

大会報告集目次

I シンポジウム

都市と災厄の思想	5
----------	---

II セッション

A 自然法、共和主義、啓蒙	10
B 自由主義思想の射程	11
C シティズンシップの変容を再考する——アジアとヨーロッパの視点から	12
D ヒュームとスミス (スコットランド啓蒙思想研究)	13
E マルクス主義の展開	14
F 政治哲学の現在	15
G 幹事会企画セッション 戦後日本における社会思想史研究	16
H 「人間」概念の変容と生命倫理	17
I 「パイレーツ・モダニティ」—海賊の思想史に向けて	18
J パトリオティズム・ナショナリズム・コスモポリタニズムの根本問題	19
K 各国、各時代比較による近代社会思想史記述の試み	20
L 幹事会企画セッション マルクスを再考する	21
M 18・9世紀ドイツの社会経済思想	22

III 自由論題報告

ガルヴェとファーガスン：18世紀ドイツにおける道徳哲学の解釈と深化の一形態	24
大塚雄太（名古屋大学高等研究院）	
名声と徳——クセノフォン『弁明』におけるソクラテスの目的について	29
近藤和貴（早稲田大学政治学研究科）	
J・ハーバーマスにおける憲法パトリオティズム論の変遷	
——ドイツ統一を巡る論争の影響を中心に	34
田畑真一（早稲田大学大学院政治学研究科）	
沖縄の日本復帰を批判する運動・思想の越境性——竹中労の思想と実践を事例に	39
大野光明（立命館大学先端総合学術研究科）	
ローティの物語的な自己	44
大賀祐樹（早稲田大学社会科学総合学術院助教）	
高島善哉の経済社会学の成立——三木清への思想的接近をふまえて	49
竹川慎吾（立命館大学先端総合学術研究科一貫制博士課程）	
ポーコックにおける政治の観念と政治言説——方法論争を越えて	54
種田佳紀（京都精華大学・助手）	
福音主義と科学・自然神学・自助の精神	
——デイヴィッド・リヴィングストンのアフリカ開発構想とその知的文脈	59
鈴木平（慶應義塾 志木高等学校）	

現代政治哲学における二つのルソー像とシヴィック・ヒューマニスト説の虚実	63
上野大樹 (京都大学人間・環境学研究科博士課程、日本学術振興会)	
ヴィルヘルム・ライヒの生体エネルギー論	69
奥村大介 (慶應義塾大学大学院文学研究科博士課程、日本学術振興会特別研究員)	
リベラル・デモクラシーの存続可能性についての考察——アローの定理の検討をつうじて	73
斉藤尚 (早稲田大学政治学研究科)	
ホップズの再検討	78
水田洋 (日本学士院)	
マルクスにおける物象の人格化と所有	83
佐々木隆治 (一橋大学社会学研究科特別研究員)	
公共圏と身体——公共性のアーキテクチャをめぐって	88
見附陽介 (北海道大学・専門研究員)	
初期ルカーチ「美学の現象学」における存在と意味 ——「ハイデルベルク美学論稿」の内的転回をめぐって	93
秋元由裕 (北海道大学大学院文学研究科博士後期課程)	
「世界を家にして」——日本におけるコスモポリタニズム概念受容の文脈	98
寺田晋 (ハイデルベルク大学博士課程)	
アダム・ファーガソンのアート概念	103
福田名津子 (一橋大学附属図書館)	
1920年前後の日本における左派社会運動とメディア ——非合法共産党と総合雑誌の関係を中心に	108
黒川伊織 (神戸大学国際文化学研究科メディア文化研究センター協力研究員)	
情報社会の形成過程における公共性の観念 ——1868年イギリス国内電信国有化法にみる電信の公益性	114
松波京子 (名古屋大学大学院経済学研究科 博士課程)	
『非政治的人間の考察』から「ドイツ共和国について」にいたるトーマス・マンの思想的変遷	119
速水淑子 (慶應義塾大学法学研究科)	
共通感覚の覚醒——シモーヌ・ヴェイユ『前キリスト教的直観』をめぐって	124
今村純子 (慶應義塾大学非常勤講師)	

「人類」概念のもつ射程——コント思想の検討を通じて・・・・・・・・・・・・・・・・・・129
田口雄一朗（東京大学大学院総合文化研究科博士課程）

シンポジウム

10月29日 15:10-17:50

会場 経済学部棟 2階 (カンファレンスホール)

都市と災厄の思想

報告 若林幹夫（早稲田大学）

「災厄が可視化するもの——「都市という災厄」と「都市の思想」の現在」

前川真行（大阪府立大学生涯教育センター）

「洪水のあと。Après le déluge — 3.11 後における「社会的なもの」の想像力」

討論 岡崎乾二郎（近畿大学）

司会 長尾伸一（名古屋大学）

2011年3月11日に東日本を襲った巨大地震と東北の津波、そして福島第一原子力発電所の事故は、これらを正面から受け止めた多くの人々に思考の断層を生じさせた。目の前の事象を描写する夥しい数の言説が過ぎて行った後で、社会思想史という領域の営みは、どのような言葉をもち、どのような方向を見据えることができるのだろうか。

本年度の大会シンポジウムのテーマ「都市と災厄の思想」は、この出来事が起こる以前にすでに確定していた。世界各地で発生した自然災害がむしろ「人災」であったさまざまな事例に関連した考察が、ここ数年出てきていたからである。歴史を遡れば、リスボン大地震がヴォルテールにインスピレーションを与え、カントに思索をうながしたように、あるいは19世紀のパリの都市計画が数々の空間論を生んだように、災厄や開発による都市の大規模な変動は、これまでもしばしば思想の営みの触媒となってきた。考察の単位は一国であるよりもむしろ都市や地域であった。そもそも「都市」と呼ばれる空間の編成が、破壊と再生のプロセスをそのうちに含み、あるいは矛盾を含みざるをえないため、そこに生きる人間に考えることを強いてきたともいえるかもしれない。そして突然襲う災厄は、矛盾を凝縮して露呈させる。復興はよくも悪しくも、空間の再生産のプロセスである。復興を含め経済成長の復活を促す議論、自然災害を隠れ蓑とする災害資本主義を告発する批判的視点、利己心をこえたコミュニティの創出を重視する考え方などが交錯している現状である。

本シンポジウムでは都市社会学、建築学など「都市」を考えるのに重要な学問領域の視点を交差させながら、歴史的知見を生かしつつ現在進行形の問題意識も視野に入れて、災厄後を生きる社会における社会思想史の位置を考える手がかりとしたい。

報告1 災厄が可視化するもの——「都市という災厄」と「都市の思想」の現在

若林幹夫

「ペストのようなコミュニオン」。11、12世紀の都市コミュニオン創設の運動を、ノジャンのギベールはこのように表現した。都市が「ペスト」のようであったのは、封建的支配を暴力的に打倒し、市民の支配する空間を生み出してゆく都市コミュニオン運動が、既存の秩序に対する文字通りの「災厄」として、彼の目に映ったからだ。

だが、都市が通常の世界社会形態として認められ、制度的に正当化されている多くの社会でも、都市はどこか「災厄」のような部分を持ち続けている。大量かつ多様な人口が高密度に集まった都市は、過密と渋滞、騒擾や犯罪、不衛生や疾病、逸脱や背徳、廃棄物や公害などを孕み、生み出す可能性をもった場所として常にあるからだ。経済学的には「外部効果」や「外部不経済」と呼ばれるかもしれないこれらは、都市という社会が不可避的にもち、時にその魅力の一部でもある「都市の内部」なのである。「都市の思想」というものがあるとするれば、それは一方では封建制にとってのコミュニオンのように、「災厄」に見えもする外部性に由来するものであると同時に、他方ではそうした外部性

を統制・秩序化し、内部化する試みに関わるものでもある。既存の社会形式から見れば「ペスト」のような災厄である「都市コミュニケーション」がそれ自体一個の統治体制でもあるように、都市の思想とは、「外部」を何らかの形で「内部化」し、それによってある社会体の「内部」に「外部性」を引き込み、それを触媒として新たな社会を生みだそうとするところに萌すのである。

江戸のような近世日本の城下も、東京のように無秩序なスプロールによって巨大都市化した現代の大都市も、それぞれの「都市の思想」を内含し、それを表出している。そのすべてが「言葉になった思想」として表現されていないとしても、たとえば大小の「都市問題」と、それに対する行政の対処や住民のやり過ぎしの中に、そして何より私たちが生きる生活の日常の中に、「都市の思想」は内在し、表出されている。

こうした「生きられる都市の思想」は、その存在を根本から覆すような巨大な災厄——都市の思想が想定していなかったような災厄——に出会うとき、言葉にされ、考えられるべきものとして浮上する。今春、東日本一帯を見舞った巨大な地震と津波、そしてそれらが引き起こした「想定外」だったとされる原発事故が露わにした、私たちが生きてきた都市の思想とはどのようなものであったのか？ そして、そこから私たちが考え始めようとしている都市の思想とは、どのようなものでありうるのか？ これらのことについて私なりの何枚かの素描を提示しつつ、他の報告者・討論者・フロアの方々と共に考えてみたい。

報告2 洪水のあと。Après le déluge — 3.11 後における「社会的なもの」の想像力

前川真行

3.11とその後に続いた日々は、われわれを守っていた堤防の決壊を、ひとりひとりが誤解の余地なく確認してゆく過程でもあった。それは、きわめて特殊な経験でありつつ、かなりの程度は一般化可能な人類史的経験でもある。東京で繰り返されている政治とメディアの混乱劇は、たしかに「日本的な」という形容とともに語られるべきものであるように見えて、しかし表層の薄い皮膜をはぎ取れば、そこにはやはり同時代的に共有された思考の配置が姿を見せる。

それにとりあえずの名前をつけるとすれば、それは「国家の撤退」とでも言うべきものではないだろうか。それは、たとえば今回の震災のあと、論壇を賑わせたふたつの書物——ナオミ・クラインの『ショック・ドクトリン』と、レベッカ・ソルニットの『災害ユートピア』——にもやはり同様にその影を落としている。

クラインが今日的な状況として批判的に描き出したものは、民営化を軸とした「新自由主義的」な政策の蔓延である。災害（そして戦争）の被害のあと、「改革」と称し、呆然とした人びとにつけ込むように導入されるこうした政策の悪辣なやり口と、その後の悲劇を告発する彼女の物言いは、

「安全」^{セキユリティ}を主題とした「反マキャヴェリ」の文芸の伝統に属している。そのクラインが「公的」（あるいは「国民」ないしは「納税者」）の財産の「民営化／私物化」を告発するとき、篡奪者の手によってバラバラにされ、横領されているものとは、ニュー・ディールとケインズ主義の遺産である。

いっぽうソルニットは、クラインの語りに見られる民衆観にたいして距離を取る。愚かで受動的、パニックにとらえられては、徒党を形成し、無秩序な暴力と略奪にその身を委ねるひとの群という民衆観をクラインはその批判相手と共有してはいないかとソルニットは述べる。サンフランシスコの大火事でも、そしてニュー・オールリンズの大洪水でも、民衆は、みずからを犠牲にしてでも他人を助けようとした。その意味で災害はむしろ自然発生的な相互扶助の秩序、つまりアナキズムの

理想が成立する契機ともなるのだ。たしかに3.11のあとにおいて、私たちが確認したものこそ、こうした民衆の利他的な行為であった。

あるいは時代はソルニットのもののように見える。だが3.11という日付のあとにおいては、それは「国家の撤退」という事態への強いられた対応ではないのかという問いが頭をもたげる。そこにあるのは、「エコノミー」の秩序のふたつの顔である。そうであれば、今日の時点でわれわれに問いかけているのは、「社会的なもの」をめぐる問いだということになる。

1 Naomi Klein, *Shock Doctrine – The Rise of Disaster Capitalism*, 2007、そして Rebecca Solnit, *The Paradise built in hell – The Extraordinary Communities that Arise in Disaster*, 2009。後者は高月園子による邦訳がある（『災害ユートピア ——なぜそのとき特別な共同体が立ち上がるのか』垂紀書房 2010）。

セッション

10月29日(土) 9:00-11:00
13:00-15:00
30日(日) 13:00-15:00
15:15-17:15

会場 経済学部棟 1階・2階

自然法、共和主義、啓蒙

世話人: 田中秀夫

報告者: 田中秀夫 (京都大学経済学研究科)

討論者: 佐々木武 (東京医科歯科大学名誉教授)

1975年にフォーブズの『ヒュームの哲学的政治学』とポーコックの『マキアヴェリアン・モーメント』が出版された。ヒュームの個別研究である前者は自然法思想に関係があり、後者はマキアヴェリに発する近代の共和主義の系譜を発掘するものであった。ともに18世紀の啓蒙思想に力点を置く作品であり、ケンブリッジ学派の業績であると言ってよい。フォーブズはケンブリッジの政治思想史の担当者であった。ポーコックはこの時期にはすでにアメリカで活躍していたが、彼の学問的基礎はケンブリッジで築かれた。彼らはともにケンブリッジ学派の一角をなす。

この両著作に代表されるように、この時期にケンブリッジで思想史研究の飛躍的な展開があった。二人に先駆けてロックとフィルマーのテキスト研究としてのピーター・ラズレットの仕事があった。また二人の他にジョン・ダンのロック研究とQ・スキナーのホッブズ研究も形を持ちつつあった。彼らは個々の思想家の世界観や社会観も視野に置いていたが、思想を意図的な行為として把握し、その意図的行為を再現するためには、テキストの背景と文脈(コンテキスト)を明確しなければならぬと考えた。すなわち、思想を階級、利益や心理などに一挙に還元するという分析に異を唱えたのである。それはマルクス主義やネイミア主義への批判を意味した。そういうなかで思想史の書き換えが進んでいたが、啓蒙思想研究の転換もあったと言ってもよい。それは研究方法の革新の産物でもあったが、決定的な要因は「共和主義」の伝統の再発見であった。啓蒙への共和主義の挑戦とでも言うべき事件が起こったのである。

もとより、イタリアにはヴェントゥーリがいた。彼はすでに1960年代に大著18世紀の改革者を出版し始めていた。フォーブズは違ったが、ポーコックはヴェントゥーリの影響を受けている。ヴェントゥーリは膨大な著作を残したし、啓蒙における共和主義の意義についても先駆的な業績を持つ(『啓蒙のユートピアと改革』)が、しかしながら、だからと言って彼から思想史研究の大転換が始まったとは言えないであろう。啓蒙思想史の大転換をもたらした著作をもし一冊あげるとすれば、MMすなわち『マキアヴェリアン・モーメント』をあげる以外にないであろう。

このセッションでは、佐々木武氏と共同で、ケンブリッジ学派、あるいはケンブリッジの思想史研究の形成・展開過程を振り返りながら、そこで結実した成果を、今日の我が国の思想史研究がどう継承すべきかについて、議論を展開し、相互の認識を深めたいと考えている。報告者・討論者は交代になるかもしれません

自由主義思想の射程

世話人：森岡邦泰（大阪商業大学）
司会：太子堂正称（東洋大学）
報告者：野原慎司（京都大学経済学研究科非常勤講師）
：森岡邦泰（大阪商業大学）
討論者：林直樹（京都大学経済学研究科非常勤講師）

17, 18 世紀の近代西洋社会の思想の一つの主題は、文明をどうとらえるかにあった。それはまた次第に勢力を拡張していく西洋が、新たに生じつつある自己の社会をどう理解するか、どのような自己理解をするかという問題でもあった。いわゆる大航海時代以降、様々な地域の文明が知られると、自己の文明を相対化する契機が得られる。それは古典古代の世界と比較して自己の文明を理解する契機にさらにもう一つの契機を付け加えることになった。その結果、他者と自己の相克の中から、未開から文明へと発展する文明社会史観が結実することになる。自己を商業社会という新しい段階に至ったと認識した西洋は、歴史哲学という新たな歴史叙述を用いて、自己を理解しようとする。

本セッションは、「文明社会論の誕生」というテーマで、プーフェンドルフ、ハチスン、スミスを取り上げる。プーフェンドルフ、ハチスンにおける文明社会史観への胎動をも捉えつつ、スミスにおける知の配置転換の複雑な諸相を解き明かすことを目標としたい。その際、アダム・スミス以前の自然法学の流れ、とりわけホッブズの提起した統治性をめぐるアポリアの取り扱いに関して、プーフェンドルフからスコットランドの諸思想家につながる系譜の上で自然法学がどう展開していったのかの解明を試みる。その展開は、アダム・スミスに自然法学体系を変容させる内的な必然性を感じさせたであろう。個別善は共通善へと収斂させることが不能なものとしてあり、その代理不能性ゆえにこそ、為政者によるある善の強制が不可欠であるとしたホッブズの統治性をめぐるアポリアは衝撃を与えた。その衝撃を巡るその後の自然法学の展開を、とりわけプーフェンドルフにおけるその応答とスコットランドにおけるその後の展開を考察したい。

シティズンシップの変容を再考する ——アジアとヨーロッパの視点から——

報告者：高原幸子（中京大学）、平石耕（成蹊大学）

討論者：加藤敦典（京都大学、非会員）

世話人（司会・討論者兼務）：井上弘貴（神戸大学）

企画概要：シティズンシップにかんする理論的考察の進展には近年著しいものがあるが、研究の興隆の一方で、社会学、政治理論、移民研究といったさまざまなディシプリンにおいて得られた知見の蓄積を相互に検討しあう機会はまだ多くないと思われる。そこで本セッションでは、アイワ・オングの翻訳を進めるとともに、アジア地域における女性たちとエンパワーメントの問題についてフィールドワークをおこなってきた高原幸子会員と、バーナード・クリックらの議論に依拠しつつイギリスにおけるアクティヴ・シティズンシップ論について政治理論的考察を深めてきた平石耕会員が、それぞれのフィールドとスタンスから、シティズンシップの変容についてあらためて何が問われているのかについて報告をおこなう。そのうえで、オングの共訳者のひとりであり、ベトナムの村落地域の婦人会がつくりだす親密な公共圏についての研究を進めている加藤敦典氏らによる討論を踏まえつつ、ご参加いただいた会員の方々と意見交換をおこないたい。報告者二名の報告予定要旨は以下のとおりである。

高原報告要旨：サスキア・サッセンは、ヨーロッパのシティズンシップはアジア地域やイスラム圏になじむものなのだろうかという問いを投げかけたが、アイワ・オングはその著『アジア、例外としての新自由主義——シティズンシップと主権の変容』（作品社より翻訳近刊予定）において、アジア地域における主権と領土性、権力と知、統治形態に関する変容を民族誌的考察のなかで見るとともに、自己工学化や自己起業化といった統治テクノロジーの視点から新自由主義を把握し、シティズンシップもそのような統治テクノロジーと緊密に連動しているものとしてとらえている。他方でオングは、「生地図化」される労働体制の諸相や倫理文化の体制が例外状況を生み出すダイナミズムをも同時に視野におさめている。オングの著作の検討というかたちをとりつつ、本報告では、人口と空間の統治に関する論点がどのようにシティズンシップの普遍的な様相と交差するのか、吟味したい。

平石報告要旨：本報告では、バーナード・クリックのアクティヴ・シティズンシップ論とその基底にある政治理論とに焦点をあて、その思想史位置・可能性・課題について考えてみたい。その際、一方では、クリックの議論が、同じ中道左派の中でも、T.H. マーシャルのシティズンシップ論を発展させたR. プラントの議論、さらにはそれに批判的であったD. マーカンドの「公民的共和主義」とどのような関係にあるのかを検討する。他方で、こうしたクリックの議論が、サッチャリズムを克服する形で登場してきた保守派のシティズンシップ論とどのような関係にあるのかを考えたい。以上を受けた上で、最後に、クリックのアクティヴ・シティズンシップ論が抱える課題について、特に、多文化主義・移民問題への対応、主権国家と国際組織との関係をめぐる問題を中心に、検討したい。

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：梅田百合香（桃山学院大学）
長尾伸一（名古屋大学）
有江大介（横浜国立大学）

合評会：佐々木武・田中秀夫共編著『啓蒙と社会——文明観の変容』
京都大学学術出版会、2011年3月刊

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るが、今回は上記の論文集（「水田洋先生の卒寿を記念して企画した論集」）の合評会という形式をとらせていただく。以下はその論集の編集者のおひとりからのメッセージである。

社会思想史学会の創設者は誰かと問うと直ちに水田洋という名前が思い浮かぶ。城塚登、平井俊彦、広松渉などを思い浮かべる会員もおられるだろう。いずれも懐かしい名前となってしまった。社会思想史学会が経済学史学会から独立するかのようにして設立されたのは1976年であったと記憶する。そして35年が経過し、様々な分野の異なる会員が加わり、社会思想史学会はいわばガラパゴス状態になっている。

1919年生まれの水田洋先生が57歳の時に社会思想史学会ができたことになるが、先生は今年で92歳を迎えられる。先生の社会思想史研究をいかに継承すべきかということは、つねに後進の社会思想史研究者が意識してきた問いである。その問いを胸に今回の論集が編まれた。

佐々木武の提案を田中秀夫が具体化した。本書は水田先生の卒寿を記念した論文集であることを強調しておきたい。水田洋先生と濃淡様々な関係の15人に執筆を依頼した。執筆者は年齢が高いのが特徴で、ほぼ50歳から70歳の間である。執筆者は社会思想史学会やヒュームとスミスの会、あるいはアダム・スミスの会のメンバーで、水田門下は3名だけである。マルクス主義は主題にしなかったが、そうすれば執筆候補が増え、編集に困難をきたすからである。また啓蒙と文明社会の問題に焦点を絞らないと雑然とした論文集になりかねないことも考えた。当然、加わってもらいたいと思った人は他にもあり、数名からは様々な事情で加われないという辞退があったことも事実である。

本書を三部構成にした。第一部は初期啓蒙で、17世紀アイルランド（佐々木武）、ロック（山田園子）、カーマイケル（前田俊文）、フレッチャー（村松茂美）、そしてピエール・ニコル（米田昇平）、第二部をスコットランド啓蒙とし、穏健派と民衆派の対抗（篠原久）、ハチスンのニュートン主義（只越親和）、初期ヒュームの思想形成（坂本達哉）、『道徳感情論』の徳の政治学（渡辺恵一）、ヒューム＝スミスの社会契約論批判（新村聡）からなる。最後の第三部は、ヨーロッパ、アメリカ、日本の啓蒙と題し、B・ラッシュ（田中秀夫）、スミスとの関係でのコンドルセとコンスタン（安藤隆徳）、ジェノヴェージ（奥田敬）、メーザー（原田哲史）、福澤諭吉（生越利昭）に関する論考を収めた。

いずれ劣らぬ力作揃いと編者は考えているが、本書が、同僚の、関連する主題の研究実績をもつ社会思想史研究者によって、どのように読まれ、批判され、評価されるか、興味深いものがある。コメンテーターにはそれぞれに率直なコメントを期待している。このセッションがシンフォニーを奏するような盛り上がりを見せるかどうか、楽しみにしている。

（文責：田中秀夫）

マルクス主義の展開

論 題：植村邦彦著『市民社会とは何か——基本概念の系譜』をめぐって

報 告 者：小野寺研太（東京大学大学院）

リプライ：植村邦彦（関西大学）

世 話 人：太田仁樹（岡山大学）

日本において「市民社会」という言葉（概念）は特別な思い入れをもって使用されてきた。ある者は、この語によって日本社会の根柢にある問題点をえぐり出すことができる理論的武器であると主張し、他の者は、この語は日本社会に関する科学的な認識を妨げるイデオロギー（虚偽意識）であると批判する。しかし、「市民社会」という語が何を意味しているのかについては、論者間で共通の理解はなく、ヨーロッパからの輸入語であるにもかかわらず、この語がヨーロッパ思想のなかでどのように用いられていたのかについての検証もなされることは稀であった。

植村邦彦は、昨年（2010年）に上梓した著作『市民社会とは何か——基本概念の系譜』（平凡社新書）において、この混乱に終止符を打ち、この語の使用について再検討するよう提起している。同著は、アリストテレス以来の西洋古典思想においてこの概念がどのような意味を持っていたのかを確認し、それが近代イギリス、およびドイツにおいてどのような意味変容を経てきたのか、日本にこの語が導入されたときの特殊な事情と用法、そして現代においてこの語がもつ新たな意味合いについて、丹念に追究している。

「マルクス主義の展開」セッションでは、植村著をとり上げて、「マルクス主義と市民社会論」という問題をこえて、日本の社会科学の歴史において「市民社会」という概念がいかなる役割を果たしてきたのか、それ自体を思想的に検討する場を持ちたいと考えている。

セッションでは、この間日本における「市民社会論」の意味を考察している小野寺研太から、まず植村著に関わって問題提起をおこなう。これに対して、植村からリプライを受け、次いでフロアーを交えて討議をおこなう。

政治哲学の現在

世話人：小田川大典（岡山大学）

司会：小田川大典（岡山大学）

報告：松元雅和（島根大学）：応用政治哲学の一試論：分析的平等論と教育問題への示唆

加藤哲理（京都大学）：解釈学的アプローチとその応用：多文化主義との関連において

討論：小田川大典（岡山大学）

本セッションは、小田川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「実証的」か「規範的」かという区別への反発（あるいは「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。

このように、いまだ呼称すら確立していない分野ではあるものの、政治哲学研究は、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、この政治哲学という研究領域が、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の交流を可能にする、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、社会思想史・社会哲学研究のいくつかのアプローチの比較検討を試みたい。具体的には英米圏で盛んに試みられている分析的アプローチと、大陸圏に起源を持つ解釈的アプローチである。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は参考文献の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/

(#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)

幹事会企画セッション

戦後日本における社会思想史研究

世話人：長尾伸一

報告：植村邦彦（関西大学）、深貝保則（横浜国立大学）

討論者：水田洋（日本学士院）

司会：小田川大典（岡山大学）

趣旨：社会思想史学会大会も今年で35回を迎え、参加する研究者の世代交代も進んでいる。社会思想史は諸外国にあまり類例を見ない学問分野であり、歴史的な方法を堅持しながら、つねに変動する現代史から課題を受け取り、社会的現実への回答を与えようとしてきた。その点で、本学会の歩み自体が、日本の社会思想史上の一つの歴史であると考えられる。現在本学会が会員の専門領域や取り上げられる研究テーマの点で設立当初のあり方から変貌しつつあることは、日本における社会思想史研究が自身の歩み自体を歴史として回顧し、今後の方向性を探る時期に到達してきたということを示している。本セッションはこのような問題意識から、日本の社会思想史研究を推進してきた大きな駆動力だった「市民社会論」や「近代人の形成」というテーマを回顧し、さまざまな世代の研究者の間で対話を試みることによって、社会思想史研究の出発点を学問的に解明し、次世代に伝えていく一步とすることを目指している。

第一報告：「市民社会と民主主義／自由主義」（植村邦彦）

戦後日本の社会思想史研究に大きな影響を及ぼしたキーワードに「市民社会」がある。本来はマルクスやヘーゲルの用語の訳語として現れた言葉だったが、1940年代初頭から、講座派マルクス主義の影響を受けたスミス研究者である高島善哉によって独特の意味を込めて使われるようになり、そこから「市民社会論」と呼ばれるパラダイムが形成されることになった。このパラダイムは、1945年の敗戦以後、「戦後民主主義」や「主体性」と密接に関連した言説として、とりわけ17～18世紀のイギリス社会思想史研究に大きな痕跡を残した。この報告では、ロック研究（とスミス研究）を中心にしてその「痕跡」を確認し、このパラダイムの歴史的意味を考えてみたい。

第二報告：「近代人の発見/再発見と主体および秩序の交錯」（深貝保則）

19世紀における開国をもって近代化とともに相応の欧化を試みたこの極東の国の社会および思想は、しかし20世紀半ばにおいて、近代の超克（1943）を掲げたのちに近代化の人間的基础（1948）あるいは近代人の形成（1954）を取り上げたことが象徴するように、近代化の人間論的な課題に再び遭遇した。この脈絡を考えるにあたって素材として、西欧近代の初発におけるその萌芽的登場から鋭く対立をもって受けとめられたホブズ思想が、20世紀中葉を挟む時期において再び、全体論的な、あるいは個人主義的主体論的な、両極のイメージのなかで緊張をもって受けとめられたことに着目しよう。いうまでもなくこの緊張を孕んだ様相は、必ずしも特殊に日本的なものであったとは限らない。戦後の起点にあつて『リヴァイアサン』は、その冒頭の人工的動物のレトリックに微妙に入り混じる原子論的および有機体的の二様のヴィジョンのなかで、前者に噛み合うストーリーにおいて読み解かれることになる。しかし、やがて訪れる戦後の一定の到達のもとで大衆社会状況の病理的側面に向き合う段となると、リースマンら同時代的な議論と並んで思想の史的素材の側から操り出されるのは、全体論的な傾斜を帯びうるものとしてのホブズではもはやなく主としてJ. S. ミルであり、あるいは玄人好みとしてはトクヴィルやオルテガであった。近代化の課題の自覚、2つの社会ヴィジョン、そして主体と秩序をめぐる緊張を重ね合わせつつ、主にはホブズ理解を、副次的にはJ. S. ミル理解を素材に据える。開国以来の西欧とりわけブリテン思想の受容過程からの延長（と断絶）を考慮しつつ、戦後における思想史研究としての人間理解の一端を取り上げたい。

「人間」概念の変容と生命倫理

報告者：打出喜義（金沢大学）

討論者：最首悟（和光大学〔名誉教授〕）

山口研一郎（現代医療を考える会）

世話人・司会：高草木光一（慶應義塾大学）

医学や医療がいかに進歩したとしても、すべての病気を治せるわけではない。人間が可死的存在である以上、病から完全に解放されることは原理的にありえないし、医学や医療の進歩がむしろ病気をつくっているという側面も否めない。

再生医療や遺伝子治療などの先進的な技術が喧伝される一方で、長くなった「死」の過程に対応し、患者の生活全般に寄り添うホスピスのような新しい医療が生まれている。最近では、主に患者家族を対象としたグリーフケアが医療のなかにも取り込まれ、宗教とは分離されているはずの現代医学・医療が宗教と再接合するというパラドキシカルな傾向性も見えてきた。宗教との親近性は実は医学の本来的なあり方に根ざすものであるかもしれない。水俣病に半世紀以上にわたって取り組んできた原田正純医師は、治らない病気を前にして医師が患者に対して行なうべきことは、リハビリから生活面、精神面のケアまでたくさんあると言う。むしろ治らない病気に関わったときのほうが、その医師の真価が問われることになる、と原田医師は語っているようにも思われる〔原田正純「水俣と三池」、高草木光一編『一九六〇年代 未来へつづく思想』岩波書店、2011年、103-104頁〕。

脳死・臓器移植を含む先端医療の行く末も含めて、今後の医療がどうあるべきかという議論は、われわれ自身がどのような生を送るべきかという問いと重なってくる。今回は、医療事故とグリーフケアの問題に取り組んでいる医師の打出喜義氏に、この問題を通して、現代医療の抱える思想的課題を提起してもらおう。

打出喜義「医療事故のグリーフケア」要旨

医療事故当事者の大きなグリーフは、その事故が必然なのか、それとも避け得たものなのかを当事者自身が判別し得ないところにある。なるほど日進月歩の医療現場では、その境が曖昧なことに加え、医療者、当事者間ではその境界認識が大きく異なることから、当事者のグリーフワークは中断せざるを得なくなる。グリーフ解消の手法として法的手段に訴える場合もあるが、やっとの思いで起こした裁判では当事者のグリーフワークは進むどころか両者の対立がさらに先鋭化することにもなり、そのグリーフワークは頓挫する。生老病死の必然を前にして、多くの医療者は医療の不完全性を自覚してはいるものの、それを表すに憚れる雰囲気を持つ。また、医療の不完全性を自己弁護とし当然とする少数もある。一方の当事者は、現代医療の喧伝によりその完全性を信じ込まされ、それにすがろうとする。こうした現代医療のある現状に「医療事故のグリーフケア」が阻害される一因があると言えよう。

「パイレーツ・モダニティ」—海賊の思想史に向けて

世話人 小笠原博毅（神戸大学大学院国際文化学研究科）

報告者 小笠原博毅（神戸大学大学院国際文化学研究科）

討論者 美馬達哉（京都大学大学院医学研究科高次脳機能総合研究センター）

石原俊（明治学院大学社会学部）

セッション趣旨

18世紀前半を「黄金期」とする大西洋の海賊たちは、西欧列強が植民地政策を展開し、近代的な国民経済のシステムを整備するにつれて、取り締まられたり懐柔されたりしていたと同時に、その活動は、多文化・多人種の「コスモポリタン」な民主的政治文化の萌芽であったと言われる（Linebaugh&Rediker *The Many Headed Hydra*, 2000）。その海賊たちの行動原理や倫理に見られる、帝国主義や国民国家によって特徴付けられるのではない、もう一つの近代＝「パイレーツ・モダニティ」の可能性を思想史的に考察することが本セッションの目的である。現在、一方でグローバル社会のネオ・リベラリズム（国家政策型市場優先主義）を批判するアナーキズム的言説として、また他方で、海賊の没落の歴史を参照し、国境お構いなしに躍動するグローバル資本を再び飼いならすためのお手本にしようとするものまで、一部で「パイレーツ・ルネッサンス」とでもいえそうな現象が起きている。しかしともに「海賊現象の記述」に終始し、海賊たちが「どのような思考によって、海上を移動する盗賊活動をナビゲートしていたか」を検証してはいない。

残忍な海の盗賊であると同時に各国海軍に歯向かう義賊であり、風に帆を任せる自由人であると同時に階級的規律に縛られた組織人であり、社会契約に基づいた船上生活を送ると同時に船長を頂点とする絶対的な掟と服従に従わねばならない。波任せ風任せの移動はロマンティックに聞えるが、それは同時に厳しい自然と闘う過酷で貧しい移動であり、自己節制のエートスを備え事態を自力で打開する最初の資本主義的人間であると同時に、集団の共同性にもとづいた集産主義と平等主義による社会革命の担い手でもある。

このような海賊の持つ両義性を、彼ら／彼女らの言葉に依拠して積極的に評価し、市民革命後の恐怖政治や奴隷制に基づく人種差別などのせいで、国民国家の内部で完全には成し遂げられずにいた自由・平等・友愛という近代社会の原理を、植民地主義を伴わずに実現させた集団として、海賊をとらえなおすことはできないだろうか？

このような問題設定で行われる報告に対し、海賊に向けられるロマンティズムが、人文主義や心理学主義ではない思想史的発想に至った経緯を参照することで、また海賊の活動を海上の労働過程として検証することで、それぞれの討論者の視点を交え、敗北した近代の萌芽の現在性を検証できればよいと考えている。

パトリオティズム・ナショナリズム・コスモポリタニズムの根本問題

世話人：鳴子博子（岐阜聖徳学園大学）

司会：王寺賢太（京都大学人文科学研究所）

報告者：川出良枝（東京大学、非会員）・鳴子博子

討論者：王寺賢太

私たちの時代を映すキーワードは人権・マイノリティーであり、冷戦後の民族-宗教紛争、地域紛争の結果、大量に生み出された難民を前にして、たとえば、アーレントの無国籍者の「権利を持つ権利」が再評価されていることからわかるように、時代のトレンドは国家を超えるEUのような広域構想、さらにはカントに代表される世界共和国、世界政府への道、コスモポリタニズムであると言ってよいだろう。

本セッションは、こうした時代状況を踏まえながら、それぞれの立ち位置から、ルソーのパトリオティズムとフランス革命に発するとされるナショナリズムとの関係を再考し、かつ、ルソーにおけるパトリオティズムとコスモポリタニズム（コスモポリティズム）との関係を問い直そうとするものである。「パトリオティズム」の思想家・ルソーの中にコスモポリタニズムとの結節点を見直し、コスモポリタニズムの可能性を模索するのか、あえて反時代的に、ルソーのパトリオティズム理解の刷新、再定義を試みるのか。以上のような対立軸を鮮明にしつつ、建設的な議論の場としたい。

報告1 ルソーと「連邦」構想

— パトリオティズムとコスモポリタニズムをつなぐもの？ 川出良枝

周知のように、ルソーはその『社会契約論』で、一般意志の不可分性、不可譲性を強調した。政府(行政活動)においては、国の規模に応じて君主政や貴族政が選択されることは許されるが、主権(立法活動)においては全員がこれに直接参加する場を設けなければ、ルソーの考える共和国の名に値する体制ではない。これは事実上、共和国は相当程度小さな国家でなければならないことを示唆するものである。だが、小さな国家にはリスクがある。そこでそれを回避するものとしてルソーが脚注で示したのが、「連邦」というアイデアである。この「連邦」とはどのような含意をもつのであろうか。

本報告においては、ルソーおよび18世紀における「連邦」(fédération, confédération)という観念に光を当てることにより、パトリオティズムとコスモポリタニズム(コスモポリティズム)の交錯する当時の言論の複雑な位相を解きほぐすことをめざす。

報告2 ルソーのパトリオティズムからみた日仏近代の「国家」創設 鳴子博子

創設される国家において「religion civile」(市民宗教?)とは一体どのようなものか。ベイル、ウォーバートンと対峙するルソーのパトリオティズムが改めて問題とされる。

ところで、「日々の人民投票」とは、E・ルナンが『国民とは何か』で用いた周知の言葉である。「国民とは日々の人民投票である」と述べるルナンの力強く、ある種、魅惑的な言葉は、ルソーの人民集会、人民投票と共鳴関係にあるのだろうか。この問いは、パトリオティズムとナショナリズムの分岐点を明らかにするために、避けて通れないものである。拙稿「フーコーの権力論からルソーのアソシアシオン(国家)創設論を再考する」(『法学新報』118巻5・6号)で得られた分析視角を用いて、日仏近代の「国家」創設を分析するなかで、この問いに答えることにしたい。

各国、各時代比較による近代社会思想史記述の試み

世話人：長尾伸一（名古屋大学）

報告者：隠岐さや香（広島大学）

討論者：寺田元一（名古屋市立大学）

「近代科学と統治・公共圏：フランス王立科学アカデミーをめぐって」

20世紀前半に始まる古典的な啓蒙思想研究では、17世紀「科学革命」にはじまる近代自然科学の勃興が、啓蒙思想および近代思想一般に大きなインパクトを与えたことが強調されてきた。その後の科学史研究の展開は、社会思想史研究に対してこのような見方を詳細に検証する必要性を示してきた。本セッションではこの問題を、最近の科学史、社会史の研究を踏まえて再検討してみる。以下の点が、議論すべき論点として挙げられる。

(1) 王立科学アカデミーとロンドン王立協会に象徴される、17世紀末から18世紀にかけての科学の社会史的展開は、フランス王国とブリテンとで大きく異なっていると考えられてきた。そのような理解は現在の研究からみてどの程度妥当であるのか、またその意味はどのようなものなのか。

(2) 18世紀に近代自然科学が社会思想に影響を与えた仕方はどのようなものだったのか。それは万有引力の法則のような、社会にかんする自然法則に匹敵する「真理」の獲得の可能性とその手段の提供という、科学方法論的な点に限定されるのか、あるいは実証主義的科学観が確立される以前の時代の科学の背景となっていた世界観、思想や信仰もそれにかかわっていたのか。また科学的知識全体の中での位置づけはそれにどうかかわっていたのか。

(3) 思想の内容面からの影響と並んで考察すべきこの時期の歴史的展開には、18世紀末から19世紀にかけての科学の制度化と、同時期に体制を整えつつあった国民国家への組み入れがある。科学史上の代表的な事例であるブリテンとフランスでは、この点にも大きな違いがあった。国家機関としての公的な科学者団体の制度的確立という点ではフランス王国は先駆的であり、19世紀にはそれは高等教育機関などの形でいっそうの発展をみた。だが科学的知の統治への浸透という点では、近代早期に大学制度と統治エリートシステムを充実させ、18世紀には幅広い社会的団体のネットワークを形成したブリテンがむしろ先行したとも考えられる。このような点が科学と社会思想の相互関連にどのようにかかわっていたのか。

本セッションでは以上の論点を念頭に置いた上で、フランス王立科学アカデミーの最新の研究を集成した隠岐会員の報告を受けて、知の領域、国家、文化圏、時代を横断した議論によって明らかにしていく。
(長尾伸一)

報告概要「近代科学と統治・公共圏：フランス王立科学アカデミーをめぐって」 隠岐さや香

諸国に様々なアカデミーや協会が形作られ科学研究活動の拠点となった18世紀は「アカデミーの時代」と呼ばれ、科学の専門職業化の前段階として位置付けられている。従来の研究ではそれを近代的な科学の諸制度が誕生するまでの過渡期としてのみ記述する傾向があった。しかし、「アカデミーの時代」は科学活動のための文化的・社会的な基盤が形成された重要な時代であり、中でもパリ王立科学アカデミーの果たした役割は大きいと思われる。

1666年に自然科学研究のため創設された同アカデミーは、法的な位置付けも存続の保証もなく、王権に威光を添える装飾品以上の社会的な役割を持ってはいなかった。しかしフランス革命後にはその関係者達が近代的な自然科学の諸制度を確立するまでに至る。報告者の研究はこの変化を決定づけたいくつかの段階を検証し、特に、科学アカデミー会員による「エコノミー」(oeconomie) 的な諸対象の探求、すなわち今日でいう社会科学的な領域への関心と、彼等による公共事業への関与が顕著となった1780年代を紹介する。自然科学の担い手達が、啓蒙思想と数学、化学などを介して社会科学的な領域と向き合ったこの時期は、近代的な科学と国家の関係性が成立するにあたり、決定的な瞬間の一つであったと思われるのである。

幹事会企画セッション

マルクスを再考する

論題： 新MEGAの編集とマルクス研究の新分野の開拓

報告者：大谷禎之介（法政大学・名）

「新MEGA編集・刊行の現状と『資本論』研究に対するMEGAの意義」

平子友長（一橋大学）

「MEGA IV/18に収録されるマルクスの抜粋ノートとその意義—マルクスのマウラー抜粋—」

コメンテーター：佐々木隆治（一橋大学）

司会：竹永 進（大東文化大学）

世話人：的場昭弘（神奈川大学）

1975年に刊行が開始された新MEGAは、ソ連と東欧「社会主義」体制の崩壊による危機を乗り越え、1990年国際マルクス=エンゲルス財団（IMES）によって引き継がれ、刊行が続けられている。1990年までに37巻（43冊）が、IMESのもとで20巻が刊行された。日本のマルクス研究者はIMESの設立以来、新MEGA刊行の継続に大きな役割を果たしてきた。1998年日本MEGA編集委員会（代表大谷禎之介）を組織し、これまでにMEGA第2部門（『資本論』とその準備草稿）のII/11（『資本論』第2巻の諸草稿2008）、II/12（『資本論』第2巻のためのエンゲルスによる編集草稿2005）、II/13（『資本論』第2巻2008）の3巻が日本人研究者の手によって刊行されている。日本MEGA編集委員会は、現在、MEGA第4部門（マルクス/エンゲルスの抜粋ノート、メモ、欄外書き込み）の第17巻（1863年5月～7月）、18巻（1864年2月～1868年8月）、19巻（1868年9月～1869年9月）の3巻の編集に従事している。

MEGA第2部門は2011年刊行予定のII/4.3（1863～1867年の経済学諸草稿）をもって完結する。これによって『資本論』の形成・発展を研究するために必要なマルクスの経済学諸草稿がすべて刊行されることになる。第1報告者大谷禎之介は、II/11巻の編集、『資本論草稿集』（全9冊）の翻訳、日本MEGA編集委員会代表などの経験をふまえ、新MEGA編集・刊行の現段階について紹介しつつ、新MEGAがとりわけ『資本論』研究にどのような意義を持っているのかについて報告する。

第2部門の完結に伴って新MEGA編集の重点は第4部門に移ってゆく。マルクスとエンゲルスはその生涯にわたって膨大な抜粋ノートを書き残した。マルクスは、初期から一貫して草稿と抜粋ノートを有機的に関連させながら研究を続けてきた。その意味では、『経済学哲学草稿』、『資本論』準備草稿などの研究も、厳密には、対応する抜粋ノートとつきあわせることによって初めてその意味を読み解くことができる。マルクスの抜粋ノートには、同時に、『資本論』体系の枠組みには収まりきれないマルクスの研究関心の広がり（古代中世史研究、農芸化学などの自然諸科学研究）が記録されている。第2報告者平子友長は、IV/18巻に収録されるマルクスの抜粋ノートの性格を紹介し、とりわけドイツ法制史研究者ゲオルク・フォン・マウラー抜粋がマルクスの歴史認識の変更に重要な意義を持ったことを仮説的に提示する。このことを通して抜粋ノートを活用したマルクス研究の新しいあり方について模索する。

18・9世紀ドイツの社会経済思想

テーマ 啓蒙期ドイツの諸相—軍隊とジェンダーの視点から
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 鈴木直志（横浜桐蔭大学）・弓削尚子（早稲田大学）
司会 原田哲史

今回のセッションでは啓蒙期のドイツに焦点を定め、その歴史的・思想的な具体的諸相に迫る。軍隊とジェンダーという2側面からアプローチし、啓蒙期ドイツの多様性とその把握の仕方について議論を深めたい。

以下は、2報告の概要である。

鈴木直志「プロイセン啓蒙絶対主義と軍隊」

啓蒙を巨大な文化的変容過程として理解する場合、すなわち既存の身分制的価値観が疑問視され、教養層により新たな人間行動のパターンが創成される過程として啓蒙を理解する場合、それは決して政治経済や社会の領域だけでなく、軍事や戦争の領域にも見られた現象であった。この観点から本報告では、18世紀後半のプロイセン軍における「軍隊の啓蒙」に着目して、啓蒙が軍隊に、将校に、兵士に何を要求し、それにより軍隊がどのような変化を遂げたのかを検討し、プロイセン軍において啓蒙が果たした歴史的役割について考察してみたい。その際、特に焦点を当てるのは、フリードリヒ大王が没しプロイセン改革が始まるまでの約20年間（1786～1807年）における「改革前の改革」の実態とその意義についてである。

弓削尚子「啓蒙期ドイツにおけるジェンダー秩序構想」

ドイツ近代市民社会におけるジェンダー秩序はいつどのように始まったのか。その理念的起源は18世紀末にあると喝破したのは、1970年代のフェミニズム史学であった。「啓蒙の時代」、身分制秩序に基づく社会構造が軋むにつれ、来るべき新たな社会を支える秩序概念のひとつとして、性別への関心は高まっていった。

いうまでもなくジェンダー秩序とは、女性を私的家庭領域に追いやる市民的な規範化（抑圧化）だけを意味するのではない。男性もまた、市民社会を担うリスペクタブルな成員となるべく、＜自然の定め＞に従った新しいモデルを必要とした。しかし、果たして「力強き」「勇敢な」「崇高なる存在」としての男性像は、円滑に受け止められたのだろうか。

近年のジェンダー史研究、男性史研究の成果を踏まえ、啓蒙期ドイツで議論されたジェンダー秩序について考えてみたい。

自由論題報告

10月29日(土)	11:00-11:55
30日(日)	9:00-9:45
	10:00-10:45
	11:00-11:45

会場：経済学部棟 1階、2階、4階

ガルヴェとファーガスン—18世紀ドイツにおける道徳哲学の解釈と深化の一形態

大塚雄太（名古屋大学高等研究院）

はじめに

クリスティアン・ガルヴェ(1742-1798)によって、アダム・ファーガスンの『道徳哲学綱要』(*Institutes Of Moral Philosophy: For the Use of Students in the College of Edinburgh, Edinburgh, 1769*、以下『綱要』とする)が翻訳されたのは、1772年のことであった。ガルヴェ訳(*Adam Ferguson's Grundsätze der Moralphilosophie, Uebersetzt und mit einigen Anmerkungen versehen von Christian Garve, Leipzig, 1772*、以下「ガルヴェ訳」「注釈」とする)は、一冊の書物として出版されたのだが、それは翻訳部分と彼による「注釈(*Anmerkungen des Uebersetzers*)」部分とに分かれており、その「注釈」の量たるや130ページ以上にも及んでいる。

この翻訳と膨大な「注釈」をめぐる「ガルヴェとファーガスン」という形での問題設定自体は、それほど目新しいものではない。『綱要』について、青年期のヘーゲルあるいはレッシングやシラーが熱心に読んだことなどは、特にドイツ思想史・美学といった人文系の領域でこれまで十分に指摘されてきた。しかしながら、そのほとんどはガルヴェとファーガスンの著作内容に正面から取り組むものではなく、他の思想家(たとえばヘーゲル)の思想源泉の模索という角度から限定的に言及するにとどまってきた。したがって、「ガルヴェ訳」の実態分析や「注釈」における強調点を思想的可能性として改めて問う試みは、いまだ不十分である。また、ファーガスン研究では、彼の思想が大陸へと伝播していく過程について検証する視角そのものが設定されない。こうした状況は、18世紀ドイツにおける道徳哲学の受容諸形態について未解明部分を残すばかりか、『綱要』それ自体が持つ思想的意義をスコットランド啓蒙以外の文脈で相対化する機会が失われたままであることを意味している。

オズ・ザルツベルガーの *Translating The Enlightenment* は、以上のような背景のもとで異彩を放つ作品のひとつである。この作品は、ファーガスンの受容諸形態に論点が置かれているので、ガルヴェについて書かれた第8章も、ファーガスン側に立ったガルヴェ評価といってよい。しかし当然とはいえ、そうした評価方法をもってガルヴェの思想形成の主体性とその可能性を十分に問うことはできない。ゆえに本報告では、オズ・ザルツベルガーが、ガルヴェの「枝打ち(*pruning*)」と称すファーガスンの道徳哲学の再構成に、彼の思想的主体性を捉えることで、ガルヴェ自身の道徳哲学観とその成熟過程を析出するというアプローチを採る。要するにここでの問題は、ガルヴェがオリジナルを如何に読み替え敷衍し得たのかということを示すことであり、彼が如何に『綱要』に対して忠実であり、それに正確な訳を施したかということを検証することではない。

ガルヴェは『綱要』を翻訳するにあたって、「倫理学の教科書」という書物の性格、つまりその教育的実践的性格について、十分に自覚的であった。だからこそ、翻訳文のみならず相当量の「注釈」を付して出版したのであり、翻訳の動機には、彼の啓蒙思想家としての意識が投影されていると見ることができる。このことは「注釈」の冒頭における、「私は、この本のいくつかの誤りに気づいたので、それをここで示していこうと思う。そしていくつかのところで非常に感動したので、それらについて、読者に注意を促すつもりでもある。」という記述からも看取可能である。しかしながら一方でガルヴェは、そうした実践的性格を持つ教科書を翻訳することに付随する困難に対してもまた、「概して翻訳の際に生じる困難は、教科書の類を翻訳する場合のほうがより大きい」と述べるように、自覚的であった。では、英語とドイツ語の間に介在する溝を意識しながら、道徳哲学とはいかなるものかという問いを根本に据えた結果としてのガルヴェの「枝打ち」には、具体的にどのような特徴が認められるのだろうか。

1. 「注釈」の全体像をめぐって

オズ・ザルツベルガーは、『綱要』と「注釈」の相関関係を次のような表にまとめている。ページ

数の合計については引用者が便宜的に加筆した。

表1 『道徳哲学綱要』への「注釈」

オリジナル部番号/章題	オリジナルページ数	「注釈」 ページ数
イントロダクション	11	11
第1部/人間に関する体系的記述・第1章	34	2
第1部/人間に関する体系的記述・第2章	31	30
第2部/精神の理論	40	24
第3部/神の認識について	16	19
第4部/道徳法則とその一般的な適用について	52	36
第5部/法学について	42	7
第6部/決疑論について	27	0
第7部/政治について	57	0
計(参考)	310	129

まず、オズ・ザルツベルガーも指摘するように、ガルヴェの『綱要』への接近の仕方では顕著なのは、第7部「政治について」への言及が一切ないことである。オズ・ザルツベルガーは第5部・第6部へ態度を含めてこれをガルヴェの「枝打ち」といい、『綱要』の核心部分の認識に失敗した、あるいはこの時点では政治的・経済的議論にまったく関心がなかったと評する。確かに、すでに1767年に『市民社会史論』（ドイツでは1768年にC.F.ユンガーによる翻訳が出ている）が出版されているため、それとの明確な断絶を示す「注釈」のあり方は、文字通り「枝打ち」と称するにふさわしい。ガルヴェが『市民社会史論』を『綱要』の翻訳時点で読んでいることは間違いないが、全体にわたって「ガルヴェ訳」にも「注釈」にも『市民社会史論』を髣髴とさせるような要素がないということもそれを裏付けてはいる。しかし、逆にそれこそがガルヴェ独自の道徳哲学の構想だったとも言えるのではないか。

こうした角度から上記の表を見る時、それはガルヴェの関心の所在とその偏りを端的に示し得ているものの、相当程度の捨象を伴うものであることも否定しがたくなっていく。ガルヴェの「注釈」における議論は、時に前後するのに加え、注釈の範囲を超えたオリジナルな分析が随所に存在する。それはいわばガルヴェ自身の思想の成熟過程を示すものなのであるが、これを上記の表のように『綱要』のある箇所に対応したものと解釈できるかどうか、この点が問題として残るのである。例えば、上の表ではガルヴェは第6部にまったく言及していないことになっているが、実際は少なくとも9ページにわたる言及が前半部分にある。また、『綱要』の導入部は方法論であるが、ガルヴェは「自然法則(Of the laws of nature)」項目以外の部分について直接に対応するコメントをしていない。つまり、ファーガスン的方法論そのものは、ガルヴェにとってほとんど問題となっていないのである。したがって、第6部の「注釈」ページ数「0」も、イントロダクションの「注釈」ページ数「11」も再考の余地があるといえるだろう。同時に、全体の「129」という数字も、より厳密に対応関係を規定すれば、はるかに少なくなるはずである。逆に言えば、それほどガルヴェの「注釈」には『綱要』の諸範疇を超える内容が多いということである。

2. 引きなおされた道徳哲学の文脈

では、ガルヴェはどのようなものとして道徳哲学を理解し、それをオリジナルな議論へと展開したのか。若干の特徴的な事例を挙げてみたい。まず、先述のとおり、ガルヴェにとってファーガスン的方法論が問題とならなかったとはいえ、それを最初から完全に退けたわけではない。『綱要』「第1部・第1章：人類に関する体系的記述」について、ガルヴェは「注釈」で次のように言う。

人類の歴史(**Geschichte des menschlichen Geschlechts**)は、著者のより大きな作品からの抜粋である。彼の作品のその部分は、彼特有のものであり、倫理学への重要な導入部でもある。どのように個々の人間が完全になりうるのかという研究をする以前に、まず完全性の多種多様な変化と段階にある全人類を見渡さねばならない。つまり、人間の生活の大いなる舞台へあがっていかねばならない。人間の幸福を人間が享受するための異なる秩序、彼らが果たす徳、そしてそこに達する道というものを知るために。

