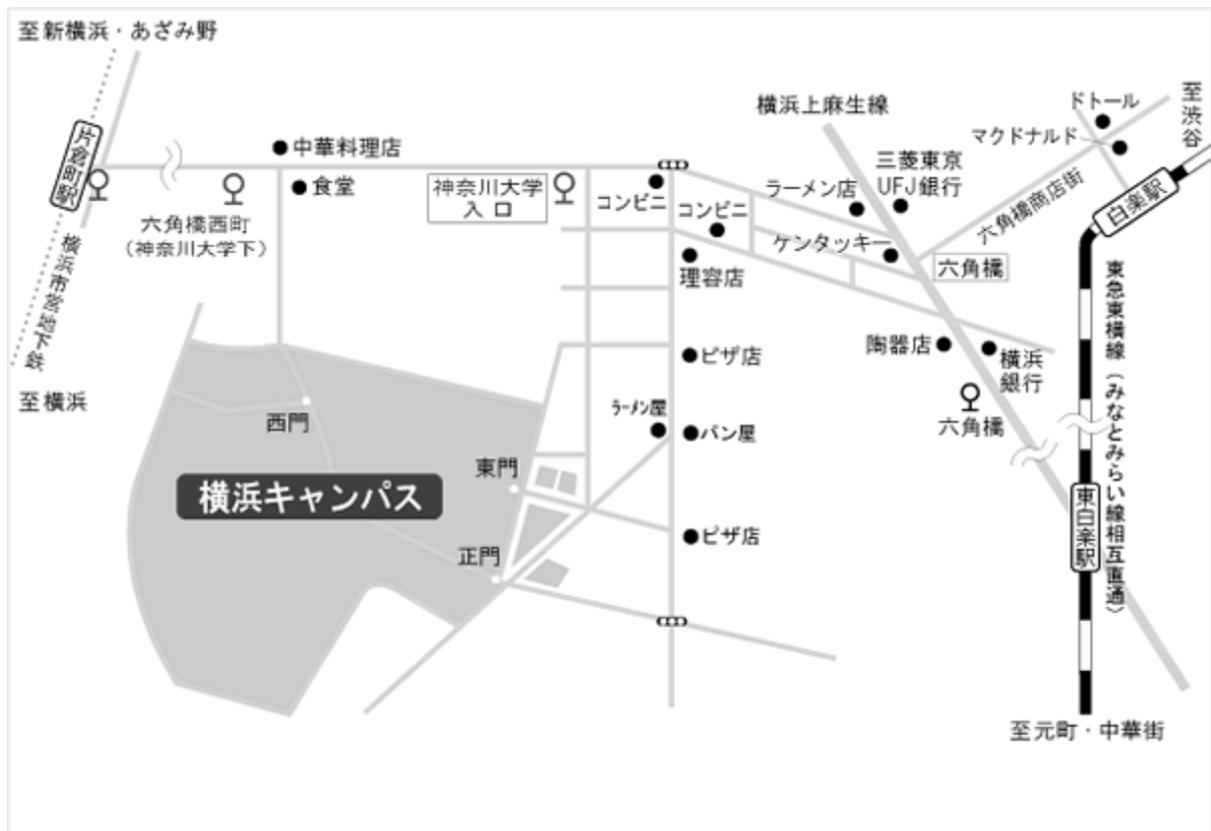


# 大会情報・プログラム

## 大会会場

神奈川大学 横浜キャンパス (横浜市神奈川区六角橋 3-27-1)



## 交通手段

■東急東横線「白楽駅」下車 徒歩 13 分

■横浜駅西口バスターミナルから横浜市営バスを利用 (東神奈川駅西口経由)

【1 番乗場 36 系統】菅田町/ 緑車庫行-約 14 分-「神奈川大学入口」または「六角橋西町」下車

【1 番乗場 82 系統】八反橋/ 神大寺入口行-約 14 分-「神奈川大学入口」または「六角橋西町」下車

■片倉町駅前 (横浜市営地下鉄) より横浜市営バス利用

【2 番乗場 36・82 系統】東神奈川駅西口/ 横浜駅西口行-約 7 分-「六角橋西町」または「神奈川大学入口」下車

事務局のある 1 号館や入試センター・セレストホールのある 16 号館へは「神奈川大学入口」で、またシンポジウムなどが多く行われる 20・23 各号館や神奈川大学生協へ行く場合は「六角橋西町」で下車すると便利です。

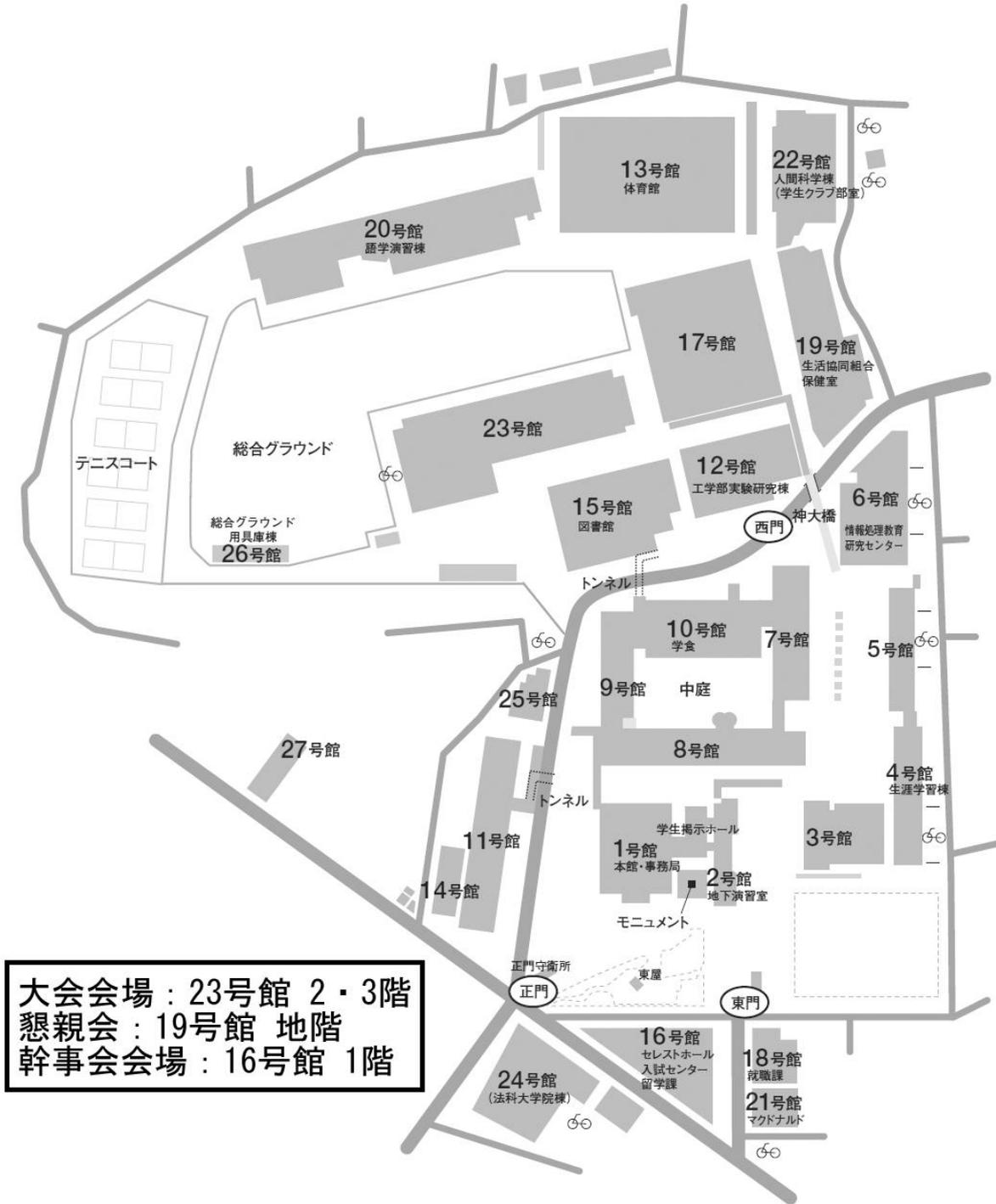
## 大会連絡先

神奈川大学経済学部 的場昭弘研究室

T e l 0 4 5 - 4 8 1 - 5 6 6 1

E-mail akihiromatoba25@yahoo.co.jp

# KU 神奈川大学 横浜キャンパス 校舎配置図

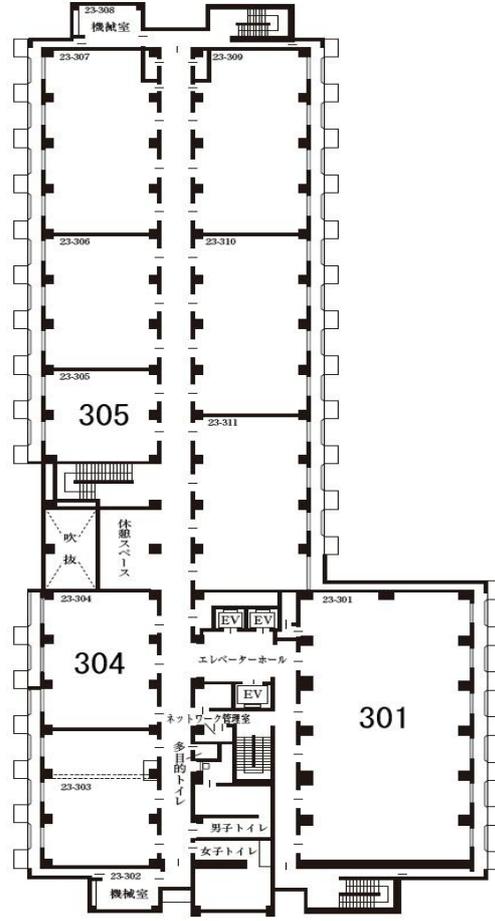
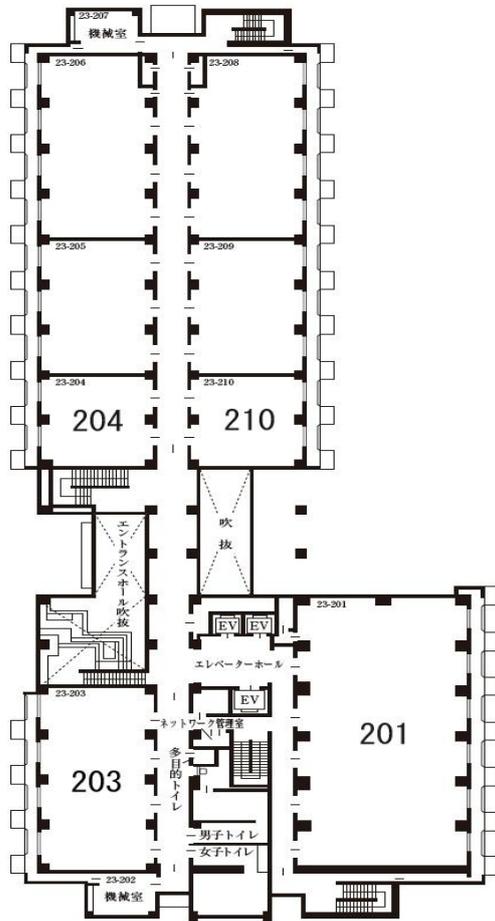


大会会場：23号館 2・3階  
 懇親会：19号館 地階  
 幹事会会場：16号館 1階

2階

23号館

3階



- ① 入試センター前室
- ② 入試センター事務室
- ③ 倉庫
- ④ 入試センター所長室
- ⑤ 女子トイレ
- ⑥ 男子トイレ
- ⑦ 多目的トイレ
- ⑧ 用具庫
- ⑨ 国際交流センター事務室
- ⑩ 資料室
- ⑪ 国際交流センター所長室
- ⑫ 倉庫
- ⑬ 第2会議室
- ⑭ 第3会議室
- ⑮ 宮陵会事務室
- ⑯ 湯沸室
- ⑰ 宮陵会談話室
- ⑱ 機械室
- ⑲ 応接室
- ⑳ 第4会議室
- ㉑ 湯沸室
- ㉒ 女子更衣室
- ㉓ 男子更衣室
- ㉔ E P S
- ㉕ エントランスホール

1階

16号館



教室利用表

	201	301	203	204	210
<b>23日 (土)</b>					
9:00- 11:00	A 1968年と出来 事の哲学	B ハンナ・アーレ ントの思想の再 検討	C 「人間」概念の 変容と生命倫理	D 自由主義思想 の射程	
11:10- 11:55	奥村勇斗(内田)	加藤哲理(山田)	田澤晴子(安田)	内藤李香(藤野)	百木漠 (田崎)
13:00- 15:00	E 社会民主主義 の再検討	F 政治哲学の 現在	G 20世紀の戦争 と平和	H ヒュームと スミス	
15:10- 17:50	シンポジウム 「圏域」の思想 ——ヨーロッパと アジア				
17:50- 18:50	総会				
<b>24日 (日)</b>					
10:00- 12:00	I 戦後思想史再考	J マルクス主義 の展開	K 沖縄の〈現在〉 を思想史から とらえかえす	L 各国、各時代比 較による近代ヨー ロッパ社会思想史 記述の試み	
13:00- 13:45	根津朝彦(中野)	福山圭介(宇城)	遠藤孝(崎山)	高橋義彦(初見)	平田一郎 (三島)
14:00- 16:00	M ソーシャル・ キャピタルと 福祉自治	N マルクスを 再考する	O 制度の政治 思想史	P 18・9世紀ドイ ツの社会経済 思想	Q 奨学金給付の 思想

\*10月22日(金) 17:00- 幹事会 (16号館1階 第3会議室)

\*10月23日(土) 19:00- 懇親会 (19号館 地階)

2010年10月23日（神奈川大学）

**2010年度 社会思想史学会総会 議題**

1. 議長選出
2. 報告事項
  - (1) 新規役員の紹介
  - (2) 会員の異動について
  - (3) 会費納入状況について
  - (4) 第35回および第36回大会について
  - (5) 本年度および次年度以降の『社会思想史研究』について
  - (6) 自動退会について
  - (7) その他
3. 審議事項
  - (1) 2009年度決算および会計監査報告
  - (2) 2010年度予算
  - (3) 大会セッションについて
  - (4) 研究奨励賞について
  - (5) その他

**10月22日(金)**

17:00~19:00 幹事会 16号館 1階 第3会議室

**10月23日(土) 9:00~ 23号館 2階・3階**

-----9:00~11:00 セッション-----

**A 1968年と出来事の哲学 【201】**

世話人：佐藤嘉幸（筑波大学）

発表者：箱田徹（立命館大学 GCOE「生存学」PD 研究員）、佐藤嘉幸（筑波大学）

ディスカッサント：小泉義之（立命館大学）

**B ハンナ・アーレントの思想の再検討 【301】**

世話人：対馬美千子（筑波大学）

報告者：阿部里加（一橋大学社会学研究科博士課程）、対馬美千子（筑波大学）

討論者：小山花子（信州大学、非会員）

**C 「人間」概念の変容と生命倫理 【203】**

世話人・司会：高草木光一（慶應義塾大学）

報告者：長沖暁子（慶應義塾大学）

討論者：米本昌平（東京大学先端科学技術研究センター）、X（AIDによって生まれた当事者）

**D 自由主義思想の射程 市場の論理とデモクラシーの論理——ナイトとハイエクの対話 【204】**

世話人：中澤信彦（関西大学）

報告者：佐藤方宣（大東文化大学）、太子堂正称（東洋大学）

討論者：桂木隆夫（学習院大学、非会員）

-----11:10~11:55 自由論題報告-----

**戦時期日本における「協同体」論と国民統合—三木清における「社会性」の問題との関連を中心に 【201】**

報告者：奥村勇斗（慶應義塾大学経済学研究科博士課程）

司会：内田弘（専修大学）

**ハンス・ゲオルグ・ガーダマーとチャールズ・テイラー——解釈学的政治理論の諸相 【301】**

報告者：加藤哲理（京都大学法学研究科助教）

司会：山田正行（東海大学）

**柳田国男における「固有信仰」とキリスト教 【203】**

報告者：田澤晴子（名古屋大学大学院博士課程）

司会：安田常雄（国立民俗学博物館）

**「虚偽意識」とイデオロギー的性格  
——アドルノにおける「音楽活動」をめぐる考察 【204】**

報告者：内藤李香（早稲田大学大学院博士後期課程）

司会：藤野寛（一橋大学）

近代における「労働」の変容——アレントとマルクスの労働思想比較から 【210】

報告者：百木漠（京都大学大学院人間・環境学研究科博士後期課程）

司会：田崎英明（立教大学）

11：55～13：00 昼食

-----13：00～15：00 セッション-----

E 幹事会企画セッション 社会民主主義の再検討 【201】

司会：長尾伸一（名古屋大学）

報告：住沢博紀（日本女子大学）

討論者：田中拓道（一橋大学）

F 政治哲学の現在 【301】

世話人：小田川大典（岡山大学）、井上彰（群馬大学）、松元雅和（島根大学）

司会：小田川大典（岡山大学）

報告：遠藤知子（慶応義塾大学）、上原賢司（早稲田大学）、山下孝子（慶應義塾大学、非会員）

討論：小田川大典（岡山大学）、五野井郁夫（立教大学、非会員）

G 20世紀の戦争と平和—戦争違法化論の位相 【203】

世話人：川田稔（名古屋大学）

報告者：川田稔（名古屋大学）、亀嶋庸一（成蹊大学）、太田義器（摂南大学）

H ヒュームとスミス（スコットランド啓蒙思想研究） 【204】

世話人：篠原久（関西学院大学）

報告者：坂本達哉（慶應義塾大学）

討論者：壽里竜（関西大学）

-----15:10～17:50 シンポジウム 23号館 201教室-----

〈圏域〉の思想——ヨーロッパとアジア

報告：大竹弘二（南山大学）

「国家、ライヒ、ヨーロッパ——カール・シュミットの広域秩序構想をめぐる諸問題」

石井知章（明治大学）

「1930年代のアジア社会論・再考——ゲノッセンシャフト概念を手がかりにして」

討論：杉田 敦（法政大学）

司会：鵜飼 哲（一橋大学）

17：50～18：40 総会 23号館 201教室

19：00～ 懇親会 19号館 地階 神奈川大学生協食堂

10月24日(日)

-----10:00~12:00 セッション-----

- I 戦後思想史再考 【201】  
世話人：中野敏男（東京外国語大学）  
司会：初見基（日本大学）  
報告者：中野敏男（東京外国語大学）・三島憲一（東京経済大学）
- J マルクス主義の展開 【301】  
報告者：鈴木富久（桃山学院大学）  
コメンテーター：川上恵江（元熊本大学）  
世話人：太田仁樹（岡山大学）
- K 沖縄の〈現在〉を思想史からとらえかえす—歴史、現在、そして新たなる世界史へ— 【203】  
世話人：森宣雄（聖トマス大学）  
報告者：長元朝浩（沖縄タイムス）  
討論者：崎山政毅（立命館大学）、富山一郎（大阪大学）
- L 各国、各時代比較による近代ヨーロッパ社会思想史記述の試み 【204】  
世話人：長尾伸一（名古屋大学）  
報告者：王寺賢太（京都大学人文科学研究所）  
討論者：堀田誠三（福山市立女子短期大学）

-----13:00~13:45 自由論題報告-----

- 荒瀬豊のジャーナリズム思想 【201】  
報告者：根津朝彦（日本学術振興会特別研究員 PD）  
司会：中野敏男（東京外国語大学）
- アルチュセール派のマルクス論——『資本論』第1巻第1部に即した問題構成の解明 【301】  
報告者：福山圭介（一橋大学大学院社会学研究科後期博士課程）  
司会：宇城輝人（福井県立大学）
- アレント、ネグリ、アガンベン——現代思想における労働観と政治 【203】  
報告者：遠藤孝（中央大学大学院法学研究科博士後期課程政治学専攻）  
司会：崎山政毅（立命館大学）
- カール・クラウスと中欧——第一次世界大戦期におけるハインリヒ・ラマシュとの関連から 【204】  
報告者：高橋義彦（慶應義塾大学法学研究科後期博士課程）  
司会：初見基（日本大学）
- ナショナリズムにおけるエスニックな要素の意味 【210】  
報告者：平田一郎（関西外国語大学短期大学部）  
司会：三島憲一（東京経済大学）

-----14:00~16:00 セッション-----

- M ソーシャル・キャピタルと福祉自治** **【201】**  
世話人：高山裕二（早稲田大学）  
報告者：高山裕二（早稲田大学）、田村健一（早稲田大学）  
討論者：坂本治也（関西大学）
- N 幹事会企画セッション マルクスを再考する 『資本論』の意味を問う** **【301】**  
報告者：白井聡（多摩美術大学）、川村哲也（神奈川大学）  
コメンテーター：竹永進（大東文化大学）  
司会：的場昭弘（神奈川大学）
- O 制度の政治思想史** **【203】**  
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：犬塚元（東北大学）、古城毅（東京大学大学院）  
討論：木村俊道（九州大学、非会員）、堤林剣（慶応大学、非会員）
- P 18・9世紀ドイツの社会経済思想** **【204】**  
世話人：原田哲史（関西学院大学）・大塚雄太（名古屋大学）  
報告者：伊坂青司（神奈川大学）・滝口清栄（法政大学非常勤講師）  
討論者：高柳良治（國學院大学 [名]）  
司会：原田哲史
- Q 続・奨学金給付の思想—認知資本主義における新しいラッダイトの神話政治** **【210】**  
世話人：仲田教人（早稲田大学政治学研究科）  
報告者：入江公康（明治学院大学他非常勤講師）、栗原康（武蔵野学院大学非常勤講師）  
白石嘉治（上智大学非常勤講師）

## 学会事務局からの連絡とお願い

本年度大会プログラム・報告集、2010年度年報（第34号）をお送りいたします。また大会参加確認用ハガキ、大会懇親会および弁当注文用振込用紙もあわせて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（お振込みと事務処理が前後する場合があります）。学会費は一般会員 9,000 円、非定職会員（大学院生・非常勤講師・退職者等） 6,000 円です。納入超過の場合は来年度に繰越させていただきます。

### ◆ 印刷物の配布について

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

### ◆ 大会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 URL は <http://www.soc.nii.ac.jp/shst> です。

### ◆ セッション報告書提出のお願い

セッションを良好に運営するためにさしあたり、今年度のセッション世話人に、大会後に報告書を提出してもらうようお願いすることが 2010 年度第 2 回幹事会で承認されました。参加人数概数などをニューズレターに、またホームページ掲載用に 4000 字以内での報告書の作成をお願いいたします。後者の締め切りは 1 月末日となっております。御協力よろしく願いいたします。またこの件に関しましては、来年度以降は必須の義務とするよう、今年度の総会で承認を求めることが同幹事会で提案され、了承されました。

### ◆ 『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 28 号、第 29 号、および第 30 号を大会当日に割引販売いたします。一部につき 950 円です。また、2010 年度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御利用くださいますようお願いいたします。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、報告会場まで直接御持参ください。  
期間中、受付では一切のコピーをいたしません。

- ◆10月23日(土)の懇親会は午後7時より、神奈川大学19号館地階生協食堂にて開催されます。懇親会費は5,000円です。参加される方は、大会参加確認用ハガキの該当箇所をチェックの上、10月10日までにご投函ください。また代金は以下の大会開催校郵便貯金口座に、同封した振込用紙で10月10日までに御入金ください。

### 郵便振替口座

口座番号：00240-6-53446

名義：的場昭弘

他行からの振込みの場合は、

ゆうちょ銀行 029 (ゼロニキュウ) 店 当座 口座番号 0053446

### ◆昼食(弁当予約)について

ご希望の方には開催校側で10月23日(土)と24日(日)の昼食用として弁当を御用意いたします。価格は各1,000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10日までに御入金ください。

したがいまして、「郵便振替(口座名義 的場昭弘)」への振り込み金額は

1,000円(1食のみ、懇親会不参加)

2,000円(2食のみ、懇親会不参加)

5,000円(弁当なし、懇親会参加)

6,000円(1食、懇親会参加)

7,000円(2食、懇親会参加)のいずれかになります。

### ◆大会受付

大会受付は、10月23日(土)23号館一階入り口になります。  
参加者はまず、こちらの窓口で受付をしてください。

# 大会報告集目次

## I シンポジウム

〈圏域〉の思想——ヨーロッパとアジア	19
--------------------	----

## II セッション

A 1968年と出来事の哲学	25
B ハンナ・アーレントの思想の再検討	26
C 「人間」概念の変容と生命倫理	27
D 自由主義思想の射程	28
E 社会民主主義の再検討【幹事会企画セッション】	29
F 政治哲学の現在	30
G 20世紀の戦争と平和	31
H ヒュームとスミス（スコットランド啓蒙思想研究）	32
I 戦後思想史再考	33
J マルクス主義の展開	34
K 沖縄の〈現在〉を思想史からとらえかえす——歴史、現在、そして新たなる世界史へ	35
L 各国、各時代比較による近代ヨーロッパ社会思想史記述の試み	36
M ソーシャル・キャピタルと福祉自治	37
N 「マルクスを再考する」『資本論』の意味を問う【幹事会企画セッション】	38
O 制度の政治思想史	39
P 18・9世紀ドイツの社会経済思想	40
Q 続・奨学金給付の思想——認知資本主義における新しいラッダイトの神話政治	41

## III 自由論題報告

戦時期日本における「協同体」論と国民統合——三木清における「社会性」の問題との関連を中心に	45
---	----

報告者：奥村勇斗（慶応義塾大学経済学研究科博士課程）

ハンス・ゲオルグ・ガーダマーとチャールズ・テイラー——解釈学的政治理論の諸相	50
--	----

報告者：加藤哲理（京都大学法学研究科助教）

柳田国男における「固有信仰」とキリスト教	54
----------------------	----

報告者：田澤晴子（名古屋大学大学院博士課程）

「虚偽意識」とイデオロギー的性格 —アドルノにおける「音楽活動」をめぐる考察 .....	60
報告者：内藤李香（早稲田大学大学院博士後期課程）	
近代における「労働」の変容—アーレントとマルクスの労働思想比較から .....	64
報告者：百木漠（京都大学大学院 人間・環境学研究科博士後期課程）	
荒瀬豊のジャーナリズム思想 .....	69
報告者：根津朝彦（日本学術振興会特別研究員 PD）	
アルチュセール派のマルクス論—『資本論』第1巻第1部に即した問題構成の解明 .....	73
報告者：福山圭介（一橋大学大学院社会学研究科後期博士課程）	
アーレント、ネグリ、アガンベン—現代思想における労働観と政治 .....	79
報告者：遠藤孝（中央大学大学院法学研究科博士後期課程政治学専攻）	
カール・クラウスと中欧—第一次世界大戦期におけるハインリヒ・ラマシュとの関連から .....	84
報告者：高橋義彦（慶應義塾大学法学研究科後期博士課程）	
ナショナリズムにおけるエスニックな要素の意味 .....	90
報告者：平田一郎（関西外国語大学短期大学部）	



# シンポジウム

10月23日 15:10-17:50  
会場 201教室



## 〈圏域〉の思想——ヨーロッパとアジア

報告：大竹弘二（南山大学）

「国家、ライヒ、ヨーロッパ——カール・シュミットの広域秩序構想をめぐる諸問題」

石井知章（明治大学）

「1930年代のアジア社会論・再考——ゲノッセンシャフト概念を手がかりにして」

討論：杉田 敦（法政大学）

司会：鶴飼 哲（一橋大学）

ポスト冷戦期におけるグローバル化の進展と「国家の退場」は、空間的単位としての国民国家の排他的な妥当性を低下させ、人びとの空間的想像力を普遍的なグローバリズムと個別的なローカリズムの間で引き裂きつつあるが、注目すべきは、その一方で、EUや東アジア共同体といった具体的な歴史的・文化的素地を基にしながら国民国家体制を相対化する、新たな秩序構想——〈圏域〉の思想（リージョナリズム）——が産み出されていることであろう。

周知のように、「ヨーロッパ」や「アジア」といった固有の文化をもとに脱国境的（トランスナショナル）な連帯が語られるようになったのは、最近のことではない。ドイツでカール・シュミットが歴史的な固有性をそなえた空間秩序としての「広域秩序」論を唱え、日本で石原完爾が「東亜連盟」論を、昭和研究会の革新的知識人たちが「東亜共同体」論を提唱したのは一九三〇年代という危機の時代であった。そして世界史的な危機への応答として醸成された彼らの〈圏域〉の思想は、少なくとも一度は侵略の論理と結びつくあたりで、挫折と敗北を余儀なくされたのである。

ナショナリズムを相対化しながら、グローバリズムとローカリズムの対立をも回避し、歴史的な固有性をそなえたリージョン内での連帯を唱える〈圏域〉の思想。それは歴史的には禍々しいまでの両義性を帯びていたと同時に、間違いなく人びとの空間的想像力の現代的な変容を示唆している。今回のシンポジウムでは、一九三〇年代以降の〈圏域〉の思想の内実を手がかりに、われわれの空間的想像力の行方について、思想的な検討を試みたい。

具体的には、『正戦と内戦——カール・シュミットの国際秩序思想』の著者である大竹弘二会員にシュミットの「広域秩序」論について、『一九三〇年代のアジア社会論』の編著者のお一人である石井知章会員に「東亜共同体」論について、それぞれ報告していただき、そのうえで討論者として『境界線の政治学』の著者である杉田敦氏に参加していただき、ヨーロッパとアジアにとくに焦点を当てながら、〈圏域〉の思想にはらまれる諸問題について議論を深めたい。

### 報告（1）大竹弘二

「国家、ライヒ、ヨーロッパ——カール・シュミットの広域秩序構想をめぐる諸問題」

1920年代には国家主権に決定的意味を見出していたカール・シュミットは、30年代の後半になると近代主権国家の終焉を診断するに至る。そして、従来の主権国家中心的国際法でも、ヴェルサイユ=ジュネーヴ体制下の普遍主義的国際法でもない第三の道として、ヨーロッパ広域秩序の構想を提起する。これはたしかにナチスの拡張政策への迎合とも言えるが、それが挫折した第二次世界大戦後になってもなお彼は、国家の終焉という立場自体は撤回することがない。シュミットが40年代半ば以降に頻繁に言及するようになる「ヨーロッパ公法」の語に含意されているのは、かつて

の主権国家体制の理想化というよりも、米ソの普遍的支配要求によって危機に瀕しているヨーロッパ固有のアイデンティティへの執着にほかならない。

広域秩序構想のなかでシュミットは、国家に代わる新たな国際法主体として、ある種の神話的性格を帯びた「ライヒ」という秩序を持ち出すことになる。これは、かつてプーフENDORFやヘーゲルによって「ドイツ・ライヒ」（神聖ローマ帝国）が貶められて以来、範例的な政治秩序としての役割を久しく国家に譲ってきたものであるが、ドイツにおいては救済史的な意味をもった古名であり続け、フリードリヒ・ナウマンの「中央ヨーロッパ」論や1930年代の「ライヒ神学」などで繰り返し呼び出されることになる。それは、一方では西欧（あるいはアメリカ）に、他方ではロシアに対抗しうる（ドイツ中心の）ヨーロッパ秩序の構想のなかで、大きな役割を担った理念なのである。その限りで、国家に代わるドイツ固有の政治秩序として期待された「ライヒ」の理念は、ブロッホが批判するように、「第三帝国の原史」をなしているとも言える。

