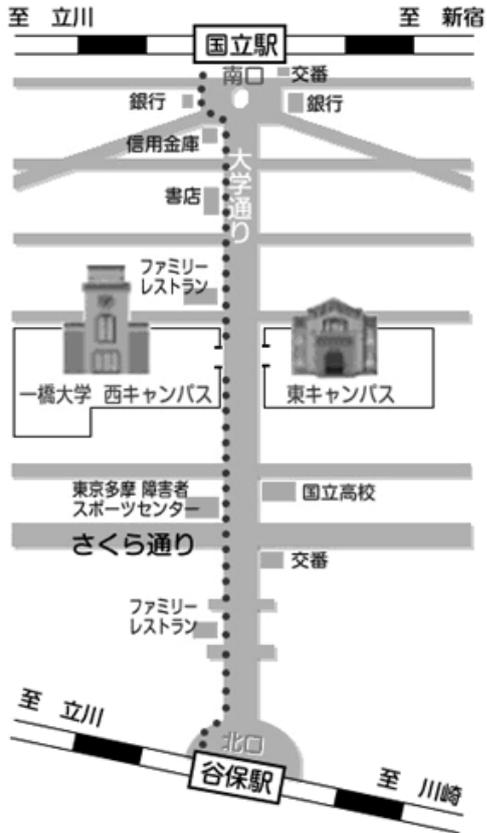


大会情報・プログラム

大会会場

一橋大学 国立キャンパス 東キャンパス



◆交通手段

JR 中央線 国立駅 下車南口 徒歩約 6 分

JR 南武線 谷保駅 下車北口 徒歩約 20 分

国立駅行 一橋大学下車 バス約 6 分

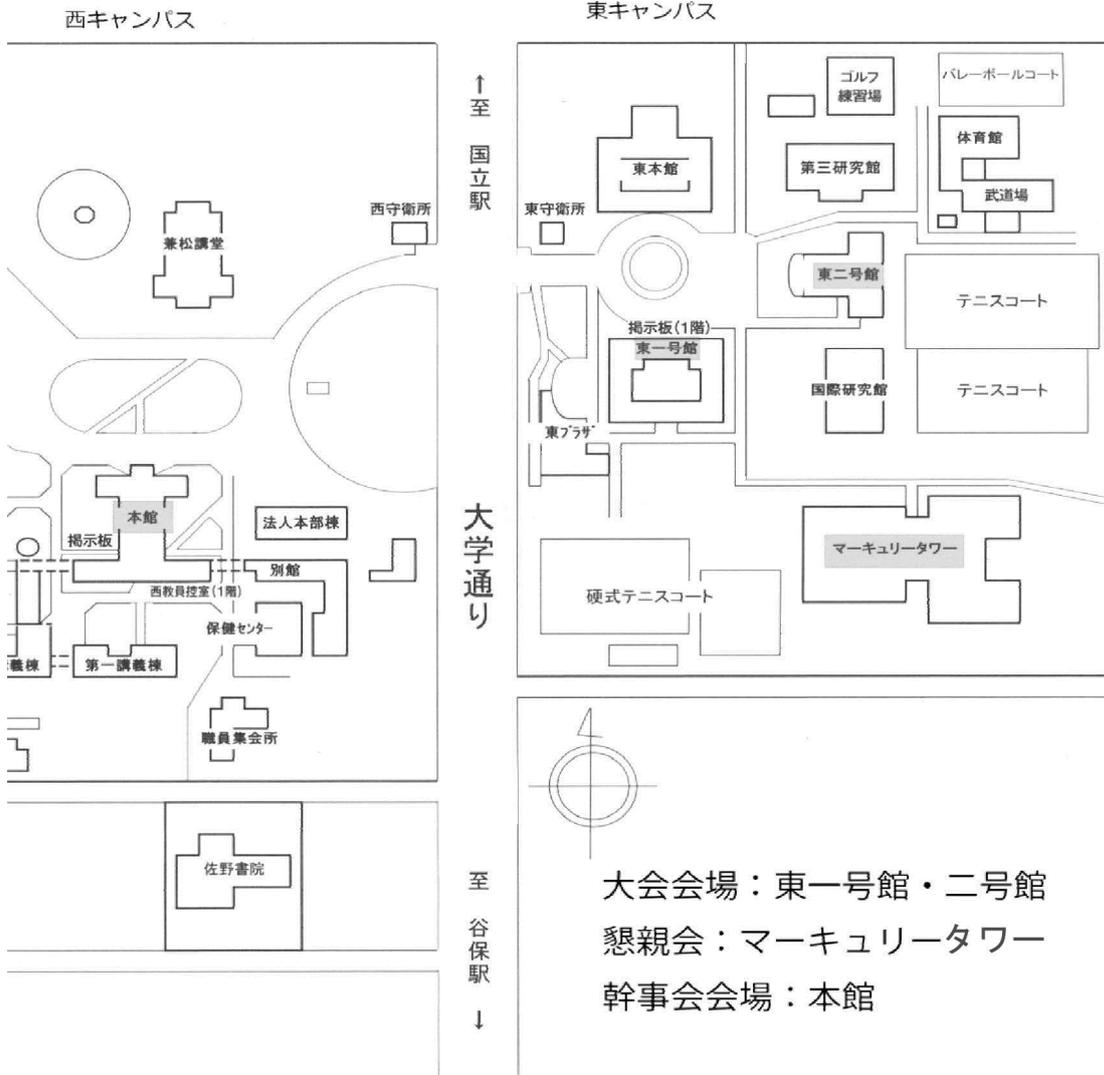
◆大会連絡先

〒186-8601 東京都国立市中2-1 一橋大学社会学研究科 平子研究室内

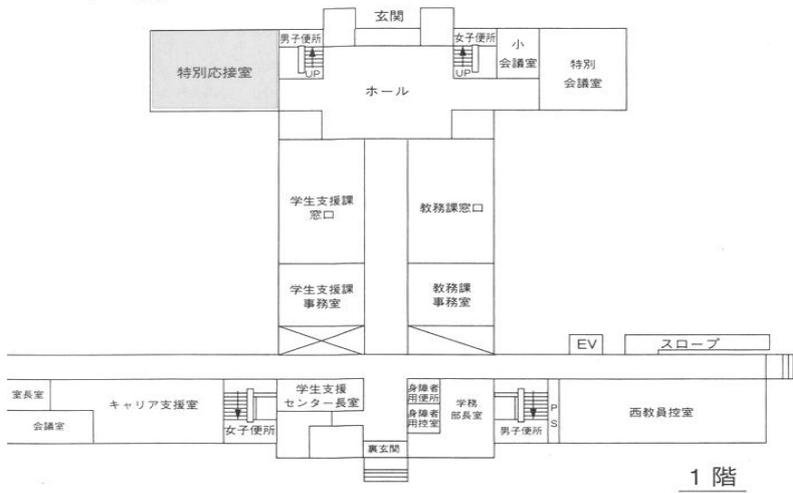
社会思想史学会 一橋大学大会実行委員会

Tel : 042-580-8282

一橋大学 国立キャンパスマップ

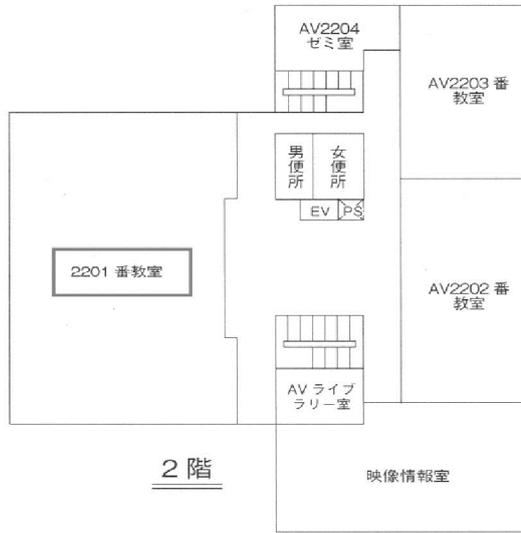


本館



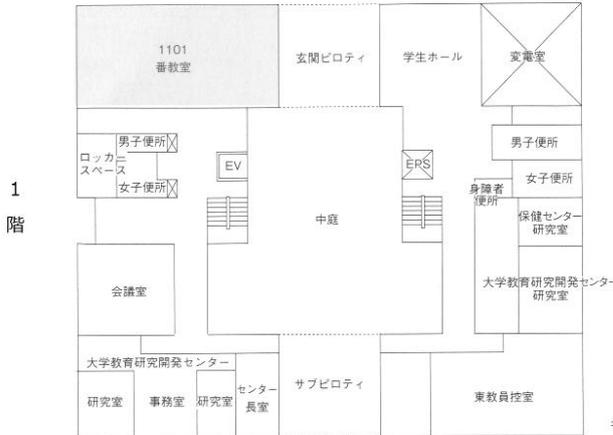
← 幹事会会場
西キャンパス本館
特別応接室

東二号館

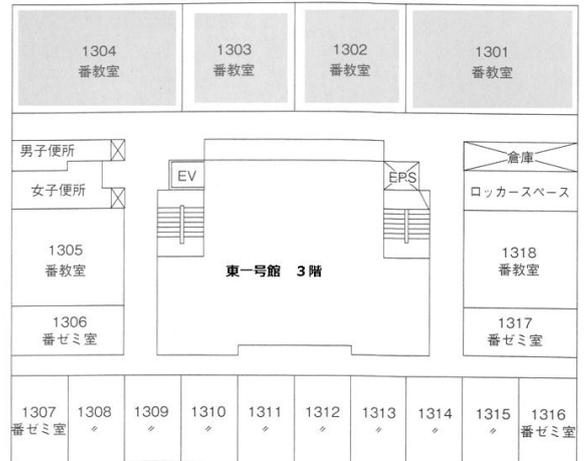


2 F シンポジウム・総会会場
2001

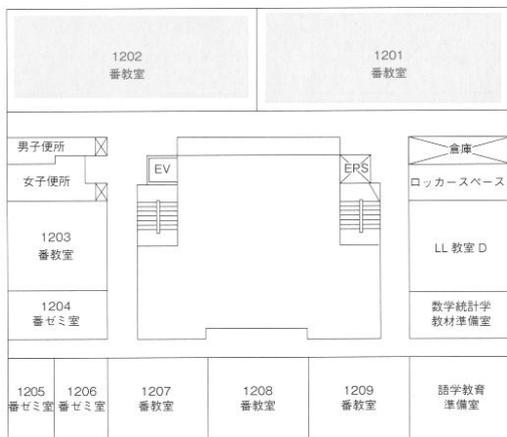
東一号館



1階



2階



1 F 会員控室 1101
2 F 【第1会場】1201 【第2会場】1202
3 F 【第3会場】1301 【第4会場】1304
【第5会場】1302 【第6会場】1303

教室利用表

	東二号館 2201	【第1会場】 東一号館 1201	【第2会場】 東一号館 1202	【第3会場】 東一号館 1301	【第4会場】 東一号館 1304	【第5会場】 東一号館 1302	【第6会場】 東一号館 1303
27日(土)							
09:00-11:00 [セッション]		A「人間」概念の変容と生命倫理	B 各国、各時代の比較による近代社会思想史記述の試み	C 自由主義思想の射程	D19世紀フランスにおける「文学的なもの」と社会		
11:10-11:55 [自由論題]		庄司武史 (中野)	田中啓太 (深貝)	網谷壮介 (木村)	大井赤亥 (楢沢)	坂井礼文 (大竹)	山岡健次郎 (矢野)
13:00-15:00 [セッション]		E 戦後思想再考	F18・9世紀ドイツの社会経済思想	G ヒュームとスミス	H 政治哲学の現在		
15:10-18:10 [シンポジウム]	第一次世界大戦前夜の思想						
18:10-18:50	総会						
28日(日)							
09:00-09:45 [自由論題]		比嘉徹徳 (崎山)	箱田徹 (鳴子)	平田一郎 (齋藤)	荒井智行 (篠原)	横山尊 (高草木)	
10:00-10:45 [自由論題]		寺尾範野 (姫野)	新村聡 (梅田)	廣瀬陽一 (梅森)	種田佳紀 (田中)	太田悠介 (佐藤)	羅太順 (荒川)
11:00-11:45 [自由論題]		安岡直 (太田)	赤羽悠 (田中)	橋本直人 (細見)	川脇慎也 (壽里)	平田周 (齊藤)	
13:00-15:00 [セッション]		I モイシェ・ポスターン理論によるマルクス新解釈の可能性	J 承認論の現在	K グローバルヒストリーと思想史の位置	L アメリカ政治思想の再検討		
15:10-17:10 [セッション]		M マルクス主義の展開	N「一般意志」再考	Oドイツ社会国家をめぐる諸思想	P 野蛮と啓蒙		

*会員控え室： 東一号館 1101

- ◆10月26日(金) 17:00- 幹事会 (西キャンパス・本館 特別応接室)
- ◆10月27日(土) 19:00- 懇親会
(東キャンパス・マーキュリータワー マーキュリーホール)

2012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36回および第37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) 2010年度決算および会計監査報告
 - (2) 2011年度予算
 - (3) その他
4. 奨励賞表彰

10月26日(金) 17:00~19:00 幹事会 西キャンパス 本館 特別応接室

10月27日(土) 9:00~ 東一号館・二号館

東二号館 2F 【シンポジウム・総会会場】2201

東一号館 2F 【第1会場】1201 【第2会場】1202

3F 【第3会場】1301 【第4会場】1304 【第5会場】1302 【第6会場】1303

-----9:00~11:00 セッション-----

A 「人間」概念の変容と生命倫理 【第1会場】

世話人(司会):高草木光一(慶應義塾大学経済学部)

報告者:松澤和正(千葉県立保健医療大学健康科学部看護学科)

討論者:佐藤純一(元高知大学医学部)、鈴木勝己(早稲田大学人間科学学術院)

B 各国、各時代比較による近代社会思想史記述の試み
——オイコノミア、エコノミー、そして経済——概念と知の類型 【第2会場】

世話人:長尾伸一(名古屋大学)

報告者:深貝保則(横浜国立大学)

討論者:隠岐さや香(広島大学)

C 自由主義思想の射程 【第3会場】

世話人:森岡邦泰(大阪商業大学)

司会:太子堂正称(東洋大学)

報告者:安藤裕介(立教大学)、林直樹(京都大学経済学研究科非常勤講師)

討論者:森岡邦泰(大阪商業大学)

D 19世紀フランスにおける「文学的なもの」と社会
——ポール・ベニシュ『作家の聖別』『預言者の時代』翻訳出版を機に 【第4会場】

司会:片岡大右(東京大学研究員)

報告者:古城毅(立正大学非常勤講師)

世話人・討論者:三宅芳夫(千葉大学准教授)

-----11:10~11:55 自由論題報告-----

清水幾太郎の環境観とジョン・デューイ—環境のなかの人間をめぐって 【第1会場】

報告者:庄司武史(早稲田大学社会科学総合学術院 助手)

司会:中野敏男(東京外国語大学)

L. ロビnzの経済学方法論にみる人間観 【第2会場】

報告者:田中啓太(名古屋大学大学院経済学研究科 特別研究員)

司会:深貝保則(横浜国立大学)

カントの歴史哲学における自然概念と啓蒙の戦略 【第3会場】

報告者:網谷壮介(東京大学大学院総合文化研究科)

司会：木村周市朗（成城大学経済学部）

H・ラスキにおける国家論の変容と「同意革命論」—「社会民主主義」の国家論再考 【第4会場】

報告者：大井赤亥（東京大学大学院総合文化研究科 博士課程）

司会：楢沢栄一（埼玉女子短期大学）

取得から贈与へ——経済学的観点から見たコジェーヴとシュミットの論争 【第5会場】

報告者：坂井礼文（京都大学 博士課程）

司会：大竹弘二（南山大学）

a right to have rights ——移動の政治に隠された特権 【第6会場】

報告者：山岡健次郎（香川高等専門学校 一般教育科 講師）

司会：矢野久美子（フェリス女学院大学）

-----13：00～15：00 セッション-----

E 戦後思想再考——戦後日本のアカデミック・ディスコースにおける西欧志向という問題 【第1会場】

世話人：中野敏男（東京外国語大学）

報告者：三島憲一（東京経済大学）、初見基（日本大学）

討論者：川本隆史（東京大学）

F 18・9世紀ドイツの社会経済思想——19世紀ドイツにおける国家・社会・労働 【第2会場】

世話人：原田哲史（関西学院大学）・大塚雄太（名古屋大学）

報告者：金子光男（明治大学）・高岡佑介（早稲田大学）

討論者：遠藤泰弘（松山大学）

G ヒュームとスミス（スコットランド啓蒙思想研究） 【第3会場】

世話人：篠原久（関西学院大学経済学部）

報告者：篠原久、前田俊文（久留米大学法学部）

討論者：只腰親和（横浜市立大学国際総合科学部）

H 政治哲学の現在 【第4会場】

世話人（司会）：小田川大典（岡山大学）

報告：田畑真一（早稲田大学）、小林淑憲（北海学園大学）

討論：小田川大典（岡山大学）

-----15：10～18：10 シンポジウム 東二号館 2201-----

第一次世界大戦前夜の思想——20世紀思想史の水脈

報告：山室信一（京都大学）

「世界」性と「近・現代」性の踊り場

—第0次世界大戦の「戦後」と第1次大戦の「前夜」における東アジア—

徳永 恂

「第一次世界大戦—その前史と後史」

西谷 修 (東京外国語大学)

「近代の臨界—ナショナリズムとモダニズムの呼応と相克をめぐって」

司会：崎山政毅 (立命館大学)・上野成利 (神戸大学)

18:10~18:50 総会 東二号館 2201

19:00~ 懇親会 マーキュリータワー マーキュリーホール

10月28日(日) 9:00~ 東一号館

-----9:00~9:45 自由論題報告-----

イムレ・ヘルマンの「しがみつき欲動」について—1930年代における精神分析の転回

【第1会場】

報告者：比嘉徹徳 (一橋大学)

司会：崎山政毅 (立命館大学)

パレーシアの倫理的政治：一九八〇年代フーコーの問題設定を探る

【第2会場】

報告者：箱田徹 (立命館大学ポストドクトラルフェロー)

司会：鳴子博子 (岐阜聖徳学園大学)

ローティのリベラリズム

【第3会場】

報告者：平田一郎 (関西外国語大学短期大学部)

司会：齋藤純一 (早稲田大学)

スコットランド啓蒙末期における教育論の展開——スミスからD. スチュアートへ

【第4会場】

報告者：荒井智行 (中央大学経済学部助教)

司会：篠原久 (関西学院大学経済学部)

1970-80年代における優生保護法改正論議の再検討—日本母性保護医協会の動向から

【第5会場】

報告者：横山尊 (九州大学大学文書館百年史学編集室テクニカルスタッフ)

司会：高草木光一 (慶應義塾大学経済学部)

-----10:00~10:45 自由論題報告-----

初期イギリス社会学における「社会進化」と「シティズンシップ」

—レオナード・ホブハウスの社会思想を中心に

【第1会場】

報告者：寺尾範野 (カーディフ大学欧州言語・翻訳・政治学研究科 博士課程)

司会：姫野順一 (長崎大学)

トマス・ホップズにおける近代的平等論の成立——アリストテレス批判から黄金律へ 【第2会場】

報告者：新村聡（岡山大学）
司会：梅田百合香（桃山学院大学）

転向論の死角はどこにあるか——金達寿「朴達の裁判」を手がかりに 【第3会場】

報告者：廣瀬陽一（大阪府立大学大学院人間社会学研究科 博士課程後期）
司会：梅森直之（早稲田大学）

ポーコックにおける政治の観念と政治言説——方法論争を越えて 【第4会場】

報告者：種田佳紀（京都精華大学 助手）
司会：田中秀夫（京都大学）

エティエンヌ・バリバルの大衆論——マルクス主義と政治哲学の対話 【第5会場】

報告者：太田悠介（東京外国語大学大学院 博士後期課程）
司会：佐藤嘉幸（筑波大学）

マックス・ヴェーバーの官僚制論——官僚制は必要なのか 【第6会場】

報告者：羅太順（京都大学大学院）
司会：荒川敏彦（千葉商科大学）

-----11:00～11:45 自由論題報告-----

ルカーチとレーニン——ボルシェヴィズム革命の理想と現実—— 【第1会場】

報告者：安岡直（秀明大学）
司会：太田仁樹（岡山大学）

「模倣」とデモクラシー社会

——19世紀フランス政治・社会思想の中のガブリエル・タルド—— 【第2会場】

報告者：赤羽悠（東京大学大学院総合文化研究科 博士課程）
司会：田中拓道（一橋大学）

エドワード・サイードのアポリアとその克服

——「アドルノの継承者」としてサイードを読む一つの試み 【第3会場】

報告者：橋本直人（神戸大学人間発達環境学研究科）
司会：細見和之（大阪府立大学）

D. ヒュームにおける社会秩序論の展開——『政治論集』における租税・公債論との関連で 【第4会場】

報告者：川脇慎也（九州大学）
司会：壽里竜（関西大学）

1970年代フランスの国家論の回顧と展望

——ニコス・プーランザスとアンリ・ルフェーヴルの国家論の検討を通じて 【第5会場】

報告者：平田周（東京外国語大学総合国際学研究科 博士課程）
司会：斉藤日出治（大阪産業大学）

-----13:00~15:00 セッション-----

I モイシェ・ポストン理論によるマルクス新解釈の可能性——『時間・労働・社会』の拓く次元——

【第1会場】

世話人(司会): 梅森直之(早稲田大学)
報告者: 白井聡(文化学園大学)、野尻英一(早稲田大学)
討論者: 内田弘(専修大学名誉教授)、的場昭弘(神奈川大学)

J 承認論の現在—福祉・労働・承認の社会理論

【第2会場】

世話人: 田中拓道(一橋大学)
報告者: 日暮雅夫(立命館大学)、田中拓道(一橋大学)
討論者: 加藤泰史(一橋大学・非会員)

K グローバルヒストリーと思想史の位置——G. アリギ『北京のアダム・スミス』を手がかりに——

【第3会場】

世話人(司会)・討論者: 中山智香子(東京外国語大学)
報告者: 秋田茂(大阪大学・非会員)、土佐弘之(神戸大学・非会員)

L アメリカ政治思想の再検討

【第4会場】

世話人(司会): 宇野重規(東京大学)
報告: 石川敬史(東京理科大学)、片山文雄(東北工業大学、非会員)
討論: 田中秀夫(京都大学)

-----15:10~17:10 セッション-----

M マルクス主義の展開——オーストリア・マルクス主義民族理論とユダヤ・ナショナリズム

【第1会場】

世話人: 太田仁樹(岡山大学)
報告者: 鶴見太郎(日本学術振興会海外特別研究員・ニューヨーク大学)
討論者: 西村木綿(京都大学大学院)

N 「一般意志」再考

【第2会場】

世話人: 鳴子博子(岐阜聖徳学園大学)
司会: 宇野重規(東京大学社会科学研究所)
報告者: 関谷昇(千葉大学)・梅田百合香(桃山学院大学)
討論者: 仲正昌樹(金沢大学・非会員)・鳴子博子(岐阜聖徳学園大学)

O ドイツ社会国家をめぐる諸思想

【第3会場】

世話人: 岸川富士夫(名城大学教授)
報告者: 桜井健吾(南山大学名誉教授)、保住敏彦(愛知大学名誉教授)、岸川富士夫
討論者: 奥田隆男(名古屋外国語大学教授)

P 野蛮と啓蒙—経済思想史からの接近

【第4会場】

世話人: 田中秀夫(京都大学)
報告者: 松森奈津子(静岡大学)、古家弘幸(徳島文理大学)

討論者：渡辺恵一（京都学園大学）

○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、2012年度年報（第36号）をお送りいたします。また大会参加確認用ハガキ、大会懇親会および弁当注文用振込用紙もあわせて発送させていただきます。

◆ 会費納入のお願い

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

◆ 印刷物の配布について

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

◆ 大会報告集およびプログラムのホームページ掲載

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

◆ セッション報告書提出のお願い

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

◆ 『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』第28号、第29号、および第30号を大会当日に割引販売いたします。一部につき950円です。また、2012年度末まで郵送でも販売いたします（メールで事務局宛にお申し込みください）。この場合は、一部につき950円＋郵送・梱包費200円です。お手許にない方はこの機会をぜひ御利用くださいますようお願いいたします。各号の詳しい内容については学会ホームページをご覧ください。

○大会開催校からの連絡とお願い

◆印刷物の配布について

大会中、報告等で印刷物の配布をされる方は、各自製作の上、報告会場まで直接御持参ください。期間中、受付では一切のコピーをいたしません。

- ◆10月27日（土）の懇親会は午後7時より、一橋大学マーキュリー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上、10月12日（金）までにご投函ください。また代金は以下の大会開催校郵便貯金口座に、同封した振込用紙で10月12日（金）までに御入金ください。

郵便振替口座

口座番号：00190-2-283108

名 義：社会思想史学会一橋大学大会実行委員会

他行からの振込みの場合は、

ゆうちょ銀行 0一九(ゼロイチキュウ)店 当座 口座番号 0283108

◆昼食（弁当予約）について

ご希望の方には開催校側で10月27日（土）と28日（日）の昼食用として弁当を御用意いたします。価格は各1,000円です（税込み、お茶がついています）。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12日（金）までに御入金ください。

したがって、「郵便振替（口座名義：社会思想史学会一橋大学大会実行委員会）」への振り込み金額は

1,000円（1食のみ、懇親会不参加）

2,000円（2食のみ、懇親会不参加）

5,000円（弁当なし、懇親会参加）

6,000円（1食、懇親会参加）

7,000円（2食、懇親会参加）、のいずれかになります。

◆大会受付

大会受付は、10月27日（土）東一号館2階フロアになります。

参加者はまず、こちらの窓口で受付をしてください。

大会報告集目次

I シンポジウム

第一次世界大戦前夜の思想——20世紀思想史の水脈	21
--------------------------	----

II セッション

A 人間概念の変容と生命倫理	29
B 各国、各時代比較による近代社会思想史記述の試み	30
C 自由主義思想の射程	31
D 19世紀フランスにおける「文学的なもの」と社会	32
E 戦後思想再考	33
F 18・9世紀ドイツの社会経済思想	34
G ヒュームとスミス（スコットランド啓蒙思想研究）	35
H 政治哲学の現在	36
I モイシェ・ポストン理論によるマルクス新解釈の可能性	37
J 承認論の現在	38
K グローバルヒストリーと思想史の位置	39
L アメリカ政治思想の再検討	40
M マルクス主義の展開	41
N 「一般意志」再考	42
O ドイツ社会国家をめぐる諸思想	43
P 野蛮と啓蒙	44

III 自由論題報告

清水幾太郎の環境観とジョン・デューイ——環境のなかの人間をめぐって 庄司武史（早稲田大学社会科学総合学術院 助手）	47
L. ロビンスの経済学方法論にみる人間観 田中啓太（名古屋大学大学院経済学研究科 特別研究員）	52
カントの歴史哲学における自然概念と啓蒙の戦略 網谷壮介（東京大学大学院総合文化研究科）	57
H・ラスキにおける国家論の変容と「同意革命論」——「社会民主主義」の国家論再考 大井赤亥（東京大学大学院総合文化研究科博士課程）	62
取得から贈与へ——経済学的観点から見たコジューヴとシュミットの論争 坂井礼文（京都大学・博士課程）	67
a right to have rights ——移動の政治に隠された特権 山岡健次郎（香川高等専門学校 一般教育科 講師）	73
イムレ・ヘルマンの「しがみつki欲動」について——1930年代における精神分析の転回 比嘉徹徳（一橋大学）	78
パレーシアの倫理的政治：一九八〇年代フーコーの問題設定を探る 箱田徹（立命館大学ポストドクトラルフェロー）	83

ローティのリベラリズム 平田一郎 (関西外国語大学短期大学部)	88
スコットランド啓蒙末期における教育論の展開——スミスから D. スチュアートへ 荒井智行 (中央大学経済学部助教)	93
1970-80年代における優生保護法改正論議の再検討——日本母性保護医協会の動向から 横山尊 (九州大学大学文書館百年史学編集室テクニカルスタッフ)	98
初期イギリス社会学における「社会進化」と「シティズンシップ」 ——レオナード・ホブハウスの社会思想を中心に 寺尾範野 (カーディフ大学欧州言語・翻訳・政治学研究科博士課程)	103
トマス・ホップズにおける近代的平等論の成立——アリストテレス批判から黄金律へ 新村聡 (岡山大学)	108
転向論の死角はどこにあるか——金達寿「朴達の裁判」を手がかりに 廣瀬陽一 (大阪府立大学大学院人間社会学研究科 博士課程後期)	113
ポーコックにおける政治の観念と政治言説——方法論争を越えて 種田佳紀 (京都精華大学・助手)	119
エティエンヌ・バリバルの大衆論——マルクス主義と政治哲学の対話 太田悠介 (東京外国語大学大学院博士後期課程)	124
マックス・ヴェーバーの官僚制論——官僚制は必要なのか 羅太順 (京都大学大学院)	129
ルカーチとレーニン——ボルシェヴィズム革命の理想と現実 安岡直 (秀明大学)	134
「模倣」とデモクラシー社会——19世紀フランス政治・社会思想の中のガブリエル・タルド 赤羽悠 (東京大学大学院総合文化研究科博士課程)	140
エドワード・サイードのアポリアとその克服 ——「アドルノの継承者」としてサイードを読む一つの試み 橋本直人 (神戸大学人間発達環境学研究科)	145
D. ヒュームにおける社会秩序論の展開——『政治論集』における租税・公債論との関連で 川脇慎也 (九州大学)	150
1970年代フランスの国家論の回顧と展望 ——ニコス・プーランザスとアンリ・ルフェーヴルの国家論の検討を通じて 平田周 (東京外国語大学総合国際学研究科博士課程)	155

シンポジウム

10月27日（土） 15：10－18：10

会場 東二号館 2201

第一次世界大戦前夜の思想——20世紀思想史の水脈

報告：山室信一（京都大学）

「世界」性と「近・現代」性の踊り場

—第0次世界大戦の「戦後」と第1次大戦の「前夜」における東アジア

徳永 恂

「第一次世界大戦—その前史と後史」

西谷 修（東京外国語大学）

「近代の臨界—ナショナリズムとモダニズムの呼応と相克をめぐって」

司会：崎山政毅（立命館大学）・上野成利（神戸大学）

歴史家E・ホブズボームは、第一次世界大戦が勃発した1914年からソ連が崩壊した1991年までを指して、「短い20世紀、極端の時代」と呼んだ。1945年を「戦後」の始まりとして区切るのではなく、1914年を一つの画期として位置づけてみることは、とりわけ「戦争と革命の世紀」としての20世紀に目を向けるかぎり、たしかに決定的に重要な視点だといふべきだろう。

とはいえもちろん、その1914年にしても前史がある。その思想的内実の理解なくしては「1914年以降」を適切に位置づけることはできないだろう。それをふまえて本シンポジウムでは、第一次世界大戦前夜の思潮にとくに目を向け、20世紀思想史の連続と断絶が奈辺にあるのかを探り、「20世紀」をトータルに捉え直すことを試みたい。もとよりこうした主題は、たんに個別的な思想家研究というアプローチではとうてい手に負えない広がりをもつ。相当広い範囲の思潮を総合的に取り上げ、それらのあいだの複雑な絡み合いを解きほぐし、しかも1914年以降にどのように連鎖してゆくのかを射程に入れねばならない。また、「世界」性が前景化するこの時期の思想については、日本・アジアの思想をヨーロッパ思想と対質させる必要もある。そこで本シンポジウムでは、アジア思想史については山室信一氏、ヨーロッパ思想史については徳永恂氏と西谷修氏にご報告をお願いし、そのうえで両者をつなぐ論点について討議し掘り下げるというかたちをとる。同時代のグローバルな思想連鎖に光を当てることもまた、本シンポジウムの目論見の一つとして位置づけたい。

「世界」性と「近・現代」性の踊り場

—第0次世界大戦の「戦後」と第1次大戦の「前夜」における東アジア

山室信一

1. 東アジアにおける世界性とは何か

1914年夏に勃発したヨーロッパにおける戦争を「世界大戦」と、それこそ世界で初

めて呼んだのは日本人であったと思われる。そして、確かに8月に日本が自らの主権的意志の発動として参戦したことによって、この戦争は東アジアを含めた「世界」性をもつことになった。

ではなぜ、アメリカも中国も参戦していない段階で日本人は、その戦争を世界戦争になると予測したのか。それは日本にとっての第1次世界大戦が、第0次世界大戦とも見なされる日露戦争の戦後処理であるとともに、第1次日米戦争として想定されたからに他ならない。

そうした事態が生じたのは、極東かつ極西の島国にすぎなかった日本が朝鮮半島や遼東半島に主権を行使する大陸国家となっており、同時にアメリカが大西洋と太平洋の双方に利害関係をもつ両洋国家となっていたためであった。第0次世界大戦の前夜においてロシアはシベリア鉄道を通じて太平洋に達し、そこに重大な関心をもつ日米両国は第1次世界大戦の前夜において既に政治的・軍事的・経済的に「世界」性をもって立ち現れ、対峙していたのである。「アメリカの世紀」20世紀は、東アジアでは第1次世界大戦の前夜に始まっていた(拙著『複合戦争と総力戦の断層—日本にとっての第一次世界大戦』人文書院)。

しかし、思想連鎖という観点からみたとき、東アジアは既に17世紀以降すでに欧米と繋がる「世界」性を萌していた。マテオ・リッチらの宣教師によって伝えられた「西学」は中国を結節環として東アジアに伝播し、明治維新以後それは日本を結節環とした「東学(新学)」による思想連鎖へと転じ、明治国家を模範ないし反模範とする国民国家形成が東アジアで進んでいた。こうした主権国家体系による第1次の世界化(グローバルゼーション)は、グローバル・リージョナル・ナショナル・ローカルという4つの空間層のなかで、国民国家形成における平準化・類同化・固有化という3つの方向性をもって現れることになる。

このような思想連鎖が断絶する契機となった辛亥革命が起きたのは大戦前夜の1911年であり、第2次・第3次の辛亥革命は大戦中も継続し、ロシア革命後はロシアを結節環とする国際共産主義運動によって東アジアの思想は世界と繋がっていくことになる。

2. 東アジアにおける近・現代性とは何か

他方、辛亥革命以後の東アジアにおいては、国民国家形成をめざす中国などと超民族主義の「国民帝国」をめざす日本とが拮抗するなかで、近代世界への参入とその「超克」をめざす思想が個人・社会・国家・地域世界などの各次元で追求されることになる。

日本では日露戦後に「個人」と「社会」が近代性の徴表となり、それゆえに政府はそこに国家統合の攪乱要因を見いだした。また、洋務運動として始まった中国の近代は、五・四運動以後において「全盤西化」を現代の起点とみなし、「徳先生」と「賽先生」

が追求されたが、それに対して新儒家たちは郷村建設によって近代の病弊を克服することを提言した。この農本主義的な近・現代性への反措定は、日本ではトルストイズムとも共鳴し、「新しき村」などの「内なる辺境」の発見に向かうことになっていく。

他方、「文明化の使命」の対象として植民地となった地域においては「民族自決主義」という新思潮が自らを近代へ押し出す第一歩になるという逆説が生じることになった。

ただし、東アジアの植民地における「近・現代性」は、帝国本国への同化と欧米への直結化という双面性ももって現れたことに留意する必要がある。第1次大戦後の東アジア各地における「新女性」^{モダンガール}そして「大衆」出現の諸相は、大量生産・大量消費（それはまた大量の化石・電力エネルギーを消費する）に基づくアメリカ的生活様式の受容の問題と絡んで近代と現代の差異をどこに求めるのか、という論点を「3・11」以後の今日において改めて喚起するはずである。

なお、関連した問題として、第一次世界大戦前夜に既にハーグで万国平和会議が開催され、「これほど世界各国の経済の相互依存性が高まった状態で、戦争は考えられない」（ノーマン・エンジェル）と言われた「世界」性が反転したとき、そこにいかなる事態が招来されたのかを看過することはできない。さらには第1次世界大戦を可能にした「戦争文化」が、戦中・戦後にいかなる「文化戦争」を育み、そしてまた西洋文明が世界文明の頂点にあることが疑われなかった時期にあって、非欧米世界の人々がその頂点の向こうに、いかなる「諸文化の時代」としての現代性を遠望していたのかについても考える必要がある。

報告では一限られた時間内で不消化に終わることを危惧するが、「世界」性と「近・現代」性が分岐点としての踊り場に立たされた時代、東アジアにおける思想課題がいかなる時空的位相を示したのかについて考えてみたい。

第一次世界大戦—その前史と後史

徳永 恂

第一次大戦を取り上げるとすれば、それが「前史」と「後史」との連関の中で、どういう画期的な意味を持ったかを問う必要がある。しかし時間系列の中での位置づけを考える前に、「世界大戦」と言う時の「世界」の意味を、もう少し確定しておく必要があるだろう。この戦争は、私が小学生の頃は「日独戦争」と呼ばれていた。中学生の頃は「欧州大戦」と習ったし、第二次大戦以後、それから遡って、初めて第一次世界大戦と呼ばれるようになった。この変貌は何に基づくのか。一つは、歴史を振り返る視点の変化が地平の拡大を促したからだろうが、基本的にはむしろ、戦場もしくは交戦国の、空間的地理的意味での拡大である。世界大戦の「世界」というタームには、こういう地理的意味を欠くことはできない。

たしかに日露戦争は、単純に二国間だけの戦争ではない。しかし何と云っても、直

接の交戦国は日本対ロシアであり、実際の戦場は、対馬海峡・朝鮮半島・南満という局限された地域に限られている。地理的な意味で、これを「第0次世界大戦」と呼ぶのは無理であろう。その逆説的表現を、視圏の拡大への提言と受けとることもできるが、そうだとすると一九世紀末のロシア対トルコをめぐる紛争、さらに一私はとくに強調したいのだが一一九世紀末のアメリカ・スペイン戦争などもまた世界大戦の前哨戦と言わなくてはならない。日本中心の視点を拡大して、日露戦争をグローバルな地平で見直すことには賛成だが、当の第一次世界大戦の持つ地理的な広がり、とりわけ主戦場を離れた辺地の後景を見過ごしてはならないだろう。

時間系列に即した大戦の「前史」と「後史」の問題に帰ることにしよう。私は「ドイツ植民地主義」の運命という観点から、第一次世界大戦の問題圏を、一八八〇年代から一九二〇年(ヴェルサイユ条約)もしくは一九二五年(ロカルノ条約)までのほぼ四〇年に拡大して考えたい。ヴィルヘルム二世のドイツ第二帝国は、積極的に「世界政策」をとり、海外進出を目指した。八〇年代からごく短時日の間にドイツは、アフリカや太平洋に海外植民地を獲得し、山東半島を事実上植民地化するのに成功する。第一次世界大戦の敗北でドイツはこういう海外植民地をことごとく失い、本国のかなりの部分を割譲もしくは半永久的に占領される憂き目を見た。一八八〇年代に始まったドイツ・コロニアリズムの短い生涯は、こうして終わりを告げることになった。東洋ではこの年は、中国への「二一カ条要求」以後、迷走を続ける日本が、「シベリヤ出兵」を引き揚げた年でもあった。こうして歴史は新しいステージに入る。

第一次世界大戦は、「大きな物語」としては、一九世紀までに、英・仏主導の下で繰り広げられてきた世界分割をめぐる植民地闘争に、遅れてきたドイツ帝国が、後から割り込もうとして引き起こされた地殻変動と見ることができよう。しかしそれまでの歴史を動かしてきた帝国主義、海外膨張を目指すコロニアリズムという基本的動向が、それによって変わったわけではない。戦後、アメリカが加入しない国際連盟による「委任統治」とは、原則の変更ではなく、それによる植民地の再配分にすぎなかった。

ドラマの筋書きは変わらず、変わったのは配役だけだった。世界政治の主導役はイギリスからアメリカに移り、東洋では、「欧州大戦」から漁夫の利を得た日本が、ドイツから東洋での利権をそっくり肩代わりして、「脱亜入欧」を果たし、「大東亜共栄圏」への野望をあらわにした。その行方に立ち塞がったのは、ラテンアメリカを勢力下に置き、さらにハワイから南洋群島を経てフィリピンの領有まで、太平洋を越えて食指を伸ばしてきたアメリカだった。ヴェルサイユ条約がナチス・ドイツを、ワシントン条約が軍国日本を、第二次大戦へ追いやったとすれば、第一次大戦の「後史」は、第二次大戦に直結していると言えるかもしれない。

(註：報告者より提出された文章を、紙幅の都合のため、編集側の責任で短縮させていただいた。)

近代の臨界—ナショナリズムとモダニズムの呼応と相克をめぐって

西谷 修

短い20世紀とされる「極端な時代」にも「前史」があったはずであり、20世紀の

水脈を生んだその「前史」に焦点をあてる、というのがシンポジウムの趣旨と理解している。

だが、今は回顧や反省が無前提に意味をもつ時代ではない。回顧は現在の無限延長、つまりは未来の自明性をあてにしている。ミネルバの鼻を決め込むというのも、ヘーゲルにとってはそれでよかつただろう。明日からの日々は完了した時の反復なのだから。

この百年(19~20世紀)人びとが世界の〈人間化〉に明け暮れていたとき、未来は無限定に開かれているように見えた。だが、未来に向けての人間の〈企て〉は、いまやその可能性を汲みつくそうとしている。科学技術、産業経済システム(資本主義)、民主政治システム、それらすべてがイリッチの言う「反生産性」に絡め捕られ、統治のベースとなった〈経済〉イデオロギーは、あらゆる価値を「一般的等価物」へと落とし込み、意味=方向性を失わせている。そして核技術が象徴するように、未来は無限定ではなくなった。

そのような現状認識からは、「極端な時代」が終わったかのようにして百年前を振り返ることはできない。ただ、この時代が「世界戦争の世紀」と言い換えられるとすれば、「戦争」の変異という補助線を引いて、この百年を見透してみることはできるだろう。簡単に言えば、第1次大戦が「やってみて分かった」世界戦争だとすれば、第2次大戦は「分かってやった」世界戦争、冷戦は「抑止された」戦争で、その「戦争」が40年を経て「解凍」されたときには、どうやら「腐乱死体」になってしまったということになる(cf.「ヴァルデマール氏の場合」)。

そこから「前夜」を振り返ってみると、「腐乱死体」の前兆としてまず浮かび上がってくるのが、表現の思想のうちに現れたナショナリズムとモダニズムの呼応と相克である(とりわけそれはポルトガルのような「近代の辺境」で、フランスやイタリアの影響下に、世紀初頭の文学運動のうちに顕著に表れ、フェルナンド・ペソーアのような作家を生み出す)。この一見逆方向の志向が呼応して「近代」のいわば「臨界」現象を引き起こされるが、そこから「共同体」に関する思想に新次元が開かれ、それと連動して「未開」社会や「幼児性」への視線が変化する。それはとりわけ文化人類学や精神分析の出現と展開をとおして顕著になるが、それと前後して〈時間〉が生を意識や存在論との関連でテーマ化される。いっぽうで〈個〉が強調されると同時にその無根拠が暴き出され、分離と接合あるいは融解が関心事となり、差異と無差異との綱引きが演じられ、宗教(キリスト教)の後景化とともに「聖なるもの」への強い関心が生じて、哲学的思考や芸術運動がそれらを強く反映してゆく。

このような諸状況が、「キリスト教的西洋」のいわゆる「世俗化」および「世界化」の帰趨の反映であることは言うまでもないが、そのことはあまりに自明であるために語られることも少ない。未来が「手触りのある」ものになりつつある現在、この自明事をもう一度想起しながら、「前夜」に湧き上がり「20世紀思想史の水脈」をなしてきた上記の諸兆候の意味を問い直してみたい。

セッション

10月27日(土) 9:00-11:00
13:00-15:00
28日(日) 13:00-15:00
15:10-17:10

会場 東一号館

「人間」概念の変容と生命倫理

報告者：松澤和正（千葉県立保健医療大学健康科学部看護学科）

討論者：佐藤純一（元高知大学医学部）

鈴木勝己（早稲田大学人間科学学術院）

世話人・司会：高草木光一（慶應義塾大学経済学部）

今年で7回目を迎える本セッションは、これまで主として先端医療が直接的・間接的にもたらす社会的・思想的諸問題を扱ってきたが、本年は、社会学、人類学、医学、心理学等さまざまな領域において試みられているナラティブ・アプローチについて、看護学の立場から松澤和正氏に報告してもらい、異分野間の交流を図りたいと考えている。松澤氏には、『報道写真家・岡村昭彦——戦場からホスピスへの道』（NOVA出版、1995年）、『臨床で書く——精神科看護のエスノグラフィー』（医学書院、2008年）等の著書がある。

[報告概要] 松澤和正「現代医療におけるナラティブの効用と課題—患者と医療者の倫理的関係論の視点から—」

現代医療における患者—医療者の関係論の批判的出発点は、医療者のパターナリズム（父権主義）から患者のオートノミー（自律）へという、生命倫理の主要なテーゼともいえるべきものを背景としている。その典型的な実践規範とされるインフォームド・コンセントは、今日の医療では、すでに広く周知されほとんど常識的で義務的な「標語」と化してしまっただけ感さえある。その流れは、単に患者の治療的な意思決定のプロセスという枠を越えて、（患者に同伴する）パートナーとしての医療者、さらには患者中心の医療という、患者—医療者関係の理念型として、むしろ医療者側が喧伝し多用する状況にまで至っている。

しかしこのような患者—医療者関係論の転回（その実態はともかく）は、本来、それによって、医療者側の患者への認識論的变化（つまり患者とは何か、病いとは何かなど）を内在させ且つ促しうるはずであるが、現実にはそのようにはならなかった。事実、今日の臨床医学は、より実証主義的な生物学的医学を追求し、科学的根拠（エビデンス）の高い研究に基づく医学（＝EBM）の展開をいっそう重視してきている。これに対し、臨床医学の基盤を、より実践的・基本的な患者—医療者関係論のなかに求め、そこでの患者の「語り」（＝ナラティブ）を聴くことを中心に据えた医学（＝NBM）が、EBMへの批判的立場を主張するに至っている。こうした流れは、さらに臨床人類学が「病いとは経験であり語りである」と主張するように、ナラティブが、患者—医療者関係の基底にある患者や病いへの認識論的な変化を強調するものとして現れている。このことはおそらく、生命倫理的な倫理的関係論やその自律原理などの（かなり形骸化した）現状や意味や、また医療そのものの制度的なあり方等を考えるうえでも示唆に富む論点を提供するものと考えられる。今回、上記をふまえて看護学の立場からその効用と課題について若干の議論を試みたい。

各国、各時代比較による近代社会思想史記述の試み

世話人 長尾伸一 (名古屋大学)
報告者 深貝保則 (横浜国立大学)
討論者 隠岐さや香 (広島大学)

「オイコノミア、エコノミー、そして経済——概念と知の類型」

近代社会科学の形成は17世紀の近代科学の発展を受けて18世紀に始まるが、それが自然科学と社会科学という大きな知の区分や、経済学、社会学、政治学といった社会科学内部の分野を超えてどのような共通する観念に基づいていたのかを考えると、「統治」、「秩序」といった、古代から継承された表象の変容の過程が重要となる。

18世紀の社会科学にかかわる「秩序」の観念には相互に対立しあう以下の2類型があり、この対立は現代の社会科学にまで受け継がれている。

(a)自生的秩序: A・スミスの体系は重力の法則のように、人間の意志の在り様と無関係に自生的に生成し、貫徹する秩序の像を提示した。これには①初期近代医学の均衡の観念に由来し、後の古典派経済学やホーリズム的社会学に継承される、全体的な、個人の決定に依存しない全体的秩序と、②新古典派経済学や主意主義的行為論につながる、同質的で観察者にとってあらかじめ予測可能な、その点で事実上内容的に決定された意志を持つ、原子としての個人のミクロ的な運動の結果として生成するマクロ的秩序があった。スミスにはこの二つが共存していた。

(b)創発的秩序: 以上の二種類の自生的、自然的秩序に対立したのは、自由意思を持つ人間の意志、知性、意欲、情念という非決定論的要素が作り出す、道徳的、社会的秩序の観念だった。ファーガスンは人間の意欲こそが文明社会の興隆と衰退の原因であると考え、古代社会と近代商業社会を対比したが、このような人間の創発的、道徳的行為能力に基づく道徳的秩序の観念は、スミスのような自然的秩序の主唱者たちが看過していたものではない。むしろ彼らが時折見せる進歩に対する悲観的な視線は、道徳的秩序に対する考慮が原因だとも見ることができる。この観念はスコットランドの人間の科学の進歩主義的歴史像の根底に残存してそれを支え、19世紀には経済学における歴史学派や制度学派や、さまざまな社会主義、社会改良主義の土壌となった。

本セッションでは科学者団体を中心にして近代科学と「エコノミー」の観念のかかわりを扱った昨年の議論を受けて、経済思想史的な観点から、近代における「秩序」の表象の成立を、主にイギリスとフランスの比較と、18世紀とそれ以後の時代の比較を通じて検討する。

自由主義思想の射程

世話人：森岡邦泰（大阪商業大学）

司会：太子堂正称（東洋大学）

報告者：安藤裕介（立教大学）

林直樹（京都大学経済学研究科非常勤講師）

討論者：森岡邦泰（大阪商業大学）

自由主義をベースにした18世紀社会思想を英仏で検討する。一つはフィジokratを対象とした安藤報告、もう一つはデフォーを対象にした林報告である。

フランソワ・ケネーに代表されるフィジokrat（Physiocrates）の思想は、重商主義への対抗理論として位置づけられるとき、経済学史上「重農主義」の名で呼び習わされてきた。まさにアダム・スミスが「一方に曲げられた棹をもう一方に曲げる」と表現したように、フィジokratが農業を重視し土地を富の唯一の源泉としたのは、コルベールの重商主義への反動だと理解されてきたのである。しかしながら、彼らのテキストにしばしば登場するモンテスキューの扱われ方に着目するなら、フィジokratたちが重商主義者とは別の論敵を想定し、また単なる経済政策に留まらない次元で議論を展開していた可能性を探ることができる。安藤報告では、フィジokratたちがモンテスキューをいかに読んだかという問題設定から、彼らの「新しい科学（nouvelle science）」が帯びていた政治思想的特質を明らかにする。とりわけ両者の政治思想的緊張は、それぞれの富の観念および理想の国制論に焦点をあてることで浮かび上がると思われる。

林報告では、1710年代から20年代にかけてのデフォー（Daniel Defoe, c.1660-1731）の言説を同時代史料として活用しながら、著名な「南海泡沫事件」の前後におけるブリテン公信用論の一展開に注目する。

1711年6月にブリテン政府の手で設立された南海会社（South Sea Company）が、設立当初から国債引き受け機関としての役割を担わされていた事実はよく知られている。政府は1720年4月、巨額の既発行国債を同社に改めて引き受けさせ、現国債保有者に対して債券と引き換えに同社株を売却するという計画を実行に移すが、このことが泡沫事件の直接の引き金となった。急速に値を上げ始めた同社株を中心に株式投機が発生したのである。投機というこの現象は「ロー・システム」が稼働中の隣国フランスでも生じて、同年5月にまずフランスで、続く9月にブリテンで株価暴落という帰結をもたらし、両国経済は多大な損失をこうむる。

デフォーは南海会社設立時の政府首脳ときわめて親密な関係にあった。しかし、彼の言説のうえに現れる公信用と、泡沫事件を引き起こすにいたる現実のそれとのあいだには、少なからぬ距離が横たわっているように見受けられる。報告においては、網羅的とは到底言えないものの、デフォーの言説を1710年代初めのものから順に、できるだけ丹念に追いかけることで、信用をめぐる同時代の有力言説の姿を明らかにしていく。

19世紀フランスにおける「文学的なもの」と社会
——ポール・ベニシュ『作家の聖別』『預言者の時代』翻訳出版を機に

司会：片岡大右（東京大学研究員）

報告者：古城毅（立正大学非常勤講師）

世話人・討論者：三宅芳夫（千葉大学准教授）

ポール・ベニシュ（1908～2001）のロマン主義論四部作（1973～1992）は、たんに今日の近代フランス文学史の基本的なパースペクティブを規定し続けているのみならず、狭く文学をめぐる議論を超えて、近代社会における精神的諸価値のありかを問う文脈では、社会・政治思想史においても頻繁に参照される著作として知られている。すでに古典としての地位を得ているこの連作の翻訳プロジェクトの第一弾として、本年秋に第一作『作家の聖別』が刊行されることになっており、一年後には第二作の『預言者の時代』が続く見込みである。今回のセッションは、ベニシュの19世紀思想史の紹介を契機としつつも、より広く、非宗教的な精神的権力の形成と、そのプロセスにおける「文学的なもの」の身分規定の変容を、一般的に議論するために企画された。

まずは司会進行を務める監訳者の片岡が全般的なプレゼンテーションを行い、ベニシュの仕事の概要と、それが「近代文学史のトクヴィルの総合」とでもいべき近年の動向を準備したものであることを示す。次に共訳者のひとりの古城が報告者として、ベニシュのコンスタンおよびスタール夫人解釈を以後の研究史の中に位置づける作業を通し、文学者・知識人と政治や宗教の関係という、より一般的な主題へのひとつの寄与を試みる。最後に、ベニシュのいわばライヴアルであり、今日なお再読されるべき一連の文学論を残したサルトルを専門とする三宅が、翻訳チーム外部からの参加者として討論者を務める。ベニシュの仕事とそこで展開される問題系を広範なパースペクティブの中に置き直しつつ、文学・文学論と社会さらには政治の関係をめぐる有意義な討議の場になればと考えている。

戦後思想再考

テーマ：戦後日本のアカデミック・ディスコースにおける西欧志向という問題

世話人：中野敏男（東京外国語大学）

報告者：三島憲一（東京経済大学）

：初見基（日本大学）

討論者：川本隆史（東京大学）

開催趣旨

戦後日本のアカデミック・ディスコース、とりわけ社会思想史に関わる領域では、共通の基礎教養としてスミス、ヘーゲル、マルクス、ヴェーバーなどが前提とされて、顕著な西欧志向の傾向がずっと支配してきた。それは、世界戦争に行き着いた西洋近代への評価のためらい、とりわけナチス体験から戦時ドイツとは無縁であると振る舞いたい気分が蔓延した西欧や、それとも対抗しつつ新興ナショナリズムに進んでいたアジア・アフリカの思想状況などと対比すれば、かなり「特異」とも言える事態であった。もちろん、日本の戦時体制という過去への反省が、西欧近代をどこかで理想化した視線を生み出したのも事実であろう。しかし、その西欧志向は、アカデミック・ディスコースを越えて、教育や家庭（西洋音楽）に、またメディアにおける西欧事情の記事や、観光写真や西欧の都市生活への一定のイメージにまで影響を及ぼしていく広い射程をもっていたし、それがまた研究者における西欧への単純な視線にも跳ね返り、さらに西欧以外の世界への視線にまで影響を与えている。またそれは、直対応的な反発も引き起こして、そのちょうど裏返しの「アジア主義」や「大衆志向」を生んだりもしている。そうだとすればこの現象は、単純に「近代主義」とだけ言って切り捨てれば済むわけではなく、もっと多面的な考察を要する思想課題であるに違いない。

そこで本セッションでは、「アンチ資本主義と西欧志向の奇妙な共存」「西欧近代という物言いはなにを意味していたのか」「戦後ヨーロッパが立ち直る前から（ナチスと戦争の直後の）ヨーロッパに定位したのはなぜか」（研究者の無知や未熟のせいばかりではないはず）などという観点を意識しながら、戦後思想を多面的に再検討することにした。対象は「戦後思想」だが、一昨年セッションでもそうであったように、それは狭い意味での「日本（人）の戦後思想」ではなく、同時代に論じられたマルクス、ヴェーバー、ハイデガー、サルトルなども含む思想の圏域を全体として捉えるものとする。そのように思想の視野を広げてこそ、この時代の思想の形と意味とは十全に捉えられ、議論の内容も豊かになると考えるからである。

18・9世紀ドイツの社会経済思想 ——19世紀ドイツにおける国家・社会・労働

報告者：金子光男（明治大学）・高岡佑介（早稲田大学）

討論者：遠藤泰弘（松山大学）

世話人：原田哲史（関西学院大学）・大塚雄太（名古屋大学）

今回のセッションでは視点を19世紀後半に移し、当時の社会的現実、およびそれへのアプローチについて、2つの側面から考えたい。以下は、2報告の概要である。

金子光男「都市汚染と浄化の問題—19世紀ベルリン市の事例から—」

ここでは、19世紀後半に急拡大するベルリン市を例に、そこで発生した都市汚染とその制圧に格闘する人々の浄化の努力を検討したい。他の大都市の場合と同様、ベルリンでも、その経済的チャンスに魅かれて、大量の人々が周辺地域から殺到する。かくて市は、それに発する一切の混乱に呻吟する。住居の過密、飲料・食料問題、生活雑排水・屎尿処理、河川汚染、伝染病の蔓延、風紀紊乱等々である。

これらの惨状に対して、市民は当初いかなる対応をとろうとしたか。例えば、下水汚染に限れば、まずは眼前の困苦、不便に対する対策であった。しかしそれは粗雑な下水溝を介した河川の汚染とその全市的拡大でしかなかった。また、コレラの猖獗が市民生活を混乱と恐怖に陥れる。市当局は勿論のこと、医学界もかかる惨状を座視するわけにはいかない。しかし、惜しいかな、当時の医学の水準は、顕微鏡下で捉えた微生物の存在は知ってはいても、それを病原菌とは特定しえない。このように、細菌学成立前夜に逡巡する医学者たちは、にも拘らず、伝染病の本体に肉迫する。こうした努力もまた、市の下水道建設のための一歩であった。これらのドラマの一端を、短時間ではあるが、浮かび上がらせてみたい。

高岡佑介「国家学と社会科学のあいだ——ゲオルク・フォン・マイヤの統計学」

統計学は17世紀ヨーロッパに由来する実践的学問であり、ドイツでは19世紀に至るまで国家に関する学として、具体的には国家の現状を特徴づける要素を記述するものとして用いられていた。しかしそれは、T・ポーターによれば、19世紀の後半には、産業化の進展とともに生じた社会問題を理解し解決するための道具となった（「社会科学としての統計学」）。このように統計学は国家に対しても社会に対しても密接な位置関係にあり、したがって統計学者による書き物を読み解くことは、国家と社会について思考する際に有益な何らかの示唆をもたらさうと考えられる。

このような観点に立って、本報告ではドイツの統計学者ゲオルク・フォン・マイヤ (Georg von Mayr, 1841-1925) を取り上げる。マイヤは、国家学を自らの知的出自として、1880年代から19世紀末にかけて労働者保険の問題に取り組んだ。当時の労働者問題や社会政策について書かれたマイヤのテキストを、関連する同時代の他のテキストとともに検討することで、そこで前提とされている国家像、社会像を浮き彫りにしたい。

ヒュームとスミス(スコットランド啓蒙思想研究)

世話人：篠原 久(関西学院大学経済学部)

報告者(1)：篠原 久(関西学院大学経済学部)

「アダム・スミス思想体系における『法学講義』をめぐって」

(2)：前田俊文(久留米大学法学部)

「大陸自然法学のグラズゴウ大学への導入をめぐって

——グロティウス、プーフェンドルフ、カーマイケル、ハチスン——」

討論者：只腰親和(横浜市立大学国際総合科学部)

デイヴィッド・ヒュームとアダム・スミスを中心とした「スコットランド啓蒙思想の(継承・影響関係をも含む)多面的研究」が本セッションの主要テーマであり、社会思想史学会では、これまで「プーフェンドルフの政治思想」、「ヒュームの政治学」、「スミスの法学講義(LJB)」、「ジェイムズ・ステュアートとスコットランド」、「デフォーと合邦」、「貿易の嫉妬」、「ヒュームの経済思想」、「啓蒙と社会」などが主要テーマとしてとりあげられてきた。

今回のセッションでは、アダム・スミスのグラズゴウ大学「最終通年講義」(1762年度・道徳哲学講義)の法学部門(LJA)の翻訳が『アダム・スミス 法学講義 1762～1763』(水田 洋・篠原 久・只腰親和・前田俊文訳、名古屋大学出版会、2012年)として刊行されたことに鑑み、グラズゴウ大学で翌年に行われた「短期集中講義」としてのLJB(水田 洋訳『法学講義』岩波書店、2005年)の内容を念頭におきつつ、当該62年度「法学講義」(Lectures on Jurisprudence)の内容を紹介・検討することを課題とした。

篠原報告では、エディンバラ公開講義(1748～1751年の三冬季)からグラズゴウ講義(午前のパブリック・レクチャーと正午からのプライベート・レクチャー、1751年10月～1764年初頭)に引き継がれたスミスの諸主題(修辞学[文体論]、哲学史、自然法学)、および刊行された諸著作(TMS、WN、EPS)との関連で、スミス「法学」の特徴を探り、スミス学問体系におけるその位置づけを展望し、前田報告では、スミス法学形成にいたる知的背景として、プーフェンドルフの「自然法学」(とりわけ『人間と市民の義務』)が、グラズゴウ大学の初代「道徳哲学」教授ガーショム・カーマイケルによってその担当科目に導入されるようになったプロセスと、その後任者フランシス・ハチスンによって継承展開された「道徳哲学」(倫理学、自然法、家政学、政治学を含むもの)が、スミスによって「批判的に」継承されていった次第が検討されることになる。

1時間での二報告、15分の予定討論、45分のフロアとの質疑応答を予定している。

政治哲学の現在

世話人：小田川大典（岡山大学）

司会：小田川大典（岡山大学）

報告：田畑真一（早稲田大学）：ハーバーマスの代表制論

小林淑憲（北海学園大学）：ルソーの代表制論

討論：小田川大典（岡山大学）

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

政治学の様々な研究領域において練り上げられた理論装置の規範的妥当性を分析的に検討したり、あるいはそれらを用いて同時代の様々な問題を掘り起こし、検討する研究は、従来（「実証的 positive」や「経験的 empirical」なそれと区別されるものとしての）「規範的政治理論 normative political theory」と呼ばれてきたが、近年、この「実証的」か「規範的」かという区別への反発（あるいは「実証」性と「規範」性を相互排他的な二者択一と捉える見方への不信感）からか、政治哲学という呼称が用いられることが多くなったように思われる。

このように、いまだ呼称すら確立していない分野ではあるものの、政治哲学研究は、自由、平等、デモクラシー、フェミニズム、シティズンシップ、福祉国家といった、どちらかといえば国内的な主題に加え、国際秩序観、正戦論、民主的平和論、国際政治における分配的正義、グローバル・デモクラシー、構造的暴力、人間の安全保障、帝国といった国際的 (international)あるいは国境横断的 (transnational) な主題へと関心を拡大し、確実に研究成果を残しつつある。特に注目すべきは、この政治哲学という研究領域が、政治学、法学、経済学、倫理学、社会学の専門研究の知見を旺盛に吸収する脱領域の知であると同時に、そうした個別的な専門研究の中でしばしば忘却されがちな〈日常現実に浮かび上ってくる小さな疑問、ちょっとした考えをどのようにしたら大きく展開し、深く掘り下げるか〉という問いへの応答という、ある種の素朴な問題意識を強く保持している点であろう。いまや政治哲学は、研究領域間や、非専門家と専門家の間にある様々な壁を越えた知的交流を可能にする、ある種の共通言語の役割を果たしつつあるといっても過言ではない。

今回は、いま最も論争的なトピックである代表制の思想について検討を試みたい。具体的にはデモクラシーの複数回路モデルとして代表制を肯定的に捉えるハーバーマスの政治哲学と、代表という概念そのものに批判的なルソーの政治哲学である。この問題に関心のある方々の積極的な参加をお待ちしているが、下記のウェブサイトには参考文献のPDFファイルを用意するので、可能ならば事前に目を通して頂きたい。

「政治哲学の現在」ウェブサイト http://odg.la.coocan.jp/political_philosophy/
(#アクセス制限あり username: political password: philosophy)