しかし、ガルヴェは続けて次のように述べる。

ただ、われわれの著者〔ファーガスン〕は時折、自分が人間のそうした歴史を引き合いに出す目的を視界から失ってしまう。そして単に題材それ自体ばかりを追いかけてしまうのである。それだから、「人口について」の章において、それどころか「商業と技芸(**Handel und Künste**)」のところでさえ、論考はきわめて特殊であり、それは彼が部分的にそれを繰り返す政治のところにいれるのがよりふさわしい。

上の記述は、ガルヴェが第7部について言及しなかった理由を示唆するものでもある。「人口」や「商業」の実際を単なる「題材」と考え、ガルヴェは道德哲学の本質的文脈を別のところに設定した。「注釈」はこの後、「記憶」「想像力」「推論」「洞察力」といった順でファーガスンの議論を再検討しつつ進められるが、こうした「悟性の能力(**Fähigkeiten des Verstandes**)」を扱う部分についても、ガルヴェは次のように述べている。

著者が悟性の能力について扱った部分では、彼は私をほとんど満足させていない。それは心理学としては不完全であり、十分に深いものでもない。それは倫理学のある種の導入としては十分に興味深いものではなく、改善(**Verbesserung**)の能力についての知識が人間の役に立つという側面を示していないのである。

「人間の道徳的完全性のために、各々の能力は共同作業を行うのだ」と述べるガルヴェは、これまでの『綱要』の記述が道德哲学としては単調に過ぎると考えていた。確かに『綱要』は教科書としても体系性に乏しく、各部の有機的連関が見えにくい。ファーガスンの **moral** の概念把握とガルヴェの **Moral** のそれとの間に、差異が生じることは必然的であった。ガルヴェは「人間の道徳的完全性」こそ、道德哲学の核心であると捉え、これを軸に『綱要』を裁断したのである。それゆえ、『綱要』の「傾向(**propensity**)」項目で言及される動物と人間における違いは、ガルヴェの関心を十分に惹きつけた。何が人間特殊であるのかということについて、ガルヴェは「注釈」において「完全性への欲求(**Begierde nach Vollkommenheit**)」を別格視している。これは『綱要』では **the desire to excel** であり、「ガルヴェ訳」では忠実にも **Begierde nach Vorzug** となっているものである。道徳的完全性を追求する人間のあり方がガルヴェの念頭にあることは明白だが、彼はそうした道徳的人間の理想像を最後まで持ち続けた。その極点は、「注釈」の終盤に位置する次の文章が示している。それは、青年期のシラーがいたく感銘を受けた部分でもある。

ファーガスンの著作のもっとも美しい個所のひとつは、(第4部、3章、3節)である。「神の摂理の計画を全体としてありありと思ひ浮かべるといふ段階まで啓蒙された魂の状態は、もっとも幸福な魂の状態である。」…(中略)…しかしそうした状態に近づくこと、要するに自身の知覚と自身の参加の範囲を広げること、自身の部屋と現在の時間から出て、大きな世界のなかに、そしてつねに進み行く時代のながれの中に存在すること、こうしたことは、…(中略)…徳の高い

人や賢人の不変の活動なのである。ついでにいえば、それは優れた才能を持つ人の活動なのである。これが、精神の真の崇高さである。それなくして、偉大な何かが生み出されることはないし、確固とした幸福が享受されることも決してなかったのである。

ガルヴェが引用した『綱要』の一部は、この部分を引用する研究者が必ず指摘することなのだが、ニュアンスの変化を伴ったものである。その続きからしても、ガルヴェがファーガスンの記述を、いわばアリストテレス的な幸福概念に引き付けて解釈していることが見て取れる。一方、『綱要』の「快と苦痛」における一節は「神の摂理の目的と効果が何であるのかということを理解する段階まで啓蒙された心の状態は、特に最も心地よい(pleasant)状態である…」とあるに過ぎない。その前後を読むと、従来言われるほどの解釈の飛躍があるようにも思われないが、いずれにせよガルヴェが「最も幸福な魂の状態」に「近づく」という「道徳的完全性」の独自の文脈を重視し、展開してきたことは明らかである。

3. 「注釈」における社会的人間像

これまで見てきたガルヴェの議論からすると、彼が「完全性」に向かう人間の精神的向上を道徳哲学の最大の課題として定めていることは確実である。この点でガルヴェの完全性の構想の仕方は、ファーガスンのそれと比べて著しく対照的である。しかしガルヴェはそうした完全性を追求する道徳的人間像を、他者や社会と切り離されたところに成立しうると考えたわけではなかった。「公共精神」「関心」「競争」に関するガルヴェの「注釈」もその例証であるが、ここでは「公衆の評判(public repute)」と「権利(Recht)」に関する彼の考察を取り上げたい。

『綱要』の第6部は「決疑論(Of Casuistry)」であり、「ガルヴェ訳」では「良心の義務について(Von den Gewissenspflichten)」と訳されている。その三章にあたるのが「公衆の評判の是認(The sanctions of public repute)」であり、「ガルヴェ訳」では *Sanktion der Achtung für den öffentlichen Ruf* (目次は *Sanktionen der öffentlichen Handlungen* となっている) である。「注釈」においてガルヴェは「人間は自分が関心のない他者の行為について、概して正しく判断する」と述べ、「公衆の評判」を義務と犯罪、あるいは有用と害悪の違いを教えるものと位置づける。正義や有益性は、「公衆の評判」を媒介とする経験の蓄積、つまり他者との関わりを通じて見出されるものであり、決して先験的に与えられるものではない。ガルヴェは言う。

正しさと不正に違いがあるだろうということ。人間行為のなかには、徳といわれるもの、悪徳といわれるものがあるということ。前者は尊敬に値するものであり、後者が忌み嫌うに値するものであるべきだということ。私はそうしたことをつねに、人間のいろいろな判断から学び知ることができるのである。

また、ガルヴェは第5部「法学(Of Jurisprudence)」の「権利」項目について注釈を加えている。彼は「他人になにかを求めてもよい」という感覚が人間に生じる初期局面について、次のように述べる。

彼は言ったのだ。私は生きることを願い、自分を養う。私は他人を愛する。だから私は他人もまた養われるべきであることを望むのだ、と。こうした自分自身の感覚の中で、私は人間本性の共通原則を認識するのである。私は、他人が私と同じように生きることを望み、私がそうでないように他人が私を憎んでいない、ということを見出すのである。私自身の本性的感覚は、害になつてはならないところで、害にならないことに私を駆り立てる。だから、他人の本性に関する私の同感感覚(*sympathetische Empfindung*)は、私を説得するのである。他人も、そうしてはいけない場合には、私を害することはないと。

こうした相互の期待、こうした私の本性に基づく前提条件、つまり私が他人を害さない限り、他人は私を害さない、これが私の権利というものである。

上の引用文は、権利が他者との関係性において成立するものであることを示している。ガルヴェは「注釈」において、「感情(sentiments)」を扱った部分で「道德感情(moralische Empfindungen)」の存在を示し、「道徳的是認」のところでは「尊敬とは、何かよい事をした人の幸福への同感(Sympathie)である」と述べている。彼が晩年の道徳哲学的著作において、アダム・スミスを高く評価し、『道徳感情論』を「道德感情(moralische Empfindungen)」についての作品と呼んでいることや「同感(Sympathie)」という語をキー概念と認めているにしても、『綱要』の翻訳時点でどの程度スミスに接近し得ていたのかということは改めて検証する必要がある（C.G.ラウテンベルクによる『道徳感情論』の独訳は1770年に出ており、題名が *Theorie der moralischen Empfindungen* となっている）。

しかし、少なくともガルヴェがファーガソンの『綱要』の議論をはるかに敷衍したことは間違いない。「公衆の評判」や「権利」といった、他者との関係あるいは広く社会の中においてこそ形成されうる要素のもとで成熟する社会的人間像についても、ガルヴェが関心をもち、『綱要』を離れて独自の議論を展開したことは、必ずしも「注釈」が、神性への接近を目指して弛みない歩み続けるような道徳的人間像の詳述に終始したわけではなかったことを物語っている。

引用はすべて以下のものから行った。

Ferguson, Adam, *Institutes of Moral Philosophy: For the use of Students in the College of Edinburgh*, Edinburgh, 1769; reprint, Routledge/Thoemmes Press & Kinokuniya Co. Ltd., 1994)

Garve, Christian, *Adam Fergusons Grundsätze der Moralphilosophie*, Uebersetzt und mit einigen Anmerkungen versehen von Christian Garve, Leipzig, 1772.

Oz-Salzberger, Fania, 8 Christian Garve: The trouble with 'public spirit', in: *Translating The Enlightenment: Scottish Civic Discourse in Eighteenth-Century Germany*, Clarendon Press, Oxford, 1995, pp. 190-216.

※参照文献ほか詳細に関するものは報告当日に配布いたします。

名声と徳——クセノフォン『弁明』におけるソクラテスの目的について

近藤和貴（早稲田大学政治学研究科）

一 序論

本報告の目的は、第一に、クセノフォン『陪審員にたいするソクラテスの弁明』におけるソクラテスの目的が裁判の場での自らの徳の称揚にあることを立証し、この観点からかれの言動を検証すること、そして第二に、かれが称揚した徳の内容を明らかにすることである。

通常、ソクラテス研究においてクセノフォンが真剣な考察対象になることはまれである。ソクラテス裁判の研究においても、クセノフォンの『弁明』は主に歴史的な事実を確認するための補足資料として扱われることが多い。クセノフォンへの低評価の根拠はソクラテス哲学の無理解にある。クセノフォンはせいぜいのところ文筆活動を好む田舎紳士か、もしくは純朴な退役軍人であり、自らの非哲学的な尺度に合わせてソクラテスを矮小化してしまったとされる。クセノフォンの描くソクラテスは、通俗的な道德観念を繰り返すだけの退屈なモラリストに過ぎず、プラトンのソクラテスにみられるような一般的な道德にたいする厳しい批判精神、もしくはより高次なものを希求する思想的跳躍に欠けている。

クセノフォンが描く通俗的なソクラテスの典型が『弁明』である。通説によれば、高齢であったソクラテスは、裁判の前にすでに死を望ましく思っていたため、陪審員を挑発することによって意図的に死刑判決を受けたのである。ソクラテス哲学の内容を無視し身体的な快苦のみに焦点をおいたこの「自殺説」は、哲学のために殉教した真の（もしくはプラトンの）ソクラテスの高尚さを理解できないクセノフォンの浅薄さの証明であると考えられている。

こうした先行研究におけるクセノフォン、およびクセノフォンのソクラテス理解にたいして、本報告では次の二点において反論を試みる。第一に、『弁明』におけるソクラテスの優先的目的は老齢を疎んじての自殺ではなく、自らの徳を裁判の場で一般の人々に誇示することである。ソクラテスの演説と態度は、有徳であるがゆえに死刑に処せられる、あるいは死刑に処せられたがために有徳にみえるというパラドキシカルな成果をもたらしている。第二に、ソクラテスが称揚している徳はたんなる田舎紳士クセノフォンの通俗的モラルの反映ではなく、一般の人々の道德観念—とりわけ告訴状にみられるような正義や敬虔—にたいして緊張関係をはらんだものでもある。クセノフォンは、ソクラテスの目的を有徳であるように「みえる」と表現することによって、哲学者ソクラテスの徳がもつ負の側面、または全体像を暗示すると同時に、一般の人々の前で身体的な生ではなく哲学者としてのよき評判を確保する、というかれの戦略的意図をも指し示している。

このような議論を通じて、これまで光の当たることのなかったテキストについての新しい解釈を提案すると同時に、クセノフォン研究そのものにも一石を投ずることができるものとする。

二 『弁明』におけるソクラテスの目的

ソクラテスの行動を検討する前に、クセノフォンの解説を一瞥するのが有益である。クセノフォンの見解によれば、ソクラテスは法廷において死ぬことのみを目的としていたのではない。

確かに冒頭部において、クセノフォンはソクラテスが裁判で死を望んでいたと語っている。かれが『弁明』を著した動機は、かれ以前の著述家たちの手によるソクラテス像を修正することにある。かれらはすべてソクラテスのメガレーゴリア（大言壮語）に触れているが、かれが既に生よりも死を望ましいとみなしていたことを明確にしていなかったために、かれらが描くソクラテスは思慮を欠いているようにみえてしまっている。つまり、生の望ましさを前提としたならば、陪審員を挑発し死刑判決をうけることは極めて不合理である。クセノフォンは、ソクラテスが老いを耐え難いものとみなしていたと解説することによって、一見不合理にみえるソクラテスの行為の奥にある合理性を証明しようとしている。メガレーゴリアは既に善となった死を獲得するための手段としては理に

かなっている。

しかしながら、クセノフォンはソクラテスにとって死が唯一の目的であったとも、また死がメガレーゴリアを説明する唯一の要素である、とも述べていない。むしろ、クセノフォンはソクラテスが死に優先するより高次の目的を持っていたと説明している。それによるならば、ソクラテスは「神々にかんしては不敬虔ではなく、人間たちに関しては不正でないようにみえることを他の何にも増して重視していた」（22）のである。クセノフォンのみるところ、ソクラテスは死を求めて死刑判決を意図的に導いた、というよりも、あるいはそれ以上に、人々から有徳にみえること、少なくとも徳を欠いているようにみえないことを優先させ、その目的を達成するように振舞ったのである。かれがメガレーゴリアを用いた理由も、徳を提示するというこの目的からよりよく理解することができる。というのも、ソクラテスはただ闇雲に自分自身を誇ったのではなく、自らの徳をこそ人々の前で褒め上げたからである。死を望むだけであるならば、裁判でのメガレーゴリア以外にも効率的な手段はあったはずである。裁判が不可避であったとしても、死刑判決に至るにはメガレーゴリアが最善であるとは限らない。メガレーゴリアは、かれの最高の目的、すなわち徳の称揚とより密接に結びついている。

このように、クセノフォンの見解にしたがって解釈するならば、ソクラテスは裁判において二つの目的をもっていただことになる。（高次の目的は低次のそれを否定しない。）しかしながら、この二つの目的、死ぬことと有徳さを誇示することとの間には一見したところ明白なつながりがない。死刑判決を受けるような人物が有徳であるようにみえることはどのようにして可能なのか。以下においては、上記のクセノフォンの見解を手引きとして、裁判前、および裁判におけるソクラテスの言動を分析しながら、二つの目的がソクラテス自身によってどのように表現され、それらがどのような関係にあり、さらにソクラテスがどのようにそれらを達成したのかを検証していく。

三 ヘルモゲネスとの対話

クセノフォンは具体的な裁判の記述に入る前に、ヘルモゲネスとソクラテスとの対話をおくことでソクラテスの目的をかれ自身の言葉によって明確にしている。裁判でのかれの言動は事前に示された意図に合致しているからである。

対話のきっかけは、告発されたのにもかかわらず法廷弁論をまったく準備しようとしないうソクラテスをみてヘルモゲネスが心配になったことである。ソクラテスの無実を信じて疑わないヘルモゲネスは、アテナイで通常よく行われていた法廷での弁論術的なテクニックを用いて無罪放免のために努力するようソクラテスに促す。敬虔なヘルモゲネスにたいして、ソクラテスは弁論について考えることを妨げたダイモニオンのしるしを持ち出して説得を試みる。ソクラテスによれば、神もまたかれの死を望ましいと考えている。ソクラテスにとって、弁論の準備をしないことは、無罪放免はおろか、追放刑、もしくは罰金刑でさえなく、直接的に死刑判決およびその受諾へとつながっている。ヘルモゲネスとの対話は、死を全力で避けるべき悪であり、生を無条件的に選び取るべき善であると前提とする者へ向けた、死の望ましさについての説得となっていく。

ソクラテスにとっての死の望ましさは、かれのこれまでの生の肯定に由来している。ソクラテスの人生は敬虔かつ正しく、それを認識するに快く、さらに他の人たちの人生よりも優れていた。しかし、今後年老いるならば、肉体は衰え、思考力は鈍り、これまでのような快はもはや望むべくもなくなるであろう。ソクラテスが今、死をよしとし、弁論を準備しないのは、これまでの善き生と比較した際の老後の厭わしさについての予期と確信があるからである。

こうしたなか、神が死刑というかたちでソクラテスに死を与えようとしているのはよろこばしきことである。なぜなら、死刑は—おそらく長く苦しめないという点で—容易であり、友人たちに哀惜の念を惹き起こすからである。

ソクラテスの無実と生の望ましさを前提とするヘルモゲネスの説得は、このように死、そして死刑による死の望ましさを説くことへと収斂していく。ソクラテスの説明は、ヘルモゲネスのような

人々（おそらくは多くの人々）にたいして、結果として死刑を導くことになった法廷での言動の合理性を説得するのに適している。とりわけ、敬虔なヘルモゲネスにたいしては、神に訴えることはより効果的であろう。ソクラテスの死と老齢についての説明は、どのような人々に対して、どのような理由に訴えることによってかれの行動を納得させることができるかを示している。

しかしながら、クセノフォンの示唆を手がかりにするならば、ソクラテスの目的は死を求めることだけにつけるものではないことがみえてくる。実際、ソクラテスは死の望ましさを説明する過程で、自らの徳の評判についても触れていた。まず、ソクラテスの生がこれまで善きものであったことは、かれ自身だけでなく、かれに近い人々にも賞賛されていた。また、死刑をよしとする理由として、ソクラテスはそれがもっとも哀惜の念を掻き立てるような死に方であると述べている。ソクラテスはただ死ぬことだけでなく、死後に人々にどう思われるかも関心の的にしている。ソクラテスは既に近い人々の間によき評判を勝ち得ただけでなく、それを死後に継続させるような死に方を求めているようにみえる。少なくとも、かれはたんに死ぬことだけをもとめたのでも、死刑によって悪しき評判を得ることをよしとしていたわけでもない。

最後に、ソクラテスは、死の望ましさへの自身の態度を限定的なものにし、さらに優秀性の誇示と死刑との関連性を明確にしている。ソクラテスは次のように宣言している。「私が神々と人間たちから獲得したと信じる高貴なことと、自分自身についてもっている意見を提示することによって陪審員たちを苛立たせるというのであるならば、私は、死の代わりにより悪い生を得るために自由人にふさわしくない仕方で懇願して生き延びるよりは、むしろ死を選ぶであろう」（9）。この条件文から明らかなように、ソクラテスは死ぬために自らを誇り、それに見事成功したために処刑されたのではなく、そもそも自らを誇ることを優先的に行い、その成功の結果として死を受け入れることをよしとしたのである。老齢についての記述が未来の事柄として述べられていることからわかるように、ソクラテスにとって、今、ここで死ぬことが最善であるわけではない。すでに友人たちの間で善き評判を得ていたソクラテスは、さらに一般の人々の前でも自らの優秀性を、かれらが苛立つのを承知の上で、まずもって披露しようとしているのである。

四 ソクラテスの演説

では、ソクラテスは法廷においてどのようにして自らの徳を褒め上げ、その徳とはどのような性質のものなのか。ここでは、ソクラテスが死刑になると同時に有徳な人間にみえるというレトリックを分析し、さらに、かれが提示した徳が人々の通俗的な道德観念と緊張関係を持つものであることを指摘したい。

告発状によるならば、ソクラテスは都市の神々を信ぜず、別の新しいダイモニオンを導入しているがゆえに死刑にあたいする。ソクラテスの反論するところでは、かれが導入したとされるダイモニオンは他の人々が用いるところの鳥占いや神託と何ら変わるところがない。むしろ、ソクラテスは自らが得た予言を神的なものに帰すことによって、他の人々よりも敬虔であり、その予言の正確さから判断するに、より神に愛でられている。

ここにおいて、ソクラテスは告発状に反論しつつも、ただ自身の敬神を示すだけでなく、自らの優秀性をも強調している。クセノフォンが付したコメントによれば、陪審員のある者たちはソクラテスが神からより多大な恩恵を得ていることに嫉妬を覚え、他の者たちもかれの主張に疑いをもち怒り騒いだ。ソクラテスのメガレーゴリアによって、演説のトピックも聴衆の関心も、告発にたいするソクラテスの反論の妥当性（有罪か無罪か）ではなく、かれの徳へと移行してしまっている。

続けてソクラテスは、弁明というかたちをとりながら、自らの徳を挑発的にアピールしていく。デルフォイの神託によれば、ソクラテスより自由で、正しく、節制のある者は誰もいない。かれの演説は、もはや敬虔の立証から大きく逸脱し、敬虔以外の徳を示すことに関心を移している。こうした徳のさらなる誇示に反発する陪審員たちをなだめる際も、ソクラテスは挑発的である。ソクラテスによれば、かれらは怒り騒ぐべきではない。なぜなら、デルフォイの神はスパルタの立法者リ

ュクルゴスのようにかれを神になぞらえはしなかったからである。神はただ、ソクラテスは他の人間たちよりもはるかに優れている、と言っただけである。神託を素直に読むならば、神はソクラテスが有徳であるとは言っているけれども、他の人間たちよりもはるかに優れているとは言っていない。神託はソクラテスが他の人々と同等に優れているとする解釈の余地を残している。ソクラテスの解釈は、もっとも挑発的かつ、自己の優秀性をもっとも強調したものになっていると言えよう。

ソクラテスはただ神託を自己に有利なように解釈するだけでなく、そこで示された徳の範囲を拡張しさえしている。神託はもともと、自由、正義、節制の三つをソクラテスの徳として数え上げていた。しかし、ソクラテスは神託の意味を吟味すると称しながら、自由、正義、節度、智恵の四つを自分の徳として説明を加えている。ソクラテスは、神、もしくは神託が理解するよりも広い意味で有徳であると考えているかのようでさえある。

不敬虔の告発にたいする弁明の結論は、ソクラテスが神々や人間たちから大いなる賞賛を受けるにふさわしい人物であるという主張である。告発状への反論として始まった演説は、次第に論点を変化させ、最後には有徳性の証明として位置づけられて終わるのである。

このような挑発的な徳の誇示は、陪審員たちの関心を告発状から逸らし、感情的に判決を下させることに成功している。クセノフォンが解説しているように、ソクラテスはかれらの嫉妬のために死刑になったのである。かれらの怒りや嫉妬はソクラテスの優秀性をその対象としている。とりわけ、怒りに任せてなされた行為や判断は後に後悔を招くことに注意すべきであろう（『馬術について』6.13）。言い換えるならば、ソクラテスは不敬虔な罪人としてではなく、この上なく神に愛でられ、正しく、自由で、節度ある智者であると信じられたがために、少なくともそう主張したがために有罪になったのである。ソクラテスの演説は、死刑になることと有徳であること、あるいはそう思われることとを巧みに一致させている。

しかしながら、ソクラテスの演説は、確かにかれを有徳であるようにみせるに十分であるけれども、かれが堂々と主張する徳は、告発状もしくは市民的な道徳観念と照らし合わせてみるに、それらと緊張関係をはらんだものであることも示唆されている。

まず、ソクラテスは不敬虔の告発にまったく反論していない。ソクラテスが立証するのは、他の市民と同じように都市のオーソドックスな神々を信仰しているという意味での敬神ではなく、かれ独自のダイモニオンが他の人々が用いる予言と同じような役割を持っており、それに関して優れているという点だけである。ダイモニオンが伝統的なアテナイの神々と一致するのか、それとも告発状にあるように新しい神なのかは不明確なままである。

ソクラテスが提示するその他の徳も問題をはらんでいる。ソクラテスが保持しているのは、優れた市民としての徳ではなく、都市から独立して個人として幸福であるための徳である。ソクラテスの幸福は魂のみから発し、祖国が戦争に敗れ敵に包囲されたときでもいつもと変わらず幸福であることを約束する。ソクラテスはこれまで、都市と運命をともにし、徳によって善き市民であったのではない。ソクラテスの徳は、いわゆる市民的徳とは異なり、むしろ、戦争や政治参加を考えるならば、それに反する要素さえ持っているようにさえみえる。

もちろん、ソクラテスが徳のこのような問題含みの側面をほめかしているからといって、かれが法廷において邪悪で不道徳な人間にみえたわけではない。ソクラテスは自らの徳を、一般の人たちに受け入れられるよう日常的な例を用いて語っているし、そのうちの多くはデルフォイの神託の意味内容の解説として、すなわち神の権威の下に語られている。ソクラテスがいかに都市から離れた徳を有していようと、その語り口はけっして一般的な人々の視点から離れないようになっている。

こうしたソクラテスの徳のより深い意味の示唆は、かれの法廷での戦略を浮き彫りにしている。ソクラテスは自身の姿をありのままに提示したのではなく、ある特定の部分、すなわち嫉妬を招き、死後にある種の尊敬の念を抱かれるような部分を強調して語っている。ソクラテスは、有徳にみえるように、あるいは少なくとも人々の目からみてかれらの道徳観念の延長線上にあるとみえるよう

にレトリックを用いている。これが、ソクラテスが有徳に、あるいは不徳でないように「みえる」ことを目的としていた、とするクセノフォンの控え目な表現の理由であろう。

五 結論

ソクラテスは自らの優秀性を示し後世の者たちに語り継がれるというプロジェクトの成功を確信している。かれによれば、来るべき時代と過ぎ去った時代の双方によって、人に不正を加えたことがなく、対話を交わす者たちに善きことを教え恩恵を施したと証言されることになるであろう。裁判前の対話では、ソクラテスは近しい者たちの間で最善な生を生きた人間として名声を得ていたが、裁判後の記述では名声の範囲が近しい人々に制限されていないかわりに、表現が幾分控え目になっている。おそらくこれが、ソクラテスが法廷で成し遂げたことであろう。かれは最小限度の善き名声を広範囲に得ることができれば、それでよしとしたのである。

これがソクラテスが人生でなした最高のことでないことは、クセノフォンが認めている。なぜなら、クセノフォンはソクラテスが法廷で「正義」と「敬虔」についての評判を得たと言いながら、自分がかれに賛辞を送る際にはソクラテスの賞賛すべき点として「高貴さ」と「智慧」のみを挙げているからである。しかし、ソクラテスが裁判で成し遂げたことの重要性も看過してはならない。善き名声は死を迎えるソクラテス自身への慰みとなるだけでなく、市民たちの哲学に対する敵意を和らげ、同時に後世の者たちに哲学への道を確保するからである。

J・ハーバーマスにおける憲法パトリオティズム論の変遷 ——ドイツ統一を巡る論争の影響を中心に

田畑真一（早稲田大学大学院政治学研究所）

1. はじめに

本報告の目的は、J・ハーバーマスにおける「憲法パトリオティズム (Verfassungspatriotismus)」の構想の全体像を、その理論発展を追いながら明らかにすることである。本報告がとりわけ注目するのは「ドイツ統一」という契機である。この歴史的出来事が彼の憲法パトリオティズムの構想に与えた影響を検討し、その前後で憲法パトリオティズムの構想が変化したことを示したい。また他方で、ハーバーマスが1980年代に展開した「法をメディアとした社会統合」の構想との連関にも注目し、憲法パトリオティズムがこの構想の一環として理解できることも明らかにしたい。

ハーバーマスは、1980年代後半から憲法パトリオティズムの構想を展開してきた。当初その舞台となったのは、「歴史家論争」と呼ばれるドイツにおける集団的アイデンティティをめぐる論争であった。「普通」の国とは異なり、ナチスを経験したドイツにおいてはアイデンティティの基盤を民族的なものに求めることは許されない。このような状況の下、次第に社会的連帯の基盤を何に求めるのが重大な問題として浮かび上がってきた。この問題に対するハーバーマスの回答が憲法パトリオティズムであり、それは「普通」の国への回帰を目指す修正主義的な歴史理解と、その背景にある民族的なものにアイデンティティを求めようとする動きへの応答でもあった。

当初このような時事的文脈で語られたこと、そしてその文脈ごとに断片的に語られ、まとまった形で詳しい概念規定がなされなかったことも影響し、憲法パトリオティズムはさまざまな批判にさらされてきた。その批判は、憲法パトリオティズムは空虚な理想に過ぎないと言ったものから、単にリベラルな伝統の自家撞着に過ぎないといったものまでかなりの幅がある。しかしそこに共通するのは、あまりに狭い文脈の上で憲法パトリオティズムを理解し、批判しているという点であり、その多くは憲法パトリオティズムの構想の無理解に基づいていると言える。ハーバーマスの憲法パトリオティズムの構想は、当然ながら彼のこれまでの理論的な積み重ねの上にあり、その積み重ねを考慮することなしには到底その全体像は理解できないのである。

ただ、このような無理解も近年急速になくなりつつある。このことは、政治理論、憲法理論の分野において、憲法パトリオティズムを理論的に分析する試みが進んだことに起因する (Markell 2000、Müller 2007、斎藤 2008、牧野 2008)。さらには、憲法パトリオティズム論が展開されたドイツ特有の文脈を掘り下げる研究 (毛利 2002、Müller 2007) も展開されている。また何よりも近年ハーバーマス自身が以前よりも理論的なかたちで、憲法パトリオティズム論を具体的に展開している (Habermas 1996, 1998, 2004)。このような動向には近年のナショナリズム、とりわけリベラル・ナショナリズムへの関心の高まりも影響している。エスニック・ナショナリズムと (対抗的構想としての) シビック・ナショナリズムとの対比構図がつくられる中、憲法パトリオティズムはシビック・ナショナリズムの典型として理解され、注目されたのである。

本報告は以上のような動向を参照しつつも、そこでの暗黙の前提に注目し、その前提を覆すことで異なる憲法パトリオティズム理解を提示したい。その前提とは、一直線的な憲法パトリオティズム論の発展史である。この理解においては、ドイツ統一という歴史的出来事的重要性が見落とされている。本報告においては、1980年代に市民的不服従論、歴史家論争を通じて一度練り上げられた憲法パトリオティズムの構想が、ドイツ統一の際の経験から再度ハーバーマス自身の手によって捉え直され、再構成されていったことを示したい。再構成された憲法パトリオティズムの構想を示すことで、現在のハーバーマスによる憲法パトリオティズムの構想を明らかにすると共に、現在の構想では薄れてしまった部分があること、そしてその薄れた部分がラディカルな共和主義的要素であることを確認したい。

もちろん、憲法パトリオティズムの構想がドイツ統一を前後してまったく別のものに変化したわけではない。当然多くの点で継続的なプロジェクトとして進行している。とりわけ重要なのが、当時進行していた『事実性と妥当性』へと至る理論的プロジェクトとの関係である。本報告では、時を同じくしてハーバーマスが提唱する「法をメディアとした社会統合」という構想に注目する（この構想の具体的内容に関しては、田畑 2011 を参照）。この構想は、1980年代を通じたハーバーマスにおける法理解の転換の一環を示すものであり、その具体化という観点からも憲法パトリオティズムは理解できる。すなわち、1980年代における法理解の転換の一環としても憲法パトリオティズムは位置づけられうる。

本報告では、一方でドイツ統一によるそれまでの議論とのある種の断絶に、他方で「法をメディアとした社会統合」という1980年代にハーバーマスが取り組んだ課題との連関にそれぞれ注目することで、憲法パトリオティズムの構想が統一ドイツの成立を巡る論争を通じてどのように変化し、ハーバーマスの法理論にとって如何なる意味をもつのかを明らかにしたい。

2. ハーバーマスのアイデンティティ論

まず、ハーバーマスのアイデンティティ論を確認することから始めたい。その際に参照点となるのが、「複合的な社会は理性的アイデンティティを形成しうるか」と題された1974年の論文（『史的唯物論の再構成』所収）である。そこでハーバーマスは、複合的な社会、すなわち伝統がもはや自明な規範としての力もちえなくなった現代社会において可能な集合的アイデンティティを検討している。

そこでの実質的な検討の対象は、ヘーゲルの『法の哲学』における「人倫としての国家」である。一方でハーバーマスは、複合的な社会において、国家、家族などのアイデンティティを形成する力をもつ特定の集団はもはや特権化されえないと結論づける。しかし、他方で世界市民や普遍的アイデンティティへの拡張には、ヘーゲルによるカント批判、すなわち抽象的なものに過ぎず集団を形成できないという批判が当てはまり、現実的ではないともされる。

ハーバーマスは、この対立する状況の下、集合的アイデンティティは合理的な討議のもつ基本的規範に依拠せざるをえないとする。すなわち、「集合的アイデンティティは、コミュニケーション過程へ参加するのに、普遍的で平等なチャンスが与えられていると意識できる場合にのみ基礎づけられる」とされる。しかし、「もし複合的な社会において集合的なアイデンティティが形成されるものならば、内容的に先入観をもたず、特定の組織からは独立なある共同体のアイデンティティという形態をとる」と言うのみで、全体としては楽観的な見通しが語られるに留まっている。

この段階での議論で注目すべき点は二つある。一つは普遍主義に依拠しつつも、集合的アイデンティティそのものを放棄しているのではない点、もう一つは、その一方で普遍主義な規範と個人を繋ぐはずの集合的アイデンティティの捉え方が曖昧であり、事実上規範と個人が直接関係しているように理解できる点である。

3. 市民的不服従論——憲法パトリオティズムの前史

続いて、1983年から1984年に展開された市民的不服従論（『新たなる不透明性』所収）を検討する。憲法パトリオティズムの構想を検討する前に、市民的不服従論を取り上げるのは、ここでの議論が憲法パトリオティズムの構想を準備したと同時に、1980年代を通じて展開された「法をメディアとした社会統合」という構想でハーバーマスが応えようとした問題を素描しているからである。いわば1980年代における彼の理論的展開と憲法パトリオティズムとの交差点として、市民的不服従論を取り上げたい。

ハーバーマスは、市民的不服従を「われわれの民主的法治国家秩序の一般に承認されている正統性の根拠を援用されて実行されはするが、形態としては違法であるような行為」として理解する。この理解に端的に現れているように、そこで中心的テーマとなったのは「正統性と合法性との関係」

であった。この関係をどのように捉えるかをめぐって、1980年代におけるハーバーマスの理論は展開されたのであり、最終的に「法をメディアとする社会統合」という構想に結実することとなる（詳しくは、田畑 2011）。この構想において、法は手続き主義的に理解され、法制定手続きの中に道徳が組み入れられることで、正統性と合法性が和解させられるのである。

正統性と合法性との間に位置づけられる市民的不服従という問題は、この和解の必要性を指摘するものであると同時に、この和解がなされる場をも示すこととなった。その場こそが「政治文化」に他ならない。ハーバーマスは、「ヘーゲルなら人民の人倫的生活が営まれるところと言ったであろう」政治文化と述べ、「道徳的信念に基づいて市民が正当化への信頼を回復する場」として理解する。ここから、市民的不服従は成熟した民主主義国における政治文化の不可欠な構成要素とされるのである。

先のアイデンティティ論からしても、この政治文化という概念への注目は極めて重要である。なぜならば、政治文化が個人と普遍的規範との間を媒介するものだからである。ハーバーマスは新たな人倫としての政治文化に着目することで、普遍的規範が汲み上げられ、具体化されていく場を想定することができたのである。普遍主義的な内容をもつ憲法原理とその解釈を通じて政治文化は形成されていくとされ、ここに憲法パトリオティズムの萌芽を読み取ることができる。

4. 歴史家論争と憲法パトリオティズムの構想

「歴史家論争」において、ハーバーマスは、ナチスの過去を相対化するような歴史修正主義は許されず、ドイツでは集合的アイデンティティとして憲法パトリオティズムのみが許されると主張した。ここにおいて、憲法パトリオティズムという言葉がハーバーマスにおいて初めて用いられる。「ハーバーマスにおいて初めて」と述べたのは、この概念がそもそもはシュテルンベルガーによるものだからである。

ハーバーマスは、歴史家論争の中でシュテルンベルガーによる憲法パトリオティズムの構想を「基本法に示された政治秩序と諸原理に自己のアイデンティティを求める」ものとして高く評価し、普遍的原理への愛着こそがドイツに許された唯一の集合的アイデンティティであると主張する。ただし、ハーバーマスの憲法パトリオティズムの構想は、原理への愛着よりも、その原理を当の共同体が継続的に解釈していく実践の方を重視し、その解釈実践にアイデンティティを求めるという点でシュテルンベルガーより一步議論を進めている。具体的には、解釈実践が継続される中で生じるダイナミックなアイデンティティの形成が擁護され、その中で蓄積された政治文化として憲法パトリオティズムは理解される。

このように理解された憲法パトリオティズムは、市民的不服従論以来の議論を受けたラディカルなものとなる。ハーバーマスはその具体的イメージを共和主義に求め、その中にある持続的な革命精神として憲法パトリオティズムを捉えようとする。「共和制とは、幸運な相続者という回顧的な視点からの占有物と受け取られるものではなく、恒久的であると同時に日常的となった革命の意識においてプロジェクトとして追求される」とされ、普遍的規範を日々未来に向けて捉え直していく過程のなかに現れるのである。

さらには、「理性がその方向づけの内実、その未来を指し示す内実を確認していない間は、憲法の諸原理はわれわれの心情にけっして根づいていない」と述べ、「民主的法治国家は歴史的项目としてのみ、法律的なものを超えた規範的意味をもちつづける」とされる。ここに憲法パトリオティズムが、手続き主義を通じて正統性と合法性を和解させようとする「法をメディアとした社会統合」の具体化という側面をもつことが確認できる。単なる合法性に収まりきらない正統性を「歴史的项目」の中で包摂していくとは、手続き主義的な法理解を通じた正統性と合法性との和解に他ならず、普遍的規範としての憲法原理とその解釈という終わりのない歴史的项目のなかで果たされるのである。

5. 統一ドイツの成立と再構成された憲法パトリオティズムの構想

以上のように理解された憲法パトリオティズムの構想は、しかしドイツ統一をめぐる論争を通じてそのラディカルさを失っていく。ドイツ統一で問題となったのは、その統一の方法であり、西ドイツによる東ドイツの「吸収」という手法で行われたことが問題視された。ハーバーマスは、この手法に反対して新たな憲法制定による再統一を主張したが、ドイツ・マルク・ナショナリズムと彼が呼ぶ経済的ナショナリズムの高まりの前に、その主張はかき消され、無惨にも敗れ去ってしまったのであった。

注目すべきは、この新たな憲法制定による統一という手法が共和主義の理念に根ざした憲法パトリオティズムの構想から導かれたという点である。すなわち、ハーバーマスは、統一のプロセスに受け身で対応するのではなく、すべての市民が「No」と言う機会を認められることで、統一が多数派による自覚的な決定として認識されることが不可欠であると主張する。このために求められるのは、けっしてナショナルな単位の復活などではなく、普遍主義的な原理に基づいた新たな憲法の制定である。これこそが西ドイツの政治文化に根づいた共和主義的な自己理解、すなわち憲法パトリオティズムに適うものなのである。

しかし、実際にハーバーマスがドイツ統一の過程で目の当たりにしたのは、これまで西ドイツにおいて育まれてきたリベラルな政治文化がいかにか脆く崩れやすいものであったのかということであった。この認識を得たのち、この政治文化に依拠した憲法パトリオティズムのプロジェクトはより慎重なものになっていく。

この点が端的に現れているのが、統一を前後しての共和主義理解の変化である。これまで確認したように、統一前まで憲法パトリオティズムの構想は、市民的不服従論以来の流れを汲んだ革命精神の持続としての共和主義として理解された。しかし統一後、共和主義という言葉には新たな要素が付け加えられる。その要素とは共同体主義的要素であり、統一以後、共和主義は共同体主義とほぼ同じ扱いになってしまう。もちろん、共和主義は自己立法の理念を示す主張として肯定的に言及されることもあるが、最終的には国家と社会とを分離していないとして批判され、全面的に依拠される立場ではなくなる。

この変化には、実際の「革命」を経験し、その中でナショナルな感情の高揚を目撃したことが影響している。その影響から共和主義という言葉がもっている共同体主義的な側面が注目されると共に、革命のイメージを提供していたアーレントへの依拠が失われていったと考えられるのである。このことにより、持続的な革命といったより積極的でラディカルな要素が憲法パトリオティズムの中から失われてしまう結果となったのである。

6. まとめ

以上、ハーバーマスの憲法パトリオティズムの構想を、彼の理論発展を追いながら検討してきた。これまでの分析でいえることは、ハーバーマスの憲法パトリオティズムの構想がけっして一直線的な発展史を辿ったのではなく、ドイツ統一を契機として再構成されているという点であり、その際に鍵となるのが共和主義理解であるということであった。

このことは、よく言われる『事実性と妥当性』での彼の主張はドイツ統一や東欧革命といった歴史的出来事の高揚感を反映したものであるという想定が、一面当たっていたと同時に、外れていた部分もあるということを示している。当たっていた部分とは、ドイツ統一という歴史的出来事の影響は確かにあったという点であり、外れていた部分とは、その影響は、実際に起きた「革命」による高揚感から生じたポジティブなものというよりも、「革命」時のナショナルな感情の高まりに対する危惧から生じたネガティブなものであったという点である。

主要文献

- Jürgen Habermas. 1976. *Zur Rekonstruktion des Historischen Materialismus*, Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag (清水多吉監訳『史的唯物論の再構成』、法政大学出版局、2000年)。
- . 1985. *Die Neue Unübersichtlichkeit*. Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag (河上倫逸監訳『新たなる不透明性』 松籟社、1995年)。
- . 1990. *Die nachholende Revolution*. Kleine Politische Schriften VII, Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag (三島憲一・山本尤・木前利秋・大貫敦子訳『遅ればせの革命』 岩波書店、1992)。
- . 1992. *Faktizität und Geltung: Beiträge zur Diskurstheorie des Rechts und des demokratischen Rechtsstaats*. Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag, 1992 (河上倫逸・耳野健二訳『事実性と妥当性—法と民主的法治国家の討議理論にかんする研究』、未來社、上巻2002年、下巻2003年)。
- . 1996. *Die Einbeziehung des Anderen: Studien zur politischen Theorie*. Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag (高野昌行訳『他者の受容』、法政大学出版局、2004年)。
- . 1998. *Die postnationale Konstellation*. Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag.
- . 2004. *Der gespaltene Westen*. Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag (大貫敦子・木前利秋・鈴木直・三島憲一訳『引き裂かれた西洋』 法政大学出版局、2009年)。
- Patchen Markell. 2000. 'Making Affect Safe for Democracy? On "Constitutional Patriotism"', in *Political Theory*, Vol. 28. No. 6.
- Jan-Werner Müller. 2007. *Constitutional Patriotism*, Princeton University Press.
- Matthew G. Specter. 2010. *Habermas: An Intellectual Biography*, Cambridge University Press.
- Dolf Sternberger. 1990. *Verfassungspatriotismus*, Frankfurt am Main: Insel Verlag.
- 齋藤純一. 2008. 『政治と複数性——民主的な公共性に向けて』 岩波書店。
- 田畑真一. 2011. 「社会統合のメディアとしての法——J・ハーバーマスにおける法理解の転換」 『政治思想研究』 第11号。
- 牧野正義. 2008. 「ハーバーマスのアイデンティティ論——憲法パトリオティズム論を中心に——」 『西日本哲学年報』 第16号 91-107頁。
- 三島憲一. 2006. 『現代ドイツ——統一後の知的軌跡——』 岩波新書。
- 毛利透. 2002. 『民主政の規範理論——憲法パトリオティズムは可能か』 勁草書房。

※ 参考文献表は当日配布のレジюмеに記載します

沖縄の日本復帰を批判する運動・思想の越境性——竹中労の思想と実践を事例に

大野光明（立命館大学先端総合学術研究科）

はじめに

1960年代後半から1970年代前半、日本本土において興隆する社会運動・学生運動・反戦平和運動の1つの焦点は沖縄闘争であった。それは狭くは沖縄の復帰を求める運動であり、また、日本復帰にとどまらない沖縄のあり方を問う様々な実践・思想であった。戦後沖縄の民衆運動の歴史はさまざまな形で記録に残され、分析されてきた。しかし、日本本土における沖縄闘争とは何であったのかは記録や証言が散逸し、まとまった形で分析されることもなく放置されている。沖縄の民衆運動についての膨大な記録と分析とは極めて対照的である。1972年の日本復帰をめぐり本土側で生まれた様々な思想と実践の検証作業は、今日の沖縄問題がどのように形成され、その過程でどのような運動や思想がつくられたのかを考えるためにも必要である。過去の社会運動を今の時点から断罪するのではなく、また、「あの運動は失敗だった」といった平板な歴史記述によって過去の営みを繰り返す（鎮庄）（崎山 2000）するのではなく、過去の運動の中から現在にまで続く水脈としての潜在的な可能性を顕在化させる営為が求められる。

このような問題意識から本稿では、本土の人々にとっての沖縄闘争の一断面として、沖縄の復帰運動・思想に対峙し批判を行った竹中労（1930-1991）の沖縄論を再検討する。現在、沖縄研究において、復帰運動の批判的な検証が行われている。復帰運動・思想がナショナリズムの陥穽にはまり、ナショナリズムに内在化されている沖縄＝周辺への構造的差別を批判しきれず、国民国家への再統合へと回収されていったという視点である。1960年代末期に沖縄の知識人が提起した反復帰論の再評価もその一環である。本稿では、竹中労の沖縄論が、日本復帰を差別・抑圧の継続として捉え批判していたこと、そして、竹中の思想的な広がり＝越境的な視座からの沖縄論の意義を明らかにしたい。

一. 下層労働者・窮民という視点

1969年10月以降、竹中労は、憑かれたように沖縄を訪れ、沖縄について書き、語り、オルガナイザーとして様々な活動をつくった。竹中労にとって沖縄は1960年代以降のライフワークであった。

竹中労の「エゴ（自我）が強く、自分が正しいと信じているため、思いどおりにならないと突如、怒りが爆発」させ、喧嘩をよくしかけた（木村 1999 : 201）という個性ゆえなのか、あるいは、大風呂敷を広げた壮大な構想をぶちあえたにすぎないとの印象ゆえなのか、竹中労についてはまっとうな評価や分析はなされていない。しかし、現在進行形の沖縄差別への新たな介入の実践の中で、竹中労は再評価され始めた（注①）。本稿もその連なりにある。

竹中労は非常にユニークな視座から沖縄の復帰運動とそれに呼応する本土の左翼・新左翼の運動や進歩的とされた知識人を批判した。竹中が徹底してこだわったのは下層労働者・窮民からの視点である。この視点は、彼の経験によるのだろう。小学校時代の貧しい朝鮮人の友人との出会い、学徒動員中の朝鮮人労働者との交流、戦後の東京駅地下道での引揚者の支援活動（竹中 1973 : 23-65）、山谷の日雇労働組合での活動、「娼婦とヒモに立ちまじり、あるいは朝鮮人部落に潜行する」日々（竹中 1972=2002 : 56-57）。そこで自らの「傷口をなめあうような思いで[···]現代の人外非人、下層プロレタリアの心情を代弁すること」（竹中 1973 : 114）を意識し始め、「窮民、流民の社会」を眼差し、そこに「叛乱・革命の夢想」を抱くようになる（竹中 1973 : 67）。

立て、飢えたる者よ！“制度の悪夢”をその根底から破碎せよ、巷には千三百万人の失業者があふれていた。天皇陛下のおんために死地に駆り出され、病みほうけ無一物で帰還し

た兵士たち、特攻隊くずれ、差別と死に至る強制労働のもとに置かれてきた在日朝鮮人、ガード下、地下道等に蝟集する敗戦非人（浮浪者）、宿なし引揚者、よるべない戦争未亡人、戦争孤児——おびたしい“地の群れ”。

窮民・流民はさらなる奈落へと淪落していく（もしくは這い上がろうとする）娼婦、やくざ、すり、かつ払い、闇商人、追いはぎ、強盗、故買商人等々、革命の党はそれら飢え迫る窮民、さらには犯罪者群を同盟軍として、自然発生的な暴動を街頭に激発、連鎖し、全国規模の巨大なる反乱をみちびかねばならなかった、「米騒動」の再現から一挙に国家権力の廃絶へとおもむかねばならなかった。（竹中 1973 : 50）

下層労働者に常に肉薄するこの思想は、共産党をはじめとする新旧左翼の思想・運動が、下層労働者を「社会が生み出した消極的腐敗物」＝革命の主体たりあえないルンペンプロレタリアートとして規定していたことへの批判から生まれたといえる。しかし、竹中にとって、山谷、釜ヶ崎、広島原爆スラム、貧しい農漁村などに生きる下層労働者は、国家から自立した自治空間をつくり、人間回復の欲求を持つ革命の潜勢力として映った（竹中 1969）。「市民社会から差別され、切り棄てられた人間の奈落にこそ、この制度の鉄鎖を打ち砕く“叛乱”は生起されなければならぬ」と（竹中 1972=2002 : 54）。竹中にとって、「自由を奪っているもの、人間を人間として扱っていないもの、差別するもの、搾取するものに対する闘い」こそが革命の端緒と実践のであったのだ（竹中 1973 : 78）。

二. 沖縄の復帰運動・思想の批判

竹中は、本土からも沖縄からも非難されるか忘却される、沖縄の下層労働者——米兵相手の娼婦、ヤクザ、芸能集団、沖仲仕、A サインバーの店員——の視点から、沖縄の復帰運動の欺瞞を鋭くえぐりだしていった。では竹中にとって復帰運動とは何なのか。

第一に、復帰運動とはまず何よりも、下層労働者の生活権を奪うものであった。たとえば、売春防止法の沖縄での適用開始によって、生活の糧を奪われる娼婦たちについては何度も言及がなされている（竹中 1972=2002）。そして、復帰運動は、日本人としての道徳や生活習慣を絶えず教育的に沖縄の人々の身体に注入し、下層労働者という汚い存在を排除するメカニズムをはらんでいる。

「本土から軽べつされない立派な沖縄をつくりましょう」、屋良革新政府は目下新生活運動をくりひろげちよる。環境を浄化しよう、公序と良俗をうち立てよう、ナンセンス、ナンセンス、娼婦たちを“特殊婦人”と呼ぶエセ革新政府、その汚辱のよってきたる根幹を正さず、ただ強権をもってクサイものにフタ、モトシンカカランヌーの貧しい庶民の生活権を奪おうとする。（竹中 1972=2002 : 224）

また、竹中は、沖縄が日本の労働市場において、下層労働者をつくり、本土へ提供しつづける拠点＝植民地であると明確に位置付けた。沖縄は、本土復帰後も変わることなく、本土・海外資本からの収奪・搾取の対象となり、日本の資本主義経済を底辺から支えることになる。日本復帰によって、沖縄県内の下層労働者が切り捨てられていくだけでなく、沖縄がヤマトから収奪・搾取される構造を再生産することになると主張した。

第二に、竹中は復帰運動が本土＝ヤマト像の幻想をつくりあげていると考えた。

まぼろしの“祖国”に幻想を抱いている。だが、“復帰”ということの意味をよく考えてみようではないか？ 当然、本土から資本家、役人どもが乗りこんでくるだろう、アメリカにしても完全に撤退してしまうわけではない。けっきょく、日米両帝国主義に支配さえ、二重のクビキを負うことになる。当地の“革新勢力”は、いったい何を考えておるのか！

佐藤栄作や自由民主党に支配されちよる日本低国なんぞに復帰してどうなる！ 本土から機動隊がゴッソリとやってきて、オノレらが弾圧されるのが関の山ではないか！ 復帰、ナンセンス！（竹中 1972=2002 : 76）

そして、第三に、本土側の知識人や左翼・新左翼運動の欺瞞的な態度である。竹中は、沖縄の日本復帰を支えている本土の知識人たちや左翼運動・新左翼運動も様々に批判した。「遅れた琉球、貧しい沖縄を、大和がひき上げてやるという放漫、左右を問わず夜郎自大のヤマトンチュー」と激しく問い、また、沖縄を「悲劇の島」や「悲しみの島」などと一方的かつ感傷的に捉える言説・運動に強い疑義をとらえた。なぜなら、そのような一方的かつ感情的な沖縄への眼差しが、「まやかしの“祖国”復帰を論理的に補完し」ており、「日帝・植民地主義とネガポジの共犯関係にあることを」示しているというのだ（竹中 1972=2002 : 397）。そして、竹中は、左翼・新左翼の思想と運動が、琉球処分からはじまる沖縄への差別と抑圧の歴史を「血族意識」によって棚に置く「ご都合主義」（竹中 1972=2002 : 81）であると激しく非難する。1969年11月、日米両政府は1972年の沖縄復帰（施政権の日本への返還）を決定するも、米軍基地の維持と自衛隊の沖縄進駐にも合意し、沖縄をキーストーンとして、ベトナム戦争をはじめとするアジア地域秩序へ積極的に共同で介入する姿勢が明確になっていった。このような国際政治状況を踏まえれば、復帰運動・思想が日米両政府によって回収されているという意味で、竹中の批判は妥当であった。

このように、竹中は沖縄と本土との安易な同一化を伴う復帰運動・思想に楔を打ち込み、復帰運動・思想自体が沖縄への差別や抑圧を隠蔽していることを指摘した。

三. 「沖縄、ニッポンではない」から窮民の叛乱・革命の広がりの中へ

では、竹中労はどのような沖縄像を提起したのだろうか。それは、「沖縄、ニッポンではない」というテーゼである。

沖縄、ニッポンではない。

彼らはウチナーンチュ（沖縄人）、我らはヤマトンチュ（日本人）である。

その認識に立てば、これまで沖縄について語られてきた復帰、奪還、解放等のすべての論理、まやかしであることが自明となる。（竹中 1972=2002 : 12）

その根拠は、政治的には琉球王国という海洋独立国家であったという認識である。薩摩侵略、琉球処分によって日本に併合されたのだという基本的な考え、言語や芸能をはじめとした文化的な差異などである。「沖縄、ニッポンではない」というテーゼは、竹中と交流のあった琉球独立を掲げる琉球独立党党首の野底土南らの影響もあっただろう。竹中は沖縄に次のような言葉を投げつける。

沖縄、なぜニッポンでないにもかかわらず復帰するか、その文化とまやかしの憲法・民主主義とをひきかえにするのか？ 長い歴史を、大和に踏みにじられ差別収奪されてきたのに、怒らず闘わないのはなぜだ？（竹中 1972=2002 : 275-276）

同国人であると主張するかぎり諸君は差別される。沖縄ニッポンではないと“異邦の論理”で大和に対峙するかぎり、諸君は自由なのである。（竹中 1972=2002 : 42）

日本への復帰に収斂されているかに見える、沖縄民衆の情動の隙間に垣間見えている、あるいは、下層労働者の生活そのものがさらしている、「沖縄、ニッポンでない」という〈民衆の信念〉（竹中 1972=2002 : 178）を噴出させよと問うのである。潜在化されたままの、復帰の思想と運動に隙間

を入れる力を顕在化せよと呼びかけるのだ。竹中にとって、この〈民衆的信念〉が顕在化した象徴的出来事が1970年12月20日未明に起こったコザ暴動であった。多くの下層労働者が働き生きる基地の街であり、米兵向けの歓楽街であるコザ。コザ暴動はそこで起こった米兵による沖縄人への交通事故の事後処理に端を発した暴動である。

