

社会思想史学会

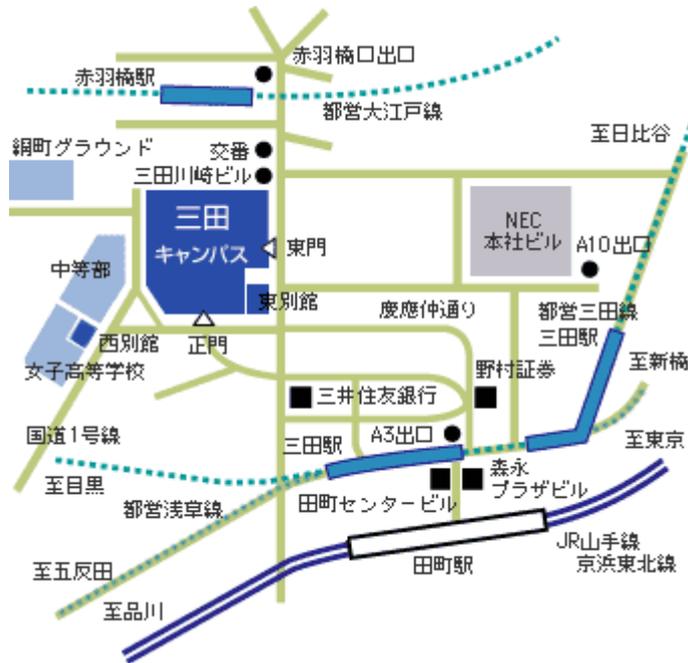
第 33 回大会

大会プログラム・報告集

2008 年 10 月 25 日・26 日

会場：慶應義塾大学 三田キャンパス

大会会場
慶應義塾大学 三田キャンパス



〒108-8345 東京都港区三田 2-15-45

交通手段

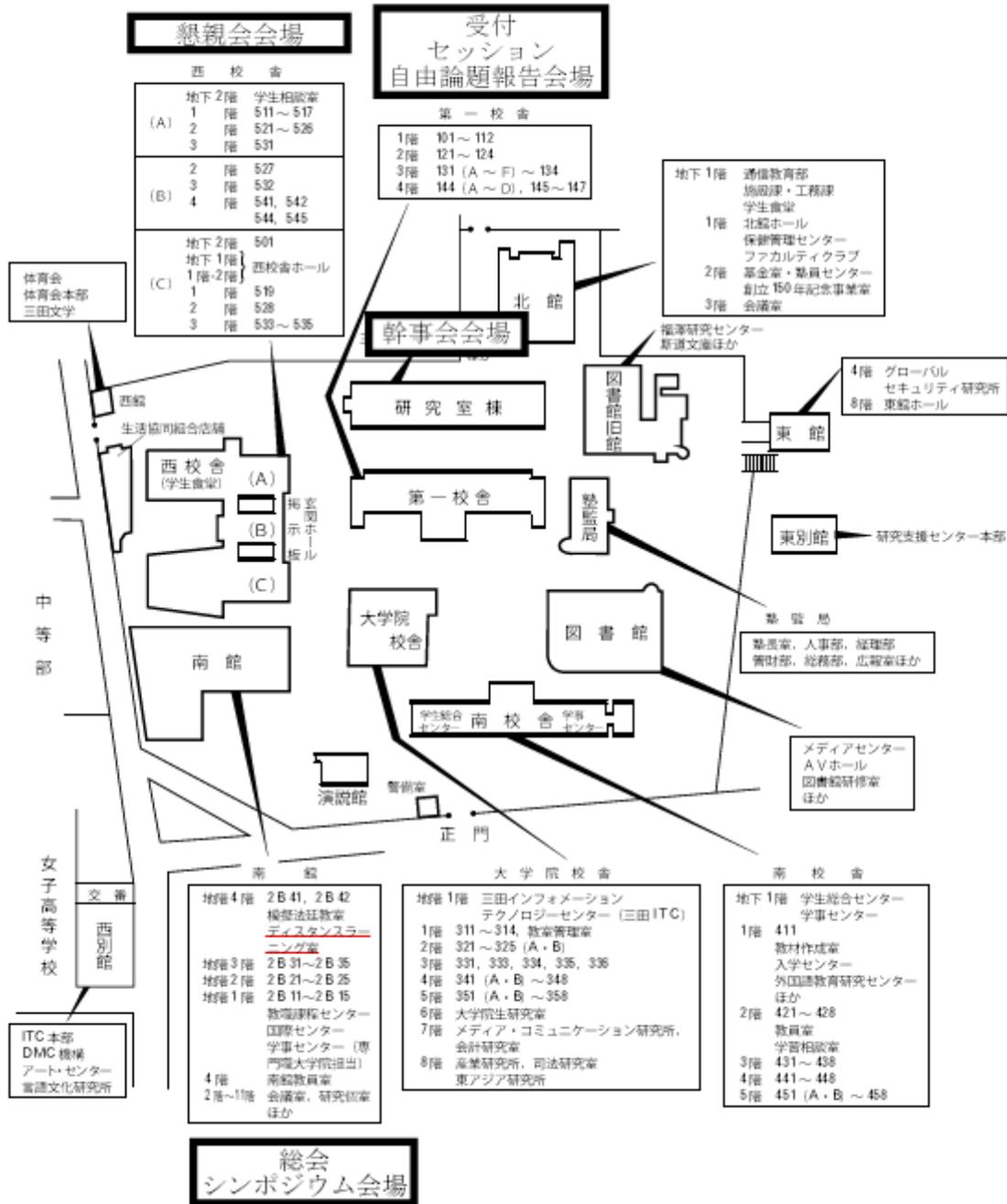
- JR 山手線・京浜東北線
- 田町駅下車(徒歩 8 分)
- 都営地下鉄浅草線
- 都営地下鉄三田線
- 三田駅下車(徒歩 7 分)
- 都営地下鉄大江戸線
- 赤羽橋駅下車(徒歩 8 分)

- 東京～田町：約 10 分
- 上野～田町：約 20 分
- 渋谷～田町：約 15 分
- 水道橋～三田：約 15 分

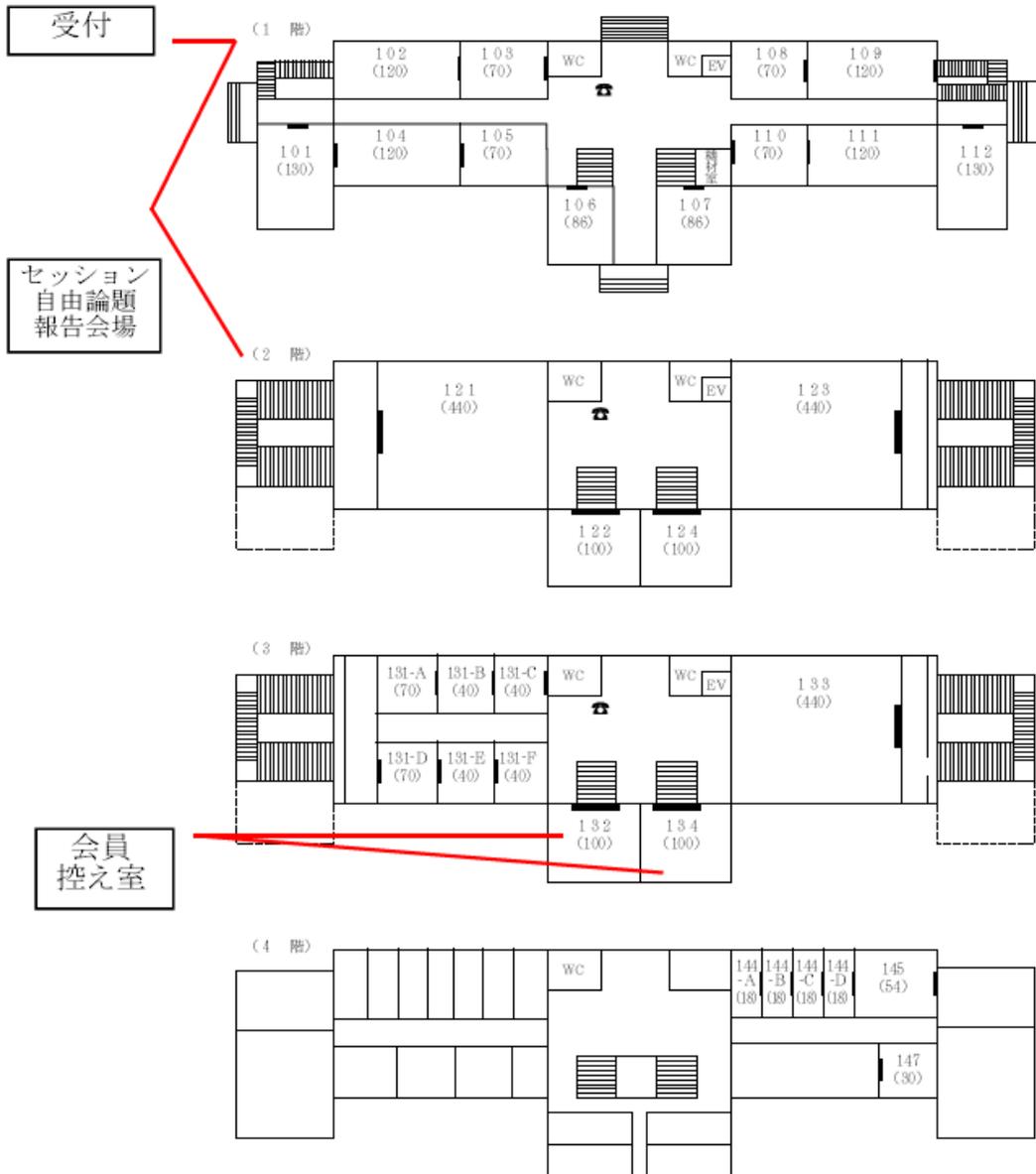
大会連絡先

〒108-8345
東京都港区三田 2 15 45 慶應義塾大学経済学部 高草木研究室
高草木光一
Tel : 03-5427-1342

三田キャンパス構内マップ



第一校舎



☎…構内緊急内線電話

教室利用表

10月24日(金) 幹事会 17:00 - 19:00 研究室棟1階 B会議室

10月25日(土)

	第1校舎1階 108	1階109	1階110	1階111	1階112	2階122	2階124
09:00-11:00 セッション		A 18・19世紀 ドイツの社会 経済思想	B 政治思想の 変貌	C 生政治と抵 抗	D 討議デモク ラシーを討議 する	E 自由主義思 想の射程	F 日本におけ る「反グロー バル化運動」 の生成と展開
11:10-11:55 自由論題		河上睦子 (平子)	倉科岳志 (崎山)	古松丈周 (細見)	佐久間俊明 (岩崎)	山本圭 (森川)	上原賢司 (山岡)
13:00-14:00	総会 南館地下4階 ディスタンスラーニング室						
14:10-14:55 自由論題	松井尚興 (中山)	白井厚 (岩崎)	山本卓 (八田)	平田周 (宇城)	坂敏宏 (野口)	藤田公二郎 (水嶋)	高田宏史 (小田川)
15:05-17:25	シンポジウム 南館地下4階 ディスタンスラーニング室						

13:00 - 14:00 総会 南館地下4階 ディスタンスラーニング室

18:00 - 懇親会 西校舎 山食

10月26日(日)

	第1校舎1階 108	1階109	1階110	1階111	1階112	2階122	2階124
10:00-10:45 自由論題	泉啓 (宮本)	佐貫正和 (福井)	隠岐理貴 (原田)	白井亜希子 (大貫)	福田学 (佐藤)	太田悠介 (大中)	紺野茂樹 (鳴子)
10:55-11:40 自由論題	榊靖之 (田中)	大久保歩 (三島)	高原幸子 (上野)	大和孝明 (高草木)	村田玲 (石黒)	土井智義 (梅森)	桐原隆弘 (日暮)
13:00-15:00 セッション		G ヒュームと スミス		H (幹)21世紀 のカール・ポ ラニー		I 政治思想と 文学	J マルクス主 義の展開
15:10-17:10 セッション		K スコットラ ンド啓蒙研究 の現状をめぐ って		H(幹)21世紀 のカール・ポ ラニー	L (幹)政治的 なものと社会 的なもの		M 「人間」概念 の変容と生命 倫理

2008年10月25日(慶應義塾大学)

2008年度 社会思想史学会総会 議題

1. 議長選出

2. 報告事項

- (1) 会員の異動について
- (2) 会費納入状況について
- (3) 第33回および第34回大会について
- (4) 本年度および次年度以降の『社会思想史研究』について
- (5) 業務委託について
- (6) その他

3. 審議事項

- (1) 2007年度決算および会計監査報告
- (2) 2008年度予算
- (3) 幹事の選任および常任幹事の交替について
- (4) 退職者の会費について
- (5) その他

10月24日

17:00 - 19:00 幹事会 《研究室棟1階 B会議室》

プログラム

10月25日

09:00 - 11:00 セッション 《第一校舎1階・2階》

A 18・19世紀ドイツの社会経済思想 《109》

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 杉田孝夫(お茶の水女子大学)・神山伸弘(跡見学園女子大学)

討論者 原田哲史・高柳良治

司会 原田哲史

B 政治思想の変貌 思想史研究と理論研究のあいだ 《122》

世話人 太田義器(摂南大学)・小田川大典(岡山大学)・安武真隆(関西大学)

司会 太田義器(摂南大学)

報告 小田川大典(岡山大学)・井上彰(東京大学大学院)

C 生政治と抵抗 フーコー理論の現在と可能性を展望する 《111》

世話人 佐藤嘉幸(筑波大学)

報告者 佐藤嘉幸・高桑和巳(慶應義塾大学)・箱田徹(神戸大学大学院博士課程)

司会 鷗飼哲(一橋大学)

D 討議デモクラシーを討議する 《112》

世話人 鳴子博子(中央大学)

報告者 重森臣広(立命館大学)・川原彰(中央大学)・鳴子博子

E 自由主義思想の射程 《122》

世話人 森岡邦泰(大阪商業大学)

報告者 南森茂太(関西学院大学大学院)・森岡邦泰

司会 中澤信彦(関西大学)

F 日本における「反グローバル化運動」の生成と展開 《124》

世話人 梅森直之(早稲田大学)

報告者 栗原康(早稲田大学大学院)・仲田教人(早稲田大学大学院)

11:10 - 11:55 自由論題報告 《第一校舎1階・2階》

フョイエルバッハ後期思想の再評価 《109》

報告者 河上睦子(相模女子大学)

司会 平子友長(一橋大学)

精神哲学の体系化 1902年 - 09年におけるクロウチェ哲学の展開 《110》

報告者 倉科岳志(立教大学事務員)

司会 崎山政毅(立命館大学)

アドルノと反ユダヤ主義研究プロジェクト 国民社会主義における反ユダヤ主義 《111》

報告者 古松丈周（関西大学非常勤講師）

司会 細見和之（大阪府立大学）

清沢列のモダンガール論 《112》

報告者 佐久間俊明（総合研究大学院大学）

司会 岩崎正弥（愛知大学）

ハンナ・アーレント、排除なき複数性のための政治哲学 判断力理論を手掛かりに 《122》

報告者 山本圭（名古屋大学大学院国際言語文化研究科博士後期課程）

司会 森川輝一（名城大学）

国境を越えた分配的正義の問題 グローバルな正義と国際的正義の観点から 《124》

報告者 上原賢司（早稲田大学大学院）

司会 山岡龍一（放送大学）

11:55 - 13:00 昼食

13:00 - 14:00 総会 《南館地下4階 ディスタンスラーニング室》

14:10 - 14:55 自由論題報告 《第一校舎1階・2階》

貨幣ヴェール説からパサーージュの分光学へ W.ベンヤミンの経済思想の再構成 《108》

報告者 松井尚興

司会 中山智香子（東京外国語大学）

「学徒出陣」と慶応義塾の『戦没者名簿』 《109》

報告者 白井厚（慶応義塾大学名誉教授）

司会 岩崎稔（東京外国語大学）

ナショナルミニマムの政治・社会論 L・T・ホプハウスの「自由主義的社会主義」とフェビアン社会主義 《110》

報告者 山本卓（法政大学非常勤講師）

司会 八田幸二（中央大学）

アンリ・ルフェーヴルの「疎外 - 分離論」とフランスにおける空間論 《111》

報告者 平田周（東京外国語大学大学院博士課程）

司会 宇城輝人（福井県立大学）

マックス・ウェーバーと科学の価値 《112》

報告者 坂敏宏（北海道大学大学院文学研究科博士後期課程）

司会 野口雅弘（岐阜大学）

ミシェル・フーコーにおける知の概念 《122》

報告者 藤田公二郎（一橋大学社会学研究科博士課程 / パリ 12 大学哲学科修士課程）

司会 水嶋一憲（大阪産業大学）

価値多元性擁護の公共哲学 サンデルとテイラーの比較を中心に 《124》

報告者 高田宏史(早稲田大学助手)

司会 小田川大典(岡山大学)

15:05 - 17:25 シンポジウム 《南館地下4階 ディスタンスラーニング室》

民衆思想史をとらえなおす：その可能性と課題

報告者 植村邦彦(関西大学)「民衆思想史の可能性 良知力の仕事を手がかりに」

報告者 梅森直之(早稲田大学)「民衆の「来歴」 「総力戦」から「戦後」へ」

司会/コメント 崎山政毅(立命館大学)「コメント グローバリ化時代の研究展開をふまえて」

18:00 - 懇親会 《西校舎 山食》

10月26日

10:00 - 10:45 自由論題報告 《第一校舎1階・2階》

ハイデガーからマルクスへ 五〇年代のハーバーマス思想の再構成 《108》

報告者 泉啓(東北大学大学院文学研究科)

司会 宮本真也(明治大学)

丘浅次郎のネットワーク 近代日本の共和主義が生まれ育つ基盤 《109》

報告者 佐貴正和(総合研究大学院大学文化科学研究科)

司会 福井直秀(京都外国語大学)

カントにおける他者承認の思想 人格理念の発生論的解釈 《110》

報告者 隠岐理貴(早稲田大学大学院政治学研究科)

司会 原田哲史(四日市大学)

<神的暴力>概念試論 ヴァルター・ベンヤミン『暴力批判論』をめぐる 《111》

報告者 白井亜希子(一橋大学大学院社会学研究科博士課程)

司会 大貫敦子(学習院大学)

構造主義的マルクス主義と階級形成 アルチュセールとE.P.トムスン 《112》

報告者 福田学(兵庫県立神戸商科大学大学院)

司会 佐藤嘉幸(筑波大学)

エティエンヌ・バリバルの脱植民地化論 内的植民地の解消 《122》

報告者 太田悠介(東京外国語大学大学院博士後期課程)

司会 大前一彌(法政大学)

行動する地球仏教における自己観 「相互依存的連係生起」によるその転換と解放 《124》

報告者 紺野茂樹(東京大学大学院総合文化研究科博士課程単位修得退学)

司会 鳴子博子(中央大学)

10:55 - 11:40 自由論題報告 《第一校舎1階・2階》

前期《精神医学研究時代》にみるヤスパース哲学の真髄 《108》

報告者 榊井靖之(京都大学経営管理大学院助教)

司会 田中智彦(東京医科歯科大学)

ニーチェの起源論 パウル・レーとの関係を中心に 《109》

報告者 大久保歩(東京大学総合文化研究科超域文化科学専攻博士課程)

司会 三島憲一(東京経済大学)

エコロジーと生の脆さ 《110》

報告者 高原幸子(中京大学ほか)

司会 上野成利(神戸大学)

「仁恵」をめぐる闘争 1870・80年代東京における救貧医療論の諸相 《111》

報告者 大和孝明(一橋大学大学院社会学研究科博士課程)

司会 高草木光一(慶應義塾大学)

フィレンツェ人の共和政体について マキアヴェッリ政治学の歴史的起源に関する考察 《112》

報告者 村田玲(早稲田大学政治経済学術院助手)

司会 石黒盛久(金沢大学)

沖縄を想起すること 岡本恵徳「水平軸の発想 沖縄の『共同体意識』」をめぐる 《122》

報告者 土井智義(大阪大学文学研究科博士後期課程、日本学術振興会特別研究員)

司会 梅森直之(早稲田大学)

世俗的言語への「翻訳」と民主主義 公共的理性と宗教の関連をめぐるハーバーマスの見解について 《124》

報告者 桐原隆弘(下関市立大学非常勤講師)

司会 日暮雅夫(盛岡大学)

13:00 - 15:00 セッション 《第一校舎1階・2階》

G ヒュームとスミス(スコットランド啓蒙思想研究) 《109》

世話人 篠原久(関西学院大学)

報告者 林直樹(京都大学大学院博士後期課程)

H 21世紀のカール・ポラニー 《111》

世話人 崎山政毅(立命館大学)

報告者 クラウス・トマスベルガー(ベルリン工科大学)・ミケル・カンジャーニ(ベネチア大学)・西谷修(東京外国語大学)

討議者 中山智香子(東京外国語大学)

I 政治思想と文学 《122》

世話人 小田川大典(岡山大学)

司会 小田川大典(岡山大学)

報告者 堀田新五郎(奈良県立大学)・森川輝一(名城大学)

J マルクス主義の展開 《124》

世話人 太田仁樹(岡山大学)

報告者 相田慎一(専修大学北海道短期大学)

15:10 - 17:10 セッション 《第一校舎1階・2階》

K スコットランド啓蒙研究の現状をめぐって 《109》

世話人 田中秀夫(京都大学)

報告者 田中秀夫・佐々木武(東京医科歯科大学名誉教授)

L 政治的なものと社会的なもの 《112》

世話人/司会 齋藤純一(早稲田大学)

報告者 森政稔(東京大学)・重田園江(明治大学)

M 「人間」概念の変容と生命倫理 《124》

世話人 高草木光一(慶應義塾大学)

報告者 沢山美果子(岡山大学非常勤講師)・粥川準二(ジャーナリスト)

討論者 土屋敦(東京大学 G-COE 「死生学の展開と組織化」特任研究員)

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、2008 年度年報（第 32 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いています。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。

会費納入のお願い

まだ納入されていない方は、同封の振込用紙を用いてお振込みくださいますようお願いいたします。学会費は一般会員 9000 円、院生会員・非常勤講師 6000 円です。

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。

『社会思想史研究』バックナンバーの割引販売

『社会思想史研究』第 26 号、第 27 号および第 28 号を大会当日に割引販売いたします。1 部につき 950 円です。また、2008 年末まで郵送でも販売いたします（メールで事務局宛にお申し込みください）。この場合は、一部につき 950 円 + 郵送・梱包費 200 円です。お手許にない方はこの機会をぜひご利用くださいますようお願いいたします。

第 26 号（2002 年） 特集「歴史と思想のダイナミズム」

第 27 号（2003 年） 特集「思想史研究の新たな展開にむけて」

第 28 号（2004 年） 特集「権力と公共圏」

* 各号の詳しい内容については学会ホームページをご覧ください。

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25日(土)の懇親会は午後18時より、慶應義塾大学西校舎山食にて開催されます。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15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17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25日(土)と10月26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17日までにご入金ください。

* したがいまして、「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25日(土)第一校舎入口になります。参加者はまず、こちらの窓口で受付をしてください。

社会思想史学会 第33回大会 (2008年10月25日・26日 於:慶應義塾大学)

目次

シンポジウム

民衆思想史をとらえなおす:その可能性と課題

セッション

- A 18・19世紀ドイツの社会経済思想
- B 政治思想の変貌
- C 生政治と抵抗 フーコー理論の現在と可能性を展望する
- D 討議デモクラシーを討議する
- E 自由主義思想の射程
- F 日本における「反グローバル化運動」の生成と展開
- G ヒュームとスミス(スコットランド啓蒙思想研究)
- H 21世紀のカール・ポラニー
- I 政治思想と文学
- J マルクス主義の展開
- K スコットランド啓蒙研究の現状をめぐって
- L 政治的なものと社会的なもの
- M 「人間」概念の変容と生命倫理

自由論題報告

フォイエルバッハ後期思想の再評価

報告者:河上睦子

精神哲学の体系化 1902年 - 09年におけるクローチェ哲学の展開

報告者:倉科岳志

アドルノと反ユダヤ主義研究プロジェクト 国民社会主義における反ユダヤ主義

報告者:古松丈周

清沢列のモダンガール論

報告者:佐久間俊明

ハンナ・アーレント、排除なき複数性のための政治哲学 判断力理論を手掛かりに

報告者:山本圭

国境を越えた分配的正義の問題 グローバルな正義と国際的正義の観点から

報告者:上原賢司

貨幣ヴェール説からパサーージュの分光学へ W.ベンヤミンの経済思想の再構成

報告者:松井尚興

「学徒出陣」と慶応義塾の『戦没者名簿』

報告者：白井厚

ナショナルミニマムの政治・社会理論 L・T・ホプハウスの「自由主義的社会主義」とフェビアン社会主義

報告者：山本卓

アンリ・ルフェーヴルの「疎外 - 分離論」とフランスにおける空間論

報告者：平田周

マックス・ウェーバーと科学の価値

報告者：坂敏宏

ミシェル・フーコーにおける知の概念

報告者：藤田公二郎

価値多元性擁護の公共哲学 サンデルとテイラーの比較を中心に

報告者：高田宏史

ハイデガーからマルクスへ 五〇年代のハーバーマス思想の再構成

報告者：泉啓

丘浅次郎のネットワーク 近代日本の共和主義が生まれ育つ基盤

報告者：佐貫正和

カントにおける他者承認の思想 人格理念の発生論的解釈

報告者：隠岐理貴

< 神的暴力 > 概念試論 ヴァルター・ベンヤミン『暴力批判論』をめぐって

報告者：白井亜希子

構造主義的マルクス主義と階級形成 アルチュセールとE.P. トムスン

報告者：福田学

エティエンヌ・バリバルの脱植民地化論 内的植民地の解消

報告者：太田悠介

行動する地球仏教における自己観 「相互依存的連係生起」によるその転換と解放

報告者：紺野茂樹

前期《精神医学研究時代》にみるヤスパース哲学の真髓

報告者：榊井靖之

ニーチェの起源論 パウル・レーとの関係を中心に

報告者：大久保歩

エコロジーと生の脆さ

報告者：高原幸子

「仁恵」をめぐる闘争 1870・80年代東京における救貧医療論の諸相

報告者：大和孝明

フィレンツェ人の共和政体について マキアヴェッリ政治学の歴史的起源に関する考察

報告者：村田玲

沖縄 を想起すること 岡本恵徳「水平軸の発想 沖縄の『共同体意識』」をめぐる

報告者：土井智義

世俗的言語への「翻訳」と民主主義 公共的理性と宗教の関連をめぐるハーバーマスの見解について

報告者：桐原隆弘

シンポジウム

10月25日(土)

15:05 - 17:25

タイトル：「民衆思想史をとらえなおす：その可能性と課題」

報告者：植村邦彦（関西大学）

「民衆思想史の可能性 良知力の仕事を手がかりに」

梅森直之（早稲田大学）

「民衆の「来歴」 「総力戦」から「戦後」へ」

司会・コメント：崎山政毅（立命館大学）

「コメント グローバリ化時代の研究展開をふまえて」

民衆思想史が社会思想史研究にとって重要な課題と対象を提起して久しい。本学会においても、とくに戦後史あるいは同時代史にとりくむ若手研究者を中心に、民衆思想の歴史的対象化が論じられるようになってきている。

だが、民衆思想史とはいったいどのような可能性と課題をかかえた領域なのだろうか。民衆思想を歴史的にとらえる作業とはどのような地平に位置づけることができるのか。こうした初歩的な問いをたてると、それらが安易な回答を許さないものであることがわかる。

われわれは、近代西洋をとりあげた良知力や喜安朗、日本の民衆史・民衆思想の問題を前面に押し出した安丸良夫といった先達たちの成果を受け止めてきた。だがそれらの成果が十分に消化され新たな展開を呼び込んだ、と言うにはまだ早いのではないか。

そこで、本大会では民衆思想史をテーマとして、シンポジウムを開催したい。

本シンポジウムでは、民衆史・社会史・思想史の関係性を問うことをつうじて、民衆思想史研究の可能性と課題を考察することをめざす。またその際に、この間の帝国史研究や（ポスト）植民地史研究の成果を参照しながら、一国的な観点にとどまらない、異なる社会・国家や文化圏に属する人びとの相互関係をふまえた、具体的で越境的な衆思想史の展開を構想してみたい。

報告は、植村邦彦氏（関西大学）と梅森直之氏、司会とコメントを大会担当幹事の崎山政毅が担当する。

多くの方々の討論への積極的な参加を心より期待する。（文責：崎山）

セッション

10月25日(土) 9:00 - 11:00

10月26日(日) 13:00 - 15:00

15:10 - 17:10

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2．フィヒテの社会経済思想

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 杉田孝夫(お茶の水女子大学)・神山伸弘(跡見学園女子大学)

討論者 原田哲史・高柳良治 司会 原田哲史

昨年のセッション「カントの社会経済思想」に続いて、今回はフィヒテの社会経済思想をめぐって、二つの報告をベースに討論を試みたい。

1．杉田報告「フィヒテにおける自由の法＝権利問題」

フィヒテの社会・政治哲学を構成する著作(主要なものを執筆(刊行)年代順に挙げれば、『フランス革命論』(1793)、『自然法論』(1796)、『封鎖商業国家論』(1800)、『ドイツ国民に告ぐ』(1808)、『法論』(1812))を貫く論理は果してあるのか。あるとすればそれは何か。これが本報告の検討課題である。報告では『自然法論』の立論を中心において、それに先立つ「初期」および「前期」の諸著作およびそれに続く「後期」の諸著作と、どのように議論が連続ないし発展するのか。さらにそれが一連の「知識学」の展開とどのように関わるのかを検討する。このような課題設定をするのは、いくつかの「思い込み」によって分断されてきた従来のフィヒテ解釈の妥当性に批判的限定を加え、フィヒテの思想的営為の意図と意味を、彼の生きた時代の問題史的コンテクストの中で明らかにすることによって、200年の歴史の中でかき消されてしまったフィヒテ思想の歴史性とアクチュアリティを再構築するためである。

文献 杉田「政治思想としてのドイツ観念論 フィヒテにおける自由と強制」(『東京都立大学法学会雑誌』第25巻第2号、1984年、所収)

『自然法論』フィヒテ全集第6巻(藤沢・杉田・渡部訳)所収、哲書房、1995年

2．神山報告「フィヒテ『封鎖商業国家論』の身分構成と契約論の矛盾」

フィヒテの『封鎖商業国家論』は、一国の自立的存立に不可欠な条件としてその経済的自立を実現するという哲学的理念を立て、各国が相互に交易している現実を直視しつつ、このことがその哲学的理念と矛盾するとの観点から、あえて外国との交易を基本的に遮断する政策を提言するものである。このさい、自立した経済自身の産業構成は、農業と工業の二大部門を商業部門が媒介するものとなり、一国の身分構成としては、さらにこれを統制する政府部門が加わる。国内の経済関係は、各産業部門の相互依存の契約関係となり、この契約の遵守を政府が監視するものとなるが、産業部門が契約主体となるフィヒテの議論は、抽象的で現実味が乏しい。ヘーゲルがフィヒテの国家論をポリツァイ論にすぎないとし、みずからはコルポラツィオン論へと展開していかなければならない事情は、産業部門への現実的な接近の課題に答えようとしたものと思われる。報告では、フィヒテの議論のうち身分構成と契約論の矛盾に焦点をあてつつ、経済的自立と身分構成との関係について考えたい。

文献 神山「市民社会の人倫的再編 ヘーゲル『法の哲学』における「職業団体」導出論理」、(『一橋論叢』第101巻第2号、1989年、所収)

政治思想の変貌
思想史研究と理論研究のあいだ

世話人：太田義器（摂南大学）・小田川大典（岡山大学）・安武真隆（関西大学）

予想参加者数：15名程度

司会：太田義器（摂南大学）

報告：小田川大典（岡山大学）「自由論の変貌」

井上彰（東京大学大学院）「平等論の変貌」

本セッションは、太田義器、小田川大典、安武真隆が中心に行なっている共同研究「政治思想の変貌」の一環として行われる研究会である。

前世紀末から今世紀の初めにかけて、政治思想研究は大きな揺らぎを経験したといっ
てよい。かつてホブズやロック、ルソーやバークの「古典」を読むことは、そこに「近代
社会」なるものの構成原理とそれに対する批判を読み込むこととほとんど同義であつた。
だが、いまや思想史研究においては、個々の思想家の個々の作品を、それが書かれた個々
の歴史的文脈に即して理解することが最優先されるようになり、他方、理論研究において
は、正義や自由といった概念についての理論的な分析を通じて、その政策論的な含意を明
らかにすることが重視されるようになっており、結果的に、ケンブリッジ学派の思想史家
クエンティン・スキナーのように、思想史研究が得られる洞察と理論研究から導かれる規
範との結びつきを専ら「偶然的」なものにすぎないと見なす論者も現れるに至っている（『思
想史とは何か』）。

だが、たとえば近年のルネサンス政治思想研究　それにはほかならぬスキナー自身が
大きく関わっている　にみられるように、マキアヴェッリの『ディスコルシ』について
の思想史研究とバーリンやアーレントにおける自由概念についての理論研究とがぶつかり
あう中で、豊かな歴史的洞察と規範理論がもたらされていることもまた間違いのない事実
である。この、約半世紀間の思想史研究と理論研究のぶつかりあいは、政治思想にどのよ
うな変貌をもたらしたのかということ、これが本セッションでのテーマである。

今回は、共和主義思想史研究と自由についての理論研究の相互関係について研究を進め
てきた小田川が「自由論の変貌」について、平等をめぐる規範的政治理論の研究を続けて
きた井上彰氏が「平等論の変貌」について報告を行なうが、「変貌」を語るべき政治思想と
しては他にも平和論、国家論、市民社会論などが挙げられる。思想史研究と理論研究は如
何にぶつかりあい、政治思想に何をもたらしてきたのか。この問題に関心のある方々の積
極的な参加をお待ちしている。

生政治と抵抗 フーコー理論の現在と可能性を展望する

司会 鵜飼哲（一橋大学）
報告者 佐藤嘉幸（筑波大学）
高桑和巳（慶應義塾大学）
箱田徹（神戸大学大学院博士課程）

世話人 佐藤嘉幸（筑波大学）
予想参加者数：三〇人程度

フーコーが提出した 生政治 *biopolitique* 概念は、近年、狭義のフーコー研究の枠組を超えて高い関心を集めている。本セッションでは、(1)フーコー自身によるこの概念の展開のプロセス、ならびに(2)他の概念群との関係を考察するとともに、(3)アガンベン、ネグリの思想も含めたその今日的な受容を検討する。その上で(4)フーコー読解の最大の争点である 抵抗 の問いに、生政治 のパースペクティブから取り組むことを目指す。

フーコー本人の定義によれば、生政治 とは、一定の集団のふるまいを、生(ビオス)という観点から統制・管理するあり方を指す。このような統治技法は、解剖学的な視点から個々の身体を矯正する 規律訓練 *discipline* と、よりマクロな視点から住民・人口を多種多様な行政管理の対象とする 生への権力 *bio-pouvoir* の二側面を持つ、とされる。

一九七〇年代後半にフーコーが 生政治 を集中的に論じた背景には、同時期に導入された 統治 *gouvernement* や 安全 *sécurité* 概念による権力理論の再構成作業、自由主義から新自由主義に至る統治性の系譜学的分析、ならびに「六八年」と石油ショック(「福祉国家の危機」)を経たヨーロッパの知的・社会的ネオリベラル化への危機意識があった。

ところで一九九〇年代以降のフーコー受容の動向を見ると、フーコーの 生政治 概念を彼固有の文脈から独立させ、発展的に拡張する状況が生まれている。その代表的な例として、アガンベンの主権論や例外状態論、ネグリの非物質的労働論やマルチチュード論における 生政治 概念の使用がある。またとりわけ英語圏社会学では、生政治 や 統治 が、ネオリベリズム批判を強く意識した統治性研究 *governmentality studies* の基本的な語彙となって久しい。

こうしたフーコーの様々な読まれ方が惹起するのは、生政治 = 安全 型権力装置への 抵抗 の技法を、「権力のあるところには必ず抵抗がある」とするフーコーの議論からどう引き出していくか、という問いである。本セッションでは、この点を議論全体の賭金としたい。

(文責 箱田徹、佐藤嘉幸)

討議デモクラシーを討議する

世話人 鳴子博子(中央大学法学部(非))

報告者 重森臣広(立命館大学政策科学部)「(トマス)ホップズにおける統治とレトリック」

川原 彰(中央大学法学部)「西欧政治思想史の伝統から何故ルソーは葬られたのか？」

: 討議デモクラシーと20世紀政治理論の臨界」

鳴子博子(中央大学法学部(非))「ルソー主義的デモクラシー論から討議デモクラシー論を批判する - 「ルソー=ジャコバン」モデルの誤り」

現代の討議デモクラシー論の源泉、典拠となっているアレント、ハーバーマス。アレントは古代ギリシア世界の公論を高く評価し、ハーバーマスは、公論の萌芽を見て取った18世紀のサロンやコーヒーハウスが一部の特権者だけのものではなく、原理的には人々に開かれていたとの認識を踏まえて、現代の市民社会が討議とコミュニケーションとに開かれた公共空間となる可能性を探究する。こうして討議デモクラシー論において、自由で開かれた討議の場で、市民は卓越することの喜びを享受し、形成される公論が政治社会の決定に影響を与えてゆくことの意義が高く評価される。ここに見出されるのは公論オプティミズムと呼べないだろうか。ところで、経済、政治両面でオプティミストたりえず、リアリストであった思想家としてルソーが挙げられる。ルソーは経済において、生産力の上昇が社会全体を富裕化するというロック、スミスのオプティミズムに与しえず、分業・協業社会の起点から、生産力の上昇が富を増大させるプラス面とともに、富がすべての人々を潤さず、一部の働かざる者と働かざる者のために働く多数者に社会が分裂するマイナス面とを同時に見て取った。そして政治においては、討議の展開に関して、討議を否定はしないものの、「長々しい討論、紛糾、混乱」はマイナスの指標と見て、討議の中に孕まれる危険性を警戒する。ルソーの一般意志論が難解なのは、それが討議の中で一部の人の隠された意図に基づく誘導や説得から人々を守り、独立、自由の意志をいかに表出させ、共同性を見出してゆくかという難問と格闘した理論だからである。そもそも、古代が素晴らしいのは、人間の卓越性がではなく、市民が直接参加し、決定する当事者性と裁判官性との素朴だが生き生きした結合が、見出されるからではないか。また、「開かれている」ことは、参加とともに不参加の自由も意味し、市民の当事者性と必ずしもつながらないのではないか。多元論は意志の複数性を強調するが、討議を通じて有力な意見の前に人々が意見を変えることは、差異を潰すことにならないか。ルソー主義が求めるものは、ニュートラルな情報であり、他人の意見ではない。意志は自ら考え作り出すものであって、決して代表されない。(メディアの偏向や情報操作に直面している私たちがニュートラルな情報を手にすることは容易なことではないが。)求めるべきは、差異ある人々、発言力の乏しい人々の意志をいかに表出させ、共同の政治的決定に参加させるかではないだろうか。

以下は三者の報告の要旨である。まず**重森報告**。統治体が暴力的抑圧を回避しつつ、その舵取りを遂行しなければならぬとすれば、その針路の決定は権威的命令によるか、あるいは構成員間の意見交換や説得による合意形成によるかのいずれかしかない。本報告では、討議デモクラシーという論点からするとやや違和感があるが、トマス・ホップズの政治思想が統治体の針路決定にまつわるこうした選択の遭遇した末に構成され、かつこれら2つの選択肢の間で動揺していたことが明らかにされる。次に**川原報告**。現代政治理論の展開にインスピレーションを与えている示唆的な政治理論の著作(たとえば、アレント、フュレ、ウォーリン、ポーコック)においては、ことごとくルソーの影響はあえて無視されているか、マイナーな思想家として扱われている。全体主義の時代経験を経た後に、ルソーが西欧政治思想の伝統から葬られた理由を明らかにするのが、本報告の趣旨である。[ルソーの「一般意思」の理論は、比喩的に言うならば、「場外ホームランすれすれの大ファール」であった。これをホームランと見誤った「善意」の人びとによって、20世紀は全体主義の世紀となる。20世紀政治理論とは、ルソーの場外ホームランを「ファール」と判定した人びとによって始められた政治理論の総称である。]最後に**鳴子報告**では、歴史的に「ルソー=ジャコバン」的理解が流布してしまった不幸な事実は認めつつも、ルソーの一般意志論からは両者に等号を付すことは大きな誤りであることを改めて明らかにする。ルソー主義的観点から、ジャコバン主義、討議デモクラシー論のそれぞれのどこに問題があるかを批判的に検討する。主要論点は、同化主義か差異主義か ツートラック多元論か統合論か 討議か表決かである。

セッション名：自由主義思想の射程

世話人：森岡邦泰（大阪商業大学）

司会：中澤信彦（関西大学）

報告者：南森茂太（関西学院大学・大学院）、森岡邦泰（大阪商業大学）

日本思想において自由主義のいわば夜明け前と夜明けの時代を対象にセッションを行う。

海保青陵（1755-1817）は、儒官として青山侯、尾州藩に仕えながらも職を辞し、諸国を遍歴、いわば自由思想家として生涯を送った。これまで青陵は、その経済思想が注目され、藩重商主義論を展開したことで知られている。本報告では、青陵の思想を統治技術、イデオロギー論の観点から分析し、その思想構造を明らかにする。また農本主義に立つよりも商業の利を説いた点で、次の神田孝平との連続性を確認する。

神田孝平（天保元 1830 明治 31 1898 年）は、西洋経済学を日本に導入した草分けとして知られ、維新後は政治・経済の諸問題にさまざまな提言を行った。

幕末に執筆した『農商辨』（文久元 1861 年）では、農産物に賦課される租税が農民の耕作意欲減退と農業衰退の原因となり、このことが米納年貢制に立脚した徳川幕藩体制の財政難を招くと指摘した。また軍事費を農民に対する租税の増徴に依存すると、民心が離散し国防に負の効果を及ぼすことを主張した。そのため、同書では、税源を農の「産物」から商の「利」へと移譲すべきことが論ぜられたのであった。

ところが、明治維新後の「税法改革ノ議」（明治 2 1869 ）と『田税改革議』（明治 5 1872 ）では、土地所有者に市場価格に基づいた地価を自己申告させ、この地価に対して江戸時代より続く貢租額から算出した税率を賦課するという税制改革案を提示した。この改革案は江戸時代と同等の税額を農民に賦課するものであり、これらの論著の内容と、国防についての『農商辨』での主張との間に矛盾が生じるようになった。

他方において、神田の民選議院制度確立に向けての建議は、『農商辨』執筆の発端ともいえる国防と「民心」に関する問題の解決を、新たに政治体制に求めるものと捉えることができる。「財政變革ノ説」（明治 7 1874 ）では、租税立法主義と議会による予算審議権の導入が提言された。つまり彼の国防論は、統治者が租税を減免する「仁政」による「民心の掌握」から、国民が自らの手で納税額を決定していく「民心の一致」へと変化したのだ。

これまでの研究では、『農商辨』と「税法改革ノ議」との間における税額が異なっていることが看過される傾向にあり、主として個々の著作にあらわれた「自由主義」的な側面が強調されてきた。そのため、彼が国防上において重視した「民心」についての思想の変化が、十分に明らかにされなかった。また、このような神田の構想は、土地所有者を国防の担い手とする独自の思想から生まれたものであり、都市の商工業者を「開化」の担い手として期待した福澤諭吉とは異なった見解であった。このように、従来、幕末・明治初期の「自由主義」思想家に分類されていたが神田と福澤の見解の相違を明らかにすることは、「明治啓蒙」思想家の「開化」論を再評価する上でも重要な課題といえよう。

社会思想史学会

セッション名： 日本における「反グローバル化運動」の生成と展開

報告者： 栗原康

仲田教人

世話人： 梅森直之

【セッション趣旨】

この十年あまりのあいだに、「反グローバル化運動」という用語が定着してきた。1994年のメキシコ・チアパス州の農民蜂起、1999年シアトル WTO 閣僚会議にたいする6万人の抗議行動、2001年ジェノバサミットにたいする30万人の抗議行動、2005年香港 WTO 閣僚会議にたいする1万人の抗議行動、等々。世界の政治経済を左右する国際会議が開催されるたびに、中南米からアメリカ、ヨーロッパ、アジアまで、世界のいたるところで、こんにちのグローバリゼーションに異議をとなえる大規模な「反グローバル化運動」がまきおこっている。近年では、こうした運動の特徴をあきらかにするために、社会構造分析や統計分析をもちいた社会運動研究も数多くあらわれている。しかし、数多い「反グローバル化運動」研究のなかでも、日本を対象としたものは皆無にひとしい。日本にも「反グローバル化運動」は出現しているものの、規模および国内の社会運動へのインパクトを考えみたとき、その力は微弱であるといわざるをえないのが、その主な要因であろう。

しかし、日本の「反グローバル化運動」のインパクトが弱いのはなぜだろうか。本セッションは、歴史的アプローチをもちいて、その原因をあきらかにすることを目的としている。1960年代末、世界の産業構造は転換し、先進国社会の「脱工業化」と多国籍企業の海外進出が急速に進みはじめた。こんにちのグローバリゼーションの骨格は、この時期に形成されたといえる。日本も例外ではなく、1960年代後半から「脱工業化」を意識した企業革新がはかれるとともに、企業のアジア諸国への海外進出が一挙に促進されることになった。だが、こうした産業構造の転換には、無数の矛盾がつきまわっていた。反核運動、反公害運動、環境運動、反企業運動、不買運動、新しい労働運動、新しい産業構造の矛盾に対処するために、世界各地に従来とは異なる新しい運動が生まれることになった。「反グローバル化運動」は1990年代半ばから注目された運動であるが、実のところ、この運動には1970年以降の長い歴史的蓄積があるのである。では、その歴史的プロセスのなかで、世界の国々と日本との違いはどこにあるのだろうか。本セッションでは、「反グローバル化運動」の歴史を分析することを通じて、日本の特殊性を抽出したいと考えている。

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）

報告者 林 直樹（京都大学大学院・博士後期課程）

報告題目 「1704年 ウェストミンスターへの攻防 デフォーと合邦のレトリック」

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」、「スミスの法学講義」、および「ジェイムズ・ステュアートとスコットランド」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、（1707年のスコットランドとイングランドの）「合邦」の影の推進役であったダニエル・デフォーの思想を中心に、当時の「ウェストミンスター内部の攻防」に焦点が絞られることになる。

報告要旨：

「1704年 ウェストミンスターへの攻防 デフォーと合邦のレトリック」

林 直樹

イングランドとの合邦前夜のスコットランドに、アレクサンダー・ゴールドスミスと名乗る、見知らぬ人物が現れた。イングランドの一商人だというこの男は盛んに合邦の経済的利益を説いて回り、やがて少なからぬスコットランド人が彼の教説に感化されていく。しかしながらロンドンでは、彼の別の名前が広く知られていたのである。ウィリアム三世を讃えて大好評を博した詩『生粋のイングランド人』*The True-Born Englishman*の作者として特に著名だったこの人物は、実の名をダニエル・デフォーといった。

合邦の影の推進役というデフォーの務めは、これより3年ほど遡る1703年の時点で既に定められていた。スコットランド議会が単独で「安全保障法案」を可決したその年、下院議長R・ハーリと大蔵卿S・ゴドルフィンが筆禍に苦しむデフォーに救いの手を差し伸べ、彼を政権のエージェントとして登用する。プロテスタントのデフォーとその人的ネットワークがスコットランドとの交渉において大いに力を発揮し、延いては政権の安定に寄与するという確信を彼らが懐いていたためである。だが、目下のスペイン継承戦争を有利に進めねばならない政権担当者にとって、スコットランド問題と同様にあるいはそれ以上に苦々しいのは、足元のイングランド議会における問題であった。党派的感情に左右されがちなトーリの保守派や共和主義的伝統を信奉するあまり現状認識に疎いウィッグの急進派からの政権批判に対処するため、ハーリの要請を受けた「ミスター・レビュー」が1704年2月より筆を執る。

1704年の晩秋、政権の対フランス方針を嫌うトーリ保守派と国教会高教会派はある奇策を議会に持ち込んだ。そのカウンター・アタックにデフォーが用意したものが、後に合邦推進のレトリックともなる商業の論理であった。当時のウェストミンスター内部の攻防が商業的、経済的議論の必要性を高め、合邦の際にはその議論が応用されたということ、これを示すことが、本報告の目的である。

社会思想史学会 幹事会企画セッション「21世紀のカール・ポラニー」

日時：2008年10月26日(日)

世話人：崎山政毅

報告者：クラウス・トマスベルガー（ベルリン工科大学）/ ミケル・カンジャーニ（ベネチア大学）: ‘Karl Polanyi 1920- 1947’（英語による報告）

西谷修（東京外国語大学）:「三つの一般経済学(仮)」

討議者：中山智香子(東京外国語大学)

企画趣旨

K・ポラニーが市場経済の抜本的な批判を行ったのは半世紀前だった。彼は 世界戦争をその破綻の証しとみなしたが、その後の冷戦にもかかわらず資本主義 経済は復興し、冷戦の終結とともに世界をひとつの市場に呑みこむようになった。批判は失効したかに思われた。資本主義は破綻するどころか、次元を高めて 文字通りグローバル化したのだ。

ところがその結果、ポラニーの批判は過去のものになるどころか、彼の示した市場経済の倒錯が、いまや全世界を「悪魔の碾臼」にかけ、人間社会を荒廃さ せている。そのことがネオ・リベラリズムの勝利によって逆説的に明らかになったのである。

ネオ・リベラリズムの弊害は、国民経済期のリベラリズムがグローバル化状況 へ転移されて生じているが、その変わらぬ前提は「市場の自己調整機能」であり、市場経済のシステムである。市場経済に関してはマルクスの強力な批判があった。けれどもそれは、近代の「労働」と「生産」に関する概念、そして二世界論的ユートピア主義に枠どられていた。だがポラニーは、それらの概念のみ ならず、近代の「経済」という概念そのものを相対化しようとした。その思想 は、世界が市場経済にくまなく呑み込まれようとしている現在にこそ、全幅の批判力を発揮する。

今回、来日するトマスベルガー氏（ベルリン工科大学）は、カンジャーニ氏（ベネチア大学）とともに、主として大戦間期に書かれたポラニーの諸論考を編集し、独語三巻本として2005年に出版した。编者たちの巻頭論文が明示するよう に、そこには、国際貿易・金融システム制度の形成と矛盾に対する透徹したまなざし、自由主義・民主主義への深い洞察が示されており、議論は狭義の経済学の領域を超えて、政治学、国際関係論、哲学、歴史学などの学問領域にあい涉っている。

本セッションでは、このトマスベルガー氏とカンジャーニ氏の基調報告(二人で一報告)を受けて、思想史の観点から戦争と経済の関係というテーマに取り組む西谷が報告、中山がこれらの論点を整理しつつコメントを行うことで、ポラニーの現代的意義について多角的に議論する。

政治思想と文学

世話人：小田川大典（岡山大学）

予想参加者数：15 名程度

司会：小田川大典（岡山大学）

報告：堀田新五郎（奈良県立大学）「フランス実存主義における政治と文学」

森川輝一（名城大学）「ハンナ・アーレントにおける政治と文学」

本セッションは、小田川大典が、堀田新五郎、森川輝一、そして小野紀明（京都大学、非会員）とともに行なっている共同研究「言語の政治学」の一環をなす研究会である。

芸術学研究においてしばしば芸術作品の政治的側面が論じられるのに対し、政治学研究において同様のテーマが扱われることはほとんどない。おそらくその一因は、近代的な学問の専門分化という流れを、芸術学がどちらかといえば拒否しているのに対し、政治学がこれをむしろ積極的に受け入れていることに存する。だが、政治思想史研究が、そうした専門分化の進行する前の時代の思想を主な対象とする学問であることを考えるならば、こうした事態は些か深刻であるといわざるをえない。というのも、専門分化を被っていない「文学」的な思考は、その思想家の世界観をよりトータルなかたちで示すものとして、むしろ積極的に考察の対象とすべきだからである。

プラトン、マキアヴェッリ、ミルトン、ルソーといった偉大な「文学」作品を残している思想家の政治思想を研究する際、われわれは研究の対象を、彼らの狭義の政治学に該当する作品に限定するわけにはいかない。そして同じことは、おそらく現代において、そうした近代的な知の専門性を拒否しているようなタイプの思想家についてもあてはまるであろう。従来の政治思想研究において対象から外されがちであった近現代の「文学」そこには「批評」も含まれる について、政治思想史の観点から解読を試みること、これが本セッションの目的である。

今年度は、その第一回の研究会として、堀田新五郎氏と森川輝一氏に報告をお願いし、サルトル、カミュ、アーレントにおける「政治と文学」について検討を試みたい。政治思想の研究者のみならず、このテーマに関心のある会員の幅広い参加を歓迎する。

セッション名：マルクス主義の展開

世話人：太田仁樹（岡山大学）

テーマ：シルビオ・ゲゼルの「国家の死滅」論

報告者氏名：相田慎一（専修大学北海道短期大学）

報告の趣旨

シルビオ・ゲゼルは アナーキストのマルクス と言われる。だが、彼のアナーキズム思想は、彼の社会改革の根幹を成す貨幣改革論に直面すると、理論的袋小路に入ってしまう。その理論的袋小路からいかに脱出しようとしたのかを、とりわけ彼の主著『自由地と自由貨幣による自然的経済秩序』第四版（1920年）とともに、彼の晩年の二つの「国家の死滅」論（『国家の死滅』（1919年）と『死滅した国家』（1927年））を中心に検討したい。その検討に際しては、もちろんマルクス主義の「国家の死滅」論、とりわけレーニンの『国家と革命』との比較もまた問題になるだろう。

セッション

スコットランド啓蒙研究の現状をめぐって

世話人：田中秀夫（京都大学）

発題 スコットランド啓蒙研究の動態

田中秀夫（京都大学経済学研究科）

話題提供 スコットランド啓蒙をどう考えるか

佐々木武（東京医科歯科大学名誉教授）

このセッションは3年間行った「啓蒙と共和主義」のセッションと、昨年行った「近代自然法思想を再考する」を引き継ぐものである。これ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。共和主義も自然法も古典的でありながら、今再び現代的意義を持ち始めている。たとえば、ハイエクが自然法思想家であることに今注目が集まっている。

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のに、共和主義でセッションを持つもの時宜に合っているが、しかし、今年度の年報『社会思想史研究』が「共和主義と現代」を特集しているので、少し目先を変える意味もこめて、スコットランド啓蒙を取り上げることにした。

共和主義は、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2006年に刊行されたこと（名古屋大学出版会）また巨匠ポーコックの名著『マキアヴェリアン・モーメント』の邦訳が本年2008年1月に出版されたこと（名古屋大学出版会）も書き留めておきたい。

スコットランド啓蒙は共和主義と対抗的な思想潮流、ヨーロッパの社会思想の本流であった自然法思想をともに視野におけるテーマでもある。21世紀になってからスコットランド啓蒙に関連する数冊の重厚な研究が出た。それがスコットランド啓蒙を取り上げる最大の理由である。

Istvan Hont, *The Jealousy of Trade*, Harvard U.P., 2005.

John Robertson, *The Case for Enlightenment: Scotland and Naples 1680-1760*, Cambridge U.P. 2005

Richard Sher, *The Enlightenment and the Book: Scottish Authors and their Publishers in Eighteenth-Century Britain, Ireland, and America*, Chicago U.P., 2007.

Roger L. Emerson, *Academic Patronage in the Scottish Enlightenment: Glasgow, Edinburgh and St Andrews*, Edinburgh U.P., 2008.

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。

幹事会企画セッション

「政治的なものと社会的なもの 再考」

「政治的なもの」と「社会的なもの」を論じるコンテクストはこの4半世紀のうちに大きく変化した。両者を分離したうえで、もっぱら「政治的なもの」の視点から「社会的なもの」の過剰 社会国家の生 権力等 を批判するというアプローチが宿している問題性もはや明らかであるように思われる。このセッションでは、19世紀末のフランスにおける社会連帯の思想を検討することを通じて「社会的なもの」の政治的生成という側面に光を当てるとともに、20世紀後半の思想において、「社会的なもの」と「政治的なもの」がとりわけ人びとの生/生命が扱われる際にどのように分離 接合されたかを検討することを通じて、両者の関係をいま問いなおすための論点を明らかにする。

このセッションでの検討が、政治思想史と社会思想史両研究の問題系をあらためて照らし合わせながら、「政治的なもの」と「社会的なもの」の抗争と複合について再考するための一つの機会になれば幸いである。

[報告者]

森政稔(東京大学) 「国家、市民社会、〈社会的なもの〉」

重田園江(明治大学) 「連帯の哲学 19世紀末フランスの社会連帯主義と「正義」」

[世話人/司会]

齋藤純一(早稲田大学)

1. 「国家、市民社会、〈社会的なもの〉」

森 政稔

1980年代から現在に至る、社会思想史の関心の推移を考えると、人間の物質的生に関わる政治や権力についての関心が復活していることが注目される。80年代の社会・政治思想史学の傾向は逆であって、しばしば〈政治的なもの(the Political)〉の復権が説かれ、そういう観点からH.ArendtやS.Wolinなどが読まれた。この傾向はマルクス主義のなかでのネオ・マルクス主義や、さらにポスト・マルクス主義(Laclau, Mouffe)への変化においても並行しており、いずれも利益政治的、あるいは社会国家的な現代社会の行き詰まりを打開することを〈政治的なもの〉(「政治」ではない)に求めていた。M.Foucaultの仕事は、政治思想史学にはまず規律権力論が、そして次第に生権力論が取り入れられるようになったが、ここでも福祉国家や国民国家に含まれる権力のあり方の批判として読まれた点が大きかった。これらの〈社会的なもの〉の批判は、新自由主義からする社会批判とは異なっていたが、結果においてそれと同調する面がないとは言えなかった。

このような状況は現在においては激変している。ジニ係数、相対的貧困率上昇に示されているように、今や貧困や格差は「南」の問題であるだけでなく、「北」にも浸透し、新自由主義政策との関連が示唆される(アメリカ、イギリス、日本などで高率)。こうして、貧困からの解放をはじめとして、物質的な生に関わる政治の問題が再浮上しているが、いわゆる脱物質主義(Postmaterialism)的転回を遂げたあとの政治・社会思想史学にとって、理論的空白が問題にならざるをえない状況が存在する。

このような関心の変化は、社会空間の変化とも関連している。80年代に政治的なものの復権が言われたさいの国家領域への注目に対して、90年代になるとグローバリゼーションの浸透から、もはや国家が社会的諸関係を包摂する単位とは言えなくなった。また東欧革命のインパクトもあり、関心は国境の外へ開かれた「市民社会」領域へとスライドする。この転回によってNPOのような新たな主体とともに「市民社会」がコミュニケーション領域としてとらえられる

ようになる。しかしその「市民社会」概念と、最近再び問題になってきた「社会的なもの」の対比や関連は、十分に論じられないままに混乱している。

周知のように Arendt は「社会的なもの」の批判者として著名であり、現在もその点をめぐって論争が続いている。私としてはその当否を言うまえに、Arendt における批判の文脈の多義性を明らかにして再検討してみたい。一方、最近では G. Agamben による bios/zoe の分割によってこの問題が引き継がれて論じられているが、そもそも Homo Sacer ではこのいずれにも属さない例外状況が問題にされているのであって、分割そのものに関わる問題を問い直す必要がある。また Agamben は、生に介入する主権を主題化することで、彼独自の仕方でも「政治的なもの」と「社会的なもの」が直接に結びつく状況を明らかにしたと言えるが、このような論じ方を、Foucault における「主権」と「統治性」の区別、および生権力をめぐるその歴史的結合に関する研究と比較し、何が継承され、何が変化しているのかを考えたい。

2. 連帯の哲学 19 世紀末フランスの社会連帯主義と「正義」 重田 園江

この報告では、19 世紀末フランスで「社会連帯」の観点から社会の紐帯・組織化について考察した 3 人の思想家、レオン・ブルジョア(1851-1925)、レイモン・サレイユ(1855-1912)、シャルル・ジッド(1847-1932)を取り上げる。ブルジョアは政治家、サレイユは法学者、ジッドは社会経済学者として、それぞれ異なる分野にあった。この 3 人を同時に取り上げるのは、異なった地点から出発した彼らの考え方に、ある共通の志向を見出すことができるからである。さらに、当時のフランスで連帯の思想が持った実践的な広がり、あるいは新しい社会構想を喚起する力、それらにわずかでも接近するためである。

彼らが直面した困難は、当時「労働者問題」あるいは「社会問題」と呼ばれていた。19 世紀の産業化とともに、労働者はヨーロッパに可能性と危機を同時にもたらす存在として、「問題」となってきた。フランスでの 1 世紀にわたるさまざまな社会再組織化の実験を経て、19 世紀末に連帯の思想がたどり着いたのは、労働者問題を「社会」の次元で捉えるという方向である。ここで「社会」という語がどのような内容を含み持つかが、一つの思想上の焦点となる。彼らは社会を「準契約」という装置を用いて(ブルジョア)、衡平 *équité* の観点から(サレイユ)あるいは協働への参加として(ジッド)捉えている。

ここで、一つには彼らの思想が、労働者の側からの社会化の思想であると同時に、ブルジョアジーや「富める者」の側に意識と行動と倫理の転換を喚起するものであった点が注目される。さらにこの転換への誘いが、古い意味での「ノブレス・オブリージュ」(慈善の奨励)のことではなく、義務と権利と正義と社会的衡平のターミノロジーで語られており、また語られうる足場が作られているところに、このうえない魅力がある。

他方で、彼らが直面していた問題は非常に現実的で「物質的」なものであった。当時の労働条件は圧倒的に雇主に有利で、労働者の居住環境は悪く、衛生状態も栄養状態も不十分だった。子どもを教育する余裕はなく、失業や病気、老いの不安に対して、補償のあてはほとんどなかった。物価の騰貴は生活を直撃し、まさに資本主義の波に翻弄される多くの貧民たちの日々の生をどうするのが、眼の前に危機的に存在していたのである。

こうした差し迫った課題に連帯の思想家たちはどのように答えようとしたのか。不思議なことに、彼らの提案は非常に現実的で具体的でありながら、根底にある思想的土台は、連帯の「哲学」と呼ぶにふさわしい内実を備えていた。

19 世紀末の思想家たちの奮闘の舞台をたどってゆくと、そこで取り上げられている事柄と現在の問題との共通性に驚かされる。もちろん、この間克服された課題があり、新たに生じた諸困難があるのだが、20 世紀の戦争とその後の自由主義の席捲によって、忘却された問いや忘れ去られた思想も数多くある。1 世紀前に作りかけで放置された「新しい社会」を鼓舞した思想に立ち返ることで、現在について考えるきっかけを得たい。

「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）

報告者：沢山美果子（岡山大学非常勤講師）

粥川準二（ジャーナリスト）

討論者：土屋敦（東京大学 G-COE「死生学の展開と組織化」特任研究員）

人間のいのちはどこから始まりどこで終わるのか、そのこたえは自明ではない。「どこで終わるのか」という後半の問題については、臓器移植に関わる「脳死」論議等に顕著に現れているが、「どこから始まるのか」という前半の問いは、おそらくもっと複雑な問題群を抱えている。翻って考えれば、胎児は人間であるのかどうかという問題は、近代フェミニズム運動の中核に位置づけられるだけでなく、近世以来の性と生殖の統制のなかに組み込まれている問題でもあった。近年においては、生殖医療の発展によって、「受精卵」は誰のものかという新たな問題がそこに加わることになる。

いのちの始まりをめぐる問いは、「人間」とは何か、「生命」とは何かという普遍的な問いを抱えているゆえに重層的に構成されるべきものであり、医学、法学、生命倫理学、歴史学等の多様な視点から共通の問題意識を醸成していくことが求められている。

本年は、日本近世の墮胎、間引き、捨て子等について精力的な研究を重ねている沢山美果子氏と、フリーランスの立場で生殖医療を含む最先端の生命科学・技術をレポートしつつづづけている粥川準二氏の二人に、それぞれの立場から「人間のいのちはどこから始まるのか」という問題をめぐって対論していただくことにする。

【沢山報告】「近世民衆の生命観を探る」(仮題)

近世後期、性・生殖管理としての出産管理政策のなかで残された史料群は、「人間のいのちはどこから始まるのか」をめぐる支配層と民衆のせめぎあいの様相を示す。本報告では、墮胎・間引き、捨て子といった出生コントロールの背後にあった近世民衆の生命観の重層性の様相を、「家」の存続や妊娠する当事者である女性の身体観、また出生コントロールの方法の変化とも関わらせて読み解く。

【粥川報告】「万能 細胞の誕生？」(仮題)

「人間のいのちはどこから始まるのか」という問いをめぐる議論は古くから続いており、近年では、クローン技術や ES 細胞の登場によりさらに高まったが、「iPS 細胞」の登場により、少なくとも表面上、静まったようにも見える。本報告では、「ES 細胞から iPS 細胞へ」という技術の推移のなかで見られたいくつかのエピソードを紹介することにより、「人間のいのちはどこから始まるのか」という問いの内実・方向性、その変化を再確認する。

自由論題報告

10月25日(土)	11:10 - 11:55
	14:10 - 14:55
10月26日(日)	10:00 - 10:45
	10:55 - 11:40

「フョイエルバッハ後期思想の再評価」

河上 睦子（相模女子大学）

フョイエルバッハ哲学は大略的には初期・中期・後期に分けることができますが、従来『キリスト教の本質』(*Das Wesen des Christentums*, 1841)や『将来哲学の根本命題』(*Grundsätze der Philosophie der Zukunft*, 1843)を中心に、中期のキリスト教批判や感性哲学が注目されてきましたが、近年、初期や後期についても再読が試みられています。

初期については、これまで、彼固有のスタンスがまだ構築されていない「ヘーゲル主義」期や観念論期とみなされてきたのですが、近年の研究では、彼はすでに初期から固有の思考方法と理論（汎神論や近代観念論批判や哲学史の理論など）をもっていたとの見解をもとに、その思想内容の検証がなされています。

後期については、これまで「唯物論」的後退として思想史上においても研究上においても余り注目されることはありませんでしたが、近年、年代史研究が盛んになり、中期の思想との連関性や晩年の理論が見直されるようになりました。

本発表は今年公刊の拙著にそって、フョイエルバッハ後期思想について、昨今の新たな解釈動向を踏まえて再評価を試みたいと思います。

フョイエルバッハの後期思想は 1840 年代後半以降の思想、著作では「宗教の本質」(*Das Wesen der Religion*, 1846) 『宗教の本質についての講義』(*Vorlesungen über das Wesen der Religion*, 1848/49) から、『神統記』(*Theogonie nach den Quellen des klassischen, hebräischen und christlichen Altertums*, 1857) を経て、晩年の『唯心論と唯物論について—特に意志の自由とのかかわりで』(*Über Spiritualismus und Materialismus, besonders in Beziehung auf die Willensfreiheit*, 1866) に示された思想を指します。

この後期思想には三つの独自の理論が展開されています。すなわち宗教批判論、倫理学、身体哲学構想です。これらの理論はそれぞれ独立した領野の理論としてよりは、ともに彼の宗教批判哲学を構成する内容として展開されたものであり、しかもその理論構築過程においては順次的に確立されていったものです。それゆえ最初に彼の宗教批判哲学の全般的な特色を確認し、そのうえでそれら後期の理論がどのように形成され、どのような内容をもつものか考えたいと思います。

1. フョイエルバッハの宗教批判哲学の特色

彼の哲学を端的に表示するならば、「宗教批判哲学」であるといえます。その宗教批判哲学が確立したのは 1840 年代前半（中期）であり、内容的にはキリスト教批判と感性哲学を含むものです。両者は内容的にも方法論的にも分離できないものです。というのも彼の宗教批判哲学は単なる宗教批判ではなく、哲学批判を含むものだったからです（彼の宗教批判がイデオロギー

批判でもあるゆえんです)。しかし理論構築過程からいえば、最初にキリスト教批判があり、それを受けて感性哲学が確立されます。これは、彼の哲学が宗教批判論を基軸として構築されていることを意味します。このことは中期思想のみでなく、後期思想においても確認され、宗教批判の後に倫理学や身体哲学が整備されています。いずれにせよ彼の哲学は宗教批判論を基軸としているので、宗教批判論を踏まえて哲学理論も捉える必要があります。

さてその宗教批判論ですが、私は、彼の中期のキリスト教批判の特色は、「心情 Herz」の視座の優位と、人間の迂回的なそれゆえ両義的な自己理解構造をもつ宗教的意識への批判的解明論にあると考えています(この見解は後期思想への発展を考える際に重要です)。

これまで彼のキリスト教批判論はヘーゲル主義との連関から「人間の類の本質(理性・意志・心情)論」を中心として解釈されてきましたが、この解釈は『キリスト教の本質』という著作の形成過程やその後の宗教批判論の展開を十分説明できるものではありません。彼がキリスト教や近代哲学に対して「感性」の立場から批判的に分析したことは周知のことですが、その「感性」の軸をなす「受苦性」の内容は、宗教を支える情意 Gemüt を含む「心情」という視座から掴み取ったものといえます。宗教における心情はまた、人間が宗教のなかで神的なものへと対象化し切り離れた人間の本質を再び人間の方に回収させる機能をもっています。フョイエルバッハは心情の視座をもって、宗教に対する両面的な評価をするようになり、「理性」・哲学による外部からの宗教批判ではなく、宗教への内在的な批判の必要性を感じるようになります(これが後期宗教批判への契機になります)。

