

大会情報・プログラム

大会会場

京都大学吉田キャンパス(法経済学部本館)

〒606-8501 京都市左京区吉田本町

◆アクセスマップ



吉田キャンパスへの主な交通機関

主要鉄道駅	乗車バス停	市バス系統	市バス経路等	下車バス停
京都駅 (JR、近鉄)	京都駅前	206 系統	「東山通 北大路バスターミナル」 行	「京大正門前」又は「百万遍」、医(医学科)・薬は「近衛通」、医(人間健康科学科)は「熊野神社前」
		17 系統	「河原町通 銀閣寺・錦林車庫」 行	「百万遍」、理・農は「京大農学部前」、薬は「荒神口」
河原町駅 (阪急)	四条河原町①	201 系統	「祇園 百万遍」 行	「京大正門前」又は「百万遍」、医(医学科)・薬は「近衛通」、医(人間健康科学科)は「熊野神社前」
	四条河原町②	31 系統	「東山通 高野・岩倉」 行	「百万遍」、薬は「荒神口」
		3 系統	「百万遍 北白川仕伏町」 行	「百万遍」、理・農は「京大農学部前」、薬は「荒神口」
今出川駅 (地下鉄烏丸線)	烏丸今出川	17 系統	「河原町通 銀閣寺・錦林車庫」 行	「百万遍」、理・農は「京大農学部前」、薬は「荒神口」
		201 系統	「百万遍 祇園」 行	「京大正門前」又は「百万遍」、医(医学科)・薬は「近衛通」、医(人間健康科学科)は「熊野神社前」
東山駅 (地下鉄東西線)	東山三条	203 系統	「今出川通 銀閣寺道・錦林車庫」 行	「百万遍」、理・農は「京大農学部前」
		206 系統	「高野 北大路バスターミナル」 行	「京大正門前」又は「百万遍」、医(医学科)・薬は「近衛通」、医(人間健康科学科)は「熊野神社前」
		201 系統	「百万遍 千本今出川」 行	「京大正門前」又は「百万遍」、医(医学科)・薬は「近衛通」、医(人間健康科学科)は「熊野神社前」
出町柳駅 (京阪)	文・教・法・経済・工は、当駅下車東へ徒歩 10 分、総合人間・理・農は徒歩 15 分	31 系統	「東山通 高野・岩倉」 行	
神宮丸太町駅 (京阪)	医 (医学科)・薬は、当駅下車北東へ徒歩 10 分、医 (人間健康科学科) は、当駅下車東へ徒歩 5 分			

◆大会連絡先

〒606-8501 京都市左京区吉田本町

京都大学大学院法学研究科 森川輝一研究室（法経済学部北館 402 号）

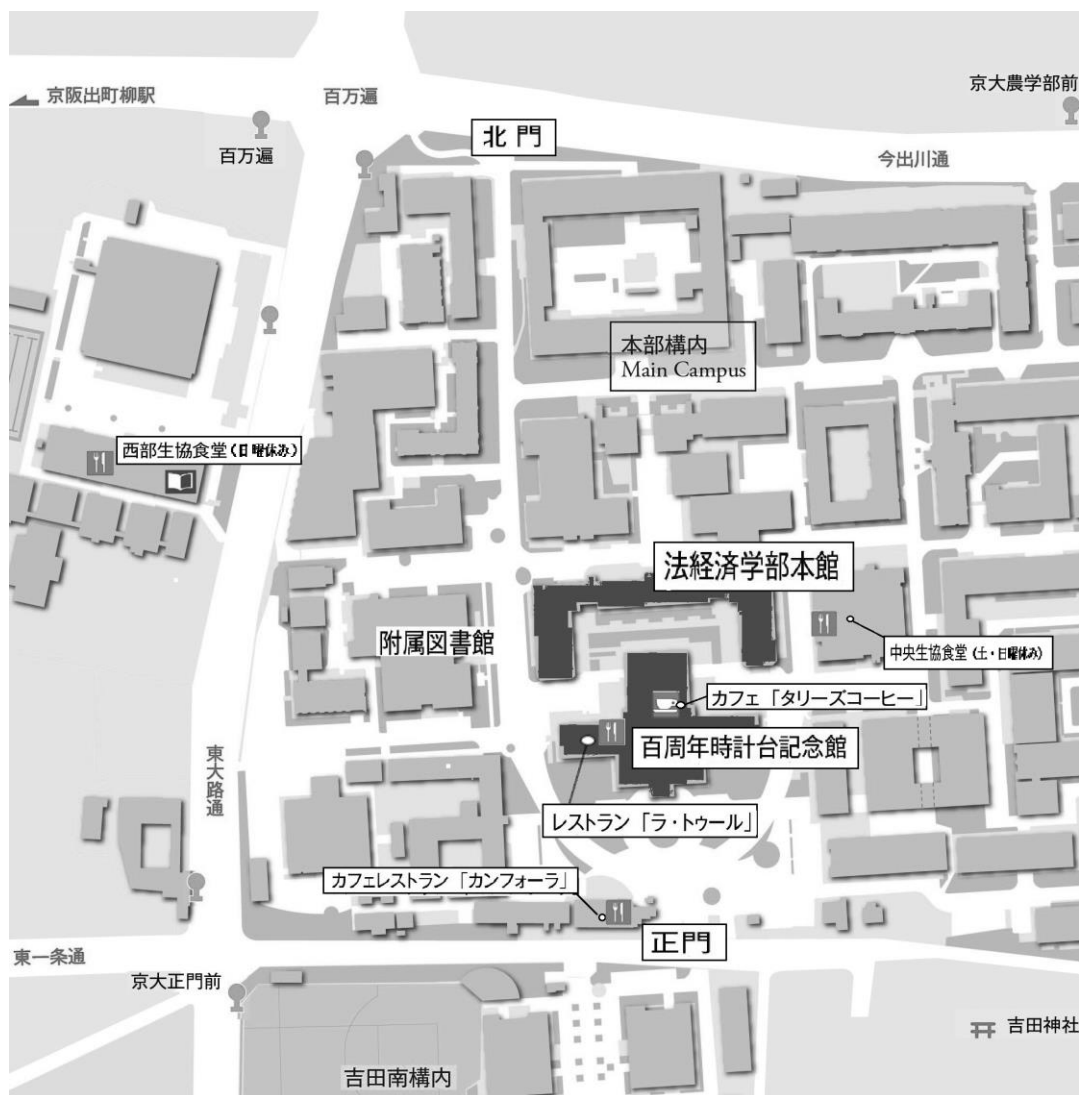
（tel: 075-753-3208 e-mail: morikawa@law.kyoto-u.ac.jp）

社会思想史学会 京都大学大会実行委員会

◆大会期間中緊急連絡先

Tel: 080-1121-0519 (学会事務局携帯電話)

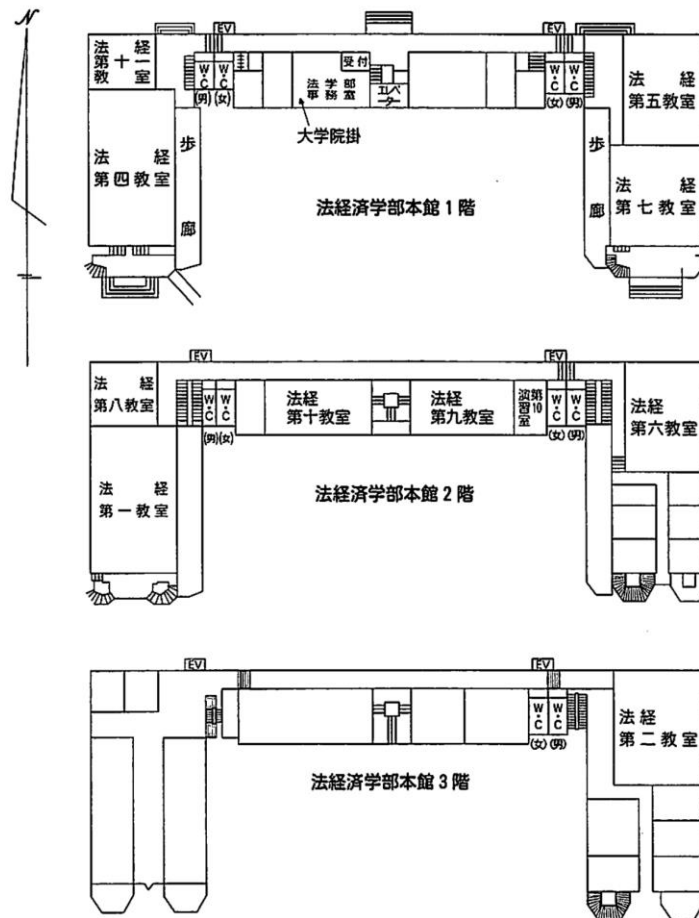
◆大会会場 京都大学吉田キャンパス（法経済学部本館）



<会場見取り図>

受付：法経済学部本館 1 階 法経第十一教室前

法学部教室・図書閲覧室配置図



教室利用表

11月3日（金）13時30分～ 幹事会 場所 法経北館第一演習室

11月4日	【第1会場】 法経第四教室	【第2会場】 法経第六教室	【第3会場】 法経第九教室	【第4会場】 法経第十教室	【第5会場】 法経第八教室
10:00-12:00 [セッション]		A 戦後思想再考	B 自由主義思想の射程	C ヨーロッパ啓蒙期の歴史叙述	D 社会思想におけるリプロダクション
13:00-13:45 [自由論題]		速水淑子	山本千寛	佐藤竜人	廣瀬陽一
14:00-14:45 [自由論題]		沈恬恬	ファイヨル入江容子	大久保由理	福永英雄
15:00-17:40	シンポジウム				
17:40-18:40	総会				

会員控え室は 法経第七教室 です。

※ 懇親会 19時～ レストラン「ラ・トゥール」にて

11月5日	【第1会場】	【第2会場】 法経第六教室	【第3会場】 法経第九教室	【第4会場】 法経十教室	【第5会場】 法経第八教室
10:00-12:00 [セッション]		E 近代オリニピック思想の起源と現在	F 啓蒙の遺産ー寛容・穏健・包括性	G 制度の政治思想史	
13:00-13:45 [自由論題]		徳地真弥	小松原織香	平石耕	舟木徹男
14:00-14:45 [自由論題]		大形綾	金山準	渡辺恭彦	
15:00-17:00 [セッション]		H 18・9世紀ドイツの社会経済思想	I ヒュームとスミス	J 政治と精神分析の未来	

2017 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 42 回および第 43 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) 2016 年度決算および会計監査報告
- (2) 2017 年度予算
- (3) その他

4. 研究奨励賞の選考結果および表彰

大会プログラム

11月3日（金） 13:30～ 幹事会 場所：法経北館第一演習室

11月4日（土） 10:00～14:45 セッション・自由論題報告

【第2会場】法経第六教室 【第3会場】法経第九教室

【第4会場】法経第十教室 【第5会場】法経第八教室

15:00～18:40 シンポジウム・総会

【第1会場】法経第四教室

会員控え室 法経第七教室

-----10:00～12:00 セッション-----

A 戦後思想再考

【第2会場】

世話人：初見基（日本大学）

報告者：中野敏男（東京外国語大学）

討論者：川本隆史（国際基督教大学）・金泰明（大阪経済法科大学）・尹慧瑛（同志社大学）

B 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：中澤信彦（関西大学）

報告者：渡邊裕一（学習院大学非常勤講師）・谷田利文（兵庫県立大学他非常勤講師）

討論者：安藤裕介（立教大学）・森岡邦泰（大阪商業大学）

C ヨーロッパ啓蒙期の歴史叙述

【第4会場】

世話人：小谷英生（群馬大学）・網谷壮介（東京大学・学術研究員）

報告者：上村剛（東京大学大学院博士課程・日本学術振興会特別研究員）・淵田仁（日本学術振興会特別研究員）

討論者：上野大樹（一橋大学）

D 社会思想におけるリプロダクション

【第5会場】

世話人：後藤浩子（法政大学）

報告者：浅井美智子（大阪府立大学）・板井広明（お茶の水女子大学）

討論者：後藤浩子・山尾忠弘（慶応大学・院）

-----13:00～13:45 自由論題-----

ナポレオン戦争期プロイセンのアマゾネス ―クライスト『ペンテジレア』におけるナショナリズムとジェンダー像の交錯

【第2会場】

報告者：速水淑子（慶應義塾大学非常勤講師）

司 会：梅田百合香（桃山学院大学）

アンリ・ルフェーヴルの管理社会論における「サイバネティクス化」の視角

【第3会場】

報告者：山本千寛（東京大学総合文化研究科博士課程）

司 会：宇野重規（東京大学）

ウィリアム・ジェイムズからウィリアム・コノリーへ：多元的宇宙の思想

【第4会場】

報告者：佐藤竜人（東京大学大学院）

司 会：山岡龍一（放送大学）

浅野晃の「日本回帰」論再考——コリア社会の〈親日〉研究を参照して

【第5会場】

報告者：廣瀬陽一（大阪府立大学非常勤講師）

司 会：王 前（東京大学）

-----14:00～14:45 自由論題-----

ベンヤミンの土星

【第2会場】

報告者：沈 恬恬（京都大学人文科学研究所・研究員）

司 会：藤野寛（國學院大學）

「思弁」をめぐるフロイトのアンビヴァレンス—サラ・コフマン『「大変なのは最初の一步にすぎません」』を読む

【第3会場】

報告者：ファイヨル入江容子（一橋大学大学院言語社会研究科博士後期課程）

司 会：佐藤嘉幸（筑波大学）

「拓南」の思想—「大東亜共栄圏」における南方国策移民

【第4会場】

報告者：大久保由理（日本女子大学）

司 会：梅森直之（早稲田大学）

「親日KARA」、＜国家＞、＜愛国＞—LOVELYZと少女時代をも参照して

【第5会場】

報告者：福永英雄（船岡塾〔飯田哲也・主宰〕）

司 会：佐藤方宣（関西大学）

-----15:00～18:40 シンポジウム・総会-----

社会思想史における宗教

【第1会場】

報告者：池内恵（東京大学・先端科学技術研究センター）・森本あんり（国際基督教大学）

討論者：有江大介（横浜国立大学）・高山裕二（明治大学）

司 会：宇野重規（東京大学）・山岡龍一（放送大学）

17:40-18:40 総会

【第1会場】

19:00-21:00 懇親会

レストラン「ラ・トゥール」(キャンパス内)

11月5日(日)

10:00~14:45 セッション・自由論題報告

-----10:00~12:00 セッション-----

E 近代オリンピック思想の起源と現在 - 2020 東京大会の理論的批判のために

【第2会場】

世話人：鵜飼哲（一橋大学）

報告者：小笠原博毅（神戸大学）・阿部潔（関西学院大学）・鵜飼哲（一橋大学）

討論者：西谷修（立教大学）

F 啓蒙の遺産－寛容・穏健・包括性

【第3会場】

世話人：田中秀夫（愛知学院大学）

司 会：奥田敬（甲南大学）

報告1：田中秀夫（愛知学院大学） 大ブリテンの場合

報告2：喜多見洋（大阪産業大学） フランスの場合

討論者：生越利昭（兵庫県立大学・名誉）・米田昇平（下関市立大学）

G 制度の政治思想史－政治哲学研究と政治思想史研究の交錯

【第4会場】

世話人：安武真隆（関西大学）・小田川大典（岡山大学）

司 会：小田川大典（岡山大学）

報告者：石黒盛久（金沢大学）・小田川大典（岡山大学）

討論者：村田玲（青山学院大学非常勤講師）・田中将人（早稲田大学）

-----13:00~13:45 自由論題-----

社会の歪みをどのようにとらえるべきか（2）－アクセル・ホネット『自由の権利』
における病理の規定に人間学的前提を浮き彫りにする試み

【第2会場】

報告者：徳地真弥（一橋大学社会学研究科博士課程）

司 会：日暮雅夫（立命館大学）

水俣における「修復の思想」の可能性

—宗教社会学者・宗像巖「水俣の内的世界の構造と変容」を再検討する—

【第3会場】

報告者：小松原織香（同志社大学属託講師）

司 会：中山智香子（東京外国語大学）

疎外・キリスト教・デモクラシー – A.D. リンゼイ再考

【第4会場】

報告者：平石耕（成蹊大学法学部）

司 会：犬塚元（法政大学）

網野善彦における「自然法」と「公共性」——「無縁の原理」についての考察

【第5会場】

報告者：舟木徹男（NPO 法人京都アカデメイア会員・龍谷大学非常勤講師）

司 会：水溜真由美（北海道大学）

-----14:00～14:45 自由論題-----

「文化の危機」再考——ハンナ・アーレントと米・欧知識人たちの大衆文化論

【第2会場】

報告者：大形綾（京都大学大学院人間・環境学研究科 博士課程）

司 会：山田正行（東海大学）

ブルードンの集合理性論：自由主義と社会主義のあいだで

【第3会場】

報告者：金山準（北海道大学）

司 会：安武真隆（関西大学）

廣松哲学はいかに言語的であるか

—「認識論的主観に関する一論攷」の射程—

【第4会場】

報告者：渡辺恭彦（奈良女子大学・非常勤講師）

司 会：壽里 竜（慶應義塾大学）

-----15:00～17:00 セッション-----

H 18・9 世紀ドイツの社会経済思想

【第2会場】

テーマ：マルクスの思想を考える

世話人：原田哲史（関西学院大学）・大塚雄太（名古屋経済大学）

報告者：橋本直樹（鹿児島大学）・植村邦彦（関西大学）

討論者：八木紀一郎（摂南大学）

I ヒュームとスミス（スコットランド啓蒙思想研究）

【第3会場】

世話人：篠原 久（関西学院大学名誉教授）

報告者：林 直樹（尾道市立大学）

討論者：村松茂美（熊本学園大学）

J 政治と精神分析の未来

【第4会場】

世話人：山本圭（立命館大学）

司 会：乙部延剛（茨城大学）

報告者：上尾真道（京都大学・非会員）・山本圭（立命館大学）

討論者：佐藤嘉幸（筑波大学）・松本卓也（京都大学・非会員）

○大会開催校・学会事務局からの連絡とお願い

本大会プログラム・報告集とともに、『社会思想史研究』第41号、大会参加確認用ハガキ、懇親会費ならびにお弁当代の【大会専用振込用紙】を同封いたしますので、ご確認ください。

◆大会参加確認用ハガキのご返送のお願い

大会参加人数の事前把握のため、同封のハガキを 10月6日（金）必着 でご投函ください。ご協力をお願い致します。なお、懇親会につきましては次ページをご覧ください。

◆ 会費納入のお願い

まだ納入されていない方は、同封の会費振込用紙を用いてお振り込みくださいますようお願いいたします（お振り込みと事務処理が前後する場合があります）。学会費は一般会員（学振PDをふくむ）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。会員種別は学会ホームページをご覧ください。

なお、前大会より、大会会場での会費納入はお受けできませんので、会費振込用紙による納入をお願いいたします。

◆ 印刷物の配布について

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

大会報告集およびプログラムのウェブサイト掲載

本年度も大会報告集をPDF形式で学会ホームページにアップしております。その他、大会に関する最新情報も学会ウェブサイト（<http://shst.jp>）で公開しております。

◆ セッション報告書提出のお願い

セッション世話人の方には、大会後に報告書を提出していただくことになっております（4000字程度、12月末締切〔厳守〕）。事務局にWord形式のファイルをメール添付でご送付ください。学会ホームページにアップいたします。ご協力よろしくお願い致します。

◆ 懇親会について

懇親会は、11月4日（土）の午後7時より、キャンパス内のレストラン「ラ・トゥール」にて開催されます。場所は、大会会場キャンパスマップでお確かめください。

今年度大会の懇親会費は、会員（定職）6,000円、会員（非定職）4,000円です。参加される方は、大会参加確認用ハガキの該当箇所をチェックのうえ、10月6日（金）事務局必着でご投函ください。代金は以下の第42回大会口座に、同封の[大会専用振込用紙]で10月6日（金）までにご入金ください。尚、この振込用紙では会費を納入することはできません。会費納入は、別の会費納入振込用紙（社会思想史学会事務局 名義口座）をお使いください。口座が違います。

以下、第42回大会専用振込口座番号を記しますが、できる限り同封の[大会専用振込用紙]での振込をお願い致します。

<大会専用口座>

郵便振替口座：00910-2-236907

名義：社会思想史学会京都大学大会実行委員会

他銀行からの振込の場合。

ゆうちょ銀行 099店、当座預金、口座番号 0236907

名義：社会思想史学会京都大学大会実行委員会

・当日支払いの場合、会員(定職)・会員（非定職）ともに、1,000円の追加料金をいただきますので、できる限り事前振り込みをご利用下さい。

◆大会受付

受付は、法経済学部本館1階 法経第十一教室前にございます。参加者はまず、こちらの窓口で受付を済ませてください。

大会報告集目次

I シンポジウム

社会思想史における宗教

趣旨説明

第1報告：「アラブ社会思想史におけるリベラリズムとイスラーム主義：革新と復古の力学」

第2報告：「代替宗教としてのポピュリズム」

II セッション

A 戦後思想再考

B 自由主義思想の射程

C ヨーロッパ啓蒙期の歴史叙述

D 社会思想におけるリプロダクション

E 近代オリンピック思想の起源と現在-2020 東京大会の理論的批判のために

F 啓蒙の遺産－寛容・穏健・包括性

G 制度の政治思想史－政治哲学研究と政治思想史研究の交錯

H 18・9 世紀ドイツの社会経済思想

I ヒュームとスミス（スコットランド啓蒙思想研究）

J 政治と精神分析の未来

III 自由論題報告

ナポレオン戦争期プロイセンのアマゾネス——クライスト『ペンテジレア』におけるナショナリズムとジェンダー像の交錯

速水淑子（慶應義塾大学非常勤講師）

アンリ・ルフェーヴルの管理社会論における「サイバネティクス化」の視角

山本千寛（東京大学総合文化研究科博士課程）

ウィリアム・ジェイムズからウィリアム・コノリーへ：多元的宇宙の思想

佐藤竜人（東京大学大学院）

浅野晃の「日本回帰」論再考——コリア社会の〈親日〉研究を参照して

廣瀬陽一（大阪府立大学非常勤講師）

ベンヤミンの土星

沈 恬恬（京都大学人文科学研究所・研究員）

「思弁」をめぐるフロイトのアンビヴァレンスーサラ・コフマン『「大変なのは最初の一步にすぎません」』を読む

ファィヨル入江容子（一橋大学大学院言語社会研究科博士後期課程）

「拓南」の思想―「大東亜共栄圏」における南方国策移民

大久保由理（日本女子大学）

「親日KARA」、＜国家＞、＜愛国＞——LOVELYZと少女時代をも参照して
福永英雄（船岡塾〔飯田哲也・主宰〕）

社会の歪みをどのようにとらえるべきか（2）ーアクセル・ホネット『自由の権利』に
おける病理の規定に人間学的前提を浮き彫りにする試み

徳地真弥（一橋大学社会学研究科博士課程）

水俣における「修復の思想」の可能性

ー宗教社会学者・宗像巖「水俣の内的世界の構造と変容」を再検討するー

小松原織香（同志社大学属託講師）

疎外・キリスト教・デモクラシー ―― A.D. リンゼイ再考

平石耕（成蹊大学法学部）

網野善彦における「自然法」と「公共性」――「無縁の原理」についての考察

舟木徹男（NPO 法人京都アカデメイア会員・龍谷大学非常勤講師）

「文化の危機」再考――ハンナ・アーレントと米・欧知識人たちの大衆文化論

大形綾（京都大学大学院人間・環境学研究科 博士課程）

ブルードンの集合理性論：自由主義と社会主義のあいだで

金山準（北海道大学）

廣松哲学はいかに言語的であるか — 「認識論的主観に関する一論攷」の射程 —

渡辺恭彦（奈良女子大学・非常勤講師）

シンポジウム

11 月 4 日（土） 15:00～17:40

【第 1 会場】 法経第四教室

11月4日（土） 15:00～17:40【第1会場】

《シンポジウム》

社会思想史における宗教

報告者：池内恵（東京大学・先端科学技術研究センター）・森本あんり（国際基督教大学）

討論者：有江大介（横浜国立大学）・高山裕二（明治大学）

司 会：宇野重規（東京大学）・山岡龍一（放送大学）

趣旨説明

近年、シャルリ・エブド事件、パリ同時多発テロ事件を始め、世界各地における「宗教的」過激派組織による活動に注目が集まっている。しかしながら、犯行実行犯をテロへと駆り立てたのが、本当に「宗教」であったのかを含め、検討すべき課題は多い。同時に、アメリカにおける宗教的右派勢力の台頭など、先進国においてもまた、宗教的な動きが見られる。日本でも、多数の宗教団体を傘下に収める日本会議の活動が話題となっている。「ポスト世俗化社会」と言われる現代社会を再検討するにあたって、社会思想史研究はいかなる光を投じることができるのか、議論を深めたい。

【第 1 報告】アラブ社会思想史におけるリベラリズムとイスラーム主義：革新と復古の力学

池内恵

アラブ世界の近代の思想史において、リベラリズムの潮流をどのように発生し、誰によって、どのようにして受け継がれてきたのか。その主要な課題は何であり、いかにその課題に取り組んできたのか。近代アラブのリベラリズムの可能性と限界はどこにあるのか。イスラーム教を支配的な規範の典拠とする地域において、リベラリズムはそもそも可能か。リベラリズムとイスラーム主義の間にはどのような関係があるのか。

原著の刊行から 60 年を経たウィルフレッド・キャントウェル・スミス（中村廣治郎訳、中公文庫）の『現代イスラムの歴史』（Wilfred Cantwell Smith, *Islam in Modern History*, Princeton University Press, 1957）は、現代から見直せば原始的とも言える手法で、萌芽的で断片的、やむなくも不十分な形ながら、これらの重大な問題に取り組んでいる。

「少数ではあるが、自由主義者は大なり小なり現代のムスリム世界を通じて、少数者支配に近い地位にある。もし自由主義者がそれほど強いものなら、なぜ自由主義は弱いのだろうか」（中公文庫上巻・109 頁）

「改革者たちの強引な仕事には、有効な体系的理論が欠けていた」（中公文庫上巻・116 頁）

「社会の自由主義的な指導者たちは、彼らの生活や思想にふさわしい宗教的な基盤をほとんどもたなかった。彼らの方は現代と歩調を合わせて進んだのに、イスラムの枠組みは彼らと歩調を合わせて進むことができなかった。その結果、彼らは自分たちのヴィジョンを他人に伝達することができなかつただけではなく、苦境に際しては自らこのヴィジョンを守って戦い抜くに必要な勇気と誠意を欠くことになったのである」（中公文庫上巻・117 頁）

2011 年の「アラブの春」後の民主化の試みとイスラーム主義の台頭、2013 年のエジプトの反革命大規模デモとクーデタを経て、「イスラーム国」の台頭や、内戦による国家・社会の分裂、非国家主体の台頭と宗派や民族や部族の原初的紐帯への回帰の現象を目の当たりにして、アラブ世界をめぐる社会思想史研究において、スミスの問いかけを再訪する価値がある。

本報告の課題は、アラブ世界の近代の社会思想史におけるリベラリズムの起源と展開を明らかにすることにある。アラブ世界の近代の社会思想史において主要な課題であった「イ

スラーム教の解釈の改革」「解釈方法論の刷新」「近代的な文物・価値との調和」といった大問題に、「モダニスト」と目される思想家たちがいかに取り組んできたか。宗教規範との関連で、近代西洋起源の外来の支配的な価値規範にどのように取り組んできたか。思想家は現実政治を支配する権力といかなる関係を持ってきたか。本報告ではアラブ社会思想史におけるモダニストの系譜を再検討し、可能性と限界が、イスラーム主義の形成と台頭といかなる形で関わっているのか、リベラリズムがイスラーム主義そして「サラフィーヤ（原典復古主義）」の広がりの中で、再び優位性を取り戻す可能性はあるのかを考察する。

〔第2報告〕代替宗教としてのポピュリズム

森本あんり

現代政治世界に蔓延するポピュリズムは、民主主義の「影」とも評される。その暗い影は、本体とはまったく性質を異にするが、それでも本体から切り離すことはできないからである。だが、このような捉え方はリベラルな知識人の政治観を下敷きにしており、既成の権力や体制派のエリートに対する大衆の反感をいっそう高めてしまうことになる。ポピュリズムはしばしば反知性主義を伴って発現するが、それは両者がともに「反エスタブリッシュメント」を梃子にして人びとの感情を動員するからである。

なぜ良識ある普通の市民が、いともたやすくポピュリズムの波にさらわれてしまうのか。この疑問は、ポピュリズムを単に強烈な指導者に踊らされた大衆の一時的な反動として片付けている限り、解くことができない。ポピュリズムのもつ熱情は、本質的には宗教的な熱情と同根である。社会的な不正義の是正を求める人びとは、かつては教会や寺院などの宗教的な組織にその集団的な表現経路を見いだしていた。既成宗教が弱体化して人びとの発言を集約する機能をもたなくなった今日、その情熱の排出に代替的な手段を与えているのがポピュリズムである。つまりポピュリズムは、宗教希薄化の時代に興隆した代替宗教の一様態である。

ポピュリズムの宗教的な性格は、その善悪二元論にも明らかである。政治は本来、妥協と調整の世界である。一方的な善の体现者もいなければ、一方的な悪の体现者もない。しかし、ひとたびポピュリストが全国民の「声なき声」を代弁する立場を襲うと、彼らの闘争は「悪に対する善の闘争」という宇宙論的な意義を付与され、にわかに宗教的な二元論の様相を帯びる。だからポピュリストは、妥協を許さない「あれかこれか」の原理主義へと転化しやすいのである。

市井の人びともこれを歓迎する。善悪二元論的な世界理解は、日頃抱いている不満や怒りを、たとえ争点とは事実上無関係であっても、そこに集約させて表現することができるからである。それによって人びとは、自分にも意義ある主体的な世界参加の道が開かれていることを実感する。つまり、ポピュリズムは一般市民に「正統性」の意識を抱かせ、それを堪能する機会を与える。人びとは、匿名であるままに、みずからを安全な立場に置いた上で、この正統性意識を堪能することができる。

民主主義社会におけるポピュリズムの発生は、諸宗教における異端発生ロジックとも類比的である。民主主義の本来的な機能は、人びとがもつ基本的な正統性要求をできる限り公平かつ平和裡に充足させることにある。ポピュリズムは、過半数の支持を得た時点で全国民の独占代弁者を名乗る。そのため、彼らの統治は道徳的な意義づけを装い、反対者