シュミットのライヒ - 広域秩序もまた、普遍的な秩序概念に堕した国家に代わって、普遍主義的要求に対抗しうる固有の具体的秩序であるとされているが、実のところ、ライヒ理念のもっていた特殊ドイツ的な神話的・救済史的性格はほとんど有していない。シュミットの広域秩序の特徴は、抽象的・形式的ではない具体的・実質的秩序であるとされながらも、アメリカのモンロー主義をモデルとした国際法秩序として構想されていることで、一定の普遍化可能な性格をもっているという点にある。それゆえそれは、人種主義的な色彩も相対的に希薄であり、そのことが、より人種主義的なナチス国際法学者からの非難を招くことにもなる。シュミットの言うヨーロッパの具体的秩序は、その具体性の内実が曖昧なままにとどまっているのであり、それは、第二次大戦後にたびたび言及される「ノモス」や「場所確定 (Ortung)」といった語に関しても同様である。シュミットの秩序構想に見られるこうした内容的無記は、彼の「政治的なもの」の思考の帰結にほかならない。すなわちそれは、彼の広域秩序もまた、そのつどの特定の具体的な敵との関係で規定される闘争概念であるということに由来するのである。とはいえシュミットは、政治・法秩序のこうした外在的・抗争的な構成を強調するのみならず、（広域理論の元になった20年代の「連邦」構想に見られるように）それを内在的に基礎づける原理の探求も行っていた。本報告は、シュミットの秩序概念のこうした両義性を踏まえつつ、彼にとってのヨーロッパ秩序の意味とその問題点について検討する。

## 報告（2）石井知章

### 「1930年代アジア社会論・再考——ゲノッセンシャフト概念を手がかりにして」

アジア社会論にとって1930年代とは、1920年代までに形成された「伝統的アジア学」が日本や東アジアに固有な価値による学問の体系に依拠しつつも、西洋近代を超克しようとする思想的に試されただけでなく、現実的な外交論・社会政策論にまで踏み込んで、世界史的レベルで展開されるという激動の時代のことを意味した。しかも、このアジア社会論は、マルクス主義的方法論が主流となって、一つの体系を形成していたことにその大きな特徴がある。すなわち、西洋の衝撃を受けて変貌するアジア社会を大きく特徴付ける「封建制」をどう理解するかという視点をめぐって、既述のように、近代的「資本制」を強調する学派と前近代的「封建制」に力点を置く学派が論戦を繰り広げたのである。

それは、1930年から40年代前半にかけて段階的に発達し、満州事変期には「五族協和論」として、次に日中戦争期には「東亜新秩序論」として、さらにアジア・太平洋戦争期には「大東亜共栄圏論」として、次々にその理論的変貌を遂げていくこととなった。アジアを侵略し、占領地域を拡大しつつある日本が、同時にアジア諸民族の解放・共生を唱えるという総力戦期の巨大な矛盾の中でアジア社会論が展開されたことが、1930年代のきわめて大きな特質であったといえる。だが、それ

はやがて日本の東南アジア占領とそれに対する補助的な役割を果たしつつ、1940年代の欧米の植民地統治を基礎に形成された「新アジア学」へと吸収され、表面的には大きく後景へと退くことを余儀なくされた。

日中戦争期には、侵略を継続する日本帝国主義と国共合作によって抵抗する中国が全面的に衝突していくこととなる。こうした長期持久戦へと突入する中で、日本の左派・進歩派知識人が日本帝国主義の自己批判と日中提携を提唱したのが、「東亜連盟」論と「東亜共同体」論であった。このうち東亜連盟論は、満州事件の首謀者であった石原莞爾が提唱し、宮崎正義『東亜連盟論』(1938年)によって、伝統的中國の「王道」概念を用いて理論化された。それはアジア諸国の民族主義連合と国家の革新経済・統制経済によって、東アジアの開発・発展を実現し、欧米帝国主義からの解放を企図する試みであった。他方、東亜共同体論は、近衛首相ブレーン集団である昭和研究会の革新的知識人たち(三木清、尾崎秀実、蠟山政道、加田哲二など)を中心にして、戦時下の日本国内における社会変革によって帝国主義的対立を克服し、諸民族が自立し、協同する新たな東アジアの形成を大胆に企図する、集団的知性による思想的・政策的運動であった。その理論的基礎となっている「協同主義」とは、既定の統一体としての全体性に個を包摂するのではなく、あくまでも構成要素の個的価値を否定せずに、開かれた総体性の中で、それらをアジアという一定の空間的秩序の中で再構成しようと試みる哲学のことを指した。

本報告では、当時の東亜協同体論の基礎となった「協同主義」をゲノッセンシャフト概念としてとらえ、1920年代と40年代との挟間で展開されたアジア社会論の中で、この概念がいかに関与され、どのようにアジア社会論として転換していったのかについて検討する。その際、これまでの研究史上、ほとんど手付かずのままだった昭和研究会の革新右派知識人、加田哲二(1895-1964年)に焦点を当てつつ、宮崎正義や三木清、尾崎秀実らとの比較において、その思想的、政治的役割と意義について考察する。



# セッション

10月23日(土) 9:00-11:00  
13:00-15:00  
24日(日) 10:00-12:00  
14:00-16:00

会場 23号館 2階・3階



## 1968年と出来事の哲学

世話人：佐藤嘉幸（筑波大学）

発表者：箱田徹（立命館大学 GCOE「生存学」PD 研究員）、佐藤嘉幸（筑波大学）

ディスカッサント：小泉義之（立命館大学）

フランスにおける1968年5月革命（《68年5月》）は、労働者と学生が大規模に合流した社会変革要求の運動として、その後の社会に世界的な規模で影響を与えるとともに、哲学的思考にも大きな影響を与えた。例えば、ジル・ドゥルーズは「68年5月は起こらなかった」というテキストの中で、《68年5月》を「出来事 [Événement] 」と呼び、ある社会がそこに含まれる耐え難いことを見出し、それとは別の可能性（あるいは「可能なもの [le possible] 」）を求めようとした運動と定義している。実際ドゥルーズは、《68年5月》の後に、精神分析家で政治活動家でもあったフェリックス・ガタリと共に『アンチ・オイディプス』（1972年）を書き、マルクス主義と精神分析を批判的に援用しながら、社会変革の理論を打ち立てようとした。また、ミシェル・フーコーは1968年をチュニスで過ごしたが、そこで経験したフランスとは別様の政治を通じて、1970年代の著作『監獄の誕生』（1975年）、『知への意志』（1976年）における権力批判（規律権力、生権力の批判）の理論へと転回を遂げる。

ただし注意すべきは、ドゥルーズとフーコーが1968年の前後に取り組んでいた著作（例えば『意味の論理学』、『知の考古学』）が、既に「出来事」という概念を用いつつ、《68年5月》のような社会的な切断を素描している、ということである。本セッションでは、フーコーとドゥルーズにおける1968年前後の思想の連続性と切断という相反する運動を繊細な仕方で考察しつつ、彼らにとって、あるいは1968年以後の哲学にとって「出来事」概念はいかなる意味を持つのか、さらには哲学にとって1968年という「出来事」の意味は何であるのかを問うてみたい。

## ハンナ・アーレントの思想の再検討

世話人：対馬美千子（筑波大学）

報告者：阿部里加（一橋大学社会学研究科博士課程）、対馬美千子

討論者：小山花子（信州大学）

本セッションは、これまでアーレント研究の前面にでてくることのなかったアーレント思想の側面から、彼女の思想を再検討する。阿部は「私的領域」概念に、対馬はアーレントと文学の関係に焦点をあて報告を行う。

阿部報告： 行為（action）が公的空間に現れるプロセスには、勇気や判断力のみならず、それらとは別の心の動きが大きく作用している。このことが示唆されているのは、『人間の条件』の「私的領域」をめぐる議論である。なるほど、私的（private）という言葉は欠如している状態を意味し、それゆえこの著作において「私的領域」は反政治的、あるいは、無世界的であるとたしかに叙述されている。とはいえ、そこで意図されていたのは、政治に比して実際にネガティブな領域であると度外視することではなく、むしろ、「私的領域」に固有に潜在する心の作用を呈示すること、そして、その作用が看過される事態を批判することだったのではあるまいか。こうした観点から、アーレントの「私的領域」概念のポッシビリティとアダプタビリティについて、本報告では「親密さ」、「孤独」といった概念が抱える位相性をふまえつつ検討していく。

対馬報告： アーレントと文学の関係について考察する。アーレントの著作には、古代ギリシアの詩人ソフォクレス、ホメロスから、現代作家カフカ、ディネセン、ブロッホ等についての考察が含まれるが、彼女が文学のうちに見出した力とはどのような力なのだろうか。またその力は彼女の政治思想とどのような関わりをもっているだろうか。これらの問いについて、「理解」、「構想力／想像力」の観点から、具体的には、世界の現実からある距離を保ちながら、その現実へと赴きその現実と和解する思考の可能性という観点から検討する。さらに、アーレントが文学のうちに見出す力が過去と未来の間、〈もはやない〉と〈まだない〉の間の時間性に関わっていることについても検討する。

最後に、小山が阿部報告、対馬報告への応答を行う。両氏の報告は、いずれもアーレント研究においてこれまで前面に出てくることのなかった領域に焦点を当てるものである。活動（action）パダライムの見直しともいえるこれらの試みについて、海外の研究動向を参照しながら妥当性を論じる。

## 「人間」概念の変容と生命倫理

報告者：長沖暁子（慶應義塾大学）

討論者：米本昌平（東京大学先端科学技術研究センター）

X（AIDによって生まれた当事者）

世話人・司会：高草木光一（慶應義塾大学）

本年（2010）年3月、AID（非配偶者間人工授精）によって生まれた人や研究者らでつくる「第三者の関わる生殖技術について考える会」が発足した。同会は、AIDをはじめ卵子や胚の提供、代理懐胎など、第三者がかかわる生殖技術について問題点を明らかにし、実施の是非を問い直すことを目的としている。

今回のセッションでは、同会の立ち上げメンバーであり、生物学・女性学の立場から生殖技術の問題点を研究してきた長沖暁子氏に、同会設立の背景や趣旨を踏まえて、「第三者の関わる生殖技術」の抱える問題点を提起してもらおう。討論者には、広く科学史・科学論の立場から生命倫理、環境問題等を研究している米本昌平氏、AIDによって生まれた当事者のお二人をお願いした。

### 【報告要旨】

長沖暁子「第三者の関わる生殖技術の現状と問題点」

1949年国内ではじめて第三者の精子を使った人工授精（AID）で子どもが誕生した。当初は、精子に限定されていたが、1978年に世界ではじめて体外受精児が誕生し、卵を体外に取り出し受精する技術が加わることによって、第三者の関わる生殖技術は卵提供、胚提供、代理出産へと拡大され、どこまで認めるのか、どのように認めるのかが議論になってきた。

国内でも1998年から厚生科学審議会で議論され、2003年に生殖補助医療部会が卵提供、胚提供を認め、生まれた子どもの自分を知る権利を認める報告書を出し、法制化が進められることになっていたが、国会議員の反対によりストップしたままになっている。これらの議論の中では、技術の是非ではなく、実施のための条件づくりが議論されてきた。それは、対象の限定であり、当事者の自由な意志に基づく同意であり、商業化への歯止めだった。しかし、子どもを欲しいと考える人、提供者だけが当事者なのだろうか？ 生殖技術は新たな人間を誕生させる技術である。生まれてくる子ども、その子孫、提供者の配偶者・子どもと当事者は拡大する。

60年以上行われてきたAIDですらその実態、当事者の意識は明らかになっていない。まず、AIDで何が行われ、何が問題になってきたのかを検討することから、第三者の関わる生殖技術の現状と問題点を考察し、技術の是非を根本から考え直す議論を起こしたい。

**自由主義思想の射程**  
**市場の論理とデモクラシーの論理——ナイトとハイエクの対話——**

世話人：中澤信彦（関西大学）

報告者：佐藤方宣（大東文化大学）、太子堂正称（東洋大学）

討論者：桂木隆夫（学習院大学、非会員）

自由主義思想の可能性と多様性の考察を主題とする本セッションも、早いもので今回が 11 回目の開催になる。過去 10 回のセッション（第 1 回 [2000 年] ～第 10 回 [2009 年]）では、パーク、ペイン、バジヨット、ルソー、ギゾー、トクヴィル、ミュラー、アドルノ、ハイエク、ナイト、海保青陵、神田孝平ら、古今東西の多種多様な思想家たちの自由主義思想を検討してきた。今回はかつて本セッションでご報告いただいたことのある佐藤会員と太子堂会員に再登板していただき、それぞれの専門であるフランク・ナイトとフリードリヒ・ハイエクの思想について、とりわけその市場観とデモクラシー観の関係性に焦点を絞ってご報告いただく。

自由主義という言葉は、経済システムとしての市場を擁護する思想的立場に対して用いられる場合もあれば、政治システムとしてのデモクラシーを擁護する思想的立場に対して用いられる場合もある。しかも、前者も後者もそれ自身が一枚岩ではないし、両者の結びつきも自明でない。自由主義をめぐるこのような複雑な問題状況は、ナイトとハイエクの思想において典型的に認められるように思われる。

ナイトもハイエクも、経済思想史上、自由市場体制の擁護者として有名であるが、彼らの統治観に目を向けるならば、ナイトが自由社会にとっての政治的討議の重要性を強調していたのに対して、ハイエクは自生的秩序論にもとづくルール主義と司法の役割の重要性を強調していた。前者が、理性的討議の存立可能性に懐疑の眼差しを向けつつも、なおそれを自由社会の成立に不可欠だと考えていたのに対して、後者は、討議に基づく民主主義的統治そのものに内在する不安定性が自由社会に対する脅威になるとして、その役割を否定しないまでも、できるだけ制限を加えようと試みる。こうした統治観の違いは、自由市場体制の擁護者としてひと括りに論じられがちなハイエクとナイトの考える自由な社会の存立条件の相違を如実に示すものとなっている。

佐藤会員と太子堂会員は経済思想史の専門家であるが、今回のセッションのテーマそれ自体がすぐれてインターディシプリナリーな性格を強く帯びていることもあり、法哲学・公共哲学の立場から市場社会の意味を積極的に問い続けている桂木隆夫さんに討論者をお願いした。活発な議論が期待される。

なお、本セッションは森岡邦泰会員を世話人としているが、森岡会員が在外研究に従事されているため、今回にかぎって補佐役の中澤が世話人を務めさせていただきます。

## 幹事会企画セッション

## 社会民主主義の再検討

司会：長尾伸一（名古屋大学）  
報告：住沢博紀（日本女子大学）  
討論者：田中拓道（一橋大学）

## セッション趣旨

本セッションでは社会民主主義の現状、思想、歴史を考察することによって、その歴史的意義や現代のあり方を再検討することを目的としている。今回はほとんどの国で社会民主主義政党が野党となった西欧諸国の現状を踏まえ、現在の社会民主主義が直面している困難と、今後の展望を考えてみる。報告ではドイツ社会民主党を中心に、環境政策を政策の中心に取り入れた 80 年代末のベルリン綱領、左派路線への転換をはかった数年前のハンブルク綱領などの最近の歩みを回顧しつつ、世界的な経済危機の中で新しい役割を模索する姿を概観する。討論者からはフランスの社会民主主義運動の歴史と現状を踏まえた問題提起を受け、議論を進める。

（長尾伸一）

## 報告要旨

## ヨーロッパ社会民主主義：100 年目の再度の岐路

2010 年の現在、ヨーロッパ社会民主主義が危機の時代を迎えていることは間違いない。10 年前の世紀の転換期には、ブレア労働党の「第 3 の道」、シュレーダー社民党の「新中道」など、社会民主主義は EU 諸国の多くで政権の座にあった。10 年後の現在、社民党は野党になり、スペインなど政権にある国でも危機に直面している。おそらく現在の危機は、約 1 世紀前、1910 年代、20 年代に匹敵する。当時は、戦争と世界恐慌、それに社会主義運動の分裂と政権参加などにより、19 世紀末から 20 世紀初頭にかけて、順調に勢力を拡大し、国際主義の理念を掲げてきた社会民主主義は、大きな岐路に立たされた。2010 年、戦争への不安こそなくなったものの、グローバル化と金融危機による、政治・経済的な不安定化に直面し、さらにロシア革命・冷戦時代とは異なる形態での左翼陣営の分裂が進行している。産業労働者や公共サービス雇用者に依拠してきた社会民主主義政党は、党員数においては保守政党に凌駕され（ドイツ、イギリス）、新たな下層・貧困層からも見放され、25～35% 台の政党になりつつある。基本価値、政策においても、自由・公正・連帯と並び、エコロジーの「持続可能性」を含めた、グリーンニューディールが問われている。それはもちろん社会民主主義の独占物ではない。

百年前と異なり、現在の危機をヨーロッパ社会民主主義が克服できるかどうかは確実ではない。どちらにしてもソーシャルとデモクラシーの結びつきは大きく変容するだろうし、一国的な解決はあり得ないだろう。本報告では現在、ドイツ社民党副党首の **Andrea Nahles** と、労働党の有力議員 **Jon Cruddas** の提唱した、「良き社会 — 民主左派のプロジェクト」をめぐる欧州レベルの議論(2009 年末～)、およびドイツ社民党主流派の「ベルリン共和国」誌の議論を軸に分析する。

（住沢博紀）

## 政治哲学の現在

世話人：小田川大典（岡山大学）、井上彰（群馬大学）、松元雅和（島根大学）

司会：小田川大典（岡山大学）

報告：遠藤知子（慶応義塾大学）：デモクラシーと分配的正義

上原賢司（早稲田大学）：国境を越える分配的正義

山下孝子（慶応義塾大学、非会員）：分配的正義と承認の政治

討論：小田川大典（岡山大学）

五野井郁夫（立教大学、非会員）

本セッションは、小田川大典、井上彰、松元雅和が中心に行なっている共同研究「政治哲学の現在」の一環として行われる研究会である。

政治学の様々な研究領域において練り上げられた理論装置の規範的妥当性を分析的に検討したり、あるいはそれらを用いて同時代の様々な問題を掘り起こし、検討する研究は、従来（「実証的 positive」や「経験的 empirical」なそれと区別されるものとしての）「規範的政治理論 normative political theory」と呼ばれてきたが、近年、このように「実証」性と「規範」性を相互排他的な二者択一と捉える見方への不信感からか、政治哲学という呼称が用いられることが多くなったように思われる。この研究領域は、自由、平等、デモクラシー、フェミニズム、シティズンシップ、福祉国家といった、どちらかといえば国内的な主題に加え、国際秩序観、正戦論、民主的平和論、国際政治における分配的正義、グローバル・デモクラシー、構造的暴力、人間の安全保障、帝国といった国際的 (international)あるいは国境横断的 (transnational) な主題へと関心を拡大し、確実に研究成果を残しつつある。特に注目すべきは、この研究領域が、政治学、法学、経済学、倫理学、社会学の専門研究の知見を旺盛に吸収する脱領域の知であると同時に、そうした個別的な専門研究の中でしばしば忘却されがちな〈日常現実に浮かび上ってくる小さな疑問、ちょっとした考えをどのようにしたら大きく展開し、深く掘り下げるか〉という問いへの応答という、ある種の素朴な問題意識を強く保持している点であろう。いまや政治哲学は、研究領域間や、非専門家と専門家の間にある様々な壁を越えた知的交流を可能にする、ある種の共通言語の役割を果たしつつあるといっても過言ではない。

今回は、アリストテレス以来、様々なかたちで論じられてきた「分配的正義」について、遠藤知子氏にデモクラシー論の観点からの報告を、上原賢司氏にグローバル・ジャスティス論の観点からの報告を、山下孝子氏に承認の政治の観点からの報告をお願いし、討論者には小田川の他に、いわゆる規範的政治理論と国際政治理論の両方にお詳しい五野井郁夫氏をお呼びする予定である。ロールズが提起した「配分的正義 allocative justice / 分配的正義 distributive justice」の区別の是非といった細かい問題から、フレイザーを中心に展開された "Redistribution or Recognition?" 論争まで、分配的正義論の現代的な広がりを確認し、問題意識を共有することができれば幸いである。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が、下記のウェブサイトに参加文献の PDF ファイルを用意するので、可能ならば事前に目を通して頂きたい。

「政治哲学の現在」ウェブサイト [http://odg.la.coocan.jp/political\\_philosophy/](http://odg.la.coocan.jp/political_philosophy/)

(#アクセス制限あり username: political password: philosophy)

お問い合わせ先：小田川大典 (daisuke.odagawa@gmail.com)

## 20世紀の戦争と平和——戦争違法化論の位相

世話人：川田稔（名古屋大学）

報告者：川田稔（名古屋大学）、亀嶋庸一（成蹊大学）、太田義器（摂南大学）

近年、戦争違法化論が、政治思想史の領域でも、さまざまな角度から議論されるようになってきている。戦争違法化の流れは、国際的には、1918年の国際連盟規約に始まり、1928年の不戦条約、1945年の国際連合憲章などへと受け継がれ、現在に至っている。日本も、連盟創設に参加し、不戦条約締結にも加わり、国連にも加盟している。また、日本国憲法第9条の戦争放棄規定もその流れのなかにある。

だが、9・11テロ事件以後のアフガン戦争、イラク戦争とその泥沼化、さらにはその影響による国際社会の政治的不安定化の中で、戦争違法化論の意義と射程を、現在の時点からあらためて再検討すべきではないか、との問題提起もなされている。

本セッションは、そのような観点から、20世紀の戦争と平和の問題を、戦争違法化論をめぐる議論に焦点をあてて、検討しようとするものである。

報告は、まず初めに、連盟創設から不戦条約にいたる戦争違法化論の展開と、その日本への政治的受容の意味を、当時の実際の政策担当者である原敬首相や浜口雄幸首相の政治構想の分析を通して明らかにする。次に、戦争違法化は正戦論を呼び起こし、戦争を非人間的なものにするとともに、ひいては世界内戦に繋がる、とのカール・シュミットの戦争違法化論批判のもつ現代的射程を、アフガン戦争、イラク戦争などの事態を念頭に置きながら考察する。最後に、過去から現在に至る正戦論をめぐる主要な議論を検討し、戦争違法化論と正戦論の関係を現代的視点から再考察することによって、20世紀の戦争と平和のなかで提起された戦争違法化論の意義と射程を、今後の世界を見通しながら、あらためて考え直してみたい。

参考文献：亀嶋庸一『20世紀政治思想の内部と外部』（岩波書店、2003年）

太田義器『グロティウスの国際政治思想』（ミネルヴァ書房、2003年）

川田稔『浜口雄幸と永田鉄山』（講談社、2009年）

## 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：坂本達哉（慶應義塾大学）  
討論者：壽里竜（関西大学）

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研究」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、社会思想学会では、「プーフェ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」、「ジェイムズ・ステュアートとスコットランド」、および「貿易の嫉妬」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、ヒュームの「覚え書き」の執筆時期をめぐって、バートン、モスナー、M.A.ステュアートらの諸研究をふまえて、坂本達哉氏より新たな解釈が提示されることになる。

報告要旨：

## いわゆる「初期覚え書き」とヒューム経済思想の形成

坂本達哉

『デヴィッド・ヒューム伝』（初版 1954 年）の著者として、研究史に大きな足跡を残した E.C.モスナーは、当時エディンバラ王立協会に所蔵されていた一群のヒューム草稿を 1948 年に出版した。この草稿に最初に注目した『デヴィッド・ヒュームの生涯と書簡』（1846 年）の著者 J.H.バートンは、その内容を、『道徳・政治論集』（1741-42 年）から『政治論集』（1752 年）、『宗教の自然史』（1758 年）までの幅広い時期の諸著作と関連づけたが、モスナーは、こうした推定に根本的な疑問を呈し、それを『人間本性論』（1739-40 年）以前のヒュームの若書きであると主張した。モスナーはこの新たな推定を、草稿の内容やそれが言及する著者や著作の確定といった思想史的方法によって裏づけるばかりでなく、バートンが行わなかった、草稿の状態や透かし模様の検討などの文献学的手法によっても補強しようと試みたのである。

モスナー説の提起以来、長らく、本草稿の執筆時期とその役割をめぐって、多くの研究者が検討を重ねてきた。なかでも、現代を代表する哲学史的ヒューム研究者のひとりである M.A.ステュアートによって展開された議論は、その推論の厳密さと文献学的調査の周到さにおいて、ほぼ決定版とも言える成果であった。本報告では、彼の高度な文献実証に多くを学びながらも、そのステュアート説にも一定の問題点を指摘しながら、草稿を主として『道徳・政治論集』と関連づけたステュアート説に代わる、「覚え書き」の執筆時期を提起したい。その結論は、R.ウォレスや G.エリオットといった同時代人との密接な交流のなかで生み出された、ヒューム経済思想の形成過程に光を当て、本草稿を『政治論集』の一起源と認めたバートン旧説の再評価に導くことになるであろう。

## 戦後思想史再考

世話人：中野敏男（東京外国語大学）

司会：初見基（日本大学）

報告者：中野敏男（東京外国語大学）・三島憲一（東京経済大学）

冷戦崩壊から20年、ポストモダンや「大きな物語の崩壊」が言われ出してから30年、ベトナム戦争反対や全共闘運動から40数年、日米安保反対闘争からほぼ50年が経とうとしているが、それを踏まえて21世紀になった頃から戦後の思想史をさまざまな角度から検討する動きが目立つ。

大塚史学とマックス・ヴェーバーの特定の解釈が一世を風靡した50年代から60年代は、またマルクス主義のさまざまなヴァリエーションが社会科学だけでなく、文学部系の学問の中でも大きな力を揮っていた。他方で、広義の実存主義的メンタリティも古典的人生論と一緒に文学部系では「隠れたカリキュラム」を支えていた。「いかに生きるべきか」という問いは、文学や思想に向かう学生にとってはあたかも自明の問いであるかのようにだった。

そうした中で、分野を越えて共有されていた基本的な思考形象は、「日本の遅れ」「日本社会の前近代性」であり、「日本と西欧」「日本と西洋」であった。今から見れば最も「前近代的な」要素を宿していた旧制帝大の講座が、そこで習う西洋の知識も含めて、近代的であり、西欧的であると思われていた。東京大学に入って近代とヨーロッパに近づくという点では、明治42年の三四郎のパターンが生きていた（もちろん、それへの批判も含めて）。

また「日本と西欧」という図式は、ある種の文化本質主義を宿しながら、一部の知識人を除けば、アジアと日本、日本とアジアという視点、そしてアジアにおける日本の過去という視点を生みにくくしていた。あるいは、それがあった場合には、アジア・アフリカのナショナリズムに今から見れば滑稽なまでの思い入れがなされた。また、この図式はサルトルやハイデガー、ヴェーバーや、後にはフランクフルト学派の受容の場合にも潜在的に生きていた。例えば近代化と近代批判の二重戦略を取る西欧主義者にそれは現れている。一部の西欧派がアジアにまったく関心を持たない現象は今でもいたるところに見受けられる。逆に日本経済が一定の段階に達すると、日本礼賛論に逆転し、ハイデガーや現象学を利用して、日本の伝統を解術し、「日本はもともとポストモダンだった」とするような議論も80年代以降見られるようになった。比重が逆になっただけで「東と西」という図式に変わりはない。

その他さまざまな問題が戦後思想の再検討にあたって潜んでいるが、実際には個々のテキストと議論の丁寧な再検討を何回か継続的にやりたい。三島憲一が「和辻の象徴天皇論」を、中野が「竹内好と民族の問題」を扱う。

## マルクス主義の展開

論題：鈴木富久『グラムシ「獄中ノート」の学的構造』をめぐって

報告者：鈴木富久（桃山学院大学）

コメンテーター：川上恵江（元熊本大学）

世話人：太田仁樹（岡山大学）

鈴木富久『グラムシ「獄中ノート」の学的構造』（御茶の水書房、2009年）のグラムシ研究史上の意義と独自性は以下の諸点にある。

- 『ノート』全体構造をはじめて体系的に解明し、その全容を主題化したという意味で画期的。
- 非体系的『ノート』像批判と論理構造の解明。
- 竹村二重構造仮説（個別具体的な諸考察と抽象的理論的諸考察）の「理論と歴史の二重構造」としての捉えなおし。4大主要テーマ（歴史：「イタリア知識人史」と「アメリカニズムとフォード主義」 理論：「哲学」と「政治学」）に分類。
- 基調テーマを「知識人－民衆ブロック」の形成とみる。
- 「歴史的ブロック」や「ヘゲモニー」「知識人」などの諸概念の体系的位置づけ、関連づけ。
- 三次元方法論の提起

本書はまた、以下の論点めぐる松田博との論争を背景としている。その論点は以下のようなものである。

## グラムシーコミンテルン関係

松田説：1930年12月の「討論中止」、コミンテルンとの対立を、政治的対立としてだけでなく、理論的次元の問題として理解し、マルクスの教義そのものの再考と捉える。コミンテルンとグラムシは断絶したままであり、鈴木説はその事実の誤認に依拠していると批判。

鈴木説：コミンテルンへの批判は『ノート』執筆当初より存在した。（季報唯研2010.2）獄中討論は後に再開されているので、コミンテルンとの断絶を深める一方だったとは考えられない。

## 呼称転換

松田説：Q7 § 35B に始まるのではなく、30年末前後のコミンテルン教義の放棄とともに始まる。

鈴木説：Q7 § 35B（1931年2～11月）を転機と見る。その後、「マルクス主義の失地回復の前提」としてのクローチェの批判に着手。

セッションでは、「グラムシ研究史における本書の独自性と意義」という観点からのコメントのち、著者からの報告を受け、討論に進みたい。

沖縄の〈現在〉を思想史からとらえかえす  
——歴史、現在、そして新たなる世界史へ——

世話人：森宣雄（聖トマス大学）

報告者：長元朝浩（沖縄タイムス）

討論者：崎山政毅（立命館大学）、富山一郎（大阪大学）

米軍普天間基地移設問題をめぐって、いくつもの問題があらわになった。国家の安全保障・防衛問題（官僚支配）、沖縄にたいする（構造的）差別、米日が補完しあう帝国支配問題など。

投票による政権交代でもダメなら暴力、独立、世界革命しかないのか、といった声が力を増すだろう。しかしそれは、80年前の青年将校や40年前の新左翼党派の運動と同じ道をたどるのではないか。

正しい運動論、正しい歴史認識、正しい告発と連帯とは何か、私たちは探している。だが唯一の正しい何かを選び出し、強要することでは解決しえないものがあることを、歴史は告げている。

怒りを放さず、生身であることも手放さず、希望を地上につないで軍事暴力をこえる力の在りかをさぐるため、本セッションでは、40年前の「沖縄闘争」、南米における長く厳しいアメリカ支配への抵抗、世界にひろがる多様な抵抗など、現在につらなるさまざまな視点から、沖縄－日本関係の過去と現在を思想史の課題として討議し、未来の展望にかんする論議への糸口としたい。

1 森（司会）「問題設定」：森著『地のなかの革命』（現代企画室、2010年）をもとに、現在の普天間問題を沖縄の近現代史の流れのなかに位置づけ、差別、帝国主義、官僚主義的物象化が歴史複合的重圧として現れている歴史の文脈と、それへの抵抗の系譜を、討議の土台として提起する。（15分）

2 長元「報告」：現在の沖縄における支配、差別、そして抵抗について、「社説」というメディア（媒体）を、文字どおり毎日、書きつないできた沖縄タイムス論説委員の立場から、暴力に抗する知性、人をつなぐメディア、ネットワークと政治の可能性について、40年前の「沖縄闘争」、1995年の転機の歴史経験をふまえながら報告する。（30分）

