に貨幣が渡るということは一方で、可能性への欲望を刺激し、不足感をあおることによって浪費へと導く。ガルヴェは、人口増大と貨幣の循環という経済成長の端緒を、浪費への延いては貧困への端緒とも見ているのである。

このことを敷衍し、ガルヴェは、「流行」が煽りたてる、絶えざる欲望と、人間精神の弱体化との関係という側面から危険性を指摘する。

欲望の対象は意外なほどに多くまた細かい。それは、絶え間なく欲望のたぎりを大きなものにし、不満を呼び、大きな情熱をいきり立たせるが、そのようにしながら精神は弱体化してゆくのだ。(S. 231.)

以上のことから、ガルヴェは流行の社会における全面的な展開から起こりうる頹廢を、表象として表れる経済的貧困と、そのような貧困を導く内的なプロセスとしての精神の弱体化という二つの視点から危惧していることがわかる。「流行」によって文明化、すなわち商業社会が進展するにしても、そこで問題化する物質的豊かさと精神的豊かさにおけるトレードオフ関係の可能性によって、明るい未来が待っているという楽観論を提示しているわけではないことが確認されよう。また、ガルヴェにとっての中産階級というものは、文明化の最先端に位置するものとして、将来的にモラルを背負ってたつ市民層として構想されている。しかし、さしあたり現時点でいえるのは、ガルヴェはそうした市民層の問題よりも、一般大衆における社会現象の方を向いていることであろう。例えば、ガルヴェが「貧困論」において中産階級を引き合いに出すのは、商業の進展が目立った都市においてである。ガルヴェは、都市において、貴族と商人を並置する。が、しかし現実の商人あるいは手工業者というのは、いまだに流行の動向によって左右されるような存在でしかないし、ガルヴェにとってはそれよりも、社会の圧倒的多数を占める一般大衆の存在の方が重要であった。だからこそ、「貧困論」を書いているともいえる。とはいえ、さしあたりガルヴェが啓蒙の担い手としての中産階級の未来像として描くものは、このような形で表現される。

都市で貧困がはびこるようになればなるほど、発言による貢献と言う形での分別のある市民の義務というものは増えてゆくことだろう。(S. 93.)

これは多分にその時点では、「貧困論」の問題認識からして、啓蒙の代表的担い手が当時の学者層や言論人らを彷彿とさせるものでしかないように思われる。つまりその意味で、中間階級はいまだ成熟していない。商人や技術力を持った手工業者は、たしかに都市部で産業の担い手ではあったが、知識人的な判断力をもつには、至っていないわけである。圧倒的に社会において少ない集団が、如何に広がるかということは、ガルヴェにとっては別の、大きな問題であった。

3 流行から文明観へ—通俗哲学の可能性

カントは『世界市民への一般史の構想』（一七八四年）でこのように述べている。

われわれはいま芸術と学問とによって高度に教化されている(kultiviert)。われわれはまた、諸般の社会的な行儀や礼儀正しさに関して、やたらと洗練されている(zivilisiert)。しかし、われわれは自身が道徳的素養を身につけている(moralisiert)というには、ほど遠い。道徳性の理念は文化(Kultur)にとって、さらに必要である。(Was ist Aufklärung?: ausgewählte kleine Schriften, hrsg. von Horst D. Brandt, Hamburg, Meiner, 1999, S.14.)

これまで見てきたガルヴェの言説は、カントの *zivilisiert* の部分に相当するものである。カント的な行儀や礼儀正しさが洗練されるのは、ガルヴェにおいて、個人が自分の好みを他者のまなざしが媒介される流行を通じて、正当化しようとした動機に通じていると言えないだろうか。流行から派生する人間の多様な相互関係が、多様な生産物をうみ、個人の好みを洗練し文明化を促進する。上述のカントの引用からも察することができるようにおもわれるが、カントの場合は、やはり文化は文明化の上位概念である。それに対して、ガルヴェの文明への視座は、他の概念と相対化されない現実性を表現しようとするものであるし、ゆえに当時の文明社会像をより実体的に明らかにしている。

そうした文明化の過程の渦中にある人間は文明化をどのように受容したのか。そのことは、すでに流行をめぐる人間のありかたを考察しているところで、半分ほど明らかではある。しかし、文明観というものを主体に認めようとするならば、もう少しその根拠が必要だろう。そこで「習慣 (*Gewohnheit*)」というものの影響が浮上する。この「習慣」の惰性作用や、新しい物への衝動といった類のものは、先に述べたように、独自の判断力を縮小する点で、精神の頹廢を助長するという側面を持つ。とはいえ、発明や改良のきっかけとなるので、文明化にとってはどうしても必要な主体的性向であろう。

ガルヴェは人間の基本的性向のなかに、人間とは基本的にそういうものであるというようなカント的な道徳律とは真逆ともいえる恣意性を見て取っている。その恣意性には確固たる原動力があり、それが「模倣本能」であったり、新しい物好きという性向であったりするわけだから、現実が当為によって規制されるという発想ではない。しかし、流行がある種の当為を可變的に生み出すという点で、前向きによいと思う状態を目指すという基本構造に変化がもたらされることはない。しかも「習慣」が、それを支え、主体の慎重な判断と言うものが媒介する余地はない。これこそが、人間における文明観といえるものではないだろうか。ガルヴェが捉えた人間は、前向きという方向性に対して、ほとんど疑念を差し挟もうとはしないのである。ガルヴェは、流行という可變的な内容をもつ概念について、その可變性を好みながらも概念の普遍性に安住したがるという、ある意味で感覚と理性の独特な混在ともいえる部分を描き出している。とはいえ、ガルヴェはそこから踏み込んで、「流行がはびこるようになればなるほど、人間の判断力は制限されるようになり、選ぶことも自由も道徳性も自分の行為の中で比重を低めてしまう」ことや「人間はたくさんの対象に同時に関心を向けることはできない」こと、また、「もっとも新しい流行を追おうとするせわしない努力だけでなく、常によいものを求めて好みを他の人間の基準に合わせようとすることも弱き精神の内にもみることができる」というように結果として、「いかがわしさ (*Frivolität*) や軽率 (*Leichtsinn*)」をはぐくんでしまうという悪しき側面についても言及している。

ガルヴェの認識におけるこうした二面性は、ドイツ啓蒙主義において、斬新である。彼は、理性的人間像ではなく、感覚的それから出発し、あくまでも現実社会にこだわって具体的主体を把握した。そこから各主体のモラルのあり方を模索しようとするガルヴェの思想は、啓蒙の新しい視界を開くものであるといえよう。

ルイ・アルチュセールにおけるヘーゲルとスピノザ

福山 圭介（一橋大学大学院社会学研究科博士後期課程）

・はじめに

本報告は、ルイ・アルチュセールの思想におけるヘーゲル主義との敵対およびスピノザ哲学の受容に焦点を当て、その背景にあるプロブレマティークと問題点を明らかにすることを目的とする。報告全体の大まかな構成としては、(1)1965年の二つの主著（『マルクスのために』と『資本論を読む』）における時間論から反ヘーゲル主義のプロブレマティークを再構成し、(2)上記二著作に加えて1972年までに書かれた著作や遺稿（「フォイエールバッハについて」、IAIE論文、『自己批判の諸要素』）から、アルチュセールのスピノザ受容を反ヘーゲル主義との関わりにおいて考察する。その結果として、(3)「主体」という概念がアルチュセールにおいて依然として問題であることが明らかにされる。

1. 反ヘーゲル主義としての時間論

65年の二著作を特徴付ける「異質時間の複合的構造」のプロブレマティークは、そもそもはヘーゲルの時間概念との敵対から生まれたものであった。アルチュセールが『マルクスのために』において毛沢東やレーンを引きながら「起源の不均等性」について論じるのは、具体的なものを何も生まないヘーゲル的な認識論を時間性の原理において批判し、「具体的状況の具体的分析」というマルクス主義の実践的唯物論を志向する「時間—認識」の原理(存在論)を打ち立てる努力以外の何ものでもない。ヘーゲル弁証法が「具体的なもの」の自己生成の過程の代わりに「抽象的なもの」の自己生成の過程を示すという思弁的なあやまちを犯しているということはすでにフォイエールバッハや若きマルクスによる告発の焦点であったわけだが、しかしながら唯名論的「転倒」によって事物の順序を逆にするのは、ヘーゲル主義を核心において批判することにならない。ヘーゲルにおける事物の生成過程を「時間」および「差異」の問題系として理解しつつ批判することが重要なのであり、以下のようなヘーゲルの時間原理がここでは問題になるのである。すなわち、無媒介的な無差別としての空間であれ単純な直接性にある純粋存在であれ、自らと等しい無を能動的に否定し、その結果、無と自らの差異を作り出すことで限定された存在として現れる。存在と無とのこの差異が、限定性の状態を一方では静的・受動的に規定しつつ、他方で能動的・向自的な否定の運動を生み出す。ここに、安定した諸々の「今」と、その囲いを打ち破る否定の運動、というヘーゲルの時間の二面性があり、それは「存在しながら存在せず、存在しながら存在する存在」という時間の定義に合う。すなわち、存在を解する現前性、そしてその外部から非=存在として(限定された)存在を根拠付ける差異、という時間の二面性である。

65年の二つの主著におけるアルチュセールの論述の大部分は、以上のようなヘーゲルの「存在—時間」の原理を、マルクス主義から放逐する努力に費やされていると言ってよい。ヘーゲルにおいて歴史が常に「始源的な単純な統一」に完全に依存し、したがって歴史における重層的決

定が外面的でしかないのは、時間＝差異が存在にとって外的な規定しか与えられていないことに由来する。つまり、時間の二面性の保持＝止揚という弁証法を支える原理が、その根幹において脅かされることになるのである。ヘーゲルにおいて「時間＝概念（現存在する概念）」であるのは、第一に哲学が他ならぬ人間の歴史を対象とするための条件である。第二にはこの定式は、「意識」が「様々な円環の円環」の役割を果たすことの帰結であり前提である（「経験のうちには存在しないものは何も知られない」）。第一の点に関して、ヘーゲルにおいてイデオロギーが歴史を持つとしても、これらは全て自由の意識を内容とする原理の発展（世界史＝精神の時間のなかでの発展）における各段階に過ぎず、それは自己意識を目的ないし萌芽として照射された虚偽の歴史にすぎない。このことは、アルチュセールのヘーゲル批判の第二の論点と関わる。ハイデガーと同様に（あるいはハイデガーに触発されてか）、アルチュセールもヘーゲルの時間概念の通俗性を問題にする。「存在しながら存在せず、存在しないながらに存在する存在」としての時間の定式は、「時間のある部分がかつてはあったが、今はもうない、他の部分はまさにあろうとしているが、今はまだない」というアリストテレスの記述を核心に据えたものであり、これはヘーゲルの時間が「最も通俗的な経験主義」、「日常的な実践の誤れる自明性の経験主義」に基づいているとするアルチュセールの批判の焦点であろう。かくして「真の現在永遠である」という断定は、ヘーゲルの時間の常に切り離せない一面としてその弁証法に付きまとう。歴史的現在の地平において形成された意識が、歴史をその意識の反照として構成することが権利上可能になるのである。

対してアルチュセールは、存在の問題を時間と差異の問題系として考えるヘーゲルのやり方を「保存」しつつ、それを改作するという戦略をとる。始源的な純粹存在の問いを封印し、差異を「すでに所与の」ものとして導入したうえで、時間と存在を考えるのである。「すでに所与の」ものとしての差異、「起源の不均等性」の議論は、アルチュセールが「理論的労働過程」について論じるときには次のように言われる。「認識の一部門が進歩するにつれてこの最初の原料がますます精緻になり、一つの発展した科学の原料が『純粹の』感性的直観とか単なる『表象』とは明らかにともはや何の関係もないことが誰にでも自明であるとすれば、逆に認識の一部門を過去にどれほど遠くまで遡っても『純粹の』感性的直観とか「純粹の」表象に触れることは決してなく、常に＝既に複合的な原料に、感性的要素、技術的要素、イデオロギー的要素を同時に固有の Verbindung において結合する『直観』と『表象』の構造に触れるのである。」（LLC, p.43.[強調は筆者]）

認識における所与の複合性の主張は、先に見たヘーゲル的な存在と時間の原理に対する批判のマトリックスになる。というのは、ヘーゲルにおいて、時間は、始源にある単純な全体性に対して外的なものである。それに対してアルチュセールは、差異を具体的な事物の存在にとっての内的原因にするのである。すでに所与の複合的な全体の概念は、第一に、最初に差異を認識すること、構造を構成するさまざまな要素、審級の起源と方向の固有性を考えることを意味し、第二に、そのように確定された各レベルのあいだの関係を考えることを意味する。このように全体が思惟された場合、時間は本質的に重層的になる。われわれはそれぞれのレベルに、相対的に自律した、したがって他の諸レベルの「時間」に依存しつつ相対的にそれから独立した、固有の時間を割り当てなくてはならない。このような歴史の「固有性」、「相対的自律性」の認識はいかにして可能になるのか、ということが当然問題となるわけだが、アルチュセールにとって「歴史の概念は経

験的ではありえない」のだから、歴史的時間は理論的に構築されなければならない。その一つの範例がマルクスの『資本論』であり、例えば商品論では、使用価値と価値、具体的有用労働と抽象的人間労働といった基礎的概念によって貨幣生成の歴史が「形式的・理論的」に構築される。さらには「労働過程の物質的諸条件」の概念から導き出される「不変／可変資本」の区別に始まる絶対的剰余価値と相対的剰余価値の生産過程、資本の蓄積の歴史が、「形式的・理論的」に構築される。すなわち、時間は理論から生成するのである。『資本論を読む』では、歴史概念の構築は、第一に生産様式を定義することから始まる。その際に、「労働力、直接的生産者、直接的生産者でない主人、生産の対象、生産用具等々」といった基礎的な概念を「結合する combiner」。これらの概念には「概念の概念」の身分が与えられているが、すべての歴史的時代の生産様式を定義するために用いられるものであり、アルチュセール自身が認めるように「スピノザ的意味での永遠性」として、正しく理解された共時態としての機能を持つ。これらの概念は、科学的労働にとっての「原料」として歴史的現在（文字通り各理論家にとっての現在）において与えられる概念連鎖のなかから理論的労働の過程において抽出され（マルクスが労働力の概念を発見したように）、ここからある歴史的時代の「理論的な歴史」が構築される。（このようにしてマルクスの考察は、未だに独立生産者の資本主義理論に囚われていたプルードンのような同時代の人々よりも一歩先を行き、フォード主義のような——マルクスの時代にとっては未来的な——超合理的に組織された大工業が支配的な社会をも射程にとらえることができたというわけだ。）当然こうした議論の背景にはスピノザの哲学がある。続いてアルチュセールのスピノザ受容を検討したい。

2. アルチュセールとスピノザ

すでに見たように 65 年の二著作では、ヘーゲル主義との敵対のなかで、一方では始源的な純粹存在に代えて差異を内的原因として据える議論と、他方で所与の複合体を認識過程において一般性のもとに正しく理解された共時態（永遠性）として再構成する議論が混在していた。このことをスピノザの哲学に即して考えるとどうなるのか。

周知のように、ヘーゲルはスピノザの実体が内的な力動、否定の否定を含まないとして、それゆえ静的で抽象的なものに留まることを批判していた。このことは、一方ではヘーゲルがスピノザの実体一属性を「東洋的な流出」、「無世界論」、「肺結核がふさわしい哲学」として非難していること、他方で（おそらくはカントの構成的主観性の哲学を経た歴史の高みからスピノザを見おろしつつ）属性を知性による実体の限定として捉えること、すなわち「属性や実体に先立つ知性」という観点から理解すること、この双方向からなる円環を前提している。これに対して先に見たように、アルチュセールは、ヘーゲルの純粹存在が否定という非存在によって、外的な差異によって力動性を獲得するという図式が、結局のところ主観性ないし意識のア・プリオリな形式としての時間に根づいたものにすぎず、逆に抽象という非難をヘーゲルに対して投げ返していた。

この論点に関して、アルチュセールはフランスにおける M. ゲルー以降のスピノザ解釈の前提に組しているようである。つまり、スピノザの実体ないし絶対者は、実際にはヘーゲルが考えるような単純な存在、単なる空虚な無ではない。これが表すのは、実在しうるものはなんであれそのなかに実在する「内在性」の原理であって、決して「東洋的流出」の原理ではない。『エチカ』

冒頭の諸定理が示すのは以下のことである。最初に諸々の実体と諸々の属性が複数性のうちに扱われ、実体は、その変様、様態に先立つ(定理 1)とは述べられているが、属性に先立つとは述べられていない。諸々の属性と諸々の実体は、定理 11 における「無限に多くの属性から成り立つ実体」すなわち「神」の存在証明をへて、定理 14「神以外にはいかなる実体も存在しない」において<数において無限の属性と唯一の実体>という図式に収斂する。ここで「神」は「無限に多くの属性」によって構成されているのである。したがって、スピノザの「神」は、ヘーゲルが考えるような、それによって一切が始まるところの、そこから一切が流出するところの単なる空虚な無ではなく、同時に無限の属性の内在によって構成された全体である。ここにおいて私たちは、起源の不均等性（認識における対象の複合性、および社会構造における全体の複合性）を主張するアルチュセールが、なぜ以下のように言うことでスピノザに依拠しようとしたかが分かる。「共時態とは、全体の異なった諸要素と諸構造のあいだに実在する特有の関係の概念的把握 *conception* にほかならない。それは一個の有機的な全体、ひとつのシステムをなす依存と分節的結合の諸関係の認識である。共時態とはスピノザの意味での永遠性であり、あるいは対象の複合性の適切な認識による複合的对象の適切な認識である。」(LLC, p.294.[強調はアルチュセール])

ここでアルチュセールが複合性の認識を「概念的把握」と定義していることに注意しなければならない。このことは第二の論点、属性の知性に対する関係という論点を考えるときに、いくらか問題を孕んでしまう。スピノザは属性について「知性が実体について知覚するもの *quod intellectus de substantia percipit*」であると述べている。ヘーゲルはこれを、属性が知性に依存し、「実体に対して外的、直接的なものとして現れる」と解釈した。しかし、スピノザにおいて知性は思惟属性の様態であって、属性に後続するものである。P.マシュレーは、「知覚する *percipere*」という動詞の「精神が対象に対して受動的であること」(『エチカ』第 2 部定義 3) というスピノザの使用法に照らして、属性が知性の構成的機能には依存せず、概念されるものではないこと、実体の諸属性のなかで知性は「あるがままの実体を認めている」ことを主張している。マシュレーの解釈はアルチュセールのものと食い違っているように思える。同様に、M.ハートは『ドゥルーズの哲学』において次のように分析している。ドゥルーズが『スピノザと表現の問題』で知性に対して「鏡のような役割」を与え、「知性は自らが把握する形相の本性を客観的に再生産するだけである」と述べているのとは対照的に、アルチュセールは「鏡のような思弁」の神話に終止符を打ち、「事物がいかんにしてわれわれの意識、われわれの知性にたち現れるかを考察」することを要請している。つまり、ドゥルーズが属性を知性から引き離して実体のほうへ、存在根拠 *ratio essendi* のほうへ引き寄せて理解するのに対し、アルチュセールは属性を知性のほうへ、認識根拠 *ratio cognoscendi* のほうへ引き寄せて理解しており、「依然としてヘーゲル主義の枠内に留まっている」というのである。(以上 M.ハート,『ドゥルーズの哲学』,p.163-7.)

