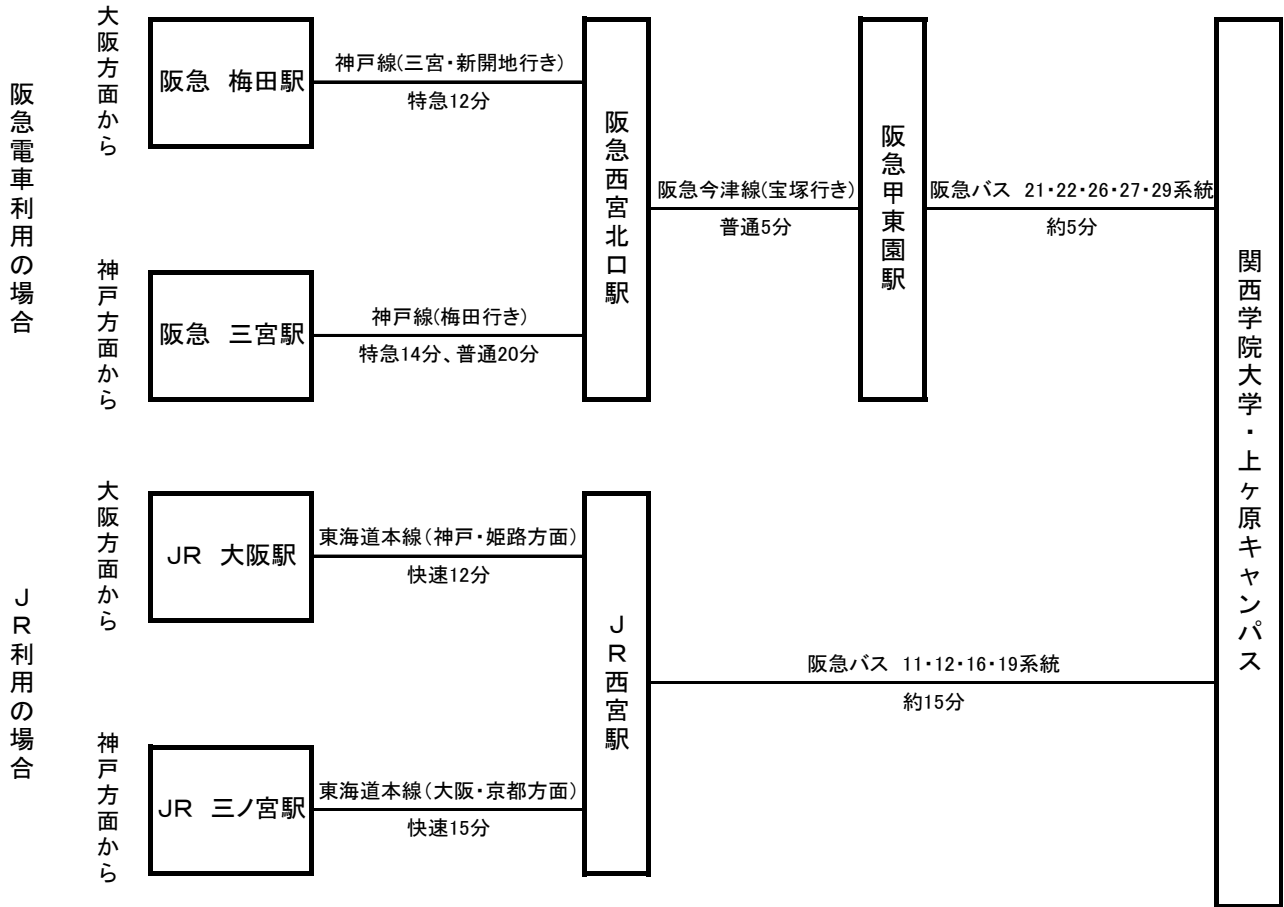


大会情報・プログラム

大会会場

関西学院大学 上ヶ原キャンパス (〒662-8501 兵庫県西宮市上ヶ原一番町 1-155)

◆交通手段



- ・新大阪まで新幹線でお越しの場合はJRのご利用が便利です。
- ・JR西宮駅は新快速は停車しません。快速、普通をご利用ください。
- ・関西学院大学周辺には宿泊施設はありません。ご宿泊は、大阪駅もしくは三宮駅周辺でのご利用が便利です。

上ヶ原キャンパス行き 阪急バス時刻表

JR 西宮 発

阪急甲東園 発

土曜・日祝日

行先 \ 時	中村 経由	
	[11][19] 市民運動場前 経由	[12][16] 西宮北口 →能登町 経由
6	上28 愛42 上52	
7	上04 上16 愛28 上40 愛46 上52	
8	上07 上22 上37 上52	愛19
9	上08 上23 上38 上53	上24
10	上08 上23 上38 上53	愛25
11	上08 上23 上38 上53	上24
12	上08 上23 上38 上53	愛25
13	上08 上23 上38 上53	上24
14	上08 上23 上38 上53	愛25
15	上08 上23 上38 愛42 上53	上24
16	上08 上23 上38 上53	愛25
17	上08 上23 上38 上53 愛58	上24
18	上08 上23 上38 上53 愛58	
19	上08 上23 上38 上53 愛58	
20	上07 上22 上37 上52	
21	上07 愛17 上23 上43	
22	上03 上23 上45	
23	上32	

土曜・日祝日

発車予定時刻表

甲東園 停留所

行先 \ 時	関西学院前→上ヶ原六番町 経由	関西学院前→愛宕山 経由	関西学院前→上ヶ原六番町 経由	関西学院前→愛宕山 経由
	[21] 中村 経由 JR西宮→西宮北口	[29] 中村 経由 JR西宮→西宮北口	[22] 能登町 経由 西宮北口→JR西宮→朝風町	[26][27] 能登町 経由 西宮北口 →JR西宮方面
6	12 27 42 58		50	
7	10 22 34 46 56		50	◎10
8	05 15 25 35 45 55		40	10
9	05 17 29 41 56			阪10
10	16 26 41 56		10	
11	16 26 41 56			阪10
12	16 26 41 56		10	
13	16 26 41 56			阪10
14	16 26 41 56		10	
15	16 26 41 56			阪10
16	25 40 55	30	10	
17	10 40 55	30	北25	
18	10 40 55	30	北25	
19	09 39 57	28	北21	
20	09 39 57	28	北21	
21	09 39	45	北21 北55	
22	16 48			
23	16			

◆大会連絡先

〒662-8501 兵庫県西宮市上ヶ原一番町 1-155 関西学院大学経済学部 原田研究室
社会思想史学会 関西学院大学大会実行委員会

Tel & Fax: 0798-54-7241 (研究室) E-Mail: kangakutaikai@yahoo.co.jp

関西学院大学 上ヶ原キャンパスマップ



大会会場： G号館 2階

- ・正門から時計台に向かって中央芝を直進し、時計台で左折し、道路を渡り、左側。
- ・2階ですが、この順路で行くと地上から入ります。

懇親会会場： 関西学院会館（関学会館）「光の間」

- ・正門前の道路を北に行くと関学会館の正面玄関になります。「光の間」は2階です。

貴重図書展示・閲覧会会場： 図書館 1階、特別閲覧室

- ・時計台裏に図書館があり、特別閲覧室で閲覧できます。図書館に入ってすぐの受付カウンターでその旨お伝えください（名札ご提示）。26日(土)10:00～17:00のみ。
- ・社会思想史の古典の初版本を中心に展示し、閲覧していただきます（ホップズ、ロック、スミス、カント、フィヒテ、ヘーゲル、J.メーザー、A.ミュラー、F.リスト他）。

G号館 2階



- 【第1会場】 201：シンポジウム・総会・セッション
- 【第2会場】 202：会員休憩室
- 【第3会場】 203：
- 【第4会場】 204：
- 【第5会場】 205： } セッション・自由論題報告
- 【第6会場】 206：
- 【第7会場】 207：
- 【第8会場】 208：

※ 幹事会 (10/25 金 17:00-) 209

教室利用表

教室	【第1会場】 201	【第2会場】 202(休憩室)	【第3会場】 203	【第4会場】 204	【第5会場】 205	【第6会場】 206	【第7会場】 207	【第8会場】 208
26日(土)								
10:10-10:55 [自由論題]			喜多見洋	倉科岳志	桑田学	伊多波宗周	今村純子	岩熊典乃
11:10-11:55 [自由論題]			稲村一隆	岩田京子	中澤信彦	橋本周子	斎藤祥平	板井広明
13:00-15:00 [セッション]	A 戦後思想 再考		B ヒュームと スミス	C フランスに おける「政治的 なもの」	D 啓蒙・ 郷土愛・ 国民国家	E 「人間」 概念の変容 と生命倫理		
15:10-17:50	シンポジウム							
17:50-18:50	総会							
27日(日)								
10:00-10:45 [自由論題]			宋偉男	渡邊裕一	楠木敦	奥村勇斗	間庭大祐	網谷壮介
11:00-11:45 [自由論題]			橘田直樹	高浦一	佐山圭司	栗林大	百木漠	白川俊介
13:00-15:00 [セッション]	F マルクス 主義の展開		G18・19世紀 ドイツの 社会経済思想	H 自由主義思 想の射程	I 政治思想とし てのプラグマ ティズム	J ポーランド問 題とドイツ生 存圏の思想		
15:10-17:10 [セッション]			K 各国、各時代 比較による近 代社会思想史	L リベラリズム 批判・再考	M デモクラシ ー論の現在	N グラムシ研 究の現在		

◆10月25日(金) 17:00～ 幹事会 (209)

◆10月26日(土) 19:00～ 懇親会 (関西学院会館「光の間」)

2013 年度 社会思想史学会総会

1. 議長選出

2. 報告事項

- (1) 会員の異動について
- (2) 会費納入状況について
- (3) 第 38 回および第 39 回大会について
- (4) 本年度および次年度以降の『社会思想史研究』について
- (5) その他

3. 審議事項

- (1) 2012 年度決算および会計監査報告
- (2) 2013 年度予算
- (3) 会則の改定 (各種委員の設置) について
- (4) その他

4. 研究奨励賞の選考結果および表彰

10月25日(金) 17:00~19:00 幹事会 209

10月26日(土) 10:10~ G号館

G号館 2F 【第1会場】201(シンポジウム、セッション) 【第2会場】202(休憩室)
【第3会場】203【第4会場】204【第5会場】205【第6会場】206【第7会場】207【第8会場】208
(セッション、自由論題報告)

-----10:10~10:55 自由論題報告-----

ルソー焚書事件と社会的ネットワーク **【第3会場】**

報告者：喜多見洋(大阪産業大学)
司 会：鳴子博子(岐阜聖徳学園大学)

獄中後期におけるグラムシのクロッチェ観——ノート体系化の意義について **【第4会場】**

報告者：倉科岳志(京都産業大学)
司 会：中村勝己(中央大学)

生物経済学(バイオエコノミクス)の思想的起源 **【第5会場】**
——世紀転換期における社会エネルギー論の形成と展開

報告者：桑田 学(東京大学 学術研究員)
司 会：宇城輝人(関西大学)

ブルードンの社会主義と自発性の問題——新自由主義以降にブルードンを読み直す意義 **【第6会場】**

報告者：伊多波宗周(神戸夙川学院大学 講師)
司 会：森 政稔(東京大学)

「人格と聖なるもの」のゆくえ——森達也監督映画『A』をめぐって **【第7会場】**

報告者：今村純子(東京大学)
司 会：細見和之(大阪府立大学)

Th. W. アドルノにおける<自然史>の思想とマルクス **【第8会場】**

報告者：岩熊典乃(大阪市立大学経済学研究科 後期博士課程)
司 会：藤野 寛(一橋大学)

-----11:10~11:55 自由論題報告-----

自由主義と弁証法——ジョン・ロールズの反照的均衡について 【第3会場】

報告者：稲村一隆（日本学術振興会、慶應義塾大学）

司 会：川本隆史（東京大学）

一九三〇年代の森林風致言説からみる風景思想——林学・造園学の学知と歴史意識の交錯地点

報告者：岩田京子（立命館大学先端総合学術研究科）

【第4会場】

司 会：崎山政毅（立命館大学）

自由市場の道徳性をめぐる一考察——エドモンド・バークの場合

【第5会場】

報告者：中澤信彦（関西大学）

司 会：渡辺恵一（京都学園大学）

刺激的な自由から甘美な調和へ——グリモ・ド・ラ・レニエールにみる文芸的公共圏の軌跡【第6会場】

報告者：橋本周子（日本学術振興会・特別研究員 PD）

司 会：王寺賢太（京都大学）

ブラハとハルビンからの視線の交差

——ロシア人亡命者の思想ユーラシア主義と1930年代日本の極東進出

【第7会場】

報告者：斎藤祥平（北海道大学文学研究科博士後期課程・日本学術振興会特別研究員）

司 会：太田仁樹（岡山大学）

ベンサムにおける功利主義的統治像——パノプティコン再考

【第8会場】

報告者：板井広明（お茶の水女子大学）

司 会：重森臣広（立命館大学）

-----13:00~15:00 セッション-----

A 戦後思想再考 : ポスト 68 をめぐって——ラディカリズムのもたらしたもの

【第1会場】

世話人：三島憲一

報 告：中野敏男（東京外国語大学）、初見 基（日本大学）

討 論：川本隆史（東京大学）

B ヒュームとスミス（スコットランド啓蒙思想研究）

【第3会場】

世話人：篠原 久（関西学院大学・名誉教授）

報告：篠原 久

討論：生越利昭（兵庫県立大学・名誉教授）、渡辺邦博（奈良産業大学地域公共学総合研究所）

**C フランスにおける「政治的なもの」をめぐる歴史社会学の現在
——歴史的アプローチの復権をめざして**

【第4会場】

世話人：井上弘貴（神戸大学）

報告：稲永祐介（フランス国立高等研究院/GSRL ポスト・ドクター研究員）

討論：宇野重規（東京大学）

D 啓蒙・郷土愛・国民国家——コスモポリタニズム・共和主義・ナショナリズム

【第5会場】

世話人：田中秀夫（愛知学院大学）

報告：伊藤誠一郎（大月短期大学）、大津真作（甲南大学）、田中秀夫（愛知学院大学）

E 「人間」概念の変容と生命倫理

【第6会場】

世話人：高草木光一（慶應義塾大学）

報告：花田昌宣（熊本学園大学）

討論：安藤泰至（鳥取大学）、糸長浩司（日本大学）

-----15:10~17:50 シンポジウム **【第1会場】** -----

社会思想としての科学——合理性と正統性

報告：隠岐さや香（広島大学）

「歴史的事例から見る〈社会の中の科学〉——18・19世紀の運河公共事業と科学の〈理論〉」
直江清隆（東北大学）「思想史における技術」

討論：平川秀幸（大阪大学、非会員）

司会：小田川大典（岡山大学）、中山智香子（東京外国語大学）

17:50~18:50 総会

【第1会場】

19:00~ 懇親会

【関西学院会館「光の間」】

10月27日(日) 10:00~ G号館2F

-----10:00~10:45 自由論題報告-----

ホップズ主権論に良心の余地はあるか?——ペルソナ論との関連で

【第3会場】

報告者: 宋 偉男 (京都大学人間・環境学研究科 博士課程)

司 会: 山田園子 (広島大学)

ジョン・ロックにおける生存の権利——慈愛の権利を手がかりとして

【第4会場】

報告者: 渡邊裕一 (学習院大学大学院 博士後期課程)

司 会: 生越利昭 (兵庫県立大学)

シュンペーターの社会学方法論——デュルケームとの連関を手がかりにして

【第5会場】

報告者: 楠木 敦 (北海道大学大学院経済学研究科 助教)

司 会: 廳 茂 (神戸大学)

戦間期日本と戸坂潤の「思想の科学としての哲学」

【第6会場】

報告者: 奥村勇斗 (慶應義塾大学経済学部 助教)

司 会: 梅森直之 (早稲田大学)

自由の創設と革命的暴力の間——H・アレントの革命論における「始まり」の暴力をめぐって

報告者: 間庭大祐 (立命館大学大学院 博士後期課程)

【第7会場】

司 会: 森川輝一 (京都大学)

カントの政治思想の思想史的位置——ルソー的契機とヒュームの契機

【第8会場】

報告者: 網谷壮介 (東京大学大学院総合文化研究科 博士課程)

司 会: 平子友長 (一橋大学)

-----11:00~11:45 自由論題報告-----

ジョン・ヒックと信頼性主義(リライアビリズム)——宗教の多様性の哲学

【第3会場】

報告者: 橘田直樹 (ノッティンガム大学)

司 会：山岡龍一（放送大学）

E・レヴィナスの労働概念について

【第4会場】

報告者：高浦 一（中央大学大学院法学研究科 博士課程）

司 会：西谷 修（東京外国語大学）

フリードリヒ・ヤコービの自由主義

【第5会場】

報告者：佐山圭司（北海道教育大学）

司 会：伊坂青司（神奈川大学）

「社会的希望」とナショナル・アイデンティティ

【第6会場】

報告者：栗林 大（中央大学通信教育部 インストラクター）

司 会：宇野重規（東京大学）

アーレント思想における「社会的なもの」概念の再解釈

【第7会場】

——「資本」と「全体」の無限循環運動

報告者：百木 漠（京都大学人間・環境学研究所 博士後期課程）

司 会：山田正行（東海大学）

カント的コスモポリタニズムの批判的検討——グローバル正義論の文脈で

【第8会場】

報告者：白川俊介（青山学院大学・日本学術振興会特別研究員 PD）

司 会：山崎 望（駒沢大学）

-----13：00～15：00 セッション-----

F マルクス主義の展開 ：ポランニーとウィットフォーゲル——近代世界認識と非西欧世界

世話人：太田仁樹（岡山大学）

【第1会場】

報 告：若森みどり（首都大学東京）、石井知章（明治大学）

討 論：太田仁樹

G 18・9世紀ドイツの社会経済思想——19世紀末葉のドイツにおける国家体制構想

【第3会場】

世話人：原田哲史（関西学院大学）、大塚雄太（名古屋大学）

報 告：遠藤泰弘（松山大学）・杵淵文夫（東北大学）

討 論：高橋義彦（慶應義塾大学大学院）

H 自由主義思想の射程

【第4会場】

世話人：森岡邦泰（大阪商業大学）

報 告：山本圭一郎（東京大学・非会員）、小畑俊太郎（首都大学東京・非会員）

川名雄一郎（京都大学）

討 論：太子堂正称（東洋大学）

I 政治思想としてのプラグマティズム

【第5会場】

世話人：宇野重規（東京大学）

司 会：小田川大典（岡山大学）

報 告：宇野重規（東京大学）、井上弘貴（神戸大学）

討 論：山岡龍一（放送大学）、小田川大典（岡山大学）

J ポーランド問題とドイツ生存圏の思想

【第6会場】

世話人：鳴子博子（岐阜聖徳学園大学）

司会・討論：野村真理（金沢大学）

報 告：鳴子博子（岐阜聖徳学園大学）、谷 喬夫（新潟大学名誉教授・非会員）

-----15：10～17：10 セッション-----

K 各国、各時代比較による近代社会思想史記述の試み

【第3会場】

世話人：長尾伸一（名古屋大学）

報 告：玉田敦子（中部大学）

討 論：篠原久（関西学院大学）

L リベラリズム批判・再考

【第4会場】

世話人：高田宏史（早稲田大学）

司 会：山岡龍一（放送大学）

報 告：乙部延剛（三重大学）、高田宏史（早稲田大学）

討 論：山田 陽（東京大学）、森 達也（早稲田大学）

M デモクラシー論の現在

【第5会場】

世話人：小田川大典（岡山大学）

報 告：高橋良輔（佐賀大学、非会員）

山本 圭（日本学術振興会 国際基督教大学社会科学研究所）
討 論：山崎 望（駒澤大学）、小田川大典（岡山大学）

N グラムシ研究の現在

【第6会場】

世話人：中村勝己（中央大学）
報 告：森田成也（駒澤大学）・谷本純一（福岡教育大学）
討 論：中村勝己

○学会事務局からの連絡とお願い

本年度大会プログラム・報告集、2013 年度年報（第 37 号）をお送りいたします。また大会参加確認用ハガキ、大会懇親会および弁当注文用振込用紙もあわせて発送させていただきます。

◆ 会費納入のお願い

まだ納入されていない方は、同封の振込用紙を用いてお振込みくださいますようお願いいたします（お振込みと事務処理が前後する場合があります）。学会費は一般会員 9,000 円、非定職会員（大学院生・非常勤講師・退職者等）6,000 円です。納入超過の場合は来年度に繰越させていただきます。

◆ 印刷物の配布について

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

◆ 大会報告集およびプログラムのホームページ掲載

今年度も大会報告集を PDF 形式で学会ホームページに公開しております。その他、大会に関する最新情報も学会のホームページで公開しております。社会思想史学会のホームページ URL は <http://shst.jp> です。

◆ セッション報告書提出のお願い

セッションを良好に運営するためにさしあたり、今年度のセッション世話人に、大会後に報告書を提出してもらうようお願いすることが 2010 年度総会で承認されました。参加人数概数などをニューズレターに、またホームページ掲載用に 4000 字以内での報告書の作成をお願いいたします。後者の締め切りは 1 月末日となっております。御協力よろしくをお願いいたします。

◆ 『社会思想史研究』バックナンバーの割引販売

『社会思想史研究』のバックナンバーの一部を大会当日に割引販売いたします。一冊につき 950 円の予定です。お手許にない方はこの機会をぜひ御利用くださいますようお願いいたします。

各号の詳しい内容については学会ホームページをご覧ください。

○大会開催校からの連絡とお願い

◆印刷物の配布について

大会中、報告等で印刷物の配布をされる方は、各自あらかじめご作成のうえ、報告会場まで直接ご持参ください。受付では一切のコピーをいたしません。

◆懇親会について

10月26日（土）の午後7時より、関西学院会館「光の間」にて開催されます。懇親会費は5,000円です。参加される方は、大会参加確認用ハガキの該当箇所をチェックのうえ、10月11日（金）までにご投函ください。代金は以下の大会開催校郵便振替口座に、同封した振込用紙で10月11日（金）までにご入金ください。

郵便振替口座

口座番号： 00920-0-328816

名 義： 社会思想史学会関西学院大学大会実行委員会
他行からの振込の場合は、

ゆうちょ銀行、〇九九（ゼロキュウキュウ）店、 当座、 口座番号0328816

名 義： 社会思想史学会関西学院大学大会実行委員会

◆昼食（弁当予約）について

ご希望の方には開催校側で10月26日（土）と27日（日）の昼食用として弁当をご用意いたします。価格は各1,000円です（税込み）。ご希望の方は振込用紙の通信欄の該当箇所をチェックし、合計金額を上記の口座に、同封した振込用紙で10月11日（金）までにご入金ください。

郵便振替（名義：社会思想史学会関西学院大学大会実行委員会）への振込金額は、

1,000円（1食のみ、懇親会不参加）

2,000円（2食のみ、懇親会不参加）

5,000円（弁当なし、懇親会参加）

6,000円（1食、懇親会参加）

7,000円（2食、懇親会参加）、のいずれかになります。

◆大会受付

大会受付はG号館2階フロアです。参加者はまず、こちらの窓口で受付をしてください。

◆貴重図書展示・閲覧会

26日（土）のみ午前10時から午後5時まで図書館1F特別閲覧室で催します。大会受付で受取られた名札を、図書館入口すぐの受付カウンターで提示してご入館ください。

大会報告集目次

I シンポジウム

社会思想としての科学——合理性と正統性……………	25
--------------------------	----

II セッション

A 戦後思想再考：ポスト 68 をめぐって……………	31
B ヒュームとスミス（スコットランド啓蒙思想研究）……………	32
C フランスにおける「政治的なもの」をめぐる歴史社会学の現在……………	33
D 啓蒙・郷土愛・国民国家……………	34
E 「人間」概念の変容と生命倫理……………	35
F マルクス主義の展開……………	36
G 18・9世紀ドイツの社会経済思想……………	37
H 自由主義思想の射程……………	38
I 政治思想としてのプラグマティズム……………	39
J ポーランド問題とドイツ生存圏の思想……………	40
K 各国、各時代比較による近代社会思想史記述の試み……………	41
L リベラリズム批判・再考……………	42
M デモクラシー論の現在……………	43
N グラムシ研究の現在……………	44

III 自由論題報告

ルソー焚書事件と社会的ネットワーク

喜多見洋（大阪産業大学）……………	47
-------------------	----

獄中後期におけるグラムシのクロージェ観——ノート体系化の意義について

倉科岳志（京都産業大学）……………	53
-------------------	----

生物経済学（バイオエコノミクス）の思想的起源

——世紀転換期における社会エネルギー論の形成と展開

桑田 学（東京大学 学術研究員）……………	59
-----------------------	----

プルーダンの社会主義と自発性の問題——新自由主義以降にプルーダンを読み直す意義

伊多波宗周（神戸夙川学院大学 講師）……………	65
-------------------------	----

「人格と聖なるもの」のゆくえ——森達也監督映画『A』をめぐって

今村純子（東京大学）……………	70
-----------------	----

Th.W.アドルノにおける〈自然史〉の思想とマルクス

岩熊典乃（大阪市立大学経済学研究科 後期博士課程）……………	75
--------------------------------	----

自由主義と弁証法——ジョン・ロールズの反照的均衡について 稲村一隆（日本学術振興会、慶應義塾大学）	80
一九三〇年代の森林風致言説からみる風景思想——林学・造園学の学知と歴史意識の交錯地点 岩田京子（立命館大学先端総合学術研究科）	86
自由市場の道徳性をめぐる一考察——エドモンド・バークの場合 中澤信彦（関西大学）	92
刺激的な自由から甘美な調和へ——グリモ・ド・ラ・レニエールにみる文芸的公共圏の軌跡 橋本周子（日本学術振興会・特別研究員 PD）	98
プラハとハルビンからの視線の交差 ——ロシア人亡命者の思想ユーラシア主義と 1930 年代日本の極東進出 斎藤祥平（北海道大学文学研究科博士後期課程・日本学術振興会特別研究員）	104
ベンサムにおける功利主義的統治像——パノプティコン再考 板井広明（お茶の水女子大学）	110
ホッブズ主権論に良心の余地はあるか？——ペルソナ論との関連で 宋 偉男（京都大学人間・環境学研究所 博士課程）	116
ジョン・ロックにおける生存の権利——慈愛の権利を手がかりとして 渡邊裕一（学習院大学大学院 博士後期課程）	121
シュンペーターの社会学方法論——デュルケームとの連関を手がかりにして 楠木 敦（北海道大学大学院経済学研究科 助教）	127
戦間期日本と戸坂潤の「思想の科学としての哲学」 奥村勇斗（慶應義塾大学経済学部 助教）	133
自由の創設と革命的暴力の間——H・アレントの革命論における「始まり」の暴力をめぐって 間庭大祐（立命館大学大学院 博士後期課程）	138
カントの政治思想の思想史的位置——ルソー的契機とヒュームの契機 網谷壮介（東京大学大学院総合文化研究科 博士課程）	144
ジョン・ヒックと信頼性主義(リライアビリズム)——宗教の多様性の哲学 橋田直樹（ノッティンガム大学）	150

E・レヴィナスの労働概念について 高浦 一（中央大学大学院法学研究科 博士課程）	156
フリードリヒ・ヤコービの自由主義 佐山圭司（北海道教育大学）	162
「社会的希望」とナショナル・アイデンティティ 栗林 大（中央大学通信教育部 インストラクター）	168
アーレント思想における「社会的なもの」概念の再解釈——「資本」と「全体」の無限循環運動 百木 漠（京都大学人間・環境学研究科 博士後期課程）	174
カント的コスモポリタニズムの批判的検討——グローバル正義論の文脈で 白川俊介（青山学院大学・日本学術振興会特別研究員 PD）	180

シンポジウム

10月26日（土） 15：10－17：50

会場 G号館 201

社会思想としての科学——合理性と正統性

報告: 隠岐さや香 (広島大学)

「歴史的事例から見る〈社会の中の科学〉——18・19世紀の運河公共事業と科学の〈理論〉」

直江清隆 (東北大学) 「思想史における技術」

討論: 平川秀幸 (大阪大学、非会員)

司会: 小田川大典 (岡山大学)、中山智香子 (東京外国語大学)

2011年3月の福島第一原子力発電所事故とそれに続く一連の出来事は、わが国の原子力エネルギー政策が市民社会による民主的な統制の及ばないところで決定・執行されてきたことを白日の下にさらすことになった。そして、そのような事態を招くことになった背景のひとつには、原子力エネルギー政策を含む科学技術政策については——科学という知の特質を考慮するならば——ある程度専門家に任せるしかないという認識が広く共有されていたという事情があったように思われる。換言するならば、ここには、社会の中で科学という知が占めている特殊な地位が垣間見られる。

ハリー・コリンズによれば、この〈社会の中の科学〉問題について、現代の科学論には二つの重要な「波」があった。第一の波は、科学という知を「非科学」と明確に峻別し、その基盤を一切疑うことなく、専門家としての科学者による合理的な科学技術政策の推進を提唱した1950～60年代の「実証主義」である。だが70年代になると、特に科学史研究において科学という知に「科学外要因」がもたらしてきた影響が明らかにされるに従って、科学を——他の様々な知と同じく——社会的に構築された活動と捉え、科学技術政策についても民主的な正統性を重視する「社会構築主義」という第二の波が現れた。以後、〈社会の中の科学〉問題について、この専門知としての合理性を強調する第一波（「実証主義」）と社会知としての正統性を強調する第二波（「社会構築主義」）の間での論争がいかに大きな影響力を持ったかということは、たとえば3.11以降のわが国における原子力発電をめぐる論争からも明らかであろう（コリンズ「科学論の第三の波」『思想』1046号）。

だが、社会思想史を振り返るならば、コリンズらが現代の科学論に見いだした〈社会の中の科学〉をめぐるこうした対立軸は、多少の相違はあるにせよ、何度も繰り返し論じられてきた問題であるように思われる。そこで本シンポジウムでは、コリンズらの問題設定を踏まえつつも、もう少しパースペクティブを拡げながら、社会思想としての科学の特質に迫ることを試みたい。具体的には、『科学アカデミーと「有用な科学」——フォントネルの夢からコンドルセのユートピアへ』等の著作のある隠岐さや香氏と、フランクフルト学派の科学技術論の研究者である直江清隆氏にそれぞれ報告していただき、その上で、気鋭の科学技術社会論の研究者である平川秀幸氏に討論者として参加していただき、科学史、科学哲学、科学技術社会論の最新の知見を踏まえながら、社会思想としての科学をめぐる諸問題について議論を深めたい。

【報告1】 隠岐さや香**「歴史的事例から見る〈社会の中の科学〉——18・19世紀の運河公共事業と科学の〈理論〉」**

2011年3月の原発事故以降、「科学への信頼」「科学者の役割」が問われている。ところで、原子力発電所は科学を用いた巨大な技術的建設物であり、実際にそれをよく知っているのは設計に直接関わりのあった技術者、それも現在のではなく過去の工学者と企業エンジニア達である。対して科学研究者はといえば、基礎的な理論こそ知ってはいても、原子力発電の問題そのものについては実はさほどよく知らない。しかしそれにも関わらず、社会は「科学者」、すなわち主に科学の理論のために日々研究している人々を念頭に置いて原子力の問題を問うし、当の研究者の側もその反応を当然と捉えている節がある。そこには社会における科学へのある種の眼差しがあり、その眼差しの成り立ちには、社会との関わりの中で科学（特に理論研究者達）が選択してきたある種の戦略が関わっている。

この発表では、18-19世紀フランスの運河公共事業という事例を用いて、実際には唯一解のない問題に対し「理論科学に強い識者」が発言権を握っていく過程を、政治的背景、思想的背景、科学の発展の三つの視点から示すことを試みる。

17世紀まで、運河建設においてフランスはむしろ後進国であり、この問題において社会的に認知された専門家はいなかった。封建的な権利関係の残る諸地域がそれぞれの資金でもって計画を立案、実行し、国家は規制や視察の形で折に触れ統制を加えるだけであった。また、外国から技師を呼ぶこともあった。

それが18世紀後半になると「運河の時代」と言われるほど数多くの計画が各地で生まれ、それと同時にフランス国内の数学者、水力学研究者などがアカデミーを通じて関与しようとする例が目立つようになる。そして19世紀には、理論科学の基礎を持った専門的な技師集団が巨大プロジェクトを統括するという国家的体制が構築されていく。そこで科学は体系的かつ定量的な方法により、長期的な視野に基づくプロジェクトを可能していくのであるが、実際の作業においては理論で容易に解決されえない不確実性が存在することも認識されていく。しかしそれでありながら、いやむしろそれだからこそ、理論の背景を持つ者の意見がある種の拠り所とされるという逆説的な現象が生じもするのである。

【報告2】 直江清隆 「思想史における技術」

福島第一原発の事故は、「技術的解決(technological fix)」に傾きがちなこの国にあって、専門知の役割や専門家の責任に対して、あらためて光を与えることになった。

科学に対して科学哲学が立ち入った分析をしていることはよく知られていよう。1970年代のパラダイム論争や、1990年代に起きた当時の社会構成主義的な科学論者と科学者との軋轢を象徴する「サイエンス・ウォーズ」は、広く知られている。

だが、こと技術になるとどうであろうか。技術が科学の応用であるという一般の理解はさておくとしよう。欧米においては科学と技術を一括した「科学技術」という言葉は必ずしも一般ではない。哲学的伝統に連なる科学と、職人的伝統をひく技術とでは、伝統的には異なる領域を形成してきた。また、技術を主題とする哲学は、科学哲学に比べてはるかにマイナーで、技術のうちに立ち入った分析は立ち後れ、社会学、経済学の方面からの分析の方がむしろさかんくらいである。20世紀には、技術を人間の身体や構想力と関係づけて論じる人間学的議論が盛んであった。20世紀半ばからは様々な技術批判がなされるようになったが、その多くは文明批評的な傾向で、近代の技術の本質を「道具的理性」や「立て集め」に求める「本質主義」的なものであった。これは3.11以降の議論にも引き継がれている。(半世紀も経て、ハイデガーが原発事故を予見したかどうかを云々するような議論が見られるのは、驚くべきことであろう)。ようやくここ20年ほど、近代技術なる一枚岩のものを想定する議論をはなれ、「経験論的転回」がはかられて、技術を外からではなく内からやや微細にみる議論が定着してきているのが現状である。

本報告では、技術をめぐる語り方の変化について、1970年代以降の本質主義(とりわけフランクフルト学派)における技術批判とその批判を念頭におきつつ、論じる予定である。いま、一例としてあげたフランクフルト学派においても、ハーバーマスとマルクーゼでは技術に対する対応がやや異なっている。技術の「オルターナティブ」に対して開かれた語り口をするマルクーゼに対し、ハーバーマスは「他者としての自然」に対しては冷淡である。このあたりの議論を出発点に(本質主義批判が直ちに社会構成主義を意味するわけではないことは付言しておきたいが)、技術をめぐる語りの変化と、可能なかぎり、技術や専門知をめぐる政治まで議論を広げる予定である。

[参考文献] : Andrew Feenberg, *Between Reason and Experience: Essays in Technology and Modernity (Inside Technology)*, 2010.

セッション

10月26日（土）13：00－15：00

27日（日）13：00－15：00

15：10－17：10

会場 G号館

戦後思想再考

報告：中野敏男（東京外国語大学）

初見 基（日本大学）

討論：川本隆史（東京大学）

世話人：三島憲一（無所属）

【テーマ】ポスト68をめぐって——ラディカリズムのもたらしたもの

1968年前後の社会的・政治的・文化的激動は、ヨーロッパ大陸の社会、特にドイツとフランスにおいては、知的にも社会の実態においても大きな変化をもたらした。そのときにたまたま留学などでドイツを離れていた学生たちは、帰国すると、まったく大学が変わっていたのに驚いたというエピソードはさまざまなかたちで語り継がれている。もちろん、日常生活やライフスタイルにおいても、家庭生活や男女の関係においても大きな変化をもたらした。かつてはライフスタイル上の、あるいは授業運営の過激な実験であったものが、今ではあたり前のことにもなっている。これらの変化は、また新たな問題性ももたらしたとはいえ、不可逆的である。変化の実際の理由がどこにあれ（例えば資本主義社会の変容、社会主義社会の魅力の消失）、現在でも、知的議論においては変化の始まりを68年に求めるのが普通である。

もちろん68年は西欧においても心情的ラディカリズムを一部においてもたらした。テロリズムもそれと無縁ではないだろう。このある種の過度な倫理性をともなったラディカリズムは、日本においてもインパクトが強かった。ドイツやフランスより強かったかもしれない。そして多くの知的文化的試みと乖離していたかもしれない。そのゆえか、日本社会のその後の変化は、大学のあり方も含めて、68年に起源を求める議論はほとんど見られない。しかし、ここには、それぞれの社会や文化の差異という共時的問題、また日本社会の歴史的変化の問題などに関して、いまなお十分に議論されていない問題が多く残っている。あるいは、その後の経済的変化、富の見かけ上の増大などのなかで、議論にあたらない問題となっているのかもしれない。

本セッションは、初見基会員が、問題整理を基調報告として行い、それにふたりのコメンテーターが対応するかたちで、議論の時間を十分にとってすすめたい。

ヒュームとスミス（スコットランド啓蒙思想研究）

報告：篠原 久（関西学院大学 名誉教授）

討論：生越利昭（兵庫県立大学 名誉教授）

渡辺邦博（奈良産業大学地域公共学総合研究所）

世話人：篠原 久

合評会：アーサー・ハーマン著（篠原 久 監訳・守田道夫訳）

『近代を創ったスコットランド人——啓蒙思想のグローバルな展開——』

（昭和堂、2012年8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」の（継承・影響関係をも含む）「多面的研究」が本セッションの主要テーマであり、これまでの社会思想史学会では、「プーフェンドルフの政治思想」、「ヒュームの政治学」、「ジェイムズ・ステュアートとスコットランド」、「ヒュームの経済思想」、「アダム・スミスの法学講義」（A ノートと B ノート）等が報告主題にとりあげられた。

今回はハーマン（Arthur Herman, 1956- ）が2001年に *How the Scots Invented the Modern World: The True Story of How Western Europe's Poorest Nation Created Our World & Everything in It* という表題で、そして翌年にそれを *The Scottish Enlightenment: The Scots' Invention of the Modern World* に変更して（それぞれニューヨークとロンドンから）出版した著作の邦訳書を取りあげ、「合評会」という形のなかで、《「スコットランド啓蒙」像をめぐる諸問題》を検討してみたい。

「発題者」が30分程度で本書の全般的内容と特徴を紹介し、両「討論者」からはそれぞれ20分程度で特定のテーマをめぐるコメントがなされ、残りの時間で「一般的討論」がなされる、というプログラムを想定している。

フランスにおける「政治的なもの」をめぐる歴史社会学の現在 ——歴史的アプローチの復権をめざして——

報告：稲永祐介（フランス国立高等研究院/GSRL ポスト・ドクター研究員）

討論：宇野重規（東京大学）

世話人：井上弘貴（神戸大学）

分析的な政治哲学が欧米においてはもちろんのこと、日本においても少なからざる研究者たちによって精力的に開拓されているように、政治的なものをめぐるアプローチの洗練と多様化は、近年著しいものがあると言える。そうしたなか、歴史社会学の方法論に依拠した歴史的アプローチもまた、欧米において着実に研究が進んできた。アメリカ合衆国においては、パリントン・ムーア・ジュニア、ラインハルト・ベンディクス、さらにはシーダ・スコッチポル、チャールズ・ティリー、マイケル・マンらの仕事を指摘することができるだろう。フランスに目を転じるなら、ピエール・ビルンボームやイヴ・デロワの業績が日本でも注目されつつあり、デロワの『国民国家 構築と正統化——政治的なものの歴史社会学のために』（中野裕二監訳、吉田書店、2013年）の邦訳が本年3月に刊行されたばかりである。

本セッションでは、ビルンボームのもとで学位を取得し、デロワの前掲書の共訳者のひとりでもある稲永祐介会員が、フランスにおける「政治的なもの」をめぐる歴史社会学の現在について報告をおこない、そのうえで討論者の宇野重規会員によるコメントを踏まえつつ、ご参加いただいた会員の方々と、政治的なものをめぐる歴史的アプローチの可能性について意見交換をおこないたいと考える。報告者の報告予定要旨は以下のとおりである。

稲永報告要旨：フランスの政治学者であるイヴ・デロワは、著書『国民国家 構築と正統化——政治的なものの歴史社会学のために』の中で、フランス現代政治学における歴史的アプローチを具体的事例に即しながら学説史的に跡づけ、歴史学と社会学のハイブリッドな関係を論じた。本報告は、デロワが本書で主張する「過去による迂回」を批判的に引き継ぎながら、近年、フランスで再評価されている「社会史 socio-histoire」の観点から「政治的なものの」の概念構成とその学問的利点を考察する。

まず、本報告は、デロワの国家の分析方法の特徴を検討する。デロワは、「政治的なもの le politique」と「政治 la politique」を区別し、前者を長期的な事象の変容に着目して論じるが、フランスのように幾度も政治体制を変更した国家を分析するとき、この「政治的なもの」の概念構成は、いかなる問題設定とアプローチをわれわれに提供しうるのだろうか。そこで本報告は第一に、彼が主張する「政治的なもの」とクロード・ルフォールの同概念とを対比することで、フランスにおける政治社会学の歴史的アプローチの特徴を考察したい。

次に、本報告は、本訳書の第4章で論じられる「選挙の文明化」を扱う。デロワは、暴力が国家によって漸進的に公的領域から排除されていく過程を、権力をめぐる行動が投票に画一化される長期的な事象のひとつであると論じる。マックス・ウェーバーに従えば、暴力は、軍事と財政の集権化過程の中で、徐々に国家に正当に独占されると理解されるが、デロワが依拠するノルベルト・エリアスの関係構造の発展過程から暴力に着目すると、国家による人民の習俗への介入と自己規律の内面化が重要なテーマである。国家がテロリズムを政治行動の逸脱として抑制したり、公的領域から排除したりする役割を持つのであれば、選挙の管理運営は、国家と個人との関係の仕方、なかでも公教育政策を通じた国家による個人の良心への介入に深く結びついているのではないだろうか。そこで本報告は第二に、国民国家の構築と正統化が、どのように個人主義的な市民性の形成に関わっているのかを考察したい。

啓蒙・郷土愛・国民国家
——コスモポリタニズム・共和主義・ナショナリズム——

報告：(1) イングランド啓蒙とオランダ

伊藤誠一郎（大月短期大学）

報告：(2) 啓蒙の学問共同体—寛容とコスモポリタニズム

大津真作（甲南大学）

報告：(3) 郷土愛・共和主義・ナショナリズム

田中秀夫（愛知学院大学）

世話人：田中秀夫

ヨーロッパ中心主義が断罪されてから久しいが、ヨーロッパ近代思想の遺産を研究することは、いまなお我々が直面している様々な問題を考える上で、参考になる。

世界の最先端を行っていると思われる EU では、国民国家の役割が縮小され、統合が進んでいるが、一方では、ナショナルな問題やエスニックな問題が噴出し、様々な利害対立の発生が繰り返され、統合の努力は終わりをしらない。

東アジアは中国の急成長によってバランスが大変動し、国際関係の危機を迎えている。TPP 交渉も予断を許さない。近代の幕開けとともに古い自由主義と保護主義のバランス問題が今なお関係国の重要な交渉マターであり続けている。

こうした 21 世紀の国際関係に目を向けると、18 世紀のヨーロッパの国際関係からどれほど進んだのかの思いさえ萌す。一枚岩のかつての中世的なキリスト教共同体は解体したが、学問共同体として 18 世紀のヨーロッパは自由な交流を維持していた。啓蒙の起源は寛容の国、オランダにあったように思われる。アングロ・マニアやフランコ・マニアが活躍した。しかし、国民国家が生まれ、国家理性の命令に応じるかのように、リアリズムは利害追及（国益？）を目指した。普遍的な自然法思想を放棄し、国家理性に巻き込まれる知識人も登場する。拡大する共和国=帝国に警戒した共和主義者は自治・独立を擁護するであろう。

こうして啓蒙のコスモポリタニズム（自由主義）、リパブリカニズム（共和主義、パトリオティズムないしシヴィック・ヒューマニズム CH）、ナショナリズム（重商主義と主権国家論）が緊張感を生み出し、対抗イデオロギーとなっていく。

こうした三つ巴の思想の対抗を超えるべくポリティカル・エコノミー PE が形成される。それは政治秩序学としての経済学であった。政治の秩序を支えるものとして、政治を超える学問として PE は登場する。それは国家の機能をインフラ部門に限定することによって、また戦争の不生産性を明らかにすることによって、過剰な国家理性を削減しようとした。

以上の整理はいささか単純化を免れていない。実態はもっと錯綜していた。このセッションでは、啓蒙・郷土愛・国民国家、あるいは寛容とコスモポリタニズム・共和主義・ナショナリズムの実態と可能性について思想史的な考察を行い、現代の諸問題への参照軸とすることを試みる。

「人間」概念の変容と生命倫理

報告：花田昌宣（熊本学園大学）

討論：安藤泰至（鳥取大学）

糸長浩司（日本大学）

世話人：高草木光一（慶應義塾大学）

本年度は、原田正純氏追悼の意を込めて、水俣から福島を展望することをテーマとして掲げたい。報告者の花田氏は、原田氏の後継として熊本学園大学水俣学研究センター長の職にあり、水俣学の立場から発信をつづけている。討論者の安藤氏は、宗教学・生命倫理学をベースに、「いのち」の観点から水俣と福島をつなぐ。糸長氏は、長く飯舘村の「むらづくり」に参画していた環境建築家であり、福島の現場から問題を提起する。

〔報告要旨〕花田昌宣「水俣病の経験と福島の被害：水俣学からの問題提起」

水俣病事件の半世紀以上にわたる歴史を総括し、水俣病事件が現代社会に何を突きつけ、学的世界はそれにどのように向かい合うことが可能かを、原田正純氏が提唱した水俣学研究という方法論を提起しつつ報告する。また、東日本大震災と福島原発事故がもたらしたものを、この水俣病事件に通底するものを剔抉しつつ、議論の材料として示す。

まず、公害病事件としての水俣病の特質を示した上で、被害とは何かを論ずる。そこでは「被害者の登場と贖罪の機制」が問題にされる。というのも、水俣病事件史は、被害者が社会的運動と社会的コンフリクトの主体として登場し、水俣病を終焉させずに不断に新たな課題を示してきた歴史にほかならないからである。しかしながら、そのコンフリクトは被害と補償をめぐる展開せざるを得ず、記述的研究では被害の総体が見えなくなる。

いっぽう、水俣病事件はその被害の深刻さから、さまざまな語りも生み出してきた。この点は、震災と原発事故をめぐる見ても見て取ることができる。あたかも、「深刻な現実の前に立ちすくみ饒舌になる」とでもいわんばかりのようだ。被害現地に起きる出来事とそれを遠くから観察する語りの乖離は、水俣病の研究を現地に内在しているものにとっては常々感じさせられることである。

私たちは、現地主義の重視、専門家主義の過ちの克服、諸学の壁を取っ払い学際的な研究の展開、国際的な発信とそのフィードバックを掲げている。それを踏まえて、「地域」と「人々」の来し方行く末を見据えて行きたいと考えている。差し当たり、限られた時間での論点として下記を予定している。人類の負の遺産、公害事件としての水俣病の特質。被害=損害を構成する諸要素。水俣病事件における差別とその被害論的検討。水俣病をめぐるヒトとモノと語りの連節分析と将来の課題。水俣と福島の課題の提示。

マルクス主義の展開

報告：若森みどり（首都大学東京）

石井知章（明治大学）

討論：太田仁樹（岡山大学）

世話人：太田仁樹

【テーマ】 ポランニーとウィットフォーゲル——近代世界認識と非西欧世界——

カール・ポランニー（ポラーニ・カーロイ：Polányi, Károly, 1886-1964）とカール・アウグスト・ウィットフォーゲル（Karl August Wittfogel, 1896-1988）は、第一次世界大戦とロシア革命のもたらした世界史的大変動のなかで、政治運動にコミットし、やがて当時主流のマルクス主義と距離を置き、独自の学問的な近代世界認識を形成したことで知られている。両者ともその世界認識の基礎に非西欧世界についての独自の見解を置いていることでも注目されている。

ハンガリー人のポランニーは、1918年のハンガリー革命が、翌年ポリシェヴィキ派のクン・ベーラによって敗北させられたのち、オーストリアに亡命し、1933年にイギリスへ亡命し、1947年にアメリカに移住する。主著の『大転換』（1944年）はイギリス時代の作品であるが、すでにここでマルクス主義に対する距離は明確になっている。オーストリア時代にはオーストリア社会民主党の左派（オットー・バウアー）の路線に与していたと見られる彼が、どのような経緯で彼独自の理論的立場を固めていったのか、アメリカ時代に追究された経済人類学は彼の近代世界認識の中でどのような位置を占めるのか、ポランニー研究の進展の中で解明されるべき課題として、これらの問題が登場している。

ドイツ人のウィットフォーゲルは、1918年のドイツ独立社会民主党加入から、1920年のドイツ共産党入党という経歴から明らかのように、ドイツにおける急進的マルクス主義運動のただ中で知的経歴を開始している。ウィットフォーゲルは、1931年に『中国の経済と社会』を著し、中国問題の専門家として知られるようになった。彼の「東洋的専制」の理論は、「アジア的生産様式に関するレニングラート討論」においてコミンテルンの論者たちから批判を受けた。ナチスの支配するドイツを逃れ、1934年にアメリカに逃れたウィットフォーゲルは、第2次大戦後は反ソ連・反共産主義の理論家として注目を浴びたが、彼の理論は、非西欧世界の実証的研究の成果を取り入れた「水力社会」の理論へと調琢された。彼が大戦間期に突き当たった問題は何だったのか、彼の思考の追体験の持つ意味は大きい。

本セッションは、近年両者についての意欲的な研究を発表している両会員、若森みどりと石井知章から、ポランニーとウィットフォーゲルがマルクス主義から受け取ったもの、マルクス主義を超えて到達した地平について報告を受け、マルクス主義と近代世界認識について再考しようとするものである。

18・9世紀ドイツの社会経済思想——19世紀末葉のドイツにおける国家体制構想——

報告：遠藤泰弘（松山大学）・杵淵文夫（東北大学）

討論：高橋義彦（慶應義塾大学大学院）

世話人：原田哲史（関西学院大学）・大塚雄太（名古屋大学）

19世紀末葉のドイツでは、世紀全般にわたって論議されてきた旧来の団体主義的な自治や、労働者の社会問題についての諸議論を総括しつつ、かつ西欧型ともいえる直接的な民主主義をも摂取しながら、あるべき社会・国家体制像が模索された。20世紀への橋渡しをも視野に入れつつ、H.プロイスとF.ナウマンにおけるそうした国家体制論を明らかにするのが、今回の本セッションの趣旨である。

遠藤泰弘「フーゴ・プロイスの国際秩序観：直接公選大統領制構想の思想的前提」

第二帝政期ドイツにおいて、ビスマルク憲法体制に対する厳しい批判者であったフーゴ・プロイス(1860-1925)は、ドイツ革命による帝政崩壊後にヴァイマル共和国憲法の起草を任された。ここでプロイスは、独特の直接公選大統領制を導入することとなるが、この構想は、純粋なゲノッセンシャフトとしての諸国民共同体の完成を前提としていた。しかし、この諸国民共同体はヴァイマル共和国時代を通じて遂に完成することはなく、プロイスの直接公選大統領制構想は、その思想的前提を欠いたまま、いわば条文だけが一人歩きする形で実現したものであった。そして、この直接公選大統領制が、ヴァイマル末期にはプロイスが全く想定しない形で一人歩きを始めたのである。ヴァイマル共和国の帰結について、一義的な責任をプロイスに帰することはできないとはいえ、もともとのプロイスの前提がどこまで妥当なものであったのかという問いを立てることはやはり必要である。

本報告は、上記のような問題関心のもと、1889年に公刊されたプロイスの主著『領域^{ケルバーシャルト} 団体としての^{ゲマインデ} 自治体・国家・帝国』で展開されたプロイスの国際秩序観を分析し、その妥当性を検討したい。具体的には、政治共同体としての自治体および国家、帝国とそれ以外の^{ケルバーシャルト} 団体との区別、さらには自治体と国家の概念的区別に関するプロイスの主張を跡づけて吟味したい。

杵淵文夫「19世紀末葉におけるフリードリヒ・ナウマンの社会・国家観」

フリードリヒ・ナウマン(1860-1919)はヴィルヘルム期を代表する政治家・思想家の一人であり、晩年にはヴァイマル憲法の第二編「ドイツ人の基本権および基本義務」の制定にも関与した。ナウマンの活動は政治、経済、文化など多方面に及んでいたものの、とりわけ労働者問題や貧困など社会問題および社会政策に関しては数多くの著作・発言が残されている。これら社会問題および社会政策に対するナウマンの強い関心は、彼の思想を特徴づけている側面の一つである。

本報告では、社会問題および社会政策に関するナウマンの思想がいかなる彼の理念にもとづくものであったのかを、とりわけ彼の社会・国家観に着目して検討する。具体的には、1890年前後におけるナウマンの思想を検討対象として取り上げたい。当時ナウマンは、福音主義教会の牧師としてインネレ・ミッション(Innere Mission)に参加して社会奉仕活動などに従事していた。この活動の過程を通じて、社会および国家についての理念を含む彼の思想は形作られていった。そこで、1890年前後のナウマンの著作を分析し、彼の社会・国家観を明らかにするとともに、彼の思想の意義と限界を指摘することとしたい。

自由主義思想の射程

報告：山本圭一郎（東京大学・非会員）
小畑俊太郎（首都大学東京・非会員）
川名雄一郎（京都大学）
討論：太子堂正称（東洋大学）
世話人：森岡邦泰（大阪商業大学）

日本における古典的功利主義研究は、国際功利主義学会東京大会（1994年）以降に研究者としてのキャリアを始めた若い世代の功利主義研究者による著作・論文が相次いで刊行されるようになってきている。本セッションでは、最近刊行された（あるいは刊行が予定されている）ベンサムおよび J・S・ミルに関する研究書を踏まえながら、古典的功利主義思想のいくつかの側面について議論する。報告は、直観主義との対立という観点から古典的功利主義思想を検討する山本報告、ベンサムの代議政治論をとりあげる小畑報告、哲学的急進派の代議政治論の多様性に目を向ける川名報告の三本である。

山本は、2013年1月に刊行されたフィリップ・スコフィールド著、川名・小畑訳『ベンサム——功利主義入門』（慶應義塾大学出版会）をはじめとする、近年公刊された古典的功利主義研究文献へのコメントをおこないながら、直観主義と功利主義の対立という観点から古典的功利主義研究の現状について報告する。

小畑は、ベンサムの政治思想に関する近刊予定書『ベンサムとイングランド国制』（慶應義塾大学出版会）の議論を紹介する形で、ベンサムの代議政治論について報告する。ベンサムは代議政治論の根幹に世論を位置づけたが、それはしばしば、「多数者の専制」に無自覚な楽観的なものとみなされてきた。本報告では、とりわけベンサムの世論概念に焦点を当てながら、代表と世論の関係をめぐるベンサムの統治構想の変遷とその特質を明らかにする。

川名は、2012年に刊行した『社会体の生理学』（京都大学学術出版会）における議論を踏まえつつ、J・S・ミルや哲学的急進派の代議政治論に対する見解について報告する。哲学的急進派の思想家たちの代議政治についての見解は、基本的には肯定的なものであるが、個々の思想家の間で重要な点で相違があり、また一人の思想家の場合であっても時期によって議論の力点が異なっている。本報告では、このような多様性を描き出すことを目的とする。

政治思想としてのプラグマティズム

報告：宇野重規（東京大学）「プラグマティズムとデモクラシー：経験・信念・懐疑」

井上弘貴（神戸大学）

「プラグマティズムと世紀転換期におけるローカルな社会改革の展望」

討論：山岡龍一（放送大学）、小田川大典（岡山大学）

司会：小田川大典

世話人：宇野重規

本セッションは、昨年の大会における「アメリカ政治思想の再検討」に続く企画であり、アメリカ固有の哲学的伝統とされるプラグマティズムを、政治思想として再評価することを目的とする。

プラグマティズムとは、南北戦争の爪痕がまだ深く残ったアメリカ社会において、イデオロギー対立を乗り越えるために生み出された哲学である。マサチューセッツ州ケンブリッジの周辺に集まった若き哲学徒、とくに後年連邦最高裁判事として活躍するオリヴァー・ウェンデル・ホームズ、心理学者としても知られるウィリアム・ジェームズ、そして数学者であり哲学者であったチャールズ・サンダース・パースらによる「メタフィジカル・クラブ」が、その誕生の舞台となった。

やがてプラグマティズムは、シカゴ大学に拠る教育学者のジョン・デューイらに受け継がれ、20世紀アメリカの多様な政治・社会運動を支える背骨の役割をはたした。今日でもリチャード・ローティのようなネオ・プラグマティストや、プラグマティズムの影響を自認する大統領のオバマがいるように、その影響力は衰えていない。

それではプラグマティズムとは、いかなる社会思想的意味を持つのだろうか。本企画ではとくに、政治思想という視点から、その意義を再検討したい。この思想はその出発点から政治的な含意を持っており、とくに20世紀においてはリベラルな社会改革運動と深く結びついた。なぜ、この哲学はそのような政治的意味を持ったのだろうか。そして、プラグマティズムは、21世紀の政治思想としてなお意味を持つのか。歴史的視点を踏まえて展望したい。

お問い合わせ先：宇野重規（uno@iss.u-tokyo.ac.jp）

ポーランド問題とドイツ生存圏の思想

報告：鳴子博子（岐阜聖徳学園大学）、谷 喬夫（新潟大学名誉教授・非会員）

司会・討論：野村真理（金沢大学）

世話人：鳴子博子

ヨーロッパの辺境に位置するポーランド。列強による三度の分割で士族共和制ポーランドは18世紀末に消滅し、以後19、20世紀を通じてポーランドの再生と独立を賭けた闘いが繰り返される。本セッションは、独仏からポーランドをめぐる展開された思想を取り上げる。H.トライチュケを中心とした19世紀のドイツ・ナショナリストの思想と分割の危機に直面したポーランドを考察した18世紀のルソーの思想である。

セッションに直接のきっかけを与えたのは、谷喬夫『ナチ・イデオロギーの系譜—ヒトラー東方帝国の起原』（新評論、2012.12）である。東方への拡張によってドイツ民族の生存を確保しようとする国家膨張・拡大の思想は、国家再興を目指すポーランドの民主主義運動、ナショナリズムと鋭く対峙する。他方、分割前のポーランドに対してルソーは、外国勢力ではなく自らによる国家の縮小・分割を含んだ改革案を提示した。このようにポーランド問題を軸に構想された拡大—縮小、支配—抵抗というベクトルを異にする2つの思想（潮流）の検討が課題となる。以下の報告と『ガリツィアのユダヤ人—ポーランド人とウクライナ人のはざままで』（人文書院、2008）の著者である討論者やフロアとの討論によって、活発なセッションとしたい。

1. 鳴子博子「ルソーの戦争論とヨーロッパ秩序構想」

人間の大きさには限界があるが、国家の大きさには限界がなく、国家は無限の増大傾向を持つ。ルソーはヨーロッパの現実の中にこの傾向を見て取る。だが、他国を併呑する戦争を繰り返すのは、兵士・市民の痛みを実感できない一部の者の意志によってである。国家の利己心が戦争を常態化させ、大国支配を出現させる。『ドイツ国民に告ぐ』のフィヒテは、ドイツの小国家分裂がヨーロッパの不安定の原因と断ずるが、ルソーが対峙するのはまさにこの点である。E.バリバルは両者の対立を的確に指摘したが、指摘に留まっている。ルソーがヨーロッパの現実に抗して提示する処方箋は、国家を兵士・市民の痛みを知る国家に近づけることであり、膨張とは逆に国家の縮小、小国家化であり、小国家連合の構想である。小国家化は市民の当事者性の追求であり、究極的には直接民主制にまで行き着く。ルソーの視座に立てば、その点こそパトリオティズムとナショナリズムとを分岐させるものである。『ポーランド統治論』を通してこれらの問題を明らかにしてゆきたい。

2. 谷 喬夫「ドイツ東進イデオロギーとトライチュケの騎士団国家論」

19世紀のドイツ・ナショナリズムを考察する場合、ナポレオン戦争の勝利と1848年革命の挫折が決定的なメルクマールとなる。48年革命とともに台頭した汎スラブ主義に対して、ドイツでも統一を目指すナショナリズムが自由主義を飲み込んで高揚し始めた。プロイセンにおいても、18世紀に獲得した旧ポーランド領土（オストマルク）の民族問題が紛争の火種となり始めた。ドイツの歴史学者にとって、ポーランド・ナショナリズムに対抗するためにも、ポーランド分割の正当性、プロイセン支配の必然性の論証が必須の課題となった。そのために格好のイデオロギーとなったのが、＜ドイツの東進運動＞という19世紀ドイツ・イデオロギーである。この潮流のなかで1862年にH.トライチュケが発表した『ドイツ騎士団国プロイセン』は、多くの識者が指摘するように、その後ヒトラー時代まで続く、ドイツ・ナショナリストのポーランド観の聖典となった。今回の報告では、トライチュケを通して、ドイツ・ナショナリズムの側からみたポーランド像を明らかにし、ヨーロッパにおける中心と周辺の問題を考えてみたい。