を絶対的多数者の名のもとに抑圧する。だが、民主主義における多数者は、全体ではなくあくまでも部分にすぎない。部分が全体を僭称するとき、正統性は内側から侵蝕される。

本報告では、以上のような見取り図でポピュリズムの根にある宗教的熱情を理解することを試みる。

セッション

11 月 4 日（土） 10:00-12:00

11 月 5 日（日） 10:00-12:00／15:00-17:00

11月4日（土）10:00-12:00【第2会場】

A 戦後思想再考 テーマ：『〈戦後〉の誕生』をめぐる

世話人：初見基（日本大学）

報告者：中野敏男（東京外国語大学）

討論者：川本隆史（国際基督教大学）・金泰明（大阪経済法科大学）・尹慧瑛（同志社大学）

本セッションでは、韓国の研究者である権赫泰と車承棋の編集によりまずは2013年に韓国で出版され、2017年になって邦訳も出されることになった論集『〈戦後〉の誕生』を集中的に取り上げて議論する。この本は、日本の戦後思想における「戦後」意識が事実認識と言うよりはひとつの価値概念であり、しかもその「誕生」の際に「朝鮮」が消去されたこと、つまりその「戦後」意識においては「朝鮮」をはじめとする植民地の支配の記憶あるいはその歴史清算への問いが消し去られていることを問題化している。このような問題の構えは、日本の戦後思想をあらためて戦時からの連続の視野におき、また東アジアという空間の広がりにもおいて、その平和主義や民主主義の内実を根本的な問いにさらすものである。

本の構成は、「消去を通してつくられた「戦後」日本」と題する編者による序章を冒頭に、
第一章 「戦後日本」に抗する戦後思想——その生成と挫折 中野敏男
第二章 捨象の思想化という方法——丸山眞男と朝鮮 権赫泰
第三章 戦後の復旧と植民地経験の破壊——安倍能成と存在／思惟の場所性 車承棋
第四章 「強制連行」と「強制動員」のあいだ——「植民地朝鮮人」の排除 韓恵仁
第五章 人権の「誕生」と「区画」される人間——戦後日本の人権制度の歴史的転換 李定垠
第六章 縦断した者、横断したテキスト——藤原ていの引揚げ叙事 金艾琳
第七章 「朝鮮人死刑囚」をめぐる専有の構図——小松川事件と日本／「朝鮮」 趙慶喜
と続いている。

本セッションでは、本書のこのような議論の中身にできる限り応接しつつ、本の副題にある「戦後日本と「朝鮮」の境界」にまで想像力を飛翔させて、その広がりですらこれまで数年にわたり手がけてきた戦後思想の再考作業をさらにすすめたい。東アジアの広がりで見ると、戦後日本の「平和主義」はつねに戦争の現実と接してきたのだし、その「民主主義」は近隣の独裁政治と提携してきたのだった。とすれば本年の作業は、これまでの

われわれの「戦後思想再考」という枠組みそのものにも再考を迫る機会になるのではないかと予感される。

具体的には、（１）中野敏男が同書第一章および第二章へのコメントで口火を切り、（２）川本隆史が倫理学の観点から第三章に、（３）金泰明（大阪経済法科大学）が人権理論の観点から第五章・第七章に論評を加え、それに（４）尹慧瑛（同志社大学）がエスニシティ論の立場から議論を重ねた上で、（５）フロアを交えての全体討論で締めくくる、という流れを考えている。

11月4日（土）10:00-12:00【第3会場】

B 自由主義思想の射程

世話人：森岡邦泰（大阪商業大学）

司 会：中澤信彦（関西大学）

報告者：渡邊裕一（学習院大学非常勤講師）・谷田利文（兵庫県立大学他非常勤講師）

討論者：安藤裕介（立教大学）・森岡邦泰（大阪商業大学）

近世英仏の救貧観・慈善観を軸に比較研究を行う。

渡邊報告では、ジョン・ロック（John Locke, 1632-1704）の政治哲学に見られる自由主義的性格について検討する。ロック政治哲学に自由主義というラベリングがなされることは、『統治二論』後篇において繰り返す、恣意的で絶対的な権力の行使から、個人の生命、自由、財産を保全する、という主張を見れば、適切なものである。

また、「勤労収入への課税は強制労働に等しい」と述べたノージックは、その勤労収入の倫理的正当化にロックの労働所有権論を用いた。これによりロック政治哲学には、福祉国家的な課税再分配を否認する、リバタリアニズムとのラベリングがなされることもある。加えて、ロックが著した「救貧法改正案」の叙述やロック自身の慈善の実践が、就労能力により選別的であったこともまた、ロック政治哲学のリバタリアン像を補強している。

しかし、ロックのテキストに内在する自由主義的な理論装置を用いて課税再分配の擁護論も展開できると思われるし、「救貧法改正案」やロック自身の慈善の実践が、必ずしもロック政治哲学の自由主義的性格を体現したものではないという指摘も可能であろう。そこで本報告では、ロックにおける貧民救済をひとつの事例として、ロック政治哲学がいかなる意味で自由主義的であるのかを検討したい。

谷田報告では「ネッケルにおける慈善——『宗教的考え方の重要性について』を中心に」と題する報告を行う。ネッケルは、取引規制復活による穀物の低価格政策を主張し、またフランスの財政収支を公けにするなど、世論に強く配慮する思想家・政治家であり、人道主義者や慈善家として語れることも多い。

しかしながら、1775年の『立法と穀物取引』を読めば、人道主義的側面だけでは彼の思想を捉えきれないことがわかる。ネッケルは、穀物取引の自由化により、持てる者と持たざる者の階級対立が生じたとし、自由化による民衆の困窮という現実を認識する。しかし、彼の民衆への配慮は、不平等な状態の改善には向かわず、飢餓の恐れの中で暴発しかけている民衆の情念の管理が最重要の課題となる。統治のために、民衆にはパンと宗教を与え

ておけばよいという言葉が印象的であるが、統治における宗教の重要性を論じたのが、本発表で中心的に論じる『宗教的考え方の重要性』（1778年）である。『立法と穀物取引』と同じく、ここでも貧困による民衆暴動への対策として、宗教精神の涵養が説かれる。その中で、慈善は、所有権の自由な行使による悪弊を和らげるために不可欠なものとされる。しかし、それは隣人愛や友愛に基づくものというよりも、貧しい民衆の暴動を恐れ、それを予防するものであった。

このように、本発表では穀物取引の自由化によって生じた混乱の中で、ネッケルが民衆を統治する方法として、いかに宗教の有用性を論じたかを明らかにしたい。またそれは、マキアヴェッリなど、統治における宗教の有用性を論じた思想家の歴史の中に、ネッケルを位置づけ、その独自性を論じるものである。

11月4日（土）10:00-12:00【第4会場】

C ヨーロッパ啓蒙期の歴史叙述

世話人：小谷英生（群馬大学）・網谷壮介（東京大学・学術研究員）

報告者：上村剛（東京大学大学院博士課程・日本学術振興会特別研究員）・淵田仁（日本学術振興会特別研究員）

討論者：上野大樹（一橋大学）

本セッションでは、啓蒙期の歴史叙述の国際比較を通じて、その方法や特徴とともに、歴史叙述の政治的な行為遂行性、歴史をめぐる哲学的議論の諸相を明らかにしていく。「歴史主義」以前のこの時代、歴史をめぐる様々なナラティブが存在した。今回は、上村氏にアメリカ建国期の歴史叙述、淵田氏にルソーの歴史叙述について、報告していただく。

上村剛「理性と経験の間——建国期アメリカのブリテン国制史叙述をめぐって」

アメリカ合衆国の建国者たちが、独立と、自国の政治制度構築の際に、歴史に依拠したことはよく知られている。例えば憲法制定会議においてジョン・ディキンソンが「経験が我々を導く唯一のガイドである」と言い、『フェデラリスト』においてハミルトンが「経験が建国者たちの作業を導かなくてはならない」と述べているのは、その代表例である。だが、これは以下の二つの疑問を伴う。まず、政治論の根拠としての歴史のステータスが問題となる（「なぜ歴史か？」）。建国者たちは、歴史を、他の理論根拠、例えば理性などどのような関係にあると捉えていたのか。次に、歴史叙述の具体的な特徴が問題となる（「どのような歴史か？」）。コルボーン以降の研究は、彼らの歴史叙述をウィッグ的であると解してきたが、ネルソンの近年の研究はそれに疑問を投げかけており、精査を要する。そこで本報告は、建国者のなかでも歴史叙述という方法に自覚的であったディキンソン、ジェイムズ・ウィルソン、ハミルトンの三人が革命期に、上記の二つの問いに対してどのように答えたかを検討する。結論として、理性と経験の二分法の間、「原理」を構築するという思考が存したこと、そして彼らの革命期の思考には単純にウィッグ的とは言い切れない思想が内在していたことを導く。

淵田仁「ルソーにおける歴史の語りの検討」

本報告では、ジャン＝ジャック・ルソーの歴史叙述について検討したい。だが、ヒュームやヴォルテール、モンテスキューといった同時代の思想家たちと異なり、ルソーはいわゆる歴史書を残さなかった。もっと正確に言えば、ルソーは歴史書を書くことに挫折した。ポーコックに代表される啓蒙研究のなかで、ルソーの存在感は縮小の一途を辿っている。なぜならば、『社会契約論』や『エミール』といった政治原論、人間学原論は歴史叙述と相反する静的な理論構造を有するテキストであると考えられてきたからである。こうしたルソーの非歴史主義的な側面が強調されて久しいが、本発表ではルソーの思想に内在する歴史叙述に関する諸問題を提起する。とりわけ『人間不平等起源論』と『エミール』に焦点

を当てる。これらテキストは、単なるフィクショナルな哲学的歴史ではなく、同時代人の言説（例えばディドロやビューフォンの歴史叙述）との格闘を通じて〈歴史を語るとはいかなる政治的行為か〉が問われているのである。この一端を明らかにし、ルソーにおける歴史叙述の問題圏を再設定することが本発表の課題となる。

11月4日（土）10:00-12:00【第5会場】

D 社会思想におけるリプロダクション

世話人：後藤浩子（法政大学）

報告者：浅井美智子（大阪府立大学）・板井広明（お茶の水女子大学）

討論者：後藤浩子（法政大学）・山尾忠弘（慶応大学・院）

昨年のセッションでは、18世紀後半の英仏の思想家、ウルストンクラフト、ゴドウィン、ルソーのリプロダクション論を取り上げたが、今年度はそれらの思想が19世紀初頭以降にどのように変化していったのかを継続的に分析する。

まず、18世紀フランスの出産と育児の状況を振り返り、そこからルソーの家族論の革命的意義を引き出した昨年度の鳴子報告を受けて、浅井報告「ルソー思想における性と生殖—性の管理と自己犠牲する母」は、ルソーの議論が孕んでいた諸要素が彼の本意に反してどのように受容され変容していったかを明らかにする。諸々の近代知が生み出した言説が性現象の分離（快楽と生殖）を促し、家族を生殖の単位に置き換えたとフーコーは指摘したが、西欧近代社会が実現したブルジョワ単婚家族の「性の管理」と「女性の性と生殖への隷属」を「自然」という言説に置き換えたのはルソーである。また、ルソーが展望した家族という小さな祖国からの変革は、その後、背理的に「人は、家族という小さな祖国を通じて大きな祖国に繋がる。よき国民を形づくるものはよき父、よき夫、よき息子である」（ポルタリス：民法典起草者）というナポレオン法典に結実した。ルソーはブルジョワジー固有の性現象に付随した夫婦愛、子ども、母性を価値あるものとして描き出したが、それは生殖に隷属する母を正当化する言説でもあった。そして、それはまた、今日の女性の生殖身体への技術的介入（人工妊娠中絶や人工生殖）を許容する言説へと連なっている。

昨年度の後藤報告は快楽計算をするリプロダクションの主体を明示的に立てたゴドウィンの思想に触れたが、今年度の板井報告「ベンサムの世界構想と再生産～女性・結婚・家族」は同じく快楽計算を基礎にした功利主義を体系化したベンサムの功利主義におけるリプロダクションをとりあげる。功利主義における人間は、快苦の感受主体として、また一人は一人としてという平等算入公準から、平等な権利主体として現われ、男女の差別なく個人として扱われる一方で、実践的な方策においては男女が平等な存在として扱われていないと捉えられてきた。そのような功利主義の、とりわけ性的次元に関わる平等／不平等の議論は、原理的な次元と実践的な次元との齟齬であること、また再生産に関わる結婚制度や家族像において、ベンサムの功利主義において特徴的な時限付きの自由な結婚制度と

いった構想をとりあげ、いわゆるリベラル・フェミニズムが前提にする公私二元論的性別役割分業とは異なるイメージを炙り出す。それは「自然」に依拠せず、徹底的に快苦に基礎を置く功利主義の原理から創出される結婚関係であり、家族のあり方でもある。

以上のような二つの報告から、生物学的思考とヴィクトリア朝道德の隆盛に特徴づけられる世紀の入り口にどのようなプロダクションの思想が存在したのかを跡づけたい。

11月5日（日）10:00-12:00【第2会場】

E 近代オリンピック思想の起源と現在－2020 東京大会の理論的批判のために

世話人：鵜飼哲（一橋大学）

報告者：小笠原博毅（神戸大学）・阿部潔（関西学院大学）・鵜飼哲（一橋大学）

討論者：西谷修（立教大学）

オリンピックが思想の課題として再浮上している。紀元前7世紀に古代ギリシャで始まり1000年続いた宗教祭儀的な競技大会が19世紀末のヨーロッパで復活されて以来、近代オリンピックは「スポーツと平和の祭典」と称されながら、戦争、ファシズム、資本主義、自然破壊と深刻な共犯関係を取り結びつつ継続されてきた。ギリシャの経済危機を招いた2004アテネ大会、チベット問題などで国際的な非難を浴びた2008北京大会、大規模なジェントリフィケーションが強行された2012ロンドン大会、貧困地区から多数の住民が追い立てられた2016リオデジャネイロ大会と、五輪は21世紀に入って、その否定的な様相をいよいよ深めつつある。

2020年に予定されている東京大会は、2011年3月の地震・津波・原発事故という三重の災害からの「復興五輪」であることを謳っている。しかし実際は、被災地民衆の生活に根ざした真の「復興」に充当すべき資源・労働力を首都の再開発に流用するためのプロジェクトである。2013年9月、招致が決定したブエノスアイレスの国際オリンピック委員会で安倍晋三首相が行った「アンダーコントロール」発言が如実に示しているように、公然たる虚言による福島原発事故の隠蔽、被災者の棄民化が目論まれている。現在安倍政権はオリンピック開催までの憲法改「正」を公言するまでに至っており、この大会招致の政治的性格はいまや隠れもない。

これまでもオリンピック批判の学問的営為はさまざまな形で継続されてきた。とりわけ1988年大会の名古屋招致計画をめぐることは、本学会の創設者の一人である水田洋氏をはじめ多くの研究者が反対運動に深く関与した経緯がある。2020東京大会に対してもこうした知的遺産を継承しつつ、研究と運動を接続する新たな回路を見出す努力が求められている。

スポーツ論、教育論、都市論、スペクタクル論、身体論、アート論、ナショナリズム／インターナショナリズム論等、オリンピックに関連するテーマ群はもとより膨大である。前述のような政治的意図が明らかであるにもかかわらず、2020東京大会は「多様性と調和」を目標に掲げており、ジェンダーおよびセクシュアリティに加え、パラリンピックを重視する姿勢を示しつつ「障害者」というモチーフを前面に押し出している。一方、1964年大

会の記憶が戦略的、選択的に再利用されており、「記憶の政治」「リサイクル・ナショナリズム」といった側面も強い。1936 ベルリン大会以来、オリンピックがこれほど露骨に「政治利用」されてきた歴史的な事実、ピエール・ド・クーベルタンが提唱した創設理念そのものに根本的な問題が潜んでいたのではないかという問いもまた喚起する。文化研究、日本現代史、フランス思想等、領域横断的な問題の提起と分析、討議を通じて、2020 東京大会の理論的批判に向けた思想史的展望を開くことを試みたい。

11月5日（日）10:00-12:00【第3会場】

F 啓蒙の遺産－寛容・穩健・包括性

世話人：田中秀夫（愛知学院大学）

司 会：奥田敬（甲南大学）

報告1：田中秀夫（愛知学院大学） 大ブリテンの場合

報告2：喜多見洋（大阪産業大学） フランスの場合

討論者：生越利昭（兵庫県立大学・名誉）・米田昇平（下関市立大学）

啓蒙とは何であったか。ルネサンスは人文主義とともに宗教改革と近代科学を生み出すが、人文主義に初期啓蒙の要素があったのではないか。17世紀の絶対主義の時代、重商主義の時代の思想と盛期啓蒙は何が違うのか。18世紀の啓蒙は地域などによって差異があるのか（ポーコック）、それとも啓蒙は普遍性をもつのか（ジョン・ロバートスン）。

ルネサンスの人文主義は、フィレンツェにおいてペトラルカ、サルターティ、ブルーニを経て、マキアヴェッリやグイッチャルディーニの共和主義を生むとともに、ヨーロッパ各地で偉大な思想家の登場を切り開き、エラスムス、ラブレール、モンテーニュ、モアなどの穩健主義とルター、カルヴァンなど宗教改革者の過激思想・急進主義（カウンター・カルチャー）を生む。17世紀にはプロテスタント諸国では近代自然法が生まれる（グロティウス、ホッブズ、プーフENDORF）。グロティウスやスピノザ、バールのオランダは啓蒙の苗床であった。ガリレオの実験科学やベーコンの経験主義も登場する。魔術的伝統もある（錬金術・化学・ニュートン）。イングランドの市民革命は思想の坩堝となり、共和主義とプロテスタント諸宗派の急進主義と、それに対抗する保守反動（ブレディー、クラレンドン、フィルマーのようなトーリー君主政論者）が登場する。名誉革命はロック的な自由主義者とシドニーやフレッチャー的な共和主義者（オランダ亡命者）の合作であった。18世紀には慣習的保守主義（タッカー、バーク、ギボン）も成立する。

啓蒙の最大の拠点フランスでは、ユグノーが寛容された時代もあるが、ナント勅令の撤回で弾圧され、ユグノーはプロテスタント諸国に亡命する。フランス・ユマニストの寛容思想は権力によって踏みこまれた。しかし絶対王政の富・剰余は奢侈の文化を生む。絶対主義の時代が啓蒙の時代となる。マルゼルブが示すように、百科全書派は密かに支援されたし、ルソーのような思想家も生まれる。そして啓蒙の文芸共和国は国際的であった。ロンドンとパリは啓蒙思想家を引き付けた。オランダやドイツ、イタリアさらにはアメリカにも啓蒙思想が生まれた。各地の啓蒙に地域差もあれば穩健・寛容・包括性への動もがあったのではないか。

包括的な啓蒙は①急進、②穏健、③保守からなるであろう。しかし、分類は困難である。あえて試みれば、①急進的啓蒙はスピノザ、ベール、ロック、フレッチャー、トランド、モールズワース、ハチスン、プライス、ルソー、フランクリン、コンドルセ、ミラーなど。②穏健派啓蒙はシャーフツベリ、ヴォルテール、モンテスキュー、ヒューム、スミス、ファーガスン、アダムズ、カントなど。③保守的啓蒙はバーク、ケイムズ、タッカー、ギボン、トマジウス、ヴォルフ、リード、ビーティー、ラッシュなどであろうか。

このセッションでは、大ブリテンの啓蒙とフランスの啓蒙、さらにはヨーロッパ各地の啓蒙に関しても、啓蒙の包括性に迫ってみたい。

11月5日（日）10:00-12:00【第4会場】

G 制度の政治思想史－政治哲学研究と政治思想史研究の交錯

世話人：安武真隆（関西大学）・小田川大典（岡山大学）

司 会：小田川大典（岡山大学）

報告者：石黒盛久（金沢大学）・小田川大典（岡山大学）

討論者：村田玲（青山学院大学非常勤講師）・田中将人（早稲田大学）

専門化が容赦なく進行する現代の人文社会科学において、哲学的普遍性を志向しがちな政治哲学研究と、歴史的な文脈主義に徹しがちな政治思想史研究は、しばしばすれ違い、対話の可能性を見失う。だが、斬新な観点からの優れた思想史研究が、見慣れた古典のテキストの新たな理論的可能性を示唆するとき、両者の間には生産的な対話の可能性が現れる。今回の「制度の政治思想史」セッションでは、「喜劇」や「神義論」というほとんど誰も気づかなかった観点に立脚し、マキアヴェッリとロールズというすでに多くの研究が積み上げられている古典的な政治思想家のテキストから政治哲学の新たな可能性を剔抉した二冊の研究書、村田玲『喜劇の誕生：マキアヴェッリの文芸諸作品と政治哲学』（風行社、2016 年）と田中将人『ロールズの政治哲学：差異の神義論＝正義論』（風行社、2017 年）を取り上げ、前者を石黒盛久会員が、後者を小田川が書評し、著者二人と討論を試みる。

本セッションは、小田川大典、安武真隆、犬塚元らが中心に行なっている共同研究の一環として行われる研究会でもある。昨年は松元雅和『応用政治哲学：方法論の探究』（風行社、2015 年）を、一昨年は鹿子生浩輝『征服と自由』を取り上げた。本セッションを通じて、制度をめぐる政治・社会的論点について問題意識の共有が図られるとともに、意見交換と討論の場が開かれていくとすれば幸いである。より密度の濃い「制度の政治思想史」をめぐる研究会とすべく、参加予定の会員に対しても、検討の対象となっている二冊を持参の上、可能な限り事前に眼を通しておくことを求めたい。

（※）なお、以下のウェブサイトに関連資料を用意する予定である。

「制度の政治思想史」ウェブサイト

http://odg.la.coocan.jp/political_thought/

username: political

password: thought

11月5日（日）15:00-17:00【第2会場】

H 18・9 世紀ドイツの社会経済思想

テーマ：マルクスの思想を考える

世話人：原田哲史（関西学院大学）・大塚雄太（名古屋経済大学）

報告者：橋本直樹（鹿児島大学）・植村邦彦（関西大学）

討論者：八木紀一郎（摂南大学）

本年度は、カール・マルクス（1818～83年）の『資本論』（第1巻、1867年）刊行150周年、および生誕200周年にまたがる。この記念すべき年度の大会において、私たちの「18・9世紀ドイツの社会経済思想」セッションも、ドイツ語圏のこの大思想家について考察したい。マルクスの思想についての研究成果と現代におけるその意味はどうであろうか、と。

『共産党宣言』（1848年）を中心に扱う橋本直樹による第1報告に続き、『資本論』の別の論理の可能性をも探る植村邦彦による第2報告がなされる。

橋本直樹「『共産党宣言』の普及史から——表題・最初の連載・初版の部数——」

昨年上梓した『『共産党宣言』普及史序説』（八朔社）から下記3点を敷衍して報告する。

1. 近年わが国では1872年独語版を根拠に、表題は「党」を除いた『共産主義者宣言』であるべきで、それがマルクスの本意だとの説が提起され、今も一定の影響をもっている。しかし、わずかでも刊行経緯を見れば、謬論妄説だと分かる（拙著第9章IV及び第11章）。
2. 最新の研究では、初版（1848年2月刊）の刊地は表紙・扉の記載通りでなく、翌3月3日から『宣言』全文を連載した『ドイツ語ロンドン新聞』の印刷所である。同紙社主で実質上の主筆ブラウンシュヴァイク公カール2世は19世紀ドイツで唯一革命によって玉座を追われ、復帰を目指していた。なぜ初版の印刷や連載を許可したのか（同第5・6章）。
3. 思想の影響力を見る上で重要な初版の部数は従来約千部であった。しかし、異本の検討と上記刊地の新説から1万部程に激増する可能性が高い（同第1～6章）。

植村邦彦「資本主義の終わり方について」

マルクスの『資本論』150周年は、同時にロシア革命100周年でもある。『資本論』の歴史的意味を論じることが、「社会主義」の失敗を論じることと切り離すことはできない、というのが、現代ではおそらく常識に近いだろう。しかし、ドイツの経済社会学者ヴォルフガング・シュトレークは最近の論文で、現在では「新しいより良い社会」を提案するという

責任を引き受けることなしに「資本主義の終わり」について考えなければならない、と主張している。彼によれば、この二つを不可分のものとして結びつけるのは、「マルクス主義的な偏見」にすぎないのである。それでは、そもそもマルクスには、労働者階級という「革命的主体」の成長によって「収奪者が収奪される」という黙示録的な終末以外に、「資本主義の終わり方」についての別の見通しはなかったのだろうか。本報告では、『資本論』の中に読み取ることができる別の論理の可能性について論じることにしたい。

11月5日（日）15:00-17:00【第3会場】

I 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（関西学院大学名誉教授）

報告者：林 直樹（尾道市立大学）

討論者：村松茂美（熊本学園大学）

ヒュームとスミスを中心とした「スコットランド啓蒙思想」の（起源・継承・影響関係をも含む）「多面的研究」が本セッションの主要テーマであり、これまでの社会思想史学会では、「プーフENDORFの政治思想」、「ヒュームの政治思想、経済思想、懐疑主義」、「スミスの法学講義」等の報告がなされてきた。今回は「スコットランド啓蒙」（その制度的枠組み）の《起源》につらなるイングランドとの「合邦」（連合）問題（具体的には「諸合邦問題」）をとりあげ、「合邦期」の研究に取り組んでおられる二人の研究者による「報告」と「討論」にしぼる形でセッションを進めていきたい。

報告テーマと参考資料は以下の通りである。

報告テーマ：

デフォー「ブリテン諸連合史」考

——1604年・1670年・1706年——

参考資料：

林 直樹『デフォーとイングランド啓蒙』京都大学出版会、2012年。

——「ダニエル・デフォー「ブリテン諸連合史」（1）」

『尾道市立大学経済情報論集』15巻1号、2015年6月。

——「ダニエル・デフォー「ブリテン諸連合史」（2）」

『尾道市立大学経済情報論集』16巻2号、2016年12月。

村松茂美『ブリテン問題とヨーロッパ連邦

——フレッチャーと初期啓蒙——』

京都大学出版会、2013年。

報告時間 50 分、討論時間 20 分、リプライ 10 分、一般討論 40 分を予定している。

11月5日（日）15:00-17:00【第4会場】

J 政治と精神分析の未来

世話人：山本圭（立命館大学）

司 会：乙部延剛（茨城大学）

報告者：上尾真道（京都大学・非会員）・山本圭（立命館大学）

討論者：佐藤嘉幸（筑波大学）・松本卓也（京都大学・非会員）

近年、Brexit やトランプ勝利を受け、政治の合理主義的な捉え方に疑義が向けられるにつれ、人間の情動や情念の政治的役割に注目が集まっている。比較的最近の議論に限ってみれば、情念(passion)の政治的意義にもとづいたシャンタル・ムフの熟議民主主義批判をはじめ、マーサ・ヌスバウムが情感(emotions)の政治的役割に注目した議論が想起されるだろう。

感情をめぐる政治学が興隆するなか、情動と無意識についての学である精神分析理論は、政治学の分野にどのような貢献をするだろうか。この意味で、2014年に岩波書店から刊行された岩波講座『政治哲学 第6巻』に、「精神分析と政治学」という章が収められた意義は決定的に大きい。昨今のポピュリズムの台頭やポスト・デモクラシーといった政治現象を理解するにあたって、合理的説明では捉えきれない無意識の心の動きを扱う精神分析の諸概念、とりわけ享楽の問題は、政治学にも重要な手掛かりを提示するはずである。

本セッションでは、現代政治理論と精神分析理論の関係をひろく再検討する。報告者として、政治学と精神分析それぞれの分野から一名ずつ登壇する予定である。上尾報告では、近著『ラカン 真理のパトス』（人文書院）で示された精神分析家ラカンと「68年5月」との緊張関係、特にラカンによる大学批判から出発して、現代的な情報資本主義における政治と情動の関係について考察する。また山本報告では、政治学の立場から、最近刊行されたスタヴラカキス『ラカニアン・レフト：ラカン派精神分析と政治理論』（岩波書店）を手掛かりに、政治分析における精神分析理論の有用性について検討をおこなう。

司会には、政治思想を専門とする乙部延剛氏に、討論者には、現代思想、社会哲学の立場から佐藤嘉幸氏に、精神病理学・精神分析学の立場から松本卓也氏に登壇していただき、分野を横断した視座から、政治と精神分析の未来について幅広く議論することとしたい。

自由論題報告

11 月 4 日（土） 13:00-13:45

14:00-14:45

11 月 5 日（日） 13:00-13:45

14:00-14:45

11月4日（土）13:00-13:45【第2会場】

ナポレオン戦争期プロイセンのアマゾネス——クライスト『ペンテジレア』におけるナショナリズムとジェンダー像の交錯

速水淑子（慶應義塾大学非常勤講師）

1 はじめに

本報告の課題は、ハインリヒ・フォン・クライスト（Heinrich von Kleist, 1777-1811）の戯曲『ペンテジレア』（*Penthesilea*, 1806）にみられるナショナリズムおよびジェンダー像の分析を通じて、ドイツ・ナショナリズムの形成過程で「アマゾネス」あるいは「女性戦士」のイメージが担った多様な役割の一面を示すことである。

同作品でアマゾネスの建国の由来として語られるのは、侵略者エチオピア王にすべての男性を殺され、屈従の日々を送っていた女たちが、武器をとって復讐を遂げたという物語である。女性のみの国となったアマゾネスはそれ以来、戦場で男性を捕え交わることで、子孫を残してきたという。生殖のためのこの戦場で、女王ペンテジレアはギリシアの英雄アキレスと出会う。ペンテジレアはアキレスに敗れるが、女王に恋したアキレスは、あえて敗北することで彼女のものになると、あらためて決闘を申し込む。決闘の場にほとんど丸腰であらわれたアキレスに、ペンテジレアは象や犬を引き連れて襲い掛かり、瀕死の彼の体に爪と歯を立て「口と両手から血をしたたらせ」八つ裂きにする。しばらくして自分が何をしたかを理解した彼女は自ら胸に短剣を刺して死ぬことになる。

滑稽なまでの残虐さは人々の反感をかい、作者が理解を期待したゲーテからも「感情の混乱」と一蹴されるなど、この戯曲に対する同時代の反応は否定的だった。しかし、20世紀のクライスト再評価とともに作品は注目を集め、たとえば理性的啓蒙的市民的自我観の限界を示す作品として（カッシーラー、ボーラー）、あるいは戦場における暴力のあり方を示す作品として（デュルーズとガタリ）、多様な文脈で論じられるようになる。なかでもフェミニズムからの反応は大きく、伝統的ジェンダー規範を揺るがし女性解放を促す作品とみる立場から、本質主義的言説を追認する男性のファンタジーとみる立場まで、幅広い解釈が示されてきた。その様子はヨースト・ヘルマントによって「ジェンダー言説の戦場」と評されるほどである。