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

モイシェ・ポストン理論によるマルクス新解釈の可能性
——『時間・労働・社会』の拓く次元——

報告者：白井聡（文化学園大学）、野尻英一（早稲田大学）
討論者：内田弘（専修大学名誉教授）、的場昭弘（神奈川大学）
世話人（司会）：梅森直之（早稲田大学）

本セッションでは、米国シカゴ大学からラディカルな《社会理論》を発信して注目を集める、モイシェ・ポストンの主著『時間・労働・支配』を取り上げ、そのマルクス解釈史上の評価と、理論的な展望について議論する。（邦訳は筑摩書房より2012年7月刊行。原書：Moishe Postone, *Time, Labor, and Social Domination: A Reinterpretation of Marx's Critical Theory*, Cambridge University Press, 1993）。

ポストンは、「マルクスはプロレタリアートの廃絶を唱えた」「資本主義の矛盾は、流通領域と生産領域の矛盾なのではなく、生産領域内の矛盾である」「マルクスは資本主義的生産様式の基盤である《労働》を批判した」「廃絶すべきは、価値＝抽象的人間労働＝抽象的時間による支配である」といったテーゼを唱え、既存のマルクス解釈のほとんどすべてを「伝統的マルクス主義」のカテゴライズのもとに、一括して批判する視点を打ち出している。その骨子は、『経済学批判要綱』からマルクスの《時間論》を抽出し、それをもって『資本論』におけるマルクスの「カテゴリーによる批判」のもつ論理的な含意を明示的に取り出すことである。それによってポストンは、自由放任主義、国家資本主義、新自由主義と三世紀をまたいで表層上の様態変化を遂げながら加速する資本主義のコアにある変わらない動態性のロジックを取り出し、その終焉を予見する。報告者のみるところ、それはかなりのところまで成功しているように見える。

またポストンは、原題の「マルクスの《批判理論》」という言葉にあるように、ホルクハイマー、ハーバーマスなどフランクフルト学派の批判理論の、ウェーバーによる「鉄の檻」（近代合理性）批判を継承する試みを、マルクス『資本論』のロジックの再構成によって補完する理論であることも自認している。これだけの新機軸を打ち出しながら、しかしその手法は、あくまでマルクスの『要綱』と『資本論』のロジックを忠実に抽出するという学術的に堅固な基盤に支えられている点も、注目に値する。

本セッションでは、ポストンの理論を、いわば既存のマルクス主義を整理、再検討するための参照軸としても用いることができるという視点で、例えば日本の廣松渉、宇野弘蔵、柄谷行人、海外ではアントニオ・ネグリのマルクス解釈などと対比しながらその評価を試みる。同時に、ポストン理論を基礎理論としたときに、どのような政治、経済、文化、主体性の問題についての応用社会理論の具体的展開が可能となるのかを、現在の日本社会の状況とも接続しながら探ることも試みる。

承認論の現在—福祉・労働・承認の社会理論

世話人 田中拓道（一橋大学）
報告者 日暮雅夫（立命館大学）
田中拓道（一橋大学）
討論者 加藤泰史（一橋大学・非会員）

趣旨

20世紀の社会科学では、国民国家という枠組みの下での均質な社会統合、法的平等、あるいは公正な財の配分が探求されてきた。しかし過去20～30年の社会理論では、均質な社会統合や法的・経済的な平等という目的を問い直す動きが活性化している。その一つは、差異や他者性を積極的に意味づけ、社会への包摂や「承認」を重視する新たな理論動向である。

このセッションでは、現代承認論を代表するホネット以後の承認論の展開に焦点を合わせ、現代社会における労働や福祉の位置づけを理論的に探ることにしたい。かつてハバーマスは、来るべき社会のユートピアを「労働」中心の社会像から「コミュニケーション」中心の像へと転換することを主張した。しかしこうした立場は、今日の社会が抱える労働や福祉をめぐる排除や格差という問題を正面から問うことを困難にさせた。この点を批判するホネット以後の社会理論は、今日の社会が抱える問題に何を示唆することができるだろうか。社会理論、政治理論、哲学の専門家によって議論を深めたい。

グローバルヒストリーと思想史の位置
——G. アリギ『北京のアダム・スミス』を手がかりに——

世話人(司会)・討論者: 中山智香子(東京外国語大学)

報告者: 秋田茂(大阪大学・非会員)

土佐弘之(神戸大学・非会員)

G. アリギは、I. ウォーラーステイン、A. G. フランク、S. アミンらとともに、世界システム論者の一人と認められてきた。日本では長らく十分に紹介されなかったが、『長い二十世紀』(原著 1994 年、邦訳 2009 年、作品社)の邦訳が刊行され、その壮大な歴史的構想と理論的・思想的深みが、グローバル世界の長期変動を考える人々を魅了するようになった。『北京のアダム・スミス: 21 世紀の諸系譜』(原著 2007 年、邦訳 2011 年、作品社)はこれに次ぐ彼の遺著である。

アリギの見方によれば、20 世紀にグローバルなヘゲモニー(覇権)を握ったアメリカは 1980 年前後までに予兆的危機の時代を迎え、金融的局面に入った。D. ハーヴェイらが新自由主義とも呼ぶその時代潮流は世界各地で支配的となったが、アメリカのヘゲモニーは解体しつつあり、中国の台頭とともにアジアの新時代が到来するかと語られる。ここに思想史を絡め「アダム・スミスの市場社会の後継者はむしろ中国である」としたのが『北京のアダム・スミス』である。

メインテーマのインパクトにもかかわらず、アリギの中国論には不十分なところもある。また同書の刊行後に世界は明らかに金融危機、経済危機の時代をむかえている。本セッションでは中国を含め今後のあり方を予測するのではなく、むしろグローバルヒストリーと思想史の接点に立ち、経済発展における欧米とアジアの二分法や脱植民地時代の問題、資本主義がはらむ軍事や国家暴力の問題などの分析について、踏み込んだ議論を行う予定である。

アメリカ政治思想の再検討

世話人：宇野重規（東京大学）

司会：宇野重規（東京大学）

報告：石川敬史（東京理科大学）「大西洋辺境の道德哲学再考：田中秀夫『アメリカ啓蒙の群像』を読む」

片山文雄（東北工業大学、非会員）「フランクリンと「啓蒙」：田中秀夫『アメリカ啓蒙の群像』から示唆を得て」

討論：田中秀夫（京都大学）

本セッションは、小田川大典、宇野重規、石川敬史らが近く発足を予定しているアメリカ政治思想研究会に先立つ準備研究の一環であり、田中秀夫『アメリカ啓蒙の群像：スコットランド啓蒙の影の下で 1723-1801』（名古屋大学出版会、2012年）という、フランクリンからジェファソンに至る「建国の父」を、「アメリカ啓蒙」という概念の下に再解釈する野心的な大著の刊行を機会に企画されたものである。形式としては合評会のかたちをとる。

アメリカ政治思想については、歴史的にいえばアメリカ研究の一環として研究が蓄積されてきた。近年も建国期から20世紀に至るまで、個別の思想家に焦点を置いたモノグラフが次々に成果を生んでいる。他方で、共和主義をはじめとする西欧政治思想史研究の動向もあって、アメリカ政治思想を、大西洋を越えた一つの知的文脈のなかにあらためて位置づけ直すことへの関心も高まっている。スコットランド啓蒙の視点から「アメリカ啓蒙」を問い直す『アメリカ啓蒙の群像』はまさにそのような研究動向を代表するものであり、この著作に、これまで主としてジョン・アダムズらを研究してきた石川と、やはり主としてフランクリンらを研究してきた片山が検討を加えることで、建国期のアメリカ政治思想に新たな光を投げかけたい。これに対しての著者からのリプライをいただき、さらにフロアからの質疑を踏まえることで、新たなアメリカ政治思想研究のフォロンティアを切り拓くことがその目的である。

お問い合わせ先：宇野重規（uno@iss.u-tokyo.ac.jp）

マルクス主義の展開

テーマ：オーストリア・マルクス主義民族理論とユダヤ・ナショナリズム

世話人：太田仁樹（岡山大学）

報告者：鶴見太郎（日本学術振興会海外特別研究員・ニューヨーク大学）

討論者：西村木綿（京都大学大学院）

多文化主義の文脈でオーストリア・マルクス主義の民族理論が再評価されるようになって久しい。カール・レンナーやオットー・バウアーの名で知られるこの理論は、確かに民族国家乱立の流れが著しかった第一次大戦後のヨーロッパにあっては、意義深い対案だったようにも見える。また、今日の文脈では、国家と明確に次元を区別して——「文化的」なものとして——民族的なものを語る点がとりわけ好意的に捉えられやすい。しかし実のところ、まさに民族国家化のユダヤ人版を体現していたシオニストもまたレンナーらの理論を、自己流にはあれ、少なくとも批判するよりも自陣営のものとして論じていたのである。このことの意味は改めて議論される必要がある。

報告者の新著『ロシア・シオニズムの想像力——ユダヤ人・帝国・パレスチナ』（とりわけ第4章）では、この問いに対する手掛かりとして、シオニストが、民族を文化的なものではなく、社会的なもの（ただし、最近注目されている「連帯」という意味ではない）として意識し、レンナーやバウアーの理論にもそうした側面が確かに認められることを提示した。そしてこのことが、シオニストが領土的基盤を希求する根拠として語られていた。

もちろん、レンナーらの議論の特徴は、個人原理（属人主義）による民族の考え方を提示した点にあると当時から見なされてきた。しかしユダヤ人の場合となると、この点は必ずしも明快に片が付くものではなかった。少なくともシオニストには、国家とは別次元のものではあっても、包括的に設計されるべきものとして民族的なものは意識されていた。

本セッションでは、この点を起点に、現代的な問題意識では検出されにくい当時の文脈に立ち戻りながら、ユダヤ・ナショナリストやオーストリア・マルクス主義者にとって民族（ネーション）とはいかなるものであったのか、また、そのことが後年の歴史にいかに関与を与えたのかについて議論を深めたい。

「一般意志」再考

世話人：鳴子博子（岐阜聖徳学園大学）

司会：宇野重規（東京大学社会科学研究所）

報告者：関谷昇（千葉大学）・梅田百合香（桃山学院大学）

討論者：仲正昌樹（金沢大学・非会員）・鳴子博子（岐阜聖徳学園大学）

昨年のルソー・セッション「パトリオティズム・ナショナリズム・コスモポリタニズムの根本問題」に引き続き、ルソー生誕300年にあたる本年は、ルソーの中心概念である「一般意志」をどう捉え直すかという大問題に挑戦する。今回は以下の三著作を議論の出発点にしつつ、「一般意志」考を深めてゆきたい。①仲正昌樹『今こそルソーを読み直す』NHK出版・生活人新書、2010、②東浩紀『一般意志2. 0—ルソー、フロイト、グーグル』講談社、2011、③鳴子博子『ルソーと現代政治—正義・民意・ジェンダー、権力』ヒルトップ出版、2012がそれである。

これらのうち、前二著は思想史や現代思想の分野で精力的に活躍するルソー研究の専門家ではない研究者による著作であり、東氏は研究書ではなくエッセイであると公言されてもいる。しかし、仲正著と東著は、研究者に限定されぬ広範な読者に、ルソーの思想に触れるきっかけをつくり、一般意志という言葉に改めて関心を引き寄せる問題提起的な書であると言えよう。つぶやきの集積を現代の一般意志であると捉える東氏。仲正氏はペテン師と区別のつかない立法者の胡散臭さを指摘し、熟議デモクラシーとルソーの親和性を語り、非常に興味深い議論を展開する。『どんぐりと山猫』の一郎のごとき立法者像を示し、熟議デモクラシーとルソーの乖離を主張する鳴子。三著の性格はマチマチである。神聖性と欺瞞性。問題の中心に市民宗教がある。「もし、この教理を公けに受け入れたあとで、これを信ぜぬかのように行動するものがあれば、死をもって罪せらるべきである」とする周知の、ルソーの尋常ならざる断罪をどう解すべきだろうか。私見によれば、鍵を握る言葉は「人間の正義」、「種の完成」、「再奴隷化」である。とはいえ、本セッションは合評会を目指すものではない。そこで、報告者にはかなり自由に、それぞれの著作の一般意志を問題にしている部分をたたき台とした上で、報告者自身の「一般意志」再論を展開していただく。著者は討論者として議論に加わることにしたい。それを受けて、フロアとの質疑応答、活発な議論を進め、ルソーの一般意志をめぐる議論をさらに活性化し、深化させてゆきたい。（鳴子博子）

報告1（仮）ルソーの一般意志と人民主権論—アルトジウスとの対比を通じて 関谷昇

アルトジウスとルソーは、ともに主権論と政府論を区別し、人民全体が主権の担い手であるという人民主権論を構築している点では極めて類似している。しかし、その具現化の過程、とりわけ自治のあり方をめぐっては、各々が独自の議論を展開させている。本報告は、まず人民全体という概念や自治の具現化方法に関する両者の違いを浮き彫りにさせながら、ルソーの一般意志と人民主権論の特異性について考察する。その上で、その特異性を、ルソーの一般意志をめぐる近年の再評価の動きと照らし合わせることで、その現代的意義について展望する。

報告2（仮）ルソーの一般意志と自由意志論—ホッブズとの対抗と市民宗教 梅田百合香

ルソーは、政治権力と教会権力の対立問題の洞察においてホッブズを高く評価し、一方で自らの社会契約論の論理的出発点に、自然状態における無制約の自然的自由、あらゆるものに対する無制限の権利としての自然権を置き、ホッブズの社会契約論の基本的枠組を継承した。しかし他方で、ホッブズが契約を結ぶ際に自己保存権を留保するのに対し、ルソーは権利だけでなく自分自身をも共同体に譲渡する全面的譲渡という構想を打ち出し、ホッブズの社会契約論に原理的な対決を挑んでいる。ここで鍵となるのが両者の自由意志論への態度の相違である。本報告では、両者の対抗を軸に、自由意志論に基づいた一般意志と市民宗教を土台とするルソーの社会契約論の特徴を明らかにし、その現代的意義を考えてみたい。

ドイツ社会国家をめぐる諸思想

世話人：岸川富士夫（名城大学教授）

報告者：桜井健吾（南山大学名誉教授）

「ドイツ社会国家に対するカトリック社会思想の役割」

保住敏彦（愛知大学名誉教授）

「エドアルト・ハイマンの社会理論・経済理論」

岸川富士夫「J.ハーバーマスと社会国家」

討論者：奥田隆男（名古屋外国語大学教授）

二度の世界大戦をへてヨーロッパ資本主義諸国は20世紀後半期に福祉国家体制を確立した。イギリスでは「社会保険および関連サービスに関する検討を行う委員会」が1942年に作成した『ベヴァリッジ報告』が戦後に立法化された。東西ドイツに分裂したドイツにおいては、西ドイツ（ドイツ連邦共和国）が社会国家としてその歩みを踏み出した。基本法の第20条でドイツの「社会秩序の基礎」が「民主的かつ社会的連邦国家」と定められた。やがて福祉国家は「福祉国家の危機」（1981年OECDシンポジウム）と呼ばれる事態に直面し、その後、社会主義体制の崩壊をうけて急速に進展した市場経済のグローバル化のなかで、福祉レジームの切り下げという圧力を正面からうけることになった。格差の拡大、社会の分断が進行するとともに、グローバルな市場経済の論理を思想的に支える新自由主義によって、個人も国家もアントレプレナー的主体性を強いられている。今日、社会国家はその存在の本源的意味を問われているといえよう。本セッションでは、以上のような認識に立って、これまでさまざまな思想潮流が資本主義的市場経済の展開に伴う矛盾の克服をめざして試みてきた思想的営みを究明することにしたい。その際、市場経済と国家によるそれへの干渉との関係を各思想家がどうとらえていたのかという問題が、一つの論点になるだろう。

桜井の報告は、19世紀ドイツの産業革命に伴った「社会問題」に対処することから始まったカトリック社会思想を取り上げ、その創始者であるケテラー以降のカトリック社会思想の流れと特徴を社会国家の観点から提示する。

保住の報告は、社会民主主義者で、かつプロテスタントの神学者でもあったE.ハイマンの社会経済理論を論じる。第一次大戦後の社会化委員会の総書記を務めたハイマンは、ハンブルク大学教授として経済学とりわけ社会政策を講じ、ナチス期のアメリカ亡命をへて、戦後、ドイツへ帰国した。彼は、ドイツ社会国家の形成に影響を及ぼした思想家の一人として、重要と思われる。

岸川の報告は、ハーバーマスの「反省的な社会国家」プロジェクトの意味を明らかにするとともに、新自由主義的な世界市場化のなかでハーバーマスがいかに思想的格闘を行っているかを考察する。

野蛮と啓蒙—経済思想史からの接近

世話人：田中秀夫（京都大学）

報告者：1. 松森奈津子（静岡大学）、2. 古家弘幸（徳島文理大学）

討論者：渡辺恵一（京都学園大学）

今回のセッションのテーマは、平成23-25年の科研プロジェクトのテーマである。副題は経済思想史となっているが、問題の性質上より広い社会思想史のアプローチが必要となるだろう。

野蛮の克服というのは近代の、あるいは文明社会の主題であった。それは様々な学問の課題であったが、とりわけ経済思想の課題でもあった。「野蛮」とは何か。それは克服された過去の遺物ではない。9.11. は現代に強烈な野蛮を示した。アフガンでは文明の名において爆撃が行なわれているが、それは野蛮が解決済みではないことを証明している。ナチズムのユダヤ人虐殺は現代の野蛮であった。アドルノ、ホルクハイマーは『啓蒙の弁証法』を書いて、啓蒙がいかにして野蛮を生んだかと問うた。そのみならず、現代文明は核の脅威によって戦争という野蛮な行為を抑止しているに過ぎない。野蛮は克服されたわけではない。啓蒙も終わったわけではない。文明の危機を克服する冷静な思考は合理性の学問としての経済学に期待をつないだが、経済学も戦争や不合理を克服するのに完全に成功したわけではない。我々はどこで間違っただろうか。

本研究の目的は、18世紀を中心とする啓蒙の時代に「野蛮」の克服がどのように論じられたのか、当時は「野蛮」はどのようなものと見られていたのか、啓蒙の課題として野蛮はどの程度中心的であったのか、また経済学は野蛮と啓蒙をいかに分析し、文明の可能性をどのように展望していたのか、等の解明である。野蛮には内なる野蛮（文明社会内部の野蛮、個人の情念の野蛮）と外部の野蛮があった。啓蒙の可能性と限界、経済学の役割と限界という問題系も明らかにしなければならない。主たる対象は啓蒙時代の経済思想家、社会思想家であり彼らの著作であるが、歴史的背景を分析するなかで、文脈主義的に個々の思想家の当該主題に対する取り組みを掘り下げて解明する。

このプロジェクトを「野蛮—啓蒙—経済学の問題系」と言い換えることができる。この問題系は従来、究明されてきたかの印象があるにもかかわらず十分な研究がなされているとは言えない。「征服—植民—貿易」も関連する問題系である。個別的には優れた研究がある。例えば Marshall & Williams, *The Great Map of Mankind: British Perceptions of the World in the Age of Enlightenment*, Harvard, 1982(邦訳『野蛮の博物誌』)は先駆的な業績の一つである。本書はブリテンの18世紀を中心に、当時の知識人が、未開な外部社会をいかに理解したかを詳細に分析している。しかし、経済学との関係が重視されているわけではない。本書のような試みが、フランス、イタリア、ドイツなどに即してもなされる余地があるし、また本書のように野蛮を克服済みのものと見なすのではなく、現代の野蛮との関連を視野に置く必要があるし、また人類学的に分析するだけでなく、政治的、経済的文脈も追究する必要がある。

今年のセッションでは、野蛮とは何か。征服とは何か。啓蒙思想家は野蛮をどうとらえたかについて検討を行いたい。野蛮は脅迫システムであり、未開とは違う。ファーガソンとルソーは両者を明確に区別した。野蛮の多様性と多様性を貫く共通理解を明確に把握する。特に経済思想は野蛮の克服をどう扱っているかを解明する。交換システム=商業の普及の有効性が浮かび上がるであろう。

自由論題報告

10月27日(土) 11:10-11:55
28日(日) 9:00-9:45
10:00-10:45
11:00-11:45

会場 東一号館

清水幾太郎の環境観とジョン・デューイ——環境のなかの人間をめぐる

庄司武史（早稲田大学社会科学総合学術院 助手）

はじめに

昨年の震災から間もない2011年6月、清水幾太郎の『流言蜚語』といくつかの論考がちくま学芸文庫の一冊に収められたことは記憶に新しい。表題作『流言蜚語』の初版は1937年、直接の背景は前年の二・二六事件であったが、清水の回想に基づけば、そこに清水が直接体験した1923年の関東大震災が影を落としていることは疑いがない。ともに収められた「日本人の自然観—関東大震災」など地震をめぐるいくつかの論考を一読すれば、16歳という多感な時期を襲った大震災の衝撃が、後の太平洋戦争での経験よりも決定的な痕跡を残したことが分かるし、再び発生するといわれた「関東大震災」に対する清水の強い危機感もうかがえる。こうした経験は、清水の思想にも強い影響を与えている。とくに、関東大震災が地震という自然災害であったこと、また、それが数々の社会不安（流言蜚語など）を惹起したことなどを考えあわせると、地震をめぐる清水の関心が自然的あるいは社会的な「環境」の問題に向けられたことは自然な成り行きであったといえるだろう。

清水の環境観は、震災体験を実存的な契機とし、とくにジョン・デューイの思想を受容するなかで一定の輪郭が形成されたものである。その際、両者には注目を要する相違があった。端的にいえば、「人間か自然か」といった二元論を斥け、人間と自然を連続するプロセスとして捉えたデューイに対し、清水はそうしたデューイの考えに理解を示しつつも、人間と自然の対立と、「人間」の側に比重を置いた環境観を示したことである。こうした環境観は清水の思想的生涯のほとんどを通底しており、数々の重要な業績を生んだ半面、よく知られたいくつかの問題を招くことにもなった。

そこで、環境観をめぐる清水とデューイの関係に対する疑義が生じるが、従来、この点はあまり注目されてこなかった。しかし、清水の環境観は、その思想的核心に係る重要な論点のひとつと考えられるので、本報告では地震をめぐる清水の言論を手がかりに、その要諦と問題に迫りたい。

1. 清水の環境観に占める関東大震災の経験

清水の環境観において、環境は人間に比して圧倒的な存在感と非合理的な圧迫感を有し、人間はそうした環境との対峙において弱い存在である。こうした環境観形成の契機は関東大震災である。

震災当日、清水は東京市内本所の自宅で被災した。自宅は倒壊、火災で家財と家業のほとんど一切を焼失し、清水の一家は、文字通り裸一貫で東京の焼け野原での再出発を余儀なくされるのである。代々東京で暮らし、他に身を寄せる場所もない一家は、震災後、バラックに風雨を凌ぎ、害虫に悩まされながら生活の立て直しを図り、数年をそこで過ごすことになる。特段、清水に限られたことではなかっただろうが、震災によって東京の焼け野原に投げ出された清水にとって、そこはいかに東京という都市の一角であっても、実生活の上で、かつ心理的には厳しい自然の只中であった。

生活を一変させた地震の力を、清水は他の天災より重くみる。1938年の「地震に寄せて」で初めて活字になり、以後、晩年まで語られる地震への恐怖感をひとつの動機として、1960年に清水は「日本人の自然観」を書いた。そこで地震の恐怖の特殊性は「天災は、その何れを見ても、人間に対する自然の裏切りには違いないけれども、大地の動揺としての地震は、自然のうちの最後の味方の裏切りと言ってよい」と語られる（清水 1960=2011:178）。清水は地震を「暴力としての自然」と呼び、「関東大震災に示されたのは、自然の破壊力であった」と振り返った（同前: 202、221-227）。16歳の清水に深く喰い込んだ震災のこうした痕跡は、以後、「地震後派 *Après un tremblement de terre*」という清水独特の言葉で意識され続け、その環境観のなかに大きな位置を占めることになる。

2. デューイの環境観と清水の「環境のエゴイズム」

関東大震災の経験は、清水に自然の圧倒的な存在感と非合理的な圧迫感を教えたが、それに一定

の思想的な輪郭を与えたのは、1935年頃に受容したデューイおよびプラグマティズムの思想である。

ここでは、その環境観に焦点をあててみると⁽¹⁾、*Democracy and Education*には、「生物とは、自分たちを消滅させかねない〔自然の〕エネルギーを、自分自身の活動の継続のために征服し、制御する存在である」（*MW*, vol.9: 4）とある。“The Need for a Recovery of Philosophy”、*Human Nature and Conduct*、*Experience and Nature*等にも、人間に脅迫的な自然、意のままにならない環境、不安定で不寛容な世界といった見方が示され（*MW*, vol.10: 7-9、*MW*, vol.14: 111、*LW*, vol.1: 43-44）、デューイの自然も、人間にとって巨大で非合理的な側面が含意されていることが分かる。

しかし、デューイにとって人間はあくまで自然の一部であり、デューイの人間が自然に寄せる信頼は強固である（*MW*, vol.10: 26、*MW*, vol.14: 60等）。*Experience and Nature*に「たとえ世界が私たちを殺すとしても、私たちはなお世界を信頼する」（*LW*, vol.1: 314）とあるように、デューイは、巨大な自然とそこに生きる人間とのある種の固い信頼関係を、生命のプロセスとして捉えるのである（同前: 290-291）。清水は、これを「連続」と呼ぶ（清水 1957=著作集 18: 389）。

このようなデューイの示唆のもと、清水の環境観も形成された。その際、デューイの連続的な環境観を「対立や敵対という非連続の関係が何処にも見出されない」非現実的なものと批判的にみている（同前: 389）ことは重要である。デューイにおいて、環境は巨大で非合理的であっても、人間はそれとの相互作用をとおして融合に至る。デューイは「人間と人間」の間の同様の相互作用を「コミュニケーション」の問題として捉えたが（*LW*, vol.1: 132以下）、清水は、「人間と環境」の関係にもそれを適用させていることに疑問を呈している（清水 1957=著作集 18: 398）。なぜなら、震災を知る清水にとって、人間と環境とは容易に融合する関係ではなく、人間が環境と係わる時、「環境を構成している要素の一つ一つは、打ち克ち難い硬度を帯びて人間の前に現われる」のであり、「環境のうちに生きるとは、この敵意を帯びた堅いものと戦うの謂」（同前: 397）だからである。

デューイの環境観が「連続」的ならば、清水のそれは「対立」的であり、環境の存在感を重くみる不均衡な関係である。清水が地震を「暴力としての自然」と呼んだように、自然は夥しい人命と人間の営みを予告なく一瞬に喪失せしめる力を持つ。それは普通、人間の側の都合を一切、斟酌しない。「日本人の自然観」には、そうした清水の環境観が明確に示されている。「すべての天災は、人間と自然との調和という、人間が手前勝手に作り上げた観念及び事実を突き崩してしまうものである。そこでは、自然は、人間の願望……とは独立に動き始める」（清水 1960=2011: 177-178）。

こうした清水の認識を、報告者は以前、「環境のエゴイズム」と呼んだことがある。これは報告者の造語であるが、たとえば企業のように厳格なビュロクラシーを伴う集団は、一般に個々の成員の事情や心情を斟酌しない。これを清水は「集団のエゴイズム」の問題と呼んだが、清水の思想において、これは集団のみならず、自然、社会、歴史、国際情勢といった平面にも適用されている（これらを報告者は「環境」と総称した）。要するに、清水にとって人間を取り巻く環境とは、自然的・社会的を問わず、本来的に人間の意図や都合に関係なく独自の法則や論理で動く存在であり、人間を非合理的に圧倒する存在である。環境は信頼に値する存在ではなく、融合の対象でもない。人間と環境との極端に不均衡で対立的な関係、これは清水の環境観の要諦である。

3. 「作る」人間、「はたらきかけ」としての科学

環境の存在感を重くみる限り、そこで含意される人間は環境に左右され、圧倒される弱い存在となる。しかし、むしろその故に、清水もデューイも環境に対峙する人間の主体性や能動性を高く評価する。人間は、暴力的で不安定、非合理的な環境を制御、転換し、生活に利用する存在となる。

人間と環境との相互作用を重視するデューイは、人間の環境に対する能動的なはたらきかけを重視する。*Reconstruction in Philosophy*で、生命や生活の維持に重要な環境の変形、能動的再構成は「適応 adaptation」と呼ばれる。「未開人は「あるがまま」に事物を受け取り、洞窟、木の根、水溜りを使って貧しく不安定な生活を送る。文明人は遠くの山へ出かけて、川の流れを堰きとめる。文明人は溜め池を作り、水路を掘り、砂漠であったところへ水を引く」（*MW*, vol.12: 128）という

デューイの言葉から示唆されるのは、自然に抵抗しない「未開人」のあり方でなく、自然とともにその力を制御、転換する「文明人」のあり方の称揚である。「自然の外部で行動するもの、自然の単なる傍観者であるものは、当然ながら、自然の転換の当事者ではない」のである（*LW*, vol.4: 170）。

清水はデューイの受容直後から、しばしば“*creata et creans*”という言葉を用いた。「作られ、かつ作る」を意味するこのラテン語で、清水は、人間は自然や社会から影響を受け、それらに作られるだけでなく、翻って自然や社会に影響を与え、それらを作る存在であることを示した。清水における人間は、「環境のエゴイズム」のなかで、なお自ら環境にはたらきかけ、不安定の制御・転換を図る存在である⁽²⁾。清水は「環境」の存在感の大きさよりも、「人間」の *creans* の側面を重くみる⁽³⁾。清水が理想としたのは、環境を完全に人間の制御下に置く社会であり、清水はそうした社会を、信頼に値しない環境との融合や内在的価値の尊重を理想とする社会より現実的とみたのである。

このとき、環境へのはたらきかけを媒介するのが、環境を制御し、利用するために作られた、デューイのいう「科学」や「技術」である。清水はそれに「機械」や「制度」「文化」等を加えるが、それらは要するに人間の環境に対峙する手段である（以下では「科学」の語に代表させる）。これらを重視する点で、清水とデューイは一致する。ただ、注意が必要なのは両者が「科学」という際に意味する内容の違いである。デューイにおいてそれは、当初こそ技術と同様の内容を意味したが、後に *A Common Faith* 等で述べられたように、実体的ななにかというよりは方法や態度である。

それに対して、清水のいう科学は、先ず環境に反抗しようとする決意である。したがって、デューイのような態度としての側面はあるものの、より重視されているのは、科学がもたらす具体的な知識や技術等であり、環境の暴力から人間を守る具体的な力や実体である（これは後に、「自然の暴力に抵抗して、人間の生活を守るというのは、思うに、文化のミニマムの定義である。いかに美しくても、いかに丹青を凝らしても、自然の暴力への抵抗力を欠いていたら、それは文化の名に値しない」（清水 1960=2011: 222）という見方に高じていく）。そこで、科学の社会的な組織化が説かれるわけだが、ここで清水とデューイの相違は顕著になる。デューイの場合、科学とは科学的な態度を指すから、その組織化とは科学者による成果の独占の解消などを指すのではなく、一般の人間の日常生活における科学的態度の発揮の促進を指す。これははじめ、*The School and Society* において教育の問題として現れ、後に *Democracy and Education* で明確に科学の課題となった。一方、清水の科学はむしろ成果であるから、その組織化とは、文字通り成果の社会的共有や成員への具体的利益の確実な享受といったかたちで説かれることになる（「科学の社会的組織化」、1940）。すでに戦前、関東大震災の災厄が忘れられつつある状況を批判し、震災の教訓の科学的な組織化を図り、その成果を社会に還元して同じ災厄を繰り返さないよう説いた清水が、後年、地震の問題は国政のレベルで解決されねばならないとも主張したのも、こうした文脈の延長においてのことである。

清水における科学の社会的組織化論は、戦後には動員の可能性を含意したものとして批判されたが、今日なお、耳を傾けるべき一片もあるだろう。しかし、問題は、清水が環境よりも「作る」存在としての人間を重くみて、科学や文化や制度を手段として圧倒的かつ非合理的な環境に対峙させるとき、環境は完全に人間との和解が望めない存在となったし、それとの対立の克服の過程で高度な社会的組織化が説かれたとき、より多くの人間を環境の暴威から守るため、却って一部の人間の生活や権利を制限するという、一種、倒錯した見方に至らざるを得なかったことにあるのである。

4. 1970年代の地震論

暴力としての自然に強い執着を示した清水の主たる対象はやはり地震であり、約 50 年周期で大地震が襲うという説に危機感を持つ清水が、1970 年前後にさかんに地震を論じたのは当然であった。

1970 年代の地震論も、当初は関東大震災の教訓を活かしていないことへの憤りからはじまったが、科学や文化、制度の意義はより多くの人間を自然の暴力から守ることにあるとする清水は、間もなく、そのために「強権」の発動も必要との認識を示すようになる。「来るべき大地震についても、技術によって自然の暴力を組み伏せる以外、自然との調和や自然との和解を考える道はない」（清水

1971: 15) とする清水にとって、「自然の暴力に抗して、人間の生活を守るというのが、思うに文明のミニマムの定義」であり、「文化を守るためなら、例えば「強制疎開令」をつくるなどの強権を発動してもよいと考える」（「民衆を守る強権を」、朝日新聞 1970年9月7日）とされるのである。

この場合の「強権」の発動とは、国民の権利の一部制限と、全体の利益の優先を意味する。この頃、清水がとくにこだわったのは、かつて自身も居住し、被災した江東デルタ地帯の危険解消をめぐってである。清水は「明日に迫ったこの国難一読者に訴える」で、「江東デルタ地帯の各事業所に緊急度の順位をつけて強制的に移転させ、この地帯をやがて東京湾の海に返す」ことを提案する（清水 1973=2011: 272-273）。他の論考によれば、強制移転の対象には住民も含まれており、その実現可能性は別として、一部の国民の権利や社会活動を制限するであろうことは疑いがない。しかし、清水は、住民の感情や意志に配慮し過ぎる民主主義の精神では地震の問題を処理できないとして（清水、青木 1973: 67）、民主主義および個人の権利の制限可能性を容認するのである。やがてこのような主張は、大地震は刻々と迫っていると、大地震が起きればパニックで何百万人かが命を落とすといったアジェンショナルな言葉とともに社会的に容認し難い水準にまで過熱していった。

清水が、ある保守系政党発行の雑誌で行った対談で、「本当に大幅な私権の制限ということがなければなりません」と述べたように（『月刊新自由クラブ』1978年9月号）、強権の行使を訴える清水の志向に保守への傾斜という文脈があったことはたしかだろう。ただ、ここではそれとは別に、デューイとの関連で功利主義への接近という文脈の可能性を指摘しておきたい。というのは、清水が上のような地震論を展開していた時期は、他方、デューイの *Reconstruction in Philosophy* の訳出（『哲学の改造』、1968）や『倫理学ノート』（1972）の執筆をとおして、功利主義への関心・共感を高めていた時期とも重なっているからである。前者でデューイは、ベンサム功利主義を批判しながらも、それが幸福の実現のために人間が社会制度を作ったことを明らかにした点で高く評価している（*MW*, vol.12: 182-184）。そして、おそらく、清水はこの刺戟を受けて『倫理学ノート』の執筆に進んでいったように思われる。そこで清水もまた、「最大多数の最大幸福」を論じたベンサムの功利主義を高く評価しているからである。来たるべき大地震から人間を守るためには、江東デルタ地帯という一部の地域の人間の権利の制限も容認され得るとする清水の主張は、社会全体の幸福を最大化すべきとするベンサム的な功利主義と親和性が高いことはいままでのない。清水自身、『倫理学ノート』には、「地震について」という「書かれざる一章」があったと語ったことがある（清水、青木 1973: 66）。仮に書かれていたとすれば、おそらく上で整理したような強権の行使が功利主義的観点から擁護された内容となったであろうことは想像に難くない。さらに想像を逞しくすれば、『倫理学ノート』の執筆やデューイの訳出作業そのものに、大地震に対する大胆な社会的備えを功利主義的な観点から理論づける意図があったとの推測もあり得るのである。

無論、だからといって、一部の人間を犠牲にして社会全体の利益を優先することが、当の犠牲になる側への配慮なしに主張されてよいわけではない。しかし、清水が人間の意図や都合を斟酌せず襲うであろう第2の「関東大震災」から守るべき文化や秩序などというとき、それが意味していたのは、功利主義的な「最大多数」のそれであったことはおそらく疑いがないのである。今般の震災に際しても、かなり深刻な程度で国民の権利を制限する取り組みの問題が明るみに出つつあるなか（日本経済新聞 2012年2月1日）、こうした清水に感じる違和は強いものがあって然るべきである。

結び

清水の震災体験はデューイの影響のもとで一応の思想化をみた。その際、「人間か自然か」といった二元論を斥け、人間と自然を連続するプロセスとして捉えたデューイに対し、清水はそうしたデューイの考えに理解を示しつつも、人間と自然の対立と、「人間」の側に比重を置いた環境観を示した。両者の思想的な関係は、終始、良好であったにもかかわらず、清水はデューイ以上に「人間」を重視して「環境」を敵対視する強い人間中心の環境観を形成したといえる⁽⁴⁾。清水の思想的生涯をほとんど通底するこうした環境観は、清水の思想上、社会学上の業績に、戦前・戦後をとおして

色濃く反映されている。従来型のイデオロギー的な清水批判を超えて、その業績の思想的な捉え直しのために、こうした思想的核心に係る観点の抽出・検討が報告者の引き続きの課題である。反面、今回、1970年代の地震論でみたような側面も、いくつか醸されてきた物議（60年安保をめぐる評価や「右傾化」の問題等）の背景にみられるのであり、その点への批判も忘れられるべきではない。

報告者は、こうした清水のデューイ理解、あるいは両者の思想的関係の背景を、ここでは専ら清水の震災体験に求めてきた。無論、これだけに限らず、オーギュスト・コントやゲオルグ・ジンメルの影響を指摘することも必要かつ可能であるが、本報告では、清水が「地震後派」と名付けた意識に戦前・戦後を一貫するものを認め、地震とデューイとに焦点をあててこれを追うこととした。

註

- (1) 以下、本報告で取り上げるデューイの業績は、清水が晩年までとくによく参照したものである。
- (2) 清水が環境と人間との関係をいかに重視していたかは、未刊の『清水幾太郎集』（新評論、全11巻）第2巻が、清水の意向で「環境の中の人間」と題される予定だったことからもうかがえる。
- (3) 「作る」側面を強調する場合、環境の側に人間の意思が介入できる余地が認められている必要がある。デューイもこれを、人間の介入と改変とを拒まない「柔らかさ」を意味する展延性（malleability）や可塑性（plasticity）といった言葉で認めている（*MW*, vol.12: 120）。
- (4) 本報告から諒解されるように、清水を *Environmental Pragmatism* (1996) 以降の環境プラグマティズム論者と位置づけることはできない。なぜなら、第1に、清水は自然を人間の利益のために利用する「人間中心主義」を、むしろ確信をもって支持しているからである（したがって、自然の内在的価値の尊重を説く「環境倫理学」論者でもない。清水にとって環境の価値は人間の価値観で定まるものであり、自然の内在的価値の存在自体を斥けるからである）。第2に、人間中主義を強く支持する清水の志向は、環境プラグマティズムの特徴のひとつとされる多元主義にそぐわないからである。しかし、この多元主義こそ、デューイが *Reconstruction in Philosophy* 等で強く説いたものであり、しかも、それを清水が訳出していたことを考えると、清水がデューイの多元主義をどの程度、深刻に受けとめていたかについては、なお検討の余地があるだろう。

主要参考文献

清水の著作・論考等の引用は『清水幾太郎著作集』（清水禮子編、1992-93、講談社）に拠った（ちくま学芸文庫『流言蜚語』所収のものは同文庫に拠った）。デューイの引用は『デューイ著作集』（Edited by Jo Ann Boydston, Southern Illinois University Press, 1967-1990）に拠り、以下のとおり略記した（*EW* = *The Early Works*, *MW* = *The Middle Works*, *LW* = *The Later Works*）。

Democracy and Education (1916) = *MW*, vol.9.

“The Need for a Recovery of Philosophy” (1917) = *MW*, vol.10.

Reconstruction in Philosophy (1920) = *MW*, vol.12.

Human Nature and Conduct: An Introduction to Social Psychology (1922) = *MW*, vol.14.

Experience and Nature (1925) = *LW*, vol.1.

The Quest for Certainty (1929) = *LW*, vol.4.

清水幾太郎、1957、「デューウィの思想」（『清水幾太郎著作集』第18巻、380-416）。

———、1960、「日本人の自然観—関東大震災」（ちくま学芸文庫『流言蜚語』、2011、176-247）。

———、1971、「人間と自然との調和について」（清水幾太郎・松尾文夫、1971、『地球をわれらに—生き残るための提言』、ダイヤモンド社、3-18）。

———、1972、『倫理学ノート』（『清水幾太郎著作集』第13巻）。

———、1973、「明日に迫ったこの国難」（ちくま学芸文庫『流言蜚語』、2011、248-273）。

清水幾太郎、青木昌彦、1973、「人間の幸福と科学に関する対話」（『中央公論』1973年5月号、54-68）。

清水幾太郎、清水禮子訳、1968、『哲学の改造』、岩波文庫。

L. ロビンズの経済学方法論にみる人間観

田中啓太（名古屋大学大学院経済学研究科 特別研究員）

はじめに

本報告の目的は、L. ロビンズ（Lionel Robbins 1898- 1984）の展開した経済学方法論から読み取れる人間観を、P. H. ウィックスティードの持つ人間観と比較し検討することである。一般的に、「経済学は、諸目的と代替的用途をもつ希少な諸手段との間の関係としての人間行動を研究する科学である」（Robbins, 1932, p. 15 / 1935, p. 16 / 訳 p. 25）との一文を指して、ロビンズは希少性に基つて経済学を定義した、とされている。経済学の希少性定義とも呼ばれるこの一文は、次のようなロビンズの見解をまとめたものである。

経済学者の観点からすれば、人間生存の諸条件は、四つの基本的特徴を示している。目的は多様である。これら多くの目的を達成するための時間と手段とは限られており、かつ代替的に使用されうるものである。と同時に、これら多くの目的はおのおの異なった重要性をもっている。ここでは、われわれは無数の欲求と抱負をもち、多数の本能的性向—これらはすべて異なった仕方であれわれを行動にかりたてる—をもった欲深の動物としてたちあらわれる。しかし、これら多くの性向が表明されうる時間は限られている。（Robbins 1935, p. 12 / 訳 p. 19）

この引用文から3つの論点を提示したい。第1に、ロビンズが述べた経済学の定義は、1. 目的の多様性（複数性）、2. 手段の希少性、3. 手段の代替性、4. 諸目的が異なる重要性を持つこと、の4条件から構成されていることである。『経済学の本質と意義』の中で、ロビンズは、この4条件に関する議論を通じて希少性定義の一文を導いている。以後本報告では、これらの4条件をロビンズの経済学の「基本仮設」と表記する。

第2に、経済主体は多様な動機を持つ人間として表現されている。このことは、ロビンズが、いわゆる経済人のような利己的な動機のみを考慮していないことを意味する。後に述べるとおり、ロビンズは、経済人の形式を限定的に認めながらも、経済主体を利己的、利他的、禁欲的など様々な欲求を保持する人間として認識している。従って、例えば、I. カーズナーのように、完全知識を前提とする利己的な経済主体観を「ロビンズの経済人」と呼ぶには、やや語弊があるだろう^①。

第3に、上に述べた「基本仮設」が示す4条件や、および経済主体の動機の多様性といった、経済学の構成要素は、仮説的なものではなく、ロビンズにとって「人間生存の諸条件」とも表現される経験的な事実だということである。実際ロビンズは、「われわれのみてきたように、これらの命題は、一般的に経験されるきわめて基本的な事実を表した単純ないくつかの仮定から演繹されたものである」（Robbins 1935, p. 104 / 訳 p. 158）と述べ、自らの展開した経済学方法論が経験的事実から導かれるものであることを強調している。

上に挙げた3つの議論を基に、本報告は、ロビンズの経済学方法論における人間観にイギリス伝統の経験主義の継承が見られることを指摘する。以下では、節を変えて、この「基本仮設」、経済主体の動機、経験的な事実の3つに関するロビンズの言説を検討する。

一 経済学の「基本仮設」

本節は、「基本仮設」が意味する4条件—1. 目的の多様性（複数性）、2. 手段の希少性、3. 手段の代替性、4. 諸目的が異なる重要性を持つこと—のそれぞれについてのロビンズの議論を概観する^②。まず条件1によって、経済主体は複数の目的を持つことが定められる。「基本仮設」に基づくロビンズの経済学において、経済主体が目的を持つことは、ある特殊な意味を持つ。「もちろん、人間

の行動が経済的側面をもつ前に少なくともなにかの合理性が仮定される、と正当に論じる意味—すなわち合理的ということが『目的のある』ということと同義である意味—があり、われわれは合理性という言葉がこの意味に用いることができる」（Robbins 1935, p. 93 / 訳 p. 141）と述べられたように、経済主体が「目的を持つ—Purposive—」ことは、経済主体が広義の合理的行動を行うことを意味する⁹⁾。従って、「基本仮設」に従う経済主体は、全て合理的行動を行うものと見なされる。条件2は、手段の希少性の仮定を意味する。

…目的の多様性ということは、ただそれだけでは経済学者にとってなんら必然的な興味の対象となるものではない。かりに、わたくしが二つのことをしたいと思っており、そしてそれらをなすための十分な時間と十分な資源をもっており、しかも他のいかなることのためにもその時間と資源とを使うことを欲していないならば、そのときにはわたくしの行動は、経済学の主題たる諸方式のいずれにも従うことはあるまい。（Robbins 1932, p. 35 / 1935, p. 35 / 訳 p. 20）

現実的には手段は有限であり、そこに希少性が発生する、ということがロビンズの論点である。ところで、諸目的を達成するためのすべての手段が限られているわけではない。この問題に対しロビンズは、人間が持つ時間の限定性が手段の希少性をもたらし得る、と論じる（Robbins 1932, p. 14 / 1935, pp. 14-15 / 訳 pp. 23-24）。つまり、究極的には、手段の希少性は、手段を用いる上での時間的制約によって説明されるのである。

条件3は、手段の代替的使用である。

手段が限られているということもまた、ただそれだけでは経済現象を生ぜしめるのに十分ではない。…天から降ってきたマナは希少であったかもしれないが、しかしもしそれを他のなにものかと交換したり、あるいはその費消を延期したりすることができないものであったとすれば、それは、経済的側面をもついかなる活動の対象ともなるものではなかったのである。（Robbins 1932, p. 13 / 1935, p. 13 / 訳 pp. 20-21. 傍点は訳文による。）

交換関係が存在するか否かに関わらず存在する手段の代替性を説明するために、彼は、異なる時間に同じ手段を用いることを代替性に含めている。この意味で、手段の代替性は、手段の多様性（多数性）を含意するものと考えられる。仮に、単一的手段しか存在しなくても、またそれをある瞬間と異なる瞬間において同様に用いることが出来る（代替性）ならば、目的—手段関係の意味の上で、手段の複数性を含意しうるのであろう。手段の代替性を満たす際には必然的に手段の多様性を含意するため、ロビンズは、暗黙の内に諸手段 **means** と表現しているのだと考えられる。

最後に、条件4. 目的は異なった重要性を持つこと、である。

もし経済主体が二つの目的とそれらを充足するための一つの手段をもち、かつ、この二つの目的が同等の重要性をもっているとするならば、かれの立場は、二つの同じように魅惑的な乾草の束の中間で麻ひしてしまった、ぐう話にでてくるろばの立場とよく似たものであるといえよう。（Robbins 1935, pp. 13-14 / 訳 p. 21）

ここで取り上げた目的の重要性は、必ずしも利己的な価値評価のみによって決定されるものではない。次節で論じるが、ロビンズは、経済主体を多様な価値評価を持つ人間として捉えている。ここでは、そうした様々な主観的価値評価によって、経済主体が持つ諸目的は主観的に相対的な重要性を持つ、という点を確認しておくに留める。

以上のように、ロビンズの経済学は、ここまでに整理した4条件によって構築されている。ロビ

ンズの「基本仮設」のように、経験的な事実から経済学を説明する態度は、P. H. ウィックスティードと共通する面がある。彼は、「私は、読者に対して、従来の経済学の知識を前提としないし、生活に共通する経験が提示し説明するものを除くいかなる仮設にも頼らない」（Wicksteed, 1933, p. 1.）と述べ、自らの言説を経験的に説明することに終始している³⁾。また、「我々は経済的問題に取り組むためのスタート地点として、我々の普段の経験を取扱って差し支えない、だけでなく、取扱わねばならない」（Wicksteed, 1933, p. 3.）と強調していることもあり、経験的事実から経済学を説明する点で両者は共通していると考えられる。

二 経済主体の動機

「基本仮設」に従う経済主体は、利己的な動機のみに従って行動するわけではない。ロビンズは、「われわれの経済主体は、純粹の利己主義者・純粹の利他主義者・純粹の禁欲主義者、純粹の官能主義者、あるいは一はるかにありそうなもの—これらすべての衝動のまじりあったかたまりでありうる」（Robbins 1932, p. 87 / 1935, p. 95 / 訳 p. 144）と述べ、経済主体の持つ価値評価は多様なものであることを指摘する。また、「事実、われわれは選択・無差別・選好等のような言葉を内的経験の形で理解する、ということは全く確かなことである」（Robbins 1935, pp. 87-88 / 訳 p. 133）とも述べており、経済主体が持つ動機を、「精神的な事実たる個人の価値判断」と表現している。つまりロビンズにとって、経済主体が多様な価値評価を保持することは経験的な事実であった。それゆえにロビンズは、「もしわれわれが、目的の多様性に関連しての手段の希少性から生ずる諸関係を説明すべきであるならば、必然的に、少なくとも、いわば方程式の半分は精神的性質のものでなければならぬのである。」と述べたのである（Robbins 1935, p. 88 / 訳 p. 133）。つまり、経済主体が持つ価値評価は、本来主観的なものであるため観察不可能な要素であるが、ロビンズの経済学においては内的経験として明らかなものと位置づけられているのである。それゆえ彼は、「経済学者の注視する世界には、利己主義者ないし『快樂機械』だけが住んでいる、という考えが一般にばかげたものであることは、すでに述べたことから十分に明らかなはずである」（Robbins 1932, p. 87 / 1935, p. 94 / 訳 p. 143）と断言したのである。

ウィックスティードもまた、経済主体の動機を多様なものと認める立場に立つ。彼は、「我々は、何が経済的な動機を構成するかではなく、何が経済的な関係を構成するかについて考えなければならぬ。これによって、経済学に関する過去の文献で広く扱われてきた経済人という単純化された心理学的な仮定を放棄する。・・・我々は、たったいくつかの動機のみを駆られる想像上の人間ではなく、・・・複雑な衝動や欲求—利己的であれ利他的であれ、または物質的であれ精神的であれ—に駆られる、我々が経験するような人間を取扱う」（Wicksteed, 1933, p. 4.）と述べる。彼もまた、利己的な経済人ではなく、多様な動機を保持する経済主体を想定していたのである。このことは、*The common sense of political economy*に寄せたロビンズの序文にも明らかである。ロビンズは、「ウィックスティード以前に、経済学が利己的、快樂主義的な単一の願望に駆られる経済人の世界の仮定に依存することが、知識人たちによって支持されていた。The Common Sense を読んだ者なら誰でも、そのような表現は、知的誠実さからもはや一貫していないと分かるであろう」（Wicksteed, 1933, p. xxi.）と述べ、動機が多様性を認めるウィックスティードの見解を理解し、継承していた。

三 経験的事実と非現実的想定

前節で述べたように利己的・利他的などの多様な動機を保持する経済主体を想定したロビンズであるが、これに対して、利己的な行動を行う経済人の形式を「ロビンズの経済人」と表現し批判した I. カーズナーの理解は対照的である。経済主体に多様な価値評価を認めるロビンズの論述に対立

しうるカーズナーの理解の根拠は、ロビンズによる経済人の仮定の取り扱い方にあった。

もし経済人はたんに説明のための仕組—議論の展開のある段階においてきわめて慎重に使用される第一次の近似……にすぎないということが一般に理解されているならば、それがかような普遍的な妖怪であるということはあるそうもないことである。(Robbins 1932, p. 90 / 1935, p. 97 / 訳 pp. 147-148)

つまりロビンズは、経済人の仮定を完全に拒絶してはおらず、その形式に一定の意義を認め擁護する態度を取っている。また、選択の無矛盾性や完全知識の仮定についても、ロビンズは同様に扱う⁽⁴⁾。

もちろん、事実は、完全に矛盾がないという意味における完全な合理性の仮定は、たんに、現実に対する接近の種々の段階において経済分析にもちこまれる、心理学的性質をもった一群の仮定のうちの一つである、ということである。往々仮定するのが便利な完全な予見というのは、同じような性質の仮定である。(Robbins 1935, pp. 93-94 / 訳 pp. 142-143)

このように、利己的な経済人や完全知識といった想定は非現実的なものであるが、ロビンズはそれらを拒絶するのではなく、第1次近似の仮定として補助的な役割を認めている。

ロビンズの経済学方法論は、経験的事実に基づく「基本仮設」の段階と、経済人や完全知識といった非現実的な想定を用いる第1次近似の段階、の2つのレベルが存在すると言える。こうした異なる段階の共存状態は、合理性概念に関するロビンズの議論を検討することでより明確化する。

「基本仮設」条件 1.に「多数の目的を持つこと」が定められているため、「基本仮設」が意味する行動規範に従う経済主体の行動は、「目的のある Purposive」行動を行うという意味で、最低限の合理性を獲得する。つまりロビンズは、経済主体に対し、論理的一貫性を意味しない広義の合理性を定義していると言える。ところで、ロビンズにとって、「基本仮設」の内容は日常的な人間の経験に照らし合わせて自明のものであった。従って、「基本仮設」に含意される合理性 Purposive もまた、ロビンズにおいて経験的に自明のものであると言える。

他方、彼は、必ずしも経験的に自明とは言えない「選択の無矛盾性」や「完全知識」などの非現実的な想定を否定した訳ではない。彼は、完全に矛盾がないという意味での完全な合理性の仮定を、心理学的性質をもった一群の仮定のうちのの一つとして位置づけ、経済学に対し非現実的な狭義の合理性の仮定がもつ有効性を認めている。

従って、ロビンズの経済学方法論では、現実的な広義の合理性と、非現実的な狭義の合理性とが共存しうる。この状況についてロビンズは、「…経済学は…われわれが選択することあるべき種々の目的の意味内容をわれわれに明らかにしてくれる。それは、われわれが、自分の決意しつつあるものがなんであるかを知って決意することを可能ならしめる。それは、われわれが相互に矛盾のない目的の体系を選択することを可能ならしめる」(Robbins 1932, pp. 135-136 / 1935, pp. 151-152 / 訳 p. 230)と述べ、人間が長期的に学習を重ねることで、非現実的な合理性（選択の無矛盾性）に到達しうる可能性を示唆している。同様に彼は、安井琢磨との対談において、次のように述べた。

「人はまず理屈を見つけてから現実に目を向け、その理屈が実際に現実に合致するか、現実のある面が、その理屈が間違っていることを示すかを見ようとします。このことは社会科学の問題が、完全に自然科学の問題と同じ立場にあるということを私が個人的に考えていることを意味するものではありません…そのもっとも重要な相違は、社会科学の研究が、考えることによって学び進歩していく世界を取り扱っていることだと思います。」(安井 1980, p. 231.)

ここに、「基本仮設」には表現されていない、ロビンズが独自に持つ人間観—「人間は学習し進歩する存在」—を読み取ることが出来る。これは、ウィックステッドから継承した人間を捉える観点に加わった、ロビンズの独自の人間観と言えるだろう。

おわりに

ロビンズが持つ人間観は、ウィックステッドのそれと2つの観点で共通している。1つは、経済主体の動機の多様性に関する観点である。両者は、経済人が意味する利己的、快楽主義的な人間観を拒否し、様々な価値評価を保持するあるがままの多様な人間を、経済学における主体と見なしている。このことは、19世紀末から20世紀初めにおけるイギリスの2人の経済学者が、経済人の仮定を積極的に採用しなかったことを意味する。

この動機の多様性を含めつつ、ウィックステッドから継承したもう1つの大枠の観点は、経験的事実から出発して経済学を構築する観点である。ウィックステッドは、日常的経験に基づいて経済学の法則を定式化し、またロビンズは、経験的事実に基づいて「基本仮設」に始まる経済学の枠組みを定めた。こうした両者の態度は、経験的事実から出発している点で同一のものだと言える。

そして最後に、ロビンズの経済学方法論は、経験的事実の枠組みを超え、完全な合理性の達成という、非現実的であるが理想的な状況へ人々を導いていく展望を含んでいる。このことから、彼の経済学方法論の内部において、経験的に自明な想定と非現実的な想定とが共存している状況は、ウィックステッドから継承した現実的な人間観に、「学習し進歩する人間」観というロビンズ独自の人間観が加わったものとして説明することができる。この意味で、ロビンズが持つ人間観は、ウィックステッドの人間観を継承しつつ、それを超えるものであると言えるのではないだろうか。

（報告レジュメ及び参考文献一覧は当日に配布致します。）

注

- (1) カーズナーは、新古典派経済学を批判する文脈でロビンズの名を挙げている。Kirzner, I. M., *Competition and entrepreneurship*, University of Chicago Press, 1973, 田島義博（監訳）（1985）『競争と企業家精神』千倉書房。
- (2) 紙面の都合により省略して論述する。詳細は、田中啓太「L. ロビンズの経済学方法論と合理性概念の再考 — 「究極的価値判断」に基づく経済学体系とその射程—」、名古屋大学博士学位論文、二〇一二年、を参照。
- (3) 詳細な議論は、田中啓太「L.ロビンズ『経済学の本質と意義』の方法論の再検討—合理性概念と「究極的な価値判断」に着目して—」、『経済科学』第59巻第3号、二〇一一年、を参照。
- (4) 塩野谷祐一『経済哲学原理 解釈学的接近』、東京大学出版会、二〇〇九年、二九〇—二九二頁。

本文中の引用は全て以下の文献による。

Robbins, L, *An Essay on The Nature and Significance of Economic Science*, 1st ed, London: Macmillan, 1932.

—, *An Essay on The Nature and Significance of Economic Science*, 2nd ed, London: Macmillan, 1935, 辻六兵衛(訳)『経済学の本質と意義』、東洋経済新報社、一九五七年。

—, *An Essay on The Nature and Significance of Economic Science*, 3rd ed, London: Macmillan, 1984.

Wicksteed, P. H, *The common sense of political economy, and selected papers and reviews on economic theory*, G. Routledge, 1933.

安井琢磨(編著)『近代経済学と私 —安井琢磨対談集—』、木鐸社、一九八〇年。

カントの歴史哲学における自然概念と啓蒙の戦略

網谷壮介（東京大学大学院総合文化研究科）

1970年代以降、それまで長く忘れられてきたカントの歴史哲学が次第に注目を集めるようになってきている。例えば、海外では Galston や Yovel、Lutz-Bachmann、Kleingeld、国内では佐藤や榎本などの先行研究がある。また2011年には、著名なカント研究者である Höffe によって歴史哲学を題材にした論文集が出版された。こうした状況が生じているのは、冷戦や9/11以後に再び「啓蒙」が再考されるようになってきたからでもあるだろうし、カントの平和論への集中的な注目の付随的な影響もあるかもしれない。実際、カントはヘーゲルのように体系だった歴史哲学を展開することはなかったが、政治論・平和論・啓蒙論を歴史哲学的な議論の中で展開しており、それを読み解くことが彼の社会思想理解に結びつくと考えられる。ただ、カントの歴史哲学的著作は批判哲学と一見矛盾する内容を持ち、さらに『世界市民的見地における普遍史の理念』（以下『理念』）（1784）、『判断力批判』第2部（1790）、『永遠平和のために』第1補説（以下『永遠平和』）（1795）などに断片的に著されているために、その整合的・統一的な解釈は困難なものとなっている。それらに共通する特徴を挙げるとすれば、それらは「過去」の歴史というよりも「未来」についての叙述を主としており、しかもその内容は「自然の意図(Naturabsicht)」によって共和制国家と国際連盟が樹立されるという政治体制の発展を中心にしたものである。

そこで本発表では、カントの歴史哲学における自然概念を検討し、そこにあぶり出されてくる政治思想を抽出することを目標にする。第1に、カントの歴史哲学の議論を『理念』を中心に確認したあと、カント哲学体系の中における歴史哲学の位置を、その自然概念に注目することで明らかにする。そして第2に、こうした歴史哲学的著作の自然概念の解釈を通じて、そこに込められたカントの政治・啓蒙の意味を明らかにする。先行研究の多くは、カントの歴史哲学を道徳的な進歩の歴史だと見てきたが、本発表ではむしろ歴史哲学の政治・啓蒙実践的な側面、共和制への改革の戦略を読み解くべきことを主張する。

1.

歴史哲学的著作の代表作である1784年の『理念』冒頭でカントは、人類史・普遍史を「自然の意図」の実現過程だとみなすことを提案する。個々の歴史的事例を見れば、偶然的な愚行や悪意に満ちており、理性的な計画などないかに見えるが、人類の歴史を全体としてみれば、それは〈自然〉の意図に導かれているのではないかと考えるのである（以後、カントが歴史哲学において用いた〈自然〉を他の自然概念と区別するために〈 〉付きで表示することにする）。

『理念』によれば、人類史において〈自然〉は人間の自然素質(Naturanlage)を完全に開花させていき、自らの意図・計画を実現していく。具体的に言えば、その意図・計画は、国内と国家間における法的状態の樹立であり、そのために〈自然〉は「社会における自然素質の敵対関係(Antagonismus)」、つまり「非社会的社交性(ungesellige Geselligkeit)」を用いる。非社会的社交性とは、共に社会を作りたいが、しかし思い通りに自由にも生きたいという人間の矛盾した性質のことである。つまり、人間はそれぞれ自由に行動しているのでは闘争状態に陥ってしまうので、各人の自由が法の下で保証されるような市民状態を設立せざるを得ず、また国家間においてもこうしたホッブズ的な論理のもとで国際連盟(Völkerbund)を樹立せざるを得ないが、それは人間が意図したというよりも自然の隠れた計画なのだ、とカントは言うのである。こうした市民社会・世界市民状態の実現は、人間の自然素質の完成、つまり道徳的完成の準備・前提をなすものだとされる。

意図や計画を持つ〈自然〉という一見奇妙に聞こえるが、その議論の背景には神学的な前提がある。それは、神は人間を含めた自然を何らかの目的・意図をもって創造した、という目的論的な自然観である。カントは『理念』のなかで〈自然〉を摂理(Vorsehung)とも言い換えており、そう

した観点から人類史が〈自然〉の隠れた計画にそって進行していると主張したのだ。ただ、注意しておかねばならないのは『理念』においては、人間の道徳的完成の様子は描かれていないということである。確かに〈自然〉が歴史の中で理性的存在である人間の自然素質を完成させると言われているが、そこにはカント実践哲学が示す自律した理性的存在者が登場することはない。述べられているのは、ただ法の支配（適法性(Legalität)）の増大（市民状態→国際連盟）だけである。

『理念』を概観したが、断片的に散らばった他の歴史哲学的著作においてもこうした〈自然〉の意図による人類史の進行過程が描かれる点は同じである。例えば、およそ10年後に書かれた『永遠平和』第1補説でも〈自然〉が永遠平和を保証するという議論がなされ、市民社会・国際連盟が実現される歴史が描かれる。ただ、『理念』とはいくつかの見逃せない違いがある。第1に、そこでは、人間の権利に適合している唯一の体制が共和的体制(republikanische Verfassung)として具体的に規定されるようになる。第2に、『理念』では市民状態＝共和制は、人間の利己的な傾向性ゆえにその完全な達成は理念でしかなく、そこへと漸近的に近づくことしかできないと言われていたが、第1補説ではそれが可能だとされ、国家樹立の問題は悪魔にさえ解決可能であるとさえ言われている。このように『永遠平和』では『理念』よりもさらに道徳的観点が薄いである。

2.