各国、各時代比較による近代社会思想史記述の試み

報告：玉田敦子（中部大学）

討論：篠原 久（関西学院大学）

世話人：長尾伸一（名古屋大学）

本セッションではアダム・スミスの修辞学を取り上げ、18世紀の修辞学史を踏まえた分析を行い、フランスとブリテンの知的交流を展望しながら、18世紀における修辞学と社会科学のかかわりという研究領域を超えた問題を議論する。かつて18世紀ブリテンの論理学、修辞学史を研究したハウエルは、ロックやロイヤル・ソサイエティのインパクトが論理学の分野におよび、三段論法ではなく帰納法を中軸とした新しい論理学が、とくにスコットランドで形成されたと指摘した。そしてスミスはこの論理学の改革と修辞学を結び付け、修辞学の新しい統合を果たしたとした。スミスの学問体系の形成にとっても、修辞学は決して周辺的な問題ではなかった。スミスの学問方法論を考察する際に重視されてきた「ニュートンの方法」という語句は、哲学論文集ではなく、修辞学講義に表れている。報告では修辞学史上のスミス修辞学の位置づけを試み、討論ではそれを出発点として、英仏比較と異分野交流の両面から、スミスの社会科学の形成の道筋の理解を探る。（長尾伸一）

「近代修辞学史におけるアダム・スミス『修辞学・文学講義』（1762-1763）」

中部大学人文学部准教授 玉田敦子

修辞学は古代ギリシアで「説得の技術」として生まれ、ヨーロッパで自由七科の一部として発展した。17世紀までヨーロッパの修辞学はラテン語を使用言語とした古典教育であったが、18世紀になると法曹界の拡大、官僚組織の発展、商業ブルジョワジーの台頭などによる身分制社会の流動化に伴い、近代語による修辞学が一般化していく。このことから近代国家において修辞学は「国語の整備と普及」という本質的な役割を果たすようになる。17世紀から18世紀にかけてフランスの修辞学理論は、古代ギリシアの修辞学者ロンギノス作とされた『崇高論』が1674年に仏訳、刊行され、ヨーロッパ全土で流行したのをきっかけに大きく変化した。1662年に刊行された『ポール・ロワイヤル論理学』が、「思想と表現を一对一で対応させながら」破綻なく展開する「明晰な文体」を理想としていたのとは異なり、一般に18世紀フランスの修辞学理論はロンギノス『崇高論』の記述そのままに、接続辞の省略などの文法的破格をはらみ、破綻を内包した文体こそが感覚的刺激による効果的な説得を可能にするとしていた。ヒュー・ブレアの『修辞学・文学講義』（1783年）に見られるように、18世紀のフランスで発展した修辞学は、英語修辞学に少なからぬ影響を与えていた。ところが「適宜性 (propriety)」を何よりも重視するアダム・スミスの『修辞学・文学講義』は、同時代の他の修辞学理論とは袂を分かたつ形で18世紀フランスの修辞学書よりもむしろ前世紀の『ポール・ロワイヤル論理学』に近い言語観に基づいて書かれている。また、スミスは「社交界で話される女性の言語」が理想の英語であるとしているが、18世紀フランスでは「崇高」の名のもとに「女性的な言語」は排斥される傾向にあった。本報告では、近代修辞学史におけるアダム・スミスの『修辞学・文学講義』の位置づけと意義を、当時フランス、英語圏で刊行された他の修辞学理論書との比較によって明らかにしたい。

リベラリズム批判・再考

報告：乙部延剛（三重大学）、高田宏史（早稲田大学）

討論：山田 陽（東京大学）、森 達也（早稲田大学）

司会：山岡龍一（放送大学）

世話人：高田宏史

いわゆる、コミュニタリアニズムによるリベラリズム批判以降、一九八〇年代から九〇年代にかけて、さまざまな思想的立場からのリベラリズム批判が隆盛を極めていた。各々の批判者たちは、その思想的立場こそ違え——コミュニタリアニズムであれ、ポストモダニズムであれ、フェミニズムであれ、ポストコロニアリズムであれ——、一様にリベラリズムの有するイデオロギー性を批判の主眼点としていた。こうした多様な立場からの批判ならびにそれらにたいするリベラルたちからの応答は、「ポストリベラリズム」とも呼称されうる思想的諸潮流を準備し、その豊穡化に大きく寄与したと言えよう。しかし他方で、リベラリズム批判そのものが現在どのような水準で展開しているのか、また、これら諸批判がリベラリズムそのものの思想的展開にどのような影響を与えたのか、そして与え続けているのかに関しては、まだ十分な学術的検討に付されているとは言い難い。本セッションでは、こうした現状を鑑み、現在のリベラリズム批判（の一部）を俎上にあげ、それらが独自の思想としていかなる理論的展開を見せているのかを明らかにするとともに、それらがリベラリズム批判として、リベラリズムそのものにたいしどのような批判的意義をもちうるのかを検討したい。各報告の概要については以下の通り。

乙部延剛「リアリズム政治理論のリベラリズム批判：その意義と射程」

近年、レイモンド・ゴイスや、故バーナード・ウィリアムズらの著作を嚆矢として、「リアリズム政治理論」への関心が高まっている。リアリズム政治理論は、ロールズのなリベラリズムに代表される従来の規範的政治理論（政治哲学）の理想主義を批判し、かわって、より現実の政治に即した政治理論の探求を訴えるが、かかる訴え自体は、政治思想史上、幾度と繰り返されてきたものである。では、（1）過去にこうした主張が繰り返されてきたにも関わらず、なぜ、いま再びリアリズムのリベラリズム批判が関心を集めるのか。また、（2）現在のリアリズムは、過去の伝統の焼き直しに過ぎないのであろうか。本報告では、この二つの問いに答えることを目指す。

高田宏史「ポスト世俗主義のリベラリズム批判：その意義と射程」

ホセ・カサノヴァの公共宗教論の登場以降、従来非合理的な言説とみなされ政治的討論の埒外におかれていた「宗教」的言説からのリベラルな世俗主義にたいする異議申し立てが盛んに繰り返されるようになった。本報告は、現代政治における政治と宗教の問題を考察するにあたり、タラル・アサドならびにサバ・マハムードのポスト世俗主義論を取り上げ、そのリベラリズム批判が、いわゆるリベラルな世俗主義の再編にたいしていかなる意義をもちうるのかを明らかにすることを目的とする。

デモクラシー論の現在

報告：高橋良輔（佐賀大学、非会員）

「動的均衡としての世界秩序？——社会的エントロピーと政体構成の相克」

山本 圭（日本学術振興会 国際基督教大学社会科学研究所）

「来たるべきデモス——政治的主体と連帯の方途」

討論：山崎 望（駒澤大学）、小田川大典（岡山大学）

世話人：小田川大典

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

今回は、近年におけるデモクラシー論の新たな展開を示す重要な研究成果である山崎望『来るべきデモクラシー——暴力と排除に抗して』（有信堂、2012）について、著者の山崎望氏と、国際政治哲学の研究者である高橋良輔氏、そして現代思想におけるデモクラシー論にお詳しい山本圭氏を招き、合評セッションを行う。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。なお、下記のウェブサイトにて参考文献の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.cocacn.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）

グラムシ研究の現在

報告：森田成也（駒澤大学）
：谷本純一（福岡教育大学）
討論：中村勝己（中央大学）
世話人：中村勝己

本セッションは、アントニオ・グラムシのヘゲモニー概念の検討を行なう。

グラムシのヘゲモニー概念の研究は、これまで様々な国々、言語圏で蓄積されてきた。近年の研究をふりかえるならば、英語圏では Jonathan Joseph, *Hegemony. A realist analysis*, Routledge, 2002., Peter Ives, *Language and Hegemony in Gramsci*, Pluto Press, 2004. などが、ソシユールの言語学、ヴィトゲンシュタインの言語ゲーム論、ラクラウ＝ムフの言説的節合の理論などに言及しながら、グラムシのヘゲモニー概念に焦点を当てている。

イタリア語圏では Franco Lo Piparo, *Filosofia, Lingua, Politica. Saggi sulla tradizione linguistica italiana*, Bonanno editore, 2004. におけるグラムシについての諸章、Fabio Frosini e Guido Liguori (a cura di), *Le parole di Gramsci. Per un lessico dei Quaderni del carcere*, Carocci, 2004., Guido Liguori e Pasquale Voza (a cura di), *Dizionario gramsciano 1926-1937*, Carocci, 2009. などがグラムシのヘゲモニー概念を、隣接する諸概念（市民社会、知識人、陣地戦など）との関連で把握し直そうと試みている。

また、Franco Lo Piparo, *I due carceri di Gramsci. La prigione fascista e il labirinto comunista*, Donzelli, 2012., Luciano Canfora, *Gramsci in carcere e il fascismo*, Salerno editore, 2012., が獄中期のグラムシの思想的変遷の再解釈を試みている。この2冊は、獄中期および仮釈放後のグラムシの思想の変化をコミンテルンとの対抗関係において位置づけようとする研究である。日本においても多くの研究がある。このセッションではそうした先行研究を踏まえながら、これまであまり掘り下げられてこなかった視点からグラムシのヘゲモニー論を再考する。

第一報告は、ロシア・マルクス主義におけるヘゲモニー概念の思想的な系譜をたどることで、どのようにロシア・マルクス主義におけるヘゲモニー概念がグラムシに流れ込んでいるかを検証する。とりあげる思想家はプレハーノフ、アクセルロード、レーニン、トロツキーである。ロシア語原典からの引用とグラムシのイタリア語原典を対比することで見えてくることがある。

第二報告は、アントニオ・グラムシの知識人論が単に実体としての知識人について論じたものでないことを確認しつつ、知識人問題が他の問題との関連で捉えられる必要があることを論じる。とりわけ、政治学においても重要な意味をもつグラムシ知識人論を、教育論との関係でどのように見るべきか、また、イタリアの歴史的背景から導きだされたグラムシの教育論は、どのように一般化され得るかについて論じる。

自由論題報告

10月26日(土) 10:10-10:55
11:10-11:55
27日(日) 10:00-10:45
11:00-11:45

会場 G号館

ルソー焚書事件と社会的ネットワーク

喜多見洋（大阪産業大学）

I. はじめに — 問題の所在 —

ここに言うルソー焚書事件とは、1762年6月19日にジャン=ジャック・ルソーの主要な二著作『社会契約論』と『エミール』が、ジュネーヴの市庁舎前で、裁判所の執行人によって焼かれ、彼に逮捕命令が出された事件のことを指している。そもそも焚書という行為自体きわめて野蛮な行為であるが、この事件は、啓蒙の世紀を代表する思想家の一人であるルソーの著作が、彼の生まれ故郷であり、『人間不平等起源論』の献辞が捧げられたジュネーヴ共和国から偏見に満ち、スキャンダラスで不敬虔、キリスト教とすべての政府の破壊をもくろむ著作として焚書処分を受けたという点で、象徴的な出来事であった。

イヴェルドン滞在中にこの処分を知ったルソーは、7月のはじめにイヴェルドンを所領とするベルン政府からも領内よりの退去を命じられる。これを受けて彼は、7月9日に近隣のヌシャテル領モティエに移動を余儀なくされ、以後、ルソーは1765年9月までこの地にとどまることになる。この間1763年5月には、ジュネーヴの市民権を放棄し、1764年末には『山からの手紙』を出版するなどしているが、この時期にルソーを庇護し彼の大きな支えになったのが、ダニエル・ロガンと彼の親族であった。そして、ロガンの親族の中でも特にボワ・ド・ラ・トゥール夫人と彼女の子供たちは、モティエでルソーに対して住居を提供するとともに様々な形で彼を支援し、その後ルソーの晩年に至るまで親密な交際が確認されている。

ここで注目したいのは、野蛮の象徴ともいえる焚書処分を契機として紡ぎ出されてゆくこれらの人々とルソーのつながりであり、ルソーを支援したこれらの人々が作り出しているある種の社会的ネットワークである。それは、いかなる特徴を持ち、どのように機能したのだろうか。また、近年の啓蒙研究の一つの傾向として、ロックやヴォルテール、ルソーといった主要な啓蒙思想家、すなわち啓蒙の「大輪の花」だけでなく啓蒙の「苗床」(seedbed of the Enlightenment)の方にも関心が向けられつつある⁽¹⁾。こうした傾向を背景として見ると、ここに取りあげているロガンや、ボワ・ド・ラ・トゥール家、ドレッセル家の人々は、いかなる出自、知的水準、職業、宗教によって特徴づけられているのだろうか。彼らは、啓蒙の「大輪の花」から発せられたメッセージを受容し、消化する「苗床」にすぎなかったのだろうか。この一族は、ルソーのような啓蒙思想家の活動にいかに関わったのだろうか。

これらの問題について『植物学についての手紙』やルソーと上の人々の間で交わされた書簡等を利用し、社会的ネットワークの視点を意識しながら検討し、さらに焚書という野蛮が何を生み出したのかについても考えてみたい

II. 『社会契約論』『エミール』焚書事件

そこで『社会契約論』および『エミール』の焚書事件から検討することにしよう。はじめに述べたように、ここで焚書事件といているのは、1762年6月に『社会契約論』と『エミール』が、

ジュネーヴで焼かれ、ルソーに逮捕命令が出された事件のことである。この時代、焚書は、必ずしも稀有な出来事というわけではない。けれども、そもそも焚書という行為自体、貴重な知的情報の集積物として書物が重要であった時代にそれをあえて焼却してしまうのだから、きわめて野蛮な行為である。しかも、それは書物にもられた学問や思想を権力の側から一方的に異端であるとか好ましくないといった理由で禁圧し、その流通、伝播を阻むわけで、権力による思想・言論統制策の一つであり、およそ啓蒙とは相容れない行為である。

特に、ここに取り上げているルソーの場合に注目すべきなのは、何といたってもルソーの学問や思想を禁圧して、その流通、伝播を防止しようとした権力が、彼の生まれ故郷であるジュネーヴ市当局だったという点にある。しかもジュネーヴでは、市当局がルソーの二著作に有罪判決を下した1年後の1763年6月にルソーの友人ドリュックらがルソー裁判の違法性を唱えて「意見書」を提出したにもかかわらず、頑迷な市当局は、このような意見に耳を傾けなかった。そのため、「意見書」の扱いをめぐるこの町における「意見派」と「拒否派」の間の対立が鮮明になり、闘争、混乱の状態が長く続いてルソーとその二著作の名誉が回復されるのは共和国の末期、1992年になる。

一方、その間ルソーの側は、1764年に『山からの手紙』を出版し、宗教について「サヴォワ助任司祭の信仰告白」の主張を貫くとともに、ジュネーヴ市当局に対し自分への処分が無法であることを告発して無実を主張するが、市当局の対応は変わらない。『山からの手紙』もパリの高等法院から破棄、焼却処分を受け、モティエでも牧師たちが政府に対しルソーを告発して村人による迫害も激しさを増す。こうして彼を取り巻く状況はますます厳しくなり、ルソーは1765年にモティエから退去を余儀なくされる。彼は、サン＝ピエール島、ストラスブール、パリを経て1766年にイギリスへ渡り、さらに1767年にはひそかにフランスに戻る。だが、このような実際の迫害と被害妄想に苛まれつつ逃走を重ねた60年代の苦難の時期に、ルソーを直接、間接に庇護し、支えとなった人々もいるわけで、そうした人々のうちに、ロガンとその親族も含まれる。彼らは、その後も晩年のルソーと少なからず関わることになる。

III. ロガンとその親族

ロガンとその親族について検討しておこう。ロガンとその親族というのは、ルソーとはじめに知り合ったD.ロガンおよび、その親族であるボワ・ド・ラ・トゥール家、ドレッセル家の人々のことを指している。

まず、ロガンである。ロガンは、もともと現在のフランス語圏スイスのMollens起源でイヴェルドンの本拠とするヴォーの一族である。一族は、サルデーニャ、オランダ、ポーランド等、多くのヨーロッパの国に傭兵を送っており、ダニエルも、もとはスリナムでオランダに仕えた将校であった。その後、彼はパリでスイスの銀行家として仕事をしており、ルソーと知り合ったのは1742年のことである。彼についてルソーは、「私の友人のうちの古参者」、「信頼できる誠実な唯一の友人」「著作によってではなく、私自身によって得た、よき時代の友人であり、それゆえ、ずっと友情を持ち続けた」^②などと表現しており、二人が焚書事件のずっと以前から深い信頼関係にあったことは間違いない。けれども、ルソーが焚書処分を受けた1762年にはダニエルは、すでに引退して郷里のイヴェルドンに戻っていた。経歴から見ると傭兵、金融業とスイスの歴史的

イメージを体現するような職業に携わっていた彼は独身であったが、ここで注目しようとしている社会的ネットワークの視点からは彼の甥、姪が多かったことがポイントになる。実際、次に取り上げるボワ・ド・ラ・トゥールに嫁いだジュリ＝アンヌ＝マリ（ボワ・ド・ラ・トゥール夫人）もD.ロガンの姪の一人であった。

次は、ボワ・ド・ラ・トゥールである。ボワ・ド・ラ・トゥールは、仏独言語境界線からさほど遠くないヌシャテルのモティエの一族であるが、そのうち何人かは、18世紀にリヨンに居を定め、商業や銀行業に従事しており、国境を越えて国際的ビジネスを手広く行なっていた一族であることがわかる。ロガンからジュリ＝アンヌ＝マリが嫁いだリヨンの銀行家ピエール・ボワ・ド・ラ・トゥールも、そうした人物の一人である。焚書事件の直後、イヴェルドンでロガンのもとに身を寄せたルソーは、ロガンの一族から温かく迎えられ、『告白』にあるように、ちょうど実家を訪れていたボワ・ド・ラ・トゥール夫人と出会う。その折、ルソーは夫人と娘のマドレーヌ＝カテリーヌが、ことにお気に召したようである。夫人は、D.ロガンの兄ジャン＝パティストの長女であり、1740年にピエールと結婚して、二男三女をもうけたが、夫ピエールは1758年にすでに他界しており、ボワ・ド・ラ・トゥール夫人は当時、冬は彼女の夫が銀行家であったリヨンに住んでいた。そして、彼女の息子たちは、リヨンで父が彼らに残した *la grande maison de banque* を経営していた^③。

最後は、ドレッセルである。ドレッセルの家もフランス語圏スイスのヴォー起源である。エティエンヌの祖父ジャン＝ジャックがヴォーのコソネーで財をなし、そこで生まれ育った父バンジャマンが1723年にジュネーヴでブルジョワを受けた後、リヨンに出て絹織物商を営んだ。リヨンで生まれたエティエンヌは、20才で父の後を継ぎ、1766年に上述のマドレーヌ＝カテリーヌ・ボワ・ド・ラ・トゥールと結婚する。その後、1770年代のフランスをめぐる経済環境の変化を背景として、一家はリヨンを離れてパリに移り、エティエンヌは、フランスにおける割引銀行の創設者の1人となる。このようにドレッセルの一族は三代のうちにヴォーのコソネーからジュネーヴ、リヨン、パリと移動している。ルソーとのつきあいは、エティエンヌの結婚以後、ルソーが亡くなるまでずっと続く。

上の三つの家のつながりの基底に、姻戚関係とそれにもとづく親密な親族の関係があることは明白である。ロガン、ボワ・ド・ラ・トゥール、ドレッセルという三つの家は、婚姻によってつながっており、なかでもルソーと深くかかわった人々の親族関係はかなり近い。すなわち、上で言及した人々について、ボワ・ド・ラ・トゥール夫人を中心に見ると、D.ロガンは叔父、ドレッセル夫人は子となり、3人はみな血縁関係でつながっている。さらに、三つの家は、その時期、関わりの深さは一様でないものの、いずれも銀行業に関わっていたということも見過ごすことができない。また、彼らはいずれもカルヴァン派のプロテスタントの家系である。晩年のルソーはこうした親族の関係を核としてできあがった人的つながり、社会的ネットワークから直接間接の支援を得ていたとみなすことができる。だがその一方でルソーも、次で取り上げる『植物学についての手紙』が示すようにこのネットワークを構成する人々に様々な影響を与えていた。

IV. ルソー『植物学についての手紙』とプロテスタント銀行家の家族たち

ここではまず、ルソーの『植物学についての手紙』（以下『植物学』と略記する）とドレッサー

ル家のかかわりから取り上げる。『植物学』は、ルソーの死後1781年にはじめて発表され、ルソーがある夫人に宛てた8通の手紙およびある紳士に宛てた2通の手紙から構成されているが、核心は前者の8通の手紙であり、ルソーがある夫人とその娘に対して手紙を通じて植物学の手ほどきをするという形式をとっている。そして、ここに言う「ある夫人とその娘」こそ、ドレッセル夫人と長女のマルグリット＝マドレーヌのことなのである。ルソーは、『植物学』のはじめの部分で、「植物のような見て楽しく変化もある対象にお嬢ちゃんの注意をふりむけ、おてんばぶりに少しは、はけ口を作ってあげたいというあなたの考えは、すばらしいと思います」⁽⁴⁾と述べており、この著作が、もともとはマルグリット＝マドレーヌの教育を目的としたドレッセル夫人の発案を契機として生まれたことを示している。夫人宛ての8通の手紙は、いずれも1771年8月から1773年5月にかけてルソーが実際に夫人に送った手紙である。『植物学』に収録された手紙は、ルソーがドレッセル夫人およびボワ・ド・ラ・トゥール夫人に送った手紙の一部にすぎないが、これらの手紙からはルソーがマルグリット＝マドレーヌへの植物学の手ほどきについて、愛情をもって濃やかな配慮をしているのが容易に見てとれる。

とはいえルソーが行なった植物学の手ほどきは、これらの手紙を通じてだけではない。例えば、ルソーは1770年4月から6月にかけてリヨンで過ごしており、その際ボワ・ド・ラ・トゥール夫人や彼女の娘たちとモンドール山地、クロワ・ド・ヴァグに出かけ、植物採集をし、標本帖も作成したことがわかっている。そして植物学の手ほどきは、ドレッセルの子供達にも様々な影響を及ぼすことになった。

一方、これらの家の人々も様々な形でルソーを支援していた。『植物学』の第五の手紙(1772年7月16日)を見ればボワ・ド・ラ・トゥール夫人とマドレーヌ＝カテリーヌ（ドレッセル夫人）だけでなくボワ・ド・ラ・トゥール家の他の兄妹たちも色々とルソーに関わっていることがよくわかる。また、ドレッセルにしてもドレッセル夫人だけでなく、夫のエティエンヌもルソーに関して叔母スザンヌ・ゴンスリュの件などでいろいろ世話をやいているし、ルソーがテレーズに宛てた手紙などからも、家族ぐるみの付き合いだったことがわかる。彼らは、金融面では、ルソーのために資産管理、送金等に関わっていたし、物資の面でも、様々な物品を調達したり、長い間、避難用の住居を提供するなどルソーの活動に大きく寄与していた。

以上のように、D.ロガン、ボワ・ド・ラ・トゥール夫人、ドレッセル夫妻らとの長期にわたる信頼関係がルソーの活動を支えたことは明らかであり、ルソーとの関わりは相互的だった。そしてこうした関係はさらに、彼らが核となっている社会的ネットワークとルソーの関わりを深めてゆく。

V. 社会的ネットワーク

上で見たようなルソーに大きく貢献したロガンと彼の親族によって作り上げられていた人的なつながり、ネットワークは、いかなる特徴を持ち、どのように機能したであろうか。

まず注目しておくべきなのは、彼らがいずれもヴォーもしくはヌシャテルという現在のフランス語圏スイスの比較的近接した地域をその起源としているという点である。そのせいもあってか、彼らの中には、国境を越える国際的な経済活動を生業とする者が少なくない。これは、ヨーロッパ列強の圧力が複雑に働いていたスイスのこの地域ではよく見られる特徴であるが、彼らの視点

や考え方は、既存の国境線にあまりとらわれることがない。というよりも、むしろ逆に国境線の存在を利用して生きていくというしたたかさを体現しているといつてよいだろう。また、彼らは、生活はつましくとも、おおむね豊かである。さらに、IIIで指摘したように三つの家は、いずれもカルヴァン派のプロテスタントの家系であって銀行業に関わっていたという点も忘れてはならない。

これらを考え合わせると、彼らはフランス語圏スイスを起源とするプロテスタント銀行家とその家族たちとして類型化することができる。ルソーが様々な形で直接、間接の支援を得ると同時に影響を及ぼしていたのはこのような人々なのである。そして、彼らが織りなす社会的ネットワークは、上述のような彼らの出自、職業、宗教等の特徴から、フランス語圏スイス人のネットワーク、銀行家のネットワーク、プロテスタントのネットワーク、ジュネーヴ人のネットワーク、「イギリスびいき」のネットワークと複雑に重なり合っていた。

では、この社会的ネットワークは、当時のフランス社会においてどのように機能していたのだろうか。まず、確認しておかねばならないのは、当時のフランス社会がカトリック社会だったということである。一方、ネットワークを構成する多くの人たちは、現在フランスに居住してはいてもフランス語を話す異国であるフランス語圏スイスを出自とするプロテスタントであり、フランス社会においてはある種のマイノリティとみなすことができた。そして彼らは、大革命前のカトリック国家フランスで、プロテスタント銀行家としての特性を活かし、軽視できない存在になっていた。すなわち彼らは、国際的規模での様々な情報の入手、伝達や貨幣、金品の輸送等に長けており、実際にそうした機能を担っていたのである。例えばイギリス関連の情報の入手、伝達などがこれにあたるが、その際にはプロテスタントやジュネーヴ人といったネットワークのいわゆる「親イギリス」的特性が効果的に働くことになる。ルソーのために資産管理、送金等で協力したり、様々な物品を調達したりする際に、大いに力を発揮したのはそうしたネットワークの機能の一端なのである。

VI. 結び

以上、ジュネーヴにおけるルソーの著作に対する焚書処分を契機として紡ぎ出されてゆく D.ロガンの親族とルソーの関係について、社会的ネットワークの視点を意識しながら検討してみた。

それにより明らかになったのは、まず今回取り上げた三つの家の人々は、フランス語圏スイスを起源とするカルヴァン派プロテスタントの家系で、程度の差こそあれ銀行業に関わる家とその家族たちとして典型的にとらえることができるということ。そして彼らは、親族の関係を核として、フランス語圏スイス人のネットワーク、銀行家のネットワーク、プロテスタントのネットワーク、ジュネーヴ人のネットワーク等が複雑に重なり合った社会的ネットワークを形成していたということ。さらにネットワークを構成する人々は、大陸のカトリック国家フランスにおいてマイノリティ的存在ではあるが、この国の情報や物資の流通に一定の影響力を有しており、晩年のルソーはこのようなある種の社会的ネットワークに支えられていたということであった。

ここで、「はじめに」で提示したもう一つの問題を取り上げたい。それは、彼らがルソーのような啓蒙の「大輪の花」が発したメッセージを受容し、消化するだけの「苗床」に過ぎなかったのだろうかという問題である。「苗床」をどう考えるかにもよるが、少なくとも彼らを単なる苗床とみ

なすのは早計であろう。最も特徴的なドレッセルについて見ると、E.ドレッセルは、知識の豊富なエコノミストで、哲学的精神にあふれていて、ルソーやネッケル、クラヴィエール、ロランの友人であったとされており、けっして凡庸な銀行家ではなかったと考えてよいだろう。実際、彼はカルヴァン派の若者のための学校も創立しているし、ベンサム『高利擁護論』の仏訳者でもあった⁽⁶⁾。一方、息子の B.ドゥレセルも、幼い頃から勉学にはげみ 1780 年代のイギリスへの「修学」旅行では、アダム・スミスやデュガルド・ステュアートにかわいがられ、ワットと親交があった⁽⁶⁾ことが知られており、スコットランド啓蒙をはじめ当時の啓蒙の流れを肌で感じていたと考えられる。だからこそ彼は、後にフランス銀行理事、下院議員となるが、それだけでなく学士院会員としてフランスの学術振興にも貢献しているのである。さらに加えて、この家族は 1780 年代に、ベンジャミン・フランクリンが駐仏大使としてフランスに在任中、家族ぐるみのつきあいをしていたことも記録に残っている⁽⁷⁾。こうした事実が示すように、このネットワークを構成した人々は、国際的で知的水準も高く、ネットワークが、単なる情報、物、金の流通だけでなく啓蒙の知の流通にも大いに貢献していたと考えられる。

最後に述べておくと、ルソーから植物学の手ほどきを受けた幼い娘であったマルグリット=マドレーヌは、後にジュネーヴ人ジャン=アントワヌ・ゴティエと結婚する。そして、ジュネーヴから大革命後のヨーロッパ大陸にイギリスの最新の科学、技術、文芸を紹介していた『ビブリオテーク・ブリタニク』誌の事業に協力して、イギリスの最新情報の収集に尽力することになる。これも、ルソーの薫陶の成果であり、焚書という野蛮が結果的に生み出した啓蒙であるといつてよいだろう。

注

(1) R. ポーター著、見市雅俊訳『啓蒙主義』岩波書店、2004、p.8.

(2) R. Trousson et F. S. Eigeldinger (éds.), *Jean-Jacques Rousseau Œuvres complètes et lettres : édition thématique du tricentenaire*, Genève et Paris, Slatkine et Honoré Champion, vol.II, 2012(以下 *Œuvres complètes*. と略記), p.661, 小林善彦・樋口謹一監修『ルソー全集』第2巻、白水社、1981年、p.127.

(3) Gaston de Lessert, *Famille de Lessert, souvenirs et portraits*, Genève, 1902, pp.35-6.

(4) *Œuvres complètes*, vol.XI, p.137, 『ルソー全集』第12巻、白水社、1983年、p.11.

(5) Jérémie Bentham, *Lettres sur la liberté du taux de l'intérêt de l'argent*, traduites de l'anglais, Grégoire, 1790.

(6) Ch. Coquelin & Guillaumin (éds.), *Dictionnaire de l'Économie Politique*, 2vols., Guillaumin, 1852.

(7) Pierre-Marie-Jean Flourens, *Éloge historique de Benjamin Delesset*, Didot frères, 1850, pp.7-8.

獄中後期におけるグラムシのクローチェ観—ノート体系化の意義について—

倉科岳志（京都産業大学）

はじめに

本報告では獄中後期のグラムシの思想をクローチェとの関係において検討する。時代区分については、フランチョーニ説に従い、『獄中ノート』の執筆過程を第一期（一九二九年二月～一九三〇年十一月）、第二期（一九三〇年十一月もしくは一二月～一九三二年三月もしくは四月）、第三期（一九三二年四月～一九三三年末）、第四期（一九三四年～一九三五年半ば）に分け、論述の都合上、第一期と第二期を合わせて獄中前期、第三期と第四期を合わせて獄中後期と呼ぶこととし、本稿では獄中後期を集中的に検討する。本稿は次のテーゼは以下のとおりである。グラムシは第三期に思想を体系化していくが、第四期においてはその延長線上で、各「特別ノート」間に階層秩序を与える。この過程でグラムシは目指すべき社会である民主主義概念を洗練しつつ、クローチェ思想から文化批判のための概念を学ぶことで、表象一般を中心にした革命戦略を構築する。

展開の契機—ノートにおける方法論の変化と思想の体系化—

獄中前期、グラムシは『現代の君主論』のみで獄中における革命家としての活動として十分とされていたが、考察を進めるにつれてこの著作に加えていくつか別の単著もしくはまとまった論考が必要であることに気が付く。その一つが「ベネデット・クローチェの哲学」である。グラムシはクローチェ論を当初の予定通り知識人論としてまとめるか、それとも内在的な批判をしていくか迷ったあげく、後者の方針へと傾いていった。したがって、クローチェ論は一九三二年五月に着手されたノート一「知識人史論考集のための覚書と雑記」ではなく、ノート一〇の前半部に引き継がれ、ノート一、ノート七、ノート八にすでに書き綴っていた「哲学に関する覚書（I～III）」の新たなシリーズ（IV）としてとらえることができる。

経験豊富なジャーナリストとしてのグラムシは、文章とはある文脈に置かれることで意味が変わると考えていたはずであろうし、革命家としてのかれはもし新たに書くべきことがあったのなら、明確化のための単純作業に近い編集に邁進するよりも新しいノートを書いて残すほうを選択したはずであろう。これらを考慮すれば、獄中期後半のグラムシが編集作業に集中したのは実際的な理由以上に各グループのノートがそれぞれ特有の目的を持ち、全体目標と有機的に結びついている「著作集」の一部にしようとする自覚的な意図があったと推測できる。

クローチェへの反駁：「実践の哲学」の歴史的位置づけ

グラムシはノート一で思想の集大成を行うが、その時に主な参照点となったのがクローチェであった。では、「特別ノート」編集にグラムシが着手するに至った理由ともいえる、第三期のかれの思想の結晶過程をクローチェとの関係で見よう。

はじめにリソルジメントの結果創設されたイタリア王国に対するグラムシの批判的な視点を確認しておく。グラムシはクローチェの歴史論にイデオロギー的性格を読み取る。かれによれば自由主義国家は大衆の支持のない、ごく少数のエリートによって形成されたもので、文化的にも知識人階級であるクローチェやフォルトゥナートによって革命が封じ込められていると観念されていた。

グラムシは、貴族的な性格を保持し続けたイタリアが反宗教改革により文明史においては後景へ退き、代わって宗教改革を経験したドイツは観念論を中心として文明史の表舞台へと登場したとの、『バロック時代史』におけるクローチェのテーゼを認める。ただし、クローチェはドイツ観念論の先にイタリアのリソルジメントを結合させ、観念論的な自由論へと展開するが、グラムシは宗教改革が民衆文化を創りだし、ひいてはドイツ観念論ならびにフランス革命へと引き継がれたとし、その先に史的唯物論を位置付け、これこそが高度な哲学が民衆の世界と接触して展開していくルネサンス以来の知的道徳的改革の「完成」と位置付けられるべきである、と論じる。近代的な原理の収束点を観念論的な自由論とするか、史的唯物論とするかの違いはマルクス主義の道徳性を認めるか否かにあった。グラムシは歴史の解釈基準としての史的唯物論を「哲学へ統合」しようとするクローチェの試みに反駁する（一九三二年七月 - 八月）。一九三二年二月、グラムシはクローチェの著作『史的唯物論とマルクス主義経済学』において、いまだに展開されていない道徳形成に寄与するマルクス主義、すなわちグラムシが選択した言葉に従えば、「^{フィロソフィア・デッラ・プラクシ}実践の哲学」としてのマルクス主義の可能性を見出している。グラムシはクローチェが慎重にも先に進まなかったこの「実践の哲学」の可能性と意義を明確化し、政治や経済のみならず文化領域においてもヘゲモニーを検討すべきと考え、「実践の哲学」の対象を文化にまで広げる必要を説くのであった。

「実践の哲学は倫理-政治史を除外しないばかりか、むしろ実践の哲学のもっとも最近の発展段階は、まさにヘゲモニーの契機を、この哲学の国家概念の本質的なものとして回復し、文化的な出来事や文化的な活動や文化的な相貌を、単純に経済的で単純に政治的な契機と隣接した必要なものとして『^{ヴァロリッツァツィオーネ}評 価』する点にあるといえよう【傍点：倉科】。

ここには、グラムシが当初激しく攻撃していたクローチェの理論、倫理と政治の関係を論ずる「倫理-政治史」を「実践の哲学」のなかに包摂し、豊富化しようとの意図を見て取ることができる。続けてグラムシはこの「実践の哲学」とは「政府という支配階級が同意を獲得したり、サバルタン階級にヘゲモニーを行使したりするための道具」ではなく、「支配方法について自ら学びたい」と思い、あらゆる真実を知ることに関心を持つサバルタン階級の表現」としている。

この記述を裏付けるように、ノート一「*哲学研究入門*」で、グラムシは従来の哲学をイデオロギーと規定し、民衆と知識人の関係、ひいては民衆の社会的上昇に焦点を絞って、議論を展開している。注目すべきは、クローチェとの対決を経たグラムシがこのノートの最後で翻訳可能性という文化を支えてきた言語そのものが抱える問題、すなわち大学生時代に関心のあった問題へと回帰していることである。

「民主主義」の明確化—新ヘゲモニー獲得のための戦略—

第四期の体系化の問題に移る前に、この導きの糸となったグラムシの民主主義概念を確認しておきたい。グラムシは自らの民主主義理念が闘争を避けるためにいかなる規制をも辞さず、国家と個人を一体化しようとする「^{レアツィオナリア}反動的で^{レグレッシヴァ}退行的な」概念たるファシズムとは異なることを訴えている。かれの目指す「^{スタート・インテグラレ}完全国家」(integrale という語は多義的であり、totale と同義のこともあれば、他に「補完的な」という意味もある)は強制＝抑圧的なものではありえない。国家の拡大により、各集団の最大の膨張が果たされ、同盟グループの利害に応えねばならないからである。ノート八で述べているようにヘゲモニーにおいては指導される側から指導する側への経路が確保されている。

「ヘゲモニー体制においては、[経済的な発展と、したがって]、[この発展を表現する] 法律が、指導される集団から指導する集団へと [徐々に] 移行することを促進する程度によって、指導者と被指導者の間に民主主義が存在する」。

ここに示されている民主主義の理念を獄中期におけるクローチェとの思想的対決を経て達した「政党」および「実践の哲学」といった諸概念と結び付けて考えてみると、グラムシの意図がいっそうはっきりしてくる。すなわち、獄中期のグラムシは「倫理国家」もしくは「規制された社会」という言葉に工場評議会運動期に思索した、労働者を想定した自律社会という意味のみを込めたわけではなく、「実践の哲学」により農民をも含めた広範なサバルタンを諸政党として組織し同盟関係を形成し、その結果各政党が規制しあう社会を構想した。グラムシはイタリアにおけるジャコバン主義の欠如を指摘し、クローチェの歴史著作にはフランス革命が織り込まれていないと批判する一方で、民主主義を徹底化しながら最終的には反動体制へと成り果てたファシズム、すなわち階級国家という反動による全体化と、自らの思想が混同されないよう配慮したのである。

獄中後期の各ノート間に見られる階層秩序

後期グラムシの「特別ノート」編成は「完全国家」へ向けた体系的な著作集を作成することであり、たとえ、この編纂作業が途中で挫折したとしても、少なくとも農民を国家の枠組みへ組み込む方法と理論的方針を後世に託すことができるとの意図の下になされた。

まず、後期ノートは大きく二つの種類に分けることができる。その第一がモノグラフ準備作業のための雑記群で、ノート一四、ノート一五、ノート一七で構成される。

グラムシは同時代ヘゲモニーを握るクローチェの哲学の根底をなすリゾルジメントに関する歴史認識と切り結ばねばならないと考えていた。クローチェの自由主義的な歴史叙述に十分織り込まれていない事実を浮き彫りにする方法を模索したグラムシはマキアヴェッリ論執筆を通じて政党

という観点からリソルジメントをとらえなおすとの着想をえた。しかし、その過程で図らずもリソルジメントの民主派の弱点を見抜くことになる。なぜなら、かれは当の民主派さえも民衆との十分な関係を築くことができていなかったことに気付いたからである。この認識に基づき、真の意味での革命を実現するにはイタリアに長らく存在する知識人と民衆との溝を埋めることこそが急務であると考えた。ノート一六ではノート四における問題意識を再度繰り返し、次のように述べる。

「実践の哲学は二つの任務を持っていた。独立した知識人集団の構成を可能にすべく、もっとも洗練された形式のもろもろの近代的なイデオロギーと戦うこと。教養が中世的である人民大衆を教育すること〔傍点：倉科〕」。

しかも、ノート一六ではノート四で提示した問題がより深化されている。「実践の哲学」がすでにアントニオ・ラブリエーラによって構築されていたにもかかわらず、クローチェのような伝統哲学、ならびに俗流唯物論やカトリックの側にも吸収され、その自律性が危うくなってしまうとの危機感が表明される。この危機感のもと、グラムシは同時代ヘゲモニーに対する積極的な批判と新ヘゲモニー形成方法の問題を分けて論じるようになり、政党形成のための書を著す一方で、様々な思考様式への批判の書の必要性も再認識する。この二分法自体はすでにノート四にもみられたが、この方針で編集を進めていくのはノートの蓄積を十分とグラムシが判断し、かつクローチェとの思想的格闘を終えた第四期であった。

獄中後期のノートの第二種が「特別ノート」である。これら全体を批判対象によって一種の「著作集」に見立て、上述した二分法に従って区分してみると次のようになる。

第一に、同時代ヘゲモニー批判のためのノート群があるが、これらはさらに三種類に分類することができる。一つ目が学問精神や批判精神に欠ける言説を退けるためのノート二八「ローリア主義」であり、二つ目が教会批判のためのノート二〇「アツィオーネ・カトリカ」で、ここでは教会組織などヘゲモニーの普及方法についての冷徹な分析を見ることができる。三つ目が自由主義国家ヘゲモニーへの反論のためのノート群である。ここでは、本論の関心に沿ってこのノート群に注目する。

一九「イタリア・リソルジメント」は、自由主義国家を「神聖化している」クローチェの歴史叙述のイデオロギー性を明らかにしようとしているが、注目すべきは、前期にはたんに激しい言葉でクローチェの歴史叙述を批判していたグラムシが、ここではクローチェの歴史叙述を他の著者の作品と比較のうえ相対化し、「本質的で真剣な性格」のある作品に分類していることである。様々な歴史叙述の中でも真に批判的検討に値するのはクローチェであることを一層説得力ある形で示そうとするこのグラムシの態度はクローチェに平静な心をもって対面できるようになっていたことを意味している。

他方、ノート二三「文芸批評」は「文芸批評」を、たんに文字で書かれたもののみならず文化表象一般への批判、いわば「文化ポリティカ・ディ・クルトゥーラについての政治」として捉えている。そして、当初は政治的な偏

見から生まれたヘゲモニー的な文化活動を「ブレシャ主義」という用語でとらえ、このノートにおいては「国民的で民衆的なもの」を拒否する一般的な姿勢とし、この基準の下で多くの著作を批判の対象としている。この表象への批判的眼差しはクローチェ思想との深い水準での対峙の結果である。

この対峙を物語っているのがノート八と一三の相違である。いずれにおいてもグラムシは己の哲学の根本部分とクローチェ哲学の枢要な部分とを対決させている。まずノート八では「区分の弁証法」（グラムシがクローチェの哲学を指す時の用語）について論じながら、「実践の哲学」においては「区分」は絶対精神の諸契機にあるのではなく、「上部構造と下部構造にある」とし、「政治活動が上部構造の第一の契機もしくは第一段階とにいえるであろうか【傍点：倉科】」と問うている。ここでは、クローチェ哲学における政治のみを上部構造に位置付けようとしていることが分かる。しかし、ノート一三においては、「ある実践の哲学のなかでいかにして区分の概念の導入できるか」との疑問を提示したうえで、「いかにすれば上部構造の諸段階の間の循環概念を理解できるであろうか【傍点：倉科】」と述べ、上部構造の政治以外の諸契機の中にもクローチェの区分の哲学を組み込もうとしている。より具体的に述べるならば、グラムシはここで哲学のレベルにおいて、上部構造と下部構造の大きな区分を堅持しながらも、上部構造のなかにクローチェの芸術、哲学、政治・経済、道徳といった循環する区分のなかから、政治に加え芸術や思想を導入しているのである。

次に、第二の上記同時代ヘゲモニーに代わる新ヘゲモニーの創出のための一連のノートを見てみることにしよう。これもさらに四種に区分することができる。一つ目は農民を労働者社会へと統合する道筋を描こうとしたノート二二「アメリカニズムとフォーディズム」であり、コーポラティズムを通じた金権国家と理想としての労働者社会とを区別しながら、アメリカにおける資本主義の発展と比較すると、ヨーロッパでは寄生階級の存在が大きな障害となっており農業改革が必要であることが語られる。

二つ目は生産者社会を形成するために尽力する有機的知識人の形成を目指したノート一三「マキアヴェッリの政治学について」、ノート一八「ニコロ・マキアヴェッリ II」である。以上は前期の執筆計画の延長線上で書かれたが、前期のノート群との間には論じ方に変化がみられる。ノート一三では、たんにマキアヴェッリの政治学の非党派性というクローチェの考えを活用しているだけではない。当初ノート四においては『君主論』が民主派を支持する人々にも適用可能であるとしてクローチェのマキアヴェッリ解釈を「客観的な正当性」として一般化したのみであったのに対し、ノート一三においては『君主論』を同時代の問題を解決し、秩序構築手段を人民大衆に教えるものであると規定することでより革命戦略に引き付け、もはやクローチェのマキアヴェッリ論への評価というよりもその活用法に強調点の変更されている。

三つ目が有機的知識人と民衆との関係の構築手段を探求したノート群である。ノート一六「文化に関する諸テーマ・一」では聖俗の教育機関の比較や文化媒体の分析、読者層と媒体の関係について考察されている。ノート二四「ジャーナリズム」は「統合的な」役割を果たす媒体に注目している。ノート二六「文化に関する諸テーマ・二」はヘゲモニー獲得のための雑誌に掲載される

べき記事を執筆するかのごとく、もともと「百科事典的概念」という項目に書かれていた用語集をまとめ、各用語の背後にある相違や同一性を解説している。

四つ目が民衆の世界を分析しようとするノート群である。二一「イタリアの国民文化の諸問題一・民衆文学」ではクローチェの雑誌『クリティカ』の論考が例に挙げられながらイタリア知識人が民衆文学との接点を持ちえず、民衆の間には外国の文学が流行しているという問題が論じられている。ノート二五「歴史の境界で（社会的従属集団の歴史）」は民衆、特に従属階級が国家に統合される過程を考察している。ノート二七「“フォークロア”についての考察」では世界観、思想、倫理、宗教の民衆への複雑な普及過程に光が当てられ、フォークロアを知ることが教育者にとって重要である旨が語られる。とくに自然法をめぐる考察においては、クローチェの『倫理学と政治学』が引用されつつ、自然法原理そのものではなく、この原理の社会集団による受容方法と政治的活用方法に関心が寄せられている。初稿となるノート一ではクローチェの名前は出てきていないことから、グラムシはこの段階で再びクローチェに立ち返っていることがわかる。ノート二九「文法研究入門のための覚書」においては民衆の言語そのものも政治的影響を受けることが考察され、そのさまざまな文化的な支配装置が取り上げられ、この規範文法形成に力を持つ知識人と民衆の関係が再組織化されることの重要性が語られる。このときも規範文法そのものは理論ではなく、実践の問題としているクローチェの考えが引用され、この考えを誇張し、実践の領域（ここでは学校教育が想定されている）からも規範文法を排除しようとしているジェンティーレの姿勢が、結果的に「反動的なもの」になっているとされ、クローチェの言語論はバランスのとれた考え方として位置付けられている。ノート二九がB稿である事実はグラムシが最後のノート執筆まで、クローチェの考えを参照していたことを意味する。

B稿のほとんどない同時代ヘゲモニー批判のノート群に対して、B稿がかなり存在する新ヘゲモニー創出のためのノート群は、第三期よりすでに執筆が開始されていたマキアヴェリ論（ノート一三、一八）を除き、各サブカテゴリーの最初のノート（一六、二一、二二）はすべて一九三四年二月に執筆が開始されている。ここからも各ノートが上記の階層秩序を念頭において執筆されていたことが分かる。ノート二二はかれのアメリカニズムへの積極的姿勢がそのまま維持されていることを示すためのものであるとしても、とくにノート一六と二一から始まるグループは、第三期とは異なり関心の中心を表象一般へと移行させた第四期のグラムシの姿が反映されている。すなわち、「特別ノート」間に垣間見られる体系化と関心の移行の痕跡を残すことこそが、悪化する健康状態のなか多くのノートを写す作業をしてまでグラムシが「特別ノート」を作成した真の理由だったのではないだろうか。そして、この体系化と関心の移行を促し、かつ問題を掘り下げるのに大きな役割を果たしたのもまたクローチェであった。

※注のついたより詳細な論考は当日配布します。

バイオエコノミクス

生物経済学の思想的起源—世紀転換期における社会エネルギー論の形成と展開—

桑田 学（東京大学・学術研究員）

1 問題関心

「生物経済学(Bio-economics)」とは、ルーマニア出身の経済学者 N.ジョージェスク＝レーゲン(Nicholas Georgescu-Roegen: 1906-1994)が熱力学・生物学に基づく自身の経済学批判に与えた名である。1930年代のアメリカ留学を機に、数理経済学者として非凡な才能を開花させていたジョージェスク＝レーゲンは、帰国後、一般均衡理論が描出する合理的な数学的世界と母国ルーマニアの小農民の世界との乖離に強い違和感をもち、非-資本主義的な制度分析へと次第に視点を移していった。60年代には、外部環境から自律した商品交換の力学的な連鎖としての市場現象に分析を純化していく経済学の内閉性を批判し、熱力学法則を基礎に、自然生態系との物質代謝をとおして〈生物としてのヒト〉が生命を享受するプロセスの全体性へと視座を広げていった。この試みは、『分析的経済学』(1966年)においてその端緒が拓かれ、『エントロピー法則と経済過程』(1971年)や『エネルギーと経済の神話』(1976年)などの著作に具体化された。彼の生物経済学は、新古典派経済学の応用一分野として発展した「資源・環境経済学」をも相対化する視座をもたらし、80年代以降、「ヨーロッパ生物経済学会(EABS)」や「国際エコロジー経済学会(ISEE)」の立ち上げに多大な知的影響力をもったのである。

しかし、こうした〈生物種としてのヒト〉の生存条件を、流動する物質とエネルギーの次元から捉えようという問題意識は、ジョージェスク＝レーゲンに初めて見いだされるものではない。それは、19世紀末葉にはすでにかなり明確な形をとって存在していた。本報告が対象とする「社会エネルギー論(Social Energetics)」がそれである。決定的なモメントは、この時期、ニュートン的な力学体系から落とされていた事象への関心が自然科学の領域で急速に高まったことである。一方にはフランスの S.カルノー(1796-1832)に始まる熱力学・エネルギー論の飛躍的進展があり、他方には C.ダーウィン(1809-1882)以来の生物進化論やそれに連なる生態学的思考の生成があった。両者は互いに影響を及ぼし合い、19世紀に支配的であった力学的・機械論的自然像に対抗しつつ、世紀転換期の社会エネルギー論の形成を準備したのであった。ジョージェスク＝レーゲンは、「過去100年のほとんどすべての経済学者が力学のドグマに全面的に惹かれていた」ことは、まさしく「一つの歴史上の謎」だと書いたが、実際、生物経済学の起源は彼より以前にたどらせることが可能なのである。

しかし、ジョージェスク＝レーゲンがそれを見落としたのも不思議ではない。オーストリア学派を代表する自由主義者フリードリヒ・ハイエク(Friedrich August von Hayek: 1899-1992)をほぼ唯一の例外とすれば、社会エネルギー論が同時代の社会科学者の中でまじめに論じられた形跡は見られない。しかも、そのハイエクもまた、社会エネルギー論の思想的な核心を掴んでいたとは言い難く、〈自由な社会〉とは相容れない「テクノクラートの社会工学」につながる素朴な「科学主義(Scientism)」として処理したに過ぎなかった。そこで本報告では、ハイエクが社会エネルギー論者として名指した3人の科学者、ドイツの化学者オストヴァルト(Wilhelm Ostwald: 1853-1932)、イギリスの生物学者ゲデス(Patrick Geddes: 1854-1932)、物理学者ソディ(Fredrick Soddy: 1877-1956)を中心に、生物経済学につながる忘却された知の系譜(の一端)を掘り起こし、その経済学批判の独自の視角と意義を明らかにしてみたい。

2 熱力学とエネルギー論

2-1 力学的自然観批判

熱力学の生誕を促したのは、石炭の燃焼熱と水の冷却によって作動する蒸気機関の発明であった。蒸気機関における熱現象の理論的考察は、エコール・ポリテクニク出身のカルノーの『火の動力についての

省察』(1824年)において着手され、19世紀中葉には、ドイツの R.クラウジウス(1822-1888)が、カルノーによって明らかにされた熱エネルギーの不可逆的な質的劣化に解析的表現を与え、「エネルギー保存則」(熱力学第1法則)とともに、「エントロピー増大則」(熱力学第2法則)を定式化するに至った。こうした熱現象の科学的な解明の進展は、いっさいの摩擦も抵抗もない静的で可逆的な力学的自然観の崩壊を意味し、かわって立ち現れたのが、巨大な熱機関として、不可逆的にダイナミックに変化する自然の現象総体を統一的に捉える「熱的地球像」・「熱的自然観」であった(山本 2009)。

重要なのは、こうした自然像の転換によって、経済社会もまた、自然界の不可逆的な変化から自立した「永久機関(perpetual motion)」、すなわち商品の生産と消費の無限反復的な連鎖と見做すことが不可能となったということである。事実、クラウジウス自身が、熱力学第2法則に熱汚染と物質汚染の問題が潜在していることを指摘し、1885年のテキストで、永久機関の不可能性と、19世紀の産業文明の資源的な限界とのアナロジーを論じていた。また、「エントロピー概念」が定式化された1865年には、限界革命の一翼を担った W.S.ジェヴォンズの『石炭問題』が世に問われている。

熱力学の思想的な影響が広がりを見せた契機としてとくに注目されるのは、ドイツ化学界の大物オストヴァルトによる「エネルギー一元論の哲学」(=エネルゲティーク)の提唱である。オストヴァルトは、ライプツィヒ大学の物理化学研究所の教授として、化学の中に熱力学的方法を導入することによって物理化学の境界領域の開拓に貢献し、熱力学を基礎とする触媒反応論によってノーベル賞を受賞している。オストヴァルトのエネルゲティークは、エネルギーこそが全ての現象に内在する唯一の客観的実在だとする、熱力学法則に基礎を置いた世界観であり、彼が E.マッハ(1838-1916)とともに、物理学者 L.ボルツマンのアトミスティック(原子論)ときわめて苛烈な論争を展開したことは科学史では有名である。

エネルゲティークの背景には、マッハが力学的自然観への批判として打ち出した感覚要素一元論の影響とともに、何より E.ヘッケル(1834-1919)の「一元論(Monismus)」の哲学の継承があった。「エコロジー(Oekologie)」の提唱でも知られるヘッケルは、ダーウィニズムをいち早くドイツ語圏に紹介し、これに独自の思想を加え一元論の哲学へと発展させた生物学者である。ヘッケルの一元論は、世界=自然を、精神/物質、無生物/生物といった二つの要素の対立ではなく、物理的・化学的な法則に支配されたものとして統一的に理解しようとする考え方(=世界観の統一)であった。ヘッケルから「一元論同盟(Monistenbund)」の会長を引き継いだオストヴァルトは、一元論の哲学を受容しつつ、自然の物理的世界のみならず、生命現象や精神現象、さらに社会現象をも貫いて全自然を統一する力を、時空内で流動する「エネルギー」に求めたのである。

2-2 ハイエクの科学主義批判

エネルゲティークは、マッハの肩入れも手伝って、世紀転換期の物理学界においては大きな存在感を示したが、社会科学では事情はかなり異なっていた。社会現象に関して、オストヴァルトはおよそ次のような見方を示した。動物と人間との差異は、動物がエネルギーを「身体内の器官」によってのみ利用するのに対し、道具・機械、あるいは社会制度といった「身体外の器官」を通して、集団的かつ組織的にエネルギーを利用する点にこそある。そして、この利用形態の様式、あるいは利用効率の度合いを規定するものが「文化」にほかならない。生命の存立それ自身が有効エネルギーの変換と散逸を意味する以上、いかにエネルギーの変換効率を高め、不要な散逸を防ぐことができるかが、全文化の一般問題であり、労働者階級の解放を含むあらゆる文化的成熟を全面的に規定する。この意味でエネルゲティークは、経済的目的のみならず、倫理的なそれをも導く、「文化科学の全領域における指導者」の地位に就くべきであると(Ostwald 1908)。

この「文化理論のエネルゲティーク的基礎づけ」に対しては、M.ウェーバーが、コント主義的な色彩を帯び、自然科学と倫理を不当に混同する擬似科学として即座に批判を開始し(Weber 1909)、そしてこの批

判を後に継承したのがハイエクであった。ハイエクは、1940年代前半に雑誌『エコノミカ』に寄稿した2つのテキストにおいて、オストヴァルト、ゲデス、ソディを、LSEで社会生物学を教えたL.ホグベン、ウィーン学団の指導者 O.ノイラートなどととも、社会エネルギー論ないしその周辺の思想家として、サン・シモンやコントに由来する科学主義の系譜に位置づけている(Hayek 1941: 1942-44)。

ハイエクのいう科学主義とは、自然科学の方法や思考習慣を、社会科学など異なった分野に機械的に適用する態度、またこれに付随する(理性)の限界を認めない傲慢な知的態度を指している。社会エネルギー論の根底には、すべてのものが「究極的にはエネルギーの量に還元できる」という「エネルギー的世界観」があるが、それは質的現象をすべて無視し、「事物をその『真の』あり方である、互換可能な抽象的エネルギーの単位」として取り扱うことを要求する(=客観主義)。社会現象が、こうした自然的単位に還元可能となるならば、科学的方法は、物理学の方法や言語でもって統一されるということになる。だが、モラル・サイエンスとしての社会科学は、事物と事物の関係ではなく、人間と人間の関係、または人間と事物の関係を扱う以上、社会科学が扱う「事実」は、客観的事実などではなく、むしろ特定の人びとによって抱かれている主観的な「信念」や「意見」であって、その客観的な真偽は問題ではないとされた(=主観主義)。

ただし、ハイエクの社会エネルギー論批判の眼目は必ずしも方法論の次元のみにあるのではない。むしろ彼にとって重要であったのは、当時の「計画学説」や「社会工学」の伸張が、「科学主義的な考え方の普及に直接起因」という点であった。主観主義が、「社会複合体の内部にかんする知識」あるいは「個々人の態度にかんする知識」といった日常的な意味構造から探究を出発させるのに対し、自然科学的な客観主義は、「森」や「蟻塚」に類似した自然的単位として、社会構成体をその外部から対象化し眺める「巨視的視点」と結び付く。そしてこの「巨視的視点」こそが、社会全体を「物理学の対象」のように理性によって意識的に制御し、自由に作り替えることのできるという「工学型の精神(engineering type of mind)」をつくり出し、いわゆる「設計主義」をもたらした主犯とされたのである。

こうしたハイエクの批判は、方法論に限定すれば、おおむねオストヴァルトのエネルギーティックに妥当するよう見えるが、熱力学と経済思想との関係は、ハイエクが論じるほど自明ではない。そこには、もっと多様な複雑な議論が存在していた。なかでもハイエクが、オストヴァルトとともに言及したイギリスのパトリック・ゲデスやフレデリック・ソディの経済学批判には、単純に科学主義と見做すことのできない、(経済)の存立条件についてのより想像力豊かな分析が含まれていた。

3 社会エネルギー論

3-1 経済学者ラスキン：生命と富

ともに自然科学者であったゲデスとソディが社会科学へと越境した背景にあったのは、産業を急激に膨張させ、貨幣的富を蓄積する一方、生きざりぎりの状態に置かれている大量の貧民の存在と、莫大なエネルギーの浪費に支えられている19世紀のイギリス資本主義の現実であった。この時代をゲデスは「機械論的世界観の物質的表現」と呼び、ソディは短命に終わる「燃えるような華々しい時代(flamboyant period)」と呼んだ。先に触れたジェヴォンズの『石炭問題』は、彼らが当時の資本主義や自由主義経済学の分析を行う上で有効な視点を与えていたが、むしろ決定的であったのは、ロマン主義の流れを汲むジョン・ラスキン(1818-1990)の経済学批判であった。彼らにとって、ラスキンは、自然法則の科学的洞察に基づく経済分析を展開した「フィジokratの正当な継承者」であった(Geddes 1885)。ラスキンは、『この最後の者にも』(1862年)や『ムネラ・プルウェリス』(1872年)で、リカードやミルに代表される古典派経済学を、市場での商業的な交換の対象となる財のみに焦点を当てる「商業経済学(mercantile economy)」として批判しつつ、「健全にして、幸福なる生命の持続」を目的とする「政治経済学(political economy)」の復権を主張した。政治経済学の中心課題は、「生命の伸長」という目的に沿っ

て「富(wealth)」について正確な定義を下すことであるが、ラスキンにとって「富」とは、①対象そのものに備わっている属性・力である「固有価値(intrinsic value)」と、②この固有価値を有効化し発揮させる人間の側での「受容能力(acceptant capacity)」との二重の水準から分析されるべきものであった。この富の定義をめぐっては、「名誉ある富」と言われるように、その道徳的な側面がしばしば強調されるが、同時に富の研究が、事物の本質的属性を扱う「自然科学」に属するものとされている点もまた、重要な意味をもっている。地質学や植物学に精通していたラスキンは、富の分析において、空気や水や有機物を包含する「土地」の役割を重視し、これを実質的に取り扱う「農業」や「実践的な地質学や化学が経済科学の第一の根幹である」と指摘している。ゲデスとソディが試みたのは、自らの専門領域において、ラスキンに提起された課題を引き受け、「生命の伸長」を現実化するための生物-物理学的な条件をより厳密に解明することであった。

3-2 バイオポリスの経済学：パトリック・ゲデス

ゲデスは、T.H.ハクスリー(1825-1895)に師事して生物学・植物学の研究から出発したが、眼病により研究継続が困難になり、『進化する都市』(1915年)など、経済学や社会学、社会・都市計画を主題とする独創的な論文や著作を残し、イギリス社会学会の設立にも大きな役割を果たした。こんにち彼の名は、都市計画論に「地域(region)」の視点を導入し、アメリカのL.マンフォードに多大な影響を与えたことで知られる。ゲデスの思想形成には、もちろんダーウィンやヘッケルを通じた進化論の影響が濃厚であるが、これ以外にも、ル・プレ学派の地域主義やP.クロポトキンや地理学者E.ルクリュなどアナーキズムからの影響も指摘され、かなり多様な知的水脈が見いだされる。