民衆は外人の車を片端からひっくりかえして焼き払い、炎を囲んでカチャーシー（沖縄の騒ぎ唄）を踊り狂う。

彼らは、いわゆる組織労働者に非ず、暴動には党、セクトの指導はなかった。これまで、整然たるデモがついに破ることのできなかった米軍ゲイトを、自然発生的な無告の大衆は楽々とブチぬき、基地突入を果たした。（竹中 1972=2002 : 61）

Aサインのボーイたち、GI相手の売春婦が先頭に立って石を投げ車を焼いた現実に、沖縄の“左翼”はまるで不感症であった。それが何を告げ知らせているのかを、ついに覚らなかった。

基地の街・売春の街に、沖縄の元姿のリストレーション（復活）したのは、まさに必然であった。（竹中 1972=2002 : 231）

竹中は、コザ暴動を、「基地の街・親米の街の“正体”をむき出しにし」、「コザ民衆の怨念の噴出」であり、「沖縄の元姿」であるとした（竹中 1972=2002 : 231）。コザ暴動についての竹中の分析から分かるのは、「不定型のエネルギー」（竹中 1972=2002 : 460）や「怨念の噴出」が、日本復帰に向け、沖縄人のメンタリティまるごとを日本人化していく暴力の中で、抑え込まれ、潜在的なものにとどめられているということである。しかし、Aサインバーの店主、娼婦、基地労働者などの下層労働者を路上にあふれさせ、基地へと突入させていった怒りの連鎖があった。米兵の車両を燃やししながら、カチャーシーを踊り、歌う人々を評して、その怒りの連鎖を傍らで支えた起爆剤は〈うた〉なのだ、と竹中は述べる。「音楽的な昂奮は階級意識よりもすぐれて革命である」と（竹中 1972=2002 : 547）。〈うた〉にこそ、民衆の悲哀や抵抗の痕跡があり、〈民衆的信念〉を噴出させる力＝顕在化の力がある（竹中 1975）。

また、コザ暴動は、竹中にとって、革命を担うものが、「純情ぐれん隊、モトシンカカランヌー、沖縄若年プロレタリアートでなければならない」という認識を強固なものとした（竹中 1972=2002 : 470）。それは沖縄人に限定されるものでもなかった。日本復帰が切り棄てていく、沖縄に出稼ぎとしてやってきている台湾人労働者、半強制的・強制的に連れてこられた朝鮮人たち、あるいはブラックパンサーの思想を生きる貧しさゆえに兵士になった黒人たちである。こうして、沖縄に生きる国籍に限定されない下層労働者たちの〈民衆的信念〉をつなぐことが構想されていく。窮民たちの越境的な連りのなかに沖縄を位置づけるのだ。たとえば、1970年代初頭、基地の中のブラックパンサー党系の黒人兵、アメリカ人反戦活動家、そしてウチナーンチュの活動家とが交流を持ち始めていた（高嶺 1984）。

そして、竹中は沖縄への旅を続ける中で、アジア（韓国、台湾、香港、ベトナム、カンボジア、ラオス、タイ、インドネシア、マレーシア、フィリピン）の窮民たちとの出会いの旅を決断する。在韓被爆者、プサンの娼婦、高砂族、客家漂流民、香港の水上娼婦、マニラ暴力組織、泰緬国境のモン族武装農場、シンガポールのスラム……（竹中 1972=2002 : 532-533）。

竹中は、沖縄を日本及びアメリカとの垂直的権力関係によって考えるだけでなく、アジアに広がる日本及びアメリカの政治的、軍事的、経済的な抑圧の対象である様々な窮民たちとの越境的な関

係性の中でのとらえかえしを試みている。

ナショナリズムを意識的・無意識的にはらんだ思想と諸実践によって、沖縄と本土との差別を忘却するのではなく、差別され収奪されるものたち＝汎アジア窮民と沖縄とを越境的に連結し、あるいは、沖縄という土地に具体的に存在する多民族的な下層労働者たちを結び付ける中で、復帰をめぐるナショナルな同一化と連帯を打ち壊す潜在的な力を呼び起こすことが試みられていた（注②）。

四. おわりに

本稿では、沖縄闘争の一断面として、竹中労の復帰運動・思想の批判、下層労働者・窮民の視座からの越境する思想を検討した。竹中の沖縄論は、国民国家の枠組みに思想・運動を押しとどめるような垂直的な復帰要求運動ではなく、沖縄に現われている問題群を越境的につなぎ、開いていくという実践であった。窮民たちの声との共鳴という視座を取り入れることで、忘却された差別・抑圧の暴力が可視化され、沖縄の〈民衆の信念〉が顕在化しえるのである。1972年以降も、沖縄に軍事基地が押し付けられ、人々の自己決定権を奪い、アジア地域に銃剣を向け続ける体制は続いている。竹中の思想の射程からすれば、世界各地の脱植民地化や脱冷戦化、あるいは民族自決をめぐる運動や黒人解放運動などのマイノリティ運動・思想とどのような共振的關係を築いていたのか／いけるのかという思想的な問いを、現在につきつけてもいるという意義を見出せるのではないだろうか。

【注】

①Demusik Inter. (1998)、記忘記同人 (2009)、2009年に〈地下大学〉のイベント「谷川雁と竹中労——うた〉は殲滅されたのか? 「日本の歌」から「日本禁歌集」へ」。

②沖縄を越境的・国際的視点から描き直す、という試みは、1960年代～70年代にかけて沖縄についてのドキュメンタリー映像作品を製作・上映したNDU（日本ドキュメンタリストユニオン）にも共通するものである（大野 2010a）。

【参考文献】

大野光明, 2010a, 「越境へと誘う映像の喚起力——NDUとNDSの〈国境〉の異なる現われによせて」NDS+NDU 上映会ふり返り冊子作り実行委員会『彷徨する魂を追う NDUからNDSへ 上映会ふり返り中間報告』。

———, 2010b, 「『沖縄』との連帯に現われるナショナリズムとその批判」『情況』2010年11月号: 17-31。

記忘記同人編, 2009, 『日本禁歌集の宇宙』、邑楽社/メディア・ルネッサンス。

木村聖哉, 2009, 『竹中労・無頼の哀しみ』現代書館。

崎山政毅, 2000, 「反乱—鎮圧の系譜学にむけて」『現代思想』(Vol.28-No.11, 2000年10月号)。

高嶺朝一, 1984, 『知られざる沖縄の米兵——米軍基地15年の取材メモから』高文研。

竹中労, 1969, 『山谷——都市反乱の原点』全国自治研修協会。

———, 1973, 『竹中労行動論集 無頼と荊冠』三笠書房。

———, 1972=2002, 『琉球共和国——汝、花を武器とせよ!』筑摩書房。

———, 1975, 『琉歌幻視行』田畑書店。

DeMusik Inter.編, 1998, 『音の力 〈沖縄〉コザ沸騰篇』インパクト出版会。

ローティの物語的な自己

大賀祐樹（早稲田大学社会科学総合学術院助教）

R.ローティがその認識論哲学に対する批判において、心身二元論でも一元論でもないものとして構想する自己とは、世界に対する各々の解釈としての物語的なボキャブラリーにおける世界観、すなわち自らが偶然に出会い、受け入れることになったボキャブラリーとしての、歴史的、地理的、文化的に条件づけられた文化の影響を強く受けた自己を形成するというものであり、一見するとコミュニタリアン的な自己を構想しているようにも見える。一方、ローティは「哲学に対する民主主義の優先」という論文や『偶然性・アイロニー・連帯』等において、J.ロールズのリベラリズムを積極的に擁護し、M.サンデルのリベラリズム批判に対して反論している。(1)ところが、その他の著作においてはC.テイラー、A.マッキンタイア、M.ウォルツァーといった、いわゆるコミュニタリアンとして一括りにされる思想家達の「自己」についての考え方自体や、その他の哲学的スタンスについて、必ずしも批判的ではなく、むしろ好意的に受け入れている部分も多い。

ローティの自己についての考えは、自己についての論考を主要な問題意識とするテイラーとの間に数度にわたって行われた、双方の「認識論」についての論争を検討することによって浮き彫りにすることができる。テイラーは、ローティの哲学が「物語」に関わるものであるという点に関して異論はない。問題はローティの見解が「非実在論」へと大きく飛躍するものであり、それ自体はむしろ認識論的な伝統への再帰ですらあるが、その対立そのものから解き放たれることによって確固たる実在論へと至ることができる、テイラーは論じている[Taylor 1990: 258]。それに対してローティは、自らが「反表象主義」ではあっても非実在論ではないとして、次のように反論する。「われわれ反表象主義者は誰も、宇宙におけるほとんどの事柄がわれわれとは独立して存在しているということを疑ったことは一度もない。われわれが問うていることは、果たしてその事柄が、われわれから“表象的に”独立しているのかということである。」[Rorty 1998: 86]では、ローティの「認識論」における自己とはいかなるものなのか。そのことを解く鍵は、ローティにおけるW.ジェイムズとD.デイヴィッドソンの理解にある。

ローティがプラグマティストの中で強く影響を受けたのが、J.デューイと並びジェイムズである。とりわけ、ジェイムズの純粋経験や多元的宇宙という考え方は、ローティが取り上げていた意味での解釈学、すなわち単一の真理が実在するのではなく個別の立ち位置からの視点における世界に対する理解という考え方に近いものである。一つの対象についての多元的な解釈とでも言い得る「認識論」からなる世界観が、ジェイムズが晩年に到達した「多元的宇宙」の世界像である。それは、われわれ一人一人に個別に生じる「純粋経験」がモザイク状に集まり、無数の小さな絶対者が形成する「多宇宙 (multiverse)」（2）がより集まって「一つの宇宙 (universe)」を形成しているというようなイメージである。

従来の哲学の立場から考えてみると、多元論的なイメージを持つ思想は相対主義的で非合理的なものになるが、ジェイムズは逆に多元的宇宙の世界観のほうが、「合理性」が最大限に保たれるようになり、伝統的な「合理性」という言葉の用法こそが破棄されてしまった方が良いと考えた。そして多元的な世界とは、帝国や王国よりも連邦共和国に近いものになり、多元性がバラバラに存在しているのではなく、「一」の中に「多」が含まれて共存しているというビジョンを提示した。

ジェイムズ自身は、「私の理解しているようなプラグマティズムと最近私が根本的経験論として述べた教説との間には、なんら論理的な関係はない」と述べているが[James 1907: viii]、直接経験されたものは何であれ実在的なものであるとする純粋経験が、宗教的経験というプラグマティックな宗教論の根拠となっていることと同様に、「真理とはそれを信じるほうがわれわれにとってより良いもの」とするジェイムズの真理観の根拠となっていることも明らかであり、むしろ根本的経験論とそこから導かれる多元的宇宙の世界像とが、現代のローティにも受け継がれたプラグマティズムにおける世界の認識方法であったと言えるだろう。

ローティは『哲学と自然の鏡』における結論として、哲学が他の諸学問に対して基礎を与えるような

役割を持つものから、啓発や詩的なひらめきを与えるもの、すなわち自然に対する歪みなき鏡像を探索するための学問から、新しいメタファーを与えるような解釈学的なものへと変化していると論じたが、以後の著作においては何故か解釈学的というタームは使用されなくなった。しかし、実際には表面上において解釈学という表現はされなくなり、重心がプラグマティズムという表現へと移行した後でも、その思想の中身は一貫していた。ローティが解釈学を重視していた時期において最も重要視していたのは、H.G.ガダマー、あるいはT.クーン、W.V.O.クワインであり、それ以上にデイヴィドソンであって、特にデイヴィドソンの重要性は「解釈学以後」も変わらないどころか増加していった。

デイヴィドソンの真理論における主要な論点の一つとして、真理とは世界と認識者の間を媒介する第三項ではないという考え方がある。それは例えば、「意味」とは言語が世界を表象する際に生じる第三項ではないという、「概念枠」を批判する「経験主義の第三のドグマ」という考え方に表されている。デイヴィドソンにおける真理とは、たびたび引き合いに出される「雪が白いのは雪が白い場合その場合に限る」という「T文」における規約という考え方に見られるように、論理的な整合性、すなわち「スジが通っているかどうか」ということにしかなく、T文の中の左辺と右辺を繋ぐ第三のものが実在するわけではない、とローティは解釈している[Rorty 1991: 137]。ローティはデイヴィドソンの真理論において、認識における「心」「物」「表象」という三角関係を脱し、世界や物の存在の在り方についての理解やイメージを個人毎にまったく自由に捉えられるとするものであるとする「非還元的物理主義」を見出した。そして、ローティは認識における三角関係を放棄した後、人が実在する世界を理解、解釈するきっかけとなるのがデイヴィドソンの言うような「メタファー」であると考えている[Rorty 1991: 124]。何者へも還元されることのない物理主義においては、唯物論的な世界観へ一元的に還元するための自然科学的な言説もまた、神話等と同様に、その説明の上手さやそれを利用することによる利益の大きさは別として、一種のメタファーに過ぎない。

ローティの「認識論」における自己像とは、心か脳か、あるいはその両方かという選択肢だけではなく、自己をいかなるメタファーで記述し、また新たに出会ったメタファーによって再記述するかというように考えられており、自己が実在に対する表象としての信念を抱くという三角関係ではなく、信念と欲望が形成するネットワーク状のもの、そのもののことである。そして、その信念や欲望とは世界についての一般的なメタファーとしてのボキャブラリー及び、特異なファンタジーによって形成されている。人はそれぞれ独自性を持っており、他者とは異なった存在である。そのため、ある程度同じイメージを共有することは出来たとしても、完全に他者と全く同じボキャブラリーを共有することはできない。そこで、自らの独自性を見出すために必要となるのは、言語ゲーム内において受け継がれてきた「死んだメタファー」を字義通りに受け取り、自己の記述としてそのまま受け入れることではない。それでは、自らは他者のコピーやレプリカに過ぎない存在になってしまう。そのようにならないために、ローティは「人が自分という存在の原因の根拠をしっかりと辿る唯一の方法は、自分の原因についての物語を新しい言語で語ることなのだ」と述べている[Rorty 1989: 28]。

従来までの哲学、科学、宗教等のいわゆる「大きな物語」においては、まず始めに「物語」が存在し、その物語が保証する正しさによって人間の自己のアイデンティティーが確保されていた。「大きな物語」における正しさは唯一のものであるので、自己と他者における信念の内容やその正しさが異なっているということとはあり得ず、もしあるとすれば、それはすなわちどちらかが間違っているということの意味していた。それに対し、ローティが理解するところのジェームズ-デイヴィドソンの信念や正しさが依拠する「物語」とは、「大きな物語」に対する「小さな物語」のことであろう。「小さな物語」は一つの正しさを否定し、個別の多元的な正しさを保証する。個人はそれぞれ個別の正しさに対して自己を同一化するの、他者と異なっているということが当たり前になり、むしろ共通であるほうが問題となるのである。個別の自己は、それぞれに抱く世界についてのメタファーから成る信念と、世界についての関心からなる欲望から成り立っており、個別の物語を通してそれぞれの世界の在り方を認識する。(3)

ローティの理解によると、ジェームズとデイヴィドソンはプラグマティズムと（アメリカ的な）解釈学という、名称は異なっても同じような考えを持っているということになる。『哲学と自然の鏡』に

においては、デューイについての言及と比べるとジェイムズについての言及は印象的ではないが、以後の著作においてジェイムズについての言及の重要度が増加した頃には、解釈学からプラグマティズムへの重心の移行が行なわれている。また、ジェイムズのプラグマティズムは、デイヴィドソンと共にアイロニストの自己像を形成するボキャブラリーや個人的なファンタジーという考え方にも大きな影響を与えており、ローティの政治思想を考える際にも無視できない存在となっている。

このことから、ローティにとってジェイムズのプラグマティズムとは、解釈学とプラグマティズムにおける一貫性の根拠となっており、その重心の変化の際に大きな意味を持つミッシングリンクであるとも言えるのではないだろうか。そのため、ローティにとってジェイムズのプラグマティズムは極めて重要な思想である。

このようなローティの議論に対し、テイラーはローティがデイヴィドソンに依拠しながら「相対主義者」や「反実在論者」であるというレッテルを貼られることを拒否することについて疑問を投げかけている。

テイラーによると、枠組みと内容の区別という「経験主義の第三のドグマ」を撤廃することによって表象という第三項を放棄することを目指すデイヴィドソンと、その考えに依拠するローティの方がそがむしろテイラーの言う意味での「表象主義者」なのだということになる[Taylor 2003: 169]。また、ローティとテイラーとの違いは、認識論の伝統的な区別の仕方に対して、ローティは心身の区別と実在との対応という考え方をなくすことによって余分なものを削除する「ミニマリスト」であるのに対して、テイラーは認識論の伝統から受け継いだ歪んだ理解を構成し直す必要があるという点において「マキシマリスト」であるという[Taylor 2003: 158]。両者は共に「基礎づけ主義」に反対するという点において共通しており、また「全体論的」であるという点においても共通しているが、テイラーが採用する「全体論」とはクワインやデイヴィドソンの、世界の情報が原子的に輸入される（ガヴァグアイウサギというようにそれ単体として見たり、雪が白いのは雪が白い時その場合に限るというように限定したりする）のではなく、社会的な慣習によって構成される理解が共有されるような場として、入力における原子主義を完全に排除した形でのよりラディカルな全体論である。つまり、認識とはその状況ごとにおける個別の対応については是非かとするのではなく、周囲の環境や人間の慣習などを巻き込んだものとして為されるということである。

テイラーは、われわれの知識が表象だけから構成されており、われわれの推論が抽象的な表象を伴っていると考えているような人々のことを「表象主義者」であるとしているが、デイヴィドソンやローティにおいて、因果関係と正当化をはっきりと区別するという点にこの特徴が見られるという。この二人は、信念だけが諸原因の宇宙における唯一の住人であるとしているが、それに対し、テイラーはもっと多いと考えている。また、この二人は信念という「枠組み」によって実際に世界を理解しているのではないかと考えられるとしている。そしてその考え方は、「エスノセントリズム」という他者に対する誤った理解の源となりがちな危険性をはらんでいる。必要なのは、デイヴィドソンの「寛容の原理」によって他者を理解することではなく、自と他の違いが存在するということを理解するというのではないだろうか、とテイラーは指摘する[Taylor 2003: 174]。

テイラーによるこのような指摘は、ローティとの相違点がデイヴィドソンの理解の仕方とその思想に対する是非に由来し、それぞれの自己とアイデンティティー形成の方向性とそこから生じる政治についての考え方の違いを際立たせることになっている。テイラーが言うように、たしかにローティとデイヴィドソンにおける信念とは、結局のところ彼らが放棄したところの「枠組み」の一種なのかもしれない。結局のところ、自己を形成する信念や欲望それ自体も枠組みの一種なのではないかと言えるので、そもそも枠組み自体を完全に放棄することは本当に可能なのだろうかと疑問を呈することもできるだろう。

しかし、その「枠組み」が異なるということから、自と他が決定的に異なるということだけを強調するという点には多少の問題があるように思える。たしかに、自と他には決定的な違いが存在するという事は疑いようがない。しかし、ローティとデイヴィドソンが論じていることの中で重要なことは、例え決定的な差異が存在しようとも、少なくとも自と他が異なっているということだけは理解できるとい

うところにある。つまり、仮に森の木々や野原の草花が何らかの手段でコミュニケーションをしており、有機的な肉体を持たない情報生命体のような知性が実は身の回りに存在していたとしても、それがわれわれに認識できず、合理的なコミュニケーションが成立しないのであれば、彼らを理解することはできないのだが、人類との間には合理的なコミュニケーションを成り立たせることによって相互の理解が成立するのである。ローティにおける「自己」が抱く信念とは、必ずしも「表象」といった古いタームに分類されるような類いのものではなく、以上のようなコミュニケーションのきっかけとなるようなものではないだろうか。

注

- (1) ローティが批判しているのは、例えばサンデルが想定するところのロールズ像、特にロールズにおける「負荷なき自己」という自己像の想定が誤っており、虚像であるという点と、何らかの特定の価値にアイデンティファイした自己を基礎として政治を構想するという点についてである。
- (2) マルチヴァースという言葉は量子論に基づいた現代宇宙論や、「可能世界論」における「多世界解釈」においても用いられる。しかし、ジェームズの言うところのマルチヴァースとは、N.グッドマンが『世界制作の方法』で用いた、それぞれの人によって世界観が異なることにより、世界も異なるという意味での「多世界」に近い。
- (3) 「ポストモダン」的な状況において、様々な価値観が抗争し合うからこそ、衝突を避けるための「ブルジョワ・リベラル」の習慣が必要となるとする、ローティのリベラリズムと、抗争において様々なアイデンティティーの間の「差異」を際立たせることを求める「多文化主義」における志向の違いがここにある。ただし、ローティの場合、『正義論』におけるロールズのような無知のベールの下での自己ではなく、自己解釈をする物語的な自己であり、問題とされるのは公的な空間における自己の存在様式というよりも、自己がいかなる振る舞いをするのかという点である。このような自己の両義的な側面において、善が先か正義が先かという二項対立を脱構築する射程がある。

参考文献

- Rorty, Richard, 1982. *Consequences of pragmatism : essays, 1972-1980*. Minneapolis. 室井尚 他 訳 『哲学の脱構築 プラグマティズムの帰結』 御茶の水書房 (1985)
- , 1989. *Contingency, irony, and solidarity*. Cambridge. 齋藤純一,山岡龍一,大川正彦 訳 『偶然性・アイロニー・連帯』 岩波書店 (2000)
- , 1991. *Objectivity, relativism, and truth*. Cambridge.
- , 1998. *Truth and Progress*. Cambridge.
- , 1999. *Philosophy and social hope*. London. 須藤訓任、渡辺啓真 訳『リベラル・ユートピアという希望』 岩波書店 (2002)
- , 2005. *The Future of Religion*. edited by Santiago Zabala, N.Y.
- James, William, 1907. *Pragmatism*. Mew York, Dover edition(1995). 榊田啓三郎 訳 『プラグマティズム』 岩波文庫 (1957)
- , 1912. *Essays in Radical Empiricism*. Mineola, New York, Dover edition(2003). 伊藤邦武 編訳 『純粹経験の哲学』 岩波文庫 (2004)
- Davidson, Donald, 1984. *Inquiries into truth and interpretation*, Oxford. 野本和幸、他 訳 『真理と解釈』 勁草書房 (1991)

- , 2000. *Truth Rehabilitated*. in *Rorty and his critics*, edited by Robert B. Brandom, Malden, Mass.
- Taylor, Charles, 1990. “Rorty in the Epistemological Tradition” in *Reading Rorty*, edited by Alan R. Malachowski. Oxford, U.K.
- , 2003. “Rorty and Philosophy” in *Richard Rorty*, edited by Charles Guignon, David R. Hiley. Cambridge, U.K. ; New York.
- 柳沼良太, 2002. 『プラグマティズムと教育 デューイからローティへ』 八千代出版
- 伊藤邦武, 2009. 『ジェイムズの多元的宇宙論』 岩波書店
- 大賀祐樹, 2009. 『リチャード・ローティ 1931-2007 リベラル・アイロニストの思想』 藤原書店

高島善哉の経済社会学の成立——三木清への思想的接近をふまえて

竹川慎吾（立命館大学先端総合学術研究科一貫制博士課程）

はじめに

本報告は、高島善哉の初期の仕事、経済社会学の成立をめぐる思想形成を追跡することを目的とする。1990年代以降の市民社会論リバイバルの世界的潮流のなかで、日本国内では日本市民社会論の源流として高島善哉の名があげられ、ここ最近に至るまで再検討されている。彼の仕事全体の評価としては『高島善哉—その学問的世界』（こぶし書房、2000年）が重要で、高島門下による講演や鋭い批評が収録されている。ところが一般に、処女作『経済社会学の根本問題—経済社会学者としてのスミスとリスト』（日本評論社、1941年）について、市民社会論やスミス研究などを部分的に取り出す傾向がある。しかし、当時の高島にとってそれらは本質的なものとは思われない。処女作における彼の重要な課題は、「歴史」を媒介とする「理論」と「政策」の統一であったのである。

また、高島を講座派マルクス主義の継承者として暗黙的に見る論調は今なお色濃く残る。しかし報告者はこれに全く否定的である。高島の経済社会学の成立にいたる思想形成は、講座派というよりも、明らかに京都学派系列のマルクスの思潮と合致している。その代表的存在として三木清は高島に近い存在として注目される。したがって、本報告の重大な関心事は、高島と三木の両者がどのように思想的な親和性を有していたかという点にある。先に述べた「理論」と「歴史」と「政策」との弁証法的統一は、三木の課題でもあった。特にその「歴史」の認識において初期の高島は講座派と全く相対し、むしろ三木の解釈哲学的傾向を帯びたマルクスの歴史哲学と近似している。本報告は、上記の問題意識に従い、初期における高島の経済社会学の成立への思想形成を考える。以下で、本報告のエッセンスを簡潔に記したい。

一 高島善哉の学問的道程—経済学の社会学化という課題

高島は1904年に岐阜県に生まれた。少年時代は学問の世界とはまったく無縁で、川遊びをするようなごく普通の子供であった。彼が本格的に学問的な知を学びはじめたのは、1921年（大正10年）、東京商科大学（現・一橋大学）予科に合格して入学した後のことになる。高島は福田徳三と大塚金之助に学び、大塚から「経済学の社会学化」という生涯におけるテーマの着想を得たのであった。

その方法を見いだす上で欠かせない存在はマルクスであった。マルクスへの接近は、1920年代後半に、雑誌『新興科学の旗の下に』に寄稿された2つの論文、「金利生活者経済学最後の型」（1925年）と「価値論なき流通論」（1925年）として結実する（『高島善哉著作集（第1巻）』に所収）。その背景には、高島が友人・本多謙三から、三木清を紹介されたことがあった。さらにその成果は、助手論文の初稿「静観的経済学止揚の方法」（当時は未公表、現在は『高島善哉著作集（第1巻）』に収録）にあらわれている。

1930年代初頭から、高島は戦時期の抑圧下で、マルクスを禁欲せざるをえなくなり、経済社会学への道程は屈折して進まざるをえなかった。ザーリン『国民経済学史』（三省堂、1935年）の翻訳や、アダム・スミス、そしてフリードリッヒ・リストに関する文筆活動が活発に展開された。かくしてそれらが集約され、処女作『経済社会学の根本問題—経済社会学者としてのスミスとリスト』（日本評論社、1941年）が出版されたのであった（以後は『根本問題』と略す）。

二 「経済社会学」の成立にいたる思想形成

1 従来の高島善哉研究とその限界

高島善哉についての研究は、主に処女作における市民社会論への関心と結びつけられてきたが、それはあまりに多様な像で描かれており、混乱しているのが実状といえる(1)。典型的な評価は、講座派マルクス主義の継承としての市民社会論である。この見方は、講座派がいわゆる二段階革命論において、市民社会を過渡的に承認していたと考えるのであれば、高島は市民社会論を講座派的文脈において自覚的に展開したに違いないと推論する。それは大塚金之助の弟子として高島のマルクスへの接近を考慮すれば、自明のことのように思われる。しかし、高島自身の証言はこうした期待と食い違っていて、資本主義論争にあまり興味はなかったと告白している。

この高島の市民社会像では、高島を講座派の系統にある近代主義者として置くことになる。その眼目は西欧市民社会の理想化であり、市民社会を規範的概念とする。そうであれば、歴史は近代への歩みの連続を示すことになる。それは逆に日本における封建的な残滓という問題を照射する。高島がこのような近代主義的診断をしていたのか、私は疑問視せざるをえない。

当時の高島の背景は、世界的にも市民社会の終わり、その危機が自覚された時代であった（現実には何度か危機は来ている）。当時の世界情勢が示すものは、市民社会の理想化ではなくしてその終焉である。近代にたいする危機感が世の中を覆っていたのが当時の現状である。市民社会という問題そのものが、初期の高島にとって全く本質的でなかった。

処女作における高島の企図は経済社会学の方法論的確立にあり、その核となる問題は「歴史」を媒介とする「理論」と「政策」との弁証法的統一にあった。とりわけその歴史認識は、講座派のそれと全く異なる。講座派が封建-近代の歴史段階論を想定していたとすれば、高島はそのような意味での段階論を採用しない（否定もしない）。報告者は、高島の思想的背景に京都学派による歴史哲学の展開、特に三木清のマルクスの歴史理論があるという見方に立っている。

2 初期高島の歴史認識

「段階理論と体制理論——体制概念の経済社会学的基础づけ」（『一橋論叢』第13巻第6号、1944年）という終戦前に書かれた高島の論文がある。ここに高島の初期の歴史認識が最も鮮明にあらわれている。高島の議論は円環的な歴史観と前進的な歴史観について論難することにはじまる。それを乗り越えるために彼が社会学の立場から提言するのは、第1に歴史の進行は円環的であると同時に前進的、発展的なものとして把握すること、第2に歴史を思弁的に形而上学的に捉えるのを回避すること、第3に歴史を主体的に把握することをあげている。つまり、社会学は歴史社会的現実にたいする経験科学であると同時に、実践的科学でなければならない。

これらの諸条件を満たす概念として高島が提唱するのが「体制」(system)概念である。これを使って、歴史というものを「造られつつ造り、造りつつ造られるという主体的なるものと客体的なるものとの内的連関」として理解しようとした。それは過去を歴史的個体として把握しながらも、近代における歴史の存在様式、すなわち近代の社会機構をとらえようとする。この体制概念のソースであるゾンバルトは「構造連関」の思想をもって、近代の歴史的個体の認識を試みた。しかし、それは段階理論から体制理論への移行でなくして止揚である。というのもゾンバルトは、近代資本主義体制の内部で、初期資本主義・高度資本主義・後期資本主義という段階論的発想を生かしたからである。

そもそもリストの段階概念に典型的なものは、感覚的認識の直接的表示形式としての類型、高島の言葉でいう実在型である。これに対してウェーバーの理念型がある。ゾンバルトの「体制」は、単に実在型でも理念型でもない。高島の経済社会学が目指すところは、ゾンバルトに近い現実型と呼ばれる方法である（同上 388頁）。現実型とはなにか。それは実在型と理念型との統一と説明される。そこで肝要なことは円環的にして前進的な道を統合する「構造連関」の思想である。そこで

高島は、ある構造連関を乗り越えて他の構造連関を結びつける具体的な統一原理を「国民生産力」に見いだす。国民生産力こそ、主体面と客体面の統一を保証する最も現実なる歴史の場と考えられ、それは体制概念の実質的基底とされる。

そこでの生産力は単に物質的生产力にとどまらず、機構的・制度的生産力及び精神的・道徳的生产力が含まれる全体性の概念であろう。高島が生産力に注目したのは、単に統制経済の時代的要請とは思われない。現に彼は生産力概念への関心を生涯捨てることがなかった。生産力概念の利点は、主体と客体、人間と自然との統一をなす概念となるからであり、それは歴史的社会的現実を単なる客体におしとどめることなく、それを形成する歴史的人間という主体的行為を内的に取り込む論理となるのである。こうして生産力の論理は、屈折したかたちで京都学派の発想に近づく。それは近代認識論の地平を突破しようとする。

3 経済社会学の試み

『根本問題』における最も大きな課題は、「歴史」を媒介とする「理論」と「政策」との弁証法的統一である。「体制」の具体的な考察はその2、3年後であり、本書ではまだ登場していない。処女作における高島の企図は、純粋経済学にたいする方法論的批判とその克服とともに「経済学の社会学化」への道筋をつけ、経済理論における全体性・歴史性・主体性を回復することである。高島の歴史観によれば、私たちが明確に認知しうるのは、現在の歴史的個体における「構造連関」である。高島が経済社会学を「経済時代の社会学」と呼んだ理由も、その社会の動的構造を理解するために、スミスにおける市民社会論の全体性を評価した理由もこの歴史認識に因っていた。

市民社会は第1に歴史的な概念であり、第2に社会学的な概念であり、第3に優れて経済的なものと規定されている。第1の歴史的であるという点は、市民社会を永遠の調和の下にある社会として見るスミスの前提を高島に拒否させることになった。第2の点が暗示するのは、市民社会が理論の全体性を明示する社会学的概念であるということである。高島はスミスから三世界論を抽出した。すなわち、『国富論』における経済的世界、『グラスゴー大学講義』における法的世界、そして『道徳感情論』における道徳的世界である。この経済・法・道徳がスミスの近代社会の「構造連関」の認識であり、理論の全体性の回復である。さらに、高島は市民社会をスミスから流通過程、分配過程、労働過程として引き出しながらも、それらを非社会学的な見方として重要視せず、スミスの社会観の本質を「人間生産力の体系」として強調する。そこでは何よりも人間的な依存関係としての市民社会が念頭に置かれる。

「生産力の論理」こそが、具体的な歴史形成を把握する高島の方法であった。スミスとリストにおける2つの「理論」と「政策」を統合して理解するためにも「歴史」は重要な焦点に置かれた。高島は「歴史性が人間存在の根本規定に属するという認識」が「20世紀の歴史意識を裏づける特性」であるという前提から彼は出発して、進歩的歴史観、歴史主義的歴史観、有機体的歴史の限界を指摘し、「歴史がこのように一つの出来事（*Geschehnis*）から行為（*Tat*）となったところに、我々の時代の根本的特徴が存在する」とした。人間を主体-客体認識に基づく歴史的存在とみなした上で、その歴史的行為を強調する。このマルクス的な見方が、歴史を媒介とする理論と政策の弁証法的統一の道として見出されている。ただ、これは明らかに現象学と解釈哲学を批判的に通過している。それは三木の主体的唯物論的な態度に非常に近く、後期の西田幾多郎を想起しても良い。本稿は、高島と思想的に近い関係にある三木清に議論を集中させる。三木のマルクス論と社会科学論を主に概観することで、高島の経済社会学との思想的親和性を明瞭にしたい。

三 三木清のマルクスと社会科学

1 三木清のマルクス

三木清の仕事はパスカルにおける人間学の哲学的研究にはじまった。その後、「人間学からヒューマニズムへ」の転回とともにマルクス主義へ接近した。高島とのつながりも同時期である。三木清と羽仁五郎を中心に編集された雑誌『新興科学の旗の下に』には、後に『社会科学の予備概念』（鉄塔書院、1929年）に所収される諸論文が掲載された。この著作に『唯物史観と現代の意識』（岩波書店、1928年）と『観念形態論』（鉄塔書院、1931年）をあわせて、三木における「マルクス主義の哲学的研究の三部作」とも言われる。ただし、彼のマルクス主義への関心は、社会科学への接近でもあったことは特筆されるべきことである。

当時の三木の基本的理解を知る上で、もっとも重要なものは『唯物史観と現代の意識』にある「人間学のマルクスの形態」であろう。そのなかで「基礎経験 - アンтроポロジー - イデオロギー」という1つの枠組みが提起され、マルクス主義の哲学的・人間学的基礎づけが試みられている。だが、これは純粋にマルクス主義のものではなく、ハイデッガーの解釈学的現象学とシェーラーの人間学の観念を基底に、おもに初期マルクスの思想を結びあわせたものである。

この三木の枠組みは社会科学の方法論に応用されてきたが、原理的に高島の経済社会学の方法とも共鳴する。経済社会学の「経済時代の社会学」という自己限定は、その時代に即応しうる現代の科学という意味であり、新しい科学が基礎経験に対応すべきことを暗示する。高島が人間を歴史的社会的存在として、かつそれを主体的実践的人間として配置することはマルクス人間学の展開であり、その上で理論・歴史・政策の弁証法的統合としての経済社会学を構築しようとしたということではできるだろう。もっとも高島がこのような人間学を社会科学へ本格的に応用したのは戦後のことである（社会科学的ヒューマニズム論）。

2 三木の社会科学論

三木のマルクスへの接近は、彼を社会科学論に導いた。しかし、当時「社会科学」という用語はマルクス主義の代名詞であった事情はふまえておかなければならない。とはいえ、三木の態度はマルクス主義を教条的に見るものではない。彼は社会科学論において、理論・歴史・政策が社会科学方法論争の文脈でどのように議論されてきたのかを批判的に吟味し、最終的にそれらの弁証法的統一者としてマルクスの優位を主張する。だが、彼の社会科学論がさらに具体化したのは『岩波講座哲学（第1巻）』（岩波書店、1932年）のなかに寄稿された「社会科学概論」においてである。先の『社会科学の予備概念』とのあいだに三木の人生を揺るがす事件が起きている。それは1930年（昭和5年）の「投獄」であり、思想的な「転向」を強いられた時であった（この前後の評価については転向説と非転向説の両方ある）。しかしその社会科学論の立場には、基本的に大きく違いはない。

三木は『社会科学の予備概念』の「理論・歴史・政策」において、リッカートとウェーバーの名をあげる。前者は理論と歴史の分離を説くのにたいし、後者は理論と政策の分離を説いた。三木はこれらの限界を説いて、社会科学における認識主体そのものの歴史性をまず強調する。存在の歴史的社会的規定なくして、歴史的社会的科学の構造もまた把握しえない。それは半面で歴史的に生成したもの（「成って在るもの」）であると同時に、もう半面では「成りつつ在るもの」を指す（後者は「歴史の生命性」と呼ばれる）。このゆえに歴史性＝過程性を把握するために見なければならないのは、現在である。現在は過去からの過程の結果であると同時に、未来への過程の出発点である。そして、このような歴史的意識には実践的性格が伴わざるをえない。このような人間の歴史的存在性と歴史的行為者として見る両面の理解は、解釈哲学から出た独自のマルクスの社会科学論である。

おわりに

本報告は初期の高島善哉に限定し、その経済社会学の成立を追跡しつつ、その試みを当時の哲学思想状況から内在的に理解しようとするものであった。高島の経済社会学の成立は少なくとも講座派マルクス主義の系譜とは異なる。講座派の歴史認識は封建—近代という段階論的歴史観であって、近代という当面の目標のために封建的なる残滓の崩壊の必要を実証主義的に展開するものであった。ところが、高島のそれは三木清らが持つ現象学や、解釈哲学の批判的継承として見出されたマルクス主義的歴史哲学に基づくものであり、それは生における存在の歴史性を出発点とする。そこでの関心は封建か近代という客観的問いではなく、過去と未来の過程を包摂する「現在」を主軸とした歴史的主体的人間の問いである。そのような人間学的把握により、一時の三木はマルクス主義のイデオロギーの必然性を主張していた。一方の高島善哉は、経済社会学を通して現代の人間学的理解に基づく行為理論として経済社会学を説明しようとした。両者に共通するのは、理論と歴史と政策との弁証法的統一である。高島が戦後もこの封建的残滓の問題をほとんど真剣に考えなかった理由はここにある。

それは解釈哲学を源にする歴史認識である。またそれは現在という時点において歴史の全体性を把握することを特徴とし、単なる歴史の回顧的性格も、安易な展望的性格も否定し、いかなる歴史決定論をも放棄するのである。一時の三木がマルクスへと接近したのはその歴史の動的側面を見失わないため、解釈学的歴史哲学に歴史形成の主体性＝実践性を包摂するためであった。高島善哉が「行為」を強調する負担もそこにある。報告者の立場としては、日本最初の市民社会論が極めて高水準の歴史哲学の問題域のなかで構想されたことを認めざるをえない。

[注]

(1) 高島の市民社会像は少なくとも5つある。第1に講座派の継承・変形とするもの（植村邦彦）、第2にスミス研究の実とするもの、第3にドイツ歴史学派の系譜に位置するザーリンを経由したとするもの（原田哲史）、第4にその現象学的性格を説くもの（平子友長）、第5に社会科学的な総合視点に基づくとするもの（渡辺雅男）である。各自文献の記載は文字数の関係で割愛する。報告者の見解は、初期の高島については第4の平子氏の発想からヒントを得ている。ただし、その導きは彼が強調するゴットルからではなく、三木清のほうがより直接的かつ包括的だったのではないかと見ている。

[参考文献]

- 高島善哉『自ら墓標を立つ—私の人生論ノート』、秋山書房、1984年
-----『人間・風土と社会科学—続・私の人生論ノート』、秋山書房、1985年
-----『高島善哉著作集（第1巻）』、こぶし書房、1998年
-----『高島善哉著作集（第2巻）』、こぶし書房、1998年
-----『高島善哉著作集（第7巻）』、こぶし書房、1997年
三木清『三木清全集（第3巻）』、岩波書店、1966年
-----『三木清全集（第6巻）』、岩波書店、1967年
-----『三木清全集（第17巻）』、岩波書店、1968年

ポーコックにおける政治の観念と政治言説——方法論争を越えて

種田佳紀（京都精華大学・助手）

一. 序

本発表ではポーコックにとって、政治言説の発話がいかなる政治的営みであったのかについて議論する。いうまでもなくポーコックは政治思想史に限らず、広く思想史の方法に大きな影響を与えた思想家であるが、そもそも政治という営みをどのように捉えていたのかについて彼自身がはっきりと語っているとは言い難い。しかし政治についての学の歴史を紐解いてみれば明らかのように、60年代から70年代にかけての時期は、政治について学が、他の社会科学との関係の中で、その固有の領域を改めて確定しようとしていた時期である。そうした議論の渦中にあったポーコックが、政治の領域が何処にあるのか、ひいては政治がどのように営まれるのかについて考えていなかったとは想定しにくい。本発表ではこうしたコンテクストを踏まえたうえで、まず政治思想史におけるポーコックの位置付けを、レオ・シュトラウス、「観念の歴史」、マルクス主義の三者との関係から再確認する。その上で、特に「観念の歴史」観と「言説の歴史」観との相違を論じることで、ポーコックの方法論上の意図を明確にし、レオ・シュトラウスらとの方法論争が、方法論的な対立というよりも、政治という営みについての観念の相違を含みこんでいることを示し、ポーコックの政治についての観念を定位することにしたい。

しばしばポーコックはQ.スキナーやジョン・ダンと並んで、より歴史的な厳密さを追求するケンブリッジ学派の主要な論客とされてきた。そうした印象は誤りではないが、ポーコックの真骨頂は方法論を説得的な形で具体的な思想史的研究に結びつけたことにある。また、彼自身も自身の議論を方法論として定式化されうるものと考えていなかった節も見受けられる。この態度は、Q.スキナーのそれと大きく異なったものである。そのため、ポーコックがはっきりと方法論に焦点を当てて議論している著作は少ない。本発表ではとりわけ『徳・商業・資本主義』の序章におけるポーコックのスキナー評を手がかりとしつつ、ポーコックの議論が方法論というよりも、彼の政治と言説の関係についての理解のあり方を示すものだとすることを明らかにしたい。

二. レオ・シュトラウスとの関係

1. 政治の学の文脈

ポーコックの研究を政治の学であると考えた上で、その前史としてまず強調されるべきなのは、戦後アメリカにおける行動論的政治学の台頭である。行動論的政治学は、他の社会科学、とりわけ経済学の隆盛と、ナチズムと政治学との関係への反省を背景としつつ、政治学を定量的な分析を可能にする、より近代的な科学に再編しようとするものであった。

こうした学派は、従来の政治思想を、政治についての事実命題と「善き政治秩序は何か」という価値判断を混同したものだとして激しく批判した。その結果、アメリカでは従来の政治思想は、政治の学のメイン・ストリームを外れることになったが、政治の学の科学化は、古典的なテキストを読解する政治思想史の意義も薄れさせることになった。科学化された政治の学からすれば、最も新しい研究の中には、過去の研究の蓄積が凝集されている訳であり、取り立てて古典を特権的に扱う必要性がなかったからである。

こうした政治思想と政治思想史の退潮が、それらの学における内在的な変革の契機となったことは想像に難くない。しかし、ここで同時に考慮しておかなければならないのは、政治の学に特有の学史上の困難である。前述したように、政治についての学は、他の社会科学に比べて近代的な形に編成されるのが遅かった。社会契約論やマルクス主義、19世紀のイギリス社会主義思想のように、ある程度の連続性を想定できる学派もあるが、それが思想史を構成できる程の支配的な流れになったとは言い難い。むしろ、政治思想史は断片的な政治諸思想史でしかないという森(2002)の見立て

は十分に首肯しうるものである。ラヴジョイのような、政治思想の語りの多様なストックから政治的な語彙の豊かさを取り出し、そうした語彙の反復を見出すことで政治思想史の同一性を担保しようとする方法は、ある意味ではその事情を踏まえたものであるといえる。また、もう一方では、思想史外在的な視点の妥当性が問題にならない位に対象を微分化していく訓詁学的な方向性も、そうした事情から他の社会科学の思想史研究より早くに進んだと言える。

2. レオ・シュトラウスの思想史方法論

しばしばポーコックやスキナーらのケンブリッジ学派と対立的に語られる、レオ・シュトラウスの思想史方法論は、こうした状況で登場したのである。シュトラウスが批判したのは、「各々のテキストの論理はその固有の歴史的な文脈に依存したものであり、そのままでは現代には適用できない」と主張する素朴な意味での相対主義的な訓詁学だけではない。個人の政治的な営みを超越した歴史のダイナミズムを説くヘーゲル的な歴史哲学や、「各々のテキストはそれが現代的な視点から再解釈されてこそ意味がある」と考えるガダマー的な解釈学もまた、シュトラウスの批判の対象であった。

シュトラウスは、作者のテキストにおける意図を明らかにすることが政治思想史の役割であるとし、過去のテキストを丹念に読むことによって、政治思想の伝統の中で積み上げられてきた知見を理解し、その土台の上に新しい知識を加えていくことが政治思想の役割であると考えた。従って、シュトラウスにとって政治思想史は政治思想の単なる予備的考察というよりも、欠くべからざる議論の土台の共有という側面を持っていたと言える。シュトラウスは、そうした立場から、過去のテキストとの対話を促すような、読解についての詳細な原則を作り上げたのである。

つまり、シュトラウスは政治思想史を哲学的なレベルまで引き上げることで、多様な政治諸思想を一つの「政治思想」へと統合しようとしたのだと言える。ラヴジョイとは異なり、訓詁学的な方向性を突き詰めることによって、訓詁学的な限界を乗り越えようとしたのだと言ってもいい。いわば、シュトラウスにおいて政治思想史は政治思想の方法の一つとして再了解されているのである。

3. ポーコックの思想史方法論の立場

ポーコックが、そうしたシュトラウスの立場と大きく異なり、政治思想史をむしろ歴史の学として秩序付けようとしたことは間違いない。ポーコックは対象となるテキストで用いられている術語の意味を確定する為には、そのテキストが置かれていた歴史的状況を勘案しなければならないとして、「徳」や「腐敗」といった術語に注目しつつ、その時代のテキストを広汎に検討していく。こうした方法を通じて、ポーコックは対象となるテキストの置かれていた政治社会をパノラマ的に描写し、歴史の学としての政治思想史を提示するのである。

こうした方法は、ヘーゲル的な歴史哲学を拒否し、政治言説の中に人間の自由な可能性を見出すという点ではシュトラウスと共通しているものの、政治思想と政治思想史をともすれば結びつけがちであるシュトラウスとは逆に、それらを分離する。そして、政治思想史を、政治思想史家の歴史としてではなく、術語の意味上の転回の歴史として描くという点では、ラヴジョイの立場により近いものであると言える。

三. 「言説の歴史」と「観念の歴史」

1. 観念の歴史

前述したように、ポーコックらの方法論はシュトラウス的な哲学的政治思想史との対比で捉えられることが多く、それは現に両者の間にあった緊張感からして妥当である。しかし、ポーコックやスキナーの著作においてより紙幅が割かれているのは、ラヴジョイ的な「観念の歴史」論への批判である。例えば、ポーコック『徳・商業・資本主義』においても、スキナー『思想史とはなにか』においても、論調や力点に違いこそあれ、「観念の歴史」に対する批判は綿密な形で展開されている。

ある意味で、ポーコックらとシュトラウスが対立している地平というのは、厳密な意味で思想史方法論のそれではない。詳細は後述することにしたいが、彼らが対立しているのはむしろ、政治言説が何であり、またそれがどのような行為なのかを巡ってである。その点、「観念の歴史」として思

歴史を叙述しようとしたラヴジョイの立場は、より直接にポーコックらの論敵たり得るものであった。

ラヴジョイの提案する「観念の歴史」とは、政治言説の歴史をある観念についての概念が多様化していく歴史だと捉えようとする見解であるといえる。特定の言葉の意味上の広がり豊かになっていく歴史として政治思想史を叙述することは、それまでの思想家の歴史として思想史を見る立場とは大いに異なったものであった。前述したように、本来つながらないはずの断片的な諸思想を、観念（厳密には「記号としての言葉」）の同一性によってつなぎ合わせていくことは、通時的な叙述の可能性を大いに開くものであり、術語の定義リストを充実させていながら思想史を構想することは、ある種の明快さを伴っていた。

2. ポーコックからの批判

観念が多様な使われ方をする中で豊かになっていく歴史として思想史を捉えようとする「観念の歴史」と、言説や語彙、イデオロムの定義の変遷を探りつつ、時代毎の政治思想の実際をパノラマ的に記述しようとする「言説の歴史」は、観念や言説に着目し、思想史を思想家の歴史として捉えない点で確かに似通っている。一方で「観念の歴史」と「言説の歴史」が異なっているのは、ポーコックに従えば、歴史についての進歩的な理解とパラダイム論的な理解の相違ということになる。確かにポーコックは、その時代毎に語彙やイデオロムの意味が異なっただであろうことを強調するが、同時に、それが弁証法的な発展、深化を遂げているとは考えていない。むしろ時代状況など、政治言説外在的な理由でパラダイムがシフトしていくと考えている。その点、ラヴジョイらの「観念の歴史」観は、観念の定義のストックが豊かになっていく歴史として思想史を理解する点でより進歩主義的であり、また観念を時間軸と切り離して論じることの出来る言説空間をかなりの程度はっきりと前提にしている点でポーコックと異なる。確かに歴史を振り返れば、観念の多様なストックを見出すことは可能だが、それでも各々の時代や地域においては、概ね共通の意味を土台にしてその術語が用いられたことも事実であり、術語の定義が多様になっていくというよりも、術語の定義が遷移していくという方が歴史叙述として正確であるというのが、ポーコックの立場である。

ポーコックが政治思想史においてラディカルであったのは、ヘーゲル的な弁証法の論理を時間軸上でも、非時間軸上でも拒否して、政治言説のパラダイム・シフトとも呼ぶべき理論を提唱したことにある。この変化は、いかなれば弁証法的な政治思想家史からパラダイム論的な政治言説史への転回だと言ってもよい。ある特定の思想家のテキストを解釈学的に追究するかわりに、特定の言説がどのように広まり定着していったのかを追究することに主題を移すことと、弁証法的な政治思想の発展を想定しないことがポーコックの方法論上の大きな特徴といえる。

3. 三つの対立軸

結局、政治思想史の方法論として、ポーコックが拒否したのは、三つの立場である。一つは思想の地位を社会構造に従属させるマルクス主義的な理論、あるいはより一般的にはヘーゲル的な歴史哲学である。もうひとつは思想史がある種の自律的な抽象的問答の歴史であるというシュトラウスの考え方である。そして最後に、彼らにとって最も重要な批判対象だったのがラヴジョイ的な「観念の歴史」論である。そうした立場の政治思想史に代わって彼が提示するのが、政治言説が社会全体の中で果たす遂行のパノラマ的歴史的記述としての政治思想史である。こうした観点からすると、歴史の学として政治思想史を捉えるポーコックのやり方がそれだけで斬新であったように見える。しかし、むしろポーコックの拒否した三つの立場の登場の方が政治思想史の中では例外的な事態であった。発話行為論に影響を受けたポーコックの方法論は、確かに理論的には先鋭的な側面を持つてはいたが、実践的には歴史の学としての政治思想史の復古的側面をも併せ持っていたといえる。

四. 政治と政治言説

本節では、そうした方法論上の対立軸を踏まえつつ、ポーコックの政治観について検討することにした。より正確には、政治言説はどのような政治的営みであるとポーコックは考えているのだ

ろうか。

第一に、ポーコックにとって政治言説というのが、当該の時代における言説全体を意味しており、その一部だけを取り出して論ずることの出来ないものだと考えていたことに着目する必要がある。これは、シュトラウスのような、天才的な政治思想家のテキストを特権視する見方や、アーレントのような特別な空間における雄弁術の称揚とは大きく異なっている。シュトラウスやアーレントの議論の中には、政治を動かしていくのは一部の天才的な指導者の靈感であるという観念が張り付いている。しかし、ポーコックの議論は、そうした一部の人間の特権性は強調されず、むしろ政治言説全体の流れと政治社会の対応関係が論じられ、社会の構成員は多かれ少なかれこうした政治言説と政治社会のダイナミズムに貢献していると考えられている。この点で、ポーコックの議論はラヴジョイ的な「観念の歴史」論と近い。

しかし逆に政治言説が一つの政治的行為であり、そうした人間の自由な知的活動が社会を駆動させていくという信念は、ポーコックらとシュトラウス、アーレントに共有されている。こうした信念は思想を歴史や社会構造の反映でしかないとするヘーゲル的な考え方への反論となっている。あるいは、より押し進めて言えば、政治言説が、統計的データの反映でしかないとする考え方や、熟議が民主主義の多数決原理によって導かれた政策実践に正当性を担保する為の社会的メカニズムにしか過ぎないとする集計型民主主義論への反論でもある。ポーコックが『徳・商業・資本主義』において、「歴史を書くことは、イデオロギー的に自由主義的であるということ」（邦訳書 p.61）であると述べているが、ここでの自由主義という語は「人間の自由意思の可能性を認めている」という意も含んでいると理解すべきである。

こうした議論を踏まえるならば、ポーコックにとっての政治の範疇とは、政治言説の範疇であると言い換えて良いだろう。これは一見して同義反復でしかなく見えるが、政治言説の発話が政治行為の遂行であり、また政治のパラダイム・シフトを誘発する可能性があるという、政治そのものと言説の関係についての世界理解を基礎としている点にここでは注目したい。特定の言説や慣用語の使用方法が矛盾と誤解を多くはらみながらも、社会全体の政治への理解の枠組みを変えていくというダイナミズムこそ、ポーコックの描くパノラマの基本的なモチーフなのである。その意味で、ポーコックの政治思想史の研究は、ある特殊なタイプの政治の営みに関する歴史研究であると言える。

五. 結論

ポーコックにとって政治言説の発話による政治行為の遂行は、アーレントの述べるような、偉大な思想家や政治リーダーのみに限られた特権的な行為の遂行ではなく、一部の人間の自己実現でもない。そして同時にそれは他の政治行為や階級構造、パワーゲームの単なる帰結ではなく、それ自体で政治行為の遂行になりうるものである。

最後に、こうした立場は晩年のロールズの考えた政治哲学がいかなる政治実践でありうるのかという議論と緩やかに通底する部分を持っていることも指摘しておきたい。ロールズとポーコックはほとんどアカデミックな水準で直接の関係はないが、同時期のアメリカ政治学の状況を出発点とした彼らが、政治と言説の関係についての理解を一定程度共有していたことは興味深い。