ハートはアルチュセールの認識根拠へのこだわりを「現象学的思弁」とまで呼んでいる。確かにアルチュセールは知性のメカニズム(「対象がわれわれにどのように現れるか」)を重視するが、しかし認識における構成的主観性の原理を排しており、むしろ真理に関するスピノザ主義的伝統に組しているというべきである。『自己批判の諸要素』では、スピノザの「*verum index sui et falsi* (真なるものは自らと虚偽とをともに指し示す)」への言及がある。「基準は、それが外部にある

のであれ(アリストテレス的伝統における精神と事柄の一致)、内部にあるのであれ(デカルト的明証性)、いずれにせよ斥けられねばならない。実に基準とは<真なるもの>le Vrai の有効性を認定・保証することを任とする<裁判権>の比喩、<判事>の比喩にすぎない。... よき唯名論者としてスピノザは、ただ『真なるもの』を語るのみ。」(SDM, p232.)

実体と属性を知性のほうへ、概念的把握のほうへ引き寄せることは直ちに「ヘーゲル主義の枠内に留まる」ことにはならないのである。知性の営みは「科学」という集团的・社会的なプロセスのもとに包含されている。より適切に言えば、アルチュセールにとって認識は、対象の「加工労働」として定義されるのであって、始まりにおける「生産」ではない。そのことは「存在」(=実体)が何らかの仕方で「生産的」であることを隠蔽しはしない。しかしながら少なくともイデオロギー論においては、こうしたアルチュセールの企図は少なからぬ困難にぶつかってしまっている。それは「呼びかけ」理論に現れる「主体」概念に関わる問題である。最後にその問題の構造を素描しよう。

3. イデオロギーと主体の問題

アルチュセールの論じたイデオロギーの共時的機能として一般に「呼びかけ」論が知られているが、この議論はスピノザを敷衍しつつ、認識の問題にまで遡って理解することが不可欠である。「フォイエルバッハについて」では「像(イマージュ)」の用語が援用されている。

「... イデオロギー的幻覚理論の諸前提は、スピノザにおけるイマージュの理論のなかに見出される。スピノザによればイマージュは本質上、幻覚的なものである——スピノザでは、... イマージュは意識状態ではなく、想像的なものであり、したがって体系的水準としての、総体としての、システムとしての、あるいはこう言ってよければ、構造化されたシステムとしての、イデオロギー的なものである。」(EPP, Tome II, p.238.)

実際、私たちがこれまで見てきたアルチュセールにおける認識対象の複合性と、スピノザにおける複合的全体としての実体との類比は、『エチカ』の想像知 *imago* の理論と比較してみても相同的な関係にあることが分ってくる。*imago* は「観念」を詳しく分析するなかで第 2 部定理 17 に見出される。私が「ある物体 A の観念」と言うとき、それは——スピノザによれば——その物体 A に関わる様々な外的な複合物によって刺激され、変様を被った私の身体の観念である。スピノザにおける認識は、外的な存在者がわれわれの身体に複合的に知覚され、身体の変様を媒介して構成された像 *imago* になることを出発点にしている。こうした知による認識には、「非十全な認識」、「第一種の認識」、さらには「想像力 *imaginatio*」の地位が与えられる[定理 40 注解 2]。その理由は単に、私たちが通常、あるものの観念が実際には私たちの身体の変様の観念であるなどとは思えないから、*imago* の性質に無知だからというだけではない。それ以上に、*imago* の「前提」について無知だからである。こうした、非十全な認識、認識の欠乏から虚偽意識が生まれる[定理 35]。人間が自分が自由であると思うのは虚偽である。なぜなら人間は、自分の身体が、外的な刺激の複合的な連鎖によっていかなる変様を被ったのか知らずに、それを自分の「意思」によると錯覚するからである。

確かに、アルチュセールのイデオロギー論の源泉はここにある。「イデオロギーは物質的存在を

持つ」。単にイデオロギーが学校や教会という目に見える建物に基礎付けられるということではない。イデオロギーは、私たちの身体が諸装置のなかに組み込まれて物質的な慣習行動を行うなかでその都度、再認される。身体が何をしているのか知らない私たちは、実際には混乱している想像知の主人として、いわば目を開けたまま夢を見る。しかしながら、なぜ人間は想像知を非十全な観念と自覚しないばかりか、必然的に想像知の主体になるのだろうか。身体の変様の結果をその正しい原因によって理解しようとしなのが必然的であるのはなぜなのだろうか。この問いに答えるのが「呼びかけ」のメカニズムである。「イデオロギーは主体としての諸個人に呼びかける」。よく知られているように、「大文字の主体」が諸個人を「小文字の主体」として呼びかけるメカニズムが存在するというのである。人はさまざまなイデオロギー装置のなかで呼びかけられ、常にすでに自ら主体であることを再認している。とは言え、この理論は明らかに私たちが見てきたスピノザの想像知の議論から離れてしまっている。スピノザは、虚偽が認識の欠乏（非十全な認識）から生じるとは述べているが、その転倒を必然にする機構が存在するとまでは言っていない。逆にスピノザは、身体の変様において、人間の身体と他の物体が共通して含むものの観念（共通概念）を手がかりに、十全な観念へ、第二種、第三種の認識へ進む道——アルチュセールにとっては「科学」の指標——を見出しているのである[第2部定理38以降]。

したがって、アルチュセールのイデオロギー論において、「認識主体」の問題をもう一度問い直す必要がある。すなわち、アルチュセールにおける「知性（＝理論）」の位置づけを再定義し、「呼びかけ」のメカニズムを考察する必要がある。実際、「主体(小文字の)」は、超越論的統覚として諸々の表象に付き従うカント的な構成的主観性のプロブレマティークに捕われはしないか。カント的主体「この私」の生成を、別の何か（「大文字の主体」）によって説明しようとするならば、ヘーゲルの図式へと収斂しはしないか。こうした正統な問いに反論するためには、アルチュセールの思考をスピノザの哲学によって下支えしてやることが不可欠である。さらには、あくまで実体＝属性に後続する知性という問題構造から理論の適切な位置づけを考え、そのうえで「第三種の認識」の議論、すなわち「スピノザ的な意味での永遠性」（共時態的構造）という理論主義的に見える概念の意味も再解釈されるべきであろう。

・引用した文献

*アルチュセールの著作

LLC : *Lire le Capital*, Presses Universitaire de France, 1995[=1996].

EPP : *Écrits philosophiques et politiques*, STOCK/IMEC, 1995.

SDM : *Solitude de Machiavel*, Presses Universitaire de France, 1998.

*その他

スピノザ, 工藤喜作・斎藤博訳, 『エティカ』(『世界の名著』第30巻所収), 中央公論新社, 1980年.

M.ハート, 田代真他訳, 『ドゥルーズの哲学』, 法政大学出版会, 1996年.

ヘーゲルと正戦論 ——J・ロールズとの対照を通して——

面 一也(立教大学社会学部非常勤講師)

ロールズは、「国際法を統べる権利と正義の理にかなう規範を確立するために」、もしくは「理にかなう諸人民の法(Law of Peoples)にかんがみて」(強調はともに引用者による)、ヘーゲルの法権利哲学に見られるという主権国家の「伝統的な交戦権」を、すなわち「自身の国益を合理的に(必ずしも理にかなうわけではない)追い求めて戦争に向かう国家の権利」を、「否定する」(LP, pp. 25-7; LMP, pp. 360-1)。かれによれば、この権利は「戦争を永遠化するリスクを冒す」という(LMP, p. 361)。ロールズによって唱えられる「諸人民の法」が、カントの『永遠平和論』をモデルとすることを想起するまでもなく(LP, p. 10)、以上の議論は明らかに二元論的な観点に基づいて、すなわちカントおよびロールズの永遠平和か、もしくはヘーゲルの永遠戦争かという二項対立的な図式に基づいて展開されている。しかしながら、ロールズはこのような主張を行なうに際して、ヘーゲルの著作からまったく論拠を提示していない。それゆえに、ロールズの見解とヘーゲル自身の著作を照らし合わせた場合に、前者と同じ結論が導き出されるかどうかは、なお検証されるべき一つの問いであると言える。

戦争が主題的に論じられる『法権利の哲学』において、カントの永遠平和論を牽制しながら「戦争のより高い意義」を次のように指摘するとき、ヘーゲルは永遠戦争論の立場に最接近するようと思われる。

「私が他の箇所でも表明したように、戦争によって『諸国民の人倫的健全性は、有限的規定性の固有化に対する無関心のなかで保持されるが、それは、風の動きが海を腐敗から守ることと同じである。この腐敗は、長く続く静止が海にもたらすであろうものであり、それは、持続する平和あるいはまさに永遠平和が諸国民にもたらすものと同じである』」(PR, §324A)。

よって戦争は定期的に、より望ましくは恒常的に、国家を腐らせないために要請される。いや、この一節がカントへの反対表明であるかぎり、ヘーゲルはここではっきりと、永遠平和論の対極たる永遠戦争論に与していると見て差し支えない。ヘーゲルは、ヘラクレイトスの諸命題に関して、自己のうちに取り入れなかったものは一つもないと語った、とも伝えられている(VGP, S. 320)。確かに上記の引用は、「戦争は万物の父である」

(Fr. B53, Diels-Kranz)と語ったエフェソスの暗き人の思想と整合的であるか、少なくとも親和的であろう。これとは対照的に、カントの平和理念に従うロウルズは、「不正な戦争」が「最終的に消え去るだろう」と主張しながら、「満足した諸人民」による「真の平和」ないし「永続する平和」を構想する(LP, p. 47)。なお、ヘラクレイトスをめぐっては、以下の言葉も伝えられている—「そしてヘラクレイトスは、『神々のもとからも人間たちのもとからも、争いがなくなればいいのに』と歌った人を非難する」(Fr. A22)。いずれにせよ、永遠平和を唱えるロウルズと永遠戦争に与するヘーゲルという両者の対立は、もはや疑いえないように見える。

しかしそれにもかかわらず、この分かりやすい図式は不十分であるばかりか、誤りですらある。なぜなら、ヘーゲルは上記の引用に続けて、次のように言明するからである—「だがともかく、このことは哲学的理念にすぎず、よく言われる別の表現を使えば、摂理の権利づけであり、現実の戦争はなお別の権利づけを必要とする」(PR, §324A)。ヘーゲルはすなわち、この指摘によって永遠戦争論から距離を取ろうとする。ロウルズはヘーゲルを批判する際に、この権利づけの区別に関して—K・ポパーと同じく—いっさい言及しない⁴⁾。より適切に表現すれば、上記の対立図式をめぐるロウルズの議論は、この区別を無視するときのみ、成立しうるにすぎない。よってまた、ヘーゲルがこの点に込めた政治的含意も、ロウルズはいっさい理解しないか、もしくは隠蔽する。

ヘーゲルは、やはりカントを暗に揶揄しながら、「政治は道徳に適合すべきだという要求」を、「表象の浅薄さに基づく」として一蹴する(PR, §337A)。これは一見したところ、いわゆる通俗的なマキアヴェリズムの表明として受け取れようし、もしくはロウルズが評するように、国際社会を「アナキズム的」な自然状態として描写する(LMP, p. 341)、ホップジアンとしてのヘーゲルが顔を覗かせているようにも見えよう。しかし看過すべきでないのは、ヘーゲルがこの発言を、他ならぬ戦争の「別の権利づけ」を論じる文脈で行なっていることである。言いかえれば、かれは哲学的理念に基づく戦争の場合と同様に、永遠戦争を回避するために、道徳に基づく戦争から距離を取ろうとする。実際のところ、道徳に基づく戦争は原理的に見て、勝利するまで止めることができない。それは、カント的道徳が当為(Sollen)として、永遠の努力目標にとどまるからだけではない。道徳に基づき戦争を遂行する場合に、敗戦は悪や不正義などの不道徳への服従を、また何らかの妥協による停戦でさえも、不道徳の認容を意味する。まさにこの点に関して、ロウルズは「カントとともに」問う—もし諸人民の法が不可能であり、人民が概して「不道徳的」であるならば、「地上に生きることは、人間たちにとって、価値があるかどうか」(LP, p. 128; PL, p. lxii)。したがって、自ら命を絶つか、別の星に移り住むのでもないかぎり、世界は道徳的に浄化されなくてはならず、ロウルズが立てた問いはつまと

ころ、カントの次の答えに帰着する—「正義ハ為サレヨ、世界ハ滅ブトモ」。これに加えて、「国家間にプレートルが存在しない」(PR, §333A)状況下にあつては、複数の道徳が必然的に並び立つために、戦争は道徳と不道徳の争いではなく、むしろ道徳と道徳の争いになり、M・ヴェーバーの言う“神々の闘争”さながらに、各勢力はそれぞれに自らの道徳を実現すべく、妥協なき戦争を果てしなく繰り広げざるをえなくなる。

以上のように、永遠平和を説くロールズが逆説的にも永遠戦争へのリスクを冒すために、また、ヘーゲルがそのような永遠平和論から距離を取るために、二人の対立を永遠平和か永遠戦争かという点に求めることは、もはや不適切であるか、単純の誹りを免れない。両者の争点はむしろ、以下に求められる—すなわち、戦争が生じる場合に、それを道徳的に正当化するかどうか。ロールズにおいて、不道徳な政治勢力との戦争は、永遠平和のための「正戦」(just war)として、道徳的に正当化される(LP, p. 89ff.)。その際の戦争主体が「諸人民」(“peoples”)と呼ばれるのは—「戦争を永遠化するリスクを冒す」従来の主権国家との対照において—「その道徳的性格を際立たせるため」である(LP, p. 27)。これに対してヘーゲルにおいて、政治と道徳が区別されるために、戦争は道徳的に正当化されえない。両者のこの見解の相違は、それぞれの場合において、現実の戦争をどのような方向に導いていくだろうか。

一方において、ロールズは永遠平和を実現するために、その敵である不道徳を、また不道徳に至りうるものを、道徳の名のもとに絶対的に「否定する」。ヘーゲルならば“絶対自由”と呼ぶかもしれないこの心理的傾向性は、「正戦」という現実的場面において、敵に必ず勝利しなければならないという、強迫観念にも似た定言命令として具現化されて—ロールズによれば、正義の諸原理はカントの道徳法則と「類似的」であり(TJ, p. 222)、『諸人民の法』は正義の諸原理の国際社会への適用の試みである—、その結果、敵を圧倒するための軍備の増強は、道徳的に正当化される。ロールズは実際に、抑止力としての核保有を支持する(LP, p. 9)。改めて言うまでもなく、使用可能性を前提としなければ、抑止力は抑止力たりえないであろう。また、上記の不道徳の否定は、ムスリムたちにとって神の法であり、正義の諸原理とは相容れない「シャリーアの伝統的解釈の再検討」に、ロールズが言及する際にも見て取れる(IPR, p. 151, n. 46)。というのもかれによれば、新解釈はムスリムたちに対して、「シャリーアの正確かつ上位の解釈として提示されなくてはならない」からである(ibid.)。とはいえ、この精神的次元における正戦は、新解釈の確立以前に旧解釈の否定によって、現実的次元における“聖戦”を呼び起こさないだろうか。いずれにせよ、以上の議論を見るかぎり、永遠平和の理念はあたかも、カント＝ロールズ的な道徳観への同化によって実現されるかのようである。そうであれば、かつてニーチェがカントに関して語った以下の言葉は、ロールズにも等しくあてはまる

ことになろう—「私にあって尊敬されるもの、それは、私が服従しうるものである—そして君たちのもとでも、それは私のもとにおけるのと別様であるべきでない！」⁽²⁾。この見解は実質的に、ヘーゲルによっても共有されている—「永遠平和のための一つの普遍的な諸国民の連盟は、一つの国民の支配であるだろう、もしくはそれは、ただ一つの国民の—その個性性を抹殺された—普遍的な君主政であるだろう」⁽³⁾。さらに言えば、ヘーゲルの見るところ、カントの道徳法則は「恣意」に基づく(PR, §15A)。

他方において、ヘーゲルは現実の戦争の「別の権利づけ」を、「一般的な(博愛的な)思想ではなく、現実には傷つけられているか脅かされている、国家の一定の特殊性における福祉(Wohl)」に、すなわち「一定の利益および情勢のうちにある、また同じく特殊な条約諸関係とともに独自の対外状態のうちにある、一つの特殊な国家としての国家の福祉」に求める(PR, §337)。というのも、「プレトールが存在しない」国際社会において、各国家は「特殊の意志」としてあり、その意志は「内容に従えば、その国家の福祉一般」と解される以外にないからである(PR, §336)。ヘーゲルはここで、戦争主体の特殊性を繰り返し強調することによって、普遍性を自称する道徳的戦争への道を遮断する。かれはさらに、諸国家の領域の包括性のゆえに、また諸国民の関係の多面性のゆえに、「どの侵害が[...]条約の明確な違反として、もしくは承認と名誉の侵害としてみなされなくてはならないかは、即自的には規定されざるものにとどまる」とも指摘する(PR, §334)。ロールズの解釈とは裏腹に、ヘーゲルは戦争の永遠化の回避ばかりか、戦争の発生可能性それ自体の限定も企図している、と見てよいのではないか。

もっとも上記のことは、条約違反などの戦争原因が、非即自的に規定されうることを排除しない。それどころか、自国の福祉が対外関係の「最高法則」であり、かつ「排他的な」各国家が「地上における絶対的な力」であり(PR, §331, 336)、さらに条約違反等が自国の福祉にかなうと非即自的に判断される場合には、—「現実には傷つけられているか脅かされている」という先の言明に示されるように、ヘーゲルにおいて戦争は防衛的性格を有するにもかかわらず—各国家は条約等を自ら反故にしてでも、もしくは防衛的措置であると偽装しながら、積極的に戦争に訴えるかもしれない。このような事態は、ロールズの懸念する「国益」追求のための戦争に実質的に該当するだろうし、ひいては“万人の万人に対する闘争”のごとき、事実上の永遠戦争を招く結果にもなるだろう。しかしながらヘーゲルは、国家は国際社会において何をしていかまわらない、とは主張しない。その際の根拠は、「一つの国家が、それを承認すべき他の国家を、同様に承認すること」に、すなわち国家間の相互承認に求められる(PR, §331A)。ヘーゲルが国際社会をホッブズ的な「自然状態」に喩えるのは、国家間関係が各国家の主権性を原理とする、「そのかぎりにおいて」のことであり(PR, §333)、このこと自体は、各国家が無制約的

な欲望主体として「アナキズム的」に快樂を追求することを、ましてそのような快樂追求の是認を、直接的には意味しない。かれの承認論はむしろ、主人と奴隷のあいだの支配関係に見られるような、戦勝国に対する敗戦国の一方的承認ないしは受動的服従でなく、独立した諸国家が「そのようなものとして相互に承認しあう」ことを指示するがゆえに、「戦争は過ぎ去るべき一時的なものと規定されて」おり、よって「戦争のなかには、平和の可能性が保持される」(PR, §338)。ヘーゲルによれば、この可能性を担保するのは、究極的には「諸国民の習俗」である(PR, §339)。言いかえれば、人びとによる平和への営為の日々の積み重ねに、平和の実現は決定的に依存する。この点を踏まえたうえで、「諸国家の争いは、それらの特殊的意志が合意を見出さないかぎり、ただ戦争によってのみ解決されうる」(PR, §334)というヘーゲルの指摘を読むならば、そこに一つの暗示的主張を見て取ることも、あながち不可能ではなくなるだろう。すなわち、諸国家が合意を見出すかぎり、戦争は起こりえず、そのような合意への営為を積み重ねるかぎり、平和の可能性は高まる。

一言で表現すれば、ヘーゲルの議論はいわゆる制限戦争論の系譜に属すると言えるが、しかし同時に、それはたんなる戦争の制限以上の主張も含んでいる。執拗なまでの批判にもかかわらず、ヘーゲルがカントの永遠平和を、「理性によって要求された、人類が目指さなくてはならない、一つの理想」と認めていたことは、指摘されてよいであろう⁴⁾。ただしかれは、カント的道德が当為にとどまるために、現実の国家間関係もまた「諸条約に応じた関係とそれの廃棄との入れ替わり」(PR, §333)にとどまることを、冷徹に見据えていた。このようなヘーゲルのスタンスは、およそ永遠平和論の立場から眺めるかぎり、たいへん心もとないばかりか、場合によっては不道德とさえ映るかもしれない。しかしながら、普遍的とされる道德的理念を振りかざすことや、通俗的なマキアヴェリズムに身を委ねることが、ともに永遠戦争へのリスクを冒すのであれば、言わばこれら両極のあいだに立ちながら、戦争の限定と平和への努力を地道に積み重ねることは、平和の構築に向けた現実的な、もしくは残された一つの方途にならないだろうか。少なくとも、拡張主義的な殲滅正戦論を主唱した、政治的ロマン主義者にしてヘーゲルの同時代人である、A・ミュラーとの違いが見えなくなりかねないロールズのヘーゲル解釈は、修正されるべきであるように思われる⁵⁾。

■ 脚注

- (1) Vgl. Henning Ottmann, "Die Weltgeschichte," in: Ludwig Siep (hrsg.), *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, Berlin: Akademie Verlag, 1997, SS. 269-70.
- (2) Nietzsche, *Jenseits von Gut und Böse. Vorspiel einer Philosophie der Zukunft*, §187.