ゲデスの社会理論の基本的な視座は、生物学の「有機体－機能－環境」のトリアーデを都市や社会に適用し、それらを周囲の自然環境との複雑な相互依存関係のうちに現出する「生命現象」として捉える点にある。この生命中心の(biocentric)社会理論は、社会進化論の一種と見てよいが、友人であったクロポトキンと同様、進化の原動力を「協同(corporation)」や「相互扶助」に見る立場をとっており、レッセ・フェールの自由主義には強く反対した(Campbell 1983)。ゲデスは、1880年代というかなり早い時期に、オストヴァルトに先んじて、「〈自然〉を貫く基底的な生命維持プロセス」に対する経済学の「長い一般的な盲目」を批判して、物理学や生物学の原理から経済学の基礎概念を練り直す試みを開始している。これらは、ゲデスにとって、「政治経済学が生まれ出発した当初の構想への回帰、つまり家の管理と法(oikos-nomos)の研究へ復帰する」ための前提となる作業であった(Geddes 1881; 1884; 1885)。まず、物理学の水準で見れば、生産と消費のプロセスから成る経済過程は、環境からエネルギーと物質を取得しながら、自らを更新してゆく一つの巨大な「熱機関」として捉えられる。あらゆる社会・経済現象は、抽象的な商品交換ではなく、有用なエネルギーの散逸を伴う物質の結合と解体(いわゆる社会的物質代謝)として成立している。したがって、物理経済学(physical economics)では、貨幣という一次元的な価値尺度では考慮されない、土壌、水、植物、鉱物などを質と量の両面から把握し、それらが経済過程においていかに生産、保全、消費あるいは廃棄されているか体系的に記述する普遍的統計の構築が課題となる。ゲデスは実物タームでの「経済表」の雛形を作成している。

もともと有機体としての人間も社会も、熱機関に解消されることはあり得ない。生物経済学(biological economics)の水準では、有機体と環境との相互作用において生命の進化が生じるように、感覚的存在としての人間の生産的行為もまた環境との相互交流において「進化」するものとされた。ゲデスは、人間の「退化」ではなく「進化」を促すためには、①充分かつ良質な食糧、大気、光、水、土壌からなる〈真の富〉の社会的ストックに加え、②美的感覚や知性といった人間的な感覚器官を豊饒化する「ますます複雑な」自然的・文化的な「環境の諸条件」が必要だと論じている。また、この観点から、有機的世界における生産行為、つまり労働や仕事の本質な機能は、ただの財の生産ではなく、自然的・文化的環境の能動的・

主体的な創造、あるいは「人間と自然との協働」として捉え返される。換言すれば、生物としての人間とその環境の豊かさは、彼らが従事する労働や仕事(=機能)の性質に大きく依存するのである。こうした経済学原理の分析を通してゲデスが明らかにしたのは、伝統的な経済学が「富の蓄積」と見ているものが、物理学的には「エネルギーの浪費的な散逸」であり、生物学的には単なる種の「退化」に過ぎないという、いわば伝統的な経済学の倒錯的な性格であった。ゲデスはその上で、「美的なもの」や「芸術」を志向する「恒久的な財」の犠牲の上で、人間的感覚を退化させる粗悪な「一過性の財」を大量に生産・消費しながら、莫大な「国家エネルギー」の浪費と散逸を生む 19 世紀の「旧技術の秩序 (Paleotechnic Order)」の内実を描出し、「真の意味での銀行」たる森林の保全に基づく「新技術の秩序 (Neotechnic Order)」への転換の可能性を独自の社会計画論のうちに探求していった(Geddes 1915)。

3-3 デカルト派経済学：フレデリック・ソディ

他方、ソディは、「原子物理学の父」と称される E.ラザフォード(1971-1937)とともに放射性崩壊に関する共同研究を行い、放射性同位体(isotope)を命名、1921年にこれらの業績によってノーベル化学賞を受賞している。1919年にはオックスフォード大学の化学教授として招聘されたが、20年代以降、ソディは化学の分野では目立った業績を残すことなく、経済学、とくに貨幣理論の研究を集中的に進め、当時の貨幣改革論にも関わっていった。この無謀ともいえる「転向」には、原子核変換(transmutation)に対する科学者としての彼の評価が深く関係している。ソディは、当初、あらゆる原子核の中に隠されている莫大なエネルギーの人工制御に強い期待を寄せていたが、この期待は第一次世界大戦の経験によって裏切られ、むしろ殺戮兵器への軍事転用に対する強烈な危機感に変わっていった。ゲデスとの交流を通じて、ラスキンの経済思想を受容する中で、原子力など科学的知識の急速な進歩が、貧困の削減や公正な社会をもたらさない根源に〈経済〉の問題を見だし、大戦間期を通じて、科学者の社会的責任や経済理論、貨幣制度への批判的分析を進めた。その成果は、『デカルト派経済学』(1922年)、『科学の反転』(1924年)、『富、仮想的富、負債』(1926年)、『貨幣対人間』(1931年)などの著作に結実している。

これらの著作に通底する特徴を列举すれば、次の3点を指摘できる。第1に、人間の経済を社会現象と熱力学現象の複合体として見る視点である。ソディは、自らの経済研究を「デカルト派経済学 (Cartesian economics)」や「エルゴソフィ(Ergosophy)」と呼び、「普遍的に順守される物理的世界の諸法則から全面的に引き出される真の社会哲学」と定義している。ただし、ソディの場合、オストヴァルトとは異なり、社会・経済現象をエネルギー現象に還元するわけではない。むしろ経済学の正当な対象とされるのは、「物理現象と精神現象の両極世界」の相互作用において現れる「中間点の生命世界(the middle world of life)」である(Soddy 1922; 1934)。

第2に、富の熱力学的な把握である。ソディは、「生命についての科学的法則に無知な経済学者は富についていかなる概念にも到達していない」と批判する。「生命は、一瞬一瞬、連続するエネルギーの流れ」に依存し、したがって生命をもたらす「絶対的な富」の分析には、「太陽エネルギー→植物界→動物界→人間社会」という地球上のエネルギーの連鎖に注目する必要がある(将来の原子核変換の制御は人工太陽の発明を意味する)。そこでは植物界のみが太陽エネルギーの流れを地上にとどめ、人間にとって利用可能な形態への変換を可能にしている。もっとも人間にとって利用可能な富の形成には多くの場合、人間の労働や知識による発見が必要となるとしても、富の問題は、「人間労働」(マルクス主義)にも、ましてや「主観的な欲求や需要」(功利主義)にも還元され得ない。

第3に、富と貨幣の非対称性の分析である。ソディは、『富、仮想的富、負債』において、富の物理学的な分析を、貨幣制度批判の根拠として本格的に展開する。ラスキンや S.ゲゼル(1862-1930)が行ったように、貨幣は「将来の富に対する社会的に合意を得た請求権」、つまり、将来における物理的な富の入手と引き替えに社会が受け入れた「負債(debt)」と定義される。物理的な富が、熱力学法則に従属する以上、

「海にそそぐ河流」のように、絶えざる腐朽と劣化の流れのなかにあるのに対し、将来の富への法的請求権である貨幣は、「物理学の法則」ではなく、むしろ「数学の法則」に従っており、富がもつ自然的な制約をもたない。つまり、物理的秩序に根差した真の富は、「死滅する肉体」を捨て、貨幣という「不滅の肉体」をまとった時点で、「仮想的な富(virtual wealth)」に転化し、腐朽の法則から免れる手段を獲得する。人々が貨幣や他の流動資産を選好するのは、たんに交換の便宜のためではない。むしろソディは貨幣愛の起源を、物質世界を支配するエントロピー増大則と、その不可逆性の回避を可能にする貨幣システムとの間にある非対称性に求めた。

富と肥大化した仮想的な富とのバランスが崩れるときには、何から債務破綻や債務不履行といった、社会の側での反作用が生じざるをえず、物質世界に対する貨幣関係の定期的な再調整が必然化することになる。というのも、「負債の自然増加といった不合理な人間の慣習を、富の自然減少という自然法則に永久的に対立させることはできない」からである。ソディが提案するのは、物理的な富と貨幣との間にある非対称性の除去、すなわち、枯渇性資源を含む物理的な富と結びついた貨幣制度の創造であった。彼は、仮想的な富の際限ない膨張の根本原因を、部分準備制度が可能とする商業銀行による信用創造に求め、その抜本的な改革を提案する。より具体的には、①商業銀行に対する100%支払準備率の適用、②政府による一般物価指数の維持、③金本位制の廃止と国際的な変動為替制度の導入などが提案された(Soddy 1926)。オストヴァルトのエネルゲティークから派生した関心が、大戦間期のソディにおいて、原子核変換の人工制御が抱える両義性という問題や異端的な貨幣改革論にまで広がりを見せていたことは、生物経済学がもちえた思想的な多様さを示す一例として、興味深いといえる。

4 おわりに

社会エネルギー論の形成に具体化されたように、熱力学の進展やこれに伴う自然像の変容は、「経済学が社会現象を捉える仕方にかかわる方法論的な影響だけでなく、経済学を構成するものの領野それ自体を押し広げ、転換」させるものであった(Seccareccia 1997)。この転換では、一般均衡理論に現れる力学的・機械論的な自然像の前提が覆され、自然界からの贈与に大きく依存しながら、この事実を適切に制度化できない19世紀的な産業文明のユートピア性が問われていたのである。これに対しハイエクは、力学的な自然像と熱力学的なそれとの断絶を理解しないままに、社会エネルギー論を〈社会〉の〈自然〉への素朴な還元とのみ捉え、一般均衡理論もろとも科学主義へと一括したのである。

ハイエクとの関係でさらに興味深いのは、社会エネルギー論に見いだされる、生態学的な相互依存関係を踏まえた〈オイコミア〉の再建という視点である。ゲデスやソディは、経済学の市場分析への純化を批判するだけでなく、生産・消費・分配という狭義の経済過程それ自体を存立させる自然的基盤にまで踏み込んで、〈オイコミア〉の再生産の問題を問い直し、またそこに健全なる統治の本質的な役割を見いだしていた。ここに、「家(oikos)」に固有な資源の管理としての〈家政＝経済〉の否定の上に成り立つ、拡張する市場秩序＝カタラクシーを核としたハイエク流の自由主義的な統治術への対抗軸が(社会主義と部分的に重なりつつも、やはり異なる仕方)準備されていた点が注目される。この対抗は、たとえば同時代には、「市場と計画」をめぐる「社会主義計算論争(socialist calculation debate)」においてミーゼスやハイエクと激しく対立したオットー・ノイラートの自然経済論(Naturalwirtschaft)や「社会工学」の思想により明確に見いだすことができる。社会エネルギー論とともに、これまで見過ごされてきたが、自由主義とエコロジーの問題が問われた思想史上のコンテクストとして重要である。

※「文献表」は当日会場にて配布させていただきます。

プルーダンの社会主義と自発性の問題 —新自由主義以降にプルーダンを読み直す意義—

伊多波 宗周（神戸夙川学院大学講師）

はじめに

ピエール＝ジョゼフ・プルードン（1809-1865）の社会思想は、「自発性 *spontanéité*」称揚の思想として捉えられる傾向にあるが、これはスターリン批判以降に現れた比較的新しい解釈である(1)。そのような解釈の典型は社会学者ピエール・アンサールの『プルーダンの社会学』（1967）に見出せる。彼は、プルードン思想を自発性とその疎外態という対立軸で読み解いている。たとえば、次のような表現である。「過去の政治的・知的疎外を廃棄することでアナキーが解放するのは、社会的なものの自発性である」(2)。

上記の解釈に歴史的意義を認めるにせよ、今日、つまり新自由主義以降にプルーダンを読み直すとき、「自発性の思想」としてのプルードン像は相対化される必要があると考えられる。そのような目的意識のもと、初期社会主義の思想家であり、かつ古典派経済学（自由主義経済学）の強い影響のもとに社会思想を展開したプルードンが、自発性の問題をどのように処理したかを論じるのが本発表の目的である。

多くの研究者と問題を共有するため、第1節で仮の整理図式を提示した後、その図式の問題点を確認、第2節と第3節で、前期プルードンおよび後期プルードンについて、その社会構想と自発性の概念がどのような位置関係にあるのかを紹介し、最後に、第1節で示した仮の図式に収まらないものとしてのプルードン思想の可能性がどこにあるのかを考察する。

1 社会構想における計画性と自発性

どのような社会を構想し、それを実現していくかに関して、計画性を社会主義に、自発性・自由放任を自由主義に割り当てるといった単純な図式を仮に設定することは可能である。たとえば、ハイエクの思想は、おおむねその図式に基づくと言える。（とはいえ、もちろん、ハイエクを俗流の市場原理主義と同一視することはできない。）たとえば、『隷属への道』において、社会主義を名指し、それが集産主義の最重要の一種であるばかりか、自由志向の人々に「経済生活の統制 *regimentation*」「計画経済 *planned economy*」を受け入れるべく説得した当のものであると非難している(3)。

しかし、個別の思想を見れば、このような図式に当てはまる思想を探すことの方が難しい。初期社会主義であるサン＝シモンの後期思想において既に、中央集権の計画主義とは明らかに異なる構想が提示されているのは周知のことである。

『産業者の教理問答』において、サン＝シモンは次のように述べている。「人類は、実証科学と産業を十分に進歩させた後、支配的・軍事的体制から、管理的・産業的体制 *régime administratif ou industriel*へ移行するよう運命づけられた *avoir été destinée*」(4)。社会主義と自由主義経済学が基本的には同根であると見なすデュルケームは、両者の違いをいくつかの側面から挙げる中で、次のような捉え方をしている。すなわち、「経済学者にとって、社会はもう自発的な調和 *harmonie spontanée* をなしているものであり、前もって新しい基礎の上に社会を築く必要はないのに対し、サン＝シモンの考えでは、すべての社会的機能の自動的一致を可能にするのは、改革され *réformée*、再組織された *réorganisée* 社会においてのみである」(S183=184)。つまり、すべてを自発性に任せておけば産業的体制が実現するのではなく、社会の新しい基礎を築く必要がある。

しかし、社会の新しい基礎を築こうとするからといって、社会のすべてを意志に基づいてプログラムしようとしているのではない。「問題は、新しい体制を一からすべて創出することではなく、観察によって

生み出されつつあるものを発見することである」(S137=134)。「自発的に構成されてきた産業的秩序の本質的特性を観察し、それらを一般化すること」(S161=160)こそ新しい社会科学に求められているものと捉えられている。言わば、自発性の「整流」が社会主義の本質と呼ぶべきものである。ハイエクは、ブルードンの独創性を評価しつつも、その社会主義が概してサン=シモン主義的であった、すなわち「経済的活動の計画的な組織と指導」を具えた思想であったと述べているが(5)、後述するように、ブルードンがサン=シモンから継承したのは、むしろ、この自発性の整流というアイデアだろう。

今度は逆に、自発性に任せるべきという主張を徹底した自由主義思想というものも存在するか疑わしい。さしあたり、よく知られたカール・ポラニーの議論を参照するならば、自由市場と呼ばれるものこそ、中央政府による干渉によって成立するもので、自発的に生まれるのはむしろ、そうした市場への制限の動きの方である(6)。

以上を踏まえるならば、自由主義的な社会主義と呼ばれるブルードン思想が、自発性の概念を重視していることを示して満足するわけにはいかないだろう。それだけでは、その思想の独創性をおさえたことにはならない。前期思想と後期思想の双方において、その社会構想において自発性の概念をどのように位置づけているのかを明らかにしたい。

2 前期ブルードンの社会構想と自発性

前期ブルードン（1850年代前半まで）の思想は、著作による振幅を無視することはできないにせよ、基本的に「アナーキズム」の思想と呼ぶことができる(7)。ここでは、初期の著作で『所有とは何か』（1840）で示された基本的な方針を確認した後、最も強くアナーキズムの主張が打ち出された『十九世紀における革命の一般理念』（1851）において、どのような社会主義が提示されたのかを確認したい。

『所有とは何か』は、周知の通り、私的所有権の批判の書である。私的所有と共有（共産主義）の両者を批判し、もってアナーキズムを主張する。その論理の中で重要なのは、「意志」と「事実」の対立である。私的所有権が社会で認められているとして、それは、意志に基づいた「法律的虚構」(QP245=176)に過ぎず、結局は、力 force が物を言う秩序が形成されているということではしかない。そうではなく、事実に基づいた社会を構想するべきで、その事実とは、サン=シモンの議論と類似していて、まさに進行しつつある社会の状態、具体的には「日々実現している平等」(QP243=174)である。必要なことは、意志に基づいて社会のあり方を変えようとするのではなく、この事実についてのしかるべき観念をもつことである。「物理的、知的、あるいは社会的な事実について、我々の諸観念が、我々の行った観察に従って全く変わったとき、私はその精神の運動を革命と呼ぶ」(QP148=59)。

このように、初期のブルードンは、自発的に実現している事実を「発見し、定式化する」(QP185=104)ことに重きを置いており、ほとんどそれで事足りるかのようである。これは、『経済的諸矛盾の体系』（1846）にも引き継がれ、ユートピア的社会主義と自由主義経済学（政治経済学）とを同時に乗り越えるための認識法を示して、「労働を組織しなければならないのではなく、労働は組織されたのでもなく、それは自ら組織している。[...]つまり、労働は、世界の始まりから自ら組織し続けているし、世界の終わりまで、自ら組織し続けるだろう」(SCEI75)と述べるときにも、同型の論理を見ることができるだろう。だが、問題は、実際には、認識法を変えただけでは秩序は変化しないということである。ブルードンは、しばらく、秩序が変わることを必然的であると立証しようと試みた後、最終的には変えようとして変えるしかない判断するに至る(8)。

そのようにして、前期思想の到達点というべき『革命の理念』において、「経済的諸力の組織化」が提唱

される。それは、分業・競争・集合的な力・交換・信用・所有といった非人格的な力を組織化することを指す（IG128=49）。デュルケームの定義にしたがえば、社会主義とは、「現に拡散的な *diffuses* 経済的諸機能の一切、または、そのうちの若干のものを、社会の指導的で意識的な中枢部に結びつけること *rattachement* を要求するすべての学説」（S49=31）であるから、すぐれて社会主義的な発想として、アナキズムが提唱されたと言える。この著作において力点が置かれるのは、ルイ＝ブランの社会構想のような、中央集権的・計画的なアソシエーションへの批判である。プルドンは、そのような社会構想を、むしろ自由の桎梏でしかないとする。プルドンは、いわゆる社会契約に代置されるべきものとして、諸個人間の双務的 *synallagmatique* ・実質的な契約を主張する（IG188=123）。

この種の議論こそ、プルドンを自発性称揚の思想と捉えることの有力な根拠とされるものだと言えるが、ある自律的な社会構想を提示しているにせよ、明確に経済的諸力を組織することで政治的秩序を解消しようと志向するものであるから、自発性の概念で捉えるべきものではない。むしろ、プルドン思想にあって、単に自発性を称揚することは、「力の自発性の秩序」としての資本主義を容認することになるだろう。アナキズムの思想とは、いわば、計画性から最も遠い、無政府的傾向の最も強い社会主義と言うことができようが、実質的な契約に基づいた社会構想であり、いささかミスリーディングな言い方ではあるが、「経済的諸力のアナキキー」こそがフランス社会の問題であると明言されていることを考えると、社会の自発性の顕現と捉えることは困難な類いのものである。（標語的に言えば、経済的アナキキーを克服し、政治的アナキキーを、ということになる。）

3 後期プルドンの社会構想と自発性

後期プルドンの思想は、最終的に「連合主義（連邦主義 *fédéralisme*）」と呼ぶことができる。それは一言で、中枢を多数化するという構想であり、『連合の原理』（1863）で主張されたものである。その理路を見よう。プルドンは、政治的秩序が権威と自由という二つの原理により成り立っていると述べ

（PF271=332）、大別して「権威の体制」に括れるものと「自由の体制」に括れるものをそれぞれ挙げる。前者の特徴は、「権力の不分割」であり、君主制など「一人による全員の統治」と、共産主義のように「全員による全員の統治」が、後者の特徴は「権力の分割」であり、「各々による全員の統治」である民主制と、「各々による各々の統治」であるアナキキーおよび自己統治が分類させる（PF274-275=335-336）。このように統治の類型を示した後で、過去に「民主制もアナキキーも、それらの観念の完全無欠なものとしては、形成されたことがない」（PF279=339）だけでなく、未来においても、それらが実現することはないと述べる。「これらは理想的な概念であり、抽象的な公式であって、現実の諸々の政府は、経験的に、また直観によって、それらに従い構成されることになるのだが、それら自体が、現実の状態になるということはない」（PF287=345）。

『所有とは何か』から『革命の理念』に至る前期プルドン思想と照らすと、大きく現実主義の方へと舵を切っているように見える。しかし、「認められる唯一の政体」としての連合主義は、単なる現実主義的妥協の産物ではなく、アナキズムとは異なる理念が提示されているものと考えられる。「あらゆる社会、最も権威的な社会においてすら、ある部分は必然的に自由の余地がある。同様に、あらゆる社会、最も自由な社会においてすら、ある部分は権威に留保されている。この条件は絶対であり、いかなる政治的策略であっても、そこから逃れることはできない。多様性を統一 *unité* の中に解消しようと絶えず悟性が努力したとしても、この二つの原理は常に向かい合い、常に対立したままである。政治上の動きは、両者の不可避の傾向 *tendance inéluctable* と、相互的反応 *réaction mutuelle* とに由来する」（PF272=333）。

これは明らかなる二元論の主張である。本質的に単一性へと還元できない二つの原理が、不可避的に対立し、相互に作用反作用をしているという社会観が書かれている。連合主義とは、後期になって新たに提示された理念なのだ。それは、『教会における正義と革命における正義』（1858）で示された「解消されないアンチノミー」（JRE II155）における均衡の政治的秩序への応用だと考えられる。次のように指摘するかぎりにおいて、アンサーは正しい。「経済的組織の中に創設された力学的な均衡 *l'équilibre dynamique* が政治的組織の中にも見出されなければならない。経済的相互性は、連合主義という用語のもとに政治の中に移されるのである。国民集団の連合という概念は、中央集権的一元主義に対し、社会の多元的ヴィジョン *vision pluraliste* を対置するのだ」（9）。

プルドン自身の言葉を見よう。「政治的契約が、[...] 双務的、交換的な条件を満たすためには、[...] 次の二点が必要である。一つは、市民が国家に捧げるのと同じだけ、国家から受け取ること、もう一つは、特別な目的、すなわち契約を結んだ当の目的、それにもとづいてこそ国家に保証を要求する目的に関するものでなければ、市民が彼の自由、主権、発議権を保つこと、である。[...] 私は、連合の権限は、[...] 決して村や地方の権威による権限を越えてはならないと言いたいし、同じく、村や地方の権限は、人間、市民の権利や特典を越えてはならないと言いたい。そうでなければ、村は共同体 *communauté* になるだろうし、連合は君主制的中央集権になることであろう」（PF318-20=370-371）。

社会のそれぞれの段階、すなわち、地方や村といった単位において、公的機能と経済的諸機能が結びつき、一つのユニットを形成している。これが、プルドンが提示したもう一つの社会主義の理念としての連合主義の理念である。ここでも自発性の称揚がなされているわけではないことに注意したい。むしろ、権限を越えていこうとする力を、力学的均衡に至らしめるべく制限しようとする発想が連合主義だと言うことができるだろう。アナキズムが契約の増殖を促すものだったとするならば、連合主義は越権を抑えようとする発想だと言うことができるだろう。

おわりに

今世紀に入ってから、フランスにおけるプルドン研究が再び盛んになっている。これは、20世紀はじめ、1960年代～70年代頃続く、「第三の波」と呼ぶべきものである。これまでの「波」が、ボルシェビズム、マルクス主義へのオルタナティヴとしてのものだったとするならば、現在の「波」は、新自由主義のオルタナティヴとしてのものであろう。

新自由主義が、「自由競争」を介入的に造り出す傾向をもつ性格のものだとするならば、計画性と自発性の対立という単純な枠組みに回収することができず、双方の傾向をもちながら、自発性をいかに整流するのかという発想を具えた思想としてプルドンを読み直すことには意義があるだろう。

註

プルドンの著作については、未所収のものを除き Rivière 版の全集を用い、以下の略号を使用する。また、邦訳があるものについては、(QP339=291) のように、“=” の後に邦訳でのページを記す。

QP: *Qu'est-ce que la propriété?* (1840) [『プルドン III』所収、長谷川進・江口幹訳、三一書房、1971年]

SCE: *Système des contradictions économiques ou Philosophie de la misère* 2vols. (1846)

IG: *Idée générale de la Révolution au XIXe Siècle* (1851) [『プルドン I』、陸井四郎・本田烈訳、三一書房、1971年]

JRE: *De la justice dans la Révolution et dans l'Église*, 4vols. (1858)

PF: *Du principe fédératif et de la nécessité de reconstituer le parti de la révolution* (1863) [『プルードンⅢ』所収（部分訳）、長谷川進・江口幹訳、三一書房、1971年]

また、以下の著作についても、略号を用い、同様の表記をする。

S: Durkheim, É., *Le socialisme*, puf, 2011(1928) [『社会主義およびサン・シモン』、森博訳、恒星社厚生閣、1977年]

(1) たとえば、ヘーゲル左派との関係について詳しく扱った次の研究書においても、自発性／疎外という枠組みは一切採られていない。cf. de Lubac, H., *Proudhon et le christianisme*, cerf, 2011(1945)

(2) Ansart, P., *Sociologie de Proudhon*, puf, 1967, p.129 [『プルードンの社会学』、斉藤悦則訳、法政大学出版社、1981年、141頁]

(3) Hayek, F.A., *The road to serfdom*, The University of Chicago Press, 2007(1944), p.84 [『隷属への道』、西山千明訳、春秋社、2011年（1992年）、38頁]

(4) Saint-Simon, H., *Catéchisme des industriels*, dans *Œuvres complètes IV*, puf, 2012, p.2918 [『産業者の教理問答』、森博訳、岩波文庫、2001年、83頁]

(5) Hayek, F.A., *The Counter-Revolution of Science*, Liberty Fund, 1979, pp.310-311 [『科学による反革命』、渡辺幹雄訳、春秋社、2011年、188-189頁]

(6) Polanyi, K., *The great transformation*, Beacon Press, 1944=2001, pp.146-147 [『大転換』、野口建彦・栖原学訳、東洋経済新報社、2009年、254-255頁]

(7) 時代ごとにプルードンがどの程度、アナーキズムを重視したかを詳細に研究したものとして、Hauptmann, P., *Pierre-Joseph Proudhon, Sa vie et sa pensée 1849-1865*, tome1, Desclée de Brouwer, 1988, pp.169-234がある。それによれば、1849年から1851年が「アナーキーの黄金時代」と呼ばれている。

(8) それは初め、『社会問題要綱』（1848）というテキストにおいて、次のような穏和な形で表明される。「国家による労働の組織化のもつ自発性の程度に応じて、市民たちの協力による信用の組織化のもつ自発性の程度に応じて、改革を進めるために彼らがやろうとしていることに助言を与えれば十分である」(Proudhon, *Solution du Problème social*, éd. Tops / Trinquier, 2003, p.151)

(9) Ansart, P., *op.cit.*, p.132 [144頁]

※ 本研究は JSPS 科研費 23820075, 25870968 の助成を受けたものです。

「人格と聖なるもの」のゆくえ——森達也監督映画『A』をめぐって

今村 純子（東京大学）

ドストエフスキーは新聞の三面記事を読んで自らの小説を構想したと言われている。ドストエフスキーが三面記事のうちに見たものは、そこに書かれてある「現象」の背後にある「動機の世界」であり、その動機を生じさせた社会の有り様である。それら見抜いたものをドストエフスキーは自らの個性と資質に忠実に、豊かなイメージにおいて捉え直し、文学としてあらわし出したのであった。

社会が危機的な事態に直面するとき、わたしたちはその事態の「現象」に取り込まれ、心はかたくなになり、思考は停止し、豊かなイメージを抱くことがきわめて困難になる。このときわたしたちは、自らの不安を払拭してくれる「力」を誇示する「集団」のうちにも容易く取り込まれ、そこに溶け込み、安らおうとする。この欲望は、ある特殊な人間にかぎらず、多くの人が等しく有するものである。他方で、わたしたちの欲望は、危機的な事態を生じさせ、自らの不安を掻き立てる「事実」や「人物」を、「なかったこと」「存在しないもの」にしようとする。それゆえ、この欲望を具現する「集団」の存在は、危機的な事態に直面している社会の直中で、あっという間に増殖し、暴走し始める。歴史のなかに突如、凶悪な集団が出現し、社会を醜悪なものに変えてゆくのではない。そうではなく、集団のうちに溶け込み、安らおうとするわたしたちひとりひとりの欲望が、まさしくわたしたち自身を食い尽くす社会を構築するのである。このように、わたしたちひとりひとりが「われイメージする、ゆえにわれあり」と言いうる「イメージするコギト」を手放すことと、わたしたちを食い尽くす社会の出現とはつねに表裏一体の関係にある。

地下鉄サリン事件（1995年）は、戦後日本における最大の凶悪事件のひとつである。だがこの事件から20年近くを経た現在にいたるまで、この事件の真相が解明されることなく、この事件をいわゆる善良な一般市民には無縁で理解不可能な凶悪集団が起こした異常な犯罪とみなすことで、あたかもこの事件がなかったかのように日常は流れ去ってゆく。このことは、た

たとえば、唯一の被爆国である日本においてなぜ原子力発電の推進が可能であったのか、あるいはまた今日、東日本大震災ならびに福島第一原発事故を経験しながら、なぜ原発再稼働を声高に叫ぶことが可能なのか、といった問題と類比的な関係にある。すなわち、自ら受けた傷のその原因を逆手にとり、その原因を力に変えてゆくことによって、いわば傷を与えた原因に復讐することで、傷を解消したい欲望が、わたしたちひとりひとりのうちに宿っているのである。この欲望が実行に移されるとき、つねに、もっとも傷を受けた、あるいはこれから傷を受けるであろう人々はなおざりにされ、あたかも傷を力に変容しうる錯覚をもたらす偶像を崇拝することによって、虚構の未来へ自らを投げかけようとする。このようなわたしたちの欲望の転倒した有り様は、世界の矛盾や不条理を隠蔽し、もっとも聴きとられるべき声はかき消され、それにかわって世界は喧騒に包まれることになる。本来、美は美としてそこにあるのではなく、善は善としてそこにあるのではない。そうではなく、美は醜の直中で、善は悪の直中で見出されるものである。このことがいとも容易く打ち捨てられ、醜悪さを払拭したかのように見える世界は、実のところ、醜悪さ一色で染め上げられ、そのリアリティを失っているのである。

森達也の監督になる映画『A』（1997年）は、地下鉄サリン事件の半年後から撮影が開始され、二年後に公開されたものである。この作品は、監督自らがオウム真理教教団内部に沈潜し、信者ひとりひとりと信頼関係を築き、対話を繰り返す過程において、オウム真理教とは何であったのか、また何であるのかを浮き彫りにしてゆく、特異なドキュメンタリー・フィルムである。だがこのような姿勢は、オウム真理教を絶対的な悪として位置づけたい、当時、森が所属していたテレビ局側の制作依頼とは真っ向から対立するものであった。それゆえ森は、この作品を自主映画としての制作に切り替えねばならなかった。

こうして制作されたこの映画が放つ大きな魅力は、この映画がオウム真理教信者たちと彼らを取り巻く人々というきわめて特殊な対象を扱っているながら、その強烈な個と個がぶつかり合うさなかに迸り出るイメージによって、わたしたちが現在、生きている世界の不条理や矛盾を相当程度、普遍的に映し出していることにある。この映画は、大事件を起こした一教団という個における、さらなる個である、当時、オウム真理教広報副部長をつとめていた荒木浩（1968～）というひとりの青年の生きざまに焦点を当てて展開されてゆく。個を徹底的に突き詰めること

によってこの映画は、逆説的にも、一新興宗教団体の問題に留まることなく、今日、わたしたちが直面している深刻な社会問題——たとえば原子力発電の推進や先端医療の推進といった——を捉え直す射程を有している。さらにそれのみならず、そうした各々の深刻な問題が、それではわたしたちひとりひとりの〈いま、ここ〉の個においてどのように生きられ感じられているのか、さらに、それらの問題はかたちを変えて、各々の生においてどのような相貌をもって立ちあらわれてくるのかを映し出している。

同じく森達也の手になる映画『A2』（2001年）ならびに著書『A3』（2010年）と比べてみると、映画『A』には顕著な特徴が見られる。それはこの映画が、事件発生直後のオウム真理教信者たちと地域住民・マスメディア・公安警察との対比、および両者のあいだに引かれた絶対的な分断をはっきりと描き出している点である。この映画は、自らを絶対的な善の側に置きつつ、オウム真理教信者たちを絶対的な悪とみなし、自らの思考を停止させたまま、なんら罪悪感を抱くことなく、むしろ善と正義の名のもとに、ときにきわめて卑劣な手段をもって、オウム真理教信者たちに精神的・身体的な暴力を振るい続ける地域住民・マスメディア・公安警察の姿を映し出している。ここに見られるのは、ある「集団」がわたしたち個人を押しつぶす姿ではなく、社会という「巨獣」に承認された集団の側に駆け込み、そこに安らおうとする、わたしたち「個人」の欲望が剥き出しとなった姿である。それがきわめて醜悪なものとして映し出されるがゆえに、この映画は一般の報道とは正反対に、オウム真理教信者たちの、社会の矛盾への鋭い眼差しや真摯さを、美の閃光において映し出している。だが言うまでもなく、彼らの純粋さにはいくつもの陥穽が孕まれており、それが観る者にいわく言い難い不安感や違和感と呼び起こさざるをえない。その根源に見られるものはいったい何かをこの映画は、荒木を中心とした各々の信者と森監督が対一の対話を重ねることであぶり出してゆくのである。

地下鉄サリン事件発生以後、オウム真理教信者たちは、たしかにそこに存在しているのに、「見えない存在」ないしは「人間以下のモノ」のごとき存在へと押しやられている。さらにその「モノ」は、根絶すべき危険物とみなされている。だがこのような暴力的な制裁が信者たちを端的に弱体化させはしない。否むしろ、ある意味では彼らを強化しさえする。というのも、その人の「人格」が全面的に否定され、いっさいの「権利」を剥奪され、屈辱的な状態に置かれるこ

とは、もしもその状態への同意が果たされるのなら、まさしく宗教がその使命とする「人格的なるもの」から「非人格的なるもの」への移行の絶好の契機となるからである。そもそも「受難」の本質とは、「苦しみ」それ自体ではなく、社会からの全的放擲というその恥辱の状態に同意することにほかならない。それゆえこのような制裁は、まさしくその人の信仰が問われる試金石となるのであり、人が神に接近する契機となりうるのである。それでは、この映画を見る者が、画面に映し出されるオウム真理教の信者たちに抱く不安感や違和感はいったいどこからやって来るのであろうか。

物質的な豊かさを謳歌する浮ついた時代にあって、その時代の矛盾を鋭く見据え、そうであるからこそいっそう募る、彼らの「自己無化」への希求は、彼らの存在をきわめて美しいものに行っている。だが彼らには自己無化の根源的な動機となるべき「他者への愛」が欠落している。両親や友人といった親しい人々に代わって、まぎれもない^{フィクション}虚構にほかならない「偶像」への崇拜が彼らの行為の動機となっている。さらに、この「偶像崇拜」によって、本来けっして認識しえないはずの「死」をあたかも把持しうるかのごとくに、彼らは死を基点として生を配置している。愛ではなく、偶像や死という「不確かさ」が根拠となっているからこそ、その誠実さと真摯さにもかかわらず、彼らはきわめて滑稽な矛盾を露呈してしまう。すなわち、その存在の美とは裏腹に、彼らの生はきわめてリアリティの薄いものとなっている。

他方でこのような「リアリティの欠如」は、地下鉄サリン事件から20年近くの年月を経た今日、あたかもこの事件がなかったかのように日々を生きるわたしたちひとりひとりへと敷衍されうる。実際に「起こったこと」が「起こらなかったこと」に、実際に「存在していた人物」が「存在していなかった人物」に置き換えられるならば、過去の記憶が現在に生き活きと思いつくことができなくなり、それゆえ現在に豊かな直観をもちえず、未来への期待を思い描くことができない。こうして歴史の不在は、わたしたちの生の不在と類比的なものとなり、わたしたちは自らの手で自らの「生の創造」を停止させてしまうことになる。

本発表では、『A2』、『A3』を遠景に置きつつ、映画『A』を、フランス人女性思想家シモーヌ・ヴェイユ（Simone Weil、1909-43年）晩年の論考「人格と聖なるもの」（1942年起草、1950年発表）を地下水脈としつつ、考察してみたい。論考「人格と聖なるもの」は、権利や

人格や民主主義といった、一見したところ善と正義を体現しているように思われる観念を標榜することが、どれほどまでに、もっとも守られるべきわたしたちのうちなる「聖なるもの」を踏みつぶし、なおざりにし、かえって権利や人格や民主主義そのものを内側から崩壊させうるのかを鮮烈に描き出している。わたしたちのうちなる「聖なるもの」とは「人格」ではなく、「人は悪ではなく善をなしてくれるに違いないと期待する心の部分」であり、守られねばならないのはこの部分にほかならない。このことをヴェイユは、権利要求や民主主義や人格主義の陥穽を暴き出すことによって浮き彫りにしてゆく。一見したところ、未完結であり、矛盾を提示するように思われるヴェイユの美的かつ詩的なテキストは、実のところ、矛盾を突きつける、具体的な生々しい現実から紡ぎあげられている。それゆえ彼女のテキストは、ふたたび深刻で切実な現実に戻帰するとき、もっとも生き活きと動き出すのである。映画『A』と論考「人格と聖なるもの」との往還は、善の相貌をもった悪や、正義の相貌をもった不正義を、言葉の美の閃光のうちに照らし出す。こうして、「善であること」と「善と認められること」、「正義であること」と「正義と認められること」との絶対的な差異を見極め、どのような暴力をもつてしてもけっして破壊しえないわたしたちの心のうちなる「聖なるもの」とは何か、またこの部分はどのようにして守られうるのかをあきらかにしたい。そうすることで、たとえ世界が醜悪さ一色に染め上げられようとも、わたしたちひとりひとりがそれぞれの資質と個性を十全に開花し、自らの生を自らの手によって構築しうる可能性を提示してみたい。

Th. W. アドルノにおける〈自然史〉の思想とマルクス

岩熊典乃（大阪市立大学経済学研究科・後期博士課程）

はじめに

Th. W. アドルノは、講演「自然史の理念」の末尾で「ここで述べてきたことは、唯物論的弁証法のある根本要素の解釈に他ならない」（IN: 365/80）と述べ、そして晩年の『否定弁証法』においては資本主義社会という「第二の自然」へのマルクスの批判的洞察に自身の〈自然史の理念〉の構想を重ね合わせている。アドルノの〈自然史〉論はマルクスの思想を強く意識しつつ展開されていたのであり、そこにおいてマルクスは『「自然史」の思想家』（細見: 222）と位置づけられている。だが他方でアドルノは、マルクスに対する疑念を次のように率直に吐露している。「マルクスの考えによれば、人間同士の支配関係は確かに変革される。〔中略〕しかしそれによって、自然に対する人間の無条件の支配はマルクスにおいて何ら変化しない」（VND: 89/101-2）。

アドルノはその〈自然史〉論をめぐって、どのような問題意識をマルクスと共有し、そしてどこから道を分かつか。両者の間にはどのような断層が存在するのか。このことを検討することが本報告の課題である。

一 アドルノがマルクスの内に見出す〈自然史〉の思想

講演「自然史の理念」において提起されていたのは、自然と歴史との関係づけをめぐる次のような批判的思考のプロジェクトであった。

もっとも極端に歴史的に規定された歴史的存在を、それが最も歴史的であるところで、それ自身自然的な存在として把握すること〔中略〕、あるいは自然がもっとも深く自らのうちに閉じこもっていると見えるところで、その自然を歴史的存在として把握すること（IN: 354-5/59）。

アドルノはこうした思考実践のいわば範例を、マルクスの資本主義分析に見ている。以下では、〈自然を歴史として、歴史を自然として読み解く〉という視座にそくして、アドルノの『資本論』解釈を考察していく。

アドルノはマルクスにおける「自然法則」という語のターミノロジーに着目している。彼によれば、マルクスにおいて「自然法則」は「実在的であると同時に仮象である」（ND: 348/431）という二重の側面を持っていた。

まず、実在的であるという側面について見ていくならば、マルクスは「経済的社会構成の発展を一つの自然史的過程として」（マルクス 1-1: 26）、いわばあるがままに描き出す。そこにおいては、個々人の意志や特殊な利害というものは問題とされない。こうした過程において個人が登場するとすれば、それはあくまでも「経済的諸範疇の人格化、一定の階級関係や利害関係の担い手」（マルクス 1-1: 25-6）としてのみ登場するに過ぎない。この「自然史的過程」を駆動するのは、むしろ資本家ではなく、「自然法則」、すなわち資本の運動法則である。この資本の運動法則は、「たとえばだれかの頭上に家が倒れてくるときの重力の法則のように、規制的な自然法則として強力に貫かれている」（マルクス 1-1: 140）。自然界における事物や現象のうちに見出される文字通りの意味での「自然法則」と同様に、資本の運動法則は現実人間に対して無条件的な優位をもち、人間の思考や行為を規定している。この意味において、資本の運動法則という「自然法則」は実在的である。

だが他方で、この「自然法則」は実のところ、「本当は人為的なもので、たとえ個人によってではないにしろその機能連関によってはじめて生み出されるもの」（ND: 351/434）である。だが、それが自然に在るものとして人々に受け取られるようになるならば、この「自然法則」は仮象として現れている。「交換社会の自然成長性が『自然法則』であるのは、ただ冷笑的な意味においてにすぎない」（ND: 190/232）。労働生産物が商品という形態をとることを自明の真理とみなした古典派経済学者たちをマルクスが嘲笑したように、アドルノもまた、「第二の自然」をまさに自然として無批判に受け取るような思考を糾弾する。

「第二の自然」が実のところ人為的なもの、生成されたものであることをヘーゲルもまた認識していた。だが、そうとは認識しつつも彼が、法の体系という人為的な産物を「神的で永遠的なもの、造られたものの領域を超えたもの」としてまつりあげるためにそれに自然という「称号」を付与したことを、アドルノは手厳しく批判する。アドルノによればヘーゲルは「歴史そのものによる歴史の自然成長性の隠蔽を、歴史の概念的再構成によって護教論的に反復する」（ND: 351/435）のであり、それによって「自然」という仮象はますます強まることになる。

生成したものが「第二の自然」になることをヘーゲルは素朴に受け入れるが、マルクスにおいてはこのことがあくまで否定的な事態としてとらえられていることをアドルノは強調する。マルクスは「第二の自然」を生成したものとして解き明かすのであり、したがって「自然」という外観が仮象であることを暴露する。

マルクスは皮肉な社会ダーウィニストであった。世の社会ダーウィニストたちが賛美し、むやみにそれにしたがって行動したがる原理は、彼にとっては否定性であり、この否定性において自然史を止揚する可能性が芽生える（ND: 349/431）。

というのも、生成したものは、生成したものであるがゆえに、永遠に不変な自然所与ではなく、変容しうるものであるからである。「生成したもののみが、自ら変容し得るものだということを最初からはっきり示している」（ES: 245/252）。「自然」という言葉が字義通りに受け取られるならば、あるいはヘーゲルのように仮象に身を委ねるならば、この変容の可能性は断たれる。初期「自然史の理念」以来、さまざまなかたちでアドルノが言及する「変容」というモチーフは、すでにマルクスによって次のように明確に言い表されている。「現在の社会はけっして固定した結晶体ではなく、変化することの可能な、そしてつねに変化の過程にある有機体である」（マルクス 1-1: 27）。

二 アドルノがマルクスと共有する問題意識

マルクスの分析から、アドルノが強調的に取り出すのは「個々の主観の頭越しに実現される普遍者」（ND: 347/429）というイメージ、あるいは「すべての主体の上位にある客観的な社会過程およびその総体性というイメージ」（VND: 142/164）である。すなわち、アドルノが『資本論』を「反精神の現象学」（ND: 349/432）と呼んだことにも象徴的に言い表されているように、社会が「意識のない社会の運動法則」（ND: 349/432）によって貫徹され、それに対して抵抗したり介入したりすることが何一つ不可能であるような強固で厳然とした客観性として立ち現われているというイメージである。個々の主体はただ「商品の代表者」（マルクス 1-1: 155）としてのみ存在権を持つに過ぎず、その生や思考もろとも盲目的に反復される自然成長的過程の中に埋め込まれている。

今日人々は自分が置かれている状況を、一方で密かにすべてひどく疑わしいと感じているが、他方ではその状況がとても強固なので、それに対抗することは何一つできないと考えている。実際に人々はひよっとすると何一つできない状態に置かれている（VND: 32/34）。

アドルノがマルクスとともに引き受け、対峙しようとしたのは、まさにこうした社会的事態であった。人間の歴史が「意識のない自然の歴史」（ND: 349/431）になっていること、あたかも制御不可能な「自然」の過程のように現れていることへの問題意識を、アドルノはマルクスと共有していた。アドルノはマルクスとともに「自由の領域にたどりつくこと、すなわち自然史という歴史の形態から逃れること」（GF: 170）、言い換えるならば、何らかのかたちでの「意識のある歴史」を遠望していたはずである。だが、その際アドルノは、「客体の優位を緩和する」（Cook: 16）ことを前提としていたのだろうか。この点でアドルノはマルクスと袂を分かち。

三 アドルノとマルクスの断層

<自然史>というテーマにおけるアドルノとマルクスとの関係を考察する上で、アドルノの「客体の優位」論に関するD.クックの解釈を検討することはよい糸口となる。結論から述べるならば、この解釈はアドルノの解釈としては妥当しないのだが、結果としてアドルノとマルクスの立場上の相違を浮かび上がらせている。

クックによるならば、アドルノの「客体の優位」は二重の意味に解釈される。すなわち<人間の生における内的・外的自然（あるいは人間の生の物質的条件）の優位>と、<諸個人に対する社会的・歴史的なもの（あるいは社会的諸関係）の優位>である（Cook: 2, 13）。言い換えるならば、<第一の自然の優位>と<第二の自然の優位>であるが、クックは、後者は前者が緩和されることを通じて限りなく和らげられるとアドルノが考えていたと主張する（Cook: 15-6）。すなわち「客体の優位の緩和」とは、まずもって第一の自然の優位の緩和に求められるのである。

社会が生けるものすべての物質的諸欲求を満たす場合にのみ、したがって諸個人がその生存を保つことに第一義的に捧げられるのではないような活動に従事することが可能になる場合にのみ、物質的世界の優位は縮小するだろう（Cook: 16）。

クックはこうした解釈を、アドルノをマルクスの唯物論の後継者と位置づける文脈の中で展開している。彼女によれば、アドルノは（「反唯物論者」というとりわけマルクス主義者の側からの評価に反して）「精神に対する自然の優位」という認識をマルクスと共有しているのであり、そしてこの認識はアドルノにおいて「客体の優位」というかたちで深められるのである。

上で見たようなアドルノの「客体の優位」の解釈は、なるほどマルクスの唯物論に沿った理解ではあると言える。例えば『資本論』第三巻のよく知られた次のような箇所である。

じっさい、自由の国は、窮乏や外的な合目的性に迫られて労働するということがなくなったときに、はじめて始まるのである。つまり、それは、当然のこととして、本来の物質的生産の領域のあなたにあるのである。[中略] 自然必然性の国は拡大される。というのは、欲望が拡大されるからである。しかしまた同時に、この欲望を満たす生産力も拡大される。自由はこの領域のなかではただ次のことにありうるだけである。すなわち社会化された人間、結合された生産者たちが盲目的な力によって支配されるよう

に自分たちと自然との物質代謝によって支配されることをやめて、この物質代謝を合理的に規制し自分たちの共同的統制のもとに置くということ、つまり力の最小の消費によって、自分たちの人間性にふさわしく最も適合した条件のもとでこの物質代謝を行うということである。しかし、これはやはりまだ必然性の国である。この国のかなたで、自己目的として認められる人間の力の発展が、真の自由の国が、始まるのであるが、しかし、それはただかの必然性の国をその基礎としてその上でのみ花を開くことができるのである。労働日の短縮こそは根本条件である（マルクス 3-3: 339）。

この箇所について、A. シュミットは次のように評している。

マルクスは、自由の王国は、たんに必然の王国にとっかわるだけではなく、同時に抹殺することのできない契機としてそれを自己のうちに保持していると見る。生活のより理性的な形成は、その再生産に必要な労働時間を、なるほど短縮はするが、しかし決して労働を完全に廃止することはできないという点に、マルクスの唯物論の二元的対立性が反映している（シュミット: 150）。

すなわち、人間の歴史は結局のところ自然との物質代謝という自然必然性からは解放され得ないのであり、この自然必然性は人間の歴史にとっての非同一的な契機としていかなる社会形態のもとでも厳然と残存し続けるという認識がマルクスにはあった、シュミットは指摘する。しかしながら、また、まさにそうであるからこそ、マルクスは生産力の拡大や自然との物質代謝の合理的規制を通じて自然必然性の領域を限りなく最小化していくこと、言い換えるならば「第一の自然」の優位を緩和することを目指していたとも言える。

したがって上で見たようなクックの「客体の優位」論の解釈は、マルクスに関しては次のようなかたちで妥当する。人間による自然に対する支配の技術的前進を通じて人間の生における物質的諸条件の優位が緩和されることによって、社会の自然成長性もまた和らげられていくのである。こうした意味で、マルクスにおいては、「第一の自然」の優位の緩和と「第二の自然」の優位の緩和とは矛盾することなく折り合っている。

だが、アドルノにおいてはどうかであったらうか。争点となるのは「第一の自然の優位の緩和」であり、とりわけその際に前提とされている自然支配原理である。アドルノの立場にそくして言うならば、世界の脱呪術化過程としての文明がその創始以来胚胎してきたとされる自然支配原理（Vgl. DA）からは、マルクスもまた自由ではなかったのである。

マルクスの考えによれば、人間同士の支配関係は確かに変革される。[中略] しかしそれによって、自然に対する人間の無条件の支配はマルクスにおいては何ら変化しない。その結果、マルクスの階級なき社会のイメージは、かつてホルクハイマーがそう表現したように、自然を搾取するための巨大な企業体といったものにつうじるものを含んでいる、ということさえできる。[中略] 自然と人間の関係もつねに考慮に入れている真に解放された社会のイメージにとっては、社会内の支配形態において自然支配に対する関係が再生産されるべきではないからこそ、自然支配に対する関係もまた変革されねばならない（VND: 89-90/101-3）。

自然支配原理を前提とする限りにおいて、「第一の自然」の優位の緩和を通じて「第二の自然」の優位の緩和の可能性もまた開かれる、というクックの解釈は、アドルノの「客体の優位」論の解釈としては妥当し

得ない。アドルノの「客体の優位」論は、むしろ、自然支配原理への反省という文脈において理解されるべきである。

結びにかえて

第二の自然をめぐることは、アドルノは、人間の歴史が制御不可能な自然の過程のように現れていることへの問題意識をマルクスと共有している。だが、第一の自然と人間との関係の認識をめぐることは、両者の間には看過し得ない断層が存在する。すなわち、人間と自然との物質代謝という人間の歴史にとっての永遠に廃棄され得ない必然性（アドルノの言葉を用いるならば「非同一性」）に対してどのように向き合うかということをめぐる立場上の決定的な相違が両者の間には存在するのである。

引用・参考文献

【Adorno の著作】

ES: *Nachgelassene Schriften*, hrsg. von Theodor W. Adorno Archiv, Abt. IV: Vorlesungen, Bd. 15, *Einleitung in die Soziologie*, hrsg. von Cristoph Götde, Frankfurt/M., Suhrkamp Verlag, 1993. (『社会学講義』、河原理他訳、作品社、二〇〇一年。)

GF: *Nachgelassene Schriften*, hrsg. von Theodor W. Adorno Archiv, Abt. IV: Vorlesungen, Bd. 13, *Zur Lehre von der Geschichte und von der Freiheit*, hrsg. von Rolf Tiedemann, Frankfurt/M., Suhrkamp Verlag, 1996.

VND: *Nachgelassene Schriften*, hrsg. von Theodor W. Adorno Archiv, Abt. IV: Vorlesungen, Bd. 16, *Vorlesung über Negative Dialektik*, hrsg. von Rolf Tiedemann, Frankfurt/M., Suhrkamp Verlag, 2003. (『否定弁証法講義』、細見和之他訳、作品社、二〇〇七年。)

IN: Die Idee der Naturgeschichte, in: *Theodor W. Adorno Gesammelte Schriften, Bd. 1*, Frankfurt/M., Suhrkamp Verlag, 1997. (『哲学のアクチュアリティー 初期論集』、細見和之訳、みすず書房、二〇〇一年。)

DA: Theodor W. Adorno/Max Horkheimer, *Dialektik der Aufklärung: Philosophische Fragmente*, in: *Theodor W. Adorno Gesammelte Schriften, Bd. 3*, Frankfurt/M., Suhrkamp Verlag, 1997. (『啓蒙の弁証法—哲学的断想—』、徳永恂訳、岩波書店、二〇〇七年。)

ND: *Negative Dialektik*, in: *Theodor W. Adorno Gesammelte Schriften, Bd. 6*, Frankfurt/M., Suhrkamp Verlag, 1997. (『否定弁証法』、木田元他訳、作品社、一九九六年。)

【Adorno 以外の著作】

Cook, Deborah, *Adorno on Nature*, Durham, Acumen, 2011.