3 崎山「討論発言1」：沖縄の歴史と現在を、南米におけるアメリカ支配への抵抗史、資本主義の世界史との関連から捉えなおす。（10分）

4 富山「討議発言2」：暴力論、そして20世紀の沖縄における解放運動史の文脈から、沖縄における抵抗について、歴史から未来、世界へと、展望を提起する。（10分）

—休憩・質問用紙回収—（10分）

5 全体討論（50分）

\*当日は、問題提起・報告・発言者のレジュメ、および編集中的『戦後沖縄における占領抵抗運動史 基礎資料集』（仮題、不二出版、2011年刊行予定）からの抜粋資料（沖縄闘争学生委員会、中部地区反戦、沖縄青年同盟の文書など）を資料として配布する。また、それらを掲載するウェブサイトを、事前に「現代企画室」のホームページ内に設置する予定。

## 各国、各時代比較による近代ヨーロッパ社会思想史記述の試み

世話役：長尾伸一（名古屋大学）

報告者：王寺賢太（京都大学人文科学研究所）

討論者：堀田誠三（福山市立女子短期大学）

題名「18世紀フランスにおける代表制・公論・信用」

現在の社会思想史は、多様なディシプリンを包含し、学際的な学問として発展している。このような領域横断・融合的な展開と並んで、経済思想史、政治思想史などの分野とかがかわる狭義の「（ヨーロッパ）近代社会思想史」もまた、主に以下の四点で見直しが必要となっている。

第一に、現代の思想史叙述は社会人類学者が異文化の社会の中に住み着き、言語や習慣などを習得した後、帰国してその体験を母国語で記述するように、対象となる時代をそれ自体で統一性を持ち、完結しているものとして理解することをめざす。その結果、「近代的」とはいえないさまざまな「遅れた」側面が、ルネサンス以後のヨーロッパ「近代」思想の中に発見されるようになった。このような過去の思想の存在権を承認し、それらが機能した歴史的文脈の中に埋め込んで解釈していこうとする近代思想の「歴史化」は、近代ヨーロッパ思想史の「近代思想史」としての一貫性を弱めることになった。

第二に、現代の思想史叙述は歴史を「成功者の物語」として描かず、現代では生き残っていない未発の試行も含めた総体として語る方法を模索する。現代思想が「モダニティ」に疑問を投げかけ、歴史学では発展段階論が実証的に批判されることで、歴史を過去から現在を経て未来に至る単線的な進化として思い描くことはできなくなってきた。その結果歴史はただ一つの現代に向かって累積的に「前進」するのではなく、偶然性の集積という形で、多くの方向性や可能性を含んだ全体として表象されるようになった。

第三に、たとえばかつての「啓蒙研究」の分野では、「啓蒙」に変えて「18世紀研究」という術語が使われるようになったが、この命名法には「啓蒙時代」のヨーロッパの思想、文化に、後世から見た「啓蒙」にとどまらない、多様な性格を容認しようとする姿勢があらわれている。またこの用語法では同時期のアジアなども含め、思想の通時性よりも共時性が重視されている。

第四に、未公開文献、草稿や電子データなども含め、多く多様な一次資料へのアクセスが可能になったことは、各言語に基づく緻密で実証的な研究を発展させ、各国、各時代ごとの専門研究の密度を高めてきた。その結果、それぞれの時代、またイギリス、フランス、ドイツ、イタリアなど中心国に限定しても、専門家の間で共通のフレームワークを構築することが難しくなりつつある。これらの変化によって、かつて高校の教科書でも教えられた単線的、前進的な近代思想史記述は信ぴょう性を失った。ルネサンス、科学革命、啓蒙、フランス革命など近代思想史のキーワードを構成してきた従来の概念は、その意味内容の実証的妥当性が疑問に付されるか、術語自体の内容が変質するか、あるいはたんに歴史叙述で用いられなくなっている。だがこれらは近代（ヨーロッパ）社会思想とは何かという問いかけそのものが無効になったことを意味するのではない。それを新しい条件の下で再構成する必要がむしろ高まっている。

本セッションではルネサンス以後のイギリス、フランス、ドイツ、イタリアなどを中心に、現在の資料的、方法論的到達点を踏まえて、時代と地域を横断する共通の歴史叙述の術語を開発することをめざしている。今回はフランス啓蒙期の政治史と政治思想、経済思想のかかわりを題材として、他国、他の時代との概念上の相違と接点を探る。

## ソーシャル・キャピタルと福祉自治

報告者：高山裕二（早稲田大学、世話人）、田村健一（早稲田大学）

討論者：坂本治也（関西大学）

### 概要

近年、「ソーシャル・キャピタル」という概念は、さまざまな領域において用いられ注目されてきたが、その内容は必ずしも明確ではなく、分析概念としての意義は小さくなりつつあるようにさえみえる。そこで、本セッションは、政治・経済・行政・歴史など、多様な学問領域の視点からソーシャル・キャピタルという概念を改めて分析しなおし、その分析概念としての可能性を批判的に考察したうえで、新たな「社会統合」の資源となりうるものは何かを検討することを課題にする。具体的には、ソーシャル・キャピタルと福祉の関係に焦点を当て、ソーシャル・キャピタルは地域住民の福祉によい効果をもたらすという仮説を二つの異なる視点から検証する。

第一報告では、準備作業として、思想史の観点から社会規範の衰退と精神的病理の拡大の関係について明らかにし、第二報告では、政策の観点から、政府によるソーシャル・キャピタルの創出の実態とその限界について検討する。最後に、福祉領域の社会問題に対処するうえで「地域自治」がはたす役割について討論をおこなう予定である。

### 第1報告：「精神問題は社会問題か：19世紀フランス社会思想史の視点から」

報告の目的は、精神問題（精神的病理）の社会的要因について指摘した19世紀フランスの社会思想を検討することを通じて、精神問題がどうして個人的ではなく社会的な問題でありうるのかを検討することにある。具体的には、19世紀フランス思想のテキストに現れてくる〈憂鬱〉や〈不安〉といった情念に注目し、精神問題が産業化にともなう社会規範の衰退によって広がったことを検証する。

### 第2報告：「健康増進計画は健康をもたらすか」

厚生労働省が旗振り役となって全国の自治体で健康増進計画が策定、推進されている。ここでは国の計画に基づいて食生活、運動、たばこなどの各分野での取り組みが具体的な数値目標として掲げられている。しかしながら、健康増進計画が実際に死亡率の低下に効果を上げているかはほとんど検証されていない。本報告では、全国で最も平均寿命の長い県と短い県である長野県と青森県を取り上げ、両者の健康増進計画の展開を事例研究によって比較する。ソーシャル・キャピタルは健康をもたらすとされるが、「人口動態統計」の死因別データを用いて健康増進計画がソーシャル・キャピタルを介して健康の増進につながっている可能性を示唆する。具体的には、健康増進計画への住民参加（民主主義）が計画の成否に重要な影響を及ぼしていることを示す。

## 幹事会企画セッション

「マルクスを再考する」  
『資本論』の意味を問う

報告者：白井聡（多摩美術大学）、川村哲也（神奈川大学）

コメンテーター：竹永進（大東文化大学）

司会：的場昭弘（神奈川大学）

趣旨—ベルリンの壁崩壊後 21 年、リーマンショックによる資本主義経済の危機。今再びマルクスの残した遺産に対する再評価の声が高まっています。幹事会セッションではこうした再考の声を受け、幹事会セッションで数回マルクスを取り上げることにしました。今回は第一回目としてマルクスの主著『資本論』の現代的意味という角度から、二人の方（レーニン研究者とマルクス研究者）に報告していただき、それを受けてコメントと討論を行いたいと考えております。

## 報告 1 マルクスとレーニン—『資本論』と『帝国主義論』の関係性を問う

報告者 白井聡

マルクス『資本論』とレーニン『帝国主義論』との関係は、いかなるものであるのか。後者は、前者の直接的な続編であるのか、それとも何らかの断絶をはらみつつ接続するものであるのか。こうした問いを過去に提起したのは、宇野弘蔵であったが、宇野による『資本論』を基本的に経済原論と規定し『帝国主義論』を段階論として規定する整理は、両古典の接続の仕方を直截・明確に表現するものではない。本報告では、宇野の図式を下敷きにしつつ、両者の接続の仕方を歴史哲学的な次元から考察したい。こうした考察は、マルクスの理論的遺産をわれわれの時代がどのように継承するべきなのかという問いに対する示唆を与えるものである、と考える。

## 報告 2 『資本論』は資本制をどう考えているか

報告者 川村哲也

『資本論』は資本制を経済学的に分析した書物であると同時に、そのことを通じて資本制の超克を目指した書物でもある。したがって『資本論』には経済学的な叙述とともに、マルクスの未来社会像、歴史観、革命観に関する文言が散見される。後者を資本制の原理的分析にとっての夾雑物とみなし、理論としての純化を行ったのが宇野であるが、このこと自体の評価は問わない。本報告では、経済学的分析にとって一見無駄に見えるマルクスの文言から、マルクスの資本制観を明らかにする。このことを通じて、今マルクスを継承することの意味を考える手掛かりが得られるだろうと考える。

## 制度の政治思想史

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：犬塚元（東北大学） 「制度・型・作法：木村俊道『文明の作法—初期近代イングランドにおける政治と社交』（2010）を読む」

古城毅（東京大学大学院） 「政治思想研究・フランス史学・宗教学の交差点としてのバンジャマン・コンスタン：堤林剣『バンジャマン・コンスタンの思想世界』（2008）を読む」

討論：木村俊道（九州大学、非会員）

堤林剣（慶応大学、非会員）

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の一環として行われる研究会である。昨年を引き続き、今回も、近年公刊された制度の政治思想史をめぐる意欲的な単著を取りあげ、その合評会という形式を採用する。

今回は、木村俊道『文明の作法—初期近代イングランドにおける政治と社交』（ミネルヴァ書房、2010年）をディヴィッド・ヒューム研究者の犬塚元が、堤林剣『コンスタンの思想世界—アンビヴァレンスのなかの自由・政治・完成可能性』（創文社、2009年）を書評する。この二冊は共にリベラル・デモクラシーを支えている思想的基盤を掘り下げたもので、セッション当日は、著者のお二人にも出席して頂いて、報告へのリプライをお願いし、さらにフロアからの質疑を踏まえ、討論を進める予定である。報告、質疑応答、討論を通じて議論を広げ、制度の政治思想史という研究課題の広がりを確認し、問題意識を共有することができれば幸いである。できることならば、この二冊に予め目を通した上でご参加頂きたい。なお、関連する文献のPDFファイルを下記のウェブサイトを用意する予定である。

「制度の政治思想史」ウェブサイト

[http://odg.la.cocan.jp/political\\_thought/](http://odg.la.cocan.jp/political_thought/)

username: political

password: thought

お問い合わせ先：小田川大典（daisuke.odagawa@gmail.com）

## 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4. ヘーゲルの社会経済思想

世話人：原田哲史（関西学院大学）・大塚雄太（名古屋大学）

報告者：伊坂青司（神奈川大学）・滝口清栄（法政大学[非]）

討論者：高柳良治（國學院大学[名]）

司会：原田哲史

本セッションは「ドイツ観念論の社会経済思想」と題し、これまでにカント、フィヒテ、シェリングの社会経済思想を扱ってきた。今回はドイツ観念論の白眉ともいえるヘーゲル（1770-1831）について、わが国においてヘーゲル研究を牽引するお2人に、歴史哲学と社会哲学という異なる視点からご報告いただく。

伊坂報告では、多文化共生が言われる今日においてヘーゲルの意義と限界が問われることになるであろう。また滝口報告とともに、数回にわたりドイツ観念論の哲学者を扱ってきた本セッション「ドイツ観念論の社会経済思想」シリーズの全体を振り返ってみたい。

以下は、2報告の概要である。

(1) 伊坂報告「ヘーゲル歴史哲学再考」

ヘーゲルの「歴史哲学」講義は、自由の意識の発展過程という時間軸で、アジア、ギリシア・ローマ、ゲルマン世界の順に地域を配列して、世界史を構成している。自由の発展を軸にした歴史観は、当時のウィーン体制下におけるヨーロッパの反動化を時代背景にしているであろう。とはいえ、ヘーゲルの歴史哲学がゲルマン世界を世界史の到達点とする一方で、アジアを過去の世界とし、その歴史的後進性を刻印したことも否定できない。報告では、18～19世紀のヨーロッパにおけるアジア観、とりわけ鎖国日本に関する情報とヨーロッパにおける日本表象のあり方を検証するなかから、ヘーゲル歴史哲学の歴史的限界を再考することにした。

参考文献：金子武蔵『ヘーゲルの国家観』（岩波書店）

(2) 滝口報告「ドイツ観念論の社会哲学」

ドイツ観念論の社会哲学は、フィヒテ、シェリング、ヘーゲルそれぞれにおいて、フランス革命から多大な影響を受けている。そして、彼らはそれぞれの視角からフランス革命を受けとめて、社会哲学的思索を推し進めた。それぞれに示される社会哲学構想を検討して、それぞれの特徴を浮かび上がらせてみたいと思う。そして、近代の所産に対するそれぞれの対応を見ることによって、とくにヘーゲルの社会哲学の功績を浮かび上がらせてみたい。

続・奨学金給付の思想  
—— 認知資本主義における新しいラッダイトの神話政治

世話人： 仲田教人（早稲田大学政治学研究科）  
報告者： 入江公康（明治学院大学他非常勤講師）  
栗原康（武蔵野学院大学非常勤講師）  
白石嘉治（上智大学非常勤講師）

本セッションでは、認知資本主義における新しいラッダイトの神話政治について報告をおこなう。認知資本主義は、人間の認知能力を商品としてあつかい、それを搾取することによってなりたっている。知識、情報、情動、サービス、コミュニケーション、等々。身体のあるまいもイメージと考えれば、人間の生そのものが商品化の対象になったといえる。一見したところ、それは人それぞれの個性ある生き方が生産活動に活かされるようになったことを意味している。昔であれば、労働者は経営者の命令にしたがって仕事をするのが常であったが、いまでは自分でものを考えることや、プライベートのように人づきあひすることが仕事になっている。もちろん、そこには資本のコントロールがはたらいており、評価選別がなされている。就職やキャリアアップのために、だれもが個性あるふるまいをもとめられているが、そうすればするほど、生が狭隘化され、疲弊させられているのである。

こんにち、わたしたちに問いかけられているのは、「では、どうすればいいのか？」ということである。本セッションでは、この点について、大学という文脈をいれて検討するつもりである。言うまでもなく、大学は知的生産の一大拠点であり、ある意味で、認知資本主義のシンボルである。だが同時に、大学は知的生産の拠点であったがゆえに、市場とは異なる論理のはたらく場所でもあった。知識は「コモン」とよぶべきものであり、ほんらい私的所有の論理にはなじまない。知識は使ってすり減るものではないし、使えば使うほど豊富化されて共有されることになり、共有された知識が前提となることで、さらなる知識がうみだされていく。だから、知識はだれかに専有されるものではなく、商品としてあつかわれるものでもない。こうした考え方から、大学は無償であるのが当然と言われてきたのであるし、「コモン」という観点からすれば、学生も教員とおなじように知識を豊富化させていることから、賃金相当の奨学金を給付するのがあたりまえと言われてきた。

こうした「コモンとしての大学」を土台にするならば、認知資本主義はいまとはまったく別物へと変容することになる。すべての人が知的生産をおこなっているのだから、大学の奨学金とおなじように、すべての人にベーシックインカムが給付される。人間の認知能力が選別され、商品化されることなく、あらゆる人に共有され、無限に豊富化されるものになっていく。だが、現状そうならないのはたしかであるし、認知資本主義のもとで生が狭隘化され、大学の無償性にしてもその先駆であったヨーロッパで崩れはじめている。「では、どうすればいいのか？」。一九世紀、産業資本主義が形成されだしたころ、イギリスではラッダイト運動とよばれる機械打ち壊し運動がおこった。勝手にすすんでしまう機械化の物語をいったんとめて、そこにまったく別の神話政治をうちたてること。おそらく、いまの認知資本主義にたいしても、おなじことが必要とされている。コントロールされた生の歯車をとめる新しいラッダイト運動。そこから立ちあがる認知労働者の神話政治。本セッションでは、その思想と実践についてささやかな問題提起をしたいと考えている。



# 自由論題報告

10月23日(土) 11:10-11:55

24日(日) 13:00-13:45

会場: 23号館 2階・3階



## 戦時期日本における「協同体」論と国民統合

## ——三木清における「社会性」の問題との関連を中心に

奥村勇斗（慶應義塾大学経済学研究科博士課程）

## 1. はじめに

本報告は、戦時期日本の思想言論を「協同体」論という視角から読み解くことを試みるものである。ここでいう「協同体」論とは、日中戦争下に知識人たちにより展開された「東亜協同体」の理論と連動して生産された国内改革の諸構想を指すものである。戦争解決の方針として提唱された「東亜協同体」論は、日本の国内改革の重要性の強調を最大の特色としていた。そして、この国内改革の訴えは、とりわけ社会政策の視点に立つ論者たちの間において「国民協同体」をめぐる構想の問題として広範な波及を見せていたのである。これら「協同体」論を、「東亜協同体」論の主唱者の一人であり、また「協同主義」なる改革原理の主唱者ともなった三木清の思想展開とともに検討することが、本報告の目的である。

三木の戦時期の思想をめぐるのは、従来の研究において、「東亜協同体」と日本の帝国主義との関連が大きな問題とされてきた。すなわち、人種主義や自民族中心主義を批判する「東亜協同体」の主張が、「擬似『多文化主義』空間表象」（岩崎稔）、あるいは「帝國的国民主義」（酒井直樹）、「帝國的コスモポリタニズム」（John Namjun Kim）と呼ばれるような形を通じて現実の帝国主義に加担してしまうものであることが指摘されたのである。また他方で、シンクタンク機関・昭和研究会での活動と結びついた三木の言論が、戦後へと通ずる均質で動員に適した国民的主体の産出に関わるものであったことも論じられてきた（岩崎稔、J. ヴィクター・コシュマン）。

多民族的な帝国に適合した言説と、戦後型の平準化された国民国家に適合した言説、という重なりつつも一定の相違を残す二つの評価は、「協同」という三木の主張が帯びた二重性を示唆している。この二重性は国民統合における普遍主義として単純に一括されるべきものではない。「東亜協同体」論の浮上は、「国民協同体」の構想へと波及していったが、その経緯は必ずしも「国民協同体」論が一定の独自の論理をはらんで展開されていたことを否定するものではない。三木においても、国内改革論が彼の「世界史の哲学」や「東亜協同体」論から演繹的に導き出されただけのものではなかったことは明らかであった。「国民協同体」の議論は、国民の間における「協同」を訴えるのみでなく、国民を「協同体」として描くことを通じて、なによりも日本国民の新たな発見というべき事態を示していたのである。以下では、この「協同体」としての国民の浮上の事態を、「間柄」といった概念に還元されることのない「社会性」の探求者でもあった三木の言論展開に焦点を当てながら検討してゆきたい。

## 2. 「協同体」論の成立とその波及

三木を含む、後に「協同体」を語ることとなる論者たちが戦時下に直面したのは、総力戦が要請する重工業化とそれに結びついた労働力の動員や生活面に及ぶ経済統制が、労働と生活の場における大衆の主体的組織を必要とする事実であり、さらに、そうした組織の形成が個々人の福祉にまで配慮をめぐらすような新しい社会統合へとつながっていく可能性であった。

戦争以前、三木が日本のファシズム・イデオロギーとして繰り返して批判の眼を向けていたのは、「日本的（東洋的）／西洋的」なる対立の強調の動きであった。三木は、和辻哲郎の用語法を暗黙の標的に、「間柄」といった語彙によってなされる「日本的なもの」の倫理化が現代的なイデオロギーとして日本のファシズム化に貢献し得るものであることへの注意を促していたのである。その三木が戦争勃発後に

見たのは、戦時の「生活の合理化」の要請が「従来西洋カブレの、非日本的なものとせられてきたこと」の日常生活への進出を促し、西洋的／日本的なる対立が消滅させられていく事態であった。三木は、戦争の要請する重工業化が日本社会全体、とりわけ「農村」や「婦人の生活」といった領域に対して、「封建的なものの清掃」というべき作用をもたらすと考え、「産業」への吸収を通じて「変化した生活」を生きる「大衆」の存在が「封建的イデオロギーの復活の努力」を無効化するとともに、彼らの生活における「資本主義文化の種々の弊害」の増大が「新しい制度」へ向けた「革新」の実施を不可避にする、と予測したのである。

こうした総力戦下の社会の編成替えに対する認識と並行して、三木は、戦争そのものが提起する課題を、「帝国主義」に代わる「世界」形成、その前提としての「資本主義の問題の解決」に捉えていた。そして、三木は戦争の解決のための方針として「東亜協同体」建設とそれへ向けた国内改革を唱え、やがてその原理としての「協同主義」を語ることとなる。それは、総力戦下の社会変動を通じて「封建的な生活と意識から引き離される形で出現しつつある「大衆」が同時にまた組織化される、というこの「動員」の論理が生み出す情勢への介入によって、個人を基礎とした「協同」の実現を図る試みであったといえる。

三木における「協同体」の称揚は、必ずしも直線的に導かれたものではなかった。三木は、かつて1935年に「今日我が国の社会学者及び哲学者の間で次第に流行して来た『ゲマインシャフト』（協同社会）の理論を徹底的に批判すること」の必要を語っていた。三木がこの批判されるべきゲマインシャフトと自らの「協同体」とを区別する必要に迫られていたことは明らかである。すなわち、ゲマインシャフトは「共同社会」と訳し直され、「今日のいわゆる全体主義」の「閉鎖的な自己同一」に止まる「全体」概念とこのゲマインシャフト概念との親和性が改めて強調されたのである。そして、三木は「協同体」を近代的ゲゼルシャフトを内に止揚した「新しいゲマインシャフトの理念」と位置づけ、「東亜協同体」がその内に独自性を保持した「諸民族」を含むとされるように、「開放的」性格がその主要な課題とされなければならないと述べたのであった。

三木の「共同」と「協同」のこのきわどい使い分け（後年になるにつれ、区別されない用法が目立ち始める）は、特に彼の「東洋的ヒューマニズム」論において顕著な問題として浮かび上がっていた。「共同社会」に於ける人倫的諸関係」に由来するというこの「東洋」の文化的遺産を「新文化の創造」に活かすことを主張した際、三木は、その「封建的」性格への警戒を語り、「協同主義」と区別される「共同社会」の語をあくまで用いていたのである。

「共」と「協」との区別の問題は当時から論者たちの関心を引いていた。例えば、「東洋諸民族」の抱える「共同体的性格」に着目する橋樑は、三木の協同体論に対して、「現在の日本は明かに共同体である」とその観念性を批判して、民族間の関係を「協」とし、社会的結合はあくまで「共」とすべきだとの理解を語っていた。だが、以下で見るように、三木に代表される協同体論が当時反響を持ったとすれば、それは社会的結合を「協同体」として捉え直すそのことにおいてであった。「東亜協同体」建設をめぐる国内改革の強調は、「国民協同体」「国民的労働協同体」と銘打つ一群の言論を招いたのである。

三木と同じく、戦時の産業再編を新たな協同性確立の可能性へと結びつけた論者として、風早八十二が挙げられる。風早は、生産力拡充の方針と結びついた労働力の質的改善・技術水準向上の要請から来る社会政策の拡充が労働力の担い手たちに地位向上と主体的意識をもたらすことを期待した。社会政策は、資本制自体に基づく要請に他ならないにもかかわらず、「下からの改良を促す要因を創り出す源泉になる」のである。そうして、風早は、「広汎な末組織の職場」と「大衆」の存在という認識の下、「産業報国運動」というあからさまな官製組織を通じた職場の組織化が、しかし、それぞれの職場大衆の自主的な管理を基礎とする「国民的労働協同体」建設へ向かう、との見通しを語ったのである。

こうした展望は、森戸辰男の戦時社会政策論においても展開された。森戸は、「社会運動の機能障害によって社会政策と社会事業が、革新的性格・・・を帯びざるをえなくなって来た」と知識階級の取り

組むべき新たな主題の所在について認識した上で、戦時の社会政策が、資本主義制度の顕著な欠陥の補足に止まるべきでなく、「真実の国民協同体」建設にこそ向けられなければならない、と論じた。というのも、森戸によれば、「社会国家・文化国家」という現代的理想は、国防国家体制の下での「デモクラシーと階級闘争」の衰退にもかかわらず、廃棄されないばかりか、むしろ国防国家体制のうちにおいてこそ実現されなければならないのである。

同時期に竹中勝男が発表した論説のタイトル「社会事業に於ける協同体の意義」は、風早らの論説に示された潮流の大きさをよく物語っている。と同時に、竹中のこの論説は、三木らの議論においては必ずしも明瞭に現われていなかった、「協同体」論の持つ一面をあらわにしていた。すなわち、「国民なる協同体」の発見がそれである。「国民文化を享受し得ざる者、国民的文化財の圏外に生存せねばならない階級又は人民集団を、国民文化に参与せしむるところの努力」、「その客体を国民としての生活協同体に復帰せしむる努力」という、竹中による社会事業の再定義は、「国民協同体」が何より「国民なる協同体」を意味することを明白に表明するものであった。

だが、こうした発見と再定義とは、山口正のより国家主義的なバージョンにおいて先取りされていたといえる。竹中に先立って、山口は、従来の社会事業が抽象的人間を目標としてきたことを批判し、「家族共同体」から「東亜共同体」にまで到る「共同生活体」の発見に立った社会事業の再定義を語っていたのである（山口においてそれは「厚生事業」への改称と重ねられた）。「東亜共同体」への言及が山口もまた「協同体」論の影響圏に属していた事実を示すにもかかわらず、興味深いことに、「共同体」の「運命共同体」としての性格を訴える山口においては、「協同」の語は次のように端的に誤りとして斥けられていた。「なお共同体の中心観念は人と共にする共同であるにも拘らず、これを力をあわす協同と混同する人があるのであって注意すべきことである。」

### 3. 「協同」における産業主義と国民主義

竹中や山口の所説において一定の緊張を孕みながらも展開されていた、社会事業の再定義の動きは、社会を「連帯」の領域と捉える従来の理解への批判にも及んでいた。例えば、磯村英一は、「社会連帯」の観念が持てる者が犠牲と感ずる限り成立を許されぬものでしかなく、「自由主義資本主義社会に胚胎した連帯思想は修辞上に於ては持てる者の犠牲であっても部分的犠牲」によるものでしかなかった、と批判し、「犠牲均分」の検討を促していた。「犠牲均分」とは「犠牲を受ける者を、犠牲を受けざる者の犠牲に於ても之を保護救済せんとするもの」である。こうした批判は決して孤立した議論ではなかった。赤神良讓のような論者はすでに、「社会事業大衆化」という問題を、「連帯時代」から「全体時代」への転換の問題として位置づけていたのである。

「ゲゼルシャフト」も決して真に開放的ではないとして、「新しいゲマインシャフト」を語っていた三木がこうした潮流と無縁であったとはいえない。三木を含めた、戦時の「協同」をめぐる議論全体が、自発的／非自発的という二分法を批判するところから出発していたことは見てきた通りである。三木において「連帯 (solidarité)」の問題は、「配分的」・「報償的」「正義」の実現とも関連して、「職能」と「責任」の観念に結び付けられた。三木によれば、「真の平等は人格的平等と職能的不平等との統一」であり、「正義」とは「各人が享くべきものを享け、負うべきものを負うて誤つことなく公正なること」である。その意味で、「各人が自己の職能を忠実に完全に果すということは社会に対する責任であり、これによって社会的連帯は維持されるのである。」

個々人を固定的身分と区別される意味での「職能」として捉えることは、「協同主義」の経済倫理にとって主要な論点とされていた。この背景には、「技術」と「人間行為の社会性」とを結び付ける三木の理解があった。三木にとって、人と人とは「物を作ること」また「技術」を媒介にして結合するのであり、「技術」は「社会的人間の形成」をもたらし、その意味で「協力或いは協同の徳」と「責任の倫

理」を要求するものであった。ここでの「社会に対する責任」の強調が、三木にとって、「開放性」の要求と矛盾するものでなかったことは明らかである。というのも、技術がもたらす生産と交通の発達、究極的には、「世界」という全体の現実化する過程、「社会が世界化されていく」過程にほかならなかったのである。三木が、「東亜」をも視野に入れた「開放的」な「協同」の追求と、個人が「責任」を持つべき国民社会の強調とを矛盾なく提出していたとすれば、それは技術と生産の持つ社会性という観点によるものであった。三木はそのことを「環境的社会」と「創造的=主体的社会」の二重性として表現していた。

「・・・我々は創造的社会的要素として互に責任を負っており、互の呼び掛けに応える義務を有している。即ち我々は社会の創造に参加すべき責任を有している。環境的社会を変化し形成してゆく主体的社会的創造に参加し、環境的社会を変化し形成してゆくことが我々の行為の課題である。」

そもそも戦時を通じた革新を正当化する論理として持ち出されていたのは「生産の倫理」と呼ばれる立場であった。森戸が、「国民協同体」を「暴圧と搾取の存在しない協和互助の組織であり、安逸寄生を許さぬ創造と業績の協同体」と呼んだように、「協同体」はつねに生産力へ向けて産業主義的に組織されるものとして描かれた。実際、「協同主義」の国民運動化を目指して昭和研究会の下に設立された組織・国民運動研究会の会報上においては、「新なる産業人」としての職能的結合が唱えられてきたのである。

こうした志向は、風早の議論においても、「国民の福祉発展と国家の生成発展との一致」、「夾雑物によってその果汁を吸いとられることなき生産労働」として語られていた。だが、注意すべきは、この「生産労働」の称揚が、必ずしも「労働能力欠如者」に対する排除へと向けられていなかったことである。すなわち、直接の生産担当者へ向けた「社会政策」と対照される意味での、「将来的潜在的労働力、もしくは労働能力欠如者」を対象とした「社会事業」の領域が即座に切り捨て対象とされたわけではない。風早によれば、「社会の合目的な性質は、決して単にそれが直接『生産的』であるか否かのみによって決定するものでなく、」「『半』生産的若くは『不』生産的な広汎な救護事業」の重要性が忘れられるわけではないのである。あるいは、森戸の簡潔な図式化によれば、資本主義の「社会的」方向へ向けた革新は、①「国民的生活協同体」、②「国民的労働協同体」、③「国民的業績協同体」の三つの基本的性格へと向けられなければならないとされた。ここでも、②、③が「国民皆労」の理念と関連づけられるのに対して、①は「生活最少限の保障」の実現に向けられるものであった。

このように多分に「社会的」性格を帯びるものとして主張された「協同体」の構想が、同時に、強力に統合された国民国家の形で描かれていたことも疑い得ない。というより、「協同体」としての「国民」の発見こそが、いわゆる「社会的」領域をも超えて国民の生命と生活とを主題化させていったといえよう。「東亜協同体」との対応関係から言っても、多くの場合、「協同体」は多層的な構造を想起させるものとして語られていた。だが、そのことは「協同体」概念がもたらした「協同体」としての「国民」の再創造というべき事態を否定するものではなかった。森戸は、「資本主義能率」の不合理を示す重要な一例として、「自然資源」の荒廃を取り上げた。森戸によれば、この荒廃は「国民体の永遠的生命を侵蝕すること」を意味する。「資本主義能率」の持つ不合理への糾弾を通じて森戸が公然と提唱するのは、「国家其者が最高の能率管理者」となることであった。「社会的」領域、さらに「自然」や「景観文化」に対する配慮の必要が、「国民体」という観点から、「国家」によって管理されるべき課題として発見されていったのである。