- (3) Hegel, *Jenaer Systementwürfe III, Naturphilosophie und Philosophie des Geistes*, hrsg. Rolf-Peter Horstmann, Hamburg: Felix Meiner, 1987, S. 250.
- (4) Hegel, "Philosophie des Rechts nach der Vorlesungsnachschrift K. G. v. Griesheims 1824/25," in: ders., *Vorlesungen über Rechtsphilosophie 1818-1831*, Edition und Kommentar in sechs Bänden von Karl-Heinz Ilting, Stuttgart-Bad Canstatt: Friedrich Frommann Verlag-Günter Holzboog KG, Bd. 4, S. 734.
- (5) Adam Heinrich Müller, *Die Elemente der Staatskunst*. Mit einem noch unveröffentlichten Bildnis des Verfassers nach Gerhard von Kügelgen. Mit einer Einführung, erklärenden Anmerkungen und bisher ungedruckten Originaldokumenten versehen von Jakob Baxa. 1. Halbband. Wien-Leipzig: Wiener Literarische Anstalt Gesellschaft m.b.H., 1922, S. 9. Siehe auch: Shlomo Avineri, "The Problem of War in Hegel's Thought," in: Jon Stewart (ed.), *The Hegel Myths and Legends*, Evanston: Northwestern University Press, 1996, pp. 132-3, 137.

■ 引用略号一覧(著者別・ABC順)

(1) Georg Wilhelm Friedrich Hegel

Werke in 20 Bänden, Redaktion von Eva Moldenhauer und Karl Markus Michel, Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1969ff.

PR: *Grundlinien der Philosophie des Rechts oder Naturrecht und Staatswissenschaft im Grundrisse*, in Bd. 7.

VGP: *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*, I, in Bd. 18.

(2) John Rawls

IPR: "The Idea of Public Reason Revisited," in: LP.

LMP: *Lectures on the History of Moral Philosophy*, ed. Barbara Herman, Cambridge: Harvard University Press, 2000.

LP: *The Law of Peoples*, with "The Idea of Public Reason Revisited," Cambridge: Harvard University Press, 1999.

TJ: *A Theory of Justice*, Revised Edition, Cambridge: The Belknap Press of Harvard University Press, 1999.

自然法とノアの法
——レヴィナスにおける自然概念(の不在)とその帰結——

馬場智一(パリ第四大学大学院博士課程)

はじめに

平和な状態はどのようにして可能か、これについて二つの対称的な立場をデリダは『アディオ』のなかでカントとレヴィナスを引合に論じている(Cf. Jacques Derrida, *Adieu à Emmanuel Levinas*, Galilée, 1997, pp. 158-160)。カントにおいて、自然状態における人間は常に顕在的あるいは潜在的戦争状態にある。従って平和が生み出されるには、法的状態において設立される以外にはない。他方レヴィナスにおいては、始まりは戦争状態ではなく、平和、歓待における他者の顔による迎接である。しかし始まりは自然状態にはない。平和は自然状態に認められるものでも法制度として設立されるものでもないのだ。レヴィナスにおいて人間関係の始まりは自然以前の無一起源(an-archie)にある。根源以前へと遡る隔時(anachronie)こそレヴィナスにとっての始まり以前の始まり、起源ならざる起源、主体にとって到達不能な己の始まりである。想起不可能な始まりにおいて主体は他者により迎接され平和的な関係にある。これは自然状態における他者との関係とは異なる、超越との関係である。

この超越との関係は「自然状態」とは呼び得ない。その理由はレヴィナス独自の自然理解に由来し、その帰結は「自然法・自然権」についての発想に再考を促すものである。デリダが指摘するようにそもそもレヴィナスには積極的な意味での「自然概念」なるものが存在しない。本発表ではレヴィナスの自然理解の哲学的背景を先ず明らかにし、それが彼の自然法批判および、タルムードにおける「ノアの法」理解とどのような関係にあるのかを論じ、そこから導きだされる自然権の現象学を明らかにする。レヴィナスの思想を近代的な自然法・自然権の根本的な問い直しの導きの糸とする研究は既に存在するが(例えば以下を参照。Thadde Ndayizigiye, *Réexamen éthique des droits de l'homme sous l'éclairage de la pensée d'Emmanuel Levinas*, Peter Lang, 1997. Lionel Ponton, *Philosophie et droits de l'homme de Kant à Levinas*, préface de Gilbert Hottois, J. Vrin, 1990.)、本発表はそれを自然概念の不在の観点から思想的に照射する試みである。

一 存在と自然の同一性

1 現存在の定式とコナトゥスの同一性

周知のようにレヴィナスは『存在と時間』を西欧哲学の最も優れた五つの著作の一つとして挙げると同時に、ハイデガー思想全体に対し根本的批判を加えている。その要は現存在の存在了解の定式である。すなわち、「存在とは、この存在者(現存在:引用者)にとって己の存在においてそこへとかかわりゆくことが問題となるようなものであるが、これ(存

在:引用者)はその都度私のものである(je meines)」(Vgl. Martin Heidegger, *Sein und Zeit* (1927), Max Niemeyer, 1986, S. 42)。最初のハイデガー論(« Martin Heidegger et l'ontologie », in *Revue philosophique de la France et de l'étranger*, n°5-6, 1932.この時点でのハイデガー解釈の特殊性についてはさしあたり拙論「レヴィナスにおける存在者の文明論的諸様態—ユダヤ、キリスト教西欧、異教—」(『実存思想論集 XXII レヴィナスと実存思想』、実存思想協会編、理想社、二〇〇七年)のとりわけ第一節、一一三—一一五頁を参照。)ではこの点についてはっきりとした批判は見られないが、世界の現存在中心的構造を現存在の特徴として強調しており、これが数十年後にはコナトゥスと同一視されるに至る。『現存在は、それにとって己の存在における存在そのものが問題となるような存在者である。』という『存在と時間』における定式は魅力的だった、そこではこの定式はコナトゥスを意味していた。(« Un passage obligé : Heidegger »(cours du 28 novembre 1975), dans *Dieu, la mort, et le temps*(1993), Livre de poche, 1997, p. 35) 己の存在へと関わりゆくことが問題になるような存在了解はそのまま存在の努力、「私の存在における固執」(« Que savons-nous de la mort ? »(cours du 14 novembre 1975), *ibid.*, p. 22)と解釈されるに至る。

2 世界から自然へ

現存在において存在への固執がなされるのは世界においてである。現存在の構成要素としての世界は意義連関の構造であるが、レヴィナスは『全体性と無限』における享受の現象学で世界を意義連関以前の原始的な環境、元基態へと分解し、意義連関において認められる現存在中心的世界構造を可能にしているより基礎的存在様態、元基内存在の機制を明らかにする。元基態は享受という感受性が成立する条件であるが、これはその後「自然」と呼ばれるようになる。「心性の『形相』(eidos)への導きの糸とする志向性、感受性の形相を命ずる志向性を放棄することで、分析は母胎(Maternel)に至るまでその前自然的意味生成(la signification pré-naturelle)における感受性を追ってゆく。自然の只中での存在固執として(*persévérance dans l'être au sein d'une Nature*)麻痺する以前に、意義作用はこの母胎において近接性という仕方で意味を成す(signifie)。(Autrement qu'être ou au-delà de l'essence(1974), livre de poche, 1996, p. 111.) 現存在が生きる意義連関の世界は、存在への固執の自然的環境となる。そしてこの環境は他者との関係がもたらす意味生成以後に成立する。感受性が事後的に遡及しようとするのは意味生成の次元、「自然そのものが生じる『自然状態』の手前」(d'en deça de « l'état de nature » (d'où la nature elle-même surgit) (*Ibid.*, p. 134)なのだ。無起源というのはこの次元に相当する。

このように、後期のレヴィナスは自然を存在の努力の次元として理解している。創造者としての神と被造物としての諸存在者の関係を論じる際、一般的には、二者を分離する方向と二者間に調和を見いだす方向の二つが有り得る。レヴィナスの思想は前者におけるかなり徹

底した立場であり、自然の中に神の恩寵を見いだすという発想は存在しないとさえ言える。他方、スピノザは二者の調和を超えて、自然そのものを神と同一視する。この点でレヴィナスにとってのスピノザは人間と超越者を巡る思考において完全に対蹠点に位置している。レヴィナスにとって自然とはエゴイズムの次元でしかない。

3 正義なき自然権

自然権が問題になるとき、彼は専ら批判的視点から論じ、自然状態は正義なき次元とされる。レヴィナスはタルムード読解の中でスピノザの研究者達を意識しつつこのように言う。

「しかし存在の固執、分析的観点から言って、動物的な仕方で存在に内在的なこの固執、自然かつ正当化なき要求、生命空間 (*espace vital*) の要求は、正義なのでしょうか？正義とは「抽象的に」義務的、法的 (*juridique*)、あるいは数学的な法/法則 (*loi*) の観念を含意するのではなく、人間の顔の、隣人の顔の予めの啓示を、そして他なる人間に対する責任を含意するのです。」(« Qui joue le dernier ? »(1981), dans *Au-delà du verset* (1982), Les Éditions de Minuit, 2002, pp. 77-78)

自然は、それが要求する存在の努力、自然権においても、それが示す自然法則(自然本性)においても正義に本質的に反し、他者への責任を欠くものとされる。しかし抑圧的政治体制のもとでは自然権の確保自体が正義となる。国家による暴力を批判し個々の存在者の個別性を擁護する立場(すなわちレヴィナスのそれ)からすれば個々人に己の生命に関わる基本的欲求を追求する権利を認めることはむしろ積極的に正義と認めなければならない。ではレヴィナスは己の主張そのものに矛盾し自然権そのものを放棄しているのだろうか？

二 ノアの法

ここで自然権(法)の歴史に対するノアの法の先行性が問題になる。レヴィナスは自然権を否定しているわけではなく、それをノアの法へまで遡って考える必要性を主張しているのだ。レヴィナスが言うように、グロティウスやセルデンといった自然法思想家は、自然法概念の構築の際、ノアの法を参照している。(Cf. « La laïcité et la pensée d'Israël »(1960), dans *Les imprévus de l'histoire*, p. 166.)

ノアの法とは、タルムードにおいて、大洪水の後にノアに与えられたと考えられている七つの命法である。十戒や申命記とは違い、人類全体に与えられ、ユダヤ人以外でもこの命法に従うことができ、その場合、「有徳の、敬虔な異邦人」と見なされる。タルムード以前、旧約聖書の中ではユダヤ共同体の内部に定住する異邦人の概念としては *ger* と *tochav* があった。とりわけ *ger* は割礼を施し、宗教行事に参加する権利を認められた改宗者であったと考えられている。他方、ラビ的伝統においては完全にユダヤ教に帰依し先祖までがユダヤ人であるとさえ主張するほど同化した異邦人を *ger tsadek*、信仰は共有しないが、ノアの法には従う異邦人を *ger tochav* という。*ger tochav* は異邦人に留まっているものの、道徳遵守と引き換えに

市民的権利を与えられるノアの法に従う者—ノアの後裔と呼ばれる—は特定の宗教的信条独立して道徳的である者である。ノアの法は神と人間の関係に関わるもの（1 偶像崇拜、2 神の冒瀆の禁止）、人間同士の関係に関わるもの（3 法体系の確立、4 殺傷 5 姦淫 6 窃盗 7 活きた動物の肉食の禁止）に分類される、6つの禁止と一つの命令からなる。これを守るものは「偉大な神官に似ている」(Cf. *ibid.*, p. 164.) とさえ言われる。レヴィナスに拠れば、これが「自然権を基礎付ける。これは人権と信条の自由の先駆である。」(Idem.)

自然権を基礎付ける、とはいえ、「ノアの子孫」だけがユダヤ共同体の中で最低限の市民的権利を与えられた、という訳ではない。そもそもタルムードが書かれた時代、ノアの法はもはや法的な実体性を持っておらず、この法に基づいた範例などは残っていない。(Natural Law in Judaism, David Novak, Cambridge UP, 1998, p. 150) ラビ達がこの教義を展開する時、それは厳密な法体系として見なされているのではなく、一種の理論的な原理と考えられ、ラビ達は聖書が提供する教え一般について思考することに専念している。

ノアの法はしばしばローマ法における *ius gentium* と比較されるのだが、理論的原理という点が *ius gentium* と異なる点である。これはローマ支配下にある *gentes*、つまりローマ人以外の諸国民を統治するための法であるが、ノアの法は異邦人が従うべきものとはいえ、むしろユダヤ人共同体の内側から、外側の非ユダヤ人達の中において道徳的であると認められるものについての基本的基準であり、同じ基準にユダヤ人も従わなければならない。従ってこれは人類の様々な共同体において観察される道徳的法則についてのユダヤ共同体側からの認識を意味している。(Idem.)

レヴィナスはこうしたノアの法の発想に、ユダヤ教全体に含まれる、宗教的共同体を超えたあらゆる社会的紐帯 (*liens sociaux*) への志向を見いだす。「神は寄留の他国人を愛す」という申命記 (第十章一八節) の一節はユダヤ教の神の「定義」であり、異邦人との平和的共存の思想はタルムード (やその精神を継承するマイモニデス) を貫徹している。人類全体へと広がりうる平和状態の基礎になりうる (が法的制度として設立される訳ではない) 社会的紐帯とは何か、これが存在の努力としての自然権にタルムード的伝統を対置するレヴィナスを導く問いである。

同様の問いはレヴィナスが言及する自然法思想家も共有している。グロティウスがユダヤ的伝統に依拠しながら探求する自然法とは「議論の余地のない、世界についての仮説 (*assumption*) から導きだされる論理的な必然性」である。(Cf. Jason P. Rosenblatt, *Renaissance England's chief rabbi: John Selden*, Oxford UP, 2006, p.136-7. Voir pp. Richard Tuck, 'Grotius and Selden', in *The Cambridge History of Political Thought, 1450-1700*, p. 512.) 自然状態 (前国家状態) においてこのような必然性から導き出される最小限の諸規則が、真の自然法と見なされうる。セルデンにおいて自然法は内的原理ではなく、神によって歴史上のある一点においてなされ

た「宣言」という点にその基礎を持っているのだがその普遍性はノアの法が十戒などと異なりまさに全人類に与えられたという点にある。(Jason P. Rosenblatt, op. cit. p. 160)

三 人権の現象学

他者との平和を可能にする最小限の諸条件とはなんなのか?この条件を問う時、自然権そのものの問い直しが必要になる。上述の通り、レヴィナスは自然権あるいは人権そのものを弾劾している訳ではなく、むしろその積極的な意義を認め、本来基本的人権の拡大に貢献してきた科学技術が今日では基本的人権を脅かしているいわゆる先進国や、「第三、第四」世界における基本的人権の実現の必要性を主張している。しかし、基本的人権が個人の唯一性(unicité)とその唯一の存在の自由が最小単位となっている以上、諸個人の自由が引き起こす利害関係の衝突を調停するため、正義による自由の制限が必要となる。カントは個々人の意志(vouloir)を実践理性と同一視することによって、その唯一性を普遍性へと吸収させようとするが、レヴィナスはこれに疑義を呈す。(Les imprévus de l'histoire, p. 166) また、ホッブズのように個々人の自由を一端国家に付託するという方法も取らない。人権の保証は国家に対して外的でなければならない。この「脱-領土性」(extra-territorialité)が政治と倫理が結合する条件となる。(Ibid., p. 167)

レヴィナスはそもそも自然という存在の努力の次元そのものを問いに伏しているため、自然権は認めつつも、自然状態における自由を自由の本来の定義とは認めず、また諸自由の衝突を解決する第三者的審級として定言命法も国家も取らない。しかし個々人の唯一性と自由をあらゆる暴力から守る人権を擁護しつつ、それを平和への障害と為さないためには、別の発想が必要となる。すなわち「人権を、すでに潜在的にあらゆる他の自由の否定であるような自由からのみ理解することはもはやしない」(Idem.)ことが肝要となる。

レヴィナスはここで自己と他者が完全に違うという事実(各々の唯一性)、つまり差異(différence)を「無-差異-ではないこと」(non-in-différence)として捉え直す。自由の基礎である己の唯一性が可能であるためには、他者と己の差異が意識されていなければならない。

ところがこの意識は、他者を無視した己自身の存在への努力においては不可能である。己の自由の基礎としての他者との差異の意識は、他者への無関心ではなく、他者にたいして「無-関心-ではないこと」(non-in-différence) (Ibid., p. 168)を基盤にしてしか有り得ないのだ。これをレヴィナスは他者の顔との出会いという最初の、つまり無起源的な出来事としての「根源的社会・善性、平和、平和の願い、感謝、あるいはシャローム」と呼んでいる。自然権が前提にしている紛争の種としての個人の自由は「人権の現象学」とレヴィナスが呼ぶ考察によって平和の基礎としての、他者への応答可能性を現象学的に言って必然的に内包していることが明らかになった。さらに、他者(の権利、自由、唯一性)への応答可能性・責任に応えることは、己の自由の制限ではなく、むしろその自由を保証する己の唯一性の任命

(investiture) となるのだ。(IH, p. 169)

結語

自然権・自然法の近代的概念において、自然状態における他者との衝突は不可避である。それ故各々の思想家がそれを調停する独自の方法を見いだしている。存在努力という自然本性の彼方あるいは手前を主観性概念のなかに遡及しきれない痕跡として見いだすレヴィナスの思考は、(とりわけレヴィナスにとってスピノザが代表している) 諸自由の紛争の不可避性それ自体を解体する。それは最終的には現象学的手法によって果たされるのだが、そこに至る導きの糸は同じく近代自然法概念の創設者であるグロティウス、セルデンらが依拠していたタルムードであり、マイモニデスであった。(レヴィナス同様、「ノアの後裔」概念を導きの糸の一つとした二〇世紀のユダヤ系哲学者としてはヘルマン・コーヘンがいる。コーヘンにおけるこの概念の理解については大竹弘二「ユダヤドイツ的ナショナリズムと国際連盟理念」(『社会思想史研究』第三十号、二〇〇六年) 特に一五〇―一五三頁を参照。ユダヤ的理念の普遍化やタルムード的伝統への依拠、そしてスピノザ批判などに関してレヴィナスとコーヘンは多くを共有している。両者におけるノアの後裔概念の共通点、レヴィナスのコーヘン受容・批判について、合田正人氏が『レヴィナス 存在の革命へ向けて』(ちくま学芸文庫、二〇〇〇年) 三四二―三四五頁で触れている。その他両者の比較研究としては以下のものがある。Ze'ev Levy, "The concepts of God and man in the philosophies of Hermann Cohen and Emmanuel Levinas", in *Archivio di Filosofia*; vol. 71 (2003), nr. 1-3, p. 165-172 (8), Xavier Tilliette, "La morale di Hermann Cohen e l'etica di Emmanuel Lévinas", in *Archivio di filosofia*; vol. 71 (2003), nr. 1-3, p. 153-164 (12))