ポーコックにとって政治言説による行為遂行は、特別な英雄的行為ではなく、社会的に条件付けられたものであり、弁証法的に正しい方向に向かう行為ともいえないが、同時に社会構造のカリカチュアやパワーゲームの結果でしかないわけでもない。それは丁度その中間にある、人間の不確かさで限界のある理性と自由意志の産物なのであり、社会のあり方を変容させる、優れて政治的な営みなのである。

<引用文献>

Lovejoy, A. O., *The Great Chain of Being: A Study of the History of an Idea*, Harvard University

- Press, 1936. =内藤健二訳『存在の大いなる連鎖』晶文社、1975年
森政稔「政治思想史の語りについて」、『国際社会科学』第51輯、2002年
- Pocock, J. B. A., *Virtue, Commerce and History: Essays on Political Thought and History, Chiefly in the Eighteenth Century*, Cambridge University Press, 1985. =田中秀夫訳『徳・商業・資本主義』みすず書房、1993年
- Rawls, John, *The Law of Peoples: with "The Idea of Public Reason Revisited"*, Harvard University Press, 1999. =中山竜一訳『万民の法』岩波書店、2006年
- Skinner, Quentin, *Meaning and Context: Quentin Skinner and His Critics*, Princeton University Press, 1989. =半澤孝麿、加藤節編訳『思想史とはなにか：意味とコンテクスト』岩波書店、1990年
- シュトラウス、レオ (著) 石崎嘉彦 (訳)『政治哲学とは何か：レオ・シュトラウスの政治哲学論集』昭和堂、1992年

福音主義と科学・自然神学・自助の精神

——デイヴィッド・リヴィングストンのアフリカ開発構想とその知的文脈

鈴木平（慶應義塾 志木高等学校）

デイヴィッド・リヴィングストン (David Livingstone, 1813-1873) は、十九世紀のイギリスを代表する探検家、宣教師である。アフリカで宣教活動を行いつつヨーロッパ人として初めて全踏破距離八〇〇〇キロメートルに及ぶアフリカ大陸横断旅行に成功し、内陸各地の様々な情報を世界へ伝えた。彼は医師、自然科学者でもあり、自由貿易と植民地化計画を軸とするアフリカ開発構想の提唱者でもあった。リヴィングストン研究は一世半以上にわたりイギリスを中心に英語圏で取り組まれてきたが、それらの書物の多くに見受けられる傾向として、次のような見解を指摘することができる。それは、リヴィングストンと同時代にアフリカへ渡ったイギリスの探検家や宣教師たちの思想や活動をイギリス帝国拡張の一背景としてとらえ(1)、とりわけてリヴィングストンの活動をヨーロッパ列強によるアフリカ分割のきっかけのひとつとして理解するという解釈の仕方である。例えば、イギリス帝国におけるプロテスタント・ミッションの活動とその歴史的意義について研究を進めている歴史家アンドリュー・ポーターは、リヴィングストンについて次のように述べている。「リヴィングストンの言葉から時代の変化を読み取ることが出来る。彼は難しい授業を学んだのだ。(中略) それは、宣教師には単独で活動する権利や力がほとんど無いということ、また、古いやり方では新しい問題を持つようになった世界を十分に治療できないということだ。」そしてポーターは、今では国境線が敷かれている地域を難無く越えて行われたリヴィングストンの遠征事業について、「アフリカ争奪戦とその究極の結果であるアフリカ分割を予期する存在」と特徴づけている(2)。

日本で近年行われたリヴィングストンあるいは同時代にアフリカで活動した宣教師たちに関する研究も、主に帝国支配の側面から考察されている。溝口昭子は、リヴィングストンの主著である探検記『南アフリカでの宣教旅行と探査』(3)に着目し、その内容とリヴィングストンの伝記から得られる情報を比較検討し、彼の探検記と探検旅行の本質について包括的に理解するための視点を提示しようと試みた。溝口は、リヴィングストンの探検はアフリカ人の改宗という困難な活動から彼を解放し、アフリカ大陸とそこに住む人々や文化から彼自身を隔てる方法として機能したと考えている。溝口は、このアフリカからの離脱によりリヴィングストンは、まだ何も刻み込まれていない地として大陸を描写しながら、合法的な商業とキリスト教によってアフリカ人が得られる恩恵や、彼だけではアフリカへもたらすことができない利益について、また彼が現地で実際に目にした様々な利点について語る事ができたとし、それゆえリヴィングストンは、植民地開拓者、宣教師、そして探検家であるという自らの立場に満足することができたと述べている(4)。

また、十九世紀イギリスにおける博愛主義と帝国の展開について研究した並河葉子は、世紀後半期における宣教活動の在り方に人種主義が及ぼした影響を再検討し、福音主義思想の変化や宣教活動の変質の関係を考察した。並河は、十九世紀後半以降は福音主義者たちも進化論を取り入れた人種主義的な人類学から影響を受け、アフリカ人を発展途上の遅れた人種と認識するようになり、宣教活動においてもアフリカ人を保護するためにヨーロッパ人が指導的立場につくことが活動の前提とされるようになったと述べている(5)。

しかし、リヴィングストンはイギリス帝国のアフリカへの進出を意図して宣教活動と探検に身を投じたのではなかった。彼は一八四〇年にロンドン宣教協会 (London Missionary Society) に入会し宣教師となったが、研究史でもしばしば言及されている通り、この時期に出会った奴隷解放論者トマス・フォーエル・バクストン (Thomas Fowell Buxton, 1786-1845) の人道主義や互恵主義から大きな影響を受けていた。バクストンは、イギリスの政治家にして博愛主義者、奴隷廃止主義者で、奴隷貿易に反対する議会の運動のリーダーを務めていたウィリアム・ウィルバーフォース (William Wilberforce, 1759-1833) の後継者のひとりとして奴隷貿易反対運動を牽引し、一八四〇

年六月一日にはアフリカ文明化協会（**African Civilization Society**）を設立し、とくに西アフリカにおける奴隷貿易の根絶を目指し活動していた。彼はキリスト教化、商業化、文明化による西アフリカの社会改革は、奴隷貿易を収束させるのみならずアフリカとイギリス双方に経済的利益をもたらすであろうという考えを強調し、広範な支持を獲得した。リヴィングストンはアフリカ文明化協会設立時にロンドンでバクストンの講演を聴き感銘を受けたという(6)。その後、リヴィングストンが提案し続けたアフリカ開発構想とバクストンの計画との類似性から、リヴィングストンを純粋なバクストン主義（**Pure Buxtonism**）者にとらえる見方もある(7)。

リヴィングストンは、バクストンが示したアフリカ救済策の具体的な構想を自ら実践しようとしたが、そのような活動へとリヴィングストンに向わせたもののひとつが、彼の生い立ち、すなわち、彼が生まれ育った故郷ブランタイアの紡績工場とその共同体の中で培われたリヴィングストンの経験と思想だった。彼は、産業と伝統、創業者の理念と労働者たちの営みによって守り継がれていた工場共同体の中で自助と共生の精神を学び、スコットランド人としての自我を高めた。リヴィングストンにとって少年、青年時代は、決して忘れることのない貴重な自己形成期であった。

さらに、リヴィングストンの活動のバックグラウンドとして注目すべき点は、バクストンの構想とは異なる思想系譜とその担い手たちの存在があったということだ。リヴィングストンが所属したロンドン宣教協会は、福音主義復興運動から直接に影響を受け一七九五年に設立されたニュー・ディセント（**New Dissent**）と呼ばれる新興団体だった。宗派の違いにはこだわらず異教徒たちに神の福音を教え広めることを活動理念としていたが、構成メンバーの大半は会衆派で、リヴィングストンもその一人だった。会衆派は一八四三年の大分裂によって福音派が設立した自由教会（**the Free Church**）に含まれるが、この自由教会の創立者トマス・チャーマーズ（**Thomas Chalmers, 1780-1847**）は、リヴィングストンの思想に間接的ではあるが影響を及ぼした人物であった。チャーマーズは工業都市グラスゴウの貧困問題の解決に取り組み、貧困という社会問題は救貧法等の行政的手段によってではなく、キリスト教信仰を土台とした自助（**Self-Help**）と慈善活動によって解決されるべきであると主張し多くの支持を獲得した。またチャーマーズは、信仰と科学は衝突せず科学研究はキリスト教にとって有益であると力説し大きな反響を呼んだが、とくに世界の複数性とキリスト教との関係について論じた彼の著書は人々の熱狂を巻き起こし、もともと数学者として知られていたチャーマーズを十九世紀前半の福音主義運動の先頭に立たせることになった(8)。そしてチャーマーズの宗教・科学思想は、彼と同様スコットランドの聖職者で、チャーマーズの学説を信奉していたトマス・ディック（**Thomas Dick, 1774-1857**）を媒介としてリヴィングストンへと受け継がれていった。

ディックは、リヴィングストンが主著の中で自らの思想に大きな転換をもたらした学者として唯一名前を挙げている人物であり、科学とキリスト教を融合し天文学と実践哲学に関する多くの著作を残した自然科学者である。天文学とキリスト教信仰をめぐる問題、とくに人間と同様の知性体が居住する天体が地球外にいくつも存在するという考え、すなわち世界の複数性（**Plurality of Worlds**）に関する議論は、ディックにとって生涯で中心的かつ永続的なテーマだった。彼はエディンバラ大学で学んだ後、説教師の資格を認められたがその仕事には就かず、30余年にわたり教師を務め、53歳の時に辞職し著述に専念するようになった。人生の転機となったのは初の著書『キリスト教哲学者』の成功であり、後には重要な著作を少なくとも九冊執筆し、すべて多くの版を重ね、少なくとも三冊はウェールズ語に、また一冊は中国語に翻訳された。ディックをとくにアメリカで歓迎され、「十九世紀のいかなる作家も、キリスト教哲学者トマス・ディックほど世界の尊敬と感謝を得るに値する人はいない」と評されたディックへ、ニューヨーク州のユニオン・カレッジは名誉博士号を授与している。現在ディックは地球外生命論争史の中で重視されている人物だが、それは著書のほとんどすべてにおいて世界の複数性について議論しているからである。(9)

ディックの学説から大きな影響を受け自然科学を学んだリヴィングストンにとって、アフリカで目にした驚嘆すべき世界と自然の仕組みは、宇宙と同様に、調べれば調べるほど精巧かつ精妙で、

人間の思考力や技術を遥かに超えていると思われた。世界にこのような精巧な仕組みや因果が存在するのは、人知を超越した者の設計が前提になければ説明がつかない。リヴィングストンにとって探検は、その高度な目的的な仕組みと存在のありようでまさに神の存在を証明している自然界を自らの目で確かめ、自らの足で探索することであり、神の御手に導かれながら、福音伝道によりアフリカ社会に平和と進歩をもたらすことが出来るという、宣教師としての信念に自信を与えるものでもあった。

このように、リヴィングストンはとりわけてスコットランド的な思想系譜の中に育ち、その大きな影響下にアフリカでの諸活動を展開したが、一方におけるアフリカ文明化の遠大なヴィジョンと、他方における彼の死後展開したイギリスとアフリカとの関係をめぐる歴史の現実との間には、大きな乖離が生じることになった。既存のリヴィングストン観は、帝国の成長・発展という歴史の長期的現実への志向をリヴィングストン思想それ自体の中に読み込み、その思想を大英帝国の思想的源泉と見なすという問題性を多かれ少なかれ内包している。

本報告は、このような思想系譜を担うリヴィングストンのアフリカ開発構想が、彼の同時代人、とくにアフリカと関わりが深かった宣教協会や慈善活動家、外交関係者や政治家などによって受容されるなかで、いかに変質していったのかという問題を念頭に置きつつ、リヴィングストン自身の活動の本来の意図と思想的源泉を明らかにすることを課題とする。そして本報告を通じ以下の三つの事柄を指摘したいと考えている。

リヴィングストンのアフリカ探検は、科学的探検調査であったと同時に神の恩寵を確かめ信仰を深めるキリスト教徒のフィールドワークでもあった。彼のアフリカ開発構想はバクストンのアフリカ救済策を土台とし植民地化計画が強調されたものだったが、リヴィングストンが長年深く関わったブランタイアの紡績工場における経験からも大きな影響を受けていた。彼の構想には、工場共同体で培われた慈善や相互扶助、自助の精神、スコットランド人としての誇りという素地があった。そしてトマス・ディックの宗教、科学思想との出会いをきっかけに彼の人生は大きく転向し、加えて、リヴィングストンが学生時代以降、生涯に渡り自然科学の師として仰いだ、十九世紀イギリスを代表する比較解剖学者にして古生物学者のリチャード・オーウェン(Richard Owen, 1804-1892)の学説から強く影響を受け、ほぼこの段階で彼の活動を支えることとなった思想的基盤は確立した。指摘される第一の事柄は、リヴィングストンの思想と活動を本質的に理解するためには、従来の研究では見落とされがちな彼の渡航以前の知的コンテクストを注視しなければならないということである。

しかしリヴィングストンの構想は本来的な起源と思想系譜を離れ、イギリス帝国史上あらたな社会的役割を果たすことになった。その象徴的史実は彼の支援者ヘンリー・モートン・スタンリー(Henry Morton Stanley, 1841-1904)がレオポルド二世のコンゴ自由国の植民地化に加担したことだが、リヴィングストン自身も著作や講演を通じて植民地化計画を提唱し、支持を得るため積極的に政府や為政者と関わり多額の援助を受けた。死後彼の構想は列強のアフリカ争奪の道徳的根拠ともなった。従ってリヴィングストンがアフリカ争奪と直接間接に関わり、その実践家としての役割の一端を担ったという事実は認めなければならない。これが指摘される第二の事柄である。

彼はイギリス社会の進歩について楽観的見解を持っていた。自らの活動の根幹を成す思想を信じて疑わず、神無きあとの人道主義や人種主義を人々がどう理解し実践するか、博愛的な宣教主義と善意にはどのような限界があるのかという問いに答えることはなかった。ヴィクトリア時代の申し子にして、前世紀の思想の継承者でもあり、頑ななまでに理想を追い続けたリヴィングストンの知的文脈は彼の偉大さと悲劇の所以となった。すなわち指摘される第三の事柄とは、彼をリヴィングストンたらしめたのは、人格に起因するものも当然だが、何よりも時代思潮だったということだ。世界の複数性論やキリスト教的世界観に基づく経済思想も、また、福音主義の互惠主義、人道主義に基づく宣教思想やユートピア的共同体思想も十九世紀のイギリスに厳然と存在し、多くの人々がそれらを理解し共有しており、外交政策をも動かし他国へ影響を及ぼすほど社会的に機能していた

というその事実の重みを、それらの思想の是非を問うのとは別に、歴史認識として踏まえなければならぬということ、リヴィングストンは体現している。

註

- (1) キリスト教化と商業化、帝国主義の相互関係について考察したクラウス・E・クノルは、宣教活動によって進められる帝国主義を意味する言葉として宣教帝国主義（missionary imperialism）という言葉を用いている。クノルは、「宣教帝国主義は、従属民に彼ら固有の生活を守ること、彼らの神を崇めること、彼らの制度や習慣を維持することを許さない。（中略）結果として宣教帝国主義は、もっと手が込んでおらず自意識過剰ではない方法で行われる搾取の在り方以上に重大な、従属民に対する試みとなるであろう」と述べている（Knorr, Klaus E, *British Colonial Theories 1570-1850*, London: Frank Cass and Co. Ltd, 1963, p.338）。
- (2) Porter, Andrew, *Religion versus Empire? British Protestant Missionaries and Overseas Expansion, 1700-1914*, Manchester University Press, 2004, p.184.
- (3) Livingstone, David, *Missionary travels and researches in South Africa including a sketch of sixteen years' residence in the interior of Africa, and a Journey from the Cape of Good Hope to Luanda on the West Coast ; Thence Across the Continent, Down the River Zambesi, to the Eastern Ocean*, London: John Murray, 1857.
- (4) 溝口昭子「NOT SO MUCH OF WHAT HAS BEEN DONE, AS OF WHAT STILL REMAINS TO BE PERFORMED : "EMPTINESS" IN DAVID LIVINGSTONE'S MISSIONARY TRAVELS AND RESEARCHES IN SOUTH AFRICA (1857)」『英米文学評論』五三号、東京女子大学、二〇〇七年、七五-九八頁。
- (5) 並河葉子「西アフリカにおけるチャーチ・ミッショナリー・ソサエティーの活動とイギリス福音主義」『西洋史学』一八一号、日本西洋史学会、一九九六年、三四頁。
- (6) Jeal, Tom, *Livingstone*, London: Pimlico, 1994, pp.22-23.
- (7) Barclay, Oliver, *Thomas Fowell Buxton and the liberation of slaves*, York: William Sessions, 2001, p.3, p.138.
- (8) 長尾伸一「19 世ブリテンの「世界の複数性」論争」『経済科学』五三巻 三号、名古屋大学大学院経済学研究科、二〇〇五年、三-四頁。
- (9) Crowe, Michael J, *The Extraterrestrial Life Debate 1750-1900: The Idea of a Plurality of Worlds from Kant to Lowell*, Cambridge University Press, 1988, p.196.

現代政治哲学における二つのルソー像とシヴィック・ヒューマニスト説の虚実

上野大樹（京都大学人間・環境学研究科博士課程、日本学術振興会）

1. 「全体主義者」としてのルソー

第二次世界大戦後のリベラリズムを中核とした政治哲学・政治理論は、戦間期から戦中にかけて西洋社会が経験することになった「全体主義」を明に暗に参照項としつつ、自らの政治体制を「自由」の観点から擁護し、あるいは批判してきた。戦後の自由論の文脈を大きく規定した講演「二つの自由概念」(Berlin 1969, *Four Essays on Liberty*) において、アイザイア・バーリンは、消極的自由——干渉の不在としての自由——を擁護しながら、自由の自己否定（「魔術的変換」）を帰結する積極的自由——自己支配としての自由——の危険性を示唆するが、その典型的な支持者としてバーリンが想定しているのは、ジャン＝ジャック・ルソーである (Galipeau 1994, *Isaiah Berlin's Liberalism*)。たとえば啓蒙の合理主義に対して初めて有力なアンチテーゼを提示したと称揚するロマン主義を論じるなかで、しばしばその始祖の一人に数え上げられるルソーをこの思潮から切り離すことに努めている (Berlin 1965, *The Roots of Romanticism*)。ルソーはたしかに百科全書派と対立したが、それは単に個人的で感情的な理由によるところが少なくなかったし、両者が最終的に欲したものは同じであってただそこに至る道筋が異なただけである。すなわち、ルソーは結局のところ両立不可能な対立など存在しない純粋な単一の秩序を求めたのであり、彼が他の啓蒙主義者よりもはるかに激烈に描き出した現在の抗争も、最終的には真正な世界の到来によって必然的に解消されるものであった。そこにあるのは西洋形而上学の伝統を貫く価値一元論の純粋な発露にすぎないのであり、ルソーの自由観はこれと容易に結びついて自由の自己否定を、全体主義的支配をもたらすのである。

他方、バーリンの区分に従えばむしろ全体主義の根を近代の消極的自由のうちに認め、バーリンが積極的自由として分類している古典古代の自由観に可能性を見出すハンナ・アーレントによっても、ルソーは全体主義の始原に位置づけられ、批判されている (Arendt 1963, *On Revolution*)。アーレントのルソー理解の特徴は、『人間不平等起原論』と『社会契約論』とを直接に結びつけて、ルソーの核心に他者に対しても自己自身に対しても分裂をもたない一体化・同一化の欲望を読み取る点にある。アーレントによれば、すべての個別利害を超越した完全な一般意志の理念は、感情の赴くままに生きる自然人の理想を投影したものである。ロベスピエールらルソーから決定的な影響を受けた革命家たちは、都市の下層貧民たち——「不幸な人々」——に自然人の姿を重ね合わせ、ルソーが発見した親密な結合を求めて彼らへの同情を基盤とした政治の実現をめざした。ところが、私的な関係性の同一化の理想をそのまま公的領域に持ち込むことは、複数性を本質とする政治の破壊をもたらす。そして、完全一致によって特徴づけられる一般意志の実現のためには、共通の利益を見出すべく第三者を共通の敵に仕立て上げることが避けがたいのであり、一般意志に従う統合された個人と共同体が、いまだその状態に至らずに各々の個別意志に縛られている人間を教導しなければならない。ここに革命期の人々を恐怖に陥れた「徳のテロル」が成立するのである。

かくのごとくルソーは、全体主義という最高悪の回避を至上命題とする戦後の政治理論において、自由の抑圧を導きうる危険な教説の唱道者として忌避される傾向が強かったといえよう。通常なら対立的な関係にあるはずの上の二つの立場のいずれから、ルソーは等しく全体主義者の烙印を押され、どのような方向であれルソーから距離をとることが、自らに自由の語を引き寄せるといった意味をもったのである。

2. ルソーの復権——政治理論から思想史へ

この傾向は、長らくオーソドキシイとして君臨してきたリベラリズムを批判するコミュニタリアニズムと総称される政治理論の出現によって、大きく転換する。フィリップ・ペティトによれば、政治参加志向のコミュニタリアン哲学——それはしばしばロマン主義的な性格を有するが——の勃興は、ジャン＝ジャック・ルソーの大いなる影響の下で、促されてきたのであり、肯定的にであれ否定的にであれ、

ルソーへの言及は質量とも拡大し、その政治思想を正面から本格的に取り上げる機会は確実に増えた（Petit 2003 'Republican-ism' in *Stanford Encyclopedia of Philosophy*）。政治理論の領域におけるこの変化が、ルソーを現代に復権させる一つの契機になったといつてよいだろう。さらに、この変化と深く連関して、政治思想史における共和主義研究の新しい動向のなかで、そこにあらためてルソーを再定位する試みもみられるようになった。その中心的な命題の一つは、「ルソーはシヴィック・ヒューマニストである」というものである。

かくのごとく、ときに鋭く対立もする多様な像がせめぎ合うなかで積み重ねられてきたルソーの解釈史は、新たな「ジャン＝ジャック・ルソー問題」を生み出しつつある。この「問題」に対して、本発表では大きく二つの角度から応答を試みたい。第一に、上述したような思想史上の共和主義的なルソー解釈に対する批判的検討、第二に、現代の政治理論のうちでルソーがそこに置かれているところの問題構制の問い直しである。

まず、この新しい思想史的理解が、18世紀を生きたルソーの置かれていた当時の思想史的・系譜学的な文脈を新たに照らし出した点でその意義を承認しつつも、むしろルソーの革新性が、シヴィック・ヒューマニズムからの決定的な離脱・転換にこそ存するというを示す。すなわち、「ルソーはシヴィック・ヒューマニストである」という命題の内在的検討を通じて、古典的な共和主義の語彙を駆使しながらも、ルソーがいかにその圏域を越えてすぐれて近代的といいうる政治の次元を思考していたのか、この点を明らかにすることが、ここでの第一の目的となる。

シヴィック・パラダイムに準拠して新たなルソー像を提示する論者として、たとえばマウリツィオ・ヴィローリやロバート・ウォクラー、ヘレナ・ローゼンブラット（Rosenblatt 1997, *Rousseau and Geneva*）を挙げることができる。ここではまずウォクラーのルソー解釈についてみてみよう（Wokler 2001, *Rousseau*）。そこでは、自発的服従とそれにもとづく統治契約を正当化したグロティウスやプーフェンドルフ、あるいはホッブズなどの議論をルソーが厳しく批判していることから、自然法学派や自己利益を行為の格率とする個人主義的人間像に対するルソーの政治思想の断絶性が強調され、代わってこの批判の論拠となった家族（オイコス）と国家（ポリス）の原理的区別をルソーに提供したアリストテレスとの連続性が解釈の基調となっている。18世紀のほかのいかなる思想家にもまして、ルソーは政治を徳へと結びつける古典ギリシアを典拠とする見解に賛同し、この徳による政治の実現のために、——上述の自然法学派やさらにはモンテスキューに抗して——当為と事実、権威と権力、政治的権利と実定法の峻別のなかで前者に定位したとされる。

ルソーにおけるこの区別の意義は、ヴィローリの議論においても強調される（Viroli 1988, *Rousseau and the 'Well-Ordered-Society'*）。それは自然的秩序と政治的秩序の差異として提示され、自然法学の伝統に依拠するルソーという像を修正し共和主義の長い歴史の最終段階にルソーを位置づけなおそうとするヴィローリの試みの中心的な論点の一つとなっている。加えて、ウォクラーの場合はこの対照が自然的な位相と人間の自由の位相とのそれとして理解されているのに対して、ヴィローリは両者の区分が究極的には一つの自然という実在的秩序のうちに包含されるとする。主観的権利とそれに基づく秩序の人為的な構築を核心とする自然権思想（Taylor 2004, *Modern Social Imaginaries*）とは対照的に、ヴィローリの解釈するルソーは道徳的秩序をも事物のなかに客観的に存在する実在として理解する点で、古典的共和主義の圏域に属する。

ここまで見てきたような共和主義的なルソー解釈に対して、すでにいくつかの重要な異論ないし修正が提出されている。たとえばチャールズ・テイラーは、ルソーの議論がそこから決定的に離反する側面をも備えていることを正当にも指摘する。ルソーには、「農民の集団」によって具象化されるような、日常生活の肯定というすぐれて近代的な観念が存在する。「名誉と栄誉という善は伝統的に、生命の養育や維持とは異なる高次の活動領域と連関させられてきたが、ルソーはそれらの善をそうした連関から切り離そうと全力を尽くす。よき政治共同体をまとめ上げるのは、まさに最も日常的で親密な文脈にあるときに人間が互いの交わりのうちに感じる、その喜びの拡大した感情である。ルソーにしてみれば、市民としての生活と生活手段の追求との間には、アリストテレスやアーレントが見出したような裂け目は存

在しない」(Taylor 1989, *Sources of the Self*) というのである。また、ペティットは次のように述べて、ルソーを共和主義の思潮のうちに回収することに留保を付す。「彼は共和主義の数多のアイディアを自らの哲学に取り入れた——特に依存を悪とし法の支配を重要視する点——けれども、彼はまた集合的身体たる人民が正当な主権者であり、決してその主権は代議院などに譲り渡すことはできない、といった議論を導入した。この議論は共和主義を根本的に新しい方向へと連れ出し、伝統的な教義に重要な断絶をもたらした」(Pettit, *op. cit.*)。ペティットは、ルソーをコミュニタリアンのほうに引きつけつつ、これを「ときに共和主義として描かれるものの、ここで描かれた立場〔ネオ・ローマ派共和主義〕にとって、その一変種ではなくて、ライバルを代表する」ものとして描き出す。

本報告では、ルソーが政治（ポリス）の基礎づけにおいて、共和主義的伝統のなかで、あるいはそれらに対して、どのような論理構造の転換を果たしたのかという点を明らかにしたい。結論を先取りすれば、自然法思想を継受した社会契約説の枠組みの下で、道徳的存在の外部に利己的な個人が相互に闘争する自然状態を仮設し、そのことによって、ゾーン・ポリティコンが住まうべき共和国の創設を可能にする先行条件の位置に、単一不可分の絶対的な主権の構成という位相を組み込んだのがルソーであるというのが、ここでの理解である。このように本来的な道徳的自己にきわめて近代的な自立の人間像を不可分の形で結びつけた点で、ルソーはシヴィック・ヒューマニズムからの決定的な一歩を踏み出していると考えられる。

3. 祖国愛の概念とコスモポリタニズム批判の論拠の変遷をめぐって

ルソーを近世イタリア以来の共和主義の系譜に位置づける見解が依拠する有力な論拠のひとつが、ルソーのテキストに頻出する共和主義的な語彙の存在である。ルソーの革新性はむしろ主権論の問題構制を前景化させ共和主義的伝統をもそこに組み込む形で再構成した点に存すると考える本報告の立場からも、やはり基底的な重要性をもつ概念である「祖国愛」という共和主義的語彙に、ここでは焦点を絞って検討を進める。

先に見たルソー研究によってその後の共和主義的な再解釈の流れを作ったヴィローリは、パトリオティズムとナショナリズムの思想史を描くなかでルソーを再びとりあげ、祖国愛の観念を共和主義的な政治の基盤として位置づけている (Viroli 1995, *For Love of the Country*)。モンテスキューによって、自由への愛に根ざした商業社会の現実に通うそれと、平等への愛を基底とする崇高だが非現実的なそれとに二極化されたパトリオティズムは、自己愛とパトリアへの愛とを連続させる啓蒙のコスモポリタニズムに反対したルソーによって、主に後者の近代人には過重な道徳心を求める理想として継受された。この類の理解を、ヴィローリは政治道徳と個人的利益の分離というマキアヴェリおよびそれ以前の共和主義の著述家たちの分析には見られない論点によって特徴づける。他方で、ルソーにとってパトリアは、それまでの共和主義的パトリオットと同様に何より公共の自由を意味し、それゆえパトリオティズムは、生活様式や文化、言語、ある特定の土地への愛である以上にまずは政治的な愛であったことが指摘される。このようにルソーにとってパトリアがある特定の文化的・精神的統一体としての国家ではなく共和政体という政治概念であったこと、そして政治的な自由とは共同の自由であったことに、ヴィローリはルソーへの共和主義的パトリオティズムの強い影響を見てとり、『ポーランド統治論』をも含むルソーの政治哲学をその後のナショナリズムの思想から区別する。

本報告も、パトリオティズムを含めてルソーに共和主義の伝統からの影響が皆無であったことを主張するものではない。しかし、ルソーの諸著作を通時的に分析するならば、そこに認められる共和主義的な側面にきわめて重要な切断が存在するというのが、ここでの主張である。ルソーの諸著作をシヴィック・パラダイムの観点から統合的に理解する際に暗黙裡に採られる視点は、以下のようなものである。共和主義的な語彙に彩られた『学問芸術論』を起点に『人間不平等起原論』を解釈し、さらにそれらに共通する部分を延長させたその先に『社会契約論』を位置づける。そして、たとえば祖国愛のような語彙がそこでは一貫して用いられていることが取り出される（たとえば逸見 2006 「ルソーと共和主義」、田中秀夫他編『共和主義の思想空間』を参照）。そして、ルソーの政治哲学の総体が語られるときには、

人間の自然たる自由を疎外し存在と外観の分離をもたらす「社会」を批判し、私的利益の飽くなき追求に邁進する個人という像に対して本来の、ただし到達不可能な道徳的人間を対置する「リベラリズムの批判者」が、そこに見出されることになる（Manent 1987, *Histoire intellectuelle du libéralisme*）。

これに対して、本報告では、その語彙上の連続性にもかかわらずそれが用いられる文脈と用法に決定的な変質が認められることを示す。これは、祖国愛と対をなす「人類愛」の観念に対する考え方の変容、つまり「人類の一般社会」が批判される論拠の変容を見ることで明らかになるだろう。『学問芸術論』では喪われほとんど現実に存在しない対象として、祖国愛が嘆かれていたのが、『社会契約論』の「ジュネーブ草稿」では逆に、非現実的な夢想という誹りは人類の一般社会の観念にこそ向けられるようになっている。そこでのルソーによれば、——望ましいのは、ではなく——現実に可能なのは、抽象的な人類の一般意志などではなくて共同体の一般意志のほうである。これは、しばしば近世政治思想史の系譜を概括する際にルソーに与えられる位置づけ、すなわちキリスト教の帝国の理念を受け継ぐダンテ以降の「人類の一般社会」の構想に対して、古代ギリシアという不在の伝統に定位しポリスという政治形態をリベラリズムと絶対主義の現実を批判するための専ら理念的な価値基準として呼び起こしたルソーという位置づけ（Manent 2001, *Cours familier de philosophie politique*）によっては説明できない論理であろう。ここでは、「崇高だが非現実的な理想」というモンテスキューから初期のルソーに受け継がれた祖国愛の表象は、大きな変質を被っている。これと並行して、コスモポリタニズムに対する批判も、そのような現実——習俗と徳の退廃——に対して専ら道徳的な観点から非難を浴びせかけるといふ形から、逆にむしろこの教義の虚偽性、首尾一貫性のなさを論難するという形に変化している。

4. 共和主義の徳倫理から主権論のリアリズムへ

このような変化は、ルソーの政治哲学の中核にある問題構制が、シヴィック・ヒューマニストパラダイムから主権論のそれに移行したことに伴うものだ——これがここでのもう一つの中心的命題である。現代の政治哲学の語彙に取って代わるならば、人類の一般社会を掲げるリベラリズムに対して、かつてのルソーは共和主義的な徳倫理を対置することで、当為や理想の側から現状を批判していたのに対し、『社会契約論』のルソーはこれに主権の理論を対置して、政治的な「リアリズム」の立場から現実を隠蔽する虚偽意識を批判しているのだと理解することができるだろう。

「ジュネーブ草稿」でルソーは、法と正義にかなった生き方をせよと言うディドロの道徳説教に対する独立人——彼は自然権としての自己保存の法則に従う——からのありうる反論を想定し、予定調和的なその言説ではこれを合理的に説得することができないことを示す。というのも、ディドロの論理に従えば、独立人たちが相互に対立に陥っているのは、彼らが十分に合理的ではないから、十分に啓蒙されていないからだということになる。ところが、すでにホッブズが明らかにしていたように、彼らは自己保存の原理に合理的かつ忠実に従った結果として、自己保存を危うくしてしまっているのである。だから、ディドロの規範的な言明は、社会的な事実性に根づくことのないいわば宙に浮いた言説として、独立人たちには何ら響くところのない無力なものである。もし彼らのうちの誰か一人が勇気をもってディドロの主張を受け入れたならば、彼はたちまちのうちに最低限の自然権をも剥奪されてしまうだろう。彼の行為は啓蒙されたものであるどころか、不合理で誤ったものであったということが、明らかになるばかりである。つまり、個人主義的な人間像からは——特別な条件がない限りは——予定調和的な社会秩序が自動的に生み出されることはないのであって、前者から後者を無媒介に導こうとするオプティミストの教義は、実は内的に破綻しているのである。

『社会契約論』のルソーは、ここでゾーン・ポリティコンに準じるような道徳的人間像を規範化し、利己的に振る舞う現実の人間を当為の位置から断罪することはない。反対に近代の個人主義を前提としつつ、それでも相互に戦争状態に陥ることなく各人が平和裏に共存することを可能にする条件を考察する。その条件を集約したものが、ルソーの「社会契約」である。その社会契約は、あらかじめ正しいものとして、不道徳な諸個人に外在的に、あるいは超越的に与えられるものではない。ルソーは次のように宣言する。「それ [=ルソーの社会契約構想] の成否については、われわれの乱暴な話し相手に自分で

判断してもらおう。最初の人為が自然に加えた悪を、完成された人為が償うことを、彼に示そう。彼が幸福であると信じている状態の悲惨のすべてを、彼が堅固であると信じている推論の誤謬のすべてを、彼に示そう。いっそうすぐれた事物の構成のもとでは、善行は報いられ、悪行は罰せられ、正義と幸福との魅力的な合致があることを、彼に見てもらおう。彼の理性を新しい光で照らし、彼の心を新しい感情で温めてやろう」（ジュネーブ草稿1編2章）。

個人主義的人間像を前提としてもここに描かれた「よく秩序づけられた社会」を創出しようとする社会契約とは、ルソーによれば、「主権」の構成を実現するものでなければならない。実はこのような社会契約の概念こそ、共和主義的な読解においてはもちろんのこと、リベラリズムに引きつけてルソーを理解しようとするジュディス・シュクラーのような卓抜な論者によっても、その解釈のうちに十分整合的な位置づけを与えられないでいたところのものである（Shkar 1969, *Men and Citizens*）。

述べたようにウォクラーの共和主義的解釈は、ルソーがモンテスキューを含むそれまでの思想家に反して政治の世界では事実ほど権利と異なるものはないと述べて、力と権威・規範の区別を主張した点を重視する。その含意は、前者に対する後者の優位があるべき正しい政治秩序の姿だという主張である。ところが、自然状態から社会状態への移行としての社会契約という理論枠組みにあっては、すでに明らかにしたように道徳中心的なアプローチは厳に戒められていた。むしろこの場面では事実性の次元に準拠することが何よりも求められる。ウォクラーは自らの解釈の中心的部分と対立するルソーのこの側面を見出して、両者を並列させるだけで、両者を統一的に位置づけることができないでいる。ルソーの議論は、むしろ次のように理解されなければならない。理想の政治秩序としての共和国を構成＝創出するためには、つまり力と権利が峻別された空間を切り開くためには、自然状態を統べる力の秩序を支配し、戦争状態を平定しなければならない。力と権利の区別を現実のものとするための「力」こそが、主権なのだ、と。

だから、ルソーの自然状態論・社会契約論において中心的な意味をもつのは、あくまで事実の位相であり、力の次元である。この根源的な次元——シュミットならば「政治的なもの」と呼ぶもの——に向き合うことを避けるリベラルな理念である「人類という語は、それを構成する個人間のどんな現実の結合も前提としないような、純粋に集合的な観念しかよび起こさない」。一般意志を確立し法を制定するために不可欠な「共同の力」を、人類の一般社会は備えていないからである。ここでのルソーの論理が明らかにするのは、少なくとも社会契約にとっての「政治体」は、文化的共同体としてのネーションというよりも、権力機構たるステートとしてあるということである。

以上に述べてきたような観点から社会契約を考えると、ルソーにとってその条項は単一不可分の絶対的な主権を確立するものであることが不可欠であり、それを可能にする唯一の方策は自然的自由の「全面的譲渡」であった。もし主権が部分的なものであれば、決して自然状態からの完全な脱却を実現することはできず、したがって遅かれ早かれ権利・正義の論理が支配すべき政治的秩序の領域に力の論理が侵入してくることを妨げることはできないだろう。ここでは詳論する余地はないが、この「切断」がいかに決定的な重要性を帯びているのかということ、ルソーはきわめて説得的に論じている。そして、この切断行為としての社会契約を現実化するための条項が、自然権の全面的譲渡である。

5. 思想史から再び理論へ

新たな「ルソー問題」の第二の側面、つまり今日の理論的言説のなかでのルソーの位置をめぐる論点には、以上に見てきたルソーのテキストとコンテクストに内在した研究に依拠して応答することができる。紙幅の都合上、詳細は当日の報告に委ねなければならないが、一言でいえば、冒頭で確認したルソーに対する二つの極からの批判は、実のところルソーの政治哲学の内在的な構成においてすでに論駁されている二つの論理——コスモポリタン・リベラリズムとシヴィック・ヒューマニズム——と等しいと考えることができる。つまり、そもそもルソーの立論それ自体が、200年後に展開されることになる自由論の二つの立場と同様の議論をまさに批判的に乗り越えるようなものとして構築されていたのである。二つの立場がいずれも全体主義批判の思潮を共通の背景としつつ、形而上学的で神秘主義的な異物にさ

え思えたルソーの主権の観念を排除することをめざしたとすれば、ここまでの考察は、ルソーの論理構成に対してはそのようなイデオロギー批判が無効であることを示している。共和主義が理想とする政治秩序を現実化するためには主権の政治がつねにすでに先立って果たされていなければならないというルソーの政治哲学の含意は、主権を近代的人間学がもたらした虚像とみなしこのイデオロギーを相対化しさえすれば主権は不要な観念として廃棄できると考えるアーレントの批判（Arendt 1968, *Between Past and Future*）が、外在的なそれではかありえないことを証立っている。

h.ueno@at3.ecs.kyoto-u.ac.jp

ヴィルヘルム・ライヒの生体エネルギー論

奥村大介（慶應義塾大学大学院文学研究科博士課程、日本学術振興会特別研究員）

1. はじめに

オーストリア生まれの精神分析家・社会思想家、ヴィルヘルム・ライヒ (Wilhelm Reich, 1897-1957) の思想は、これまで精神医学史のなかでは、彼の師であるジグムント・フロイト (Sigmund Freud, 1856-1939) 流の古典的精神分析を今日的な自我心理学へと展開するものとして理解され、社会思想史のなかでは、性的欲望をめぐる精神分析的理論をマルクス主義に統合し〈性の解放〉によって社会や文化の変革をなしとげようとする革命思想あるいはファシズム批判の思想として、社会運動史の文脈で論じられることが多かった（たとえば、次の論考を参照。小此木啓吾「ウィルヘルム・ライヒの悲劇」[W.ライヒ著、小此木啓吾訳『性格分析』岩崎学術出版社、1966年、pp.317-365]。中西泰之「ヴィルヘルム・ライヒの青年運動論」、『社会思想史研究』、第6号、北樹出版、1982年、pp.131-146）。この文脈に即して、我が国では『性格分析』 (*Charakteranalyse: Technik und Grundlagen für studierende und praktizierende Analytiker*, 1933)、『弁証法的唯物論と精神分析』 (*Dialektischer Materialismus und Psychoanalyse*, 1929)、『ファシズムの大衆心理』 (*Massenpsychologie des Faschismus*, 1933)、『性と文化の革命』 (*Die Sexualität im Kulturkampf: Zur sozialistischen Umstrukturierung des Menschen*, 1936) といった初期ライヒの主要著作が比較的早い時期に翻訳・紹介され、広く読まれてきた。だが、ライヒ後半生の思想は、精神医学史においても社会思想史においても忘却——精神分析風に〈抑圧〉と言ってもよいだろう——のうちにあり、我が国でも十分な検討がなされているとは言い難い。本報告が明らかにしようとするのは、この後期ライヒ思想である。

2. 生体電気

1934年頃から、ノルウェーのオスロに滞在していたライヒは精神分析の理論に飽き足らず、自然科学的な実験を行なうようになる。そのきっかけの一つとなったのは、フリードリッヒ・クラウス (Friedrich Kraus, 1858-1936) の著書『個人の特殊ならびに一般病理学』 (*Allgemeine und spezielle Pathologie der Person: Klinische Syzygiologie*, Leipzig: Thieme, 1926) との出会いであった。クラウスはこの著作のなかで、生体を構成する物質は溶解して電解質となるコロイドと無機塩類を含むことを示し、体内に生体電気があることを主張していた。彼によれば生体はエネルギーの充電/放電〔蓄積/放出〕 (*Ladung/Entladung*) によって成り立つシステムである。ライヒはこの説に依拠し、生体電気の実験を行なうにいたった。ライヒは、オルガスムの機能をめぐる自らの研究を、自然科学的な言語で語ろうとしたのだ。彼は生体電気的作用が、性的快楽に深くかかわると考えるようになり、オルガスムが一種の「放電」であると仮定する。性的興奮により性器が膨張することは生体電気の充電に伴う現象であり、集積された生体電気はオルガスムとともに「放電」される、というのがライヒの仮説である。彼はこの説を実証するために、生体電気の測定実験に取り掛かる。はじめ、ライヒは被験者の皮膚に測定電極を取り付け、皮膚電位を測定した。皮膚に快楽状態と不安状態をつくり出し、両者の間で皮膚電位がどのように変化するか調べようとしたのである。ライヒが被験者の皮膚に優しく触れると、皮膚は正の電位が生じ、痛みや圧迫を与えると負の電位が記録された。しかも電位の強さは、被験者の快不快の習慣的強度と相関関係があったという。やがてライヒは性交時の性感帯の電位変化を調査するため、被験者の性器・舌・唇・乳房などに電極を取り付け、測定を試みようとする。だが、測定条件の一定化が技術的に困難で追試が容易でなく、そもそも実験室で男女の被験者に電極をつないで性感帯に刺激を与える（つまりマスターベーションをさせる）という実験方法があまりにスキャンダラスなものであったため、多くの批判を避けられず、

生体電気実験は中止を余儀なくされる（以上はマイロン・ジャラフ『ウィルヘルム・ライヒ——生涯と業績』、邦訳上巻、水声社、1996年、pp.376-395〔原書1983年〕による）。ライヒは次なる実験に乗り出す。

3. ビオン小胞

1936年頃、新たな研究の方向を模索していたライヒは、或る日、アメーバの観察を行なおうと、オスロ大学・植物学研究所の研究員に培養サンプルをもらいにいった。すると研究員は、木の葉を水の中に浸して、数日間放置すればアメーバが現れると言う。ライヒは言われたとおり木の葉を水に入れて放置した。数日後、研究員の言葉どおり、浸水液中に原生生物が現れた。ライヒはこれを熱心に顕微鏡で観察したが、このとき或ることに気がつく。すなわち、水に浸っている葉の端の部分の細胞が次第に分解して小胞になり、やがて葉から離れて液中を漂い出すという現象である。ライヒは次に、鍋に肉やジャガイモ、野菜、牛乳、卵などを入れ、水を加えて煮込んだ液を用意し、これを顕微鏡で観察すると、木の葉の浸水液のときと同様の小胞を見つけることができた。ライヒは、木の葉の液の小胞も、肉汁の小胞も同一の機能をもつと考え、両者をビオン (Bione) と呼んだ。そして、この小胞は無生物と生物の間の移行形態であると考えようになった (Reich, *Die Bione: Zur Entstehung des vegetativen Lebens*, 1938)。やがてライヒは、ビオンを生体電気の実験成果と関連付けて考察するようになる。ビオンは生体エネルギー (Bioenergie) を担うものではないか、と。

4. オルゴンエネルギー

ユダヤ人であるライヒはナチス政権の成立にともなって1939年に米国に亡命する。オスロでの最後の半年ほど、そして米国移住して1年ほどのうちに行なったさまざまな実験の成果から、ライヒは生体電気、あるいはビオンが担う生体エネルギーをオルゴンエネルギー (Orgonenergie; orgon energy) と呼ぶようになる。オルゴン (Orgon) は言うまでもなく性的興奮過程の絶頂 (Orgasmus) に由来する言葉で、オスロ時代末期、1939年の書簡でオルゴン放射 (orgon radiation) という表現を用いたのが恐らくは初出と考えられる (ジャラフ、前掲書・下巻、p.38)。ライヒは生体エネルギーが人間の性的絶頂において解放されるエネルギーである捉えており、このオルゴンエネルギーの概念は、フロイトの精神分析学における心的エネルギーであるリビドー (Libido) を下敷きにしたものである。しかしライヒによれば、オルゴンエネルギーはリビドーのような想像的なもの・理論上のものではなく、実際に自然科学的方法で観測・定量が可能なものであり、心理的過程ではなく生物学的現象によって生じ、ある種の集積装置によって蓄積可能であり、蓄積したオルゴンエネルギーは心身の疾患の治療などに利用可能であるという。ライヒは1940年にはオルゴンエネルギーを収集するオルゴン蓄積器 (Orgonakkumulator) なるものを開発し、さまざまな実験を行なう。1941年には人体の癌細胞を抑制する実験を試みている。

6. オルゴン学説の複雑化

また、このころからライヒは人類学者マリノフスキー (Bronisław Malinowski, 1884-1942) や物理学者アインシュタイン (Albert Einstein, 1879-1955) らと交流している。1943年にはメイン州レンジェリー (Rangeley) にオルゴンエネルギーの実験研究施設兼ライヒの自宅 (オルゴノン (Orgonon)) が建設される。ライヒはオルゴンエネルギーを当初「オルゴン放射」と呼んでいたことからわかるとおり、もともと放射現象 (Radiation) に強い興味を抱いていた。1950年代に入るとライヒは放射性物質やガイガー・カウンターを利用した実験を行ない、オルゴンエネルギーと原子核エネルギーの相互作用現象を研究しはじめる。この頃からライヒの思想は奇異の色を増す。放射線を軽減するオルゴンをあらわすオラナー (ORANUR; Orgone Against Nuclear Radiation [対核放射オルゴン])、核放射の影響を受け有害化したオルゴンであるドール (DOR; Deadly Orgone

[致死性オルゴン])など、ライヒは次々と新たなエネルギー概念を導入してオルゴン理論を複雑化し、一種の科学的神秘主義というべき傾きを帯びるに至る。この頃の著作『宇宙的重合』(*Cosmic Superimposition: Man's Orgonotic Roots in Nature*, 1951)では、オルゴン理論をつかって宇宙と人間存在の根源を探究するという——メガロマニャックと評することも恐らくは妥当であるような——理論が展開されている。1952年頃からオルゴンエネルギーの放射装置を開発したライヒは、集積器に集めたオルゴンエネルギーを放射装置を用いて空へと解き放せば気象を変化させることができることさえ主張するようになる。また、この頃から、さまざまなオルゴン実験を繰り返すうちに、オルゴノンは——ライヒによれば充満したオルゴンエネルギーの作用により——ライヒ自身や研究員たちの健康に異変が起き始め、1952年3月までに、全員がオルゴノンを退去せざるをえない危険な状態に陥った。心臓の持病をかかえ健康が悪化するなか、ライヒは1954年、オルゴン集積器の販売事業に着手する。だが、認可されていない医療器具を販売したとして米国薬事法違反でアメリカ食品医薬品局(FDA)に告発される。ライヒは有罪判決を受け、オルゴン集積器の販売禁止と全著作の出版禁止命令を受けたが、これに従わなかったため、法廷侮辱の罪で投獄され、獄中にて心臓発作で没した——。

7. ライヒの悲劇をこえて

オルゴンエネルギー仮説を中心とする後期ライヒの学説とそれをめぐる来歴上の顛末は、しばしばライヒの精神的変調をもって説明され、事実彼はスキゾフレニーを疑われて精神鑑定を受けている。純粋な精神分析学上の業績と革命的政治思想が一定の評価を受けているのに対して、生体エネルギーをめぐる一連の主張——ライヒによればオルゴノミー (*Orgonomie*) という科学——は、錯乱・狂気・妄想という判断を下されることが通例であり、学的検討の対象として正当に扱われることはこれまで少なかった。

本発表では以下の方針で、後期ライヒの生体エネルギー学説を検討したい。

第一に、このライヒ後年の生体エネルギー論を単に彼の精神的逸脱の産物として(のみ)とらえるのではなく、その前半生の精神分析学説や性的革命論と整合的に脈絡をつけて理解し、ライヒの思想の変容過程を明らかにすることをめざす。

第二に、西欧近代の社会思想史、科学史、医学史、心理学史のなかにオルゴンエネルギー学説を位置づけ、その出自と内容を吟味することを目的とする。たとえばライヒが交流をもとめたマリノフスキーの著作にみられる未開社会の性の理論、あるいはアインシュタイン物理学のエネルギー概念は、ライヒ思想にどのような陰影を与えたのかといった問題も本研究では検討される。また、1950年代までにライヒが放射能汚染や化学汚染に強く懸念を示していたことを、1960年代以降に顕著な展開をみせるエコロジー思想——たとえばレイチェル・カーソン (*Rachel Louise Carson*, 1907-64) 『沈黙の春』(*Silent Spring*) の原書初版刊行は1962年であった——を先取りするものとして分析することも本報告の課題となるであろう (Cf. シャラフ、前掲書・下巻、p.217)。

第三に、18世紀の前半にライヒと同じくオーストリアに生まれやはり亡命を余儀なくされた医師フランツ・アントン・メスマル (*Franz Anton Mesmer*, 1734-1815) の動物磁気治療術 (*mesmérisme*) の政治的展開 (Cf. ダーントン『パリのメスマー——大革命と動物磁気催眠術』、平凡社、1987年 [原書1968年])、そしてライヒが生を享ける半世紀ほど前に没したフランスの思想家シャルル・フーリエ (*Charles Fourier*, 1772-1837) の情念引力説を中心とする社会哲学 (Cf. 篠原洋治「フーリエの商業批判についての一考察」、『社会思想史研究』、第29号、藤原書店、2005年、pp.24-40) と比較することで、近代西欧社会思想史における生体波動学説の系譜を素描することを本発表は目的とする。

参考文献 (本文で言及したもの以外)

- ・エレンベルガー（木村敏・中井久夫監訳）『無意識の発見』、弘文堂、1980年〔原書1970年〕
- ・イルゼ・ライヒ（平田武靖訳）『ライヒの生涯』、せりか書房、1970年〔原書1969年〕
- ・Wilhelm Reich, *Selected Writings: An Introduction to Orgonomy*, New York: Farrar, Straus and Giroux, 1960.
- ・---, *Ether, God, and Devil: Cosmic superimposition*, New York: Farrar, Straus and Giroux, 1973.
- ・ライクロフト（志摩隆訳）『ライヒ』、新潮社、1973年〔原書1972年〕
- ・雑誌『情況』、1971年増刊号、通巻33号、特集「W・ライヒ：性の抑圧と革命の論理」、情況出版、1971年。

リベラル・デモクラシーの存続可能性についての考察——アローの定理の検討をつうじて

齊藤尚（早稲田大学政治学研究所）

本報告の目的は、デモクラシー社会における集団的意思決定の方法の不存在証明をしたアローの定理の、リベラル・デモクラシー社会の存続可能性に対する批判の射程とその含意を明らかにすることである。

ケネス・アローは『社会的選択と個人的評価』（*Social Choice and Individual Values*, 1963）において、個人が合理的な選好順序をもち、その集計として社会的な選好順序を導出するに際して、集団的意思決定において望ましいと考えられる四つの条件（定義域の非限定性・無関連対象からの独立性・パレート原理・非独裁性）を同時に満たす集団的意思決定の方法は存在しないことを証明した。同書では、四つの条件のうちの一つに、構成員の全員一致の選好はその対象が何であれ無条件に社会的選好として適用されるというパレート原理が挙げられており、このパレート原理はデモクラシー社会における国民主権の理念を表すと論じられる。アローの定理は、このような民主的な集団的意思決定の方法の不存在証明を表す。

この定理は厚生経済学における問題の一つである、社会厚生判断基準は何かという問題にかんする研究であるという解釈をもとに、主に社会的厚生と集団的意思決定の問題を扱う社会的選択理論という学問分野が創設された。他方で、それは厚生経済学の問題というよりも、むしろ政治学、政治哲学的な観点での集団的な意思決定の可能性をめぐる重要な問題提起であるとも解釈されてきた。言い換えれば、アローの定理は、デモクラシー社会における集団的意思決定という政治的決定が理論上困難であることを、経済学で用いられてきた数理的手法を応用して証明したとも解釈されてきている。経済学者のサムエルソンが述べたように、「アローの定理は、伝統的な厚生経済学の数理理論に対する貢献であるというよりは、数理政治学の未発達な教義に対する貢献であるというべき」（Samuelson 1967, p.42）であり、この解釈は、多くの政治学者に共有された。

政治哲学の観点から見ると、その定理は、デモクラシー社会の実現可能性および存続可能性をめぐる問題をデモクラシー論に対しても提起すると解釈された。なぜなら、第一に、もしアローが論じるように、パレート原理をみたす集団的意思決定の方法が存在しないとすれば、デモクラシー社会におけるあらゆる集団的意思決定方法から導出された帰結は、必ずしもその構成員の選好と一致するとは言えず、そうであるとすれば、その帰結に従った政策決定には「人民の声」の反映という民主的な正当性が賦与されえないからである。つまり、その定理によって、「人民の声」を反映させる政治体制の実現可能性が批判されるからである。第二に、個人選好の集計としての社会的選好順序が存在しないことが、デモクラシー社会の存続の基盤を損ねるか否かという点が、検討されてきた。アローは『社会的選択と個人的評価』において、アローの定理にかんして、その意思決定の方法が社会の存続基盤であると論じるとともに、アローの定理の証明とはほぼ同様の証明を用いて、「一部の理想主義的デモクラシー論者が社会の基盤とみなす」という、建国時において全員一致の合意があるという仮定の理論的根拠に対しても否定的な見解を示す。したがって、その定理はたんに集団的な意思決定のみならず、一部のリベラル・デモクラシー論においても採用される、建国時におけるリベラルな理念に対する全員一致の合意の仮定のような、デモクラシー社会の存続可能性にかかわる問題をも内包していた。

このため、政治哲学、特にデモクラシー論の文脈でアローの定理を論じる先行研究においては、「アローの定理がデモクラシー社会の実現可能性および存続可能性を否定する」という共通の解釈に基づいて、様々な研究がなされてきた。特に、その定理が政治哲学の多くの論者がその正当性を認めるリベラル・デモクラシー体制を批判するか否かが検討された。第一に、実現可能性の観点からは、センの定理に対する哲学的な研究をはじめとした様々な研究がなされた。第二に、その定理が示す、集団的な意思決定の帰結としての社会選好の不存在証明が、実はリベラル・デモクラシー

社会の存続可能性にとって望ましいという研究などがある（Riker 1982; Miller 1983）。それらの研究によれば、もし一定の社会選好が存在すれば、多数派がどのような集団的決定においても常に一定であり、長期的に固定化された政治的少数派が生み出されることになる。この場合、そのような政治的少数派の不満が蓄積し、それを起因として社会的不安定の度合いは高まるだろう。他方で、アローの定理が示すとおり、そのような社会選好が存在しないということは、多数派と少数派はその時々意思決定において流動的であることを意味する。このとき、政治的不満をもつ集団はその時々意思決定において変動的であるため、長期的に固定化された多数派と少数派の対立の可能性は低くなるであろう。

しかし、リベラル・デモクラシー論における先行研究は、次の三点で問題がある。第一に、一部の研究では、アロー自身のデモクラシー観があまり検討されていない点である。そもそもアローが想定するデモクラシー体制は、リベラル・デモクラシー体制とは異なる。これらの研究において「リベラル・デモクラシー」は、個人の選択の自由および各々人のもつ選好の多様性が憲法上容認された社会を意味する。他方で、アローはリベラル・デモクラシーの理念に内包する個人の自由権を社会厚生を最大化よりも優先される権利として容認しない。したがって、アローの定理の帰結をリベラル・デモクラシー社会に当てはめて考えるだけでなく、アローの定理の哲学的背景をも含めた考察が必要である（ただし、そうした研究の一例として、Pildes and Anderson 1990, DeLong 1991, Rubinfeld 2001）。

第二に、社会の存続可能性の観点からすれば、その存続基盤についてアローとその先行研究とのあいだで異なる点である。後述するように、アローは社会選好を個人がもつ多様な選好と共立し、そのあいだの対立を調停する道徳ルールであると考え、そのルールの存在こそが社会の存続を基礎づけると論じる。つまり、アローによれば、そのような道徳ルールがなければ、個人選好が対立するケースでの衝突を回避することができず、したがって社会の存続は危ぶまれる。このような社会の存続基盤の理解に対する相違を検討する必要がある。

第三に、アローの定理における数理的側面と哲学的側面の関係性をその方法論をも含めて検討する研究が少ないという点である。なぜなら、後述するように、アローは自らの哲学的な見解を数理的に定式化しながら議論を進めるからである。言い換えれば、社会的選択理論におけるアローの定理の研究と政治哲学におけるそれとを関連づけて研究する必要がある。

つまり、先行研究では必ずしも明確にされていないものの、アローの定理はリベラル・デモクラシーの理念に対して否定的であるのみならず、デモクラシー社会の存続を支えるとアローが考える道徳ルールの存在に対しても、理論的には否定的である。そして、このようなアローの哲学的な見解は、その数理的分析によって支えられている。このようなアローの立場が、リベラル・デモクラシーの存続可能性という観点からいかなる意味を持つかが検討される必要がある。

これらの点を踏まえた上で、本報告では、第一に、アローが『社会的選択と個人的評価』において、どのような分析手法を用いていたかを明らかにする。そして、アローが建国時の全員一致の仮定に対しても否定的な見解をとることを示す（一.）。次に、アローの定理が単に集団的意思決定方法の存在証明というだけでなく、道徳ルールの存在証明という意味をももつことを明らかにする（二.）。続いて、デモクラシー論および社会的選択理論におけるアローとリベラル・デモクラシー論者との論争を示し、アローが「選好集計型デモクラシー」を擁護しつつ、リベラル・デモクラシーの理念を否定することを明らかにする。その際、アローがどのような論拠で自説を擁護するのかを検討する（三.）。結論として、アローの定理は「選好集計型デモクラシー」社会における存続可能性を基礎づける道徳ルールの不存在証明とともに、リベラル・デモクラシーに対しては理念的にもその存在基盤という点からも否定的であることが明らかにされる。その際、アローがリベラル・デモクラシーを批判する論拠を政治哲学の観点から考察する。そして、アローはそのような自説を、哲学的問題を数理的な分析手法によって解明可能であるという方法論的な立場にたって擁護することを示す。最後に、このアローの定理がリベラル・デモクラシー論に提示する課題を検討する（結論）。

各節の要約は以下の通りである。

一.