しかし、一見して分かるように、こうした歴史哲学的著作における〈自然〉概念は、批判哲学の代表的なそれとは全く異なっており、矛盾しているかのようである。『純粹理性批判』では、自然は因果律に規定された領域であり、そこに目的を見出すことはできないとされていた。また、『実践理性批判』においては、自らの意志を道徳法則に従わせることができる理性的人間は自然に対して超越しており、その意味で人間は自由＝自律(Autonomie)であるとされた。ところが、歴史哲学の〈自然〉は、目的や意志を持って現れ、しかも人間にとって意図せざるような共和制や国際連盟を樹立する。そこでは歴史の主体は人間ではなく、意図や計画を持った自然なのだ。

このように批判哲学に対立するような自然観を持つ歴史哲学は、カントの哲学体系内の整合性において疑問を生じさせる。第1に、人間に対して優位に立つ〈自然〉の歴史哲学は、自然／自由、現象界／叡智界を厳密に峻別した批判哲学と整合的でありうるのか。第2に、摂理とも言い換えられる〈自然〉を用いて歴史叙述をすることは、批判哲学者にとって許されうることなのか。〈自然〉の歴史哲学が未来について書かれたものであり、その対象が感性的対象ではない以上、それは第1批判によって暴かれたはずの、理性の誤謬が引き起こす先験的仮像に過ぎないのではないのか。

こうした問題に関して、先行研究の多くは『判断力批判』序論に書かれた「判断力は、自然概念の領域から自由概念の領域への移行(Übergang)を可能にする」という言明を手がかりにしてきた。つまり、自然目的論の議論を含む第3批判を、自然(第1批判)と自由(第2批判)を統合する試みだと捉え、そこに歴史哲学を位置づけようとしてきたのである。この解釈によれば、カントは歴史哲学において、人間の自然(自然的な傾向性・欲望に支配された状態)から自由(道徳的完成)への移行を、歴史的な判断力によって描いたのだということになる。確かに『判断力批判』第2部では市民状態・世界市民状態の実現が「自然の最終目的(letzter Zweck)」であり、叡智的＝道徳的存在としての人間が「自然の究極目的(Endzweck)」であると規定される。カントによれば、(世界)市民状態が自然の最終目的たりうるためには、それが道徳的完成としての究極目的を前提にしていなければならない。こうして歴史哲学は、道徳目的論のなかに回収され、批判哲学内部に正当な位置を得るかに見える。しかし、上述したように歴史哲学的著作には、人間の道徳的完成は描かれていない。道徳目的論を背景に持つとはいえ、歴史哲学的著作は道徳進歩史観を語っているわけではない。したがって、〈自然〉の歴史哲学の意味を正しく理解するためには、それを人間の道徳的進歩を描いたものとみなすことで「自然の意図」をカント体系内に無理やり整合的に位置づけようとするのではない、別の視点が必要になる。

とはいえ、『判断力批判』序論に注目することはわれわれにとっても有益である。そこでは〈自然〉の歴史哲学が目的論的判断に依拠していることが明らかになるからだ。序論によれば、自然目的論は、合目的性概念を原理とする「反省的判断力(reflektive Urteilskraft)」によって可能になる。ただし、合目的性概念は、因果律のような純粋悟性概念ではない以上、それをア・プリオリに自然に指定することはできず、構成的(konstitutiv)にではなく統制的(regulativ)にのみ使用されねばならない。だがそれは自然探求に欠かせない手引き(Leitfaden)であり、それによって特殊で多様な自然をあたかも統一が与えられているかのようにして見るができるようになるのだ。ところで、意図や計画を持って働く〈自然〉も、こうした反省的判断力の統制的原理だと考えられる。実際、『理念』では、普遍史の叙述において〈自然〉が「われわれには、たいていは無計画な人間の行為の寄せ集めを少なくとも全体としてはひとつの体系として叙述する際、導きの糸(Leitfaden)の役割をはたすのではないだろうか」と述べられている(8, 29)。それは経験的な歴史(Historie)を排除しない、哲学的試みとしての歴史(Geschichte)である。つまり、歴史における〈自然〉は、人類全体としての歴史叙述を可能にする「導きの糸」として統制的に用いられているのであり、個人的行為における自由と〈自然〉の歴史の行程がカントの歴史哲学の中で衝突することはない。またそれは、あくまで統制的原理である限りで、先験的仮像を免れている。

カントとヘーゲルの歴史哲学の究極的な違いは、ここにある。これまでヘーゲルの「理性の狡知」の先駆として「自然の意図」が解釈されてきたが、前者が歴史の中で理念としての自由が実現していく原理であるのに対して、後者は自由の実現＝道徳化を企図したものではない。〈自然〉の意図は、共和制・国際連盟の実現にこそあるのであり、倫理(Sittlichkeit)も、また道徳性(Moralität)さえも、そこでは実現されない。さらに、ヘーゲルにとって、対立抗争する悪が止揚され自由が実現していく歴史過程は弁神論と同義であった。ヘーゲルは歴史の中に理性を〈精神〉として実体化して捉え、それによって神の存在証明を行うのである。他方カントは、仮にそうした理性の展開過程が認められたとしても、また〈自然〉を摂理と言い換えたとしても、あくまで自らの反省的判断の立場を固持したのだった。

3.

だが、そうだとでも歴史哲学が〈自然〉の名のもとに語られなければならなかった理由は何なのか。〈自然〉を人類史の導きの糸とみなす目的はどこにあるのか。なぜ歴史哲学的著作において〈自然〉が執拗に現れてくるのか。また、道徳目的論を背景に持つとしても／にもかかわらず、歴史哲学が人間の道徳的完成ではなく適法性の進歩しか描かないのはなぜなのか。

注目すべきは『理念』第9命題の次の言明である。「普遍的世界史を人類における完全な市民的連合をめざす自然の計画に従って取り扱う哲学的試みは、可能でありかつそれ自身この自然の意図を促進するものとみなさなくてはならない」(8, 29)。歴史哲学的著作が「それ自身この自然の意図を促進するもの」であるということの意味は甚大である。というのも、現実のプロイセンは、啓蒙的であるとはいえ専制的な君主に支配されているからだ。それゆえ、共和制・国際連盟の実現が「自然の意図」だとする歴史哲学が、「それ自身この意図を促進するもの」でなければならぬのだとすれば、カントの歴史哲学の目的は非常に政治的だと言わねばならない。つまり、歴史哲学は「自然の意図」である共和的市民状態・平和連盟を専制国家において実現するという政治的機能を持つのである。それゆえ、アレントのようにカントの歴史哲学的著作が世界観察者(Weltbetrachter)の視野のもとに書かれていると言うだけでは十分ではない。カントは歴史哲学者でありながら同時に、歴史哲学を發表することによって政治・実践的に行為しているのだ。ここにおいて、われわれはカントが〈自然〉の歴史哲学に持たせようとした道徳化ではない別の企図、すなわち政治的・実践的機能に出会うことになる。それはカント自身による政治的啓蒙にほかならない。

カントは共和制においてのみ、すべての市民の権利が完全に保証されると考えた。というのも共

和制においては、市民が立法権・投票権の自由を持ち、全市民の意志が公法に反映される可能性が担保されているからである。共和制は市民自らの立法と同意・投票の現れとして普遍的に統一された意志を創出することを可能にする。カントはこの普遍的な国民意志を「根源的契約(ursprünglicher Vertrag)」と呼ぶ。それは何か実質的な社会契約を意味しているわけではなく、市民の普遍的な意志の統一としてあるべき市民状態＝法定的状態を指定する理念、「国家の理念、つまり国家の正当性を考えるときに唯一従うことができる理念」である(6, 315)。

だが、18世紀後半のプロイセンの現実においては、こうした共和制も、またその根源的契約の理念も失効している。当時のプロイセンは、啓蒙専制君主フリードリヒ大王(1740-1786)と次代のフリードリヒ・ヴィルヘルム 2世(1744-1797)による絶対主義体制のもとにあった。カントは『永遠平和』のなかで共和制を「永遠平和への展望を持つ体制」であると述べているが、そうした共和制への道はプロイセン的なジレンマにおいて封じられているかに見える。プロイセンが抱えるジレンマとは、絶対主義体制のなかで公衆が主権を剥奪され、また同時に政治的な議論は検閲によって抑制されているがゆえに、国民は市民的・政治的な自覚に至ることがなく、市民の普遍的な意志の統一の可能性は閉ざされてしまっているという状況である。

そうしたプロイセン的な困難のなかで〈自然〉の歴史哲学が「それ自身この自然の意図を促進する」ものでなければならぬとすれば、それはどのようにして可能なのか。注目すべきは『理念』が『啓蒙とは何か』などの小論とともに『ベルリン月報』(Berlinische Monatsschriften)に発表されたという事実である。『ベルリン月報』はドイツ啓蒙をリードする雑誌の一つであり、その読者層は、行政官・司法官・大学教授・学校教師・弁護士・医師・将校などから構成される「教養市民」であった。こうした教養市民で構成される読書界に向けて、『普遍史の理念』や『永遠平和』が発表されたのである。だが、歴史哲学の〈自然〉には批判哲学のような厳密な定義は与えられず、読者である一般公衆にとって、それが反省的判断力の賜物であるなどと理解することは難しかっただろう。つまり、歴史哲学的著作を読む公衆に対して、カントが用いた〈自然〉は多分に曖昧であったと言わざるをえない。

だが、その曖昧さはむしろ〈自然〉の歴史哲学が持つ両義的な機能によるものであると言える。まず第1に、〈自然〉は人類史の将来における歴史的行程を理解するための導きの糸として用いられ、将来の歴史の理解や意味づけを担っている。他方で、第2に、その〈自然〉は、明晰な定義を与えられることなく用いられることで、歴史哲学的著作を読む読者に対して別の効果、実践的な効果を持つことになる。『普遍史の理念』によれば、歴史の中に〈自然〉の意図という「導きの糸を発見すると […] 未来へ向けての安堵の気持ちを与える展望も開かれる」(8, 30)。また『永遠平和』においても、〈自然〉の与える保証は「実践的見地からは十分であり、この(単に夢想的でない)目的に向かって努力することを義務として課す」(VIII, 368)と述べられている。つまり、あえてカント哲学に外在的な言葉を使って表現するとすれば、統制的理念であるはずの〈自然〉によって事実確認的(constative)に書かれた歴史哲学は、同時に読者である公衆に対して「安堵」や「努力」を促すような行為遂行的(performative)な性格をも持つのだ。歴史哲学の記述は、公衆に対して共和制への歴史過程が〈自然〉であり、専制的プロイセンの現実が〈自然〉ではないということを認識させることで、公衆の市民的自覚を覚醒させ、共和制・永遠平和へ向けて努力するよう促すだろう。それは、プロイセンにおいて政治的自覚を持たない公衆を政治化する、啓蒙のプロセスである。カントは、歴史哲学において〈自然〉を曖昧なまま用いることで、コンスタティブな歴史記述にパフォーマンスな機能を与え、読者＝公衆の啓蒙へと働きかけたのである。これまでの研究はこうした歴史哲学の持つパフォーマンスな側面を見逃してきたし、またテキストは同時代の状況に介入しそれを変革するために書かれるという立場(J. G. A. ポーコック、Q. スキナー)を取ることも少なかった。また、抵抗権や革命権の否定からカントの政治思想を保守的だと即断する見方も、こうした歴史哲学の意味を無視してきたと言わざるをえない。

4.

『普遍史の理念』の直後に発表された『啓蒙とは何か』（1784）によれば、啓蒙とは「人間自らが招いた未成年状態(Unmündigkeit)から脱出(Ausgang)すること」である(8, 35)。カントの〈自然〉の歴史哲学は、そのパフォーマンス効果において公衆の啓蒙を、つまり未成年状態からの脱出を促す。それゆえ、歴史哲学の本来の目的は、Übergang——自然から自由＝自律への、あるいは感性的自己から叡智的自己への——にあるのではなく、むしろ **Ausgang** にこそあるのだ。

未成年状態とは、後見人である専門家に自分の代わりに考えてもらい、先入見に囚われた状態であり、「他人の指導なしには自分の悟性を用いる能力がないこと」を意味する(8, 35)。他方で啓蒙の標語は「敢えて賢かれ(Sapere aude)」、「自分の悟性を使う勇気を持つ」である。つまり、啓蒙のプロセスとは自分の理性以外に思考の準拠を求める未成年状態から脱出して、理性を自立的に用いることを意味している。そしてこの未成年状態からの脱出は、よく知られるように、理性の公的使用(öffentlicher Gebrauch)の自由によって実現される。それは、自らが属する組織にとって利益となるように理性を用いることではなく、学者＝世界市民として公衆に向けて理性を使用し議論を行うことである。

こうした啓蒙はそれ自体で共和制への改革とも緊密に結びついている。カントは、理性の自律的・公的使用による啓蒙を「思惟様式の真の改革(wahre Reform der Denkungsart)」とも言い換えるが、それは、共和制への移行の条件でもある。カントによれば「革命によって個人の人格に対する専制と、貪欲なもしくは傲慢な圧政は瓦解するかもしれないが、しかし思惟様式の真の改革は決して実現されず、古い先入観と並んで新しい先入観が何も考えない大衆の歩行器として使われるだろう。」(8, 36)つまり、革命が起きたとしても啓蒙＝思惟様式の改革が実現していなければ、敬虔主義の根強いプロイセンの教会権威による古い先入観や、あるいは革命を指導した者による新しい先入観によって、公衆は容易に従属させられてしまうというのだ。それでは市民の普遍的な意志の統一という根源的契約の理念の創出は不可能になってしまうだろう。思惟様式の改革によって人々が理性の自律的・公的使用を行うようにならなければ、共和制への真の移行は不可能なのだ。

それゆえ、啓蒙は再帰的・循環的に機能しなければならない。つまり、啓蒙は理性の公的使用を通じてなされるが、同時にそれはさらに公衆の理性の自立的・公的な使用を促すことで、市民的・政治的な自覚を喚起させなければならないのだ。カントは『啓蒙とは何か』の最後で言う。「自然は、自由な思考へと向かう傾向と使命感が拡がっていくように、その芽を硬い皮殻で大切に包んでおいたのであり、その萌芽はやがて国民の意識にまで広がり […], しかもその影響は最後には統治の諸原則にまでも至る […]」(8, 41)。理性の公的使用による議論を通じて啓蒙された公衆は、再び自らの理性を公的に使用し議論を行うようになり、啓蒙は「やがて国民の意識にまで広がり」、国民に自らが政治的主権者たるべきであるという自覚を与えるだろう。最終的に、啓蒙は統治の原則にまで影響を与え、共和制が実現される。『理念』と『啓蒙とは何か』は、一組のものとして読まれねばならない。『啓蒙とは何か』で明らかにされた啓蒙による統治原則の変革は、『理念』における〈自然〉の意図の歴史過程と一致し、それに裏側から支えられている。カントは『理念』を「世界市民的見地から」書いたが、それは専制君主に屈することなく学者として公衆に向けて議論を行う啓蒙的実践だった。啓蒙は再帰的に促進され、歴史哲学は自ら〈自然〉の意図を促進するものとして現れる。カントは歴史哲学の中で、〈自然〉をパフォーマンスに記述することで、公衆に自らの理性を使う勇気を与え、未成年状態からの **Ausgang** を達成し、それによってプロイセンにおいて共和制が実現される可能性へと賭けたのだ。

カントからの引用はアカデミー版の巻数と、ページ数を表記。
詳細な文献表などは当日に配布いたします。

H・ラスキにおける国家論の変容と「同意革命論」—「社会民主主義」の国家論再考

大井赤亥（東京大学大学院総合文化研究科博士課程）

1 はじめに

本報告は、イギリスの政治学者H・ラスキの国家論、とりわけ第二次大戦期にイギリスの社会改革を目指した「同意革命論」と称される一連の政治実践を対象とし、その内実と現代的意味を考察するものである。20世紀前半の同時代状況と即応しながら自らの政治学を構築していったラスキは、1930年代以降、近代国家の現状認識としてはマルクス主義の階級国家観を受容しつつ、それでなお、イギリスにおいて政治（議会制デモクラシー）の力を通じた国家本質の性格改造を試み、それによって「下部構造」としての資本主義経済の統制と変容を試みた。本報告は、そのようなラスキの政治実践に広義の「社会民主主義」の国家論の歴史性と可能性を見いだすとともに、資本主義という経済構造に対してデモクラシーの制度や運動がいかなる統御と変容をもたらさうのか、という現代的問いに対する手がかりを探りたい。

2 問題の背景

19世紀後半以降、資本主義の興隆とその帝国主義化が進む西ヨーロッパにおいて、国家は複雑な性格を孕むものであった。ブルジョアにとって国家は、商業活動に対する重荷であるとともに自らの成長を保護する補助機関であり、他方、労働者にとってそれは、自らに対する抑圧の道具であるとともに、階級対立を緩和し、自分たちを保護する防衛者としての機能も有するものでもあった。19世紀後半以降の社会思想は、おしなべてこのような複雑な国家の位置づけをめぐる態度決定を迫られていたといえよう。

近代国家の積極的役割を最も典型的に示した論者として、ヘーゲルが挙げられよう。ヘーゲルは市民社会と政治的国家とを概念的に区分した上で、市民社会がもたらす格差や貧困を克服する共同体として国家を位置づけた。このようなヘーゲルの国家論は、国家に経済的自由主義の是正と弱者保護という積極的機能を見出したという点で、福祉国家にまで至るその後の国家論の重要な思想的基盤を準備したといえる。

他方、国家と市民社会の概念的区分を継承しながら、ヘーゲルの万能的国家を「幻想」として否定し、最終的に国家自体の克服と「止揚」を展開した論者としてマルクスが挙げられる。マルクスによれば、国家はブルジョア階級の支配機関であり、1871年のパリ・コミュン以後、プロレタリアートが国家機構を自らの解放の道具へと「転化」しえる可能性は否定され、国家は粉碎と「止揚」の対象とされた。以上を踏まえると、ヘーゲルとマルクスは、ともに経済的問題の発生源としての市民社会に着目しつつ、その解決を既存国家の福祉的機能に求めるか、それとも国家そのものの「止揚」と新たな人間共同体の創出を志向するかという点で分岐している。本稿は、このような国家の「使用」と「止揚」をめぐる理論的分岐を、20世紀の国家論を分かち最も根本的な分岐として捉えたい。

国家によって格差や貧困を解消するヘーゲルの国家論は、19世紀後半のドイツにおいてシュタイン、ラサールなどによって発展された。しかし、労働者の利益のために既存国家を「使用」する視点は、ドイツよりもイギリスの社会主義者において明瞭に見られたといえる。その背景には、議会制度の定着はもとより、フェビアン協会などイギリスの社会主義運動が当初から比較的体制内に包摂されていたこと、社会主義者の中で国家の行政機構の中立性に対する信頼があったことなどが挙げられよう。ニュー・リベラリズムを代表するホブハウス、フェビアン協会の理論的支柱であったS・ウェッブなどにとって、国家は当初から「使用」と改革の対象であったといえる。

他方、1917年のロシア革命を契機に、マルクスの理論はレーニンによって実践的に展開されることになる。レーニンの革命が目指したものは、少なくとも理念においては、既存の国家機構の段階的な「止揚」と、利潤動機や賃労働を廃棄した新たな人間共同体への模索、既存国家とは質的に異なる民主的な「コミューン（commune, Gemeinwesen）」の創出であったといえる。

以上のように見ると、20世紀初頭における国家論の主要な分岐は、既存国家の受容の下にその「使用」を試みる広義の「社会民主主義」の立場と、国家の「止揚」とそれに代わる新しい人間共同体を求めたマルクスやレーニンの思想実践に分かれるものといえよう。

このような二つの国家論を並列した場合、前者の「社会民主主義」の潮流は、既存国家の存在を承認・受忍する点において、ある意味で現状追認的であるといえ、実際、マルクス主義の側からそのような批判に晒されてきた。しかしながら、「社会民主主義」による国家の「使用」には、同時に、その既存国家を徹底的に民主化することによって国家本質を変容させる政治の契機が内在していたともいえる。すなわちそこには、ブルジョア階級の支配によって本質を逸脱した現存国家を、選挙権拡大や社会権の保障、シティズンシップの拡充などを通して徹底的に改革する、デモクラシーの契機が孕まれていた。本報告では、ラスキをそのようなこのような背景に布置し、その国家論について考察したい。

3 ラスキによる国家主権批判（1920年代）

ラスキの学問的デビューにあたる初期三部作、すなわち1917年の『主権問題に関する研究（*Studies in the Problems of Sovereignty*）』、1919年の『近代国家における権威（*Authority in the Modern State*）』、1921年の『主権の基礎（*The Foundations of Sovereignty*）』の大半は、中世から近代にかけての教会史研究であった。教会と国家の抗争史をめぐる考察から、ラスキは、キリスト教会において教皇に結び付けられてきた一元的で絶対的な主権概念を指摘し、近代国家をその主権的権力の競合的継承者として位置づけている。その上でラスキが批判の中心にすえるのは、万能的主権をキリスト教会から継承しつつ、領域国家の内部を一元的に統治しようとする国家主権概念の想定であった。

初期ラスキの主権批判の背景には、トライチケなど当時のドイツ国家哲学による国家の神格化と絶対化、すなわち「一元的な主権論（monistic theory of the sovereignty）」の台頭があった。このような「一元的な主権論」の趨勢に対し、ラスキは独自の「多元的国家論」を対峙させる。ラスキが提示する国家認識は、政治空間における権力の「単一の終局的帰属中心」が否定され、国家を含めた複数の団体が個人の忠誠を求めて多元的に競合する政治空間である。ラスキによれば、権力の妥当性はそのパフォーマンスによって個人の支持を獲得する程度に応じるのであり、それはいわば、国家の特質を認めないという点で「多元的団体論」とも称すべきものであり、また団体の目的や要求は全て個人の良心による理性的吟味に服するという点で、個人に基礎をおいた理論であった。

従来、ラスキによるこのような国家主権批判と個人良心の主張は、国家の否定とアナキーを招くものとして批判されてきた⁽¹⁾。たしかに、国家のアプリオリな存在理由を否定するラスキは、「アナキーの可能性は論理的には常に存在している⁽²⁾」ことを認めていた。しかしながら、そのようなレトリックを使ったラスキの本来の意図は、そもそも、国家を様々な団体との競合関係におくことによって、国家行為や法内容の妥当性の向上を意図したものであった⁽³⁾。ラスキは主権三部作の冒頭において、自らの試みは「国家の全面的な再建（general reconstruction）」をなすための土台であると明らかにしている⁽⁴⁾。ここに、ラスキ初期国家論の秩序再形成的契機を指摘することはそれほど困難ではない。個人良心の尊重は、アナキーではなくむしろ国家を *de facto* の集団から *de jure* の政府へと変貌させるためのものであった。

総じて、初期ラスキによる国家主権批判は、それを通じた国家の再定位と秩序再形成的契機を含みながら、同時に、特に個人の良心や精神的領域に対して、「国家がしてはいけないこと」を画定さ

せる作業であったといつてよいだろう。そして、国家に対してあくまで個人良心の絶対的優位性を主張するという「途上の一段階」をくぐり抜け、それを把持しながら社会問題や経済的不平等の克服に対する国家独自の役割を強調するようになるその後のラスキは、一般に「社会民主主義」の思潮とされる他の論者とは異なる、独自の葛藤と理論的振幅を孕むことになったといえる。

4 ラスキによる国家改革（1920年代後半から30年代）

ラスキの国家認識の変容をもたらした契機は、ロシア革命であった。レーニンに導かれたロシア革命は、西欧的な法の支配や議会主義といった「文明の遺産」を否定するとともに、資本主義の弊害を克服する新たな政治社会の模索としても捉えられた。1920年代から30年代を通じ、ラスキは、社会変革の主因が階級闘争にあり、国家は基本的に支配階級の機関であるというマルクス主義の国家認識に大幅な同意を与えている⁶⁾。しかしながら、ラスキの主眼は、むしろそれを西欧社会の自己批判と自己改革に転化させることにこそあったといえる。

ロシア革命の衝撃をいわばネガとして受けとめる形で、1920年代のラスキは、国家の福祉的役割に肯定的意味を見いだしていく。1925年の大著『政治学大綱（*Grammar of Politics*）』においてラスキは、ベンサムら哲学的急進派の理念に基づいた自由党の社会改革の限界を指摘し、現下の「投票箱の平等」に基づいた立法過程では「市民としての独立と労働者としての従属」を克服しえないと述べる。労働者を含めたすべての有権者が「効果的な自己表現を持ちえる強力な意思」を発揮しえるためには、社会的シティズンシップの拡充による、万人への物質的、知的十全性のための最低限の経済的、物質的保障が必要とされ、その機能提供を担いえるのは国家機構しかなかった。ここにおいて国家は、個人の自律的判断によって批判的吟味を受ける対象であると同時に、そのような判断や活動を可能にするための物質的最低限の保証者としても位置づけられるようになった。

1920年代のラスキが求めた国家像は、諸個人に最低限の物質的基盤、「市民的最低限（*civic minimum*）」を保証する「公共サービス団体」としての国家であり、換言すれば、「社会民主主義的国家像」といえよう。ラスキは、衣食住や生活インフラなど必要最低限の物質的資源の水準において国家の成員の利害は同一であり、このような同一の物質的必要を普遍的に給付するという機能に、国家の他の団体に対する優越性を認めるにいたる。これはいわば、初期三部作において「国家がしてはいけないこと」を痛烈に批判してきたラスキによる、「国家にしかできないこと」の発見であり、既存国家の「使用」価値の再確認でもあったといえよう。

他方で、労働党分裂と挙国内閣の成立を招いた1931年のイギリス政治危機は、ラスキの国家認識を大きくマルクス主義のそれに接近させる契機となった。イギリスでは1929年以降、マルクドナルド労働党内閣が続いていたが、1931年、失業手当の削減をめぐる労働党は分裂。労働党の大半は下野するも、労働党を除名されたマルクドナルドを首相に祭り上げる形で、実質的には保守党を中心とする挙国内閣が形成される。1931年の政治危機は、ラスキにとって、金融資本や国王などイギリスの既存支配権力の根深さと合憲的社会改革の困難さを強く印象づけるものであり、結果的にラスキはマルクス主義的国家論の立場へ接近していく⁶⁾。

しかしながら、1930年代を通じて、ラスキは、現存国家を資本家の機関とするマルクス主義国家論の現状認識に同意しながら、それを国家のアプリオリな性質とすることなく、デモクラシーの全面的実体化によって、国家が大衆の要求への敏感さや反応力を取り戻し、そのことによって国家の本質と存在意義が変容される可能性をあくまで留保していたといえる。すなわち、ラスキによる既存国家機構の容認と「使用」の立場は、ブルジョアの支配機関としての現状の国家を、「共同体の真の機関、共同体の多様な目的が共同体の全般的致富に適した統一の手段を見いだす集合場」へと変容させるための、徹底した民主化の試みと相即不離だったのである。現状国家のブルジョア的性格を認め、また既存の代議民主制の機能不全を認めながらも、なおデモクラシーの実質化によって国

家の本質的性格を変容させ、その立憲的な国家改造の可能性を追求するラスキの試みは、「同意革命論」と呼ばれる1940年代の実践にその極致を示すことになる。

5 ラスキによる同意革命論（1940年代）

ドイツにおけるファシズムの高まりと、それに対する英仏の宥和政策が続いた1930年代後半、ラスキは一貫してファシズムと英仏支配層の相互依存的な「共犯関係」を批判してきた。したがって、1939年に第二次大戦が勃発すると、ラスキは、ナチスに対する対外的勝利は、イギリス保守党政権に対する対内的革命へと転化されなければならいと主張するようになる。ラスキによれば、単にドイツを打倒するだけでは、ファシズム発生の原因となった大量失業や市場が生み出す不平等といった根本問題の解決にはならない。ナチに対する軍事的勝利は、西欧の資本主義文明それ自体の根本的な自己反省と自己転換を伴わなければならないのである。

同時に、対ナチス総力戦に突入した戦時下のイギリスは、国民の間でかつてないほど公共意識と自己犠牲精神の高揚、社会参加の拡大が見られた時期であった。ラスキは、「現在ほど、大胆な実験を試みる要求に対して、市民たちが賛意を示している時は、これまでなかった⁽⁷⁾」と述べ、それを大幅な社会変革を行う一大好機と捉える。このような状況において、この社会的好機の創造的可能性を最大限に利用し、労働党を通じた社会主義イギリスの建設を一気に進めようとする試み、すなわち「同意革命論（revolution by consent）」と呼ばれる一連の政治的实践が試みられることになった。

ラスキの同意革命論において、当初その主要な担い手として目されたのは、労働党であった。ラスキは1930年後半、労働党がマルクス主義を採用し、原理的な革命政党へと轉身・脱皮することを強く訴えている。しかし同時に、ブルジョア議会主義における「同意」を虚偽として否定したレーニンに対し、ラスキは「同意への配慮」をイギリス革命の本質的条件とした。その上で、議会に大きな足場を築く労働党のみが、そのような社会主義的変革に対しイギリス国民の同意を付託することができると考えた。「労働党は、現在のイギリス国家の性格を決定している人々との同意に基づいてのみ、イギリス国家の性格を変革することができる⁽⁸⁾」。その意味において同意革命論の端緒は労働党改革論でもあった。

第二次大戦末期、ドイツとの戦闘が佳境をむかえると、ラスキは、労働党も加わった挙国内閣によるナチス打倒を支援しながら、同時に、戦後秩序を見据えて、労働党による社会主義イギリスの建設を訴える。ラスキにとって、ヒトラーに対する軍事的勝利は必要最低限の条件であり、第二次大戦のより根本的な目的は、労働党がドイツに対するイギリスの勝利を社会主義イギリスの建設に結びつけることであった。

しかしながら、労働党党首アトリーは党の急進化に慎重な姿勢を崩さず、ラスキは労働党改革に限界を感じていく。戦局の帰趨が見えてきた1943年頃になると、ラスキはもはや一人の政治実践家として、首相のチャーチル、挙国一致内閣の労働大臣であるアトリー、アメリカ大統領のルーズヴェルトなどへの説得や働きかけに自身の望みをつなぐのみとなる⁽⁹⁾。このようなラスキ「同意革命論」の方途は、一方において「政治に吞まれていく政治学者」の姿を示すものともいえる。しかし他方において、「同意革命論」の過程で示された、公共的産業における利潤追求動機の廃止、教育制度の抜本的改革、健康保険制度の拡大、全人口に対する住宅の保障、大量失業防止のための計画経済、生産手段の公的所有といったラスキの中核的主張は、ラスキ自身の国家論の特徴を示すものでもあったといえる。すなわちそれは、マルクス主義の国家認識を踏襲したラスキが、それでなお、立憲主義や議会制デモクラシーといった「上部構造」を通して、資本主義という「下部構造」に対する統制と変容の可能性を模索した試みであり、政治（デモクラシー）によって国家の本質的性格を変容させる実験であったといえよう。

6 結論

ラスキの認識によれば、20世紀のイギリスは、政治領域におけるデモクラシーと寡頭制的に組織化された経済権力との「妥協」、すなわち資本制デモクラシーであった。「資本制デモクラシーは、ただ単に時が経過すれば、自動的に社会主義的民主主義に変質する、というようなことにはならない⁽¹⁰⁾」。そこにおいて、ラスキの「同意革命論」の試みは、議会制など既存の国家機関を通じて、資本主義経済構造という社会の土台を立憲的かつ根本的に改造するという試みを、典型的に示したものであったといえる。

「同意革命論」に見られたラスキの主張は、1945年5月の総選挙における労働党大勝によっていわば雲散霧消していき、戦後の労働党は分配政策や社会保障制度からなる「福祉国家」を形成していく。それに伴い、貧困や格差は資本主義システム内で解決されうるとする認識も広がっていった。戦後欧州における既成事実に「福祉国家」の形成は、冷戦構造の緊張と一定の経済成長を背景にして、資本主義とデモクラシーをめぐる両立不可能性という問題を一時的に不可視化させる結果となったといえよう。しかしながら、現在再び、経済危機による不況やグローバリゼーションによる加速的な富の不平等蓄積を背景に、デモクラシーがその制度を通して資本主義的経済構造を統御、変容しえるかという問いは現代的意義を増している。資本主義とデモクラシーの両立不可能性という古典的かつ現代的問いに肉薄したラスキの政治実践は、資本主義経済に対するデモクラシーの意義と役割、国家の意義と限界を見定める上で、一つの引照点を示しているといえよう。

注

- (1) このようなラスキ研究の代表的なものとして、H. A. Deane, *The Political Ideas of Harold J. Laski*, Columbia University Press, 1955（野村博訳『ハロルド・ラスキの政治思想』、法律文化社、1977年）。
- (2) H. J. Laski, *Authority in the Modern State*, Routledge, 1919=1997, p. 30.
- (3) H. J. Laski, *Studies in the Problem of Sovereignty*, Routledge, 1917=1997, p. 14.
- (4) H. J. Laski, *The Foundations of Sovereignty and Other Essays*, Routledge, 1921=1997, p. ix.
- (5) H. J. Laski, *Communism*, Routledge, 1927=1997, pp. 58-60.
- (6) H. J. Laski, *The Crisis and the Constitution: 1931 and After*, Hogarth Press and Fabian Society, 1932, p. 34.
- (7) H. J. Laski, *Marx and Today*, Fabian Society, 1943（岡田良夫訳『マルクスと現代』、ミネルヴァ書房、1969年、p. 224）。
- (8) H. J. Laski, "Aristocracy Still the Ruling Class in England", *Current History*, 1930, July, p. 672.
- (9) この間の内情を叙述したものとして、小笠原欣幸『ハロルド・ラスキー政治に挑んだ政治学者』、勁草書房、1987年。
- (10) H. J. Laski, *Marx and Today*, Fabian Society, 1943（岡田良夫訳「マルクスと現代」、『マルクスと現代』、ミネルヴァ書房、1969年、p. 233）。

取得から贈与へ——経済学的観点から見たコジェーヴとシュミットの論争

坂井礼文（京都大学・博士課程）

・ ノモスとは何か

カール・シュミットは1953年に発表した論文のタイトル「取得、分配、生産——あらゆる社会秩序および経済秩序の根本問題をノモスから正確化する一つの試み」(“Nehmen / Teilen / Weiden——Ein Versuch, die Grundfragen jeder Sozial-und Wirtschaftsordnung vom Nomos her richtig zu stellen”, 未邦訳)の中で、取得、分配、生産の三語を並べているが、彼によると、この三つの概念は全てギリシャ語の「ノモス」(νόμος)に対応している。彼はこのノモスについて、先の論文の中だけではなく、『陸と海と』(初出年代は1942年)や『大地のノモス』(主出年代は1950年)の中でも考察していることから、ノモスがこの時期のシュミットの中心的な関心事であったことが伺える。

法学者たちの間で、ノモスはピュシスに対立するものとして、法律(Gesetz)、規定(Regelung)、規範(Norm)などの意味であるとししばしば思われている。シュミットによれば、これは本来的な用法から逸脱しており、この逸脱はソフィストたちによってなされた。彼らは、ノモスを単なる制度化へと規範主義的そして実証主義的に矮小化してしまった。ソフィストたちが登場する前に、アレキサンダー大王が神として崇め奉られたことから、ノモスと単なる定めとを区別しない風潮が出来てしまった、とシュミットは指摘する。しかも、法律は処分ないし命令と同一視されることになってしまったが、これは彼にしてみれば問題である。なぜならば、本来ノモスは大地の取得に関わる権利と密接な関係を持つからである。「ノモスとは、以降に続くすべての基準を基礎づける最初の測定(Messung)についての、最初のラウム分割としての最初の陸地取得(Landnahme)についての、また根源的分割(Ur-Teilung, Ur-Verteilung)についての、ギリシャ語なのである」(2)。ここで言うラウムとは、空間及び領域を意味するドイツ語の単語である。土地の取得が人間にとって根源的であることは、シュミットだけではなく、既にかつてホッブズやロック、カントらによって念頭に置かれていた。土地の所有権なくして、財産権は出てこないのである。ホッブズは、土地を取得した後の最初の共有に関し、くじ引きが最も自然法に適っているとしている。管見では、このことは、ホッブズが王政こそ最も理想的な政治形態であると書いていながらも、啓蒙の思想家であることを示す一つの事例である。カントは、土地から得た物を分配する法が最初にあったと述べる。ロックにおいては、土地の所有権は人間の生産活動及び生命維持にとって根源的なものであるため、それはあらゆる分配と共有に関連する、最初の法的資格ではなく、最後の法的資格であった。このようにシュミットは、土地の所有と、そこから得られる生産物をめぐる権利が、これらの近代の思想家たちにとって看過できないものであったことを指摘している。

そして、ノモスには取得に加えて、分配及び生産するという意味があったとシュミットは述べる。人々は土地を耕すことで農作物を生産していたのであり、その分け前を誰にどう分配するかというのは、人類の歴史における本質的な問題である。その事情は、工業が始まってからも何ら変わるところがなく、現在に至るまで連綿と続いている。さらには、この土地の所有をめぐる対立が戦争をもたらしたことも、歴史において無視できない事実である。シュミットは、このような戦争を禁止することではなく、限定することを法秩序の目的とすることで事足りると考えた。それにより、殲滅戦を防ぐことを目標としたことは、今からすれば素朴な発想である。当然、近代における総力戦は殲滅戦へと至る可能性があり、核戦争が起きれば相互を殲滅させることにもなり得る。

シュミットは、こうして戦争を限定するヨーロッパ公法という国際法への哀愁を漂わせながら、相手の国を正しい敵として認識出来るかどうかという正戦論を論じたのである。ヨーロッパ公法が成立する以前には、ラウム秩序が成立しておらず、戦争は恣意的に次々と起こり、歯止めが効かなかった。20世紀において、ソ連とアメリカの台頭により、このようなヨーロッパ公法だけでは対処できなくなってしまったことに、シュミットは遺憾の意を表しているものと考えられる。このヨー

ロッパ公法と、ノモス概念とは無関係ではない。シュミットは次のように述べる。「ノモスという言葉の中に存する垣で囲むこと（Einfriedung）、限定すること（Hegung）、宗教的に場所確定すること（sakrale Ordnung）は、まさに分割し区別する諸秩序（einteilende und unterscheidende Ordnungen）を表現している」（1）。

このように、既にノモス概念の中に、ヨーロッパ公法で形作られる諸国民国家の秩序の萌芽が見られることこそ、シュミットが発見したことであると言えよう。土地の取得や生産や分配に加えて、その後に構成される秩序こそ、ノモスが元々指し示すところであった。この秩序がいかんにして保たれるかが、いつの時代にもどの場所でも争点となる。特に生産力が向上した近代において見られるように、必要以上に財がある時には、取得に関わる権限だけが政治経済における基本的要件なのではなく、分配にも目を向けるべきである。そのように視点を移すことは、倫理的要請であるというよりも、論理的必然なのである。そして「分けること」とは、日本語でそうであるように、単に「分割」だけではなく「分配」ないし「共有」という意味を既に含んでいる。

シュミットの考えでは、社会主義も、古典的経済学を信奉する自由主義は、分配という同様の問題意識を抱えていた。社会主義は不平等の是正のために、再分配の教義を説くものである。自由主義は生産と消費を拡大することによって、共有と分配が自動的に行われることを期待する。現代の社会民主主義者は、資本主義を否定することなく、より穏和な形での分配を基底に置くことで、社会主義の流れを組んでいる。他方で、現代の新自由主義においては、富裕層が豊かになることにより、貧困層にもその恩恵が行き渡るとするトリクルダウン理論が提唱されていることから、この思想は自由主義の流れを継承していると言えよう。その点で、シュミットの指摘は今も続く根の深い問題を取り扱っているのである。

話を過去の社会主義へと戻そう。空想的社会主義者とされるシャルル・フーリエは、生産が飛躍的に増大することで、共有の問題は消失すると考えた。フーリエに対して批判的態度を取ったマルクスが根拠に置いたのは、倫理的議論ではなく、歴史的かつ哲学的な弁証法である。工業の勃興を目の当たりにして、マルクスは生産が際限なく増え続けることを予測した。そのうえで、ブルジョワの社会秩序は、財の分配に対して前向きな態度を示さないことから、最終的に崩壊への道を進むと彼は考えた。ブルジョワたちは、共有と再分配という事項を先送りにしてしまったのである。彼らが、帝国主義的世界において追求したのは、工業という、取得による生産手段を独占することであった。シュミットは、彼らの所業を、収容者の収容であると形容することで批判を行っている。

世界の歴史において、ノモスの三つのカテゴリー（取得、生産、分配）をめぐる価値と秩序と並べ替えが、その度ごとに変容してきた。「世界の統合」を目指すうえで、取得から共有へと問題を還元しなくてはならない、とシュミットは述べる。取得が独占されることは、道徳に反しており、それは歴史的観点からしても誤りであったことは明白である。ただし、ここで言う「世界の統合」という語がシュミットの論文の中で用いられるに当たって疑問符が付されていることから、彼が本心から世界を統一的なものにすることを理想に置いていたとは断言できない。仮にシュミットが本心からナショナリズムを乗り越えようと試みていたとすれば、それは彼に対する一般的なイメージに反することになるであろう。

・ 略奪型植民地主義の克服

この論文及びノモスに関する著作を読んだコジューヴは、その内容に基づいて先の講演を行う。この当時、コジューヴは大学の教師の職を離れて、フランス政府の下で官僚として働いていた。このドイツでの講演において、彼はフランス政府の見解を語るのではなく、個人的な意見を述べると自ら断っている。

コジューヴがここで提唱するのは、略奪型植民地主義を廃棄して、贈与型資本主義を実現することである。つまり、植民地から略奪することを旨とするのではなく、贈与に主眼を置いた政策を取るべきであると、コジューヴは考えた。シュミットであれば、贈与の語ではなく、分配という語彙

を用いるが、コジェーヴは分配という言葉には贈与の意味が含まれているとして、シュミットの考えを批判するわけではないと述べる。

コジェーヴが問題視する、略奪型植民地主義とはどのようなものであろうか。それが帝国主義と結びついていることは言うまでもない。それに加えて、略奪型植民地主義が古いタイプの資本主義の考えに基づくものであると彼は考えている。古いタイプの資本主義においては、植民地から収奪することを前提に据えている。平等の理念に基づいて樹立されたフランスのような先進国で、奴隷制が廃止されたにも関わらず、先進国が主人として発展途上国を奴隷扱いしたのは、倫理的に問題があるばかりでなく、「歴史の必然性」に反する。この古いタイプの資本主義はロシアにおいて、社会主義と名づけられているとコジェーヴは指摘し、ソ連の政治経済政策を非難する。この古典的資本主義が世界で唯一現存しているのは、ソ連においてのみであるとまで、コジェーヴは辛辣に述べる。このシステムを支えるのは、革命によって建設された国家の権力を背景とした警察である。そこでは、大衆に対してなるべく少なく与えることが最重要視されており、彼らの生活は一向によくなならないどころか、体制そのものが行き詰まりを迎える。なぜならば、買い手は大衆の側であり、彼らが貧しければ、売り手の側も生産を続けることが困難となってしまう。コジェーヴ自身の言葉を借りれば、「貧しい顧客は悪い顧客である」。

・ マルクス主義者としてのフォード

ところでコジェーヴは、マルクスの『資本論』を引き合いに出しながら、その主張は正しかったがゆえに間違えていたという、一見したところ自家撞着に陥ったような結論を導き出す。それはどのような意味であろうか。

マルクスが生きていた時代の資本主義は、確かにマルクスの解析した通りのものであったという点で、彼は正しかった。資本主義には以下の三つの特徴がある。第一に、資本主義経済は高度に工業化した経済である。現在からしても、至極当然のことであり、この点に疑問の余地はない。第二に、工業生産の手段は労働に直接従事しない一部の者いわゆるブルジョワジーによって独占されている。すなわち、一部の資本家たちは自ら額に汗することなく、労働者たちを使うことで利益を得ている。この点も、当時の労使関係を鑑みれば至極当然の話である。第三に、資本主義のシステムにおいては、プロレタリアートが生産の合理化の恩恵を蒙ることはない。これこそが、コジェーヴの指摘する古い資本主義の最たる特質である。一部のブルジョワジーの収入が年々増えたところで、全体で見れば国民の生活レベルが向上するとは言えない。資本家たちの生活レベルは既に限界に達しており、剰余価値は貧しい者たちへと還元されることなく、次なる投資へ向かうだけである、とマルクスは考えた。その結果、資本家と労働者との収入の差は広まるばかりである。社会の不均衡あるいは格差が広がると、資本主義に基づいたシステムは内部から崩壊してしまう。

そこで、マルクスではなく、マルクス主義者たちは、富める者たちと貧しい者たちとの間の格差を解消するべく、社会革命が歴史の必然であると声高に唱えた。しかし、これはマルクスに対する誤解である、とコジェーヴは述べる。マルクス自身は、革命という暴力に訴えるのではなく、平和的かつ民主的な形での問題解決を模索していたからである。

マルクスはなぜ間違えていたのか。第一に、資本主義が彼の時代既に実は彼の言った通りのものであった。第二に、資本主義そのものが内的矛盾を解消してくれた。マルクスは格差問題という資本主義の抱える不合理が解決されない限り内部崩壊を行うため、資本主義の発展のためには、剰余価値がマイノリティである資本家とマジョリティである労働者の両者に分配されなくてはならないと主張したが、最終的には彼の言う通りになった。つまり、労働者の利益の確保がアメリカにおいて見事に実現された。それを行った「イデオログ」こそフォードである。自動車王フォードは従業員に対して、一日あたり5ドルという、当時の貨幣価値では相対的に高給を与え、一日の労働時間を8時間とすることにより、従業員の士気を高めるばかりでなく、購買力をも向上させた。工場でのベルトコンベヤー式の生産体制を敷くことで、効率的に自動車を生産させたフォードは、850

ドルという低価格のT型フォードを販売した。それが成功を収めたことはよく知られている。フォードの手法がコジューヴにとって新しいのは、どのような点であろうか。

それは、従業員への支払い額を高め設定した点である。フォードの功績により、アメリカ型の資本主義は現在でも多くの国で受け入れられており、社会主義は駆逐された。換言すれば彼は、工場での単純作業という「合理的」労働を労働者たちに行わせながら、彼らの賃金を上げてやった。彼の意図としては、そのことにより、単純作業に起因する苦痛を軽減し、そしてまた、より多くの者が車を買うことを可能とすることにあつたと思われる。彼は意図せずして、コジューヴの言う等質国家の実現に一役買ったのである。そして、彼の行為は反マルクスのところか、マルクスが考えていた社会革命そのものであつた。

このことから、コジューヴは、フォードこそが現代における最も純粋なマルクス主義者である、と常識に反した見解を述べる。フォードが行つたのは、資本主義とマルクス主義との総合であると解釈することができるように思われる。資本主義者たちは、反マルクス主義的な本を出版し、自分たちでもその類の本を購読したものの、彼らが行つたことはマルクス主義的であつた。つまり、彼らはマルクスを否定するどころか、マルクスの意見を踏襲したのである。「というのもこの資本主義者たちは、彼ら自身マルクス主義が理論的に反駁されたと信じていた事実をほとんど気にかけることなく、マルクス主義の理論と実質上完全に一致するような形で、「資本主義」を変革したからである」(2)。

このように、コジューヴは、マルクス主義的資本主義という発想に至つたがために、アメリカ的な歴史の終わりを確認したのであろう。したがって、ソ連もアメリカも同一の方向に進んでいたことにいずれ気がつくことになると、彼は予言した。コジューヴは古典的資本主義と社会主義を同一視する。その理由はおそらく、アメリカ的でない古典的資本主義において貧富の差は拡大するばかりであり、それは社会主義経済においても全く同様だからである。彼が言うには、古典的資本主義が現在でも残っているのはソ連においてのみである。この国は暴力を伴つた革命により成立し（コジューヴに従えば「革命型」、ここでは警察が治安維持のために絶大な力を持っている（コジューヴの表現では「警察型」）(3)。古典的資本主義にせよ、社会主義にせよ、第二次世界大戦後の国家が採用すべきイデオロギーではないとコジューヴの目には映つていたのである。

この状況を改善するためには、フォード流の新しい資本主義を導入しなくてはならない。コジューヴにしたがえば、マルクスの資本主義に対する指摘そのものは正しかったものの、資本主義には、自らの形態を改変することができたために、マルクス流の共産主義へと移項する必要などなかった。マルクスの意見では、資本主義は早晩、閉塞状況に陥ってしまう。それは、プロレタリアートという搾取される側と、ブルジョワという搾取する側との闘争が続く限り、不可避的な結果である。しかし実際には、ロシア以外のどの工業国家にも、マルクスの言う意味でのプロレタリアートは存在しないとコジューヴは述べる。ただし、世界中で見るとプロレタリアートは存在しているため、今後とも階級闘争が続く可能性がある。そのため、世界中で新しいタイプの資本主義の考えに基づいた制度を広めていく必要がある。

・ 贈与型資本主義の実現方法

総じて言えば、マルクス主義的資本主義を導入するべく、コジューヴはフォードが行つたように、贈与型資本主義を実施することで1950年代当時の格差の問題を解消できると考えた。彼がこの講演を行つた当時、生産の手段を独占していたのはヨーロッパ及びアメリカであり、アフリカ及びアジアは貧しくなる一方であつた。なぜならば、剰余価値が分配されたのはヨーロッパとアメリカの中であり、アフリカ及びアジアがその恩恵に与することはなかったために、いつまで経っても現状を打破することができなかつたからである。

コジューヴは剰余価値がいかにして投資されるかに応じて、資本主義、社会主義及び植民地主義の性質を区別している。資本主義国では、剰余価値は個人の手によって投資されるが、社会主義国

では、それは国家によって投資される。そして、植民地とされた国では、資本主義国同様に、国家ではなく個人により投資がなされるが、それは国内ではなく国外からなされるという特徴を持つ。コジューヴは敢えてこの中でどれが最も好ましいと述べてはいない。なぜならば、彼の考えでは、剰余価値が個人あるいは官僚によって分配されるかはさして問題ではないからである。問題となるのは、それが労働者にとって十分な額であるかどうかである(4)。その点で、フォードの手法は評価に値する。古い資本主義では、ヨーロッパ及びアメリカ、そしてアフリカ及びアジアの間の格差は拡大し続けるのみであり、均衡なきゆえに崩壊の一途をたどる。資本主義の原動力は、剰余価値の分配にあり、それにより格差が縮小することに起因する。

それでは、「貧しい顧客」を「豊かな顧客」へと変えるために、どのような形で分配すれば良いのであろうか。換言すれば、豊かな国から貧しい国への援助はどのようになされるべきであらうか。コジューヴの意見では、国家の歳入の3パーセントは外国への支出を行うことが可能である。彼はフランスが戦後に実際そうしてきたことをその根拠に据えている。単に国際商品協定を結ぶことで、生産量や価格を調整するだけでは不十分であり、途上国に対して直接に資本を投下したり、現物支給したりする必要がある。これまでのところ、フランス及びイギリスは、現地への投資を行い、アメリカは消費物を途上国に送るという傾向があった。どちらの方法にも利点があり、どちらがより好ましいかコジューヴは明言していないが、両方行うことが望ましいとした。さらに、コジューヴは、国ごとに限定して支援するのではなく、地域ごとに援助を行うべきであるとした。そして、彼は、例えばロシア人1人に対してアジア人3.5人、イギリス人1人に対してアジア人10人というように具体的な数字を挙げることで援助の目安を掲げた。むろん、このやり方では、アジアの国々において、どの国がどれだけ受け取るかで論争や不満が残るであろうことから、現実に移すのは困難である。当時、ヨーロッパに対して豊かであったアメリカの負担はさらに大きいとされた。アメリカがその要求を否応なく承諾するとは考えがたい。コジューヴ自身が、当時の欧州のことを『『小さな』あるいは『最小の』ヨーロッパ』と表現することからも、ヨーロッパがそれだけの発言力を持っていたとは考えがたい。

多分に理想主義的な傾向を持つコジューヴのこのような提案の背景にあるのは、未だに戦争の惨禍から脱し切っていない欧州の現状があった。シュミットの述べるように単に戦争を限定するのではなく、戦争を無くすためには、このようにヨーロッパ全体の足並みを整える必要があるとコジューヴは考えていたのではないだろうか。その証拠に、コジューヴは、支援を行うエリアが地中海の周り全体を含んでいなくてはならないとしている。同様に彼は、以上の政策が「ヨーロッパの視点」から見たものであるとも述べている。こうしたことから、コジューヴは大学の職を顧みることなく、フランス代表の官僚として、ヨーロッパ統合へ向けて尽力したのであった。

以上の内容を聴いたドイツの聴衆からは、ドイツには植民地がないので、そもそも植民地から奪い取るという悪事を働いていなかったのではないかという疑問が起きた。コジューヴにしてみれば、与えることの方が奪うことよりも肝要であり、奪うことを目的とした植民地主義的政策は時代の趨勢にも沿わないものであった。したがって、ドイツも含めた豊かな国は今後、貧しい国に与える必要があると考えた。

・ コジューヴとシュミットの贈与観念の相違

コジューヴはこのように、与えることの重要性を強調するのであるが、それは先のノモスの三つの意味のうち一つである贈与のみに焦点を当てていると言うことも出来る。シュミットに言わせれば、神だけが無から有を作り出すことが出来るのであり、人間には取得することなくして与えることなど出来ないのである。このように彼は、生成という視点を導入することで自説を補強している。シュミットにとっては、贈与よりも取得の方がより根源的なのである。それゆえに彼は、先に挙げた論文の最後で、人間にはもはや取得するものは残っていないのだろうかと問いかけた後で、人間は、既にあらゆる大地を取得してしまったのであろうかと、さらに彼は問いを立てることで、先の

論文を締めくくったのであった。

それに対し、コジェーヴは、ナポレオンの時代以降、取得は行われていないと反論する(5)。つまり、ナポレオンを皇帝の座に据えた帝国が、他の帝国と競って、植民地政策を掲げてヨーロッパの外にある土地を取得してから、新たな取得は行われていないとする。コジェーヴは、取得せずとも生産することが出来る、すなわち無から有を生み出すことが可能であると考えた。ここで、コジェーヴにとって究極的な目標は、均質に分配を成し遂げることであることは強調しておかなければならない。

フランスの哲学研究者テオドア・パレオログは、コジェーヴとシュミットの議論の争点は、贈与と取得の対立にあると述べる(6)。確かにシュミットにとって、大地からの取得がノモスの第一義であるが、パレオログも認めているように、大地に関する古いノモスの概念は消滅しようとしている。なぜならば、そのノモスは植民地主義と結びついていたからである。もはやヨーロッパは世界の中心とは言い難く、国家が人間の行為を全て統制しているとも言えない。

このように一見したところ、コジェーヴとシュミットの意見は相反するように映るのだが、コジェーヴの言う取得とシュミットの言うそれとは意味内容が食い違っていることに注目したい。コジェーヴは土地の取得のことを念頭に置いているのだが、シュミットにおいては、むしろ土地を用いた生産の意味で、この語が使われている。シュミットは人間が生産するためには取得をしなくてはならないと述べているが、人間は他者から取得する以前に、大地や太陽と言った自然から取得することで無から有を作り上げているのである。このことは、農業を例に取れば容易に理解出来る。人は土地に参種し、太陽の恵みを得ることで農作物を作っている。

コジェーヴと異なり、シュミットは分配の必要性を解いてはいるものの、彼の提案は方法論に触れることがなく、具体性に欠けている。これは、シュミットが本心から分配を望んでいなかった可能性を示唆している。彼が、かつてのヨーロッパ公法の通用していた時代、それもカトリシズムとプロテスタンティズムの違いこそあれ、キリスト教という共通の宗教を信仰していた国民らによって、「世界」が構成されていた時代への哀愁を孕んでいるという印象は、やはり払拭できない。シュミット自身はカトリックであることを公にしており、キリスト教の「聖なる帝国」への憧憬を抱いていた。シュミットは他国を敵と見なす点で、コジェーヴと決定的に意見を異にした。コジェーヴにとって、絶対的な敵など存在せず、他者ないし他国といえども同質な存在となり得るように思われる。他者を自己と同質化するために、分配を通じ、自己と他者とで共有することが要請されるのである。

註

(1) カール・シュミット著、新田邦夫訳、『大地のノモス』、福村出版、1976年／改訳版、慈学社出版、2007年、61頁。

(2) “Colonialism from a European Perspective”, p. 120.

(3) « A partir du « nomos » : prendre, pâturer, partager. La Question de l'ordre économique et social », p. 137. この一節は英語版では単に「すなわち、彼ら（資本主義者たち）はマルクス主義的方法で資本主義を立て直したのである。」（“Colonialism from a European Perspective”, p. 117.）と簡略化されているが、フランス語版の方がより本質を詳細に捉えている。

(4) この箇所からも、少なくともこの講演が行われた1957年の時点において、コジェーヴがスターリニストではなかったことは明らかである。

(5) 周知の通り現在では、国家が適正な給与や価格を決定することは難しいと考えられており、市場の手に委ねた方が良いとする意見の方が優勢を占めている。

(6) コジェーヴからシュミットに宛てた1955年5月2日の手紙。

(7) Théodore Paléologue, « Carl Schmitt et Alexandre Kojève – Une anecdote, une conférence et autres miettes », in *Commentaire*, 1999, p. 571.

a right to have rights ——移動の政治に隠された特権

山岡健次郎（香川高等専門学校 一般教育科 講師）

1.

現代世界におけるグローバルな人の移動のあり様は、近年、多様な学問的関心を引きつけてきた。その関心の中心にはつねに、国際的な労働力移動という観点があり、資本主義市場経済の構造的な分析との関連から研究が進められてきたといえるであろう⁽¹⁾。さらにそうした観点は、ジェンダー、文化移動、コミュニティ再編などといった概念を方法論的に取り入れることによってより豊かな成果をあげてきた⁽²⁾。研究上とりわけ重要な進展を生み出したのが、現代世界の人の移動のあり様を、帝国主義的近代という枠組みのなかで問い直すという歴史的視座であろう。そうした歴史的観点が欠落したままに政策的な含意のみを引き出す移動研究は、どのような批判的アプローチを試みたとしても、結局のところ体制の学知として機能せざるをえない。

このような学際的で示唆に富む多種多様な移動研究が明らかにしてきたのは、国際的な人の移動を規制することの実践的かつ理論的困難である⁽³⁾。現在、日本を含む先進工業各国では、国際的な人の移動を規制するための数々の法制度が生み出されている。規制のためのもっとも手の込んだ手法が発達してきたのが、西欧諸国、さらには地域統合の進むヨーロッパ連合（EU）であるといえる。西欧諸国では第二次世界大戦後、戦後復興のための労働力不足をまかなうために戦後直後から南欧・中欧、さらには旧植民地からの外国人労働力の受け入れを開始している。そして1970年代に高度経済成長に陰りが見えはじめると、政策上の新規の労働力移入は停止されるが、それ以前にすでに入国し生活基盤を築きはじめた外国人労働者の定住化という問題に各国とも向き合わざるをえなくなっていく。そうした歴史的過程こそが、西欧諸国において国際的な人の移動を管理する法制度の必要性を生じさせたものと考えられる。

しかし、その後も進展していく、そのようなEU圏内での人の移動に対する法規制の試みがうまく機能しているとはいいがたい。労働者として受け入れるということは、その人間の生活を丸ごと受け入れるということを意味するはずであるし、それは実質的には家族の呼び寄せやヨーロッパ社会への定住化をとまなうことにもなるであろう。しかもいったん定住化しはじめた外国人労働者たちには、取り締まりを行おうとする当局に対抗するためのさまざまな法的手段が認められている。法的手続きが生み出す時間的猶予がさらなる定住化を促すことにもなるし、「定住化」がやがて「集住化」にまで発展してくると、同郷の民族コミュニティが労働者たちに生活の手段と当局の取り締まりからの隠れ場を提供することとなる。それによって、いよいよ取り締まりは困難を極めるであろう。

また、「不法移民」の排除という実践は、当該社会において不可避免的に道義上の議論を巻き起こしてしまう。「不法移民」はしばしば、「被害者のいない犯罪 *victimless offense*」と形容されるように、その存在が直接的に受け入れ社会において被害者を生み出しているわけではない。むしろ、外国人労働者たちは低賃金労働力として、国民の多くが忌避するような仕事を引き受けてくれているという意味では、受け入れ社会はその恩恵を十分に受けているはずであろう。被害者が不在であるため、当然のことながら、当局へと通報されることはなく、それゆえ、当局自身がその存在を捜索しなければ、そもそも「不法移民」を見つけ出すことさえかなわない。「犯罪者」の発見のために当局は、非常に大きなコストを払い続けることになる。このように明らかに問題山積であるにもかかわらず、実際には「不法移民」という犯罪が構成され、刑法上の犯罪と同様に（つまり、明確に被害者が存在する犯罪と同様に）身柄が拘束され最終的には本国あるいは第三国へと強制送還されてしまう。弱い立場に置かれた勤勉で良心的な外国人労働者たちを犯罪者扱いし続けることを、人権意識の浸透した民主的な社会はどこまで許容できるであろうか。

このように、国際的な人の移動を規制しようとする国家、あるいはEUのような地域的取り組みに

は、乗り越えがたい困難がつきまとうということを、移動研究はこれまでも繰り返し明らかにしてきた。にもかかわらず、「移民問題」という現実が、先進主要各国における重要な政治的争点となつてすでに久しく、選挙の際には、各政党の政治的な立場を表明するイデオロギー的論点にさえなっている。結局のところ、研究者たちがいかに無理があるのかをどれだけ言い募ったところで、国家（そして国民）の側は移動制限をあきらめるつもりは毛頭ないらしいことが分かる。

2.

なぜ、国家（そして国民）はあきらめられないのか。そこには、各種の移動研究だけでは説明し説得しつくせない根源的な問題が隠されていると考えられる。本論では、その根源に迫っていく。

政治思想家のハンナ・アレントは、『全体主義の起源』の第二部「帝国主義」における最終章「国民国家の没落と人権の終焉」の中で、この根源を a right to have rights（諸権利をもつための権利）という印象的なフレーズによって指し示した⁽⁴⁾。後者の複数形で表記された諸権利 rights とは、国家によって保障される場所の各種人権を意味する。人権とは理念的には、人間が人間であるかぎり生まれながらに有する権利として、その意味で不可譲の権利として人間存在に備わっているものと考えられている。しかし国民国家によって組織化されたこの世界にあっては、そうした人権が実現されるためには、人はそれとは別の位相で、ある特権を有していなければならない。アレントによれば、それが単数形で表記された前者の権利 a right である⁽⁵⁾。

特定の国民国家の国民は国民であるかぎり、この特権を手放すことはできない。その権利を手放すということは、国民国家という機制そのものを廃棄することを意味するがゆえに、国家（そして国民）は原理的に言って、この権利を手放すことはできないのである。そしてこの特権こそが、国際的な人の移動をコントロールするという不可能事を、国家（そして国民）に追求させるよう駆り立てている強迫観念の源となっている⁽⁶⁾。

3.

本論では、こうした特権がいったいどこからやって来るのか、という問題を解き明かしていく。その際、国際的な人の移動のあり様が歴史的にどのように変容してきたのか、という点にとくに着目する。結論的なことを先に言ってしまうと、この移動の政治に隠された特権は、国際的な人の移動に「移民」と「難民」という区別が生じてくる過程で確立していったものと考えられる。一般的には、「移民」とは経済的な目的で自発的に移動してきたのであって、目的を果たしたならば帰国することのできる出身国をもつ人々としてイメージされる。それに対して「難民」は、本国での政治的状況（迫害や紛争など）によって住む場所を奪われ、本人の望まない仕方移動を強いられており、母国に帰りたくても帰ることのできない人々としてイメージされる。そして実際に、両者の法的地位は驚くほど遠く隔たっている。国際的な移動にあって「難民」という標章は、まちがいに特権的なものである⁽⁷⁾。しかし多くの移民・難民研究があきらかにしてきたように、このような移民／難民の線引きは、現実の複雑さの前では維持できるものではない。

両者の区分は、客観的な法制度的尺度によって行われているというよりはむしろ、現場の移民・難民審査官の恣意的な判断こそが、人の移動を色分けしているという実態がある。さらに、国際的な難民保護レジームの方向性を見ても明らかなように、人々が難民化する原因は、難民条約が想定するような政治的要因に限られない。住む場所を奪われるという事態は、現代世界においては、かなり広範な社会現象と関連している⁽⁸⁾。移民は経済的な目的での自発的な人の移動であり、難民は政治的な原因での非自発的な人の移動という単純な区別は成り立たない。また、人の移動のグローバル化にともなって、移民／難民の区別に収まりきれない移動のあり様が注目されるようになってきている。「庇護希望者 asylum seeker」や「国内避難民 internal displaced person」といったようなカテゴリーが、移民／難民両者の線引きの間にグレーゾーンのように拡がっている。

このように、移民／難民の線引きは決して自明のものではないことがわかるであろう。にもか

ならず、この境界線は、「他者」を脅威として捉える治安にまつわる言説においてばかりでなく、人権を保障しようとする進歩的な言説のなかにおいても重要なものと考えられている。権利はく奪の状態にある「難民」を確実に保護するためにも、こうした線引きが守られなければならない、と主張される。

4.