ノアの法が自然法概念の成立に貢献しているのは確かであるが、レヴィナスはその同じノアの法に見られる平和への道を伝って近代自然法の発想を根底から覆している。ノアの後裔概念の影響は、レヴィナスが数世紀のちに発掘した可能性を発揮することなく消失したと言える。このプロセスを辿ることは人権概念の歴史的再考する上で重要な思想史的作業となろう。

価値対立における合意形成の条件 ——アメリカ中絶問題への討議倫理的アプローチ——

山本真理子(京都大学)

はじめに

価値の多様性がひとつの大きな特徴となっている近代社会では、価値の共有の困難さ(共約不可能性)は常に直面する課題であって来た。概念史上、このような課題に対して最もうまく対処してきた社会理論は、リベラリズムであると言われている。

しかし、リベラリズムの中心概念である自己決定を取り込み、人工妊娠中絶(以下中絶と略)を女性の自己決定権として憲法によって合法化した1973年から現在に至るまで、アメリカにおいて中絶問題は、大統領選を左右するポイントのひとつとなるほどの、また中絶反対・容認をめぐる「新しい内戦」と呼ばれるほどの激しい対立状態が生じている問題となっている。このような現状を考慮し、本報告では、従来のリベラリズムのパラダイムで中絶問題に対処することの限界を、価値対立という観点から明らかにしていきたい。リベラリズムの個人の価値不可侵性、自己決定は、現在のアメリカ中絶問題という特定の文脈に置いたとき果たして有効なものといえるのか。これらの検討を通じて浮き彫りにされたリベラリズムの難点を乗り越える視座をハーバーマスの討議倫理に求め、中絶問題に対するその意義と可能性を批判的観点をまじえて追求する。

一. リベラルーコミュニタリアン論争

ロールズに代表されるリベラリズムとは、多様な価値(善き生)を自律的に追求する個人として人間像を想定し、単一的な価値を社会に設定することは、そうした個人への抑圧になるとして、価値についての共約不可能性をその理論的前提とする立場である。

しかし、多様な価値観をもつ諸個人が共存する社会空間において秩序が保たれるための何らかの一定の社会原理は要請される。その社会原理とは、社会におけるある特定の価値観にコミットするものではなく、多様な価値観を持つ個人の領域を守ることを目指す普遍的な正義原理であるとされる。この原理の帰結により、権力が個人の私的領域=価値領域に介入することは認められない。これをいわゆる「国家の価値不干渉性(中立性)」と呼び、この概念によって個人の価値の自由(価値不可侵性)が保障される。個人は価値選択主体とみなされ、社会に価値基準を帰属させず、自分自身の価値基準を軸として価値選択を行うことが容認される。またそのような個人が有する権利も社会によって設定されるのではなく個人を起点として設定される個人権(自然権)と考えられ、個人の権利は社会の福祉を凌駕する。(正の善よりの優先)

だが、このような個人を重視するリベラリズムは様々な批判にさらされる。サンデルに代表される共同体主義者たちは、共同体から独立した価値選択主体としての個人を現実のいかなる個人とも合致しない抽象的自己であるとして批判し、個人はそもそもリベラリズム

ムが前提とする意志的な選択主体として存在するのではないと主張する。共同体主義においては、個人は自らの意志の及ばない偶然性によってある所与の共同体に生まれ落ち、その共同体固有の文化・習俗によってその個人的価値観を涵養され、アイデンティティを形成されてきたという限定された存在（「位置づけられた自己」（サンデル））であり、決して前社会的に存在する自律的な選択主体ではないと指摘する。さらに、このような共同体と個人の関係性においては、個人の意志決定は、その個人の存立基盤となっている共同体の形成・維持に適うもの、それを旨とするものであることが求められる。これを「共通善」による統治と呼び、個人は自らの善の追求よりも、共通善を優先させることを要求される（価値序列化）。共通善によって社会は秩序立てられ、一つのまとまった形で形成され発展していくと考えられているからである。何を共通善とするのかについては、その共同体の伝統、文化、宗教等に依拠しているとされる。こうした考え方をもち共同体主義においては、個人の権利もまた歴史的状況・文化的価値によって規定されるべきものと捉えられ、リベラリズムのように社会的価値や歴史的状況に左右されずに、つまり普遍的に、所与のものとして個人に付与される個人権ではないとする。個人が権利を有するのは、その個人の共同体への帰属性を通じてであり、その権利とは、あくまでも共同体の一員としての限定付けられた権利、共同体によって設定された権利でしかないと考える。

二. 象徴としての中絶問題

このような個人や権利について相反する主張をもつリベラリズムと共同体主義が対峙する象徴的な問題となっているのがアメリカにおける中絶問題であると考えられる。中絶問題とは、リベラリズムの理念を取り込んだ「自己決定権」という概念によって、中絶という行為を主体である女性が自由に自分で生き方を決めるという普遍的な権利の問題に還元することを主張するプロ・チョイス派の人々とある種のキリスト教的価値観を社会における優先的な価値として支持することで自己決定権を否定し、中絶の禁止を訴えるいわゆるプロ・ライフ派と呼ばれる人々の対立状況であると定義できる。こうしたプロ・ライフ派の考え方は、ある価値や権利が社会において有効性を保つためには、それを支える文化的価値判断や歴史的状況との媒介が不可欠であるとする、共同体主義の考え方に近接している。このように捉えるならば中絶問題とは、リベラルーコミュニタリアン論争の延長線上にあると考えられるだろう。

三. 価値対立としての中絶問題

従来、中絶問題の対立は、このように「権利」をめぐる、リベラリズム的な個人の権利を普遍的なものみなす立場と、権利とは社会によって設定されるものであり社会の価値判断を反映したものには過ぎないので、社会的価値を権利よりも優先させるべきとする共同体主義的立場を軸に形成されてきた。

だが、近年、リベラリズムが強調する普遍的な権利とは、結局は、権利をそうとらえたいと望むリベラリズムの価値判断にすぎないという論調が見受けられるようになってきた。つまり、リベラル文化の単なる文化的産物にすぎないとするのである。（テイラー、グレイ）

こうした論調を受け容れるならば、中絶問題とは、実際、人々の価値対立の問題であると定義できる。一方ではリベラリズムの価値観を優先的なものとして支持するプロ・チョイス派の人々と、もう一方は共同体主義的な価値観を優先的なものとして支持するプロ・ライフ派の人々の個人間の価値対立という構図である。しかし、このように中絶問題を再解釈するならば、そこにはリベラリズムのもつある難点が浮き彫りにされてくると考えられる。

四. リベラリズムの価値一行為規定の問題点

1. 自己決定

リベラリズムにおいては、個人は社会やマジョリティの価値に自分の価値を規定されるのではなく、価値を自ら選び取る選択主体として前提されるのであった。さらに、個人は、価値選択だけでなく、その選び取った価値に基づく行為選択の自由も有しているとされる。どのような価値を選ぶのか、ひいてはどのような行為、生き方を選ぶのかという「自分自身にのみかかわる」（ミル）事柄は、他者に危害を加えない限り（他者危害原則）、自分の自由に決められるとされる。だが、こうしたリベラリズムの自己決定を行為の基底に据える行為論においては、行為は一人称のパースペクティヴからのみはかられることを意味する。つまり自分の行為が他者にとって受容可能かどうかは問われずに、行為者は自分の主体的自由のみに基づいて目的合理的に（自己の善の充足を目指して）行為することが容認されるのである。

2. 自己決定と価値対立

しかし、このようなリベラリズムの価値一行為規定においては、例えば価値対立といった複数の個人がかかわる問題のように、それぞれに選択主体たりうる諸個人の価値一行為規定の複数性に対して、リベラリズムの提示する価値一行為規定のモノローグ性・単独性でどのように対処していけるのかが問われなければならないだろう。つまり対立という複数の個人がかかわる事態について、その人々の複数性に対して、どのような価値一行為規定で望むことが適切なのかという視点がリベラリズムに備わっていないと考えられるのである。

自己の価値や行為が他者にとって受容可能かどうかを問わないリベラリズム理論のモノローグ性は、他者に配慮することが行為選択の判断材料とはなっていないということをも含意する。このような自己決定においては、価値や行為は自分一人で決められるといった単独性と結びつくがゆえに、そこにおいて他者はその決定をただ黙認するだけであって、その個人の決定の内実に本質的にかかわることはできない。つまり相手の価値の領域に立ち入ることなく、ただ「寛容さ」をもってその決定を放置するだけである。よって、こうした自己決定の概念においては、もし自己と他者の間に価値対立が生じたとしても、その事態への対処はただ放っておくこと、相手は相手、自分は自分として一線を引くことという相互無関心に陥りやすいことが指摘できる。

さらにそれは逆に言えば、価値について他者と共同でコミットできる地平が自己決定に

においては閉ざされていることをも意味するだろう。互いの価値にコミットすることを求められていない自己決定の性質によって、たとえ自己と他者の間に価値のへだたりがあったとしても、それは解消する方法を持たないまま残されると考えられる。だが、中絶問題といった価値対立においては、このへだたりの解消こそが求められているのではないだろうか。

従来、ロールズ的リベラリズムに対しては社会の連帯や協同といった人々の相互関係に理論的に対処していないと批判されることが多かったが、本報告では、そうしたポジティブな相互関係のみならず、価値対立といったネガティブな相互関係に対してもリベラリズムは対処する方法を明確にできていないことを指摘したい。(1)

五. 価値対立と討議倫理

1. 行為規定の転換と合意形成

上述したような難点をもつリベラリズムに対して、ハーバーマスは、行為規定を「自己中心的な計算結果をめぐる」ものから「了解をめぐる」ものへとコミュニケーション的転換を行うことを試みる。すなわちハーバーマスは、価値多様性に特徴づけられる近代社会において異なる価値観をもつ他者への配慮をよりよく達成しようとするなら、それはモノローグ的に追求できることではないとし、ダイアログ（対話）という方法を取り込もうとする。対話、つまり「論議」という形態を取り込むことで、他者の本当に望んでいることを「想像力」(2)ではなく他者から直接に言葉で伝えられることが可能となり、他者への的確な配慮の視点が確保できるとするのである。このようにハーバーマスによって（価値対立を引き起こす）価値多様社会においては、個人の価値不可侵性の保障が必要とされるのではなく、価値についての対話空間、対話的關係の保障が求められる。近代社会を異質な価値観を持つ隣人が多くいる社会であると捉える点では、リベラリズムと同じであるが、そうした社会にこそ異質な他者との共存をはかるために互いの意志疎通が欠かせないとするのである。

さらに「論議」を行うことで、自分の考え方や世界像が「テーマ化」されること、すなわち論証の対象となることで、自己や他者それぞれの主観的（特殊的）なパースペクティブがあらわになり、それらが修正されるという学習効果が期待できる。というのも、他者との直接の対話とは、自分と異なる視点との接触の機会であり、異なる理性、異なる考え方を学ぶ機会でもあるからである。我々は、異質な他者との直接の接触「論議」を通じて、自分の価値観が結局は偶然的なもの、つまり相対的なものでしかないことに直面し、そのことが、自らの自己中心性に気づききっかけにつながると考えられる。そのようなコミュニケーション・プロセスを経てこそ、個人のパースペクティブが「自己中心的」なものから「間主観的」なものに修正されとも考えられる。その意味で「論議」という形態には、このような修正を可能にする調整のメカニズムを担っていると言えるだろう。

このような論議を行うことよって「合意」形成が可能になると考えられる。「合意」という概念は「他者との共有としてしか生じない」とハーバーマスは述べる。つまり一人称の

パースペクティブから目的合理的に問題解決をはかるのではなく、他者のパースペクティブを組み込んだ複数の合理性のもとで価値の妥当性の強度を高め、問題解決をはかる姿勢が必要となるとされる。また、こうした他者との応答可能性が開かれているということは、価値対立の際の価値判断が一つに還元されえない多様で可変的なものであることを示している。ハーバーマスは、リベラリズムの正義原理や共同体主義の共通善といった実内容的な原則による価値判断の根拠づけを否定し、価値判断の相対化をはかるのである。そこにおいてのみ、ある一つの価値判断は、他者への抑圧とはならずに対称性を持つ新たな選択肢となることができるからである。

これら一連のプロセスのなかで価値についての相互承認を形成していくことにより、価値対立の問題と考えられる中絶問題に対して、討議倫理は、理論的には中絶反対派、中絶容認派のどちらの立場にも配慮できるというリベラリズムや共同体主義には見られない価値についての対話・融合を行うことが可能になると考えられる。

六. フェミニズムによる批判

だが一方で、このようなハーバーマスの方法論に対してフェミニズムから批判が寄せられていることは看過できない。フェミニズムによるハーバーマス批判としてまずもって挙げられるのは、キャロル・ペイントマン、ナンシー・フレイザー、セイラ・ベンハビブによる批判であると考えられる。

例えば、ペイントマンは、ハーバーマス理論が無批判に、公/私二分法を前提しているとして、ハーバーマスの理論においては、公共の場における女性の存在は、あくまで本質的に公共的存在とされる男性との対比で定義されるしかない、と述べる。つまり男性こそが、市民たる人間の標準的類型であり、そこにおいて女性は男性ではない者として、すなわち欠如体として扱われると言うのである。そして、このような根源的な女性差別がある状態では、たとえ女性が平等の名の下で権利を持つことになったとしても、平等とは男性との平等という男性中心主義的なものにすぎず、そのため現実の女性の立場とは合致しない抽象的な平等でしかないものとなると批判する。

またフェミニスト政治哲学者であり討議倫理の批判的継承者とされるベンハビブも、ハーバーマスが、リベラリズムとは異なり、価値についての相互承認を試みていることを評価する一方で、男性中心主義という難点を克服できていないと指摘する。ベンハビブの批判点は以下の二点に集約できる。1) 人間関係として対称的自己—他者関係のみを想定している。2) 討議主体として対話能力のある成人男性を暗黙の内に前提している。

ハーバーマスは、対話において権力関係を排除するため、自己—他者関係の対称性を要請する。だが一方で、そのような対称的関係を人間関係の基盤に据えることは、人間関係において権力関係とは異なるタイプの非対称的関係（例えば大人—子供関係）があることを見過ごし、切り捨ててしまっていることにつながるとベンハビブは指摘する。さらに対称的な自己—他者関係を前提とする「対話」においては、その主体像は対話能力のある自律的な存在であることを暗に要求している。周囲の状況に抑圧されることなく、逆にそれ

に異論を唱えられる自律性をもつ主体像とは、ベンハビブに言わせるならば、成人男性を無自覚に前提しているものである。

一方、女性は、その歴史性をかえりみるならば、女性の「ノー」は「イエス」の意味である、と捉えられてきた過去を持ち、男性や周囲の状況にその意志を認められていなかった側面が指摘される。このような女性のマイノリティとしての特殊性を考慮するなら、そこではただ男性と「平等に」意見を述べ合う機会を設けるという討議倫理の方法は、確かにペイントマンも指摘する「男性との平等」という抽象性を引き継いでいる。

討議倫理を批判的に継承するベンハビブによるならば、討議倫理においては個人一人一人の歴史性や個別的状況といったコンテクスト性への配慮のみならず、身体性やジェンダーを取り込んだより具体的な特殊性に配慮していくことが求められる。つまり人々の実体を考慮するなら、そこでは、ハーバーマスの想定する個人が「傷つきやすい」状況にあるというよりも、ある人が「特別に傷つきやすい」（キッティ）状態であることへの認識が重要となる。ベンハビブは、その人独自の応答の仕方に配慮すること、というより具体的な視点から「各人」に具体的に平等な発言の機会を与えることをハーバーマスに対して提示する。

おわりに

このようなバンハビブの指摘を受け止めるならば、中絶問題においても、全ての女性が大勢の人の前で自分の性や生殖について自由に発言できることを当然視することはできない。ただ単に男性と平等に発言の機会を与えられるだけではなく、何らかのより配慮された機会が与えられることが必要となると考えられる。（これは対話能力や知識において限定されている子供についても同様である。）

さらに、ハーバーマスやベンハビブの討議倫理的アプローチが、実際に効力を発揮するには、中絶問題に関わる人々が自分の主義主張を押し通したいと考えているのではなく、悲惨な対立状態を解決したいという動機づけが求められることに留意したい。

注（1）オーキンはロールズの理論にも他者に配慮する側面があると指摘。（okin1989）

（2）ハーバーマスは、ロールズが正義原理採択の際に使用する「無知のベール」という概念装置において「想像力」で他者の状況に配慮しているとしても、それは自己の主観的な制約から抜け出てはいないとして、そのモノローグ性を批判する。（Habermas1991:156-7）

（外国語文献）

本来外国語文献であるが日本語訳のみを参照したものは日本語文献中に記載。

Benhabib, S., *Situating the Self: Gender, Community and Postmodernism in Contemporary Ethics*, Polity Press, 1992

Habermas, J., *Erläuterungen zur Diskursethik*, Suhrkamp 1991 清水多吉・朝倉

- 輝一訳 『討議倫理』 法政大学出版局 2005
- _____, *Die Einbeziehung des Anderen*, Suhrkamp 1996 高野昌行訳 『他者の受容』 法政大学出版局 2004
- _____, *Theorie des kommunikativen Handelns*, Suhrkamp 1981 河上倫逸他訳 『コミュニケーション的行為の理論』 未来社 1985/7
- Kitty, E. F., *Loves Labor*, New York : Routledge 1999
- Okin, S. M., *Justice, Gender, and the Family*, Basic Books 1989
- Pateman, C., *The Fraternal Social Contract*, in: J. Keane (Ed.), *Civil Society and the State*, London 1988
- Rawls, J., *A Theory of Justice*, Harvard University Press 1971 矢島鈞次監訳 『正義論』 紀伊国屋書店 1979
- Sandel, M., *Liberalism and the Limits of Justice*, Cambridge U.P. 1982
菊池理夫訳 『自由主義と正義の限界』 三嶺書房 1992
(日本語文献)
- グレイ, J., 『自由主義の二つの顔』 松野弘訳 ミネルヴァ書房 2006
- ミル, J. S., 『自由論』 塩尻公明 木村健康訳 岩波書店 1971
- 齋藤純一 「自由主義」 白鳥令他編 『現代の政治思想』 所収 東海大学出版会 1993
- テイラー, C., 「承認をめぐる政治」 『マルチカルチュラルリズム』 所収 佐々木毅 辻康夫 向山恭一訳 岩波書店 1996

エマニュエル・レヴィナスにおける「作品」概念の多義性の基底

渡名喜 庸哲

はじめに

エマニュエル・レヴィナス(1)の哲学における「作品 (œuvre)」(2)の概念は極めて両義的である。第一の主著『全体性と無限』では、作品を媒介にした関係においては、個別的存在者はその特異性を歪曲され、非人称的・匿名的なものの支配に委ねられてしまうとされ、作品概念は一貫して否定的に捉えられる。これに対し、『他者のヒューマニズム』における「作品」概念は、人間の活動によって制作されたものという意味ではなく、他者へと向かう無償の行為として、すなわち「作品」というよりいわば「奉仕」というような意味で解されるようになる。この把握は、主体性のありかたを「身代わり」、「人質」として描く第二の主著『存在するとは別の仕方であるいは存在の彼方』(以下『存在の彼方』と略記)へつながるものと見なすこともできるだろう。