まず、それまでの新厚生経済学における問題とアローの定理の関連性およびその独自性を示す。先行研究では、アローの社会的厚生関数とそれ以前に発表されたバークソン＝サミュエルソンの社会的厚生関数（Bergson 1938）との関係について論争がなされてきた。アローの社会的厚生関数はバークソン＝サミュエルソンの社会的厚生関数に、それが社会的厚生を導出するものであるとみなされる点で一致する。他方で、新厚生経済学の手法を政治的な意思決定にも適用させるために、アローはそれに公理系アプローチを新しく導入する。したがって、アローの定理の手法的な独自性とその一般性は、新厚生経済学を公理系アプローチによって一般化したことである。より具体的には、アローは個人的選好順序の序数的評価を効用関数に置き換えず、それを単に論理学を用いた二項関係によってのみ表記している。そうすることで、アローは経済学における効用関数が適用できない領域においても個人的選好順序を適用可能なようにした。次に、このような分析手法を用いて証明されたアローの定理が、政策決定のみならず、建国時の全員一致の合意に対する批判をも含意することが論じられる。

二.

次に、アローが序数で示された個人的選好順序の集計としての社会的厚生関数を、ある社会が存続していく上で必要な道徳的ルールであると考えを明らかにする。

まず、前節で論じられたことを踏まえて、アローの定理の技術的側面と哲学的側面との関係性を明らかにする。アローにとって、数理的な分析と哲学的問題は分離不可能である。言い換えれば、彼によれば、「である」という記述的命題と「べきである」という規範的命題との間の区切りは明確ではない。たとえば、パレート原理は記述的にも規範的にも正しい。アローが論じるには「その集団に属するすべてのダチョウが同じ方向に向いて歩いたら、ダチョウの集団がその方向に向いて歩くことは記述的にも規範的にも正しい」（Arrow 2010, pp. 8-9）。具体的に言えば、アローにとって、社会的決定によって導出される社会的選好は社会的厚生理念を技術的にオペレーショナルなように定式化したものである。そして、数理的なアプローチによる社会的決定プロセスの解明が社会的厚生とは何かという哲学的理念の解明につながるとアローは考える。

このようなアローの立場は、『社会的選択と個人的評価』において、哲学と科学の関係にかんするポパーの立場と一致すると論じられている。ポパーの立場は、科学的理論の客観性とは反証可能性とテスト可能性に基づいており、それらの特徴を備えた理論によって哲学的問題をも解決可能であるという立場である（Popper 1961）。アローは、自らの経済学的分析手法がそれらの特徴を備えており、哲学的問題にも応用可能であると考え。次に、アローはもし社会的決定の帰結が社会的厚生価値判断を含むとしたら、そのような価値判断が市民達にいかんして受け入れられるのかという批判に答えるために、かれらがもつ個人的選好とそのような社会的選好がいかんして調和しあうかを考察し、社会的選好を個人的選好のあいだの道徳的ルールであると考え。このような道徳ルールは、社会の存続の基礎であるとアローは論じる。

以上のことから、アローはデモクラシー社会の存続可能性に対する否定的な見解を、歩パパー的な方法論的立場から、分析面でのアローの独自性である公理系アプローチの使用によって基礎づけていることが分かる。

三.

最後に、このようなアローの定理に対する批判的な先行研究を紹介し、その限界と残された課題とを検討するとともに、アローがリベラル・デモクラシー理念を批判する際の論拠を明らかにする。デモクラシー論の文脈においては、アローの定理が想定する社会的選好はむしろ存在しないほ

うがデモクラシー社会の存続にとって望ましいという研究などがある。しかし、これらの研究は、哲学的問題を数理的手法によって解明するというアローの方法論的立場を考察しないものが多い。

他方で、同様の手法を用いる社会的選択理論の研究においては、アローの定理とセンの定理 (Sen 1970) に代表されるリベラル・デモクラシー論との間で論争がなされてきた。ここでは、リベラル・デモクラシー社会での集団的意思決定の可能性を論じるセンの定理の証明やフレームワークの違い、その論争点などを明らかにする。アローの定理は、次の6つのフレームワークに支えられている。①社会状態の集合には何らの構造も与えられていない。②社会は有限人からなり、固定されている。③個人は社会状態の集合に対して選好順序をもつ。④情報的基礎として個人の厚生のみを用いる。⑤社会的選択プロセスでのアウトプットは社会状態の集合上での順序である。⑥個人による戦略的行動には言及しない (cf. Cambell and Kelly 2002)。その内部で、前述した4つの条件をみたす社会的厚生関数が存在しないことが論証される。センは、彼のフレームワークの一つである厚生主義に反して、非厚生主義的な権利の原理をフレームワークに導入する。そうして、権利の原理とパレート原理との対立を表す定理を表す。

センの問題提起に対して、アローは権利の原理の定式化の際の問題点や、その存在理由に対して批判を加える。第一に、アローは厚生主義を採用するが、ベンサム的な基数主義的総和主義ではなく、新厚生経済学における厚生の個人間比較の不可能性と序数主義を採用する。第二に、第一の特徴によって、彼は非厚生主義的な権利は個人の厚生の向上に役立つ限りにおいてのみ存在する意義があると考えられる。たとえば、リベラルが尊重するプライバシーの権利としての個人的選択の自由は、その個人が自分の厚生についての情報を一番よく知っており、そのために他の人が選択するよりもその人が選択する方が、当人の厚生の最大化のためになるという理由でのみ容認されると論じられる。アローによれば、自由権にはそれ自体で独立した存在理由をもたない。他方で、アローは「消費者主権」という観点から個人選好の不可侵性を擁護し、それに基づいてパレート原理を擁護する。パレート原理が自由権よりも優先される理由は、前者が数理的手法によって定式化可能であり「論理的根拠」があるのに対して、後者はそれが乏しく、またその存在理由も明らかにされていないからである。

このようなセンに対するアローの反論から、アローが前述したように、哲学的な問題提起は数理的に定式化可能であってはじめて理論として考察することができると考えていることが示される。

結論として、確かに先行研究が指摘するように、アローはデモクラシー社会の存続可能性に対して理論上は否定的である。しかし、たとえアローの定理が厚生主義的な側面を保持しつつ修正されることで可能性定理が導出されたとしても、それはリベラル・デモクラシー社会の存続を基礎づけるものではない。なぜなら、アローは「選好集計型デモクラシー」社会という厚生主義的なデモクラシー観の下でアローの定理を証明しており、そもそも、リベラル・デモクラシーの非厚生主義的な自由権の理念に対して否定的だからである。したがって、リベラル・デモクラシー社会の存続を基礎づけるためには、アローとは異なり、非厚生主義的な側面をも含めた考察が必要である。だがその際、次のことが問題となる。アローは哲学面でのそのような否定的な見解を、数理分析面での公理系アプローチの使用によって基礎づけている。アローの批判を真面目に受け取るとしたら、リベラル・デモクラシー論者は彼らの支持する理念の数理的な定式化可能性を模索しなければならない。このことから、アローの定理はリベラル・デモクラシーの存続可能性を数理的に証明すべきかという問題提起と課題を提示していると考えられる。よって、最後に、数理的手法がもつ特徴とそれをリベラル・デモクラシーの存続可能性の問題として用いたときの限界および問題点を指摘する。

参考文献

Arrow, Kenneth, 1963, *Social Choice and Individual Values: 2 edition*, Yale University Press. [長名寛

- 明訳『社会的選択と個人的評価』日本経済出版社、1977年].
- _____. 2010, "Kenneth Arrow on Social Choice Theory," in *Handbook of Social Choice and Welfare*, Vol. 2, Elsevier.
- Bergson, A. 1938, "A Reformulation of Certain Aspects of Welfare Economics," *Quarterly Journal of Economics*, Vol. 52(Feb.), pp. 310-334.
- _____. 1954, "On the Concept of Social Welfare," *Quarterly Journal of Economics*, Vol. 68(May), pp. 233-252.
- Cambell, Dinald and Jerry Kelly, 2002, "Impossibility Theorems in the Arrovian Framework," in *Handbook of Social Choice and Welfare*, Vol. 1, Elsevier.
- Delong, Howard, 1991, *A Refutation of Arrow's Theorem*, University Press of America
- Little, I, 1952, "Social Choice and Individual Values," *The Journal of Political Economy*, Vol. 60, No. 5(Oct.), pp. 422-432.
- Miller, Nicholas, 1983, "Pluralism and Social Choice," *The American Political Science Review*, Vol. 77, No. 3, pp. 734-747.
- Pildes, Richard H. and, Elizabeth S. Anderson, 1990, "Slinging Arrows at Democracy: Social Choice Theory, Value Pluralism, and Democratic Politics," *Columbia Law Review*, Vol.90, pp. 2121-2214.
- Popper, Karl, *The Logic of Scientific Discovery*, Basic Books, 1961 [大内義一・森博訳『科学的発見の方法』恒星社厚生閣、1971年].
- Riker, William H. 1982, *Liberalism against Populism : A Confrontation between the Theory of Democracy and the Theory of Social Choice*, W.H. Freeman [森脇俊雅訳『民主的決定の政治学：リベラリズムとポピュリズム』芦書房、1991].
- Rubinfeld, Jed, 2001, *Freedom and Time: A Theory of Constitutional Self-Government*, Yale University Press.
- Samuelson, Paul, 1967, "Arrow's Mathematical Politics." In Hook, S.(ed.), *Human Values and Economic Policy*, New York University Press.
- Sen, Amartya K. 1970, "The Impossibility of Paretian Liberal," *Journal of Political Economy* 78, pp. 152-157.

ホッブズの再検討

水田洋（日本学士院）

ホッブズ（1588 - 1679）は、イギリス革命の発火点である1640年に、最初の政治論文として「人間本性論 Human Nature: or the fundamental elements of policy」と「政治体について De corpore politico: or the elements of law, moral and politic」を書き、同年5月9日ニューカスル伯宛の献辞をつけて、手稿のまま閲覧させた。11月に召集された新しい議会は「最大部分が、国王に反対するためだけに民衆が選んだ人々であった」ので、ホッブズはフランスに亡命した。両論文はかれの亡命中にロンドンで1650年に出版された。

近代的ホッブズ研究の開拓者であったフェルディナント・テニエスは、この二編の重要性に気づき、編集出版したが、両者をあわせて“*The Elements of Law Natural and Politic*”（1889）としたために、ふたつの題名が消えてしまった。見られるとおり、elements of lawという言葉は、第二論文の副題にしかない。

ところで、Human Natureすなわち人間本性という題名ならば、デヴィッド・ヒュームが「印刷機から死んで生まれた」と嘆いた、彼の主著がある。ヒュームはホッブズの論文を知っていたか、意識していたか。彼が司書をしていたことのあるエディンバラのAdvocatesすなわち法曹図書館（NLSの一部）にきいてみた。折り返し旧知のヒルヤードから回答があり、それはすでに1742年のカタログに記載されているが、ヒュームであれ誰であれ、利用した痕跡をのこしたものはいない、ということであった。痕跡はともかくとして、ヒュームはそれを見ることができたのである。意識したかどうか。公刊された限りのかれの手紙には、ホッブズの名前さえない（全てが公刊されたのかどうかは疑問）。しかしオクスフォード版『人間本性論』（2007）の編集者（Norton夫妻）は、この題名について次のように注記している。「ホッブズは『法学要綱』のある版で。前に出版された自分の著書 *Human Nature* を treatise of human nature とよび、カンバーランドもホッブズの著書をそうよんでいた。」この言い方は、二つの著書の直接の関連を指摘したいのに、確証がないので編集者の一線を越えられない、ということである。ホッブズが1640年に危機的状況の中で手稿 *Human Nature* を書いてからちょうど100年、*A Treatise of Human Nature* を書こうとするヒュームにとって、ホッブズの小著は常に目の前にあった。ノートン夫妻のいらだちを解消するには、両書の内的連関を解明するしかないのだが、さしあたってあげることができるのは、『人間本性論』の全訳を企てながら、雄図むなしく病死した本曾好能が、少ない訳注でホッブズのこの『人間本性論』に言及していたことである（ヒューム『人間本性論』法政大学出版局、1995、p. 434）。しかしかれの訳注は簡単すぎて、いまの問題の解決には役に立たない。

1739年から翌年秋にかけて、ヒュームの主著三巻がロンドンで出版された。アダム・スミスは1740年5月にグラスゴウ大学を卒業して、留学のため騎馬で南下し、七月にはオクスフォードのペイリオル・カレッジに入った。ここでスミスがヒュームをよんでいたために処罰されたと伝えたのは、かなりはやくリーダブルな伝記を書いたジョン・レーであったが、そのごのロスの伝記も、新版DNBのウィンチも、それには触れていない。著者が印刷機から死んで生まれたというほどだから、日舎からきたばかりのスミスは気がつかなかったかもしれないが、この本の出版、とくに第三巻には、ハチスンが力を入れていたから、情報はそこから入ったはずである。

スミスは1746年に帰郷して復学しない。このオクスフォード帰りの就活青年に目をつけたのが、まもなくケイムズ卿としてスコットランド最高裁の長官になろうというヘンリ・ヒュームであった。オクスフォード・イングリッシュという言葉が、その頃からあったかどうか知らないが、ケイムズがスミスに提案したのは、エディンバラで修辞学・文学についての公開講義を行うことであった。講義は1748 - 49、49 - 50、50 - 1951年の三冬に亘って行われ、スミスはこの講義の成功によって、母校の論理学、(のちに道徳哲学)の教授に迎えられたのであった。

公開講義のテーマは修辞学・文学のほかに、法学と哲学史(天文学史)であって、スミスが三つのコースを、エディンバラから大学に持ち込んだということは、弟子で同僚となったジョン・ミラーなどによって伝えられている。しかし、これまでの説明では三テーマはよこならびであったのが、ウィンチはDNBで、ケイムズの提案がひとつであったことを明らかにしたのである。つまり法学と天文学は、スミスがもちこんだのである。ケイムズが修辞学・文学を重視したことは、かれの伝記からもわかるのだが、彼には青年法曹として、ウェストミンスター議会での痛恨の体験があった。かれがかかわった1736年のポータス事件というのは、エディンバラ市の衛兵隊長ポータスを市民の団が処刑したことが、市の自治権の範囲内であるか、1707年に合邦したブリテンの法律に反しないか、ということであった。説明のためにウェストミンスターに出頭する三人のスコットランド貴族に、青年法曹として同行したケイムズは、貴族たちの苦心の英語がほとんど通じないのを、目の当たりにしたのである。ケイムズのスミスに対する提案は、こうした体験にもとづいていた。

道徳哲学の教授としてのスミスは、1759年に『道徳感情論』を出版し、次の著書が法学あるいは統治の一般理論であることを予告したが、十九世紀末に発見された法学講義ノート(LJB)は、むしろ『国富論』の草稿としてとりあげられた。1763年の学年が始まって間もない10月末、スミスは政治家タウンゼンドから手紙を受け取った。彼が後見しているバクルー公爵がちかくイートン校を卒業するので、その海外旅行にスミスが同行することを、求めてきたのである。これは『道徳感情論』の好評に誘われたタウンゼンドの提案を、ヒュームが仲介して成立していた契約によるものであった。当時のスコットランドの上流社会では、二月のパリの平和条約によって七年戦争が終わるといふ情報がただちに、バクルー公の外遊、スミスの辞任と後任という話題につながるほどだったのである。Correspondence and miscellaneous papers of Baron Mure [preserved at Caldwell] partII, vol.I, pp.171, 232, 241.

スミスは承諾するとともに、おそらく1763-64学年の講義を修了してから出かけるつもりで、四月に入ってからの出発を提案したのだが、タウンゼンドが拒否したので、スミスは後任教授問題だけでなく、さしあたっての学年の代講者問題にも直面することになる。彼が選びだして代講を依頼したのは、その年に人文学修士MAの学位をとったトマス・ヤングであったが、この青年については、スミスと同郷のファイフ出身で1757年に入学したことしかわかっていない。一年おけて入学して、それぞれ母校の教授になったアーチボルド・アーサー(1744-97)とウィリアム・リチャードスン(1743-1814)が、それぞれスミスへの回想記を残しているのにくらべてさびしいのは、もちろん、スミスの推薦を受けた代講者として好評でありながら、結局後任として選ばれなかったという悲運によるのである。

スミスは講義の大部分をヤングに任せ、後任人事を同僚のジョン・ミラーとジョゼフ・ブラックに託して、1月はじめにグラズゴウを離れた。大部分であって全部でなかったのは、スミスが実際に講義をして別れを告げ、授業料を返そうとしたという記録が残っているからである。このような事情で講義ができたのは、十一月、十二月と一月はじめしかなかったから、前学年に比べてはるかに短かった。LJBがその記録だと考えたいのだが、グラズゴウ版の編集者は、1月4日から9日のあいだにスミスが道徳哲学関係の講義をして、授業料を返したことを認めながら、LJBについては、ヤングの通年講義のための参考としてスミスが残したノートとしてしか評価していない。「確かにヤングはスミスからこれらのノートを提供され、かれの講義ではかなり忠実にそれにしたがったであろう。」驚いたことに、明らかな追加である序論には一言もない。

バクルー候とともにパリについたスミスが、最初に受けとった手紙は、後事を託したジョン・ミラーから、後任問題における敗北を予告したものであった。ミラーはケイムズ卿がリード博士を強力に推薦しつづけていることをつげ、こうした外部からの動きに反撃するために手段をつくすことを、スミスに求めたのである。後任は結局、ミラーの反対運動にもかかわらずリードに決定されて、ヤングの代講は1763-64年限りとなった。

スミスにとってケイムズは、エディンバラ公開講義にかれをデビューさせたパトロンであり、その後も親交を結んできた。かれはスミスの著作についても、いくらかの留保をしつつ賛意を表明してきた。しかしその人がスミスの意図に明白に反対して推薦したトマス・リード(1710-96)は、スミスの道徳哲学を利己心の哲学として非難した人物である。ケイムズの変心の理由はどこにあったのか。決定的な対立は、ケイムズがリードとともに道徳哲学に中心概念としたコモン・センスと、スミスの同感概念にあった。ケイムズはスミスとの対決の前年に、スコットランド啓蒙のベストセラーのひとつになった『批評要論』(1762)で、コモン・センスを説明してつぎのように書いていた。「われわれは、人間の共通の本性が、普遍的であるのに劣らず不変的であるという確信を持ち、それは時と所に関係がないと考える。・・・すべての人の諸行為が、正邪について一致していることが必要であり・・・基準は人類のコモン・センスに求められるべきである。」これに対してスミスが『道徳感情論』で展開した道徳哲学によれば、善悪正邪の基準は、自由平等な諸個人の利益追求の競争における相互の同感によって決定される。その競争が行われる社会では、自己中心的な感情も行動も、見物人あるいは路上のみしらぬ人の同感がえられるように抑制される。抑制の程度は、彼らもまたそれぞれの利益を追及していることによって、相互同感できめられる。自分のすることは他人にも許容せよ、ということにもなるだろう。したがってそれはコモン・センスが決めるのではなく、人間集団としての社会がきめるのであり、スパルタの幼児殺しが風習として認められたように、歴史的に変化するものでもあった。このような個人主義と歴史主義、したがって相対主義は、ケイムズもリードも許しえぬものであった。

この『批評要論』には、明らかにスミスの修辞学・文学講義への反応あるいはそれからの展開かと思われる発言があり、たとえばスミスがシャーフツベリの荘重華麗な文体を厳しく批判して、スウィフトの平明率直な文体を対置して、そういう文体がビジネスの文体としての散文に適しているといったのに対して、ケイムズは「ビジネスはわれわれの天職であり、愉しみは息ぬきのときだけである」として、「真剣重要な事柄は率直平明で厳しい言語で表現しなければならない」と書いている。おなじようにスミスの講義を聴いておなじようにベストセラーを書いたヒュウ・ブレアが、平明率直な文体についてスミスに教えられたことに感謝しつつ、科学の道に花を飾ることも必要だと付け加えたのも、ケイムズと似たスミス理解だといえよう。

さらにスミスが二つの雑誌論文で抽象化・理論化の重要性について論じたことを展開するかのよう、ケイムズはいう、「抽象的諸観念はすべて、推理能力にとって有用である。諸個体は[多種多様で]無限であるように見える。もしわれわれがそれらを諸種目に振り輪分ける能力をもたなかったならば、精神は無限の多様性の中に埋没しただろう。」だがここまで理解しながら彼は、人類、社会、国家、教会などが諸個人から抽象された観念あるいは組織に過ぎないとは考えなかったのである。

しかしケイムズが、スミスが自分の後任として推薦したヤングを拒否して、こともあろうに反スミスの代表ともいべきリードを推したのは、社会認識における以上のようなギャップだけによるものではなかったかもしれない。同感の相対性はコモン・センスの永久不変性と決定的に対立するのだが、さしあたっては無視することもできるだろう。決定的な対立は「自愛心だけが幸福に役立つ・・・かのようという群小哲学者たち」とのあいだにあった。「自愛心以外のすべて行為の動機を否定する哲学者たちの盲目」ともいわれている。アダム・スミスは27歳年下ではあったが、まさか彼を群小の中に入れはしなかっただろう。非難の相手は、スミスが後継者として期待したトマス・ヤングたち、20歳前後の若きMAたちである。神学を学んで、やがてアイルランドの反乱に参加することになるウィリアム・ディクソン(1744-1824)は「人間には例外なく自愛の原理が授けられていて、これが他人への愛を規制する基準である」と書いていた。彼は1763年に入学して、アダム・スミスの最後の講義をきき、ジョン・ミラーと親交を結んだのである。

ケイムズとしては、意見がかなり違ってもスミスと交友を続けることを、リードにほめられながら、スミスの後継者たちが大学に新思想の根を張ることをたちきらなければならなかった。かれは

さしあたり、ヤングを阻止した限りでは成功したのだが、かれの息子の家庭教師であったジョン・ミラーは、スミスの高弟として、反リードの動きを変えなかった。他方でスミスは、後継者問題では敗北したが、最終講義に第二の主著への展望を示すことができた。それが前学年の講義にはなかった序論である。4月出発というスミスの提案がいれられたならば、例年どおりの講義ができたはずだから、序論を書く必要はなかったかもしれない。出発が早められたために講義が圧縮されて趣旨鮮明になったということだが、しかしスミスにはそのような外的事情に関わりなく、最後の講義に表明しておかなければならないことがあったのではないか。それは何よりも、『道徳感情論』で約束した法学あるいは統治論について、ローマ法の解説に沿った前学年の講義よりも明確な方向づけを示すことである。おそらくそれに加えて、スミスの側にもケイムズの危機意識に対応する危機意識があったのではないだろうか、ケイムズがスミスの弟子たちを非難した『批評要論』を、スミスは当然寄贈されて読んだであろう。ほぼそのときから、後任がリードにきまるまで、スミスはミラーとともにこの危機に対処しなければならなかったのであり、LJBの序論はそのような危機意識の表明であった。

序論でスミスは、「法学は、全ての国民の法律の基礎であるべき一般諸原理を研究する学問である」として、「グロティウスは、何か自然法学の正規の体系らしいものを世界に与え用とした最初の人であったように思われる」と評価する。その主著である『戦争と平和の法』について、戦争についての一種の決議論であるとしたうえで、「かれは諸国家の基本構造と市民法の諸原理、主権者と市民の諸権利、犯罪、契約、所有、及び法の対象であるその他のあらゆることを研究することになった。したがって、かれの論説のうち、この主題を論じた最初の二巻は、法学の完全な体系なのである」とスミスはいうのだが、ここでいわれている自然法学はnatural jurisprudenceであって、自然状態state of natureの観念をもつ伝統的な自然法law of nature論ではない。グロティウスは神はいなくても〔神に誓わなくても〕契約は妥当するといったと伝えられたように、契約の神聖を基本とした純現世的な自然法体系を構築したのであり、まさにそのことをスミスは評価したのである。

スミスによれば「グロティウスの次の有名な著者はホブズ氏」であり、ホブズは「人びとの良心が教会権威に従属したことが…紛争と内乱の原因であった」と考え、主権者の意思への服従を強調したのだが、これに対する教会側の反撃は、ホブズが戦争状態とした人類の自然状態が、個人にある程度の権利を許す平和な状態であることを主張するものであった。これをうけて、ホブズを論破するために大著を書いたのがプーフENDORFであったが、「自然状態というものは存在しないのだから、そこで成立するだろうという諸法を論じたり、どのような手段で所有の継承が行われたかを論じたりしても、実際には何の役にもたないのである。」以上の三人についてのスミスの評価をまとめてみると、グロティウスは契約を中心とした現世的近代的な法体系を樹立しようとしたのであり、ホブズは教会権威に対する国家主権の問題を提起したのであって、それぞれ評価できるのだが、プーフENDORFは中世以来の伝統的自然法思想の代表者であって、意味のない議論をしたにすぎないということになる。こうした全否定に続いて、「その次にこの主題について書いたのは、プロイセン人コッケイ男爵である」とし、「ほかには有力な体系は存在しない」として、この法学史は終わ。スミスの説明のしかたは、プーフENDORFからカーマイクル、ハチソンのグラーズゴウ大学へという継承関係を断ち切ろうとしたように見える。自分はその継承関係にはかかわりがなく、自然法学を継承するのだということである。伝統的自然法思想が理想状態として主張する自然状態を否定して、グロティウスの自然法学を対置したスミスは、ホブズの戦争状態としての自然状態も否定することになるだろう。それはやがて『国富論』で、生産と分配についての自然的自由の体系として提議されるだろう。かれは戦乱の時代に生きた二人の先学に学んで、不可侵の自然権としての生存権を持った自由平等な諸個人の、競争と契約の社会像を組み立てようとしたのである。

スミスがホブズに言及したのは、これが初めてではなかった。『道徳感情論』初版の第六部(第六版では第七部)第二編で、スミスは明確な是認の原理の基礎を何に求めるかについて、三つの体系

をあげている。

マルクスにおける物象の人格化と所有

佐々木隆治（一橋大学社会学研究科特別研究員）

はじめに

所有論は長らく、マルクス研究の最重要課題の一つとなってきた。にもかかわらず、いまだマルクスの所有論が正確に理解されているとは言い難い。それどころか、近年、これまでの研究の蓄積を無視した議論がなされることも少なくない。

マルクスの所有論の正確な理解を阻んできた理由は、大別すれば、二つある。

第一に、近代的な排他的私的所有を理解するための大前提である物象化論に対する誤った理解、あるいは不十分な理解である。物象化を無視する、あるいは理論的に曖昧に扱うことが所有論を誤りへと導いてしまう。

典型的なのは、日本においては林直道らが主張し、長らく「通説」とされてきた「所有基礎論」である。すなわち、物象的關係の基礎を私的所有として理解し、所有を国家の力を背景とした法律的事象として捉える理解である。この理解においては所有がたんなる国家が制定する法律の問題へと還元されてしまい、しかも、そのようにして把握された「所有」が物象的關係の基礎として位置付けられることになる。だが、本論で詳論するように、私的所有を物象化の基礎として捉えるならば、物象化論との関係において近代的私的所有の特異性を理解することはできなくなる。

物象化の無理解にもとづく誤謬は「所有基礎論」だけのものではない。たとえば、浅見克彦は、「資本主義的生産に先行する諸形態」および『資本論』第一巻第二章の読解によりつつ、前近代的所有と近代的所有の違いを浮き彫りにするという優れた試みを行っているにもかかわらず、物象化論を廣松渉の枠組みで理解してしまっているために、種々の理論的混乱に陥っている。端的な例を挙げるなら、浅見は私的所有ではなく、私的労働こそが物象を生み出す根本的前提になっていることを理解できず、私的労働と私的所有を同一視してしまっている。これでは、近代的所有を物象化論との関わりにおいて正しく理解することはできない。

第二に、マルクスの近代的所有論と表裏一体の関係にある共同体論にたいする不十分な理解である。『経済学批判要綱』と呼ばれる草稿の一部である「資本主義的生産に先行する諸形態」（以下、「諸形態」と表記）は難解であるとされ、渡辺憲正が指摘するように、ほとんどの先行研究は共同体 Gemeinde と共同社会 Gemeinwesen の区別すらできていなかった。また、何より、「諸形態」はエレン・メイクシンス・ウッドが指摘するように、共同体理解そのものをマルクスは課題としていたのではなく、むしろ、その解体から現れる近代的諸関係の特異性とその生成の条件を捉えることを課題としていたのであるが、そうした視点も従来の研究には欠けている場合が多い。

たとえば、平田清明らの「所有＝労働」論のような所有論理解もまさにこのようなマルクスの問題意識の無理解から生じていると言って良いだろう。平田は「本源的所有」についての考察から出発し、「所有とは生産活動である」、「所有とは類への帰属である」、「所有とは意識関係行為である」という「所有の三規定」を導き出す。だが、「本源的所有」の議論をいきなり「所有一般」の規定へと接続することは論理的に無理がある。マルクスは「所有一般」などという抽象にたいする考察を一度も行っていない。マルクスが「諸形態」において本源的所有を論じているのは、直接には資本主義的生産様式に先行する諸形態を明らかにすることで本源的蓄積にとっての前提条件を明らかにするためであり、同時にまた、その試みをつうじて全面的物象化を基礎とする特異な生産様式が成立する条件を明らかにするためであった。こうしたマルクスの問題意識を理解することなく、「本源的所有」に「所有一般」を見いだそうとするなら、マルクスの認識とは正反対の理解に陥りかねない。

それゆえ、本報告においては、物象化論および共同体論との関わりを重視して、マルクスの所

有論について再考することにしたい。そのことによって、いわゆる「領有法則転回」の意義も明らかになるであろう。

一 物象化と近代的私的所有

『資本論』第一巻において私的所有者 Privateigentümer が最初に登場するのは、第二章「交換過程」の冒頭である。

しかし、これを正確に理解するためには若干の前提が必要であろう。

まず、前提として確認しなければならないのは商品生産関係である。私的諸個人が社会的分業を成立させているという関係においては、共同体とは異なり、生産者たちは私的個人として個別化され、人格的紐帯を断ち切られているために、彼らの労働は私的な営みとして行われるほかなく、直接には一般的・社会的性格をもつことができない。それゆえ、私的諸個人の労働は、労働生産物どうしの関係をつうじて、社会的総労働の一分枝であることを確証し、社会的性格を獲得するほかない。ここでは、諸個人の具体的な有用労働が直接に社会性をもつのではなく、むしろ生産物という物 Ding が物象 Sache として社会的力を獲得する。私的生産者たちは、自らの私的労働が直接には社会性をもたないがゆえに、労働生産物にたいしてそれに社会的力を与えるようにして関わり、これによって社会的な連関を成立させるのである。このとき生産物に与えられる社会的属性のことを価値と呼び、価値という属性を持つに至った物を商品と呼ぶ。むろん、諸個人はこの過程を自覚的に行っているわけではない。私的所個人への分裂ゆえに、無意識のうちに以上のような物象化した関係を形成することを強いられるのである。

以上のような、商品という物象を媒介として成立する、孤立した私的諸個人の全面的な物象的依存関係を商品生産関係と言う。また、このような関係においては直接的な人格的結合が断ち切られているために、物が物象として社会的力を獲得し、人格の社会的関係が物象の社会的関係として現れる。これが物象化である。物象化された関係においては、労働の社会性は物象的連関を媒介して事後的に示されるほかなく、したがって、物象的連関が成立しなければその労働は社会性を獲得することはできない。そのような意味で、商品生産関係においては、労働をめぐる諸関係が物象の諸関係として現れ、物象の運動が人間たちの行為を規定する、という転倒した関係が実際に存立する。ここではたんに人格的な関係が物象の関係によって覆い隠されているだけではなく、物が物象となって実際に社会的力を持ち、人間の行為を制御する。

物象化された関係においては、諸個人は生産物を商品とすることによってのみ社会的連関に入ることができるのであり、商品所持者たちはここではただ「その意志をそれらの物にやどす諸人格」、すなわち商品という物象の人格的代表者でしかない。このような商品所持者がそれぞれの意志にもとづいて、共通の意志行為として、互いを物象の所有者として、商品所有者として承認しあうことによって、交換を行うのである。「すべての商品はその所持者にとっては非使用価値であり、その非所持者にとっては使用価値」（MEGA, II-6, 114）なのだから、商品所持者たちは自らの欲望を満たす商品を自らが所持する商品と引き替えに手に入れようとする。このような欲望を満たそうとする諸個人の意志が一致したところで、互いを権利主体として承認しあい、交換がなされる。この相互承認が契約にほかならない。契約という権利関係は物象化された経済関係の反映であり、その意味で「権利関係ないし意志関係は経済的關係そのものによって与えられている」。

この私的所有論の第一のポイントは、「経済的關係」、すなわち物象化された関係が所有の前提になっていることだ。「所有基礎論」が主張するように、私的所有が基礎にあり、物象化された関係が生まれるのではない。逆である。商品生産関係においては私的諸個人へと分裂しており、不可避免的に生産物が物象として社会的力を獲得するからこそ、諸個人はその意志行為においても互いを物象の私的所有者として承認するほかないのである。端的にいえば、私的諸個人による私的労働が生み出す物象化こそが近代的な私的所有の根底にある。私的所有を成立させる権利・意志関係は経済

関係の反映にほかならないと言われるゆえんである。

第二のポイントは、物象の人格化である。商品生産関係において物象と人格の転倒的關係が成立するとはいえ、商品は自分だけでは市場に行くことはできず、具体的な意志と欲望を持つ人間に必ず担われなければならない。だが、他方では、商品生産関係においては物象化は不可避であり、諸個人は物象化を前提として意志し、行為せざるをえない。ゆえに、具体的な意志や欲望を持つ人格としての諸個人がたんなる物象の代表者、物象の担い手として行為することになる。これが物象の人格化である。このようなたんなる物象の所持者が、自らの欲望を満たす物象の所有者として、相互に承認しあうことによって私的所有が成立する。もちろん、ここでは諸個人の意志關係が所有という承認關係を形成し、諸個人の欲望がこの承認の動機をなすのであり、人格的契機が重要な役割を果たしている。だが、この承認が物象を媒介としてしか行われぬ以上、諸個人の人格は物象の代表者としてしか意味をなさないのである。

二 共同体的所有と近代的私的所有

見てきたように、近代的私的所有は物象的諸關係の前提ではなく、私的労働にもとづく物象化の帰結として捉えられなければならない。だが、そのことを指摘するだけではいまだ抽象的であり、マルクスの所有論の意義を十全に明らかにしたとはいえない。というのも、これまで考察の対象としてきた商品生産関係における交換關係は「ブルジョア的總生産過程の一つの抽象的部面」（MEGA, II-2, 68）であるに過ぎず、その前提である私的労働にもとづく社会的分業が実際にはどのような条件のもとで成立するかについて考察してないからである。近代的私的所有およびそれを生み出す生産關係を歴史的に捉え返し、その特異性が持つ意味を明らかにする必要がある。

『要綱』におけるマルクスの共同体論は、以下の三点にまとめることができる。

第一に、アジア的、ローマ的、ゲルマン的形態のいずれにも共通する、本源的な所有形態においては、生産者が生産条件にたいして、それを自分の諸条件とするようにして関わる。だが、ここでの「関わり」を近代的私的所有のイメージで捉えてはならない。近代的私的所有においては、諸個人は物象の所持者として登場し、互いを人格化された物象として承認しあうことではじめて所有が成立する。所有は物象に媒介され、また、その物象を生産する労働（それが自己労働か他者労働かはともかく）に媒介されて現象するほかない。ところが、本源的な所有においては「労働者の所有關係は労働の結果ではなく、前提である」（MEGA, II-1, 416）。つまり、生産者たちは初めから、自然発生的に自然的生産条件にたいして自分の所有物として関わるのである。その意味で、生産者たちは「自分の自然的生産諸条件にたいして、それをいわば延長された身体をなすにすぎない自分自身の自然的諸前提とするようにして關係する」（MEGA, II-1, 395）。ここでは自然は人間の非有機的体である。これにたいし、近代的な所有においては、生産者たちが生産条件にたいして本源的な関わり、本源的な結びつきを形成していないからこそ、物象を生産する労働の結果として所有が現れることになる。

第二に、この本源的な所有は、個人がある共同体・共同社会の成員であることを前提する。所有が社会的形態規定である以上、そのあり方を本質的に規定するのは人間たちのあいだの關係である。人間たちは、自分たちが共同体・共同社会の一員であるということに媒介されてはじめて、大地をはじめとする生産諸条件を本源的に所有することができる。

第三に、本源的な所有形態においては、生産の目的は共同社会の成員としての諸個人の再生産であり、これを可能にする諸条件の再生産である。「古代人のもとでは、どのような形態の土地所有等々がもっとも生産的であり、最大の富をつくりだすか、というような研究が見いだされることはけっしてない。富は生産の目的としては現れない」（MEGA, II-1, 391）。これにたいし、近代社会においては「生産が人間の目的として現れ、富が生産の目的として現れる」（MEGA, II-1, 392）。もちろん、

共同体・共同社会において再生産を繰り返すことによって、人口が増大し、生産力とそれに対応する素材的欲望が徐々に発展し、剰余生産物交換がはじめは共同社会のあいだで、つぎには共同社会の内部でなされるようになり、貨幣や商品という物象が現れる。しかし、それでも近代以前には価値それじたいを目的として生産することはない。たとえば、ツンフトにおいても貨幣が生産物交換を媒介するが、貨幣の獲得そのものを目的として生産が行われるわけではなく、むしろ既存のツンフト制度の再生産が目指されるのである。「身分相応の生活—ここ [ツンフト] で他人労働の搾取の目的かつ結果として現れるのはこれであって、交換価値それじたい、致富それじたいではない」(MEGA, II-3, 2133)。

前近代的所有形態がもつ以上の根本特徴が、物象化を前提とした近代的私的所有と全く異質なものであることは明らかであろう。見てきたように、本源的所有においては諸個人は生まれながらにして共同体・共同社会の成員として承認されている。だからこそ、諸個人は本源的に土地、生産手段にたいしてそれを自らの所有とするようにして関わるのできるのである。ここでは諸個人は、生まれながらにして所有者である。ところが、近代においては本源的に所有者であることはありえない。物象を媒介として契約を結ぶことによってしか、所有者たることはできないのである。もちろん、前近代の所有形態がすべて本源的所有形態であったわけではない。しかしながら、前近代においては、奴隸制や農奴制のように本源的所有形態に様々な変形が加えられながらも、自然と人間との統一が本源的には維持されている。

それゆえ、前近代から近代的な所有形態への移行にあたっては、自然と人間の間を根本的に変革する「大転換」が必要とされる。それは一言で言うなら、人間の大地への本源的な関わりを断ち切るということだ。つまり、「生きて活動する人間たちと、彼らが自然とのあいだで行う素材変換の自然的、非有機的諸条件との統一」を破壊し、両者を分離することである。そこでは、もはや人間が自然を本源的に所有することはできず、その根本においては無所有となる。人間と大地との本源的統一にもとづく共同体・共同社会も解体され、人間が個別化される。所有は物象をめぐる外的関係に依存してのみ成立しうるものとなり、人格的關係ではなく、物象的關係に依拠するために排他的性格を帯びるようになる。人間たちは「剥き出し」(MEGA, II-1, 379)の状態に社会に投げ出される。

三 領有法則転回と本源的蓄積の意義

近年、マルクスの所有論にたいする批判として、次のような俗論がある。マルクスは労働を人間の本質とみたゆえに、労働が価値を生むと考え、それに依拠して自己労働にもとづく所有を正当化し、搾取を批判したのであり、ロック的な労働所有説を払拭できていないばかりか、働くことのできない人の権利を擁護することのできない理論枠組みを構築してしまった、と。とりわけ、「自己労働にもとづく所有」(商品生産の所有法則)から「他人労働の領有」(資本主義的領有法則)への必然的転化を説いた「領有法則転回」はそのような批判にさらされてきた。

しかし、これまで確認してきたことを前提すれば、こうした俗論が誤りであることは明らかであろう。「領有法則転回」論の目的はなによりも、「自己労働にもとづく所有」論による物象的關係の正当化を批判するところにある。マルクスは「自己労働にもとづく所有」という「仮象」を生み出す物象的關係こそが、まさに論理必然的に「他人労働の領有」を生み出さざるをえないということを明らかにする。マルクスは『経済学批判』原初稿において次のように述べている。

つまり、彼ら [プルドンらフランス社会主義者] はフランス革命によって発見されたのではなく、歴史的に流布されるに至ったブルジョア的な諸理念を実現させるのが社会主義なのだということを立証しようと望み、また、交換価値は本源的には (時間的に)、あるいはその概

念からすれば（つまりその適合的な形態においては）、万人の自由と平等の制度であるのに、それが貨幣、資本などによって歪められているのだということを論証することに精を出している。…交換価値の制度は、そしてそれ以上に貨幣制度は、実際に自由と平等の制度である。しかし、より深い展開において現れてくる諸矛盾は、この所有、自由および平等そのものの内在的な諸矛盾、葛藤である。所有、自由、平等は折あるごとにそれらの反対物に転回するのである。（MEGA, II-2, 60）

マルクスは現実の矛盾に「所有、自由、平等」という近代的理念を対置するのではなく、むしろこの「所有、自由、平等」そのものの内在的な諸矛盾をつかもうとする。この矛盾ゆえに、「所有、自由、平等」はその度ごとに反対物に転回せざるをえないのである。したがって、領有法則の転回で言われる矛盾とは、「自己労働にもとづく所有」と「他人労働の領有」のあいだの矛盾ではない。近代的な所有、自由、平等それじたいに内在している矛盾なのである。

では、この近代的な所有、自由、平等じたいに内在する矛盾とは何か。それこそが物象化であり、物象の人格化にはかならない。すなわち、私的労働を前提するかぎり、人格的連関は物象的連関として現れ、諸個人の人格的行為はむしろこの物象の人格的担い手としての行為として現れる。したがって、すでに確認したように近代的な所有、自由、平等の内実は、物象の人格的担い手としての所有、自由、平等に他ならない。全面的な商品生産関係においては、それらはただ物象の力を媒介したものである。近代的な所有、自由、平等は、物象化を前提したその性格ゆえに、人格的な関係を前提とした所有、自由、平等から乖離せざるをえない。

たとえば、近代的な所有においては物象の等価性こそが承認の内容をなすのであって、それ以外の内容は捨象されてしまう。もちろん、交換の動機をなすのが使用価値に対する欲望である以上、使用価値がまったく問題にならないわけではない。しかしながら、互いに相手の所持する商品の使用価値を欲しているということを前提するならば、契約という相互承認において問題になるのは物象の等価性だけである。その交換によって現実にとどのような帰結が生じるかは、さしあたり関係ない。だからこそ、貨幣所持者たる資本家と労働力商品所持者である賃労働者が相対する資本主義的生産関係においては、商品生産の所有法則、すなわち等価物交換による取得はそれじたいの論理にしたがって絶えずその反対物である資本主義的領有法則に転回せざるをえないのである。

もちろん、歴史的には大地からの引き剥がしによる無所有者の大量創出によって初めて全面的な商品生産が生まれるのであり、全面的物象化に際しては巨大な暴力が介在する。だが、「領有法則転回」論においては歴史的プロセスとは区別される、全面化した商品生産関係を前提とした論理的な次元の必然性について述べられている。それは、俗論の想定とはまったく逆に、商品生産関係から「自由」や「正義」を演繹し、これを資本主義的生産に対置するプルドンらの議論に徹底的な批判を加えるためであった。物象化された世界の理念化に抗して、それが内包する矛盾をあますところなく展開することこそ、マルクスが試みたことであった。

公共圏と身体——公共性のアーキテクチャをめぐる

見附陽介（北海道大学・専門研究員）

1、テーマ設定

本発表は、公共圏をめぐる思想を「身体」という観点から再検討することを目指す。本発表のテーマの背景についてまずは確認しておきたい。発表者は現在、身体の社会的排除(exclusion)の問題を研究している。これは発表者が従来行ってきたアドルノの同一化批判に関する研究を、より具体的な問題に即して検討しようとするものである。アドルノは同一化批判を主に認識論の文脈において展開したが、他方で同時に社会的同一化の問題としてもそれを考えていた。しかしアドルノは、認識論の問題に比べて社会的同一化の問題を十分には展開しなかった。発表者の研究の企図は、この十分に展開されなかった社会的同一化の問題を、独自に身体という観点から探求することにある。そのような研究は、身体を機能化し、また他方で特定の身体を非機能的なものとして排除するような社会における身体コード(身体の同一化のフレームワーク)の分析を主な課題とする必要がある。しかし、単に分析にとどまるのではなく、研究に実践的な志向を持たせたいのであれば、その研究は同時に非同一的なものの救出という意味で包摂(inclusion)の問題についても関心を持つべきである。

しかし、残念ながら加えてアドルノは、「排除」に対比されるべき「包摂」についてもほとんど議論を展開していない(この点はもちろんアドルノの「図像化禁止」の理念と関係する)。したがって包摂に関してもアドルノとは別の参照先を求める必要がある。この包摂の問題を、まずは理念的に考えるときに、つまり一つの規範的な基準を得ようとするときに導きの糸となるのが公共圏の思想であると発表者は考える。本発表のテーマ「公共圏と身体」はこのような文脈のうちで設定されたものである(ところで、この作業が「図像化禁止」に抵触するおそれがあることを発表者は否定しない)。しかし、このアイディア自体は説明を要するものである。まずはこの点を、つまり公共圏の思想がどのような意味で包摂の理念的・規範的モデルとなり得るのかを確認することが、本発表の最初の課題となる。主な考察の対象となるのはハーバーマスとアレントの議論である。

2、公共圏の働きと意義

著作『公共性の構造転換』において、ハーバーマスは公共圏の原則を、とりわけ「普遍的な接近可能性(allgemeine Zugänglichkeit)」にもとめている。「市民的公共圏は、普遍的接近の原則と生死をともにする。一定の集団をもともと排除した公共圏は、不完全な公共圏であるだけでなく、そもそも公共圏ではないのである」。なにが公共圏成立の可否を決するかを明確に述べている限りで、この記述は「公共圏」の定義と捉えてよい。公共圏は全ての人間あるいは集団がそこに参加することができるように開かれていなければならない。ただし、このことは、公共圏にはいかなる「入場基準(Zulassungskriterium)」も存在しないということの意味するわけではない。公共圏には一定の入場基準が存在してもよい。ただしその入場基準の取得は万人に開かれていなければならないのである。

普遍的な接近可能性を原則とする公共圏は、さらに幾つかの原則によって補完される。一つには、入場資格の取得を万人に保障する「機会の平等」であり、さらには、そこにおいて論議を行なう際の「地位の平等性」あるいは「対等性の作法」などである。これらはまとめて「公開性の原則」と呼ぶことができる。公共圏はこのような公開性の原則に基づく限りで、ひとつの「理性的判断の圏」として成立する。言い方を変えれば、それは、「そこに基づいて私人たちからなる公衆が政治的権威を理性的なものへと転化させ得るところの、支配から解放され権力に中立的な交渉の圏」である。これはハーバーマスが述べる公共圏の機能、つまり合理的で民主主義的な意思決定の場としての機能である。この点を第二版の序言でハーバーマスは、討

議倫理に関する規範的な理念に結び付けている。公共圏の理念は、「理想的発話状況」に関する記述を通じて討議の手続き上の理念へと展開されたと考えてよいだろう。ハーバーマスは公共圏を理性的な論議の場と考え、その限りでそこに批判的機能を見ていた。公共圏は言説の空間として、とりわけ合理的討議による「批判の圏 (eine Sphäre der Kritik)」として成立するのである。

他方で、アレントはハーバーマスとはまた別の観点から公的領域に関する議論を展開している。アレントもやはりハーバーマスと同様に公的領域をもっぱら言説の空間として理解しているが、しかしそこにはハーバーマスが見ることのなかった別の働きが見出されている。それは「現われ」と「リアリティ」の問題である。アレントにとって公的領域は「人間の条件」を構成する不可欠の要素である。人間は万人に見られ聞かれるものとなることではじめて「事物が一種のリアリティを帯びることになる圏域 (sphere)」のなかへと引き入れられる。一人ひとりの人間の存在、そして世界の存在の「現われ」のリアリティ、つまり「一つの対象が多数の目撃者に与える諸側面の総計から生まれるリアリティ」は、「立場の相違やそれに伴う多様なパースペクティヴの相違にも関わらず、全ての人がいつも同一の対象に関わっているという事実」によって保証されることになる。

アレントは公的領域に対して私的領域を、決して否定的ではないが、しかし明らかに欠如的な（まさに *privative* な）領域として描いている。「完全に私的な生活を送るということは、なによりもまず、真に人間的な生活 (a truly human life) に不可欠なものが奪われている (*deprived*) ということの意味する。すなわち、他人によって見られ聞かれることから生じるリアリティを奪われていること、[...] 生命そのものよりも永続的なものを達成する可能性を奪われていること、などを意味する。私生活に欠けているのは他人である。また他人の目から見る限り、私的な人間は目に見えず、したがってあたかも存在しないかのようなものである」。アレントにとって公的領域とは現われの圏として、そして現われとそのリアリティを保証する他者の圏として理解されている。孤立において人は、「他者によって妨害されることがないが、しかしまた、他者によって見られ、聞かれそして確認される (*confirmed*) こともない」。アレントが公的圏域に見出した人間のリアリティの確認の働きを、一種の存在証明の機能として捉えることが可能であろう。そして発表者はこれを一つの承認の機能として理解したい。

