

大会情報・プログラム

大会会場

明治大学 駿河台キャンパス（〒101-8301 東京都千代田区神田駿河台 1-1）

◆アクセスマップ



【最寄駅からのアクセス】

- ・ JR 中央線・総武線、東京メトロ丸ノ内線／御茶ノ水駅 下車徒歩 3 分
- ・ 東京メトロ千代田線／新御茶ノ水駅 下車徒歩 5 分
- ・ 都営地下鉄三田線・新宿線、東京メトロ半蔵門線／神保町駅 下車徒歩 5 分

◆大会連絡先

〒168 - 8555 東京都杉並区永福 1 - 9 - 1 明治大学和泉校舎、石井知章研究室
社会思想史学会 明治大学大会実行委員会

E-Mail: ishii60@yahoo.co.jp

Tel: 03 - 5300 - 1121（代表）

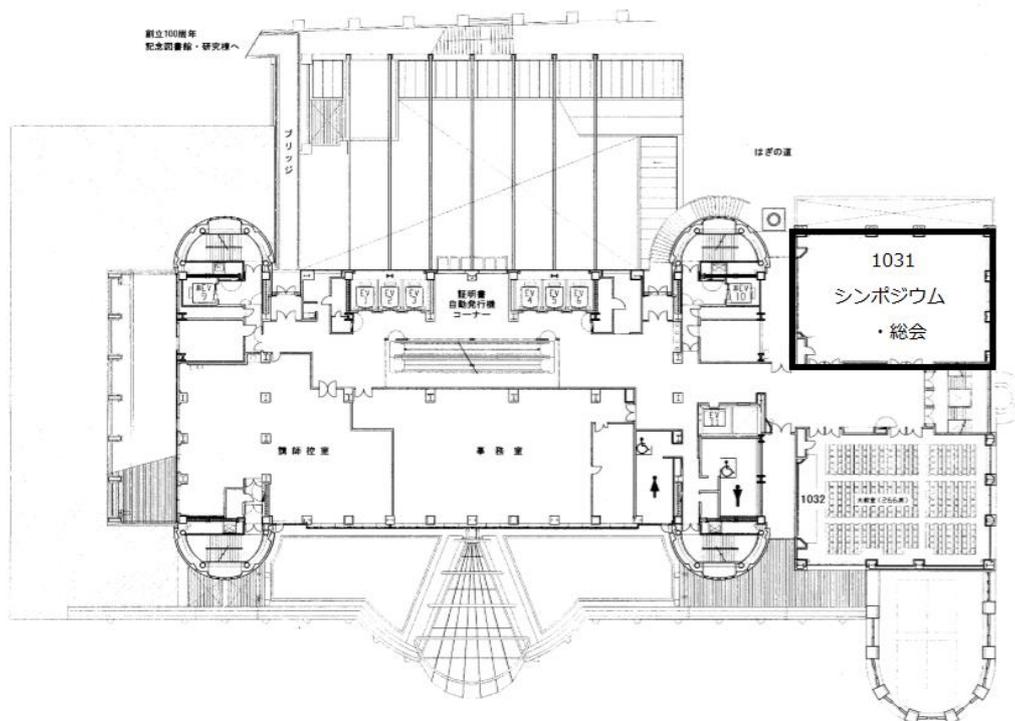
明治大学 駿河台キャンパスマップ



大会会場： リバティタワー 3・8・9階（受付は8階）

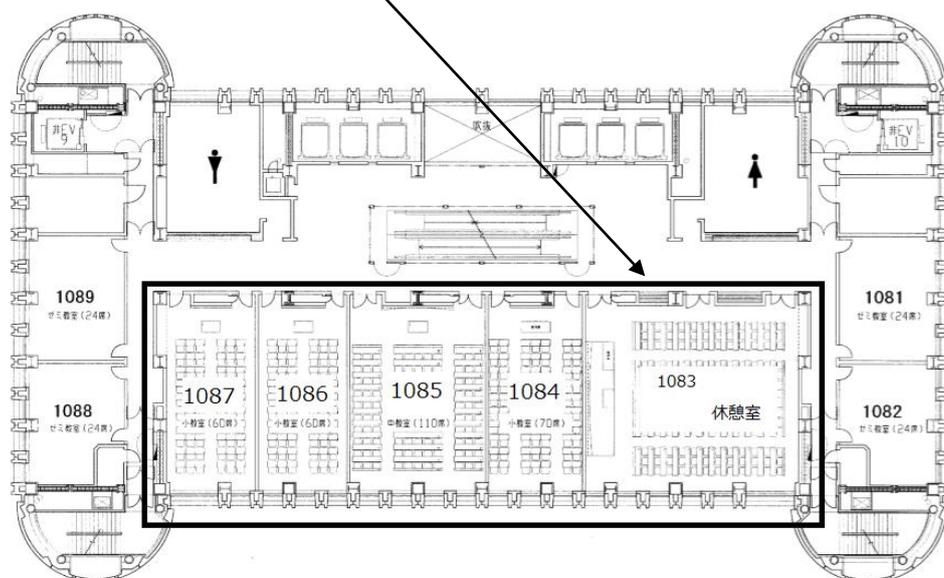
懇親会会場： リバティタワー 23階 岸本辰雄ホール

会場見取り図

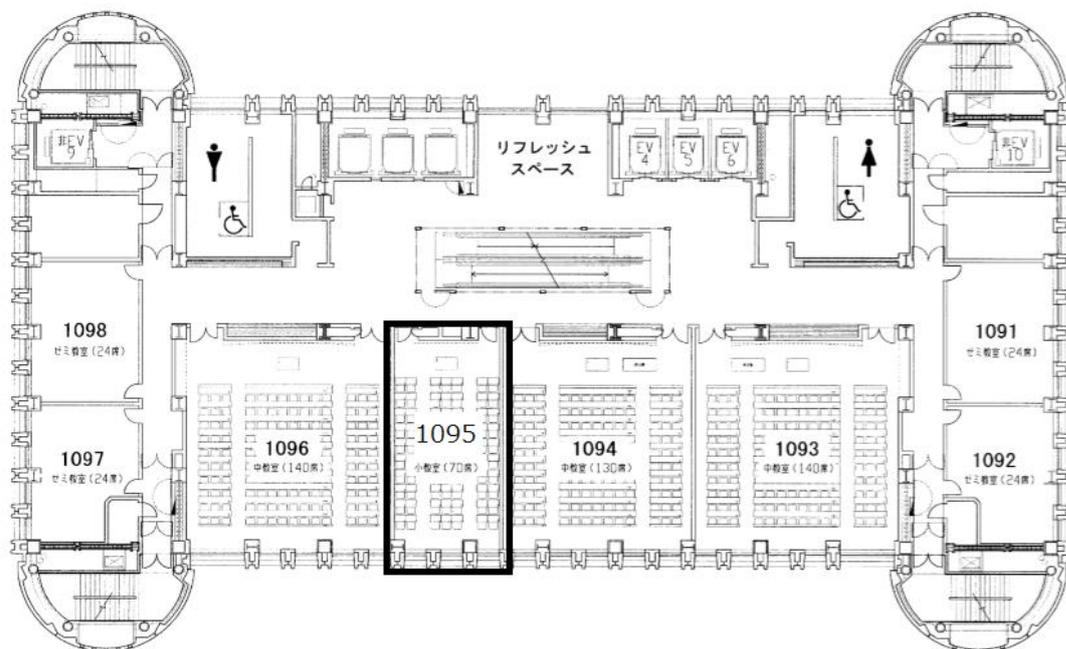


リバティタワー3階

受付



リバティタワー8階



リバティタワー9階

【第1会場】1031 (3階) : シンポジウム・総会

【第2会場】1084 (8階)

【第3会場】1085 (8階)

【第4会場】1086 (8階)

【第5会場】1087 (8階)

【第6会場】1095 (9階)

セッション、自由論題報告

1083 (8階) : 休憩室

教室利用表

教室	第1会場 1031	第2会場 1084	第3会場 1085	第4会場 1086	第5会場 1087	第6会場 1095
25日(土)						
10:15-11:00 [自由論題]		川合大輔	斎藤拓也	梅川佳子	千野貴裕	
11:15-12:00 [自由論題]		南森茂太	網谷壮介	表 弘一郎	野尻英一	安田智博
13:00-15:00 [セッション]		A ヒューム とスミス	B 制度の 政治思想史	C 1977年の イタリア	D 寄せ場の 思想・再考	E 「現場」 から考える
15:10-17:50	シンポジウム					
17:50-18:50	総会					
26日(日)						
10:15-11:00 [自由論題]		横尾夏織	赤羽 悠	櫻井隆充	平田 周	
11:15-12:00 [自由論題]		黒川伊織	白瀬小百合	大西弘子	横山 陸	
13:00-13:45 [自由論題]		周 雨霏	杉本隆司	和田隆之介	秋田真吾	
14:00-16:00 [セッション]		F 自由主義 思想の射程	G 戦後思想 再考	H 18・9世紀 ドイツの社 会経済思想	I 啓蒙の 多様性と 多元性	J 超越主義 の社会思想

2014 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 39 回および第 40 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) 2013 年度決算および会計監査報告
- (2) 2014 年度予算
- (3) 会則の改定について
- (4) その他

4. 研究奨励賞の選考結果および表彰

10月24日(金) 17:00~19:00 幹事会

10月25日(土) 10:15~ リバティタワー3・8・9階

リバティタワー3階【第1会場】1031(シンポジウム、総会)

リバティタワー8階1083(休憩室)【第2会場】1084【第3会場】1085【第4会場】1086
【第5会場】1087(セッション、自由論題報告)

リバティタワー9階【第6会場】1095(セッション、自由論題報告)

-----10:15~11:00 自由論題報告-----

1920年代日本における社会科学隆盛の同時代的意義 **【第2会場】**

報告者: 川合大輔(名古屋大学大学院文学研究科博士研究員)

司会: 市野川容孝(東京大学)

民主政のパラドクスとカントの共和制論 **【第3会場】**

報告者: 斎藤拓也(東京大学大学院総合文化研究科特任助教)

司会: 谷澤正嗣(早稲田大学)

チャールズ・テイラーの政治哲学における larger life と公共性 **【第4会場】**

報告者: 梅川佳子(名古屋大学大学院経済学研究科研究員・博士(法学))

司会: 田中智彦(東京医科歯科大学)

グラムシにおける二つの「倫理国家」概念——「完全な国家」と「規制された社会」

【第5会場】

報告者: 千野貴裕(早稲田大学/欧州大学院)

司会: 中村勝己(中央大学)

-----11:15~12:00 自由論題報告-----

明治政府による官僚の発言に対する規制について

——地方官会議における木戸孝允と神田孝平の対立を中心に

【第2会場】

報告者: 南森茂太(関西学院大学大学院研究員)

司会: 梅森直之(早稲田大学)

許容・例外・どうでもよいこと——カントにおける許容法則の意味 **【第3会場】**

報告者：網谷壮介（東京大学総合文化研究科博士課程・日本学術振興会特別研究員）

司 会：原田哲史（関西学院大学）

越境と協調、歴史的偶然性への視座——ザロモン=ドウラトウーアとアドルノ **【第4会場】**

報告者：表 弘一郎（同志社大学嘱託講師）

司 会：藤野 寛（一橋大学）

否定性と時間をめぐる社会理論についての比較考察

——ポストン・ホロウェイ・ドゥネイエフスカヤ

【第5会場】

報告者：野尻英一（自治医科大学）

司 会：平子友長（一橋大学）

イヴァン・イリイチのヴァナキュラー論—— pseudo・certitude・contingency

【第6会場】

報告者：安田智博（立命館大学）

司 会：浅井美智子（大阪府立大学）

-----13:00~15:00 セッション-----

A ヒュームとスミス（スコットランド啓蒙思想研究） **【第2会場】**

世話人：篠原 久（関西学院大学・名誉教授）

報 告：坂本達哉（慶應義塾大学）、森岡邦泰（大阪商業大学）

**B 制度の政治思想史—— 安藤裕介『商業・専制・世論——フランス啓蒙の「政治経済学」と
統治原理の転換』（2014）を読む ——** **【第3会場】**

世話人：犬塚 元（東北大学）

報 告：森村敏己（一橋大学、非会員）、古城 毅（学習院大学）

討 論：安武真隆（関西大学）、安藤裕介（立教大学ほか非常勤講師）

C 1977年のイタリア——社会運動論と国家論の交差点としての

【第4会場】

世話人：中村勝己（中央大学）

報告：遠藤 孝（湘南工科大学）、保坂直人（東京学芸大学大学院）

討論：中村勝己

D 寄せ場の思想・再考——船本洲治・釜共闘・現闘委

【第5会場】

世話人：友常 勉（東京外国語大学）

報告：友常 勉、原口 剛（神戸大学）

討論：栗原 康（武蔵野学院大学非常勤講師）

E 「現場」から考える（社会的）排除と包摂のポリティクス

【第6会場】

世話人：北村 浩（公益財団法人 政治経済研究所）

報告：玉木信博（NPO 法人 ワーカーズコープ）

永野勇氣（NPO 法人 さいたまユースサポートネットワーク・社会福祉士）

-----15：10～17：50 シンポジウム 【第1会場】 -----

社会思想としての批評——その可能性／不可能性をめぐって

報告：上村忠男（東京外国語大学 名誉教授）

「ヘテロトピアから権力を撃つ——エドワード・サイードと批評の可能性」

宮崎裕助（新潟大学）

「美的情動批判——ポール・ド・マンの美学イデオロギー論再考」

討論：三島憲一（大阪大学 名誉教授）

司会：小田川大典（岡山大学）、細見和之（大阪府立大学）

17：50～18：50 総会

【第1会場】

19：00～ 懇親会

【リパティタワー23階「岸本辰雄ホール」】

10月26日(日) 10:15～ リバティタワー8・9階

-----10:15～11:00 自由論題報告-----

1970年代以降の「思想の科学」

【第2会場】

報告者：横尾夏織（早稲田大学社会科学総合学術院）

司 会：道場親信（和光大学）

フランソワ・ギゾーにおける主権の問題と〈社会的なもの〉

【第3会場】

報告者：赤羽 悠（東京大学大学院博士後期課程／EHESS）

司 会：鳴子博子（中央大学）

エーリッヒ・フロムの分析的社會心理学に関する一考察

【第4会場】

報告者：櫻井隆充（慶應義塾大学大学院後期博士課程）

司 会：上野成利（神戸大学）

「哲学」グループ(1924-1936)の思想史的意義

——〈社会哲学〉的読解の試み

【第5会場】

報告者：平田 周（東京大学）

司 会：宇城輝人（福井県立大学）

-----11:15～12:00 自由論題報告-----

人民戦線運動の経験とその戦後への遺産——文化運動を中心に

【第2会場】

報告者：黒川伊織（神戸大学・協力研究員）

司 会：中野敏夫（東京外国語大学）

アンリ・サン＝シモンの「産業」概念と社会

【第3会場】

報告者：白瀬小百合（東京大学大学院総合文化研究科博士課程）

司 会：安武真隆（関西大学）

ハーバーマスにおけるプラグマティズムの受容と拒絶

——そのデモクラシー論への帰結

【第4会場】

報告者：大西弘子（近畿大学非常勤講師）

司 会：日暮雅夫（立命館大学）

戦争と哲学——第一次世界大戦におけるマックス・シェーラーの場合

【第5会場】

報告者：横山 陸（一橋大学）

司 会：麻生博之（東京経済大学）

-----13：00～13：45 自由論題報告-----

K. A. ウィットフォーゲルにおける東洋社会論の転回と北京滞在

【第2会場】

報告者：周 雨霏（大阪大学大学院人間科学研究科博士後期課程）

司 会：石井知章（明治大学）

A・コントの「信頼」の社会学

【第3会場】

報告者：杉本隆司（一橋大学特別研究員）

司 会：隠岐さや香（広島大学）

アレントにおける見えるものと見えないもの——製作、思考、代議制

【第4会場】

報告者：和田隆之介（京都大学法学研究科博士課程）

司 会：山田正行（東海大学）

熟議・コミュニティ創造・「総力戦体制」——第一次大戦時アメリカにおける戦争プロパガンダ

【第5会場】

報告者：秋田真吾（神戸大学大学院国際文化学研究科博士後期課程）

司 会：乙部延剛（茨城大学）

-----14：00～16：00 セッション-----

F 自由主義思想の射程

【第2会場】

世話人：森岡邦泰（大阪商業大学）

司 会：中澤信彦（関西大学）

報 告：森岡邦泰、山本慎平（大阪市立大学大学院）、乙幡翔太郎（立教大学大学院）

討 論：南森茂太（関西学院大学・大学院研究員）

G 戦後思想再考

【第3会場】

世話人：初見 基（日本大学）

報告：川本隆史（東京大学）、中野敏男（東京外国語大学）

討論：三島憲一（無所属）

H 18・9世紀ドイツの社会経済思想「ドイツ・ロマン主義におけるモデルネの弊害への対峙——商業主義・私的所有絶対主義への懐疑と女性性の可能性」

【第4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：今泉文子（立正大学 [名]）、胡屋武志（早稲田大学）

討論：伊坂青司（神奈川大学）

I 啓蒙の多様性と多元性——最近の研究動向から

【第5会場】

世話人：田中秀夫（愛知学院大学）

報告：(1)田中秀夫「スコットランド啓蒙—最近の研究動向」

討論：(1)渡辺恵一（京都学園大学）

報告：(2)林 直樹（尾道市立大学）

「イングランド啓蒙—いわゆる「デフォーの時代」を中心に」

討論：(2)野原慎司（東京大学）

報告：(3)米田昇平（下関市立大学）「フランス啓蒙—商業社会論の視点から」

討論：(3)喜多見洋（大阪産業大学）

J 超越主義の社会思想

【第6会場】

世話人：宇野重規（東京大学社会科学研究所）

報告：小野田喜美雄（東北大学大学院）「エマソンにおける党派制批判としての自己信頼」

小田川大典（岡山大学）「スタンリー・カヴェルと超越主義」

討論：山岡龍一（放送大学）

○大会開催校・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、2014年度年報（第38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同封いたします。

◆ 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（お振り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。

◆ 印刷物の配布について

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

◆ 大会報告集およびプログラムのホームページ掲載

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

◆ セッション報告書提出のお願い

セッション世話人の方には、大会後に報告書を提出していただくことになっております（4000字程度、1月末締切）。ご協力よろしくようお願いいたします。

◆ 『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。一部につき1000円です。お手許にない方はこの機会をぜひ御利用くださいますようお願いいたします。各号の詳しい内容については学会ホームページをご覧ください。

◆懇親会について

10月25日（土）の午後7時より、リバティタワー内「岸本辰雄ホール」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10日（金）までにご投函ください。代金は以下の大会事務局郵便振替口座に、同封した振込用紙で10月10日（金）までにご入金ください。

郵便振替口座

口座番号： 00900-3-173220

名 義： 社会思想史学会全国大会事務局

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0173220

名 義： 社会思想史学会全国大会事務局

◆昼食（弁当予約）について

ご希望の方には開催校側で10月25日（土）と26日（日）の昼食用として弁当をご用意いたします。価格は各1,000円です（税込み）。ご希望の方は振込用紙の通信欄の該当箇所をチェックし、合計金額を上記の口座に、同封した振込用紙で10月10日（金）までにご入金ください。

郵便振替（名義：社会思想史学会全国大会事務局）への振り込み金額は、

1,000円（1食のみ、懇親会不参加）

2,000円（2食のみ、懇親会不参加）

5,000円（弁当なし、懇親会参加）

6,000円（1食、懇親会参加）

7,000円（2食、懇親会参加）、のいずれかになります。

◆大会受付

大会受付はリバティタワー8階フロアです。参加者はまず、こちらの窓口で受付を済ませてください。

大会報告集目次

I シンポジウム

社会思想としての批評——その可能性／不可能性をめぐって・・・・・・・・・・・・・・・・・・ 23

II セッション

- A ヒュームとスミス（スコットランド啓蒙思想研究）・・・・・・・・・・・・・・・・・・ 29
- B 制度の政治思想史——安藤裕介『商業・専制・世論——フランス啓蒙の「政治経済学」と統治原理の転換』（2014）を読む——・・・・・・・・・・・・・・・・・・ 30
- C 1977年のイタリア——社会運動論と国家論の交差点としての・・・・・・・・・・・・・・・・・・ 31
- D 寄せ場の思想・再考——船本洲治・釜共闘・現闘委・・・・・・・・・・・・・・・・・・ 32
- E 「現場」から考える（社会的）排除と包摂のポリティクス・・・・・・・・・・・・・・・・・・ 33
- F 自由主義思想の射程・・・・・・・・・・・・・・・・・・ 34
- G 戦後思想再考・・・・・・・・・・・・・・・・・・ 35
- H 18・9世紀ドイツの社会経済思想「ドイツ・ロマン主義におけるモデルネの弊害への対峙——商業主義・私的所有絶対主義への懐疑と女性性の可能性」・・・・・・・・・・・・・・・・・・ 36
- I 啓蒙の多様性と多元性——最近の研究動向から・・・・・・・・・・・・・・・・・・ 37
- J 超越主義の社会思想・・・・・・・・・・・・・・・・・・ 38

III 自由論題報告

- 1920年代日本における社会科学隆盛の同時代的意義・・・・・・・・・・・・・・・・・・ 41
川合大輔（名古屋大学大学院文学研究科博士研究員）
- 民主政のパラドクスとカントの共和制論・・・・・・・・・・・・・・・・・・ 46
斎藤拓也（東京大学大学院総合文化研究科特任助教）
- チャールズ・テイラーの政治哲学における larger life と公共性・・・・・・・・・・・・・・・・・・ 52
梅川佳子（名古屋大学大学院経済学研究科研究員・博士（法学））
- グラムシにおける二つの「倫理国家」概念——「完全な国家」と「規制された社会」・・・・・・・・・・ 58
千野貴裕（早稲田大学／欧州大学院）
- 明治政府による官僚の発言に対する規制について
——地方官会議における木戸孝允と神田孝平の対立を中心に・・・・・・・・・・・・・・・・・・ 63
南森茂太（関西学院大学大学院研究員）
- 許容・例外・どうでもよいこと——カントにおける許容法則の意味・・・・・・・・・・・・・・・・・・ 69
網谷壮介（東京大学総合文化研究科博士課程・日本学術振興会特別研究員）
- 越境と協調、歴史的偶然性への視座——ザロモン=ドゥラトゥーアとアドルノ・・・・・・・・・・ 75
表 弘一郎（同志社大学嘱託講師）
- 否定性と時間をめぐる社会理論についての比較考察
——ポストン・ホロウェイ・ドゥネイエフスカヤ・・・・・・・・・・・・・・・・・・ 81
野尻英一（自治医科大学）

イヴァン・イリイチのヴァナキュラー論 —— pseudo・certitude・contingency	87
安田智博 (立命館大学)	
1970年代以降の「思想の科学」	93
横尾夏織 (早稲田大学社会科学総合学術院)	
フランソワ・ギゾーにおける主権の問題と〈社会的なもの〉	99
赤羽 悠 (東京大学大学院博士後期課程/EHESS)	
エーリッヒ・フロムの分析的社會心理学に関する一考察	105
櫻井隆充 (慶應義塾大学大学院後期博士課程)	
「哲学」グループ(1924-1936)の思想史的意義——〈社會哲学〉的読解の試み	111
平田 周 (東京大学)	
人民戦線運動の経験とその戦後への遺産——文化運動を中心に	117
黒川伊織 (神戸大学・協力研究員)	
アンリ・サン=シモンの「産業」概念と社会	123
白瀬小百合 (東京大学大学院総合文化研究科博士課程)	
ハーバーマスにおけるプラグマティズムの受容と拒絶 ——そのデモクラシー論への帰結	129
大西弘子 (近畿大学非常勤講師)	
戦争と哲学——第一次世界大戦におけるマックス・シェーラーの場合	135
横山 陸 (一橋大学)	
K. A. ウィットフォーゲルにおける東洋社会論の転回と北京滞在	140
周 雨霏 (大阪大学大学院人間科学研究科博士後期課程)	
A・コントの「信頼」の社会学	146
杉本隆司 (一橋大学特別研究員)	
アレントにおける見えるものと見えないもの——製作、思考、代議制	152
和田隆之介 (京都大学法学研究科博士課程)	
熟議・コミュニティ創造・「総力戦体制」 ——第一次大戦時アメリカにおける戦争プロパガンダ	158
秋田真吾 (神戸大学大学院国際文化科学研究科博士後期課程)	

シンポジウム

10月25日（土） 15：10－17：50

会場 1031

社会思想としての批評——その可能性／不可能性をめぐって

報告：上村忠男（東京外国語大学 名誉教授）

「ヘテロトピアから権力を撃つ——エドワード・サイードと批評の可能性」

宮崎裕助（新潟大学）

「美的情動批判——ポール・ド・マンの美学イデオロギー論再考」

討論：三島憲一（大阪大学 名誉教授）

司会：小田川大典（岡山大学）・細見和之（大阪府立大学）

レイモンド・ウィリアムズ『文化と社会 1780-1950』（1958年）によれば、18世紀後半以降のイギリスにおいて文芸批評は、社会的な批判のための「人間的な上告裁判所」を提供してきた。曰く、文芸批評は、市民社会における個別的な利害関心から距離を取ることで独自の「文化」概念を彫琢し、それによって近代社会を批判する規範的な伝統を形成してきたのである。もとよりこの議論は「美的モデルネ」と呼ばれる問題圏に通じているが、重要なのはこの美的モデルネがつねに両義性を抱えていたという点だろう。

たとえばユルゲン・ハーバーマスの周知の図式によれば、18世紀後半の西欧にあつて文芸批評は、個別的な利害関心にとらわれない文学・芸術・哲学についての「公開」かつ「対等」な討論を媒介として、政治的な公共圏の誕生を準備したとされる（『公共性の構造転換』1962年）。のみならず、二度の世界大戦を含む20世紀の現実のなかでも批評は一定の社会的な批判の役割を果たしてきたし、ポストコロニアリズムは新たな批評の伝統を切りひらいてきた。たとえばエドワード・サイードは、「亡命者にして周辺的存在であり、アマチュアであり、更には権力に対して真実を語ろうとする言葉の使い手」たる寄る辺なき「知識人」として、ウィリアムズの批評精神を受け継ぎながら、ウィリアムズが取り上げなかった「帝国主義」の問題圏に改めて焦点を据えたのだった。

とはいえその一方で、批評的实践には、市民社会から距離を取ることでむしろ市民社会への無関心に転じたり（唯美主義）、それどころか市民社会の現実を無批判に肯定するイデオロギーに転じたりする側面があることも否定できない。たとえばポール・ド・マンは、美的モデルネを代表するテキストそのものが、「美的なるもの」の「理解可能性」の名の下にテキストの「物質性」から目を背ける、ある種の観念論としての「美学イデオロギー」を内包していると看破し、西欧近代における美学の伝統へのラディカルな批判を試みている。いずれにせよ〈批評 critique〉の営みは、一方で社会的な批判という役割を積極的に担いつつ、他方でイデオロギー的な機能をも果たすという、じつに厄介な両義性を抱えてきたといえるだろう。こうした〈批評〉の両義性を、はたして21世紀の現在において、どのように考えるべきなのだろうか。

たとえばリュック・ボルトンスキー／エヴ・シャペロ『資本主義の新たな精神』（1999年）によれば、「文芸批評は、20世紀後半にその社会的な批判としてのポテンシャルを喪失し、たんなる『資本主義の新たな精神』を裏書きするだけの営為に成り下がってしまった」という。ボルトンスキーらはそこで、資本主義を批判する立場を「社会的批判」と「芸術家的批判」とに区分けして、それぞれが「資本主義の新たな精神」に組み込まれてしまった経緯と、その批判のかすかな「再生」の可能性を指摘している。本シンポジウムではこうした近年の議論の動向をも踏まえつつ、批評と社会思想との込み入った関係について再検討を試みたい。

(報告1) 上村忠男**「ヘテロトピアから権力を撃つ——エドワード・サイードと批評の可能性」**

マイケル・スプリンカーの編集になるクリティカル・リーダー『エドワード・サイード』(一九九二年)に、アブドゥル・R・ジャーモンモハメドという批評家が「世界をもつことなく世界的でありつづけること、家郷なき境涯を家郷として生きること—スペキュラー・ボーダー・インテレクチュアルの定義にむけて」という論考を寄せている。

今日のポストコロニアル時代における世界文化の動向全体のなかにあつてその役割がとみに高まりつつあるかにみえるボーダー・インテレクチュアル—境界知識人—には、二つのタイプがある。自分がそこから出てきた文化とそこに入りこんだ文化とをひとつの新しい形態の文化へと折衷的に統合していこうとするシンクレティックなタイプの知識人と、双方の文化を相互批判的に照らし出す「鏡」の役割を演じているスペキュラーなタイプの知識人である。ジャーモンモハメドの論考は、なかでも後者のタイプの知識人について、その代表的な存在と目されるエドワード・W・サイードの場合に即して定義づけをこころみたものであるが、論考の最後で著者が注意をうながしているところによると、スペキュラーなタイプの境界知識人が今日の言説空間全体のなかにあつて占めている場所は、ミシェル・フーコーが一九六七年チュニスの建築研究サークルでおこなった講演「異他なる空間について」において「ヘテロトピア」(*hétérotopie*) というように規定しているものにほかならないという。「ヘテロトピア」、すなわち、ユートピアとは異なって、みずからも実在するひとつの場所でありながら、あるひとつの文化の内部に見いだされる他のすべての実在する場所を表象すると同時に異議申し立てをおこない、ときには転倒してしまう「異他なる反場所」である。もし「ヘテロトピア」というのがそのような性格をもった場所だとすれば、これはとりもなおさず、今日のポストコロニアル時代における言説空間全体のなかにあつてとりわけスペキュラーなタイプの境界知識人が占めている場所でもあろうとジャーモンモハメドはとらえるのである。

これはまことに興味深いとらえ方であるといつてよい。本報告では、このジャーモンモハメドのとらえ方を水先案内人にして、言説の「ヘテロトピア」にみずからの立ち位置をさだめたところからの「境界知識人」サイードによる状況への批判的介入の軌跡をたどり直してみたい。そして現代における批評の可能性について考えてみたい。

ちなみに、フーコーは「ヘテロトピア」という言葉を講演「異他なる空間について」に先立って一九六六年に公刊された『言葉と物』の序文でも使っている。そして、これに同書の日本語訳者(渡辺一民・佐々木明)は「混在郷」という訳語をあてがっている。だが、「混在郷」としての側面もさることながら、わたしが注目したいのは、フーコーが「ヘテロトピア」という言葉にこめている〈反〉の機能のほうである。

また、「ヘテロトピア」は多くの場合、批評主体の立ち位置ではなく、対象の位置するある特異な場所を指して用いられる(姜尚中、新原道信)。しかし、わたしが「ヘテロトピア」という言葉を用いるとき、それはあくまでも状況への批判的介入をめざそうとする知識人がみずからを定位すべき場所のことを指している。誤解がないように願いたい。

(報告2) 宮崎裕助**「美的情動批判——ポール・ド・マンの美学イデオロギー論再考」**

芸術や美的な模倣ないし幻影が人々の判断を惑わす悪徳であるという議論は、古代ギリシアにおけるプラトンの詩人追放論以来、広く知られてきた。そのような伝統にもかかわらず、近代に入り、民衆が自らを自らの主権で自己支配すること——すなわち、民主主義（デモス＋クラティア）——が、市民社会形成の原則として確立してからは、美的情動（エスティックなもの）の働きは、多かれ少なかれ、あらゆる共同体が基礎に据えるべき、社会統合の原理へと押し上げられることになる。美への感受性を育てることは、道徳の教化に役立ち、自己を律して社会活動を営む、ありうべき人格の陶冶を可能にするともみなされたのである。

こうした発想の古典的な議論として、シラーの「人間の美的教育」論（1795年）がある。それによれば、美的なものは、一見両立不可能な、個々人の自由と社会全体の秩序との両極を架橋することで調和をもたらし、「美的国家」と呼ばれる理想社会の実現へと道を開くことができる。これは、まさに美を美として市民の間で共有しうる感覚——いわゆる「共通感覚」——を、共同体の規範形成の基礎として育成しようとする企てにほかならない。

問題とすべきはしかし、こうした美的情動の政治・社会的な働きが、20世紀以降、全体主義のイデオロギーへと転化したということである。ファシズム体制下において、国民は自らの政治的現実を、美的スペクタクルの上演として享受した（例：ニュルンベルクの党大会）のであり、これをベンヤミンは「政治の美学化」と呼んだことはよく知られる通りである。

ここでの問題点は、美的情動の役割を、社会全体の統合原理として構成的にのみ捉えることである。ポール・ド・マンはかつて「美的なもの」の力をこうした統合作用へと還元し、このカテゴリーの安定性を恒久化するような意識を「美学イデオロギー」と呼んだ。このイデオロギーは「美的なもの」そのものに内在する批判的な力を捉え損なうことで、結果的に「美的なもの」自体を「非-美的なもの＝麻痺状態 (anesthetic)」へと反転させてしまうのである。

ならば、「美的なもの」に内在する批判的な力とは一体どのようなものか。ポール・ド・マンは、美学イデオロギーの機能を問い直すために、カントの『判断力批判』（1790年）——シラーの美学理論は『判断力批判』の議論を下敷きにしている——に遡り、そこにカント美学の「唯物論」をみてとっている。この唯物論は、美的情動の統合原理を内破させる力としてカントのテキストそのものに読み取られるものにほかならない。

こうした視座から、本報告は、ド・マンの美学イデオロギー論に照準を合わせ、その基本的な論点をたどり直すなかで、政治と美学、社会思想と批評＝美的批判の諸問題を掘り下げてみたい。そこから浮かび上がるのは、近年ポピュリズム論や生政治論の流行を背景としてとみに「感情」や「情念」の機能に着目するようになった政治哲学や社会思想にとって、美的情動が提起する批判的論点の重要性である。

このことをより具体的に把握し、かつ同時代的な関心へと展開するために、報告の後半では、ギー・ドゥボールの古典的な著作によって知られ、近年ではジャック・ランシエールによっても展開されている「スペクタクル」の問題系を参照することにしよう。メディアに媒介される社会のうちに現れてきた新たな情動のネットワークのなかで「美的なもの」の批判力はいかにして追究されうるのだろうか。かつての全体主義政治の時代とは異なる「美学イデオロギー」の問いを再開する必要がある。

セッション

10月25日（土）13：00－15：00
26日（日）14：00－16：00

会場 リバティタワー8・9階

ヒュームとスミス (スコットランド啓蒙思想研究)

報告：坂本達哉 (慶應義塾大学)

森岡邦泰 (大阪商業大学)

世話人：篠原 久 (関西学院大学・名誉教授)

合評会：田中秀夫編『野蛮と啓蒙——経済思想史からの接近』

京都大学学術出版会 2014年3月刊 (xi+694)

ヒュームと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「プーフンドルフの政治思想」、「ヒュームの政治思想、経済思想」、「スミスの法学講義」等の報告がなされてきたが、今回は前回の「合評会」形式(A. ハーマン『近代を創ったスコットランド人』)に引き続き、同形式として上記の近刊書を取りあげる。収録論文は以下の通りである。

序 説 野蛮と啓蒙——思想史から学ぶべきもの (田中秀夫)

第I部 ヨーロッパの啓蒙思想

第1章 バロック期スペインから啓蒙へ——服従と抵抗 (松森奈津子)

第2章 マリアナの貨幣論——貨幣を操作する暴君は王にあらず (村井明彦)

第3章 17世紀イングランドのトレイド論争——オランダへの嫉妬、憧れ、警戒 (伊藤誠一郎)

第4章 重商主義にみる野蛮と啓蒙——「帝国」の政治経済学 (生越利昭)

第5章 スコットランドの文明化と野蛮——平定から啓蒙へ (田中秀夫)

第II部 盛期啓蒙——大ブリテン

第6章 D. ロッホのスコットランド産業振興論にみる無知と啓蒙 (関源太郎)

第7章 オークニー諸島と啓蒙——改良と抵抗のはざままで (古家弘幸)

第8章 アダム・スミスの文明社会論——啓蒙と野蛮の諸相 (渡辺恵一)

第9章 ジョセフ・プリーストリと後期イングランド啓蒙——奴隷制 (松本哲人)

第III部 盛期啓蒙——フランス

第10章 J. F. ムロンの商業社会論——啓蒙の経済学 (米田昇平)

第11章 ムロンとドラマール——18世紀前半フランスのポリスと商業 (谷田利文)

第12章 モンテスキューと野蛮化する共和国像

——共和主義的文明理解の盛衰をめぐって (上野大樹)

第13章 テュルゴとスミスにおける未開と文明——社会の平等と不平等 (野原慎司)

第14章 ルソー焚書事件とプロテスタント銀行家——焚書と啓蒙 (喜多見洋)

第IV部 啓蒙の終焉と継承

第15章 ランゲと近代社会批判——永遠の奴隷制と野蛮 (大津真作)

第16章 クリスティアン・ガルヴェの貧困論——文明化のなかの貧困と人間 (大塚雄太)

第17章 ペイン的ラディカリズム対バーク、マルサス

——市民社会における有用性と野蛮 (後藤浩子)

第18章 マルサスのペイン批判——啓蒙の野蛮化との戦い (中澤信彦)

第19章 ドイツ・ロマン主義における啓蒙と野蛮の問題

——アダム・ミュラーとフンツ・フォン・バーダー (原田哲史)

終 章 近代文明とは何であったか (田中秀夫)

(発題・各30分、全体討論・50分の予定。)

制度の政治思想史

—— 安藤裕介『商業・専制・世論——フランス啓蒙の「政治経済学」と統治原理の転換』（2014）を読む ——

報告：森村敏己（一橋大学，非会員）

古城 毅（学習院大学）

討論：安武真隆（関西大学）

安藤裕介（立教大学ほか非常勤講師）

世話人：犬塚 元（東北大学）

セッション「制度の政治思想史」は、これまで、政治思想史・社会思想史分野における注目すべき新刊を取り上げて合評会を開催して、制度の政治思想をめぐる思想的・理論的論点について共同討議をおこなってきた。本年度に取り上げるのは、安藤裕介会員の『商業・専制・世論——フランス啓蒙の「政治経済学」と統治原理の転換』（創文社，2014）である。

本書『商業・専制・世論』は、まずケネーやラ・リヴィエールらフィジオクラット、ついでチュルゴーとコンドルセ、最後にネッケルを詳細に分析して、「政治経済学」をめぐるフランス啓蒙の思想的展開を示す。著者が挑むのは、ウォーリンやロザンヴァロンに代表される通説的な18世紀理解、つまりは、「経済的なもの」の勃興によって「政治的なもの」が圧倒されて衰退した、という思想史理解である。そうしたナラティブは、自由主義をめぐる思想史叙述においても共和主義をめぐる思想史叙述においても、あるいは政治思想史や経済思想史の教科書においても、われわれの思想史理解をこれまで大きく規定してきた。

ところが、本書が示すように、「経済的なもの」と「政治的なもの」の関係は複雑に相互浸透しており、錯綜としていた。市場（自由な経済秩序）という対象や問題群が認識されたことは、「経済的なもの」が「政治的なもの」と分離したことを意味したのではない。「経済的なもの」と「政治的なもの」が絶えず交渉を繰り返して、「何度も境界線を引き直す過程のダイナミズム」こそ、本書が論証しようとするフランス啓蒙の思想的展開である。18世紀の「政治経済学」は経済学には還元しきれず、一方では「専制」、他方では「世論」という政治学的な問題群への問いかけや、学問・科学の役割や機能をめぐる省察を含んでいた。こうした本書の成果は、経済思想史と政治思想史が分化して展開を遂げてきた日本語圏における思想史研究の現状に対する問いかけも含むであろう。

このように意欲的な本書をめぐって、このセッションでは、世代と専門分野を異にする研究者たちが知見を交換することになる。『名誉と快樂——エルヴェシウスの功利主義』で知られる森村敏己、バンジャマン・コンスタン研究の古城毅の両名による書評報告（各35分）ののち、モンテスキュー研究の安武真隆による問題提起、著者の安藤裕介による応答、そしてフロアを交えた討論、という進行が予定されている。

1977年のイタリア——社会運動論と国家論の交差点としての**報告：遠藤 孝（湘南工科大学）****保坂直人（東京学芸大学大学院）****討論：中村勝己（中央大学）****世話人：中村勝己**

本セッションは、1960年代から70年代末までのいわゆるイタリア議会外左翼運動の盛衰史を検討する。近年、イタリアでは当時出版されていた運動の機関紙や理論誌が復刻されたり、新たにインタビューが刊行されたりしており、この分野の研究が盛んになってきている。1968年から30周年の頃（1990年代後半）に出てきた気運が今も続いていると言える。例えば、議会外左翼運動の盛衰史についての古典的な著作（Nanni Balestrini e Primo Moroni, *L'orda d'oro. 1968-1977*, SugarCo, 1988）は、後に別の出版社からペーパー・バックとなって刊行され、2008年には第5刷が出ている（Feltrinelli, 2008）。それ以外にも、1960年代初頭の理論誌“Quaderni rossi”（『赤の手帖』）の復刻版がDVDとなって刊行されている（Sapere 2000, 2008）。出版社 Deriveapprodi も精力的に60年代の理論誌の復刻を行っており、すでに50年以上の歴史を持つイタリア議会外左翼運動を歴史的な研究対象として位置づけようという動きが出てきたと言える。

具体的には本セッションでは、1977年イタリアにおける社会運動（いわゆるアウトノミア運動）の盛り上がり（2月のローマ大学闘争、3月のボローニャ大学闘争、そして9月のボローニャ反弾圧集会）を背景にして登場した社会運動論（アルベルト・メルッチ）と国家論（アントニオ・ネグリの）の検討を行なう。

取り上げるのは、メルッチの『政治システム・政党・社会運動』（1977年刊行、未邦訳）と、アントニオ・ネグリの『国家形態』（1977年刊行、未邦訳）であり、これらの諸著作を読解しながら、1977年にピークを迎えたイタリア議会外左翼運動の意味について考察・討論する。

第一報告（保坂直人）は、60年代末から70年代後半にかけて持続した急進的な青年学生運動を観察しながら、独自の社会運動論を構築しようとしていた社会学者アルベルト・メルッチの、77年前後の著作を検討することで、メルッチの80年代末以降の英語圏への受容の際に評価された、社会運動における身体性やアイデンティティ変容の重視が、すでに70年代後半の時点でメルッチの理論に読み取れることを指摘する。そしてそうした観点から70年代イタリア議会外左翼運動を分析することで何が見えてくるのかを考察する。

第二報告（遠藤孝）は、1960年代から折々にネグりが執筆した国家論にかかわる諸論考を集成した『国家形態』やレーニン論『戦略の工場』（どちらも刊行は1977年）を分析し、アントニオ・ネグリの思想を当時のイタリア社会思想のコンテクスト、さらには西欧マルクス主義思想のコンテクストと対比することで、当時のネグリ思想の意義について明らかにする。そうすることで77年のイタリアにおける社会思想・政治思想の沸騰状況を浮き彫りにすることを目指す。

寄せ場の思想・再考——船本洲治・釜共闘・現闘委**報告：友常 勉（東京外国語大学）****原口 剛（神戸大学）****討論：栗原 康（武蔵野学院大学非常勤講師）****世話人：友常 勉**

本セッションの目的は、船本洲治（1945～1975）を参照点として、「釜共闘」「現闘委」という寄せ場の暴動の中から生まれた二つの組織に焦点を当てることで、1970年代寄せ場の運動とその思想を読み直すことである。現在、関西と関東で同時に、当時の活動家たちの聞き取り調査を中心とした、下層社会運動の総合的研究が進められており、本セッションはその共同研究の中間報告でもある。

本セッションの討議にあたっての第一の手がかりは「流動的下層労働者」論である。1960年代終わりから1970年代初頭にかけての山谷・釜ヶ崎の暴動に立ち合った船本らは、その体験を「流動的下層労働者」論として概念化していく。労働力商品の流過程を前提にした資本の生産過程の本質的な姿を、下層労働に見出した「流動的下層労働者」論は、「船本が見通していたなどとはいえないかつての「未来」であった今において[……]生々しさを増している」（西澤晃彦「流動と貧困」『寄せ場』第26号）。船本たちのこの直観のとなりには、「流通の分析は階級闘争の理論を革命的主体の理論へと発展させる」（アントニオ・ネグリ『マルクスを超えるマルクス 』『経済学批判要綱』研究』清水和巳他訳、作品社2003年）というネグリの言葉を置いてみるができる。資本は、資本の流過程が必然的にもなうコスト＝障害を除去しようとするが、それは非正規労働や重層的な下請け化によるピンハネや労働法違反として現れる。この流通性が流動性として現れるとき、それは労働者の相対的な自立性や遊撃的な組織化を可能にする条件となる。それはネグリのいう、資本の価値増殖に対抗する労働者の「自己価値創造」でもある。資本の価値増殖過程が同時に労働者主体の叛乱の過程でもあるような、直接的な二重性。これが船本の「流動的下層労働者」という概念が有している意義であった。

第二の手がかりは、寄せ場暴動とはどのような力の連鎖であったのかということである。ニール・スミスがジェントリフィケーションに対抗する「報復都市」として提起した、都市開発とホームレスに対する重層的な暴力についての考察は、都市における暴力と敵意の形成を、安易に「戦争状況」へとアナロジャイズするのではなく、多元的な連鎖の産物として、しかも構成的に読み取ることを私たちに促している（ニール・スミス『ジェントリフィケーションと報復都市』ミネルヴァ書房、原口剛訳、近刊）。その記述は船本たちが解析した寄せ場暴動とその組織化の方法論に重なる。

これらの手がかり＝視角を踏まえて、本セッションでは、1960年代後半から70年代にかけての寄せ場の暴動・労働・生活を読み直し、さらに都市と下層労働市場の再編過程を再記述してみたい。それによってまた、今日の「寄せ場」そして下層労働市場を考察していくための視座を提起してみたいと考える。

「現場」から考える(社会的)排除と包摂のポリティクス**報告：玉木信博(NPO法人 ワーカーズコープ)****永野勇氣(NPO法人 さいたまユースサポートネットワーク・社会福祉士)****世話人：北村 浩(公益財団法人 政治経済研究所)**

日本社会においても、近年、社会的排除をめぐる動向が、深刻な社会的問題であるとの認識が深まりつつあるということができるだろう。この概念の成立にさいして、社会思想史の重要な研究対象である、批判理論をはじめとする規範的な社会理論、社会思想の知見や、それにもとづくアプローチが大きな役割を果たしたことは、疑う余地のないことだと思われる。とりわけ、フェミニズムを起点にすえて理論展開されてきた、批判的社会理論による営為から、多大な貢献がなされたということができるだろう。

こうした理論的蓄積のうえに、実際の政策、施策などが、EUを中心に、欧米で展開されたと評価することができるだろう。すなわち、社会的排除に対する具体的な対策の策定においても、その前提として、規範的な社会理論による、それらの概念化をはじめ、その構造や病理のメカニズムに関する認識が重要なものとなっているといえるだろう。この意味では、政策の枠組み自体が、理論によって規定されているといえるだろう。

理論的知見が、現実を認識し、それをとらえるための枠組みとなり、それが実際の政策展開に反映されるという、欧米などでの、こうした経験が、日本の社会においても、果たして妥当できるのかどうか、この点について、まず検証していきたい。また、こうした理論の枠組や理論自体の正当性、有効性についても、日本での状況にてらして、どこまで当てはまるのかも検討していく必要があるだろう。それは、同時に、現実を認識し、それを理論化、抽象化していくという、規範利理論の形成過程そのものを問うことになるだろう。

こうした問題設定を明らかにするための手はじめとして、このセッションでは、現場で、実際に、社会的排除と向き合って、さまざまな取り組みを進めている方たちからの話を聞き、それにもとづいて、規範的社会理論の射程と、意義を検討するものとした。報告は、困難を抱えた方たちの社会参加、労働の機会の提供をしている現場と、若年層に対する居場所づくりをはじめとした支援をおこなっている現場から、を考えている。報告を受けて、規範理論の現在についての、活発な議論が展開できればと考えている。

自由主義思想の射程

報告：森岡邦泰（大阪商業大学）、山本慎平（大阪市立大学大学院）

乙幡翔太郎（立教大学大学院）

討論：南森茂太（関西学院大学・大学院研究員）

司会：中澤信彦（関西大学）

世話人：森岡邦泰

森岡報告では、あとの報告の背景となるかもしくは対照をなすような、18世紀末の日本の算学者・本多利明（1743-1821）を取り上げる。ここでは従来取り上げられることの少なかった開業の議論を検討する。

山本報告は昭和初期における新渡戸稲造の自由主義思想について報告する。新渡戸は1928年（昭和3年）に鶴見祐輔らとともに新自由主義協会を設立し、雑誌や講演などを通して当時イギリスで説かれていた新自由主義（New Liberalism）の思想を日本へ紹介した。新渡戸の自由主義論は、寛容や中庸をモットーとし、イギリス流の漸進的な自由の拡大を評価するものであった。また新渡戸はイギリスの政治家エドモンド・バークの国家論、政治論から影響を受け、日本の伝統や偏見をも含む政治の必要を説き、当時日本で流行していたマルクス主義の急進的改革に反対した。満州事変以後の新渡戸は、アメリカで日本の満洲政策を弁護した点で研究者から批判の対象となってきたが、日本における発言からは、彼が決して国家に対して無批判でなかったことがわかる。晩年の新渡戸の思想は矛盾を抱えたものであったが、彼は自由主義の寛容の精神の重要性を最後まで信じていた。本報告では、このような新渡戸の自由主義思想を、昭和初期日本の歴史的な文脈の中で検討し、その意義と限界について明らかにする。

乙幡報告では18世紀末ブリテンのインド統治論争におけるエドモンド・バークとウィリアム・ジョーンズ(William Jones, 1746-1794)の「インドの専制」をめぐる議論を取り上げる。バークとジョーンズは共にインド統治論争において、最初は共同歩調をとり、バークが東インド会社に関する法案を起草する際にも協力関係にあった。しかし、両者は東インド会社をめぐる政治的立場の違いから袂を分かつことになる。先行研究では、本国議会と東インド会社という政治的立場の違いが強調され、両者の対立は政治史的な文脈において説明されてきた。しかし、政治的立場の相違以上に重要と思われるのが、彼らの間にあった思想内在的な対立である。

インドにはヨーロッパに匹敵するほどの社会が存在し、独自の法慣習と政治制度があると認識する点など、両者のインド観に大きな差異はなかったと思われてきた。しかし、インドの法慣習は「専制的」であるか否かをめぐって、両者の間には無視できない大きな思想的相違があった。それは「法の制約下でも専制がありうるか否か」という問題でもある。バークは「法と専制は永遠に対立する」と述べ、インドに法慣習がある以上、専制的ではあり得ないと結論づける。他方、ジョーンズはインドに「法の制約下での専制」を見出す。ここに「専制」と「法」をめぐる思想内在的な対立を見出せる。これは、君主の権力を規制する自然法についての認識の相違に発するものである。本報告では植民地統治観という、これまでに取り上げられることの少なかった問題を取り上げて、バーク思想の新たな側面をクローズアップしたい。

戦後思想再考

報告：川本隆史（東京大学）、中野敏男（東京外国語大学）

討論：三島憲一（無所属）

世話人：初見 基（日本大学）

テーマ：戦後日本経済と戦後思想

2010年開催の本学会大会からつづけられているセッション「戦後思想再考」の第4回目になる今回は、下部構造との係わりという面から戦後思想を考察する。

川本隆史会員による「高度成長および資本主義をめぐる《戦後思想》再読」と題された報告においては、前回2013年に開催されたセッション「ポスト68をめぐる——ラディカリズムのもたらしたもの」での討論中、会場の梅森直之会員よりなされた「高度成長」および「資本主義」の変貌こそが68年のラディカリズムの息の根を止めたのではないかという問題提起を承けて、高度経済成長期を背景とした「戦後思想」が検討される。

「経済」と「思想」との絡み合いという古くて新しい争点に取り組む糸口として、いち早く「高度成長」反対」の声をあげ（1969年）、「安楽」への全体主義」に警鐘を鳴らし（1985年）、「全体主義の時代経験」の剔抉（1986年）にまで突き進んだ精神史家・藤田省三の読み直しが主として試みられる。それとともに、山上たつひこ作品『がきデカ』に描かれる私的欲望を評価した鶴見俊輔、さらには高度資本主義と消費主体を肯定しようとした吉本隆明（と埴谷雄高との「コムデギャルソン論争」ほか）などにも論及しつつ、高度成長を支えた「エートス」をも念頭に置いた報告となる予定である。

中野敏男会員による「戦後日本経済の思想史」と題された報告においては、「高度経済成長」の前段階をなす戦時下から戦後への状態をめぐる、連続性・断続性の両面に着目しつつ、「経済」と「思想」との相互連関が検討される。

労農派系の経済学者として戦中には人民戦線事件に連座し起訴された有沢広巳は、他方で日本陸軍の秋丸機関に属して英米の戦力分析を担当する形で戦時体制に参与した。それが戦後になると吉田茂の私的ブレーンとして、「傾斜生産方式」と言われる敗戦直後の復興経済政策を立案、またエネルギー政策の専門家として原子力委員会委員長代理、日本原子力産業会議会長などを歴任して、日本の原子力政策の中心的な推進者となっている。このような有沢広巳の軌跡は、石炭から石油そして原子力へと推移する「エネルギー革命」と並行しつつ、日本の経済政策思想における戦中から戦後への断絶と連続を象徴的に表現していると見ることができる。本報告においてはこの有沢の軌跡をある思想の展開として辿ることを軸にして、戦後日本経済の思想史が考察される。

この2報告に対する三島憲一会員からの批判的かつ包括的なコメントを承けて、会場との議論に移る。

18・9世紀ドイツの社会経済思想
「ドイツ・ロマン主義におけるモデルネの弊害への対峙
——商業主義・私的所有絶対主義への懐疑と女性性の可能性」

報告: 今泉文子 (立正大学 [名])、胡屋武志 (早稲田大学)

討論: 伊坂青司 (神奈川大学)

世話人: 原田哲史 (関西学院大学)、大塚雄太 (名古屋大学)

18世紀末～19世紀初頭のドイツ・ロマン主義は近代の自我意識による社会思想であるが、それでもってまた近現代(モデルネ)の悟性(計算的理性)偏重主義・私的所有絶対主義の弊害に対して社会主義などとは違った視角から疑問視し、その過度の蔓延を批判したのであり、そうした議論はノヴァーリス(1772～1801年)、フリードリヒ・シュレーゲル(1772～1829年)、FWJ.シェリング(1775-1854年)、アダム・ミュラー(1779～1829年)その他に見られる。モデルネの弊害を象徴的に男性性として擲論して女性性を対重として対峙させる論法が(単なるジェンダー論を超えて)社会観として展開されて、ミュラーにおいては世代間倫理論の萌芽にまで至っていることは*、その一例である。そうした議論はドイツ・ロマン主義の思想家たちのなかでどのように連携して生成し、また彼らは何を訴えていたのか。このことを問うことは同時に、福島原発事故後も研究者にとってドイツ・ロマン主義が今なお「伝家の宝刀」**でありうるのかを問うための基礎研究でもある。*原田哲史「アダム・ミュラーの自由論と世代間倫理」『経済学論究』第67巻第1号、2013年。**今泉文子『鏡の中のロマン主義』(勁草書房、1989年)。

中間者の思考——Fr.シュレーゲルの哲学的詩学における女性性と男性性 胡屋武志

女性性と男性性の総合は、フリードリヒ・シュレーゲルが構想する哲学的詩学の中心に位置するモチーフの一つである。『哲学について——ドロテアに宛てて』(1799)の中で彼が両性の差異を「人間性の最も危険な障壁」と呼び、両性の内的融和を詩作のための不可欠の条件と考える。『ルツィンデ』(同)によれば、近代人は「勤勉」や「有用性」に支配され、「合理主義的なもの」に弾劾されており、この意味で彼らは過度に「男性的」である。したがってシュレーゲルが、詩作する近代的主体に要請するのは、こうした支配や弾劾から解放された「女性的受動性」を獲得し、両性の「中間」に立つことである。本報告では、上記の二作品に加えて古典古代研究期の論考『ディオティマについて』(1795)等を手がかりとしながら、シュレーゲル詩学における女性性と男性性の意味を追跡するとともに、両性の中間的存在として考えられた詩人の思考について考察する。シュレーゲルによれば、過去と現在を接合することによって新たな倫理を構築する認識能力は、女性性と男性性の中間において可能となる「予見」である。