アルフレート・シュミット『マルクスの自然概念』、元浜清海訳、法政大学出版局、一九七二年。

細見和之『アドルノの場所』、みすず書房、二〇〇四年。

カール・マルクス『資本論』、岡崎次郎訳、大月書店、一九七二年。

自由主義と弁証法—ジョン・ロールズの反照的均衡について

稲村一隆（日本学術振興会、慶應義塾大学）

1. 古代ギリシアの弁証法の多様性

古代ギリシアの弁証法（対話問答法、*dialektikē*）は現代の自由主義的な見解を形成していくにあたってどのように利用されてきたのか。本発表はこの問題を考察するためにジョン・ロールズの「反照的均衡(reflective equilibrium)」という道德哲学の方法論を検討する。「弁証法」と言えばドイツ観念論、特にヘーゲルの「発展」させたものが一般的によく知られているが、現代の自由主義に大きな影響を与えているのは古代ギリシアの弁証法である。例えばJ.S.ミルが『自由論』第二章で思想や討論の自由を擁護するのにプラトンの対話編の中に表現されている「ソクラテスの弁証法」を利用し、「吟味なき生は生きるに値しない」とした「ソクラテスの精神」を現代の自由主義社会の中に取り戻そうとしたことは非常によく知られた事実である。さらにロールズは『正義論』で正義の二原理を導出するにあたって「反照的均衡」という方法論を提示し、この方法論は一般的に弁証法を用いていると考えられているアリストテレスの倫理学の方法論に依拠していると述べている（*A Theory of Justice [TJ]*, original edition, The Belknap Press of Harvard University Press, 1971, p. 51 (revised edition, p. 45), n. 26（川本隆史ほか訳『正義論 改訂版』紀伊國屋書店、2010年、71頁、注26））。しかしながらその「反照的均衡」はどのような面で古代ギリシアの弁証法を利用しているのか、それはミルの依拠した「ソクラテスの弁証法」とどのように異なるのか、さらに現代の自由主義社会において古代ギリシアの弁証法はどのような意義を持っているのか、などの論点については考察が深められていない。そもそも「古代ギリシアの弁証法」と言われるものにも多くの種類があり、ロールズはどのような「古代ギリシアの弁証法」に影響を受け、それをどのように利用したのであろうか。本発表はこれらの問題を検討することで古代ギリシア哲学の伝統の観点からロールズの正義論の特徴の一端を明らかにし、多様な宗教的、文化的、倫理的見解を抱えた社会においてどのような思考様式、実践理性、そして道德哲学の方法論が必要とされているのかを考察する。

本発表の見取り図として古代ギリシア弁証法の非常に簡単な概略を述べるなら以下ようになる。古代ギリシアで弁証法とは一般に二人の人間の間で交わされる対話の仕方を意味する。一方は「問う人」、他方は「答える人」という役割を担い、問う人は答える人の論理的欠陥を指摘することを目指し、答える人は問う人の質問に適切に答えて自説を擁護することを目指す。アリストテレスの言及によれば、パルメニデスの弟子にあたる、エレア派のゼノンが弁証法を創始したとされている（ディオゲネス・ラエルティオス『ギリシア哲学者列伝』9巻25節）。ゼノンの方法論のポイントは、相手の信じている想定を受け取って、その想定を論理的に展開したときに不可能なことを導き出すことで相手の想定を否定し、ゼノンの自説（あるいはその師にあたるパルメニデスの説）を擁護することにある。例えば、存在が多であると想定した場合、存在はお互いに似ていて似ていないということになり、これは不可能であるから、その想定は間違っており、したがってパルメニデスのように存在は一であると考えべきである（プラトン『パルメニデス』127E-128Aを参照）。

ソクラテスの論駁法（エレンコス、*elenchus*）はこのパルメニデス＝ゼノンの方法論を受容し、修正あるいは発展させたものである。この論駁法も第一に問答相手の信じている見解を受け取り、その見解を反駁することを意図している。ソクラテスは問い手となって問答相手に「はい」か「いいえ」で答えられるような質問を投げかけることで、議論に同意を得ていき、同意の得られた議論の中から相手のはじめの見解と矛盾する言明を得ることで相手の無知を明らかにする。ただしソク

ラテスとゼノンの弁証法には違いがあり、ゼノンの場合、自説の妥当性を擁護するために相手の見解が論理的に否定されるのに対し、ソクラテスの論駁法の場合、必ずしもソクラテスの見解を擁護するためではなく、我々が倫理的事柄に関して無知であることに気付き、真理に向かって主体的に探究する必要性を認識するために相手の見解が反駁される（プラトン『クリトン』49C-E、『プロタゴラス』331C、『ゴルギアス』500B-C）。

アリストテレスの『トピカ』はこのソクラテスの対話問答法の実践を理論化した著作であるが、いくつかずれがある。アリストテレスの弁証法の定義で重要なのは、論証(*apodeixis*)との区別である。論証とは真なる前提から出発する議論であるが、弁証法とは人々に信じられている見解(*doxa*)から出発する議論である。この見解は必ずしも真である必要はなく、他人に信じられている見解であれば構わない。先ほどのソクラテスの論駁法の場合、議論の前提は他人が信じている見解を扱うにしてもそのつど対話の中で問答相手の同意によって確保され、さらにソクラテスは「自分が信じていることだけを語ることを相手に求め、主体的な探究を要求するが、アリストテレスの場合、弁証法の定義の中にそのような要請はなく、議論の練習のためだけに弁証法を用いることも可能である。しかしアリストテレスによれば、弁証法は個々の学問の第一の原理を明らかにするのに用いることも可能である。というのも個々の学問はその原理を前提に据えて、そこから議論を展開するので、その原理そのものについて語るができないからである。そこで弁証法には人々の通念を吟味することで原理へ至る役割が期待されている（アリストテレス『トピカ』100a27-b23、101a34-b4）。

以上、古代ギリシアの弁証法の概略を簡単に述べたが、次にこの概略を見取り図として問題のロールズの「反照的均衡」の特徴を思想的に適切に位置づけ、その意義と課題を考える。

2. ロールズの反照的均衡とアリストテレスの倫理学方法論

「反照的均衡」とは、人々の保持している正義の観念や判断とそこから定式化される正義の一般的原理の間で整合性を求めて絶え間なく行われる思考の過程であり、より正確にはその過程の結果、整合性に到達した状態である。この過程の目的は、人々が多様な宗教的、倫理的見解を保持している現代の自由民主主義社会でその多様性を抑圧することなく人々の社会的協働(*social cooperation*)を可能にするような正義の原理を定式化することである。ただし道徳哲学で求められている反照的均衡とは、人々があらゆる正義の構想を吟味する前に保持している自らの正義に関する見解に適合するような説明を与えることではない。むしろ人々が様々な正義の構想を比較考量し、その正義の構想のいずれかに合致するように自らの見解を修正した後に、あるいは元来保持していた見解にしっかりと依拠した後に到達するような説明を与えることである。したがって「反照的均衡」によって人々の見解は単に規則的なものに表現されるだけでなく、むしろより望ましい正義観念を保持するように根本的な変化を受けるかもしれない。『正義論』でロールズは、反照的均衡を通して、彼の支持する「公正としての正義(*justice as fairness*)」の構想を、道徳哲学の伝統を通して我々に伝えられている他の正義の構想（例えば功利主義の「最大多数の最大幸福」）と比較検討し、最終的にそれがより望ましい原理として理解されることを目指している（*TJ*, pp. 20–21, 48–53 (rev. pp. 18–19, 42–46) (邦訳 28–30, 68–74 頁))。ではこのような方法論はどの側面でアリストテレスの方法論に即しているのだろうか。

ロールズの依拠したアリストテレス研究に基づくならば、「反照的均衡」はアリストテレスが『ニコマコス倫理学』（以下、*EN* と略）第一巻で「最高善」の「幸福」の概念を定式化した方法論に即

している。アリストテレスの議論によれば人間の「善さ」は人間に固有の機能を発揮することにある。というのも笛吹きや彫刻家などの技能者はその固有の機能を発揮することに笛吹きあるいは彫刻家としての善さがあると考えられている(*dokei*)からである。また目や手や足など身体の各部分に固有の機能があると現れている(*phainetai*)ように人間にも何らかの機能があると人は想定するであろう。このようにアリストテレスは、技能者や身体の部分に関する人々の観念に依拠し、それとの類比によってより抽象的な人間の機能を定義することを試みている。この方法論は人々の考えから議論が出発している点で弁証法的といえるものである。必ずしも *EN* 第七巻で規定されている、かの有名な弁証法、つまり人々の考えを取り上げ、それらの矛盾や難点を提示し、その難点を解きほぐすことが真理の発見だと考える弁証法ではないが、人々の考えから抽象的な原理を抽出することを試みている点で弁証法的議論である。ロールズが正義の原理を定式化するのに人々の保持している観念に依拠した側面は、*EN* 一卷七章の議論に基づいている。

さらに *EN* 一卷八章の議論も「反照的均衡」のもう一つの側面を明らかにするのに有益である。アリストテレスは先ほどの人間の機能に関する議論で「人間の幸福とは徳に即した魂の活動である」と定義した後、この規定が人々の言論とどのように適合するのかについて考察している。例えば「徳が幸福である」と主張する人々に対しては、アリストテレスの説とこの説は基本的には合致するが、所有と活動には違いがあり、幸福のより正確な定義は徳を単に所有することだけではなく、徳を実際に働かせることにあると議論している。このようにアリストテレスは彼の幸福に関する定義が人々の説とどのように合致し、あるいはどのように不整合をきたすのか、人々の説は彼の定義の中でどのように位置づけられるのか、を議論している。ロールズの反照的均衡にもこのような思考の過程が組み込まれている。つまりロールズの方法論でも正義の原理は再び人々の観念や判断に照らしてその整合性が問い直されている。例えば、より才能に恵まれた人はそれにふさわしい利益や地位を得るに値するという考えは、正義の第二原理、特に最も恵まれていない人に貢献する限りにおいて不平等な利益を得ることが許されうるとする格差原理に照らして、修正あるいは拒否されている。以上のように、人々の考えに照らして正義の原理が抽出される点、そして定式化された原理と人々の考えとの整合性が再び検証される点、この二つの側面でロールズの反照的均衡はアリストテレスの弁証法的議論に依拠している。

最後にロールズが「広い(*wide*)反照的均衡」という方法論を展開する際にもアリストテレスの議論を利用している。多くの論者は「狭い(*narrow*)反照的均衡」を道徳的な判断のみからなされる思考の過程、「広い反照的均衡」を道徳的判断だけでなく、道徳的でない科学的命題も含めた判断からなされる思考の過程として捉えているが、これはあまり正確ではない。ロールズによると、前者はある一人の人間が当初自分の保持している観念や一つの立場のみを考察の基礎とし、その中で整合的な正義の理論を構築した場合である。これに対し、「広い反照的均衡」とは他の立場の正義の構想（例えばロールズの立場からすれば功利主義や卓越主義）やそれを支持するような議論を検討し、お互いの特徴を比較検討した上で正義の理論を構築した状態である (*Justice as Fairness: A Restatement [JF]*, ed. by Erin Kelly, The Belknap Press of Harvard University Press, 2001, pp. 30–31 (田中成明ほか訳『公正としての正義 再説』岩波書店、2004年、52–53頁))。ロールズはこの「広い反照的均衡」を重視し、「道徳的真理(*moral truth*)」の観念など道徳哲学の認識論的基礎付けを議論するよりも、人々の保持している道徳観念を比較し合うことで、整合性の取れた正義の原理を定式化していくことが喫緊の課題だと考えている。ただしすべての正義の構想、そしてそれらを補強するすべての議論を検討することは不可能なので、「哲学的伝統から我々になじみのある有力な諸構想の

構造を特徴付けること」が実行可能な方策であると述べている（John Rawls, ‘The Independence of Moral Theory’, in *Collected Papers*, ed. by Samuel Freeman, Harvard University Press, 1999, p. 289）。この方法論は暗黙のうちにアリストテレスの倫理学の言明に即している。アリストテレスも幸福に関する人々の説を批判的に検討していることはすでに述べたが、彼はすべての説を吟味することは無益であると考え、最も普及している考え、あるいは何らかの道理があると考えられている説を検討するのがよいとしている（*EN* 1095a28–30）。そこでロールズにとって功利主義がそうであるように、アリストテレスにとってプラトンの学説が自己の説の妥当性を検証するための比較の対象となる。

以上、ロールズの反照的均衡がアリストテレスの弁証法の学術的利用に影響を受けていることを見てきたが、これはJ.S.ミルの弁証法理解とどのように異なるのであろうか。周知のようにミルの『自由論』第二章では思想や議論の自由を擁護するために、そしてたとえ多数者が正しい見解を持っていたとしてもなぜ自由な言論が必要であるのかを説明するために弁証法の考え方が用いられている。『自由論』でミルが懸念している問題とは多数者の専制であり、多数者の考えにすべての人を従わせ、画一化した社会へ人々を順応させる事態こそが「自由の喪失」だと考えられている。ミルの解釈によれば、このような多数者の通念に疑問を付すために案出されたのがソクラテスの弁証法である。ある主張を死んだドグマとしてではなく生きた真理として理解するためにはその主張に反対する人たちに説明し弁護することが必要不可欠であるとした上で、現代の教育方法の中でソクラテス的弁証法より他にこの役割を果たしうる手段はないとしている。つまりミルの枠組みで弁証法は社会的問題についての個人同士の対話のあり方として利用されている。

これに対し、ロールズは個人同士の議論の作法というよりは、その対話を成り立たせるためにすべての市民が参照すべき正義の原理を定式化するために弁証法を用いている。したがってロールズのアリストテレス的弁証法には「実際に当人が信じていることだけを語る」といった対話のあり方の要素が抜け落ちている。おそらくソクラテスの観点からすれば、アリストテレス的な転用は弁証法の劣化である。ソクラテスにおいては、それぞれの議論のステップごとに同意を得て行くこと、自説を長々と披露してはならないこと、多数者の前ではなく二人で議論される必要があることなど、口頭のやりとりの作法として弁証法が捉えられていたにもかかわらず、そしてこのようなやり方こそが真理を生き生きと理解する唯一の方法であるにもかかわらず、アリストテレスはこれを学術的な方法論へと「発展」させた。ミルとロールズの関係はそれぞれの思想的源泉がソクラテスとアリストテレスにあるため、比較的同じような違いが彼らの政治理論の中にも現れている。したがってロールズの反照的均衡もこのような弁証法の「発展」による問題の限定を受けている。

3. 広い反照的均衡の意義

ロールズの「反照的均衡」が弁証法の学術的利用に影響を受けていることを確認したが、ではこの方法論の意義はどのようなところに見出せるのであろうか。「反照的均衡」に寄せられた批判として最も有名なのは、それがある種の主観主義(subjectivism)あるいは直観主義(intuitionism)にすぎないというヘアの議論である。ヘアによれば、ロールズの方法論は道徳的な言語（例えば「べし」など）の論理的分析に依拠していない。反照的均衡では人々の判断から道徳的な原理が定式化され、この原理は再び人々の判断に照らして妥当性が検討されるにすぎない。このとき道徳的原理は何らかの客観的で実在的な特質に基づいているわけではなく、人々の「主観」あるいは「直観」に基づいている。もし人々の主観や直観に偏見や時代的制約が入り込んでいた場合、それを批判する契機がこの方法論には存在しない。したがって、ヘアによれば、反照的均衡を通しては人々の合意を超

えてより客観的な正義の基準を明らかにすることはできない。

しかし管見では反照的均衡を直観主義の一形態として位置づけるのはあまり妥当ではない。反照的均衡で人々の熟慮された見解は、論理的な推論の前提と見なされているわけでない。直観主義とは真実であることが自明な言明から演繹あるいは帰納によって倫理理論を構築する立場であるが、反照的均衡は人々の見解をそのような自明な言明として扱うわけではなく、正義の原理を定式化するための暫定的な前提として扱うにすぎない。したがって正義の原理が定式化された後に人々の見解は修正されたり、拒否されたりする可能性が担保されている。反照的均衡とは人々の熟慮された見解、正義の原理、原理を設定するための条件、背景理論などの間で整合性を求める方法論であって、直観主義というよりは知識の整合説の一形態として捉えられるものである。

ただし反照的均衡、少なくとも「広い反照的均衡」は、単なる整合説でもない。単純な整合説の場合、ある信念体系はその中に矛盾しているものがないかという観点のみから評価され、その信念体系が果たして実在を捉えているかどうか、そして他の信念体系と比べて優れたものかどうかを考察することが不可能である。これに対し「広い反照的均衡」の場合、ある理論の妥当性はその内部の整合性だけでなく、他の理論と比較して自己の理論の優劣が検討されるようになっている。ここで求められているのは、「道徳構想の比較研究」であり、具体的にはそれぞれの立場からどのように正義の原理を定式化するのか、そして様々な個別的問題に対してそれぞれの立場はどのようにアプローチするのかなどを考察することである。ロールズの弁証法的な表現を借りるならば、「道徳哲学の伝統ですべての主要な構想は繰り返し更新されなければならない。私たちはお互いに寄せられた批判に注目することによって、そしてできるかぎり、それぞれの構想の中で他の構想の発展を組み込むことによってそれらの定式化を強化することを試みなければならない」（『The Independence of Moral Theory』, p. 302）。つまり「広い反照的均衡」は人々の熟慮された見解から議論が出發する点で弁証法的であるだけでなく、他の対立した理論を批判的に検討し、そして自己の理論に寄せられた批判を吟味するという点でも弁証法的である。

このように道徳理論の方法論を捉えると、管見では以下のような利点がある。第一に「広い反照的均衡」では対立する他の理論との競合として理論の発展を捉えられるようになっている。ある単一の信念体系だけが想定され、その中で理論の妥当性が検討される場合、考察の主要な対象は、（1）理論と実在の関係、（2）知識を手に入れるための妥当な推論の方法などになる。しかし弁証法の考え方に基いて、ある一つの問題に対して複数の理論があると仮定するならば、上記のような認識論的問題点を解決するだけでなく、他の理論との関係で自己の理論の優れている点を説明することが求められる。ここで道徳哲学の課題とは絶対に確実な知識の枠組みを提示することではなく、不確定な仮説を提示するように理論の枠組みを構築し、個別的論点に関する誤謬や不整合を解消し、自分の理論に対するさらなる批判を積極的に招くことである。科学哲学の反証主義のように、道徳理論もつねに反証される可能性にさらされる必要があり、反証される可能性があるにもかかわらず、完全に反証されないことで、そして他の理論と比べて相対的優位を維持していることによって道徳理論の妥当性を担保することができる。

第二に反照的均衡を弁証法的に理解するならば、問題に対する解答を提示する営みとして理論を構築する作業の意義を捉えることができる。倫理的社会的な領域で求められているのは、できるだけ整合的な美しい理論を構築することそれ自体ではなく、ある社会的な問題に関して特定の意見に合理的な理由を提示すること、あるいはその問題に取り組む際の議論の枠組み、基準などを設定することである。例えば正義論では財の分配政策の基準、身体的所有権を制限する理由付けなど具体

的な問題との関係でそれぞれの理論の特徴を捉えることが求められている。そして一つの理論が社会的問題のすべてに答えなければならないわけでは必ずしもない。ある問題には功利主義の観点から、別の問題には卓越主義の観点から接近することも可能である。弁証法的な思考様式とはそれぞれの問題に対して諸々の理論の限界を見定めることである。

第三に弁証法によって人々の信念に内在的な仕方でも議論を展開することができる。すでに述べたように弁証法の一つの側面とは人々の信念から議論が出発することであり、また人々の同意を得ながら議論を展開することで対話の相手を説得することである。ロールズの枠組みでは「正当化(justification)」と「証明(proof)」の区別がこの点に関係している (*TJ*, pp. 580–581 (rev. pp. 508–509) (邦訳 764–765 頁)、*JF*, pp. 26–29 (邦訳 44–49 頁))。つまり理論的な学問で用いられる「証明」とは命題間の論理的関係を単に示すものであるが、実践学で必要とされている「正当化」とは議論の前提についてお互いに同意し、議論の帰結が相手に対して説得的になるような証明のことである。そして「証明」では人々の同意に関係なく知識の体系が真なる命題から導出されればよいが、「正当化」の場合、議論する人々是对立した見解を保持していることを前提に据えて、お互いに合意できるところから議論を展開しなければならない。ロールズの議論は人々のすでに保持している価値に内在的に道徳理論を展開できないと批判されることがあるが、ロールズがアリストテレスの弁証法に即して人々の判断から議論を展開させるとき、彼の議論が多くの人にとって認識可能であり、それによって彼の正義の原理が自由主義社会の基礎になることを求めている。

以上のように本発表ではロールズの反照的均衡の特徴を古代ギリシアの弁証法の伝統の中に思想的に位置づけることによって、自由主義社会を成り立たせるためには弁証法のエートス、思考様式が必要とされていることを明らかにする。

(当日はプラトン、アリストテレス、J.S.ミル、ロールズから重要なテキストを配布資料の中に引用し、詳細に検討致します。)

本文で言及した以外の重要な文献

Daniels, Norman, *Justice and Justification: Reflective Equilibrium in Theory and Practice*, Cambridge University Press, 1996.

Davidson, Donald, 'Dialectic and Dialogue', in his *Truth, Language, and History*, Oxford University Press, 2005, pp. 251–259.

Mill, John Stuart, 'Grote's Plato', in his *Collected Works of John Stuart Mill*, vol. XI, ed. by J. M. Robson, University of Toronto Press, 1978, pp. 375–440.

Nussbaum, Martha C., *The Fragility of Goodness: Luck and Ethics in Greek Tragedy and Philosophy*, revised edition, Cambridge University Press, 2001, esp. pp. 240–263.

Vlastos, Gregory, 'The Socratic Elenchus', *Oxford Studies in Ancient Philosophy*, vol. 1, 1983, pp. 27–58.

一九三〇年代の森林風致言説からみる風景思想——林学・造園学の学知と歴史意識の交錯地点

岩田京子（立命館大学先端総合学術研究科）

一 はじめに

本報告の目的は、一九三〇年代の京都における森林風致に関する言説を、風景思想を考察するための予備的検討対象とし、その言説が発言主体の思想全体のなかでいかなる内在的必然性をともなって成立したのかを検討することである。具体的には、ローカルな知識人・新見波蔵によるアカマツという特定の樹種の保全言説をおもな分析対象として、林学や造園学の学知を基盤とするイデオロギーが、樹木を主体として構成される森林風致、風景にまつわる政治にどう響いていたのかを考えてみたい。

日本における法的用語としての風致という概念は、近代を通じて争点であり続けてきた。しかし、今日も用いられている風致概念がいつ、どのような過程で形成されてきたのかについては、必ずしも明らかにされていない。その探求に適したフィールドとして、報告者は京都に注目する。

これまでの都市計画史、林政史などにおける研究は、人びとのなかに元来あった風致保存意識が、森林、公園地、名勝地などを管理する近代法の発展によって強化されてきたという構図を描き、風致概念の政策上、あるいは技術面での発展を強調する傾向がある。また、風致概念、風景思想の形成過程は、ローカルな知や実践の重視が重視される環境思想研究や、京都近代史という具体的な地域史の枠組みのなかでも一部論じられてきた（1）。ただし、森林施業の技術体系に照準し、都市景観の要素としての森林、ひいては風景の保護政策の沿革をたどるという方法論では、政策の背後にあった専門的な論説と行政の計画の影響関係が必ずしも明らかにされない。

本発表では、京都における風致概念の歴史性に注目する視点から、風景をめぐる議論に座標軸を与えた、科学・アカデミズムの動向に注目する。とりわけ、一九三〇年代において、新たな共同性にもとづく「ローカル」を指定する側面をもつ風景思想にかかわる、さまざまな論説を発表していた新見波蔵の思想に着目する。ローカルな知識人・新見波蔵の所論の検討を通じて、この人物が示した当時の林学の学知にもとづく論説が、中央の先端的な学知の実践に対する、地域の現実に根ざす／根ざそうとするローカルな知のありようの一例として、どのような歴史上の位置づけが可能かを検討する端緒としたい。

二 知と思想の多様な表れ方——新見波蔵を例に

1 新見波蔵について

新見波蔵は思想についての研究史上、あるいは林学の歴史において、ほとんど無名に近い人物である。彼の出自や経歴についての資料が多くあるわけではない。ただし、断片的に残る資料を読み合わせると、新見が京都をはじめとするローカル・地域における、林学の学知にもとづく林業や風致施業などの実践面で果たした業績とともに、デモクラシー期の修養に関する思想の分野でも少な

らぬ足跡を残した人物であることがわかる。

一九二〇年代から一九三〇年代に至る時期に表れた風景思想の研究の一環として新見にスポットをあてることには、一定の意義があると思われる。

新見は、一九一八（大正七）年八月から一九二〇（大正九）年三月まで岡山県勝田郡立農林学校で教諭（奏任待遇）を務め（2）、一九二五（大正十四）年の春から京都府立京都農林学校（以下、京都農林）の林科（一九二八年に農林科と改称）に農学部と兼務の嘱託教師として、一九二九（昭和四）年三月三十一日からは一九三六（昭和十一）年三月三十一日まで教諭として、勤務した。私生活においては、一九〇五（明治三十七）年に西田天香によって創設された宗教的共同体・一燈園に傾倒し、同園の機関紙『光』（一九一九〔大正八〕年十一月創刊）を定期的に購読していたようである。京都府山林会の機関紙『山のさち』に林学に関わる内容の論説を発表し、併行して、京都農林の同窓会である桂会の会報に、後述する『聖天皇と第一帝国』に通じる内容の論説を発表していた（3）。

また、本名や「新見白露」という名で『山のさち』や『桂』に、短歌を発表していたほか、「篠平作」という名で、設定に林学に関わる者の経験を反映したと思われる内容の小説「白露の歌」も発表していた。「白露の歌」は、朝日新聞社が創刊四十周年を記念して募集した懸賞小説に二等当選し、一九二〇（大正九）年の『大阪朝日新聞』朝刊におよそ三カ月間にわたって連載された小説である。当時の朝日新聞に掲載された解説において、本作品は、「無理解な兄、我儘な嫂のために幼い時から自立して植物学者になつた一青年を主人公として、……不思議な運命の糸が結びつける清い恋の展びゆくさま」を「生物学的道徳観から出発して冷静に真面目に現代世相を解剖批判した水晶のやうな曇りない作品」である、と紹介されている（4）。この小説では、主人公の青年の「結婚問題」の顛末が描かれている一方で、主人公が秩父の山奥にある大学所有の演習林へ施業案作成のための測量に出かける様子が描かれるなど、実際に林学あるいはそれに関連する分野の知識や、演習の体験があるものでなければ想像しがたいと思われる経験が登場する場面がいくつかある点が興味深い。これらの業績に鑑みると、新見が多分野における文筆活動に積極的であったことがうかがえる。このような新見の活動のありようには、デモクラシー期に様々な分野で社会活動を展開した人びとと類似する意識と実践を看取することができるだろう（5）。

2 生命、法則への関心

新見が単著を発表したのは、管見の限りでは、一九二八年の『人類の生活と其法則』は初めてのことである。この著書は、新見の教え子にあたる卒業生有志が公刊会を起し、第一種会員から二円半以上、第二種会員から二円以上の寄付を受けたことによって集まった資金によって発行された（6）。新見が約二十年かけて完成させたという英文冊子 *The liberty of human life* が先にあり（7）、本書はそれを邦訳したものとされている（8）。

この著書の成立背景として記憶に値すると思われるのは、原稿の整理にあたって一燈園、とりわけ西田天香（一八七二—一九六八）の助力があったという点である。同書が一燈園と結び付けられる理由を、新見は、「ダアウインに従へば、無制境の生活場に於ける強者がその適者として生存するこ

とになります。之は大変な間違であります……。私は凡の人に理解を求めますのでありますが、一燈園に縁ある方々には理解して頂き易いと思ふのであります。何故といふに、此方々は人の世に於て求めねばならぬものを求めてゐるからであつて、世には往々求めてならぬものを求めてゐる人があるからであります」（9）と説明している。

また、新見は「新見龍王」の名で一九三六年に『聖天皇と第一帝国』を発表した。これは、新見が一九三四年から私費で発行し、毎月七千部を無料で配布していたという月刊新聞『聖法則』をまとめた単著である。

『聖天皇と第一帝国』は、「農村を根本的に救うことを目指した「日本立替の原理とその方法」として「五項整頓」を提唱している点に特徴がある。「農作物には不作といふことがあるが、林業にはこのことがないではないが、浅い。……林業は余り豊凶といふものに煩はない。そして、今赤貧の底に喘いでゐる。……一つ、聲を揃へて、號泣してもらひたい、慟哭してもらいたいと。……泣くのがいやであつたら、一つ、五項整頓について考へて頂き度いのです。……この際、この死活の岐路に立つ農民が、大和魂を發揮して、自力の復活に動き出してもらいたいのです。……この自力によつて、日本本來の天國を建立するのです。」（10）

新見の著書『聖天皇と第一帝国』および『人類の生活と其法則』は、一九三〇年代日本におけるマルクス主義歴史学の典型的潮流にのるものでもあつた。一九三〇年代の日本において、マルクス主義の思想家たちのなかで、発展論においてとらえられる「法則」の觀念に収まりにくいアジア的生産様式をめぐる議論を契機に、多数の転向が起つていたことと無関係ではないと思われる。磯前順一によれば、マルクス主義の思想から導き出される世界史的な普遍性との対照項として、日本の特殊性に注目する視角が立ち現われるなかで、日本の土着的伝統、外来思想に対する本来的な内部としての天皇制に注目する傾向が、当時の日本の思想界にはあつた（11）。そのような傾向が、新見の著書『聖天皇と第一帝国』にも典型的なかたちで埋め込まれている、と考えられる。

ところで、新見は、自身の思想が西田天香のそれと関わるものであることを言明していた。赤澤史朗は、1920年代半ばから日本における教化政策の展開過程について論じるなかで、当時、国家の教化政策とは別系列に属する諸種の修養団体の、国家による非政治的統合を下から支える契機を孕む形での活躍があつたことに注目し、西田の修養思想に言及している。赤澤によれば、西田の修養思想は「禁欲主義的倫理に貫かれた……立身出世主義が目標とする富や社会的地位とは関わりのない人間の価値というものが存在することを主張するもの」であつた（12）。赤澤は、西田が「家名保持や親孝行の道徳の中にも利己心が含まれていることを洞察する視点をもつていた」ため「天皇制社会やその道徳と切り離されている」のに対して、後藤静香（一八八四—一九七一）の立場を対比的に取りあげている。後藤は、一九一八（大正七）年に社会運動団体である希望社を設立した活動家である。赤澤によれば、後藤の思想は「あるがままの日本的家族関係を容認する立場にはな」く、「人はどんな境遇にあつてもその境遇に感謝し、その境遇の中で精一杯努力せよという「現状充実」の……日本的家族関係や天皇制道徳を美化する立場に立つ」、「現実に国家的な保護や恩典を求める傾向が強」いものだった（13）。

以上のような赤澤の指摘を踏まえると、新見が『聖天皇と第一帝国』において天皇を頂点とする生

命体としての国家のありようを本来的な伝統であると素朴に説き、家族関係を模した天皇制を道徳を規定するものとして美化する立場は、たとえば、後藤静香に通じるものであったといえる。より直接的な影響関係に着目すれば、新見の思想には、都市と農村、資本家と小作人といった対立項にまつわる社会的矛盾にたいする、現実的な問題認識を内包する思想という点で後藤静香と共通する西国天香が説く修養思想が反映されていたと推測することができる。これら修養思想は、啓蒙的な教化政策とは異なる、人びとに広く訴えかける力をもっていたが、人びとをして社会変革を目標とする政治的な主体へ成らしめるものとして機能していたとは限らない。とはいえ、そこに国家的な契機が含まれていなかったわけではなく、国家のもとでの統合へ人びとを促し、ナショナリズムを下から支える性格をもっていた。

また、新見の著書の特徴は、「生命」の構造が考察の対象とされている点にもある。新見の論説において、立論の出発点に据えられているダーウィニズム、あるいはそれに象徴される競争原理としての生存競争にたいする批判的な発想は、同時代の知識人のあいだで広く共通してみられた進化論の受容という流れの中で理解することができる。法則や生命といった用語、概念を用いる、大正後半から昭和初期にかけての時期における新見の思想は、大正生命主義の一事例として捉えることができるだろう（14）。

三 おわりに——森林風致にまつわる言説への展開

一九三〇年代の嵐山国有林にたいする森林政策において、アカマツという特定の樹種を保護しようとする方針が存在した。アカマツ保全を結論とする理念の系譜、およびそれを反映した実践は、報告者が明らかにしたように、この時期の京都において林学や造園学の専門家の論説とかかわりが深い（15）。森林帯や植生遷移論に関する知識を身につけた林学の専門家をはじめとして、社寺の境内山林の植生的変化を社会的な問題の対象とするような観点が一九三〇年代の時点で成立していた。新見は、法則や生命といった概念への目配りを基底にすえる形で、独自の思想を展開していたと考えられる。そのなかで、次節以降でみる、歴史・過去へのまなざしを深くに織り込んだアカマツ保全言説のように具体的かつ実践的な提言を行なっていったと推測される。

新見によるアカマツ保全言説について、その時代的な位置づけや中央の動向との影響関係など精査を図ることを今後の課題としたい。

注

(1) (中嶋 2006)

(2) (木村編 1983:529)

(3) 『聖天皇と第一帝国』が月刊新聞『聖法則』のみならず、雑誌『桂』に寄稿された論説をも収録したものだということは、(新見 1937) からうかがうことができる。

(4) 『大阪朝日新聞』、一九二〇年六月一日、朝刊、四面

(5) デモクラシー期のローカル知識人の活動例に関しては、(畔上 2013) が、東京市公園課の造園専門技師として都市における官僚制の末端にあり、近郊農村における名望家、郷土史家として地域行政の要ともなっていた富岡丘蔵という人物に注目している。

(6) (新見 1929:39)

(7) *The liberty of human life* (=「人命の自由」)の内容は、一九三一(昭和六)年に *A proposal for the restoration of our world* と改題されて、『人類の生活と其法則』の英文パンフレット版という位置づけで公刊された。

(8) (新見 1928:188)

(9) (新見 1929:39)。『人類の生活と其法則』は、定価二円のところを、一燈園関係者には一割引で提供されたという。

(10) (新見 1934)。新見は林業の救済策を、論説「木材の価格」や「京都府下林業の将来」などでも論じている。

(11) (磯前 2008)

(12) (赤澤 1985:30)

(13) (赤澤 1985:32-33)

(14) (鈴木 1996)

(15) (岩田 2013)

引用・参考文献

赤澤史朗「教化動員政策の展開」、同『近代日本の思想動員と宗教統制』、校倉出版、一九八五年、一五一-四九頁

磯前順一「戦後歴史学の起源とその忘却——歴史のポイエーシスをめぐって」、磯前順一、ハリー・D・ハルトゥーニアン共編『マルクス主義という経験——1930 - 40年代日本の歴史学』、青木書店、二〇〇八年、一一六-〇頁

改造社関係資料研究会編『光芒の大正——川内まごころ文学館蔵 山本實彦関係書簡集』、思文閣出版、二〇〇九年

畔上直樹 2013「戦前日本における神社風致論の構造転換と「村の鎮守」」藤田大誠編 2013『平成二十二～二十四年度科学研究費補助金(基盤研究(C))研究成果報告書:帝都東京における神社境内と「公共空間」に関する基礎的研究』 pp.115-140

岩田京子 2013「アカマツ保全言説の検討——京都における風致概念の展開」『コア・エシックス』 9、pp. 39-47

木村泰二編、浜田謙一郎監修『勝農史——創立八十周年記念』、岡山県立勝間田農林高等学校、一九八三年

鈴木貞美『生命で読む日本近代——大正生命主義の誕生と展開』、NHK ブックス、一九九六年

小寺農夫・近藤助「風致的取扱に據る赤松劃伐作業」『林学会雑誌』一四卷三号、一九三一年、一四

一二七頁

小林義秀「植生上より観たる風致の維持並に改善」『造園雑誌』二卷一号、一九三五年、三五—五二頁

篠平作「白露の歌」『大阪朝日新聞』、一九二〇年六月四日—九月三十日

新見波蔵『人類の生活と其法則』、新見波蔵、一九二八年

——「御禮かたがた」、『光』八六号、一九二九年、三七—一九頁

——「京都市風致の主要素に就て」『山のさち』五六号、一九三二年、四—六頁

——「京都市風致の主要素に就て（四）」『山のさち』五六号、二—四頁

——「木材の価格」『山のさち』六〇号、一九三二年、二—四頁

——「京都府下林業の将来（一）」『山のさち』六二号、一九三二年、六一—八頁

——「京都府下林業の将来（二）」『山のさち』六四号、一九三二年、四—六頁

——「京都府下林業の将来（三）」『山のさち』六五号、一九三二年、八一—九頁

——「聖域林に就いて（二）」『山のさち』七三号、一九三三年、二—五頁

——「追憶散記」、京都府立京都農林學校桂會編『桂——「桂」第百號記念特輯號』、京都府立京都農林學校桂會、一九三七年、六—六頁

新見龍王『聖天皇と第一帝国』、武揚社書店、一九三六年

附記

本研究は日本學術振興會特別研究員奨励費（MEXT/JSPS 24-9800）の助成を受けたものです。付して深謝申し上げます。

自由市場の道徳性をめぐる一考察——エドモンド・バークの場合——

中澤信彦（関西大学）

I 人間らしい、道徳的な、規律ある自由

本報告では自由市場の道徳性をめぐるエドモンド・バークの思考を追跡する。

ある個人の自由は、直接的に別の個人に働きかけ、彼らの自由と衝突する可能性を持つ。この意味で、究極的な自由放任という概念は存在しえないし、人間の自由には何らかの制約が加えられなければならない。この点をバークも認めており、それゆえ、彼が擁護に務める自由においては秩序や規律が優先する。バーク自身の言葉によれば、それは「人間らしい、道徳的な、規律ある自由」(Burke [1790 (1989)] 57) である。このような自由は道徳的義務にもとづく自己規律（情念の抑制）によってはじめて確保されるものであり、そのことによって単なる放縦から区別される。そればかりでない。社会を構成する個々人の道徳的抑制の力が大きければ大きいほど、人間と社会が享受できる自由の範囲はむしろ拡大する。バークにとって、人間が現実享受する自由の諸権利とは、あくまで歴史的・社会的な所産としてのそれらである。フランス革命の賛美者たちが声高らかに唱えているような、抽象的・形而上的・超歴史的なそれら——いわゆる「人間の権利」——は、決してそこに含まれない。以上のようなバークの自由観の理解は、今日ではバーク研究者の共有財産になっていると言ってよい。

しかし、このような彼の自由観が彼の市場観といかなる関係を有していたのかについて、バーク研究者の間で共通の理解が形成されているとは言い難い。一般的な理解では、バークの経済的自由主義思想は生前未公開のパンフレット『穀物不足に関する思索と詳論』（1795、以下『不足論』）において最も完全に表現されている、とされる。このパンフレットは、対仏戦争開始（1793）後の食糧難に際して、時の首相ピットから政府の果たすべき役割についての助言を求められたバークが、その返答として著したもので、穀物市場と労働市場に対する徹底的な不干涉政策を説いている。『不足論』を単独で読むと、バークを市場経済の無制限な信奉者として見なしてしまいがちである。しかし、結論を先取りして記すならば、そのようなバーク理解は一面的である。バークは市場における選択の自由についても道徳的義務にもとづく自己規律（情念の抑制）を前提としていた。彼は自由市場の社会統合力を決して認めなかったわけでないが、その力が十全に発揮されるためには、社会の中の個々人が習慣や伝統などの道徳的ルールによる拘束を受け入れなければならない、と考えた。そうであるとすれば、個々人はそのような自己規律をどこでどのようにして身につけるのか？ この問いを解く鍵を本報告はバークの家族観に求める。ロジャー・スクルトンが正当に指摘するように、バークにとって、「個人でなく家族が社会秩序の基本単位」(Scruton [1996] 53) であり、家族は「中間集団（組織・団体）」を代表する社会制度として認識されている。したがって、バークが擁護に努めた自由の概念の明確化のためには、彼の家族観の本格的検討が不可欠であるように思われる。

本報告は以下のような構成をとる。第Ⅱ節では、『フランス国民議会への手紙』（1791）に表明されているバークの家族観を検討する。第Ⅲ節では、『新ウィッグから旧ウィッグへの上訴』（1791）と『国王殺しの平和に関する第一書簡』（1796）に表明されているバークの家族観を検討する。第Ⅳ節では、これまでの考察を踏まえつつ、「選択」や「自由」の側面が強調されつつ議論されることの多い現代日本の「学校選択制」の問題を念頭に置きながら、バーク経済思想の今日的可能性を考察する。

II 『フランス国民議会議員への手紙』

『フランス国民議会議員への手紙』（以下『国民議会』と略記）は、主著『フランス革命の省察』（以下『省察』と略記）の補遺的な性格を有する著作であり、『省察』の公刊（1790年11月）から半年後の1791年5月に公刊された。バークは両著作において、革命後のフランスにおける自由の破壊を告発しながら、自由の本質と棲息条件について哲学的に探究しようとしている。しかし、『国民議会』には『省察』の補遺にとどまらない固有の意義も見受けられる。フランスへの武力行使（反革命干渉戦争）をはっきりと唱道した——アメリカ植民地の独立問題においてバークは最後まで武力行使に反対していたにもかかわらず——点において、この作品は固有の意義を示している。そればかりでない。バークは『省察』で、フランス革命という歴史的事件の性格について、「この革命こそあらゆる革命を通して最も重大な革命、すなわち感情や習俗や道徳的意見についての革命である」と断じているものの、この道徳の革命において最も大きな役割を果たしたフィロゾーフたちに対して、さほど激しい批判を展開したわけではない。しかし、バークは『国民議会』で一転してそうしたフィロゾーフの代表としてルソーをクローズアップし、大きく紙幅を割いて痛烈に批判している。この点にも『国民議会』の固有の意義を認めることができる。

バークは、『国民議会』において、ルソーこそが革命思想の鼓吹者であり、『新エロイズ』こそが道徳の革命の教科書である、と厳しく批判した。『新エロイズ』は書簡体の恋愛小説であり、家庭教師（サン＝ブルー）と教え子（ジュリ）の身分違いの恋愛がもたらす悲劇を描いている。本書はフランスのみならず全世界において、18世紀を通じて最大のベストセラーを記録した。フランス革命を何より道徳の革命であると考えたバークにとって、身分違いの恋愛を情熱的に描き出した『新エロイズ』は、古い道徳を破壊し新しい道徳を読者に鼓吹する——とりわけ性道徳に関して——フランス革命の最も危険な部分を一身に体現した書物であるかのように思われた。

バークによれば、ルソーは「虚栄心の哲学の創始者」であり、「フランス国民議会の狂えるソクラテス」である。バークは、ルソーの偽善——一方で普遍的な仁愛を人々に説きながら、自分の子どもに対してまったく愛情を示さなかったことの矛盾——を、強い怒りとともに告発している。バークによれば、ルソーが親としての責任を簡単に放棄できたのは、親子関係を社会契約になぞらえる誤った理論を信奉していたからである。そして、フランス国民議会は、ルソーに倣って、「[親子関係という]この通俗的な関係の義務を、それが自由に反し社会契約に依拠しておらず人間の権利に則った拘束力を有しない、として拒絶する。確かに、この関係は断じて自由な選択の結果ではない。子どもの側からそうでないし、親の側からも必ずしも常にそうではない」（Burke [1791a (1989)]）。そして、ルソーおよびフランス国民議会が刷新しようとするのは、その神聖さにおいて親子関係に次ぐ人間関係である夫婦関係である。

家庭教師の情事を防ぐ防壁が崩れ落ち、貴族家庭がもはや本来の気品に満ちた誇りと健康な家族的偏見の保護を失ってしまえば、恐ろしい墮落まではほんの一步である。国民議会の支配者たちは、フランスの一流家庭の子女が、ダンス教師、ヴァイオリン弾き、服の仕立屋、美容師、従者、その他たえず動き回っているこの種の市民——彼らは家庭に自由に侵入し、職務上半ば家族同然となっている——の容易

な餌食となり、やがて正規・不正規の関係を通じて両者が混ざり合うことを期待している。彼らは、法制上は両者を平等の身分にした。彼らはすでに法制上はこの種の人々と貴族を平等にした。彼らはルソーの意見を採用することで、この種の人々を貴族の競争相手とした。こういうやり方で、これらの偉大な立法者たちは、彼らの水平化計画を完成させ、彼らの言う人間の権利を確固たる土台の上に樹立する。・・・この階層 [=ジェントルマン] の破壊のために、彼ら [=フランスの圧制者たち] は共同体全体を墮落させる。彼らの圧制に対抗する同盟手段が何一つ残らないように、彼らはこの『新エロイズ』の間違った共感を梃子にして、社会生活の規律を作り上げる家庭内の信託と忠誠の原理を転覆しようとする（Burke [1791a (1989)] 317-319）。

貴族の娘ジュリと平民の家庭教師サン＝ブルーの恋愛や結婚後のジュリの精神的不義は、「社会生活の規律を作り上げる家庭内の信託と忠誠の原理」を転覆させる。バークはそのような事態をひどく恐れた。なぜバークは、家族の道徳をめぐって、これほどまでに恋愛などの感受性や衝動にもとづく行動を批判したのだろうか？ それはバークが当時の上流階級の一般的な結婚観——身分や財産の釣り合いにもとづく結婚——を素朴に無批判的に受け入れていたからではない。家族愛が共同社会（地域社会や国家）への愛着に至る第一歩であり、家庭の崩壊が階層秩序の不安定化と共同社会の転覆を導く、と考えていたからである。つまり、次節でより詳しく考察されるように、バークの家族観は彼の社会理論の重要な一部であったからなのだ。

Ⅲ 『新ウィッグから旧ウィッグへの上訴』と『国王殺しの平和に関する第一書簡』

『国民議会』公刊の3か月後、1791年8月に公刊された『新ウィッグから旧ウィッグへの上訴』（以下『上訴』と略記）は、『省察』に次ぐバークの代表作と目される。道徳的義務を伴わない裸の自由は、共同社会をいとも簡単に解体させる。このことをバークは、夫婦・親子関係から発生する道徳的義務に即して、『上訴』で次のように述べる。

義務は任意でない。義務と意志は互いに相容れない概念である。・・・我々が広く全人類に負う義務は、断じて或る特定の任意の契約の産物ではない。それは人間と人間の間、そして人間と神の関係に由来し、そしてこの関係は決して選択の産物ではない。・・・我々が結婚する場合、確かに選択は任意であっても個々の義務は選択の対象ではなく、状況の本性にもとづいて指図される。・・・両親は彼らの道徳的関係に同意した事実がないかもしれないが、同意したと否とに関係なく彼らは現実に従来いかなる種類の協約も結ばずにいる子どもたちへの長く続く負担の重い義務を負っている。子どもたちは自己の血縁関係に同意した事実はないが、彼らの置かれる関係そのものが彼らの実際の同意をまたずに彼らをその義務へと拘束する。・・・人間はこのような仕方ですべて特定の両親の社会的境遇に伴う各種の恩恵に浴し、各種の義務を負う形で共同社会の一員となる（Burke [1791b (1992)] 159-161）。

バークは『国民議会』で親子関係について「断じて自由な選択の結果ではない」と述べたが、『上訴』ではそのことを夫婦関係と結びつけて、より詳細に解説している。夫婦関係に置かれたという事実そのも

のが、夫と妻に義務を負わせる。親子関係に置かれたという事実そのものが、両親と子どもに義務を負わせる。同様にして、ある共同社会（地域社会や国家）に生まれたという事実そのものが、その者にその共同社会への義務を負わせる。最も小さな共同社会である家族に対する愛着や義務が、より大きな共同社会である地域社会、さらには国家への愛着や義務へとつながる。選択は断じて道徳的な義務や責任の源泉ではない。それを認めてしまうと、別の選択をすることによって、その道徳的な義務や責任を免れることになってしまう。道徳的な義務や責任の源泉は、究極的には、選択の産物ではない「人間と神の関係」に求められる。夫婦や親子の道徳的義務・責務を解体しようとするルソーの道徳論は、煎じ詰めれば、「人間と神の関係」を解体しようとしていることになる。バークが『国民議会』でルソーを厳しく批判したいちばんの理由はこの点に求められる。

また、バークが『不足論』で、飢饉時の政府による大規模な貧民救済を退けながら、「まったく疑う余地なく、貧民に対する慈善は全キリスト教徒が負う直接の不可避の義務」（Burke [1795 (1991)] 129）であると力説した理由もこの点に求められる。『不足論』の議論によれば、「法に属する事柄」と「習俗だけが規制できる事柄」は「異なった分野」であり、後者を「法律で規制することはできない」。バークにおいては、夫として、妻として、親として、子としての道徳的義務の延長線上に共同社会の一員としての道徳的義務——ここに貧民に対する慈善が含まれる——が位置づけられている。家族に関係する習俗は、共同社会に関係する諸々の習俗——市場をめぐる習俗も例外でない——を根底から支え、その意味において、「自然[の]法[則]」であり、したがって神の法でもある、商業の法則」（Burke [1795 (1991)] 137）の十全な開花のための根本条件である。つまり、バークの経済思想は、安定した習俗が市場の健全な機能を支える、という基本構造を示している。しかし、フランス革命はそうした習俗を、とりわけ、中間集団（組織・団体）としての家族（および教会）の価値を消滅させようとしている。だからこそ、バークは『省察』でフランス革命政府による習俗の破壊を商業の破壊としても告発することができた。そして、1795年にイギリス政府が行おうとしていた大規模な貧民救済は、課税やその他の形での富の再分配を必然的に伴い、それによって家族に関係する習俗（扶養義務など）を弱め、結果的に慈善の実効性を不確かなものにする。これもまた商業の破壊への道につながる。このように考えると、バークは彼独自の家族観にもとづいて、経済的自由を擁護したことになる。

道徳的な義務や責務の源泉が究極的には神と人間の関係に求められるとしても、私たちがそうした義務や責務を実際に学ぶべき第一の場所は、最初の社会的経験の場所である家庭である。ところが、『上訴』公刊後、フランスでは革命がさらに急進化し、とりわけ家族をめぐる環境は一変した。結婚は私事化され、その公共的側面が否定されるにいたった。1791年9月20日に戸籍が世俗化され、離婚法が制定された。教会によって管理されてきた戸籍は役所が管理するようになり、かつて神の前で誓った結婚は民事契約（社会契約の一種）として当事者の合意により簡単に解消できるようになった。バークの怒りはますます高まる。バークは、最晩年（死の前年）の著作である『国王殺しの平和に関する第一書簡』（1796）において、フランスとの講和に強く反対しつつ、自身の家族（結婚）観を習俗と関連づけながら以下のように改めて説いている。

習俗は法よりも一層重大な影響を及ぼす。・・・習俗はその質に応じて道徳心を涵養もしくは補完するか、

逆に完全に破壊する。・・・彼ら [=新フランスの立法者たち] の新しい制度はすべてが（彼らにとっては全部が新しい）我々の社会的本性の根絶やしを目指す。他の諸国の立法者は婚姻がすべての人間関係の、それゆえにすべての義務の源泉である事実を知るゆえにあらゆる手段でこれの神聖化に努力してきた。キリスト教は婚姻を一夫一婦に限定し、さらに、この関係を分離不可能にすることでこの二つを通じて、神の叡知の全摂理のどの部分にもまして世界の平和、幸福、安定、文明化のために多大の貢献を果たした。・・・フランスのジャコバン主義者にとって曖昧な性交渉は何の恥辱でもなく、婚姻生活は最も俗悪な同棲と変わるところがない（Burke [1796 (1991)] 242-245）。

以上の考察から、バークの市場観・経済的自由観について以下のようにまとめることができるだろう。バークがフランス革命以前から擁護に努めた「人間らしい、道徳的な、規律ある自由」とは、習俗を受け入れることによる激しい私的感情の抑制と道徳的義務感の体得を前提としており、それは市場における選択の自由についてもあてはまる。そうした習俗が究極的には神と人間の関係に求められるとしても、個々人がそれを実際に学び身につけるべき最初の場所は家庭である。個々人は市場での自由な選択行為を通じて公的責任を自覚するようになるのではない。家庭を最初の出発点として公的責任への意識を育まれた個々人が参加する市場こそが社会統合力を十全に発揮しうるのだ。

IV バーク経済思想の今日的可能性

以上のようなバークの知的営為から、21世紀の日本に生きる私たちは何を学ぶことができるだろうか？これまでの考察を踏まえつつ、現代日本の「学校選択論争」について考えてみたい。この論争は、公的領域の代表と見なされうる義務教育に市場原理を導入することの是非を問うもので、まさしく「自由市場」「選択の自由」の考え方の適用拡大可能性を測る試金石と言ってよいトピックである。

学校選択制を積極的に評価する立場の基本的な論理は、以下のようなものである。官僚的な統制と画一化によって魅力が失われ、私立学校との競争に負けている公立学校は、多様な教育理念による学校選択によって活性化することができる。父母は子どもの通う学校を選択を通じて、選択することの責任を自覚する。その責任感の高まりが学校参加を促し、学校は地域民主主義の足場となる。このようにして崩壊の危機に瀕していた地域社会が再生される。他方で、学校選択制に真っ向から反対する意見が数多くあることも事実である。それらの中の有力な一つの傾向は、賛成派が主張するような「選択の自由」のメリットに根本的な疑義を唱えることによって、学校選択制のリスクの高さを説こうとするものである。その基本的論理は、選択制の導入が、公立学校を市場原理にさらし、階層間の不平等の拡大や公立学校の質のさらなる低下をもたらし、公教育を危機に陥らせる、というものである。

もしバークが今の日本に生きていれば、学校選択論争に対してどのような見解を示すだろうか？規制緩和のメリットをナイーブに唱道し、「選択の自由」の価値を手放しで礼賛し、生徒とその両親を公教育の単なる消費者あるいは受益者として当然視するような学校選択制擁護論に、バークは決して支持を与えないだろう。共同社会への義務を足蹴にして、ただひたすらわが子に「より有利で安心できる教育環境を授けたい」という観点から、生徒数の少なさ、「荒れ」の風評、校舎の老朽化、立地条件の悪さを敬遠し、自分たちの好み——それはしばしば「わが子をあの子たちと一緒に学校にやりたくない」という

差別の欲望へと転化する——に統合的な学校を求める親が多数を占めてしまうような地域では、学校選択制の導入は地域社会の分断と衰退をもたらすだけである。しかし、救貧問題において大規模な公的救済を否定したバークが、単純な反福祉論者でなかったように、学校選択論争においても、単純な選択制反対論者だったと考えるべきでない。選択制が地域固有の事情への十分な顧慮なしに、下からの改革を装った上からの改革として、全国的に、あたかも特効薬のように安易に導入された事実のほうを問題視するはずである。だが、このようなバークの考え方を押し進めると、教育行政機関の官僚化体質を打破するためにいっそう本質的で有効なのは、地域への強い愛着を持った父母・住民の学校参加を認め、学校を地域の人的交流の拠点とし、それを通じて先進的な教職員によるユニークな教育実践に正統性が与えられることではないか。バークであれば、学校選択制を支持せず、旧来の官僚統制的教育行政にも反対し、分権と参加民主主義にもとづく学校づくりを支持するように思われる。ただし、それは公教育改革のための普遍的な解ではない。その成功可能性が高いのは、あくまで共同社会への義務や責任が習俗として根付いている特定の地域に限定されるのだ（例：京都市における「番組小学校」の伝統とコミュニティ・スクール改革）。

主要参考文献

Botting, E. H. [2006] *Family Feuds: Wollstonecraft, Burke, and Rousseau on the Transformation of the Family*, State University of New York Press.

Burke, E. [1790 (1989)] *Reflections on the Revolution in France*, in L. G. Mitchell (ed.), *The Writings and Speeches of Edmund Burke*, vol. VIII, Oxford University Press.

Burke, E. [1791a (1989)] *Letter to a Member of the National Assembly*, in L. G. Mitchell (ed.), *The Writings and Speeches of Edmund Burke*, vol. VIII, Oxford University Press.

Burke, E. [1791b (1992)] *An Appeal from the New to the Old Whigs*, in D. E. Ritchie (ed.), *Further Reflections on the Revolution in France*, Liberty Fund.

Burke, E. [1795 (1991)] *Thoughts and Details on Scarcity*, in R. B. McDowell (ed.), *The Writings and Speeches of Edmund Burke*, vol. IX, Oxford University Press.

Burke [1796 (1991)] *First Letter on a Regicide Peace*, in R. B. McDowell (ed.), *The Writings and Speeches of Edmund Burke*, vol. IX, Oxford University Press.

Scruton, R. [1996] *A Dictionary of Political Thought*, Second Edition, Macmillan.

鈴木美津子 [2002] 『ルソーを読む英国作家たち——『新エロイーズ』をめぐる思想の戦い——』国書刊行会。

広田照幸 [2002] 『教育』岩波書店。

刺激的な自由から甘美な調和へ—グリモ・ド・ラ・レニエールにみる文芸的公共圏の軌跡

橋本周子（日本学術振興会・特別研究員 PD）

「互いに似通った少数の友人たちのうちに暮らし、自立しているために幸福で、勤しんだ哲学の勉強のなかでしか情念というものを知らないという点でかなり幸運な彼ら（…）は、他の人々なら必要や利益のためにやるようなことを、人類への愛のために行うのだ。それが文人というものだ。（…）それができるときには人間を哀れみ、慰め、そして最後には自分たちが勧める美德の模範を与えてやって、自分の気持ちを納得させる」。1785年、グリモ・ド・ラ・レニエール(1758-1837)が27歳のときに書いたこの文章を念頭に置きつつ彼の社交の軌跡を辿り直す試みは、18世紀後半から19世紀初頭のフランスにおいて「文人」からなる社会がどのようなものとして捉えられていたのかを知る、一つの手がかりになるだろう。彼は後に『美食家年鑑』(1803-1812)を著し、美食家として名を馳せることになるものの、この時点では裕福なだけの、冴えない一文筆家にすぎなかった。だが、とりたてて才能に恵まれたわけではないにしても、文芸的活動に熱狂する当時の社会的風潮のただなかにあつて、先人たちに憧れを抱き、文人社会に情熱を注いだ一青年が書いたテキストだからこそ持つ価値というもある。「文芸的公共圏」は一部の有名哲学者たちだけの独占物ではなかったはずだ。彼が熱中した文芸の集まりとはどのようなものだったのか。フランス革命はそうした集まりといかなる関係にあるのか。そして変容を遂げた革命後の社会において、若き日の友人たちとの集いを思い返しながらかつて交友を持とうとするとき、彼はどのような社交のあり方を目指すのか。グリモという一個人の遺したテキストおよび彼の行動の記録を繋ぎ合わせる中から浮かび上がるのは、18世紀を通じて膨張しつづけた公共圏の夢が革命を機にはじけ散るようす、そしてこの挫折のうちから実現可能な幸福を願う、ささやかな想いである。

一 「半滋養的昼食会 Déjeûners semi-nutritifs」、あるいは自由な知的交流

「その財によってというよりはその天分によって秀でていたある一人の若者は、自分の邸宅に文人たちや芸術家たちを集めたいと望み、水曜日と土曜日の週二回、昼食会を催した」。グリモは1784年から3年間、「哲学的・文芸的・半滋養的昼食会」という昼食会を主催していた。それは身分の区別なく様々な文人が比較的自由に交流する場であったが、厳しい規則が設けられてもいた。それは、会合の度に参加者は17杯のコーヒーを飲まなければならないというものであった。このコーヒーもまた奇妙なしくみによって淹れられた。会合の開かれるサロンには二体のサテュロス（マルシュアス）像が置かれており、一方の像の口からはコーヒーが、もう一方の像の口からはミルクが注がれるというふうになっていた。これに関してあるレティフ研究者は、「ラ・レニエールがマルシュアスをコーヒーとミルクの分配器として選んだのは、おそらく酔っぱらいのシレノスというイメージを応用するのを面白がったからであろうが、加えて彼はそこに恐らく、自由の象徴を見ている」と興味深い指摘をしている。確かにレティフ自身この会について、「人々は品位をもって、自由であった」と言っている。コーヒー17杯という突飛で厳格な義務に縛られていたはずであるのに、何に関して彼は自由な雰囲気を感じていたのだろうか。

正午前後、会食者が集まってしばらくすると、アンフィトリオンであるグリモと料理が登場する。数時間会話を楽しみながら昼食をした後、原稿の読み上げが始まる。この読み上げに始まる会話こそ、この会の本領であった。参加者の顔ぶれについてフォルティアの証言を確認しておこう。「会食者の面々もまたとても変わっていた。フォンターヌ、ヴィジェ、コラン、アンドリュウに加えて、レティフ、そして当時まだそこまで有名でなかったメルシエ（…）。しかしこのアマルガムが何かしら刺激的なものを持っていた。（…）30名の会食者がいたら、15名の全く知らない人に出会うことができた。やはりこのような会はパリ中探してもどこにもないだろう」。ここでフォルティアがこの会の楽しさの源泉と見ているのは「アマルガム」と表現された参加者の多様性から生まれる「刺激」である。「これほど多様で、これほど自由な楽しみはかつてなかった。そこでは楽しい人との出会いが山のように得られた。だが楽しくない人はすぐに捨てられてしまうのだった」。レティフはこうした刺激的な出会いの場としての「昼食会」に、他所にはない楽しみと「自由」を見ていた

のだ。

そしてもしバショモンが言うように、会に参加する際にはサロンの入り口で装飾品や勲章、紋章につける飾り房の類をすべて取り外すことが求められたというのが本当であるならば、この会は現実社会における肩書きや社会的身分の枠組みを取り払い、「自由」な身となった上で、ひとえに交流を楽しむ場であったと言えることができるだろう。事実、この会の会長を務め、一段高い席に座ったのはアンフィトリオンのグリモでも、社会的身分の優位な誰かでも、またグリモが特に文芸的才能を認めた者でもなく、ただコーヒーを他の人よりずっと多く、29杯も飲んだクラヴォーという無名の一人商人であったという点にも、現実社会での身分を度外視しようとするこの会の「自由」が垣間見える。

さて、これほど多種多様な人々が集まって文芸について話すとなると、当然生じると予想されるのが、ときに厳しくもあつたに違いない相互の批評である。レティフは「昼食会」における作品の読み上げの習慣についてこう述べている。「各自はその思うところを言う権利を持っていた。そしてそれは常に礼儀をもってなされた」。むしろこの聴衆の意見を聞くことこそが、この会の目的であった。すなわち、参加者たちは新たな発想を得、さらに仲間たちからの意見を聞くことを通じて、自らの作品により磨きをかけようと望んで会に参加していたのだ。そしてそうした知的交流を求めたのは、他ならぬグリモ自身でもあつた。後に見るように、革命を経た二十数年後に独自の美食観を構想するときには、調和し、軋轢のない人間関係を理想とするグリモであるが、この時点では意見の対立や相互の批判をむしろ歓迎していたのである。

この集まりでは、ほとんど軽食に近いような食事、「およそ美食的ではない」食事が提供された。なぜ彼は、最も大事にしていた文人仲間との集まりであるにもかかわらず、「半滋養的」と呼ぶ程度の食事ですまそうと考えたのか。——それは、グリモがこの集まりに期待したのはむしろ文人たちとの交流であつて、ともに食べることそれ自体ではなかったからである。つまり、ここでは料理は集うための一つの手段の一つである以上、それが本来の目的である知的活動を妨げるようであつてはならないのである。グリモは他所で栄養過多な食事が思考を鈍らせることについて論じている。とりわけ文芸的な活動との関わりにおいては、食べ物微妙な案配をもって摂取することが必要なものであり、グリモにとってその結果が、先に示したタルティーヌなどのメニューであつたというわけである。そしてこの案配を指すのが、他ならぬ「半滋養的」の語であつた。さらに食事よりも、この会ではコーヒーが主たる役割を担つたということも忘れてはならない。「コーヒーについて」と題した文章でグリモは、「同時に快楽でもあり治療薬でもあり、健康と精神、そして想像力を保つ有益な煎じもの」であるとの飲料を賞賛している。つまり「昼食会」では「文人に発想をあたえるもの」と称されるコーヒーを飲むことで、思考がいつそう活発になり、文人間の知的交流がさらにさかんとなることが期待されているのである。そして後年『美食家年鑑』を執筆するときには、ワインやリキュールの類を積極的に勧めることになる一方で、この若き日の「昼食会」ではアルコールを飲むことを固く禁じていたこともまた、酩酊状態に陥ることを厳しく排除したうえで文芸的議論に集中すべきであると彼が考えていたことを示している。

思考を鈍らせるアルコールとは対照的に、思考を先鋭化し、哲学的議論を活発にさせるコーヒーという飲料、それを主に提供するカフェという公的な場が、ときに過度なほど熱した議論の場となることについて、モンテスキューが懸念を表明したのは早くも1721年のことであつた。仮に多少でもこうしたカフェがいずれ施政者にとって危険なものになる、とするのであれば、危険なのはカフェだけではない。世紀末に向けて加熱するのは、こうした「子供染みた」議論熱以外の何ものでもないからだ。

二 ダイナミックな社交と革命の到来

青年期のグリモと同様、意見の衝突から生じる効果に魅力を感じた一人に、アンドレ・モルレ（1727-1819）がいる。「会話に関して劣らず興味深い効果は、それが人間の道徳性と社交性を完全なものにする、ということである」とモルレは述べ、ときに激しくもあるような対立をも内包した会話を理想としていた。「反論の精神について」と題する論考で彼は、意見の衝突が社交にもたらす不和などのデメリットについても考察を加えながらも、この精神の持つ利点を強調する。「反論の精神は、あらゆる主題に関してまず進められてしまった間違つた意見とやり合おうという精神をいくつもかき立てることで、議論を生じさせ、対立する真実を発

見させる」。このように彼が論じる際、もはやその会話が行われる場の性質までもが変化していることに我々は気付かざるを得ない。このダイナミックな社交の中心にいるのは、日々思考という研鑽を積み、果敢に議論の渦へ飛び込んでゆこうとする男性的な話者であって、ただ身振りや会話術という形式に長けた貴族的な話者ではない。ここではもう、内容はなくとも華麗な言葉やまなざしの交流が心地よさを生んだ、かつての会話は問題ではなくなっている。彼は、サロンにおいてタブーであったはずの特定の内容を求め、そして議論によってそれがさらに発展することを期待している。18世紀半ばから後半にかけて、同様の精神に溢れた集まりは確かに増殖してくるのであり、それはフランスの知識社会を席卷した熱風のように世紀末へと流れ込んでいく。

加熱した議論が火種となり世論を形成し、知識人のみならず民衆を巻き込んで革命を引き起こす。そのような歴史観が共有されるようになったことに関してハバースマスが果たした貢献は計り知れない。フランスにおいては、サロンに代表される「文芸的公共圏」は18世紀末に至って政治意識を自覚し始め、政治的結社などの「政治的公共圏」へと成長することで、国家を転覆させるほどに強大な力を得たと彼は主張する。だが彼は、「ブルジョワ的公共圏」の類型として設定したこれら「文芸的公共圏」と「政治的公共圏」の間に決定的なレベルの差異があることについて十分な配慮を与えていない。実のところ、前者はサロンやカフェなど、具体的な社交の空間において展開されるのに対し、後者はそうではない。前者から後者への移行は、新聞などの諸制度の整備によって「世論」が誕生し、政治的影響力を持つことを前提として主張されている。だがそのようにして公開されることによって実際の会話が時間的・空間的制約を乗り越えたときには、もはや具体的な社交は失われてしまっている。すなわち、ひとところに集い、相互に声やまなざしを交わし合うなかで紡がれる会話と、肉体を離れ観念として空転しつつ膨張する「世論」とはまったくの別物と考えるべきである。

革命に至って統治の現実と出会い、〈政治化〉するよりも以前の社交に注目している我々にとっては、ここでダニエル・モルネの研究が参考になる。モルネは『フランス革命の知的起源』（1933）において、18世紀を通じて、先のモルレにも確認されるような批判的精神が、ゆるやかに、しかし広範囲に確実に広がっていく様を描いてみせた。彼はとりわけ1770年以降、いわゆる高等教育を自発的に行う組織として文芸協会が存在感を強めてくることを指摘する。それはしかし、革命を直接に準備するような教育を行う場所などではまったくなかった。それでもこうした学問機関こそが、「哲学への好奇心、批判の精神、あらゆる論議の風潮を広めるのに寄与した」というのである。こうした文芸協会のうち、特に規模が大きく著名になったものとしてモルネは1780年パリで創立された「芸文会 le Musée」の名を挙げているが、それに無数の私的で無名な集まりを加える必要がある、とする。グリモの「昼食会」は、大規模な「芸文会」ほど多彩な主題を講じたわけではない。しかしレティフが「昼食会」に関して述べた、「それはまさに一つの芸文会であった」という言葉を傍らに置いてみれば、そしてモルレが賞賛したような「反論の精神」がそこでも重要な役割を果たしたことにも鑑みれば、グリモの「昼食会」は、まさにこの文芸協会の流行のまっただなかにあつたことが分かるのである。

だが「批判精神」こそ、この時代の文人社会を特徴付ける主要素であると気付いていながら、モルネがサロンから世紀後半の文芸協会、そして革命を連続的な視点で見ている点に関して我々は違和感を覚える。というのも反論をも辞さない文芸協会や「昼食会」における男たちの「刺激的な」社交の形態は、サロンなどで展開された貴族的あるいは女性的な社交とは本質的に異質なものだからである。加えて、グリモが独創的な「昼食会」を企画したのは、貴族出身の母や、徴税請負人の父親主催のサロンにおける表面的な会話に辟易したことが背景にあることを指摘しておこう。グリモの母は18世紀の著名なサロニエールとしてしばしば言及されるが、その息子の代にはすでにサロンの時代は終わっていたのだ。この断絶に関して我々が考えなければならないのはむしろ、両者に共通していながら途中で袂を分かつことになる、「批判」の力学そのものの変容である。

心地よい交流が、個人の意志的な力の及ばない代物へと変容し、排他的で暴力的な力を生み出してゆく過程についてオーギュスタン・コシャンが約100年前に加えた考察はいまだに示唆的である。彼は「文芸的公共圏」・「政治的公共圏」といった区別によっては抜け落ちてしまう、18世紀社交と革命の間に見出されるべ