言説の空間であり同時に現われの空間である公的領域のこのような働きは、ちょうど市場との対比によってより判明となる。アレントは「工作人」にとっては、市場が一つの公的領域として機能し得ると述べる。というのも、工作人たちは交換市場において他者と共通の空間のうちにおり、そこで工作人は自身の生産物に対して他者の目からふさわしい評価を受けるからである。しかし、アレントによればこの公的領域としての市場は政治的領域ではない。そこに見出されるのは、商品に対する第一義的な関心だけであり、交換市場において人は「人格」として他者と出会うのではなくて、生産物の「生産者」として出会うのである。工作人は公的領域として市場を持ちはするが、しかし結局、「自分自身を示すのは、家族との私生活のなかか、友人との親密な関係のなかだけ」なのである。アレントが重視する政治的な意味での公的領域は、単に人々が空間を共有しているということだけでなく、それがいわば正当な意味で現われの空間になっていること、言い方を換えれば、ある人間が唯一の人格として「何者であるか (*who*)」が言論と活動を通じて顕わとなり、同じように唯一の存在である多数の人々の多様なパースペクティヴのなかでその存在にリアリティが与えられることにその本質を持つのである。アレントが古代の理想に照らして考えるように、「人間としての人間——ユニークな区別を持つ各個人——は、言論と活動のなかで自らの姿を現し、自らを確認する」。そして政治的な意味での公的領域においては、「万人の存在によって各人にそのリアリティが保証されている」のである。発表者は、このようにある人間が何者であるかが、つまりその人間のアイデンティティが他者にとっても自己にとっても開示され確認され、その人間の存在にリアリティが

与えられることになる働きを、ここでは承認の働きとして理解し、そして公的領域を、唯一の人間の「現われ」と多数性のなかでの現われの「確認」あるいは「保証」との組み合わせ（これは同じコインの裏と表である）からなる一種の承認の圏として理解する。ここで承認という言葉を導入するのは、自己のアイデンティティが他者の存在に依存しているという一点をこの術語がうまく言い表してくれるからである。

ハーバーマスは市民的公共圏の成立には、財産を持つものの誰でもが参加できるという市場の特性が一役買ったと考えた。ある意味では公共圏を予感させるような自由な市場と公共圏とをしかし明確に区別しようとするならば、まさにこのアレントが重視した一種の存在証明の働き、多数の人々の間における差異を持ったユニークな自己の承認の働きが一つの指標となるだろう。我々が公共圏に参加するのは、機能としてではなく存在としてなのである。公共圏にはハーバーマスが述べたような合理的な討議による民主主義的な意思決定の場という働きのほかに、このようにそこに参加する人間一人ひとりの存在を確認し、相互に承認し合うという働きも認められるのである。

3、包摂のモデルとしての公共圏

発表者は以上の点から、公共圏は包摂の一つの理念的 - 規範的モデルになり得ると考える。とりわけハーバーマスとアレントの議論のうちに確認した公共圏の二つの特性は、同一化によらない包摂というものを考える際に重要な意味を持つ。同一化のもとでの排除に対して包摂というものを掲げるならば、それは当然同一化とは異なる形のものでなければならない。言い方を換えれば、それは同一化において排除された非同一的な諸差異を均一化、画一化することなく差異を差異として保持したままで実現される包摂でなければならない。

ハーバーマスの議論から我々はまずは権利あるいは正義の観点からみる公共圏の原則を得た。公共圏は同一化され得たものだけに参加を許すのではなく、原理的にはあらゆる者に、すなわち諸々の差異をもった全ての人間に参加の可能性を開くものでなくてはならない（「普遍的な接近可能性」）。もちろんそれを実現するのは、あらゆる非同一者に対する機会の平等な配分であり、全ての参加者の対等な関係である。

アレントの議論から我々は一種のアイデンティティの承認の観点から見る公共圏の原則を得た。公共圏は単に、複数の人々が共通の空間に集まり集合に参加していればよいというのではなく、そこにおいて明確な差異をもったユニークな諸個人が、多数の人々の間で見られ聞かれることにより人間 - 人格としての現われと開示を得ることが重要なのであった。しかもそのときその現われにリアリティを与える多数性は、単なる画一的な人間の集合性ではなく、それぞれが唯一の存在として唯一の立場から固有のパースペクティブで世界を測る、相互に異なる者たちの多元性でなければならないのである。つまり、公共圏が現われのリアリティに基づく「真に人間的な生活」を実現する真正な公共圏であるためには、それは異なる者たちを同一化するのではなくむしろ異なるままに包摂し、そして異なるままに相互に承認する空間でなければならないということである。

アドルノが同一化批判のなかでかすかに描いた理想、つまり「種々異なるもの間の宥和における普遍者の実現」、「異なるものたちの相互的結び付き」というのは具体的には二つの公共圏の思想を通じてこのように理念化され得るだろう。

4、公共圏思想における身体的位置

さて、このような公共圏の思想を、しかし発表者がテーマとしている身体の問題に直接に応用することはできない。なぜなら、ハーバーマスにおいてもアレントにおいても、その議論にはほとんど身体への関心が見出されないからである。身体というテーマを設定する限り、我々

はハーバーマスとアレントの議論に一定の距離を置く必要がある。

ハーバーマスの議論においては、一方で公共圏が普遍的な接近可能性を原則とするものだと考えられているが、しかし他方で同時に現実問題として参加資格についても論じられていた。たとえばハーバーマスがサロンや喫茶店で展開された公共圏について、一定の教養あるいは教育と、文化財を購入する経済力とが実質的な資格取得の条件になると理解していたことから分かるように、ハーバーマスが公共圏への入場基準になると考えるのは、もっぱら文化的な教養と経済的な下支えであって、そこにおいて身体の問題が論じられることはない。これはそもそも公共圏を言説からなる理性の圏とする基本的な前提から派生する議論の限界である。しかし、身体こそが言説の第一のメディウムであると考えれば、我々は決して公共圏への参加資格に関する議論から身体の問題を除外することはできない。

アレントにはまた別の理由で身体への関心が欠如している。二つほど理由を考えることができるが、その一つはアレントの議論に前提されている一定の価値的な階層秩序である。労働、仕事、活動という区別、社会的と政治的という区別、ゾーエーとビオスの区別、あるいはそもそも私的と公的という区別はこの前提された階層秩序に対応するものである。この区別を維持することには何の問題もないが、発表者はそこにある価値秩序をそのまま採用するわけには行かない。

これらの区別の背景となる階層秩序は、一言で言えば、自然の忌避として特徴付けることができる。人間の間人らしさは、自然の循環あるいは生命活動の必要からどれほど逃れられるかということによって測られる。「労働」において人間は生命活動のなかに完全にとらわれており、それは生命のために生命を再生産するのみであり、つまり何も生み出さない。「仕事」において、人間は幾分自然の循環から逃れ、人間的な人工的世界を作り上げる。しかし、その人工的世界もいつかは朽ち果て、自然の循環へと再度帰って行く。人間は他者たちと共に行なう「活動」（それはもっぱら言論として遂行される）においてはじめて、純粹に人間的な生命つまり「非生物学的な意味における生命」を実現するのである。アレントにとって肉体とは自然が人間にはめた足枷である。肉体を通じて人間は自然の必然に捉えられている。この意味で、自然から開放された「全き人間的共同性 (sheer human togetherness)」、「人間的交わりの境界」、つまり政治的な公的領域においては、言論と活動を通じて「ユニークな人格的アイデンティティ」だけが顕わになるのであって、「身体的アイデンティティ」したがって「肉体 (body)」や「声 (voice)」は活動に関与しないものと考えられている。身体はアレントにおいて自然 - 労働 - 消費 - 必然 - 家族という私的領域を構成する諸要素の一つとしてだけ捉えられており、およそ公的領域に関わらないものとして理解されるのである。

また他方で、アレントにとって肉体の内に生起するものは、「他人と共通性のない、他人に伝達できない」ものであり、「それゆえいっそうきっかりと公的領域における視覚と聴覚の可能性から隠されたものである」。つまり一言で言えば、肉体において人間は「私事のなかに閉じ込められ」、「世界から追放されている」のである。アレントの公共圏の思想において身体というテーマが排除されているもう一つの理由はこれである。もちろんこれは同時に、身体を自然 - 必然 - 労働の連関のなかにのみ位置づける先の議論の根拠にもなる。アレントの議論において、身体はほとんど非公共性のメルクマールであるかのように考えられていると言ってよい。

公共圏と身体というテーマを設定する限りでは、以上の点に限って我々はハーバーマス、アレントの議論に対して一定の距離を置く必要があり、そしてそのために、我々はこの二つの代表的な公共圏思想とは別の観点から独自の議論を立てる必要に迫られる。それは「公共圏の身体」という標題のもとに展開され得るだろう。

5、公共圏の身体

公共圏と身体を論じるとき、我々は単に理念として公共圏を語るだけでなく、同時に「公共

圏の身体」をも論じる必要がある。きわめて単純な話である。全ての人の参加可能性を謳うシンポジウムが、しかしエレベーターのない建物の二階で開かれていたとしたらどうだろう。ここでは公共圏が理念的に実現されていても、「身体的に」実現されていないのである。身体をテーマとする限り、公共圏、言説、承認、すべてのものは身体性（physicality：肉体的・物質性）において語られる必要がある。

このときとくに重要な意味を持つのが、身体性のメディウムとしてのアーキテクチャである。ここでは差し当たり「アーキテクチャ」を人工的・技術的な、またその限りで社会的な「構築環境（built environment）」として理解しておく。それは物理的な建築物から社会的あるいは記号的な（しかし物象化された）制度・システムまでを含む。ただしこのアーキテクチャ理解はそれ自体一定の説明を要する。アーキテクチャの社会的メディウムとしての機能を明らかにするために、発表者はL.レッシングとA.フィーンバーグの議論を参照する。アーキテクチャが人間の振る舞いの規制に深く関与することはレッシングの研究によって明らかにされている。しかし本研究にとって重要なのは、レッシングがアーキテクチャとして挙げる事例の多くが、他方でフィーンバーグの提案する第三の制御メディウム（つまり、ハーバーマスの掲げる「貨幣」と「権力」に次ぐ第三のメディウム）としての「技術」の具体的な例とほぼ一致するという点である。このような意味から本研究は、社会的に構築されたアーキテクチャが、主に身体への制御に関わる社会的媒体として機能する点を強調する。アーキテクチャは直接に身体に作用する社会的メディウムとして身体への排除に関わり、そしてまた同時にまさに社会的メディウムである限り他方で身体への包摂にも関わるはずのものである。この意味で「公共圏と身体」の問題は、普遍的接近可能性と差異の承認を実現する公共性のアーキテクチャをめぐる議論として展開されるのである。

公共圏を構築するアーキテクチャは社会的メディウムとして身体への普遍的接近可能性あるいは、言い換えれば、ユニバーサル・アクセシビリティを実現していなくてはならない。身体という観点から見た公共圏は、社会的に機能化され得なかったものをも含めた多様な身体が、障壁なくアクセス可能であることではじめて実現されるだろう。公共圏はメディウムを通じて社会的に生み出される構築環境であり、決して単なる純粋な記号的空間ではあり得ないという点が本発表の最終的な主張となる。これは単に実践的な問題であるだけでなく、身体は、それ自体公共圏をめぐる理念的研究に欠くことのできない新たな論点であることを提示したい。身体への包摂を、したがって身体への普遍的接近可能性と差異を承認する身体多元論を実現する空間として公共圏を理念化することを、あるいは少なくともそのための手掛かりを得ることを本発表の目標とする。

初期ルカーチ「美学の現象学」における存在と意味
——「ハイデルベルク美学論稿」の内的転回をめぐって

秋元由裕（北海道大学大学院文学研究科博士後期課程）

第一次世界大戦による中断の時期を挟んで、ルカーチ・ジェルジ（1985-1971）が教授資格申請論文として執筆した「ハイデルベルク美学論稿」（*Heidelberger Philosophie der Kunst 1912-1914, Heidelberger Ästhetik 1916-1918*）については、これまでその一部分「美学における主体-客体関係」（1918年、雑誌『ロゴス』に掲載）のみがマックス・ヴェーバー『職業としての学問』等によって、また本邦では大西克禮『現象学派の美学』等によって、わずかに言及されてきたにとどまる。この論稿がルカーチの死後になってようやく発見されたのは、彼がヴェーバーの許を去り故国ハンガリーの革命運動に参画する直前、1917年末にハイデルベルクの銀行に原稿入りの鞆を預けたまま、これが五十数年にわたって放置されてきたためである。西独ルフターハント社版のルカーチ著作集16巻・17巻として同論稿が1974年に公表されたのち、アグネス・ヘラーら「ブダペスト学派」の論集『魂と生』、エリザベト・ヴァイサーの『ゲオルク・ルカーチのハイデルベルク芸術哲学』など、数冊の研究書が出版されてきた。だが初期ルカーチ思想形成過程全体にこの美学論稿を位置づける試みは未だ途上にあり、そのために、直続する『歴史と階級意識』（1923年）との連関も十分に論じられてはいない。

これまでルカーチに関する専門的研究の多くが、デヴュー作『近代劇発達史』から『小説の理論』に至る美学・文芸学的諸著作とハンガリーの革命運動への参画以後のマルクス主義的諸著作とを、全く別個のものとして扱ってきた。あるいはミシェル・レヴィのように初期ルカーチの思想全体を「ロマン主義的反資本主義」として統一する方法も、説得力をもちえていない。従来の研究いずれもが、ルカーチのマルクス主義への移行における過渡そのものを明らかにしえていないからである。このことは、その移行のまさに直前期における作品、「ハイデルベルク美学論稿」の詳細な検討によって果たされうるし、また果たされなければならない。

以上の問題意識のもと、本報告では「ハイデルベルク美学論稿」における中心的構想をなす「美学の現象学」に焦点を当てる。この構想については、1912年から1914年にかけての第一試行『芸術の哲学』におけるそれと、第一次大戦を挟んで後の1916年から1918年にかけての第二試行『美学』におけるそれとのあいだで、決定的な転換が確認される。本報告は「ハイデルベルク美学論稿」におけるこの内的転回を、ルカーチのマルクス主義への移行を可能ならしめた思想的結節点として解明することを目指す。

そのために行論は次のような経過をたどる。(1)「美学の現象学」の目的と方法とを『芸術の哲学』ならびに『美学』それぞれに即して整理し、前者から後者への転回を明らかにする。その上で(2)ルカーチにおけるこの内的転回について「存在」と「意味」との関係把握の問題として論点を特定しつつ、(3)〈美学の現象学〉から『歴史と階級意識』への展開の意義を考察する。以上の作業によって本報告は、初期ルカーチの思想を20世紀初頭の思想史のなかに然るべく位置づけ再評価する、そのための基礎を確定するものでありたい。

(1)

「ハイデルベルク美学論稿」の第一試行『芸術の哲学 1912-1914』（邦訳：城塚登・高幣秀知訳、1979年）ならびに第二試行『美学 1916-1918』（未邦訳）のいずれにおいても、「芸術作品は存在する—それらの作品はいかにして可能であるのか？」とのカント的問いが冒頭に据えられている。だが、問いかけの内実は二つの論稿それぞれにおいて全く異なる。このことは、両論稿においてともに中心的な位置に据えられる「美学の現象学」（*Phänomenologie der Ästhetik*）構想の、それぞれの論稿における位相に着目することで明らかになる。

まず『芸術の哲学』において「美学の現象学」とは、芸術作品のもつ構造を概念的に認識するために設けられた思考上の一段階である。つまり、すでに存在する芸術作品の「事実性」を出発点として、作品に関わる「創造者」「受容者」それぞれの体験を遡及的に「追構成」(Nachkonstruktion) [HPK:45] することによって得られた「創造的態度ならびに受容的態度の現象学的素描」、あるいは「規範的かつ方法論的な合理的心理学」(eine psychologia rationalis normativa et methodologia) [HPK:49] とも呼ばれるのが、『芸術の哲学』における「美学の現象学」なのである。その際ルカーチは創造者の体験を「体験」(Erlebnis) と「技術」(Technik) との拮抗関係として捉え、そこから生じた芸術作品の多様な展開を、「<純粹>形式」から「自然主義」、そして「超越論的形式」へと至る行程として描いている。また作品の受容については「経験的主体が美的に受容的な主体に変化すること」が指摘されている。こうして作品の創造/受容における主体の変容を主体自身の体験に即して捉えながらも、しかし『芸術の哲学』における「美学の現象学」は次のことを確認するとどまる。すなわち、「創造者の体験—ある見解によれば、その「表現」が作品であるというのだが—も、享受者の体験—体験が彼に「伝達され」、「理解される」というのだが—も、作品について、適切なことは何も言うことはできない」[HPK:45]、ということである。創造者にせよ受容者にせよ、どちらの側も芸術作品の世界のうちに自己の体験形式が「成就」(Erfüllung) される世界を見出そうとするのであるが、そうした作品体験はいかなる正当化の根拠も伴ってはいない。諸主体の様々な「幻視」ないし「誤解」にもかかわらず妥当するのが芸術作品の作品たる所以だとすれば、その「超時代性」を浮き彫りにするためにこそ、諸主体の作品体験の過程を「追構成」する「美学の現象学」が、第一試行『芸術の哲学』の中心に位置づけられた。

これに対し第二試行『美学』においてルカーチは、「美学の現象学」の性格を次のように記している。曰く、「美学の現象学は、道程の終局においてのみ、美学の様式化された主体への到達に際してのみ解消されることができるとような自我-被拘束性 (Ich-Gebundenheit) からの、主体性の自己解放過程として把握されうる」[HÄ:58] と。つまり美学・芸術論を記述する者が美的体験の諸相を客観的に観照するのではなく、美的なものの体験における主体自身の変容の過程に即することが、ここでの「美学の現象学」の課題なのである。それゆえルカーチ自身述べた通り、「その現象学の概念はフッサールよりはむしろヘーゲルの意味において、つまり「自然的」な、体験する人間が、美的主体へと（創造し受容する者へと）変容させられるまでに辿らねばならない道として理解されている」[HÄ:225]、ということになる。

ただしここで『精神の現象学』が示唆されているからといって、『美学』における「美学の現象学」はヘーゲルの理論的構成をそのまま模倣するものでは断じてない。ルカーチはヘーゲルにおける現象学的方法の問題点として、主体の「体験」(das Erlebnis) と主体において「体験されたもの」(das Erlebte) との混同および同一化を指摘している [HÄ:50]。つまり現象学的行程は、行程の終局たる「絶対知」の境位に到達しそれ以前の過程を「体験されたもの」として既知とする „für uns“ なる観点によってではなく、まさにその行程を辿りつつある主体の「体験」によって構成されなければならない、とするのがルカーチの立場である。ヘーゲルにおける「体験」が「体験されたもの」へと転化され、言いかえれば主体が客体化されているとすれば、それによって構成された「主体と客体の同一性」(die Identität von Subjekt-Objekt) [Ebd.] においては、現象学の主題であったはずの主体-客体関係がすでに失われていることになろう。これに対してルカーチは次のように批判する—「現象学について把握するためには、主体と客体との間にある未だ-なきもの (Noch-Nicht)、それらの間を隔てる距離 (Distanz) が保持されなければならない、つまり主体と客体との真の同一性とは現象学にとってひとつの理念なのである」[HÄ:51]。ルカーチが保持しようとするのは、客体との同一性を志向するものでありながらも廃棄しえない、主体の「体験」そのものの客体との距離である。この距離を抹消しないところにおいてはじめて、「(形而上学的) 主体の構成的-存在が同一の主体-客体 (das identische Subjekt-Objekt) において整合的に保持される」[Ebd.]。かくして、主体としての主体を客体と同一化することも廃棄することもなく、むしろ不可欠の契機として保持

すること、このことが「ハイデルベルク美学論稿」の第二試行『美学』における、「美学の現象学」の課題となる。

このように「美学の現象学」は『芸術の哲学』における「美的態度の単純な追構成」から転じて、『美学』において、美的体験における「主体の態度」を主体自身の観点から辿ろうとする「現象学」へと転換された。したがって「芸術作品は存在する—それらの作品はいかにして可能であるのか？」との論稿冒頭の問題設定もまた、その含む意味を転換させたことになる。すでに何か所与として存在する芸術作品の「可能性の条件」の「追構成」をめざした『芸術の哲学』に対して『美学』では、<いかにして可能であるのか？>の問いに重点が置かれる。すなわち後者にあってはもはや芸術作品は所与ではなく、<芸術作品が存在する>との命題はただ単に作品が存在するというを示唆する「事実の類推」(>Analogie einer Tatsache<) [HÄ:9] へと転じられる。それによって<いかにして可能であるのか？>との問いもまた、主体はいかにして作品を作品として可能ならしめるのか、との実践的かつ主体的な問題として設定され直されたのである。

(2)

「ハイデルベルク美学論稿」の第一試行から第二試行にかけての「美学の現象学」構想における転換は、いかなる理由によって成し遂げられたのであろうか。この点を考察するためには、『芸術の哲学』まで、つまり第一次世界大戦までのルカーチが、芸術作品のうちいかなる意義を見出していたのかを確認する必要がある。

『芸術の哲学』において芸術作品とは、無意味に充ちた現実から人間を救い出す「ユートピア的現実性」にほかならない。「体験的現実」と呼ばれる現実世界の様相を、このときルカーチは「誤解」(Mißverständnis) という事態によって記述すべく試みていた。彼にとってはただ独我論だけが、人間相互の「誤解」に充ちた「体験的現実」の内的構造を正確に表現するのであり [HPK:32]、しかしそうした現実の只中にあっても唯一芸術作品の世界のみが、「誤解」を積極的な意味において機能させる唯一の地点となる。

「誤解」の実相をルカーチは、最初期の著作『近代劇発達史』において『ハムレット』と『ファウスト』との比較によって描出している。それによれば、前者で登場するホレイショーという人物が他人に対して「無理解」(Nichtverstehen) であったのは、単に「高貴な善良さの、自分を見抜いてしまう計算ずくの悪意に対する盲目」[EMD:105] を意味するにすぎない。そこには疑いようもなく「絶対的な理解可能性の感情」が伴っていたのに対し、後者において描かれる孤独なファウストの姿に見出されるのは、共同性の感覚を喪失した人間の形姿である。「死んでゆくとき、ハムレットは、自分の魂を完全に純粹に、どんな誤解の妨げもなく映してくれているような魂を持った人間〔ホレイショー〕が存在するのだという確かな意識を持って死ぬことができる。新しい演劇には、「腹心の友」(>Confident<) は存在しない。徴候としてみればこのことは、互いに理解しあえるという人間の信念を生が放棄してしまったことを意味する」[Ebd.]。またこのようにして相互の理解不可能性をすでに前提とした「新しい演劇」の時代にあっては、そこでの会話は純形式的なものとなり、それだけにかえって人間は形の上では相互に接近しあうことになる、とルカーチは言う [EMD:109]。無論それが可能であるのは、その関係に情動的なものの契機が欠けているためであり、端的に言えば両者の協調が作為されるからである。こうした「体験的現実」の状況をルカーチは、マルクスならびにジンメルに依拠して「生活の物件化」(die Versachlichung des Lebens)、「生産の客体化」(Objektivierung der Produktion)、「脱人格化」(Entpersönlichung) [EDM:94f.] と特徴づけている。

以上のように『近代劇発達史』が近代の「体験的現実」を「誤解」の無意味な交錯の世界として批判する一方、『芸術の哲学』は芸術作品を、「体験的現実」の内部にあつて「誤解」が有意味へと方向づけられる唯一の地点として特定する。その際ルカーチは芸術作品を、創造者による「表現」という誤解」と受容者によるその「理解」という誤解」がひとつの実体へと凝集するところの形象

として捉えている。作品のうちに見出されるものが何であれ、その内容に関わらず創造者・受容者いずれの側からも「それぞれに可能な誤解の図式」になり、かつその「誤解」を積極的な意味において機能させるもの、それこそがルカーチにとって「恩寵ぶかく心を寄せてくるユートピア的現実性」[HPK:73]としての芸術作品なのである。

だが、どれほど芸術が「現世的な救いの権能を受けもつ」（ヴェーバー、『宗教社会学論集』「中間考察」）のだとしても、「体験的現実」の無意味そのものが揚棄されるのでは何らない。たしかにミケランジェロやラファエロといった天才たちによって創造された作品は時代を超えてその都度新しく受容され、これらの諸作品における有意味が現実の無意味を鋭く照らし出してはきた。しかし現実の世界に対置された美的領域へとひとが没入するほどに、無意味なものはそれ自体として固定化され増殖する。第一次世界大戦の勃発に際してルカーチはドイツ国内の好戦熱に対し「全般的、自発的な熱狂、だがそれには明確あるいは積極的ないかなる内容も欠けている」と洞察したが、彼に届いたのは、心友エミール・ラスクの戦死の知らせであった。

「ハイデルベルク美学論稿」の中断と新たな形式における再開とは、以上のような背景のもとに理解される。すなわち現実の無意味と美的領域の有意味との関係を、新カント派における「存在」と「意味」関係と同様に二元化してきたかつてのルカーチ自身の認識は廃棄されざるをえず、現実そのものの再編成によって新たな意味を創出することが新たな課題となった。「美学の現象学」とはもはや、既にあるところの芸術作品を基点としてその「可能性の条件」を「追構成」する、つまり“事後的に” („nach“) 構成することではない。そうではなく、「体験的現実」の内部に住まう主体自身がいかにして現実を再編成し「新しいもの」を創出してゆくのか一言いかえれば、いかにして「存在」から「意味」を創出してゆくのか、このプロセスそのものを構成することである。その現象学的行程においては、あるところの即自的な無意味ばかりでなく、無意味を無意味として放置し芸術作品の世界に救済を求める主体の有りよう、つまり「ただある - という自我拘束的な (seiend-ichhaft) 存在方式に由来するかぎりでの主体性それ自体」[HÄ:56f.] もまた、否定的に媒介されよう。『美学』が「美学の現象学」を「自我 - 被拘束性からの主体性の自己解放過程」と呼ぶのは、そうした内実においてである。

(3)

ルカーチは美学論稿（第二試行、『美学』）を1918年5月25日にハイデルベルク大学へ教授資格申請論文として提出した。審査にあたったH.リッカートらの推薦にもかかわらず、「現状では外国人、しかもハンガリー国籍者に教授資格を与えることはできない」との返答を学部長がルカーチに宛てて筆をとったのは同年12月7日、結成されたばかりのハンガリー共産主義者党にルカーチが参画し活動を開始したのとほとんど同時期のことであった。ブダペストの「日曜サークル」で席を共にしていたアンナ・レスナイによって「ある日曜日から次の日曜日に彼はサウルからパウロになった」と驚きをもって表現されたように、外見上たしかにルカーチは急激に転身を遂げた。美学的諸問題を「投げ出してしまった」との後年のルカーチ自身の回想からも、この転回は非問題的な“飛躍”として受け取られよう。

だが「美学の現象学」構想の推移からすれば、それ自体が美学領域を越えてゆく質を具えていた「ハイデルベルク美学論稿」から社会的実践へとルカーチが移行したことは、整合的な経路として理解されうる。なぜなら『美学』において追求された「美的なもの」とは、既成の「体験的現実」から分離された単なる「意味」ではなく、現実総体の変革によって獲得されるはずの、実践的理念なのだからである。

もちろん1918年末以降のルカーチが、それ以前のルカーチに比して不変だというのは何らない。前掲『歴史と階級意識』の「物象化とプロレタリアートの意識」章において、ルカーチは美的・芸術的領域の社会的機能について次のように、自己批判的に記している。曰く、「芸術作品の内的完成は、その完成した直接性が静観的立場からはもはや不可能な、媒介についての問題を提起させな

いために、そこにあらわれてくる深淵を隠蔽することができる。歴史の問題としての現在、実践的に回避できない問題としての現在は、しかし強制的にこの媒介を要求する。それは試行される以外ない [GK:341f.]、と。だがこの文章が妥当するのは、ハイデルベルク期の「現代の美学者」（ヴェーバー、『職業としての学問』）としてのルカーチの試みすべてにではなく、あくまで第一試行『芸術の哲学』に限ってであろう。美的なものの中に物象化の克服可能性を見出すことは、ただそれのみでは、物象化現象と美的世界との二元化を招来するにとどまる。ルカーチにとってこの二元性を根本的に揚棄するのが、ヘーゲルから継承した現象学的方法であり、またマルクスの意味における「革命的実践」なのである。

以上見たようにルカーチの「美学の現象学」はヘーゲルの現象学的方法を導入することによって「存在」と「意味」との二元化を克服し、そのことによってまた美学領域から歴史的現実へと実践的に「移動する理論」（サイド）となった。その思想史意義はまさに、„für uns“なる立場からして観照の立場—なにものかに「ついでに」（>über<）対象意識—に陥らざるをえなかったヘーゲル現象学をものりこえる形で、主体自身の経験を共に辿ろうとする新たな現象学が試みられたことにある。またそれはルカーチ自身をして現実変革へと歩ませた過渡期の意識として、マルクス主義の成立根拠への省察を今日のわれわれに対しても促す思想にほかならない。

主要文献：

Georg Lukács, *Georg Lukács Werke*, Luchterhand, 1962ff.

Bd.2 : Geschichte und Klassenbewußtsein, 1968. [GK]

Bd. 15: Entwicklungsgeschichte des modernen Dramas, 1981. [EMD]

Bd. 16 : Heidelberger Philosophie der Kunst (1912-1914), 1974. [HPK]

Bd. 17 : Heidelberger Ästhetik (1916-1918), 1974. [HÄ]

—, *Theorie des Romans*, Luchterhand, 1963.

—, *Die Seele und die Formen*, Luchterhand, 1971.

Andrew Arato, Paul Breins, *The young Lukács and the Origin of Western Marxism*, Seabury Press, 1979.

Ágnes Heller, Ferenc Fehér, György Márkus, Sándor Radnóty, *Die Seele und das Leben – Studien zum frühen Lukács*, Suhrkamp, 1977.

Leo Popper, *Schwelle und Abstraktion*, Brinkmann & Bose, 1987.

—, *Dialógus a művészetről*, MTA Lukács Archivum & T-Twins Kiadó, Budapest, 1993.

Gerhard Sauder, „Von Formalität zur Politik: Georg Lukács' Heidelberger Habilitationsversuch“, in: *LiLi – Zeitschrift für Literaturwissenschaft und Linguistik*, Heft 53/54, 1984.

Elisabeth Weisser, *Georg Lukács' Heidelberger Kunstphilosophie*, Bouvier, 1992.

高幣秀知、『ルカーチ弁証法の探究』、未来社、1998年。

田中与彦、『ユートピアと現実性—ゲオルク・ルカーチの美学・文藝論』、東洋大学博士論文、2001年。

丸山珪一、「ブダペスト日曜サークルとその思想的諸問題」、『社会思想史研究』第5号、1981年、157-172頁。

※詳細な文献表は報告当日に配布いたします。

「世界を家にして」——日本におけるコスモポリタニズム概念受容の文脈

寺田晋（ハイデルベルク大学博士課程）

はじめに

この報告では戦前の日本において *cosmopolitan/cosmopolitanism* の翻訳語として用いられていた「世界を家にする」という表現の意味を分析する。現在では *cosmopolitan/cosmopolitanism* の訳語としては、カタカナ表記の「コスモポリタン/コスモポリタニズム」あるいは「世界市民/世界市民主義」などが一般的になっていると思われる。しかし、戦前のある時期まで——正確に何時までという時期は特定できない——は「世界を家にする」（「家」には「イエ」というルビが振られる場合と「ウチ」というルビが振られる場合がある）やそれに類似した表現が *cosmopolitan/cosmopolitanism* の訳語として用いられていた。「世界を家にする」に類似した表現とは「世界」を「四海」に、「する」を「為す」に置き換えた「四海を家にする」や「四海を家と為す」という表現や、「世界一家」という表現のことである。たとえば、一九〇一年の和田垣謙三著『新英和辞典』は“*cosmopolitan, cosmopolite*”の訳語として「四海を家と為す人、一所不住の人、定住なき人」を、“*cosmopolitanism*”の訳語として「世界一家説」を挙げている(1)。同様に、一九〇二年の神田乃武ほか編『新訳英和辞典』は“*cosmopolitan, cosmopolite*”の訳語として「定住なき人、四海を家とする人、一所不住の人」を、“*cosmopolitanism*”の訳語として「世界一家説、一視同仁説」を挙げている(2)。こうした表現は辞書に訳語例として挙げられているだけでなく、実際に用いられていた。*cosmopolitan* や *cosmopolitanism* の訳語として「世界を家にする」という表現が用いられている明らかな例として、「一步海まで乗り出せば、全世界はわが有（もの）である。海に浮かんで、われらはコスモポリタン（世界を家とする人）に成る」(3)とか、「是に至りて吾人は世界一家（コスモポリチズム）主義を主張せんと欲す」(4)といった用例を挙げることができる。

この「世界を家にする」という表現の起源は中国語にある。「天下を己が一家となす。帝業の宏大をいふ」という意味と、「天下何れの所にも家があること。轉じて、漂泊して定まった住所のないこと」という二つの意味をもつ「四海爲家」が、それである(5)。日本において *cosmopolitan/cosmopolitanism* という概念はこの「四海爲家」に由来する表現を媒介のひとつとして受容されたのである。おそらくは、こうした中国語由来の表現についての知識が失われるとともに、*cosmopolitan/cosmopolitanism* も次第に「コスモポリタニズム」と訳されるようになったのだろう。現在の私たちは、こうした変化を経た後の地平にいたるために、*cosmopolitan/cosmopolitanism* が受容された際の文脈を見落としてしまいがちである。しかし、日本におけるコスモポリタニズム概念の受容の歴史を検討し、その特色を明らかにするためには、現在でも用いられている「コスモポリタニズム」や「世界市民主義」といった訳語のみに着目するのではなく、「世界を家にする」やそれに類似した表現に着目し、その文脈を再構成する必要がある。実際、*cosmopolitanism* が「世界を家にする」と翻訳されたことのなかに、戦前の日本におけるコスモポリタニズム理解の特徴のひとつを見出すことができるのである。

そこで、この報告では「世界を家にする」という表現の意味を分析するとともに、戦前の日本におけるコスモポリタニズム理解を「世界を家にする」という表現の文脈に位置づけて解釈する。

—

それでは「世界を家にする」という表現はどのような意味をもっていたのだろうか。

上述したように「四海爲家」には「漂泊して定まった住所のないこと」という意味がある。こうした意味での用法はかなり古くから日本語にも見出される。たとえば、『沙石集』には以下のような文章がある。「戒律の門に、出家の人の事をいへるには、居家をすて、親里をはなれて、庄園、田畠、奴婢、六畜をたくはへず。三衣一鉢を身にしたがへ、四海をもて家とし、百姓の門に立ちて頭陶[ママ]を行ずれば、無盡の食あり。廣大の家あり。寺舎は皆我家也。田園はことごとく我食なり。家有る時は、四海我家にあらざ、田ある時は、諸國わが分にあたらざ。さればこれこそいはば、家なければこそ家あれ、家あら

ば家あらし。かしこくぞ家なき。けうに家なかるらうにと云ひつべけれ」(6)。出家した僧は住み慣れた家を手放し故郷を離れるからこそ、あらゆる場所に家を見出せるようになるというのである。こうした漂泊という意味での用法は——宗教的意味合いは薄れるが——明治維新以降にも受け継がれる。国木田独歩の小説「帰去来」のなかで、故郷の村の若者がつぎつぎとハワイに出稼ぎに行っていることを知った主人公は彼らを非難するような口調で以下のように述べる。「『世界を家となす!』結構な話である。勇ましい文句である。併し其故郷に於て確實なる生活の中、限りなき平和を享有し得る運命を棄て、黄金の山でも発見するやうに、騒いで、浮立つて、天涯萬里に流浪するのが目出度い事であらうか」(7)。このように、住み慣れた家を離れ、なおかつ、別の土地に定住せずにさまようことが「世界を家にする」という表現の基本的な意味のひとつである。

ただし、「世界を家にする」という表現は、こうした厳密な意味での漂泊のみを指したのではない。ひとつには、住み慣れた家をいったん離れ、のちに戻ってくる行為、つまり、旅行、とくに世界旅行を指す用法がある。たとえば、大庭柯公は旅行についての自らのエッセー集に『世界を家として』というタイトルをつけている(8)。もうひとつが、住み慣れた家を離れ、別の土地に定住する行為、つまり、移住、とくに海外移住を指す用法である。日露戦争終結直後に書かれた文章のなかで、内村鑑三は「地を嗣ぐ」という聖書の言葉を「世界を占領する」と解釈した上で、「世に善人を拒む所はありません、縦し又二三の拒む所があると致しますも、善人は纔かの拒絶に由て失望しません、彼等は他に彼等を歓迎する所を発見します、人類を愛し平和を好み自由を尊び智識を求むる勤勉正直の民は全世界を家とし有つことの出来る者であります」(9)と述べている。このように「世界を家にする」という表現は漂泊だけでなく、世界旅行や海外移住などの行為を指して用いられたのである。

漂泊、世界旅行、海外移住に共通するのは、一時的にはあれ、先祖伝来の土地や住み慣れた家を離れるという点である。このため、「世界を家にする」という表現は伝統的な家制度や共同体から解放された個人の自由な生き方を意味する場合がある。興味深いことに、「帰去来」の数年後に書かれた紀行文「空知川の岸边」のなかで、国木田は「世界を家にする」行為を肯定的にとらえている。北海道への移住を計画し土地の選定にやってきた国木田は歌志内で、ある宿屋の主人と出会う。突然訪れた国木田を快く迎え入れたこの主人は、自らの故郷での相続争いに嫌気がさし、財産の「五分の一だけ」を受け取って、北海道に移住してきた人物である。

主人は何處までも快活な男で、放膽で、而も眼中人なきの様子がある。彼の親切、見ず識らずの余にまで惜気もなく投げ出す親切は、彼の人物の自然であるらしい。世界を家となし到る處に其故郷を見出す程の人は、到る處の山川、接する處の人が則ち朋友である。であるから人の困厄を見れば、其人が何人であらうと、憎悪するの因縁さへ無くば、即ち同情を表する十年の交友と一般なのである。(中略)

余は此男の爲す処を見、其語る處を聞いて、大に得る處があつたのである。よしや此一小旅店の主人は、余が思ふ所の人物と同一でないにせよ、よしや余が思ふ所の人物は、此主人より推して更らに余自身の空想を加へて以て化成したる者にせよ、彼はよく自由によく獨立に、社會に住んで社會に圧せられず、無窮の天地に介立して安んずる處あり、海をも山をも原野をも將た市街をも、我物顔に横行濶歩して少しも屈托せず、天涯地角到る處に花の香しきを嗅ぎ人情の温かきに住む、げに男はすべからく此の如くして男といふべきではあるまいか。(10)

このように「世界を家にする」行為を伝統的な家制度からの解放ととらえる見解はほかにも見出せる。借家の意義を強調する文章のなかで、与謝野晶子は次のように述べている。「一体今後の人は自分の持家と云ふ物を余り重んじない方がよいかと思ひます。持家があればこそ生れた土地を動かない。世界を家として適所に事功を建てる事を考へない島国人の萎縮した性質を改めない。又持家があればこそ家族制とか長男に家督を譲るとか云ふ時代遅れの思想が衰へません。又子弟に対する父母の権利が余りにも過

大にもなります」(11)。

さらに、福本日南はこうした個人と家の関係についての考察を推し進めて、独自の社会類型を提示している(12)。福本は「公共の生活」を重視する「共通形」の社会と「個人の生活」を重視する「特殊形」の社会を区別し、「ラタン及スラーヴ」を共通形、「アングロ・サクソン及スカンジナヴィヤン」を特殊形に分類する。そのうえで、福本は両者の違いが住居のあり方に表れていると主張する。共通形の社会では、住居は「場處と人とに従属」する、つまり、郷里やその周辺および親族、知人、友人の住む場所に住居を設けることが優先されるのに対し、特殊形の社会では住居は「専ら己に属」する。それゆえ、共通形の社会では先祖伝来の土地に住むことが優先されるのに対し、特殊形の社会では未来の生活にとって役立つ場所に住むことが優先される。また、共通形の社会では住居の外に快適を求めるために、人を招待する場合はレストランやカフェなどを用いるのに対し、特殊形の社会では住居の内に快適を求めるために、人を招待する場合は自分の家に招待する。こうした理由から、共通形の社会の人々は本国を離れて生活しようとしなのに対し、特殊形の社会の人々はどのような偏狭の土地に移動しても快適はその住居に追随してくるというのである。

「世界を家にする」という表現は、一見した限りでは、家内部の秩序のアナロジーで世界をとらえる見方として、伝統的家制度の拡張を意味する表現のように映るかもしれない。しかし、実際には、この表現は伝統的家制度からの解放を意味したのである。

二

ところで、福本は以上のような特殊形の社会のあり方こそが「彼の英索人種が四海を家とし五洲を田とし、得々として生存を世界に争ひ、常に優勝に誇矜する所以」(13)であると述べている。個人の生活を重視し先祖伝来の土地や住み慣れた家を離れることを厭わないあり方が「英索人種」の世界的優勢をもたらしたというのである。ここには「漂泊して定まった住所のないこと」という意味とは明らかに異なる意味が見出せる。つまり、海外移住を通じて拡張する「人種」の勢力が意味されているのである。これは「天下を己が一家となす。帝業の宏大をいふ」という「四海爲家」のもうひとつの意味に近い用法といえるかもしれない。「世界を家にする」という表現のこうした意味での用法は福本にかぎったことではない。前述した内村鑑三の文章も海外移住を通じて日本の「平和的膨張」を実現することを主張している。このように、「世界を家にする」という表現は、伝統的な家制度や共同体から解放された個人の自由な生き方を意味する一方で、海外移住を通じて「人種」や「民族」などの勢力を世界に拡張することも意味したのである。

そのため、「世界を家にする」という表現は——「人間いたるところ青山あり」という成句とともに——海外移住促進を主張するスローガンとして用いられていった。一八九七年五月に行われた第三回例会において、国際法学会は「来往の自由」、つまり、国際移住の自由という主題を議論している。国際移住の自由に肯定的な見解を多数決で採択したこの例会で、戸水寛人は以下のように述べている。「人類は地球上其欲する處に至りて生活を営むの自由を有す、將來正義人道の念各人に普及せは各国の領土は世界人類の共有物なりと思考するに至ること無しとせず、我國民たるものは須らく其思想及度量を大にし、世界を以て家と爲すの氣概を養成せざるへからず」(14)。このような、世界を家とする「氣概」、「精神」、「覚悟」などを国民の間に形成しなければならないという主張は、海外移住促進を支持する人々によって繰返された。たとえば、海外移住促進を目的に一九一四年に設立された日本移民協会——移住希望者に対する講習事業を最初に行った協会として知られている——の講演において海老名弾正は「是から移民を大いに発展せしめ海外に発展して行くと云ふ事を考へる時は矢張り世界を家とする心掛けにならなくちやならぬ、餘程六ヶしい事であります、世界を自分の家として掛ると云ふ事は一寸甚だ抽象的のやうであるが併乍ら此覚悟が無くちや到底私は移民の目的を達する事は出来ない、夫がどうも一番先決問題だと思ふ」(15)と述べている。また、南洋協会理事、海外興業株式会社社長として戦前の移住促進事業で中心的役割を果たした井上雅二は「世界を家にする」というスローガンを取りわけ好んで用いた。「す

でに門戸を永く開放せしめ、または未だ開かれざる所を開かしてこれを永遠のわが国移民の送り先とするためには極めて慎重な注意を要するしかるに[ママ]わが国民は国際的生活には全然無智といってもよい位であるから、今後はどうしてもわが国民に世界を家とする精神を練成せしめなければならぬ(16)といった主張は井上の著作の多くに見出される。

このように海外移住を通じた勢力拡張するという発想は戦前の日本のコスモポリタニズム理解に一定の影響を与えた。戦前の移殖関係の雑誌や移殖政策関係の資料のなかには移民に「コスモポリタン」となることを求める文章が見出されるが（尤も日本式に日本飯を喫し刺身を食するといふ様な気持は捨てねばならぬ。吾人は世界の到る所に産する其の地の食料品を以て甘んずるといふ平然たる気持、即ち『コスモポリタン』にならねば海外発展は一の空想に帰する(17)といった用例）、こうした移民＝コスモポリタンとして日本の海外発展に貢献すべき存在という理解は、「世界を家にする」という表現の以上のような用例を念頭におくことで理解できるようになる。

三

日本においてコスモポリタニズム概念は「世界を家にする」という表現を媒介のひとつとして受容された。それゆえ、戦前の日本におけるコスモポリタニズム理解は、以上で再構成した「世界を家にする」という表現の文脈に位置づけて解釈されなければならない。その際、「世界を家にする」というスローガンのもとに海外移住を促進し、日本の勢力を拡張しようとする議論があった以上、海外移住についての評価は戦前の日本のコスモポリタニズム理解を解釈するうえで重要な論点となる。

この点で、矢内原忠雄の『植民及植民政策』は戦前の日本におけるコスモポリタニズム理解のひとつの傾向を示している。コスモポリタニズムについての考察が植民政策論のなかで行われているということ自体、現在の私たちには奇異に映るが、この著作のなかで矢内原はカントの訪問権に言及しつつ、「経済的交通関係の必然性」が永久平和を保障するというカントの発想を退け、永久平和の保障のためには「実質的植民」が必要であると主張する。

カントは世界の永久的平和実現の一条件として世界的公民権は「款待」(Hospitalität)の原則に基くべきことを要求した。彼のいふ「款待」とは外来者がその到来せる地域の住民より好意的に受容せらるべき権利であるが、それは原住民と交通を求むる処の「訪問権」(Besuchsrecht)に過ぎずして「滞在権」(Gastrecht)にあらず、接触(Zugang)の権利にして入国(Eingang)の権利にはあらず。故に原住民の側に於ける外国人の渡航を拒否する鎖国も、又外来者の側に於ける「訪問」の程度を超過せる「征服」も共に「款待」の原則に反するものである。款待によりて国民間の平和的交通は成るものと為すのである。併乍ら社会群生存の要求は単に通商貿易による接触に止まるを得ない。経済交通の発展に伴ひ移住植民は顕著なる社会的事実とならざるを得ない。人口過剰の社会群は豊富なる未開拓地を有する社会群に対して単にその「訪問」に対する款待を要求しうるのみならず、進んでその「滞在」に対する款待を要求し得ないのであるか。(18)

このように海外移住をコスモポリタニズムの主要な構成要素ととらえることが戦前の日本におけるコスモポリタニズム理解のひとつの傾向であったとするならば、“過剰人口”を根拠にした移民排出論を批判し続けた石橋湛山は、別のコスモポリタニズム理解を提示していたといえるだろう。実際、石橋は著名な論説「我に移民の要なし」のなかで「世界を挙げて一家の如く睦むは理想なり。しかれども今は今直ちに求むるも得べからず」と述べているのである(19)。別の場所でも、石橋は「多数の肉体労働者は申すまでもなく、所謂知識階級と称せらるゝ精神労働者の大多数は、今日の状況では到底多数の子女を、将来の日本国民として、世界の市民として、十分に育て上げるだけの余裕をもちません(20)として産児調節を肯定し、移民によって“人口問題”を解決するという発想を批判している。こうした石橋の発言は、コスモポリタニズムの名のもとに海外移住を促進し、日本の勢力を拡張しようとする主張がなされていた時代状況において、移住をコスモポリタニズムの主要な要素としないコスモポリタニズム観を示

していたといえるだろう。

おわりに

このように「世界を家にする」という表現に着目することで、従来から知られてきたテキストも別のかたちで解釈可能になるかもしれない。もちろん、以上の考察は「世界を家にする」という表現の文脈のほんの一部を再構成したものにすぎない。報告者は、今回指摘した「世界を家にする」という表現のさまざまな意味やその用法が、今後の研究において戦前の日本におけるコスモポリタニズム理解を検討していくうえで参考となることを期待している。

注

- (1)和田垣謙三『新英和辞典』、大倉書店、一九〇一年、一九八頁。
- (2)神田乃武ほか『新訳英和辞典』、三省堂、一九〇二年、二二七頁。
- (3)内村鑑三『内村鑑三日記書簡全集』三卷、教文館、一九六五年、一〇二頁。
- (4)福本日南「人道とは何ぞや」『日本人』一八八号、一九〇三年、一〇頁。
- (5)諸橋轍次『大漢和辞典』三卷、大修館書店、一九八五年、七頁。
- (6)一円『沙石集』上巻、筑土鈴寛校訂、岩波書店、一九四三年、一〇九—一一〇頁。
- (7)国木田独歩「帰去来」『国木田独歩全集』二卷、学習研究社、一九六七年、三二七頁。
- (8)大庭柯公『世界を家として』、至誠堂書店、一九一七年。
- (9)内村鑑三「平和成る」『内村鑑三全集』一三卷、岩波書店、一九八一年、三六三—三六四頁。
- (10)国木田独歩「空知川の岸部」『運命』、新潮社、一九一七年、一六〇—一六一頁。
- (11)与謝野晶子「一隅より」『鉄幹晶子全集』六卷、勉誠出版、二〇〇二年、一三五頁。
- (12)福本日南「続過渡の日本人（第一）」『日本人』一五三号、一九〇一年、一一—一四頁。
- (13)同上、一二頁。類似した区分はこの時期の移民論植民論の代表的著作のひとつである大河平隆光の『日本移民論』にも見出される。大河平は「戸外の楽」を重視するフランス人と「家居団楽の楽」を重視するイギリス人を比較し、移住に適するのはイギリス人であると述べている。大河平『日本移民論』、文武堂、一九〇五年、二六三—二六五頁。
- (14)筆者不明「雑録」『法学協会雑誌』一五卷六号、一八九七年、六四七頁。例会においてこの主題について詳細な解説を行ったのが国際私法学者の山田三良である。この報告では彼の経歴を詳細に検討することはできないが、山田はアメリカにおける日本人移民問題との関わりで、戦間期に国際連盟協会や太平洋問題調査会といった民間国際団体において移民問題を論じた中心的人物のひとりである。
- (15)海老名弾正「如何にして海外発展を期すべき乎」『日本移民協会報告』七卷、一九一六年、一五頁。
- (16)井上雅二「切迫せる人口食糧問題 四」『中外商業新報』、一九二七年二月二五日。
- (17)坂本龍起『移民問題雑感』、外務省通商局、一九三二年、六三頁。
- (18)矢内原忠雄「植民及植民政策」『矢内原忠雄全集』一卷、四六七頁。
- (19)石橋湛山「我に移民の要なし」『石橋湛山評論集』、岩波書店、一九八四年、四七頁。
- (20)石橋湛山「産児調節批判」『太陽』三二卷一二号、一九二六年、八四頁。

アダム・ファーガソンのアート概念

福田名津子（一橋大学附属図書館）

アダム・ファーガスンは、『市民社会史論』（1767）で、未開から文明へ移行する人間の歴史のなかに多様なアートの発展する過程を見た。同じく作品中で展開された文明社会批判は辛辣かつ的確であるものの否定とは距離があり、後年になるにつれトーンが和らぐとともに、アートの持つ道徳的な意義が強調された。本発表では、ファーガソンのアート概念とその変容を中心に、文明社会批判との関係も検討する。

1. アートの発展

ファーガスンがアートという語を使用する際、用法はふたつある。第1の用法は自然と対置される場合で、アートは人間にとって自然なものとされ、自然とアートの対立が解かれる。第2の用法は科学と対置される場合で、アートは科学の実践として捉えられる。

『市民社会史論』（1767）での用法は前者で、アートは人間が自身の能力を使って外的事物に働きかけることとされた。人間は生まれながらにアートを実践する存在であり、未開社会から文明社会に移行するにつれアートは発展・多様化・成熟し、アートの歴史と社会の歴史は同調する。ファーガスンによると文明社会はアートの高度に発達した社会、とりわけ政治的アートと商業的アートの発達が顕著な社会であるが、未開社会にはない固有の問題を抱えている。商業的アートの発展は分業を前提とし、分業は人間の視野を狭めて無知にし、人々は私利私欲に専心して奢侈に溺れ、友情や公共精神を忘れがちである。

2. 文明社会批判

文明社会の弊害として言及されているのは、1) 工場内分業がもたらす精神の奇形化、2) 社会的分業の社会的紐帯を切断する危険性、3) 利己心の増大である。これがファーガソンの文明社会批判として知られる箇所だが、それぞれに対して解決策が示されている。精神の奇形化については昇進を前提としたゼロサム理論を提示し、社会的分業については、職業を分割しなければアートは発展しないとして、最大の問題は、政治と軍事の担い手を分けることに求められた。利己心の問題については、これを抑制する性向も同時に存在し、社会に生きる人間はその対価を厭わないため私利私欲と公利は調停されるという。

この後で、墮落の原因として国民精神の弛緩が指摘されるが、この問題に未開と文明の区別はない。奢侈に関しては、勤勉の注がれる対象かつ富の結果であるとし、墮落と区別されるべきであると注意を促している。墮落は奢侈のありようや享受の仕方と関わりがなく、人間の内的な弱さと腐敗を意味する言葉である。以上のように文明社会の諸問題にはひとまず回答が与えられ、彼の文明社会批判は否定と異なっている。

3. 文明社会批判の意図

『市民社会史論』は構成のうえで未開・文明・墮落の順を取り、文中では未開に対する憧憬と文明社会批判が印象に残るため、あたかも著者が文明社会の終焉を予測しているかのように感じられる。しかし『市民社会史論』第1部の記述を踏まえれば、作品構成と文体の緊張感は、作品の趣旨にそったものであると分かる。

『市民社会史論』第1部第1章は「自然状態に関する問題について」と題され、ファーガスン独

自の議論が展開されると同時に作品の趣旨が読み取れる。自然状態とは社会契約が結ばれる以前のいわば人間の初期状態であるという通常的前提が破棄され、自然状態は人間にとって自然な状態、すなわちアートを発揮している状態であると彼は定義する。ファーガソンの自然状態は時間によっても空間によっても規定されず、人間が活動的である限り無数に存在する。続いて「最良の自然状態」について語られ、それは人類が今や到達しようとしている状態であるという。ファーガスンによれば、人間は常にアートを発揮して進歩する存在として完成への志向が見られ、「最後の国民が常に最も聡明」だからである。しかし没落して消え去った諸国民の歴史を想起すると、最良の自然状態に最も近い文明国民であっても同じ運命をたどる可能性がある。

ファーガスンは進歩する性向と誤謬を犯す性向を人間に認めており、ここから文明社会批判の背景が理解できる。彼は文明社会批判を展開しつつその終焉を予測しているのではなく、「最良の自然状態」に今や到達しつつある文明国民が没落することのないよう、作品を通じて警鐘が鳴らされている。批判の辛辣さとの確さ、作品の緊張感が増せば増すほど、警世の効果は高まる。

4. ファーガスンの歴史観

進歩と誤謬のふたつの性向を人間に認める見解は、彼の歴史観と深く関わっている。ファーガスンの歴史観は、盛衰史観を包摂した進歩史観として展開される。『市民社会史論』は進歩史観の宣言に始まり、あらゆる生物は生を受けた瞬間から進歩を体現するのだが、そのうち唯一人間は個体だけでなく類全体としても成長するといわれる。類全体としての進歩は、未開から文明へと移行する社会の進歩を意味している。