「美しい、自由な経済」——ノヴァーリスにおける「経済」と「詩」 今泉文子

科学的明確性に基づき、脱宗教、脱魔術へと向かう啓蒙主義、共同体社会の破砕とともに個となった人間が「自我(Ich=私)」というものを問う機縁となったフランス革命、そして、利潤自求の経済を邁進させることによる産業革命——まさにこの三つ巴のドラスティックな変革が交錯するなかで、ドイツの初期ロマン主義者たちの声をあげた。ノヴァーリスは、最初期に「フィヒテはあまりに恣意的に一切を自我に持ち込んだのではないか——どんな権限で?」と書きこみ、「自我が自我としてみずからを描定しうるためには、非我がなければならぬ」と考え、そのすぐ後に「テーゼ、アンチテーゼ、ジントーゼ」と記している。あるものにそれとは反対のものを対置し、その相互運動のなかで高次のものを生み出そうとするかれの思考法は、「経済」に関しても適応される。鉱山監督官でもあったノヴァーリスは、悲愴な鉱山労働に対し「美しい鉱山というものはないか」と自問する。その一見不可能な仮構を実践へと至らしめるものこそ「詩」という営為だとかれはみなすのである。「経済」と「詩」を結ぶノヴァーリスの言説を考究し、さらに、時間が流れば、ドイツ、グライフスヴァルトの脱原発をめぐる思想にも触れたい。

啓蒙の多様性と多元性——最近の研究動向から

報告：(1)田中秀夫（愛知学院大学）「スコットランド啓蒙—最近の研究動向」

討論：(1)渡辺恵一（京都学園大学）

報告：(2)林 直樹（尾道市立大学）

「イングランド啓蒙—いわゆる「デフォーの時代」を中心に」

討論：(2)野原慎司（東京大学）

報告：(3)米田昇平（下関市立大学）「フランス啓蒙—商業社会論の視点から」

討論：(3)喜多見洋（大阪産業大学）

世話人：田中秀夫

ポーコックが代表するように最近の啓蒙研究は一方で啓蒙の多様性をますます強調する傾向があるなかで、啓蒙というからには共通性がなければならないとして、ロバートスンのように経済学の形成をメルクマールにする主張も出ている。しかし、彼の『啓蒙の主張—ナポリとスコットランド』が出たのは2005年だから、すでに10年近い時間が経過した。その後の研究動向はどうなっているのだろうか。

ブリテン啓蒙について言えば、一つの動向が帝国を重視するものとするれば、もう一つは宗教を重視する研究が多くなっていることであろう。アーミテージやブライアン・ヤングなどの若い世代の活躍が目立つ。巨匠ポーコックは『野蛮と宗教』を主題に啓蒙の広がり掘り下げている。野蛮、宗教、科学がどうからまって啓蒙の動態を生み出しているのか、新たな関心がかきたてられつつある。ピーター・バークはどうか。我が国では、水田洋、野澤協が健在である。スミスの法学講義の翻訳が出たので、スミスは手紙だけを残してすべて訳されたし、ピエール・ベール関連の翻訳も完結を待っている。ランゲ、サン・ピエールに続いてマブリの訳も近く出る。我が国ではフランス啓蒙研究が活発に見える。

世代交代も進んできた。高齢でもないロイ・ポーターやホントが亡くなったけれども、イングランド啓蒙とスコットランド啓蒙の研究も活発である。後者ではシャーとエマスの知識社会学に接近する書物史と学派研究が際立っているが、その後の展開を知りたい。

世話人自身は、スコットランド啓蒙の影響をアメリカ啓蒙に跡づける仕事をしたのち、『野蛮と啓蒙』のプロジェクトを進めながら、キャロライン・ロビンスの古典的研究に導かれてイングランド啓蒙の一人のキー・パーソンとしてトマス・ホリス 5世について調べている。Clerical Enlightenmentとも関係する人物である。しばらくはこの間の研究動向を追いかけることができなかったもので、一度、追いかけておきたいと思う。

セッション「啓蒙の多様性と多元性—最近の研究動向から」ではますます盛んな海外の啓蒙研究をフォローしていきたい。今回はスコットランド、イングランド、フランスを比較してみたい。これを仮に三啓蒙と呼ぶなら、三啓蒙の独自性は何であり、相互交流の実態はどうだったのかを追究することが有益であろう。スコットランド、イングランド、アメリカを取り上げることも、アイルランド、スコットランド、イングランドを比較することも有益である。関連する三啓蒙を順次取り上げて行けば、最近の啓蒙研究の動向をある程度把握できるだろう。お隣の中国でスコットランド啓蒙に関心が集まっていると仄聞するが、それはなぜか。

超越主義の社会思想

報 告：小野田喜美雄（東北大学大学院）「エマソンにおける党派制批判としての自己信頼」

小田川大典（岡山大学）「スタンリー・カヴェルと超越主義」

討 論：山岡龍一（放送大学）

世話人：宇野重規（東京大学社会科学研究所）

アメリカに固有な社会思想の起原を遡れば、エマソン、ソロー、ホイットマンらによる超越主義に行き着く。彼らの思想は、思想的な意味でのアメリカの独立宣言であり、以後のアメリカ思想の重要な原点となった。彼らはいわば市井の知識人であり、彼らの言葉は、以後、アメリカ思想を語る上でのもっとも基本的な枠組みとなる。パースやジェイムズらプラグマティストに多大な影響を与えると同時に、20世紀のカウンターカルチャー運動や公民権運動、さらにはリチャード・ローティらの思想に影響を与えたのも、超越主義の思想であった。エマソンの自己信頼の概念、ソローの市民的不服従の思想、さらにはホイットマンの民主主義の理念は、単にアメリカ思想のみならず、世界的な影響力をもった。彼らの思想を歴史的に振り返るとともに、その現代的射程を探る。

自由論題報告

10月25日(土) 10:15-11:00

11:15-12:00

26日(日) 10:15-11:00

11:15-12:00

会場 リバティタワー8・9階

1920年代日本における社会科学隆盛の同時代的意義

川合大輔（名古屋大学大学院文学研究科博士研究員）

1、はじめに

近代日本における社会科学史の研究については、それほど量は多くないものの、戦後、丸山眞男の研究や石田雄氏『日本の社会科学』（東京大学出版会、1984年2月）にみられる思想などによって、先導されてきた。また、近年では、古賀勝次郎氏『近代日本の社会学者たち』（行人社、2001年6月）のように、社会学者の思想を包括的にとらえた研究も上梓されている。その他、時代区分は異なるけれども、山之内靖氏『日本の社会科学とヴェーバー体験』（筑摩書房、1999年11月）や寺田光雄氏『生活者と社会科学「戦後啓蒙」と現代』（新泉社、2013年6月）なども重要な先行研究として挙げられるだろう。

ところで、従来における社会科学史を概観する視座は、丸山や石田氏の研究から、近年におけるアンドリュー・E・バーシェイ『近代日本の社会科学 丸山眞男と宇野弘藏の射程』（山田鋭夫訳、NTT出版、2007年3月）にみられるものまで、それまで雑居していた日本の社会科学領域における思想がどのように統一され、戦中から戦後の社会問題と向き合える体制になってきたのか、と問うことにあったといえる。そしてとくに、マルクス主義や、マックス・ヴェーバー流の近代合理主義理解が、その統一の役目を果たしたと考えられてきたのである。

このような社会科学史のいわば本流である解釈に対して、近年、武藤秀太郎氏は、『近代日本の社会科学と東アジア』（藤原書店、2009年4月）において、次のように述べている。

これら先行研究では、輸入学問として断片的な知識にとどまっていた状態から、時代の経過とともに、徐々に欧米社会科学概念が咀嚼され、（中略）最終的にマルクス主義により、日本社会を総合的に把握する視座が与えられたという一種の進歩史観がとられている。これに対し、本書では、先行研究の前提とは反対に、欧米社会科学がとりいれられるにつれ、（中略）東アジアを認識する枠組みそのものが失われていったとする立場をとりたい。（25頁）

この武藤氏のもくろみが、『近代日本の社会科学と東アジア』において、どれだけ成功しているかどうかについてはここではおくとして、少なくとも「マルクス主義」に対してとっている立場においては、私も同意するところがある。

というのも、たとえば、日本において雑居していた社会科学を基礎とする有漏無漏の精神ないし思想が、マルクス主義者がもたらした法則もしくは必然論の名の下に、隠蔽されてしまったことは否めないからである。当然のことながら、本来、社会科学における法則は、自然科学における法則、すなわち普遍的法則とは関係がない。なぜなら、自然現象と社会現象

とはまったく別の解釈を要求するからである。それにもかかわらず、マルクス主義者の中には、往々にして、それを混同視する側面がある。それゆえ、1929年10月に上梓された『思想問題』（日本評論社）において土田杏村は、すでにこの段階で、次のように苦言を呈している。

社会的法則は自然科学的法則の如く絶対の確実性を主張し得ない（中略）大体に於いて、社会はその如き傾向を持つといふに過ぎないのだ。（中略）マルクス主義者の中には、地球を支配する必然性も社会を支配する必然性も、必然性としては全く同一であり、その確実さは絶対のものだなどと考へて居るものがある（128頁）

それなのに、自然科学が教える意味での普遍的法則を前面に押し出すのであれば、「東アジアを認識する枠組みそのものが失われていった」ことも自然の成り行きであると考ええる。適当な表現を与えるとすれば、「日本社会を総合的に把握する視座」ではなく、日本社会を平面的に把握する視座となっていくわけである。

ともあれ重要なことは、従来における社会科学史研究においては、近代日本における社会科学の歴史が、最終的にどのような収束をみせたのかという研究者の見解をもとにして、その歩みを尋ねるといふ研究手法がとられているということである。したがって、当然この場合、社会科学史は、戦中・戦後の地点からみる沿革が主となっていて、社会科学の同時代的な意義は従となっている。このような立場は、なるほど、常に現下の社会を見据えながら行われるはずの学術研究として正統なものであるといえるのだろう。けれども、同時代的な意義を従とすることは、先行研究批判の枠組みの内でのみ、その歴史が論じられるという閉塞性と歴史認識を誤る危険性をみずから備えている。

それゆえ、近代日本における社会科学史を尋ねるにあたり、主として同時代的な意義をみることも重要であると考ええる。

このような問題意識から、本発表では、社会科学という言葉がごく一部の知識人だけではなく、広く人口に膾炙した1920年代、とくにその前半の日本における社会科学にまつわる言論をとりあげ、同時代的な意義を考察する。

先行研究が教えてくれているように、社会科学史を考察するとき、マルクス主義の歩みを看過することはやはりできない。飯田泰三氏『批判精神の航路 近代日本精神史の一稜線』（筑摩書房、1997年4月）においても、次のように記されている。

「社会科学」という言葉がこの国の知識人たちにとって特殊の呪縛力をもつようになるのは、「学生社会科学運動」が起こった一九二三年ごろから以降のことである。（そのときは「社会科学」は、もはや「マルクス主義」とほぼ同義語だった。）（207頁）

とはいえ、必ずしも、マルクス主義の歩みと不離一体のものとして社会科学史を考察する

必要はないと考える。むしろ、もっとも最初に注意深く考えねばならないことは、先にふれた自然科学と社会科学との関係であると思われる。

当時の社会科学にまつわる言論では、「自然科学上の読み物の場合」は某であるとか（大山郁夫「社会科学に対する興味の台頭」『我等』第5巻4号、1923年4月、47頁）、「自然科学と自然科学的テクノロジー（中略）此の領域に於ては、自由なる研究とその成果の自由なる応用とが公認せられたのみならず、場合によつて非常に奨励されさへした」（森戸辰男「思想と闘争」『改造』第7巻1号、1925年1月、6頁）と述べられているなど、自然科学に向き合う意識が、例外なく斯学領域を推進する知識人を支配している。その意味を考えた上で、なぜ社会科学領域が、1920年代における日本の言論界において、それほど歓迎されたのかということを考えていきたい。

2、社会科学領域の性質

社会科学という言葉は、1920年代以前から使用されている。とはいえ、20年代以前においてこの言葉は、現在の認識とは少々異なっていて、高田保馬「社会学と社会科学（三、完）」（『経済論叢』第6巻第3号、1918年3月）を参照すると、次のような語感をもっていたようである。

旧キ社会学ガ社会現象ノ一切ヲ包括的ニ考察セムトシタルニ対シ、新シキ社会科ハタダ社会現象ノ一部分即チ有情者ノ結合ヲ対象トスルノミ。旧キ社会学ハ社会科学ニ対シ其研究結果ノ綜合者タリ、又ハ之ニ対スル基礎的知識、根本原理ノ供給者トシテ、上下ノ関係ニ立チシガ、新シキ社会学ハ等シク歴史的社会的实在ノ一面的考察トシテ他ノ社会科学ト対等ノ地位ニ立ツ。明白ニ云ハバ、社会学ハ全然一ノ特殊社会科学トナル訳ナリ。
(77頁)

つまり社会科学とは、1910年代頃までは、社会学の学理を基礎として、もしくはその論理的后者として、社会現象の具体的な研究に勤しむ学問分野の総称だったわけである。このことは、オーギュスト・コントを祖流とする社会学の定義が、10年代に移ってもなお一定の影響をもっていたことを示唆していると共に、実際の社会学の状態として10年代に移る頃においては、米田庄太郎が「社会学は尚ほ幼稚なる学問であつて、現今の斯学の大家中にて始めより之を専攻せし人々は少なく、（中略）経済学法学哲学等より之に転じ又は之を兼ねる人々が多い」（「オストワルト氏の文化学 *Kulturologie* と力学的社会学の発達」『芸文』第2年第6号、1911年6月、35頁）と述べているように、学際的研究であると考えられていたことが影響していると思われる。

そのような社会学と社会科学との関係も、上記・高田「社会学と社会科学（三、完）」の説明にみられるように、10年代を通してしだいに変化してくる。そして、「社会学ハ全然一ノ特

殊社会科学トナル」という認識が一般化するに伴って、社会科学の語感、現在のそれとほぼ同様のものになってくる。それは、10年代の最末期、すなわち戦間期に入った頃のことである。このことと共に、社会科学と総称される学術領域に、放置できない問題が頭をもたげてくる。1919年11月、『中央公論』第34年第12号誌上に掲載された「社会科学の改訂」において中澤臨川は、次のように皮肉っている。

社会的現象を取扱ふ科学、例へば法学、経済学、社会学、史学などは、自然科学と違ひ、どうしても伝習に囚はれ勝ちで、時の権勢の謳歌と維持とに傾くのは已むをえないことである。（93頁）

何故このようなことになるのかということ、それは次の理由による。

或る一部の人々が労働を怠り乍ら贅沢な生活をしてゐることも、大多数の者が欠乏と不安との生活につながれてゐることも、それはみんな「学理」にかなつた現象であり、之を疑ふ者は無学のせいであると看做されてゐる。（同上）

ここで臨川が言いたかったことの要点は、以下のとおりである。社会科学と総称される知的営みが、「新しく流行り出した科学の形を籍りて」、自然科学と同様に「「不易」な法則を造り出した」。その華々しい成果によって、たとえどのような社会状況であろうとも「今日在るが儘の社会の状態は充分安全に弁護され」ることになった。すべては「法則」もしくは「学理」にかなう社会現象だからである。そのようなことも分からない連中には、ただ「無学」の烙印を押せば済むことである。それゆえ、社会科学領域における知的営みは、「時の権勢の謳歌と維持」に役立つ学的証拠となったわけである（同上）。

3、社会科学領域にまつわる問題点を克服していくために

社会科学領域における知的営みを研鑽すればするほど体制の維持を強固にしてしまうことは、仮に社会状態が文句なしに健全であるならば、とくに問題はないといえる。これに反して、仮に社会状態が文句なしに健全でなかったとしても、「みんな「学理」にかなつた現象」とみる社会科学領域における知的営みにとっては、これもまた、とくに問題はないといえる。

つまり、社会科学領域にとって放置できない問題とは、たとえ社会状態に何か問題があると考えたとしても、何も問題ではないと結論せざるを得ないことにある。そしてそれゆえ、その結論は、体制の維持に都合よく消費されていく、ということにある。なぜ、このようなことが起きるのかといえば、それは、自然科学と同様の認識——「「不易」な法則」を求めること——を社会科学がもっているからである。このことから社会科学は、たとえば、コペルニクスやガリレイのように「時の権勢」に結果的に逆らうことになった自然科学とは反対に、

「時の権勢」に結果的に従うこととなったわけである。

以上の問題について、1921年の段階では、表立った言論がとくにみられない。佐野学が「社会科学が近年大に勃興したことと、しかし本年は余り目ぼしい収穫の無かつたこと」と当年を回顧し、その領域範囲として「政治学」「法学」「経済学」「商学」「社会学」「日本史」そして「社会主義」一般の思想を挙げていることが、文脈上、わずかに目に留まるくらいである（『社会科学界の一年』『解放』第3巻第12号、1921年12月、80—88頁）。

しかし、22年に進むと、社会科学領域にとって放置できない問題が、しだいに論じられるようになってくる。1922年7月、『国民経済雑誌』第33巻第1号誌上に掲載された「社会科学に於けるマルクスの地位（其一）」において、赤松要は、次のように述べている。

社会科学に対してマルクスが如何なる意義を有してゐるかと言ふ事は依然として興味ある問題である。何故なら此の事に就ては屢ば研究が試みられたのであるけれども未だ全く、満足な解答は与へられないからである。（115頁）

赤松は、このように前置きした上で、ともかく「マルクスに依つて鑄られた「法則」は、例へば燃焼の法則の如く吾々が今日尚その精確さを認めてゐる法則として理解され得ない」とし、自然科学における「法則」に対してマルクスの「法則」の場合は「方便的原理」であると説明する。さらに、「社会学者の科学的仕事を自然科学者の仕事と比較すると言ふ事が一般的に不可能である」と、マルクスの思想を参照しつつ自然科学と社会科学との知的営みを峻別している（117—9頁）。続く23年には、大山郁夫が、

社会科学の最大の障碍の一つとして挙げなければならないもの（中略）それは、各時代の支配階級の特種の学術に対する保護の慣行といふ問題に交渉を持つてゐるものである。

（中略）各時代の支配階級は、彼等が因つて以て立つところの基礎としてゐる社会組織、殊に政治組織の肯定の論拠を学術思想の方面に於て求めることに努力するものであつて、そして彼等の保護の下にある学者らの集団は、この目的のためにその脳漿を絞つて、様々の理論を組み立てたり、概念を捏ね上げたりすることに没頭する（大山郁夫「社会科学の障碍とその排除」『我等』第5巻第5号、1923年5月、34—5頁）

と述べて、社会科学領域における知的営みを遂行するにあたって、その立ち位置の問題をまず考えなければならないと呼びかけている。

こうして、自然科学に向き合う意識と共に、社会科学が本来抱えていた問題についての言論が、しだいに目立つようになってくる。当日の発表では、この『大会報告集』に記した内容をより詳しく説明すると共に、その続きを論じる。

民主政のパラドクスとカントの共和制論

斎藤拓也（東京大学大学院総合文化研究科特任助教）

カントの生きた18世紀のプロイセンは、啓蒙絶対主義のもとで度重なる対外戦争を経ながら改革をつうじて飛躍的な成長を遂げたが、その政治体制に関する見解はさまざまに分かれていた。すでに18世紀後半のドイツ語圏では啓蒙絶対主義とその諸改革を擁護する論客と、絶対主義に対抗して諸身分および職能身分団体の利益を擁護して団体主義的国家を主張する論客が「旧体制」の枠組みの内部で論争を繰り広げていたのである（1）。

さらに視野を拡大すると、プロイセンは同時代の他のドイツ語圏の諸地域と同様に、政治的にきわめて大きな外的変化の影響を受けたことを指摘することもできる。アメリカ植民地の独立、およびフランス革命という二つの政治的事件の影響は、プロイセンの領邦国家の内部に少なからぬ波紋をもたらした。とりわけ、フランス革命という劇的な出来事を目の前にして思想が現実の政治的な課題と結びつかざるをえなくなったことはたしかである。ドイツ語圏の知識人たちがこの1790年代という時期にすでに特定の党派や政治的イデオロギーのもとで団結していたというわけではないが、自由主義、保守主義、民主主義、ロマン主義の萌芽的傾向が絶対主義的国家の下で「密かに政治的な」思想として生まれていたと言われることには十分な理由がある（2）。

カントの政治思想は、しばしばフランス革命以後、19世紀になって意識的に区別されるようになる自由主義の系譜のなかに位置づけられる。たしかに1790年代のドイツ語圏の自由主義は1840年代の場合とは多くの点で異なるが、それでもなお、政治的自由（出版の自由、宗教的寛容、機会の平等、恣意的な逮捕拘禁からの自由）、国家権力の制限、個人主義、幸福主義の拒否、世界市民主義、フランス革命への共感と立憲君主制の支持といった基本的な要求において注目に値するものである。この1790年代の自由主義の内部で、君主制と貴族制の廃止と幅広い選挙権を主張する左派のゲオルク・フォルスター（1754-1794）の立場とも、人民の参加を排除して立憲君主制を評価する右派のヴィルヘルム・フォン・フンボルト（1767-1835）の立場とも異なり、カントはフリードリヒ・ハインリヒ・ヤコービ（1743-1819）およびフリードリヒ・シラー（1759-1805）とともに制限された選挙権と、立憲君主制および議会制民主主義を擁護する穏健派に分類される（3）。このような自由主義的観点からの整理は、カントの政治思想の概略的特徴を把握し、さらに19世紀に確立される自由主義との関連を理解するうえで有益であろう。

しかしながら、この時代に政治的イデオロギーとしての自由主義がいまだ十分に確立していなかったことを考えると、「自由主義に先立つ自由」をカントのテキストをもとに考察するにあたっては、やはり慎重さが必要であると思われる。「プラトンのアトランティス、モアのユートピア、ハリントンのオシアナ、アレーのセヴェランヴィア」、クロムウェルの「専制的共和国」（SF, 7: 92, Anm.）を意識して、カント自身はあるべき政治社会を「公共体（das gemeine Wesen）」（MdS, 6: 311）、すなわち「広義の共有物（*res publica latius sic dicta*）」

（MdS, 6: 311, 338）、あるいは「共和国（Republik）」（MdS, 6: 341）と呼び、さらに、侵略戦争を避けて永遠平和に寄与する体制を「共和制（republikanische Verfassung）」（SF, 7: 85, 88; ZeF, 8: 349）とも表現している。

ここであらためて指摘するまでもなくカントの「共和国」および「共和制」は先行研究で必ず論じられる重要な概念である。しかし、問題はその論じ方にあるだろう。カントは、漸進的改革によって「共和国」を実現する立場を表明し（4）、同時代の比較的穏健な改革主義者たちにも（5）、それ以後の時代の司法改革や行政改革の理論家および実務家にも影響を与えたことはよく知られている（6）。それゆえ、多くの場合カントの政治思想は後の時代の初期自由主義という観点から整理され、カント以前の共和主義の思想的文脈とは十分に関係づけられることはなかった（7）。

「共和国」は、古典古代の都市国家以来、近世および近代においても自律した政治的共同体を意味する術語であった（8）。アリストテレスによって示された自由で平等な市民の自律的な政治的共同体の概念は、18世紀末のカントの時代にいたるまで政治社会の基本モデルであり続けた（9）。カントの共和国の理念にも、市民たちによる政治的自律という古代以来の共和国の理想を見出すことができる。ただし、近世以降のヨーロッパにおいては、ヴェネツィアやオランダ、ジュネーヴのような都市共和国は例外的であり、ブリテンやフランスでは共和国が前提としてきた都市国家の規模をはるかに超える巨大な領域国家が君主政のもとで出現し、宗教戦争の時代を経て、古代には知られていなかった主権の概念も発達を遂げた。このような政治的・理論的状况の変化は、共和制を可能にする政治的・空間的条件への省察を促しただけではなく、さらには古代とは異なる条件で共和制を実現する理論的枠組みの形成を促進し、また反君主政として特徴づけられる共和主義の内部で君主政の理解と位置づけにも大きな変化をもたらしている。「共和国」をめぐる状況は18世紀後半に大きな変容の時期を迎えていたと考えることができるのである（10）。

カントの政治思想を「共和制（共和国）」の観点から捉えようとする研究においては、市民的権利の保障だけではなく、政治的自己決定のための諸原理が強調される。インゲボルク・マウスはカントの漸進的改革を強調する解釈を批判して人民主権の意義を強調し、そこに手続き的正義の原理を見出した（11）。これを受けて、ペーター・ニーゼンは、カントの共和主義を第一に手続き的正義の原理にもとづいて制定された法律によってすべての市民に平等に権利を保障する試みとして特徴づけている（12）。このとき、カントの共和主義的な試みは、国家や他の市民の諸要求から市民的自由を法律によって平等に擁護しようとする点で、自由主義の要求にも対立しないものと見なされている。また、フィリップ・ホェルツィングはカントの共和主義を市民的権利の保障と政治的自己決定の結合という意味で「消極的自由と積極的自由の交差」と呼んでいる（13）。カントの政治思想を自由主義ではなく共和主義の観点から理解する意義は、第一に自由主義とも齟齬を来すことのない人民主権論にあると考えられているのである。そして、第二に、カントの共和国の基本的特徴として権力分立による法治国家性の確立と自由の諸権利の平等な保障が挙げられる（14）。このとき、カント的共和主

義は、政治的徳を重視するネオ・アテネ的な共和主義ではなく、どちらかと言えば自由を擁護する制度を重視するネオ・ローマ的共和主義の側に（しかしそれとは異なる手続き的民主主義のアクセントを持つものとして）位置づけられる（15）。このような理解からは、カントの共和制が立法、執行、司法の三権の分立による抑制と均衡のシステムを備えた近代の民主主義国家の標準的なモデルとなるべきであることになる。

ただし、カントが専制を防止する政治的制度を探究しながらも、混合政体論とは異なる近代の政治的原理、すなわち主権の概念を中心に共和制を構想していることを考えあわせるならば、カントの共和制をこのような政治理論の枠組みの内部で体系的に考察するだけではなく、あらためて共和制の変容という歴史的な脈に置き入れて検討しなおす必要があるように思われる。そこで本報告ではカントの政治思想を理解するための基礎的な作業として、カントの「共和制」を18世紀の政治思想の文脈を参照しながら、その原理と基本的構造の観点から特徴づけてみたい。

まず、カントにおける人民主権の理念の意味を主権論の系譜を参照しながら確認する（第1節）。カントによれば、人間は他者との権利の平等を求める。このとき、権利は法律によって保障されなければならない。カントは『人倫の形而上学』（1797年）で政治社会を設立する目的を権利の保障とし、それを国家統治による幸福主義的干渉主義を容認しかねない「人民の福祉（*salus populi*）」ではなく、国家統治そのものを規定する法的枠組みという意味で「公共の福祉（*salus publica*）」として理論的に位置づけなおした。この「公共の福祉」を実現する政治体制としてカントが描き出すのが共和主義的体制である。そして、共和主義的体制の立法の原理として人民主権の原理を採用し、その適用を立法へと厳密に制限することによって、カントはルソーと同じように手続き的民主主義に結びつく政治思想を展開する。

次に、人民主権の理念を政治社会の基礎に据えることで必要となった「統治様式」と「支配形態」の区別の思想史的経緯を辿り（第2節）、カントにおけるこの区別（主権論と政体論の区別）の意味を明らかにする（第3節）。カントは主権のありかを統合された人民の意志に見出すと同時に、人民の意志による立法が恣意的な政治に結びつくことがないような制度が必要であると考えた。古代の民主政は、カントによれば（そしてルソーにとっても）、人民が立法者であると同時に執行者でもあるという点で専制政治に陥っていたのである。人民による自己統治が専制に墮してしまうという民主政のパラドクスを回避するために、カントは共和主義的体制の定義として「立法」と「執行」が分離され、別々の人格によって担われていることを挙げる。

これまでの間にカントとルソーの政治思想にみられる共通点が確認されることになるだろうが、続いてはカントが立法、執行、司法の権力の関係について加えている考察から共和制の特徴である「自律」の意味を考察していく（第4節）。人民主権の原理にもとづく共和国の基本的特徴として、先行研究ではしばしば権力分立の構造による法治国家性の確立と自由の諸権利の平等な保障が指摘される。ただし、権力分立は、カントの場合にはモンテスキューが理論化したような諸権力による複雑な抑制と均衡のメカニズムとして理解されるべきでは

ない。したがって、カントの思想からは必ずしも諸機関が相互抑制によって均衡を生み出す混合政体論の（ネオ・ローマ的な）モデルが結論として出てくるわけではない。とはいえ、人民主権による決定に基づいて遅滞無く作動する「自動機械」（I・マウス）の国家モデルがそのままカントの共和制を体現しているということにも一定の留保が必要である。このことは、さらに代表制（代議制）の原理のもとに展開される政治的制度論の内容を検討することによって明らかになる（第5節）。

カントはルソーにおいては十分に明らかにならなかった領域国家における「共和国」の可能性についても思索を続けている。ルソーのように立法的主権が人民にあると想定する場合、人民による立法はもうひとつの民主政のパラドクスとも呼びうる問題を生み出してきた。人民が主権者になると、人民による直接的な立法は困難になってしまうのである。ホッブズの場合、主権者の数による分類では君主政、貴族政と並んで民主政が挙げられている。しかし、信約を結びコモンウェルスが設立されるさいに一人あるいは一部の人々の合議体が主権者になる場合は説明されるが、人民全体が主権者となる場合が具体的に描かれることはほとんどない。ルソーは主権論と政体論を区別し、社会契約によって共和国が創設されたのちにも執行する政府とは別に立法する人民集会が定期的に開催されるべきであると論じた。しかし、このような人民集会が小国以外では困難であることはルソー自身も自覚している。

18世紀の共和主義思想の変容において、直接民主政が困難であることを意識していたのはもちろんルソーだけではない。すでにヒューム（1711-1776）は「完全な共和国についての設計案」の中で君主政が法による支配と親和性をもつことを指摘し、古代の民主政が奴隷制という社会経済的基礎に基づくものであることを批判して代議制の意義を論じ、共和政が都市国家においてのみ可能であるという見解に対してイギリスのような大国にふさわしい連邦共和国の構想を提示している。北アメリカで独立革命を達成したのちに旧植民地の人々が直面したのもまた政治体制と空間の問題であった。このとき『ザ・フェデラリスト』の著者たちは、モンテスキューやヒュームから影響をうけつつ、いかにして北米の広大な領域において共和国を成立させるかという問題に取り組み、その解決のために連邦制だけではなく、身分制から解放された三権分立の統治機構、さらに立法権にかんしては権力の集中と多数派の専制を避ける策として代表制を採用したことがつとに知られている。

カントは、主権論の系譜の中で人民主権の可能性を追求すると同時に、政治社会の規模という条件を考慮し、この（もうひとつの）民主政のパラドクスを回避する方途として法律の制定（および廃止）を担う議会に注目し、諸権力の抑制と均衡を重視する混合政体論やゴシック政体論とは異なる論理から代表制としての代議制を選んだと考えることができる。しかし、これによって、人民が立法的主権を行使するさいにあらわれる問題がすべて解決されるわけではない。カントにおける共和制は正当な政治体制でありうるためにさまざまな制度的条件のもとに置かれることになる。人民を代表すべき代議士たちは、人民自身と同様に、無謬の立法者ではありえないからである（16）。第一に、人民によって選出された代議士たちは、根源的契約の理念にふさわしい思考様式にもとづいて立法を行うことではじめて人民の正当

な代表でありうるのである。第二に、主権者としての人民が議会をつうじて任命する執政者の活動を、議会自身が監視しなければならない。これは、法の個別具体的な対象への適用と執行という狭い意味での政治だけではなく、様々な規則と布告を通じて展開されるより広い意味での統治に関わる問題である。第三に、議会の外部で、議会と統治のあり方を吟味する自由な出版と言論の活動が展開されなければならない。カントの場合、人民主権の原理は言論の自由をつうじた社会的実践としての啓蒙と結びついているのである。この点は、ルソーが共和国を維持する制度として監察制度や市民宗教を挙げ、人民の習俗を管理する必要性を論じていたことと鋭い対照をなしている。

カントの政治思想において、人民主権それ自体は国家の目的ではない。国家の目的は権利の保障なのであり、それを実現するための政治的体制として共和主義的体制が必要とされるのである。カントは民主政のパラドクスに向き合いながら共和主義的体制を示すことによって、共和主義的体制が「自動機械」(I・マウス)として作動しうる可能性を追求したというよりは、それが人間という有限な理性的存在者のもとで実現されなければならないときに、政治の諸制度がもちうる困難を解明することに力点を置いているように思われる。

(報告時にはあらためて詳細な資料を配布いたします。)

注

(1) Vgl. Diethelm Klippel, „Politische Theorien im Deutschland des 18. Jahrhunderts“, in: *Aufklärung als Prozeß*, *Aufklärung*, Jg. 2. H. 2, hrsg. von Rudolf Vierhaus, Hamburg: Meiner, 1988, S. 65-73.

(2) Cf. Frederick C. Beiser, *Enlightenment, Revolution, and Romanticism. The Genesis of Modern German Political Thought, 1790-1800*, Cambridge, Massachusetts, London, England: Harvard University Press, 1992, pp. 7-10. (杉田孝夫訳『啓蒙・革命・ロマン主義：近代ドイツ政治思想の起源 1790-1800年』法政大学出版局、2010年、11-16頁。)

(3) Cf. F. C. Beiser, *Enlightenment, Revolution, and Romanticism*, p. 20. (邦訳、33-34頁。)

(4) Vgl. Reinhard Brandt, „Das Erlaubnisgesetz, oder: Vernunft und Geschichte in Kants Rechtslehre,“ in: Reinhard Brandt (Hrsg.), *Rechtsphilosophie der Aufklärung: Symposium Wolfenbüttel 1981*, Berlin: de Gruyter, 1982, S. 233-285; Wolfgang Kersting, *Wohlgeordnete Freiheit: Immanuel Kants Rechts- und Staatsphilosophie*, 3., erweiterte und bearbeitete Auflage, Paderborn: mentis, 2007, S. 325. (舟場保之・寺田俊郎監訳『自由の秩序—カントの法および国家の哲学—』ミネルヴァ書房、2013年、321頁。)

(5) Vgl. Wolfgang Mager, „Art. Republik“, in: *Geschichtliche Grundbegriffe. Historisches Lexikon zur politisch-sozialen Sprache in Deutschland*, Band 5, hrsg. von O. Brunner, W. Conze und R. Koselleck, Stuttgart: Klett-Cotta, 1984, S.549-651, bes. S. 607-618.

(6) Claudia Langer, *Reform nach Prinzipien: Untersuchungen zur politischen Theorie Immanuel Kants*, Stuttgart: Klett-Cotta, 1986, S. 85-94; 124-133; 176-189.

(7) 「カントの理性法と共和国の理想が「公式的な近代の現在そのもの」と一致するものである一方で、共和主義的改革というカントの議論のほうは、市民的な初期自由主義と政治的な後期絶対主義の革命を阻止しようとする連合に特徴づけられたドイツの精神的＝政治的状況に一致するものなのである」(W. Kersting, *Wohlgeordnete Freiheit*, S. 340. [邦訳、331頁])。

(8) Vgl. W. Mager, „Art. Republik“, S.549-651.

(9) Vgl. Manfred Riedel, „Art. Gesellschaft, bürgerliche“, in: *Geschichtliche Grundbegriffe. Historisches Lexikon zur politisch-sozialen Sprache in Deutschland*, Band 2, hrsg. von O. Brunner, W. Conze und R. Koselleck, Stuttgart: Klett-Cotta, 1975, S. 719-800. (吉原達也・山根共行訳「市民社会」河上倫逸他編『市民社会の概念史』以文社、1990年、11-135頁。)

(10) 森政稔「民主主義を論じる文法について」『現代思想』第23巻第12号(11月号)、青土社、1995年、154-179頁。坂本達哉「共和主義パラダイムにおける古代と近代—アリストテレスからヒュームまで」、佐伯啓思・松原隆一郎(編著)『共和主義ルネサンス—現代西欧思想の変貌』NTT出版、2007年、135-194頁。

(11) Ingeborg Maus, *Zur Aufklärung der Demokratietheorie: Rechts- und demokratietheoretische Überlegungen im Anschluß an Kant*, Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1992, S. 176-190. (浜田義文・牧野英二監訳『啓蒙の民主制理論：カントとのつながりで』法政大学出版局、1999年、150-162頁。)

(12) Vgl. Peter Niesen, „Volk-von-Teufeln-Republikanismus. Zur Frage nach den moralischen Ressourcen der liberalen Demokratie.“, in: *Die Öffentlichkeit der Vernunft und die Vernunft der Öffentlichkeit*, hrsg. von L. Wingert und K. Günther, Frankfurt am Main: Suhrkamp, 2001, S. 573-574.

(13) Vgl. Philipp Hölzing, *Republikanismus und Kosmopolitismus: Eine ideengeschichtliche Studie*, Frankfurt am Main: Campus, 2011, S. 178.

(14) Vgl. P. Niesen, „Volk-von-Teufeln-Republikanismus“, S. 570-573; P. Hölzing, *Republikanismus und Kosmopolitismus*, S. 178; Alessandro Pinzani, *An den Wurzeln moderner Demokratie: Bürger und Staat in der Neuzeit*, Berlin: Akademie Verlag, 2009, S. 242-248.

(15) Vgl. P. Hölzing, *Republikanismus und Kosmopolitismus*, S. 14-15.

(16) W・ケアスティングのように立法者の「論理的な不可謬性」を強調する解釈においては、本文で挙げる三つの条件を問うような視点は失われるだろう。Vgl. W. Kersting, *Wohlgeordnete Freiheit*, S. 318-319. (邦訳、312頁。)

チャールズ・テイラーの政治哲学における larger life と公共性⁽¹⁾

梅川佳子（名古屋大学大学院経済学研究科研究員・博士（法学））

はじめに——本報告の目的——

チャールズ・テイラー Charles Taylor の政治哲学は、とりわけ 1980 年代以降、「リベラルかコミュニタリアンか」という枠組みから特徴づけられる傾向がある。「コミュニタリアン」の意味内容は多様であるが、その 1 つの要素は、政治における「共通善」の役割を重視する点にあるとされる。しかし、そうであるがゆえに、例えばウィル・キムリッカ Will Kymlicka やデレック・L・フィリップス Derek L. Phillips は、テイラーにおける「コミュニティ」の同質性が個人の自律性を破壊し、さらにコミュニティに同化されない個人を排除する危険性をもつ、と批判してきた。

しかし報告者の理解では、テイラーは個人の主体性を、なによりも重視していた。その社会像も、主体的な個人が豊かな対話を通じて公共性を模索する対話社会であった。これらの点を指摘するのが、本報告の目的である。

本報告は、その視野をテイラーの青年期に限定しているものの、その限界の中で何が言えるか、この点を論じてみたい。特に彼の青年期に関する研究は欧米においても手薄であり、本研究は、これまでの先行研究に対して新しい知見を加えようとするものである。

テイラーの長年の友人であったロバート・ベラー Robert N. Bellah によれば、テイラーと、ユルゲン・ハーバーマス Jürgen Habermas と、丸山真男の 3 人は、ともに、第 1 に、自律的市民の問題に関心を持ち続け、第 2 に、公共圏とデモクラシーの擁護者であり、第 3 に、資本主義に対する不安をマルクスと共有している。彼らは皆、「思想の自由を否定した権力、自律的市民を不可能にした従属」が「拒否されるべきである」と考え、自律性の意識を涵養するような市民の政治参加が、市民に、国家権力の押しつけに抵抗する能力を与えると考えていた⁽²⁾。

上に述べた 3 点を結合するものが、ベラーにとっては、トクヴィルの思想であるが、トクヴィルは 1830 年代に次のように警告したという。「もしアメリカ人が自由を失うのであれば、産業の新たな支配者の力が増加することが原因であろう」と⁽³⁾。丸山とハーバーマスと同じくらい、テイラーも「真の自律的市民 a genuinely autonomous citizenry の問題に関心を持ち続け、その点に関してトクヴィルの多くの警告を肝に銘じてきた」とされる⁽⁴⁾。

本報告では、上に述べた 3 つのトクヴィル的特徴の中で、第 1 と第 2 の傾向、すなわち自律的市民の形成と、公共圏の問題に焦点を当てるため、第 3 の側面については簡単に述べるにとどめる⁽⁵⁾。そこで、第 1 の自律的市民に関するテイラーの思想について第一節で検討し、第 2 の公共圏とデモクラシーに関しては第二節で述べる。

一 トクヴィリアンの第 1 の特徴：自律的市民についてのテイラーの思想

1 「聖職者主義」に対するテイラーの批判

ベラーも述べるように、テイラーは、国家権力に対する自律的市民のコントロールと抵抗といった問題に強い関心をもっていた。こうした関心を、テイラーは生涯にわたって持ち続けているが、その思想的生涯の原点は、彼が1960年に、雑誌 *Downside Review* に掲載した論文「聖職者主義」(Clericalism)⁽⁶⁾に見出すことができると思われる。

テイラーは、この論文の中で、教会の聖職者が権威を独占することを聖職者主義と呼び、教会の権威主義を激しく糾弾している。宗教的な価値については、一般信徒が、教会の聖職者を通じてではなく、自らの信仰や価値観を通じて、自分なりに、到達するべきであった。テイラーによれば、権威主義的聖職者によって「一般信徒」laityが「礼拝への積極的あるいは意識的な参加」から「体系的に排除されている」結果、一般信徒は、受動的な「大衆」や「傍観者」とみなされ、主権者であるべき「人民」peopleとしての一般信徒が消滅し、「顧客」clientsとして教会のサービスを受動的に受ける集まりになってしまっていた⁽⁷⁾。しかも聖職者は、一般信徒が普段生活している世俗的な一般社会から遊離し、世俗における人間の進歩や発展が重要ではないと考えるようになる。こうして「教会と世俗的な一般社会との間のリンク」が失われるという。教会と一般社会の間の結合は、聖職者ではなく、一般信徒にこそある。信仰と、世俗生活における価値観の両面が、一般信徒においてはじめて、結合するのである。

これまでのテイラーの議論について、報告者の説明を付す。なお、以下の説明で使うa点、b点、円A、B、Cの用語は、報告者の用語であって、テイラーのものではない。

通常、一般的な宗教論において、キリスト教徒の精神は、神への信仰という1つの中心からのみ定義される。この信仰をa点とし、これを中心とする円を円Aとする。テイラーの議論を基礎とすると、キリスト教徒の価値観の定義に、最初から2つの図を想定していたように思われる。1つは聖職者の円Aである。しかしもう1つが、一般信徒における、信仰と、世俗的な価値観の、両方を含む場合である。世俗的な価値観とは、世俗社会での正義観や人道意識や権利意識などである。この世俗的な価値観の中心をb点（焦点b）とする。一般信徒も、信仰の中心であるa点（焦点a）をもつ。しかし一般信徒は、世俗的な価値観としてのb点を中心として生きる面もある。そこで一般信徒は、a点とb点の2つの焦点をもつ楕円Cを持つと理解できる。もちろん、各一般信徒において、a点とb点との距離は違う。両方の点は、信仰の篤い者では接近しており、信仰のうすい者では離れているだろう。信仰を無くした者は、a点を失い、b点を中心とする円Bをもつ。しかしb点には社会的正義や社会的責任があり、円Bも崇高な価値観の円である。この円Bすら持たない市民も考えられるが、このとき市民は、のちに述べる、疎外された状態にある。

テイラーによれば、聖職者はb点を理解できず、一般信徒から遊離してしまい、社会からも遊離する。しかし真の信仰は「教会と世俗の間のリンク」を基礎とするべきであり、楕円Cこそ信仰の姿だと考えたと思われる。楕円Cを理解できない聖職者が教会を支配し、一般信徒を導こうとすることは、一般信徒の本来の信仰を疎外するとされる。一般信徒は「人民」と呼ばれることもあり、ここには人民主権が示唆されており、彼の民主主義の原点を見ることもできる。

以上述べたように、報告者は、楕円Cがテイラーの言う「崇高な生活（ラージャ・ライフ）」

larger life 論の始まりであると考え。焦点として a 点と b 点をもつ楕円の価値観の場合、この a 点が教会と結合している場合であれ、結合していない場合であれ、この楕円は、神とかかわりあう価値観である。しかし a 点と b 点が離れていくと、神との関係は希薄になる。最終的に a 点が消滅して b 点だけになり円 B が登場した場合には、宗教的な信仰ではなくなる。しかし円 B は、世俗的ではあれ、社会的正義や公正などの崇高な価値観の一種である。テイラーは、このような価値観もまた、ラージャー・ライフをするための崇高な価値観と呼び、高く評価する。これは、トクヴィルの精神でもあった。人は崇高な価値観をいただくことによって、公共性の理解をするのである。

2 テイラー哲学における主体的個人の確立——『行動の説明』を手がかりとして——

テイラーは「聖職者主義」批判において、崇高な価値観を自律的に考える個人を構想していた。テイラーは、オックスフォード時代に、人間の行動に関する独自の哲学的模索を、指導教授すら気づかないほど、孤独に行っていた。その成果は『行動の説明』*The Explanation of Behaviour*（1964）⁸⁾として発表される。この『行動の説明』において、テイラーは、人間の行動が目的的なものであり「主体」的な性質を強く持つものであると主張している。

「主体」的人間像は、1950年代末にテイラーがニューレフトの理論活動を行う中で批判したスターリニズムにおける「経済的自動主義」や人工的な「工学」を前提とした人間像を克服するための、根本的な基礎を形成するものでもある。

『行動の説明』の内容については、西欧の研究者も含めて、まだほとんど究明されていないが、この本の大部分は、当時の行動論心理学に対する批判である。テイラーは、人間の行動を機械論的に、あるいは刺激・反応の過程として説明することに反対する。C・L・ハルのような、刺激・反応理論は、行動の「意味」や「目的」、主体の判断や責任などについて説明することができず、人を含む生命体の説明に失敗しており、その行動理解の際に「精神」などという検証不能の概念を立ち上げ、心身二元論になっている、と批判する。

他方でテイラーは、彼独特の行動論を提示する。行動は主体の行うものであるとし、行為主体の、意図的で、自主的な判断を強調する。報告者の理解では、彼の行動論には2点の特徴がある。

第1に、テイラーは「行動」behaviour と「行為」action の概念的違いを導入する。人間を含む生命体の行動は、その主体によって統括される行動であると理解される。このとき「意図」などの用語が使われる。これは行動を構成する性質であって、行動から独立した精神などではない。意図の強い行動が「行為」として抽出される。

第2に、「行為」の方が、行動よりも、行為者が「主体」subject であるという性格は強くなる。この主体は、世論調査が明らかにするような集団の特徴ではなく、個体としての主体性をもつものである。テイラーは、この点を強調し、この主体概念によって、個人の自律性を表現している。

以上のような内容をもつ『行動の説明』は、テイラーにおける個人概念の論理的基盤をつくっていると思われる。ここでは、個人は、決してコミュニティから引き出されるのではない。生命体も人間も個体として行動をすること。しかもその行動は、行動する主体、人間の場合には個人

によって統括されること。これが個人の自律の基礎的な理論である。

二 トクヴィリアンの第2の特徴：デモクラシーと公共性についてのテイラーの思想

テイラーは、『行動の説明』では、個人の行動が「目的」を持っており、個人は自律した主体であることを強調した。しかしここでは、行動の「目的」の内容については明示されておらず、また諸個人の間関係については論じられていなかった。

しかし、1970年に出版された2冊目の単著である『政治の形態』*The Pattern of Politics*をはじめとする諸著作⁽⁹⁾では、個人が崇高な生活としてのラジャー・ライフを追求し、これを通じて、政治共同体を形成することを期待するようになる。崇高な価値観の例として、究極的な価値や生の流れ、および政治的・公的な共同体などが示されている。テイラーにおいては、社会の原型は、崇高な価値に「与え」て、そこから「受け取る」関係（レシピエント・ドナー関係）である。子供の時は家族の中で、その後は、社会の中でこの関係が形成され、社会を形成する。これが「公的生活」になり、市民を形成する。

ところがテイラーは、このような市民相互の関係による豊かな「公的生活」の形成は、現代社会において疎外されていると考える。たとえば、現代社会では、価値としての自然と交流することが困難になっていること、社会的運動も、地域共同体も、資本主義の影響によって、消費における「私的な」豊かさを要求する運動になっており、その意味で「私化」してしまっており、「みんなでつくりあげる公的意味」を失い、崇高な価値との連絡を失っている。人々は「標準化」され「企業」のような「偽りのコミュニティ」にとらえられているという。

このような資本主義批判の萌芽は、1950年代末における彼の理論活動に見られる。テイラーは、当時のイギリスにおいて、ニューレフト運動の指導者の1人として活躍し、1957年には、スチュアート・ホール Stuart Hall らとともに、理論雑誌『ユニヴァーシティーズ・アンド・レフト・レビュー』*Universities & Left Review*を創刊している。また、西側の資本主義のみならず、東側のスターリニズムも、ともに人間の平等性と個人の自由を軽視し、人間を疎外するものであるとして厳しく批判される。

テイラーは『政治の形態』においても、人間の疎外についての考察を続けている。市民が崇高な価値から脱落し、その価値への飢餓感をもつと同時に、偽りの満足を与えようとする「公的なカルト」が登場する。これによって市民は政治的に疎外されるという。「公的なカルト」の例は、まずナショナリズムであり、現代のポピュリズムである。市民は英雄を崇拜し、自分が「再神聖化」されると思う。これは「虚構の参加」であり政治的疎外である。

一方での政治的カルトの誘惑と、他方での市民のリベラルな孤立の状態では「公的意味」の形成は、きわめて困難である。しかし、この2つの極の間で、われわれは「対話社会」を目指さなければならないという。「対話社会」の内容として、「意味」をめぐる諸個人のコミュニケーションを重視する。テイラーによれば、デモクラシーは、「継続的な闘争と交渉」の中で可能になるのであり、市民の間の「真の差異」を表現するものになる必要がある。

テイラーは、「公的意味」すなわち公共性や共通善に関する「合意」は存在しないと断言しており、個人的発展の「自律性」autonomyを守るために意味の「多様性」diversityを尊重しなければならないと強調している⁽¹⁰⁾。彼は、「意味」の内容の確定を目的にするのではなく、それについての「対話」が社会を公的に作り変えるという。テイラーにとって、デモクラシーは、「共通の意味の探究における真の参加」real participation in search for common meaningを不可欠とし、それを通じて個々人が豊かな生を享受することを目的とする、「より意味のあるデモクラシー」a more meaningful democracyでなければならない⁽¹¹⁾。

おわりに

以上のように、本報告は、テイラーの政治哲学が、行動論心理学批判を経由したものであり、個人の自律を基盤としていることを明らかにする。さらに、彼における「公的意味」や「共通善」は、個人の自由を抑圧するものではなく、個人の自律性を尊重した対話社会において追求されるものであり、その内容を確定しないものである。テイラーにとって、善とは何かを公共的に決定することが必要なのではなく、善についての対話が必要なのである。この対話こそが社会の公共性を担保するものである。そのために市民がラジャー・ライフをもつことを期待している。

テイラーの対話社会論は、後の彼の公共圏論の基礎になっていくと思われるが、『政治の形態』においても、対話的社会は、「共通の意味の探究における真の参加」を含むとされていた。つまり、異なる価値観や異なる見解をもつ者たちが、換言すれば、異なるラジャー・ライフを持つ者たち同士が、相互に対話を行い、自己の価値観を探求して深めると同時に、「共通の意味」や「公的な意味」に接近しようと努力する過程としての社会を、テイラーは想定していた。当時テイラーはまだ「公共圏」という言葉自体は用いていないものの、彼の対話社会論は、彼の後の公共圏論の源泉となっていると思われる。

テイラーは1990年代から2000年代にかけて、公共圏を「政治外的」extrapolitical性格をもつものとして定義している。ここでテイラーが「政治外」と言うときの「政治」は非常に狭い概念であり、実際には政治権力を意味する。彼にとって公共圏は世論形成の場でもあり、権力に対する市民社会の圧力を構成する⁽¹²⁾。さらに、全国的で大きな公共圏が下からの「地方の公共圏」local public spheresや「より小さな公共圏」smaller sphereに支えられることによって「入れ子状の公共圏」nested public sphereが形成されなければならないとしている⁽¹³⁾。こうした権力に対する抑制としての社会の構想は、青年テイラーの思想と軌を一にするものと思われる。

本報告は、主には、従来の研究においてあまり開拓されてこなかったところの、テイラー青年期の政治哲学の解明を目的とした。そこで、一方では、まだ明らかにされていなかった面を究明したのであるが、他方で、後期テイラーの哲学について、本格的に研究する課題を残しており、この点については、今後の仕事としたい。

注

- (1) 本報告は、以下の論文の一部を基礎としている。梅川佳子「チャールズ・テイラー政治哲学の形成 (1956-1970年)」博士論文 2013年12月、「名古屋大学学術機関リポジトリ」博士論文(法) ; <http://ir.nul.nagoya-u.ac.jp/jspui/handle/2237/19947>
- (2) Robert N. Bellah, “Confronting Modernity: Maruyama Masao, Jürgen Habermas, and Charles Taylor” in Michael Warner, Jonathan VanAntwerpen, and Craig Calhoun (eds.), *Varieties of Secularism in a Secular Age*, Harvard University Press, 2010, pp.43, 47.
- (3) Ibid., p.38.
- (4) Ibid., p.42.
- (5) トクヴィル主義の第3の側面に関しては、注(1)の博士論文に詳述。
- (6) Charles Taylor, “Clericalism”, *Downside Review*, 78-252, 1960.
- (7) Ibid., pp.167-168.
- (8) Charles Taylor, *The Explanation of Behaviour*, Routledge and Kegan Paul, 1964.
- (9) Charles Taylor, *The Pattern of Politics*, McClelland and Stewart, 1970 ; Charles Taylor, “From Marxism to the Dialogue Society” in Terrey Eagleton and Brian Wicker (eds.), *From Culture to Revolution : The Slant Symposium 1967*, Sheed and Ward, 1968.
- (10) Charles Taylor, “From Marxism to the Dialogue Society” in Terrey Eagleton and Brian Wicker (eds.), *From Culture to Revolution : The Slant Symposium*, 1967, Sheed and Ward, 1968, p.176.
- (11) Charles Taylor, *The Pattern of Politics*, pp.126-127.
- (12) Charles Taylor, *Modern Social Imaginaries*, Durham and London, Duke University Press, 2004.
- (13) Charles Taylor, *Philosophical Arguments*, Cambridge USA, Harvard University Press, 1997, pp.279-280.