き「革命の政治的文化的力学」を明快に指摘した。コシヤンは革命を、ある環境に特徴的な内部法則の作用の産物と見る。すなわち、ジャコバン派独裁というシナリオへと革命を導いたのは、ある集団に特有のメカニズムが機械的に作用した結果であって、革命指導者たちの個人的意志とは無関係であるというのである。そのメカニズムとは、文芸協会やフリーメイソン、各種結社など、彼が「思想結社」と総称する集団に固有の「合意」形成のプロセスである。そしてこうした「合意」へと至るプロセス自体は、「相互の誤謬修正」を通じて獲得されるべきであること、またそのような「内在的なプロセス」を経ることそのものによって、いずれ「世論」となるべき正当性が確保されることは言うまでもない。

ここで重要な点は、「思想結社」は確かにフランス革命、そしてその帰結であるジャコバン派独裁と不可分の関係にあるものの、コシヤンがこのカテゴリーによって定義しようとしたのは、国家の転覆を明確な意図をもって目論んで秘密裏に活動した一部の特殊ともいえる集団ではなく、むしろ現実とは直接に関係のない主題に関して議論しあっていた集団であったということである。そこで展開される哲学的議論が、現実の世界に反映され立証されるかは重要ではなく、ただ明快な理念を示し、自らが属す集団——あるいは「文芸共和国」——の皆から承認されることが問題だったのであり、ここでの議論は「戯れ」にすぎなかった。グリモの「昼食会」では入室前に現実の社会的存在を表現する一切の装飾を外すことが求められたこと、そこでは子供染みた厳格なルールさえを楽しんだこともまた、「昼食会」が当時の思想結社の典型的な一例であったことを思わせる。

もっとも、コシヤンの考察の肝心な点は、さらにこうした「結社の精神」が革命の進行とともに「権力の実態」と出会い、抽象的な思想結社特有の「純粋民主主義」の実現のために一度は捨てたはずの現実の社会へと還ってたえず敵を名指し、排除し続ける暴力性を帯びることを指摘したところにある。だが、「自由」で「批判精神」に満ちた集まりが、もはや完全に（政治化）してしまい、楽しい社交の一形態ではなくなる時、我々の主人公グリモはもうこの文脈のなかにはいない。彼はもうあの社交熱からもさめて、その社交の「完成形態」である残虐なジャコバン派の権力に怯え、かつての友人らとの関係を後悔することすら始める。こうして彼は革命からしばらくすれば、かつての社交を「甘美な」ものとして憧憬することになるのだ。

三 甘美な調和としての社交

復古王政期に至って、かつてのサロンを憧憬する言説が多数登場することはよく知られている。18世紀を知る人々は、革命の勃発から一定の時間を経た今、眼前の社交の有り様に幻滅し、革命前に存在した社交を、「失われた楽園」として憧憬し始めるのである。だがそのような言説が出始めると同時に、すでに〈かつての社交〉の捉え方は一様ではありえなかった。これら多様な立場をあえて整理するならば、かつての社交を貴族的で上品な場とみる立場と、主題が文芸にせよ政治にせよ、かつての社交を知性の衝突の舞台——あるいは革命の起源——とみる立場に分けることができる。そして後者のイメージがそのまま、二で検討したような歴史観へと連なっていくことは言うまでもない。これまで十分な注目が払われておらず、単に懐古趣味的な感傷として切り捨てられてきたが、むしろ我々がここであらためて考察したいのは前者の立場である。

例えば詩人ジャック・ドリール（1738-1813）は、かつての社交を、甘美な調和に包まれた幸福な場として憧憬した代表的な一人として挙げられよう。ドリールは、対立した意見を持つ人々が同席することがあっても、そのような差異をも滑らかに溶け合わせてしまうような会話のあり方を理想としていた。第一帝政期に至る頃に構想されるグリモの食卓の社交もまた、これと同様の理想に貫かれている。これを考えるには「リエゾンについて」と題された短い考察が手がかりとなる。「リエゾン」とは一般に調理技術用語で、ソースやポタージュなど液体にとろみをつけるための操作、あるいはそのために使われる素材をいう。そもそも「つなぐ *lier*」という動詞の派生語として「関係、紐帯」を意味するこの語は、当然のことながら料理用語以外の用法も豊富である。グリモは、「とろみ」こそ高級料理の最たる秘訣であると強調しつつも、あくまで他の諸要素を溶け合わせる役割を担う「とろみ」自体が目立つことがあってはならないとする。さらに彼は、ソースのうちに様々な味わいが溶け合い、全体として完全なる調和を実現するというこの発想を、料理の話題から社交のそれへと発展させる。「社交人には料理のリエゾン〔とろみづけ〕よりも食卓のリエゾン〔紐帯〕の方が親しみ深い。両者はほとんど同じような要素から構成される。というのも、この種の会には甘美さ、気

配り、滑らかさが必要だからである。あらゆる社会的リエゾンのうちで、食卓のリエゾンほど素早く形成されるものはない。社交界で20回会った人とよりも、ただ一度ディネで隣り合った人の方がより密に結びつけられる。食卓は、単にその周りにそこに近づく者を惹き付けるのみならず、その人々を互いに結びつける磁石である」。

かつてのよき社交を最もよく体現していながら、新時代には失われてしまった場としてグリモは「夜食」に言及する。彼にとってそれは、まさにドリールが描いたような会話に特徴付けられているものとして記憶されている。「リエゾン」で表現される食卓の理想と、かつての「夜食」に込めた理想の食卓の社交はグリモの美食観において対になっている。彼自身が旧体制下に実際に頻繁に実践していたかどうかとはほとんど無関係に、〈再構成された〉かつての「夜食」についての記憶が、「リエゾン」的社交の発想を生み出したのである。

このような調和的社交を最上のものとして憧憬するまでに、いったい彼に何があったのか。その経緯を振り返っておこう。グリモの「昼食会」は仲間たちにきわめて好評であったものの、1786年に中断を余儀なくされる。あるとき、グリモが悪ふざけで首を突っ込んだ事件がついに裁判沙汰になり、結果として彼は封印状によってパリから追放されてしまうのである。したがって革命は「昼食会」の解散によって直接の原因ではないのだが、とはいえ、グリモにとって革命がかつての友情に与えた影響は甚大なものであった。

パリを離れている間、彼はレティフと頻繁に書簡のやりとりをしており、そこにはたえずかつての友たちの動向を気にかける彼の姿が確認される。レティフは革命を支持したが、グリモは首都で繰り広げられる諸事件の血なまぐさい状況を聞くにつけ、「残忍さ」を理由に頑として反革命の立場を貫いた。だが友人たちの大半が熱烈な革命支持者であると知ると、グリモは彼らとの絶縁を宣言する。「新しい意見を採用したのではないかと疑うやいなや、私はかつての知人すべてと縁を切りました」。また亡命貴族としてフランスを離れた者たちも少なくなかった。実質的に革命は、彼が最も大事にしていた交流、パリを離れてもなお想い続けたあの交流を、回復不可能なまでに分断してしまっただけであった。そして彼は革命の翌年には、レティフに宛てて、早くもこう叫ぶのだ。「ああ！ 友よ！ 私たちの文芸の美しき日々は過ぎ去り、もう戻ってこないでしょう！」。

しかも、革命がグリモから奪ったものは友情だけではなかった。1794年、パリに戻ったグリモが目にしたのは、新たに力を得た者たちが繰り広げる奇妙な光景であった。とりわけ彼が目にしたのは、彼らの旺盛な食欲であった。レストランの誕生はフランス革命に関係している、すなわちかつて王侯貴族のもとで召し抱えられていた料理人が革命とともに職を失い、市井に進出し店を開いたことがきっかけであったとは周知の歴史的事実とされる。その真偽はともかく、突如富を手にした一部の民衆がレストランや食料品店に殺到し、礼儀もかまわず食物を漁ったというのは本当のようである。「革命の必然的な帰結として、諸財産はひっくり返されて新たな人々の手に渡ることとなった。一夜にして金持ちになったこれらの人々の大半は、とりわけ純粋に動物的な快樂ばかりに心を向けている」。そしてグリモは、美食に関して無知なこれら新興富裕層に向けて指南書を書こうと思いつく。こうして主著『美食家年鑑』は生まれた。一般に、フランスで初めての美食ガイドとして知られるこの著作には、しかし、購買指南として以上の価値があることはほとんど知られていない。一見するとほとんど実践的な情報誌でしかないこの著作には、社交に関するささやかな思想が込められている。

革命からしばらくすると、確かに食産業は飛躍的に発展する。だが新時代の食事風景にはかつてのような、会食者同士のあたたかたな交流はもはや見られず、彼は社会の変容を認めざるを得なかった。「フランス革命以来、パリには食事をする邸宅において以外、社交 *société* はもはや存在しなくなってしまった。(…) [いまや] ディネだけが人々を三日にわたって招待する唯一の方法なのである」。希望を失い、眼前の状況に不平をこぼす一方で、彼は他者との心地よい交流を確保するものとして、美食への期待をさらに強めてゆき、ついには互いに分かり合える「美食家」たちだけからなる、調和のとれたユートピアを構想するに至る。このユートピアの構成員たる「美食家」たちに求められるのは、多様性ではなくむしろ全一性、均質性である。「リエゾン」は、美食家である会食者たちの間では、他の会食者間よりいっそう力強いものとなる。というのは、

味覚と性向の一致ほど、人々をして互いに求め合わせ、互いを見つめ合わせ、互いを愛し合わせるものはないからである」。グリモはこうして、差異や多様性から生まれるダイナミックな社交を犠牲にして、「味覚と性向の一致」を選ぶ。もはや、何らかのきっかけで強調され、紐帯を切り裂くことになるような多様性は必要ないのである。

四「美食の帝国」——結論にかえて

だがグリモは過去を懐かしむばかりでは終わらなかった。刺激的な知の交流に酔いしれ、レティフの証言を信じるなら彼自身「民主主義的な」社会の到来を夢見させたが、革命が現実のものとなるや、彼は（美食）——まさに19世紀的所産と考えられているところのもの——に希望を託す。幻滅の後に、最後の避難場所として彼が構想するのは「美食の帝国」である。文人仲間との交流、その本質にあるダイナミズムそのものの推進力が行き着くところは、少なくともグリモにとって歓迎すべきものではなかったために、彼は気の合う仲間だけとともに、むしろ閉じられた関係へと向かうことになる。とはいえ、この内向的な関係を単にかつての時代の名残として解すことはできない。そこには新たな時代へと確実につながる要素が見いだされるのである。

彼は食卓をユートピアに見立てたが、相互の「味覚」の一致などという不確実な規準だけでそれを規定するのは不可能であるとよく理解していた。そこで彼が主張するのは、一度の食事をめぐってアンフィトリオンと会食者のあいだに打ち立てられる「契約 Engagement」である。「あらゆる真の美食家は当てにならない約束など決してしないものであり、彼にとってこの義務は神聖なものでなければならない」。例えば一度成立した「契約」をアンフィトリオンの側から反古にする——つまり一度招待しておきながら、来ないように相手に求める——ことは、きわめて厳しく断罪される。この行為はあまりに無礼なものであるので、「仕事や娯楽、緊急の状況、決闘、怪我、病気、そして死さえも」この行為を正当化することはできないと言う。厳格なこうした約束事はしかし、あくまでも双方の合意によって成り立っている。さらに、こうした規則はあくまでも美味なる料理に埋め尽くされた食卓を囲むという幸福を前提にしているということを忘れてはならない。そして彼は、食材や料理についての深い見識に加えて、以上のような招待に関わる諸規則に通じた愛すべき「美食家」たちから成る世界を「美食の帝国」と呼ぶ。「美食の帝国は相当程度、自由意志による共和国であって、この共和国に対しては強制的な諸法は挫かれることになるだろう。それは納得によってしか自治され得ない」。

こうしてグリモは、革命による経験を通じて、自分なりのささやかな幸福を見出した。それはもはや、あらゆる「人類」との活力ある関係という、魅力的ではあるがそれだけに脆く不安定な理想を捨て、「味覚」などという、ごく局所的な価値観を規準として共感し合える者同士のみで織り上げる小さな——ひとつの食卓を囲んで会話が成り立つ程度の——ユートピア、但し双務的な契約関係によって規定される関係性のうちにあった。

最後に再び、全体を振り返っておこう。かつて友人たちと「人類」への貢献を熱く語ったが、目指したはずの自由な社会が実現した途端に「動物」化する社会に幻滅し、結局は限られた仲間と、食卓の周囲にかりそめに成立する心地よさへと退避した、彼の軌跡を。「美食の帝国」は、18世紀を生きた一人の文人によって、新時代の風景に辟易とする中で、確かに「自分を納得させる」ために発想されていた。とはいえ、ついに達成された民主的な社会においては、政治的現実から切り離され、個人の周囲に展開する物事にしか関心を持っていないようになる人々が、彼一人ではなかったことは否めない。ならば、すでに彼がこの時点でそのように考えていたこと、さらにそうして構想された美食観こそは、今に至る（社交的な）フランス美食文化の基礎ともなっていくという事実は、瑣末な（例外）として看過されるべきではない。それは結局、まさに廃棄しようとした過去の遺産に拠ってしか、新時代の人々は希望を繋ぐことができなかつたということを示唆しているのだから。

プラハとハルビンからの視線の交差

：ロシア人亡命者の思想ユーラシア主義と1930年代日本の極東進出

斎藤祥平（北海道大学文学研究科博士後期課程・日本学術振興会特別研究員）

はじめに

「アジアでもヨーロッパでもないユーラシア」なる主張を展開したユーラシア主義は、1917年のロシア革命後、プラハ、ウィーン、ベルリン、パリ、ハルビンといった都市で1920年代および1930年代を過ごしたロシア人亡命者による思想である。

とりわけ、1920年代にユーラシア主義者がヨーロッパやソ連の政治体制を観察・批判し、思想を形成していた側面など、彼らがヨーロッパの諸都市に亡命していたことを反映して、ユーラシア主義の「ヨーロッパ」との関係についてはこれまで十分に研究がなされてきたが、「アジア」との関係は今なお不明な点も多い。先行研究でも、1930年代日本の「汎アジア主義」との接近と邂逅が指摘されてきたが、史料を紐解くと、当時、実際にロシア人亡命者の間で問題となっていたのはそれとの衝突と齟齬であり、そう単純ではなかった。ユーラシア主義者とアジアの貴重な接点となるのが、ハルビンにいた別のロシア人亡命者のグループである「アジア主義者」との交流であり、本報告では両者が実際に交わした往復書簡を用いる。刊行された著作には書かれていない議論を浮き彫りにすることが本報告の目的である。

ハルビンのグループは1930年代初め、日本の極東への進出という現実と直面し、ユーラシア主義者に著作物の提供やメンバーの極東への派遣を要請した。日本の「汎アジア主義」はあくまでもアジア人種による結束であること、日本のヨーロッパや白人に対する敵対などを挙げ、ハルビンのアジア主義者は極東でロシア人が「アジア主義」を主張することの矛盾や自分たちの極東での未来への不安を表明している。アジアでアジア主義を主張するロシア人にとっては「ヨーロッパ性」が必要となり、ユーラシア主義が第三者によって利用されることはあったが、ここにおいて、ロシア人亡命者にとってユーラシア主義がより現実的な意味を持ったと言える。

ユーラシア主義の思想内容

ユーラシア主義者は複数ディシプリンによる専門家集団であったが、彼らの思想と学問は互いに関連し合っていた。ユーラシア主義とは、言語学、地理学、歴史学といった知識によってソ連領域に居住する民族間の結びつきを定義し、「多様な民族による協力、共生」を謳い、諸民族が起源を異にしても共通点を見だし協力できるとする思想であった。1932年、運動の主要拠点であったプラハで発表されたユーラシア主義綱領では、この点が特に強調されている。「ユーラシアの本質から次のことが導かれる。ユーラシア国家はロシアユーラシアの諸

民族に、実際的に自由な文化的発達、真の自治、全てのユーラシア諸民族間の協力の可能性を保証する。これらは共産主義体制下では存在しないものである... ユーラシア主義者は歴史の偉大なる遺訓によって人類の使命たる人々の真の友愛を、一つの基準への強制的な水平化ではなく、全ての人種、民族が合流するような創造的協同に見る... 同盟の民族の地政学的な不分離性を主張するとともに、これらの民族が道徳的精神的その他の点において原則的に平等であることの公認を声明する」。

こうした主張の背景にあるのは、社会ダーウィン主義への批判であった。19世紀以来、ロシア知識人は「西欧派」と「スラブ派」に分かれ、西欧文化の模倣とそれへの追従を嫌った後者の中には、ロシアには西欧とは異なる独自の進歩があるとし、生物学者や人類学者の間では、「生存闘争」などの概念が拒否され、「相互扶助論」や「定向進化説」などが提唱された。ユーラシア主義はこの流れを汲んでいる。しかし、ヨーロッパで、時として「社会的弱者」「マイノリティ」といった立場に置かれた亡命者であった彼らの思想においては、人種問題や社会ダーウィン主義といったより広義の、より社会的な主張や不満として展開され、1930年代においては「強者の理論」であった社会ダーウィン主義やナチスの人種論への対抗として表面化した。例えば、ユーラシア主義の主要人物の一人であった言語学者 N.S.トルベツコイ(1890-1938)の人種問題に関する考え方は、彼が書簡を交わしていたエドワード・サピア(1884-1939)やフランツ・ボアズ(1858-1942)といった環境による種の変化という発想に基づいて人種論を反駁しようとしていたグループの立場と類似する。トルベツコイは1930年代半以降、「人種主義について」(1935)や「インドヨーロッパ問題について」(1937)といった著作にてナチス批判を展開し、ゲシュタポの尋問を受け、1938年、48歳の若さで死去している。

プラハとハルビン間の対話

1931年、ハルビンのアジア主義者 V.N.イヴァノフ(1888-)はプラハのユーラシア主義の主要人物である地理学者 P.N.サヴィツキー(1895-1968)への手紙の中で、「日本の大陸での活動が始まろうとしている...我々は本当の意味でアジアで生活し、ここで活動しなければならないのだ。日本による「アジア人のためのアジア」というスローガンは我々にとって簡単なものではない。日本の新国家では全ての民族による協力が前提とされるが、これは日本による中国人や満州人への帝国主義であると予想される。ここにおいて、ロシア人はどうなるのだろうか。日本人はアジアのドイツ人だ。ロシア人は満州で生きていけるのか。あなた方のユーラシア主義はアジアでも実現可能ですか。これはロシア人が極東で生き残る道ではないでしょうか...我々の利害を日本と友好的に分界することが必要です」と述べ、サヴィツキーのユーラシア主義の論文を送ってこないかと要請している。さらに、ハルビンのロシア人亡命者の様々なグ

ループの間で、その思想内容を問わず、ユーラシア主義への関心が高まっていることも書かれている。こういった思想の違いを超えたユーラシア主義への関心は日本のファシズムの脅威を受け、生き残る方法、理念を求めるといった共通の目的によるものであったと考えられる。1920年代半ばの時点では、イデオロギーの違いからロシア人亡命者のグループ間での相反・反目があったことが分かっているが、日本の動向という現実的な問題に直面し、思想の違いを超え、「ロシア人」としての団結が高まったものと考えられる。例えば、ユーラシア主義者もまた1920年代においては、「ユーラシア」とは「単なるアジアへの嗜好」ではないとして、極東からの接触を拒否していたが、先の1930年代初めの交流においては、極東との連携を深める方策を検討し、前向きな返答をしている。

ハルビンやベルリンに並ぶロシア人ファシストの拠点であり、極東のロシア人亡命者は1930年代日本の満州における展開の協力者として描かれることが多かった。この文脈の中で、ユーラシア主義のアジアにおける意義は、ユーラシア主義の著作が日本語に翻訳され、満州国の統治理念の一つ「五族協和」の形成に利用されたとする、いわばユーラシア主義の日本における受容と邂逅として理解された。しかし、トルベツコイは1920年に発表した自著『ヨーロッパと人類』が1938年になって、日本によって意図と異なって解釈されたと同僚サヴィツキーへの手紙の中で書いている。トルベツコイはこの著作の中で、学問や政治に見られるヨーロッパ中心主義を批判したが、日本はヨーロッパに対しては弱者（挑戦者）の側に立つ一方で、他のアジア人に対しては強者のような立場を取っており、弱者と強者両方の視点から二重に利用された。トルベツコイの主張は以下のようなものである。

いま、『ヨーロッパと人類』は、不本意にも、日本の海軍将校末次信正のイデオロギーに理論的な根拠を示している。これは私が全く望んでいないことだ...極東で直面している実際的な危険性において、問題は以下のようなものである。日本のくびきとアングロサクソンの支配のどちらがましなのか。私が思うに、ロシア人の観点からは、日本人は呪いの悪魔であるだけでなく、中国人、マレー人、シャム人などの観点からも、アングロサクソンのヘゲモニーにおけるヨーロッパ人の支配は、日本のくびきよりも望ましいものであろう。以前、私は白人からの有色人種の解放を支持していたが、これは、『ヨーロッパと人類』における基本的考えの放棄ではない。しかし、日本人は解放のスローガンをこれまでより最悪に運用している。現在の、非ロマングルマン人のロマングルマン人に対する興奮状態は、危険である。なぜなら、おそらく、アングロサクソンへの闘いにおいて、日本人によって私の著作が利用された。日本人によって利用されなくとも、おそらく、親日的な言動として解釈される...そこで私が考えるのは、最善なのは、『ヨーロッパと人類』をその時が来るまで、幕に隠すことである。

ユーラシア主義者による「汎イズム批判」

1930年代ユーラシア主義は、ヨーロッパではドイツのナチズムが、アジアでは日本の帝国主義が展開した、当時の歴史的文脈の中で形成されたという側面があるが、ユーラシア主義者を中心とするロシア人亡命者が行った議論を扱うことで、それらのイデオロギーと比してユーラシア主義という思想が持った相違点や特殊性を見いだすことが可能である。トルベツコイには、「ユーラシアはそういった隣り合う民族同士の積み重なり、連鎖体である。」といった考えがあり、これはユーラシア主義の雑誌で発表された1920年代の彼の民族論・言語論や論文「全ユーラシアナショナリズム」（1927）から見られる。やはり、1930年代の議論にも、互いに隣り合っている民族は共通性を有しているのだから、まずはその関係性や友好を深めるべきであり、それを通り越して、空想的で広大な「汎イズム」等に飛躍すべきではない、といった主張が見られる。トルベツコイが1933年にサヴィツキーに宛てた手紙から引用する。

狭小的ナショナリズムはその性質からして反社会的である。さらに、それは反地理学的、反歴史的とも言える。なぜなら、その矛先は常に、歴史的に複雑な状況によってある民族が共存するに至った隣人に向いているからだ。同時に、すべての埋め合わせ的反発は、その性質からして、認められたものになりたいという願望、友好的統一と結びついている。なぜなら、隣人とのこのような友好的統一は早い段階では成立し得ない（自分が持っている二級品性と隣人の優越性という潜在意識による）。また、この隣人は恨まれ、「劣っている」とレッテルを張られるからである。このすべてによって、埋め合わせ的ナショナリズムに取り付かれたこの民族は、空想的な「汎イズム」のようなものや、地理的歴史的見地からは不自然な結合、「兄弟」諸民族のようなものを考え始める。ハンガリーのパントウン主義、チェコのスラヴ主義、ドイツのパンゲルマン主義と「北方人種」などである。性質的に、すべてのこのような「汎イズム」は、あまりお互いに共通性（関係）がないような民族間における文化的統一を作ろうとし、その矛先を、まさに、逆に絶えず関係してきた民族に向けるようなことをしている。言葉を変えれば、これは現実の実態からの、実現しないと分かっている夢の世界への脱走である...このようなタイプのナショナリズムの真の性質や潜在的動機を暴露することは、その唯一あり得る克服の方法である。代わって、必要なのは、歴史的運命の共通性、共存できる文化、地域発達（民族の発展はその民族が居住する場所に根差すとし、ユーラシア主義者の議論では、ユーラシアもまた独自の文化が育つ場と考える。）という特徴による民族の連合体という考えである。この連合体は諸民族のしかるべき再教育を想定している。それは政治家、学者、文筆家などの役割でしかるべきだ。このような連合体の境界は独自世界の自給自足の領域と一致しなければならない。しっかりと心得ておかなければならないのは、異なる独自世界に入り込むことは、早かれ遅かれ悲劇的結末へと繋がるのが必至であるということだ。

それぞれの民族には歴史、文化、言語、地理に裏付けられた民族圏のようなものがあり、それを超越するべきではないという主張である。例えば、ドイツに対しては、「北方主義」等の幻想に走るのではなく、ヨーロッパにおける自らの歴史的役割を理解するべきとしており、こうした理念は地理的、歴史的、文化的に一致した自然なもの、あるいはそこに根差したものである必要があり、恣意的な拡張主義などとは異なるという主張である。それぞれが結びつき、過渡的な民族が媒介の役割をしながら、統一体や連合を形成するといった発想である。日本に対しても同様の批判を論じている。

国際関係におけるユーラシアの理想は...ある世界観の領域における歴史的運命の共通性によってお互いが結びついている自由な諸民族の友好的家族でなければならない。日本の理想は、動物的人種の自己賛美と貴族の伝統を強調して、彼らの歴史や地域発達を無視して、多くの人々を搾取できることである。

おわりに

ロシア人亡命者によるユーラシア主義と日本の「汎アジア主義」は、その反ヨーロッパ的態度や複数の民族を包括する点など、両者の類似性を指摘することは容易だ。しかし、ユーラシア主義は亡命ロシア人学者によって担われ、亡命生活における不満を契機として、ヨーロッパ中心主義や人種決定論を自らの専門である言語学や地理学によって反論しようとしたものであった。そこに明確な政治的野心はなく、「ユートピア」に近いものであり、それが結果としてナチスと衝突したり、日本などの第三者によって利用されたりしたのは、重要なユーラシア主義の意義だが、それぞれの性質的な相違点にも目を向けるべきである。実際、ロシア人の間で交わされた議論によれば、ユーラシア主義と「汎アジア主義」との接近は単純なものではなく、非常に入り組んだ複雑な過程である。特に、手紙で表明されたナチス批判などは同時期の著作との一貫性があるが、日本批判は未刊行の手紙に隠された問題であり、結論は急がずにまずは両者の議論の分析を進めていきたい。

一般的に、1920、30年代のロシア人亡命者はヨーロッパでも、アジアでも「ファシスト」として位置づけられることが多かったが、1930年代のユーラシア主義者の周辺では、やや事情が異なっていたことが分かる。例えば、ユーラシア主義者はベルリンのロシア人ファシストと議論を交わしながら、自らの思想を差異化していった。1917年のロシア革命後におけるロシア人亡命は、今回扱った「ユーラシア」の両端、プラハとハルビンだけでなく、北米や南米といった地域にも波及した現象である。彼らの思想は、亡命という社会的・経済的状况を反映してか、哲学的な深遠さや一貫性を欠いたという側面があるものの、世界各地に分散し、その地でそれぞれの現象と結びついて反応した。それと同時に、ロシア人間のネットワークは維持していた

ため、彼らの交流とその反応からは、この時代の現象の連動性を読み取ることができる。

こうした議論の分析には、ロシア思想史の観点のみならず、より広くヨーロッパ思想史、アジア思想史からの位置づけが必要であり、社会思想史学会での報告では、様々な専門の方々からご批判をいただき、今後の研究の糧としたいと考えている。

ベンサムにおける功利主義的統治像——パノプティコン再考

板井広明（お茶の水女子大学）

フーコーが『監獄の誕生』（1975年）で取り上げたことで、「読まれざるベンサム」のテキストの中では、『パノプティコン』は最もよく言及されるものとなった。ベンサムの功利主義的統治の特徴を理解する上で、このテキストは重要であると同時に(1)、ベンサムの功利主義が同時代的にも独自の統治構想であったことを論じる。『パノプティコン』や『政治技術論』などのテキストで展開された利益概念を軸にした経済性・公開性・監視を重視する統治論がベンサム統治論の特色であり、それは後期の代議民主制構想へと接続する機軸的な議論であったことを提示する(2)。

I. パノプティコン研究史

クリミンズは『新ベンサム全集』刊行に始まるベンサム研究の状況を、個人主義的解釈(3)と権威主義的解釈に整理し、フーコーのパノプティコン解釈を権威主義的解釈の重要な源泉であると指摘している(4)。フーコーの解釈に対しては、パノプティコンの建築原理のみを見て、それが社会全体に適用されるという誤った読解に基づくものであり、パノプティコンの管理原理という別の重要な側面を看過しているという批判があり(5)、また小松はフーコーが『書簡』だけでパノプティコンを解釈し、『補遺』を看過していることは重大であると批判する(6)。

本稿でのベンサム解釈の視点を共有するものとしては、ベンドーによるものがあり、彼は公衆による裁判所＝輿論法廷が「観察者」となり、「パノプティック原理」が普段に改善を促す政治システムという「パノプティック・デモクラシー」(7)としてベンサムの統治構想を特徴付けている(8)。このようなベンサム解釈の多様さは個人主義的諸権利・自由の拡張と主権者の権威の増進との同時進行という近代個人主義にまつわる両義的な特質の問題でもあるが、その両義性を見据えつつ、ベンサムの議論を再検討する(9)。

II. パノプティコンの構図～テキスト問題

18世紀後半のイングランドで盛り上がった改革プランの多くは国営監獄を推奨していた。それに対して、ベンサムの『パノプティコン』構想が、より徹底した私営の監獄であったことは、小松が指摘するように重要な相違点である。私営（民営）から国営へという監獄改革の流れとは異なり、私営の徹底化という改革案をベンサムは提示したのであった(10)。

『パノプティコン』は執筆時期の異なる2つのテキストから成っている。『書簡』（1786～1787年執筆）と『補遺 I、II』（1790～1791年執筆）である(11)。パノプティコンの建築原理は、中央に看守の監視塔を置き、周囲に放射線状に一定の空間を隔てて監視される囚人の部屋を配置する「一望監

視装置」として立ち現れる。この建築的特性によって、監視者は囚人から「見られないで見る」ことが可能となる。むしろ「重要なことはできるだけ各人が実際に監視の下にあること」だが、次善の策として囚人に監視下にあると自覚させ、勤勉さやルールの遵守を促す。この「監視者の見掛けの遍在」(12)は監視者の実際の遍在というイメージと結合することで監視者を不可視の存在へと高め、その監視の対象者をあらゆるものから可視的な存在とする。従来、ベンサムのパノプティコンは、この監視者と被監視者との構図を、単純に国家統治に適用して理解されることが多かった。統治者が監視者であり、被治者は監視される対象であるという解釈である。しかし実はこれはパノプティコンの構図に対する無理解に基づいている。

Ⅲ. パノプティコンの機制～世間の法廷

パノプティコンの建築的特性は、一般の公衆には「見せしめ」による犯罪の予防をはじめとして、さまざまなメリットを有する。監視の対象が囚人だけではなく、管理する側をも含んでいることは重要である。パノプティコンにおける監視で重要なのは管理や監視の長が「世間の法廷という偉大な公開委員会 (the great open committee of the tribunal of the world)」(13)によって監視を受ける仕組みが重要なのである。パノプティコンは「権力の行使が社会全体によって取締可能である透明な建物」(14)であって、この点こそがパノプティコンの「建築原理」と並んで、「管理計画」がもつ重要な特徴となっている。

ベンサムは監視者、より適切にはパノプティコン経営者が「刑務所の全歴史の記録を公開し、印刷出版さえすること」(15)で「世間の法廷」の監視下に置かれ、その公開義務などに違反すれば財産没収や刑罰が課されることであるという。

ここで言及されている「世間の法廷という偉大な公開委員会」というアイデアは、まさに後期ベンサムの『憲法典』における統治構想を先取りするものであり、政府機構の監視装置全体を監視する「輿論法廷 (public opinion tribunal)」(16)による統治の原像が現れているからである。

この点で『憲法典』における国民の監視すなわち「輿論法廷」は、パノプティコン内での監視の関係全体を監視するという「世間の法廷」に相当し、パノプティコンにおける監視者と囚人という個別の監視の関係は統治機構内部の監視の関係になっていることである。

その意味で「輿論法廷」による権力の規律をベンサムが構想する萌芽が『パノプティコン』における「世間の法廷」であった。『パノプティコン』が出版されたのは1792年であるが、執筆は1786～7年のロシア滞在中であるため、法廷 (Tribunal) というアイデアは『パノプティコン』が初出である。

IV. 公開性・利益・経済性

諸個人は快苦に依拠して行動する人間であって、有徳なる存在ではないし、その意味で、人間の行動は統御される必要が生じる。それが監視を要請する。＜監視—被監視＞の関係全体を監視する主体である世間の法廷が輿論法廷へと発展する中で、統治機構の構成に関してもまたパノプティコンのテキストが重要である点を瞥見しておこう。

パノプティコン内で遵守すべき3つのルールの1つとして「経済性 (economy) のルールがあった。経済性のルールが満たされれば、厳格性も寛大性も満たされるとして、経済性のルールこそが要であると言う(17)。経済性のルールを阻害する「公金費消と怠慢」について、ベンサムは、「利益と義務とを結びつけること」(18)が重要であり、その観点から請負管理経営を推奨し、委員会管理経営ではなく、単独管理経営でなければならないと主張した(19)。集団ではなく個人に限定することで、その責任の所在を明確化し、自己利益を追求する人間を前提にしても、管理が適切に行なわれると考える点で重要な論点である。

経済性のルールの達成と「世間の法廷」による規律を十全なものとするのが「公開性 (publicity)」(20)であった。それは収支決算や監獄の衛生状況などの帳簿の公開にとどまらず、建物それ自体の公開をも意味していた。

またパノプティコンでの囚人の労働報酬の多くは監獄経営者に渡るが、延長労働分などは全額囚人の手に渡るので、彼らの勤労への動機付けも確保されている(21)。従来の過酷なだけの「労働のための労働」は退けられ、ここにおいても、利益と義務は結びつけられている(22)。パノプティコンでは、透明性、経済性、公開性、利益と義務との結合原理を軸にして、各行為主体の自己利益の追求行為が意図せずして監獄を清潔で人道的な環境に整備し、合理的な監獄経営を可能とすることになる。フーコー批判の文脈で建築原理と運営原理の二原理がパノプティコンの重要な特質であることを永井が指摘したことには触れたが、建築原理と独自の管理計画との両面をおさえることで、パノプティコンのテキストからベンサムの統治論の特徴が立ち現われるのである。

V. 『政治技術論』

1776年にベンサムが当初匿名で出版した『統治論断片』では、自由な統治の条件として、「統治者たちの責任」、「出版の自由」などが挙げられていた(23)。統治においては事実問題への議論の立脚と争点の明確化による有意味な、そして合理的な議論を可能にすることが目指されていた(24)。ベンサムは主に政治家を念頭において合理的な議論によって何が社会の幸福の増大になるかが明らかにされると考えていた。これは初期のベンサムの統治構想の特徴であり、その啓蒙主義的な楽観主義を象徴するものである。これをベンサムにおける①啓蒙の契機としておく。

『統治論断片』以降、ベンサム思索は新たな展開を始めた。それが『パノプティコン』に現われた統治論であった。とりわけ「世間の法廷という偉大な公開委員会」によるパノプティコンそのものに対する外部からの監視が重要であり、これをベンサムにおける②監視の契機としておこう。

ベンサムにおいて、①啓蒙と②監視とは独特に組み合わせられて構想された。それが1791年の『政治技術論』である。この著作には議会で討議が効率的になされるように「動議板」(25)などによる①啓蒙の契機があり、パノプティコンを模した円形の議場、議事録（と速記者の雇用）の公開、新聞（非公式議事録）による公表、公衆による議場チェック(26)というパノプティコンと同様の②監視の契機がある。①と②の結節点として、当時興隆しつつあった輿論の影響力を重視した「輿論の法廷」(the tribunal of public opinion) (27)というアイデアが出されている。

つまり『政治技術論』で「公開の体制 (régime of publicity)」(28)として描かれるベンサムの統治構想の原風景が初めて立ち現われる。パノプティコンに示された独自の建築とその経営＝統治のあり方の模索が『クレストマチア』や『憲法典』において大臣の謁見室や法廷、学校に応用され、そして会話チューブによる大臣室の設計といった形でより具体化されて行き、そうした監視の要素が『統治論断片』に見られる啓蒙の契機と結合されて『政治技術論』での独創的な構想へと連なっていた点が重要なのである(29)。

(1) 永井は「ベンサムの憲法への関心はパノプティコン構想に起源を有する」と既に指摘している [永井 1982: 281]。

(2) スコフィールドは社会の幸福を省みない「邪悪な利害」をもつ集団として統治者を捉え始める 1804年頃からのベンサムの議論の変化に注意を促している [Schofield 2006: v]

(3) [Rosen 1983, Kelly 1990, Schofield 2006] など。

(4) [Crimmins 1996]

(5) [永井 2003:113]

(6) [小松 2002b]。また [石井 2002: 8-12] を参照。

(7) [Ben-Dor 2000: 243]

(8) このような統治構想においては、まさに政治が忘却され、政治への問いが喪失されているという問題もある [Semple 1992: 314]。

(9) [Hume 1981: 258]。この両義的な側面についての素描は以前 [板井 1998] で試みた。

(10) [小松 2002a]。

(11) デュモン編『民事および刑事立法論』(1802年)所収の「パノプティコン」は英文テキストの『書簡』と「補遺」を編集して要約されたテキストであり、ここでは検討しない。

- (12) [B, iv, 45]
- (13) [B, iv, 46]。
- (14) [フーコー 1975: 209]。
- (15) [B, iv, 48]
- (16) [SAM: 28]。また [児玉 2004: 119-121] を参照。
- (17) [B:iv, 122-3]
- (18) [B: iv, 125] [小松 2002b: 24]。
- (19) [B: iv, 128] この責任の所在を明確にする構想は『憲法典』における単座性に引き継がれる。
- (20) [B: iv, 127-8]
- (21) [B: iv, 148]
- (22) [B: iv, 143]
- (23) [FG, ch. iv, 24]
- (24) [FG, ch. iv, 41]
- (25) [PT, 45-51]
- (26) [PT, 39-40]
- (27) [PT, 144]。「公衆の法廷 (the tribunal of the public)」[PT, 38] という表現もある。
- (28) [PT, 32]。ベンサムはすべてを公開にすべきであると主張していたわけではない。公開にすべき領域と非公開にすべき領域とは明確に区別された。非公開の領域としては投票行為であり、それはベンサムの秘密投票制の提唱となって現われている。当時は一般的であった公開の場での投票行為は、利害関係者や自己の置かれている立場や身分によって大きく影響を受けるため、そうした他者からの影響を受けることなく自由に投票するためには投票行為それ自体は、非公開で行なわれなければならないのである [PT, 144-9]。
- (29) そして後期になればなるほど、こうした啓蒙の契機はさらに後景に退いていく。その点、初期ベンサムの「間接立法」論は微妙な位置価をもつが [板井 2002]、「環境管理型権力」については [東 2007] を、環境管理型権力としてのアーキテクチャーに関して、ベンサムの『憲法典』を素材に論じている [安藤 2009] を参照。

【参照文献】

ベンサムの著作からの引用の略記号は以下の通り。

[B] *The Works of Jeremy Bentham*, 11 vols, ed. J. Bowring, 1838-43, Thoemmes, 1995.

[FG] *Fragment on Government*, 1776.

[COR] *A Correspondence of Jeremy Bentham, 10 vols*, The Athlone Press (1968-81), Clarendon Press, Oxford, 1984-.

[PT] *Political Tactics*, eds. C. Pease-Watkin, M. James, C. Blamires, Clarendon Press, 1999.

[SAM] *Securities against Misrule and Other Constitutional Writings for Tripoli and Greece*, ed. Philip Schofield, Oxford University Press, 1991.

Bender, J., 1987, *Imagining the Penitentiary*, University of Chicago Press.

Crimmins, J., 1996, “Contending Interpretations of Bentham’s Utilitarianism” in *Canadian Journal of Political Science*, vol. 29, no. 4, pp. 751-77.

Hume, L.J., 1981, *Bentham and Bureaucracy*, Cambridge University Press.

Kelly P., 1990, *Utilitarianism and distributive justice: Jeremy Bentham and the civil law*, Clarendon Press.

Rosen F., 1983, *Jeremy Bentham and Representative Democracy: A Study of the Constitutional Code*, Oxford University Press.

Schofield, P., 2006, *Utility And Democracy: The Political Thought of Jeremy Bentham*, Oxford University Press.

Semple, J., 1992, “Foucault and Bentham: A Defence of Panopticism” in *Utilitas*, vol. 4, no. 1, pp. 105-20.

東浩紀 2007『情報環境論集』講談社。

安藤馨 2009「アーキテクチュアと自由」『思想地図〈vol.3〉特集・アーキテクチャ』日本放送出版協会。

石井幸三 2002「ベンタムにおける受刑者処遇(2・完)『パノプティコン』の紹介と検討」『龍谷法学』第35巻、第2号。

板井広明 1998「初期ベンサムにおける統治構想——開明的立法者と公衆」『イギリス哲学研究』第21号。

———2002 “Bentham on Indirect Legislation” 『横浜市立大学大学院院生論集』第8号。

児玉聡 2004『ベンタムの功利主義の理論とその実践的含意の検討』(博士論文)。

小松佳代子 2002a「J.ベンサムの National Charity Company 構想 —— 功利・慈善・教育」『流通経済大学論集』第36巻、第3号。

———2002b「J.ベンサム『パノプティコン』再考」『流通経済大学論集』第37巻、第2号。

永井義雄 1982『人類の知的遺産 44 ベンサム』講談社。

———2003『イギリス思想叢書7 ベンサム』研究社。

フーコー M. 1975『監獄の誕生』田村俣訳、新潮社、1977年。

ホッブズ主権論に良心の余地はあるか？——ペルソナ論との関連で

宋偉男（京都大学人間・環境学研究所博士課程）

一 はじめに

本報告の目的は、絶対主権を弁証したホッブズ『リヴァイアサン』の体系において、臣民としての個人のうちに「良心（conscience）」の余地がどれほどまで残されているのかについて考察することである。この問題を「概念をめぐる闘争」という言語行為的視点から眺めることによって、われわれはまた、ペルソナ論を導入したホッブズの政治的な意図をも解明するだろう。

二 絶対主権のもとでの「良心の自由」？

主権の発生にかんするホッブズの説明には、法と力の関係をめぐる周知のパラドクスが存在する。（一）ホッブズの見立てにおいては、個々人がそれぞれ自己保存のために自然権をもっている自然状態から、共通権力としての主権によって統治される市民状態へと移行するために、個々人のあいだで契約（covenant）が交わされ、主権者が任命されることになる。（二）しかし、そもそも個々人が社会契約をするほどの行為能力を十分に有しているならば、彼らはすでに「人民」という形で一法人格を形成していたはずであり、絶対主権による統治という装置自体がよけいなものとなる〔：共和主義またはモナルコマキの関心〕。（三）逆に、契約だけでは行為への拘束力をもたないとすれば、ホッブズ主権論の軸は事実的な暴力の存在であるということになり、契約論的構成がよけいである。〔：征服論優位の解釈〕。

超越的な他者としての主権者を各個人が自らの支配者として承認する（または「暴力の正当な独占」を可能にする）ためには、ペルソナのメタファーを導入することが必要不可欠であった。

『法の原理』（1640年）『市民論』（1642年）と比べたときの『リヴァイアサン』（1651年）の特質はここにある。すなわち、コモンウェルスの人工的な「仮面＝人格（person）」を手にした一者が、各個人という本人（author）にたいする代理人（actor, representative）となる、という構図である。各個人は主権者においてはじめて統一的人格となる。「ペルソナを一つにするのは、代表するものの統一性であって、代表されるものの統一性ではない」（1）。このようにして市民状態が可能となるが、臣民は市民法の領域においては、自らの意志を主権者の意志のもとに服従、さらには同一化させることになる。

さて、このような主権国家の構想は、どういった統治の枠組みを意味するのだろうか。これにかんして、強調点を異にする二つの解釈傾向が存在する。

一方で、ロベルト・エスポジトは、ホッブズのペルソナ論のうちに、全体主義へとつながる生政治の論理を見出している。エスポジトいわく、ローマ法の時代から世界人権宣言にいたるまで、「ペルソナ」という概念は、生物的身体と権利主体とのあいだに境界線をひく政治的装置として機能してきた。ホッブズは表向き万人に人格性を認めつつも、「他者を表象＝代表する」という側面からペルソナを定義しなおすことによって、人工的ペルソナを担う主権者に意味論的優越性を与えた。主権者は、臣民にたいする自己決定能力の付与（人格化）と剥奪（脱人格

化)を自由におこなうことができる。ゆえに、潜在的にモノである臣民の自由は、名目的なものでしかない(2)。

しかし他方で、カール・シュミットは、ホッブズの体系がすでに、のちの自由主義につながる「内的信仰の自由」(良心の自由)という破れ目を内包していたと指摘することで、むしろリヴァイアサンの弱さを嘆く。この破れ目を利用して私的な利益集団が主権権力を内破していく過程が、すなわち近代だというわけである(3)。高野清弘は、ホッブズによる内的信仰と外的行為の区別は、神と人間の双方に服従することを可能にしたという意味で、リヴァイアサンの完全性を示すものであるとし、シュミットの説を批判しているが(4)、「内面/外面」の区別そのものは疑問に付していない。いずれにせよこれらの解釈は、ホッブズをロックへと続くリベラルな「寛容」の系譜の上に位置づけるものといってよいだろう。

主権者の意志によって各個人を臣民=主体へと馴致していくはずの主権国家の体系において、それでもなお良心の自由の余地はあるのだろうか。われわれは、ホッブズ哲学がはらむ政治性を考慮に入れたとき、この問いが単純なものでないことを知ることになる。

三 「良心」概念をめぐる闘争

『リヴァイアサン』の政治学上の特質の一つは、人間を、自己保存の情念に突き動かされたほとんど動物的な側面へと還元し、国家論に機械論的基礎づけを与えたことにある。ホッブズは、スコラ哲学のいう人間の理性的な自由意志を否定し、「自由」を「外的障害の欠如」(運動を邪魔するものがないこと)とし、「意志」を「熟慮における最後の欲求(appetite)/嫌悪(aversion)」という行為として定義することで、これらを「必然性」と両立させようとした。よって、主権によって強制された臣民の行為であっても、「自由」な「意志」に基づいているということになる。

したがって、主権者は自らの定めた法や権力によって臣民の行為を規制することができるが、物理的運動の論理がホッブズの心理学的説明をも支配しているため、規制は自動的に心的思考にまで及ばざるをえない。「人々の行為は彼らの意見から生じるのであって、意見をよく統治することが、人々の平和と和合のために彼らの行為をよく統治することなのである」(5)。私的判断の相対性に由来する終わりなき論争という認識論的カオスを克服することが、ホッブズ政治哲学の眼目であることをふまれば、この主張はなんら不思議なものではない。

だが矛盾することに、ホッブズは46章では、「外面的」行為・言葉と「内的」意見・良心とを区別し、市民法は前者だけを対象とし、後者には及ばないとも述べている。別の側面からいうと、「自然法は、内面の法廷において (*in foro interno*) 義務づける。すなわち、それらがおこなわれるべきだという意欲をもつように、拘束する。しかし、外面の法廷において (*in foro externo*) すなわちそれらを行為に移すことにむけては、かならずしもつねには拘束しない」(6)。したがって、ホッブズは、物理的な因果法則に基づいた機械論を「良心の自由」(あるいは熟慮)にまで貫徹できていないように思われるのである。

ホッブズは、良心の規制をめぐる矛盾した見解をもっているように見える。しかし、そう見

えるのは、ホッブズが批判しようとした当時の慣習的な用語法と、『リヴァイヤサン』におけるホッブズ自身の政治的言語行為がもつ意図とを、区別しないことから来る。われわれは譲歩を主張と取り違えないように注意しなければならない。

正しく定義された名辞を用いて科学としての政治学を構築しなければならないと考えていたホッブズが、“conscience”についてどのように説明しているかを読めば、彼の意図は明白に読み取れる。

二人あるいはそれ以上の人々が同一の事実を知っているとき、彼らはそのことについて相互に CONSCIOUS であるといわれる。それは、いっしょに知っているというのと同じである。そして、そういう人々は、お互いもしくは第三者にかんする事実についての最適の証人であるから、誰でも、自分の *Conscience* に反して語ったり、他人をそうするように墮落させたり強制したりすることは、ひじょうに悪い行為と評価されたし、これからもずっとそう評価されるだろう。だからこそ、良心の抗弁は、あらゆる時代において、つねにとても熱心に耳を傾けられてきたのである。(7)

以上が、ホッブズが適切であると主張する「共知＝良心 (conscience)」の定義である。重要なのは、“conscience”が尊いものとされたのは、もともとそれが他者と共有された公的な知識（そしてその限りにおいては堅固な客観的事実といえるもの）を指していたからである。しかし、この言葉の尊厳はそのまま保ちながらも、その意味内容が公的なものから私的なものへと変えられてしまったことを、ホッブズは嘆いている。

のちになって人々は、これと同じ単語を、彼ら自身の秘密の事実と秘密の思考についての知識を表すものとして、比喩的に用いた。そのためにこんにちでは、良心は千の証人であるなどと修辭的にいわれるのである。そしてついには、人々は、自分たちの新しい意見に（どのように背理的なものであろうと）激しい愛着をもち、頑強にそれを維持しようとして、それらの自分の意見にまで、*Conscience* という尊い名辞を与えたのである。それはまるで、それらの意見を変更したりそれに反して語ったりすることが、彼らには不法に見えるかのようにであった。こうして彼らは、せいぜいのところ自分たちがそう考えているというくらいにしか知っているにすぎないときに、それらの意見が真実であることを知っていると呼ぶのである。(8)

ウィリアム・パーキンズに代表されるように、17世紀の英国における説教師は、「良心」を「神との共知」として捉えることで、良心の私秘性と聖性を擁護しつつ、決疑論を用いて信徒を直接的・間接的に指導したが、このような考え方がのちのピューリタン革命に情熱を吹き込んだ一因でもある。「良心」概念が私的なものとされればされるほど、それは絶対的な正しさへの確信もあいまって頑強さを増し、ひるがえって公的な場においては騒乱を引き起こさざるをえない。構造的にアナーキーを帰結してしまうこのような「宗教的な良心」を、ホッブズはあきらかに批判しようとしている。

ホッブズが「良心」概念を扱うさいの目的は、いわゆる「信教の自由」を擁護することにはなく、それゆえ、市民的統治の関与しない「内面の法廷」の存在を承認することで、主権国家との両立を図ることにとどまるものでもない。「内面／外面」の区別は従来キリスト教思想において存在してきた思考様式であって〔：カノン法的用語法〕、教会権力による信徒への間接支配がこれを利用してきたことからすれば、ホッブズ理論の核心をこの点に吸収することはナイーブである。むしろホッブズは、人間の宗教的情念に別の「対抗言説」を重ね塗りすることで、論争の火種となる「良心」の考え方を無力化・変質させようとしている。

かりにホッブズが「良心の自由」を認めうるとすれば、それは「科学的な良心」とでもいうべきものである(9)。『リヴァイアサン』は、「空虚な哲学」としてのスコラ哲学への批判的記述で溢れている。その要点は、スコラ哲学者たち（ローマ教会のみならず、プロテスタント諸派をも含む、「靈感を受けた」と称する人々）が、諸名辞の正しい定義とそれらの計算としての推論によらずに、「分離された諸本質」あるいは霊的実体についての学説を発展させ、そのことによって民衆を扇動する不当な権力をもってしまった、ということである。ホッブズは、あいまいなスコラの自然哲学的方法、および論争的な人文主義的雄弁術を捨てて、原理的に論争を容れない（と彼には思われた）確実な幾何学的方法をいわば「万学の女王」とみなし、これを政治学の範型にしようとした。このことは、自己保存にかかわる理性と情念をもつ諸個体からなる自然状態仮説から主権の発生を演繹するやり方に反映されている。ホッブズが、主権者の意志である市民法に「公的良心」という名称を与えることができたのは、非論争的な幾何学的思考方法を採用した者ならば、誰もが主権の必要性については論理的に明白な同意を与えるはずであり、それゆえに、その私的判断（「科学的な良心」）は主権的意志に一致するにちがいないからである。

よって、『リヴァイアサン』においてホッブズが良心の余地を認めうるのは、人々が、宗教的な聖なる良心ではなく、科学＝哲学＝幾何学の精神にのっとりた思考様式を採用するという条件においてであり、その場合にのみ主権への服従と私的良心とが両立しうる、ということが結論される。

四 必然性を装うペルソナ

これでひとまずの結論は出たのだが、しかし、われわれは最初に見たパラドクスにまたもや引き戻されることになる。まさに王の主権が疑問視され、主権の所有者があやふやになっている内乱のさなかにあって、ホッブズの期待する種類の良心を臣民がもちあわせていることなどありえるのだろうか。実際には内乱中、「良心」を理由に王への忠誠を拒否する政治的パンフレットが氾濫していたのである。たしかに、ホッブズはこの敵の用語法にたいして闘争を挑み、人民にたいする彼らの知的影響力を解除しようとしているが、そのことによって、デイヴィッド・ジョンストンのような臣民の「文化的変容」(10)が達成される可能性は高いとはいえない。内乱中の亡命宮廷における仮面劇の構造を分析したテッド・ミラーによれば、『リヴァイアサン』のペルソナ論は、(未来の主権者たる)チャールズ二世をおもな聴衆としているという。心情的

に王党派であったホッブズは、観客である王が舞台上がり世界救済の主役を演じる宮廷仮面劇の詩的構造を、自らの政治学の幾何学的論理体系に取り入れることで〔：自然状態→契約→仮面の着用→市民状態〕、主権者にたいして、王権神授説を捨て、人民の代表としての役回り（ペルソナ）を演じるように説得しているのである(11)。

臣民が教育される前に、まずもって主権者が教育されなければならなかった。一つ目に、主権的職務の必然性を装うこと。二つ目に、その必然性を納得させるように、教育によって臣民の「良心」を規制することである。ここからたしかに啓蒙の扉が開かれる。

註（詳しい参考文献表は、当日配布予定）

(1) Thomas Hobbes, *Leviathan*, ed. Richard Tuck, Cambridge U.P., 1991, ch. 16. p. 114. 水田洋訳『リヴァイアサン』（一）（二）、岩波文庫、1992年、（一）265頁。ただし訳文はかならずしも邦訳版にのっとっていない。以下同様。

(2) 参照、ロベルト・エスポジト『三人称の哲学：生の政治と非人称の思想』岡田温司監訳・佐藤真理恵・長友文史・武田宙也訳、講談社、2011年、129-139頁。

(3) 参照、カール・シュミット「レヴィアタン——その意義と挫折——」『カール・シュミット著作集Ⅱ』長尾龍一訳、慈学社、2007年、33-97頁。

(4) 参照、高野清弘『トマス・ホッブズの政治思想』、御茶の水書房、1990年、62頁。

(5) Hobbes, *op. cit.*, ch. 18. p. 124. 邦訳（二）42頁。

(6) *Ibid.*, ch. 15. p. 110. 邦訳（一）254頁。

(7) *Ibid.*, ch. 7. p. 48. 邦訳（一）119頁。

(8) *Ibid.*, ch. 7. p. 48. 邦訳（一）119頁。

(9) ベイナーのいう「認知的良心 (cognitive conscience)」を参考にした。 Cf. Ronald Beiner, “Three Versions of the Politics of Conscience: Hobbes, Spinoza, Locke,” in: *San Diego L. Rev.* 47., 2010, p. 1112.

(10) Cf. David Johnston, *The Rhetoric of Leviathan: Thomas Hobbes and the Politics of Cultural Transformation*, Princeton U.P., 1986.

(11) Cf. Ted H. Miller, “The Uniqueness of *Leviathan*: Authorizing the Poets, Philosophers, and the Sovereigns,” in: Tom Sorell & Luc Foisneau eds., *Leviathan after 350 Years*, Clarendon, 2004, pp. 75-103.