これまで、レヴィナスにおける「作品」概念について言及される際には、これら二つの差異を確認し、後者の意義を強調することが多かった。だが、この明白な差異にもかかわらず、なぜ一貫して同じ用語が用いられているのか、両者の間にはそれでもやはり通底する関心があるのではなかろうか。本報告は、このような問いに導かれつつ、レヴィナス哲学における「作品」概念の多義性の基底にある根本的関心を浮かび上がらせることを目的としている。とりわけ、この概念が批判される場合にも肯定される場合にも、自己の内面性を他者に露わにするという側面と、他者との人間的関係が持ちうる永続性ないし時間性という二つの問題系が絶えず響いていることを指摘することで、レヴィナス哲学の多様な側面を理解する糸口を示したい。

1 『全体性と無限』の作品批判

1.1 作品批判のロジック

『全体性と無限』において「作品」概念が検討されるのは、第二部E節(現象の世界と表現)および第三部C節(倫理的関係と時間)である。まず第二部でのこの概念の用法を確認しよう。

『全体性と無限』は、自我論的主体の哲学の単なる転覆を狙っているのではない。逆に自己の「内面性」に特権的な地位を与えつつ、主体性の構造の記述を目指すものである。事実第二部は「享受」、「住居」、「労働」を順次取り扱うことで、内面的自我ないし〈同(Même)〉の存在様態の分析を行っている。そこで問題になるのは、他者との関係の条件となりつつも、融即などのかたちで全体性に回収されるのではない主体性の概念を示すことである。このような主体性は「分離」という概念により描かれる。この分離した存在の自立性こそが、他者との関係を可能にする。「分離した存在は、満足し自立しているが、しかし他者を求める」(TI 33)。全体性の関係に帰着しないためには、自己と他者は常に分離されていなければならないが、しかし同時に両者をつなぐなんらかの紐帯が必要とされる。他者との関係を保ちつつ、二者間の関係に先立つより上位の項(概念、存在など)を前提としない「関係なき関係」を描くことこそ、『全体性と無限』第二部以降の行論を導く問題設定だと言える。

「作品」の概念が登場するのはこの文脈である。というのも、作品は「自我から他者への運動」、

すなわち分離した内的存在が自らの外部と持ちうる関係を表しているものと見なしうるからだ。「作品は、この内面性を外部に現しはしないだろうか？それは分離の包皮を突き破りはしないだろうか？」(TI 150)。例えば、何らかの製品・商品を作ることによって、あるいは芸術作品を仕上げることによって、作者は、他者へと自らを表現することが可能になる。これは、その前まで論じられている「所有」や「労働」の場合とは全く別の事態である。というのも、これらの活動においては、外的事物は「求心的」運動によってすべて〈同〉へと回収されることになる。これに対して、「作品」によって、それを制作する自己は、自らを外部へとさらけ出し、外部の他者との関係を持つことができるようになる。

だが、レヴィナスは、こうした「作品」を通じた他者との関係に対し鋭い批判を投げかける。作品はもちろんその作者を現わすことができるが、しかしこうして現われてくるのはそれを作った人間それ自身ではなく、作品の作者にすぎない。ハンナ・アレントとほとんど同じ仕方と言われるように、作品の作者には、「誰」の問いではなく、「何」の問いしかかわらない。作者は、作品の置かれた文脈において、事後的に別な意味を与えられるのみになってしまう。「作品を通じて、私は単に還元され、すでに誤解され、表現されるというより裏切られるのである」(TI 151)。

レヴィナスにとって、他者との関係のモデルは、「作品」にではなく、「言語」あるいは「問いかけ」の関係に見るべきものである。というのも、作品において作者が「その不在において」現れるのとは逆に、他者との対面における言語的關係においては、言語を発するものが自らの行為とともに「現前」できる。換言すれば作品の作者は、自らの人称性・人格性 (*personnalité*) を捨象されたかたちでしか表現されず、「三人称」でしか語られないのとは逆に、言語の主体は「それ自身として (*en personne*)」現前することができるのである。

「作品」は、こうして匿名性・非人称性の空間を開く。『全体性と無限』が作品概念を問題にするのは、それが自己の外部への関係を可能にしつつも、この個別的存在者を脱人称化、物化することでその特異性を消失させるからだといえることができる。レヴィナスが言説的關係を強調するのは、それが作品の次元を超えた次元での他者との対面における倫理的関係だからである(3)。

1.2 作品の歴史・作品の政治

ところで、作品が一般に人の内面性を外部に表現し、こうしてその人の為した行いを他の人に知らしめることにあるのだとすれば、おそらくそれは死すべき人間に、死を超えて存続・永続するような意味を授けることになろう。優れた作品や善行は榮譽を受け、時には「記念碑的」なものとして、後世にまでその人の記憶をとどめることになろう。『全体性と無限』第三部において作品概念に再び触れるレヴィナスは、おそらくは西洋の哲学において度々語られてきたこのような歴史概念に作品の問題系を接木することで、再びこれを問いに付しているのだと思われる。

事実「歴史的出来事は作品において連鎖する。作品無き意志は歴史を作らない。純粋に内面的な歴史は存在しない」(TI 203) と言うとき、レヴィナスは確かに諸々の意志が歴史の舞台上上がるための作品の必要性を認めているように思われる。しかし、この把握は、このような作品を通じた歴史という考えを退けるためのものである。なぜなら、作品を通じて描かれる歴史は、後代の「生き残った」「歴史記述家」が死者の作品の意味を解釈し、それに事後的に別様な意味を与えることで、それに歴史の登場人物としての「役」を演じさせることであり (TI 202f)、もっと言えば「勝者」が作品を「篡奪」する「暴力」ですらあるからである (TI 204)。

「全体化は歴史においてしか成就しない」(TI 26) というレヴィナスは、作品による歴史に対して別の時間性を求める。「内面性の次元のおかげで、存在は概念を拒み、全体化に抗する」(TI 28) としつつ、「全体性が構成される歴史的時間とは異なる秩序」(TI 26) は「内面性」を通じてこそ可能になるとするのである。

ではこのようないわば「勝者の歴史」に対し、内面性による歴史性はいかに可能なのか。レヴィナスはこの問いに答える前に、作品のロジックをさらに追う。第三部末尾において政治の問題を取り扱うレヴィナスは、政治制度を作品と捉えることで政治制度一般を問いに付す。正義論を通じて政治の必要性を説く後年の主張とは異なり、『全体性と無限』は一貫して政治に対しては否定的である。そこでレヴィナスは政治制度を「専制」と形容することで批判しているが、その際常に「専制」は「作品」と結び付けられて捉えられていることは指摘すべきだろう(4)。

もちろん、作品は、人間の内面性を外部へと現し、実効的なものにすることによって、歴史、記憶の永続性を保証する。とりわけヘーゲルが述べたように「国家」こそ歴史における理性の実現としてこの役割を担うにふさわしいものだろう。だが、レヴィナスは、この国家をも「作品」の秩序に据えることで、意志を非人称的支配に従属させその特異性を抹消するものと見なすのである。「作品を通じて自らの本質を実現する国家は専制へと移行し、こうして私の不在を証す」(TI 151)。「どれだけ暴力的なものから区別されていても非人間的秩序である普遍的なもの、非人称的なものの専制が存在する。[...] 歴史の裁きは常に欠席裁判で宣告される」(TI 271) (5)。

このような国家にその頂点を見る「世界審判」としての歴史、「普遍的歴史」に対して、レヴィナスが対置するのは「繁殖性」を通じた別の歴史性である。レヴィナスは繁殖性において、「死に打ち勝つこと」によって、あるいは「死を超えて」、「後裔への道 (passage)」(TI 27f) が開かれると言う。言い換えれば作品による永続性ではなく、繁殖性における「子」を通じた永続性である(TI 245)。死に単なる生の終わりではない別の意味を与え、このことにより死すべき人間が、継起的・普遍的歴史とは別のかたちで、まさに内面性を通じて、他者との永続的關係を持ちうること、このような関心が『全体性と無限』最終部における繁殖性、無限の時間性の概念(これはさらに「メシア的時間」とも呼ばれる)の練り上げを要請するのである(6)。

2 『他者のヒューマニズム』の作品概念

2.1 「奉仕」としての「作品」

以上のように『全体性と無限』においては「作品」概念は、一貫して否定的に捉えられているが、論文「他者の痕跡」(1963年)およびその増補改訂版である『他者のヒューマニズム』所収の「意義作用と意味」(1964年)においては、一転して「作品」概念に積極的な意味が託されることになる。これらの論文が、「痕跡」、「彼性」なる概念を初めて登場させ、まだ存在論的語法に準拠していたレヴィナス自身が言う『全体性と無限』から、存在論的次元の彼方における他者との関係を徹底的に受動的な主体性において描く『存在の彼方』への思想の転回をしるすものであることは多くの論者の認めるところである。そこでは、「作品」概念は次のように語られている。「〈同〉から〈他者〉へと無償で向かうことが、〈作品〉である」(HAH 41)。あるいは、「徹底的に考えられた〈作品〉とは、〈他〉へ向かう〈同〉には決して帰着しない運動である」(HAH 41)。

ここで「作品」は、もはや『全体性と無限』におけるように、他者との関係の一つでありつつ

も常に非人称化を含むものとして捉えられてはいない。全く逆に、決して同へと回帰せず、他者へと向かう無償の運動だとされることで、ありうべき他者関係を指し示すものとして捉えられていると言える。「無償で」とは、自らの行為に対して他者からの返答やお礼を期待するのではない、交換的相互的秩序に属さない無償の贈与とすることができる。いわば行為とその目的の成就・完成の連続的関係を断ち切るような運動である。

このような意味での *œuvre* は、「作品」というよりも、「奉仕」という意味に近いように思われる。実際レヴィナスは、上の引用に続き、この概念を「典礼 (*liturgie*)」という語で説明しようとする。もちろん、これは、レヴィナス自身即座に注意しているように、諸々の実定宗教における典礼行為を直接指すのではない。確かに、レヴィナスの他の多くのテキストでもこの語は何度か用いられており、たいていの場合ユダヤ教における「典礼」などの宗教的意味で用いられている。だが、ここであえて「典礼」という用語を持ち出すのは、「自己の負担で公の行事の費用を弁ずること、公への務め、役目、奉仕」といったそのギリシャ語の原義のためである(7)。

ここでの力点はもちろん「公」の方ではなく「奉仕」の方におかれている。レヴィナスの倫理思想に照らせば、自らの犠牲をいとわない「他者」への奉仕とすることができよう。事実、この自らを犠牲にしてまでも他者のために尽くすという意味における「作品=奉仕」は、「倫理そのもの」(HAH 43) だと言われる。

この意味での「作品=奉仕」の概念が、第二の主著である『存在の彼方』につながるものであることは明らかである。『存在の彼方』においては、意識であれ存在であれ、常に「同」へ回帰する構造を供えた主体性を前提とする従来の哲学に対し、「あらゆる受動性よりも受動的な」主体性の構造が描かれているが、そこで「他者への無限の責任」として描かれる主体性のあり方は、「自らを捧げること (*s'offrir*)」(AE 70)、「自らの口もとにあるパンを他者へと贈与すること」として語られる。「作品=奉仕」が倫理的行為そのものの次元に位置づけられるようになるのである。

したがって、『他者のヒューマニズム』の「作品=奉仕」概念は、『全体性と無限』のそれとは異なる地位を与えられ、ほとんど正反対とも言えるような場面を指すようになる。決定的な差異は、『全体性と無限』が行為の実現形態、完成形態を問題にしていたのに対し、『他者のヒューマニズム』の「作品」は行為が決して完成されず、それを行う主体へは何の返答・返礼もなしに他者へと向かう行為の無償性が問題になっている点である。

2.2 『全体性と無限』以降の時間性・永続性の問題

しかし、上の議論から指摘すべきなのはさらに以下の点である。『全体性と無限』では、第一に「作品」は結局退けられるとは言え、自己の内面性を外部の他者へ露にするとされ(「意志は、[...] 作品によって自らを曝け出す (*s'expose*)」(TI 202))、第二に「作品」が「普遍的歴史」に結び付けられ、これに繁殖性を通じた永遠性が対置された。第一点目については、『他者のヒューマニズム』においても、全く異なる意味においてはあるが、「作品=奉仕」が「〈同〉から他者へ向かう運動」とされ、このような行為のあり方は主体性の条件としてまさに「曝け出し (*exposition*)」として語られるようになる。だが、第二の点については、『全体性と無限』は「作品」の秩序に基づく普遍的歴史とは異なった永続性を描くために繁殖性の概念を持ち出すのに対し、『他者のヒューマニズム』以降、奇妙なことに、繁殖性を通じた永続性の問いは立てられなくなる。

とはいえ、この問題系も後期思想において別の形で論じられていくのが確認される。『全体性と

無限』は、繁殖性における無限の時間性がメシア的時間を示すものであるとしつつ、その詳細は述べていない。だが、『他者のヒューマニズム』の先に引用した箇所付近から、レヴィナスにおける「メシアニズム」の一つのかたちを取り出すことが可能なように思われる。

「奉仕」としての「作品」が語られた直後、レヴィナスは次のように言う。「〈作品〉とは、[…]〈私の死を超えて、～のためにあること (l'être-pour-au-delà-de-ma-mort)〉である」。さらに、「自らの作品の勝利と同時代であることを断念すること、それは私無き時における勝利を垣間見ること、私無き世界を目指すこと、私の時間の地平を越えた時を目指すこと、すなわち自分のための希望はない終末論あるいは私の時間からの解放である」(HAH 42)。

「作品=奉仕」としての倫理的活動は、単に無償の奉仕的行為のみを意味するのではなく、こうして自らの企図の成就を目的としない、期待の地平を越えた時間性(「私無き時」、「私無き世界」、あるいは「他者の時間への道 (passage)」)を目指す。「私の死を超えた」時間の可能性は、ここでは作品の時間を越えた繁殖性における無限の時間性としてではなく、「作品=奉仕」という活動そのものに託されるようになる。ただし、この運動は、「現在の拘束から解放されたエネルギー」(HAH 44)、「来る世界のための活動」(HAH 43)であるとはいえ、常に「現在」における「忍耐」を要求するものである(HAH 42)。来るべき何らかの世界の完成を急いで求めるのではなく、忍耐という受動的主体性を要請する「作品=奉仕」は、まさに継起的時間性の流れを断ち切り、瞬間において「他者への時間」への跳躍を可能にする行為である。「責任」として規定される受動的主体性における、非継起的将来との関係としての倫理的活動は、幾人かの論者も指摘するように、レヴィナスにおけるメシア的時間性を支えるものであると言うことができよう(8)。

3 まとめ

したがって、レヴィナスの哲学において、「作品」概念はさまざまな文脈で多様に用いられ、一見すると相反する意味すら与えられているとはいえ、そこには一貫した基底があると思われる。すなわち、個別的・可死的な存在者が、自らの内面性を超えて、あるいはそこにおいて他者へと自らをさらけ出すと同時に、「自らの死を超えて」ありうる他者との関係は、いかなるものであるのかという関心が「作品」概念をめぐる一貫して働いているといえる。『全体性と無限』は、個別的存在者の特異性を抹消する非人称的歴史記述を、作品概念の検討を通じて批判する。作品の次元を超える試みは、『全体性と無限』の他者との対面関係および繁殖性を通じた別の時間性という思想を導いているのである。同じ試みは、『他者のヒューマニズム』において、「作品」が「典礼」と結び付けられることにより、その意味をずらされたかたちで継続されていると言える。ここから一方では、〈同〉が〈他者〉へと自らを曝け出すことという観点、自己へと回帰しない全く無償の贈与として捉えなおされ、こうして『存在の彼方』における「身代わり」、「人質」という問題系を準備することになる。ここではもはや「繁殖性」の問題は取り扱われなくなるが、しかし他方で、「作品=奉仕」の「私の死を超えて」他者へと赴く無償の運動は、「繁殖性」の議論で垣間見られたメシア的時間の問題系に合流し、作品に基づく「普遍的歴史」とは別な時間性を志向する倫理的行為のあり方を探る思想の可能性を示すようになるのである(9)。

註

(1) レヴィナスのテキストからの引用は以下の略号を用いる。

TI : *Totalité et infini*, La Haye, Nijhoff, 1961.

HAH : *Humanisme de l'autre homme*, Montpellier, Fata Morgana, 1973

AE : *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*, La Haye, Nijhoff, 1974.

ADV : *L'au-delà du verset*, Paris, Minuit, 1982.

(2) この *œuvre* という語はそれ自身多義的であり、英語の *work* 同様、作品だけでなく行為・活動・仕事など人間による営為全般を指すが、本報告では煩雑さを避けるため基本的に「作品」の語を用いる。

(3) このような議論の裏に、ハイデガーの作品観に対する批判を見ることができるだろう。ハイデガーは、芸術作品こそ「存在の真理」を明るみに出すとしたが、これに対してレヴィナスは作品を通じて開かれるこの存在の場こそが存在者同士の関係が歪曲される非人称的空間であるとし、これに他者との対面における倫理的関係の思想を対置するのである。

(4) Cf. e. g. TI, p. 151, p. 219, p. 254.

(5) ハンナ・アレントは『人間の条件』において、「仕事 (*work*)」を極めてレヴィナスの「作品」と近い意味で用いつつ、そこに人間を非人格化・疎外化する機制を見た。本報告にとって興味深いのは、アレントが、このように仕事を否定的に取り扱いつつも、「人間の活動と言論にふさわしい」永続性を可能にする点で、それを活動の条件としていることである。もちろん、アレントは、「仕事」に還元されえない「活動」を現われの場としての政治的空間に求めるなかで、活動が制作・仕事に置き換えられ、この政治的空間が「仕事」ないし「制作」・「作品」をモデルにして構築されることを一貫して警戒している。レヴィナスが政治制度を「作品」として捉え否定的に描くときこの警戒を共有していたのだろう。だが、アレントが「仕事=作品」の世界を超えた次元に政治的活動を求めたのに対し、レヴィナスは「作品」を超えるという志向は共有しつつも、「繁殖性」および「メシア的時間」における倫理的行為の思想に向かう。ただし、後述するように、レヴィナスにおいて「作品=奉仕」が一種の倫理的「活動 (*action*)」として捉えなおされる点は重要だと思われる。

(6) 『全体性と無限』の歴史性、およびそれと繁殖性との関連については以下を参照。Cf. S. Mosès, *L'au-delà de la guerre*, Paris, l'Éclat, 2004, chap. 2; G. Petitdemange, « La notion paradoxale d'histoire », in N. Frogneux et F. Mies (dir.), *Emmanuel Lévinas et l'histoire*, Paris, Cerf, 1998.