グラムシにおける二つの「倫理国家」概念 ——「完全な国家」と「規制された社会」

千野貴裕（早稲田大学／欧州大学院）

一 はじめに

「倫理国家 (stato etico)」という奇妙な概念がイタリア思想史上に存在する。本報告は、二十世紀前半のイタリアを代表する思想家であるアントニオ・グラムシ (1891-1937) が、この概念を、「完全な国家 (stato integrale)」と「規制された社会 (società regolata)」という二つの意味で用いていることを論じる。先行研究においては、グラムシの「倫理国家」概念は、かれのマルクス主義的無階級社会の素描である「規制された社会」とほぼ例外なく同一視されてきた。この同一視は、かれの進歩的全体主義の現れであり、理論的な弱点であるとする見方 (Bellamy and Schecter 1993: 125-6 など) だけでなく、その反対に、この概念が、民衆の集合的意志の「普遍的」であると同時に「開かれた」表現であり、かれの民主主義思想の強さであるとする見方 (Golding 1992: 111-8 など) にも共有されてきた。さらに、グラムシの非マルクス主義的側面を強調するロ・ピパロは、「規制された社会」がグラムシ思想のなかで重要でない周辺的部分であるとするものの、この同一視を共有している (Lo Piparo 1979: 150n1)。こうした共通理解に対して、本報告は、グラムシが倫理国家を二つの意味において用いていたことを明らかにする。

第一に、グラムシは倫理国家に「国家」としての意味を与えている。グラムシは、国家機構が本来もつ「暴力」のみならず、かれが市民社会に割り当てた、民衆の「同意」を創出することによってこそ、近代国家における統治が可能になると考えた。言い換えると、近代国家は、暴力装置としての狭義の国家だけでなく、現在の統治に対する民衆の同意を獲得する市民社会があつてこそ成り立っている。こうした意味での近代国家、つまり、「完全な国家」は、民衆が受け入れる道徳的エートスの創出を国家自らが行うという意味で、「世俗国家」を意味する。この議論の背景として、グラムシはイタリア民衆の道徳的エートス創出の過程におけるカトリック教会の役割が大きいことを認識していた。したがって、教会からエートス創出の役割を奪うことが、「完全な国家」としての近代イタリア国家の重要な課題となる。グラムシは、イタリアにおける「文化資本」の大きな格差がエリートと民衆の階層を固定していることに注目した。つまり、イタリアの場合、民衆とエリートの文化が切り離されており、両階層は断絶している。民衆が新しいエリートとなり、また新しい国民の道徳的エートスを創出するためには、かかる文化資本の差を超えなければならない。こうして、文化資本のギャップを埋めることで、新しいエリートが民衆からリクルートされることが可能となり、新しい「同意」、新しい「道徳的エートス」が創出される。こうしたエートスによって、新しい民衆とエリートの関係（つまり、新しいヘゲモニー）が構築されるとグラムシは考えた。

しかしながら、第二に、グラムシは、以上にまとめた「完全な国家」という意味の「国家」とは異なる、「規制された社会」としての「倫理国家」も提示している。「規制された社会」到来の予想は、(1) 経済体制が次第に計画経済へと移行するだろうということと、また (2) それは人間が本性上何らかの意味での「順応主義者」であるので、社会的な規範を（外的な強制に依らず）い

ずれば完全に内面化するだろうという、歴史主義的想定と人間観という二つの前提から導き出されている。グラムシは、このような歴史的発展の典型例をアメリカにおける「フォーディズム」に見る。アメリカは、欧州と異なって歴史が浅いことにより、生産の合理化が比較的容易であった。というのも、欧州の「市民社会」に見られる、過去の遺物たる寄生階級（大知識人、官僚、聖職者、地主など）が存在しないからである。アメリカにおけるフォーディズムの原理、つまり労働者の私生活（飲酒などの悪癖の制御、秩序ある性生活、時間によって労働することなど）を管理することで高い生産性を得るという原理は、来るべき合理化された経済を予示するものであった。このような楽観的な未来予測の上に成り立つ「規制された社会」では、経済の発展によって政治のあり方が規定されるという、いわゆる「マルクス主義」的な、下部構造が上部構造を決定するという図式が見て取れる。

以上のように、グラムシの倫理国家概念を検討することで、グラムシ思想の大きな二つの枠組みを明らかにすることができるだろう。一方でグラムシは、「政治階級」と「民衆」の二区分というエリート民主主義的前提に立ちつつも、前者の成員を後者から継続的に補充することにより、イタリアの社会的流動性を増進させるという企図をもっていた。しかしながら、他方では、かかるエリート民主主義的提案と、かれがもつ楽観的マルクス主義的信条が——かれは十分に意識していないものの——矛盾する関係にあることも同時に明らかになるだろう。一方においては、政治階級と民衆の区別がされた上で、万人が統治に「参画できる」ことが重要であったのに対して、他方においては、政治階級と民衆のあいだの区別が消滅し、万人が統治に「参画する」ことが目されるのである。このように、グラムシの倫理国家概念の二面性は、かれの思想の大きな枠組みを反映しているのである。

二 イタリア思想史における倫理国家

「倫理国家」は、同意と強制、あるいは国家と教会という二つの対立する要素を架橋することを目指す概念である。この概念は、統一後のイタリア国家の課題を反映したものであった。つまり、統一イタリアは強制力のみで依拠した「法的な」意味での国家でしかなく、多様な言語、慣習、法体系が錯綜する「現実の」イタリアから乖離しているという課題である（Bellamy 1987: 4-5; 1990: 314）。イタリア国家はその統治に対する民衆の「同意」を、つまり民衆の基本的な考え方（エートス）を掌握することによって、「法的な」イタリアと「現実の」イタリアを一致させる必要を理解していた。換言すると、イタリア人をどのように作るか、という課題は認識されていたものの、未完のままだったのである。イタリア国家がこのような状況にある一方で、民衆にエートスを提供し続けていたのはカトリック教会であった。ローマ併合に見られるイタリア国家の非妥協的政策に対抗して、教会はカトリック教徒がイタリア国家の国政選挙に参加することを禁止した。一九二九年のコンコルダートが成立するまで、あるいはそれ以後も、国家と教会は民衆のエートスを形成する機能をめぐる闘争を続けていたのである。こうした状況にあって、「倫理国家」は、イタリア国家がいかに「倫理」すなわち民衆のエートスを獲得しうるかをめぐる論争的な概念であった。

しかし、この架橋の仕方をめぐっては大きく分けて二つの方法が提起されていたと思われる。本稿が主要な「倫理国家」論者として挙げる、ベルトランド・スパヴェンタ、ベネデット・クロッチェ、ジョバンニ・ジェンティーレは、イタリア民衆のエートスの獲得の必要性を「倫理国家」概念において表明するものの、その内実はそれぞれ異なるものであった。三者とも、教会が代表する精神的（宗教的）領域に対して世俗的領域をイタリア民衆のエートス創出の場所として擁護する点では一致する。しかし、スパヴェンタとジェンティーレは世俗的領域が国家に体现されるとする一方で、クロッチェはあくまでそれぞれの個人が世俗的領域を体现するとしたのである。ここでは、ジェンティーレとクロッチェの違いについてとくに検討する。クロッチェは、国家の実態は諸個人の活動であるとして、国家を実体的にはなく唯名論的に捉えた。かれによれば、個人こそが倫理的義務の追求を行い、内在主義的な道徳を達成する主体であって、倫理国家とはそうした諸個人の道徳的活動の総体に他ならない。このようにして、クロッチェは、一方で教会の超越論的な道徳を退け、他方で国家に道徳が具現化されると見なす国家の実態化を退けている。その反対に、ジェンティーレは、道徳の主体は国家であるとする。教会の超越論的性格を批判する点ではクロッチェと軌を一にしつつも、かれは、すべての諸個人が現実の国家によって統合されることによるのみ道徳が実現すると論じた。ジェンティーレは、民衆は教育を通じて、自らが国家の一部であるというエートスを発展させると考えた。かれによれば、宗教的段階は哲学的段階によって乗り越えられるのであり、このプロセスは教育を通じて民衆に与えられるのである。要するに、クロッチェが国家と道徳の領域を区分した一方で、ジェンティーレは前者の優越のうちにこの二つの領域が統合されるとしたのである。二つの異なる領域を区分するか、それとも統合を目指すかという差異は、以下に検討するように、グラムシにおいても見ることができる。

三 「完全な国家」としての倫理国家

グラムシは、暴力としての国家という見方が現代国家の特質を捉えていないと考えていた。国家は強制力としての暴力だけでなく、統治に対する民衆の同意を獲得する機能をもっており、「市民社会」という空間に現れる後者の機能こそが、現代における国家の統治を成り立たせているのである。つまり、単なる暴力装置としてではなく、幅広い市民社会の機能を含んだ現代国家こそ、グラムシによる倫理国家の第一の定義である「完全な国家」である。

指導階級が民衆と安定した関係を取り結ぶことによって、民衆の同意が獲得されている状態のことを、グラムシは「ヘゲモニー」と呼んだ。同意を獲得するための機能としてとくに注目されるのは、市民社会のもつ教育的機能である。グラムシによれば、互いに能動的な相互関係としての教育的関係は、社会総体のなかに存在している。つまりそれは「知識人と非知識人の、統治者と被統治者の、エリートと追従者の[...]あいだ」に存在しており、「『ヘゲモニー』の関係はおしなべて必然的に教育的関係」であるとされる（Q10II § 44: 1331/選 4: 271）。

しかしながら、このような統治者と被統治者、指導階級と民衆の関係は、あらかじめ担保されているものではない。グラムシは、教育に関係する問題を「完全な国家」、つまり近代国家であるイタリアにおいて、指導階級と民衆の安定した関係を形成するための課題として提出した。民衆

の常識的世界への浸透力を強める教会に対抗して、当時の思想家たちは世俗的エートスを構築する手段を教育に求めた。例えば、ジェンティーレの教育改革は、宗教教育の影響力を弱めることによって、世俗的な国家を民衆のエートス創出の制度とする企図をもっていた。その要諦は、初等教育で宗教を教え、中等教育で哲学を教えることによって、神話的な宗教は合理的な哲学によって超克されるだろう、というものであった。しかし、グラムシはジェンティーレの基本的な想定を疑問視する。ジェンティーレが想定しているのは、すべての子どもに哲学による宗教の超克が起こるということであった。けれども、実際はこうした超克がすべての子どもに起こるわけではない。つまり、ジェンティーレに欠けていたのは社会学的な視点であった。ジェンティーレと異なって、グラムシが重視するのは、指導階級と民衆の（われわれの言語で言えば）「文化資本」の差である。グラムシは、教育を論じた一節において、主として家庭環境に由来する子どもたちの差——これによって教室に入る以前に大きな差を生じさせるもの——を剔出している。このグラムシの視点は、激しい階層化と低い社会的流動性によって特徴付けられていた当時のイタリア社会を反映したものであろう。

知識人論に関するまとまったノートで、かれが教育について論じていることはあまり注目されてこなかった。このノートのなかで、かれは職業学校を「社会的な格差を永続化させるだけでなく、それを中国的形態で固定化する」（Q12§2: 1547/リ: 396）と批判した。グラムシが提案するのは、そのような区別をしない単一学校である。この単一学校では、子どものあいだの「文化資本」的な差異を埋める様々な工夫（例えば寮生活）がなされる。こうした教育を通じて、社会的流動性の低さを超克し、イタリアの指導階級の成員を幅広い階層からリクルートすることが可能になるとグラムシは考えた。このことによって、自由主義期からのイタリア議会主義が失敗した結果生まれてしまった、指導階級と民衆の断絶を癒し、民衆の統治への同意を新たに獲得することで、両者間にヘゲモニー関係を構築することができる。このように、「完全な国家」である現代国家の統治は、幅広い市民社会の同意形成的機能抜きではありえない。グラムシは、とくに教育の機能に注目することで、イタリア指導階級の刷新とヘゲモニーの再生の可能性を見たのである。重要なことには、ここでは、指導階級と民衆というエリート民主主義的な区分が存在しているものの、グラムシは、両者の成員が変更可能であると考えている。むしろ、指導階級と民衆の成員が世代を超えて硬直化したからこそ、同意の危機、ヘゲモニーの危機が生まれたのであった。かれは、この問題を乗り越えるための鍵を、教育を通じた社会的流動性の向上に見たのである。このように、「市民社会」をも含んだ幅広い意味での現代国家、つまり「完全な国家」が、倫理国家の第一の定義である。

四 「規制された社会」としての倫理国家

他方で、グラムシは倫理国家を「規制された社会」と同一視している箇所も見られる。「国家-強制の要素は、規制された社会（あるいは倫理的な国家ないし市民社会）の諸要素が顕在化するにつれて、徐々に消滅していくものと想像できる」（Q8§66: 1763-4/君: 288）。このような未来社会の構想は、二つの前提の上に成り立っている。第一に、経済体制が次第に計画経済へと移行するだ

ろうということが想定されており、第二に、人間が本性上何らかの意味での「順応主義者」であるので、人間は強制なしに、つまり自発的に社会的な規範を内面化していくようになるという前提が想定されている。グラムシは、このような歴史的発展の典型例をアメリカにおける「フォーディズム」に見る。アメリカは、欧州と異なって歴史が浅いことにより、生産の合理化が比較的容易であった。というのも、欧州の「市民社会」に見られる、過去の遺物たる寄生階級（例えば、大知識人、官僚、聖職者、地主など）が存在しないからである。アメリカにおけるフォーディズムの原理、つまり労働者の私生活（飲酒などの悪癖の制御、秩序ある性生活、時間によって労働することなど）を管理することで高い生産性を得るという原理は、来るべき合理化された経済を予示するものであった。このような楽観的な未来予測の上に成り立つ「規制された社会」においては、経済の発展によって政治のあり方が規定されるという構図、つまり、下部構造が上部構造を決定するという構図を見て取ることができる。

五 結論

本報告が論じたように、グラムシにおける「倫理国家」概念は「規制された社会」と必ずしも一致するものではない。「完全な国家」としての倫理国家においては、市民社会の主要要素として捉えられたのは教育である。教育を通じて目指されたのは、社会的流動性の向上であった。統治に対する民衆の同意を再び得るために、指導階級の成員を民衆的要素から獲得することが目指されたのである。これに対して、「規制された社会」としての倫理国家においては、市民社会における古い社会の堆積物の集合としての側面もまた示されていた。

また、グラムシの倫理国家概念の検討を通じて、グラムシ思想における二面性を明らかにすることができるだろう。一方でかれは、実証的な分析に基づいて現実的な改革の提案をしつつも、他方では抽象的なマルクス主義的枠組みに乗っ取って将来社会を構想していた。端的に言って、前者においては、指導階級／民衆というエリート民主主義的な区分が前提にされる（「万人が統治に参画しうる」）のに対して、後者においてはこの区分が消失しているのである（「万人が統治する」）。

参考文献（この要旨の中で触れたものみ）

- Gramsci, A. (1975) *Quaderni della carcere: Edizione critica dell'Istituto Gramsci*, a cura di V. Gerratana, Torino: Einaudi.
- Bellamy, R. (1990) 'Croce, Gramsci, and the Italian Political Tradition', *History of Political Thought*, 11(2), pp.311-337.
- Bellamy, R. and Schecter, D. (1993) *Gramsci and the Italian State*, Manchester: Manchester University Press.
- Golding, S. (1992) *Gramsci's Democratic Theory*, Tronto: University of Tronto Press.
- Lo Piparo, F. (1979) *Lingua, intellettuali, egemonia in Gramsci*, Bari: Laterza.

※ 詳細な参考文献は当日配布する報告原稿に付します。

明治政府による官僚の発言に対する規制について —地方官会議における木戸孝允と神田孝平の対立を中心に—

南森茂太（関西学院大学大学院研究員）

1. はじめに

明治初期にあって幕府の洋学研究と教育の機関であった開成所出身の洋学者たちが日本の「近代化」に果たした役割はきわめて大きい。彼らの多くは官僚として明治政府に出仕し、自らが有する欧米の新知識を政府の政策立案に役立てたからである。加えて、彼らはこれらの新知識を新聞や雑誌といった揺籃期にあったメディアを有効に活用して普及することにも努めている。当初、明治政府は新知識の紹介者である洋学者系官僚の活動に対して特に制限を加えることなく、また新聞や雑誌というメディアについても「近代化」のために必要なものとして積極的に育成しようともしていた。

だが、このような官僚たちの職務を超えた活動は政府に対してマイナスの影響を与えることもあった。というのは、官僚のなかには欧米の新知識を紹介するにとどまらず、自らが持つ政策についての意見を、政府の政策決定についての過程を明らかにしながら公表するようになっていったからである。このことはときとして国内外の明治政府に対する不信感を醸成することになる。そのため、明治8(1875)年になると政府は新聞・雑誌に掲載する記事の内容などを規制するための法令として「讒謗律」、「新聞紙条例」を公布した。

「讒謗律」、「新聞紙条例」の成立には上述のような経緯がある。そのために、これらの法令は主に『日新眞事誌』をターゲットとし、政府批判を展開する新聞・雑誌を「弾圧」するためのものと理解されている。また、この起草、制定、執行に深くかかわった人物としては内務卿大久保利通を筆頭に、その腹心とも言うべき伊藤博文、井上毅、尾崎三良の名がしばしば挙げられる。他方で、これらの法令の公布に木戸孝允が重要な影響を与えていたことはあまり知られてはおらず、むしろ彼はこのような政府による新聞・雑誌の「弾圧」に否定的であったとさえ捉えられることがある。しかし、当時地方官会議の議長であった木戸は、新聞社に会議を傍聴させることを願い出る地方官への対応に苦慮しており、兵庫県令神田孝平がこのような地方官の動きを扇動している、と神田への強い警戒心をあらわにしている。というのは、神田が自らの政治・経済論を積極的に新聞・雑誌に公表し、他の地方官にきわめて強い影響力を有していたからである。このことがあり木戸は「新聞紙条例」の法令を早期に公布することを伊藤に促している。

また、政府は上述の2つの法令を公布してから後に、官僚が政務にかんすることを新聞・雑誌に公表することを禁止する「明治8年太政官達第119号」を通達している。これらのことからみれば「讒謗律」、「新聞紙条例」は新聞・雑誌に対する規制という側面に加えて、官僚の発言を制限しようとする側面があったとの理解が可能になる。本報告では、木戸と神田の関係を中心に、政府が言論を規制する諸法を整備するもうひとつの過程を明らかにすることを目的とする。具体的には、木戸と神田の政治論、両者の新聞・雑誌に対する態度の共通点と相違点、両者の地方官会議開催直前と会期中の動向を紹介・考察し、なぜ木戸が神田に強い警戒心を抱くようになったのかを浮

き彫りにしつつ、この事例から政府が官僚の発言に対して規制を加えようとした意図を明らかにする。

2. 木戸と神田の政治論の共通点

木戸と神田の政治論は次の4点で共通する。第1に、両者は議決(立法)機関と執行(行政)機関の権限を明確に分離し、前者が政策の決定を、後者がその執行を担う政治体制の確立を論じていることである。木戸はこのことを「立法・行政に関する意見書」(明治4〈1871〉年)や「憲法制定の建議書」(明治6〈1873〉年)で明確にしており、また神田は「明治6年兵庫県487号」を通過して以降、兵庫県内に「町村會」、「區會」、「縣會」の順で「民會」を開設し、これらの議決機関が政策決定をおこない、行政吏である「區長」や「戸長」がそれを執行するという政治体制の確立に尽力している。

第2に、両者は議決機関の政策決定には原則として「民意」が反映されなければならないという考えを有している。木戸はこのことについても「立法・行政に関する意見書」と「憲法制定の建議書」とで言及している。それゆえ、現状の立法過程を「君主の英斷」を「一致協合せる民意」に代替しているに過ぎないと捉え(木戸[1873]1931, 122), 「人民」が「智識」の「進歩」により「自主自由の權」を得ようとし、「下院」を開設して「國民名代」となって「政府の議」に加わろうとすることは政府であっても「枉制するの理」がない(木戸[1871]1931, 61), という考えに彼は到達できるのである。神田もまた「日本國當今急務五ヶ条の事」(慶應4〈1868〉年)を公表してから後は一貫して政策決定には「國人」の「説」が繁榮されなければならないという考えのもとで議会制度の導入を主張し続ける。

第3に、両者は「政府」と「人民」のあるべき関係について同様の見解を有している。木戸は「町村會速行并に國會開設に関する意見書」で「政府は人民の爲に設くるところにして人民は政府の使役に供する者に非ず」(木戸[1876]1931, 166), とする。神田もまた「財政變革ノ説」(明治7〈1874〉年)で「人民ハ給料ト費用ヲ出シテ政府ヲ雇ヒ政ヲ爲サシムル者」であり、「政府ハ人民ニ雇ハレ給料ト費用ヲ受テ政ヲ爲ス者」である(神田[1874b]1976, 1), と論じた。

第4に、両者はともに議会を最小の行政単位から順に開設することを主張している。木戸は「町村會速行并に國會開設に関する意見書」でこの考えを明確にし、神田は実際に兵庫県で「町村會」を最初に開設し、その後「區會」、「縣會」の順で議会を設置していくことを指示している。また県下の意見を取りまとめた後に地方官會議に出席したことは、この會議を「民選議院」に代替するものと位置づけようとする彼の考えに基づいての行動である。

3. 木戸と神田の政治論の相違点

木戸と神田の政治論は上述のような共通点が見られるものの、以下の4点で両者の考えは大きく異なっている。第1に、両者の「憲法」の制定をめぐる手順についての考えである。木戸は「民選議院」の開設がなくとも「憲法」を制定できると考える。他方で、神田は渡邊昇に宛てた「愚見十二條」(明治6〈1873〉年)と題する建議書のなかで「御國律」、すなわち憲法は「外國」のように「君民約条ノ体裁」が採用されることが望ましい(神田 1873, 1), と述べる。神田が言うように「君」と「民」

とが「約」を交わすためには「會議」の開設が必要であり、それゆえに彼は「民選議院可設立ノ議」(明治7(1874)年)で「政府」と「人民」が「約」を締結しなければ、政府には租税を徴収する「正當ノ權」が発生しないという観点からではあるが(神田[1874a]1994, 264), 「約」を取り交わす場としての「民選議院」早期開設を神田は主張する。

このように憲法を制定していく手順についての神田と木戸との考えが異なった背景には、両者の議会制度が成立する過程についての理解の違いがある。このことは両者の政治論の第2の相違点である。神田は「民選議院」を開設する必要があることを逆説的に論じた「民選議院ノ時未タ到ラサルノ論」(明治7(1874)年)と題する論文で、「民選議院」の開設は「君主專權」から「君民分權」へと「國體」が変化するときであり、日本では「朝廷」が「權」の半分を譲ることでこの改革が成し遂げられると述べる(神田[1874d]1976, 3)。というのは、「我國人民」は「淳良」であるがため、外国人のように反乱によって「朝廷」からの「條約」をえようとはしないと認識するからである(同上, 3)。他方で、木戸は議会の開設要求は「人民」から起こるものであると考え、彼は「人民」の参政により「君主」制が揺らぐことへの対策についても十分に考慮する必要があると考える。木戸が現状の「君主獨裁」体制のもとで「上院」の開設、憲法制定を実施することを主張したのは、「人民」が国政に参加した後も「君主」制を維持するための対策を講じておく必要があるとの危機感に基づいたものである。

第3に挙げることができるのは、両者の「民選議院」を開設する時期についての考えの違いである。神田は「衆説」を政策決定に反映させることが「民心」を一致させるために必要であるという考えや、課税には「民」と「政府」とが議会を通して「契約」を締結することが必要であるという考えなどから「民選議院」の早期開設を説く。それゆえに、彼は「人民」の「智識」を問題視することなく、むしろ納税者の代表が議会での予算編成・審議に加わることが、彼らの「國事ヲ憂フ心」を醸成すると考える。他方で、木戸にとっては「國會」は「人民」の「智識」が「昇進」した後に開設されるべきものだと考えており、神田のように「愚民」觀を払拭していたわけではなかった。

さらに、両者の想定する地方議会の議論が及ぶ範囲も大きく異なる。神田は「財政變革ノ説」で述べるように、歳入予算の審議については国のみならず地方レベルの議会でもおこなうべきものとする。それゆえに、彼は地方官會議で「民會」での議論が「大政」へ及ぶことを禁じようとする法案の審議に際して、「縣會」であっても議論は必ず「大政」に「論及」するので、もしこれを避けようとするれば、一言の議論も不可能となってしまう(地方官[1875d]1928, 329)、と反対意見を述べている。他方で、「君主」制を将来的にも維持していくことを最重要課題と考える木戸は、「憲法」が定まらない状況下で「民會」での議論が「大政」へ及ぶことは受け入れられるものではなかった。そのため、議論の範囲を限った「町村會」の開設のみが現状では彼に容認されるものとなった。このことは木戸と神田の政治論の相違の第4点である。

4. 地方官會議開催直前と初日の木戸と神田の動向

ただし、これらのうち第1から第3までの相違点は神田がそれまでに公表した論文の内容からも十分に推察することができ、また第4点目は地方官會議で「地方民會」にかんする議案の審議が

はじまってから明らかになるものである。それゆえに、政治論の違いのみで木戸が神田を危険視したのであれば、地方官会議の開催以前からもこのような評価を抱き、そのことを日記や書簡で示唆するはずである。

ところが、地方官会議の議長職を拝命してから会議が開催されるまでに木戸が神田の名を日記や書簡に記述したのは1度だけで、それも明治8(1875)年6月16日に木戸自らが神田のもとを訪れたときのことである。このときは神田が不在であったため(木戸[1875e]1933, 197)、両者の面会は実現することはなかった、木戸は自らの政治論とある程度類似する考えを持ち、かつ地方官に影響のある神田に会議での協力を要請しようとしていた可能性がある。

木戸と神田との面会が叶わなかったことにより、両者は互いの意見を共有する機会を逸したまま地方官会議開催初日を迎えることになる。このことがあつてか、会議が開会された6月20日の日記で木戸は「今日憲法、規則等に付草創の事に付議員中種々の議論あり。兵庫縣令神田孝平等尤論ず。雖然元來此議院なるものは憲法中より生出せしものに付、元より容易に不經經驗、不經順序、不能動。議長の職においてもこれを准守を旨とす。論じて其議ヲ退けり」(木戸[1875d]1933, 198)、と会議で神田と対立したことを明記する。また、同日付の久保通宛の書簡でも神田が「民撰議院家」であることと、地方官たちによる「新聞屋」の傍聴への要求を「主謀」している可能性があることに対して警戒心を露わにしている(木戸[1875b]1933, 148)。つまり、木戸は会議初日の神田の発言を聞き、その意見のうち自らのものと異なる部分を強く意識するに至ったと推測できる。

神田のどのような発言が木戸との対立を生む原因となったかを地方官会議の議事録である『地方官会議日誌』から明らかにすることは不可能である。というのは、この日誌には議案の審議がはじまった明治8(1875)年6月22日以降のものしか地方官たちの発言が記載されていないからである。

とはいうものの、次のいくつかのできごとは木戸が神田に対して警戒心を抱く契機として指摘することができよう。第1に、神田の地方官のなかでの影響力の大きさである。地方官会議の初日におこなわれた幹事選で神田は最多の得票数(39票)を集めて幹事長に選出されている。出席した地方官は60名(全地方官数は62で、初日は2名が欠席)であり、得票数2位で幹事に選出された中島信行(神奈川縣令)の獲得票数は21票、同3位で同じく幹事に選出された柴原和(千葉県令)の獲得票数は17票で、神田のみが過半数以上の票を獲得している。

第2に、神田が地方官たちの人気を集めるという結果を生んだのは、彼が新聞・雑誌を通して自らの考えを公表していたことである。神田は自らがおこなう県政の内容をしばしば『日新眞事誌』誌上に公開し、同誌や『明六雑誌』で自らの政治・経済論を明らかにしていた。つまり、彼は官僚であるとともに、新聞や雑誌といった揺籃期にあったメディアを有効に活用して自らが持つ新知識や考えを普及させる卓越した思想家であった。この結果を受けて木戸は神田の知名度と他の地方官たちに与える影響力の大きさが群を抜いていることを痛感したと思われる。それゆえに彼は久保宛ての書簡で、神田が「政府之束縛を相論」じ、これが「少しは波及候氣味」である(木戸[1875h]1933, 150)、と報告した。

新聞、雑誌と神田とのかわりには開成所時代に端を発し、彼は同僚である柳河春三による『中外新聞』や『西洋雑誌』、辻理之助などによる『遠近新聞』にしばしば論文を寄稿している。また、兵庫県令時代には三木善八に新聞の発行を勧め、明治5(1872)年5月に『神戸港新聞』を創刊させている。神田がこの新しいメディアを積極的に利用し、また育成しようとしたのは、「人民ノ風習」を好んで「國事ヲ論」ずるよう導こうとしていたからに他ならない(神田[1874b]1976, 3)。つまり、彼は納税者に選挙権を与えるのみならず、その代表者の議会での審議内容が広く伝わることで「開化」を促進する重要な手段と捉えていたのである。

木戸もまた新聞を近代化のためには重要な媒体と考えている。それゆえに彼もまた青江秀や山県篤蔵を支援して明治4(1871)年5月に『新聞雑誌』を創刊させている。ただし、その後、木戸の新聞に対する考えは微妙に変化することになる。というのは、政府内部の情報が新聞によって広まることで世論が紛糾し、これにより政府に対する不信が強まることしばしばあったからである。たとえば、明治6(1873)年5月に予算編成を巡って大蔵省と他の省が対立し、大蔵大輔井上馨と大蔵権大丞渋沢栄一が辞職に追い込まれた際に、両者が『日新眞事誌』に当時の財政危機を克明に記述した建言書を漏らしたことで、日本の財政についての内外の不信を増大させることになった。このとき木戸は洋行中であつたが、帰国後に発生した明治六年の政変についても『日新眞事誌』が論説で取り上げ、その後、これに多くの新聞が追随していたこともあり、彼は伊藤に宛てた書簡で「逐々人之忠告に日新眞事誌と申新聞、隠然世間を扇動いたし當政府をませやかし候と申候。日本新聞之規則は此人民之迷はぬ丈け之趣向に被相立度、學者之設も有之申候」と不快感を表明している(木戸[1873b]1931, 100)。つまり、木戸は新聞で展開される批判が政府に対する国内外の不信を醸成する作用があることも意識するようになった。

この意識を持ち続けたまま木戸は地方官会議に臨み、それゆえ地方官たちが「種々口實を以新聞紙屋傍聴」の許可を願い出ることを重大な問題と受け止める(木戸[1875c]1933, 150)。他方で、神田の開院初日の発言は不明ではあるものの、兵庫県政の内容などをしばしば『日新眞事誌』に掲載させていたそれ以前の行動から推察すれば、「新聞紙屋傍聴」を積極的に願い出た可能性は高い。加えて、彼はこの会議に参加するにあたり県内の意見の取りまとめをおこなう際に、自らは「管内人民の総代理」と表明する。そのため、彼にとって会議の内容はいち早く広く「人民」に伝えるべきものと捉えられていた可能性もある。このような神田と木戸とのあいだにできた「溝」は容易に埋められるものではなかった。

5. 結び

結局、地方官会議の会期中である6月28日に「明治8年太政官布告第110号」として「讒謗律」が、「明治8年太政官布告第111号」として「新聞紙条例」が公布され、政府による新聞への規制が強化される。「新聞紙条例」では「院省使廳ノ許可ヲ經スシテ上書建白ヲ載スル」ことも禁止する(第16条:「明治8年太政官布告第111号」)。この条文は官僚の著述活動、とくにこれまで新聞・雑誌を有効に活用してきた神田の活動を大きく妨げることになる。というのは、神田が公表した論文の多くは建議書を下敷きにしたもので、この「条例」が拡大解釈されれば神田は罰則を科せられ

ることになるからである。さらに7月7日には「凡ソ官吏タル者、官報公告ヲ除クノ外、新聞紙・雑誌・雑報等ニ於テ、私ニ一切ノ政務ヲ叙述スルコト不相成候條、此旨相達候事」（「明治8年太政官達第119号」との通達がなされる。ここにおいて神田をはじめ多くの官僚たちは、その職にある限り、自らの政治・経済論を公表することが不可能になったのである。

【参考文献】

神田孝平. 1873. 「愚見十二条」(渡邊清宛建言書：早稲田大学所蔵).

一. [1874a]1994. 「民選議院可設立ノ議」『日新眞事誌』第3周年第118号, 『日新眞事誌』(複製版)6, ペリかん社.

一. [1874b]1976. 「財政變革ノ説」『明六雑誌』(復刻版)第17号, 立体社.

一. [1874c]1976. 「民選議院ノ時未タ到ラサルノ論」『明六雑誌』(復刻版)第19号, 立体社.

木戸孝允. [1871]1931. 「立法・行政に關する意見書」木戸公傳記編纂所編『木戸孝允文書』8, 日本史籍協會.

一. [1873a]1931. 「憲法制定の建議書」木戸公傳記編纂所編, 同上書.

一. [1873b]1930. 「伊藤博文宛書簡」(明治6年11月20日), 木戸公傳記編纂所編『木戸孝允文書』5, 日本史籍協會.

一. [1875a]1933. 「木戸孝允日記」(明治8年6月16日), 妻木忠太編『木戸孝允日記』3, 日本史籍協會.

一. [1875b]1930. 「大久保利通宛書簡」(明治8年6月20日), 木戸公傳記編纂所編『木戸孝允文書』6, 日本史籍協會.

一. [1875c]1930. 「大久保利通宛書簡」(明治8年6月20日), 同上書.

一. [1875d]1933. 「木戸孝允日記」(明治8年6月20日), 妻木忠太編, 前掲書.

一. [1876]1931. 「町村會速行并に國會開設に關する意見書」, 木戸公傳記編纂所編, 前掲書.

許容・例外・どうでもよいこと——カントにおける許容法則の意味

網谷壮介（東京大学総合文化研究科博士課程・日本学術振興会特別研究員）

イマヌエル・カントは晩年、それまでの彼の道徳哲学からはありえないようなある概念を導入して法と政治をめぐる議論を展開した。それは許容法則(Erlaubnisgesetz)である。『人倫の形而上学の基礎づけ』や『実践理性批判』の観点からは、道徳法則(定言命法)は何かを義務としてなすかなさないかのいずれかしかなし命じない。しかし『永遠平和のために』や『人倫の形而上学・法論』では、重要な場面で、命令・禁止とは別に、許容されている行為が取り上げられて論じられる。例えば『永遠平和』では、永遠平和のための予備条項のいくつかの執行の延期、あるいは不法な国家体制の持続といったことが許容される。こうしたことはカントの政治思想の持つ柔軟で現実的な性格を——それを彼の厳格な道徳哲学と同一視したりあまりに理想的すぎるとみなす通俗的な見解に反して——明らかにするものである。事実、許容法則において問題になっているのは、法規範の欠けた状態とそれが満たされた状態の間にある暫定的な秩序の領域である。

許容法則の重要性は、1980年代に R. Brandt によって強調されて以来、カント研究者にとって共通認識となってきた。さらにその後 J. Hruschka や B. Tierney らによって思想的に重要な仕事もなされてきた。それによれば許容法則には中世自然法論からドイツ自然法論にいたるまでの長い歴史があり、『法論』での所有権と許容法則の議論は、その歴史を参照すればよりよく理解されるという。とはいえこれらの研究は許容法則をもっぱら所有権論との関係で考察しており、『永遠平和』の議論にまで視座を広げていない。そこで本報告では、カント政治思想における許容法則の意味を包括的に理解するために、許容概念とともに論じられる「どうでもよいこと」に着目し、それをめぐる近世ドイツの議論を参照しつつ、法の源泉の一元化と例外の排除という観点から許容法則を捉え直す。しばしば許容法則は例外を許容するものだとみなされてきたが、それはむしろ政治規範の源泉を理性法に一元化し、政治の領域から例外を排除することを目指している。

1.

許容法則に公刊された著作ではじめて言及されるのは、『永遠平和』(1795)においてである。永遠平和のための予備条項(禁止条項)のいくつかは、「法規則の例外としてではないが、しかしその執行の観点からは、状況に応じて諸権限に関して主観的に拡張され、その実施を延期する許容を含んでいる」(8:347)。それは禁止条項の執行を無期限に延期するためではなく、その執行が性急すぎて、禁止条項の実現に失敗しないようにするための許容である。別の文脈では、劣悪な体制から革命によって非合法的に合法的体制に達したのだとしても、旧体制への復古は許容されず、革命政府が許容される。逆に、他国が専制国家に対してその体制を捨て共和制へ変革するよう要求することは「その国が他国からすぐに飲み込まれてしまう危険があるかぎり」できない。「したがって〔体制変革の〕意図があっても、それでもよりよい時宜をえるまでその実行を遅らせることが許容されなければならない。「これらは理性の許容法則であり、それは、いっさいがおのずから熟していくか平和的な手段で成熟に近い状態までいたるかして完全な変革に至るまで、不正

義に満ちた公法の状態を保たせておくものである」(8:373)。

許容法則が、永遠平和や共和制の実現可能性のために持ちだされているということは明らかである。Brandtによれば、直接のコンテクストとして、一方でフランス革命、他方でオーストリアのヨーゼフ2世の早すぎる改革という、進歩を目指したが失敗してしまった企て、そしてそれらを前にしたプロイセンの改革が考えられる。改革派官僚で一般ラント法の起草者でもあったErnst Ferdinand Kleinは1789年のカント宛書簡の中で、長年の慣習になっている自由の制限を一切廃止することは立法者の義務かどうかと問い、それに否定的に答えてカントに意見を求めた。「[...]思うに、その〔自由の〕使用を留保させておくことは許されうるでしょう。[...]では何をなすべきでしょうか。我々の法律はそうした恣意的な制限に満ちています。[...]これについて何かあなたのお考えを知りたく思います」(11:118)。また、『永遠平和』では許容法則の考察の契機としてオーストリアのWindisch-Graetz伯の名前が挙げられているが(8:348, Anm.)、伯爵はヨーゼフ2世の性急な改革に批判的であり、Brandtによればカントはそれを知っていたと考えられる。政治的激動期にあったプロイセンにおいて、永遠平和や共和制の理念をどのように実現するかという関心のもと、許容法則が論じられていることは明らかである。しかし概念自体はそれ以前の講義でも取り上げられているし、Hruschkaらの示す通りドイツ自然法論の議論を引き継いだものでもある。では、現実介入的な関心の背景にはどのような理論的関心があったのか。

2.

許容法則にしかるべき定義が与えられるのは、97年の『法論』「人倫の形而上学への序論」においてである。(A)「拘束性〔義務〕に反していない行為は許容されている(erlaubt, licitum)。そして対立する命法によって制限されていないこの自由は、権能と呼ばれる。[...]想定されている命法は命令法則か禁止法則のいずれかであり、それぞれ作為か不作為を義務として表す。命令されても禁止されてもいない行為は、単に許容されている(bloß erlaubt)。というのもそれに関しては自由(権能)を制限するいかなる法則も、従っていかなる義務も存在しないからである。そうした行為は人倫的にどうでもよい(indifferens, adiaphoron, res merae facultatis)」。(B)しかし、命令・禁止法則のほかには許容法則が必要だとすれば、「権能はまったくのどうでもよい行為(adiaphoron)には関わらないだろう。というのも、人倫の法則にしたがって考察すれば、そうした行為には特別な法則は何も必要ではないからである」(6:222f.)。

(A)Hruschkaが指摘するように、ここでカントは「許容されている(erlaubt)」と「単に許容されている(bloß erlaubt)」を区別している。許容されている行為には、義務に反していない行為の一切——一方で義務に従った作為・不作為、他方で義務として作為あるいは不作為が規定されていない行為——が含まれる。前者は命令・禁止法則に包摂されるが、後者はカントが単に許容されていると呼ぶ行為であり、許容法則に包摂される。こうした区別はドイツ自然法論のなかですでに議論されてきたものであった。Hruschkaによれば、カントが長年自然法講義で教科書に使っていたGottfried Achenwallは、1754年の著作でどうでもよい行為を法的に単に許容されている行為(actio iuridice permissa dumtaxat)と呼び、その権能を単なる権能(res merae facultatis)

と名づけていた。アッヘンヴァルの画期は包括的な行為の枠組みとして、義務／どうしてもよい行為（義務の不在）、命令された行為／許容された不作為（命令の不在）、禁止された行為／許容された作為（禁止の不在）という3つの対概念を対角線として持つ義務論の六角形を定式化したことにある。(A)の箇所は、まさにこのアッヘンヴァルの定式化を引き継ぐものである。カントにおいても、行為の全領域が、義務として何かをなす行為、義務として何かをなさない行為、義務が存在せず単に許される行為の3つに区分され、それぞれに命令・禁止・許容法則が与えられる。道徳的にどうしてもよいこととは、例えば肉か魚のどちらを食べるか、ビールかワインのどちらを飲むかといったことであり、こうしたことは義務の問題として考えることはできない(6:409)。ところでカントは、理性の定立する法則によって選択意志(*Willkür*)が規定されている状態を自由と呼ぶ。それゆえ、確かにビールかワインかを選ぶことは命令・禁止法則によって規定されているわけではないが、しかしそれが自由な選択意志の行為として認められ、権能が与えられるためには許容法則が必要となる。つまり、許容法則が許容するのは、命令も禁止もされていない偶然的な行為に対する自由・権能である。

3.

(B)しかし、より注意深くみれば、カントが単に許容されたもののなかに、許容法則に該当するものとしえないものを区別していることがわかる。許容法則は「まったくのどうしてもよい行為(*adiaphoron*)には関わらない」。ここでは2つのモーメントが重要である。(a)法論で扱われる行為の総体から *adiaphora* が排除される。(b)他方同時に、許容法則はどうしてもよい行為をどうしてもよいものとは認めない。許容法則のもとで単に許容されている行為は、非 *adiaphora* 化される。

(a) 許容法則のもとにおける単に許容されている行為から、ひいては法論全体から *adiaphora* が排除されるということは、歴史的にみれば重要な一手である。*adiaphora* はストア派によって道徳的にどうしてもよいことを指す概念として用いられたが、後に神学のコンテクストで救済にかかわらない事柄として語られるようになる。激しい宗教対立のただ中であつた初期近代のドイツにおいて、*adiaphora* は論争の火種となりつづけてきた。ルターの死後、皇帝カルル5世が帝国内にカトリックを強要した際、ルター派の指導的な神学者であつた *Philipp Melancthon* は、宗教対立の悲惨を避けるために、カトリックの教会儀式の慣習を聖書では命じられても禁じられてもいないもの、すなわち *adiaphora* として受け入れることを決定した。対して同じルター派の *Matthias Flacius Illyricus* は、アウグスブルク信条(1530)が形成された後でカトリックの教会慣習を受け入れることは信仰の躓きとなる以上それは *adiaphora* とはみなせない、と反論した。およそ100年後、ヴェストファーレン条約以後に *adiaphora* を論争的に用いたのは、*Christian Thomasius* である。「どうしてもよい事柄すなわち *adiaphora* に関するプロテスタント君主の権利」(1697)のなかで、トマジウスは初期ルター的な概念に立ち返り、真の教会は公衆の場での信仰告白や外的な儀式にではなく、信仰者個人の内的な信仰に現れていると主張した。内面の信仰にとって外的な教会は無関係であり、教会に関する一切は *adiaphora* である。世俗の君主は *adiaphora* が国家の平和の維持に抵触しかねない場合には、主権の義務としてそれに干渉しなければならな

い。少し時代を下って、アッヘンヴァルもまた *adiaphora* についていくつか考察を加えている。自然法が命じる共通善の促進に関係しないものは市民的 *adiaphora* であり、主権の支配には従属しない。他方、宗教的に本質的な事柄に関しては主権の支配は及びえないが、宗教的に恣意的な事柄は *adiaphora* であり、それが共通善に関する限り主権の支配に従属する。アッヘンヴァルは、主権に宗教的活動が共通善を害さないかどうかを監視する権利しか認めなかったが、それが共通善に関係するかあるいは市民的 *adiaphora* であるかの証明責任は教会側にあり、それが完全に市民的 *adiaphora* だと証明できなければ、主権は宗教的 *adiaphora* への支配権を持つとした。

adiaphora をめぐって問題になっているのは、それに対する支配の源泉がどこにあるのかということである。*adiaphora* は信仰に関わるがゆえに市民法ではなく教会法に従属するのか、あるいはそれは本来的に神の意志に由来するものではないからこそ市民法に従属するのか、それとも自然法にも聖書にも無関係であるがゆえに何の支配にも従属さないのか。*adiaphora* は法の妥当領域をめぐるせめぎあいの範例(Paradigma)である。カントによって法論から *adiaphora* が排除されたことは、この範例の失効を意味している。自由な行為の一切は理性法によって規定されなければならない、市民的体制において妥当する法の源泉をめぐる争いは根源から防がれる。確かにアッヘンヴァルも主権の支配から市民的 *adiaphora* を解放したが、その外縁は自然法と教会法の境界上にあり、場当たりの判断に拠っている。それに対してカントの場合(『宗教論』第2版(1794))、*adiaphora* は自然法則に基づいてのみ生じるのであり、道徳法則にはなんの関係もなく、それについては命令も禁止も許容も必要はない(6:23, Anm.)。 *adiaphora* を排除することで、市民社会における外的な行為のすべては、理性によって定立される命令・禁止・許容の法に包摂され、行為(統治)は理性法の観点のみから一義的に評価されるようになる。

(b)しかしなぜ許容法則のもとで単に許容されている行為はいつでもよい行為(*adiaphora*)ではないのか。許容法則は、肉か魚かのような、命令も禁止もされていない偶然的な行為に権能を与えるのではなかったのか。しかし『法論』「第1編・私法」の議論を参照すれば、単に許容されている行為をいつでもよいこととして表象するのが、実はミスリーディングであると分かる。むしろ単に許容されている行為は、法の不在、命令・禁止法則という義務の不在として理解されるべきである。だが同時に、法の不在は法を前提にしてもいることもまた明らかである。

カントによれば、何かを自分のものとして持つことが法権利上可能でなければならないとすれば、ある対象を先占した者にそれを自分のものとして持つことが許容されなければならない。これは実践理性の要請であり、許容法則であると言われる。許容法則は「わたしたちが法権利一般の単なる概念からは引き出すことのできない権能、つまり、他のすべての人に、わたしたちの選択意志の対象を使用することを控えさせるという、そうでなければありえない拘束性を課すという権能を与えるもの」である(6:247)。カントは法の普遍的原理を「どのような行為でも、その行為が、あるいはその格率において見られた選択意志の自由が、あらゆる人の自由と普遍的な法則に従って一致することができるならば、正しい」と定めた(6:230)。注目すべき点は、この原理からは所有権のような法的制度については何も情報が与えられてはいないということである。あれやこれやの果物、あれやこれやの土地を持ったりすることについて、法の普遍的原理は命令も禁

止もしない。そこで「法権利一般の単なる概念からは引き出すことのできない権能」を与える許容法則が要請される。しかし、自然状態においては、ある対象を自分のものとして持つことは偶然的で不確実な形でしかできない。自然状態は法が欠落した状態であり、先占者が対象を自分のものだと宣言しても、それは単に一方的・主観的なものにすぎず、他者からの侵害の可能性は消えない。市民的体制(国家)においてはじめて、先占した対象が市民のすべての意志に由来する法によって他者の侵害から守られようになる。したがってさらに、「ある外的な対象を自分のものとして持つことが法的に可能でなければならないなら、主体には〔関係する〕あらゆる他者に対して〔…〕ともに市民的体制に入ることを強要することもまた許容されなくてはならない」(6:256)。

重要なことは、常にカントが「ある対象を自分のものとして持つことが法権利上可能でなければならないとすれば」という前提を付して許容法則を要請しているということである。法の普遍的原理は、法的体制においては規範として機能するが、それ以前の段階、法が不在である段階では沈黙せざるをえない。許容法則が許容しているのは、その沈黙から法秩序の規範が妥当するようになる状態を成立させる行為である。「市民的体制は、単に全ての人にその人のものを保証するだけの法的状態にすぎず、本来的にはその人のものを形成したり、規定したりすることはない。要するに、あらゆる保証は誰かある人のもの〔…〕をあらかじめ前提にしているのである」(6:256)。つまり、自然状態での先占は、命令も禁止もされていない行為であるだけでなく、きたるべき法秩序を予告するものでもあるからこそ許容されている。「普遍的な意志の法則のみに基づいて設立されうる状態を期待し、準備してなされる占有は暫定的に法的な占有であり、対してそれが実現している状態において見いだされるものは確定的な占有である」(6:257)。法権利の確定性を準備するとみなされる行為は、その時点では該当する義務が不在であっても、暫定的なものとして許容される。許容法則のもとにおかれた行為が *adiaphora* でないのは、それが法の永遠の不在のうちにはではなく、きたるべき法の理念を予告する不在のうちに生起するからである。

4.

このように、一方で許容法則のもとにある単に許容された行為から *adiaphora* が排除されることで、市民的体制における法の源泉が実践理性に一元化され、他方で単に許容された行為が法の理念の実現を準備する行為として非 *adiaphora* 化される。このことが意味するのは、カントにおける許容法則は法からの逸脱、法の例外を決して正当化するものではないということである。理性の命じる法則同士が衝突し、その衝突を避けるために法からの逸脱が正当化されるということ、カントは否定する(6:224, 8:300, Anm.)。 *adiaphora* が法則と法則の妥当性の交差する領域をめぐる争いの範例だったとすれば、許容概念はある法に対する例外として別の法の妥当を正当化するために用いられてきた。例えば Christian Wolff は 1721 年の著作で、自然法はすべての人を縛る絶対的な拘束性を持つとしながらも、それが命じる共通善の最大化の原則に従えば、市民法において自然法からの逸脱が許容される場合があると論じている。ヴォルフによれば、より大きな悪や共通善への損害が生じる場合、主権には自然法からの逸脱が許容される。カントにおいて、こうした例外的な統治の権利、主権の緊急権は否定される。と同時に人民の革命権・抵抗権もま

た否定される(8:300)。というのもこれらが権利として認められれば、一方で法の支配への服従からの、他方で統治の規範としての法からの、例外的な逸脱が正当化され、理性法へと一元化された法秩序に矛盾、分裂が生じるからである。

法の不在を例外的に認めるのではなく、許容法則はそれを特有の時間性において法規範のなかに包摂する。『永遠平和』によれば、許容法則において、禁止は「ただ将来の権利の […] 獲得の方法にのみ」関わり、許容は「現在の所有状態」に関わる。現在の状態は「そのときの公論によって」適法的だと認められていたのであれば持続してもよいが、「その非適法性が発見されるとすぐに」改められなければならない(8:347f. Anm.)。確かに、超越的・無時間的な理念からみれば現実には常に反理念的である。しかし許容法則は、現実をそのようなものとしてではなく理念の不在として規定するという仕方で、理念と現実を関係付ける。無時間的な理念から顧みられて露わになった非適法的な現在は、許容法則によって、理念の不在としてかつ適法性がそこから準備されるべきものとして規定されて暫定性を獲得し、他方で理念は将来実現されるべきものとして未来に投射される。許容法則は、理念と現実の和解しえない対立を、未来と現在、確定性と暫定性という時間的連続性へと変位させるのだ。法の正統性の断絶は遮断され、理念の実現へ向けた改革が主権に強制される。カントにおいて政治の本質は、許容法則によって与えられた暫定的な領域のなかで改善を目指して試行錯誤することであり、法外的・例外的な状況で決定を下すことにあるのではない。政治は法の理念の実現を目指して法の理念に従って統治すること、つまり「執行する法論」(8:370)である。adiaphora を法論から排除することによって、理性法は例外なくあらゆる行為・統治を貫通する。その内部で働く許容法則は、法を予告しつつまだそれが不在である状態を暫定的に許容し、そこから確定的な理念へ向けた絶えざる接近を政治に義務付ける。

参考文献(詳細なものは当日配布いたします)

Achenwall, Gottfried, *Ius Naturae*, 6. Aufl, Göttingen: Victor Bossiegel, 1767/68.

Brandt, Reinhard, *Das Erlaubnisgesetz, oder: Vernunft und Geschichte in Kants Rechtslehre*, in ders. (Hg.), *Rechtsphilosophie der Aufklärung*, Berlin: de Gruyter, 1982, S. 233-285.

Hruschka, Joachim, *Das deontologische Sechseck bei Gottfried Achenwall im Jahre 1767*, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1986.

– The Permissive Law of Practical Reason in Kant's Metaphysics of Morals, *Law and Philosophy* (23), 2004, pp. 45-72.

Kant, Immanuel, *Kant's gesammelte Schriften*, (Hg.) die Königlich Preußischen Akademie der Wissenschaften., 1900-. (巻数・ページ数を表記)

Thomasius, Christian, *Essays on Church, State, and Politics*, (ed./trans.) I. Hunter/T. Ahnert/F. Grunert, Indianapolis: Liberty Fund, 2007.

Tieney, Brian, *Liberty and Law: The Idea of Permissive Natural Law, 1100-1800.*, Washington D. C.: The Catholic University of America Press, 2014.

Wolff, Christian, *Deutsche Politik*, (Hg.) H. Hoffman, München: C. H. Beck, 2004.