ジョン・ロックにおける生存の権利——慈愛の権利を手がかりとして——

渡邊裕一（学習院大学大学院・博士後期課程）

1. はじめに

本報告では、ジョン・ロック（John Locke, 1632-1704）の述べる「生存の権利」が、どのような背景を持ち、どのような特徴を有しているのかを考察する。通常、生存の権利あるいは生存権と言った場合、人々が置かれている社会経済状況の差異にかかわらず、平等な権利として生存を保障しよう、という意図で語られる。ロックの言う「生存の権利」もまた、それを含意しているが、彼はとりわけ、困窮者の生存のための「慈愛（charity）」について述べる。本報告では、ロックの語る「慈愛」について、論理的観点と思想史的観点の双方から、その特徴を捉えてみたい。

2. 生存の権利と義務

ロックが、『統治二論』⁽¹⁾ 後篇第五章において私的所有権の擁護を展開したことは、よく知られている。彼はそこで、もともと万人に共有であった外界の財が私有化される過程を、人間の労働によって説明し、同時に労働によってその私有を正当化した。そのようにして成立する所有権は、『統治二論』後篇の全体を通じて、その不可侵性が強調される。ロックは、生命・自由・財産を包括的に「所有権（property）」と呼び、それらすべてが保全されるべき対象であると言う⁽²⁾。ロックにおいて、生存の権利と所有権とは、目的と手段の関係にある。以下に確認しよう。

人間がひとたび生まれると、自分自身の保全への権利を有し、その結果として、食べ物や飲み物など、その他自然が人々の生存のためにもたらす物への権利を有している、と我々に教える自然的理性を考慮するとしても、また、神が世界を創造し、アダムやノアやその息子たちへ授与したという啓示を考慮するとしても、次のことは明らかである。すなわち、王ダビデが『詩編』第115章16節において「大地を人の子たちに与えたまえり」と言うように、神がそれ〔世界〕を人類に共有のものとして与えた、ということである。

……しかし、それら〔共有のもの〕は人々の利用のために与えられたので、何らかの使用や特定の人の利用にとって有益となるより前に、いかなる方法かによってそれらを専有する手段があるに違いない。⁽³⁾

ロックはここで、生存の権利——より正確には、生存および生存に役立つ物への権利——という目的を設定し、それを実現するための手段として所有権を捉えているのである。それゆえ、自分自身の生命を保全することは、ロックにおいて保障されるべき権利であることがわかる。他方でロックは、生命を保全することを義務としても位置づけ、次のように言う。

すべての人は、自分自身を保全するよう拘束されており、またその立場を放棄しないよう

拘束されているので、同様の理由によって、本人自身の保全が競合するに至らないならば、できる限り人類の残りの人々を保全すべきである。⁽⁴⁾

この生命を保全する義務は、自分自身の生命を保全することと、他者の生命を保全することとの、二つの側面から構成されている。ロックは「最も基本的な自然法は人類の保全である」⁽⁵⁾と言い、このような生命の保全を自然法上の義務として位置づける。したがって、ロックにとって生命を保全することは、〔広義の〕所有権の視点から権利として擁護されるだけでなく、自然法上の義務として拘束されるものでもある。

すなわち、ロックによる生命の保全についての議論からは、〔1〕自分自身を生存させる権利と、それに対応して〔2〕他の人々を生存させる義務を、また、それらとは別に〔3〕自分自身を生存させる義務を、自然法上の規則として見て取ることができるのである。

3. 慈愛の権利と義務

ロックは、自らの生存の権利を実現する手段として所有権論を展開するが、彼は所有権の保全のみによって生存の権利が実現されると考えていたわけではない。確かに、生存を実現するための一般的な手段として所有権論（とりわけ労働所有権論）が展開されるが、いわば例外的な手段として、ロックは「慈愛」に言及する。この慈愛とは、具体的には財の移転に関する規則とされ、次のように述べられる。

正義は、すべての人に、彼の正直な勤勉の産物と、彼に継承された祖先の公正な取得物への権原を与える。それと同様に、慈愛は、すべての人に、そうする以外に本人が存続する手段を何も持たない場合に、他者の多量の物のうち、彼を極度の欠乏から守るであろう程度の物への権原を与えた。⁽⁶⁾

ここでロックは、困窮者が富裕者に対して生存のために必要な財を要求する権利を、条件付きで認めている。その条件とは、その困窮者が放って置かれたならば死んでしまうほどの欠乏状態にある場合、というものである。つまり、その条件が満たされる場合には、富裕者から困窮者への財の移転を要求することを権利として定めているのである（これにより、冒頭に述べた所有権の不可侵性は、部分的に緩和されることとなる）⁽⁷⁾。そのような条件設定を見れば、この慈愛の与える権利が、〔1〕自分自身を生存させる権利という自然法上の権利を実現するための手段としての役割を有していることが明らかとなる。

しかし、ロックの慈愛についての議論の中心は、〔1〕自分自身を生存させる権利の視点よりも、むしろ〔2〕他の人々を生存させる義務の視点に置かれている。例えば、先の引用箇所直前においてロックは、慈愛の義務が履行されない場合その者は「罪（sin）」を犯しているとして、次のように述べる。

彼〔資産のある人〕の多量な物から彼〔同胞〕を救済するだけの負担を欠くことによって、同

胞を死滅させることは、資産のある人にとって常に罪である。⁽⁸⁾

また、富裕者から困窮者への財の移転を行う条件を、『自然法論』において次のように述べる。

我々は、いつ何時も、すべての人に庇護を提供するよう義務づけられていたり、何か食糧を補給するよう義務づけられていたりするわけではない。ただ貧しい人の不幸が我々の施しを要求し、また財産が慈愛への手段を供給するときだけである。⁽⁹⁾

内容に関しては後述するが、これらはいずれも、〔2〕他の人々を生存させる義務を負う側、すなわち、富裕者の義務の視点で述べられている。ロック自身は、慈愛の与える権利義務を論じる過程において、〔2〕他の人々を生存させる義務については注目していたものの、〔1〕自分自身を生存させる権利や、〔3〕自分自身を生存させる義務を実現することについては、自覚的な考察の対象とはしていなかったと言える。とはいえ、以上の引用箇所を総合すれば、ロックが慈愛に言及することで、〔1〕自分自身を生存させる権利と、〔2〕他の人々を生存させる義務、との、対応した一組の権利義務の実現を意図していたことは明らかである。

4. 先行研究の視角

これまでの研究においても、ロック自身の視点と同様に、困窮者側の権利としてというよりも、富裕者側の義務や制限として慈愛に言及するものが多いように思われる。それらのうち分析的な研究のいくつかを見てみると、ロックの慈愛を、所有権の性質から派生する所有権者に付帯する自然的義務として捉える見方がある⁽¹⁰⁾。また、慈愛が富裕者の余剰への権利であるという点に注目して、所有権取得に制限を課すものとする見方がある⁽¹¹⁾。さらに、それをより拡張して、ロックの言う慈愛によって、富裕者による余剰への権利主張が無効化される、と主張するものもある⁽¹²⁾。

これらの先行研究に共通する着眼点は、ロックの言う慈愛を履行しようとした場合、それが所有権の不可侵性を強調し、所有権の不平等な蓄積を許容するロックの立場と、論理的に矛盾を来たすのではないか、という点である。しかし、この点についても、ロックは自覚的な考察の対象とはしていない。むしろ、いわば当然のことのよう、慈愛の権利と義務に言及しているように思われる。そこで本報告では、思想的観点からも富裕者から困窮者への財産の移転という言説を検討してみたい⁽¹³⁾。

5. 関連する思想家の言説

ロックに先立って、彼の慈愛の権利に相当することを述べた思想家として、トマス・アクィナスがしばしば言及される。アクィナスは、極度の欠乏状態にある困窮者が富裕者の財産を窃取した場合、それは罪に問われない、という議論を展開する。

議論となっている教令は、急迫した欠乏を取り扱っているのではない。

厳密に言えば、極度の欠乏から、持ち去られた何者かの所有物を使うことが、盗みである、と言うのは適切ではない。というのも、そのような欠乏は、自分自身の生命を救済するためにその人が持ち去った物を、彼自身のものとするからである。

その人は、ある他人がまた極度に困窮している場合に、その他人を救済するために、誰かの所有物を秘密裡に持ち去ることを授權されてさえいる。⁽¹⁴⁾

これをロックにおける生存についての議論に引き寄せてみるならば、〔1〕自分自身を生存させる権利を述べていると言える。アクィナスによれば、〔1〕自分自身を生存させる権利を是認する理由は、「神によって与えられた自然の秩序」である「自然法と神授法」ゆえに、「下等の被造物を人間の困窮を満たすことを許容するよう意図されている」からだと言う⁽¹⁵⁾。そして、特定の条件下では、所有権を定める実定法が自然法を逸脱するので、その際には、自然法の規則に立ち返るべきだ、と言うのである。

類似の議論は、グロティウスによっても展開される。

神学者の間でさえ、次のことが受け入れられている。それは、自分自身の生命の保全のために絶対不可欠なものを他人から奪い取る人はだれしも、それゆえに盗みの罪を犯したとは認められない、というものである。こうした見解は、ある人たちが言うように、所有者は慈愛の規則によって欠乏した人々に彼の財産の一部を与えるように拘束されている、という見解に基づいているのではなく、財の所有権は、そうした場合に原初の共有の権利のもとに立ち返るという適切な例外とともに設定された、という見解に基づいている。⁽¹⁶⁾

グロティウスは、アクィナス同様〔1〕自分自身を生存させる権利としての窃取是認論に言及する。グロティウスは、ここで同時に、そうした〔1〕自分自身を生存させる権利が認められる理由は、ロックが言うところの〔2〕他の人々を生存させる義務があるというのではなく、特定の条件下では私的所有権設定以前の共有状態に回帰するからだ、と言うのである。これも、先に見たアクィナスの議論と通じるものである。

他方、プーフェンドルフは、アクィナスやグロティウスとは異なり、〔2〕他の人々を生存させる義務の視点から、困窮者の救済を論じている。彼はまた、困窮者が欠乏状態にある理由について区別を設ける。それは、「本人の落ち度や怠惰による飢え」と「不幸による窮乏」との区別である⁽¹⁷⁾。それを受けて、次のように言う。

不可避免的な欠乏だけが、不完全な義務を負っているだけのものを実力によって持ち去ることを正当化できる。それゆえ第一に、次のことが明らかとなる。すなわち、治安判事に請願したり、物乞いしたり、懇願したり、返還を約束したり、もし可能であるならば同等の労働と奉仕によって借金の免除を願い出たりといった、より公正な全ての方途が試みられるべきである、ということである。⁽¹⁸⁾

プーフェンドルフは、〔2〕他の人々を生存させる義務——しかもそれは不完全な義務である——に相当するだけのものを、困窮者は〔1〕自分自身を生存させる権利として持ち去ってよい、と言う。これは、アクィナスやグロティウスには見られなかった、対応する一組の権利義務という視角であり、ロックの視角と近接する。また、プーフェンドルフの言う「不完全な義務」という言明も、ロックが『自然法論』で述べた条件付きの義務という視角と親和的である。というのも、先の『自然法論』での引用箇所における主題は自然法の拘束力についてであり、慈愛の義務は「特定の時と特定の方法においてのみ」⁽¹⁹⁾ 生じる義務の例示として登場するからである⁽²⁰⁾。

6. おわりに

困窮者救済のための富裕者から困窮者への財の移転を容認する言説は、ロック以前にも長い歴史を持っており、彼に固有のものではない。しかし、それを〔1〕自分自身を生存させる権利と、〔2〕他の人々を生存させる義務との、対応する一組の権利義務として捉えたのは、アクィナスやグロティウスには見られない、ロックとプーフェンドルフに特徴的な点である。だが、プーフェンドルフの議論は、実力による財の移転を容認するものであり、アクィナスやグロティウスと同様に、ある種の窃取是認論と言える。

それに対して、ロックの議論は、困窮者も富裕者も自らの権利と義務を自覚してそれを履行する、という財の移転の枠組みである。ロックは「慈愛」の議論を展開することで、何らかの事情で労働によって自らの生活の糧を取得できない人々に対して、平和裡に生命を保全する方途を、自然法上の権利として用意しているのである。

注

(1) John Locke, *Two Treatises of Government*, 2nd edited by Peter Laslett (Cambridge: Cambridge University Press, 1970)を使用。以下、引用等においては、書名をTTと略記し該当する篇と節を明記する。訳出は報告者による。

(2) TT II-6, 87, 123, 173などを参照。

(3) TT II-25-26より引用。下線は報告者による。

(4) TT II-6より引用。

(5) TT II-135より引用。

(6) TT I-42より引用。

(7) 報告者による、慈愛の権利自体についてのより詳細な検討は、渡邊裕一「ジョン・ロックにおける慈愛の権利——その性質と役割についての検討——」『学習院大学人文科学論集』21号、2012年10月、1-31頁を参照。

(8) TT I-42より引用。

(9) John Locke, *Essays on the law of nature: the Latin text with a translation, introduction and notes, together with transcripts of Locke's shorthand in his journal for 1676*, edited by Wolfgang von Leyden (Oxford: Clarendon Press, 1954), pp194-195より引用。

以下、引用等においては、書名を ELN と略記する。訳出は報告者による。

(10) James Tully, *A discourse on property: John Locke and his adversaries* (New York: Cambridge University Press, 1980), pp. 131-132 を参照。

(11) John A. Simmons, *The Lockean Theory of Rights* (Princeton: Princeton University Press, 1992), p. 336 及び Jeremy Waldron, *God, Locke, and Equality* (Cambridge: Cambridge University Press, 2002), pp. 170-171 を参照。特にウォードロンは、慈愛の権利が富裕者の所有権の一部を無効化するという効果に着目し、それがロックの言う、いわゆる「腐敗禁止の条件」（所有権の蓄積の限度を「享受するまで」（TT II-31）と定め、それ以上の蓄積によって財が腐敗した場合には、「自然法違反として処罰を免れない (liable to be punish)」（TT II-37）という、ロック自身による所有権取得制限の議論）に対応するものであると見なす。

(12) Robert Lamb & Benjamin Thompson, “The Meaning of Charity in Locke’s Political Thought,” *European Journal of Political Theory*, 8 (2) (2009), p. 238 を参照。

(13) 本報告では、Scott G. Swanson, *The Medieval Foundations of John Locke’s Theory of Natural Rights: Rights of Subsistence and the Principle of Extreme Necessity*, *History of Political Thought*, 18 (3) (1997)の視角を手掛かりとして用いている。ただし、著者と報告者の見解は必ずしも同一ではない。

(14) Thomas Aquinas, *Summa Theologica*, Vol. 38: Injustice, translated by Marcus Lefebure (London: Eyre and Spottiswoode, 1975), pp.82-83 より引用。ここで最初に「急迫した欠乏」を除外することで、緊急避難のような時間的に差し迫った状態以外の欠乏状態を、議論の対象としているようである。

(15) Ibid., pp. 80-81.

(16) Hugo Grotius, *The Rights of War and Peace*, edited and with an Introduction by Richard Tuck, from the edition by Jean Barbeyrac (Indianapolis: Liberty Fund, 2005), pp. 434-435 より引用。なお、グロティウスの用いる例示は、アクィナスとは異なり、難破や火災のような緊急避難の法理が適用され得るような事例である。

(17) Baron Samuel Pufendorf, *Of the Law of Nature and Nations. Eight Books*, 4th translated by Basil Kennett and with notes by Barbeyrac (Clark: The Lawbook Exchange, 2005) p. 208 を参照。

(18) Ibid., p. 209.

(19) ELN pp. 194-195.

(20) ここでは、富裕者から困窮者への財の移転について、条件の差はあっても是認するもののみを取り上げたが、そうした財の移転を否定する議論もある。一例として、Swanson (1997) pp. 443-444 ではリチャード・バクスター (Richard Baxter, 1615-1691) の議論が紹介されている。

シュンペーターの社会学方法論 —デュルケームとの連関を手がかりにして

楠木敦（北海道大学大学院経済学研究科助教）

1. はじめに

本報告の目的は、2つある。ひとつは、シュンペーターの社会学方法論が、デュルケームの社会学方法論と類似性を有していることを論究することにある。そして、もうひとつは、デュルケームの社会学方法論との連関を手がかりとして、シュンペーターの社会学方法論がどのようなものであったのかを浮かび上がらせることにある。

シュンペーターが、経済学的分析において、方法論的個人主義の立場を採用していたことは、よく知られた事実である。ところが、社会的分析において、方法論的集合主義 (methodological collectivism) の立場を採用していたことに関しては、これまで十分に論究されてきたとは思われない。これまでの研究では、例えば吉田 1974 は、Carlin 1956 と Macdonald 1965 の研究を踏まえて、シュンペーターとヴェーバーとを関連づけて考察している。また、塩野谷(塩野谷 1995; 塩野谷 1998)は、シュンペーターの経済社会学をシュモラーやヴェーバーと関連づけることによって分析している。ところが、シュンペーターとデュルケームとの関連について考察した研究は見当たらない。

シュンペーターとデュルケームとを関連づけることは、一見すると突飛なことのようと思われるかもしれない。しかしながら、シュンペーター自身が、全面的にはではないにしても、デュルケームからの影響を認めていることや、シュンペーターもデュルケームもドイツの社会学者から影響を受けていることを考え合わせるならば、両者の社会学方法論の間に類似性が存在していたとしても、なんら不思議なことではないと思われる。

2. シュンペーターの社会学方法論

2.1. 「物の論理」の背後にある社会学方法論

これまで、シュンペーターの方法論的個人主義は、多くの注目を浴び、Machlup 1951 を始めとして、それこそ数多く論じられてきた。がしかし、不思議なことに、彼の社会学方法論については、注目されることもなく、それがどのようなものであるのかといったこともほとんど論じられることがなかった。

シュンペーターの社会学方法論の基調が、もっとも明瞭に現れていると思われるのが、1915年に出版された『社会科学の過去と未来』である。この著書は、シュンペーターが、1911年11月21日に、チェルノヴィッツ社会科学学術協会の会合で、いわば離任講演として行なった40分ばかりの講演をさらに敷衍し、かつその基盤を広げようと試みたものである (Schumpeter 1915: 137, 訳 151)。この小さな著書のなかで、シュンペーターは、「物の論理 (Logik der Dinge)」という概念を提出した。それは、シュンペーターによれば、科学の統一

的發展の本質であり、原因を説明するものであった(99-102, 訳 245-249)。しかし、すぐあとで説明するように、「物の論理」とは、決して科学の統一的發展に固有な事実が作用するありさまだけを問題にするのではなく、社会の中で個人の意識に対して外在性と拘束性を持つ客観的な事実が個人に作用するありさまも同じように問題にするのであった。

そして、この概念の背後にある方法論は、『資本主義・社会主義・民主主義』（1942年）に至るまで——「物の論理」という言葉は使われることはなかったが——、シュンペーターの社会学的分析に通底していたということができないのではないだろうか。このことを以下で見ていきたい。

シュンペーターは、『社会科学の過去と未来』の刊行に先立つ『理論経済学の本質と主要内容』（1908年）において、「方法論的個人主義の本質」を論じるにあたり、「一般に、社会学(Soziologie)では、個人主義によっては、ことは渉らないであろう」(Schumpeter 1908: 95, 訳[上]177)と述べている。このように、シュンペーターは、方法論的個人主義があてはまるのは、経済学であって、社会学にはあてはまらないと考えていた。すなわち、シュンペーターは、社会学方法論として、個人を究極の实在として議論を始め、社会という集合体に固有の性質を演繹しようとする方法論的個人主義ではなく、集合体の实在性に優先権を与え、集合体が示す性質は、個人に帰属する性質から演繹できないとする方法論的集合主義を採用していたといえる。

シュンペーターによれば、「われわれは、この〔社会学という〕用語を、少しも同質的科学(homogeneous science)ではない単一の思想を表わすという意味で、すなわち、社会、集団、階級、集団間の関係、指導などの社会現象の一般的分析という狭義の意味に用いるであろう。……より広い意味においては、多くの部分において重複し、かつまとまりのない社会科学の総体を意味する」(Schumpeter [1954]1994: 25-26, 訳[1]47: 強調は引用者)という。社会科学は、形而上学的説明を拒絶して「社会的な物(sozialen Dinge)の理解を社会的な物そのものの中に求めようとした」(Schumpeter 1915: 26, 訳 175)のであり、「学問研究者たちは、おのずから社会的事実(sozialen Tatsachen)の世界に沈潜して、……形而上学との縁を切った」(61, 訳 209-210)。すなわち、「社会科学的思考は、神学の手を借りてよちよち歩きを習ったのであるが、今やその手を必要としなくなった。……神学はもはや物(Ding)の世界を自分の力では支配できなくなってしまった」(13-14, 訳 163-165; 強調は引用者)という。前述したように、シュンペーターによれば、科学の統一的發展を惹き起こすのは、「物の論理」と呼ばれるものであった。その論理は、次のような特徴を有するものとして捉えられている。

この「物の論理」は、特定の意味においてはああるが、個人やグループの意志とはまったく関係のないものだけということができない(102, 訳 248; 強調は原著者)。

すなわち、「物の論理」とは、個人の意識には還元できないという特徴を有しているのである。くわえて、シュンペーターが、「この問題〔物の論理〕は、現に『客観的』に存在しているので、われわれがそれを避けることはできない」（122, 訳 268; 強調は原著者）と指摘しているように、諸個人の意識に対して外在性をも有している。そして、「物の論理」は、次のような力を持っているという。

この「物の論理」の威力は、個々の研究者や個々の学説にますます執拗に肉迫していくであろうし、それだけいっそうこの力の支配をまぬがれることはできにくくなり、偏狭さや狭量さに対する報復(Strafe)はいっそう速やかに行なわれることになるであろう(107-108, 訳 253-254; 強調は原著者)。

このように、「物の論理」は、ある種の強制力をもっており、個人の意識に対して、拘束性も有するのである。これらの外在性と拘束性とを顧慮するならば、「物の論理」とは、デュルケームの説く、きわめて特殊な性格を帯びた「社会的事実(faits sociaux)」が個人に対して作用するありさまを表現したものであるということができようであろう。すなわち、社会的事実は、諸個人の上におよぼす、ないしはおよぼしうる外部的な強制力によって、それとして認められる。そして、この強制力の存在の方は、当の社会的事実に侵害をくわえようとするあらゆる個人的な企てに社会的事実が差し向ける、何らかの特定の制裁の存在によって、あるいは抵抗によって認知される。かくして、「物の論理」は、「科学の研究者たちを整列させずにはおかない力、直線的とはいえないにしても、結局は統一的な研究の発展を実際に出現させるところの、あの不可避的な力」（102, 訳 248）という外部的な強制力によって認められるのであり、この強制力の存在は、「すぐれた思潮はいずれもみな、己を無視する者に対し報復をくわえる」（103, 訳 249）という特定の制裁によって認知される。さらに、シュンペーターは、「物の論理」に関して、次のように述べている。

社会生活のさまざまな領域における類似の現象がいずれもみな、研究の領域におけるこの「物の論理」に対応するものであることは歴史の示すとおりである。この「物の論理」という表現はきわめて不正確で誤解を招きやすいことは確かであるが、この論理が問題としているのは実在の「力(Kraft)」ではなく、きわめて強い強制力をもった状況としての事実なのである(102n, 訳 249; 強調は原著者)。

すなわち、「物の論理」とは、決して社会科学の発展の分析——科学の社会学——だけに固有な事実の作用を説明したものなどではなく、外在性と拘束性とを有するいっさいの行為様式にもあてはまるというのである。

デュルケームは、社会科学から価値判断を排除するためには、社会諸現象は、それらを表

象する意識的主体から切り離して、それ自体において考察されなければならないと言う。それは、社会的事実を、外在する物であるかのように、外部から研究するということになる。デュルケームは、このような方法手続きをとるならば、観察者である社会学者自身の特殊な精神的傾向に左右されることなく、社会的事実を客観的に考察することができるようになることを主張するのであった。シュンペーターはデュルケームのように観察の規準を明示することはなかったが、「[客観性とでもいふべき]存在性とは、ただ単に『物(Dinge)』にかかわるのみならず、われわれの精神構造にもかかわるものである」(100, 訳 247; 強調は原著者)と指摘する背後にある方法論は、社会的事実を物質的な物と同じ資格における「物」と看做すことによって、客観的な物として考察するというデュルケームの社会学方法論と同じものであるように思われる。

2.2. 「階級」分析の背後にある社会学方法論

このような方法論は、シュンペーターの「階級」の社会学的分析にも現われている。シュンペーターは、「われわれが、ここでいうところの階級とは、誰もがよく知っているところの社会現象、すなわち、われわれが観察はするけれども、われわれが創り出すものではないところの社会的実体を指す」(Schumpeter [1927]1953b: 147, 訳 170)という。そして、「階級は、その構成員の単なる集合以上の何ものか、ないしはそれとは異なった何ものかである。この何ものかは、個々の階級構成員の行動を見ただけでは認識できない」(152, 訳 173)と指摘する。すなわち、階級とは、個々人の総和とは異なる別のものであり、それを構成している諸個人の示す属性とは、まったく異なっているというのである。さらに、シュンペーターは、「階級とは、それとしての一体性を自覚したものであり、それとしてみずからを醇化したものであり、それ自身の特有の生命と特徴的な『精神』を持ったものである。ひとつの階級の構成員たちは、……皆が同じ眼で同じ観点から同じ方向に向かって世界の同一部分に関心を寄せるのである」(152, 訳 173; 強調は原著者)という。このように、階級は、階級の構成員たちに、同じ行動を取らせるという点において、個人の意識に対して拘束性を有し、外在性をも有しているということができるであろう。

このようなシュンペーターの分析の背後にあるのは、物の論理を支えている方法論と同じものである。すなわち、シュンペーターは、「階級」という社会現象を個人に還元できない現象として捉え、「階級」を社会的事実として物のように考察しているということができる。このような方法論によって、現象を正しく認識することができ、かつ説明することができるならば、仮定上は、唯一の事実として、議論の余地なく万人に認められることになる。それゆえに、シュンペーターは、自身の「階級」についての説明が、観察者の主観的な価値判断からは独立した科学的な説明であると考えていたのである。

このような「階級」に関するシュンペーターの方法論は、『資本主義・社会主義・民主主義』においても変わることなく引き継がれている。ここでは、資本主義の発展は、合理性の進

展のために、道徳、規律、慣習、制度の面で資本主義を支えてきた超資本主義的要素が消滅することとなり、資本主義に対して敵対的な知識階級を生み出すと分析している。

かくして、企業者や資本家の機能の重要性を減少させること、擁護階層や擁護制度を破壊すること、敵対の雰囲気を作りだすこと等によって、有産階級の地位を切り崩すその同じ経済過程が、またその内部から資本主義の原動力を解体する。資本主義的秩序は、超資本主義的素材(extra-capitalist material)で作られた装置に基礎を置くのみならず、超資本主義的行為類型からその活力を引き出し続けているが、反面これを破壊していく宿命を担っているということを、これほど如実に示すものはない(Schumpeter [1942] 2000: 161-162, 訳 254)。

このように、有産階級を構成する個人とは区別された「階級」の生み出した合理的精神が、有産階級とその擁護階層である貴族階級とに破壊的打撃を与えるのであった。シュンペーターは、個人からは区別された「階級」としての有産階級を取り扱っているのであり、その有産階級から生成される資本主義の文化や精神が与件となって経済主体の行動を規定していると論じる。それゆえに、シュンペーターは、次のように述べる。

経済的な物や社会的な物(things economic and social)は、それ自身の動因によって動く。そして、その結果生ずる事態は、個人やグループをして、彼ら・彼女らの望むところが何であるにせよ、ある特定の仕方で行動させる、——それは実際には彼ら・彼女らの選択の自由を失わせることによってではなく、その選択を行なう心的状態を形成し、選択できる可能性の範囲を限定することによって行なわれる(129-130, 訳 203)。

ここで分析されているのは、個人が欲するか否かにかかわらず、個人の上に外部的な拘束をおよぼすことができ、さらにいえば、固有の存在をもちながら所与の社会の範囲内に一般的にひろがり、その個人的な表現物からは独立している固定的、非固定的ないっさいの行為様式のことである。そして、行動や思考の様式は、ひとつの具体的形態を、すなわち固有の可感的な形態をとり、これを表示する個人的事実からは非常に明確に区別される一種独特の实在を構成している。全体は、その諸々の部分の総和とは異なる別のものであり、その属性はそれを構成している諸部分の示す属性とは異なっている。

このように、シュンペーターは、デュルケームときわめて類似した方法論に基づいて「階級」という現象を分析していたということが出来るであろう。すなわち、シュンペーターは、デュルケームと同じように、「階級」を外在する物であるかのように、「階級」を表象する意識的主体から切り離して、外部から考察するという方法論を採用していたのである。「物の論理」の背後にあった方法論は、シュンペーターの「階級」の社会学的分析にも通底していたといえる。また、シュンペーターは、このような方法論を採用していることから

明らかなように、社会学的現象を説明するに際して、心理学的説明や目的論的説明を退けているということができるであろう。そして、のちに、『経済分析の歴史』（1954年）において、シュンペーターは、人々がいかに行動するか、またはそのように行動することによってもたらす経済効果は何であるかという問題を取り扱うのではなく、人々を行動に駆り立てるものは何であるかという問題を取り扱う経済社会学を経済分析における基礎的分野のひとつとして設定した（Schumpeter [1954]1994: 26, 訳[1]49）。

かくして、シュンペーターの社会学方法論とデュルケームの社会学方法論との間には、ある種の類似性が存在していると結論づけることができると思われる。そして、この連関を踏まえることによって初めて、シュンペーターの社会学方法論がどのようなものであったのかということが見えてくるといえるのではないだろうか。

3. まとめ

シュンペーターにとって、社会学はその知的生涯の開始点から経済学と並ぶ探求領域であったといえる。そして、その方法論は、これまで見てきたことから明らかなように、素朴な実証主義とでもいうべき色合いの濃いものであった。さらに、シュンペーターの社会学方法論は、個人を究極の实在として議論を始め、社会という集合体に固有の性質を演繹しようとする方法論的個人主義ではなく、集合体の实在性に優先権を与え、集合体が示す性質は個人に帰属する性質から演繹できないとする方法論的集合主義を採用していた。シュンペーターの「物の論理」の背後にある方法論は、社会の中で、個人の意識に対して外在性と拘束性を持つものを社会的事実であると規定し、その客観的な实在性ゆえに、社会的事実を物のように考察するという、もっとも根本的な規準を定式化したデュルケームの社会学方法論と類似したものであった。

かくして、シュンペーターは、社会学の認識対象であり、またあらゆる社会現象がそれによって構成されるところの社会的事実を、物質的な物と同じ資格における「物」とみなした。それゆえに、「物の論理」と呼称したのであった。そして、このような分析方法による説明は、観察者の特殊な精神的傾向、すなわち観察者の個人的な価値観に左右されることがないために、人々にとって客観的に認知されうるものになると考えたのである。シュンペーターが、社会学的分析から、価値判断を排除することができると考えていたのは、そのためであった。このような方法論は、デュルケームの社会学方法論と類似したものであり、シュンペーターの社会学的分析に通底していたということができるであろう。

戦間期日本と戸坂潤の「思想の科学としての哲学」

奥村勇斗（慶應義塾大学経済学部・助教）

1. はじめに

本報告は、戸坂潤（1900-45）が「哲学」を定義して用いた「思想の科学」という概念について、とくにこの概念を用いる際に前提とされていた戸坂の思想史的パースペクティブに焦点を当てながら、再検討を試みるものである。

従来、『日本イデオロギー論』（1935）に代表される同時代の思想言論に対する分析や、『世界の一環としての日本』（1937）に見られる、よりジャーナリスティックな時事的評論など、1930年代の戸坂の一連の仕事は、なによりも満州事変以来の「非常時」に規定された営為として読まれることが多かった。こうした通念を覆し、戸坂の理論的射程を、日本という枠組みを超えた同時代の広範な思想史的的文脈とともに提示したのが、ハリー・ハルトゥーニアン（Harry Harootyan）の著作であったといえる。そこでは、戦間期の世界同時的な日常生活の経験という視座から、「日常性」をめぐる戸坂の思索が、まさにその視座を可能にする分析装置として読み直されたのである。本報告では、こうした戦間期への観点を共有したうえで、そこでの戸坂の意義を見極めるために、彼が自らの分析視角に与えた定義を分析する必要性を提起したい。橋川文三が早くに注意を促していたように、戸坂の批評は「批判哲学の正統を継承するもの」として企図されていたのであり、この側面をなおざりにして戸坂の言論を戦間期の都市経験へと特権的に結びつけてしまえば、戸坂が実際の分析にもまして、「哲学」や「批評」といった語彙の再定義に力を注いでいたことの意味がともすれば見逃されかねないのである。本報告が試みるのは、戸坂が「思想の科学」という提起を自らそのなかに位置づけていた同時代史理解の解明であり、そしてまた、その提起が戦間期以来の日本の思想状況に対して持った独自の意義の検討である。

この作業は同時に、戸坂をめぐる、またより広く日本思想史をめぐる、もう一つの通念に対する再検討をうながす。戸坂の批評はしばしば、「科学的精神」（＝「唯物論」）の立場から国粹主義的潮流に対して批判を展開したものと解されてきた。これはむしろ誤りではないが、ここに見られるのは、「蒙昧主義」に「合理性」への訴えを対置する、根強い日本思想史の叙述である。本報告では、戸坂が、「思想の科学」の語に集約される視点によって、同時代の「科学的精神」をめぐる言説の陥穽から距離を置いていた点を確認することで、異なる思想史的叙述の可能性と必要性とを提起したい。

2. 「思想の科学とその対象」の発生

戸坂が「思想の科学」という語を明確に主題として論じた文章は、1937年10・11月発表の「哲学の現代的意義」の一篇にほぼ限られる。もっとも、「哲学は思想の学だ」という文言はすでに1931年に見られ（III: 83）、1934年には暫定的な定義付けが試みられ始めている（III: 205-206）。そのように断続的に提示されてきた概念が他の諸概念とともに語り直されたのが論文「哲学の現代的意義」であったといえる。そこで戸坂が強調しているのは、日本における「思想の科学とそ

の対象」の発生が極めて近年の出来事、具体的には「第一次世界大戦末期の頃から」である、ということである。

日本に於て常識と道徳とが、思想として科学的に処理され始めたのは、殆んど過去十数年以来と云ってもいい。之は疑いもなくマルクス主義的社会科学と唯物論哲学との賜物である。それまでは思想の科学としての哲学などは殆んど無かったと云っていい。黎明会的な啓蒙運動としての批判主義哲学や文化哲学が、その地ならしをした。そして夫が新人会的な活動へと発展した。常識と民衆の道徳意識はここで初めて科学の対象となった。思想の科学とその対象とが発生した。

(III: 494)

ここで注意されるべきは、第一に、戸坂がマルクス主義に思想史上の特権的地位を付与しつつも、「思想の科学」の成立とマルクス主義の存在とを同一視しているのではないという点であり、第二に、より重要なこととして、戸坂が「思想」の語を独自の広範な意味合いで用いている点である。『思想としての文学』『思想と風俗』（ともに1936年）といった論集を通じて戸坂は「思想」の語義を自覚的に取り上げていたのであり、「思想の科学」の対象となる「思想」も、一定の理論的ドクトリンやあらゆる観念一般とは同一視されないものなのである。戸坂においてそれは、「文化」と「認識」という概念と結びつけられることによって、はじめて理解されるものであった(III: 457)。

戸坂は「思想」を「諸文化領域を流通する貨幣」と喩え(III: 461)、あるいは「思想は諸文化を貫く。之を連結し、交錯交流させ、推し動かし、分解させ再構成させるシャフトである」と語る(III: 492)。ここで理解されるのは、このように諸文化を貫く「思想」を見出すものが「思想の科学」である、という一種の循環的な構図であろう。その意味で「思想の科学とその対象」の発生は不可分なのである。

ところで、この「思想」を発見する作業に対して、戸坂は「批評」「クリティシズム」という語を与えてもいた。すなわち、「文芸に於ても科学に於ても、又其の他一般の文化現象に就いても、その内に実現された限りの思想を具体的に取り出すこと」が「批評」なのだ(IV: 41)。戸坂によれば、両者はイコールではないものの、緊密な関係にある、という。「思想の科学」は「批評」に尽きない側面を持つが、「批評」を担いうることによって意義を持ち、「批評」もまた「思想の科学」にまで高められ得ることによって「批評」たり得るのである(III: 503)。そして、このような「批評」が要請されるようになり、また成立可能となったのも、近年の出来事である、と戸坂は見ていた。

それで最近わが国などで一般に批評が盛んになって来たという現象は、一切の文化物を選鉦し溶解し精錬するための批評の統一的な「常識」原理が見出されたことを意味しているので、之は又文化の諸領域そのものが一応そこまで発達して来たことと平行することにもなる。少なくとも諸文化が発達して十分に足が地面につくようになり、更に之に平行して、之を踏みこなし、之に注

文をつけ、これを駆使する、だけの社会常識の原則が確立しなければ、批評というものは盛んにならない。今日批評が、単に文芸や芸術の領域に限られたものではなくって、当然なことだが、哲学や自然科学、又社会諸問題の領域に渡って一応盛んになって来たという現象は、最近こうした好条件が初めてわが国を少なくとも一旦は訪れたことに由来している〔・・・〕。(IV: 16-17)

一般に近代日本における「批評」の成立について語られる場合、明治中期までの言説からの断絶を伴う、固有な対象領域を持った文芸批評の成立に関心が向けられてきた (e.g. 桶谷秀昭、野口武彦)。だが、ここで戸坂がその成立を語る「批評」とは、むしろそのように画定されつつあった境界を横断することにその本質が求められるのである。戸坂は、同時代の現象として社会評論家と文芸評論家の区別の曖昧化を指摘しながら、その曖昧化のなかに「批評」の端緒をとらえ、そもそもそのような区別自体が、それらを結びつける「文明批評」という地盤のうえにあり得るに過ぎない、と述べる。「そしてこの文明批評こそが凡そ批評・クリティシズムというものの、歴史的な伝統であり、現在に於ても変わらぬ根本本質なのだ」(「社会評論家最近の動向」、『セルパン』78号、1937年7月)。この「伝統」とは当然ながらカント以来のそれを意味する。戸坂はカントに「諸文化諸世界の組織的連関に関する興味」(III: 473)を見出し、この系譜に自らの企図を位置づけるのである。

だが、このような伝統が語られるのだとすれば、戸坂が「思想の科学」ないし「批評」について、いかなる歴史性を見ているのか、さらにいえば、「思想の科学とその対象」の最近における発生が同時代の日本についてのみ言われているのか、あるいはこの伝統の文脈上におけるより大きな現象(「最近わが国などで」として語られているのか、という疑問が浮上する。すなわち、戸坂は一方で、近代日本における「思想」や「文化」が語られ得る条件の成立をとらえながら、他方では次のように、「大衆」の語に集約されるような公共性をめぐる転換の世界史的な動向をそこに二重写しにするかたちで見ていたのである。

文化の観念が小市民的狭隘さを脱し、それだけではなく十八世紀的な市民性をさえ脱却した処の民主性にまで到着したのは、世界を通じてごく新しい現象だが、日本も決して例外ではない。(III: 486)

3. 「共軛性」という視座、「科学的」という意味

すでに見た「貨幣」の比喩にあるように、戸坂は文化諸領域間を流通するものとして「思想」を見ていた。だが、この「流通」は、諸領域の形成によって自動的に約束されていたわけではなかった。「諸文化領域間の交易は、他の何者によるのでもなくて、正に思想そのものによるのであり、このことに無自覚であるとき、それぞれの文化領域は「垣の内の地方現象」に終わる危険を抱えているのである (III: 461)。

文化運搬性ということが、クリティシズムの例の媒介機能の第一の現われであると云える。個々

の文化作品の特殊性に基づく固着と膠着とを剝離して、文化的普遍性の軌道に乗せることが、クリティシズムの否定作用と考えられたものだ。クリティシズムの合理的本質は、ここから不可避となるのである。（III: 479）

この「合理的本質」は、運搬の作用を通していわば事後的にのみ獲得されるものであって、戸坂において、なんらかの「合理的」見地から批評を加える、といった想定がなされているわけではない。むしろ唯物論を標榜する戸坂にとって物質的生産の占める位置は疑うべくもない。だが、戸坂にとって「生産」という視座はむしろ自然科学に対する「技術」の独自の地位を提起するのであり（III: 17-18）、それゆえに、戸坂は「批評が一等発達していないのは自然科学の領域に於てである」と述べ得るのである（IV: 38）。このような戸坂の議論の根底には「翻譯とクリティシズムとの縁故」という着想があった。

諸文化領域の間には、丁度諸国民の文化の間がそうであるように、共軛性——翻譯其の他という——が存在する。クリティシズムはこれに基いて、一つの統一を得る。云わばヨコの一つの統一が生命あるものとなるのである。諸文化領域を一貫する統一＝単位性、これがクリティシズムの世界の独立性であり、クリティシズムという独自の単位ある秩序界をなすものである。（III: 483）

この「共軛性」概念は、「範疇乃至範疇組織の翻譯の問題」として、和辻哲郎をはじめとする文献学主義に対する批判のなかで鍛え上げられていったものであった（戸坂 II: 248-249）。しかし、文化ナショナリズムへの批判におけるこの概念のより重要な貢献は、「科学的精神」と「ヨーロッパ」という、当時好んで語られた主題そのものを無効化する点にあったといえる。なぜ「西洋哲学」のみが今日「吾々の哲学」たり得るのか、という問いに、戸坂は次のように答えていた。

〔・・・〕 印度や支那の高級な古代文化の所産であった哲学の伝統が、何故今日にまで生き永らえることが出来ずに、ギリシア哲学の伝統だけが今日の生きた哲学として残ることが出来たかと云えば、それは外でもない、ギリシア哲学が自然科学との連繫を絶えだえながらも保って行くことが出来たからに他ならない。（III: 10）

このような共軛性の保持に、「西洋」の「精神」といったものの存在を見出す必要を戸坂は感じなかった。というのも、その連続性は「アラビアの自然哲学」の介在を経て結果的に構築されたものであるし、そもそもからして、文化的・民族的相違などとして取沙汰されるものが範疇体系の異同の問題に過ぎないことを示すことにこそ、諸科学・諸思想を一定の論理的な範疇の体系としてとらえる戸坂の議論の主眼が置かれていたのである。

4. おわりに

雑誌『解放』が1921年に特集「現代日本の批判」を組んだ際、「科学」の項の執筆者は「一体日

本人程非科学的に国を創めて非科学的に歴史の頁を踏んで来た国民はないかと思わる」と述べ、日本の歴史文化的な「非科学的国民性」と「欧米科学の模倣」の現状とを慨嘆していた（木村徳蔵「科学上から観た現代の日本」、『解放』1921年5月号）。戯画的にすら響くこの発言には、しかし、発言者の意図を超えて、後年に戸坂が批判の俎上にのせる「文化上のナショナリズム」が予示されてもいる。すなわち、日本人は「欧米人のような科学的頭脳」を持つことが出来るのか、という問いの設定である。実際、戸坂の批判が向けられることになったのは、「模倣」を廃した「固有の独創的な文化」を求める議論そのもの以上に、そのように語られる際に含意される前提の側であった。

それに果して模倣があったかどうか、模倣とは何か、ですよ。河上徹太郎氏が僕に「貴方は科学を信じてるでしょう？」というから「それは信じてる」というと「科学は西欧のもんですね？」というから「西欧ってなんですか？」という「西ヨーロッパのことだ」というんです。「それが日本に通用するという論拠は何処にあるか？」というから、「汽車や電車だってその西洋の科学で動いてるんですから」と云ったんですがね。〔・・・〕日本でも今は科学的な文明というものが支配しているが、それは西洋のもんで、日本はそれを真似しているのだ、という、そういう仮定が第一いけないだろう。（「座談会 現代思潮の諸課題」、『唯物論研究』53号、1937年3月）

戸坂が歴史的特殊性に無関心であったのではない。同時代の文化政策をめぐってなされた「教学」についての言及は、徳川日本を、「非近世的社会機構」であるものがそのままに「近代国家機構」であるよう極めて特殊な社会構成（「整然たる統一国家としての封建制」）として把握する史的観点へと戸坂を向かわせていた（別: 286）。そこに見られるのは、段階論でも類型論でもない、思想文化の歴史性に対する具体的分析の課題である。「思想の科学」という戸坂の提起がこのような課題とともに位置づけられるものであるならば、そこには、「近代」や「科学」と同一視される「西欧」なるものを立ち上げることなく、自然科学を含めた思想というものの持つ普遍性と特殊性とを主題化する、そのような方向性が示されていたといえる。そして、戸坂にとってそれはまた、戦間期に日本社会が迎えた文化的変容が要請する仕事であり、さらには、世界的にも新しい課題であった公共性の転換をめぐる主題と関連付けられる性質のものであったのである。

*『戸坂潤全集』（勁草書房、全五巻＋別巻、1966-67年、1979年）からの引用は、（巻数：頁数）として略記した。

〔その他文献の詳細は当日の配布資料に記載させていただきます。〕

自由の創設と革命的暴力の間

——H・アレントの革命論における「始まり」の暴力をめぐる——

間庭大祐（立命館大学大学院博士後期課程）

問題の所在

アレントの『革命について』において、きわめて重要な概念装置となる「始まり beginning」は、初期の大著『全体主義の起原』の掉尾を飾って以来、彼女の思想全体を貫く中軸的概念であり続けた。アレントにとって「始まり」は、「何か新しいことを始めること」であり、「すでに起こった事にたいしては期待できないような何か新しいことが起こる」という本性を有する、「自由の原理 principle of freedom」だからである（HC: pp. 176-178 / 二八八-二八九頁）。すなわち「始まり」は、アレントの思想において自由の可能性の条件として位置づけられるものなのである。このような、「始まり」と「自由」との結合という革命概念の規定的特徴は、革命論においてより一層の具体性をもって展開される。

周知のように、アレントは、革命を新しい「始まり」と看做し、自由の空間を創設するための政治現象と理解している。そのためアレントは、近代以降の革命に焦点を絞りつつ、革命が旧政治体の解体に終わるだけでなく、何よりも新たな政治体の樹立、なかんずく共和政体の樹立を目標としなければならないことを訴えるのである。アレントにとって共和政体は、「始まり」と「自由」との結合を制度的に達成し得る類稀な統治形態であり、したがって公的事柄への参加ないしは公的領域への現われを可能ならしめる自由の空間と理解されている。斯かる共和政体の創設に成功したか否かという問いにおいてアレントは、フランス革命を挫折した革命と断罪し、他方アメリカ革命を成功した革命と顕彰することで議論を展開する。むろん、そうした論理展開の過程で、自由こそ革命の目的であるとアレントが述べる時、「始まり」における「新しさのパトス」は、革命的な精神として重要な位置を与えられているのである（Miller, 1977）。

ところが、自由の空間を創設する「始まり」は、『革命について』の冒頭部において実に悲観的で暗鬱な響きを湛えながら示されることである。

革命の現象と始まりの問題との関連は明白である。始まりが暴力と密接に結びついているに違いないということは聖書と古典が明らかにしているように、人間の歴史の伝説的な始まりによって裏づけられているように思われる。すなわち、カインはアベルを殺し、ロムルスはレムスを殺した。暴力は始まりであった。暴力を犯さないで始まりはあり得なかった。（OR: p. 20 / 二四頁）

ここでアレントは、「始まり」があたかも暴力そのものであるかのように述べている。この一文は、自由の可能性の条件として「始まり」に積極的意義を見出そうとする者を戸惑わせる。なぜなら、自由の空間はまるで「始まり」の暴力によって創設されるかのように思えるからである。たしかに、これまでの多くの革命は、自由を希求しつつもグロテスクな暴力と熱狂を伴うものであった。すなわち、カインのアベル殺し、ロムルスのレムス殺しの神話は、自由の空間の創設を希求しつ

つも恣意的な「始まり」の暴力、あるいは革命的暴力を避けられないことを暗示しているのである。それゆえに、「始まり」の暴力という観念は、神話としてか歴史的な事実としてかはともかく、これまでの人類の歴史とりわけ革命的伝統のなかで圧倒的な力強さをもって語り継がれてきたのである。

しかし、アレントにとって、自由の空間と暴力とは峻拒されなければならないはずである。なぜなら、アレントの知的営為は、西欧政治思想の伝統を批判し、政治的領域に遍満する暴力を抉り出すことで（岡野、二〇〇〇：一六一-一六二頁）、暴力なき自由の空間を求めて、言論と活動による創設を希求するものだったからである（McGowan, 1997: p. 284）。

M・カノヴァンは、アレントがアメリカ・フランス両革命の間で行なった対比を、カインとロムルスを開始とする「始まり」の暴力を認める革命的伝統への挑戦と看做し、そのアメリカ革命の顕彰によって「共和国創設の成功は、革命的独裁の創造的暴力によって齎されたのではなく、自由な人びとの間の合意によって齎された」ことを示すためであったことを指摘している（Canovan, 1992: pp. 166-168 = 二〇〇四：二一六-二一九頁）。たしかに、アメリカ革命を成功と看做し、フランス革命を失敗と結論付けるアレントの論証をそのまま引き受けるならば、両革命の間に鋭いコントラストを認めることはできる。そしてまた、マルクス主義的解釈によって暴力革命パラダイムの端緒と目されたフランス革命が挫折した革命と診断されることによって、暴力を礼賛するような革命的伝統が批判されるという構図も理解できる。しかし、「始まり」に暴力があったことは、アメリカ独立戦争を見ても明らかである。フランス革命を批判しようとするあまり、例外的にアメリカ革命のみを「始まり」の暴力の軛から解放することはできない。ここで問題となるのは、「終わり」と始まり、もはや存在しないもの **no-longer** と、まだ存在しないもの **not-yet**（OR: p. 205 / 三二八頁）との裂け目を強調する、アレントの新しい「始まり」の恣意性に関わる暴力である。

「始まり」の危うさは、アレント研究の比較的早い時期から指摘されている。その嚆矢が一九七八年に公刊されたM・ジェイの論考である。その実存主義的なアレント解釈の論考のなかでジェイは、アレントによる、基礎付けを欠いた、至芸的な「始まり」の強調が、「彼女が本来の政治的領域から区別しようと格闘した、破壊的な暴力に危険なほどに通じてしまう」ことを鋭く指摘している（Jay, 1978: p. 363）。こうしたジェイの意見に対して、アレントの「始まり」の暴力は、あくまで前政治的な領域（自然状態）のものであり、政治的領域における活動とは隔たりがあるとするD・ヴィラの反論もあるが（Villa, 1992: pp. 156-157 = 二〇〇四：二五九-二六一頁）、しかし、「始まり」が政治的実存主義的なものなのかはともかくも、ジェイの指摘は「始まり」の問題が前景化する革命状況においてきわめて示唆的であると思われる。なぜなら、革命は新しさを特徴とするものであるがゆえに、旧政治体制を破壊する際に恣意的な暴力行為に墮する可能性に満ちているからである。もし、アレントが「始まり」の暴力の伝統を認めていたのだとすれば、自由の創設の可能性は、暴力によってのみ我われに開かれるのであろうか。ここに、暴力に抗し「始まり」に自由の創設の可能性を見出すアレント思想のいまだ問われざる問題が立ち上がる。アレントが、革命の目的を自由の空間の創設に求めつつ、他方で、これまでの革命的伝統におけ

「始まり」の暴力を物語ることの整合的な解釈は、いまだ十全に解明されているとは言い難い。ここで注目したいのは、アレントが革命的伝統のなかに、「始まり」の暴力と並んで「始めに言葉ありき In the beginning was the Word」というヨハネの一句を見出している点である。

「始めに言葉ありき」という聖ヨハネの最初の一句が人間を救済するための真実を語っているとすれば、「始めに犯罪ありき」——「自然状態」という言葉はそれを理論的に純化して言い換えたものにすぎない——という信条は、人間事象の状態を示すうえで幾世紀もの間、この聖ヨハネの言葉と劣らないほど自明の真理を語り続けてきたのである。（OR: p. 20／二四-二五頁）

『革命について』において、「始めに言葉ありき」というヨハネの文言が示されるのは、この一箇所のみである。しかし、カインのアベル殺し、ロムルスの子殺し（「始めに犯罪ありき」）を始原とする革命的伝統の他に、アレントが「始めに言葉ありき」という一句をも「自明の真理」と看做し、かつそれを「人間を救済するための真実」のアレゴリーとして用いていることは注目に値する。

森川輝一が指摘するように、アレントは「一人ではなく複数で生きる人間存在が言葉によって他なる者に応答し、暴力に拠らずして共に生きる世界を創出する瞬間、即ち政治・倫理的なるものの『はじまり=原理』の可能性を探求せんとする」のであろうが（森川、二〇〇三：八七頁）、そのアレントが、「始まり」の暴力という革命的伝統を物語ると同時に、「始めに言葉ありき」という一句に着目することは、これまでのアレントの革命研究においてほとんど触れられていない。したがって、本報告では、言葉と暴力とを鋭く対置するアレントにおいて、「始まり」の暴力と「始めに言葉ありき」という二つの革命的伝統を眼差し、「始まり」に自由の空間の創設可能性を求め、アレント思想を検証したい。自由の空間の創設は、言葉によって達成されるのか、または「始まり」の暴力を認めざるをえないのか。

報告の目的

以上のような問題関心にに基づき、本報告では以下のように議論を進める。まず、これまで主として注目されてきたフランス革命とアメリカ革命との対比を、革命的暴力という観点によって再構成しつつ、アレントが近代革命の本質的契機と看做されてきた「社会問題」そのものへの批判というよりも、「社会問題」を政治的テロリズムによって解決することを批判していることを確認する。そしてアレントに、フランス革命に見られたようなテロリズムにまで極大化する革命的暴力を、権力の構成によって制御しようとする思想があることを確認する。ここでは、権力が革命的暴力を制御することが明らかとなる。次に、アメリカ革命とフランス革命、とりわけロベスピエールとの「始まり」に付随する難問（「絶対者 absolute」問題）への対応の違いを古代ローマの権威概念に遡って検証することで、冒頭に提起した「始まり」の暴力を超えて「始めに言葉ありき」という伝統を眼差すアレントの革命論の意義を明らかにする。最後に、本論で得られた知見から自由の創設と革命的暴力との間の内的な整合的な解釈を試みる。

報告の意義

以上の報告を通して、「始まり」の暴力という革命の伝統的観念に抗い、その対抗として「始めに言葉ありき」という観念に光を当てるアレント思想を提示する。アレントの理解するところでは、暴力を自明視してきた革命的伝統ではなく、「相互約束と共同の審議という内的に連関した原理」によって構成される革命が存在するのである（OR：pp. 213-214／三四〇頁）。そこでは、「始まり」の暴力に屈したフランス革命と、「始めに言葉ありき」という伝統によって自由の創設を成し遂げたアメリカ革命という対比が浮き彫りになる。さらにアレントが、相互の約束と共同の審議という政治的経験と「始まり」とを等値することによって、「始まり」の暴力を越える可能性を思索していたことが示される。アレントは革命論を通して、我われに「始まり」は暴力ではなく、言葉とともに、その言葉を交わす複数の人びととともに現われ、ともに自由の空間を創設することが可能だということを示しているのである。別言すれば、アレントは「始まり」と暴力との結合に陥らざるをえないかのように語られてきた革命的伝統を批判しつつ、「始まり」と言葉の結合に自由の可能性の条件を見出すのである。これらのことからアレントは、「始めに言葉ありき」の一句を見出すことができたのである。最後に、「始めに言葉ありき」の意味が明らかとなったところで、自由の創設と革命的暴力との間の内的な整合的解釈を試みたい。それは、依然としてアレントの革命論において不鮮明な議論を問わねばならないからである。論点は二点である。一つは、相互契約と共同の審議からの排除の問題。もう一つは、「始まり」の暴力の除去不可能性について。まず、フランス革命とアメリカ革命との対比から議論を進めよう。

フランス、アメリカ両革命はともに「自由」を目指した革命であった。とりわけフランス革命には、近代革命の主たるパラダイム形成の基点を担うだけの思想史的意義があると考えられる。それは、近代啓蒙主義思想のもと絶対王政を痛烈に批判し、民主主義原理の確立を成す壮大な歴史の幕開けを齎すものであったからである。しかしながら、アレントの慧眼からすれば、フランス革命の過程は輝かしい近代の歴史的幕開けというよりも、暴力支配の軌跡、したがって「始まり」の暴力という革命的伝統を見事に踏襲し、またそれに屈した革命の挫折でしかなかったのである。それに対しアメリカ革命は、相互契約と共同の審議に根ざした非暴力的な革命だったということになる。それはすなわち、アメリカ革命を支えたものは、全市民の参加が可能な地方自治を基礎とする「結社 associations」の精神、つまりアメリカの民主主義的伝統なるものに拠るところが大きいということになる（Wolin, 1983）。

しかし、忘れてはならないことは、これらの革命は近代の政治現象だということである。アレントの理解によれば、近代は、公的領域と私的領域の境界が曖昧になり社会的領域が勃興してきた時代状況である。それゆえに、近代における「始まり」の主体は、なにも公的領域の住人だけに限らない（古茂田、二〇〇三）。これまで奴隷制や差別や貧苦のなかに生きていた人間も革命を起こすこと（始めること）ができるのである。それゆえに、アメリカ革命において、相互の契約と共同の審議（「始めに言葉ありき」）にそもそも参加できなかった先住民や黒人奴隷の存在を看過することはできない（仲正、二〇〇四）。たしかに、アレントの革命論における権力の構成の基

盤は、「結社」に見られる自治組織の影響が大きい。しかし、それは安易にアメリカの民主主義的伝統に還元できる性格のものではない。なおアレント自身、こうした問題に気づいている。アレントは、後年に書かれた『市民的不服従』のなかで、アメリカ合衆国創設の最初の「同意」のなかに、黒人や先住民たちがまったく含まれていなかったこと（CR: p. 75／六八頁）、そして、黒人や先住民の排除が合衆国憲法修正第14条や第15条によっても救済されなかったことに触れている（CR: pp. 90-91／八三頁）。権力の構成を支える「同意」が、一部の者たちにとっては排除に他ならなかったことは、「始まり」および相互の契約と共同の審議の結合を考えるうえで重要な論点となろう。

二つ目に、アレントのアメリカ独立戦争の位置づけが不明晰なために、いくら「始めに言葉ありき」の伝統を物語ろうとしても、「始まり」の起源の暴力への疑念を払拭しているとは言い難い。つまり、アレントにおける「始まり」の暴力との格闘にはいささかの難があるように思われるのである（梅木、二〇〇二、Honig, 1991, 1995）。ただし、「始まり」を制作 work の観点で理解せず、「始まり」の恣意性をあくまでも保ったまま、それが暴力へ転化しないあり方を模索することは重要である。なぜなら、「始まり」はその恣意性ゆえに必ずしも暴力を引き込むものではなく、言葉によって非暴力的に自由を創設する可能性が開かれるからである。

これら、アメリカ革命にかかわる問題についてのアレントの理解を通して、本報告の最後に、アレントが「始まり」にそもそもどのような意味を与えようとしたのか、という問題点についての展開と考察を試みたい。

報告で使用する引用・参考文献

Arendt, Hannah, 1953. *Karl Marx and the Tradition of Western Political Thought*. (=二〇〇二年 佐藤和夫（編）、アーレント研究会（訳）『カール・マルクスと西欧政治思想の伝統』大月書店）

——, 1958. *The Human Condition*. The University of Chicago Press. (=二〇〇七年 志水速雄（訳）『人間の条件』ちくま学芸文庫）（略号：HC）

——, 1963. *On Revolution*. Penguin Books. (=二〇〇七年 志水速雄（訳）『革命について』ちくま学芸文庫）（OR）

——, 1968. *Between Past and Future*. Penguin Books. (=二〇〇五年 引田隆也・斎藤純一（訳）『過去と未来の間』みすず書房）（BPF）

——, 1971. *The Life of The Mind*, Harcourt, Brace & Co. (=一九九四年 佐藤和夫（訳）『精神の生活 下巻第二部 意志』岩波書店）

——, 1972. *Crises of the Republic*. Harcourt Brace & Co. (=二〇〇〇年 山田正行（訳）『暴力について』みすず書房）（CR）

Canovan, Margaret, 1992. *Hannah Arendt: A Reinterpretation of Her Political Thought*, Cambridge University Press. (=二〇〇四年 寺島俊穂・伊藤洋典（訳）『アレント政治思想の再解釈』未来社）

- Feher, Ferenc, 1987. “Freedom and the ‘Social Question’” , *Philosophy and Social Criticism*, Vol. 12. No. 1
- Habermas, Jürgen, 1977. “Hannah Arendt’s Communications Concept of Power” , *Social Research*, Vol. 44. No. 1
- Honig, Bonnie, 1991. “Declarations of Independence : Arendt and Derrida on the Problem of Founding Republic” , *American Political Science Review*, vol.85, no.1
- , 1995. “Toward an Agonistic Feminism: Hannah Arendt and the Politics of Identity” , *Feminist Interpretations of Hannah Arendt*. Pennsylvania State University Press.
- Jay, Martin, 1978. “Hannah Arendt : Opposing Views” , *Partisan Review*, vol.45, no.3.
- McGowan, John, 1997. “Must Politics Be Violent ? Arendt’s Utopia Vision” , *Hannah Arendt and the Meaning of Politics*, University of Minnesota Press.
- Miller, James, 1977. “The Pathos of Novelty: Hannah Arendt’s image of freedom in the modern world” , *Hannah Arendt: the Recovery of the Public World*, St Martin’s Press.
- Nisbet, Robert, 1977. “Hannah Arendt and the American Revolution” , *Social Research*, Vol. 44. No. 1
- Villa, Dana, 1996. *Arendt and Heidegger: the Fate of the Political*, Princeton University Press.
（＝二〇〇四年 青木隆嘉（訳）『アレントとハイデガー 政治的なものの運命』法政大学出版局）
- Wolin, Sheldon, 1983. “Hannah Arendt: Democracy and the Political” , *Salmagundi*, no. 60
- 石田雅樹 『公共性への冒険 ハンナ・アーレントと《祝祭性》の政治学』勁草書房、二〇〇九年
- 梅木達郎 『脱構築と公共性』松籟社、二〇〇二年
- 岡野八代 「暴力論再考—アーレントに抗して、アーレントとともに」『情況』第二期一一卷四号、二〇〇三年
- 川原彰 『現代市民社会論の新地平 《アレント的モメント》の再発見』有信堂、二〇〇六年
- 古茂田宏 「ハンナ・アーレントの革命論 —自由と〈胃袋〉の問題」『アーレントとマルクス』大月書店、二〇〇三年
- 千葉眞 『アーレントと現代 自由の政治とその展望』岩波書店、一九九六年
- 仲正昌樹 『〈法〉と〈法外なもの〉 ベンヤミン、アーレント、デリダをつなぐポスト・モダンの生議論へ』御茶の水書房、二〇〇四年
- 森川輝一 「アレント解釈を読む（一）」『名城法学』五二卷一号、二〇〇二年
- 「アレント解釈を読む（二）」『名城法学』五二卷四号、二〇〇三年
- 『〈始まり〉のアーレント 「出生」の思想の誕生』岩波書店、二〇一〇年

カントの政治思想の思想史的位置——ルソー的契機とヒュームの契機

網谷壮介（東京大学大学院総合文化研究科・博士課程）

長らく真剣な考察の対象になってこなかったカントの政治思想は、1980年代からとくに法哲学の領域を中心に、徐々に評価されるようになってきている。その自由主義的な性格を強調するにせよ(W. Kersting)、市民的権概念を強調するにせよ(I. Maus)、いずれにせよカントが批判哲学の観点、つまり超越論的な観点から、「人間の法＝権利に完全に適合している唯一の体制」(ZeF, 8:366)として共和制を構想したということが共通の了解となっている。それまでの研究は、カントの革命権・抵抗権の否定、啓蒙専制君主への賛美を取り上げて批判を行ってきた。それに対して80年代以降の研究は、カントが法概念の超越論的分析によって、体制変革の手段として革命を否定したが、同時に統治者に対して共和制への改革を義務付けている、ということを示してきた(R. Brandt, C. Langer)。こうした正当な評価にともなって、近年ではようやく、カントを共和主義思想史のなかに位置づける試みもなされるようになってきた。例えば、P. Hölzingは西洋における共和主義の伝統を、市民的徳を重視するシビック・ヒューマニズム型(J. Pocock)と、法・制度を重視するネオ・ローマ型(Q. Skinner)に大別した上で、カントを後者の系列に加えている。しかし、カントの政治思想にはこうした共和主義思想史には収まらない、もうひとつの別の系譜が流れ込んできている。それは統治論の系譜である。カントは「政治」に言及するとき、誰が支配するのか、誰が権力を握るのかという、主権(Souveränität)の問題よりも、どのように支配するのか、権力をどのように行使するのかという、統治(Regierung)のあり方の問題を念頭に置いている。カントは『永遠平和のために』(1795)のなかで、君主制から共和制への改革を可能にする統治を「共和制的統治様式(die republikanische Regierungsart)」として定式化した。これを実行する統治者は「道徳的政治家(ein moralischer Politiker)」である。こうした議論は、これまで看過されてきたが、17世紀の主権論の勃興とともに現れた統治論の系譜に、とりわけ18世紀ドイツで一つの学問分野として独立したポリツァイ学(Polizeiwissenschaft)に、対抗的な関係を保ってつながっている。統治論では、君主、統治者が持つべき徳とは何か、善き統治とは何か、ということが問題となっていた。善き統治者は自らの利害のために国家運営を行うのではなく、被治者に共通する善に配慮して統治を行い、共和国を繁栄させなければならなかった。本発表では、同時代の統治論の言説とカントの統治論との対抗関係を把握し(1)、カントの統治論が共和制への改革を目指したものであることを明らかにする(2)。最後に、思想史の中に位置づけてみた場合、それはヒューム的な統治の学の契機によって、ルソー的な共和主義の困難を乗り越えようとするものであることを示そうと試みる(3)。

1.