こうした「国民(体)」への配慮は「生産力発展」の視点と矛盾するものでなかった。三木と同席した座談会において風早は、「国民の要求」を「生産力発展の一つの要求の集約的な表現」として見ることの必要を説いた。この「国民」理解が極めて新しい性格を持つものとして意識されていたことは、そこで風早が、三木の「協同主義」に対して、「国民主義」を新たな原理として対置していた事実からもうかがえる。そして、当の三木の「協同主義」においても、「道徳的全体」たる「国家」の手による「国

民的協同」の実現が語られたように、戦時期の「協同体」論は、生産力発展に向けた機能的秩序の実現へ向けた国家による国民統合という点において明確な一致を見せていたのである。

この意味で、国民組織の代表的存在の一つとされた隣組に関する啓蒙書が、「協同して能率を上げる」ことを称揚していた点は、戦時下に「協同」の語が帯びた一面を正確に反映していたといえよう。「協同」はなにより合理性を希求するものとして、生産的性格に立つものとして想像されていたのであり、そのような生産性の実現は「協同体」としての「国民」とその生命と生活を積極的に保障する「国家」とによって実現されるべきものとして描かれていたのである。

#### 4. おわりに

以上見てきたように、戦時下に構想された「協同体」とは、今日において国民国家と呼ばれるところのものの典型的な性格をほとんど備えるものであった。そして、総力戦体制に関する研究が多く論じてきたように、戦後のないし現代的といえる要素をそこに読み込むことは間違いでない。それは、「人的資源」としての国民の発見と、「生活者」としての国民の発見とがこの時期に同時的になされていた事実において明らかである。明白な生産力主義と広範な福祉の要求とが矛盾なく共存する、そのような秩序こそがそこでの主題であったのである。

上で見たように、三木は「協同」としての社会への参与を個々人にとっての義務たらしめると同時に開放的なものたらしめる根拠を、「技術」の性質、生産と交通の発達を通じての「世界」の現実化能力に求めていた。だが、三木におけるこの技術主義的な側面が三木の「社会性」をめぐる思索と時代認識とを十全に発展させていたものであったかは疑わしい。というのも、三木は、「現代人」を、「無限定な世界」に生きる存在、「交通の発達」によって「見えない無数のものに繋がれて」生きる存在と見ていたのである。ここでの「交通の発達」は一人の個人をめぐる関係性を拡散してしまうものとして論じられている。さらに、他のところで三木が問題にしたところによれば、この無限定にして広漠な世界の出現は、構想力を既存の現実、此岸へと縛りつけていく事態をも意味していた。

三木は1930年代半ばに取り組みながら完成に至らなかった未刊行作『哲学的人間学』において、「人間存在の社会性」と題した章を設け、単なる「共在」としての「ひと」を、「共存」としての「われわれ」に高めることについて論じていた。三木によれば、非連続的な存在の主体的結合としての「われわれ」の具体的様相は、あることを「ひとごと」ではなく、「われわれのこと」として知覚する事実によって示される。三木自身の「無限定」への言及が明らかにしているように、技術に基づく交通の発達は決してこのような「われわれ」への主体的結合をそのまま導くものではない。その意味で、三木が戦時下に語った「協同」は、技術を強調しながらも、結果的には、むしろ当時再発見され再定義されつつあった国民社会の一体性にこそ依存していたといえる。もし戦後社会において描かれてきた国民像が戦時の「協同体」論が描いた国民像と多分に連続性をはらんだものであったとするならば、三木が「協同」を語るなかで削ぎ落としてしまった「社会性」をめぐる問題は依然未解決の問題として検討される余地を多く残しているであろう。

**\*引用文献等の詳細は報告当日に配布させていただきます。**

## ハンス・ゲオルグ・ガーダマーとチャールズ・テイラー

## ——解釈学的政治理論の諸相

加藤哲理（京都大学法学研究科助教）

## 1. 序

ハンス・ゲオルグ・ガーダマー（1900-2002）とチャールズ・テイラー（1931-）、それぞれ出自も世代も全く異にしている二人の思想家をつなぐ一語は、「解釈学（Hermeneutik/hermeneutics）」である。その主著『真理と方法（Wahrheit und Methode）』によって、現代における哲学的解釈学の祖としての地位を確固たるものとしているガーダマーは当然のこと、テイラーもまた解釈学という手法を積極的に社会科学の領域へと援用している思想家の代表格と評価されることが多い。両者の間の直接的な関わりへと目を向けても、ガーダマーは自身の著作集のうちにおいて、社会科学における解釈学的契機を発見した人物としてテイラーの業績を肯定的に評価しているし、テイラーは、自身の思想形成において、ガーダマーの解釈学が大きな役割を果たしていることを、しばしば表明しているのである。また、近年においてテイラーが「承認の政治（politics of recognition）」を提唱するに際して、「地平の融合（fusion of horizons）」というガーダマーの呈示した概念を用いていることは、よく知られている事実である。

このように「解釈（interpretation）」という言葉によって結びつけられ、解釈学を標榜する思想家として一括して扱われることの多い両者であるが、にもかかわらず彼らの異同を、双方の思想へと深く内在しながら厳密に論証した研究は、ほとんど存在していないといってもよい。このような研究の現状の原因として考えられるのは、まず両者の思想的起源の相違であろう。ガーダマーの哲学的解釈学が大陸哲学の伝統に深く根ざしたものであるのに対して、テイラーの政治理論の淵源は英米系の分析哲学の伝統に求められる。さらに、両者がともに体系的にその哲学を開示するタイプの思想家ではないことも、直接的な比較を難しいものとしているといえるだろう。

しかしながら、そういった形式的な理由以上に重要なことは、両者がその主戦場を異にしているということである。一方において、その著作を紐解いても、ガーダマーが哲学や古典文献学という自身の専門領域を超えた事象について発言をすることはほとんど稀である。彼が自らの哲学的解釈学に秘められている社会科学的な意義についての見解を体系的に披瀝し、現代の抱えている政治的問題にまで持論を応用してみせるというケースはほとんど見られないのである。

他方において、政治理論家としてのテイラーは、むしろ政治社会に関わる現代的な問題について積極的な議論を展開することを生業としており、常に社会科学上の論争の中心にあり続けているものの、その理論が彼の哲学的・人間学的な著作といかんにして連関しているかについては必ずしも明快であるとはいえないのである。換言すれば、ガーダマーにおいては、その哲学的解釈学の政治的含意はいかなるものかという問いが残されたままであり、テイラーにおいては、その政治理論の哲学的起源はいかなるものかという問いがいつでも付きまどってくるといえよう。そして、このような次元のずれこそが両者の比較を困難なものにしているのである。

そこで本報告の意図は、このような研究上の間隙を埋めることである。まず出発点となるのは「解釈（interpretation）」ないし「理解（understanding）」という行為を人間の本質的な存在様式と考える両者の哲学的人間学である。そして、その解釈学を基礎とする道徳理論および政治理論—本報告では両者においてこの二つの次元は連関しているものとして捉える—として双方の思想を統一的に読解したときに、ガーダマーとテイラーの立場の間にもどのような共通点と相違点が存在しているのか。それが、本報告の基調となる問いとなっている。

このようにして二人の思想の比較を行っていく意義を述べるとすれば、まずテイラーとの距離を測ることによって、本来は政治理論家ではないガーダマーの政治的立場を推定することが可能となるということを挙げられる。そして今度はガーダマーの哲学的解釈学と照合しながらテイラーの思想を捉え返すことによって、解釈学的な政治理論の内部におけるテイラーの立場の独自性を明らかにすることができるであろう。

また、そのようにして二人の思想家を対話させることには、単なる比較にとどまらない理論上の意義があるように思われる。

第一に、二人の共通点を探っていくことによって、解釈学的な政治理論にいかなる特徴があり、また現代規範理論の地勢図において、それがどういった地位にあるのかを明らかにすることができるであろう。

第二に、今度は両者の間に存在している微妙な差異へ着目しながら二人の思想を相照らし合わせることによって、解釈学的な政治理論に内在している課題をより鮮明なものとすることができるであろう。かくして本報告は、二人の比較を通じて、解釈学的な政治理論の諸相を探求する試みともなるはずである。

## 2. 「間」としての解釈学的な政治理論

では両者の「解釈」概念の共通点へと目を向けてみよう。そこから浮かび上がってくる解釈学的な政治理論の特徴とは、簡潔に言えば、それが伝統的に形成された歴史的・文化的共同体—さらにその基礎となる言語的共同体—への帰属を何よりも重視することに求められる。このことは、両者の「解釈」概念にも共通して、はっきりと表れている。『真理と方法』第二部においてガーダマーがはっきりと述べているように、彼の哲学的解釈学においては、理解が可能となるためには何よりも「先行判断 (Vorurteil)」の総体として「伝統 (Tradition)」へ帰属することが必要とされる。同じようにしてテイラーも『自己の源泉 (Sources of the Self)』において、道徳的評価の超越論的条件として、その評価に方向付けを与える「枠組み (framework)」—彼はこれを「地平 (horizon)」という言葉と互換的に用いている—が必要不可欠であると主張している。

このような共通点から導き出されるのが、解釈学的な政治理論の「間 (Zwischen/in-between)」としての性格である。すなわち歴史的に形成されたものとしての共同体的なアイデンティティをその理論の中心へと据える解釈学的な立場は、リベラリズムが標榜するような普遍的な個人からなる共同体を峻拒するものでありながら、同時に一切の共同体を特殊な差異への暴力として告発するポストモダニズムの立場にも与することなく、むしろその両者の「間」に位置するのである。このことはガーダマーが近代的価値の熱心な擁護者であるユルゲン・ハーバーマスやポストモダンの旗手であるジャック・デリダと論争を繰り広げながら自身の立場を明らかにしていったことや、テイラーがリベラリズムの想定する本質主義的な自己像を批判しつつも、同時にポストモダニズムとも距離をとっていることからもうかがい知ることができる。そして、解釈学的な政治理論が重視するのは、常にこの「間」にありながら、その都度一定の集団的なアイデンティティを保っていくような「慎慮 (phronēsis)」であり、また「実践理性 (practical reason)」の働きである。さらに、そこではリベラリズムが標榜する普遍でもなく、ポストモダニズムが庇護しようとする特殊でもなく、むしろその両者を媒介—ガーダマーの言葉を借りるならば「適用 (Applikation)」—していくことが重視されるのである。

## 3. 解釈学的な政治理論のアポリア

では次に、両者の相違点へと話を移していくことにしよう。二人の思想家の差異の根本にあるのは、「近代性 (modernity)」の所産に対する評価である。確かにテイラーは近代が生み出した「原子論的

(atomistic)」な自我に対しては批判的ではあるが、自己のアイデンティティを新たな解釈によって改めていく個人の道徳的能力については、これを高く評価して、むしろにそれに対する批判から救おうとしている。このことは、テイラーが「自己解釈的存在 (self-interpreting animal)」として人間を定義していることから窺い知ることができる。たとえ自己のアイデンティティが対話によって生み出されるものであるにしても、テイラーの人間学においては、解釈を遂行していく行為主体としての自己は重要な地位を占めているのである。

それに対して、ガーダマーの「解釈」概念にあつては、「理解は主観性を超えた出来事である」という彼の言葉が端的に示しているように、解釈を遂行するのは個人ではなく、どこまでも個人の思惑を超えて運動していく歴史的伝統そのもの、対話という全体なのである。ここには、近代的自己をめぐる問題構制は全く表れてくることはなく、テイラーの解釈学に存在している個人主義的な契機もまた存在していない。

このことはロマン主義に対するテイラーとの評価の相違にも明確に現れている。すなわち、テイラーが、ロマン主義が残した「真正さの倫理 (ethics of authenticity)」に基づく個人主義を近代の積極的な遺産として継承することを試みているのに対して、『真理と方法』第一部において自説を展開する前に、ガーダマーは、ロマン主義が生じさせた主観主義によって、どれほど解釈学が主題とするべき理解の概念内容が歪められてしまったかを告発することに大半の頁を割りあてている。ガーダマーにおいてはロマン主義が発見した内面性は、本来は対話によって行われるべき相互理解の共同性を著しくそこなうものと考えられているのである。

こういった「解釈」概念における違いは、両者の政治的立場に微妙な、しかし看過すべきでないずれを生じさせている。テイラーにおいては、このような近代的な「自己 (self)」によって探求される個性の問題は、現代社会がもはや自明の前提とせざるを得ない価値の「多元主義 (pluralism)」と直結しており、この点におけるリベラリズムの貢献をむしろテイラーは積極的に認めているのである。

こういったテイラーの理論的前提からガーダマーの哲学的解釈学を照らしてみると、しばしばそれが保守主義として批判を受けることからわかるように、彼の解釈学は、どこまでも伝統のもつ普遍性になお立脚しているということが明確となる。ここから、それを、テイラーよりはむしろアラスデア・マッキンタイアに代表されるような保守的な「共同体論 (communitarianism)」に近いものとして位置づけることも可能となるだろう。

そして同時に、このようなガーダマーの哲学的解釈学に潜んでいる保守主義へと傾斜していく危険というものは、歴史的に形成された共同体を暗黙の出発点として前提とせざるを得ない解釈学的な政治理論に内在する一般的な問題でもあるといえる。

他面において、ガーダマーの哲学的解釈学に残されている素朴さ—伝統によって保たれている共同性とそこから新たな相互理解が絶えず実現されていくことへの確固たる信頼—は、テイラーの政治理論に伏在している問題を浮かび上がらせるものでもある。すなわち、対話による相互理解の普遍性へと依拠するガーダマーとは異なり、善の多元的な性格というものを根本的な原理として承認したとき、そこからどのようにして新たな共同の善が生じうるのか、こういった問題とテイラーの政治理論は向き合わざるを得ないのである。確かにテイラーは価値の主観化に対して歯止めをかけるために、先述のような解釈を可能とする共同の地平の重要性を強調しており、ガーダマーと同じように、テイラーもまた「地平の融合」の可能性へと訴えかけてはいる。しかしながら、いかにしてすでに存在している地平が外部へと開かれたものとなり、そこから新たな地平が生じることが可能となるのかという問題は免れがたいものとして依然として残されるのである。

テイラーの政治理論が抱え込まざるを得ないこのような問題は、善を捨象した正義によって政治秩序を担保しようとするリベラリズムと、政治秩序を基礎づける共同善や正義への批判を生業とするポスト

モダニズムの「間」で、何らかの集団的なアイデンティティを正当化していく可能性を模索していく解釈学的な政治理論にいつでも避けがたいものであるといえよう。一方においては、理解や解釈の暗黙の前提となっている伝統やエートスの普遍性へと強く訴えかけることによって、その理論は保守主義であるという論難を被ることになる。しかしながら、他方においては、そのような伝統やエートスが現代社会にあって多様化している現実をひとたび承認するとき、価値が多元化した状況においていかにして対話によって相互理解を実現していくことが可能となるのかという問題が生じざるを得ないのである。これがガーダマーとテイラーの比較を通じて明らかになる、解釈学的政治理論のアポリアである。

#### 4. 結

最後に、二人の思想家が上記のアポリアに対して、いかなる解答を呈示しているかについて若干触れることによって、本報告の結語に代えることにしたい。

まずはガーダマーであるが、ハーバーマスやデリダの批判に対する彼の応答からも窺い知ることができるように、彼の哲学的解釈学においては、伝統というのは決して閉ざされたものとしては理解されておらず、対話が引き起こしていく地平の融合によって絶えず変貌していくものと考えられている。それを踏まえるならば、彼自身が述べているように、解釈学やそこから帰結する政治的立場を保守主義と結びつけることは正しくはないといえることができる。解釈学的対話とは、伝統的な共同体を墨守することではなく、むしろそれを開いていくことによって変容させていく動的な実践なのである。次にテイラーへと目を向けるならば、近年になってますます彼は、「世俗化 (secularisation)」を前提とする時代において、自身の思想的な淵源でもあるカトリック的なキリスト教の理念が果たしうる役割について論じる傾向を強めていることが着目されよう。このようなキリスト教のもつ日常からの超越という性格へ光をあてるテイラーの試みは、先に触れた多元的な善の間の「和解 (reconciliation)」可能性の模索という解釈学的な政治理論に内在する問題を克服しようとするものとして理解することもできる。そして、以上のようなガーダマーとテイラーのそれぞれの応答から解釈学的な政治理論の発展可能性を示唆することによって、本報告は締めくくられることになるだろう。

## 柳田国男における「固有信仰」とキリスト教

田澤晴子（名古屋大学大学院博士課程）

## 課題

柳田国男（1875－1962）におけるキリスト教の問題は、これまで1890年代を中心とする学生時代の一時的な傾倒や離教の原因などが主に研究対象となってきた。しかしその後の柳田の思想におけるキリスト教の役割はほとんど検討されていない。これは柳田自身が青年時代に一時的にキリスト教に傾倒したもののキリスト教徒にはならなかったと戦後回想していることや、キリスト教に関して断片的な記述はあるものの、本格的に論じた文章がないからであろう。

しかし1900年代初頭の産業組合論をはじめとし、「神道私見」（1918年1月）、『桃太郎の誕生』（1933年）など柳田の「神道」観や「固有信仰」の神話を論じる文章のなかでキリスト教を強く意識した文章が存在する。柳田は『桃太郎の誕生』のなかで日本の民間信仰は「神を父とし人間の処女を母として、生れた霊童を第二の神と崇め、その仲立ちと取なしとによつて、天の大神の御恵を獲ようとした信仰」を昔話から辿ることのできる日本の「固有信仰」の神話だとしていたが、この母子神信仰は聖母マリア信仰と通じるものと認識されていた。これまでの研究のなかで柳田の主張する「固有信仰」に各民族の相互理解を可能とするような共通の要素が含まれていることが指摘されている。しかしその具体的な様相については明らかになっていない。

そこで本報告では1900年前後から『桃太郎の誕生』までの柳田国男におけるキリスト教言及部分を検証し、柳田における日本の「神道」観や「固有信仰」観にキリスト教がどのような役割を果たしたのかを明らかにする。そして30年代前半に柳田は「世界民俗学」とどのような関係をもとうとしていたのか、キリスト教という観点から考察したい。

## 1. 「えたいの知れない民間信仰」とキリスト教

柳田は第一高等中学校時代を回想した文章のなかで一時期キリスト教に傾倒したことを明らかにしている。柳田によれば、英語能力の克服のために「聖書を読むが良いと勧める人が有つて、日本語と英語とを対照して読んで居るうちに中味に余程引つけられた時代がある。情けない哉、此が自分の唯一の宗教々育であつた」という（「乱読の癖」『柳田国男全集』23巻《以下『全集』と略す》）。1895年頃にはカナダ・メソジスト派の本郷中央会堂に通い、98年には福音主義の牧師植村正久と交流した。一方同じ時期にかかれた随想文では、キリスト教は孤独な思いをかかえて生きる人々を救済することがなく、政治的な勢力拡大を行う宗教として否定的にイメージされている（「独■記」「漫夏消息」『全集』23巻）。そして同じ教会に属していた二人の書生から「非道い目にあわされたため「とうとうキリスト教徒にはならないでしまった」と回想している（「キリスト教に一時傾く」『全集』21巻）。

キリスト教徒にはならなかったものの、柳田はその後キリスト教への関心を持ち続けている。1905年に執筆された産業組合論のなかで、柳田は産業組合が「自助的救済」という国民の倫理的基礎を形成するための機関であることを主張するなかで、キリスト教に言及している。柳田によれば、「産業組合の主意は殆ど宗教であります、儒教で申せば博愛とでも申しますか、耶蘇で申せば博愛とは申しませぬが、他人を愛すると云ふ、己れの欲する処、之を人に施せ、己れの宜いと思ふ所は、之を勧めると云ふやうな、極高尚な主意から出たもの」という（「産業組合に就て」『全集』23巻）。そして「基督教の如きは伝導布教の為め莫大の醸金をなすは誠に感ずべきの至りにして是等は別に経文中に掲げられたるものにあらずと雖宗教の利を己れ一人にて壟断することを為さず一般に其の功德あることを知らしめんとするの衷情に外ならず」とキリスト教における社会的な布教活動の重視に注目している（「産業組合講習会講習筆記」『全集』23巻）。

産業組合との関連で柳田が目したのにはキリスト教の社会道徳形成の機能であった。「西洋諸国には外部に耶蘇教会の統一的勢力があつて、組合の中で説教を聴かせないでも、村には大抵会堂があつて其処へ行けば段々と善人にしてくれますが、日本ではさうではなくて神仏耶蘇教其他種々の宗教が競ひ進む有様で、人民は拠に迷ふて居る故に、従つて道徳の訓練までも組合が自ら之を行ふ必要があるのでありませう」と、どの宗教も社会道徳機関として根づいていない日本の状況において、柳田は西洋のキリスト教会に代る機能をもつ機関として産業組合を主張するのである（『報徳社と信用組合との比較』『全集』2巻）。

このように柳田にとって産業組合は西洋社会におけるキリスト教の役割を果たすものと期待されていた。しかし実際に社会道徳機関としての産業組合は柳田の理想通りにはいかなかった。

1908年の九州旅行を契機に柳田は「国民の気風」を形成している民間の「神道」への関心を深め、12年の「塚と森の話」では、「日本の神道の本来の面目は、本居、平田程の大きな学者でも、未だ十分に説明し尽して居らなかった。此人々の学説に基いて成立して居る所の明治の神祇道も、随つて又大多数の平民の思想を適切に代表して居るものではない」とする。明治末年の柳田の考える「神道の本来の面目」とは、本居宣長や平田篤胤が明らかにしたような一元化され体系だった構造をもつ宗教ではなく、開拓者である祖先の先住民との交渉の痕跡を残し、修験道や念仏宗に原始宗教の自然力崇拝や陰陽道、さらには鳥獣殺戮の神事などの仏教や神道とは無関係の要素を加えて、半僧半俗の山伏や聖人によって作り上げられた雑駁で「えたいの知れない民間信仰」であった（「塚と森の話」『全集』24巻）。

このような、一元的で系統立ったキリスト教や平田神道とは対極にある雑駁な日本の民間「神道」こそ「国民の気風」を形成するものだと柳田は考えた。一元的で系統立ったキリスト教は平田神道とともに、柳田が日本の民間「神道」を発見する媒介となったと考えられる。

## 2. 「固有信仰」の解明におけるフレイザーからの示唆

J.G.フレイザーが柳田に与えた影響については、多くの論者たちにより柳田の「民俗学」への影響が指摘されてきた。「年譜」によれば1912年には『金枝篇』を読み始め、18年には『旧約聖書のフォークロア』を購入している。J.G.フレイザーら「進化的人類学」とキリスト教との関係について、柳田はどのように認識していたのだろうか。柳田によれば、「十九世紀は史学の世紀」である。それはキリスト教徒以外の手によって「耶蘇教の今日あるを致した事情乃至力の、改めて客観せられやうとした時代」であり、「公教のいかめしい説法式典の背後に、一つ以前のものがなほ潜んでゐたことを見つけた」ことに重要性がある（「郷土史研究の方法」『全集』8巻）。柳田によれば、ゴムは「優勢なる新文明が社会を改めて行く力は、存外に表層膚浅（ふせん）」であることを明らかにし、フレイザーの『旧約聖書のフォークロア』は文明のなかに野蛮の痕跡を指示する方法を明らかにした。ゴムやフレイザーの研究によって「フォークロアは本来各国独立（ナショナル）の学問であるけれども、縷々同一の法則の古今多くの他民族に、共通するものが無かつたか否かを尋ね究むる必要に会つた」のだと柳田は認識した（「日本の民俗学」『全集』4巻）。

そしてこの事実によって日本研究の世界民俗学における重要な意義が見出されることになった。すなわち「日本はその特殊なる国情を以て、今まで無意識ながらもこのフォークロアと土俗誌との提携に、よほど重要な媒介の役を勤めて居る」。それは「我々の社会は、今ちやうど改まつて行かうとする堺目に在つて、古い風は尚豊かに存し、それに新しいものが稍交つて、寧ろ反映を顕著にして居る」からである。日本は新古の風習を併存させているがゆえに世界共通の民俗風習の意味や内容を精査することができるのであり、それが世界に対する日本の民俗学の独自の貢献だと柳田は考えることになった（「郷土研究の将来」『全集』14巻）。

また、ゴムやフレイザーにより、キリスト教などの世界宗教の成り立ちにおける民間信仰習俗の重要な役割を認識することにもなった。柳田は「神道私見」において明治以後神祇官が代表した「平田（篤胤）の神道」に対する批判として「古書其他外部の材料を取つて現実の民間信仰を軽んじた点、村々に於ける神に対する現実の思想を十分に代表しなかつたと云ふ点」を特に問題視した。そして「此事實は著しく基督教のセオロジーと異なつて居る点ではないかと私は思ひます」とキリスト教の「神学体系」を例にあげている。つまり「欧羅巴の前代信仰があれ程有力な基督教の支配の下に在つてすら、色々の仮托的説明を以て、所謂異教時代の思想若くは生活様式を今に伝えて居ると云ふことなどは、既に十二分に証拠立てられた事実でありまして、其結論として民間の習俗などはさう容易く消え失せるものではないと云ふことが、先づ一般的に認められたと言つても宜かろうと思ひます」と主張する。それは「基督教欧羅巴に限られたある原因が有つたのではない」のである（「神道私見」『全集』25巻）。キリスト教文明のうちにそれ以前の民間信仰が残存しているという事実の発見は、ヨーロッパのキリスト教に限定された問題ではなく、系統整然たる教義をもつ世界宗教が民間信仰を無視しては成り立たなかつたことを示すものだと言つて柳田は考えた。そして平田「神道」の教義体系は民間神道と関わりがないために「真の神道」とは認められないとするのである。

このようにフレイザーにより明らかにされた文明のなかの「野蛮」な風習の残存は、柳田に日本の民俗研究の世界的貢献の可能性を示唆し、明治以来神祇官の奉ずる平田「神道」が「日本固有の宗教」として認められないことの証明ともなった。

そして聖書やキリスト教の儀式に表われているキリスト教以前の民間信仰を日本の民間信仰や風習と共通点のあることを探ろうとした形跡が柳田の1920年代前後の文章に散見する。例えば、フレイザーが『旧約聖書のフォークロア』の「第四章大洪水」で指摘した世界の大洪水伝説の象徴的表現である「ノアの箱舟」と沖縄県波照間島の始祖に関する「神話」との共通性である。柳田によれば、「波照間島の人類の始も、やはり亦災後の兄妹で、神の意に依つて子孫を儲けた。ただしここでは大水の代りに火の雨がふり、白の代りに白金の鍋を以て身を覆うて免れたと語り伝へる。白も鍋も要するに皆、ノアの箱舟に他ならぬ」のである（『海南小記』『全集』3巻）。

また、『旧約聖書』の「失樂園」もフレイザーによれば「未開人の神話の縮約版」であり、「原始時代の哲学者は」「罪、不慮の出来事、あるいは失敗がなかつたなら、（人間は一引用者）若さを永遠に享受し続けたであろう、と推測していた」、そしてヘビが人間の運命を奪つたという伝説は「世界中いたるところに広く流布している」のだと指摘している。柳田はこの「失樂園」の話をも神の「法則」「理法」からの逸脱の話ととらえ、「椀貸し伝説」を挙げて、一つの椀を返さなかつたためにそれ以後淵や洞穴から椀が借りられなくなったという終局は「神人の永く相伴ふこと能はざる悲しい理法を説明した古今多くの神話の一分派で、稀に旧家に遺つて居る一箇の朱の椀こそは、即ちエワ<sup>ワ</sup>女が夫に薦めたと云ふ樂園の果（このみ）に他ならぬのである」と指摘した（「隠れ里」『全集』7巻）。

そして『金枝篇』第2巻「第14章王の火」では「古代ローマ王達が処女と火から生まれたという古代信仰」、世界各地における処女懐胎信仰の存在が明らかにされている。第5巻「第4章聖なる男女」には神と人間女性との間に神の息子と娘が誕生するとの認識が世界中に広く分布していることもあげられている。このようなキリスト教でいえば「マリア女の奇蹟と同じような、童貞受胎の物語」について、柳田は「日本にも其例が沢山あります」とし、「神の霊を感じて若宮を受胎すべき最も尊い婦女」「玉依姫」の「父なくして子を産むと云ふ伝説の起りは、神様の子を産む人間の母親があつたと云ふことで、即ち半分は人間半分は神様、人間を母とし神を父として出来た其子供が、一番神様の霊徳を人間に宣伝するに適して居ると考へた思想」によるものだとしている（前掲「神道私見」）。さらに柳田は八幡信仰における玉依姫に関する論考のなかで「神と婚して神子をまうけたまふ御母は、皆此名を以て呼ばれたまふのである。玉依は即ち靈託であつた。人間の少女の最も清く且つ最もさかしい者を選んで、神が其力を現したまふことは、日本神道の一番大切なる信条」であり「神の御力を最も深く感じた者が御子を生み奉ることも亦宗教上の自然」だとする（「炭焼き小五郎が事」『全集』3巻）。

このように柳田はキリスト教のなかに聖母マリアの奇跡として組み込まれた処女懐胎信仰が世界各地に存在していたとの認識をもとに、八幡信仰にみられる同様の信仰を日本の「神道」において最も重要な信条だと主張する。そしてこの母子神信仰は「宗教上の自然」、各宗教に通じる共通要素と考えていた。柳田はキリスト教の聖母マリア信仰を媒介として「固有信仰」の基礎となる信条が世界的に共通していることを明らかにしたのである。

### 3. 『桃太郎の誕生』（1933年）

1933年に発表された『桃太郎の誕生』において、柳田は西洋の昔話研究や『聖書』と比較しつつ日本の「固有信仰」の神話をもつ世界的な共通性と日本独自の内容を明らかにしている。

「桃太郎」の話の骨子は、柳田によれば「説話の英雄が隠れたる約束により、もしくは動物の助勢を受けて、非常な難事業に成功した」こと、その英雄は「単に小さくて弱々しい者であつたといふ以上に、非常に貧乏人であり、極度の惰け者であり、又は少なくとも外見には法外な魯か者」であつたという特徴をもつ。この点はアジア、ヨーロッパの英雄譚で共通しているとする。そして『聖書』と比較しつつ次のように記述する。「小さき出現の昔話」の根源とは、「或る最高の意思もしくは計画の下には、貧しい大工の女房の腹からでも、イエス・キリストは生れ得たと同様に、至つて賤しい爺と婆との拾ひ上げた瓜や桃の実の中からでも、鬼を退治するやうな現人神は出現し得るものと、信じる人ばかりの住んで居た世界に於て、この桃太郎の昔話も誕生したのであつた」。イエスキリストの誕生の経緯が桃太郎誕生と通じているとされている。

さらに柳田は日本の「桃太郎」では省略されている部分があるとする。それは妻を求めるといふ挿話であり、西洋の英雄の成功譚には存在している。西洋では英雄が大旅行を「手段としてよき配偶者とよき家を得、更に佳き児を儲けて末永く栄えんとして居る」のが話の目的である。これに対し「察するに近代の桃太郎は子供を主人公にしたといふよりも、寧ろ子供にのみ聴かせる話であつた為に、計画を以てこの重要な妻覓（ま）ぎの一線を省いたのであつた」と推測する。