越境と協調、歴史的偶然性への視座—ザロモン=ドゥラトゥーアとアドルノ—

表 弘一郎 (同志社大学嘱託講師)

第1次大戦開戦の約3ヶ月後に開学したフランクフルト大学は、1919年、経済・社会科学部に社会学・理論経済学講座を設置しF. オッペンハイマーを招聘した。オッペンハイマーは、1921年にその助手となったG. ザロモン (=ドゥラトゥーア) とともに社会学コロキウムを主宰したが、そこには同年に入学したTh. ヴィーゼングルント青年、後のアドルノも参加した。アドルノがW. ベンヤミンと出会ったのもザロモンの社会学ゼミでのことである。1924年に博士号を取得したアドルノは、翌年ウィーンへ移住しA. ベルクのもとで作曲に勤しんだ後、フランクフルトへ戻ってH. コルネリウスのもとで哲学研究を続け教授資格申請論文に取り組むが、彼の助言を受けて撤回することになり、音楽雑誌『アンブルッフ』の編集に携わっている。

こうした1920年代のアドルノの歩みには、哲学と社会学との相互批判の場と解釈できる彼の社会理論の萌芽は容易に見出しがたいように思える。ところが、同時期のフランクフルトは、ザロモンが『社会学年誌 (Jahrbuch für Soziologie)』を編集し(1925-27年)、フランクフルト社会学会を設立する(1927年)など、「ドイツ社会学の中心地」(シヴェルブシュ)になりつつあった。

本報告の狙いは、「忘れられた社会学者」(Henning) ザロモンの社会学構想と若きヴィーゼングルントの観相学とを交差させることによって、フランクフルトにおける社会学と哲学が織り成す地勢図の一端を描き出す試みにある。ザロモンも含めたヴァイマル期の社会学との対抗関係のなかでアドルノは自らの社会理論を練り上げていったのか、あるいはその実質的な形成は15年間に及んだ亡命と第2次世界大戦、さらに戦後の経験を経て成ったものなのかは、問われるべき事柄だろう。その際、ザロモンが戦間期のドイツ社会学においていかなる位置にいたのかをも問う必要がある。以下、ザロモンとアドルノの忘れられた師弟関係、および哲学の危機と社会学の制度化の間で広がっていった境界の領域を見ていこう。

1. 越境の人ザロモンとその社会学構想

ザロモン (Gottfried Salomon-Delatour, 1892-1964) は日本ではほとんど知られておらず、ドイツでも忘れられた社会学者と言われている (近年の研究文献としては Henning 2006, Wagner 2010 など。選集に Salomon 2011 があり、国際社会史研究所 (IISH) には書簡や草稿などが所蔵されている)。その『社会学年誌』も含めて言及しているのは、日本語の研究文献では管見のかぎり米沢 [1991]のみであり、邦訳も戸坂潤や本多謙三などが組織した社会学研究会による「史的唯物論とイデオロギー論」(坂田太郎訳、1931年)のみである。

ザロモンは、ユダヤ系の工場主の父とフランス出身のユグノーの母との間にフランクフルトで生まれ (ベンヤミンおよびH. プレスナーと同年)、S. クラカウアーと古くからの知り合いであり、1916年にG. ジンメルのもとで学位を取得し、一時、AEGを率いたW. ラーテナウのもとで働き、1923年にはオッペンハイマーのもとで教授資格を取得、ベンヤミンのフランクフルト大学哲学部での教授資格

申請時に緊密な協力関係にあった。また、彼は K. マンハイムとは協調と対抗の密接な関係にあった(マンハイムは『年誌』にも寄稿)。さらにザロモンは、カッシーラーとハイデガーの「ダヴォス討論」が行われたダヴォス国際大学コースにも実践的に関与していた。30年代にはイタリア、フランスを経てアメリカへ亡命し(New School for Social Research にかかわる)、25年間の亡命生活ののち1958年にドイツへ帰国し、アドルノの尽力もあってフランクフルト大学に復職し、死去の年まで教壇に立った(Henning 2006)。

以上の履歴に表れているとおり、ザロモン自身が越境の人だったが、彼の社会学も「越境と協調の社会学」と特徴づけてよいと思われる。1925年刊行の『社会学年誌』第1号の序言には、大戦後の不安定な時代において精神的統一をもたらす協調(Verständigung)と協働(Zusammenarbeit)の社会学とすべき社会学構想が見て取れる。

ザロモンの社会学が目指すのは、ヴァイマル期の政治的・文化的生活の地盤が不確実になっているという認識のもと、ドイツの学問の孤立化を乗り越えて、自然科学ではすでに行われている国際的な協働と協力をふたたび可能にすることである。この協働のなかで、「ヨーロッパとアメリカを包摂する、国民/民族を超えた精神的統一の思想(der übernationale Gedanke einer geistigen Einheit)」がふたたび立ち現れる。ザロモンが言うには、歴史哲学や文化史、法哲学や政治学のような相当の領域が、公的な専門制度において削減されている。大学における講義科目の国家的な無目的化によって、個別の学問を越えるような多くの問題が民間人やディレッタントやアウトサイダーに委ねられている。学問体系が大きく再編成されるなかで、大学がこれまで軽視されてきた諸領域にいつそう配慮を払い、哲学がかつて有していた普遍性を再び獲得するとき、はじめて大学はその影響力を再度手にすることになる。この普遍性を得ようとする新しい傾向は「社会学」という名に辿りつくるとザロモンは言う(Salomon 1925, S. 1-3)。

こうしたザロモンの社会学構想は、社会学専門誌というメディアを通じた協働によって、具体的な実現が目指される。『年誌』の編集方針には、個々の共同研究者による個別論文ではなく、代表的社会学者が同一テーマを論じること、寄稿論文のピア・レビュー構想、文献目録の充実による研究振興策・教育的効果などが伺われる(ebd.)。

さらに第2号の序言では、世界観をめぐる争い、すなわち、歴史学派を除いた方法論的段階への滞留がドイツ社会学を孤立させたとの認識にもとづき、アングロサクソンの経験主義によって事実調査の方向性を強化する方途を提案している。また、ようやく1909年に設立されたドイツ社会学会の機関誌『ケルン社会学四季報』や『哲学・社会学アルヒーフ』との違いを協調し、他国の社会学の状況については同二誌ですすでに扱われているため、言語上の困難によってアクセスが妨げられている文献の要約に限定したと言う(Salomon 1926, S. v-vi)。すなわち、特定の立場に立つのではなく、見通しと多様な立場を中立的に提示することが彼にとっては重要であったのである。

また第3号の序言には、ファシズムやヨーロッパ主義、汎ヨーロッパという理念、国民性問題といったアクチュアルな問題の社会的理解への関心が伺われる。ザロモンの狙いは、同時代に発行されていた O. シュパン編集の『かまどの火(Herdflamme)』のような「歴史的で哲学的なシリーズ」(1922年発刊の第1巻は A. ミュラーの国家論)を作る方向ではなく、学問の現在の状況とアクチュアルな諸

問題の提示にある。「年誌やアルヒーフにおいてアクチュアルなテーマを取り扱うときにのみ、今日の社会学をまとめることができるように私には思える」と彼は言う (Salomon 1927a, S. v-viii)。同号には、L.v. ヴィーゼや高田保馬からも寄稿があった (シュパンの寄稿は同号で予告されながらも実現されなかった)。なお、同年には別巻第1号として『国民と国民性』が発行されている。これは、1912年にベルリンで開催されたドイツ社会学会第2回大会でのディスカッション・テーマを新たに取り扱うという主旨で編集された。「この別巻の目的は、今日前面に出ている国民や国民性原理 (Nationalitätsprinzip)、さらにナショナリズムの諸問題に対して理論的に基礎を固めて叙述し、修正していくことであるので、この号には国民主義的な諸政党の解明および国際主義についての概説も補遺として含まれる」(Salomon 1927b, S. VII)。

以上の社会学構想には、同時期の国際的な連携やヨーロッパ統合構想 (1924年に『Panneuropa』創刊) との類似性が見られるだろう。『社会学年誌』の第1号にはC. ブグレが「デュルクム社会学の哲学的傾向」を寄稿するなど、同誌は独仏の学術交流を体現するのみならず、そのサブタイトルが示すとおり、「国際論文集」でもあった (所属大学でみても全3号で計10カ国にわたっている)。

米沢は、ザロモンの『社会学年誌』を、R. トゥルンヴァルトの『民族心理学・社会学雑誌』(1925-34)、K. ドゥンクマンの『応用社会学アルヒーフ』(1928-33)とならんで、ヴィーゼ率いる『ケルン社会学四季報』とは明らかに異質なものと捉えている (米沢 1991, 240頁)。

ドイツ社会学会における位置と並んで、フランクフルトという地勢図に限定すれば、協働の具体的実現のために専門誌というメディアを駆使する点で、ザロモンの『年誌』はホルクハイマー率いる『社会研究誌』の先取りと見てよいかもしれない。実際、同二誌ではブグレ、M. アルヴァックス、F. テンニエスといった執筆陣が重複している。さらに、ザロモンには哲学批判のモチーフが見られる。論理学と心理学のスコラ的な学問になってしまった哲学に代わって、社会学は、哲学がかつて有していた普遍性をふたたび獲得しようとするのである。ザロモンの社会学は「純粹」社会学ではなく、法学や歴史学、文化科学や宗教学を社会学的な観点のもとで見るという総合社会学であり、「社会学主義」の提示こそが彼にとって肝要であった。

この社会学主義には、「自由的社会主義」(新明 1954, 211-212頁)の途を歩んだ師のオッペンハイマーの強い影響が感じられる。オッペンハイマーは、ジンメル形式社会学やヴィーゼの関係学を批判して総合社会学への回帰を説いたが、鈴木[1998]は、その理由を「学問の実践性を経済学を学ぶことを通じて、社会問題解決の要具として社会学を位置づけたからに他ならない」からだと言う (なお、都市化の進展にともなう社会問題の根源は農業的土地所有に求められている) (鈴木 1998, 90頁)。

こうした「社会学主義」の勃興ないし総合社会学の構想を「教え子」であったアドルノが当時知悉していたのか否かは不明である。ただ、彼がヴィーンからフランクフルトへ戻る途中、クラカウアーとともに立ち寄ったカプリ島から出したザロモン夫妻宛ての絵葉書が残されている (IISH, IIb/1277)。また1927年には、彼の友人 H. グラープがザロモンのもとで M. ヴェーバーの合理性概念をテーマとして学位を取得している (博士論文のタイトルは「マックス・ヴェーバーの社会学における合理的なものの概念 - 社会科学の哲学的基礎づけの諸問題への寄与」) (Tiedemann 2001, S. 384)。さらに後年のことになるが、1937年8月7日にホルクハイマーに宛てた手紙では、「あの男 [ザロモン] は、『社会研究

誌』の) 書評部門のもっとも関わりの少ない協力者だとしても、私たちにとって本当に我慢がなりません」(Adorno und Horkheimer 2003, S. 394) とその心情を吐露している。この誹謗は、ザロモンの「越境と協調の社会学」とホルクハイマーの「社会哲学」との対抗関係の証左であったのかもしれないし、「ユダヤ性」をめぐる理解の異なりだったのかもしれないし、あるいは30年代の危機の時代における生存戦略の異なりであったのかもしれない。いずれにせよ、より広い文脈での検証がさらに必要である。

2. 1920年代のヴァーゼングルント - 歴史的偶然性への視座

ところで、ヴァーゼングルント青年は同時代をどのようにに経験し観察したのだろうか。『アンブルッフ』第11巻第3号(1929年)に発表した「流行歌の分析」では、1923年11月のレンテンマルクの発行によってハイパーインフレがようやく終息し、1924年のドーズ案調印によって多少沈静化した時代の空気を、アドルノは1925年に大流行した「ヴァレンシア」という歌を対象に分析している。

ヴァレンシアは、「自らのうちに閉じこめられ、貧困になり、打ちのめされたブルジョア階級」(GS18 S. 781, 122頁)にとって、ここではないどこかへ通じる窓口を意味する形象となるが、「どこに行っても同じ」(ebd.)であり、ヴァレンシアという地理的名称そのものは空虚な意味しかもたず、しかしながら「そのまったくの偶然性 (pure Zufälligkeit) のゆえに比類のないもの」になる (GS18 S. 782, 123頁)。アドルノがこの歌に見たのは、「手の届く旅の空」という魔法の言葉によって封印された「現実の断片の寄せ集め」(GS18 S. 785, 128-129頁)である。その背後には、「決定的にアナーキーな嵐」(GS18 S. 786, 131頁)が吹き荒れている。

この時期のアドルノの視座は、こうした断片が閉じられてかたちづくっている「表面」(ebd.)、「市民生活の外表面態」(GS17 S. 115, 171頁)を解読する (dechiffrieren) という観相学である。Chiffrenを読み解く方法は、たとえば『アンブルッフ』に掲載された1928年のシューベルト論 (GS17 S. 33, 45頁) や1929年の「夜の音楽」(GS17 S. 58, 85頁)に明確に現れている。さらに1930年のマハゴニー論には、「…このオペラにおいて現実がこうむる変容は、まさに持続するものを解読しようとする (das Bestehende zu dechiffrieren) 政治的な意図にもとづいている」(GS17 S. 118, 175頁)との文言が見られる。これらを1963年に『楽興の時』に再録した際の序文には、「クシェネック、ヴァイルの『マハゴニー』、ツイリッヒの『ヴェルレーヌ歌曲集』などについての小論は、分析的というより、観相学的な性質を帯びている」(GS17 S. 11, 11頁)とみずから述べている。したがって、社会的観相学をアドルノの社会理論を形づくる極のひとつと見なすことができるならば、すでに1920年代に彼の社会理論の萌芽が存在したと言ってよいだろう。行き詰まる状況認識のなかで、「解読」という方法は、持続するものの内側からそれを超え出る方途であっただろう。以上が、「哲学のアクチュアリティ」や「自然史の理念」前夜のアドルノの思考と言えよう。

では、こうした解読の方法は同時代の状況のなかでどのような意義を持ちえたのだろうか。この点についてはアドルノ自身が後年回顧している。いわゆる「黄金の20年代」という議論に対して、アドルノは「あの1920年代」(1962年)という論考で「第一次大戦後の社会的ダイナミズム」(GS10.2.S.

499, 72 頁）に言及しつつ釘を刺している。

拒みがたい感情がある。つまり、あの二重の局面のことである。より良いものへ転じるかもしれない世界の局面と、やがてファシズムにおいて完全に正体をあらわした諸権力の確定によるそうした可能性の破壊の局面とは、芸術の両義性のうちにも、すなわち真に二十年代に独特なものであり、現代の古典作家といった、漠然としていてそれ自体が矛盾に満ちた表象に属することがない芸術の両義性のうちにも表現されているのだ。

当時経験された歴史的偶然性は、ただより良き世界への可能性が開かれたという事態のみを指すのではなく、同時にその可能性の徹底的な破壊をも含む「二重の局面」をもつと言う（GS10.2 S.501, 75 頁）。つまり、可能性の破壊の側面をも注視しなければ、この歴史的偶然性は十分に捉えられないのであり、現行のリバイバルは片手落ちだというのである。別様でありえたかもしれない可能性は、その可能性がなぜ破壊されたのか、なぜ別様ではありえなかったのかという、破壊の有り様をも歴史的に検証しなければ明らかにならない（むろん、その具体的な検証は政治史上の事柄ではある）。

さらに、1920年代リバイバルの回顧的再構成の問題点は、過去の美化による現在の可能性の破壊にあった。アドルノのこうした指摘は、アデナウアー政権のもとでの「過去の忘却」に対する批判の一手であったように思われる。

1920年代末にヴィーゼングルント青年が行おうとした解説という方法は、暗号として現れている事柄の両義性の描出と、超出（Transzendenz）の可能性の模索であったのかもしれない。この点で言えば、アドルノの社会理論は、1920年代と1945年直後（GS10.2 S. 501, 75 頁）という二度の歴史的偶然性にもとづき、戦争の時代の狭間にある「語りようのないもの」（das Unausprechliche）、静止状態にある歴史を語りだそうという試み（GS17 S. 35, 48 頁）、別様であることの可能性の描出の試みでもあっただろう。

3. ザロモンとアドルノ - 「何のための (cui bono)」社会学か

ザロモンの没後、アドルノはベンヤミンとの出会いの場にもなった40年以上前の彼のゼミの光景を明瞭に想起している。ザロモンのゼミでは、社会学的テキスト（たとえばトレルチ）を読む際に、「何のために (cui bono)」という問いを立てなければならなかったという（NS4/15 S. 159, 164 頁）。

では翻って、彼ら自身にとっては「何のため」だったのか？ - ザロモンにとって、社会学は不確実性が增大する時代において協調と協働を実現するための越境的・実践的学問だったのであり、アドルノにとって、社会理論の意義は歴史的偶然性の二重の局面の批判的叙述にあった。それは、1933年の炸裂によって埋没した「解決されなかったもの」をその固有の帰結に至るまでさらに駆り立てること、半ば忘却されたものを忘却しないことに最大の力点を置く。

ザロモンの社会学構想は実を結んだのだろうか？ 『社会学年誌』発刊以後も、独仏協会に関わり、フランクフルトとザールブリュッケンの官僚大学での講義を『一般国家学』（1931年）としてまとめ

るなど精力的に活動を続け、1932年からイタリアに滞在、翌年フランスへ亡命し、『経済情報』(1933年)や『オールド』(1938年)を共同編集し、ナチス党の侵攻を前に南仏へ亡命した(一時期兵士だったかもしれないとのこと)。その後1941年1月に妻と共にアメリカへ亡命した。彼は、まさに越境を繰り返しながら、協調がますます不可能になりつつある時代のなかで歩みを進めていったのである。1959年の夏学期から1964年の夏学期まで、フランクフルト大学で講義を担当した戦後のザロモンについては、さらなる検討の必要があるだろう。

他方、アドルノの社会理論がすでに1920年代からその形を表しつつあったと見て、偶然性への視座は、まずは同時代に潜んでいたその両義性へのまなざしと捉えてよいだろう。見るべきは、アドルノが早くから偶然的なものを基点とした社会へのまなざしを、ヴァイマル共和政の不確実な社会情勢のなかで音楽を通じて培っていたこと、およびそれを社会の理論という形態では表現しなかった点である。

ここには、第一に、社会学の制度化および社会のなかでの大学の位置変化という問題、第二に、フランクフルトという磁場における社会学と社会哲学との対抗関係という問題、さらにアドルノ個人の思考の特性と生の履歴とが重なりあっているだろう。興味深い点は、アドルノ自身が少なからず偶然的な状況に身を置きつつ、そこから思考を汲み出していたことである。

たとえば、1936年のジャズ論に見られる「秩序だてられてはいるが偶然的でもある生(geordnet-zufälliges Leben)」(GS17 S. 93, 137頁)という表現を注視されたい。あるいは、マハゴニー論とほぼ同じ時期に、P. ティリッヒが引き受けてようやく可能になった二度目の教授資格申請論文執筆時に、キルケゴールの「フモール」の発見に興奮したアドルノが彼の昼寝を中断したエピソード(W. パウク/M. パウク 1979, 145-146頁)などにも、彼の偶然性への鋭敏な感覚が見られる。

後者のエピソードは、『ティリッヒ伝』によればA. ヘヒベルクとの面談によるとのことだが、やや不正確な理解かと思われる(同上書 364頁)。フモール、すなわち「機縁(Anlaß)」は、「再度見た希望」(同上書 146頁)ではなく、「背理のなかにある希望(Hoffnung im Widersinn)」(GS2 S.135, 184頁)である。「…苦しみは、至福という不条理な約束を伴いながら、そうした偶然的な機縁のなかで叙述されるのだ」(GS2 S.134, 184頁)。機縁とは、外の世界の偶然性、意図なき世界の解読の方法、「客体なき内面性と偶然的な物の世界とが行き来する唯一の形」(GS2 S.135, 184頁)であった。このキルケゴール論の決定稿の出版がヒトラーによる政権奪取と同日であったというのは偶然の符合なのだろうか。

アドルノはヴァイマル期の社会学をけっして過小評価していたわけではない。彼は後年、戦間期社会学の批判的・啓蒙的機能について言及している。ナチス党はなぜ社会学を恐れ、隆盛を誇ったドイツの社会学者たちを軒並み追放したのか。アドルノは「社会学はみずからの言葉を用いることによって権力者の力を奪った」(GS8 S. 501)と言う。ナチス党は社会学の脱イデオロギー機能に気づいていたが、同時にそれがナチス党に対抗するイデオロギーでもありうる危険性にも気づいていた。その気づきは現実のものとなった。ドイツ社会学会第8回大会は予定よりも大幅に延期され1933年にキールで行われることになったが、12月29日にテンニエスは会長(Präsident)を解任され、H. フライヤーが会長(Führer)に就任した。その結果、1930年にベルリンで開催された第7回大会がヴァイマル期最後の大会になったのである(米沢 1991, 212-217頁)。 *参考文献の一覧は当日会場にて配布いたします

否定性と時間をめぐる社会理論についての比較考察 —ポストン・ホロウェイ・ドゥネイエフスカヤ—

野尻英一（自治医科大学）

本報告では主に、米国におけるマルクス研究および社会理論研究の雄モイシェ・ポストン（Moishe Postone）と、メキシコにおけるアナーキズム的社会理論の研究者ジョン・ホロウェイ（John Holloway）の思想、さらに歴史的には遡るが、ポストンとホロウェイの中間的な思想として位置づけることのできる米国のラヤ・ドゥネイエフスカヤ（Raya Dunayevskaya）の思想の三者を、比較検討する。ここでの社会理論（Social Theory）とは、フランクフルト学派の批判理論の系譜を継ぎ、資本主義社会にたいして批判的なスタンスから理論構成を行なう学問の系譜を言う。発表者は、ヘーゲルの否定性および時間の概念とマルクスの社会理論との関わりを研究する途上にあるが、本報告ではその中間的な報告として、時間および否定性による社会支配についての理論の思想史的系譜と相互関係を明らかにすることを試みる。すでに、ポストンとホロウェイの二者の比較については別の機会に着手しているので（野尻、2004）、今回は特に両者とドゥネイエフスカヤの思想の比較に重きを置く。地理的には、ポストンおよびドゥネイエフスカヤが米国のシカゴ、ホロウェイはメキシコのプエブラを活動の拠点としている。従来のヨーロッパを中心とした社会理論（および日本におけるヨーロッパを志向したその重要）とは異なった系譜の展開がそこには見られる。

ポストン理論（Postone, 1993）の核心は、要約すれば、マルクス『資本論』から「(交換) 価値＝抽象的人間労働＝抽象的時間」というテーゼを抽出したところにある。抽象的時間という社会形式を人間労働が産出し、かつまたそれによって人間労働が支配されること、またその人間労働の自己媒介的な作用によって資本の有機的構成から動態性が発生し、「トレッドミル効果」「変容と再構成の弁証法」と呼ばれる作用により生産の加速度的増大の効果が生じること、さらにその生産における効果が社会全体におよぶ支配をもたらすことが、このテーゼから展開される。

このようなポストン理論には、抽象的時間による支配によって生じる資本主義社会に特有の「生きにくさ」「生活の断片化」「豊かさの中での労働時間格差」といった問題や、また地球環境を破壊しながら莫大な物質的富を生産することなしには自己を維持することのできない資本主義経済の暴走的性格の問題に対するアプローチを理論的に可能にしている点で、アドバンテージがある。現代のグローバル資本主義にも有効な生産の運動方程式の抽出、およびその社会的効果（文化／主体への効果）を理論化する基礎論を確立し、「価値論」の可能性をふたたび拡充した功績は、評価できる。しかし一方でポストンの理論は、資本の動態的運動の客観的な法則の抽出に集中するあまり、主体性がそこにかかわっているのかについて、特に社会的媒介の成立における主体の役割についての問題構成が欠落しているきらいがある。

『時間・労働・支配』においてポストンは、この理論は主体の歴史的変容を把握するための基礎理論として援用可能であると主張している。しかしそれは同書内においては可能性の示唆にとどまっている。私見によれば、ポストンの主張の根拠は、時間という形式が主観的な形式でありながら、社会的な客観性も有する形式として成立している事実にある。しかしポストンの理論は、抽象的時間形式の

成立を所与の既定事実としている。時間形式の成立機制についての議論をオミットするならば、時間形式が理論の前提であり結論となってしまう（カントのカテゴリーと同じくその由来が不明となる）。抽象的な時間形式を構成し、価値に支配される商品空間を成立せしめているのは、人間主体の能力であると考えざるを得ないが、『時間・労働・支配』においてポストンは、価値による支配の物象性／客観性を強調し、それを主体の能力による効果であるとは言わない。むしろ彼は、主体性が物象化された社会形式の効果であることの方を強調する。しかしながら〈人間労働の自己媒介性〉成立には、人間の意識がもつ反照性／再帰性（*reflexivity*）が抜きがたく関わっていると考えられる。ヘーゲル哲学の用語では、それは「否定性」の問題となる。

一方でホロウェイは、資本による全体性（社会全体を抽象的な原理によって貫いていること）と資本の動的な軌道を構成しているものが「抽象的な労働」であり「抽象的な時間」であるというポストンの理論に賛同する（Holloway, 2010）。この点で、ホロウェイはポストンの抽象的時間による社会支配論を理論的に継承していると言ってよい。ただしホロウェイは、ポストンを踏まえつつもポストンを批判する視点を打ち出している。それはホロウェイが、アドルノ経由でヘーゲルの「否定性」の思想をも継承するからである。これによってホロウェイは、ポストンにおいては客観性を帯びて描かれる資本の動態性とその軌道について、それが人間労働の自己媒介性によって生み出されることを、否定性を鍵として踏み込んで論じる契機を得ている。ホロウェイは、ポストン理論では、価値＝抽象的な時間の成立が歴史的な所与とみなされている点を批判している。もし抽象的時間の支配が成立済みで、全面的包括的なものであるとするならば、資本による社会支配は（たとえそれ自体が二重性をはらむとしても）一元的なものとなり、いかなる人間の努力によってもそれに亀裂を入れることはできなくなってしまう。抽象的時間とはつねに生み出されつつあるものであり、そしてそれを生み出しているのもわれわれ人間だ、ととらえる必要がある。ホロウェイにとって、否定性の思想とは、このような資本と労働との相互浸透を可能にするものである。ホロウェイは、抽象的時間生成のメカニズムまでには踏み込んでいないが、資本の二重性は人間のもつ否定性の作用に淵源するものであり、それを生み出しているものがわれわれであるならば、それを止めることができるのもわれわれだと考えている。

ポストンのマルクス解釈は、彼の博士論文の指導教授でヘーゲル学者であるイーリング・フェッチャーの影響を受けている様子が見られる。ホロウェイの理論は、これもヘーゲルの「否定性」の概念を重視するが、それはアドルノを経由して継承したものである。アドルノの否定性と（フェッチャー経由の）、ヘーゲルの否定性には差異があるのではないかと考えられる。こうした両者の思想的系譜を踏まえることで、その思想の異同を照らす作業も課題となる。

またポストンと同じシカゴの地で、『経済学批判要綱』における解放のヴィジョンにマルクーゼより早く着目し、さらに人間主体の持つ否定性の力を革命の原動力として着目していた思想家に、ドゥネイエフスカヤがいた。ホロウェイもドゥネイエフスカヤを参照している。またドゥネイエフスカヤの後継者であり、ポストンと同じシカゴを拠点に活動する US Marxist-Humanists のピーター・ヒューディス（Peter Hudis）はホロウェイ、ポストン双方を批判する論陣を張る（Hudis, 2003; 2004）。

ドゥネイエフスカヤの『資本論』解釈は、資本主義におけるすべての矛盾の源泉を、商品の二重の性格に反映されている、労働の二重性そのものに求めるという点が特徴である（Dunayevskaya,

2003=1973, p. 83)。すなわち、資本主義の矛盾の源泉は、そのような特殊な性格をもつ資本主義的労働による「生産」の領域そのものにある（Dunayevskaya, 2003=1973, p. 88）。資本主義における生産過程そのものに矛盾があるという理解は、ポストン理論と重なるが、その提示は、ポストンよりも二〇年ほど早い。

ポストンとドゥネイエフスカヤの相違点は、しかし、『資本論』の「革命性」の理解にある。ドゥネイエフスカヤは、マルクスが一八五九年ごろまでの『要綱』に該当する草稿群を書いていた時点から、一八六〇年以降、現実の歴史的事件に接して、理論的な転回を得たと考えている。『要綱』の時点においては、まだマルクスにおいて「歴史」と「理論」は分離していたが、『資本論』において「歴史」と「理論」は真に一体となり、革命的マルクスがそこに誕生した、とドゥネイエフスカヤは主張する（Dunayevskaya, 2000=1958, p. 89）。この点が、『要綱』を高く評価し、『資本論』のロジックと『要綱』のロジックを接合するポストン理論の構成とは、異なる。

ドゥネイエフスカヤが言う、マルクスの方法の転回点となった歴史的イベントとは、米国の「南北戦争」とフランスの「パリ・コミューン」である。それまで、古典派経済学の学説史に内在してその批判に没頭していたマルクスは、この二つの歴史的イベントに遭遇して、労働者の運動によって現実に歴史の運動が展開していくことを認識し、歴史みずからの弁証法的な軌道を描く方法に切り替えて『資本論』を構成することにした。この、『要綱』と『資本論』の間に、マルクスの理論的転回点（もしくは断絶）があるという考え方は、ユニークである。両者の間に断絶を見る点では、今日で言えば、アントニオ・ネグリの解釈を先取りしているが、『要綱』よりも『資本論』の方に「革命性」を見る点では、ネグリトはまったく正反対である。実際にドゥネイエフスカヤは、『資本論』の形成史にのっとり、南北戦争の勃発後に初めてマルクスは『資本論』第一巻の「労働日」の箇所（第八章）を執筆したと書簡で述べていること、また、さらに『資本論』第一巻の初版刊行後、パリ・コミューンに遭遇した後に、フランス語版において「商品の物神的性格とその秘密」の節（第一章第四節）を書き加えていること等を指摘している（Dunayevskaya, 2000=1958, p. 81-102）。彼女の主要な論点の一つは、マルクスは、パリ・コミューンに、価値形態／商品形態による支配から解放された労働者による自由な労働のアソシエーションの可能性を見たのであり、そこから遡行的に考えて、資本主義下では、その特殊歴史的な生産の様式によって、労働の二重性および商品形態が「必然的」であることを認識した、ということである（Dunayevskaya, 2000=1958, p. 100）。これにより、資本主義下における商品の物神的性格は単にfantastic（幻想的）なものではなく、necessity（必然性）であるという位置づけに、マルクスの中で、変化した。資本主義の矛盾の源泉は、その生産が生み出す商品という形態そのものにあり、流通や私的所有の問題ではない、これを克服するには生産そのものが変わらなくてはならない、とマルクスは考えるようになったとドゥネイエフスカヤは言う。流通や所有の問題は本質ではないと主張する点もポストン理論と重なるが、異なるのは、ドゥネイエフスカヤにおいては、この生産における矛盾が階級闘争の源泉であるとされ、またあくまで労働者が革命の主体とされる点である。資本主義の発展みずからが生み出す massesこそが「具体的な普遍（concrete universal）」であり、革命の主体となるのだ、とドゥネイエフスカヤは主張する（Dunayevskaya, 2003=1973, p. 80）。これが基本的に、U. S. Marxist-Humanists（ドゥネイエフスカヤ&ヒューデイス）の思想的核心であり、そこから、ドゥネイエフスカ

ヤの後継者であるヒューデイスにおいては、ポストン理論における革命の主体の不在が批判されることになる。

ポストン理論の場合には、プロレタリアート（もしくは資本主義的な「労働」）はそもそも資本主義的な生産様式において生み出されるものであるから、資本主義が克服されるということは、プロレタリアートが廃絶されるということだ、というロジックになっている。U.S. Marxist-Humanists の観点からすると、それは、『資本論』に込められたマルクスの「革命思想」を理解していないことになる。確かに『要綱』や『資本論』では、マルクスは初期の著述とは異なり、資本主義の廃絶の手段としての「革命」に直球で言及することは相対的に少なくなっている。しかし周知のように、またドゥネイェフスカヤも指摘するように、『資本論』においても、ポスト資本主義における労働者による自由な連帯（アソシエーション）による生産を示す表現は、要所に出ている。問題は、これが「革命」によって実現されるものなのかどうかである。なぜ「プロレタリアートの廃絶」がプロレタリアートみずからの行為による実現であってはならないのか、この点について、ポストン理論のロジックは明確ではない。ポストン理論とは、「機械が生産の主体となっていく」未来を予見するものであり、人間は「労働」から解放され、直接的物質的生産の外で、その他の創造的活動に精を出す存在になっていくという、『要綱』のビジョンにのっとった思想であると言える。それに対して、U.S. Marxist-Humanists は、あくまで「価値」から解放された、オルタナティブな生産の様式に従事する人間労働の在り方を追求する。

ヒューデイスは、ポストンの理論は、価値を生み出す労働が社会を支配する抽象的な形式の基盤であることを明確にしている点で評価できるが、後期マルクスの主張を正確にとらえておらず、価値を生み出す「労働」と労働者とを同一視している点にマルクス解釈として最大の問題があるという（Hudis, 2004）。このことはポストンが、結局、社会的な媒介性を価値形態による媒介性へと一元化してとらえてしまっているところに原因がある。マルクスは労働について、「人間と自然との代謝的相互作用の普遍的条件である」と言っている。「代謝的相互作用」は、ある種の媒介を意味している。このような一般的な意味における労働が示唆する種類の媒介性は、資本主義の特徴である抽象的な労働の媒介性とは、根本的に異なる。この意味でのマルクスの労働は、社会的諸関係の総体を単一の原理の働きへと還元してしまうようなものではない。それは、偶然性と差異性を普遍的な性質をもつ活動へと解消してしまうものではない。労働は「自然と人間との代謝的な相互作用」として、対立する反対物を、両者の独立性と偶然性を維持しながら、媒介するのである。しかしながらポストンは、くり返し、価値形態の媒介性を媒介性そのものと同一視する。彼は、一次的媒介と二次的媒介を混同している。問題の根は、ヘーゲルのカテゴリーを資本の論理の観点からのみ排他的に解釈するポストンの傾向性にある。ポストンは、ヘーゲルにおける「媒介」は、永遠なる差異の抹消、偶然性の単一性への還元、特殊性の抽象的普遍性への包摂を意味すると考えているかのようである。ポストンは、ヘーゲルのスピノザ批判（媒介を欠いた暗く空虚な実体論としてのスピノザ）を参照するべきである、とヒューデイスは批判する。

発表者の見るところでは、ポストンの価値（＝抽象的時間）による媒介性についての理論は、確かにそれが支配的に機能したときに生み出す効果（資本主義的生産の動的発展）についてはよく把握しえているが、ヒューデイスの言う通り、ヘーゲルの否定性の概念を十分に反映していないために、そ

の「媒介性」は、抽象的であるにも関わらず、無媒介で実体的な媒介性に陥ってしまっているのかもしれない。これはポストンが、「交換価値＝抽象的労働＝抽象的時間」の等式を成り立たせている「社会的必要労働時間」という形式成立のメカニズムに踏み込んでいない点から生じる欠点である。これについてはマルクス本人が、『資本論』において、この形式の成立を所与の事実として資本主義を分析する立場を取っているわけであり、ポストンはその意味で、『資本論』を超え出していない。発表者はこの点について、「社会的必要労働時間」を一つの社会的な推論形式としてとらえ、ヘーゲルの否定性概念を援用して分析する試みを行なっている（野尻，2013）。この推論形式によって主体はみずからを商品として理解し、商品空間に参入する。

また一方でホロウェイの理論についてヒューディスは、労働主体の備える否定性に着目し、ポストンの見失っていた主体のイニシアチブを資本から取り戻そうとする点は評価できるが、ホロウェイの依拠する否定性の観念はアドルノの否定弁証法の否定、すなわち否定の否定から肯定に反転することを拒否する否定性なので、結果として、ホロウェイにおいても資本の構成に亀裂を入れることは不可能となってしまうと、主張する（Hudis, 2003）。（ヒューディスの解釈する）ドゥネイエフスカヤは、ヘーゲルにおける、否定の否定が肯定となる弁証法の論理によってマルクスの革命概念が構成されていることを主張し、労働者による否定から未来への展望が生じることを主張していた。

発表者の私見では、しかしながら、ヘーゲルの弁証法は否定の否定から肯定を、なかんずく未来へと向かう時間的志向性を生み出すような論理に本当になっているか、またそのことがマルクスの『資本論』における理論構成にどのように反映されていると読むべきか、ドゥネイエフスカヤ（＝ヒューディス）の理論にはその慎重な再吟味が欠けていると考える。否定の否定が肯定になるというヘーゲルの論理の含意がきちんと解釈されなくてはならないし、またそのことが価値形態から解放された生産、自由な人間の連合（アソシエーション）という具体的な未来の実現とどのように結びつくのかが、示されなくてはならない。

このようにポストン、ホロウェイ、ドゥネイエフスカヤの三者による否定性と時間による社会支配をめぐる理論は、時間的地理的制約を超えた議論の空間において、相互作用を見せている。ポストンには時間性の理論はあっても否定性の理論はない。ホロウェイは時間性の理論と否定性の理論を接続した。しかしそこから、ドゥネイエフスカヤ（ヒューディス）が言うように、未来への志向性が構成可能なのかどうかについては、ヘーゲルとマルクスにおける否定性と時間性の問題を再吟味することが必要ではないだろうか。このように三者の関係は絡み合っているが、本報告は、三者の思想の配置と相互作用を整理することで、現代の南北アメリカにおける、否定性と時間をめぐる社会理論の布置を報告する機会とした。

以上

参考文献

- Dunayevskaya, Raya. *The Power of Negativity: Selected Writings on the Dialectic in Hegel and Marx*, Ed. Peter Hudis and Kevin B. Anderson, Lexington Books, 2002.
- Dunayevskaya, Raya. *Philosophy and Revolution*, Lexington Books, 2003. (First published 1973)
- Dunayevskaya, Raya. *Marxism and Freedom*, Humanity Books, 2000. (First published 1958)
- Holloway, John. *Crack Capitalism*, Pluto Press, 2010. (ジョン・ホロウェイ『革命：資本主義に亀裂を入れる』高祖岩三郎・篠原雅武訳、河出書房新社、二〇一一年)
- Hudis, Peter. Rethinking the idea of revolution, *News & Letters*, January-February 2003.
- , The Death of the death of the Subject, *Historical Materialism*, volume 12:3, 2004.
- Postone, Moishe. *Time, Labor and Social Domination: A Reinterpretation of Marx's Critical Theory*, Cambridge University Press, 1993. (モイシェ・ポストン『時間・労働・支配—マルクス理論の新地平』白井聡／野尻英一訳、筑摩書房、二〇一二年)
- 野尻英一「時間の支配：資本の有機的構成の呪縛—ポストン・ホロウェイ・ネグリ」、『季刊 変革のアソシエ No. 15』変革のアソシエ、二〇一四年
- 野尻英一「否定性、歴史、資本の有機的構成—主体性変容の原理論のための試み」、『社会理論研究 第一四号』千書房、二〇一三年

イヴァン・イリイチのヴァナキュラー論—— pseudo・certitude・contingency

安田智博（立命館大学）

1. 本報告の目的

イヴァン・イリイチは『ジェンダー』の課題として、「ヴァナキュラー領域 vernacular domain」を抑圧する存在を明らかにすることで、ヴァナキュラーを照射させるという試みがあった。ここでいわれているヴァナキュラー領域を抑圧するものとは、産業社会の発展による学校、病院、交通等が、効率性に基づいた欲望を惹起することで、様々な商品やサービスに対して従属的になること、すなわちシャドウ経済下におけるシャドウ・ワーカーになることだと述べている。シャドウ経済とは、産業社会によって顕在化した現象である。その特徴として、産業社会は失業の増加によってさらなる消費者をつくり出し、少数の生産者の負担の過多によって生産性を増加させる。そして生産性の増大と並行して、生産者であった人々が生産側から失業へと追い立てられて、失業者となった多数者をシャドウ・ワーカーとする仕組みをなしている。この仕組みによって追い立てられたシャドウ・ワーカーが、サービス労働やケア労働によって包摂され、低賃金労働を強いられているのである [Illich 1981]。

イリイチはシャドウ経済下の男女の性差となる社会的セックスこそが、ヴァナキュラーを抑圧する要因であると言及する。そういうのも、イリイチのいうヴァナキュラーとは、土着的と解される形で、固有な独自の価値を指している。とりわけ『ジェンダー』では、男性と女性との性差に基づいた解きたい非対称性が、相補性という形で、個人では生活に支障をきたす部分について互いに補い合うことだと指摘している。そして、性差に基づいた相補性が、時代ごとの地域性や共同体、ならびに文化に固有な独自の領域 domain を保障してきたのである。このような男女間の性差が共同生活や文化に反映したものを、イリイチはヴァナキュラージェンダーとし、ヴァナキュラー領域の核となるものとして重視していたのである。そして、ヴァナキュラージェンダーと対立される産業社会以降の性差を、イリイチは社会的セックスと呼ぶのである。また社会的セックスは「女と男のあいだの経済的・政治的・法律的・社会的平等という幻想的な目標を求めて前進する二元性」であり、「現実をこのようにもうひとつ別に構成してみると、これから明らかになってゆくように、平等性というのは概して根拠のない」ものとしている [Illich 1982:20]。

しかし、イリイチは根拠がないと断じている平等性に対して、その一方で人々が依拠しているということにも注視していた。そのような平等性について、イリイチは近代特有の〈確かなもの certitude〉の存在によって成立しているとしたのである。本報告では、ヴァナキュラー領域が近代の〈確かなもの〉に取って代わったことを指し示しつつ、両概念の架橋の役割を果たす〈擬似 pseudo〉が社会的セックスによる抑圧を隠蔽する際の偽装的な存在となっていることを言及する。その上で、近代の確かなものでも擬似でもないヴァナキュラーについて、イリイチの隣人における〈偶然性 contingency〉から明らかにしていく。

また本報告のヴァナキュラー論だが、イリイチのヴァナキュラーに焦点をあてた概念分析は日本では未だ少ない。とりわけ栗原彬はヴァナキュラーを〈身の丈〉と読み替えることで、歓びを

もたらしための自発的な禁欲的価値として検討していた。栗原のいう〈身の丈〉とは、分をわきまえるという意味ではなく、禁欲を通じた各々の最大限の力の発揮とその喜びのことを指している。また杉谷邦英はイリイチのいう禁欲的な特徴を「真正な余暇の回復」としたうえで、「禁欲の倫理の主眼は、単に物質や物欲からの離脱を探究することではなく、いかにして楽しみながら（あるいは喜びながら）生産と消費の質的水準を高めていけるか、を模索することにある」と言及している[杉谷 2003:65]。両者は直接ヴァナキュラーを論じたのではなく、上述した禁欲を通じた喜び（このことをイリイチはコンヴィヴィアリティと呼ぶ）を解明する際の主体者として、ヴァナキュラーについての言及をしている。一方で、山本哲士系の産業社会の批判理論として、産業社会の商品やサービスへの生活を他律とし、それに相対する形として自律様式となるヴァナキュラー論がある。しかし、これらの先行研究は、イリイチの思想を産業社会批判へと結びつける部分に注視している。もちろん産業社会批判がイリイチの要であったことは疑いもないが、本報告では批判理論からは距離をとりつつ、イリイチの概念を掘り下げることで批判の重要性を新たな角度から解釈するものである。

2. 社会的セックスと〈擬似 pseudo〉について

社会的セックスはヴァナキュラーを抑圧する要因であり、ジェンダーとは対立する性差である。イリイチは経済的側面に注視し、社会的セックスによる性差を基底とした〈セクシスト経済〉とすることで、シャドウ経済において本質的に存在しているセクシスト的性格を扱おうとしていた。イリイチは、現代における経済的なものを見方をどのように捉えているだろうか。

イリイチによれば、現代においてはシャドウ経済とヴァナキュラー領域は区別されず同一のものとして扱われている。すなわち、両者はともに、第一に市場の外にあるものとして、第二に支払われないものとして、第三にインフォーマル・セクターに含まれるものとして、第四に「社会的再生産」に寄与するものとして扱われている。つまり、イリイチは、シャドウ経済とヴァナキュラー領域が混同されて、それらに四つの規定が与えられていると見ているのである。言い換えれば、シャドウ経済とヴァナキュラー領域を四つの規定から引き離すために、社会的セックスの検討を行ったのである。シャドウ経済における社会的セックスとは、人間というカテゴリー上に、労働力、生命力、人格、あるいは知性を共通の諸特徴として想定し、それを雄性と雌性ごとに分極化することにある。そこでの分極化は、共通の諸特徴に基づいた抽象的規範を打ち立てつつ、規範からの逸脱となる雌性を差別するという形となる。その規範の背景には、〈公表される経済〉・〈公表されない経済〉・〈シャドウ・ワーク〉の三つの経済的形態が混同されてきたことがみられる。公表される経済では、女性ほどの国や地域でも同等の低い所得水準の扱いを受けるものとして、公表されない経済では、女性の賃労働からの排除と非専門化された労働の押しつけ、そして家事労働によるものとして、シャドウ・ワークは、公表されない経済における再生産労働では、家庭内の女性を典型的な消費者モデルとするためである。それらの形態には共通して女性に対する差別が見いだされている。そもそも雄性と雌性による分極化とは、言い換えれば雄性を市場活動、雌性を非市場活動への振りわけであり、市場活動による賃金労働の拡大が性別の分業という

かたちで差別を助長していく。

したがって、賃金労働を通じての自立した生活が可能ではない者、とりわけ賃金労働から排除されている者や低賃金労働者として扱われている対象となる女性が、抽象的規範からは逸脱している対象ということになる。そのため、抽象的規範は男女の性差に対して、人間という枠組みのもと男女平等へと向かうどころか、セクシスト経済という新たな差別が生まれるのである。イリイチによると「ジェンダー不在の意味を獲得した現代の〈sex〉は、〈sexuality〉といったことばとなって、はっきりとあらわれている」とあるように、セックスはジェンダー不在の意味を孕んでいる。そして「社会が産業制度として〈ジェンダーの支配する〉制度から〈セックスの支配する〉それへと転換をとげてきたという意味」からくるものである[Illich 1982:14]。それでは、なぜシャドウ経済とヴァナキュラー領域は混同されるのであろうか。

このことをイリイチは、産業社会以降においてもなおヴァナキュラーの残滓としてジェンダーは機能しており、ヴァナキュラーに特有の自存した活動が産業社会でも存在し続けているのだと述べている。すなわち、端的にセックスがジェンダーに取って代わったとはいえないのである。この産業社会におけるヴァナキュラーという点について、津村喬は「市場に組みこまれているけれども固有のスタイルが自覚的に回復されることで市場を外部から相対化しようと考えられている「ヴァナキュラーなもの」というターム」が残存していると言及する[津村 1984:59]。たしかにイリイチは産業社会以降、人びとの〈住む dwelling〉能力を取り戻すために、人びと自身の手でヴァナキュラー領域に属する技術や道具を通じて、ヴァナキュラーを見いだしとした[Illich 1984:35]。しかしこうしたことは、現代においては〈擬似 pseudo〉と結びつくことで、途端にヴァナキュラーは変容することとなる。この変容をイリイチは、現代の男らしさ・女らしさという擬似ジェンダー pseudo-gender にあるとし、セックスとジェンダーが現に混同している部分だという。擬似ジェンダーこそがヴァナキュラージェンダーを含み込み、さらには社会的セックスと親和的な関係のため、男らしさ・女らしさに繋がる家父長制ならびに生物学的な議論へと繋がるのである。すなわち擬似ジェンダーは、ヴァナキュラーが持つ固有性を必要とせず、様々な文化や地域に則ることなく容易に想像可能な性差なのである。セックスと擬似ジェンダーは「無限定の開放性、より多くのものがたえず存在する世界を含意する」という共通した特徴を持っているため、性を通じて開かれていく世界への想像力を批判的にみとるイリイチにとっては批判対象なのである[Illich 1982:81]。なによりこの擬似ジェンダーがヴァナキュラージェンダーとして偽装し、ヴァナキュラーの残滓という形でヴァナキュラージェンダーとしてのアリバイを作るのだ。

他方で、ヴァナキュラージェンダーについての特徴は「根源的世界の内部における対照的補完性を含意するものであって、それはまた、この閉じた系がいかにあいまいでこわれ易いものであろうと、〈自身たち〉だけに世界を閉じてしまう」と述べている[Illich 1982:81]。この点について補足しておく、男女という異なったモデルは、先天的な属性となるジェンダーとして、知覚を通じて男女のそれぞれに道具と任務が相応している。イリイチは「男と女は同じ事柄を異なる視座から異なる色合いで見るというだけでなく、ひとつのことはつねにもうひとつの側面があるということ、早くから学びとっている。事柄によって、男の子にはやれることでも女の子には

やれないということがある。その逆に、女の子にはやれても、男の子にはやれないことがある」ということと、後天的な属性となるセックスの性別役割とは異なるというのだ[Illich 1982:128]。さらに、身体としての男女の生物学的な特徴づけもまた否定している。たしかに擬似ジェンダーによっても男女の生物学的な特徴づけに基づいた独自性は見受けられる。しかし、それはヴァナキュラーな価値となる先天的な属性ではなく、あくまで後天的な属性に留まるものであり、各時代と地域や共同体、ならびに文化に固有な価値という結界性は消失し、開かれた世界にフラットなものとして提示されるものなのである。ちなみにフラットな開かれた世界に関しては、イリイチによると教会に端を発する男女の結婚式の際の誓いの言葉が始まりだとしている。イリイチは誓いの際に互いを〈汝 you〉と呼ぶことで、男女間の均質的な関係を助長し、さらに地域や文化を隔てることなく拡張した関係となることを批判している [Illich 1990]。以上の記述から、擬似ジェンダーは誰にでもどこでも、その気になりさえすれば担うことが可能であり、社会的セックスの役割があたかもヴァナキュラージェンダーであるかのように仕組まれた概念なのである。

3. 〈確かなもの certitude〉と〈偶然性 contingency〉

そして、前述した性差を確固たるものとしたのが近代特有の〈確かなもの certitude〉である。『ジェンダー』以降のイリイチは、近代の〈確かなもの〉の起源に関心を持つことになる。ローザ・ブルーノ・ジョフレとジョン・イヘルモ・ザルジバルは、イリイチがテキストにおける認識論的な変遷を通じて、近代の〈確かなもの〉に注目する。そして、人間がテキストのなかでどのように統合されてきたのかを、過去から現在にかけての精神の枠組み mind-frame から読み解くのである。とりわけイリイチが取り上げた、アルファベットの思考方式が音声言語の世界を断絶し、文字が普及していくなかで、聖書原典からサイバネティックスの変遷に焦点をおいている。ここで挙げられている精神の枠組みとは、人々の自我や記憶（暗唱・暗記）に関する再構成のことである。ブルーノとザルジバルは、イリイチのいう〈確かなもの〉が人々の精神の枠組みに組み込まれていることを強調する。従来、イリイチ研究においては近代の〈確かなもの〉が、(科学的) 事実 fact という形で歴史的経緯を経て培われた精神の枠組みとなり、そのことをイリイチ論者は〈確かなもの〉として扱ってきた。しかし、ブルーノとザルジバルは、(科学的) 事実をイリイチが否定的に扱っていたことは認めつつも、〈確かなもの〉は近代においてはそもそも存在しなくなっていることを主張するのである。すなわち、確かにある時期までは〈確かなもの〉は存在していたが、近代ではもはや消失していたというのである。むしろ〈確かなもの〉とは、人間が固有の文化や地域の神聖性から主導権を奪う状況には至っておらず、ヴァナキュラーな領域内における人と道具との関係が、文化や地域の下で働いていたとする概念なのである。そのため、ブルーノとザルジバルはイリイチの〈確かなもの〉の再評価を行ったのだ [Bruno and Zaldívar 2012]。

しかし、近代になると〈確かなもの〉は消失し、一方で(科学的) 事実が世界に普及し、特定の文化や地域に留まることなく多様な生活の場で人々を駆り立てる。そして、人々が世界に関連し、制度をつくり、人々に対してニーズを示す必要がある。そのため、〈確かなもの〉に対するニーズ

が正当なものであるという信用を、人々に与えなくてはならない。その信用は、人々の精神の枠組みに関連する西洋近代社会の、しいては教会の歴史によって培われたものであり、イリイチは（サイバネティックスへと至った）テクストの歴史もまた〈確かなもの〉の消失を辿ったのだというのである。そのため『ジェンダー』出版以降は、現代の問題と向き合おうとしたからこそ、遡行と受け取られる形で過去の歴史へとイリイチの関心が移ったのである。また、擬似ジェンダーとヴァナキュラージェンダーとの見分けがつかないのも、〈確かなもの〉という精神の枠組みの消失と並行して（科学的）事実の台頭が、人々に混乱を招き寄せるのではないだろうか。仮に、そのような混乱が起こるのであれば、擬似ジェンダーとヴァナキュラージェンダーとの混同は不可避なのである。その不可避さをイリイチはデヴィッド・ケイリーのインタビューで以下のように言及している。

すなわち、われわれが地球をその外部から眺めた瞬間、また、妊婦の胎内に存する〔本来〕目に見えないものを、すでにこの場所で目にすることができるものとして眺めた瞬間、伝統的な、そしておそらく必要不可欠な境界線が一举に取り払われたということ。そして、その境界線とは、此方と彼方の間の境界線であるということです。[Cayley 1992:265]

そして、イリイチはミルチャ・エリアーデの〈聖域 *sacrum*〉という言葉から、「超越的なものとの関係にもとづいた自己規定によってもそのまとまりを自覚する」ことで、個人の精神に影響を及ぼすのだという [Cayley 1992:264]。ここでのイリイチの二つのたとえば、地球や妊婦の子宮という以前は見ることのできないはずのものが、科学を介した事実から神聖性を呼び込ませる。そのことでもって、（科学的）事実から神聖性が呼び込まれているという混乱を招くのである。

そのような状況のなかで、イリイチは（科学的）事実への批判に終始するではなく、〈偶然性 *contingency*〉の重要性について述べている。正確には、隣人についてのイリイチの考察——イエス・キリストの善きサマリア人の寓話から自由についての考察——を引き合いに出すことで、〈偶然性〉についてのイリイチの見解を述べるのである。イリイチの解釈では、私の隣人は私が選ぶ人であり、私が選ばなければならない人ではない。そのため、私の隣人が誰であるべきかを区別する手段はないのである。善きサマリア人の寓話とは、人間がどう振る舞えばよいかに関する規則を示しているのではなく、サマリア人の行動を縛らない無制約的自由にある。そして、無制約的自由とはいかなるカテゴリーをもってしても、誰が隣人であるかを前もって決められないことを指すのである [Cayley 2005:30]。イリイチのいう隣人について、ケイリーがイエスの時代の文脈に基づいて次のように詳説する。

当時の隣人とは「認知された絆を分かち合う人々にだけ向けられた適正な行為」で規定された関係であった。しかし、イエスのいう隣人はそのような規定を逸脱し、タブーとされた人に対しても関与することを述べている。イリイチの観点であれば、「誰に対してであれ、他者に向けられた愛の自由の神々しい啓示」なのである [Cayley 2005:30]。ただし、諸々の規定から解き放たれた自由に依拠するにしても、この自由が規定の主題となるのであれば、無制限という形で生活に

浸食していくこととなる。すなわち、その気になった、という瞬時的な動機を〈偶然性〉とするにしてもなお、そのような動機を現代において再帰しようとするれば、いまや擬似という形でしか起こりえないということをイリイチは理解していたのである。

ここで当初のヴァナキュラー領域に立ち返ってみる。イリイチは偶然性の感覚を十二世紀の自然を通じて「自然がその生き生きとした様を要求するのは神の恒常的な、創造的な支援」にあると述べている [Cayley 2005:69]。ここから「自然の生き生きとした性情を、恒常的に創造的な神の活動と結びつけること」がヴァナキュラーと偶然性とが結びつく点にあるとし、無から創造された領域、さらには偶然性によってのみ支えられた領域が、ヴァナキュラー領域を存立させることとなるのだ [Cayley 2005:70]。よって、あらゆる領域が有限化された現代では、ヴァナキュラー領域の存立が不可能ともいえるのである。

【参照文献】

- ・ Cayley-David ed., 1992, *Ivan Illich in Conversation*, House of Anansi Press.(=2005, 高島和哉訳『生きる意味——「システム」「責任」「生命」への批判』.)
- ・ ——, 2005, *The Rivers North of the Future. The Testament of Ivan Illich*, House of Anansi Press.(=2006, 臼井隆一郎訳『生きる希望——イバン・イリイチの遺言』, 藤原書店.)
- ・ Illich-Ivan, 1981, *Shadow Work*, Boston: Marrison Boyars.(=2006, 玉野井芳郎・栗原彬訳『シャドウ・ワーク』岩波書店.)
- ・ ——, 1982, *gender*, Boston: Marion Boyars.(=1984, 玉野井芳郎訳『ジェンダー』岩波書店.)
- ・ ——, 1984, *Dwelling: How to tell a resident from an inhabitant*, The CO-Evolution Quarterly.(=1991, 桜井直文訳「住まいとガレージ」『生きる思想——反＝教育／技術／生命』所収, 藤原書店.)
- ・ ——, 1990, *The Sad Loss of Gender*, NPQ WINTER.
- ・ Bruno-Jofré and Zaldivar-Jon, 2012, *Ivan Illich's Late Critique of Deschooling Society: "I Was Largely Barking Up the Wrong Tree"*, Educational Theory, Educational Theory, 62(5), 573-592.
- ・ Schroyer-Trent, 2009, *Beyond Western Economics: Remembering Other Economic Cultures*, Routledge.
- ・ 栗原彬, 2012, 「3.11 論——人間の復興のために」, 『生存学』5, 生活書院.
- ・ 津村喬, 1984, 「〈逃走〉する者の〈知〉——全共闘世代から浅田彰氏へ」, 『中央公論』, 99-9:46-61.
- ・ 松谷邦英, 2003, 「イリイチ再考——コンヴィヴィアルな社会の展望」, 『社会科学ジャーナル』50:47-69.
- ・ 山本哲士, 1979, 『学校・医療・交通の神話』, 新評論.