他方で心情の視座は彼の感性哲学構築に寄与しています。というのも心情は、対象への能動的支配を志向する近代哲学の「理性」と異なって、対象との受動性をベースにした能動的関わりを志向する「感性」の本質に通じるからです。しかし宗教における心情の視座は人間の実存に根ざしていません。心情の視座を現実の生命や身体の中で考えることが、彼の感性哲学の課題であったといえます。

2. 後期思想の位置づけ

フョイエルバッハは 1840 年代の初めに、キリスト教的精神的社会の「近代化と人間学化」という変革思想を提唱し「時代の寵児」になったにもかかわらず、1848 年革命においては宗教批判を主題とする講義活動をおこなうのみで、政治的活動に積極的に参加しなかった。そしてその後ももっぱら著作活動に従事し、宗教批判の対象をキリスト教から自然宗教や古代宗教へと広げつつ、「自然主義」的色調の濃い理論を世に問い続けます。社会変革思想家フョイエルバッハのこうした 40 年代後半以降の「変貌」(ケーレ?)については、これまで彼の哲学自体の限界(宗教批判を超えることができなかったとの見解)との見方が多く、それが後期思想の唯物論的後退説を裏付ける要因にもなってきました。しかしそうした見解には、後期宗教批判論の追跡や理論内容についての考証が十分なされてこなかったように思います。それゆえここでは彼の後期の思索変遷に添って考えてみます。

まず後期思想の転換点に位置する 48 革命への彼の(消極的な)態度については、彼の時代認

識が関係しています。彼によれば、時代の人々や革命家たちにも「革命への信仰」が認められるように時代はいまなお宗教的である。それゆえ（宗教批判から政治批判へ、ではなく）宗教批判の不十分さを自覚し（心情レベルの宗教解明なしには時代変革は不可能であるとの自覚）その継続が必要である。こうして彼は中期の宗教批判論を見直し、その欠陥を補充していきます。後期の宗教批判作業は、彼にとっては、将来の改革のためであったのです。

3．後期宗教批判の展開と特色

彼は宗教批判論の対象を、キリスト教（第1期）から自然宗教（第2期）、ギリシア宗教などの古代宗教（第3期）へと向けていきます。著作でいえば、第1期は『キリスト教の本質』ですが、第2期は「宗教の本質」と『宗教の本質についての講義』、第3期は『神統記』です。しかしこれまで第2期以降の後期の非キリスト教を対象とする宗教批判論の内容について、十分な考証がなされていません。これにはキリスト教的西洋文化中心主義の影響がおおきいといえますが、近年、宗教多元主義の興隆や（キリスト教の自然支配思想への批判を含む）エコロジー思想の台頭などによって、後期の宗教批判論にも新たな照明が当てられるようになりました。

まず彼が宗教批判の対象を自然宗教などの非キリスト教に向けた理由についてですが、これは、宗教一般の本質を究明するためであったといわれています。内容的には、以下のことがあったようです。1843年頃に彼は自分の哲学的立場を感性哲学と宣言しましたが、感性哲学のなかでの宗教批判の位置づけが改めて問題となってきます。つまりキリスト教批判と近代哲学批判を通して人間が感性的=身体的存在であると確信しますが、その感性的存在と宗教的営為との関わり、いわば感性と宗教との関係が問題となってきます。感性哲学の「人間と自然」という二つの支柱から、宗教への人間の関わりを再構成する必要があったのです。しかし人間的宗教であるキリスト教への分析では宗教の感性的基盤と「神性」の根拠の追求に関しては不十分であると考え、自然宗教研究へと向かったのです。

その際彼は「人間の本質 Wesen」を「人間の自然 Natur」と言い換え、宗教への人間の関わりを自然的な根拠を究明していきます。そうして宗教を基礎づける人間の感性のあり様について、「人間が自分の実存を自分自身に追っていないという感情」=「依存感情 Abhängigkeitsgefühl」（GW10-4）と、その依存性の止揚である「エゴイズム Egoismus」から、宗教を説明するに至ります。彼は後期においては、宗教について、心情・感情・欲求・願望などの心的なものに力点を置いた力動的な説明をするようになります。

こうした宗教への説明は第3期のギリシア宗教研究においてもさらに推し進められます。ここでの課題は神性の発生起源の究明におかれませんが、背後には、台頭しつつあった初期資本主義によって生活苦や労働苦の渦中にある当代の人々の無力さのもとでの宗教の根拠について考えたい、との切実な思いがありました。ギリシアの（自然的でかつ人間的な）神性の起源の研究を通して、人間が現実的に変革する術をもたないような無力な状態にあるときの宗教の役割とは「願望充足」なのだと、確信します。こうして後期宗教批判は、宗教における人間の心的な葛藤をより詳細に解明する「宗教心理学」へ接近しています。

4．エゴイズム論

フォイエルバッハの後期宗教批判論を端的に表示するものを挙げるとすれば、彼独自の「エゴイズム」概念です。エゴイズム概念こそは後期思想への跳躍を生み出したものであり、それは宗教批判の新しい軸足となって、晩年の実践哲学（倫理学と身体哲学）を導出したといえます。

一般に「エゴイズム」とは人間が他者や自然や世界に対して自己中心主義的に関わることで、フォイエルバッハはこのエゴイズムの用語を重層的に使用し、批判的語彙をもつ「神学的エゴイズム」や「宗教的エゴイズム」、宗教の根源を指示する「人間的エゴイズム」、客観的な「自然的エゴイズム」など多様に使用しています。この用語は48年革命頃から使用されます（最初に現れたのは「宗教の本質の補遺」Ergänzungen und Erläuterungen zum „Wesen der Religion“, 1846です）。この用語の由来については「シュティルナー・ショック」との見解もありますが、私はむしろ革命期のなかで彼自身が掴み取ったものだと考えます。しかしこの用語は革命時の人々のエゴイスティックな行為を非難するために持ち出されたものではありません。彼のエゴイズム概念は道德主義的な語彙をもつものではなく、宗教や社会の活動を基礎づける人間の根源的な衝動であるといわれています。

この衝動は、人間が自己の有限性を自覚する「依存感情」とセットになって自己の欲求や願望を充足しようという人間的衝動であると考えられています。それゆえエゴイズムは自己保存衝動とも言い換えられ、自然への人間のかかわりや人間関係における自己の欲求充足や幸福願望を支えている、つまりわたしたちの生命や生活の基盤をなしている根源的な人間的・自然的動力といえます。そして宗教もまたそうした人間の根源的なエゴイズムに発していると彼は考えています。しかし同時にまた宗教はそのことを隠蔽・偽装する心的メカニズムの装置に支えられて、エゴイズムの形態も多義的な姿をとります。こうした依存感情とエゴイズムというような、宗教を支えている人間的衝動のあり方を解明することなしには、宗教批判作業は終わらない、と彼は考えています。このようなエゴイズム論は、ニーチェの宗教批判論にも通じるような人間主義的理論であり、後期の宗教批判を単純に唯物論・自然主義的であるとはいえないのです。

5．倫理学

フォイエルバッハは晩年、意志の自由をめぐる倫理学の問題に取り組んでいます（『唯心論と唯物論について』）。ショーペンハウアー倫理学への批判を含んだ後期の倫理学的見解は、意志の自由を「必然性」の地平（これは同時に肉体性の地平）に再設定し、自他の幸福願望の承認を提唱する「感性的倫理学」といえるものでした。この彼の見解は、行為の善悪に関する理性的意志の育成と自他の行為の相互承認をめざす倫理学の伝統からすれば度外視されるようなものでした。しかし自由な意志に基づく理性主義的な行為抑制論の限界があらわになってきた現代、彼の倫理学も再評価されるべきと考えます。

彼は道德に関して、ショーペンハウアーとともに、人間の肉体性に発する「苦」の必然性を

重視し、キリスト教や近代的自我の理性主義的な意志による制御論に反対しました。しかしショーペンハウアーが、苦悩や悲慘のうちにある自己保存的でエゴイスティックな個体的意志を否定し、「共苦 (Mitleid)」の倫理学を提唱したのに対し、フォイエルバッハは、人間の必然的な意志を肉体的からくる自己保存衝動、「生への意志」とみなし、存在肯定的な幸福衝動と考えます。そして各自の自己保存衝動・幸福衝動に基づいた自他承認による幸福主義的倫理学を提唱しました。

この彼の倫理学は実は身体論と一体でした(身体論的倫理学)。また自他の幸福衝動の承認論も身体論的座標に設定されていました。現代倫理学において、個々人の身体についての自己決定(意志)をめぐる生命倫理論議や、食や資源をめぐる環境倫理の論議を推し量れば、彼の幸福主義的倫理学も再読されるべきと思います。

ところで「身体論的倫理学」も彼の思考領域においては、「宗教批判哲学」の課題を担っていたといえます。彼は後期に非キリスト教を研究することによって、宗教の主題である「人間と自然」との問題について自己保存衝動を軸とする理論を獲得することができましたが、宗教のもう一方の主題である「人間と人間」との問題が残されていました。これは中期のキリスト教批判のなかでの「類」の問題であり、我と汝の区別に基づく協同体構築という将来哲学の課題でもあった問題です。人間相互の関係問題について、彼はなによりも個々人の身体性に根ざした幸福願望を相互に承認し、「食」や「病気・健康」を通して繋がっている人間関係を保証することが、宗教批判を経由する倫理学の課題であると主張したのです。

6. 後期の身体論

彼の哲学についての身体論研究は近年台頭してきた新しい研究です。この研究は1970年代にA・シュミット(A.Schmidt)や神学者ブラウン(H.-J. Braun)などによって試みられましたが、ライテマイヤー(U. Reitemeyer)の研究(『身体性の哲学』)を契機に1990年代以後本格的になってきました。これは単にフォイエルバッハ哲学における身体に関する言説や理論を追求するものではなく、彼の哲学自体を身体論という視角から読み取っていくものですが、ここでは後期思想における身体論の独自性に触れたいと思います。

身体論に関して中期では、感覚や知覚そのものを成立させる人間の主体と客体、意識と対象との相互的な関係様態としての身体性論や、身体を介した自己認識や世界認識のあり方の理論化、「身体化される自我」の思想などが展開されました。そのなかでとくに昨今注目されるのは、身体を自然が文化や社会に変換する地点にあるものとみなし、その身体のあり方を通して文化や社会を考える身体社会論や身体文化論の理論です。これは、身体への規制や管理のあり方・考え方を通して、社会や文化の構造や仕組みを解明しようという理論です。フォイエルバッハのキリスト教批判論にもこうした理論が展開されているのです。

さて後期思想には別種の身体論が展開されています。とくに身体活動としての「食」の意味づけと身体哲学構想です。「食」に関しては、身体なき人間観にたつキリスト教への皮肉を込めた「人間とは食するところのものである」という有名な彼の格言があります。これはモーレシ

ヨットの栄養論に触発されて述べたものです（これを掲げた著作もあります）が、従来これが彼の思想の評価を貶めたといわれています。しかし、詳論は省くとしても、「食」が人間の対他的身体活動を明示していることや食を通して人間と文化との関わりが見えてくるとの考えは、現代の「食」に関する思想を先取りする理論ともいえます。彼は「食」を通して人間のみならず、神々もあらわになると述べています。

後期思想は唯物論的色合いが強くなるといわれますが、彼自身は心身二元論や観念論／唯物論の枠組みを超える理論構築を目指しています。そして人間の身体活動がもつ根源的な力（肉体力）が二元論超克の要であると考えます。晩年の著作『唯心論と唯物論について』には、自然と人間とを貫通している実践的な身体活動、すなわち「肉体性」についての理論が展開されています。

彼によれば、現実の主観的な身体活動は客観的なもの（物質的なもの）に支えられたものとして、内に客観をもちつつ外的な対象（客観）への関係を促される肉体的な活動である。この現実の身体活動の土台をなしている根源的なものは「肉体力 *Leibeskraft*」「肉体的なもの」といえるものであるが、これは心や意志をうごかす身体の中での自然の力、内的必然力であると同時に、対象の力でもある。すなわち人間は「主観 客観」的な肉体的存在であり、身体は自他開放的なものといえる。しかしそうした人間の「肉体性」の本質は健康なときには感知されることはなく（秘匿性）、病いや飢えにおいて始めてあらわになる（開示性）。つまり人間の身体活動の根源をなす肉体性は、秘匿と開示との両面的なものであるといえます。

フョイエルバッハは、人間が「身体をもつと同時に肉体である」という独自の身体的存在であり、人間の身体活動が自然・他者・世界へと繋がっている自他開放的な肉体性に支えられているという考えから、人間についての実践的な哲学を構想しようとしていました。なおそこには「性的身体」についての斬新な発想も見られます。

彼の後期思想には表面的な自然主義や「唯物論」の背後に、中期の人間学を踏襲した独自の「人間主義」が身体論のなかに見られるのです。

< 参考資料 >

- ・拙著『宗教批判と身体論—フョイエルバッハ中・後期思想の研究—』御茶の水書房、2008年
- ・L. Feuerbach, *Gesammelte Werke*, 1-21, hrsg.v. W. Schuffenhauer, Akademie-V., Berlin 1967-.
- ・拙著『フョイエルバッハと現代』御茶の水書房、1997年
- ・拙稿「身体哲学の構想」、フョイエルバッハの会編『フョイエルバッハ—自然・他者・歴史—』理想社、2004年

精神哲学の体系化
- 1902年-09年におけるクローチェ哲学の展開 -

倉科岳志（立教大学事務員）

1. はじめに

20世紀初頭の文化・思想史において、ベネデット・クローチェの存在感は大きい。かれの文化的活動を見てみると、1902年から09年にかけて、雑誌『クリティカ』、『現代古典哲学全集』、精神哲学3部作を世に出し知的形成を行いつつ、大学外の文化潮流を作り出している。とりわけ、精神哲学体系はかれのものの見方を端的に示し、クローチェの文化活動の中核を占めた。精神哲学3部作とは、『表現の科学および一般言語学としての美学(Croce 1908b)』（以下『美学』）第3版、『実践の哲学、経済学と倫理学(Croce 1909a)』（以下『実践の哲学』）、『純粹概念の科学としての論理学(Croce 1909b)』（以下『論理学』）第2版を指す。本稿で明らかにするように、これら3部作の中でも、『実践の哲学』における有用原理の確立とその哲学的位置づけにこそ、精神哲学による実証主義の包摂という重要な問題が含まれている。

『実践の哲学』の重要性は、精神哲学3部作の成立過程を簡単に述べるだけでも明らかである。クローチェは、1902年に『美学(Croce 1902)』を発表した。その第2版を出版した後、1904年から05年にかけて実証主義を真に克服するには「自然」概念を再検討する必要性を認識するに至り、従来の理論を修正・拡大することになった。こうして『論理学』初版、『純粹概念の科学としての論理学綱要(Croce 1905a)』（以下「論理学綱要」）を出した。1906年9月(Croce-Laterza 2004: lett. 339)、単著『ヘーゲル哲学における生けるものと死せるもの(Croce 1907a)』と同年末に(Croce-Laterza 2004: lett. 402)ヘーゲルの『エンツィクロペディー』翻訳(Hegel 1907)を出版したのち、1907年、「経済の哲学に帰せられる法の哲学(Croce 1907c)』（以下「法の哲学」）を発表、これを修正・拡大し、『実践の哲学』にとりかかった(Croce 1987: 11 ott. 1907, 1 feb. 19 apr. 1908)。この書の執筆中、自らの思想の深化・拡大に伴って(Croce 1915: 345-350)、クローチェは『美学』第3版の必要を痛感し、以前の哲学枠組みとの理論的齟齬を埋めるべく、大規模な修正を施した(Croce 1908b: avvertenza; 1987: 26, nov. 1907, 19 gen. 1908)。同様に1908年、「論理学綱要」を書き直し、『論理学』第2版とした。執筆の順序とは異なり、1908年に『美学』第3版、1909年には『実践の哲学』および『論理学』第2版が発表され、ここにクローチェ精神哲学が一応の完成をみた。最後に執筆した『論理学』第2版の序文で、「4年間の研究のすえ頭から書き直す必要」を感じたと述べ、これは「私の思想の第2版である」と綴っている(Croce 1909b: avvertenza; 1981: lett. 422, 433)。この新しいクローチェ思想の中心にあったのが『実践の哲学』にほかならなかった。

本論文の目的は、以上の作品成立過程に沿って1902年から1909年におけるクローチェ思想の内在的展開を追うところにある。クローチェの日記、雑誌『クリティカ』の各初版本、親友ジェンティーレや出版人ラテルツァとの書簡を照らし合わせながら、哲学書の各版を検討していく。そのことによってクローチェが当時の哲学界において観念論の復興を成し遂げ、独創的な立場を築き上げたことを明らかにする。

2. 『美学』初版、第2版と「純粹概念の科学としての論理学綱要」

1902年の『美学』初版の序文によれば(Croce 1902: VIII-IX)、この書はさまざまな哲学の基礎にある美的形式、すなわち精神の第一の表出形態としての言語の解明を通じて、「哲学上のいくつかの問題を解決」しようとしていた。学問(哲学)によって構築される「概念」は「ものの関係」を論じており、「もの」そのものを把握するためには結局のところ「直観」によらねばならない(Croce 1902: 25)。たしかに「直観」自体は「概念」とは異なり、芸術と学問は峻別されねばならないが、クローチェにおいては「直観」が「概念」の前提を構成しており、学問的作品はその前提として芸術的直観を持たねばならない、すなわち「あらゆる学問的作品は同時に芸術作品」なのであった(Croce 1902: 27)。したがって、哲学界で「概念」ばかりが対象となり、物事を認識する根本部分である「直観」が考察対象となっていないのは由々しき事態であり、いわば『美学』初版は哲学的戦いの勝利に向けた突破

口であった。ただし、あくまでも「概念（哲学）」から独立した認識形態としての「直観」を明らかにすることを主眼にしていた。

クローチェが主張するこの「直観」とは人間精神に浮かんでくるいわゆる印象や表象の表現であった。そして、これらの印象や表象が現実であれ非現実であれ、個性的に「表現」されたものが芸術作品である（Croce 1902: 11-14）。しかし、クローチェの場合、個性的表現をなすうるのはいわゆる芸術家に限定されるわけではなく、原初的にはだれもが「直観」に基づいた個性的な表現をしているとされている。この美学によって、言語を精神的創造（「直観」）と理解する立場に立ったクローチェは文法体系や統一言語を探求することで言語の本質を理解できるとする潮流の誤謬を突いた（Croce 1902: 141-153）。この立場からすれば、ある精神的創造は一回的・個性的なものであり、そこで表現された方法でしかありえないことになる。また、批評家がそれぞれ個性的である作品の内容や技術を検討して作品に優劣をつけることも不可能であり、批評は著者と作品を歴史的に検討することにおいてのみ成り立つ（Croce 1902: 503-504）。

注目すべきことは、プラトン以来続く美を快樂ととらえる見解に対して、快そのものは精神活動ではなく、そこに付随する「有機的な」事実すぎないと反駁している点である（Croce 1902: 77-78, 82, cfr. Attisani 1924: IX-X）。つまり、クローチェは精神の外の「有機的な」領域を認めていた。たしかに、かれは「直観」の自律性を擁護したが、第1版の段階では、精神活動は自然（物理的世界）と異なり、実証主義的方法で解明することはできないと主張しているのであって、哲学や学問としての実証主義を否定しているわけではなかった（Croce 1903c）。この立場は第2版においても維持されており、第2版序文で、彼自身、「いくつかの修正と少しばかりの明確化・追加」をしたとして初版との本質の同一性を示唆している（Croce 1904a: IX）。

物質と精神の区別を認めるという留保はついているものの、実証主義から芸術を擁護しようとするかれの立場は、若い知識人を引きつけ、かれの理論に注目させることに成功した（Garin 1975: 233）。それを裏付けるかのように、1901年12月に初版の序文を書いたから1年と2ヶ月で出版社サンドロンから第2版の依頼が来ている（Croce-Laterza 2004: lett. 84）。さらに、第2版序文でも「ドイツ語、フランス語訳が出版予定」となっている現状を考えれば、「初版の目的が達成されつつある」と語っている（Croce 1904a: avvertenza）。

1903年に改定したと推測される『美学』第2版を、もし1904年4月以降に改定していたとしたら、おそらくはかなり違ったものになっていたであろう。1904年から翌年にかけてクローチェは、「純粹概念の科学としての論理学綱要」を発表し、哲学、すなわち、人間の概念的認識活動を考察したからである。このなかで、かれは「概念」と「直観」を対立するものとして着想したのではなく、「概念」が「直観」を「内包（Croce 1905a: 31）」しているととらえた（Croce 1905a: 18）。「直観」の本質が個性的な表現だとすれば、「概念」の本質はその普遍性にあつた（Croce 1905a: 18-21, 66, cfr. Croce 1905d）。とはいえ、「概念」もまた表現という点では「直観」と同様であり、ある表現は審美的にも哲学的にも認識することが可能であるから（Croce 1905a: 34-35）、クローチェが言うところの「概念」は文章形式とは無関係に成立しうる（Croce 1905a: 33）。これら「直観」（芸術）と「概念」（哲学）の結節点が歴史である。歴史は「概念」的認識に還元できず（Croce 1905a: 54）、現実に対応した「知的な直観（Croce 1905a: 61）」であるといわれている。歴史叙述には概念も必要であり、その意味では歴史はその学問的側面を必ずしも否定されてはいないものの、クローチェにおいて歴史とは「芸術の一般概念（Croce 1905a: 138）」であった。このようにクローチェにとっては、芸術、哲学が真正な認識活動であり、その結節点として歴史がある（Cfr. Attisani 1924: XIII）。歴史叙述が取り上げる現実とは歴史家自身の直観と概念で認識されたものである。これに対し実証主義的な学問、自然科学や数学は、結節点としての歴史、すなわち現実を欠いており、それらの用いる概念は認識において補助的な役割をはたす「擬似概念（pseudoconcetti）」（実践活動）とさえいわれる（Croce 1905a: 65, 68-69, 81-83）。以上の主張を裏付けるべく、クローチェは「概念」の歴史を叙述し（Croce 1905a: 110, 115-116, 131, 137-138）、アリストテレス以来の形式論理学（Croce 1905a: 33, 126）を「概念」と現実が乖離しているとして退け、J.S.ミルやコントを実証主義の潮流と位置づけ（Croce 1905a: 119, cfr. Croce 1905a: 114）、これらの考えから生じる諸科学は物事の分類・記述・抽象化に他ならないと批判した（Croce 1905a: 9-12）。とはいえ、クローチェは現実の歴史を実証主義批判の論拠としながらも、その哲学的位置についてはあいまいさを残した（4を見よ）。

ここでもやはり実証主義に批判的なのだが、注目すべきことに、その論理が変化している。「論理学綱要」を書いたクローチェは実証主義の前提たる「自然」を「人間の精神活動」と述べ（Croce 1905a: 70）、

精神外の世界を認めていない。つまり、この段階では実証主義の方法論を批判しているにとどまらず、その哲学的価値をも否定している。

この変化のきっかけはヘーゲルの批判的読解だった。すでに「論理学綱要」の第2回発表(1904年5月1日)後の『クリティカ』5月20日号にヘーゲルと自己の哲学の関係を述べた論文を掲載(Croce 1904c)している。のちの自伝で1905年にヘーゲルを「真剣に」読み、その成果が翌年の『ヘーゲル哲学における生けるものと死せるもの』であった、と記していることから(Croce 1915: 345-350)、当時のクローチェがヘーゲルに接近していたことが察せられる。ヘーゲル批判の結果、クローチェは「論理学綱要」において、ヘーゲルの精神哲学の業績を大いに評価しながらも、結局は精神とは別の実体としての自然を認めている箇所が残存しており、これをも精神の創造物と捉えるべきであると考えるにいたった(Croce 1905a: 118, cfr. Croce 1927: 54-55)。

3、「経済の哲学に帰せられる法の哲学」と『実践の哲学』

物質と精神の2元論が前提とする「自然」観を否定し、これをも精神が創り出したものと理解するクローチェにとって、もはや自然を前提にしながら人間の活動を論じていくような経済学、政治学、倫理学は意味を持たなくなっており、これを批判するだけでは不十分と感じるようになっていた(Croce 1907b: avvertenza)。たとえば、クローチェは『クリティカ』1906年3月号の書評で、「論理学綱要」で明らかにした「概念」と「擬似概念」の区別を基準として経済学における現実の「抽象的分類」を攻撃しつつ、その背後にある「経済的・道徳的現実」を明らかにしなければならないと語っている(Croce 1906a)。つまり、現実を変化させる原理を物理的な自然に見ないとすれば、精神に見ざるを得ない。精神がある意思決定をし、行動に移る場合、まず自己のおかれた状況を省みる。そのときに参照するのは、生命・身体への安全性、経済的な損得、他の人間との関係、慣習やタブー、自己の政治信条や宗教、法的な罰則の可能性とその程度などであろう。人間の行動原理を探るには、それぞれが意思決定にそれだけ影響を与えるものであったかを全体的に把握した上で、個人の意思決定の歴史における意味を分析しなければならなかった。当時のクローチェにとっての課題は、実証主義の現実への適用という理論上の問題を批判することではなく、まさにこの実践活動という現実を動かすダイナミズムを明らかにし、細分化された実証主義的学問に対する体系的・全体的オルタナティブを探求することであった。

クローチェは「法の哲学」において法を哲学的に考察した。かれは、法律(legge)を騎士道、ゲームのルール、マフィアの掟、個人の行動原理などを含めた一般性を持つ命令と規定している(Croce 1926: 46, 50)。このように、「法の哲学」は既存の法哲学に批判的な前提から出発し、その重要性は次の2点に集約される(Attisani 1926: XXVI-XXXI)。1、法的行為(attività giuridica)は法の遵守にかかわらず己の利害との関連で法律に従うかを決定する行為であり、それ自体は道徳的でも不道徳でもない「経済活動」と等しい。そして、法律に対する態度を決定するのは意思であって、法的行為は必ずしも法律と一致しないという問題(Croce 1926: 49-50)を提示した。2、『美学』で発表した「道徳活動」が「経済活動」を前提にするという考え(Croce 1904a: 58-63)をより洗練し、「道徳活動」を己の利害に立脚した「個の活動」(法的行為)を通じて実現される「普遍の活動」(Croce 1904a: 53)と定義した。このようにクローチェが従来からの自己の理論を堅持しつつ、これに具体的な関心事をつき合わせ、理論上の位置づけを考察することによってかれの立場を批判的に発展・洗練させた新理論を獲得したことが分かる。対象を細分化してきた学問に対し、クローチェは法や経済について独特な見方をすることで、学問のさまざまな分野・対象において機能している共通した人間精神を指摘し、より広い学問的視座を提供することとなった。現実を全体的に把握するには法、経済といった学問自体が限定した対象の分析だけでは済まず、他のさまざまな層で人間の行動と意思を動かしている要素を明らかにしなければならなかった。たしかに、哲学者本人もすでにこの時点で1903年と比して、理論上の発展を自覚していた(Croce 1907d)。しかし、クローチェはこの発展に満足することなく、「法の哲学」における結論に導かれて、「経済活動」を律する意思を分析し始める。

「法の哲学」と『実践の哲学』を分かち決定的差異は、意思の分析の有無であった。クローチェが『実践の哲学』で到達したのは、「意思」は「行為」と同一のものであり、実践活動を判断する場合には、当事者の意思行為と歴史的状況を理解すれば足り、仮想上の意思や実現されなかった意思は真正の意思とは呼ばず、判断する必要がないという命題であった(Croce 1909a: 54-55)。たとえば、「抽象的

な善は知っているが具体化できない」とか、「よき意図を持っていたが悪く実行した」という見解は偽善に過ぎず、実際には抽象的な善も知らなければ、よき意図も持っていないことになる。仮想上の意思や実現されない意思は、場合によって「情熱」、「衝動」、「欲求」などと呼ばれるが、哲学的にはすべて「意思」と同質ではあったが(Croce 1909a: 159)、これらの意思は、その形成過程において他の複数の実現可能な意思との競合関係のなかで、もっとも強い単一の「意思」に統合されてしまい(Croce 1909a: 149-157, 220)、結果的に行為と合致した真正の「意思」とならず、途上で消えてしまっているのである。

この意思決定過程を規定するのはいかなる専制君主も消し去ることのできない「自由」という「意思」の根本的性質であった。たとえば、あるひとりの民衆は専制君主に反抗して殺されることも、反乱を成功させて君主を殺すことも、あるいは君主の出した法律に従って子供を差し出しひきかえに自分の命を守ることもできる。すなわち、たとえ政治的・経済的・社会的な拘束があったにしても、それらに従うか否かを自由に選択できるという意味で、クローチェの考えでは強制的な行為は存在しなかった(Croce 1909a: 122-123, 328-239)。この「自由意志」によって、だれもが自分にとって善、快、幸福と思うことをなし、自分にとって悪、不快、不幸と思うことは避ける。個々人の幸福追求行為は歴史のダイナミズムを形成するが(Croce 1909a: 123-125, 179-181, 211-212, 221)、その行為自体を善だとか悪だとか、正しいとか間違っているとか言うことはできず、それらはみな「有用な行為」であった(Croce 1909a: 139-140, 217)。

この意思を踏まえたうえで、クローチェは法的行為と法律の不一致の原因を明らかにした。かれによれば、人は個別具体的な行為においては常に法律に従うのではなく、法律を参考にするのみであり、最終的には状況に応じて実践的原理に従う(Croce 1909a: 347-348, 370)。ゆえに、法律は意思行為そのものではなく、意思形成を助ける抽象的意思行為、すなわち想定された意思であった(Croce 1909a: 335-338, 347)。同時に、意思論を利用することで、クローチェは実証主義の提示する法に関するさまざまな学説を精神哲学の側から明確に説明しつつ、批判した。たとえば、自然法について、「法の哲学」においては「実定法と理想の法律、歴史上の法律と自然法、法律と正義、公正でない法律と公正な法律」といった2元論は法と道徳の区分にほかならないと述べていた(Croce 1926: 49, 55, cfr.1909a: 260-263)のに対し、『実践の哲学』では、法律は歴史的現実のなかで自由な意思行為から生まれるのであって、自然法のような意思なきところから生じる法律は法律ではないし、ましてや永遠普遍的な自然法が発見されるというのは幻想にすぎないと批判している(Croce 1909a: 335, 340-343)。

『美学』が直観分析に集中しているのに比べ、この『実践の哲学』は一般原理から特殊・具体的な原理へと展開していく構成をとって、哲学体系(sistema)を説明している。その体系は、次のように要約できる。人間の精神活動は理論と実践のみであり、理論は常に実践の前提となる。理論には、「直観」と「概念」があり、前者が後者の前提となり、実践には、「経済活動」と「道徳活動」があり、ここでも前者が後者の前提となっている。以上の体系を確立するためには、著作の構成に気を配るだけでなく、予想される反論を抑えておく必要があった。

そこで、クローチェは『実践の哲学』の冒頭において、理論と実践の自律性を擁護した。第1に、実践活動を担う「意思」は精神活動ではなく自然であるとヘーゲルを理解したクローチェは、精神哲学の立場からこれを批判し(Croce 1909a: 203-204)、この自然という考えを取り除けばかれの弁証法は依然として有効であるとして、自然は精神の外にあるのではなくじつは精神の創り出したものであり(Croce 1909a: 10-11)、精神以外のものが現実を変化させることは不可能であると述べた。第2に、理論と実践を不可分とする見解、たとえば知徳合一を唱えるソクラテスに対し(Croce 1909a: 104)、最悪の理論家というものも存在するから、理論と実践はそれぞれ別の原理で動いていると反駁し(Croce 1909a: 12-13)、歴史上同様の区分をしていたと考えるカント、フィヒテ、シェリング、ショーペンハウアー、ヘーゲルららを評価した(Croce 1909a: 105-106)。第3に、理論と実践の間にある概念、たとえばヤコービやジンメルらが知的認識と意思形成の間にあるとした感覚概念を挙げ(Croce 1909a: 116)、精神哲学に沿ってそれぞれ「直観」や「概念」あるいは「経済活動」に組み入れた(Croce 1909a: 15-22, Croce 1908b: 85-92)。第4に、理論に実践が先立つとの見解、たとえばプラグマティズムを挙げ、これは真理に達する可能性を否定する懐疑論である、として退けた(Croce 1909a: 24-27)。

次に、この著作が対象とする実践活動内部の区分についても、これを否定する見解を批判した。「経済活動」の特殊な行為としての「道徳活動」を否定するホップズやロックらに対して、歴史を紐解けばかれらでさえ本質的には有用原理以外の原理を認めていることがわかるし(Croce 1909a: 280-281)、かれら自身も過去の原理に満足せずに普遍性を求めようとして道徳活動を行っているのではないかと反

論している。カントのように道徳原理を強調し、有用原理を道徳に包摂しようとする見解には後者の前者に対する独自性を主張した(Croce 1909a: 281-285)。有用であるがために悪であることもありえるから、有用性を下位の道徳とすることはできず、かといって役に立たないことが必ずしも道徳的に悪であるとは限らないとして、そこには善悪とは関係のない原理がある点を指摘した(Croce 1909a: 227-235)。

クローチェは『実践の哲学』で実証主義そのものだけでなく、その現実への適用を批判し、実践活動の基礎となる意思ならびに実践活動内部の区分というオルタナティブとなる体系まで提起した。かれがこれまでの著作では行わなかった体系的な批判をこの著作において行い、その結論では体系という言葉をくどいほど繰り返し用いて強調している理由はここにある。そして、まさにこの体系化という点にこそ、『実践の哲学』は、クローチェの他の精神哲学諸著作を方向付けるという意味においても、ひいてはイタリアの「再覚醒」を促すという歴史的意味においても、中心的役割を担ったといえる。

4. 『美学』第3版と『論理学』第2版

「論理学綱要」、『実践の哲学』における体系化は先行著作の修正を促した。クローチェは『美学』第3版の前書きで、「最近の考察と反省に基づいて概念の変更をした」と述べている。というのも、『美学』初版の目的を達成した1908年のクローチェは、その哲学的枠組みを体系化して、「直観」分析を精神哲学3部作に組み入れ、「内的な統一」を与えたからである。当然のことながら、より発展した哲学は過去の考えとの間に齟齬を生んだ。

クローチェは「論理学綱要」で自然を精神の創造物とし、『実践の哲学』で実践領域を確立した結果、『美学』第2版に見られる「混乱」した箇所(とりわけ理論編第10章と第12章)の修正を行った。たとえば、「有機的(organico)」という言葉は、実証主義的世界観を認めていると誤解させる文脈で使用している箇所ではこれを削除し、自然科学の対象とする自然でさえも精神の作との考えを明確化した(Croce 1908b: 168-169)。感覚概念について検討している第10章では、第2版で感覚を快と不快の原理とし、精神の外にある「有機的」事実と位置づけているが(Croce 1904a: 77-78)、第3版においては感覚概念にはさまざまな意味があるとした上で、快と不快の原理としての感覚は「経済活動」という精神活動の一領域へと編入した(Croce 1908b: 86, cfr. Gentile 1920: 168)。第12章では、第2版において自然科学のひとつとされるべき心理学は「有機的」な感覚を叙述するものとしているが(Croce 1904a: 92-93)、第3版においては、心理学は人間の「精神的」事実に関する種類や図式を構築するものであると述べている(Croce 1908b: 103)。クローチェは『美学』第1版・第2版で「直観」の確立に集中するあまりに精密な分析を欠いていたが、第3版では、他の精神哲学2著作との間に生じる矛盾点を修正したのであった(Croce 1908b: IX-X)。

『美学』の部分的修正とは異なり、『論理学』第2版を発表するに当たって、クローチェは「論理学綱要」(初版)を頭から書き直している。というのも、かれは実証主義のカテゴリー体系を否定したにもかかわらず、自己の体系もまた「概念」と現実の間に齟齬があることを認めざるを得ず、精神哲学が実証主義に対する有効なオルタナティブたりえるには、この問題を解決しておく必要があったからである。そこで、哲学者は「論理学綱要」以降に学んだことを利用して、問題解決に当たった。

はじめに、クローチェは「区分(distinzione)」と「統合(unità)」という自己の哲学的方法を正面から論じた(cfr. 1909b: 54)。実証主義批判の結果、精神哲学においては「区分」と「統合」を表裏一体のものとして認識を進めていく立場が提示されている。実証主義は現実を分類・抽象化することでカテゴリー体系を作り、新しい現実や生活をもそこに組み込もうとする。しかし、このような方法論では新しい現実や生活がどのカテゴリーに属するのかという不毛な議論に陥る。むしろ重要なことは、こうした実証主義のカテゴリー自体が言語に拠って立つものである限り不完全にならざるを得ない点を考慮しながら認識活動を行うことである。そのためには既存のカテゴリーを新しい現実や生活に当てはめるのではなく、直観を通じて把握し、その上に概念を構築、新しい体系に位置づけなくてはならない。

つぎにクローチェは普遍的なものと具体的なものを別々に扱う実証主義を批判して、具体性と普遍性を表裏一体と考えた。たしかに、「概念」を普遍性とする定義だけでは、歴史的現実には到達できない。そこで、「具体性」のなかに「普遍性」を見出す歴史に解決の可能性を求めたのである。こうして獲得された視点からみれば、クローチェの言うように歴史と哲学を同一のものとも見ることもできる(Croce 1909b: 215-227)。クローチェは歴史が表現であるという点では芸術と見ることもできるが、本質的には

個性的な表現を目指しているわけではないという点で芸術と区分されるとした。歴史は、むしろその個性的表現を超え、だれにとっても明らかな事実を提供することで普遍性の追求を目的にしていると考えた。このような意味で歴史は概念的認識に含まれると論じたのであった。しかも、歴史は単なる形式論理学や数学とは異なり、直観をもその叙述の中に内包させているため、現実をより具体的に明らかにしている。たしかに、実証主義に対するオルタナティブたりえる「普遍＝具体的な」命題を提示するには、先人の考えを克服すべく、これを批判的に検討しなくてはならない。とはいえ、先人の考えは当時の状況に条件づけられているため、どうしても歴史を学ばねばない(Croce 1909b: 217, cfr. Croce 1927: 72)。他方で、事実を収集するだけでは歴史叙述たりえず、歴史家自身の概念的認識によって、対象とする事実や史料批判の基準が明快になってはじめて歴史叙述になりえる。クローチェは哲学と歴史を同一のものととらえ、この両者こそが真理に向かう方法論であると結論するに至ったのである。

以上の過程を経て、直観を基礎として、これを内包させている「普遍＝具体的な」概念を提示する哲学を構築したクローチェは、実証主義から精神哲学へと移行する道筋まで描いた。かれは混乱のために生じた誤りが別の誤りへの転換していく循環過程を叙述したうえで(Croce 1909b: 273-349, cfr. Croce 1927: 67-133)、各過程で生じる懐疑をきっかけにこの循環から抜け出し、真理に向かうことができると主張した(Croce 1909b: 273-282)。これがいわばクローチェにとっての「哲学的再覚醒」であった。具体的には、物質と精神の2元論を捨て、哲学(概念的認識)の力を信じながら精神たる現実を歴史的に分析していくことに他ならなかった(Croce 1909b: 36)。

直観の擁護者であったクローチェは、いまや概念の重要性を強調し、これを信じるよう訴えていた。当初、権威への叛逆の旗印であった『美学』もいまや精神哲学体系の一部と化した。この変化に、クローチェを称揚していた若い読者たちが違和感を覚えても不思議ではなかったであろう(Papini 1913a, 1913b, 1913c)。

5. おわりに

以上、精神哲学3部作に見られる思想の内在的变化を追うことで、20世紀前半、クローチェがヘーゲルの影響を強く受けながら、批判と修正を繰り返すことによって思想を展開、体系化したことが明らかとなった。ナポリの哲学者は実証主義をも自己のうちに秩序付け、飲み込んでしまう精神哲学というオルタナティブを提示し、これを歴史叙述によって根拠付け、読者に精神哲学への覚醒を求めたのである。この「再覚醒」を、クローチェは『クリティカ』創刊号の序文で「観念論(idealismo)」の再生(Croce 1903a, cfr. Croce 1908a)と言い換えている。たしかに、クローチェは大学の外で、出版を通じた学問システムを構築しながら、精神哲学3部作を核にすえた文化潮流を形成した。ただし、この文化事業は単に観念論の再生という言葉だけでは十分に説明できない。というのも、精神哲学の成立とクローチェの影響力拡大をすべての人間が好意的に見たわけではなかったからである。精神哲学がアカデミズムに代わる新しい権威として若き知識人の前に立ち現れ、クローチェに対するかれらの叛逆の前提ともなった事実を無視することはできない。この良くも悪くも、時代のオピニオン・リーダーとして、哲学界ばかりでなく若い知識人たちの参照点となった事情をも踏まえつつ、精神哲学体系成立の歴史的意義を問うとしたら、これを文化的「覇権」の確立と表現するのが適切であろう。

参考文献一覧は報告当日に配布いたします。

アドルノと反ユダヤ主義研究プロジェクト
—国民社会主義における反ユダヤ主義—

古松 丈周（関西大学非常勤講師）

はじめに

ホルクハイマー、アドルノら「社会研究所」の研究者たちは、反ユダヤ主義に十分な関心を払っていなかったと考えられてきた。その理由として指摘されてきたのが、30年代なかばの反ユダヤ主義にたいする沈黙、さらにホルクハイマーの「ユダヤ人とヨーロッパ」での反ユダヤ主義分析である。ホルクハイマーとアドルノの共著『啓蒙の弁証法』での反ユダヤ主義論もそのような評価を覆すものとは考えられず、反ユダヤ主義研究は「批判理論の失敗¹⁾」を示すものと考えられた。しかし、このような評価は妥当ではないと考えられる。なぜなら、1930年代末に研究所が着手した反ユダヤ主義の共同研究は、「ユダヤ人とヨーロッパ」、あるいは『啓蒙の弁証法』では必ずしも明示的に示されていない、あるいは触れられていない多くの論点を提出しており、反ユダヤ主義を考える上で示唆に富む多くの議論がなされているからである。

反ユダヤ主義にかんする共同研究の内容は、1941年にホルクハイマーが公にした共同研究の構想「反ユダヤ主義プロジェクト」ではじめて公にされた。ホルクハイマーは反ユダヤ主義を心理学的視点と経済学的視点から詳細に検討することで、反ユダヤ主義のメカニズムを構造的に理解することを意図し、さらにナチス・ドイツによる反ユダヤ主義政策が海外へのプロパガンダであると主張していた。この共同研究は『偏見の研究』として完結するまでになかなか異なったものとなったが、ホルクハイマーの構想は、同時代の反ユダヤ主義分析のなかでも、その原因を何らかの理論に還元するのではなく、反ユダヤ主義そのものを多角的に分析し、その全体像を描こうとする点で際立っていたといえる。

この反ユダヤ主義研究プロジェクトで、ホルクハイマーとともに主要な役割を果たすことになるのがアドルノである。『偏見の研究』最大の成果である『権威主義的パーソナリティ』への研究所からの参加者であったばかりでなく、早い時期からホルクハイマーのために、反ユダヤ主義にかんするいくつかの覚書を執筆しているのである²⁾。とりわけ、「国民社会主義と反ユダヤ主義」と題する覚書は、ホルクハイマーの「反ユダヤ主義研究プロジェクト」にもとづいて、国民社会主義下の反ユダヤ主義に焦点を当てたものであり、ホルクハイマーの議論を多くの点で補うことになっている。さらにこの覚書には、アドルノ独自の、後にホルクハイマーに影響を与えたと考えられる反ユダヤ主義分析が示されている。本報告では、ホルクハイマーの「反ユダヤ主義研究プロジェクト」とこの「国民社会主義と反ユダヤ主義」との関係を検討しつつ、アドルノの反ユダヤ主義論の一端をこの覚書を通して明らかにしたい。そうすることで、『啓蒙の弁証法』の反ユダヤ主義論の前提がいくらか明らかになると同時に、「ユダヤ人とヨーロッパ」、『啓蒙の弁証法』を超えた彼らの反ユダヤ主義論が明らかになると考える。

1. 国民社会主義的反ユダヤ主義と政治

ホルクハイマーの構想は、『偏見の研究』で「権威主義的パーソナリティ」として詳細に論じられることになる「恒常的底流」となっている心理と、ポロックが提唱した「国家資本主義」論を接合し、サディズム的心理が、ユダヤ人に向けられるメカニズムを明らかにするものであった。つまり、「反ユダヤ主義研究プロジェクト」は、反ユダヤ主義のいわば隠れた原因（心理と経済体制）を突き止め、そのメカニズムを明らかにしようとするものである。それにたいして、アドルノの覚書は、国民社会主義的反ユダヤ主義のみが対象になっており、全体の構想もかなり異なったものとなっている。反ユダヤ主義の政治的実践、つまり合法・非合法の反ユダヤ主義措置とそれを推進する政治的プロパガンダ、そしてその影響、最後にその克服という具体的現象とその対応策に焦点を当てたものとなっているのである。

しかし、アドルノの分析はホルクハイマーの反ユダヤ主義理解をもとに、自らの議論を展開したものである。とりわけ、国民社会主義下での反ユダヤ主義の政治的実践の解明は、ホルクハイマーが構想した反ユダヤ主義のメカニズムを、国民社会主義の実態にそくして解明するのに寄与するものとなっており、ホルクハイマーとアドルノの相違は、国民社会主義的反ユダヤ主義の特質を示すことにもなっている。

アドルノによれば、国民社会主義的反ユダヤ主義は全体主義的である。つまり、反ユダヤ主義が生活のすべての領域を貫徹してユダヤ人の滅亡を目指しているのである。それにたいして、以前の形態は「部分的」であり、一定の生活領域からユダヤ人を締め出すものにすぎなかった。ヒトラーの反ユダヤ主義の要素はすべて以前の反ユダヤ主義に現れているが、それらをひとつの目標に政治的にまとめあげたことが新しいのである。それゆえ、全体主義的反ユダヤ主義の解明をするとき、政治という領域を対象としなければならないのである。

さらに国民社会主義を政治の領域から検討するのは、彼らの国民社会主義理解とも関係している。ホルクハイマーは、国家資本主義下での流通領域の消滅によって、ユダヤ人が不要となったことを指摘していた。この国家資本主義概念はホルクハイマーがポロックから受容した概念であり、ポロックによれば国家資本主義の下では、「議会主義の諸条件からの解放と、心理的な大衆支配の全装置を利用しうるために、この時代にふさわしい政府は、諸階級から独立し、非党派的に、社会を超越しているように見える³⁾」ようになる。さらに、社会的秩序を形成するのは、市場ではなく国家であり、社会問題が経済領域にではなく政治の領域に現れ、「政治の優位」が確立される。それゆえアドルノの対象は反ユダヤ主義の政治的実践でなければならないのである。

この政治的実践の基礎が国家的措置であり、立法である。アドルノによれば、反ユダヤ主義的国家措置は、段階的にユダヤ人を管理の客体とし⁴⁾、無秩序な暴力を回避しながら、ユダヤ人を肉体的に絶滅に追い込むことを目指すものである。この政治的、法的基礎と連動しながら、非合法措置、つまり日常的反ユダヤ主義が実践されることになる。この実践は法律、党の職務上の命令、集団の措置、容認された暴力沙汰の連続した統一体であり⁵⁾、国家と結びついた党の指導のもとで、各々の社会的立場に応じて、ユダヤ人の絶滅に向けてユダヤ人を攻撃するのである。

2. 国民社会主義の反ユダヤ主義実践

では、このような反ユダヤ主義的实践はどのようにすれば解明できるのか。ホルクハイマーは、現実の反ユダヤ主義を、反ユダヤ主義的心理の諸類型とユダヤ人の社会的立場に分節化し分析した。反ユダヤ主義者の諸類型を明らかにすることで、権威主義的なメンタリティがどのような型の不安や不満に起因するはけ口を反ユダヤ主義に向けているのか、その主観的メカニズムを明らかにし、社会におけるユダヤ人の特質を解明することで、そのような主観的メカニズムがユダヤ人に流れ込む客観的条件であるユダヤ人の社会的経済的立場を明らかにしようとしていたのである。

アドルノもこの分析に呼応するかのようになり、ユダヤ人の社会的立場にむかう反ユダヤ主義の实践、「アーリア化」、「ボイコット」などを取りあげ、分析することを主張する。そのうえで、国民社会主義で中心的な役割を担う反ユダヤ主義として農村反ユダヤ主義を指摘する。アドルノによれば、近代的反ユダヤ主義の野蛮な絶滅意思は、この農村的反ユダヤ主義の前提からのみ理解されうる。農村反ユダヤ主義には以下のようなモチーフがある。「1)絶え間ない農業危機と信用供与者への農夫の依存、2)労働運動の僅かな影響、3)田舎の低い知的水準、4)田舎でのユダヤ人の少なさが彼らを目立たせ、安易な犠牲にする、5)田舎では、前資本主義的、封建的反ユダヤ主義の伝統が生き残っていた、6)ユダヤ人代理人と田舎の手工業者の対立は特に大きい、7)ドイツでは、田舎のユダヤ人は都市のユダヤ人に比べてあまり同化していなかった、8)田舎での暴力的措置は公衆の視線を逃れた⁶⁾」。そしてこれらのモチーフに国民社会主義下の都市的反ユダヤ主義が同化することで、近代的反ユダヤ主義の野蛮な絶滅意思が生み出されるのである。国民社会主義の反ユダヤ主義実践とは、ユダヤ人をその社会的・経済的地位から追い立てる反ユダヤ主義的実践が、農村反ユダヤ主義を機軸として絶滅意思を担うに至ったものなのである。

農村反ユダヤ主義から絶滅意思が生み出されるのだとすれば、どのようにして都市的反ユダヤ主義は農村反ユダヤ主義に同化したのか。アドルノによれば、住民の反ユダヤ主義は、本質的にユダヤ人の「よそよそしさ (Fremdheit)」に関連しており、平均的なドイツの反ユダヤ主義者は、外国人法の下でのユダヤ人の立場、そして公的地位からのユダヤ人の排除のようなものを思い浮かべるにすぎない。しかし、暴力的な反ユダヤ主義は貫徹している。つまり都市的反ユダヤ主義が農村反ユダヤ主義に同化し、集団暴力的、破壊的傾向をもつに至る移り変わりの理由を明らかにすることが、黒人問題などとは異なる国民社会主義の反ユダヤ主義を明らかにすることにつながるのである。

この移り変わりに大きな役割を果たしているのが、ユダヤ人についての「否定的幻想」である。ホルクハイマーは、多様な、ときには矛盾する反ユダヤ主義の理論を分析するとき、そこに共通する心理を想定していた。それにたいして、アドルノは、現実のユダヤ人についての知識から独立した幻想、つまり「異常 (Abnormalität)」で、歴史的、生物学的にも無駄という否定的幻想が、実際のユダヤ人についての認知を規定するという仮説を立てている。そしてアドルノによれば、この「ユダヤ人についての幻想」からはじめて集団暴力が理解されるのである。アドルノは、この反ユダヤ的幻想のなかで、集団的暴力はユダヤ人の顔を血まみれにする、という説を好意的に受け入れている。アドルノは以下のよ

うにもいっている。「拷問されたユダヤ人は、反ユダヤ主義者がユダヤ人の集団イメージ夢想しているかのような外観を呈する⁷⁾」。ホルクハイマーが「反ユダヤ主義運動を含めた「虐待（punishment）と撲滅（destruction）の反復」に共通する心理として、「権威主義的パーソナリティ」を想定していたのにたいして、アドルノはさらに踏み込んで、「権威主義的パーソナリティ」と結びついた「否定的幻想」を想定しているのである。反ユダヤ主義的残虐行為については、戦慄すべき事件を一般的集団暴力から際立たせる必要があると提言するにとどまり、これ以上の理論的展開はなされていない。しかし、この課題は、のちに『啓蒙の弁証法』でより緻密に議論されることとなる。

3. プロパガンダと権威主義

反ユダヤ主義の政治的実践のなかで、国家、党による直接的な行動とともに反ユダヤ主義を進める上で重要なのがプロパガンダであり、アドルノによれば、政治的実践の核心部にあるのがプロパガンダなのである。「ユダヤ人についての幻想」を広める上でも、プロパガンダが重要な意味をもつのは当然といえる。さらにプロパガンダは、「権威主義的パーソナリティ」をユダヤ人に向かってかきたてるものであり、ホルクハイマーが構想した反ユダヤ主義のメカニズムを拡大、強化するものに他ならない。

アドルノによれば、反ユダヤ主義的プロパガンダが前提としているのは、「大衆が無力に運命に『向かい合っている』が、しかし自己を権力と同一視し、自らの無力をより無力な者、つまりマイノリティで埋め合わせする傾向⁸⁾」にあることである。このような傾向に効果的に働いているのが、プロパガンダの権威主義的性質である。アドルノが例にあげるのは、「非アリア」、「最初の段階の混血」、「人種の不名誉」、「ユダヤ出自」などの用語である。これらの用語の権威主義的性質が、無力な大衆に、自己を権力と同一視する機会を提供するのである。

これらの用語以外にも、反ユダヤ主義的プロパガンダには多様なモチーフがある。ここでアドルノが問題にするのは、これらのモチーフが、しばしば反ユダヤ主義者の特徴が投影されたものに他ならないことである。ホルクハイマーが「反ユダヤ主義研究プロジェクト」で指摘した「現今の反ユダヤ主義の理論」や「社会におけるユダヤ人」はこのような観点から捉えなおす必要がある。アドルノはプロパガンダの主要なモチーフ群を3つあげている。ひとつはユダヤ人の経済的立場にかかわるモチーフである。「暴利」、「搾取する（raffen）資本」がそれにあたる。このモチーフは、現実的な根拠を有してはいるが、必ずしもユダヤ人へのみ当てはまるわけではない。しかし、このようなモチーフがユダヤ人に課せられるには理由がある。ユダヤ人が封建制以降、貨幣の信用貸しを職務としていたこと、さらに、キリスト教がその職務にたいする敵意をかきたてたことである。このような歴史的基礎がこのモチーフをユダヤ人と結びつけたのである。

次に「ユダヤ人のメンタリティ」にかかわるものである。「資本主義的」、「共産主義的」、「好戦的」、「平和的」などがこれにあたる。このように矛盾するモチーフが存在するのは、これらのモチーフがユダヤ人ではなく、何よりも反ユダヤ主義者に起因していることを示している。さらに、「ユダヤ人のメンタリティ」にかかわるモチーフが、反ユダヤ主義者に起因していることをより明確に示しているのが、「ユダヤ的精神」という中傷である。なぜ

なら、これは「人間の神性と人間の力の神格化を受け入れない抽象的な一神教にたいする偏見⁹⁾」にすぎないからである。

さらにもうひとつのモチーフが「本質的に衝動的な性質」である。アドルノによれば、このモチーフはユダヤ人の「よそもの」ゆえの性的魅力や、割礼と結びついた去勢不安に起因しており、このような性的要因は、反ユダヤ主義のなかでぬきんでた役割を担っている。そして、これらのモチーフが権威主義的プロパガンダと「異常 (Abnormalität)」で、歴史的、生物学的にも無駄という否定的幻想において結びついたとき、絶滅意思となると考えられるのである。

この絶滅意思が、「虐待 (punishment) と撲滅 (destruction)」に向かう反ユダヤ主義の政治的実践となるために重要な役割を担っているのが、「低俗猥褻な作品 (Schmutz und Schund)」である。このような作品は、心理的、社会的に抑圧されたもの、つまり「きちんとした人間」が恥じるべきことを、恥じなくてもすむように仕向けるのである。「低俗猥褻な作品」のようにタブーを反ユダヤ主義的に解放することで、ユダヤ人にたいする犯罪的行為、暴力行為が促進されるのである。

おわりに

アドルノの「国民社会主義と反ユダヤ主義」は、国民社会主義下の反ユダヤ主義の実践、すなわち立法措置、非合法措置、さらにプロパガンダを全体主義のシステムのなかに位置づけ、さらに暴力的な反ユダヤ主義の原因を考察しようとするものである。彼の分析は、同時代の反ユダヤ主義論のなかでも、反ユダヤ主義そのものを政治、社会、心理などの観点から分析し、その全体像を描こうとする点でホルクハイマーとともに際立っているといえる。さらにホルクハイマーの「反ユダヤ主義研究プロジェクト」と合わせて考えたとき、彼らの反ユダヤ主義論は、もしプロジェクトが完遂できていたならば、これまでにない反ユダヤ主義論となりえたかもしれない。またホルクハイマー、アドルノの反ユダヤ主義論の理論的發展においてもこの覚書は重要な位置を占めている。『啓蒙の弁証法』で示される分析を、萌芽的に示している箇所が多く見受けられるのである。これは、「反ユダヤ主義研究プロジェクト」と比べて際立っているといえよう。

とりわけ注目に値するのが、「よそよそしさ」が「否定的幻想」を通じて暴力的反ユダヤ主義に移行する事態の分析である。この分析こそ、『啓蒙の弁証法』の「反ユダヤ主義の原史」につながるものであり、『啓蒙の弁証法』では、未知のものにたいする病的憎悪が、暴力的反ユダヤ主義を理解する鍵なのである。このような意味で、この覚書はさらに詳細な考察を必要とするテキストと考えられる。

〔注〕

1) Cf. Bahr, Ehrhard, *The Anti-Semitism Studies of the Frankfurt School: The Failure of Critical Theory*, in ; Bernstein, Jay (ed.), *The Frankfurt School: Critical Assessments*, vol. 1, London, New York: Routledge, 1994.

2) Müller-Doohm, Stefan, *Adorno: Eine Biographie*, Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag, 2003,

S. 444. 徳永恂監訳，柴寄雅子，春山清純，辰巳伸知，長澤麻子，宮本真也，北岡幸代訳『アドルノ伝』作品社，2007，344頁。

3) Pollock, Friedrich, Bemerkungen zur Wirtschaftskrise, in; *Zeitschrift für Sozialforschung*, / 1933, S. 71. 保住敏彦訳「経済恐慌に関する覚書」『愛知大学経済論集』146号，1998年3月，邦訳，110頁。

4) アドルノは「公的職務からのユダヤ人の排除(1933)，ニュルンベルク法(1935)，最終的な経済的排除法(1938)」の3つの段階を指摘している (Vgl. Adorno, Theodor W., *Nationalsozialismus und Antisemitismus* (1940), in ; Theodor W. Adorno / Max Horkheimer, *Briefwechsel 1927-1969*, Bd. 2 : 1938-1944, *Theodor W. Adorno, Briefe und Briefwechsel*, Bd. 4, Frankfurt am Main : Suhrkamp Verlag, 2004, S. 545.) .

5) *Ebenda*, S. 549.

6) *Ebenda*, S. 552f.

7) *Ebenda*, S. 559.

8) *Ebenda*, S. 560.

9) *Ebenda*, S. 562f.

〔参考文献一覧〕

参考文献一覧

Adorno, Theodor W., *Nationalsozialismus und Antisemitismus* (1940), in ; Theodor W. Adorno / Max Horkheimer, *Briefwechsel 1927-1969*, Bd. 2 : 1938-1944, *Theodor W. Adorno, Briefe und Briefwechsel*, Bd. 4, Frankfurt am Main : Suhrkamp Verlag, 2004.

Bahr, Ehrhard, *The Anti-Semitism Studies of the Frankfurt School : The Failure of Critical Theory*, in ; Bernstein, Jay (ed.), *The Frankfurt School : Critical Assessments*, vol. 1, London, New York : Routledge, 1994.

Horkheimer, Max, *Research Project on Anti-Semitism*, in ; *Studies in Philosophy and Social Science*, IX / 1941, München : Kösel-Verlag, 1970.