これに対し本報告では、ナショナリズムとジェンダー規範が交錯する当時の言説空間に作品を置きなおすことで、クライストが「ナポレオンの屈辱への復讐」という広く受け入れられたナショナリズム言説のひとつと、「野蛮なアマゾネス」というジェンダー言説のひとつを結び付けていること、そしてこの組み合わせが、当時のナショナリズム規範とジェンダー規範のどちらもをも危険に晒していることを示したい。

2 対ナポレオン戦争期における「男＝兵士、女＝兵士の母・妻」規範と女性戦士の表象

18 世紀末、北西ヨーロッパでは、家族から生産共同体としての性格が失われ、愛情のみを結合原理とする近代家族のイメージが形成されつつあった。台頭する市民層のもとで、男性は国家・市場・公共圏からなる「公」的領域で活動し、女性は「私」的領域たる家庭で出産・育児・家事を担当するという新しい役割分担が生まれ、その家族モデルに従って、男女両極的なジェンダー規範が形成された。この規範はさらに、男女にはそれぞれ「自然的」特徴が存在するという生物学的言説によって補強された。こうして、男性は生まれつき「強く、理性的で、勇敢、活動的」であり、女性は「弱く、感情的で、従順、自己抑制的」であり、そうした自然的傾向ゆえに、女性は家庭にとどまり家長たる男性に従うべきであるといった議論が、W・フンボルト、フィヒテ、ヘーゲルらによって主張され、百科事典にも記述されるなど、広く受け入れられるようになった。

こうした男女両極的ジェンダー観は、ナポレオン戦争を経てドイツ諸邦の軍事化が進むとともに、さまざまな形でナショナリズムと結びつくようになる。1806 年のアウエルシュタットの戦いで、プロイセン軍は二倍以上の兵力を擁しながら、フランス国民軍に壊滅的敗北を喫し、ナポレオンのベルリン入城を許した。翌年に結ばれたティルジット講和条約によって領土と人口の半ばを失ったプロイセンでは、外国人傭兵が多くを占める従来の軍制を見直す動きが高まり、1808 年には一般兵役義務の導入が告示された（法律の公布は 1814 年）。その過程で生じたのが、解放抒情詩に典型的に表現されるような、「男性らしさ」の理想を祖国と王のために勇敢に戦う「兵士・戦士」に見出し、「女らしさ」の理想を将来の兵士を産み育てる「母」と、兵士を励まし慰めその死を悼む「妻」に見出すような新しい言説である。

「アマゾネス」あるいは「女性戦士」のイメージは、「男＝兵士／女＝兵士の母・妻」という新しいジェンダー規範をゆるがしかねないものであった。たとえば W・フンボルトは 1798 年、「われわれの時代においては、女性の英雄的な行為を扱うことは難しく、控えめでなければならぬ」と述べる。また、対仏同盟戦争では、わずかながら女性が実際に従軍したことが知られているが、1813 年に、女性兵士による軍団の創設を呼びかける投稿が *Russisch-Deutsches Volks-Blatt* に掲載されると、戦闘は「女らしさ」と相容れないという理由で反対する意見が相次いだ。

一方でこの時代、ドイツ語圏では神話上ないし歴史上の女性戦士、とくにアマゾネスを題材とした文学作品が多く書かれた（Weiße (1762), Reckert (1770), Schiller (1801), Holbein (1806), Kleist (1806), Werner (1808), Fouqué (1810), Brentano (1814))。「男＝兵士／女＝母・妻」というジェンダー規範が成立しつつあったこの時期に、いったいなぜ、その規範を揺るがしかねない「アマゾネス」に注目が集まったのか。アマゾネスのモチーフは、既存のジェンダー区分に対して越境的に作用したのか、それとも再強化的に作用したのか。それは祖国のための戦闘と犠牲という、

軍事ナショナリズムの言説とどのような関係にあったのか。これらの問いに取り組むにあたり、以下でまず「アマゾネス」イメージが歴史的にどのような役割を担ってきたのか、戯曲の前史を概観したい。

3 食人するアマゾネス

「アマゾネス」のイメージは、古代ギリシアから初期近代にかけて、さまざまな形で家父長的あるいはキリスト教的、あるいはヨーロッパ的「文明」と対比される「野蛮」の役割を担ってきた。

古代ギリシアにおいて、もっともよく知られたアマゾネスの名は、彼女たちを打ち負かす英雄の物語とともに挙げられる。アキレスに戦場で殺されたペンテジレア、ヘラクレスにアレスの帯を奪われたヒュッポリテ、テセウスに妻とされのちに殺害されたアンティオペの三人である。アポドーロスやホメロスが伝える逸話において、辺境の部族アマゾネスとの対決は、ギリシアの男性が自分の英雄性を証明するために必要な、一種の通過儀礼として機能している。アマゾネスは、その勇敢さが讃えられるものの、基本的に怪物と並んで、あるいは人喰族（アンドロパゴイ）、蓮喰族（ロートパゴイ）といった異民族、ヘロドトス自身がその存在を疑う一つ目族や山羊脚族とともに紹介された。処女性あるいは性欲を基準に、アマゾネスが純潔イメージと悪魔的獣的イメージに二分される傾向があらわれたのは、キリスト教中世以降のことである。

古代への関心が高まった 15 世紀および 16 世紀には、アマゾネスが騎士に倒されキリスト教に改宗するといったモチーフが騎士道物語にしばしば登場するようになるという。同時期にあたる 1542 年、フランシスコ・デ・オレリャーナは新大陸で出会った長髪の戦士を古代から生き延びたアマゾネスと信じ、同地の川をアマゾンと名付けた。本国スペインでは、アメリカ大陸のアマゾネスが実在のコンキスタドール恋をし、征服者を同地の支配者として迎え入れるという内容の戯曲が執筆されることになった（Tirso de Molina (1635)）。

ここで指摘したいのは、同時期の植民地言説において、食人部族のイメージが果たした役割の大きさである。コロンブスが第一回航海の途上、インディオたちから食人種カニバの噂を聞いたと信じて以来、ヨーロッパ人は植民地域に次々と食人部族を「発見」した。近代ヨーロッパにおいて、アマゾネスと食人のイメージはともに、植民地に暮らす「未開」ないし「野蛮」な部族を示すための象徴的役割を担うことになったのである。

18 世紀には、古代のアマゾネスと新大陸のアマゾネスの遺伝的関連を研究するといった「科学的」言説が目立ち始める（たとえば Lafitau (1726)）。そのなかで、クロード・マリー・ギヨンによる『古代および現代におけるアマゾネスの歴史』（1741）は、アマゾネスの実在を疑う声に反論しつつ、アメリカ大陸のアマゾネスを含め、その居住地、食習慣、祭祀その他の習俗などを

詳述するものであった。ここでギヨンはアマゾネスの暮らしたスキタイの地の生活環境が極めて厳しいことを指摘し、それゆえに同地では人肉食が行われたのであろうと推測している。この書籍は1763年にドイツ語に翻訳され、クライストもこの翻訳を参照したと考えられている。

このように、世紀転換期のアマゾネス文学ブームの背景には、ヨーロッパ社会のアマゾネスへの長い関心の歴史があった。ただし、1800年前後のアマゾネス作品は、当時広まりつつあった男女両極的なジェンダー規範に対して、女性戦士の存在を何らかの形で説明する必要に迫られていた。その際に当時の女性戦士文学が用いた概念装置を、ここでは、①非戦、②授権、③結婚、④死・自死、⑤魔物・野獣化の五点から整理したい。

「非戦」は文字通り、女性戦士が実際には戦わないという解決方法である。たとえばヴァイゼ『アマゾネスの歌』(1762)およびリッケルト『アマゾネスの歌』(1770)では、アマゾネスは戦闘に参加せず、空想の中で男性と共に戦うか、戦う男たちを励まし讃えその死を悼むだけである。「授権」は、神、王、夫といった男性の上位者の命令によって例外的に女性の武器所有に正当性を与える手続きである。たとえばヴェルナー『ヴァンダ、サルマタイの女王』では、男子のいない先王が娘に王位を譲ったためにヴァンダは武器を持つこととなる。授権に際しては、女性が授権者の男性に対して貞節を守ることが重視される。そのため女性戦士は(シラー『オルレアンの乙女』(1801)のように)しばしば処女として描かれ、処女性あるいは貞節を失うことで武装も解除される。この武装解除は、英雄と「結婚」し「普通的女性」に戻るというハッピーエンドか(ホルバイン『ミリナ、アマゾネスの女王』1806など)、「死」による罰ないしは「自死」による贖いという悲劇の形で描かれる。ヴェルナー、フーケなどは両者を組み合わせ、「死による結婚」すなわち「愛の死(Liebestod)」を描く(フーケ『北方の英雄』1810)。そして、授権の範囲を超えて武器を持ち、さらに男性への欲望を持つ女性は、野蛮な「魔女」、「野獣」として描かれることになる(ブレンターノ『プラハの建立』1814など)。こうした概念装置によって1800年前後の「女性戦士もの」は、同時代のジェンダー規範に反することなく、軍事化する時代が求める戦場での禁欲、勇気、祖国のための自己犠牲を、女性戦士の姿を通じて、さらにその相手役となる男性戦士の姿を通じて描くことができた。

クライストの戯曲も例外ではない。アマゾネスは皆殺しされた男性たちと彼らの象徴である軍神マルスから授権されており、それゆえ、戦場で軍神マルスが遣わした男としか交わることを許されていない。その範囲を超える過剰な欲望を見せたペンテジレアは野蛮化し、獣たちと一緒に人肉を食する魔物になる。そして最後には、自らの野蛮な行いを贖うべく、自死を選ぶことになる。このように、『ペンテジレア』は同時代の他の女性戦士作品と同じく、男女両極的ジェンダー規範の枠内に女性戦士のイメージを収めるための概念装置を駆使している。

アマゾネス・イメージのこうした馴致は、クライスト自身が『ペンテジレア』以前の他の作品(『O侯爵夫人』『決闘』『ハイルブロンンのケートヒェン』)や評論(雑誌『フェーブス』発刊のこ

とば)、書簡(1800年9月16日婚約者宛)で示す、そして『ペンテジレア』より後の戯曲(『公子ホムブルク』)や詩作品(「ゲルマニアが子供たちに寄せた歌」、「カール大公に捧げる歌」、「ルイーゼ王妃に捧げる歌」)で示すジェンダー観、すなわち男に武器を取るよう呼びかけ、女性の貞節と母性と兵士をねぎらう役割を強調する言説とも合致している。それでもなお、同作品が既存の言説に対して挑発的に作用するのは、そのナショナリズムとジェンダー観の奇妙な交錯ゆえである。

4 クライストのナショナリズム——ドイツの屈辱と復讐

クライストが『ペンテジレア』執筆に着手したのは、1805年に仏軍がウィーンを占領し、アウステルリッツで勝利したのち、南西ドイツ諸邦がナポレオンを盟主とするライン同盟を結んだ1806年7月ごろと考えられる(伝記的記述については書簡を参照)。1799年に近衛兵を退いたクライストは1805年5月からケーニヒスベルクで文官としての研修についていたが、1806年6月末には体調不良を理由に休暇を願い出るようになり、その間に『ペンテジレア』に取り組んでいる。同年10月、プロイセンはフランスに対し単独で宣戦し、イエナとアウエルシュタットの闘いで壊滅的打撃を受けることになる。フランス軍がベルリンに入城し、宮廷はポツダムからケーニヒスベルクへ亡命した。クライストは1807年1月、ケーニヒスベルクからドレスデンに向かう途上、ベルリンにおいてフランス軍にスパイ容疑で捕えられ、7月のティルジットの和約直後まで、捕虜収容所で過ごすことになる。クライストは収監中に他の作品とともにこの戯曲を書き継ぎ、釈放から数か月後、1808年1月末にアダム・ミュラーと共同で発刊した文芸誌『フェーブス』において、その断片を発表した。

『ペンテジレア』が扱うのは、恥辱に対する過剰な復讐が最終的には復讐者をも破滅に導くという悲劇である。すなわち、アキレスに対する敗北を恥辱と受け取ったペンテジレアは、祭司長の命令に背き仲間の制止を振り切ってまで、復讐に突き進むことになる。この復讐は同時に、エチオピアの支配下で屈辱に耐えていたアマゾネスたちが、制圧者たちを皆殺しにして復讐を遂げたという建国神話の再演でもある。

「徹底した復讐」というモチーフは、同時期ないしそれ以前に執筆された『聖ドミンゴ島の婚約』および『ミヒャエル・コールハース』でも扱われていた。前者では、積年にわたり白人によって酷使されていたカリブ海の黒人たちが叛乱をおこし、後者では、ザクセンの新領主に不当な手段で馬を取り上げられたコールハースが、ドイツ中を巻き込む騒乱を指揮する。1808年以降になると、復讐のモチーフはより分かりやすい形で、ナポレオン支配に対するドイツ諸民族の復讐と結びつけられる。1808年12月に完成した『ヘルマンの戦い』は、当初は分裂し対立していたゲルマン諸部族がヘルマンの策によって団結し、ローマ人に支配された祖国ドイツを再び解放に導くさまを描いている。作品の状況が、ライン同盟と非ライン同盟勢力に分裂し、

フランスの支配にあえぐ当時のドイツと重ねられているのはあきらかである。1809 年に、オーストリアのカル大公がナポレオン支配下のバイエルンに侵攻すると、クライストは、多くの解放叙事詩と政治評論を記し、大公とともに復讐の戦闘に参加するようドイツの男性に呼びかけた。「ドイツ人の教理問答」では、ライン同盟下のザクセンに住む父と子の問答を通じて、「ドイツ人」としての自己意識を、「祖国ドイツ」を踏みにじったナポレオンとフランス人という共通の敵の像を通じて確認しようとする。フランツ二世と弟カール大公こそが解放者であり、もしこの戦闘ですべてが破壊され、すべての人間が死ぬことになっても、「奴隷として生きる」よりはましである——クライストはこう述べ、解放戦争への参加をドイツ男性の義務とみなす。

このように、1809 年前後のクライストは、ナポレオンによって祖国に与えられた屈辱に復讐せよと繰り返し訴えるが、その際、祖国の屈辱というモチーフを自国女性の貞節の危機という形で描いてもいる。たとえば、1809 年の手稿には、ライン同盟下のドイツ諸国がいかにナポレオンに騙され利用されているかを、架空の「ペシエレ人」が同国人に報告するという内容の書簡作品がのこされている。この話は、同じく手稿にのこされた風刺的な書簡形式作品のなかで、遺産目当てのフランス兵に騙されるブランデンブルクの娘の逸話として変奏されることになる。祖国の屈辱の象徴としての同胞女性の敵方男性による凌辱というモチーフは、『ペンテジレア』において中心的な役割を果たしている。アマゾネスの国はそもそも、エチオピア族に皆殺しにされたアマゾネスの男性たちを復讐によって弔い、祖国の自由と誇りを取り戻すために建国された。初代の女王タナイスは軍神マルスと象徴的な婚姻を結ぶと同時に、女が弓を扱うことは不可能だという嘲りに反抗して両胸を切り取り死んでしまう。このタナイスの夫となるマルスは、いわば戦闘で死亡したアマゾネスの男性すべてを象徴する存在である。マルスすなわち戦闘で死んだ男たちから復讐と祖国の解放という使命とともに武器を取る資格を与えられたタナイスは、使命を終えたあと——同時代のアマゾネスものの定石に従って——自ら死ぬことになる。女だけの国となったアマゾネス国では、女性はマルスが彼女たちに与えた男性とのみ生殖することを許される。女たちが自ら打ち負かした男という条件は、戦死者である自民族の男たち（すなわちマルス）への復讐を再演するという意味を持つ。しかし、アキレスがペンテジレアを打ち負かしたことで、この再演は失敗し、ペンテジレアはより徹底した復讐へと駆り立てられることになる。

この徹底した復讐の帰結が、「犬と共に、愛する者を引き裂き、彼を、その皮膚も、そして髪も食い尽くす」（エピグラム集）という食人行為であった。この食人行為は今日ときにペンテジレアの倒錯した愛情表現であると解釈される。しかし『ベルリント刊新聞』に載せられた逸話(1811)は、それが愛情よりも復讐の行為であることを示している。ここでは、自分の子供達が大きな猛犬に襲い掛かれている場に来合わせた母が、「怒りと復讐心」から犬にしがみつき、食い干切られながらもなお戦ったことが報告される。むろんこの母親はペンテジレアと異なり人間を

食べるわけではない。しかし、強い復讐の念によって女性が我を忘れて野獣化し、犬に混ざって腕や歯で戦うという図は、女性が人間を襲い食らう野獣と同一化するという意味で、ペンテジレアの野獣化と共通している。

5 結びに代えて

「屈辱への復讐」はナポレオン戦争期のドイツ・ナショナリズムに一般的な言説であった。『ペンテジレア』ではこのモチーフが徹底化され、復讐のための暴力が本人の意志を超えて過激化する。その行きつく先として描かれたのが、当時のジェンダー規範と文明観における「究極の野蛮」、すなわち「野獣化し、食人する女性」の姿であった。この復讐行為によって、アマゾネスが過去に被った屈辱はようやく完全に贖われる。復讐のためにマルスから与えられたタナイスの弓は、ペンテジレアの手から落ち、アマゾネスの国自体も存在意義を失うことになる。

『ペンテジレア』で示されるのは、常套的なジェンダー観と常套的なナショナリズムにすぎない。しかしクライストは、両者を極端化し組み合わせることで、「屈辱への復讐」という肯定的イメージが「野獣化し食人する女性」という否定的イメージに逆転する瞬間を描き出し、同時に「食人アマゾネス」という究極の「野蛮」を「祖国の誇りの復活」という栄光のイメージに逆転させる。この価値の交錯と転換が、二つの常套的言説——「アマゾネス＝野蛮」と「復讐による祖国の解放」——のどちらをも揺るがすのである。

主要参考文献（紙幅の都合上、文中に挙げたものは省略する） 弓削尚子「軍服を着る市民とルーゼ神話：近代ドイツにおけるジェンダー秩序一考」『ヨーロッパ研究』no.12（2013）； 姫岡とし子『ヨーロッパの家族史』（山川出版、2008）； 足立信彦『＜悪しき＞文化について』（東大出版会、2006） 三成美保『ジェンダーの法史学：近代ドイツの家族とセクシュアリティ』（勁草書房、2005）； トーマス・キューネ編『男の歴史：市民社会と＜男らしさ＞の神話』星乃治彦訳（柏書房、1997）； Helen Watanabe-O’Kelly, *Beauty or Beast? The Woman Warrior in the German Imagination from the Renaissance to the Present* (Oxford, 2010); Franke-Penski / Preußner (Hg.), *Amazonen – Kriegerische Frauen* (Würzburg, 2010); Rüdiger Campe (Hg.) *Penthesileas Versprechen* (Freiburg i Br. / Berlin / Wien, 2008); Ute Frevert (Hg.), *Militär und Gesellschaft im 19. und 20. Jahrhundert* (Stuttgart, 1997); Christian Moser, Amazons, in: Maria Moog-Grünwald (ed.), *Brill’s New Pauly. Supplements 4: The Reception of Myth and Mythology* (Leiden / Boston, 2010), S. 57-62; Karin Hausen, Die Polarisierung der „Geschlechtscharaktere“ – Eine Spiegelung der Dissoziation von Erwerbs- und Familienleben, in: Werner Conze (Hg.), *Sozialgeschichte der Familie in der Neuzeit Europas* (Stuttgart, 1976)

11 月 4 日（土）13:00-13:45 【第 3 会場】

アンリ・ルフェーヴルの管理社会論における「サイバネティクス化」の視角

山本千寛（東京大学総合文化研究科博士課程）

はじめに

本報告は、アンリ・ルフェーヴル（Henri Lefebvre, 1901-1991）が 1950 年代後半から 60 年代にかけて展開した管理社会論を取り上げ、いままで十分に指摘されてこなかった「サイバネティクス」を援用したルフェーヴルの社会批判を検討するものである。より具体的には、「社会のサイバネティクス化 [cybernétisation de la société]」と「サイバネティクス人 [le cybernanthrope]」というルフェーヴル独自の概念の含意と、両概念の連関を明らかにすることが目指される。

20 世紀後半の空間論的転回から 2010 年代に至るまで、ルフェーヴルを対象とした研究は、英米圏を中心とした「都市・空間論者ルフェーヴル」の視角からの議論が主流をなしてきた。都市理論研究者スチュアート・エルデンやニール・ブレナーらによる『都市への権利』（1968）や『空間の生産』（1974）の読解とその現代的意義の検討が代表的なものとして挙げられる。これに対して、本報告は都市論が本格的に論じられる直前期にあたる 1950 年代後半から 1968 年頃までのルフェーヴルのサイバネティクスに想を得た管理社会論にまずは着目するという立場をとる。これは、長期的な視野においては都市論を読解の出発点とする主流的なルフェーヴル理解を相対化することを目指すものである。ルフェーヴルが空間を論じる際にその背景として前提とされていた同時代社会への問題意識をより詳細に理解したうえで、その問題への処方箋として都市・空間論における諸概念をとらえ直す、そのための第一歩が「サイバネティクス化」への着目である。

上述のような研究潮流の影響もあり、サイバネティクス概念の受容とその展開については、狭義のルフェーヴル研究の内部においては十分な先行研究を確認することはできない。しかし、かれのサイバネティクス論をもっとも丁寧に取り上げた数少ない先行研究として、カナダの社会学者セリーヌ・ラフォンテーヌによる『サイバネティクス帝国』（Lafontaine, 2004）を挙げることができる。この著作は、グレゴリー・ペイトソンからレヴィ=ストロースやラカンを経て、ペーター・スローターダイクにいたるまでの「主体の情報論的理解」に着目し、これを思想史や人文科学における広義の「サイバネティクス・パラダイム」として提起している。そのうえで、ラフォンテーヌはこのパラダイムを批判的に検討することによって、言語や遺伝子コード

あるいはその他の決定論に還元されない主体のあり方を模索することを目指す（Lafontaine, 2004：19）。こうしたパラダイムの一部をなす思想家として、ルフェーヴルにも複数箇所で見及がなされるのだが、その意義はつぎのふたつの点に要約できる。ひとつは、メルロ・ポンティやポール・リクールと並置されるかたちで、ルフェーヴルがサイバネティクスと構造主義とシステム主義が共通する情報論的ロジックを持つとする立場であることを指摘した点である（Lafontaine, 2004：113）。つまり、ルフェーヴルがサイバネティクスの語によって批判するのはノーバート・ウィーナーらが考案した狭義のサイバネティクスには限定されないということである。そして、もうひとつは「サイバネティクス人」というルフェーヴルの概念を「メタフォリックな仕方、サイバネティクス・パラダイムの反人間主義〔l'anti-humanisme〕に肉体を与えた」概念として評価する点である（*ibid.*）。

しかし、「主体の情報論的理解」に着目したラフォンテーヌの考察は、ルフェーヴルが実際にどの著作をもとにしてサイバネティクスのイメージを作り上げ、それをどう発展させたかという点には及んでいない。さらに、ラフォンテーヌにおいてもルフェーヴル研究の文脈においても人間のあり方ではなく社会の批判的な表象に用いられた「サイバネティクス化」の概念について十分な検討はなされてこなかった。そして、ラフォンテーヌが着目した「サイバネティクス人」についても、それが「逸脱者〔déviant〕」や「欲求」といった主題に関わる点については明らかにされてこなかった。以下では、こうした観点からサイバネティクス論の受容に着目しつつ、その議論の端緒と、社会のサイバネティクス化、サイバネティクス人について順に考察を進める。

1 ルフェーヴルにおけるサイバネティクス論の端緒

ルフェーヴルのサイバネティクスの議論が扱いづらいものとなる要因は少なくともふたつ挙げられる。ひとつは、大方においてサイバネティクスを否定的に論じながらも、他方『パリ・コミュン』（Lefebvre, 1965）では断片的な言及ではあるが、それが技術や機械とならんで社会変革における転換のための手段のひとつとしても言及されるような両義的なサイバネティクスへの評価である。そしてもうひとつは否定的な議論の典拠が、サイバネティクスの入門書から得た断片的な知識と、サイバネティクスの負の側面を描いたようなサイエンス・フィクション（SF）の想像力に依拠していることである。この点において、ウィーナーが論じたサイバネティクスを正しく理解せずにほとんど否定的な意味でこの概念を使用していることを理由に、ルフェーヴルのサイバネティクス論の全体を退けてしまうことは容易である。しかしながら、本報告ではあくまでルフェーヴルにおける同時代の管理社会への視座を理解するための補助線として SF 作品への言及をも含めて、サイバネティクス概念の受容を検討する。

サイバネティクスに関するルフェーヴルのまとまった記述がはじめて確認できるのは、のちに『構造主義をこえて』（邦訳では『革命的ロマン主義』）の一部をなすことになる 1957 年の論文「マルクス主義と情報理論」（Lefebvre, 1971）である。ここでのルフェーヴルの主たる問題関心は、かならずしも悪いものとは言えない情報理論やサイバネティクスの思考法が拡大適用されないように、いかにしてこれを弁証法的思考と両立させることが可能かという問いであった。このときルフェーヴルが想定しているのは、すでに現実に応用されたものとしてのサイバネティクスの思考である。すなわち、「上部構造」としての経済評議会や国家会計機関、計画化の諸機構、企業委員会がサイバネティクスの思考に支えられているという発想のもと、こうした国家機構の行きすぎをサイバネティクスの過度な一般化という視点で捉えようとしていたと考えられる。

この 1957 年の時点では英語版の『サイバネティクス』（Wiener, 1948）やその翌年に刊行された『通信の数学的理論』（Shannon and Weaver, 1971）といったサイバネティクスの基本的な文献とクセジュ文庫の入門的なサイバネティクス論（Guilbaud, 1954）が参考文献に挙げられているものの、ルフェーヴルはきわめて単純化したモデルでサイバネティクスの思考を定式化している。すなわち、それは対象をイエスとノーで分類して比較的安定した事物のまとまりをつくる「操作的」な行為とされているのである（Lefebvre, 1971 : 56）。すべてを弁証法的に思考すれば日常がいとわしく大変なものになるので、サイバネティクスの分類の思考法は必要だという留保のもとで、ルフェーヴルはこれ以後 60 年代にかけて、弁証法を欠いたサイバネティクスの思考が日常のあらゆる面に拡大適用される可能性を危惧し、実際に批判を行なっていくことになると思える。

2 社会のサイバネティクス化としての「管理された消費の官僚的社会」

1950 年代後半から 1960 年代前半にかけてのルフェーヴルのサイバネティクス批判は、ハイデガーと問題を共有しているように考えられる。ハイデガーは技術論のなかで「予測算定可能性」や人間が代替可能な「部品」となることを論じ、1967 年にはサイバネティクスについても同様に「普遍的な算定可能性」による「制御」可能な状態の到来を指摘している。これとおなじくルフェーヴルも人間が代替可能な存在になることや「算定」を問題にするのである。ルフェーヴルの管理社会論では、まさにこうした「操作的」な行為によって社会が方向づけられ、社会のなかのひとりひとりの人間が同質化し、互いに代替可能な存在になることが、社会のサイバネティクス化という語で指摘される。とくにその「操作」のために人口統計的、経済的、都市計画的な諸々の「算定」がおこなわれ、「偶然の悪戯」や日常生活における「意外性」が排除される点が批判される（Lefebvre, 1962 : 219）。すなわち、社会がまるですでにプログラミングさ

れており、諸個人がそのプログラムの遂行と維持のために生きるような状態、つまりテクノクラートや技術性による支配の到来、これをルフェーヴルは社会のサイバネティクス化として批判するのである。

1965年の著書『メタフィロゾフィー』（Lefebvre, 2000）において、こうした発想がはっきりと「統治」の問題として指摘されるようになるのだが、その際の下支えとなるのはSF作品『非Aの世界』でヴァン・ヴォークトが提示する「統治機械」である。ルフェーヴルはクセジュ文庫『サイバネティクス』の著者であるルイ・クフィニャルによって1963年12月に行なわれた講義に着目する。ここで言及された、人間社会そのものにおけるフィードバックに基づく自己組織化や「企業体のサイバネティクス」を紹介しつつ、ルフェーヴルは現実には「統治機械」が超組織化された工業社会を統御し、種々のシステムが「国家」や「哲学」というひとつの大きなシステムにまとめられる事態を危惧している（Lefebvre, 2000：161-162）。

このように政治的にひとつのシステムの成員として国民ひとりひとりを官僚制機構に取り込んでいく契機はすでに同時代のフランスにおいては、間接税制度TVAの導入という形で進んでいた。ルフェーヴルは直接的にTVAに言及することはしていないものの、この新しい間接税制度の導入以後の時期に、私的企業、私的事業主が国家官吏の代理として徴税官の役割までも担うこととなったことを指摘する。また行政文書のフォーマットへの記入などの個別行為を通じて、管理される諸個人が官僚の仕事の一部を担わされることにより、自己を官僚化していく点を批判的に指摘している（Lefebvre, 1968：295）。

さらに政治だけではなく、経済面でもオートメーションの経済への影響を指摘したフレデリック・ポロックに依拠した指摘を行なっている。とくにブラック・ユーモアとしてルフェーヴルが着目するのは、「経済の水準において機械は、製品を購入するということを除いて、人間に可能なほとんどあらゆることを実行することが可能である」という想定である（Pollock, 1957：199）。ここからルフェーヴルは、サイバネティクス化された社会において人間は、経済的なレベルでは消費者以外の何者でもないものとなることを指摘する（Lefebvre, 2000：162）。

以上のように、諸個人が政治的には国家というひとつのシステムの機能の一翼を担う拡大された官僚として回収され、経済的には最終的には消費者以外の何者でもないような存在に縮減されるというサイバネティクス化された社会をより具体的に形容するために、ルフェーヴルは「管理された消費の官僚的社会 [la société bureaucratique de consommation dirigée]」という概念を提起することになるのである。

3 「サイバネティクス人」概念——「欲求」と「逸脱」の問題

ルフェーヴルのサイバネティクスに想を得た管理社会論の意義は「管理された消費の官僚的社

会」という、消費社会ともゆたかな社会とも大衆社会とも余暇の社会とも異なる、同時代の社会を捉えるための概念を提起したことにはとどまらない。むしろ、より強調しなければならないのは、かれが諸個人の内部にサイバネティクスの人格の出現を見出す点である。ルフェーヴルはティヤール・ド・シャルダンの「ホミニゼーション（ヒト化）」の概念を借用しながら、サイバネティクス化された社会における問題は、「オートマトンのホミニゼーション」と同時に「人びとのロボット化」が起こることであると指摘する。

人間存在は、創世記の神のパロディーのようにして、自分のイメージのなかで自動機械を作り上げ、それを自分自身に呼び起こし、そのなかに自分を見出したのではないだろうか？この出会い、結びつき、奇妙な組み合わせ、そしてその産物をサイバネティクス人と呼ぶことができるだろう。われわれはすでにサイバネティクス人なのであるだろうか？（Lefebvre, 2000：159）

すなわち、ルフェーヴルは科学技術の知識や算定の術を駆使する行政関係者や都市計画者など、最短距離と最小コストで効率的に行動し、官僚制の一部分のように、あるひとつの「機能」として存在することを倫理とする人格を、とくにサイバネティクス人と規定するのである。

あるいは経済面においてサイバネティクス人は『循環』システム〔system « bouclé »〕実験で脳に電極を刺された実験用ラットに類比される（Lefebvre, 2000：218-219）。つまり、ペダルを踏むと脳に電気が走り快楽がもたらされる実験装置において、脳に電極を刺されたラットが眠くなるか疲れて死んでしまうまで、ずっとペダルを押し続けるように、サイバネティクス人は広告やマーケティングによって外的に作られた「欲求」を追い求め、ひたすらに満足と不満足を繰り返す存在として定義されるのである。つまりサイバネティクス人は、効率性と「機能」、そして「欲求」を特徴とすると指摘できるだろう。

興味深いのは、ルフェーヴルが完全なサイバネティクス人をテクノクラートと重ね合わせて理解したうえで、社会の中心で算定を行なう彼らを模倣するようにして、周縁で日常生活をおくる人びとも同様のサイバネティクスの思考に追随するようになるという「中心一周縁」図式の思考を展開する点である。そしてその思考や価値観を共有できない人間はこの図式において「逸脱者」としてはじき出される。管理社会論の観点で重要なのは、逸脱者になることを恐れて模倣的に行動するという各人の選択が、社会のサイバネティクス化をますます強固にし、「サイバネティクス人」のように節約的な思考をするシステムの一機能であることを望む人びとの増殖を下支えしてしまっているということである。こうした恐怖をルフェーヴルはサイバネティクス化された社会における「テロリズム」と呼ぶ。

各人は〔…中略…〕自分自身に対するテロリストとなるのである。〔…中略…〕独裁者の必

要は少しもない。つまり、各人は自分自身に対して自分を告発し、自分自身を罰するのである。
(Lefebvre, 1968 : 274)

しかし、ルフェーヴルは同時にこうしたテロリズムを免れた逸脱者がシステムを狂わせるような、システムの「残滓」として必然的に現れる点に、弁証法的思考への糸口を見出そうとしていたことも指摘しておかなければならない。

おわりに

ここまで、本報告ではルフェーヴルがサイバネティクスの思考を定義したうえで、弁証法的思考を欠いた同時代の社会とそこに現れた新たな人格を、さまざまな議論を土台に練り上げ、独自の概念で定義していく過程を考察した。都市・空間論との関連でとくに着目すべきは、1967年の著書『ひとつの立場』の末尾で、サイバネティクス人に対する戦いに勝利するための手立てとされる「スタイル」の獲得という主題である (Lefebvre, 1967 : 230)。都市論の著作ではほとんど言及されないこの概念をどのように捉えていくことができるだろうか。そのひとつの手がかりが前項で指摘した「欲求 [le besoin]」の問題にあるといえる。というのも、ルフェーヴルは上述の電極を刺されたラットの実験に言及した箇所では「欲求」のループに抗して「欲望 [le désir]」を導入することの必要性を説いているからである。この「欲望」について『空間の生産』ではまさに「なにかを『作る』という欲望」は「空間の生産」によってのみ可能となるとはっきりと言及されているのである (Lefebvre, 1974 : 453)。すなわち『空間の生産』をサイバネティクス批判の延長に位置づけて考察するために、ルフェーヴルの思想全体における「欲求」と「欲望」の問題を整理し、考察することが今後の課題となる。

主要な参考文献 (より詳細な参考文献一覧は当日のレジュメに添付)

Guilbaud, Georges Théodule (1954). *La cybernétique*, Paris : Presses Universitaires de France. = 岡山隆訳『サイバネチックス』白水社、一九五六。

Lafontaine, Céline (2004). *L'empire cybernétique. Des machines à penser à la pensée machine*, Paris : Seuil.