1970年代以降の「思想の科学」

横尾夏織（早稲田大学社会科学総合学術院）

1. はじめに

1946年に鶴見俊輔らによって創刊された雑誌『思想の科学』と、その編集および研究の母体となった思想の科学研究会（以下、両者を含んで指す場合「思想の科学」）は、近現代の事象や思想を、他の媒体とは異なる観点から取り上げ、あるいは共同研究の成果として発表し、戦後の思想を考える上で独自の活動を展開した。

従来、「思想の科学」は、主として1960年代、安保闘争からベトナム反戦運動までの「市民主義」の主張・実践と、鶴見俊輔の戦争体験との結びつきにおいて評価され⁽¹⁾、1996年に休刊するまで半世紀にわたる雑誌の刊行期中、後半にあたる1970年代以降の論調、活動内容ならびにその意義が単独で取り上げられることは少なかった。本報告は、あえてこの後半期、とくに「第7次」⁽²⁾に焦点を当てることにより、論壇、より広くは戦後社会の変容を照射し、さらに、その状況の中で「思想の科学」のもつ思想の有効性が、部分的に後退していく過程をも明らかにする。

ところで、「思想の科学」が先述の1960年代の活動に先立ち、1950年代に中間層の浮上という社会動態に適合した思想運動を展開した点については、すでに筆者が別稿（横尾2014、『「思想の科学」の思想およびその方法』）で指摘したところである。本報告はそれを踏まえ、高度成長を経た中間層と社会の変容への論及に注目して、1970年代以降の『思想の科学』の論調を検討する。

2. 「管理社会」と「企業社会」

内閣府（元・総理府）が毎年行っている「国民生活に関する意識調査」の生活程度についての質問に対し「中の中」とする答えが6割、「中」の範疇全体の答えが9割を越えたのは、高度成長が収束しつつあった1973年のことである⁽³⁾。また、総務省統計局による国勢調査に基づく「産業者就業者割合の推移」によれば、戦後、第1次産業就業者数が下降するのに反比例して、第3次産業就業者数は年率約1%ずつ上昇を続け、80年代に入って5割を超す⁽⁴⁾。1975年のSSM調査（「社会階層と社会移動」全国調査）では、1965年に比べて階級間格差の縮小が見られた⁽⁵⁾。これらを受けて、「総中流」意識と、拡大する「新中間層」の政治的動向が各紙誌で取り上げられるようになる。その焦点は、この層が従来の保革、とりわけ保守に吸収されるのか、あるいは新しい政治勢力の支持母体となり得るのかという点にあった。

この点につき『思想の科学』では、「管理社会」というテーマでアプローチを試みている。1978年10月臨時号の特集「管理社会＝現代の呪縛」の巻頭論文で、高島通敏は、ル・ボン、オルテガからコーンハウザーらに至る欧米の大衆社会論者による、権力者と官僚が異端者を権力的に弾圧する「苛酷」な管理社会というイメージに対し、現代日本社会は、「世界でもっとも平等化が進行し」、「自由」と「民主主義」が謳歌されるなかで、人々が自分自身を窒息に追い込んでゆくという種類の大衆社会であり管理社会であるとして、これを「柔軟な管理社会」と呼んだ。60年代の高度成長下、保守党一党支配のもとで成立したことによる特質として、第一に企業や大学を典型とする成員すべての社会的機能を包括していること、第二に社会的諸組織が政治的組織と直結し

ていることを挙げ、結果として日常生活の諸機能における組織化が進み、人々が心のうちからの欲求に根差した批判を失って社会全体が「保守化」している[高島 1978]と警鐘を鳴らしている。

また 1984 年 1 月の特集『『企業社会』入門』の巻頭に掲げられた編集委員会による一問一答では、「企業社会」とは「社会の経済活動の圧倒的部分が企業とくに従業員五百人以上の大企業によってなされている社会」と定義し、「管理社会とは企業社会の政治的側面」であり、「企業管理の思想と国民操作の思想とは共通の根」を持っていると指摘している[編集委員会 1984: 2]。

それではこうした管理社会と企業社会において、彼らはどのような克服の道筋を示そうとしたのか。

まず、管理社会においては、組織の機能を知りつくし、組織の生理に従ってこれを動かすことができる「専門技術官僚」＝「テクノクラート」の優越性に着目して、これを突き崩す手段として、官僚と住民・市民の「相互浸透」が提案されている。具体的には、おたがいの互換能力を高めるとともに、それが可能なように社会を分節化し、役割の機能を単純化する[高島 1976]。

他方で、管理社会、企業社会における人間疎外への批判を基調に持ちながら、これを相対化する観点も示されている。たとえば、上野博正は、そもそも個人と組織というように、個人が実体として「ある」ものとする思想こそは近代的エゴイズム思想の所産であると指摘する。そのような個人をここの中心に据えて、「全体社会」といった「大きすぎるもの」と対決するのは、「非現実的生き方」として、「いろいろの運動の場、生活の場」でやっていくことによって、結果として大勢を変えるとの展望を示す[上野 1980]。また、加藤秀俊は、主として社会保障制度の面から現代社会において「自由な個人」は存立しえないとしつつ、「企業社会」批判において想起される企業は大企業だが、実は企業の大半は中小であり、そこではぎりぎりの生存確保が差し当たりの問題であるとする[加藤 1984]。

高島は管理社会のシステム中枢における掘り崩しを志向し、上野と加藤は、管理社会 - 企業社会における政官産複合体に対する無力な個人という構図からこぼれる、より小さな職場や地域を想定しているといえよう。

3. 2つの「戦後」特集

1981 年 4 月に始まる第 7 次は、思想の科学社による雑誌の刊行と研究会の研究活動を切り離れた第 6 次の体制からの転換によって実現された。その前年、「思想の科学」は「高度経済成長以降の、安定と平和と緊張的繁栄の中での、世紀末展望を切り拓いていこうとする、前向きの色調の濃い」80 年代論に違和を示し、「戦後思想の申し子」の運動として、改めて「戦後的課題」に取り組む意志を表明した[三月号編集委員会 1980]。そのために「研究会本来の思想運動の原点に立った、表現活動としての雑誌のあり方を模索する」と述べた[思想の科学研究会・思想の科学社 1981]。

社長職を担った加太こうじは、第 7 次の創刊言で、「反ファシズム」に理論的根拠を与える雑誌を作ることを目標にすると宣言した。「民主主義を否定しなければ、企業がどれほどの利益をあげようと問題にしない」し、逆に「反ファシズムのゆきつくところが、体制の変革になっても一向

にかまわない」と、体制に関して中立の志向を取ることを明確にする。

第7次創刊号の特集「くずれゆく戦後の前提」は12本の論考の執筆者すべてが戦前ないし戦中生まれである。

藤田省三「戦後の議論の前提：経験について」は戦後の前提は「経験」であり、その核心は第一に国家の没落の明るさ、第二にすべてが焼き払われた惨状の中にある原始的がらんだ自由とといったような両義性のふくらみ、第三には、徹底的に没落しながら、あるべき社会の認識への確信を失わなかった社会主義者・共産主義者が監獄から発した「人民への訴え」に究極的に示された、「もう一つの戦前」、「もう一つの世界史的文脈」の発見であったとして、「戦後経験の蘇生を」と訴える。

戦後「経験」の普遍的要素を重視する藤田とはある意味対照的に、河内紀『『戦後』の新聞を読む』は、戦後間もなく、犯人が原爆孤児と偽って被害者の同情を引いた詐欺事件の記事と、1950年の、ポーランド出身のローマ法王来日の大々的な報道から、「ヒロシマ」が「戦争を始めた張本人である日本国民」を、「戦争の犠牲者」に逆転させる切り札であったこと、そこにアウシュヴィッツを重ねることで「より高い人間尊厳の立場」から一般化・抽象化しようとする意識が働いていたことを指摘し、そのような論拠によれば「戦後」の風化はたやすいと警戒する。

鈴木均「やぶれた地図：戦後総合雑誌見取図」は、戦後総合誌の発生と衰滅を振り返りながら、戦後への出発時に考えた日本像を、わだつみ世代として青年たちに手渡したいと希望を述べる。しかし同時に、自分たちの世代は終戦後同様、政治に「本能的に渴望をもつグループ」と「肉体的なまでの嫌悪を示すグループ」の両極に分かれていることに、軍事大国・経済大国の幻想に振り回され続けた年代の焦燥と諦念を見ている。

中野収「零度の感想：戦後雑誌を読んで」は、軍備・防衛についての革新・中道諸政党の意見の複雑な交錯は、戦後の前提、すなわち憲法の理念の位置づけについてのイメージに分裂があるからだを指摘し、戦後の前提は多様で相対的なものではないかと問題を提起する。その上で、60年代後半に大きな価値の顛倒があり、多様な前提も、天皇制イデオロギーとともに崩れ去ったと評する。しかしまた、明治以降の近代化との連続性をも指摘している。

小沢信男「日記を読む：昭和20年代と50年代と」は、皇国少年だった自分を「純正右翼青年」の山田風太郎に重ね、年長者のようにたやすく民主主義の「バス」に「乗り換え」ることができず、天皇制への懐疑を得るまでに数か月を要した道のを、「手間のかかった戦後」と呼んで共感を寄せている。対照的に、戦争中の「狂気の時代」にも、空襲の事実を綴りつつ日常的感覚を優先し、戦後の情報・商品が過剰な「戦中とは逆の狂気」の中でも悠々と毎日を生きる植草甚一を、「大物」と評している。

北沢洋子「見えてきた第三世界」は、戦後、「マルクス主義の洗礼」を受けた著者が、アルジェリア解放戦争、キューバ革命、南アフリカの黒人意識運動に接することで、革命は理論でなく民衆の怒りであること、民衆が革命思想をつかむとき、社会構造を変える力になることを会得していく過程を記している。そして、日本の繁栄が第三世界を見えにくくしていることを指摘する。

以上のように、本特集では、執筆者全員が戦前・戦中生まれであり、その意味ではそれぞれが、戦中体験と、終戦を機とした価値の転換をふまえ、そこから自ら戦後を歩み出し、あるいはその余波としてのマルクス主義の洗礼と、その蹉跌を重く受け止めていることが特徴的である。

これに対し7次終刊間近の1992年11月号の特集「戦後ってなんだったの」では、24本の論考中、戦後生まれがほぼ半数を占めた。編集側から執筆者に与えられたテーマは「私にとっての戦後を十歳の子どものように話すとしたら」だった〔工藤1992:46〕。前の特集と比べて本数が約2倍になった分、1本当たりの分量は少なく、「戦後」の意味するものは多岐にわたっている。

たとえば1964年生まれの切通理作による「プアボーイ、プアガール」は、高畑勲作品を題材に、自分たちは「火垂るの墓」の清太と同じ世代を親に持ち、その憤りをぶつけられてきた世代だという。そして高畑作品が資本社会の中での自由の謳歌を忌避していること、また農村が、戦後の日本人が見て見ぬふりをしてきた「汚い場所」として位置付けられているとする。

対して柏木博（1946年生れ）「戦後の都市の汚さは何を反映しているか」は、東京の汚なさを取り上げ、戦後日本の資本主義と消費社会、高度成長とバブルがもたらした混乱と消費を映し出していると評している。

ほぼ同年代の吉本由美（1948年生れ）「自分が判らない」と南伸坊（1947年生れ）「もはや戦後ではないか」は、戦後＝アメリカ化であったとし、吉本はそれを成し遂げた後の空虚を、南はなお「敗戦根性」が続いていることを批判している。

他方、李静和「友人はみな“軍人、だった”は解放・分断後の韓国では戦後の不在は“戦争の跡、はあっても“戦後、はない”と述べ、日本の戦後論の限界を衝いている。

戦後の運動については、川崎五郎（1934年頃生れ）「ぼくは、もうごめんだ」がそこから離脱した者として、中野翠（1946年生れ）『青春』を恥じよ」が若者・学生・知識人の、善悪、正不正等の価値軸を不動のものとする「民青センス」に対して、批判的に叙述している。

戦後を「あの戦争」後の課題として生き続けるのは松本俊夫（1932年生れ）『戦後』のトラウマ」と、川本三郎（1944年生れ）「死者の記憶」である。松本は、価値の顛倒による「変貌体験」と、自分と天皇の戦争責任追及の未済による、自分にとっての戦後の持続を述べている。川本は、戦後とは「死者を意識した時代」だったとして、死者を忘れてはいけないという気持ちと、死が恐ろしいから忘れたい気持ちの間での揺れ続くさまを描写している。

渡辺一枝（1945年ハルビン生れ）「戦争も戦後もまだ終わらない」は、当時の自らの日常を知るためにハルビンを訪ねるうちに残留婦人、残留孤児と出会い、「終らない戦争」が続いていると指摘する。戦後の「相対的貧しさ」の体験しか持たないという太田雄三（1943年生れ）は、現在居住するカナダの移民・難民に「戦後の名残」を見ている。

やや異色なのは鈴木百合子（1950年頃生れ）「あいまいな現実の中にある『戦後』」である。鈴木は、「子ども自身にとって、非現実的な話は、実はこどもに何も残さないのではないか」として、自らの離婚を「戦争体験」、離婚後の生活を「戦後」ととらえ、これを子どもとの共通体験にしていこうとする。

他方、奈浦なほ（1960年生れ）「ずっと気分は平成だった」は、「戦争なんかと、自分は、何も関係ないって感じだった」としつつ、自分の火事恐怖症が父の戦争体験の話にあること、また1960年代にはまだ「戦争のざんがい」として傷痕軍人を見ることがあったことを書き、「いろんな人の体験の後に、自分が生きてるってこと」は「大事なこと」だと結んでいる。

以上のように、本特集では、戦後の含意、地理的・時間的射程が広がった反面、先の特集にあったような戦中体験を踏まえた終戦のインパクト、戦後のダイナミズムをといた方向の深まりは見受けられなかった。

4. おわりに

「思想の科学」にとって、高度成長後の社会の変容はどのような意味を与えたのだろうか。本報告の目的は、かつて中間層の増加と政治的役割を強調して「市民」主義の運動をリードした「思想の科学」が、70年代以降、現実には中間層が多数を占めるようになった社会をどのように捉え、それがどのように「思想の科学」の持っていた戦後性に影響を与え、終刊へと向かっていくのか、その様相の一端を捉えることにあった。

保守 - 革新の構図で描けなくなってくる思想環境の中、「思想の科学」は現代社会を、官僚、資本、政党が密接につながり、経済活動の圧倒的部分を大企業が担う社会を想定した。それは、藤田省三が指摘したような、戦後の始まりにおいてマルクス主義が放った輝きへの感覚が共有されていれば（その後の理論への偏向、実践面での瑕疵によって輝きが失われたとしても）、現代社会批判としての力を持っただろう。だがそのような「戦後」の経験が当然には前提されなくなったとき、管理社会、企業社会といった定義は、現体制の承認さらには強化としてさえ受け取られかねない。

第7次「思想の科学」が「戦後的課題」に取り組んだのには、この戦後の経験の歴史的意義を確認し、遺産化するところにあった。さらにこれを地理的・時間的制約を超えて普遍的な思想にまで高めようとする意図もあっただろう。しかし、「戦後」には、日本における、あの戦争の後という、いわば原型への了解なしに使えるほどの汎用性はなかったのであり、そうであればこそ、戦後のある時期までは人々の心情を吸収し代弁する概念としての有効性を発揮しえたともいえよう。

「くずれゆく戦後の前提」の編集後記で、「戦後生まれ」の春田親邦は、戦中あるいは高度成長期にすでに大人だった人は、戦後民主主義や高度成長の「イメージが鮮明であった分だけ信念は堅」く、そういう人たちから見ると、自分たちがどういう時代を作っていくのか「きっと不安でならないのだろう」と推測する。また、「戦後ってなんだったの？」の編集後記で秩父啓子は、ある作品における、父親に「おまえは〔敗戦直後の食糧事情の悪い時でなく〕いい時代にうまれた」と言われてとまどう主人公を例に、「生まれのあとさきは私のせいではないのだが、私がここにいる、そこにいなかったことがせつなくなる」と、体験を共有できないことへの嘆息をもらしている。

1993年に始まる第8次から休刊までの3年半、「戦後的課題」への取り組みはどのように展開

されるのか、そこにおける、戦後生まれの編集者たちの役割とはどのようなものであったのか。本報告に続く課題としたい。

注

(1) たとえば小熊英二 2002『〈民主〉と〈愛国〉：戦後日本のナショナリズムと公共性』新曜社, p. 717-752、坂本多加雄 1996『知識人：大正・昭和精神史断章』読売新聞社, p.300

(2) 雑誌『思想の科学』は下記のような版元の変遷を経る。その都度創刊言が付され、号数が改められるなど、前の刊行期と画する意識が見られたが、1972年以降、「第〇次」という名称が定着した。すなわち、1966年のシンポジウム「思想の科学の二十年」において、先駆社時代を第1期、建民社版『芽』を第2期、講談社版を第3期、中公社版を第4期、自主刊行以降を第5期と規定し、さらに1972年3月号において、自主刊行以降の10年間を第5次と位置づけ、次月から第6次を刊行すると宣言した。それ以降、過去の発行分についても第1次～4次と表現・表記するようになる。本稿もこの区切りを踏襲する。

第1次	1946年5月～1951年4月	先駆社
第2次	1953年1月～1954年5月	建民社
第3次	1954年5月～1955年5月	講談社
第4次	1959年1月～1961年12月	中央公論社
第5次	1962年4月～1972年3月	思想の科学社
第6次	1972年4月～1981年3月	思想の科学社
第7次	1981年4月～1992年12月	思想の科学社
第8次	1993年1月～1996年5月	思想の科学社

(3) <http://www8.cao.co.jp/survey> (2014/5/30)

(4) <http://www.stat.go.jp/data/kokusei/2010/kouhou/useful/u18.htm> (閲覧日同上)

(5) 盛山和夫監修 2007.『戦後日本社会階層調査研究資料集：1975年・1985年SSM調査報告書, 1』日本図書センター

参考文献

上野博正 1980.「各自それぞれにおいて名人である社会」『思想の科学』6(119), (327), p.4-14

加藤秀俊 1984.「自由な個人の終焉：企業社会の運命としての……」『思想の科学』7(42), (379), p.24-30

三月号編集委員会 1980.「編集前記」『思想の科学』6(116), (324), p.2-3

思想の科学研究会・思想の科学社 1981.「第六次『思想の科学』終刊のことば」『思想の科学』6(129), (337), p.112

高島通敏 1976.「官僚制とは何か」『思想の科学』6(56), (264), p.2-8

高島通敏 1978.「管理民主主義の政治構造」『思想の科学』6(97), (305), p.2-11

編集委員会 1984.「『思想の科学』7(42), (379), p.2-12

フランソワ・ギゾーにおける主権の問題と〈社会的なもの〉

赤羽 悠（東京大学大学院博士後期課程／EHESSE）

本報告では、フランソワ・ギゾー〔François Guizot, 1787-1874〕の思想、とりわけ彼の『政治哲学』¹に見られる「主権」の議論に着目しながら、十九世紀フランスにおける〈社会的なもの〉への注目と、それに伴う政治哲学の問い直しの過程の一端を明らかにすることを目指したい。

十九世紀フランスにおける〈社会的なもの〉の問題とギゾー

まず、本報告がいかなる意味での〈社会的なもの〉を問題にしているのかを明確にしておかなければならない。フランス革命後に問題化する〈社会的なもの〉としては、例えば、産業化に伴う「社会問題」の浮上という文脈で捉えられる〈社会的なもの〉が挙げられる。それについては、すでにくつもの研究がなされている。だがここで取り上げたいのは、おそらくそのような〈社会的なもの〉の登場と広い意味でコンテクストを共有しつつも、それとは別の角度から捉えられた〈社会的なもの〉である。すなわち、超越的な権威が不在となり、自律が原則となった革命後の社会において、考慮されるべきものとして現れてくるある経験的事実である。それは、後に社会科学の成立へと至るような、社会に関する一つの知であるが、それは単に統治の観点から、それを対象として捉える支配層の視線に還元されるものではない。このような〈社会的なもの〉は、まさに考慮すべき事実として迫り出してくる²。それはたしかに統治と密接に結びついたものであるが、統治のための言説として現れてくるのではなく、あくまで統治のために考慮すべき条件として浮上してくるのである。

革命後のフランスにおいて、このような事実としての〈社会的なもの〉と革命後の社会の根本原理である自由および平等とを分節化するような論理を構築すること、社会をそのような分節化によって把握する可能性を探ることは、重要かつ困難な課題であったとすることができる。というのも、〈社会的なもの〉は必然的に何らかのヒエラルキーや権威を含意するからである。その作業は、それまでの政治哲学の延長線上に位置づけられると同時に、政治哲学それ自体を問い直すものともなる。こうして、〈社会的なもの〉の問題は、何よりも、個人の自由と平等を基礎とした「抽象的な」政治哲学の批判、そして新たな政治哲学のための暗中模索としてあらわれてくるのである。

ここで扱うギゾーは、P・ロザンヴァロンやC・ルフォールらによって、革命後のフランスにおいて社会の秩序の構築やデモクラシーといった、その時代を特徴づける問題を浮かび上がらせた人物として取り上げられるようになってきているが³、その思想はまさに、以上のような思想上の展開の一つの契機ともみなすことができる。とりわけ彼の主権をめぐる議論は、政治哲学と〈社会的なもの〉の問題との接触面を示す者であるように思われる。それは、ルソーの人民主権概念をある部分では引き継ぎながら、それを〈社会的なもの〉の浮上という観点から問い直すものであり、革命後のデモクラシー社会における政治的原理の再定義の試みである。もちろん、それは十九世紀を通じた暗中模索の中の一つの試みでしかないし、またおそらく成功したとはいえない試みである。ギゾーの思想の限界についてはしばしば指摘される場所である⁴。しかし彼の思想は、政治哲学と十九世紀の〈社会的なもの〉の思想の連続性と変化、あるいは新たな政治哲学としての〈社会的なもの〉の思想が向かう方向性を考える上で、一つの手がかりを与えてくれるよ

うに思われる。

本報告では、こうした観点から、まずギゾーによるルソーの人民主権概念に対する批判を検討し、それが、個人の意志に還元されないある経験的事実に依拠したものであるということを明らかにしたい。そのうえで、彼が「理性・真理・正義」の主権という特殊な概念を提示しながら、近代社会における〈社会的なもの〉と政治的問題をどのように分節化しているのかを示したい。

人民主権という近代「イデオロギー」の批判

ルソー批判は革命後の時代においては広く見られるものであるが、ギゾーの批判の場合に注目すべきなのは、それがルソーの理論に個人を抑圧する専制的な要素を見るものではなく、むしろその中に見出される近代の原理そのものを問いに付すものであるという点である。

その点は、バンジャマン・コンスタンによる人民主権の議論と比較することで明確になる。『政治原理』の中でコンスタンは、人民主権を「一般意志のあらゆる個別意志に対する優越」〔CONSTANT, Benjamin, *Écrits politiques*, Paris, Gallimard, 1997, p. 310.〕と定義している。彼によれば、このような意味での人民主権は議論の余地のない事実であり、正当なあらゆる社会体制の根本原理をなすものである。正当な社会体制とは、力という手段に訴えることなく、精神に働きかけることで人々を治める体制であるが、神政であれ、君主政であれ貴族政であれ、体制が精神に働きかけている限り、そこにはつねに一般意志が見出される。それゆえ、コンスタンはルソーの理論の前提をまずは承認していることになる。コンスタンの批判はただ、無制限にそれが拡張されることに向けられる。もし主権に制限を加えなければ、それを担う権力は無限に拡大し、たとえそれを担うのが人民であったとしても個人を押しつぶすことになるであろう。コンスタンにとって、「あらゆる社会的・政治的権威から」〔Ibid., p. 317.〕独立した個人の価値は自明である。主権の制限は、このような個人を、統治機関から保護するためのものである。個人とそれを呑み込もうとする主権の対立、という図式がここには見いだされる。

ギゾーによる人民主権批判は、それとは大きく異なる。ギゾーは人民主権原理を取り上げながら、コンスタンとは別の側面を強調する。彼によれば、この原理は、「あらゆる人間は自分自身の絶対的主人である」〔PP, p. 363.〕という点に要約される。あらゆる人間は、自らが同意を与えた法以外の法に従う必要はない。法の制定には、常に各人の意志による同意が必要となる。ここでギゾーは、必ずしもルソーの論証それ自体を批判しているわけではない。その論証は、きわめて厳密なものである。ルソーの唯一の誤りは、彼がそれを「最後まで」突き詰めなかったことにある。もしそうしていれば、彼は「あらゆる持続的な法の、そしてあらゆる永続的な権力の不当性を宣言する」〔PP, 363.〕に至っていたであろう。つまり問題は、ルソー的な論理の徹底が論理の破綻を招く、ということである。ギゾーによれば、もし意志が常に優越しているのであればいかなる法も持続することはできない。というのも、意志とは変わりやすいものであり、今日の意志はもはや昨日の意志ではないのであって、昨日の意志によって同意された法は、もはや今日の意志によって同意されるとは限らず、それゆえ無効なものとなりうるからである。つまり、意志にはいかなる持続性もない。だが、社会と法にとって持続性は本質的なものである。定義上、一切の持続を欠いた社会と法は存在しない。それゆえ、もしルソーがその理論を徹底するならば、人民主権は実際には不可能なものであるということ認めざるを得なくなる。「それはあらゆる統治を、いやそれどころかあらゆる社会を破壊する。それによって人間は、最も完全な孤立を強いら

れるのであり、またそれゆえにいかなる義務を負うことも、いかなる関係を結ぶことも、いかなる法契約を結ぶこともできないことになる」[PP, 364]。こうして、ギゾーによる批判は、ルソー的原理が持続性を本質とする法および社会を構築するにあたって全く無力である、という点に向けられる。主権を人民の意志に結びつけたルソーは、たえず変化しうるという意志の性質を十分に捉えていない。法および社会は定義上、瞬間あるいは現在を越えて、変化する意志に規則を与えるものである。それゆえ、人民主権は社会の基礎となる権威を構築するための原理であるにもかかわらず、実際のところは社会について何も言っていないことになる。ギゾーは、このような人民主権の破綻の原因を「あらゆる人間は自分自身の絶対的主人である」という前提そのものの内に見いだす。人民主権の概念の不可能性の原因はそもそも、この近代社会の核心をなす自律の原理そのものに内在する矛盾に存するのである。

コンスタンの場合、ルソーの理論がそのまま実践には適用できない点、実践においてはそこに制限が加えられる必要がある点を強調するのであるが、逆説的にも、彼はそのことによって理論的にはルソー的地平にとどまることになっている。結局のところ彼は、「あらゆる人間は自分自身の絶対的主人である」という前提をある面でルソーと共有しているのである。それに対してギゾーが行なっているのは、ルソーとコンスタンによって共有されているこの近代的原理そのものを問いに付すという理論的作業である。ルフォールの言葉を用いれば、ギゾーの批判は、近代的「イデオロギー」[VALENSISE Marina éd., *François Guizot et la culture politique de son temps*, Paris, Hautes études, Gallimard/Seuil, 1991, p. 103.]の批判なのである。人民主権および自律が一種の「イデオロギー」であるとすれば、意志の外部にあり、それに法を与える持続性をもつものは、事実には属する。ルソーの社会契約論は、まさにこの事実を捉え損ねている。

理性・真理・正義の主権とプロセスとしての社会

人民主権を批判したギゾーは、この意志の外部を独自の主権概念を通じて定式化することになるのである。まず、ギゾーにおいて主権はどのように定義されるのか。ギゾーは、ルソーにおいては人民に置かれていた主権を「理性、真理、正義」へ、より正確に言えば「理性、真理、正義をその法とするような不変の〈存在〉[Être]」[PP, p. 321.]へと移す。では「理性・真理・正義」とは何か。それは、人間が他者と関係を取り結ぶならば、それがいかなる関係であったとしても、そこに必ず存在する、真実の、正当な規則のことである。「二人の人間のあいだに關係が形作られると同時に、彼らのあいだにある問題が生じてくると同時に、その問題には真の解決が、この關係にはその正当な規則が存在することになる。(…) 家族であれ国家であれ、小さな、あるいは大きな社会であれ、生まれたばかりの、あるいは成熟した社会であれ、公的あるいは私的な利益であれ、権力の行使が見られるところではどこでも、従うべき正当な規則が存在する」[PP, p. 321.]。結局、ギゾーがここで指し示しているのは、社会関係においてはある理想的な形が必ず存在するということである。しかしこの命題は、一種の同語反復である。ルソーにおける人民主権の概念を突き詰めることで、それを理性・真理・正義という非人格的要素へと送り返すことになったギゾーは、そうすることで主権の正確な意味を確認するとどまっているとも言えるのである。すなわち、それはただ、理性的〈存在〉[Être]は、常に間違いなく理性的であって、真の〈存在〉はやはり常に間違いなく真である、等のことを述べているにすぎない。少なくともそれは、それが存するであろういかなる場も指し示さないのである。ここで、理性・真理・正義は明らかに、君主や人民がそうであるのと同じ意味で主権の保持者なのではない。ギゾーがこれらの抽象的で

非人格的な概念に主権を見るとき、彼が単に人民に置かれていた主権をこれらの概念へと置き換えた、と捉えることはできない。主権概念は、その性質を変えているのである。

ここで主権概念の歴史について振り返るならば、ボダン以来、この概念は社会の創設の根拠となるような権威を指し示すものであった。そしてそれは、命令と服従の関係に、主権者と臣民の関係に社会の根拠を見出すものであった。その関係を、人民主権の概念を徹底することで解消し、一般意志による社会の創設というモデルを提示したのがルソーである⁵。個人の意志に基づく契約に社会の根拠を見いだすルソーのモデルは、自由を何より重視し人民の意志以外のものに由来する権威を否定するものであり、すぐれて近代的・デモクラシー的な社会のモデルであった。だがそこにおいては、命令と服従は、意志による社会の創出の瞬間においてのみ、つまり抽象化された一瞬においてのみ消失するものとなる。それは、実際に社会を構成する持続的なものを排除することになる。それに対してギゾーは、人間は何か自分の意志以外のものに服従しなければならないと主張するのである。だがこうしたギゾーの立場は、人民とは別の存在としての主権者の意志による法に従うことを正当とするようなボダンの主権概念への回帰を意味しない。それはなぜであろうか。

ギゾーの提示する理性・真理・正義の特徴として重要な点は、それらが意志とは異なり、何ものによっても占有されないという点である。それらはいかなる社会関係についてもその存在が想定されるものであると同時に、完全に明らかにされたり、何ものかによってそれが宣言されるということのあり得ないものである。つまり、いかなる意味においても、それらは命令者、決定者ではない。ゆえに、それは社会の根拠にはなりえず、あくまでその地平をなすものである。換言すれば、それはただ人間が共に向かっていくべき到達点を指し示すものである。ここに、近代の主権概念そのものからの転換がある⁶。

ここで、ギゾーのルソーに対する関係は両義的である。ギゾーの主権概念はある部分、ルソーによってなされたそれ以前の主権概念の批判を引き継いでいると言うことができる。すなわち、社会は人民の外部の何らかの主権によって創設されるものではないという批判である。「人間は自分自身の主人である」という自律を否定しているギゾーであるが、この点においては、決してルソー以前に回帰しているわけではない。彼はルソーとともに近代的条件を受け入れている。だが彼は、主権を意志から切り離すのであり、社会を人民の意志の表明の瞬間に一举に、そして完全に創設されるいわば透明な社会としてではなく、むしろ意志には還元されないある合理的で正当な、真の社会関係を目指すある厚みを伴ったプロセスとして捉えることになる。ギゾーは、人民の外部の意志による支配というモデルをルソーとともに拒否するが、しかし、ルソー的な社会モデルもまた否定する。それに対して占有されないものとしての理性・真理・正義に主権があることで、常に到達しえない目標へと向かうプロセスとしての社会、というモデルを提示することになるのである。

ここで個人と社会は、前者が後者を創設するという関係にはない⁷。ギゾーは、親子間における社会の誕生について論じながら、社会とは「[社会を] 創設する関係についての相互的意識」〔PP, p. 331.〕によって成り立つと述べている。社会とはまずは意志ではなく、「コミュニケーション」あるいは「交わされた最初の視線、最初の微笑み」であって、いわば精神的な紐帯である。別の言い方をすれば、それは関係があるという意識そのものである。そして、そのような意識とともに、子供は、「力によって、あるいは人間の単なる気まぐれによって恣意的に押し付けられたので

はない法に従っているという信念——最初は本能的で混乱したものであり、それからより発展し明確なものとなる信念——を獲得する」〔PP, p. 331-332.〕ことになるとギゾーは言う。こうして個人は、固有の意志を持ち、それによって社会を創設する存在ではなく、正当な関係へと方向づけられた社会のプロセスに、あるいはプロセスとしての社会に、意志の働きではなしに、精神的紐帯を通じてすでに投げ入れられた存在として捉えられることになる。

統治における近代デモクラシー社会のディレンマ

だが、社会がプロセスである、とはどういうことであろうか。それは一言で、社会にはあるダイナミズムが孕まれているということである、と言えるであろう。それは、別の言い方をすれば、〈社会的なもの〉と近代政治原理とのディレンマがそこに見出される、ということでもある。

この点は、端的に統治の位置づけの問題として現れてくる。ギゾーは、個人の意志の外部に位置しそこに規則を与えるものとしての統治を社会に不可欠なものとして捉えている。社会が存在する限り、そこに何らかの形で統治が存在しているはずであるし、社会の中に置かれた個人は必然的に統治に従うことになるのである。ルソーの場合のような個人による創設としての社会のモデルを放棄したとき、そして社会の本質に、個人の意志を超える何らかの持続的なものを見出したとき、そこには必然的に統治の問題が浮上することになる。「統治と社会とは必然的に共に存在する。個人的意志に規則を与え、義務を課す法が存在し、そしてその法を尊重させるような力が存在すること、これらの条件においてのみ社会は生まれ、存続するのであり、その条件とは統治、すなわち社会的権力に他ならない」〔PP, p. 358.〕。社会の存在そのものと統治の存在は重なり合う。だがこの「社会的権力」としての統治は、不安定な地位に置かれている。一方で、持続するものとしての統治は社会の条件であって、社会の存在そのものでもある。別の見方をすれば、統治はまさに社会の存続の条件であるがゆえに、何か永続的なものをもっていなければならない、ということである。だが他方で、それが完全に固定され永続的なものとなるというのは避けねばならない。というのも、いかなる「社会的権力」であれ、完全に理性・真理・正義を体現する存在とはなりえず、そして理性および真の法に従輪ない権力とは不当なものだからである。ゆえに、統治は永続性をもたねばならないが、他方では、修正可能でなければならない。統治の存在は正当な社会の条件でありながら、まさに自由を侵害するような権力として現れてくる危険を孕んでいる。それは定義上、恣意的なものではない「社会的権力」であるが、しかしやはり権力なのである。このように、統治の存在は両義的なものとして現れてくる。

主権が理性・真理・正義へと送り返され、統治の根拠から切り離されたとき、つまり近代社会、近代デモクラシー社会が成立した後、統治は、このような〈社会的なもの〉と自由とのあいだの緊張関係のうちに置かれることになる。そこでは、理性・真理・正義を基準として、統治がたえず問い直されることになる。「主権を統治から退かせることによって、それ〔デモクラシーの体制〕は、正当な権力を想定する代わりに、その権力をたえず探し求めることを余儀なくされる」〔PP, p. 372.〕。こうして、理性・真理・正義に主権が置かれたデモクラシー社会には、個人による創設とは異なる、社会的権力をめぐるある力学が存在することになる。一方には社会関係に内在的に働く持続的な統治の作用が存在する。しかしデモクラシーの体制において、それは理性の観点から、たえず社会の成員によって問い直されるものである。「正当な権力は、固定化され、知られたある所与なのではまったくなく、反対に、人々が探し求め、いかなる厳密な解決策も決して完全

には明らかにすることはできないような未知の変数である」[PP, p. 372.]。このようなダイナミズムがたえずあるという点において、社会はあるプロセスであると言えるのである。

ここで個人は、自分自身の主人ではなく、常に社会的権力の統治の下に置かれながら、しかしそれを問い直すという能動性を発揮する存在として現れてくることになる。それは、社会的権力に服従しないわけではないが、しかし同時に、社会関係の力学の中で、理性・真理・正義へ、そしてそれゆえより自由な関係へと向かう存在として現れてくると言えるであろう。ルソーにおいては意志をもった自律した存在として捉えられていた個人は、ギゾーにおいては、ある能動性を保ちながらも、しかし、あくまで〈社会的なもの〉のプロセスの力学の中に置かれた存在とみなされることになる。

以上のように、ギゾーは、社会を理性・真理・正義に従った関係へと向かうプロセスとして捉えるのであり、それによって、個人の意志に基づく社会というモデルとは異なる形で近代社会を、そしてその中での政治的原理を定義し直すことになるのである。個人はここで、〈社会的なもの〉の力学に孕まれた存在として、そしてその中で服従と能動性との両義性を帯びた存在として現れてくることになる。

註

1. GUIZOT François, *Histoire de la civilisation en Europe, suivie de Philosophie politique de la souveraineté*, Édition établie, présentée et annotée par Pierre Rosanvallon, Paris, Hachette, 1985. (以下 PP と表記。) この『政治哲学』は草稿であり、P・ロザンヴァロンの編集によって1985年に出版されたものであるが、このテキストのいくつかの部分は、ギゾー自身によって論文あるいは著作に取り入れられているものである。この点についてはこの著作の編者ロザンヴァロンによる「Avertissement」を参照。

2. こうした〈社会的なもの〉の登場については、オーギュスト・コントを扱ったものであるが、以下を参照。KARSENTI Bruno, *Politique de l'esprit*, Paris, Hermann, 2006, p. 2-5.

3. ROSANVALLON Pierre, *Le Moment Guizot*, Paris, Gallimard, 1985. Claude Lefort, « Introduction », in GUIZOT François, *Des Moyens de gouvernement et d'opposition dans l'État actuel de la France*, Paris, Belin, 2009.

4. 二月革命で露呈するようなギゾーのいわゆる「ブルジョワ思想家」としての限界については、M・ルロワの古典的研究（Leroy, Maxime, *Histoire des idées sociales en France*, t. II, p. 512.）から、近年のギゾー評価の潮流の中心人物の一人である、上述のロザンヴァロンに至るまで、指摘しているところである。

5. BERNARDI Bruno, *Le principe d'obligation*, Paris, Vrin/EHESS, 2007.

6. MANENT Pierre, *Histoire intellectuelle du libéralisme*, Paris, Hachette, 2006, p. 216.

7. CHIGNOLA Sandro, *Il Tempo rovesciato: La Restaurazione e il governo della democrazia*, il Mulino, Bologna, 2011, p. 77.

エーリッヒ・フロムの分析的社會心理学に関する一考察*

A Study of Erich Fromm's Method of Analytic Social Psychology

櫻井隆充（慶應義塾大学大学院後期博士課程）

1. 概要

本報告は、エーリッヒ・フロムの「分析的社會心理学」(analytic social psychology)を取り上げ、その方法論的ユニークさを確認することによって、その学問的方法の今日的意義を検討しようとするものである。初期フロムにおける分析的社會心理学の構築は、彼のその後の学問全般に関わる極めて重要な仕事であり、これを考察することに意義があることは論を俟たない。しかし、このような事実にもかかわらず、彼の分析的社會心理学はこれまで十分に検討されてきたとは言い難い。確かに、この初期フロムの中心的な仕事に関する考察は一定程度存在するとはいうものの、以外にもそのエッセンスを捉えている作品は少ないといわざるを得ない。これは、端的に、フロムの分析的社會心理学の現在の位置を示すものである。これとは反対に、フロムの「社会的性格」(social character)に関する研究は枚挙にいとまがない。この事実は、おそらく、彼が自身の代表的著作である『自由からの逃走』(1941年)において初めてその概念を使用するとともに明確に説明したということに強い関連がある。すなわち、フロムを読み、フロムに関心を持った者は「社会的性格」を知りたいと思うのは極めて普通だということである。けれども、「社会的性格」を理解しようとするれば、『自由からの逃走』以前の彼の著作に目を向けなければならない。この点において、フロムの「社会的性格」を知るために、彼の初期著作、例えば、「分析的社會心理学の方法と役割」(The Method and Function of an Analytic Social Psychology) (1932年)に目を向ける者はほとんどいないということが指摘されうる。むしろ、その多くは『自由からの逃走』以後の著作へと関心が向かっているのである。

興味深いことに、フロムは、『自由からの逃走』を書いた後、基本的に、「社会的性格」に関する考察を省略して著作活動を行なっている（まともにこの概念を取り上げて考察しているのは、『自由からの逃走』以後出版された20冊以上の著作のうち *Beyond the Chains of Illusion* (1962)と *Social Character in a Mexican Village* (1970)くらいである。しかし、後者は「社会的性格」の概念の妥当性を検証するための「実証研究」であるという点において、むしろ別物である）。これは、最も重要なことであるが、フロムが『自由からの逃走』で「社会的性格」の概念の構築を達成および完了したということの意味している。すなわち、『自由からの逃走』より後の研究活動において、フロムは「社会的性格」の概念を常に念頭に置きつつも、彼の関心は、社会を分析するための社會心理学に関する「方法論的問題」から「社会」そのものへとシフトしているのである。この点で、『自由からの逃走』以後、彼はすでに「社会的性格」の方法論的考察は終えているという点で、もはやその概念を使用することに躊躇することはない。

上記の理由から、なぜフロムは社會学でも心理学でもない「社會心理学」に基礎をおいて、研究活動を行なったのかということをはっきりさせる必要が生じてくる。実は、この疑問そのものが、フロムの「分析的社會心理学」という彼の社會心理学の方法論的立場の主要な問題関心である。興味深い事実であるが、彼の論文「分析的社會心理学の方法と役割」は、「精神分析と史的唯物論に関する注釈」(Notes

on Psychoanalysis and Historical Materialism)というサブタイトルが付けられている。これが、上記の問いを考える手掛かりであり、重要なキーポイントである。大ざっぱに言えば、フロムは、フロイトとマルクスを結びつけるという作業をこの初期著作において行なっているのであり、その主要な問題意識は、マルクスがフロイトを欲したのはなぜかというものである。つまり、マルクスの史的唯物論は精神分析によって修正されなければならないということを上記論文においてフロムは証明しようとしたのである。

このような問題意識の下、本報告は、フロムの「分析的社會心理学の方法と役割」に焦点をあて、彼における「分析的社會心理学」の方法論的立場および今日におけるその意義を考察する。その含意は、むしろ「社会的性格」を含めたフロムの社會心理学体系、さらには彼の著作活動に通底する問題意識は、当著作を考察することなしには理解することができないという私の立場を表明することである。この点において、初期フロムの「分析的社會心理学」を考察することによって、彼の著作に共通する基本的枠組と問題意識とを理解することは、フロムのすべての作品への理解を深めることに繋がると主張することができる。

本報告では、以下のような方法・手順で考察を行なう。第一に、フロム研究における「社会的性格」の位置を確認する。第二に、フロムとウィルヘルム・ライヒ(Wilhelm Reich)の精神分析の方法をめぐる対立を見た後、フロムの初期論文「分析的社會心理学の方法と役割」の今日的位置を確認し、その具体的な方法を考察する。最後に、フロムの「分析的社會心理学」の今日的意義を考える。

2. 本論

フロム研究における社会的性格論の位置

フロムの弟子として名高いライナー・フンク(Reiner Funk)によれば、フロムの社會心理学的関心は、彼が学問研究を始めた時、すなわち、彼がハイデルベルク大学で「ユダヤ法」に関する社會学的研究を博士論文に纏めている時から存在する(1990: 1)。事実、この関心は、後にフロイトの本能理論との出会いによって、社會学と心理学とを結びつけるという試みに結実している。しかし、この両者を結びつけようというフロムの学問的試みは、以外にも、大抵の場合、どの学問分野からも理解されないという事情が存在する。というのも、社會学的思考と心理学的思考とは異なるものであり、それら両者を同時に理解することは極めて難しいという問題があるからである(Funk 1990: 1)。この背景としての分野的条件は、実際に、フロムの「社会的性格」という社會心理学的概念装置にも影響を与えており、フロムの共同研究者でもあるマイケル・マコビー(Michael Maccoby)は、それが「心理学、社會学、人類学および経済学の学問領域を横断する難しい概念である」と述べている(2001: 21)。

とはいえ、われわれは、一方で、「社会的性格」が一定の評価を得ているということを確認することもできる。例えば、アラン・グレイ(Alan Grey)は、その概念が「精神分析をより効果的に社会科学に結合させる」可能性があることを指摘する(1993: 13)。フンクやデイル・オートメイヤー(Dale H. Ortmeier)も、この概念の臨床的意義を強調する(Funk 1996; Ortmeier 2002)。けれども、彼らの中で、フロムの社

会的性格論を取り上げるのに際し、「分析的社會心理学」に注目する者はほぼ皆無であるといつてよい。なお、この事實は、他の研究者にも当てはまるということが強調されなければならない(e.g. Essbach-Kreuzer 1978; Gojman de Millán and Millán 2001; Jian 2006; Millán 1992)。しかし、フロムは『自由からの逃走』を書いた後、「社会的性格」に関する考察を省略して著作活動を行なっていることが指摘される。これは、最も重要なことであるが、彼が『自由からの逃走』において、「社会的性格」の概念構築を完了したということの意味している。すなわち、『自由からの逃走』より後の研究活動において、フロムは「社会的性格」の概念を常に念頭に置きつつも、彼の関心は、社会を分析するための社会心理学に関する「方法論的問題」から「社会」そのものへとシフトしていつているのである。そのため、『自由からの逃走』以後、彼はすでに「社会的性格」の方法論的考察は終えているという点で、もはやその概念を使用することに躊躇することはない。この点において、「社会的性格」の理論的含意を確認しようとすれば、われわれは、『自由からの逃走』以前に書かれた著作に注目しなければならないということが理解される。この関連において、特に重要なのが「分析的社會心理学の方法と役割」(1932年)である。先に結論を述べるが、「社会的性格」を含めたフロムの社会心理学体系、さらには彼の著作活動に通底する問題意識は、当著作を考察することなしには理解することができない。それでは、以下、フロムの「分析的社會心理学」の含意を確認するために、フロムとライヒの精神分析の方法に関する立場の違いを簡単に見ておきたい。

フロムとライヒの精神分析の方法をめぐる対立

私の見方では、フロムの「分析的社會心理学」という方法の背景は、フロムとウィルヘルム・ライヒ(Wilhelm Reich)の精神分析に対する立場の比較によって最もよく描写される。フェレンツ・エレス(Ferenc Erös)によれば、若きフロムと若きライヒは互いに影響を受け合っており、フロムにおいて、この経験が彼の「分析的社會心理学」の構築に影響を与えているという(Erös 1992)。エレスは、以下の二点を強調する。第一に、彼らは共に、フロイトとマルクスの「教条主義からの脱却」(escape from dogmatism)に成功した(フロムは「分析的社會心理学の方法と役割」において、ライヒは「弁証法的唯物論と精神分析」(1929年)において)(1992: 71-2)。第二に、ライヒは精神分析の社会への応用は「非合理的現象」に止めるべきであると主張するのに対し、フロムは精神分析の学問的範囲は、個人的行動および社会的行動の双方に基づくと主張する(1992: 70)。フロムの「分析的社會心理学」を理解するために、この二点目は特に重要である。実は、これは、個人心理学は常に社会心理学であるというフロムの立場と密接にかかわっている。すなわち、「ある現象が社会学で研究されるということは、それが精神分析の研究対象ではあり得ないということの意味するわけではない」というフロムのスタンスによってそれは示される(Fromm 1991: 142)。つまり、ライヒとは異なり、フロムにおいて精神分析とは社会心理学でなければならない、この点で、社会学と精神分析の研究対象は同一であつてよいのである(この含意は、次項で説明する)。

「分析的社會心理学の方法と役割」（1932年）

フロムの「分析的社會心理学」の概念に焦点を当てた作品は一定程度存在する（例えば、英語とドイツ語の作品に限って言えば、Bacciagaluppi (1990)、Biancoli (1988)、Bierhoff (2008)、Funk (1990)、Johach (1986)などである）。けれども、これらの作品は、概して、初期フロムの「分析的社會心理学」の概念の理論的意義を軽視しているということが強調されなければならない。すなわち、それらは共通して、「分析的社會心理学の方法と役割」をきちんと取り上げていないのである。岡崎は、反対に、フロムの「分析的社會心理学」の理論体系を理解するために、「分析的社會心理学の方法と役割」の理解に努めている。事実、彼の『与え合いのデモクラシー——ホネットからフロムへ』（2004年）の第4章は、その核心である社會經濟的—精神分析的視点を描写することに成功している。

それでは、「分析的社會心理学の方法と役割」の主要な目的は何であろうか。表面的には、マルクスをフロイトに結合させたということであるが、これでは、その説明は圧倒的に足りない。その意図に焦点を当てる場合、それは、第一に、両伝統的社會学と精神分析の方法論的問題を解決することであるといつてよい。そして第二に、フロム自身の社會科学の方法論を構築するということであるといえる。これらの観点から、まずは、上記第一の意図に関して、「分析的社會心理学の方法と役割」におけるフロイト本能理論の位置を確認したい。確かに、この作品は、その正統的アプローチを支持してはいるものの、それとは違ったフロム独自の視点を構築しているということも指摘されなければならない。この点で、フロムは「生物学的装置と生物学的本能の社会的現実への能動的および受動的適用は精神分析の鍵となる構想であり、すべての個人心理学の研究はこの構想に基づく」（1991: 141）と述べる。重要なことであるが、この視点はフロム独自のものであり、これは彼が「社会的本能」（social instinct）という概念を意図していることを意味する（1991: 144）。同時に、フロムは、この視点がフロイトによって棄却され、意識していたのにもかかわらず、彼は結果として社會心理学の存在を認識することに失敗したということを指摘している（1991: 141-2）。すなわち、フロイトは、心理学を個人の問題に限定したのである。これとの関連で、フロムは以下のように述べる。

精神分析は、ある集團の構成員に共通する心理的諸特徴を掴もうとし且つ共有された生活経験からこれらの共通の心理的諸特徴を説明しようとする。しかし、これらの生活経験は個人の領域ないし偶然によって現れるのではなく……むしろそれはこの特有の集團の社會經濟状況に帰属される。したがって、分析的社會心理学においては、その社會經濟構造の観点から、集團の本能装置とリビドー的および無意識的行動とを説明することがその學問的目的である（1991: 144）。

われわれは、ここにフロイト本能理論がマルクス唯物論に統合されたことを見ることができる。この点から、以下のような二つの問いを立てることができる。一つは、なぜフロムは史的唯物論に固執するのかということである。もう一つは、なぜ精神分析が史的唯物論に必要とされるのかということである。一点目の問いに関して、フロムにおいては「史的唯物論は、經濟的条件が社会的出来事を説明することを教える」と言われる（1989: 32）。そして、二点目の問いに関して、フロムは「精神分析が史的唯物論の包括的構想を豊かにすることができる」と答える（1991: 154）。端的に言えば、フロムにおいて、

マルクス史的唯物論はフロイト精神分析によって補填・修正されなければならない。この点に関して、フロムは、マルクスとエンゲルスが、本質的に社会学が心理学を含んでいることを知りながらも、「心理学者でもなかったし、心理学者でありたくもなかった」という理由を添える(1991: 152)。要するに、フロムは、基本的にはフロイトの本能理論を支持しながらも、また、個人心理学を社会心理学に変容させながらも、マルクスの欠陥を「精神分析的社會心理学」で埋め合わせようとするのである(1991: 157, 162)。

次に、上記第二点目の意図に関して、フロムの「社会過程」(social processes)を見ておきたい。この概念は、フロムにとって、「社会的性格」と並び、最も重要なものの一つである。これは、つまるところ、フロムの社会科学理論が哲学、社会学、社会心理学、精神分析を一つの理論に統合することによってそれぞれの社会過程がどのように機能するのかということを説明することを目的としているという点で、それはフロムの社会科学体系全般において、極めて重要である。事実、この概念は「分析的社會心理学の方法と役割」で初めて使われたのであり(1991: e.g. 154-5, 157)、これによって、以降、フロムの社会科学理論の鍵概念となるのである。この点に関して、エレスは「1932年、フロムは分析的社會心理学の任務と方法の下に、初めて自身の思想を構築した」と主張する(1992: 73; emphasis added)。なお、フロムは、精神分析が史的唯物論において如何に機能するのかということに関して、「精神分析が、社会過程において機能する諸要因のうちの一つ、すなわち、人間の本質それ自身に関するより包括的な知識を与えることができる」と述べる(1991: 154)。この理論的立場は、「性格構造」(character structures)に焦点を当てることによって、後の著作、例えば『自由からの逃走』に引き継がれている(e.g. 1941: app.)。例えば、以下のフロムの文章によってそれを確認することができる。「性格の発達には基本的な生活条件によって形成されることはないし、また生物学的に固有の人間の本質というものも存在しないが、人間の本質には、社会過程の発展における活性要因を構成するそれ自身のダイナミズムがある」(1941: 289)。重要なことであるが、フロムの主要な問題意識は、人の本質的欲求がどのように当人の社会過程に影響するのかではなく、人の性格構造がいかにか当人の社会過程を決定するのか(逆もまた然り)ということである。この点において、彼の主要な関心は、個人的性格および社会的性格の社会過程に変わっている。これは、『自由からの逃走』で、フロムが初めて「社会的欲求」(social needs)の存在を明らかにしたことを意味する。しかし、より重要なことは、それによって、フロムがフロイトの本能理論を退けたということでもないし、また、彼が「社会学の相対主義」(sociological relativism)に陥ったということでもない(この概念は、フロム自身が用いている——1941: 289)。むしろ、われわれは以下のように捉えるべきである。すなわち、フロムは、『自由からの逃走』で、フロイトの正統派精神分析を支持しながらも「社会的欲求」の概念を自身の精神分析理論に組み入れることによって、フロイト理論を克服することに成功したという見方がそれである。例えば、「精神分析的社會心理学の学問的豊かさは、社会過程におけるリビドー的強制力の意義によって示される」というフロムの意見はこのことを説明するに足るのである。

3. 結論

上述のように、フロムの「分析的社會心理学の方法と役割」の意義は、主に、伝統的社會学と正統派精神分析のディシプリンの方法論的問題に一つの回答を与えることであり、また、フロム自身の社会科学の方法論を構築するということである。もしかしたら、この80年以上も前に公刊された著作から今日の社会科学の方法論的行き詰まりを打開する手掛かりを得ることも可能であるかもしれない。すなわち、フロムの方法は、今日ますます細分化ないしタコツボ化する社会科学諸分野に対するアンチテーゼでもあるということである。この点において、彼の「分析的社會心理学」とは、今日の学問的潮流を見直すための一つの方法であり且つ答えである。

*本報告は、2014年2月ドイツ・ハイデルベルク大学哲学部に提出した博士論文 *Political Theory and Narcissism: Towards the Self-Reflection of Knowledge and Politics through Focusing on the Psychoanalytic Perspectives of Erich Fromm and Shōzō Fujita* (2014年3月博士学位取得) の第8章第1節‘Fromm’s Early Work: Analytic Social Psychology’に基づいた考察である。

参考文献

- Bacciagaluppi, Marco (1990). ‘The Relevance of Erich Fromm’, in *Academy Forum*, New York (American Academy of Psychoanalysis), 34/4: 6-9.
- Biancoli, Romano (1988). ‘Erich Fromm and His Criticism of Sigmund Freud’, in *Erich Fromm: Life and Work*, Symposium of the International Erich Fromm Society, 12-14 May 1988, <http://opus4.kobv.de/opus4-Fromm/files/5496/Biancoli_R_1988b.pdf>, 1-8.
- Bierhoff, Burkhard (1993). *Erich Fromm: Analytische Sozialpsychologie und visionäre Gesellschaftskritik*, Opladen: Westdt. Verlag.
- (2008). ‘Analytische Sozialpsychologie und humanistischer Sozialismus’, in *Fromm Forum*, Tübingen: Selbstverlag, 12: 83-94.
- Essbach-Kreuzer, Uschi (1978). ‘Die Theorie des Sozialcharakters in den Arbeiten von Erich Fromm’, in A. Reif (ed.), *Erich Fromm: Materialien zu seinem Werk*, Wien: Europaverlag, 299-326.
- Erös, Ferenc (1992). ‘Wilhelm Reich, Erich Fromm and the Analytical Social Psychology of the Frankfurt School’, in Michael Kessler and Rainer Funk (eds.), *Erich Fromm und die Frankfurter Schule*, Tübingen: Francke Verlag, 69-72.
- Fromm, Erich (1941). *Escape from Freedom*, New York: Rinehart and Company.
- (1989). ‘Politik und Psychoanalyse’ (1932), in Reiner Funk (ed.), *Gesamtausgabe*, Band 1, München: Deutscher Taschenbuch Verlag, 1-36.
- (1991 [1970]). *The Crisis of Psychoanalysis: Essays on Freud, Marx, and Social Psychology*, New York: Henry Holt and Company.
- and Maccoby, Michael (1970). *Social Character in a Mexican Village: A Sociopschoanalytic Study*, Englewood Cliffs, N.J.: Prentice-Hall.
- Funk, Reiner (1990). ‘Fromm’s Method of Social Psychology’, Lecture at the American Academy of Psychoanalysis 34th Winter Meeting, Hilton Palacio del Rio, San Antonio, Texas, 8 December 1990, <http://opus4.kobv.de/opus4-Fromm/files/9899/Funk_R_1990e.pdf>, 1-7.
- (1996). ‘Erich Fromm’s Concept of Social Character and Its Relevance for Clinical Practice’, Lecture given at the Erich Fromm International Symposium, Washington D.C., 8 May 1994, <http://opus4.kobv.de/opus4-Fromm/files/9959/Funk_R_1994c.pdf>, 1-10.
- Gojman de Millán, Sonia and Millán, Salvador (2001). ‘Attachment Patterns and Social Character in a Nahuatl Village: Socialization Processes through Social Character Interviews and Videotaped Attachment Current Methodology’, in *Fromm Forum* (English version), Tübingen: Selbstverlag, 5: 38-42.
- Grey, Alan (1993). ‘Society as Destiny Fromm’s Concept of Social Character’, <http://opus4.kobv.de/opus4-Fromm/files/11063/Grey_A_L_1993a.pdf>, 1-13.
- Jian, Li (2006). *Erich Fromm: Social Character and Ideology Critique*, National University of Singapore, Master’s Thesis.
- Johach, Helmut (1986). *Analytische Sozialpsychologie und gesellschaftskritischer Humanismus: Eine Einführung in das Denken Erich Fromms*, Opladen: Westdeutscher Verlag.
- Maccoby, Michael (2001). ‘Toward a Science of Social Character’, in *Fromm Forum* (English version), Tübingen: Selbstverlag, 5: 21-5.
- Mackenthun, Gerald (1991). *Die Entstehungsgeschichte der ‘Analytischen Sozialpsychologie’ Erich Fromms 1928-1938: Eine Einführung*, Frankfurt: HAAG + Herchen Verlag.
- Millán, Salvador (1992). ‘The Third World and the Social Character’, in *The International Erich Fromm Society, Wissenschaft vom Menschen/Science of Man*, Münster: LIT-Verlag, 3: 57-67.
- Okazaki, Seiki (2004). *Ataeai no demokurashī: Honetto kara Furomu e* (Democracy as Giving: From Honneth to Fromm), Tokyo: Keisō Shobō.
- Ortmeyer, Dale H. (2002). ‘Clinical Relevance of Social Character and Social Unconscious’, in *Fromm Forum* (English edition), Tübingen: Selbstverlag, 6: 15-9.