Horkheimer, Max, Adorno, Theodor W., *Dialektik der Aufklärung : Philosophische Fragmente* (1947), *Gesammelte Schriften*, Bd. 5, Frankfurt am Main : Fischer, 1987. 徳永恂訳『啓蒙の弁証法—哲学的断章』岩波文庫，2007年。

Müller-Doohm, Stefan, *Adorno : Eine Biographie*, Frankfurt am Main : Suhrkamp Verlag, 2003. 徳永恂監訳，柴寄雅子，春山清純，辰巳伸知，長澤麻子，宮本真也，北岡幸代訳『アドルノ伝』作品社，2007年。

Pollock, Friedrich, Bemerkungen zur Wirtschaftskrise, in; *Zeitschrift für Sozialforschung*, II/ 1933, München : Kösel-Verlag, 1970. 保住敏彦訳「経済恐慌に関する覚書」『愛知大学経済論集』146号，1998年3月。

Traverso, Enzo, *les Marxistes et la Question juive : Histoire d'un Debat 1843-1943*, Montreuil : La Brèche-PEC, 1990. 宇京頼三訳『マルクス主義者とユダヤ問題—ある論争の歴史 (1843—1943年)』人文書院，2000年。

清沢洌のモダンガール論

佐久間 俊明（総合研究大学院大学）

・ 清沢洌の経歴と思想

戦前期日本を代表する自由主義的言論人・清沢洌（1890-1945）は、一般に『暗黒日記』の著者として有名であるが、彼の経歴・思想についてはあまり知られているとは言えない。したがって、ここでは清沢の経歴・思想を概観することにした。

清沢洌は、1890（明治23）年長野県に生まれ、小学校を卒業した1903年に無教会派のクリスチャン井口喜源治が主宰する研成義塾に入学する。在学中、井口や内村鑑三の影響を受けた清沢は、キリスト教に入信し、1906年に渡米するも、後に棄教した。

しかし、キリスト教は清沢の思想形成に多大な影響を与えた。具体的に言えば、キリスト教に基づいた井口の人格主義教育から清沢は「信念」の大切さを学び、また、井口や内村の信仰を疑い、棄教するプロセスの中で、批判精神と基本的な思考の枠組み——物事を相対化して考えること——を獲得したのである。

清沢は、1906-18年にかけて移民としてアメリカに滞在し、邦字紙『北米時事』、『新世界』の記者として文筆活動に励んでいた。このアメリカでの体験は、清沢に批判精神と基本的な思考の枠組みの獲得（前述）、ジャーナリストとしてのスタイルの確立、移民として移民問題を経験したことにより、その生涯を貫く対外政策分析の枠組み——政治よりも人々の勤勉を基礎とする経済力の重視——の獲得をもたらすことになった。

1918（大正7）年9月に帰国した清沢は、1920年9月に中外商業新報社に入社し、新聞記者としての生活を再開させることになる。しかし、すでに同年6月の徴兵検査に合格していた清沢は、12月に松本歩兵連隊に入隊することになった。翌年1月に、脚部疾患を理由に現役除隊となるが、この時の経験が後の軍隊批判の原点となる。

1923年の関東大震災で、清沢は家族を失い、また、朝鮮人虐殺事件、大杉栄虐殺事件は移民経験を持つ彼にとってはきわめてショッキングな出来事であった。清沢は、後年、「甘粕と大杉の対話」を発表する。大杉虐殺の罪に問われて収監されていた甘粕正彦憲兵大尉のもとを死後の大杉——実は清沢自身の考えを体現しており、生前の大杉を「自己批判」している——が訪れて議論をするというこの架空対話は、軍人の思考法やメンタリティーへの批判、偏狭な愛国心批判、左右ラディカリズム批判が含まれており、清沢の「心構えとしての自由主義」（後述）を反映した代表的な評論と評価することができる。

しかし、この架空対話によって、右翼からの批判を受けた清沢は、1929（昭和4）年7月に東京朝日新聞社を退社し、以後、フリーランスの評論家として活動する。

フリーランスの評論家に転じた清沢は、1929年8月～30年10月、31年4月～32年8月にかけてアメリカ・ヨーロッパを訪れ、ロンドン海軍軍縮会議を取材し、ムッソリーニやフォード等と会見した。したがって、満州事変（1931年）、5・15事件（1932年）発生時に、清沢は、渡米中であり、リアルタイムでの反応はなかった。

1932年8月に帰国した清沢は、わずか2ヵ月後の10月に『アメリカは日本と戦はず』（千倉書房）を出版した。これは当時話題になっていた日米開戦論や日米関係の悪化を押しと

どめるため、様々な条件を検討しながら日本とアメリカは戦争しないということを懸命に説いたものである。

また、満州国をめぐる国際連盟との交渉に関しては、「内田外相に与ふ」(『中央公論』1933年3月号)、「松岡全権に与ふ」(『中央公論』1933年5月号)を發表し、日露戦争時の外相小村寿太郎を引き合いに、国民感情を押し切ることが国益につながることもあるにもかかわらず、両者とも国民に迎合する外交を行っているとして厳しく批判した。

この時期、清沢は、国際協調の観点から外交評論を發表し、日本の孤立化を何とか押しとどめようとしたのである。

ところで、1933(昭和8)年秋頃から「1935、36年の危機」が軍部を中心に唱えられた。「1935、36年の危機」とは、具体的には、1936年に期限が終了するワシントン・ロンドン両海軍軍縮条約の再検討、国際連盟脱退の実効(1936年)、ソ連の第2次5ヵ年計画の完成(1936年)を指し、それらに備えて軍備増強に全力を注がなければならないとする主張であった。このような議論に対し、清沢は逐一反論を加えたのである。

しかし、軍拡を目指す動きは止まることはなく、1934年10月に陸軍は軍備増強と国家社会主義的な改革を訴えたマニフェスト「陸軍パンフレット」を發表したのである。

このような動きに対して清沢は、「第三党の出現」——既成政党と呼ばれた政友会、民政党に次ぐ政治勢力として軍部が出現したという意味——と題した論説を『中央公論』(1934年11月号)に寄稿して陸軍の姿勢を厳しく批判した。

以上のように、清沢は、国際社会における日本の孤立化と膨張主義的傾向を押しとどめるために必死の抵抗を試みたのであった。

このような状況の下で、清沢は、自身の自由主義思想を明らかにし、自由主義をめぐって知識人との論戦に挑むのであるが、以下、その自由主義思想の中身について簡単に説明することにしたい。

アメリカの「自由の精神」や英国のJ・モーリやH・ラングショーの影響を受けた清沢の自由主義思想は、政策やイズムの前提となる「心的態度としての自由主義」であった。したがって、「心構えとしての自由主義」の上に、適当な政策が選択される必要があったが、1933年の時点では、清沢は、自身の政策を明確に提示することは出来ず、三木清等からの批判を招いた。しかし、翌34年に、清沢は、行き詰まりをみせる資本主義の変革が必要であることから、自身の政策を「社会主義」であることを明らかにした。清沢の社会主義とは、議会主義、「合法主義」を通じて「搾取なき社会」を目指すものであり、マルクス主義とは目的は同じでも手段において対立するものであった。そして、清沢は、自由主義思想の啓蒙を通じて、「心構えとしての自由主義」を訴える一方、暴力を肯定し独善的なマルクス主義やファシズムを「左翼と右翼は同じ」と批判したのである。

1935年の天皇機関説事件を契機に、「転落」したとみなされた自由主義をめぐって再び論争が活発化すると、清沢は代表的な自由主義論者として積極的に論陣を張ることになる。清沢は、「心構えとしての自由主義+政策としての社会主義」を、「中庸的進歩主義」あるいは「漸進主義」と強調することにより、ラディカルな変革を求めるマルクス主義者や赤松克麿・麻生久に代表される国家社会主義者を批判した。また、清沢は、J・デューイの自由主義思想を、日本ではいち早く摂取した。その結果、清沢は、自由主義の政治勢力として英国労働党に期待するようになった。

以上のように、1933年から36年にかけて、清沢の自由主義思想は、時代との緊張した応答を通じて、「心構えとしての自由主義」の上に、「政策としての社会主義」を置くようになり、穏健かつ建設的な社会変革案を提示するまでに至ったのである。さらに言えば、清沢は、その自由主義思想を講演や著作を通じて平易な形で一般の人々、とりわけ、女性に訴え続けたのである。

このような「心構えとしての自由主義」をベースに形成された清沢のファシズム認識及び人民戦線論について若干触れておきたい（佐久間俊明「清沢冽の人民戦線論」参照）。

2・26事件（1936年）以降、政治勢力として暴走しつつある軍部と官僚が連携しながら国民への統制を強化すると考えた清沢は、既成政党（立憲政友会と立憲民政党）を中心とする議会勢力によるファシズムへの抵抗に期待していた。

このようなファシズム認識から提起されたのが、清沢の人民戦線論であった。清沢の反ファシズム人民戦線論とは、「帝国憲法＝議会主義の擁護防衛」をスローガンに、既成政党を中心とした議会勢力を中核に、幅広く国民の結集を目指したものであったのである。

2・26事件以降、ファシズムの攻勢が強まる中で、清沢が議会制民主主義と言論の自由の擁護のために敢然と反ファシズムを主張したことは高く評価されるべきである。さらに、清沢は、自由主義の立場から、反ファシズム人民戦線の構築に向けた方法・戦術を提示し、時代状況との緊張した応答の中で、『時代・生活・思想』（1936年10月）の加筆部分にみられるように、社会大衆党評価の変更や知識人レベルにおける文化的な、反ファシズム人民戦線の動きへの着目等、その人民戦線論をより具体的な方向へと深化させようとした。このことは特筆に値する。

しかし、清沢の人民戦線論は、これまでの先行研究が評価してきたように、既成政党との連携を視野に入れた柔軟な議論ではなく、既成政党を中核とした人民戦線の提唱であった。したがって、社大党の下部組織や社大党系の労働組合、市民と労働者の連帯、知識人と市民とのつながりは、その思想的射程には含まれず、具体的な方法や戦術は示されなかった。残念ながら、清沢は、人民戦線の精神を理解していたとは言えない。

このことは、清沢の人民戦線論のベースにあった「心構えとしての自由主義」を逆照射する契機となるだろう。もし、清沢の自由主義思想が、鶴見俊輔の「合作の自由主義」につながるものであったならば、たとえ社大党の政策や指導者に問題があったとしても、反ファシズム運動を地域から創り上げようとしていた社大党の指導者・党员や社大党系の労働組合との「合作」を目指すべきだったのである。

ところで、日中戦争開戦（1937年7月）以後、日本の現実に即して自由主義を論じたり、日本外交を直接的に批判したりすることが難しくなった。言論活動が困難となった清沢は、太平洋戦争前後から外交史の研究を始め、その成果は、『第二次欧州大戦の研究』（1940年）、『外政家としての大久保利通』・『日本外交史』（1942年）にまとめられた。また、国民学術協会の支援を得て着手した「日本外交年表」は、戦後出版された『日本外交年表並主要文書』の原型となった。没後、戦後に出版を予定していた現代史に関する著作のためにつけていた日記が『暗黒日記』として刊行された（原題は『戦争日記』）。

．先行研究の概観と本報告のアウトライン

敗戦直前の1945(昭和20)年5月に急逝したため、清沢泷の存在は、戦後、ほとんど忘れ去られていたと言っても過言ではない。管見の限りでは、戦後、清沢を本格的に分析した学術論文は『戦時下抵抗の研究』 巻所収の宮沢正典「外交評論家の抵抗——清沢泷」である。また、1970年～73年にかけて橋川文三の編集・解題によって『暗黒日記』の完全版が評論社から刊行された。つまり、清沢研究は、戦時下抵抗研究の文脈の中からスタートし、そこでは清沢の反ファシズム思想や『暗黒日記』にみえる戦時下の時局批判に注目が集まったのである。もちろん、清沢の戦時下抵抗の側面が重要であることは言うまでもないが、ともすれば、それ以外の清沢の言論活動が見落とされる傾向があった。

このような状況の下、山本義彦氏は1980年代初頭以来、清沢の著作を1920年代から戦時下の『暗黒日記』に至るまで丹念に分析し、その思想が第二次大戦後、連合国軍によってもたらされた戦後民主主義と平和の思想、言論の自由、男女平等等の国際的普遍的な思想を先駆的に主張していたと見解を明らかにした(山本義彦『清沢泷の政治経済思想』、『清沢泷』)。一方、北岡伸一氏は、清沢の生涯を戦時下抵抗研究の文脈では重視されてこなかった清沢の外交評論を中心として論じると同時に、清沢という特定の軸を通して日露戦争以後、とくに第1次世界大戦の終了から太平洋戦争に至る日米関係史を描くことを試みた(北岡伸一『増補版 清沢泷』)。両者の研究に対しては報告者も含めて異論はあるものの、代表的な清沢研究であることは言うまでもない。

ところで、清沢は生前23冊の著書(パンフレット・訳書は除く)を出版したが、その第2作目の著作は『モダンガール』と題されている。外交評論を得意とした清沢の第2作目の著書が、なぜ、『モダンガール』だったのか、これまでの研究では残念ながら明らかにされていない(山本義彦「民主主義論と女性の地位」)。また、1920年代に出版された5冊の著作のうち、外交評論をテーマとした『黒潮に聞く』(万里閣、1928年4月)を除き、女性論・婦人問題論が必ず取り上げられているが、これらについてもまとまった分析はなされていない。1920年代の清沢の社会認識とそれとの往還の中で形成された自由主義思想を考えるに際して、清沢の女性論・婦人問題論は無視することはできないと言えよう。

以上の問題意識を踏まえて、本報告は、1920年代に出版された清沢泷の著作『米国の研究』(日本評論社、1925年11月)、『モダンガール』(金星堂、1926年11月)、『自由日本を漁る』(博文堂、1929年4月)、『転換期の日本』(千倉書房、1929年10月)に収録された一連の女性論・婦人問題論を「モダンガール論」として捉え、以下の課題について検討するものである。

[1] 清沢泷は、1920年代にモダンガール論をどのような問題意識の下、継続して執筆したのか。換言すれば、清沢がモダンガール論を執筆したのは、当時の論壇や言論界の流行を追ったからなのか、それとも、個人的体験に基づく内発的な関心があったのか。

[2] 清沢のモダンガール論のモチーフと論理はいかなるものなのか。

[3] 1920年代日本社会における清沢のモダンガール論の思想的位置とその社会的機能はいかなるものだったのか、当時のモダンガール論及び女性解放思想/運動の中に位置づける。

[4] 清沢のモダンガール論にみえる彼の自由主義思想(=「心構えとしての自由主義」)

とはいかなるものなのか明らかにする。

以上の検討を踏まえて、清沢のモダンガール論にみえる清沢の社会認識及びその底流にある自由主義思想を明らかにすることを目指したい。

以下、大会当日の報告のアウトライン及び検討すべき論点について述べる。

清沢冽は、1920年代にモダンガール論を継続して執筆していた。その問題意識は、第1に日本女性が置かれた悲惨な境遇に対する怒りがあった。それは清沢にとって単なる感情の問題ではなくて、人道上及び社会的に解決すべき問題として理解された。この背景には、推測になるが、棄教後も彼の意識に残っていたキリスト教的倫理観とアメリカの女性との比較があったと思われる。第2に、女性をこのような境遇に置くことを認める男性優位の日本社会への批判があった。「モダンガール」という切り口を採用したのは当時の論壇や言論界の時流に乗ったからなのかもしれないが、清沢の「モダンガール論」自体は彼自身の個人的体験に基づく深い問題意識によって展開されていたのである。

清沢のモダンガール論のモチーフは、「思想」としてのモダンガール——清沢の定義によると、相当な教育があり、時代の流れと婦人の位置がおぼろげながらも分かる者、旧来の風習や道徳に対し批評的で、自己一身を極めて自由な立場に置く人、生活意識と経済観念を持っている人——という理念を切り口に、日本の女性を封建的な習慣や道徳から解放することを目指すものであった。同時にそれはこのような習慣や道徳を許容する日本社会の構造を変革することを意味する。したがって、清沢のモダンガール論は、単なる女性論ではなく、婦人問題を社会問題と捉え、その解決を図ることにより、日本社会の民主化を目指した議論であると言えよう。

このような清沢のモダンガール論の論理とは、まず「思想」としてのモダンガールという理念を立ち上げることにより、女性を中心に日本社会が抱える問題を抽出し、その上で英米やソ連の議論を参照ながらその具体的な解決を図るものであった。清沢のモダンガール論には二つの柱——「結婚・結婚制度批判」と「公娼・私娼・芸者批判」——があった。この二つ問題の根底には「男女間の性道徳のダブルスタンダード」があり、これが日本の女性問題の最大の宿痾であったことは言うまでもないだろう。清沢は産業革命後の社会の変遷と女性の社会進出を踏まえ、この宿痾の解決を課題としたのである。

しかし、清沢のモダンガール論では、取り上げられてしかるべき問題が二つ言及されていないことを気付く。一つは、農村女性の問題であり、もう一つは女性による労働組合運動である。この点については、清沢の社会認識の射程を検討する必要があるだろう。

ところで、1920年代日本社会における清沢のモダンガール論の思想的位置とその社会的機能はいかなるものだったのだろうか。ここではいくつかの論点を提示することにしたい。

はじめに1920年代日本のモダンガール論における清沢のモダンガール論の思想的位置を明らかにする必要があるだろう。これまでの研究によると、モダンガールがヘアスタイルと服装によって世間の注目を集め、軽蔑の目で見られていた時に、むしろ、モダンガールたちの積極性、独立性を高く評価する知識人の一人として清沢は位置づけられている（佐藤「モダンガールの時代的意味」、「モダンガールの登場と知識人」）。しかし、清沢と同様にモダンガールの積極性や独立性を評価した北沢秀一、千葉亀雄との違いについては掘り下げた分析はなされていない。また、清沢のモダンガール論の社会的影響についても検討する必要があるだろう。

次に 1920 年代日本の女性解放思想 / 運動における清沢のモダンガール論の思想的位置を廃娼運動や青鞥社と新しい女たちの議論と比較して明らかにする必要がある。清沢のモダンガール論の重要な柱の一つは、先述したように「公娼・私娼・芸者批判」であったが、当時の廃娼運動の思想の中にどのように位置づけられるか明らかにする。とりわけ、アルフレッド・ベーベルも含めて当時の社会主義者（例えば、山川菊栄）の廃娼運動 / 思想が清沢に与えた影響とそれらの議論との相違を解明する。また、清沢は青鞥社と新しい女たちを批判し、「ノラは古い女」と主張したが、当時の女性解放思想の中にその議論がどのように位置づけられるか明らかにする。

以上の検討を踏まえて、繰り返しになるが、清沢のモダンガール論にみえる清沢の社会認識及びその底流にある自由主義思想を明らかにし、1930 年代以降に比べて研究蓄積の薄い 1920 年代の、言い換えれば、新聞記者時代の清沢研究を深化させることを目指したい。

【主要参考文献一覧】

- 大貫敦子「研究動向 両大戦間期のモダニズム芸術再考」(『社会思想史研究』No.28、2004 年 9 月)
- 小野沢あかね「大正デモクラシー期の廃娼運動の論理」(『歴史学研究』No.668、1995 年 2 月)
- 鹿野政直『戦前「家」の思想』(創文社、1983)
- 北岡伸一『増補版 清沢洌——外交評論の運命』(中公新書、2004)
- 佐久間俊明「清沢洌の人民戦線論」(『総研大文化科学研究』第 4 号、2008 年 3 月、http://www.initiative.soken.ac.jp/journal_bunka/index.html から閲覧可能)
- バーバラ・佐藤「モダンガールの時代的意味」(『現代のエスプリ』No.188、1983 年 3 月)
- 「モダンガールの登場と知識人」(『歴史評論』No.491、1991 年 3 月)
- 堀場清子『青鞥の時代——平塚らいてうと新しい女たち』(岩波新書、1988)
- 南博編『大正文化』(勁草書房、1965)
- 編『日本モダニズムの研究——思想・生活・文化』(ブレーン出版、1982)
- 編『昭和文化』(勁草書房、1987)
- 宮沢正典「外交評論家の抵抗——清沢洌」(同志社大学人文科学研究所編『戦時下抵抗の研究』、みすず書房、1969 所収)
- 村上信彦「婦人問題と婦人解放運動」『岩波講座日本歴史 18』(岩波書店、1975 所収)
- 『大正女性史 上 日常生活』(理論社、1982)
- 『大正期の職業婦人』(ドメス出版、1983)
- 安田常雄「民衆思想の転回」(安田『暮らしの社会思想——その光と影』勁草書房、1987 所収)
- 「アメリカニゼーションの光と影」(中村政則ほか編『新装版 戦後日本 占領と戦後改革 2 戦後思想と社会意識』岩波書店、2005 所収、初出 1995)
- 山本義彦「民主主義論と女性の地位——『モダンガール』にみる」(山本『清沢洌の政治経済思想——近代日本の自由主義と国際平和』御茶の水書房、1996 所収、初出 1995)
- 『清沢洌——その多元主義と平和思想の形成』(学術出版会、2006)

自由論題報告（山本）

ハンナ・アーレント、排除なき複数性のための政治哲学 ——判断力理論を手掛かりに——

山本圭（名古屋大学大学院国際言語文化研究科博士後期課程）

一 はじめに

ハンナ・アーレントの最後の著作『精神の生活』はもともと、第一部「思考」、第二部「意志」、第三部「判断」とされるはずであった。しかし一九七五年、彼女が急逝したために、「思考」と「意志」は遺されたが、最終部「判断」が書かれることはなかった。それゆえやむなくアーレント思想の全体像を掴もうと解釈する者たちは、彼女のカントについての講義、『カント政治哲学の講義』をもとに、彼女が「判断」において言わんとしたことを推定することが一般的である。そうして彼女の判断力理論を様々に再構成しようとする試みが成されてきたわけである。

しかしながら、アーレントを読む者を最も困惑させる、いまだ解決されざる一つの謎がある。その謎とはすなわち、「彼女の判断力にはなぜ一つではなく、二つの理論が見出されるのか」ということなのだ。ロナルト・ベイナーはこれについて次のように述べている。

アーレントの仕事を全体として眺めると、アーレントが一つではなく二つの、判断力理論を提供していることが分かる。〔…〕力点が政治的行為主体の代表的思考と拡大された心性から、歴史家や物語作家の注視者精神と回想的判断力へと移る。(1)

アーレントに見出されるこの「二つの判断力理論」をわれわれはどのように考えるべきだろうか。ところでアーレントはかつて、カール・マルクスについて「偉大な作家の作品においては、矛盾は作品の核心に通じ、またかれが抱えていた問題や新しい洞察を真に理解するのに最も重要な鍵を提供する」(2)と記していた。本報告ではこの一見矛盾する二つの判断力理論について考察することで、このことがアーレント自身にも当て嵌まるということを示したい。すなわち、この判断力理論のエニグマが、彼女の思想の核心、すなわち「複数性」の概念に新たな可能性を開くということである。

二 二つの判断力理論？

ベイナーは二つの判断力理論を「*vita activa*〔活動的生活〕の観点からの判断力」と「*vita contemplativa*〔観照的生活〕の観点からの判断力」とに分けているが、それらはどのようなものであろうか。まず、*vita activa* の観点からの判断力について、アーレントは「文化の危機」や「真理と政治」などのエッセイにおいて議論している。例えば「文化の危機」においてアーレントは次のように述べている。

判断する能力は、〔…〕事柄を自ら自身の視点からだけではなく、そこに居合わせるあらゆる人のパースペクティブでみる能力にほかならないこと、さらに、人びとが公的領域、共通世界で自らの位置を定めうるのは判断力によるのであるから、判断力は政治的存在者としての人間の基本的

な能力の一つでさえあること[...] (3)

アーレントはカントの『判断力批判』を参照しながら、他者のパースペクティブを自らのそれと比較、検討するような判断力を「代表的思考」、あるいは「拡大された心性」と呼んだ。この判断力を使用することによって政治的に行為する人間の意見は、単なる一意見という立場を超えて、妥当性を得ることが出来るのである。これが「*vita activa* の観点からの判断力」である。

しかしながら『カント政治哲学の講義』では、政治的観点から捉えられた判断力とは異なる、歴史家、物語作者、すなわち「注視者の判断力」が現われる。この注視者は眺める対象である出来事の外側に位置しており、その結果様々な利害関係から自律的である。この自律性が注視者の公平無私な判断力を可能し、したがって注視者は物事の全体を見ることが出来る。ここで重要なことは、この注視者の眼差しが、過去の出来事に向けられるということである。つまり、注視者は過去を評価し、意味を与える。そしてこれが「*vita contemplativa*〔観照的生活〕の観点からの判断力」というのは、注視者が判断を下すために現象世界から退きこむ必要があるからである。

このように、「*vita activa* の観点からの判断力」と「*vita contemplativa* の観点からの判断力」は鋭い対照をなしているように映る。すなわち、前者は政治的行為のなかで行使されるような判断力であるのに対し、後者はそのような行為を差し控えたときにのみ、つまり現象の世界から退きこもった場合にのみ可能である、というように。そこでこの二つの判断力理論をめぐって様々な解釈がなされてきた。これらは主に次の三つのカテゴリーに分類できる。

第一には、トラバーバ(4)、ベンハビブ(5)、ブラッドシャウ(6)、そしてダントルブ(7)などのように、これら二つの判断力理論の間に連続性を見出し、政治的行為者の判断力と注視者の判断力との結びつきを強調するか、もしくは判断力を政治的行為の一形式に引き付けながら両者を統合させようとするものである。

また第二には、ベイナーやバーンスタイン(8)などのように、これら二種の判断力理論をアーレントの思考における変化とみなし、それらを切り離して解釈しようとするか、この二つのあいだに和解できない緊張関係を認めるものである。

最後に第三のカテゴリーのものは、ヴィラ(9)のものである。上記二種の解釈がいずれも、「二つの判断力理論」の存在を前提しているのに対し、この立場が主張するのは、アーレントの判断力理論がそもそも二つではなく、一つであり、二種の判断力理論に見えたものは実は、「自立した判断力というさらに包括的な現象にそなわる二つの極」に他ならないということである。

これらの解釈はいずれも等しく魅力的であり、それぞれ説得力を有してもいるが、本報告で焦点を当て、引き継ぎ、展開したいのは第三の解釈である。この解釈が優れている点は、前二者が「代表的思考」や「拡大された心性」の能力を政治的行為の一形式と考えるのに対し、それらを注視者が行使するものとして捉えることが出来るという点にある。

ヴィラの解釈が前提するのは、かつてはかりに代理的思考や拡大された心性が公的領域で活動する市民の特性、もしくは徳であったとしても、近代以降それらの特性が可能となるような条件はすべて破壊されてしまったとする、アーレントが『人間の条件』で描いた物語である。したがって、今日においてアーレントが最も価値を置いたのは、退きこもってなされる思考であり、それが解放する注視者の判断であった。それゆえ「代表的思考」、「拡大された心性」とは、判断力についての一つの理論であるよりもむしろ、注視者が公平な判断を下すための不可欠な手段であると考えべきなのである。

三 複数性概念の再解釈

アーレントの判断力理論が二つではなく、実際には一つのもの、つまり「代表的思考」や「拡大された心性」を注視者の回想的/反省的判断力に属すと見做す解釈を選択した場合、アーレント思想にいかなる活路を見出せるだろうか。言い換えれば、冒頭で引用したアーレントの言葉で言えば、いかなる「新しい洞察を真に理解するのに最も重要な鍵」を与えてくれるだろうか。本報告では次に、判断力理論を手掛かりに、アーレント思想の核である「複数性」について考察したい。

マーガレット・カノヴァンが指摘しているように、アーレントが提示した「複数性」の概念は、「平凡だが哲学的に革命的な」(10)洞察であり、実際そのモチーフは、アーレントの政治理論全体を貫くものである。複数性とは、「地球上に生き世界に住むのが一人の人間ではなく複数の人間であるという事実」を端的に表現したものだ、アーレントはこの複数性を「全政治生活の条件であり、その必要条件であるばかりか、最大の条件」とみなしている。

また、複数性が政治的なものの条件であるということは間違いないとしても、同時にそれが、公的領域における活動を通じてあらわにされるといふ側面をも有していることを見逃してはならない。つまり、公的領域における言論とパフォーマンスを通じて他者へと「現われ」て初めて、行為者のユニークさは暴露されるのである。

このように、アーレントの複数性は一般に公的領域に関連づけて理解されてきた。しかしながら、このような限定を付された複数性には必然的に排除が伴うことも事実である。つまり、このような意味における複数性は、公的領域への参与を許された者たちの複数性でしかないのである。この排除について思いをめぐらすために、アーレントが次のように述べたことを文字通り受け取る必要があるのではないだろうか。すなわち、「複数性が人間活動の条件であるというのは、私たちが人間であるという点ですべて同一でありながら、だれ一人として、過去に生きた他人、現に生きている他人、将来生きるであろう他人と、けっして同一ではないからである。」(11)われわれが「注視者の判断力」の分析を通じて明らかにしたいのは、複数性概念のラディカルな射程が、公的領域においてではなく、そこから退きこもり、判断する注視者のもとにおいてこそ現れるという逆説である。しかしながらどのようにして？

1 複数の注視者たち

ここで強調しておかなければならないことは、注視者が現象の世界から退きこもるからといって、それがアーレントの考える哲学者とは異なるということである。アーレントにとっての哲学者像が、人間事象の領域から離れ、超越的なものや永遠の真理を觀照するものであったのに対し、注視者は確かに退きこもりつつも、しかしながらその眼差しは人々の領域へと向けられているのである。また、哲学者が孤独のうちで沈思するのに対し、注視者は必ずしもそうではない。アーレントが述べているのは、「注視者はもっぱら複数で存在する。注視者は演技に巻きこまれはしないが、常に仲間の注視者たちを伴う」(12)ということなのである。こうして注視者は、公的領域において活動するわけではないにしても、複数の他者と共同するという意味において、公的領域と同様の「いま・ここ」の複数性を判断のための条件としていることが分かる。このことを確認したうえでわれわれが次に行いたいことは、複数性の概念を空間的、さらには時間的に拡張して理解することである。

2 「複数性」の拡張(1)——空間的

注視者の判断力において重要な役割を果たすとされるのが、「構想力 Einbildungskraft」であり、それは「対象が現在していなくてもこの対象を直感において表象する能力」(13)を指す。代表的思考や拡大された心性に支えられた構想力の作用によって、注視者の思考、判断という孤独な営為は、独断的なものから免れえるとされる。

批判的思考は、他方では依然として孤独な営為でありながら、自分を すべての他者 から遮断しはしないのである。たしかにそれはずっと孤立しながら進むが、しかし構想力の力によって、それは他者を現前せしめ、そうすることで可能的に公共的でありすべての面に開かれている空間に入る。(14)

このように注視者においても、構想力によって他者を現前せしめること、さらには代表的思考や拡大された心性が重要な役割を果たしていることが分かる。したがってここでアーレントが想定している他者とは、あれやこれやの特定の他者であったり、公的領域において政治的行為を協同している他者に限定されていない。他者とは、文字通り すべての他者 なのであり、つまりはそこに居合わせないあらゆる人々を意味する。

こうしてわれわれは複数性の概念を拡張して捉えることができる。すなわち、複数性の境界/限界は、公的領域の「ここ」という境界には一致せず、それは「ここにいない」潜在的な他者をも含んでいるということである。

3 「複数性」の拡張(2)——時間的

アーレントは、注視者が行使する「反省的・回顧的判断力」が過去の出来事に向けられるとしていた。「判断力が過去を扱うためのわれわれの能力であるならば、歴史家とは過去を語ることによって過去についての判定を下すところの探求者である」(15)とアーレントが述べているように、出来事に巻き込まれている当事者には見ることが出来ないその全体の意味を、注視者はその外側、その出来事が終わったあとに位置しているという特権から公平無私な判断を下すことが出来るのである。それではどのようにこの判断力は行使されるのだろうか。

ここでは、アーレントがベンヤミンをどう読んだかが鍵となる。アーレントはヴァルター・ベンヤミンについての論考のなかで、彼の思考様式、特に彼の過去への眼差しを「真珠採り」に喩えている。いわく、

海底に穴を掘りそこに光をあてるためにではなく、豊かなものや不思議なもの、すなわち海底深く横たわる真珠や珊瑚をてこでゆめ、それらを海面にまでもたらしべく海の底へと降りて行く真珠採りのように、こうした思考も過去の深淵へと探究の手をのばす[・・・](16)

アーレントによれば、ベンヤミンの思考を導くものは、たとえ生存は荒廃した時代の支配を受けるとしても、「腐朽の過程は同時に結晶の過程」であり、かつては生きていたものも「新たな形に結晶して生き残るという信念」である。そして結晶として生き残ったものは断片となり、「いつの日か海底に

降りて来て生あるものの世界へと運び上げてくれる真珠採りだけを待ち望」む。

このような過去概念をアーレントがベンヤミンから受け取っていたとすれば、先程述べた過去の出来事を判断する「反省的・回顧的判断力」にも、この過去イメージが反映していると考えることが出来る。それゆえ注視者がその眼差しを向ける過去とは、この「断片化された過去」に他ならず、このような過去概念を俟ってはじめて、注視者は過去の出来事を引用、判断することが可能になると言える。したがって『人間の条件』のなかで、「物語」について繰り返し述べられていたこともまた、このような文脈から理解する必要があるだろう。(17)

すでにわれわれは構想力によって注視者に現前化される他者が、「ここ」にいない他者でもあることを確認した。ここでわれわれは複数性に関するもう一つの結論を導くことが出来る。すなわち、注視者に現前化される他者の射程は、公的領域における政治的行為の「いま」だけにとどまらない。それは何よりもまず、過去に生きた他者なのであり、それゆえ現在において過去を判断する者の使命は、海深く潜る「真珠採り」のように、歴史に沈殿した出来事の意味を海面、すなわち現在において浮かび上がらせることにある。

四 むすびにかえて

われわれはこれまで、従来は政治的行為者が行使するものと理解された「代表的思考」や「拡大された心性」を注視者が行使するものと理解することによって、アーレント思想の中心をなす複数性概念を再解釈してきた。ここで提示したことは、人々の複数性という様相がもっとも露わになるのは、公的領域においてというよりもむしろ、哲学者とも行為者とも異なる、いわばその中間に位置するような注視者のもとにおいてであるということであった。換言すれば注視者は、構想力の作用によって「いま・ここ」の他者のみならず、不在の他者、もしくは過去/未来の他者をも現前させることが出来、また、代表的思考や拡大された心性によって、それらの他者を唯一性/複数性において現れさせることが出来るのである。したがって、このような複数性の概念には、公的領域の周囲に厳戒に張り巡らされた境界による排除は伴っておらず、それはあらゆる潜在的な他者の現れに開かれたラディカルな複数性なのである。

アーレントはかつて『哲学と政治』のなかで、「もし真なる政治哲学に到達しようとするならば、哲学者たちは、人間事象の全領域が——その壮麗さと悲惨さにおいて——継起する人間の複数性を、自分たちの「驚き」の対象にしなければならぬだろう」(18)と述べた。本報告で議論したように、複数性の概念が注視者のもとで拡張して理解されるならば、アーレントが注視者の概念によって示すべく努めたのは、注視者が担う「新しい政治哲学」の構想ではなかっただろうか。

【注】

- (1) Beiner, Ronald, "Interpretive Essay," *Lectures on Kant's Political Philosophy*, Chicago: The University of Chicago Press, 1982, p.91. [邦訳一三七頁]
- (2) Arendt, *Between Past and Future*, New York: Penguin Books, 1993, p.25. [邦訳三〇頁]
- (3) Arendt, "Truth and Politics," *Between Past and Future*, p.241.[邦訳二九九頁]
- (4) Gabriel Masooane Tlaba, *Politics and Freedom*, New York: University of America, 1987.
- (5) Seyla Benhabib, *The Reluctant Modernism of Hannah Arendt*, London: Sage Publications, 1996.ただしベンハビブは、アレントの判断力理論を三種に分類している。
- (6) Leah Bradshaw, *Acting and Thinking-The Political Thought of Hannah Arendt*, London: University of Toronto Press, 1989.
- (7) Maurizio Passerin D'entrèves, "Arendt's theory of Judgment," in *The Cambridge Companion to Hannah Arendt*, edited by Dana Villa, Cambridge: Cambridge University Press, 2000.
- (8) Richard J. Bernstein, *Philosophical Profiles*, Cambridge: Polity Press, 1986.
- (9) Dana R. Villa, *Politics, Philosophy, Terror, Essays on the thought of Hannah Arendt*, Princeton: Princeton University Press, 1999.
- (10) Margaret Canovan, *A Reinterpretation of Her Political Thought*, Cambridge: Cambridge University Press, 1992. p110-11.[邦訳一四六頁]
- (11) Arendt, *The Human Condition*, Anchor Books Edition, New York: Doubleday Anchor Books, 1959, p.10. [邦訳 二一頁]
- (12) *Lectures on Kant's Political Philosophy*, p.63.[邦訳九五頁]
- (13) イマニュエル・カント、『純粹理性批判(上)』、篠田英雄訳、岩波文庫、一九九七、一九三頁。
- (14) *Lectures on Kant's Political Philosophy*, p.43.[邦訳六一頁]
- (15) Arendt, *The Life of the Mind*, New York: Harcourt, Inc, 1978, p.216.[邦訳二五〇頁]
- (16) Arendt, *Men in Dark Times*, New York: Harcourt Brace Jovanovich, Publishers, 1968, p.205.[邦訳二四七頁]
- (17) 一例を挙げれば、「活動の過程、したがって歴史過程全体を照らす光は、ようやくその過程が終わったときにのみ現われ、場合によっては、参加者全員が死んだあとで現われる。いいかえると、活動が完全にその姿を現すのは、物語の語り手である歴史家が過去を眺めるときだけである。」*The Human Condition*, p. 171.[邦訳三一〇頁]
- (18) Arendt, "Philosophy and Politics," *Social Research* (1990: Spring), p.103.

「国境を越えた分配的正義の問題——グローバルな正義と国際的正義の観点から——」

上原賢司（早稲田大学大学院）

近年のグローバルな正義を巡るリベラリズムの論争は、社会的リベラリズムとコスモポリタン・リベラリズムとして大きく区分される対立を主軸に論じられてきた。こうした対立軸は論争を続けていく上で以前と同様に有効なものだろうか。本報告では、問題となっている領域についてグローバルな正義と国際的正義をあえて理論的に区分し、それによって従来明白とは言えなかった両立場の一致点と相違点を探って行きたい。まず、社会的リベラリズムとコスモポリタン・リベラリズムの区分も含めた多くの論者によってなされたコスモポリタニズムの区分を概観しその問題点を明らかにした後に、本報告で用いるグローバルな正義と国際的正義の区分、さらには正義と分配的正義の区分の説明を行う（一）。次に、グローバルな分配的正義と、各々の社会における分配的正義の尊重は両立可能であるというコスモポリタン・リベラリズムの立場からの主張として K・タンの議論を（二）、不平等それ自体を問題視するわけではなくとも現今の所得や富の分配状況への含意を持つ社会的リベラリズムの主張として D・ミラーの議論を中心に順次検討し（三）、一国の政治社会を越えたところでの正義と分配的正義の問題の位相を明確化し、一致点とその裏返しとしての相違点を明らかにする（四）。

（一）グローバルな正義を論じるにあたって、リベラリズム内における二つの異なる立場の区分や、一つの政治社会を越えてすべての人々を自由で平等なものとして尊重するコスモポリタンの立場内における区分がなされてきた。

まずあげられるのが、社会的リベラリズムとコスモポリタン・リベラリズムの区分(Beitz: 1999, 518-521.)である。社会的リベラリズムとは、国内社会と国際社会の分業を前提とし、国内社会における正義において各人の福祉を考慮し、こうした諸社会が正義に適ったものであるための背景的条件を国際社会において確立するという議論を展開する。つまり国内社会において分配的正義を追及し、国際社会はそれらを可能とする条件を整えるという役目を担っている。一方のコスモポリタン・リベラリズムは、諸社会に倫理的な優先性を与えず、諸個人の観点から受容可能な諸原理を明確化するものとして捉えられる。

コスモポリタン・リベラリズムの立場は、どの側面でのコスモポリタンであるのか、どのような主張を行うコスモポリタンであるのかといった観点からさらに区分される。

どの側面でのコスモポリタンであるかについては、法的コスモポリタニズムと道徳的コスモポリタニズムおよび道徳的コスモポリタニズム内での制度的コスモポリタニズムと相互行為的コスモポリタニズムの区分(Pogge: 2002, pp. 169-170.)があげられ、主張の違いによる区分としてはラディカルなコスモポリタニズムとマイルドなコスモポリタニズムの区分(Caney: 2001, 975-976.)、強い(strong)コスモポリタニズムと弱い(weak)コスモポリタニズムという区分(Miller:2002, 84.)、極度の(extreme)コスモポリタニズムと穏やかな(moderate)コスモポリタニズムの区分(Scheffler:2002, pp.

114-116.)などがあげられるが、ここでは紙幅の都合上、最後の極度のコスモポリタニズムと穏やかなコスモポリタニズムにのみ言及したい。

まず極度のコスモポリタニズムは、世界全体にではなく個別の社会の内側においてのみ適用される規範、グローバルな正義と対立するような社会的な規範を否定する立場であるとされる(ただし個別の規範はグローバルな正義にとっての道具的価値によって肯定されうる)。一方の穏やかなコスモポリタニズムは、グローバルな正義が既存の政治社会を前提とした社会正義にそのまま取って代わることを否定し、正義の問題として個別の社会の規範(その社会の成員間にのみあてはまる諸義務)を肯定する。つまり個別の社会における分配的正義を否定し、それに取って代わるものとしてではなく、それらの個別の価値を承認しつつもそれらを制約する形でグローバルな正義は主張され、この意味においてコスモポリタンな立場であると考えられる。

以上のようにグローバルな正義や現代のコスモポリタニズムを巡って様々な区分がなされてきた。これら諸区分は各々の論者がどのような立場にいるかを分類し、それら立場にそれぞれ固有の欠点が存在することを明確にする上ではたしかに有益である(それは本論においても同様である)。しかしC・ベイツが言うように「根本的な問題はずらりと並んだ行為への明白な諸理由に我々は直面しているということである。……こうした明白な諸理由の内容や、いかに行為するかの判断を下す必要がある時にこれら諸理由が統合されるようなプロセスをより良く理解することが、我々にとって必要である」(Beitz: 2005, 19.)と考えた場合、上記の諸区分は「依然として大雑把なものである」(Ibid.)だろうし、有益なものでもない。

また上記の諸区分は立場上の違いを鮮明にする意図が第一にあるため、グローバルな正義、国際的な正義にとって何が問題となっているのか、その問題を解決するための正義の諸義務は何であるのかということに関する、各々の立場からの一致点については捉えられないように思える。立場の違いにもかかわらず一致する点を見出すことは、「諸理由が統合されるようなプロセス」の一つにもなりうるし、本当に対立している点はどこなのかを明確にする上でも役に立つだろう。

そうした一致点を見出しえるかもしれないものの一つとして、本報告では一つの政治社会を越えた次元での分配的正義をどのように捉えるかという問題を考えてみたい。一つの政治社会を越えた分配的正義の何らかの原理を拒否するような社会的リベラリズムの立場からは、現今の世界的な極度の不平等という財の分配状況を等閑視せざるをえないのだろうか(1)。それとも、自由で平等な諸個人という観念から出発し一つの政治社会を越えて分配的正義を主張するコスモポリタン・リベラリズムの立場はそもそも正義の名に値しないのだろうか(Nagel:2005)。

本報告では、一つの政治社会を越えた次元での分配的正義を肯定するか否定するかという社会的リベラリズムとコスモポリタン・リベラリズムの二項対立的な区分に対し、国際的な政治の場における正しさを問題にする国際的正義と、国内的次元と国際的次元の両方の政治を射程に収めるものとしてのグローバルな正義という二つの観点から異議を唱えていきたい。さらに、所得や富といった財の分配の正しさそのものを問題とするものとしての分配的正義と、それとは別に、人権という言葉で表現されるような基本的諸権利の充足といった正義の問題を分けていきたい(2)。後者の問題においても当然分配上の効果が生じることは考えられるが、それは財の分配の仕方そ

のものの正しさを論じるものとは区別されると思われる（例えば基本的諸権利を充足させるために財の移転が必要とされ、それは現今の分配状況に異議を唱えるものであったとしても、こうした基本的諸権利が満たされた後の財の分配がどうあるべきかについて言及するものではない）。このように問題そのものを改めて区分することによって、現今の論争状況では捉えられない一致点が明らかになるとと思われる。

もちろんこのような区分を行った場合、現今の経験的事実を十分に捉えられなくなるという批判はありうるだろうが、ここでの議論の焦点は政治的諸制度の正しさをめぐる規範的なものである。規範的な対立をより良く理解するという上では、このような抽象的な区分も有益なものになるだろうと思われる。

（二）まず、コスモポリタン・リベラリズムの立場の論者の一人としてタンの主張を検討していきたい。彼を取り上げるのは、彼の主張が、グローバルな分配的正義を主張することと特定の諸社会における成員間の特別な関心や、こうした成員資格の諸価値は両立可能であり望ましいものであるというものだからである。コスモポリタンの側から社会的リベラリズムとの一致点を探っていくと同時にグローバルな分配的正義という強い主張を行っている点で、この主張の検討は本報告の問題関心に沿うと思われる。

彼の議論が、各々の国内社会における分配的正義を尊重しつつもグローバルな分配的正義を主張するものであるのは例えば次の点から明らかであると思われる。

「要求されるのが何であるかという、それは諸社会が様々な目的を追求していく上での背景的文脈を公平なものにすることである。そしてこうした背景的文脈は何らかの分配的な理想によって規制されることを要求するだろう。国内的文脈における平等主義的正義が個人的な選択に鈍感である必要があるというのではなく、諸個人が選択や相互行為を行うことになる基本構造の公平さのみを考慮する必要があるのとちょうど同じように、グローバルな平等主義的正義はグローバルな文脈の公平さを考慮しつつ、国内的な決定や選択に正当な承認を与えることなしに境界を横切って資源を移転する必要はないのだ。」(Tan:2005, p. 71.)

ゆえにタンの主張によれば「グローバルな分配的正義とナショナルな自己決定は……両立不可能なゴールというわけではない」(Tan: 2005, pp. 71-78.)ことになる。そしてそこでの分配的正義の原理としてあげられるのはJ・ロールズの公正な機会均等の原理や格差原理に代表される平等主義的な原理であり、これら諸原理は世界中の諸個人を対象としたものである(Tan: 2005, p. 7.)。それゆえタンのグローバルな分配的正義はコスモポリタンな正義でもあり、それは諸社会間の分配上の平等以上のもの要求することになる(Tan: 2005, p. 78.)。タンの主張は諸個人の観点からグローバルな分配状況が平等主義的に最適化されることを目的としており、そうした分配的正義の中で諸社会が各々のゴールを目指すことを尊重するものである。それは諸個人に焦点を当てているので、国際的次元における政治のならず国内的次元における政治をも考慮する（国内社会における

不平等にも敏感である) ことになり、本論におけるグローバルな分配的正義の区分に合致することは明らかである。

このようにタンはグローバルな分配的正義を主張するのであるが、一方で諸社会の自己決定いった価値を全く無視し、これらにグローバルな正義の観点から還元主義的に道具的価値のみを与えるような主張を行うわけではない。よって前にあげたコスモポリタニズムの区分のいくつかに従った場合、タン自らの主張によると、彼のコスモポリタニズムは「強い」、「穏やかな」、「道徳的」コスモポリタニズムである(Tan: 2005, p.12.)。

しかしながらタンの以上のような主張に対して、次のような疑問が生じることになる。グローバルな分配的正義の平等主義的原理の主張は、実際のところ各々の社会がそれぞれ分配的正義を追求することを尊重しうるのであるのか(本当に「穏やか」か)。言い換えるならば、グローバルな基本構造を対象とするグローバルな分配的正義という考え方は、グローバルな基本構造と社会の基本構造をどちらも基本的なものとして尊重しうるのであるかという疑問である。グローバルな分配的正義が適用されるグローバルな基本構造こそが最も根本にあるものだと考えるならば、各々の政治社会においてはそのグローバルな分配的正義に従って財をただ再分配するだけの機能しか残されず、何ら特別なものは残らないのではないだろうか(Freeman:2006)。

結局のところ、グローバルな分配的正義の主張が、分配的正義を追求するものとしての各々の政治社会を尊重することと両立しないのは、ここでの分配的正義が国際的な政治の次元のみならず、国内的な次元における財の分配に関しても、諸個人の観点から平等主義的に(国内社会においてと同じような仕方)グローバルに正当化される必要があると論じているからだと考えられる。

それでは所属する社会に関係なく諸個人に究極的な道徳的関心を持つコスモポリタンは、諸社会における分配的正義を尊重することは不可能であり、結局のところ「ラディカルな」ものにならざるをえないのか。ここで、グローバルな正義を既存の国内社会を前提とした社会正義の単なる空間的拡大とは異なるものとして捉える方法が考えられる。それは諸社会内の政治的諸制度に関して、その成員間のみ宛てられる特別な正当化が必要であるべきことを承認しつつも、それとは異なるグローバルな政治的諸制度に関して、世界中全ての人々に宛てられる正当化が必要であるべきだという考え方である(Beitz: 2005, 21.)。これは「国際社会の基本構造」として理解することができるだろう。

国際的次元の政治が国内的な政治の次元とは異なること、つまり国内的次元が国際的次元に直接的に連続性を帯びているわけではないことを了解した上で、分配的正義もこうした違いに合わせて考えるのならば、一つの政治社会を越えたところでの分配的正義そのものを拒否する必要はないのではないか。また分配的正義をこのように理解することはグローバルな正義自体無意味であるという批判に抗することにもなるだろう。

次に社会的リベラリズムの論者として区分される D・ミラーのグローバルな正義の主張を見ていき、そこでの国際的な分配的正義の重要性が含意されていることを見ていく。

(三) ミラーの主張を端的に述べるならば、国内社会における正義とグローバルな正義が(現状において)異なったものであることを前提とした上でのグローバルな正義を主張するものである(Miller:2007, pp. 15-16.)。「私が擁護している見方におけるグローバルな正義とは差異の世界(a world of difference)のための正義である。それは単に、諸ネーション間の差異を取り除くことは実行困難であるか高度な強制を含むことになるだろうからというわけのみではなく、人びとは自らのルールの下で暮らすことや、自らの文化的信念に従って暮らすことにおおいに価値を置くからである。」(Miller:2007, p. 21.)

ミラーによるグローバルな正義の主張の内容として、ここでは三点ほどあげておきたい。第一に彼が擁護するような固有の価値を持つ関係性に基づいた特別な諸義務が存在するための条件の一つとして、こうしたアタッチメントが不正義(その代表例として外の他者との搾取的关系)をふくんでいないことがあげられる(Miller:2007, p. 36.)。次に、基本的ニーズの充足として捉えられる人権が国内社会の正義のみならずグローバルな正義としても重要であり、ローカルな諸義務はグローバルな諸義務(人権尊重の諸義務)に必ずしも厳格に優先するわけではないことが指摘されうる(Miller:2007, p. 44.)。ミラーの主張するグローバルな正義において人権はグローバルに尊重されるべきミニマムとして考えられる。ただし人権そのものは分配的正義の原理を設定するものとしては捉えられない(Miller:2007, p. 193.)。最後に、人権以上の内容を持つものとして、諸社会間の協働の公平な条項の要求があげられる(Miller:2007, pp. 266-267.)(3)。これはグローバルな平等それ自体の要求とは異なるが、そこでは大きな不平等がこうした協働の公平な条項の達成にとって障害となることは認められる(Miller:2007, pp. 76.)。

このようなミラーの立場は、その前提からして社会的リベラリズムであることは明白である。そして本論のグローバルな正義と国際的正義の区分における、グローバルな分配的正義とは異なるグローバルな正義を主張する一方で、国際的な分配的正義(国際的な協働による恩恵、負担の分配に関する正しさ)を主張していると捉えられる。

(四) 以上の二人の論者の主張の検討から、次のことが明らかであると考えられる。

コスモポリタン・リベラリズムの立場からは、もし各々の諸社会における分配的正義を尊重する「穏やかな」コスモポリタニズムにとどまるのならば、グローバルな分配的正義を国内社会においてと同様な形で主張することは困難なものになる。そこでは国内においてとは異なる、国際的な次元における分配を問題とする国際的な分配的正義が主張されることになる。一方で社会的リベラリズムの立場からも、各々の国内社会における分配的正義を考慮する必要上、国際的な分配的正義を国内のそれとは異なるものとして是認することになる。国際的な次元における分配的正義を考慮しなければならないという点において、両立場は一致する。

このことは、グローバルな正義そのものを主張することが不可能であるということの意味するものではない。グローバルな正義は人権のような基本的諸権利のように、国内的、国際的どちらの次元においても遵守されるべきミニマムな正義の諸義務として定式化され主張されることになる。こうしたグローバルな正義の重要性に関して、両立場は一致する。

以上のように国際的な分配的正義の必要性やグローバルな正義の重要性において両立場が一致しうると考えた場合、より明らかになる相違点とは何か。それは各々の領域における正義の諸義務の内容における違いであり、正しさの基準における違いである。国際的な協働による財の分配においても平等主義的な原理が必要とされるのか。グローバルな正義におけるミニマムな基準は何でありそうした基準を達成するための責任はどの行為主体に課せられるのか。こうした相違点は当然ながら存在し、なおも主要な争点として考察されなければならないだろう。しかしながらこうした対立はもはや、コスモポリタンの立場からでないと非理想的な状態である現状のグローバルな不平等を真剣に受け止めることができないだとか、既存の社会正義という理想とコスモポリタンの立場は両立できないといった単純な二項対立では無いことも明らかだろう。

- (1)国内社会におけるものと同様の分配的正義の原理をグローバル/国際的に拡大することを明確に拒否した立場として(Rawls:1999)。それへの批判の一つとして(Pogge:1994)。
- (2)基本的諸権利に関する代表的著作として(Shue: 1996)。
- (3) それと類似したものとしてロールズの「協働の諸機構」があげられる(Rawls: 1999, pp. 42-43, 42n52. 五七～五九、二七七頁。)。

参考文献（言及したもののみ）

- Beitz, C. 1999: "Social and Cosmopolitan Liberalism", *International Affairs*, 75, 3, 515-529.
- Beitz, C. 2005: "Cosmopolitanism and Global Justice", *The Journal of Ethics*, 9, 1, 11-27.
- Caney, S. 2001: "International Distributive Justice", *Political Studies*, 49, 974-997.
- Freeman, S. 2006: "The Law of Peoples, Social Cooperation, Human Rights, and Distributive Justice", *Social Philosophy & Policy Foundation*, 23, 1, 29-68.
- Miller, D. 2002: "Cosmopolitanism: A Critique", *Critical Review of International Social and Political Philosophy*, 5, 3, 80-85.
- Miller, D. 2007: *National Responsibility and Global Justice*, Oxford, Oxford University Press.
- Nagel, T. 2005: "The Problem of Global Justice", *Philosophy & Public Affairs*, 33, 2, 113-147.
- Pogge, T. 1994: "An Egalitarian Law of Peoples", *Philosophy and Public Affairs*, 23, 3, 195-224.
- Pogge, T. 2002: *World Poverty and Human Rights*, Cambridge, Polity.
- Rawls, J. 1999: *The Law of Peoples: with "The Idea of Public Reason Revisited"*, Cambridge, Harvard University Press. (中山竜一訳、二〇〇六年、『万民の法』、岩波書店。)
- Scheffler, S. 2001: *Boundaries and Allegiances: Problems of Justice and Responsibility in Liberal Thought*, Oxford, Oxford University Press.
- Shue, H. 1996: *Basic Rights: subsistence, affluence, and U.S. foreign policy*. Princeton, Princeton University Press.
- Tan, K. 2004: *Justice without Borders: Cosmopolitanism, Nationalism and Patriotism*, Cambridge, Cambridge University Press.

「学徒出陣」と慶応義塾の『戦没者名簿』

白井 厚（慶応義塾大学名誉教授）

なぜ戦争研究か

オクスフォード体験 イギリスの大学では戦争研究が盛ん。日本では無視、忘却。
cf.白井厚・堯子『オクスフォードから』日本経済評論社、1995
戦争の巨大な影響力 平和を守るためには戦争研究が不可欠
なぜ戦争を起こすのか？ 物欲・資源欲・領土欲・支配欲・宗教・思想など 軍国主義、国家
主義 ファシズムなどの社会思想の研究が重要。皇国史観も。
若者の無知は放置できない 将来に禍根を残す。再びアジアで孤立？ 過去の失敗から学べ。
ゼミで共同研究 cf.白井ゼミ『慶応義塾消費組合史』慶應通信制作、1990

ゼミで「太平洋戦争と慶応義塾」

1991年帰国以後 1996年退職まで ゼミ生、通信教育課程学生、院生、留学生、聴講
生、大先輩 秘書などの「協同」
学生の教育 講演会 座談会 映画やビデオの会、討論、自衛隊見学、北京訪問など
毎夏新図書館で二ヵ月間展示— 「塾員の著作に見る太平洋戦争」「塾生たちの『徒出陣』」
「特攻 50 周年」「敗戦 50 周年」、有楽町で展示—「特攻 50 周年、戦時下の青春」
経済学部で講義— 「太平洋戦争と慶応義塾」1993～「太平洋戦争と大学」1995～1999
戦争体験者への 7500 通のアンケート 当時の戦争観、天皇観、学生生活、軍隊生活など
cf.白井ゼミ『共同研究 太平洋戦争と慶応義塾』慶大出版会、1999
30 人余のオーラルヒストリィ cf.白井他編『証言 太平洋戦争下の慶応義塾』同会、2003
国際比較研究 cf.白井編『大学とアジア太平洋戦争 - 戦争史研究と体験の歴史化』
日本経済評論社、1996
この書には、戦中のハーヴァード、ハイデルベルグ、モスクワ大、
関西学院、同志社、上智、大正、東亜同文書院大などの研究を収録。
1994 年慶大で開かれた社会思想史学会大会における私の特別報告 「慶応義塾大学に
おける社会思想史研究とアジア太平洋戦争」も掲載。

諸大学の戦争研究（戦没者調査を含む）

「百年史」などで詳しく触れている大学もあるが、単行本として刊行されているものは、
次の通り。中には、大学の戦争責任を論じたものもいくつかある。
一橋大学学園史編纂事業委員会編集発行『第二次大戦と一橋』1983
如水会学園史刊行委員会『戦争の時代と一橋』1989
東京大学史料室編『東京大学の学徒動員・学徒出陣』東京大学、1997
二宮・小林・上代・埜・平尾編『春來たり花は咲けども』東京大学医学部戦没同窓生追悼
基金、2001
立教大学立教学院史資料センター編集発行『国際環境の中のミッションスクールと戦争—

- 立教大学を事例として』科学研究費補助金研究成果報告書、2005
- 老川慶喜、前田一男編『ミッション・スクールと戦争—立教学院のディレンマ』東信堂、2008
- 京都大学大学文書館編集発行『京都大学における「学徒出陣」調査研究報告書』総長裁量経費プロジェクト、1、2巻、2006
- 青山学院大学プロジェクト95編『青山学院と出陣学徒—戦後50年の反省と軌跡—』兩宮剛、1995
- 同編『青山学院と平和へのメッセージ—史的検証と未来展望』兩宮剛、1998
- 同編『青山学院と戦争の記憶—罪責と証言』兩宮剛、2000
- 同編『青山学院と地の塩たち—建学の精神と21世紀への祈り』兩宮剛、2001
- 同編『青山学院と学徒出陣60年—戦争体験の継承』兩宮剛、2003
- 同編『青山学院のメソジズムと学風—平和を実現する人々は、幸いである』兩宮剛、2004。
- 明治学院敗戦50周年事業委員会編『心に刻む 敗戦50年・明治学院の自己検証』明治学院、1995
- 同編『未来への記憶 こくはく—敗戦50年・明治学院の自己検証』ヨルダン社、1995
- 慶大は、前記の『大学とアジア太平洋戦争—戦争史研究と体験の歴史化』、『共同研究 太平洋戦争と慶応義塾』、『証言 太平洋戦争下の慶応義塾』。

「学徒出陣」とは

諸大学における研究書を見ると、「学徒出陣」を中心にするものが多い。

「学徒出陣」とは、学生(大学本科生)や生徒(大学予科、旧制高校、専門学校生など)が、一九四三年一〇月徴兵延期の特典が停止され、そのために学校に在籍のまま軍に入隊したことを指す場合が多い。徴兵年齢を超え検査に合格した男子は全員が兵となるが、理工・医・農の一部・教員養成などの学生は「国家の必要」という理由で勉学のため入営延期となった。「学徒出陣」の語は学生たちを戦場へと駆り立てるためのジャーナリスティックな演出用語なので、カッコつきで用いる。(大学は学問の場であり軍陣ではないから、大学から出陣という表現は誤り。)

最も多いのは四三年一二月に入隊した学生たちで、翌年も続いた。在学中の志願や制度の変更による入隊もあり、大学卒業後の兵を指す場合もあり、厳密な定義はない。

*「学徒出陣」について、『広辞苑』の誤り

“一九四三年、学生・生徒(主として法文科系)の徴兵猶予を停止し、陸海軍に入隊・出征させたこと”とあるが、-

一九四三年だけでなく翌年も出ているし、形態は多様。

徴兵猶予の特典は、すべての学生について停止された。

「出征」とは、“天皇に反逆するものを征伐に行く”という意味だから、今の世に説明として使うのは不適當。

当時の用法としても、「出征」とは兵役を終えた予備役や体格が劣る補充兵が、戦時に召集令状を受け取り戦場へ向かう事だから、学徒の場合は虚弱かよほど年齢が上の学生でないと出征兵士にはならない。

諸大学の戦争研究で「学徒出陣」を中心とするものが目立つのは、戦時にも大学にいた教師にとっては「出陣」学生は身近な存在だった事、大学が激励して彼らを戦場に送った責任を感じる事、復員した出陣学生が復学したり、教師になったり、学長になった例が多い事、学内に彼らに関係した資料が多い事、ジャーナリズムが取り上げる機会が多い事などの理由によるであろう。

太平洋戦争当時の大学

学生数が多い大学（本科）は、年によって変動するが、東京、早稲田、慶應、中央、京都、日本、明治、専修、法政、東北、立教、立命、九州、東京商科、同志社、拓殖、関西・・・というような順。これに予科、付属高等学院、大学専門部、高等部などを加えればかなり様子が変わって、明治、早稲田、中央、法政、日本、東京、慶應・・・の順となるようだ。これは夜学生などの数が多いためかと思うが、複雑で不明点が多い。大きな大学では卒業生は多数で当然戦没者も多数。「学徒出陣」ともなると20歳以上（1944年から19歳以上）の在學生にもかなり戦没者が目立つ。全く彼らを忘却するような大学があれば、それは歴史を軽んじているだけでなく、自らが教育した学生に対する愛情の欠如すら感じさせる。

参考までに記すと、これまで筆者が知りえた諸大学の調査による戦没者数は、次のようになる。（調査の対象や方法は大学によって異なる）

早稲田	4700	慶應	2223	東京	1652	一橋	807	中央	781	京都	528
拓殖	392	立教	372	小樽商	347	青山学院	302	関西	299	など	

戦没者追悼の進展

諸大学における追悼行事や戦没者調査を見ると、全体的に次のような流れを感じ取る事ができる。

追悼式・慰霊祭—対象者明示・戦没者名簿作成へ—募金・祈(記)念碑建立—調査活動—遺品展—遺稿集・追悼文集発表—記名碑・刻名碑建立—研究—大学の責任反省—啓蒙・教育—若者への影響

もちろんそれぞれの大学によって方法は自由であるが、早い段階から熱心に大学当局が取り組んで来たのは東大、中大、名簿作成に熱心なのは早大とその学友会、卒業生の組織（如水会）が調査研究・募金・祈念碑・記名碑建立まで達成したのは一橋大のみ。啓蒙・教育活動については立派な国際平和ミュージアムを持つ立命館が顕著である。折角碑を建てても誰も知らず埃にまみれたままの大学もあるが、早大では大隈庭園の傍の「平和祈念碑」の前で毎年ホームカミングデーの早朝に総長を中心に集まって献花が行われ、小樽商大でも学長や卒業生の会代表など大勢が毎年緑丘戦没者慰霊祭を挙行している。小樽のキャンパスには有志の募金による立派な慰霊塔があり、内部には追悼の文章と戦没者名簿が安置されている。

* 追悼についての拙稿は、「戦没者追悼の諸問題」、『立教学院史研究』4号、2005。「大学における戦没者の追悼」、『わだつみのこえ』（日本戦没学生記念会）123号、2005。

大学の戦没者名簿

欧米の古い大学を尋ねると、その大学を卒業した戦没者名が刻まれた壁面や立派な碑を目にすることがよくある。国家と結びついて戦没者を顕彰する例は国家主義、軍国主義の時代に特に多いが、それとは別に死者に哀悼の情を示すのは洋の東西を問わず一般的なことであろう。そのみならず、戦争の性格や実態はどこで何人戦没したかによって如実に表現されるので、戦没者調査は戦争研究、歴史研究の基礎でもある。一つの碑とそこに彫られた氏名から、人は往時の戦況を想い、短い生涯を閉じた大勢の若者の姿を想像し得る。しかし日本の大学では、戦没者に対する関心は乏しく、キャンパスに記名碑を建立するような例はほとんどない。大学の戦争責任という問題を避けたいがためかもしれない。

慶応義塾の戦没者名簿

学校としては、調査の第一段階として審査室が一九六一年学内にある資料のみを用いて「戦没塾員・塾生の調査」を行い、一六年の繰上げ卒業以来の卒業生と在学生の戦没者五九三名（他に未確認死亡者二八七名、未復員者五一九名）の氏名を翌年『三田評論』に発表したのみで、作業を中断した。

それから三〇年を経て、一九九二年以後私のゼミナールが「太平洋戦争と慶応義塾」について調査と研究を続けて来たが、その過程で「戦没者名簿」を学生や協力者たちと作成し、一九九九年には白井ゼミナール著『共同研究 太平洋戦争と慶應義塾』（慶應義塾大学出版会）に二一六五名の氏名を収録して発表した。その後も多くの方や靖国神社、厚生労働省に協力していただいて補訂を加え、二〇〇五年に白井編、浅羽久美子・翠川紀子協力『アジア太平洋戦争における慶応義塾関係戦没者名簿』（慶応義塾大学出版会制作）を私家版で刊行、更に二〇〇七年には、改訂して「慶應義塾福澤研究センター資料」(11)として、塾長やセンター長の序文を付し白井編『アジア太平洋戦争における慶応義塾関係戦没者名簿』が慶應義塾福澤研究センターから発行された。

* 福澤研究センターは、福沢諭吉と慶應義塾史に関する資料を収集・保管し、広く近代日本を研究する機関。

この新版『名簿』の特徴は次の通り。

- ・ 一九三七年日中戦争開始以降の戦没者で、教職員も含めるなど、対象範囲が広い。（二二二三名の氏名その他を記載。諸大学の調査の中では早稲田大学に次ぐ多数）
- ・ 戦没者の卒業年月、学部など、学生時代の部活動、陸・海別、戦没の年月日と戦没地などを記す。
- ・ 活字になっている遺稿・追悼文・記事などがある場合は二七一の「注」で示す。
- ・ 卒業年別戦没者数、戦没率、戦没年別戦没者数など八種のグラフや統計表を付け、

さらに戦没者の分布を示す東アジアの地図を付加。

- ・ 他大学における戦没者名簿と追悼の状況、戦後六〇年（二〇〇五年）及びそれ以後の祈念行事などを紹介。

卒業生と学徒兵

大学の卒業年別に見ると、昭和八年卒業生から数年は戦没者は八〇～一三〇名、率にして六～九%であったが、太平洋戦争前年頃の卒業生から率が増大し、昭和一八年卒業生は最大で実二〇〇名を越え、約一五%が戦没している。「学徒出陣」世代の一九年卒業生はすでに激戦地へ行く船が少なくなったため、意外に少なく、一二一名、八・九%に止まった。

* 旧制大学の卒業年には年号を使用する習慣が強いので便宜的に昭和を用いる。

学徒兵の中心は、徴兵猶予停止の年に大学三年生（最高学年）で学校にいれば卒業できると認められたものは仮卒業とされ、入隊して昭和一九年卒業となった人たちである。その中で卒業式の前に戦没した人たちも、特別に卒業生として扱われた。その数は慶大では一二一名。仮卒業にならずに戦没した三年生と、二年生、一年生は計二三五名、他に予科生二二名、高等部および商業学校生七名、総計三八五名が、慶応義塾の戦没学徒兵ということになる。慶応義塾の全戦没者二二二三名の、一七・三%である。

一九四五年の戦没者数は何を語るか

戦没者に関するグラフの中で特に驚くべきことは、「戦没年別戦没者数」のグラフで、敗戦の年は八月一五日で戦闘が終わったはずなのに、戦没者が特に多く、何と全戦没者の半数に近い一〇四四名がこの年に落命しているという事実である。大空襲、沖縄戦、原爆投下、ソ連侵攻などがこの年に集中するのだが、わずか八カ月の戦没者たちの大量死は何を意味するのか。

そこで一九四五年の戦没者数と経過について見ると、

月別の戦没者人数

一月	66名	米軍ルソン島へ、
二月	73	硫黄島上陸、ヤルタ会談
三月	132	東京大空襲
四月	134	米軍沖縄本島へ、大和撃沈
五月	115	東京など大空襲、ドイツ降伏
六月	165	本土決戦準備、沖縄全滅
七月	113	米、初の原爆実験成功
八月	130	広島原爆 ソ連参戦 長崎原爆
九月	31	降伏文書調印、天皇マ元帥訪問
一〇月	11	幣原首相にマ元帥五大改革要求
十一月	17	財閥解体始まる、独で軍事裁判
一二月	22	農地改革、女性参政権など

終戦関係の動き

五月 14日	鈴木首相ら終戦工作開始
六月 22日	天皇初めて終戦の意図を示す
七月 10日	ソ連、和平斡旋を拒否
26日	ポツダム宣言発表
28日	鈴木首相、黙殺と発言
八月 9日	最高戦争指導会議、 受諾の条件で激論
10日	御前会議、国体維持を了解 という条件で受諾決定
	米国からの回答—日本国民が 自由に表明する意思によって 決定される

- 12日 平沼、阿南が反対
- 13日 最高戦争指導会議 激論
- 14日 御前会議 梅津、豊田、阿南、
再照会を要求 天皇発言
- 15日 ポツダム宣言受諾放送

となる。

この結果明らかになったのは、戦没者数の約半数は敗戦の年に戦没したこと、しかも三～八月の六ヵ月に集中していることである。もし国内に反戦の気運が強まり戦争を少しでも早く止めていれば、また指導層が架空の歴史観にもとづく国体擁護に固執しなければ、多数の若い命は救われたであろう。

それにもかかわらず大学でも、侵略戦争から拡大した絶望的な戦争を聖戦と唱え、神州不滅、忠君愛国・米英撃滅を叫び続けた教師がいた。戦局転換になる筈のない特攻攻撃を賛美し、そのため多くの学生は志願してまで空しく国に命を捧げた。真理の探究という使命を放棄し戦意高揚・聖戦完遂に走ったことを、大学は深く反省せねばならぬ。

卒業年別戦没者

次に一九四五年に戦没した人たちの卒業年を見よう。判明した範囲で記すと、

昭和一六年三月卒	五九名	昭和一九年九月卒	八三名(「学徒出陣」)
一六年一二月卒	六三	在学生	一八五 "
一七年九月卒	七六	中退者など	一四
一八年	"	一二六	

即ち、戦没した学徒兵は「学徒出陣」以後のこの年でも二六八名、二五％に過ぎず、圧倒的に多いのは卒業生たちだということである。したがって、多くの大学では「学徒出陣」を調査の対象としているが、最初の段階では当然としても、卒業生に目を向けなければあまりにも不十分だということになる。

- * ただし特攻作戦においては、未帰還機の士官のうち陸軍では約七〇％が幹部候補生や特別操縦見習士官出身の学徒兵、海軍では約八五％が予備学生や予備生徒出身の学徒兵だったと計算されている。

蜷川須恵『学徒出陣 戦争と青春』吉川弘文館、1998 . p128.