しかし、移民／難民という線引きがこれほどの重要性を持つようになった背景には、歴史的な原因があるものと考えられる。ハンナ・アレントが着目した難民の窮状とは、第一次世界大戦と第二次世界大戦の間の戦間期において、東中央ヨーロッパでの帝国の解体と国民国家化の力学が析出した人々の無権利状態のことであった。アレントはそうした事態をまったく新しい現象として捉えているが、このとき同時に注目すべきなのは、いまだ移民／難民という区別は制度的に実体的なものとなっていないということである。国民国家化の原理に押し出された人々は、ユダヤ民族がその典型であったように、できるだけ自身が無権利であるということが明るみに出ないように、すなわち自分の難民性が露わにならないように、移民一般に紛れ込もうとした。難民であることが明るみに出してしまうと、それは、絶滅収容所以外の行き場を失ってしまうということの意味していた。

こうした難民の窮状を改善するために戦後に生み出されたのが、1951年の難民条約をはじめとする国際的な条約と難民保護を目的として設立された国連難民高等弁務官事務所（UNHCR）によって構成される法制度上の難民保護レジームである。このレジーム形成にあたって重要な意味を持ったのが、戦後世界を規定する東西冷戦という新しい対立図式である。冷戦なしに難民保護という実践を考えることはできない。戦前・戦中、世界からまったく見捨てられた存在であった難民が、戦後世界においては大切に保護されるべき規範的存在へとその地位が大きく変容している。これは、人権意識の浸透といった単純なストーリーに還元できる変化ではない。東西冷戦という文脈こそが、そうした難民の地位の劇的な変容を可能にしたのである。

戦後世界における難民移動とはすなわち、東側の共産主義体制から西側の自由主義体制に自由を求めて逃れてくる一方向の人の流れを意味した。イデオロギーの壁を越境してくる勇氣ある人間を温かく迎え入れることで、西側世界は自らの政治経済体制の正当性を言い立てようとしていたのである。このとき、「難民」という地位は、移民一般とは区別され、きわめて特権的な地位へと変容していくことになる。重要なことは、このとき難民移動は東西の体制の壁に隔てられていて、大規模なものとなりえなかったという事実であろう。少数であるからこそ、象徴的な存在として受け入れ可能であったのだ。

しかしこのとき同時に、世界ではもう一つの重要な動きが進行している。発展途上世界における脱植民地化と新興国家の誕生という一連の事態である。脱植民地化のプロセスと新たな国民国家の設立という出来事は、深刻な紛争をともなって展開していくことになる。そうした過程のなかで、住む場所を奪われた大量の避難民が発展途上世界において発生していった。先の「難民」の移動を「東」から「西」への移動と捉えるならば、1970年代後半以降顕著となるのは、発展途上世界の「南」から先進工業世界の「北」への移動である。そしてこの南から北への移動は、規模としても大規模なものであることから、疑いの眼でもって監視される対象となっていく⁹⁾。くわえてこの時期、西側先進工業国一般において高度経済成長に陰りが見えはじめ、外国人労働者の政策的受け入れも停止されていったために、ますます南からの避難民の流れに対しては規制の動きが強まっていくこととなった。東西冷戦という対抗関係においては、東からの避難民は「難民」として受け入れることにイデオロギー的な価値があるが、南からの避難民はそのような利用価値に乏しく、結果として「経済移民」あるいは「不法移民」という処遇に陥っていった。そして言うまでもなく、冷戦体制が崩壊した90年代以降は、東からであろうと南からであろうと、あらゆる人の移動が監視の対象となっている。庇護の実践は、いよいよ貧しいものとなりつつある。

5.

戦後世界におけるこうした移動をめぐる政治は、合法的な移動のルートが縮減されていくプロセスとして理解できるであろう。これは、グローバルな人の移動が量的に拡大傾向にあることとは明らかに反比例の関係性にある。現在の法制度による移動規制は、多様な移動を試みる人々の数にも事情にも見合ったものとは言いがたい。

このような実態と法制度との乖離という事実は、戦後世界において移動の余地が配分されるべき貴重な財となってきたことの反映であると考えられる。戦前・戦中の帝国列強が世界を分割していた時代には、帝国という拮据の中で盛んな人の移動が見られた。そしてそこでは、その移動が新天地を夢みた自発的なものであるか、帝国支配によって強制されたものであるのか、ということはずし色分けされていない。帝国主義的領土拡張が、あらゆる移動を飲み込んでいった。しかし、第二次世界大戦後、列強による植民地支配はその正当性を失い、帝国は解体され脱植民地化した第三世界において次々と新興の国民国家が誕生してくることとなる。こうしてもはや拡張することのない各国民国家は、その境界線内部で自足せざるをえない。そのため、人々の、とりわけ国境をまたぐ移動は、あくまでも例外的な移動と観念される。このように移動の余地が少なくなっていくことによって、人の移動を色分けする必要性もまた生じてくるのである。こうして、それ以前はとりわけ区別する必要のなかった「移民」と「難民」が、経済的理由による移動と政治的理由による移動、あるいは自発的移動と非自発的移動、といったように線引きされていくことになる。さらには、「合法的移民」と「不法移民」という区別も生じてくる。人の移動をめぐる政治は、国際的な移動の余地という貴重な財に関する配分的正義の問題となっていく。

そしてこのとき、配分的正義を実行に移す正義の執行者となっているのは、国家（そして国民）である⁽¹⁰⁾。国家（そして国民）は、移動の余地を財として配分する権限が自分たちに備わっていると考え。その権限の根拠こそ、アレントが指摘した a right to have rights（諸権利をもつための権利）にほかならない。移動の余地を配分するという行為を通じて、国家（そして国民）は、自らの境界線（国境やメンバーシップ）を確認している。その行為が、人の移動のグローバル化する現代社会においてどれほど実態からかけ離れたものであろうとも、国家（そして国民）は止めるわけにはいかない。自分たちこそが境界線の管理者であるという、そのような共同幻想を生きる存在として、国家（そして国民）はある。

また、こうした移動の余地は、現実の国際社会の力関係を反映するかのように不平等に配分されていることも忘れてはならない。一方には、比較的自由に合法的な移動ルートにアクセスできる人々がいて、他方には、移動するためには非合法な手段に頼らざるをえない人々がいる。そして前者の人々が、実際の国際的な移動の余地を差配する権限を行使しているのである。さらに1980年代以降、国際社会において論じられるようになってきたのが、難民移動を未然に防ぐための「人道的介入」という議論である。移動の余地は限られているわけだから、移動の発生そのものを予防しなければならない、という発想がそこにはあるだろう。そして言うまでもなく、そのように人道の名の下に他国の国境線内部へと介入していく権勢とは、合法的な移動手段に恵まれた国々とその国民にほかならない。そうした過剰とも思える権限行使が、豊かな国々とその国民が負うべき道義的責務であるかのように語られている⁽¹¹⁾。a right to have rights（諸権利をもつための権利）はいまや、アレントの予想を遙かに上回るかたちで巨大に膨れ上がり、現代世界秩序の支配原理として機能しているのである。

注

- (1) 森田桐郎編『国際労働力移動』、東京大学出版会、1986年。サスキア・サッセン『労働と資本の国際移動』森田桐郎訳、岩波書店、1992年。Portes, Alejandro and Walton, John, *Labor, Class and the International System*, Academic Press, 1981. Miles, Robert, *Capitalism and Unfree Labour – Anomaly or necessity?* Tavistock Publications, 1987.

- (2) 伊豫谷登士翁編『移動から場所を問う：現代移民研究の課題』、有信堂、2007年。
- (3) Brettell, Caroline and Hollifield, James ed., *Migration Theory: Talking across Disciplines*, second edition, Routledge, 2008. 第二版では、第9章 *Rebooting Migration Theory: Interdisciplinarity, Globality, and Postdisciplinarity in Migration Studies* において Adrian Favell が、第一版に対する批判として、多様な専門分野の書き手が参加しているが、結局のところ各自の専門性に閉じこもっていて、真の意味での学際性は実現されていないという指摘を行っている。各章の並列的な議論を学問横断的に読むことで、移民研究そのものを「再起動」する必要性が論じられている。
- (4) Arendt, Hannah *The Origins of Totalitarianism*, A Harvest/HBJ Book, 1951.
- (5) 政治理論の分野において、セイラ・ベンハビブは、この権利は人類を名宛人としており、その意味で、カントが定式化した〈すべての諸国民のための法〉という位相でそれは保障されなければならないと論じている。そして、世界人権宣言をはじめとする戦後に発展してきた人権保護レジームこそ、そうした権利保護の重要な試みであることが強調される。（『他者の権利 外国人・居留民・市民』向山恭一訳、法政大学出版会、2006年）しかし、本論では、そうした戦後の国際的な人権保護レジームは、「諸権利をもつための権利」を人類全体に保障する仕組みとして働くのではなく、実質的にはそうした権利が国民国家にとっての特権として機能する側面を強化してきたものとみなす。
- (6) 杉田敦『境界線の政治学』岩波書店、2005年。杉田が論じているように、領土やメンバーシップの境界線の引き方には、突き詰めて考えるならば原理的な根拠は存在しない。そのため、論争含みのものとなりやすい。また、根拠がないという事態が、境界線への強い執着を生み出す原因ともなる。境界線をどこに引いても構わないのだとすれば、一度譲歩しはじめると無限に後退を迫られることにもなってしまう。それゆえ、後には引けない。「尖閣諸島」をめぐる最近の一連の動きは、日・中・台各府の主張とは裏腹に、国境線の根拠のなさを逆説的に照射している。
- (7) Zetter, Roger, “Labelling Refugees: Forming and Transforming a Bureaucratic Identity”, *Journal of Refugee Studies*, Vol.14, No.1, 1991.
- (8) Zolberg, Suhrke, and Aguayo, *Escape from Violence: Conflict and the Refugee Crisis in the Developing World*, Oxford University Press, 1989.
- (9) Martin, David ed., *The New Asylum Seekers: Refugee Law in 1980s – The Ninth Sokol Colloquium on International Law*, Dordrecht, 1988.
- (10) 人の移動に関連した領域において、さまざまな国際組織や国際 NGO が活動しているにもかかわらず、最終的に人の移動を色分けする権限を持つのは、いまだに国家（そして国民）であるだろう。もちろん、超国家的な活動が国家の主権的判断に一定の制約を課すこともありうる。しかし、人の移動の余地を限定する根本要因が国民国家という組織化原理にあるかぎり、どのような超国家的活動もこの初期条件を揺るがせにすることはできない。移動の余地は限られているという条件のもとで、できるかぎりの活動を展開していくしかないであろう。そのとき重要になってくるのが、国際的な人の移動に関して、合法／非合法という線引きを安易に受け入れないことである。従来のように、合法の範囲を拡張していくという発想だけでなく、人の移動に関してはそもそも非合法などありえない、というラディカルな発想こそが求められるのではないだろうか。
- (11) ICISS, *The Responsibility to Protect: Research, Bibliography, Background*, Supplementary Volume to the Report of the International Commission on Intervention and State Sovereignty, International Development Research Center, 2001.

イムレ・ヘルマンの「しがみつき欲動」について—1930年代における精神分析の転回

比嘉徹徳（一橋大学）

1. 精神分析の1930年代
2. しがみつき／探しに行く
3. 二重一体性
4. おわりに：ヘルマンの精神分析から見えるもの

本発表は、イムレ・ヘルマン(Imre Hermann, 1889-1984)の精神分析について、その「しがみつき欲動」の概念を見ることによって、ジークムント・フロイトの精神分析を受容しつつ理論的に大きな変化が生じた1930年代の動きを考察するものである。

1. 精神分析の1930年代

精神分析にとって1930年代はどのような時代であったか。フロイトは、分析家としての活動と理論的考察は継続しているものの、1922年以降は癌のため国際精神分析協会のカンファレンスなどの表舞台には姿を現さなくなっていた。さらに、フロイトの後継者のうちで、彼が最も信頼を置いていたカール・アブラハム(Karl Abraham)は1925年に、シャーンドル・フェレンツィ(Sandor Ferenczi)は1933年に没している。この意味で1930年代はフロイトの教えを直接には受けていない世代が活動し始めた時代であり、その中からフロイトの精神分析の可能性を新たに切り開こうとする新しい潮流が現れたときであった。

その一人は、メラニー・クラインであり（『子どもの精神分析』1932）^①、さらにはジャック・ラカンであった（『「わたし」の機能を形成するものとしての鏡像段階』1936）^②。その後の両者の展開を考えれば、その隔たりが際立って映るのは当然である。しかし、当時の基準から考えれば、両者はともに非常に早い幼児期に着目する研究であり、クラインにおいてはフロイトが想定したよりも早期の不安状況に心的な防衛機制の作動を見て取り、エディプス・コンプレックスを解決した後には生じるとフロイトが想定していた超自我の形成を、母親との関係においてごく早期に位置づけ直した。あるいはラカンにおいては、6ヶ月を経過した幼児が自らの鏡像を見て歓喜する様に、同一化の弁証法と主体の基本構造を見だしている。言い換えれば、両者はともに、言語獲得以前すなわちエディプス期以前にその理論的な力点を置いている。さらに共通点を挙げるなら、両者ともにその出発点において、二者関係（母親〔乳房〕／幼児、鏡像〔他者〕／主体）に遡って精神分析を再構築していると言うことができる。そして本発表が扱うイムレ・ヘルマンも、その『しがみつき／探しに行く』（1936）で^③、母子の二者関係に着目し、言語獲得以前の時期にアプローチしている（同じハンガリー学派でヘルマンの盟友であるマイケル・バリントも同じくエディプス期以前の重要性を強調することになる）。しかし、このような共通性があるばかりではない。ヘルマンの精神分析理論には極めて高い独自性があり、そのみが記述することのできる領域を持っている。以下では、最初に「しがみつき欲動」を、次に「二重一体性」を取り上げる。

2. しがみつき／探しに行く

フロイトの精神分析は、欲動とその抑圧のダイナミズムを分析家と患者の間の転移関係の中で対象化し、それを「エディプス水準」において理論化していた^④。それに対しヘルマンは、父・母・子のエディプス的な三者関係以前の母親・乳児の二者関係に焦点を合わせた観察ならびに考察にその理論的基礎を置いている。ヘルマンは、原初的な欲動として「しがみつき(Anklammerung)」を仮定する。すなわち、乳児は母親の身体にしがみつくと(sich anklammern)欲動を持っている。

乳児は特殊なしがみつき欲動を持っており、…母親の身体へのしがみつきは（授乳と性交が単に目的に適った生のプロセスではないように）、単なる目的に適ったプロセスではなく、それはリビドーの最初の顕現であり、この愛を実行する器官は手と脚である⁽⁶⁾。

最も早く発現するしがみつき欲動ではあるが、しかし手脚を用いて母親の身体にしがみつくことは、人間の幼児においてそもそも阻害され、満たされないとヘルマンは推測する。ヘルマンは1920年代から類人猿の心理学をたびたび論じているが、それは、類人猿＝サルにおける「しがみつき」と「毛繕い^{グルーミング}」に、人間とは対照的な、しがみつき欲動の充足を確認する作業であった⁽⁶⁾。

子ザルは母親にしがみつくことで安定的な関係を維持し続けることができる。他方人間の乳児は、母体からあまりに早く引き離されたために、しがみつき欲動は決して充足されることがないとヘルマンは論じる。そこで挙げられる一つの理由としては、いくらか把捉欲動の痕跡を残しているものの人間の握力が退化したためであり、二つには人間はサルと異なり身体がもはや毛で覆われていないからである。「しがみつきの欲動は、類人猿においては普遍的であり、人間においては初めから障害にぶつかるが、なおも生きている欲動である。このようにしがみつき欲動は、それが一番初めの強力な充足されない欲動を表しているので、特異な経路を辿ることになる」⁽⁷⁾。

このしがみつき欲動の非充足は、人間の乳児にとって「去勢」として経験される。すなわち、それは原初的な対象の喪失であり、「トラウマ」として痕跡を残す⁽⁸⁾。このように理解するヘルマンは、充足されないしがみつき欲動がどのような運命を辿るかを考察していく。ヘルマンはフロイトの自我欲動にしがみつき欲動を、性欲動に「探しに行く(Auf-Suche-Gehen)」という欲動（探索欲動）を対応させる⁽⁹⁾（表1）。

（表1）

フロイト	自我欲動	性欲動
ヘルマン	しがみつき欲動	探索欲動

満たされなかったしがみつき欲動は、その代理形成として「探しに行く」という欲動を活動させる。失われた対象に代わる新たな対象を求めて、とはいえ、しがみつきにおける自己保存という目的のためではなく、性欲動の部分欲動として探索欲動が駆動し始める。そこでは母親の身体からの分離をむしろ自ら望んで受け入れ、母親に代わる他の対象が求められる。その過程で狭い空間から広い空間への移動が生じる（「徘徊」や「さすらい」「放浪」といった度を越した行動についてもヘルマンは論じている）。

さらにヘルマンは、この欲動のペアに対する自我の「反動」を付け加える。これによって、それぞれの欲動に対応する病的形態が説明される⁽¹⁰⁾（表2）。しがみつき欲動に対する反動として、「分離傾向」が置かれる。それが指しているのは愛する対象との別れを繰り返すことや、自らの身体に対する自傷行為（爪を剥がす、髪を抜く、傷跡を剥がす等々）である。これはしがみつきの失敗としての分離、遺棄される場面の反復であり、あるいは自らの身体においてその一部を分離し切断することで、同じく母親からの分離を再現するものであると解釈される。他方、探索欲動に対する反動形成は、迫害者、敵対者から身を隠すこと、逃れることである⁽¹¹⁾。

（表2）

欲動	しがみつき欲動	探索欲動
その反動	分離傾向	隠れる、孤立

こうしてヘルマンは、フロイトの欲動論に従いつつ、しかし抽象論に陥ることなく、具体的な身体の動きをもとにした部分欲動を取り上げることによって、彼独自の精神分析理論を形成している。

しがみつきに関連してとりわけ重要であると思われるのは、ヘルマンが「手の性愛化」を重視していることである。フロイトは、周知のリビドーの発達段階を、口唇期、肛門期、性器期として説明した。これを、カール・アブラハムはそれぞれを前期・後期と分けることによってさらに精緻化した⁽¹²⁾。また対象に関しては、フロイトは対象を欠いた自体愛を最も古い段階、次に自らを愛する自己愛、そして本来的な対象愛を想定していた。他方ヘルマンは、乳児にとってしがみつことは生命維持にとって重要であるに違いないが、この自己保存欲動について役立たなかった手は、性欲動のための器官となると論じる。「人間の幼児の手は、リビドー充足に供せられ、そのために代理充足物を求めるが、手は独立に、あるいは口唇領域の代理充足物（指しゃぶり）との関係で、代理充足を生み出そうと試みる」⁽¹³⁾。ヘルマンにとっては、手（ならびに脚）の、しがみつき欲動を埋め合わせようとする性愛化と、それが抱もうとする対象（乳房のみならずとりわけ毛髪）が極めて大きな意味を持つ。フロイト＝アブラハムの図式に反論することはないものの、ヘルマンが描く欲動論は、その記述内容のみならずその射程においても自ずと異なっている。

3. 二重一体性

さてヘルマンによれば、しがみつき欲動は、「本来的な愛」を意味する訳でもまた「攻撃性」を意味する訳でもない。それは、愛と攻撃性の「前段階」であるとされる⁽¹⁴⁾。先に確認したように、しがみつき欲動が決して満たされないということ、そのことに起因する「トラウマ」は、人間にとってむしろ所与であって、言うまでもなく、この欠損を埋めることは問題にならない。しがみつきの退行的強化こそサディズムにおける暴力において顕現しているものであるとヘルマンは示唆している。

しがみつきを中心にした理論形成よりもずっと以前から、ヘルマンは母子関係を「二重一体性 (Dual-Einheit)」と名づけて考察し続けていた。先に触れたように、しがみつき欲動は決して満たされず、この二重一体性の暴力的廃棄は去勢として体験され、不安を刻印する。この去勢不安に対して、心的なものは「二重過程 (Dualschritt)」を作動させる。それは、原初的精神が持つ「2」であること——二人、ペア、双数——を求める傾向である。「…最も原初的な集団性である二重一体性は、自我 - 統合性と感じられるものの形成に先行している」⁽¹⁵⁾。愛する対象を持つこと、子どもを持つこと、夢や幻想に現れるさまざまな「2」の形象（ドッペルゲンガー）がこれに当てはまる。

さて二重一体性は理想化されるが、この充足を求める動きは、同時に反復強迫としての性質を持ち、苦痛となる症状を規定する構造でもあったと考えられている。すなわち、二重一体性の状態を再体験しようとすることは、別離のトラウマの記憶を活性化することでもある。「二重過程は当然にも反復強迫、被った傷の断片化された再経験と関係を持っている」⁽¹⁶⁾。この二重過程は、いわば患者の思考と行動を規定している「自明の理」に属し、それに立てこもることによって形成された症状が苦痛をもたらしているにもかかわらず、患者自身によって一度も疑われたことない。例えば、愛する他者に対して取られる、決して正常とは呼べないある種の行動パターンなどがそ

れである。こうしてヘルマンにとって精神分析の課題とは、二重過程の類型（「反転過程（Umkehrschritt）」と「離反過程（Abwendungsschritt）」）等々を明らかにすることであり、個々の患者における二重過程の詳細な検討によってその襞に分け入り、その「自明の理」を解体することとなる。精神分析のセッション自体がそもそも二人である状況に基づいていることにヘルマンは注意を促して、二者関係の重要性を再三強調している。

4. おわりに：ヘルマンの精神分析から見えるもの

1930年代における精神分析の転回の一例として、イムレ・ヘルマンの精神分析について見てきた。ヘルマンの考察から見えてくるのは、フロイトのエディプス・コンプレックスでは記述しえない領域への強い関心である。しがみつき欲動の仮説や二重一体性への着目は、エディプスの図式を温存させながら（それと明確に衝突することなく）、ある局面ではそれを強力に書き換える、独自性の高い精神分析理論となっている。

ヘルマンやアリス・バリント、マイケル・バリントらハンガリー学派の活動は、フロイトの愛弟子であるフェレンツィを中心にした制度的な分析家の養成がいよいよ端緒についたことを示している。ベルリンにおいて、カール・アブラハムやハンス・ザックスらが率いたポリクリニクからメラニー・クラインその他の分析家が養成されるのと並行して、彼らはブダペストにおける制度的養成の中からフロイトの残した「古典」を新たに読み替え始めたのだった。

エリ・ザレツキーに従うなら、既に1920年代から、精神分析の流れは「母親への転回」となっている⁽¹⁷⁾。フロイトが精力を注いだ父親（父性）を重視した精神分析——そのタームは権威、自律、抵抗である——から、母子関係へと視点が大きく転換している。とりわけ、フロイトの言う去勢コンプレックスによっては説明がつかない女兒におけるセクシュアリティと母親との関係、さらには広く女性性についての研究が本格的に始まる（ここでは触れなかったアンナ・フロイトは幼児の精神分析をめぐる方法論的にも理論的にもクラインと対立していた）。

このような流れを踏まえるとき、ヘルマンの精神分析もある意味、母子関係に接近するものであったとすることができる。しかし、ヘルマンの精神分析はこのような歴史的意義にとどまるものではない。近年では、「愛着(attachment)」概念の文脈からの参照や⁽¹⁸⁾、しがみつき欲動の視点から為された「恥」の感情をめぐるその考察にも注目が集まっている⁽¹⁹⁾。ヘルマンの精神分析の可能性はいまだ汲み尽くされておらず、テキストから読み取れることのみならず、その臨床的な有用性についてもこれからさらに吟味されるべきものである。

⁽¹⁾ Klein, Melanie. *The psychoanalysis of children* (1932=1949), London: Hogarth Press.

⁽²⁾ Lacan, Jacques. *Le stade du miroir comme formateur de la fonction du Je* (1936= 1949), in: *Écrits*, Paris : Seuil.

⁽³⁾ Hermann, Imre. *Sich-Anklammern---Auf-Suche-Gehen. Über eine in der Psychoanalyse bisher vernachlässigtes Triebgegensatzpaar und sein Verhältnis zum Sadismus --- Masochismus*, in: *Internationale Zeitschrift für Psychoanalyse* 22, 1937.

⁽⁴⁾ ここではM.バリントに倣って要約した。「エディプス複合領域特有の構造は主体と二対象より成る三角関係で、領域特有の力は葛藤に発する力であり、心的過程の水準は慣用の成人言語に対応し、これでもって適切に表現可能である」（マイケル・バリント『治療論から見た退行：基底欠損の精神分析』、金剛出版、中井久夫訳、119頁）。これより「深い」原始的二者関係の領域をバリントは「基底欠損水準」と呼ぶが、これは以下で検討するイムレ・ヘルマンの「二重一体性」に概ね対応している。

⁽⁵⁾ Hermann, Imre. *Anklammern, Feuer, Schamgefühl*, in: *Internationale Zeitschrift für Psychoanalyse und Imago* 26, 1941, S.253.

⁽⁶⁾ 「アレシュの観察によると、子ザルは他の種類でも観察されているように、生後3ヶ月間母親の

体から離れず、あるいはこの時期の最後に母親の体から離れるときでも、少なくとも片方の手で母親の体にしがみついたままである」(Imre Hermann, *Zur Psychologie der Schimpansen, Internationale Zeitschrift für Psychoanalyse* 9, 1924, S.84. my emphasis)。

(7) Hermann, Imre. Studien zur Denkpsychologie. Abhängigkeiten des Denkens. Loslösungstheorie, in: *Acta Psychologica* 5, 1940, S.35.

(8) Hermann, Imre. Zum Triebleben der Primaten, in: *Zeitschrift für psychoanalytische Psychologie, ihre Grenzgebiete und Anwendungen* 19, 1933, S.118.

(9) Hermann, (1941), S.270. M.バリントは、ヘルマンの「しがみつきの探索」を「オクノフィリア／フィロバティズム」のペアで言い換えている。

(10) Ibid.

(11) Hermann(1937), S.368, Hermann(1941), S.259.

(12) Karl Abraham, Versuch einer Entwicklungsgeschichte der Libido(1924), in: *Gesammelte Werke*, Bd 2, Frankfurt: Fischer, 1982.

(13) Hermann(1941), S.253.

(14) Hermann(1937), S.365.

(15) Hermann(1940), S.55.

(16) Hermann, Imre. *Psychoanalyse und Logik*, Imago Bücher VII, Leipzig-Wien-Zürich: Internationaler Psychoanalytischer Verlag, 1924, S.39.

(17) Zaretsky, Eri. *Secrets of the Soul: A Social and Cultural History of Psychoanalysis*, Vintage, 2004.

(18) Philippe von Haute/Tomas Geykens, *From Death Instinct to Attachment Theory: The Primacy of the Child in Freud, Klein, and Hermann*, New York: Other Press, 2007.

(19) セルジュ・ティスロン『恥：社会関係の精神分析』、大谷尚文／津島孝仁訳、法政大学出版局、1992=2001。

パレーシアの倫理的政治：一九八〇年代フーコーの問題設定を探る

箱田徹（立命館大学ポストドクトラルフェロー）

一 報告の背景

フーコーは一九八一―八二年度のコレージュ・ド・フランス講義『主体の解釈学』（二〇〇一年）の後半で、パレーシア概念の分析に着手し、死の直前までこのテーマを扱った。〈パレーシア〉（*parrhêsia*）とは、古代ギリシアに登場する概念で、文字通りには「ほんとうのこと（真理、真実）を話す」（*dire-vrai / véridiction*）あるいは「率直に述べる」（*franc-parler*）という実践のことだ。否定的な意味では、頭に思い浮かんだことをそのまま話すといった発言の様態を指すこともあった。フーコーはこの〈パレーシア〉を歴史的・理論的に考察することで、〈真理を述べること〉（*véridiction*）に基礎づけられる主体化実践の複数のありようを明らかにした。そして〈ほんとうのことを話す〉ことの特徴的な形態としてのパレーシア概念を通して、〈自己への配慮〉という後期フーコー思想の基本的な問題設定を深めていった。

他方で〈パレーシア〉は、七〇年代半ば以降に登場する〈統治〉（*gouvernement*）概念に関する考察の延長線上にある。なぜなら統治の問題とは、自己の自己に対する再帰的關係と、自己と他者との関係（他者に影響を及ぼし、他者から影響を及ぼされる関係）のあり方とを同時にはらんでおり、パレーシアはこの〈自己と他者の統治〉という関係のあり方を問うているからだ。この経過については『主体の解釈学』に続く、一九八二―八三年度講義『自己と他者の統治』（二〇〇八年）、一九八三―八四年度講義『真理の勇気』（二〇〇九年）の出版と先行研究により整理が進んできた^①。

しかしこの間の経緯が少しずつ明らかになり、講義録の議論が紹介されていく反面、フーコー自身がパレーシア研究によって探求していた問いの方はかえって曖昧になっていったように思われる。他方、とくに後期思想については、フーコーの思索を特定の思想家や学派に結びつける議論もかねてより散見される。しかし本人の発言をたどると、矛盾する立場を共に成り立たせるような主張も見出せないわけではない。したがってこの種の議論を強く説得的な形で行うことは難しいと思われる。むしろフーコーがテキスト上では頻りに語ってはいないものの、そこに確かに認められる問いを介してテキストに迫った方がよいのではないか。こうしたアプローチをとる読解はすでにいくつかが存在しており、本報告もこうした研究から示唆を受けている^②。

二 統治概念受容に見る政治概念の不在

〈統治〉なる概念は一九七〇年代前半にはすでにフーコーの議論に登場している。一九七三―七四年度講義『精神医学の権力』（二〇〇三年）では、十九世紀精神医学による個人の管理が扱われるが、当時の精神医学にキリスト教と同じく「良心の導き」という考え方が介在していることが論じられている^③。今日「統治性講義」として知られる、一九七七―七八年度講義『安全、領土、人口』（二〇〇四年）と一九七八―七九年度講義『生政治の誕生』（二〇〇四年）よりも以前のことだ。なお〈統治すること〉（*gouverner*）とは、人の〈振る舞い〉（*conduite*）を〈導くこと〉（*conduire*）を意味する。この基本的定義は八〇年代になっても変わらない。この例で言えば、導き＝統治の対象は、キリスト教にあっては信徒とその良心だったが、十九世紀精神医学にとっては「患者」の精神だ。そしてそこには「語らせる」ことで主体性を生産する権力の働きも認められる。この数年後に行われた講義『安全、領土、人口』では、〈統治〉がキリスト教をも包括する大きな概念として提示される。他方、フーコーが国家理性論から新自由主義に至る西洋の経済思想史と政策理念に寄せた関心とあいまって、今日では〈統治〉やその具体的なあり方としての〈統治性〉（*gouvernementalité*）が、〈生政治〉の議論として人口に膾炙している。

この点についてアガンベンの議論は興味深い。ただしそれはフーコーが示唆するにとどまっていた議論をさらに発展させたという意味ではなく、統治概念に関するフーコーの問いの範囲を狭める方向で働くように思われるからだ。二〇〇六年の論考「装置とは何か」^④を例に取ってみたい。ここでアガンベンは、フーコーの〈装置〉(dispositif) から話を起こし、この概念を諸要素のネットワークとしてはたらく権力と知の結びつきとして提示する。そしてこれを統治概念の一種の定義と言ってもよいとする（この指摘はきわめて妥当なものだ）。他方で〈エコノミー〉概念の多義性と、〈オイコノミア〉というギリシア語の語源について触れながら、キリスト教神学によるオイコノミア概念の受容に注目する。その上で、エコノミーと統治という二つの概念を、オイコノミアのラテン語訳としての *dispositio* (配分) すなわち〈装置〉で媒介してみせる。

ここでアガンベンにとって今日の資本主義社会の根本的特徴の一つは、主体性の生産や主体化が行われることではない。主体化と脱主体化とが互いに見分けがつかなくなり、新しい主体の再構成が未成熟な形でしかなされない（生政治的な）状況にある。このように成功裏に動作する福祉国家＝恩寵 (*providence*) 型統治機械は、それがうまくいっているがゆえに人類を救済ではなく危機へと導くのだと論じる。こうした論の運びには、フーコーの統治論を現代社会分析に適用する際の難点が典型的に現れている。この論理に従う限り〈統治〉とは、マネジメントや調整の意味での「政治」ないしは、政治的対立や不和をまとめあげ解消したと宣言する「政治」を指すほかない。こうして〈統治性〉議論は、国家や社会に存在する支配の類型を論じることに等しくなる。

こうした統治観にフーコーの統治論を帰着させることはできない。たしかに生政治とは、医学的・技術的な生命自体への介入や、生活に関わる環境整備によって生の方向性を秩序づける実践のこともある。新自由主義とはこの意味で「生に関する政治」だと論じることもできる。だがフーコーにとって統治論の課題とは、普遍的な分析モデルの構築や利用ではなく「うまくいっていない」ものを個別具体的に明らかにすることだった。自由主義的統治理性がつねに統治の過小や過大という自意識に悩まされる事態を描くことはその一例だ。つまり類型論に依拠した状況分析ではなく、実際の状況から出発し、それに見合った分析枠組を提起することがフーコーの狙いだった。

ところがアガンベンが描くのは、西洋の統治理性の自己展開としての統治が「うまくいきすぎたがゆえに」危機に陥った状況だ。ここでフーコーとアガンベンの関心のあり方は大きく異なる。フーコーにとっては「うまくいっていない」場を見つけることは、争いの場を見つけることであり、争いだと見なされていないものを争いであると論じることだ。よく知られた「闘いのとどろき」を聞くとはこの意味だが、それは利害調整ではない固有に政治的な領域に触れることでもある。だがアガンベンの言う「うまくいきすぎた」状況から見えるのは、管理と調整を行う行政的統治の領域だけではないのか。フーコーが統治に関する議論を通じて見出そうとした争いの領域を、アガンベンのような統治論では描くことはできそうにない。

ところで〈統治〉とは「導きの関係」としてキリスト教以前から存在する実践の枠組でもある。フーコーは「統治」のはじまりが古代オリエントに遡るという事態と、統治概念がキリスト教と結びつき「人の統治」という問題が生じたことを区別する。たしかに上で見たように、フーコーが最初に見出したのは、人を統治の対象として捉えるキリスト教に固有の統治観だった。しかしフーコーは、キリスト教的統治とは、統治という大きな問題設定の一つの（しかし重要な）側面である点を強調する。統治の基本的構造は「自己と他者の統治」だからだ。次にアガンベンに見られる他者の統治と統治理性のはたらきを重視する議論を意識しながら、パレーシア概念の二つのあり方とパレーシアの倫理的転回の動きについて考察する。

三 パレーシア概念の政治的な出来と倫理的転回

フーコーによればパレーシアには二つの種類がある。一つは政治的なもの、もう一つはそうでないもの、すなわち哲学的（あるいは倫理的）なものだ。前者でいう狭義の〈政治的パレーシア〉は

もっぱら『自己と他者の統治』で論じられる。後者の〈哲学的パレーシア〉はソクラテスから始まるとされ『主体の解釈学』と『真理の勇氣』で主な検討の対象となる。全体を通して注目すべきことは、フーコーがパレーシアをもともと「政治」に関わる概念ないし活動として提示していることだ。パレーシアは政治に関わる以上、導く者と導かれる者（治者と被治者、師と弟子など）が存在する。またその場で語られることと、真理（vérité）との関係が取りざたされる。つまりパレーシアとは統治＝導きをめぐる問いの重要な一角を構成する。フーコーの言い方を用いるなら、政治的な起源を持ち、倫理的な転回を遂げるパレーシアを扱うことは「自己と他者の統治と呼べるような実践の観点から、主体と真理との関係についての問いを立てること」なのだ⁶⁾。

さて政治的パレーシアとは、ポリスの運営という意味での政治に関わる。たとえば『自己と他者の統治』で論じられる、エウリピデスの『イオン』の主役であるイオンにとって最大の問題は、自分が「馬の骨」ではないことを証明する点にあった。たとえアテナイ王クストスの子としてポリスに迎え入れられたとしても、母親がだれかわからない以上、治者としてパレーシアを行使する権利を自分は手にできないからだ。ここでパレーシアとは統治する側で発言し、ポリスを導くという、血筋によって保障された政治的権利のことだ。他方で高名な政治家ペリクレスにとっては、民主政下のアテナイで、生命や追放の危険を冒してもなお、公会の場で自らの信じる、ほんとうのことを述べるのがパレーシアの実践だった。こうした事例には、パレーシアの基本的特徴のいくつかが現れている。すなわちパレーシアとは言葉を用いて真理を述べる任意の実践だ。そしてそのとき、生命の危険を冒すリスクを引き受けるという勇氣を発揮することで、自らと真理との間に一定の関係が確立される。

他方ソクラテスの活躍と死によって、パレーシアの問題系には一つの契機が訪れる。政治的ではないパレーシア、つまり哲学的パレーシアが登場する。フーコーはこうした転回を『真理の勇氣』前半部の主題とした。ソクラテスは公会や法廷で真理を述べてポリスを導くことはしない。その代わりに、人々に己の生き方を問うように仕向け、「自己への配慮」の義務を説いた。それは政治的な舞台からの撤退というよりも、神託が示す使命に従うことだったとフーコーは捉える。さて、これがパレーシアについての一つの転換点、すなわち民主政や政治を巡る問いから、倫理あるいは主体の問いへの転回を示すとはどういうことなのか。ここで指摘されるのが、パレーシア以外にも真理と主体との関係性は少なくとも三つは存在するという事実だ。預言者がもたらす預言、賢者が持つ智慧、教育者が教える技術だ。パレーシアはこれらとは異なる、四つ目の主体と真理との関係のあり方として提示される。解釈する必要もなく、他者との関わりの中で、自らに危害が加わる危険性を引き受けた上で主体が実践する真理への関わり合いのことだ。ソクラテスの目的は、この意味でのパレーシアを自ら実践することだった。つまり魂の本質である真理に基づいた理性的な振る舞いをするよう、つまり他者にもパレーシアを実践するように人々に説いて回ったのだ。こうしてパレーシアは、実践の場をポリスではなく個人へと移すことで「哲学的」パレーシアとなる。ソクラテスは、自らが行う「自己への配慮」の勧告が、人々の間に反感や敵意を引き起こす危険性も受け入れた上で、最終的にパレーシアの実践によって自らにもたらされた死を受け入れるに至る。

こうした経緯を踏まえれば、プラトンがパレーシアを民主政と両立しないと考えたことには理由があった。『自己と他者への統治』の後半で、『第七書簡』を中心に論じられるプラトンのパレーシアとは、為政者の魂に働きかけ、よく導くことで善政を実現するための実践的な教育手段であり、君主が実践すべき魂との関わりのはんとうのあり方を示す営みとして定義されている。パレーシアは広場から宮廷へと舞台を移し、その対象は、ポリスあるいは人々の魂から君主の魂へと移動する。別の言い方をすれば「君主」という主体は、〈倫理〉すなわち振る舞いの問題を前景化させることを通じて、パレーシアの問題系を引き寄せる。哲学者による政治の舞台はポリスではなく、善政を行うべく、パレーシアを通じて教育される君主の魂に移る。ここで哲学者とは個別具体的な判断についての顧問ではなく、行動の枠組そのものをはぐくむことで「哲学する」王を育てる教育者の役割を果たす。哲学は政治に直接は関わることはないが、君主の魂を鍛えることによって、君主の徳を

養い、よりよい統治の実現を目指すことが、哲学と政治との関係性の一つのモデルとして描かれることになる。これがソクラテスからプラトンに至るパレーシアの倫理的転回のことだった。

四 パレーシアの倫理的な政治：フーコーにとっての政治概念と倫理概念の再検討へ

だがこうしたフーコーのパレーシア論には一つの疑問が付きまとう。統治はマネジメントの問題に「すぎない」のではないか。ソクラテスとプラトンによって、パレーシアの舞台は公共の場から個人的関係へ、さらに宮廷へと移動する。そこでは自己への配慮、すなわち自己への統治を勧告する哲学的パレーシアが営まれる。このようにパレーシアが「倫理的なもの」として描かれたとき「よき君主（経営者）たれ」という道徳律や人生訓と、哲学的パレーシアの倫理的実践とはどこが違うのだろうか。結論から言えば「倫理的」として問題にされる事柄の中身が異なるのだが、そのことを論じる前に、哲学の言説、すなわち哲学的パレーシアには必然的に三要素——真理（アレティア）、国政（ポリテイア）、倫理（エートス）——を伴うことを見ておきたい。この三者が緊密に結びつくところが、パレーシアが先ほど挙げた真理の三様態（預言、智恵、教育—技術）と異なる点だ。

真理を述べるにあたっての諸条件とそのあり方が一点目、国家の構造と規則（つまり権力関係の組織化のあり方）が二点目、そして個人が自らの振る舞いの倫理的主体として自己を形作る際に構成されるエートスの様々なあり方——ここではこの還元不能な三軸が互いに還元不可能な形で結びついている。〔中略〕それらの必然的な相互関係こそが、ギリシアから現代までの哲学の言説全体の存在自体の屋台骨だった。^⑥

哲学的パレーシアを通して浮かび上がる、哲学の言説の種別性は、この三軸を同時に扱うところにある。しかし哲学的パレーシアはなぜ「倫理的」パレーシアとも呼ばれることになるのか。別の言い方をすれば、哲学的パレーシアは個人のエートスを働きかけの対象とすることにフーコーはなぜ注目し、それを「倫理的」と呼ぶのか。

少なくとも二つの理由がある。一つはパレーシアが一貫して真理と主体との関係性を巡る問いであることだ。そもそも『主体の解釈学』の冒頭で西洋古代哲学を取り上げるにあたり、フーコーは西洋哲学の営みを大きく二つに分ける。一つは真理に至る過程で主体のあり方が何らかの形で変容するタイプの哲学であり、もう一つは主体には何の変化も起きないタイプの哲学だ。以来『真理の勇気』に至るまで、考察の対象となったのは前者の系譜である。もう一つの理由は、フーコーの思索全体を通じて、〈倫理〉とは行動＝振る舞い（conduite）のあり方、つまり実践を巡る問いであるからだ。フーコーにとって倫理を論じることは、行動に関する普遍的な価値規範や判断基準を設定することや、既存の規範の妥当性を評価することではない。ある行動が可能となり、求められ、あるいは営まれるにあたっての問題設定の枠組を明らかにすることだった。この観点は後期思想の統治論によく現れている。哲学的パレーシアにとって〈倫理〉（エートス）の問題とは、自らの真理に従って理性的に振る舞うこと、自己の統治を通じて、他者をよく統治する準備をすることだ。

ところでソクラテスにとって「自己への配慮」という時の〈自己〉とはいったい何のことだったのか。『主体の解釈学』のフーコーは『アルキビアデス』を取り上げて、自己とは魂のことだという対話篇の議論を紹介し、そこに西洋的な主体論の萌芽を見ていた。だが『真理の勇気』では『ラケス』を扱う中で別の対象の存在を指摘し、それを〈生〉（bios/existence）あるいは「生き方」（manière / style de vivre）として取り出す^⑦。このとき自己への配慮とは、よく生きることへの配慮という倫理的な勧告として提示されることになる。だがこの勧告もまた、どのような生き方あるいはエートスを選ぶべきかについての一般的な示唆を与えない。なぜなら〈自己への配慮〉が哲学的パレーシアの実践である限り、生き方の判断は、先ほど挙げた三軸のすべてを考慮に入れてその

都度行われなければならないからだ。言い換えれば〈自己への配慮〉の勧告は個別的に判断せよという普遍的な勧告として存在する。

それではパレーシアから見た「政治」とは何か。もちろんそれは預言の成就を目指すことでも、事物を認識することでも、教授可能な技術でもない。「政治」は自己にはたらきかけることで、自己を導き、そして他者や共同体を導く固有の統治実践として現れている。もし政治が一般的な意味での「技術」ならば、修辞や追従を得意とする人物が多数派の意見をまとめ上げることが政治となる。しかしこれは明らかにパレーシアとは関係がない。ここに説得の技術的知はあっても〈真理〉はない。またこうした人々は命の危険を冒しておらず、他人の歓心を買う事柄を述べるだけで真理を語っているわけでもない。したがって〈真理〉に関わらない実践を政治の実践と言うことはできない。さらにこの〈真理〉は、哲学的パレーシアを構成する三軸の関係性を踏まえるならば、物事をただ認識するのではなく、ある一定の状況の下で、よい実践を行うことに関わる。換言すれば、政治、すなわち自己と他者の統治の実践と関わる〈真理〉とは、時々に応じて個別的な判断を下すという倫理的な実践のなかにだけ存在する。

フーコーのパレーシア論に見る政治とは「倫理的な政治」と呼びうるものであり、資源配分や利害調整、あるいは普遍的判断や理論から演繹された行為の集合としての政治とは異なる。政治とは個別具体的状況にあって自己と他者を導くだけでなく、その営みを通じて主体の側に何らかの変容をもたらす「倫理的」実践のことだ。このように考えれば、パレーシア概念が一九八〇年代フーコーの主要テーマになった意義の一つには、後期思想のキータームである統治概念が、古代哲学に関する独自の考察を経ることで、政治を巡る問いと交わる点にあったと言えるだろう。そうした問いの交錯はまた、個人主義的なものとして理解されがちな後期フーコーの「倫理」概念が果たす役割を、フーコーの思索全体の中で捉え返すと共に、「自己と他者への統治」という後期思想の大きな枠組をいかに支えているかを明らかにする作業にも通じると考えられる。

注

(1) Michel Foucault, *L'Herméneutique du sujet*, Paris: Gallimard/Le Seuil, 2001. [『主体の解釈学』廣瀬浩司・原和之訳、筑摩書房、二〇〇四年。]; Michel Foucault, *Gouvernement de soi et des autres*, Paris: Gallimard/Le Seuil, 2008. [『自己と他者の統治』阿部崇訳、筑摩書房、二〇一〇年。]; Michel Foucault, *Le Courage de la vérité*, Paris: Gallimard/Le Seuil, 2009. [『真理の勇氣』慎改康之訳、筑摩書房、二〇一二年。] 引用は原文頁数のみ記す。

(2) Michael Hardt and Antonio Negri, *Commonwealth*, Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 2009.; Judith Revel, *Foucault, une pensée du discontinu*, Paris: Mille et une nuits, 2010.; 市田良彦「〈我々とは誰か〉あるいはフーコー最晩年の〈外の思考〉」、富永茂樹編『啓蒙の運命』名古屋大学出版会、二〇一一年、四六四-四九二頁。

(3) 以下の第三章を参照。箱田徹「抵抗の不在、闘争の遍在 フーコー統治論の主体論的展開について」、『現代思想』第三七巻第七号、二〇〇八年、一五四-一七二頁。

(4) Giorgio Agamben, "What Is An Apparatus?," in *What Is An Apparatus And Other Essays*, tr. David Kishik and Stefan Pedatella, Stanford: Stanford University Press, 2009. [「装置（ディスポジティブ）とは何か？」高桑和巳訳、『現代思想』第三四巻第七号、二〇〇六年、八四-九六頁。]

(5) Foucault, *Courage*, p.13.

(6) Foucault, *Courage*, p.62.

(7) Foucault, *Courage*, p.135ff.

ローティのリベラリズム

平田一郎（関西外国語大学短期大学部）

R. ローティの思想は、その出世作となった『哲学と自然の鏡』以来一貫していると。即ち客観的な確固たる実在とそれを忠実に反映する真理といったモデルを批判し、全てを制度的な対象とする。自然科学の対象とされる「堅い」対象と、文芸批評の対象となるテキストなどの「柔らかい」対象との区別は絶対的なものではなく程度の差でしかない、むしろ全てがある意味で「柔らかい」ものとするのである。

政治哲学における彼のアイロニズム(ironism)の主張は、こういった考え方の延長線上で理解できる。即ち「アイロニストとは以下の三つの条件を満たす者であると定義してみよう。第一に、自分がいま現在使っている究極の語彙を徹底的に疑い、たえず疑問に思っている。なぜなら、他の語彙に、つまり自分が出会った人びとや書物から受け取った究極の語彙に感銘を受けているからである。第二に、自分がいま現在使っている語彙で表された議論は、こうした疑念を裏打ちしたり解消したりすることができないと分かっている。第三に自らの状況について哲学的に思考するかぎり、自分の語彙の方が他の語彙よりも実在に近いと考えてはいない」(CIS:73)。

1 リベラリズムと残酷さの回避

このように客観的な確固たる対象がないということは、制度や共同体に関しても主張され、それゆえ確固たる共同体としての共和主義の主張に対しても反対する。この反共同体的な主張は、ある特殊な共同体、例えばアフリカ系アメリカ人だとか女性といったマイノリティーの成員としての承認よりも個人としての承認が優先するという考えにつながる。実際彼は「ミルが社会的諸制度の目的が人間の多様性を最大限に推奨するべきものであると主張することは正しかった。しかしこの多様性をわれわれはミルがなしたように、文化の多様性というよりはむしろ、自己創造する諸個人の多様性として考えるべきなのである」(CR:19)とする。こういった個人の多様性を保証するためには、「他の人々がしたいことをするのを妨げない限りにおいて、各人はしたいことをしても許されるというジョン・スチュアート・ミルの[自由の]原則によって規制される」(GPIS:235)制度を有する社会こそ、目指すべき社会なのである。

ここに彼のアイロニズムはリベラリズムと結びつく。即ち私的にはアイロニカルな態度をとりつつ、そういったアイロニカルな態度を公的に保障する自由を尊重するという意味で彼の立場はアイロニカル・リベラリズムと呼ばれる。それはリベラリズムとしては「薄い」(thin)理論、即ち個々の美德には中立でそれらは各人の自由に任せ、また個々人、あるいは集団のアイデンティティには関与しないというものである。

そして実際彼は共同体主義者サンデルに対して「最小主義派リベラリズム(minimalist liberalism)」を擁護する。政治と道徳を結びつける、即ち個人の完成を何らかの政治的活動の参加の中に見出そうとする共和主義に対して、彼は政治を道徳哲学から切り離して、リベラリズムを政治的なもの限定することを主張する。そしてそういった政治的な目的については、ロールズの主張するように善よりも正が先行すべきなのである(DML)。

しかしここでの「正」、リベラリズムにおいて求められる「薄い」価値とはどのようなものであろうか。ローティはそこで「残酷さの回避」を持ち出す。

ローティはリベラル（自由主義者）を「残酷さこそ私たちがなしうる最悪のことだと考える」(CIS: xv)人であると規定して、こういった残酷さの回避こそリベラリズムであるとも主張する。こういった考え方はジュディス・シュクラーによるとされるのであるが、つぎのように論ぜられる。

先ず「[人類という]種の残りの者と自分をひとつにするのは共通の言語ではなくただ苦痛(pain)を受けやすいこと、特に人間が動物と共有しない特別な種類の苦痛—屈辱(humiliation)を受けやす

いということだけである」(CIS:92)。ただし「苦痛は非言語的である。すなわち、苦痛こそが、人間存在がもっているものの中で、言語を使用しない動物達に私たちが結びつけるものである」(CIS:94)。こういった言語にならない苦痛こそまさに残酷な行為の犠牲者、苦しみを受けている人びとの苦痛なのである。なぜなら「犠牲者がかつて使用した言語はもはやはたらいっていないし、新たに言葉で語るには、犠牲者はあまりにも大きな苦しみをこうむっている」(CIS:94)。

しかしそういった苦しみを、犠牲者でないわれわれが感じるためには言語化されねばならない。それゆえ「彼らの状況を言語に表現する作業が誰か他のものによって彼らのためになしとげられなくてはならない」(CIS:94)。そしてこのように言語化された苦痛こそ、「人間が動物と共有しない特別な種類の苦痛」としての「屈辱」(humiliation)なのである。

そしてリベラルは「残酷さの回避」を目指すものとして、「私たちが優しい者であるチャンス、他人を辱めるのを避けるチャンスが再記述によって拡大されてほしいと願うだけである」(CIS:91)。ここで言語化された「屈辱」が問題となっているために、「残酷さの回避」—他者の苦痛を避けることが、記述の問題として捉え直されている。

ここで「誰もが屈辱を受けやすいことの認知が、必要とされる唯一の社会的紐帯である」(CIS:91)がゆえに、そういった社会的紐帯—連帯とは屈辱を受けさせないこと、残酷さの回避の上にある。その場合個々人はそれぞれの究極の語彙—それによって自己達成され、それがその人独自の価値を担う—を持つが、その究極の語彙が奪われ、破壊されることこそ屈辱に他ならない。それゆえ「人間の連帯は共通の真理や共通の目標をわかち合うという問題なのではなく、利己的な希望、即ち自分の世界—この小さきものをめぐって、人々は自分の究極の語彙へと編みこまれている—が破壊されないでほしいとの希望を共有するという問題である」(CIS:92)。このような形でリベラリズムに社会的紐帯が導入されることになる。

2 「われわれの拡大」とエスノセントリズム

もっとも私的な場面における自己創造も、全く孤独になされるのではない。むしろ志を同じくする人々との相互の励まし合いといったものが大きな要素を示すことも多い。ただしそういった私的な集団は決して公的なものとなつてはならない。もし公的なものになった時、私的な自己創造を無関係な他者に押しつけることになるからである。それゆえローティは私的／公的の区別を厳格にしようとする。こういった私的／公的の区別について彼はまた(イギリス風の)クラブ／(クウェートなどにある)バザールというイメージを持ち出す(OE:209)。即ち彼は個々の美德やアイデンティティについて共有する仲間達との「息ぬき」の場(クラブ)を、公的な場面(バザール)から分離する。公的な場面においてはバザールにおけるように全く異なった人間と出会いながら、相互に「礼儀」を守り必要な交渉をなす。

さらに公的なリベラリズムにおける社会的紐帯についても、ただ残酷さの回避という最小のものに限られない。ローティは「われわれの拡大」としての連帯を追求する。しかもこの場合の連帯は単なる「薄い」ものではなく、感情教育(sentimental education)という感情的、情緒的な内容を含む。即ち「その種の教育[感情教育]は違った種類の人々を十分にお互いに理解させあつて、その結果それらの人々を自分達とは違ったたんなる人間もどきとは考えないようにさせる。感情教育は、さまざまな種類の人間がお互いに知り合うチャンスを与え、自分達と違う人たちをにせの人間と考える傾向に歯止めをかける。この種の感情操作(manipulation of sentiment)の目的は、『私たちの同類』(our kind of people)とか「私たちのような人たち」(people like us)という言葉の守備範囲を広げることである」(HRRS:176)。それゆえ「連帯はわれわれの感情を教育することによって生みだされる」(DML:121)。そしてこのような感情教育を担うのは教育者だけではなく、ジャーナリスト、人類学者、社会学者、小説家、劇作家、映画作者、画家などの広い範囲の人々である

もっともこういった感情教育によって「われわれ」の範囲を拡大するためには、「安全」(security)と共感(sympathy)が必要であろう。「ここという『安全』とは、自尊心、自分が価値ある者だという

意識を持つために、自分と他人との区別をつけることにそれほどこだわらないですむのに十分な、危険の少ない生活環境を指す」(HRS:180)。一方「ここでいう『共感』とは、アテナイの人びとがアイスキュロスの作品『ペルシャ人』をみた後により多く示すようになった反応、またはアメリカの白人たちが『アンクル・トムの小屋』を読んだ後に以前よりももっと示すようになった反応、またはボスニアでの集団殺害をテレビ番組で見た後に私たちがもっと持つようになる感情のことである」(HRS:180)。逆に言えば、「他人を人と考えない悪しき人たちは安全と共感をなく奪われた人たちなのである」(HRS:180)。

このような「われわれの拡大」においてエスノセントリズムが働いている。何よりも「連帯」を「われわれの拡大」とすることそのこと自身が、われわれの立場を出発点とするというエスノセントリズムの一表現と言える。さらにこのようなわれわれの拡大に必要な条件の内の「安全」に関しては、アメリカ人やヨーロッパ人であるということにローティ自身が認めている(HRS:180)。

こういったエスノセントリックなリベラリズムのあり方を示しているのが「ポストモダン派ブルジョワ・リベラリズム」(postmodernist bourgeois liberalism)という主張であろう。この言葉は超文化的、非歴史的な「合理性」や「道徳性」といった説明を含むカント的な支えを使わずに「豊かな北大西洋の制度と実践」を支持しようとする言葉である。「ポストモダン派」という言葉で「理念的な自己」や「絶対精神」「プロレタリアート」といった存在の活動を記述したり予言したりするメタ物語への不信という態度を示す。これはアイロニズムに関わる。一方「ブルジョワ」という言葉で一定の歴史的、そして特に経済的条件においてのみ可能で正当化しようということを示しているものであり、現代の北大西洋の文明圏に生きる「(ローティにとっての)われわれ」のエスノセントリズムを呈示している(PBL:198-199)。

しかしクラブにしても、エスノセントリズムにしてもアイロニカル・リベラリズムからの逸脱であることは確かである。クラブにおいて私的な自己創造のためにはクラブ内での価値についてはアイロニカルではいられない。またリベラリズムにおけるエスノセントリズムは、むしろ「われわれ」が何らかの共同体をなしていることを示している。

3 ナショナリズム

このようなローティの「逸脱」はナショナリズムの主張にまで至る。実際「われわれと異なった人びとに同情する能力の増加は、理性によるのではなく想像力による」(TPI:12)時、「政治的想像は、ほとんどいつも国民的(national)想像である」(UC 184)以上、現実には「われわれ」の拡大に至るのは「国民国家」(nation state)までと考えざるをえないのかもしれない。そしてローティにとっての「国民国家」はアメリカに他ならない。

こういったローティのアメリカ・ナショナリズムは、文化左翼(cultural left)批判にもっともよく表れている。文化左翼、即ちマイノリティのアイデンティティや文化に対する抑圧の批判、あるいはそういったマイノリティのアイデンティティや文化、言い換えればマジョリティのアイデンティティや文化との差異の承認、といったことを問題にする人々に対してローティは痛烈な批判をする。その論点はいくつかあるが、先ず経済的再分配を重視するリベラルとして、こういった文化化により経済的問題の議論がおろそかになってしまった、と批判する。即ち「政治の中心問題とは富めるものと貧しき者との関係の問題である」(GPS:232)のにそういった承認の政治を推進する「文化左翼」(cultural left)が社会的に容認されたサディズム-マイノリティに対する諸々の差別等を減少させていた一方で、経済的問題に関心であったために「経済的不平等と経済的不安が着実に増加していったのである」(AOC:83)。

さらにこういった承認の政治や多文化主義の主張自体は、従来のリベラリズムの枠組みで処理できる問題なのである。彼は言う。「わたしの見るところ、フェミニズム、ゲイ解放、さまざまな民族分離主義、先住民の権利等々の運動の表面化は、古き良き平等主義的ユートピアの見取り図にさらなる具体性を付与したということにつきる」(GPIS:235)。そしてそういった運動の成果を取り入れ

た「社会の制度は、他の人びとが同じことをするのを妨げない限りにおいて、各人は自分のしたいことをしても許されるという、ジョン・スチュアート・ミルの原則によって規制されることになるであろうからである」（GPIS:235）。

実際リベラルな社会は、承認の政治がおどろおどろしく批判するようなマイノリティへの抑圧による同化をなすことはない。「リベラルな伝統が要求する均一化とは、多元主義を最大限拡大するために作られた諸制度のサポートを目的として、互いに協調しようという、グループ間の合意だけであると私は思う」（GPIS:237）。

以上から、承認の政治が提起した問題は、従来の手法で解決できる問題であるにもかかわらず、殊更に異なった次元におけるものであるかのように議論して、本当に重要な経済的問題の解決をそらしてしまった、というのがローティの批判であるかに思われる。それゆえ政治の場面においては、アイデンティティや文化の問題は個人の自由の確保のレベルで解決されるべきであり、そのみを取り上げるべきではない、とされるのであろう。

しかしここで問題はそういった従来の手法に立った解決のために何が必要かということである。ここにローティのリベラリズムはナショナリズムと結びつく、即ち「私たちアメリカ人の国民国家政府が、当面の間、アメリカ人を苦しめている利己心やサディズムの総量を現実に変えることのできる唯一の力である」（AOC:98）。実際「われわれ」の拡大は、国民国家を越えることが現実には困難であり、それゆえ将来はともかく、今現在は国民国家によって諸々の問題を解決せざるをえない。このことは現在の国家が完全なものでない以上、より良い方向に国家を改革していかなければならない、ということになる。

しかし「もしも国家が自らに誇りを持たねば、アイデンティティを持たねば、アイデンティティに恵まれ、アイデンティティを熟考し、アイデンティティに従って生きるものでなければ、国家は自らを改革できない」（UA:253）。「そしてわれわれが自らの国へのアイデンティティを持ちそこねたなら、国家の希望を失うであろう。もし国家の希望を失ったら、もはやわれわれのやり方を変えようとさえしなくなる」（UA:254）。従って国家（ローティにとってはアメリカ）が自らに誇りを持ち、そういったアメリカへのアイデンティティを国民が持つようにしなければならない。

4 プラグマティズムとユートピア

このようなクラブ、エスノセントリズム、ナショナリズムといったアイロニカル・リベラリズムからの「逸脱」についてどのように考えるべきであろうか。ここでのポイントは彼のプラグマティズムにあるのではないのか。

実際自己創造をなすことをプラグマティックに考えるならば、アイロニズムによるよりも、クラブ的な仲間とともに協働する方がはるかに大きなことをなしうる。さらにクラブ・バザールの区別は、現実のマルチカルチュラリズムに伴う異文化間の摩擦を考えるなら、より実効的であろう。実際異文化を理解しようと近づけば相互に傷つけ合うというのが現実であり、むしろバザールのような「薄い」関係がより効果がある。

エスノセントリズムにしても、確固たる基礎がない以上、現在の「われわれ」のあり方をそのまま受け入れて出発点にする方が、あるべき姿を追い求めるよりも現実的で実際の成果も大きい。そしてプラグマティックな観点からは、現実に影響を及ぼすのに国家が最も効率的であるのは確かであるし、そういった国家がまともに機能するためには国民としての自覚が重要であろう。

こういったローティのプラグマティズムは、例えばフェミニズムにおけるアイデンティティ形成の場面においても発揮される。実際彼は承認の政治を批判しながらも、現実には女性が抑圧されている以上、マジョリティから分離されたアイデンティティの形成の必要性を認め、その形成方法を探求する（FP）。そこではマジョリティから分離した閉鎖的なクラブの重要性を主張する。しかしそのようにしてその「クラブ」で一端アイデンティティが形成されたなら、その確立したアイデンティティに基づいて、再びマジョリティの中において交際する。それは以前のマジョリティの言葉に支

配された奴隷ではなく、解放されたマイノリティとして全体の文化に寄与する。こういった分離と統合のプロセスについてローティは次のように語る。「分離の段階が無ければ、引き続いての同化の段階も無い。反定立が前に無ければ、新たな総合が無い」(FP:225)。