「哲学」グループ(1924-1936)の思想史的意義 - 〈社会哲学〉的読解の試み

平田 周 (東京大学)

本報告は、1924年から1933年にかけて、フランスのソルボンヌ大学の哲学科に集まった学生たち、より具体的にはピエール・モランジュ、ジョルジュ・フリードマン、ジョルジュ・ポリツェル、アンリ・ルフェーヴル、ノルベール・ギュテルマン、ポール・ニザンによって組織された「哲学 *Philosophies*」グループに関するものである。シュルレアリスムと同年に活動をはじめ、フランスで初めて「マルクス主義」を冠する雑誌『マルクス主義誌』(1929)を刊行したこのグループについては、とりわけ知識人史の領域においてすでに詳細な研究がある (Trébitsch (1987), Burkhard (2000))。しかし「哲学」グループのテキスト解釈に関しては、ルフェーヴルとギュテルマンの『神秘化された意識』(1936)についてのアンドレ・トーゼルや斉藤日出治の研究を除けば、いまだなされていない (Tosel (2009 : ch. 9), 斉藤 (二〇一〇: 第一章))。本報告では、ポリツェルの『哲学的パレードの終焉』(1929)、ニザンの『番犬たち』(1932)、ルフェーヴルとギュテルマンの『神秘化された意識』を主に分析対象としながら、それらを「社会哲学」として特徴づけることを目的とする。こうした「哲学」グループの枠づけは、その言説の総体を把握する上で意義のあるものと考えられる。たとえば、ポリツェルはフランスにおける精神分析の受容の観点から言及され、ニザンは『アデン・アラビア』などの小説作品がフランスと比べても日本においてよく親しまれ、ルフェーヴルは戦後の反スターリン主義の批判者として触れられるといったように、個別に取り上げられることはあったとしても、その関連が思想内容の観点から論じられることは稀である。それゆえ本報告では三人の内的な思想連関をも明らかにする。

「社会哲学」に関していえば、この用語は18世紀末にフランスで生まれながらも、この学問領域はその生誕地よりもドイツにおいて発展する。後者において哲学と社会(科)学が緊密な形で発展したのに対し、フランスにおいてサン・シモンやコントの社会哲学が制度化されることはなく、唯心論的な哲学の伝統は、社会的なものを探究する学問に対してしばしば敵対的であった (ベルクソンとデュルケームの対立、比較的最近ではジャック・ランシエールとピエール・ブルデュエの対立はそうした傾向を反映したものとして考えられる)。しかし社会哲学をめぐる状況は、近年フランスにおいても変わりつつある。その変化を促した著作として、ドイツ観念論と現代哲学を専門とするフランク・フィッシュバックの論争的な著作『社会哲学のための宣言』が挙げられる。「論争的」というのは、この「宣言」がフランス固有の文脈において「再興された」政治哲学との緊張関係においてなされているからである (とりわけ彼が批判の対象とするのは、Ferry (1984)である)。フィッシュバックの主張の要点を述べるならば、1980年代に生じた「法治国家」、「人権」、「民主主義」を「再発見」することによる「政治哲学(へ)の回帰」は社会科学の台頭に対して、哲学そのものへの再中心化を図ることで、その自律性を救済するないしは自らのヘゲモニーを再建するに至った。しかし逆説的にも、こうしたフランスの政治哲学の再興は同時期に進行した社会国家の解体ならびに社会保障、教育、医療などの社会的なもの領域の「改革」のプロセスに無関心な「脱政治化」された哲学となる。それに対して、社会哲学は、「社会科学や人文諸学一般の展開や成果に可能な限り開かれたものとなる。それは社会哲学にとっての条件であり、この条件なしには、否定的な社会的経験やそれを産み出す社会的かつ心理的プロセ

スを考慮することは不可能なのである」(Fischbach(2009:p.17.))。このような視座において、政治的なものの自律化よりもむしろ「社会的なものの政治化」が重要なものとなる。

この論争の裁決、社会的なものの現代における再位置づけ、社会哲学の系譜やその特徴などについての詳細な検討は本報告の主眼ではない。むしろフィッシュバックが提示した枠組みがこれまで埋もれていた「哲学」グループの言説をよりよく特徴づける限りで、社会哲学の語を用いる。以下では、「哲学」グループが合理主義的あるいは唯心論的な純粹哲学(レオン・ブランシュヴィックとアンリ・ベルクソン)やファシズムの台頭という現実的状况と結んでいた緊張関係のなかに、このグループの社会哲学への転回を見定めたい。

1. ポリツェルのベルクソン批判

19世紀末から20世紀初頭にかけてフランスにおいて生命の哲学に革新をもたらしたアンリ・ベルクソンが1927年にノーベル賞を受賞した一年後、ポリツェルは、『心理学の諸基礎の批判』を執筆した。アルチュセールにフランスに最初のフロイトの精神分析学を理論的に導入したと言わしめたこの著作の出版の翌年に、ポリツェルは、ヴォルテールの本名フランソワ・アルエという筆名でベルクソンを批判するパンフレットを出版する。この批判は、ベルクソンの思想の受容史において、とりわけジョルジュ・ソレルやシャルルー・ペギーによって担われていた「革命的、反議会的、反民主主義的な極左」におけるその思想の受容の歴史との断絶を記すものである(Azouvi(2007:p.306.))。

ポリツェルは、「具体」の名において、ベルクソンを批判する。しかしアルチュセールが指摘するように具体と抽象の二元論の枠組みにそれほど理論的な革新はない(Althusser(1996:pp.39-40.))。むしろこうした対立がポリツェルの議論において一般と個別の対立に重ねられている点に着目すべきである。「ベルクソンは、形式的な問題に至るためにのみ、あるいは心理学の領域から離れるためにのみ、具体性一般について語る。〈中略〉ベルクソンの弟子たちは具体性一般、生命一般について語るが、他方で、具体的心理学の真の道を看取した人々は、とりわけベルクソンにはなにも負っていないのである」(Politzer(2013:p.150.))。

ポリツェルが「具体性一般」の用語によって、個別かつ個人的な次元を欠いた人間概念を問題にしようとしているのは明らかである。こうした批判の含意は、自由を純粹に内的な事象とみなすベルクソンの自由論に対する批判において明らかになる。この点に関して、ポリツェルは、ベルクソンと、彼が理論的敵対者とみなすカントとを結びつける。なぜならば、ベルクソンにおいては、「要するに、私は、行動が真に私に帰属するときに、私が真に望むものをなすときに、自由である」からであり、『実践理性批判』の末尾では、「自由な行為とは、主体を表現する行為である」からである(*Ibid.*, p.197.)。ベルクソン哲学をポスト・カント主義的な系譜に位置づけながら、ポリツェルはベルクソンの自由概念を形式的なものとして判断する。

「この観念は抽象的である。というのも、それは、〈中略〉〈無関心な自由〉を根拠づけるだけだからである。それが根拠づける自由でさえ無関心な自由の〈最たるもの〉として呼ばれなければならない。こうした自由は、なされたものや行為の内容に無関心であり、その形式にしか関心を示さない。その理論にしたがえば、『具体的な自我とそれが完遂する行為との関係が自由と呼ばれる』。ベルクソンはこ

の関係を定義不可能なものとして宣言するが、いかなる行為も自由な行為であるということは真であり続ける。〈中略〉要するに奴隷は彼がより奴隷であるだけに、言い換えれば従属がより内的で深刻であればあるほど、より自由である。囚人が自らを自由とするのはそこから抜け出すことにはではなく、自発的な囚人に自らを作り変えるときである。反抗を説くことによってではなく、全面的な服従を説くことによって、自由のためのプロパガンダを行うのである。自由は、奴隷が奴隷根性しかもはやもたないときに君臨するだろう」（*Ibid.*, p. 198）。

ポリツェルの目には、自我の意欲に自由の根拠を定めるベルクソンの自由は、逆説的にも、〈エティエンヌ・ドゥ・ラ・ボエシーの表現を借りるならば〉「自発的隷従」へと転落するものとして映ずる。ベルクソンの哲学には、具体的人間が存在せず、「人間一般」しか存在しないというポリツェルの批判から（*Ibid.*, p. 192.）、人間主義が階級分割を覆い隠すものであるとして痛烈に批判するアルチュセールの理論的反人間主義への反響をみてとることはそれほどどうがった見方でもないだろう。

2. ニザンの知識人批判

以上のポリツェルのベルクソン批判にニザンは1929年3月の『マルクス主義誌』上での書評において賛意を与えている。他方でニザンはポリツェルが看過している問題をも指摘している。「ベルクソンにおける内的生の神話の社会的なものの意味や具体的な機能とはなんなのか。直観の技法がその方法として与える自己への内向は、〈中略〉この時代のブルジョワ精神の特色である。アルエはこの内向の原因や役割を説明していない」（Nizan (2005a : p. 92)）。こうして、ニザンはポリツェルより一歩進んで問題を定式化する。つまり内面性の哲学は社会的なものにおいてどう位置づけられるのか。こうした社会的なものへの方向付けはニザンにおいて、より普遍主義的な人間主義の形をとる。「哲学的なスキャンダルをかきたてないことはわたしには非人間的に思われる。もし哲学が人々の側から離れるのであれば、私は哲学よりも人間を愛したい。しかしながら、哲学は、それが人々によって導かれた具体的な企てと合致したときには、ある種の人々にとってつねにスキャンダルだったのである」（Nizan (2005b : p. 125.))。ニザンにとって、〈人間〉、その具体的な形象としての労働者大衆の「実存」から出発する哲学は、既存の哲学の正当性をおびやかすがゆえに〈スキャンダラス〉なものとなる。

〈人間〉を組み込む哲学かあるいはそれを排除する哲学か。こうした二者択一は『番犬たち』における二つの哲学の分類へといたる。それによれば、一方では世界に働きかける哲学が存在し、他方では局所的かつ時間的な諸条件が存在しない人間たちの集まりのなかで、世界を「永遠」の相において観想する哲学が存在する。こうした哲学に従事する哲学者をニザンは、「番犬たち」と呼ぶ。なぜならば、哲学における「自己への内向」の問題の回答は、ニザンにおいて次のように与えられるからである。「ここで問題となっているものは十分に明らかである。一世紀以上も前から、フランス哲学は、幾人かの一匹狼たちを除けば、公共機関の産物なのである。哲学思想は特権的な地位にある。それは真の国家装置を使いこなして、その思想を表明し流布させるのである。「司法」のように、警察のように、軍隊のように。それは大学の産物であり、それゆえすべては、まるで哲学そのものが官製の哲学に他ならないかのように生じるのである」（Nizan (1988 : p. 116.))。

3. ルフェーヴルとギュテルマンのファシズム批判

以上のニザンの批判は確かに先行世代の哲学に対する辛辣な批判であるが、他方でニザンは、彼が指し示した未来の哲学の内容や意味を十分に定式化しているわけではない。こうした欠点はおそらくルフェーヴルとギュテルマンによるニザンへの批判とも結びつく。二人はニザンの著作がいかに既存の哲学が現在の体制の護教学として機能しているかを明らかにした点において評価する。しかし同時に、哲学者たちが国家の「番犬」として観念を生み出したとしても、その観念が指し示す現実の対象は哲学者たちが産み出したものではないとしてニザンを批判する。「神秘化はイデオログの産物たりえない。というのも思想家たちは、彼らの思想の材料 *matière* を発明したわけではなく、日常生活から生じたテーマについて脚色を加えるだけだからである。〈中略〉カントは18世紀末においてドイツの博愛主義者たちのある種の道徳的態度に定言命法という名を与えたが、こうした態度はカント以前にも、その外部においても存在したのである。〈中略〉イデオログたちが特定の社会環境において影響力を獲得するためには、彼らの用いる観念は社会的基礎を有していなければならない。彼らの役割は社会的無意識を昇華させることに限られているのである」(Lefebvre et Guterman (1999 : p. 153.))。

1932年12月の『新フランス評論』誌上でのドゥニ・ルージュモンが若い知識人に向けたアンケートにおいて、ルフェーヴルは『『精神』崇拝から弁証法的唯物論へ』という題の文章を寄稿し、ポリツェルやニザンによって開始された先行世代の哲学への批判を共有するような仕方でも自らの議論を展開した(Lefebvre (1932))。そして1933年1月30日のヒトラー政権獲得と同時に、ルフェーヴルはギュテルマンとともに、ファシズムという政治的現象が経済的次元のみでは説明可能なものではないことを示し、この現象を観念や表象の場で産み出される「政治的神秘化」と二人が名づけるものによって捉えようと試みる。この一種のイデオロギー論において、ニザンへの批判にすでに示されているように、観念や思想が自律的な様相をもって社会的効果をもたらすと主張するだけでは不十分である。翻って「社会的基礎」を考慮する必要を主張するこの理論は、経済的下部構造からイデオロギー的上部構造への一方通行的な反映や因果連鎖を想定しているわけでもない。というのも、この社会的基礎への準拠は単に「思想の材料」、すなわちイデオロギー的言説を可能とするような社会的・歴史的条件を示しているにすぎない。この神秘化論の理解のために、1936年の『神秘化された意識』に先だって1933年の『前哨』誌の第一号の巻頭に掲載された二人の論文、「個人と階級」を概観したい。

この論文は、個人(的意識)と社会(的現実)とのあいだの媒介として機能する言説の神秘化作用を明らかにすることを目的としながら、より特殊には、ファシズムが1929年の経済的危機から直接現れたわけではなく、こうした神秘化機能を産み出す「支配的なブルジョワ文化」を横領する形で現れたということを示すことにある。そこで二人が示すデュルケームの社会学に対する相反する評価をみるならば、デュルケームへの同意は、彼の社会学が個人の意識はそれ自体によって説明できないことを証明している点に示される。他方で彼に対する否定的な評価は、彼の社会像が闘争のない単一の実体として構想されていることにあり、それに対して二人は、階級に分割された社会のヴィジョンを対置する。ただし個人と階級の関係において一方から他方への決定論を退けた相互性を強調する。

こうした視座から、二人はブルジョワジーの支配的文化の根本的要素である個人主義の批判を行う。二人は個人主義に関してもまた肯定点と否定点を指摘する。一方で二人は、ブルジョワジーが封建的

なシステムを打ち壊し、人権宣言に基づいて、封建的な支配関係の軛から個人を解放したことを評価する。他方で二人は、ブルジョワ階級がプロレタリア階級の台頭に際して平等な権利を自らに限定し、その結果、ブルジョワジーが自らを含む階級分割の現実を否定しながら、階級としてイデオロギーを行使することになったことを批判する。言い換えれば、ブルジョワジーの支配的文化は、個人と人間一般を称揚しながらも、階級の現実を隠蔽する。その効果は、プロレタリア階級にさえも、社会的効果を生み出すのである。「プロレタリアは自らもまた独立した、自由な個人であり、階級の一員ではなく、国民の一員であると信じる。〈中略〉プロレタリアにおいてもブルジョワにおいても、つまらない差異への共通の探求(衣服、考え、趣味などにおける)が、個人主義が価値それ自体であると宣う社会的分化の感情を維持するのである。プロレタリアはブルジョアのように個人であるが、ブルジョワジーの利点〈中略〉をもっていないのである。プロレタリアは二重に欺かれ神秘化されている」(Lefebvre et Guterman, (1933 : p. 6))。

上記のメカニズムにおいて、「神秘化された」個人的意識は、社会的ないしは階級の現実を奪われる。ルフェーヴルとギュテルマンは、まさにこうしたメカニズムこそファシズムのナショナリズムが急進化したものに他ならないと主張する。「実際には大衆の状況とは以下の通りである。具体的かつ直接的な現実としてではなく社会的義務の抽象的な規定としてその社会的存在が考えられ、(例えばネーションのような)抽象的な単位に帰属するものであることを信じる個人とは、彼が自らによって自らを説明できず、また階級の現実において自らの活動を集中させることができないときには、その活動を〈パステイックな観念〉に集中させるのである」(Ibid : p. 7)。こうした視点にたつて、二人は「誠実さ」といった唯心論的な道徳の主題を批判する。社会的な現実から離れたところにおいて個人の精神の内なる勝利しか意味をなさない誠実さとは退行以外のなにものでもないのである。

このようなファシズム状況への哲学的介入において、社会哲学とよびえるような実践を見出すことができるだろう。社会的基礎としての経済的社会編成の歴史とイデオロギーの編成との関係を分析する二人の試みにおいて、「社会的なもの」が意味するものとは、その行政管理とはいかなる関係もなく、つねに「抗争」として現れるものに他ならないのである。

結論

「哲学」グループのその後は暗澹たるものである。1939年8月23日に結ばれた独ソ不可侵条約は、ポリツェルとニザンの友情を引き裂き、ニザンはフランス共産党脱退後に赴いた東部の戦線で死に、ポリツェルはレジスタンスとして闘い、ナチスに捕まり処刑される。ユダヤ人であるギュテルマンは30年代半ばにすでにニューヨークに亡命し、『神秘化された意識』は、ソヴィエト共産党によってその出版が拒絶され、ナチス占領下において焚書扱いとされる。こうした事実を踏まえるならば、ダニエル・ベンサイードが述べたように、大戦間期及び戦時下におけるフランスの知識人と共産主義運動との関係は確かに「悲劇の歴史」であった(Bensaïd (2008 : p. 211))。

では、1920年代から1930年代にかけての「哲学」グループの活動とは、単にこの悲劇の歴史の一エピソードにすぎないものなのであろうか。これまでの議論を振り返るならば、「哲学」グループの言説のうちに、フランス固有の哲学的伝統と対峙するなかで、内的な意識の哲学から「外的な世界」へと

開かれた哲学的実践としての社会哲学を見出すことができる。さらに以上の報告で示した観点をもとに、次の三つの展望を示すことで本報告を終えたい。その三つの展望とは、第一に反ファシズムを主題として、ルフェーヴルとギュテルマンの著作とシモーヌ・ヴェイユやダニエル・ゲランの議論（とりわけ後者の『ファシズムと大資本』）との比較、第二にジェルジ・ルカーチの『歴史と階級意識』（1922）を嚆矢とする同時代のドイツの「社会哲学」との議論の比較検証、第三に戦後のルフェーヴルの思想（「日常生活批判」や都市・空間論）とのつながりを検討する作業である。

参照文献

- Althusser, Louis, (1996) *Psychanalyse et sciences humaines*, Paris, Librairie Générale Française/IMEC. = 信友建志・伊吹浩一訳、『精神分析講義』作品社、二〇〇九。
- Bensaïd, Daniel, (2008) *Penser agir*, Paris, Nouvelles Éditions Lignes.
- Azouvi, François, (2007) *La gloire de Bergson : Essai sur le magistère philosophique*, Paris, Gallimard.
- Burkhard, Bud, (2000) *French Marxism between the Wars : Henri Lefebvre and the "Philosophies"*, New York, Humanity Books.
- Ferry, Luc, (1984) *Philosophie politique, I. Le droit : la nouvelle querelle des Anciens et des Modernes*, Presses Universitaires de France, Paris.
- Fischbach, Franck, (2009) *Manifeste pour une philosophie sociale*, Paris, La Découverte.
- Lefebvre, Henri, (1932) « Du culte de « l'esprit » au matérialisme dialectique », *La Nouvelle Revue Française*, n° 231, 1^{er} décembre, pp. 802-805.
- Lefebvre, Henri, et Guterman, Norbert, « L'individu et classe », *Avant-Poste, revue de littérature et de critique*, Paris, José Corti, n° 1, juin 1933, pp. 1-9.
- et —, *La conscience mystifiée suivi de La conscience privée*, Paris, Syllepse, 3e éd, 1999(1936).
- Nizan, Paul, (2005a) « F. Arouet – *La fin d'une parade philosophique : le Bergsonisme* », *Revue marxiste*, n° 2, 1^{er} mars 1929, pp. 235-238, repris in *Articles littéraires et politique, Volume I, 1923-1935*, Nantes, Joseph K, 2005, pp. 90-92.
- , (2005b) « Notes-programme sur la philosophie », *Bifur*, n° 7, décembre 1930, pp. 26-39, repris in *Articles littéraires et politique, Volume I, 1923-1935*, Nantes, Joseph K, pp. 119-129.
- , (1998(1932)) *Les Chiens de Garde*, Marseille, Agone, préface de Serge Halimi. = 海老坂武訳『番犬たち』晶文社、一九六七年。
- Politzer, Georges, (2013) *Contre Bergson et quelques autres*, Paris, Flammarion.
- 齊藤日出治『グローバル化を超える市民社会 - 社会的個人とヘゲモニー』新泉社、二〇一〇年。
- André Tosel, *Le marxisme du 20^e siècle*, Paris, Syllepse, 2009.
- Trébitsch, Michel, (1987) « Les mésaventures du groupe Philosophies (1924-1933) », *La Revue des revues*, n° 3, printemps, pp. 6-9.

人民戦線運動の経験とその戦後への遺産—文化運動を中心に—

黒川伊織（神戸大学・協力研究員）

1. 本報告の問題の所在

(1) 「空白の10年」における抵抗と転向

日本の коммуニスト^①の戦前・戦中・戦後の経験を語るうえでひろく流布している言説が、「獄中非転向」神話である。1935年に最後の中央委員・袴田里見が検挙されて党中央は壊滅状態に陥り、これ以降、徳田球一・志賀義雄・宮本顕治ら「獄中非転向」を貫いた幹部が獄中で孤独な抵抗を続け、敗戦後に彼らが出獄したことでようやく党再建がはじまった、という敗戦直後からひろく流布したこの言説は、20世紀日本の коммуニストの運動経験を通時的に見通すうえで、なお大きな妨げとなっている^②。

実際のところ、このように1935年から45年までの10年間を、獄外にあってはなんの運動も抵抗もなしえなかった「空白の10年」と否定的に見なすような言説への批判は、獄外で運動を担った当事者からいち早くなされていた（小野1947など）。かつてなされたそのような批判は、党内において宮本顕治を中心とする体制が確立したのちの1970年代に入ってから、公式党史『日本共産党の50年』（1972年）の叙述に対する批判がなされるなかで、再発見される。そして、「空白の10年」に獄外で抵抗を続けた当事者たち—その多くが宮本体制確立の過程で日本共産党を除名された—の運動経験が公に語られはじめたことで、「空白の10年」における獄外での運動経験を再検討する気運が生まれた（1977年、運動史研究会創立）^③。しかし、このような再検討の場は、当事者の死去と、冷戦の終焉による運動史研究への関心の低下により失われることになる。

これ以降、「空白の10年」における左派の思想・運動は、「空白の10年」における左派の転向を戦時体制への協力を通じた抵抗と読みかえた米谷匡史の研究を画期として（米谷1997）、転向を抵抗のひとつのあり方と読みかえるかたちで評価されはじめた。近年では、戦時変革から戦後へという貫戦的連続性を重視して「空白の10年」における転向の積極的意義を戦後まで見通すかたちで論じる成果が発表されつつある（戸邊2006）。

言うなれば、冷戦の終焉を画期として、「空白の10年」における左派の抵抗を論じる論じ方は、獄中・獄外で英雄的抵抗を続けた коммуニストの経験—当時最左派の立場にあった極めて少数の人々の稀な経験—だけを評価する、というかたちから、獄外で同時代社会に一定の影響力を及ぼした転向者の経験—獄中非転向者にとっては軽蔑の対象となってきた経験—を再評価する、というかたちに転じたのである。このような視点と評価の転換は、多かれ少なかれ「獄中非転向」神話如何に拘泥してきた従来の社会運動史研究に方法的反省を迫るものである。しかも、「空白の10年」における転向の問題と、その戦後への連続性の解明にも関心が進みつつある現在の研究状況からは（福家2013）、1990年代における総力戦体制論の到達点を踏まえつつ、運動史研究においても、戦中・戦後の貫戦的連続性に着目した通時的な叙述が求められていることがわかるだろう。

(2) 文化運動から問い直す「空白の10年」と〈その後〉

以上のような研究状況に介入し、あらためて「空白の10年」の歴史的意義を問い直そうとする

本報告では、「空白の10年」における коммуニストによる抵抗の経験をあらためて踏まえつつ、そのような抵抗の経験が敗戦後の日本社会における коммуニストのあり方にどのような影響を及ぼしたのか、という意味での運動経験の連続性に注目する。具体的には、1930年代にはじまり、敗戦から朝鮮戦争を経て1950年代半ばに至る時期の日本の коммуニストの経験を、とくに文化運動の経験に視点を据えて跡づけていく。なぜ文化運動の経験に視点を据えるかといえば、文化運動は党派の論理や組織の論理から相対的に自立した社会的結集の場として機能し、しかも大衆団体として弾圧をくぐり抜けつつ持続的に運動を続けることが可能な場であったからである。このような特質をもつ文化運動の経験に視座を据えることで、党派の論理や組織の論理をいったん括弧にくくりつつ、日本の коммуニストによる抵抗の経験を、歴史的事実に即して叙述するという作業を行うことができるだろう。

ところで、本報告が重視する戦中・戦後の貫戦的な連続性については、1990年代の総力戦体制論のなかで様々に議論された。しかし、文化運動に視座を据える報告者が重視するのは、戦時動員が戦後社会を規定したといったかたちでの貫戦的連続性ではなく、「空白の10年」における抵抗の経験が朝鮮戦争期・ベトナム戦争期の反戦運動の前提として重要な意味をもったという点である。報告者は、朝鮮戦争期に文化運動を拠り所として粘り強く取り組まれた抵抗の経験が、1960年代半ばからのベトナム反戦運動の思想的前提となったことを、神戸における敗戦直後から1970年代に至る時期の文化運動の分析を通じて明らかにしている（黒川2014a）。本報告は、このような分析を、戦前・戦時期にまで遡って行い、20世紀神戸の運動経験を通時的に見通す試みの一環に位置づけられるものである。

(3)日本の коммуニストにとっての〈戦後〉

以上のように戦中・戦後の運動経験の連続性に注目する場合、はたして1945年は〈戦後〉のはじまりであったのか、という疑問が生じてくるだろう。1945年10月、 коммуニストへの苛烈な弾圧の根拠であった治安維持法が廃止され、 коммуニストの存在は合法化された。そして「獄中非転向」者が釈放され、彼らが1935年以来壊滅していた中央委員会の再建を担った。この事実は、敗戦が、戦前以来の組織や方針が復活する契機であったこと、言いかえるなら、日本の коммуニストにとっての敗戦は、〈戦後〉のはじまりであるよりもむしろ、戦前の復活であったことがわかるだろう。実際、「獄中非転向」者が敗戦後も拠り所としたのは、日本共産党のいわゆる「32年テーゼ」であり、「32年テーゼ」への批判が党内から噴出して来るのは、1955年7月に日本共産党第六回全国協議会（六全協）が開催されて極左方針が否定されたのちの、1957年のことだった。

報告者は、これまで、国際共産主義運動の東アジアへの介入により生まれた第一次日本共産党（1921年成立）を起点として、20世紀日本における коммуニストの経験を通時的に見通そうとしてきた。その最初の成果物（黒川2014b）で、報告者は、国際共産主義運動の枠組の変化に伴う運動の変容—国際共産主義運動の平和共存路線への転換—と運動の担い手の変容—1920年代前半にはじまる—一国一党主義の終焉—に着目して、日本の коммуニストにとっての〈戦後〉のはじまりは、1955年なのであると指摘した。本報告では、地域における具体的な運動経験の側から、

同様の論点を確認していきたい。

2. 本報告の具体的課題

本報告では、文化運動を拠り所とする抵抗の経験を、(1)1930年代半ばの人民戦線運動、(2)戦後文化運動に即して通時的に見通していく。まずは、これら運動経験についての研究史整理を行い、そのうえで、(3)文化運動に着眼して運動経験の貫戦的連続性を見通そうとする近年の研究動向を紹介したうえで、本報告の具体的課題を明確にしていくことにする。

(1)人民戦線運動についての研究史整理

人民戦線運動については、日本共産党創立25周年記念（1947年）に刊行された「日本共産党の発展についての「おぼえがき」」で、「反ファッショ人民戦線のたたかい」と題する一節を割いて触れられていた（小野1947）。また、人民戦線が壊滅したのちに展開された日本共産党再建運動（1935年に中央委員会が壊滅し、以降各地で党再建運動が試みられた）についても、「戦時下の闘争」と題する一節を割いて、春日庄次郎らの日本共産主義者団（1938年検挙）をはじめ、山代吉宗らの京浜地方党再建運動（1940年）などについても言及していた（小野と日本共産主義者団の関わりについては、小野1977参照）。

その後、日本共産党の「50年分裂」の影響もあって、運動史研究への関心は低下した。日本共産党六全協やスターリン批判を経た1950年代後半に入ってから、日本共産党のセクト主義を批判する立場から人民戦線運動の経験に研究者の関心が向けられるようになり、60年安保闘争を経て関係する資料の紹介が進んでいった。そして、革新自治体の成立を背景として社共共闘が現実化する1960年代後半、現実政治の文脈からふたたび人民戦線運動の経験がクローズアップされ、多くの研究者が人民戦線運動の研究に取り組むに至ったのである（岩村1971ほか）。その後、人民戦線運動の継承の可能性として、人民戦線運動が弾圧された（1936年・37年人民戦線事件）のちの党再建運動の経験にあらためて着目されることにもなる（この研究史の整理は、犬丸1978参照）。

このような研究史のなかで、人民戦線運動における文化運動の側面に着目した最初のまとまった成果と言えるのは、雑誌『世界文化』『土曜日』などに拠った京都の知識人による人民戦線運動の経験の紹介だった（同志社大学人文科学研究所1968）。これ以降、自由主義的な知識人を担い手とする人民戦線運動の象徴的事例として京都における経験がクローズアップされることになる。

しかし、1989年から91年にかけての東欧共産圏・ソ連邦の解体による冷戦構造の解体は、国際共産主義運動の歴史的正当性を失墜させ、運動史研究に対する研究者の関心も雲散霧消した。これ以降、日本における人民戦線運動の経験が、歴史研究のうちで顧みられることはもはや皆無となっている。

(2)戦後文化運動についての研究史整理

前述したように冷戦構造の解体は、運動史研究の低調をもたらしたが、一方で、冷戦構造の解体と並行して実現した韓国・台湾での民主化は、冷戦下東アジアでの白色テロ台湾における2・28事件（1947年）や韓国・済州島における4・3事件（1948年）など一の真相究明を促した（1997年から2002年にかけて台湾・韓国・日本の各地で国際シンポジウム「東アジアの冷戦と国家テロ

リズム」が開催された)。日本においてもこれに呼応して、1950年代前半・朝鮮戦争下での抵抗の経験—日本共産党主流派による武装闘争や山村工作隊の経験—が再発見されることになり（脇田 2004 など）、2000年代の半ばからは、50年代に共産党主流派系の活動家が担った戦後文化運動の経験に、若い世代の研究者が関心を寄せていくことになった（『現代思想』2007、鳥羽 2010 ほか）。

資料復刻の動向⁴⁾を踏まえて先行研究における論者の関心を確認しておく、①労働運動の高揚と軌を一にして取り組まれた労働者によるサークル運動のあり方、②サークル運動のなかで自ら主体的な表現を獲得していった無名の人々による具体的表現、③東アジアの冷戦が熱戦へと転じた朝鮮戦争下でのサークルによる抵抗の経験の3点に大別される。

このような問題関心にに基づき、戦後文化運動における個別具体的な事例の発掘・検証は進んでいるのであるが、しかし、戦後文化運動の経験を20世紀日本の社会運動の長い経験のうちに位置づけるような作業が十分になされるには至っていない。そのような試みとしては、作家・中野重治を通じて20世紀日本の社会と文学を見通そうとする竹内栄美子による一連の研究があるほか（竹内 2006、2009）、報告者も、戦後文化運動の経験がその後の地域の運動を支えたことを明らかにしている（黒川 2014a）。

③運動経験の貫戦的連続性への着目—文化運動に着目した問題提起—

近年、京浜地方党再建運動に関わり1940年に検挙された作家・山代巴の戦時・戦後の思想と実践が再評価されようとしている（牧原 2003・2013 など）。このような研究動向のうち、本報告の問題意識と最も重なり合うのが、戦後の日本共産党が戦前の運動経験を「無批判」に「継承」したかたちを、その対極に位置する山代巴の思想と実践を通じて批判的に見通そうとする竹内栄美子による問題提起である（竹内 2004・2010）。本報告は、この竹内の指摘を参照しつつ、地域で文化運動を担った無名の人々の側から運動経験における貫戦的連続性を見通し、その歴史的意義を考察していくことにする。

3. 神戸の運動経験に即して

本報告では、国際港・神戸港を擁する神戸における1930年代から1950年代半ばに至る時期の運動経験を通時的に見通していく。

なぜ神戸の運動経験を取り上げるのかというと、日本資本主義とともに発展した神戸は、1920年代はじめに大規模な労働争議を経験するなど、労働運動の盛んな場であり、しかも神戸港に入港する海員を通じて世界とつながる場であった。したがって、神戸は、1930年代においては、人民戦線運動を提起したコミンテルン第7回大会におけるディミトロフの報告が海員ルートで海外より流入してくるとともに（藤井 1980、永山 2003）、コミニストと合法左翼—その多くが地域の労働者である—を担い手とする人民戦線運動が粘り強く展開された場であった（兵庫県労働運動史編さん委員会 1961）。とくにプロレタリア・エスペラント運動の経験は、ヨーロッパの人民戦線運動の担い手と海を越えた交流を可能とした（師岡 1963a・1963b・1963c、矢野 1990）。さらに、人民戦線運動が弾圧されたのちには、阪神間での党再建運動の試みにも、神戸の運動が一

定の役割を果たしていた（日本共産主義者団、阪神地方党再建グループなど）。

しかも、神戸においては、六全協・スターリン批判を経た日本共産党兵庫県委員会が戦前の党史を総括するなかで、このような経験が歴史のうちに位置づけられており（日本共産党兵庫県委員会 1957）、党中央の公式党史とは全く異なる歴史の語りが生み出されていた。このような語りを可能としたのは、1945年における運動の再出発にあたって、神戸では、人民戦線運動の担い手が再出発を主導した、という事情があったからだろう。そのうえ、神戸における人民戦線運動の担い手は、戦後文化運動の神戸における出発を支え、そこからのちの活動家が多く育った。

報告当日は、このような特質をもつ神戸における1930年代から50年代にかけての文化運動の経験を作品や資料に即して紹介しつつ、1955年を画期とする日本の коммуニストの〈戦後〉のあり方を見通していきたい。

注

- (1)1930年代から1950年代半ばまでを扱う本報告のいう коммуニストとは、日本共産党が思想上・運動上の権威を持っていた当時において、(1)日本共産党で黨員として活動を担った人々、(2)日本共産党を離れたのち日本共産党とは異なる政治的立場で政治運動・労働運動などを担った人々、(3)シンパとして日本共産党の活動を支えた人々（多くの場合知識人）を意味する。
- (2)かつての共産党は、党中央委員会に附属する党史資料室をもち、1962年に刊行された『日本共産党の40年』以来、いわゆる公式党史を発表してきた。日本共産党を中核とする коммуニストの運動経験を学問的な研究の対象とする場合、たとえ研究者が学問的手続きを踏みつつ実証的な歴史叙述を行ったとしても、党内的な公式党史の一般への影響力に抗うことは困難であった時期も、過去にはあった。
- (3)公式党史と当事者の発言との間にこのような応答関係があるという事実ひとつをとってみても、運動史の研究と同時代の政治的文脈とに強い連関があったことは明らかであり、運動史の研究においては運動史叙述のメタヒストリー的検討が実証研究を行う前提として必要であると言える。たとえば、報告者は、これまで第一次共産党についての唯一の専著であった犬丸義一『第一次共産党史の研究—増補日本共産党の創立』（青木書店、1993年）が、1930年1月になされた徳田球一の予審尋問に端を発する党史の枠組を踏襲した党内的な叙述に自閉してしまっていることを指摘した（黒川 2014b）。
- (4)近年の戦後文化運動に関係する資料の復刻状況は、次の通りである。『サークル村』（不二出版、2006年）、『ヂンダレ・カリオン』（同前、2008年）、『東京南部サークル雑誌集成』（同前、2009年）、『人民文学』（同前、2010～11年）、『われらの詩』（三人社、2013年）など。

参考文献

- ・犬丸義一 1978『日本人民戦線運動史』青木書店
- ・岩村登志夫 1971『日本人民戦線史序説』校倉書房
- ・小野義彦 1947「日本共産党の発展についての「おぼえがき」」『宣伝指針』（日本共産党中央委

員会宣伝教育部）特別号（『知識と労働』5号に再録）

- ・小野義彦 1977「1930年代の人民戦線運動と共産主義者団—永島孝雄のことをめぐって」『知識と労働』16号
- ・栗原幸夫 1980「“空白の十年”が意味するもの」『運動史研究』5号
- ・黒川伊織 2014a「朝鮮戦争・ベトナム戦争と文化／政治—戦後神戸の運動経験に即して」『同時代史研究』7号（近刊予定）
- ・黒川伊織 2014b『帝国に抗する社会運動—第一次日本共産党の思想と運動』有志舎（近刊予定）
- ・竹内栄美子 2004「戦後文化運動への一視角—山代巴・中井正一の実践と論理」『日本近代文学』71集
- ・竹内栄美子 2006「戦後文化運動と文連地方協議会」『千葉工業大学研究報告 人文編』43号
- ・竹内栄美子 2009『戦後日本、中野重治という良心』平凡社
- ・竹内栄美子 2010「山代巴の文学／運動」『原爆文学研究』8号
- ・鳥羽耕史 2010『1950年代—「記録」の時代』河出書房新社
- ・戸邊秀明 2006「転向論の戦時と戦後」『岩波講座アジア・太平洋戦争 3 動員・抵抗・翼賛』岩波書店
- ・同志社大学人文科学研究所編 1968『戦時下抵抗の研究』みすず書房
- ・永山正昭 2003『星星之火』みすず書房
- ・日本共産党兵庫県委員会 1957『兵庫県革命運動の歩み』私家版
- ・兵庫県労働運動史編さん委員会 1961『兵庫県労働運動史（戦前編）』兵庫県商工労働部労政課
- ・福家崇洋 2013「一国社会主義から民主社会主義へ—佐野学・鍋山貞親の戦時と戦後」『文明構造論』（京都大学大学院人間・環境学研究科現代文明論講座文明構造論分野論集）9号
- ・藤井英男 1980「日本人民戦線運動の経験」『運動史研究』5号
- ・牧原憲夫編 2003『山代巴獄中書簡集』平凡社
- ・牧原憲夫 2013「〈はじめの一步〉のために—山代巴の課題意識」『年報・日本現代史』18号
- ・師岡佑行 1963a「県下のエスペラント運動＝マルシュ社の動き（兵庫県下における人民戦線運動(4)）」『AMAZON』（尼崎文学研究会）10号
- ・師岡佑行 1963b「人民戦線と文化運動—マルシュ社中塚吉次の思想（兵庫県下における人民戦線運動(5)）」『AMAZON』（尼崎文学研究会）12号
- ・師岡佑行 1963c「マルシュ社と進歩的エスペラント運動（兵庫県下における人民戦線運動(6)）」『AMAZON』（尼崎文学研究会）14号
- ・矢野笹雄遺稿集編集委員会 1990『矢野笹雄の遺稿と回想—文学に生き革命に生きて—』私家版
- ・米谷匡史 1997「戦時期日本の社会思想—現代化と戦時変革」『思想』882号
- ・脇田憲一 2004『朝鮮戦争と吹田・枚方事件』明石書店
- ・『現代思想』2007「特集 戦後民衆精神史」35巻17号臨時増刊、青土社

（本報告は、科研費（若手研究(B)課題番号 24720036）による研究成果の一部である）

アンリ・サン=シモンの「産業」概念と社会

白瀬小百合（東京大学大学院総合文化研究科博士課程）

はじめに

アンリ・サン=シモン（Henri Saint-Simon, 1760-1825）は19世紀の他の思想家と比べ、今日さほど研究対象として取り上げられていない思想家の一人である。彼の著作のテーマは科学、社会、政治、宗教など多岐にわたるものの、しばしば論理的な一貫性を欠き、いわゆる哲学的なテキストとして検討の対象とすることは必ずしも容易ではない。一方、2012年にフランス初となる校註版全集がPUF社から刊行され（Henri Saint-Simon, *Œuvres complètes*, vol. 4, PUF, 2012. 以下OC）、サン=シモンの思想を対象とする研究環境に大きな変化をもたらされた。この全集にはこれまで参照が困難であった手稿類が網羅的に収録され、テキストへのアクセスが飛躍的に向上した。校註版全集の刊行は、今日においてもサン=シモンの思想に対する研究者たちの関心が失われていないことを示しており、これを手がかりとしてさらに検討を深めていくことが、われわれの果たすべき仕事となる。

さて、サン=シモンのいくつかの著作のタイトルに見てとれる通り（『産業』（*L'Industrie*）、『産業体制について』（*Du système industriel*）、『産業者の教理問答』（*Catéchisme des industriels*）等）、「産業」（*industrie*）あるいは「産業的／産業者」（*industriel*）の語が彼の思想を特徴づけている。サン=シモンの思想が「産業」概念を主軸とし、産業を基盤とした社会の構築を目指したことは広く知られているが、その概念の核心にあるものの吟味と、同時代の思想家との影響関係についての考察はいまだ十分に果たされていない。本報告は、とりわけ19世紀の政治経済学者であるジャン=バティスト・セイ（Jean-Baptiste Say, 1767-1832）との比較を通じ、サン=シモンの「産業」概念の含意とその射程を明確化することを狙いとする。

本報告は以下の構成にしたがって展開される。まず、1810年代後半から1820年代初頭の著作に見られるサン=シモンの関心を概観し、彼が提示する「産業」概念を検討する。続いて、ジャン=バティスト・セイの『政治経済学概論』（Jean-Baptiste Say, *Traité d'économie politique* [1803], Otto Zeller, 1966. 以下TEP）における「産業」概念とその区分を取り上げ、サン=シモンへの思想的影響に留意しつつ、両者の「産業」概念の相違を考察する。最後に、サン=シモンが「産業」にゆだねた社会における役割、位置づけ、そして「社会」の概念との相関関係について論じる。

1 サン=シモンの「産業」概念

若き日のサン=シモンは軍人としてアメリカ独立戦争に参戦し、フランス帰国後に軍籍を離れ、革命期にかけて実業家・投機家として活動していた。彼が思索と執筆の活動を本格的に開始するのは、1802年以降のことである。1810年代後半から1820年代初頭までに執筆された主要な著作、『産業』（1816-1818）、『産業体制について』（1820-1821）では、フランス革命とそれによって築かれた社会の不完全さに対する批判がしばしば展開されている。革命により封建制度は打倒されたものの、確立されるべき産業的な体制にはいまだ到達しておらず、本来高い地位を占めるべき産業者が低い社会的身分に甘んじているとサン=シモンはみなす。新たな政治体制を確立することによって社会をあるべき状態に向か

わせ、革命以来長年にわたり続く危機の状態を終わらせることが、この時期の著作の中心的な狙いである。

新たな社会体制・政治体制を確立するための基盤として、サン=シモンが着目するのが「産業」である。「社会全体が産業に基礎を置く。産業は社会存立の唯一の保証であり、あらゆる富とあらゆる繁栄の唯一の源泉である」（*Prospectus de L'Industrie*, OC, II, p. 1444）。この着想に基づきサン=シモンは「産業的な社会」（*société industrielle*）を志向するのだが、「産業」の語によって意図されている対象に留意する必要がある。サン=シモンの死後、彼の弟子であるサン=シモン主義者たちは「産業」を交通網と銀行業で結ばれた製造の拠点で構成されるものと定義したが（*Le Globe*, le 12 février 1832）、これはサン=シモン自身による「産業」概念と必ずしも一致しない。18-19世紀における一般的語義を踏まえた上で、サン=シモンが「産業」の語によって意図するものを検討しよう。

『グラン・ロベールフランス語辞典』（*Le Grand Robert de la langue française*, 2001）によれば、産業（*industrie*）の語は「活動」（*activité*）や「応用」（*application*）、「勤勉」（*assiduité*）を意味するラテン語、*industria* を語源に持つ。「産業」の語がフランス語に現れたのは14世紀にさかのぼるが、当時この語は何らかの物事を遂行するための創意に富んだ巧みさを意味していた。経済活動の発展を受け、18世紀頃から *industrie* はより近代的な意味を持つようになっていく。この頃から「富の流通と生産に貢献する活動の総体」が意味されるようになり、この語意は「19世紀までもっとも一般的であった」との注記が『グラン・ロベール』に見られる。

18世紀末から19世紀初頭にかけての「産業」の一般的語義を踏襲しながらも、サン=シモンは独自の含意を語に与えている。『産業』において、下記の定義が提示される。「もっとも広義に理解された産業、すなわち理論ならびに応用、知的労働ならびに肉体的労働といった、あらゆる種類の有益な労働を包含する産業」（*L'Industrie*, OC, II, p. 1487）。この非常に広い意味でとらえられた「産業」概念は、「生産」（*production*）あるいは「生産的」（*productif*）であることを重視する視点によって特徴づけられている。「産業」が含みうる「あらゆる種類の有益な労働」として、『組織者』（*L'Organisateur*, 1819-1820）では40以上の職業が例として挙げられている。この例示は学者や科学者（物理学者、化学者、生理学者等）にはじまり、続いて芸術家（詩人、画家、彫刻家等）が並べられ、そして最後に銀行家、商人に加え、農耕者とさまざまな分野の職人（石工、大工、指物師等）によって締めくくられる。これらの職業は科学分野、芸術分野、技術工芸分野に分類され、それぞれの分野で働く者を「生産者」（*producteur*）としてサン=シモンは位置づける。「これらの人々はもっとも本質的に生産的なフランス人であり、もっとも重要な生産物をもたらす、国民にとってもっとも役立つ労働を指導し、科学、芸術、工芸の分野で国民を生産的にする人々であるため、彼らは真にフランス社会の精華である」（*L'Organisateur*, OC, III, p. 2120）。前述の『産業』での定義に従えば、例示された40以上の職業はみな「産業」の範疇に収められ、なおかつそれぞれの生産行為の持つ有用性が高く評価されていることが見て取れる。知的労働、肉体的労働の区別なく、国民に何らかの有用性をもたらす労働が、サン=シモンの「産業」概念のもっとも根底的な部分をなしていると言えよう。

ところで、産業の基礎をなす「労働」あるいは「働く」ことに対する着目は、サン=シモンの最初期の著作においてすでに表れている。『ジュネーヴ一住人から同時代人への手紙』（*Lettres d'un habitant de*

Genève à ses contemporains, 1802-1803)において、彼は宣言する。「すべての人間は働くであろう。彼らはみな自らを一つの作業場に結びつけた労働者としてみなすであろう [……]」(*Lettres d'un habitant de Genève, OC, I, p. 126*)。サン=シモンは「労働」あるいは「働く」ことへの重視を出発点とし、人々のより広範な活動を包含する「産業」へと次第に視野を広げていったと考えられる。この著作ではあらゆる社会階級の利益を増進させるような組織が構想され、科学、社会、政治、宗教といった後の著作で詳しく取り上げられる諸要素について、曖昧な形ではあるものの言及がなされている。いわば後のサン=シモンの思想を特徴づける要点を、萌芽的に含んだテキストであると言える。

2 ジャン=バティスト・セイ『政治経済学概論』の影響

さて、「産業」概念がサン=シモンの思想を特徴づけていることはすでに述べてきた通りだが、「産業」への着眼は彼自身による独自の発想だったのであろうか。たしかに、「産業にかかわるもの」を意味する形容詞 *industriel* を名詞化し、「産業者」としての意味で最初に使用したのはサン=シモンであるとされ、このことは各種の語源辞典に記載されている。だが「産業」の語そのものに対して、彼はどのような経緯によって深く関心を寄せるに至ったのだろうか。ここからは、サン=シモンに影響を与えた同時代人の思想に目を向けていきたい。

エドガー・アリックスは自身の論文において、ジャン=バティスト・セイによる産業主義への貢献は「人々がしばしば想像するよりもずっと直接的」であり、「[産業主義的な学説は]少なくとも本質的な要素については、潜在的な形ですでにセイの『概論』に含まれている」と述べている (Edgar Allix, « J.-B. Say et les origines de l'industrialisme », *Revue d'économie politique*, t. 34, 1910, p. 303)。セイの『政治経済学概論』においてすでに、後にサン=シモンが展開するような産業主義思想の萌芽が見出されるとすれば、セイがサン=シモンに思想的影響を与えたということになる。サン=シモンはパリで行われたセイの講義に出席していたとされ、『産業』においては彼の政治経済学についてたびたび言及し、その著作を高く評価している。持論を展開する際、何ページにも亘って他の哲学者や科学者の文章を引用するのはサン=シモンの著作にしばしば見られる傾向だが、セイについても『政治経済学概論』の冒頭の2ページを引用し、この著作が「政治経済学が今日までに発見し、明らかにしてきたすべてのもの」を含んでおり、「ヨーロッパにおけるこの科学の最高峰」だとする賛辞を惜しまない (*L'Industrie, OC, II, p. 1497*)。

サン=シモンによれば「産業の利益に合致するような仕方で統治されるという漠然とした欲求」こそ産業のあらゆる原理が行き着くところであり、これらの原理は「不滅のスミス」によって生み出された (*L'Industrie, OC, II, p. 1634*)。『政治経済学概論』を通じて、セイはアダム・スミス (Adam Smith, 1723-1790) の思想に欠けた部分を補おうと試み、より体系的に理論を発展させたと考えられている。「見えざる手」と並び、「労働価値説」はスミスのもっともよく知られた理論であるが、セイは労働価値説をさらに発展させ、物に価値を生み出すメカニズムをスミスとは異なる着眼点から分析する。まずスミスにおいて、労働が物に与える価値は以下のように定義づけられている。

貨幣または品物で買われるものは、われわれがわれわれ自身の身体の労苦によって獲得するものと

同じく、労働によって購買されるのである。[……] それらのものは一定量の労働の価値を含んでおり、それをわれわれは、そのときに等量の労働の価値を含んでいると考えられるものと交換するのである。労働こそ最初の価格、すなわちあらゆるものにたいして支払われた本源的な購買貨幣であった。世界のすべての富がもともと購買されたのは、金によってでも銀によってでもなく、労働によってだった [……] (アダム・スミス『国富論』(一)、岩波文庫、p. 63-64)。

このようなスミスの説に対し、セイは労働のみへの着目では、経済全体を考察するために不十分であるとする。「物に価値を与えるものを求めて、スミスは人間の労働こそがそれであると考えているが、これは産業と呼ぶべきものであった。なぜなら、産業の語は労働の語が含まない諸部分を包含するからである」(TEP, p. 28)。ここで注意しなければならないのは、スミスが「労働」の語によって意図しているのは、形を持ったなんらかの品物を生み出すような労働であることだ。一方、セイは「これらの価値は労働の作用というよりはむしろ、自然が人間に与える諸要因の作用および資本の作用と結合した人間の産業に起因する」と考える(TEP, p. 32)。つまり、単純な労働作業のみならず、資本のはたらきなど、より広範にとらえられた産業が物に価値を与えているとセイは言う。人間のさまざまな必要を満たすためには、自然から与えられたものを加工する必要がある、それを可能にするのがもろもろの産業である。セイはここで、産業に3つの区分を提起する。すなわち「農業的産業」(industrie agricole)、「工業的産業」(industrie manufacturière)、そして「商業的産業」(industrie commerciale)の3区分である。

だが、それ自体としては物質的な生産物を作り出さない「商業的産業」が、物を作り出す「農業的産業」や「工業的産業」と同様に価値を創出することは、どのように説明づけられるのだろうか。セイは「産業」による作用と「有用性」(utilité)を結び付けることで、それぞれの産業に生産的性格を与えている。

ある何らかの有用性を持つ品物(objet)を作ることは、富を作ることだと言えるだろう。なぜなら、物の有用性は価値の第一の基盤であり、こうした価値は富である。だが、[……]われわれにできることは、[世界を構成する]素材を別の形で再生産し、以前には持たなかった何らかの用途を与えるか、あるいは、ただその素材が持ちうる価値を増加させるかである。ゆえに、ここに創造がある。素材の創造ではなく、有用性の創造である。そしてこの有用性が物質に価値を与えるため、富の創出があるのである(TEP, p. 57-58)。

したがって、一見物質的な生産を行っているかに見える農業的産業、工業的産業についても、セイにおいては着目すべきは有用性の創造であり、それに伴う富の創出だということになる。物に有用性を付与するはたらきにより、農業、工業、商業のそれぞれの産業はいずれも価値を生み出すことが可能になる。セイのこうした分析は、サン=シモンの「産業」概念に大きく受け継がれている点である。すでに見たように、サン=シモンの「産業」とは「あらゆる種類の有益な労働を包含する産業」であり、セイ同様「有用である」ことが重要性を持つ。ピエール・ミュツソによれば、サン=シモンはとりわけセ

イから「産業」、「生産」、「有用性」の3つの概念を借用しているとされる（Pierre Musso, *Saint-Simon, l'industrialisme contre l'État*, L'Aube, 2010, p. 39）。なるほど、有用性を創出することを生産としてとらえ、それをすべての産業について適用している点は、すでに挙げてきたサン=シモンの引用にも見て取ることができるだろう。

しかしながら、セイの「産業」概念を持論の基盤としながらも、サン=シモンはこの概念の射程をさらに拡大し、独自の色合いを強めるに至っている。先に挙げた『組織者』における多数の職業の例示からわかるように、サン=シモンが生産的であるとみなす職業には、農業、工業、商業の分野に属するもののみならず、学者や科学者、芸術家が含まれている。学者、科学者、芸術家を産業者階級に含めるかどうかという点については、執筆時期によって多少の異同が見られるのだが、彼らが人々に何らかの有用性をもたらす生産的活動に従事しているという位置づけは一貫している。学者たちが学問の歩みを発展させるにつれ、「彼らの研究はより簡単になり、したがって、[……]自分の教育のためにわずかな時間しか当てられない人たちも、より多くのことを学ぶことができる」ようになる。また、芸術家は「あなた方の感覚のもっとも繊細な機微に触れながら、あなた方の知性を発達させるのにもっとも適した娯楽によって、あなた方の仕事の合間を満たす」とされる（*Lettres d'un habitant de Genève*, OC, I, p. 119; 120）。このように、ごく初期の著作においてすでに、サン=シモンは学者や芸術家が社会で果たす役割に有用性、すなわち価値の創出を見出している。こうした考えとセイの「産業」概念が結びつき、サン=シモン独自の「産業」概念が形成されるに至ったと考えることができるだろう。

3 サン=シモンの「産業」概念と社会

最後に、サン=シモンの「産業」概念が社会との間に持つ結びつきについて考察を加えたい。以上見てきたような「産業」概念に立脚し、サン=シモンは「産業体制」（*système industriel*）あるいは「産業的な社会」の設立を構想するが、こうした社会体制において、「産業」はいかなる役割をゆだねられ、社会に位置づけられているのだろうか。

サン=シモンにとって、社会とは労働と密接に結びついた状態でしか存在しえないと考えられている。「われわれにとって、社会とは有益な労働に従事する人間の総体であり結合である。われわれはこれ以外の社会を考えることなどできない」（*L'industrie*, OC, II, p. 1468）。社会とは労働者の集合体からなるものであって、その逆もまた真であるならば、労働者の集合するところに社会があるということになる。このことは『産業』の草稿の一部で、下記のように付言されている。「人々が協同して同じ目的を追求するとき、そこに社会がある。この[社会という]言葉は、それ以外の観念を含まない」（*Des intérêts politiques de l'industrie*, OC, II, p. 1683）。人々が同じ目的を持ち協同する例として、サン=シモンは製造工場を挙げる。

生産のために製造工場で協力するすべての人々は、経営者たちも含め、言葉のあらゆる真の意味において、実際に社会をなしている。だが、結合を維持するためにおびたしい力をわざわざ費やす者などいない。彼らは共通の目的を達成するために協力して働くことのみによって、結び付けられているのであり、したがって、もし政治において正しい観念を手に入れようとするならば、国家をこのよ

うなものとなさなければならぬ（*Des intérêts politiques de l'industrie*, OC, II, p. 1685-1686, note b）。

働くことを通じて人々は互いに結びつき、社会を形成する。しかしその際には全員が共通の目的を持つことが必要となる。サン=シモンの構想する産業体制では、国家の介入は最小限に留められ、産業自身のはたらきによって社会の均衡が保たれると考えられている。上記の引用に見られるように、国家は国家としてではなく、企業と相似する社員同士の結びつきとして存在することが推奨される。言い換えれば、サン=シモンが目指しているのは、社会そのものを産業あるいは会社と同一化していくことである。ミュツツが指摘するように、まさにサン=シモンにおいて「大文字の“Société”（社会）は小文字の“société”（会社）と同一視されている」のだ（Musso, *op. cit.*, p. 35）。

ここで特徴的なのは、産業社会が国家に従属する受動的な存在としてではなく、有益な労働に従事する産業者たちによって自発的に形成されるものとして考えられ、それ自体として能動的な存在としてとらえられている点である。外的な力による介入を必要とせず、絶え間なく自発的に作り出され、再生し続けるこのような社会を、ジョルジュ・ギュルヴィッチは「動的な社会」（*société en acte*）と評している（C.-H. de Saint-Simon, *La physiologie sociale. Œuvres choisies*, PUF, 1965, introduction par Georges Gurvitch）。サン=シモンにとって統治は必要悪であり、なるべく統治されない仕方で産業を発展させ、社会を形成することが目指されている。ジャン=バティスト・セイによる産業の3区分に含まれていなかった学者や芸術家たちの活動をサン=シモンは「産業」の射程に収めたが、これはより多くの社会の成員をその内に含み持つことで、産業を社会や国家に従属する二次的な存在としてではなく、ありとあらゆる多様な成員を含む社会そのものとしてとらえようとしたためではないだろうか。あらゆる職業を内包する形で産業を定義し、すべての人々が有益な労働に従事することによって、自発的に人々は結合し社会が形成される。セイの政治経済学を出発点としながらも、考察の対象である「産業」を社会の一部でしかない経済活動として位置づけるのではなく、社会の総体としてとらえうるような存在へと発展させた点にサン=シモンの独自性があると言えるだろう。

おわりに

セイの理論を踏襲しつつもサン=シモンは「産業」の語に広い意味を持たせ、経済的な活動としてのみならず、社会を形作る基盤としてこれをとらえていた。セイの思想があくまで政治経済学に属するもので、経済活動をもっぱら分析の対象としている一方、サン=シモンの関心はむしろ産業的活動を媒介とした社会の再組織に向けられている。フランス革命以降、社会をいかに組織するかということが大きな問題となった19世紀において、サン=シモンもまた社会を組織する理論を模索した思想家の一人であり、その動因として「産業」を見出した点に彼の思想的特色があると言える。

本報告ではサン=シモンの「産業」概念について検討を行ったが、この概念はいわばサン=シモンのほとんどすべての理論の根幹をなすものであって、これを出発点として科学や政治、宗教にかんするその他の議論が展開されている。本報告で触れることのできなかつた上記の主題が、「産業」に立脚した社会形成とどのように関連し合うのかを考察することが、今後の課題となるだろう。

ハーバーマスにおけるプラグマティズムの受容と拒絶 —— そのデモクラシー論への帰結

大西弘子（近畿大学非常勤講師）

Mail to : hqj01576@kcn.jp

はじめに

ハーバーマスがプラグマティストであるというイメージはあまり通用していないように思われるが、自身の表現によれば彼は「カント的プラグマティスト」である。ハーバーマスは一九六〇年代からプラグマティズムとの対話を続け、八〇年代初めの『コミュニケーション的行為の理論』では、自らの社会哲学をプラグマティッシュ（語用論的）に転回させた。九〇年代の『事実性と妥当』は、語用論から得た基礎概念によって組み立てた民主的法治国家論であった。