以上は慶応義塾の例を示したに過ぎないが、慶大は当時大手の大学(東・早・慶)の一郭を占め調査した戦没者数では早大に次ぐものであるから、ある程度大学全体の傾向を示すものかもしれない。この調査が、第一に最後まで国体に固執した指導層の無謀な行動が国内でもいかに多くの犠牲を若い世代に強いるものであったか、第二に、脚光を浴びる事もある学徒兵の背後にいかに多くの大卒犠牲者がいたかということを考える契機になれば幸いである。いや更にこの他に、高等教育に接することが出来なかった百倍もの戦没者がいたことも、千倍もの内外の犠牲者がいたことも、忘れてはならぬであろう。

ナショナルミニマムの政治・社会理論

——L・T・ホブハウスの「自由主義的社会主義」とフェビアン社会主義——

山本 卓（法政大学・非常勤講師 y-taku@mx.mesh.ne.jp）

はじめに

「福祉国家の危機」論が沈静化した後の福祉国家研究では、福祉国家は一様ではなく、またその機能自体は現代社会の条件である、従って、市場の有する暴力性も改めて視野に置きつつ、新しい状況に対応して既存の福祉国家をどのように再編するかが課題であるとする認識が定着しつつある。そうした中で福祉国家と自由というテーマに関わる議論の中心は、福祉国家を前提にして自由な社会をどのように構想するか、観点を変えて言い換えれば、福祉国家をどのようにして自由な社会の理念に基づかせるかに移行しつつある。

L・T・ホブハウス（1864-1929）は二〇世紀への転換期の英国で、その課題にもっとも早い時期に取り組んだ思想家として知られている。従前の研究はホブハウスの議論を、自由放任型の古い自由主義に対して、労働者たちの経済条件は自由主義の想定する自律そのものの基盤を不安定なものにしているため国家はそうした状況を解消する必要があると主張するニューリベラルの思想と位置づけた上で、社会政策を理念的に正当化する自由の構想に主眼を置いて来た。他方、ホブハウスは社会政策（極端な貧困の解消を通じて自律の条件を確保するための手段）はその目的である自由社会の理念を掘り崩すものにもなり得るという認識のもとで、社会政策についての政治理論を形成し、自由主義の思想体系の中に組み入れることも試みていたけれども、その側面にはこれまで体系的な検討の光がほとんど当てられて来なかった。これに対して本報告では、ホブハウスの思想におけるこの側面に注目する観点から、自由主義的社会主義と名付けられた彼の自由主義の理論を民主主義をめぐる議論も視野に入れて再構成することを課題とする。その際、社会政策についてのホブハウスの政治理論をシドニー・ウェッブの議論と対比させ、検討する。周知のように自由主義の内実はそれが何に對抗しようとするかによって決まって来たが、ホブハウスが社会政策をめぐる議論において主眼を置いていたのはウェッブに代表されるフェビアンのナショナルミニマムの構想だったからである。

一 ホブハウスによるフェビアン社会主義の批判

ホブハウスは『自由主義』の中で、国家の実施する社会政策についての彼自身の見解を「自由主義的社会主義」と呼んだ上で、「機械的社会主義」（マルクス主義）と並ぶそれ以外の「社会主義」として「官僚的社会主義」を挙げた。官僚的社会主義は具体的にはシドニー・ウェッブに代表されるフェビアンの主張を表していた。ホブハウスはその官僚的社会主義を次の三つの論点をめぐり批判した。すなわち、いかなる人間観に則りナショナルミニマムの政策を構想するか、この政策を通じていかなる生を追求するか——当時の文脈ではそれは、いかなる社会進化の考え方をとるかという論点から派生するものであった——、及び、ナショナルミニマムの政策をい

かなる民主主義の考えのもとで構想するか、またそれに付随して、代議制民主主義をどのように意味づけ、改編するかである。

二 フェビアン社会主義

前節で析出した論点についてホブハウスがフェビアン社会主義に対しておこなった批判は正当なものだったのだろうか。その点を評価するためにも、本節ではフェビアンたちは上記の諸論点に対していかなる見解を示していたのかをウェブに即して分析する。

1. 「代表制」のイメージに基づく民主主義観

ウェブは、自治組織である労働組合の歴史を参照しつつ、国家統治のレベルにおける民主主義を政府の政策に人々の要望が反映されることと捉え、またそうした民主主義観のもとで代議制民主主義を、人々の要望を把握し、実現して行くための仕組みと位置づけた。その際、いわば真の要望を把握し、実現して行くために、議会と内閣は「専門的な代表者」たちによって構成される必要があると考えた。

2. 国家間の生存競争のイメージに基づく社会進化観

ウェブの社会進化の理論は、国家は国際競争の中で生存を確保して行くため、経済と人口を主たる基準とする「国民的効率性」を向上させ、かつそれを最適な状態に保つように努力し続けなければならないとするものであった。そして彼は、前述の「専門的な代表者」たちはこうした社会進化の理論に則り施策を策定、運営するべきだと考えた。

3. 「国民的効率性」を基準とするナショナルミニマムの構想

ウェブは前項で論じた「国民的効率性」の考え方に則ってナショナルミニマムの政策案を構想した。その構想では、まずもって共同体の全構成員に対して「ミニマム」の基準を達成するために必要な条件が一律に保障され、次いで、労働能力の保有者については、その基準をなお満たさない、あるいは満たさないリスクのある人々をミニマムの達成される状態にまで引き上げる、あるいはそうした状態にとどめるための仕組みが用意された。そうしたナショナルミニマムの構想は、公定の基準を満たさない/満たそうとしない人々に対して、施策の枠組みからの退出の自由を与えることなく、そうした基準に則ったある意味でのケアを徹底して施そうとするものであった。ホブハウスは先述の論点 について、フェビアン社会主義は人々を羊のように扱おうと批判したが、それはウェブの構想が有するいま述べたような性格を念頭に置いてなされたものであったと考えられる。

三 ホブハウスの自由主義的社会主義

本節では一で抽出した三つの論点を今度はホブハウスの議論に当てはめた上で、それらの論点に対する彼の見解をウェブのそれと対比させる。そうした作業を通じて、彼自身、必ずしも体系的に論じているわけではない「自由主義的社会主義」の理論を再構成する。

1. 社会進化・帝国主義・民主主義

ホブハウスの社会進化の理論は、ナショナルミニマムの政策はいかなる生を目的とするべきかについての見解を表すものであると共に、民主主義の構想を示すものでもあった。

彼の提示する社会進化の理論は次のような関心に根差すものであった。一つは当時の自由党政権が相次いで上程した一連の社会保障関連の法案を理念的に基礎づけることであり、もう一つは、十九世紀末以降に台頭したいわゆる新帝国主義の潮流に対抗することである。

新帝国主義は、政治的には、帝国の領土を英国の権益と支配性を確保するという観点を中心に保持しつつ、そうした権益や支配性を脅かす帝国内外の動きに対して強硬な姿勢をとることを通して、国内の社会的分裂をも回避しようとする運動や考え方として現れた。そうした新帝国主義が台頭する情勢下においてホブハウスはグラッドストーン時代の不干渉主義を理想視した。そうした彼の目には、前述したウェブの「国民的効率性」の考え方は新帝国主義の潮流を基盤にして帝国を積極的に増強しようとするものと映じた。それは国際競争のなかで帝国を維持、拡張して行くために国内を組織しようとする性格のものだったからである。その認識のもとでホブハウスは、帝国主義と親和的とされる「国民的効率性」の考え方に代わる、社会政策の基礎付け論理を構築する必要があると考えた。

ホブハウスは帝国主義に反発するだけでなく、反帝国主義を独自の社会進化の理論によって基礎づけようとした。彼が『民主主義と反動』の中で示したテーゼに則ると、帝国主義の台頭は国内における「知的反動」の現れである。これに対して帝国主義を阻止するためには「民主主義」の再建が必要である。知的反動とそれへの対抗というテーマは、『社会進化と政治思想』の中で社会進化の理論にひきつけて再度、論じられている。

彼は『社会進化と政治思想』の中で、社会の進化を方向づけるのは文明化であるとした上で、その文明化の最終段階に位置するのは社会的紐帯が「市民的絆」に基づいて形成されるような社会であると論じた。要するに文明化の最終段階では、J・S・ミルが『自由論』の中で描き出したような自己統治が実現するという。ホブハウスはこうした社会進化の理論に則って、現在の帝国主義は文明化の最終段階へ向かいつつある社会の進歩に逆行する動き、その意味での「知的反動」であると主張した。さらに彼は、進化を促進する人為選別とはいま述べたような文明化の最終段階へ社会をより迅速に移行させようとする営みであると考え、その観点から「知的反動」を阻止するための方策として、公共的な事柄を生活の一部と捉えるような「人格」を備えた「シティズンシップ」の育成策を構想した。そして彼は、ナショナルミニマムをそうした「シティズンシップ」の育成策と位置づけ、それを通じて民主主義を再構築し、「知的反動」を阻止するという展望を示したのである。

ホブハウスは、官僚的社会主義は非民主主義的であると批判したが、それは単に民主主義とは何かをめぐる見解の相違に起因するものではなく、帝国主義の潮流に対する一種の危機感の現れでもあった。つまり当時の彼の語彙世界において「民主主義的か非民主主義的か」は「非帝国主義的か帝国主義的か」とほぼ同義であり、フェビアンに対するホブハウスの批判はこのうち後者の対抗軸に主眼を置いてなされたものであったと考えられる。

2. 社会的主題を公共的議題とする代議制民主主義観

公共心を備えた人々の自己統治としての民主主義を理想とするホブハウスは、代議制民主主義を公共的主題について議会を中心に議論を行うと共に、それを通じて有権者たちの間で公共の事柄に対する関心を高めるための仕組みとみなしていた。ナショナルミニマムのケースでみると、この構想の実現はそれに関する法案を議会で審議すること、換言すると、公共的議題とすることと不可分であった。従って、ナショナルミニマムの構想を推進するホブハウスは、代議制民主主義の仕組みを介して自己統治を理想とする民主主義の課題群の中に社会的主題も含ませることを考えていた構図になる。

しかし彼の考えでは、既存の議会制は公共的主題群のなかに社会的主題を含めるに至った現状に充分対応することが出来ない。そうした認識の背景には、一九〇九年に当時の自由党政権が上程した予算案をめぐる紛糾があった。この予算案は前年に導入された年金制度の財源を創出することを主たる目的として土地税の創設を盛り込んだ画期的なものであったが、地主階級を中心とする議会内外の反対派はこれを「階級予算」、「革命」として強硬な姿勢をとった。その予算案は約半年間にわたる審議の後、貴族院で否決された。

そうした情勢下で貴族院改革の議論が台頭した。ホブハウスもまた貴族院改革を不可避と考えたが、同時に、代議制民主主義そのものを改革する必要があると考えた。彼がそうしたスケールの大きい政体改革を構想した理由の一つは、貴族院の権限が制限され、社会立法が実現可能になっても、それを階級立法とみなす見方が広く存在すれば、議決された法案は十分な正当性を得られないというものであった。もう一つは、彼自身の代議制民主主義観に基づく規範的要因である。ホブハウスの民主主義観のもとで代議制は公共的主題を扱う中心的な場とみなされる。その際、何が公共的かは庶民院を中心とする議論を通じて定義されて行くものとイメージされる。だが彼の理解では、現行の庶民院は、数の支配、熟慮の不足、反対派の抑制、といった要因によりそうした代議制民主主義像から乖離する傾向を有していた。彼はそうした認識のもとで、議会内外での議論を促すため、庶民院から送られて来た法案の議決を次の選挙後まで先送りする権限を貴族院に付与することと、庶民院に上程された法案を廃案にするための仕組みを導入することを提言した。

ホブハウスはこうした政体改革を通じてナショナルミニマム関連の法案を法制化可能にするだけでなく、法案審議の過程で一般的な合意も形成できるようになると考えていた。また、この改革案はそのような効果を期待されるものであったため、社会的主題を熟慮と討議に基づく公共の主題と位置づける民主主義の理念に制度的基盤を与えようとするものでもあったと考えられる。その提案はさらに、ナショナルミニマムの法制化という点でウェブと関心を共にしていたものの、「専門的」な知見ではなく議会内外での熟慮と討議をそれらの法案の正当性の源とみなすという点を中心にウェブの議論とは異質であった。

3. 「公正賃金」の理論に基づくナショナルミニマムの構想

ナショナルミニマムを自由主義の観点から正当化し、かつ民主主義の議論の中に位置づけたホブハウスはさらにこの施策の構成原理として公正賃金の理論を提示した。彼によれば、自由主義

的社会主義に基づくナショナルミニマムの政策は、「自由の基盤のうえで、個性を抑圧するのではなく伸張する」という原則と、「大部分の人々の努力に応えると共に、彼らの真の要求に応える」という原則を中心に構成される。彼はこれら二つの原則を柱とするナショナルミニマムの政策を基礎づけるものとして公正賃金の理論を提示したが、この理論において「賃金」は、産業の維持、発展という要請と両立可能であること、「十分な市民的効率性を発揮するために必要な諸条件を〔労働者とその家族が〕自力で確保できる」ものであること、という条件を満たしているとき、公正なものとみなされる。

彼にとってナショナルミニマムの機能は、いま述べた公正さの基準に則った「賃金」を全ての労働者に対して保障することにあつた。労働者の報酬水準は原則として各産業で決定されるべきであると考えたホブハウスは、公正賃金を保障するための方策として、次のような「最低限」の仕組みを提示した。この仕組みでは「平均的な家族」を養うために充分であると同時に「それを上回る余白の部分を出るだけ確保する」ような賃金が最低限の報酬水準であるとされる。そして、彼はそうした最低限の報酬を最低賃金制や労働時間の規制を通じて全ての労働者に対して保障することを提唱した。

だが、「最低限」の報酬水準は公正賃金を部分的に実現するものでしかない。確かにそれは「彼が健康であり、かつ定職を得ている限りで、平均的な労働者の家庭を維持するために充分なものである」。しかし「生活上の不慮の出来事、疾病、老齢、失業」に備えるためには不十分であるというのである。それゆえ公正賃金を実現するためには、そうした備えを可能にする仕組みを別途に設ける必要がある。彼はその見地から、老齢年金及び失業、疾病保険から構成される社会保障制度を「最低限」の報酬を補完する仕組みと位置づけた。

4. 非「標準的」なカテゴリーへの対応

実は、公正賃金の理論は「平均的な能力を有する真摯な者〔男性形〕」が前述の「標準的な家族」を経済的に支えることを前提に組み立てられていた。そのため、その条件に当てはまらない人々については別立ての仕組みで対応する必要があつた。その点についてホブハウスは次のように考えていた。彼によれば前述の前提条件に当てはまらないケースの第一は、労働能力を有する成人女性である。このカテゴリーに当てはまる女性が未婚の場合、彼女の公正賃金は本人だけを対象としたものになる。他方、結婚している場合には、家事や子育てが優先されるように促す見地から、夫である男性労働者に前述の「標準的な家族」を基準とする公正賃金が適用される。第二は、稼得活動に従事できない／しない成人（専業主婦を除く）であり、そうしたケースには、障害者や「倫理的に無責任な者」、及び育児のため就労できない寡婦が含まれる。ホブハウスの提案では、このうち障害者と「倫理的に無責任な者」については「公的、私的な慈善」（救貧法と民間の慈善活動）が対応する。育児のため就労できない寡婦については公的扶助が家事と養育のための費用を保障する。

ホブハウスにとって稼得活動に従事できない／しないケースへの対応は、親密圏に対する国家の関与という主題と不可分の関係にあつた。そしてナショナルミニマムをめぐるウェブとの基本的な考え方の違いはこの主題をめぐっても現れた。ホブハウスは公的扶助について、これを児

童及び母子一般を対象に実施するという多数派報告の提言を支持している。そうした姿勢は家族に対する国家の関与を一切否定する十九世紀型の自由主義に則っていないという点でウェブとも共通する。しかしその半面で、公的扶助をあくまで家族の義務・責任を補完するものとみなす点でウェブと考えを異にしていた。すなわちホブハウスは、少数派報告（ウェブ）の提言は「家族の一体性」よりも「公益性の観点」を優先する仕組みであり、それゆえ「家族の解体」をもたらすと批判したのである。こうした批判は、親密圏への国家の関与は親密圏の存在を前提になされなければならないとする考えに根差しており、その点で、個人を基本単位とし、場合によっては国家が親密圏の機能を代替するタイプの公的扶助を提唱するウェブの構想と異なっていた。

おわりに

ナショナルミニマムに関するホブハウスの議論は、市場の暴力性に晒されている人々の自律は社会政策を不可欠の条件とするが、ある種の社会政策は個人の自律を社会有機体的な論理に従属させるものに転化する危険性を有するという認識を出発点とするものであった。そうした見地に立つ彼は、国家の保障する最低限はあくまで自律のための前提条件とし、自律の内実には踏み込むべきではないと考えた。だが同時に、自律の前提条件（最低限）の具体的な内容、及びその実現方法は自明ではなく、また最低限を保障しようとする国家の活動が市場、中間団体、及び親密圏の自律性に及ぼす影響を慎重に考慮する必要があるとも考えた。彼はその認識から、国家の役割を自律の前提条件の保障に限定するという前述の考え方を原則としつつ、国家・市場・中間団体・親密圏の関連性をどのように設定するかを公共性の主題とし、自律の前提条件（最低限）の内実及び実現方法はこの問題についての民主的議論を通じて決定して行くとする視点を提示した。

もっとも、ホブハウスの示したナショナルミニマムの構想は、ジェンダー観や自律観、あるいは代議制への信頼といった点を中心に今日では相対化されるべき特徴を少なからず有している。また、彼の提示した自由主義（ニューリベラリズム）は国家が社会政策を実施することを前提とするかたちで従前の自由主義を読み替えようとするものであったが、その思想と結合した政策構想は、いま指摘した諸点に加えて、国家と市場の関係についての特定の考えによっても枠づけられていた。第一次世界大戦以降、社会、経済政策の分野で台頭したそうした枠を超えようとする動きは、自助および経済活動の自由を第一義とするイズムとしての自由主義との衝突を避けられず、そうした状況のなかで今日的な新自由主義の潮流が形成されていったと考えられる。

しかし視点をホブハウスの思想の志向性へ向けると、市場原理の暴走に歯止めを掛けようとして生まれた福祉国家が生権力の契機と不可分であることを冷徹に受け止めつつ、福祉国家を抑圧の装置とみなして退けるのではなく、その具体的態様を精査する視点を鍛え、これを民主主義の回路に接続して行こうとする姿勢が底流をなしている。そして、そうした知的構えは福祉国家をめぐる現代の議論にも重要な示唆を与えるものであると考える。

「アンリ・ルフェーヴルの「疎外 - 分離論」とフランスにおける空間論」

平田 周（東京外国語大学大学院博士課程）

（１） ルフェーヴルとフランスにおける「空間」を巡る言説

1901年に生まれ、1991年の死まで、およそ一世紀のアンリ・ルフェーヴルの生は、彼の評伝を書いたレミ・エスの著作『アンリ・ルフェーヴルと世紀の冒険』（1988）やロブ・シールズの『ルフェーヴル、愛と闘争』（1999）のタイトルが示唆しているように、20世紀の時代との彼の格闘を物語っている。ルフェーヴルの思想の全体像は、これらの著作によって徐々に明らかにされてきている。しかし、1973年に出版されたデヴィッド・ハーヴェイの『社会的公正と都市』を嚆矢とする、英米系の都市社会学や地理学において、ルフェーヴル・ルネサンスと呼ばれるような状況がある一方で、本国フランスにおいては、アルチュセールなどが展開した構造主義的マルクス主義によって乗り越えられた存在として考えられ、ルフェーヴルの存在はあまり研究の対象とされていない。

このようなルフェーヴルの思想を取り巻く状況に対して、本発表の目的は、ルフェーヴルの思想を地理学や都市社会学の領域だけでなく、異なる思想史的文脈のなかで考えることの可能性を示すことにある。この文脈は、彼が齢70歳を迎える頃に展開した都市・空間論と、「空間」を含意する概念を用いて議論を展開していた、同時代のフランスの思想家たちとの関係において描き出すことができるように思われる。その一人の具体例として、私はポール・ヴィリリオの思想を取り上げたい。これまで、ヴィリリオの思想は、マルティン・ハイデガーの「技術への問い」との関係において検討されることが多かったが（注1）彼の思想はルフェーヴルとの関連においても考察することができる。ヴィリリオは、ある対談の中で、彼が60年代の後半からクロード・パランと共に組織した「アルシテクチュール・ブランシブ」の活動を振り返りながら、ルフェーヴルの理論的影響について語っている。「我々は多かれ少なかれ『都市革命』を称賛していました。なぜならば、彼は我々の領域に足を踏み入れたからです」（注2）。

ルフェーヴルとヴィリリオの理論的關係を浮き上がらせるために、以下で私は三つのことを検討したい。一つは、ルフェーヴルにおいて、最も重要な概念であると思われる「疎外論」の独自性とその進展を明らかにした上で、彼の「疎外論」を「疎外 - 分離論」として定式化することである。次に、クリスティン・ロスの著作に依拠しながら、「都市」や「空間」、「環境」といった対象が問題となるフランスの状況を概観した上で、ルフェーヴルの「疎外 - 分離論」を構成する「住むこと」と「居住地」の対立がどのような意味を担っていたのかを考察する。最後に、この「疎外 - 分離論」と深い結びつきを持つ、ヴィリリオのパリの68年5月革命（彼自身オデオン座の占拠に熱狂的に参加した）についての考察を検討する。

（２） 意識の疎外批判から空間化された疎外の批判へ

ルフェーヴルの疎外論の展開は、フランスに固有のマルクス主義理論の歴史に書き込まれている。というのも、彼が疎外概念の重要性に気づききっかけとなるヘーゲルの存在を教えたのは、フランス（やその他の国の）共産党の知識人ではなく、シュール・レアリズム運動の主要な担い手であるアンドレ・ブルトンだったからである。ルフェーヴルがシュール・レアリズムから学んだのは、（ヘーゲルを通じた）疎外概念だけではない。「個人の解放は共同生活の変換においてのみ達成される」という認識の下に、ランボーの「生の変換」とマルクスの「世界の変革」を結合させようと試みた、シュール・レアリズムからルフェーヴルは、「日常生活批判」という主題をも

学んだのであった(注3)

一般的にしばしば展開される疎外論が、「人間本質」の疎外というような抽象的な意味で用いられ、その結果、後ろ向きに過去に存在したとされる失われた本質を取り戻そうと訴えるのに対して、「日常生活」という概念と結びつけられたルフェーヴルの疎外論は、具体的な疎外状況から出発し、それを実践によって乗り越えることを要求する。『弁証法的唯物論』の第五版(1960)の序文においてルフェーヴルは、1939年に初版が出版されたこの著作における疎外概念を次のようにまとめている。「もし、疎外概念の活用が数多くの疎外(女性の、植民地諸国または元植民地諸国の、労働や労働者の、「消費社会」の、そして、ブルジョワジーが自らの利害に従って加工する社会における彼ら自身の疎外、etc.)を明るみに出し、批判することを可能にするならば、この概念の活用はまた、社会主義、とりわけスターリン時代における、イデオロギー的疎外や政治的疎外を明るみに出し、批判することを可能にする」(注4)

哲学、すなわち弁証法的方法を、実証的な自然化科学や自然弁証法に解消すること(スターリニズム)を拒否し、社会的実践の意味を強調する、ルフェーヴルの疎外概念は、1947年に出版された彼の『日常生活批判序説』と密接な結びつきを持っている。シールズは、このテキストの貢献は疎外の概念を労働現場だけでなく、日常生活一般に広げたことにあると述べている(注5)。つまり、労働し、生産に従事する全ての人間が、果てしない資本蓄積の要求によって支配され、全ての社会の成員が、必要な欲求(使用価値)を超えて、あらゆる消費財の象徴である貨幣(交換価値)を求めることを自らの欲望とする。しかし、この著作において、疎外概念は、日常生活を営む人々の意識に限定されている。ミッシェル・トレヴィッシュは、この著作の英訳に書かれた序文の中で、ハイデガーの「日常性」の概念やジェルジ・ルカーチの物象化論との関係の中で、ルフェーヴルの日常生活と疎外論との独自性を明らかにしようと試みている(注6)。しかし、彼の疎外と日常生活の概念の独自性は、ルフェーヴルと同時代の思想家との比較よりも、ルフェーヴルの思想の進展そのものの中にこそ浮かび上がるように思われる。

この進展は、まず日常生活そのものの変化において現われる。その変化とは、資本主義的な蓄積過程の変化によってもたらされたものである。1968年に出版された『現代世界における日常生活』の中で、ルフェーヴルは「新たな資本主義の指導者たちは、新しい展望のなかに入った。すなわち、国土への投資、国内市場の整備である」と述べている(注7)。つまり、資本主義的な生産体制は、物や商品を生産するだけでなく、1960年代フランスにおける都市の(ほとんど開発と同義の)「近代化(modernization)」を通じて、新たに空間を組織化することによって利潤を得るようになる。この資本蓄積の過程の変化は、ルフェーヴルに日常生活批判の対象を変更させる。同じ著作の中で、『日常生活批判』は、『神秘化された意識』や『私的[=剥奪された]意識(la conscience privée)』とともに並べられる三部作の一部であったと言う(注8)。しかし、この計画は放棄され、日常生活批判が一連の独立した著作群へと再計画される。それと同時に展開される彼の都市・空間論において(注9)、疎外という言葉の代わりに「分離(séparation)」や「隔離(ségrégation)」が頻繁に用いられるようになる。つまり、日常生活の批判の対象の変化と共に、疎外概念に込められる意味もまた変化する。疎外は意識へと投影されるだけでなく、空間にもまた投影されることになる。この「空間化された疎外論」は、より適切に言い換えれば、「疎外-分離論」と呼ぶことができる(注10)。この「疎外-分離論」において、空間は中立的なものではなく、権力による支配の道具や操作対象となる。それ故、被支配者である、プロレタリアートや労働者階級にとって、問題となるのは、時代や歴史から由来する矛盾だけでなく、「空間の矛盾」なのである(注11)。

(3) 住むことと居住地との空間の矛盾

ルフェーヴルは、産業化を経た後の「都市化」と政治的支配の道具としての空間という観点から、(区分は重なっていたり、近似的なものであると断った上で)次の四つの時期を区分している。

19世紀の後半から20世紀の前半にかけてのオスマンの時代。第一次世界大戦後の一戸建てが林立する郊外の拡大と居住地の機能化。第二次世界大戦後の国家による「団地」や衛星都市、公式的都市計画の展開。現在(1970年代)における銀行やプロモーターのイニシアティブによる都市計画化。

もちろん、ジョルジュ・オスマンは、ナポレオン三世の第二帝政(1852-1870)の時にパリ改造に加わったのであるから、ここでは象徴的な人物として取り上げられている。オスマンは、1848年の2月革命の舞台であった都市の入り組んだ路地裏を一扫し、軍隊が通りやすくなるための巨大な道路を立て、加えて、秩序の不安要因である労働者階級の住居をパリの郊外へと移転させる。つまり、オスマンとパリ改造は、このように「技術的・社会的分業[関係]が地表に投影される」ことの象徴なのである(注12)。このような国家による都市の「ブルジョワ化」(現代風に言えば、ジェントリフィケーション)が、第一の時期区分において行われる。それに対して、第二の時期区分以降、労働者が財産を持つことによって、住居の問題がより経済的な領域に関わることになる。そして、これらの時期区分の中でも最も重要な分析対象となるのは、これら四つの時期区分を可能にさせる、第二次世界大戦後の第三と第四の時期区分である。

ルフェーヴルは、第二次世界大戦後のフランスにおいて、日常生活が「半植民地的搾取(l'exploitation semi-coloniale)」と呼び、その始まりをフランスの政治経済が他国の植民地に依存しなくなった時代と同じ時期に見ている(注13)。まさに、この文脈で、クリスティン・ロスは、『高速自動車と清潔な体：脱植民地化と文化の再秩序化』の中で、フランスの脱植民地化と近代化との関連を二つの観点から分析している。一つは、個人の車の所有が促進される「車社会化(motorization)」である。「車社会化」は、フランス国内における人や物の流れを加速化させ、歩行者と車の通行路を分離する。もう一つは、洗濯機やバスタブ、モダン・キッチンといった家電製品や住宅設備によって体現される「清潔さ」の規範化という観点からである。都市の加速化と衛生主義の高まりは、植民地に依拠した政治経済体制から、「家庭生活(domesticity)」をコントロールする、新しい「国内の(domestic)」政治経済体制への移行を物語っている(注14)。ここにおいて、いわば、新たな「空間の秩序」が形成される。つまり、「居住者」は、車社会が作り出す「速度」という機能に従属させられ、都市は、家庭生活を通して、清潔さの規範にあった秩序に従わされることになる。

では、この近代化と衛生主義の論理は、都市にどのような変化をもたらしたのだろうか。1954年と1974年の20年間の都市の再編成は、オスマンのパリ改造と比較することができるような、「都市のブルジョワ化」と「第二の排除の波」を引き起こす。つまり、機能的で、清潔な都市空間の形成は、地価を高騰させ、それまでパリに暮らしていた労働者を追いやり、代わりに新たな「中産階級」を構成する「上級管理職」の人口を増大させる。加えて、パリの中心が再編成される一方で、郊外には、新たな産業化のための労働力として用いられるアルジェリア移民のための集合居住地である、巨大な団地が建設される。パリの近代化と衛生の論理からみると皮肉なことに、この団地群は、「非衛生的(insalubre)」で、「垂直的なスラム(vertical bidonvilles)」と呼ばれるようになる(注15)。

このように、都市や「空間」が問題となるフランス固有の文脈において、ルフェーヴルの議論は、捉え返されなければならない。この文脈において、ルフェーヴルの「疎外—分離論」は、「住むこと(habiter)」と「居住地(habitat)」との分離とその対立によって構成されている。言い換え

れば、空間化された疎外は、住むという行為が国家や資本が取り決める「居住地」の設定に従属させられることから生じる。住むという実践は、ルフェーヴルにおいて、ただの主体的な行為なのではない。「人間は家を建てたり住んだりせずにはいられない。換言すれば、自分以上（あるいは以下）のもの——想像上のものに対するのと同様、可能的なものに対する関係——を持たずに、生きるための住処を持つことはできないのだ」（注 16）。言い換えれば、住むという社会的実践行為は、個人的営為に還元されない集団的な行為を孕む。それに対して、都市計画に見られるような居住地の設計は、本来多機能的であるはずの人間存在の「住む」という行為を食べる、眠る、労働力を再生産する、という基本的行為に還元する。

このような住むことと居住地との対立の下に、ルフェーヴルは議論を展開する。彼は、『都市革命』において、「包括的 (global)」なレベルと「プライベート」なレベル、そして、その二つのレベルが「混ぜ合わされる」レベルという三つの空間のレベルを設定する。すなわち、官僚や都市のテベロッパーが実行すべく頭の中に思い描く「包括的な」の空間設計のレベルと実際に都市に住む居住者のレベル、そして、それら二つのレベルの衝突が知覚される「都市現実」のレベルである（注 17）。住むという空間的实践は、私的なレベルにとどまらず、集団的な場である都市のレベルへと達する。それ故、ルフェーヴルは、「包括的なレベル」における国家やプロモーターによる住むことと居住地の分離に対する具体的提案として、「人権宣言」に掲げられた諸権利（法の下での自由と平等や所有権、抵抗権など）を補完するものとして、住むことの権利や空間を占めることの権利と言い換えることもできる「都市への権利」と、単に規格化された居住空間と異なる居住を求める「差異への権利」を付け加える（注 18）。ルフェーヴルの疎外論が疎外意識だけでなく、空間の分離へと批判の対象を押し広げるこの地点においてこそ、彼の人間主義は、「空間化された (spatialized)」人間主義へと至る（注 19）。

（４） 空間の秩序とその侵犯

車社会や衛生主義という都市の機能化、そして、それらが顕在化させる居住地と住むことの矛盾といった主題の多くは、ロスに触れていないが、ヴィリリオのテキストにも現われている。実際、これらの主題のいくつかは、1976 年に出版されたヴィリリオの著作『領土の不安定性』の章のタイトルに現われている。例えば、第 8 章と第 9 章は、それぞれ順に「衛生イデオロギー」、「常ならぬ場所に住まうこと (habiter l'inhabituel)」と題されている。そこで、車社会と衛生主義に共通する一つの特徴として、ヴィリリオは、他者の身体との接触が希薄になっていくことを挙げている。自動車は、「移動する (circuler)」機能を他者との接触よりも優先させ、車の形態とその速度が産み出す「仕切り」の中に自らの身体を閉じ込める。衛生主義は、身体への健康への配慮を超えて、他者の存在（彼（ら））が出す音や匂いなどを不快なものとして感じさせ、諸個人を他者との共同の場での活動よりも、他者と隔てられた自らの家へと退却させる。加えて、衛生主義は、清潔さと「不浄」の対立に従って、人々の振る舞いを定め、ホームレスの排除に見られるような「治安」行為を産み出す。速度や衛生に基づく社会の支配とその支配を押し進める建築家や都市計画家に対するヴィリリオの批判は、「もはや社会の機能の仕方とその社会を混同すべきではないし、これらの機能の仕方を特権化して、社会体を損なってはならない」（注 20）という主張に現われている。

ヴィリリオが彼の 68 年の 5 月革命の分析で、言論の自由が語られるのと同じ資格で「住むことの自由」が露わになったと述べる時、ルフェーヴルの住むことと居住地の「疎外 - 分離論」との関係が見てとれる。そして、「社会の機能の仕方」と「社会」そのものとの区別は、居住地と住むことの区別に重ねられる。ヴィリリオが 5 月革命において注目するのは政治体制の変革という観

点ではない。彼が着目するのは、空間の秩序を不確かなものにする、示威行為やバリケード、住居の不法占拠といった行為である。これらの行為は、空間の秩序に対して、「アグレッシブな」暴力ではなく、「侵犯する (transgressive)」暴力を示すと、ヴィリリオは主張する (注 21)。デモ参加者による車や信号、道路標識の (半ば無意識的な) 破壊行為が示すのは、車社会や警察的な移動の自由の制限に対する反発からであり、バリケードの設置は防衛的な障害物を打ち立てることではなく、新たな空間の領有を示すものであり、そして、不法占拠者は、打ち捨てられ、いわば「機能不全」となった建物に住み、また、諸々の仕切りによって区切られた空間の秩序とその機能 (学校や劇場、教会、工場、駅など) を混乱させる。そうして、人々は、ある機能を担わされていた諸々の建物や秩序に沿って構築された空間を、その機能を超えて「常ならぬ場所として住んだ (habité l'inhabituel)」(注 22)。つまり、パタイコ的な「空間の侵犯」という概念は、様々な機能を割り当てられた空間の秩序をはみ出す「諸々の場の活用」なのである。それ故、ヴィリリオにとって、5 月革命とは、機能主義的な空間の秩序とその担い手である国家権力に対して、住むことによる様々な場の活用が、画一的な機能を持った様々な居住地を越えて、フランス全土に広がる出来事 (ジェネラル・ストライキ) だったのである。

この五月革命での人々の活動がヴィリリオに与えた認識は、「空間を特徴づけるのはその活用 (l'usage) であって、その逆ではない」(注 23) という一文に集約されている。つまり、無意識的で習慣的な (habituel) 住むことの実践は、空間の秩序を常ならぬものとし、その機能を変化させる潜勢力を秘めている。これまで言及されてこなかったルフェーヴルとヴィリリオの思想が交錯するのは、まさにこの点においてである。つまり、空間を占めるという人間存在の根本的活動の考察を通して、「都市 = 政治 (Polis)」を思考する点においてこそ、二人の思想の関係が見られるのである。

(5) 結び

本発表では、ルフェーヴルの空間論を軸に、フランスにおける空間を巡る思想的文脈を描き出そうと試みた。そのために、まず、ルフェーヴルが「疎外 - 分離論」を展開していく過程を概観し、次に、フランスにおいて、都市が問題となる文脈を見た上で、ルフェーヴルの「疎外 - 分離論」を構成する住むことと居住地の空間の矛盾を見た。そして、最後に、70 年代に書かれたヴィリリオのテキストを通して、彼とルフェーヴルの思想の関係を検討した。二人の思想は、国家や資本による空間のコントロールがその影響力を拡大するような時代にこそ、「空間の矛盾」や「空間の侵犯」という形で、逆説的に「住むこと」の意味が浮かび上がることを示している。

(注)

(注 1) ヴィリリオとハイデガーの関係を論じた著作としては、次の文献を参照。和田伸一郎 (2004) 『存在論的メディア論』新曜社、及び、James, I. (2007) *Paul Virilio*, London and New York, Routledge.

(注 2) Virilio, P. + Rotoringer, S. (2002) *Crepuscular dawn*, New York, Semiotext (e), p. 54.

(注 3) ルフェーヴルとシュール・レアリズムとの関係については以下の著作を参照。Jay, M. (1984) *Marxism and Totality*, University of California Press, Ch.9. Hess, R. (1988) *Henri Lefebvre et l'aventure du siècle*, Paris, Éditions A.M. Métailié, Ch.3.

(注 4) Lefebvre, H. (1939 / 1990) *Le matérialisme dialectique*, Paris, Presse Universitaires de France, nouvelle édition, p. 9.

(注 5) Shields, R. (1999) *Lefebvre, Love and Struggle : Spatial Dialectics*, London and New York, Routledge, p. 40.

(注6) Trebitsch, M. (1991) "Preface" Henri Lefebvre Critique of Everyday Life, translated by John Moore. London, Verso, pp. - .

(注7) Lefebvre, H. (1968) *La vie quotidienne dans le monde moderne*, Paris, Éditions Gallimard, p. 113.

(注8) 『神秘化された意識』は、ルフェーヴルと『哲学』グループで共に活動していたノルベルト・グーテルマンとの共著で1936年に出版され、『私的意識』は、1950年代にルフェーヴルが書いた5つの論文を集めたものである。二つのテキストは一冊の本としてまとめられて再版されている。

Guterman, N. et Lefebvre, H. (1999) *La conscience mystifiée suivi de La conscience privée* par Lefebvre, H. Paris, Éditions Syllepse.

(注9) 『日常生活批判』は次のように一連の著作となっていく。『日常生活批判:序説』(1947。1958年に出版された第二版において長い序文が追加される)、『日常生活批判序説第二巻:日常性の社会学の基礎』(1962)、『現代世界における日常生活』(1968、この著作は第一巻と第二巻をまとめ、第三巻の内容を予告する位置にある)、『日常生活批判第三巻:近代性からモダニズムへ(日常性のメタ哲学のために)』(1981)。そして、ルフェーヴルの都市・空間論は、『都市への権利』(1968)を皮切りに、『農村的なものから都市的なものへ』(1970)、『都市革命』(同)、『マルクス主義の思想と都市』(1972)、『空間と政治、都市への権利第2巻』(1973)、『空間の生産』(1974)としてまとめられていく。

(注10) 「疎外」と「分離」の用法に関して、木下誠は、ルフェーヴルと共同関係にあり、彼と同じく都市を考察の対象としていたギー・ドゥボールをリーダーとするアンテルナショナル・シチュアシオニストたちが *Enfremdung* を、疎外を意味するフランス語 *aliénation* よりも分離と訳すほうを好んでいたと、指摘している。木下誠「「完成した分離」訳者解題」『アンテルナショナル・シチュアシオニスト スペクタクルの政治』インパクト出版会、pp. 385-392.

(注11) Lefebvre, H. (1973 / 2000) *Espace et Politique, le droit à la ville* , Paris, Éditions Anthropos, deuxième édition, p. 167

(注12) *Ibid*, p. 171.

(注13) Lefebvre, H. (1968) *La vie quotidienne dans le monde moderne*, Paris, Éditions Gallimard, p. 114.

(注14) Ross, K. (1996) *Fast Cars, Clean Bodies : Decolonization and the Reordering of French Culture*, MIT Press (New Edition) , pp. 77 - 78.

(注15) *Ibid*, p. 155.

(注16) Lefebvre, H. (1970) *La révolution urbaine*, Paris, Éditions Gallimard, p. 112. この前のページでのハイデガーへの言及にあるように、ルフェーヴルの「住むこと」の問いが、「日常生活」の問いと同じく、ハイデガーからの少なからぬ影響を受けていることは、留意しておかなければならない。

(注17) *Ibid*, Ch.4. ここで、「プロモーター」や「デベロッパー」の役割は、ロスが述べているように、特殊なものである。彼らは、1958年のド・ゴールの「復帰」と共に現われるようになったが、それまで、都市開発は私企業が主に行っていた。しかし、彼らは、銀行と国家の媒介者となることによって、都市計画を推し進めるようになる。Ross. *Ibid*, p. 154

(注18) Lefebvre, H. (1973 / 2000) *Espace et Politique, le droit à la ville* , Paris, Éditions Anthropos, deuxième édition, pp. 144- - 145.

(注19) Merrifield, A (2006) *Henri Lefebvre : Critical Introduction*, New York, Routledge, p. 62.

(注20) Virilio, P. (1976 / 1993) *L'insécurité du territoire*, Stock→Galilée, deuxième édition, p. 192.

(注21) *Ibid*, p. 84.

(注22) *Ibid*, p. 85.

(注23) *Ibid*, p. 197.

マックス・ウェーバーと科学の価値

坂 敏宏[†]

はじめに

この発表はマックス・ウェーバーの著作において「科学」はいったいどのように扱われているかということを明らかにするためのひとつの試みでありたい。そもそも 18 世紀にカントが近代自然科学を認識論的に基礎づけようとしたように、ウェーバーは科学の範囲がその後拡大されるにともなって 19 世紀以降成立しつつあった社会科学をその客観性の保証のために方法論的に基礎づけようとしたということはよく知られている。つまり、社会的事象は自然科学と同様に普遍的な法則に還元されるのか、あるいは自然科学とは異なり抽象的なものではなくあくまで具体的現実における個性的なものとして認識されるのかをめぐる「方法論争」と呼ばれる対立があった。ウェーバーはこの状況において「社会科学と社会政策の認識の「客観性」」(『客観性論文』)に代表される数多くの論文において社会科学が自然科学とは異なる独自の対象をもつことを前提に、それでもなお自然科学と同様の「客観性」が保証されるための社会科学の方法論を提唱した。さらにウェーバーは自身の方法論にもとづいて、彼自身が生きる社会および文化を対象にした研究を行った。それは世界各地の文化圏との対比を通じて自身の生きる社会を検討するという比較宗教社会学というかたちでなされた。しかもこれらの研究を通じて彼は自身の方法論的前提であった「科学」それ自体もひとつの文化現象として考察の対象に組み入れた。それにもかかわらず、科学についての独立した社会学的論究は(例えば「科学の社会学」という形においては)明示的にはなされなかった。このような議論の経過において、ウェーバーの著作において「科学」はどのようなものとして取り扱われているのかという問題が提起される。

先行研究

ウェーバーの社会科学の方法論に関しては数多くの先行研究、例えばウェーバーの『科学論集』(Weber 1988 [1922]; 以下 WL)における方法論についての諸論文の体系的な理解を提示する議論があるがそのすべてを数え上げることはとてもできない。そのなかでも特にここでとりあげるならば次のような議論がある。ひとつには、ウェーバーが方法論争を背景にその調停の試みとして理念型概念を提出し独自の社会科学を確立していった過程を描き出した研究がある(テンブルック 1985 [1959])。テンブルックはウェーバーのこれらの諸論文については『客観性論文』においてその根本的な問題が解決されているとし、他の方法論についての論文は『客観性論文』の問題設定を飛び出していないと述べる。つま

[†] 北海道大学大学院文学研究科博士後期課程; sakap@let.hokudai.ac.jp

り『科学論集』においては『客観性論文』を軸にした一貫した方法論の体系が構成されているという。しかしこれに対しては、ウェーバーのこれらの著作の相互の関係において語用法や概念の定式に関する論理的矛盾ないし不整合な点があることが指摘された（向井 1997）。そしてこの指摘のもと、ウェーバーの諸論文がつぶさに検討され、ウェーバーの方法論が展開されてゆく過程においてこの矛盾がどのように解消されてゆくかが詳細に跡づけられ、そしてウェーバーの方法論の最終的な定式を明らかにすることが試みられた。

しかしながら、上述の二つの研究はウェーバーを「方法論争および方法論を背にして、実際的研究の光の中に入っていた」（テンブルック 1985 [1959]）、または「社会科学もまた経験的妥当性をもった科学であることを確信したウェーバーは、安んじてふたたび社会科学の実証的研究に帰っていく」（向井 1997）として描きながらも、その後のウェーバーの科学の取り扱いに関しては具体的な言及がなされないままだ。ウェーバーの晩年の講演である『職業としての学問』では近代科学の意義が述べられているが、ここで議論の対象になっているのはウェーバーがそれを用いて仔細に研究を行っていったところの当の「科学」的認識そのものである。ウェーバーは方法論争に対してひとつの調停案を提供してそれで方法論に関する議論を終えたというよりは、むしろその後の研究を通じて方法論のさらに根底にある「科学」そのものに関する考察を続けていったといえる。したがってウェーバーの著作において方法論に関する議論とその後の「近代西洋における合理主義」を基礎づける近代科学に対する考察とは密接に関連づけられている。この点でウェーバーの著作における「科学」の取り扱い方について検討してみる意義はあるだろう。

議論のすすめ方

そこで今度の本発表の行論は次のようになる。まず 1) 方法論についての諸論文においてウェーバーが確立しようとした社会科学の方法論的基礎づけがいわゆる近代自然科学と同じ根をもつものであることを確認する。2) 次いでウェーバーの著作における自然科学および社会科学の取り扱われ方から、そこにおける「科学」一般の位置づけを検討する。さらにまた、3) こうした方法論的基礎づけのもとになされたその後の比較宗教社会学の研究における近代西洋の文化的特殊性の考察において、近代西洋の文化的特質の中核をなしていかも「普遍的な妥当性と意義」をもつと近代西洋自らが信じていた合理的な「科学」という思想的営為が、それ自体多様な文化圏がもつた多くの文化的諸価値の中の単なるひとつとして相対化されるありさまを見て取ろうとする。

ウェーバーの方法論にみる科学のあり方

ウェーバーの社会科学の方法論の要点をいくつかの論点にしぼって概観する。ウェーバーは方法論を自然科学とは区別しつつ論じるので、一般的なウェーバー解釈では自然科学と社会科学の共通性に対してはあまり焦点が当てられないが、ここではあえてその共通性に目を向けてみたい。

ウェーバーによれば社会科学はその対象が個性的なものである「現実科学」であって、法則定立的な自然科学とは異なる認識の仕方を要するとしながらも、根本においてはそれが「科学」である限り、社会科学は自然科学と全く同様に因果連関の認識であるとされる(WL: 182)。因果連関の認識からは法則的な概念の構成への誘惑にかられずにはいられないが、主観的な観点からの「経験的現実の思考による秩序づけ」という社会科学的認識においては、普遍的因果法則の知識は個別的因果連関という科学の認識のための手段として、そしてそれとしてのみ有効であり、そもそも個別的な集合を因果的に説明しようとするれば仮定上のものとはいえ「法則」概念を用いて説明することになる。これら「概念」および「法則」の知識は認識の手段であるかぎりには大きな価値を持ち、むしろ不可欠でさえあると述べる(WL: 174ff.)。この議論が有名な「理念型」へと定式化される。これが「客観的」であるのは「論理的無矛盾性」という思考の規範への一致があるからだ。

またウェーバーはディルタイにはじまる精神科学と自然科学のそれぞれの方法だという「理解 verstehen」と「説明 erklären」という区別を、後に「理解による説明」(WL: 428, 503)として再構成し、「理解」を「説明」のカテゴリに包摂する。ディルタイにおいて「理解」とは観察者による対象の感情的、芸術的な把握であったが、ウェーバーにおいては「理解」とは因果帰属という方法によってコントロールされるべきものとなる(WL: 428)。このようにウェーバーにおいて「理解」とはあくまで感情というような非合理性を根拠にすることを排除する合理的なものだ。

また別の箇所では「事実をひとつの具体的な連関へ整序することも事実から「法則性」を抽出することも、両者ともその都度特殊な「観点」において行われるのが常だ。[……]ほとんどの専門科学相互間の分業はそうになっている」(WL: 303)といい、ある観点からの「経験的現実の思考による秩序づけ」が自然科学、社会科学の別なく「科学」一般の認識様式だということが強調される。

ウェーバーは自然科学と社会科学を区別したが、彼において社会科学的認識は、「科学」であるかぎり感情移入によってではなく、あくまでも自然科学と同じく「合理的」な思考の手続きにおいてなされなければならない。そうした思考の手続きにおいて両者はともに「科学」なのだ。異なるのは、自然科学が「法則」の認識を目標としたのに対して社会科学においては「法則」は対象の認識のための手段としてのみ役立つということである。

文化としての「科学」

ウェーバーにおいて「科学」とは自然科学と社会科学とに関わらず、すべて有限の人間精神による無限な現実の思考することによる認識、秩序づけであり、「因果連関の認識」だった。そしてこのような「秩序づけ」は「われわれの思考の規範に結びつけられる」(WL: 184)点において論理的整合性をもち、それゆえ理性的存在者である人間に共通して把握されるものだということが主張される。ウェーバーによれば、彼がいるヨーロッパから遠く離れしかも言語も文化も異なる中国においても、同じ人間同士、中国人にも科学的認識は

共有されるはずであり、そのための論証を社会科学は追求すべきだという（WL：155f.）。

さてそれにもかかわらず、同じ『客観性論文』において、他方で「科学」はそれ自体文化的な産物であり、科学的真理の価値が絶対的なものではないとされるのは興味深いことだ。ウェーバーによれば「われわれの理論的な 例えは精密自然科学的もしくは数学的な 知のもっとも確実な命題の認識もまた [……] 第一に文化の所産」（WL：152）であり、さらに「実際、この科学的真理の価値への信仰は特定の文化の所産であって自然に与えられるものではない」という（WL：213）。また『職業としての学問』においては、科学的認識は古代ギリシャの「概念」の発見、ルネサンスの産物である「実験」によって確立されたといわれ（WL：595f.）、さらに『宗教社会学論集』（Weber 1947 [1920]；以下RS）の「序言」においては「われわれがこんにち「妥当だ」と認める発展段階にある「科学」は西洋にしが存在しない[圈点筆者]」とさえ言われる（RS：1）。これらウェーバーの晩年の叙述において、彼は科学的真理の価値への信仰は西洋に特有の独自のものであり、それにもかかわらず「科学」は「普遍的な意義および妥当性をもつ発展傾向にある」と少なくともわれわれはそう考えたがる「文化現象」（RS：1）だと認識しているようだ。このようなウェーバーの科学に対する奇妙なねじれた認識が新たに問題として日程に上がる。

「科学」の相対化

すぐ上で述べたように、『宗教社会学論集』の「序言」は有名な問題提起をもってはじまる。つまり近代ヨーロッパ的な文化世界の息子にとって問題なのは「どのような諸事情の連鎖によって、まさに西洋という地域、しかもただここにおいてのみ、だがしかし普遍的な意義および妥当性をもつ発展傾向にあるような」と少なくともわれわれはそう考えたがる「文化現象が登場するようになったのか」（RS：1）。しかし「普遍的な意義および妥当性」をもつはずの西洋の「合理主義」は、上の引用にも示されているとおり「われわれはそう考えたがる」と制限されているように、すでに普遍的であることに対するひとつの疑義が暗示されている。ウェーバーは続けて、合理的というのはある観点のもとでのそれを示すものであり、その点では様々な生の領域において様々な仕方でも、しかもあらゆる文化圏において「合理化」が存在したことを認める（RS：11f.）。

さて、ヨーロッパの歴史において「合理化」というのは科学的認識の拡大にほかならないことが「序言」および『職業としての学問』において示される。例えば近代の資本主義は西洋の科学、特に数学的、実験的に精密かつ合理的な基礎づけをもつ自然科学によって制約されている（RS：10）。また「計算可能性」、「予測可能性」という概念に端的に示されるように「すべてのことがらを計算によって支配できる」という信仰（WL：593f.）から、個人の資質や偶然に左右されない「科学」が生活全体を覆いつくす。呪術的な奇蹟によらず人間のもつ理性をあてにして物事を「合理的」な計算によって計画的に進めようとするこの生活態度全般はまさに科学的価値への「信仰」にもとづいている。このような「信仰」にもとづく生活態度は、他の宗教的な「信仰」にもとづく生活態度と変わるところがない

だろう。「科学」は理論的認識様式のみならず、実践的価値としても作用しているといえる。

またウェーバーは、すべての神学が世界には意味があるという前提からその解明の仕方を問題にしてきたということを描したうえで次のように述べた。「ちょうどそれはカントの認識論が「科学的真理は存在し、そしてそれは妥当する」という前提から出発し、そしてこのことはどのような思考の条件のもとで（有意に）可能であるかということの問題にしたのとまったく同様だ」（WL：610）。こうしてウェーバーは、神学の成立をカントの認識論の成立と対比させて論じた。この論述について「現実の思考による秩序づけ」という点においては、思考の内容に関わりなく神学もカントが認識論的に基礎づけた近代科学も変わりはないということが解釈できるかもしれない。つまりこれを神学の側から見るならば、ウェーバーが方法論において「価値自由」として示した、科学的認識から価値判断を遠ざけることとは逆に、科学的認識それ自体がひとつの世界像を提供するある種の神学的な価値、しかしその価値は神学が提供するような意味での価値ではなく、ウェーバーが言うにはむしろ世界に意味などないという価値を帯びているように見えるだろう。

こうしてウェーバーの「科学」に関する議論を追ってゆくと、はじめに価値判断から独立した科学的認識が方法論的に確立されるのだが、それをもって文化現象としての「科学」それ自体についての実際の研究がなされると、「普遍的な意義と妥当性」をもつとされた科学的認識が諸文化圏において存在する様々な価値と同列に扱われ、相対化されるにいたった、というスジが現われる。

考察について

このようにして、ウェーバーは彼の晩年に自らの方法論的前提だった科学的認識を他の諸文化との比較において数ある文化現象の一つに並置する。この点において「普遍的な意義と妥当性」についてその「普遍的な意義」とされるものはその根拠を喪失している。しかしそれにもかかわらず、「科学」の方法論からの論証は「中国人に対しても正しい」、つまり「普遍的な妥当性」をもつものであることは依然として要求されている。こんどの発表においては、さらにこの問題点が検討されるものでありたい。

文献

Weber, Max (1988 [1922]), *Gesammelte Aufsätze zur Wissenschaftslehre* 7. Aufl., Tübingen: Mohr.

(1947 [1920]), *Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie* 4. photomechanisch gedruckte Aufl., Tübingen: Mohr.

テンブルック, F. H. (1985 [1959]), (住谷一彦ほか訳)『マックス・ウェーバー方法論の生成』, 東京: 未来社.

向井, 守 (1997), 『マックス・ウェーバーの科学論: デイルタイからウェーバーへの精神的考察』, 京都: ミネルヴァ書房.

ミシェル・フーコーにおける知の概念

藤田公二郎

(一橋大学社会学研究科博士課程 / パリ 12 大学哲学科修士課程)

はじめに

知 savoir とは何か。知るということはどういうことか。私は何を真に知っていると言えるのか。知をめぐる問いかけは、西洋哲学がはじめて以来、つねに哲学的な関心の中心を占めてきた。西洋哲学の創始者ソクラテスは、世界の真理があまりに深遠で認知しがたく、自分が何も知らないことを鋭く自覚していたが、まさにこの「無知の知」から哲学的な思索が流れ出、後世へと広がることになった。ある者は、真理を知ることの可能性を危ぶんで懐疑論的な哲学に陥ってきたし、またある者は反対に、その可能性を信じ切って独断論的な哲学に閉じこもってきた。知るという営為をめぐるこうした困難さは、近代に入ると、一つの画期的な探究によって打開が図られることになる。つまり、人間の有限的な認識能力（真理を知る能力）の徹底的な解明である。まずデカルトのコギトによって人間存在の有限性が鋭く自覚され、次いでカントの三批判によってそうした人間主体のア・プリオリな認識能力が吟味され、最後にフッサールの超越論的現象学によってその吟味の純度が著しく高められた。

このように知の問題は、大雑把に言えば、西洋哲学の歴史全体を通じて様々な仕方で繰り返し検討されてきた。そこでは概して（とりわけ近代以降）知は基本的に、人間存在、人間主体の理性的能力により形成されるものとして理解されてきた。つまり、知は伝統的に、主体に起源を持つもの、主体に由来するもの、主体に従属するものとみなされてきたのである。しかしながら、こうした従属関係の自明性は、現代に入ると徹底的に問いなおされることになる。フランスの現代思想家ミシェル・フーコー（1926-1984）は、この問いなおし作業で最も重要な役割を演じた一人である。彼によれば、知はもはや主体によって形成されるのではなく、実のところ知それ自身の内に一種の自己形成的なシステムが存在しているのであり、まさにこのシステムそのものにおいて主体自身も形成されているというのである。平たく言うと、私が何かを知るのではなくて、知ることそのものにおいてその都度私が何者かとして生じるのである。ここにはもはや、主体に対する知の伝統的な従属関係は見当たらない。

こうした哲学史的な重要性にもかかわらず、フーコーの知の概念はこれまで一般に、構造主義という幾分漠然とした符丁を通じてのみ理解されてきた。よく知られているように、構造主義には学術的にほとんど厳密な定義がなく、一つの学派というよりはむしろ一つの時代的な雰囲気の側面が強い。この雰囲気は恐らく、実にシンプルで、しかしかなり曖昧な二つのイメージとともに人々の間に受け入れられてきた。それはすなわち、「構造の特権化」と「主体の死」である。フーコーの知の概念もまた、これら二つのイメージの枠内でもっぱら受容されてきたと言える。つまり、知は一つの匿名的な構造に完全に支配されており、そこでは主体はいかなる意味でも問題にならない、と。こうした理解は、全くの見当違いではないものの、あまり厳密とは言えない。事実フーコー自身は、構造という用語をほとんど使っていないし、主体が死んだとは恐らく一回も言っていない。それゆえ、今一度そうしたイメージから距離を取り、上述の哲学史的な文脈を十分に意識した上で、フーコーの知の概念を彼のテキストから厳密に読みなおす必要がある（先駆的な仕事として恐らくヒュ

ーバート・ドレイファス/ポール・ラビノウやフレデリック・グロの研究を挙げることができる)。つまり、フーコーにおいて知とは何か。その知は、主体とどのような関係にあるのか。本報告第一節では、フーコーが知を何よりもまず言語の構築物として考えていたことから、彼の独特な言語観を簡単に確認しておきたい。続く第二節では、その言語観を踏まえた上で、知の概念そのものの理論的な規定を明らかにし、最後の第三節では、その知が主体に対して持つ関係を理論的に分析したい。知は最終的に、相対的に自律したシステムとして描かれることになるが、このシステムは結局、社会の一次元に定位するものである。それゆえフーコーの知の概念は、社会思想的にも一定の重要性を含意することになる。検討されるメインテキストは、フーコーが知の概念を理論的に定式化した唯一の著作『知の考古学』(L'archéologie du savoir, Gallimard, 1969. 以後、典拠の際はASと略記し、その後にページ数を記す)である。

1) フーコーの言語観

フーコーにとって知とは何か。彼は何よりもまず、知が言語によって形作られるものだと考える。とはいえ、フーコーの言う言語は、通常の意味での言語、つまり西洋の伝統的な哲学や思想が理解してきたような意味での言語とは大きく異なる。そうした哲学や思想は、言語を一般に、主体の存在の諸様相を何らかの仕方で表現するものとして理解してきた。たとえば、観念論的な哲学は、言語をもっぱら、主体の純粋な理性的思考を表現するものとして理解してきたし(現象学) また唯物論的な思想は、言語をおおむね、主体の経済的、社会的な条件を、あるいはまた主体の無意識を一定の屈折率において表現するものとして理解してきた(マルクス主義、精神分析)。いずれの場合にせよ、言語は、主体の存在を一定の仕方で描き出す薄っぺらな表象に過ぎず、結局のところ主体の存在を理解するためのたんなる一手掛かりでしかない。これに対してフーコーは、言語がそれ自身、固有の厚みを有しており、この厚みそのものにおいて、みずから固有の自己形成的なシステムが存立していると考え。それゆえ彼は、主体の存在をさしずめ括弧に入れて、言語の存在そのものに目を向けなければならないと考える(表象としての言語から存在としての言語へ)。まずは本節で、このフーコー独特の言語観を簡単に見ておきたい。

フーコーは、知の最小構成単位を言表 *énoncé* として規定している。言表とは何だろうか。フーコーによれば、それは、文法学における文や論理学における命題とは同じものではない(AS, 107-110)。文であれば、そこに、文法規範に適った一個の文法的構築物が同定できなければならないし、命題であれば、そこに、論理的諸規則に従った、ただ一つの命題構造を抽出できなくてはならない。しかしながら、言表の場合、たとえそうした文法的構築物や命題構造が取り出せなかったとしても、そこに一連なりの記号が現実存在してさえいれば、それを言表として取り扱うことができるのである。たとえば、 n 次方程式には、主語と述語からなるような文法的構築物は存在しない。また、「ああ！」という感嘆文には、真偽の判定が問題になるような命題構造は見当たらない。だが、いずれの場合においても、そこに一連なりの記号が現実存在している以上、それらを言表として問題にすることができるのである。

要するに、文法学や論理学は、たとえそれらに一連なりの記号が現実存在に与えられたとしても、上の二つの例において明らかのように、言語の存在そのものを問題にすることは、実のところできていない。それらの学問はたしかに、うまくいったときは言語の存在の内から何らかの文法的構築物や命題構造を引き出すことはできるかもしれないが、実際にはそうした場合でさえ、言語的現実の

大半の部分は捨象されてしまう。また、引き出された文法的構築物や命題構造にしても、それらは結局のところ、文法規範や論理的諸規則の抽象的で可能的な体系との関わりにおいてはじめて問題にされ、引き出され得たにほかならない。つまり、文法学や論理学は、言語の具体的で現実的な存在の水準を問題にしているというよりは、むしろ言語の抽象的で可能的な表象体系の水準を問題にしているのである。

もっとも、こうしたことは文法学や論理学だけに当てはまる話ではないだろう。恐らくフーコーは、伝統的な言語分析や言語学は全て、こうした言語の抽象的で可能的な表象体系の水準だけを基本的に問題にしてきたと考えている。さらには、当時先端的な言語分析であったソシユール言語学や構造主義もそれらと同様とみなされている(AS, 112-115)。フーコーは必ずしも十分に議論を展開し切れていないが、このような学問は、経験的な仕方であろうと超越論的な仕方であろうと、結局のところ、言語の抽象的で可能的な一般モデルを何とかして構築しようと努めてきたし、またそのモデルとの関連においてのみ所与の言語を問題にしてきたとすることができるだろう。だが、こうした一般モデルとは実のところ、言語の具体的で現実的な存在から出発してはじめて仮構されるものに過ぎない(AS, 112-113)。換言すれば、言語の表象体系の水準は、言語の存在の水準から派生した二義的なものなのである。したがって今や、この二義的な水準の分析、すなわち言語の表象体系のいわば経験的 超越論的諸分析を全て退けなければならない(私は本節冒頭で、西洋の伝統的な思想が、唯物論的な仕方であれ観念論的な仕方であれ、言語を表象として理解してきたと述べたが、実のところ、こうした伝統的思想の唯物論的 観念論的な言語理解も、この経験的 超越論的 分析の一バージョンとして捉えることができるだろう)。

フーコーは、こうした分析をおこなう代わりに、言語の一義的な水準へとおもむき、言語の存在そのものへと関心を向けるよう主張する。存在そのものにおいて把握された言語こそ、まさに彼が言表と呼ぶものにほかならない。フーコーは言表を、「記号に本来的に属している存在の機能」(AS, 115)と規定している。つまり、言表とは、あらゆる記号に本質的に備わっている一つの働きであり、その働きとは、当該の記号に現実的な存在を付与するというものである。フーコー独特の言語観の要点は、まさにこの、記号に存在を与える働きとしての言表に存していると言えよう。

2) 知

こうしたフーコーの言語観を踏まえることで、今や、フーコーにとって知とは何かと直截に問うことができる。彼によれば、知は、今しがた見てきたような言表がいくつか集まって一個のまとまりを編成することにより生み出される。したがってまずは言表が、どのような規則にしたがって一個のまとまりを編成し得るのか明らかにしなければならない。これについては、言表の働きが持つ四つの特徴を検討することがポイントとなる。

すでに見たように、言表とは、記号に存在を与える働きである。こうした言表の働き、つまり言表機能 *fonction énonciative* は、フーコーによれば、それに固有な四つの特徴を備えつつ行使される。つまり言表は、一連なりの記号に存在を与える際、次の四つのことを同時におこなうのである。第一に言表は、それらの記号に対して、おのれ自身に固有な客体(話題となる対象)の領域を持たせる(AS, 116-121)。第二に言表は、それらの記号に対して、おのれ自身に固有な主体(記号の作り手)の位置を持たせる(AS, 121-126)。第三に言表は、それらの記号に対して、ほかの諸言表のネットワークに入り込ませ、そこで特異的な場所を占めさせる(AS, 126-131)。第四に言表は、それ

らの記号に対して、同一の使用および所有の形態（社会的な有用性）を保持していることを条件に反復可能なものにさせる（AS, 131-138）。

以上四つの特徴は、フーコーが『知の考古学』第3章第2節でいくつかの例を挙げて示しているように、与えられた個々の言表に応じて多種多様な内容を見せる。つまり、言表はそれぞれ、みずからに固有な客体と主体、場所、反復可能性を有しており、それゆえこれらの様々な要素は、言表の領野において同質的かつ一般的な仕方で統合されているのではなく、むしろ反対に異質的かつ個別的な仕方で分散しているのである。とはいえ、この分散は全くの無秩序であるというわけではない。所与の言表のひとつひとつについてこれら四つの要素を実証的に、歴史的に検討してゆくことにより、現実には、要素の分散の仕方に一定の規則性を見出すことができるのである。この規則性はもちろん、あらゆる言表に適用可能な言表の一般的法則というようなものではなく、歴史的に限定された特定の言表領野にのみ通用する個別的規則である。そしてまさしくこの歴史的な個別的規則性においてこそ言表は一つのまとまりを編成することができるのである。そうしてできたまとまりをフーコーは言説 *discours* と呼ぶ（AS, 153）。要するに、与えられた諸々の言表について、それらの四つの特徴をその実定性（実証性、*positivité*）において歴史的に記述してゆくことにより、一個の言説を個別化することができるのである。

それではこの言説は、いったいどのようなまとまりとして特徴付けることができるだろうか。フーコーによれば、言説は、経済学や生物学というような何らかの学問分野 *discipline* と決して一対一で対応するものではない。たとえば、19世紀初めに精神医学という学問分野が成立し、精神の病に関する全く新しい問題機制、全く新しい言説の編成が生じた（AS, 233-234）。だが、この新しい言説の編成規則は、たんに19世紀の精神医学の諸言表だけを支配してただけでなく、実際には、当時、精神の病を何らかの仕方で問題にしていたいっそう広範な領域の諸言表（「法律的テキスト、文学的表現、哲学的省察、政治的分野の決定、日常的話題、世論」）をも同時に同様に支配していたのである。つまり、言説は、学問分野とは外延を共にせず、ときには今挙げた例のようにいっそう広い言表領域を、またときには反対にいっそう狭い言表領域を編成するのである。したがって言説は、当然ながら、学問のいっそう限定され洗練された形態、つまり科学 *science* と同一のものともみならずともできない（AS, 239-240）。実際、言説にとって、科学的なものとは非科学的なものという区別は少しも重要でない。もっと言うと、合理的なものとは非合理的なもの、真なるものとは偽なるものといった区別でさえ全く問題になりはしない。たしかに非科学的なもの、非合理的なもの、偽なるものは、一般的な学問分野の見地からすれば、おのれの内から追放するべき「不純なもの」である。だが、フーコーによれば、こうした「不純なもの」の中にも、「純粋なもの」に認められるのと共通の規則性を実証的に見出すことができ、それらをまとめて一個の言説として個別化することができる（Foucault, « Sur l'archéologie des sciences. Réponse au Cercle d'épistémologie », in *Dits et écrits I*, Gallimard, 1994, pp.721-723）。言説は、科学性、合理性、真理性にではなく実定性にもとづいて取り出されるのである。

つまるところ言説は、学問分野をはじめとする既存のあらゆるテキストの分類カテゴリー（経済学、生物学、精神医学等々のみならず、公文書、新聞、小説等々）とは全く異なるものだろう。こうした分類カテゴリーは、現実の言語活動をひとつひとつ実証的に検討することでその都度個別に取り出されたというよりは、むしろ、現実の言語活動から乖離した合理性の次元で本質規定されることにより、一般的な仕方で設立されたものであるだろう。別言すれば、既存の分類カテゴリーは、

言語の具体的で現実的な存在の水準ではなく、言語の抽象的で可能的な表象体系の水準において仮構された一種の抽象観念にほかならないだろう。これに対して言説は、言語の具体的で現実的な存在の水準を実証的に検討することにより、つまり個々の言表をひとつひとつその実定性において丁寧に記述してゆくことにより、結果としてはじめて明るみに出る言語の相対的に自律したシステムである。もちろんこのシステムは、構造主義の構造 structure とは明確に区別されるものである。というのも、構造は一般に、現実の諸現象から世界の根本的原理として抽出された合理的な体系のことであり（「構造の特権化」）、これも結局、言語の抽象的で可能的な表象体系の水準において仮構されるものだからである。言説は、あくまで、現実の言語活動から特定領域の個別的規則として編成された実定的な体系にほかならないのである。言説というこの言語の厚みは、これまで決して見出されることなく、既存の分類カテゴリーの陰でその奇怪な体をうごめかせてきた。フーコーはこの不気味な生き物が、既存の学問や科学とは全くの別物であることを明確に示すために、実のところまさしくこれに知という名前を与え、白日の下にさらし出したのである。

3) 知と主体の関係

今やフーコーにおいては知が、一定の規則にしたがって編成された諸言表の集合、つまり言説であることが明らかにされた。この言説はそれ自身、相対的に自律したシステムとして編成されており、それはもはや、伝統的な哲学が理解してきたように、何らかの特権的な主体によって意識的に産出され得るようなものではない。だとすれば、そうした言説、そうした知は、いったい主体とどのように関係することになるのか。この点は恐らく、フーコーの知の概念において哲学的に最も重要なポイントである。それゆえ最後に、このポイントについて重点的に考察をおこなうことにより、彼の知の概念をいっそう理論的に明確にしたい。

すでに見たように、知の最小構成単位である言表には四つの特徴があった。つまり、言表は、一連なりの記号に存在を与える際、それらの記号に対して、おのれに固有の客体と主体、言表ネットワークでの場所、反復可能性を同時に持たせていた。この点において明らかのように、言表の主体は、個々の言表が陳述される度ごとに、その都度、その言表の存在そのものにおいて、またその言表の存在に固有なものとして付与されると言えるだろう。唯一の主体が無数の言表を産出するのではなく、複数の言表が複数の主体を開示するのである。

これはたしかに、一見したところ奇妙な思想である。というのも、これまでの伝統的な思想では一般に、いかなる言語活動にも先立って一個の確たる人間主体が存在しており、ある場合はこの主体の経験的（生物学的、心理学的、社会学的）な言語能力が、またある場合は超越論的な言語能力が諸々の言語活動をおこなっているとごくごく自然に考えられてきたからである。だが、フーコーは、あらゆる言語活動に先立って一個の特権的な主体（絶対的に自己同一的な主体、理性的で自由な主体、普遍的で根源的な主体）が存在しているという考え自体が、たんなる一つの不確かな想定に過ぎないと思う。彼は、そうした不確かな想定から出発して私たちの言語活動一般を理解しようとするのではなく、反対に、私たちの実際の言語活動、つまり実定的な言表から出発して、私たちの個々の存在、個々の主体を理解しようと試みるのである。結果としてフーコーは、与えられた諸々の言表において、それぞれに固有の主体が、のみならず客体と言表的位置と反復可能性が、つまりは結局一個の世界が開示されることを明らかにしたのである。

恐らくこの点において私たちは、フーコーにおけるハイデガーの存在論の影響を認めることがで

きるだろう。というのも、ハイデガーは、現存在の「明け開け」Lichtungにおいて一定の主体と客体が同時に開示されると述べていたからである。実際フーコーの思想には、しばしばこうしたハイデガー的なモチーフを認めることができる。たとえば、言語の存在が西洋思想史上長らく消去されてきたという考えは、ハイデガーの「存在忘却」と十分に近い主張であるし、またそうした言語の存在の水準が一義的なものだという考えも、ハイデガーの注視する存在の根源性と共通するところである。もちろんこうした点については、今後いっそう慎重に検討していかねばならないが、恐らく、フーコーの言う言語の存在は、ハイデガーにおける存在と全く異なるものではないだろう。

いずれにせよ、今や言表の領野には、複数の世界が、複数の主体が分散している。こうした主体の分散は、すでに見たように、実のところ一定の規則性にもとづいて展開している。したがって、そこには結局、一個の言説が、つまり一個の知が、私たちの日常的な意識には決して現れない仕方で、しかし極めて現実的な次元において存在していると言えるだろう。こうした知は、もはや一個の特権的な主体によって形成されるものとはみなされ得ない。知は、それ自身の現実的な厚みにおいて、みずから固有の自己形成的なシステムを有しているのである。

しかし、だからと言ってこうした知が、完全に匿名的で非人称的なものであり、一切の主体と関わりを持たないと考えてはならない。フーコーの思想は、これまで構造主義という符丁を通じて理解されることが多かったが、そうした理解においては、知というものは全て、一つの匿名的な構造に完全に支配されており、主体の出る幕は全くないもの（「主体の死」）と了解されていた。だが、本報告で見てきたように、フーコーにおいて主体は決して葬り去られたわけではなく、それまでとは全く別の仕方で問題にされている。つまり、主体はもはや、知の平面を基礎付ける唯一の根源的な存在ではなく、知の平面に分散する複数の現実的な要素なのである。こうした主体は、以前のように絶対的な自己同一性や不動性を有しておらず、知の個別具体的な変容に合わせてみずからも個別具体的に変容してゆく。それゆえ、今や、一個の大文字の主体によって知が形成されるわけではない。知において、知の形成そのものにおいて、複数の小文字の主体が形成されるのである。知の形成と主体の形成はつねに同時的におこなわれるのであって、つまるところ知と主体は、一個の言語的な出来事の厚みにほかならない。私たちはまさしくここに、フーコーにおける知と主体の関係がいかなるものかを認めることができるだろう。

おわりに

知——それはフーコーにおいて、言語の現実的な存在によって構成された一つのシステムである。このシステムは、主体によって形成されるのではなく、むしろ主体とともに形成されるものである。こうした知のシステムは、実際に私たちの社会の枢要な一部分を構成しており、私たちの思考のあり方を根本的に規定していると言える。とはいえ、何もこのシステムだけが、社会に対する唯一の決定的な規定要因というわけではあるまい。実際フーコーは後に、知（思考）のシステムとは別の規定要因として、権力（行為）のシステムと倫理（道徳）のシステムを提出することになるだろう。したがって次は、知のシステムがこれら二つのシステムといかに接続されることになるのかの探究せねばならない。それによって、本報告で明らかにされた知が、実際に社会の中でどのように機能するのか、さらに具体的に描き出すことができるだろう。

1. 問題設定

本報告では、しばしば同じ「コミュニタリアン」の思想家として分類されるマイケル・サンデルとチャールズ・テイラーの「公共的なもの」についての議論を比較する。彼らの議論は、ロールズ以後のリベラリズムのある特定の要素を批判し、そのオルタナティブを構想するという点において相同性を有している。彼らがともに批判しているのは、「善に対する正の優先性」というロールズ的なテーゼである。すなわち、彼らによれば、ある特定の善の構想に基づくことなく、正義を論じることは不可能なのである。たとえば、ロールズ的な中立性の主張は、「諸々の包括的教誨（＝何が善き生であるかについての見解）をめぐる論争に対して中立であることが善である」という想定を有している。中立性の主張自体、中立性が善であるという想定なくしては正当化不可能なのである。