(7) 古代ギリシャにおいてはこの語 (*leitourgia*) は、公的利益のために富裕者が私財を投じる公的奉仕を意味していた。だが、レヴィナスはギリシャの都市国家における公的奉仕をモデルとして考えているのではなかろう。この語は『七十人訳』においてレヴィ記等にある奉仕・任務の訳語とされ、ユダヤ教の文脈においても元来は典礼や祈祷よりも「奉仕 (*service*)」の意で用いられたものであった。

(8) Cf. G. Bensussan, *Le temps messianique*, Paris, Vrin, 2001, pp. 174f. また、ここでの「活動」と「忍耐」との関係については、Y. Tonaki, 「Philosophie de l'action chez Emmanuel Lévinas」、『年報 地域文化研究』(東京大学総合文化研究科地域文化研究専攻)、10号、2006年を参照。

(9) 以上の議論は、レヴィナスにおける「イスラエル」の問題を考察する際の一つの足がかりになるかもしれない。というのも別の歴史性・時間性をめぐる問いは、「聖なる歴史」の問題としてレヴィナスのユダヤ教に関する諸テキストにおいても頻出するものだからである。この観点でイスラエル「国家」の重要性は無視し得ない。例えばレヴィナスは『聖句の彼方』序文において、その著作の「シオニズム」と題された章の目的が、「いかにして国家という歴史的作品 (*l'œuvre historique de l'État*) [...]、すなわち世俗的であろうと欲する勇気と労働の作品 (*œuvre*) が、イスラエルにしみ込んでいるか [...]」

(ADV 12) を示すことにあるとし、イスラエル国家という「歴史的作品」が、聖書的文化の永続性を確かなものにするものであることは否定しない。別な箇所ですらに、「トーラー、およびそれが生の物質的行為にその自然的合目的性を離れて付与する典礼的意味 (*signifiance liturgique*)、これがイスラエルの倫理のもっとも確かな守護であり、もっとも忠実な記憶である。そして、イスラエル国家の存立のみが、われわれの時代において、似たような機能を保証する」(ADV 23) とも言われる。だが、ディアスポラの精神的意味を重視するレヴィナスにとって、「歴史的作品」であるイスラエル国家による永続性以上に、トーラーの「学び」およびその「典礼的意味」あるいは「典礼的奉仕」による永続性により重きが置かれていると思われる。レヴィナスは宗教的行為の意味で「典礼」を用い、その中でもとりわけ「学び (*étude*)」を通じてこそ、「イスラエル」の永続性、西洋の普遍的歴史に対置された「聖なる歴史」の永遠性が可能になるとするのである (Cf. « *Modèle de l'occident* », in ADV. 「聖なる歴史」については以下を参照。C. Chalier, « *L'histoire sainte* », in N. Frogneux et F. Mies (dir.), *op. cit.*.)

創造的破壊と創造的進化 ——シュンペーターとベルクソン——

楠木敦(北海道大学大学院経済学研究科博士後期課程)

1. はじめに

これまでに幾度となく言及されながらも、未だ決着を見ていない問題に次のものがある。すなわち、J.A.シュンペーター(Joseph Alois Schumpeter : 1883-1950)の経済発展論が、フランスの哲学者 H.ベルクソン(Henri Louis Bergson : 1859-1941)の「創造的進化」という思想から影響を受けているか、である。

両者の思想的連関の有無ないしその度合いについて言及した研究は、以下の二種類に大別することができる。1、両者の類似性を積極的に認めるもの(Taymans [1949]、Leontief [1950]、Redlich [1955]、金指 [1986/1987]、伊東 [1993]、伊東・根井 [1993])、2、両者の類似性を消極的に認めるもの(吉田 [1964]、大野 [1971]、塩野谷 [1995]、根井 [2001])である。

タイマンズの論文は、シュンペーターとベルクソンの類似性に言及したおそらく最初の文献である。タイマンズ曰く、新しいものと看做される理論は、断片的な試みの長い過程によって先行されており、その後広まった概念が、いわば具体化され、個人的な痕跡を刻印する優れた人物の思想において十分な表現を見出す時節がやってくるのである。したがって、安易に類似性を強調することは、誤った結論へと導く可能性があることを認めつつも、ベルクソンとシュンペーターによって十全に表現された動的発展の思想(*idea of dynamic development*)は、フランスの社会学者ガブリエル・タルド(Gabriel Tarde : 1843-1904)によって最初に具体化されたものであることを指摘する。そして、このことからベルクソンとシュンペーターの思考の類似性に言及するのであるが、議論の中心を占めるのは模倣(*imitation*)の概念を基礎としたタルドの社会学理論における発明(*invention*)の概念とシュンペーターの経済発展論における革新(*innovation*)の概念の類似性についてである(Taymans [1949])(1)。

ハーバード大学での同僚で友人でもあったレオンティエフは、「シュンペーター自身がそうであったように、諸観念の遠く離れた連関(*devious affiliation*)を跡付けることに喜びを見出す人々は、シュンペーターの経済発展論とアンリ・ベルクソンの同じように有名な創造的進化論(*creative evolution*)との間に存在する著しい類縁性(*affinity*)に注目すべきである。…… [すなわち、] この哲学者と経済学者は両者とも、創造的発展(*creative development*)は、数学的に定式化された『静学』理論が適用されうる領域の外部に横たわっている、と結論付けたのだ」(Leontief [1950], p.44 ; 強調原著者)と追想している。

レートリッヒは、タイマンズの研究に触れつつも、ベルクソンの生の哲学が出現することによって初めて、企業者の創造的能力を中核におく発展の理論の構成が可能になったと指摘する。つまり、ベルクソンがもたらした世論における変化が、これまで無視されていたもっとも多彩な人物である企業者にシュンペーターの注意を向けることを可能にしたと論じている(Redlich [1955])。

金指は、「……ベルクソンに対しては、おそらく彼の動的哲学を、シュンペーターは自分の資本主義体制の分析と展開に大いに参照したと思われる。しかし、それ以上に方法論的に見て、対象のなかに飛び込んでいって、そのものの本質を直観においてつかまえるという、いわば科学の限界で哲学の必要性を主張するという点において、一層ベルクソンのであったといえよう」（金指 [1986], p.13）と述べている。

伊東は、「フランス哲学の流れは、デカルトからベルクソンに流れた。19世紀科学主義はまさにデカルトの流れの中にあった。その科学主義を認め、その妥当範囲を限定し、それを乗り越えるところに直感〔原文ママ〕に基づく認識の意味を求めたのがベルクソンだった。この哲学の大きな流れを経済学の中で試みようとしたのが、シュンペーターだった」（伊東 [1993], p.89）と述べている。

吉田は、「シュンペーターの非連続的発展のヴィジョンとベルグソンの『創造的進化』のきそ〔原文ママ〕となっているヴィジョンとの親近性は容易に考えられるところであるが、……その経済発展理論の思想史的な系譜の問題にあまりにも大きな意義をみとめることは問題であろう」（吉田 [1964], pp.115-117）と述べている。

大野は、「シュンペーターがかれの『革新的』進化のヴィジョンをどこから得たかについては、必ずしも明白とはいえない。……19世紀の機械論的、目的論的世界観としての功利主義の哲学に対する反動として現われた、ニーチェ、ディルタイ、下ってシェーラーなどの生の哲学や、ベルグソン、オルテガなどの創造の哲学とシュンペーターの創造的な『革新』のヴィジョンないしイデオロギーが共通した発想にもとづくものであったことは、否みがたい事実である」（大野 [1971], pp.384-385）と述べている。

塩野谷は、ベルクソンからの影響を否定しないが、「シュンペーターの思想の源泉を特定のものに限定しない限り、もっともなものである」（塩野谷 [1995], p.209）と述べており、根井も、先行研究を紹介するにとどめ、思想の源泉を特定のものには限定していない（根井 [2001]）。

しかるに、これらの一連の先行研究には、残念ながら、共通する本質的な不十分さがある。すなわち、いずれの研究も、シュンペーターに対するベルクソンの影響を表面的に採り上げているだけで、シュンペーターの理論構造にまで深く立ち入って論じていないのだ。したがって本報告では、シュンペーターの経済発展論における方法論が、ベルクソンの「創造的進化」という思想から影響を受けていることを明らかにすることを、主たる目的としたいと思う。

2. 創造的進化

ここでは、ベルクソンの創造的進化について概説する。ベルクソンは、第三の著作である『創造的進化』（1907）において「生命たる創造的進化(évolution créatrice qui est la vie)」（Bergson [1907], p.163=訳 p.196）という思想を提示した。この著書においてベルクソンは、生命の進化を持続(durée)の相の下における内生的で非連続的な質的变化としての「生命の飛躍／はずみ(élan vital)」によって捉えたのである。彼の言う創造的進化とは、もちろん生命の進化のことである。ただし、生物学において論じられている進化論とは趣を異にする。『創造的進化』において、微小変異の蓄積説(ダーウィン)、突然変異説(ド・フリーズ)、定向進化説(アイマー)、心理的努力説(ネオ・ラマルキズム)、進化論的哲学(スペン

サー)を採り上げ、それぞれが不十分であることを示す。前述のように創造的進化は持続の相の下にある。その持続は空間化された「数を形成する判明な多様性」(Bergson [1889], p.90=訳 p.137; 強調引用者)とは区別された、質的多様性(multiplicité qualitative)であり、単一で不可分な連続性である。だから、そもそも数字(または量)では捉えることができないし、「……私たちの持続は不可逆(irréversible)なのである。持続のほんの一かけらでも私たちは体験しなおすことはできない」(Bergson [1907], p.6=訳 p.26; 強調引用者)のである。また、「根源のはずみの仮説(hypothèse d'un élan original)、すなわち生命にいよいよ複雑な形態をとらせながらいよいよ高い使命にそれをつれてゆくある内的衝力を仮定する」(ibid., p.103=訳 p.132; 強調引用者)のであり、「進化は、突如たる飛躍を重ねて行なわれたものと見えてこよう」(Bergson [1932], p.120=訳 p.178: I巻; 強調引用者)と述べているように内生的で非連続的な質的変化を本質としているのである。

さらに、「生命が進化の歩みにつれて創造する形態は不確定な、すなわち予見されえぬものである」(Bergson [1907], p.127=訳 p.158; 強調引用者)と述べていることから明らかのように、創造的進化は予見できない形態を創造するものであるため、予見が可能であることをその前提としている機械論と目的論とを斥けることになる。そして、「生物は何はともあれ通過点であり生命の本領は生命をつたえる運動にあるのだ、ということこそそれは垣間みさせてくれる」(ibid., p.129=訳 p.160; 強調引用者)と述べているように、「根源のはずみ」を伝える役割を果たすのが、それぞれの生物種であるとされる。

3. 創造的破壊

ここでは、シュンペーターの経済発展論について概説する(なお、以下では「創造的破壊」と「創造的反応」とを同一の意味内容を持つ概念として取り扱う。というのも、両用語とも同じく「創造的な変化」を指し示しているからである)。

シュンペーターの経済発展論は、企業者を経済発展の根本現象としたものであり、その発展は内生的で非連続的な質的変化を特徴としている。この内生的で質的な変化としての飛躍を本質としていることは以下の2つの文章から明らかであろう。

……労働者の家計の内容は、単に一定線上での成長ではなく、質的変化の過程を経たものである。……典型的な農場生産設備の歴史は、革命の歴史である。……内外の新市場の開拓および手工場の店舗や工場から U・S・スチールのごとき企業にいたる組織上の発展は、不斷に古きものを破壊し新しきものを創造して、たえず内部から (*from within*) 経済構造を革命化する産業上の突然変異(industrial mutation)——生物学的用語を用いることが許されるとすれば——の同じ過程を例証する。この「創造的破壊」(Creative Destruction)の過程こそ資本主義についての本質的事実である(Schumpeter [1942], p.83=訳 pp.129-130; 強調引用者。ただし「内部から」のみ強調原著者)。

すなわち、われわれが取り扱おうとしている変化は経済体系の内部から生ずるもの

であり、それはその体系の均衡点を動かすものであって、しかも新しい均衡点は古い均衡点からの微分的な歩みによっては到達しえないようなものである。郵便馬車をいくら連続的に加えても、それによってけっして鉄道をうることはできないであろう (Schumpeter [1934], p.64=訳 p.180: 上巻; 強調原著者)。

このようにシュンペーターの経済発展論は、変動機構について非連続性を強調している。しかしながら、「……家庭の電化のような、一定の産業上の発展は、……数世紀さかのぼる根源から持続的に進行している継続的過程としてあらわれる」(Schumpeter [1939], p.227=訳 p.338: II巻; 強調引用者)と述べていることから分かるように、彼は経済過程の連続性にも言及している。このことは、「……森の輪郭を、ある目的のために不連続的と呼ぶことと、他の目的のために連続的と呼ぶことの間、なんの矛盾もないように、それらの間にはなんらの矛盾もない」(ibid., p.227=訳 p.338: II巻; 強調引用者)のである。しかれば、経済過程というものは、根源から持続的に進行している継続的過程なのであるが、この連続性の下において非連続的な発展が生じていると捉えられる。だから、「それ〔創造的反応〕はすべての関連した事実を完全に知った観察者の立場から、事後的に理解できるに過ぎない。事前には、事実上、決して理解できない。すなわち、推論の普通のルールでもって、以前から存在する事実から創造的反応(creative response)を予測することはできないのである。……創造的反応は、それが無いときに出現したであろうような状況とは断絶した状況を作り出す」(Schumpeter [1991], p.411; 強調引用者)のである。こうして経済発展は予見できない形態を創造するために、必然的に機械論と目的論とを斥けることになる。そして、「社会現象は歴史的時間における独自の過程を形成しており、絶えざる不可逆的な(irreversible)変動こそそのもっとも明白な特質である。進化論(Evolutionism)なる語によって、この事実の認識以上のものが意味されないとすれば、社会現象に関するあらゆる推理は、それ自身進化的であるかもしくは進化と結びついたものと言わねばならない」(Schumpeter [1954], p.435=訳 p.918; 強調原著者)と述べているように、社会現象に含まれる経済過程は不可逆な過程として捉えられる。さらに、「私の示した『企業者(Unternehmer)』というものですら、ここでは決して変動の要因ではなく、変動機構の担当者なのである」(Schumpeter [1926], p.93=訳 p.170: 上巻; 強調引用者。ここではのみ強調原著者)ということから、それぞれの企業者を、あたかも創造的進化論における「根源のはずみ」を伝える役割を果たす生物種になぞらえて解釈することができるかもしれない。

4. 結びにかえて

以上に見てきたように、シュンペーターの経済発展論における方法論は、次の4点において創造的進化論との連関を有していると思われる。第1に、内生的で質的な変化、第2に、非連続性、第3に、予見不可能性、第4に、不可逆性、である。

「発展」という用語は、『経済発展の理論』(2)の初版(1912)、第2版(1926)、第4版の原著序文(1935)において、Entwicklungが使用されている。そして、本文の翻訳はシュンペ

ーターが手がけていないものの、英語版(1934)では **Development** が使用されている。

しかしながら、経済発展論の集大成である『景気循環論』(1939)においては、**Evolution** が「発展」と訳されているために日本語訳からは読み取れないのであるが、例えば第3章は「経済体系はどのようにして進化(evolution)を生みだすか」であり、第4章は「経済進化(evolution)の輪郭」というように「発展」に対して **Evolution** が使用されている。また、「革新のもたらす経済過程内の変化をそのあらゆる結果や経済体系のそれへの反応とあわせて経済進化(Economic Evolution)という言葉で呼ぶことにする。この言葉には若干の点で文句がでそうであるが、他のどの言葉よりもわれわれの意味を表現するのにより適しており、進歩(Progress)という同種の言葉の示唆する連想、とりわけこの言葉の含意するように思われる自己満足をさける長所がある」(Schumpeter [1939], p.86=訳 p.124: I巻; 強調原著者)と述べているように、目次だけでなく本文においても発展現象に対して **Evolution** という用語を使用している。このことは、前述のレオンティエフの指摘、そしてシュンペーターがマルシャックの書評(『景気循環論』に対する書評)の草稿に対する返答として次のように述べていることと平仄が合うだろう。

あなたがお示しの厳密な原則から大きく逸脱することになりますが、ここには創造的進化(évoluion créatrice)のようなものがあるのです(といたしますのも——これもまたもう一つの信仰告白(another confessio fidei)になりますが——例えば生物学上の突然変異(sport)ないしド・フリースの言う突然変異(mutation)といった真の意味での進化が漏らさずここにあるように思われるからです)。おそらくこのことが、私が私のシステムを決して方程式にしようとしなかった(部分的なメカニズムを除き)最も基本的な理由なのです(Stolper [1994], p.375; 強調原著者。創造的進化のみ強調引用者)。

さらに、『資本主義・社会主義・民主主義』(1942)においても日本語訳からは読み取れないのであるが、「資本主義過程のこの進化的性格(evolutionary character)」(Schumpeter [1942], p.82=訳 p.129; 強調引用者)と述べており、「……発展は、不断に古きものを破壊し新しきものを創造して、たえず内部から(from within)経済構造を革命化する産業上の突然変異(industrial mutation)——生物学的用語を用いることが許されるとすれば——の同じ過程を例証する。この『創造的破壊』(Creative Destruction)の過程こそ資本主義についての本質的事実である」(ibid., p.83=訳 p.130; 強調原著者)と述べていることから創造的進化を念頭においているように思われる。

そして『経済分析の歴史』(1954)においても、「進化(evolution)なる用語は、より広い意味でもまたより狭い意味でも用いられるであろう。より広い意味では、それは経済過程を非静態的(non-stationary)ならしめるようなあらゆる現象を包含する。より狭い意味では、これらの現象から、制度、嗜好、ないし技術的展望が不変である枠内において各種の率の連続的な変化の用語で記述されえて成長(growth)の概念のなかに含まれるものを、差し引いた残りのものを包含する」(Schumpeter [1954], p.964=訳 pp.2036-2037: 第6巻)と述べ、発展現象に対して **Evolution** という用語を使用している。

また、シュンペーターが他の進化論をどのように見ていたのかという点については、ハーバード大学においてシュンペーターの下で経済学を学んだジョージesk-レーゲンが、「……シュンペーターは、進化(evolution)についてのネオ・ダーウィニズムの説明にそれとなく反対していた」(Georgescu-Roegen [1992], p.153)と回顧している。シュンペーター自身も、斬新さ(novelty)と飛躍(leap)を説明できないという理由でダーウィンとメンデルの進化論を却下する(Schumpeter [2005])。さらに「単一の到達目標を除いて考えれば、彼〔マルクス〕の理論は、彼自身示唆しているように、ダーウィンのそれに似ている。いずれにせよ、彼〔マルクス〕は進化論を合理主義者の精神においてではなく、経験科学の精神(創造的進化 *évolution créatrice*)において考えたが、マルクスとダーウィンは双方とも間違っていたかもしれない。私はそう思う」(Schumpeter [1991], p.338; 強調引用者。創造的進化のみ強調原著者)とも述べている。

最後に、シュンペーターの経済発展論がベルクソンではなくマルクスにこそその思想的源泉を認めるべきだとの指摘があるかもしれない。しかしながら、「本書『経済発展の理論』の読者にとってはおそらく直ちに明白なこと、すなわち、このアイデアとこの目的がカール・マルクスの経済学の教えの根底にあるアイデアと目的とちょうど同じものであることが、最初、私には明確ではなかった」(Schumpeter [1977], p.3: 日本語版原著者序文; 強調引用者)と述べているように、マルクスが彼の思想的源泉であることを否定している。

【注】

(1)この論文に対しては、ハーバード大学の経済学者であり、かつ1949年に *The Quarterly Journal of Economics* の編集者であったメイソン(Edward Sagendorph Mason)にあてた手紙のなかにシュンペーターの感想がある。シュンペーター曰く、「タイムズ神父の論文に関して言えば、いささか困惑している。なぜなら、その論文がかなり広範囲にわたって私について論じているからである。そして、その論文が私にとって新しい幾つかの事柄を教えた。というのも私は、私自身の経済思想にいかなる哲学的な類縁関係がありうるかに少しも興味を持ったことがなかったからである。だが、私が思うに、この論文はよくできあがっているし、タルドとベルクソンの諸著作についての知識だけでなく、これら2人の卓越した代表的人物の思想の広大な潮流についての知識の幅広い土台にも依拠している。これらの事柄が、この国〔アメリカ〕ではほとんど知られていないし、アメリカの経済学者たちにとっては、とりわけそうである。そこに、疑う余地のない適任者の手によって彼らに紹介してもらうべき理由がある、と私には思われる。この論文はなかなかおもしろいし、掲載される雑誌に不釣り合いということも、まずないだろう」(Schumpeter [2000], p.381)。

(2) 経済発展を初めて本格的に論じた『経済発展の理論』は、シュンペーターの存命中に4版を重ねた。独語原著が改稿されたのは第2版の出版に際してだけである。したがってこの第2版以降は、著者の序文が加えられたことを除いては、本文の内容は第2版のままとなった。『経済発展の理論』は、英語、フランス語、イタリア語、スペイン語、日本語に翻訳されたが、シュンペーター自身の希望により、いずれも原著第2版以降の版を底本としている。