この「妻もとめ」の話の省略を、柳田は「蛇婿入譚」によって補うことができるとする。蛇が人間の少女と結婚するという説話は、柳田によれば「説話の信仰上の基礎」が残っている説話であり、「元の樹の所在は不明になった」という桃太郎、瓜子姫の説話よりも民間信仰の神話の原型に近いものと認識されていた。そして蛇の妻求めの目的は「人界に一人の優れたる児を儲けんが為、天の大神を父とし、人間の最も清き女性を母とした一個の神子を、此世に留めようが為であつたらしいのである」とする。「桃太郎」「蛇婿入り」を通じて「日本の小さき説話」は「神人通婚」の信仰を表しているとするのである。

「我邦に数多い母一人子一人の物語、即ち神を父とし人間の処女を母として、生れた靈童を第二の神と崇め、其仲立ちと取なしとによつて、天の大神の御恵を獲ようとした信仰」とは日本の「固有信仰」の「神話」である。この「神話」の内容を明らかにする際柳田には神の意を受けた処女マリアからイエスの誕生という物語との共通性が意識されていた。

さらに柳田は「神から送られた我々の濟ひ主は、いつでも変装して居て最初は侮られ、後には必ず奇跡によつて発覚するものと信じられていたらしい」ことや、東洋の「靈魂の輪廻」を信じた人たちには「神に仕ふる者のすぐれて清きものは、一般にその一旦の生を去つて後、更により高き地位に登るものと信ぜられて居た。つまり人を新しい神にする信仰」があつたことを説話から引き出している。

このように『桃太郎の誕生』で昔話研究から導き出された「固有信仰」の「神話」の基礎となるべき内容は、聖母マリアからのイエス・キリストの誕生、奇跡、復活という物語と重ね合わせて考えられており、日本独自というより世界的に共通性をもつ内容であることが意識されていた。また柳田によれば、

「外国説話」における「桃太郎」説話はすでに「単なる凡人界の出来事」となり「極度の幸運児の立身出世」が話の結末になっているためにその信仰上の「起源を究めることが大分困難」である。しかし日本では説話の種類が豊富で信仰の基礎をまだ保っている説話があるために、「之を語り始めた人たちの心持」すなわち説話の起源である民間信仰の神話を明らかにできるとする。そして「尊き童児が信心ある者の希望に応じて与えられる」「尊き童児の事業」「成長の後に最善の結婚をして、類ひ少なき名家の始祖になる」という説話の要素が一致すれば外国の説話との比較検討が可能であり、世界的な民間信仰の起源に到達できると考えていた。

もっとも柳田がこのような「昔話」の起源としての「神話」に向き合っていたのは数年間だけだと指摘されており、実際このような考え方は1930年代前半に集中的に表現されている。

柳田は安易なる昔話の国際的一致への信奉を批判し、「民間説話の信仰的背景には、往々にして各民族毎に独立したものがあつたこと、それが外部からの刺衝の少なかつた日本の田舎などでは、存外に近い頃まで其痕跡を保存して居た」として「日本国内の生成発達跡」を研究することの重要性を強調している。国際比較よりも国内研究を先とする考え方は30年代後半以降も強調される。そして昔話の「国民的特徴」として非凡の英雄が「小さ子」神であつたこと、「海は母の国」という言い伝えにつながる「水の神」への信仰をもつことをあげている。柳田は安易な形での昔話の国際的一致ではなく、各国内部の成長発達の過程を明らかにすることの重要性を認識していた。それを踏まえた上で1930年代前半においては国際的な比較により昔話の起源である民間信仰の世界共通の神話にさかのぼりうると考え、古今の説話材料が豊富な日本こそが「世界民俗学」に貢献しうると柳田は考えていた。この考え方こそは柳田の「固有信仰」論に対するキリスト教の影響の産物なのである。

#### まとめ 柳田におけるキリスト教と「固有信仰」

- (1) 宗教に対する柳田の関心を導き、柳田が産業組合の社会道徳的機能の重視した要因のひとつ。隣人愛や伝道精神を形成する西洋の社会道徳の基礎。
- (2) 一元的で体系性をもった教義をもつ平田篤胤の「神道」やキリスト教とは異質の内容をもつという対比によって日本民間の雑駁で「えたいの知れない民間信仰」を発見。
- (3) 西洋のキリスト教社会にもそれ以前の民間信仰が残存するというフレイザー著作を通じ、日本の民間信仰が世界的な共通性をもつという認識のきっかけをなす。
- (4) 「真の神道」とは日本の民間「神道」を包摂すべきであるという論により平田神道を批判する論拠。
- (5) 西洋の聖母マリア信仰と日本の「固有信仰」の核である母子神信仰との一致を基礎として近代化の過渡期にある日本こそが豊富な資料により民間信仰の実体や文化の接触・伝播、国内の生成発達の問題を考察し世界の民俗学研究に貢献する可能性をもつことを認識した。

#### 資料

『柳田国男全集』筑摩書房、1997年～（32巻まで刊行）

J.G.フレイザー『金枝篇』完訳版、国書刊行会、2004年（～5巻まで刊行）

#### 主要参考文献

鶴見和子「国際比較における個別性と普遍性」『柳田国男研究』筑摩書房、1973年

鹿野政直『近代日本の民間学』岩波新書、1983年

中野幡能『八幡信仰』塙新書、1985年

川田稔『柳田国男—「固有信仰」の世界』未来社、1992年

同『柳田国男のえがいた日本』未来社、1998年

岡谷公二『柳田国男の青春』筑摩書房、1991年

同『殺された詩人』新潮社、1996年

平野仁啓編『柳田国男探求—固有信仰論の展開』たいら書房、1992年

福田アジオ『柳田国男の民俗学』吉川弘文館、1992年

藤井隆至『柳田国男 経世済民の学』名古屋大学出版会、1995年

伊藤幹治篇「共同研究柳田国男とヨーロッパの民族学・民俗学」『民俗学研究所紀要』、1998年3月、

野村純一・三浦佑之・宮田登・吉川祐子編『柳田国男事典』勉誠出版、1998年

中村生雄『祭祀と供犠—日本人の自然観・動物観』法蔵館、2001年

伊藤幹治『柳田国男と文化ナショナリズム』岩波書店、2002年

鳥越皓之『柳田民俗学のフィロソフィー』東京大学出版会、2002年

津田勉「八幡信仰の神子信仰—柳田国男の神子信仰説及び巫女論の批判的検討」『神道史研究』、2003年4月

徳丸亞木「神社合祀政策における氏神・祖先・「森」の認識—『全国神職会会報』を中心として—」『歴史・人類』、2005年3月

高木昌史編『柳田国男とヨーロッパ—口承文芸の東西』三交社、2006年

## 「虚偽意識」とイデオロギー的性格

## ——アドルノにおける「音楽活動」をめぐる考察——

内藤李香（早稲田大学大学院博士後期課程）

## 問題の所在

アドルノ（Theodor W. Adorno, 1903-1969）の「音楽社会学」——その思索を特徴づけているものは、音楽を、芸術の一つのジャンルとして孤立させてとらえるのではなく、つねに「社会」との連関の中で考察しようとする点である。しかしながらそれは、ある音楽にはどのような社会的状況が反映されているのかといった直接的で個別的な事象を探ろうとする試みではない。19世紀以降、多くの人々にとって個人的な営みであるはずの「音楽活動（Musikleben）」に焦点をあて、そこにこそ、最も素早く、しかも正確に社会構造の変化があらわれてくる——この逆説性を見抜いたうえで、大きなダイナミズムのなかで音楽と社会との関係性をとらえていくこと。それが、晩年に至るまで、アドルノが音楽社会学という立場のもとで明らかにしようとした中心的課題のひとつであった。

ところで、アドルノが用いる「音楽活動」という言葉にここで注目してみるならば、それは演奏者・聴き手を問わず、当時の音楽に携わるためのさまざまな手段——コンサート、ラジオ、オペラ、ジャズなど——を指している。では、音楽活動をめぐる議論を展開する際、その根底にあるアドルノの問題意識とはいかなるものなのか。それは、以下の2つの点に整理することができる。1) まず、音楽活動に携わる人々から見出される「虚偽意識（falsches Bewußtsein）」の問題、2) さらににはその虚偽意識のもとに存在する音楽活動の「イデオロギー的」な性格の問題である。つまり、これら二つの問題を、「音楽活動」という具体的な事例を通じて解説していくこと、このことが、音楽社会学を通じてアドルノの目指すところなのである。

アドルノのこのような思索は、晩年の『音楽社会学序説』（1961-1962年）においてまとまった形で展開されているのであるが、その根源はいったいどこに見出すことができるのか。一見するとそれは、1930年代後半以降に展開されたジャズ、ポピュラー音楽、ラジオ音楽への批判の出発点ともなる、アメリカ亡命直後に書かれた論考「音楽における物神的性格と聴取の退化」（1938年）であると言える。しかしながら、彼の思索の源泉は、必ずしも渡米後の彼の著作から見出されるわけではなく、その思考の枠組みは、むしろ1920年代後半から1930年代前半の著作においてきわめて明確に提示されているのである。

以上の点を明らかにすべく、本発表においては、まず『音楽社会学序説』における議論をとりあげ、「虚偽意識」および「イデオロギー的性格」という表現がいかなるコンテキストで用いられているのかを明らかにする。そのうえで、晩年のアドルノ自身によって「最初の大規模な音楽社会的構想」として位置づけられている論文「音楽の社会的状況によせて（Zur gesellschaftlichen Lage der Musik.）」（1932年）を主要な典拠とし、1930年前後の論考をも手がかりとしながら、音楽活動から見出される虚偽意識およびイデオロギー的性格の解明と特徴づけを目指すこととなろう。

## 1. 「虚偽意識」のもつコンテキスト

アドルノが議論のなかで指摘した「虚偽意識」は、果たしてどのように説明されうるのか。一言でいうならば、それは音楽活動に携わる人々の行為から見出される意識の取り違えのことである。その取り違えのコンテキストを明らかにすべく、まずアドルノが当時の「音楽活動」というものをどう評価していたのか、ということ概観しておきたい。

アドルノは『音楽社会学序説』のなかで、当時の音楽活動を「顧客についての評価に従って段階づけられた文化的商品生産の総体」（Adorno, *Einleitung in die Musiksoziologie*, AGS14, S. 330）と位置づけている。すなわちここでアドルノが主張しようとしていることは、第一に音楽の聴衆がもはや「顧客」（消費者）と化していること、そして音楽活動が、聴衆の経済力や社会的地位に応じたレベル分けによって価値づけられた文化的商品となってしまっているということである。

そもそも、音楽の大部分が音楽活動を通じて人々の耳に届くものである、ということは誰も疑いえないだろう。しかしながらアドルノによれば、当時の音楽活動は、音楽それ自体に対して価値づけられるのではなく、顧客の物質的および社会的状況に応じて価値づけられた、いわば利益のための活動になってしまっている。したがってここに「音楽は音楽活動の中で現実化される」ものであるが、その音楽活動は「音楽に矛盾している」という状況が生じるのである（Adorno, *Einleitung in die Musiksoziologie*, AGS14, S. 309）。

このことから、アドルノが音楽活動を批判していく際の、その議論の根底には、音楽そのものが社会的客体すなわち商品としての役割しかもたなくなってしまうことに対する問題意識があることは言うまでもない。ただしここでアドルノがとりわけ問題視しているのは、音楽活動において、音楽が商品的な性格を有していることそれ自体というよりも、むしろ音楽活動に携わる人々の意識——虚偽意識なのである。

つまり、聴衆自身の意識からすれば、資本主義市場から解放された最も個人的な領域だと思われている音楽活動であるが、実はそれはつねにその市場とそれを支える社会構造とに縛られている。ところが人々はこの点に気づくことなく、音楽を商品とは対をなす、いわば「美的な生成物」と錯覚して享受してしまっている。人々の意識のこのような取り違えが、アドルノのいう虚偽意識の本質である。そしてアドルノは、この点について、以下のような具体例を用いて説明している。

音楽活動において本来重要視されるべきなのは、たとえば美声のような、音楽の自然本来的な価値となる特性（「自然特性（Naturqualitäten）」）であろう。じじつ音楽活動に関与する際の聴衆の意識の側からすれば、音楽活動に求める第一の条件は、音楽の自然特性としての美声である。しかしアドルノによれば、美声に対する人々のこうした意識の背後には、音楽活動の質が、実は聴衆の社会的経済的な条件（「支払い能力」や「聴衆の社会的階級組織内での地位」）によって価値づけられているという事態がある。このとき美声が、音楽が演奏される際の自然特性であるということはもはや単なる「見かけ（Fassade）」にすぎない。このように、音楽活動において本来ならば重要視されるべき自然特性が単なるうわべだけの価値となり、演奏全体を価値づけるような本質的要素にはほとんどならないということが、虚偽意識が孕む問題なのである。

そして、以上述べてきたような性格をもった音楽活動においては、その活動を通じて教養や財産力の「見せびらかし」をする聴衆、たとえばザルツブルクのような祝祭地にいるという理由から、自らを教養のある者だと公言するような態度を取る聴衆が許されてしまうこととなる。この事態をアドルノはもっとも危惧しているのである。

## 2. 音楽のイデオロギー的な機能とは

前節においては、アドルノの用いた虚偽意識という表現のもつコンテクストおよび意味内容を概観した。そして彼によれば、この虚偽意識のもとに、音楽が「イデオロギー」としての機能をもつようになったという。それは、『音楽社会学序説』における次の一節に明確にあらわれている。

音楽はイデオロギーそのものなのではなく、それが虚偽意識として存在する限りにおいてのみイデオロギー的なのである。（Adorno, *Einleitung in die Musiksoziologie*, AGS14, S. 343.）

それでは、この「イデオロギー的」な機能とはいったいどのように説明されるのか。彼によれば、それはいわゆる「気晴らし (Ablenkung)」の作用である (Adorno, *Einleitung in die Musiksoziologie*, AGS14, S. 222.)。気晴らしとは、現実の社会の様々な問題から逃避するための見せかけの「楽しさ」を人々に与える、音楽の作用のことである。こうして人々は、現実の状況を忘れ、逆に（見せかけの）「楽しさ」に満たされているこの状態こそ本来の正しい世界なのだと、知らず知らずのうちに思い込まされてしまうのである。と同時に人々は、この作用によって、自分自身の状況や世の中の現状について省察することを妨げられてしまうのである。

### 3. 教養と財産を再現前化する場としての音楽活動——オペラおよびコンサート

これまでは、『音楽社会学序説』の検討を通じて、虚偽意識およびイデオロギー的性格の思想的特徴およびそのコンテクストの解明を試みた。本節では、これまでの議論の根源を探るべく、1932年の著作にまで遡って検討を進めていきたい。

人々の虚偽意識のもとに存在する音楽のイデオロギー的な機能を洞察するにあたり、「音楽の社会的状況によせて」の中でアドルノが最初に批判の対象とした音楽活動が、オペラおよびコンサートである。アドルノは、ブルジョアを取り巻く社会的状況の変化、そしてそれに伴う人々の意識構造の変化に着目しつつ、ブルジョアジーを、経済的な条件から大ブルジョアジーと中間層に区別する。そして、それぞれの音楽活動が、単なる見せかけとして、すなわち教養と財産という自分のステイタスを表す場としての機能しか持たない現状を批判するのである。

まずアドルノは、オペラにおける大ブルジョアジーの消費のあり方を以下のように説明する。そもそも、大ブルジョアジーにとっての関心事は、高額な席でオペラを鑑賞することではない。彼らにとっての関心事は、「オペラのレパートリー」そのものではなく、むしろ「大規模なコンサート協会」側で経済的およびプログラム政策的にオペラを取り仕切ることなのである。その一方で、中間層（インフレーションや経済恐慌の影響から、財産の価値を奪われた者や経済的にかろうじて生活水準を維持している小売商人といった人々）は、オペラの上演を支援するだけの経済力を持っていないため、定期会員としてオペラに通うことで喜びを得ている。しかしながらアドルノから見れば、彼らの行為は、オペラ劇場に居合わせることで、教養や経済的地位の持つ威厳を得ているにすぎないのである。

またコンサートにおいては、オーケストラという存在のうちに、自らのステイタスを表す場があらわれているという。すなわち、大ブルジョアジーにとっては、特権的な価値を持った定期会員システムによって成り立つ「フィルハーモニー管弦楽団」の存在がそれである。そこでは、名高い外来のスター演奏家を共演者とし、ごく限られ、既によく知られた作品だけを演奏することによって、大ブルジョアジーを惹き付けるのである。他方で中間層は、前者よりも入場料の安い「シンフォニー・オーケストラ」を嗜好するのである。

オペラやコンサートといった音楽活動を通じて、自分の教養や経済的な地位を「再現前化 (Repräsentation)」するための手段、それが音楽活動の内実である。と同時に、このような当時のブルジョアにおける音楽消費のあり方には、前節までに確認されたような虚偽意識およびイデオロギー的性格があるとアドルノはみている。

### 4. 虚偽意識——ブルジョアの音楽消費が孕んでいるイデオロギーの本質の解明

では、前節で明らかにされたブルジョアにおける音楽消費のあり方から見出される虚偽意識およびイデオロギー的性格とはいかなるものなのか。まず、ここでの虚偽意識については以下のように説明できよう。すなわち、今日的な音楽活動が、実は聴衆の経済力や社会的な地位といった「社会的状況」によって価値づけられているにも関わらず、当の聴衆自身の意識においては、美的な対象として、そしてあくまでも個人的な行為としてオペラやコンサートに関与しているのだと錯覚してしまっていることである。そして、このような虚偽意識のもとでは、先に述べたような気晴らし作用としてのイデオロギー的性格を見て取ることができるのである。

アドルノによれば、この虚偽意識が増大すればするほど、音楽活動の形態が社会的状況に縛られているという現実が隠蔽されるという。そして、社会的現実が隠蔽された音楽活動を通じて、人々は、現実の社会的状況について考えることから逃避し、「自分の都合に合わせて解釈する」ことが可能になることで、満足感を得ることができるのである。このようにして得られた見せかけの「充足感 (Befriedigung)」のことを、アドルノは「イデオロギー的に」自分の欲求が満たされた状態だと述べている。

また、逆に言えば、現実の社会的状況があまりにも問題性を含んでいるがために、その社会に生きる人々にとっては、自分の充足感を、直の社会的現実において探し求めることはもはや不可能となる。その結果、現実のなかにはではなく、その外部において、すなわちイデオロギー的な作用を通じて満たすほかないということになる。この点をふまえ、アドルノは以下のように述べている。

充足感という形式において、音楽活動は、その固有の形式において社会的な諸矛盾を暴き出し、それに形姿を与え、そして社会の様態についての認識に転化させる代わりに、現存の意識を承認し、固定化させてしまう。これが、音楽活動のイデオロギー的な本質をなしているのである。(Adorno, *Zur gesellschaftlichen Lage der Musik.*, *AGS* 18, S. 764.)

音楽活動は、本来ならば、現実の社会のうちに潜む矛盾を暴きだし、さらにはそこに生きる人々に対して、その社会的現実について、その都度思索し、現実を乗り越えていけるような力を与えていかなければならない。しかしながら、その当時の音楽活動は、社会の諸矛盾を暴きだすどころか、むしろそれを見せかけの充足感でもって覆い隠し、人々の意識を固定化させてしまっているのである。このような「イデオロギー的なまやかし」を通じて、人々の音楽の聴き方は、意識して考えることをしない、つまり感情にまかされたままのものとなる。

こうして音楽活動は、無意識のうちに、知らず知らずのうちに人々にとっての充足感を得るための消費手段となっているのである。

結びにかえて

本発表では、『音楽社会学序説』および1930年代前半の著作における音楽活動をめぐる議論の検討を通じて、アドルノの指摘する虚偽意識およびイデオロギー的性格のもつコンテクスト、およびその意味内容を明らかにすることに努めた。第一の問題点は、オペラやコンサートに代表されるようなブルジョアの音楽活動が、聴衆自身の教養や財産を再現前化するための手段と化していることである。しかしながら、当の聴衆はそのことに気づかずに、個人の選択という意識でもって音楽を享受し、満足感を得ている。ここにみられる意識の取り違いが、虚偽意識である。と同時に、人々のこのような虚偽意識においては、社会的現実から逃避するという、見せかけの充足感を通じてでしか自らの欲求は満たされないものであり、その事態がイデオロギー的性格の本質といえるのである。

## 近代における「労働」の変容——アーレントとマルクスの労働思想比較から

百木 漠（京都大学大学院人間・環境学研究科博士後期課程）

## 1. アーレントのマルクス研究

ハンナ・アーレントは『全体主義の起源』を書き上げたのち、マルクス研究に没頭したと言われている。

アーレントが『全体主義の起源』を発表したのは1951年のことであったが、これは朝鮮戦争勃発の翌年であり、当時アーレントが暮らしていたアメリカ合衆国ではマッカーシー旋風が吹き荒れ、マルクスの名前を口にする事さえはばかれる状況であったという。このような状況のなかで、『全体主義の起源』執筆後のアーレントはなぜマルクス研究へと向かったのであろうか？

1949年にアーレントは、彼女が深く信頼していたヤスパースへと宛てた手紙のなかで、次のように書いている。

こちらの政治状況は、今のところ憂鬱になるものです。とりわけ大学と教員（何人かの優れた例外的人物はいますが）はひどいものです。赤狩りが猛威を振るって、アメリカの知識人、とりわけ、かつてラディカルであって何年にもわたって反スターリン主義であった人びとが、多かれ少なかれ、国務省と同じ政治的立場に陥ってしまっています。…結果として、大学の教員たちは、心を開いて話し合うことがなくなっています。…人びとは、マルクスの名前をいうことを恐れており、つまらないバカどもは、今やマルクスを見下す権利と義務を感じているのです。（Arendt and Jaspers 1993, pp.173）

この文面からは、「マルクスを見下す権利と義務を感じている」大学の教員たちを苦々しく捉えるアーレントの苛立ちが伝わってくる。言うまでもないことであるが、アーレントは決してマルクスの賛美者であったわけではない。後に述べるように、むしろアーレントは様々な側面からマルクスを鋭く批判している。しかし、「赤狩り」の風潮に乗じながらマルクスを全体主義や社会主義の祖として断罪しようとする当時の知識人たちに対しても、アーレントは同様に厳しい批判を下している。

通俗的なマルクス批判を退けながら、伝統的な西欧政治思想の文脈においてマルクスを本質的に批判しようとしたアーレントの意図はどのような点にあったのだろうか。また『全体主義の起源』執筆後のアーレントはなぜマルクス研究へと向かい、そこに何を見出したのであろうか？

1952年から53年にかけて、アーレントはグッゲンハイム財団の研究助成金を得ながら、「マルクス主義の全体主義的要素」と題する研究を進めていた。『ハンナ・アーレント伝』を著したヤング＝ブリューエルによれば、この当初の計画に沿えば、アーレントのマルクス研究は、全体主義とマルクス主義との思想的関連性を明らかにすることを目的として始められたものであり、いわば『全体主義の起源』のつづきという性格をもつものであった。

しかし研究を始めて間もなく、アーレントはこの研究が途方もない広がりをもつことに気づいたという。当初の計画の構想が崩れた発端は、マルクスの「労働する動物」としての人間という概念にあった、とブリューエルは述べている。後述するようにアーレントは、〈労働する動物〉というマルクスによる人間の定義が西欧政治思想の伝統にたいする重大な「反逆」であると考えたのである。

この時点から、マルクス主義に関するアーレントの研究は、古代ギリシア時代にまで遡る西欧政治思想の伝統を総点検しつつ、その伝統に「反逆」しようとしたマルクスの思想を批判的に分析するという「途方もない広がり」をもつものへと転じていくことになった。すなわち、1950年代におけるアーレントの研究テーマは「マルクス主義の全体主義的要素」から「活動的生活 *vita activa*」へと徐々にシフトしていったのである。

## 2. アーレントから見たマルクス

よく知られているように、アーレントは『人間の条件』のなかで、人間の営みを「労働 *labor*」「仕事 *work*」「活動 *action*」の三つに分類し、このなかで「労働」に最も低い評価を与えた。アーレントにとって「労働」は、生命維持のためにのみ行われる無限の営みであり、自身が生きた痕跡を世界に残すことのできない「骨折り仕事」と見なされる営みであった。このような「労働」は、古代ギリシア時代より西欧政治思想の伝統において、蔑視の対象とされてきた。ところがこの伝統は近代に入って「転倒」され、それまで蔑視の対象であった「労働」は突然、賛美の対象へと転じたとアーレントはいう。

労働が最も蔑まれた最低の地位から、人間のすべての活動力の中で最も評価されるものとして最高の地位に突然見事に上昇したのは、ロックが、労働はすべての財産の源泉であるということを見出したときに端を発している。その後、アダム・スミスが労働はすべての富の源泉であると主張したときにも、労働評価の上昇は続き、マルクスの「労働のシステム」において頂点に達した。ここでは、労働はすべての生産性の源泉となり、人間のほかならぬ人間性そのものの表現となったのである。しかし、この三人のうち、労働それ自体に関心をもっていたのはマルクスだけであった。（Arendt 1958, 157 頁）

アーレントのマルクスに対する最大の批判点は、マルクスが西欧政治思想の伝統において蔑視の対象であった「労働」を、人間にとっての理想的な営みであると見なし、これを賛美した点にあった。

アーレントによれば、西欧政治思想の伝統の始まりと終わりにはそれぞれアリストテレスとマルクスが位置する。すなわち、「政治的動物」というアリストテレスによる人間の定義ゾーネン・ポリテイオンによって始まった西欧政治思想の伝統は、「労働する動物」というマルクスによる人間の定義アニマル・ラボランスによって終止符が打たれたとアーレントはいう。（アーレントの解釈する）西欧政治思想の伝統においては、古代ギリシア時代のポリスでは、労働に携わるものは政治に参加するべきではないとされており、人間にとっての本質的な営みは「政治」であって、「労働」はそれに従属する重要度の低い営み（非本質的な営み）に過ぎないと考えられていた。このことをよく表わしているのがアリストテレスによる「政治的動物」という人間の定義であった。

これに対して、人間を「労働する動物」と定義するマルクスの思想は、本来人間にとって重要度の低い営み（非本質的な営み）であった「労働」を、人間の本質的な営みと見なして賛美する点において、西欧政治思想の伝統を一八〇度覆そうとするものであった。その結果として、本来私的領域に属する営みであったはずの「労働」が堂々と公的領域を占めることになり、歴史が進むにつれて、「労働」は「隠れた場所（私的領域）」から「公的領域」へと連れ出されることになった、とアーレントは述べている。

では、そもそもなぜアーレントは「労働」を蔑視の対象と捉え、これを理想的な営みと捉えるマルクスを強く批判するのだろうか。その理由は、「労働」の〈無-世界性〉と〈非-他者性〉という二つの観点から説明することができる。

まず「労働」の〈無-世界性〉については、「労働」によって生み出される「消費財」が、人工物のなかで最も耐久性がなく、「世界性」を欠いた物であることに由来する。「仕事」が生み出す「使用対象物」が耐久性をもち、人間の死を越えて、世界に安定性を与え続ける物であるのに対し、「労働」が生み出す「消費財」は自分が生きた痕跡を世界に残すことはできず、「世界」の安定性と永続性に寄与することもできない。それゆえ、「労働」には「世界性」が無く、その点においてアーレントは「労働」に低い評価を与えるのである。

次に「労働」の〈非-他者性〉については、アーレントが「労働という活動力は他者の存在を必要としない」と明言しているように、文字通り「労働」に〈他者性〉がないことを意味する。アーレントにとって、動物と人間とを分かち境界は、人間が「共生」しているという事実、すなわち、人間が〈複数性〉のうちに生きているという事実にあった。このようなアーレントの考えに基づけば、他者の存在を必要としない活動である「労働」は「他者と共に生きる」という「共生」の条件を欠く活動であり、この点においてもアーレントは「労働」に低い評価を与えていたことになるだろう。

以上のようにアーレントは〈無-世界性〉と〈非-他者性〉という二つの観点から「労働」という活動力を批判的に捉えていたと考えることができる。それゆえ、「労働」を人間にとっての本質的な営みと見なそうとしたマルクスの思想は、西欧政治思想の伝統に対する「反逆」であるとして、アーレントはこれを批判的に捉えていたのである。

### 3. マルクスから見たアーレント

しかし、このようなアーレントのマルクス批判に対しては幾つかの観点から反論も寄せられている。たとえば、石井（1997）は、アーレントの「労働」概念把握には「マルクスに対する傾向的な誤解・曲解がみられる」として、アーレントのマルクス解釈を批判している。石井によれば、そもそもアーレントのいう「労働」と「仕事」を区別する基準が不明確であるうえに、アーレントがマルクスは「労働」を「人間の自然との新陳代謝（man's metabolism）」という「生物学的過程」と捉えていたと解釈していることは明確な誤りであるとしている。また津戸（2001）は、マルクスのいう「労働」が社会的性格をもつことや自由な活動への転化可能性をもつことなどをアーレントの議論が見落としていることを指摘している。

Bakan（1979）は、ヘーゲル・マルクスにとっての「労働」はアーレントのいう「仕事」の要素を含んでいるばかりか、「活動」や「言論（speech）」とも切り離せない関係にあるとしている。さらに Parekh（1979）は、マルクスの「労働」概念にはアーレントのいう三つの活動力「労働」「仕事」「活動」すべての要素が含まれているとの見解を示している。マルクスの「労働」概念は、生命維持の必要性に従う営み（labor）であると同時に、モノの製作を基本形とする営み（work）でもある。これに加えて、マルクスは人間が「労働」を通じて社会的・政治的関係を創り出し、「必然の領域」を超えて、「自由の領域」へと発展していく可能性を見ていた点で、マルクスの「労働」概念にはアーレントの「活動」概念の要素が含まれていると Parekh は述べている。これらの主張はいずれも、アーレントが「労働」概念を生物学的過程に限定して捉えている点、およびその概念把握をマルクスの労働思想批判にそのまま当てはめている点を批判するものであるといえる。

たとえばマルクスが「労働」というとき、モノの製作をイメージしていることは数多くのテキストから明らかであり、その意味でマルクスがいう「生産（＝労働）」はアーレントのいう「労働 labor」より

もむしろ「仕事 work」に近いイメージであると思われる。その生産物のなかには耐久性のない「消費財」だけでなく耐久性のある「使用対象物」も含まれることから、マルクスの「労働」概念が少なくとも部分的には<世界性>をもつと捉えることが可能であろう。

またマルクス＝エンゲルスが『ドイツ・イデオロギー』のなかで「協働 Zusammenwirken」や「交通 Verkehr」といった用語を用いながら「労働」を理想化していることから推測されるように、アーレントとは異なって、マルクスは決して「労働」を「孤独な営み」とは捉えておらず、むしろ「労働」を常に<他者>との連携を伴う共同（協働）的な営みであると捉えていたと考えられる。「協働 Zusammenwirken」とは複数の人間が「共に Zusammen」「働く wirken」という意味であるが、マルクスにとっては「働く wirken」ことが複数の人間による「共同の営み」として捉えられており、「共に Zusammen」「働く wirken」ことを通じて「社会的関係 gesellschaftliches Verhältnis」が形成されると考えられているのである。また、『資本論』の「自由の国」に関する記述においても「社会化された人間」や「結合された生産者」といった表現がなされている点を鑑みれば、マルクスが一貫して<他者>との共同（協働）性を重要視していたことを読みとることができよう。このような観点からすれば、マルクスの「労働」概念は極めて<他者性>に富んだ営みであると捉えることが可能である。

以上のように考えれば、アーレントとマルクスの「労働」概念には大きな思想的差異が存在することが推察されよう。実際にこのことが前述した諸アーレント批判の論拠となっているのであり、アーレントのマルクス批判を読み進める際には、この点に留意する必要があるものと思われる。

以上の考察は、アーレントとマルクスの「労働」概念のあいだに大きな思想的差異が存在することを明らかにするものであるが、ここからさらに次のような示唆を得ることができよう。すなわち、近代以前には<世界性>や<他者性>を含まない非本質的な営み（アーレント）であった「労働」が、近代以降には<世界性>や<他者性>を含む本質的な営み（マルクス）へ変容したと捉えることができるのではないかと、という示唆である。このように考えれば、「労働」を人間にとって非本質的な営みと捉えるアーレントの思想と、本質的な営みと捉えるマルクスの思想をともに活かしつつ、近代において「労働」が大きく変容を遂げ、西欧政治思想の伝統を転倒させたとするアーレントの見解を整合的に理解することができるだろう。

アーレントもマルクスも、人間にとって理想的な営みを、<他者>との共同行為を含んだ「自己目的」な活動力と捉える点においては大差はない。ただそれぞれがどのような営みを本質的な活動力であると捉えるか、という点において差異が存在するのである。すなわち、アーレントは「活動 action＝政治」を本質的な活動力と捉え、マルクスは「労働」を本質的な活動力と捉えた。このことはまさに、近代以降においては人間の定義が「<sup>ゾーン・ポリテイコン</sup>政治的動物」から「<sup>アニマル・ラボランス</sup>労働する動物」へと変化したことを示していたと考えられるのである。

## 参考文献

- 石井伸男（1997）「ハンナ・アーレントとマルクス 「労働」と「仕事」の区別をめぐって」『高崎経済大学論集』 40(1): 111-134。
- 津戸正広（2001）「<論説>労働、仕事と自由な活動：人間の活動力をめぐるアーレントとマルクス」『大阪府立大学経済研究』 46(4): 1-11。
- Arendt, Hannah（1958）*The Human Condition*, 2nd ed, The University of Chicago Press. 志水速雄訳『人間の条件』ちくま学芸文庫、1994年。

Arendt, Hannah and Jaspers, Karl (1993) *Briefwechsel 1926-1969*, Piper. 大島かおり訳『アーレント＝ヤスパース往復書簡：1926-1969（1）』みすず書房、2004年。

Arendt, Hannah (2002) “Karl Marx and the Tradition of Western Political Thought” 佐藤和夫編訳『カール・マルクスと西欧政治思想の伝統』大月書店、2002年。

Bakan, Mildred (1979) “Hannah Arendt's Concepts of Labor and Work”, in ed. Hill, M, *Hannah Arendt: the recovery of the public world*, St. Martin's Press.