このことはただちに、所与のコミュニティの共通善を称揚し、人びとがそれに従うべきであるという主張を導くものではない。確かにそうした保守的な構想も、上述の議論の帰結としては展開可能である。しかしサンデルとテイラーは、このような既存のコミュニティの価値を排他的に重視する陣営に加わることはない。たとえばサンデルは、『コミュニタリアニズム』が多数決主義の別名、あるいは、いかなる所与のコミュニティにおいても、いかなる所与の時でも、圧倒している価値に、権利が依拠すべきであるという考えの別名である限り、それは私が擁護したい見解ではない（Sandel, 1998: x/28）と述べ、「一定の習慣がある特定のコミュニティの伝統によって是認されているというたんなる事実によって、それを正当であるとするのは十分ではない。正義を慣例の産物とすることは、それから批判的性格を奪うことになる」（Sandel, 1998: xi/30-1）と主張している。このことから明らかであるように、彼らは必ずしもコミュニティの価値＝共通善を過度に強調し、共通善の政治を唱導しているとみなしえない。彼らは、諸価値に対する政治的中立性を志向するタイプのリベラリズムがもつ論理的な曖昧さないしは混乱を批判しているのであって、そこから一足飛びにコミュニティの価値を強調することに向かっているわけではないのである。むしろサンデルとテイラーは、双方ともに現代社会における諸価値の多元性を所与とみなしているのである。

さらに、彼らは、ともに諸価値の多元性を公共的に擁護すべきものであるともみなしている。したがって彼らの「公共的なもの」をめぐる議論は、現代社会における価値の多元性をいかに擁護するか、という論点をめぐって展開されていると考えてよいだろう。両者の公共的なものをめぐる議論に差異が生じるのはこの点である。何が価値多元性の敵であり、どのように価値多元性を擁護するか、という点に彼らの差異が存在しているのである。

2. サンデルにおける公共的なもの

サンデルは、『デモクラシーの不満』（Sandel, 1996）および『公共哲学』（Sandel, 2005）において、アメリカ合衆国には建国以来二つの公共哲学の潮流が存在していると論じている。一つがリベラリズム（liberalism）であり、もう一つが共和主義（republicanism）である。サンデルの解釈するリベラリズムの伝統の特徴は、その諸価値に対する、あるいは諸々の善き生き方の構想に対する「中立性」（neutrality）である。「政府は、諸権利の中立的な枠組み——その内部で人びとは自ら自身の諸価値や諸目標を選択することができる——を提供すべきである」（Sandel, 2005: 9）というテーゼが、公共哲学としてのリベラリズムの核に存在している。そして現在、このリベラリズムこそが合衆国の公共哲学の主流となっていると彼は考える。

このリベラリズムの伝統に対して、サンデルは明白に共和主義の伝統の側にコミットする。サンデルによれば、市民的徳性（civic virtue）を涵養することが、「公共的なもの」の目的に適うのである。彼は、共和主義において「国家の術」（statecraft）は、それにふさわしい市民の育成という「魂の術」（soulcraft）を含むものであると考える。というのも、「共和主義理論の中心は、自由（liberty）は自己統治（self-rule）の共有に依存するという理念」であり、「それは同胞市民たちと共通善について熟議すること、そして、政治的コミュニティの運命を形づくる手助けをすることを含む」からである（Sandel, 2005: 10）。すなわち、市民的徳性を涵養するということは、第

一に市民たちに政治参加を促し、第二に共通善をめぐる公共的熟議 (public deliberation) を促進させることにつながるのである。そして、「われわれの時代にとって特徴的な (distinctive) 市民的徳性は、時に重なり合い、時に抗争するところの、われわれに訴えかけてくる諸義務のあいだでわれわれのやり方を調停することであり、多様な忠誠が提起するところの緊張とともに生きることである」(Sandel, 2005: 34) と主張していることからわかるように、この公共的熟議は抗争する多元的な諸価値の調停を目指すものであると云う。市民たちは、ある特定の共同体に所属し、各々の「善き生」をめぐる構想の多元性を所与としながら、それらを調停しつつ共通善の形成を目指すのである。すなわち、市民たちの実際の政治的な公共的熟議への参加を促すことで民主主義の人民主権の理念を活性化させ、それにより価値多元性を擁護することを目指すのが、サンデルの戦略なのである。

では、サンデルが、自らの共和主義的公共哲学の敵と考えているものは何だろうか。換言するならば、何が市民的徳性の涵養を妨げていると、彼は考えているのだろうか。もちろん、この回答は単一のものではありえないだろう。たとえば『自由主義と正義の限界』における「負荷なき自我」(unencumbered self) 批判にもみられるように、ある種の個人主義やミーイズムなどは、積極的な政治参加による共通善の熟議に参加するための動機を確保できないがゆえに批判されることになるだろう。しかし、近年の『公共哲学』などで顕著にみられるのは、グローバルな市場原理に対する批判である。あるいは、より正確に言うならば、グローバル化した市場原理は、放っておけば共和主義的な公共哲学の主題である市民的徳性の涵養を妨げるがゆえに、それを政治的にコントロールしなければならない、とする理念である (Sandel, 2005: 30)。たとえば『公共哲学』第九章で、サンデルは、公立学校における商業広告が市民的徳性を教育するという目的と不和であると論じる。サンデルによれば、グローバル経済の市場原理によって画される商業広告の目的は欲求の触発であるのに対して、教育の目的は市民的徳性を教えること、すなわち欲求の自制・制御の必要性を教えることを含むのである。サンデルは次のように論じている。

[...] 市民たちとは消費者たちではないし、民主主義とはたんに人々に彼らが欲するものを与えるということの意味しない。適切に実践される自己統治は、人々にみずからの欲求を自制させ、それらを競合する諸考慮の光の中で見つめなおさせるものである。消費者たちと異なり、市民たちは、しばしば彼らの欲求を共通善のために犠牲にする。これが政治と商業との間の差異であり、パトリオティズムとブランド・ロイヤリティとの間の差異である。(Sandel, 2005: 79)

このように、サンデルによれば政治と市場の目的の間には齟齬が生じ、時にはそれが抗争に至ることがあると想定されている。そして彼にとって、市場原理は馴致する必要があるものであるので、「市民的な諸々の力能を涵養すること」によってそれを達成することが「現代政治にとっての課題」として提示されることになるのである (Sandel, 2005: 34)。

したがって、サンデルにおける「公共的なもの」の議論は、民主主義への参加という「政治」の問題に一元化される傾向があるといえる。そこでは政治的領域という単一の「公共的な」領域が他の領域(典型的には「市場」である)の上位に位置しているように思われる。こうした公共空間における政治の優越こそが、サンデルの公共的なものについての議論の特徴であると、ひとまずは整理することができるだろう。

3. テイラーにおける公共的なもの

では、テイラーはどのようなかたちで公共的なものを論じているのであろうか。まず確認しておくべきことは、彼が積極的な政治参加を重視し、民主主義にふさわしい市民を涵養するという目的をサンデルと共有しているという点である。たとえば、『孤独を和解すること』(Taylor, 1993) に収められた論文「二者択一の未来」のなかで、テイラーは、カナダ政治の伝統を「参加の政治」(participatory politics) の系譜に位置づけ、積極的な政治参加による市民の民主主義意識の強化を訴えている。しかし、テイラーの公共的なものに関する議論は、こうした純粋に政治的領域に関わるものに限定されない。むしろ九〇年代以降、『本来性の倫理』(Taylor, 1991) などで提示された近代の三つの不安 (アトミズム、道具的理性、「柔らかな」専制) への複合的な闘争という論点の提起などを考え合わせると、市民の育成を通じた民主主義の活性化という理念は背景に退き、政治を含め

た多元的領域における「近代の不安」への複合的闘争という理念への漸進的移行を読み取ることができると思われる。すなわち、テイラーにとって価値の多元性を脅かす敵として想定されているのはこの「近代の不安」なのであり、それに対して多元的領域で闘争を行うことで価値多元性を擁護しようとしているのである。

ここでは、まず、テイラーが「リベラルな政治と公共圏」(Taylor, 1995)という論文において、脱政治的(extra-political)な公共圏(public sphere)のありかたをどのように叙述しているのかを確認する。彼は、ユルゲン・ハーバーマスとマイケル・ターナーの議論を念頭において一八世紀以降の近現代社会における市民的公共圏に議論を絞って論述を進めている。テイラーは、公共圏を「共通の利益にまつわる諸問題を議論するために、そしてそれによってこれら諸問題に関する共通の意識の形成を可能にするために、社会の成員たちが、多様なメディア(出版・電子)を通じて、そしてまた直接の対面を通じて出会う、ひとつの共通の空間」(Taylor, 1995: 259)と定義している。これは、単なる「共通の空間」(common space)とは異なる。すなわち、公共圏は「場所」に縛られないのである(Taylor, 1995: 263)。それゆえ、公共圏は「メタ局所的」(metatopical)なものであるという。だが、一八世紀に登場した市民的公共圏の新しさは、メタ局所的であることではない。では、市民的公共圏の新しさとは何に存しているのか。

テイラーは、一八世紀以降の「公共圏は潜在的にはすべての人が参加する議論の場である」(Taylor, 1995: 263)として理解されていると論じる。こうした公共圏は、テイラーによれば規範的なステータスをもつ。すなわち、政府は公共圏の議論に耳を傾けるべきであるという規範的な内容を含んでいる。しかし、ハーバーマスが指摘するように、市民的公共圏は、その意見が権力によって聞き入れられることを想定するものの、それ自身が権力を行使しないものである。それゆえそれは「脱政治的」なものであり、その脱政治性こそが市民的公共圏の本質であって、第一の新しさである。さらに、そこには、「政治権力は、外部から監督され、チェックされなければならない」とする想定が存在している(Taylor, 1995: 265)。テイラーによれば、市民的公共圏の第二の新しさは、この外的なチェックの本質にある。市民的公共圏以前にも、政治権力の正当性を監督し、チェックするものは存在していた。それはたとえばキリスト教の「神」であり、「自然法」であった。しかし、市民的公共圏においてはそうした外部的な超越性ではなく、「権力や伝統的権威からではなく、理性から発する一種のディスコース」(ibid.)が政治権力の正当性を監視するのである。

このように、社会が政治的領域の媒介なしで共通の精神に到達することを可能にしたことが市民的公共圏の新しさを構成している。この「政治に対する外部性」とともに、「徹底的な世俗性」もまた市民的公共圏の特徴である。すなわち、公共圏は、ただわれわれの共通行為、共通の議論によってのみ構成される場であって、そこでは原則的にあらゆる超越性が廃棄されている。「それゆえ、一八世紀の公共圏は、新しい種類の事例を表象するものである。すなわち、それは、行為を超越する体制なしのメタ場所の共通空間であり、そして共通行為主体であって、純粹にそれ自身の共通行為に基づく行為主体なのである」(Taylor 1995: 269)。

では、この市民的公共圏は、現代のデモクラシーとどのような関係を結ぶことになるのか。そして、現代のデモクラシーの諸制度との関係において、一八世紀的な市民的公共圏はどのように変化しているのか。

テイラーは、公共圏の理念を、中央集権的デモクラシーの内部の政治的断片化(political fragmentation)に抵抗するための方法としてとらえている。テイラーは、「巨大で、中央集権化された、官僚制的社会における市民疎外」について論じている(Taylor 1995: 278)。巨大な「統治機械」(a governing machine)の影響下で、人びとは無力感を抱くことになり、それが政治的なアパシーにつながり、結果としてデモクラシーに悪影響を与える、というのである。この意味で、テイラーもサnderlと同様に、デモクラシーの「人民主権」の理念を空洞化から擁護することを目指しているといえるだろう。しかし、テイラーの議論は、政治的領域のみに止まらない。続けてテイラーは、次のように述べている。「過度な中央集権化は、政治的体制の危機だけにはとどまらない。それはまた、公共圏にも影響を与える」(Taylor 1995: 279)。たとえば、ローカルな関心が中央のマス・メディアで取り上げられず、もっぱらナショナルな問題ばかりが中心的に取り上げられ、議論が戦わされる、ということがありうるというのである。したがって、政治的権力や諸々の政治制度の脱中心化だけでなく、公共圏の脱中心化もまた必要とされる。テイラーは、脱中心化された公共圏として、ローカルなコミュニティの外延とほぼ一致するローカルな諸公共圏と、土地やコミュニティに根拠を持たない政党や社会運動などのアソシエーション的な諸公共圏とを挙げている。それらの複数の公共圏は、入れ子状に重なって(nested)ナショナルな公共圏の内部に属している。この入れ子状の公共圏(nested public sphere)は、一八世紀的な市民的公共圏と異なるものである。テイラ

ーは次のように述べている。

この議論の中に現れる公共圏のモデルは、オリジナルの一八世紀的パラダイムとは明らかに異なっており、少なくとも二つの側面に関してそうである。オリジナル・モデルは、一元的空間 (unitary space) を仮定しているように思われる。そして、私はここで相互入れ子状の諸公共圏の多数性を示唆している。[...] 第二に、政治的体制と公共圏のあいだの境界線は緩やかなものになっている。もっとも効果的な入れ子状の諸公共圏は、実際両者のあいだのグレー・ゾーンにおいて機能する政党と特定の見解を唱導する諸々の運動 (=社会運動) である。近代の民主的政体においては、政治体制と公共圏のあいだの境界線は、最大限に多孔的であるはずである (Taylor, 1995: 280)。

テイラーの議論のポイントは、「多孔的」という限定つきとはいえ、デモクラシーの諸制度と公共圏が理念的に分けられていることである。公共圏の議論の目的は、デモクラシーの諸目的に完全に適合することはない(もちろん部分的には重なることもあるし、場合によっては完全に一致することもあるだろう)し、デモクラシーの目的によってその手段としての適合性をはかれることもない。ここにテイラーとサンデルの差異が存在している。サンデルの公共哲学が「市民的徳性」の涵養を主たる目的にしているのに対して、テイラーは入れ子状の公共圏の諸目的を「政治」の外部にも設定しうるものであると考える。すなわちサンデルが、諸々のメディアやアソシエーションを政治の下に位置づけているのに対して、テイラーはそれらを自律的な公共圏として、政治と水平的な関係を結ぶものとみなしているのである。入れ子状の公共圏が、デモクラシーの諸制度とのあいだに結ぶ関係は、したがって二重のものとなる。ひとつは、公共圏が政治を外部から監督し、コントロールするという役割を担うことであり、もうひとつは、政治的なものを含む諸々の公共的な議論のアジェンダを設定するという役割を担うことである。この二つの役割は、深く入り組みあっているものの、理念的には分割可能である。そして、両者に通底するのは、政治的なものと脱政治的なものとのあいだの柔軟な交通関係である。しかし、テイラーにおいてはデモクラシーの政治と公共圏だけが公共的なものとして提示されているわけではない。これらと水平的関係を結びうる公共空間は、他にも想定されうるのである。そして、それを検討することはサンデルとテイラーとの間の差異をより明瞭なかたちで提示することにつながるだろう。

4. 「公共的なもの」をめぐるサンデルとテイラーの差異

テイラーは、近著『近代的社会像』(Taylor, 2004) のなかで、「リベラルな政治と公共圏」で提示された論点をさらに発展させている。そこにおいては、「社会像」というかたちで「公共的なもの」について様々な角度から論述が行われる。では、テイラーはどのような地点に到達したのか。まずは、サンデルとテイラーの両者の議論の中で取り上げられている、「スポーツ」に関する両者の見解の差異を手がかりにこの問題に取り組むことにしよう。

サンデルは、『公共哲学』の第十一章で、プロ・スポーツとデモクラシーの関係について論じている。サンデルによれば、プロ・スポーツは二つの側面を有している。プロ・スポーツは、市民的アイデンティティの源泉であるだけでなく、ビジネスでもあるということである。そして、サンデルの論点は、プロ・スポーツの過度な商業化が市民的アイデンティティの涵養の妨げとなるという点である。以下、簡単に彼の議論の筋道を追ってみよう。

サンデルによれば、スポーツの試合の観戦は、デモクラシーの公共生活における二つの重要要素を含んでいる (Sandel, 2005: 81) 。第一に、「条件の広範な平等性」(a broad equality of condition) が挙げられる。スポーツを観戦する場所においては、金持ちも貧しい人も同じ場所で肩を触れ合いながら観戦し、皆が同じものを食べ、雨が降れば皆が濡れる。第二のものは、「特定の場所に帰属しているという感覚」(a sense of belonging to a particular place) である。これには、「同じ場所で同じチームを応援している」という第一の条件と密接に関わる側面と、「自分の町のチーム」である感覚をもつという側面の二つの側面が存在している。これら二つの要素は、デモクラシーにおける政治参加において要請される重要なものである、とサンデルは考えている。デモクラシーにおいては、これら二つの要素のいずれもが欠かすべからざるものとみなされるのである。

しかし、サンデルによれば、これら二つの要素はプロ・スポーツの過度な商業化により破壊されつつある。

第一の要素に関していえば、チケットの高騰やスカイボックス席の普及などにより、老いも若きも、金持ちも貧乏人も同じ条件で試合を観戦する、というわけにはいかなかった。スポーツの観戦にも格差が生じるようになったのである。第二の要素については、とりわけアメリカの大リーグなどで問題となった、本拠地移転によりコミュニティの感覚が崩壊してしまったとサンデルは論じている。より有益な条件を求めての本拠地移転は、結果的にコミュニティに根を下ろしたスポーツとデモクラシーの市民的アイデンティティの関係を断ち切ってしまうのである。

サンデルは、これらの問題の解決策として、コミュニティ所有 (community ownership) によるプロ・スポーツ団体の経営を提案している。企業ではなくコミュニティがプロ・スポーツの経営母体となることで、商業化に走らずにデモクラシーの要件を保ったまま経営が可能になるとサンデルは考える。「コミュニティ所有への流れ (drive) は、競技場への助成金に反対する保守派からも、コミュニティを重んじ、そして私的な富と公共的な善の間で政府に公平な対応を求める進歩派からも、支持を勝ち取ってきたのである」(Sandel, 2005: 84) とサンデルは述べている。

こうしたサンデルの姿勢は、第二節で検討した彼の公共哲学から導き出されるものである。すなわち、彼はプロ・スポーツの観戦も、「市民的徳性の涵養」という観点から評価しているのである。

では、テイラーは「スポーツ」をどのような仕方で扱っているのか。彼が『近代の社会像』で「スポーツ」を扱う文脈は、サンデルとは大幅に異なっている。テイラーは、同書で「近代社会」を構成する社会像 (social imaginary) は、複雑に絡み合った三つの系によって構成されていると論じている。それは市場経済、公共圏、人民主権である。政治制度としてのリベラル・デモクラシーは第三の系である「人民主権」と直接に関係しているが、同時にそれは「市場経済」および「公共圏」という脱政治的領域によって強い影響を受け、またそれらに強い影響を与えている。近代社会においてこれら三つの系は不可分のものであると論じられる。しかし、テイラーは「近代社会」の社会像は、この三つの系のほかにもうひとつの系が存在していることを強調する。それは、近代の都市空間に対応した系である。文化の共有や地縁・血縁によって彩られたコミュニティと異なり、都市は「見知らぬ他人たち」の空間である。都市では、共通のアイデンティティを基盤にして共通行為を創設することが困難である。その意味で都市は、「ファッションの空間」、すなわち「相互提示の空間」として理解される空間であり、ローカルなコミュニティとはパブリックなあり方が異ならざるを得ない。相互提示の空間としての都市において、人びとは「演者」であると同時に、あるいはそれ以上に「観客」の役割を果たすことになる。テイラーにおいて、「スポーツ」の例が出てくるのはまさにこの文脈である。テイラーは次のように述べている。

この種の諸空間〔ファッションの空間〕は、近代の都市化した社会においてますます重要になっている。そこではとても多くの人びとが肩を触れ合わせ、お互いにとって未知の存在であり、お互いに交際することもないまま、しかしお互いに影響を与え合いつつ、お互いの生の文脈を不可避的に形づくっている。[...] 都市生活は、共にあることの別の諸形式を発展させてきた。たとえばそれは、われわれが日曜日の公園で散歩する際に各々が受け取るようなものであり、あるいは、われわれが夏のストリート・フェスで、そして、プレーオフの試合前のスタジアムで共有するようなものである。そこでは、各個人や小集団が自分たち自身の行為をしているが、しかし、それとともに、彼らの提示が他者たちに何事かを語り、他者たちによって反応されるだろうし、すべての人びとの行為に影響を与える共通のムード、あるいはトーンを創りあげる助けとなるだろうということに気づいてもいる (Taylor, 2004: 168)。

それは、第一義的に共同の行為ではないという意味で「公共圏」や「人民主権」とは異なる系に属する。しかし、それは同時に「市場経済」にも還元し得ない。それは「私的な」行為でありながら同時に「公共的な」ものである。それは見知らぬ者同士の共同の行為を触発することもあるからである。あるいは、それはメディアを通じて発信されることで、見知らぬ人びとの間に共通の感情を触発することもある。いずれにせよ、それは一種のカーニヴァルのようなものであるとテイラーはみなしている (cf. Taylor, 2004: 169)。この点で、テイラーは、入れ子状の公共圏の構想からさらに一步踏み出しているといえる。というのも、『近代的社会像』においては、「公共的なもの」の領域はより複合的なものとして提示されているからである。公共的なものは、政治(「人民主権」)・経済(「市場経済」)・市民社会(「公共圏」)・都市生活(「ファッションの空間」)の四つの領域に分かれ

ており、それらが互いに影響を与えながら、並存している。テイラーがここで示していることを、われわれは次のように要約できるだろう。すなわち、デモクラシーをその政治的基調とする西欧型近代社会は、投票行動などに代表される直接的な政治参加以外に、脱政治的な三つの領域において政治に影響を行使しうる。この脱政治的な領域は、それ自体デモクラシーに対する脅威のようなものではなく、むしろ、相補的に西欧型の近代社会像を作り上げている、というのがテイラーの認識である。したがって、政治的な断片化に抵抗するためには、市民的徳性を涵養するだけでなく、複数の領域で、政治的な断片化に対して多元的な闘争を繰り広げることが要求されるのである。

5. 小括——価値多元性は擁護可能か——

ここまで見てきたように、サンデルとテイラーの議論において、公共的なものをめぐる議論は、両者の目的が「価値の多元性の擁護」やそれを保障する「デモクラシーの擁護」を目指すものであるという点で相同性を有している。しかし、サンデルは「市場原理」をこの目的達成のための最大の障害物と考えていたがゆえに、それを政治によってコントロールすべきことを主張し、公共的なものにおける政治の優位を確立せんとしていたのに対して、テイラーは、市場もまた近代の社会像を形成する一要素として、政治に回収されざる自律的領域としてその意義を認めている点で差異を有している。

両者の差異は、ひとえに「市場原理」の評価に存していると思われる。すなわち、それは次のようなことである。サンデルは、現代社会におけるグローバル経済の無比の力を、価値多元性への最大かつ最強の脅威とみなしているがゆえに、政治の力をより増大・強化することを目指している。それに対してテイラーは、少なくとも市場原理を政治によってコントロールするのではなく、複合的な水準で闘争を行うことで価値多元性を擁護しようとしている。グローバルな資本主義経済の市場原理がもつ画一化の圧力を、サンデルは非常に高く見積もっているのに対して、テイラーは相対的にやや低く評価しているといえるだろう。サンデルの議論に関しては、いわば政治の過剰とでもいふべき問題が発生しかねない(市民的徳性の涵養に結びつかない文化の軽視、市場原理の抑制による国際競争力の低下など)。テイラーは、市場原理を主要敵としないことでこうした問題を回避している。しかし、それは逆に言えばサンデルの想定するようなグローバル経済の市場原理がもつ圧倒的な画一化の圧力に、スローガン以上の有効な対抗原理を打ち立てていないということも意味する。画一化の圧力は、テイラーの論じていた四つの社会像 = 公共的なものの領域を、市場の優位の下に統合してしまうかもしれないのである。とはいえ、サンデルの方策にしたところで、グローバル経済の政治的コントロールの可否からして、その妥当性が問われなければならないのは確かである。いずれにせよ、何が価値多元性の敵であり、価値多元性をどのようにすれば擁護できるのかという彼らの問いは、価値多元的な社会のあり方を是とする人びとにとって、参照するに足る重要な論点を提示しているように思われる。

【文献表(サンデルとテイラー: 本文で言及したもののみ)】

- Sandel, Michael J., 1996, *Democracy's Discontent: America in Search of a Public Philosophy*, Harvard University Press.
———, 1998, *Liberalism and the Limits of Justice*, Second Edition, Cambridge University Press. (菊池理夫訳, 1999, 『自由主義と正義の限界 第2版』三嶺書房)
———, 2005, *Public Philosophy: Essays on Morality in Politics*, Harvard University Press.
Taylor, Charles, 1991, *The Ethics of Authenticity*, Harvard University Press. (田中智彦訳, 2004, 『ほんものという倫理』産業図書)
———, 1992, *Reconciling the Solitude: Essays on Canadian Federalism and Nationalism*, McGill-Queen's University Press.
———, 1995, 'Liberal Politics and the Public Sphere' in his *Philosophical Arguments*, Harvard University Press.
———, 2004, *Modern Social Imaginaries*, Duke University Press.

一 はじめに

五〇年代のハーバーマスについては、これまで次のように説明されてきた。若き日のハーバーマスはハイデガーの熱心な読者であったが、五三年に戦中の講義録『形而上学入門』を目にすることでハイデガーとナチズムとの関わりを知りハイデガーの批判者に転じた。そして五三年以降ハーバーマスはルカーチやレーヴィットの著作を読むことで初期マルクスに関心を抱き、ハイデガー主義者からマルクス主義者へと転じたというものである。ハイデガーの肯定的読者であった時代のハーバーマスを「慣習的な哲学の伝統に従ったもの」、ハイデガー批判者へと転じたハーバーマスを「社会哲学」と呼んで対比するホルスターのように（Horster 1980, S.9）これまで五三年以前と以降の著作の間には大きな「断絶」があるとされてきたのである（注1）。

本報告では五〇年代のハーバーマスの著作における「ハイデガーからマルクスへ」という準拠人物の変化について再構成し、従来の「断絶」とは別様の初期ハーバーマス像を浮かび上がらせたい。そのために本報告では三つの著作に焦点を当てる。その一つ目は五三年のハイデガーの『形而上学入門』公刊に際して書かれた小文「ハイデガーとともにハイデガーに抗して考える“Mit Heidegger gegen Heidegger denken”」、二つ目はこの「ハイデガーとともに...」の書かれる以前にほぼ完成していたハーバーマスの博士論文『絶対者と歴史 *Das Absolute und die Geschichte*』、そして三つ目がアドルノの助手となった五七年に書かれたマルクス論「マルクスとマルクス主義をめぐる哲学的議論の文献解題“Literaturbericht zur philosophischen Diskussion um Marx und den Marxismus”」である（注2）。三つの著作をもとに「ハイデガーからマルクスへ」という初期ハーバーマスの変化がいかん（「断絶」ではなく）連続的に果たされているかを説明した上で、従来単純化されるきらいのあったハーバーマスのハイデガー評価およびマルクス評価についても別様の解釈を施してみよう。

二 五三年以前：「筋金入りのハイデガー主義者」のハイデガー理解

1 実存・本質二元論克服の課題

博士論文『絶対者と歴史』はドイツ観念論の哲学者 F. W. J. シェリングを扱ったものであるが、ハイデガーの影響の強い著作と言われてきた。この評価は、シェリングにハイデガーと同型の論理があることを説明するという博士論文の論旨からみても妥当なものである。ハーバーマスはシェリングを分析する際の参照軸としてのハイデガーについて次のように述べる。

ディルタイ以来、哲学は次の問題を研究してきた。つまり自然法的、価値理論的、実質的・存在論的観念への退行をせず、相対主義的な結果を克服することである。最終的にハイデガーが、歴史実存の存在秩序とその性起する存在 *geschehenden Sein* への関連への回帰によって、問題を解消すること（真の哲学的問題が解消されるという意味で）を要求した。この要求がいかなるものであるかについて、われわれは検討してみる必要はない。われわれにとって興味深いのは唯一次のことだけである。つまり、ハイデガーが、表明的でなくとも、歴史主義の問題を歴史的絶対者への問いとし

て暴露したことである (AuG, S.1)。

この文で言われているように、神や自然法などなんらかの「絶対的」な価値を持ち出さずに価値相対主義を克服するという課題においてハイデガー哲学は重視される。

ハーバーマスが「歴史哲学期」と呼ぶ中期シェリングは、人間の偶有性、自由性を最大限に尊重しながら神の啓示の絶対的な必然性について概念化を試みたという。一般に神の啓示が説かれるとき、人間の自由は神の絶対性の優位のもとで容易に犠牲にされてしまう。しかし中期シェリングは自然の発展の終局にある人間には最も多くの悪を行う自由が備わっていることを主張した。最大の悪徳者でもある人間が「良心の声」(AuG, S.292)に耳を傾け、自らが自然と神の媒介者であることに気づくことは、単純に神の絶対性によっては正当化されえない。むしろ「良心の声」に気づかれるのは、自然的な「欲求」、「肉欲」が蔓延し、意志の決意が剥奪されている現状に対する「生の不安」(AuG, S.287)という「消極的」な理由からである。

人間がこの「高次者への服従」を行なわず (.....) 自然と神の一致を妨げていることが明らかになるのは、次のような消極的な背景からである。すなわち常に基礎にとどまっている暗い本性が革命を起こし、(.....) 悟性をさらい、「狂気」が勃発する。それが決意された意志を奪い、欲求の大量の発生がその自らの生を規定しているという背景である (AuG, S.288, 傍点は報告者による)。

さらにハーバーマスによれば、このような「気づき」の最前線におり、そして神を徹頭徹尾認識しえないところの「哲学者」によって行われる「良心の声を聞き取る」という行為こそ、神という「本質」を持ち出すことなく、現状追認的な認識行為を克服するための準拠点たりえている。

哲学者は反対に「反覆 Umwendung」を行う。つまりそれが自然知の循環状態からの転回 Kehre である。.....反転という、この危機は有限的、またその本質からして、弁証法的認識過程の端緒にして、弁証法的認識過程を可能にするものである。脱自的転回は、確かにすでに認識自体というわけではないが、その実現の条件である (AuG: 300)。

これら「不安」、「良心」、「聞き取る Vernehmen」、「反覆 Kehre」等の単語をハーバーマスがハイデガーの『存在と時間』から取り出していることは明らかである。また当時のハーバーマスのほかの著作にもこうしたハイデガー用語の使用は見られ(注3) 今日ハーバーマスが当時を振り返って「筋金入りのハイデガー主義者」(Dews 1986, p.194)と形容することには偽りが無い。しかし後にハイデガーを批判する際の視点は、当時すでに萌芽を見せていたように思われる。このことを「ハイデガーの光のなかで“Im Lichte Heideggers”」(Habermas 1952b)という同時期の書評記事をもとに示してみよう。

2 「ハイデガーの光のなかで」近代以降の哲学を読み解くという視点

五二年に書かれた「ハイデガーの光のなかで」において、ハーバーマスはハイデガーに触れ、次のように述べる。ハイデガーに代表されるドイツの哲学には(フランスと異なっ

て)「自らを公開する sich publizieren」伝統がない。それゆえ現代のドイツの哲学者の思想的な位置づけは不明瞭なことがある。この理由とともに、ハーバーマスはハイデガーの優れた「解釈者」として L・ラントグレーベの名を挙げ、書評対象である彼の著作『現代の哲学』(一九五二)を高く評価する。

とりわけハーバーマスが好意的に見ているのは、『現代の哲学』でのラントグレーベの記述戦略である。ラントグレーベは(書評名のとおり)「ハイデガーの光のなかで」現代哲学の問題状況を読み解き、「われわれの世紀の前半におけるそれぞれの〔哲学者の〕努力をハイデガーによる存在への問い問題への道として展開している」(ebd.)という。

このような「ハイデガーの光のなかで」各哲学者の試みを解釈しようとする記述戦略は、実際にハーバーマスの博士論文でも用いられている。「新存在論の意図を用いてわれわれの視座方向を規定するならば、1809年から21年の間〔＝「歴史哲学期」〕にシェリングの下で貫徹していた哲学的傾向が開示される」(AuG: 7)といった文章から理解されるように、ハーバーマスは近代の哲学者の試みを理解する意図とともにハイデガーに依拠している。とりわけその依拠は、近代の哲学者が中世哲学的な神という「本質」に代わって打ちたてようとした価値相対主義克服の準拠点をめぐる格闘を読み解くという意図にともなっている(注4)。五三年の『形而上学入門』(Heidegger 1953)出版とともに始まるハイデガー批判は、このような「筋金入りのハイデガー主義者」時代のハーバーマスによるハイデガー利用の意図との関係から読解される必要がある。

三 五三年：「存在史」への批判

五三年の新聞記事「ハイデガーとともにハイデガーに抗して考える」は、ハイデガーからの決別を決定的にしたと一般に言われる。執筆のきっかけは、ハイデガーがもっともナチズムにコミットしていた時期である一九三五年の講義録『形而上学入門』が出版されたことにあった。講義録にはナチズムを指すと考えられる「この運動の内面的な真理と偉大さ」(Heidegger 1953:152=2000: 221)といったナチズム賛美を思わせる文章が削除されず掲載されている。ハーバーマスが批判したのは、ナチズム賛美を安易に可能にしたハイデガーの思想史像であった。

「存在史」と呼ばれるハイデガーの思想史像によれば、プラトンから始まる後期ギリシア哲学が後の時代の思想状況を強く規定している。ヘラクレイトス、パルメニデス等の「古代ギリシア」の人々においては世界が露呈してくるものの体験が生々の基準であった。しかし「後期ギリシア」のプラトンにおいて世界の露呈性は「イデア」へと凝固させられ、実存・本質の二元論が生まれる。さらに中世スコラ哲学において、イデアは「神」へ具体化されこの二元論は強化される。最終的に(デカルトの以来の)近代哲学において、神に代わって人間の主体性が生の基準となるにいたって古代ギリシア人的な生様式からわれわれは最大限に遠ざかる(Denker 2000, pp.112.)。ハイデガーのナチズム賛美も、現代社会を否定し、古代ギリシア人の生を美化するこうした主張の延長線上にある。

ハイデガーがプラトンを超え古代ギリシア人の生へと戻ろうとするのに対して、ハーバーマスは中世哲学がギリシア哲学に対して、近代哲学が中世哲学に対してもつ意義について強調する。

もしも〔人間の世界と神の世界という〕二世界論を固定化するキリスト教が、西欧の没落過程のうちでたんなる一段階として位置づけられるならば、神の前での万人の平等やいずれもの人間の自由という——ヘーゲルにとってもまだきわめて中心的であった——理念も、もはや有効な対抗力を提供できなくなる。……そして第二に、もしもデカルト以来このかた、計算的に処理する思考の系列のほかに、意味了解的な聴き取る *vernehmend* 理解というもうひとつの系列の存在が認められないならば、創造的な正当性を与え、そのことによって、そのような思考が平凡な意見と不公平にも同一視されるのを防ぐ弁証法は、生じてこない(Habermas [1953]1981, S.71. 訳九六頁)。

ハーバーマスによれば、「ハイデガーは、彼の特殊な問題設定が決して独創的なものではなく、シェリング、ヘルダーリンおよびヘーゲルを経てベームにまで遡るドイツ特有の思惟の脈絡のうちで生じたことを見ていない」と言う。さらに歴史的事実をめぐる論争が中世スコラ哲学以来激しく行われてきたことを考えれば、ハイデガーは自らの「神学的な出自」も意図的に排除している(*ebd.*, S.70f. 訳九六頁)。むしろハーバーマスの見るところ、ハイデガー哲学の根幹は、これらの伝統のうえに築かれていたはずなのである。

このように「ハイデガーとともに…」における批判の真意は、決してホルスターが言うようなハイデガー哲学の破棄ではない。実際にはハイデガーを(偉大な)「近代の哲学者」と見なすことで、ハイデガー自身の自己規定に対抗するという試みであったことが分かる。

四 五三年以降：マルクス「唯物論」への接続

アドルノの助手となった五七年にハーバーマスは大部のマルクス論を執筆している。

この論文でハーバーマスは一方でハイデガーの存在論が経験科学的な認識に先立つ前認識的な生様式を考察していることを賞賛する。しかし他方でハーバーマスは、ハイデガーが「存在史」の対象領域を「近代」の思潮である経験科学的な認識行為の対象領域とまったく無関係と考え、経験科学を一面的に批判していると主張する。ハーバーマスは、ハイデガーの本来魅力的な着想を生かす方法として、あらゆる思惟が現実の歴史過程のなかに属しているという「唯物論」の立場と結びつけることを提唱する。

それ〔＝ハイデガーの着想を経験科学の知見と両立させる方法〕はすなわち、超越論的に分析された実存論的構造も、現実の歴史的過程に先行するものではなく、むしろそれ自身この歴史的過程によって規定されているのだという「唯物論」の認識であろう(LMM, S.431. 訳四五九頁)。

ハーバーマスによるこの「唯物論」の称揚の趣旨は、現状追認的な認識行為を批判する際に、ハイデガーのように古代ギリシア人の生に準拠点を求めないことにある。ハーバーマスは「哲学としての哲学を止揚することによって哲学を実現する」という『パリ草稿』でのマルクスの「哲学の自己止揚」の発想を重視する。この発想においては、現状追認的な経験科学を批判するために、(形而上学的)哲学が準拠点として持ち出されることはない。「哲学の自己止揚」の発想においてはじめて、近代哲学の枠内で経験科学批判が可能となるのである。

くわえてハーバーマスはかつて博士論文において、シェリング(＝ハイデガー)が「良心の声を聞き取る」ことの意義に人間が気づく契機を神の絶対性ではなく「生の不安」か

ら正当化したと主張していたが、同様にこのマルクス論でも客観的矛盾を捉える弁証法的認識は「消極的な」理由から形成されると指摘する。

すべての暴力と同様この支配にも、それが非真理であることを想起させる契機が含まれている。(……)人間たちは、決して余すところなく物象化されはしない。まさに支配が含んでいるこの契機が、(……)弁証法に点火するのである(LMM, S.440. 訳四七二頁)。

このような仕方でもマルクス論においてハーバーマスは、一方で「ハイデガーの光のなかで」マルクスを読み直すことによって現状追認的な経験科学の認識行為への批判的視点を確保しながらも、他方で近代以前の哲学にその準拠点を求めないという立場を打ち立てたのである。

五 結び

これまで見てきた五〇年代の著作を除くならば、ハーバーマスがハイデガーを肯定的かつ真剣に論じているものは、その後ほとんど見られない。その理由はハーバーマスがマルクスを「ハイデガーの光のなかで」解釈したのちには、もはやハイデガーが不要になったことにあるのではないかと考えられる。

今日のフランクフルト学派の代表的理論家である A・ホネットは、現在「理性の病理学」を構想している。ホネットによれば、最初の近代批判者 J・ルソー以来、社会哲学者の試みは近代社会の病理を批判的に診断するための準拠点として「健康」あるいは「社会の正常さの観念」(Honneth 2000, S.58. 五八頁)を探求し、この基準(=理性)をもとに時代を診断する営為として要約することができるという。

このホネットの説明と五〇年代ハーバーマスによる神に代わる時代批判の準拠点の探求は、重なり合うところが多い。まさに当時のハーバーマスは、ハイデガーを偉大な「近代の哲学者」として読み直すとともに、「ハイデガーの光のなかで」シェリング、マルクスをはじめとする近代哲学の意義を再確認することをおして、独自に批判理論的視点を獲得していった。五〇年代ハーバーマスの学問的営為は、先行研究が述べるように五三年以前と以降で「断絶」しているのではなく、実際にはこのような連続的な展開が見られたのである。

【脚注】

(注1) 博士論文を含めた五〇年代のハーバーマスの著作について検討した研究は、現在まで少ない。そうしたなかでコイラーツの研究(Keulartz 1995)は例外に属する。報告者にとっても、ハーバーマスとハイデガーの思想的関係について参考になるところがあった。もっともハーバーマスの著作からの引用が限られており、恣意的な解釈と思われる箇所も少なくない。

(注2) これらのハーバーマスの著作のうち、とくに以下二つの文献からは頻繁に引用したため略号を用いる。

AuG ……*Das Absolute und die Geschichte*, Dissertation, Bonn 1954.

LMM ……*Literaturbericht zur philosophischen Diskussion um Marx und den Marxismus*, in: ders., *Theorie und Praxis*, [1957]1971.

(注3) 五二年の「ゴットフリート・ベンの新しい声」(Habermas 1952a) がその一例として挙げられる。これは文学者 G・ベンの当時の新作『幕の背後の声』(一九五二)の書評であった。ハーバーマスによれば、『幕の背後の声』以前のベンは「美的プラトン主義者」であり、ひとびとに世俗領域から逃れて「絶対的」な「美的形式」に従って生きるべきことを説いていた。当時のベンには実存と本質という二元論が見て取れる。しかしハーバーマスによれば、『幕の背後の声』でベンは全く新しい立場を打ち出した。この作品には「暗闇で生き、暗闇のなかでわれわれができることをする」という言葉がある。ハーバーマスによれば、この言葉はベンが「超越的なものへのあらゆる強い欲求や希求を断ち切っている」(ebd.)ことを示しており、以前の「美的形式」という「絶対的」な基準に従った生の賞賛に代えて、「人間がその時々で別様に、そのなかに回答を見出す——あるいは見出さない——ところの運命 das Schicksal」(ebd.)を基準として生きるべきことを主張しているという。

(注4) ラントグレーベの『現代の哲学』の特徴の一つが(ハイデガー自身の自己規定に反する仕方)「現代哲学」のなかでハイデガーを扱っている点にあることは、邦訳者の細谷も指摘している。「近ごろのハイデッガーが、彼の著書だけからみると、ますます思想界の突然変異のような観を呈してきたのであるから、この著者のような配慮もおそらく必要なのである」(細谷、一九五七年、二五八頁)。

【参考文献】

- Denker, A., 2000, *Historical dictionary of Heidegger's philosophy*, Lanham, Md.: The Scarecrow Press.
- Dews, Peter, *Autonomy and solidarity: interviews*, London (Verso) 1986.
- Habermas, Jürgen, Gottfried Benns neue Stimme, in: *Frankfurter Allgemeine Zeitung*, 1952a, 19.Juni, S.6.
- , Im Lichte Heideggers, in: *Frankfurter Allgemeine Zeitung* 1952b, 12.Juli (Nr. 158).
- , Mit Heidegger gegen Heidegger denken. Zur Veröffentlichung von Vorlesungen aus dem Jahre 1935, in: ders., *Philosophisch-Politische Profile*, Frankfurt am Main (Suhrkamp) [1953]1981, S.65-72. (ユルゲン・ハーバーマス「1935年の講義の出版によせて」『哲学的・政治的プロフィール』、小牧治他訳、未来社、一九八四年、八八―九九頁。)
- , *Das Absolute und die Geschichte*, Dissertation, Bonn 1954. (= **AuG.**)
- , Literaturbericht zur philosophischen Diskussion um Marx und den Marxismus, in: ders., *Theorie und Praxis*, Frankfurt am Main (Suhrkamp) [1957]1971, S.261-335. (ユルゲン・ハーバーマス「マルクスとマルクス主義をめぐる哲学的討論によせて」『理論と実践』、細谷貞夫訳、未来社、一九七五年、三九三―五〇八頁。)(= **LMM.**)
- Heidegger, Martin, *Einführung in die Metaphysik*, Tübingen (Max Niemeyer) 1953. (マルティン・ハイデッガー『形而上学入門』、岩田靖夫他訳、創文社、二〇〇〇年。)
- Honneth, Axel, *Das Andere der Gerechtigkeit. Aufsätze zur praktischen Philosophie*, Frankfurt am Main (Suhrkamp) 2000. (アクセル・ホネット『正義の他者』、加藤泰史他訳、法政大学出版局、二〇〇五年。)
- Horster, Detlef, *Habermas zur Einführung*, Hannover (Soak Verlag) 1980.
- 細谷貞雄「訳者後記」、ルートヴィヒ・ランドグレーベ『現代の哲学』、細谷貞雄訳、理想社、一九五七年、二五五―五九頁。)
- Keulartz, Jozef, *Die Verkehrte Welt des Jürgen Habermas*, Hamburg (Junius) 1995.

「丘浅次郎のネットワーク—近代日本の共和主義が生まれ育つ基盤—」
佐貫正和(総合研究大学院大学 文化科学研究科 日本歴史研究専攻 博士後期課程)

はじめに

近代日本において、共和主義とそれを支える社会的基盤は果して存在しえたのだろうか。この問題を研究するには、第1に各時代状況の天皇制国家の性格と共和主義に対する弾圧政策の特徴、第2に思想家が公表した(又は非公表の)共和主義言説の論理と社会的影響力の特徴、第3に思想家の共和主義を根底で支えた社会的基盤などを総合的に考察する必要がある。本報告は、第2の問題を前提にした上で、それと関する第3の問題を主に考察する。

2005年の社会思想史学会の「さまざまな共和主義」という問題提起を踏まえて、共和主義の理念を「階級や君主制を否定して、民主主義の制度と精神の確立を目指す思想」と暫定的に定義してみる。それは、制度的には階級や君主制を否定して主権在民の憲法や地域住民の自治を求めて、精神的には人間による人間の奴隷化を否定して相互に平等な人間関係を求める。この共和主義は、天皇主権下で民主主義の運用を目指す民本主義、天皇=帝国と民主主義が結びつくインペリアル・デモクラシー、敗戦後に外・上から配給され抱しめた戦後民主主義とは異なる、主権在民の自生的民主主義の意義と限界を問う研究意義をもつ。

特に重要な問題は、どのレベルで共和主義を考察するかである。言説では君主制否定と平等な人間関係を主張した人物や運動が、生活・家庭・職場・組織の身近なつきあいでは不平等な人間関係をもつことは十分ありえるし、現代世界の百を超える共和国が名称どおり平等であることも実に少ない。更に近代日本の共和主義者の多くは、言論弾圧を防ぎつつ共和主義を公表する方法としてレトリックを用いたために、言説の論理的体系性を問い難いことが多い。つまり、先述の定義を思想家の言説分析のレベルだけで考えると危ない。石母田正の「『共和制』の問題を従来のように単なる政治形態論の域から脱して、人民の生活全般の創造的な変革を含み、それに対応する意識や思想の根本変革を含むような問題として考え」という問題提起は継承されていない。そこで、共和主義が階級や君主制に基づく不平等な人間関係を否定して平等な人間関係を求める点を重視して、身近な社会的経験のレベルで「ネットワークにおける平等な人間関係のつきあいとして見た共和主義」と捉える。私は、共和主義を言説の論理や社会的影響力と同時に具体的な人間関係としても考えたい。

分析対象として、丘浅次郎(1868~1944年)のネットワークを考察して、近代日本の共和主義が生まれ育つ基盤を明らかにする。一般的に丘は、『進化論講話』(1904年)で進化論を平易に普及した生物学者、進化論に依拠した文明批評家、東京高師教授として博物教育や教育評論を展開した教育者として知られる。丘研究史では、北一輝は社会主義を排斥した帝国主義者、大杉栄は社会主義との符号、森戸辰男はナチスに似て加藤弘之と同様に天皇制と調和した進化論者、鶴見俊輔は大正時代の共和主義者と丘を多様に位置づけた。同一人物の評価が大きくゆれ動き続けた意味は一体何か。研究史には、各論者が言論弾圧を防ぐレトリックが駆使された丘の作品の一部の言説(特に『進化論講話』)を選んで多様に解釈した経緯がうかがえる。しかし実は、何も基準を設定せずに論者に都合のよい言説を選んでつなげれば、丘は帝国主義者にも共和主義者にもなりえる厄介な問題が存在する。つまり、丘の共和主義の言説を扱うのは容易いが、共和主義を否定する言説を扱うのも容易い。その上研究史には、言説分析と異なるレベルで、丘に内在して残り続けた社会的経験を明らかにして、その経験から丘の言説を読み解き評価するという方法の提示も無い。

本報告は、研究史が注目しない丘のネットワークを考察して、近代日本の共和主義が生まれ育つ基盤を明らかにして、その根元の経験から1920年代の丘の共和主義を読み解く方法を提示する。筑波常治は、丘は個人崇拜を嫌い私生活を語らず、弟子を作らない「孤独な境遇」の進化論者と論じた。しかし、丘が生きた社会に脈打つ学問とつきあいの経験は、丘

と友人の回想、丘と友人が共に生きた場所を通じて復元できる。丘のネットワークとは、丘が出会い共に生きた人々との具体的な人間関係のことであり、丘は共同生活や採集遠足を友人と共に経験するつきあいの中で思想を形成した。丘のネットワークは、1880年代に大学制度と距離を置く学生の共同生活や寄合として胎動を始め、1900年代以降に活発な動きを見せる。その動きは、肩書に基くタテ型のヒエラルヒーをつくる人間関係、富国強兵を目指す大学だけを学問と認める官学アカデミズム、自然科学と文化科学の区別を重視する個別的で専門的な19世紀の近代科学などを確立していく天皇制国家の動きと拮抗する。丘が共に生きた人々とのつきあいの経験と丘に内在した経験を考察して、丘の共和主義が生まれ育つ基盤を明らかにする。この基盤は、丘の共和主義言説を根底で支える根になる。

1920年代における丘の共和主義の言説—『猿の群れから共和国まで』を通じて

最初に前提として、100万部数を突破した『大阪毎日新聞』1924年4月に掲載された「猿の群れから共和国まで」(「共和国」と略称)を対象に、丘が公表した共和主義言説を考察する。

第1の特徴は、レトリックを用いて共和主義史を公表したことである。丘は、西欧に数多くの共和国があるが「人類が初め猿類と共同の祖先から起つたものとすれば、これ等の共和国も遠い昔まで遡れば猿の群...次第々々に変遷して終に今日の状態に達した」と、具体的な名称を省く抽象的西欧史(人類史)を提示して王権の弾圧を防ぎつつ共和主義史を公表した。

第2の特徴は、生物学的歴史観を提示したことである。丘は、共和国史の考察は「歴史の領分」と思うのは大間違いと、自然科学と文化科学を区別する19世紀の近代科学を批判する。続けて丘は、進化論を軸に生物学と歴史学を結んで人類や生物の長期的変化や因果関係を考察する生物学的歴史観を提示する。「人類を生物の一種と見做し、その団体の変遷を論ずるに当つても絶えず他の動物の団体と比較しながら考へを進めて行く。...従来の所謂歴史上の事実を一々参考する必要は少しもない、たゞ大体の変化」を承知すればいい。丘は、概念定義や時代区分が曖昧で歴史的事実を完全に省く問題を抱えながら、猿の群れから原始時代の人類、「世襲的の独裁王国」の成立と破綻、共和国の成立と課題まで叙述した。読者は、現在の天皇制国家を「(過去の)猿の群れから(未来の)共和国まで」で相対化できる。

第3の特徴は、天賦人權論と結びつく共和主義と<民主主義の原理>を公表したことである。丘は共和主義革命を次のように描く。「国王やその部下が勝手なことを為し始めると、勢ひ国王と人民との利害が衝突し、国の政治を国王一人に委せて置いては何事を仕出かすか分らぬとの懸念から、人民は国王に迫つて、国王と雖も、これだけの規則は決して犯さぬといふ約束をさせようとする。国王は自分の権限を狭められることは無論好まぬ...多勢に無勢で終に余儀なくこれを承諾する。斯くして出来たものが斯様な国の所謂憲法であるから、立憲王国なるものは、憲法も何もなくてよく治まつた専制王国から見れば、団体的精神が余程退化した後に初めて出来た...終には国王までがその位を保つことが出来ぬ様になつて、天下は一人の天下にあらず、天下は天下の天下なりといふ状態に立ち至る。凡そ共和国なるものは...全く服従性の退化したために生じた結果である」。先ず、天賦人權論(下線部)と結びつく共和主義が指摘できる。全ての人間には権力が奪えない自由や平等の自然権が天から賦与される天賦人權論を用いて、啓蒙思想は国家独立を担う国民の育成を主張し、民権思想は国会開設と君民共治国家を主張したが、同思想は民権運動の解体と共に廃れた。以上の文脈や儒教の天の觀念とも異なり、丘は服従性の退化した人民と君主勢力の階級闘争が激化して共和国成立に至ると主張した。次に、丘は人民主権に基いて人民に憲法制定権力を認めて、憲法作用の要を権力制限に求める民定憲法の原理を平易な言葉で公表した。天皇主権に基いて国民の承認を得ずに天皇に憲法制定権力を認めて、天皇が臣民に制限付きの権利を下賜した欽定憲法下にも拘らず、抵抗権を自覚し君主専制を懸念する人民が、民意を結集した約束を君主勢力に押し付けて約束の遵守義務を君主に承諾させる

原理である。君主が制定した欽定憲法の義務を人民に命令する原理ではなく、人民が制定した権力制限を要とする民定憲法の義務を君主権力に命令し遵守させる〈民主主義の原理〉の公表は、日本国憲法 99 条「天皇又は摂政及び国務大臣、国会議員、裁判官その他の公務員は、この憲法を尊重し擁護する義務を負ふ」に通じる先駆的宣言ではないだろうか。

最後に、丘の共和主義を支えた明治の精神を抽出する。丘は、明治維新後に頭の内のチョン髷を切捨てたが、「明治二十年代の前半の中ごろには立派なチョン髷が結えるようになり、明治四十年代の前半の中ごろにはさらに前に倍する大チョン髷となった。頭の内のチョン髷というのは国粹保存と称する仮面をかぶった頑迷固陋な旧弊思想(中略)我らが小学校にかようていた明治十年ごろには旧弊を旧弊として遠慮なく排斥することができた」と論じた。更に丘は、「真に教育を改造するつもりならば、今一度明治の初年に立ち帰ったつもりになり、大英断をもって頭骨内のチョン髷を切り捨てることが何よりも先に必要」と強調した。丘は、明治 10 年代を抵抗基盤として明治憲法と教育勅語、大逆事件と冬の時代を時系列的に批判して、「明治の初年」に立ち帰りチョン髷 = 天皇制を切捨てよと強調した。

以下、丘のネットワークを通じて「共和国」の各特徴を支えた社会的基盤を考察していく。

坪内逍遙との共同生活—『該撒奇談 自由太刀余波鋭鋒』を通じて

「共和国」のレトリックを用いた共和主義史の公表と、天賦人權論と結びつく共和主義を支えた基盤とは一体何か。この問いを 1882 年～1887 年の坪内逍遙との共同生活を通じて考える。坪内は、昼は 150 名程が学ぶ予備校の進文学舎で英語を教え、夜は自宅兼私塾の鴻臚学舎で 15 人程の寄宿人(丘、山崎覚次郎、長谷川如是閑が参加)に進文学舎を交えた夜学を開きながら、『ジュリアス・シーザー』の翻訳を開始して、1883 年に『該撒奇談 自由太刀余波鋭鋒』を出版した。同書に関する丘の回想はないが、丘が生きた場で坪内が友人達と同書を翻訳した点、語学通の丘に坪内や学生と翻訳の相談をする関係があった点、坪内が丘の従弟の山崎に同書を与えた点から類推すると、丘が同書に関った可能性は高い。

同書の第 1 の特徴は、創作を交えた翻訳にある。浄瑠璃調に逐語全訳された同書は、『仮名手本忠臣蔵』のパロディと、自由や共和の創作が次のように交じる。「政、自由なれば、国民和し、国民和すれば国治る、一人国を私して…権を弄する時んば、国立地に乱る…高き賤しき押なべて、共に和らぎ政ごち」、「妖魔の雲を打払ひ、永く絶えせぬ我国の、自由の花の咲かへる、共和の春を見る」。如是閑は、坪内が友人達と翻訳した同書を「半ば創作」と評した。皆が共同し和合する政治と君主制否定の意味が合さる「半ば創作」が交じる翻訳の根底には、坪内が立憲改進黨のシンパサイザーだったように自由民権運動が高揚した時代の政治感覚と、翻訳が行われた共同生活の共に和らぐ「つきあいとして見た共和主義」の感覚があった。共同生活の特徴は、「無位無官の平民」を自称する坪内が学生と「一緒になつて遊んだりした…師弟といふ関係よりも、兄弟に近い」というタテ型の師弟関係と異なる共に遊びながら学ぶヨコ型のつきあいにあり、この集団は「同気相求める書生の集り」だった。

第 2 の特徴として、同書はレトリックを用いた共和主義文学と位置づけられる。カシアスとブルータスは、シーザー同様に「我々共も人間なれば、余の人々も同等なる、人間なるは元来論なし…元は同等自由の民なり」、「一人の梟雄を、おぢ畏れておめおめと、天賦の自由を失ひて、之が奴隷となるといふ乎」と天賦人權論を核に王を暗殺し、次のように語る。「(カシアス)ア、今日の活劇は、決して今日のみにはとゞまらじ、まだ見ぬ国の、まだ見ぬ民が、聞も知らざる国語もて、自由と叫び不羈と呼び、我に同しく此後に、かゝる大儀の活劇を、演戯なすは必定ならん(ブルータス)其時こそはシイザルと、趣同じき専制君主が、其度毎に自由の民の、犠牲となりて鮮血を、マッ此如く流す名に、虐主の手本とうたはるゝ」。

天賦人權論を原動力にした共和主義者が専制君主を放逐して、自由と平等を回復する歴史場面を未来の異国の民衆が必ず再現するという宣言は、共和主義の再現を日本にも読み

替え可能にするレトリックになる。過去の史実を抽象化して演劇文学の世界に仮託して、王権の弾圧を防ぎつつ文学領域で共和主義の政治意識を養うレトリックは、古代ローマとルネサンスイギリスと近代日本を結ぶ。同書と「共和国」は、レトリックを用いて公表した天賦人権論と結びつく共和主義が共通する。つまり、共同生活から生れた同書が丘に内在し残り続けて、丘のレトリックを用いた共和主義が生まれ育つ基盤になったと考えられる。

人類学会の初期メンバーの総合的学問とつきあいの感覚

「共和国」の生物学的歴史観を支えた基盤とは一体何か。この問いを初期人類学会と博物学を通じて考える。1884年に人類学会を設立した初期メンバーには、坪井正五郎、白井光太郎、有坂鋁蔵、八木奘三郎、丘、神田孝平、鳥居龍蔵、白鳥庫吉、三宅米吉などがいた。丘によれば、会員は古地図を手に関東各地を歩き石器時代の遺物を採集遠足して、寄合で遺物を寄贈し語らい会誌を作った。第4回の寄合で坪井は、会誌の上部に地学・古生物学・動物学・人種学・博言学・歴史学・古物学が中心の人類学と結合しあう円形図を置き、下部に「人にして人を知らざる人多し 人を知れ人人を知れ人」の歌を置いた。初期メンバーは、絵図や歌を交えた共に和らぐ寄合で総合的学問と人類探究を目指す共同宣言をした。

初期メンバーは共同宣言をどのように内在したのか。当時、重野安繹系の文科は大学で洋書と外国語を使い日本の貝塚を知らず、草鞋歩きや絵入書きの人々を下品と蔑んだ。この状況で初期メンバーは、落第や退学や独学を経て官学の肩書に頼らない「街の学者」を自称し、草鞋歩きの採集遠足と寄合を通じて総合的学問を形成した。丘は、「物の変遷の理由を究める歴史…生物の進化といふことは一つの歴史」と捉える生物学的歴史観を形成した。坪井は「博物学的嗜好」に胚胎した「人類研究道楽」を自称した。三宅は、天学・地学・物理学・化学・生物学等の理法を用いて、社会と社会を構成する人類の身体や心性を考察した。鳥居は、「人類学は理学の一部分…必ず生理学より入り、比較解剖学、生理学、地質学、古物学、史学、博言学、社会学、人種学等を応用」に学び、「総合の学問で、加うるに自然科学を基礎」とする人類学を形成した。以上は初期メンバーに共同宣言が内在した証しである。

有坂は、坪井や白井と出会い「私の外にこんな土いじりをする奇人があるかと、かつ喜び、かつ驚き」、類は友をよび「同好の丘浅次郎君」も加わり「盛に気炎を挙げ、半日を愉快に送った」点に人類学会の基因を求めた。有坂は、「和気霽々たる中に、互に石器時代、古墳時代などを語りあつて、夜の更けるのも知らなかつた…愉快的な夢の如く…恰も太古の人々が相語つてゐるやうに思はれる会合がありました。…東京市内で残る同志はたゞ丘理学博士一人」と、同志の名称を8回も繰返した。初期メンバーは、互いを奇人や同志と呼ぶつきあいを共有して、遠足や寄合で石器時代を夢中で語らう中で歴史に分け入った。この共通感覚の中で、丘は「地中に埋れし古生物の遺骸」を通じて「人類進化の系統」を考え、坪井は「本邦太古の遺物は土中に在り。土中を撿して始めて太古の日本を知る」と論じて、鳥居は「土中の日本」という地中に埋った遺跡や遺物を通じて「過去の民衆の生活や文化」に注目した。この経験は、官学の歴史とは異なる人類史や民衆史に対する想像力を育んだ。その中で丘には、現存の支配秩序を相対化して、それと異なるもう1つの世界を捜し求める想像力という共和主義を生み出す種が芽生えた。もう1つの世界を捜し求めるつきあいの経験と精神の自由がなければ、丘が共和主義にたどりつくことは不可能だった。

松村瞭は、大学の専門学教室をバックに教授が創立した同時期の学会と比べて、学生が「何等の後援も資金もなく」人類学会を創立した点や、1887年に会員が教授や学生に加え、軍人・演説家・哲学者・会社員・商人・僧侶・農民・神官・牧畜家・戸長・警部・医師など210名となり「總ゆる職業の人達を網羅…世人が人類学的知識に、興味を有し」た点を「他の専門学会に見ざる特異の点」と評価した。幅広い人脈は、坪井が「大学以外に斯学の専門家、熱心家を多く作」ることにつながる。坪井の「師弟の関係と云ふよりも、寧ろ友達のや

うな和気に充ちたヨコ型のつきあいは、坪井は「大学内よりも大衆に友達が多かった。これが為に大学教授間には喜ばれない」、という人類学会と民間在野の結びつきにつながる。

丘たちが形成した学問はどのように位置づけられるか。1897年～1936年に丘は、東京高師の博物学会(会員は400名程)に関ると同時に約570名の学生を教えた。人類学会と博物学会は人脈や講演会を通じて結びついたが、共通項として博物学に注目する。丘たちの博物学(自然史)は、一方で自然界の天然物(生物・鉱物・地質)の性質や分布を採集・分類・記載して、進化論を軸に人類を含む全生物の多様性と歴史性を研究する総合的学問であり、他方で自然界を直に採集遠足する体験知と民間在野の知的好奇心に支えられた博物趣味でもある。博物学は、自然科学と文化科学の区別を重視する個別的で専門的な19世紀の近代科学が成立する以前の学問である。近代日本は、1900年代以降に近代科学を確立していく反面で、1880年代に思想形成した丘たちの博物学がもつ、街中や自然界の疑問や興味を学問の基盤にする問題意識、隣接学問との交流、研究と「道楽」(知的好奇心)が結びついた歩く学問、アマチュアとの交流など、やや粗雑ながら渾然一体とした潜在的エネルギーを切捨てたのではないか。近代日本の傍流とされた博物学を基盤にした丘のネットワークは、近代学問が切捨てたものに宿る価値を汲み取りエネルギーに変えた。丘たちが形成した総合的学問(博物学)を踏まえると、「共和国」の生物学的歴史観を支えた基盤が浮上する。「共和国」を読み解く原初的なイメージとしては、寄合の共同宣言を想い浮かべる必要がある。

人類学会第26年会のネットワーク—総合的学問と自由な交流が結びつく場所

丘の共和主義を支えた明治の精神とは一体何か。この問いを1910年の人類学会第26年会を通じて考える。同会には、生物学の丘、人類学の坪井・鳥居・松村、博物学の白井、歴史学の安藤正楽、民俗学の柳田国男、地理学の山崎直方、文学の江見水蔭らが参加した。柳田の「盆踊に就て」の講演と坪井の「人類学研究の興味」の講演の後に懇親会が行われた。

26年会の第1の特徴は、総合的学問が重視されたことである。坪井は、大学制度に入った後に理論を勉強する学問、人類に対する疑問を探求する過程で理論を求め入る学問、古物や風俗に夢中で興味を抱いた後に入る学問が共存しあう総合的学問を重視した。帝大を基盤にする官学が学問を独占せずに、疑問や興味を基盤にする学問が重視されたために、多様な人々が会に参加した。坪井が強調する「併せ得た多数の力」は、民間在野の学問が独立しながら官学と相互交流して到達するもう1つのアカデミズムを示唆する。民間在野の学問とは、論説の専門性や論理性と異なるレベルで、街中や自然界の疑問や興味を学問の基盤にする問題意識、肩書と無縁に誰とでも学問的応答を行う平等な人間関係、自由に入り出るアマチュアと交流して生じる学問の自己変革などを重視する学問的態度である。

疑問や興味を重視する学問を根底で支えた力とは何か。鳥居は、会の隆盛の理由を「大学の力でなくしてアマチュアの力」に求め、坪井の「研究室は殆ど倶楽部でアマチュアも出入した」と強調した。アマチュアの力は一方で、肩書に基くヒエラルヒーを否定する平等なアカデミーにつながる。八木は、「学問上の争ひとなれば先生もなく、生徒もなく、又大官もなく、卑賤もない」論争を評価して、坪井や三宅の学問的応答を身分卑しき後輩が高官の先輩と争うのは生意気と非難した学者連中を「明治の華やかさを毒する害物」と批判した。アマチュアの力は他方で、自由に入り出るアマチュアと応答するアカデミーの自己変革につながる。足立文太郎は、坪井の指導を受けた人々は「何人でも自由に教室に出入して研究」できた上に坪井学説を批判したが、坪井は批判者を公平に育てたと次のように評価した。「先生はトント平気であつて其反对者に向つて便宜と旅費とを与へて絶ず其研究を研究を遂げしめる...助手を自分のある見当を着けて研究する事の手助けにするのではなくして、却つて自分の見当を破壊せしむる」。民間在野のアマチュアの力が総合的学問を支えていた。

26年会の第2の特徴は、様々な学問分野と政治立場をもつ人々が自由に交流したことで

ある。懇親会は、「種々の有益なる談話絶ゆる時なかりし」中で、坪井が自作した玩具のマーストヘンゲル(廻すと日本・朝鮮・アイヌ・台湾の人々の絵が 1024 種に変化する)を皆に送り、交流が深まった。会の参加者も実に多様だった。一方の安藤は、日露戦争記念碑に「世界人類の為に忠君愛国の四字を滅する」と刻み官憲に削られた。他方の白井は、「神社合併の弊害は...敬神愛国の信念を破壊し、しひては累を皇室に及ぼす」と批判した。多様な集団が楽しく自由に交流できた理由は何か。八木は、坪井(氏)が確立した平等主義を次のように評価した。「氏は...人類学会発行の雑誌上、名簿上等には一切官職位階等の類を記入するを避け、会員平等の主義を立てたり、...大抵の者は仮令純前たる学会にてても、或は肩書の陳列を喜び、又は身分の記入を試み、或は是等の類を標準として掲載文の前後を定め、...氏は屹然として其外に立ち所謂同好者同学者をして其間に障壁なからしめ、又自身も彼の学者振ふる...風を見せず、人と共に談笑し、人と共に喜遊し...何人も氏に接することを喜んで之を親敬せり」。交流は、人類学会の平等主義が生んだつきあいの力により実現した。

26 年會をネットワーク論として考える。身近なつきあいに共に笑う楽しさが無ければ平等や自由は枯れ果てるが、共に和らぐ楽しさに根ざした平等の感覚には「つきあいとして見た共和主義」が胚胎する。26 年會は、アマチュアの力に支えられた総合的學問が肩書を否定する平等なアカデミズムを示唆すると同時に、忠君愛國否定の歴史家から尊皇家の博物學者までが楽しく自由に交流した。つまり、つきあいの遊びの「楽しさ」に支えられた平等主義を媒介して、「平等」なアカデミズムに通じる総合的學問と、歴史学・人類学・博物学・民俗学など多様な人々の「自由」な交流が結びつくヨコ型のネットワークが実現した。丘の共和主義を支えた明治の精神は、広義には以上のネットワークの経験が該当して、狭義には「明治の華やかさ」というアマチュアの力に支えられた平等主義が該当するのではないか。