理論哲学におけるハーバーマスのプラグマティズム受容については邦語の先行研究がいくつかあるが、本報告の関心の中心は、プラグマティズムとの交差がハーバーマスのデモクラシー論にどのような影響を与えたか、である。すなわち明らかにしたいのは、彼の理論哲学と実践哲学とのリンクのありようとその含意、となる。

はじめに、『コミュニケーション的行為の理論』へと至る過程で、ハーバーマスがプラグマティズムから何を受容したのかを整理する。次に、ローティとの論争を題材にして、彼がプラグマティズムの何を拒絶するのかを明らかにする。最後に、そうした理論哲学におけるプラグマティズムの受容と拒絶が、実践哲学としてのデモクラシーの理論にいかなる帰結をもたらしているかを『事実性と妥当』を主たるテキストにして検討したい。

1. プラグマティズムの受容

プラグマティズムという言葉は1870年代に、カントの「プラグマティッシュ」を引き継いで作られたとされる。カントでは「プラグマティッシュ」という言葉が、人間の思想が人間の行為の目的と密接な関係をもつことを表現するために用いられることから、パースはこれを採用したという【鶴見俊輔 2008, 19】。

パース、ジェイムズ、デューイなど初期の思想家から、1970年代以降のローティやパトナムなどネオ・プラグマティストと呼ばれる思想家までには、プラグマティズムの思想にも相当な種差があるが、なかでハーバーマスがもっとも大きな影響を受けたのはミードである。

『コミュニケーション的行為の理論』の第5章では、「コミュニケーション理論による社会科学の基礎づけ」と題して、ミードの社会心理学に詳細な検討が加えられている。ハーバーマスはミードの言語コミュニケーション理論に、いくつもの留保はつけるけれども、意識哲学における規範の基礎づけのアポリアを破る潜在力、を見てとったのである。ハーバーマスがミードから受け取ったもののうち、彼のデモクラシー論にとって重要になるのは、次の二つだと考えられる。

ひとつは、「主体」の理解である。ハーバーマスによれば、デカルトが、認識する主体の自己自身への関係によって意識現象という領域を開示して以降、主体は、認識と行為の、自発的な源泉

であると考えられてきた。このように主体を捉えるなら、社会は個々の主体の集合となり、社会と主体の間には相互構成的な関係はない。それに対してミードは、言語に、人を行為能力のある諸主体へと社会化する機能を見出した。成長過程において子供は、自らが準拠する人格の期待をまずもって我がものとし、さらに、多様で矛盾してさえいるさまざまな期待を、抽象によって普遍化するとともに統合する。このことがどの程度まで果たされるかに応じて、個人のものと思なされうる行動の自己制御の中核（“me”とは異なる“I”）が成立する。人は相互行為のなかで“I”になり、“I”を更新すると、ミードは観察した。「個性化というのは、自己活動的主体が孤独と自由のうちで遂行する自己実現としてとらえられるのではなく、むしろ社会化の過程として、しかも言語に媒介された過程として考えられるというモチーフ」 [Harbermas 1983, 191]が、ミードの大きな功績であるとハーバーマスは論じている。意識哲学とは異なり、言語コミュニケーションのネットワークと捉えられる社会と諸主体は、相互構成的な関係において捉えられるのである。

もうひとつ、ハーバーマスがミードから受け取った重要な示唆は、言語コミュニケーションの形式に見出される合理性、である。ミードが見出した、人々の相互行為において紛争が発生したときに設定される「適正な方法の世界」は、ハーバーマスの規範理論の導きの糸となったのである。「紛争にまきこまれている行為のすべての条件とすべての価値は、互いに衝突している習慣や善の固定した形式を離れたところで、検討に付されなければならない。人間というものは、自分自身を理性的存在者のこのより広い共和国の一員として構成するの でなければ、社会の理性的な一員として行為することはできない、ということは明らかである」 [Harbermas 1981, Bd II 145] というミードを、ハーバーマスは、カントの定言命法が果たすはずであった機能を、社会生活の再生産のうちに組み込まれているものとした点において、すなわち、哲学の基本概念である理性を、意識の基盤から言語の基盤へと配置転換した点において、高く評価するのである。

以上に見た二点、社会を諸主体の集合ではなくコミュニケーションのネットワークとする捉え方と、コミュニケーション行為の形式に含まれる合理性の契機への着目は、のちに『事実性と妥当』で展開されるデモクラシー論の、際立った特徴となる。プラグマティズムの受容は、彼のデモクラシー論にとって決定的な意味をもったのである。

2. プラグマティズムの拒絶

同時に、ハーバーマスはプラグマティズムのある部分を決して受け入れない。それは、プラグマティズムにおけるコンテクスト主義、言い換えると、プラグマティズムにとって基本的な要素であるがローティによって先鋭化された、思想は行為と一体であるという想定である。

ハーバーマスとローティは、真理の合意説をとることで一致している。すなわち、「真理」は、言明とあらゆる解釈に先立つなんらかの X とのあいだの対応を意味するわけではない、と考えている。しかし、ハーバーマスは、ローティが「認識の客観性を一致の間主観性に還元する」 [Harbermas 1983, 176] ことを決して受け入れない。ローティが「真」と呼ぶのは、自分たちの文化において慣れ親しまれた尺度にしたがって妥当と思なす見解である。人々が議論において論拠を正当化しあう実践であっても、それはミードにおいては、文化のコンテクストを抜け出るもの

と見なされたが、ローティにおいては、正当化以外の、他のすべての社会的行為様式と同様に、言語・伝統・生活形式に依存したものと解される。しかし、ハーバーマスからすれば、それでは底なしの相対主義に陥ってしまう。「合理的に妥当なものが、社会的に妥当しているものと合致するやいなや、そこにおいてのみ自己から距離をとることや自己を批判することが可能となる次元、ひいては、我々自身の習慣化した正当化の実行の乗り越えや改定が可能となる次元が、閉ざされてしまう」 [Harbermas 1983, 177]と、考えるのである。

ここでハーバーマスがローティを論駁するやり方は、二通りである。ひとつはパトナムにならって、真と真と見なされるものの区別がなければ、なぜ我々は反省的に学習するのか、すなわち自分自身の合理性基準すら改善できるのかが「説明不能」 [Harbermas 1983, 177]になる、とする行き方である。もうひとつは、「遂行矛盾」批判で、ローティが「正当化の実践が文化のコンテクストを抜け出すことはない」と自分の見解の妥当性を主張するときには、文化のコンテクストを超えて客観的な命題としての妥当請求をしているのであって、自分の主張の内容がその主張の行為自身によって反駁されている、というものである [Harbermas 1983, 175]。

ひとつめの批判は、ローティからすれば、必要のないものである。プラグマティズムにとって、思想と行為は不可分である。具体的な時と場において発生する偶発的な問題に対処するために、信念や理論は形成される。こうした発想からすれば、思想で世界を分節化するやり方がうまくいかなければ、それは失敗の経験として学習されて、別様の概念構成を試みることになるはずであって、思想を「可謬主義的」にするために哲学がそのように「基礎づける」必要はない。したがって、ハーバーマス・バージョンの理論で実験してみることに価値はあるわけで、ふたつめの「遂行矛盾」批判についても、両者はすれ違うことになる。ローティは自らの主張を客観的な命題として普遍的な妥当請求をしていると自認しない。ハーバーマスが、「ローティは、客観性をめざす努力を、自分が偶然に属する言語共同体で連帯をめざす努力に置き換える」 [Harbermas 1983, 176]と言うとき、彼はこのすれ違いにも気づいているわけである。

ハーバーマスにおけるプラグマティズムの受容と拒絶という視角からとらえるとき、このローティのプラグマティズムとの相違点の自覚は、ハーバーマスを徹底的に、脱・コンテクストであり、かつ、科学的な反証可能性をもつ規範的社会理論を構築するように仕向けたことが推察できる（例えば、国際ヘーゲル協会会議での講演「哲学者になにができるか」 [Harbermas 1983, 9-28]における、プラグマティズムへの言及を参照）。ハーバーマスは、プラグマティズムのコンテクスト主義を遠ざけることによって、さらに「カント的」プラグマティストの色合いを深めていったのである。

3. プラグマティズムの受容と拒絶がデモクラシー論にもたらしたもの

ハーバーマスの、理論哲学（カント的プラグマティズム）と実践哲学（デモクラシーの規範理論）とのリンクについて見ていきたい。

まず、ハーバーマスはプラグマティズムの（語用論の）受容によって、近代以降の政治学において大きな通用力をもってきた、社会契約論的なデモクラシーの規範理論に、対案を提示するこ

とに成功したと考えられる。スタート地点に個々の「主体」を置き、それら主体の合理的な選択から制度化されたデモクラシーの規範性を説明するのではなく、スタート地点にコミュニケーションのネットワークを置き、コミュニケーション形式に内在する合理性を担保する仕組みとして、デモクラシーを解釈したのである。

ミードから得た示唆をハーバーマスは『事実性と妥当』において以下のように展開していった。「当事者たちが合意に至る際のあのコミュニケーションの諸条件は、ひとつの道徳的観点を明らかにしているが、それは、特定の文化の特権に属するものではなく、もっとより深くに、つまり最終的には、コミュニケーション行為をおこなう主体たちの相互認証の対称性にそもそも係留されているものである」 [Harbermas 1992, 86]。その諸条件とは、「世界の中の何かについて相手と理解に達するために自然言語を用いる者は、行為遂行的な態度をとり、自らを一定の諸前提にコミットさせることが必要になる。とりわけ参加者たちが発話内的目的を留保なしに追求することから出発し、その合意を批判可能な妥当請求の相互承認と結びつけ、さらに、合意から帰結する相互行為に関わる義務を引き受けなければならない」 [Harbermas 1992, 18] というものである。ここから、コミュニケーション形式に内在する規範的な観点が、ディスクルス原理として定式化される。「妥当性をもつのは、関与しうるすべての人が合理的なディスクルスの参加者として同意できるような、まさしくそうした行為規範である」 [Harbermas 1992, 138]。

次に、このディスクルス原理とデモクラシーとを結びつけるのであるが、ハーバーマスは、ディスクルス原理によって直接に社会が統合されるとは考えていない（そのような考え方は社会の複雑性についてナイーヴだとして他の熟議デモクラシー論者を批判する）。ディスクルス原理を社会統合に組み入れるメディアになるのが「実定法」であり、実定法を用いるデモクラシー（民主的法治国家）が、コミュニケーション行為の形式に内在する合理性によって社会を統合する仕組みだと解釈される。すなわち、近代以降、規範は自明の妥当性を保つことが難しくなり、コミュニケーション行為による問い返しが増大する。問い返しが頻発する複雑性を縮減する機能を（機能も）もつ実定法が必要となる。法の受け手としての人は、不当だと思っても法であるかぎりはその政治的決定に従わねばならず、その意味でコミュニケーションは制限されている。だが、同時にそれは、不当だと思ふ私的自律が保証され、政治的な意思形成をおこなう公的自律を保証されているかぎりにおいて、不当だと異議申し立てをし、自らの論拠の方がより普遍妥当性をもつと要求し、それが受け容れられるかぎりにおいて、より普遍的だと思われる論拠への信頼が新たな法をつくりだして社会の統合を更新する、というわけである。民主的法治国家は、「異議申し立ての永続的なリスクがディスクルスとして維持され、理性性の推定をもつ政治的意見形成・意思形成の生産力へと形を変えていく」 [Harbermas 1992, 57] 仕組みであると解される。ハーバーマスは以上のようにして、民主的法治国家は、ディスクルス原理「妥当性をもつのは、関与しうるすべての人が合理的なディスクルスの参加者として同意できるような、まさしくそうした行為規範である」によって、社会統合を可能にする仕組みであるとした。

さて、このハーバーマスの民主的法治国家の解釈は、主体がコミュニケーションの形式に置き換わっているとはいえ、あまり変り映えがしない感じも受ける。ただ、ハーバーマスは、個々の

具体的な政治的決定のみならず、決定を導く（立法）手続き、決定の執行（行政）や適用（司法）の手続きも「事実性と妥当」の緊張関係を内在させる実定法によって制度化されることを重視しており、その点に注意を向けると、異なったニュアンスも感じとれる。すなわち、政治における多くの内容と形式の「法化」は、「普遍的妥当請求」を社会に行き渡らせるとも言えるが、同時に、実定法という「再帰的な行為規範の層」に規範的な統合の期待をつなぐかぎり、どこまでいってもアプリアリな立脚点は得られないとも言えるのである。すると、ハーバーマスのこの語用論を下敷きにしたデモクラシー論は、ディスクルス原理による社会統合、という言葉から受ける強い印象を失う。むしろ、妥当性を問い直しに対して開いていることによるのみ、ある秩序が妥当性を主張できるという、およそミニマムな規範理論であると理解される。そして、むしろこの点が、現代デモクラシー論としてのポテンシャルにつながるようにも思われるのである。

次に、ハーバーマスにおけるプラグマティズムの（コンテクスト主義の）拒絶の帰結について考えてみよう。上に見たように、ハーバーマスは合理性の契機を「特定の文化の特権に属するものではなく、もっとより深くに、つまり最終的には、コミュニケーション行為をおこなう主体たちの相互認証の対称性」に見出すとした。彼は、規範的な社会統合を可能にする契機を、うつろいやすい意識や文化よりも、揺るがない客観的事実に求めようとしたのである。

その背景には、かつて『公共性の構造転換』（六二年）において、イデオロギー批判の方法でデモクラシーの規範性を論じて以降、自覚されるようになった困難があったと思われる。すなわち、イデオロギー批判では、なぜ批判するものだけが虚偽意識から逃れられるのかが、すなわち批判者自身の合理性の基礎が説明できない。さらに、「そもそもその啓蒙期の市民的理想が後退し、意識が冷笑的になってしまえば、イデオロギー批判が批判をおこなううえでそれに対する人々の同意をあてにせざるを得ない様々な規範や価値への志向は、いかにイデオロギー批判がそれらに訴えかけようとしても崩壊してしまっている」 [Harbermas 1990, 34]。ここから抜け出そうという動機のもとでは、ハーバーマスに必要なのはミードであって、ローティではなかっただろう。

しかし、その動機は、コンテクスト主義の拒否において、行き過ぎを呼び込んだように思われる。行き過ぎのひとつは、「弱い意味での超越論的基礎づけ」の主張であり、もうひとつは、事実内に内在する合理性への偏向である。

「弱い意味での超越論的基礎づけ」とは、それ以上さかのぼることが不可能な前提を論証できたときに基礎づけられたと見なす、という意味である。ハーバーマスは、「言語によって構造化された生活形式の内部で妥当性を要求するものすべてにとっては、可能な言語的了解の構造は、もはやそれ以上遡及できないものをなしている」 [Harbermas 1983, 179-180] と考える。このとき、探究の対象は「言語的了解の構造」であるから客観的な世界に属しており、真・偽について科学的な反証可能性をもつ。すなわち、この理論は可謬主義的であると主張される。しかし、先に「遂行矛盾」批判で見たように、普遍妥当請求は議論をする場合には避けようのない前提であるとするならば、そもそもそれを反証する議論の中身に耳を傾ける必要はなくなるのであるから、反証可能性を閉ざした命題になっていると言うべきだろう。

言語的な了解構造という「事実」に依拠することで、科学としての客観性と、規範としての安

定性を両得しようとすることは困難である。ハーバーマスも認めるように、言語的了解の構造には、ポテンシャルとして普遍性にコミットする機能があるとしても、それはポテンシャルの発現を保証するわけではない。また、民主的法治国家の制度的保障があれば、政治的公共圏が必ず機能するわけではなく、一定の政治文化を必要とする [Harbermas 1990, 45]。言語了解の構造や民主的法治国家の構造があれば、普遍性へのコミットが不可避になるわけではないのである。「弱い」意味であれ、事実に関心を見出すだけでなく「基礎づけ」ようとしたことは、デモクラシー論においては、民主的法治国家の制度の意味理解に関心を偏向させ、その動態への関心を減じさせたと考えられるのである。

おわりに

ハーバーマスにおいては『事実性と妥当』以降、EU 憲法論などに見られるように、民主的法治国家の制度論理を地理的あるいは質的に拡大することへ関心が向いていて、デモクラシーの動態へのセンシビリティがうすれているように思われる。たとえば、制度の外の諸アソシエーションの機能は、公共圏における問題の定義であって、いずれ制度的決定に結びつくことが、あるいは制度的決定を批判することが期待される、というように、フォーマルな制度との関連においてのみ取り上げられていて、近年のガバナンス論が注目するような、アソシエーションと分化した政府の共同統治のような現象は目配りされない。だが、今述べたような、諸アソシエーションの自己統治の領域と、政治ユニット全体の統合・連帯のメディアである法の領域の、正統性を担保した接続のありようを模索するときにも、ハーバーマスのデモクラシー・モデルは重要な示唆を与えると考えられる。

批判可能性を担保すること、論拠のフローを担保することによって、政治ユニットの正当性を維持するというモデルは、高い応用力をもっている。ハーバーマスとプラグマティズムとの交差は、デモクラシーの規範モデルに、ひとつの見込みあるオプションを提出させたと言えるだろう。

(引用文献)

- Harbermas Jürgen. Theorie des kommunikativen Handelns. Suhrkamp Verlag, 1981.
-. Moralbewußtsein und kommunikatives Handeln. Suhrkamp, 1983.
-. Nachmetaphysisches Denken . Suhrkamp, 1983.
-. Strukturwandel der Öffentlichkeit, Neuauflage. Suhrkamp, 1990.
-. Fäktizität und Geltung. Beiträge zur Diskurstheorie des Rechts and des demokratischen Rechtsstaats. Suhrkamp, 1992.
鶴見俊輔. アメリカ哲学. こぶし文庫, 2008.

戦争と哲学

第一次世界大戦におけるマックス・シェーラーの場合

横山 陸（一橋大学）

はじめに：問題の所在と本発表の目的

サラエボで銃声が響きわたってから今年でちょうど百年、ヨーロッパでは第一次世界大戦を振り返るさまざまな特集が雑誌や新聞やテレビ番組において組まれている。この世界大戦に思想の側からもっとも積極的に関与した哲学者のひとり、マックス・シェーラーだと言えるだろう。1914年、シェーラーは戦争とドイツ・ナショナリズムの高まりに『戦争の精神とドイツの戦争』の書によって応えている。ところが、はやくも戦争終盤1917年には、平和主義者へと装いを新たにして、シェーラーは論文「悔恨と再生」や「ヨーロッパの文化的再建について」において、戦争への「悔恨」とそれに基づいたヨーロッパの「再生」を唱える。

当時、ハイデガーとならぶ現象学運動の旗手であったシェーラーの名は、今日の哲学界においては半ば忘れかけられているが、戦争と哲学の関わり合いが問題となる際には、第二次世界大戦におけるハイデガーがそうであるように、第一次世界大戦の思想史研究において、シェーラーはいまだ中心人物のひとりとして扱われている（註1）。とはいえ、シェーラー研究自体において、彼の戦争論が議論の俎上に上がることは少ない。たとえば、第二次大戦後のシェーラー研究の泰斗であるマンフレット・フリングス、ハインツ・レオナルディ、ヴォルフハルト・ヘンクマンなどが、シェーラーの戦争論に言及することはほとんどない（註2）。また、シェーラーの一連の戦争書が全集の第四巻として刊行されたのは、ようやく1982年になってであるが、この巻の編集後記で、全集の編者であるフリングスはシェーラー哲学の擁護を試みている。シェーラーの戦争論は、彼の哲学の本質と関係しているというよりは、むしろ「第一次世界大戦初期のドイツにおける一般的な戦争の雰囲気から説明できるように思われる」と（註3）。より露骨な擁護論は、ヘルムート・クーンによる。それによると、戦争の体験と1918年の敗北のショックによって、シェーラーはナショナリストからアウグスティヌス主義者へと転向し、現象学的な価値倫理学と共感理論を形成することになったのだという（註4）。しかし、彼の価値倫理学と共感理論の中核となる『価値の転倒』、『倫理学における形式主義と実質的価値倫理学』（以下『形式主義』と略す）、『共感の本質と諸形式』の三書を、シェーラーはすでに1914年以前に書き上げている。そのうえ第一次世界大戦後1922年に出版された『形式主義』第二版の序において、シェーラーは『戦争の精神』が、「本書『形式主義』で論究された一般倫理学の諸原則の一連の個別のおよび時事的問題への具体的応用」であったことを、みずから認めている（註5）。それゆえ、シェーラーの戦争論を単純に時代のせいにするような擁護論は説得に欠ける。

むしろ必要なのは、シェーラーの戦争論を彼の現象学的な価値倫理学と共感理論に内在して説明することだろう。その際、興味深いのは、ハイデガーがみずからの立場を最期まで正

当化しようとしたのに対して、シェーラーは、はやくも戦争集結以前に、あっさりともみずからの態度を変更しているように見えることだ。これに関して、スピーゲルバークが「心情的平和主義者」への態度変更を認めるのに対して、クルト・フラッシュは、シェーラーは一貫して「心情的軍国主義者」であったと主張する（註6）。はたしてシェーラーの思想のなかに態度変更があったのか、どうか。こうした議論を踏まえて、本発表は、シェーラーの戦争論と悔恨論のあいだにある思想的転回と、その根底にある連続性を、彼の現象学的な価値倫理学および共感理論の構想に内在して明らかにすることを試みたい。以下では、具体的な発表の趣旨を三点に分けて説明する。

1. シェーラーの戦争論を、資本主義のエートスの克服という観点から、彼の価値倫理学に即して解釈する。

当時一貫してシェーラーの関心事であったのは、資本主義のエートスの克服という問題であった。このエートスの根底にあるのは、シェーラーの見るところ、感性的快や有用性へと価値を水平化しようとする古典功利主義と社会進化論による還元主義であり、これに対して、シェーラーは現象学的還元によって、諸価値のアプリオリなヒエラルキーを確保しようとする。こうした価値の還元主義への対抗理論が、彼の現象学的な価値倫理学に他ならない。さらに資本主義的エートスの実践的な克服の可能性を、シェーラーは現象学的方法論によって、戦争という現象のうちに見出す。すなわちシェーラーは、戦争をそのつどの経済的、政治的原因から経験的に説明し、功利主義や社会進化論の観点からその賛否を決定する態度を禁じ、現象学的な本質直観によって、戦争の本質を分析する。それによると戦争の本質は、一方で人間の「自然的統一に対する集会的な精神的意志の再分配」を目指す運動であり、他方でこうした戦争精神の運動は「創造的根源への帰還」としての「力強い生命の源泉へと沈み込むこと」だとされる（註7）。この場合、戦争の本質的運動は、いったい精神的意志への高まりなのか、それとも生命的源泉への没入なのか、フラッシュは首をかしげる（註8）。

しかし、シェーラーの現象学的な価値倫理学が、価値の還元主義への対抗理論として構想されている点を踏まえるならば、こうした生命と精神の二義性は彼の価値倫理学から説明することが可能である。シェーラーによれば、諸価値のあいだには、感性的・有用的価値から生命的価値、心的価値、精神的・聖的価値へと高まる価値のアプリオリなヒエラルキーが存在し、より高い価値の実現が、道徳的価値としての客観的な善の実現に他ならないとされる。それゆえ低次の価値は高次の価値へと方向づけられねばならない。しかし資本主義的市民社会においては、生命的価値も精神的価値も、感性的快や有用性という低次の価値に奉仕する「価値の転倒」すなわちルサンチマンが生じている。シェーラーによれば、こうしたルサンチマンを破壊しうるのが戦争である。戦争は、たしかに他者の生命の否定であるが、同時に、騎士道に体现されるような、みずからの生命の高揚でもある。とりわけ価値の還元主義という資本主義的エートスの権化であるイギリスとの戦争は、感性的価値や有用的価値のみに奉仕する硬直した生を解放し、その「創造的根源への帰還」を可能とするという。しかしそれ

だけでは、戦争は、ニーチェをはじめとする生の哲学が主張するような、生命価値一元論という別の形式の価値の還元主義に陥ってしまうのではないか、という疑義が当然浮かぶ。これに対して、シェーラーは、戦争は有用性のみを原理とする文明を破壊することによって、同時に精神的価値の実現としての文化の再生と創造をも可能にするのだという。それゆえ戦争は、精神と生命という二つの原理を軸とした、価値の多元性と階層性を実現する手段だというわけだ。そして功利主義と社会進化論に基づいた帝国主義的戦争に対して、こうした「正しい戦争」を遂行することが可能なのは、中世におけるハンザ同盟や神性ローマ帝国において体现された諸勢力の調和という政治理念を歴史的に継承するドイツおよびオーストリアだけなのだと、シェーラーは考える。

2. シェーラーの悔恨論を、戦争による生の動員ではなく、精神的内面における、資本主義のエートスの克服の試みとして解釈する。

以上のように、戦争は価値の還元主義を破壊することによって、多元的な諸価値の調和秩序を実現しようとシェーラーは考えていたわけであるが、そうした価値の調和の実現は、政治的には、国家における国民のあいだでの、そして同時にヨーロッパ諸国のあいだでの調和的連帯の実現を意味する。それゆえ、戦争は、相手の憎悪を引き起こしたり、絶滅を目指したりするものであってはならず、騎士道に体现されるような道徳的に「正しい戦争」でなければならない。しかし現実には、戦争は機関銃や毒ガスなどの大量殺戮兵器の導入によって、次第に絶滅戦争の様相を呈する。そしてドイツ国内では、いわゆる「ルーデンドルフ独裁」のもと、すべての物資人材が戦争に動員される総力戦体制、すなわち全体主義的体制が実現される。シェーラーが期待した戦争の主体としてのプロイセン的国家とは、資本主義的エートスの破壊へと生を動員することによって、個人の差異が融解した生の全体主義へと向かう社会的集合形態にすぎなかった。戦争は、生命価値への還元主義という意味では資本主義的エートスの延長であり、最終的にそうした生命が、大量殺戮兵器によって効率的に絶滅させられていくという意味では、資本主義的エートスがとる最悪の形態に他ならなかったのだ。こうして現実には、シェーラーが目指した諸価値の調和的秩序の実現からは、ほど遠いものになってしまう。

いまやシェーラーは、資本主義のエートスの克服の可能性を、戦争とその主体としての国家形態とは別のものに求めなければならないわけであるが、それが悔恨とそれによって実現される教会という社会的集合形態である。1917年の論文「ヨーロッパの文化的再建について」および「悔恨と再生」において、シェーラーは、悔恨という現象を、それとは別の社会学的、心理学的現象に還元して説明することを禁じ、現象学的本質直観によって、悔恨の本質を分析する。それによると、悔恨は現実の悪しき行為への悔恨であるのみならず、そうした行為を生み出す内面の悪しき傾向性や悪徳としての「罪責」への悔恨でもありうる。そうした個々人の悪しき傾向性への悔恨とは、ここでは個々人がもつ資本主義的エートスへの悔恨に他ならない。つまりシェーラーは、資本主義のエートスを生の動員としての戦争によ

って外面から破壊するのではなく、悔恨によって精神的内面から克服する方向へと戦略を転換する。

このように戦争論との関係において考えるならば、シェーラーの悔恨論は彼の共感理論から説明できるだろう。シェーラーにとって精神という境地は、個々人がその具体的個別性を保ちながらも、愛によって互いに有機的に結ばれる連帯に他ならない。こうした連帯を基づける愛の作用は、彼の共感理論によると、自己と他者との質的差異が融解される生命的な一体感だけではなく、他者の精神的人格の質的な差異性と実在的な同等性を承認する精神的な共感の上によりやく成立する。私たちが悔恨する、みずからの精神的内面の悪しき傾向性が、資本主義的エートスという時代の集合的エートスであるかぎり、私たちは他者のもつエートスとしての傾向性をも共に悔恨することができる。つまり、悔恨は、共感的な悔恨でありうる。戦争が個人の差異を融解した生の一体感にとどまるのに対して、こうした悔恨においては、自己と他者との差異性が保たれたまま、精神的次元において他者に共感することが可能となる。シェーラーは悔恨に、資本主義のエートスを克服すると同時に、生の全体主義に陥ることなく、共感にもとづいた精神的連帯と調和的秩序を政治的に実現する可能性を見いだしているのである。

しかし興味深いことに、こうしたシェーラーの悔恨概念は、みずからが戦争の本質を見誤って世論を煽動したことに対する悔恨や、個々人が直接的にか、間接的にか、大量殺戮としての戦争に関わってしまったという事実に対する悔恨ではまったくないのだ。「戦争が起こったこと、ましてそれがどう始まり、いつ始まったかということが、[悔恨の]共同罪責の対象なのではない」。「つまり戦争が現実を開始されたことではなく、戦争の可能性とその本質（*Sosein*）が、共同罪責の対象なのである」（註9）。資本主義の最悪の形態としての戦争の本質、すなわち資本主義的エートスこそが、悔恨が向けられるべき罪責の対象なのである。このことは、シェーラーの悔恨論における大きな問題であるだろう。

3. シェーラーの本質直観という現象学的方法論を、彼の戦争論と悔恨論をつなぐ思想的連続性として解釈する。

以上の分析に基づいて、最終的に本発表は、シェーラーの戦争論と悔恨論の問題点を、その方法論から検討することにしたい。たしかに戦争論から悔恨論への転回が、「心情的軍国主義」から「心情的平和主義」への、戦争に対するシェーラーの態度変更に基づいていることは明らかだ。しかし、この態度変更の根底にあるのは、資本主義的エートスの克服という一貫した問題意識であり、そのための方法論的立場は一貫して、現象学的直観による心情の分析である。彼の戦争論は、戦争という現象の本質の分析であり、そこでは第一次大戦の経済的・政治的原因という事實的・經驗的原因是顧みられない。戦争の本質とは、生命の高揚という戦争を遂行する人間の内面的心情だとされる。そして、悔恨の本質もまた、悪しき精神的傾向性への悔恨という人間の内面的心情にあるとされる。シェーラーの本質分析は、心情という内面にとどまる。しかし、そのつどの経済的・政治的な外的原因を度外視した戦争肯

定論と、みずからが現実に行った戦争協力という外的事実に基づかない戦争悔恨論は、議論としてどれほど生産的であるのだろうか。そして、こうした外面性を無視した本質直観は、どこまで本質を射当てることができるのだろうか。少なくとも、シェーラーは第一次世界大戦という戦争の本質を見誤ってしまったわけである。人間の内面性の本質的構制を扱うシェーラーの心情論と、その方法論としての本質認識が、戦争論としてどこまで有効なのかを批判的に吟味することとしたい。

註1：たとえば Flasch, Kurt: *Die geistige Mobilmachung. Die deutschen Intellektuellen und der Erste Weltkrieg. ein Versuch*, Alexander Fest Verlag, Berlin 2000; Hoeres, Perter: *Krieg der Philosophen. Die deutsche und die britische Philosophie im Ersten Weltkrieg*, Verlag Ferdinand Schöningh, Paderborn 2004.

註2：たとえば S. Frings, Manfred: *Person und Dasein. zur Frage der Ontologie des Wertseins*, Martinus Nijhoff, Den Haag 1969; Leonardy, Heinz: *Liebe und Person. Max Schelers Versuch eines „Phänomenologischen“ Personalismus*, Martinus Nijhoff, Den Haag, 1976; Henckmann, Wolfhart: *Max Scheler*, Verlag C. H. Beck, München 1998.

註3：S. Frings Nachwort zu Scheler, in: Scheler, Max, *Gesammelte Werke (=GW)*, Bd. 4, S. 691.

註4：Kuhn, Helmut: Art. Scheler, in: (Hrsg.) Kasper Walter, *Lexikon für Theologie und Kirche*, Bd. 9, Verlag Herder, Freiburg 1964, S. 383ff.

註5：GW2, S. 14.

註6：Flasch (2000) S. 126 ; H. スピーゲルバーク『現象学的運動』上巻, 立松弘孝 (監訳), 世界書院, 2000年, 445頁。

註7：GW4, S. 13; 17f.

註8：Flasch (2000) S.116f.

註9：GW5, 416.

K. A. ウィットフォーゲルにおける東洋社会論の転回と北京滞在

周 雨霏（大阪大学大学院人間科学研究科博士後期課程）

一、はじめに

「水力社会」と呼ばれる世界システム理論を発展してきた社会学者であるカール・アウグスト・ウィットフォーゲル（1896-1988）の知的展開が取り上げられるとき、彼が1947年にプレハーノフの「アジア的復古」という警告によって開眼したとされ、それが理論的な分水嶺として読まれることが多かった（Ulmen, 1978; Florath, 1986; 石井, 2008）。しかしながら、ウィットフォーゲルの前期思想が結晶する過程を考察する際、彼の二年にわたる中国滞在（1935～1937）が理論的転換点であることは見落とされがちである。なぜなら、彼がその経験によって、それまで看取された中国における無産階級革命に対する積極的な展望が後景に退いてしまい、中国社会、さらに東洋的社会が構造的に停滞しているという運命論的ペシミズムを強調する発言が繰り返し発せられるようになったからである。これまでウィットフォーゲルの北京滞在を取り上げる研究は少なく（Richter, 1988; 桑兵, 2010; 李孝遷, 2014）、そこでは主に彼と中国知識人の交際及び中国知識人の彼に対する評価について記述がなされてきた。これらの先行研究においてウィットフォーゲルの現地調査で得られた経験による衝撃や彼自身の思想変化については、未だに手つかずのままといえる。本報告では、これらの問題について、ウィットフォーゲルの現地調査期間に作成された論文、未発表の原稿、ドラフト、報告書及びその時期における彼と様々な人々との間で交わされた書簡等を用い、彼が中国で滞在していた間、現地での直接経験及び現地で知り合った知識人らとの豊富かつ複雑に絡み合う関係によって、彼の東洋社会、特に中国社会に対する認識が如何に変化していったかを解き明かしたい。

二、北京滞在以前の中国社会論

ウィットフォーゲル自身が繰り返し述べたように、彼の中国社会に対する関心は、国際共産運動の中で後進農業国としての中国が、どのように外国資本の進出によって衝撃を受け、そして前近代的社会構造から近代ブルジョア的社会構造への転換が生じるかという点にある。1925年の「五・三〇」事件の衝撃を受け、彼は中国革命に関して、一連のプロパガンダ的な社説を『インターナショナル』、『ヴェルトビューネ』、『赤旗』といった共産主義的な志向性をもつ刊行物をとおして発表しはじめ、世界無産階級革命の一環とする中国革命の未来を探求したのである。そうする中で、ドイツ共産党員としてのウィットフォーゲルはとりわけ過去中国の「二千年官僚・農民社会」の運動法則を解明するため、中国经济・社会史の系統的研究に没頭した。「支那経済史の諸問題」（1927）、「支那農業の前提条件と基礎要素」（1929）、及び彼の初期思想の集大成とも言える「支那経済発展の基礎と段階」（1935）といった論文において、ウィットフォーゲルが以下のような中国社会の発展図式を暫定的に描き出した。

中国における農業文明は黄河の中下流域の半乾燥地域という自然条件の下に発生した。農耕民は生産上と防護上の目的で水を制御し（灌漑と洪水防止）、それによって安定した経済生活を作り出した。周朝末期まで、農民の租税や賦役が直接的支配階級に搾取され、社会構造が封建的な色彩を帯びていた。西周以来、大型公共事業の興隆、特に水利事業の規模拡大は農業共同体の解体を促したと同時に、公共事業を管理する職業的、専従的役人階層も形成させたのである。そうする中で、紀元前4世紀の

商鞅変法による土地私有権の合法化が成し遂げられてから、数世紀にわたって商業資本による私的土地所有の拡大、そして独立した手工業及び商人の勃興が促進された。ウィットフォーゲルはその時、既に「オリエンタル・デスポティズム」という語を用い、中国社会における農業危機を中央集権による労働生産物の徴発と商業資本による土地の集中及び地租の搾取との永続的かつ不可避な対抗関係として解釈して、その経済的・政治的な悪循環の存在を暫定的に受け入れた。

ここで、ウィットフォーゲルの議論は明らかに啓蒙以来のヨーロッパにおける中国認識の系譜を引き続いていたものであるが、しかし、彼は広く流布されている人種論や形而上学に基づく中国停滞論とは明確に距離をおいた。彼によれば「中国の経済・社会構造が決して停滞的、不変的なものではない。われわれヨーロッパ人がそれを認識し、停滞状態と特徴付ける以前に、それが既に幾つかの明確に定義された段階を経ていたのである。」(1) 1935年のその時点において、ウィットフォーゲルの中国社会に対する認識は二つの文脈から影響を受けていたことは明らかである。まず、社会進化の単線論である。彼がアприオリな単線的な発展史観を持ちながら、中国社会発展史をダイナミック的、上昇的なプロセスとして捉えた結果、当時の外国資本の進出によって、近い将来に産業の近代化を達成することを予想した。一方、ウィットフォーゲルが史的唯物論の見地から、中国社会の運動法則を闡明しようとしたのは言うまでもないが、彼に具体的中国像を提示したのは、むしろ当時ヨーロッパの中国研究者であろう。例えば、彼はリヒトホーフェン、グレッシイやゾープらが提示した天気、土壌、農業の自然条件に制約される早期中国農業の展開過程、そしてワグナーが提示した農業生産における「園芸的耕作」など諸特徴に関する研究業績を継承し、自分の中国像を形成したと思われる。

三、北京滞在における見聞と思想変化

ウィットフォーゲルはニュー・ヨーク亡命中のフランクフルト社会研究所（IFS）と太平洋問題調査会（IPR）からの支援を得て、『解体過程にある支那の経済と社会』第二巻を執筆するため、文献調査の名目で、オルガ・ラング女史とともに、1935年5月からニュー・ヨークを出発して、ホノルル及び日本を経由し、6月21日未明時分、天津港に到着した。長年にわたって中国社会研究に携わってきたウィットフォーゲルが、初めてその「解体しつつある巨大な農業社会」の実像を目の当たりにして、自分が受けた衝撃について、塘沽埠頭で綴った母ヨハネ・ウィットフォーゲルへの手紙の中でこう語っている。「かつてあったこの壮大な文化が瓦解したことについて、私は何もかも知っている。[...]けれども今や、私は全てのことを間近からありありと見るので、それだけに一層心が痛むのである。[...] いたるところに、この国が荒廃した痕跡があるのだった。」(2)

北京に定住した後、ウィットフォーゲル夫妻は北京の華文学校で中国の言語や人文史を勉強しながら、太平洋問題調査会関係者のジョージ・テイラー（1905-2000）と新聞記者のエドガー・スノー（1905-1972）を通じて、当時の名高い歴史家である胡適（1891-1962）、顧頡剛（1893-1980）、洪業（1893-1980）、及び中央研究院・社会科学研究所の所長である陶孟和（1887-1960）といった学者たちと広いネットワークを築いた。

1、上部構造の不変性

翌年、ウィットフォーゲルが太平洋問題調査会へ発送した近況報告書によると、彼は社会経済研究誌『食貨』の編集者である北京大学教授陶希聖（1899-1988）の紹介で、陶の弟子である王毓銓（1910-

2002) を助手として雇い、1935年の冬に正史の二十四書における中国歴代官僚伝記の分析に着手したという(3)。当時の欧米漢学界において、科挙制度が古代中国社会の民主主義的色彩を表すという「神話」が流布していた背景があった。しかし、ウィットフォーゲルは、古代中国における支配階級の性格を解き明かすため、科挙制度が確立された唐とそれ以来の正史の中に含まれる個々の官僚伝記を手掛かりにして、彼らの仕途と家庭環境との関係を実証的に検証することによって、階級間の流動性が殆んどないという結論を導き、その「神話」を破綻させた。「いくつかの『新しい血』は、この試験制度によって下層階級から吸い上げられたのかもしれない。しかし全体としては、支配層としての官僚階級が多かれ少なかれ、自己再生産されていると思われる。」(4) 当プロジェクトは、ウィットフォーゲルが中国で最初に実施した実証的文献調査であり、助手である王が1936年夏に天津に転職する前に終わりを告げた。つまり、科挙制度の有無に拘わらず、古代中国社会の上部構造の不変性はウィットフォーゲルが北京滞在で得た最初の知見であった。

2、史料と考証を巡る齟齬

中国人学者の中で、最もウィットフォーゲルと親交を結んでいて、彼の中国社会論を受け入れたのは、当時アメリカ共産党中国局で務めていた左翼経済学者の冀朝鼎(1903-1963)であろう。冀とウィットフォーゲルは、遙か1929年に、フランクフルトで開催された反帝同盟第二回世界大会でマジャーを介して知り合い、冀はウィットフォーゲルの治水事業の持つ意義に関する論説で大いに関心を引き起こされ、博士論文の『支那基本経済と灌漑』(1936年上梓)を執筆し始めた。冀はウィットフォーゲルの方法論を参照しながら、経済的・社会的視点から中国史における王朝興廢の規則を解き明かすため、独自に「経済的中枢地域」の概念を創出した。冀によれば、歴代の中央集権が治水工事を決定的な支配道具として用い、経済的中枢地域を統制、強化することを通じて、全国的な支配が成される。地方勢力が勃興する際にも、土地の開拓や治水工事の実施を通じて、地方の人員、物質的資源が経済的、軍事的に再整備される。こういった水利事業に基づく軍事的対抗と経済的競争の中で、経済的中枢地域の転移は王朝の交代や統一と分裂の繰り返しの根本的な原因であるという。ウィットフォーゲルは1936年に『パシフィック・アフェアーズ』に寄せた書評で、冀が「初めから治水事業の持つ決定的な役割を洞見しえた」(5)と激賞した。しかしそれとは正反対に、当時の中国歴史研究者の間で冀著に対する強い批判がなされた。胡適が日記の中で冀著を「期待はずれ」と叱責し、彼が「先に理論ありきで資料を探しており、その方法は緻密では全くなく、その結論も幼稚でおかしなものである」(6)と冀の論証方法を冷評した。同じ評価がウィットフォーゲルの著作にも当てはまると思われる。つまり、中国のアカデミズム史学者にとって、ウィットフォーゲルのマクロ社会的アプローチは、個々の歴史事実を実証的に確認する前に、予め固定しているシェーマを念頭に置いて、それに都合が良い根拠を史料の中から選び出す「非歴史的」な作業に過ぎない。胡適のみならず、政治史学者の蕭公權(1897-1981)が1950年代にワシントン大学に務めていた時、『東洋的専制主義』の原稿を読んだ後、ウィットフォーゲルにコメントを寄せて、こう述べた。「私は、あなたの結論自体に大きな口論をするつもりはありませんが、しかしながら、あなたの分析は多少歴史的な理解と具体性に欠けていると言われても仕方ありません」(7)。中国アカデミズム史学において、二十年代から、傅斯年、陳寅恪、姚從吾らがランケ史学の流れを汲み入れ、それと清朝考証史学を連結することによって、史料

の蒐集と史実の判別を中心とする、「学問は遂に考証に帰し」の伝統が形成しつつあった。したがって、ウィットフォーゲルの社会科学的方法論は実証的な文献考証学を主流とする史学伝統とは当然相容れない。

一方、陶希聖、陳瀚笙といったマルクス主義史学を受け入れた左翼学者たちは、方法論的にウィットフォーゲルとは近いとは言え、彼が援用した史料の貧弱さを大きく問題視した。ウィットフォーゲルと親交を持っていた中山大学の経済史学者である陳瀚笙が1931年の『社会科学季刊』第二巻・第二号で『解体過程にある支那の経済と社会』について、こう評価した。「最近流行しているヨーロッパの学者、特にソ連とドイツの学者は、マルクス、エンゲルス、プレハーノフ、レーニンなどがかつて提起した『アジア式社会』に関する少数の字句を用いて、信頼できず使用することもできない資料を引用し、所謂『マルクス主義』的アジア社会を実証しようとしているようだ。」(8) 同書について、ウィットフォーゲルの助手である王毓銓も平野義太郎の邦訳に基づき、1935年に『益世報・読書周刊』でウィットフォーゲルの史料の扱い方を指摘している。「彼が用いた史料は外国人の中国に対する著作に限られているか、或いは『欽定図書集成』のような政府によって刊行・編集された書物の外国語翻訳版であり、[...] 使用史料の不適当さと不十分さが原因で、その全ての著作において多くのおかしな間違いを犯しているのである。」(9) その欠点を十分認識したことにより、ウィットフォーゲルは1936年5月31日に社会研究所宛の手紙で、二十四史における経済・社会史に関する記事を分類し、句点を切ってから英語に翻訳するという大胆な発想に言及し、それによって後に彼がロックフェラー基金会の援助で、1939年から1966年まで長く携わっていた共同研究の「中国歴史編纂計画」へと結実したのである。

3、水力工事と水力社会

しがしながら、ウィットフォーゲルが引用した文献を調査すると、彼が中国滞在中とその後、当時の中国人学者の著作に著しい関心を寄せたが（引用文献リスト配布）、それらの資料を事実陳述として使ったに過ぎず、彼が抱いた中国社会像に動揺をもたらしたとは言いがたい。むしろ前後九ヶ月をかけて、中国国内諸々の地域で実施された見学旅行によって、彼が「東洋的社会」における地理的条件と自然を制御するための人間による働きかけに対する認識が一層明確になったと思われる。

ウィットフォーゲルは北京に到着した直後の1935年9月から四週間かけて、黄土高原の地形を考察するため、北京周辺にある通州付近の大運河や山西汾陽の峪道河を見学し、中国の地理を明瞭に理解した。文明の形成における自然的基礎のみならず、社会的モメントである巨大な人工治水事業の現場を目撃する機会も得た。後1979年に新聞記者であるマティアス・グレーブラート（1945-）の取材において、ウィットフォーゲルは1936年に数万人が集まって、運河を作り上げる光景を目撃したと述べた。彼の記憶によると、中国人作業員たちは「鍬と籠以外には何も持っていなかった。ほとんどの場合、鋤すら持っていなかった。彼らはこれらの至極原始的な、自身の祖先たちが千年もの間持ち続けてきた器具を使っていたのである」。(10) ここから、ウィットフォーゲルが中国のような大型水力事業に基づく社会に関して一つの決定的な特徴を見出した。すなわち「水力社会」における組織的な生産力が第一次的な地位にあるというである。マルクスがアジア社会について論じた時、技術的・機械的生産力が「Anhängsel」の如く、アジア社会の発展に副次的な役割を果たしたと述べたが、ウィット

フォーゲルはそれを一層掘り下げて、東洋的社会を技術革命ではなく、組織的な革命から生じたものとして捉えた。その見地に立って、後の1957年の論文「中国社会論-史的考察」において、「西周封建説」を覆して、周朝末期の社会秩序を「封建的諸要素を含む東洋的・専制的秩序」と規定して、それを「単純な東洋的社会」から「複雑な東洋的社会」へ移行するプロセスとして解釈した。つまり、中国文明は都市革命によるのではなく、治水革命による結果であるとしたのである。そうすることにより、帝国中国の組織上及び賦役制度上の諸特徴、すなわち一元的農業秩序とその自己永続性のメカニズムは周代治水社会の特性から直接に継続して発展したものとして捉えることによって、中国社会の停滞的性格を普遍的な発展図式における「逸脱」ではなく、自ら一つ「停滞的な運動法則」を作り上げることと認識できるようになった。

4、オーウェン・ラティモアとの出会いと「征服王朝」の発見

ウィットフォーゲルが北京に滞在した二年の間、中国知識人だけではなく、H.ウイルヘルム(1905-1990)、L.C.グッドリッチ(1894-1986)、O.ラティモア(1900-1989)といった多くの中国滞在中の欧米漢学者と緊密な関係があった。中でも彼の理論展開に大いに影響した人物は当時太平洋問題調査会の関係者であり、モンゴル研究で知られたオーウェン・ラティモアと言えよう。ウィットフォーゲルが中国で実施した一連の旅行において、北中国の事情に詳しいラティモアがよく同行して、ガイド役をつとめたとされている。当時、ラティモアが『中国の内陸アジア辺境』(1940)を執筆していて、その原稿をウィットフォーゲルにも読んでもらい、お互いに活発な意見交換を行ったとラティモアが当書の序言において論及した。ラティモアはこの著作において、伝統的な漢族中心の史観を否定し、漢民族の農耕社会と遊牧社会を連動的な統一体として捉え、漢人・非漢人雑居のベルト状地帯を征服王朝の発祥地だと指摘した。これまで北方の遊牧民社会の発展メカニズムに目を向けていなかったウィットフォーゲルが、ラティモアとの接触をきっかけとして初めて遊牧民の活動や生活形態が持つ重大な文明史的意義に気づき、中国史における征服王朝循環が漢民族社会の農業危機から生み出される結果ではなく、それが地理的条件で共存せざるをえない灌漑農業と牧畜文明の間での緊張関係による必然的な結果として認識するようになった。すなわち、灌漑農業と遊牧生活は基本的に同じ天候条件（乾燥・半乾燥地域）で発生する文明類型であるが、川の有無によってそれぞれ独自の特徴を持つように分岐した同根の文明である。ウィットフォーゲル、灌漑農業と遊牧形態の連動する関係について、「二つの生産組織、両者が接触する地域の経済的メカニズム、遊牧民による侵略、いわゆる征服王朝、これらの関連から考察される決定的な社会的性格、それからなぜ万里の長城が現れたかなどの一連の問題を、お互いの絡み合う生産力の構造からのみ科学的に解釈されうる」(11)と述べ、そこからさらに一步踏み込んで、天候と地理条件の制約から、全世界の農業文明を天水農業、灌漑農業と遊牧形態に分けることにより、大型灌漑・治水事業を土台とする東洋的社会の文明史的な位置づけを確認した。そのようにウィットフォーゲルの視界が中国経済社会史の範囲を遥かに超え、水力社会の「中核」である中国文明と「周辺部」のユーラシア大陸の相生結びに注目することで、文明を風土との関係で「中核-周辺-亜周辺」という世界文明のシステムの構造的な構造という着想を得たと考えられる。

四、結び

1937年7月に日中戦争が急に勃発したことにより、ウィットフォーゲルは研究活動を中止せざるを

えなくなった。二年にわたる中国滞在を通じて、彼が受けた直観的な経験と知的インパクトが1938年論文「東洋的社会の理論」(1938)において繰り広げられた。まず、中国社会の発展史に関しては、以前からの「二千年における官僚・農民社会」という中核コンセプトと基本的に一致していたといえるが、1938年論文において、ウィットフォーゲルは中国社会の停滞的状态を一種の歴史的・運命的必然性に帰して、東洋的専制主義の恒久性と不易性を信じようになり、そこが1935年時期のスタンスから大きく逸脱したとみられる。次に、東洋的社会的文明史的位置づけに関して、ウィットフォーゲルは当論文の冒頭に、古代末期における民族大移動が起こった際に、西ローマ帝国と東帝国の異なる運命をメタファーとして用い、世界文明の類型を経済・社会システムによって、二分する基調を定めた。当論文が新境界を開いたところは、社会的に組織される水力事業に基づく「東洋的社会」について、西洋と全く異なる停滞的な社会として一つの独立した範疇として規定することにある。つまり、マルクスが指摘した社会運動規則としての螺旋状の発展力学と並行に、不断に同一の形態で再生産される悪循環がもう一つの古典的タイプとしてあり、それがまさに「停滞的な運動法則」として存在するということである。したがって、後に「水力社会」の軸となる多線的な世界史の構造に対する認識が実際に彼の中国滞在中に徐々に形成されつつあったと考えることができる。

* 詳しい参考文献表は、当日の配布資料に記載させていただきます。

(1) K. A. Wittfogel, *The Foundations and Stages of Chinese Economic History*, *Zeitschrift für Sozialforschung*, Jahrgang VI/1935, p. 57.

(2) 「カール・アウグスト・ウィットフォーゲルのヨハネ・ウィットフォーゲル宛ての書簡」(1935年6月21日) Box 55, Folder 1, Karl August Wittfogel Papers, Hoover Institution, Stanford University.

(3) *Preliminary Report to Institute of Pacific Relations, American Council and International Council* (written on July 29th, 1935), Hoover, Karl August Wittfogel Papers, Box 23, Folder 30.

(4) K. A. Wittfogel, *A Large-Scale Investigation of China's Socio-Economic Structure*, *Pacific Affairs*, vol. 11, no. 1 (March), p. 88.

(5) K. A. Wittfogel, *Review of Chi Chao-ting, Key Economic Areas in Chinese History*, Allen and Unwin (London: 1936), *Pacific Affairs*, vol. 9, no. 3, p. 449.

(6) 《胡適日記全編》(6), 第604-605頁。

(7) 「蕭公權のウィットフォーゲル宛ての書簡」(1954年1月6日) Hoover, Karl August Wittfogel Papers, Box 22, Folder 39.

(8) 陳翰笙: 《Wirtschaft und Gesellschaft Chinas. Erster Teil.》, 《武漢大学社会科学季刊》1931年第2卷第2号。

(9) 王毓銓: 《中国経済与社会》, 《益世報·読書周刊》第5期, 1935年7月4日。

(10) Mathias Greffrath: *Die hydraulische Gesellschaft und das Gespenst der asiatischen Restoration – Gespräch mit Karl August Wittfogel*. In: Ders. (Hrsg.): *Die Zerstörung einer Zukunft*, Hamburg 1979, S. 299-346, hier: 332f.

(11) K. A. Wittfogel, *Die Theorie der orientalischen Gesellschaft*, *Zeitschrift für Sozialforschung*, Jahrgang VII/1938, p. 95.