『永遠平和』付録で、カントは道徳と政治、理論と実践は一致しないという通説に反駁している。両者が齟齬をきたすように見るとすれば、それは道徳を怜悯の教説、つまり「利益をあれこれ打算する意図に対して、最も有効な手段を選ぶ格率の理論」とみなすからである(ZeF, 8:370)。

カントは統治の伶俐を国家伶俐(*Staatsklugheit*)と名指し、厳しく批判している。国家伶俐は「道徳の存在を総じて否定し」(8:370)、「道徳を政治家の利益に都合のいいようにひねり出す」(Zef, 8:372)。

こうした批判は、これまで概して注目されてこなかったが、同時代のポリツァイ学の趨勢的な議論を転覆させるものである。カントが自然法講義でその教科書を使っていた法学者・官房学者 *Gottfried Achenwall* は、政治を国家伶俐の教説と同一視し、それを国家の福祉・共通善を促進するために最も適切な手段を選択する学だと位置づける(*Achenwall*[1779:4])。ポリツァイは、領土内の農業生産、人口政策、国民の健康、教育政策、商業政策、財政政策、貧民救済、衛生改善、軍隊の規律化など、国家に関わるありとあらゆる分野に介入し、それらに固有の法則性を認識・創出する伶俐を持たなければならなかった。そこでは、国家は「極めて様々な部分と方向性から技巧的にまとめられた一つの機械」となる(*Achenwall*[1779:XVIII])。

カントはこうした国家伶俐に対して、いわば統治理性の批判を行う。批判の中心にあるのは、国家伶俐の統治は、道徳・理論と政治・実践の間に溝を穿つということ、それによって統治は無根拠なもの(*das Grundlose*)となるということである。カントによれば、国家伶俐は、経験的認識に基づいて目的に対する最適な手段を選択しようとするが、そうした経験的・自然的知識は乏しいし、しかもそれらは非常に曖昧で不確実である(8:370, 377f.)。しかし、逆説的なことだが、こうした不確実で曖昧な経験知は、国家伶俐のもとでその統治をつねに正当化する論理として機能する。第1に、経験的知識に基づく国家伶俐は、たとえ共和制や永遠平和のような理念的な目標が立てられたとしても、「現実の経験においてはあらかじめあの理念(理論)からの大きな隔たりが予感されうる」(8:371)として、つまり技術的には目標達成が不可能だとして、それを否定する。第2に、不確実で曖昧な経験的知識は政治家の詭弁として用いられうる。政治的道德家は「法に反した国家原理について弁明し、理性の命じるままに理念に従って善をなすことができないというのが人間の本性である、と言いつけて、全力で改善を不可能なものにし、法の侵犯を永遠のものにしてしまう」(8:373)。このように、国家伶俐は設定された目的に対して手段選択の面で制約されているように見えるが、実のところその拠って立つ経験的知識の曖昧さを利用して制約を無化し、基礎(*Grund*)を失う。

こうしたことは、そもそもポリツァイが公共の福祉を自らの最終目的としているところに由来する。カントによるドイツ福祉国家批判はよく知られているが(木村[2000])、そこにおいて重要なことは、カントが政治の目的を幸福ではなく自由の保障に置いたことに加えて、ポリツァイは幸福を目的に掲げることで統治の原則・基礎づけを失効させてしまうと指摘していることである。

『理論と実践』(1793)によれば、人民が何を幸福と感じるかは人民同士の間でも衝突があり、絶えず変化するものであるにもかかわらず、統治が幸福を目的とするなら、人民の幸福に対する考えと齟齬をきたさざるをえない。幸福は「すべての確固たる原則を不可能にしてしまうのであり、それだけでは立法のための原理としては役立たないものにしてしまう」(8:298)。

一連の国家伶俐に対する批判は、カントの道徳哲学に基づくものである。『人倫の形而上学の基礎づけ』(1785)では、実践的命法のなかに仮言的・定言的命法が区別される。仮言命法は一般的に

熟練(Geschicklichkeit)と呼ばれ、怜悯はその下位区分として幸福に対する手段の選択と規定される。定言命法が道徳的命令であるのに対して、怜悯の命法はせいぜい勧告ないし助言にすぎない。というのも、幸福は極めて曖昧な概念であり、自分が本当に何を望んでいるのかさえ実際にはわからないからである。したがって、怜悯は道徳（実践哲学）よりも、単に目的に対して合理的な手段を判断するという、認識（理論哲学）に属していると言える。実際、カントは『判断力批判』（1790）で、怜悯を自然概念に基づく理論哲学に属する技術的・実践的規則と訂正する。こうして、アリストテレス以来実践哲学に属し続けてきた怜悯は、その領域から締め出され、同時に、政治実践の理論としても否定される。国家怜悯が目的とする人民の幸福、そしてその実現のための手段として用いられる経験的な認識は、曖昧であるがゆえに実際の統治実践のなかで無根拠なものとなり、しかしそれゆえにあらゆる統治行為の根拠を遡及的に形成する。

2.

カントは、こうした国家怜悯に代えて政治家が原則とすべきものを「国家叡智(Staatsweisheit)」と呼ぶ。それにしたがって統治する政治家は「道徳的政治家」である。ここでこの「道徳的」という形容詞の意味に注目しなければならない。そもそもカントによれば政治とは「執行する法論(die ausübende Rechtslehre)」である。Achenwall が実践を「執行する国家怜悯(die ausübende Staatsklugheit)」と定義したのに対して(Achenwall[1779:VIII])、カントは怜悯を実践の領域から締め出したまさにその場所に「法論」を挿入する。『人倫の形而上学』（1797）において、道徳(Moral)は、外的な行為が義務と一致する適法性(Legalität)と、それに加えて内的な意志の格率(動機)も義務と一致している道徳性(Moralität)の2つに区分される。この区別に応じて『人倫の形而上学』全体が『法論』と『徳論』に分割される。『法論』では動機のいかんを問わずただ外的行為が一致すべき法的義務が扱われる。政治が「執行する法論」である以上、道徳的政治家の「道徳」も、この人倫の形而上学の区分を踏まえたものでなければならない。つまり、政治家に要求される道徳は、狭義の道徳性——義務を内面の動機とする意志の自律——ではなく、法論に関わる適法性——外的行為が義務と一致する状態——である。しかし、注意しなければならないのは、カントは政治を執行する「法」と言うてはいない、ということである。つまり、政治家は現行の法を守る・執行するということのみを求められているのではない。そうした現行の法を守り執行するだけの政治家は『永遠平和』のなかでカントの批判にさらされている(ZeF, 8:373f.)。むしろ、『法論』を執行することに関する適法性・法的義務は、共和制への改革である。

『法論』によれば、「法の普遍的原理」は次のように定式化される。「誰のどのような行為でも、その行為が、あるいはその行為の格率から見たその人の選択意志の自由が、誰の自由とも普遍的法則に従って両立できるならば、その行為は正しい」(MS, 6:230)。この法則から帰結するのは、他人の自由を侵害しない限りは各人の自由は保たれるということ、さらに、そのためには法の名宛人に対して、自由の侵害を制限する強制が課せられなければならない、ということである。しかし、この強制は普遍的かつ相互的でなければならない。というのも、もし自由への侵害を防ぐ強制が、ある人には課せられ、またある人には課せられていないのであれば、後者が前者の自由

を侵害しうるからである。こうした普遍的かつ相互的な強制が可能なのは、人民が強制に対して同意・非同意を表明する権利（投票権・立法権）を持つ共和制のみである。したがって「万人の一致しかつ統合した意志だけが、各人は万人のことに、万人は各人のことに、まさに同一のことを決定する限りで、したがってただ普遍的に統合した人民の意志だけが立法を行うことができる」（6:313f.）。この普遍的に統合された人民の意志を、カントは「根源的契約(*der ursprüngliche Vertrag*)」と呼ぶ。それはルソーの一般意志と同様に、歴史的な国家の起源を示すものでもなければ、現在の国家を正当化するようなものでもなく、むしろ「国家の正当性を考えるときに唯一従うことができる理念」（6:315）である。つまり、法の普遍的原理は根源的契約の理念によって成り立っており、それは唯一共和制においてのみ可能になるのである。

このことは、絶対主義体制にあったプロイセンにおいて極めて重要な意味を持つ。というのも、『法論』は、体制を変革して共和制へと移行することを義務として命じているからだ。法の普遍的原理を妥当させるために、統治者は自ら共和制へと自己改革を義務付けられることになる。カントはこうした共和制への移行を可能にする統治を「共和制的統治様式」と呼ぶ。統治様式は、国家の権力行使の仕方に関わり、共和制的／専制的統治に区分される。「共和制は、執行権（統治権）を立法権から分離する国家原理であり、これに対して専制は、国家が自ら作った法律を国家が独断的に執行する国家原理である。」（ZeF, 8:351f.）こうした統治権と立法権の分離は、モンテスキューのような権力均衡を可能にする制度ではない。カントはそれを、立法権に執行権が従属するという関係における「代表制(*das repräsentative System*)」と呼ぶ。普遍的な法原理は根源的契約の理念に基づくものであり、統治-執行者はその理念を代表-執行することによって、理念を現実化することを義務として課せられている。このようにして、カントは国家怜悯によって無根拠なものとならざるをえなくなった統治に対して、根源的契約の理念という基礎を与える。政治は根源的契約の理念という「原理に従って改革」を行わなければならない(Langer[1986])。

3.

こうしたカントの統治論における根源的契約の理念の圧倒的な優位は、ルソーの一般意志と統治の関係を引き継いだものである。ルソーにおいても統治は一般意志に従属し、法の執行と市民的・政治的自由を維持しなければならない。しかし、問題は、一般意志が社会契約による国家においてしか顕現しないのであれば、いったいどうやって一般意志を特殊意志から生み出すような国家樹立が可能なのか。ルソーはこの問題の解決を、神々に比される、人間の自然本性を造り替える強力な力を持ち、道徳的にも並外れた人間である立法者に求めた。カントもまた『永遠平和』においてこの問題を指摘しているが、この点においてカントはルソーから分岐する。

第1に、カントにとってルソーのような超人的な立法者は期待できない。国家樹立のためには、個別の意志(*der partikulare Wille*)の分割的統一(*die distributive Einheit*)では不十分で、全ての人間が一緒になって国家樹立を望む統合的意志の集合的統一(*die kollektive Einheit des vereinigten Willens*)が必要になるが、そのためには個別意志の差異を取りまとめて集合的に意志を統一する権力(*Gewalt*)が必要になる(8:371)。しかし、そうした権力を持つ統治者も、自己本位

で動物的な傾向性を持つ、「曲がった木材」からなる人間(8:23)である。「法的状態の開始は、権力を通じた開始以外当てにできず、権力の強制に基づいてあとになって公法が設立される」のだから「いずれにせよこの場合、無秩序な群衆を一つの人民に統一したあとで、この人民に共通の意志を通して一つの法的体制を設立させるのを委ねるといような、立法者の道徳的心情(moralische Gesinnung)は考えられない」(8:371)。

第2に、カントにとって一般意志が一举に顕現するということは、いわば理性の仮象である。上記に引用した箇所の distributive/korrektive Einheit という言葉遣いは（後者はルソーの一般意志を想起させる）、『純粹理性批判』で理性の仮象である「理想(Ideal)」に関する文脈で用いられている。悟性は個別の経験的認識を分割的にまとめることしかできないのに、理性は個別の経験から飛躍して対象すべてに妥当する集合的統一が実在すると錯覚し、先験的な虚偽(die transzendente Subreption)を作り上げる(3:392)。しかし、その錯覚が、部分的な経験認識しか可能ではない悟性に対して、「あたかも」統一が可能であるかのように用いられるのであれば、つまり統制的に(regulativ)用いられるのであれば、悟性認識を普遍性へと近づけていくことができる。同様に、すべての人の意志の集合的統一（＝根源的契約）が即座に現実化されると思うのは錯覚であり、実際には国家樹立の際には「道徳的心意」を欠いた権力者の支配しかありえない。しかし、根源的契約の理念は法の原理である以上、それは統制的理念として「国家を構成する権力に、統治様式がこの理念に合致するよう、一举にそうすることはできなくても、徐々に継続して変革を行い統治様式が唯一適法である体制に、つまり純粹共和制に、その作用の上で合致するように」拘束を課す(6:340)。こうした先験的誤謬への「批判」は、ヒュームの徹底した経験主義による「独断論のまどろみ」からの覚醒のおかげである。カントは、ルソーの社会契約の先験的仮象を暴露し、しかしそれを理念として統制的に用いることで、現実の不法な統治体制を共和制への変革へと導くことを義務付ける。

認識論において理念と悟性の役割が峻別され、前者が理念の統制的使用に、後者が経験的認識へと割り当てられたのと同様に、統治論においても根源的契約の理念とそれへ向けた改革の政治学を区別することができるだろう。後者において問題になっているのは、統治者の内面的道徳性ではなく、外的行為としての統治を法的義務である共和制への改革へと「作用の上で」一致させることである。それは、いったんは道徳・実践の領域から排除された怜悯に適切な位置を与えることによって可能になる。確かに道徳的政治家は共和制的統治を自らの義務・目的として執行しなければならないが、「それをあわてて暴力で引き寄せるのではなく、都合の良い状況に応じて絶え間なくその目的に漸近しようとする怜悯を記憶」していなければならない(8:378)。統治は国家怜悯に基づいてはならないが、しかし法論によって課せられる義務を達成するためには怜悯を利用することが必要となる。怜悯は法論に基礎づけられうる限りで許容される。

『法論』では、怜悯の規則は道徳実践ではなく道徳的人間学に含められる。それは法論を実践する際に、人間本性に関する経験的な条件を教えるものである。道徳的人間学において、怜悯の教説は、公共の幸福を促進する技術から、「自由の体系」を可能にする技術へと変容する(6:218)。統治者には道徳性ではなく、むしろ共和制を実現するためにどのようにして人間に対して自然の

メカニズムを利用できるかを知る悟性が要求されている。それは人間が私的な利益を求めて互いに争いながらも、普遍的で相互的な法の強制に従うメカニズムを発見することである。したがって共和制樹立の問題は、「悪魔からなる民にでも（それが悟性を持っていれば）解決可能」(8:366)である。『人間愛から嘘をつく権利と称されるものについて』(1797)では、さらに明確に、政治が法の形而上学の概念を「経験的事例へと適用」するものであると言われる。政治は「非常に大きな社会においてそれでも自由と平等の原理に従って調和が保持されるという課題」を「人間の経験的認識から引き出される」法令を通じて解決しなければならない(8:429)。

ここにおいて、カントの政治学は——認識論においてヒュームの徹底した経験主義に基づいて悟性の役割が規程されたのと同様に——経験的な認識を用いて共和制へと改革を進める人間学の一部となる。ヒュームは『人性論』において経験的に人間本性を説明し、それに基づいて論理学、道徳哲学、文芸批評、政治学を含む人間学を構想した。人間の行為には、規則的で必然的な「自然の一般的な成り行き(a general course of nature)」が存在し、それは哲学者による人間本性の経験的観察から明らかになる (THN, 2, 403)。統治はこうした人間本性の必然的な規則に基づかなければならない。ヒュームは『政治は学問に還元されうる』という論文で、政治が統治者の善意や善き統治に依存するとする通説を批判し、原因と結果の認識に基づく法の支配を対置する。「法の力や特定の統治形態の力は偉大で、また人間の気性や性格に依存することもないので、その結果は、数学的学問が与えてくれるのと同じくらい、一般的で確実な帰結をそこから引き出しうる。」(Hume[1995=5])。

カントはヒュームと同様に、統治者（あるいは政治）に人格的道徳性を求めず、共和制を可能にする仕組みを理解する悟性を求めた。カントはルソーの社会契約に対してその仮象を暴き、それを統制的に使用することで統治に基礎づけを与える。ポリツァイの無根拠な統治は、経験的知識を利用して制度改革を実現する政治学へと変貌する。カントの共和制的統治において、ルソーの一般意志という共和主義的原理が統制的機能を果たし、ヒュームの契機が共和制を絶対主義体制のただなかに実現させる統治の科学を与える。

引用文献

カントについては Akademie 版全集の巻数とページ数を示す。ヒュームに関しては L. A. Selby-Bigge 版『人性論』と”Political Essays”(Cambridge UP, 1994)を参照。ルソーは岩波文庫版『社会契約論』を参照した。

Achenwall, Gottfried, *die Staatsklugheit nach ihren ersten Grundsätzen*, Göttingen 1779.

Hölzing, Philipp, *Republikanismus und Kosmopolitismus: Eine ideengeschichtliche Studie*, Frankfurt am Main, New York:Campus Verlag, 2011.

Langer, Claudia, *Reform nach Prinzipien: Untersuchungen zur politischen Theorie Immanuel Kants*, Stuttgart :Klett-Cotta, 1986.

木村周市朗『ドイツ福祉国家思想史』未来社, 2000.

詳細な参考文献は報告時に配布させていただきます。

ジョン・ヒックと^{リライアビリズム}信頼性主義 [宗教の多様性の哲学]

橋田直樹 (ノッティンガム大学)

「宗教の多様性の哲学 (Philosophy of Religious Pluralism)」における、ある典型的な立場としてジョン・ヒック (John Hick) の哲学、特に『宗教についてのある解釈 (An Interpretation of Religion)』

(1) を捉えることができる。そこで彼は、宗教の多様性の背後には同一性があり、異なる宗教は同じ「超越論的実在 (Transcendental Reality)」に対する異なる仕方でもなされた応答である、と説明した。

このようなヒックの立場は様々な批判を引き起こしたが、それらの批判は互いに矛盾する二つの立場に分けることができる。一方で、ガビン・デコスタ (Gavin D'Costa) (2) や S・マーク・ハイム (S. Mark Heim) (3) は、「ヒックはある特定の観点を他のすべての宗教に押し付けており、同一性の名のもとに宗教の多様性を無視している」、と批判した。デコスタの批判によれば、ヒックは異なる宗教のうちに同一の救済論的な構造を見出したが、そのように異なる伝統における根本的な救済論的概念を再解釈することで、異なる伝統における本来の差異を無視し、単純化してしまっている。デコスタによれば、異なる宗教は各々の文化的枠組みから解釈されるべきで、中立的な、どこからでもない観点というものには存在しない。ハイムはデコスタの立場をさらに推し進め、異なる宗教のあいだの差異は調停されるべきではなく、むしろその多様性をそのままに受容するべきであると論じた。他方で、ポール・J・グリフィス (Paul J. Griffiths) (4) やアルヴァン・プランティンガ (Alvin Plantinga) (5) は、「ヒックは新ウィトゲンシュタイン派として知識以外の要素を重視し、多様性の名のもとに排他的真理の命題的同一性を無視している」、と批判した。グリフィスによれば、ヒックは文化的真理と歴史的真理を区別し、文化的真理の優位性という観点から歴史的真理を再解釈し、異なる宗教のあいだに同一の真理を見出している。しかし、歴史的に異なる宗教が積み重ねてきた命題的真理は歪曲することはできず、ある宗教における命題的真理が正しければ、他の宗教における命題的真理は間違いである。プランティンガは、グリフィスのような排他主義を、独自の固有性 (Proper Function) という概念を使って発展させた。プランティンガによれば、問題は「ある認知能力 (Cognitive Faculty) が各々の固有性^{プロパー・ファンクション}に従って適切に働いているかどうか」、ということである。ある宗教の固有性^{プロパー・ファンクション}に従った命題的真理は、その宗教の固有性^{プロパー・ファンクション}に従って判断されねばならない。それゆえ、非命題的多元論は必ずしも命題的排他主義を無効にするわけではなく、むしろ命題的排他主義のほうが合理的である。

アーネスト・ソーザ (Ernest Sosa) の信頼性主義 (Reliabilism) を援用することによって、この発表はこれらの互いに異なる批判に答えることを目指す。『総体的知識 (Knowledge in Perspective)』(6) において、ソーザは、知識論において可能な方法論的立場を、基礎付け主義 (Foundationalism)、整合性主義 (Coherentism)、^{リライアビリズム}信頼性主義の三つの立場に整理した。^{ファウンデイショナリズム}基礎付け主義の知識論は、「すべての知識は究極的な所与 (What is Ultimately Given) に基礎付けられる」と要約することができる。例えば、合理主義者にとっては合理的直感のみが確実な基礎を与え、その基礎に基づく演繹のみが更なる知識の

構築を可能にする。^{ファウンデショナリズム}基礎付け主義的な知識のモデルは自明な公理からなる公理的体系であり、論理的演繹によって定理が導き出される。デカルトが『省察』において提示した知識論は、^{ファウンデショナリズム}基礎付け主義の一例である合理主義的な知識のモデルとして捉えることができる。それに対し、^{コヒアランティズム}整合性主義の知識論は「基礎付け」という考え方を拒否し、「知識とは包括的信念体系（a Comprehensive System of Beliefs）の内部での整合性である」と考える。ある信念は絶対に確実な基準にもとづいて正当化されるのではなく、常に他の信念との関係のなかで位置付けられることで真理が決定される。このように相互に位置付けられることによって包括的信念体系が形成され、相異なった包括的信念体系は、基本的に相互に閉じた関係にある。ドナルド・デイヴィドソン（Donald Davidson）が「真理と知識の整合性にかんする理論（A Coherence Theory of Truth and Knowledge）」（7）において提示した知識論は、^{コヒアランティズム}整合性主義の一例として捉えることができる。^{リアライビズム}信頼性主義の方法としての特質は、この二つの全く異なった極端な観点を調停し、総合するところにある。^{リアライビズム}信頼性主義の知識論は、「信念は、ある環境において信頼できるプロセスによって形成されることで、知識になる」という形でまとめることができる。一方で、^{リアライビズム}信頼性主義は、^{ファウンデショナリズム}弱い基礎付け主義である。知識を形成するプロセスにおいて、様々な断片的な情報源が、知識を基礎付けるために使用される。各々の断片的な情報源は、互いに異なった基準に基づいており、互いに異なった信頼性を備えている。そのような互いに相異なる固有性を備えた情報源を緩やかに統合するという点において、^{リアライビズム}信頼性主義は^{ファウンデショナリズム}弱い基礎付け主義である。しかし、もう一方では、^{リアライビズム}信頼性主義はある種の^{コヒアランス}整合性を要求するものでもある。様々な断片的な情報源は緩やかに結合し、全体としてある整合性を要求する。知識とは、あらかじめ決定された不可謬の基礎に基づくものではなく、様々な不確かな断片を、それにもかかわらず全体としての整合性があるように、絶えず調整し、統合し続けるなかで徐々に獲得されるものである。そのような統合の過程において、ある観点に関係した基準は他の観点に関係した基準とは異なっており、従って互いに矛盾した情報を提供することがある。^{リアライビズム}信頼性主義的観点からすると、絶対に確実な基礎を実現した^{コミュニティ}共同体をこの世界で形成することはできないが、しかし総体的な知識を手にすることができる理想的な段階へ向けて現状を変革しつづける、広い歴史的な観点を取ることはできる。このように、^{リアライビズム}信頼性主義は^{ファウンデショナリズム}基礎付け主義と^{コヒアランティズム}整合性主義を同時に満たす、両者のあいだの緊張関係として捉えることができる。

^{リアライビズム}信頼性主義から捉えられたヒックの哲学は、『教理の本質(The Nature of Doctrine)』（8）においてジョージ・リンドベック（George Lindbeck）が提起した、「命題・实在論的観点（Propositional-Realist Standpoint）」と「文化・言語論的観点（Cultural-Linguistic Standpoint）」という互いに相矛盾する二つの観点のせめぎ合いとして捉えることができる。「命題・实在論的観点」によれば、宗教とは

客観的実在に関する命題として捉えられた教理を、その本質としている。ある宗教における教理が正しいければ、他の宗教における教理は間違っており、従って教理的な調停というのはいない。「文化・言語論的観点」によれば、宗教とは文化的言語的枠組みであり、その枠組みに従って個人の生活や思想が形成される。各々の文化的言語的枠組みは、各々の宗教的教理にとって固有のもので、枠組み自体にかんしては正しいとか間違っているという判断自体が意味を成さない。そのような判断は、ある概念枠（conceptual scheme）を前提としてはじめて成り立つものである。一方でヒックは、ピーター・ウィンチ（Peter Winch）（9）やD・Z・フィリップス（D. Z. Phillips）（10）のような新ウィトゲンシュタイン派と同じ宗教理解を採用し、宗教を「文化・言語論的システム」として把握している。各々の「文化・言語論的システム」は、究極的な実在にかんして互いに異なった概念枠を提示しており、それぞれの概念枠はそれぞれの仕方では自己の変革を促している。これが、宗教による救済論と呼ばれているものであり、それは理論的教義に限定されず、礼拝や祈りなどの宗教的実践という生活形式（Forms of Life）に及んでいる。しかしながら、他の新ウィトゲンシュタイン派の哲学者と違い、ヒックは礼拝や祈りなどの宗教的実践は、異なる概念枠に共通の「独立した実在（Independent Reality）」を前提にしている、とする。新ウィトゲンシュタイン派の哲学者にとって、礼拝や祈りなどの比喩的神話的言語は各々の共同体に固有な文法（grammar）として捉えるべきであり、普遍的な実在を指し示すもの（reference）ではない。この点が、ヒックと新ウィトゲンシュタイン派の哲学者の違いであり、ヒックは宗教にかんする「文化・言語論的観点」を採用しているが、それにもかかわらず、対立する原理である「命題・実在論的観点」を同時に採用している。「文化・言語論的観点」と「命題・実在論的観点」は互いに矛盾した関係にあり、その緊張関係にこそヒックの哲学の本質がある。

デコスタやハイムは、^{コアランティズム}整合性主義的観点から、^{ファウンディショナリズム}ヒックの哲学を基礎付け主義として解釈することで、^{ファウンディショナリズム}ヒックにおける「命題・実在論的観点」を重視した（11）。グリフィスやプランティンガは、^{コアランティズム}整合性主義的観点から、^{コアランティズム}ヒックの哲学を整合性主義として解釈することで、ヒックにおける「文化・言語論的観点」を重視した（12）。しかし、ヒックの哲学は「命題・実在論的観点」と「文化・言語論的観点」の両者を備えたものであり、^{リアリアビリズム}信頼性主義として捉えなければその構造を正確に理解することができない。デコスタやハイム、グリフィスやプランティンガに共通している間違いは、宗教に関する二次的な理論を構築することは不可能だとみなしていることである。『宗教的経験』（13）において、ウェイン・プラウドフット（Wayne Proudfoot）が論じたように、「解釈」という言葉には往々にして混同されがちな二つの用法がある。一つは、記述（Describing）であり、宗教的信念や実践を、その信念や実践が埋め込まれている伝統や文化が採用している概念や規則によって、解釈することである。もう一つは、説明（Explanation）であり、宗教的信念や実践を、その信念や実践を最もよく説明できるようにするための高次の理論的枠組みという観点から、解釈することである。一つ目の記述は、一次的な理論であり、二つ目の説明は、二次的な理論である。これらの二つの次元の解釈は、互いに異なった役割を持っており、

この二つの次元を備えて初めて十全にして適切な解釈を与えることができる。もし宗教的現象を、その宗教が属している伝統にとって受け入れがたいような記述をするならば、それは誤認であり、記述のための単純化（Descriptive Reduction）という誤謬である。しかしながら、既に記述された宗教的現象を、その宗教のものでない理論的枠組みによって説明するならば、それは説明のための単純化（Explanatory Reduction）ではあるものの、誤謬ではない。説明のための単純化は、説明のための通常の手順であり、既に記述された宗教的信念や実践を、新しい文脈の中に位置付ける試みである。説明は、既に記述がなされていることを前提にしているものの、記述と説明は二つの異なった理論であり、この二つの理論を混同することによって、「二次的な理論は不可能であり、ある宗教的信念や実践を説明するには、その宗教の属している伝統に限られた観点を取らなければならない」という主張がなされることになる。ジョン・ヒックの哲学は、宗教的な信念や実践の多様性を理論的に説明するために、様々な宗教的伝統の内部からの観点とは全く異なったものとして要請された、説明のための仮定として捉えられるべきである。デコスタやハイム、グリフィスやプランティンガによるヒックの批判は、記述と説明を混同するところから生じるものである。デコスタやハイムによる批判は、^{コヒアランティズム}整合性主義的観点からの^{ファウンディショナリズム}基礎付け主義の批判であり、グリフィスやプランティンガによる批判は、^{ファウンディショナリズム}基礎付け主義的観点からの^{コヒアランティズム}整合性主義の批判であるが、彼らは共に、記述と説明を混同し、ヒックによる説明としての理論を、記述的観点から不正確であるとして批判している。ここで重要なのは、二つのレベルを区別することである。一次的な仕方で異なる宗教の^{ファウンディション}基礎を記述することは、二次的な仕方で異なる宗教間の^{コヒアランス}整合性を説明することと矛盾するものではない。

ヒックによるカント解釈は二つの異なる観点を総合する試みとして捉えることができる。例えばヒックは、異なる宗教が共有している「超越論的実在」について、「統制的理念（Regulative Idea）」（14）として要請されるものだと説明している。カントによれば、「理性という理念の統制的使用（the Regulative Use of the Ideas of Reason）」は、「悟性という概念の構成的使用（the Constitutive Use of the Concept of Understanding）」と対になる。「悟性概念」が「対象」への直接的な関係の形成を可能にするものであるのに対し、「理性理念」は直接的に「対象」にかかわるのではなく、多様な悟性概念に統一性を与えるという仕方で間接的に働く。「理性理念」による統一性は、ある固定した内容を持つものとしては考えられておらず、対象の多様性を統合するために要請される。空間と時間における対象と出来事の連鎖を統合することは決して終わりを迎えることはないが、それにもかかわらず我々は、これらの連鎖を統合する知識をさらに深めていくよう、理性によって強いられている。ヒックによれば、宗教という生活形式は文化的に多様で互いに異なっているが、それらの差異は全体的な「超越論的実在」の中の部分として、統合された同一性を形成し続けるものとして捉えるべきである。ヒックの理論には存在論的次元と認識論的次元がある。存在論的次元においては、多様な宗教的伝統の中心における同一性として「超越論的実在」がある。認識論的次元においては、「超越論的実在」は直接的に経験すること

はできず、間接的に概念・構造・イメージによって出会うことができるだけである。「实在」は存在論的に要請されるが、それは多様な歴史によって形成された宗教的伝統の認識論的概念枠によって知られ、発展させられるのである。

ヒックの哲学は、その発展の様々な局面において、宗教的信念に関する相反する二つの観点の調停、あるいは総合の試みとして捉えることができる。一方では、ヒックは「文化・言語論的観点」を採用し、各宗教はそれぞれの ^{ファウンデショナル} 基底 的な経験を正当化する独自の知的過程を持っていることを認めている。もう一方では、「命題・实在論的観点」を採用し、異なる宗教伝統のあいだに同等の真理性を認め、異なる宗教伝統は同じ实在に関係するがゆえに、相互の ^{コヒアランス} 整合性を探求すべきだとしている。この二つの観点は互いに矛盾しているが、それにもかかわらずヒックはその矛盾を矛盾として保ったまま同一の観点として捉えようとしている。ヒックの哲学は、完全な確固とした観点という狭い立場ではなく、不完全ではあるがより ^{リアリティ} 信頼性のある広い立場として捉えるべきである。このような注目に値する精妙さのゆえに、ヒックによる二つの観点の調停という試みは合理的にとらえることができる。そして、このようにヒックの哲学の構造を捉えることで、^{コヒアランティスト} 整合性主義者と ^{ファウンデショナリスト} 基礎付け主義者による批判が的外していることがわかる。彼らの読解は、ヒックの哲学のある一面を捉えているに過ぎず、ヒックの哲学の多面的な構造を理解していない。この発表は、近年見られるようになったヒックへの批判に対し、^{リアリズム} 信頼性主義的な観点からそのヒックの哲学およびその発展可能性を再評価するものである。なぜなら、ヒックの哲学は一つ以上の理論的観点を採用することによって、困難な宗教的問題に対し答えを出し、豊かな哲学的総合を成し遂げているからである。

(注)

(1) John Hick, *An Interpretation of Religion: Human Responses to the Transcendent*, Basingstoke: Macmillan, 1989.

(2) Gavin D'Costa, *Theology and Religious Pluralism: The Challenge of Other Religions*, Oxford: Blackwell, 1986. Gavin D'Costa, *The Meeting of Religions and Trinity*, Maryknoll, N. Y.: Orbis Books, 2000.

(3) S. Mark Heim, *Salvations: Truth and Difference in Religions*, Maryknoll, N.Y.: Orbis Books, 1995.

(4) Paul J. Griffiths, *Problems of Religious Diversity*, Oxford: Blackwell, 2001. Paul J. Griffiths, *An Apology for Apologetics: A Study in the Logic of Interreligious Dialogue*, Wipf & Stock Publication, 2007.

(5) Alvin Plantinga, 'Pluralism: A Defense of Religious Exclusivism,' in *The Philosophical Challenge of Religious Diversity*, ed. Philip N. Quinn and Kevin Meeker, New York: Oxford University Press, 1999.

(6) Ernest Sosa, *Knowledge in Perspective: Selected Essays in Epistemology*, Cambridge: Cambridge University Press, 1991.

(7) Donald Davidson, 'Coherence Theory of Truth and Knowledge,' in *Subjective, Intersubjective, Objective*, Oxford: Oxford University Press, 2001, pp. 137-153.

(8) George Lindbeck, *The Nature of Doctrine*, Philadelphia: Westminster, 1984.

(9) Peter Winch, 'Meaning and Religious Language,' in *Reason and Religion*, ed. Stuart Brown, Ithaca, N.Y.: Cornell University Press, 1977, pp.193-221.

(10) D. Z. Phillips, *The Concept of Prayer*, London: Routledge and Kegan Paul, 1965. D. Z. Phillips, *Belief, Change and Forms of Life*, Basingstoke: The Macmillan Press, 1986.

(11) ^{コヒアランティズム} 整合性主義的観点からの、ヒックへの批判については、次を参照。James L. Fredericks, *Faith among Faiths: Christian Theology and Non-Christian Religions*, New York: Paulist Press, 1999, pp.37-54; John Cobb, *Beyond Dialogue: Toward a Mutual Transformation of Christianity and Buddhism*, Philadelphia: Fortress Press, 1982; pp.36-46. John Milbank, 'The End of Dialogue,' in *Christian Uniqueness Reconsidered: The Myth of a Pluralistic Theology of Religions*, ed. Gavin D'Costa, Maryknoll, N.Y.: Orbis Books, 1990, pp. 174-176.

(12) ^{ファウンディショナリズム} 基礎付け主義的観点からの、ヒックへの批判については、次を参照。Wolfhart Pannenberg, 'Religious Pluralism and Conflicting Truth-Claims: The Problem of a Theology of the World Religions,' in *Christian Uniqueness Reconsidered*, pp. 97-102; Peter Byrne, 'John Hick's Philosophy of World Religions,' in *Scottish Journal of Theology* 35, 1982, pp.289-301.

(13) Wayne Proudfoot, *Religious Experience*, Berkeley and Los Angeles: University of California Press, 1985.

(14) Kant, 'Appendix to the Transcendental Dialectic: The Regulative Employment of the Ideas of Pure Reason,' in *Critique of Pure Reason*, London: Palgrave, 1991, B671-697, pp.532-549.

E・レヴィナスの労働概念について

高浦一（中央大学大学院法学研究科博士課程）

1、はじめに

本報告の目的は、レヴィナスの労働概念が彼の思想に占める位置と意義を検討することで、レヴィナスの社会哲学の可能性を模索することである。労働の概念はその他の経済概念と同じく、レヴィナス思想の中心的な概念とは言い難いが、前期から後期へと展開するレヴィナスの思想の変化を体現している概念であると言っても過言ではない。ついては、レヴィナスの他者論としての倫理学の展開に応じて変化する労働の意味内容を追跡し、労働と倫理の関係性を見定めたい。

従来のレヴィナス研究では、労働が経済的な所有を創設する機能を論じる、いわゆる労働所有論が一般的な解釈であった。労働所有論は主に中期の『全体性と無限』を対象とし、最終的には「作品」[*œuvre*]と呼ばれる、レヴィナスにおいて労働生産物に相当する概念に力点が置かれている。そのような解釈に加えて本報告で注目するのは、労働行為それ自体の存在論的機能と、労働過程で生じる主体（労働者）の存在様態である。労働は、労働の結果である労働生産物とその市場的な交換に属するだけではない。同時に、労働過程、すなわち労働する自己の身体的生の中に存在する。内在的生の活動としての労働は、レヴィナスによれば、一定の条件下で身体的な喜びもしくは苦痛となって現れる。労働行為それ自体に焦点を当てるアプローチを労働身体論と呼ぶとすれば、レヴィナスの労働概念は、行為の社会的・市場的次元を論じる労働所有論と、個体的・存在論的次元を論じる労働身体論という、2つのアプローチで構成されていると言えるだろう。

後者の労働身体論は、前期の『実存から実存者へ』及び『時間と他者』で登場するが、その意味内容は前期と中期の『全体性と無限』で大きく異なっている。議論を先回りすれば、前期の労働身体論が疲労や不眠の経験を基に、労働主体が自己の剥き出しの存在に繫縛されている事実性を露にするのに対し、中期の労働身体論は全く逆に、労働行為そのものを享受する生の幸福の根源性を主張する。中期から後期へと深化するレヴィナスの倫理思想の形成には、とりわけ前期の労苦の身体論が重要な意味を持つが、その位置付けは、中期の身体的な幸福論を含んだ労働論全体の中で押さえる必要があるだろう。そこで以下では、2節で先ず労働の一般的形態である労働所有論について論点を絞って概観する。続けて3節で同じく中期の享受の身体論を取り上げ、その上で4節において労働身体論の変化の事由を探る。5節では前期から後期へと通底する労苦の身体論を他者論との関係で考察し、最後に、労働所有論と労働身体論という2つのアプローチの関係性を明らかにしたい。

2、労働所有論、あるいは所有する「手」

所有を創設する労働を論じるに当たり、レヴィナスが好んで用いる事例が「手」という身体器官である。古くはジョン・ロックからハイデガーに至るまで、労働の原型を「手」の働きに求める議論は多くあるが、それらと同様レヴィナスも、労働の原初的な形態を「手」という身体活動に見て取っている。レヴィナスによると、「所有は、手に固有の運命である占有取得あるいは労働によって達成される。……手は、分離された存在を浸し包み込む、始まりも終わりもない元基 [*élément*] から事物を引き剥がし、それを私あ

るいは私の利己的な目的に結び付ける。手は、元基を欲求の合目的性に結び付けるのである」（TI:132）。レヴィナスにとって労働は、「元基」と呼ばれる（自然）環境から生存に必要なものを「引き剥がす」手」の働きであり、所有はこの「手」による事物の生産によって成就される。人間は「元基」の贈与に依存し、「元基」によって生きている。しかし労働が人間にとって必然であるのも、この人間を養うはずの「元基」が同時に人間を脅かす不確実な世界であるからである。労働とは事物の加工を通じて「元基」の予見不可能な未来を克服する行為に他ならず、その意味で「所有は、時間のうちで永続的であり続けるものとして、つまりは実体として労働の産物を定立するのである」（TI:134）。

ただし、労働による所有が真に可能になるためには、もう一つ、欠くことのできない論点がある。先の引用に続けてレヴィナスは次のように言う。「……けれども、手が事物を構成するのは、獲得物を直接的な享受から分離し、それを住居の中に置き、財産という地位を付与することによってのみである」（TI:132）。労働する「手」が「財産」を所有するためには、「元基」から引き剥がしたものを「住居」へと運搬し、保存しなければならない。労働の産物が所有可能な「財産」となるためには、あらかじめ蓄財の場所としての「住居」が確保されていなければならない、それゆえ「住居無き存在には、労働は不可能なのである」（TI:133）。「住居」は、自然からの贈与でもなければ、労働の対象でもないという点で、「特権的な位置を占めている」（TI:125）のだが、「住居」の特権性はすぐ後で述べるように、所有としての労働に関わるだけでなく、労働する身体の様態を規定する点でも特権的な機能を担っている。

3、労働身体論、あるいは享受する「手」

労働する「手」は、蓄財の場所である「住居」に基づき、所有を達成する。しかし、労働によって産み出された事物、すなわち「作品」は、実体としての永続性を獲得すると同時に、すぐさま自らの同一性を喪失してしまう。運搬可能な事物である「財産」は、譲渡不可能な所有物ではあり得ず、「他者に横領され得るもの」である。つまり「作品は交換されることが可能なものとなり、言い換えれば貨幣という匿名的なものうちに位置している」（TI:151）。労働による所有は労働自身の産物によって挫折していく運命を背負っているのである。ここから、所有の不可能性を完遂する契機として、「他者」の現前が主題となるのだが、本報告ではその問題に立ち入る前に、労働それ自体に再度注意を促したい。そもそも、労働する「手」は所有する「手」に還元できるのであろうか。労働が生存という「欲求の合目的性」に従うとしても、労働行為は生産的あるいは目的論的な活動に限定されるのであろうか。レヴィナスはここで、労働に「第二の意味」を付与する。すなわち、「我々は我々の生計を保証する自らの労働によって生きるのだが、けれども人が自分の労働によって生きるというのは、労働が生を（喜ばせ、あるいは悲しませることで）満たすからでもある。「自らの労働によって生きること」の第一の意味は——条件が整うなら——この第二の意味に帰着する」（TI:84）。労働は第一に、生活を保証するという「目的の体系」に組み込まれている。しかし第二に、そのような目的から切り離された労働の身振りそのものは、「快苦」を与えるという仕方で、ともかくも「生を満たし、あるいは養う」（TI:125）。労働する「手」は「作品」を生産し所有する「手」であるだけでなく、労働それ自体を享受する「手」でもあるのだ。享受としての労働において「人は自分の仕事を愛することができるし、……労働の呪いをスポーツに換え

ることのできるのである」(TI:106)。

レヴィナスがこの「第二の意味」で示すのは、労働を内在的な「生」の活動として捉える視点に他ならない。享受としての労働は、まるで「スポーツ」のように生を「喜ばせ、悲しませる」。しかし、先の引用で見落とせないのは、「第一の意味」から「第二の意味」へと移行するためには「条件を整える」必要があるという点であろう。『全体性と無限』を中核とした中期レヴィナスの思考の際立った特徴もこの「条件」にかかっている。レヴィナスは享受としての労働を可能にする「条件」を、内在的なものと外在的なものの2つの次元で考えている。1つは、労働する身体を根本で支える生命観である。レヴィナスにとって「生とは生への愛であり、私の存在ではないがそれよりも貴重な内容との関係である」(TI:84)。ここで詳述することはできないが、「生への愛」というモチーフが直接批判の対象としているのはハイデガーの「被投性」の概念である。生は、ハイデガーが言うように不条理な「世界の中に容赦なく投げ出され、遺棄されているという訳ではない」(TI:126)。そうではなく「生と生の条件そのものに対する関係が、その生の糧となり内容となるのである」(TI:84)。労働は生を満たす「内容」の一つであり、労働を享受することによって「生の現実には既に幸福の次元にあり、その意味で存在論の彼方にある」(TI:84)。確かに労働は苦痛の側面を伴うが、「生への愛」が根源にある限り、「苦痛は感覚的な生を（全面的に）問いただすものではない」(TI:118)（補足引用者）。なぜなら労働の労苦は、調和の取れた世界のように、快樂へと反転して贖うことができるからである。それゆえ「生への愛」を基盤とすることではじめて、労働は「スポーツ」のように「快苦」の表裏一体な情動を伴う「生」の活動となるのである。

享受としての労働を可能にする2つ目の条件は、前節で論じた「住居」である。労働の享受には、例えばシャルル・フーリエの用語である「楽しい労働」をイメージすることもできるが、労働の享受に必要な外的条件は、単純労働を強いる分業体制の廃止に限らない。労働過程が社会化される手前で、労働する身体にとって重要な領域が「住居」である。私的領域である「住居」は、所有としての労働を条件付けるだけでなく、享受としての労働をも可能にする。この論点は『全体性と無限』では明確な説明を与えられていないため、前期レヴィナスのテキストから延長しなければならないのだが、要点は、労働の享受の情動であった「快苦」の二面性に関わっている。労働は、「生への愛」に賦活されることで内発的に快樂を伴うが、同時に長時間酷使された身体には、「疲労」という不可避の情態性が現れる(EE:42)。労働に内属する労苦の本質が「疲労」であるが、労働する身体が「疲労」の苦しみから再び労働の喜びへと移行するためには、休息と「睡眠」による回復をもたらす「就寝」が必要となるだろう。「住居」とはこの「就寝」に要する「避難所」を意味している(EE:119-120)。「家の特権的な役割」が、活動の「目的」ではなく「活動の条件であり、その意味で活動の始まりとなることにある」(TI:125)とレヴィナスが言うとき、「住居」は「就寝」の場所であることによって、享受の身体の「条件」となるのである。

4、「住居」なき労働？

中期の『全体性と無限』で考えられた労働は、誤解を恐れずに言えば、その発想の基本を「マルクス主義」(TI:119)に負うものであった。「ハイデガーのいう現存在は飢えを全く知らない」(TI:108)という『全体性と無限』の有名なフレーズも、ハイデガーの世界論を下地にして描かれる「搾取の世界」(TI:同)から解放されるための実践的な課

題を表したものと言える。労働による所有が「作品」の生産を通じて形成する「道具的全体性」は、「作品」による疎外と搾取の舞台となる経済的な全体性へと帰結する。それに対して、労働を享受する身体が切り開くのは、そのような全体性からの「人格」的自立である。純粹に労働を楽しむという経験において、身体は匿名的な全体から分離される。すなわち「享受の幸福において、個体化、自己人格化、実体化、そして自己の自存性が働くのである」（TI:121）。「分離」は全体性からの解放を目指す方法として、『全体性と無限』で一貫して取られた概念であった。同著でレヴィナスが説く他者との倫理的な関係は、この「分離」によって確保される「外部」に見出されるとすると、労働の享受に一定の倫理的筋道を見て取ることもあながち誇張とは言えないであろう。「生」の活動としての労働は、幸福における「分離」によって、倫理的関係の身体的前提となるのである。

しかし、こうした労働の享受が残した前—倫理的な可能性は、『全体性と無限』以降、そのままの形で積極的に追究されたわけではない。むしろ労働の享受が示した経路は、逆向きに徹底される。後期のテキスト『存在の彼方へ』で主題となるのは、享受としての労働の裏面にある「疲労」の契機である。レヴィナスの言葉を引くと、「主体の身体性、それは努力に伴う労苦であり、運動の躍動や労働のエネルギーのうちに萌芽する疲労の根源的逆行性 [adversité] である」（AE:70）。労働主体の身体性を労苦の「疲労」に見る視点は、『全体性と無限』のそれと真逆であることは明らかであろう。あらかじめ提起しておく、労働の身体をめぐるこうした視点の変化の背景には、労働による所有と享受の双方の「条件」であった「住居」に関する解釈上の変化があると思われる。『全体性と無限』であれほど重要な役割を担っていた「住居」は、後期の『存在の彼方へ』では概念として登場することがない。『全体性と無限』の「住居」が所有と享受の「条件」としての機能を担っていたのは、「住居」が世界の中にありながら「分離」しているという、境界的な「避難所」であるからであった（TI:130）。ところが『存在の彼方へ』において「住むこと」は、単なる場所への「根付き」という性格しか認められていない。後期レヴィナスにおいて「住居」は、分離した主体が自己の保身に勤しむための閉鎖的な空間であり、その結果所有をもたらす蓄財は「資本」へ、睡眠がもたらす休息は「エゴイズム」の昂進へと転化してしまう。それゆえ後期レヴィナスの課題は、「住居」に具現化した「根付き」の危険を回避する仕方であり——つまり「存在するとは別の仕方であり——、「分離」の可能性を模索することであったと考えられる。労働の身体の場合それは「疲労」という、「住居」なき、つまりは休息なき負の経験であったはずである。

5、労苦の身体論

中期から後期へと転回するレヴィナスの労働身体論は、しかし、「疲労」の情態分析に関して言えば、後期の『存在の彼方へ』が初出というわけではない。「疲労」というテーマが最初に登場したのは、レヴィナス自身が参照するよう求めるように、前期を代表するテキスト『実存から実存者へ』及び『時間と他者』である。ここにはレヴィナスの思考の驚くべき一貫性と、中期の「住居」論を挟んだ変容の軌跡が見出されるだろう。後期の労苦の身体論は、前期のそれをベースに、更に自身が「時期尚早」と認めていたその不十分な意義を、倫理的な構想の下で進化させたものと考えられる。

先に引用したように、『存在の彼方へ』で「疲労」の本質を指す言葉が「逆行性」であった。「逆行性」とは、「疲労」を典型とした身体的苦痛の最中に生じる動的な現象である。

つまり、「逆行性」が認められるような「（苦痛の）切迫は、中立性のうちでの単なる可能性を示しているのではない。そうではなく、苦痛としての切迫は、幸福感や享受として体験された感受性のうちで萌芽する。……享受のうちで、「自己に反して」が萌芽するのである」（AE:71）（補足引用者）。この「自己に反して」[le malgré soi]という「疲労」の動的性質に関して要点は2つある。1つは、中期の身体論との関係である。身体的苦痛は「中立」的な現象ではないと言うように、「疲労」は労働の享受の中から、享受の幸福を内側から否定する仕方で現れる。労働の享受が「疲労」によって失うのは、幸福における身体的統一と、それに基づく「人格」的自立である。「自己の孤立そのものにおける享受を中断し、そうすることで私を自我から引き剥がすものとして、苦痛は到来するのである」（AE:71）。

しかし、こうして一種の自己分裂の状態に置かれた主体は、逆説的にも、分裂したままの自己の存在から逃れることができない。「疲労」の性質は第二に、この存在への「遺棄」にある。再び「手」の事例を使うと、長時間事物を持ち続けて「弛緩」する手が「疲労」の第一の性質であるとする、第二の性質は「持ち上げている重みを放しはしないが、まるで自分自身へと遺棄されていて、自分自身しか頼るものがない」、そのような「手」である（EE:50）。続けて『実存から実存者へ』の言葉を借りれば、「疲れるとは、存在することに疲れることなのだ」（EE:同）。中期の享受の身体論との違いは明白であろう。享受の身体は「生への愛」を根に持ち、「住居」によって守られることで「生の裸形の事実」を覆い隠していた。それに対して労苦の身体は、「住居」という「避難所」を欠くことで、「生への愛」を蝕む「剥き出しの存在」に束縛され続けるのである。「疲労」によって遺棄される「存在」というのは、もちろん世界の中で取り残された者の孤独ではない。言うなれば労働主体は、「疲労」の瞬間のうちで自分自身へと追放されているのである。

休息なき「疲労」の持続を『実存から実存者へ』では「不眠」として、『存在の彼方へ』では「老い」として論じているが、いずれも自己の身体が自己とは異質なものと化すという「逆行性」を現わすものであった。レヴィナスはこの「逆行性」の「自己に反して」を「他人のために」[le pour-l'autre]へと連結させ、労苦の身体を倫理的主体の身体的基盤とする。「逆行性」を倫理へと繋げるのが「受動性」の経験、それも「能動的に引き受けることのできない受動性」という絶対的な経験である。既に多くの論者が論じているように、後期レヴィナスの他者論は『全体性と無限』における「対面」関係から、他者に対する主体の絶対的な「受動性」の経験へと深化する。「同と他」の関係から「同の中の他」というモチーフへと深化する上で、労苦の「自己に反して」は身体が最初に被る差異化の経験として、欠くことのできない基盤となるだろう。能動的に引き受ける以前に、他性が主体の内部に既に入り込んでいるという構造は、その帰結として、他者に対する責任を無限に増大させる。それが、自己の所有物に止まらず、自己の存在そのものを贈与するという、後期レヴィナスを論じる上で多分に問題含みな、あの「身代わり」の倫理である。

6、結びに代えて

以上、大雑把ではあるが、前期から後期へと展開するレヴィナスの労働概念を追跡してきた。最後に改めて、中期の労働所有論と、前・後期の労苦の身体論という2つのアプローチの関係性について見直し、レヴィナスにおける労働と倫理の意味を考えたい。

重要な点は、労働身体論のアプローチは、決して労働所有論のアプローチを否定するものではないということである。「作品」概念に見られるように、労働所有論の有効性は表象的世界に限定されており、労働身体論は存在論的・非表象的な次元に基づいている。しかし、2つのアプローチは相互に排他的であるのではない。所有と交換がもたらす労働者の社会的地位の背後には、「疲労」や「不眠」の可能性が潜在的に存在しており、この構造は、極端な自己贈与の可能性へと通底している。労働所有論が労働の常態であるとする、労苦の身体論は労働の条件であるはずの「住居」が欠如した、一種の限界事例であり、仮説的な極限状況を描いたものと考えられる。

ただし、「住居」なき労働の仮説は、単なる想像ではなかったはずである。『全体性と無限』で唯一、レヴィナスが「住居」なき労働の在り様を「呪われた労働」と示唆していた箇所に注目したい。引用すると、「欲求が享受を超えて課せられるような極限状況、呪われた労働を余儀なくされるプロレタリアの条件、そして避難所も余暇もわが家のないような身体的存在の貧困があるとすれば、それこそが被投性という不条理な世界であろう」（TI:120）。「労働の呪い」をかけられた者たちを「プロレタリア」[*prolétaire*]と呼ぶレヴィナスにとって、労苦の身体論の仮説は決して実現不可能なものではなく、むしろ「搾取の世界」においては常態化した限界事例であったと考えられる。

しかし、たとえ他者に対する責任の基盤が労苦の経験にあるとしても、レヴィナスの倫理は労働を「必要」としていると言えるのであろうか。レヴィナスの思想を労働賛美や労働中心主義に還元することはできないとしも、労苦の経験が倫理的な構想の「目的」と化せば、それはレヴィナス自身が否定した「労働の神秘主義」（EE:47）とほとんど変わらない。後期レヴィナスは苦痛の経験が「目的」と化すのを避けるため、「無益な苦しみ」という新たなモチーフを設定していた。労苦の「自己に反して」が再び「自己のために」へと回帰しないためには、労働の「疲労」にただ「無益に」苦しみ耐える、そのような受動的主体が要請されるだろう。労働をめぐるレヴィナスの思考が位置しているのは、所有の欲求と苦痛の忍耐という、曖昧故にプロブレマティックな境界線であると思われる。

引用文献

（本稿で使用したレヴィナスの著作は、以下の略号で示している。引用部分の翻訳は必ずしも下の邦訳に従ってはおらず、訳文の責任は著者にある。）

AE : *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*, Martinus Nijhoff, 1978 [1974]

（合田正人訳『存在するとは別の仕方、あるいは存在の彼方へ』朝日出版社、1990年）

EE : *De l'existence à l'existant*, Librairie philosophique J. Vrin, 1986 [1947]

（西谷修訳『実存から実存者へ』朝日出版社、1987年）

TI : *Totalité et Infini, Essai sur l'extériorité*, Martinus Nijhoff, 1961

（合田正人訳『全体性と無限』国文社、1989年）

その他の参考文献、並びに注釈は報告当日に配布させていただきます。

フリードリヒ・ヤコービの自由主義

佐山圭司（北海道教育大学）

はじめに

フリードリヒ・ハインリヒ・ヤコービ（1743～1819）は、『スピノザ書簡』によって、18世紀末ドイツにおけるスピノザ復興のきっかけを作った人物として知られている。さらに彼は、ヘルダーやゲーテ、ハーマンやラファーターといった当代一流の知識人との交流によって、またカント、フィヒテ、シェリング、ヘーゲルといった名だたる哲学者との論争によって、思想史にその名をとどめている。

このようにもっぱら著名人とのかかわりにおいて言及されることの多いヤコービであるが、ドイツ観念論やロマン主義の成立を当時の思想的コンテクストから理解しようとする近年の研究によって、彼の多彩な活動の意義と影響が、あらためて注目されている。本国ドイツでは、厳密なテキストクリティークにもとづく著作集・書簡集が刊行され、気鋭の研究者によるモノグラフィーも続々と上梓されている。こうした動向を受け、我が国でもヤコービの哲学的著作の翻訳が進んでいる。

だが、そのヤコービが、18世紀末のドイツで、いちやくアダム・スミスを受容し、その経済的自由主義をドイツに導入しようと努めていたことは、一部の専門研究者を除いて、ほとんど知られていない。また盟友ヴィーラントの王権神授説を厳しく批判し、啓蒙主義者クリスティアン・ドームの人民主権論を擁護したことも、あまり知られていない。そもそも、こうしたヤコービの政治・経済論を正面から取り上げた学術論文は、我が国にはまだ存在していないと思われる。欧米では、たとえば最近杉田孝夫氏によって邦訳されたフレデリック・バイザーの『啓蒙・革命・ロマン主義——近代ドイツ政治思想の起源 1790-1800』において「ヤコービを無視して一七九〇年代のドイツ政治哲学の歴史を語ることはできない。……というのは、ヤコービは一七九〇年代の新しい自由主義の最も初期のそして最も傑出した代表者の一人だからである」（法政大学出版局、272頁）とまで評価されているにもかかわらず、である。

そこで本報告では、哲学・文学から政治・経済まで広範囲で活躍したヤコービの全貌を解明する作業の一環として、ヤコービの政治・経済思想に着目する。製糖工場を経営していた父の跡を継ぐべく、商人としての教育を受けながら、最終的に哲学の道に進んだヤコービが、ケネーの重農主義やスミスの自由主義をいかに受容し、それが政治的自由主義とどのようにつながっていくのか、さらに彼の自由主義が、メンデルスゾーンをはじめとするベルリンの啓蒙主義者への批判的態度とどう関連しているのか——彼の思想の全体像を理解するうえで重要となるこうした問いにできるかぎり明確に答えることを、本報告の目標としたい。なお、ヤコービの思想の具体的な検討は、当日の報告に委ね、ここでは、報告の前提となる歴史的な経緯を紹介することに努めたい。

1. ヤコービの経済的自由主義 ～「レッセ・フェール」の実現

報告の前半ではヤコービの経済学を扱う。ここで取り上げるのは、1779年に発表された「政治的ラプソディー」「続・政治的ラプソディー」の経済論である。父親の製糖工場の業務を嫌々ながら引き継いでいたヤコービが経済問題に取り組むようになったきっかけは、1772年に選帝侯カール・テオドールの領地であったユーリヒ公国とベルク公国の宮廷財務審議官に任命されたことである。両国の予算を策定し、近隣諸国との望ましい経済的関係を検討する任に当たることになった彼は、1773年に評価書の第一部を提出する。評価書の冒頭で、彼は重農主義に依拠した自身の経済学的立場を明らかにしており、79年に発表される「政治的ラプソディー」は、この冒頭部分の抜粋である。なぜ、この部分が6年も経ってから公刊されることになったのか、その理由を知るためには、その後の活動を見る必要がある。

最初の評価書で高い評価をうけたヤコービは、関税制度の改革に乗り出す。最初のうちは成功を収めたものの、改革反対派との対立によって挫折し、辞職を考えていたが、かつての上司で、財務大臣になっていたホンペシュ・ボルハイムのフランツ・カール男爵の推薦で、ユーリヒ公国とベルク公国の枢密審議官およびに關税・通商制度にかんする大臣担当官に任命される。カール・テオドールが、1777年にバイエルンを引き継ぎ、マンハイムよりミュンヘンに居住地を移したため、ヤコービは、1779年3月にミュンヘンでの仕事を開始する。

ミュンヘンでのヤコービの主な課題は、領土内における交易を促進するための通商同盟を構想する委員としての活動であった。だが、関税をめぐる議論で委員会は、枢密審議官カール・アウグスト・フォン・モーブッソンらの重商主義的・保護主義的な提案と、ヤコービの重農主義的・自由主義的な提案とが激しく対立した。ヤコービが、自身の経済学的立場を表明した「政治的ラプソディー」と「続・政治的ラプソディー」を同時に匿名で出版したのは、まさにこの対立の最中であった。「政治的ラプソディー」が、先に触れた73年の評価書の一部であったのに対して、「続・政治的ラプソディー」は、委員会で議論されたヤコービの関税案の導入部であったと推定される。後者は、「そこにさまざまな剽窃が存在し、『それは正しくなく、賢明でない』と題された、続・政治的ラプソディー」という奇妙なタイトルがついている。「それは正しくなく、賢明でない」というのは、おそらく反対派への反論を意図しているのであろうが、出版にもかかわらず（というより、むしろ出版がカール・テオドールの不興を買い）、ほどなくヤコービは解任され、1779年5月末にミュンヘンを後にし、文筆活動に専念することになる。

それにしても奇妙なのは、「続・政治的ラプソディー」が、自説を展開する学術論文の体裁をとりながら、他人からの「剽窃」にもとづいていることをあえて告白していることである。ヤコービが「剽窃」したのは、1776/78年にヨハン・フリードリヒ・シラーによって訳されたアダム・スミスの『諸国民の富』の独訳である。先に述べたように、「政治的ラプソディー」は、重農主義的な立場から書かれている。もし、「続・政治的ラプソディー」が、スミスに依拠しているとすれば、両者の間に経済学的立場の変化があるのだろうか。もし、そうではないとすると、保護貿易主義批判と自由貿易主義擁護において、ケネーとスミスをいかに援用

し、両者をどのような形で接合させているのだろうか。報告の前半では、この問いに答える形で、ヤコービの経済学の内実を検討する。

2. ヤコービの政治的自由主義 ～政治的専制との対決

報告の後半では、1780年代前半の専制をめぐる政治的論争を取り上げる。この論争のきっかけとなったのは、クリスティアン・ドームが、1777年に『ドイツ・メルクール』で発表した「最新の二三の政治的噂」の続編で、「啓蒙された国々においてもなお、あたかも君主が人民のために存在するのではなく、人民が君主のために存在しているだとか、国家における権力は、人民に上からおしつけられるものではなく、つねに下から人民によって樹立されるという偉大な真実をあたかも見損なっているかのように言うのは、恥ずべきことではないのか」（*Der Teutsche Merkur* 1777, Bd.3, St.9, S.266）と主張したことに対して、『ドイツ・メルクール』の編者ヴィーラントが、「お上の神的権利について」（1777年）で王権神授説にもとづいて反論したことである。

そもそもヴィーラントとヤコービは、ともに『ドイツ・メルクール』を創刊した親友であったが、このドーム批判論文によって二人の関係は決裂する。ヤコービは、現在は残されていないヴィーラントへの手紙のなかで、「この論文の精神と私の精神との間には、もっとも明白な敵対関係がある」（W 4/2, 495）と記し、絶交を伝え、すでに約束していたマンハイムでの再会にも応じなかった。その後、ヤコービは、この論文に関して公の場での批判を控えていたが、ルートヴィヒ・シュナイダーがヴィーラントに与する「強者の権利についての書簡」を『ドイツ・ムゼウム』1781年1月号に匿名で発表するや、同誌に「権利と権力について。宮廷顧問官ヴィーラント氏の論文『お上の神的権利について』の哲学的検討」と題した反論を掲載する。ここで、ヤコービが問題にしたのは、強者による弱者の支配を正当化するヴィーラントの自然法理解であった。この批判を検討することが、報告後半の第一の課題となる。さて、ヤコービは、同誌でヴィーラント批判の続編を予告していたにもかかわらず、様々な事情からこれを撤回し、その代わりに翌年『レッシングの語ったこと』を発表する。レッシングが亡くなったのは、1781年の2月であり、ヤコービは、前年7月にヴォルフエンビュッテルにレッシングを訪ね、哲学や宗教の問題について立ち入って議論していた。ヤコービによると、スピノザ主義者であることをレッシングが彼に告白したのは、この時である。この対話が、のちにメンデルスゾーンとの間に交わされる汎神論論争のきっかけになったことを考えると、「レッシングの語ったこと」というタイトルは、この問題に関連する話を連想させるが、内容的には「権利と権力について」につながる専制主義批判である。しかもレッシングが登場するのは冒頭のみであり、肩透かしを食らったように思われる。だが、ヤコービは、81年3月のエリーゼ・ライマールス宛の手紙で、「権利と権力について」を、レッシングの霊前に捧げる旨を伝えており（Br. I/2, 285）、彼にとっては、専制との闘いがレッシングの名と結びついていたのであろう。

ヤコービに『レッシングの語ったこと』を執筆するきっかけを与えたのは、むしろスイス

人の歴史家ヨハネス・ミュラーの『教皇たちの旅』であった。これは、オーストリアの啓蒙専制君主ヨーゼフ2世の教会改革を阻止すべくローマ教皇ピウス6世がウィーンに赴いたことをふまえて、ミュラーが匿名で出版したもので、「啓蒙」の名のもとに改革を専制的に行うヨーゼフ2世に反感を抱いていたヤコービは、この著作を世に広めようと、匿名で紹介本を公刊したのである。それゆえ、この本には『教皇たちの旅』のコメンタールと第三者の考察」という副題がつけられている。不可解なのは、「第三者の考察」という追記である。この本が、ヤコービによるコメンタールだとすると、「第三者」がいったい誰なのか明らかではない。それゆえ、著作集の編者が考えるように（W 4/2, 694）、レッシングの言葉を『教皇への旅』へのコメンタールとして、ヤコービの叙述を「第三者の考察」として理解すべきであろう。

レッシングがヤコービに語ったとされるのは、次の言葉である。「フェブロニウス〔教皇権の制限を求めるフェブロニウス主義運動を引き起こしたヨハン・ニコラウス・フォン・ホントハイムのこと〕とその取り巻きが言い張っていることは、君主たちへの破廉恥な追従である。彼らが教皇の権利に反対する理由は、理由にならない理由であるか、君主たち自身に2倍も3倍も当てはまる理由であるか、そのどちらかである」（W 4/1, 304）。教会の専制より世俗権力の専制に大きな危険を見るヤコービにとって、ヨーゼフ2世は「このうえなく厚かましい専制主義者」（Br. I/3, 74）であり、レッシングの痛烈な皮肉は、自身の主張を裏づけているように思えたのだろう。

ヤコービの主張は、彼の自由主義的国家観に依拠している。つまり、国家には、人々の平和的共存を可能にする制度的枠を作るという「消極的目的」のみ与えられるべきであり、国家が、社会の利益になるという理由で、権力を用いて宗教的ないし道徳的な目的を追求することは間違っている。彼がヨーゼフ2世の改革を批判する理由もここにある。しかし、ヤコービの議論は、その思想的な深さや的確さを評価されながらも、多くの啓蒙主義者には、結果的に教皇権を擁護するものとして批判されることになる。とりわけ彼を憤慨させたのは、「ドイツで最も著名な人物のひとり」であるモーゼス・メンデルスゾーンが、彼の議論を「では、そもそも教皇制は民主制なのか？」という一言で片づけてしまったことである（Br. I/3, 102）。こうした批判に対して、ヤコービは、『ドイツ・ムゼウム』誌上に、これまた「第三者」として二つの小論を発表し、自身の立場をさらに説明する一方で、ドームにメンデルスゾーンから批判されたことを嘆いている。彼からヤコービの手紙を見せられたメンデルスゾーンは間接的に詫びるが、一連の出来事によってヤコービとベルリンの啓蒙主義者たちとの埋めがたい溝が明らかになってくる。こうした溝は、以前から潜在的に存在していた。たとえば、1781年のドーム宛の手紙で、彼の『ユダヤ人の市民的改善について』を称賛しつつも、「ベルリン的精神」に注意するよう忠告していたが（Br. I/2, 387,391）、ヤコービの議論を真剣に吟味せずに切り捨てたメンデルスゾーンの態度も、「ベルリン的精神」の表れと理解したのかもしれない。『レッシングの言ったこと』への批判とその応答から、ヤコービは、自分たちにとって好ましい考え方を「理性的」とみなし、好ましくない考え方を「非理性的」として切り捨てる啓蒙主義者の思考法に危険を感じ取ったのである。

かくしてヤコービは、批判の矛先を、「理性」の名のもとに専制的改革を進める啓蒙専制君主から、そうした「理性の専制」あるいは「理性の誤用」を擁護し、自ら実践する啓蒙主義者たちへと向けていく。その意味で、1780年代前半の専制をめぐる論争は、「汎神論論争」の「前哨戦」と言えるだろう。こうした歴史的文脈を念頭に置きながら、『レッシングの言ったこと』ならびにそれに関連して発表された諸論文におけるヤコービの自由主義的国家論を検討することが、報告後半の第二の課題である。その際、彼が依拠する近代の著名な政治思想家たち、とりわけマキアヴェッリ、ホッブズ、スピノザ、モンテスキュー、ファーガスンとの思想的関連もあわせて解明したい。

3. まとめにかえて ～「理性の専制」との闘いへ

専制をめぐる政治的論争にひきつづいて行われたのが、かの「汎神論論争」である。論争が公になるのは、『スピノザ書簡』を刊行された1785年であるが、論争自体は1783年からエリーザ・ライマールスを介して行われた私的な文通に由来する。亡き親友についての著作を計画しているメンデルスゾーンに、ヤコービがレッシングの「スピノザ主義」を伝えたのは、それがメンデルスゾーンとベルリンの啓蒙主義者に与えるダメージをよく知ったうえであったろう。亡きレッシングの名誉を傷つけることがヤコービの第一の目的でなかったことは、ヴィーラント批判論文を「レッシングの霊前」に捧げようとしたことから明らかである。むしろ彼が標的にしたのは、レッシングを尊敬しながら、その徹底した批判精神を受け継いでいない（ようにヤコービには思われた）啓蒙主義者たちである。ヤコービの批判が、スピノザに代表される汎神論だけではなく、理性の力を過大評価する合理主義哲学一般に及んでいるのは、そのためである。

理性主義への批判によって、また信仰や感情の重視によって、ヤコービは、敵対するベルリン啓蒙主義者たちに、「理性の敵」「狂信者」といったレッテルを貼られ、メンデルスゾーンを死に追い込んだ張本人にさせられる。いわく「メンデルスゾーンは、レッシングのために友情の犠牲となったのであり、狂信と迷信に対して抑圧された理性の権利を擁護する殉教者になった。ラファーターが、彼の命に最初の一撃を与え、ヤコービがその仕事を完成させた」。たしかに、ユダヤ人として微妙な立場におかれていたメンデルスゾーンに公の場で改宗を迫ったラファーターはヤコービの友人であり、メンデルスゾーンとの論争において彼の個人的あるいは党派的な感情が大きく働いていたことも否定できない。だがヤコービが批判したのは、啓蒙の理念や理性の力それ自体ではなく、理性への過信ないし理性の誤用である。よって報告では、こうした批判の根底に、政治的であれ、思想的であれ、あらゆる形態の専制を拒否する彼の自由主義があったこと説得的に示すよう努めたい。

* ヤコービの著作集・書簡集からの引用は、以下の版に依拠し、引用箇所は、略号、巻数ならびに頁数で示した。

Friedrich Heinrich Jacobi, Werke, hrsg. von Klaus Hammacher und Walter Jaeschke, Hamburg 1998ff. (略号 W)

Friedrich Heinrich Jacobi, Briefwechsel, hrsg. von Michael Brüggem und Siegfried Sudhof, Hamburg 1981ff. (略号 Br.)