おわりに

最後に、丘のネットワークに脈打つ人間関係と民間在野の學問を考察して、丘の共和主義が生まれ育つ基盤を明らかにする。丘のネットワークのつきあいや民間在野の學問は、肩書に基くタテ型のヒエラルヒーをつくる天皇制国家の人間関係や富国強兵を担う大学だけを學問と認める天皇制国家の官學と異なる。天皇制国家の人間関係や官學とは、日本の貝塚を草鞋歩きで語らう人々を下品と蔑む文科や、松村が指摘した大学をバックに教授が創立した専門學會、大衆に友達が多し坪井を非難した大學教授會、八木が批判した身分卑しき後輩が高官の先輩と争うのは生意氣と非難した學者や、肩書や身分にこだわり學者ぶる學會などである。人類學會に共和主義論の発表は無くメンバーに尊皇家も多い。しかし、狭い政治的言説のレベルでネットワークの表面を見る場合、丘の共和主義が生まれ育つ基盤を見逃す。重要なのは、身近な社会的経験のレベルで、丘が共に生きた人々と共有した平等な人間関係と民間在野の學問の経験を通じて見る共和主義が生まれ育つ基盤である。丘にとっては、坪内の共同生活の共に遊びながら学ぶつきあい、人類學會の遊びが支える平等主義を媒介して総合的學問と自由な交流が結びつくつきあいなどに脈打つヨコ型のネットワークが重要となる。それは、天皇制国家の人間関係を否定して、共和主義が生まれ育つ基盤となる。平等な人間関係の経験に支えられた共和主義こそが思想としての生命力をもちえるのではないか。丘のネットワークは、初期メンバーや 26 年會の総合的學問、鳥居が強調したアマチュアの力などが民間在野の學問に通じた。丘が生きたネットワークの小さな社会に脈打つ平等な人間関係と民間在野の學問こそが丘の共和主義を支える沃土だった。近代日本の共和主義が生まれ育つ基盤は天皇制国家の内部から見つけるしかない。

主な参考文献は筑波常治編『近代日本思想史大系 9 丘浅次郎集』筑摩書房、1974 年。

参考文献や引用史料の詳細な一覧は、紙面の都合上割愛しましたが、報告当日に配布します。

カントにおける他者承認の思想 ——人格理念の発生論的解釈——

隠岐 理貴（早稲田大学大学院政治学研究科）

引用および略号について

本稿において『純粋理性批判』からの引用は、慣例に従って、第一版を A、第二版を B とし、それぞれアラビア数字でページ数を提示する。その他のカントの著作、書簡、遺稿、講義録は、とくに断らないかぎり、基本的にアカデミー版全集 (*Kant's gesammelte Schriften*, hrsg. von der Königlich Preußischen Akademie der Wissenschaften (und Nachfolgen), Berlin 1990 ff.) から引用される。その際、巻数をローマ数字で、ページ数をアラビア数字で提示する。

邦訳は、『純粋理性批判』のみ以文社版を、その他の著作は岩波書店版の『カント全集』を使用した。訳出にあたって訳語の統一のために報告者が変更した箇所があることをあらかじめお断りしておきたい。

< はじめに >

言語、文化、宗教を共有しない他者といかにして関係を切り結ぶことができるかを問うことは、現代の政治あるいは政治理論にとっての主要課題の一つである。本報告においては、この課題に対する一つの応答を18世紀の哲学者イマヌエル・カント（1724-1804）の思想のうちに探る。とはいえ、他者との関係を考える際、避けては通れない問題がいくつかある。以下の点はその一つである。

私たちが「他者」という表現において通常指示する内容は、最も基礎的な意味においては、「私ではないあるモノ」であろう。この意味に即して、私以外の彼ないし彼女あるいはモノを、私にとっての他者として述語付けし、その外延を縁取るためには、「私」の常住不変の同一性が前提されていなければならない。私たちは私の同一性を雛形として、私以外の人やものを他者として述語付けし、表象している。このように他者を表象することが孕む問題は、他者をそれとして表象する際に論理的前提となっていた「私」の同一性が、いつの間にか存在論的公理に変貌し、「私」あるいは「私の帰属集団」の「他者」ないし「他者の集団」に対する優越性を自明視させかねない点である。

本報告の目的は、カントの思索の道を辿り直すことによって、無意識の内に私たちの他者表象に滑り込む私の優越性という欺瞞を一定程度相対化する方途を考えることにある。ここで一定程度というのは、本報告の目的が、私と他者とを存在と認識いずれのレベルにおいても全く等価なものとして位置づけ直し、私たちの他者表象に根本的な修正を迫ることではないからである。本報告の主導的な問いは、私の他者に対する見かけ上の存在論的

優位を緩和し、他者を私たちと対等なものとして承認することはいかにして可能かというものである。以下では、他者との関係を考えるにあたってカントの思考を導きとすることの正当性を演繹したい。

< 限界概念としての理念 >

カントの名から私たちは直ちに、「自分の人格のうちにも他の誰もの人格のうちにもある人間性を、自分がいつでも同時に目的として必要とし、決してただ手段としてだけ必要としないように、行為しなさい」(.429. 『全集』7巻、65頁)という実践的命法を想起するだろう。しかし、ここに言われる「他者の人格」なるものを、私と他者との関係においてどのようなものとして考えることができるかは自明ではない。というのもカントによれば、「人格」とは一つの「理念」であって、カントの用語法において理念とは、感性的直観の対象に直接に関係しえない概念の総称だからである。言い換えれば、「この椅子は硬い」、「あの板は長い」と表現するのと同様の仕方で、「彼は一つの人格である」ということを、直ちに誤りなく知ることは不可能だとカントは言うのである。

では、理念が現象となんらかの関係を持つことが全く不可能であるかと言えばそうではないはずである。たとえば、『永遠平和のために』(1795年)において、カントは理念と現象との積極的な関係が示唆される瞬間についての記述を残している。

今や、地球上の諸民族の間にあまねく広まった(広狭さまざま)共同生活体は、地球上の一つの場所で生じた法の侵害が、あらゆる場所で感じられるほどにまで発展を遂げたのである。だから世界市民法の理念は、もはや法の、空想的でとっぴな考え方ではなく、公的な人類一般に対し、したがってまた永遠平和に対し、国法や国際法の法典にまだ書かれていないことを補足するものとして必要なのである。ひとはこうした条件の下においてのみ、永遠平和に向かってたえず接近しつつあると自負することが許されるのである。(.360. 『全集』14巻、277頁)

この記述のうちでまず注目したいのは、世界市民法の理念はその下でのみ、永遠平和を導きうるものだが、それが実現されるべき場所は、一つのものとして意識された地球であるという点である。ここには、世界市民法の「理念」とは、地球が有限なものとして意識され、そこにおける法の侵害が、同時に地球上のあらゆる場所で感じられるような世界が前提となって現実に対するなんらかの意義を有するものと見なされ始めるという含意が込められているのである。このような想定は以下の記述によって支持される。「永遠平和のための第三確定条項」についての記述である。

この権利〔訪問の権利〕は、地球表面の共同所有権に基づいて互いに友好を結び合うよう、すべての人間にそなわる権利である。つまり、**地球の全表面は球体で、人間は無限に分散して拡がることはできず**、結局は並存することを互いに忍びあわねばならないのであるが、しかし根源的には誰ひとりとして地上のある場所にいることについて、他人よりも多くの権利をもつものではないからである。（.358.『全集』、274頁）

「訪問の権利」についての立ち入った考察に立ち入ることをここでは避けるが、少なくともこの引用は先の想定を裏付けていないだろうか。というのもこの箇所でもカントは、有限な地球表面を根拠として世界市民法の理念が実現すべきものであることを主張しているからである。したがって、理念が現実に対してある規範的な意義を示し始めるのは、理念とかわりあうべき現象（ここではある限界を有する地球表面）が、経験的には限界を有するものとして意識されることから始まるという推論を立てることは可能である。そしてこうした観点から、理念としての人格と現象としての個人との関係、とりわけ前者が後者に対して有する意義を考えることが出来るのではないだろうか。かかる関係を理解する準備作業として、「理念」としての「人格」の一般的意義をまず理解する必要があるだろう。そのため以下ではカントの自我論の文脈における「人格」の意義を概観したい。

< 私の経験の限界と人格 >

確かにカントも、自我が同一なものとして想定されることを経て、私が私にとってそうであるのと同様の仕方で他者も自分を自分自身に対して現れる誰かとして意識しているはずであるという推論過程を採用していることは疑いない。しかし同時に、カントはこの私が彼でも彼女でもなく紛れもなく「この私」であるという事態の意義について徹底的に考え抜いた哲学者でもある。その次第を俯瞰しよう。

「表象の多様を一つの意識においてとらえることができはじめて、それらのすべては私の表象と呼べるのである。というのもさもなければ私は、意識している表象があるだけの多彩でさまざまな自己を持つことになるからである」（B134『純粋理性批判』上巻、189頁）というとき、カントは端的な事実として私は私を意識しているが、この意識を欠けば、私が経験をもつということは不可能であることを述べている。それゆえ、私がなんらかの表象を私の経験と呼ぶためには、権利としても一つの私の意識が必要であると言うのである。

ここで重要な点は、超越論的「私は考える」についての以上のような議論から導かれる帰結である。すなわち、確かに私はこの私として私を意識しているのだが、同じ仕方で私は他者の超越論的統覚「彼は考える」を知ることはできず、したがって私ではない何かや誰かの人格的同一性を時間と空間に現れる直観の対象として、言い換えれば私の経験とし

て捉えることは絶えて不可能であるとカントは言うのである。「人格」が経験の対象と正確に重なるような概念ではないと言われるのはこの意味においてである。そうだとすれば、端的にそれとして知ることのできない他者の人格の、そのさらにうちなる人間性を尊重せよという命令を実行に移すことは困難になるかに思われる。しかし、そうではない。私はむしろ、カントが人格を「理念」と呼ぶまさにその理由のうちに、自己と他者との境界線（そして自己の他者に対する存在論的優位という仮像）に関するカントの理解を探ることができると考える。以下では、この点について一定の見通しを立てておきたい。

まず、カントが事実としての私についての意識から自我論を構成していることは否定すべくもないが、同時に彼は私が他の誰かや何かではなく、「この私」であるという根源的事実から更に遡源的に私の存在根拠を論証しようとする一切の道を塞いでいることに注目するべきであろう。カントの立場を見ておこう。

われわれ自身が意識の統一を認知するのは、われわれがそれを経験が可能であるためにはなくてはならないものとして使用することによってのみであるが、そのような意識の統一によって経験（生きているわれわれの現存在）を超えることなど、実際またどうして可能であろうか、それどころか、「私は思考する」という、経験的ではあるが、直観のあらゆる仕方にかんして規定されていない命題によって、われわれの認識を、あらゆる思考する存在者一般にまで拡張することなど、いったいどうして可能であろうか。（B420-421.『純粋理性批判』上巻、482-483頁）

ここでは、私が私についての意識を持つということは、直ちに私の時間を越えて持続する一つの意識を直観させることを導きえず、それゆえ私の現存在を超えて自我の起源を指定することはできず、また統一的な意識というものには、なんらかの現象を語る時のような一般的で実在的な述語付けをすることは不可能だと言われているのである。こう主張することで、カントは魂や人格なるものについての議論に対する二重の効果を狙っていると言えよう。いわば、不在、実在いずれの見地からのものであれ、魂についての独断的規定の一切を葬るためにカントは靈魂について語るのである。

しかし、カントが靈魂や人格について語るのは、こうした意図とはまた別の見地からの狙いがあることである。カントが敢えて靈魂について語ったのは、理性の「訓練」のためである（B421.『純粋理性批判』上巻、483頁）。その効用についてカントは以下のように言う。

この訓練は、われわれの理性が、この世の生をこえた好奇的な問いに満足のゆく解答を与えるのを拒否することをもって、われわれの理性の示唆と見なすようわれわれに注意するのであって、その示唆とは、われわれの自己認識を実りのない大げさな思弁から、実り豊かな実践的使用へと向きかえるべし、というものである。この実践的使

用は、つねに経験の諸対象にのみ向けられているにしても、それでもその諸原理をより高いところから得ており、**あたかもわれわれの使命が経験を越え、したがってこの世の生を越え無限のあなたに及んでいるかのように、われわれの振る舞いを規定するのである。** (*ibid.*)

特に最後の一文に注目したい。これまでの議論からすれば、ここに言われる「経験」とは、他者にとっての自己意識からは決定的に区別された「この私」の視点から、事物の布置を知り、整理し、構成することができるような世界の全範囲を指すと考えることができる。しかし、これまで見てきたように私に対して一つの意識が与えられるということは、直ちにこの意識が私の経験の対象であることを結果しない。言い換えれば、魂や人格が対象に正確に一致した何かであると言うことはできないのである。これが霊魂について合理的に考えることの消極的な効果である。ところで、魂や人格の同一性が経験において証明不可能であるということは、私が私について経験可能な範囲の限界が提示されたことを意味する。しかし、私の経験可能な世界の外延が一旦閉じられるまさにこの瞬間に、世界の別様な眺め方（「あたかも (als) …であるかのように (ob)」という判断形式）が要請されるのである。そしてここに、それ自体としては直観することのできない、他者の意識、あるいは他者の人格という「理念」について考える領野が開けると解釈することは可能であろう。そうだとすれば、「人格」の理念が、私の経験可能な世界においては確定不能な、ある任意の瞬間における私と私自身との関係、更にはある瞬間における私と他者との関係を未来に投射して刷りなおすための導きの糸と考えることも不可能ではないだろう。

< 報告当日にむけて >

これ以降の分析の詳細に立ち入る余裕はもはや残されていないが、以上までをうけ、ここからの議論の道筋を示しておきたい。

以上までに、理念というものが、経験可能な世界の限界が意識される時を待って効力を発揮し始めるものだという見通しを立ててきた。してみれば、この先で試みるべきことは、かかる論理をある主体の経験に落とし込み、その意識の流れを追うことである。すなわち、ある主体にとって「他なるもの」が、どのようにして出来し、なぜ彼はそれを規定不可能であると知り、いかなる意図のもとに理念に訴えかけ、またその理念はいかにして彼の意に沿うものとなるのかを確認させてくれるようなカントの記述が必要となるのである。私の見る限りでは、『判断力批判』（1790年）とりわけ「崇高の分析論」は、経験可能な世界の限界に直面する人間について論じており、本報告にとって最良の例を提示している。そこでは言語を絶する「何か」を前にした人間の意識が鮮明に描き出されている。まさにこの場面において、そうした何かについて語ろうとする主体のうちで「理念」の必要性が自覚されるという筋書きがある。この直観不能な何かについてのカントの論じ方を、他者

の意識について語るカントの視点と重ね、その際に「理念」がそうした「何か」を理解する導きとなる次第を確認することが可能となるはずである。なぜなら、語り得ない何かとの遭遇とは、限界を経験することと同義だからであり、冒頭から見てきたように限界の意識が生じるどころ、理念は現実を反省させる手引きとしての効力を発揮し始めるからである。かかる場面についてのカントの思考の深奥に立ち入ることが、報告当日の具体的な課題である。以上をもって報告要旨とさせていただきたい。

< 参考文献 >

Bösch, M., „Globale Vernunft. Zum Kosmopolitismus der Kantischen Vernunftkritik“ in : *Kant-Studien*, Bd. 98, (Berlin: Walter de Gruyter, 2008), S. 473-486.

Norbert Fischer, „Zur Kritik der Vernunftkenntnis bei Kant und Levinas. Die Idee des transzendenten Ideals und das Problem der Totalität“, in : *Kant-Studien*, Bd. 90, (Berlin : Walter de Gruyter, 1999). S.168-190.

石川文康 『カント第三の思考』 (名古屋大学出版会、1993) .

Lyotard, J-F., *Leçons sur l'analytique du sublime*, (Paris : Galilée, 1991).

牧野英二、 『純粹理性批判の研究』 (法政大学出版局、1993) .

Makkreel, R. A., *Imagination and Interpretation in Kant. : The Hermeneutical Import of the Critique of Judgment*, (Chicago and London : The University of Chicago Press, 1990).

山根雄一郎 『 < 根源的獲得 > の哲学——カント批判哲学への新視角』 (東京大学出版会、2005) .

< 神的暴力 > 概念試論
——ヴァルター・ベンヤミン『暴力批判論』をめぐって——

白井亜希子（一橋大学大学院社会学研究科博士課程）

1 はじめに

「暴力批判論」(1921 発表)は、おそらく、ベンヤミンの比較的初期の著作のうちではもっとも多くの読者を獲得した作品である。しかしながら「暴力批判論」に対する一般的評価は、単純に好意的なものが多いとはけっして言えない。つまりこの作品に関しては、どちらかといえば肯定的な受けとめ方をしている場合でさえ、< 議論全体としてはそれなりの意義を認められようが、部分的には疑問の余地があり、決定的な判断を下すのは難しいテキストだ云々 > といったような、今ひとつ歯切れの悪い評価が目立つのである。

こうした両義的评价が多くなる理由は、「暴力批判論」の核心部分である< 神的暴力 > 概念をめぐるベンヤミンの叙述が、留保なしには受け入れがたいという困惑や警戒感を、読み手の多くに感じさせるからであるようだ。それも、何であれ暴力を擁護するとは穏やかでないといった程度の意味や、< 神的暴力 > 概念の定義が抽象的過ぎるという意味でだけでなく、< 神的暴力 > 概念を提示して見せるベンヤミンの手つきに何やらいかがわしい雰囲気まとわりついていると疑われうるという意味で、でもある(このような意味で疑義が表明される場合には、シュミットの法理論との類似性が示唆されるのがつねである)。ともあれ、まさにこの< 神的暴力 > 概念の座りの悪さともいったものこそが、ベンヤミンが他の著作で提示しているさまざまなキーワード(たとえば言語〔Sprache〕、根源〔Ursprung〕、アレゴリー〔Allegorie〕、静止の弁証法〔Dialektik im Stillstand〕、等々)とそれとの関係を見通しにくいものにし、また「暴力批判論」が彼のメシアニズム的な歴史哲学的プログラム全体のなかでいかなる位置を占めているかを見究めにくくしている、直接の原因であるといつて間違いはない。

本発表の狙いは、こうしたことを踏まえた上で、なによりまず< 神的暴力 > 概念をめぐる発展的理解の可能性を提示することにある。付言すれば、< 神的暴力 > 概念の再検討という作業を通じてわれわれは、しばしば指摘されるように「暴力批判論」がドイツ革命に対する深い哀悼の念が込められた作品であるとすれば、それはどのような意味でそうであると言えるのかについてもまた、少なからぬ示唆を得ることができる筈である。

2 < 神的暴力 > 概念の規定

まずは、「暴力批判論」の要点を確認しておきたい。そこで議論の柱となっているのは、三対をなすところの六つのキーワード、すなわち、(a) 自然法と実定法、(b) 法措定的暴力と法維持的暴力、そして(c) 神話的暴力と神的暴力である。

(a) 自然法と実定法

「暴力批判論」は、法秩序に関わる手段として暴力をとらえる二通りの解釈について、批判的に検討するところから始められている。その二通りの解釈とは、すなわち、自然法的な考え方および実定法的な考え方である。自然法の見地からすれば、ある生がもつ、自らの生命活動

の維持・発展という自然的な目的は、絶対的に正しい目的である。そして、そのような目的のためであれば、暴力的手段に訴えることも、やむをえないこととして、あるいは当然のこととして容認される。これに対し、実定法の見地からすれば、暴力が手段として容認されうるか否かは、それが現行の法秩序に照らして合法的であると見なされうるかどうかのみに拠る。この場合には、仮に自然的目的追求のための行為であっても、「非合法的」と判断されたならば現行法秩序の規定に基づいて処断されることになる。

こうして見ると、手段としての暴力をめぐる自然法的な見方と実定法的な見方とは、相異なる判断基準をそなえているかに思われる。しかしベンヤミンは、両派は実は共通のドグマ的前提を持っている、という。彼の見るところでは、両派はともに、達成されるべき正しい目的と当然の権利を認められるだろう手段とを、矛盾なき相関概念として前提している。したがって両派どちらも、法的目的自体の批判基準および手段としての暴力それ自体の批判基準を根本的に問い質すことをしていない、と彼は指摘する。

この指摘の意味は、自然法的な見方と実定法的な見方とは実は矛盾せず、逆に都合よく結び合わされて、法における目的および手段の正しさ——すなわち正義——を真に問うことを避ける逃げ口上に用いられている、ということである。「正しい手段とは何か」と問われれば「(自然本性に適うという意味で)正しい目的に資するもの」と答え、「では正しい目的とは何なのか」と問われれば「(現行法に照らして)正しい手段によって目指されるもの」と答える——これでは循環論法に過ぎない上に、二つの異なる正しさを相互嵌入させてしまっている。そして、このような怪しげな論法では、戦争や暴動、革命などの非常事態にこそ最もラディカルに問われることになる、<そもそも正しい手段と正しい目的は本当に両立するものなのか?>という問いに対して、説得的な答えを導き出すことができない。ベンヤミンは、この、旧来の法解釈によってはとりこぼされてきた問い質しこそがきわめて重要であると強調するのである。

(b) 法措定的暴力と法維持的暴力

以上のように、自然法的観点および実定法的観点からする旧来の法解釈が陥っている誤謬を指摘したうえで、ベンヤミンはおもに実定法が孕む暴力性に対する批判を展開する。彼が第一に着目するのは、法秩序というものは総じて、(暴力の行使権を含め)自然的目的を追求する権利を独占しようとする傾向を強く持っている、という点である。このことを明快に示す例として挙げられるのが、労働者のストライキに対する法の姿勢である。

ストライキが暴力と見なされない場合、法は労働者にストライキ権を認める。しかし、革命的ゼネラルストライキに対峙した場合、法はそれを暴力と見なし、非合法的権利の濫用であると判断する。その理由は、国家がストライキの秘めているある機能に恐れを抱くからだ、とベンヤミンは指摘する。革命的ゼネラルストライキは、たんなる突発的な破壊衝動の噴出ではない。それは、異なる法秩序の存在可能性を現行法秩序に突きつける。だからこそそれは、現行法秩序にとって恐るべき暴力と見なされるのである(ベンヤミンは他にも、あるときは認められる自然的目的追求が別の場合には法を脅かす暴力として斥けられる事例として、他国によって交戦権が主張された場合を挙げている)。このように、新たな法としての自己を措定しつつ、旧来の法あるいは他の法にいわば廃位をせまるような法的暴力を、ベンヤミンは「法措定的暴力」〔rechtsetzende Gewalt〕と呼ぶ。

そして法は、いったん承認を勝ち得た後も、他の可能的な法および法主体（権利主体）を牽制して支配を強化する。この際に、「法維持的暴力」〔rechtserhaltende Gewalt〕が発動する。ベンヤミンは、法維持的暴力の顕著な働きを、たとえば徴兵制と死刑制度とに看取している。徴兵制度や死刑制度にあらわれているのは、法的暴力の本質が、生死を支配する運命的暴力としてあらゆるものを服従させ、そうすることでますます自らの特権的地位を強化する点にある、ということである。こうしてベンヤミンは、実定法は人間の生を守るために機能するのではなく自己目的であり、人間の生を自己顕示の道具にまで貶める暴力性を持っているのだということ、鋭く抉り出して見せる。

（c）神話的暴力と神的暴力

しかしベンヤミンは、そうした法の持つ暴力とは異なり、合法的手段でも非合法的手段でもない暴力というものも存在する、と主張する。この、新たに存在を提起された暴力の特徴は、それが強大な力の存在自体の顕現であるという点に求められる。ベンヤミンがそうした暴力の現われを見出すのは、まずは、神話の中においてである。

神話においては、神々の存在の顕現はつねに、運命が人間の身に圧倒的に降りかかるという仕方でおこる。このとき立ち現れる神話的暴力は、顕現によって一つの法を出現させるという意味で法措定的である。神話における法措定の場面からは、暴力の二重の機能が明らかになる、とベンヤミンはいう。彼によれば暴力とは、法措定へいたる過程で用いられる手段であるばかりではない。むしろ暴力は、真の意味においては、まさに法が措定されるその瞬間に顕現するのだ。したがって、神話的暴力〔mythische Gewalt〕についての考察が明らかにする真理とは、法措定とは、生死を支配する運命的暴力が自己自身を圧倒的な法として打ち立てるということ以外のなにものでもない、ということなのである。

ここでついに、同じく強大な力の存在自体の顕現でありながら神話的暴力とはまったく対照的な暴力、すなわち＜神的暴力＞〔göttliche Gewalt〕という概念が召喚される。ベンヤミンは、あらゆる点で神話的暴力と真逆な方向性を持つものとして、＜神的暴力＞の概念を形容してみせる。曰く、「神話的暴力は法措定的であるが、神的暴力は法破壊的である。神話的暴力は境界を設定するが、神的暴力は限界なしに破壊する。神話的暴力は罪とともに贖罪を負わせるが、神的暴力は罪を浄める。神話的暴力は脅かすものだが、神的暴力は血を流すことなく死に至らしめる。（中略）神話的暴力は、たんなる生に対する、暴力自体のための血の暴力であるが、神的暴力は、あらゆる生に対する、暴力自体のための純粋な暴力である。神話的暴力は犠牲を求めるが、神的暴力は犠牲を受け入れる」。

神話的暴力を始祖とする法の暴力は、人間の生に対して刃を向け、それを「たんなる生」〔das bloßen Leben〕へと貶める。これに対し、＜神的暴力＞が刃を向けるのは法という暴力に対してであり、＜神的暴力＞は、法という暴力を破壊することによってあらゆる生を「たんなる生」という貶められた状態から救済する力として位置づけられる。とすれば、人と人との関係においては致命的暴力とみなされる行為であっても、法を破壊することによって法の暴力から生を救い出す行為でありえたならば、より高次の法的関係、すなわち人と神との関係においては、義となされ、その罪を浄められるということになる。それゆえ、＜既存の法秩序を破壊しようとするれば暴力の応酬をも許すことになりはすまいか＞という反論は、ベンヤミンにとってみ

れば的外れなものでしかない。

かくして、現行法秩序の暴力に抗し、あくまでも〈神的暴力〉を求める立場を明らかにしたベンヤミンは、国家を廃絶する〈神的暴力〉の——すなわち、革命的暴力の可能性について断固たる確信を表明し、「暴力批判論」を締めくくっている。

3 〈神的暴力〉概念の発展的理解のために——〈媒質〉概念の導入

以下では、〈神的暴力〉概念に対して生じうる疑念を解消するべく、現状打破を希求する何らかの運動に付随して生ずる暴力の問題が、〈神的暴力〉の立場からいかに捉えられるべきかについて、もう少し検討してみよう。その疑念とは、たとえば革命時に顕著化する暴力——特にテロリズムについて考えるとき、抑圧者の暴力に抵抗するためであるとしても、本当に過激な暴力行為が義とされてよいのだろうか、というものである。というのも、〈神的暴力〉概念が、法という暴力を根絶するための対抗的暴力として提示されていることは誰の目にも明らかであり、とすればベンヤミンは武装闘争どころかテロリズムをも是認しているのだと（あるいは、是認せざるをえないと）考えたとしても、無理はないからである。この疑念は、平和主義的な——現今では「常識的」立場とされているような——立場に立つ読者を躊躇させ、その心証を害するに十分なものであろう。

はたして〈神的暴力〉は、その招来を渴望する者たちが解き放ってしまう暴力を、正当化しうるのであろうか。自然的権利を護持するための手段として暴力を認める論法は、戦争やテロルの暴力を容認する人々のとる典型的な論法である。実際、自然法理論と、〈神的暴力〉を核心にすえたベンヤミンの理論との違いは何であろうか。そう考えてみると、前者における権利主体が各個人や（法人格に擬せられうる）諸々の集団とされるのに対し、後者では権利主体が神あるいは世界に移し変えられただけではないか、という指摘もありえよう。だが、もしそうであるとすれば、自然権を守るという目的のために個人や国家・なんらかの人間集団が手段として暴力を用いることと、神意や摂理のためといった目的で——より良い世界への飛躍発展のため、などといった理由も含めて——暴力がふるわれることとの間に、明確な線引きは不可能ということになる。しかも、ベンヤミンが結論部分で述べているように、〈神的暴力〉がいつどのように現われたかをすぐに判定する基準も術も人間にはないのだとすれば、〈神的暴力〉概念は、互いに異なる目的を掲げての無制限な暴力の応酬以外、ほとんど何も意味しないということにならないだろうか。

しかし、ここで思い返すべきは、正しい目的が手段を正当化するという論法自体、ベンヤミンの批判する自然法的法解釈の形式そのものであるということである。つまりベンヤミンにとってみれば、〈神的暴力という目的はそれに付随する手段としての暴力を正当化しうるか？〉という問いの立て方そのものが、その出発点からして、隘路にはまり込んでしまっているのだ。それゆえ論理を一貫させるためには、いかなる暴力も〈神的暴力〉を顕現させる手段としては正当化されないということになる。つまり、この隘路から脱け出すためには、神的暴力と、神的暴力の顕現を希求する闘争のなかで生じる暴力との関係は、目的—手段の関係とは根本的に異なるかたちで考えられねばならないのである。

ここで、ベンヤミンの初期著作におけるキー概念のひとつである〈媒質〉なる概念の導入

を提案したい。つまり、暴力行為をとまなう闘争は、＜神的暴力＞がそこにおいて顕現する媒質〔Medium〕でありうる——しかし、そうした暴力行為が＜神的暴力＞という目的のための手段として正当化されうるのではない、と考えてはどうか。＜神的暴力＞とは、手段を持たない正義自体の純粋な顕現の謂いである。確かにベンヤミンは、＜神的暴力＞はわれわれにとっては識別不可能であると述べているが、これを不可知論と決め付けるのは早計である。彼が言いたいのは、神的な力はわれわれにとってつねに、それ自体としてでなく、直接に把握可能なものの中に徴〔Siegel〕として現れるということである。そしてこの直接に把握可能なものとは、いわゆる「暴力的」事件も含めた様々な出来事であり、また、その渦中にある個人や個物にほかならない。ゆえにそれらは、神的なものの側から見れば顕現の場であり、われわれの側から見れば神的なものが認識される器である、とも表現できよう。この、場であり器であるもの、すなわち媒質が現世において法の暴力に囚われている以上、神的な力は、現世の法秩序に介入するときには不可避免的に、破壊的な＜神的暴力＞として現われざるをえないのだ。

個人や個物、個々の出来事を、歴史過程において理性の狡知によっていわば使い捨てにされるようなたんなる手段とはけっして見なさないという点に、ベンヤミンの歴史哲学の際立った特徴がある。「暴力批判論」を、第一次大戦やドイツ革命のただなかで斃れた者たちに捧げられた哀悼と決意表明の書として読むとき、ベンヤミンのこうした姿勢の理解がきわめて重要な意味をもつことは明白である。歴史の進歩によって要求された犠牲的手段のひとつと見なされたとして、それで死者がどうして救われよう。歴史のうちに現われる神的な力は、個人や個物・個々の出来事を贄として聖別しながら、その実それらを踏みしだいて前進するのではない。神的な力は、移ろいやすいそれらひとつひとつをその都度のかげがえのない媒質として顕現するのであり、どの向日葵も太陽の光へ向かって花咲こうとするように、万物がこの潜在的可能性を——すなわち普遍的正義への志向を秘めているのであると、ベンヤミンは堅く信じていたのではなかったか。神的な領域への絆をうちに秘めた媒質としての潜在的可能性を、残りなく見出されてはじめて、一切のものはその位置価を取り戻し、救済される——これこそが、ベンヤミンのメシアニズム的救済理論の、アルファにしてオメガだったのではなからうか。

以上のように解釈するならば、「暴力批判論」において紛争解決の非暴力的手段として挙げられている言語的コミュニケーションと＜神的暴力＞概念とを相容れぬものと考え、戸惑う必要もなくなる。つまり、神的な力は万物のうちに見出されうるのであって、必ずしも戦争や革命の際に＜神的暴力＞としてのみ破壊的に働くのではなく、言語の領域においても救済的な力として働いていると、広く考える可能性も開けてこよう。そしてまた、ベンヤミンが言語という語に託してどのようなことを探究しようとしていたかについても、ヒントを得られる可能性が開けてこよう。こうして考えてはじめて、「暴力批判論」は、他の著作（たとえば「言語一般および人間の言語について」や『ドイツ悲劇の根源』、パサージュ論構想、「歴史の概念について」）との緊密な連関において読解可能となる。これを踏まえれば、「暴力批判論」は、ただ第一次大戦やドイツ革命における死者たちに捧げられた哀悼の書であったというより、それにとどまらず、終生にわたるベンヤミンのあらゆるものに対する哀悼の始まりの書であり、哀悼と救済の方法をめぐる模索の始まりの書であったと理解するほうが、より適切であると思われる。

4 結びにかえて——法の彼方にある正義とはなにか

最後に、講演集『法の力』においてジャック・デリダが提示しているある疑念についても、一言触れておこう。デリダの問題提起は、「暴力批判論」の好意的読者を動揺させかねない内容である。それは、ベンヤミンの〈神的暴力〉概念のうちには、煎じ詰めればかの〈最終解決〉という発想に近似してしまうような決断主義的危険性が伏在しており、これに思い至るならば「ホロコーストを、神的な暴力の解釈不可能な顕現として考えたいという誘惑」にかられ、読み手として恐怖を感じずにはいられない、というものである。

察するに、デリダのような読解がもし可能であるとすれば、それは、ベンヤミンが「目的という領域についての問いは、そしてまた正義の批判基準についての問いは、吟味作業からさしあたり除外する」としたことに由来している。〈神的暴力〉が〈神的暴力〉たるための条件について、具体的なアイディアがなにかが示されていたならば、おそらく、デリダのような読解は防がれたであろう。したがって、デリダ的な疑念の払拭を試みようとするのであれば、正義の批判基準としてベンヤミンが一体どのようなことをどこまで想定していたかという点について、われわれが空白を埋めなければなるまい。

この問題にかんして有力な手がかりを与えてくれるのが、「暴力批判論」と同時期に成立したと考えられる断片、通称「神学的 政治的断章」である。その冒頭には、「神の国は歴史的な潜勢態のテロスではない」のだから、「世俗的なものの秩序は、神の国に依拠して構築することが不可能である」という考えが記されている。これは、神的な力は法暴力を粉碎するものとして現世へと到来する際には破壊的な〈神的暴力〉としてのみ現われるのであって、新たな支配の原理をもたらすわけではない、という「暴力批判論」での見解と、厳密に合致している。しかしベンヤミンは、ここでさらに、「暴力批判論」では示されなかった新機軸を打ち出している。彼は述べる——「世俗的なものの秩序は、幸福の理念に依拠して構築されねばならない」と。

ベンヤミンの一貫した考えでは、神ならぬ身のわれわれ人間には、神的なものをそれ自体として掴み取ることは不可能であり、われわれは、幸福へと手を差し伸ばしながらあくまで地上において生き、滅びゆく定めにある。だがしかし、幸福を追求しながら儚くも没落してゆくという、人間の世俗的秩序がもつベクトルは、神の国の秩序がもつベクトルとは完全に逆方向を向いているにもかかわらず、後者の強度を増すことができるのだとベンヤミンは書き付けている。彼は最後に、この、人間にとってもはや幸福と同義であるところの儚さ、移ろいやすさ〔Vergängnis〕を追求することこそが、「世界政治の使命」であると結論付けている。つまりベンヤミンにとっては、神の国の秩序のなかに世俗的秩序を移し入れようという望みや、神の国の秩序を模倣して世俗的秩序を権威付けようとする目論見は、実は不可能事あるいは虚偽でしかなかったということ——そして、起源への回帰や不死性の獲得ではなく、儚さという現世的制約の枠内での幸福追求が焦眉の課題として見据えられていたということが、この断章からは了解されるのである。おそらく、法の彼方にある普遍的正義とは、この幸福という理念そのものではなかっただろうか。そうとすれば、今度はベンヤミンにとって幸福という理念が意味していた具体的な内実が問われねばなるまいが、その点に関しては、稿を改めて別の機会に論じることにはしたい。

引用やその出典の表記、注、参考文献表は当日配布のレジюмеに記載いたします。

構造主義的マルクス主義と階級形成

～アルチュセールと E.P.トムスン～

福田学（兵庫県立神戸商科大学大学院）

はじめに

階級や階級闘争を自明の前提とすることは現代ではもはや不可能であり、それら自体が根底から問われるべき対象でなければならない。階級をその形成の観点から問うことは、その非形成の可能性も含めて、階級の存在条件を根底から問い直すことである。そしてまたこの場合、問われるべき階級とは、たんに理論や統計においてのみ存在するものではなく、歴史的に実在するものとしての階級、それ自身が社会的なものの中で、根源的な意味での政治的な力をもつものとしての階級である。

本報告では、アルチュセールの「構造主義的」マルクス主義（アルチュセール自身が自己批判していく自らのそうした要素を含めて、あえてそう呼ぶ）と、アルチュセールへの激的な一ほとんど罵倒にも似た一批判で知られるイギリスの歴史家 E.P.トムスンにおける階級と階級闘争の問題を扱う。アルチュセール、トムスはそれぞれ立場を異にしながらも、フランスにおいては 68 年の五月革命、イギリスにおいても学生運動や反核運動として現れた世界システムの転換期をはさんで、階級や階級闘争の問題を考えた。それは従来の経済決定論的な史的唯物論や経済による一義的決定を中心とした階級意識論に抗して、階級や階級闘争の問題を考えることであった。また、新たな中間階級の登場などによって、二大階級への分裂というような従来のマルクス主義的ヴィジョンの破綻が明らかになった時代において、多様な階級や層を含むかたちで階級や階級闘争の問題を考えることであった。

一般的には、アルチュセールとトムスンは対極におかれ、一方は構造を重視し、他方は歴史を重視するという対象にかかわる違い、また一方は理論を重視し、他方は経験的方法を重視するという方法論にかかわる違いが強調される傾向にある。しかし、それらのけっして無視できない違いにもかかわらず、階級に先立つものとして階級闘争を位置づけたこと、一つの人格のようなものとして階級を扱わず、多様な層を結集するものとして階級と階級闘争を考察したという点では共通する。

しかし、トムスンにおいては「階級形成」が問題にされ、それは「階級」の歴史的な存在性を強く打ち出すものであった。この「階級形成」の問題を考えるときに、構造と歴史、アルチュセールの構造主義的傾向と歴史の問題が鮮明になる。だが、一方を構造主義、他方を歴史主義として非難して済ますことができないように、構造と歴史を対立させることはできない。そしてそれはまた、多様な層を結集するものとしての階級と階級闘争の実践にかかわる問題である。

1. アルチュセールにおける階級と階級闘争

ルイ・アルチュセールは、自らの理論主義的傾向あるいは構造主義的傾向を批判する中で、階級と階級闘争を強調しはじめた。それは構造から具体的な状況へ、また構造から実践へと理論的強調をおきなすす過程でもあった。しかし、教条主義的といわれる「ジョン・ルイスへの回答」において特にそれらが強調されたように、また「イデオロギーと国家のイデオロギー諸装置」の追記において唐突にそれらが導入されるように、階級や階級闘争それ自体を問題として問うものとしては不十分であった。理論を構成するための前提となるプロブレマティークの重要性をアルチュセールは主張してきたにもかか

わらず、階級や階級闘争といった概念は、それらを概念として構成するための適切な理論的なプロブレマティクを欠いたままの独断的回答でしかなかった。だが、それはアルチュセールが具体的に自らの構造主義的傾向を批判する『自己批判の諸要素』が「回答」と同時期に執筆されていることに現れているように、階級と階級闘争を強調する教条主義的にも見える身振りは、構造主義的傾向を階級闘争という矛盾によってより開かれた動態的なものへ、あるいはその意味での政治的なものへと向かう身振りと一体になっている。晩年のアルチュセール自身の言い方を借りるならば、それらは思考を提起するテーゼとして提出されてもいると言えるだろう。

「回答」において、アルチュセールは、「人間」が歴史を「作る」という考え方を批判し、「階級闘争」が歴史の「原動力」であるというテーゼをマルクス主義的なものとして定式化している。歴史は神によって形作られる製作物のようなものではなく、同様に「人間」が「作る」製作物でもない。歴史の「原動力」となるのは、矛盾それ自体でなければならず、この矛盾こそが「階級闘争」である。したがって、なによりも階級闘争が先立たなければならず、逆説的ではあるが階級それ自体も階級闘争に先立たれるものとしてアルチュセールによって主張される。社会における階級の存在は、ある階級による他の階級に対する搾取によって始まるのであり、搾取それ自体がすでに階級闘争である。

だが、この階級闘争を担うのは、たんに階級ではなく、階級社会における被搾取者「大衆」である。大衆は、搾取されている諸階級、諸階層、諸カテゴリーの総体であって、それらの配置は歴史の過程の中で変化する動的なカテゴリーであって、人格の統一によって確定できるような主体ではない。しかしながら、アルチュセールは、大衆の中心に、あくまでも資本主義的生産のなかで搾取されている階級であるプロレタリアートを置く。

このような唐突にも思えるような、「大衆」の強調は、部分的にはアルチュセールのそれまでの理論的帰結である。アルチュセールは目的論を徹底して批判し、重層的決定という概念によって社会的なものの複合性を強調し、主体なき過程としての歴史を主張してきた。したがって、当然のことながら、二大階級への分裂と闘争といった目的論的な歴史観は批判される。また、即自的階級から対自的階級といった目的論を忍ばせた階級観や階級それ自体を一つの人格をもった主体であるかのように扱うことも許されない。それだけでなく、アルチュセールにとって、史的唯物論の対象である社会構成体は、資本主義においては資本主義的生産様式が支配的であっても、複数の生産様式の共存と結合という形態をとるのであり、二大階級への分裂どころか、複数の生産様式に関連するさまざまな階級が並存することが常態である。「大衆」を問題にすることは、そうした状況のなかで階級闘争と諸階級の間を問題にすることであり、一つの人格をもった主体ではない社会的結合のあり方を問うことにほかならない。そして、そこには同時に、遅ればせながらアルチュセールに届いた五月革命の反響とそれによってそれまでの理論的営為に引き起こされた亀裂があるだろう。

だが、すでに述べたように、階級と階級闘争という問題について、アルチュセールによって、テーゼを超えて、それらを扱うための適切な理論的プロブレマティクが構成されたとは言えない。しかし、いくつかの点では、プーランツァスが、アルチュセールの影響下に—プーランツァスは徐々にそこから抜け出すのであるが—アルチュセールよりもはるかに先行して考えていたということができる。

プーランツァスは、たんに生産諸関係との関係においてのみではなく、社会構成体の全体の水準において、階級と階級闘争を考える。アルチュセールによる重層的決定の論理に従うならば、たんに経済的なもの、生産諸関係との関係においてのみ階級を考える

ことはできず、上部構造を含む社会構成体の全体との関係において階級を把握しなければならない。それを行うにあたって、プーランツァスは、まず諸構造と社会的諸関係を区別している。社会的諸関係は、諸構造において生じる社会的なものを意味する。生産諸関係という構造において、そこで生じる社会的諸関係は、生産の「社会的」諸関係であり、それは社会諸階級に配分された生産の担い手の関係、つまり階級の諸関係である。そして、経済だけでなく、政治やイデオロギーなどの他の諸構造においても、政治的社会的関係、イデオロギー的社会的関係というような社会的諸関係は生じる。階級は最終審級においては生産諸関係によって規定されているにしても、そうした他の諸構造に規定された他の社会的諸関係をも反映するのであって、階級は社会構成体全体の効果としてプーランツァスによって規定されている。

そして、この社会的諸関係としての階級は、プーランツァスにおいては階級の実践の問題でもある。実践というのは、アルチュセールの意味での、生産としての実践であり、所与の対象の転形労働である。それと同時に、階級はその対立においてしか、階級闘争の場における紛争的な諸実践としてしか提示されないと主張される。

アルチュセールは社会的なものを間主体的、相互主観的なものとして説明することを批判し、常に社会的なものが、人と人との関係だけでなく、自然と人間との関係といったモノと人との関係を含むものであることを強調した。したがって、社会的諸関係をたんに間主体的、相互主観的なものである人と人との関係として、人とモノとの関係を含む構造から切り離すことはけっしてできない。逆に、構造もたんに人とモノとの関係ではなく、人と人との関係、つまり社会的諸関係を含むものであって、より正確には構造それ自体が社会的諸関係を含むものとして定義されるべきである。しかしながら、アルチュセールにおいては間主体的、相互主観的なものとしての社会的なものの説明を拒否するばかりに、人と人との関係としての社会的諸関係が背景に退いてしまう傾向があった。それゆえに、構造と社会的諸関係は区別されず、もっと正確に言えば構造における社会的諸関係が識別されず、社会的諸関係にほかならない階級についての位置づけが不明確となったと言えるだろう。

しかし、社会的諸関係である階級とそれによる階級闘争が、歴史の原動力であるとするならば、構造の規定を受ける社会的諸関係としての階級が、構造に規定されると同時に規定し、あるいは場合によれば覆すことができなければならない。それはまた、社会的諸関係つまり階級が構造からどのようにして生じるのかをもっと具体的に明らかにするという問題でもある。アルチュセールにおいては、それはイデオロギー論において扱われるべき問題であったが、すでに述べたように、唐突な追記において階級と階級闘争の問題に言及され、イデオロギーがその結果として主張されただけで、結局のところはイデオロギーへの諸個人の従属ばかりが強調される結果に終わっている。E.P.トムスンが重要なのは、この構造と社会的諸関係としての階級との関係を、階級形成という観点から問題にしているからである。

2 . E.P.トムスンにおける階級・階級闘争とアルチュセール批判

E.P.トムスンは、アルチュセールをマルクス主義の一つとして認めることすら拒否し、奇形 (freak) 呼ばわりさえしている。トムスンは、アルチュセールが経験主義と経験的研究を混同して、後者を軽視することを批判しただけでなく、その反歴史主義をポパーと同一のものだと批判し、構造の静態性に基づく無歴史主義であり、「パリの哲学者」のエリート主義だとさえ罵倒している。しかし、トムスンの批判は、経験的研究の軽視などという点ではもちろん正当なところもあるが、今日から見れば、幾分過剰であり誤解

も含むものであったと言えるだろう。逆に、トムスンに対する経験主義だとか主体主義だとかというような批判も幾分過剰であった。アルチュセールのほうが理論的にはトムスンよりは洗練されているが、同様にトムスンの洗練された歴史研究とそこから引き出された結論については学ぶべきであろう。バリバールが、トムスンに言及しながら主張しているように、構造と歴史といった対立は不毛であり、歴史家の実践を無視せず、その対立を乗り越えていくことが必要である。

すでに述べたように、その対立にもかかわらず、階級に先立つものとして階級闘争を位置づけたこと、一つの人格のようなものとして階級を扱わず、多様な層を結集するものとして階級と階級闘争を考察したという点では、アルチュセールとトムスは共通する。階級を関係的なものとして規定するという点では、トムスはアルチュセールやプーランツァスよりも先行していた。

トムスンが『イングランド労働者階級の形成』の序文で述べるところによれば、階級はモノのように扱われてはならず、独立に存在する異なる階級がまずあって、それぞれが互いに関係しあうというようなものではない。人々が「経験」を同じくすることによって、自分たちの利害の同一性を、敵対する利害をもつ他の人々と対抗するかたちで感じ、分節化することによって階級は生じる。後に、よりはっきり定式化されるように、階級闘争が先あって階級が形成されるのであり、階級や階級意識は常に歴史的な過程の結果として位置づけられる。

そして、それゆえにこそ、階級とは歴史的現象であって構造というようなものではない。トムスは、階級を、経験と意識の双方における、「異質で一見したところ関連のない、多くの出来事を統合するひとつの歴史的現象」として定義している。ある社会変動の期間において、人々の関係、思想、制度のパターンが見られるのであって、それが歴史的現象としての階級の姿にほかならない。

重要なのは、トムスンによる「経験」の強調である。「経験」とは、トムスンによれば、出来事に対する、個人あるいは集団の精神的・情動的反応であって、それは歴史家が常に扱わなければならない対象である。「経験」は人々が入り込む生産諸関係において決定されるが、それらの「経験」は、伝統、価値体系、思想などの文化的範疇で取り扱われる。トムスンにとって、この「経験」が取り扱われる様式が「階級意識」であり、この「経験」の共有によって階級は形成される。トムスンによれば、経験が生産諸関係において決定されているにしても、階級意識はけっしてそうではなく、それが生じるのに、ある類似した論理は見ることではできても法則を見出すことはできない。

「経験」という概念によって、トムスンが指示しようとしているのは、生産諸関係という場ないし構造—構造それ自体をトムスンが否定しているわけではない—から、どのようにして社会的諸関係としての階級というものが生じてくるのかという問題である。生産諸関係における「経験」が、伝統、思想などの上部構造に属する文化範疇で媒介され意味づけられることによって、階級意識が生じるのであり、それはトムスンにとって存在と意識の関係という、きわめてマルクス主義的な問題でもあった。だが同時に、トムスンにおいては、存在による意識の決定よりも、存在と意識の矛盾が重要であった。

すでに簡単に述べたように、アルチュセールにとっては、これはイデオロギー論として問われるべき問題であった。だが、アルチュセールのイデオロギー論においては、生産諸関係の再生産という目的に合致した—まさに歴史をもたないものとして—イデオロギーのみが扱われ、土台と上部構造の間のずれがまったく問題になっていない。アルチュセールの理論的枠組みにおいては、諸審級によって異なる時間性が主張されているにもかかわらず、それによって生じるべきずれが問題になっていないのである。しかしながら、トムスンにおいては「経験」が取り扱われるところの、伝統、思想などの文化的

連続性が重視されており、「経験」の共有という人々の相互関係が重視されている。トムスンが、存在による意識の決定ではなく、存在と意識の矛盾を強調できるのは、この伝統、思想などの文化的連続性によって上部構造と土台—という表現にはトムスンは批判的であるが—のずれが生じること、また「経験」が人々の相互関係の中におかれるからであろう。そして、そこにおいてこそ階級が形成されるのであり、同時にそれは構造やイデオロギーによる意識や個人、社会的諸関係としての階級の一義的決定を否定し、最初から抵抗の可能性を含みこんだものであったと言える。確かに、「経験」というカテゴリーは、アルチュセールが批判した経験主義へと陥っていく危険性をあわせもつカテゴリーではあり、理論的には厳密であるとは言えないが、それによって指摘されている土台と上部構造のずれと接合関係は無視できないだろう（付言すれば、1976年に書かれた「AIEにかんする注記」で、アルチュセールは、プロレタリアートの歴史的経験の必要性を記している。ただし、同時に理論による客観的認識の必要性もそれ以上に強調されている）。

アルチュセールはけっして歴史を無視したのではなく、社会構成体の歴史を問題にし、諸構造の転換を歴史的出来事として捉えようとした。しかし、トムスンが階級形成を扱うにあたって問題になるような、文化や伝統の連続性、土台と上部構造のずれ、人々の相互関係や「経験」というような意味での歴史性、階級形成それ自体の歴史性は、アルチュセールの理論的枠組みでは把握しにくいことは確かである。そして、歴史家のトムスンにとって、それらこそが歴史の対象であった。アルチュセールが主張したような構造の転換や切断が重要なことは確かであるが、同様にその転換や切断を可能にする連続性も扱うことができなければならない。

最後に、これこそがアルチュセールとトムスンの決定的な差異であり、トムスンが激しい批判を行った理由であると思われるが、トムスンはアルチュセールのイデオロギーと科学という二分法、そして、前者から後者を生産する理論的実践の概念に対して、現実世界から切り離された実験室で世界を扱うようなものであり、エリート主義であると批判している。トムスンによれば、理論的実践における原材料として扱われるイデオロギーは、アルチュセールにとってただ理論へと生産されるためだけにあるが、イデオロギーはそれ自身生き生きとした世界であり、たんに理論へと転化させられるためだけに存在しているのではない。それはもちろんトムスンにおける文化や伝統の連続性の主張と重なり合う。イデオロギーから科学へという方向性は重要なのだが、イデオロギーの世界それ自体も、歴史学の対象となりうる生き生きとした世界なのである。そして、トムスンによれば、イデオロギーと科学というような二分法では、農民が季節を知り、水夫が海を知っているというような、ある限界のなかでの経験の妥当性を捉えることができない。アルチュセールは、科学とイデオロギーの二分法を、真理と虚偽という二分法と同一視していたと自己批判し、イデオロギーと科学を絶対な区分ではなく、相対的な関係として捉えるようになる。同時に、理論に対する実践の優位性を主張するとともに、イデオロギーからの科学の理論的実践を通じた生産だけでなく、科学からイデオロギーへの逆方向への移行も重視するようになる。しかし、依然としてこの二分法が払拭されたとは言いがたく、それは理論主義的傾向を批判しつつも、党やそれに属する知識人による階級の指導を主張し続けることとつながっていただろう。トムスンが主張するような、イデオロギーと科学という二分法では捉えられない、ある限界のなかでの「経験」の妥当性を認めることによって始めて、そうした「経験」に基づく人々の自律的な階級形成を考えることができる。トムスンは、階級意識を、あるがままではなく、政党や理論家があるべきものとして主張することを批判している。

結論にかえて一階級と階級形成の多様さ

アルチュセール、プーランツァス、トムスンは、それぞれ立場を異にしながらも、階級闘争を階級に先立つもの、また、たんに生産諸関係によってのみ決定されるものではなく、上部構造を含む社会構成体全体との関係によって構成されるものとして位置づけた。しかし、トムスンはその階級形成において、上部構造と土台の矛盾とずれ、存在と意識の矛盾とずれ、諸個人の相互関係を重視するものであり、それゆえに構造による一義的決定を拒否したと言える。そうした階級形成とそれを可能にするような歴史性はアルチュセールの理論的枠組みにおいては非常に扱いにくいものであった。

そして、構造による諸個人や階級の一義的決定を否定したがゆえに、トムスンはたんに歴史においてだけでなく同時代の状況においても、階級を多様な層を含みこむものとして提起し、同時代の階級概念の排他性を批判することができた。アルチュセールの「大衆」概念は、多様な層を包含するものであっても、構造において一義的に決定されるような諸階級や諸階層が前提にされており、それらのプロレタリアートを中心にした結びつきでしかなかった。しかし、トムスンは諸階級（classes）という表現自体を拒否し、あえて階級（class）と表現しつつ、多様な層を含む「緩やかに定義される社会集団」として階級を概念化した。トムスンによれば、ある「段階」において、なにが「真の」階級形成であるべきかを教えるような階級のモデルはない。どのような階級形成も、歴史の中で階級が自らを示した以上に真実だとも現実的であるとも言えず、その意味で階級はその形成においてこそ自らの存在を示すのである。

このようなトムスンが認める階級形成の歴史的に多様なあり方は、概念的にはなにが階級であるかを不明確にしてしまう危険性も持っている。しかし、階級と階級形成のあり方が一つに定められたものではなく、多様に関かれたものである指摘は重要である。階級と階級形成はその意味でまさに根源的な意味での政治の問題である。格差社会化の中で、階級やそれに関連する語彙が再び用いられるようになり、それは階級という使い古された言葉に、現代的な新しい意味をこめる動き、新しい言葉と接続する動きをともなっている。「階級」という言葉が消え去っても、それはトムスンの階級形成の概念から言えば肯定されるべきであるだろう。

主要参考文献

L.Althusser, *Réponse a John Lewis*, F. Maspero, 1973

—*Sur la reproduction*, PUF, 1995

N.Poulantzas, *Pouvoir politique et classes sociales de l'état capitaliste*, F. Maspero, 1968

E.P.Thompson, *Revolution again!*, *New Left Review* I/6, November-December 1960

—*The Making of the English Working Class*, Vintage, 1966(1963)

—*The poverty of theory, and other essays*, Merlin Press, 1978

—*Eighteenth-Century English Society: Class Struggle without Classes?*, *Social History*, vol.3, no.2, Mai 1978.

E.Balibar et I.Wallerstein, *Race, nation, class: Les identités ambiguës*, Edition La Découverte, 1990

E.M.Wood. *Democracy against Capitalism: Renewing Historical Materialism*, Cambridge University Press, 1995.

「エティエンヌ・バリバールの脱植民地化論——内的植民地の解消」

1. 「国民社会国家」とは何か

エティエンヌ・バリバール (Étienne Balibar) にとっての脱植民地化は、植民地が宗主国から独立し新たな国民国家を建設するのは別の仕方では達成される。彼が新たな国民国家の誕生とは異なる仕方での脱植民地化の理論化にこだわるのには理由がある。それはこの脱植民地化を突き詰めることが、ひいては彼にとっての重要な理論的かつ実践的な課題である「国民社会国家」(État national et social) 批判につながるからである。

バリバールが自身の著作でこの「国民社会国家」という語を一貫して用いているのは、一般に福祉国家 (Welfare State/État providential/État-providence) と呼ばれる国家が担ってきた次のような役割を強調するためである。すなわち、階級闘争や社会運動によって表出される様々な要求を国民国家にとって許容可能な範囲で社会政策を通じて実現し、それによって階級闘争が国民国家の枠組みを超えて激化するのを抑制するという役割である。バリバールは、国民国家より上位の次元でも下位の次元でもなく、まさしく国民国家の次元で諸階級の闘争の間の妥協を成立させたという点に、福祉国家の役割の本質を見る。したがって彼にしてみれば、階級闘争を制御し、その階級闘争の結果として享受可能となる様々な恩恵を国民だけに配分することで自らの正統性を確保するこの「国民社会国家」は、あくまで批判的に検討されるべき対象なのである。

階級闘争によって表明された要求は実際には完全には実現されずに、国民国家内部において部分的に獲得されるにとどまった。その結果としてこの「国民社会国家」は本質的な矛盾を抱え込む。すなわちバリバールが言うところの国籍と市民権の等式である。「国民社会国家」は、本来は国民国家には包摂されるはずのない市民権を国籍概念の下位に置くこと、あるいは国籍と市民権とを同一視することによって初めて成立しえたのであった(1)。

2. アーレントとウォーラステイン

バリバールは「国民社会国家」の最大の特徴である国籍と市民権の等式に着目しながら「国民社会国家」批判を展開するが、その際に彼が依拠するハンナ・アーレント (Hannah Arendt) とイマヌエル・ウォーラステイン (Immanuel Wallerstein) をここでは取り上げたい。両者はバリバールの「国民社会国家」論に多大な影響を与えている。

バリバールと比較すると、アーレントは人権を必ずしも肯定的に捉えているわけではない(2)。アーレントは、少数民族や無国籍者は国民国家からひとたび放擲されるやいなやあらゆる法的な保護を失い、人間であるというただその事実しか彼らには残らないということを目撃した。アーレントによれば、第2次世界大戦中のドイツによるユダヤ人の絶滅政策はこの無権利状態が最終

的に何をもたらすのかを端的に示したのであった。こうした経験から、彼女は人間であること以外にはいかなる根拠も持たず、あらゆる具体的な政治的身分にも由来しない人権を全面的に肯定することはできなかった。

国民国家には市民権を国籍へと切り縮めてしまうために、国籍の剥奪によって自動的に市民権が奪われ、さらには人間としての生存すらも危険にさらされるという根本的な欠陥が内在している。バリバールはこのことを見抜いていたアーレントの卓見を評価する(3)。バリバールはアーレントの思想をこのように踏まえたうえでさらに一歩進み、アーレントの思想に自らの「国民社会国家」批判の正当性を見出そうとする。彼はアーレントとは異なり国民国家から分離した市民権を全面的に肯定するのを躊躇しない。彼にしてみれば、ユダヤ人の絶滅政策は普遍的な市民権を経験的な実体である国民国家に従属させたことによって起こったある意味で当然の帰結であるのだから、国民国家の原理的な批判は市民権と国籍の分離、前者の無条件の拡張という方向へ向かうほかない。バリバールは、アーレントが国籍と市民権の同一視そのものを問題化し、前者に拘束されない後者の拡張の可能性を見出していたと強調する。そうすることによって彼女を自らの「国民社会国家」論の先達とみなすのである。

ウォーラステインとバリバールは1988年に共著『人種・国民・階級——揺らぐアイデンティティ』(4)を発表する。この著作では前者が世界システムに焦点を合わせ、後者が「国民社会国家」を分析の中心に据えることで、両者は世界システムと「国民社会国家」が相互に補完的な役割を果たして補強し合っているのを明らかにした。この著作で注目されるのは、バリバールが暴力の問題をめぐってウォーラステインの思想から自身のその差異化を図っている点である。

バリバールは、世界システムにとっていかに「国民社会国家」や人種主義が「機能的に」配置されているかという点よりも、それらが世界システムに対して相対的に独立して存在し、世界システムにいつも「機能的に」還元できるわけではないという点を強調する(5)。ここで言うところの「機能的」という言葉の含意は次のような事例から明らかになる。例えば、フランス人労働者と移民労働者とが差別化されて両者の間の賃金の格差が正当化されることで、前者からよりも後者からさらに多くの利潤の吸い上げが可能になる場合、このとき人種主義は世界システムにとって経済的に「機能的」な役割を担っていると言うことができる。

それに対してバリバールは、世界システムの周辺で行使される人種主義などの暴力は、時には世界システムの経済的な合理性には回収しきれない、いわば「反機能的」な残余として現れるのではないかという問いを提起している(6)。バリバールは世界システムにとって構造的でない暴力がありうるのではないかと疑念を打ち消すことができない。つまり、暴力の問題は必ずしも経済的な合理性へは還元できないとバリバールは考え、この点についてはウォーラステインから距離をとるのである。

このようにバリバールは暴力の問題については一定の留保をしたうえで、ウォーラステインの世界システム論に依拠している。特に世界システムに抗する「反システム運動」の概念はバリバールにとってひとつの指針となっていると考えられる。ウォーラステインによれば、保守主義と共産主義の中間に位置し、改良主義的な政策を進めてきたリベラリズムの正統性は、ベルリ

ンの壁が崩壊した 1989 年を境にもはや期限切れを迎えたという(7)。彼によると冷戦期の自由主義陣営と社会主義陣営の関係の特徴づけていたのは対立というよりも両陣営の相互依存であった。彼は、両陣営は表面上の対立とは裏腹に富の再分配を漸次進めることで大衆の同意を調達するというその手法については事実上一致していたという理由から、両陣営を一括してリベラリズムと名付けた。漸進的な富の再分配の実現の約束を担保に大衆の信頼を獲得するリベラリズムのこの手法が、1989 年を分岐点として国家の次元でもそのモデルを拡大したグローバルな次元でも立ち行かなくなったという意味で、ウォーラステインは 1989 年はリベラリズムの勝利ではなくむしろその衰退の始まりを印すと考えるのである。この正統性を次第に確保できなくなりつつあるリベラリズムの重要な構成要素である福祉国家をバリバールは「国民社会国家」と呼んだのであった。

こうした状況においては「反システム運動」の重要性はなおいっそう高まる。しかし「反システム運動」もまた 1968 年に大きな困難にぶつかった。なぜなら 1968 年は、自由主義イデオロギーのみならず、長い間「反システム運動」の主要な担い手でありながらそのイデオロギーを潜在的に支えてきた労働運動とナショナリズムに対する批判でもあったからである。

バリバールは 1968 年以降こうした錯綜した状況下にある「反システム運動」に可能性とリスクの両面をみる。自由主義イデオロギーが信用を失いつつあるのだから「反システム運動」にはこれまで以上の可能性が開かれているが、そこに困難がないわけではない。次節ではバリバールが直面したフランス労働者階級の人種主義の問題を通じて、彼がどのように「国民社会国家」批判の基礎を固めていったのかを考察する。また、この問題は「反システム運動」に内在する可能性とリスクがいかに未分化な状態で現われるかを理解するのに格好の題材でもある。

3. フランス労働者階級への人種主義の浸透

先に「国民社会国家」批判はバリバールの理論的かつ実践的な課題であると述べたが、フランスの労働者階級への人種主義の浸透が彼の実践的な課題として特に 1980 年代あたりから浮上してきた(8)。バリバールにしてみれば、フランス人労働者の移民労働者に対する人種主義の発露は非常に皮肉な事態にほかならない。というのも、19 世紀の労働者が一括して「危険な階級」とみなされていたように、そもそも労働者階級自身が人種主義の主要な標的であったからである。それにもかかわらず、フランス人労働者がかつて自分たちに向けられていた人種主義を内面化してその人種主義を今度は移民労働者に向けるとすれば、それは労働者階級の見逃すことのできない変質を意味している。

すでに確認したように「国民社会国家」が果たした基本的な役割とは階級闘争の制御であった。この点に関してバリバールの理論で前提となっているのは、階級闘争や社会的対立を生み出す重要なアクターのひとつである労働者階級は国民国家を支えるイデオロギーであるナショナリズムとは本質的に相容れないはずだ、という考えである。しかし、移民労働者の排斥というフランス人労働者の人種主義の発現は、他にもないそのナショナリズムを補強することになってしまう。

つまり、ここでは労働者階級が「公定ナショナリズム」を受け入れて「自己人種主義化」し、そのことに無自覚なままにその人種主義をそっくりそのまま移民労働者に投影しているのである(9)。

労働者階級がかつて自らに向けられていた人種主義的なまなざしを内面化し、それに伴ってナショナリズムを擁護する側にまわるということは、「国民社会国家」の枠組みを超える可能性を持つ労働者階級の存在理由を労働者階級自身が自らの手で否定することにつながる。バリバールがフランス人労働者階級への人種主義の浸透に彼らにとっての致命的な危険を見出し、強い警告を発するのはそのためである。ここにはまさしく上で述べた「反システム運動」の可能性とリスクが同時に見出される。それは、一方では移民労働者に対する人種主義をフランス人労働者階級が受け入れてしまうというリスクであり、他方では移民労働者の排除を促すそうした世界システムそれ自体にフランス人労働者が異議を唱える可能性である。

4. 「内的植民地」の解消に向けて

以上述べてきたような「国民社会国家」をめぐるバリバールの理論的かつ実践的な取り組みを考慮に入れると、彼にとって新たな国民国家の創設と脱植民地化の達成との結びつきは決して所与のものではないということが理解される。再度確認すれば、市民権と国籍の等式によって成立する「国民社会国家」というあり方そのものを問題化してきたバリバールにとって、植民地の独立による新たな国民国家の成立はこの等式に内在する問題の根本的な解決ではなく、ただ問題がずらされただけにすぎない。なぜならその新たな国民国家においても国民から排除される者が存在するという問題の基本的な構造は変わっていないからである。また、フランスにおいてかつての植民地から来た移民労働者に対する人種主義の高まりをどう理解するかという現実的な要請が彼のそうした理論的な取り組みを後押しした。新たな国民国家の誕生による脱植民地化の達成という解釈に満足することなく、その脱植民地化自体を再度検討し、人種主義の根底にある植民地の問題にあらためて向き合う必要性を彼は感じたのであった。

しかし、国民国家の誕生は必ずしも脱植民地化を意味しないとすると、次のような疑問が当然予想される。植民地が主権国家として独立し、それが国民国家としての体裁を持つようになるということが脱植民地化の指標でないとするれば、いったい何に依拠して脱植民地化の達成を語りうるのか、という疑問である。バリバールの答えは、かつての被植民者の地位が脱植民地化を経て変化したのかどうかというただその一点を指標にするというものである。

バリバールはフランスとアルジェリアの関係を手がかりとしながらこの点について説明している。1954年に始まったアルジェリア戦争を経て1962年にアルジェリアはフランスから独立を果たす。しかしバリバールによればそれは脱植民地化の完結では決してなかった。移民の法的地位が植民地期の臣民(sujet)に準ずるものである限り、彼らが市民(citoyen)の権利を享受することがない限り、脱植民地化は終わっていないとバリバールはみなす(10)。したがって、彼にとっての脱植民地化とは、「内的植民地化(colonisation intérieure)」の解消をもってのみ達成されうる(11)。

実は「内的植民地化」という語の最も基本的な意味は「国内地域の開発」である。バリバール

はこの言葉に「内的植民地化」と「国内地域の開発」の二通りの意味を込めて用いているように思われる。地中海の向こう側にアルジェリアという1962年に新たな国民国家が生まれたということとはまた別の問題として、フランス本土で第2次世界大戦以降の戦後の復興の底辺を担ってきたのは移民であった。それはアルジェリア戦争中においてすらもアルジェリアからの労働者の受け入れが続いていたほどであった。しかし移民の法的な地位が大きく改善されることはなかった。フランス国内の開発はフランス国内の「内的植民地化」と同時に進化したのである。こうした二重化した事態を指すために、バリバールは「国内地域の開発」という言葉に「内的植民地化」の意味を重ね合わせてこの言葉を用いたと考えられる。

このバリバールの「内的植民地化」批判に対して、1962年にアルジェリアが独立した以上フランス在住のアルジェリア系移民はもはやフランス国家の臣民ではなく、アルジェリア国家の市民となったのだという反論があるかもしれない。しかしバリバールはこれを「国際法のフィクション」でしかないという(12)。というのも、こうした考え方においては、数世代にわたってフランスに居を定めて生きてきた人々の実際の生活が少しも考慮されていないからである。彼にしてみれば、同じ場に住む者同士の具体的な日常的経験が、フランスあるいはアルジェリアいずれの国民であるかどうかという法的な規定に常に先行する。

移民の存在それ自体が「内的植民地化」と「国内地域の開発」の共犯関係を浮かび上がらせ、それによって彼らの法的な位置づけがバリバールにとって切迫した課題として登場してくる。バリバールはこの課題に取り組むなかで、市民権と国籍の等式の分離なくしては彼らの法的な地位の改善はありえないという確信を深めたのであった。

5. 「内的植民地化」論から再び「国民社会国家」批判へ

ではかつての被植民者の法的な地位の改善は具体的にはどのようになされるのだろうか。それはたとえば、アルジェリア移民に直ちに無条件でフランスとアルジェリアの二重国籍を認めることであるだろうし、彼らに両国の間の自由な移動を許可することであったりするだろう。しかしそれらの諸権利はおそらく「上から」与えられることはない。それらの諸権利は、国籍と市民権とを分離し、後者に対する前者の制約を取り除き、後者を無条件に拡充してゆく具体的な動きによってしか獲得されない。

上で述べたようにアーレントの人権に対する評価はあくまで限定的なものであったが、バリバールは国籍と市民権の分離という自らの「国民社会国家」論の原型はアーレントの思想にあると見定めたのであった。その際にバリバールはアーレントが言うところの「諸権利の権利(le droit aux droits)」に着目する(13)。この「諸権利の権利」は、国民国家の内部ですでに獲得されて実定法に書き込まれた諸々の権利の享受には決して還元されない、そうした諸々の権利を基礎づけるような権利のことを指す。バリバールは国籍にしばられない市民権の行使をこの「諸権利の権利」の行使に重ね合わせている。

バリバルは、アーレントが告発した国籍と市民権の等式の帰結として起こる生存することそのものの否定という悲劇的な出来事は、この等式を完全に放棄することなしにはまた繰り返されると考える。この「諸権利の権利」の行使はまずこうした出来事が再び起こることを防ぐためにある。しかしそれだけにとどまらない。なぜなら、この「諸権利の権利」の行使はアプリアリには何らかの制度に結実するとは言えず、場合によっては既存の諸制度を根底的に変革する潜在力を持っているからである。バリバルは、かつての被植民者がそれを行使するなら、今ある主権国家の形象は維持されず、その形象が完全に変わる可能性があると考えるのである。

以上のように、バリバルの「国民社会国家」論では「内的植民地化」論が非常に重要な部分をなしているのが分かる。被植民者による「諸権利の権利」の行使によって「内的植民地」が解消されて脱植民地化が達成されるとき、それは同時に「国民社会国家」の徹底的な批判となりうる可能性を秘めている。

註

- (1) Étienne Balibar, *Droit de cité. Culture et politique en démocratie*, PUF, Paris, coll. « Quadrige », 2002, pp. 35-6. 『市民権の哲学——民主主義における文化と政治』、松葉祥一訳、青土社、2000年、45-6頁。但し翻訳の底本は1998年の旧版である。
- (2) ハンナ・アーレント 『全体主義の起原 2——帝国主義』、大島通義・大島かおり訳、みすず書房、1972年、235-90頁。
- (3) Balibar, *Nous, citoyens d'Europe ? Les frontières, l'État, le peuple*, La Découverte, Paris, 2001, p. 130. 『ヨーロッパ市民とは誰か——境界・国家・民衆』、松葉祥一・亀井大輔訳、平凡社、2007年、160頁。
- (4) Balibar, Immanuel Wallerstein, *Race, nation, classe : les identités ambiguës*, La Découverte, Paris, 1988 (2^e édition 1997). 『人種・国民・階級——揺らぐアイデンティティ』、若森彰孝他訳、大村書店、1997年。
- (5) Balibar, *Les Frontières de la démocratie*, pp. 160-1.
- (6) Balibar, « Trois concepts de la politique » in *La Crainte des masses. Politique et philosophie avant et après Marx*, Galilée, Paris, pp. 41-4. 「政治の三概念——解放、変革、市民性」(上)(下)、水嶋一憲・安川慶治訳、『思想』第964号、965号、1999年、(下)146-50頁。
- (7) イマニュエル・ウォーラーステイン 『ポスト・アメリカ——世界システムにおける地政学と地政文化』、丸山勝訳、藤原書店、1991年およびウォーラーステイン 『アフター・リベラリズム——近代世界システムを支えたイデオロギーの終焉』、松岡利道訳、藤原書店、1997年。
- (8) Balibar, Wallerstein, *Race, nation, classe*, pp. 272-88. 邦訳、361-83頁。
- (9) *Ibid.*, p. 286. 邦訳、376頁。
- (10) Balibar, *Les Frontières de la démocratie*, p. 62.
- (11) *Ibid.*, pp. 64-5.
- (12) *Ibid.*, p. 63.
- (13) Balibar, *La Crainte des masses*, p. 446.