Lefebvre, Henri (1962). *Introduction à la modernité*, Paris : Minuit. = 宗左近、古田幸男監訳『現代への序説 (上・下)』法政大学出版局、一九七二・一九七三。

——— (1965) *La Proclamation de la Commune, 26 mars 1871*, Paris : Gallimard. = 河野健二ほか訳『パリ・コムューン (上／下)』岩波書店、二〇一一。

——— (1967). *Position: contre les technocrates*, Paris : Gonthier. = 白井健三郎訳『ひとつの立場』紀伊國屋書店、一九七〇。

——— (1968). *La vie quotidienne dans le monde moderne*, Paris: Gallimard. = 森本和夫訳『現代世界における日常生活』現代思潮社、一九七〇。

——— (1971). «Marxisme et théorie de l'information», *Au-delà du structuralisme*, Paris : Anthopos, pp.51-75. = 西川長夫ほか訳「マルクス主義と情報理論」『革命的ロマン主義』福村出版、一九七六、四一—七三頁。

——— (2000). *Métaphilosophie*, Paris : Minuit.

Pollock, Frederick (1957). *The Economic and Social Consequences of Automation*, Oxford : Blackwell.

Shannon, Claude and Weaver, Warren (1971). *The mathematical theory of communication*, Urbana : University of Illinois Press. = 植松友彦訳『通信の数学的理論』筑摩書房、二〇〇九。

Van Vogt, Alfred Elton (1950). *The world of $\bar{A}$* , New York : Grosset & Dunlap. = 中村保男訳『非 A の世界 (新版)』創元社、二〇一六。

Wiener, Norbert (1948). *Cybernetics, or Control and Communication in the Animal and the Machine*, New York: John Wiley. = 池原止戈夫ほか訳『サイバネティックス: 動物と機械における制御と通信』岩波書店、二〇一一。

——— (1950). *The human use of human beings : cybernetics and society*, Boston : Houghton Mifflin. = 池原止戈夫訳『人間機械論』みすず書房、二〇一四。

ハイデガー, マルティン 森一郎訳『ブレーメン講演とフライブルク講演 (ハイデガー全集第 79 巻)』創文社、二〇〇三。

——— 関口浩訳『技術への問い』平凡社、二〇〇九。

11月4日（土）13:00-13:45【第4会場】

ウィリアム・ジェイムズからウィリアム・コノリーへ：多元的宇宙の思想

佐藤竜人（東京大学大学院）

1. はじめに

『多元的宇宙』は、1908年のオックスフォード、マンチェスターカレッジにおいて行われたヒバート・レクチャーを編纂したジェイムズの晩年の著作である。方法としてのプラグマティズムというよりは、世界観的な観点に重心を置き、彼がいかに絶対的観念論との対峙を通じて、彼の多元主義を明らかにした著作となっている。

本報告の目的は、ジェイムズの多元的宇宙についてウィリアム・コノリーを通して考察することによって、その意義を提示することにある。その意義とは、第一に多様な価値の共存であり、第二に新たな価値の創発、ここでは生成（becoming）である。

第一の意義は、R.バーンスタインが指摘するとおりに明白である。バーンスタインは、ジェイムズの思想が「マルチカルチュラリズム」や「アイデンティティの政治」といった最近の議論に対して学ぶべき多くの内容を有していると述べる(Bernstein[2011:69])。またジェイムズ、デューイの弟子であるH.カレン、A.ロック、R.ボーンは、文化多元主義を、ジェイムズの多元的宇宙に触発されて積極的に論じていた。彼らは1915年前後に文化多元主義に関する著作を出版し、移民問題に対峙してきた。

容易に論じることはできないが、ジェイムズの思想が受容された時代の問題状況と、現代の状況はアナロジーを有しているだろう。つまり、移民などの異なる価値を有する人びとにどのように向き合うべきかという問題である。こうした問題に対して、ジェイムズの思想は意義を有していると考えられる。

第二の意義として、コノリーが特に着目する新たな価値の創発性、生成である。ジェイムズの受容のもう一つの側面は、生成に関する事柄であり、それはA.N.ホワイトヘッドのプロセス哲学に引き継がれている。プロセス哲学においては、実在は固定されたものとして見なされるのではなく、つくられつつあるものとして捉える。

ジェイムズの思想は現代の問題を考えるにあたって、有意義であるが、その思想は現代に受容されているとはおそらく言えない。しかし、近年コノリーが『プルーラリズム』において、ジェイムズに着目し、論じており、ジェイムズは今やコノリーの思想を担う中核的な存在となっている。そのため、ここではコノリーによるジェイムズへの言及を通じて、多元的宇宙の意義を再発見していく。こうした考察は、意義の再発見だけではなく、コノリーの思想理解の深化へと繋がるだろう。従来、コノリーを他の思想家との関係で論じられる際には、ニーチェやフーコーがほとんどであったが、ジェイムズから論じることによって、新たな側面が見つかるだろう。

2. ジェイムズの多元的宇宙

ここでの彼の関心は、主に形而上学に向かっている。出版された当時は、これから見るヘーゲル的な哲学が主流だった。こうした近代哲学においては、宗教や神は経験と対立するものとして捉えられていた。哲学的に良心的な宗教家は、経験ではなく、ある種の弁証法、超越論的論拠に依拠しなくては、超人的存在を保持できないと考えていた。ジェイムズにとって、こうした宗教、信仰のあり方は全く魅力的なものではなく、受け入れられなかった。

当時の哲学界の状況を前にして、1890年に刊行された『心理学原理』、1902年に刊行された『宗教的経験の諸相』を通して、ジェイムズの中に流れつつける本来の宗教的信仰、宇宙のあり方はいかにあるべきかという問いに応えようとしたのが、『多元的宇宙』である。

ここでは、第一にジェイムズが多元的宇宙を構想するにあたって、批判的とする絶対主義と、その批判について概観したい。『多元的宇宙』の多くは絶対主義批判に紙幅を割かれており、またその批判によって自身の主張を構成している。第二に、その批判の上で、成り立つ多元的宇宙がどのようなものかを見ていきたい。

2-1. 絶対主義について

ジェイムズは、その著作の最初に様々な哲学の立場を分類している。その中でも、ここではジェイムズは、「神を外的な創造者としてよりは内在的な神として捉え、人生をこの不快実在の部分」と考える汎神論に焦点を当てられている(PU:30-31=25)。その上で、汎神論を絶対主義と多元論とに分ける。著作で一貫して書かれる対立となるが、絶対主義とは、完全な全体から各固形を説明しようとする立場に対して、多元論は各固形から全体を説明しようとする立場と言える。ジェイムズは、対比を通じて、絶対主義は人びとに「親しさ」を与えることができず、また論理的にも破綻していることを喝破し、棄却していく。

ジェイムズは、絶対主義の論者として、ヘーゲルに影響を受けた T.H.グリーン、F.H.ブラッドリー、J.ロイスなどを挙げている。ここからは、絶対主義の見解を見ていこう。ジェイムズは、絶対主義を一元論的観念論や理性主義として表現するが、ここではさしあたって区別せずに絶対主義として論じていきたい。絶対主義にとって、「世界は、よせあつめではなく、ただ一つの大きな全てを包含する事実」であり、この包み込むものは、絶対精神、あるいは絶対者として現れる(PU:36=29)。多元論が論じる超人的存在が歴史的なのに対して、絶対者は、「無時間的な」性格を持ち、歴史の外に立つ。こうした性格をもつ絶対者は、絶対主義の議論において仮説ではなく、あらゆる思考の前提として扱われる。

ジェイムズの絶対主義批判へと移っていきたい。ここで、ジェイムズは、絶対者それ自体を批判するのではなく、絶対主義の考え方、つまり「主知主義的な批判そのものをあらためさせるやり方に」焦点を当てていく(PU:73=59)(1)。その上で、二つの批判を行う。第一に、絶対主義の論理を受け入れた上でのその論理的矛盾であり、第二に、ジェイムズの多元的宇宙、根本的経験論という立場からの批判である(2)。

第一の絶対主義の論理的矛盾について取り組む。絶対主義によれば、各部分は全体である絶対者によって創造され、また経験される。形式的には、全体と各部分は同一であるとされる。しかし、ジェイムズは

その全体と各部分の同一性の論理に問題点を見て取る。

ジェイムズは、ここに「悪の問題」があると指摘する。すなわち、「何故完全な絶対者が存在しているにも関わらず、我々人間の想像力にとっていまわしいような形式を必要とするのかという疑問を、我々に与えたままにしておく」、という問題である(PU:117=92)。私たち、有限な存在にとって非合理的な事柄で溢れており、対処することはできない。ましてや絶対者は、こうした事態を助けてくれるわけではない。

さらにジェイムズは、同一性の論理について「一と多」という観点から批判する。全体それ自体がする経験はその一種であり、各部分はまた別の種類の経験を持っている。それにもかかわらず、同時に、全体と部分は同じ経験であると、絶対主義は結論付ける。しかし、この結論を受け入れるならば、絶対者は、その内部において様々な「自我」に分裂すると指摘する。「同一の対象が、かくもさまざまな仕方であられうるのはどうしてであるか」(PU:206:156)。こうした分裂は、絶対主義にとって耐え難い状況でしかなく、多元論として論じていくべきであるというのが第一の批判である。

第二の、多元的宇宙、根本的経験に基づいた批判を見ていこう。まず根本的経験論とは、「経験論が徹底的なものであるためには、その構成のうちに、直接に経験されないいかなる要素も認めてはならないし、また直接に経験されるいかなる要素もそこから排除してはならない」という立場である(RE:42=46)。これに基づけば、本来私たちが経験のなかで、感じられる時間は、もともと共通の尺度をもたず、また感じられた時間は、様々な要素が漠然と共存し、重なり合い、侵入しあっている。

根本的経験論に基いて絶対主義を二つの点で批判する。第一に、感覚的な経験は、概念から溢れ出し、概念的な説明を受け付けない。より重要な二点目として、主知主義に基づいた絶対主義は、経験がつくられる過程、生の内的な本質については何も教えてくれない。ジェイムズにとって、生の本質、宗教的経験は、連続的に変化していく性質にある。だからこそ、その変化を絶対主義的に捉えようとしても必ず捉え損なってしまうものが生じる。生の本質は、その直接的なまだ名前のはっきりしない段階に存在するのであり、実感していくためにジェイムズは、まずその変化の中に飛び込んでみよ、はじめに行為せよと促す。こうした行為こそが、生の豊かさ、本来的な宗教的経験をもたらしてくれる。

2-2. ジェイムズの多元的宇宙

ジェイムズは、第二の批判において、私たちがいかに経験するのかという意識の側面を論じていたが、そのアナロジーとして世界のあり方、多元的宇宙について論じる。多元的宇宙は、ジェイムズによる絶対主義に対する事物がいかに関係して存在するのかという解答である。長いが引用したい。

事物は、様々なあり方において、お互いに「一緒に」いる。しかしすべてのものをつつんだり、すべてのものを支配したりするものは、ないのである。どんな文章にも「と、そうして」ということばがついてまわっているのである。いつも何かが抜けているのである。宇宙のいかなる場所においても、すべてをつつむものを得ようとしてなされた最良の試みについてさえ、「まだすっかりではない」といわなく

てはならない(PU:322=244・245)。

ジェイムズは、経験主義者として、絶対主義の全体形、集合的な形式をとらない。配分的 (distributive) な実在を採用し、もし各部分を全て集めたとしても何か抜け落ちるような宇宙を主張する。そこでの、各部分の関係は、独立しているかもしれないし、繋がっているかもしれない。それは、私たちが、どのように見ようとするのか、感じようとするのかによって異なってくる。ここに多元的宇宙の一つの重要な点がある。

もう一つの重要な点は、超人的存在、神についてである。絶対主義における神は、世界の外部に存在し、我々が直接経験できないという点において、「よそよそしさ」があるという。ここで、ジェイムズは、絶対者を有限な神 (limited God) に置き換える。有限な神とは、力か知識かにおいて有限であり、「我々自身と同様、環境を持ち、時間の中にあり、歴史を」作り出している(PU:318=241)。ここに、絶対主義にはあった「よそよそしさ」が消え、「親しさ」が訪れるという。また批判の一つにあった「悪の問題」は生じなくなる。完全な絶対者を想定するならば、世界に存在する非合理性に対して、満足する解答はできない。しかし、多元的宇宙はもとより不完全であり、有限な神も不完全である。そのために、非合理性はそもそも存在するものとして受け取られ、「悪の問題」は消滅する。

3. ウィリアム・コノリーによる多元的宇宙の受容：共存と生成

ここでは、最後にコノリーがどのようにジェイムズを受容したのかということを論じたい。その前にコノリーの思想について簡単に論じたい。

コノリーは、1960年代の政治科学における行動主義批判とともに、登場した。1990年には、アメリカにニーチェ＝フーコー主義を導入した思想家である。その後は、神経科学やアントロポセンについて論じるなど多様な研究を行っている。

振れ幅が大きい彼の思想ではあるものの、一貫したものとすれば、それは多元主義である。そして、多元主義がコインの表だとすれば、その裏面として概念、世界、信仰、アイデンティティなどを一元的に捉えようとする思想への批判である。

以下では、コノリーの思想とともに、いかにジェイムズを評価しているかを見ていきたい。コノリーによる評価ポイントは三点ある。第一に絶対主義批判とくず、第二に二層主義、第三に生成である。順を追って見ていこう。

3-1. 絶対主義批判とくず

ジェイムズの絶対主義批判と、コノリーの一元的な思想への批判は方向を一致している。コノリーが批判する一元的な思想とは、現実的な問題としてある領域を占有し、他者を排除していくような思想もあるが、それだけではなく、一元論を繰り広げる哲学それ自体にも向けられている。そこで、コノリーは、絶

対主義批判からジェイムズの二つの多元主義的側面を読み取っている。一つは、ジェイムズが述べるように哲学者それ自身も歴史、世界の中にとらわれた存在であり、「それぞれ理に適った多元的な根本的諸観念がつねに相争いうる」対象となる(PL:71=122)。哲学、それ自体が多元的であり、世界を様々な角度から見ることを可能とする。

絶対主義批判から導かれる多元的宇宙によって、ジェイムズをもう一つの意味において多元主義者とする。多元的宇宙とは、大雑把に表現すれば、実在する各部分を集めても、集めきることはできないかもしれず、必ずそこから何かがこぼれ落ちていくような宇宙である。コノリーは、このこぼれ落ちていくものを「くず (litter)」として捉え、新たな価値が生まれてくる契機を見て取る。

一つ目の多元主義的側面から二層主義という寛容の側面、もう一つのくずから生成という側面が導き出される。以下詳しく見ていこう。

3-2. 二層主義 (bicameralism)

コノリーは、アウグスティヌスからジェイムズとは違ったもう一つの悪の問題を引き出す。それは「自分と付き合っていないながら自分の信仰に反対するような人びとを、力によって罰したり、矯正したり、排除したり、恐怖させたりすることなしに、どう自分の熱心な信仰を保っていけるのか」という問題である(PL:19=31)。悪の問題は、信仰のみに収斂せず、アイデンティティにおいても起きる問題である。いかに他者のアイデンティティのみを変更させたり、抑圧したりせずに、自己のアイデンティティを安定させ、維持していけるのだろうか。多元主義において、つねにつきまとう問題といえる。

悪の問題に対して、コノリーは、二層主義を提起する。二層主義は、「信仰の深さ、偏在性、そして多様性を尊重するための最良の策」として対処できると論じる(PL:31=50)。二層主義は、反対する他者がいるという経験によって、自分の信仰やアイデンティティなどに論争の余地があるものとして認め、反対する他者を罰したい誘惑を鎮め、同時に他者を受け入れ、他者の取り組みを励ますのである。すなわち、一方では、自己の信仰を保ちつつも、他方で他者の信仰を受け入れていくという取り組みである。

コノリーは、この二層主義のモチーフをジェイムズの中に見て取り、次の文章を『多元的宇宙』から引用する。「私 (ジェイムズ) が協調したいただ一つの点は、多元主義は一元論と全く対等な仮説である、ということである」(PU:328=248)。多元的宇宙を採用するかは私たち自身の手委ねられている。私たちは、多元主義を採用したとしても、つねに一元論などの他の思想と突き合わせるなかで、これこそ間違いないはずであるという経験を積み上げていくことによってのみ、確信に至っていく。ジェイムズが批判した絶対主義も同様に、実践をしていくことによって確信へと至る。どちらも多元的宇宙を構成する部分の一つである。コノリーは、ここにジェイムズのプラグマティズム的側面を読み込んでいる。つまり、『多元的宇宙』は形而上学的な分析でありつつも、それは形而上学にとどまらず、その立場は有限な生、行為、経験の中に表れていなければならない。コノリーは、こうした表れを現実の対峙する人びとの関係に読み替え、そこに多元的宇宙の関係を見出している。ジェイムズの多元的宇宙に従うならば、どの哲学、信仰も完全な証明に至ることはなく、不完全性を保持している。だからこそ、自身の信仰などの不完全性を認め、そ

れでもなお信仰を保持していくためには、他者を尊重しつつ、実践を重ねて確信を積み上げていかなければならない。

3-3. 生成について

もう一つの側面である「くず」に着目していこう。くずとは、多元的宇宙において、いくら部分を集めても、こぼれ落ちていく何か、定義をしても溢れ出ていく何かである。コノリーは、自身の後期の思想において核心となる「生成」のモチーフを多元的宇宙とくずに読み取っていく。生成は、概略的に描けば次のように言える。生成の世界とは、「高次の力に依存しない宇宙」であり、同時に「機械論的唯物論、二元論、神学的目的論」などに還元されない世界である(WB:43)。またその宇宙は「開放性という不確実な基準によってしるされ」、宇宙を構成する様々な力場が衝突しあったり、均衡したりしている(WB:149)。生成は、コノリーにとって、新たな多元性がどのように到来するのか、そのために世界をどのように捉えるべきなのかということを示している。ここで描かれる生成の世界は、ジェイムズが描く多元的宇宙と酷似している。多元的宇宙は、宇宙を掌握する絶対者を措定せずに、拮抗する各部分が寄せ集められており、世界は多元的であり、予見不可能であり、あらゆる意味で新しさに開かれている。

宇宙の多元性、新しさの創造、生成という点においてくずは重要な役割を果たす。ジェイムズにとって宇宙において「真に存在する事物は、つくられつつある事物」である(PU:263=202)。事物それ自体は時間の最中にある。その中で、確立されるあらゆる概念などは捉えきれないくずを生じさせる。このくずへの着目は、あらかじめ有していた他の事物との繋がりへと私たちの視線を移し、確立された概念などの変容、新たな価値の生成を促す。

4. まとめ

ここまで、コノリーによるジェイムズへの着目を見てきた。コノリーは、ジェイムズから多元主義的な側面を二つ読み込んだ。その一つは、二層主義という寛容に関わるものであり、もう一つは、くずを新たな価値の生成の契機として捉えるものであった。

どちらもジェイムズの多元的宇宙に付随する不完全性にまつわる多元主義である。不完全性を認めることは、他者への寛容を導き、また価値の変容をもたらし、どちらも多元主義にとって重要な含意を持つ。

またジェイムズへの着目は、コノリーの思想理解にも繋がる。コノリーは、フーコー、ニーチェ、ジェイムズなど様々な思想家を持って自身の思想を展開している。ここまで描いてきた共存と生成をニーチェによって捉えていくことももちろん可能である。この時、互いの信念の違いから生じる敵意を政治的な精神へと転化していくことができる人が求められるが、おそらくその人は限られてしまうだろう。しかし、ジェイムズの個人の経験に根ざした信仰は、多くの人が持ち得る可能性が高く、ニーチェよりも受け入れられやすいだろう。

参考文献

- Bernstein, Richard J. (2011) *The Pragmatic Turn*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Connolly, William E. (2005) *Pluralism*, Durham: Duke University Press.=(2008) 杉田敦、鵜飼健史、乙部延剛、五野井郁夫(訳)『ブルーラリズム』岩波文庫(=PL)
- Connolly, William E. (2011) *A World of Becoming*, Durham: Duke University Press. (=WB)
- James, William, (1912) *The Will to Believe and Other Essays in Popular Philosophy*, New York: Longmans, Green and Co.=(1961) 福鎌達夫(訳)『ウィリアム・ジェイムズ著作集 2 信ずる意思』日本教文社(=WtB)
- James, William (1943a) “Essays in Radical Empiricism” in Perry, Ralph B. (ed.) *Radical Empiricism and A Pluralistic Universe*, New York: Longmans, Green and Co.=(1978) 梶田啓三郎、加藤茂(訳)『根本的経験論』白水社(=RE)
- James, William (1943b) “A Pluralistic Universe,” in Perry, Ralph B. (ed.) *Radical Empiricism and A Pluralistic Universe*, New York: Longmans, Green and Co.=(2014) 吉田夏彦(訳)『W. ジェイムズ著作集 6 多元的宇宙』日本教文社(=PU)
- Lamberth, David C. (1999) *William James and Metaphysical Experience*, Cambridge: Cambridge University Press.

脚注

- (1) ここでいう主知主義とは、「《ほかのいかなる事物の概念でもない》ことを、あたかも《ほかのいかなる事物も存在しないということ》の概念に等しいものであるかのように」論じている考えであり、特にジェイムズは悪い主知主義と呼ぶ(PU:106=84)。
- (2) ここで、ジェイムズは批判をする際に限定的な状況を仮定している。それは、絶対者を全てを包括し、全てを知っていると特殊なものを想定し、また有限な経験への現れという状況である(Lamberth [1999])。

11月4日（土）13:00-13:45【第5会場】

浅野晃の「日本回帰」論再考——コリア社会の〈親日〉研究を参照して

廣瀬陽一（大阪府立大学非常勤講師）

1. はじめに

転向研究は、共産主義者など左翼的な知識人が全体として日本の帝国主義戦争に抵抗できず、国家権力による強制的な転向ないし〈大東亜共栄圏〉の可能性に賭けた結果としての自発的な転向という過程を経て、戦争協力に至ったことへの反省から、第二次世界大戦後まもなく開始された。しかしこの研究動機の中に、植民地支配への加担に対する自己批判がどれほど含まれていたかは、大いに疑わしい。転向が問題として顕在化した1930年代から日本の敗戦まで、朝鮮人をはじめ植民地の人々という「転向者」が大量に存在していたことは、同時代的によく知られた事実だったにもかかわらず、彼らの態度変更を含めて転向概念を構築しようと試みた日本人の転向研究者は、現在まで皆無だからだ。転向研究の中で様々な角度から「日本回帰」が論じられてきたことを考えると、植民地の人々という「転向者」がこれほど徹底的に排除されてきたのは、不思議というほかない。

この問題性を鋭く突いているのは、1990年前後から〈親日〉問題に取り組んでいる在日朝鮮人社会や韓国（以下、一括して「コリア社会」と表記）の研究者である。彼らは植民地時代、〈内地〉で転向制度の対象となっただけでなく、朝鮮半島全土に転向制度が導入され、〈親日〉行為への加担を余儀なくされたという歴史的経験を共有している。この歴史に基づき、彼らは日本の転向研究、特に思想の科学研究会編『共同研究転向』（1959～62年）の成果を批判的に参照しながら、〈親日〉研究を通じて転向における民族的主体性の問題を活発に追究している。ではこうした〈親日〉研究を射程に入れて、「日本回帰」や、それをめぐる日本の転向研究の議論を見たとき、どのような問題が見えてくるだろうか。

本発表ではこの点を、コリア社会の〈親日〉研究を参照し、浅野晃（1901～90年）という、〈大アジア主義の先覚者〉という岡倉覚三（天心）像の創出を通じて、〈大東亜戦争〉最大のイデオログとなった人物の「日本回帰」論を取り上げて再検討を行う。それを通じて、日本人が「日本回帰」という思想的プロセスに潜む問題を明るみに出したい。

2. 浅野晃の「日本回帰」論——『岡倉天心論攷』をめぐって

浅野晃は、1920年代に共産主義運動に身を投じて活動した後、天皇制への追従に転じて日本浪漫派の周

辺で活躍した詩人・文芸評論家で、新日本文学会が46年に発表した声明「文学における戦争責任の追求」で、戦争に協力した文学者として名前を挙げられた、25名の中の1人である。現在では完全に忘れられた存在だが、〈大アジア主義の先覚者〉という天心像の創出に、彼ほど〈貢献〉した人物はいない。

浅野は、1933年に佐野学と鍋山貞親が転向声明を出し、大量転向現象が起こった後も地下に潜って活動が続けたが、1934年にショペンハウエル（姉崎正治訳）『意志と現識としての世界』（1910-12年、全3巻）を読んで共産主義思想から離れた。そして35年末、友人宅で偶然、『岡倉天心全集』（1935-36年、聖文閣）が目にとまり、『The Ideals of the East, With Special Reference to the Art of Japan』（1903年、ロンドン。以下、『The Ideals of the East』）の日本語訳である「東洋の理想」を読んだことで、共産主義を含めた近代文明そのものと対決しうる場所を見出したと確信した。以後、彼は周囲から「天心狂」と揶揄されるほど熱中し、天心の著作や、天心の孫の岡倉古志郎が発見して『理想の再建』の題で刊行していた無題の草稿を「東洋の覚醒」という題で、それぞれ新たに翻訳して刊行するとともに、『岡倉天心論攷』（1939年）をはじめ膨大な量の天心論を著した。浅野と前後して、保田與重郎と芳賀檀が〈先覚者〉としての天心を評価し、少し遅れて亀井勝一郎もそこに加わった。しかし彼らは浅野と違い、継続的に天心論を書いたわけではない。また翻訳や資料の発掘などにはまったく関わらなかった。〈大アジア主義の先覚者〉という天心像の創出に対する浅野の〈貢献〉は、この点で決定的である。

『岡倉天心論攷』以前に刊行された天心に関する唯一の著作は、清見陸郎の評伝『岡倉天心』（1934年）である。清見は、「過去に美術界に於ける指導者」としてのみならず、「一層広く学者哲人として、東洋主義の使徒として、その思想と業績とを精練に研究」すべき時期に来ているのではないかという観点から天心の生涯を辿り、「東洋の理想」（『The Ideals of the East』）を代表作とした。それはこの著作が、天心の「後半生を従来のもとは全く異なる軌道」すなわちボストン美術館を中心とする活動へと転回させる、「その前奏曲の役割を勤むる」ものであると同時に、この著作ほど、「芸術の上に立つ天心の東洋主義を」「全面的に組織的に窺い得るもの」はないと考えたからである。東京美術大学で学んだ清見はあくまでも、天心を東洋美術に関する学者・指導者として描きだした。