※参考文献一覧は報告当日に配布します。

優生学と社会事業 ——第一次大戦後の海野幸徳の転身を中心に——

横山 尊（九州大学大学院 比較社会文化学府 博士後期課程）

はじめに

一九九七年夏、スウェーデンなどの北欧諸国で強制的不妊手術が一九三〇年代から戦後に至るまで行われ続けていたことが、一種のスクandalとして報道されてから久しい。この事件を契機に、福祉国家は優生学という「生きるに値しない生命の排除」の論理をいかに内包するに至ったか、優生学と社会福祉の結合はどうか成されるのかを問う研究が、ワイマール共和国期のドイツ、北欧諸国を題材に行われるようになった。

日本で優生学が国家政策化されるのは一九三〇年代後半からである。従って、それ以前の優生学の研究対象は、自ずと知識人の構想や国家政策化を求める運動の分析に限定される。知識人による優生学と社会福祉の融合は第一次大戦後頃から見られ、先行研究で優生学と福祉の関係を考察するのに格好の対象とされた人物の中に海野幸徳（一八七九～一九五五）がいる。あらかじめ人物辞典的な説明からしておこう。

海野は数学者海野幸明の子として一八七九年に横浜に生まれ、早くから語学に才能を発揮した。貿易会社古屋寿会に勤務の傍、一九一〇年に『日本人種改造論』という本邦初の優生学の本格的理論書を著した。「進化学専攻」を自称し『中央公論』や『太陽』などの雑誌で活発に優生学を唱導した。しかし一九一五年以後、著作活動を中断した。一九一九年に論壇に復帰し「優生学の界限」を論じると同時に、社会事業の専門家として活動を始め、一九二〇年には京都府社会課嘱託、仏教大学（後の龍谷大学）教員となり、一九二一年には海野社会事業研究所を創設、主著『日本社会事業原理』（一九三〇年）を始めとする多くの理論書を著し、社会事業の理論的先駆者の一人として知られている。

ここで問題となるのが、第一次大戦後における優生学者から社会事業家への転身であり、連続性を強調する市野川容孝氏の研究（「優生学と黄禍論」）もあるが、報告者はこうした見解を時代的文脈や福祉の性格の変遷と照合して一層深めるべきだと考える。本論で明らかにするが、海野の転身は第一次大戦後の社会福祉の性格転換と「社会連帯」概念を意識したものであった。しかしそれ故に大戦前から唱導した優生学とそぐわない側面も抱合した。海野の転身は、優生学と社会事業の相克を含んだ、平坦でない結合として捉えるべきだとの見通しを報告者は有している。このように本報告の議論は、時代状況に応じた優生学と福祉とをめぐる社会観、国家観の問題まで視野に入れたものである。そうしたメタレベルの議論を行う上では、知識人の言説分析という手法が最も有効だろう。

本報告で扱う海野幸徳は、その議論の論理にはやや混濁した部分もあり、優生学を説いた時期や文章の量も偏頗がみられる。それでも一九一〇年の言論開始から戦時期にいたる長期のスパンで優生学と社会福祉の関係に関心を払い続けた人物であるため、この分野での研究素材として筆頭に挙げるべき存在であることは間違いない。それ故に、また優生学と社会福祉をめぐる社会観、国家観の時代的変遷を鮮明に映し出す存在でもあるだろう。

1. 優生学と社会事業の結合の素地——一九一〇年代

多くの優生学者が共有した性格だが、海野の優生学はとりわけ、「悪質者」としての下層階級の増加と優種としての中産階級の減少による危機を訴える傾向が濃厚であった。その点を顕著に示すのが次の『日本人種改造論』（一九一〇年）「自序」の文章である。

学者の冷淡にして国民の無知なる無益の消極的慈善に耽り不具者と病者と罪人とを救助し国を挙げて漸次不具者病者罪人の団体たらしめんとす悪質者の生産力の旺盛なるは動かすべからざる定論なり然るに国民の脊椎骨たる中流人士は自家の品位を保持し且つ奢侈に耽らむが為めに生産を抑圧しその繁殖を減少すかくの如き結果は明察するをうべし遂には社界の衰敗となり国家の潰滅となるべし豈之を防止する方法を案出せずして可ならむや予の本書を公にするは之の需要の為めなり

まず、ここでは「不具者と病者と罪人」などの「悪質者」が「慈善」によって救助されていることが批判される。海野は「悪質者」を「下層社会」と密接に結合して捉えている。それは「貧人の貧人たる原因も犯罪人の犯罪人たる原因も悪質者の悪質者たる原因も悉く生物学上のものであつて、遺伝と外圍に基礎を有して居る」とあるように、貧困も犯罪性も障害も一元的に遺伝の産物として捉える発想による。

一方で、下層階級と対照的に捉えられるのが、「中流人士」すなわち中産階級である。すなわち第一次大戦後には一般的に「知識階級」やサラリーマンとして捉えられる階層である。これらの階層は下層階級とは生物的に対照的なものとして捉えられた。当時は「進化論と遺伝の学説が其根帯を覆されざる以上は中産階級は下層社会に比較的欠如たる物質上若くは精神上に、より進歩したる何物かを有す可し」などの発言がなされたし（堀切善兵衛「中産階級対策（一）」）、実際に海野も頭骸計測学を利用して同種の主張をした。

海野によれば、「人類の中でも高等なるものに至るに従ひ、禁止力が発達し」、「禁止力は根本的には遺伝的のもの」という。「禁止力」とは性欲などの欲望を抑制する力であろう。この基準に従えば、下層社会は「姪楽を擅にし生殖に耽るは自明」である一方、中流人士は「義務責任の観念並びに克己自制の精神」があり「子女の養育並に教育」、「貯金」に励むという。こうした精神が「中流人士の減少」をもたらすという。結果として「中流人士は減少し下層社会は膨張して居るのであるから、悪質者の増加は容易に首肯」でき、「社会を擾乱し国家を破壊する危険分子は増加」していると結論づけた。

海野は社会（国家）有機体論に従い、国家人口を人種、国民の集合と捉えた。それ故に国家人口の優れた部分が減少し、劣った部分のみが肥大すると、人種、国家の衰敗を招くと考えた。それ故に、海野は「種族の生命を永うし、之を豊にせむとするを以て、人類中劣悪者の犠牲を要求」した。

こうした海野が、当時のいわゆる慈善事業を批判したことは想像に難くない。現に海野には渋沢栄一や森村市左衛門など富豪の立場で救護を行った人物を批判した文章がある。しかし海野の批判対象は「慈善」であり社会福祉そのものではない。海野は「兎に角危険なる社会病の発生した以上」、「生物学上」の立場から「根本的救治策を定めておくことが必要である」と述べ遺伝を重視した社会病の解決を訴えた。海野は「救貧院」を開いた結果「貧人は社会と国家とに充溢」したと批判し、「慈善病院や感化院や孤児院は現時の如き盲目的根拠に立つて居る以上百害ありて一利なき」と主張した。ただし、海野はこれらの「建物を破壊せよと云のではな」く、「事業を経営する主義と方針とは一変」することを主張した。かくして「慈善を科学的に討究」する上での優生学の必要性を強調する。海野は科学的な慈善として「（一）消極的消極的慈善＝形質の改良（二）消極的積極的慈善＝外圍の改善（三）積極的慈善＝形質並に外圍の変改」を主張する。（一）は「生殖器の手術を施し、之れを無害のものとなし、然る後に慈善の対象として恩恵を垂るゝ」こと、（二）は「優良者を劣悪者たらしむる有害なる外圍を除去」すること、（三）は断種と環境の改善の両方を併行することを意味する（以上、『興国策としての人種改造』一九一一年）。つまり海野の主張の眼目は社会病の原因を遺伝と環境の双方から根治することにあつた。

慈善事業などに否定的で、遺伝学の見地から根本的に改良を加える主張は、永井潜などの優生学者にも見られた。その中でも優生学にも深い関心を示した医学者富士川游が「不徹底なる社会事業」（『第三帝国』一九一四年）で、慈善事業を批判したのは注目される。富士川は「日本の社会事業が極めて幼稚である」ことを「売娼問題」「結核予防問題」「貧民治療問題」を例に示している。とくに結核問題については単なる「隔離」を批判し、「役所」が「患者の家に出張して厳密な消毒法」をしたり、「患者の住んで居た家」に「注意書きを張りつける」などの「予防」を中心としたアメリカの方策を全て「適切で、学理的」とした。また「貧民治療問題」については「個人」の「慈善」として「貧民救助をやる」のは差し支えないが、「一種の社会事業として考へる時」には間に合わないと主張した。

富士川の主張は「社会事業」という表現の使用からも窺えるように、第一次大戦後から日本で盛んに唱導された社会事業の概念と同種の発想がみられる。海野は、日本での「社会事業の成立を助長した」のは「欧州大戦」だとする。「この時期以後公的社会事業形態が一般に成立し」、この傾向は「大正七年前後」に顕著に見られた。その社会事業は「慈善事業の『人』に対し『勢力』とされ、「その病的な人の由つて来る要因を改良の対象となし、病因を屠つて、一挙に社会的疾病に治療を加へんとする」ものだという。この時期には「公設市場、公設質屋、公営住宅、労働宿泊所、簡易食堂、公設浴場及理髪所、職業紹介所、乳児院、託児所等が続々企画」され「各府県及市の社会課も亦特設せられる気運に際会した」。社会衛生学も社会病理の根本的除去と「予防」を重視する点、それが「慈善」との対立軸で語られる点で共通していた。上記のように一九一〇年代の段階で、社会事業と社会衛生学、あるいは優生学は、その理念において密接な親和性を有したことが窺える。

2. 第一次大戦後における「優生学的社会事業」の構築の試み

それでは一九一九年以降、優生学から社会事業へ軸足を移した契機は何だったのか。海野は「神経衰弱」のため、一九一五年から一九一九年まで言論活動を中断していた。一九一九年一月に言論活動を再開したとき「優生学の界限に就いて」（『心理研究』）という象徴的な題目の論文を著した。そこでも海野は中産階級の低出生率の問題にふれており、優生学は「病根を根本的に芟除するといふ趣がない」とする。「優良なる階級の減縮いたしまするのは、優等階級の生殖力の衰えたためではない」のであり「人為的避妊の結果」だからである。中産階級が避妊、つまり「仏蘭西のやうな二児制」を強要されるのは、「知能生活に従事したり文芸生活、事業生活、社交などに従事いたしますと、どうしても子供が邪魔になり、子供沢山といふことが出来ない」からだという。それ故に「優生学からは是等の問題の徹底的解案をうるといふことは殆んど不可能」と述べた。要するに、中産階級の人口減少は、生活習慣や経済問題に起因するため、単なる生物学的見地では解決不能だということによろやく気づいたのである。この問題への「徹底的解案」を提出するのが、海野にとっては社会事業に他ならなかった。実際、海野は「労働者よりも寧ろ知識階級の救済を持って現今社会政策施行上の急務」とし、「公設市場」の利用の便を「中等階級」に図ることや住宅の供給などを説いた。（ただし労働者や貧民を社会政策の対象とした論著も極めて多い。）以後、海野は社会事業に関する理論書を大量に発表していく。

しかし海野は優生学への関心を失わず、むしろ社会事業との接続も模索した。「界限」論文の一年後に書かれた「社会問題の優生学的解釈」（『心理研究』）という論文では、社会問題の解決に際し、「文化主義と共に、遺伝主義が認められなければ、社会問題は決して完全なものとは云はれない」と述べている。「文化主義」とは、「内と外から、人類社会は改良せられて行くのであるが、外的な改良政策ばかりで足りるとするのが、現代の通弊」と

述べていることから、遺伝ではなく環境の改善のみに注目する立場であろう。いずれにせよ「文化主義」のみだけではなく「遺伝主義」も認めるべきだとの立場から、「断固として優生学的社会改良政策を採」ることを論文の眼目として主張した。こうした海野の口吻から「文化」（環境）と遺伝の観点から相補的に「人類社会の改良」という課題に取り組むことが、大戦後の海野の課題となっていた。

海野は「生物学的見解」の上に成立する「優生学的社会政策」が「社会事業世界観の上」に根本的修改を加へることを期待した。「優生学的社会政策」の具体的な方針の一つは「一度出現したものに対しては社会は貧窮院、或は養老院、或は養育院、或は婦人ホーム、或は無料宿泊所を等開設して救助する外はない」としつつも、「種族的見地」により「悪質者や、あふれ者や、危険物の生産を防止する一事であり、また、その繁殖を止めること」であった（『社会事業概論』一九二七年）。このように大戦後における海野の社会事業の構想は、「境遇による社会事業と遺伝による社会事業」（「優生学と社会事業」『人道』一九二二年）の二つの柱から成立していた。

3. 「民族社会事業」への転回——優生学と社会事業の結合と相剋

上記のように、「優生学的社会政策」の構築を海野は目指したが、その接続はどこまで成功していたのか。一九三一年の『階級闘争の研究』で、海野は「私の社会問題解決方法なるものは今や生物学的たるのではないけれども」、「生物学を取り入れ更に現代社会事業その研究方法に対し入念な批判を行ひたい」と述べた。これは「優生学的社会事業」を提唱したはずが十全でなく、むしろ優生学から離れていることを認めた発言である。それを裏付けるように、一九二五年頃における雑誌『優生学』への論説や産児調節論を除けば、二〇年代から三〇年代半ばまでの文章全体における優生学論説の割合は僅少である。

再び海野が優生学について盛んに言及を始めたのは、日中戦争期からであった。実は、この時期の文章をひもとけば、二〇年代の社会事業と海野が一〇年代から唱導してきた優生学との間にいかなる齟齬があったかが窺える。この時期の海野の最大の主張は、日中戦争の勃発を契機とする、「民衆〔階級〕社会事業」から「民族〔国家〕社会事業への転回」であった。例えば一九三八年に『同胞愛』（のち『朝鮮社会事業』）に掲載された「民族社会事業への転回」を初めとする、第二次大戦中にいたる様々な文章で海野が何度も繰り返すのは、下記の如き社会事業の歴史的経緯である。まず「欧州大戦による経済的好況により労働者と貧細民との間に深刻なる生活難をひき起し、大正七年八月突如米騒動勃発し、労働争議と共に朝野を愕かし、社会事業の成立を見た」。それは「貧民と労働者との経済的困窮によつて成立した」のであり、「階級社会事業の面影を見受けた」。しかし「支那事変」勃発後は、民族意識の高揚により、「欧州大戦後に生ぜし階級的傾向は後退し、社会事業は全線にわたつて民族化」して「民族社会事業」へと性格を一変させたという。両者の性格づけはどう説明するのか。それは救済の対象の違いらしい。「階級社会事業」が登場した当時、社会事業は「個人」か「人類」か「国民または民族の困窮」か、どの「困窮を除去」するか「不明曖昧のまゝ漫然要救護者の困窮を除去するという見地によつて居」り、「今日にいたつた」という。しかし「民族社会事業に於ては一層全体的見地が明確となり」、「個々の要救護者の社会的疾病を治医するが、これは素より個々要救護者の治医によつて民族そのものが健康になり健全になるがため」で「すべては民族に還元せられ、民族を基本として打算され、指導され実行される」。要するに「国家的社会事業と民族的社會事業とは国家及民族の生存と発展とを基本として動」き、「全体主義的」性格を有する。

このように社会事業の機能と機関が「民族的見地によつて変改」されれば、それは否応

なしに一九一〇年代から海野が唱導してきた有機体としての「人種・国民の「質」の変改を志向する優生学との親和性を有する。海野は「民族社会事業」を「優生学が単に『The science of well born』と呼ばれずして、『国民的』(National)なる文字を冠し、National Eugenics『国民的優生学』と呼ばれると同一」だと何度も述べている。そして三九年の「社会行政の新標準としての優生政策」(『朝鮮社会事業』)などの優生学への言及が、雑誌『優生学』などで優生学論説を比較的多く発表した二〇年代半ば以来増えた。主張そのものは二〇年代の「優生学的社会事業」と大きく変わったわけではない。ただし「民族時代に於て民族的国家的なる優生課が設置せられるは敢て異とするに足らぬ」とあるように、三八年一月に厚生省が設置され予防局に優生課ができたことを「民族時代」の産物とみなすなど、優生学の国家政策化を「支那事変」勃発以来の国家主義の高揚と直結させて捉えており、優生学に「若干の縁故を有つ私としては」、「今後再び青春時代の熱情を多少この問題にそゝき、その盛激を新たにせんことを期す」と述べるなど、本人自身が「民族時代」こそ一〇年代以来の主張の実現に最も適した時期と考えたことは間違いない。一〇年代の優生学による慈善批判は、有機体としての人口や国民の「質」の国家的見地による上進を志向したものであるが故に、日中戦争期の主張は本来的な自己への回帰と取れるからである。

*

以上の記述から再び、二〇年代の優生学者から社会事業家への転身を逆照射すると、二〇年代の海野は一〇年代および日中戦争期の主張とそぐわない「社会」概念との自己否定に至りかねない局面までの対面を要求されたことが窺える。一九一九年から言論活動の再開に話を戻すが、この時に実は海野はキリストを信奉していた。一九一九年から二〇年にかけてキリスト教雑誌『新人』に集中的に文章を発表し、イエス崇拝を通じた社会改造を提唱したが、その主張は下記のものだった。

吾々は吾々の生命を独りながらに救ふのではなく、それは貧しき者は富めるものと共に、男は女と一緒に、そして西洋人は黄色人や黒人と同列で救い合うのである。即ち吾々の救いは社会化したものでなければならない(「靈的宗教乎社会的宗教乎」)。

海野はイエス崇拝を通して、大戦後に広く説かれた世界、国家の「社会化」、つまり平準化思潮に便乗したのだった。そしてこの論理が顕著に反映されたのが階級に関する問題であった。海野は一九一九年に『俸給者生活問題』という書を著した。これは大戦後に急増して扱われた「中等階級救済策」を論じたもので、一〇年代以来の主張との連続性が窺える。海野は「中産階級」と「無産階級」として「労働者」と「攻守同盟」を結んで、「資本家」に対抗することを訴えた。「中産階級」の利害中心で論じてはいるが、一〇年代に「悪質者」とみなし排撃を企てた「労働者」すなわち貧者に対する見解が変転したことは確かである。社会事業においてその貧者の位置づけは下記の通りである。

社会事業の目的は国家及び社会の幸福、発達進化を来すことであり、有形無形の施設を通じ、社会聯帯の観念により、社会の機能を調節し、その発達を促すことである。

〔中略〕社会全体の調節は個人としての貧民及弱者救済と同様又それ以上の重大事である(『晩近の社会事業』一九二四年)。

社会と国家が同一視され、要救護者よりも社会全体の調節が優先され、一〇年代の有機体的な社会・国家のイメージに近い。しかしその目的に「社会聯帯」の概念が加わっていることも見逃せない。「貧民及弱者」を「有形無形の施設」を通して救済することは、大戦後に登場した社会事業の最大の課題であった。そのことは貧民政策や方面委員、融和政策、児童保護、婦人救済、公設市場政策の考察に優生学をはるかに凌ぐ労力を注いだ二〇年代の海野の動向からも明らかである。その意味では海野の社会事業自体が「階級社会事業」

と呼ぶにふさわしい性質を備えていた。しかも、その過程で一九二七年の「官公社会事業の将来」(『人道』)に見られるように、海野は「官公社会事業」の「界限」を自覚し「私的な篤志家が参加する趨勢」を是認し「公私社会事業両全の策を講」じようとした。つまり優生学の理念と背馳するが故に否定した「慈善事業」すら自らの理論の中に抱合せざるをえなかった。故に日中戦争期の口舌は自己批判でもあった。