行動する地球仏教における自己観——「相互依存的連係生起」によるその転換と解放

紺野茂樹(東京大学大学院総合文化研究科博士課程単位修得退学)

一.問題設定

我々が現在その中で生き抜くことを余儀なくされている社会的世界の構成原理は、経済グローバリゼーションと新自由主義である。例えばシヴァ(Shiva, Vandana, 1952-)等はその現れとして、「コモンスのエンクロージャー」を挙げている。周知のようにコモンスとは、水や空気から電波や生物多様性を経て公共サービスに至る、人間が生きていくのに必要な基本的なニーズを満たすために欠かすことの出来ない、それゆえに支払い能力の有無に関わらず、それへのアクセスが万人に無条件に保障されなければならないもののことである。しかし各種のコモンスは昨今、効率、採算、財政上の理由といったものを口実に、あるいは利用者の便宜を図るためと称して次々に民営化ならぬ私営化(privatization)され続けている。そしてそれに続いて断行され正当化されるのが、支払い能力のない人間のコモンスへのアクセスの容赦のない遮断でありコモンスからの排除である。すなわちこれがコモンスのエンクロージャーである。

ところで恐ろしいのは人間には、現実世界において支配的な原理を事実として認識するだけではなく、正当化し内的に自己同化(self-identification)してしまう傾向があるということである。たとえそれが他ならぬ自分自身を不利な立場に追い込んでいる、それゆえに本来であれば憎悪の対象ではないはずのものであっても、である。そこで率直に問うてみたい。我々は、自分と周囲の人々との関係を従来よりも一層競争的・敵対的に捉えるようになってはいないだろうか？不安定で先行き不透明な世界の中で、ボーダレス化することで更に激化した、いつ終るとも知れない生存競争を勝ち抜いていけるような、「強い」自己を理想と見做すようになってはいないだろうか？ということ、である。多くの人にとって、残念ながら答えはイエスではないか。

本報告の目標はこの、自己を周囲の人々に対して「閉じた」アトミスティックで固定化されたものだと捉えるような自己観と、それと表裏一体を成す、周囲の人々を限られた資源を互いに奪い合うゼロサムゲームのライバルとしか見做さないような自他関係の見方の転換と、この転換を通じた人々の内的解放の端緒の追究に存る。そしてこの、読み考えることを、しかも批判的にそうすることを生業とする人々のうちにさえ浸透してしまった、自己観の転換と解放の試みために本報告が依拠するのは、行動する地球仏教(Engaged Buddhism)における「相互依存的連係生起(dependent co-arising)」という洞察である。

この両者とも一般にはあまり知られていないので、ここで取り敢えず簡潔な説明を施しておきたい。まずは行動する地球仏教について。単純に統計上の数から言えば、「行動する仏教」、「社会参画仏教」、「社会参加仏教」と表記されることの方が多い、この“Engaged Buddhism”という言葉は、ヴェ

トナム生まれで現在はフランス南西部の仏教共同体ブラム・ヴィレッジを根拠地としている、ナット・ハン(Nhat Hanh, Thich / 釈一行. 1926-)によるものである。彼がそれを構想し始めたのは一九五〇年代のことであり、同名のタイトルの著作を公刊したのは六四年のことであった。それは元来は政治・社会・経済に関するブッダの教えを貧困層の生活改善のために実践することを目指すものであり、その具体例として国際的に最も有名なのは、アリヤラトネ(Ariyaratne, Ahangamage Tudor. 1931-)によってスリランカで始められたサルボダヤ Sarvodaya 運動であろう。とは言え本報告が取り上げるのは、ナット・ハンおよび彼に教えを受けた米国人メイシー(Macy, Joanna. 1929-)が、ブッダおよび大乘仏教に基づき、自己および自他関係を「相互存在(interbeing)」という、すなわち万物の相互関連性という観点から捉え直す方法、つまり相互依存的連係生起である。

この相互依存的連係生起とは、日本人に伝統的に馴染みのある漢訳語で「因縁生起」略して「縁起」と表記されるパーリ語“*paticca samupadda*”の、ナット・ハンおよび彼に従ったメイシーによる英訳“*dependent co-arising*”に、星川淳(旧筆名スワミ・プレム・プラブダ. 1952-)がその意味を汲みながら苦心の末に当てた日本語訳である。メイシーによればこの相互依存的連係生起こそが、我々が地球上の生きとし生けるもの全体と共に織り成している相互依存性を解明し、出来るだけ他者の意向を退けて我意を押し通さなければ生き残れないのだという思い込みから我々を解放してもらえる、現在でも最も洗練された理論なのである。

従って本報告が目指すのは、主にナット・ハンとメイシーという二人の行動する地球仏教の思想家の著作に依拠し、彼女等 / 彼等が援用する相互依存的連係生起を中心とする幾つかの洞察を通じて、自分の身体の範囲に限られた狭い自己観がどのように転換され解放されるかを再構成することである。当初の目論見がうまくいけば、自分の身体の範囲に限られた狭い自己観が、どのようにして他者や環境とのダイナミックな相互作用プロセスへと転じられ、他者や環境がどのようにして敵や支配の対象から、自己を成長させるために欠かすことの出来ないパートナーへと捉え直され得るのか、少なくともその大まかなロジックだけは理解してもらえはすだ。

二. 自己はもはやエゴ・セルフではないにも関わらず

まずはメイシーが基本的に踏襲している、ネス(Næss, Arne (Dekke Eide). 1912-)による自己感覚の拡張の試みを概観してみよう。ただし、言うまでもなく「ディープエコロジー」という言葉の考案者でもあるネスによる、この自己感覚の拡張の試みは、邦訳されたフォックス(Fox, Warwick. 1954-)の『トランスパーソナル・エコロジー』(原書の初版が刊行されたのは一九九〇年)による紹介を通じて、日本でも既に広く知られており、多くの研究が公にされている。従ってそれについての叙述は、本報告のメインテーマである、相互依存的連係生起を通じた自己観の転換をより明確に説明するための簡潔な導入に留める。

ネスによれば、それがどのようなものであれ、人間はあらゆる存在者と自己同化することが出来る。

それゆえに日常的に自己という言葉が用いられる、各人の皮膚の内側に閉じ込められた狭い自己、つまり「エゴ・セルフ(ego-self)」は、歴史的にしばしば行われてきたように任意の集合的アイデンティティを共有する集団に留まらず、生きとし生けるもの全てから成る地球生命共同体を包括するところまで拡張され得るのである。この拡張された自己をネスは「エコ・セルフ(ecological self)」と呼ぶ。それまでは羨望と嫉妬の対象でしかなかった他者の利益を、それを境にあたかも自分自身の利益であるかのように喜ぶことが出来るようにする、この自己感覚の拡張をネスはより高い自己実現だと評する。と言うのも自己実現のステージは自己と見做されるものの拡大と深化に正比例して上昇するからである。従ってネスによれば我々が日常行っている自己のエゴ・セルフとの同一視は、進んで自らを貶める行為なのだ。この自己感覚の拡張がエコロジー運動に対して持つ決定的な利点は、義務論や利他主義とは異なりそれが道徳的説教を一切不要とする点に存る。

しかしエコ・セルフとは、エゴ・セルフが単に拡張されただけのものなのだろうか。と言うのも地球の生命圏(biosphere)に限れば、エコ・セルフには外部が存在し得ない以上、原理的に競合者や敵対者は勿論、そもそも他者も環境も存在しないはずだからである。それゆえにエコ・セルフにおける自己とエゴ・セルフにおける自己は、同じ自己という言葉で呼ばれてはいるが、その実極めて相異なるものであるはずだ。従ってエゴ・セルフとエコ・セルフの関係は、単なる拡張ではなく、閉鎖的で硬直した自己観から他者や環境との相互関連性のネットワークとしての自己観への、自己観の転換なのである。この自己観の転換についてシステム理論や仏教から導き出した洞察を援用して詳述しているのがメイシーである。

メイシーが主にベイトソン(Bateson, Gregory. 1904-1980)を援用して説明するところによれば、日常的に自己だと解されているものは、実際には思考、行動、決定を行う試行錯誤システムの一部でしかない。ベイトソンは、経験的世界の一部を「自」、残りを「他」と見做す論理的根拠も科学的基礎もないということを明らかにすることで、独立した不変の自己という昔ながらの想定に異議を唱える。と言うのもそもそも我々の呼吸や行為や思考そのものが、開放系自己組織化システムとして、我々を通過し維持している物質、エネルギー、情報の流れを介して、世界との相互作用の中で生じたものだからである。こういった諸々の作用を維持している関係性のネットワークには、自他の間を仕切る確固たる境界線などというものは存在しない。すなわちそこには、無条件的な「汝」とか「それ」と対照的に措定されるような無条件的な「私」などというものは存在しないのである。決定し行動するプロセスを個人の孤立した主観性と同一視することは不可能だし、その皮膚の境界線の内部に閉じ込めることも出来ない。通常自己と呼ばれるものは、幾つかの連動プロセスから成る大きな領域のうちの一部を誤って切り取ってしまった結果出来たフィクションにすぎないのである。

ところでこのような自己観の転換は、あたかも大海の中に滴り落ちる一滴の水のように、掛け替えの無い唯一無二の存在であるはずの個人の独自性を消失させてしまうものではない。と言うのもベイトソンによれば、より大きな自己組織化パターンの生成は例外なく続いて多様性を必要とし生み

出すからである。統合と分化は互いに補い合い高め合う。開放系システムは多様化によって自己を組織化し統合し、相互作用によって多様化する。実際に生物は進化するにつれて互いを隔てる殻や甲羅といった覆いを脱ぎ捨てていく。人間が柔らかく敏感で傷つき易い、眼や唇や指を発達させたのは、もっと柔軟にお互いに繋がり合って情報を発信し受容し共有するためなのである。そうすることで生物は新しい反応や可能性を活用し、変化を引き起こす能力を向上させ、独立した存在としての自分固有の能力以上に力を増すことが出来るのである。

しかし、生物としての進化の構造が以上のものであることが明らかにされたにも関わらず、社会的世界においては今日でも我々は依然として、自他関係を一方が必ず勝って他方が必ず敗れる闘いだと思っている。それゆえに誰もが、相手を自分の意志通りに動かそうとする一方で、その要求ないし影響は撥ねつけようと懸命になり、結果的に人間社会全体が、軍事や経済その他あらゆる領域で相対的優位に立つための終り無き競争へと突入してしまっているのである。

三.「相互依存的連係生起」による自己観の転換と解放

メイシーが自己観の転換のための解釈モデルとして最も高く評価するのは仏教の相互依存的連係生起という洞察である。と言うのもそれは、システム理論のように自己を関係性のネットワークとして捉え直す方法を提示するだけでなく、周囲から切り離された半恒久的な実体といったような誤った自己像への固執によって生じる苦しみからの解放の道まで教示しているからである。更に仏教は、相互依存的連係生起によって自己観を転換した後に新たに生じる、癒されざる別の苦しみの意味さえも教えてくれるのだ。

自分を解放してくれるような智慧を求めて贅沢で特権的な生活を捨てたガウタマ・シッダールタ、つまり後のブッダは、結局なぜ人間は自他の苦しみを引き起こしてしまうのか、解明出来る教えが未だ存在していないことを知るに至った。それゆえにその後は独り木の下に座り、自分自身の経験から出発して、人生の直接的な実存的側面に焦点を当てた瞑想に入った。彼が明らかにしようとしたのは、感覚、感情、欲求といった存在者の基本要素がどのようにして相互に生起し合うのかという問題であった。

その結果ブッダは、全ての運動の究極の原因であるような不動の実体は存在せず、偶然性のパターンがそれ自体の相互作用によって生起し持続していることを知った。そこで明らかになったのは、リアリティの本質がプロセスであるということであった。あらゆる事物の流れるような相互作用が、互いの生起と消滅の機会とコンテキストを提供し合っている。それは各々我々が呼吸する空気と同じくらいリアルであると同時に、ダンスの身振りと同じくらい束の間のものである。我々の世界の全ての側面と我々の生の全ての要素は、この相互依存のダイナミックなネットワークの中に存る。これがすなわち相互依存的連係生起なのである。とは言えこれらの関係の流れは肉眼では見ることは出来ない。肉眼には各々独立した計画が各々独立した身体の中で展開されているように見える。これこ

そが、誤った自己観への執着、すなわち「我執」とそれに基づく苦しみを引き起こす原因となる。

ただし事物は直線的な因果律が言うように、直接相互に生み出し合う訳でも、引き起こし合う訳でもない。事物は機会、場所、コンテキストを与えることによって生起するのを相互に助け合い、そうすることによって順々に影響を及ぼし合う。そこで作用しているのは相互的なダイナミクスである。力は任意の一つの支配的な存在に備わっているのではなく、複数の存在間の関係の中で生まれるのだ。それゆえに古来より相互依存的連係生起は回転する輪に準えられてきた。それは、生命の中心に秘められた神秘の力強い象徴でもある。軌道の中の惑星、太陽系、電子は、まさしく時間が一日を季節が一年を循環するように、より大きな輪の中で回転する輪である。輪は我々に全てが生命を宿しながら動き、相互に関連し合い相互に交わり合っていることを思い起こさせてくれる。

ところで、この我々のそして世界の相互依存的連係生起の洞察に基づいて、エゴ・セルフへの固執によって引き起こされる痛みからの自己解放の方法を教えてくれるのが「四諦」である。四諦は痛みについての真理(「苦諦」)、痛みの原因についての真理(「集諦」)、痛みを終わらせてくれる真理(「滅諦」)、痛みを終わらせてくれる道程(「道諦」)から成る。苦諦は我々に、自らそしてお互いに痛みを引き起こしていることを、そして落胆や失望を人生から一掃することは不可能であることを認めるよう勧める。集諦によって我々は、本質的に非永続的なものを手に入れようとしたりそれと一体化しようとしたりする時、自ら進んで自分を隷属状態に陥らせてしまうことになるのを認める。滅諦はこのように生み出される痛みが、避けることの出来ないものではないことを我々に理解させてくれる。と言うのも痛みは、全ての事物の相互依存性を見て取り尊重することによって、終わらせることが出来るからである。道諦によって我々は、以上の真理を実践し、禅定や徳行を通じて知覚を研ぎ澄ますことを決意する。

他方でこれとは逆に、周囲から分離された永続不変の自己などというものは存在しないことを感得し(「無我(パーリ語 anatta)」)と、自他が、そして自己と世界が相互依存的連係生起の関係にあることを見て取ることによって、意味づけられそれ以前よりも一層強められるような痛みも存在する。それが伝統的に「慈悲」と漢訳表記されてきたサンスクリット語“maitiri/karuna”、すなわち他者と世界に対するコンパッションである。これは我々に本来備わっている全ての存在者との相互関連性に基づいており、またそのことに気づくための契機でもあるのだ。「菩薩(サンスクリット語 bodhisattva)」とは世界と共に苦しむ力を有し、自らのあらゆる生命体との繋がり合いを自覚することによって、実際に他者の痛みを共有する存在となることなのである。それゆえに我々には皆菩薩になる可能性が備わっているのだ。自分が世界のために苦しんでいることを認める時、我々はもう一度コンパッションの原義、つまり「共に苦しむこと」へと立ち返る。仏教におけるヒロイックな振る舞いのモデルである菩薩は、この苦しむ世界から遠ざかったり逃避したりせず、生きとし生けるもの全てのために働くために幾度も幾度も舞い戻って来る。と言うのも菩薩は他者との結び付き抜きの自分だけの解放などというものはあり得ないことを知っているからだ。世界と共に痛み、そしてその痛みが自

己と世界の相互依存的連係生起に基づくものであることを知る時、我々誰もが菩薩なのである。従って世界の悲慘を眼にして溢れる涙は単なる自己満足の感傷に尽きるものではない。と言うのもそれはイラクやパレスチナで、あるいはチェチェンで我が子を殺された母親の涙でもあるからである。

文献

ワーウィック・フォックス、星川淳訳『トランスパーソナル・エコロジー——環境主義を超えて——』、平凡社、一九九四年

The International Forum on Globalization(IFG)編、翻訳グループ「虹」訳『ポスト・グローバル社会の可能性』、緑風出版、二〇〇六年

Macy,Joanna, *World as Lover, World as Self. Courage for Global Justice and Ecological Renewal*, revised ed., Berkeley,California:Parallax Press, 2007(first published in 1991).ジョアンナ・メイシー、星川訳『世界は恋人 世界はわたし』、筑摩書房、一九九三年

メイシー、アルネ・ネス他、星川監訳、ウェブ・オブ・ライフ協力『地球の声を聴く——ディープエコロジー・ワーク——』、ほんの木、一九九三年

ティク・ナット・ハン、棚橋一晃訳『ティク・ナット・ハンの般若心経』、壮神社、一九九五年

ナット・ハン、棚橋訳『仏の教え ビーイング・ピース——ほほえみが人を生かす——』、中公文庫、一九九九年(壮神社から単行本が刊行されたのは九三年)

「前期《精神医学研究時代》にみるヤスパーズ哲学の真髄」

京都大学経営管理大学院 助教 榎井靖之

1. はじめに

ヤスパーズ (Karl Jaspers, 1883 - 1969) は、精神医学者から哲学者へと転身した独自の経歴をもつ。そしてヤスパーズ哲学を考察する場合、それ以前の精神医学研究時代は、他分野故に当然軽視されてきた観が否めない。しかし私は、これまでの研究において彼の精神医学研究時代と哲学研究時代を区別せず両研究共通の研究課題を見出し、その研究上精神医学から哲学へと研究を深めねばならないところに初めから身を置いてたのではないかと考えた。つまりは、ヤスパーズは「自分の専門分野は人間であり、他の何ものに対しても私は、能力も興味も持続的にはもたぬであろう」と言う。また彼は「哲学的な動機から医学や精神病理学を選んだ」と言う。それは深く人間を知りたいという意味での哲学的動機であったと言えよう。したがって私は、彼の研究の歩み全体が、最初から最後まで人間そのものを問う姿勢、「人間学的構想」で貫かれているのではないかと考えたのだ。また彼の哲学研究を考察するにあたっては、彼の哲学研究時代のみ注目しそこに彼の前期、後期を見るのではなく、以下の様に彼の研究活動全体を前期、中期、後期と分けて考察する必要があると考えるにいたった。

1. 前期ヤスパーズ (1909年～1919年)

精神医学研究時代 (1909年～1913年)

心理学研究時代 (1914年～1919年)

2. 中期ヤスパーズ (1920年～1932年)

3. 後期ヤスパーズ (1933年～1969年)

彼の歩みをこれら前期・中期・後期全体から自伝などを通して考察する中で、私はこれまでそれが彼の「人間学的構想」に基づいた人間学研究の歩みであり、それ故に大学時代に法学から医学へと専攻を転じ、そこで精神医学研究、精神科医として精神疾患治療、さらにその中で精神病理学研究へと集中し、そこにおける人間理解の深まりと限界がさらに独自の哲学研究へと導いたことを明らかにした。したがって研究開始の時期、

前期における哲学的な深まりこそが、独自の「実存哲学」構築へと宿命づけたのだ。

しかし以上の様な「人間学的構想」に基づく人間理解への学際的な歩みの内で、その最初前期ヤスパーズの精神医学研究時代にすでにその後の哲学へとつながっていく哲学的要素が実際の彼の著作から確認できるであろうか。彼の前期《精神医学研究時代》の主著『精神病理学総論』(*Allgemeine Psychopathologie*, 1913, 以下『総論』と略記)の序文と序論に注目し考察してみたい。またそれに先立ち、これまでの先行研究がこの点をどの様に考察してきたかも考察してみよう。

2. ヤスパーズ哲学研究上、看過されてきた前期ヤスパーズ《精神医学研究時代》

ヤスパーズ哲学の先行研究では、どの様な経緯で精神医学者ヤスパーズが哲学者への転身を為しえたと理解されているのか。

その点をまとめてみると、彼は1913年に『総論』を出版し名声を博す。そしてそれにより当時のハイデルベルク大学哲学主任教授ヴィンデルバントのもとで心理学の教授資格を取得し、1914年からは非常勤講師として1916年には員外教員として心理学を教える。この時期の彼の心理学研究は、第一次世界大戦下での「限界状況」の体験、1913年に初めて読んだキュルケゴール、1909年に知り合ったヴェーバー、1913年にゲッチンゲンで個人的に会ったフッサールといった哲学と哲学者自身との出会いの中で、哲学的色彩を帯びることとなる。そしてその成果が1919年に公にした『世界観の心理学』(*Psychologie der Weltanschauungen*, 1919)に結実し、その哲学的内容により彼は次第に哲学者としても認められることとなる。また彼自身もこの著書が意図せずして「哲学への私の道」となったと述懐している。彼は『私の哲学について』(*Ueber meine Philosophie*, 1941)の中で、「私の心理学は私の意識しないうちに広い範囲にわたって、私が後に『実存開明』と名づけたものの性格を受け入れた。この心理学はもはや単に事実と出来事の規則との経験的な確認ではなく靈魂の諸可能性の企画であり、これらの可能性は鏡に映すように、人間は何でありうるのか、人間に何ができるか、人間はどこへ到りうるか、これを示すものである。かかる洞察は、私が本来的

に意志するものを内的行為において選択するための自由への訴えかけを意味している」と言っている。したがって研究者らの指摘と彼自身の言葉に従えば、彼の哲学が具体的に彼独自の哲学的用語をもって頭角を現わし始めたのは『世界観の心理学』であると言えよう。

しかしそれだけでは不十分だ。つまりは、彼の「人間学的構想」にある哲学への歩み考えた場合、その前の時期、『総論』を著わした前期ヤスパーズ《精神医学研究時代》もまた全く無視することはできないと私は考えるからだ。したがって、前期ヤスパーズ《精神医学研究時代》の主著『総論』の初版から第三版までの序文と序論を考察し、「人間学的構想」にある哲学的内容がそこにあるかどうか検証してみたい。というのは序文と序論において、彼はこの書の意図と目的を詳しく述べているからである。また中期以降に書かれた第四版以降においてこの書の内容は二倍以上となり全く別の書へと変貌した観がある。したがって前期に書かれた初版に加筆したにとどまる第三版までに限定し考察してみたい。

3．前期ヤスパーズ《精神医学研究時代》にみる人間学的構想と哲学

ヤスパーズは、『総論』第一版序文を「この本は、一般精神病理学の全領域と、諸事実、諸見解について概観する能力を与えるだろう」という一文から始める。当時の精神疾患治療においては、まだまだ「勘」や「名人芸」が実際に治療法として幅を利かせ、その現実の下で独断的で非科学的な諸学説がまかり通る状況であった。その一方で科学の立場に立つ精神医学は、まだ精神疾患の病名や原因の追究が始まったばかりであり、診断さえままならない状況であった。当時の精神医学は、立脚するパラダイムが全く異なる催眠療法や祈祷などの非科学的治療法を圧倒するに足る明確な理論に裏打ちされた効果的な治療法をまだ確立するまでにいたっていなかったのだ。前期《精神医学研究時代》にあって彼は、その様な精神病理学上が抱える可能性や限界、問題点を際立たせ、暗澹としたその現実をそのまま受け止めつつ、精神疾患という現象そのものを概観する能力を獲得する道を目指す。そこで彼は、「精神病理学ではなく、精神病理学的に観察し、精

神病理学的に問い、精神病理学的に分析し、精神病理学的に考えることを学ばねばならない」と言う。また第三版序文で彼は、精神疾患を解明するにあたり、「何を知り、何を知らないかを理解し、いかにして、いかなる意味で、いかなる限界内で何事かを知っているのか、どのような手段をもってこの知識が獲得され、基礎づけられるのかを学ばなければならない」とも言う。ここにおいて彼は、自ら考えることで精神医学上の人間理解における知の可能性と限界を明確にしようとする。

さらに序論の冒頭では、ヤスパースは「実際の精神医学の**仕事**においては、常に**個々の人間全体**問題である」と言う。そして彼は、「精神科医にこの人間全体が介護、看護、治療のためにゆだねられているにせよ、精神科医が裁判所、他の公的機関、歴史学上においてある性格について専門家として診断を下すにせよ、患者らが精神科医に対して相談のため診察時間に質問するにせよ」と続ける。つまり「実際の精神医学の仕事」とは、この文脈から伺える様に、精神科医の仕事である。彼において精神医学とは、単なる身体医学的な視点での精神医学研究、脳医学研究に留まらず、実際の精神医学の仕事として、人間一人一人を対象とした精神科医としての診断・治療をも視野に入れてしかるべきなのである。しかも彼は、精神科医として患者を診る場合、患者を常に一人の人間として、また一つの間人全体として理解することが大切だと言う。すなわちこの序論冒頭において彼は精神医学研究者の実際の仕事を精神科医の仕事として位置づけ、身体医学にある精神医学研究と言えども科学的に捉え難い人間一人一人とその全体への開かれた治療者としての視点をなおざりにはしない。ここにも彼の現に生きている人間そのものをあくまで見つめ知ろうとする強い「人間学的構想」への思いが読み取れよう。もちろん患者を個々の人間全体として尊重しつつも、精神医学的に理解するためには人間一般として診察せざるを得ないと彼は言う。しかし彼は、科学者でありながらもそれだけでは満足できず、なおも患者という面と向かって今そこに存在している具体的な人間から目をそらさない。そして彼は、そこで認識不可能性という科学の限界に臆することなく突き当たる。つまり彼は、「個々の人間と面と向かう時に、この人間を決して心理学的概念において**完全に**解明することができない」と言うのだ。またそこにおいて彼は、「認

識不可能な何かが隠れている」こと、「汲み尽くすことができない (ausschoepfen) 個々の個人の無限性」に棚上げすることなくぶち当たりそこから目をそむけない。

彼の哲学者転身後を考えてみるならば、彼は1922年ハイデルベルク大学哲学教授となる。それは、『総論』を世に出してから9年後のことである。したがってこれから本格的に哲学を構築しようとしたその時期に、これまで我々が考察してきた精神医学研究時代に獲得した自らの人間への視点や洞察を、彼が暫定的に用いていても不思議ではあるまい。しかし彼は、「人間学的構想」にあってあくまで前期同様に今ここに存在している具体的な個人という視点で考察する姿勢を転身後も貫徹し、そこで確信した汲みつくせない人間存在への新たな理解への取り組みを哲学から試み独自の哲学を構築していくのだ。彼は、今ここに存在している具体的な人間を「現存在 (Dasein)」と自らの用語として積極的に規定しそこから独自の哲学構築に成功していく。以上の様に彼は、精神医学から哲学へと専門を転じ研究を推し進める中でも、研究対象人間への前期《精神医学研究時代》に培った視点を変えず、それを宿命の如くに深め実りあるものへと変えていったのである。

4. まとめ

以上の様に我々は、『総論』に彼の「人間学的構想」に基づく哲学的内容を単に見て取るばかりか、中期・後期にあってさらにその構想に基づき継続的に展開されていくヤスパーズ哲学の人間への根本的な視点と理解がすでにそこにおいて獲得されていたことを理解できよう。したがって前期《精神医学研究時代》は、心理学研究時代に先んじ後の中期、後期のヤスパーズ哲学を運命づけた重要で看過しえない最初の哲学的思索の時期なのである。

* 参考・引用文献は、報告当日に配布致します。

ニーチェの起源論——パウル・レーとの関係を中心に

大久保歩

(東京大学総合文化研究科超域文化科学専攻博士課程)

はじめに

フリードリッヒ・ニーチェ (Friedrich Nietzsche 1844-1900) の友人であるパウル・レー (Paul Rée 1849-1901) が、近年注目を浴びている(1)。ニーチェとルー・フォン・ザロメとの恋愛エピソードに現れる一登場人物の名前として一般に記憶されてきたレーは、実際には、ニーチェが『人間的な、あまりに人間的な』(1878年。以下『人間的な』と略す)から『道徳の系譜学』(1887年)までその道徳批判の思想を練り上げるにあたって、思想上のいわば対話相手であり仮想敵であったことがさまざまな研究によって明らかになってきた(2)。本発表では、こうした研究を踏まえた上で、レーの著作『道徳感覚の起源』(*Der Ursprungen der moralischen Empfindungen*, 1877年)とニーチェの同時期のテキストから特に、「起源論」と呼べるような思考を取り出し分析する。これによって、ニーチェの道徳批判や政治思想の「起源」を明らかにすると同時に、ホブズなどの社会契約論とニーチェの思想との関係に光をあててみたい(3)。ニーチェの思想のさまざまな問題はその起源論に集約されている。

本発表では、まず、レーの『道徳感覚の起源』からその議論の中核にある起源論を析出する。次に、レーとの思想的な出会いの前にニーチェが構想していた起源論を分析する。最後に、レーへの応答として描かれたと思われるニーチェの起源論を分析し、ニーチェのその後の思想を規定することになるさまざまな諸契機を取り出してみたい。

レーの起源論

『道徳感覚の起源』におけるレーの目論みは、簡単にまとめれば、18世紀スコットランドの道徳感情論を、ダーウィンの進化論を使って経験的に基礎づけることであったといえる。それはまたカントやショーペンハウアーの形而上学的な道徳論に対する批判も意図している。レーは、善悪の区別や良心、正義感といった道徳感情を、形而上学的ではなく経験的に基礎づけるために、人間の「発生の歴史」(UME, 126)を遡行し、人間の原始共同体の起源を描き出す。そこで社会契約論と類似した議論が導入されるのである。以下にその議論を見ていきたい。

レーは、道徳感情論における「共感」やショーペンハウアーの「同情」と類似したものとして、非利己的衝動 *der unegoistische Trieb* の存在を人間の中に想定している。もしこの非利己的衝動を前提とするならば、諸個人間に対立は起きず、共同体の成立に特に困難は生じないと考えられるだろう。実際、社会的本能を前提とするダーウィンは、動物が群れを構成するように、人間も種族を構成すると論じている(4)。しかし、レーは人間においても同じように事が運ぶとは考えない。人間に特有の虚栄心や知性の働きが非利己的衝動を後景に押しやり、共同体の形成を妨げるからである(UME 13, 135)。虚栄心と知性から、ホブズと同様の自然状態、「万人の万人に対する戦い」が生じる。

しかし、まもなくそれが耐えがたく感じられ、それを終わらせるために、効果的で何よりも手近な手段、すなわち、刑罰がとられた。同じ種族のメンバーの殺人やその他の損害は刑罰で脅され、刑罰の執行権は、肉体的な強さや狡猾さのために種族の長と認められた者に委ねられた。こうした刑罰への恐れが、現代と同様に、個々人を抑制した。同時に財産が形成され、種族のメンバーはみずからの領地を分配するようになった。

(UME 14, 135)

ホッブズと同様の自然状態から出発しながら、レーの議論はホッブズのそれとはまったく異なる道を進む。ホッブズが自然法の導入から自然権の譲渡へと議論を進めるのに対して、レーは唯一刑罰のみを共同体設立の契機と見なす。言うまでもなく、ここで描かれているような刑罰が可能になるのは、論理的にはむしろ何らかの主権的存在による暴力の独占が確立されたあとであって、その前ではない。したがってレーは一種の論理矛盾に陥っているといえる。共同体設立の時点ですでに「長」の存在を想定していることも、この論理矛盾を証し立てているだろう。

また、自然状態から共同体への移行は「耐えがたい」という心理を動因として説明される。しかしながら、自然状態にこの「耐えがたさ」がつけねにつきまとうならば、この移行は潜在的にはつけねに可能であることになり、この移行を真に説明したことにはならない。だからこそ、刑罰という暗黙の暴力の介入が要請されるのである。この暴力の介入によって共同体へと移行した後、「分業」や「労働物の交換」によって共同体の構成員同士のあいだに紐帯が作られる(UME 14, 135)ことによってはじめて、自然状態は終息する。

刑罰にすべてを集約させるレーの議論には、ショーペンハウアーに対する批判を読み取ることができる。『意志と表象としての世界』第4巻第62節においてショーペンハウアーは、ホッブズを批判し、みずからの「意志」の理論を援用して、自然状態から国家の起源の契約への移行を道徳的に基礎づけている(5)。そしてそこでもやはり「刑罰への恐れ」が国家の設立の重要な契機として取り出されているのである。レーに対するショーペンハウアーの影響を考慮すると、レーの意図は、ショーペンハウアーの道徳的な基礎づけの代わりに、刑罰という法的・社会的な次元によってさまざまな道徳感情を説明することにあつたと思われる。しかしその際にレーは、ショーペンハウアーが綿密に用意した理論の道筋をすべて捨て、刑罰の契機だけを借用したために、非常に粗雑な理論立てだけが残されたのである。

ホッブズと対比したときに露わになる、レーの起源論のこうした不十分さは、レーの関心の在りどころから説明できるだろう。レーの関心は、社会契約論者とは異なり、あくまでも道徳現象の解明にあり、共同体や国家の形成のロジックを解明することは関心の外にあるのである。つまり、レーにとって重要なのは、「刑罰への恐れ」を人間の「発生の歴史」の起源に見いだすことであり、それによってさまざまな道徳現象を経験的に説明することなのである。

ニーチェ初期の起源論

ニーチェにおいてレーとの関連で興味深いのは、レーとの思想的な出会いの前に書かれた、「道徳的意味における真理と虚偽について」(1873年。以下「真理と虚偽」と略す)に見られる起源論である。このテキストにおいてニーチェは、原初の言語では、「神経刺激」と、そこから形成される「像[Bild]」、そしてまたそれと対応させられる「音」の三者のあいだには、いわば「隠喩」の関係しかなく、何ら必然的なつながりはなかったと主張する(KSA 1, 879)。このとき、個体ごとに「像」と「音」の関係は異なり、個体間に共通の言語は存在しないだろう。それでは、われわれの知るような言語はどのようにして成立したのか。ニーチェは、『人間不平等起源論』におけるルソーと同様に、言語の発生を社会の発生と同時と考える。ここに起源論があらわれる。

個体は、他の諸個体に対して、自己を保存しようとする限り、事物の自然状態においては、知性をたいていはたんに偽装のために利用するにすぎない。ところが人間は、困窮と同時に退屈から社会的に群れて存在しようとするので、人間は平和条約の締結を必要とし、また、少なくとも万人の万人に対する戦いという極度に荒々しい状態がこの世界から消えるよう努力する。この平和条約の締結が、あの謎めいた真理衝動の獲得への第一歩と見えるものを、自ずと伴ってくるのである。すなわち、このとき以来「真理」であるべきものが、いまや固定されるのである。つまり、事物の均一に妥当しかつ拘束力のある記号が発明され、そして言語の立法が、真理の最初の諸法則をも設定するのである。つまり、ここではじめて真理と虚偽の対照が、生ずるのだからである。

(KSA 1, 877)

レーの起源論との類似は一見して明らかだろう(6)。ニーチェとレーはともにホッブズに似た論じ方で起源を語る(7)。まず、自然状態は「万人の万人に対する戦い」として措定される。そして、共同体への移行の動因は、「困窮や退屈」と「万人の万人に対する戦い」への恐れから説明される。

なるほど、ニーチェの議論には、レーにおける刑罰のような、共同体への移行を促す明示的な強制力は存在しない。しかしながら、「言語の立法 [Gesetzgebung]」によって「真理の最初の諸法則 [Gesetze]」が打ち立てられ、社会は「慣用の隠喩を用いよ」という「義務」を課す (KSA 1, 881) とニーチェが語る時、そこで暗黙に働いているのは、ある種の強制力であり、暴力である。こうした「立法」や「義務」によって、像と音の関係は固定され、真理ははじめて可能となる。

だが、こうした類似ゆえに「真理と虚偽」の起源論はまた、『道徳感覚の起源』と同じ問題を抱えてもいる。それは、自然状態から共同体への移行の動因を、死への恐れなどの心理的要因と見なす点にある。もしこうした心理的要因が共同体への移行の動因ならば、自然状態において潜在的には共同体へ移行することがつねに可能であることになる。共同体の成立にはしたがって、何らかの移行のきっかけが、一種の暴力が必要なのである。『道徳感覚の起源』や「真理と虚偽」においても、刑罰や立法というかたちでこうした暴力が予感されてはいるが、いまだ明示されてはいない。

他方で、ニーチェは、「真理と虚偽」と同時期のテキストである「ギリシャの国家」(1872年)では、国家の起源の暴力を露骨に記述している。

しかし、個人の洞察や利己主義をはるかに越えるところにその目標を置く、国家のこの突然の権力はどこから生ずるのか? [.....] ギリシャ人は彼らの国際法的本能によってわれわれにこのことを漏らす、この本能は、ギリシャ人に礼節や人間性が豊富にあったにもかかわらず、その青銅の口から絶えず次のような言葉を叫びたてた、『勝者に敗者は、妻や子供、生命財産とともに、属する。暴力が最初の法 [*Recht*] を与える、そして、その基礎において越権 [*Anmaßung*] 強奪、暴力でないいかなる法も存在しない』と。

(KSA 1, 769f)

自然状態を「万人の万人に対する戦い」と考える (KSA 1, 772) このテキストにおいて、国家の起源に見いだされるのは、「征服者」(KSA 1, 770)の暴力であり、死への恐れのような心理的要因ではない。そこでは、自然状態から国家への移行は、いかなる理由もなく、暴力によってまさに「突然」になされるほかない。

このように、ニーチェは、たがいに矛盾する二つの起源論をほぼ同時期に構想していたのである。一方でニーチェは、死への恐れなどの心理的要因によって自然状態から共同体へといわば自然に移行するかのよう語りながら、他方では、「国家のこの突然の権力」の起源にまぎれもない暴力を見いだす。

こうした分裂は、起源論が原理的に抱えるアンチノミー(8)に由来するといえるだろう。起源は、それが事実生じたからには、なにかしら理由や原因をもつはずであり、したがって、因果関係の系列の中に位置づけられなければならない。しかし他方で、起源は、それが何かのはじまりであるかぎりには、何ら理由や原因を持たない、因果関係の切断として、一種の暴力として、現れざるをえない。「真理と虚偽」と「ギリシャの国家」はこの両立しない二つの要請にしたがってそれぞれ描かれているといつてよい。すなわち、起源は、「真理と虚偽」では因果関係の系列の一部として、「ギリシャの国家」では因果関係の切断として、描かれているのである。このような分裂は、ホッブズにおいても「設立された国家」と「獲得された国家」の分裂というかたちで現れている。ニーチェはこのとき、起源論が原理的に抱える問題に直面していたのである。

「均衡の原理」

では、『人間的な』以降、ニーチェは、レーの起源論をどのように批判し、またそれを通してどのように起源論を反復するのか。少し長くなるが、「均衡の原理」と名づけられた代表的な断章(9)を引用する。

均衡の原理 [*Princip des Gleichgewichts*] —— 略奪者と、共同体に略奪者から守ることを約束する権力者 [*der Mächtige*] は、たぶん根本においてはまったく似た存在であるが、ただ後者は前者と異なる仕方で利益を得る。すなわち、共同体が彼に納める定期的な税によってであり、もはや強奪にはよらない。(これは、商人と海賊のあいだと同じ関係である。長い間彼らは同一人物だった。[.....]) 本質的なことは、かの権力者は略奪者に対して均衡を保つことを約束するという点である。そこに弱者たち [*die Schwachen*] は生きる可能性を見る。なぜなら、彼らは自分たちで均衡になる勢力へと結集するか、均衡している者に服従する(その者から給付を受ける代わりにその者のために奉仕する) しなければならぬからである。後者のやり方の方が好まれるが、それは要するに2つの危険な存在を牽制することになるからである。すなわち、第1のもの[略奪者] を第2のもの[権力者] によって、第2のものを利益の観点によって。つまり、後者は、服従者たちが彼らみずからだけでなく、支配者 [権力者] も養えるように、彼らを慈悲深く、あるいはまずまずの仕方で扱うことで利益を得るのである。実際にはこの際に相変わらず過酷で残酷なことが起こるかもしれないが、しかしかつていつもありえた完全な絶滅と比べて、人々はこうした状態の中でも吐息をつく。—— 共同体は、最初は、さまざまな危険な勢力との均衡のための弱者たちの組織である。[.....] (WS 22, KSA 2, 555)

まず、このテキストでは明示的ではないが、自然状態を一種の戦争状態として想定している点はこれまでと同様である(10)。しかし、力の差異という観点の導入がこれまで見てきた起源論とはまったく異なる。ホプズにおいて自然状態が「万人の万人に対する戦い」にならざるをえないのは、個人個人の力がほぼ平等であることが原因であった。諸力のあいだに大きな差異がないからこそ、自然法へ訴えかけ、そこから自然権の譲渡へというロジックが可能だったのである。そこにニーチェは力のあいだの差異を導入する。単数形で記される「略奪者」や「権力者」と、複数形で記される「弱者たち」とのあいだには明確な力の差がある。したがって、確かに力の均衡によって共同体が形成されるにせよ、「権力者」と「弱者たち」のあいだには力のヒエラルキーが存在するのである。ここで等置される二つの力の間の関係は、決して均衡でも対称的でもなく、圧倒的に不均衡で非対称的である。なるほど、そこに成立する共同体はたんに「権力者」による強権的な国家ではない。この共同体はあくまで、「弱者たちの組織」である。「弱者たち」は、「権力者」に服従することによって、外敵である「略奪者」と、みずからが戴く「権力者」を、同時に牽制する。「権力者」との交換に応じるかどうかは、「弱者たち」次第である。しかし、「権力者」は、望めば、「弱者たち」の「完全な絶滅」を行うことができるだろうし、反対に、「弱者たち」は共同体においては「服従」しなければならない。ここにははっきりした非対称的な関係、主従関係が存在する。

ニーチェは両者のあいだのこの均衡を、正義とも、交換とも呼ぶ(11)。交換こそが正義の「最初の性格」だとニーチェがいうとき、それは、正義の基準である法の起源に、「権力者」と「弱者たち」の間に結ばれる「契約」が存することの指摘なのである(12)。しかし、これは法を力へと還元することである(13)。なぜなら、もし力の均衡が正義の、法の起源であるならば、均衡が成立しなくなれば、正義も法も存在しなくなるのだから(14)。したがってこの正義、この法はきわめて脆弱な基盤の上に成り立っており、規範性をほとんど持ちえない。正義や法の論理よりも力の論理が優先することになるだろう。「均衡の原理」には「ギリシャの国家」におけるギリシャ人の叫び声が、「暴力が最初の法を与える」という声が、

こだましている。

こうした「均衡の原理」による共同体の起源の解明は、社会契約論やそれを模した『道徳感覚の起源』や「真理と虚偽」の枠組みを逸脱している。社会契約論の困難とは、同等の力を持つものたちが自然状態からどのようにして共同体へと、政治社会へと移行するか、そのロジックを説明することにあつた。しかし、力の差異を導入したことによって、ニーチェはこの困難を最初から解消してしまう。共同体の起源は、非対称的な二つの力が会うことに見いだされる。これは、先に見た起源のアンチノミーに対するニーチェなりの解決といえるのではないだろうか。すなわち、ニーチェは、「権力者」には因果関係の切断の議論を、「弱者たち」には因果関係の系列の議論を担わせ、両者を接合するのである。もちろん言うまでもなく、優位なのは「権力者」であり、強調点はあくまでも因果関係の切断に、暴力にあることは間違いない。

そして、こうした力の差異のこの導入は、ニーチェの思想に重大な帰結をもたらす。そもそも力とは相対的である。ある者に対しては「権力者」であるものが、別の者に対しては「弱者たち」になる可能性はつねに存在する。また、「権力者」が「権力者」として存在するのは、彼らが「弱者たち」との関係において存在するからである。しかし、ニーチェはこの関係から二つの項を切り離し、この関係においてはじめて見られるそれぞれの項の特徴を、その項の本質として固定化する。ニーチェは力の関係を実体化し、「権力者」と「弱者たち」として類型化してしまうのである。以降、あらゆる対立する価値が両者に配分されることになる。「権力者」とは、「よい」ものであり、能動的であり、男性的であり、健康であるだろう。「弱者たち」とは、「わるい」ものであり、反動的であり、女性的であり、病気であるだろう。のちに『善悪の彼岸』や『道徳の系譜学』などで激烈な仕方でも展開される思想は、既にこの時期にその萌芽を有しているのである。

おわりに

ニーチェは起源論をみずから批判している。『「はじめにありき。」— 発生を賛美すること— これは、歴史の考察において再び発芽し、すべての事物の最初には最も価値のある、最も本質的なものが存在するのだ、とあくまで思い込ませる、形而上学的ひこばえ [Nachtrieb] である」(WS 3, KSA 2, 540)。こうした批判をニーチェ自身がまぬかれえないのは、これまでの分析で明らかであろう。ニーチェの起源論は、まさに「発生を賛美すること」以外のなにものでもない。たとえば、「ギリシャの国家」における暴力性の強調は、当時の社会主義や自由主義に対する批判として構想されていることは、次のような一節に明らかである。「こうして私は国家をもたない利己的な金権貴族のために革命思考を弄ぶことを、現代政治の危険な特徴と呼び、自由主義的な楽観主義の絶大な普及を、奇妙な手の中に落ちた近代の貨幣経済の結果として捉え、芸術の必然的な退廃とともに、社会状態のあらゆる悪がこの根から発しているのを、あるいはこれとともに成長したのを見るとき、時には戦争の讃歌を歌い始めることを私に許してもらいたい」(KSA 1, 774)。ニーチェは抽象的に起源論を論じているのではなく、そこには明らかに政治的なコノテーションがある。

また、「均衡の原理」における「権力者」の想定は、力の同等な者たちのあいだでの契約という、社会契約論のもつ平等主義的・民主主義的な前提を掘り崩している。こうした想定は、一般に貴族主義的といわれるニーチェの政治観に符合する。そして「均衡の原理」はそうした政治観に強力な根拠を以後与えることになるだろう。

以上駆け足で見えてきたように、ニーチェは、レーとの思想上の対話の中で、みずからの道徳批判を開始した。そこでは、迂回したかたちではあれ、ホップズを中心とする政治思想との対話がおこなわれていたのであり、そしてまたそこには、社会主義や自由主義に対する批判が内包されていたのである。これまでの研究のようにニーチェの政治思想を抽象的に取り出すのではなく、レーを含めたさまざまな同時代の思想的布置の中でニーチェを読み直すことが今後の課題として残されているように思われる(15)。

註

ニーチェの著作からの引用は、作品名、断章番号、全集の巻数、ページ数を併記し、遺稿からの引用は全集の巻数、ページ数を併記する。全集と作品名は以下の省略記号で表わす。

KSA: *Kritische Studienausgabe*, in 15 Bänden, hrsg. Giorgio Colli und Mazzio Montinari, München/New York, de Gruyter, 1980.

KGW: *Kritische Gesamtausgabe*, hrsg. Giorgio Colli und Mazzio Montinari, Berlin/New York, de Gruyter, 1967ff.

MA : *Menschliches, Allzumenschliches. Ein Buch für freie Geister*, Erster Band.

WS: *Der Wanderer und sein Schatten*.

GM: *Zur Genealogie der Moral*.

レーの『道徳感覚の起源』からの引用は、略号を付し、初版におけるページ数と、トライバー編集の全集におけるページ数を併記する。

UME: *Der Ursprungen der moralischen Empfindungen*, Chemnitz, Schmeitzner, 1877.

Gesammelte Werke 1875-1885, hrsg. Hubert Treiber, Berlin/New York, de Gruyter, 2004.

- (1) レーを主題とする近年の研究としてはたとえば以下のものが挙げられる。Robin Small, *Nietzsche and Rée: A Star Friendship*, New York, Oxford University Press, 2005. Domencio M. Fazio, *Paul Rée : Philosoph, Arzt, Philanthrop*, übersetzung von Francesca Pedrocchi, München, Martin Meidenbauer, 2005.
- (2) 代表的なものを一つ挙げる。Werner Stegmaier, *Nietzsches >Genealogie der Moral<*, Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1994.
- (3) ホップズとニーチェを比較した論文としては、Paul Patton, "Politics and the concept of power in Hobbes and Nietzsche", in Paul Patton ed. *Nietzsche, Feminism and Political Theory*, London/ New York, Routledge, 1993, pp. 144-161.
- (4) Charles Darwin, *The Descent of Man, and Selection in Relation to Sex*, Princeton/New Jersey, Princeton University Press, 1981, p. 84f.
- (5) 『世界の名著 45 ショーペンハウアー』、西尾幹二編集、中央公論社、1980年、593-617頁。
- (6) 本発表では詳しくは論じられないが、その他にもこの「真理と虚偽」とレーの『道徳感覚の起源』には共通する点が多い。執筆状況なども考え合わせると、ニーチェからレーへの影響があったと考えるのが妥当だと思われる。
- (7) これには、先に見たように、やはりショーペンハウアーの影響が大きいと思われる。
- (8) 起源をめぐるこのアンチノミーにニーチェは早くから気づいていたように思われる。1869年の冬学期に行われた「ラテン語文法についての講義」(KGW /2, 183-310)の冒頭の章、「言語の起源について」においてすでにこのアンチノミーについての言及がある。KGW /2, 188.
- (9) 「均衡の原理」については、本論とは観点が異なるが、以下の先駆的な研究がある。Volker Gerhardt, "Das „Princip des Gleichgewichts“ --- Zum Verhältnis von Recht und Macht bei Nietzsche", in *Nietzsche Studien*, Bd. 12, 1983, S. 111-133.
- (10) Vgl. KSA 8, 590.
- (11) Vgl. MA 92, KSA 2, 89.
- (12) Vgl. WS 26, KSA 2, 560.
- (13) Vgl. Ottmann, *Philosophie und Politik bei Nietzsche*, Berlin/New York, de Gruyter, 1987, S. 224-226.
- (14) Vgl. WS 31, KSA 2, 563.
- (15) そうした試みの一つとして以下の研究が挙げられる。Christian J. Emden, *Friedrich Nietzsche and the Politics of History*, New York, Cambridge University Press, 2008.

『エコロジーと生の脆さ』

．はじめに

20世紀エコロジー思想の系譜のなかで、生態系と人間社会をつなげようとしたラディカル・エコロジー、人間自身の内面から働きかけるディープ・エコロジー、社会体制自体を問うエコロジー社会主義、といった様々な流れを指摘できるが、フェリックス・ガタリのエコゾフィーと呼ぶところの三つのエコロジー的な作用領域（環境、社会的諸関係、人間的主体性）の倫理的・政治的接合の可能性を見出すやり方は、性的差異の問題にも波及する。

本報告は、エコロジカル・フェミニズムなどの潮流を踏まえながら、エコロジー思想が内包する限界と可能性を「生の脆さ」という観点から浮き彫りにするつもりである。

非有機的身体

マルクスが自然との人間との関係をどのように捉えていたのか、エコロジーの観点とも言える「類的存在」に込めたものを見てみたい。

「植物、動物、岩石、空気、光などが、一部は自然科学の対象として、一部は芸術の対象として、理論的に人間の意識の一部を形成するように—これらは、人間が享受し消化するためには、まずもって調理し加工しなければならない精神的な非有機的自然であり、精神的な生活資料である—、それらは実践的にも人間の生活と活動の一部を形成する。人間は肉体的には、食糧、燃料、衣服、住居などの形態で、これらの自然の産物によってのみ生きるのである。人間の普遍性は実践的にはまさに、全自然を自己の非有機的体躯とするという普遍性に現われる。それはまず第一には、自然が人間の直接の生活資料である点で、つぎには、自然が人間の生命活動の素材／対象であり、道具である範囲においてである。自然は、それ自体は人間の体躯ではないかぎりにおいて、人間の非有機的身体である。人間は自然に依存して生きるということは、自然は、人間が死なないためには、それと絶えずかかわっているのでなければならないことで、人間の身体であるということなのである。人間の肉体的および精神的な生活が自然と連関しているということは、自然が自然自身と連関しているということ以外の何ごとも意味しない。というのも人間は自然の一部であるから」（『マルクスパリ手稿—経済学・哲学・社会主義』山中隆次訳 p81）

こうした自然を切り離すことのできない非有機的体とする点は、いわば非有機的体となるドゥルーズ＝ガタリの 器官なき身体 に近似する。それは、マルクスが描く一切の物質が人間の生活と結び付けられ、自然が消えてしまう未来の状態をも表している。それは決して到来しないとされる未来でもある。つねにある生の影の部分としての現在性。

このような 器官なき身体 のあらゆる作用、欲望機械、根源的な抑圧といった無意識そのものの生産と、じかにこの無意識に働きかける集団のメカニズムとが見失われてしまうのは、オイディプスの網の目に絡めとられてしまうときである。

ドゥルーズ＝ガタリにおいて無意識は、孤児であり、無意識自身は自然と人間とが一体であるところに生産され、デカルトのコギトの主体が両親と無関係に自分を見出すところで、また社会主義の思想家が人間と自然との統一性を生産作用の中に見出すところで、自動生産される。狂気がオイディプス主義で分析され、オイディプスに由来する自己刑罰の形態のなかに罪責感の告白を見出すことは、人間性をその範疇にはめ込むということでもある。

性的差異

ドゥルーズ＝ガタリがマルクスを引用して述べる性的差異は、まず両性のあいだの関係（異性愛）であり、大きな集合を備給している限りにおいて、一般的な性愛の関係の尺度となるという。これによって、性愛を両性に特定化することが可能となった。こうなるとファルスはひとつの性ではなく、性愛全体であり、つまりリビドーによって備給される大集合の記号であり、そこから必然的に、両性が分離し（同性愛の二系列）また同時にこの集合の中の統計的な諸関係として現われてくるというべきだという。

しかしさらにマルクスは、真の差異は、人間における二つの性の間の差異ではなく、人間の性と「非人間的な性」のあいだの差異だという。これは、明らかに獣のことではなく、動物の性愛のことではない。

そうではなく、性愛がモル的な大集合の無意識の備給であるといえるのは、この性愛が別の面では、一定の諸条件においてこれら的大集合を構成している分子的諸要素の働きと一致するからだという。欲望機械が社会的機械やその領野のなかに、またその形成や作動の中に現前し活動している限りにおいて、性愛は欲望機械と厳密に一体である。非人間的な性とは、欲望機械であり、分子的な機械状の要素であり、これらの諸要素のアレンジメントであり総合なのである。こうしたものが存在しなければ、大きな集合のなかで特定化される人間の性も存在せず、またこの大集合を備給しうる人間の性愛も存在しないであろうという。

わたしたちが人間形態的表象とよぶものは、二つの性があるという観念であると同時に、ひとつの性しかないという観念であり、最終的には一つの性（つまり男性）が存在するだけで、女性は男性に対しては欠如として、女という性は不在として規定されるといったフ

ロイトと精神分析全体を永遠に虜にする表象である。

・主観性の触媒場

例えば日本におけるエコロジー思想の先駆者として、安藤昌益が「直耕」という「自然活真の世」を理想郷として描くと同時に、それに至る過渡的な社会として近代ファシズムを暗示していたことは、その後、宮沢賢治や高群逸枝といったエコロジカルな作家が描く存在論的転換が超国家主義に絡めとられていく様子を予兆していたともいえよう。より高次の宇宙論的ガイアの次元で捉えていく存在の有り様は、宮沢賢治の「修羅」や高群逸枝の「普遍我」といった存在論に現れる。

ガタリは、ドゥルーズとともに、フロイト的な意識—無意識の二元論的類別と並び、オイディプスの三角形構造や去勢コンプレックスといったレベルで生起するいっさいの二元論的対置を拒絶してきた。多数多様な主観性の層、かなり大きな広がり—一貫性をもった異種混交的な層からなる無意識というものを選択した。そこには、みずからの存在をひきうけるやり方が美的次元の自立的領域と深くかかわっていることを言明しているという。ある重要な倫理的選択があり、それはすなわち主観性を客観化し、物象化し、《科学化》するのか、もしくは逆に主観性をその自己成長的な創造性のなかでとらえようとするか、という選択であるという。

いふなれば主観性の触媒場とは、エコロジーとして宇宙論的ガイアへの広がりを持ち、その実存的問いが審美的自律の次元に介入することを示しているとも言えよう。

・生の脆さ

ジュディス・バトラーは、ヒューマニズムへの新しい基礎として共にある被傷性 (vulnerability) という言葉を用いる。どんな人間主体を形成しようとも、必ず存在する承認の規範に依存しなければならない、それゆえに、人は傷を負うのである。バトラーは、倫理のための主体的根拠はあるのか、という問いかけのなかでヘーゲルの主体形成には他者との関係のあり方にエクスタシー (忘我 / 陶醉) があるという読みを引き出す。

「他者との遭遇は元へ戻ることがない自己の変容をもたらす。こうした交換 / 交感 (exchange) のただなかの自己について認識されることは、その内部に留まっていることは不可能な存在の仕方である。自己自身の外部において、また自己の外部に自己が作ることはできない因習や規範によって強制され、それに従って行動することで、自己は自己自身の外に起こる媒介 (mediation) を通じて自己自身を知るしかないのだと分かる。またこうした因習や規範において、自己はその作者か、もしくは自身で創作するエージェント (行為者) である、と自己自身を識別することはできないのだ。この意味において、ヘーゲル

的認識主体とは、喪失 (loss) と忘我 / 陶醉 (ecstasy) の間のためらいが不可欠なもののためにあると云える』。(Judith Butler "Giving an Account of Oneself" pp27-28 訳は報告者)

バトラーはフーコーの言語である身体 (body) に関し、従属し、破壊され、或る程度分離した自己 (self) が現れると、その自己は身体のいくらか亡霊のかたちとして読まれ、昇華されるのだろうか、という問いかけをする。そこには、身体とは、構成が起こる場ではなく、主体形成の機会に破壊が起こる場であることが暗示されている。正常化 (規律化) という昇華 (純化) のプロセスにおいて、主体が形成されるときに同時に起こるある破壊、それは過剰や抵抗が同時に行われているわけだが、それが身体に保存されているという。生は脆いがそれゆえに創造性の審美的自律につながり、社会的連帯と心的生活のあり方や作り方をエコロジカルに問い直す可能性があるのだといえる。

．おわりに

エコロジーとは自然保護に特化されるものだけではなく、人間の存在論の地平に広がり、身体、環境から民族や国家にかかわる集合体の変革に連なってくる。例えば石牟礼道子が『苦海浄土』において述べる、「われわれの風土や、そこに生きる生命の根源に対して加えられた、そしてなお加えられつつある近代産業の所業はどのような人格としてとらえられねばならないか。独占資本のあくなき搾取のひとつの形態といえ、こと足りてしまうか知れぬが、私の故郷にいまだにたち迷っている死霊や生霊の言葉を階級の原語と心得ている私は、私のアニミズムとプレアニミズムを調査して、近代への呪術師とならねばならぬ」とするそのなかで見出す「人間であることの嫌悪感」は、マルクスの非有機的身体のさらにその内奥に分け入って作り変える審美的自律性の次元を持っているといえる。人間の活動領域が世界との関係のなから持続的なやりかたでおのずから豊かにしていくのは、詩などから教わる主観性の生産なのかもしれない。

報告においては、エコロジー思想の流れを概観し、フェミニズムとの関連性、マルクスの議論との整合性などを追ったのち、生の脆さ と美的次元、ダダイズムやシュルレアリスムなど触媒の場所の考察を深めたい。

参考文献等

- アンドレ・ゴルツ、高橋武智訳 1983 『エコロジスト宣言』 緑風出版
アンドレ・ゴルツ、辻由美訳 1985 『エコロジー 共働体への道』 技術と人間
アンドレ・ゴルツ、杉村裕史訳 1993 『資本主義・社会主義・エコロジー』 新評論
アラン・ドレングソン、井上有一監訳 2001 『ディープ・エコロジー』 昭和堂
ヴァンダナ・シヴァ、熊崎実訳 1994 『生きる喜び：イデオロギーとしての近代科学批判』

築地書館

ヴァンダナ・シヴァ、山本規雄訳 2007 『アース・デモクラシー：地球と生命の多様性に根ざした民主主義』明石書店

マレイ・ブクチン、藤堂麻理子・戸田清・萩原なつ子訳 1996 『エコロジーと社会』白水社
キャロリン・マーチャント、川本隆史・須藤自由児・水谷広訳 1994 『ラディカル・エコロジー』産業図書

トーマス・エバーマン、ライナー・トランペルト、田村光彰ほか訳 1994 『ラディカル・エコロジー—ドイツ緑の党原理派の主張』社会評論社

フェリックス・ガタリ、杉村昌昭訳 1991 『三つのエコロジー』大村書店

フェリックス・ガタリ、宮林寛・小沢秋広訳 2004 『カオスモーズ』河出書房新社

ドゥルーズ＝ガタリ、市倉宏裕訳 『アンチ・オイディプス』河出書房新社

ドゥルーズ＝ガタリ、宇野邦一ほか訳 1994 『千のプラトー』河出書房新社

石牟礼道子全集 2004 『不知火第二巻、第三巻』藤原書店

最首悟・丹波博紀編 2007 『水俣五〇年—ひろがる「水俣」の思い』作品社

ドゥルシラ・コーネル、仲正昌樹監訳 2006 『イマジナリーな領域 - 中絶、ポルノグラフィ、セクシュアル・ハラズメント』御茶の水書房

ドゥルシラ・コーネル、仲正昌樹監訳 2008 『理想を擁護する—戦争・民主主義・政治闘争』作品社

Adreana Cavarero, 2000(1997) *Relating Narratives-Storytelling and selfhood*, Trans. Paul A. Kottman, Routledge

Denise Riley 2005 *Impersonal Passion-Language as Affect*, Duke University Press

Judith Butler 1997 *The Psychic Life of Power*, Stanford University Press

Judith Butler 2000 *Antigone's Claim-Kinship Between Life and Death*, Columbia University Press,
竹村和子訳 2002 『アンティゴネーの主張—問い直される親族関係』青土社

Judith Butler 2004 *Precarious Life-The powers of Mourning and Violence*, 本橋哲也訳 2007 『生のあやうさ—哀悼と暴力の政治学』以文社

Judith Butler 2005 *Giving an Account of Oneself*, Fordham University Press

Michel Foucault, Edited by Joseph Pearson 2001 *Fearless Speech*, Semiotext

高原幸子 2006 「新自然主義と女性文化」 『アソシエ 17号日本の超国家主義』御茶の水書房

高原幸子 2006 『媒介者の思想』ふくろう出版

高原幸子 2007 「弁証法的唯物論とウェブ状のマルクス」 叢書アレティア 8 『批判的社会理論の現在』御茶の水書房

Sachiko Takahara, 2008 *Community Art That Breathes: We are Organic Creatures*, SIGNS Journal of Women in Culture and Society, The University of Chicago Press

大和孝明（一橋大学大学院社会学研究科博士課程）

* 史料の引用は、句読点を加えて現代語訳した。

原文史料は報告当日に配布する予定である。

はじめに

報告者の問題意識は、1870・80年代の日本における、地域救貧医療制度の廃止論を分析することにある。当該期は、明治新政府による地方制度の形成・再編過程にあたる。地域支配の一環としてそれまで行われていた、様々な救済政策の再検討が行われた。この時期に、どの政策が、どのような論理で存続/廃止の運命をたどったかを考察することは、明治憲法体制下における公共事業、ことに社会救済に関するその位置づけを明確化するとともに、アジア太平洋戦争敗戦以前の日本における、社会事業の構造を解明する上でも、意味を持つと報告者は考える。本報告はそのための準備作業である。

救貧医療は、伝染病予防や軍陣医療と共に、当該期に一時隆盛をみせた医療政策の分野であった。だがそれは短期間で縮小・廃止を余儀なくされた。なぜなのであろうか。本報告ではとくに、1874（明治7）年から1881（明治14）年にかけて東京に存続した、「東京府病院」をめぐる議論をとりあげる。同病院に関する社会経済構造との関係や、運営面での実態分析は、他の機会に譲ることにして、本報告では、病院の「施療」（無料診察）事業がどのような論理で解体されるにいたったかを、分析してみたい。

東京府病院・区医施療券制度について

東京府病院は、1874（明治7）年に開院した。当初から府病院は、富裕層から貧困層まで、幅広い人々に対する医療を提供していた。貧困層に対しては「半価施療」（診察料をとらず、薬価を半額とする治療）・「施療」（完全無料）が行われていた。また利用者数は年々増加し、有料患者からの収入で利益をあげた。

1877（明治10）年、東京府は区医・施療券制度を創設する（6月7日東京府達丁第67号「区医職務心得」及び甲第68号「東京府施療券及牛痘施種券発行規則」）。これは府病院と分院を中核に据え、東京中の各区における開業医を公式に雇用して「区医」とし、生活困窮者への無料特診療・種痘・検死・衛生事項の協議、以上の4点を実施する医療制度であった。施療事業は施療券の発行によって行われた。

だがこの制度は、1879（明治12）年以降開催された東京府会において、徐々に予算を削除される。府病院はその後「施療院」と改称され、1881（明治14）年6月をもって廃絶する。区医制度における施療券の扱いも消滅し、検死機能のみが残った。

先行研究について

医療保護事業については、戦前にまとめられた社会事業研究所（1943）があるが、区医施療券制度については、沿革の言及にとどまっている。同病院・区医施療券制度を分析したはじめての研究として、北原系子（1995）がある。また、当該期の東京府会の議論全般を分析した、中嶋久人（1999）の業績がある。これらの研究は、府病院と施療券制度の廃止理由について、地方税予算増加、開業医集団の利権確保要求、府会議員のブルジョワ的階級意識と制度利用者の「惰民」視、を指摘している。だが当該期の社会思想との関連で、その「救済」の論理を明らかにした研究は皆無であった。

19世紀の医療保障や政策、病院（hospital）施療院（dispensary）史に関しては、英米圏に様々な研究が存在する（Abel-Smith（1964）Rosenberg（1987）など。特にCassell（1997）は、イングランドと比較して医療資源の整備されていなかった19世紀アイルランドにおける、「施療院制度」の採用と展開を分析しており、東京府の施療券制度を考える上で参考になる）。