しかしファーガスンは、個体と類全体のどちらにも直線的な進歩を見ていない。個と類の歴史には共通して盛衰があり、個人も社会も生命を与えられた瞬間から成長が始まり、絶頂を迎えた後は衰退して消滅する。社会も類似の過程を経るが、社会の消滅は絶対的な死を意味しない点で個体の消滅と異なっている。ある形態の社会が没落すればまた別の形態の社会が興隆するのが常であり、新しい社会は過去の社会から学び改善されている。ファーガスンの立場は盛衰史観を包摂した進歩史観といえ、社会は盛衰を繰り返しながらも俯瞰すれば進歩の軌跡を示してきた。

この歴史観に従えば、文明社会を生きるファーガスンたちもやがて衰退を迎え、次の社会を待つことになる。とはいえ先に見たように、ファーガスンは文明社会の終焉を予測しているのでなかった。人間のなかに進歩と誤謬の性向を見たファーガスンによって展開された文明社会批判の意図は、完成あるいは最善の自然状態にとっての障害を知らしめることにあり、障害は克服可能であるという確信がおそらくあった。

盛衰史観を包摂した進歩史観には、神学的な基盤も用意されている。『道徳哲学綱要：エディンバラ大学の学生のために』（1769）の神に関する議論には弁神論が含まれており、神の善性について述べた箇所が悪の問題が扱われている。物質的悪とは人間の置かれている環境に関する悪をいい、道徳的悪とは人間本性や行いに関する悪をいう。前者は人間の活動的性質の現れであり、外部に克服すべき悪がなければ善に到達することはできないとされる。後者は人間の進歩的性質の現れであり、自身の過ちや欠陥に敏感なことは改善の動機になるという。人間の外部と内部に存在する悪はやがて改善される欠陥であり、これによって人間は活動的になり進歩するという記述の背景には、欠陥を抱え過ちを犯しながらも徐々によい方向に向かっていくという人間観がある。悪と呼ばれるものは、神から与えられた改善の余地に他ならない。

5. 道徳哲学のなかのアート

ファーガスンは1759年にエディンバラ大学自然哲学教授、1764年には道徳哲学教授に就任したのだが、後者に関連し、道徳哲学に関する著作にもアートに関する記述がある。道徳哲学的著作で

のアートの用法には、自然と科学と対置される両方がある。

『ニューマティクス*および道徳哲学の分析：エディンバラ大学の学生のために』（1766）は学生向けに書かれ分量はわずか 55 ページだが、彼の道徳哲学体系の骨子が読み取れる作品である。その序論で、アートは知の 3 形態のひとつをなしている。ヒストリーは個別の知識、サイエンスは一般的な知識、アートは知識に基づく力と定義され、人間はアートをを用いて精神を働かせたり外的事物に働きかけるといふ。個別の知は一般化され、実践されるという段階論が意識されており、アートは科学と対置される形で理解されている。

次にアートが登場するのは、第 1 部「人間本性について」第 1 章「人類の歴史」で、商業的アート・文学的アート・政治的アートの多寡によって、歴史は野生・未開・文明の 3 つに分けることができるという。もういちどアートが登場するのは、第 2 部「外的環境と行いに関する道徳性の法則について」第 2 章「政治学について」第 1 節「パブリック・エコノミーについて」である。パブリック・エコノミーでは国民の富と収入を扱う。アートの分割によって国民は熟練していくこと、アートの分割には商業が必要であることが述べられている。ここでアートは、自然と対置される形で理解されている。

『道徳哲学要綱：エディンバラ大学の学生のために』（1769）も道徳哲学の教科書として執筆された作品である。知の 3 形態は『ニューマティクスおよび道徳哲学の分析』と比べて明示的でないが、序論で、知識はアートの前提条件であるといわれる。次にアートが登場するのは、第 1 部「人間のナチュラル・ヒストリー」第 1 章「人類の歴史」第 9 節「アートと商業」で、アートは必需品・便益品・装飾品を獲得するため人間が外的事物に働きかけることを指し、ここでの用法は自然と対置される形で理解されている。必需品・便益品・装飾品は富を構成する要素なので、富はアートの成果ともいえる。アートは適切に配分されなければうまくいかないの、各人の仕事は分割される必要があるとされるが、これは『市民社会史論』でも指摘された点である。人間は自分の必要としているものが確実に手に入るのだからひとつの仕事に集中することができないので、社会的分業は商品交換システムの整備を要請する。このように商業を必要条件にアートは進歩するとされる。『道徳哲学綱要』第 7 部「政治学について」第 2 章「パブリック・エコノミーについて」では国家の資源として国民・富・収入が扱われているが、『ニューマティクスおよび道徳哲学の分析』で見た商業的アートの議論はさきの「アートと商業」に集中している。

道徳哲学に関しファーガスンはその後、『道徳哲学綱要』第 2 版（1773）、第 3 版（1785）、新版（1800）を出版している。初版を合わせ 4 つの版に登場するアートを比較すると、第 3 版の序論で、学習の目的として「ヒストリー・サイエンス・アート」が並列され『ニューマティクス及び道徳哲学の分析』に見た知の 3 形態が復活している。この箇所は新版にも引き継がれている。「アートと商業」の箇所では 4 つの版で大きな差異がない。

6. アートの新しい可能性 I：「ニューマトロジーおよび道徳哲学講義」

道徳哲学については、ファーガスン自筆の講義草稿「ニューマトロジーおよび道徳哲学講義」（1775～1785）が残されている。草稿は、彼がアメリカに渡っていた年度（1778.11～1779.4）、1780 年秋に始まる年度のうち 1781 年に入ってから草稿（1781.1～1781.4）、次の年度（1781.11～1782.4）が欠けている。ファーガスンは 1780 年の冬に体調を崩し、1781 年 3 月に静養のため妻とイングランド南部のバースに出かけている。彼はこの地で 1783 年に出版される『ローマ共和国盛衰史』を修正しており、1781 年 7 月にはエディンバラに帰ってきている。したがって 1781 年 1 月から 4 月の草稿が欠落しているのは、彼が体調を崩して静養に出かけていたためであろう。次の 1781 年 11 月からの年度の草稿が欠けている理由は、はっきりとは分からない。エディンバラに帰ってからしばらく静養を続けていたせいかもしれないし、あるいは『ローマ共和国盛衰史』の草稿を直していた可能性もある。いずれにせよ講義草稿は、これら 3 箇所を除いて毎年度

そろっている。この草稿からはファーガスンが後年にさしかかるにつれ、アートに新しい可能性を見ていることが窺える。

「アートと商業」に関する講義草稿を調べると、1783年12月18日の草稿でこれが政治的問題と道徳的問題に分けて論じられていることが確認できる。アートと商業に関する政治的問題とは、富とは何か、富はどのように評価されるのか問うことで、道徳的問題とは、アートを人間の行為として評価した場合にその価値を問うことを指す。1783年以降は、アートに関する道徳的問題が新たに問われるようになるのだが、この変化は『道徳哲学綱要』第3版（1785）にも新版（1800）にも反映されていない。

1783年12月17日の草稿には、「互いに支え合い、与え合うための約束事のなかで、人々を結合させるアート」という表現がある。その結果富がもたらされ、商品の平等な分配によって、生来不平等な人間の境遇は平等になるのだという。12月18日には、道徳的側面から考察された商業的アートには直接の目的とは別の価値が認められ、商業は精神に実践を与え、知識と交際を拡大する点でも評価されるとある。

翌年1784年11月9日には、アートは外的事物だけでなく人間本性にも適用されるとある。12月17日には、あらゆる人間は適切なアートを実践し固有の才能を磨くことで、それぞれ社会に貢献するとある。

7. アートの新しい可能性Ⅱ：『道徳・政治科学原理』

ファーガスンは1785年に道徳哲学教授を辞し、1792年に『道徳・政治科学原理：エディンバラ大学で行った講義の回顧として』を2巻本で出版した。その前書き「本著作の契機と経過」では、彼の道徳哲学講義は『道徳哲学綱要』出版以後も徐々に変化していったこと、この作品は『道徳哲学綱要』と異なり教育的配慮を取り除いたことがいわれている。方法論上の変化としては、人間のナチュラル・ヒストリーの箇所新たに「進歩の法則」を用いたとある。『道徳哲学綱要』と比較した場合の分量・執筆時期・制約の少なさから判断するに、ファーガスンの道徳哲学の集大成といえる作品である。

進歩するという人間の性質について、ファーガスンは「アンビションの原理」を提示して説明している。アンビションとは、よりよいものを求める欲望をいう。この原理は富の追求に適用された際には商業的アートが発達し、文明に向けられた場合には政治的アートが、科学の追求に向けられた場合には学識が進歩し、美術であればその発達が実現され、哲学に向けられた場合には道徳が進歩するといわれる。こうしてアンビションの原理は、人間の様々な活動領域を満たす原理として考えられている。ちなみに『道徳・政治科学原理』でのアンビションの定義は、『道徳哲学綱要』や『市民社会史論』と異なっている。かつてアンビションは支配欲や権力欲と同義であり、人間の欲望のなかで肯定されるそれではなかった。『市民社会史論』には、アンビションが持つ上昇志向という側面に着目した用法が1箇所確認できるが、アンビションは肯定的な文脈より否定的な文脈のなかに見出されるほうが圧倒的に多かった。

『道徳・政治科学原理』の商業的アートについて書かれた箇所では、以下の3点で講義草稿が引き継がれている。第1に人間は生産者であると同時に消費者として他者と支えあう関係にあり、第2に商品が様々な場所に行きわたることで人間の境遇が平準化され、第3にアートは人間の活動的性質と知性を涵養する。

8. 結論

以上、『ニューマティクスおよび道徳哲学の分析』『文明社会史論』『道徳哲学綱要』『ニューマトロジーおよび道徳哲学講義』『道徳・政治科学原理』という5つの資料で、アートがどう扱われて

いるかを見てきた。その違いに基づけば、A. アートの進歩だけでなくアートの分割がもたらす弊害にも言及した『市民社会史論』、B. アートの政治的問題を扱った『道德哲学の分析』『道德哲学綱要』、C. アートの政治的問題と道徳的問題をともに扱った「道德哲学講義」『道德・政治科学原理』に分類することができる。『市民社会史論』に限ってアートの消極面に触れている理由は、この作品と道徳哲学的著作の性質・意図が異なっている点に求められるかもしれない。『市民社会詩論』は一般市民に向けた作品で文明社会に警鐘を鳴らす意図があり、道徳哲学的著作は学生に向けた作品で道徳哲学教育が目的である。これには一理あり、『市民社会史論』の2年後と近接した時期に出版された『道德哲学綱要』にアートの消極面が書かれていない理由を説明しよう。しかしアートの道徳的側面への着目は、時期的にしか説明できない。アートの道徳的問題は、道徳哲学の教科書として出版された『道德哲学綱要』初版・第2版・第3版・新版では問われず、1783年以降の講義草稿と『道德・政治科学原理』で問われた問題である。第3版と新版は1783年以降の出版なのでアートの道徳的問題が盛り込まれてよいはずだが、『道德哲学綱要』と題の付くあいだは初版の記述が保たれている。そして出版物ではない講義草稿と、教育的配慮から解放された『道德・政治科学原理』ではアートの道徳的問題が問われたのであった。したがってアートの道徳的側面への着目は、後年という時期と制約の少なさから説明されるのが適切である。そして1783年から現れるアートの道徳的側面では、アートは人間の精神を活発にすること、各人が固有のアートを発揮しその成果を交換することで、社会的分業によって切断されたかに思われた社会的紐帯は再度編み上げられる可能性が示唆されたのであった。

* ニューマトロジーともいう。精神に関する学問を指し、ファーガソンの道徳哲学では、人間の記述と神の記述から構成される。道徳哲学体系は、ニューマティクスに基づいて構築される。

【引用文献】

- Ferguson, Adam, *Analysis of Pneumatics and Moral Philosophy: For the Use of Students in the College of Edinburgh*. Edinburgh: A. Kincaid & J. Bell, 1766.
- , *An Essay on the History of Civil Society*, ed. Duncan Forbes. Edinburgh University Press, 1966.
- , *Institutes of Moral Philosophy: For the Use of Students in the College of Edinburgh*. Edinburgh: A. Kincaid & J. Bell, 1769; reprint, London: Routledge / Thoemmes Press, 1994.
- , *Institutes of Moral Philosophy: For the Use of Students in the College of Edinburgh*, 2nd ed., revised and corrected. Edinburgh: A. Kincaid, W. Creech, and J. Bell, 1773.
- , *Institutes of Moral Philosophy*, 3rd ed., enlarged. Edinburgh: John Bell & William Creech, 1785.
- , *Institutes of Moral Philosophy*, new ed., enlarged. Basil: James Decker, 1800.
- , *Lectures on Pneumatology and Moral Philosophy*, MSS. Dc. 1.84-1.86. Edinburgh University Library, 1775-1785.
- , *Principles of Moral and Political Science: Being Chiefly a Retrospect of Lectures Delivered in the College of Edinburgh*, in 2 vols. Edinburgh: A. Strahan, T. Cadell and W. Creech, 1792; reprint, New York & London: Garland Publishing Inc., 1978.

1920年前後の日本における左派社会運動とメディア

——非合法共産党と総合雑誌の関係を中心に

黒川伊織（神戸大学国際文化学研究所メディア文化研究センター協力研究員）

はじめに

世界史上初の総力戦としての第一次世界大戦は、ヨーロッパの地位の相対的低下とアメリカの地位の相対的上昇、資本主義世界の〈外部〉としてのソヴィエト・ロシアの成立と被抑圧民族による解放運動の高揚、といった世界的構造変動を引き起こした。そして、この戦争を契機として急速に資本主義化した日本も、民本主義運動や労農運動の高揚といった資本主義固有の内部矛盾を抱え込むとともに、朝鮮三・一運動、中国五・四運動に象徴されるような被抑圧民族による抵抗という外部矛盾にも直面することになった。

第一次世界大戦とその戦後処理は、このように大きな動揺を帝国日本の内外にもたらしたが、なかでも資本主義世界の〈外部〉としてのソヴィエト・ロシアの成立と、ロシア革命を世界化する組織として設けられた共産主義インタナショナル（第三インタナショナル、略称コミンテルン）による帝国日本への介入は、「短い20世紀」（E. J. ホブズボーム）前半における日本の左派社会運動のあり方を基本的に枠づけることになった。その象徴的出来事が、1921年4月における日本共産党（いわゆる第一次共産党）の成立にほかならない。これはコミンテルンによる日本への強い働きかけの結果であり、これ以降、日本の左派社会運動、とりわけその最左翼に位置した日本共産党を中核とする共産主義運動は、国際的連関のもとで展開されることになる。

以上のように、1920年前後は、世界史的な転換点であると同時に日本の現代史の起点でもあり、とくに左派の思想・運動にとっては以後の展開を規定した原点として重要な時期である。本報告の目的は、(1)上記のような転換点としての1920年前後の日本における左派の思想・運動のあり方を、当該期の左派において中核的役割を果たした第一次共産党に即して、思想史・運動史の両面から叙述すること、そして、(2)非合法組織としての第一次共産党が果たした思想史的・運動史的役割を明らかにするにあたって、当該期の合法メディア—とくに総合雑誌—に注目し、非合法党の果たした合法的局面での役割を具体的に明らかにすることである。以上のふたつの点を明らかにすることにより、非合法党が同時代の思想・運動にもたらしたインパクトを具体的に跡づけ、日本の現代史の起点としての1920年前後がもつ思想史的・運動史的意味を考えていきたい。

1. 先行研究の問題点と本報告の視座

これまでの日本思想史の研究において、1920年前後の左派の思想が顧みられることは少なかった。その理由は、(1)松尾尊兌『大正デモクラシー』（岩波書店、1974年）などにより、1910年代後半の民本主義の再評価が進められるにつれて、同時代の最左翼に位置していた第一次共産党に対する評価が相対的に低下したこと、(2)日本共産党を重要な一翼とする左派の思想を論じる際にも日本資本主義論争（1927年～）以後を主要な対象と見る見方が強かったことにある。その結果、1920年前後の左派の思想は、民本主義と日本資本主義論争のはざまに取り残されることになったといえる。

一方、左派社会運動史の研究において、当該期は、(1)第一次共産党の成立とその前後の活動を実証的に解明したり（犬丸義一『第一次共産党史の研究—増補日本共産党の創立』、青木書店、1993年）、(2)米騒動を契機として高揚した労働運動・農民運動・水平運動のそれぞれの展開過程を実証的に解明したりする、というかたちで論じられてきた。このような研究は、左派社会運動の事実関係についての分厚い実証的成果を生みだしてきてはいるものの、左派社会運動を同時代のより広い歴

史的文脈に開いたり、その思想的背景を明らかにしたりするような作業は十分には行われてきていない。

このように、1920年前後に対しては、思想史研究の側からも左派社会運動史研究の側からも正当な関心が払われてきていないのであるが、左派社会運動とメディアという観点からすると、この1920年前後は重要な画期をなしていた。梅田俊英『社会運動と出版文化』（御茶ノ水書房、1998年）が指摘するように、1919年には堺利彦・山川均の『社会主義研究』をはじめ、社会運動の担い手による機関紙誌が叢生するとともに、それと連動するかたちで左派社会運動も「冬の時代」を脱して再活性化していったからである。

ところで、1919年4月には、1910年代半ば以来吉野作造を擁して民本主義を鼓吹してきた『中央公論』に追いつき追いこすことになる総合雑誌『改造』が創刊されている。この『改造』と左派社会運動の担い手たちによる機関紙誌との決定的な違いは、前者は商業的総合雑誌として創刊されたという点にある。そして、その『改造』が創刊後まもなく『中央公論』と肩を並べるまでに急成長した原動力は、山川均をはじめとする左派社会運動の担い手たちに誌面を提供して急進的な姿勢を示したことにあった。

従来、第一次共産党とメディアの関係を論じる際には、運動のなかから成立してきた合法機関誌—具体的には『前衛』『赤旗』『階級戦』—を取り上げる傾向が強かった。しかしながら、これら機関誌の読者数は限られており、のちの世界初の『マルクス・エンゲルス全集』の刊行（改造社、1928～30年）を準備した社会主義思想の広汎な受容を考える際には、より広い読者を持った『中央公論』『改造』などの総合雑誌が社会主義思想の受容と左派社会運動の高揚に果たした役割を踏まえる必要がある。

そこで、本報告では、第一次共産党成立前後の左派社会運動の思想と実践を、機関紙誌および総合雑誌の論調に即して検討していく。具体的には、次のような手順を踏む。まず、第一次世界大戦後におけるマルクス主義思想の受容の実態を明らかにしたうえで（第2節）、いかにして「労農露国」とコミンテルンへの関心が高まっていったのかを明らかにする（第3節）。そして、第一次共産党の成立とメディアの動向との関係を明らかにしたうえで（第4節）、メディアにおける非合法共産党の公然活動の実態とその帰結を明らかにする（第5節）。そのような手順を踏むことで、日本の現代史の起点における左派社会運動の立ち上がり方を、とくに非合法共産党とメディアとの関係に注目しながら明らかにしたい。

2. 1919年:第二インタナショナルを介したマルクス主義思想の受容

1918年夏の米騒動や大戦景気のもとでの労働運動の高揚などに促されて、1919年には左派社会運動の担い手による機関紙誌が叢生した。そして、そこでは欧米から持ち込まれた概説書に基づいて社会主義思想の紹介が盛んになされ、いまだ入手が難しかった原著以上に大きな影響力を発揮した。

とくに、第二インタナショナル傘下のアメリカ・レフトウィングに属するルイス・ブディンが著した概説書は、堺利彦・山川均・高島素之がほぼ同時に抄訳を試みているように、際立って大きな影響力をもった。また、毎号社会主義思想の紹介論文が掲載された堺・山川の『社会主義研究』では、パネクークやラファエルグなどの文献も参照されており、1919年当時の機関紙誌においては第一次世界大戦勃発直後に事実上解体していた第二インタナショナルがなお重要な参照項であったことがわかる。

総合雑誌においても、『中央公論』1919年7月臨時増刊号が、三宅雪嶺・山川均・室伏高信・堺利彦・北沢新次郎・高島素之を執筆者として「カール・マルクス論」を特集しているが、山川・堺の論考も第二インタナショナルを介して受容された思想の枠組を超えるものではなかった。そのようななか、左派社会運動の論客として機関紙誌上で頭角を現しつつあった山川は、民本主義を批判した「デモクラシーの経済的基礎」（『改造』1919年5月号）によって総合雑誌上に登場し、以降『改造』の中心的執筆者として精力的な執筆活動を行っていくことになる。創刊当初、『改造』の売れ行きは芳しくなかったが、創刊6号目となった1919年9月号が、山川「労働運動の戦術としてのサボタージュ」を掲載して発売禁止の処分を受けたことがかえって『改造』への読者の関心を高め、以降の『改造』は、「社会主義研究特別号」（10月号）・「階級闘争号」（12月号）と誌面を急進化させつつ、発行部数を伸ばしていった。しかしながら、その内容は、第二インタナショナルを参照項としての社会主義思想の紹介の範囲を出ず、コミンテルンがすでに成立していたとはいえ（1919年3月）、その思想であるボルシェヴィズムの影響はいまだ日本には及んでいなかった。

このように、1919年の時点で紹介されたマルクス主義思想とは第二インタナショナルによる解釈に基づくものであったが、一方で、マルクス主義思想の根幹にある唯物史観が本格的に受容されてのちの日本資本主義論争への道が開かれたのもこの時期であったことには注意を要する。その代表的論考が、堺利彦「維新革命の教訓」（『解放』1919年7月号）である。左派社会運動の担い手としてはじめてマルクス『経済学批判』の序文を日本語訳した堺は（「唯物的歴史観」『国民雑誌』1912年1月号）、この論考においてはじめて明治維新をブルジョア革命の一種と規定し、のちに日本資本主義論争の一翼を担うことになる羽仁五郎の明治維新史研究への道を開いたのであった（羽仁五郎「清算明治維新史研究」『新興科学の旗の下に』1928年10月号）。

3. 1920年:「労農露国」とコミンテルンへの関心

メディアにおいて山川均が評論家としての位置を確立したのは、1920年はじめのことである。民本主義批判の論考をまとめた山川の単行本『社会主義の立場から—デモクラシーの煩悶』（三徳社、1919年6月）は、民本主義に飽き足らなかった当時の知識青年たちに決定的な思想的影響を与え、彼らが民本主義を踏み越えて左派社会運動へと参加していくうえで重要な役割を果たした。続いて刊行された『社会主義者の社会観』（叢文閣、1919年11月）では、山川は前述した堺の提起を受けて唯物史観に基づく彼なりの日本史認識を示すとともに、その認識に立脚して同時代の日本社会のあり方を批判し、前掲書とともに広く知識青年の支持を集めた。「思想・評論界新人評」（『改造』1920年1月号）で山川が取り上げられるのは、一般メディアにおけるこのような活躍があったからである。

そして、山川をはじめとする左派社会運動の担い手が、「労農露国」の動向に強い関心を抱き、第二インタナショナルからコミンテルンへと本格的にその関心を移しはじめたのは、1920年半ばのことであった。『社会主義研究』1920年6月号が「ボルセキキ特集」号として刊行されたのは、そのメルクマールであったといってよい。以降、山川は、依然としてサンジカリズムの影響を強く受けつつも、とくに『社会主義研究』においては、「労農露国」とコミンテルンの紹介に誌面の多くを割いていくことになった。

山川らのこのような言論活動は、シベリア出兵の泥沼化とも相俟って、総合雑誌の「労農露国」への関心を高めた。「赤色露国を踏破して」（『改造』1920年10月号、昇曙夢・布施勝治執筆）や「労農露国内外観」（『解放』1920年10月号、山川均・昇曙夢・山川菊栄執筆）などは、そのような「労農露国」への関心の高まりを示す資料である。そして、日本社会主義同盟創立に向けた準備会が6月に発足し、その機関誌として9月に『社会主義』が創刊されると、同誌には翌月から「イ

「インターナショナル・ノート」と題して各国社会運動の現勢を紹介する欄が設けられる。これは、左派社会運動は国際的連関のもとで展開されるべきであるという考え方に基づいてのことであっただろう。

時を同じくする1920年春頃より、コミンテルンの日本への働きかけが地下で進行していた。そのルートは、(1)シベリアからの中国人・朝鮮人エージェントの日本への潜入、(2)片山潜（1914年アメリカに亡命後、アメリカでボルシェヴィズムを受容してアメリカ共産党日本人部を組織）をはじめとする在米日本人社会主義者団からの働きかけであった。このうち、前者のルートでの介入の画期をなしたのは、1920年10月の大杉栄の上海渡航と同地でのコミンテルンとの直接接触である。大杉はその際にコミンテルンから受領した資金をもとに第2次『労働運動』を創刊（1921年1月）するが、その創刊号の冒頭に置かれた「日本の運命」という大杉の文章の、「日本は今、シベリアから、朝鮮から、支那から、刻一刻分裂を迫られている。僕等は…いつでも起つ準備がなければならぬ」という一節は、コミンテルンの介入のもと日本の左派社会運動が新たな段階に入ろうとしているという認識の最も先駆的な表明であった。また、後者のルートでの介入も、左派社会運動を組織化してコミンテルンに加盟するよう求める「決議文」（『社会主義』1921年5月号）や「第三国際共産党宣言」（『社会主義』1921年6月号）のアメリカからの送付に見られるように、コミンテルンを頂点とする国際的連関を念頭に置いての働きかけであった。

4. 1921年：第一次共産党の成立とメディアの動向

1920年以降の左派社会運動のこのような急進化は、まもなく1921年4月の第一次共産党の成立へと結実していくのであるが、一方では、当該期の総合雑誌の誌面にも大きな変化をもたらした。『中央公論』は、1921年1月号の巻頭言「評論界に於ける本誌の態度」において、急進化する左派社会運動から距離を置くことを明確に宣言する一方、『改造』は、同年5月号で「第三インターナショナル批判」特集を組むなど、左派社会運動の急進化に意図的に同調していった。片山潜「自伝」（1921年6月～1922年2月号）や大杉栄「自叙伝」（1921年10月～1922年12月号）もそのような文脈で掲載されたものである。

総合雑誌レベルでこのような分岐が起こるなか、左派社会運動の機関紙誌レベルでは「労農露国」とコミンテルンに対する関心が一層高まっていた。そのようななかで最も重要な役割を果たした人物は、いうまでもなく、山川均と山川菊栄である。二人は、当時「労農露国」についての唯一の概説書とされた『労農露西亜の研究』（1921年9月、『社会主義研究』所載の諸論考をまとめた著作）や、『労農革命の建設的方面』（1921年9月、日本初のレーニン著書の訳出）など、「労農露国」とコミンテルンに関する一般向けの紹介・研究を盛んに著述刊行した。吉野門下で左派社会運動の急進化から距離を置いていた宮崎龍介は、「社会主義市場と山川均氏」（『解放』1921年5月号）において、山川の著作を「モスクワの直輸入品」と揶揄しているが、この時期には山川らによりそれくらい盛んに「労農露国」とコミンテルンの紹介がなされていたのである。

翻っていえば、以上のようなメディアの動向の背景に、1921年4月の第一次共産党の成立があったことは疑いない。コミンテルンの介入のもと、その日本支部として成立した第一次共産党の初代総務幹事（執行委員長）は、ほかならぬ山川均であった。すなわち、山川は、公然面での社会主義紹介の中心人物であると同時に、非公然面での政治的・理論的指導者でもあった。ここには、非公然面でのコミンテルンの介入とそれに呼応しての党の成立が公然面での言論活動を積極化させる、という関係性があったのであり、そのような非公然面でのつながりが公然面での言論活動の素材の供給ルートともなっていたのである。ただし、1921年の時点で山川が「労農露国」・コミンテルンの思想的基盤であるボルシェヴィズムを十分に理解していたかどうかについては疑問が残る。なぜ

なら、前述したブディンの概説書の完訳が刊行されるのは1921年のことであり（山川訳『マルクス学説体系』、アルス、1921年11月）、社会主義思想の受容においては第二インタナショナルがなお重要な参照項であったと考えられるからである。本報告の守備範囲を超えてしまうが、コミンテルンを参照項としてのマルクス・レーニン主義の直輸入的受容が本格化するのには、1920年代後半以降、とくに山川イズム・福本イズムをともに批判した27年テーゼ以降のことであった。

5. 1922～24年：メディアにおける非合法共産党の公然活動

1922年1月には第一次共産党の合法機関誌『前衛』が創刊された。同誌にはあらためて「インターナショナル・ノート」欄が設けられ、そのなかに新設された「国際」欄ではコミンテルンの動向が逐次報じられた。この前後には、モスクワで開催された極東諸民族大会（1922年1月）を画期としてコミンテルンと日本共産党との恒常的な連絡ルートが確立しており、以後、非合法共産党は、コミンテルンの指導下で、高揚する社会運動の一翼を最左翼で担っていった（1922年3月全国水平社創立、4月日本農民組合創立、10月総同盟第11年大会で労農ロシア承認要求）。そして、非合法共産党が、その存在を秘密にしたまま自らの立場を宣伝するうえで重要な舞台となったのは、機関紙誌よりもむしろ総合雑誌であった。

社会運動の高揚と軌を一にして、『改造』の誌面はさらに急進化する。1922年半ばからは、極東諸民族大会開催直前に入露したコミンテルン執行委員片山潜を紹介する記事（富永カンデンスキー「独都に於ける片山潜氏」1922年5月号、堺利彦「「大臣待遇」—セン・カタヤマ」1922年7月号など）や、片山執筆の論説（「新経済政策治下の労農露国—モスコウ及極東共和国間の汽車中よりの所見」1922年9月号、「在露通信第一」1923年2月号など）が毎号のように掲載されることになる。このような誌面の急進化の背景としては、のちに日本共産党第4代総務幹事（執行委員長）となる饒平名智太郎（1923年10月就任）が『改造』の編集部にいたことが大きかったであろう（1921年7月入社）。饒平名を擁する『改造』編集部の片山潜についての積極的な報道は、取締当局の関心を引くことにさえた（1922年10月、在露の片山潜の動向に注目する警保局長通達）。また、1923年2月に日ソ間の国交交渉のためヨッフエが非公式に来日したことに象徴されるように、ソ連（1922年12月成立）との外交関係が構築されようとするなか、一般の「労農露国」への関心はより高まった。これを受けて『改造』は、「労農ロシア承認問題批判」（1922年10月号）、「労農新経済政策と露国の将来」（1923年4月号）、「労農ロシア承認問題」（1923年6月号）といった特集を組み、山川均をはじめとして、佐野学・野坂参三ら第一次共産党員に多く寄稿させている。

この時期、普選実施が間近と観測されるなか、非合法共産党の指導下に合法無産政党组織して議会に進出するという構想をめぐって、第一次共産党内に対立が生じた。山川が「当面の問題としての労働党」（『解放』1923年2月号）などで合法無産政党组織の即時結党に明確に反対したのに対し、近藤栄蔵をはじめとする合法無産政党组織即時結党論者たちは、自らの主張を展開する新たな機関紙誌—『民衆の意志』『突破』など—を刊行しはじめたのである。まもなく第一次共産党事件が起こったためその刊行期間は短かったものの、このようなかたちで非合法共産党の内部対立が公然化していたということ自体が、非合法共産党の宣伝活動の広がり示している。

1923年6月の第一次共産党事件で堺をはじめとする多くの党員が検挙されるなか、検挙を免れた山川は、年末から突如として合法無産政党组織の即時結党を主張することになる（『無産階級の政治運動』更正閣、1924年7月）。山川のこの急激な立場変更の背景にあったのは、即座に合法無産政党组織を結成せよというコミンテルンからの指令（1923年9月）と、これを受けて開催された第3回党大会（1923年10月）での合法無産政党组織即時結党への第一次共産党の方針転換である。このような方針転換は、その後、第一次共産党事件での検挙を免れた党員たちによる合法メディア上での活動によ

り、宣伝されることになった。たとえば、第一次共産党事件後の党活動を担った青野季吉は、『改造』1924年1月号に寄せた「幻影の大衆から大衆の実体へ」で、「議会行動を離れた政治行動などは、全く意義を為さぬ」と主張しつつ、合法無産政党の議会進出を通じての「大衆の社会主義化」という新たな方針を示している。

ところで、青野がこの論説のなかで「社会主義者の運動は、大衆の社会主義化にとって、必ずしも大きな領域を占めるものではない」とも記していることは、さまざまな意味で注目に値する。ここには、関東大震災の際に社会主義者が味わった孤立感も反映されているように、それに加えて、合法無産政党の即時結党が強調されると非合法共産党の役割が相対的に小さく見積られることになるという傾向も見えてくる。そして実際、こののちには、大量検挙と震災で打撃を受けた第一次共産党は解党決議を行う一方（1924年3月）、合法無産政党の源流のひとつとなる政治研究会が第一次共産党の黨員だった人々をも担い手としつつ創立されることになるのである（1924年6月）。このように、その存在が露見し弾圧を受けた第一次共産党は解党してしまうのであるが、非合法共産党が『改造』をはじめとする合法メディアにおいて公然と行った宣伝活動は、政治研究会という新たな軸での運動の結集を可能とする重要な前提のひとつとなった。

おわりに

本報告で明らかにしたのは、次のような事柄である。(1)ロシア革命ののち、とくに1919年以後、マルクス主義思想の受容が活発になるが、その時点ではまだ思想的参照項は第二インタナショナルであったこと（第2節）。(2)しかし、その後1920年の後半からは、「労農露国」とコミンテルンへの関心が著しく高まること（第3節）。(3)そのようにして言論界が左傾化していくなか、1921年には、大正デモクラシーを担ってきた老舗の総合雑誌『中央公論』が右旋回する一方、『中央公論』と対抗関係にあった新興の総合雑誌『改造』は左旋回していくこと。また、そのようななかで、『改造』は、1921年4月にコミンテルンの極東への介入に呼応するかたちで非合法に結成された第一次共産党の担い手たちに誌面を提供する結果となったこと（第4節）。(4)コミンテルンと第一次共産党との関係が緊密になるにつれ、『改造』に提供される情報の量も増加すること。また、コミンテルンからの指令に基づく第一次共産党の方針転換が『改造』の誌面にも反映されていること。さらには、そのような『改造』の誌面が、のちの合法無産政党のひとつの起源となる政治研究会成立の背景となったこと（第5節）。

以上のように見えてくると、現代史の起点のひとつとしてのロシア革命の意義を最も正面から受け止めようとしたのは非合法の第一次共産党に結集した人々であったこと、そして、機関紙誌や総合雑誌を通じた彼らの影響力は思いのほか大きかったことがわかるだろう。最後にあらためて彼らの果たした思想史的・運動史的役割を整理しておくなら、次のようになる。(1)第一次共産党は、最盛期でも黨員数400人に満たない小さな非合法組織であったが、本報告で見てきたように、合法メディアを通じてのその影響力は思いのほか大きく、民本主義以後の左傾化していく思想動向を牽引したのは彼らであったという事実をあらためてしっかりと踏まえる必要がある。民本主義との対比で彼らを相対的に低く評価してきたこれまでの見方は、再検討が必要であろう。また、(2)第一次共産党がのちの合法無産政党の源流のひとつとなったという点は、これまでの第一次共産党の運動史上の位置づけに再考を迫る事実である。これまで第一次共産党史は、現存する日本共産党の党史の枠組のなかでもっぱら論じられてきたが、それが果たした運動史的役割は、非合法党の成立・展開に極限されないより広い可能性をはらんでいたのである。

情報社会の形成過程における公共性の観念

——1868年イギリス国内電信国有化法にみる電信の公益性

松波京子（名古屋大学大学院経済学研究科 博士課程）

1870年にイギリスでは初と言われる民間事業強制買収の法律、イギリス国内電信国有化法（以下、電信国有化法と記す）により、電信事業が国営化された。本法律によってイギリスの電信は、19世紀後半のイギリスにおいて郵便と並ぶ情報通信ツールへと変化を遂げた。これは今日の情報社会の基点ともなった情報基盤インフラである新技術の普及が、国家の政策によって広く国民に普及した一つの事例である。

さらに特筆すべきは、この法案の成立がイギリス自由主義の黄金時代と言われる1860年代であったという点である。しかも自由主義を標榜する政治家（所属の党による違いはほとんど見られない、自由党ではグラッドストーン、保守党では郵政大臣スタンレイ卿（Lord Stanley）、財務大臣ハント（George Ward Hunt）、W. S. ジェヴォンズと、後の福祉国家論者の先駆けとも言われる社会改良主義者で郵政省高官のスカッダモア（Frank Ives Scudamore(1)）、電信を開発した科学者ホイートストーン（Sir Charles Wheatstone）や電信技術者トマス・アラン（Thomas Allan）らの主張によって、電信企業の強硬な反対を押し切って成立した法律であった。彼らは、電信は広く国民へ解放すべき“公益”であるので、国家が電信普及の役割を担うべきであると主張した。つまり、①新技術である電信を公益として捉え、②市民の公益へのアクセスは保証されなければならない、③国家が公益へのアクセスを積極的に保証する役割がある、と合意したのである。

そこで本報告では、特に1868年電信国有化法成立に至る議論から、国有化を推し進めた論理となった電信に対する公共性の観念について、国有化に賛成をした自由主義者や社会改良主義者らの主張、とりわけ郵政官僚スカッダモアとジェヴォンズらの意見を中心に考察する。

19世紀に普及した電信の発展は、1980年代から普及しはじめたインターネットを基盤とする今日の情報社会にとって、直接的な起源であるとされる。1840年に世界でいち早く国内郵便一律料金制度（ペニーポスト）を開始した情報通信先進国であったイギリスでは、歴史上最大の支配領域を持つイギリス帝国領内でスムーズな情報交換を行うため、従来の情報通信より迅速・正確にできる新技術として電信に着目し電信線の敷設に邁進した。その結果19世紀末には世界最長の電信網を基盤とした情報ネットワークを所持するに至った。しかし、19世紀中葉の電信発展期から様々な人々が気軽に利用できた通信手段ではなかった。その主な理由は、民間の電信は通信料金が高額である・遅配誤謬が多いといったものであった。電信国有化法の施行により、電信事業が国営化されたと同時に料金が国内配達一律料金（20語1シリング）となったため、電信は一般的な情報通信手段に成長したのである。

電信国営化は、1868年から1869年にかけてイギリス議会で審議・可決され1870年に施行された電信国有化法に基づいている。中でも電信国有化法1868年法案での審議の際には、電信という情報通信手段を国民に広く開放するために、電信に対する公共性が確認された上で、国による事業独占の是非について議論された。本法案審議のため召集された特別委員会（議長は国有化に賛成の与党からの選出、委員は賛成派・反対派双方の議員が選出されている）において、賛成派として法案起草者の郵政省官僚スカッダモア、経済学者ジェヴォンズ、賛成派の商工会議所代表、電信に関連した科学者や起業家、新聞社オーナーなどが、反対派として電信関連企業、鉄道関係者が証人として招へいされ、特別委員会委員から意見を求められた。以下では、主にこの委員会での議論を中心に分析する。

電信国有化法1868年法案で設置された特別委員会において法案賛成者に対してその根拠を鋭く質疑したのは、法案反対派議員のゴッシュェン（George Goshcen, ロンドン市議員でありイングラ

ド銀行の役員) およびリーマン (George Leeman, 鉄道マンでありヨーク州の選出議員) であった。例えば、法案の序文についての審議では、政府による電信システムを統制することそれ自体に対して、法案起草者のスカッダモアにかなりの質問がなされた。その内容は、

- ① 法案序文で明示されている「イギリスおよびアイルランドにおいては電信によるコミュニケーションが不十分である」という点は、Electric and International Telegraph Company が、請願などによって利益の見込めない地域への電信線の敷設も行い、大都市以外にも電信網を敷設しており、1,300カ所の電信局・60,000マイルに及ぶ電信線の敷設・3,000人の専門職の養成といった電信会社の20年間に渡る努力を否定していること、
 - ② 今後の電信利用数の増加や電信各社の競争により高額であると批判されている電信通信料金についても、自由競争により将来的に改善されるのではないか、
 - ③ 低料金による収入で、甚大な電信システムの適切なメンテナンスを行うことが可能であるのか、
 - ④ ベルギーとスイスを電信国有化の根拠として、比較対象とするのは誤りであること、
- などが質問内容であった。これらの質問に対しスカッダモアは、

- ① 国内電信の国有化について、多くの商工会議所から、従来電信局は非常に不便な場所に立地しており、かつ料金が高額であるので、人々にとって利便性が良い電信局の設置と全国統一の低料金による電信システムを政府管理で運営して欲しいという請願を受けていること、
- ② 大陸の主な国々（ベルギー・スイス・フランスなど）が電信システムを低額の一律料金によって国営で行っていること、またこれらの国々が行っている特別料金の加算は一切しない方針であること、
- ③ 電信の普及については、株主への利益還元が大きな目的である民間会社よりも政府による統一的な管理・運営に基づいた方が、これまで電信システムの恩恵から除外されていた郊外地区などについても電信システムを利用することが可能となること、

などを主張する。さらにジェヴォンズも自身のパンフレット、“On the Analogy between the Post Office, Telegraph, and Other Systems of Conveyance of the United Kingdom, as regards Government Control” (1867)で彼自身が設定した国有化の条件のとおり、法的独占や企業による独占は認められないが、電信の政府運営に関してはその原則が国内のコミュニケーションを誰が担うかという問題であって、統一料金による電信システムの普及は手段の一つで、そのための政府による投資であれば、問題はないと主張している。

経営的な観点から判断する場合、イギリス国内電信国有化は政府にとって有意義ではなかったといえる。この法律はスカッダモアの国有化費用の楽観的算定に基づいて起案されたため、電信会社の買収および買収額に関して問題点が多かった。電信会社は買収額の算定根拠の甘さや、特許製品や鉄道会社が運営する電信システムに対する扱いが規定されていない点などを鋭く指摘しており、民間会社の買収額や鉄道会社の電信システムの買収・運営についてどのようにすべきか議論された。これに伴い、12条で構成されていた最初の法律が、賠償方法を細かく定めた条項を加えたため、24条まで大幅に加条されることとなった。さらに、その後追加された法律による買収金額の膨大化、電信局員らの給料・年金の高騰によって、イギリス政府が描いていたような増収を得ることは無かった。井上琢智(1987)によれば、ジェヴォンズは電信国有化後にその評価を変更している。電信システムが政府の経営となって4年経過した1874年の論文“The Railway and the State”では、資本支出がかなり多かったことに注目し、この彼自身が設定した4条件の内の第4の条件が満たせるかどうかについて経過年数が少ないため、評価不可能であるとの慎重な態度に変わり、1年後の1875年の論文“The Post Office, Telegraphs and their Financial Results”では、電信事業の政府買収は財政的観点からは、失敗であったと結論を下した(2)。財政的観点から見た場合、明らかに利益を得られ

る見込みが無かったのである。

しかし、国有化の議論を見る限り、国有化を賛成者する人々は必ずしも国営の営利事業としての経営上の問題を最重視してはいなかった。むしろ電信システムの公共性を強調し、国民の情報インフラという公益へのアクセス権を重要視したのである。20世紀の情報社会の展開を踏まえると、電信という情報通信システムを国が統制する場合、その背後に「国家戦略」という意図があるように思えるが、この「公共性」とは、国家にとっての政治的、軍事的有用性ではなかった。特別委員会ではむしろ、電信システムは国民に広く開放されるべきだとする「情報通信に対する公共性」の概念をもとに、電信システムの発展を誰が担うべきかについて、反対派・賛成派がそれぞれの主張を展開した。法案反対派と賛成派の議論を比較すると、“for the public”や“the interest of the public”といった視点が双方の主張の根拠となっていることがうかがえる。電信は国民にとって開放されるべき公共財であるとされたからこそ、システムの整備や維持といった視点が優先されたのである。

電信システムに対して「情報通信の公共性」が認められた上で、国有化議論の最大の争点となったのは、国家の役割をどのように認識するかであった。スカッドモアもジェヴォンズも「法的独占 legal monopoly」は好ましくないと述べている。特別委員会も下院に対する報告書で「郵政省による電信の独占は好ましくない」と最初に示している。それにも関わらず、賛成派は政府による電信国有化を認めるのである。反対派は、国内電信国有化法で実施される政府の電信システムは、民間会社の買収価格の算定が楽観的すぎるので、低額な統一料金によってシステムを維持・運営することはできなくなるであろうとして、自由競争下での民間会社の運営が望ましいと主張した。これに対しスカッドモアは、これまでの民間会社による電信システムでは高額な通信料金や電信の遅配などと言った問題は解決されず、政府による統括的な管理・運営によってのみ人々が満足できる電信システムが提供できるのではと主張し、自由主義者であるジェヴォンズも、問題は公共の利便性 **the public convenience** をいかに構築するかであり、その為には政府の一時的な統制も可能であると主張する。彼らは電信システムがすべての人々に利益をもたらす「普遍的な公益性」を持っており、それ故に公共性を担う機関である国家が「普遍的な公益を担う」必要があるため、電信システムを政府が統括すべきだと主張するのである。ここには、国民に対して公益を保証するのは国家であるという観念が見られる。この観念は、特別委員会が国有化法の趣旨をそのまま採択したことや、下院議会在特別委員会の改正法案を議決したことからも、広く認識されていたと言えるのではないだろうか。

このような「普遍的な公益性」の観念には、レッセ＝フェールと「小さな政府」を理想とする、国家政策の方針が自由主義であった時代における、国民のための国家干渉政策の実施という歴史的な背景があった。それらは1830年代から1860年代にかけての工場法の改革、1848年の公衆衛生法の成立、1833年の教育法改正と1870年の初等教育法の成立、19世紀前半の警察制度の発展、などである。これらの政策はベンサムやJ. S. ミルの功利主義による社会改革の主張や、ロバート・オーウェンらの社会改革運動の成果でもあるが、国家が国民全体に関わる公益を保障するという意識がそこにあったのだと考えられる。

だが先に挙げた国家干渉政策は社会福祉的な性格が強いが、電信国有化は私有財産を強制的に買収するという、より積極的な社会経済的干渉を行う性格を持つ。その点でこの国有化法案は、自由主義時代の社会福祉的政策・治安維持政策とは趣旨が異なる国家干渉政策としても注目すべきである。これ以後イギリスでは、鉄道などの各種産業の国有化や第2次世界大戦後の国民健康保険 **National Health Service** の制度導入で頂点に達する国有化政策が徐々に進展するが、その意味で電信国有化はこれらのさきがけとなったと言える。その主要な提唱者たちは、自由主義的な政治家や科学者たちだったのである。

以上で述べたように、イギリス国内電信国有化法案は、政治支配的・軍事戦略的な理由よりも、

「公益性」を重視したコミュニケーション普及という観点から、民間会社の激しい反対を押し切り成立した。世論を背景として法案賛成派が目指していた、公共のためのコミュニケーション設備の提供という趣旨が実現していることは、図1による電報の急激な増加などからも分かる。19世紀後半のイギリスにおける情報社会において、電信国有化法の施行は、より人々に開放された情報ネットワークを構築する機会となったのである。

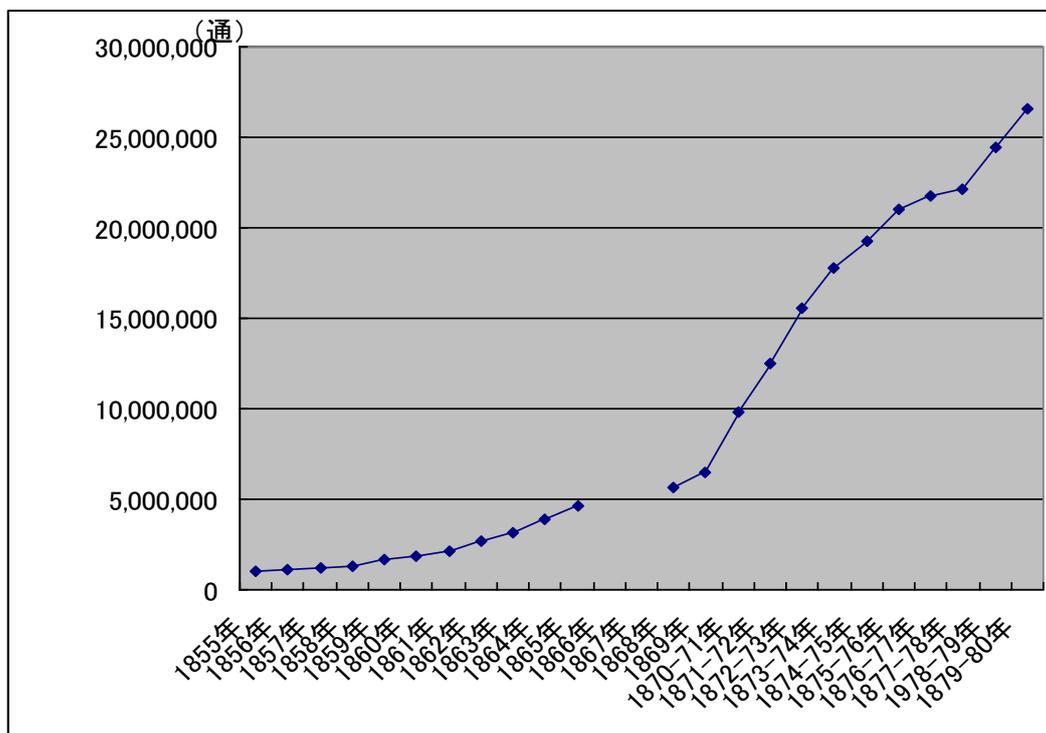


図1. イギリス国内電報総数 1855～1880年

1855～1865年は Copy “of Reports to the Postmaster General by Mr. Scudamore upon the Proposal for Transferring to the Post Office the Control and Management of the Electric Telegraphs throughout the United Kingdom,” [1867-68, 202], BPP, 3 April 18 より、1868年（この年は推量しか提示されていない）及び1869年は Special Report from the Select Committee on Electric Telegraphs Bill; together with the Minutes of Evidence, Appendix, Index, [1867-68, 435], BPP, 16 July 1868 より、1870～1880年は Forty-First Report of the Postmaster General on the Post Office, Appendix, [1895, C. 7852], BPP, 1895, Appendix H.より作製。

注

- (1) Frank Ives Scudamore (1823-1884)はケント州 Eltham の出身で父親は事務弁護士 (solicitor)。1840年郵政省に入所。1861年に郵政省による貯蓄銀行制度 Saving Banks (労働者の少額預金を郵便局で保証し取り扱う制度) の導入に尽力し成功させる。郵政省の高官となった彼はスタンレイ卿から電信国有化についてのプロジェクトを任せられる (Oxford Dictionary of National Biography, 2004, Vol.30)。
- (2) 井上琢智『ジェヴォンズの思想と経済学 - 科学者から経済学者へ-』、日本評論社、1987年、220～226頁

主な参考文献

- Allan, Thomas, *Allan's System of National Telegraphic Communication*, London, 1859
- Jevons, William S., "On the Analogy between the Post Office, Telegraph, and Other Systems of Conveyance of the United Kingdom, as regards Government Control (Read at the Manchester Statistical Society, April 10th 1867)," *Methods of Social Reform and Other Papers* (London: Macmillan and Co., 1883, reprinted: Biblio Bazaar, 2011), pp.277-292
- Electric Telegraphs. A Bill To Enable Her Majesty's Postmaster General to acquire, work, and maintain Electric Telegraphs, [1867-68, Bill 82], BPP, 1 April 1868
- Copy "of Reports to the Postmaster General by Mr. Scudamore upon the Proposal for Transferring to the Post Office the Control and Management of the Electric Telegraphs throughout the United Kingdom," [1867-68, 202], BPP, 3 April 1868
- Copy "of further Correspondence between the Treasury and the Postmaster General relating to the Electric Telegraphs Bill." [1867-68, 272], BPP, 14 May 1868
- Electric and International Telegraph Company, *Government and the Telegraphs: Statement of the Case of the Electric and International Telegraph Company Against the Government Bill for Acquiring the Telegraphs*, London: Effingham Wilson, 1868
- Special Report from the Select Committee on Electric Telegraphs Bill; together with the Minutes of Evidence, Appendix, Index, [1867-68, 435], BPP, 16 July 1868
- Electric Telegraphs. A Bill [as Amended by the Select Committee] To Enable Her Majesty's Postmaster General to acquire, work, and maintain Electric Telegraphs, [1867-68, Bill 239], BPP, 18 July 1868
- Forty-First Report of the Postmaster General on the Post Office, Appendix, [1895, C. 7852], BPP, 1895,
- Kieve, Jeffrey L., *The Electric Telegraph: a Social and Economic History*, UK Newton Abbot: David and Charles, 1973
- Headrick, Daniel R., *The Invisible Weapon: Telecommunications and International Politics 1851-1945*, Oxford University Press, 1991
- Marsden, Ben & Smith, Crosbie, *Engineering Empires: A Culture History of Technology in Nineteenth-Century Britain*, Palgrave Macmillan, 2005
- Perry, Charles Richard, *The Victorian Post Office: The Growth of a Bureaucracy*, UK Suffolk: The Boydell Press, 1992
- Standage, Tom, *Victorian Internet: The Remarkable story of the Telegraph and the Nineteenth Century's On-Line Pioneers*, Walker & Co., 1998
- 井上琢智『ジェヴォンズの思想と経済学 —科学者から経済学者へ—』、日本評論社、1987年
- 佐中忠司『英国電気通信事業成立史』、大月書店、1999年
- 遠山嘉博『イギリス産業国有化論』、ミネルヴァ書房、1973年

『非政治的人間の考察』から「ドイツ共和国について」にいたるトーマス・マンの思想的変遷

速水淑子（慶應義塾大学法学研究科）

本報告の目的は、『非政治的人間の考察』(*Betrachtungen eines Unpolitischen*, 1918 以下『考察』と略記)から「ドイツ共和国について」(*Von Deutscher Republik*, 1922)に至るトーマス・マン(1875-1955)の思想的変遷を明らかにすることである。この時期のマンの言説については、「転向」か「継続」かをめぐって1922年当時より多くの議論がなされてきた。しかしマンの日記が公開された1975年以降、二者択一的な議論は減り、思想の変化の細部を分析する傾向が強まった。こうした研究動向に沿う形で、国内でも近年、友田和秀と浜田泰弘が詳細な分析を行っている。報告者は先行研究のマンの内的変化を追う姿勢に倣いつつ、ただし、とりわけマンが共和国支持を決意するにあたってデモクラシーを支える思想的基礎を重視した点に注目したい。ワイマール時代初期のマンはしばしば、心情では君主制を望みながらも運命を甘受する姿勢から共和国を支持した「理性の共和主義者」(*Vernunftrepublikaner*)とみなされる。しかし報告者では、マンがむしろ心情なき共和国を批判し、共和国を支える感情的な基礎を探ろうとしていたことを強調したい。