この分離と同化はナショナリズムについても同じである。実際彼はアメリカ・ナショナリズムを重視しながら、それにとどまっているわけではない。むしろ「来る数世紀の間に、各々の文化1を多数の素晴らしい構成要素となる糸へとほどき、そうしてこれらの糸を他の文化1から引きだされた等しく素晴らしい糸と織りあわせ、そのようにして多様性の中の統一といった種類の合理性3を促進する。そういったことをなす人びとによって、私が思うに、地球的規模の多文化的なユートピアを建設するという真の仕事はなされるであろう」(1)。

ここに彼の来るべきユートピアの構想がある。もっともここでの「多文化的」(multicultural)というものが、多文化主義(multiculturalism)的なものではなく文化多元主義(cultural pluralism)的なものであるということに注目すべきであろう。それは多文化が「坩堝」に溶けた、その限りではアメリカの古典的なナショナルな理想に基づくものである。もっともそれは「今、ここ」を出発点とせざるを得ないという(アメリカ人であるローティの)エスノセントリズムからは当然の帰結であるかもしれない。

(1) RCD:201、なおここでの「文化1」とは一組の共有された行為の習慣であり、「合理性3」とは寛容のことである。

参考文献

- Rorty, Richard 1989. *Contingency, Irony and Solidarity*, Cambridge.[CIS] 齊藤他訳『偶然性・アイロニー・連帯ーリベラル・ユートピアの可能性』岩波書店(2000)
- , 1991. "Unger, Castoriadis, and the Romance of a National Future" in *Essays on Heidegger and Others*, Cambridge, pp.177-192[UC]
- , 1991. "Postmodernist Bourgeois Liberalism" in: *Objectivity, Relativism, and Truth*, Cambridge, pp.197-202 [PBL]
1991. "On Ethnocentrism" in: *Objectivity, Relativism, and Truth*, Cambridge, pp.203-210 [OE]
- , 1998. "Introduction" in: *Truth and Progress*, Cambridge, pp.1-14 [TPI]
- , 1998. "Human Rights, Rationality, and Sentimentality" in: *Truth and Progress*, Cambridge. pp.167-85 [HRRS]
- , 1998. "Rationality and Cultural Difference" in *Truth and Progress*. Cambridge [RCD]
- , 1998. "Feminism and Pragmatism" in *Truth and Progress*. Cambridge. pp.202-227 [FP]
- , 1998. *Achieving Our Country*, Harvard, 1998 小澤照彦訳『アメリカ 未完のプロジェクト』晃洋書房(2000)
- , 1998. "A Defense of Minimalist Liberalism" in *Debating Democracy's Discontent: Essays on American Politics, Law, and Public Philosophy*, ed. Anita L. Allen and Milton C.Regan, Jr. Oxford, pp.117-125 [DML]
- , 1999. GPIS: "Globalization, the Politics of Identity and Social Hope" in *Philosophy and Social Hope*. London [GPIS] 須藤他訳『リベラル・ユートピアという希望』岩波書店(2002) pp.282-298
- , 1999 "The Unpatriotic Academy" in *Philosophy and Social Hope*, London. pp.252-254 [UA]
- , 2000 "Is 'Cultural Recognition' a Useful Concept for Leftist Politics?" *Critical Horizons* 1:1 February 2000 pp.7-20 [CR]

スコットランド啓蒙末期における教育論の展開——スミスから D. スチュアートへ

荒井智行（中央大学経済学部助教）

第1節 はじめに

デュガルド・スチュアート（Dugald Stewart, 1753 - 1828）は、1800年から10年間、スコットランドの地、エディンバラ大学で政治経済学講義を行った。同講義が1855年にウィリアム・ハミルトンの手によって編集された『政治経済学講義』（以下、『講義』と略記）は、全4編から成り、第1編から順に、「人口」、「国富」、「救貧」、「教育」によって構成されている。スチュアートは『講義』の過程で「下層階級の教育について」という項を特に設けて論じたが、それは下層階級への抜本的な教育改革が行われる必要があると考えられたからであった。その背景には、18世紀末以降、世界の諸外国において、教育制度が整えられ教育改革が進行する中で、ブリテンではこうした改革が遅れていたという事情があった。

しかし、その内容をより詳細に検討してみると、スチュアートは教育を必ずしもブリテンにおける制度や政策の遅れの問題としてのみ捉えているわけではないことが知られる。『講義』の教育論では、学校教育や教育制度の改善だけが主張されているわけではない。そこではむしろ国民の知的道徳的改善の達成について、道徳哲学の視点から教育と社会を結びつける形で論じられている。この点で、「動機づけ」や人間精神の「陶冶」を重視する彼の道徳哲学は、哲学の世界に閉じこめられているわけではなかった。こうした道徳哲学を基礎にして、政治経済学の1つの分野として教育の重要性が論じられている点に、スチュアート教育論の特徴があるといえる。

このような特徴をもつスチュアートの教育論は、彼の弟子たちであるエディンバラ・レビュー（ジェフリ、ホーナー、ブルーム、シドニ・スミス）を始め、後の時代に多大な影響を与えた。政治経済学の中に「教育」を含めたスチュアートの考えが、当時としては斬新なものであるばかりでなく、彼の教育論の内容が長年にわたって高く評価され続けたからであった。スチュアートの道徳哲学における教育重視の思想が、道徳哲学に収まらずに政治経済学という場においていかに発揮されるのかを見出すことが本報告の課題である。

第2節 政治経済学と教育、学校改革

アダム・スミスが『国富論』第5編において国家の行うべき事業の1つとして一般民衆の教育の必要を論じたことはよく知られている。その中で、スミスは、市場社会で彼らが主体的に生きていくための自立や判断能力を養うための教育論を熱心に論じた。スミスの教育論は、社会秩序の安全と市場社会の回復にとって、きわめて有効なものとされている。だが、スミスは、『国富論』第5編の国家財政論の1つとして教育を論じていたように、教育を政治経済学の1部門として明確に特徴づけているわけではなかった。これに対して、スチュアートが、『講義』において、政治経済学の範囲に教育を含めたことは、スミスを含めたそれ以前の古典派経済学者たちにはほとんど見られない新たな考えであったといえる。これは、19世紀初頭のブリテンにおいて、「政治経済学」という言葉が一般的な用語として確立されていない中で、政治経済学を定義づけることが彼にとって重要だったからにほかならない。

スチュアートによれば、ケネー、ジェイムズ・スチュアート、ならびにスミスは、ポリティカル・エコノミーを、「富と人口」の主題に限定し、正当に定義づけてこなかった。スチュアートにおいて、ポリティカル・エコノミーは、「富と人口」や「国家の資源」の考察だけを目的とするものではない。彼にとって、政治経済学は、「政治社会の幸福と改善」を目的とするあらゆる理論を含むものと定義される。スチュアートにとって、政治経済学は、「国民の改善と享受の総計に影響を与えるあらゆる

規制を包含」し、さまざまな性質の議論を含むものと考えられている。誤った規制は人々の幸福を犠牲にしかねないため、スチュアートの政治経済学には、こうした規制を行わないように政治家を啓蒙することが意図されている。彼によれば、「よく構成された国家」では「個人の幸福」が達成される。彼の政治経済学において、「政治体」と「国民」の双方の「知的道徳的状態」が「漸進的に改善される」ことは、きわめて重要な意味をもっていた。

この点について、スチュアートは、ブリテンの国家では深刻な状態にあるとは考えていなかった。18世紀末以降の出版物および教育が普及する中で、政治家と世論がともに啓蒙されることを強く確信していたからである。『講義』の「序論」においては、「出版の自由」を称えるとともに、20年前と比べて出版物が大いに普及したことによって、下層階級の道徳的改善に大きな効果をもたらしたと述べられている。このことは、その当時のブリテンでは、スミスがいた時代とは比較にならないほど、出版物が広く普及する時代であった確かな事実を示している。『講義』第4編において、スチュアートは、現今の出版物の普及に積極的な意義を見出し、「季刊誌やパンフレットの幅広い流通」によって、下層階級は知的に改善されると述べている。スチュアートによれば、「主要道路の拡大、規則的な郵便や運搬業の確立」を通じて、季刊誌があらゆる社会にいつそう広まることによって、多くの諸国民が正しい判断を身につけられると考える。季刊誌などの普及によって、「すべての階級」は「歴史の資料」を読む機会を得、「政治的知識」を吸収することができるようになった。したがって、出版物の普及は人々の誤った情報を正すことができる点から望ましいと見る。

スチュアートは、こうした出版物の普及だけでなく、学校教育もまた、下層階級を知的に改善させるうえできわめて重要であると考えていた。スミスは、『国富論』第5編第1章において、教区学校で行われている実用的ではないラテン語教育に代えて、幾何学や力学といった新たな授業科目の必要を論じた。これに対して、スチュアートは、ラテン語教育に限らず幾何学や力学を学んだところで人間の性格形成と国家の安全および秩序にとっていかなる利点をもちえるのかと述べる。

スチュアートは、教区学校の設立が、18世紀を通じて国民の道徳と勤労に与えた効果を認めている。だが、「以前の時代の犯罪および無秩序」と比べてそれらが増加していることから、教区学校が社会の秩序や平穏についてまで影響を与えたと必ずしも考えていない。彼は、目下の社会が進歩しつつある状況において、既存の教区学校とは異なる教育の新たな取り決めが、政府によって作られる必要があると考えていた。そこで、ブリテン以外の諸外国の教育事情を詳しく調べることによって、望ましい教育制度とは何であるかを見出そうとしている。米国や北欧などで実際に行われている教育のあり方についての検討を通じて、子供たちへの基礎教育、安価なもしくは無料教育の提供、奨学金による奨励を与えることが、彼らの知的な改善をいつそう著しくさせると把握する。スチュアートは、初等教育によるこれらの利点は、「まじめで勤勉になる」ことに加えて、社会上の道徳と良き秩序が守られるうえでも大きな意義をもつと見ている。

スチュアートは、こうした観点から初等教育をとらえようとする考えは、まだ十分に行われていないと述べている。だが、ロンドンのクエイカー教徒であるランカスターが提唱した「モニトリアル制度」は新たな教育制度として有効であると見る。この制度は、優秀な数人の学生が教師役となって、そうではないその他数百人の学生に読み・書きなどを教えるものである。この当時、モニトリアル制度は、多額の費用を要することもなく、多くの貧しい児童が学べることから、費用効果において得策であると多くの論者によって考えられていた。スチュアートは、「フランシス・ホーナーからの手紙」（1805年、4月6日）から、その制度の具体的内容を知ることになる。

スチュアートは、安価で簡単なやり方で多くの貧しい児童が学べるとして、こうしたモニトリアル制度を賛美しているが、「民衆の教育」にとって「完全」の域に達していないと主張する。このように彼が考えるのは、下層階級の知的レヴェルの向上の必要を「痛感」していたからである。彼は、下層階級の窃盗およびアルコール中毒による犯罪の増加や、無知から生じる先入見による暴徒化を強く問題にしていた。この点で、「社会の下層の人々の能力および状況に十分に見合った本の増加と流通」が「人々の能力」や「知性の涵養」を「多数者の間で広める」うえで有益であると述べる。

スチュアートがこうした本の利点に注目したのは、「ホーナーからの手紙」の後半部分において、図書館が子供たちに与える効果について記されていたからであった。

スチュアートは、以前の時代とは異なり、今や人々が知識量を単に増やすだけでは有効な意味をもたないと考えている。彼は、人々が、本を読むことによって、「生活」や「思索」に役立つ実的な面を重んじている。ここで注目しているのは、読書が、肉体労働に従事する手工労働者を知的に改善させるうえで特に効果的とされていることである。ただし、そのためには、1日の労働時間を縮小し、厳しい肉体労働の疲労を回復させるための休み時間が必要とされている。分業・工場の弊害による長時間労働や過重労働を問題にしたスチュアートは、多くの労働者が本を読むために割く時間や余力すら残されていないと感じていた。この点は、スミスにおいても『国富論』第5編で分業の弊害が問題にされ、初等教育（読み、書き、算術）などの必要について論じられている。しかし、その中で、スミスは、読書に費やすための工場における労働時間の縮小の必要についてまで明示的に言及しているわけではない。このことは、スチュアートが講義を行った19世紀初頭において、スミスがいた時代と比べて、先述した出版物の増加や図書館の設立による人々の本への捉え方が変化した点と、産業化の進展による労働問題の増大がより深刻になった事情があげられる。

また、スチュアートが読書の利点を実践的な面に引き出そうとしているのは、特に工場労働者の悪徳やモラルの腐敗を懸念していたからであった。彼は、十分な休息と読書によって、工場労働者は、「精神の涵養」を身につけ、「節約し勤労するためのもっとも安定し強力な動機」を引き起こすと考える。1792年に出版されたスチュアートの『人間精神の哲学要綱』では、たしかに出版物の普及が人々の知的改善をもたらす利点について繰り返し論じられているが、工場労働者の知的道徳的状态を憂慮する文章をその全編を通じて見出すことができない。ここには、『人間精神の哲学要綱』出版後の10年前後の間で、工場労働の弊害が進み、工場労働者の知的道徳的状态の悪化が深刻な問題になりつつある時代の変化を見て取ることができる。

第3節 文芸教育と女性の教育

『講義』では一部省略されている実際の「ホーナーからの手紙」には、図書館を利用する少年たちは自分で何を読みたいかを知っているから、大人が彼らに読ませる本を指図する必要はないと主張するホーナーの見解が記されている。子供たちのこうした自発性を重んじるホーナーの主張は、本に対する「好奇心」を彼らに育ませる点に力点を置くスチュアートにも共通の考えであった。両者とも、子供たちにとってつまらないか小難しい本を彼らに無理やり読ませることは、逆に彼らに本を読む意欲を失わせ読書の習慣をなくさせてしまうと考えられたからである。

スチュアートは、こうした観点から、下層階級に文芸教育を提供することが重要であると考えている。彼は、『講義』第2部の統治論において、有識者階級に限らず下層階級が「文芸」を学ぶ意義について論じている。彼によれば、文芸教育によって、その知識を身につけた人々の「思考習慣」が計り知れない効果をもつ。しかし、下層階級に文芸教育を提供することへの批判が2つあると言う。1つは、下層階級への基礎教育（読み、書き、算術）に加えて、文芸教育が彼らの知性を伸ばす利点がある一方で、そうした彼らが、文芸に関わる職業とは大いに異なる肉体労働などに従事すれば、「虚栄心」を失わせるのではないかという批判である。2つ目は、文芸教育の学費の引き下げによって、大勢の下層階級が文芸教育を学び易くなることから、肉体労働などに携わるはずの彼らを、そうした職業に就かせなくさせるのではないか、という批判である。

スチュアートは、そうした2つの批判に見られる文芸教育を下層階級に与える必要はないとする見解とは意見を異にした。彼にとって、文芸教育は、下層階級の能力向上の達成だけでなく、最終的には社会秩序の維持・安定にとって望ましいと考えられている。下層階級に文芸教育を提供することへの批判の論点よりも、文芸教育を受けていない下層階級が「無知」や「先入見」によって社会の安全を乱すことの方がよりいっそう深刻な問題であると見ていた。

ただし、スチュアートは、統治や社会の安定の目的のためだけに、下層階級へのこのような教育を重んじていたわけではなかった。彼にとって、人間の知的な改善をもたらす教育が、人間精神の哲学と政治経済学の両方の対象に関わるものとして考えられているからである。『講義』の教育論において特に注目に値するのは、人間精神の哲学との関連で、女性の教育が重要であると論じられていることである。スチュアートによれば、ごく最近まで女性の教育が重要であることについてほとんど論じられてこなかったのは、これまでの著述家たちが、「性」の自然的資質を軽視し、「両性の領域と義務を混同」してきたほかに、「国内の生活様式の洗練」などに注意を注いできたため、女性の教育にあまり関心が払われてこなかったからである。「自然の体系」思想の観点から、男女比の割合における「両性の均衡」や「維持」のうえで、女性の「性」の存在を重く見るスチュアートにとって、この点を無視した女性論については容易に同意できなかつた。

スチュアートは、ウルストンクラフトが『女性の権利の擁護』で主張したように、男女共学の意義など女性の教育のあり方について『講義』で詳しく論じているわけではない。だが、スチュアートは、男女の性の自然的資質を重んじる視点から、女性の教育が今後さらに展開されるべきであると考えていた。

第4節 「動機づけ」と「徳の権威」

スチュアートにとって、教育は人間精神の哲学と深く関わるものとされている。彼が教育を重視した根本的な理由には、学問によって人々が正しい観念や考えを身につけることの重要性を主張したペイコン哲学が望ましい教育理念とされているからであった。『講義』の教育論では、ペイコンと同様に、こうした正確な思考や判断を妨げる人々の「先入見」が特に問題にされている。

スチュアートは、社会の平穏や安定を妨げる理由のみから、下層階級の「先入見」の害悪を正そうと考えていたわけではなかった。スチュアートの教育論には、最終的には政治社会の安定が意図されているとしても、その根底には、道徳哲学の視点から、国民の知的道徳的改善の達成について論じられている点に注意する必要がある。これまで見てきたように、『講義』の教育論では、下層階級が勤労に励む「努力」や「道徳心」を身につけるための「動機づけ」が、彼の道徳哲学において重要な意味をもっていた。教区学校よりも「子供たちの競争心により大きな活気を与えている」モニトリアル制度の利点や、ホーナーによって述べられた図書館を利用する子供たちの自発的な読書による効果、ならびに、子供たちのさらなる知的好奇心の向上が望まれるとする文芸教育の利点は、いずれも動機づけに関わる教育上の重要な論点とされていた。

スチュアートがこうした動機づけを重んじるのは、それによって人々が人間精神を鼓舞し、先入見や誤った思考を正す「徳の権威」を身につけることができると考えられているからである。彼は、教育を受けた人々の「精神の涵養」によって、徳性の本性の由来する良心の権威化を要求した。このようなスチュアートの道徳哲学には、18世紀末以降の社会的背景との関わりで「徳の権威」が論じられている点に特徴がある。ブリテン国内に限らない世界的な商業の発展、科学の進歩、出版物および教育の普及は、スミス以後の世界においてさらに著しく進展していた。スチュアートは、『講義』第2部の統治論において、世界的な商業の繁栄によって、ヨーロッパ諸国民の「寛容かつ啓発的な商業精神」が活気づくだけでなく、世界じゅうの諸国民の商業精神も同程度に活発になると述べている。商業の繁栄や科学の進歩とともに、「商業精神」や「自由な精神」が世界中に広く浸透することによって、地球規模での「安全」、「人々の道徳的改善」、「発明の喚起」をもたらすと考えられたからである。世界的な商業社会の発展によるこれらの効果は、人々の「先入見」や「無知」を正すとされていることから、彼の人間精神の哲学の考えを補強するものと把握されている。

しかし、スチュアートは、こうした世界的な商業社会の繁栄が、それが直ちに人々の知的道徳的改善に有効に作用すると必ずしも楽観的に考えていたわけではなかった。彼が世界各国の学校改革の動向に注意を払っていたように、学校教育の改善や文芸教育などが重んじられていたのは、世界

的な商業社会の繁栄だけに依存しえない、核となる教育改革が必要であると考えられていたからであった。また、厳しい労働環境にさらされている工場労働者に対しても、休息時間の拡大と読書の必要を主張していたのは、スチュアートの非楽観的な現実認識を十分に示している。

ただし、注意しなければならないのは、スチュアートの教育論は、教育に関わる制度や政策を修正ないし改善すれば、人々が容易に知的に改善されるとは考えられていないことである。スチュアートの主張する学校教育や教育制度の改善には、彼の道徳哲学が深く関係していた点を忘れてはならない。下層階級の「先入見」を防止し彼らに「動機づけ」を与えることがスチュアートの道徳哲学において重要なテーマとされていた。こうした道徳哲学によって裏打ちされた彼の教育論は、ミス以後の経済学を考えるうえでも、有益な手がかりを与えている。

参考文献

- Horner, F. (1805) *Letter to Dugald Stewart*, 6 April, University of Edinburgh Library, Phot.1717.
- Stewart, D. [1792] (1994) *Elements of the Philosophy of the Human Mind*, in *The Collected Works*, XI vols. (1854 - 1860), ed., Sir W. Hamilton, vol. II, Edinburgh, Thomas Constable / London, A. Hamilton ; repr. Bristol, Thoemmes Press.
- [1800 - 1810] (1994) *Lectures on Political Economy*, in *The Collected Works*, XI vols. (1854 - 1860), ed., Sir W. Hamilton, vols.VIII-IX, Edinburgh, Thomas Constable / London, A. Hamilton; repr. Bristol, Thoemmes Press.
- (1808-1809a) *Lectures on Moral Philosophy. Edinburgh University*, IV vols., Edinburgh, University of Edinburgh Library, Gen. 1382-1385.
- (1808 - 1809b) *Student's Notes of Lectures on Political Economy, probably by D. S. Signature John Dow*, III vols., Edinburgh, University of Edinburgh Library, Dc.3, 105-107.

その他の参考文献は報告当日に配布致します。

1970-80年代における優生保護法改正論議の再検討—日本母性保護医協会の動向から

横山尊（九州大学大学文書館百年史学編集室テクニカルスタッフ）

はじめに

本報告は、1960年代から80年代の優生保護法（以下、優保法と略すことがある）改廃論争における日本母性保護医協会（通称、日母）の動向を対抗勢力やマスメディアの関係も絡めて追うことで、同論争と新優生学の展開のあり方を再考するものである。日母は、1949年に優生保護法（1948年成立）12条に基づく指定医の団体である、同法を通過させた産科医で、参議院議員や熊本県医師会長、日本医師会長を歴任した谷口弥三郎が設立した。

2011年7月に日本産婦人科医会（旧日母）は、2009年までの10年間、胎児の異常を診断された後、人工妊娠中絶したと推定されるケースが前の10年間に比べ倍増したとの報告をまとめた。現在のところ、1970年代から80年代の優生保護法改正は阻止されたのに、現在まで至る出生前診断などの技術はなぜ進行したのか、あるいは新優生学はいかなる人々がどう担って推進させてきたのかという分析は十分ではない。新優生学の行政的推進には、例えば、土屋敦の「不幸な子どもを生まないための運動」を論じた有益な分析があるが、同運動は1970年代には収束し、必ずしも現代につながらない。

その根本的原因は、日母の動向の分析が不十分な点にあると考えられる。近年になって、例外的にディアナ・ノーグレン『中絶と避妊の政治学』（青木書店、2008年、原2001年）が、日母の動向にも医報も活用しつつ目を配っている。しかし、筆者は、日母を1970年代以降の新優生学の中心的な担い手とみなし、その観点から優生学史における位置づけを考察することが必要だと考えている。本報告は基本的に日母の医報『母性保護医報』（1974年1月から『日母医報』、以下、「医報」と略し、出典、掲載年月は本文中に記す）を活用してその動向に密着する。

優保法改廃問題では女性団体や障害者団体が中絶条項撤廃に反発し、優保法自体を批判したことは明らかだが、本報告は日母が、一見それらの運動に同調するかのよう動きを見せつつも、いかに現実政治のなかで「優生」の論理と技術を温存し展開させていったのかという点を明らかにしていく。その問題の解明こそ、1970年代から80年代に優生保護法改正が阻止され、その際、優生保護法がかつての国民優生法との「類似」性からその「悪」が批判されたはずなのに、出生前診断のような新優生学的な技術の運用は既成事実化し、「優生社会」となっている現在の様相を理解するうえで不可欠だからである。

1. 1960年代の優生保護法改正運動と日本母性保護医協会

本節では、1960年代の優保法批判を通して、同問題に対する日母の基本姿勢を示す。

1960年代前後から生長の家は優保法による経済的理由を目的とした中絶の濫用を批判した。1963年のサリドマイド手記事件を機に、週刊誌、新聞などマスコミで産婦人科医による中絶の濫用が批判され、優保法の中絶条項修正が支持された。

これを受け、厚生省の若松栄一公衆衛生局長は1963年7月30日に日本母性保護医協会の幹部の来訪を要請し、優保法の運営や「中絶の濫用」を難詰した。このやりとりを紹介した医報158号には、「優保法改正問題が週刊誌のつまらぬ記事がきっかけで再燃するとは馬鹿げた話だ」とある（5頁）。厚生省の申し入れを受けた日母は全国理事会と全国支部長会議を、9月15日に開いた。そこで、厚生大臣、文部大臣に逆に要望書を提出することになった。厚相には、①指定医の医療機関に限り「優生保護相談所」の設置を簡素化する、②妊娠中毒症、不妊症、未熟児の予防治療の行政指導機構に指定医を参画させる、③「民族の優生向上」のため精神科医、刑務所医官の協力で「優生手術」の「実績」を向上させることを求めた。文相には、中学、高校、社会教育で「正しい性教育性道徳講座」を設置することを求めた（医報159号、1963年9月、1-2頁）。①は認められたが（松井金吾「人造りと優生保護法」医報168号、1964年5月、1頁）、各地の指定医が相談所を挙げて設けたようには見えない。厚相、文章への要望書からは、優生保護法における性教育も視野に入れた優生思想の貫徹、そこにおける指定医の参与を求める構想が窺えよ

う。

結局、優生保護法改廃論議の発生を、日母は生長の家ら宗教団体やその影響を受けた政治家の暴挙の産物で軽薄なマスコミが輪をかけてのものとみなしていた。そのため、日母は優保法改正の必要を認めず、指定医の利権の擁護に努めた。そして日本医師会とも連携し厚生省とも討議を重ねて圧力をかけ、優保法の改廃の阻止を図った。さらに、おぎゃー献金のようなメディアキャンペーンを活用して、優保法改廃の世論沈静化のための論点のすり替えとマスコミの懐柔も行った。ただ、どうしても改正するなら、優生保護法の「民族の優生化」という論理こそ最優先させねばならないという立場だった。この日母の姿勢は80年代の改正論議までほぼ一貫している。

2. 1972年の「優生保護法改正案」提出前後

1967年から優生保護法改廃期成同盟が議員を国会に送り込み、1970年3月の日母の医報238号には、生長の家やカトリックの宗教団体が、衆議院選挙終了後、2月上旬には「生長の家政治連合」の総会で、今国会に改正案の提出を決議したことを伝えた(1頁)。

ノーグレンは、「優生保護法改正の議論が抑えられないと知った彼らは、日母の評判を救い、改正案の文言のなかに何らかの制御手段を残すため」、生長の家と「一九七〇年から一九七二年にかけて相当な交渉を重ねた末に、両者は折り合いをつけた」と指摘する(前掲書、112頁)。この交渉の具体的内容を示す史料は管見では見当たらないが、1972年改正案の内容を鑑みれば事実だろう。

1970年8月に日本医師会は「優生保護対策について」という見解を発表した。日医と日母の連携関係はこの時期には常態化し、日医の産婦人科医はそのまま日母の会員だった。ゆえにこの見解は事実上の日母見解である。内容は、(イ)合法的中絶理由について、妊娠中毒症、不妊症、未熟児の予防治療などの「精神身体医学的理由」を反映させること、(ロ)「先天異常児発生の予防対策」としての胎児条項の挿入、(ハ)優生手術対象の「別表」の再検討、(ニ)「逆淘汰」防止のため優生手術の増加、(ホ)「優生相談所及び受胎調節の普及」の運用強化であった。指摘された「現行優生保護法の問題点」の内容は、1節でふれた1963年9月の日母による厚相への要望と近似している。

優生保護法の改正案の国会上程は1972年5月に確実となった。その改正案は中絶理由の「経済的理由」は削除されていた。この部分は日母の意に反したが、それ以外は「優生保護対策について」で提示された見解が全面的に反映された。改正案は、5月23日の閣議決定を経て、26日に衆議院の社会労働委員会に付託され、30日の同委員会で、提案責任者である斉藤厚生大臣が別載の提案理由の説明を行った。しかし、その後、延長国会は空転し、6月16日までに審議されずに経過し、結局次期国会での「継続審議」ということで落ち着いた。

実は、同法案は、日母にとって、72年改正案は通過しないに越したことはないが、通過してもさほど痛痒は感じないように出来ていた。6月6日の『朝日新聞』の「天声人語」は「改正案を作った厚生省に聞くと、条文を純医学的にしただけで、中絶を減らすとか人口政策的な意図はない。もともと優生保護のための法律で、中絶自由化の法律ではないし、従ってまた、改正後、実際に中絶がむずかしくなることもない、というのだ」と伝えた。「天声人語」は「驚いた。そうだとすると法改正にまつわる世間の不安や賛否両論は、すべてが誤解か見当違いになる」、「なぜ政府が疑惑や誤解を誘うような条文いじりをしたのか。わからない」と評した(1面)。

さらに、日母は、改正案提出前後に「ひとつの新しい傾向として『経済的理由による中絶が今の日本には絶対に必要である』とする主張が極めて強い」ことを見出した。医報は「この意見が今回の改正案を正しく批判しているか否かはさておいて、家族計画団体、遺伝学者、人口学者等“各方面”から一斉に声があり、庶民の投書と共にマスコミが繰り返してその主張を報道していることは、今迄と全く逆な現象であると共に、“世論の動向”をこの機会に確認したものと見える」と評した(医報265号、1972年6月、1頁)。また、ウーマンリブのような女性団体、障害者団体も批判の声を挙げた。ここで重要なことは、改正案反対の矛先は、日母や日医にあまり向かわなかったことだ。その中には日医と日母が深く関与した胎児条項の批判も含まれていた。それでも専ら生長の家、厚生省や自民党が批判を受けていた。

日母はこの事態を恐らく内心で喜び傍観していた。1973年5月の医報276号は、5月19日付の『朝日新聞』が「宗教団体の票に基づく議員の圧力」による「安易な改正案を取り下げよと主張」したのを「極めて正確な解説」と評した。その上で、「本会は従来から、『法の手直しは慎重且つ全面的に検討すべきものであり、安易な改正は絶対反対である』との一貫した態度を持っているが、特に昨年来の改正案については、真に本法を必要とする人々の叫びを聞くために、表面上静観の態度をとって来た」と述べた(2頁)。日母は、改正案提出前はマスコミが捏造した「世論」をあれほど批判したが、日母はそれを自らの政治力に取り込む方向へ転換した。

改正案では、経済条項の削除だけでなく、胎児条項も批判されていた。1973年5月に日本児童精神医学会が「優保法改正は身障者の差別・抑圧策」として反対声明を出した。そこでは、胎児条項も「障害者に対する差別と抑圧をさらに胎児期にまでさかのぼって系統的に強めるもの」と批判した。同会は、現行優生保護法も「障害者に対する差別思想によって貫徹」されており、優生保護法「改正」(案)を廃案せよと説いた。日母はあろうことか「医学関係の団体が優保法改正反対を積極的に打ち出したのははじめてなので注目されている」と好意的に評価した(医報277号、1973年6月、10頁)。要は、優保法改正反対を唱えたという点で、敵の敵は味方なのだ。

日母は、胎児条項を批判されたが、同団体が貫徹してきた優生思想を放擲する意思など全くなかった。1972年11月29・30日に日本家族計画連盟主催の昭和47年母子保健・家族計画全国大会で、木下正一常務理事は「本会の見解」としてこう述べた。「改正案どおりに法律の一部が改正されても、解釈のし方では、人工中絶がそれによって著しく抑圧されはしない。「本会はこのような考えに拠って、今回の一部改正に対して積極的な反対をしなかった」。しかし、「本会」は「優保法の改正については、いわゆる抜本的改正を幅広く慎重に行うことが、民族優生のために必要であるとの基本的態度を変えることは全く考えていない」と(医報272号、1973年1月、5頁)。

結局、日母の優生思想をめぐる枠組みは60年代から一貫していた。その上で、優生保護法の優生思想に批判的な団体でも、経済条項の削除に反対すれば、好意的に評価するという姿勢をとった。それが以後の日母の基本姿勢となった。

1974年に、優生保護法案は、突如として5月14日の自民党の総務会に提出され、胎児条項を削除をした上で国会を通すという党議が決定された。生長の家系議員の主導であり、かつ障害者団体の反発を考慮してのことであろう。この間、日母と呼応し、日医の武見会長の強硬な反対声明を行なった。28日の参議院社労理事会では、日母-日医の後押しを受けた自民党の丸茂重貞議員(1963年8月から日母顧問)と、玉置和男議員間で激しい論争となって、委員会開催は不能に陥った。結果、優生保護法は廃案となった。6月には参議院選挙が実施された。この選挙では、自民党内における生長の家系議員と日母の応援する丸茂重貞の票の差によって、優保法改正の命運が決まると目された。結果は、1974年7月の医報290号で大々的に「丸茂議員圧勝 現職議員では第二位」と報じられた。日母の勝利だった。日母は選挙を通して会員の結束を確信したのか、あるいは結束の維持を図ったのか、医報などで「日母ファミリー」という表現が目につくようになった。

3. 1982-83年改正案をめぐる

生長の家の指導者、谷口雅春は中絶法改正の呼びかけを1981年に再開した。1982年3月に日本医師会の会長を長期にわたり務めた武見太郎は交代し、同じ頃、日母が選挙を応援した丸茂重貞は長期入院をした。1982年3月15日には参議院予算委員会で、生長の家系の自民党議員、村上正邦、玉置和郎が、総理大臣、厚生大臣、文部大臣らに優生保護法の改正、特に14条の経済条項の削除を強く迫り、厚相は改正を示唆する発言をした(医報384号、1982年4月、6頁)。5月の医報では、厚生省事務局も大臣の回答の線に沿って作業を開始し、中央優生保護審議会でも強行改正論が優勢と伝えられた(医報385号、1982年5月、2頁)。1982年の6月26日の日母の医報「経済的理由を削除か…優生保護法空前の危機改正案提出せまる」と見出しのついた「号外」を発した。

日母の優保法改正の反対の論理として注目すべきは、「不良な子孫の防止を計る」という観点から、経済

条項を擁護した点である。日母は、優生保護法は、優生手術と人工妊娠中絶と家族計画の三本の柱から成り立っているのに、「改正論者はいたずらに人工妊娠中絶のみを取り上げている」と批判した。そして「胎児適応のない現在経済的適応は不可欠」とした。人工中絶を希望する理由に「重症奇形児出生のおそれ」が多く挙がり、妊娠初期の風疹感染による「重症心身障害児の出生のおそれ」など「経済的圧迫により母体の健康を著しく害するおそれがあるもの」と判断せざるを得ないとの論拠からだった。これは、1970年代に経済条項を削除する代わりに、胎児条項を挿入しようとした姿勢と共通している。さらに1980年代は人類遺伝学が一層進歩すると同時に、胎児スクリーニングの技術が一層進展し、医療現場に導入されていた事情もあった。日母は「優生保護法の目的は憲法の人権尊重の趣旨にそつた母体保護並びに不良な子孫の防止を計ることが目的である」ことを重ねて強調し、出生前診断が「優生」の論理を体現している点を肯定的に捉えた（以上、医報389号、1982年9月、1-2頁）。結局、同団体の優生思想は80年代にも本質的な変化はない。

しかし、80年代の日母は丸茂重貞という国会での強力な代弁者を欠いており、70年代ほどの政治力を発揮することは難しかった。丸茂は1982年7月23日に蜘蛛膜下出血により死去した。また70年代には、日本医師会と日母の連携関係は、武見太郎会長が優保法改正反対に協力的だったこともあり堅固だったが、80年代には、武見会長の交代に伴いほころびが見られた。それでも、日母は攻勢の動きを見せた。1982年12月23日には、日母と東京母性保護医協会の幹部12名は抗議団として厚生省を訪れ、三浦公衆衛生局長と「激論」したという（医報号外、1982年12月25日）。

70年代に比して政治力が低下していた日母にとって幸運だったのは、経済条項の撤廃について、女性団体や障害者団体などが激しく反対運動を起し、マスコミの論調も優保法改正への批判姿勢が明確だったことである。医報388号の「消息子」は、「6月20日の朝日新聞の記事『中絶是か非か』が導火線となって、マスコミ論議が大きく展開」と捉えた。また、「テレビ朝日のモーニングショー（6月22日）では「日母役員が今までに何回となく煮え湯をのまされてきたこの番組も、今回は提案者の村上議員を除いて殆どが中絶反対」だったと伝えた（4頁）。

1982年12月の医報392号は「今まで地域的であったり、一部の有志による運動であったものが、この一ヶ月の間に大きな動きとなり」、1982年10月20日に「日本女医会や日本助産婦会をはじめ12の有力な婦人団体が優生保護法「改正」阻止連絡協議会を結成」と伝えた。また、11月4日に、キリスト教団体を多く含む「中立系」の団体、日本婦人有権者同盟などが「七婦人団体議会活動連絡委員会」を結成した。さらに、東京、大阪、京都の45のウーマン・リブの諸団体は「'82 優生保護法改悪阻止連絡会」を渋谷・山手協会で開催した。日母医報は「協会の三階席までぎっしりと埋めた参加者の熱気でギッシリと埋めた参加者の熱気でもの凄いパワーを感じさせた」と評した。壇上の女性たちは、「産む産まないは女性の自由」、「性を管理することは右傾化の始まり、戦争のため兵士を私たちに産ませようというもの」、「ヤミ中絶が増えて母体が危険にさらされる」などの主張を行なって、「騒然とした会場の中で特殊な雰囲気包まれていた」という（以上、1-2頁）。

ただし、医報は掲載していないが、「'82 優生保護法改悪阻止連絡会」などウーマン・リブの団体は障害者団体などとも連携して優生保護法の優生思想自体を批判していた。同連絡会の「優生保護法改悪集会基調報告」では、「墮胎罪が産ませるための手段なら、国民を優生と劣生に選別し、差別したのが、国民優生法」であり、同法の「優生思想は日本民族を優生、アジアの他民族を劣生とみなす民族差別を拡大し、侵略のための戦争を正当化」したとする。そして1948年の優生保護法は、「食糧難、住宅難、混血児の出生」解決のため、「国民優生法の優生思想はそのままに、母性保護と称して、条件付で中絶を合法化し、女に中絶させることでこれらの社会矛盾を解消しようとした」と捉えた。そうした歴史観のもと、報告は「優生・劣生と人間を差別選別し、その思想にもとづいてのみ女に中絶させる優生保護法そのものを撤廃させたい」と主張し、村上、玉置、中曾根、二階堂などの「生長の家政治連合国会議員連盟」が『『二大悲願』である憲法改悪と優生保護法改悪に全力をあげることを決議』したことを攻撃し、「厚生省への抗議文」も提出したという（溝口明代ら編『資料 日本ウーマン・リブ史Ⅲ 1975～1982』松香堂、1995年、195-196頁）。

優生思想の歴史を、厚生省はまでも、村上や玉置のような生長の家系の議員に背負わせるのは状況

認識としておかしい。80年代に至っても優生保護法にみられる優生思想を至高の理念として信奉したのは日母のほうである。しかし、当時の優保法批判は全般的にその点はあまり見えていなかった。それどころか、ウーマン・リブにとって日母は女性団体と同類にすら見えたようである。

日母のほうもリブが優保法に反対しさえすれば、好意的にその活動を捉えることができた。1983年2月の医報394号は、「優保法『改悪』絶対反対と婦人団体 各地でわきあがる反対の動き」として異例の1頁グラビアを掲載した。内容は、「'82優生保護法改悪反対集会」会場前と「改悪絶対ハンターイ」と叫ぶ婦人団体、'82優生保護法改悪阻止連絡会作成のパンフレット、講演会「人工妊娠中絶を考える」（日本性教育協会主催）で話し合う講師と参会者の様子だった（2頁）。

政治状況は日母に好転した。優保法反対の動きは与党議員の中にも広がり、1983年に3月23日には、自民党内に「母性の福祉を推進する議員連盟」が結成された全国各自治体の議会で、優生保護法改正反対の決議が集まった。日母にとって状況の好転が決定的になったのは、1983年6月26日投票の参議院選挙の結果だった。この選挙で、日母は、沖縄県医師会長だった大浜方栄を自民党候補として応援し、大浜は12位の高順位で、同じく日母、日医の推薦を受けた13位の石本茂（日本看護協会）と共に当選した。他にも、元厚生事務次官の曾根田郁夫など日母推薦候補10数名が当選した（医報399号、1983年8月、1頁）。一方、この参議院選挙で生長の家は敗北した。1983年8月の医報400号は、生長の家政治連合は解散することが大きな見出しで伝えた。以後、1996年の母体保護法への改正にいたるまで優保法改正案は国会に上程されなかった。

おわりに

本報告の内容から、1970年代から80年代における優保法改廃論争において、日母が、したたかな戦略性と政治力をもって、1952年改正時の同法の枠組みの堅持と擁護に務めて成功したことは明らかである。1960年代から80年代に到った論争の真の勝者は日母に他ならなかった。

そこでは、中絶規制反対の論理として新優生学の促進が浮上するという構造が存在した。さらに、日母は70-80年代の同法の「不良な子孫」の出生防止という理念の批判も潜り抜け、その理念に基づいた出生前診断の開発を現在まで続けてきたのである。結果的に、一連の論争、そして同時期の優生思想と政策、生殖医療の先端技術との連関は、日母という存在の分析なくしては全く理解不可能であることが、本報告の内容から理解できたはずである。

一方で、女性団体や障害者団体による70~80年代の優生保護法改正反対運動は、改正を提議した生長の家や自民党を女性や障害者に対する国家悪と一からげにして胎児条項や優生思想の歴史の責任まで負わせ、日母という見るべき存在をみななかった。その代償は優生思想を論じる観点からすれば、残念ながら大きかったと評さざるをえない。

まず、優生学の「悪」を批判して優生保護法改正は阻止されたのに、新優生学の産物である出生前診断は現在では技術として確立され定着している状況は進んだことの要因の政治的メカニズムの解明はかなり遅れてしまった。女性団体や障害者団体が胎児条項挿入に際して日母に抗議を行なったのは、ようやく優生保護法が母体保護法に改正された後になってからのように見える。

さらに、運動家や一部の歴史家が80年代の優保法改正反対の政治的レトリックのための視点を過去に遡及させたことは、優生学運動や優生思想の歴史研究における強制史観を不必要に根強いものにしてしまったのではないか。優生学のアクターは、民間セクター主体で多様にして内部対立や権力交代をはらんだものだったが、強制史観は優生学の担い手をナチズムとの近似性を強調しつつ国家権力の抑圧性のみに戻してしまい、その動態理解の多様性を平板なものにして、過去への正しい理解を逆に妨げてしまったように見える。

初期イギリス社会学における「社会進化」と「シティズンシップ」

—レオナード・ホブハウスの社会思想を中心に

寺尾範野（カーディフ大学欧州言語・翻訳・政治学研究科博士課程）

一．先行研究と報告のねらい

20世紀初頭の初期イギリス社会学は、これまで歴史家によってその発展の「失敗」が指摘されてきた。イギリスでは、1903年にロンドンで「社会学会 The Sociological Society」が設立され、1907年にはロンドン・スクール・オブ・エコノミクス（LSE）が国内大学では初めて社会学の専任教員のポストを設置するなど、20世紀初頭の10年間に社会学の制度化の動きが見られた。だが、その後は、全国約30の主要大学に社会学部が新設された1960年代まで、イギリス社会学は人員、組織、予算の各面で、停滞を余儀なくされた。社会学の発展を阻害した要因の一つに、20世紀初頭に見られた制度的発展が1910年頃までには早くも止まってしまった点があった。背景には、社会学会の内部分裂や、LSEと社会学会の相互交流の欠如、LSE内部での社会学部と社会行政学部の対立など、社会学の発展を目指した諸機関に携わった人々どうしの、協働関係の弱さがあった^①。じつ、社会学会では、社会学の理論や方法、対象についての最低限のコンセンサスも見られず、イギリス社会学はその制度化の当初から、アイデンティティの不在の問題に直面していた。

また既存の思想史研究は、アイデンティティ不在の問題と並行して、当時の社会学者が共有していた世紀転換期の思想的文脈を考察し、そこに「社会学理論」の欠如と、その原因を見出そうとした。たとえばN・アナンは、イギリス社会思想における「原子論的個人主義」に基づく「実証主義の奇妙な強さ」こそ、デュルケムの「社会的事実」概念に見られる社会的な「構造」概念の発展を妨げたと指摘した^②。またR・ゾファーは、世紀転換期イギリスでの生物学的社会進化論の影響に着目し、生物学の影響が、当時の社会学者をして、進歩への過度の楽観や優生学への傾倒などの保守的態度を取らしめたと指摘した^③。ゾファーは、第二次大戦後に「進歩」や「進化」の概念を放棄するまで、イギリス社会学は、思想的に「退屈」なものであり続け、制度化の失敗と相俟って、「社会思想や公共政策に効果的な影響を与えうる有効な学問的地位を持たず、また個性的な制度的位置も占めなかった」と結論づけた^④。

近年では、統計学協会や社会科学協会等、十九世紀に見られた社会研究機関に「社会的文化」を見出そうとするゴールドマンの研究や、イギリス理想主義哲学が示した反自然主義的な「社会的思想」に注目するデン・オッターの研究など、初期イギリス社会学「失敗」説を相対化する試みも現れている^⑤。だが、二十世紀初頭の時期に、イギリス社会学の制度化にかかわった人々の社会思想に内在し、もって既存研究の見解を直接再検討した研究は未だ少ない。本報告では、その一つの試みとして、レオナード・ホブハウス(1864-1929)の社会学に注目したい。ホブハウスは社会学会の設立に関わったのみならず、学会誌『社会学評論』の編集長を1911年まで務め、LSEに社会学講座が設置された際には、その担当として社会学教授のポストをイギリスで初めて任命されるなど、初期イギリス社会学を代表する人物であった。だが、おそらくそれゆえに、ホブハウスの社会学もまた歴史家によって、「もはや我々には関心の持てない一連の前提に埋め込まれ、もはや我々が注目することのない問題群に向けられていた^⑥」と、批判的に評価されてきた。本報告は、ホブハウス社会学の軸であった社会進化論とシティズンシップ論に注目し、こうした見方の相対化を試みる。

二．社会進歩—生物学とスペンサー—

J・バロウは、十九世紀後半のイギリスで見られた功利主義に代わる社会進化思想の興隆が、H・メインの比較法学、H・スペンサーの総合哲学、E.B.タイラーの人類学など、相異なる思想潮流に支えられたと指摘した^⑦。だが、1880年代からエドワード期にかけての社会進化論に最も影響を与えた言説は、生物学のそれであった。当時流行したネオ・マルサス主義や優生学は、人口の変化や個人の能力の発現をそれぞれ生物学的法則に従うものと理解し、世紀転換期に見られた社会「退化

degeneration」説や、社会改革批判、産児制限運動を後押しした。また、ラマルクやダーウィンの進化論は、戦争や市場の競争がもたらす社会変動を、「生存競争」、「自然選択」、「適者生存」などの概念を用いて説明する、後に「社会ダーウィニズム」と呼ばれる一派の、思想的基礎を提供した。

設立時の社会学会における生物学的言説の影響の程度については、先行研究の間でも意見が分かれている⁽⁸⁾。ホブハウス個人は、一方では、生物学的進化思想を自身の研究の理論的準拠枠として用いていた。彼の最初の実証的研究『精神進化論』(1901)は、ドイツの動物学者 T・アイマーが唱えた「定向進化 orthogenic evolution」説を下敷きとしつつ、彼自身が行った動物実験の観察結果を用いながら、下等生物から人間へ至る生物の知能の発展の連続性を示す試みであった。ホブハウスはまた、多くの留保を付けたものの、優生学の基本的な発想も受け入れていた。LSE での社会学教授就任講義で、彼は政治哲学や歴史学と並んで、生物学もまた社会学の重要な知的源泉の一つに挙げた。

他方でホブハウスは、社会学において生物学的思想が踏み越えるべきでない境界も明確にすべきとして、同時代の生物学的社会進化論を批判した。ホブハウスが見出した問題点は、第一に、社会進化論がしばしば用いる「適者生存」の概念の曖昧さにあった。社会進化論者は、「適者」は「生存」し、逆に「不適者」は淘汰されるべしとの価値判断を示している。だが、彼らは価値に関する考察もなしに、単純に現実社会での様々な競争の勝者と敗者を指す言葉として、これらの言葉を用いている。これに対してホブハウスは、まず、倫理学によって理想の人間像・社会像を導き、そうした理想に照らして現実社会の実態を規範的に評価すべきことを訴えた。倫理的正当化を経た進化の過程を「進歩 progress」と呼びうるならば、社会学は「進化」と同様に「進歩」を問題とする学問であるべきだとホブハウスは主張した。第二にホブハウスは、生物学的社会進化論がしばしば前提とした、人間の性格や能力の形成を遺伝という生物学的要因に還元する、優生学的観点の問題点を指摘した。性格や能力の形成にあたっては、地理的環境、制度や慣習、社会関係、精神の状態等の自然的、社会的、心理的「諸条件 conditions」もまた重要な要因であって、これらは生物学的要因には還元できない。社会学はこれら諸々の要因を総合的に考察すべきであり、生物学的要因はその一部に過ぎないことを、ホブハウスは指摘した。かかる生物学的社会進化論への批判からも分かるように、ホブハウスは社会学を、社会科学における最も総合的な学問だと認識していた。社会学は、社会進化の要因や過程についての実証研究としての「社会発展論」、社会進化のあるべき方向性（＝社会進歩）を見出す「社会哲学」、そして社会発展を社会進歩と一致させよう実践論および政策研究としての「社会改革論」の、三要素を持つ学問と位置づけられた。

既存研究では、こうしたホブハウスの社会学は、H・スペンサーのそれと対立的なものとして、しばしば理解されてきた⁽⁹⁾。だが、この理解にはいくつかの留保が必要である。確かにホブハウス自身、ある場面ではスペンサーを生物学的社会進化論者の代表とみなしている。ただし留意すべきは、ホブハウスのスペンサー批判が、あくまで経済的自由主義に基づくスペンサーの政治思想に主に向けられていたということである。哲学的には、スペンサーは生物学的社会思想が採用した自然主義から免れていたとホブハウスは認識していた。実際スペンサーの社会進化論には、道徳的権利の相互尊重に基づく「平等自由の法」の実現を社会は志向すべきとの、リベラルな倫理思想が埋め込まれており、この意味できわめて目的論的な性格を持つものであった。また、しばしば「社会ダーウィニスト」と戯画化されてきたスペンサーであるが、実際には、社会進化を、利他的道徳性や分業の増大が、戦争や過度な競争を抑制する過程とみなしていた。スペンサーは、「軍事型社会」と「産業型社会」の二つの社会モデルを示し、社会進化を、集権的、機能固定的、階層的な前者から、有機的で自律的かつ平和的な後者へと、漸進的に移行する過程とも表していた⁽¹⁰⁾。

ホブハウスの社会学＝社会進化論は、こうしたスペンサー社会学の特徴の多くを継承するものであった。スペンサーの「軍事型／産業型社会」モデルの平行として、ホブハウスは「血縁社会／権威社会／シティズンシップ社会」の三モデルを提起し、前者から後者への移行を社会の「定向

進化＝進歩」の過程と捉えた。それは、「ニューリベラリズム」に基づくホブハウス自身の倫理思想が埋め込まれた、目的論的な社会進化観であったし、社会進化の内実も、個人の社会的機能の分化と相互依存、自律性や利他性、道徳的権利の相互尊重が、それぞれ進展していく過程と捉えられた。

両者の最大の相違点は、個人と社会の関係性に対する理解にあった。スペンサーにとって、物体の構造や機能の複雑化は、宇宙全体の変化の過程を示す「第一原理」であり、社会進化はその一つの表れに過ぎなかった。個人は、必然的に複雑化する社会への「適応」を迫られる、受動的な存在として位置づけられたのである。その結果、スペンサーにおいては目的論と実証主義の独特な同居が見られた。社会は必然的に複雑化（＝進化）するとともに、それは倫理的にも望ましいリベラルな社会へ向かう過程であると位置づけられたのである。これに対してホブハウスは、上述の通り、「進化」と「進歩」の必然的一致を認めなかった。ホブハウスは、両者の一致のためには「進歩」の具体的内容とその実現手段を社会成員が認識し共有すること、またそうした認識の上で、各人が自然的、社会的、心理的な「諸条件」へ働きかけ、これらを主体的・協同的に変革・統制していくこと、これらが肝要であると考えていた。目的論・道徳的な「意志 will」の力による、「諸条件」の統合という発想は、ホブハウスが T.H.グリーンらイギリス理想主義哲学から継承したものであった。換言すれば、ホブハウスの社会進化論は、スペンサー社会学とイギリス理想主義の融合の上に築かれたのであり、それは世紀転換期のイギリス社会学において独自の位置を占めるものであった⁽¹¹⁾。

三. シティズンシップ「市民的共同体」の構想一

理想主義的な進化哲学によって、道徳的意志による自然的、社会的、心的諸条件の漸進的統制＝進歩の論理を示したホブハウスが、それを行為と社会制度の具体的様態に当てはめた、言わば「社会進歩」のケーススタディーが、『道徳進化論』（1906）で展開されている。上述したように、ホブハウスは自身の社会学において、スペンサーが示した軍事型／産業型社会という理念型のパラレルとして、血縁社会／権威社会／シティズンシップ社会の三モデルを示した。ホブハウスは、近代ではシティズンシップの原理が不完全ながらも社会制度の各面で実現しているとして、その具体的様態を、法、家族、階級、所有の諸制度を例に挙げつつ考察した。シティズンシップ論は、実証、哲学、実践という、前節で示された社会学の三要素に沿った近代社会論として、ホブハウス社会学の重要な側面を構成していた。ここでは特に、法制度についてのホブハウスの議論をまず例示した上で、その哲学的基礎であった、彼の「市民的共同体 civic community」（ME: 63）の構想を考察したい⁽¹²⁾。

ホブハウスは、近代の司法制度を、民法に基づく市民間関係の規律・調整と、刑法に基づく社会秩序の維持を図るものと位置づけた。個人は法的な権利・義務を持つ理性的な責任主体と想定され、司法機関には、公平中立な立場からの公開裁定による、権利の保障と義務履行の強制が求められる。ホブハウスは、かかる近代司法制度が、前近代社会で見られた氏族間の応報刑、神明裁判、君主や少数支配階級の恣意的立法、残酷刑による秩序維持から、漸進的に出現・発展すると捉えた。

特にホブハウスが注目するのは、犯罪者への社会的認識の変化であった。親族・氏族間の応報が刑罰の中心である社会では、殺人や婚姻破棄は、当該血縁集団全体が被る不名誉と認識され、復讐もまた、必ずしも加害者のみが対象ではない。血縁社会での加害者・被害者の個人性は、集団性の中に解消される（ME: 72-88）。他方、秩序や安全の維持・形成が共同体全体の関心事となるに従い、共同体はより公的な裁定機関を発展させる（ME: 114）。ホブハウスは、こうした秩序や安全への関心が、しばしば権威社会の出現をもたらすと、ホブズ的解釈を行う。かかる社会での犯罪は、秩序および権威への脅威とみなされ、結果、死刑や拷問などの残酷刑が頻繁化する（ME: 122-124）。権威社会において、犯罪者とは、すなわち共同体から排除される存在を指すのである。

これに対して、道徳感情や倫理思想の発展によって、近代国家では、刑務所改革運動など「犯罪対処への人道的方法」（ME: 127）が見られるに至った。そこでは、犯罪者は、社会からの「排除」ではなく、感化・更生を通じた「包摂」の対象となる、とホブハウスは指摘する。また、犯罪者が

判断能力を持つ責任主体とみなされる一方で、住環境や栄養状況等、犯罪を誘発した心理的、社会的な諸条件もまた考慮の対象となる。刑罰は、一般社会と犯罪者本人への抑止効果が望める範囲に留められ、犯罪を誘発する条件を社会が克服すべしとの見方も生まれる。ホブハウスは、近代法における「シティズンシップ」の要素を、特に犯罪者を権利保持者としての「市民」とみなす社会的認識に求めている。「犯罪者も権利を、つまり処罰される権利を持つのである。それはまた、更生の途上で助けを差し伸べてもらえるような処罰への権利なのだ」(ME: 130)。

こうした法制度論に見られるホブハウスの「市民的共同体」構想の特徴は、三点にまとめられる。第一に、ホブハウスは、「シティズンシップ」を、市民／非市民の境界線を明確化する固定的な概念としてではなく、社会的「包摂」の範囲の漸進的拡充を含む、動的な概念と捉えていた。じじつ、「市民的共同体」への漸進的接近は、「犯罪者」、「女性」、「奴隷」、「困窮者」といった諸集団への、法的権利付与の過程を意味していた。社会的「包摂」の範囲を拡充させる論理を内在させたことで、「シティズンシップ」は、究極的には普遍的な「人権」(ME: 264, 303, 311)の論理を含む概念でもあった。「権利としてのシティズンシップの観念は、人格の観念と〔最後には〕融合するのであり、そこでは、全ての人々が人間として分かち合える権利や能力のみが問題となるのである」(ME: 64)。

第二に、シティズンシップとは、政府による法的権利の付与のみならず、諸個人の内面における道徳性の発展を指す概念でもあった。市民とは一方では法的権利を備え幸福の追求と能力の発展に勤しむ自律した個人を指すが、他方で彼／女は、他者の幸福追求と能力発展をも援助・促進すべきという道徳的義務を内面化し実践する存在でもあるとされた。「市民的共同体」では、諸個人の善(=幸福追求と能力発展)は互いに「調和」の関係を生み、社会全体の「共通善」となる(ME: 62-3)。「共通善」とは、諸個人が自己の幸福の源と能力発揮の対象を自己のみならず家族、隣人、組織、国家、人類へと漸進的に拡張し、「社会的人格 social personality」を発展させる過程と位置づけられた。前節で検討した彼の進化哲学を踏まえれば、それはまた「集合的精神の成長」(ME: 64)を、すなわち、意志の力によって人間が外的諸条件を目的的に統制していく過程もまた意味していた。

第三に、「市民的共同体」は、市民の相互扶助のみならず、道徳的生活の物質的基盤を保障する、政府と中間団体を必要とする。ホブハウスは、この点の部分的実現を、近代国家における労働組合運動や社会立法の増大など、いわゆる「集産主義 collectivism」の傾向に見出した。「近代国家は、その成員に対して、生命維持のための最低限の必要を保障してきた後、最低限以上の様々な諸条件をも、次第に保障するに至った」(ME: 363)。それはたとえば、「労働者階級の安全と健康の確保」、「建物の衛生環境の維持」、「基礎教育の無料提供」などである。注目すべき点は、ホブハウスが、福祉国家的な社会政策——所得上限の設定や基礎所得の保障など——と並び、労働組合や協同組合、友愛組合等の「中間団体」の活動のいっそうの活発化もまた称揚した点である。政府は法の強制を通じた物質的の必要の普遍的保障を行いうる一方で、公平性を維持すべきがゆえに、個別の必要への柔軟な対応が困難である。これに対して中間団体は、「集団的努力が必要でありつつも一部の者のみが求める多くの重要な要求に、効果的に対処することができる」(ME: 362)。ホブハウスは、政府と諸中間団体の機能補完的な社会改革を想定していたのであって、この点で彼の「市民的共同体」構想は、今日言われるところの「福祉の複合体¹³⁾」を志向する視点をも備えるものであった。

終わりに

以上、ホブハウスの社会学の特徴を概観してきたが、結論に代えて三点ほど指摘しておきたい。第一に、彼の社会学に限って言えば、それは先行研究が述べる「原子論的個人主義」とはまったく異なる、より有機的な個人観、社会観に基づくものであった、ということである。ホブハウスは、慣習や文化が個人に対して作用する社会的拘束性への視点を持ちつつも、人格と社会の形成を常に個人と社会の相互関係の所産と捉えていた。それは「原子論的個人主義」と「社会的事実」概念の言わば中間に行く、すぐれて「社会的」な視点と評価できるものであったように思われる。

第二に、当時の社会進化論が必ずしも常に「保守的な態度」へ結びついたわけではないことを、ホブハウスの社会学は示している。とりわけ、彼の「進化」と「進歩」の概念的区別は、倫理的考察による現実社会の批判的評価へと繋がった。また、「市民的共同体」の実現に向けたホブハウスの社会改革論は、同時代に実現していた社会立法や中間団体の活動の程度と比べても、より顕著に「福祉国家的」ないし「社会主義的」なものであった。彼の総合社会学が福祉国家的な社会政策論を下支えする論理を有していたという事実は、福祉国家と社会学のあるべき関係性が問われている現代的観点に鑑みても、一考に値する論点ではないだろうか⁽¹⁴⁾。

第三に、ホブハウスの社会学が後の世代へ与えた思想的影響について。ホブハウスが第二次大戦後のイギリス社会学に与えた思想的、理論的影響は、確かに限定的と言えるであろう。だが、他方で注目すべきことに、やはり社会学的観点から、福祉国家の生成をシティズンシップの発展過程の中に位置づけた T.H. マーシャルは、晩年の論文で、自身の社会理論の枠組みとシティズンシップへの関心の源泉が、ホブハウスの社会学にあったことを認めている⁽¹⁵⁾。実際マーシャルがホブハウスの思想をどれだけ継承したかについては、詳細な検討が必要であろう。だが、マーシャルの認識は、社会学に表れたホブハウス社会思想の意義が、その後の社会学のなかにではなく、むしろイギリス福祉国家思想へ与えた影響のなかに見出されるべきだということを、示唆しているように思われる。

(1) Abrams, P. (1968) *The Origins of British Sociology 1834-1914*, University of Chicago Press.

(2) Annan, N. (1959) *The Curious Strength of Positivism in English Political Thought*, Oxford University Press.

(3) Soffer, R. N. (1982) 'Why Do Disciplines Fail? The Strange Case of British Sociology', *English Historical Review*, 97(385): 767-802.

(4) Soffer, 'Why Do Disciplines Fail?', p. 774, 793.

(5) Goldman, L. (2002), *Science, Reform and Politics in Victorian Britain: The Social Science Association 1857-1886*, Cambridge University Press; Den Otter, S. (1996) *British Idealism and Social Explanation: A Study in Late Victorian Thought*, Clarendon Press.

(6) Collini, S. (1979) *Liberalism and Sociology: L. T. Hobhouse and Political Argument in England 1880-1914*, Cambridge University Press, p. 253.

(7) Burrow, J. (1968) *Evolution and Society: A Study in Victorian Social Theory*, Cambridge University Press.

(8) デン・オッターは、設立時の社会学会では、すでに生物学と自然主義の影響は相対化されていたとしている。他方、C・レンウィックは、社会学会で最も影響のあった優生学派と都市学派への、生物学の影響を強調している。See Den-Otter (1996) *British Idealism*, Ch.4; Renwick, C. (2012) *British Sociology's Lost Biological Roots: A History of Futures Past*, Palgrave Macmillan.

(9) Collini, *Liberalism and Sociology*, Ch. 5, 6; Abrams, *Origins*, pp. 88-91.

(10) 本段落後半の議論は、多くを Peel, J. (1971) *Herbert Spencer: the Evolution of a Sociologist*, Heinemann. に依拠している。

(11) じじつ、結局のところホブハウスの総合的・哲学的な社会学観は、社会学会ではほとんど受け入れられなかったようである。都市学派や優生学派、その他の個別的な社会調査研究者に占められた社会学会に不満を持ったホブハウスは、1911年に『社会学評論』編集長の地位を辞す。以後はLSEを拠点とし、社会学会とは距離を置くようになった。See Abrams, *Origins*, pp. 107-113.

(12) 本節での引用は、すべて次の文献からのものである。Hobhouse, L.T. (1915) *Morals in Evolution: A Study in Comparative Ethics* (3rd edn.), Chapman & Hall (1st edition was published in 1906). 引用部分と頁数は、(ME: 頁数)と表す。

(13) 高田実「福祉国家」の歴史から「福祉の複合体」史へ——個と共同性の関係史を目指して」、社会政策学会編『福祉国家の射程』所収、ミネルヴァ書房、二〇〇一年。

(14) 市野川容孝『社会』、岩波書店、二〇〇六年。

(15) Marshall, T.H. (1973) 'A British Sociological Career', *The British Journal of Sociology*, 24(4): 399-408.