Parekh, Bhikhu (1979) “Hannah Arendt's critique of Marx”, in ed. Hill, M, *Hannah Arendt: the recovery of the public world*, St. Martin's Press.

Young-Bruehl, Elisabeth (1982) *Hannah Arendt: for love of the world*, Yale University Press. 荒川幾男他訳『ハンナ・アーレント伝』晶文社、1999年。

## 荒瀬豊のジャーナリズム思想

根津朝彦（日本学術振興会特別研究員 PD）

はじめに

本発表は、現在の研究潮流から忘却されつつある戦後日本のジャーナリズム史研究ないしジャーナリズム史研究者としての荒瀬豊（1930年生まれ）の仕事进行分析することで、彼が残したジャーナリズム思想の意味と特徴の一端をつかむことを目的とする。そのことは同時に、新聞史・メディア史研究者の層自体もともと薄かったのであるが（佐々木隆『メディアと権力』中央公論新社、1999年）、メディア史だけでなく、ジャーナリズム史自体に存する固有性と有効性を再考することにもなる。

荒瀬は大学を卒業後、1年間朝日新聞社で勤務した後は、東京大学新聞研究所で研究生を送り、数多くの論文と時事評論を発表した。しかし1950～1960年代の「論壇」での精力的な執筆活動にもかかわらず、彼の仕事は1冊も単行本としてまとめられず、現在メディア史でも荒瀬の仕事が顧みられることは僅少である。数少ない例外として荒瀬の複数の論文にも言及した杉山光信「新聞研究所と1950年代のマスコミ研究」（『東京大学社会情報研究所紀要』58号、1999年）が目につく程度である（朝日新聞「新聞と戦争」取材班『新聞と戦争』朝日新聞出版、2008年、も2ヵ所で荒瀬の論文に触れている）。無論、荒瀬豊研究も存在しない。

そこで本発表では具体的に以下3つの手順を踏み、荒瀬のジャーナリズム思想を考察する。すなわち、荒瀬の思想形成、ジャーナリズム概念、荒瀬のジャーナリズム批判の検討である。とりわけ荒瀬のジャーナリズム批判を中心に据える。

## 1. 荒瀬の思想形成

まず荒瀬が若かりし頃に書いた思想の科学研究会入会の記である「現実と学問をつなぐもの」（『思想の科学』1955年4月号）を手がかりに、彼の思想形成をたどる。この題名自体に彼の思想が象徴されているといえる。その他の文献で、荒瀬の自伝的言及が皆無に近いのは、「ある人の地位、身分とか、たどった経歴よりも、その人の書き、語ることばをこそ、その人を知る手がかりにしたい、という願いが私の動かしがたいものになっている」ことも関係しよう（「抵抗と死をめぐる」『現代の眼』1972年10月号）。

荒瀬の戦後は、敗戦直後の闇市の原風景や、『アカハタ』『民報』といった新聞を「食いつくようにして」読んだ地点から始まっている。そして鹿児島県の第七高等学校に入学し「たえず現実の問題から出発するイギリス型の思考方法」に影響を受けながら、勤労働員時代から農耕技術を体得していく中で「インテリのなまぬるい表現や態度」への距離感をもつ。東京大学法学部政治学科に入学しても、講義に熱を入れるよりも、国際政治経済研究会、CIEライブラリー、新聞研究所に通う方に力を注いだ。大学卒業後は朝日新聞社の記者として新潟支局に赴任して「裏日本のひとびと」の現実を目の当たりにする。これらの経験は、荒瀬を単なるジャーナリズム史研究者としてだけでなく、政治外交論・民衆思想史・文化批評へと展開させる糧となったのである。

## 2. ジャーナリズム概念

次にメディア、マス・メディア／マス・コミュニケーションといった類語との関係性を意識しつつ、ジャーナリズム概念について大まかな整理を行う。メディアは多義的な意味をもつが、ここでは「コミ

コミュニケーションの媒介機能こそメディアの最も基本的意味」とであるという指摘を確認しておくに留める（有山輝雄「メディア史を学ぶということ」有山輝雄・竹山昭子〔編〕『メディア史を学ぶ人のために』世界思想社、2004年）。

それぞれの語彙は歴史研究の名称にも反映されている。状況論として、新聞の主流時代はジャーナリズム史、印刷媒体からラジオ・映画といった映像メディアを背景とするテレビの登場でマス・コミュニケーション史、その後の情報社会化の進展でメディア史へと枠組みの変更が迫られてきたということは指摘できよう。

ではジャーナリズムという言葉はいつ日本に定着したのであろうか。その端緒となったのは1930～1931年に内外社から刊行された『総合ジャーナリズム講座』全12巻である。それまでNewspaperは新聞紙と訳され、Journalismには適当な訳語が見出されず、この講座以前にはジャーナリズム／ジャーナリズムを表題にした書籍などなかったにもかかわらず、この講座以後は「あいつぎ、片仮名が無遠慮にまかり通ることになった」のである（和田洋一「ジャーナリズムとその日その日主義」『評論・社会科学』3号、1971年）。

その後、戸坂潤がジャーナリズムとアカデミズムを対比した上で、ジャーナリズムを「表現報道現象」と定義づけ、戦後、清水幾太郎はジャーナリズムの特徴を大衆性・時事性・周期性にあるとした。近年のジャーナリズム研究としては林香里『マスメディアの周縁、ジャーナリズムの核心』（新曜社、2002年）や別府三奈子『ジャーナリズムの起源』（世界思想社、2006年）が意欲的にジャーナリズムという枠組みに焦点をあてている。

荒瀬豊のジャーナリズムの定義は、「日々生起する社会的な事件や問題についてその様相と本質を速くまた深く公衆に伝える作業。また、その作業をおこなう表現媒体」（『コミュニケーション事典』平凡社、1988年）というものである。一般的に彼の言葉の定義は問題ごとの作業仮説的な意味合いが強いが、荒瀬の想定するジャーナリズムの基本的特徴は思想・思想性を含むということに求められる（「ジャーナリスト」城戸又一ほか〔編〕『ジャーナリズム 講座 現代マス・コミュニケーション3』河出書房新社、1960年）。また荒瀬が書いた「当面する状況にたいし、ぜひともこれだけは語らねばならない、と最小限の文章量にもっとも充実した提言を試みるこそジャーナリズムの始源のすがた」であり、「ジャーナリズムの本質は状況にたいする批判である。事実の報道が第一任務とされるのも、状況に批判的に立ちむかうために誤りなく現実をとらえる必要があるからだ」という部分にも彼の考えるジャーナリズム概念のイメージが窺える（「投書とジャーナリズム」『新聞研究』1976年12月号）。

その際、「現代ジャーナリズム論のために」（『新聞学評論』34号、1985年）の論文で荒瀬がジャーナリズムを単にマス・メディアの部分概念としてのみとらえているのではなく、その両者の緊張関係（マス・メディアは「量の拡大」「組織体の効率」を、ジャーナリズムは「質の相乗」「集団の躍動」を目指す傾向性）に意義を認めていることが注目される。『マスコミ用語辞典』（東洋経済新報社、1982年）でも「マス・コミュニケーションとの関係でいえばジャーナリズムはその下位概念であるが、しかしたんなる一部以上の独自の領域を形成している活動といえる」と述べているように、ジャーナリズムに存する言論活動やそれに付随する批判機能といった独自の役割が見出されると考えられる。

荒瀬が理念型としてジャーナリズムをマス・メディア／マス・コミュニケーションと緊張関係にある構図として考えていたことは「マス・コミュニケーションは、内容なき新奇性を、無限に更新される消費性向のためのアクセサリとしながら、その内実においては大衆の思想傾向を吸いあげては吐出しつつ本質的な保守的機能を継続してゆく」という記述からも明らかである（前掲「ジャーナリスト」）。大阪のスラムに住んで周囲の人と生活をともにして歌をつくった一時期の岡林信康による批判性をもつフォークソングと、南こうせつらの「神田川」を「既成の流行歌へのおもねり」とした荒瀬の各々の位置づけ（添田知道との対談「七〇年代歌謡曲人生誌」『現代の眼』1974年3月号）は、そのままジャーナリズムとマス・メディア／マス・コミュニケーションとの相似形をなすものといえるのである。

### 3. 荒瀬のジャーナリズム批判

最後に、実際の荒瀬のジャーナリズム批判の内容分析を行う。彼のジャーナリズム批判の出発点・原点となった論文は「新聞形成の独占過程」（『思想』1955年2月号）である。そこでは商業新聞の掲げる「不偏不党」や「公平無私」が「一貫性ある言論の放棄」であり、「自由主義の主張者らしい紙面がいつしかファシズムの宣伝道具と化していても、つねに外部に責任を転嫁」できる原則であると指摘し、すでに米騒動において民衆の「解放のための運動」と新聞人が求める「言論の自由」は切り離され「重要な差異」があることを見抜いていた。荒瀬が求める言論の責任は、新聞に掲載される物語マンガ（風刺マンガではなく）が政治忌避に棹差すことに一役買っていると分析した「物語マンガと現代新聞」（『新聞学評論』5号、1956年）にもよく示されている。

この「新聞形成の独占過程」の論稿を皮切りに「日本軍国主義とマス・メディア」（『思想』1957年9月号）や安保期の発言（七社共同宣言批判など）ならびに「占領統治のジャーナリズム」（東京大学社会科学研究所〔編〕『戦後改革 3 政治過程』東京大学出版会、1974年）の論文は、企業ジャーナリズム自体が批判性を喪失する過程を新聞論説の論理に踏み入って歴史的に検証する彼のジャーナリズム批判の特質を浮き上がらせる。

とりわけ「言論界の戦争責任の追及を隠蔽」するならば「自由は死滅への道を歩むほかならぬ」（「果して言論は自由であるか」『世界』1960年8月号）と強い調子で荒瀬が述べるごとく、荒瀬が重きを置いたのは新聞の戦争責任・戦後責任である。それは「アジアの諸民族にたいする日本の戦争責任」であり、荒瀬がジャーナリズムに求めたのは「みずからの過去を、みずからの手で正しく批判し清算すること」であった（「国際問題と日本のマス・メディア」『別冊法律時報』1957年2月号）。

ジャーナリズムの戦争責任を問題にしたものとして丸山邦男「ジャーナリストと戦争責任」（『中央公論』1957年2月号）が知られるが、同じ時期に荒瀬も「アジアにたいする蔑視と無理解、国民外交と民族生存権についてのプログラムの欠如」といった「新聞人の世界像の基本的な特長が、すべて戦争中の世界像の延長であることに」注意を促している（前掲「国際問題と日本のマス・メディア」）。しかも比較的早い段階で、荒瀬は「満州事変」以降だけでなく「朝鮮、台湾併合以来の植民地についての日本の言論を検討する必要がある」という射程をもった見解を表明している（「“亜細亜”は生きている」『中央公論』1958年6月号）。

それゆえ「古いアジア観の残存と変容」を見出せる一例として『ビルマの堅琴』を挙げ、約10年にわたり同作品が多くの読者によって読まれながらもそこに含まれる「民族的エゴイズム」と「古いアジア観」を問題視する声が読者から生じない現状を批判した。ジャーナリズムだけでなく人びとの責任にも対峙する問題意識があるからこそ荒瀬は「日本の過去を問うためには、アジアの諸民族を敵としてきた経過に、日本人自身がこだわりつづけて、われわれ自身の手で過去の継続を食いとめなければならない」と述べるのである（前掲「“亜細亜”は生きている」）。

しかし日本のジャーナリズムは敗戦以降も根本的にはその性格を変えることはできなかった。1945年10月4日に人権指令が出されるまで「自国の統制法規の廃棄を主張する活字」が全くあらわれなかったこと自体、ジャーナリズムが「桎梏を桎梏と感じ」ない「みずからが本来は自由であるべき人間だと悟ることがない」「奴隷」状態のまま再出発したことに他ならない。ジャーナリストの活動にとって「自由という問題」が「その死活に結びつく重要な課題」であるという理解がなされぬまま戦後のジャーナリズムの歩みが再開されたことを荒瀬は見逃していない（前掲「占領統治とジャーナリズム」）。それは敗戦時に見せた「占領軍兵士むけの慰安婦協会の設立にのりだした業者や末端の官僚、英会話のテキスト・ブックを刷りはじめた印刷、出版人」の国際感覚と対応したものであったといえよう（「日本国民にみる冷戦意識」『世界』1963年11月号）。

ただし荒瀬の批判は決してジャーナリズムや他者だけに切っ先を向けて安住するものではなかった。敗戦を中学4年で迎えた荒瀬は、例えば戦勝祝賀祭や学徒出陣といった同時代の状況の中で歓喜する側の一員であったことを省み、「この恥辱感を自己にむけていつまでも深くほり下げることによってしか、わたくしは人間としての道をたどりえないように思う」と記している（「チチュバは消えた」『世界』1958年12月号）。

このようにジャーナリズム、戦争責任、自己の問題を串刺して考究してきた荒瀬にとって「戦争をなくすべき対象とすること」、「その廃絶をわが思考と行動の課題と考えること」は当然であった。「NHKの映像にアウシュヴィッツと南京大虐殺」が初めて登場したと思われる荒瀬が述べた番組評で、その「制作者の情熱に打たれつつも」、識者の感想で誰からもプロテストや抵抗という言葉が聞かれなかった点に「決定的な不満」を覚えたこと（前掲「抵抗と死をめぐって」）こそ、荒瀬のジャーナリズム思想が何よりもプロテストと抵抗を重視していたことを明示している。

おわりに

結局、荒瀬のジャーナリズム観にとって重きをなしていたのは、思想の批判性である。「論理をキッチンとつらぬく」（『ばれるが』1974年2月号）ことが荒瀬の考える言論人の前提である。事実、荒瀬は論理に敏感であった。言葉の「順列配置」にジャーナリズムの論理を抉ることはしばしば見られる他、「大事な問題をわきにおいて」小暴力追放や小さな親切といった「わかり切ったことを説くということは、言論の仕事ではなく、教化の仕事である」というように事の軽重の転倒を指摘してやまない（「思想統制の今日の問題情況」『教育評論』1964年1月号）。『期待される人間像』の批判にあたっても序論に登場する5つの「その」「それ」といった代名詞が何を意味するのか容易に把握できないことから論難を始める点も論理への鋭敏さがよく表出している（「教育勅語」以前の道徳思想『日本』1965年3月号）。

つまり荒瀬がこだわる論理とは「現実の状況の基底を見抜き批判する」（前掲「占領統治とジャーナリズム」）ものを意味した。「思われる」という表現を多出させる日本の新聞社説を「主体不在の表現」とし「八・一五につづく日本ジャーナリズムの欺瞞の本質につながって」という荒瀬が批判したのは渡辺清『砕かれた神』の書評においてであった。「一貫性ある言論の放棄」という日本ジャーナリズムの歴史を考究した荒瀬だからこそ渡辺清になぜ書名が『砕かれた神』ではなく『神を砕いた』にしなかったのかとその論理を問うたのである（『現代の眼』1977年11月号）。

自由とは「状況に抗して主体の自己確認を達成することによってはじめてもたらされる」と荒瀬は書いた（前掲「ジャーナリスト」）。「それで……自由になったのかい」、論文「占領統治とジャーナリズム」の出だしの一文に引用されたのは岡林信康による「プロテスト」の歌詞であった。かくて自由、状況への批判、ジャーナリズムの役割が結びつく。

「状況の分析と予見」ならびに「そこで必要とされる実践の契機を必然的に内包する精神態度」を荒瀬は知性という言葉でも表現している（「戦後状況への思想的対応」古田光ほか〔編〕『近代日本社会思想史Ⅱ』有斐閣、1971年）。彼は「知性に立って自己の行動をコントロールする人間」たる「知性人」になることを自身の理想像とした（「知性人の責任感」『思想の科学』1961年11月号）。小泉信三らに「エリート主義の独善」を嗅ぎとり、佐渡おけさ（民謡）、添田啞蟬坊、レイモンド・ウィリアムズ、宮武外骨らに関心を注いだ彼にとっての民衆思想史がいかなる意味を占めたのかという課題は残るにせよ、その実践的な批判性こそが荒瀬に「現実と学問をつなぐ」方角を指し示し、自己の知識人像とジャーナリズム思想を結びつける触媒となったのである。

## アルチュセール派のマルクス論 ～『資本論』第1巻第1部に即した問題構成の解明

福山圭介 (一橋大学大学院社会学研究科後期博士課程)

はじめに

本報告の目的は、アルチュセール派の主要著作『資本論を読む』の論理をマルクス『資本論』第1巻、とりわけ第1部の内容と付き合わせつつ、この時期(60年代)の彼らの思想のプロブレマティーク(少なくともその一側面)を明確化することにある。報告全体の大まかな構成としては、(1)価値実体と価値形態の議論をもとに構造論的解釈の前提を明らかにし、(2)物神性論と交換過程論が孕む歴史の問題を明らかにする。そして、(3)そうした枠組みが商品論以降の『資本論』第1巻体系の諸概念にどのように関わるかを素描する。

## 1. 商品論の検討 ー 価値実体と価値形態に関して

アルチュセールが Flammarion 版のロワ訳『資本論第1巻』(1)の序文において、読者に対して「第1部[商品と貨幣]を括弧に入れて、第2部『貨幣の資本への転化』から読む」ように勧めていることから、彼が商品論を軽視しているのではないかという批判があった。あるいはこのことは、彼の第1部への無理解が「認識論的切断」というテーゼを疑わしいものにしてしているのではないか、という疑念のもとにもなっている。しかし、『資本論を読む』を数ページめくれば、アルチュセールが『資本論』第1部に与える重要性は明らかであり、ランシエール論文と合わせて読めば、第1部がアルチュセール派にとって『資本論』解釈のいわば「決定的な軸点」を構成するものであることが分かる。「スミスやリカードには存在しない資本の有機的構成、資本主義的蓄積の一般法則、...(中略)... その他、その他」は、「マルクスがその著作のなかで主要な発見として確定した新しい基本的概念の、近いあるいは遠い結果に過ぎない」。そして、その基本的概念とは「価値/使用価値のカップル」、「抽象的労働/具体的労働のカップル」であり、「使用価値と具体的労働が決定的役割を果たす戦略的論点」である「不変資本と可変資本の区別」、「二つの生産部門の区別」を参照することが重要である、とされているのである(2)。

諸商品の相対価値または交換価値を、それらの商品を生産するのに必要な労働量によって決定することはスミスやリカードの出発点である。彼らは商品の実体を発見した。その理論の完成者であるリカードは、二つのことをはっきりと区別する——労働という価値の実体、労働時間によって決定される価値の大きさ。しかしリカードは、価値の「形態」、交換価値を創造したり交換価値に表現される労働の特殊な規定にも、労働の性質にも関心を持たない。マルクスは、『資本論』第1章第3節で、「価値の形態」を分析する。「なぜ、労働は価値のなかに表現される(sich darstellen)のか、なぜ、労働の持続による労働の測定が価値の大きさのなかに表現されるのか。」

$x$  量の商品 A =  $y$  量の商品 B という等式のなかに、リカードは何の驚きも覚えずに同一の実体(投下労働量)を見る。しかし、マルクスによればこの等式がまず意味することは、商品 A の価値形態が商品 B の現物形態(Naturalform: 自然形態)によって表されているということである。そしてこの等式は、A の価値形態 = B の自然形態となる。B は自分の身体、その自然形態を A の価値表現に貸し与える。だから価値は B の自然形態のなかにその実在形態を持つのでなくてはならない。そうすると、もはやリカードのように A と B の内容の同一性(人間労働の単なる凝固)を主張するだけでは満足できなくなる。「価値形態 Wertform」としてみれば、商品 A は相対的価値形態として量的な価値を示し、等価値形態 B は使用価値として、純粋な身体として示される。しかし、「現物形態 Naturalform」としてみれば、A は単なる使用価値でしかなく、B の方は A の価値量を示すための価値体でしかない。つまり、「現物形態」にお

いても、「価値形態」においても、この二つの商品の等式は不可能なのである。「相対的価値形態と等価値形態とは、...(中略)... 同じ価値表現の、互いに排除しあう、または対立する両極、すなわち両極である。」(3)

この等式が可能になるのは、一方の形態(商品 B の現物形態)自身はその反対物である価値の現出形態になるからである。労働の面で見れば、具体的労働が抽象的労働に、すなわち私的労働が社会的労働になることである。そしてこのことが、最初の投資気の中では「不在」であった価値の原因である。以上をまとめてランシエールは次のように言う。

「古典経済学は労働概念を区別なしに使用する。だからそれは抽象的労働・具体的労働の統一の独自の性質を理解できないで、解決しがたい困難のなかに陥る。マルクスは二つの労働の区別を考えたので、その統一を考えることができた。この統一は社会的過程の結果である。われわれがたどり着いた不在の原因は、社会的生産関係である。」

「経済的諸対象が関係づけられる空間を特徴づける形式的操作は、社会的過程を隠蔽しながらそれを表出する。これは主観性の行為に基づく人間学的因果性ではなくて、全く新しい因果性である。われわれはこれを...喚喩的因果性と呼ぶ。この概念を次のように説明することができる。すなわち、結果のつながり(諸商品の関係)を決定するものは、それが不在である限り原因(社会的生産関係)であると。この不在の原因は主体としての労働ではない。それは、資本主義的生産様式という特定の生産様式の構造を表出する限りでの、抽象的労働と具体的労働の統一である。」(4)

古典経済学の出発点を問題にしなが、マルクスはひとつの問題を明らかにした。それはランシエールの言葉にしたがえば、「特定の構造がそれとは同質的でない空間のなかに現出する様式の問題」である。マルクスは、ausdrücken や darstellen という動詞でこの様式を表現している。ランシエールは、「価値が物の形式をまとう」という事態に関するマルクスの分析のなかに、全く新しい因果性論の兆候を読み取っているのである。

商品交換の 2 者関係の等式は、ひとつの商品が「商品世界に対して社会的な関係に立つこと」によって、別の言い方では「商品所有者としての人間の関係が支配的な社会関係になる」ことによってはじめて可能になる。マルクスがしつこく言っているように、労働の抽象的属性を見出すことができるのは、リンネルが上着と「交わりを結ぶやいなや」、つまり「等しいとされる限り」である。ある商品は他の諸商品との「関係」のなかでしか、それに凝固した抽象的労働を表現できない。「上着はリンネルの価値表現では、両方の物の超自然的な属性、すなわちそれらの価値、純粹に社会的なあるものを代表している(vertreten)。」とあるように、価値は、「純粹に社会的なあるもの(etwas rein Gesellschaftliches)」である。この場合「社会的」というのは、商品価値は単純に二者関係で決まるものではなく、商品生産および商品流通全般の網の目のなかで決まるものである。このマルクスの価値論に、スミスが考えたような漁師と猟師のあいだの原始的な物々交換の「起源の物語」が入り込む余地はない。つまりアルチュセールの言うように、価値形態論の歴史主義的な読み方は前提から不可能である。

以上のような価値形態論の構造論的解釈は、その先の展開において、ヘーゲルの弁証法のロジックといかなる相違を生み出すことになるのか。アルチュセールもランシエールもこの点を明確にはしていないものの、これまでの議論から次の種差的な点を指摘することはできる。

第一に、形態 I から形態 IV にいたるカテゴリーの展開は、それ事態の内部の矛盾のみを原動力にした閉じた運動ではないということである。いずれの形態の価値関係も、常に「全体的な」関係の一部であって、その外部には商品生産と流通の抽象的構造が前提されている。そうでなければ形態 II から形態 III

への飛躍——あらゆる商品が「初めて現実に」「たがいに価値として関係」させられ、かつ具体的労働が抽象的労働になる——は説明できない。「ヘーゲルに媚を売った」という言葉は字義どおりに受け取られるべきで、形態Ⅰが形態Ⅱに「おのずから移行する」とか、形態Ⅰが形態Ⅳを「萌芽」として含んでいるとか、そういった表現はメタファーにすぎない。

第二に、この展開は「普遍—特殊—個別」という段階的なヒエラルキーには従わない。この点に関して、「アルチュセールの弟子」を自認するJ.ビデは、『要綱』の論理と対比させている(5)。『要綱』（「貨幣の本質と生成」、邦訳 61～73 頁）において、商品は「使用価値」の概念ではなく、「生産物」としての「自然的存在形態」として定義される。しかしそれは「自分自身と等しくないもの」、つまり交換価値と対立的に把握される。交換価値の分割可能性や均質性という特徴は、今度はその自然的存在を獲得しなければならない。こうして「貨幣」の生成が導きだされる。マルクスはこの時点で、「[こうした]観念的な説明の仕方を、将来訂正することが必要になる」と気付いている。これに対して『資本論』第1章の運動は、抽象から具体でもなく、具体から抽象でもない。ビデが指摘する例は、形態Ⅰにおける等価形態の第二の特殊性、「具体的労働がその反対物である抽象的労働の現象形態になる」に関して、初版にある「法はローマ法とゲルマン法において実現される」云々の哲学的説明を、第2版では注に落とし、ロフ訳仏語版ではその説明全てを削除するにいたったという事実である。実際、等価形態における「具体的労働と抽象的労働」の統一は、ここでは次の形態Ⅱへの移行の原動力になっているわけではない。形態Ⅱへの移行は、等価物のリストを「いくらでも引き延ばすことができる」ことによって、すなわち価値関係が全体的関係であること、集合の要素が全体へと拡張することができることによって可能になっているのであって、この延長の操作は等価形態の抱える矛盾とは直接の関わりはない。ビデにならって結論めいたことを言えば、商品論の論理構成は、「具体／抽象」の矛盾の展開ではあるが、それは時には不連続性をも作り出す新しい概念の創設を伴いながら、漸進的に商品生産構造全体の輪郭を構成するような論理構成なのである。

## 2. 物神性論

これまで価値形態について述べてきたことから、その「呪物的性格」の「秘密」が何であるかは明らかだ。それはまさに、等価形態における使用価値が交換価値になること、つまりは先に述べたように、使用価値を創造する具体的有用労働と交換価値を創造する抽象的人間労働との「置き換え *Quidproquo*」である。

またマルクスはこの直後に、このような置き換えによって、労働生産物が商品になるのであり、感覚的に超感覚的であるもの、社会的なものになる、と述べているのだから、商品の「呪物的性格」とは、価値関係（社会的関係）のことである。ここで重要なのは、商品の対象性(*Gegenständlichkeit*)の問題である。ここでマルクスは次のように述べているのである。——社会的分業が発展して個人の私的労働が社会的総労働に組み込まれるようになった結果、交換価値が現象する、と——。だからこの対象性は人間的労働という社会的単位の表現としてのみ実在する。ランシエールは、ここから次のような結論を引き出している。

「だから『草稿』の主体／客体のカップルに似たものは、もうないのである。このテキストのなかで対象(*Gegenstand*)は感覚論的意味で理解されている。ここではそれは一個の幻影、構造の一つの性質の現出でしかない。物の形式を取るものは、主体の活動としての労働ではなくて、労働の社会的性格である。そしてここで問題になっている人間的労働は、構成的主観性の労働では全くない。それは限定された社会的構造のしるしを帯びている。」(6)

この対象性(Gegenständlichkeit)の身分は、マルクスが対象性の幻想(対象的仮象 gegenständliche Schein)について語るとき、もっと明確になる。

「労働生産物は、それが価値たる限りでは、その生産に支出された人間労働の単に物的な表現でしかないという後世の科学的発見は、人類の発展史上に一時代を画するものではあるが、しかしそれは決して労働の社会的性格の対象的外観を(den gegenständlichen Schein der gesellschaftlichen Charaktere der Arbeit)追い払うものではない。」(7)

日常的な知覚では、この対象性は物としての物の特性として捉えられているし、労働生産物の社会的性格は、単なる物である限りでの生産物の自然的特性のように見える。近年の科学的見地からはさらに進んで人間労働の生理的な支出であることは理解される。しかし対象に凝固された労働時間は、それ自体、超感覚的な社会的構造のしるしを帯びたものである。まさにこの「超感覚的な対象の理論」こそが『資本論』の商品論を特徴づける問いの構造、すなわち構造因果性である。すなわち、「結果」としての商品の呪物的性格たる価値関係（つまりところ交換価値のことである）の「原因」は、物の感覚的な自然属性ではないし、「主体としての人間」でも個人的なものとしての労働でもない。それは社会構造のしるしを帯びた社会的なものとしての労働である。より正確には、その結果に刻印される原因とは、なにより分業・協業および各種技術の発展段階（相対的剰余価値の生産条件）、労働時間に関する関連法整備（絶対的剰余価値の生産条件）、労賃を決定する一国の文化的・イデオロギー的条件等々、まさに「不在」の社会的全体性なのである。

以上が第1章第4節の前段の解釈であるが、この議論はまだ後半部分が残っている。つまり、「彼らの私的労働の関係は、...(中略)... 彼らの労働そのものにおける人間の直接的な社会的関係ではなくて、むしろ物のあいだの社会的関係として現れる」というテーゼ、そしてそれに続くロビンソンの孤独な島や中世農奴社会などの歴史描写部分をどう扱うか、という問題である。これは価値形態論と第2章「交換過程論」の関わりの問題ともつながるものである。

マルクスが「人間と人間の関係」が「物と物の関係になる」と言っているとしたら、それはあたかも近代以前の透明な人間関係が、物象化の結果一人一人が切り離されて物と物の関係になる、というような疎外論的＝人間主義的な歴史観を想起させるし、アルチュセールはこの第4節が与える誤解を警戒して「括弧に入れて読む」ように読者を促したのかもしれない。しかし、正確には「人間と人間の社会的関係」が、「諸物の関係という幻影的な形態」をとるのである。人間と人間の社会的関係とは、社会的分業が進んで各々が商品生産者となった人々の関係であり、そうした生産構造上の関係が、価値という社会的なものに表われ、商品や貨幣という物に体现されることが「諸物の社会的な関係」となる。そのように理解すれば、先の疎外論的歴史観をこの節に読み込むことは理論上困難になる。社会的分業が進む商品社会以前の社会において、労働生産物どうしの関係のなかに人間関係が透けて見えるような社会であったとは論じられていないからである。その後の歴史叙述も、ロビンソンの島と自由人の連合体はそもそも空想上の社会であるし、どんな社会であれ人間が自分の労働時間を各種労働に分配しているという事実を論じたものにすぎず、これは物象化理論の歴史的展開という位置づけは持ち得ない。

他方、第2章交換過程論は、価値形態論の歴史的展開のように見える。しかし、注意しなければならないのは第一に交換過程論には形態Ⅱが存在しないということである。したがって、第2章は第1章3節の十全な歴史的展開ではない。また、アルチュセールの立場から言えば、交換過程の歴史描写そのものを「現実の歴史」と主張することはできない。この歴史は「認識における具体」、第1章から「理論

的に構成された」歴史である。つまり、システムの構造的定義がシステムの歴史的生成の「理解への鍵」として機能しているのである。

### 3. 第2部以降の展開

これまでの議論で、アルチュセール派の『資本論』解釈が宇野理論と類似したものであるというような初歩的な誤解は解けるはずだし、アルチュセールが『資本論』のいわゆる「使用価値」側面を「思想的・哲学的」側面としてではなく、古典派経済学との種差を作り出す重要な理論的・科学的側面として扱うであろうことは予測できると思われる（アルチュセール派の議論にとって、使用価値側面と価値側面という区分けは意味がない。ともに科学的理論を構成する概念群である）。

すなわち、価値の原因を「具体的労働と抽象的労働の統一」とするところから、例えば20エレのリンネル=1着の上着という等式の実体たる8時間の労働は、労働美をめぐる闘争を含む絶対的剰余価値の生産構造、ならびに織布労働における技術革新や裁縫の労働現場における労働編成といった相対的剰余価値の生産構造を含むものとして、この等式の原因を考えることができるようになる（そもそも「労働力」という商品の「独自の使用価値」という使用価値側面の概念抜きにして剰余価値の理論的概念化はありえない）。さらに労働過程論においては、「労働条件の物質的性格」と「労働過程における生産手段の支配的役割」という質的差異に関わる概念によって、第一に「[古典派経済学には存在しない]不変資本と可変資本の区別、他方では生産の第一部門と第二部門の区別」が導かれることになり、さらにはマニュファクチャから大工業へとといった生産様式の歴史的展開を理論化する前提が構築されるのである。

以上の議論は、アルチュセールによる構造の構築の理論、すなわち生産様式を「生産関係の概念は、労働力、直接的生産者、直接的生産者でない主人、生産の対象、生産用具等々」といった種々の要素を「組み合わせる」ことが歴史の科学の前提であるとするプロブレマティークを細かいレベルで再検証する上で示唆に富んだものであるだろう。

#### 注

(1) Marx, Karl, Traduction de J.Roy, *Le capital libre I*, Flammarion, [1875=]1999. 『資本論』からの引用に際しては、上記仏語版のほか Diez 版 (*Das Kapital, Kritik der politischen Ökonomie*, Dietz, [1962=]2001.) および国民文庫版 (岡崎次郎訳, 『資本論』, 大月書店, [1972=] 1999.) を参照した。

(2) *LLC: Lire le Capital*, Presses Universitaire de France, 1995[=1996], p256-257.