これに対して浅野は、『岡倉天心論攷』で、「東洋の理想」（彼は清見と違い、原題を記さなかった）を、フェノロサとともに日本各地に眠っていた美術品——とりわけ雪舟や法隆寺——を発見した天心が、そこからいかにして「日本と東洋との発見と確認」に至ったかという自己回帰の書として読むべきだと主張した。彼は『The Ideals of the East』冒頭の一句「Asia is one」を「アジアは一つ」と、あたかも日本人に向かって呼びかけたかのように読み替えることで、同書がベンガル地方の独立運動家たちを鼓舞するた

めに書かれたものだったという文脈を消去したのである（木下長宏が『岡倉天心』（2005 年）で指摘したように、天心が日本語で「アジアは一つ」と書いたことは一度もない）。

浅野の考えでは、天心における雪舟や法隆寺の発見は、子規における万葉集や実朝の発見と同じ意味もっている。子規は実朝の歌に「雄々しくひたぶるなますらを振りが徹する世界」すなわち「全の前に個が没落する悲劇の世界」を見いだした。同様に天心は雪舟の絵に「直截と克己」すなわち「沈痛を極めた没落の精神」を見いだしたのである。ここに雪舟の絵に女性的なものが欠けているのを非難したフェノロサと天心との決定的な差異があると言う。さらに浅野は、フェノロサと天心が法隆寺で夢殿観音を発見したエピソードを取りあげ、フェノロサは法隆寺に「自ずからなる一個の国民的博物館」を認めただけだが、天心はそこから日本が「アジア文明の博物館」であることを発見したと述べた。フェノロサにとって秘仏はあくまでも美術品でしかなかったが、天心にとってそれらは隠されていた「自己そのもの、すなわち日本」に他ならなかった。

「世界の檣舞台に乗り出すために、アジア的隠遁から脱出する以上、われわれは西洋がわれわれの進歩の為に捧げる多くのものを同化し、同時に東洋の古典的理想を復活させねばならなかった。」この言葉の中に、天心の一切の変革的精神が要約されている。かかる転回の支柱を確保するために、彼は単なる予感ではなくて回想に拠ったのである。反省が真に反省であるのには、行為そのものの端的な回想であらねばならぬ（佐藤通次、『孝道序論』）。そして回想される行為というのは、民族の行為であり、すなわち国の歴史に他ならない。

浅野は「回想」を「ルネッサンス的な、復古」であり、単なる復古主義や排外主義と混同してはならないと言う。「自分の国を盲目的にほめ上げる」「独善的な国粹主義」は「民族的利己主義となり、利己的排外主義となって、却って国の将来を誤」らせるが、「日本への回帰、古典の復興の声」は国家が直面している困難に対する「危機意識の表現であると同時に、また危機克服の要求でもある」からだ。

しかし浅野は、国民一人一人が危機意識を抱いているだけでは、国難を乗り切ることはできない、そのためには、「国の内部から力づくよく盛り上って来る国民の勢」をまとめ上げる「帰一すべき中心がなければならず」「国を価値づける精神」すなわち理念がなければならぬと述べる。それを求めて歴史と伝統に回帰した国民は、国家の歴史が世界史から独立して存在すること、それを価値づけるのが「神話」であることを発見する。「アジアは一つ」こそ、その「神話」が意味するものにほかならない。そしてこの「神話」

は、「アジアの博物館」たる日本にしか、いにしえの形で保存されていない。

だがこの「神話」は現在も有効性を失っていないのだろうか。こう問うたのは三木清である。「この神話はいはゆる白人帝国主義から東洋の民族を独立させようとした時代のものとして意義があった」だろう。だが「支那事変」下の現在では、「日本はもはや何等後進国ではなく、却つて世界の大強国の一つであり、
「支那」からは欧米と同じ帝国主義国家と見られている。こうした状況で「アジアは一つ」を掲げても、「支那」はどのように思うだろうか。こう考えれば「アジアは一つ」が有効な力をもつためには、「先づ世界化されねばならず、特に科学的文化と結び附かなければならない。我々は決して伝統の価値を軽視するものではないが、それが科学、このつねに世界的普遍性を有するものを発達せしめ得なかつたところに東洋思想の重大な制限があることは疑い得ない」。こうして三木は、現代では資本主義の発展が全世界の文化を統一に導きつつあることを指摘し、現代の日本が掲げるべき理念は「アジアは一つ」ではなく「世界は一つ」であると主張した。

これに対して浅野は、何のために日本が帝国主義化したかを「回想」すれば、日本が西洋の帝国主義国家と異質であることは明らかだと反論した。彼の考えでは、「「現代文化」の機構においては強国であるということは「帝国主義」国であること以外にあり得ない」から、日本の帝国主義化と「神話」とは矛盾しない。ゆえに〈大東亜戦争〉は、あくまでも西洋の帝国主義的侵略から東洋を守るための自衛策に他ならない。

だから、もし「アジアは一つだ」という神話に何らかの合理的意味があった一時代があったことを認めるならば、日本の強国化は西洋からの東洋の解放の第一歩なのである。また、もし、西洋からの東洋の解放ということが何らの意味をももち得ないものであるならば、この神話は神話ですらもないのである。もしこの神話が天心の当時に生きていたものなら、それは現在においても生きているに違いない。何故ならこの支那事変によって、全東洋を抑圧する英国帝国主義の姿が始めてはっきりとクローズ・アップされたのだから。

浅野が、〈大東亜戦争〉に至る、日清・日露戦争を通じた日本の帝国主義化を正当化するのは、この論理構造においてである。こうして浅野は、「アジアは一つ」を、「アジアの博物館」たる日本が実現せねばならない「西洋からの東洋の解放」という「神話」の実現を「予言」した言葉と解釈し、〈大東亜戦争〉によって、その「予言」が実現されつつあると主張して、天心論の結論とした。

3. 浅野の「日本回帰」論が意味するもの——転向と〈親日〉の差異を通じて

天心を媒介とした浅野の転向の軌跡は、社会変革の思想を捨てて天皇制への追従に転じるという思想的プロセスの、最も通俗的な形態の一つと言える。それゆえ、彼の転向を論じたものは皆無で、『共同研究転向』でも、「文字文化（筆）は常に言語文化（口・耳）の上に立つかが、長期的には必ず言葉文化によって変化させられる」という考えに基づき、柳田国男と天心を軸にして、「民衆文化のアカデミック文化に対する根源的優位をしめすと同時に、日本のアカデミック文化が外来物である面を強調することと結びつけて翼賛的ナショナリズムを喚起」した「反アカデミズム翼賛理論の類似型」、あるいは「革命運動家から反革命運動家への完全な転向者の一人」と、簡単にまとめられているに過ぎない。

たしかに、天心論を通じた彼の〈大東亜戦争〉論は、1942年に行われた〈近代の超克〉をめぐる座談会はもちろん、1930年代末に三木清や蠟山政道らが唱えた「東亜共同体」論や、〈近代の超克〉と前後して高坂正顕や西谷啓治らが主張した「世界史の哲学」とは比較にならないほど単純である。しかし、彼の転向の過程やその論理構造が単純で通俗的であることは、必ずしも問題としての価値がないことを意味しない。単純で通俗的であるがゆえに、容易に理解できるものでありながら、最も多くの人々が陥りやすい、強力な論理構造であるとも言えるからである。

観念的には、浅野は転向の前後を通じて、信仰の対象が共産党やマルクス主義から天皇制へと変わっただけで、大衆に対する指導者意識には何らの変化もない。だが天心を通じて「自己そのもの、すなわち日本」を発見し、「日本回帰」を果たす過程で、「自己」が意味するものに対しても、認識の変化はなかったと言えるだろうか。この点を考察する上で大きな示唆を与えてくれるものこそ、植民地の人々という「転向者」に他ならない。

たとえば韓国人研究者の洪宗郁は、『戦時期朝鮮の転向者たち』（2011年）で、『共同研究転向』の転向論を参照の枠組みとしながらも、植民地朝鮮で全面的に転向制度が導入され、大量転向現象が起こっていた歴史的事実を指摘し、彼らの研究の方法的普遍性は、「対象を「日本」に制限すること、すなわち日本固有・日本特殊の強調と表裏一体の関係にあった」と批判し、次のように述べている。

植民地朝鮮の「転向」と日本本国の「転向」とのあいだにはズレがある。植民地では社会主義思想を放棄しても、民族主義というもう一つの思想あるいは思想以前の問題が問われざるをえなかった。そのため朝鮮の「転向」は、いきおい「親日」の姿勢を強いられ、とくに日中戦争以降の戦時期には「内

鮮一体」の問題と結合しつつ、積極的な戦争協力にまで展開した。一方、日本本国の場合、伝統あるいは大衆への「帰依」、は知識人の体制内化を意味したのに対して、植民地朝鮮の知識人にとって朝鮮の伝統や朝鮮の大衆に対する関心は、植民地の主体性の発見すなわち抵抗の契機として作用した。それゆえ朝鮮の「転向」については、共同体への回帰などといった自然さの回復として説明される日本思想史の転向解釈をそのまま通用することは困難である。抵抗と強力が複雑に絡まりあっていた朝鮮の状況は、いわゆる「転向」ではない他の何かというよりは、日本の思想史研究が見逃してきた「転向」の他の側面である。

この発言から明らかなように、朝鮮人の転向において、「日本回帰」という解釈が入り込む余地はない。朝鮮人が、たとえ形式的にであっても「日本人」になるためには、階級的主体性と民族的主体性の両方を強制的に放棄させられる転向の過程を歩まねばならないことは、誰の目にも明らかだからである。この点で、コリア社会の〈親日〉研究者の意見は一致している。〈親日〉を転向の問題として読解するという発想は、転向を日本固有の問題と考えている日本人の目には、奇異に映るかもしれない。しかし冒頭で述べたように、戦前戦中に大量の朝鮮人転向者が〈内地〉にいたことや、植民地時代の朝鮮半島で全面的に転向制度が実施されたことを考慮すれば、〈親日〉と転向との関連性は、議論するまでもない当然の前提である。洪宗郁が、〈親日〉を、「日本の思想史研究が見逃してきた「転向」の他の側面」だと述べている理由はここにある。

それゆえ、彼ら〈親日〉研究者の目に、浅野の、「主体の確立ということは、もちろん国の内部から力強く盛り上って来る国民の勢を他にしては考えられない。が、そこには帰一すべき中心がなければならぬ。それを求めて、国民は、歴史と伝統とへ帰ってゆくのである。自分自身の根源へと帰ってゆくのである。こういう自己への回帰が、危機克服のために必須の自己反省の仕方なのである」という一節に示された「自己への回帰」が、佐野・鍋山の声明にある、「日本の皇室の連綿たる歴史的存続は、日本民族の過去における独立不羈の順当的發展——世界に類例少なきそれを事物的に表現するものであつて、皇室を民族的統一の中心と感ずる社会的感情が勤労者大衆の胸底にある。我々はこの事実を有りの儘に把握する必要がある」という一節に示された、「伝統あるいは大衆への「帰依」、」を通じて「皇室を民族的統一の中心と感ずる社会的感情」を有する日本人としての民族的主体性を回復する、「日本回帰」の思想的プロセスの典型例と映ることは、想像に難くない。

〈親日〉研究者が、転向と〈親日〉の差異を強調する歴史的背景に、日本人が全体として帝国主義戦争

と植民地支配に対する責任を免れないという事情があることは、最大限に尊重されねばならない。とはいえ、多くの日本人転向者が、転向を認めるまで過酷な獄中生活を強いられたことや、出獄後も事あるごとに、「真の日本人」に立ち戻ったことを、言動によって証明させられたことを考えると、日本人には民族的主体性の問題が何もなかったかのように捉える〈親日〉研究者の視座にもまた、別の問題がある。転向と〈親日〉の差異は、何よりも植民地支配の加害者／被害者の差異だが、そこには両方の研究が前提としている転向概念の歪みも反映されているのだ。ここに、日本人の転向の思想的プロセスの中に、植民地の人々と同様の、民族的主体性の放棄に相当する過程が存在した可能性を見出しうる根拠がある。それは浅野のように、明らかに民族的主体性の回復ないし本来の何ものかへの立ち戻りと見える転向の思想的プロセスさえ例外ではない。

第2節で見たように、浅野は「東洋の理想」を、フェノロサとともに日本各地に眠っていた美術品を掘り起こした天心が、そこからいかにして「日本と東洋との発見と確認」に至ったかという、自己回帰の書として読むべきだと主張した。それは天心が、美術品を通じて西洋から日本の古代へと「回帰」し、「アジア文明の博物館」としての日本の発見を通じて、インドや中国という偉大な芸術を生みだした「東洋」へと立ち戻る過程を描いた書として読むことである。浅野の考えでは、「アジアは一つ」は、このような「東洋」を回復するという、日本人が実現せねばならない未来を示した「予言」の言葉なのである。

しかし浅野はこの過程で、「アジア文明の博物館」を構成する重要な「東洋」、すなわち朝鮮を消去した。たとえば彼は、『岡倉天心論攷』で、「雄略天皇の七年」から「敏達天皇の十三年」まで、百濟から画工や彫刻師、造仏工が訪れたことを明記した後で、「しかし、絵画も、彫刻も、建築も、推古天皇の御代に聖徳太子が出てたまうに及んではじめて盛大に向かう。その輝かしい記念が法隆寺であった」と記した。浅野はフェノロサの『Epochs of Chinese and Japanese Art』（1912年、ロンドン。邦訳『東亜美術史綱』）を引用しているので、明らかに同書の原文もしくは日本語訳を読んでいたが、フェノロサが法隆寺の夢殿観音を、「今日まで伝えられている朝鮮美術最大の完全なる作例」と絶賛した一節を、ここで無視している。彼にとって朝鮮は、「アジア文明」に相応しくない歴史的空間だった。また彼は、偉大な芸術を生みだしたインドや中国を賞賛したが、その偉大な芸術を造りだした国の人々を同じ目線で見ることにはなかった。植民地の人々という他者を、美的関心においてのみ見るこの態度が、アジア諸国に対する植民地支配の肯定に結びつくことは言うまでもない。それは、多くの日本人転向者と同様、浅野が、共産主義運動の中で、数多くの朝鮮人をはじめ植民地の人々という同志や「転向者」と出会いながら、彼らの境遇を自らのそれと重ね合わせて考えなかった無関心さと、表裏一体の関係にある。

こうして浅野は、天心論を通じて、現実には日本の植民地支配の一翼を担いながら、自分が植民地の人々に対する加害者であるという認識を忘れさせ、日本国家による画一的な民族観念を自発的／強制的に内面化する、「日本回帰」の回路を造りだした。この回路自体は非常に単純で通俗的である。しかしこの回路を通じて彼が創出した、〈大アジア主義の先覚者〉という天心像が、〈大東亜戦争〉の正当化や賛美に果たした役割の大きさを考えると、彼の「日本回帰」論は、決して軽視してよいものではないだろう。

4. 終わりに

戦後日本の転向研究において、「日本回帰」は、戦争責任や植民地支配に対する責任という文脈の中で考察された。しかしそこには植民地の人々という「転向者」が、最初から欠落していた。これにより日本の転向研究は、国民国家の枠組みを超える回路を喪失し、日本国内で自己完結する議論に終始せざるを得なかった。

転向研究が最も盛んだった 1950 代後半に、それに対する批判が植民地の人々からなされなかったわけではない。たとえば、私が『金達寿とその時代』（2016 年）で指摘したように、在日朝鮮人文学者でのち古代史研究家として活躍した金達寿は、「朴達の裁判」（1958 年）という小説を通じて、転向研究に異議を申し立てた。しかしこの小説が、転向研究批判として読まれることはなかった。コリア社会の〈親日〉研究は、こうした日本の転向研究の自己完結的な言説空間の死角が、植民地の人々という「転向者」の排除にあったことを示している点で、非常に重要である。浅野の転向過程に顕著にあらわれた、日本人が「日本回帰」という現象の問題性は、〈親日〉研究の成果を吟味し、さらに発展させていく中で、改めて照らしだされるのではないだろうか。

ベンヤミンの土星

沈 恬恬（京都大学 人文科学研究所）

I 「Und nicht gänzlich scheint die Leben astrologischer Betrachtung entzgen. (1)」

芝罘は、一九六一年頃、社会心理学会の研究報告書の書き出しにおいて、以下のようなコメントを書いた。「世界的大文豪であり、大思想家であるゲーテ(J・W・GOETHE)は、彼の有名な自叙伝でもあり文学でもある『詩と真実』の開巻第1ページに、その出生が1749年8月28日何時何分であり、そのとき占星術師のおばさんが、この子の素質や将来についてどう語ったかということまで書いています。これをみると、さすがにゲーテは誕生日や占星術が重要だということを知っていたと思われるのです。しかし、日本のドイツ文学学者や哲学者たちは、このようなところは跳ばして読んできたようです(2)」。ところが、ドイツの思想家のヴァルター・ベンヤミンは、そこを跳ばさずにして、むしろ、アビ・ヴァールブルクの中世に関わる研究文献のなかで指摘した西洋思想史に潜む「占星術」の文脈に注目した。そのうえ、ヴァールブルクの友人でもある、「占星術」に深い造詣を持つフランツ・ボルのゲーテのホロスコープの分析に用いられた言葉を引用し、ゲーテの作品及びゲーテ自身の運命は、「蠍座の土星」による、「死の影」に閉じこまれているのではないかを提示した。さらに、そこでその「生と死」としての「根源的」な問題設定をし、希望なき人びとのためにのみ、「星」が希望と与えているという文言を以て、ゲーテの『親和力』(だけではないが)を徹底的に「観相」した。

けれども、誠に残念なのは、なぜか、日本のドイツ文学学者や哲学者たちは、ベンヤミンのこのようなところをも、跳ばして読んできたようだ。しかも、この独特な「跳ばし読み」の方法を軸としながら、日本におけるベンヤミンについての思想研究の分厚い蓄積自体はひとつ独自の「日本思想史」を形成しつつあると言っても過言ではない。少なくとも、一九六五年十一月に、最初のベンヤミンの図書の翻訳(3)が刊行されてから、今日まで、すでに半世紀以上(五十二年間)が経った。その間、翻訳と紹介、改訳・再訳と解釈、さらに、対訳・精読と研究、または、新訳と再版、再再版といった「複製技術時代のベンヤミン」の相貌を呈していた。これだけを見れば、日本においては、ベンヤミンのテキスト翻訳及びベンヤミン研究は、すでにひとつ巨大な研究のマーケットが形成されているのである。しかしながら、このますます巨大化する「ベンヤミンマーケット」そのものについての本格的な分析と反省はまだ行われたことがないように思う。書かれる各論考のどこかに必ずあるアカデミックの暗黙の了解でもある「先行研究の整理」という手順が存在していることにもかかわらず。管見限り、三ッ木道夫は、一度一九九二年の時点で、「日本におけるヴァルター・ベンヤミン：翻訳と研究文献」のなかで、当時の日本のベンヤミンのテキスト翻訳状況をまとめたが、その立脚点は更なるベンヤミンのテキストの翻訳並びに、それを踏まえた研究の促進にあって、「日本におけるヴァルター・ベンヤミン研究」自体が、

どんな袋小路に入りつつであることを明らかにするものではなかった(振り返るのにはまだ早かったかもしれない)(4)。

他方、日本におけるベンヤミン研究は、テキストの翻訳ブームとともに、実に三つの段階を分けることができる。第一段階は、一九六五から一九八一年頃、晶文社を主な出版拠点としたテキスト翻訳時代である。第二段階は、一九八一から一九九五年頃、まだ訳されていなかったテキストの補足翻訳と再編文庫版と未発見のテキストである『パッサージュ論』の上梓の時代であった。第三段階は、一九九五年から今日までとみなしてよいだろう。おそらく、そのきっかけは、「ベンヤミン誕生100周年」記念イベントにおいて、アドルノ版テキストの問題が指摘されたゆえ、日本のベンヤミン研究者らには、再編(5)・再訳・新訳という「翻訳者の使命」を余儀なく背負わされた時代がやってきたのである。むろん、それぞれの時代に伴う「ベンヤミンの可能性の再発見」は絶えず行われてきた。ただし、その「可能性」は、文学・思想から芸術・社会学へ、テキストから実証・社会現象へ、それらの往還などにおける「引用」がほとんどである。ときどき、ベンヤミンの人生の物語や人生における数奇な出会いについての「物語作者」もいたが(6)、より総観的な、もしくは、まったく別の概念や方法論からのベンヤミン思想へのアプローチはかえって見つかりにくくなりつつある。

市場は渦巻きながら、前進しつつも後退する。それは市場それ自体が持つ何らかの「原理」という言葉を用いて説明することより、依然として、そこに「神の見えざる手」が存在していることは認めざるを得ない。そして、多くの日本のベンヤミンの研究者と翻訳者らがベンヤミンマーケットを構築しながらも、屢々言及しているように、ベンヤミンの思想を理解するために、彼の思想にある「神秘主義」の部分の解明する必要がある(7)。けれども、この部分に向けた真正面からの問いを立てる研究はあまり見られなく、ほぼ「星座」という言葉を解釈することにとどまっている(8)。問題は「星座」はどこまで「神秘主義」と言うべきであろうか。徳永恂がきわめて鋭く指摘したように、ベンヤミンの「コンステラチオン」(星座)という言葉は、哲学的な用語ではなく、まずは「占星術」の用語である。また、ベンヤミンの「トラクタートス」の概念も実は一種の「中世的なスコラ時代の通俗宗教パンフレットをまねた書き方である(9)」。確かに、最近の幾つかの研究では、筆跡学と結び付けながら、ミメシスの概念からベンヤミンの「占星術」についての言及はあるものの、「占星術」の概念を援用した分析ではない(10)。あるいは、「占星術」の背景を認めておいて、さらに追求せず、あえて素通りする傾向もある(11)。

II 「Und unter ihnen konnte nur der unheilvollste, jener des Saturn, der melancholischen Gemütsart vorgesetzt sein.(12)」

以上のような現象が生じるのは、形而上学としての「アカデミックの思想」とアンダーグラウンドとしての「神秘主義」ないし「占星術」との折り合いがつけにくいことに理由がある。そして、折り合いのつけにくい原因として、「物質性」、並びに、「物質的領域」が存在しているのではないかと報告者は考える。ここでいう「物質性」とは、「構成可能性」である。それから、「物質的領域」とは、「絶えず構成し直され続ける空間・

時間」である。ただし、問題は、この「構成可能性」に関して、ベンヤミンはきっと「占星術」の概念を念頭に置いているのではないと思われる。つまり、ベンヤミンが「占星術的用語」を用いただけではなく、「占星術的概念」、さらに、「占星術的方法論」までも、援用されていたということだ。それは、「ベンヤミンの天使ら」ではなく、至るところに現れる、「ベンヤミンの悪魔ら」、つまり、「土星(サタン)」にかかっている概念なのである。

日本でも一時的ブームとなったアメリカの文学者スーザン・ソントグは、一九七八年のエッセイのなかで、ベンヤミンのテキストに延々と廻る「土星」に着目し、「メランコリー」という観点からベンヤミン解釈を行った(13)。おそらく、メランコリーという言葉の持つややブルジョワ的なイメージもあるためか、メランコリーは単なるひとつ資本主義におけるセンチメンタル程度の憂いとしてのキーワードになって、パリをフラヌールしていたボートレールの詩とともに、直ちに九〇年代後の思想史研究の現場を漂っている無気力とリンクした。

ただし、注意深くソントグの分析を読むと、彼女が提起しようとしているメランコリーの概念にはより「意志的」なものが、刻まれているのだ。そして、ベンヤミンの「土星」も、まさしく、その「意志」に対して、絶えずに問いかける悪魔なのである。したがって、その「意志」は、「巨大な、ものの塊」として、確たる「物質性」を持つのである。つまり、メランコリーのより重要な性質は、物質性である。「物質性こそが、絶対的な精神性の故郷である。この純粋に物質的なものと、かの絶対的に精神的なものとが、悪魔(サタン)の支配する領域の両極端をなしている(14)」。

土星、もしくは、サタンの「両極端」をどう解釈すればよいのか。ソントグが以下のような表現をしていた。ベンヤミンの土星はナイフを自らに向ける可能性を孕んでいるだけではなく、その可能性として、メランコリーを超越したところで、その物質性のもとに置かれた意志は、精神分析でいう「症状」として、物質の収集癖として現れるかもしれない。あるいは、土星がもたらした人間に対しての誠実な接触ができないうえ、「非人間」的のワーカホリックにもなり、最終的には「自殺」という「英雄的な意志」を追い求めることにもなろう。が、しかし、果たして、ベンヤミンのメランコリーによるその「英雄的な意志」の本当の目的は、どこにあるのだろうか。まして、土星がその高揚する座とされる天秤座にある場合、土星は最も崇高なる探求の庇護者ともなり得ることを、ベンヤミンは既に熟知していたのに(15)。

III「Himmel.ImTraume trat ich aus einemHause und erblickte den Nachimmel.Ein wildes Glänzenging von ihm aus. Denn,ausgestirnt wie er war,standen die Bilder, nach denen man Sterne zusammenfügt, in sinnlicher Gegenwart da. Ein Löwe, eine Jungfrau, ein Waage und viele andere starren, als dichte Sternhaufen, auf die Erde herunter.Kein Mond war zu sehen.(16)」

現象はごく単純である。ただこうした現象は、これまで奇妙な程にベンヤミンの思想の持つ性格を論じる諸先学悩ませてきた。つまり、もし、ソントグも注目していた「土星」が、本来ならば「占星術」とし

ての「土星」であれば、その象徴的な意味とは、「時間」の他ならない。したがって、「英雄的な意志」の赴く戦場は、時間を超越することないし、時間を再び手にすることである。もっと言えば、おそらく、空間的で迷えばいいのではなく、空間を手探りにしながら、時間との戦に如何に挑むことこそ、ベンヤミンが迫りたいメランコリーの本質なのではないかと思う。

となると、これは、ソントグの指摘とも重なるが、ベンヤミンがゲーテを論じる際にして、ゲーテの持つ「蠍座の土星」としての悲劇性と「神話」との関係が重要である(17)。しかしながら、神話の重要性は差し当たり、アレゴリー性ではあるものの、アレゴリー性とは、時間が元来の相貌を自ら書き直す力なのである。言い換えれば、アレゴリーがシンボルと対比されるのも、その内部のズレが時間によって露わになるからだ。要するに、本来はシンボリックなものこそ、「神話」であつたにもかかわらず、「神話」のシンボリック性を保とうとしているうちに、それがもはや正義としての神聖性をその内部から崩壊を起し、皮肉ないし風刺の語り手として、アレゴリーが生じることにほかにならない。もっと言えば、それは、時間をストーリーに閉じ込めようとしているプロセスが自らストーリーの時間を中断させ始めることである。そして、ほかでもなく、それは「占星術」の、もっと正確に言えば、ベンヤミンの見る「中世的観想」を表している「占星術」の真正なる思想ではなかろうか。

三島憲一は、ヴァールブルクの『蛇儀礼』の「訳者のあとがき」のなかで、ベンヤミンの『ドイツ悲劇の根源』における土星のイメージについての研究はヴァールブルクの研究を利用しているとコメントしている(18)。となると、「中世復帰」まではいかなくとも、少なくとも、ベンヤミンは、「ドイツ・ユダヤ思想の光と影」のもとで、「占星術の用語」を用いながら、「時間の復権」という最大のアレゴリーを目指そうとしているのかもしれない。例えば、その前進か後退かのわからない「パッサージュ」を通過するときでも、その「蛇行」ぶり、あるいは、あえて、「蛇行」的に書物から書物を開けていく行為においてのみ、時間がもう一度立ち現れることを、ベンヤミンは願っているかもしれない。

「それは瓦礫のためにではなく、その瓦礫のなかを貫いて通る道のためになす業なのだ」と、ベンヤミンが『破壊的性格』(19)の最後でこのように宣言したとき、すでに、『パッサージュ論』の基調までも決めていたのであろう。『パッサージュ論』で論じようとしているのは、廃墟の積み重ねではなく、積み重ねられた廃墟のなかを縫う道を探す身振りなのである。だから、『パッサージュ論』が未完成であっても、既に組み込まれた「土星の輪」はいたるところにある。「土星の輪」は、時間に耐える「道」が「力」となる、「力」が「意志」となる。そして、そういった問題をベンヤミンが描きだそうとしているではないか。ところが、このような同語反復のゲームはもうやめよう。「意志」はどうやって形成されるのかを問おう。「意志」はなぜ、円環としての時間が、「永劫回帰」しながら、そして、そのなかにおいても、可能なのかを考えよう。とりわけ、あの呪いにも聞こえる、謎々にも聞こえるベンヤミンの「静止的弁証法」とはなんだろうか。

IV 「Indem er nämlich sich den Umstand zunutze machte, daß ich unterm Saturn zur Welt kam - dem

Gestirn der langsamsten Umdrehung, dem Planeten der Umwege und der Verspätungen—schickte er seine weibliche Gestalt der männlichen im Bilde auf dem längsten, verhängnisvollsten Umweg nach, obschon doch beide einmal—nur kannten sie einander nicht, aufs innigste benachbart gewesen waren. (20)」

二〇一五年、もう一冊のベンヤミン図書が出版された。それは、何十年も渡って、絶えずその破片が発見されていくベンヤミンの絶筆の「歴史哲学テーゼ」の四度目の翻訳である。訳者は意気揚々に、このバタイユのタイプ原稿こそが、重要であると強調している。ところが、その重要である原稿にのみ見られる幾つかのテーゼは例外なく、時間は占い師の経験の内と外として論じられているだけではなく、予言と回想との間にあるメシアの門が相も変わらず、「自分自身の時代が以前の特定の時代との関係で形成するにいたっている星座的布置」(21)が取り上げられている。

なるほど、一度も「星座的布置」から出たことがないのだ。この「星座的布置」を「占星術」用語で言い換えれば、おそらく、アスペクト、となろう。それは、「角度」とも呼ばれる。それは、本来全く無関係にそれぞれの軌道を運行する星たちが、関係を持つ瞬間という意味の表現である。すなわち、星の座相、そのものである。まさしく、静止する瞬間である。あるいは、運命ないし宿命としてのシンボリックな解釈であると同時に、その名指している神話的人物たちの運命がアレゴリー的に、あまりにも、アレゴリー的に、変身を遂げる瞬間でもある。そして、自分の内に既に埋め込まれた他者のストーリーないし、欠片とも呼ぶうるサインである。その欠片から、そのストーリーから、また別の欠片が発見されていく、別のストーリーが語り始めようとしているときでもある。さらに、それは、月を指す指を見ようというのではなく、月を見ることでもある。もちろん、ベンヤミンは敢えて、自分は月を見えなかったといていたが、それは、彼にとって、月が指で、その指に示された「星座」を見なければならなかったからだ(注16)。