トマス・ホッブズにおける近代的平等論の成立——アリストテレス批判から黄金律へ

新村聡（岡山大学）

1 はじめに

トマス・ホッブズは、主著『リヴァイアサン』において、主人と奴隷の不平等を容認したプラトンやアリストテレスの古代政治思想を批判して、すべての人間の権利の平等を主張した。ホッブズは、グロチウスの社会契約論的な所有権起源論を継承し、それと福音書の黄金律「自分が他人にして欲しいすべてのことを他人に行え」とを結びつけて、新しい権利論を構築した。本報告では、ホッブズがどのようにして近代的な権利の平等論を成立させたかについて考察する。

従来のホッブズ研究では、世俗的利己主義的解釈と神学的義務論的解釈とが大きく対立してきた。前者ではホッブズは法と統治を自己保存という利己的目的の手段とみなしたとされ、後者ではホッブズは神の法による平等を説いたとされている。このようなホッブズ解釈における対立は、ホッブズ政治思想の二元的構成に由来しているように思われる。古代のプラトンは、『法律』において法の序文と本文を区別し、序文では正義と幸福が一致することを説き、本文では正義が平等であることを論じた。こうした古代哲学のレトリックをホッブズは継承し、自然法が自己保存と一致することを説くと同時に、自然法は平等であると主張するのである。

以下では、とくに平等論に注目しながら、ホッブズの自然状態論と自然法論を検討する。2 節で自然状態における平等、3 節で基本的自然法における平等、4 節で第2 自然法における平等、5 節で平等の原理について考察し、6 節で総括する。

2 自然状態における平等

ホッブズは、「まったくの自然状態では、だれがよりすぐれた人間かという問いは存在しない。そこでは……すべての人間が平等である。現在の不平等は、市民法によって導入された」と主張する(Hobbes, T. [(1651)1996] *Leviathan*, ed. by Tuck, R., Cambridge U.P., p.107. 水田洋訳[1992]『リヴァイアサン』(2), 岩波文庫, p.248. 以下では, L.と略す。) ホッブズは、自然状態における人間の平等を論証するために3つの理由を述べている。第1の理由は、身体能力や精神能力はたとえ不平等であっても、個人のすべての能力を合わせれば平等となることである。

「自然は、人々を、身体と精神の能力において平等に造ったので、その程度は、ある人が他の人よりも身体において明らかに強いとか、精神の動きがはやいということがときどき見られるにしても、すべてを一緒にして考えれば、人と人の違いは、ある人がその違いに基づいて、他人がかれと同様には主張できないような便益を主張できるほどに顕著なものではない。」(L.86-87, 訳(2)207)

このような人間能力の自然的平等性に関するホッブズの主張は、アリストテレスの政治学における不平等容認論への批判であった。ホッブズ自身、かれの見解がアリストテレスへの批判であると明確に述べている(L.107, 訳(2)248-249)。

ホッブズが示す第2の理由は、人間の能力の不平等は生得的ではないことである。ホッブズは、人間の精神の能力は身体能力よりもいっそう生得的ではないという。なぜならば、科学の能力は生得的ではなく教育と経験によって後天的に形成されるものであるし、また「慎慮はたんなる経験であり、経験は等しい時間がすべての人々にかれらが等しく専念するものごとについて与えるものだからである」(L.87, (2)207-208)。このように能力差が後天的であるという見解はホッブズ以後の平等論へ継承される。たとえばアダム・スミスは、『国富論』において、哲学者と荷物運搬人の能力の差は生得的ではなく職業経験から生ずると主張している。

ホッブズが示す平等の第3の理由は、人間の能力が客観的に不平等であっても、人々はうぬぼれからそれ認めず平等であると思うことである。「この平等性を信じがたいものとするのは、おそらく人が自分の知恵についていただくうぬぼれ(vain conceipt)である。……というのは、人々は自分の知力を近くに見て

他人を遠くに見るからである」(L.87, 訳(2)208)人間の視覚において近くの方が遠くのものよりも大きく見えるように、人々は自分の知力を他人の知力よりも高く評価しがちである。その結果として、人々は知力の不平等とそれに比例する権利の不平等を承認せず、自分たちは平等であると思い、平等を求めるのである。

上述の第1と第2の理由でホブズが強調する平等とは、人間能力の事実に関するものである。ホブズの最終的なねらいは人間の権利の平等を示すことであったが、アリストテレスの不平等容認論が人間能力の不平等の事実から支配の権利の不平等を基礎づけていたので、ホブズは人間能力の平等という事実を示すことによって、支配の権利に関する不平等容認論を批判しようとしたのである。

これに対して第3の理由では、人間能力の客観的な事実と主観的な評価とのズレが強調されている。もし人間の能力に関する事実と人間の権利に関する規範とが別個の問題であるならば、能力がどれほど不平等であろうとも権利は平等であると主張することができるであろう。後述するように、これこそホブズが権利論で最終的に主張することなのである。

3 基本的自然法における平等

ホブズは、第1のかつ基本的自然法と自然権を次のように述べる。

「だれでも平和を獲得する希望がある限り平和のために努力するべきであり、平和を獲得できないときには、戦争のあらゆる助けと利点を求め利用してもよい。」(L.92, (2)217)

ホブズによれば、この前半が「平和を求め、それに従え」という基本的自然法であり、後半が「われわれ自身を防衛する」自然権の要約である。ここで注意すべき点は、「平和を求めよ」という基本的自然法も「戦争してもよい」という自然権もいずれも無条件かつ絶対的な命令ではなく、前提条件が付けられていることである。基本的自然法的前提条件である「平和を獲得する希望がある限り」とは「他者も平和を求める限り」ということを意味し、自然権的前提条件である「平和を獲得できないときには」とは「他者が戦争にうったえてくるならば」ということを意味している。つまりホブズの基本的自然法と自然権は、平和には平和を、戦争には戦争を、という相互性または平等性の論理を内包しているのである。

この場合に、自分が平和を求めるべきであるのは他者も平和を求めるときだけであり、自分が戦争にうったえてもよいのは他者も戦争にうたえるときである。つまり、平和も戦争も、自分一人の個人的な行為規範ではなく社会一般に妥当する普遍的な行為規範となるときにのみ規範たりうるという意味で、普遍化可能性を規範成立の条件としている。ホブズの基本的自然法と自然権は、普遍化可能性としての平等を重要な特徴としているのである。

ホブズが『市民論』で初めて「基本的自然法」という概念を用いたときには、基本的自然法は特殊的自然法から区別されており、基本的自然法は他のすべての特殊的自然法の基礎にある自然法を意味した。『リヴァイアサン』では、特殊的自然法という用語は使われなくなってしまうが、基本的自然法が他のすべての自然法を基礎づけるという性格は変化していない。アリストテレスは人間が生まれながらに社会性を有する社会的動物であると主張し、グロチウスもすべての自然法の基礎に社会的人間本性があると述べていた。ホブズの基本的自然法は、アリストテレスやグロチウスにおける社会的人間本性ないし社会性に代替するものであった。あらゆる自然法の基礎には平和な社会を求める人間本性があるが、それは社会的動物としての人間が生まれながらにもつ社会性ではなく、自己保存を求める利己的情念とそれを達成する手段を認識する理性であるというのが、ホブズの基本的自然法が意味することである。

4 第2自然法における平等

ホブズは、第2自然法として2種類の異なる自然法を示している。以下ではそれぞれを第2自然法(A)と第2自然法(B)と呼ぶ。従来のホブズ研究ではしばしば両者が混同されてきたので注意を要する。ホブズは基本的自然法について述べた直後に、第2自然法について次のように述べている。これが第2自然法(A)である。

「人は、他の人々もそうである場合に、そして平和と自己防衛のためにそうすることが必要だと自分が考える限り、すべてのものに対するこの権利を進んで放棄するべきであり、自分が他の人々に対して持つ自由は、他の人々が自分に対して持つことを自分が進んで認めることのできる範囲で満足すべきである。」(L.92,訳 218)

ところがホブズは、第3自然法について述べる直前に、第2自然法を次のように再定式化している。これが第2自然法(B)である。

「留保されていると人類の平和を妨げるような諸権利を第3者に譲渡するようにわれわれを義務づけるあの自然法」(L.100,訳(2)236)。

これら2つの自然法のもっとも重要な相違点は、(A)では自然権を「相互に放棄する」とされ、(B)では自然権を「第3者に譲渡する」とされている点である。両者の意味はどのように異なっているのであろうか。結論を先に述べるならば、(A)は私的所有権およびその他の自然法上の諸権利を設立する社会契約について、また(B)は市民政府を設立する社会契約について述べたものである。しかし多くのホブズ研究者は(A)と(B)を同一視して、いずれも市民政府の設立について述べたものと解釈している。そこで以下では、第2自然法(A)が所有権およびその他の諸権利を設立する契約について述べたものであることを最初に示したあと、そこに内包されている権利の平等について考察する。

ホブズは、第2自然法(A)で、各人はあらゆるものに対する自然権を相互に放棄せよと述べたあと、放棄することはできず各人に留保される3つの権利を次のように述べている。

「第1に、人は、自分の生命を奪おうとして力づくで襲いかかる人々に対して抵抗する権利を放棄することはできない。……同じことは、傷害、鎖、投獄の場合にもいえる。……そして最後に、このような権利の放棄または譲渡が行われる動機および目的は、自分の人身(person)の安全、すなわち生命の安全と生活に飽くことのないように生活を維持する手段を確保することにある。」(L.93,訳(2)221)。

つまり、自然権を相互に放棄するときに留保されるのは、自己の生命・身体・自由・財に対する自然権であり、他方で、放棄されるのは、他人の生命・身体・自由・財に対する自然権である。言い換えれば、第2自然法(A)が意味するのは、各人が他人の生命・身体・自由・財に対する自然権を放棄することによって、自己の生命・身体・自由・財に対する自然権を享受することを他人に妨げられなくなることである。そのときに、自己の生命・身体・自由・財に対して留保された権利は、その享受を妨げないように他人を義務づけるという意味で社会的に承認された権利となる。その中でもっとも重要な権利が所有権である。

ホブズは、所有権の対象となるさまざまな財の中でもとくに自己の労働の成果を重視している。かれは、所有権の設立に先立つ自然状態について次のように語っている。「ある人が植え、種をまき、建物を建て、便利な席を占有すると、他の人々が結合した力をもってやってきて、かれを追い出し、かれの労働の成果(fruit of his labour)だけでなく生命(life)や自由(liberty)を奪うことが予想される」(L.87,訳(2)209)。これを逆に見れば、人間は、自然状態を脱することによって初めて、自己の生命・自由・労働の成果に対する権利とりわけ所有権を有することができるようになるのである。

ホブズは、権利の対象として労働生産物だけを考慮していたわけではない。かれは、所有権を設立する信約によって放棄されずに留保される権利について次のように述べている。

「平和を求めるすべての人々にとって、一定の自然権を放棄すること、すなわちかれらが欲するすべてを行う自由を持たないことが必要であるように、いくつかの権利を留保することが人間の生命にとって必要である。その権利とは、自分自身の身体を統治する権利、空気、水、運動、ある場所から他の場所へ移動する道路を享受する権利、そしてそれがなくては人間が生きることができないか、またはよく生きる(live well)ことができないようなすべてのものを享受する権利などである。」(L.15,訳(2)249-250)

このようにホブズは、人間が留保する権利として、生命と身体に関する権利、空気や水のように希少性のない自由財への権利、運動の権利、道路のような公共財を使用する権利、人間がよく生きるために必要なすべてのものに対する権利を含めている。

ホブズは、他者の生命・身体・自由・財に対する自然権を相互に放棄するときに、契約を必須の要件

としている。これは、同時代のグロティウスやブーフエンドルフなどが生命・身体・自由に対する権利の起源には契約を条件とせず、財に対する所有権の起源についてのみ契約を条件としていたことや、ロックやスミスがいずれの権利の起源についても契約を条件とはしなかったことと非常に対照的である。ホブズは、一方的な放棄または譲渡は契約を必要としないが、相互的な放棄または譲渡は対象が何であっても契約によって相互性が保証される必要があると考えたのではないだろうか。

ホブズは、契約の中で一方が契約を履行してからある期間後に他方が履行する場合を「協約(pact)」または「信約(covenant)」と呼ぶ。人々は、他人の生命・身体・自由・財に対する自然権を相互に放棄する信約によって、他人が自らの生命・身体・自由・財に対する自然権を享受することを妨げないように義務づけられる。そしてこの信約によって、各人の生命・身体・自由・財に対する自然権は、その享受を他人から妨げられることがないという意味で社会的に承認された権利となるのである。

グロチウス以後の近代自然法思想家たちは、一般に、所有権の起源は自然法に関するものであり、市民政府が設立されて以後には、所有権は市民法によって定められる実定的権利になると考える。この点はホブズも同様であり、かれは、所有権と正義の起源は自然法上の信約によるものであり、所有権と正義が実効性を持つのは市民政府が設立されて強制力のある市民法が定められて以後であると考えているように思われる。

自然法上の所有権と市民法上の所有権の関係については、ホブズの次の記述がわかりやすい。ホブズは「正義と所有権(Propriety)は、コモンウェルスの設立とともに始まる」という見出しのもとで、次のように述べている。

「しかし相互信頼による契約は、いずれかの側に不履行の恐れがあるところでは無効であり、したがって正義の源泉が契約にあるとはいえ、そうした恐れの原因が除去されるまで、実際上不正はありえない。そうした恐れの原因は、人々が戦争という自然状態にある限り除去されない。……人々が放棄する普遍的権利(universall Right)の代償として、相互契約によって獲得する所有権を確保するために、強制力がなければならない。そのような力は、コモンウェルスの設立までは存在しない。」(L.101,訳(2) 237)

この引用文で、「人々が放棄する普遍的権利」とはすべてのものに対する自然権つまり本源的な共有権のことである。そして「人々が相互契約によって獲得する所有権」とは、それを確保するためにコモンウェルスが設立されるのであるから、コモンウェルスの設立に先行する権利であり、したがって自然法上の所有権である。この自然法上の所有権は、コモンウェルスの設立後に、力で強制される市民法上の権利となって実効性を持つようになるのである。

5 平等原理としての黄金律

ホブズは、上述のように、第2自然法において、「自分が他の人々に対して持つ自由は、他の人々が自分に対して持つことを許すのと同じ程度」の自由であるべきだという。つまり自然権(自然的自由)の部分的な相互放棄による権利の成立は、各人が放棄せずに自分自身に留保する権利(自由)の平等が前提となっている。第2自然法は自他における権利の平等の原理なのである。

ではこの権利の平等ないし自由の平等はどのようにして基礎づけられるのであろうか。ホブズは、第2自然法について説明するときに、それは「他人から自分にして欲しいすべてのことをあなたが他人に行え」という「福音書の法」と同じであると述べ、さらに「自然法を容易に検査できる法則」あるいは「わかりやすい要約」として「あなたが自分自身にして欲しくないことを他人に行うな」をあげている。これらは一般に「黄金律」と呼ばれる原理である。ホブズは、第2自然法の基礎には平等原理としての黄金律があることを述べたあと、それに続いて以下のようなさまざまな自然法をいずれも黄金律の適用として説明している。

第4自然法「恩恵を受けた人に対して利益を返せ」

第5自然法「自分の自己保存に必要ではなく他人の自己保存に必要なものは手放せ」

第6自然法「許容せよ」

第7 自然法「復讐において過去の悪ではなく将来の善を見よ」

第8 自然法「傲慢であるな」

第9 自然法「各人は他人を生来自分と平等な者と認めよ」

第10 自然法「尊大であるな」

第11 自然法「他人を裁くときには平等に扱え」

第12 自然法「公共の物を平等に用いよ」

第13 自然法「くじで平等に分配せよ」(以下、第19 自然法まである)

これらの自然法はいずれも自己保存のために平和を求める基本的自然法と平等を求める黄金律とから導出されている。この中でとくに注目すべきは、第9 自然法における平等の正当化の説明である。ホッブズは、平等について次のように述べている。

「他の人々に統治されるよりも、自分で自分を統治したいと思わない愚か者はきわめてまれにしかいない。……したがって、もし自然が人々を平等に造ったなら、そのような平等は認められるべきである。また、もし自然が人々を不平等に造ったとしても、自分たちは平等だと思ふ人々は、平等な条件でなければ平和の状態に入ろうとしないから、そのような平等は認められなければならない。」(L.107, 訳(2)249)

この引用文において、ホッブズは、不平等が人々を怒らせて戦争状態を引き起こすので、平和を命ずる基本的自然法は人々に平等を命ずるという趣旨のことを述べている。この論理では、自己保存が最終目的であり、平和と平等は自己保存を実現するための手段である。このような「自己保存←平和←平等」という目的・手段関係は、逆に見れば、「平等→平和→自己保存」または「平等の侵害→戦争→自己保存の困難」という因果関係となる。上の引用文で、「自分たちは平等だと思ふ人々は、平等な条件でなければ平和状態に入ろうとしないから、そのような平等は認められなければならない」と言われるゆえんである。

しかし自己保存が目的で平等が手段であるとしても、平等自体が自己保存や平和から論理的に演繹されているわけではないことに注意しなければならない。平等の侵害が人々を怒らせるのは、人々が自分たちを平等であると思ひ、平等をそれ自体として求めるからである。人々は、平等を何か他のものを得るための手段としてではなく自己目的として追求している。というのは、もし平等が自己目的として追求される価値ではなく人々が不平等を容認しているのならば、平等の侵害は人々を怒らせることはなく、戦争状態を引き起こさないし自己保存を妨げないからである。

6 おわりに

ホッブズにおいて、自然法と権利の根拠となる平等の原理(黄金律)は、自己保存から独立の価値原理である。平等の侵害は戦争状態を引き起こすから平和を実現するために平等を維持せよというホッブズの論理は、一見したところ平等を平和の手段として正当化しているように見える。しかし実際には、上述のように、黄金律という平等原理を平和と自己保存から独立の価値原理として前提しているのである。

それゆえ、ホッブズにとって、自然法と権利は平等と自己保存という2つの独立した価値原理を持っていたといえるであろう。ホッブズが主張していることは、自然法と権利の第1の根拠は非功利主義的な平等であり、第2の根拠が自己保存であるということなのである。

(報告時に参考文献リストを配布する予定。なお、本報告は、新村聡『経済学の成立』御茶ノ水書房、1994年、第1章、で論じたホッブズ論を敷衍したものである。)

転向論の死角はどこにあるか——金達寿「朴達の裁判」を手がかりに

廣瀬陽一（大阪府立大学大学院人間社会学研究科 博士課程後期）

1. はじめに

かつて転向は知識人の存在理由の根本に関わる深刻な問題とされたが、現在ではもはや考古学的な研究の対象でしかなく、そこに問題としての普遍性を探ろうという試みはないに等しい。しかし果たして転向はもはや議論に値しない解決済みの問題なのだろうか。本発表ではこの点を、在日朝鮮人^①文学を代表する存在で、のち古代史研究に没頭して「渡来人」概念を提唱した金達寿（新暦1920-97年）の文学テキスト「朴達^{パクダリ}の裁判」（58年）を手がかりとして考察する。

2. 「朴達の裁判」が意味するもの

「朴達の裁判」は「南部朝鮮K」という架空の町を舞台に、朴達という無学な朝鮮人青年が一人で繰り広げる奇妙な政治運動を通して、韓国政府やアメリカ軍に抵抗する朝鮮民衆の逞しさを寓意的に描いたものである。朴達はもともと大地主に仕える無学な作男にすぎなかったが、朝鮮戦争の直前に北部朝鮮^②のパルチザンと間違えられて逮捕された際、獄中で政治・思想犯からハングルをはじめ朝鮮の歴史や文化などを教わったことで朝鮮の独立と民族解放のために活動するようになった。だが南部朝鮮で共産主義運動をおこなうことが認められているはずはなく、彼はすぐに逮捕されてしまう。すると彼は大げさに泣きわめいてすぐに転向を誓い、留置所から解放してもらおう。だが釈放されるとまたピラマキなどで南部朝鮮政府やアメリカ軍を批判しはじめ、つかまるとまたすぐに転向を表明する。こういうことを際限なく何度も何度も繰り返している。このため朴達は獄中の政治・思想犯からは相手にされていないが、町の人々には不思議と人気が高く、同情と共感がいきりまじって一種の英雄的存在となっている。のみならず彼を取り締まるべき警察や検察庁のなかにも、彼に好意的な者がでてくる。逆に朴達を転向させなければならないはずの「M地方検察庁K支庁の治安検事金南徹」のほうが、どういうわけか次第に孤立していくのである。

金達寿は最初の小説である「位置」（40年）以来、一貫して自然主義的な文体で作品を書き続けてきたにもかかわらず、それを放棄してわざわざ説話体の文体で書き、また語り手を明らかに作中人物とは次元の違う存在にするなど、物語の虚構性を強調したものとなっている。ところが現在のところ一般には「玄界灘」（52-53年）など彼の他の作品と同様、朝鮮民族の歴史や同時代の朝鮮半島情勢を反映した自然主義リアリズムの延長にあるものとして読まれている。しかしこのテキストで注目すべきなのはそうした時代背景ではなく、際限なく反復される朴達の転向の在り方それ自体にある。実際、彼がこのテキストを書くにあたって念頭に置いていたのは50年代後半に日本国内で論議されていた転向問題であり、『共同研究転向』（59-62年）の中心的存在だった鶴見俊輔には単行本を送って「あなたに読んでもらわないと困るんですよ」とまで言っている。むろん彼はその意図を具体的に説明しているわけではないが、そこに転向＝敗北という通俗的な図式に対する批判が込められていたことは容易に推測できる。

しかし、だからといって彼は朴達の転向を朝鮮民族の固有性と結びつけたり、日本人は階級的主体を抑圧されたただが朝鮮人は階級的主体に加えて民族的主体も抑圧されたのだから、その分だけ弾圧が過酷だったと主張したわけではない。というのも彼はこのテキストの前に書いた「日本の冬」（56年）という、彼自身も深く巻きこまれた50年代前半における共産党の内部分裂を主題にした作品で、主人公の辛三植を通して日本人共産主義者への階級的弾圧と朝鮮人への民族的弾圧が異質なものであるという認識を提示しているからである。

まず、朝鮮人についてみれば、三植自身をも含めて、彼らはきのうまで抑圧されていた植民地

人であった。その多くは、まだ奴隷根性から抜けきっていない。抜けきっていないということ意識することからは、なおさらのことである。

日本人はどちらかというそれを抑圧した側に立っていたが、しかし彼らの多くも、朝鮮人にたいするおなじその抑圧者から、抑圧されていたのであった。しかも彼らは、きのうまでは共産主義などとはまったく反対のもの、軍国主義・ファシズムを謳歌していたのであった。奴隷根性とファシズムの謳歌、それはおなじ根からのものだ。それによるゆがみを、否定することはできない。

〔……〕

奴隷根性とはまっすぐそのままつながる事大主義、ファシズムを謳歌した精神そのままの権威主義、助平根性、神秘主義、野郎自大、官僚主義等々、それらは党がふくれあがるのといっしょに、そのままふくれ上っていたのだ。その党が一つの小さな試練、国際批判にあうことによつてがたがたと崩れた。それがこんどの分裂であった。

ここで辛三植が「50年問題」から得たのは「朝鮮人の奴隷根性」と「日本人のファシズムの謳歌」が異質なものであるという認識である。それらは表面的には違っても、ともに朝鮮人と日本人とを抑圧するものから抑圧されていることの表現形態なのである。この意味で、日本人が植民地の人々に対して加害責任があるのは当然であるが、しかし日本人と朝鮮人とは「おなじ抑圧者」に対しては対立関係にあるのではない。したがって（在日）朝鮮人差別の問題は階級闘争によつては解決できないから民族闘争へと路線転換せねばならないという考え方は、辛からみれば自明のものではない。なぜならそのように考えること自体もまた、朝鮮人と日本人とをともに抑圧するものから抑圧されていることがもたらしたものである^④。

このような認識は、金達寿が「植民地の人間」（52年）で、第二次世界大戦が終わってから数年が経つというのに、日本人共産主義者の中に、朝鮮語は「それから（ゴリゴ）」という基本的な接続詞さえない、いわば未熟な言語だと思っていたり、アジアの他民族と連帯はするが最終的な指導権は日本にあるし日本が握るなどと真面目な顔で発言する者がいることを指摘し、彼らは帝国主義的人間というより「植民地の人間」というべきではないかと述べたことの延長線上にある。

転向する主体が朝鮮人であり、物語の舞台も日本ではないにもかかわらず、「朴達の裁判」が日本の転向研究に対する有力な批判になりうるのは、このような認識を基盤にして書かれたものだからである。実際、朴達が治安検事の金南徹から暴力行為を受ける場面を見ても、読者には彼が民族主義者として弾圧されているのか、それとも共産主義者としてなのか、区別がつかない。

「きさまは、いったい何だつて——」と水を一杯ずつ飲んだところで、金南徹はまたはじめた。「なんだつていつまでもそんなこと〔戦争反対〕をくりかえしているんだ、ええ！ いってみろ！」

〔……〕

「それは、ええ、えっへへ……、旦那たちがいつまでもそうしておこるからでやすよ。それだからでやすよ。」

朴達は横を向くようにして、すいとそういった。そして、目尻のはしで金南徹の表情をうかがっている。

「何い、おこるから？」金は、一しゅん童話風なものを感じてたじろいだ。「おこるからだつて——。それなら、きさまは早くそんなことをやめるべきじゃないか」

「いや、そうじゃねえですよ。旦那たちの方でおこらなきゃいいでやすよ」

「何だと、それはきさまがいつまでも、性コリもなくそんなことをつづけているからじゃないか。だまっておとなしく働いてさえすれば、誰もおこりはしないんだ。それがわからんのか、きさまには——」

「いや、そうじゃねえですよ。それは順序がさかきでやすよ。旦那たちの方でおこらなきゃ、それでいいんでやすよ」

「何だと！ きさま、きさまは！」金南徹はまた身体をぶるぶるふるわして、目をむいた。「きさまは、法というものをいったい何と心得ているんだ！」

金は、やっとなつ達のいっていることの味意の全部をさとったようであつた。それは法にたいする恐るべき反逆であつた。したがってそれはまた、自分にたいする公然たる挑戦であつた。

金南徹は、手にした太い牛陰茎のムチをふり上げた。うち下ろした。つきたての餅を叩くような音がした。

ここで朴達は帝国主義戦争に反対する民族主義者として弾圧されているとも読めるし、北部朝鮮と共産主義を支持する共産主義者としてそうされているとも読める。だがこれは金達寿の描写がまずいからではなく、近代日本の帝国主義（金南徹の権力はそれに由来する）者が民族主義者と共産主義者に対して行った弾圧は、表面的にどんなに違って見えようとも、人間関係をとおして顕在化する国家と個人との暴力的な関係に支えられているという点で本質的に同じだという認識が、彼の中にあるからだ。

3. 転向研究の死角

このような視座を提示することは、一般に流通している転向概念が創出される際に捨象された多種多様な人々の側に立って異議申し立てをおこなうものである。この場所から見えてくる転向研究の死角として、ここでは以下の3点を挙げる。

3-i. 「転向者」とは誰か？

本多秋五「転向文学論」（54年）に代表される古典的な研究においては、階級闘争から脱落したり不本意な裏切りに苦悩する良心的な知識人が典型的な転向者の姿とされてきた。吉本隆明「転向論」（58年）や『共同研究転向』はそれぞれの立場から新たな知識人を転向者に含めることでこの像を批判したが、「日本人」の「男性」に限定されている点では同じだった。しかし当時、転向者／非転向者とされた人には、彼ら以外にも女性や朝鮮人をはじめとする植民地の人々、さらに「勝ち組」になるために共産主義を利用した挙げ句に放棄した者などがおり、彼らは決して無視してもかまわないような少数者ではなかった。

たとえば金石範は「『親日』について」（92-93年）において、鶴見の定義を援用しつつも、朝鮮人にとっての転向の基準は民族的主体性を放棄したか否かにあるため、日本人の転向とは事情が異なる」と述べている。実際、雪崩のごとき大量転向現象の発端となった佐野学と鍋山貞親はその共同声明（33年）で、「皇室を民族的統一の中心と感ずる」「勤労者大衆」の実感をありのままに肯定すべきだと主張しており、日本人にとって民族的主体性は転向の基準になりえないように見える。しかし仮にそうだとすれば、多くの日本人が転向の過程で「真の日本人」になることを強制されたことをどう考えたらよいのだろうか。それを共産主義によって抑圧された民族的主体性の回復と言ってよいのだろうか。植民地の人々を転向者に含めることで、このような疑問があらためて浮かび上がってくる。

また吉本を例外として、多くの研究者は転向者に対する非転向者の優位性を自明視したが、女性の共産主義者が典型であるように、転向者に見下される非転向者というのがいた。たとえば学生運動活動家から党员となった福永操は自伝に、非転向を貫いたにもかかわらず、佐野・鍋山とともに転向した夫から、自分に従って転向し、指示があるまで実家に籠もって待機しておくように、という内容の手紙を受け取ったことを記している。もちろん彼女はそれを無視し、夫とも離婚した。本多は転向者を「背教者」と考えるのが昔も今も変わらぬ健全な常識だろうと言い、中野重治は転向

した作家はそのことで「どん底まで落ちたのである」と述べている。しかしでは、その「どん底まで落ちた」「背教者」からなお高圧的に命令される非転向者をどう考えればよいのか。これもまた転向研究における重大な欠落である。

3-ii. 転向と共産主義

転向を孤立的で特殊な問題にしてきた要因は、それが共産主義者の問題として顕在化した点にある。この歴史的事実が、あたかも国家権力が共産主義を特別視してきたかのような印象を与えてきた。たしかに社会主義の歴史の中で国家創出にまで至ったのは共産主義だけである。しかしそのことと、共産主義者への弾圧が転向という形で顕在化したこととの間にどれほどの必然性があったかは疑問である。なぜなら現在のところ、国家権力の側の人間が自覚的に転向という制度を作り上げたという記録はなく、そもそもどのような経緯でこの制度が転向と呼ばれるようになったかさえ不明だからだ。佐野・鍋山の声明のわずか半年前に小林多喜二が虐殺されたことは、この時点でなお国家権力の側の人間が肉体的な暴力にまさる有効な方策を見いだせていなかったことを意味している。実際、どんなに弾圧しても共産主義に「かぶれる」者があとを絶たず、検挙者も増加の一途をたどったため、警視庁や司法省の中に、弾圧や検挙といった「近視眼的取締」ではなく、自分たちが豊かで平和な暮らしができるのは帝国主義のおかげであることを自覚させ、その恩義に報いるようし向けることが重要だと提言する者がいたが、具体的な方策を示せた者は誰もいなかった。

結果的にそれを提示したのは三・一五事件で検挙され、市ヶ谷拘留所にいた共産党中堅幹部の水野茂夫である。検挙直後の取調べで詳細な党組織図を見せられた水野は激しい敗北意識にさいなまれ、やがて佐野・鍋山が後に書いたのと同じ内容の上申書を書いた。これを危険思想としての共産主義の放棄と解釈して理論化したのが、東京地検の検事だった平田勲である。この点に関して、水野の同志でやはり市ヶ谷拘留所にいた浅野晃は、水野と平田の出会いがなければ水野の態度変更が官憲側に受け入れられることはなかっただろうと語っている。

こうして転向政策は、まず最初に水野と平田との出会いがあり、水野を党から引き離す平田の手法がうまくいったことで次にそれを佐野・鍋山のときに利用した、という順序で確立した。浅野がいうように、もし二人の出会いがなければ共産主義者への弾圧が別の形をとっていた可能性も考えられる。それゆえ転向がまず共産主義者に適用されたのは、それが共産主義者によって考えられたものだったからにはほかならず、転向理論それ自体に共産主義と結びつかねばならない必然性がどこまであったかは疑わしいと言わねばならない。

3-iii. 転向と「世間」

転向は国家権力と個人との対立関係として論じられるのが常であるが、しかしそれだけが転向者を社会的に孤立させたわけではなかった。出獄した転向者が関わろうとする人たちもまた彼を「転向者」とみなし、まるで国家と結託し、その意志を代弁するかのような振る舞いをみせたのである。特に家族や職場の雇用主など、生活する上で避けることのできない人たちは、あからさまに彼を自立した人間と見なさず、転向者を監視状態に置いたり、劣悪な環境や低賃金で働かせた。

このような実態を調査した伊藤晃は、転向を「抵抗できない無力な姿で社会から罰を受け続けるという状態」と定義した。だが強制されたわけでもないのに国家権力と一緒に転向者に「罰」を与え続ける「社会」とはいったい何なのか。転向者の雇用者や家族の全員が、心から治安維持法に賛成しているかといえば、はなはだ疑問だろう。にもかかわらず彼らは転向者に対して、あたかも治安維持法に賛成しているかのような態度を取らざるを得ない。そうでなければ今度は自分が「社会」から「罰」をうける可能性があるからだ。

転向者が関わろうとする人間が転向者を侮蔑するのは、一言でいえば「世間」がこわいからである。実際、転向者の家族が転向者に対して投げかける非難の代表的なものは、とんでもない人間を育ててしまって世間体が悪いとか、世間に申し訳がないというものである。柄谷行人はこの世間が

現在もまったく変わらず残っていることを、日本では子供が犯罪をおかした際、彼が成人であっても親の責任が問われるという風潮を例に挙げて説明し、それが近代国家の原理ではなく、それ以前に成立したムラ共同体に由来することを指摘した。彼によればそのような共同体にいる人は、表面上は親密に付きあうが、決して「友情」のような深い関係をもとうとしない。彼らは天下国家に何がおころうと関心がないし何も行動しない。彼らはただひたすら「世間」をおそれ、その基準からずれないように生活するのである。治安維持法の研究者である奥平康弘は「治安維持法という法律にもともと「転向」強制的な契機が内在していたわけではけっしてない」と述べているが、これらを敷衍すれば、制度としての転向を支えている社会的条件は転向が問題として顕在化する以前からずっと存在し続けてきたものであり、それが治安維持法に組み込まれたと言えるのではないか。

4. まとめ

こうして「朴達の裁判」を踏まえて、転向概念を成立させている諸条件を一つ一つ吟味していくと、そこに浮かび上がってくるのは、これまで単線的・必然的だと思われてきた転向概念に対して、共産主義者を効果的に弾圧するために模索されたものの中からたまたま選び取られただけのものにすぎなかったという多様性・偶然性である。しかしもちろんこのことは転向を問題から解放するわけではない。まったく逆にそれは帝国主義国家としての近代日本が、いわゆる「同化」など、同時代の政治的・経済的・文化的異分子に対しておこなった様々な帝国主義的支配の表現形態の一つとして転向をとらえ直すことを要請するものである。本発表はこのような視座から転向研究の言説空間の死角を明らかにし、あらためて問題としての現在性を提示しようとするものである。

注

- 1 本論では「朝鮮人」は韓国・北朝鮮に関係なく、朝鮮民族全体を指す呼称として用いる。
- 2 「北部朝鮮」「南部朝鮮」は「朴達の裁判」中の表記である。
- 3 ただし金達寿は、在日朝鮮人が日本共産党の指導下から離れ、独自の組織（朝鮮総連）を結成したこと自体は必然的だったとしている。

参考文献

- 金達寿「朴達の裁判」（『朴達の裁判』筑摩書房 1959年）
 ——「日本の冬」（『日本の冬』筑摩書房 1957年）
 ——「植民地的人間」（『金達寿評論集 下』筑摩書房 1976年）
 本多秋五「転向文学論」（『第三版 転向文学論』未来社 1974年）
 思想の科学研究会編『共同研究転向』（全3巻 平凡社 1959-62年）
 鶴見俊輔「国民というかたまりに埋めこまれて」（鶴見俊輔・鈴木正・いいたも『転向再論』平凡社 2004年）
 金石範「親日」について」（『転向と親日派』岩波書店 1993年）
 佐野学・鍋山貞親「共同被告同志に告ぐる書」（『改造』1933年）
 福永操『共産党員の転向と天皇制』（三一書房 1978年）
 ——『ある女共産主義者の回想』（れんが書房新社 1982年）
 中野重治「文学者に就て」について——貴司山治へ」（平野謙・小田切秀雄・山本健吉編『現代日本文学論争史 中巻』（未来社 1956年）
 阿部源基「社会運動取締の一線に立ちて」（『警察研究』1933年）
 坂本英雄『復刻版 思想的犯罪に対する研究』（新興出版社 1991年）
 浅野晃・影山正治『転向——日本への回帰』（暁書房 1983年）
 伊藤晃『転向と天皇制——日本共産主義運動の1930年代』（勁草書房 1995年）
 柄谷行人『倫理21』（平凡社 2000年）
 奥平康弘『治安維持法小史』（筑摩書房 1977年）

ポーコックにおける政治の観念と政治言説——方法論争を越えて

種田佳紀（京都精華大学・助手）

一 序

本発表は政治思想史の方法論の提唱者としてよく知られているポーコックの政治思想史の方法論を、シュトラウスを補助線としつつ取り上げる。しかしこうした議論を取り上げるのは、思想史の方法論に関する新しい知見を提案するためにはではない。むしろ発表者が専門としている政治理論という比較的新しい研究フィールドが70年代の英米圏で成立していく一方で、政治という営みについての理解がどのように変遷していったのかを確認していくことが目的である。

戦後の英米圏、とりわけアメリカにおける政治の学を巡る状況は、思想史を学ぶこと、あるいは政治哲学を構想することに関してかつてないほどの逆風が吹いていた時代である。そうした時代にあつて、シュトラウスの議論もポーコックの議論も、何故に思想史を学ばねばならないのか、また政治哲学を構想しなければならないのかについての見解を含んでいた。それは、やや乱暴な言い方をすれば、自身の研究、発話や世界理解が現実社会にいかなる影響を与えうるのかについて再帰的に了解する試みである。

具体的には、本発表ではシュトラウスとポーコックの論争を追いかけてながら、それぞれの方法論がどのような政治への理解を含んでいたかをポーコックの立場を中心に考察することにしたい。やや先取りして述べておけば、シュトラウスにとって政治思想史とは、政治的理想は何かということを中心とした政治哲学に取り組んだ偉人の歴史であり、政治哲学をする上での欠くべからざる土台である。一方のポーコックにとって、政治を巡る言葉のうち、政治の行われ方を巡る二次的言語が政治思想であり、そうした二次的言語が人々の政治についての理解をいかに構成し、そしていかに社会制度に影響を与えたかについて考察するのが政治思想史ということになるのである。

二 レオ・シュトラウス

シュトラウスの議論の根幹にあるのは近代ドイツの経験である。彼が歴史主義を批判し、相対主義を批判し、実証主義を批判するとき、その念頭にあるのはヘーゲル以降のドイツ思想であり、ワイマール憲法期であり、ウェーバー的な事実と価値の区別である。シュトラウスはこうしたドイツ的伝統が理想を探求する政治哲学を退潮させ、それを探求しない方がむしろよいのだという相対主義的ニヒリズムに行き着き、ナチズムを準備したと考えるのである。

シュトラウスが批判したのは、「各々のテキストの論理はその固有の歴史的な脈に依存したものであり、そのままでは現代には適用できない」と主張する素朴な意味での相対主義的な訓誥学だけではない。個人の政治的な営みを超越した歴史のダイナミズムを説くヘーゲル的な歴史哲学や、「各々のテキストはそれが現代的な視点から再解釈されてこそ意味がある」と考えるガダマー的な解釈学もまた、シュトラウスの批判の対象であった。本来、歴史研究に動機を与え、実証研究に目的を与えるはずの政治哲学が疎かにされ、相対主義に行き着くことは政治というものそれ自体の軽視につながるというのである。

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

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

シュトラウスにとって政治とは、政治的理想は何かということを探求すること、そのものである。社会の中

にそうした政治的理想への真摯さがなければニヒリズムに行き着いてしまうと述べる彼の議論が描いている理想の社会は、政治的理想についての議論が活発に行われている社会であり、そうした規範的議論こそが、他の社会科学の台頭によって曖昧になっていた政治の学の領域の中核にあると考えていたのだといえる。シュトラウスにとって、政治哲学とは、ニヒリズムを回避し、我々を理想に向かって導くものなのである。

三 ポーコック

三.1 スキナー『思想史とはなにか』

そうしたシュトラウスの議論と対峙するものとして、スキナーの方法論とポーコックのそれは、初期近代における共和主義的な伝統を掘り起こそうとする方法論として一括して考えられてきた。確かにテキスト読解の技術的な水準においては彼らの共通点は多く、ケンブリッジ学派としてひとまとめにされるのには理由がある。しかし一方で80年代以降はスキナーとポーコックの主張の差異がかなり明確になっていく。本発表ではポーコックの方法論に主眼を置くので、先にスキナーの『思想史とはなにか』における方法論を振り返ることにしたい。

端的にいえば、スキナーが目指した方向性は、政治思想史を規範的な政治を構想する二次言語である政治哲学から引きはがし、客観的な歴史の学にすることであった。スキナーは政治思想史の目的を敢えてシュトラウスの主張したのと同様の「著者の意図を明らかにすること」だとした上で、その方法を歴史的な方向へと精緻化していくことで、政治思想史の脱哲学化を模索したのである。

シュトラウスが「著者の意図」を対象となる書物を（過剰なまでに）読み込むことで発見しようとしたのに対し、スキナーは周辺の断片的なメモや、同時代のテキストとの関係に着目することで「著者の意図」をあぶりだそうとした点で彼らの方法は異なる。しかし、こうしたテキスト読解の方法それ自体を巡って彼らに対立していたと考えるよりも、政治思想史というものについての概念において対立があったと考えた方が正確である。というのも、シュトラウスはコンテキストの重要性を否定しているわけでもなく、スキナーもテキスト読解を蔑ろにしている訳ではないからである。そうした図式的な見方はこの論争の本質をとらえ損なってしまう。

そもそも、シュトラウスの議論とスキナーの議論の共通点は、その方法の目的が「著者の意図」を明らかにすることという点だけではない。ヘーゲル的な歴史哲学や、マルクスの唯物論、ラヴジョイ的な観念の歴史論、さらには行動論的な政治理論への批判的視座も共有していたのである。スキナーからみれば個々のテキストの微細な分析を捨象して単線的な歴史として政治思想史を把握しようとする歴史哲学や、政治思想が社会構造の反映でしかないとする唯物論は勿論、コンテキストを無視した形で概念の内実のリストを並べること政治思想史の意義を見出す観念の歴史論や、政治をデータで捉え、人々の政治への了解（政治思想）が政治に与える影響をブラック・ボックスに括ってしまう行動論的な政治理論も批判の対象であったことは明らかである。

彼らの異なっていた点は、政治思想史と政治哲学の関係についての見解である。シュトラウスにとって政治思想史とは、政治哲学を発展させていく上で欠くべからざる土台を提供するものであり、政治哲学の方法であったのに対し、スキナーにとってのそれは、あくまでも特定の時代状況の中で語られたひとまとまりの言説の連鎖でしかない。スキナーは言語行為論を援用することで政治思想史を哲学的な水準から切り離すのである。いわば、シュトラウスとスキナーは、批判の対象を同じくしながらも、全く別の方向に活路を見出したということになる。ただし、こうしたスキナーの立場からみると、政治思想史を通史的に語る意義というのはかなり失われてしまう。そもそも政治思想という分野自体が学史的な継続性を持っているかどうか曖昧なところがあるということを考慮すれば政治思想史に通史的な観念を持ち込まないことはある程度正当性があるが、少なくとも理論的な水準での議論をみる限り、スキナーの構想する政治思想史は極めて断片的なものである。

三.2 『徳・商業・資本主義』スキナーとの決別

こうしたスキナーの議論に対し、ポーコックはシュトラウスへの批判は共有しつつも、明確に距離を取って

いる部分がある。このことが明確に見えるのは『徳・商業・資本主義』においてである。

ポーコックが『徳・商業・資本主義』において、スキナー同様に政治思想史を歴史の学として秩序付け、テキスト読解のためには歴史的状况などのコンテキストに注目しなければならないと述べたことはひとまず間違いない。こうした方法がシュトラウス同様、ヘーゲル的な歴史哲学を拒否し、政治言説の中に人間の自由な可能性を見出そうとしたものであり、一方で政治思想史を政治哲学から分離しようとした点でシュトラウスと異なっていることも、スキナーの方法と同様である。

ただし、ポーコックは、政治思想史とは対象となるテキストの著者の意図を明らかにするものである、というスキナーの考え方には賛同しない。方法論の内在的一貫性に固執し、限りなくコンテキストを拡大していくスキナーの歴史主義は実践性を持たないばかりでなく、政治思想史の意義を掘り崩す危険すらあるとポーコックは述べる。そして、当のスキナーも、政治思想史の実践的研究ではその方法論に忠実ではないと指摘し、その方法論が机上の空論ではないかと示唆するのである。

同時にここで確認しておかねばならないことは、ポーコックがシュトラウス批判よりも、ラヴジョイ的な観念の歴史論に対する批判を強調しているように見える点である。ある意味で、ポーコックにとってシュトラウスの議論はその目的においてあまりにも異なるものである。しかしラヴジョイの術語の意味を中心とした思想史観は、着目するポイントがかなり近い。ポーコックも特定の時代に頻用された語彙の意味について議論をするが、それはあくまでも同時代の思想状況を理解するための予備的作業である。そうした語彙の意味の変遷史やストックを豊富にするラヴジョイの試みが思想史の目的として何故妥当でないか、ポーコックには説明する必要があるのである。

三.3 「メリーランド大学講義」政治史としての政治思想史

こうしたスキナー評を超えて、ポーコックが自身の政治思想史の方法とその意義について明確に述べたものとして、「メリーランド大学講義」がある。この講義でポーコックは政治思想史が政治史の一部であると明確に述べる。シュトラウスの正しさの追求としての政治哲学と、政治についての見解を述べた言説の集合としての政治思想を区別した上で、政治思想史とは、そうした政治言説が実際の政治過程に与えた影響（言語哲学風の言い方をすれば「政治言説の遂行」）を明らかにすることを目的としていると考えるのである。

この見解は、オースティンの言語行為論とクーンのパラダイム論に影響を受けた方法論としては極めて妥当な帰結である。いかなる政治言説も、ひとたび発話されてしまえば発話者の意図と関わりなく遂行がなされるはずであり、帰納的に観察されるのはその遂行のみであるという見解は、政治思想史の目的から思想の読解という観点を外したという点で斬新だが、整合的である。また、こうした見解は確かにポーコックのパノラマ的な展望を持った政治思想史の叙述（たとえば『マキャベリアン・モーメント』における実践）とつながる考え方である。ひとたびこうした観点に立てば、スキナーの方がむしろ、政治思想史はある特定の思想家の語った言説の意味を明らかにするものだという、意味論的な問題構成に固執していたように見えてくる。

三.4 政治にとっての歴史

ポーコックが「メリーランド大学講義」で述べていることはかなり明確である。政治思想史とは、政治思想（大まかに言って二次的な政治言説）がその時代の政治過程にどのような影響を及ぼしているのかについての研究であると彼は述べる。それは言うなれば、ある政治観念がどのようにして広まり、それによって人々の政治への了解がどのように変化し、そしてそれが実際の政治過程にどのような影響を与えるかというプロセスについての研究である。

政治言説は、どのような意図で述べられたかに関わらず、受け手によって解釈され、その解釈に基づいた影響を与えていく。そうした政治言説の中でも、「政治を行うために存在するのではなく、政治がおこなわれる仕方について、またそれを用いて政治が行われる言語について語るために存在する」二次的言語が政治思想であるとポーコックは定義する。とはいえそうした二次的言語が「社会的かつ政治的な過程の外にあるのではなく、あるいはこの過程がそのうちで進行する制度的枠組の外にあるわけでもない」ので、

それらは「政治過程に影響を与える手段であるのみならず、まさに政治過程の要素として制度化され」、「一種の理論であるとともに一種の実践として現れる」ことになる。従ってたとえ発話者が政治実践に対して中立的な意図を持っていたとしても、それが周囲にある特定の文脈のもとで理解される以上、政治思想の遂行は決して中立的なものにはなりえないということになる。さらに言えば、政治思想は理論としてのレベルだけでなく、説得の技法としてのレトリックという側面も持っているのである。

勿論、優れた政治思想は既存の言語の使用方法に対して挑戦的なものであり、受け手に新しいパラダイムを提案するものだが、その効果もやはり発話者が完全に統御できる訳ではない。こうしたダイナミズム、いわば政治言説のパラダイム・シフトを記述しようとするが故に、政治思想の研究は歴史的であらねばならないのである。

ポーコックは決してシュトラウスの研究のあり方、すなわち他者の政治思想を「我々自身が遂行しようとする問題に対する回答を与えているものとして研究」することを否定してはいない。むしろそうした「行為や問いの内容は、そうした行為が遂行される歴史的環境の効果に還元されない」と擁護さえする。しかし、ポーコックによれば「歴史性」を看過することもできないと述べる。そして「我々が政治思想を研究する場合、政治思想のみならず我々自身も我々の歴史性のうちで理解される」と考えるのである。

こうしたポーコックの議論を、政治思想史の方法論と考えることは最早できない。彼自身が述べているように、これは一つの政治という営みについての了解の提示である。「まず、我々は諸制度のうちで生きており、それらの制度は我々の行為や意図よりも旧いこと、我々はそうした制度との相互作用のうちで自らの行為や意図を形成しなければならないこと、そして、それらの制度は我々の行為に偏差を与え当初意図されたのとは異なる効果を行為から帰結させること、また確かに我々の行為が制度を変形するにしてもこの変形は個人としての我々の意図に一致した形で生じるわけではないこと」。ポーコックの理解する政治とは、こうした思想と制度の相互関係のことであり、彼が政治思想史のパノラマ的叙述を通して焦点化していることは、政治思想という二次的言語の意味自体や、そうした二次的言語の一次的レベルにおける遂行だけではなく、政治思想がいかに政治実践となりうるのか、ということについての歴史的考察だといえる。

四 考察

ここまでで明らかのように、この一連の議論は単なる思想史の方法を巡る論争ではなく、むしろ規範的価値を語ることにはいかなる可能性があるのか、ということを巡る相違であると捉える方が、より実りあるように思われる。シュトラウスにとって政治思想史とは、実証主義的な政治学を基礎づける政治哲学の問題系を定位するための欠くべからざる土台であり、非歴史的な規範的議論への入り口であった。一方、ポーコックにとって政治思想史とは、政治史の一部であり、政治思想という二次的な政治言説がいかに社会制度に影響を与えたのかを描き出すものであり、それを通じて政治を語ることの意義を明らかにする試みであった。こうしてみると互いの主張は見かけほどの対立点を持たない。むしろ同じ素材を元にした全く違う試みであるように思われる。

とはいえ、双方による双方に対する批判に明確な回答が与えられているという訳でもない。シュトラウスは各々の政治思想からその歴史性を引きはがし、著者の真の意図を明らかにすると述べる。しかし、(1)政治哲学なる範疇はそもそもあるのかという懐疑論(2)「真の意図」という語を極限まで拡大解釈するとしても、歴史性の引きはがしはいかにして可能か、またそれがどの程度成功したかどのように判定するのか(3)結果として析出された政治哲学の言語は完全に中立的なのか、という三つの疑念に充分答えているとはいえないように思う。(1)を除いたとしても、(2)についてシュトラウスは技術的水準まで議論を引き下げ、解釈方法を精緻化することで応答しようとしているが、あまりにも極端で恣意的な印象を与える。また(3)についても回答がなされているとはいえない。ただ、そうした困難はありながらも、政治哲学それ自体が退潮していく行動論革命の只中であって、正に政治哲学こそが必要であると直截に述べたことの意義は大きい。理想に導かれぬ安易な相対主義はニヒリズムから専制を生み出し、だからこそ理想を巡る対話が必要であるというシュトラウスの議論は、皮肉にも時代状況に埋め込む形で理解した方が魅力的に映る。

一方のポーコックは、政治思想史を政治史の一つと位置づける。そうしたポーコックの議論は整合的で

あるが、非歴史的なテキスト読解、あるいは政治哲学がいかなるものであるのかという点についてはやはり疑問が残る。ポーコックの思想史からみて正当な命題は必ずしも政治哲学的に正当であるとは限らないのだが、やはり思想史は洗練された多元性の提案にとどまるものなのであろうか。こうした長々しい論争を経て、結局素朴な教訓主義的な思想史へと戻ってきているような、少し奇妙な感覚さえある。思想史を検討する意義から政治哲学的な部分を完全に括りだしてしまうのは、やはり実感にはそぐわないし、むしろ結論として導き出された教訓的な部分に対して無批判になってしまうのではないかという、シュトラウスの危惧した怖れも、確かに残る。

五 結論と課題

政治思想の自己了解とでも言うべき言葉は現代の政治理論の中にもある。たとえばロールズの『万民の法』に出てくる現実主義的なユートピアの観念などもその一つである。政治についての語りは、ある程度まで政治的实践であるし、全くそうでないのならば語る必要のない言葉である。一方でそれが自身の政治的主張でしかないとするれば、方法論というのはそれを飾り付ける洗練された正当化でしかなく、真剣に取り合う必要はない。方法論は、正しい、確実な知見に行き着くためのものであるが、政治思想史の方法論争がやっかいなのは、古典的テキストの読みを巡って、政治的主張の代理戦争が始まってしまうことにある。シュトラウスとポーコックを巡る議論にも、そうした色彩はついてまわっている。

政治を巡る語りは、他者の説得という暴力性を潜在させている。その点に敏感でなければならないことは言うまでもないが、逆にどこまでも抽象的に、メ的に語ったとしてもそうした論理の立体的円環が最終的に二次元化され、政治的主張のレベルに投射されて意味づけられていくことは、ある種の短絡でもある。

回顧的にこの論争を振り返ると、提出されている問題は思想史の実践的研究の水準ではある程度妥当性のレベルで処理しうるものであり、方法論争としてはやや不毛な側面もあったのではないかと推察される。実際、ロールズ以降の政治理論という政治的理想を議論する研究フィールドの確立とともに、政治哲学と政治思想史を結合させるシュトラウス的方法是退潮しつつあり、それに伴って思想史論争も沈静化した。

ただし、この論争の中にあつた政治言説の発話がいかなる行為なのかという問いを巡る省察は、政治思想の自己了解として注目し得る。ある政治観念が提唱され、広まっていくことで人々の世界理解が変わっていく。こうした日常的な言語による交渉に政治の本質を見出す知見は、確かに政治理論にも共有されている。どういった合意が形成されるべきかという議論と同じくらい、どのように合意は形成されるべきか、ということが政治理論において問われるのは、恐らく政治理論がこうした政治への理解に基づいているからであろう。

<主要引用文献>

森政稔 「政治思想史の語りについて」、『国際社会科学』第51輯、2002年

Pocock, J. B. A., *Virtue, Commerce and History: Essays on Political Thought and History, Chiefly in the Eighteenth Century*, Cambridge University Press, 1985. =田中秀夫訳『徳・商業・資本主義』みすず書房、1993年

Rawls, John, *The Law of Peoples: with "The Idea of Public Reason Revisited"*, Harvard University Press, 1999. =中山竜一訳『万民の法』岩波書店、2006年

Skinner, Quentin, *Meaning and Context: Quentin Skinner and His Critics*, Princeton University Press, 1989. =半澤孝麿、加藤節編訳『思想史とはなにか：意味とコンテキスト』岩波書店、1990年

シュトラウス、レオ（著）石崎嘉彦（訳）『政治哲学とは何か：レオ・シュトラウスの政治哲学論集』昭和堂、1992年

エティエンヌ・バリバールの大衆論——マルクス主義と政治哲学の対話

太田悠介（東京外国語大学大学院博士後期課程）

序

1942年生まれの哲学者エティエンヌ・バリバールの名は、高等師範学校時代の師ルイ・アルチュセールらと並ぶ『資本論を読む』（1965）の共著者として、初めて知られるようになった。この処女作をきっかけとして、「マルクス主義哲学者」、さらには「構造主義的マルクス主義哲学者」や「アルチュセール派マルクス主義哲学者」といった評価が広く定着した。事実、『史的唯物論研究』（1974）および『プロレタリア独裁とは何か』（1976）を中心とする、1981年にフランス共産党から除名されるまでの期間に発表された一連の論考は、こうした評価を裏付けるものであった。また1990年代初頭にも『マルクスの哲学』（1993）を刊行するなど、バリバールは現代フランスにおけるマルクス主義の遺産相続者のひとりとして認識されている。

しかし、1980年代以降のバリバールの足跡に焦点を合わせるならば、マルクス主義哲学者としての顔とはやや異なるバリバール像が浮かび上がってくるのが分かる。それは、「世界システム」論の代表的論者イマニュエル・ウォーラーステインとの共著『人種・国民・階級』（1988）、そして1980年代以降の論考を集めた主著『大衆の恐怖』（1997）を転回点として、バリバールの思想において「大衆（masses）」の主題が前面に現れることである。その背景には、「革命」の「主体」であったはずの労働者階級が福祉国家体制に次第に包摂されてゆくという、戦後の長期的な過程が存在したことを指摘できる。その結果、マルクス主義の「階級（classe）」概念は理論と実践の両面で影響力を失い、社会事象の認識枠組みを提供するというその役割を大衆概念に譲ることになった。バリバールの大衆論はこうした時代の主潮の変容のなかに位置づけられる。

階級概念による社会事象の全般的・排他的な説明の限界は、アラン・トゥレーヌ（『脱工業化の社会』1969）、ジャン・ボードリヤール（『消費社会の神話と構造』1970；*À l'ombre des majorités silencieuses ou la fin du social*, 1978）、アンドレ・ゴルツ（*Adieux au proletariat : au delà du socialisme*, 1980）など、同時代の社会学者たちによって、まず感知された。そしてこれ以降、社会の多数派（マジョリティ）という数量的な観点以外の共通点を持たない大衆が織り成す、多様であると同時に統一性を失った世界が、「大衆消費社会」や「マス・コミュニケーション社会」といった社会学の一連の概念群によって把握され、考察されてゆくことになった。

1980年代以降のバリバールの展開は、こうした階級から大衆へという同時代の社会状況の移行を視野に入れ、この移行を思想的に跡付けるものであると要約することができる。後述するように、バリバールのこの試みは、大衆化の進行の社会的な記述だけにはとどまらない意義を備えている。本発表ではこのバリバールの大衆論を検討課題とする。そして、バリバールが階級概念には必ずしも還元されない大衆の動態に立ち戻りながら、階級の論理を相対化する作業を進めた結果、その思想においては、マルクス主義と社会学の接近というよりも、むしろマルクス主義と「政治哲学」の両領域が独自の仕方と接続されていることを最後に示したい。

1. アルチュセール以後

戦後フランスのマルクス主義の文脈に限るならば、バリバールが探究する階級の論理による大衆の動態の決定非決定の問いの源泉を、アルチュセールにまで遡ることが可能である。なかでも、『資本論を読む』と並ぶ初期アルチュセールの主著『マルクスのために』（1965）に登場する「重層決定（*surdétermination*）」概念が特に重要である。

『マルクスのために』所収の「矛盾と重層決定」のなかで、アルチュセールは歴史の弁証法を「継

起的な生産様式の発展の弁証法」さらには「さまざまな生産技術の発生の弁証法」に還元する立場を「経済主義」であるとして批判したうえで、こうした経済決定論が前提とする「矛盾の単一性」を退け、これに対して「諸矛盾」を対置する。経済決定論においては、矛盾はプロレタリアートとブルジョワジーという敵対する二大階級間の矛盾、そしてこれら二大階級が体現する生産力と生産関係間の矛盾に集約されるとされる。それゆえ、プロレタリアートがブルジョワジーに取って代わり、生産力の発展がこれを妨げる生産関係の桎梏を破りさえすれば、この矛盾は完全に解消されることになる。アルチュセールが問題としたのは、この経済決定論の構図においては、上部構造を形成する「政治」を論じる回路が存在しないという点であった。というのも、経済関係が上部構造に位置する「政治」に直接影響を与えるとすれば、「政治」は経済的な階級関係の反映以外のものではありえず、したがってそれ固有の内実を持ちえないことになるからである。これに対してアルチュセールは、経済関係以外にも複数の「諸矛盾」が様々な水準で作用することによって、「原因（経済的審級）」を「結果（政治）」のうちに直接は看取することはできずとし、経済的なものによる「政治」の決定の重層性を主張したのであった。その結果、経済的なものに対する「政治」の「相対的自律」が導かれることになる。

「政治」が経済関係に対して「相対的自律」を確保する限りにおいて、経済決定論の観点からすると、究極的には「政治」はつねに「例外」であるかのように映る。アルチュセールの次の明言はこの「例外」を理論化しようとする姿勢の表れである。「じっさい、たといマルクスがわれわれに一般的原理と具体的事例（『ブリュメール十八日』『フランスにおける内乱』等々）をあたえているとしても、たとい社会主義と共産主義の運動の歴史のあらゆる政治的実践が、具体的な『諸経験の慣例』の尽きることのない貯蔵庫をなしているとしても、上部構造やその他の『状況』の独自の有効性についての理論は大部分が今後練り上げられるべきものであると言わねばならない」⁽¹⁾。アルチュセールは後にマキャヴェッリを導き手として、つねに単独であり、したがって不確定な「状況（conjoncture/circonstance）」を理論化することを試みるが、ここにはその萌芽がすでに存在するかのようである。しかし、本発表にとってより本質的なのは、アルチュセールにおいて経済的なものと「政治」とを分節化する観点が明確な仕方で提示されたことである。この経済的なものに対する「政治」の「種差性」が、バリバールにおいてはアルチュセールとは異なる仕方で定式化されるのである。

2. バリバールの大衆論

バリバールはアルチュセールの開いたマルクス主義における「政治」をめぐる問いを延長し、これを自らの大衆論の基礎に置いている。バリバールはカール・マルクスとフリードリヒ・エンゲルスのイデオロギー論に特に着目したうえで、そこでは階級概念が大衆の動態を包括的に説明することがつねに問題となりながら、大衆概念の完全な包摂がありえず、それが階級概念に対して過剰であることを示している⁽²⁾。階級概念に対していわば「剰余」をかたちづくるバリバールにおけるこの大衆の問題系は、アルチュセールの経済的なものに対する「政治」の「相対的自律」と対応しているのである。バリバールの大衆論を以下では2-1. 政治的主体の複数性、2-2. ファシズム論、2-3. 市民権論の順で略述する。

2-1. 政治的主体の複数性

階級の論理と大衆の動態の蓋然的な非接合の可能性は、必然的に大衆のアイデンティティの問題を提起する。すなわち、経済的審級が政治的主体のアイデンティティを単層的あるいは一元的に決定せず、これ以外の審級を含めた重層的な決定を受ける場合、そのアイデンティティの形成にはつねに複数の可能性が残される。この点で特に示唆的なのは、『人種・国民・階級』（1988）である。

この著作では、階級は人種や国民といった他の支配的なアイデンティティの結晶化に対してもはや先験的に優位な立場を占めておらず、むしろ階級とそれ以外のアイデンティティとの相互的な影響関係こそが問題となっていた。もちろんそれは階級闘争と大衆が存在論的に分離していることを意味するのではない。それは階級と大衆の接合が、複数のアイデンティティが競合する「主体化（subjectivation）」の過程のなかにおいてしか、起こりえないということである。それゆえ、移民労働者に対するフランス人労働者階級のレイシズムがこの著作で大きな位置を占めているのは、決して偶然ではない。階級の論理による大衆の動態の部分的決定は、このように政治的主体の複数性という問いを導入する。その意味では、大衆の動態は階級の論理による完全な包摂に対して、いわば逃走点として機能するのである。

2-2. ファシズム論

政治的主体の複数性の問いは、バリバルにおいてファシズム論へとつながる。階級関係の決定が大衆の様態に部分的にしか作用しない以上、大衆の運動がつねに「解放（*émancipation*）」へと向かう保証は存在しない。換言すれば、大衆の動態に内在する部分的な未決定性が、ファシズム運動の可能性を引き入れるのである。この点に関してバリバルは「フロイト・マルクス主義」と呼ばれるヴィルヘルム・ライヒの『ファシズムの大衆心理』（1946）を参照している³⁾。ライヒによれば、家父長制家族における性欲の抑圧が、権威主義に対する服従の土壌をなしたとされ、その結果ファシズムによる「大衆心理」の篡奪が可能となったとされる。「性的解放」と「政治的解放」を直結させるライヒの主張には理論的難題が少なくないが、バリバルが着目するのは、ライヒがマルクス主義の階級概念による大衆の動態の排他的説明に対して異議を唱えていた点である。ここにバリバルにとってのライヒの現代性がある。バリバルは戦間期のライヒによるマルクス主義批判の主張を敷衍し、ナショナリズム、レイシズム、ポピュリズムといった現代の諸現象を理解するに際してのひとつの参照軸とするのである。以上のように、政治的主体の複数性に内在する問題として、ファシズム論が演繹される。

2-3. 市民権論

『人種・国民・階級』（1988）に続く1990年代の著作『デモクラシーの境界』（1992）や『市民権の哲学』（1998）以降、「市民権（*citoyenneté*）」の概念、より広義には「法権利（*droit*）」の概念が頻出ようになる。しかし、この新たな展開もまた、上記の階級と大衆の非接合というバリバルの中心的な関心の延長線上に位置するのは明らかである。階級との関連から論じられてきた大衆の動態はその部分的な開放性が示されたことで、大衆は今度は国家の内部で構成された権力としての「人民（*peuple*）」との関係において検討されることになるからである。したがって、バリバルの思想は階級と大衆の非接合を経て、大衆と人民の接合へと移行していると判断することができる。「市民権」概念への焦点化はこの変化の証左である。

この市民権論の回帰をめぐっては、アルチュセールの立場との明らかな不一致が注目に値する。アルチュセールはたとえば「イデオロギーと国家のイデオロギー装置」（1970）では、国家の成員たる個人を基礎単位とする法権利は、生産の現場に存在する労働者の集団性を隠蔽し、その分断を保証する「ブルジョワ法」であるという主張を展開していた。これは『独仏年誌』掲載の1844年のマルクスの二論文「ヘーゲル法哲学批判序説」および「ユダヤ人問題について」を引き継ぐ、きわめて正統なマルクス主義的法解釈であったと言える。バリバルは近著『市民主体』（2011）ではアルチュセールの「ブルジョワ法」批判から距離を取り、近代の解放の原理が性差・人種・狂気の排除といかに関係を切り結びながら、「ブルジョワ」市民という支配的なアイデンティティへの収斂が起きたのかという点をより多面的な観点から分析している。

3. マルクス主義と「政治哲学」の対話

バリバールはマルクス主義の階級概念の批判的な再検討を通じ、大衆の主題を論じてきたが、バルーフ・スピノザに依拠することで、そのさらなる明確化を図っている。『スピノザと政治』（1985）の刊行を端緒として始まったこの試みは、『大衆の恐怖』（1997）所収の論文「スピノザ、アンチ・オーウェル」などに、その後引き継がれている。スピノザ論においても大衆の主題がその考察の一貫した対象となっているものの、着目すべきはスピノザに着想を得た自らの大衆論を「政治哲学（philosophie politique）」と形容している点である。これを見る限りでは、バリバールはマルクス主義に限定された領域から脱却することによって、マルクスだけでは限定されないより幅広い「政治哲学」の領域へと移行しつつあるように思われる。

しかし、マルクス主義の「経済主義」批判が「政治哲学」へと至ること自体には、別段の目新しさはない。というのも、「復権」が言われる現代フランスの「政治哲学」の代表的な論者たちの多くは、同様の道を辿ってきたからである。したがって問題となるのは、バリバールとそれ以外の論者との間の「政治哲学」概念そのものの基本的な了解をめぐる相違である。バリバール固有の「政治哲学」の含意が明らかになって初めて、現代の「政治哲学」に対するバリバールの理論的貢献、さらにはマルクス主義と「政治哲学」を接続する理路が示されるからである。ここでは、現代フランスの「政治哲学」の始祖としばしば目される、クロード・ルフォールにとりわけ着目する。

現在一般に「政治哲学」と呼ばれる分野において、ルフォールの影響力が無視できないのは、まさしく「政治哲学」という概念定義をルフォールに負っているためである。周知のようにルフォールは「政治（la politique）」と「政治的なもの（le politique）」を切り分けた。そして、現行の社会において経済や法律と並ぶ一領域として存在する「政治」を所与のもののみなし、これを客観的な分析の対象とする「政治学（science politique）」に対して、社会における対立を「政治」、経済、法律といった社会の下部領域への分離において処理するこの構成原理に注目するのが「政治哲学」であると規定する。換言すれば、社会に内在する「敵対性」を制度化するそのあり方の探求が、「政治哲学」の固有性を確証するのである。

しかし、ルフォールの「政治哲学」が時に奇異に映るのは、それが「政治的なもの」の探求の学を掲げているにもかかわらず、政治的主体に関する理論が不在であるという点に由来する。この点はたとえばエルネスト・ラクラウによって批判されている。「いくつかの民衆主義運動は全体主義的でありうるし、これらの運動がたいていの場合あるいは必ずと言ってもよいほど、ルフォールがきわめて正確に叙述する特徴を有するという事実は、疑いえない。しかし可能な構成の範囲は、全体主義対民主主義の単純な対立が示すよりも、さらにずっと広い。ルフォールの民主主義概念の分析が持つ困難は、それがもっぱら自由民主主義体制（régimes）だけに専心しており、検討すべき民衆的民主主義主体（sujets）の構築に注意を払っていないことにある」⁽⁴⁾。

ルフォールは「政治的なもの」を制度の次元で把握することに成功した反面、民主主義を担うはずの政治的主体に関しては沈黙してしまう。この難点を指摘したラクラウはたしかに的を射ている。ルフォールが検討するのは、諸制度が分離されることで保証される民主主義体制かあるいはこれを破壊する全体主義運動かの両極端の可能性でしかなく、この間を埋める政治的主体のあり方を解説する道具立てが欠けている。ラクラウの言葉を借りれば、政治的主体による諸制度の「部分的な占有」の可能性は、考察の対象からあらかじめ排除されているのである。

「政治的なもの」、「政治哲学」、「全体主義」と「民主主義」の対置、ルフォールに由来するこれらの諸概念を共有する政治哲学者は多く、その限りにおいてルフォールの抱える困難は必ずしもルフォールだけでは限定されない。これに対して、大衆論に足場を置くバリバールの「政治哲学」に意義が認められるとすれば、ルフォールに端的に看取される政治的主体をめぐる議論がまさしくそこに存在するからである。この点に現代の「政治哲学」に対するバリバールの大衆論の理論的寄与が認められる。バリバールの「政治哲学」は大衆の主題を扱うことで、現代の「政治哲学」の潮流

の盲点となっている政治的主体の議論を再導入している。そしてそのファシズム論と市民権論は政治的主体の議論を補完する役割を果たす。その結果、バリバルは現代の「政治哲学」に批判的な視座を提供しつつ、その固有の仕方マルクス主義と「政治哲学」とを接続する一理路を拓いている。

結語

バリバルの大衆論は、階級概念を中心とするマルクス主義の思想圏から抜け出すことによって、徐々に形成された。その大衆論は政治的主体の複数性、ファシズム論、市民権論という主として三点の論点を含んでいる。マルクス主義の批判的読解を行っている限りにおいて、バリバルの大衆論は現代フランスの「政治哲学」と呼ばれる領域とその関心を部分的に共有している。しかし、バリバルの立場はマルクス主義から「政治哲学」への不可逆的な移行というよりも、現代フランスの「政治哲学」に対して、政治的主体をめぐる議論の欠落を指摘するという、「政治哲学」の領野への特異な仕方での介入によって特徴づけられる。

注

(1) Louis Althusser, *Pour Marx*, La Découverte, Paris, 1996, p. 113. [河野健二・田村俣・西川長夫訳『マルクスのために』、平凡社ライブラリー、1994年、185頁]

(2) Étienne Balibar, « La Vacillation de l'idéologie dans le marxisme », dans *La Crainte des masses. Politique et philosophie avant et après Marx*, Paris, Galilée, 1997, pp. 167-280.