A・コントの「信頼」の社会学

杉本隆司（一橋大学特別研究員）

「一片の流言はよく国を傾けることができる」
清水幾太郎『流言蜚語』（昭和十二年）

はじめに—震災後の社会を手掛かりに

東日本大震災による福島第一原発事故の影響はいまなお社会に不安を与えている。事故当初、政府は国民のパニックを恐れて被害予測を過小に評価し、マスコミも原子力の専門家を連日メディアに登場させて国民の不安を解消しようとした。最初はアカデミズムの権威の言葉に耳を傾けていた国民も、産業界と学界やマスコミとの多岐の利害関係が明らかになるにつれ、若い世代を中心にいわゆる「御用学者」への不信が広がった。それに比して利害とは無縁な「反原発学者」や海外の研究者の見解に注目が集まり、3.11以降日本は「本当のこと」を求めて世論の全国的な分裂状態に陥った。この事故が我々に投げかけた問いの一つは、科学者と社会の関係、つまり社会全体が何を信じてよいのかわからない危機的な状況で人々が信じるに足る根拠はどこにあるのかという「信の在りか」の問題であったといえる（中村、2013）。

原発問題に限らず、知識の専門分化が進行した現代生活のあらゆる場面で、一般市民がある問題の判断を下す根拠は、それまでの教育環境やマスコミの報道であり、最終的にはその背後にある科学者共同体の権威にある。この権威は、一般的にはレフェリー制度を基盤とした科学者たちによる仮説・実験・検証・反駁を経た知識・見解のもつ科学的能力に由来する（藤垣、2003）。だがその小さな共同体を出て科学と社会という大きな関係で考えてみた場合、当該科学の知識に精通しているわけではない一般市民は、科学的論証を自ら検証してその正誤を判断しているわけではない。市民が科学者の見解を信用する（権威を認める）理由は、能力に裏打ちされた科学者たちや科学組織が一致してその見解を認めているという、この事実自体にある。それゆえ、科学者共同体の外部に対する科学の権威とは、厳密に言えば科学的論証それ自体というよりも、さしあたりその見解を述べる科学者や科学組織に対する人々の信頼から生まれていると考えることができる（中谷内、2008）。逆に言えば、科学者や科学組織に対して何らかの疑念（例えば産業との癒着）が生じた場合、彼らが提示するいかなる科学的見解も市民は信用しない。

このことが示唆しているのは、市民が科学者の見解を信じないのは、素人である市民に専門知識が欠けている（いわゆる“欠如モデル”）がゆえにそれを疑ったり、パニックに陥ったりするというより、むしろ科学やその組織自体に対する人々の不信に主たる要因があるという点である。周知のように、近年、特に日本では原発事故以降、科学と社会の問題を単なる一方的な知識の「提供—受容」関係からではなく、科学的合理性を超えた領域で社会的合理性を形成するための幅広い社会的ファクター（信頼、感情、リスク、コンセンサス、コミュニケーション等）から論じる「リスク社会論」や「科学技術社会論」（STS）に関心が集まっている（ベック、1998；小林、2007他）。これらの研究は、当然にもおおむね理系の諸問題（原発問題、温暖化問題、BSE問題、遺伝子組み換え問題等々）を題材に科学と社会の関係を論じてきたが、この報告の目的は、そうした信頼関係の在り方をいわば政治の領域から社会秩序の次元にまで昇華させようとした古典的試みとして、オーギュスト・コント（1798-1857）の社会学を再解釈しようとするものである。

1. 十九世紀実証主義に対する諸批判

コントが著述を開始した十九世紀初頭のフランス社会は、革命とナポレオン戦争を経て、カトリッ

クと王権の権威が否定され、社会の権威のあり方が政治的・宗教的に大きく転換した時代にあたる。そうした時代状況に社会の再組織を掲げて登場したのがコントやその師サン＝シモン（1760-1825）に起源をもつ実証主義思想である。

よく知られているようにコントやサン＝シモン主義者たちは理工科学校の出身であり、今日では、社会科学の歴史において社会現象に実証的方法を最初に提唱した始祖としてまず彼らの名が挙がる。彼らの古典的社会学に対する我々の一般的なイメージとしては、キリスト教や王権の権威と手を切り、産業家と手を組んだ「科学技術を習得した専門家が人工物の設計による自然の制御と相似の発想で社会の設計」（松本、p. 224）に携わり、合理的な社会秩序の構築を目指した先駆的の学問といったものだろう。もちろんこの点で彼らが思想史上肯定的に捉えられることもあるが、しかしその一方で、十九世紀実証主義に対する批判も伝統的に根強いものがある。それは大きく言えば次の二点にまとめられると考える。

一点目は、彼らの社会科学の方法論の疑似科学的性格に対する批判である（科学主義批判）。例えば、人類史を神学状態から形而上学状態を経由し実証状態への進歩の過程ととらえるコントの有名な「三状態の法則」は、自然科学の方法論を社会科学に持ち込んだ、存在と当為を混同した目的論的な疑似科学にすぎない（ポパー、ベニシュー等）。またこうした進歩史観は人間性や自然に対する実証的科学技術の抑圧的な合理的支配を生み出し（マルクーゼ）、同時代の前近代社会の「野蛮人」たちや人間の情念に関わる信仰の問題を軽視させたともいわれる（コリングウッド）。

二点目は、コントの実証主義は科学に名を借りた宗教的権威主義だとする批判である（権威主義批判）。コントは前期の主著『実証哲学講義』（1830-42）で社会学（sociologie）という用語を創始し、神学から実証科学への人間精神の移行を唱えたが、晩年の『実証政治学体系』（1851-54）では「人類教」を宣言し、自らその大司祭を任じた。科学の権威による社会の統治というそこでのコントの主張を、その生前から批判していたJ・Sミルはそれを知的反動としてすでに厳しく指弾している。ロシア革命以降は、科学による人民の支配を正当化する二〇世紀の全体主義の起源だとする批判も現れ（イッガース、ハイエク等）、知識人論の文脈でも実証主義からマルクス主義に至るテクノクラート思想は、キリスト教的メシアニズムの再来としてたびたび論難されてきた（1）。

こうした権威主義批判はもちろん一点目の科学主義批判と切り離すことはできない。コントだけでなくサン＝シモン主義者たちも晩年に世俗宗教（サン＝シモン教）の創設に乗り出すが、実証科学からのこうした宗教的「変節」自体がいわば逆説的に彼らの科学論の「疑似科学性」を示す証左と見なされてきたからである。

だがこうした批判がある一方で、社会学の学説史の分野ではR・ニスベットが示したように、「権威」の問題は単に全体主義や盲信的科学主義の告発に収まらない、近代社会の個人と共同性の在り方を巡る西欧社会学の起源から問われてきた基本テーマの一つとなっている（Nisbet, 1966）。以下では、革命による王権＝カトリック体制の崩壊と十九世紀の科学と産業の興隆というもはや後戻りの利かない現実を前に、民衆（社会）と科学者（知識人）の新たな信頼関係（社会秩序）の再構築を試みようとしたコントの議論を具体的に検討したい（2）。

2. 「実証」政治学と「信」の根拠

すでに述べたようにコント（とサン＝シモン）の第一の課題は、フランス革命とナポレオン戦争後の混乱からフランス、ヨーロッパをいかに救い出すかという社会の再組織の問題である。コントによれば、現在の社会的混乱の原因は、神学的政治学（カトリック退歩派）と形而上学的政治学（革命派）が互いに意見を戦わせ、人々の政治的見解の一致が不可能となっている点にある。それを克服するために、コントが初期から一貫して主張するのが政治学の実証科学化という課題である。

「政治学が実証科学になった暁には、公衆は自分たちが天文学において天文学者に、医学において

医者に今日寄せているのと同様の^{コンフィアンス}信頼を政治学において〔…〕政治理論家に認めるべきであり、また間違いなく認められていくことだろう。こうした信頼は、政治学が曖昧模糊として神秘的かつ判断不能、要するに神学的であった限り重大な欠陥を抱えていたわけだが、政治学が実証科学、つまり観察科学になった暁には、我々が日頃当たり前のように医者に寄せている信頼〔…〕と少なくとも同程度のものにはなるであろう」（Comte, p.3）。

つまり人々が好き勝手に独自の政治学を唱えているのは政治学自体が人々から信頼に足る実証科学（想像ではなく観察と推論に依拠した学問＝実証政治学＝社会学）になっていない点に原因がある。逆にいえば天文学や医学が信頼されるのはそれが実証科学化しているからであり、どのような学問も観察と推論に依拠しない限り、もはや人々から信頼を得られないとコントは考える。このように彼の第一の目的は社会学の創設それ自体というより、それを理由づけている学問と学者への人々の信頼の問題が考慮されていた点をまずは押さえておきたい。

だがそれでは近代以前のキリスト教が学問全体を支配していた時代は全くの信頼なき状態だったのだろうか。コントによれば、もちろんそうではない。中世キリスト教の時代にも、知識人と民衆には確かに信頼関係は存在した。その関係を社会全体に渡りこれまで築いてきた組織こそ、カトリック教会という精神的権力（＝霊的権威、*pouvoir spirituel*）である。中世社会では、民衆から信頼を受ける知識人は教会の司祭であった。司祭が民衆と接する日常の機会には教会のミサや修道院教育を通じて設けられ、地震や津波、火山の噴火、疫病や飢饉など自然災害から日食、彗星の飛来、戦争・革命の原因まで、民衆が常にその伺いをたてる先こそこの組織であり、要するに司祭や教会に対する民衆の全幅の信頼が社会秩序の要だったのである。

ここでコントが着目するのは、民衆は決してこうした天災や政治的事件の神学的解釈やラテン語聖書を自ら理解した上で、司祭や神学者の言葉を受け入れてきたわけではない点である。日常生活を生きる民衆の大多数はキリスト教の伝統的権威、つまり司祭や教会が古来から同意してきた見解を信頼しているがゆえに受け入れてきたにすぎない。逆にいえば、民衆が司祭の言葉を信じなくなった理由もこれと同じ理屈に基づいているとコントは考える。

「例えば約百年前から民衆は天動説を誰も信じなくなり、こぞって近代天文学を受け入れ、かつての宗教的信仰に彼らが与えていた確かさを今では天文学に認めている。民衆の見解がかくも変化した原因は何だろうか？ 民衆が地動説の論証に精通するようになったからだろうか？ もちろんそうではない。こんな論証はフランスの全人口のうち三千人にもおそらく理解されていないからである。ではなぜ民衆はこの論証を信頼するかと言えば、それはこの学説に関する学者たちの見解がすべて一致していると彼らが認めたからに他ならない」（*Ibid.*, p.40）。

つまり、民衆は決して実証科学的な論証に精通したから神学的教義を信じなくなったのではない。

「実際には、事実は論証抜きで承認されている。その理由は単純で、その真実性を証明する〔学者の〕論証は難しくとてもついてゆけない」（*Ibid.*, p.41）からである。それゆえ民衆が神学的教義を信じなくなったのは、その誤りや神の不在を論証したからではなく、単に科学的論証を一致して認める科学者組織の権威のほうを信じるようになったからにすぎない、ということになる。

3. 合理的論証と信頼の問題

しかしその一方で、コントが「全人口の三千人」と呼ぶ科学者はもちろん事情は違う。彼らは地動説ならその学説の合理的論証を行い、新たな証拠が発見された場合の「厳しい反論の権利」も科学者同士には常に担保されている。それゆえ彼らの間の信頼は「どこまでも暫定的」にすぎず、「論証を理解できる人であれば盲信も、信頼さえも必要ない」（*Ibid.*, p.8）とすらコントは述べる。つまり科学者

共同体の内部では啓示はもちろん、実証的能力が有する「真の論証が生み出す圧倒的な力」の前では、原理的には「信じること」（＝信賴、信仰。英語 *belief* に相当）はもはや不要となるのである。

他方、この「実証的論証の力」は科学者共同体の外部、つまり民衆との関係でいえば既述の理由により、信賴＝信仰の次元をなおも必要とする。この事態を民衆の側から見た時に、科学者共同体がもつこの「論証の力」こそ科学の「権威」として現れる。なるほど論証の力さえも民衆が認めなければ、もちろん科学に対する信賴は生まれない。さらには——のちにデュルケムが述べたように——「民衆が科学に信仰をもたなかったら、あらゆる科学的論証は人々に対して何の影響も及ぼさない」（Durkheim, p.368）であろう。

だがコントによれば、科学の権威はすでに実証状態にある大多数の人々が実際に自らの行動でその力を承認している一事実にすぎない。例えば、占星術師と天文学者、呪術師と医者がいれば我々ほどちらの意見を信用するだろうか。実際問題として人々は病気や貧困、天災といった日常生活の苦難の原因をもちや神義論的な説明には求めなくなったのである。確かにそれでも呪術師や司祭のほうを信じる人々がいることをコントも否定しない。論証の力を理解するには、それゆえある程度の実証精神を民衆に教育する必要がある。コント自身、一八三一年から十五年以上、パリの区役所で民衆向けの無料の天文学講座（その序論が一八四四年の『実証精神論』である）を開講し続けたが、彼が民衆教育として数学でも社会学でもなく、誰でも身近にその論証力を実感できる天文学を選んだ理由がここにある。

しかし、知識の与え手と受け手の間には乗り越えられない知識の落差が厳然とあるならば、専門家と民衆の間の最後の一線は必ず残るとコントは考える。「というのも大衆の教育レベルがどこまで上昇したとしても、常識となるべき一般観念の大半は信賴によってのみ大衆に受け入れられるのであって、決して論証によってではないのは明白だからである」（Comte, p.53）。コントの基本的な考え方は、あくまで民衆—司祭（科学者）の信賴関係を前提としたかつてのカトリックの主従関係をモデルとしており、そこにはプロテスタンティズムのような万人司祭主義（＝万人科学者主義！）の発想は全く見られない。コントが能力の点で対等な人間関係（＝平等）を認めない理由も、万民が知識の点で科学者と肩を並べることなどありえないという、この認識が前提となっているのである（3）（Ibid., p.39）。

以上コントにとって「信賴」とは、知識の内容にかかわらず、いつの時代も人々の間にある知識の落差から生じる権威と表裏一体のものとして理解されていた。それは、「何も信じることができない」という革命後の精神的不安を克服するための、民衆と知識人を媒介する紐帯原理であると同時に、現実の社会秩序を支える民衆教育の前提をなすものであった。革命以降カトリックの聖職団に人々がもはやかつての信賴を寄せていないとすれば、実証状態でそれに代わる組織として彼が指名するのが、すでに明らかなように科学者組織である。

実証科学に依拠する学者の集団は、政府や産業等の世俗の利害関係とは無縁であり、カトリック組織と同様に全ヨーロッパ規模で活動し、社会再組織の立案能力を有する唯一の階級である。多くの人々は天文学、物理学、化学、生理学ではすでに実証的な思考を受け入れ、社会制度としても十七世紀以来科学アカデミーが各国で創設されてきた。ところが、政治社会現象を扱う社会学がまだ存在していないとすれば——改めてコントの課題を述べれば——「今日の学者は政治学を観察科学の域に引き上げなければならない」（Ibid., p.77, 強調コント）ということになる。

4. 近代神学としての社会学—結びに代えて

ではこのように「信賴」が社会の紐帯原理だとするなら、社会学という学問は、実証状態ではどの

ような役割を担うことになるのか。それは、確かに学者に対しては「三状態の法則」等の社会学法則を論証する^{ドクトリン}学説であるには違いない。あくまで科学の権威は論証の力に基づいており、ここには信頼も信仰も必要ない。だがその一方で、科学者共同体の外部の民衆に対しては、社会学それ自体が必然的にかつての教会神学に代わる社会全体の信頼＝信仰の対象となるべき^{ドクトリン}教義として現れるほかはないとコントはいう。

「天文学や物理学、化学や生理学では、権威ある人々が証明した原理を信用しないのは誰が見ても愚かなのだから、その意味でこれらの学問に信仰の自由はない。政治学の場合、事情が異なるとすれば、それは古い原理が失墜したのにいまだ新しい原理が定まっておらず、端的に言えばこの過渡期には証明された原理がないだけである」（Ibid., p.53）。

確かにコントの主張は極端に映る。だが例えば我々は日々の生活の中で（無）意識的に何を根拠に判断し、行動しているだろうか。天体の運行から気象予報、医者^{ドクトリン}の診断、食品衛生、建築・自動車の設計に至るまで、もし専門家の意見を全く信用しないなら、ルーマンの言葉を借りれば「人は朝に寢床を離れることさえできない」だろう。人間の生活がまず行動なしには成立せず、その行動指針の決定も個人の能力の限界を超えているとすれば、専門家が定める原理や法則は、日常生活を生きる我々にとって社会全体の信頼関係の複雑性をいわば縮減させる役割を担っているからである（ルーマン、1990）。

コント自身も認めているように、確かに彼の時代まで自然諸科学に比して、確固とした社会理論はまだ存在していない。彼が唱えた社会学法則も、学者の一致した同意が得られなければ信頼も得られないだろう。すでに指摘したように十九世紀後半から彼の歴史法則や方法論の疑似科学的性格に対して数多くの批判が寄せられてきた。だが政治学を本当に実証化できるのかという問いに対しては、仮に自分の社会再組織プランが科学者に却下されたとしても、神学体系への信頼の崩壊という現実を前に、その議論が開始されること自体に意義があるとコントは言う（Comte, p.81, p.160）。

というのも彼が「実証主義」という名で追求しようとしたのは、科学者共同体における方法論の厳密性（正確性）それ自体というより、科学とその制度に人々が寄せる信頼をどのように社会内に担保することができるのかという、民衆と（科）学者の信頼関係（＝社会秩序）の問題だったからである。もし社会現象を扱う科学が権威＝信頼を得られなければ、民衆は知識の専門分化が進行する日常生活のなかで信じるべき指針を失わざるをえないだろう。そうなれば、彼らの政治的願望の肥大化が暴力装置を伴う行政的集権化を加速させ、形而上学的「自我」を唯一の拠り所とする利己的個人へと社会全体が解体していくよりほかないというのが、コントの近代社会の診断であった。

「不断の専門分化から、各個人や各国民が日頃からますます視野の狭い観点に立てばたつほど、それだけ私的な利害に突き動かされるようなことが結果的にどうしても起こってくる。[...] これにより、一個人であれ、一国民であれ、個々の活動が並行してますます複雑化していく社会活動の全体とどのように関係しているのかが、自分自身の能力ではだんだん把握できなくなっているのである」（Ibid., p.199）。

コントに社会学の到来の必然性を語らせたもの、それは功利主義の支配と分業の弊害がすでに露呈し始めた十九世紀の産業社会のこの現実であった。したがってその到来が「必然」であるという意味は、革命後の^{アノミイ}無秩序社会が決して「正常な状態」ではないという彼自身の価値判断が当然働いている。

周知のようにその後の社会学はこうした価値判断を放棄し、一つの「職業」へと姿を変え、独立科学としての社会学の確立へと向かうが、革命後の時代を生きたコントにとって、あくまで社会学者は未

来の「あるべき姿」、つまり将来への精神的不安を取り除く社会の進歩を人々に提示するいわば近代の聖職者の役割を引き受けねばならなかった。なぜなら人々が信じるべき共通の指針を失うことは、そのまま社会自体の解体へと直結するからである。

* *

コントの問題意識の背後には、科学を信じる民衆が常に想定されているという点で、彼の社会科学論は、科学の権威の問題を科学者共同体の外部（民衆）との関係から一貫して考えようとしたものだったといえる。権威はそれを担う人物や制度が一方的に自称するだけではもちろん無意味であり、それを受け取る側（民衆）の「信じたい」という時代の要求がなければ何の影響も与えないからである。逆にいえば、民衆のこうした要求が科学者やその制度に権威を与え、聖職者の性格を纏わせるのである。

この意味で、コントが構想した社会学とは——誤解を恐れずいえば——皮肉抜きでかつての神学の社会的役割を実証状態で引き受ける近代の神学だったといえる。彼自身は社会学、さらには晩年の実践的宗教の創設を通じて秩序自体が人々に自明となるような平和な世界を目指したが、そのユートピア的な外観にもかかわらず、人々の精神的支柱が失われた危機の時代にこそその真価が問われる思想であったように思われる。

◆脚注

(1) 例えば桜井哲夫は、初期社会主義者のメシアニズムの根底に「社会に受け入れられざる、社会的評価の低い『学者＝専門家階層』の社会的地位の上昇を望む心情」を指摘している（桜井、1997, p. 23-24）。

(2) 以下の議論の詳細については、拙稿「権威と信頼の政治学—A・コントの初期論集を読む」（『社会学史研究』日本社会学史学会、第36号所収）を参照願いたい。

(3) こうしたコントの（ある意味権威的と揶揄される）立場は、民主的な社会的意思決定を前提とした現代の科学技術社会論（STS）の主流の考えとは相いれない点は指摘しておいてよい。両者は安易な欠如モデル的発想をとらない点で共通するが、STSは可能な限り市民を討議に加えることで科学的合理性だけに依拠する専門家任せの政策決定を回避しようとするからである。この視点の今日的重要性に異論を唱える者はおそらくいないだろうが、ただし討議に加わる市民の背後には加われない（加わらない）大多数の人々がいることも考えれば、討議だけではやはり限界がある（杉山、2002：松本、2012）。拡大されたピア・レビューやコンセンサス会議も科学者共同体の一部だと見なせば、それらが出す提案も一般市民には権威＝信頼の次元で作用せざるをえないからである。この問題はそもそも十九世紀以来の政治の大衆化とデモクラシー自体が抱えてきた問題であり、コントがプロテスタント的発想に基づく人民主権論に疑いを向けた理由の一つがこれであった。

◆参考文献

A. Comte, *Appendice général du Système de Politique Positive, contenant tous les opuscules primitifs de l'auteur sur la philosophie sociale*, in *Système de politique positive*, t.4, Paris, 1854. (杉本隆司訳、白水社、2013)

E. Durkheim, 1991[1912], *Les formes élémentaires de la vie religieuse*, Le Livre de Poche. (古野清人訳、岩波文庫、1975)

R.A. Nisbet, 1966, *The sociological tradition*, New York. (中久郎監訳、アカデミア出版会、1975)

U・ベック、1998、『危険社会—新しい近代への道』東廉・伊藤美登里訳、法政大学出版局

N・ルーマン、1990、『信頼—社会的な複雑性の縮減メカニズム』大庭健・正村俊之訳、勁草書房

小林博司、2007、『トランス・サイエンスの時代—科学技術と社会をつなぐ』NTT出版

桜井哲夫、1997、『社会主義の終焉』講談社学術文庫 [1991]

杉山慈郎、2002、「科学教育—ほんとうは何が問題か」金森修・中島秀人（編）『科学論の現在』、勁草書房

中村征樹（編）、2013、『ポスト3・11の科学と政治』ナカニシヤ出版

中谷内一也、2008、『安全。でも安心できない……—信頼をめぐる心理学』ちくま新書

藤垣裕子、2003、『専門知と公共性—科学技術社会論の構築へ向けて』東京大学出版会、

松本三和夫、2012、『知の失敗と社会—科学技術はなぜ社会にとって問題か』岩波書店 [2002]

アレントにおける見えるものと見えないもの——製作、思考、代議制

和田隆之介（京都大学法学研究科博士課程）

ものを「見る」こと、ものを「使用」すること——人間の行為を構成するこのふたつの営みはアレントの政治思想を根底から支えている。ものの「使用（use）」はアレントの主要概念であるものの「製作（fabrication）」と対をなす、政治と密接に関わる営みであり、またものを「見る」ことは、見えない領域において何かを「見る」という独自の意義を持った「思考」の営みなのである。本報告では前者の意義を古代ギリシャ研究から、後者の意義をメルロ＝ポンティの著作との関連から検討する。またこれをアレントの思想に潜む独自の代議政体論の可能性に関連づけることを試みる。

一 製作概念の再構成

主著『人間の条件』では、人間の行為類型が労働、仕事（製作）、活動に区分されている。活動は政治と密接であるが物を生み出さない。労働の産物は人間の自然過程のなかで消費され、製作の産物は人間が住まう耐久力をもった世界の物として持続する。この労働と製作は、古代から区別されてこなかったという。そうであればなぜ彼女はあえて両者を区別したのだろうか？ 従来これは両者の行為形態の相違から説明されていたが、本報告では製作の対象物の性質に着目する。古代ギリシャ研究を参照することで、製作物の「使用」に存する特殊な意義に焦点を当てるのである。

アレントは労働と製作の区別を論じるなかで、J-P ヴェルナンによる「古代ギリシャの労働と自然」に言及する（HC: 47-8, n. 38）。比較神話学者によるこの論考は、古代ギリシャでの、労働という一般化された観念の不在を指摘したとされるが（フィンレイ 1970: 87）、自然から自立した人間の活動がそもそも不在であったとも論じている。アレントが想定する近代の労働の担い手は、その資質にかかわらず組織を構成することによって産出力を増大させるのに対して、ヴェルナンが提示する古代ギリシャの労働（製作（*poivhsiV*））では、その担い手である職人が各自その才能に従って個別に対象物を製作する。人間的紐帯はむしろその対象物の「使用（*creiva*）」を介して構成され、職人はこの「使用」という自然的秩序に隷属したままであった。「活動において、人間は自らのために活動する。自己に固有の活動力の外にはなにも「作り出さない」「使用（*creiva*）」だけが行為（*pra:xiV*）の秩序に属している」（Vernant 2007a: 503-4）。「使用」がポリスという政治的紐帯を構成し、この意味で職人自身は政治に参加することがなかった。ヴェルナンが描くこの職人の行為と政治との関係は、アレントが描く世界の物としての「使用」対象物に孤独に向き合う製作人と、その世界の物から成る公的領域で活動する行為者との関係に対応する。アレントの製作概念は、人間間に介在する「使用」の政治的意義を強調するものであったことが想定される。

別の論考でヴェルナンは、「使用対象物（*crhvmata*）」の特異な位置づけを示唆している（Vernant 2007b）。彼は古代ギリシャ法史学者であるルイ・ジュルヌの論考「古代ギリシャの見えるものと見えないもの」（Gernet 1968）を参照しつつ、「使用対象物」が抽象性を持ったものでありながらも此岸の世界に属していることに注意を促した。ジュルヌによれば、存在や実体のような哲学的概念と

家財や富のような経済的概念を同時に意味するウーシア（*oujsiva*）が、ポリスの社会経済秩序の発展に伴って、それぞれの領域での思考を相反する方向へと押し進めた。経済的領域においては、実在性をもって永続する土地のような「見える財物（*oujsiva fanerav*）」は、「見えない財物（*oujsiva ajfanhv*）」として発展した貨幣に比べて崇高な価値を有すると考えられていた。他方で哲学的な領域においては、実在性や永続性がウーシアとして見えないものの側につき、目に見えるものは単なる現われとみなされた。「見える財物」に存していた実在性が、哲学的思考の展開と共に存在概念のような抽象性を持った「見えないもの」の側に移ったのである。ヴェルナンは、広い意味での実在性であると同時に流動的な貨幣形態として経済的領域に属する「使用対象物」は、これら一方から他方への実在性の在り処の変遷の言わば中間に位置することを示唆したのであった。

バーバラ・カッサンはこの「使用」と「使用対象物」の概念が孕む政治的意義を指摘した。彼女はソフィストを論じた大著のなかで、この「使用」の意義がアレントの政治観に反映していることを示唆したのである。「使用対象物」は財物の流通を意味するが、ソフィスト達は蓄積よりも消費、空間よりも時間に根ざすその無限の流動性のなかに、言語を「使用」することの意義を見た（Cassin 1995: 229-31）。プロタゴラスの言明「人間は使用対象物の尺度である」における「使用対象物」の概念は、製作物だけではなく「使用する」という行為をも含んでいる。プロタゴラスの思想を検討したうえでカッサンは、この言明の意義はソクラテスやカントに由来するアレント固有の政治観に共通するという。それは、行為者はある種の主観主義に陥りながらも適切な契機に言語を「使用」して他者を説得することで、真理を探求するのではなく意見をより良いものに変えていくというソフィスト由来の政治的含意をもつ（ibid. 262, 小野 1996: 136-7）。人間は世界の物という「見える」使用対象物を介して、「使用」によって構成される言語という「見えない」政治的領域へと関わる。「使用」は見えるものと見えないものを媒介する役割を果たすのである。

実在性は「見えない」領域に属するという哲学的思考に抗してアレントは、「見える」領域としてのポリスを称揚した。しかし哲人政治の理論的根拠として批判の対象となるプラトンのイデア説も、実際は「見えるもの」に密接であることが強調される。プラトンにおけるイデアはすべての「使用対象物」を超えて存続するイメージであるが、アレントによればそれは「生きものに見える（*visible*）姿形」に関係し、製作の経験に由来しているという。「実在する物に関する視覚的経験に訴えずには、ベッドのイメージをもつことはできない」（HC: 141）。イデアは「見る」という動詞から派生した用語であり、ここでアレントが問題にするイデアは「神秘的な実体」というより「心の中に浮かんで来るイメージ」に近いのである（仲正 2014: 238-9）。

しかし、イデアを眺める「精神の眼」という感覚に基づく喩えは、望遠鏡の発明とそれに伴う感覚への不信によって無意味なものとなった（HC: 275）。デカルト的懐疑はこの感覚への懐疑の表現にほかならず、そこから無限に展開する推論的思考が押し進められることで、ポリスのような「現われの空間」に根ざす実在性は衰退したのである。この変遷は古代に固有の製作概念の消失とも関わっている。ヴェルナンは先の論考のなかで職人が有する技術は近代のそれとは異なり、無限の領域へと発展するものではなかったと指摘していた。「デカルトにあつて職人は、機械のメカニズムを知ることによって職務を遂行できるのだが、その一方で（古代の）職人の技術（*tevknh*）は、自然的

力や製作用具の関わる限りでしか把握されえない力（*duvnamiv*）を、いついかなる仕方で利用すべきかということにもとづく。……技術はそれが有している能力のみならず、その制限に従って規定されている。技術に関するこうした考えは、無限の進歩に開かれてはいない」（Vernant 2007a: 501）。他方でアレントは、人間事象が製作に従属し活動の能力が自然のなかに導かれることで、不可逆的で予見不可能な活動の過程が始められる事態に近代社会の悪弊を見ていた（HC: 230-1）。歯止めを失った「製作」と「思考」は互いに手を携えて、近代科学の害悪を構成する。

二 この世の「見えないもの」への思考

『人間の条件』から最晩年に至る複数の論考でアレントは、明示的ではないにしても、上述した「見えるもの」と「見えないもの」の関係の捉え直しともいうべき議論を展開している。特に晩年の『精神の生活』においては、無限空間へと開かれた推論的思考を批判する際、メルロ＝ポンティの『見えるものと見えないもの』をしばしば援用する。彼女はその思想の内実にはほとんど言及していない。しかしその本質的な部分は、彼のこの著作が公刊される以前のアレントの論考においてすらも共有されていたのではないか。両概念についてのメルロ＝ポンティの思想を媒介させることで、アレントの政治思想の意義を明確にすることができるように思われるのである。

ヘレン・フィールディングによれば、メルロ＝ポンティはこの書で「我思う」に根差すデカルト的な無限世界に対抗して知覚と運動が「交差（*chiasm*）」する世界を描いた。メルロ＝ポンティは、人間は運動する私自身を見ることはできないという。それは運動が、「見えない私の眼」のような「事実上の見えない」ものとは別の「権利上の見えないもの」であることによる。しかし見ることに宿るこの否定性が、運動を運動たらしめ、知覚を知覚たらしめる。知覚はひとつの運動であり、両者は相互に相手側から立ち現れるのである。この否定性への連帯は、「世界の肉」、あるいは「我能う（*Je peut*）」可能性にほかならない（Merleau-Ponty 2007: 302-3）。言い換えれば、事実上の見えないものと区別されるのは、この世界に属し、この世界を「見えるものたらしめている見えないもの」であり、「この世界の内的可能性」、「この存在者の存在」すなわち「観念（*l'idée*）」である（*ibid.* 196）。ここではこのような「見えないもの」が記憶として、運動と交差するという点が肝要である。「知覚による記憶の堆積化」が運動を生じさせ、この運動を通じて「我能う」可能性が世界を意味あるものとする。この「可能性」はアレントの権力概念に対応しているとフィールディングはいう。「我能う」可能性は権力（*power*）として、他者の間での活動を通じて現実化されるのである（Fielding 2011: 528）。運動（活動）は「見えないもの」（記憶）への交差によって「見えるもの」（現われの空間）を創り出し、再度それが「実在性の経験」として記憶を堆積させるというわけである。逆に、「我能う」も「我能わず（*I cannot*）」も存在しない「無限の論理的空間」に自由はない。「不在のもの」「忘れられたもの」を含んだ「現に存在するもの」（他者）による「限定（*limits*）」こそが、「すべてが可能となる」全体主義的状况に歯止めをかけるのである（*ibid.* 530）。知覚と運動のこうした関係が、無限へと開かれる「思考」の営みを限定する。

アレントは「意志」を論じた晩年の著作のなかで、「我能う（*I-can*）」活動が「意志すれどもなし

得ない (I-will-but-cannot) 意志の葛藤を和らげる道筋を描いた (LMII: ch. 2, 3)。キリスト教哲学が発見した、善行の不可能性への意識に由来するこの葛藤は、行為から内面への遡行を促し、来世での最高善の享受あるいは現世での物への執着へと駆り立て、生の実在性を毀損する。一切の行為が不可能となるか、逆に「全てが可能となる」事態に至るこの世界疎外的状況を和らげるためにアレントは、外的な世界への「我能う」活動や製作が内的な意志をその内側から「限定」することで、意志の葛藤による破壊力が和らげられるとの議論を扱った。アレントが参照するアウグスティヌスによれば、意志は外的世界に由来する記憶を「使用 (uti)」し自らを「愛」へと変える。先の外的世界への活動や製作はこの意志本来の作用を可能にする。つまり、活動の源泉でもある意志は「我能う」活動によって「限定」され、記憶を「使用」することで自らを和らげるのである (和田 2014: 第二章 2 節)。見える領域への運動 (活動) と、「不在のもの」「忘れられたもの」という見えないものについての記憶の「使用」は互いに依存し合う。ここでもやはり「使用」は見えるものと見えないものを媒介するが、これは記憶という「見えないもの」の「使用」を介して、「見える」領域で適切に活動を「意志する」ことを意味している。

人間は世界の事物を適切に「使用 (uti)」することで、物への執着からの自由が得られるとの構図は、最初期においてアウグスティヌスから摂取されたものである (同上: 第一章 1 節)。1960 年の論考「文化の危機」においても、美への過度の愛を和らげるものとして、これに類する構図が描かれているように思われる。アレントはここで、芸術作品の「現われ」を自覚するためには対象から一定の「隔たり」を設定し、対象への欲求から解放されることで「世界に対して自由」になることが必要であると述べているからである (BPF: 210)。さらにこの「自由」は次のように説明される。「芸術作品は……消費や処理の過程から意図的に遠ざけられる (removed) ……。この分離 (removal) は多様な仕方でなされるが、そこでのみ特殊な意味での文化は存在するに至る」 (ibid. 209)。パトチェン・マルケルはこの「分離」なる用語に込められた政治的意義を指摘する。芸術作品の意義は対象物の特性に存するのではない。それは、芸術作品を人間の即物的な欲求から「分離」することで可能となる美的経験や政治的経験のうちに存しているのである (Markell 2014)。言い換えれば、単に見えるものとしての作品の特性をいわば見えないものへと「分離」することは、「世界に対する自由」すなわち「使用」することとして、現われの空間での活動を成立させる。これは真理への執着を和らげる、ソフィストによる言語の「使用」と対をなす。

別の論考でマルケルは、アレントの描くアメリカ革命の本質を、革命家達を作る「作品世界 (work-world)」とその活動との関係性のうちに見る。それは、革命家達は「プラトンの観念」に基づいてあらかじめ定められた「革命的経験の経路」を辿りながらも、「自分達がいま行っていること」に「驚く」矛盾として現われる。革命的行為は「自由の所産 (work of liberation)」を目指しながらも、同時に公的領域への出現という別の予期し得ない活動へと転化する。その際、ともすれば逸してしまう自らの経験の特性を「見て (see)」「理解する」ための概念を創出するのは「思考」である (Markell 2010b: 101-2)。こうした経験を構成する制度が区制であり、ここで「可能性」としての始まりが活動を通じた「応答」によって現実化される (Markell 2010a: 80-2)。アレントの権力概念に類比するこの「可能性」が、それに先立つ活動によって、区制という現われの空間において現

実化されるのである（和田 2013: 第二章1節）。ここでも、「革命的経験の経路」と実際の自己の活動とのずれを「思考」によって捉えること（知覚と運動が交差すること）は、自然過程の論理に則って世界の事物へと執着することからの自由である「使用」を指していると捉えうる。しかも『革命について』の末尾でアレントは、革命の挫折が決定的なものとなるのを防ぐのは「記憶と回想」にはほかならないと述べる。それは、現われの空間を創出する活動や製作の挫折は、「見えない」記憶の「使用」によって再度「始まり」として現実化されうることを示唆している。この「思考」はプラトンの観念の単なる適用ではなく、いわば「不在のもの」「忘れられたもの」についての記憶を「使用」し、「我能う」可能性を再び現実化させるものであるといえる。

この種の「思考」は「不在のもの」をも代表させる代議制を可能にするようにも思われる。ブライアン・ガースティンは、アレントの「表象的思考 (representative thinking)」の概念に着目し、これを彼女独自の代議制 (representative government) の議論へとつなげる。この種の思考は自己を自己が不在である場に置き、同時に不在の他者の視覚を自己の内部へと現前させる。自己は「文字通り他者となる」。想像力を介した思考がもたらすこの「再現前 (re-presentation)」という「神秘」は、政治に直接に参加させることはないが適切な「判断」を遂行させ、政治を見世物にしてしまう「文化の危機」や政治的無関心を回避させることができるという (Garsten 2010: 335-8)。この「表象的思考」は、対象からの「隔たり」を保つことで現れの空間での活動を成立させる「世界に対する自由」を、さらには「不在のもの」を含む「現に存在するもの」による全体主義的状况への「限定」を可能にするものであるといえよう。『精神の生活』における「不可視性 (Invisibility) と引きこもり」と題された節でアレントは、現前から引きこもることで可能となる「精神独自の能力」である「再現前 (re-presentation)」の作用に着目し、この作用のプロセスを最もよく説明するのはアウグスティヌスの「思考のなかの視覚 (vision in thought)」であるという。それは単なるイメージとは異なる、記憶のなかに蓄えられた「イメージを再現前するイメージ」であり、不在のものを扱うことができるのである (LMI: 77)。すなわち「見ること」は、思考を通じて記憶という見えない領域において可能になるとされている。

上述してきたように、アレントの主たる関心は「見えないもの」への思考によって「見える」領域での実在性を確保することにある。古代にあっては「使用」の自然的秩序が人間の活動そのものであり、ポリスが現われの空間として存続することで、言葉による政治という「見えないもの」の可能性も実現され得た。他方で現われの空間が脆弱化した近代においては、「見えない」記憶を「使用」し、「見えない」不在のものへと「思考」することが、「見る」ことの困難な領域で適切な活動を可能にする。それは、活動に孕まれる不可能性を自覚しつつもそれゆえに可能となる「見る」ことの実在性の実現でもあり、ここにおいて不在のものを「代表」する政治の可能性も開かれるのである。

略語表（アレント）

HC: *The Human Condition*, the University of Chicago Press, [1958] 1998.

BPF: *Between Past and Future*, Penguin Books, [1977] 1993.

LMI, LMII: *The Life of the Mind*, Vol. 1: Thinking, Vol. 2: Willing, Harcourt, [1971] 1981.

その他文献

Cassin, Barbara. 1995. *L'Effet Sophistique*, Gallimard.

Fielding, Helen A. 2011. "Multiple Moving Perceptions of the Real: Arendt, Merleau-Ponty, and Truitt," *Hypatia* vol. 26, no. 3, Summer, 2011.

フィンレイ、M. I. 1970 「ギリシア文化は奴隷労働を土台としていたか？」 M. I. フィンレイ編『西洋古代の奴隷制：学説と論争』、東京大学出版会。

Garsten, Bryan. 2010. "The Elusiveness of Arendtian Judgment," in *Politics in Dark Times: Encounters with Hannah Arendt*, ed. Seyla Benhabib, Cambridge University Press.

Gernet, Louis. 1968. "Choses visibles et choses invisibles," [1956] *Anthropologie de la Grèce antique*, François Maspero.

Markell, Patchen. 2010a. "The Rule of the People: Arendt, Archè, and Democracy," in *Politics in Dark Times*.

2010b. "The Experience of Action," in *Thinking in Dark Times: Hannah Arendt on Ethics and Politics*, ed. Roger Berkowitz, Fordham University Press.

2014. "Arendt, aesthetics, and "The crisis in Culture"," in *The Aesthetic Turn in Political Thought*, ed. Nikolas Kompridis, Bloomsbury.

Merleau-Ponty, Maurice. 2007 [1964]. *Le visible et l'invisible*, Gallimard (『見えるものと見えないもの』クロード・ルフオール編、中島盛夫監訳、法政大学出版局、1994年)。

仲正昌樹 2014 『ハンナ・アーレント「人間の条件」入門講義』作品社。

小野紀明 1996 『二十世紀の政治思想』岩波書店、1996年。

Vernant, Jean- Pierre. 2007a. "Travail et nature dans la Grèce ancienne," [1955] *Œuvres I*, SEUIL.

2007b. "La formation de la pensée positive dans la Grèce archaïque," [1957] *Œuvres I*.

和田隆之介 2013 「悲劇と始まり——アレントの「通時的」政治観」『法学論叢』173巻、2、6号、京都大学法学会。

2014 「世界を用いる——アレントのアウグスティヌス受容における「意志 (Willing)」と「見だし (Finding)」」『法学論叢』175巻5号。

熟議・コミュニティ創造・「総力戦体制」

—第一次大戦時アメリカにおける戦争プロパガンダ

秋田真吾（shingo-akita@mvj.biglobe.ne.jp）

（神戸大学大学院国際文化学研究所 博士後期課程）

問題提起

本報告では、1910年代に最盛期を迎えたアメリカのコミュニティ組織化運動であるソーシャル・センター運動を具体的な事例として取り上げることで、熟議民主主義の特質について考察を行う。ここで取り上げたい主要な論題は、熟議民主主義がコンフォーミティを促進する性質を持っていることである。20世紀初頭に開始された、コミュニティを基礎単位とする教育、熟議のための運動であるソーシャル・センター運動は、1910年代に全国的規模の運動へと進展した。ソーシャル・センターは第一次大戦にアメリカが参戦して以降は、戦時広報委員会（Committee on Public Information, CPI）の戦争宣伝に協力し、アメリカの参戦の大義を各地の近隣住民に訴え、また戦争協力を促すための組織として機能した。ソーシャル・センター運動は第一次大戦以降に下火となった。その理由としてソーシャル・センターが戦争協力を行った結果、その理念であり、目的であった民主的決定の土台を掘り崩してしまったことをあげる研究もある（Mattson, 1998, pp. 105-110）。

しかしながら、こうした見解は一面的に過ぎよう。というのも、穏やかな形でコンセンサスを強制する機能を、少なくとも20世紀初頭における熟議民主主義の実践が内包していたことを軽視しているからである。したがって、まず考察されなければならないのは、熟議の持つコンセンサスの強制という側面について、同時代の史料に即して分析を行うことである。そのことによって、第一次大戦時、ソーシャル・センターがどのような経緯から戦争協力を行うに至ったのかについて考察することができ、ひいては熟議民主主義と動員との親和性についての一つの事例を提供することができよう。

その上で、本報告ではCPIの戦時宣伝について、ソーシャル・センター運動と通底する側面を中心に考察を行う。詳しくは後述するが、CPIは戦時宣伝を行うに際し、人々の自発性を尊重し、可能な限り統制色を排した点を特徴した（中野, 2013, p. 9, pp. 46-57; 平体, 2000, pp. 3-8）。こうした、いわば下からの戦時統制とも言える特徴は、実のところソーシャル・センターのような草の根からの熟議民主主義を志向する運動の「成果」であり嫡子であったというのが、本発表で検証すべき仮説である。この仮説を立証する上で、CPIの民主的な側面に焦点を当てて考察する作業は必要不可欠である。

上記の作業を通じて、熟議民主主義の持つコンフォーミティの強制という側面についての考察を行う。この考察は、20世紀初頭のアメリカを考察するという意味では個別具体的な研究であるが、それと同時に、近代における熟議民主主義への批判をも志向している。というのも、熟議の実践そのものが、20世紀初頭のアメリカという時代より生み出された側面が多分に存在するからであり、その20世紀初頭のアメリカは、都市化や工業化、人々の群衆化といった、今日熟議民主主義が必要とされる要因であるところの、社会的変動を体験しているからである。

1. ソーシャル・センター運動と熟議民主主義

ここではまず、ソーシャル・センターの成り立ちについて概観する。その際の手順としては、まず 20 世紀前半のアメリカが体験した社会経済的変動について概観し、次いで、社会経済的変動に対処しつつ、民主的な政治を目指す運動としてソーシャル・センターが構想され、大きな運動となる過程について素描する。その上で、ソーシャル・センターの理念がコンセンサスの強制を導いた経緯について考察を行う。

19 世紀後半から 20 世紀にかけて、アメリカは大きく変化した。その要因は急速な都市化、工業化の進展である。この時代、アメリカの主要都市には、職を求めて大量の東南欧移民が流入した。こうした移民は民族ごとに集中して居住し、スラム街を形成した。こうした都市の移民集団は、工業化ゆえの新たな問題を可視化させる存在であった。ここで言う問題のひとつには、階級問題があった。工業化、都市化の進展ならびに、同時期のフロンティアの消滅によって、階級問題はアメリカにおいても深刻さの度合いを増しつつあった。次いで指摘できるのが、マシーン政治の横行といった問題である。階級問題が深刻化するにつれ、従来の、独立自営業者を基礎とした政治は、その有効性を失っていった。それに代わって台頭したのがボス政治である。ボスが移民に恩顧を与える見返りとして移民の票を取りまとめるといったことが、酒場を舞台として行われていたのである。

こうした問題は深刻なものとして受け止められた。すなわち、階級問題の深刻化は騒擾、革命を招来しかねないし、また、マシーン政治は非道徳的であり、また民主的とは言い難い慣行であると考えられたのである。それゆえ同時代のアメリカでは、こうした問題に対処するための改革を行おうという機運が高まった。ソーシャル・センター運動はその所産のひとつである。

ソーシャル・センター運動は 1902 年、先行するジェーン・アダムズのセツルメント運動などの影響を受けて、哲学者ジョン・デューイによって提唱された。この運動を唱道するに際して、デューイが鍵として使用した概念が習慣である。習慣はアクションの源泉であるとともに、環境の変化に応じて、反省的に作り直すことが可能なものとして想定された。しかし、当時のアメリカにおける移民集団は、故国の習慣から切り離される一方で、移民先であるアメリカの習慣からも切り離された状態にあった。こうした状況は人々のアノミーを招く。それゆえ、デューイは、多層的な習慣との結びつきを回復するためにソーシャル・センターという場を設けて人々を結集させ、習慣を受け継ぐとともに環境に即応して習慣を作り代え、ひいては社会的環境をも改変させることを構想したのである（井上, 2013）。

このデューイの構想を受けて、ロチェスター市やウィスコンシン州といった、当時の改革運動の中心地であった場所で、近隣住民をソーシャル・センターに組織化しようという試みが、市政府や州政府といった公権力の旗振りによって、20 世紀初頭に行われた(Mattson, 1998, Ch. 1, 2)。ロチェスター市での運動の中心人物であり、後にウィスコンシン大学に招聘されて同州のソーシャル・センター運動を先導したエドワード・ワードは、1911 年の著作で、この運動について、政治改革のための手段としての側面を重視して次のよう主張した。まず、ソーシャル・センターが公立学校に設置されるべきだということである。公立学校の校舎は、選挙の際の投票場として利用されること

からもわかるように、近隣住民の政治への関与を象徴するものであり、その場をソーシャル・センターとして活用することは、近隣住民の政治への主体的参加をも意味するといった理由である。人々はソーシャル・センターとして開放された公立学校に行き、そこでシティズンシップ教育を施され、健全なリクリエーションについて学ぶ(Ward, 1913, pp. 2-12)。こうして作られた近隣住民の健全なコミュニティは、酒場に代表される移民の悪しきコミュニティ、ボス政治という悪しき政治参加のあり方と対比的に捉えることができよう。いわば、学校と酒場という二つのコミュニティの場が、それぞれの象徴する政治参加のあり方、生活習慣、余暇のあり方を巡って相争っているのである。

先にソーシャル・センターにおける政治について若干言及した。ワードはそのために民族、階級差を超えたかたちでの「コミュニティの再興」が「共通利益」を土台として、ソーシャル・センターという舞台でなされることを期待した。しかしながら、「近代的生活」は、「きわめて専門化してしまって」いるために、「人民主権」が危機に瀕していることをも、ワードは同時に指摘した(Ibid., p. v)。それゆえに、「共通利益」とは何かをまず、ソーシャル・センターにおいて組織化したひとびとに伝えなくてはならない。そのための媒介であると同時に目的そのものであったのが、「熟議体」(Ibid., p. vi)、「組織された熟議(organized deliberation)」(p. 20)であった。「熟議、その後決定」と題された章の中でワードは、近隣住民の政治体における、市議会などの公選公務員選出、政策への支持や不支持といったような政治的決断、あるいは、より大きな規模で営まれる州政や全国政治の課題について、熟議を行うことで理解を深めるとともに、自発的な決定を行うことが要請された(Ibid., pp. 19-42)。

ここでワードが述べている熟議の具体的な方法は、具体的には次のように想定されていたと考えられる。すなわち、全体の進行については、「概論、議論 (discussion)、作文、移動図書館」の順番で進められる。討論に先立って、「効果的な討論(effective debating)のための原則」、「討論クラブ (debating societies)による組織と手順の説明」、「討論についての判断のやり方」、「農民クラブによる組織と手順の説明」、「市民クラブによる組織と手順の説明」といったように、議論の前提に関する説明を受けた後に、それぞれの主題についての議論が開始されるものとされた。また、討論自体のやり方、判断基準については、あらかじめ指針、教育がソーシャル・センターの運営を行い、また講師をソーシャル・センターへと派遣する大学のエクステンション・センターによって施され、それにしたがって、討論が効果的か否かを判断するように参加者は促された(McCarthy, 1912, pp. 134-135)。

その「効果性」を測る基準が科学性であった。たとえば、ウィスコンシン大学が発行した討論手引書によれば、討論の際、参加者は①提起された問題が実際に存在するかどうかの確認②議論に使用される語義を法律等に照らし合わせた定義付け、③どの点で意見が別れるかの確認、④特殊な事例、例外事項の排除、⑤議論を踏まえた問題の再提起、といった4つの作業を行なうことが推奨された。ソーシャル・センターという場を管理し、そこでの議論をコントロールする役割を担った講師は、こうした方法を浸透させることによって、参加者に、近代的な社会科学の方法論を参加者に周知させ、そうした方法にしたがって選好を決定するよう促したのである(BUR, 1912, p. 21)。

上述したような科学的な討論のあり方は、確かに酒場を舞台としたボス政治とは一線を画するも

のであり、「公共の利益」といった方向性へと選好を変容させることを可能とするものであろう。だが、そこには同時に、当時ソーシャル・センターの運営に当たっていた知識人・専門家が所与として持っていた前提を、必ずしもそれを共有していない参加者に浸透させるためのプロセスとなり得る危険性も内在していた。たとえば、先に引いた討議手引書では、具体的な論題として新移民の問題があげられている。すなわち、まず①の時点で「利害関係がなく、偏見を持たない調査者は最初に……弊害(evils)が存在することを立証しなければならない」とされる。その上で、次のような問題が提起されている。

1. 移民数は年間百万人以上に達している
2. これらの移民の多くは南欧出身であり、教育水準が低く(ignorant)、非識字者である。
3. 多くの人々が以下の理由で非識字の移民を望ましくないと考えている。
 - a. 犯罪を起こしやすく(criminal)、貧困であるという傾向がある。
 - b. 都市に集中し、同化が困難である。
 - c. アメリカ的生活水準を低下させる。
4. 識字テストを行うことを求める多くの法案が議会に提出されている(Ibid., p. 14)。

その後識字テストの定義、経済的効果を巡る意見の分岐へと論が展開されるがここでは詳述しない。むしろ、ここで指摘しておきたいのは、「利害関係がなく、偏見を持たない調査者」にとって、「同化」の必要性や「アメリカ的生活水準」の護持の必要性が自明であったということである。

しかしながら、そうした議論がはじめから全ての参加者に共有されていたかどうかは、その参加者のうち少なからぬ人々が当の東南欧系移民であったことを想定すると疑わしい。むしろソーシャル・センターにおける議論の過程は、運営に携わる知識人の持つ知識の所与性を参加者に内在化させるプロセスと見なした方が妥当であろう。その知識人の所与性が、共有すべきものとして提示された際に、その正当性を確証したのが、社会科学ならびに「共通利益」であった。

ソーシャル・センター運動は私的利益に対する「共通利益」の優越を掲げ、そのために社会科学を援用した。その過程で「アメリカ的生活水準」の護持、移民の同化といった、当時の知識人にとって所与とされていたことが、「共通利益」として提示されるとともに、その知識人の所与性は、同時代の拘束を免れ得ないものであるにもかかわらず、「利害関係がなく、偏見を持たない調査者」による問題提起として参加者に提供されたのである。

2. ソーシャル・センターと第一次大戦

第一次大戦にアメリカが参戦した際に問題となったのは、戦時体制をいかにして民主的に構築するかであった。すなわち、アメリカは参戦に際して、民主主義の世界化を標榜し、この理念を「ドイツ軍国主義」と対置した。それゆえに上からの動員は戦争目的そのものへの疑念を生み出しかねない。したがって、国内において下からの自発的な戦争協力を行う必要があった。

そうした目的を果たすべく作られた組織がCPIである。CPIは第一次大戦参戦に際して、革新主

義者のジャーナリストであるジョージ・クリールを委員長として設立された政府機関である。その特徴とされるのが、政府による検閲を可能な限り控え、自発的な、草の根からの戦争協力を引き出そうとしたことである。そうした CPI の試みはソーシャル・センターの実践と呼応するものであった。

CPI の実践活動を語る上で有名な事例としてしばしばあげられるのが、フォーミニッツマンである。フォーミニッツマンとは、上映前の映画館などで、4 分間の演説を行い、アメリカの戦争目的などを訴える演説人のことを指す。この演説人は人種、民族、信仰、階級、性差を問わず幅広い層の市民より選出されて CPI の指導のもとで広報活動に従事した。フォーミニッツマンが、CPI の指導に従いつつも独自の解釈をほどこして扇情的な演説を行うことを、CPI は制止することは不可能であり、そこに戦争ヒステリア、すなわちドイツ系アメリカ人や反戦主義者の市民的自由を、戦争によって愛国的感情を惹起された市民が迫害する現象を使喚する危険性が介在した(中野, 2013, 第二章; 平体, 2000)。

このような CPI の活動を、ソーシャル・センター運動は積極的に支持した。この評価については、ソーシャル・センター運動の指導者が戦時協力を通じた民主主義の確立を目指した結果、民主主義に必要な不可欠な要素である、言論や思想の自由を結果的に等閑視してしまったとする見解が存在する(Mattson, 1998)。しかしながら、ここで問われるべきは、戦前におけるソーシャル・センターを民主主義の実践として高く評価する一方で、戦時期におけるソーシャル・センターを本来の姿からの逸脱として把握する立論そのものである。というのも、そうした視角からの立論を行ったならば、戦前の民主的实践と戦時協力との二側面を分断することになる。その結果、戦前と戦中とが連続していることを度外視してしまうからである。ソーシャル・センター運動に熟議民主主義の要素を認めるとするならば、その熟議民主主義が総力戦体制と親和的ということになる。

まずはソーシャル・センター運動で実践された民主主義について、その特徴を再度指摘しておこう。運動の目的とされるのが、民主主義の「再建」である。そのためには人々が共通利益を私的利益よりも優先するようになる必要がある。この私的利益には、世紀転換期に特有であったボス政治のみならず、民族や階級の利害を最重要視することも含まれる。それゆえに、人種や民族、階級や性差を乗り越えた地点にある共通利益という視点を戦前からの改革運動であるソーシャル・センター運動と、戦時中の CPI とが共有していたのである。

次に運動の実践について分析する。先に 1 で触れたように、ソーシャル・センター運動は「近代的生活」における過度の専門化に起因する、人民主権の衰退を前提としていた。それゆえに人為的なかたちで専門化、複雑化した状況での適切な問題把握のあり方を知識人が説かなくてはならなかった。それゆえに、ソーシャル・センターには問題把握の教育機関という側面が存在したことになる。それと同時にソーシャル・センターは民主主義の「再生」のための場という側面を持った。ソーシャル・センターという場で行われた「組織された熟議」は、20 世紀的な人民主権の場であると同時に、教育的な実践をも意味していた。熟議のための手引がソーシャル・センターの担い手によって作られ、その手引に準拠して派遣された講師が熟議空間であるソーシャル・センターを管理し、熟議が行われる。その過程で知識人の所与性が参加者に内在化されることも、先に 1 で述べた通り

である。

こうした実践は、今日における熟議民主主義の実践ときわめて良く似通っている。それと同時に指摘し得るのが、CPIの実践活動との相似である。CPIはウィルソン政権が提示した第一次大戦参戦の大義を人々に浸透させるべく活動を行った。その基本的方針は、検閲よりもむしろ情報の提示を通じて、民衆の「主体的」な戦争協力を引き出すことであった。いわば、CPIを司る委員長クリールら知識人、あるいは革新主義知識人を代表する人物のひとりであるウィルソンの持つ所与性を人々に対し、効果的に浸透させ、人々の選好を変容させることを目的とした。そのための媒介として、クリールが草の根に民主主義を浸透させようと運動を行ってきたコミュニティに着目したことは、至極当然であった。

こうした経緯から、草の根民主主義のための、コミュニティの組織化、熟議のための運動としてのソーシャル・センター運動が、自発的な戦争協力体制の樹立を志向したCPIに協力していったのは必然であったと言えよう。ソーシャル・センター運動が持つ、社会科学的な客観性に基づく熟議という理念そのものが、知識人が所与とする前提を参加者に受容させるという側面を有していた。その所与性に基づく熟議こそが、コンフォーミティにつながったのである。それと同様に、CPIが掲げた理念である、情報提示と宣伝活動を通じた自発的な戦争協力の惹起もまた、クリールやウィルソンの所与性を内在化させる試みに他ならない。それゆえにソーシャル・センターに代表される、世紀転換期における熟議民主主義の実践そのものが、第一次大戦にともなう戦時協力体制とコンフォーミティの強制へとつながる要素を内包していたのである。

参考文献

- Dewey John. (1976) *The Middle Works of John Dewey, 1899-1924*. Jo Ann Boydston ed. Carbondale: Southern Illinois University Press.
- Extension Division of the University of Wisconsin. *Bulletin of the University of Wisconsin*. Madison: University of Wisconsin Press. (Periodical), 以下 BUW と略記。
- McCarthy, Charles. (1912) *The Wisconsin Idea*. New York: Macmillan.
- Mattson, Kevin. (1998) *Creating a Democratic Public: The Struggle for Urban Participatory Democracy During the Progressive Era*. University Park: Pennsylvania State University Press.
- Ward, J. Edward. (1913) *The Social Center*. New York: D. Appleton.
- 井上弘貴「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」第38回社会思想史学会, 10/27, 2013.
- 平体由美(2000)「第一次大戦時アメリカにおける戦時広報——アメリカ化運動との関わりにおいて——」『札幌学院大学人文学部紀要』第67号, pp. 1-21.
- 中野耕太郎(2013)『戦争のつぼ——第一次大戦とアメリカニズム』人文書院

社会思想史学会第 39 回大会 大会プログラム・報告集

2014 年 9 月 発行

社会思想史学会大会報告集の著作権は社会思想史学会に属します。

発行所 社会思想史学会

〒657-8501

神戸市灘区鶴甲 1-2-1

神戸大学国際文化学研究科 上野成利研究室内

Tel : 078-803-7449 / Fax : 078-803-7509

E-mail: shst-office@shst.jp

Official Webpage [http:// shst.jp](http://shst.jp)