土星は二〇一四年十二月二十五日に射手座に入った。その時の木星は獅子座の二十二度で逆行して、その他の星のエレメントともそれほど大きな摩擦は生じていなかったため、体感上の違和感を持たなかった人は多かったはずだ。ところが、その時、海王星という「理想」を象徴する星は魚座の五度にあり、土星とはスクエア(九十度)という否定ないし衝突の状況に置かれていた。続いて、時の針が二〇一六年の三月中旬に進んだ途端、「占星術業界」では、双子座の月に、魚座の水星(ぎりぎり許容度に入る海王星・エレメントで言えば太陽)に、乙女座の木星に、射手座の土星も加えて、柔軟宮のグランドクロスという形、即ち、天空に「十字架」、が現れてくることになったということで、大変騒がしかった。

その業界での解釈に沿っていえば、「十字架」になるために、対立状態で緊張感があるオポジション(一八〇度)という、否定ないし衝突を生じさせるスクエア(九十度)という、二つの条件を揃わなければならない。また、その業界で星座と星に与えてきたそれぞれの意味を付け加えて言うならば、二〇一六年三月中旬の時は、双子座が象徴する「言語」、乙女座が象徴する「思考」、射手座が象徴す

る「旅・哲学」、魚座が象徴する「宗教」の四つの概念が、互いに否定しあい、衝突しあい、対立し合い、きわめて緊張感のある瞬間であった。その後の五月から六月の辺りになると、太陽が双子座に、木星が乙女座に、土星が射手座に、海王星が魚座に、といった具合で、再度、よりスケールの大きい「十字架」ができたのだ。スケールが大きいというのは、ここの「十字架」は、太陽の生き方(言語)、木星の可能性(思考)、土星の現実・試練(旅・哲学)、海王星の夢・理想(宗教)の四つの点を結んだのだった。つまり、持ちうるべき言語、そこから生れる可能性、その可能性を実現するために乗り越えなければならない試練、それでも試練と戦いながら実現したいと思う夢の四つの点が結ばれたのだ。

もちろん、問題は以上で上げた「柔軟宮の十字架」に限っているのではない。活動宮も、固着宮も、「十字架」ないし、「大三角形」を形成することはできる。ただし、このように、何らかの「形象」ができるとき、そして、その「形象」によって、つまり、ひとつないし幾つかのアスペクトが形成され、「静止的弁証法」の緊張関係立ち現れたときこそ、ベンヤミンが思い描いていた歴史哲学の原風景ができあがったのではないかと思う。その歴史の宇宙には、近代の物理学とともに発展してきた「均質で空虚の時間」ではなく、絶えず「再構築可能性」のある「いま」ではなかろうか。

注:

- (1) Walter Benjamin, Goethes Wahlverwandtschaften, in: *Walter Benjamin Gesammelte Schriften*, Band I・1, Suhrkamp 1991, S.150. 邦訳は、ベンヤミン「ゲーテの『親和力』」、浅井健二郎ほか編訳、『ベンヤミン・コレクション1』、筑摩書房、一九九五年、八九頁を参照(「この詩人の生涯は、占星術が説き及ぶところを完全には免れていないように見える」)。なお、以下のベンヤミンの原文引用に関しては、論文名・巻数・頁のみを表記する。邦訳も訳語の表現の一貫性を優先するため、浅井版をベースで統一する。
- (2) 芝罘『四柱推命説と現代心理学、付(試論)現代物理学と中国古代思想一意識と物質との通路一』あかつき出版、一九九九年、三―四頁。
- (3) 川村二郎(ほか訳)『複製技術時代の芸術』、紀伊国屋書店。
- (4) 日本独文学会編、『ドイツ文学』(八八)、一九九二年、一九四―二三一頁。
- (5) 浅井健二郎(ほか編訳)『ベンヤミン・コレクション』(一七)、筑摩書房、一九九五年―二〇一六年。
- (6) 三原弟平『ベンヤミンと女たち』青土社、二〇〇三年。この著作については、ジェンター論の視点からの再検討も必要かもしれないと思われる。「名づけ」の問題で、ベンヤミンは女性に対する呼び名と権力構造との関係をも指摘している。
- (7) 三島憲一『ベンヤミン』講談社、一九九八年、二〇―一〇年
- (8) 高橋順一『ヴァルター・ベンヤミン―近代の星座』、講談社一九九一年／今村仁司『ベンヤミン「歴史哲学テーゼ」精読』岩波書店、二〇〇〇年。

- (9) 徳永恂「ベンヤミンの方法と方法としてのベンヤミン」『絢爛たる悲慘』、作品社、二〇一五年、八
一——一六頁。
- (10) 平野嘉彦『死のミメシス:ベンヤミンとゲオルゲ・クライス』、岩波書店、2010年／森田團『ベンヤ
ミン—媒質の哲学』水声社、二〇一一年。
- (11) 村上真樹『美の中断:ベンヤミンによる仮象批判』、晃洋書房、二〇一四年／道籙泰山『墜ちゆく
者たちの反転:ベンヤミンの「非人間」によせて』、岩波書店、二〇一五年。
- (12) Walter Benjamin, *Ursprung des deutschen Trauerspiels*, Band I・1, S.326.邦訳は、ベンヤミン『ドイ
ツ悲劇の根源』(上) 浅井健二郎訳、筑摩書房、一九九九年、三三二頁を参照(「そして、その星
辰の影響のうちで、メランコリー気質を左右しうるものと考えられたのは、最も禍々しい影響、つまり
土星の影響であった」)。
- (13) スーザン・ソントグ「土星の徴の下に」『土星の徴の下に』みすず書房、二〇〇七年、一二三—
一五二頁。
- (14) ベンヤミン『ドイツ悲劇の根源』(下) 浅井健二郎訳、筑摩書房、一九九九年、一六七頁。
- (15) ベンヤミン『ドイツ悲劇の根源』(上) 浅井健二郎訳、筑摩書房、一九九九年、三三七頁。
- (16) Walter Benjamin, *Einbahnstraße*, Band VI・1, S.125.邦訳は、ベンヤミン「一方通行路」、『浅井健
二郎ほか編訳、『ベンヤミン・コレクション3』、筑摩書房、一九九七年、九六頁を参照(「天。夢のな
かで私は、ある建物から歩み出て、夜空を眼にした。強烈な光輝がそこから発していた。というのも、
満点の星だったのだが、いくつかの星を結びつけるときに私たちの頭のなかにあるイメージが、目
に見えるものとなって現れていたからである。一匹の獅子、ひとりの乙女、ひとつの天秤、そのほ
か多くのものが、密集した星の塊となって、地上をじっと見下ろしていた。月は見えなかった」)。
- (17) この論題も日本のベンヤミン研究者の好むいわゆるギリシャ神話から見る天使と悪魔としての話題
ではあるように思う。山口裕之『ベンヤミンのアレゴリー的思考』人文書院、二〇〇三年。
- (18) ヴァールブルグ『蛇儀礼』三島憲一訳、岩波書店、二〇〇八年、一七一頁。
- (19) ベンヤミン「破壊的性格」『浅井健二郎ほか編訳、『ベンヤミン・コレクション5』、筑摩書房、二〇
一〇年、一六頁。
- (20) Walter Benjamin, *Agesilaus Santander* (Zweite Fassung), Band VI, S.522. 邦訳は、ベンヤミン「ア
ゲシラウス・サタンデル」、『浅井健二郎ほか編訳、『ベンヤミン・コレクション3』、筑摩書房、一九九
七年、十三頁を参照(「もっとも、彼はこのことに対して私に、それ相当のお返しをした。つまり、私
が土星—最もゆっくりと回転する天体、迂回と遅延の惑星—のもとにうまれたという事情につけこ
んで、彼はみずからの女性形姿を、あとから、最も長く最も宿命的な廻り道をしながら、あの肖像に
描かれた男性形姿のもとへ送り届けてきたのだった。かつてこの二つの形姿は一ただ直接知り合
ってはいかなかっただけで—極めて近い関係にあったにもかかわらず」)。
- (21) ベンヤミン『[新訳・評注]歴史の概念について』鹿島徹訳、未来社、七〇頁。

11月4日（土）14:00-14:45【第3会場】

「思弁」をめぐるフロイトのアンビヴァレンス—サラ・コフマン『「大変なのは最初の一步にすぎません」』を読む

ファイヨル入江容子（一橋大学大学院言語社会研究科博士後期課程）

1. 本発表の目的

本発表は、フランスのユダヤ系女性哲学者サラ・コフマン Sarah Kofman (1934-1994) が、S. フロイト Sigmund Freud (1856-1939) の「思弁」*spéculation* に対するアンビヴァレンスな態度をいかにして分析したのかを、彼女の著書『「大切なのは最初の一步にすぎません」』（未邦訳 *Il n' y a que le premier pas qui coûte*, Galilée, Paris, 1991.）の読解を通じて、その論証構造を検討とする。

2. 『「大変なのは最初の一步にすぎません」』における問題設定

後半生、フロイトが、その理論構築において、彼が「思弁」と呼んでいる思考様式にしばしば訴えたことはよく知られている。『快原則の彼岸』（1920）では「死の欲動」の仮説を展開し、『分析の構築』（1937）では、アナロジーの壮大な道を経、個人的精神病と集団的精神病に類似性を見出す。しかし、フロイトは、精神分析の屋台骨がまだしっかりしていないころは、この「思弁」をひどく恐れた。フロイトには、「思弁」に魅惑されながらも、それを抑圧するという両価的な関係があるのだ。この複雑な関係の由来を『「大変なのは最初の一步にすぎません」』において、コフマンは、とりわけフロイトの「1921年のテキスト」（全集版タイトル「精神分析とテレパシー」）を読解することによって、明らかにしようとする。「1921年のテキスト」において、フロイトは、オカルティズムと、実証科学として成立させようとしている精神分析とを明確に分けながらも、オカルト的現象のひとつであるテレパシーの存在については、実例を用いて認めようとした。しかし、生前、フロイトはこのテキストを「思弁的にすぎる」と断じられるのではと恐れ、公にすることを控えている。とはいえ、晩年になって、フロイトは『続・精神分析学講義』『夢とオカルティズム』（1937）において、テレパシーを「思考転移」として公に認めた。

3. 「思弁」*spéculation* の語源的意味

まず、「思弁」*spéculation* の語源的意味について、明らかにしておきたい。この語には、「経験や実践に基づかない抽象的理論あるいは思索」という意味の他に、経済用語として「投機」、そして、「天体観測」という意味もある。羅仏辞典 Gaffiot によれば、名詞 *spéculation* が派生したところのラテン語動詞 *specular* の第1義は、「つけねらう・見張る *guetter*、スパイをする *espioner*」、第2義は「高みから観察・監視する」である。

4. 精神分析およびフロイトの運命

コフマンは、第一次世界大戦ののち間もなくして書かれた「1921年のテキスト」に、「運命」という言葉が、「不気味な *unheimlich* 仕方で」「反復強迫的に」、何度も現れることに注意を促す。フロイトは、このテキストの中で、精神分析の運命を第一次世界大戦中に敵対する二国の狭間にあって、双方から「敵」として扱われた人々の運命に準えている（『フロイト全集』第17巻「精神分析とテレパシー」、293頁参照）。コフマンは、この大戦に従軍した長男の安否を心配しつつも、もう一方の子どもである精神分析の運命をフロイトは気にかけているのだと分析する。フロイトは、「精神分析は、私がつくったものだ」（「精神分析の運動の歴史のために」（1914年）*Zur Geschichte der psychoanalytischen Bewegung*、『フロイト全集』第13巻、43頁/GW-X, S. 44.）と宣言する。精神分析は、フロイトの創造物、我が子に等しいのである。

ところで、コフマンによれば、この我が子精神分析の運命は、フロイト自身の運命にも等しい。なぜなら、この精神分析という発明品こそが、フロイトが自分を「ひとかどの人物」にするものだと無意識に信じているものであり、同一化の対象だからである。それは、フロイトの母親が女占い師から聞き、それによって最愛の息子の未来を固く信じた予言とかかわっている。

「私が生まれたとき、初めての子どもを産んで幸せにしている母親に、ある年寄りの農婦が、あなたの産んだ子は、いまに世界的な大人物になりますよ、と予言した」（『フロイト全集』第4巻「夢解釈」p. 252/GWII/III, S. 198）。この話は、フロイトが幼いときに何度も母親から聞かされたという。この話がおそらく見させた夢が、「透明の硝子 Glas でできているシルクハット〔円筒帽〕Zylinderhut の形をしたものを膝に置いて座っている、という夢である」（『フロイト全集』第6巻「夢について」、336頁）。この夢からフロイトは、「帽子を手にして全国行脚」〔同上〕という諺を、また、硝子製のシルクハット〔円筒帽〕Zylinderhut からの連想で、硝子円筒 Glaszylinder 状のアウアー灯を発明した、フロイトと同郷のアウアー・フォン・ヴェルスバハ博士を連想する。この博士のように、立派な発明をして、「裕福で押しも押されぬ人物」〔同上、337頁〕になりたいという願望を胸に、フロイトは夢の中で「発明品—むろんまだ実用化されていない硝子製の帽子型円筒 Hutzylinder を携えて旅しているのである」〔同上〕と、フロイトは自己分析している。この発明品は、いうまでもなく精神分析である。すなわち、彼はこの発明品によって偉大な人物になりたいという大志を抱いていたのだ。

この脆弱な発明品を防衛するために、フロイトは、「公認科学」を隠れ蓑とし（Cf., Kofman, 1991, p. 15-16）、同時に、オカルト的現象を理論構築のために秘かに密輸した（Cf., Ibid., p. 12）。もちろん公認科学とオカルティズムは互いに敵対関係にあるが、フロイトはそのどちらの肩も持とうとしない。彼は、公認科学がオカルト的現象を問題とせず、検証もしない態度を怠慢であると非難する。他方で、オカルト主義者たちが自分たちの直観や靈感に精神分析による科学的な「お墨付き」を求める要求もはねつける。フロイトは、精神分析を「境界

学問」というあえて「居心地の悪い場所」(Kofman, ibid, p. 13) に置くのである。両陣営に挟まれ、一步踏み出そうものなら、ひどい仕打ちを受ける危険に晒されながら、境界線上で宙吊りにされるのが、フロイトと精神分析の恐るべき運命なのだと、コフマンは分析する。フロイトは、「テレパシー」の存在を認めることで、「自らの創造物」である精神分析、および自分自身も、ひどい仕打ちに遭うのではないかと恐れているのだ。

では、フロイトの葛藤はどこからくるのか。

5. 聖ドニの運命

コフマンの著書のタイトルにある「大変なのは最初の一步にすぎません」という文言は、フロイトが「1921 年のテキスト」の結論部に、デュ・デファン侯爵夫人 Marquise Du Deffand (1697-1780) がホレース・ウォルポール Horace Walpole (1717-1797) に宛てた 1767 年 6 月 6 日付の書簡からフランス語のまま引用した一文である。この書簡に、夫人は、ポリニャック枢機卿 Melchior de Polignac (1661-1741) が語った聖ドニ Saint Denis の逸話に対して、どのような応答をしたのか、ウォルポールに書いている。聖ドニは斬首による殉教に至ったが、その後、自らの頭部を両手に携えて運んだという話に、ポリニャックは、以下の逸話を付け加えた。聖ドニは、頭部を携えて殉教地モンマルトルから現在のサン＝ドニ大聖堂のまできっこうな道のりを歩いた、と。夫人は、枢機卿に「そういう状況で、大変なのは最初の一步だけだと思いますわ」と応えた、とウォルポールに書いている。デュファン夫人の機知が意味するところはこうだ。問題なのは、どれだけ歩いたかという距離ではなく、首なしの聖人ドニが、自らの頭部を両手で拾い上げ、立ち上がり、さらに一步踏み出すまでが最大の難関だということである。フロイトは、この文言に「後はおのずと出てくるのです」Das weitere findet sich と続けて論を締めくくっている。コフマンは、この文言に「一度、悪魔を解き放ってしまえば、もう止めることはできない」という、フロイトの 1924 年 9 月 6 日付フェレンツィ宛て書簡の一節に関連づけている。

フロイトは、「1921 年のテキスト」中で、天体観測 *spéculation* をしていたタレスが夢中になりすぎて井戸に落ち、トラキアの女中たちの物笑いの種になったことを引き合いにだして、分析家は、遠景のために近景を無視してしまうことがないように用心しなければならないと注意を促しているが、聖ドニ、この首なしの殉教者も、また天体観測者 *spéculateur* であった。また、ドニは、ヤーコブ・ウォラギネの『黄金伝説』では、アレオパゴスのデュオニシウスと同一視されていた「思弁」的な形而上学者であり、この名は「急いで逃げるもの」の意味である。すなわち、天空の神の知の観想に達するために、世俗から逃げる者なのである。さらに、彼はギリシアの賢人からは霊的な知恵の翼で天に飛翔したために「天の翼」と呼ばれた。地上的なものから最も離れた「思弁」的な知識は、しばしば、天上の高見へと赴く「翼」の比喻で捉えられた。

フロイトは、哲学的「思弁」とオカルト的「思弁」を「二項対立の和解ないし、ある絶頂を目指している限りで同じもの」であり、「パラノイア体系の模倣」であるとした（cf. Kofman, 1991, p. 39.）。こうした考え方は、フロイトの青年期にブレンターノによって勧められたオーギュスト・コントの実証主義哲学の影響がある、とコフマンは指摘する。「現実に従うことから逸脱すると、過度に主観性が発揮されるので、観念性 *idéauté* はわれわれを直接的に狂気に押しやる」（*Système*, III, 225, 226）と、コントは述べている。したがって、フロイトは、「首尾一貫した理論の目のくらむような輝き、十全たる（裂け目のない）世界観をわがものになっているという歓喜の意識」（Freud, 1921, GW-XVIIS. 29）といった「思弁」的快楽に、浸り切って錯乱し、科学の「正しい道」から外れてしまうことを危惧したのである。フランス語で「狂気に陥る」「理性を失う」という意味で、*perdre la tête*（「頭を失う」）という表現が用いられるが、コフマンはこの表現を引き合いに出し、「思弁」を弄することで、聖ドニと同じ運命を辿ることをフロイトが恐れたのだと説明する。1921年の段階では、フロイトの膝の上の発明物「硝子製の円筒帽」＝精神分析は、「思弁」を弄したり、オカルト主義者に接近したりすることで被る損害にも耐えられぬほど、まだ依然として脆弱だと判断したのだろう。したがって、フロイトは、このテキストにタイトルすら与えなかった。スタンダードエディションでは、その意向に忠実に、「無題」《unheaded》（＝「首なし」）と記している。

6. 斬首と去勢不安

このテキストが書かれた一年後、『メドゥーサの首』と題するテキストが書かれているが、これは偶然ではない。「首の切断＝去勢。メドゥーサに対する驚愕とはそれゆえ、なんらかの光景と結びついた、去勢に対する驚愕である。数多くの分析から、なにがこれのきっかけとなっているかがわかる。それまで去勢の脅しを信じようとはしなかった少年が女性器を目にすると、それがきっかけとなる。女性器とはおそらく、毛にくまどられた成人のそれであって、結局のところ母親の性器である。」（全17巻、371頁。／GW-XVII, S. 47.）ここで聖ドニの斬首の恐怖は、メドゥーサの表象を通じて、「去勢不安」と結びつけられる。（Cf. 『夢判断』（1901）*die Traumdeutung*に2つの「去勢にかんする夢」〔『フロイト全集』第5巻、113頁／GWII/III, S. 371.〕および「処女性のタブー」（1908）—ユディットによるホルフェルネスの斬首を去勢として解釈）。

フロイトは、聖ドニのテキスト同様、メドゥーサにかんするテキストもまた、出版しなかった。このテキストもまた「思弁」的すぎる」と判断したためだろうが、「真面目ではない」と本人がいうように、こうした「思弁」の戯れを孤独な「気晴らし」のためによしとしたのだと推測している。「別のところで思考の抑制によりよく耐えるためにも、ときおり、「思弁」に身をまかせること、「思弁」することを『享樂する』こともよいのだ。糸巻き遊びのように」（Kofman, 1991, p. 63）。しかし、同時に次のように付け加えることも忘れない。「手綱を引かれ、

ブレーキをかけられ、抑制されたとしても、「思弁」的欲動は、存在し続け、回帰する機会を伺っている。」(ibid.)

7. 投機家ヨーゼフの運命

コフマンは、フロイトが「思弁」に身を任せることをしない主観的理由のひとつを叔父ヨーゼフの出来事にみる。ヨーゼフは、法律が禁じている類いの取引に手を染め、厳罰を受けた。[cf. 『フロイト全集』第4巻(『夢判断』)、185-186頁/GWII-III, S. 143f.]。つまり、投機(=「思弁」) *spéculation* で失敗したのだ。フロイトの父ヤーコブは、心労のあまり、「数日の間にごま塩頭になってしまった」[同上]。

「1921年のテキスト」において、フロイトは、人間の心理現象を幽霊たちが説明を与えて一挙に解決してくれることに期待して、こつこつとした分析作業を放棄してしまうことを次のように述べている。「それはちょうど、投機 *Spekulation* の成功によって一躍金持ちになるという希望につられれば、我慢してこつこつ働く習慣が放棄されるのと同じことです」[『フロイト全集』第17巻、293頁/GW-XVII, S. 31.]

フロイトが、オカルト的「思弁」に身を委ねるのを恐れるのは、叔父ヨーゼフの失敗の教訓があることが窺える。「したがって、彼(フロイト)は働かなければならない。[...] フロイトは決して、この『おつむの弱い』叔父、『この犯罪者』のように決してなりたくはなかったからである」(Kofman, 1991, p. 45)。フロイトの叔父ヨーゼフに対する嫌悪感は、夢にも現れている。フロイトが首相の役を演じ、叔父ヨーゼフの具現化であるユダヤ人の同僚を彼がユダヤ人であるという理由で手ひどく扱うという夢である。フロイトの「「思弁」／投機」*Spekulation/spéculation* の二重の言葉遊びとこの叔父ヨーゼフに対するフロイトの「奇妙な嫌悪感」から、コフマンが見抜くのは、次のことである。「おそらく、それはフロイト自身と同じく、「思弁」／投機 *spéculation* への(抑圧された)強い傾向性を持つユダヤ人だということである。[...] 「思弁」することは、まさに彼がそれに浸るとき、どのみち、必ずしも心地がよいとはいえない仕方で、叔父ヨーゼフとそのユダヤ人という出自を思い出させるのである。フロイトのユダヤ的出自との関係には、これ以上は考えられないほど両価的な関係をもって

いるのである」(ibid., p. 47.)。

フロイトのアンビヴァレンスについて、さらに分析を進める。このために、彼女が取り上げるのは、テレパシーといったオカルト的現象を取り扱うことで精神分析が損害を被るのではないかと危惧したアーネスト・ジョーンズ宛てた1926年3月7日付のフロイトの返信である。「もし、誰かがあなたの面前で私の墮罪を引き合いに出したら、ただ落ち着いて次のように応えてやりなさい。私がテレパシーに同意するのは、私自身の問題なのです。それは、私のユダヤ性、そして喫煙の嗜好などと同じことです。テレパシーの主題は、精神分析とは関係ないのです、と」。[*The complete Correspondence of Sigmund Freud and Ernest Jones 1908-1939*,

Edited by R. Andrew Paskauskas , p. 597] この返信をジョーンズは、伝記『フロイトの生涯』で引用し、「それに付け加えることは何もない」としているが、コフマンは次のように付け加える。「オカルティズムへの嗜好、すなわち「思弁」への嗜好、ユダヤ人である事実、喫煙を愛好する事実は、互いに独立した三つの『事実』ではまったくくない」と。

8. 父ヤーコブの運命

コフマンが、上記の三つが、「受け入れられたそして拒絶された起源両方」(Kofman, 1991, p. 48) に結びつけられなければならないとするのは、父ヤーコブの死とかかわっている。『夢解釈』の中で語る、父ヤーコブの埋葬の前夜に見た夢で、フロイトが、「両目を閉じてください」と「片目を閉じてください」という張り紙を見て、駅の待合室の「禁煙」の張り紙を想起する点に、コフマンは注意を促す。フロイトの 1935 年 5 月 2 日付のアルノルド・ツヴァイク宛書簡で、フロイトが「好きなように煙草が吸えなくなってからというもの、全く書く気が起きません」と述べていることを根拠に、「彼がもう好きなように喫煙できないとき—そうすることに苦痛が伴うとき—もう書く欲望が起こらないというのも全く偶然ではない」(Kofman, 1991, p. 48) とその関連性を強調している。また、「目を閉じてください」という命令は、アリストテレスが哲学的視覚の理想とした山猫の視力ではなく、「眩い、あまりにも眩い「思弁」的光に対して、曖昧さへの権利を訴え、—自分の視力 vision をいっそうモグラの視力に準える」(Kofman, 1991, p. 26) ことに通じている。さらに、父ヤーコブにかんする重要な逸話としてコフマンが挙げるのは『夢解釈』で語られる帽子のエピソードである。それは、あるキリスト教徒が、ヤーコブの毛皮の帽子をぬかるみに叩き落として、歩道から降りるように命じた。彼はそれに従い、帽子を拾うために側溝に降りたという話である。この話を父から聞いた息子ジグムンドは、父がキリスト教徒の前で、屈服し、身をおとし、おのれを去勢したのだ、と解釈した。そうして、ジグムンドは、ハンニバルに同一化し、ユダヤ人である自分と父の復讐を誓ったのだ。

9. フロイトの運命

ところで、フロイトは、1916 年のテキスト「ある象徴と症状の関係」(『フロイト全集』第 16 巻 *Eine Beziehung zwischen einem Symbol und einem Symptom*) において、夢の象徴体系において、頭、男性性器、帽子はすべて同等のものとしている。先に述べたように、「頭を切り落とされること」Gekopftwerden は去勢の代替物であるが、「帽子」も「頭部を延長しながらも、取り外せもする頭部」〔同上、〕であり、「脱帽して挨拶することは、挨拶された者に対する卑下を意味する」ことから、去勢の象徴である(『フロイト全集』第 16 巻、41 頁-42 頁 /GW-X, S. 395.)

頭、男性性器、帽子の同等性について語っているにもかかわらず、「フロイトが、己の創造物である精神分析を膝の上に携えている硝子製の山高帽と同一視する夢を去勢の夢として解

積しないのは奇妙である」(Kofman, 1991, p. 67) とコフマンは指摘する。すなわち、精神分析を創造し、「ひとかどの人物」になるという快は、去勢不安を相関物として持つ。

コフマンは、フロイトから友人フリースへの 1896 年 11 月 2 日付の書簡を取り上げる。父の死の悲しみを訴えたあと、フロイトは行を変えて、「そのこととは別として、僕は『小児麻痺』（犁につながれたペガサス）について書いている」と付け加えている。このように書いて、説明しなかったのは、フロイト自身が麻痺状態にあったということだとコフマンは分析する。こうして、フロイトが発見するのは、「生き残った者の罪悪感」(Kofman, 1991, p. 71) である。つまり、罪悪感によって、フロイトは、父を凌駕することを断念していたのである。父の死以後の葛藤状態を脱するために、フロイトは、自分は去勢されまいと、自分で自分を予め去勢し、飛翔する行為の代用行為 *Ersatz* として跛行することを選ぶ(Cf. Kofman, 1991, p. 72)。「彼はもはやペガサスではないのであろう（この翼のある馬は、ペルセウスがメデューサの首を切ったときの血から生まれた）」(ibid.)。父の死は、フロイトから飛翔の可能性を奪い、「フロイトを地上に連れ戻し、犁につながれた牛のように働く者に変身させ、[...] 容易な「思弁」を諦めるよう強制する」(ibid.) のだと、コフマンは分析する。

抑圧されたもの（「思弁」への欲求）が回帰しても、フロイトは、解き放った「思弁」という悪魔の手綱を握ろうとするのである。たとえば、『快原則の彼岸』の末尾で、結局、「死の欲動」の「思弁」的仮説に十分な根拠を与えられなかった自分を慰めて、フロイトは「ハリーリーのマカメン」におけるリュッケルトを引用する。「飛翔によって成し遂げられぬものは、跛行しながら成し遂げなければならない。跛行はなんら罪ではない、と聖なる書も言う」(『フロイト全集』第 17 巻、125 頁/GW-XIII3, S. 69)

以上のことからコフマンは、フロイトと「思弁」の両価的な関係を、失敗した投機家の叔父ヤーコブ、英雄になれなかった父の運命、すなわち、彼のユダヤ性と結びついた去勢不安から説明するのである。この解釈を通して、晩年のフロイトにおける女性性の考察とコフマン自身のユダヤ性の問題の密接な関連が浮かび上がってくることが見えてくる。その解明を今後の課題にしたい。

参考文献

COMTE, Auguste, *Système de Politique Positive, Ou Traite de Sociologie*, , vol. 3, Paris, Anthropos, 1970.

KOFMAN, Sarah, 《 *Il n'y a que le premier pas qui coûte* 》, Paris , Galiée, 1991.