(3) Étienne Balibar, « Fascisme, psychanalyse, freudo-marxisme », dans *La Crainte des masses*, op. cit., pp. 305-320.

(4) Ernesto Laclau, *La Raison populiste*, Seuil, Paris, 2008, p. 196.

主要参考文献

Althusser, Louis, *Pour Marx*, La Découverte, Paris, 1996. [河野健二・田村俣・西川長夫訳『マルクスのために』、平凡社ライブラリー、1994年]

——, *Réponse à John Lewis*, Paris, Maspero, 1973. [西川長夫訳『歴史・階級・人間——ジョン・ルイスへの回答』、福村出版、1974年]

Balibar, Étienne, *La Crainte des masses. Politique et philosophie avant et après Marx*, Paris, Galilée, 1997.

——, *Violence et civilité. Wellek Library Lectures et autres essais de philosophie politique*, Paris, Galilée, 2010.

——, *La Proposition de l'Égaliberté*, Paris, PUF, 2010.

——, *Citoyen Sujet et autres essais d'anthropologie philosophique*, Paris, PUF, 2011.

Balibar, Étienne et Ernesto Laclau, « Entretien avec et entre Étienne Balibar et Ernesto Laclau », dans *Rue Descartes*, N° 67, Paris, PUF, 2010, pp. 78-99.

Balibar, Étienne et Immanuel Wallerstein, *Race, nation, classe*, Paris, La Découverte, 1988. [若森章孝他訳『（新装版）人種・国民・階級——揺らぐアイデンティティ』、大村書店、1997年]

Laclau, Ernesto, *La Raison populiste*, Paris, Seuil, 2005.

Lefort, Claude, *L'Invention démocratique. Les limites de la domination totalitaire*, Paris, Fayard, 1981.

Poulantzas, Nicos, *L'État, le pouvoir, le socialisme*, Paris, PUF, 1978. [田中正人・柳内隆訳『国家・権力・社会主義』、ユニテ、1984年]

市田良彦『アルチュセール——ある連結の哲学』、平凡社、2010年。

宇野重規『政治哲学へ——現代フランスとの対話』、東京大学出版会、2004年。

松葉祥一『哲学的なものとの政治的のもの——開かれた現象学のために』、青土社、2010年

マックス・ヴェーバーの官僚制論——官僚制は必要なのか

羅太順（京都大学大学院）

はじめに

マックス・ヴェーバーの研究において、彼が近代主義者なのか、それとも近代批判者なのかというテーマは絶えず議論されてきた。戦後日本を「魔術の園」とみなして「脱魔術化」を提唱した大塚久雄の議論が近代主義者としてのヴェーバー像の典型である(1)。このような議論のもとでヴェーバーの官僚制論は、「ザッハリッヒな官職義務に基づく職業労働」を通じて、「人のいかんを問うことなく」、行政的な一貫性を追究する近代「合理的」な組織として理解されてきた。これに対して、ヴェーバーを近代批判的な全体主義者として批判するヴォルフガング・モムゼン(Wolfgang J. Mommsen)の議論は大きな衝撃を与えた(2)。「モムゼン・ショック」とともに、ヴェーバーの官僚制論は、以下のようなイメージが付け加えられた。すなわち、人々の生活を隅々まで決定しつくす「鉄の檻」化された近代社会を批判し、その処方箋としてカリスマ的指導者による「人民投票の指導者民主制」が求められることである。要するに、近代「合理的」な組織である官僚制が肥大化した結果、近代社会が「鉄の檻」化され、それに対抗して「カリスマ的支配」が求められるということである。これはまた、いわゆる「ヴェーバー的官僚制論」として定着してきた(3)。

しかし、ここにはいくつかの問題が潜んでいる。まず、「鉄の檻」概念の両義性である。従来の研究において、「鉄の檻」は「拘束」というネガティブな意味で理解されてきた。だが、ヴェーバーが使った「檻」と訳されている„Gehäuse“という言葉は、本来「拘束」ではなく「保護」の意味を持っている。„Gehäuse“を一義的に「拘束」という意味で理解することは、実際のヴェーバーの官僚制論の内容と異なる可能性がある。つぎは、「カリスマ的支配」概念の危険性である。ヴェーバーは「真正のカリスマ的支配」と「反権威主義的に解釈がえされたカリスマ」的支配を区別していた。これはそれぞれ独裁のカリスマと民主的カリスマに相当する。「カリスマ的支配」は、場合によって「権力」ではなく「暴力」を強行するおそれがある。このことをヴェーバーは意識していたのではないか。以上のように、いわゆる「ヴェーバー的官僚制論」は実際のヴェーバーの官僚制論と食い違っている疑いがある。

いわゆる「ヴェーバー的官僚制論」が成立した原因の一つとして以下のことが挙げられる。すなわち、ヴェーバーの官僚制論を考察する際、常に家産官僚制と近代官僚制の相違点から出発して分析し、官僚制を近代特有の合理的組織として見做したことである。しかし、ヴェーバーは家産官僚制と近代官僚制の共通点にも目を向けている。むしろ、両者の相違点を考察することは重要である。だが、両者の共通点を蔑ろにすれば、ヴェーバーの官僚制論は片面しか見えなくなる可能性がある。

本報告の目的は、いわゆるヴェーバー的官僚制論を見直すことによって、官僚制批判における危険性を見出し、近代社会における官僚制の必要性和有り方を明らかにすることである。

そのため、以下の順で議論を進めていく。第一に、「鉄の檻」概念と「カリスマ的支配」概念を再検討する。これは上で少し述べたようにいわゆる「ヴェーバー的官僚制論」を見直すことで重要である。ここでは、先行研究の批判的検討のうえ、ヴェーバーが如何なる意味において「鉄の檻」の両義性を捉えたか、そして、「カリスマ的支配」に対する如何なる危険性を感じていたかを明らかにする。

第二に、家産官僚制と近代官僚制の関連性を検討する。両者の関連性についての考察は、ヴェーバーの官僚制論を全面的に考察することで重要である。

両者の相違点の分析は、多くの場合、『支配の社会学』と『政治論集』を主に依拠して検討されてきた。一方で、『儒教と道教』はあまり注目されてこなかった。ヴェーバーは官僚制が形式合理性をもつため、合法的支配の最も純粋な型であるとする。また、彼は形式合理性を近代社会において「不可避」な道として扱っている。しかし、彼は形式合理性をひたすら称賛したわけではない。彼は形式合理性と実質合理性の緊張関係、言い換えれば、「合理性」に内在する問題点に注目して

いた。この点においても、家産官僚制と近代官僚制の関連性を考察することが重要になってくる。同時に、家産官僚制を最も集中的に考察した『儒教と道教』の検討も不可欠になってくる。したがって、『儒教と道教』も加えて検討することで、ヴェーバーが家産官僚制と近代官僚制をどのように比較したかを検討する。これによって、ヴェーバーは官僚制を近代特有の合理的組織としてみたかどうかを明らかにする。

本報告の意義は、ヴェーバーがたとえば中国といった個々の対象文化圏における官僚制を比較考察することによって、普遍的なものに対する相対化を試みたかのではないかという仮説に解決の糸口を与えることにある。また、「鉄の檻」の中で「保護」される者は誰かということをめぐる、それぞれの社会と時代とを比較する比較社会学の可能性を探ることも意義の一つである。

一、「鉄の檻」の両義性

将来この外殻(Gehäuse)の中に住むものは誰なのか、そしてこの巨大な発展が終わるとき、まったく新しい預言者たちが現れるのか、あるいはかつての思想や理想の力強い復活が起こるのか、それとも——そのどちらでもなくて——ある種のひとつの尊大さで粉飾された機械化された化石化が起こるのか、まだ誰も分からない。最後の場合であるなら、たしかにこうした文化発展の最後に現れる「末人たち(letzte Menschen)」にとっては、次の言葉が真理となることもありえよう。「精神のない専門人、心情のない享楽人。この無のものは、人間性のかつて達したことの無い段階にまですでに登りつめた、と自惚れるだろう」と(4)。〔傍点は原著〕

『プロテスタンティズムの倫理と資本主義の精神』の末尾のあまりにも有名なこの箇所は、本報告においては、さしあたり„Gehäuse“の訳語に注目する。日本語訳(5)では「鉄の檻」あるいは「外殻」、中国語訳(6)では“牢籠”、韓国語訳(7)では‘쇠우리’と訳されている。“牢籠”と‘쇠우리’はいずれも猛獣や犯人を囲む道具という意味なので、「鉄の檻」という訳に近い。しかし、„Gehäuse“という言葉は本来「カバー」という保護の意味がある。いうまでもなく、「鉄の檻」と訳してしまえば拘束の意味としてしか取れない。この意味で「鉄の檻」という訳は、中国語訳と韓国語訳も含めて、間接的にあるいは直接的に英訳(8)の“iron cage”の影響であると言える。タルコット・パーソンズ(Talcott Parsons)のこの訳について、彼自身は『天路歷程』の影響を受けたとする(9)。しかし、『天路歷程』の独訳では、“iron cage”を„eiserner Käfig“と訳している(10)。明らかにパーソンズの使った“cage”は„Gehäuse“とズレがある。これは単なる訳語の問題ではない。ヴェーバーの官僚制論自体が「鉄の檻」化されつつである。実際、英語圏においても“iron cage”の訳語に対して批判の声が上がっている(11)。同様に、中国語版ヴェーバー全集の前書きのところでも、蘇国勛は次のように指摘している(12)。フランクフルト学派が提唱した批判理論と戦後アメリカをモデルにして発展した経験社会主義的社会学との間の論争は、一方では「ヴェーバー・ルネサンス」を迎えつつ、もう一方ではヴェーバーの社会の多元的発展に関する比較歴史社会学を単純に近代合理化発展の図式の中で解釈しようとするパーソンズのヴェーバー理論からの脱出を図ったと言われる。ヴェーバー理論はもはや近代化理論の枠から解放されることが求められている。

ところで、ヴェーバーは「鉄の檻」の両義性(13)をどのように捉えたか。このことについての詳述は報告当日に委ねるが、ここではヴェーバーの官僚制論を考察する上で、「鉄の檻」という訳語が十分考え直す必要があることを確認しておこう。

二、「カリスマ的支配」の危険性

ヴェーバーの「カリスマ」概念についてアーサー・ミッツマンは、1910年前後のジークムント・フロイトなどの精神分析家、そして詩人シュテファン・ゲオルゲ、あるいはグロース主義者などと

の接触から、神秘主義やエロースとともに、「カリスマ」概念が生じたとする(14)。

これに対して、佐野誠はすでに1905年の『プロテスタンティズムの倫理と資本主義の精神』の執筆段階で「カリスマ」概念が使われたと指摘する。同時に、「カリスマ」概念はゾームの『教会法』から影響を受けたと主張する(15)。具体的には、カリスマ的指導者に対する帰依者の二律違反的な「自由承認」と「承認義務」という「カリスマ的支配の本質的構造」と、カリスマ的秩序の安定性を形式的に保持するための法的秩序の導入が導かれた「カリスマ的日常化」、そして制度化された教会とゼクテの峻別である。また、カリスマ概念が理論化されるのはゾームの『教会法』の影響だけではなく、社会と時代の要請であることも指摘している。それは自由法運動といった既存秩序に対抗しようとする社会的諸潮流の出現と、官僚制的合理化の不可避的發展などのことである。このような影響でヴェーバーの関心は「カリスマ」から「カリスマ的支配」へと移っていた。

ところで、晩年の『職業としての政治』と『支配の諸類型』の中では大きな変化が現れた。「カリスマ的支配」の歴史的記述から、実践的問題としての普遍的可能性をもくろむことへと変化していった。実例として、「反権威主義的に解釈がえされたカリスマ」的支配という項目が『支配の諸類型』に追加され、「真正のカリスマ的支配」と区別されることである。ここで言う「反権威主義的に解釈がえされたカリスマ」は、被支配者の自主的承認に基づく支配類型である。この意味においてそれは「民主的カリスマ」である。それに対して、「真正のカリスマ的支配」は服従者の承認が義務付けられるから、その意味において「独裁的カリスマ」である。

佐野はこのような変化の主なる原因を、「第一次対戦前からのドイツの青年を中心とする預言者、指導者、英雄待望の気運」という客観的社会状況と、ヴェーバー自身による「指導者民主制」の構想だと述べる(16)。特に、後者に対しては、ヴェーバーは官僚制の合理化の対抗として、ゼクテ原理、議会改革論、カリスマ論という三つを構想したが、その中でゼクテ原理は法的支配権力によってますます体制化されるため、そして議会改革論は憲法草案審議会後の選挙運動の実体験で議会制に対する大失望のため、いずれ諦めるしかなく、最後の選択肢として「人民投票的指導者民主制」に頼らざるをえなかったとされる。

いずれにせよ、ヴェーバーは「反権威主義的に解釈がえされたカリスマ」と「真正のカリスマ」を区別することによって「民主的カリスマ」と「独裁的カリスマ」を区別しようとした。それゆえ、官僚制の肥大化に対抗して一義的に「カリスマ的支配」にその解決策を求めると、「暴力」を招くおそれがある。

三、近代官僚制と家産官僚制

近代的職務執行が規則によって拘束されるということは、きわめて深くその本質に根ざしている。〔略〕これは〔略〕神聖な伝統によって確定されていない一切の諸関係を個人的な特権や恩恵の賦与によって規制するという家産制にとって、完全に支配的な規制様式に対して、対極的な対立をなすものである(17)。

家産官僚制と近代官僚制の相違点についての考察はしばしば上の箇所が参照されながら(18)、個人的特権あるいは恣意によって規制される家産官僚制と、一切のえこひいきと不公平を排除する形式合理性によって規制される近代官僚制を区別している。それによって、ヴェーバーの官僚制はしばしば近代特有の合理的な組織として、またその帰結として個人の自由が拘束されると認識されてきた。このような視察は確かに「合理的」である。しかし、ヴェーバーは家産官僚制と近代官僚制の通底するものはどのようにみたか、そして、形式合理性と対置される実質合理性はどのようにみたかが疑問になる。

「家産官僚制」という造語についてヴェーバーは、一部は合理的な支配形態に属し、一部は伝統主義的な支配形態に属することを表現するために使用したとされる。家産官僚制は、家産制的君主

による行政および司法の実質合理化である。これは訓練された法律家によって遂行される形式合理性と区別される。家産官僚制は社会倫理的な幸福を与えるための実質的正義を求めるに対して、近代官僚制は形式的な法による一般的拘束力のある法規範の支配である。それゆえ、家産官僚制は原則的に人間の平等を前提にするが、これはあらゆる天賦の資質が無条件的に平等であるということの意味するのではなく、その人物の具体的な資質に応じ、具体的な状況によって、具体的な結果の衡平と妥当を意味するのである(19)。

要するに、近代官僚制は形式合理的な法規範によって支配を正当化する。それに対して、家産官僚制は実質的正義によって支配を正当化する。両者に通底するのは「合理主義的官僚制」である。報告当日で詳述するが、ヴェーバーが形式合理性と実質合理性の中で優位の方を見出すためではなく、両者の緊張関係に注目していた。

おわりに

官僚制はもはや「鉄の檻」ではない。「カリスマ的支配」は「鉄の檻」化された近代社会を救えない。官僚制は支配の極小化を目指すという意味での民主制の不可避免的な随伴現象であり、また必要条件である。

しかし、民主制そのものは官僚制化を促進しているにもかかわらず、官僚制化の促進を望んでいるわけではない。「特権」に対する嫌悪と「その場あたり」の解決を原理的に拒否する民主制は「権利の平等」を求めるゆえに、官僚制化が促進される。しかるに、この「エートス」は、実際個々の問題を形式合理的に遂行しようとするとき、具体的ケースに志向した実質合理性への要請が伴い、官僚制と衝突する。官僚制の支配は、民主制の敵対物でもある。

官僚制は民主制の友でもあり、敵でもある(20)。われわれはその緊張関係の中で耐えられることを絶えず要求されるのである。

注

(1)たとえば、大塚久雄「魔術の解放——近代的人間類型の創造」、『思想』、1946年が挙げられる。

(2)Wolfgang J. Mommsen, *Max Weber und die deutsche Politik 1890-1920*, 3.Aufl., Tübingen: J.C.B Mohr 2004. 安世舟、五十嵐一郎、田中浩、小林純、牧野雅彦訳『マックス・ヴェーバーとドイツ政治 1890-1920』、未来社、1993-1994年。

(3)野口雅弘「マックス・ヴェーバーと官僚制をめぐる情念 —— sine ira et studio と「不毛な興奮」』、『思想』、2010年、112頁。

(4)Max Weber, *Die Protestantische Ethik und der Geist des Kapitalismus, Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie, I*, Tübingen: J.C.B Mohr 1988, S.206.

(5)梶山力訳『プロテスタンティズムの倫理と資本主義の精神』、有斐閣、1938年。梶山力、大塚久雄訳『プロテスタンティズムの倫理と資本主義の精神』、岩波文庫（上）（下）、1955年、1962年。大塚久雄訳『プロテスタンティズムの倫理と資本主義の精神』、岩波文庫、1989年。阿部弘蔵訳「プロテスタンティズムの倫理と資本主義の『精神』」、河出書房、1965年、197-235頁。中山元訳『プロテスタンティズムの倫理と資本主義の精神』、日経BP社、2010年。

(6)康乐, 簡惠美译《新教伦理与资本主义精神》, 《韦伯作品集 12》, 广西师范大学出版社, 2007。[康楽、簡惠美訳「プロテスタンティズムの倫理と資本主義の精神」、『ヴェーバー全集 12』、広西師範大学出版社、2007年]

(7)김덕영 옮김 『프로테스탄티즘의 윤리와 자본주의 정신』 (도서출판 길, 2010) [金徳榮訳『プロテスタンティズムの倫理と資本主義の精神』、図書出版 道、2010年。]

(8)Talcott Parsons, Excerpts from a Letter to Tiryakian, *Sociological Inquiry*, 51(1), 1981, p.35-6.

(9)Ebenda.

(10)John Bunyan, *Pilgerreise zur seligen Ewigkeit*, University of Michigan Library 1859.

(11)Stephen Kalberg, The Modern World as Monolithic Iron Cage? : Utilizing Max Weber to Define the Internal Dynamics of American Political Culture Today, *Max Weber Studies*, 1 (2), 2001, p.178-195.

(12) 康乐, 簡惠美译《学术与政治》, 《韦伯作品集1》, 广西师范大学出版社, 2004。〔康楽、簡惠美訳「学術と政治」、『ヴェーバー全集1』、広西師範大学出版社、2004年〕

(13) 「鉄の檻」の「両義性」という言葉は、荒川敏彦「殻の中に住むものは誰か——「鉄の檻」的ヴェーバー像からの解放」、『現代思想』、2007年を参照。

(14) Arthur Mitzman, *The Iron cage: A historical interpretation on Max Weber*, Alfred A. Knopf, 1970. 安藤英治訳『鉄の檻——マックス・ヴェーバー一つの間劇』、創文社、1975年。

(15) 佐野誠『ヴェーバーとナチズムの間——近代ドイツの法・国家・宗教』、名古屋大学出版会、1997年、14-80頁。

(16) 同上。

(17) Max Weber, *Wirtschaft und Gesellschaft*, Max Weber Gesamtausgabe, I/22, Tübingen: J.C.B Mohr 2005, S. 159-160. 世良晃志郎訳、『支配の社会学』I、創文社、1960年、63頁。

(18) たとえば、Wolfgang J. Mommsen, *The Age of Bureaucracy; Perspectives on the Political Sociology of Max Weber*, Oxford, 1974. 得永新太郎訳『官僚制の時代——マックス・ヴェーバーの政治社会学』、未来社、2001年、Sheldon S. Wolin, *Politics and Vision: Continuity and Innovation in Western Political Thought*, Princeton University Press, 2006. 尾形典男ほか訳『政治とヴィジョン』、福村出版、2007年、湯浅赳男『官僚制の史的分析』、御茶の水書房、1971年、佐藤慶幸『官僚制の社会学』新版、文新社、1991年が挙げられる。

(19) Max Weber, *Die Wirtschaftsethik der Weltreligionen, Konfuzianismus und Taoismus*, Max Weber Gesamtausgabe, I/29, Tübingen: J.C.B Mohr 1989, S. 332-340. 木全徳雄訳『儒教と道教』、創文社、1971年、241-250頁。

(20) 野口雅弘『官僚制批判の論理と心理——デモクラシーの友と敵』、中央公論新社、2011年、16-24頁。

ルカーチとレーニン——ボルシェヴィズム革命の理想と現実——

安岡直（秀明大学）

1. 報告の目的

一九九〇年代になって発見された、コミンテルンによる『歴史と階級意識』批判への反論、「追従主義と弁証法」において、ルカーチは『歴史と階級意識』の目的を以下のように述べている。「『歴史と階級意識』の目的とは何か。それは、ボルシェヴィズムの組織と戦略が、マルクス主義の唯一の可能な帰結であることを論証すること、ボルシェヴィズムの諸問題が、必然的に——弁証法的な意味で論理的に——その創始者が作り上げたものとしての唯物論的弁証法の方法から帰結するのを証明すること、これである」「この著作は、全体として革命における党の役割を巡って展開されている[Lukács 2000: 47-48]」。

こうした叙述からすると、『歴史と階級意識』を構成する八編の論文のうち、「組織問題の方法的考察」（以下「組織論」）が最終章に置かれているのは、けっして偶然ではないということになる。脱近代的（脱ブルジョワ的）組織としての共産党の存在に革命の成否が掛かっていると論じた「組織論」は、『歴史と階級意識』の総括だったに間違いない。

そうであるなら、第四章「物象化とプロレタリアートの意識」（以下「物象化論」）に焦点を合わせ、『歴史と階級意識』を西欧マルクス主義的著作として捉える解釈は、著者の意図からは完全に逸脱したものになるはずだ。少なくとも『歴史と階級意識』を思想史的に捉えようとする場合、「組織論」を軽視し「物象化論」のみを重視するアプローチには明らかに欠陥がある。

もっとも、この不自然な研究スタイルがまかり通ってきたのも、故なきことではない。端的に言って、『歴史と階級意識』を「西欧マルクス主義の種子となるテキスト[Jay 1984: 102]」たらしめた「物象化論」と、近代的な個人主義的自由をブルジョワ的自由として放擲し、共産党への絶対的服従を称揚した「組織論」の間には、一見したところ密接な連関があるようには見えないのである。「物象化論」に基づいて、ルカーチを「物象化と道具的理性を警告した、高踏的で政治とは無縁な文明批評家に還元[Zižek 200: 153]」したい人々にとって、「組織論」は出来るなら触れずに置きたい厄介な論文であり、この一見した連関のなさ、むしろ好都合だったのではないか。

しかし、「物象化論」と「組織論」は、同時期に書かれた『歴史と階級意識』のための書き下ろし論文で、ルカーチは両論文を『歴史と階級意識』における「決定的に重要な研究[Lukács 1968: 18]」と規定しているのである。両論文を同時に視野に収め、著作全体を支える統一的視点の存在を想定する方が、遙かに自然なことであろう。ルカーチ自身、『歴史と階級意識』の諸論文には「一定の実質的連関が存在」し、「この連関は論文の順番にも表現されている[Lukács 1968: 163]」と明言している。

それにもかかわらず、従来の研究において、「物象化論」と「組織論」の連関が意識されてこなかったのは一体なぜか。それは、多くの場合、『歴史と階級意識』が「その歴史的な成立の脈絡から切り離されて論じられてきた[Grunenberg 1976: 186]」からにほかならない。当時の政治状況においてルカーチにとって何が問題であったのかを理解しないかぎり、『歴史と階級意識』全体を貫く問題設定は見えてこないのである。

本報告の目的は、『歴史と階級意識』をその歴史的コンテキストに位置づけ、ルカーチの問題意識という観点から『歴史と階級意識』を読み解き、著作全体の理論構成を明らかにすることにある。その際、こうした作業を通じて、同時に『歴史と階級意識』の問題性も浮き彫りに出来ると考えている。一九二二年、『歴史と階級意識』が集中的に執筆された時期、ルカーチの焦眉の課題は、脱革命化しつつあったヨーロッパの中で、リアリティのある革命論を構築することであった。この時、これまであまり強調されて来なかったが、レーニンのボルシェヴィズムこそ、その決定的な手掛かりになったのである。ルカーチによれば、『歴史と階級意識』で試みられたのは「レーニンの革命

理論をマルクス主義の全体的構想のなかに有機的に組み込む[Lukács 1980: 125]」ことであった。

「レーニンがマルクス主義の実践的本性を彼以前には達成されたことのない明晰さと具体性のレベルにまで引き上げた[Lukács 1968: 164]」という賞賛は、レーニン死後に慣例となった指導者への形式的礼賛ではない。

しかしながら、リアリティを求めてのレーニンへの依拠によって、その革命論は現実的なものへと変貌しただろうか。本報告では、ルカーチの意図とは裏腹に、彼の理論はこれによって、むしろ観念性を増幅させる結果になったことを示していきたい。

なるほど、ロシア革命の成功という圧倒的事実には、レーニンに批判的な人々にさえ、その政治的力量を認めさせずにはおかない重みがあった。“偉大な政治的リアリスト”のイメージに縛られていたルカーチにとって、『国家と革命』が比類のない実践的で現実的な革命の書と思えたのも当然である。だが、客観的に見れば、そこで描かれた革命国家はむしろ空想的でまったく粗野なものに過ぎない。しかも、革命国家のイメージとロシアの現実とのギャップに直面したレーニンが、ひたすら暴力行使によってその溝を埋めようとしたことを考えれば、彼はむしろ観念論者と呼ばれるのがふさわしい。実際、レーニンの社会主義化政策は、まさに現実を混乱させ破壊する観念の暴走となり、最終的には現実には押し戻されて、ネップという形を取らざるをえなかった。

ところが、一九二二年に執筆されたと言うのに、『歴史と階級意識』のルカーチには、ロシア革命の現実がほとんど見えていないのである。当時のルカーチに詳細なロシア革命の実態が分からなかったのは仕方がないにしても、ルカーチの語るプロレタリア独裁の理念は、ロシア革命のリアルな惨劇を背景として見る時、あまりにアイロニカルだ。

現在のグローバルエコノミーが人間の手には負えない「第二の自然」と化し、現実への適合を諦念をもって受け入れている我々は、物象化の力学に今なお悩まれていると言ってよく、その意味で『歴史と階級意識』は完全に過去のものとは言えないが、そこから脱出する道は、ルカーチ・レーニンのボルシェヴィズムにはない。オルターナティブの希求は今なお継続中であり、社会主義革命挫折の淵源を明らかにするのは、そのための不可欠の作業であろう。本報告は、その一環である。

2. 『歴史と階級意識』執筆の背景

ルカーチによれば、『歴史と階級意識』が生まれたのは、「真つ向から対立する二つの傾向」、攻勢戦術と統一戦線戦術の「同時存在が頂点」に達した「内的な危機的過渡期[Lukács 1968: 17-18]」においてのことだった。それはまた、理念と現実が和解し難く対立している状態を意味していた。

一九二一年のコミンテルン第三回大会は、この対立が意識されるようになる大きなきっかけである。同大会は、ロシア革命に始まる世界革命という壮大なストーリーが頓挫したことを、暫定的とは言えコミンテルン／レーニンが認めたという点で、一つの画期をなしていた。世界革命に対するコミンテルン／レーニンの見通しは、一九二〇年の高揚した気分が支配していたコミンテルン第二回大会から、ドラスティックに変化していたのである。大会冒頭、総括報告を行ったトロツキーは以下のように述べている。「一言で言うと、コミンテルン第三回大会が行われているこの時、事情は第一回、第二回の時とは同じではない。{・・・}我々はようやく、権力の獲得という最終目標、世界革命のすぐそばまで来ているわけではないことを、認識し感じている[Protokoll, des III. Kongress 1921: 90]」。

ところが、当時ルカーチは、コミンテルンとはまったく異なる時代診断をしていた。「一九二二年、興奮した、革命への待望でいっぱいになった気分。{・・・}私は全身全霊を傾けて、最初の大きな革命の波が過ぎ去ってしまったとか、共産主義的前衛の断固たる意志が資本主義を打倒出来ないとかいうことを、断じて認めなかった[Lukács 1971: 334]」。

むろん、事実問題として言えば、妥当であったのはコミンテルンの状況判断であろう。すでにヨーロッパは第一次世界大戦による荒廃と混乱、ロシア革命の衝撃から立ち直り始め、各地で頻発した革命的蜂起も、燎原の火と言うより散発的な花火に近く、革命的気運は明らかに退潮に向かって

いた。一九二一年、中部ドイツで起こった労働者の武装蜂起「三月行動」の敗北は、このことを決定づけたと言ってよい。

コミンテルン第三回大会は、この「三月行動」の是非を巡って紛糾したのであるが、最終的にレーニンは、「三月行動」を主導した即時武装蜂起を目指す攻勢戦術を否定し、今後の国際共産主義運動の方針として、合法的な共産主義勢力拡大を目指す統一戦線戦術を是とする判断を下した。攻勢戦術の代表的論客であったルカーチは、これによって大きなダメージを受けることになる。世界革命が遠退いて行く中、ルカーチは焦燥感に苛まれずにはいられなかった。

しかしながら、ルカーチ自身にも、実は攻勢戦術を堅持することが出来ない理由が存在していたのである。ハンガリー共産党の内部分裂に関するコミンテルンの裁定で、非主流派に追いやられたこともあり、当時ルカーチはコミンテルン政治に対して極めて批判的で、コミンテルン議長ジノヴィエフは革命理念を放棄しようとしているのではないかという疑念さえ抱いていたと言う。だが、ハンガリーでの闘争方針を巡るクンとの対立の中で、ルカーチは徐々に攻勢戦術の観念性を認めざるを得なくなっていたのだ。ハンガリーを遠くはなれたモスクワから、過激な攻勢戦術を唱えるクン派とは対照的に、ウィーンに拠点を置くルカーチが属するランドラー派は、革命政権瓦解後に再建され、保守的な基盤の下で一定の政治的安定を取り戻していたハンガリー王国において、革命的攻勢に出ることの不毛さをよく弁えていたのである。ランドラー派が目指したのは、組合活動を通じた合法的な勢力拡大、統一戦線戦術だった。

したがってルカーチは、世界革命の闘争路線では攻勢戦術論者でありながら、ハンガリーでの闘争方針となると統一戦線戦術を支持するという、対立する二つの傾向に引き裂かれた状態に陥っていたのである。一九二二年、革命の可能性は目に見えるような形ではすでに存在せず、ユートピア的な彼岸へと革命が遠退きかけていた中で、コミンテルンとの決定的な対立を回避しつつも追随主義に陥ることを避け、革命の理想を保持しながら不毛な過激主義を回避し、理論と実践の統合を果たした統一的な理論を構築すること、これがルカーチの課題となった。『歴史と階級意識』は、その成果だったのである。

3. ルカーチの革命論

一九一八年の共産党入党以来、ルカーチの革命観は、初期マルクスの目を通して捉えられた抽象的ヘーゲル主義によって規定され、ブルジョワの没落とプロレタリアの勝利は、最初から不可避であると考えられていた。疎外されたものとしての自らの存立構造の認識に到達すれば、プロレタリアートは否定の駆動力によって環境世界の全面的改変に向うに違いなく、革命は必然だとされたのである。

だが、日常が継続する限り、個々の労働者は現実のもつ恒常化の力学によって自己の在り様を直接的なものとして経験し、現存秩序の内在的解体者というプロレタリアートの存在の秘密が開示されることは通常ない。攻勢戦術は、現実のもつこの恒常性に干渉し、不変と思われている現実に亀裂を走らせ、誤って固定化された自己意識に揺さぶりをかけることを狙ったものであった。「氣力を喪失して深い眠りについているプロレタリア大衆を覚醒させ」、プロレタリアートを現実へと係留している「イデオロギー的危機の結び目を行為という剣で断ち切ること[Lukács 1968: 142]」、
“攻勢”の意味はここにある。

攻勢戦術のこうした革命観は、プロレタリアートのイデオロギー的危機が、行為の一撃によって簡単に突き破られると想定されている点で、楽観的なものだったと言ってよい。しかし、ハンガリーでの現実の闘争方針を巡る論争の中で、ルカーチはやがてドミノ倒しのようプロレタリアートが一挙に覚醒するのを期待するのは、机上の論理に過ぎないことを気づくようになる。ちょうどこの時期に起こった「三月行動」論争においても、ルカーチの立場は、論争当初の三月行動全面支持から徐々に慎重なものへと移行し、最終的に直接行動の持つ意義の限界を認めるようになって行っ

た。それは、労働者を資本主義的現実には縛り付けている拘束力が、革命にとって致命的になりかねないほど強力なものであることを認識していく過程だった。

「物象化論」を生み出したのは、ほかならぬこの認識である。「物象化論」においてルカーチは、「プロレタリアートのイデオロギー的危機」を中心視座として、人々が無意識のうちに現実と同化を果たし、現実が「第二の自然」と化していく構造を解明するとともに、そこから解放される理論的な可能性を提示しようとしたのであった。「組織論」は「物象化論」のこの成果に基づいて、可能性を現実性へ転換する道筋を叙述したものであり、両論文は相補的關係にあったと言ってよい。

だが、この課題に取り組む前に、ルカーチには片づけておかなければならない問題があった。統一戦線戦術に対する態度決定である。統一戦線戦術を採択したからと言って、ロシア共産党／レーニンが世界革命を完全に断念したわけではなかったが、一九二一年三月、イギリスとの間で通商協定を締結させたソヴィエト・ロシアが、さしあたっては世界革命よりも自国の安定的存続を優先したのは間違いない。当時のルカーチは攻勢戦術から脱しつつあったとは言え、世界革命を熱烈に待望していたことには変わりはなく、労働組合及び非ボルシェヴィキ社会主義政党と同盟を行う統一戦線戦術に、改良主義・日和見主義の影が忍び込んでくることを危惧していたのは当然であった。

そのためルカーチには、世界革命と統一戦線戦術との矛盾を解消し、そこに改良主義が侵入してくるのを防ぐ必要があったと言える。ここにおいてルカーチが採ったのが、ボルシェヴィズムの徹底化という戦略である。この点に関して、「ローザ・ルクセンブルクの『ロシア革命批判』についての批判的考察」は、注目に値する。同論文においてルカーチは、ローザ・ルクセンブルクの大衆政党論を批判するという体裁を取りながら、統一戦線戦術を意識して、革命はあくまで鉄の結束を誇る革命家集団の指導によって行われるべきであり、ボルシェヴィキは労働者諸組織と形式的に同盟を組むことがあっても、組織的に統合されてはならないと、いわば釘を刺したのであった。

それは『何をなすべきか』の前衛党論の再確認だったに違いない。ルカーチはレーニンのボルシェヴィズムを手がかりとして、革命論の再構築に着手したのである。したがって、ルカーチが改めて革命論の中心に据えたボルシェヴィズムは、統一戦線戦術における改良主義の危険性を排除するばかりでなく、プロレタリアートのイデオロギー的危機の克服という点で、攻勢戦術以上の機能を果たすものでなければならなかった。

ここで注意されてよいのは、イデオロギー的危機は、「物象化論」を経て、人格や感情のレベルにまで食い込む「意識の物象化」として捉えなおされたがゆえに、すでに一度の攻勢で打破されるような表層的なものとは理解されなくなっていたという点である。この「物象化論」の認識こそが、革命的意識の自然発生性を否定し、現実の継続にしかならない組合主義を排除する前衛党の論理を求めたのである。「資本主義社会のなかで個人の意識を朦朧とさせている物象化された包皮を引き裂く[Lukács 1968: 517]」ことが出来るのは、全人格の傾注という超近代的な要求をする統合組織、ボルシェヴィキだけなのだ。ルカーチにとって、党への意識的服従は、実践的意味よりもブルジョワ的個人主義を超克するという精神的意味の方が強かった。

こうした正当化によって、ルカーチは易々とローザ・ルクセンブルクのボルシェヴィキ独裁批判を乗り越えて行く。ルカーチにしたがえば、彼女の常識的な独裁批判が可能なのは、理性的な討論に基づく啓蒙という近代の理念が有効なかぎりのことである。そうしたブルジョワ的手段では、プロレタリアートのイデオロギー的危機は乗り越えられない。ルカーチによれば、ブルジョワ社会の中で社会化を遂げたプロレタリアートを、ブルジョワ的手段を持って革命化することなど出来はしないのである。

ここからルカーチは、レーニンすらあえて口にしなかったボルシェヴィズムの本性を暴露する。すなわち、ボルシェヴィキにとって、ブルジョワジーのみならずプロレタリアートもまた闘争対象となるのだ。「プロレタリアートが——イデオロギー的に——成長して独裁や社会主義に適合するようになるのは、理論的にもありえないこと[Lukács 1968: 487]」であり、「資本主義社会に生まれ、その影響の下で成長したすべての労働者は、自己の階級的状态についての正しい意識を現実化

するためには、経験において、多かれ少なかれ困難な道を後にしていかなければならない[Lukács 1968: 503]」。ルカーチにしたがえば、ボルシェヴィキの正しさが大衆に理解されるのは、彼らが「多くの辛い経験をした後[Lukács 1968: 506]」のことなのである。ルカーチにとって、革命における真の困難は、プロレタリアートによるブルジョワジーの打倒にではなく、ブルジョワジーの精神的拘束からのプロレタリアートの解放にあると思われた。ルカーチはプロレタリアートに対する宣戦布告をも躊躇しなかった。「真の自由の社会的前提を勝ち取るためには、現代の社会ばかりでなく、現代の社会から生み出されたタイプの人間をも滅亡させる戦闘がなされねばならない[Lukács 1968: 492]」。

だが、こうした陶酔的表現は、まさにルカーチの持つ革命的熱狂の証左ではないのか。ルカーチは、プロレタリアートが自然成長的に社会主義秩序を受け入れるようにならないがゆえに、暴力の役割は障害物の除去（否定的）というばかりでなく、それ自体に建設的（肯定的）な意味が発生するのだと言う。ルカーチによれば、「プロレタリア国家の革命的諸措置において、とりわけ権力奪取の直後、“肯定的なもの”と“否定的なもの”は概念的にすら区別されないし、まして実践において区別されようはずがない[Lukács 1968: 454]」。

しかし、果たしてルカーチは、自らが“語ったこと”が実行に移された様を目の当たりにした時、なお同じことを言うことが出来ただろうか。レーニンがボルシェヴィキに敵対するあらゆる勢力を「人民の敵」と呼び暴力的抑圧の対象としたが、ルカーチもまた、コルニーロフの反乱もクロンシュタットの反乱も同じ「反革命」的行為であり、「独裁に対する彼らの“批判”は{・・・}ブルジョワジーに奉仕する解体傾向[Lukács 1968: 469]」であると断じている。ルカーチの暴力に関する叙述は、ブルジョワ的精神の担い手とされた農民を屈服せしめんと「名の通ったクラーク、富者、吸血鬼どもを一〇〇人以上縛り首にせよ（躊躇せず、人々が見えるようにして吊るせ）」[Pipes 1998: 50]というレーニンの指令に、エレガントな哲学的表現を与えるものだったとは言えないか。

なるほど、ルカーチ・レーニンのボルシェヴィズムが得意とする改良主義批判には鋭いものがある。改良主義者が、意識的であれ無意識的であれ、しばしば体制擁護派と相互依存の関係を形成しているのは事実であろう。だが、改良主義の慎重さが怯懦と紙一重である一方、革命主義の大胆さは容易に暴虐へと墮していく。ルカーチ・レーニンは、長期に亘る粘り強い理性的啓蒙を疑わしいものとして退けるが、理念と現実の矛盾に耐え、個別的な事例を通じ漸次的にしか理想は政治文化として定着しないのを認めることこそ、本当のリアリズムなのではないのか。性急に画期を作り出そうとするルカーチ・レーニンのボルシェヴィズムは一種のメシア主義であり、その実践化は現実の破壊でしかなかった。ルカーチに垣間見られる“現実破壊の果てに現れる救済”への志向も、彼がマルクス主義者になる以前から抱いていたロマン主義の残滓であったと言ふべきだろう。

引用文献

- Grunenberg, Antonia, 1976. *Bürger und Revolutionär: Georg Lukács 1918-1928*. Köln.
- Jay, Martin, 1984. *Marxism and Totality The Adventures of a Concept from Lucács to Habermas*, Cambridge.
- Lukács, Georg, 1968. *Georg Lukács Werke*, Bd.2. Neuwied und Berlin.
- , 1971. *Georg Lukács Werke*, Bd. 4.
- , 1980. *Gelebtes Denken Eine Autobiographie im Dialog*. Frankfurt am Main.
- , 2000. *A Defence of History and Class Consciousness, Tailism and the Dialectic*. London.
- Pipes, Richard, 1998. *The Unknown Lenin From the Secret Archive*, New Haven and London.
- Protokoll, des III. Kongress der Kommunistischen Internationale*, 1921. Hamburg.
- Žižek, Slavoj, 2000. *Georg Lukács as the philosopher of Leninism*. in *A Defence of History and Class Consciousness*. London.

「模倣」とデモクラシー社会

—19世紀フランス政治・社会思想の中のガブリエル・タルド—

赤羽悠（東京大学大学院総合文化研究科博士課程）

はじめに

ガブリエル・タルド (Gabriel Tarde, 1843-1904) は近年再評価が進んでいる思想家である。R. ブドンらいわゆる方法論的個人主義の立場の社会学者にとって、タルドは社会学の創始者の一人に挙げられるべき人物であり、他方、この思想家はB. ラトゥールやM. ラツァラートらの社会学者・哲学者によって現代社会を解説する鍵を提供してくれるものとして論じられている。これらの多様なアプローチは、しかしながらいずれもタルド理論を、直接にアクチュアルな問題に適用しようとする傾向を持っている。本報告はこうしたアプローチとは異なり、革命後、十九世紀のフランス政治・社会思想すなわちデモクラシー社会の思想の文脈の中にタルドを位置づけることを目指す。この十九世紀フランスにおいて政治哲学や社会学という学問領域を貫いて存在した一つのテーマとは、超越的権威が解体し、自由で互いに平等だとみなされた個人が析出した後の「社会」の問い直しである。既存の超越的権威が不在の社会において、それでも「社会」を構成する力が存在するとすればそれはどのようなものか。ばらばらな個人から構成されるとされるデモクラシー社会が「社会」たりうるとすれば、それはいかなる意味においてなのか。いわば個人概念の問い直しであるこの問題は、自由主義的、社会主義的、保守主義的立場を問わず、革命後のフランス社会において見出されるものであると言えよう。そしてタルドの「模倣」概念は、デモクラシー社会において浮上したこの問題にある独自のパースペクティブを提供するものであると言える。たしかにこうしたテーマは、普遍的な科学としての社会学を構想したタルド自身にとっては必ずしも中心的なものではない。だが、タルドが強調しているわけではないこのテーマを解釈の枠組みとして提示することは、しばしば難解なタルドの思想を見通すうえでの手助けともなりうるであろう。

以下ではまず、タルド理論における「模倣」概念の位置づけを概観し、続いてデモクラシー社会がこの「模倣」によってどのように定義されているかを考察する。そして最後に、この「模倣」がデモクラシー社会における独特な権力の概念を提示するものであることを指摘する。こうした考察を通じて、タルドが社会的なものを「模倣」として定義しながらどのような角度から近代的個人を問い直したか、という点を明らかにすることができるであろう。

一 「模倣」概念という戦略

「社会、それは模倣である」(Tarde, Gabriel, *Les lois de l'imitation*, Paris, Felix Alcan, 1890, p. 95. 以下 LI と略記し、その後にページ数を付す) と述べるタルドにとって、「模倣」が社会の考察における鍵となることは疑い得ない。タルドが「模倣」と言う場合、それは他の行為と並べられるようなある特定の行為を指すのではなく、いわば人間の社会的性質を定義づける根本的事実を指す。そもそもタルドの「模倣」とは、ある人間が他の人間の行為を意識的あるいは意図的に反復することではない。模倣されるのは個人の姿や行為というよりも人間の内的なもの、すなわち「一定量の信念と欲望」によって構成される「観念あるいは意志、判断あるいは意図」(LI, p. 157) である。すなわち、人間は予めある観念や意志をもって他者を模倣しているのではなく、むしろ模倣の流れこそが人間の観念や意志を構成する。それゆえ、模倣とは主体によってなされるある行為であるよりもむしろ、主体を形成し、主体による行為を可能にするような根源的な社会的事実だということになるのである。方法論的個人主義の立場からのタルド評価において言われているのとは異なり、この独自の「模倣」概念によって示されているのは、個人の信念や欲望に先立つ社会関係の作用である。

人間が常に模倣者として、社会的に構成される信念と欲望の流れの中に置かれているというこの事実は、タルドが模倣者と同時に発明する個人の存在を強調しているという点を考慮したとしても変わらない。発明はたしかに模倣と並び「社会の基本的行為」の一つをなしている。そもそも、発明なしには模倣は生じえないのであり、それゆえ発明なしに社会は生じえない。しかしながら、そのことは発明者が模倣者と区別された存在であることを意味しない。というのも、発明の契機は模倣から完全に切り離されたものではないからである。たしかに個人は発明をする時、「しばし彼が属する社会から外へ抜け出なければならない」（LI, p. 95.）。しかし発明は複数の模倣の流れの結節点にしかならないのであり、それは個人が無から何かを生み出すことではない。ここで発明者と模倣者の境界は曖昧となる。「個人は知らず知らずのうちに革新をなすのであり、実際のところ最も模倣的であるものは、ある面では革新者なのである」（LI, p. IX.）。それゆえ、発明者もまた社会的な信念と欲望の流れの中に置かれた存在である。

こうした「模倣」の性格をふまえた上で重要なのは、「模倣」は信念と欲望という内的なもの、精神的なものに関わる以上、それ自体として観察可能なものではないということである。タルドが模倣がなされていると述べる時、それは経験的事実を記述しているのではない。模倣はそこで、その事実の背後にある社会的な力として仮定されたものである。ゆえに「社会が模倣である」というのは、それ自体としては何かを説明するものではない。「模倣」とは初めから明確に定義付けられた概念なのではなく、分析の中で明らかにされるべき対象を指示するための目印という性格をもつ。あるいは、デュルケムが社会を「物」とみなすことから考察を始めたように、タルドは「社会とは模倣である」とみなすところから考察を始めたのだと言ってもよいであろう。デュルケムは「模倣」の概念が不当に拡張されているとしてタルドを批判しているが（Durkheim, Émile, *Le suicide*, Paris, PUF, 2004, I-VI.）、それに対するタルドの応答は、彼の思想にとっての「模倣」概念の位置づけをはっきりと表している。

実際、哲学が新しい一般的概念を表明するにあたってある語を必要とする時、選択肢は二つに一つしかない。他に仕様がないうちに頼る手段は造語である。だが、それ以外に元々ある語の意味を拡張するという手段があり、それが造語よりはるかに優れているのは異論の余地がない。（LI, p. VII.）

「模倣」はこうして、社会の作用を概念化するにあたってタルドが選び取った一つの道具である。それは、タルド社会学の前提となる一つの哲学を表明していると同時に、社会の作用を説明するためのタルドの戦略を構成している。そしてなぜタルドがこの戦略をとったのかを考える時、その思想は自由で平等であるとされる近代的個人を問い直すものとして浮かび上がってくるであろう。

二. デモクラシー社会における「模倣」の力学

タルド自身がデモクラシーについて直接言及している箇所は決して多くはないが、それは模倣の作用の観点から明確に定義されている。デモクラシー社会の特徴として指摘されている点の一つは、模倣を活発化するものとしての人々の類似化の増大である。

我々は、様々な要因によってあらゆる階級の間距離が縮減され、最下層の者たちによる最上位の者たちの外的模倣が可能となった時に開かれる時代をデモクラシー的な時代と呼ぶ。（LI, p. 244.）

外的模倣は、社会階級という障壁がなくなり、一定程度信念と欲望が類似化したときに初めて可能となるものである。外的模倣の欲望をタルドは「妬み」と呼んでいるが（LI, p. 219.）、これは階級間に絶対的な境界がある状態では存在しない。こうしたアリストクラシー社会にあるのは、ただ

信念と欲望の模倣であり、模倣対象となる階級に対する模倣者の階級、すなわち上流階級に対する下流階級の服従である。したがってタルドがデモクラシーと呼ぶのは、人々がすでに一定程度類似化し、それによって外的模倣を妨げる要因が取り除かれた状態である。あくまで「模倣」の観点から、タルドは階級が揺らいだ近代の状況を説明しているのであるが、こうした近代デモクラシー社会の理解は、C. ブグレが示唆しているように（Bouglé, Célestin, « Un sociologue individualiste, Gabriel Tarde », in *La Revue de Paris*, 1905, mai-juin, p. 312.）、トクヴィルが「諸条件の平等」と呼んでいたものであると言えよう。当時広く認識されていた平等社会の到来を、タルドもまた描き出しているのである。

だが、類似化に伴う模倣の可能性の拡大としてデモクラシー社会を定義することは、そこで単に社会階級が消滅したということ以上のことを意味する。すなわちそれは、デモクラシー社会を貫くある力学を想定することである。というのも、「模倣」関係は必然的に模倣する者と模倣される者のあいだにある傾き、すなわちヒエラルキーを作り出すからである。タルドは、「人間のあいだの不平等の増大、社会的ヒエラルキーの形成」（LI, p. 232.）が模倣作用から直接的に導き出される結果である点を指摘する。この点に、タルドが「模倣」概念を用いたことの一つの帰結がある。「模倣」によってデモクラシー社会を定義することで、タルドは個人主義社会とは異なるものとしてそれを描き出すのである。社会階級間の距離が縮まることは、平等化の進展を意味するのではなくヒエラルキーの質的变化を意味する。

模倣の上から下への進行はたえずなされる。しかしながら、それが前提とする不平等は、その意味を変えたのである。本質において有機的なアリストクラシー的な不平等に代えて、現代には完全に社会的起源をもったデモクラシー的な不平等が現れている。これは呼びたければ平等とも呼びうるものであるが、その本質は、個人から個人へ、職業から職業へとかわるがわる働く、常に非人格的な諸権威の相互作用である。（LI, p. 397.）

社会階級の解体は模倣作用の活発化、そして平等とも言い換えられるような模倣の相互化を生む。しかしその相互性は、模倣 - 被模倣関係それ自体の一方性、傾きを消し去るものではない。それゆえデモクラシーの到来は「平等化」という一言では片付けられないものである。人々の類似化に伴って、不平等は消滅するのではなく「意味を変える」。ここでデモクラシー化が表しているのは、社会階級間の距離の縮減という量的変化ではなく、世襲的でその根拠を自然的とされるものの中に有する不平等関係から純粋に「社会的な」不平等関係への人間関係の変容である。デモクラシー社会を特徴付けるのは不平等の不在ではなく、ある特殊な不平等、すなわち純粋に模倣する者とされる者のあいだの不平等、ヒエラルキーの存在である。この不平等の変化は以下のようにも描かれる。デモクラシー以前の社会において優越性は、「あらゆる側面を考慮された人格そのものに内在する」とみなされていた。優越性は自然的なものであり、「優越すると判断された個人はすべてにおいて模倣された」。それに対して、デモクラシー社会においては、「権威は際立った人間がそれによって捉えられるような特定の側面に付与される」（LI, p. 252.）。そこにはもはや、あらゆる側面において優越するとみなされるような、すなわち自然的にモデルとなるような個人は存在しない。というのも、自然的な優越性を担保する上流階級はもはや存在しないからである。ここでヒエラルキーは複雑化すると共に、世俗的・封建的な制度の次元を離れて純粋に社会的なものの力学、すなわち信念と欲望という精神的なものの力学に従うものとなる。

こうした観点からすれば、タルドにとってデモクラシー社会は、個人主義化する社会であるどころか、社会階級が解体するがゆえに、より一層人間同士が模倣によって関係しあう社会であり、また、より一層社会的なヒエラルキーが生成する社会であるということになる。同語反復的な表現をあえてするならば、それは最も社会的な社会であるということになる。タルドは、「模倣」の概念

を用いることで、デモクラシー社会の中に存するある力学を指し示している。デモクラシー社会とは互いに干渉せず別々に生きる個人の集合なのではなく、アリストクラシー社会のそれとは別のある力学によって貫かれた社会なのである。結局、「模倣」の概念は、デモクラシー社会を平等で互いに独立した個人の集合とみなした場合には捉えられない社会の中のある傾き・偏りを浮かびあがらせるものであると言えるであろう。

三、「模倣」の権力と個人の能動性・受動性

こうした力学、ヒエラルキーの存在は、デモクラシー社会においても必然的にある権力が存在していることを指し示す。実際、タルドは模倣の流れが権力として作用するものであることを指摘している（LI, p. 215.）。だが、この権力は特殊なものである。すでに述べたとおり、主体としての個人は信念と欲望の模倣の流れによって構成される。だとすれば、この模倣のみからなるヒエラルキーとは、個人に外的な枠組みとしてその信念や欲望を誘導したり断念させたりするものではない。なぜなら、そこにはそのヒエラルキーが誘導したり断念させたりすることになる当の個人の信念や欲望が予め存在するわけではないからである。純粋に社会的なものが作用するデモクラシー社会においてはむしろ、精神の活動そのものが社会のヒエラルキー化の運動によって浸透され、さらに言えば構成されている。アリストクラシー社会のヒエラルキーが、この信念と欲望の流れの外にある枠組みを設定するものであったとすれば、デモクラシー社会のそれは、信念と欲望の流れそのものなのである。ゆえに、「模倣」としての権力は個人と独特な関係をもったものとして現れてくる。

まず、「模倣」としての権力は端的に社会的なものの作用であり、契約論的な、個人から構成された権力とは位相を異にするものである。しかしながら、それはデュルケムの言う社会的事実の強制力ともまた異なる。デュルケムにおける社会的事実とは、個人を超え出たところにあつて個人を強制する「社会的規律」（Durkheim, Émile, *Les règles de la méthode sociologique*, Paris, PUF, 2005.）であるが、タルドにおけるそれは、必ずしもそのようなものではない。

社会的事実の特徴が、強制され、押し付けられることであると言うならば、それは真実の半分しか見たことにならないし、しかもそれを悪く見ているのである。それは、人々が盲信し、従順になる大半の場合において、そこに自発的な何ものかがあることを無視することである。（LI, p. XI.）

タルドはここで、デュルケムの指摘する社会的事実の強制力そのものを否定しているわけではない。ただ、それは自発的側面をもつということ、そして強制と自発性という二つの側面は必ずしも分けられないということを主張する。そして、この二重性こそがタルドにおける社会的権力の概念の特徴をなす。この点に関して、B. カルサンティも指摘するように、「模倣」は適切な概念であると言える。それは一方で、模倣のモデルというある他者の権威に服することを意味している。そこで模倣者は受動的な存在となる。しかし他方で「模倣する」という動詞は、それがいかに模倣対象に対する一種の従属であろうとも、あくまで活動を示すのであり、模倣する主体の能動性を示すものである。それは、能動性と受動性の境界を曖昧にするような特殊な概念であり、「受動性に内在する能動性」を浮かび上がらせるものなのである（Karsenti, Bruno, *La société en personnes*, Paris, Economica, p. 173.）。タルドは、このような「模倣」概念を用いることで、個人が社会的権力に対してもつ能動性と受動性の関係の両義性を表現しているのである。

ここでタルドが触れているのは、十九世紀フランスにおいて政治哲学と社会学が隣接・交差する地点に現れる、ある問題である。それはすなわち、社会的なものを、超越的権威の不在のただ中で生成するものとして、しかし人為的権力という形ではなくまさに社会的なものの権力という形で生成するものとして把握するという問題である。タルドにおける「模倣」の概念は、契約論に見られ、その後の政治哲学にも多かれ少なかれ引き継がれていくような、個人から構成される人為的権力の