(3) *Le Capital*, p.51.

(4) *LLC*, p.120. (強調はランシエールによる)

(5) Bidet, Jacques, 1980, *Que fait du "Capital"?*, Presses Universitaires de France. (1984, 『資本論をどう読むか』, 今村仁司他訳, 法政大学出版.) 『要綱』については高木幸二郎監訳, 『経済学批判要綱』全5冊, 大月書店. を参照した。

(6) *LLC*, p.122.

(7) この引用は Diez 版による。フランス語版では以下のようにになっている。

« La découverte scientifique faite plus tard, que les produits du travail, en tant que valeurs, sont l'expression pure et simple du travail humain dépensé dans leur production, marque une époque dans l'histoire du développement de l'humanité, mais ne dissipe point la fantasmagorie qui fait

apparaître le caractère social du travail comme un caractère des choses, des produits eux-mêmes. »  
(p.70.)

最後のところが、「社会的労働の性格を、物や生産物そのものの性格として現れさせるファンタスマゴリーを追い払いはしない」となっている。

## アレント、ネグリ、アガンベン——現代思想における労働観と政治

遠藤孝（中央大学大学院法学研究科博士後期課程政治学専攻）

はじめに

ジョン・ロックは労働こそが所有権の源泉であるとした。カール・マルクスは労働者をプロレタリアートとしてとらえ、労働に携わる者たちが価値を生み出す者であり、その意味で変革の主体であると主張した。労働者が歴史をつくりだすことを宣言したのである。また、マックス・ウェーバーは『プロテスタンティズムの倫理と資本主義の精神』の中で、宗教と経済活動の関連性を論じた。その中では、カルヴァンの予定説が取り上げられ、禁欲的労働が社会に貢献することになり、現世での神の栄光をあらわし、ひいては救済の確信につながるものが論じられている。政治的なスタンスは大きく異なるが、これらの三者には共通する内容がある。労働に対する見方が変わったのである。従来、とりわけ古典古代においては、労働にあまり価値が置かれることはなかったが、近代においては積極的に評価されるようになったのである。今村仁司によれば、近代の労働観は政治的な立場にかかわらず、労働とは人間の本質であり、あるいは労働のなかに本来的に喜びを内在させているはずであるというものであった。そして、労働をとりまく否定的な社会条件または環境を改善するなり変革するなりするならば、人間は労働の中で、そして労働によって自身にとって基本的な事柄や大切なことを実現するだろうというものであった。近代において政治とはこの文脈から語られることが多い。つまり労働をとりまく否定的条件や環境の改善・変革と結びつけて、あるいは改善・変革そのものとして政治が主題化されるのである（今村 1998: pp.197-8）。

こうした労働と結びついた政治観に対して、ハンナ・アレントは異なる方向から政治を提唱した。労働から切り離された活動としての政治である。これに対してアントニオ・ネグリは、労働と政治の関係を再構築する。ネグリは「労働」や「生産性」をつねに強調し、それらとの関係でマルチチュードを定義し、政治を語ろうとする。他方、ジョルジョ・アガンベンはこうしたネグリの取り組みから意図的に距離をとろうとする（岡田 2008: p.71）。つまり労働を土台にしない方向で、政治を主題化しようとして試みている。

今回の研究発表では、アレント、ネグリ、アガンベンの労働観を検討するなかで、現代において労働をどのように把握するべきか、あるいは把握する可能性があるのか、そして政治との関係をどのように考えるべきなのか、こうした論点を考える手がかりとしたい。

## 1. アレント

近代の労働と結びついた政治観に対して、アレントは異なる方向から政治を提唱した。かなり有名な図式であるが、アレントは〈活動的生活〉という用語によって、三つの基本的な人間の活動力を示した。労働、仕事、活動である。その図式では、労働(labor)とは人間の肉体の生物学的過程に対応する活動力とされる。人間の生命過程は、労働によってそれ自身のなかで生み出され消費される生活の必要物によって拘束されている（Arendt 1958: p.7 = 1994: p.19）。労働の生産物とは生命過程そのものに必要とされる物、つまり消費財である（Arendt 1958: p.102 = 1994: p.158）。仕事(work)とは、人間存在の非自然性に対応する活動力とされる。これはすべての自然環境と際立って異なる物の「人工的」世界を作り出す営みであり、その人間的条件は世界性(worldliness)である。活動(action)とは、物あるいは事柄の介入なしに人びとのあいだで直接なされる唯一の営みである。多数性(plurality)という人間の条件、この多数性が全政治生活の条件であり、最大の条件であるとされる（Arendt 1958: p.7 = 1994: p.19-20）。

これら三つの概念のなかで、とりわけ労働と活動が対立させられている。寺島俊穂によれば、アレントは活動と労働の差異を「労働が動物同様、生命体である人間の生命維持（必然）に促がされ、消費を目的とする自然との循環作用であるのに対し、活動は人間の複数性を源泉とした公的領域での営みである点に求めている。[...] 労働、労働する動物に比べて高い価値が置かれているのは、活動、活動する人間であり、それに自由が冠されているのは、活動する人間は必然から解放されまったく予期しなかったような新しいことを始めることができるからである」（寺島 2006: p.5）。この自由な営みである活動が政治に接続される。ウォリンによれば、アレントにおいては必然性、製造、消費、繰り返し、一時性、労働する者すべてが追求する私的欲求や満足感は労働のカテゴリーに属する。これらと対立するものが自由、活動、言語、持続、記憶、公的幸福であり、こうした諸概念は「本来の政治にかんするハンナ・アレントの思想の根本を形成する」（Wolin 1977: p.95 = 1988: p.209）。つまり「政治的活動と労働とは根本的な反対物」（Wolin 1977: p.98 = 1988: p.213）である。

アレントは政治的活動と労働を峻別し対立させたが、これは〈活動的生活〉が労働に一元化されたという認識に基づいている。〈活動的生活〉のなかから活動を復権することが本来の政治を取り戻すことなのであり、労働に対する手厳しい批判もこの脈絡から理解される。彼女は、「近代は理論の上で労働を栄光あるものとし、その結果、社会全体は労働社会へと事実上変貌を遂げた」ため、「労働以上に崇高で有意義な他の活動についてはもはや何も知らない」（Arendt 1958: pp.4-5 = 1994: p.14-5）。この労働社会は、「労働という、生命の必要物を確保し、それを豊富に提供する公分母に、すべての人間的活動力を標準化することにはほぼ成功した」（Arendt 1958: p.126 = 1994: p.189）のである。このため、他の二つの基本的な人間の活動力である仕事と活動が、労働によって覆い隠されてしまっているという認識を示している。

アレントは、活動を労働に対置させた上で、政治に接続させた。この観点から彼女が提唱する政治のあり方として「評議会制度」がある。これは「架空の政治秩序としてのユートピア」ではない（寺島 2006: p.93）。彼女が考察しているのは、1871年のパリ・コミューン、1905年と1917年のロシア革命、1918-9年のドイツ革命、1956年のハンガリー革命において登場した、歴史上実在した評議会である。これらの評議会は、「あきらかに自由の空間」、「近代的な平等主義的社会の全成員が公的問題の『参加者』になることができるような新しい統治形態に対する希望を担うもの」と評価され、（Arendt 1963: p.264-5 = 1995: p.420-1）、「共通の目的は新しい政治体を創設することであり、新しいタイプの共和政体をつくること」（Arendt 1963: p.267 = 1995: p.424）とされる。アレントが評議会を評価するのは、「公的領域への参加自体に価値を置く」からであり、「彼女の共和主義的側面もこの点に集中している」のである（寺島 2006: p.166）。ここで見出される図式は、公的領域としての評議会であり、評議会を構成する営みとしての活動である。その反面、〈労働する動物〉は私的領域にとどまるものであるから、公的領域には無縁なものであり、評議会の枠外に置かれることになる。なぜなら「アレントにおいては、『公的』なるものと『私的』なるものは、自由と必然の関係同様に、相互に全く排他的なものとしてとらえられている」（川崎 2010: p.123）からである。「生命が自らを明示する肉体過程の経験や労働の活動力から、厳格かつ過酷でさえある私的性格を取り除くことはできない」ので、「〈労働する動物〉は、自分の肉体の私事の中に閉じ込められ」る以上（Arendt 1958: p.117-8 = 1994: p.176-7）、〈労働する動物〉は公的領域である評議会に占めるべき位置を持たないことになる。

ここに重大な問題があるように見受けられる。というのは、アレント自身が述べているように、「労働者の像がわれわれの社会の中心的な像になっているという事実」からすると、評議会やそれが目的としている共和政体は、産業革命以降の「労働の領域が『拡大』せずにはいられない」（Arendt 1953: 3 folders, Image 8 of 37 = 2002: p.64）状況の中では、基盤をもつことができないことになるからである。もちろん、「勇気」（courage）（Arendt 1958: p.36 = 1994: p.57）、つまり「主体的な決断」をもつことで、「私的領域から公的領域へと自ら現れる」（川崎 2010: p.123-4）は可能である。しかし、「勇気」というものが、評議会や共和政体の基盤となりうるかは疑わしいし、また主体的な決断のあとにも人間は生

命の必然性に拘束されていることには変わりはない。「勇気」をもって公的領域に参加できたとしても、その「勇気」が「主体的な決断」であるとするなら、持続可能なものとして構想するのは難しく、むしろ一時的なものでしかないようにも思われるのである。

ウォリンは「なぜ民主主義の存在が一時的ではかない(occasional and fugitive)のか」という問いを立てた(Wolin 1996: p.36)。この問いにアレントの文脈で答えるとするならば、そもそも活動それ自体が永続性、耐久性の欠けた「こわれやすさ」(frailty)、「空虚さ」(futility)という性質をもっているからである(川崎 2010: p.29)。このことはウォリンも指摘している。アレントの見方によれば、「事実的真理と本来の政治とは、こわれやすさという共通の性格をもっている」(Wolin 1977p. = 1988p.207)。アレント自身は、「現れの空間」(the space of appearance)の消滅を論じる。「現れの空間」とは、「人びとが言論と活動の様式をもって共生しているところでは必ず生まれる」ものであり、「公的領域が構成される以前に、存在するもの」だが、「この空間を生み出している運動が続いている間だけしか存続しない」(Arendt 1958: p.199 = 1994: p.321)。彼女はここで「現れの空間」が消滅した事例を検証していない。一般的な説明に流し込んでおり、説得力に欠けるといえよう。川崎修によれば、〈労働、仕事、活動〉という類型化を行ったのは仕事、そしてなによりも活動という次元の「意図的・戦略的な掘り起こし、再構築」である。その意味でアレントのこの議論は「むしろ規範的・批判的なものであり、彼女の三類型の意義もそこにあると言うべきなのである」(川崎 2010: p.36)。この批判の矛先は労働に向けられ、その規範性は活動を高く位置づけている。このため、社会の中心をなす〈労働する動物〉は、活動、公的領域から排除される。したがって、評議会という公的空間ができたとしても、〈労働する動物〉には無縁なものとなり、彼ら／彼女らの間には位置づけることができず、「はかない」運命をたどることになるのではないか。「本来の政治」が「はかない」のは、アレントの労働観が影響していると考えられるように思われる。

## 2. ネグリ (およびハート)

ネグリ (およびハート) は、アレントの三類型に対して「無用のように思われる」という判断を下している。というのは、「社会的諸実践はこれら三平面のすべてを同時に横断しているからである」(Hardt & Negri 1995: p.35 = 2008: p.397)。ネグリ (およびハート) にとっても、現実の労働はやはり否定的にとらえられている。しかし、「異なった平面、異なった時間で把握されるべき」肯定的な労働が存在する。これが「生きた労働」(lavoro vivo)であり、これは「協働のダイナミックなネットワークの内部、すなわち社会の生産と再生産において資本が確定する時間に出たり入ったりしながら潜り抜ける、つねにそしてすでに能動的な生命の力である(Hardt & Negri 1995: p.7 = 2008: p.3)。ここでは生きた労働は全面的に肯定されている。生きた労働とは、「資本主義に内属している」が、「資本主義的生産過程の転覆だけでなく、そのオルタナティブの構築をも絶え間なく措定する、内的な力」である(Hardt & Negri 1995: pp.12-3 = 2008: pp.20-1)。このようにネグリ (およびハート) は、労働の中を峻別して、労働そのものの中に現状を変革する力を見出している。彼らによると、「労働は、たんなる活動、一般的活動と定義されるべきではなく、価値の生産として社会に認識される具体的な活動として規定されるべき」であり、「労働として認識される諸実践の定義は明確に与えられておらず、むしろ歴史的かつ社会的に決定されるのであり、この定義自体が社会的異議申し立てという流動的な場を構成する」のである(Hardt & Negri 1995: p.17 = 2008: p.25)。こうした記述をアレントに対する批判として解釈することもできるだろう。すなわち、労働概念とは固定されたものではなく、それ自体が論争的なものである。ネグリ (およびハート) は、「家庭内の労働、もっと言うと情動労働、介護(看護)そして正真正銘の家事労働」が「社会的ネットワークと社会そのものを生産する」と述べている(Hardt & Negri 1995: p.17 = 2008: p.25)。これらは「非物質的労働」(lavoro immateriale)とされる。それは、「知的、情動的、技術-科学的な労働」であり、「資本主義的な生産諸関係という具体的な法則(regole)が社会のすべてに浸透している」ことによって、労働過程の中で主流になってきている(Hardt & Negri 1995: p.18 = 2008: p.25-6)。

この非物質的労働の拡大は、主体性に結びつけられる。「労働が非物質的、高度に科学的、情動的そして協働的であると理解されるとき、労働諸過程の中で社会的価値増殖のネットワークとオルタナティブな主体の生産が練り上げられる」(Hardt & Negri 1995: p.23 = 2008: p.30-1)。この主体としてネグリ(およびハート)が構想しているのが「マルチチュード」である。これはさしあたり、「資本の支配のもとで働くすべての人びと、したがって潜在的には資本の支配を拒否する人びと」と定義される(Hardt & Negri 2004: p.106 = 2006(上): p.182)。また非物質的労働は、「生政治的労働」としても理解される。「生政治的」という語は、経済的なものと政治的なもの、社会的なもの、そして文化的なものを分けてきた従来の区別がどんどん不鮮明になってきたことを示唆する(Hardt & Negri 2004: p.109 = 2006(上): p.186)。資本主義的な生産諸関係が社会全体に浸透し、従来は労働と考えられていなかった営みまで労働とみなされるようになった状況を背景として、このような理解が成り立つのである。ネグリ(およびハート)によれば、この非物質的=生政治的労働を担うマルチチュードが民主主義を可能にするのである(Hardt & Negri 2004: p.340 = 2006(下): p.238)。

このように、ネグリは労働を政治に接続する。それは肯定的な側面に重点を置いてなされる。あるいは、否定を肯定へと反転するといつてよいかもしれない。というのは、資本が社会的資本になることは、「形式的包摂から実質的包摂へ、一生産の社会的諸条件すべての実効的、機能的、有機的な臣民化(assoggettamento)、そして、同時に協働的な力としての労働の主体化(assoggettamento)」(Negri 1998: p.155 = 2003: pp.221-2)という両義的なことだからである。しかし、同時にこれは内在的な議論でもある。「協働的で、非物質的で、生き生きとした労働の生産性の外在的な担い手」は必要とされない(Negri 1998: p.140 = 2003: pp.368)。あくまでも、日々の労働を営む者が政治、それも変革の政治を担うのである。これによって、スピノザが構想した「完全に内在的な絶対的統治としての民主主義」へとつながっていくのである(Hardt & Negri 1995: p.136 = 2008: p.364)。

### 3. アガンベン

アガンベンは、ネグリと異なり、労働と政治を断絶させる。このことは次の記述によってあきらかである。「生産性と労働についてのおめでたい強調」は、「人間のより固有な次元としての政治への接近を近代では持続的に妨げてきた」(Agamben 2007: p.11 = 2010: p.12)。アガンベンにとって、政治の中心をなすのは「無為」(inoperosità)であり、この無為は決定的に重要な意味をもつ。というのは、「キリスト教神学によると、最高権力は徹頭徹尾、活動(azione)や統治ではなく、無為という形象」(Agamben 2007: p.265 = 2010: p.455)であり、「この無為は西洋の政治的実体、あらゆる権力の栄光に満ちた栄養である」(Agamben 2007: p.269 = 2010: p.461)からである。アガンベンによると、無為は安息日や最後の審判のあとのあらゆる活動力(attività)、あらゆる働き(opera)の中止と考えられるので、神の栄光と特別な関係をもつ(Agamben 2007: p.262 = 2010: pp.449-500)。彼は、働きのなさ(argia)と目標のなさが「人類の比類のない勤勉さ(l'opposità)を可能にする」と述べる。したがって、「人間が生産と労働に身を捧げたのは、その本質においてまったく働きを欠いているからであり、この上なく安息的な動物だからである」(Agamben 2007: p.269 = 2010: p.461)。政治の中心をなすのは無為であり、無為であるがゆえに人間は労働と生産に励むのであるが、その結果、政治から遠ざかってしまうという複雑に転倒した関係になっている。

こうしたとらえ方は、労働と政治との関係についてのネグリの見解とは全く異質であるが、アレントの見方とも異なっている。アレントとアガンベンにとっては、「労働と生産についての強調を脇に置くことが必要」(Agamben 2005: p.376 = 2009: p.459)であることは疑いない。しかし、アレントのように「人間の活動力(human activities)から「活動」(action)を取り出して政治を考えることと」(Arendt 1958: p.7 = 1994: p.19)、アガンベンのように「人間の働きのなさにふさわしい政治」(Agamben 2005: p.376 = 2009: p.459)を考えることには、やはり大きな深淵が存在するといえるであろう。

むすびにかえて

アレント、ネグリ、アガンベンにおける労働と政治の関係を概観した。このうち、今日的な現実性、有効性をもつのは誰の議論であろうか。もちろん、この程度の整理では論じ切れないし、現状に対する整理と分析も必要とされる。また、アガンベンに対する評価はかなり難しい。アガンベンの潜勢力についての考察を検討しなければならない。この課題は別の機会に行うこととするが、この場では三者の議論の共有化と問題点を論じられれば幸いである。

参考文献一覧（外国語文献で邦訳について、参照はしているが、必ずしも従ってはいない。）

Agamben, Giorgio (2005): *La potenza del pensiero - Saggi e conference*, Neri Pozza Editore. =邦訳、ジョルジョ・アガンベン (2009) 『思考の潜勢力 - 論文と講演』 (高桑和巳訳) 月曜社。

—(2007): *Il Regno e la Gloria - Per una genealogia teologica dell'economia e del governo*, Neri Pozza Editore. =邦訳、ジョルジョ・アガンベン(2010) 『王国と栄光 - オイコノミアと統治の神学的系譜学のために』 (高桑和巳訳) 青土社。

Arendt, Hannah (1953): *Karl Marx and the Tradition of Western Political Thought*, <http://memory.loc.gov/ammem/arendhtml/arendthome> =邦訳、ハンナ・アレント (2002) 『カール・マルクスと西欧政治思想の伝統』 (佐藤和夫編、アレント研究会訳) 大月書店。

—(1958): *The Human Condition*, The University of Chicago Press. =邦訳、ハンナ・アレント (1994) 『人間の条件』 (志水速雄訳) ちくま学芸文庫。

—(1963): *On Revolution*, Penguin Books. =邦訳、ハンナ・アレント (1995) 『革命について』 (志水速雄訳) ちくま学芸文庫。

Hardt, Michael and Antonio Negri (1995): *Il Lavoro di Dioniso - Per la critica dello Stato Postmoderno*, manifestolibri. =邦訳、アントニオ・ネグリ 『ディオニュソスの労働 - 国家形態批判』 (長原豊/崎山政毅/酒井隆史訳) 人文書院。

— (2004) : *Multitude - War and Democracy in the age of Empire*, The Penguin Press. =邦訳、アントニオ・ネグリ、マイケル・ハート(2005) 『マルチチュード (上) (下)』 (幾島幸子訳、水嶋一憲/市田良彦監修) 日本放送出版協会。

Negri, Antonio(1998): *Marx oltre Marx*. =邦訳、アントニオ・ネグリ(2003) 『マルクスを超えるマルクス—『経済学批判要綱』研究』 (清水和巳/小倉利丸/大町慎浩/香内力訳) 作品社。

Wolin, Sheldon S. (1977) "Hannah Arendt and the Ordinance of Time," *Social Research*, vol.44, no.1 (spring), pp.91-105. =邦訳、シェルドン・ウォリン(1988) 「ハンナ・アレントと時間の定め」、『政治学批判』 (千葉眞/中村孝文/斎藤眞訳) みすず書房、二〇三—二二二頁。

—(1996), "Fugitive Democracy," in Seyla Benhabib, ed., *Democracy and Difference: Contesting the Boundaries of the Political*, Princeton University Press.

今村仁司 (1998) 『近代の労働観』 岩波新書。

岡田温司(2008) 『イタリア現代思想への招待』 講談社選書メチエ。

川崎修 (2010) 『ハンナ・アレントの政治理論 アレント論集 I』 岩波書店。

寺島俊徳 (2006) 『ハンナ・アレントの政治理論—人間的な政治を求めて—』 ミネルヴァ書房。

## カール・クラウスと中欧

## ——第一次世界大戦期におけるハインリヒ・ラマシュとの関連から

高橋義彦（慶應義塾大学法学研究科後期博士課程）

## 1. はじめに

19世紀末から20世紀前半のオーストリアを代表するジャーナリスト・思想家であったカール・クラウス（1874-1936）の第一次世界大戦中の反戦思想は、戦後大部の戯曲『人類最後の日々』（1922年）へと洗練・純化された。同作品の成果によりクラウスは三度にわたってノーベル文学賞にもノミネートされ、彼の名声は全ヨーロッパで不動のものとなった。またクラウスと一次大戦をめぐる研究も同作品を中心に行われてきたといつてよい。しかし多くの論者は『人類最後の日々』の意義を、第一次世界大戦下のウィーンというきわめて特殊な状況下を描いた戯曲にもかかわらずその射程が近代戦争全般への批判に向いているという、その普遍性ゆえに認めてきた。そして戦時中にも刊行され続け、この戯曲の素材となった彼の個人誌『ファッケル』に発表された具体的・時事的なクラウスの一次大戦批判はあまり省みられることがなかった。本報告が着目するのは、このクラウスの一次大戦中のオーストリア政治への特殊時代的な批判の内容である。

中でも本報告の目的は第一次世界大戦中のカール・クラウスの反戦思想を、オーストリアの政治家ハインリヒ・ラマシュ（1853-1920）の反戦思想との関連から検討することにある。クラウスが一次大戦中に『ファッケル』で肯定的に評価した数少ない政治家であるラマシュは、ドイツ＝プロイセンが主導する戦争とそれに追従するオーストリアのドイツ中心主義派を批判し、その対抗軸に「オーストリア的中欧理念」を置いていた（本報告が扱う「オーストリア的中欧」とは、広くオーストリア理念やハプスブルク神話などで言い換えられる、ドイツとは異なったオーストリア独自の存在意義を主張する思想の基盤としての「中欧」を意味している）。このラマシュに代表されるオーストリア保守派の反戦思想へのクラウスの共鳴から、クラウスにも内在していた「オーストリア的中欧」の視座を読み解いていきたい。具体的には、クラウスとラマシュの関係についての先行研究の整理と、ラマシュという人物の経歴をまとめた上で、ラマシュの反戦思想の内容を紹介し、クラウス反戦思想への影響を考察する。

クラウス研究において、クラウスとラマシュを論じる意義は①オーストリア政治史の文脈からクラウスの反戦思想を保守派の反戦思想の一系譜に位置づけること、②「オーストリア的中欧」とは最も縁遠いオーストリア知識人と考えられてきたクラウスを、「オーストリア的中欧」の観点から捉えなおす可能性を示唆することにある。従来クラウスは、「オーストリア的中欧」を肯定的に語るようなハプスブルク神話の冷酷な破壊者(1)とみなされてきたし、クラウスの作品群は「ウィーンという環境に対抗して生み出された文化に他ならない」(2)と評価されてきた。こうした通説に対し、本報告はクラウスの積極的な「オーストリア的中欧」文化論を論じるというよりも、鋭いオーストリア批判者クラウスにも拭いがたく内在していた「オーストリア的中欧」の視座を、彼の反戦思想、中でもラマシュの反戦思想との関連から読み解こうと試みるものである。そのことを通じ、一次大戦前のフランツ・フェルディナントの支持、戦時中のラマシュ反戦思想への共鳴、30年代のドルフス政権の支持——彼らはいずれも「オーストリア的中欧」の存在意義を説く政治家であった——に見られる、クラウスの政治的態度の変遷に一貫して通底する視座を抽出したいと考えている。

## 2. カール・クラウスとハインリヒ・ラマシュ

クラウスの反戦思想を研究する上でラマシュが重要な意味を持つことは、いくつかの先行研究がすでに指摘している。例えばJ・M・フィッシャーは、カントのリゴリズムと同様にラマシュの反戦思想がクラウスに大きな影響を与えたと論じている(3)。またA・プファビガン、F・フィールドらはクラウス

がラマシュの反戦思想に敬意を払い、彼と個人的な付き合いを持っていたことを強調している(4)。しかしいずれの研究も関係の示唆にとどまり、両者の反戦思想をテキストのレベルで比較するという作業は行っていない。

ではハインリヒ・ラマシュとはいかなる人物なのだろうか。ラマシュはショッテンギムナジウム、ウィーン大学を経て、刑法と国際法の教授として活躍していた。1899年に上院議員となり、ハーグ国際平和会議にも政府代表の一員として参加し、仲裁裁判所の判事も務めている。一方保守派の論客としても知られ、ハプスブルク帝国の国内問題に関し皇位継承者であったフランツ・フェルディナントのアドバイザーの役割を果たしていた。国際紛争の仲裁裁判を通じた解決を目指す平和主義、ハプスブルク帝国の枠組みを多民族連邦国家へと改組することで維持しようとする保守主義が彼の思想の根底にあったと考えられる。一次大戦中にはこうした思想から反戦的態度を貫き、様々な媒体で言論活動を行うと共に上院で三度にわたって反戦演説を行った（これらは彼の反戦論文集『ヨーロッパ十一時 [Europas elfte Stunde]』に収録されている）。さらに反戦派の産業家ユリウス・マイナルのグループに所属し、アメリカの特使ジョージ・ヘロンとスイスで接触、戦争末期にはハプスブルク帝国最後の首相に就任するなど現実政治でも大きな役割を果たした。

第一次世界大戦中の『ファッケル』においてクラウスのラマシュ論は、「よりよきオーストリア人」(F445-453: 66-67)、「ラマシュに」(F474-483: 46-49)、「第二部」(F474-483: 136-139)と三度にわたって発表されている。それぞれがラマシュの論文や演説に言及しながら論じられていることから、クラウスが一次大戦中にラマシュの反戦論文・演説に注意深く目を通していたことがわかる。次章では『ヨーロッパ十一時』からラマシュの反戦思想の核を要約しながら、クラウスのラマシュ論の具体的内容を紹介し、それらが「オーストリアの中欧」の観点から読み解けることを示していきたい。