一 フランスとロシアの間にあるドイツ——『考察』から『魔の山』執筆再開まで

1918年、マンは1915年以来取り組んできた『考察』の執筆を終えた。この大部の著でマンは「デモクラシー」をあらゆる事柄を政治化する概念として非難し、個人の内面的な領域と国家権力を分離するため、「悪名高い官憲国家」(XII 30)プロイセンに内面的領域を保護する役割を期待した。しかしドイツが第一次大戦に敗北し君主制崩壊が避けがたくなると、マンは帝国存続の望みを捨てる(1918.10.4)。ただしこの時期のマンはいまだ、個人の内面的問題を権力から切り離すべきと考えていた(1918.10.5, 1918.10.12)。その意味で敗戦からドイツ革命勃発までの間、来たるべき共和国に対するマンの態度は運命を甘受するという形での消極的な是認にすぎなかった。しかし1918年11月3日以降の一連のドイツ革命のなかで、マンは新しい共和国に次第に積極的な期待を寄せるようになる(1918.11.12)。同時にマンは、内面的領域と政治の新しい関係を支える思想的基礎を求め始める。その際に大きな役割を果たしたのが、フランスともロシアとも異なるドイツに独自の政治を実現するというナショナリズムだった(1918.11.12, 1918.11.29, 1918.12.3, 1919.3.3)。

『考察』第一章でマンはドストエフスキーの議論を紹介する(XII 42f.)。ヨーロッパ文明は人類の普遍的統合というローマの理念によって形成された。この理念はキリスト教と結びつき、教会が分裂すると、西欧によって引き継がれ発展してフランス革命にいたった。一方ドイツは、この普遍的統合に対してつねに抗議する存在だった。マンはこのテーゼに賛意を示し、第一次大戦における協商とドイツの対立をローマの理念とゲルマンの理念の対立、文明の帝国主義に対するドイツの抗議とみなす。しかしロシアが非ローマ的理念の側に分類されるこの枠組では露仏同盟を説明することができない。そこでマンは「協商」陣営のロシアを、「西欧流に自由主義化された」ロシアと説明せざるを得なくなる(XII 48)。「ロシア的なもの」をめぐる問題はロシア革命勃発とともにさらに困難になる。

二月革命の数か月後からソヴィエト政権成立までに執筆された『考察』後半部分において、マンはトルストイとゲーテの比較を通じ、ドイツとロシアの相違についても論じ始める。1917年9月から10月に執筆された章では、晩年のトルストイのユートピア的無政府主義が強調され、力を増しつつあるソヴィエトと関連付けられる(XII 519, 529, 532f.)。本来のロシアを代表するドストエフスキーに対して、トルストイは「社会福祉の増進」、「啓蒙主義」といった特徴において「文明の文士」と共通しており、その意味で「協商」すなわちローマ的理念の側に分類される(XII 533)。ただしマンはスラヴの大家トルストイをザパトニクと位置づけることはできない。そこでトルストイはドストエフスキーのロシアとは異なるもう一つのロシアを代表する人物として位置づけられることになるのである(XII 533)。同時にマンは、トルストイとゲーテの比較において、「教養」をドイツに独自の概念として強調する。それは絶対的なものへの懐疑を基本的態度としながら、どれも一面的でしかありえないさまざまな思想からさしあたり特定

の立場を選び発展させてゆく過程である(XII 505f.)。このような態度は、自らの立場の一面性を自覚している点で「文明の文士」の懐疑を知らない信仰と区別されるとともに(XII 507ff.)、特定の立場を採用し発展させるという点で、一切の理念や原則を疑問視し絶対的な自由をたたえるトルストイの相対主義からも区別される(XII 502ff.)。

こうして『考察』において次第に明確化しつつあった東（ロシア）とも西（ローマ・フランス）とも異なるドイツの像は『考察』擱筆後さらに重要性をます。マンはブルジョワ議会主義への憎しみとプロレタリアート独裁への恐怖を当時の日記に繰り返し記し（1919.1.10, 1919.1.11, 1919.1.20, 1919.1.31）、「ボルシェビズムと西側の金権政治の間に『何か新しいものを政治的なものの中に見出す』こと」（1918.12.3）をドイツの課題とみなすようになる。そしてレーテ革命さなか、この課題に導かれるように『魔の山』(Der Zauberberg, 1924)の執筆再開を決断する（1919.4.17）。

二 『魔の山』におけるドイツ的共同体の探求

1. 西と東1——セテムブリーニとショーシャ夫人

『魔の山』においてドイツの青年ハンス・カストルプは、七年にわたって滞在することになったサナトリウムで、国際色豊かな患者たちと社交し、生と死と人間についてさまざまな考察を行う。『考察』で論じられた西と東の対立は、小説ではまずイタリア人セテムブリーニとロシア人ショーシャ夫人の対比として描かれる。人文主義者であるセテムブリーニは、理性と批評的精神を至上のものとし、進歩と啓蒙を信じている(III 92f.)。彼の祖父はカルナボリとして革命を煽動した政治家であり、セテムブリーニ自身も文明の精神によってデモクラシーを広め世界共和国を実現させることを目標としている(III 214ff.)。一方のショーシャ夫人は、規律に対するだらしなさや「危険で有害なものにも心をひらいている」(III 473)ことを理性や美徳より重視する道徳観に特徴付けられる。セテムブリーニはショーシャ夫人を批判するが、ハンス・カストルプは彼女を熱烈に恋してしまう。

この二人の対比は、マンが『考察』で行った、文明の文士が代表する「ローマ的理念」とドストエフスキーに代表される「本来のロシア」的なものとの対比とぴったりと重なり合っている。『魔の山』前半において、「ドイツ」たるハンス・カストルプは、ドストエフスキー的な「本来のロシア」に強い愛着を覚え、「ローマ的理念」に対して批判的な態度をとる。しかしショーシャ夫人への愛が第五章最終節「ワルプギスの夜」でひとつの頂点を迎えた後、彼女は唐突にサナトリウムを出て行ってしまふ。そして第六章第二節で入れ替わるように登場するのがナフタである。

2. 西と東2——セテムブリーニとナフタ

登場してすぐ、ナフタはセテムブリーニによって「東方的」な見解を持つ人物、静寂主義、神秘主義といったショーシャ夫人と共通する特徴を持つ人物と位置づけられる(III 522)。ナフタはオーストリアとポーランドの国境の小さな集落でユダヤ人の家庭に育ち、後にカソリックに改宗した(III 608ff.)。彼とセテムブリーニはしばしば議論を戦わせ、それぞれ自分の流儀でハンス・カストルプを教育しようとする。ナフタにとって世界は精神と自然の敵対的な分裂からなっている。彼は自然としての日常世界と超越神としての精神をまったく切り離されたものと考えている(III 519f.)。これに対してセテムブリーニは、形而上学を社会改良への努力を眠らせるものとして批判し、世界には超越的な外部など存在しないと考える(III 713)。この世界観の相違は政治的論争に発展する。セテムブリーニはデモクラシーと人類の科学的知見に基づいた完成を目指し、目標にそぐわないすべてのものを抹殺すべきだと主張する(III 712)。これに対してイエズス会士たるナフタは「人類の理想的な原始状態」(III 555)、「国家も階級もない神の子の状態」(III 559)への回帰を望む。彼はすべての世俗的・道徳的秩序を解体するテロルによって、精神と自然の二元的な対立を「一時的に止揚」(III 559)することを主張する。ナフタによればプロレタリアートこそがこの恐怖政治の担い手である(III 557ff.)。

このように、ナフタはショーシャ夫人と入れ替わるように登場し、夫人と同様にセテムブリーニが代表する西方的なものと同様に、最終的には夫人と全く異なる形で東方的なものを代表す

ることになる。キリスト教信仰と共産主義的恐怖政治が組み合わされたナフタの思想は、マンのロシア革命解釈のひとつとみなすことができる。『考察』においてドストエフスキーが代表した「本来のロシア」は、『魔の山』ではショーシャ夫人が代表していた。それに対してナフタは、『考察』で「非ロシア的」とされていた革命的ロシア、あるいはトルストイが代表する「もうひとつのロシア」の役割を担っているのである。ドイツの青年はこの新しい対立の間で西か東かの二者択一を迫られる(III 714)。しかし先鋭化する二人の論争を傾聴しつつ、ハンス・カストルプは彼なりに自身の立場を築きつつあった。

3. 中間にあるドイツ——ハンス・カストルプ

早くに肉親を亡くしたハンス・カストルプは、幼い頃から死を身近に感じ、死に対する二種類の感情を育んできた。ひとつは葬儀や人々のしめやかな態度に象徴されるような敬虔で神聖で荘重な感情である。そしてもうひとつは、亡くなった祖父からかすかに漂う腐臭に象徴されるような冒涇と卑猥の感情であった(III 44f.)。ハンス・カストルプはサナトリウム滞在中に同様の二重の感情を度々味わい、その背後にある事情に強い関心を抱く。彼はまずドイツ人医師ベーレンスとの対話から、生命と死と形式の関係についての認識を得る(III 370ff.)。死とは生命が腐敗によって無機化合物へと分解することであり、酸化作用の一種である。一方生命は細胞蛋白の酸素燃焼であり、これもまた酸化作用である。その意味で生と死は同じものということもできる。しかしやはり区別もあり、それは生命においては物質が交代しながらも形が持続するという点にある。ハンス・カストルプはその後自ら生物学や物理学や医学の専門書を取り寄せ、無機物からの生命の発生、さらには非物質からの物質の発生の秘密にまで考察を進める(III 382ff.)。そこで彼は、物質は精神の、生命（形式・肉体）は物質の、病気（死）は生命の過剰な昂進あるいは愛の表現である、という「神聖で不浄な秘密」(III 382)にたどり着く。

第五章までにこのような認識を獲得していたハンス・カストルプは、第六章でナフタとセテムブリーニの論争を傾聴しながらも、どちらの立場にも満足できない(III 722)。彼は両者の論争について自分なりの立場を定めようとかけた雪山で、遭難し有名な「雪の夢」を見る。ここでハンス・カストルプはまったく新しい概念的区別に気が付く。彼は第五章において、単なる物質から生を発生させその形式を維持させる衝動と、形式を崩壊させ死に至らしめる衝動が同じ「酸化熱」であるという認識を獲得していた。しかし彼はここで前者を「愛」、後者を「逸楽」と呼び区別する(III 686)。この区別によって人間の位置はより厳密に定義される。人間はあらゆる生命と同じく、「愛」によって自らを作り出して支え、「逸楽」によって自らを滅ぼす。ハンス・カストルプが「雪の夢」のなかで人間が「理性と放逸の中間」(III 685)に位置すると確認するとき、これは有機的なものとも物質ともかかわりを持たない単なる「精神」から生じ「放逸」によって死にいたる、そのつかの間に形あるものとして存在する人間の有機的な活動のことを指すのである。

この人間性の探求は共同体と国家の探求へと発展する。ハンス・カストルプは放逸と理性の中間にある人間像を「神秘的な共同体と吹けば飛ぶような個体の間」にある国家と言い換える(III 685)。ここで「神秘的な共同体」が、ナフタの主張する神の国を実現するための共産主義的恐怖政治を指し、「吹けば飛ぶような個体」がセテムブリーニの信奉する自由主義的個人主義に関連付けられていることはあきらかである。この二つに対し「雪の夢」でハンス・カストルプが見たのは、「形式と礼節」をわきまえた「礼儀正しく親しみのある共同体と美しい人間国家」だった(III 686)。この共同体の人々の礼儀正しさは背後で演じられる残忍な血の宴を慮ってのことだろうと、ハンス・カストルプは考える(III 686)。人間が自らの形を維持するために「愛」と「逸楽」を区別し後者に転落する傾向を戒めるように、人間の共同体もともすれば逸楽、淫蕩、放逸へと転落する傾向を有している。この死の宴の抗いがたい誘惑を知るがゆえに、夢のなかの「太陽の子」らは、共同体の形式を維持するために礼節を重んじる。このように『魔の山』においてマンは、共産主義的恐怖政治と自由主義的議会政治をそれぞれ東方的、西方的なものとして位置づけた上で、独自の宇宙観と人間観によって両者の中間にある共同体像を描きだし、ドイツの青年に託したのである。

三 ドイツ共和国

1. 告白と教育の結びつき——講演「ゲーテとトルストイ」を中心に

『魔の山』執筆と並行して、マンは小説の副産物と言えるいくつかのエッセイや講演原稿にも取り組んだ。『魔の山』執筆再開から間もなくして公開された「カイザーリンク宛書簡」(‘Brief an Hermann Grafen Keyserling’, 1920)でマンは、ロシアの国家統制的共産主義でもなく、フランス的なデモクラシーでもないドイツ的理念として、「文化」概念への期待を語る。マンはカイザーリンクが主張する個人主義と地方分権主義に賛意を表し、文化概念に基づく理想的なドイツ像を音楽の比喻を用いて表現する(XII 603)。

この書簡の後、マンは『魔の山』第四章と第五章を書き終え、講演「ゲーテとトルストイ」(‘Goethe und Tolstoj’, 1921)の準備に取り掛かる。ここでマンは、カイザーリンク宛書簡では不明瞭だった個人主義と共同体意識がどのように結びつくのかを、「告白」と「教育」の関係を通じてあきらかにしようとする。マンはゲーテとトルストイを告白者であるとともに教育者でもあった人物として紹介する(GT 10)。告白ないし自伝には二つの要素がひそんでいる。それはなにより、自分自身を世の中にさらけ出したいという衝動に基づいている。そこにあるのは人々に知られ愛されたい、長所だけでなく悪徳も含めて愛されたいという絶対的な愛の要求である(GT 12)。一方で告白は自分自身を改善しようとする意志と結びついている。自伝あるいは自伝的教養発展小説において、作者は自分を主人公のうちに客体化し、そこに不完全で改善すべき自分の肖像を見出す。作者の自我は自伝の主人公の自我と一致すると同時にそれを超え、対象化された自我を形成し教育してゆく。ここで目指されるのはさしあたり「自分の生の救済と正当化」にすぎない。それにもかかわらず自伝の主人公は、みずから学ぶことによって、そしてそのプロセスが人々に読まれることによって、はからずしも人々を教えることになるというマンは言う。こうした客体化と教育のプロセスは個人的内面的な自己形成の理念を超え、社会と政治への参加を通じての自己形成という理念に流れ込んでゆく(GT 22ff.)。告白の衝動が社会的意識へと展開するこのプロセスは1922年3月の講演「告白と教育」(‘Bekanntnis und Erziehung’, 1922)で、「人間性の体験」と名付けられる(XIII 254)。

マンはゲーテとトルストイの近似性を手引きに告白と教育の結びつきを明らかにする一方、両者の相違を通じてロシアとドイツを対比してみせる。トルストイにとって教育の第一の原則は「子供たちを席から解放すること」(GT 31)、つまり規律を排し自由な環境の中で個人の才能を伸ばすことだった。絶対的な自由は規律を無用のものにするというこの教育信念は、トルストイの政治におけるアナキズムと結びついている(GT 35)。マンはこの愛と自由の原理に基づいたアナキズムを東方的なものとして位置づけ、革命後のロシアとの関連を示唆する(GT 47f.)。東方的アナキズムと対照的に、ゲーテは規律と伝統を重視し因襲すらも擁護した。ゲーテはその教育州の構想のなかで音楽を例にとる。音楽を学ぶ者は、音程を勝手に決めたり弦を乱暴に鳴らしたりすることはできない。扱うべき道具は決まっており、使い方も規定されている。こうしてマンは「規則にのっとった共同作業」を象徴する音楽を「ドイツ的精神」とみなし、「音楽の実現としての国家」を提案する(GT 48)。マンは同時に、ドイツの個人主義と規律への愛着がローマ的理念のデモクラシーとも異なると指摘する(GT 46f.)。フランスにおける啓蒙主義的進歩主義とドイツの区別は「告白と教育」においてより詳しく検討される。ここでマンは同じく教育者であり告白者でもあったゲーテとルソーを対比し、有機的なものへの関心を欠くがゆえに、ルソーは人道主義的ではあるが人間的ではないと論じるのである(XIII 255)。

このようにこれらの諸論考は『魔の山』と同一の問題、すなわち第一に、共和国時代にふさわしい個人の内面と政治の関係の探求、第二に、フランスともロシアとも異なるドイツ独自の政治理念の探求という課題を扱っている。とりわけこれらの論考は、告白と教育の関係、そして『魔の山』もそのひとつである「教養小説」というジャンルを解説することで、個人の内面的領域と政治の関係という第二の課題への回答が明示されている。そして第一の課題と第二の課題がともに「人間性」という言葉で答えられることで、二つの別々の問題が関連付けられる様子を見ることができる。

2. ドイツ・ロマン主義と共和国——「ドイツ共和国について」

「告白と教育」から約半年後、マンはベルリンで講演「ドイツ共和国について」を行う。これまで迎

ってきたように、彼の保守的な思考はこの講演以前にすでに変化を遂げていたが、多くのドイツ人はマンを『考察』の著者、反デモクラシーの代表的な論客とみなしていた。しかし講演の冒頭でマンは明確に、彼の目的がドイツの若者を共和国の側にひきつけることにありと宣言する(XI 819)。そしてこの目的のためマンがとった戦略が、内面的な自己陶冶を重視するロマン主義の伝統とデモクラシーを結びつけることだった。

マンは国家と内面的生活を切り離す帝国時代のドイツのあり方を批判し、いまや運命によって個人に共和国という名の責任が背負わされることとなったと述べる(XI 821f.)。しかしこれは運命を甘受するという諦念の表明ではない。ホイットマンとともにマンは、デモクラシーは単に機構や制度を整えるだけでは機能せず、人々の心、感情、信仰に根を張り、「その中心からつねに溢れ出てくるような独自の永遠の泉を掘り当てること」が欠かせないと述べる(XI 832)。この泉の水脈をマンはドイツ・ロマン主義の伝統に見出す(XI 832)。彼はロマン主義の代表的人物としてノヴァーリスを取り上げ、彼が「有機的なものへの共感」(XI 844)によって個人主義と社会的なもの、共同体への愛と内面性の追求を結びつけていると論じる(XI 834ff.)。そして『魔の山』でハンス・カストルプが夢に見た共同体像の基礎となった、酸化としての生と死、自由と無形式と混沌に向かう元素の衝動と義務の総体としての生という生命観を、ノヴァーリスの言葉で繰り返す(XI 851)。こうして、マンは「世俗的でありつつ超越的な、つまり社会的でありつつ内面的、人間的でありつつ貴族的な、ロマン主義と啓蒙、神秘主義と理性」の対立の間にある「ドイツの中庸」としての「人間性」概念を主張し、この立場にふさわしい法的形態として「共和国」を支持するのである(XI 830f.)。

結論

マンはロシアとドイツにおける一連の革命の中、東の共産主義と西の議会主義デモクラシーの間にドイツ独自の政治像を探るといふ課題を見出し、新しい共和国にその実現を期待した。この課題を引き継いだ『魔の山』で主人公は、精神から生じ無へと帰すつかのまにのみその形式を維持する人間の像と、放逸と混沌の誘惑に抗い形式を維持する共同体のビジョンを得る。同時期に書かれた諸論説で、マンは内面的領域と政治の分離という『考察』の立場を完全に捨て、この理想的な共同体を支えるエトスをドイツ・ロマン主義の伝統に求めている。

注：マンのテキストは Thomas Mann, *Gesammelte Werke in dreizehn Bänden* (Frankfurt a.M. 1974f.) を使用し、括弧内にローマ数字で巻数をアラビア数字で頁数を記載した。ただしここに収められていない 1921 年版「ゲーテとトルストイ」については Mann, *Goethe und Tolstoi, Vortrag zum erstenmal gehalten September 1921 anlässlich der Nordischen Woche zu Lübeck*, (Aachen 1923) を参照し、括弧内に略号 GT と頁数を記載した。日記は Mann, *Tagebücher 1918-1921*, (Frankfurt a.M. 2003) を参照し、括弧内に日付を記載した。

主要参考文献：友田和秀『トーマス・マンと一九二〇年代—『魔の山』とその周辺』(2004年 人文書院)；浜田泰弘『トーマス・マン政治思想研究(1914-1955)』(2010年 国際書院)；Herbert Lehnert, Eva Wessell, *Nihilismus der Menschenfreundlichkeit*, (Frankfurt a.M. 1991)；Hermann Kurzke, *Auf der Suche nach der verlorenen Irrationalität*, (Würzburg 1980)；Kurzke, 'Thomas Mann und die russische Revolution', in Eckhard Heftrich u. Hans Wysling (Hersg.), *Thomas Mann Jahr Buch Bd.3*, (Frankfurt a.M. 1990), S. 86-94；Hans Wißkirchen, *Zeitgeschichte im Roman*, (Bern 1986)。その他の文献は当日配布資料に記載します。

共通感覚の覚醒——シモーヌ・ヴェイユ『前キリスト教的直観』をめぐって

今村純子（慶應義塾大学非常勤講師）

1. 構成への意志

シモーヌ・ヴェイユ『前キリスト教的直観』は、1941年11月から1942年5月にかけて、マルセイユで、ついでカサブランカで書かれた草稿である。この草稿は、ニューヨークに出発する直前に、『神を待ち望む』所収の第5の手紙とともにペラン神父に託され、彼女の没後、1951年に出版されている。

この著作は、よく知られたギリシア悲劇や民話の註解からはじめられる。ここでは、神話や寓話というフィクションによる虚構が提示する「具体的なるもの」に形而上学の抽象性が切り込むことによって、^{リアリティ}実在を開示することが試みられている。ここでヴェイユが見定めている一点は、神という「見えない存在」が、わたしたちの心に「美の感情」がきざすことによって、わたしたちの心にひとつのヴィヴィッドな「イメージ」として映し出されるということである。

つづいて展開されるのは、プラトンの諸著作の翻訳・註解である。この翻訳・註解という形式はあくまでヴェイユの思考のプロセスを提示するにすぎず、このプロセスにおいて、彼女自身の言葉、彼女自身の思想が紡ぎ出されてくることにこそ光が当てられねばならない。読者はいわば、言葉ないし思想が萌え出ずるその臨場感のただなかであり、さらにそのことが、読者それぞれの言葉と思想の誕生を促すという方向性を有している。ヴェイユが『饗宴』註解の過程で次のように述べているのは示唆的である。「プラトンは、その神話でけっしてすべてを語ってはいない。だから、神話を敷衍することは恣意的な解釈をすることではない。むしろ、敷衍しないほうが恣意的な解釈をすることになろう」（IP 48）。

これら翻訳・註解の過程が向かう一点は、善や正義といった本来わたしたちの生にとって不可欠な倫理的要素は、実のところ、目には見えないために、「善であること」ではなく「善と認められること」に、「正義であること」ではなく「正義と認められること」に、いとも容易く置き換わってしまう危険性のうちにある、ということである。それゆえ、まさしくプラトンが心を砕いたように、どのようにして善や正義から「認められること」が取り除かれ、そして「善であること」や「正義であること」がどのようにして行為者その人自身の自由と結びつくのか、さらに、「認められること」が取り除かれるにもかかわらず「善であること」や「正義であること」に与っている人をどのようにしてわたしたちは認識し、その人をモデルとしてわたしたち自身が善と正義に与りうるのかということが解き明かされなければならない。

この矛盾は、これら翻訳・註解の過程そのものにおいて、「美と不幸の弁証法」が浮き彫りになってくることによって解かれる。善や正義から「認められること」を取り除かれた人とは、いっさいの「社会的威信」をはぎ取られた人であり、いっさいの「社会的威信」をはぎ取られるとは、「刑罰」という「恥辱」の苦しみを課された人である。この人をヴェイユは「十字架に架けられたキリスト」のうちに見る。ここで銘記すべきは、ヴェイユはけっして「十字架に架けられたイエス」とは言わず、つねに、「十字架にかけられたキリスト」と述べていることである。この意味するところは、わたしたち誰もか普遍妥当的に、キリストの神性に与りうるということである。そしてまた、

「美と不幸との弁証法」には、^{エロース}愛という媒介の働きが不可欠である。いっさいの「力」から解き放たれた「やわらかい心」にこそ愛は宿りうるのであり、この「やわらかさ」が逆説的にも「不幸」

においてこそ見出されるために、不幸において、わたしたちは「実在の感情」にはかならない「美の感情」がわれ知らず自らのうちから湧き起るその現場に立つことになる。

シモーヌ・ヴェイユについてはじめて体系的な研究書をあらわしたミクロス・ヴェトー（1937~）は次の言葉をもってその書を結んでいる。「今世紀の哲学思想家で、シモーヌ・ヴェイユほどプラトンから影響を受けたものはいない。キリスト教的プラトニズムのほぼすべての基本的な問いは、彼女の著作において論いられており、その著作は、二〇世紀における、プラトンの・キリスト教的神秘主義に基づく思索の唯一の例である。……実存主義、弁証法神学、聖書学の復興の時代にあつて、彼女の思弁的神秘主義は、キリスト教的プラトニズムの偉大さと、それが現代において欠如していることを、ただ一人孤高に証言している」（MS 148-149/341-432）。

次にこの「美と不幸の弁証法」が生きられ感じられている「具体的なもの」をヴェイユはアイスキュロス『縛られたプロメテウス』からの長い翻訳・引用と註解のうちに見出してゆく。この翻訳・註解をはさんで、彼女自身の言葉によって思想が紡ぎ出される論考「ピタゴラス派の学説について」が展開されている。「キリスト教の中心的教義の哲学的・神学的な構造と意味に関する彼女の諸見解のうちもっとも重要で、もっとも体系的な論述は、偉大な研究『ピタゴラス派の学説について』（IP 108-171）に見られることを指摘しておこう」（MS 147/343）とヴェトーは述べている。

この論考では、「ピタゴラス」の名に象徴されるように、それまで見られなかった「科学」の視点が導入されている。すなわち、「美と不幸の弁証法」という絶対に矛盾するものがその合一点を見出すのは、「科学」、とりわけ「純粋数学」においてであることが開示される。ここでわたしたちは、ヴェイユがはじめて書いた論文がソルボンヌに提出した学位論文「デカルトにおける科学と知覚」（1931）であったことに立ち返ることになる。この視点を手放さずにこの論考を読み解くならば、この論考では、デカルトにおける「神の観念」が、わたしたち誰しもが有している「美の感情」に転換されていることが見えてくる。「おそらく、美の感情の本質とは、一面では過酷な強制であるにもかかわらず、また一面では神への従順である、という点であろう。……これこそは驚異のなかの驚異であり、それは、あたかも芸術家がひそかに記したサインのようなものである」（IP 159）。

ヴェトーはシモーヌ・ヴェイユの思想全体を次のように的確に表現している。「シモーヌ・ヴェイユの思考方法は、形而上学と神秘主義が溶け合い、重なり合うなかで思索するものであり、道徳的行為や宗教的行為は、その鋭い眼差しのもとで存在論的地平に移して考察されている。このようなシモーヌ・ヴェイユの思索の方法や眼差しはフランスの伝統に馴染みのものではない。シモーヌ・ヴェイユの思想とグノーシス主義とドイツ観念論の思想とのあいだには、根本においてつながるところがあるものの、断絶がはっきりと感じられる。たしかにギリシア哲学とドイツ哲学が彼女の思想形成に大きな影響を与えている。だが彼女の靈感の源泉にみられるのは、プロチノスやヘーゲルやシェリングではなく、プラトンとカントである。彼女はある種の慎み深さをこのふたりの偉大な哲学者たちと共有していた。それは、素晴らしい考えが見せる思想的展望をその極限まで追完せず、未完結や未完成に慎ましやかに満足するということである。もろもろの可能性のうちからひとつを選ぶ場合、そのすべてを掘り尽くさないことが、おそらくあらゆる思想の力と豊かさの秘訣であると思われる。そのような節度を命じる謙虚さを、シモーヌ・ヴェイユはカントとプラトンと共有している」（MS 141/329-340）。ここから導き出されることは、カントがその哲学体系を完成させるのに『判断力批判』（1790）を書かねばならなかったのと同様に、シモーヌ・ヴェイユは、むしろ体系を切り崩すかたちで、『前キリスト教的直観』という特異な形式をもつ書において、美的判断力の可能性を、すなわち、共通感覚がどこまで研ぎ澄まされうるのかを示さざるをえなかったということである。実際、『前キリスト教的直観』では、カントの美のふたつの契機「目的なき合目的性」、「関心なき適意」——目的がないのに目的に適った心の状態が、対象に関心がないのに満足を得る心の状態——が、まさしく「キリスト教的プラトニズム」の深みにおいて、人間の極限状況と言え

る「不幸」において、いな「不幸」においてこそ転回されている。その意味するところが、現代において、わたしたちにどのような「精神のリレー」を可能とするのか、とりわけ『前キリスト教的直観』におけるプラトンの諸著作の翻訳・註解と論考「ピタゴラス派の学説について」を楕円のふたつの焦点とするかたちで少しく見定めてみたい。

2. 見えるものと見えないもの

プラトンの諸著作からの翻訳・註解は、『ティマイオス』、『饗宴』、『国家』を柱としており、なおかつこの順序において浮き彫りにされてくる美の有り様こそが重要である。『ティマイオス』註解でヴェイユは、プラトンが「芸術創造」から「世界創造」を導き出していることに着目し、いわばこの過程を逆照射するかたちで、「芸術創造」からわたしたち自身の「生の創造」を描き出している。ここでは創造のみならず「摂理」の観念が導入されている。すなわち、宇宙が何のために運行しているのかという目的がないのと同様に、第一級の芸術作品には目的がない。だが目的に適った心の状態である「合目的性」が見出されるのは、そこには芸術家の愛の働きがあるからである。この愛の働きは鑑賞者や読者の愛の働きを惹起し、こうして愛があまねく広がってゆく。『ティマイオス』註解でヴェイユが浮き彫りにしようとしているのは、この美と愛の相関関係であり、目には見えない魂における愛の働きは、「赤ん坊が母親の微笑や声の抑揚のうちに、自分に向けられた愛の徴を見出すように」(IP 38)、身体における美として映し出されるということである。そしてこのことがふたたびヴェイユ自身の芸術理論として描き出され、その芸術創造の有り様がダイレクトに生の創造へと転換されてゆく。「美は、個々特殊な目的を排除する。ある詩において、この言葉はこうした効果を生み出すため、詩人によって配置された——たとえば、豊かなリズム、畳韻法、鮮明なイメージなどである——と説明できるならば、その詩は二流である。完璧な詩とは、言葉がそこにあって、それが絶対的に適っている、としか言いようのないものである。……激しく愛する人と長い不在の期間を経て再会し、語りかけられるとき、その言葉のひとつひとつは無限に貴重である。それは、言葉がになう意味のためではない。そうではなく、愛する人のあわれをひとつひとつの音節のうちに聴くからである。そのときたまたま激しい頭痛に悩んでいて、ひとつひとつの音が痛みを与えるとしても、痛みを引き起こすその人の声は、その人のあわれを包み込むものとして、無限に愛しく貴重である」(IP 41)。

『ティマイオス』の「世界の魂」は、『饗宴』註解において、^{エロース}愛へと転回されてゆく。わたしたちが自らの生を愛するとは、わたしたちの眼差しが自分以外のものに向かうことである。この逆説が開示されるのは、^{エロース}愛にはいかなる力をも及び得ず、あらゆる力から解き放たれているから

である。ヴェイユはこの^{エロース}愛のイメージをギリシア彫刻のうちに見出しているのは興味深い。「彫像は、石の実体が衣服の襞に添って流れ、次いで完璧な均整において固まる、そうした流動性をもつものとしてつくられている。流動性は均整によって不動となるので、流動性と均整は類似している。その一方で、固体は一貫して不動性を保っている。こうして、流動的なものは完璧な均衡を保つ」(IP 52)。

さらにヴェイユは、いったいどれだけの射程において力がわたしたちを根こそぎ縛ってくるのかをあきらかにしようとしている。力の威力を重々承知しながら、それにもかかわらず、この力を軽蔑し、愛の流動性と力動性を保ちえたことにこそヴェイユはギリシアの偉大さを見る。力との接触はそれを操る者もそれを被る者もひとしくモノにするのであり、この力の支配を逃れている愛のみが「美への欲望」となってあわれ出る。「知性はその効力を十全に発揮するようエネルギーを

注ぎ込むのは、自然的な能力や天賦の才能ではない。ましてや努力や意志や勲励といったものでもない。それは欲望、すなわち美への欲望のみである。美への欲望は、ある一定の強さと純粋さからは、天才と同じものである」（P 62）。

つづいて愛^{エロス}は、『『国家』註解』において「完全なる正義の人」へと転回されてゆく。ヴェイユは通常「自己愛＝エゴイズム」と言われているものを「遠近法の錯覚」であるとみなしている。「一般にエゴイズムと言われているものは、自己愛ではない。それは遠近法のもたらす結果である。…中国で十万人の大虐殺が起こっても、自分が知覚している世界の秩序は何の変化もこうむらない。だが一方、隣で仕事をしている人の給料がほんの少し上がり自分の給料が変わらなかつたら、世界の秩序は一変してしまうであろう」（IP 73）。この「遠近法の錯覚」を逃れ、わたしたちが真に自らを、すなわち自らの生を愛するためには、いっさいの「社会的威信」から解き放たれていなければならない。なぜなら、「洞窟を出てしまったないし洞窟を出る途上にある、救いを予定された人々は別として、わたしたちが宝物として選択する善の実体は、社会的威信にはほかならない。……ほぼすべての芸術家や学者は、美と真理の名のもとに社会的威信を探究している」（IP 75）からである。この「社会的威信」から完全に解き放たれるには、一般法による「刑罰」の苦しみが不可欠であり、ヴェイユは、「受難」の本質を「苦しみ」のうちにはなく、「社会的威信の剥奪」のうちに見る。正義であるのに不正義であるとの汚名をきせられ、鞭うたれ、磔にされ、殺されてしまうまじくその人の自由はいったいどこに見出されるのであろうか。さらに、「不正義と認められること」に覆われたこの人をわたしたちはどのようにして「正義の人」と知り、この人に倣うことができるのであろうか。「洞窟の比喩では、太陽の直前に月をじっと見つめる。月は太陽の映しでありイメージである。太陽は善なので月が美だと想定するのが自然である。美に到達した人はほぼ完全なものに到達したと述べることでプラトンは、至高の美は神の子であることを示唆している」（IP 88）。このように、「自己からの向き変わり」には、善に与る前に美に与ることをヴェイユは強調する。そしてこの人自身が真に自由な喜びのうちにあるからこそ、その存在は美として輝き出るのであり、この美をもってわたしたちはこの人に魅了され、自らもその存在に与りたいという衝動を抑えられなくなってくるのである。「心底胸を打つ行為を讃えようとするとき、わたしたちは、『その行為は善い』とは言わず、『その行為は美しい』と言う。そして聖人がわたしたちを惹きつけるのは、わたしたちがそこに美を感じるからである。徳は美しければ美しいほど、わたしたちの心に触れてくる。この美と感覚的な対象としての美との類比は、きわめて神秘的である」（IP 90）。

3. 共通感覚のゆくえ——科学、美、不幸

このようにして目にはみえない善と正義は、美によってわたしたちのうちに愛がきざすことによって、実在の震えを通してイメージとして映し出されてくる。アイスキュロス『縛られたプロメテウス』の翻訳・註解をはさんで、論考「ピタゴラス派の学説について」で、それまでには見られなかった科学の洞察が十全にちりばめられていることによって、美の位相がよりいっそう深く考察されている。「技術は純粋科学とのかかわりにおいて多くのものに応用される。だが余剰として応用されるにすぎず、直接応用することはできない。この摂理的な配剤があるために、低俗にすぎる物質的なものに終始するわたしたちの文明に、理論的で厳密かつ純粋な科学の核が存続しえたのである。この核は、神の息吹と光が差し込んでくる隙間である。もうひとつの隙間は、芸術における美の探究である。さらにもうひとつの隙間は不幸である。これら隙間から入らなければならない。満ち足りた場所から入ってはならない」（IP 126-127）。このように、科学・美・不幸という一見したところ位相が異なるように思われる三者においてのみ自由のひらけが見出されるのは、この三者におい

て美という共通感覚が覚醒されるからにはほかならない。さらに着目すべきは科学においてこそ美は愛を惹起するとヴェイユがみなしていることである。「科学がふたたびその起源と使命に忠実であるならば——グレゴリオ聖歌の旋律における音楽的な技巧が隣人愛に適うの同様に——数学における論証の厳密さは隣人愛に適うであろう。グレゴリオ聖歌には、バッハやモーツァルトの音楽よりもいっそう高次の音楽的的技巧がある。グレゴリオ聖歌は純粋な技巧であるだけでなく、純粋な愛でもある。科学もまさしくこのようではなければならない。科学は、芸術と同じく、世界の美の確かな映しでなければならない。実際、ギリシアではそうであった。論証の厳密さは、幾何学という技の素材である。それは、石が彫像の素材であるのと同様である」(IP 134)。

このように、美のふたつの契機「目的なき合目的性」、「関心なき適意」が可能となるためには、科学の厳密性と完全性が不可欠であり、これらがあるからこそ、知性の上では把握できない神をめぐる思考が可能となるのであり、この視点のない神をめぐる思考は幻想とかわらない。「純粋数学においてもまた、必然性は美によって光り輝いている」(IP 158) という視点があればこそ、善人にも悪人にも等しく光と雨を降り注ぐ神の「無関心性」が必然性に輝く美として受け取られるのであり、美の「目的なき合目的性」、「関心なき適意」は不幸においてこそ、愛の充溢が見出されるために、もっともヴィヴィッドに息づくのである。「ふたつのものだけが魂に強い力をもっている。不幸、あるいは美の感情から生じる純粋な喜びがそれである。美こそが、いかなる個別の合目的性ももたず、ただちに合目的性のあらわれを感じさせるがゆえに、この力を有するのだ。不幸とこの上もない純粋な喜び——ただふたつの道であり、等価な道である。だが、不幸がキリストの道となる」(IP 167-168)。

無辜な人が言われのない暴力をふるわれ、モノとしてあつかわれることが日常と化していたこの時代にあって、何が正義で何が善からがまったく見えなくなる世界のただなかにあって、シモーヌ・ヴェイユは、あきらかに「政治の美学化」と紙一重である美の共通感覚に着目し、そしてなにか「政治の美学化」の陥穽であるのかを明確に見極めつつ、「善の映し」としての美の積極性を打ち出してゆく。それはなにより、美がかざられた教養のある人々に固有のものではなく、否むしろ、自らの存在を露わにする言葉すらも奪われた人々にこそ、もっともヴィヴィッドに溢れ出る感情であり、そのような美の欲望に与るとき、わたしたち誰も天才に与りうると考えるからにはほかならない。そしてこの天才は、『イーリアス』を書いたホメーロスがそうであったように、他者と世界との関係性の橋を構築する倫理の地平をきりひらく唯一の道となる。

〔註〕

◆ 引用文は以下の著作の略記号を用いて頁数を記した。

IP: *Intuitions Pré-Chrétiennes*, Paris, La Colombe, 1951. Fayard, 1985. 『前キリスト教的直観』

MS: Miklos VETÖ, *La métaphysique religieuse de Simone Weil*, Paris, Vrin, 1971. / ミクロス・ヴェイトー著、今村純子訳『シモーヌ・ヴェイユの哲学——その形而上学的転回』慶應義塾大学出版会、2006年。

◆ 引用文中の強調はすべて引用者のものである。

「人類」概念のもつ射程——コント思想の検討を通じて

田口雄一郎（東京大学大学院総合文化研究科博士課程）

はじめに

1. オーギュスト・コント（1798 Montpellier – 1857 Paris）

主要著作・論文 『社会を再び組織化するために必要な科学的作業のプラン』 1822

『精神的権力に関する諸考察』 1826 『実証哲学講義』 全6巻 1830-42

『実証的精神論』 1844 『実証政治学体系』 全4巻 1851-54 『主観的综合』 1856

2. コントの「人類 *humanité*」(1) という概念を取り扱うことのメリット

① 社会学の対象としての「人類」はコント思想が『実証哲学講義』で確立してからの核概念のひとつであり、これを除いては彼の思想の要点を十全に把握することができない

② 『実証哲学講義』から『実証政治学体系』への思想的移行の解釈がコント研究の文脈ではひとつの重要な争点だが(2)、断絶か連続かという従来の対立軸に囚われることなく、「人類」という概念の推移として、あるいは豊饒化として掴みとることが可能である

③ 「人類」という着想はコント一人によって生み出されたものではなく、パスカルやカトリシズムの伝統主義者たちなど様々な系譜をたどることができる

3. コント思想の基本知識

三状態の法則 神学的状態→形而上学的状態→実証的状态

社会の状態：軍事的体制 法律家体制 産業的体制 に対応

科学発展の序列 数学→天文学→物理学→化学→生物学→社会学 の順に実証化が進展(3)

各科学が実証化されるごとに、観察→実験→比較→歴史と方法が確立されてゆく

社会学における生物学からの認識論的枠組の借用：有機体/環境の対概念、分類と階層化(4)

一. 『社会を再び組織化するために必要な科学的作業のプラン』（略称<Plan>）

① 社会を貫く法則の検討② その法則に基づいて実際に行われるべき社会の組織化の決定

1. 政治学=社会（科）学

政治学 *politique* と社会科学 *science sociale* を自覚的に同じ意味で使用

「社会科学を実証化しようとする要求は今日きわめて現実的であり、またこの大企図の機運は十分に熟しているから、多くの優秀な人々は、政治学をすでに実証的となった他の諸科学の一応用として取扱い、つまりそれをそれ等の領域内に包含せしめうるものと考えて、この目的を達成しようと試みたものである」(5)

国王（の恣意性⇌神）の原理 → 人民（の恣意性→解体）の原理 → 有機的原理

⇒ 恣意的に振る舞うことの可能な権力をどこに与えるかではなく、

権力の行使を何に服させるか（⇒ 二重権力論）

コントの社会学は現代の社会学と同一視することが可能か

2. 生物学→社会学

社会形而下学 *physique sociale* = 社会科学 = 社会学・・・生理学（生物学）に連なる学問(6)

有機体の形而下学としての二つの学・・・研究対象が有機体

⇒ 社会学の対象は人類 *espèce humaine*(7) というただ一つの種たる有機体

他の動物種が形成する社会・・・彼ら自身の組織化が完全なものではないため、また人類の形成する

社会が優勢であることにより阻害されるため、考慮しなくてよい
 個々の有機体・・・発展段階ごとに検体を用意して比較が可能
 ⇒人類はただ一つの有機体であり、また諸世代を通じて連綿と変化してきたため、100年程度しか生きない一個の人間の一生に還元して捉えることはできない ⇒歴史という方法

二.『実証哲学講義』（主に第51講、略称TPP）・・・『プラン』の理論化、社会学は六巻中三巻

1.社会静学と社会動学の対象の違い

静と動・・・生物学の下位区分に由来：有機体の自己維持機能と外界に対する活動機能
 →社会学では、それぞれ社会の秩序構成、社会の歴史の変容に翻訳
 第50講：社会静学 = 「人間諸社会 *sociétés humaines* の自生的秩序の一般理論」
 第51講：社会動学 = 「人類 *humanité* の自然的進歩の一般理論」
 現存する秩序は諸社会のレベルで語られるが、歴史はもっと広範な人類という次元で動学の中で諸社会は、知的発展のクロノロジーの中で配列される
 ⇒重要なのは社会の発展の度合ではなく速度、いずれは実証性に包摂される

2.動物性と人間性

humanité の三つの意味づけ ①⇔*animalité* ②⇔*dieu* ③⇔*homme*
 歴史的発展は人間性の発露 有機的生=植、有機的生+動物的生=動、有機的生+歴史=人
 ⇒元からある全体を形成しようとする能力/諸能力を使い社会性を向上させる傾向
 →脳内器官の仕組みの優越性に帰される（→ガルの脳理論の応用へ）

3.知的進歩→社会的進歩

知的発展は実際の社会の発展と並行
 ⇒人間精神の歴史はより明快であり、社会の発展の歩みに手がかりを与える
 ※実際には二つの歩みに多少のずれがあることも示唆されている(8)
 初期の知性の脆弱さ：外界に対し影響力を及ぼしたいと望む性向との相克
 →この発展をリードするのは知性の優れた人々・・・精神的権力（聖職者制度）の起源

4.社会学の位置づけ：なぜ「実証哲学」という題なのか

社会学・・・社会の現状分析と発展の一般理論 ⇒新しい秩序のありかたに解答を与える
 実証哲学・・・諸科学を発展の早さに従って順に配置：方法の増加と各科学の実証化を記述
 ⇒社会学で得られた三段階の法則を各科学にも適用
 ⇒社会学は実証哲学の一対象でありながらその知的基盤を提供(9)
 社会学が知的発展と社会的発展を同時に扱うところ、いわば人類そのものを扱うところにその特権性があり、また私たちがコントにどう対処すべきか戸惑わされる所以もそこにある
 一般的な発展を見通す学問の歴史性 先験的・経験的二重性

三.『実証的精神論』（略称<Discours>）

1.科学の制限について

知性の脆弱さ、環境的諸条件 ⇒科学の発展の道程は無限でない
 「人類の主たる行動は、他のすべての場合においてと同様に、現実的諸法則の全体が示す限界内において、人類に固有の個人的・集合的性質を不断に改良することに向けられる」(10)
 私たちが認識可能な次元に科学を止めるべき
 ⇒抽象的思考の牽制、逆説的な人間の自発性の称揚、実践志向
 世界中の現象を全て解釈する必要はなく、人間が法則を与えた範囲で活動すればよい

2. 人類と人

「もともと人間の発達、個人的なものではなく集合的なものであるため、このような社会的見地こそ、科学的にも論理の上でも十分に現実的でありうる唯一のものなのだ。ところが、われらが心理学者・観念学者たちは、間違った思考を行った結果、人 *homme* を社会から抽象してしまった」(11)

「人を社会から抽象」・・・抽象という用語のコント思想における注意

私たちは（人類という）社会の一部であり、社会の中で動いている（一器官である）ということ

を捨象して、私たち個人などというものを論じることはできない

⇒知的発展を遂げる人間精神なる主体としての人類から、現実に存在する人類という存在へ
パスカルーコンドルセの「進歩の観念」の系譜に、伝統主義者たちの有機体的社会観が改めて接合される？ ——むしろこの系譜は本当に別物なのか

四. 『実証政治学体系』(略称 SPP) (12) 『プラン』の第二の作業

→むろん初期の構想から内容は大幅に変容しただろうが、企図自体は変更されていない

1. 実証主義の三要素——道徳の優位

主観的な崇拜、客観的な教義、活動的な体制

→感情あるいは道徳、知性、行動 後者二つは精神的権力／世俗的権力に対応

「人類の司祭は、神政政治の壊滅以来ずっと分割されたままの知的影響力（美的であり科学的）と道徳的影響力とを再統合することで、比類なき尊厳を得られる」(13)

→感情・道徳は精神的権力の要素として新たに組み込まれる

感情は一方で、あらゆる要素の先に立つ

→他の諸要素を有機的に機能させ、人類を統合するための不可欠な基盤

2. 死者への感覚

人類の統合・・・同時代的な人類の構成員のみならず、死者の総体も含む

⇒継起的（通時的）統合と類似的（共時的）統合の二相が存在

→共時的な共感が前景に現れる一方で、歴史的感覚も決して蔑ろにされてはいない

3. フェティシズム

神学的段階を三つに区分した時、最初に現れる宗教（→多神教→一神教）

『実証哲学講義』：人類の幼年期としてのみの意義

『実証政治学体系』：実証主義に最も近い宗教

基本的原理：『人間が死物と活物を自発的に同一視することで世界を説明し』、『無機的世界と生命界との混同』をすする一種の＜擬生物主義＞（*biomorphisme*）」(14)

神学思想（＝多神教と一神教の総称）は、あらゆるものの背後に神という直接的対象を据える

⇔フェティシズムは世界と人間、物質と人間との間に類似を見出すことで、二者間の直接的関係を基礎づけるのであり、有機体と環境との直接的関係を理論の前提として置く実証主義の論理構造は、フェティシズムのそれと同型(15)

フェティシズムに社会性はないが、自他の間に類似を見ることで共感を育む最初の契機となる

4. 人類の宗教が保証する二つの関係

知性と感情という二つの統合原理は、実証的宗教の中で溶けあわされる

宗教 *religion*・・・"*lier*" "*relier*"などの「結びつける」という意の単語を想起させる(16)

- 二種類の接続 ①感情・道徳によってもたらされるべき、人類内部の統合
 ②認識によってもたらされる、人類と世界との外部の統合
 人間精神が経てきた知的発展の総体としての人類と、個人を現実的な存在ではないとする積極的な集合体としての人類の融合

五.コントが認める社会思想の先駆者たち

「哲学は二つの対立する影響力の組み合わせを求める。一つは革命的なもの、もう一つは反動的なものであり、それぞれコンドルセとメーストルに由来する。その考察はそれぞれフランスの動揺とそれに引き続く反応とに支配されている」(17)

それぞれ知的発展としての社会と、集合体としての社会という観念に対応

1.コンドルセ：無限の完成可能性の発展としての、人間精神の進歩

道徳的・政治的諸科学の構築・発達

「人間のこの能力（＝認識能力）はまた自己に似た個人との交わりによって、さらには、この能力がまず発達することによって人間が発明するに至ったあらゆる人為的方法によっても、ひとしく発達するものなのである」(18)

⇒共同性・社会性が知性の発達的前提・原動力に

教育・共通言語についての議論・・・知識が特権的なものでなくなるという信念

2.メーストル：弁神論と経験主義的反啓蒙主義の混在

社会に対する人間の存在の否定

→人類について、語る事が可能な次元とそうでない次元とが同時に存在

コントの継承した中世の再評価と個人の否定

→精神的権力、宗教についての議論を無視しては語りえない

注

(1) この用語が一貫してコント思想の中で使用されていたわけではない（後述）。だが、社会学の対象としてコントが論じたのは一貫して「人類」であったこと、そして「人類」を *humanité* と表現することで様々な含意をもたせることができたこと（二-2）などから、本発表では第一節以外で「人類 *humanité*」という概念を類概念との関係を考慮して代表的に用いている。

(2) 例えば John Stuart Mill, *Auguste Comte and Positivism*, N. Trübner, 1865（『コントと実証主義』村井久二訳、木鐸社、1978）や Emile Littré, *Auguste Comte et la Philosophie Positive*, Librairie de L. Hachette et Cie, 1863 のように、同時代にコントからの思想的影響を受けた論者たちは、『実証政治学体系』の宗教を肯定するにせよ否定するにせよ、コントの前期の著作である『実証哲学講義』を彩った科学的精神から区別されるものだと説明し、後年でもそうしたコントの思想の片面のみに重点を置いて論ずるスタイルがしばらく主流であった（山崎亮『デュルケム宗教学思想の研究』未来社、2001）。戦前日本のコント研究者たちも、大方その路線をなぞっているものとみえる（本田喜代治『コント研究』法政大学出版局、1968；清水幾太郎『オーギュスト・コント』岩波書店、1978 など）。最近ではコント思想の連続性を見直そうという機運が国内外を問わず見受けられる（三橋利光『コント思想と「ベル・エポック」のブラジル』勁草書房、1996；Juliette Grange, *La Philosophie d'Auguste Comte*, Presses Universitaires de France, 1996；Mary Pickering, *Auguste Comte*, v.1-3, Cambridge UP, 1993-2009 など）。

(3) Andrew Wernick, *Auguste Comte and the Religion of Humanity*, Cambridge UP, 2001 によれば、コントは晩年に社会学の後に倫理学 *morale* を置き、その中で特殊性の下で個人を捉えようとしていて、個人に対する社会の優位を強調していた従来の社会学の見解の修正を施しているとされる。ただし、こうした倫理学についてコントが体系的に著述したわけではない。

- (4) 病理学や統計といった問題系については、Ian Hacking, *The Taming of Chance*, Cambridge UP, 1990 (『偶然を飼いならす』石原英樹・重田園江訳、木鐸社、1999) で詳論されている。
- (5) <Plan>, t.10, Ap., p.119 (コントの著作群の底本として、*Oeuvres d'Auguste Comte*, t.1-12, Edition Anthropos, 1968-1971 を用いる。以下、コントからの引用は各章に掲げた略称、底本の巻数、ページ数の順に記述する)。
- (6) 通常コントの議論を取り扱う論者は、社会「物理学」という訳語を採用する。ここでそれを拒みあえて「形而下学」という耳慣れない単語を採用するのは、サン・シモンやコントにおいてこの言葉が「有機体の形而下学 *physique des corps organique*」「無機体の形而下学 *physique des corps bruts*」という、現代の科学を化学より前の諸科学と生物学より後の諸科学とに分ける際の使用語に使われているからである。これは「形而上学 *métaphysique* を脱して現実に存在する対象を取り扱う、実証化された科学」という意味で考えるべきであろう。
- (7) この著作の段階で「人類」と訳されるべき語は、まだ生物学的用語の範疇にあった。*humanité* という単語が登場するのは『精神的権力についての諸考察』においてであり、それが社会学の研究対象としてとくにクローズアップされるのは『実証哲学講義』においてのことである。
- (8) 二つの歩みの関係についての著述は、TPP4, t.4, p.543-544などを参照。
- (9) 清水幾太郎（前掲『オーギュスト・コント』、p.182）は後年の宗教問題へのシフトを、あるいは主観的方法の適用を、扱う対象への距離の取りかたの問題として捉えている。ゼロ距離の対象としての人類。だがここで見たとおり、対象との距離の問題は『実証哲学講義』の時点で看取できるものである。その意味で後年主観的方法でも観察されることになった人類とは、コントにとってこうした循環構造の歪な表現だったのかもしれない。
- (10) <Discours>, t.11, Ap., p.29。
- (11) <Discours>, t.11, Ap., p.26。
- (12) なおここでは、コントの「人類の宗教」の教義や制度については触れない。こうした研究として、前掲、三橋利光『コント思想と「ベル・エポック」のブラジル』や伊達聖伸『ライシテ、道徳、宗教学』勁草書房、2010を参照。
- (13) SPP1, t.7, p.332。
- (14) Georges Canguilhem, *Etudes d'Histoire et de Philosophie des Sciences*, Librairie Philosophique J. Vrin, 1983 (『科学史・科学哲学研究』金森修監訳、法政大学出版局、1991、p.92)。
- (15) フェティシズムの実証主義との理論的關係の理解については、杉本隆司『フェティシズムと近代フランス宗教思想に関する歴史的考察』一橋大学博士論文、2008に多くを負っている。
- (16) SPP2, t.8, p.18。
- (17) SPP3, t.9, p.614。
- (18) マリー＝ジャン＝アントワヌ・コンドルセ『人間精神進歩の歴史』前川貞次郎訳、創元社、p.20。

社会思想史学会第 36 回大会 大会プログラム・報告集

2011 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

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