概念なのではない。それはあくまで社会的事実としての力である。しかしながら、デュルケムがこの社会的事実を実体化させ、それをもはや社会の内部に働く権力作用とは異なる位相に置いたのに対し、タルドのそれはあくまで、超越的権威が不在となった社会の内部で生成する権力なのである。それは個人に強制力を及ぼすと言えるが、デュルケムがそうするように、完全に個人を超え出た、個人にとって変更不可能なものとして位置づけられるわけではない。それは人間の何らかの自発性によって生成するものなのである。実は社会的なものの生成をめぐるこの問題はすでに、トクヴィルが「多数者」の力について論じたときに扱っていたものであった。この「多数者」の権力は、人民主権を原理とする社会、すなわち権力が「社会の外部」になく「社会がそれ自体によってそれ自体に対して作用する」ような社会に特有の精神的な権力である（Tocqueville, Alexis de, *Œuvres complètes*, t. II, Paris, Gallimard, 1992, p. 62-63.）。「多数者」が権力を持ちうるのは、端的に、社会をその外部から規定するような超越的権威が存在せず、「多数者において他には抵抗するもの何もない」（*Ibid.*, p. 282.）場合である。このデモクラシー特有の「多数者」の権力は両義性を含む。というのも、それは各々の個人が構成しうるものであると同時に、それに対して抑圧的にも作用しうるという二面性をもつからである。個人は世論を信頼し、自らそれに承認を与えることで、「多数者」の力を構成するという能動性をもつのであるが、同時にこの「巨大な圧力」に対して受動的な立場に置かれる存在でもある（*Ibid.*, p. 521.）。このようにトクヴィルは、人民主権を原理とするデモクラシー社会のただ中から構成され、同時にそこに作用するある社会的な権力を「多数者」の概念によって説明する。これはまさに政治哲学と社会学の境界領域にある問題である。だが、彼は最終的には政治哲学者として問題を捉えた。というのも、彼はこうした力の作用を「暴政」、すなわち個人に対する外部からの抑圧として捉えるからである。それに対して、「模倣」という、「多数者」とは全く異なる概念を用いてこの権力の生成を捉えたタルドは、そこに社会的なものの「法則」を見るのである。その作用はある面で個人に内在するものであって、もはや「暴政」とは呼ばれない。それは糾弾されるべきものであるよりもむしろまずは社会の構成原理として分析されるべきものである。それはより一層ラディカルな個人概念の問い直しである、ここで個人は、独立した存在としてではなく、信念と欲望の流れが生じさせるヒエラルキーの中で、そしてそれに対して、能動的かつ受動的な存在、社会的なものを構成しかつそれにより構成される存在として捉えられることになるのである。

おわりに

タルドは、模倣による力学によってデモクラシー社会を定義することで、そこにある精神的なヒエラルキー、力学を指摘し、自由で平等な個人という観念を問い直すことになった。だがそれは、社会的なものを持ち出すことでヒエラルキーを平等に、強制を自由に対置させるという単純なものではない。ヒエラルキーや権力作用は、デモクラシー社会特有の精神的なものの運動、生成の運動として描かれるのであり、単なる不平等や強制とは異なるものとして提示される。結局、タルドの「模倣」論は、社会的権力に対して能動的かつ受動的な存在としての個人の性格をふまえた上で、改めて自由や平等を捉え直す一つの可能性を開くものであると言えるであろう。

本報告は「模倣」概念に注目しながら、こうした点をきわめて大まかに示すものであるにすぎない。こうして示されたのは答えであるというよりもむしろ問題である。すなわち「模倣」概念を通じて、デモクラシー社会において個人の能動性と受動性の分節化が問題となること浮き彫りとなったのである。デモクラシー社会の思想としてのタルド思想の理解を深めるためには、ここでほとんど論じることのできなかつた「発明」概念の意味も踏まえながら、この能動性と受動性の分節化についてより詳細に検討することが不可欠となる。そして、それをふまえて改めてタルド思想を十九世紀政治・社会思想におけるデモクラシー社会の問い直しという文脈に置き直すことがそれに続く課題となるであろう。

エドワード・サイードのアポリアとその克服

——「アドルノの継承者」としてサイードを読む一つの試み

橋本直人（神戸大学人間発達環境学研究科）

はじめに

ポストコロニアル理論の代表的な思想家であるエドワード・サイードは、晩年のインタビューでこう述べている。「私こそ最後のユダヤ系知識人なのです。…[中略]…。私が最後の一人なのです。アドルノの唯一、真の後継者 the only true follower of Adorno なのです」[Said 2001:458/下 305]。

日本ではサイードとアドルノとの関係を扱った研究も少なく、この発言の、特にアドルノへの言及はほとんど注目されなかったように見える。とりわけサイードの前期の主著『オリエンタリズム』がヨーロッパ文化に対する激的な批判の書と受け取られることが多く、またサイード自身、西欧マルクス主義をはじめとするヨーロッパ思想を厳しく批判しているだけに、両者の連続性はなかなか目に入ってこない、という事情もあろう。

だが私見では、サイードによる近代西洋のオリエンタリズムや帝国主義文化に対する批判は、まさにアドルノによる対象化的思考・同一性思考への批判を継承する作業として読むことができる。もしそうした読解が可能であれば、サイードの思想をポストコロニアル理論の枠内に限定せず、「より広い歴史の場に位置づける」[Said 2004:25/30]ことで、サイードの思想から（そして本報告では扱えないが、おそらくアドルノの思想からも）新たな可能性を取り出す契機となり得るのではないか。

そこで本報告では、アドルノを補助線としながらサイードの思想の読解を試みることにする。具体的には(1)『啓蒙の弁証法』における反ユダヤ主義と対象化的思考への批判が『オリエンタリズム』へと継承されていることを示し、(2)サイードの後期の主著である『文化と帝国主義』の主題も、アドルノから継承したこのアポリアの克服であることを明らかにする。その上で(3)『否定弁証法』を参照しつつ、サイードによるアポリア克服の試みが、アドルノの同一性思考批判の継承として理解できるという読みを提示したい。

1. 対象化的思考としてのオリエンタリズム

サイードを一躍有名にした前期の主著『オリエンタリズム』は当初、「オリエン」の立場から、西洋が東洋に押しつけた「オリエン」像を批判したものとして受容されがちであった。その結果、たとえばパレスチナ問題に関連して欧米先進国を批判する人々はサイードの登場に喝采し、逆に「欧米先進国の正統派知識人」や第三世界を対象とする研究者たちは「不当な告発」のように受け止め、少なからぬ反発や疑念を招くこととなった。

しかし、後にサイード自身が反論するように[Said 1978/下 301ff.]、『オリエンタリズム』は「西洋人の東洋像は東洋の実像を歪めている」といった単純な告発ではなく、むしろ「『東洋』と『西洋』とされるものとの間に設けられた存在論的・認識論的分割 ontological and epistemological distinction に基づく思考様式」[Said 1978:2/上 20]の問題であり、この二分法を実体化した結果として「西洋の他者」としての「東洋」像が東洋に押しつけられ、また現実の植民地支配の中で「西洋」がこの「東洋」像に基づいて「東洋」を再創造していく、というプロセスに対する批判であった。つまり、サイードが批判する「オリエンタリズム」の問題とは、西洋が西洋のために西洋に向けて構築した「オリエン」像、それゆえ実在の東洋とは乖離した「オリエン」像が、にもかかわらず西洋にとって「オリエン」としてのリアリティを獲得し、実在の東洋に取って代わる、という問題なのである。

このように整理すると、『オリエンタリズム』と『啓蒙の弁証法』とのつながりを少しずつ見えて来よう。というのも、以上のような「オリエンタリズム」の構造は、『啓蒙の弁証法』が分析した反ユダヤ主義と同じように、主体が構成した図式を一方向的に他者に投影し、しかもその投影した図式を実在の他者に応じて修正する可能性を排除しているという意味で、まさに「対象化的思考」と呼び得

るからである。実際、サイードの以下のような指摘は、オリエンタリズムのこうした構造を浮き彫りにしている。

【一般的カテゴリーに対する】特定の例外がどれほど奥深いものであっても、またある一人の東洋人が、【一般的カテゴリーという】周囲に巡らされたフェンスを越えて、どれほど遠くまで逃れることができたとしても、彼はまず東洋人であり、その次に一人の人間となるが、最後には再び東洋人となるのである。[Said 1978:102/上 241]

加えてサイードは二つのことを指摘している。第一に、サイードによればオリエンタリズム的な反イスラム感情と反ユダヤ主義には共通の歴史的起源がある。すなわち「近代のキリスト教的西洋におけるイスラムへの敵意は、歴史的に反セム主義 anti-Semitism と手を携えて同一の源泉から派生し、反セム主義と同じ潮流の中で育まれてきた」[Said 1985(2002:207)/下 314]のであり、実際に近代オリエンタリズムの形成期において重要な役割を果たしたエルネスト・ルナンが抱く「オリエントのセム族に対する悪名高い人種的偏見」[Said 1978:133 /上 309]をサイードは指摘している。

第二に、両者は単に偶発的に歴史的起源を共有しているのではなく、そこには構造的な同型性が存在する。すなわち、オリエンタリズムにおける東洋人像と反ユダヤ主義におけるユダヤ人像は、ともにヨーロッパ的主体にとっての「否認された自己」であり、その否認を投影された「劣位の他者」なのである。

『啓蒙の弁証法』は反ユダヤ主義のメカニズムについて「主体が自分のものと認められないにもかかわらず自分自身のものであるような情動が客体に、つまり犠牲予定者に帰せられる」[Adorno, Horkheimer 1947(1997):212/386]と分析しているが、オリエンタリズムについても同じメカニズムを見出すことができる。サイードによれば、「ヨーロッパ文化は一種の身代わりの自己、隠された自己でさえある a sort of surrogate and even underground self オリエントと自分自身とを対立させることによって、自らの力とアイデンティティとを獲得した」[Said 1978:3/上 22]が、それはつまり「隠された自己」を自己から追放し、他者＝オリエントとして構成することによってはじめて、ヨーロッパ的主体は自己を確立できた、ということに他ならない。言い換えれば、オリエントは近代ヨーロッパにとって「自分のものと認められない」情動を投影した客体であり、だからこそオリエントは怠惰や官能、豊穡、混沌などのイメージで語られることになる。サイードは「東洋人は嘆かわしい部外者という表現がもっともふさわしいようなアイデンティティを共有する、西洋社会の中の諸要素（犯罪者、狂人、女性、貧乏人）と結びつけられた」[Said 1978:207/下 23]と述べるが、この「諸要素」の中に「ユダヤ人」が加えられたとしても、およそ不自然ではないだろう。

だがそうすると、サイードのオリエンタリズム批判は大きな困難に直面せざるを得ない。というのも、『啓蒙の弁証法』によれば、およそ思考が自らの概念にしたがって他者を対象として同定 identify し把握する限り、思考とは自己の図式を他者に投影することにより他者を自己へと同一化する作用である。それゆえ、オリエンタリズムや反ユダヤ主義に見られる歪んだ投影は、思考にとって不可避的でさえある、ということになる。『啓蒙の弁証法』の提示するこの周知のアポリアに照らすならば、オリエンタリズムも同じく人間の思考に内在する「宿命的な」傾向であり、サイードのオリエンタリズム批判もまた同じアポリアを抱え込むことになるだろう。

当然ながらサイードはオリエンタリズムを人間の思考における宿命的傾向と捉えているわけではない。むしろそのアポリア克服の難しさにもかかわらず、いかにしてオリエンタリズム的な思考とアイデンティティの自己完結性を克服して他者を知ることが可能となるのか、その可能性を探求することがサイードの課題となる。

2. 帝国主義文化のアポリア

後期の主著『文化と帝国主義』において、サイードはまず、帝国主義文化の同語反復的な内閉性、

完結性を指摘する。ヨーロッパは「彼ら」とは違う、「彼ら」は非理性的で無力で自己統治能力がない、なぜなら「彼ら」はヨーロッパではないからだ、ゆえに「彼ら」ではないヨーロッパが「彼ら」を統治すべきである、なぜならヨーロッパは「彼ら」とは違い理性と統治能力を有するからだ…[ex. Said 1993:106-7/(1) 204-5]。だが、こうした循環論法はオリエンタリズムにおける西洋／東洋の二項対立にすでに見出される特性であった。その意味で、ここまで見てきたようなオリエンタリズムの特性が、実際にはヨーロッパの帝国主義的・植民地主義的文化全体に及ぶものであること、それゆえ帝国主義時代のヨーロッパ文化の根幹に、オリエンタリズムと共通する排他的な自己完結性が存在することを、サイドはまず確認する。

…この[帝国主義という]システムは、そうした[帝国主義的でないあり方の]可能性を端的に消去 eliminate し、それを思考できないもの unthinkable にしているからだ。この循環性 circularity、すべてを囲い込むこの完璧な閉域 closure は、美的にのみならず、精神的にも、揺らぐことがない unassailable ののである。[Said 1993:24/訳:(1)65-6]

このように描かれた帝国主義文化が、『啓蒙の弁証法』において「パラノイア的な過剰な一貫性 die paranoische Überkonsequenz、常に同一な判断の悪無限」[Adorno, Horkheimer 1947 (1997):220/400]と批判された対象化的思考と同型であることは容易に見取れる。その意味で『文化と帝国主義』は、サイドが『オリエンタリズム』でアドルノから引き継いだアポリアを起点に置き、このアポリアの克服を課題としていると言えよう。そしてサイドは、克服の手がかりを帝国主義に対する植民地からの抵抗のうちに見出すことになる。

しかしながら、ただ単に植民地の「側」、抵抗する人々の「側」に依拠するだけでこの課題が果たせるほど、帝国主義のアポリアは単純ではない。というのも、帝国主義との長きにわたる闘いと交渉、そしてさまざまな関わりあいの中で、抵抗する植民地の側でも帝国主義と同型の完結的・内閉的な思考様式が生み出されてくるからである。

ほぼ 500 年前にシステムティックに始まったヨーロッパ人とその『他者』との交流を通して、ほとんど変化することのなかった一つの考え方が存在する。すなわち、単一の『われわれ』 an “us”と単一の『彼ら』 a “them”が存在し、どちらも完全に確定的で quite settled、明白で揺るぎなく自明なものである、という考え方だ。…[中略]…。19世紀の終わりまでに、この考え方は、帝国主義文化の特性のみならず、ヨーロッパの侵略に抵抗しようとする文化の特性ともなったのである。[Said 1993:xxv/(1)24]

これは具体的には、帝国主義に対する植民地からの抵抗運動が、本質主義的なナショナリズムや排外的な民族主義、原理主義へと変質するという問題である。そしてサイドは、こうしたナショナリズムや排他主義が、結局は帝国主義文化と同じ循環論的な閉域へと転落することを批判しているのである。こう考えれば、サイドがアドルノから引き継いだアポリアは決して抽象的な思索にとどまるものではなく、現代の第三世界の状況にも直結する具体的な問題であることが理解されよう。だが、だとするとこのアポリアはいかに克服され得るのか。いや、そもそも克服され得るのか。

実際、帝国主義も植民地の排他的民族主義も、ともに「すべてを囲い込む完璧な閉域」[Said 1993:24/(1) 66]だとするならば、その「外部」から双方の思考の完結性を批判することは不可能という他ない。したがって、サイドの課題はこの「完璧な閉域」を「内側から」克服する可能性を見出すこととなる。そしてこの点において、我々は再びサイドによるアドルノの継承を見て取れるだろう。というのも、サイドが定式化したこの問題は、アドルノが『否定弁証法』で設定した、「主観の力によって構成的主観性の欺瞞を打破する」[Adorno 1966(1997):10/4]という課題とやはりパラレルだからである。

だが、それはいかに可能なのか。サイドがその可能性を見出すのは、厳密に言えば「内側」ではない。帝国主義という一方の閉域と、民族主義というもう一方の閉域の「間」である。

3. 『文化と帝国主義』における克服の試み

『文化と帝国主義』においてサイドが主に取り上げるのは、イギリスの小説を中心とした帝国主義宗主国文化における文芸作品である。一見すると帝国主義的支配や植民地における先住者たちの抵抗とは無縁に見える小説などの作品が、いかに帝国主義と密接に関係しているかをサイドは綿密な分析を通して明らかにしていく。例えば19世紀前半のジェイン・オースティンは、植民地の現実をいわば舞台における背景画のようなもの、あって当然の存在として描き出す。サイドによれば、そのような存在として植民地を描き続けることによってこそ、小説は帝国主義に貢献していたのである。

だが、時代が進み、植民地における帝国主義支配への抵抗が強まるにつれ、植民地支配とその動揺が小説の中に影を落とし始める。はじめは奴隷貿易に言及した会話での「気まずい沈黙」として、次いでヨーロッパ的主体を悩ます「不安」として。サイドはイギリス小説の変化のうちに、帝国主義文化が、自らを自明でもなければ自己完結的な閉域でもない次第に気づいていくプロセスを見出すのである。とはいえ、帝国主義文化の循環論的な内閉性を克服するには、植民地での抵抗運動に対する帝国主義文化の「気づき awareness」だけでは不十分であり、抵抗する植民地側からの働きかけが不可欠である、とサイドは指摘する。

しかし、すでに見たように仮に帝国主義への抵抗が成功し、植民地社会が国家としての独立を果たしたとしても、それだけでは一つの循環論を別の循環論で置き換えることにしかならない。「排外主義や他者差別（『アフリカをアフリカ人に』）の危険性は実際大きいのだ」[Said:214/(2) 42]。だとするならば、帝国主義文化の側で閉域の「外」への気づきと不安が生まれてきたように、植民地先住者の側でも循環論的内閉を超える契機が生じなければならない。そうした契機としてサイドが挙げるのが、彼が「遡航 voyage in」と呼ぶ活動である。

サイドの言う「遡航」とは、抵抗運動の一環として帝国文化の「内側」に入り込み、「抵抗的な白人の読者たち a resistant white audience」にも語りかける」[Said 1993:257/(2)113]、植民地出身の知識人たちの活動である。サイドによれば、植民地出身の知識人による「遡航」は、宗主国文化内部の批判的知識人たちと連携することで、宗主国文化に大きな影響を及ぼし、植民地解放へとつながる重要な運動となっていったのである。

だが、植民地出身の知識人が宗主国内に読者を獲得できるかどうかは自明ではない。むしろ、帝国主義文化が「完璧な閉域」ならば、植民地知識人が宗主国内で読者を獲得することなどあり得ないはずである。そんなことがいかにして可能となるのか。この点について、サイドの記述からは二つの条件を見出すことができる。一つは、すでに見た帝国主義文化内での「気づき」である。そしてもう一つは、宗主国側と植民地側双方での循環論的閉域を横断してしまう現実の actual 相互作用である。実際、サイドは『文化と帝国主義』全編を通して、「帝國的遭遇 imperial encounter」が、宗主国と植民地の双方にわたる複雑多岐な相互作用を、そしてその中で「互いに重なり合い、相互に依存しあう文学的経験の現実の布置連関 the actual configuration of literary experience」[Said 1993:317/(2)213]を生み出したことを繰り返し指摘する。

ここでサイドの「世界内性 Worldliness」の概念が重要な意味を持つ。サイドによれば、あらゆるテキストは「世界内の存在 being in the world」[Said 1983:33/53]、すなわち特定の時間と空間と環境の内にある人間が、その営みによって生みだした作品である。それゆえテキストは「物質的で歴史的な人間社会 material, historical human society」[Said 2000:92/(1) 122]という巨大なネットワークの一部である。しかもこの「対立する諸力のネットワーク」[Said 1983:33/53]の中で生成し消滅する物質的な存在として、テキストは他のテキストを押しよせつつ読者に呼びかける存在でもある一方、この現実のネットワークのあり方はテキスト内に織り込まれ、テキストから読み解くこと

ができる。上述のようにイギリスの小説の中に植民地の状況が影を落とすのも、植民地知識人の「遡航」が可能なのも、つまりはこのテキストの「世界内性」に基づくのである。

このように、サイドが帝国主義と排他的民族主義の内閉性を克服する拠り所を、テキストが人間の生み出す社会的・歴史的・物質的なネットワークの中にあることに求める点において、我々は三たびアドルノとの継承関係を指摘できるだろう。というのも、アドルノが『否定弁証法』において同一性思考を克服する手がかりとする「非同一的なもの」も、けっして「端的に最初のもの」[Adorno 1966(1997):140/165]などではないからである。むしろ概念に抵抗するものとしての個物においても、「個物に内在する普遍は蓄積された歴史として客観的 *objektiv als sedimentierte Geschichte*」[Adorno 1966(1997):165/200]であって、「この歴史は個物の内にあるとともに外にあり、個物を取り囲むもの *ein es Umgreifendes*」であって、その中に個物が位置づけられる」[Ibid.]。だから例えば、認識における身体的契機としてアドルノが挙げる肉体的な苦痛もまた、「苦痛を感じる個人についてではなく、ただ類としてのみ」[Adorno 1966(1997):203/248]問題となり得る。ここに、個物の内に織り込まれたネットワークとしての「物質的で歴史的な人間社会」を見て取ることは決して困難ではないだろう。そして、アドルノにおいてこうした個物こそが主観に回収しつくされない「非同一的なもの」であり続けるように、サイドにおけるテキストは、帝国主義文化の閉域の中でそこに回収しつくされず、読者に呼びかけ続けることでその閉域を克服する契機となり得るのである。

言うまでもなく、サイドとアドルノの間には、数多くの差異を指摘することもできる。しかし、サイドについて以上のような読解が妥当ならば、そこにアドルノの思想を継承する（「唯一、真の」ではないにせよ）一つのあり方を見て取ることは十分に可能だろう。そしてそのことは、サイドの読解を深める一つの契機ともなり得るであろうし、またアドルノの新たな側面を示唆する契機ともなり得るのではないだろうか。

【文献】

Adorno, Theodor W.; Horkheimer, Max 1947(1997): *Dialektik der Aufklärung*, Frankfurt a. M. (Suhrkamp Taschenbuch Ausgabe).

徳永恂訳『啓蒙の弁証法』岩波文庫、2007年。

Adorno, Theodor W. 1966(1997): *Negative Dialektik*, Frankfurt a.M. (Suhrkamp Taschenbuch Ausgabe).

木田元、徳永恂ほか訳『否定弁証法』作品社、1996年。

Said, Edward W. 1978: *Orientalism*, London (Routledge).

板垣雄三、杉田英明監訳、今沢紀子訳『オリエンタリズム』（上・下）平凡社（平凡社ライブラリー）、1993年。

————— 1983: *The world, the text, and the critic*, Cambridge (Harvard University Press).

山形和美訳『世界・テキスト・批評家』法政大学出版局、1995年。

————— 1993: *Culture and imperialism*, New York (Vintage).

大橋洋一訳『文化と帝国主義』（1・2）みすず書房、(1)1998年、(2)2001年。

————— 2001: *Power, politics and culture*, London (Bloomsbury).

大橋洋一ほか訳『権力、政治、文化』（上・下）太田出版、2007年。

————— 2002: *Reflections on exile*, Cambridge (Harvard University Press).

大橋洋一ほか訳『故国喪失についての省察』（1・2）みすず書房、(1)2006年、(2)2009年。

————— 2004: *Humanism and democratic criticism*, New York (Columbia University Press).

村山敏勝、三宅敦子訳『人文学と批評の使命』岩波書店、2006年。

※ 参考文献ほか詳細に関しては報告当日に資料を配布いたします。

D. ヒュームにおける社会秩序論の展開

— 『政治論集』における租税・公債論との関連で

川脇慎也（九州大学）

はじめに

ヒュームは、『政治論集』(*Political Discourses*)において「文明社会」が発展する論理を構想した。しかし他方で、ヒュームは、債務が累積していたブリテンが国家の崩壊に至る可能性を憂慮した。ポーコックは、ヒュームのアメリカ独立問題の取り扱いを探り、「哲学者」ではなく「時事評論家、歴史家、および政治理論家」としてのヒュームの態度をあぶり出そうとした。その際、ポーコックは、ブリテンは政体と国民が依存関係にあるために、債務を放棄できないというヒュームの把握を明確化した(Pocock 1985)。ホントは、ヒュームがブリテンの「勢力均衡」政策を国家債務が累積する主要因と考えている点を強調した(Hont [1993] 2005)。田中は、コートとカントリの論争の中で、社会経済分析に裏付けられたヒュームの公債論を理解し、それをブリテンの政体の「維持・発展を目的として公債政策の誤りを正そうとするもの」と結論づけた(田中 1989)。これらの研究に代表されるように、ヒュームの公債論に関する先行研究では、主として、現実のブリテンに関するヒュームの憂慮を問題にしているように思われる。

本報告では、『人間本性論』(*A Treatise of Human Nature*)において、社会秩序を維持するうえで統治組織を重視した「哲学者」としてのヒュームが、なぜ、どのようにして、現実のブリテンを分析した論説においてそのような判断を下したのか再検討したい。さらにこれを通して、『政治論集』における租税・公債論は『人間本性論』から見てどのように位置づけられるかについても明らかにしたい。

一 ヒュームの社会秩序論における統治組織の起源と役割

ヒュームは、まず『人間本性論』第1巻において、印象から観念が生じる因果関係と、類似・接近・因果性による観念の推移すなわち観念連合を人間の「認識」の基礎として把握した。その上で、ヒュームは、第2巻において、他者との関係の中で諸個人に情念が生じるプロセスすなわち観念から印象が生じる因果関係を論じた。ヒュームは、観念連合という諸個人の内的な精神作用についての第1巻の議論を、第2巻において、「共感」を介してなされる個人間での精神作用の議論に押し広げたといえよう。ヒュームは、第3巻において、個人間の情念の議論を社会の問題に拡張することによって、「徳」の問題に接近した。ヒュームは、徳を人為的徳と自然的徳とに区別する。人為的徳とは、社会の全構成員が「案出」した徳である。具体的には、「正義」がそれにあたる。ヒュームによれば、社会は、「正義」が守られなければ崩壊する(Hume [1739-40] 1978: 497-498)。

ヒュームが社会の存立を第一義としたのは、①人間を取り巻く自然環境と諸個人の能力とが、人間の「欲望と必要」を満たすには十分でなく、②必需品を独立して生産・獲得する諸個人の能力は非常に低い、と考えたからである。各人が協力し、分業することによって、生産性は飛躍的に向上し、ヒュームが自然環境の内に見た財の希少性の解消に繋がる。所有権の保証は生産性を向上させるための労働意欲を削がないためにも不可欠である。ヒュームによると、このような利益に気づいた人々は、「習慣的合意 *convention*」に基づいて、互いに不可侵の規則すなわち「正義」を樹立する。自然的徳は、人為的徳と同様、常に「同胞の幸福を増進」するが、それが増進するのは、自然的徳と見なされる行為が向けられた対象の「幸福」にすぎない。ヒュームは、第3巻第2部において社会秩序の論理構成を守る徳を提示し、その上で、第2部から第3部において社会の利益を促進する徳は何かという問題に向かって論を進める。したがって、第3巻で論じられる快苦は、一貫して社会的効用の有無と結びつけられる。正義の規則に従って行為すること＝人為的徳は、意識的かつ自覚的に実践される必要がある。だが、ヒュームによれば、人は眼前の個人的利益の観念は活き活き

と心に浮かぶ。それゆえ、人はその誘惑に贖い難く、近視眼的に個人の利益を追求しがちである (Hume [1739-40] 1978: 534-535)。このような狭隘さは、人間本性ゆえに矯正不可能である。

ヒュームは、社会の初期段階では、人々は掠奪を企てないほど「財貨や生活上の快樂」に関して等しく貧しいために略奪は生じないと考える (Hume [1739-40] 1978: 539)。「富と所有財産」の増加によって所有の不平等が生じると、略奪がなされるようになる。略奪は、人間本性の狭隘さに根拠づけられるゆえに矯正不可能であるから、略奪に勝る利益によってのみ抑制されることになる。ヒュームは、結果的にもたらされる社会秩序の利益よりも、より直接的に諸個人に関係する動機を示さなければならなかった。統治組織は、「処罰の執行と判決 *execution and decision of justice*」によって (Hume [1739-40] 1978: 538)、実際に正義の法を強制するだけでなく、正義の法を遵守させる直接的な利益によって諸個人を動機づけるという意味で、ヒュームの社会秩序論には必要不可欠なのである。このようなヒュームの社会秩序論は、『政治論集』でいかに展開されるだろうか。

二 『政治論集』における「文明社会」論の論理構成

ヒュームによれば、「国家の偉大さとその国民の幸福」相互の増進と、「商業」とは不可分である。まずヒュームは、国民を「農民」と「手工業者」として把握する。というのは、初期段階の社会では、「農業の諸技術が社会の最大部分を雇用する」からである (Hume 1752: 4-5/訳 6)。ヒュームによれば、生産技術は、「時の経過と経験」によって進歩するので、農産物の産出量は次第に増大し、容易に多くの人々に生活の糧を提供するようになると、それまでは農業に従事していた労働人口には余剰が生じる。彼らが奢侈品の生産に携われれば、農産物との交換すなわち商業が促進されるとともに、社会的には享樂が増大する。このようにして国民の幸福は増大していく。他方で、ヒュームは、「国家の偉大さ」を軍勢力と考えている。国家は、余分な人手を軍隊に雇うことによって、威力を拡大しようとする。他方、国民は、「自らの安楽と便宜に役立つこと」に余分な人では用いられるべきだと要求する。すなわち、一方の利益は他方に犠牲を強いることになり (Hume 1752: 6/訳 6)、「国家の偉大さとその国民の幸福」は対立してしまう。

ヒュームによれば、人間は、見慣れた国産品を改良するよりも「目新しい外国商品を使いたいという誘惑の方が」強い。諸個人は、外国から輸入される奢侈品で自らの欲求を満足させることができ、他方、国家は国民の生活必需品を確保したままで、国家危急の際に「国民の奉仕に転換しうる、より多数の労働者」を獲得できる。さらに、「国内において余剰であって価格がつかないものを、土壌や気候がその商品に適さない外国へ輸出する利益もまた非常に大きい」ため、商業の「利益」を知る (Hume 1752: 16/訳 15)。これらの「快樂」と「利益」によって、人間の「繊細な感性」と「勤労」は目覚め、国内商業の改良が進展することになる。

「富が少数者に独占」されている場合、かれらが社会を維持する負担の多くを担わなければならない。だが、「富が多数の人に分散」されていれば、「租税は誰の生活様式にもさほど目立った相違を生みださない」。さらに、「富が少数者に独占」されている場合、かれらが権力も独占し、社会を維持する「全負担」は、大多数の貧民に押しつけられる。貧民の抑圧は、すべての勤労を挫く (Hume 1752: 18/訳 16-17)。労働者と職人が、「豊富な生活様式に慣れて」いれば、「租税の全負担を彼らに担わせることはたやすい」 (Hume 1752: 19/訳 17-18)。

生産技術 *art* の洗練は、人々を社交的にする。様々な人々とのコミュニケーションは、知識と生産技術の改善に寄与するばかりでなく、「人間性」をも涵養する (Hume 1752: 27-28/訳 24-25)。「勤労」と「知識」と「人間性」の洗練は、一方で「名誉」と「徳」の感覚を育み、他方で、「統治術の知識」をも増大させるものとされる (Hume 1752: 30/訳 27)。

ヒュームによれば、生活必需品の生産量に余剰が生じる社会段階に入ると、商業を介して奢侈が消費されるようになる。奢侈産業が発展し始めると、奢侈財の消費によって享樂を得る国民の幸福は、それに比例して増大し始める。奢侈産業の発展は、国家危急の際に生活必需品の産出に影響を

及ぼすことなく「国民の奉仕」に転用可能な「労働」の増大を意味し、「国家の偉大さ」も増大させることになる。ヒュームが構想した「文明社会」の論理構造の中では、「富と所有財産」の増加による所有の不平等は避けられないであろう。それゆえ、統治組織の存在は不可欠となるのである。以上で概観した論理を構想した「哲学者」ヒュームは、ブリテンが直面した課題をどのように理解し、いかなる処方箋を書いたのであろうか。

三 ブリテンにおける「勢力均衡」政策と財政問題の関連について

ヒュームによれば、古代の「勢力均衡」政策の動機には、大きく3つある。「嫉妬深い競争心」にもとづく場合、自国の安全のために弱い方にする場合、慎慮にもとづく場合が、それである。ヒュームは、古代における「勢力均衡」政策の存在を明らかにした上で、「勢力均衡」政策はその動機に関わらず、敵対的な同盟を生み出す結果になることを指摘している。ブリテンの「勢力均衡」政策は、アウグスブルグ同盟戦争からオーストリア継承戦争までの間、ヨーロッパの均衡を維持し、特定の一国による支配を妨げる「称賛すべき熱意の過剰」に根拠づけられ、その熱意は「少し穏和にすることさえ必要と思われる」、と (Hume 1752: 110/訳 104)。ヒュームは、この主張を3つの事実によって裏付ける。

第一は、1697年のライスウィックにおける講和、1713年のユトレヒトにおける講和、1748年のエクス・ラ・ペルシャにおける講和は、すべてもっとも早期に締結されえたものであり、戦争による損害は必要以上に拡大することになった事実である (Hume 1752: 110-111/訳 104)。それ故、ヒュームは、上に述べたようなブリテンの「勢力均衡」政策を、「慎慮」よりも「自身の軽率な熱狂」に根拠づけ、「嫉妬深い競争心」にもとづいていると主張する。第二は、「先の議会の始めに下院が行った党派的な票決と、我が国のもつ公然の気質のために、ハンガリー女王〔マリア・テレジア〕にその条件を固く守らせる破目となり、ヨーロッパの全般的な平穏をただちに回復できたと思われるプロシアとの協定を妨げてしまった」事実である (Hume 1752: 111/訳 105)。ヒュームは、党争をブリテンにおける財政逼迫の一要因と見なしていた。ヒュームが言及している「党派的な票決」は、1742年12月に行われた (Hume [1777] 1985: 339-340: note)。1742年2月、ウォルポールの辞任後、権力を掌握したのはカルタレット男爵とウィリアム・パルトニであった。二人は、ウォルポールの与党ウィッグと対立した野党ウィッグの指導者であった。ウォルポールは、下院を自ら統率できたが、カルタレット男爵とパルトニは貴族であったため、下院の統率は「政敵であるペラムに委嘱せざるを得なかった」(松園 1999: 34)。つまり、カルタレット男爵とパルトニを中心とした政権は、ウォルポール政権時における与党ウィッグと野党ウィッグによる連合政権であったが、野党ウィッグ全てが政権に賛同したわけではなく、ウィリアム・ピット (大ピット) を擁する反対政権派ウィッグも健在であった。それゆえ、当時の政権運営は非常に不安定であり、そのような中で、ハノーヴァ選帝侯から1万6千の陸軍を引き受け (Hume [1777] 1985: 339-340: note)、イギリスが費用を負担する法案が提出されたので、「内閣不統一が露見するのを怖れたペラムらはこの法案に賛成した」のである (松園 1999: 34-35)。だとすると、ここでヒュームが批判するのは、ウォルポール系コート派ウィッグとカルタレット男爵・パルトニ系カントリ派ウィッグの政権を維持しようとする「党派的利益による票決」ということになろう。ヒュームは、党派的利益を優先し、「国家の偉大さと国民の幸福」の増大に反する決議をした点を批判しているのである。第三は、ブリテンが「ただ補助者にすぎない戦争において、わが国の歳入を非常に高い利率で抵当に入れ」た事実である (Hume 1752: 111-112/訳 105)。

ヒュームによれば、国が巨大になればなるほど、宮廷や首都などの統治の中心から離れた遠隔地で行われるようになり、「楽しみや幸運から縁遠くなる」「遠く離れた野蛮な辺境に赴くことになる軍務」を引き受けなくなる。そうなると、軍隊は、「熱意も愛着も名誉心」も持ち合わせておらず、「機会があれば、常に君主に寝返りをうつ」ような「絶望的な不満分子」である「外国人傭兵」により維持される事になるのである (Hume 1752: 113/訳 106-107)。ヒュームは、ブリテンの「勢力

均衡」政策について論じる中で、ブリテンを「ヨーロッパの全般的自由の守護者」、および「人類の保護者」と評価する。これは、「補助者にしか過ぎない」諸戦争で中心的役割を果たしたからである。他方で、既述のように、ヒュームは、「国家の海外領土を拡張し、遠隔の諸国民に自らの声望を広め」ようとする「主権者の野望」を個人の奢侈を妨げるものとして警戒していた。つまり、ヒュームは次のように警告しているように思われる。すなわち、戦争の「補助者」であるブリテンが「主権者の野望」に駆られて「人類の保護者」としての地位を放棄し「侵略者」となれば、統治組織の施策は、個人の奢侈を妨げるにとどまらず、国内秩序そのものを危機的状況に陥れる、と。

上にみたように、ヒュームは、「勢力均衡」政策と国家財政の問題を取り上げたが、統治組織の採るべき具体的な施策については、別の諸論説で取り上げられる。次節では、それについて明確化したい。

四 租税政策による公信用の崩壊の阻止

論説「租税について」におけるヒュームの議論は、「すべての新しい租税は国民のうちにそれを支払う新しい能力を作り出し、したがって、公共の負担の各々の増加は、国民の勤労を比例的に増加させる」という命題をめぐって展開される（Hume 1752: 115/訳109）。

ヒュームは、まず消費税について考察する。ヒュームは、消費税が課された場合に、貧民が納税する方法を3つ挙げる。貧民は、節約するか、賃金を引き上げるか、あるいは労働量を増加させるかである。ヒュームは、「租税が穏和で、徐々に課され、生活必需品に影響しない時には」、貧民は労働量を増加させ、それが「彼らを富裕かつ勤勉にする」と主張する。ヒュームは、自然的必要や不利が勤労に有益であるように、「租税」という「人為的負担」も同じ効果を持つと主張する。それに対して、「法外な重税は、過度の窮乏と同じく、絶望感を生み出すことによって勤労を破壊する」と警告する（Hume 1752: 117-118/訳111-112）。勤労を増大させる「租税」に関して、ヒュームは、「奢侈財」に課税される消費税を「最上の租税」と位置づける。というのは、納税者は自らその消費量を決定できるので、納税は「ある程度」無理なく納税でき、負担をあまり感じないからである（Hume 1752: 119/訳113）。生活必需品への課税を批判し、奢侈財への消費税導入を唱えたヒュームの「租税」論は、1730年代から始まったブリテンの税制改革をめぐる議論に深く関連しているように思われる。1730年代初頭、ウォルポールは、地租を漸次的に減税するかわりに、塩をはじめとする消費税の導入を全院議会（a Committee of the whole House）に提出した（House of Commons 1742-44, vol. VII: 159-61）。だが、ウォルポールが提案した消費税政策は、土地を所有する貴族にとっても、貧民にとっても、負担増を意味した（House of Commons 1742-44, vol. VII: 162）。それゆえ、「企業家精神に富み、商工業に進出を図っていたウィッグ貴族にとってウォルポールの消費税計画は塩、煙草、ワインにとどまらずついには一般消費税へと拡大することが懸念され」、反対した与党ウィッグに属する政治家たちは、政権から離脱した（松園1999: 22）。彼らは、1727年に連携を表明したボーリングブルックを中心とするトーリと、パルトニを中心とする野党ウィッグからなる政党連合（Coalition of Parties）に加わった。これは、ウォルポールを中心とするコートと、ボーリングブルックとパルトニらを中心とするカントリの対決構図がはっきりとしたことを意味する。しかし、必ずしも政党連合に属する政治家たちが、常に消費税増税に反対していたわけではない（Holmes 1993: 432-433; Holmes & Szechi 1993: 369）。したがって、1730年代における彼らの消費税反対は、「政治的な戦略の面もあった」ことは否定できない（松園1999: 26）。ヒュームの租税論を、財政再建のための処方箋として把握するためには、ヒュームが公信用の問題それ自体をいかに考えていたのかを明確化しなければならないであろう。

ヒュームによれば、平時に必需品および財産を蓄え、戦時に臨時課税や借入れに頼らないことは、古代の普通の慣行であったが、いつのまにか国家の歳入を抵当に入れ、戦費を調達する方策が一般化している（Hume 1752: 123/訳 119）。ヒュームによれば、その方策が、「戦争や外交折衝において他の諸国家とさまざまな交渉を行う、政治体と考えられる場合の国家」に与える影響は深刻である（Hume 1752: 131-132/訳 128）。すなわち、①「夢想的な〔公債の〕償還計画」を実行する

ことによって国家組織が機能不全となる「医者による死」、②従来の諸政策を継続し、公債がますます累積することによって破算国家となる「自然死」、③公債問題の直接的解決にとらわれ勢力均衡政策を疎かにすることによって他国に侵略され国家が滅亡する「暴力死」が、それである。

ブリテンは、一方で、公債は右肩上がりに累積し、他方で、必需品に対する課税が貧民を圧迫しており、まさにヒュームが示した国家の滅亡へと至る可能性があった。ヒュームは、奢侈財が増加してゆく「文明社会」の論理を示し、奢侈財に対する消費税導入を提案することで、国家を堅持するための財政的な裏付けを示したように思われる。

おわりに

『人間本性論』においてヒュームは、社会的利益は概して私的利益にもなることを明らかにし、社会的利益の擁護・促進を一貫して人間本性に基礎づけた。しかし、人間本性ゆえに、人は近視眼的に自己利益を追求しがちであり、「富と所有財産」が増大していく社会段階では、統治組織が社会秩序の維持に不可欠となる。『人間本性論』で開陳した社会秩序の論理構成を、より具体的な場面、つまりブリテンの名誉革命後の現実を視野に収めながら具体化することが『政治論集』の主要な目的の一つであったように思われる。その際、ヒュームは、「勤労」「奢侈と生産技術の洗練」「知識」「自由」を不可欠の環とした「文明社会」を構想した。この文明社会において「国家の偉大さと国民の幸福」が相互に促進されることになるはずだが、「文明社会」では「富と所有財産」が増大していくがゆえに、堅固な統治組織による社会的秩序の安定化が必要であったと思われる。過剰な「勢力均衡」政策の財源を公債によって賄い続けられれば、国民に多大な負担を強制することになり、「文明社会」の論理そのものを破壊することになる。他方、財政再建と国内経済の発展にのみ注力し、国際秩序の安定化を疎かにすれば、統治組織そのものが破壊され、国民は他国に隷属することになる。『政治論集』においてヒュームは、社会秩序の安定化の問題を「国家の偉大さと国民の幸福」とを相互に増進する「文明社会」の論理と結びつけて捉え直し、「文明社会」における社会経済の発展と統治組織の円滑な働き・社会秩序の安定化とを相互促進的な関係にあると理解していたように思われる。更に言えば、「租税について」において看取できるように、ヒュームは、「文明社会」の「一般的な成り行き」の促進によって統治組織に財政的基盤を与え、それによって堅持される統治組織が適切な政策を実行してこそ、社会秩序は安定化すると理解していたように思われる。

主要参考文献（詳細な文献表は報告当日に配布いたします。）

Hume, David. [1739-40] 1978. *A Treatise of Human Nature: Being an Attempt to introduce the Experimental Method of Reasoning into Moral Subjects*, edited by L. A. Selby-Bigge, Second edition by P. H. Nidditch, Oxford: Clarendon Press.

———. 1752. *Political Discourses*. Edinburgh: Printed by R. Fleming. 田中秀夫訳『政治論集』京都大学学術出版会、2010年。

———. [1777] 1985. *Essays, Moral, Political and Literary*, Revised Edition, edited by Eugene Miller. Liberty Fund.

Hont, Istvan. 2005. *Jealousy of Trade: International Competition and the Nation-State in Historical Perspective*. Massachusetts, and London, England: The Belknap Press of Harvard Univ. Press. 田中秀夫監訳『貿易の嫉妬』昭和堂、2009年。

Pocock, J. G. A. 1985. *Virtue, Commerce, and History: Essays on Political Thought and History, Chiefly in the Eighteenth Century*, Cambridge Univ. Press. 田中秀夫訳『徳・商業・歴史』みすず書房、1993年。

田中敏弘、1971年、『社会科学者としてのヒューム』未来社。

松園 伸、1999年、『産業社会の発展と議会政治—18世紀イギリス史—』早稲田大学出版部。

1970年代フランスの国家論の回顧と展望

—ニコス・プーランザスとアンリ・ルフェーヴルの国家論の検討を通じて

平田周 (東京外国語大学総合国際学研究科博士課程)

本報告はニコス・プーランザスの『国家、権力、社会主義』(1978年)とアンリ・ルフェーヴルの『国家について』(1976年～1978年)⁽¹⁾の検討を通じて、1970年代のマルクス主義国家論の意義を考察するものである。なぜ二人の思想を通じて、マルクス主義国家論を検討する必要があるのであろうか。アルチュセールとの関連でいえば、前者は近い立場にしながら、後者は批判的であったというように、二人の思想は異なる思想の流れに属している。しかしこうした思想の違いは、1970年代のフランスという特定の時代と国において、なぜマルクス主義のなかで国家が問題になったのかという問いを妨げるものではない。さらに、近年、それぞれ別の学問領域からの二人の国家論への関心の高まりを考慮したとき⁽²⁾、それぞれの国家論から、二人の対峙した時代状況を超えて、何が引き出しえるかを問うことはできるのではないだろうか。

二人の国家論は1968年5月の出来事から1981年春の社会党政権にいたる時代に位置づけることができる。1968年8月のソ連によるプラハの春の弾圧はヨーロッパの共産党に深刻な影響を与えた。この事態を收拾するために奔走し、心労のため倒れたワルデック・ロシェに代わり書記長代理を務めていたジョルジュ・マルシェが1972年に正式にフランス共産党の書記長に就任する。マルシェは、同年ミッテラン率いる新生社会党と「左派共同政府綱領」を締結し、この社共連合と国際的な情勢における米ソのデタントが、フランス共産党をソヴィエトに対する自律、独立、民主主義を掲げるユーロコμμニズムへと向かわせた。1975年12月頃からヨーロッパ共産党のなかで歩調が整えられていったユーロコμμニズムは、フランス共産党が承認し、イタリア共産党が批判した、1979年のソヴィエトによるアフガンへの侵攻を機に、ごく短期間で崩壊した⁽³⁾。

プーランザスはこうした情勢のなかで、ユーロコμμニズムに身を投じ、他方で1958年にフランス共産党を除名されたルフェーヴルは社会党の改革路線とも距離をおいた非共産党系マルクス主義知識人であった。こうした異なる立場から、異なるパースペクティブをもったそれぞれの国家論を回顧することで、マルクス主義国家論という議論の場からいかなる展望をもつことができるのであろうか。以下では、限られた報告の枠のなかではあるが、それぞれの国家論のいくつかの論点を概観し、そこから帰結を導き出したい。

(1) 国家の正当性の危機と国家の関係論的概念

プーランザスが与したユーロコμμニズムの立場は、1976年の第22回フランス共産党大会におけるプロレタリア独裁概念の放棄に対するルイ・アルチュセールやエティエンヌ・バリバルらの立場と対立することになる。こうした対立はスターリニズムの影響下にあった旧来的な党とポストスターリニズムとしてのユーロコμμニズムの党という単純な対立として描き出すことはできない。なぜならば、プロレタリア独裁の放棄は共産党におけるまともな討議なしに実現された(バリバル)、「党における民主主義的な中央集権の形式と実践についての議論が開始されなければならない」(アルチュセール)といった批判において、独裁に対する民主主義という新たな道を選択したと主張する共産党の組織運営そのものが、疑問視されているからである⁽⁴⁾。それゆえ、アンドレ・トーゼルが述べるように、共産党のこれまでの教義の擁護者こそが、大衆を基盤とした戦略をたてるのが必須であるとする新しい政治的問題を提起するという奇妙な反転を産み出したのである⁽⁵⁾。

こうしたプロレタリア独裁放棄への批判に対して、プーランザスは「民主主義的社会主義への移行」に、実質的な内容を与えるべく理論を提示する。「力関係の凝縮」あるいは「国家の関係論的概念」は、アルチュセールやバリバルのような新レーニン主義的な立場における革命勢力や党の国家に対する外在性を批判するものである。ここで、プーランザスによるマルクス主義内部の批判に

入る前に、こうしたマルクス主義総体が対峙していた時代状況に対して、プーランザスが下した「国家の危機」という診断を吟味したい。なぜならば、旧来のマルクス主義国家論に対する彼の批判は、その時代診断と切り離して考えることはできないからである。

国家の危機はその正当性の危機として考えられる。プーランザスにおいて、こうした正当性の危機は、ユーロコミュニズムが採用する代議制民主主義の危機として現れる。プーランザスは議会制民主主義が歴史的に担ってきた正当化の役割とその役割の行政への移動を叙述しながら、その移行からの権威主義的国家の出現を説明している。「議会は、人民大衆の諸利害を彼ら自身の代表を媒介として国家の内部で表現する機能を常に維持しており、したがって、正当化過程のなかで固有の位置を占め続けていた。ところが現在では<中略>執行府および行政官庁は、被支配的諸階級に対する国家の正当化作用を自らのうちに凝集しているのである。<中略>権威主義的国家主義は、執行府首脳による上級行政官庁に対する支配および前者による後者に対する政治的コントロールの増大を特徴としている」(EPS: 246/二五二-二五四)。

こうした議会から行政への正当化の役割の歴史的転換は、議会を活動の場とする諸政党の機能にまでその影響力を広げる。「行政官庁は、社会的諸階級およびヘゲモニーを政治的に組織する役割を独占する傾向をもつ。そしてこれと相伴って、政権党(多くの国々においては社会民主主義政党をも含む)の変化が生じている。これらの政党は今や、多少とも明確なプログラムを基礎とした妥協や同盟の政治的表明および立案の場所、また、社会的諸階級との真の代表関係を維持する機関というよりもむしろ、執行府の諸決定を伝える正真正銘の伝導ベルトをなしている。これに対して以前は、<中略>諸政党の実際の政治的役割はすでに後退していたとはいえ、それでもやはり政治的イデオロギーおよびコンセンサスを形成する上での基本的組織網だったのである。正当化過程は、行政官庁および執行府の支配下におかれた人民投票的かつまったく操作的な回路(マスメディア)へと移動している」(EPS: 255/二六一)。

代議制民主主義及び大衆を代表する党システムの危機としての国家の正当性危機という状況分析が明らかになったところで、プーランザスの従来のマルクス主義国家論批判に取り組むことができる。そこで批判の対象となるのは、支配階級と国家を結びつけ、被支配階級を国家の外において考えるレーニンの二重権力論である。プーランザスの国家の関係論的概念において、革命勢力、運動、党は、国家に外在的な形で存在しているのではない。国家権力は「その構築と再生産の歴史」ぬきには存在せず、それゆえ、バリバールが指摘しているように、社会関係と国家とは分離できないものとして捉えられている⁽⁶⁾。レーニンの二重権力論、すなわち第一の権力たる国家の外部にある第二の権力としての革命勢力が国家を死滅させ評議会(ソヴィエト)を樹立させるという議論において、国家は「つねにブルジョワジーによって思いのままに操作可能な単なる対象ないし道具」とみなされている。問題はこうした国家道具観と、直接民主主義の形態をまとう評議会主義を重視するために、代議制民主主義を無条件で除去しようとするレーニンの試みとが結びついていることである。「代議制民主主義の諸制度および政治的諸自由(ブルジョワジーの創造物=道具とみなされている)に対する根深い不信感が見出されるとしても、その間にソヴィエトそのものの理解に関して変化生じている。ブルジョワ国家にそっくりとって代わるはずのソヴィエト、これはもはやブルジョワ民主主義に代わる下部における直接民主主義ではない。それは反国家というよりむしろ、現存国家の道具論的モデルを敷き写しにした並行的国家、また《単一の》革命政党——これじたい、国家をモデルとして機能する政党である——によって上から統御=占有される限りにおいて、プロレタリア国家である」(EPS: 282/二九〇)。こうした理路において、プーランザスは、スターリニズム的な国家至上主義(étatisme)は、レーニンの戦略にその起源をもっていると主張する。つまり、国家至上主義は、直接民主主義の単純な抹消において生じたのではなく、むしろ直接民主主義による議会主義の抹消を通じて、逆説的な形で現れたと主張するのである。

なぜ国家がマルクス主義において問題として取り上げられたのかを説明するために、これまでの

議論を要約すれば、プーランザスが彼の国家論を通じて導き出した結論とは、議会から行政への国家の正当性への移行という国家の変化に対応した戦略をうちだすためには、従来のマルクス主義国家論では不十分であるというものである。それゆえ、レーニンの革命戦略に対抗して、プーランザスが正当性の危機における民主主義的社会主義へ向けて提起する戦略とは、直接的民主主義による代議制民主主義の置換ではなく、両者の接続である。こうしたプーランザスの立場は次の一節に見られるように、二重権力論と結びついたプロレタリア独裁の概念の放棄に対する彼自身の見解と一貫している。というのも、プーランザスがこの概念を放棄するのは、それがスターリン的な全体主義を出現させたためではなく、その概念が「特定の歴史的機能を、すなわち、まさに変革された代議制民主主義と下部における直接民主主義との接続という根本問題を覆い隠すという機能を帯びた」からである(EPS:283/二九二)⁽⁷⁾。

(2) 国家の世界化とスケールの問題

ルフェーヴルの国家論のパースペクティブとプーランザスのそれとの相違は、その対象の相違において明らかになる。「その対象は国家の世界化である」(DEI:41)と述べることによって、ルフェーヴルは、1950年代と1960年におけるアジア・アフリカ諸国における脱植民地化と諸国家の独立によって生じた国民国家システムが世界を覆っていくプロセスを考察の対象とする。国家ないし諸国民国家システムと世界の関連はまた、経済との関連においても考察される。1973年の『資本主義の存続』のなかで、ルフェーヴルは、資本主義がその成長を止めることなく存続できたのは、「空間を占有し、生産することによってである」と述べていた⁽⁸⁾。「国家の世界化」を一方に置き、他方で、商品交換の領域の拡張だけでなく、巨大な都市開発を通じた空間の再組織化を伴う世界市場の拡大が検討の対象とされる。

このようにルフェーヴルの『国家について』は、それが1974年の『空間の生産』の出版に続いて、1976年から1978年にかけて出版されているように、彼のそれまでの空間論を発展させた部分が存在する。さらに近年の英米圏におけるルフェーヴル国家論への関心の高まりも、とりわけエドワード・ソジャが「空間論的転回」を宣言することで、1990年代以降の英米の都市社会学、地理学、カルチュラル・スタディーズにおいて生じさせたルフェーヴルの空間論への注目の延長として理解できるであろう。国家の世界化と世界市場の拡大という二重のプロセスを分析するにあたって、ルフェーヴルは、〈スケール〉の問題を提起する。以下では、この主題を、グローバリゼーションの空間の認識に関わる論争で取り上げたニール・ブレナーの議論を参照しながら、概観してみたい⁽⁹⁾。

グローバリゼーションは、1970年代を通じて、ケインズ的な経済政策と福祉国家によって特徴づけられた政治経済構造の変換を伴って、徐々に現れた。こうしたポストケインズ的な再構築の時代において、グローバリゼーションの空間がいかに認識されるべきかという問題が二つの陣営のあいだで議論される。一方では、国家の領土に基づいた考えであり、それによれば、国土は地理・政治的なブロックを有する「基礎的な容器」として考察され、政治、経済、文化のあらゆるプロセスは、この容器において展開されると考えられている⁽¹⁰⁾。このモデルによれば、グローバリゼーションの空間は諸国家の領土の総体として考えられ、国家とグローバリゼーションの空間は同形のものとして考えられる。

こうした考えに対して、別の陣営からこのモデルがグローバリゼーションの固有の空間を理解していないという批判が提出される。その批判によれば、このモデルは諸国境を特権化するために、世界の空間を記述するにはあまりにも静的で、非歴史的であるというものである。そこで、「脱領土化」と呼ばれる別のモデルが、超国家的な規模での世界資本主義の空間の再組織化を記述するために提起される⁽¹¹⁾。しかしこのモデルが、労働力、商品、資本、情報が加速的に世界を流通する「フローの空間」の相互作用や集中を理解しようとする意図があるとしても、このモデルにしたがえば、今度は国家の固有の空間を認識することができなくなる。その結果、これら二つのモデルは相互に排他的なものとなり、国家とグローバリゼーションの空間の接合の問題が未着手のままにされる。

ブレナーはこのような袋小路から抜け出るために、ルフェーヴルのスケールの概念を参照する。スケールとは何か。ルフェーヴルは『国家について』の第二巻の「方法」と題された章で次のように述べている。「今日、スケールの問題 (la question d'échelle) はテキストの読解や諸々の事実の出発点—こういってよければ、基礎—に位置づけられる。その結果は最初あるいは本質的なものとして選択されたスケールに依拠している。たとえば、地域のレベルあるいは世界システムのうちに従属した国家の規模といったように。〈中略〉スケールの変化の問題は、積層的なヒエラルキーの形態学(des morphologies hiérarchiques stratifiées)についてのあらゆる研究に一般的かつ共通しているように思われる」(DEII: 68-69)。つまり、スケールの問題は、異なるスケール(都市、地域、国家、世界)によって構成される「積層的なヒエラルキーの形態学」として要約することができる。

こうしたスケールの問題系において、ブレナーは、ルフェーヴルが世界のスケールに資本の空間を対応させていることを指摘し、この資本の空間は、世界市場の拡大によって、商品交換の加速やスケールを巨大なものとする空間の生産によって世界のスケールでその蓄積を可能にする世界市場によって特徴づけられると述べている⁽¹²⁾。しかしこうした世界のスケールの特徴付けは、ルフェーヴルを脱領土化のモデルの賛同者にすることを意味しない。ルフェーヴルは資本の加速する流通を調整する国家の役割を決して過小評価しない。「国家のみが「大規模な」空間の対応を担うことができる」(DEIV: 298)。国家の空間の管理は、その空間の組織化と資本のフローの調整を伴いながら、広範囲の領域に課される。例えば、鉄道、自動車、運河、空港といった交通輸送網の建設から、領土整備を経て、ガス、電気、原子力などのエネルギー資源の管理にいたるまで。しかし、こうした管理は国家の空間の変容なしには実行されえない。1990年代の状況を事例としながら、ブレナーは次のように述べている。「今日、国家は超国家的、地域的、都市ローカル的な調整のレベルが社会経済的な統治においてきわめて重要な役割を担う限りにおいて、「脱国民化」されつつある。あるスケールにおいて、諸国家は、EU、NAFTA、ASEANといった超国家的な経済ブロックを構築することで、経済的なグローバリゼーションに応答する。他方で、国内的なスケールにおいては、諸国家は、戦略的にかつ地理的に有利に位置する地域的レベルやローカルなレベルに、その政府が有していた本質的な側面を委任・分権化し、グローバル経済における産業立地としての都市や地域の競争力を促進するのである」⁽¹³⁾。こうしてブレナーはルフェーヴルとともに、グローバリゼーションによって引き起こされた空間の変容は、国家の空間の弱体化よりもその空間の性質の変化をもたらすと結論づける。言い換えれば、国家、都市、地域の空間は、世界の空間の再布置化に対応して、再スケール化されるのである。

(3) 結論

これまで考察したことから、簡潔にはあるが、その展望を引き出してみたい。

プーランザスの1979年の死の後の状況を事後的に振り返るならば、実践のレベルでは、とりわけプーランザスの理論的介入は成功したとは言い難い。フランス共産党そのものは、左派連合を利用し共産党の支持層を自らのものにするを公言していた社会党に、その支持基盤を徐々に奪われていくことになった。こうした状況のなかで、フランス共産党から離れていく多くの知識人とは反対に、80年代にルフェーヴルは党に再接近していくが、こうした流れはもはや後戻りできないものとなる。フランス共産党の後退によって生まれた極左の空席は、フロン・ナショナルのような極右勢力が埋めることになる。こうした歴史的状況を忘れることはできない。しかし同時に、民主主義や自主管理といった主題が、広くフランスの左派で取り上げられた時代に、プーランザスとルフェーヴルがそれぞれの観点から共に、国家の問題を検討することが、そうした主題を思考する条件として自らに課していたということも記憶に留めておかなければならない。こうした国家と民主主義の問題は、新自由主義的なグローバリゼーションにける世界の激動の時代(2008年の金融危機以降の情勢のなかでいまだ予断を許さない)においても、よりアクチュアルなものになっている。それゆえ、プーランザスの国家の関係論的概念やルフェーヴルのスケールの概念は、いまだ思考し発展さ

せていく余地があると考えられる。

注

- (1) Nicos Poulanzas, *L'État, le pouvoir, le socialisme*, Paris, P.U.F, 1981(1978). =田中正人・柳内隆訳『国家・権力・社会主義』、ユニテ、一九八四年。Henri Lefebvre, *De l'État*, 4 volumes, Paris, Union Général d'Éditions, 1976-1978. 以下本文中でのこれらの引用は、EPS と DE と略記した後、原書頁数を本文中に示す(前者は/の後に翻訳頁を、後者はローマ字で巻数を明記する)。
- (2) プーランザスに関しては、ドイツにおいて彼のテキストの再読解がなされている。Lars Bretthauer, Alex Gallas und al, (her.), *Poulantzas lesen: Zur Aktualität marxistischer Staatstheorie*, 2006; John Kannankulam, *Autoritärer Etatismus im Neoliberalismus: Zur Staatstheorie von Nicos Poulantzas*, 2008. こうした文脈を考慮して日本語でプーランザスについて書かれた博士論文も参照。柏崎正憲、『社会的体的性と国家—ニコス・プーランザスにおける政治的なものの位相論』、東京外国語大学大学院総合国際学研究所、二〇一二年三月。ルフューヴルに関しては、とりわけ、以下でも取り上げるニール・ブレナーが関わった国家論に関するテキストの翻訳とそれに付された序文を参照。Henri Lefebvre, *State, Space, World, selected essays*, edited and translated by Neil Brenner and Stuart Elden, Minneapolis and London, University of Minnsesota Press, 2009.
- (3) Marc Lazar, *Maisons rouges, les partis communistes français et italien de la Libération à nos jours*, Paris, Aubier, 1992, pp. 144-155.
- (4) Étienne Balibar, *Sur la dictature du prolétariat*, Paris, François Maspero, 1976.=加藤晴久訳『プロレタリア独裁とはなにか』、新評論、一九七八年。Louis Althusser, *22^e congrès*, Paris, François Maspero, 1977.=加藤晴久訳「第二二回大会—プロレタリア独裁・社会主義・国家・民主集中制」『プロレタリア独裁とはなにか』、新評論、一九七八年、二一〜二六〇頁
- (5) André Tosel, *Praxis*, Paris, Les Éditions sociales, 1984, p. 25. 社共連合とユーロコミュニズムにまつわる論争について以下の文献も参照。Jacques Capdevielle et René Mouriaux, *Mai 68 l'entre-deux de la modernité: histoire de 30 ans*, Paris: Presse de la fondation nationale des sciences politiques, 1988, pp. 269-271.
- (6) Étienne Balibar, « Communisme et citoyenneté : sur Nicos Poulanzas », *La proposition de l'égaliberté*, Paris, P. U. F, 2010, pp. 179-200, p. 181.
- (7) 本報告では扱うことはできないが、アルチュセールの未完の遺稿、「自らの限界にあるマルクス」(『哲学・政治著作集I』)にはプーランザスの自身への批判に対する応答や「国家のイデオロギー装置」を自らの国家論と接合せようとする試みが見られる。この考察とプーランザスの議論とを比較分析した文献として、Andrea Cavazzini, *Crise du marxisme et critique de l'État: Le dernier combat d'Althusser*, Reims, Le Clou dans le Fer, 2009.
- (8) Henri Lefebvre, *La survie du capitalisme, la reproduction des rapports de production*, Paris, Anthropos, 2002 (1973), p. 15.
- (9) 以下では、多くのルフューヴルについてのブレナーの論文のなかでも、次のものをとりあげたい。Neil Brenner, “Global, Fragmented, Hierarchical : Henri Lefebvre’s Geographies of Globalization”, *Public Culture* 10, no. 1, 1997, pp. 137-169. ルフューヴルの思想に依拠し、国際政治学の領域にも広く認められた彼の主著としては、*New State Spaces, Urban Governance and the Rescaling of Statehood*, Oxford university press, 2004.がある。
- (10) Peter Taylor, ‘The state as container : Territoriality in the modern world-system’, *Progress in Human Geography* 18, no. 2, pp. 151-162, 1994.
- (11) John Agnew, ‘The territorial trap : The geographical assumptions of international relations theory’, *Review of International Political Economy*, 1994, 1, no. 1, pp. 53-80.
- (12) “Global, Fragmented, Hierarchical”, *op. cit.*, pp. 142-143.
- (13) *Ibid.*, p. 156.

社会思想史学会第 37 回大会 大会プログラム・報告集

2012 年 9 月 発行

社会思想史学会大会報告集の著作権は社会思想史学会に属します。

発行所 社会思想史学会

〒 603-8577 京都市北区等持院北町 56-1

立命館大学文学部 崎山政毅研究室内

Tel and Fax: 075-466-3293

E-mail: shst-office@shst.jp

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