### 3. ハインリヒ・ラマシュの反戦思想とクラウス

#### 1 批判の対象

両者の一次大戦批判の第一の対象は侵略戦争を続けるドイツ＝プロイセンとヴィルヘルム二世であった。上院議員でもあったラマシュが大っぴらにドイツ＝プロイセン批判を繰り返すことはなかったが、権力政治と軍拡路線の帰結である第一次世界大戦の責任の一部を間違いなく彼はドイツ＝プロイセンに見ていた。例えばドイツ帝国成立の年である1871年をヨーロッパの軍拡が開始された年と指摘し(ES: 114)、ハーグ会議の軍縮案に対するドイツ（とフランス）政府代表の強硬な反対を注記している(ES: 144-145)。また周囲の証言からはよりラディカルなラマシュのドイツ＝プロイセン批判を認めることができる。例えばラマシュが早期講和の必要とドイツとの同盟破棄を示唆したというS・ツヴァイクの回想、同じくラマシュがプロイセンの勝利は世界の精神的敗北であると語ったというヘロンの回想がある(5)。またJ・シュンペーターもドイツとオーストリアの関係強化を批判し、プロイセン的＝ルター的＝軍国主義的な中欧がオーストリアと世界を脅かしているという危惧を表明する書簡を、同じ危機感を共有する人物と彼が考えたかつての師ラマシュに送っている(6)。

一方カール・クラウスも非常に辛らつなヴィルヘルム二世の批判者であった。つねに言葉を基準に、語られる「言葉」と実態の乖離を批判し続けたクラウスにとって、ヴィルヘルム二世は侵略戦争に過ぎない第一次世界大戦を、あたかも聖戦であるかのように装飾する最大の批判対象であった。例を挙げれば、ヴィルヘルム二世によるカント哲学とドイツ軍の勝利を結びつけた好戦的演説と、戦後に懺悔の日の必要を説くカントの『永遠平和のために』の一節を対比して、ドイツの戦争とカント思想の乖離を浮き彫りにした寸評「カント主義者とカント」(F474-483: 155-156)がある。また「講和の日に」(F474-483: 141-142)という寸評においては、ウクライナとの講和締結後に人類全体の講和の必要を説くオーストリアのカール帝の演説と、なお勝利の講和を望むヴィルヘルム二世の演説を併記し、ドイツ＝プロイセンの

好戦性を強調している。前者の寸評は『人類最後の日々』にもパラフレーズ（4幕37場）されているが、同作でもオーストリア宮廷以上にヴィルヘルム二世とドイツ宮廷が批判の対象となっている。

次に両者の批判の対象となったのは、ドイツの侵略戦争に加担するオーストリアのドイツ中心主義派であった。ラマシュの上院での第三演説（1918年2月）は、全体がドイツ中心主義派の議員 R・パッタイの批判となっている。同演説の中でラマシュは、ドイツ中心主義派の目指す併合や賠償を伴った「勝利の講和」とはつねに将来の戦争の種を胚胎させた誤った講和であると指摘し、それがオーストリア人民のためではなくドイツ重工業のためのものに過ぎないと喝破している（ES: 161）。同演説がドイツ中心主義派から激しい野次を浴びせられたことは議事録から読み取ることができるが、議会外でもラマシュは売国奴として激しい非難にさらされた。それに対しシュンペーターは見舞いの手紙をラマシュに送り(7)、またクラウスは『ファッケル』でラマシュへの支持を明確にすることで応えた。

クラウスのラマシュ論の一つ「ラマシュに」（F474-483: 46-49）は、同演説をもとにパッタイに加え、ラマシュを非難するフォン・プレーナー、H・フリートユングらドイツ中心主義派を批判する内容となっている。その中でクラウスは、ドイツ中心主義派からすればカントは外国の思考様式に近い思想家として咎められるであろうし、ビスマルクですら普仏戦争の際エルザスだけで満足したことを責められるであろうと諷刺的に論評している。『人類最後の日々』には恐らくラマシュの第三演説が行われたであろう日のパッタイが登場し、議会前でラマシュをののしるシーンがある（5幕3場）。同シーンは、クラウスが大きく賞賛しオーストリア政治においても重要な政治家であったラマシュの『人類最後の日々』における唯一の言及箇所である。このことから、クラウスの一次大戦中の反戦思想の研究には『人類最後の日々』のみならず、『ファッケル』の検討が重要であることがわかるといえよう。クラウスにとってドイツ中心主義派の説くドイツとの同盟関係の「拡大深化」とは従属の強化に他ならなかった。文字通り「拡大深化」（F484-498: 1-12）というタイトルの寸評で、クラウスは日本による中国支配を伝える新聞記事を引用して日中関係が「拡大深化」しているとコメントを加え、独墺関係の実態を示唆している。

それではこうした悪しき現実に対し、彼らはどのような対案を胸に描いていたのであろうか。次にラマシュの理念とそれへのクラウスの共鳴について説明を加えたい。

## 2 ラマシュの理念

まず外交面に関しラマシュが求めていたのは、無併合・無賠償の早期講和と、軍縮と国際協調のための国際的仲裁機関の設立であった。こうした立場からラマシュはウィルソン外交への共鳴を示し、戦後にはウィルソンの演説集をドイツ語で出版している。ラマシュは講和の実効性を保つためにも国際的な仲裁機関が必要と考えていた。

「“中欧”理念に対し、私は争いの平和的調停のための組織と平和に対するあらゆる国々からなる共同保証を伴った、平和維持のための国家連盟を対置した。ウィルソンの念頭にあるようなそうした普遍的な国家連盟は、敵味方ともにあらゆる特殊な同盟関係を不要なものにするし、ヨーロッパに平静をもたらすという目的を、1914年に完全に自らの無力さをさらけ出した勢力均衡の政治よりも確実に達成する」（ES: 174-175）。

ここでラマシュが国際的な仲裁機関に対置するのは、「オーストリア的中欧」ではなく F・ナウマンの「中欧」、すなわち一次大戦中の敵対関係を永続化させ、恒久平和を不可能にするとラマシュが批判するドイツ＝プロイセン中心の「中欧」であった。

クラウスがこのラマシュの理念に共鳴していたことは、彼のもう一つのラマシュ論「第二部」（F474-483: 136-139）から読み解くことができる。クラウスは講和の可能性を語りつつドイツの勝利を願う外相チェルニンの二枚舌外交を批判し、それに対置する形でラマシュの上院第二演説（1917年10月）を評価する。同演説は「暴力の支配ではなく法の支配」を確立するために、「国家間組織を設立し、

永遠の臨戦状態の場所に平和の受け入れ準備を整えること」を、戦況の好転いかんに関わらず履行するようチェルニンに求める内容であった（ES: 155-157）。クラウスは同演説を「これ以上明確に、賢明に、人間のかつ精神的に語るなどできない」と絶賛している。

同じくラマシュの反戦思想において講和（外交）と不可分の関係にあると考えられていたのが国内改革問題であった。ラマシュにとって荣誉ある講和とはハプスブルク帝国の一体性が保たれた講和のことであり、そのためには戦時の中央集権主義、さらにはドイツ中心主義を改める必要があるとラマシュは認識していた。この問題に関しラマシュはすでに上院第一演説（1917年6月）で次のように述べている。

「われわれは次のことを考慮に入れねばなりません。オーストリアは多民族国家（Nationalitätenstaat）であり、多民族国家にふさわしいのは、何よりも、運動・自治・自決の自由であると。諸民族の自決権。非常に誤解の多い言葉です。諸民族の自決権とは、数百年かけて慣れ親しんだあらゆる関係、経済的にも深く根付いたあらゆる関係を引き裂き、言葉の呪術（Fetisch）の犠牲にすることでなければ、諸国家が言語的要素によりばらばらに引き裂かれ、言語的に単一の共同体からなる小さな単位へと碎けることを意味するのでもありません。諸民族の自決権とは、一つの同じ大きな国家に同居している諸民族が——少なくともある観点からして——自らの事柄を自分で処理するということを意味しているのです」（ES: 140）。

ラマシュはこうした自治の実現を「オーストリア理念」と捉えている。ハプスブルク帝国の存在意義を、ネーション＝ステートとは異なった原理に基づく多民族協調の国家像に捉えるラマシュの思想は、「オーストリア的中欧理念」の系譜に位置づけることができる。

クラウスのラマシュ論の中に国内改革問題についての言及はない。しかし『ファッケル』の第一号で「他者を常にネーションで区切りたがる常套句の泥沼」を干拓すると宣言していたクラウスはもとよりこうしたナショナリズムの問題には批判的であった（F1: 2）。1914年11月の反戦講演「この大いなる時代に」の中でも、オーストリアに「諸民族の抗争」という不毛の娯楽」をもたらしたとしてメディアを痛烈に批判する一節がある（F404: 14）。ボヘミア生まれのウィーン育ちでさらに同化ユダヤ人の家系であるクラウスは、同時代の多くの知識人と同様に、ハプスブルク帝国の超民族性を体現するような人物であり、ナショナリズムやネーション＝ステート原理は彼の存在からして受け入れられないものであった。

#### 4. まとめ

クラウス研究の文脈において、クラウスがラマシュの反戦思想に影響を受けたということはどんな意味を持つといえるのだろうか。本報告の目的はクラウス反戦思想におけるラマシュの重要性をオーストリア政治史の文脈で確認すると共に、そこからクラウスにおける「オーストリア的中欧」の視座を読み取ろうとすることであった。ここまで論じてきたように、クラウス反戦思想とは現実政治の側面で見ればラマシュに代表される保守的反戦派に合致していた。ラマシュを軸にクラウスとシュンペーターのような到底同列に論じられることのない二人のオーストリア人が、第一次世界大戦への反応の形式という点で一致していることが見て取れるのである。

もちろんドイツとは異なる「オーストリア的中欧理念」とは「伝来の常套句」（8）に過ぎず、クラウスが強く批判したホフマンスタールのような愛国詩人もよく口にするものだった。またナウマン型中欧を支持するドイツ中心主義派の中にも、ナウマンの著書の中に中欧へドイツ文化を広めるという意味でのオーストリアの使命を読み取る者もあった（9）。「オーストリア的中欧理念」なるものを単純に肯定的に捉えるわけにはいかない。しかしこうした「伝来の常套句」と、ラマシュが主張しクラウスが支持した「オーストリア的中欧理念」の違いは、彼らがそれをもとに無併合・無賠償の早期講和を求め、ドイツ中心主義派のイデオロギーを暴露し、国際的仲裁機関の設置の必要を訴え、国内改革を主張したことに

ある。彼らにとっての「オーストリア的中欧理念」の意義は、「伝来の常套句」で現状を追認するのではなく、その概念の中身を換骨奪胎することでラディカルな現状批判の理念へと変えたことにあるといえるのである。

最後に残る問題は果たしてクラウスに積極的な意味での「オーストリア的中欧」の視座が存在したのかどうかということである。クラウスのラマシュ支持をあくまでラマシュの思想のうちにある早期講和や国際仲裁機関の設置などの具体的目標への共鳴のうちに読み込み、ラマシュの反戦思想の根底にあった「オーストリア的中欧理念」とは無関係と主張することも可能だからである。しかしここで強調しておきたいのは、ドイツ＝プロイセン主導の侵略戦争、ナウマン型の中欧論に反対する知識人は社会主義者の間にも多く存在したにもかかわらず、クラウスが専ら保守派の政治家ハインリヒ・ラマシュを賞賛したことである。一次大戦開戦直前 1914 年 7 月の『ファッケル』で、オーストリアの「フォーティンブラス」たるべきだったフランツ・フェルディナントの死を悼んだクラウスは (F400-403: 1-4)、フランツ・フェルディナントのアドバイザーを務めたこともあるハインリヒ・ラマシュの反戦思想に強く共鳴した。20 年代には一時期社会民主党に接近するものの、ナチズムによる合邦の脅威の中クラウスが支持したのはエンゲルベルト・ドルフスのオーストロファシズム政権であった。自由主義の腐敗、戦争、ナチズムという時代の危機に対して彼が対抗軸として支持したのは、繰り返しになるが、「オーストリア的中欧理念」を持つ政治家たちだった。革新と保守の同居がつねに問題となるクラウス思想の「保守」性の部分の考察にあたっては、彼の「オーストリア人」としての意識、「オーストリア的中欧」の視座が与えた影響を忘れてはならないのである。

#### 【注】

\*カール・クラウスとハインリヒ・ラマシュの著作は以下のように略記した。

- ・『ファッケル』 (*Die Fackel*) からの引用は F と略記し、号数、頁数の順番に記載した。
- ・『人類最後の日々』 (*Die letzten Tage der Menschheit*) は Wagenknecht 版 (Karl Kraus, *Schriften*, Band 10, Frankfurt am Main, 1986.) を使用した。邦訳は『カール・クラウス著作集』9 巻並びに 10 巻 (池内紀訳、法政大学出版、1971 年)。引用に際しては本文中に幕と場の数を記載した。
- ・Heinrich Lammasch の反戦論文集 *Europas elfte Stunde* (München, 1919.) からの引用に際しては本文中に ES と略記し、頁数を記載した。

(1) Claudio Magris, *Der habsburgische Mythos in der österreichischen Literatur*, Übersetzung von Madeleine von Pasztory, Salzburg, 1966, S. 236. (『オーストリア文学とハプスブルク神話』鈴木隆雄、藤井忠、村山雅人訳、書肆風の薔薇、1990 年、334 頁)。

(2) Steven Beller, *Vienna and the Jews 1867-1938*, Cambridge University Press, 1989, p. 187. (『世紀末ウィーンのユダヤ人』桑名映子訳、刀水書房、2007 年、217 頁)。

(3) Jens Malte Fischer, *Das technoromantische Abenteuer, Der Erste Weltkrieg im Widerschein der Fackel*, in: *Kriegserlebnis*, (Hg.) Klaus Vondung, Göttingen, 1980, S. 284.

(4) Alfred Pfabigan, *Karl Kraus und der Sozialismus*, Wien, 1976, S. 186. Frank Field, *The Last Days of Mankind, Karl Kraus and his Vienna*, London, 1967, pp. 123-124.

(5) シュテファン・ツヴァイク『昨日の世界』原田義人訳、みすず書房、1961 年、386 - 390 頁。George Herron, Heinrich Lammasch's suggestion for peace in Bern 1918, in: Marga Lammasch und Hans Sperl (Hg.), *Heinrich Lammasch, Seine Aufzeichnungen, sein Wirken und seine Politik*, Wien, 1922, S. 189.

(6)Stephan Verosta, Joseph Schumpeter gegen das Zollbündnis der Donaumonarchie mit Deutschland und gegen die Anschlusspolitik Otto Bauers, in: Michael Neider(Hg.), *Festschrift für Christian Broda*, Wien, 1976, S. 384-385.

(7)Verosta, *ibid*, S. 393-394.

(8)梶原克彦「民族・国家・帝国——大戦間期オーストリアの保守思想と国民国家」（野田裕久編『保守主義とは何か』、ナカニシヤ出版、2010年所収）148頁。

(9)Henry Cord Meyer, *Mitteleuropa, In German Thought and Action 1815-1945*, Hague, 1955, p. 210.

\*その他参考文献は当日配布資料に記載します。

## ナショナリズムにおけるエスニックな要素の意味

平田一郎（関西外国語大学短期大学部）

### 1. ネーションとナショナリズム

近代における最大の問題がネーションを巡るものであることは、明らかであろう。実際それはそれまでの身分制、階層性の共同体では考えられないほどの求心力を持って人々を一元的に統合した。即ちそういったネーションに基づく国家、ネーション・ステートが強力な力を持つことになり、その領域内の経済を把握し、人々を動員することに成功した。その運用が成功した場合、治安や安全保障といった国家として最低限の機能を効率よく果たすだけでなく、例えば教育や福祉等に関してもそれまでにない整った制度を整備し運用することを可能にした。

しかしそういったネーション・ステートの動員力は、その政治的意思の発現である戦争をそれまでにはないほどの悲惨なものとした。前近代においては所詮支配者同士の戦いとして一般の人々は被害を受けるにせよ、積極的に動員されるものではなかった。しかるにネーションはアイデンティティにおいてもその領域内の人々を統合することで、こういった戦争について、一般の人々の意識のレベルにまで敵対意識を掻き立て、国民と国民との闘いとすることで見知らぬ異国民への憎悪を生みだすことになった。そういった憎悪に基づく戦争中の残虐行為だけでなく、戦争に至る外交交渉や戦後処理に関しても理性的な交渉を困難にして思わぬ結果をもたらすことになった。

このようなネーションの形成の原動力となったのがナショナリズムであると考えてよい。ナショナリズムとネーションの関係については、ネーションの形成によってナショナリズムが生じるのか、ナショナリズムが生じてそれによってネーションが形成されるのかという問題があるのは事実である。しかし一部の先進的な諸国を除いて歴史的事実としては、先ず知識人等によるナショナリズムがあり、それがネーションを形成した後、それに基づくネーション・ステートにおける教育制度（徴兵制による国民軍も含む）によって、ネーション＝国民が形成されたと考えるべきであろう。無論その場合そういったネーションの土台になるエスニックな集団によるある程度の統合が既に前近代においてあったのは事実である。そういったエスニックなアイデンティティがネーションによる新たなアイデンティティにどの程度まで本質的かということについては後で問題にしたい。

### 2. ナショナリズムという「悪」

しかしながらまさにこのエスニックなアイデンティティとネーションによる新たなアイデンティティが一致しない、というこの点が、ネーション、そしてそれに基づくネーション・ステートの内部に関しても種々の問題を引き起こすこととなった。実際前近代においてはその統合が緩やかであるがゆえに、却って異なった階層や異なったエスニックな集団同士での共存、多元性の維持ができていたという状況があった。しかしそういった共存、多元性がナショナリズムによるネーションへの一元的な統合によって破壊され、均質な「国民」への同化が強制されることとなった。こういった国民の文化はマジョリティのものが元になるがゆえに、こういった同化はマイノリティの文化破壊、権利侵害を意味することになる。

そしてここで被害を受ける「マイノリティ」はエスニックなマイノリティに限らない。女性や同性愛者といった人々に対する抑圧もナショナリズムによるものである、としばしば主張される。確かに前近代においては職場と家庭の分離は無く、それゆえ「専業主婦」のような形で女性の家庭の閉じ込めが無かったのは事実であろう。そしてそこから生じた「男らしさ」「女らしさ」を助長するのが近代的教育によるものである以上、そういった近代国家—ネーション・ステートの形成原理たるナショナリズムをフェミニズムが批判するのは当然かもしれない。同性愛者などのセクシュアルなマイノリティについて

も、近代国家が効率的であるがゆえに前近代の荒い綱目による抑圧よりもよりナショナリズムの「罪」が見えるのかもしれない。特に戦争時には、そういった統合のための抑圧がよりひどく、軍隊に関する性暴力に関して批判されることが多い。もっともそういった戦時こそ、女性の社会進出が進んだという状況もあるのであるが。

さらに問題なのはそういったナショナリズムによるネーションへの統合がうまくいった国はそれほど多くないということである。ある国家の領域において、一つあるいは一つに統合するのが容易な近いエスニックな集団が存在しているということはめったにない。複数のエスニックな集団がある場合、ネーションへの統合の主導権を巡って争いが生じるのが普通であり、そういった争いの敗者は別のナショナリズムにより新たなネーション・ステートを作ろうとする。しかし近代的なネーション・ステートを作るにはある程度の規模の大きさが必要であるが、そういった敗者のエスニック集団の領域がそれほどの規模があることは少ない。

それどころかそういったエスニック集団の内部にさらに小さなエスニックな集団があつたりしてその内部でさらに主導権争いが生じることが多い。そして旧植民地においては多くの場合、そういったエスニック集団の領域と全く無関係に宗主国の力関係によって境界が確定されたがゆえに、なおさらネーションへの統合が困難になる。

従ってナショナリズムによるネーションへの統合を目指すことそれ自身が、異なるエスニック集団の間での悲惨な戦いを引き起こすことになる。それはその成員全員に関わりアイデンティティに関わるがゆえにネーション間での戦いと同じ悲惨さをもたらすだけではない。それまでは隣人として生きていたがゆえ、その近さ、親しさが憎悪に変るために最も悲惨な惨禍を生み出すことになる。

もっとも日本においてはこういったナショナリズムによるネーションへの統合、ネーション・ステートの建設それ自体は世界的に見てももっともスムーズに、成功したと言えるかもしれない。東アジアにおいては、他の地域に比べて国家的統合がより早かった。そういった東アジア一般の状況の上に、島国ゆえ外的圧力がなく「内的な発展」が進行していたという事情があるであろう。無論西洋からの植民地化の圧力がネーションへの統合への外圧として触媒になったにせよ、同じような圧力がかった他の東アジア諸国に比べて近代化が先行し「成功した」のはそれゆえであると考えてよいかもしれない。

しかしそういった東アジアにおけるこういった「成功」は、近代化が遅れた他の東アジア諸国にとって侵略的なものとなった。実際それは台湾や朝鮮半島の植民地化や大陸中国への「侵略」を引き起こすところになったのである。そしてそのことは周辺諸国の「防衛的」ナショナリズムを引き起こすことになった。

この問題自体は先の大戦の敗戦により、一応解決がついたと見てよい。しかしこういった歴史的経緯ゆえに、「防衛的」ナショナリズムによって形成されたそれら（台湾を除く）新たな東アジア諸国のナショナル・アイデンティティの核に「反日」が刻み込まれることとなった。それゆえそれら諸国と日本との間で「歴史問題」等現在においてもアクチュアルな深刻な諸問題を引き起こすこととなったのである。従ってナショナリズムの克服こそ現代日本における重要な問題であると認識されることとなったのも故なきことではない。

### 3. シビックとエスニック

このように現在においてはナショナリズムについて否定的であり、それをいかに克服するかが問題となっているという考え方が現在の日本では一般的である。しかしこういったナショナリズムに対する否定的な見方に対して、ミラーやタミールなど 90 年代以後ナショナリズムに積極的な意義を見出そうという思潮が生じてきた。特に民主主義や自由の前提条件としての近代国家の形成においてナショナリズム

が必要であるというのである。そして現にあるリベラル・デモクラシーの維持のための制度としてネーション・ステートは必要であり、それゆえそういったネーションの統合原理であるナショナリズムについても再評価しなければならないということになる。

そしてこういった考え方は、ナショナリズムのような一元的な統合に対して最も反対するかに思われる、アイロニカルなリベラリズムを主張したローティにおいても見出される。あるいは対話的理性を主張し、公共性を重要視するハーバーマスにさえも見出される考え方なのである。

こういった主張において重要な観点はシビック・ナショナリズムとエスニック・ナショナリズムの区別である。従来ナショナリズムとして考えられてきたものは、血統を重視したり「伝統」によるものであった。ナショナリスト達にとってはネーションとはるか古代からずっと継続的に続いてきたものなのである。その限りでこういった考え方はネーションの「本質」として「民族的」な要素を重視していると考えてよい。

ここでの「民族的」とはネーション形成以前から存在した限りにおいて、近代におけるネーションと区別されねばならない。しかしこれは結局、ネーション・ステートでマイノリティにおいて問題になる、エスニック、エスニシティと同じものと考えてよい。実際前近代においてネーションを形成するイニシアティブを取ったエスニックな集団のエスニックな要素が、ナショナルな、「民族的」な要素となったのであり、グリーンフェルドも認めるように、歴史的に見てこれらに本質的な違いはない。ただネーション・ステートにおいてネーションとなり切れずに残ったマイノリティ、あるいは他のネーションに属する移民、それゆえその国のナショナルな要素と異なった「民族的」な要素を持つ集団について、特にエスニックと言われているだけである。

ともあれこういったナショナリストの主張に反対して、ネーションが近代において invent されたものであるという主張が、ナショナリズムを批判する側が利用する論理であった。

しかし近年のナショナリズムの擁護者たちはそういった「民族的」—エスニックな要素を必ずしもナショナリズムの必要条件とはしない。むしろそういったエスニックなナショナリズムに対して自由や民主主義といった公民主義的な理念によるネーションの統合の可能性を考える。エスニックな要素がその「民族」に生まれたものしか持ちえない、閉ざされたものであるのに対して、こういったシビックな要素は、その理念に賛同する限り誰でもそのメンバーとなりうる、開かれたものなのである。そしてその限りにおいて、ナショナリズムは自由や民主主義の基礎となる。

ハーバーマスの「憲法愛国主義」はこういったシビック・ナショナリズムの理念の典型であると思わせるであろう。そしてナショナリズムの現にある形態としては、アングロ・サクソンのナショナリズム、特にアメリカのナショナリズムはそういったシビック・ナショナリズムの純粋な形態と見なしうる。これはナショナリズム論としては、伝統的な「西方」のナショナリズムと「東方」のナショナリズムという類型の再現であるとも言える。

こういった二つの類型によるナショナリズムの歴史的形成について、特に近年においてはグリーンフェルドが、幾つかの新たな視点を加えつつ浩瀚な研究をなした。即ちシビック—エスニックという従来の分類に、個人主義的(individualistic)—集団主義的(collectivistic)の軸を加えたのである。もっとも個人主義的でエスニックな類型は彼女によれば存在しないのであるが、従来の「西方」のナショナリズムとしてのアングロ・サクソンのナショナリズム、「東方」のナショナリズムとしてのドイツ、ロシアのナショナリズムに加えて、集団主義的でシビックなナショナリズムの典型としてフランスのナショナリズムを付け加えたのである。その上で単なる経済的発展のみがあってナショナリズムによる国家の統合が無ければ近代化も挫折すると主張した。そういった挫折の例として彼女は17世紀のオランダを挙げた。

しかしこういった二分法によってナショナリズムの積極的意義がとらえられるのであろうか。ここではそれ自体としては必ずしもナショナリズムを肯定しているわけではないいくつかの議論から、

むしろこの二分法によらない、エスニックな要素の意義を認めることになるかもしれない論点を考えてみたい。

#### 4. エスニックな要素の意義

キムリックの「社会構成的文化」(societal culture)という考え方それ自体は、マイノリティの文化を尊重する多文化主義の立場に立ちながら、いかにして必要な社会的統合を得るのかという問題から生じてきた。実際それはマイノリティの文化を認めながらも社会的統合を必要とする必要最小限の文化として考えられたものなのである。しかしそういった社会構成的文化において言語の共有が主張されていることは、重要な意味を持つことになる。実際言語はただシビックな要素にとどまるものではない。少なくとも自然言語である限り共通の言語を母語とすることは、それに伴う文化、エスニックな要素を持ち込まざるをえないことになる。その言語の歴史、その言語によって書かれてきた文学、その言語に伴う歴史の「記憶」、そういったものの共有は否応なしに何らかのエスニックな統一というものをもたらさざるをえない。逆にもし社会構成的文化によって母語を捨てなくとも、「共通語」を「強制される」マイノリティにとっては、それによって自らの文化のより重要な部分が侵害されたと見なしても当然であろう。少なくとも母語でない限り何らかのハンディ・キャップを負わざるを得ないのは確かである。

そのように考えれば、ハーバーマスにおいても「対話」がどのような言語でなされるのかということに疑問が生じる。エスペラントのような普遍語であろうか。もともとエスペラント自体欧米語を元にしており、欧米語を母語にする人々に有利であると思える。あるいはアジアにおける英語がそうであるような、対話するどちらにとっても母語でないような共通語であろうか。しかしそれが自然言語である限りにおいて、それを母語にする人々にとって有利であることは変わらない。それだけではない。例えば文学のような場面における言語と対話がなされる言語とはどういう関係があるのか。ともあれ以上のように考える限り、「憲法愛国主義」もまた言語の共有に伴う「エスニックな統一」をどのように考えていたのか疑問が生じる。少なくとも純粋にシビックな要素にのみよるのでなく、何らかの形でエスニックな要素が入り込まざるを得ないように思える。

さらにわれわれはローティの議論を考えてもよいかもしれない。彼は自らの立場をリベラリズムと称するし、そのアイロニックな態度は偏狭なナショナリズムとは程遠いと思われる。実際彼の徹底した反本質主義は、ナショナリズムが主張する民族的な本質と全く相いれないものであるように思える。

それどころか彼の「文化左翼」批判は、経済的問題をアイデンティティの問題にずらすことへの批判と考えることができる。即ちマイノリティのアイデンティティを承認したり、「女らしさ」「男らしさ」といったことにとらわれることを批判する。実際例えば性差が生物学的なものではなくて文化的なものであるとすることは、現実に社会的、経済的に不幸な状況を改善するのにそれほど役には立たない。むしろそういった問題を正面からとらえようとした伝統的な左翼のアプローチこそ、ローティは評価する。従ってエスニックなアイデンティティの承認についても、それほど評価しないし、ましてや多数派のナショナル・アイデンティティの意義は全く認めないかと思われる。

しかしその彼が、そういった文化左翼に対して「アメリカ」の理想を語っているのはどういうことであろうか。デューイ的民主主義、それどころかホイットマンの詩などを挙げている時、それらを純粋にシビックな要素と見ることはできない。むしろ「アメリカ」というエスニックな要素を称揚しているとしか思えない。

そしてこのことは現実の経済的格差等を問題にしようとする限り、かなり一般性を持った問題であるように思える。実際福祉国家、あるいは社会政策は国民国家を基にしてなさざるをえないし、その時の基盤となるのはナショナルな統一でしかないのではないのか。そしてそういったナショナルな統一を支

えるのは単なる「友愛」ではなく、何らかのエスニックな基盤にある「同胞」意識しかありえないように思える。

無論ここでの「エスニックな要素」が血による閉ざされたものである必要はない。しかし何らかのナショナル・アイデンティティなしには経済的問題だけでなく、民主主義そのものも不可能ではないのか。そしてアイデンティティを問題にしようとする限り、単なるシビックな要素に尽きるものではない、エスニックな要素を導入せざるを得ないのである。

さらにまた徳と共同体主義との関係からも考えることができるかもしれない。確かに徳が共同体の規範として、その伝統の中に位置づけられることで意味を持つとされる場合、その共同体がそのままネーションと同一視されることは通常は無い。むしろ国家でない、何らかの新しい公共を求めようとするのが一般的であるかに思われる。

しかしそういった「共同体」とネーションとの間に本質的な違いがあるのであろうか。ナショナル・アイデンティティの核に何らかの徳を求めることはそれほどおかしいことではない。逆にそういった「共同体」が共同体であるがゆえの、共同体の成員を統合しようとする圧力、あるいは共同体内の人間と外の人間との何らかの「区別」と全く無縁であると考えすることは困難であるように思える。無論現実にあるネーションがもたらす害悪をわれわれは直視せねばならないが、そのことがネーションはネーションであるがゆえにそういった害悪を除くことはできない、と断定する根拠もない。

ここでわれわれはそういった共同体主義者であるテイラーの理想を考えてみてもよいかもしれない。無論彼は多文化主義者としてネーションによる一元的な文化的統一には徹底的に反対している。しかしその彼が理想とするのは、理想化されたトックヴィルのアメリカ民主主義、多元的であるが同時に各人が公民的な徳を持って社会参加をする共同体である。ここで「徳」を問題にする限り、ハーバーマスが考えるような純粋な形式的な関係を超えた、一定の内容を持った要素を考えざるを得ないし、それは何らかの意味でエスニックな色合いを持たざるを得ないのではないのか。実際グリーンフェルドが現実には無いとした個人主義的でエスニックという類型こそ、テイラーの公民主義にふさわしいものであるように思われる。

社会思想史学会第35回大会 大会プログラム・報告集

2010年9月 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

〒603-8577 京都市北区等持院北町 56-1

立命館大学文学部 崎山政毅研究室内

Tel and Fax: 075-466-3293

E-mail: [shst@wwwsoc.nii.ac.jp](mailto:shst@wwwsoc.nii.ac.jp)

Official Webpage <http://wwwsoc.nii.ac.jp/shst/>