「社会的希望」とナショナル・アイデンティティ

栗林大（中央大学通信教育部インストラクター）

1. はじめに：社会科学における「希望」概念

「希望」を社会的な概念として把握することはできるだろうか。あるいは、「希望」概念を社会科学のなかに位置づけることはできるのだろうか。「希望」を分析概念とすることについては、既に少なからぬ議論が重ねられている。哲学の領野では、エルンスト・ブロッホが大著『希望の原理』において、「まだ - ない (Noch - Nicht)」ものを意識化し、まだ存在するに至っていないありうべき現実への志向性として位置づけ、未来への意識を変革の駆動力とする人間の本性を考察の対象とした。また、政治哲学者リチャード・ローティは次のように述べて、社会の未来についてのその成員たち自らが物語ることのできる状態こそ、社会を社会たらしめていると位置づける。

社会をまとめあげているのは共通の語彙と共通の希望である。そして、その語彙の特徴は、この共通の希望を養分にしている。というのも、社会をまとめあげる共通の語彙の主要な機能は、現在の犠牲を償うような未来の結果について物語ることにあるのだから (Rorty 1989=2000: 177)。

学際的な探求として創設された「希望学」プロジェクトにおける「希望」概念の定義を巡る議論は、現代の社会科学においてそれを社会的なものとして位置づける上でひとつの補助線になるだろう。リチャード・スウェッドバークは、古今の先行研究の総覧の上に、希望を「具体的な何かを実現しようとする願い (a wish for something to come true)」と定義して、社会科学へ導入することを提唱した。すなわち、(1) 具体性をもった何ごとかを、(2) 実現しようとする、(3) 願い、という明確な三要素からなるとした。希望は「具体的な何か」との結びつきを通じて社会的な要素と繋がるという (Swedberg 2009: 61)。一方、宇野重規は、希望の輪郭をなす (1) 「何ごとか」について、それが現在の時点で必ずしも明瞭ではない場合を考察に含めることに言及する。希望する対象を知らないままに希望するという、一見パラドキシカルな在り方こそは、結果を現在の時点では完全には予測できないにもかかわらず、むしろだからこそ、現時点で他者との関わりをつくりだし、その過程で自己と他者、あるいはその双方の変化を〈待つ〉行動様式が意味をもつことを示している。予測できない未来と向き合うことを前提として、そこに初めて「いかなる社会的条件の下に、個人はまだ見えない未来への関与によって生きる力を得ることができるか」という今日的な実践的課題が立ち上がる。それは、いわば増大する不確実性を所与の前提とした後期近代における「希望」の姿である。

宇野は、希望が今日の社会科学においてとりわけ重要な意味合いをもつ背景として、グローバリゼーションとその下で進む「個人化」(Beck 1986=1998: 182, Baumann 2001=2008: 148-149) を挙げている。「存在論的安心」を支える「基本的信頼」(Giddens 1990=1993: 116) の揺らぎを前に、本来は多様な社会的背景を持つアポリアが、専ら個人の取り組むべき問題として眼差され、様々なリスクが個人のもの、運命的なものとしてされる社会において、希望はそれを個人に引き受けさせるイデオロギイ的機能を帯びる。同時に、個人化の果てに個人の希望に映り込んだ「社会的なもの」を辿り、それが成立しうる条件を探るには、個人化した人々の意識と現実を分析の対象とするところからはじめる以外にない。その意味で、社会として共有される明快な未来像が予め

見失われた現代においてこそ、「希望は他者と共有され社会的な希望となりうるし、また各個人が希望を抱くことを可能にする社会を構想することにもつながる」（宇野 2009: 286）のである。本報告では、両義的な——宿命的な個人化と、社会的なものとして共有される契機とを併せもつ——「希望」概念を、現代社会における集合的アイデンティティの問題を読み解くひとつの手がかりとして考察する。その際、宇野の提起する「他者と共有され」た「社会的希望」の条件を探るために、異なる文脈から「社会的希望」を提起するオーストラリアの社会学者ガッサン・ハージの研究をとりあげ、両者を相互参照したい。この過程において、これまで個人と社会との結びつきに大きな役割を担ってきた集合的アイデンティティ、とりわけナショナル・アイデンティティの問題について検討する。最後に「社会的希望」を介した「個人」と「社会」のかかわりを考察する準備として、国家を介した「社会的希望の分配」を構想することの問題性と課題、そのオルタナティブの可能性を確認したい。

2. ガッサン・ハージ「社会的希望」概念の射程

ガッサン・ハージの研究は、その著書『ホワイト・ネイション』に代表されるように、多文化主義政策からの保守回帰傾向が明白になったオーストラリア社会において、新自由主義的な言説を援用して行われる排外主義に対する批判を構成している。公定言説としての多文化主義の下で、1990年代後半ポーリン・ハンソン率いるワン・ネイション党の隆盛を契機として、オーストラリアでは主にアジア系移民に対する排外主義が強まり、扇動的なスローガンの下で移民の受け入れ制限や多文化主義政策の見直しが公然と主張された。その後のジョン・ハワード自由党政権においても、社会統合に資するか否か、社会的・財政的コストに見合うか否か、といった政策合理性を標榜しながら、従来の多文化主義的な政策枠組みに修正を迫る事態が頻発したのである。こうした事態について、ハージは統合の道具としての多文化主義の側面を論じ、厳しい批判を展開した。マジョリティとマイノリティの主客の位置づけを固定し、その布置の限りでの多様性を礼賛してきた（白人社会を中心とする）オーストラリア多文化主義の実態は「ホワイト・マルチカルチュラルイズム」であり、そこでのマジョリティのマイノリティに対する排斥感情は「パラノイア・ナショナルイズム」であるとする（Hage 1998=2003）。

同時に、ハージの分析は、単なるマジョリティ批判にとどまらず、その構造的な要因を対象として、ナショナル・マジョリティと社会そのもののもつ機能との関係を「希望」概念を介して位置づけ直すことに向かう。ハージは、ピエール・ブルデュエの社会学的知見を手がかりに、社会を「人生の意味を生み出すメカニズム」として措定した上で、「社会的希望」とは「自己実現への機会を分配する社会の能力」であるとする（Hage 2003=2008: 36）。そして、それを介して個人が自分の「生」の意味を見出すことの重要性を論ずるのである。この意味づけの回路を通して、国民国家においてメンバーシップとして手にすることのできる「あらゆる集合的ナショナル・アイデンティティは、希望の分配メカニズムとして作用」（Hage 2003=2008: 32）してきたとされる。つまり、あるネイションのマジョリティをなす住民たちがマイノリティに対して与える／与えない同情や包容力、承認といったものは、等しく自らのもっている希望をわけあたえ共有することに関わっている。マジョリティが、自分たちの共有しうる希望がいまどれほど手許にあるのか、という問いに直面するのは、制度的な保障をもって社会を支えている国民国家の行く末についての見通しに依存する。そうした認識の下、ハージは社会のもつ本来的な機能としての「社会的希

望の分配」を語り、その「不均等な配分」の意味合いを検討する。

こうして、ハージの多文化主義の変容に対する批判的視点は、必然的にその背景に、今日の国家から切り離されようとしている社会的な役割を映し出すものとなる。ハージによれば、国民経済という枠組みそれ自体が意味を失いかねないほどのグローバルな過剰流動性を前にして、国家が「財の分配メカニズム」の経営から撤退を図ろうとするとき、それと自ずと重ね合わされていた「希望の分配メカニズム」の存在が浮き彫りになる。「社会」は、それがもつ普遍的な理念を「財の分配」という実績に基づいて、将来に関わる社会的希望というかたちで成員に分配してきたのである。それこそ社会を「社会」たらしめるために国家が担ってきた枢要な役割のひとつであった。そして「国家が社会から撤退し、既存の希望の輪郭が収縮しはじめると、多くの人々、中産階級並みの収入を得ている人々でさえもが（中略）さまざまな形で希望の不足に悩まされるようになる」（Hage 2003=2008:42-43）。ここに「社会的希望」概念を介して、国家と社会の関係性の変容において両者の相補的な機能分担の経緯とその不全現象とが明確に析出されることになる。

3. ナショナル・アイデンティティと「希望」の共有

ハージの「社会的希望」をめぐる議論を通じて2つの点を明瞭化することができるだろう。第1は、グローバル化という状況の中で、国家そのものが周縁化された人々をも統合する希望の配分から撤退し、「社会そのもの」の衰退を招いていることの問題性である。第2は、宇野の提起した「社会的な希望」は、ハージの提唱する「社会的希望」を通して——それがなぜ現在において不確定であるにもかかわらず、未来において「共有」されうるのか、という問題にひとつの回路を措定しながら——これまで国民国家が担ってきた機能とそのオルタナティブの可能性に焦点化されるということである。

第1の論点は、「希望の分配メカニズム」として作用する集合的アイデンティティの問題として改めて位置づけたい。換言するならば、社会的希望の立脚基盤となってきたナショナル・アイデンティティの存在である。ナショナル・アイデンティティは、いわゆる「ありふれたナショナリズム」（Billig 1995:6）、すなわち日常生活における実践的な経験を介して、個人と集団との間に魔術的な互換性を生み出す。個人としての「わたし」が経験し得ないことを、集団としての「われわれ」は拡張現実的に果たし、「われわれ」の成し遂げた成果を「わたし」は誇りうる。両者は相互に規定し合いながら、ナショナル・アイデンティティの境界設定に関与する主権者としての「わたし」を創り出す。「わたし」は選択的に「われわれ」にふさわしい者とそうでない者を選び分け、望ましいナショナル・アイデンティティの輪郭を繰り返しなぞっている。『われわれ』は『わたし』という存在の、もっとも理想化された形態だからである」（Hage 2003=2008:245）。こうしたネイションに対する専制的な帰属意識こそは、ハージが統治的帰属として描いたものに通底する。ハージは、この帰属意識の様態をナショナリストの論理の中核と捉え、故国あるいは祖国に対するなんらかの統治的権能を有するという幻想の上に、理想的なネイション像を基調とした言説や行為が形づくられていることを指摘する。すなわち「統治的帰属としてネイションに居住することは、しばしばナショナルな意志とされるものとして住まう」こととして表出する（Hage 1998=2003:92）。

ここに、自己の身体の上で、国家と社会を重なり合うものと認識させる概念装置としてのナショ

ナル・アイデンティティの役割が垣間見える。それは、自他の集団的な境界線を統御しながら、構成員にとってのネイションへの帰属と権利にまつわる意識を結びつけ、国民国家の将来から個人の生にとって意味のある「社会的希望」を引き出し、分配してゆく共同性の安定化装置である。ネイションという枠組みにおいて「わたし」が「われわれ」をどのような広がりとして認識し、どの程度の可変性を許容しうるのか。そして「希望の分配メカニズム」の機能の低下から、国家と社会の重なり合いが揺らぐ時代において、ナショナル・アイデンティティはどのようなかたちで要請され、変容してゆくのか——社会的希望を介した考察からそれを導くことは、ナショナル・アイデンティティが「社会」の紐帯として再び頂上に上せられる、その背景を読み解く上で重要な示唆を与えてくれるだろう。

ハージは、国家からはもはや顧みられないことがないということを半ば事実的に予期しながら、ナショナル・アイデンティティを唯一の「希望へのパスポート」として、国家の在りよう、行く末を憂慮し続けるしかない現代のナショナリストのかたちを「内なる難民」として描いている（Hage 2003=2008: 44）。果たして、裏付けをもたない「希望の分配メカニズム」がそれのみとして機能し続けるのか、ハージの見解は極めて否定的なものとなる。

第2の論点は、未来における予測可能性をある程度国民国家が引き受けることで成立していた「希望の分配メカニズム」の再構成はいかにして可能なのだろうかという問題提起に繋がる。「希望の分配メカニズム」としての国家／社会が大きく揺らぎ、その自明性が失われる時、私たちはいかなるかたちで「社会的希望」とその分配を維持する仕組みを構想しうるのだろうか。

ハージの分析手法において、そしてパースペクティブにおいて際立った特色として、徹底したミクロ・アプローチに定位していることが挙げられる。個人の生に立脚した「社会的希望」の概念構築に見てとれるように諸個人の意識にまつわるミクロ分析に多くを割き、マジョリティにせよマイノリティにせよ、人びとがナショナルな共同意識に対してなにを求め、どのようにアクセスしてゆくのかを具象的に描き出す。さらに、多文化主義政策を含むナショナルな統治の意識に対して、「ナショナルな『我々』それ自体が多様であるという可能性」を意味する「多文化的〈現実〉(multicultural Real)」の概念を提起し、マジョリティとマイノリティの間だけではなくマジョリティ内部に潜む差異をも前提とした新たな認識が必要であるとする（Hage 1998=2003: 245-246）。それゆえ国家／社会の機能不全を個人の意識の次元から問題化し、それを極めて克明に描き出す一方で、大文字の統治性に繋がる回路を辿って共同性あるいは統治を再構築することについてはきわめて慎重な立場を崩していない。

渋谷望は、ハージのラディカルな分析視角を援用しながら、統治性の再構築に向けて興味深い指摘を行っている。

それまで統治される対象とみなされていた者たちと統治を分有することが大きな反発を生むのは、憂慮のまなざしの逆転を伴うからにほかなるまい（中略）しかし正確には、統治的帰属は剥奪されることはなく、統治は微分化されることになるだけである。（中略）しかしその場合でも「ネイションのエージェント」としての全能感はもちえなくなるだろう。そうなれば自らを統治の主体として想像していた者にとっては、おそらく不愉快な事態となり、恥辱のようなものが発生するに違いない。

だが実際には、統治の分有なくしては社会が機能しないのが現状ではないだろうか（渋谷 2005: 159）。

統治する側にいると信じていた者と、統治される側に置かれていた者との間でいまいちど「統治」を分かち合うこと——渋谷の議論における「統治の分有」への手がかりは、ハージの議論においては「交渉」というキータームで示される。

ハージによれば、ある統治の様式にとって、それがもともと予定しておらず、その政策の射程が及ばない「統治不能なもの」が存在する。例えば同化主義的な統治政策にとってのエスニック共同体がそれであり（Hage 2010=2010: 12-14）、ナショナルな空間における「多文化的〈現実〉」こそまさにそうしたものにほかならない。そこには統合を拒むマイノリティが存在していたのではなく、マジョリティにとっての自己統治のための空間に内在する論理的・政策的な不可能性が顕わになっていたと考えられる。ハージの言う「交渉」とは、「わたし」や「われわれ」にとっての「統治不可能なもの」に対して、一方的なドメスティケーションに拠ることなく、まずもって他者による自己統治の可能性を承認するところからはじまる（Hage 2007=2009: 111）。言い換えれば、相手が競合するドメスティケーションの主体であることを認めることによって新たな倫理が立ち上がる。すなわち「他者とともに希望を持つ、言い換えれば、他の方法で、統治する主体としての他者とともに希望を持つという考え方である」（Hage 2007=2009: 125）。

ハージが「他者の主権、および我々を傷つける彼らの潜在能力と共存できるような間文化的関係の様態へと移行する必要がある」（Hage 2010=2010: 35）と語るとき、そこには徹底した他者性の承認を経た上での、新たな「統治の空間」に向けた「構え」が顔を覗かせているように思われる。

4. むすびにかえて

「社会的希望」概念は、国家との繋がりが揺らぎ、衰退しつつある「社会」においてなお個人がナショナル・アイデンティティと関わりをもち、いかにしてそれを自らの「生」に組み込もうとするのか、その契機と動機づけについての同時代的な考察を提供する。また、その考察はそれまで「社会」の主としての立場を享受してきたマジョリティに特有の、国民国家への帰属意識の在り方を示唆することで、リベラル・ナショナリズム、そして多文化主義といったかたちをとる国民国家の再統合の試みへの厳しい批判を構成する。流動化する不確定な空間において、「希望へのパスポート」を希求する人々と、統治する側の繰り広げる「恐怖の政治」のアナグラムでしかない「希望の政治」との共犯関係は、希望によって架橋される完結した「国民の」論理の再形成に接続されようとしているようにも見える。

このようなハージの分析のもつパースペクティブは、国民国家と社会の重なり合いから統合を導出する方法論を拒絶する一面をもちながら、「社会的希望」を介して「社会」を再構築する契機として援用される可能性を宿している。彼は、ネイションに対してマジョリティが専制的に抱こうとする帰属意識「統治的帰属」を描きながら、「他者の記憶を『思いやる』プロセス」を通じた「参加的帰属」の概念を対置する。そして、国民国家という枠組みと分かちがたく結びついた帰属意識の様態を相対化するアプローチとして、他者の統治性を認めた上で「ともに希望を抱く」方法を探ろうとする「交渉」パラダイムを措定しようとするとき、そこには他者を他者として承認しながら、互恵的なやりとりを通じた多様な参加と非統合的な分有とが構想されようとしている。

【参考文献】

- Bauman, Zygmunt, (2000) *Liquid Modernity*, Cambridge: Polity Press (=2001、森田典正訳『リキッド・モダニティ——液状化する社会』大月書店)。
- (2001) *The Individual Society*, Cambridge: Polity Press (=2008、澤井敦・菅野博史・鈴木智之訳『個人化社会』青弓社)。
- Beck, Ulrich, (1986) *Riskogesellschaft: Auf dem Weg in eine andere Moderne*, Suhrkamp Verlag (=1998、東廉・伊藤美登里『危険社会——新しい近代への道』法政大学出版社)。
- Billig, Michael, (1995) *Banal Nationalism*, London: Sage.
- Giddens, Anthony, (1990) *The Consequences of Modernity*, Cambridge: Polity Press (=1993、松尾精文・小幡正敏訳『近代とはいかなる時代か——モダニティの帰結』而立書房)。
- Hage, Ghassan, (1998) *White Nation: Fantasies of White Supremacy in a Multicultural Society*, Anandale: Pluto Press (=2003、塩原良和・保莉実訳『ホワイト・ネイション——ネオ・ナショナリズム批判』平凡社)。
- (2002) “Citizenship and Honourability: Belonging to Australia today”, Ghassan hage eds., *Arab-Australians Today: Citizenship and Belonging*, Victoria: Melbourne University Press.
- (2003) *Against Paranoid Nationalism: Seaching for Hope in a Shrinking Society*, Anandale: Pluto Press (=2008、塩原良和訳『希望の分配メカニズム——パラノイア・ナショナリズム批判』御茶ノ水書房)。
- (2007) “Hoping with Wolves, Or Can the Colonial Negotiate?” (=2009、「ホープ・ウィズ・ウルブス——他者との『交渉』パラダイム」玄田有史・宇野重規編『希望学 [4] 希望のはじまり——流動化する世界で』東京大学出版会: 107-127)。
- (2010) ” Intercultural Relations at the Limits of Multicultural Governmentality” (=2010、水谷智訳「多文化主義的統治性の限界における文化間関係」『社会科学』同志社大学人文科学研究所 (86): 11~37)。
- Rorty, Richard, (1989) *Contingency, Irony, and Solidarity*, Cambridge University Press. (=2000、齋藤純一・山岡龍一・大川正彦訳『偶然性・アイロニー・連帯: リベラル・ユートピアの可能性』岩波書店)。
- 渋谷望 (2005) 「統治しているのは誰か？」『インターコミュニケーション』(53): 156-160。
- Swedberg, Richard, (2009) “The Sociological Study of Hope and the Economy” (=2009「希望研究の系譜」玄田有史・宇野重規編『希望学 [1] 希望を語る——社会科学の新たな地平へ』東京大学出版会: 32-77)。
- 宇野重規 (2009) 「社会科学は希望を語れるか」玄田有史・宇野重規編『希望学 [1] 希望を語る——社会科学の新たな地平へ』東京大学出版会: 268-291。
- (2010) 『〈私〉時代のデモクラシー』岩波書店。

アーレント思想における「社会的なもの」概念の再解釈 —「資本」と「全体」の無限循環運動

百木渙（京都大学人間・環境学研究科博士後期課程）

一、「社会的なもの」と「政治的なもの」の対立

アーレントの「社会的なもの」の概念が特徴的であるのは、彼女が「社会的なもの the social」と「政治的なもの the political」を対立的に捉えている点にある。それは「社会的なもの」のうち新しい「政治」や「公共性」の可能性を見出そうとする市民社会論や公共性論の立場とは大きく異なるものである。なぜアーレントは「社会的なもの」と「政治的なもの」を対立的に捉え、近代における「社会的なもの」の出現を批判的に捉えたのであろうか。この問いを「資本」と「全体」の無限増殖運動という観点から考察し直すことが本発表の目的である。

アーレントの「社会的なもの」概念は、アーレント研究者のうちでも決して評判が良くない。例えばマーガレット・カノヴァンは、アーレントの「社会」に「国家大の家政」と「上流社会」という二つの意味があることを指摘したうえで、それが公的討議や自由な結社を促進する「市民社会」の役割を軽視するものであることを指摘している（Canovan 1992, pp.116-122, 159 頁）。セイラ・ベンハビブもまた、アーレントの「社会的なもの」には（1）資本主義経済、（2）大衆社会、（3）アソシエーションの三つの意味があることを指摘したうえで、アーレントがとりわけ（1）と（2）の意味合いで「社会的なもの」の否定的な側面を強調しすぎる点を批判し、（3）の方向性に新しい可能性を見出すことを試みている（Benhabib 1996, pp.138-141）。このように、従来の研究ではアーレントの「社会的なもの」概念が複数の意味を有するがゆえに誤解を招きやすいと同時に、アーレントが「社会的なもの」の否定的な側面を過度に強調しているように見えることが、しばしば批判の対象となってきた。

本発表は、これら先行研究に示された分析を踏まえつつ、アーレントが「社会的なもの」を「自然なものの不自然な成長」と表現したことに着目し、これが資本主義の無限増殖運動に由来すると同時に、帝国主義運動や大衆消費社会の成立を経て、全体主義の無限増殖運動へと帰結するものであるという見解を示すものである。「社会的なもの」の増殖運動性については、従来の研究でも十分に考察されてきたとは言えず、この観点にこそ、アーレントがなぜ「社会的なもの」に対して強い警戒心を示したのかという謎を解く鍵があると考えられるからである。

二、「自然なものの不自然な成長」としての「社会的なもの」

アーレントによれば、「私的なものでもなく公的なものでもない社会的領域」は近代の出現と同時に姿を現したものであるが、重要なのは、この社会的領域の出現によって「公的なもの」と「私的なもの」の境界線が曖昧なものになってしまったということである（HC p.28, 49 頁）。アーレントが古代ギリシアのポリスを参照しつつ、公的領域と私的領域の区別を重視したことはよく知られていよう。近代以降の「社会的なもの」の勃興によってこの区別が不可能になるということは、公的領域において行なわれる「活動」や「政治」の可能性が損なわれることを意味している。アーレントによって近代の「社会的なもの」が「政治的なもの」と対立的に捉えられる理由は、

さしあたりこの点にあると考えられよう。

ここで注目すべきことは、アーレントが「社会的なもの」を無限拡張していく運動として捉え、それを「自然なものの不自然な成長」(unnatural growth of the natural)と呼んでいたことである(HC p.47, 72頁)。「自然なものの不自然な成長」とはどういうことか？それを理解するためにはまず、アーレントが「自然」を無限循環する運動と捉えていたことを確認しておかねばならない。「一切を含む自然の巨大な円環」「変化なき永遠の循環」の中では「始めもなければ終わりもなく、すべての自然物が、変化もなければ死もない繰り返しの中で回転している」(HC pp.96-97, 151-152頁)。それに加えて重要なのは、彼女が「自然の循環運動が、成長や衰退としてはっきり現われるのは、ただ人間の世界の内部においてだけである」と述べていることである。すなわち、自然の循環運動が自然のままである限り、それは定常状態を保って永遠に循環し続けるのみであるのだが、そこに何らかの人為が加わることによって、自然の循環運動は「不自然に」成長したり衰退したりするものとなる、ということである。

では近代の「社会的なもの」が「自然なものの不自然な成長」として現われたことは何を意味しているのか？端的に言えば、それはかつて人間世界の外部にあった「自然」が「社会的なもの」の勃興とともに人間世界の内部に持ち込まれ、自然の循環運動に人為的なものが加わり「不自然な成長」を遂げるに至ったということである。古代ギリシアのポリスでは、人間世界と外部の自然(ピュシス)はノモスという壁によって阻まれていた(HC pp.63-64, 92-93頁および126頁〔注釈62を参照〕)。しかし近代以降、この境界線としてのノモス=壁が取り払われ、外部の自然(ピュシス)が人間世界の内へと流入するようになったのである。このことは、公的領域(ポリス)と私的領域(オイコス)を隔てるノモス=壁=境界線の消滅をももたらす。かくて、「現代世界では、公的領域と私的領域のこの二つの領域は、実際、生命過程の止むことのない流れの波のように、絶えず互いの領域の中に流れ込んでいる」という事態が生じる(HC p.33, 55頁)。

またアーレントは、「社会」とは「生命過程そのものの公式組織」と述べ、その明白な証拠を「新しい社会領域が、近代の共同体をすべて労働者(laborers)と賃仕事人(job-holders)の社会に変えたという事実」に求めている。「いいかえると、近代の共同体はすべて、たちまちのうちに、生命を維持するのに必要な唯一の営みである労働を中心とするようになったのである」(HC p.46, 71頁)。さらに「自然的なものの不自然な成長」という表現についても、これは一般的な言葉でいえば「絶えまなく加速される労働生産性の増大のことである」という。つまり、「社会的なもの」の「不自然な成長」は、近代社会において労働が中心的な営みとなったことと密接な関わりを持っている。

これらの記述は、否応なくマルクスの「資本」概念分析を我々に想起させる。すなわち、資本とは無限に自己増殖する運動体($G-W-G'$)であり、その自己増殖運動はWの位置に労働力という特殊な商品を代入することによって可能になる、というマルクスの分析である。アーレントが「自然なものの不自然な成長」と呼んだ「社会的領域」の拡張運動は、この無限に価値増殖する運動というマルクスの「資本」概念に着想を得たものであったのではあるまいか。

三、資本主義と全体主義の無限増殖運動

実際にアーレントは、『全体主義の起源』第一版発表後に一時的、マルクス研究に没頭したと言われている（Young-Bruehl 1982, pp.277-279, 374-378 頁）。その第一次成果として執筆されたのが「カール・マルクスと西欧政治思想の伝統」草稿と「イデオロギーとテロル」論文であった。とりわけ「イデオロギーとテロル」論文は、森川輝一が指摘するように、アーレントの思想的転換点をなすものであり、のちの『人間の条件』に繋がるアイデアの原型が多く披露されている（森川 2010, 203-280 頁）。なかでも重要なのは、全体主義運動を支持した「大衆」が「労働する動物」としての近代人であったという洞察である。より正確に言えば、全体主義に回収された根無し草・余計者としての「大衆」の出現が「労働」の地位向上と軌を一にしているという主張が、独自のマルクス研究を経て彼女の全体主義研究に加えられた視点であった（IT pp.322-323）。また「カール・マルクスと西欧政治思想の伝統」草稿では、<労働する動物>という人間の定義がマルクスによって発明されたものであり、それが西欧政治思想の伝統に対する「反逆」をなすものであったことが述べられている（KM p.301, 52 頁）。すなわち、西欧政治思想の伝統においては忌避と軽蔑の対象であった「労働」が、近代以降には反転して人間の本質的な営みと見なされるようになったのであり、近代社会におけるその労働賛美の思想を代表するのがマルクスであったという主張である。

これも森川輝一が指摘していることであるが、1958年（『人間の条件』発表と同年！）に出版された『全体主義の起源』第二版では、エピローグに「イデオロギーとテロル」論文が追加されただけでなく、本文にも幾つかの修正・加筆がなされている。そのうち第三部「全体主義」で加えられている記述の多くは、全体主義運動が無増殖的傾向を有することを指摘するものであった。それは例えば、「運動を持続し周囲のものすべてを運動に取り込むことによってのみ自己を維持しうる全体主義運動の熱狂性」（OT p.305, 1 頁）や「その運動の実際的な目標は、可能な限り多くの人々をその枠組みのうちに引き入れて組織し、その人々を運動の内に置き続けること」（OT p.326, 40 頁）といった記述に示されている。

全体主義が資本主義と同様に無限増殖運動なすものであるというこの分析こそ、独自のマルクス研究を経て『全体主義の起源』第二版に付け加えられたものであり、アーレントがマルクス思想を批判的に摂取することによって獲得した視座であると見ることできる。ここで重要なのは、マルクスの分析した資本の無限増殖運動（ $G-W-G'$ ）が W の位置に労働力商品という特殊な商品を代入することによって可能となるように、アーレントの分析した全体主義の無限増殖運動もまた、<労働する動物>としての「大衆」による支持によってその存続が可能となるということである。つまり、単に無限増殖運動という点において共通するだけでなく、労働力商品あるいは<労働する動物>としての近代人が媒介項となることによってその運動が可能になるという共通性を有する点で、資本主義と全体主義は同型構造を成しているのである。紙幅の制限上ここでは詳しく触れることができないが、このような資本主義と全体主義の無限増殖運動を繋ぐのが『全体主義の起源』第二部において考察されている帝国主義という運動であろう。

『人間の条件』における「社会的なもの」に関する考察もまた、このような資本主義→帝国主義

→全体主義と連鎖する無限増殖運動の視座から分析されている。先にも述べたとおり、アーレントの「社会的なもの」概念はひとまずマルクスの「資本」概念と同様に「労働」を原動力として自己増殖する運動であると捉えられているが、それだけにとどまらず、その成長が大衆消費社会の成立を経て、最終的に全体主義的運動を導くとまで考えられている点が肝要である。ハンナ・ピトキンは、アーレントがこの「社会的なもの」をまるでSF映画に出てくるモンスター（人間世界を飲み込んでいく怪物）のように描いている——ピトキンはこれを Blob（漠然としたもの）という独特の概念で捉えようとした——と指摘しているが（Pitkin 1998, pp.2-5）、アーレントの「社会的なもの」に対する不可解なほどの警戒心を示す理由も、彼女が資本主義と全体主義の拡張運動を重ねあわせて見ていることに求めることができる。つまり、「社会」が「世界」を覆い尽くすことに対してアーレントが過剰なほどの警戒心を示す理由は、彼女が「社会的なもの」の拡張運動の背後に全体主義運動が控えていると考えていたためであると推察される。

四、＜労働する動物＞と全体主義

繰り返しになるが、「自然なものの不自然な成長」という「社会的なもの」の形容は、近代における「自然なもの」（ピュシス）の人間世界への流入を意味すると同時に、「自然なもの」の無限循環運動と密接に結びついた「労働」という営みの前景化にも対応したものであった。アーレントがマルクスを批判した理由もまたここに存する。すなわち、マルクスが西欧政治思想の伝統において忌避と軽蔑の対象であった「労働」を称揚する思想を打ち立てたというだけでなく、自然過程の必然性に従う「労働」という営みを「複数性」や「自由」の領域である「政治」の場に持ち込んだことが批判されているのである。アーレントが「活動＝政治」と「労働＝経済」の峻別を主張したのに対し、マルクスは「政治」と「労働」を重ねあわせようとした。「労働」を中心とした「政治」を構想し、労働者による社会統治を理想とした点において、マルクスの思想は直接的にはないにせよ、間接的に全体主義運動が出現する下地を準備したというのがアーレントの考えであった。

このことに関連してアーレントが、「社会が完全に勝利するとき、必ず、ある種の『共産主義の虚構』が生み出されるだろう」（HC p.44, 68 頁）と述べていることは興味深い。ここでいう「共産主義の虚構」とは、マルクスが「国家の死滅」として予言していた状態であり、伝統的に国家や政府と呼ばれてきたものが「純粋な行政」に席を譲るような事態であるとアーレントは述べる。公的領域においてなされる「政治」の目的が人々の生命維持へと還元されたとき、それは本来的な「政治 politics」の意味を失い、単なる「管理 administration」へ転ずるのである。はたしてそのような状態がマルクスが理想とした社会のあり方であったのかどうかはかなり疑問の存するところであるように思われるのだが、少なくともアーレントがそのようにマルクス思想を解釈し、これを批判的に捉えていたことは間違いがない。

このように「政治」が「行政」へと転じた社会状態をアーレントは「無人支配〔誰でもない者による支配〕 no-man rule」と呼んでいる（HC p.40, 63 頁）。ここでアーレントがいう「無人支配」とは、近代以前の「一人支配 one-man rule」に取って代わるものであり、そこでは「社会全体の

利害はただ一つであると仮定される。「無人支配」は専制支配や絶対王政とは異なり、人格的要素を失っているものの、支配を止めたわけではない。その代表的な統治形態は官僚制である。「実際、それはある環境のもとでは最も無慈悲で、最も暴君的な支配の一つとなる場合さえある」。ここでアーレントが示唆しているのが全体主義支配であることは間違いない。

さらに注目すべきことに、『人間の条件』の第45節「<労働する動物>の勝利」において、アーレントは「社会的なもの」の拡張が最終的には「種の生命」を重視する全体主義運動へ行き着くことを示唆している。社会的領域および近代資本主義の発展に伴って、「労働」が近代社会の中心的な営みとなり、人間が生産-消費の無限サイクルに取り込まれていくにつれ、人間の関心は生命〔生活〕lifeの維持へと集中していく。しかも、そのようにして近代社会における最大の価値尺度となる「生命」は、最終的には個々の生命よりも「種としてのヒトの生命」の継続に焦点が当てられるようになったとしてアーレントは次のように述べる。「残されたものは「自然力」、つまり生命過程そのものの力であって、すべての人、すべての人間的活動力は、等しくその力に屈服した（「思考過程そのものが自然過程である」）。この力の唯一の目的は——目的がともかくあるとして——動物の種としての人間の生存であった」（HC p.321, 498-499頁、強調は引用者）。この文脈で全体主義という語自体は明確に用いられていないものの、「種としてのヒトの生命」の継続という利害のみに支配される社会状態、という表現は、アリア人を世界最高の民族として称揚する一方で、ユダヤ人を劣等な人種として差別するというナチズムの人種主義政策を否応なく想起させるものであろう。事ほど左様に、アーレントの「社会的なもの」概念は、その無限拡張運動を通じて、全体主義支配へ至るものとして想定されているのである。

アーレントの「社会的なもの」概念を批判する論者はしばしば、近代社会において「政治的なもの」と「社会的なもの」の明確な区別が不可能であることを強調し、「社会的なもの」のうちに新しい公共性の可能性を認めようとしないアーレントの保守的な姿勢を問題としてきた。近代政治が経済問題や労働問題、貧困問題などを扱わねばならないのは当然のことではないのか。経済・社会問題を完全に排除した政治などありえないのではないのか。こうした批判が多方面からアーレントに投げかけられてきた（Wolin 1983, Benhabib 1996）。

確かにこれらの批判には一定の正当性が認められよう。政治と経済が分かちがたく結びつき、経済問題が人々の主要な関心となっている現代社会において、アーレントが理想的に想定したような政治的領域と社会的・経済的領域の明確な区別はほとんど不可能であると言わねばならない。しかし、近代社会におけるこれらの区別不可能性じたいはアーレント自身が強く認識していたものでもあった。なぜならアーレントは、安定性と永続性をもった「世界」が過程的運動のもとに拡張する「社会」に飲み込まれていき、公的領域と私的領域の区別（あるいは労働・仕事・活動の区別）が曖昧化していく事態を「世界疎外」という概念でもって批判的に描き出していたのだから。

むしろ我々は、アーレントがそのような区別不可能性を認識しつつもなお、「政治的なもの」と「社会的なもの」の区別必要性にこだわり、「社会的なもの」や「経済的なもの」の無限増殖運動性に従属しない「政治的なもの」の領域の重要性を訴えていたことに着目すべきであろう。「絶えざる

急速な経済成長」が続く近代社会では、「腐敗と墮落は公的権力よりは、むしろ私利私欲からいっそう発生しやすい」（OR p.244, 404 頁）という危惧を有していたアーレントは、たとえ不完全なものであれ暫定的なものであれ、公的な「活動」をなす際には「政治的なもの」と「社会的なもの」の間に一定の境界線を引くことが不可欠であると考えていたのではないか。「社会的なもの」のうちに新たな公共性の可能性を探ろうとする試み——例えば、アソシエーションに立脚した政治の可能性を探ろうとするベンハビブの考察や「アゴニスティック・フェミニズム」の可能性を追求しようとするホーニグの考察など——それ自体は評価すべきとしても、「社会的なもの」のうちに「政治的なもの」を破壊し、全体主義へと至る無限増殖運動の傾向を見出したアーレントの意図は決して無視されるべきではない。以上のような観点から「社会的なもの」概念を捉え直すことによって、単なる懐古主義とは異なる近代社会批判者としてのアーレント思想の新たな一面が見えてくるであろう。

<参考文献>

- Arendt, Hannah, 1953, "Ideology and Terror: A Novel Form of Government" *The Review of Politics*, vol.15, no.3, pp.303-327. [IT と略記]
- 1958, *The Human Condition*, The University of Chicago Press. (=1994、志水速雄訳『人間の条件』ちくま学芸文庫。) [HC と略記]
- 1963, *On Revolution*, Penguin Book. (=1995、志水速雄訳『革命について』ちくま学芸文庫。) [OR と略記]
- 1973, *The Origins of Totalitarianism* (New edition), Harcourt Brace & Company. (=1981、大久保和郎ほか訳『全体主義の起原 3 全体主義』新装版、みすず書房。) [OT と略記]
- 2002, "Karl Marx and the Tradition of Western Political Thought", *Social Research*, vol.69 no.2, pp.273-319. (=2002、佐藤和夫編訳『カール・マルクスと西欧政治思想の伝統』大月書店。) [KM と略記]
- Benhabib, Seyla, 1996, *The Reluctant Modernism of Hannah Arendt*, Sage Publications.
- Canovan, Margaret, 1992, *Hannah Arendt: a reinterpretation of her political thought*, Cambridge University Press. (=2004、寺島俊徳・伊藤洋典訳『アレント政治思想の再解釈』未来社。)
- 川崎修、2010、『ハンナ・アレントの政治理論 アレント論集 I』岩波書店。
- Pitkin, Hanna Fenichel, 1998, *The Attack of the Blob: Hannah Arendt's Concept of the Social*, University of Chicago Press.
- 森川輝一、2010、『〈始まり〉のアーレント——「出生」の思想の誕生』岩波書店。
- Wolin, Sheldon, 1983, "Hannah Arendt: Democracy and The Political", *Salmagundi*, No. 60, pp. 3-19.
- Young-Bruehl, Elisabeth, 1982, *Hannah Arendt: For Love of the World*, Yale University Press. (=1999、荒川幾男ほか訳『ハンナ・アレント伝』晶文社。)

カント的コスモポリタニズムの批判的検討——グローバル正義論の文脈で——

白川 俊介（青山学院大学・日本学術振興会特別研究員 PD）

本報告の構成（仮）

1. はじめに
2. リベラル・コスモポリタニズム——配分的正義のグローバルな原理の探究——
3. リベラル・コスモポリタニズムからの離脱
——その一潮流としてのカント的コスモポリタニズム——
 - (1) 格差原理の普遍化可能性に対する批判
 - (2) カント的コスモポリタニズム——正義の義務から自然的義務への重心移動——
4. カント的コスモポリタニズムの問題点についての若干の検討
5. おわりに——個別的なるものから普遍的なるものを導出する——

報告内容（報告原稿から適宜抜粋したもの）

昨今、「格差社会」という言葉をよく耳にする。長引くデフレ不況の影響で経済が低迷する日本では、若年層を中心に貧困にあえぐいわゆる「負け組」と、資本主義的ルールの中かで持てる能力と資源を駆使し多くの富を獲得した「勝ち組」との階層分離が問題となっている。しかし、世界の現状に少し目を向ければ、「勝ち組」と「負け組」の間にはとてつもない格差があることがわかる。

フォーブス誌は先に、2013年版世界長者番付を発表したが、それによると、資産10億ドル以上の億万長者は1426人で、彼らの純資産を合計すると5.4兆ドル（502兆円）にも上る。これは過去最高の額のようなものである。とはいえ、こうした莫大な富を手に入れることができるのは、世界のなかでもごく一部のかぎられた人間であり、世界の大半の人々はその日暮らしにも事欠くような深刻な貧困状態にある。

かつて、国連はこうしたグローバルな所得格差を「シャンパングラス構造」と呼んだ。世界の進歩や発展の裏で、実は莫大な数の人間が厳しい貧困にあえいでいる。こうした状況にあつて、しばしば、厳しい貧困にあえぐ人々を救うには、先進国の人々がほんのわずかな富を抛出すればすむ話である、といわれることがある。確かにデータの上ではそうなのかもしれない。しかしながら、それが豊かさを享受している社会に住まう人々に有無を言わずふりかかる義務なのかという点は極めて論争的である。

そこで本報告では、困窮する他者を救う義務や責任は誰にあると考えられるのか、そうした義務や責任は国境を越えて妥当するのか、またそれはなぜかという、いわゆる「グローバル正義」の問題について、若干の規範的考察を試みたい。まさにそれは、公正な利益や負担の配分に関する原理の探究を1つの使命とする政治哲学・理論の根幹にかかわる問題である。

そうした研究の端緒になったのは、ジョン・ロールズの『正義論』をグローバルに拡大して、世界

大の配分的正義の原理を見いだそうとする研究である。これはいわゆる「リベラル・コスモポリタニズム」と呼ばれる考え方であるが、それに対して、「コミュニタリアン」と呼ばれる立場に立つ理論家たちがさまざまな批判を加えている。こうした理論的対立はしばしば「コスモポリタン＝コミュニタリアン論争」といわれるが、さまざまな議論を経て、「コスモポリタン」の側からも「リベラル・コスモポリタニズム」ではない、別のコスモポリタニズムのあり方を探る議論が出てきている。その1つが本稿で注目する「カント的コスモポリタニズム」である。リチャード・シャプコットによれば、「カント的コスモポリタニズム」は、「リベラル・コスモポリタニズム」の問題点を回避し、「コミュニタリアン」も大いに受け入れることができる議論であり、むしろコスモポリタニズムはカント的に解釈されるべきだという（Shapcott 2010）。本報告では、「カント的コスモポリタニズム」の議論を整理し、その問題点を検討することで、困窮する他者を救う義務や責任を考察する上での足掛かりを示したい。

カントの哲学、とりわけ自由論は、今日でいうところの普遍的な人権の理念に通じており、正義をめぐる現代の議論に大いに影響を与えている。なかでも本報告にとって重要なのは、他者に対する義務がいかなるところから生じるのかを論じた『道徳形而上学の基礎づけ』（Kant 2012[1785]）である。

この本の主題の1つは、道徳的に行動するとはどういうことかを解明することである。カントによれば、その答えは端的に言って、自己の利益や選好を基準に行動するのではなく、ただ義務にしたがって行動することこそ道徳的に行動するということである。カントによれば、ある行動が道徳的かどうかは、その行動がもたらす帰結ではなく、その行動がいかなる動機のもとになされたのかによって決まる。つまり、その行動が善き意図（善意志）のもとになされているのかどうか重要なのであり、義務に基づいた行動とは、善き意図のもとでなされる行動である。また、カントによれば、善き意図とは人間に備わっている理性、厳密に言えば先験的な「純粋実践理性」から生じる。したがって、道徳的に行動することとは、理性に基づいて行動することであって、そのように行動するかぎり、人間は自律的（自由）な存在だといえるというのである。

ここで、義務に基づいた行動かどうかを判断するためにカントが提示するのが、仮言命法と定言命法の区別である。仮言命法とは、「可能なある行為が、その行為とは別に私たちが意欲すること（あるいはいずれにしても意欲しうること）を実現するための手段として、実践的に必然的なものであることを示す」ものであり、「もしその行為が別の何かの手段としてのみ善いのであれば、その行為は仮言的」とされる（Kant 2012: 28 [邦訳：90-91 頁（傍点は筆者による）]）。

それに対して、定言命法は、「何らかの意志とはかかわりなく、すなわちいかなる目的なしでも、その行為が客観的に必然であることを宣言する命法」（Ibid. [同上：92 頁（傍点は筆者による）]）であり、「何らかの心的傾向に基づいた条件を前提とせず、意志と行動とをア・プリオリに、したがって必然的に結びつける」（Ibid.:33 [同上：109 頁（傍点は筆者による）]）ものである。カントによれば、そうした命令とは次の2つのものである。

第一に、「汝の格率〔行動原理〕が同時に普遍法則となることを欲することができるような格率だけにしたがって行動せよ」（Ibid.:34 [同上：112 頁]）という命令である。つまり、自己の立場を別の他者

と置き換えたとしても、矛盾なく受容可能な法則に基づいた行動こそ、道徳的な行動だということのである。

先にも述べたように、カントによれば、ある行動が道徳的であるかどうかは、それが結果ではなく動機によって決定される。ある人がある行動をするときに、その行動の結果として定めた目的は、当人には該当しても他者には該当しない「相対的な目的」である。だから、それにしたがって行動せよというのはあくまで仮言的な命法である。しかしながら、それ自体が目的として絶対的に価値があるようなものがあるとすれば、「そのなかに、もっといえばそのなかにだけ、定言命法の根拠となるものが存在する」（Ibid.: 40 [同上: 132 頁]）。カントによれば、それは人間性である。ここからカントは、次のような第二命法を引き出す。すなわち、「汝の人格〔理性的な存在者〕や他のすべての人格のうえに存在する人間性を、いつでも同時に目的として使用しなければならず、いかなる場合にもたんに手段として使用してはならない（Ibid.: 41 [同上: 136 頁]）」のである。

つまり、「理性的な本性を持つものは、それ自体が目的として現実存在する」のであり、「それ自体が目的であるために、すべての人にとって必然的な目的となるものについての観念が、意志を決定する客観的な原理となるような原理であって、それゆえに普遍的な実践法則として利用できるような原理でなければならない」（Ibid. [同上: 135 頁]）。定言命法とは、理性的な人間そのものを目的として処遇することを求める原理であり、人間が自由だと言えるのは、定言命法にしたがって行動している場合だけである。

このようなカントの自由論をグローバル正義論に当てはめると、グローバルな貧困という現状に対してわれわれはいかなる義務を有することになるのだろうか。

まず指摘すべきは、カントの義務論の射程はあくまでコスモポリタンのことである。なぜなら、定言命法は、理性的な存在としての人格を目的として処遇することであり、カントの言葉でいえば「英知界」に所属するすべての人間にあてはまる義務だからである。他者が行為主体として行動する能力を有するのなら、われわれにとって彼らは倫理的な地位を占める存在である。それゆえ、他者を処遇し始めれば、彼らがどこにしようとも、「同様の能力を有すると思われる近くの親しい他者に与えるのと同じ道徳的地位を、割りあてることになる」（O'Neil 2000: 197）。したがって、定言命法から導かれる義務が、たとえば国境線や文化的差異を理由に反故にされるなどは理論的に考えられない。

そのうえで、定言命法が要求する他者を目的として処遇する義務は、ロールズ主義的なリベラル・コスモポリタニズムが要求するような画一的な配分的正義の義務ではない。むしろ、カント的な立場からすれば、コスモポリタンのグローバルな正義論の中核にはある種の自然的義務がある、という点がつまびらかになるのである。そうした義務は以下のようなものである。

定言命法によって導出される個人の道徳的義務は、他者を目的そのものとして処遇することである。しかしながら、人間は能力に限りがあり、また非常に脆弱な存在であるから、さまざまな要因から自律的に行動できないことが想定される。飢餓や貧困はそうした要因の1つであり、飢餓状態にあつては、人間は定言命法にしたがって道徳的に行動することはできない。したがって、他者を目的として処遇する義務から、なんらかの要因で自律的に行動できない他者に対して、「自律的に行動する潜在能

力や力を失わせるニーズ」（O'Neill 1986: 149）を満たすことができるよう援助する義務が生じると考えられる。すなわち、カント哲学を前提とすれば、「貧困や窮乏といった不当な苦しみや欠乏によって個人の道徳的行動能力が損なわれた場合」には、そうした人々を「支援し、自律性を実現するに不可欠な能力を他者に開花させる義務が不足なき人たちの側に生じる」と考えられるのである（Shapcott 2010: 221 [邦訳: 260 頁]）。

こうした相互扶助の義務に加えて、定言命法から引き出されるのは、ある種の消極的義務である。他者に何かを強制したり、他者を欺いたりする行為は、その人の自律性を著しく侵害する行為である。それゆえ、他者を目的そのものとして処遇していないことになる。したがってそのような行為を控える、ある種の危害原理のようなものが導出される。ここで重要なことは、既存の政治経済秩序によってもたらされる危害、つまりある種の制度的危害を是正する義務が導かれることである。オノラ・オニールによれば、「既存の国際経済秩序は、通常に作動している、制度構造のうえで明らかに詐欺の強制を撲滅するどころか、制度化してしまうことが少なくない。また、既存の秩序は概して、自律的な活動を織り込んだ生活を送るのに必要な才能を尊重し、それを支援・発展させることができない」（O'Neill 1986: 145）。しかしながら、「深刻な強制や詐欺から自由を守る公的制度や公共政策に正義は体现されている」（Ibid）とすれば、そうした正義に適った政治経済体制になるように、既存の秩序は大規模な変革を迫られることになるのである。

シャプコットがまとめているように、カント主義を前提とすれば、唯一定まった配分的正義や善の構想を押しつけようとするグローバルな貧困の解決策がそれから導出されることはない。むしろ、次のようにいえる。すなわち、カント主義が要請する困窮する他者に対する義務とは、既存の不正な政治制度によって危害を被っている人々がいるならば、その制度的危害を是正するために制度自体を変革する義務であり、また、とりわけ持てる者には、危害を被り、窮状にあつて助けを必要としている人々に援助の手を差し伸べる義務がある、ということである（Shapcott 2010: 223 [邦訳: 261 頁]）。

このようなカント的コスモポリタニズムの議論に問題点がないわけではない。まず、定言命法に基づいて義務を導出することに内在する問題点として、一般的によく指摘されるのは次の点である。すなわち、先に見たように、定言命法は、ある行動のもとになる原理の普遍化を要請するが、それによってしばしば不合理な事態が想定される。カントは、虚言を定言命法に反する行為だと論じるけれども、よくいわれるように、次のような場面における嘘は道徳に悖る行為だといえるのだろうか。つまり、迫害者によって命を狙われ追われている無辜の友人が避難先を求めて家に逃げ込んできた場合に、追手による友人が逃げ込まなかったかとの問いに、ここにはいないと嘘をつくことは道徳的行為なのかどうかということである。カントにしたがえば、そのような場合、われわれは嘘をつくべきではないのだが、それは明らかにわれわれの道徳的直観に反するように思われる。

この例は次のことを意味している。すなわち、ある行為の道徳性はその行為の帰結ではなく動機によるとカントはいうが、帰結を考慮しない行為は、カント的な意味では道徳的ではあっても、しばしば不合理だということである。換言すれば、定言命法に基づいては、われわれの道徳的直観に反した非生産的な心情倫理厳格主義の陥穽を免れえないのである。

さらに問題なのは、定言命法において想定されている自己像である。カントによれば、定言命法において想定されている自己は、あらゆる経験に先立つ純粹実践理性を有する自己である。逆にいえば、みずからの欲求、選好、目的からは完全に独立した主体としての負荷なき自己である。とりわけオニールは、そのような自己であれば、みずからが自律的であるために求められる資源や自由が否定されるような原理に同意することはないだろうという。しかしながら、たとえば、ある文化に所属する女性が、女性の自律を著しく阻害するような宗教を信仰しているとして、そのことが先験的に道徳に悖ると断じることができるのだろうか。負荷なき自己を前提とする以上、リベラル・コスモポリタニズムと同様に、いわゆる「方法論的個人主義」に対する批判は免れえないだろう。

そうだとすれば、次のように言えるのではなからうか。すなわち、カント的コスモポリタニズムの構想は、義務の導出の根拠として原初状態を用いるか定言命法を用いるかという点で異なるとはいえ、大枠として、人間という種が共有しているある特徴や能力を根拠に、普遍的な正義の義務を発見しようとする哲学的試みだという点では、リベラル・コスモポリタニズムと大して変わらないように思われる。言い換えれば、リベラル・コスモポリタニズムであれ、カント的コスモポリタニズムであれ、いずれにせよ国内社会と国際社会と両者に一貫した正義の普遍的義務を導出しようとする試みだということである。そしてその背後には、正義の顔は1つしかないし、そうあるべきだという想定があるように思われる。しかしながら、そのような考え方の妥当性には少なくとも疑問符が付されている（see for example Walzer 1994）。

そうであれば、ミニマルな普遍的な道徳は、ア・プリオリに存在するものだというよりも、個別具体的な諸種のマキシマルな道徳のなかから練り上げられてきた、いわば「重層的合意」のようなものだと考えられる。そして、ミニマルな普遍的な道徳には必ず複数の解釈がありうるということである。人類に共通していると思われる何らかの要素を同定し、そこから普遍的な道徳あるいは正義の義務などを導出していく論法は、このことに反している。だとすれば、少なくとも、正義は1つの顔しか持たないし、そうあるべきだという想定から出発するべきではなく、正義は複数の顔を持つということを議論の前提に据え、そこから普遍的なるものを内在的に矛盾なく導出していくべきなのではなからうか。

逆に言えば、カント的コスモポリタニズムの問題点は、次の点にあるように思われる。すなわち、確かに定言命法を基点に据えることで、危害原理に基づく自然的義務をグローバルな正義の義務として導出することには成功し、それはコミュニタリアンにも、結論的には大いに受容可能である。しかしながら、国内的正義原理とグローバルな正義原理の論理的首尾一貫性と引き換えに、国内的な正義原理の文化的多元性／複数性という事実が否定されてしまうのである。

引用文献

Kant 2012[1785] *Groundwork of the Metaphysics of Morals*, Revised Edition, Gregor, M. and Timmerman, J. (eds.), introduction by Korsgaard, C. M., Cambridge: Cambridge University Press.

O' Neill, O. (1986) *Faces of Hunger: Essay on Poverty, Justice and Development*, London: Allen and Unwin.

Shapcott, R. (2010) *International Ethics: A Critical Introduction*, Cambridge: Polity Press. [松井康浩・千知岩正継・白川俊介訳『国際倫理学』（岩波書店、2012年）]

Walzer, M. (1994) *Thick and Thin: Moral Argument at Home and Abroad*, New York: University of Notre-Dame Press. [芦川晋・大川正彦訳『道德の厚みと広がり——われわれはどこまで他者の声を聴き取ることができるか——』（風行社、2004年）]