これらは社会政策・社会福祉研究、あるいは「福祉国家形成論」の文脈で進められた歴史研究と捉えることができる。救貧法と医療保障制度との連携、病院の医療センター化、専門家集団の動向など、本報告

と共有する多くの論点をもつ。だが本報告では特に、西洋医学の導入期であり、近代地方行政形成期の日本という文脈で、それらの論点がいかなる意味をもったのかを問題とする。

1 「施療」を支える思想

1870年代の日本における病院は、西洋医学の拠点であると共に、「開化」を象徴する文明の装置であった。洋風建築としての外見や、最新の医療・看護技術に対応した構造等、それは従来の日本の医療施設（小石川養生所等）とは異なる機能を持っていた。伝染病流行時には地域医療の拠点となり、また医学教育を行う場ともなった。病院はさらに、生活困窮者への無料治療・投薬を業務とする、救貧的な医療施設としての機能を持っていた。東京府病院の「施療」を支えていた思想的根拠については、次のような段階規定ができる。

「仁恵」段階（1874（明治7）年～1875（明治8）年）：東京府病院は、宮中の典医であり、大学東校の元大博士（校長）であった医師佐藤尚中が創設を提唱した病院である。宮内省からの下賜金1万円を元手に、東京府が建設にあたった。開院当初の病院は、天皇や東京府の威信を示すイデオロギー装置として機能していた。「施療」事業も、その実質的效果以上に、為政者の「仁恵」をアピールするという側面が強かった。

「衛生」段階（1877（明治9）年～1879（明治12）年）：文部省によって提唱された「医制」（1874（明治7）年8月18日）という、医療・衛生行政の総合方針に基づきつつ、東京府が実際に独自の衛生政策を立案、模索する時期である。府病院は教育機能の強化や分院の設置等を行い、東京府の医療センターとして、多様な役割を果たす。その中で「施療」事業は、「衛生」という、都市のインフラ構築や医療行政、生活改良を含む、総合的なシステムの中の一部として再編される。区医施療券制度は、ワシントンの「貧民施療医」制度に触発されて、東京府知事楠本正隆と病院長長谷川泰によって創設されたものであった。

「救貧」段階（1880（明治13）～1881（明治14）年）：東京府会の予算削減によって、1879（明治12）年度末に施療専門病院となった時期。府病院は様々な機能（教育や伝染病予防、その他の衛生事業）を失い、生活困窮者救済にのみ関わることになる。

本報告で対象とするのは、特に から にかけての時期である。東京府病院の施療事業が、「仁恵」の発想を受け継ぎながら、「衛生」システムの一環として採用され、運営されたのに対し、これを縮小・解体しようとする人々がいた。開業医集団と、府会議員や新聞記者等である。次節以降は、両者の公立病院・施療事業批判論について検討したい。

2 医師達の施療病院論 —専門家集団の意向—

医療団体の創設・医学雑誌の創刊

まず、専門家である開業医集団が、東京の医療行政に対して独自の意向を主張していく過程について考えてみたい。当時の東京では、開業医の参加する医学講習会や、区レベルの集会在々に行われていた。また『東京医事新誌』『中外医事新報』等の医学雑誌の創刊によって、新たな言説空間が構築される。医師達は居住地域を超えて、親睦を深め、論争をたたかわせていった。

医師達は地域の医療政策や事業展開について、府県の行政担当者とは異なる認識をもっていた。ここでは、開業医達によって作成された有名な意見書「府会地方税議案中甲号第九号の病院費を論ず」（『東京医事新誌』59号、1879（明治12）年5月10日に掲載）を再検討してみたい。医学結社「東京独立共和保権会」の百々俊彦ほか5名が、第一回東京府会の開催中、1879（明治12）年3月31日に東京府知事・府会議員に提出したものである。意見書は、府病院や区医施療券制度に対して多額の地方税を使用することを批判していた。理由を整理すると、次の通りである。

「官／公／私」の役割分担：政府の職務は、「人民」のできないことを施行し、「人民」のできることは保護することにある。政府は、流行病予防等、すべて衛生に関する大事項のみを管轄する。地方税は節減をするべきであり、ただ流行病の予防法等にそなえてこれを積金とするべきである。もし東京府病院を存続する場合は、これを貧病院として、貧しい患者のみを施療するようにしてほしい。

スティグマ論、及び手続きの煩雑さ：利用者は「官」の一字があると、病院で治療を受けても、すくみあがって怯え、言いたいことを言わず、問いたいことを問わず、ただただ従ってしまう。施療券を受けるのは、「貧民の面目を公にする」姿であって、実に人情の言うに忍びないところである。区医の設けがあっても、その治療を乞うものは、区役所に入って施療券を受ける手続を知らず、「低首屈腰、自ら其威権を恐るる」のを嫌い、その治療を喜ばない。

施設一極集中か、地域展開か（「公／私」をめぐる救貧医療構想の違い）：病院を閉じて、其医師を各区で開業させ、庶民を治療させるのと、医師を一つの病院に集めて、これを処するのとは、「官民の間其優劣の増加」はどちらであろうか。巨万の地方税を課して、一つの府病院を盛大にするよりも、むしろ病院所属の医師を、府下の各区に開業させ、広く疾病を治療させた方が便利である。区役所の施療券を廃して、直接患者が希望する医師に施療させるなどの措置を設ければ、患者は望み通りに自由にその治療を受けることができる。

従来の研究では、この意見書は「彼らが自己の営業権の確立と安定に必死であり、その意味で府病院の存在が彼らにとっていかに脅威であったかが窺える」と評価されてきた（北原 1995）。だが営業権に限らず、彼らは「政府」と「人民」との活動領域のうち、政府の事業が拡大して「人民」を圧迫することを批判し、「人民」がより多くの「権利」（この時期の用法では、現代語でいう「権力」「権益」と混同される傾向にあった）を持つことを望んでいた。また、公立施設の持つ権威性が逆に利用者を遠ざけ、事業の拡大が官僚制特有の硬直を生んでいることを、批判の対象とした。そして開業医を主体とし、府県がそれを補助する形による、救済事業の進展を構想していたのである。

干渉の拒否と自律への志向性

当時、医学校を卒業した医師達が民間で開業せず、すぐに政府や府県へ就職するという現象がみられた。このため開業医から、地域の民間医療が発展しないという批判がだされていた。また国家や府県に職を持つ医師達が、片手間に民間の患者を診察することに対し、それは「官民」の医療両端に関与するものであり、経済基盤の安定した官医が民間と競合しては、地域に良い医者が育たない、という意見もみられた。一方『中外医事新報』は、1881（明治14）年年頭に前年の医療界を回顧し、次のように述べている。

「我が邦の開化は、泰西の法を模倣したものである。その文明は、上から下に移ったものである。故に維新革命の際においては、百般の業、ことごとく政府の創設にかかわらないことはなく、あらゆることが、政府の干渉でないことはなかった。故に病院のようなものは、その初めは、官立でなければ公立であって、私立のものは寥々として、晨星をみるようであった。だが年月を経るにしたがって、有力の士はあらそって私立病院を各所に起こした。それだけでなく、大学医学部を卒業し、もしくは成規の試問を経て開業する者が、続々と踵を接するに至った。これは、主として警視病院が一月の改革を要し、東京府病院が七月の改革を致したゆえんであろう」（22号「明治十三年の医事」）
（引用者注：「七月の改革」とは、府病院を施療専門病院化した改革のこと）

前掲の「地域の民間医療不足論」とは反対の現状認識である。だが、民間の医療の充実が公的医療の必要性を減らすことになるという認識や、地域医療のさらなる進展を望むならば、開業医や私立病院を増や

すべきであるという発想において、両者は共通していた。

診療報酬制と施療団体

さらに医師達は、診療報酬制度の確立に向けた運動を起こしていた。それまでの日本に、医療行為・投薬に関して、明確な報酬規定は存在していなかった。そして謝礼よりも貧困者への「憐れみ」を重視し、金銭を重視しない「医は仁術也」という旧来の発想が、開業医達によって非合理的であると批判されたのである。

だが「仁術」批判は、単純に医師達が、利権ばかりを追及するエゴイストとなったことを意味しない。医師の経済的基盤を確立するために「診療報酬制」に立脚した有料の診療事業をおこなうべきであると主張する団体が数多く存在する一方、同愛社(1879(明治12)年)などのボランタリーな施療事業団体が次々と結成されていた。そして両方の団体に所属する医師も存在していたのである。

したがって「有料診療か無料診療か」という二項択一ではなく、両者の区別を明確にすることが、当時の医師達にとっては重要であったと報告者は考える。前者は権威の向上や経済的な安定を図るものであり、後者は地域における開業医の存在感や影響力を高めるものである。両者を通じて、内務省や府の医療政策にも対抗するだけの実力を、民間に涵養したいという理想をもっていた。そのように考える時、府病院や施療事業の拡大が、地域における医療の発展を阻む存在として、開業医達に批判された理由が理解できるのである。

2 地方行財政制度の形成と東京府会における廃止論

「官/公/私」経済の形成と病院財源の変容

次に府会議員の議論に注目したい。救貧医療を提供する主なアクターは、行政か民間か。この問いが地方政治の舞台で、明確に意識されたのが、1870年代末～1880年代前半である。

東京府病院が存続していたのは、廃藩置県による中央集権国家形成(1871(明治4)年)を経た後の段階であり、地方行財政制度の整備が進められた時期であった。当該期の制度は、旧慣を継承した租税体系から、1878(明治11)年の地方三新法(郡区町村編成法・地方税規則・府県会規則)による整備されたそれへと移行しつつあった。経済活動における「官=中央政府/公=府県/私=民間」の分離がすすんでいたのである。

従来「賦金」(営業税や遊興税)と、患者からの収益によって運営されていた府病院の事業は、地方税規則によって「地租五分一以内」「営業税並雑種税」「戸数割」(地方税規則第1条)による運営へと再編された。また、「府県会規則」は、制限的ながらもブルジョワジーの政治参加に道を開き、府県の公共事業に対して、予算の審議権を認めた。財源の範囲が拡大し、予算割当てに「民意」の一定の反映がみられたことで、「府民にとって、租税負担による病院や施療事業の運営は必要であるか否か」という問題が、(非納税者たる貧困者の意向を軽視・忘却するという重大な欠陥を含みながらも)東京府会の場で焦点化されるようになったのである。

府会の批判論

東京府会においては、事業規模の拡大を目指す府庁側と、その限定を目指す府会議員との、対立がみられた。1879(明治12)年の府会予算説明において、府は「住民の貧富がはなはだ懸隔し、富豪は多いといっても貧者もまた少なくないので、病院貧院等の慈恵の費は、多額を要せざるをえない」としている(『東京府通常会日誌』第1号)。また東京府の役人は、府病院の予算審議にあたり、「地方税を出すのは富人であって、病院にかかるのは貧人であるから、富人が貧人を救うのは慈恵の挙であり、其貧困を救おうと欲するのは一般の人情であろう」と発言している(4月9日。「東京府会議傍聴記」『郵便報知新聞』1858号・1859号、1879(明治12)年4月12・14日)。

だがこのような発想は、以後の府会で総攻撃をうける。府会議員は、地方税の負担が貧困層にまで及ん

でいること、そして一部の利用者だけが利益をうける不公平さを批判する。また、大規模な西洋建築による医療事業や、多様な事業展開の必要性を問うている。現代的に言えば、「箱物行政」への批判である。

さらに、「官」「民」との競合が問題視された。当時内務省衛生局は、全国的な衛生政策の統合を進めており、区医が担っていた様々な衛生事業とその事業との競合がみられた。そして前節でも検討したとおり、医師達の「私」的な結社・団体が、府の事業を批判していた。「官」と「私」とのはざまで、「公」府県レベルにおける、地方税を財源とした救貧医療事業の固有の意義が問われるようになってきたのである。

事業の選別 — 「制度」か、一時救助か—

そして施療事業については、それが「制度」であることに対する、根本的な疑問が提起された。1881(明治14)年、東京府会常置委員は、府病院と施療券制度を廃止する意見を提出、府会の議論を経て、廃止が決定された。意見の概要は次の通りである。

「旧来、貧民を養うことは、恵み深く立派なようだといえども、実際には弊害が甚だ多いことである。貧困に陥るものには、種々の原因があるだろうけれども、多くは 怠惰によって苦境に陥るものである。政治上これを救おうというのは、弊害があるのみならず、救助を完全にすることは到底難しい。これまでの様子では、貧民が区役所に入院を願ひ出ると、区役所はその原因を推究しないで、順番に入院させている。それは 方法が適切でないのだという説もあるかもしれないが、元来救助というもの は平等に扱うことができないのみならず、同時に弊害の付随するものである。故に、十四年度より新たな入院を許さない」

(1881(明治14)年「通常府会梗概」東京都公文書館所蔵(610・D2・6)、下線部と英数字は引用者)

当該期の救済事業思想研究においてしばしば言及されるのが、にみられる「情民論」である。だが本報告で特に重視したいのは、すなわち救済事業と「制度化」との関係である。

教育や軍事等、他の分野とは異なり、救済事業は、それを恒久的・一般的な制度にする際に、利用者数・期間・地域的範囲確定という大きな問題が付随していた。どの地域にいる、どれだけの人間を、どの期間救済するか。この問題について、立案者の間でも合意を得ることは難しかったし、支給を決定する担当者の判断次第で、経費は限りなく膨張する可能性をもっていた。これは貧困に対する構造的把握や、社会調査の方法論が確立していない時代状況にあって、やむを得ないことであった。

全国的な救貧規則である1874(明治7)年12月8日「恤救規則」でも、規則の検討に際して、「仁恵の御趣旨」から「一時止むを得ず施行するもの」と「通常一般の典故」という二つの用語が対照的に用いられている。そこでは一時的な「仁恵」と、将来的に参照される「典故」とを区別し、後者としての妥当性があるのかどうか、問題にされていた。そして実際には、きわめて制限的な運用がなされたのである(1875(明治8)年5月31日、太政大臣三条実美宛内務卿大久保利通「恤救公布に付府県へ達方之儀伺」『太政類典』第1編82巻)

東京府の施療券制度も同様に、恒常的な「制度」として構想されたものの、立案の段階からすでに、利用者(第1条「府下各区の貧民疾病に罹り自費にて医療を受け難き者」)や、予算に関する限定が可能であるかどうかという疑問が出されていた(東京都公文書館蔵『回議録・第八類・区医施療券・全』明治10年、608・C8・02)。実際に利用者は増加し、1879(明治12)年末に予算の超過が見込まれ、その後は施療券枚数の制限がかけられていくのである。

府会の議論においても、人数や規模についての合意は難しかった。そこでは、府下の貧困の度合いが測定できず、利用者を確定できないのだから、一部の「貧民」が救済制度を利用し、他の大多数が利用できない状況は制度として不公平・不完全であると主張され、予算減額論に力を与えたのである。

「官民」対抗と「仁恵」批判

明治10年代は、政治的には自由民権運動の高揚（1880（明治13）年3月の国会期成同盟結成など）、経済的には自由主義の主張（『東京経済雑誌』の論説等。なお執筆者の田口卯吉は、上述の「常置委員」メンバーであった）法制度史的には、ヨーロッパの救貧法制に関する受容（イギリス改正救貧法の紹介が様々な法律書、及び思想書を通じて行われた）がなされた時期である。

民権運動は、「官」に対する「民」の権利と権益とを、強く主張するものであった。だが、救済事業に対する行政の介入を正当化する議論は、少なくとも本報告が対象とする時期の東京において、民権家達の注目を集めなかった。当該期の議論の中では、「政府」と「人民」との権限の明確化や、対立という構図が強くあらわれる。当時の民権家達の興味関心は「中等人民」（ミドルクラスを指す）の政治的権利の獲得と、自由な市場の創出にあり、生活困窮者の「救済を受ける権利」にはなかった。救済事業への国家や行政による介入は、「社会党」あるいは「虚無党」であるというレッテルが貼られ、忌避されたのである。

1881（明治14）年、東京府病院や養育院等の救済施設の存廃について、『朝野新聞』と『東京横浜毎日新聞』との間で交わされた論争では、救貧制度は「適ま主治者が恩を貧民に売って、以て一時其甘心を繋ぐの方便」に過ぎないと喝破されてしまう（大和2008）。そのような思想的状況にあって、生活困窮者への個人的な同情や、救済に対する生活困窮者自身の権利要求は、「政治」とは相容れないものとみなされた。府が「仁恵」を名目として、府民全体に課税を強制することは、道徳領域と政治領域の混同であり、むしろ救済の本質を歪めるものと考えられたのである。府病院や施療券制度は、以上のような発想を共有する沼間守一（『東京横浜毎日新聞』社主）ら府会議員によって、廃止されたのであった。

おわりに

東京府の行政官は、ある時はイデオロギー装置として、ある時は「衛生」の中核施設として、府病院の機能拡大や、施療事業の進展を求めた。だがそれは、医師集団や府会議員達によって、1870年代末から80年代初頭の時期に否定され、予算は削減されていった。また地方行財政制度の確立は、府固有の事務の意義を問い直す契機となった。その中で医療救護事業は、「官」の衛生事業と「私」の施療事業との間に挟まれ、存在感を発揮することなく規模を縮小させていった。民権運動における官民対立の思潮が、その傾向と廃絶を促進したのである。

施療事業は「制度」であるか否か。「制度」でないとするれば、その担い手は誰か。この問題を中心とした、「仁恵」をめぐる論争は、「民」の側の勝利となった。廃止された東京府病院の跡地には、慈善によって運営される有志共立東京病院（のちの東京慈恵医院）が入ることになる。そして1880年代後半や90年代に、ドイツ型の社会政策が関心を集めるまでの間、府県行政レベルでの救貧医療論は「冬の時代」を迎えるのである。

参考文献：

北原糸子（1995）『都市と貧困の社会史』吉川弘文館

社会事業研究所（1943）『近代医療保護事業発達史 上巻総説篇』日本評論社

中嶋久人（1999）「近代移行期における都市地域社会の再編成—東京府会を事例にして—」『歴史評論』587号

Abel-Smith, Brian.(1964) *The Hospitals, 1880-1948: A Study in Social Administration in England and Wales*, London: Heinemann. (多田羅浩三・大和田健太郎訳『英国の病院と医療』保健同人社、1981年)

Cassell, Ronald D.(1997) *Medical Charities, Medical Politics: The Irish dispensary system and the Poor Law, 1836-1872*, Woodbridge: Royal Historical Society.

Rosenberg, Charles E.(1987) *The Care of Strangers: The Rise of America's Hospital System*, New York: Basic Books.

個人報告：

大和孝明（2008）「1881（明治14）年東京府における公的救済制度論争の展開—『東京横浜毎日新聞』と『朝野新聞』の論戦を中心に—」社会事業史学会

フィレンツェ人の共和政体について —マキアヴェッリ政治学の歴史的起源に関する考察—

村田 玲(早稲田大学政治経済学術院助手)

...当時の世界の、もっとも特色ある最高の生活の没落に関するこの大量の伝承の中に、ある者はただただ、第一級の骨董的知識の収集だけを見だし、ある者は残忍な喜びをもって、高貴にして崇高なる者の破産を確認し、さらにある者は事実を大きな裁きの事件として、解釈するかもしれない。いずれにしてもそれは、世界の終わりにいたるまで、思弁的な考察の対象たるを失わないであろう。

—Jacob Burckhardt, *Die Kultur der Renaissance in Italien, ein Versuch*

．問題の所在

1925年、F・シャポー(Federico Chabod, 1901-1960)は『君主論』に関する研究中、諸々の「シニョーレ」signoreによる僭主的支配に服属する1500年前後のイタリア諸都市の根本性格を総括して、「政治階級 classe politica の不在」と形容した^[1]。すなわち幾世代におよぶ階級・党派対立による疲労感、平穏な経済活動に専心しようとする抗いがたき願望が、有産者のみならず、広範な民衆における政治意識を既に致命的水準にまで腐食していたというのである。かかる「深い観念的・政治的要素を欠き、大衆には何の影響力もなく、軟弱で粘着力のない素材を何の先例もなしに自力で工作してゆく孤立した個人〔君主 principe〕の一身の力量のみたよって、かろうじている存立している世界」(chabod, 1964, p.56/71頁)にあって、「14世紀の強力な戦士たち」を想起しつつ、イタリアに新しい政治意識を「創造」することが「マキアヴェッリの夢 speranza」(p.63/88頁)とならずにはいなかったという。「感情がその力や伸びやかさを失い...人々が自身の生活や意識のなかに自分を行動へと駆り立ててくれる精神的原動力を見出せなくなったすべての時代におけるのと同様に...大衆が自分自身にうんざりして政治的な情熱や感動を失ってしまったすべての時代におけるのと同様に...」

ここにおいてシャポーは、疑いなくG・モスカ(Gaetano Mosca, 1858-1941)の概念を意識的に借用しつつ「政治階級の不在」について語っていた。いわゆる「エリート理論」の提唱者らの1人として、「マキアヴェッリの後裔」(S・ヒューズ)と呼称されるモスカの諸教説は、とりわけ階級対立への着眼形式と「混合政体」の構想において、確かに『君主論』および『ディスコルシ』の諸論説との看過すべからざる親近性を有するように見える。それゆえにモスカの概念枠組の借用を通じてイタリアにおける「政治階級の不在」を活写した際、シャポーがマキアヴェッリ政治学の歴史的起源へと成功裏に接近していた可能性を真剣に考慮することがゆるされるものと思われる。しかるにマキアヴェッリが諸々の階級集団について論述するにあたり、社会経済的視角に依るよりは、むしろ前近代のコスモロジーに由来する「気質」umoreの理論に依拠していたことが銘記されるべきである。したがってシャポーの立論を顧慮しつつ、より内在的なマキアヴェッリ原典の読解を遂行し、その立論に全面的修正を加える試みが一定の妥当性を帯びるのである。

本研究報告の目的は、フィレンツェ共和国の政治的崩壊の根本原因に関するマキアヴェッリの諸論説の分析を通じて、その政治学の歴史的起源を探索することに存する。以下、三命題の検討を通じて同目的は追求される。

メディチ家のフィレンツェ統治方式の批判的分析から、「完全なる共和政体」としての「混合政体」を「貴族」grandiと「人民」popolaniの「気質」の均衡状態とするマキアヴェッリの定義が生じた。マキアヴェッリはメディチ家の支配体制の成立、およびフィレンツェにおける共和政体崩壊の根本原因を、14世紀における「貴族」の「気質」の敗北にみとめている。マキアヴェッリ政治学全体系は、「貴族」の敗北によって毀損を被った「気質」を再興せんとする企図に起源する。

．貴族と人民

12世紀初頭以降、封建的上級権力の排除と併合を通じて自治権を獲得し、ヨーロッパ世界の政治的、経済的勃興を牽引した北中部イタリア諸都市は、すでに14世紀中葉、深刻な危機に直面していた。すなわち、1年な

いし半年に任期を局限され、都市法遵守の宣誓をもって就任した「コンソリ」consoli、「ポデスタ」podestàら政務官を戴き、各種評議会の旺盛なる活力に支えられた諸々の自治都市 comune は、逐次「シニョーレ」の僭主的支配に屈服し、その世襲をゆるしつつあったのである。ヴェネツィア共和国とならび伝統的自治の防壁をもって任じたフィレンツェ共和国もまた、1434年より、2度の断絶（1494-1512年、1527年-1530年）を経ながらも、メディチ家の僭主的支配に服した。北中部諸都市における自治の伝統の沈滞は対外的独立の喪失を準備し、カトー・カンブレジ Cateau Cambrésis 和約締結（1551年）をもって、事実上、ミラノは軍事的拠点として、ジェノヴァは経済的要衝として、フィレンツェは中部イタリア政策の執行機関としてスペイン・ハプスブルク帝国に服属することになるだろう。元フィレンツェ共和国書記官ニコロ・マキアヴェッリ（Niccolò Machiavelli, 1469-1527）は、かかる「自由」の喪失[2]として要約されうる「イタリアの没落」の根本原因を探求した。その思索は、危殆に瀕したフィレンツェ人の共和政体の診断において頂点に至る。

『フィレンツェ史』中、マキアヴェッリは1434年以降のメディチ政権の統治方式の性質について若干の論述を行っている。その政権は『君主論』第9章において論じられる「市民型の君主国」の典型的事例として注目に値する。というのもメディチ家は、フィレンツェにおける伝統的自治に鑑みて一市民を装い、投票様式の微修正、被選挙資格審査機関への介入、政敵の国外追放あるいは財産没収による無力化等々を除き、ほとんどいかなる抜本的改革をも実行することはなかったものであり、その家門当主の公職就任すらも少数の事例にとどまっていた。しかしながらヨーロッパ全域に展開するメディチ銀行からの潤沢な収益は、贈賄による有産市民の懐柔、そして諸々の教会、修道院、福利厚生施設の建設による大衆的支持の獲得を可能とした。したがってメディチ家のフィレンツェ統治方式は、法制度的改変を経ることなくして、平和裏に寡頭政治家の外皮をまといつつ僭主的支配の確立に成功しうることを示したのである。「…彼〔コジモ・デ・メディチ〕の業績、および行為のすべてはまるで王侯にふさわしかったし、また彼はフィレンツェの唯一の支配者であったけれども、その慎重さによって自制しており、市民としての謙遜をけっして超えることはなかった（IF. ,5[795-796]）。疑いなくマキアヴェッリは、F・グイッチアルディーニ（Francesco Guicciardini, 1483-1540）による『フィレンツェの政体をめぐっての対話』中の、より腹藏のない陳述において表明される見解を共有していたのである。「…それが僭主政治だということは私は認めねばなりません。フィレンツェは名目を保ってはいました。すなわち、自由であるという見せかけと外観を保ってはいました。しかし事実はメディチ家がフィレンツェを支配し、メディチ家がフィレンツェの主人でした。…彼らの善行は多く、悪行は少なかった。しかも、それもやむを得ざる場合のみに限られました」[3]。

マキアヴェッリをして「前人未到の海陸」を踏破するコンキスタドールを自任せしめた「実際上の真実」verità effettuale の見地によるならば、メディチ政権下のフィレンツェ人の共和政体は見紛う方なき僭主政治であった。その見地は、とりわけポリュビオス『歴史』第6巻において表明された法制度的要素に着目する古典的政体分類、さらにはここから導出される「完全なる共和政体」の定義の無効性を認識せしめたはずである。政体循環論と結びついた古典的政体論は、『ディスコルシ』第 2 巻第 2 章において概括されている。すなわち古典理論によるならば、原初の王政の墮落から生じた僭主政は、やがて貴族政による秩序をもたらし、これが寡頭政へと墮落したのちには、民主政とその墮落形態としての衆愚政を経て、再び王政へと回帰する。政体生成消滅の流転循環を断ち切るべき「完全なる共和政体」は、善なる三政体の混交によって達せられる。「…よき政体のもつ性格のどれをも含んだ一つの政体を選び、それをもっとも堅実で安定した政体だと判定するのである。…同じ都市のなかに、君主政、貴族政、民主政があれば、おたがいに牽制しあう…」(D. ,2[80])。古代ローマ共和国が賞賛に値するのは、「執政官」、「元老院」、「護民官」の創設を通じて「混合政体」を実現したことによるという。しかるにフィレンツェ共和国の歴史的経験は、かかる古典的政体論の放棄を要請し、それゆえに治乱興亡に関する「実際上の真実」に立脚した新しい説明、さらにはローマ共和国の比類なき卓越性に関する新しい説明を要請するのである。

マキアヴェッリは度々、古典的政体論における君主政と僭主政の質的区別を軽視、ないし無視している。さらにフィレンツェ人の伝統的共和政体の枠内における政権担当集団を「君主」と呼称し（See,IF. ,21[709]）他方において「市民型の体制〔共和政体〕から専制へ」の過程上にある「市民型の君主国」について叙述することによって（P.9[272]）法制度的政体分類を侵犯している。これら事例は『君主論』、『ディスコルシ』等の主要著作中に確かに遍在する用語法の混乱以上のことを示唆しているに違いない。というのもマキアヴェッリ政治学にお

いては、君主政体と共和政体の区分にもまして根本的なものとして、両政体のいずれにおいても見出される「貴族」と「人民」の「気質」が浮上するのである。「...二つの相反する気質は、どこの都市でも見られるもの...。...人民は...命令や抑圧を受けるのを嫌い、貴族は...命令し抑圧しようと望む。...両者の欲求の違いが原因となって、都市ごとに、君主政、共和政、無秩序の...どれかが生まれてくる」(P.9[271]/D. ,4[82]/5[83]/40[124]/IF. ,1[690])。ガレノスらの古代医術理論に由来する概念としての「気質」は、天体運行と地上的諸事象の照応関係を想定するコスモロジーと不可分の関係にあり、したがって時間の経過による変容をこうむることはなく、太古以来の歴史全体を説明しうるものとみなされる[4]。「完全なる共和政体」としての「混合政体」は、これら2つの「気質」が理想的均衡に至った際に顕現するであろう。かかるマキアヴェッリによる「混合政体」の再定義は、メディチ家によるフィレンツェ支配体制の批判的分析から生じたものと思われる。

・ 支配の病理学

政治的・軍事的選良として、自然的に都市住民の少数部位に宿る「貴族」の「気質」を特徴づけるのは、その巨大なる「野心」ambizione である(See,D. ,37[120]/40[125])。したがって「貴族」の欲望は、他者の自由を破壊し、正義を侵犯することによってのみ充足されうる(See,P.9[271]/IF. ,12[666])。その現世的な「栄光」gloria への憧憬は、青史に燦然と輝く英雄的諸行為を渴望せしめ、安寧に飽き足らず流血の内紛、あるいは盲目的外征を惹起しうる(See,D. ,19[174]/25[184-185]/D. ,16[222])。「貴族」の「気質」の最たる指標は、その革新的性格(Strauss,1958,p.130)すなわち遵法精神の希薄、および諸々の慣習の臆見、とりわけ宗教的信念からの自由である(See,D. ,13[96-98]/14[97-98]/D. ,11[93]/12[95]/ ,33[240-241])。したがってマキアヴェッリ政治学中の枢要価値としての「力量」virtù とは、その最も狭義の用法において、すぐれて「貴族」の資質を示すのである。かかる「気質」は、始原における都市創設、新規体制の樹立、あるいは政治生活の硬直化の打開にとって不可欠の要素であることは疑いない。しかしながら、その「気質」が宗教的権威を確立し、遵法精神を涵養し、都市の諸制度を継続的に発展せしめるに際しては脅威となることもまた明らかである。したがって「貴族」は、都市住民の自然的多数者に宿る「人民」によって抑制されねばならない。「人民」の「気質」は、もっぱら私生活の安寧を願う寡欲によって性格づけられ(See,P.9[271]/19[284]/D. ,16[100-101]/ ,5[200])、それゆえにいっそう上首尾に正義を守護するであろう(See,D. ,5[83-84])。その慣習的、法的諸規範への服従、とりわけ旺盛なる信仰心によって、「人民」は都市に不可欠の保守的要素(Strauss,1958,p.130)を担うのである(See,D. ,25[108]/58[141-142])。これら「貴族」と「人民」の対立に関する洞察は、マキアヴェッリ政治学の最深の基礎をなし、その「実際上の真実」の観察から生じる独創性の根幹である(Parel,1992,p.107)。都市の自由と栄光は、2つの「気質」の自然的対立を賢慮によって安定的均衡へと操縦し、「完全なる共和政体」としての「混合政体」を達成することに存する。古代ローマ共和国が至高の規範的意味を帯びるのは、ここにおいて「混合政体」の顕現が確認されることによるのである。「...自由を確保するためにつくられたすべての法律は、ローマでたやすくその跡をたどりうるように、人民と貴族との対立から生じた...」(D. ,4[82])

マキアヴェッリは「完全なる共和政体」の確立に成功した古代ローマ共和国と、これに失敗したフィレンツェ共和国との比較検討を遂行した。フィレンツェ人もまた、13世紀初頭以降、ローマ人同様に階級対立による内部分裂を経験した。ここにおいてマキアヴェッリが注視するのは、前者の歴史的経験において、平民の全面的勝利と閥族の全面的敗北が生じていた事実であった。すなわち、「ローマの人民が、貴族 nobili とともに最高の榮譽を享受しようとしたのに対して、フィレンツェの人民は、貴族をまじえずに、単独で政權を握るために戦った」(IF. ,1[690])。1293年の「正義の規定」において絶頂に達する諸立法により支配権を削減されつつあったフィレンツェ閥族は(IF. ,11-13[665-667])。1343年のアテネグアルティエーリ失脚につづく内戦をもって壊滅した(IF. 36-41[683-689])。無論、マキアヴェッリは古代文献中にも階級対立が閥族の殲滅に帰着した諸事例が確認されることを知っている(D. ,2[149])。ただし「貴族」と「人民」なる「気質」の対立は天体運行と同程度に自然的な現象であり、したがって閥族の壊滅が生じたとしても、「貴族」の「気質」の芽は政治闘争の勝者たちのしかるべき部位に必ずや再び萌え出さざるはずである。「...人民のうちごく少数の連中は...自分が命令する立場になりたいから自由をもとめる...」(D. ,16[100])。しかるにフィレンツェ人の共和政体の事跡において刮目を要するのは、かかる社会経済的一階級の崩壊が「野心」、「支配欲」、「栄光」への憧憬等々、「貴族」の「気質」

として総括される諸性質に対する呪詛と抑圧を常態化し、ついにはこの「気質」を前例なきまでに沈滞せしめたことであった。「貴族の没落...。...これこそフィレンツェが単に武力だけでなく、あらゆる高邁さを失ってしまった理由である。...貴族階級特有の武勇や高邁な精神が消滅し、貴族ではない人民では決してそれが蘇ることはなかった。こうしてフィレンツェはますます卑屈になり、卑しくなっていた」(IF, 42- 1[689-690])。

かくして政治的・軍事的柱石としての「貴族」の「気質」を破壊したフィレンツェ人の共和政体は、「隷従」servitùと「放縦」licenza (IF, 1[715])の両極を反復したのち、ついにはメディチ政権に服するに至る。すなわち経済的興隆の裏面において進行する政治的活力の全般的減衰が、共和国の対内的、対外的自由の双方を脅かすのである。15世紀初年以降、統治権力は相対的平穩のうちに寡占から独占に至る明白な求心化傾向を示し、アルビッツィ家の寡頭的支配がメディチ家の僭主的支配を準備していた。「...たび重なる分裂によって貴族が滅亡してしまい、この共和国は商業に熟練した人々の手中に収まっていたため、他人の命令や運命に追従する...」(IF, 39[658]/cf.,P.12[275])。さらに1494年における僞王シャルル8世入寇以降、共和国の自律的政策遂行能力の喪失の決定的要因となる傭兵軍への恒常的依存もまた、「貴族」の崩壊に起源する。「ローマの〔人民と貴族の間の〕敵意はますます軍事力を高めたが、フィレンツェのそれは〔1343年に〕軍事力を完全に消滅させてしまった」(FH, 1[690])。確かにマキアヴェッリは、メディチ家による支配体制の成立、およびフィレンツェにおける共和政体崩壊の根本原因を、14世紀における「貴族」の「気質」の敗北にみとめていたことになる。

君主の育成

フィレンツェ人の共和政体が「他人の命令や運命に追従する」事態は、自然的に「命令や抑圧」を忌避する「人民」の「気質」が、これを遍く統べるに至った際に生じていた。というも都市の自由は人民の消極的欲求によっては保持されえず、むしろ強大なる「野心」ゆえに政権に参画し、願わくば第1人者たらんとする「貴族」の「気質」が各所に乱立し、相互に掣肘することによって維持、強化、促進されるからである。マキアヴェッリがすべての僭主放伐を、「貴族」によって遂行されてきたものとみなしていた事実が銘記されるべきであるだろう(D, 2[80]/ 6[202])。「貴族」の「気質」とは、おのれ自身が君主あるいは僭主たらんとする欲望の表現にほかならない[5]。したがって政治権力は、「貴族」の「気質」が政体内に横溢するほどに遠心化傾向を示し、これが減退して「人民」の「気質」が浸透するほどに求心化傾向を示す。ついには「貴族」の「気質」が倒壊するに至るならば、政治権力は、財貨および声望において傑出する一市民あるいは単一家門によって容易に回収され、これらの掌握するところとなるであろう。かかる洞察ゆえにマキアヴェッリは、メディチ政権に献呈された『君主論』中、その僭主的支配を防衛する最も有効な施策をも説くことができたものと思われる。「有力者たち grandiの支持で君主の座に就いた人物は、政体の維持にさいして、人民の支持で君主になった者よりも多くの困難にめぐりあう。...君主になっても自分と同等と思われる多数の者たちが身辺に見出されるため、自分の意のままに命令を下したり支配することができなくなるから。...結論として唯一言っておきたいのは、いかなる君主においても人民を味方につけておくのが必要だということ...」(P.9[271]/See,19[285]/D, 40[125])

閥族の敗北から僭主的支配の確立へと至ったフィレンツェの歴史的経験の分析、および「貴族」の「気質」と政治的自由との内的関連の探索、これら企図が帯びる非常な新奇さを、確かにマキアヴェッリは自覚していたものと思われる。マキアヴェッリは『フィレンツェ史』の序文において、人文主義的学殖の精華、すなわちL・ブルーニ(Leonardo Bruni,circa1370-1444)、およびP・ブラッチョリーニ(Poggio Bracciolini, 1380-1459)の修史に対する批判を展開している。「〔2人は〕...フィレンツェ人が外国の君主や人民相手に行った戦争についての記述ではきわめて勤勉であるが、内乱や内輪同士での敵意、そしてそこから生じた結果については...ある部分では沈黙し、他の部分でも...簡潔な仕方では記している...」(IF,pr.[632])。ここにおいてマキアヴェッリは、1434年のメディチ政権成立に帰着する内紛の進行過程に着目した自身の歴史叙述の意義を際立たせるべく、先達らによる内紛の軽視の諸理由を推定し、2点に要約した。すなわち「...あまりにもつまらない出来事に見えたために、文字で記録するに値しないと判断したためか...そうした叙述によって中傷されざるをえない人々の子孫を怒らせることを恐れたため...」。しかるにフィレンツェ人の共和政体における内紛は前例なき顛末に至ったがゆえに、これを些事とみなすことは誤りであるだろう。「...古代ローマでは王が追放された後、貴族 nobili と平民 plebe の間で分裂が生じて、その分裂のおかげでローマはその滅亡まで存続した。アテナイも同様であり、この当時繁栄し

ていたあらゆる共和国でも同様だった。しかし、フィレンツェの場合、まず貴族 nobili の間で分裂し、続いて貴族と人民 popolo の間で分裂し、そして最期に人民と下層民 plebe の間で分裂した」(IF.pr.[632-633])。古代共和国における「貴族」と「人民」の内紛が「法律によって」、すなわち両者の拮抗によって決着したのに対し、フィレンツェにおいては「多くの市民の追放と死によって」、すなわち「貴族」の殲滅によって決着していたというのである (IF ,1[690-691])。したがって人文主義的伝統は、「貴族」の敗北と「人民」の勝利なる内紛の帰結が帯びる致命的意味に関して無知であったがゆえに、論駁されねばならないのである。

フィレンツェにおける過去の内紛当事者らの血族に対する配慮から記述を差し控えることもまた、「人間の野心」や「先祖と自分たちの名前を永遠のものにしたいという願望」に関する無理解を示すものであるがゆえに、誤りであるだろう。マキアヴェッリが断固として主張するところでは、「政治や国家に関する事件がそうであるような、それ自体に偉大さを含む行動」は、「それがどんな結末に至ろうとも...非難よりもむしろ名誉をもたらす...」。「名誉」を渴望する者らは、「賞賛すべき事績」によって不死を獲得する大望が叶わぬ場合、「恥ずべき出来事」によってこれを獲得せんと企てるのである。マキアヴェッリによって認知され、既存の権威によって軽視あるいは看過された欲望、すなわち「名前を永遠のものにしたいという」欲望は、すぐれて「貴族」の「気質」の指標である (FH ,29[785])。かかる奔馬のごとき情念、すなわち「野心」あるいは「栄光」への渴望等々、「貴族」の自然本性に関する無知、もしくは忘却を露呈していた嫌疑ゆえに、既存の最高峰の権威らに対しては呵責なき批判が加えられねばならないのである。

フィレンツェ人の共和政体における「貴族」の死滅は、空前の歴史的経験である。したがってその年代記中の秘史を精確に認識した者は、コンキスタドールの出征に比せられる空前の計画、すなわち失われた「貴族」の「気質」の本質を把握し、これを同時代において可能な限り広範囲に蘇生せしめんとする計画を発動するのである。『ディスコルシ』が、「君主であるにふさわしい無限のよき資質に恵まれた者たち」を名宛人とした書物であったことが想起されるべきである (D.pr.[75])。これら「潜在的君主」が「現実の君主」と異なるのは、ただ至高の政治権力を欠くことによる[6]。彼らに宿る「貴族」の「気質」の胚芽を育成し、極大化せしめんとする企図の突出ゆえに、『君主論』中に活写される人格、すなわちおのれの「力量」のみを恃んで僭主権力を奪取する「新しい君主」Il principe nuovo が、14世紀に打倒された政治的・軍事的選良の恐るべき戯画と化したのである。かかる「君主たち」が巨大な戦列を形成するとき、かつて存在した最も偉大な共和政体、すなわちローマ人の共和政体が地上に蘇るのである。「...元老院というものは大勢の王の集會と見える...民衆も恐るべきもので、いわばレルナのヒュドラ...」(プルタルコス『列伝』『ピュロス伝』19)。マキアヴェッリ政治学全体系は、したがって「貴族」の敗北によって毀損を被った「気質」を再興せんとする企図に起源するものと解しうる。

・若干の指摘

「古代と近代の党派政治の差異は、近代の党派政治において人民が勝利したことに存する」[7]。その没後数世代のうちにマキアヴェッリは、とりわけ『君主論』の著者として、凄まじい勢威でヨーロッパ全域に読者を獲得してゆくことになる。しかしながらこの事態は、マキアヴェッリ畢生の企図が嫡流の後継者らを獲得したことの証左ではなく、むしろフィレンツェ人の歴史的経験がやがては近代世界全体の経験となり、その究極の政治的帰結に関する透徹の分析が驚嘆を喚起したことによるのかもしれない[8]。マキアヴェッリ政治学の極意が等閑に付されるに至ったのは、『君主論』および『ディスコルシ』以下諸著作を貫徹する「気質」の理論が忘却されたことへの対応現象であるだろう。賢慮によって「貴族」と「人民」の均衡状態を創設せんとする構想は放棄され、かくして近代的解決は、特定党派ないし階級の完全優位のうちに見出されていくかのようである。というのも J・ロック (John Locke,1632-1704) の論述中に確認される「気質」の理論の最後の残照は、すでに近代世界が「人民」の優位を前提として巨大な変革を準備しつつあったことを示しているかのように見えるのである[9]。

本研究報告の目的は、フィレンツェ共和国の政治的崩壊の根本原因に関するマキアヴェッリの諸論説の分析を通じて、その政治学の歴史的起源を探索することにあった。上記の三命題の検討を通じて、同目的は成功裏に追求されたものと思われる。「政治階級の不在」に関する F・シャポーの立論に全面的修正が施されねばなかったのは、それがマキアヴェッリ自身の依拠した「気質」の理論を忘却し、社会経済的見地に依拠した階級集団の概念を採用したためである。G・モスカの諸教説もまた、近代の黎明の豊穡なる端境期に表明をみた同理論を十全

に継承しているとは解しがたく、さらには現代における「エリート理論」の主唱者らが、「職業政治家と官僚の事実上の寡頭政治」を民主主義の根本的要件として肯定し、「民衆が政治的に無関心であるのはよいことであり、社会の健全さの印」と主張するに至っていたのならば[10]、もはや「マキアヴェッリの後裔」の呼称に値しないことは明らかであるだろう。あるいは失われた前近代的理論の再発見と内在的理解によってのみ、「柔らかな専制」における心地よき昏睡からの覚醒は可能となるものと思われる。

注記

マキアヴェッリの諸著作に関しては、*Tutte le opere*, a cura di Mario Martelli (Sansoni, 1971)に拠る。諸著作からの抜粋については、『マキアヴェッリ全集』全6巻(筑摩書房、1998-2000年)に依拠した。なお文脈等に応じて、訳文に若干の変更が加えられている。下記の略号を用いて、巻および章番号、原書頁数を()中に記す。P: *Il Principe*, 1513. D: *Discorsi sopra la prima Deca di Tito Livio*, 1517. IF: *Istorie Fiorentine*, 1525.

[1] Federico Chabod, *Scritti su Machiavelli* (Giulio Einaudi editore, 1964) p.52. 「ルネサンス・イタリアの 国家 と『君主論』」「イタリア・ルネサンスの 国家・国家観」須藤祐孝訳(無限社、1993年)64頁。なお、同研究が「『君主論』についてのこれまでの研究の中で最も秀れている」と評されたのは、1970年のことであった。佐々木毅『マキアヴェッリの政治思想』(岩波書店、1970年)20頁(注記)

[2] Quentin Skinner, *The Foundations of Modern Political Thought, Vol.1: The Renaissance* (Cambridge University Press, 1978) pp.6-7, p.77; *Machiavelli* (Oxford University Press, 1981) p.58. 『マキアヴェッリ—自由の哲学者—』塚田富治訳(未来社、1991年)96頁。

[3] Francesco Guicciardini, *Dialogo e Discorsi del Reggimento di Firenze*, a cura di Roberto Palmarocchi (Laterza & Figli, 1932) p.162. 『フィレンツェの政体をめぐっての対話』末吉孝州訳(太陽出版、2000年)240頁。「...事実、彼〔ロレンツォ・デ・メディチ〕のもとにあってフィレンツェは自由ではなかった、と我々は結論せねばならない。もっとも、彼以上により僭主 *tiranno*、あるいは彼以上に好ましい僭主を頂くことはできなかったであろうが」。Francesco Guicciardini, *Storie Fiorentine, dal 1378 al 1509*, a cura di Roberto Palmarocchi (Laterza & Figli, 1931) p.80. 『フィレンツェ史』末吉孝州訳(太陽出版、1999年)140頁

[4] Anthony J. Parel, *The Machiavellian Cosmos* (Yale University Press, 1992) pp.101-112.

[5] 「...君主は...貴族のなかで特に傑出した人物...」。厚見恵一郎『マキアヴェッリの拡大的共和国—近代の必然性と「歴史解釈の政治学」—』(木鐸社、2007年)315頁。

[6] See, Leo Strauss, *Thoughts on Machiavelli* (University of Chicago Press, 1958) p.21.

[7] Harvey C. Mansfield, *Machiavelli's Virtue* (The University of Chicago Press, 1996) p.171.

[8] 「...ある国民が革命のなかで貴族階級を滅ぼすとき、その国民はあたかも自然に中央集権を標榜する...。...旧体制の多くの制度を破壊した民主主義革命は、必然的に中央集権を強化した」。Alexis de Tocqueville, *The Old Regime and The Revolution*, trans., Alan S. Kahan (The University of Chicago Press, 1998) p.137. 『旧体制と大革命』小山勉訳(筑摩書房、1998年)188。「[貴族たちは]旧権力を放棄したあとも、規則と隷従を敵視する先祖のあの矜持のようなものをもち続けていた。...彼らは自由を獲得するために、必要とあらばいつでも大きな危険を冒す覚悟だった。いつも残念に思うのは、この貴族階級を法の支配に服従させようとはせず、打倒し絶滅させたことである。こうして、国民の生活に必要な部分が奪われ、国民の自由は決して癒されることない痛手を負ったのである。...社会のうちで最も強力な抵抗の拠り所...」。 *Ibid.*, pp.172-173/265-266頁。

[9] Moses I. Finley, *Democracy Ancient and Modern* (The Hogarth Press, 1985) p. . 『民主主義—古代と現代—』柴田平三郎訳(刀水書房、1991年)頁。

[10] John Locke, *Two Treatises of Government*, ed., Peter Laslett (Cambridge University Press, 1960) p.414. 『市民政府論』鶴飼信成訳(岩波書店、1968年)223頁。

なお、その他の諸々の引用注および参考文献の表示は当日発表の際におこなう。

沖縄 を想起すること

—岡本恵徳* 1 「水平軸の発想 沖縄の『共同体意識』」* 2 をめぐって—

土井智義（大阪大学文学研究科博士後期課程、日本学術振興会特別研究員）

はじめに

近年の沖縄をめぐる言説において、米国から日本へと沖縄の「施政権返還」が行なわれた1972年前後に展開された「反復帰論」があらためて注目されている。たとえば、「反復帰論」の中心人物として知られる新川明、岡本恵徳、川満信一たちの議論を引き受けつつ、「復帰」前後の映画を論じた仲里効の著書（『オキナワ、イメージの縁（エッジ）』未来社、2007年）は、沖縄／ヤマトとを問わず日本語環境全体で高く評価されている。こうした傾向からも、「反復帰論」の再評価の兆しは疑うべくもないと思われる。

しかし、「反復帰論」が実際にはどのようなものであったのかや各々の違いなどについては、あまり議論が深められているとは言いがたいのではないだろうか。単純化して述べるならば、「反復帰論」とは、総じて戦後沖縄の「復帰運動」にみられた日本への「同化」傾向を拒否し、沖縄の住民自身が日本国家の統治を補完してしまう構図を批判したと考えられているのではないだろうか。たしかに、「反復帰論」を先導した新川明は、アメリカが沖縄と日本の分断を固定しようとしていた時期においては「復帰運動」が一定の戦闘性を持ちえたことを認めるものの、「しかしそれはあくまで『異民族支配からの脱却』『同一民族としての本来の姿に立ちかえる』という発想によって唱導されたナショナリズムの運動であった」と、「復帰運動」をその基礎において「ナショナリズムの運動」であるとみなして批判している（新川明「『非国民』の思想と論理」同『反国家の兇区—沖縄・自立への視点』社会評論社、1996、69頁*3）。

先述の仲里も岡本の「水平軸の発想 沖縄の『共同体意識』」（以下、「水平軸」と略記）を高く評価するが、その評価のポイントは、岡本が渡嘉敷島での「集団自決」と「復帰運動」を「ひとつのもののふたつのあらわれ」（岡本恵徳「水平軸」沖縄文学全集編集委員会編『沖縄文学全集第18巻 評論』国書刊行会、1992年、191頁。以下引用は『沖縄文学全集』版から行う）と表現したことにあつた。仲里によると、岡本は「沖縄戦後史をひと色に染め、国家と民族の物語の円環に封じ込めた日本復帰運動」のなかに「集団自決」と共通する日本への「同化」志向や「ナショナリズム」を看破したというのである（仲里、前掲書、209-210頁）。

仲里の評価では、「復帰運動」が「ナショナリズム」が基盤であったことを前提としたうえで、岡本の「水平軸」も含めて「反復帰論」の要点を、沖縄の住民による「（日本）ナショナリズム」への没入に対する対抗的言説として位置づけていることがわかる。もちろんそれは見当違いなどでは決していないが、少なくとも「水平軸」を「日本ナショナリズム」や「同化」批判の文脈のみに位置づけるのは問題があると思われる。岡本の「水平軸」をひも解くかぎり、「復帰運動」への高い評価に驚かされるからである。本報告では、岡本の「復帰運動」への意外なほどの高評価を確認したうえで、1970年という沖縄の状況が激動する時節において、岡本が何を思考しようとし、また 沖縄 をどのようなものとして描いていたのかについて考えてみたい。

1 岡本の「復帰運動」への視点

まずここでは、岡本の「復帰運動」の評価を具体的に引用してみたい。

「祖国復帰運動」を支えていたのは、単純な「本土志向」ではなかったと考える。それを支えていたのは、沖縄の人間が沖縄の人間であることを出発点としたところの、だから自分たちが自分たちであることによって、自分たちを自分たちで支えないかぎり、生きぬくことができない、という“共同体的本質”であり、国家をも権力をも社会的な条件として相対化しえたところに、「復帰運動」のエネルギーを触発する契機がひそんでいたといえる。そして、自分たちの手でどうかしなければならぬのだという“共生”の希求が、直接民主々義的な運動形態としてあらわれたと考える。「復帰運動」は、沖縄の人たちにとっては、一種の疎外された状況からの自己回復の運動であった（「水平軸」179-180頁）。

「復帰運動」を「単純な『本土志向』ではな」と断言し、「直接民主々義的な運動形態」だとみなす姿勢からは、それが「日本ナショナリズム」であったことをもって批判する論調からは遠いところにある。むしろ、岡本自身も「復帰」が日米両政府によって実施されることがすでに決定した段階である1970年当時、実際に行なわれていた「復帰運動」自身には批判的であった（「水平軸」180頁）。いったい、「復帰運動」に対する岡本の肯定的な視線は何に由来するのだろうか。いや、むしろ「復帰運動」を通して何を見出そうとしていたのだろうか。仲里も引用した岡本の言葉に、もう一度立ちかえってみることで考えてみたい。

それは、「誤解をおそれずあえていえば、『渡嘉敷島の集団自決事件』と『復帰運動』は、ある意味では、ひとつのもののふたつのあらわれであったといえよう」（「水平軸」191頁）という言葉である。ここでいう「ひとつのもの」とは、岡本が「水平軸」で主題にする「共同体的生理」のことである。「共同体的生理」については後述するが、ひとまず、その方向性を簡単に示しておきたい。岡本は「水平軸」について、「わたし自身の『沖縄の思想』（というものがあるとすれば）へのかかわりの過程とそのたどりついた地点を、多分に私的な体験を回想するというかたちをとおして綴る」（「水平軸」144頁）と手の内を明かしている。そして、「沖縄の思想」とは、「自己の内側にあって、大きく自己を規定しているもの、あるいは、意識的・自覚的にそれを対象化しないかぎり、まるごと自己の生きていることが確かなものになりえないような」（「水平軸」145頁）ものを思考することであり、具体的には「沖縄戦における『戦争体験』」と『戦後体験』の軸としての復帰運動」のうちにも強く働いている「共同体的生理」、すなわち「いまだ論理化されえない、情念の領域に多く潜んでいるかにみえる」ものを考えることであるという（「水平軸」181頁）。

以上のことから知るように、岡本は「共同体的生理」を、自らも含めた「沖縄の人間」が捕捉されている運動領域だとみなしており、自らにとって外在的なものとは見ていない。つまり、岡本が「集団自決」と「復帰運動」に感受したのは、「日本ナショナリズム」といういわば表象にかかわる部分ではなく、両者の内に潜在し、そして自分自身をも捕捉する「共同体的生理」という運動なのであった。同じ「日本ナショナリズム」を批判するにしても、「ナショナリズム」の論理を批判するというより、自身にとっても避けがたい運動、ブルデューのいう「ハビトゥス」に近い領域が、どのように「ナショナリズム」に回収されてしまうのかに着目しているのである。

ところで、岡本にとって「沖縄の思想」あるいは 沖縄 を考えることと、「共同体的生理」を思考することとが不可分の課題であることが示されたのだが、そもそも、「沖縄の思想」や 沖縄 というものが岡本の眼前に意味あるものとして登場するようになったのは、決して自明なことではなかった。それは東京体験、より正確に言うならば、「脱出と回帰」* 4において見出されたものなのである。

2 沖縄を想起すること

琉球大学を卒業して、岡本はしばらく高校教員をしていたが（我部聖「岡本恵徳試論—戦争・記憶・沈黙をめぐる—」『沖縄文化研究』34号、2008年参照）沖縄を「脱出すべき不毛な地域」と思うようになり、東京に向かった。そのころ岡本は、「観念的にはひとりのマルキストとして、生活面では、近代の合理主義者として」自認していたという（「水平軸」144-150頁）。このように沖縄から脱出し、東京で「近代」を謳歌していたはずの岡本にとって思いがけなかったのは、沖縄が自己の内にも存在しているということであった。ふとしたきっかけで、岡本は強烈に 沖縄 に呼びかけられてしまう。

そのように沖縄脱出をこころみたわたしにとって衝撃的なことは、わたしが脱け出してきたはずであるその沖縄が、実はわたし自身の内側に生きている、そしてまぎれもなくわたし自身が、沖縄の人間にほかならない、という認識であった。それは、たとえばわびしい下宿住まいの一部屋でラジオから流れてくる沖縄民謡の旋律に激しくゆすぶられるというようなかたちでもあらわれた。単調で、社会の停滞的な構造をそのままあらわしているかのように見え、一種拒絶すべきものとして沖縄民謡の旋律を考えていたわたしの場合には、それはひとつの衝撃であった（「水平軸」155頁）。

「脱出」したつもりでいた 沖縄 というもの、自分にとって外在的であったはずのものが、不意に激しく自らをとらえるということ。沖縄 というものが岡本に到来するのは、「沖縄民謡の旋律」というきっかけを通してであった。では、この「沖縄民謡の旋律」に触発されて岡本に到来した 沖縄 というものは、一体いかなるものなのだろうか。ここで岡本が 沖縄 に邂逅する過程に注目してみると、いわゆる 記憶 という問題について議論されている事柄と深く関連していることがわかる。

記憶 について、ここでは岡真理の議論を参照したいが、彼女は 記憶 をめぐって次のような体験を記している。日本のスーパーで洋梨のジュースを手にした彼女は、エジプトでの留学体験を反芻しながら必死に洋梨のアラビア語を思い出そうとするが、思い出せない。だが、家に帰って洋梨のジュースを口にした瞬間、突然「コメーター（洋梨）」というエジプトでの下宿先のおばさんが発したアラビア語が聞こえてきたという。そして、このアラビア語の響きとともに、彼女に「15年前のカイロの光景が生き生きと、あのときそのまま甦った」のだ（岡真理『記憶／物語』岩波書店、2000年、3-4頁）。

要するに 記憶 とは、ある人格としての主体が能動的に呼びおこせるものではない。ある契機によって突然に到来するものであって、自在に操れるたぐいのものではないのである。岡はこの一連の体験から、「『記憶』とは時に、わたしの意志とは無関係に、わたしの身に襲いかかってくるものでもあるということだ」（岡、前掲書、5頁）と考察している。容易に対照することができると思うが、岡における洋梨の味覚とエジプト留学体験との関係性と、岡本における「沖縄民謡の旋律」と 沖縄 との関係性は相同的である。つまり一定不変のものとして 沖縄 なるものが、岡本の体内に保存されていたわけではなく、ある契機を介して岡本に「襲いかかってくる」ものだといえよう。岡本にとって、 沖縄 とは 記憶 なのである。

ところで、先に紹介した岡の考察について、岡本自身も沖縄戦に関する議論のなかで触れており、記憶 について議論を展開している。そこで岡本は岡の議論とともに、テッサ・モーリス＝鈴木による次の言葉、「『記憶』という実在はなくて、自らの現在の位置に照らし合わせて『過去の物語』を語りつづける、継続的な『回想』という動的過程が存在しているにすぎない。『記憶』とは、つねに流動的であり、つねに修正され、そしてつねに再表

象されつづけるものである」(テッサ・モーリス＝鈴木『辺境から眺める アイヌが経験する近代』みすず書房、2000年、224頁)という記述を引用し、こう述べている。

「記憶」された事実はそれを体験した過去において完結するのではなく、たえず回想する現在との相互干渉のもとに置かれていることを示している。言い換えれば、「記憶」を語るとき、人はニュートラルな状態にあるのではない。すなわち、どのような契機で過去を回想するのか、またどのような立場でそれを語るのか、という「回想」の契機と「発話」する際の主体の「現在」がたえず問われているということである(岡本恵徳「記録すること 記憶すること」新崎盛暉ほか編『地域の自立 シマの力(下)』コモンズ、2006年、333頁)。

記憶 を語るということ。それはつねに想起(＝「回想」)という律動のなかで 記憶 によって 現在 に干渉することにほかならない。繰り返せば、岡本にとって 沖縄 とは 記憶 であった。沖縄 が 記憶 であるならば、沖縄 とは静止した状態で外在的に観察できるような実体ではない。民謡でも何でもいいが、あるきっかけから喚起されて到来する潜在的なものなのである。また 沖縄 が 記憶 として到来しているということは、つねに 現在 からなされる想起という動態的過程がその背後で進行しているのである。岡本にとって、 沖縄 を語るということは、そのまま何らかのかたちで 現在 への問いかけにほかならないのだ。さらに 記憶 として浮かび上がる諸事象が、「過去において完結」しないということは、 記憶 が静的に個物として凝固しえないことを示す。つまり 沖縄 とは、完了することなく 現在 に侵入するものなのである。

言い換えると、 沖縄 とは想起という運動形態のもとで明滅しながら到来するものであり、その意味において、不定形で流動し続けるものであり潜在的なものである。この点を確認すると、岡本の次の言葉も必然的なものとして理解できる。

わたしが「沖縄」について問われ、それに正確に答えようとするほど語りつくせない奇妙ないらだちをわたしは感じた。まともな答えようと努力すればするほど沖縄の実体は失われ、むなしさだけが残る。そして語られた言葉はねじまがってかたちばかりの、かたちばかりだから歪められてしまうところの、そういうものとして沖縄あった。しかも、さきにふれたように、下宿の狭い部屋の中できいた民謡のようにはげしくゆすぶるものとして、それはまぎれもなくわたしの内側にあるのだ(「水平軸」166頁)。

岡本にとって、 沖縄 とは 記憶 である。沖縄 が 記憶 としての様相を見せるかぎり、それを語ることの困難は本質的である。沖縄 は、不安定な 現在 において想起するなかでしか言葉にできないからである。それは、 記憶 を語る困難と同様、運動しつづける想起という過程に内在しつつ言葉にすることの困難なのだ。

3 「共同体的生理」

では、 沖縄 を言語化するにあたって不可分の作業として、「水平軸」で主題化された「共同体的生理」とは、いかなるものだったのだろうか。

岡本は「共同体的生理」という言葉を、ある結果から演繹的に実体化することに抵抗している点に注目してみたい。石田郁夫は、住民たちの「共同体的生理」の存在ゆえに渡嘉敷島の「集団自決」が生じた結論づけたが(石田郁夫『沖縄この現実』三一新書、1968年) 岡本はそうした「共同体的生理」に捕捉されていることと「集団自決」に結果したこ

とを同一視する視点に反発する。「『共同体の生理』というのは、かならずそのような方向にのみ機能する生理なのであろうか」(「水平軸」177頁。「共同体的生理」と「共同体の生理」は同じ意味。原文傍点を太字に変更)と疑問を投げかけ、次のように書く。

「共同体の生理」や「共同体意識」というのは、外部とのかかわりについて、一定の方向のみに機能する性格を本来的にあたえられているのではない。もともと持っているのは、内部的に機能するもので、**自分たちの生命を護り、生活をすこしでもゆたかにしようとする性格**であって、それがどのようにあらわれるかは、もっぱらその共同体に加えられる諸条件(自然的・社会的)とのかかわりにおいてであるといえる(「水平軸」178頁、原文の傍点を太字に変更)。

「集団自決」を単純に外部からの力だけが作用した事件とはみなさず、したがって全的に他律的なものとして規定しているわけではない。だからといって、当然のことながら、そこに「自発」的行為をみているわけでもない。人びとの共同性において「内部的に機能する」力能である「共同体的生理」が、さまざまな諸条件・権力のもとで集団的「死」の方向に作動したと述べているのである。「集団自決」のうちには、たしかに「共同体的生理」が作用したのだと岡本は語るが、それは石田のように「共同体的生理」が必然的に「集団自決」へと結果したという意味においてではない。「集団自決」に「共同体的生理」の働きを認めたくて、別の可能性をつかもうと足掻いているのである。

そこで岡本がこだわるのは、「共同体的生理」と「あらわれ」の間の亀裂である。「共同体的生理」に捕捉されつつ、いかに生を紡ぐのか、いかに支配に抗する磁場を構築することができるのか。岡本の「復帰運動」への肯定的評価はここにかかわっている。岡本によれば、「共同体的生理」は「『祖国への復帰運動』の基盤」でもあった。その「復帰運動」とは、「共生」の希求であったのだ。つまり、「共同体的生理」という運動に不可避免的に捕獲されながら、「集団自決」のような凄惨な結果をいかに撥ね退け、「共生」に向かうことができるのかという課題が、「共同体的生理」に岡本がこだわる理由なのだ。

ところで、「共同体的生理」というものは、歴史的に遺され、あるいは現に行なわれている様々な事象である「あらわれ」から感知するほかない運動である。この「あらわれ」から沈潜して、それらの底に潜在する「共同体的生理」を発見するという活動は、記憶をめぐる議論に近接するのではないか。眼前に展開されている／された歴史的な「あらわれ」に触発され、岡本は「共同体的生理」を想像する。あたかも記憶が何らかの契機によって人間に到来するように、「共同体的生理」は「あらわれ」に向き合う岡本に直覚される。この「共同体的生理」を記憶と呼んでも差支えがないと思われる。記憶としての沖繩と「共同体的生理」。ここに「水平軸」で岡本が、「共同体的生理」を問題化しなければならなかった理由もあるだろう。それらが記憶である以上、たえざる「現在」への介入として浮かび上がるものなのだろう。岡本は、「水平軸の発想」の終わり近くで、「共同体的生理」に関して次のように語っている。

「共同体的生理」というのは、まさにその「生理」という言葉どおり生きて動いているものであって、もののように固定して存在するものではないということである。だから、それはどのようにもあらわれるものであって、頭から否定的にのみとらえられないだろうということである。「共同体的本質」というのは、近代の行きつくところが「自分だけ生きのびよう」とするのに対して、「自分たち」が「ともに生きのびなければならない」という意識を提示することでもあると考える。(略)そして、その中で「自立」とは何であるか、ということがあらためて問われなければならないだろうと

思うのである(「水平軸」191頁、原文の傍点を太字に変更)。

記憶としての「共同体的生理」を考察することは、「自立」という問いへと流れ着く。おそらくこれは、ジャン＝リュック・ナンシーが、共産主義を「われわれの時代ののりこえ不可能な哲学」(サルトル『方法の問題』平井啓之訳、人文書院、1962年、6頁)とサルトルが規定したことを批判しながらも、「共産主義がもはやわれわれの乗り越え不可能な地平ではないと打ち出したうえで、同じようにはっきりとさせておかなければならないのは、共産主義的要請が、われわれがあらゆる地平よりさらに遠くへ赴こうとする際の身振りを通い合っているということである」(ジャン＝リュック・ナンシー『無為の共同体』西谷修訳、以文社、2001年、18頁)と述べたことと通底する方法とみていいだろう。つまり、「集団自決」と「復帰運動」という現象には、岡本が「沖縄の人間」と呼ぶ存在にとって不可避的に関係性をもたざるをえない共同性としての「共同体的生理」が潜在しているのであり、そうである以上、「集団自決」や「復帰運動」といった現象を過去に封印するだけでは乗り越えたことにはならず、また、そこに「ナショナリズム」の共通性を指摘するだけでも批判として決定的に弱いということである。それらは、「共同体的生理」という運動をいかに考え実践するのかというテーマにおいて乗り越えられなければならないのだ。

おわりに

1970年という沖縄にとって苛烈な情勢のもと、岡本は記憶としての沖縄、そして「共同体的生理」を想起した。それらは想起において到来した記憶としての側面をもつという意味において、すぐれて現在をゆさぶりつづける未成形の運動にほかならない。この批評性は、アメリカ管理の下、日本の「領土」として沖縄が再定式化された過去のみならず、軍事力の全般化と同時進行するグローバル化・ネオリベリズムが席卷する現在の沖縄においても無視しえない力をもつのではないか。岡本の言及した「沖縄の人間」「自分たち」を問い直しつつ、私たちは「水平軸」を再読すべく要請されている。

注

* 1 岡本恵徳(1934-2006)は、沖縄県宮古郡平良町(現在の宮古島市)出身。琉球大学文理学部国語国文科卒、東京教育大学大学院文学研究科日本文学専攻修士課程終了。1966年に琉球大学の講師に着任するため帰郷する。琉大学生時代には、戦後の沖縄に本格的な批評を確立した雑誌『琉大文学』の同人となり、小説などを発表する。帰沖後の岡本は、近現代沖縄文学の基礎的研究で高い評価を受ける一方、研究以外でも、一貫して状況を喚起する文章を書き続けたこと、あるいは「松永闘争を支援する会」「琉球弧の住民運動を拡げる会」などの住民運動や運動と思想とをつなぐ雑誌『けーし風』の創刊・編集に携わったことなどが評価されている。

* 2 初出は、谷川健一編『叢書わが沖縄第六巻 沖縄の思想』木耳社、1970年。後に岡本恵徳『現代沖縄文学の文学と思想』沖縄タイムス社、1981年に収録され、さらに沖縄文学全集編集委員会編『沖縄文学全集第18巻 評論』国書刊行会、1992年にも収録。

* 3 初出は、谷川健一編『叢書わが沖縄第六巻 沖縄の思想』木耳社、1970年。後に新川明『反国家の兇区』現代評論社、1971年、同『反国家の兇区 沖縄・自立への視点』社会評論社、1996年に収録。

* 4 近代の沖縄出身文学者と沖縄とのかわりを論じた岡本恵徳「脱出と回帰—沖縄昭和期文学の一側面」『文学』1984年4月号より。この論文は、後に同『沖縄文学の情景』ニライ社、2000年に収録。

社会思想史学会第33回大会 大会プログラム・報告集

2008年9月 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@wwsoc.nii.ac.jp

Official Webpage <http://wwsoc.nii.ac.jp/shst/>