以上から推断できるのは、二〇年代の海野の社会事業は相容れない国家観と階級観を抱え込み、さらに、優生学が存在を否定すべき「貧民及弱者」などの「労働者階級」を「社会聯帯」の観点から包摂し人道的に救済する側面が強まったが故に、優生学の全面的な発動を抑えていたということだ。この見解は二〇年代から海野以外でも見られた社会事業と優生学の関係を説いた論説から補強できる。雑誌『社会事業研究』は一九二九年の一七巻一号で「社会事業と優生学」という特殊記事を組んだ。そこで大阪労働学校主事で、東大新人会 OB が結成した社会思想社同人でもあった松沢兼人は、社会事業の「犯罪学」的側面などに「ユーゼニックス」が「顕著なる影響」を与えたことを肯定的に捉えるが、「自然科学」である以上「事実を冷酷に事実」とする性格があるとし、次の論拠から「ユーゼニックスと社会事業との間には、超ゆるべからざる相剋」があると述べた。

社会事業の如きものは、最近に於て、個人的気まぐれや利己的動機から解放せられたと雖も、尚ほ博愛や人道と呼ばれる漠然たる勘定の要求を全然排除し得たのではなく、恐らく、社会事業の一部分にでも、人間的接触の要素が相当重大なる役割を演じている限りは、無条件にユーゼニックスの理論的結果が適用せらるものではない。

松沢の結論は「両社の相互依存性に関しては然り、ユーゼニックスの優越性に関しては否」というものであり、両者の結合を志向したのだが、それでも「相剋」の解決への具体策は提示していない。この松沢も一九三八年には、「階級の調和」は「全体社会と対立」することを指摘し、「社会事業」から「厚生事業」への転換を説いていることを想起すれば(「厚生事業と社会事業」『社会事業研究』)、社会事業が包摂した「階級調和」の理念における「人間的接触」と、同じく社会事業との結合を志向した優生学が本来的に有した価値観との「相剋」を二〇年代に迫られていたと言えよう。転身後の海野はそうした側面を、一つの人格に抱え込んだのだ。

*

議論を整理しよう。海野は一〇年代に優生学の見地から慈善批判を行ったが、国内の「悪質者」を国家的政策のもとに排除することで有機体としての国家の生命を上進させることを志向し、「National Eugenics」を自覚した点で、常に国家的価値観に寄り添っていた。二〇年代に海野は「優生学的社会事業」の構築を図ったが、二〇年代の貧民や弱者を対象とした「社会連帯」概念により、一〇年代以来の持論を自己否定しかねない「相剋」を迫られるものであった。こうした「相剋」は日中戦争期に「民族社会事業」を提唱し、社会事業を国家的見地に揺り戻すことで払拭され、海野は一〇年代以来の本来的な自己へ回帰したのであった。以上の分析を踏まえれば、我々は優生学と社会事業の平坦な結合だけではなく、社会概念や国家概念を基調とする、結合の揺らぎや矛盾の側面を改めて注視する必要があるだろう。なお優生学は、海野の本領である社会事業理論の構築にも影響を及ぼしたと考えられるが、本報告では扱えなかった。優生学と社会事業の「科学」というレベルでの結合と相剋の過程は、機会を改めて補説したい。

※参考文献一覧や引用史料の詳細な書誌は報告当日に配布します。

学徒勤労働員からアパッチ族の経験へ
——戦後文学としての「日本三文オペラ」——

宇野善幸（立命館大学先端総合学術研究科）

はじめに

本報告は、1950年代の開高健（1930-89）の小説群を取り上げ、それを戦争文学、かつ戦後文学として読むものである（1）。1980年代末以降、戦後文学を論じる上で一つの視点を提示したものに、山之内靖らが提起した総力戦体制論がある。それによって現在、戦後文学は、これまでの「政治と文学」の枠組みから、総力戦体制下の文学という新たな読みの地平のもとにある。戦後文学者の一人に数えられる開高健の作品群もまた、この枠組みのもと読み直しの作業が行われている。その例の一つに丸川哲史『帝国の亡霊』（2004）がある。これは、開高健の作品群の中で「戦争が継続状態」であるがゆえに戦中と戦後が連続しているという点を指摘している。更に1945年8月14日の大空襲で壊滅した旧大阪砲兵工廠を舞台に屑鉄を掘り出し売りさばいた集団である「アパッチ族」をモデルにした『日本三文オペラ』（1959）において日本の戦後の発展からはみ出し、「日本人」とは異なる歴史的経験を持つ他者を露呈させていると論じた点で画期であった。

本報告は、丸川哲史の視点を共有しながらも、開高健の小説群、とりわけ『日本三文オペラ』が戦後文学としてどのように読めるのかを、それ以前の小説言語からの変遷を中心に考察するものである。その時取り上げなければならないのは、開高健が幾度となく書き継ぐことになった学徒勤労働員期の経験である。これに着目することによって、開高健の小説において戦争経験と戦後がどのように絡まりあい、かつ異なる歴史的経験を持つ他者をどのように描いたのかを示唆できる。

一では開高健の『日本三文オペラ』にいたるまでの小説群のうち、学徒勤労働員を描いたものを中心に概観する。二では『日本三文オペラ』の初出と初版を比較検討することを通じて、開高健が学徒勤労働員の経験とアパッチ族の経験とを重ねあわせようとして失敗したということを指摘する。三では『日本三文オペラ』の中で学徒勤労働員経験とアパッチ族の経験とが通底しつつも齟齬をきたさざるをえなかった理由の一端を明らかにしていきたい。

一、開高健による学徒勤労働員小説

『日本三文オペラ』にいたるまでの開高健の小説群をモチーフから腑分けしておく。大まかに言って、①「大東亜戦争」時代に動員された少年たちを描いた系列、②戦後のアルバイト学生たちを描いた系列、③戦後の学生運動を描いた系列、④「パニック」のような戦後の給料生活者を描いた系列である。

1950年代に開高健による学徒勤労働員小説を列挙すると、「季節」（1950）、「煉瓦色のモザ

イク（1）少年群」（1952）、「名の無い街で」（1953）、「二人」（1955）、「円の破れ目」（1956）、「フンコロガシ」（1958）、「白日のもとに」（1958）がある。開高健が描いた学徒勤労働員は、1944年の「学徒勤労令」前後であり、「勤労即教育」の下、学徒が動員されるようになる時期にあたる。西谷修によると、「第一次世界大戦」の「新しい」特徴として現われ「第二次世界大戦」で全面化した世界戦争は、ただ戦争が地理的に全世界を覆ったということの意味しているだけでなく、人間の日常生活が営まれる具体的な「生活世界」の全体が包み込まれているという事態を生み出したのである。そこでは国民の生活全体が戦争遂行のために「動員」され、再組織され、誰しものが戦争要員となる。したがって都市、工場、兵舎、道路、住居、商店街、戦闘員、非戦闘員が、潜在的に破壊の対象となるのである。開高健が描いた世界も、中学生が動員され労働する光景、爆撃や機銃掃射にさらされる姿などで、この状況に深く規定されていると言える。しかしながら、学徒勤労働員に従事する少年たちは完全に戦争に包摂されているのではなく、何とかそこに隙間を探している。それは例えば、作業をさぼって映画館や釣りに行ったりする少年が描かれたり、猥本に夢中になってしまう少年の姿である。だが学徒勤労働員を描いた小説の中で重要なのは、このような少年たちが見つけ出した隙間が空襲や戦闘機による射撃によって根こそぎ破壊されることである。そしてその破壊のあり様が戦後の風景の中に闖入してくる事態である。

それを端的に表しているのは「なまけもの」（1958）という小説である。これは1950年前後の大阪を舞台にしており、大学からの奨学金と様々なアルバイトで何とか生計を立てている堀内が主人公である。その堀内が文房具会社に雇われて、インキ瓶の張りボテをかぶって商店街を練り歩いている時、突如戦後の風景に戦中の経験が回帰し、それによって堀内は打ち砕かれてしまうのである。そのような事態に対して開高健が取った戦略は、戦後の風景を度を越した飢えの言語で満たすというものであった。ここでは詳しく触れることができないが、その要諦を述べれば、開高健は戦争を遂行するための労働力の再生産に回収されない度を越した飢えを描いたということである。そのような過剰な飢えの文体を駆使することによって、それまで描かれてきた生活の戦争化とその破壊された風景を、生きたものへと更新させようとしたのだ。そしてこのような小説言語を獲得した後に、開高健は『日本三文オペラ』へと歩みを進めるのである。

二、『日本三文オペラ』初出から初版に見られる削除箇所を検討

『日本三文オペラ』には複数の版があり、現在確認している限りでも以下の七つがある。初出「日本三文オペラ」（『文學界』1959年、1月号～7月号）、初版（文藝春秋新社、1959年11月20日）、『日本三文オペラ』（角川文庫、1961年2月20日）、『新日本文学全集11巻〈開高健・大江健三郎集〉』（集英社、1962年10月27日）、『日本三文オペラ』（新潮文庫、1971年6月30日）、『開高健全作品〈小説3〉』（新潮社、1973年12月20日）、『新潮現代文学第54巻〈開高健〉』（新潮社、1980年6月15日）である。ここでは大幅な削除箇所を確認できる初出と初版をとりあげる。

開高健は『文學界』で「日本三文オペラ」の連載を終えるにあたって全面的に改稿するという付記を添えていた。しかし、単行本として刊行するさい、実際には全部書きあらためるということとはなされず、いくつかの部分の削除と単語の書き換えのみが行われた。この削除や書き換えの経緯については、先行研究はまったく触れてこなかった。本報告はこの削除箇所から『日本三文オペラ』の読解を試みていく。以下は初出では描かれ、初版では削除された部分である。

私はずつと以前から、いま熱い神経叢のなかにうかびあがった人物たちの背後にひろがる風景を知っていた。その風景がまだ機能をもっていた頃、私は附近で毎日ひどい労働をやらされたのだ。告白はいやだから、それはべつの話になる。が、その風景はどうしても一度は書きたいと思っていたのだ。（中略）が、彼が今後ゆきあたりばつたり、しかし必死になつて右往左往する風景、こればかりはどうしても、その前歴を洗わねばならないのだ。その風景をつくった人物たちは四散し、多くの書類は焼滅した。しかし、一度は、ぜひ、書かなければならないのだ。酔うとねむくなる。あきらめよう。私は四杯分の二百圓を女にわたすと、いそいで小屋をでて驛にむかった。[下線は引用者による]
(2)

これは、新宿の安酒場で酩酊した語り手の「私」が幻覚に襲われアパッチ族であるフクスケたちの姿を見、彼らの背景に広がる「風景」について文章を書く動機と決意を語るという場面である。語り手は、かつて大阪砲兵工廠附近で「毎日ひどい労働をやらされて」いたと述べ、この経験に固執して、「その風景はどうしても一度は書きたいと思っていたのだ」と搾り出す。したがって、ここで言及されている労働経験こそが、語り手が「風景」を書こうとする動機の核心であるといえるだろう。そしてこの労働は、先述したような学徒勤労働員の風景であったと思われる。

開高健は『日本三文オペラ』を書く以前に、学徒勤労働員について繰り返し書いてきた。それは、少年たちの労働であり、その労働が戦闘機によって駆逐される光景であり、友人の死であり、その労働が壊れる瞬間である。それゆえ、ここで語り手が述べている内容は重要である。何故なら自らの労働の経験と、『日本三文オペラ』の登場人物たちとの経験とを重ね合わせることができるのだと述べているからである。だが結果的に、初出・初版に関わらず、学徒勤労働員とアパッチ族の経験が直接的に重ね合わされること、作品の中で一致させられて描かれることはなかったのである。ここで争点となるのは報告者の見方では、学徒勤労働員と、戦後の旧大阪砲兵工廠でアパッチ族の経験とが小説言語の上で対立してしまったという事態である。

その一方で、『日本三文オペラ』とそれに到るまでの小説の中には重なり合ってしまう部分もまた存在する。そのことについて考察するのは、『日本三文オペラ』の可能性を読むためにも、この対立を明らかにするためにも必要な作業である。

三、学徒勤労働員中からアパッチ族の「労働」へ

一、二では開高健の小説において学徒勤労働員の経験というものがいかに深く刻み込まれているのかを確認し、そしてそこから逸脱することが初期開高健の小説言語の一つの達成であったということを述べた。三では、初出において学徒勤労働員の経験を描こうとしたがそれに齟齬をきたしたのは何故かということについて見ていくことになる。

『日本三文オペラ』の小説を詳しく見ていくと、主人公フクスケは初めアパッチ族とは別の者であり、その外部の者がアパッチ族として変身していくという筋である。報告者はこの冒頭部分でフクスケが飢えそのものとして設定されていることに注目したい。そしてこの点にこそ、「なまけもの」で実践された戦後の風景を飢えの言葉で満たすという連続性を持つのである。次に引用する場面は二、三日飯にありつけないフクスケの飢えの感覚を描いた場面である。

今度の奴は妙にうぶで、しつこく、そのくせコソコソと技巧的なところがあつた。いきなり背骨のふるえそうなたまらなきでかみつつかかと思うと、とつぜんはなれていなくなり、油断をしていると今度はいつのまにか皮膚のなかへもぐりこんで石のようにズシリともたれかかってくる。おしのけようとしてもがきにもがいていると、つぎにはふいにめまいや吐気となつて霧のなかへ追いこもうとする。相手は餘裕綽々とかまえているらしくて、そんな直撃や居坐りや煙幕などの正面攻撃のさいちゆうにときどき風のように擦過する熱さや川のようなけいれんなどの側面攻撃もまじえるのだ。汗がでて、眼がちらついた。フクスケは暗がりて體をまげたり、のぼしたり、とつぜん起きあがつてまた寝てみたり、思うまい、思うまいと思つてみたり、逆にありとあらゆる皿と湯氣を思いおこそうとしてみたり、必死になつて悪戦苦闘したが、むなしかつた。夜があけるころには、すっかりぼんやりしてしまつた。(3)

ジャンジャン横町を不消化物のように彷徨するフクスケの体の内部では、飢えがフクスケを蹂躪している。そしてもう一つ重要なことは、この飢えの表現にあつてフクスケと語り手は極度に密接していくということである。フクスケの身体感覚と想念を描写する際の、「…のぼしたり…寝てみたり…思つてみたり」など「…たり」によって重ね書きされる文の主語ないし主体は、確かにフクスケであるだろう。しかし、ここでは三人称の叙述で物語を制御する語り手とフクスケとは、ほとんど区別がつかなくなっている。その飢えの感覚はフクスケのものなのか、語り手のものなのか、あるいは読者のものなのか、境界線の曖昧な感覚がフクスケから染み出ている。飢えを感じるとき、たとえば人は机の上のコップや競輪場を走る自転車を見るように、適切な距離を必要とはしない。視覚は距離を失えば、対象の姿が消え去るあるいは歪む。しかし、飢えは対象との距離を必要とせず、身体の内側から沸き起こり、自分ものであるはずにもかかわらず、同時に自分では制御できない、異物でもあるのだ。開高の文体にあつては、このような強烈な感覚が主人公や語り手の境界づけられた皮膚から飛び出し散りばめられていく装置を備えているのである。

『日本三文オペラ』に登場するこのような小説言語は、「なまけもの」で実践された飢えの言語で世界を描写するというを引き継いでいる。しかしながら、『日本三文オペラ』の小説言語は、

「なまけもの」から飛躍していると言える。次に引用する場面は、アパッチ族の仕事についてフクスケとアパッチ族の一人である「めっかち」とが会話する場面である。

「仕事はなんだんねん？」

と聞いてみた。すると

「アパッチや」

というのが返答であつた。

そこでもう一度

「アパッチて、なんだんねん？」

と聞いてみると

「笑うのやがな」

というのが答えであつた。めっかちはむつつりだまつて、あまりものをいたくなさそうな様子だつた。が、勇をふるつて、もう一回

「笑うて……」

おそろおそろ聞きかけると、トウガラシ食いにありがちな短気さで相手はかみつくように

「食うこつちや！」（4）

『日本三文オペラ』では、鉄屑を旧大阪砲兵工廠から掘り出して運搬することを、「アパッチ」、「食う」、「笑う」という言葉で表記する。

このことが表しているのは、彼らの活動が単純に「労働」という言葉で表現できるのではなく、三つの言葉が一体となり多義的なままであるということだ。であるがゆえに、開高健はアパッチ族の経験を描くために「なまけもの」で獲得した小説言語を変身させなければならなかったのではなかろうか。「なまけもの」の飢えの言語は、飢えであると指摘できるという意味で、それは単一の意味しかもたないものであつた。しかしながら、アパッチ族の活動は、それが仕事なのか、食事なのかという単一の意味に還元することはできない多義性を秘めたものなのである。ここではフクスケ＝語り手の飢えの言葉は変身を余儀なくされる。その結果飢えの言語は、「アパッチ」、「笑う」、「食う」ということが渾然一体となり、連関し、多義性という豊かさへと変貌していくのである。それゆえ、この多義性の世界は初期開高健が描いてきたものとは異なる。それまでの開高健が描いてきたものは、「大東亜戦争期」における生活世界の戦争化に対して飢えの言語で対抗することであつた。だがその小説言語はアパッチ族の「労働」の文体に比べ多義性が貧困なものであつた。またそれゆえにこそ、学徒勤労働員とアパッチ族の経験とが齟齬をきたしたのではないだろうか。そしてこのことは、学徒勤労働員とは異なる歴史的経験を持つ他者と出会ったということと無関係ではないのである。

おわりに

紙幅の関係もあり、これまで開高健の小説言語だけに着目して論じてきた。戦後文学として『日本三文オペラ』を読むためには、1950年代に起きた吹田・枚方事件を視野に入れなければならないだろう。それは、『日本三文オペラ』の舞台がかつてアジア最大の軍需工場であることと関連する。吹田・枚方事件はその性格の一つに、朝鮮戦争下の軍需工場を止めるということを有していた。『日本三文オペラ』を戦後文学として読むためには、軍需工場の後、東アジアの冷戦後という点からも読む必要があるだろう。

注

(1) ここで言う戦争文学とは戦争をどのように記述したかというものであり、戦後文学とは、朝鮮戦争の特需を経て高度成長へと向かう戦後日本の歩みの中で、そうではない戦後をどのように構想したのかということである。

(2) 「日本三文オペラ」(『文學界』1959年1月) 20-21頁。

(3) 『日本三文オペラ』(文芸春秋社、1959年) 9頁。

(4) 『日本三文オペラ』 26-27頁

参考文献

井口時男『悪文の初志』講談社、1993年

姜尚中『ナショナリズム』岩波書店、2001年

佐藤昌一郎『陸軍工廠の研究』八朔社、1999年

谷沢永一『回想開高健』新潮社、1992年

富山一郎『戦場の記憶』日本経済評論社、1995年

中川啓史『ぼくらは義務を果たした』白川書院、1975年

西谷修『戦争論』岩波書店、1992年

日野啓三『幻視の文学 現実を越えるもの』三一書房、1968年

福間敏矩『集成学徒勤労働員』ジャパン総研、2002年

丸川哲史『帝国の亡霊』青土社、2004年

横山篤夫『戦時下の社会』岩田書店、2001年

林淑美『昭和イデオロギー』平凡社、2005年

社会思想史学会第32回大会 大会プログラム・報告集

2007年8月27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ます。

発行所 社会思想史学会

〒169-8050

東京都新宿区西早稲田 1-6-1

早稲田大学政治経済学術院 齋藤純一研究室内

TEL and Fax 03-3202-5342

E-mail: shst@wwwsoc.nii.ac.jp

Official Webpage <http://wwwsoc.nii.ac.jp/shst/>