ジークムンド・フロイト、『フロイト全集』第 4 巻（2007 年）、第 5 巻(2011 年)、第 6 巻（2009 年）、第 13 巻(2013 年)、17 巻（2006 年）、岩波書店。

ヤーコブ・ウォラギネ、前田敬作他訳『黄金伝説』第 4 巻、平凡社ライブラリー、2006 年。

11月4日（土）14:00-14:45【第4会場】

「拓南」の思想―「大東亜共栄圏」における南方国策移民

大久保由理（日本女子大学）

はじめに

「大東亜共栄圏」の「建設」をうたい、「異民族との共存共栄」をタテマエとした聖戦イデオロギーを、同時代に生きる人びとはどのように受容し、あるいは受容せずに、どう行動したのだろうか。本報告では、日本帝国の異民族統合において、異民族異文化の人びとを統合する論理とその矛盾について、「移民」という、異文化体験・「他者」体験を持つことになった人びと、なかでも日中戦争開始以降に「政府の意図」を受けて訓練され、南洋群島及び東南アジアに派遣された「南方国策移民」に焦点を当てて考察する。

日中戦争がはじまった1937年以降、移民政策を担当する部局であった拓務省は、当時既に行っていた南米移民、満州移民と並行するかたちで、「南方移民政策」を立案・実行した。その目的の一つは、日中戦争遂行のためのスムーズな資源獲得であり、そのために現地事情に通じる人材を養成し南方へ派遣するという実利的な目的であった。そしてもう一つは、彼らを「大東亜共栄圏」の「模範民族」として現地の民族の「指導者」となるにふさわしい人材として養成し、派遣先の欧米列強の植民地で日本政府の唱えるイデオロギーを裏打ちする、という思想的な目的であった。この二つの目的のために、拓務省は「日本拓殖協会」という外郭団体を立ち上げ、独自の人材養成機関を設立し、18歳前後の青年男子を対象として、南方に関する実践的教育および思想教育を施し、訓練終了後には東南アジアやミクロネシア（南洋群島）各地の日系企業へ少数ずつ配置した。このような政府の意図を受けて南方へ送り出された人びとを、ここでは「南方国策移民」と名づける。

これまでの戦時における移民研究は、主に満州移民を中心として研究がすすめられてきた。しかしながら、同じ拓務省が行っていた南方移民については、拓務省の史料的制約が大きく、これまでほとんど知られてこなかった。日本帝国の南進政策あるいは「大東亜共栄圏」における南方政策・占領地研究については、外務省や海軍、台湾総督府などを中心として進められてきたのである。そこで本報告では、拓務省刊行物や雑誌に加えて、国会図書館所蔵の帝国議会における拓務省議事録史料を利用し、さらには関係者の回想録などの出版物、個人史料を発掘・利用して、以下の三つの観点から「南方国策移民」の全体像を探りたい。1) まず、南方進出政策が国策となった1936年8月の「国策の基準」以降からの南進政策、拓務省が計画した南方移民政策の経緯とその内容について整理する。2) つぎに、この拓務省の南方移民政策の中心であった、人材養成機関「拓南塾」についてとりあげる。拓務省が管轄した人材養成機関には、

中等学校 4 年修了以上の学歴をもつ男子を対象とした拓南塾（東京・小平市）と、農学校卒以上の男子を対象とし、農業指導者の養成を目的とした拓南錬成所（静岡・沼津市）という二つの機関があった。特に今回は政府が官費を投入し、ジャーナリズムを巻き込んで大々的に宣伝を行った「拓南塾」を中心に、訓練機関の実相をたどる。3）最後に、この「拓南塾」の一期生の一人に着目し、日記・書簡などの個人史料を利用して、派遣地フィリピンでの彼がみた「現実」や実際の活動について再構成を試みる。これらを通して、「大東亜共栄圏」のイデオロギー教育を受け、それを実体化した存在となるべく訓練された 18 歳前後の男子らが、派遣地の南方占領地でどのような現実と向き合って何を感じ、どう行動したのかを分析する。

1. 南方国策移民訓練機関の成立

日本帝国の南方進出政策が正式に国策となったのは、1936 年 8 月に廣田弘毅内閣が閣議決定した「国策の基準」からであった。この「国策の基準」の立案にかかわったのは海軍の「対南洋方策研究委員会」（略称「対南研」）であった。そもそも、当時は「外南洋」と言われていた東南アジアへの「進出」構想の契機は、第一次世界大戦後の南洋群島の領有にある。その後に 1935 年に台湾総督府が先行して経済的進出策を実行し、それに刺激をうけた海軍が、「対南研」を発足させて調査研究を進めてきた。南方進出にあたり重視されたのは次の二つの観点である。一つは、東南アジアへの進出へ向けての中継基地として、台湾および南洋群島を利用すること、そしてもう一つは、その進出や移民に際しては、海軍ではなく拓務省や南洋興発株式会社の「内面的支援」を通じて行うこと、であった。欧米列強の植民地であった東南アジアへは、軍や政府が全面にでて経済進出や移民を行えば、国際的摩擦が生じることは必至だ、というのがその理由である。こうして拓務省は、海軍が作成したプランを具体的に実行する機関としての役割を担い、南方移民政策を実行することとなった。

拓務省は、1929 年に発足し、1942 年大東亜省に吸収合併されるまで設置されていた、主に海外移民事業を担当する省庁である。その中心業務は、既出のように南米移民、満州移民、そして南方移民であった。いずれも国庫負担のため国策移民といえるが、それぞれに性質が異なる。南米移民は過剰人口対策であるのに対し、満州移民と南方移民は政治・経済的、また軍事的目をもったいわゆる「植民」であるため、彼らに対しては「開拓士」「拓士」という呼称を使うことが推奨された。ただし、満州移民は、貧農が多い農村救済対策、満州国の治安維持と対ソ防備を目的とするために移民を大量に必要としたが、南方移民は入植先が欧米列強の植民地であるために、国際的摩擦を避けるべく「少数精鋭」で、そして企業進出が望ましいとされた。そのために、中等学校卒業程度とそれ以下の学歴の者にわけて、人材養成機関を設置し訓練することが計画されたのである。前者が 1941 年 2 月に拓務省の外郭団体によって設立された「拓南塾」であり、後者は満蒙開拓青少年義勇軍の内原訓練所に相当する機関として民間団体によ

って設立され、のちに 1942 年 9 月に拓務省に移管された「拓南錬成所」であった。(次頁図)

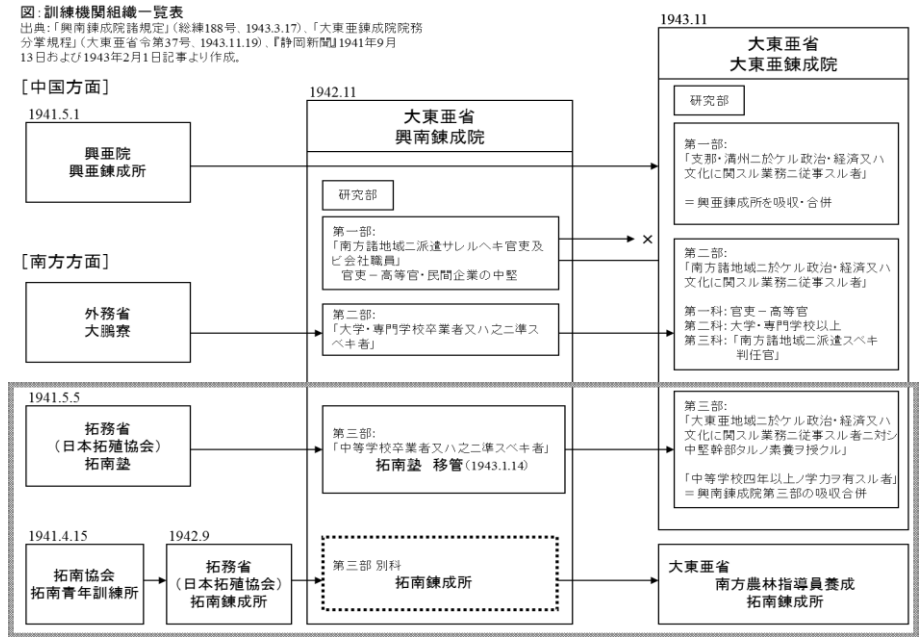
2. 南方国策移民訓練機関の内容 拓南塾

1941 年 2 月、拓務省外郭団体の日本拓殖協会により「拓南塾」が設立された。その役員には、拓務省関係者のほか、陸軍大将小磯国昭や海軍大将小林躋造といった陸海軍関係者、および実績のある教育者が集められた。拓南塾の設立には、ナチスドイツの在外ドイツ人部隊である「第 5 列」を想定したという説や、小磯国昭が在留邦人を「第 5 列」として編成することを計画したという説もあるが、この点は今後さらに追求が必要である。

設立目的は、「大東亜共栄圏」を確立し「八紘一宇」の理想にすすむための、南方拓殖に必要な「中堅人物」を訓練養成することであり、その対象は中等学校 4 年修了以上、満 18 歳未満の男子、訓練期間は現地実習も含めて 2 年間で、修了後は南方の日本企業へ就職が約束されていた。授業料や諸経費は国庫負担であるため塾生は免除、卒業後の就職という条件のよさから、100 名の募集に対して約 2000 名が応募するほど人気を集めた。塾の綱領は、「南方を墳墓の地とし覚悟せよ」「日本人として完成し内外人の模範たれ」といったもので、ここから塾生が帰国を前提としない移民であることや、訓練目標としては、塾生らを現地民族に対してだけでなく在留邦人にとっても模範となる人物として養成する計画であったことがわかる。塾の教育訓練は学科と訓育の二本立てで、学科では植民政策、南方経済地理・歴史やマレー語などの語学が課され、その教官には太平洋協会からのちに北ボルネオで司政官となった関嘉彦（戦後は東京都立大学教授から参議院議員）、マレー語には東京外国語学校教授であったラーデン・スジョノ、華僑問題については東亜経済調査局の井出季和太など当時の一流の専門家が派遣された。メディアは拓南塾の設立を大々的に報じ、新聞各社は塾生を各県ごとに取材して写真付きで地方版にも掲載、『アサヒグラフ』や雑誌『キング』でも取材が行われ、ニュース映画にもなった。

ところが同年 12 月 8 日のアジア太平洋戦争の開戦により 2 年間の訓練予定は 1 年に短縮され、42 年 7 月末にはほぼ全員が南方関係企業の社員として派遣されて、2 期生は定員が倍の 200 名となった。企画院によって人材訓練機関の整備がすすめられ、42 年 11 月の大東亜省設置に伴い南方関係の人材錬成機関として「興南錬成院」が設置、第一部では南方占領地での官吏や民間企業の中堅人物を、第二部は大学・専門学校卒業者を、第三部には中等学校卒業者として拓南塾が移管されることになった。さらに 1943 年 11 月には、中国方面の訓練機関を吸収合併した「大東亜錬成院」となり、拓南塾はそのまま移管された。塾生は 1 期から 5 期まで約 800 名が入塾し、2 期生までは当初の予定どおり南方の日本企業へ数名ずつ派遣されたが、2 期生の半数は陸海軍軍属となり、3 期生は徴兵年齢引き下げのために大半が幹部候補生として予備士官学校へ入校、4 期生は終戦間際に「現地実習」の名目で華北や蒙古へ、5 期生は入塾したが翌月には敗戦となった。5 年間の歴史のなか、組織変遷は続くなかで講師陣は充実していったが、戦況悪

化の状況では「指導民族」としてよりも人材不足を補う機関とならざるを得なかった。



3. 南方国策移民の活動—拓南塾・フィリピンの場合

拓南塾 1 期生として入塾した伊藤敏夫の日記・日記・書簡を使って、「南方国策移民」の養成過程としての塾生活、および実際の「南方国策移民」活動としての、倉敷紡績社員としてフィリピンでの活動について再構成し、分析した。伊藤は、福島県郡山商業学校第四学年を修了し、拓南塾へ入塾した。1 期生のうち中等学校・商業学校・農業学校・工業学校を四修と卒業生に分けて統計をとると、1 期生では商業学校四修が最も多い。つまり卒業後の企業就職を考えたうえで商業学校の一番優秀な層が拓南塾へ集まったといえ、伊藤はそのなかの一人であった。「立派な日本人」となって海外雄飛することを夢見ていたところへ、拓南塾募集を知り、志願した。塾では、専門的な学科教育と、武道や勤労での徹底的な鍛錬、特別配給の豊富な食事で身体を作るといったものだった。学科科目では、厳しい水泳訓練や、「南方諸地域の東亜共栄圏の一環としての重要性を研究調査」といった本格的なレポート課題のほか、日本イスラム教団団長の特別講義など、高度な訓練が行われた。これらを通して伊藤は、塾がめざした「模範的な日本人であり南方で実践的に活躍できる人物」へ成長した。開戦後、繰り上げ卒業で倉敷紡績に就職、フィリピンへ派遣された。

倉敷紡績は、政府の「南方綿花増産五ヶ年計画」に沿って、ルソン島とネグロス島でサトウキビ作地を転作させ、「民心把握」上の必要から契約栽培のもとでフィリピン人農民を「指導」して綿花を栽培させ、買い上げるという仕事を担っていた。営利追求よりも軍政協力であり住民宣撫の役割が大きかった綿花栽培事業で、伊藤は「拓南塾精神」を発揮してタガログ語や地方語であるパンパンガ語を習得し、フィリピン人農民の日給計算や人事管理、配給切符の手配

等に奔走した。また「内外人の模範たれ」という綱領を守り、周囲が麻雀やダンスなどの娯楽に耽る中で、内地から取り寄せた雑誌で盛んに学習し、「指導者」たる努力を怠らなかった。このように「胸襟を開いて日比親善」を行う役割を担った倉紡と、拓南塾の精神は一致していたはずだが、倉紡社員らからみれば、ただの新入社員である伊藤の「指導者」としての態度は理解されず摩擦が続く。伊藤は、フィリピン人の日本軍政に対する非協力的態度や「怠惰」に幻滅する一方で、ほとんどが性病に罹患し、慰安所へ通う社員ら日本人の現実にも幻滅し、批判的になった。しかしながら、ではなぜフィリピン人がそういった態度をとるのか、という問いには「親米的だから」という以上には答えがでなかった。伊藤もまた、フィリピンという異文化の地において「明治節」に農民大運動会を開催し、「文化使節としての自覚」からフィリピン人家庭に入って「日比親善」を説くという倉敷紡績一ひいては日本軍政の独善性からは、抜け出すことはかなわなかった。

終わりに

以上のように、拓務省が取り組んだ南方移民政策は、「南方で活躍すべき人材養成」を主眼として、拓南塾や拓南錬成所の運営を軸に行われた。「大東亜共栄圏」の「模範的民族」として最先端の訓練を受けてイデオロギーを吸収した青年たちは、忠実に実行しようとするほど、占領地での現実のなかにその矛盾をみて、占領者日本人に対して批判的視点をもつことになった。

こうした人材養成の発想は、のちに拓務省が大東亜省に吸収合併されたあとも、興南錬成院、大東亜錬成院となって「大東亜地域で活躍すべき人材養成」という日本帝国の人材養成の整備へつながっていった。また拓南錬成所のような農業技術者養成機関は、植民地台湾にも設立され、そこからさらに南方へと派遣されており、人材養成と移動については内地と植民地とが連関していた。今後の課題は、こうした内地と植民地の連関を含めた、日本帝国の、いわば「グローバル」人材養成政策の全体像を描くこと、また南方特別留学生などの南方からの留学生受け入れという逆方向からの人の移動や教育政策についても合わせて検討することである。また戦後への「継続」という側面では、拓南塾の卒業生のなかには戦後すぐに国際協力事業団の職員として勤務するなど、東南アジアへ「復帰」する例が散見され、直接的な人的連続性がみられる。つまり、敗戦によって断絶するわけではなく、戦後はむしろ戦前に養成した人材が活用され、「現地で活躍できる人材養成」を重視する発想は続いていくのである。「グローバル人材の育成」が声高にさげられる昨今、日本帝国の人材養成政策からその「国際教育」をたどり、批判的に継承していくことが不可欠であろう。

11月4日(土) 14:00-14:45【第5会場】

「親日KARA」、＜国家＞、＜愛国＞—LOVELYZと少女時代をも参照して

福永英雄（船岡塾 [飯田哲也・主宰]）

＊当報告では、考察対象を代表的な KPOP ガールズグループ〔KPOP.GG と略す〕に限る。

かつて日本においても KPOP を代表する超人気ガールズグループだった KARA [2007～2016 年] ほど（少なくとも KPOP.GG の中で）多くの老若男女の日本人（報告者を含む）に親しまれ、日本において、大量の CD、DVD、Blu-ray、音源等が売れ、公演、ファン・ミーティング(=ファンミ)、突撃ライブ、ミート&グリーツ(=ミーグリ)、グッズ販売、ファンの集いへの立ち寄り、番組出演、新喜劇出演、ニュースのトピック、メンバー各自の個人的観光、ファンのオフ会、等々、実に多種多様な機会にメンバー、ファンが集い、相互に親交を深めたグループは他に見当たらない。2013 年 1 月には、韓国女性アーティストとして初めて東京ドーム（キャパシティ＝約 5 万人）においてコンサートを開催し、そのチケットは、わずか 5 分（一説に 8 分）ほどで売り切れたと言われている。

報告者がここで特にとり上げる KARA には Sweetune という音楽チームが、そして、LOVELYZ には 天才的音楽家ユン・サン & 1 Piece という音楽チームが極めてハイレベルな楽曲・音楽を数多くプロデュースしており、KARA には元ビートルズのポール・マッカートニーが所属する Kobalt Music から、そして、LOVELYZ にはマイケル・ジャクソンのプロデュースもやっていたグラミー賞 2 回受賞プロデューサーの Brent Fischer から欧米進出支援の申し出が来たほどである。少女時代 については、歌唱力の高さに国境を越えた定評がある。——つまり、代表的な KPOP.GG は国際的レベルだということが実証されているのだ。だからこそ、日本でも‘席卷’し得るのだと捉え得るだろう。

ただ、KARA の場合は「親日」と性格付けされてきていることが特筆され得る。KARA が一定の定評を得た「親日」とはどういうことなのか、日本人と韓国人の＜壁＞を乗り越えてグループのメンバーと多くの日本人のファンたちとが盛んに交流し得たのはどうしてなのか、そもそも＜国家＞とか＜愛国＞といった言葉が指している実体は何なのか。

特に KARA に焦点を当て、LOVELYZ や 少女時代 をも参照しつつ、「親日」、＜国家＞、＜愛国＞といった *problematic* について考察したい。

[1] POPS、Rock 史における KARA の位置付け

当報告では、あくまで KARA を中心に、LOVELYZ 及び 少女時代 をも参照して考察を進めていくため、KPOP 一般の考察にまでは余り紙幅を費やすことはできないが、大方の KPOP

音楽作曲家・プロデューサーも、欧米の POPS、Rock、もしくは、EDM 等から多くを吸収しており、遠藤薫も示唆するように、或る意味で global music 化する契機が広く浸透しつつある、とみるのは妥当だろう。（ global music 化という点にまつわっては、特に 少女時代 が海外コンサート展開に積極的なことを指摘し得る。） KARA の名曲の多くをプロデュースした音楽チーム Sweetune の代表ハン・ジェホは韓国中央大学演劇学科卒業、LOVELYZ の活動曲の大部分をプロデュースしている（JPOP に詳しいとも言われる）ユン・サンは、——韓国内において代表的な KPOP プロデューサーとして挙げられることが多いのだが、——アメリカのバークレー音楽大学学士、ニューヨーク大学大学院ミュージックテクノロジー学科修了後、祥明大学文化技術大学院ミュージックテクノロジー学科教授、そして、誠心女子大学実用音楽科選任教授を歴任している。これら KPOP 界で評価の高い音楽プロデューサーがつくり上げる Electronic POPS は、重層性と多様性に富んでおり、複雑な楽曲構成・複雑なコード進行の一方で、一般にも受容されやすいメロディアスなボーカルの旋律と、華麗なダンスとが広く話題を呼んできたのであった。特に KARA は、30 曲以上をも数える「名曲」と評される楽曲を擁しており、言わば KPOP の‘ビートルズ’のようなグループとたとえることもできるのではなかろうか。

Beatles と KARA（Beatles の約半世紀後に活躍）の相似【福永英雄 作成】

	Beatles [1961－1970]	KARA [2007－2016] (現在 1 人)
楽 曲	殆どの楽曲が超メロディアス	殆どの楽曲が超メロディアス
ブレイク	2 年目以降にブレイク	2 年目以降にブレイク
先駆け	British POPS 浸透の先駆け	KPOP 浸透の先駆け
大規模公演	武道館(1 万人超)で公演[1966 年]	東京ドーム(約 5 万人)で公演[2013 年]
ファン層	老若男女幅広い	老若男女幅広い
語学学習	Beatles' songs 英語学習に寄与	KARA から韓国語学習始めた人多し
POPS への貢献	British POPS の質を上げた	KPOP の質を上げた
曲 風	ロックからジャズ、クラシック調まで幅広い	ロック、フレンチ POPS～JPOP まで幅広い
技 巧	技巧派には入らない	技巧派には入らない
個 性	各メンバーの個性が特に強い	各メンバーの個性が特に強い
問 題	政治的問題と対峙した部分もある	政治的問題と対峙した部分もある
グループ 活動期間	約 9 年間	約 9 年間
解散後の人気	フジテレビ「もう一度聴きたいアーティスト」に外国では Beatles と KARA だけ	

[2] <国家>の捉え方と、<愛国>という概念について

一般的に言って、<国家>という概念で思念されているのは、漠然と領土内の社会全般のようなものと言って差し支えないのではなかろうか。とりわけ現代のような機能的分化・システム分化の進展している

社会においてもなおこのような曖昧な俗流思念が持たれていることから、先ずは正していく必要がある。つまり、〈国家〉を「社会」という広大な関係概念と区別して、「主に公法によって法制化された一機能システム（・統治組織・統治機構）」と規定しておくことは、国家論や〈愛国〉といったテーマを論じていくに当たって、最も重要な核心部分を据えることになると考えられるのである。社会の機能分化、及びそれと並行する社会理論の機能主義化に立脚し、N・ルーマンも示唆するように、〈国家〉も社会の機能システムの一つと捉えるならば、そもそもそのような無機的な関係態が〈愛する〉対象となり得るか、ということにもなる。さらには、社会の機能システムの一つたる〈国家〉が直接的に関与するステージを過ぎて、さらに、次元の異なる関係の展開に移行したならば、そこに醸成される共同性は、とりあえずは〈国家〉的なものを脱した関係性となるはずのものである。（民間・民事への移行）

[3] KARA の親日性を捉えるに当たって——音楽及びそれにまつわる諸活動を介する共同性醸成へのプロセス

{国家=統治機構内利害関係} → {国家=統治機構外利害関係} → {利害関係外的共同性}

先ず「国家」＝‘領土内において主に公法によって組織化された「一機能システム」

（N・ルーマン）たる統治機構’とした上で、KPOP 振興は韓国国家が「韓国コンテン

ツ振興院」[2001 年～] を特設したことに一つの国家的起源を有することが銘記されるべきだろう。——ただ、起源はそうであっても、ひとたび国家による直接的対象から離陸したならば、事実上機能的にはビジネスの論理に移行し、韓国よりも遙かに大きな市場規模を有する隣国日本での大きなビジネス・チャンスに繋がっていく。日本へ進出することで、芸能・音楽関連企業が大きな利益を得る。

同時に、特に KARA の場合のように、日本における KPOP.GG としては他に例のないほど広く厚いファンの全国的ネットワークを醸成したことによって、共同性は利害関係外にまで広がる広大なスケールのものになった。そこから、全国的に、オフ会を典型とする催しも行なわれるに至ったのであった。

音楽を鑑賞する *pratiques* の次元においては、ビジネスの次元の機能的・利害関係的還元に限らず、千差万別の感情的喚起——《音楽的臨場性》と相俟って——が生じ得るので、ホットな《利害関係外的共同性》が醸成される契機に充ちている、とも捉え得る。

KARA の場合特筆されるのは、そのプロセスで、殊更に「親日」という性格付けが頻繁に為されるようになったことである。ただ、「親日」等と言う場合の「日」は、「日本国民」を表わすのか、「日本国家」を表わすのか。——そもそも国家＝統治機構であり、社会の一機能システム以上でも以下でもない無機的なものであるとすれば、この「日」は当然「日本国民」でしかあり得ない、ということを報告者は強調したいのである。（〈愛国〉も相同。）そしてその「親」の共同性段階に至った要因を考察していくに当たって、{国家的振興} → {日本での人気沸騰及びビジネス的利益} → {日本国民との接触密度の拡張・深化} といった基軸のプロセスを外すわけにはいかないのだ。つまり、大枠の国家論にとどまらず、*pratiques* レベルの諸相を捉えていくことも併せて必要かつ重要ということだ。

[4] 「親日KARA」pratiques の諸相

＊まずは、次の「国民投票」の結果をみておきたい。

テレビ朝日 MUSIC STATION 「Mステ国民投票」

「一緒に紅葉を見に行きたいアーティストは？」 2010 年 10 月 22 日

1 位 嵐 2 位 福山雅治 3 位 **KARA** 4 位 西野カナ 5 位 郷ひろみ
6 位 AKB48 7 位 遊助 8 位 EXILE 9 位 Perfume 10 位 ヒルクライム

上記「国民投票」において、KARA は、著名な国民的グループたる 6 位の AKB48 や、9 位の Perfume をも凌駕して、3 位を獲得している。

＊2010 年 2 月、赤坂ブリッツで開催された日本で初めてのファンミーティング（ミニ・コンサート）では、最年少メンバーのジョンが日本語で、「もう韓国に帰りたくないです。ずっと日本にいいかなあ！」と舞台で公言。（市販の DVD にも収録されている。）またその 2 日前には、都内で開かれていた 30 人ほどのファンの集いをメンバー全員がドッキリ訪問。

＊2011 年 3 月 23 日 メンバーのハラが東日本大震災のために約 720 万円を個人で寄付。

＊2011 年 8 月 KARA、少女時代 をはじめ、KPOP の 12 グループが新潟でライブ。被災した中高生 200 人を無料招待し、収益金の一部を支援金として寄付。

＊2011 年 10 月 よしもと新喜劇にドッキリ・ゲスト出演。大阪弁でセリフ。会場を沸かした。

＊2012 年 4 月 KARA の大阪通天閣ガイド、5 月東京築地ガイド。全部日本語で。

＊2012 年 8 月 韓国内で行なわれて記者会見で、「独島（竹島）は、どこの領土か」の質問に対して、「日本のファンから愛をたくさん頂いた」と答え、韓国の大手新聞が大々的に「顰蹙」報道。

＊また、2013 年 1 月 6 日東京ドーム（キャパシティ約 5 万人） KARA 単独コンサートのチケットは、5 分で完売（一説には 8 分で完売）されたと言われている。

＊2013 年 4 月 テレビ番組『さんまのまんま』出演。小一時間にわたって、終始日本語で、KARA ファンの明石家さんまとお笑いトーク。

＊2013 年 11 月 24 日神戸で行なわれた 2013 年コンサート全国ツアーの最終日に向けては、脱退がほぼ決まっていたメンバーのニコルが KARA にとどまるよう、大規模な署名運動が展開され、約 2 万筆を集め、ファンの代表が KARA 所属の事務所に直接提出。

＊2015 年頃まで時々、リーダーのギュリが、韓国内で、「日本で人気があって何が悪い。そんな〔批判的な〕見方はひねくれていると思う」との主旨の発言。

＊2015 年 8 月 ジョンが「日本人は温かい」発言。

＊2016 年 知英＝ジョン＝JY 「韓国に行って、日本に帰って来る」と発言。現在も、日本に住み、日本で女優・歌手活動。

＊KARA のコンサートには、家族ぐるみで応援に来るケースが多く、また、ひいきのメンバーごとに集

う「団扇隊」が象徴するように、ファンの中の全国的交流も活発だった。

一方、KARA のメンバーのほうは、ツアー中を中心に、お忍びで、日本の友だちや好きな店等を巡回。各地の「KARA お達しの店」の情報がファンの間で共有された。

以上のような *pratiques* の次元を考慮に入れても、「親日」の「日」は日本国民にほかならないことが裏付けられよう。

[5] KARA の場合、Yahoo コメントを典型として、嫌韓的ヘイト方向のスピーチが明らかに少ないことは、特筆に値する。「KARA だけは認める」「KARA だけは応援する」という明らかな傾向がある。

(他グループの場合は、——少女時代 も含めて——大半がヘイト色の強烈な悪口雑言が多くを占める。但し、LOVELYZ の場合はいささか緩やかともとれる節がある。) この傾向は、KARA が活動停止(解散)して以降、今日も続く。

*2017 年 5 月 17 日 YAHOO! JAPAN ニュース 「【イベントレポ】 ハン・スンヨン(「KARA」出身)、日本単独ファンクラブイベント開催! 「会いたかった～」に寄せられたコメントの一部抜粋 ↓
「韓流最高!!」さんのコメント: 相変わらず可愛い(^_^)

「kar」さんのコメント: 嫌韓ですが親日KARAメンバー(ギュリ、スンヨン、ニコル、ハラちゃん、知英ちゃんとヨンジ)とゴルファーのイボミだけは応援します!

「boo」さんのコメント: KARAの時、一番日本語が上手でしたよね。

解散は残念でした。

「adg」さんのコメント: やっぱりスンヨン最強だな。

「vqsckeu47gkev」さんのコメント: ジョンと会えるのかな? 二人でテレビ出て欲しい。

等々、他の KPOP アーティストの場合ではあり得ないほど、好感度の高いコメントが多い。

[6] 一体性・共同性を具えた hybrid な複合体としての KARA の音楽活動 (Gyu Tag Lee [2013] pp.7-19 等も参照。報告者は、‘hybridization theory’を比較的支持する。)

実際に KPOP を鑑賞すると、洋楽の POPS、Rock、Hip Hop、Reggae、EDM=Electronic Dance Music、さらには、Classic、Jazz、Fusion、New Age Music 等々複数ジャンルが複合的に hybridized された音楽として次々に展開されている。例えば、当報告で代表的 KPOP.GG としてノミネートした中で、特に KARA と少女時代 は、他の KPOP.GG には例がないほど広角度の楽曲・音楽を展開しており、また、LOVELYZ は《バロック POP》とでも言うべき重層的かつ polyphonic で高度な楽曲展開を披露してきている。

ここで、遠藤薫 [2009 年] がまとめているジャンル別分類を抜粋し、参照する。

「クラブ音楽と既存大衆音楽との比較」

遠藤薫 [2009 年] 『メタ複製技術時代の文化と政治』(勁草書房)、129 頁より抜粋。

	伝統民族音楽	近代商業音楽	ロック音楽	クラブ系音楽
オリジナリティ	伝統性の重視	オリジナリティの重視	オリジナリティの重視	サンプリング&リミックス
パフォーマンスの主体	共同体成員	演奏者／歌手	作曲者=演奏者=歌手	クラブに集まる人々
役割分化	演奏者／歌手と聴衆の一体性	演奏者／歌手と聴衆の分離	演奏者／歌手と聴衆／踊る者の分離	誰でもDJ、誰でもダンサー
プレイの場	地域共同体の祝祭	ステージに立つ正装の演奏者／歌手	ライブハウス	クラブ
プレイヤーの位置	共同体と一体	理想像	代弁者	奉仕者
表現される内容	共同体の物語	個人の物語	政治的メッセージ	個人的心象
既存音楽との関係		吸収、書換	否定	引用・転用
産業性	非産業	巨大産業	巨大産業化	自主流通
社会関係	調和性	同調性	対抗性	テンポラルな一体感
音楽的正統性の根拠	伝統	不特定多数の共感の調達	逸脱	その場における身体的共振の調達

DVD、Blu-ray 等で実際に K A R A の日本コンサート・ツアー＝KARASIA——第一に *2nd KARASIA* [2013]、第二に *1st KARASIA* [2012]（ちなみに、報告者は、*4th KARASIA* [2015] に実地参加した）——等を鑑賞してみると、上掲表のどの要素をも兼ね備えているものと捉え得るのである。とりわけ、近代以降の商業音楽にはもはや欠けていたはずの演奏者・歌手と聴衆との一体性、共同性、さらには「共同体の物語」までも兼ね備えているものと捉え得るのである。報告者も実に多岐にわたる音楽鑑賞をしてきたが、このような一体性・共同性の強さは他に例を知らない。——この一体性・共同性の源は何なのか。

ここでもう一度、システムとしての無機的な国家(=統治機構)と、K A R A 及びそれを取り巻くファンたちとの *pratiques* とを対照しつつ捉え返したい。

KPOP 振興は韓国国家が「韓国コンテンツ振興院」[2001 年～東京] を特設したことの一つの国家的起源を有することは既述したが、国家システム次元の動きはビジネス次元の動きに移行し、さらには、日本国内において多くの日本国民と接触していき、さまざまな *pratiques* が展開されていく。つまり先述のように、{国家的振興} → {日本での人気沸騰及びビジネス的利益} → {日本国民との接触密度の拡張・深化} といったプロセスを辿るわけだが、K A R A の場合、それに加えて、——劇団ひとり という有名日本人媒介者→スムーズな日本上陸→相当レベルの日本語習得→メンバー自身も「数えきれない」と言ったほど頻繁な来日及びコンサート以外の機会も含めたファンとの接触（その際も日本語で会話）→《来日》というプロセスを待望するからこそその日本ファンの K A R A との親近感の増幅——といった *pratiques* を辿ってきたことが、「親日」度＝「親日」本国民度 を他に例をみないほど高めることができたものとみられるのである。

[結]「親日」・＜国家＞・＜愛国＞という概念と、音楽活動・pratiques・相互行為

当報告は、＜国家＞概念に関しては機能主義的規定を据えた上で、KARA という KPOP.GG と「親日」ということの内実、そこからさらには、＜愛国＞という言わば＜上から＞漠然と思念されている概念を、地に足のついた音楽活動・pratiques・相互行為の次元から逆照射することが主な眼目であった。

殊に＜国家＞という概念は、その定義だけで 145 種類にも上るという試算も報告される（A・P・ダン・トレヴ「国家」佐々木毅・訳：訳者による解説「トボスとしての国家」『国家への視座』平凡社、1988 年 参照）ほど、言わば＜座りの悪い＞概念と言ってよからう。が、少なくとも一般的に言って社会分化・機能分化・システム分化が進展しているという把握が広く共有されるに至っている現代社会については、特に N・ルーマンによって縷々指摘されたように「社会の機能システムの一つ」と国家＝統治機構の枠組を明瞭化することが先決だろう。その上で、機能主義理論には欠けていた言わば‘その先’、つまり、実地に国民が展開している pratiques を十分に汲み上げることによってこそ、「親日」・＜愛国＞等と言う場合の国民的内実が明らかになってくることを指摘してきたのである。

つまり、KARA を通して、音楽活動は、展開のし方によっては、公演会場内外の一体性・共同性、さらには「共同の物語」を、たとえ「商業音楽」にカテゴライズされる場合であっても醸成し得ることをみてきた。芸術の中で、音楽だけは、同時的にその場独特の物語を鑑賞する人々と共に醸成することが可能である。〔例えば、他の芸術では、事物の本質からしても、そのような醸成は困難と言っているだろう。〕但しその醸成に至るには、アーティストとファン等との相互行為を深めていくことが必要である。——「親日」の内実、ひいては＜愛国＞の内実、言わば‘平場からの’国民の pratiques 次元の相互行為の深まりを通じてこそ醸成されていくものであることを指摘して、結としたい。

〔主要参考文献〕

遠藤薫 [2009 年]『メタ複製技術時代の文化と政治』勁草書房

和田伸一郎 [2013 年]『国家とインターネット』講談社選書メチエ

Gyu Tag Lee [2013] “De-Nationalization and Re-Nationalization of Culture : The Globalization of K-POP” George Mason University

今泉圭姫子 [2014 年]「K-POP の海外進出」『エコノミスト 2014 年 9 月 9 日号』毎日新聞社

朴侑玄 [2011 年]『KARA、少女時代に見る「韓国の強さ」』講談社＋α 新書

福永英雄 [2015 年]「国家と情報革命」『比較文明 35』行人社

等々

社会の歪みをどのようにとらえるべきか（2）－アクセル・ホネット『自由の権利』における病理の規定に人間学的前提を浮き彫りにする試み

徳地真弥（一橋大学社会学研究科博士課程）

0.はじめに

本報告ではアクセル・ホネット『自由の権利』における病理規定に『承認をめぐる闘争』執筆時以前から前提とした人間学的前提を浮き彫りにすることで病理の概念を重層的に規定することをめざす。『自由の権利』は、ヘーゲル『法哲学』の再活性化を試みた『自由であることの苦しみ』での立場をより体系的に論じた著作である。ホネットは現代のポスト形而上的な思考に適合するように、ヘーゲルの『法哲学』を再解釈し、リベラルな正義論の代替となる正義論を構想した。「よさ」についての議論を問わないでいる、ないし「正しさ」を「よさ」に優先させるのがリベラルな正義論の立場である。それに対しホネットは、『自由の権利』において、「よさ」を自己実現としたうえで、自己実現を阻害する状況を時代診断し、そのことで病理を摘出し、治療するという構図を提示することで「正しさ」と「よさ」が不可分な正義論を構想している。また、時代診断によって病理を摘出し治療するという構図を、不完全な自由（法的自由・道徳的自由）が病理に陥ることによってその限界を示し、ありうべき自由（社会的自由）の実現の条件となることとしてホネットは描いている。このような構想はありうべき自由が歴史の展開において一步一步実現していくというホネットの歴史哲学的前提をあらわしているといえよう。本報告ではホネットのこのような歴史哲学的な進歩の構想を前提とした病理の規定に、人間学的前提をも浮き彫りにすることによって批判の準拠点をホネットがどのように重層的に規定しているかを明らかにしていきたい。そのためにまず、『自由の権利』における法的自由、道徳的自由の病理をホネットがどのように規定しているかを確認し、批判的準拠点として人間学的前提を引き合いにだすさいの留意点を概括したうえで、最後に人間学的前提が『自由の権利』においてどのように見出されるかを確認する。

1.『自由の権利』における病理規定

『自由の権利』においてホネットは「協働 Kooperation」の標準的な形式に参加するための合理的能力をメンバーに与えることに導く」社会の動向を進歩とみなしている [RF S.157]。逆にこの進歩から逸脱するときしめす社会の誤った動向 *Fehlentwicklung* をホネットは「社会的病理 Pathologie」と呼んでいる。

ホネットは社会的病理を社会的不正と対置して規定している。社会的不正とは協働過程への

参加の機会が排除されていることをさす。社会的病理は個人の病理や心理的な障害が堆積したものではない。ホネットはクリストファー・ツルンの病理を第二階障害とする考え方を援用して、自身の病理規定に応用している。第二階障害とは第一段階の確信や実践が第二段階で適切に適用できないことをさしている。ホネットはこのツルンの病理規定に批判理論的枠組みをあてがう。すなわち、第二階にある確信や実践は社会的再生にかかわり、第一段階の確信や実践がもはや第二段階の社会的再生産にかかわる確信や実践に反省的に接続することが不可能になるときにホネットは病理をみているのである。

さて、先ほど述べたように社会的病理は個人の病理や心理的障害によってあらわされるものではない。あるグループのメンバーのなかで、社会関係や自己関係の態度硬直 *Verhaltenserstarrung* をホネットは「塞ぎこむ感じ *Niedergedrücktheit*」や「茫然自失 *Orientierungslosigkeit*」といったいわく言い難い気分にみている。現実における病理を経験学である社会学によって規定するという批判理論の方法論を適用するには、社会学はあまりに粗い。したがってホネットは、小説、映画、芸術作品といった「美的証言」から病理を間接的に描き出そうとする。

1-1 法的自由の病理

ホネットは法的自由の病理を(a)手段があらゆる行為の自己目的になることに、そして、(b)手段を個人の人生の理想へと転倒させてしまうことにみている。前者においてホネットは個人の考えや欲求が、法的要求に転換していくことに、手段の自己目的化をみている。ヘーゲルがクライストの「ミヒャエル・コールハウス」を例にだして法的自由の病理を描いたように、ホネットは現代の法制化の過程を概括することで現代における法的自由の病理を描こうとする。ホネットはドイツにおいて 1960 年代以降家族、学校、余暇、文化の領域で人々が自分たちを法の担い手として理解するようになってきた社会状況に注目する。このような法制化の動きをホネットは、個々人の法的自由を増大させたとして評価する一方で、公的な重要性 *Referenz* を法メディアのなかでよりいっそう要求することに、法的自由が病理に転化する危険をみている。「西洋民主主義国家のなかで、社会的な不和やコンフリクトが生じた場合、裁判所で有利と判断されるという観点が自分たちの行為を計画するようになればそれだけいっそう、法的に分節化できない要求や意図の痕跡がますます失われるようになってしまう [RF S.163.]」。

コミュニケーション的生活領域がこのように法制化 *Justizialisierung* していくと、高い段階でのパーソナルな相互行為の出来事に対しても客観化する態度をとることを人々に強要することになる。この客観化する態度をとることをホネットは抽象化と呼んでいるが、この抽象化が限界を超えて日常生活に浸透する事態が病理である。この病理においては、自らの利害・関心を最大限満たそうとする戦略的前景と生活世界的な後景を相互行為のパートナーのもとで区別す

る能力は失われ、法的な総体としての「人格」だけが残ることになる。人々はそのような「人格」として、すなわち抽象化の要求をもったものとして互いに出会うようになる。

ホネットは法的自由のこのタイプの病理の「美的証言」として映画『クレイマー対クレイマー』を挙げている。ホネットはこの映画の文学的、映画の装飾を捨象し、プロットにのみ注目することで、法的自由の病理を際立たせようとする。離婚した両親は息子の親権を獲得するために、法廷で有利になるという観点から行動するようになる。例えば、夫は無職であることが親権獲得に不利であることから、従来の給料よりも安くても一刻も早く定職に就こうと奔走する。このような行動をとることで「コミュニケーション的必要性 *Bedürftigkeit* や依拠性 *Abhängigkeit*（この映画の場合、親が愛情をもって接したり、しつづけてすること）が相互に知覚可能な成功を求める意図の背後に隠れてしまう」[RF S.166]。法はそもそも間主観的な義務を拒絶するためのものであったが、「日常的な行為の様態 *Modus* 自体」になってしまうのである。

ホネットは未決定で行為欠如的な人格性の社会的タイプに第二の法的自由の病理をみている。ホネットによればこのタイプは従来、チャーホフの作品にみられるニヒリズム的な気分にあることをさしていた。チャーホフの作品における登場人物は、意味の危機 *Sinnkreis* を経験しているのではなく、どのような深い決断にたいしてもイロニー的に先延ばしてしまう。彼らは意志が弱いのではなく、意思喪失 *Willenslosigkeit* の状態にある。それに対して、現代におけるこのタイプの病理を何らかの危機意識の欠如からくる未決断 *Unentschlossenheit* としてホネットは規定している。未決断は持続的な努力をする姿勢がないことでうろたえたり、不安になったりすることではない。そうではなく、何か重要な決断が迫られたとき、先延ばしにして自分の殻に引きこもることをさしている。

ホネットはこのタイプの病理の「美的証言」として、ベンヤミン・クンケルの主人公を挙げている。彼には深く、持続的な価値への結びつきや確信が欠けているため、奇妙にドラマティックでない仕方で自分を無力 *willenslos* と感じている。ホネットは法的自由の理想がそれ自体の統治領域を超えて人格性を刻印するまでの力を展開するところに、このタイプの病理の特徴があるとしている。

1-2 道徳的自由の病理

ホネットは道徳の領域において社会病理が生じる端緒を、個々人が行為の原則 *Grundsatz* を規定するさい、社会にすでに存在する道徳にどの程度結びつけられているかがわからなくなるときに求めている。ホネットは、行為者自身の行為の原則が状況に位置づけられなくなった状態を「脱状況化の幻想 *Illusion einer Unsituiertheit*」と呼び、それが道徳的な自由の病理の様々な形態に至るとする。この「脱状況化の幻想」にとらわれたものは、一人称のパースペクティ

ブを不偏不党のパースペクティブと取り違えてしまう。その結果、彼は文脈化された義務から解放され、自らの行為を普遍化可能性の規準のもとで判断するようになる。

ホネットは道徳的自由の病理を、一方で (a) 自分の世界を、他方で (b) 社会的世界を出来事 *Begebenheiten* の領域にまで縮減させることにみている。前者は、あらゆる規範的事実性が幻想的にフェードアウトすることで、人を無拘束的 *unverbundene* モラリストという人格にまで至らしめることをさす。後者は道徳的テロリストを生み出す。ホネットは、法的自由にあつては、自由の誤った解釈が病理をもたらすが、道徳的自由においては、その過大適用が病理をもたらすとしている。

では、どのような場合に自由を過大適用してしまうことになるのであろうか。ホネットは「脱中心化 *Dezentrierung*」への歯止めがきかなくなるところに求めている。「脱中心化」は一方で、あらゆる可能的関与者の反応を考慮するためには必要とされる。ミードの社会化論で確認されるように、人間が社会化するためには「脱中心化」は必須とされる。しかし、友達、同僚、両親、愛する人といったパーソナルな同一性を規定する規範をカッコに入れることはできない。ホネットは、それらの規範が「脱中心化」の歯止めとなるとしている。しかし、「脱中心化」の歯止めがきかなくなったとき「無拘束的主体 *unverbundenen Subjekt*」の機能が成立する。この主体は普遍的な人間性という抽象的なパースペクティブから行為の原則を獲得する。ホネットはこのタイプの道徳的自由の病理の美的証言としてヘンリージェイムズの小説の主人公を挙げている。

ホネットは法的自由の病理の第二のタイプを道徳的な自律の制度自体によって培われる幻想から生じるものとしている。この幻想の中にあるものは、自己立法による行為のなかで、既存の行為規範を取り払い、一般的な無拘束な *unverbundend* 立法者のパースペクティブをとるようになる。この種の幻想を抱くのは個人ではなく、政治的な変革に邁進するグループである。ホネットはドイツ赤軍派 (*RAF*) のウルリヒ・マインホーフの生涯を手短に紹介しながら、道徳的普遍主義を僭称するものがテロリスト的心情に転化するところに道徳的自由の病理をみている。この病理の特徴としてホネットが重視するのが、自己立法の機能において、道徳的な熟慮が既存社会の制度的基盤から解放されてしまうことである。

2. 病理規定の人間学的前提

前節では、『自由の権利』において社会の誤った動向が法的自由、道徳的自由の病理としてどのように生じるかを確認した。ホネットのヘーゲル『法哲学』の再活性化の試みでは、それぞれ異なった行為領域で形成される制度によって自由は実現されるとされる。法的自由、道徳的自由は歴史的な展開のなかでその定在の根拠を持つが、他方それらの自由は、それ固有の病理をもたらすのであった。さらに、再活性の試みにおいて、ホネットは「人倫」に治療的な役割

を担わせている。すなわち、法的自由、道徳的自由は歴史的な展開のなかで実現されると同時にその限界を病理として提示し社会的自由が実現される「人倫」において病理は治療される。ホネットのこのような試みは不完全な自由がその限界を示し、完全な自由へと展開していくという進歩観を前提としている¹。本報告は批判的準拠点として、この進歩観を病理規定の人間学的前提を浮き彫りにすることで、間接的に擁護し、批判の準拠点をより複合的に規定することをめざしている。この節では、批判の準拠点として人間学的なパースペクティブをとることにまつわる問題がどのようなものであるかを明確にし、人間学的前提が『自由の権利』の病理規定にどのように反映されているかをみていく。

ホネットは「社会的なものの病理」において社会哲学を思想的に概括し、社会哲学の課題である社会診断をおこなうさい、人間学的思考パターンと歴史哲学的思考パターンがあることを示している。しかし、ニーチェに代表される文化の多元主義という事実から「パースペクティズム」に立つことから導き出される帰結により、これら二つの思考パターンは批判の準拠点にかんして変更が迫られるとされる。すなわち、この観点に立つならば、歴史の展開が目的論的に一つの目標に関連づけられるという歴史哲学的前提は容易に擁護されるわけではない。また、人間の自然的本性を経験的に確定しようとする視座に、個別文化的な価値が投影されていないとはいえない。このような懷疑からホネットは社会診断をするさい歴史的なパースペクティブに立つにせよ、人間学的なパースペクティブに立つにせよ、普遍主義的な正当化を行なう必要があることを結論づけている。

さらに、ホネットは社会診断によき生のための条件を示すことを求めている。そもそも、ホネットは政治哲学内部の道徳と倫理の分離という傾向への批判から社会哲学という学問領域を定義しようとしている。『自由の権利』ではロールズを主に源流とするリベラルな正義論に代替する正義論の構想が目指されており、その意味でも社会診断はよき生のため条件を示すことができなければならない。ホネットにおいてはよき生のための条件とは自己実現の条件を求めると等値される。しかし、自己実現の実質的な条件は、社会の文化的状況やそれぞれの行為領域における制度のありようによってそのつど確定されなければならない。したがってホネットが擁護するのが形式的倫理学の構想である。形式的とは人間の自己実現のための社会的前提を規範的に強調するという意味で用いられている。

ホネットは、病理診断の普遍主義的要求の正当化と形式的倫理学の基礎づけの双方を試みているのがハーバマスの普遍的語用論の構想だとして評価している。この普遍的語用論において、言語ないし行為能力を備えた者が了解のために従っている一般的規則を明らかにすることによって、社会的再生産のための必要条件を明らかにするという点で、人間学上の普遍的要求の正当化をおこなおうとする。さらに、コミュニケーションにおける一般的諸規則の侵害がシステムによって（または体系的に）歪められることによって、生活世界におけるよき生への条件が

損なわれることをコミュニケーション的病理と規定することで、形式的倫理学への基礎付けも行なっている。ホネットはこのハーバマスの試みを弱い、または形式的な人間学の試みと呼んでいる。しかし、この試みは擁護できない。²

このように批判の準拠点として人間学的なパースペクティブをとることにまつわる問題が何なのかが明らかになった。すなわち、病理を診断する普遍主義的要求を正当化し、よき生のための、したがって自己実現のための形式的条件を提示しつつ、かつハーバマスの普遍的語用論で前提とされているような仕方とは異なった仕方での形式的人間学の構想がホネットに求められているのである。

この形式的人間学の前で病理を規定しているのが、『物象化』における「承認の忘却」による物象化の構想であろう。ホネットは、発達心理学、スタンレー・キャベル、デューイの着想を援用することで、物象化を客体化と同一視するルカーチの発想を組み替えていく。その結果、物象化を考えるにさいして、承認する態度と中立化する態度との関係を考える必要があるとホネットは主張する。そして、これら二つの態度に対応する認識の形式として、「承認に敏感な認識の形式」と「先行する承認に由来しているという感覚がもはや失われているような認識の形式」をホネットは呈示する。ホネットは後者の形式のあり方において「承認の忘却」が起こり、それを物象化と呼ぶ。ホネットは中立的な認識に先行する非認識的な前提が忘れられると、すなわち、本源的な承認が忘却されると病理への敷居が越えられるとしている。『物象化』において、認識に対する承認の優位は発生論的にも、カテゴリー的にも論証されている。もし、この論証が正当化されるなら、本源的な承認が忘却されることによって病理が生じるという構想に形式人間学的な前提が認められることになるだろう。というのも、本源的承認は一種の超越論的条件をあらわすという意味で病理診断の普遍主義的条件を示しているからである。本報告では、ハーバマスの形式的人間学の立場との差異を明瞭にするために、ホネットのこの構想を「承認的人間学」と呼ぶことにしたい。

では、最後に『自由の権利』の病理規定に「承認的人間学」の前提がいかに示されているのかを確認していこう。法的自由の病理は、自分の行為をあたかも裁判官に有利に移るように戦略的にふるまうところに生じるとされた。そうした行為は相互行為パートナーにたいして中立化する態度となり、承認の忘却がなされているといえる。また、道徳的自由の病理は、自己立法の機能により、既存の規範が脱文脈化され、脱色されることによって生じるが、そのことをホネットは脱中心化と呼んだ。脱中心化自体は、可能なかぎり他者のパースペクティブを引き受けることであるために、個人が社会化するにはむしろ必要とされる。しかし、家族、友人、恋人、会社の同僚など具体的な他者のパースペクティブはそのような脱中心化において失われることはない。そういった具体的なパースペクティブが脱中心化の作用によって失われるとき、もはや彼らは本源的な承認が忘却されたものとしてとらえられているといえよう。

3.結論と今後の課題

本報告では、『自由の権利』における病理規定に、批判の準拠点として『承認をめぐる闘争』以降前提とされていた人間学的前提を浮き彫りにすることをとおして、現実を批判する視座をより複合的に捉えることを可能とすることを試みた。最後に『自由の権利』における社会批判の準拠枠組みに関して、残された課題が何であるかを提示したい。

本報告では、時代診断によって社会病理を摘出し治療するという『自由の権利』における前提のもと、病理の規定に承認的人間学の構想を浮き彫りにすることで準拠点はより複合的に設定されることになった。しかし、『承認をめぐる闘争』において不正に対する感情的な怒り、すなわち軽視 *Mißachtung* されることに与えられていた批判的準拠点は『自由の権利』において体系的な位置を占めていないようである。また、ハーバマスの普遍的語用論をホネットが批判する根拠に身体的な次元の欠落を挙げていたが、かつてハーバマスにした批判は『自由の権利』にも向けられるのではないか。生活世界における言語化されない、または言語化される以前の不正に対する感情や身体的次元での拒否反応をすくいあげる試みこそがホネット承認論の魅力であったはずだ。それら感情や身体的次元への感受性が『自由の権利』において失われてしまっているなら、社会的自由は基底的なレベルでその実現の可能性を奪われることになるのではないか。

注

1 ホネットは『承認をめぐる闘争』において、法・権利の承認関係と業績の承認関係が見区分である伝統的な社会から、それらの承認関係が分化したポスト伝統的な社会への移行を弱い意味で進歩とみなしている。

2 ハーバマスの普遍的語用論へのホネットの批判は前回 2015 年度社会思想史学会にて報告した。

参考文献（他の参考文献は報告時に別途配布いたします）

ホネットの著作

Honneth, Axel

Das Recht der Freiheit 2011 [RF]

Verdinglichung 2005 [Vd]

Kampf um Anerkennung 1992 [KuA]

Das Andere der Gerechtigkeit 2000 [AG]

11月5日（日）13:00-13:45【第3会場】

水俣における「修復の思想」の可能性

—宗教社会学者・宗像巖「水俣の内的世界の構造と変容」を再検討する—

小松原織香（同志社大学属託講師）

これまで水俣病については、自然科学・社会科学による膨大な調査研究が積み重ねられてきた。その中で私が注目したいのは、水俣病患者の持つ「修復の思想」である。水俣病患者は社会運動の中で「被害者と加害者」の厳しい対立関係を展開してきた。特に「自主交渉派」と呼ばれる患者たちは、加害企業チッソや行政を相手取り、補償を求めて裁判闘争を行なった。とりわけ、1969年から1973年の第一次訴訟、1973年から1985年の第二次訴訟での患者側の勝訴は全国的にも大きな注目を集めた。その後も水俣病患者の認定問題をめぐり、訴訟は継続されたが、水俣病問題は「終わったこと」だとみなされるようになった。しかしながら、患者への補償がなされたあとも、水俣の市民の間にある患者差別はなくならなかった。そこで、熊本県・水俣市の行政は1990年代に水俣病患者と、チッソ、行政、市民の間の和解プロジェクト「もやい直し」事業を立ち上げる。ここでは、「被害者と加害者」の対立関係を越えた行政の事業が、当事者の「修復の思想」を基盤にして展開していくことになる。

こうした経緯を踏まえた上で、本報告は水俣病患者の「修復の思想」の原点を探求することを目的とする。水俣病患者の「修復の思想」は1990年代になって突然変異的に現れたわけではない。そのことを、1970年代に活動した不知火海総合学術調査団の調査結果を再検討することで明らかにする。不知火海総合学術調査団は、1976年から5年間にわたり現地調査を行なっている。社会学、歴史学、政治学、科学史などの多分野の研究者が、共同で現地調査を行なった。調査団の報告書は『水俣の啓示：不知火海総合調査報告』(1)として刊行された。本報告では、宗像巖「水俣の内的世界の構造と変容」を取り上げ、1970年代の水俣病患者の「修復の思想」の研究を読み解くことで、1990年代の「もやい直し」事業の通時的な理解を進め、水俣病患者の運動の新たな一面に光を当てたい。

1. 「当事者」をめぐる不知火海総合学術調査団の論争

従来の哲学・思想研究の分野で不知火海総合学術調査団について言及されることが多かったのは、「市井－最首論争」である。この論争は、哲学者の市井三郎が調査団の報告書に論文「哲学的省察・公害と文明の逆説：水俣の経験に照らして」(2)において、「人類淘汰」という語を使ったことに端を発している。この論文で市井は現代文明では障害者をはじめとした社会的弱者が切り捨てられており、強者のみが生き残る「人類淘汰」が行われていると指摘した。さらに

水俣病患者こそが、「人類淘汰」されていく存在だと論じたのである。それに対して、最首悟は同じ報告誌上で「市井論文への反論」(3)を発表し、水俣病患者が「人類淘汰」されているとみなす、市井の眼差しこそが差別であると猛然と抗議を行った。市井 - 最首論争については、鬼頭秀一(4)、川本隆史(5)、森本直紀(6)らが総括し、市井を批判的に論じている。その中で鬼頭は、市井の眼差しが「俯瞰的」だったことの問題を指摘している。研究者が、空を飛ぶ鳥のように高みから当事者を見下ろし、全体像を把握しようとするとき、公害の被害者の苦しみは抽象化され、個別の人間の「生」は捨象される。鬼頭は、この鳥瞰的な「政策論的な視点」に対して、被害者の「生」の個別性に根ざすような「抵抗の原理の視点」を導入することが必要であると論じた。(7)

鬼頭が指摘したように、水俣病問題のように苛烈な被害があり、その当事者の苦しみが現存している課題に取り組む研究者は、目の前の存在に向き合う必要がある。現実から目をそらして人間の傾向を思想の枠組みに当てはめるのではなく、当事者の「生」に直面し、その中から思想を立ち上げなければならない。1970年代に水俣で研究を開始した不知火海総合学術調査団は、東京の研究者が現地へ赴き、当事者との対話の中で研究を遂行した。その意味では、当事者を中心に据えた研究の先駆けとも言える。他方、当時の日本の学术界では、当事者を中心に据えるような研究の手法は確立されておらず、不知火海総合学術調査団の研究者も試行錯誤であった。(8)だからこそ、「思想研究」という行為が、「当事者の気持ちを無視して、暴力的な哲学の議論を展開する」ということが生々しく露呈し、論争になったのである。

2. 宗像巖による水俣病患者の「修復の思想」の研究

同時に不知火海総合学術調査団では、宗教社会学者の宗像巖もまた、水俣病患者の思想研究を行っていた。宗像は戦後に米国のハーバード大学に渡り、理論社会学を学んだ。最先端の実証主義を学びながら「欧米型の理論をそのまま借りて、日本のように違った世界を解釈することだけでは足りないのではないかと考える」(9)ようになった。その問題意識を持ち、不知火海総合学術調査団に参加した。しかしながら「水俣問題の本質は、経験主義的な方法を中心とするフィールド調査で集められる資料によっては見えてこない」(10)と気づき、「第一段階の外から見える世界を見ることから、視座を移して、内側の世界に入ってゆかなければならぬ」(11)いと考えた。そのために宗像が焦点を当てたのは水俣の人々の「共同主観」である。この共同主観について、宗像は次のように説明する。

共同主観と簡単に申しましたが、人間の世界、とくに心の世界は、「共同」といった言葉で括れるほど単純なものではありません。一人の人間の心は神秘的といってもいい深さをもっていると思いますし、悲しみの体験も直ちに「共同の」というまえに、すぐれて個別体験であると思います。この個別性を十分に認めながらも、個人間の相互関係が悲しみ、痛みと愛で結ばれてゆくのが、私の申してい

る共同主観という意味です。(12)

以上のように、宗像は「共同主観」に焦点を当てることで、個別の当事者の「生」の独異性を認めながらも、その当事者同士の人間関係の中で一つの抽象的な構造があることを浮かび上がらせようとした。その基盤となる調査について、宗像は「水俣の方々とお会いして、単純な質問をさせていただくということではなく、むしろ、お邪魔にならないように毎日の実際の生活に参加させていただきました」(13)と語っている。具体的には、宗像は「お薬を病院に受け取りにゆく。針医者、按摩を一緒に尋ねる。子供の進学相談相手になる。甘夏栽培農園で給水、肥料の話をする。ご先祖のご供養、それに、袋・茂道地区の中学校がソフト・ボール大会で優勝した時は、その祝賀会で飲めない酒を飲みました」(14)と語っている。後に、宗像は調査を離れた日常生活の中で当事者が自然にはぐれるように水俣病の経験を語り出したことを述べ「こんな悲しい体験をした人々に社会学の調査項目による質問なんて非常識だし、失礼だし、絶対に駄目ですよ」(15)と語っている。

宗像は、こうして当事者と生身で接する中で「語り」を集積すると同時に、宗教社会学者トマス・オディの「BASE パラダイム」を用いて分析作業を行った。オディは人間社会が「信仰(Belief)」、「組織(Association)」、「構造(Structure)」、「環境(Environment)」の4つの要素から構成されていると考えた。この分析枠組みに沿って、宗像は当事者の語りを分類するが、水俣の人々が「常に自然との係わりの中で、海のことを語りながら宗教の問題を語っていたり、家族の話をしながら宗教のことを語っていたりしている」(16)ことに気づく。そこで宗像はオディの欧米の社会学理論に基づきながらも、モデルを修正して、水俣の当事者の独自の思想の構造を分析したのである。(17)

以上の調査と分析を経て、宗像は不知火海総合学術調査団の報告集に掲載された論文「水俣の内的世界の構造と変容：茂道漁村への水俣病襲来の記録を中心として」(18)において、水俣の人々の思想の三層構造を明らかにした。第1層は「人と自然の関係」である。人間は身体的には生命連鎖の中でいずれ破壊されていく一方で、身体性を超えて究極的なものを志向する存在である。それゆえ、悲劇的体験の意味を問うことができる。宗像の分析によれば不知火海の漁民は第1層において「生命の連続観」を重視している。不知火海の魚たちは、外海から海流に乗ってやってきて、内海で産卵し、稚魚から成魚へと成長し、再び外海に出ていく。その意味で不知火海は生命の流出入の場である。不知火海の漁民にとって、「個人は永遠性を持つ自然生命体のなかから過渡的に現れ、やがて自然に回帰してゆくもの」(19)と感じられており、それと自分を重ねて人間の霊魂もまた死後には不知火海へと還っていくという感覚を持っている。第2層は「人と人との関係」である。漁民は相互競争関係にあり、「個」を確立して独立性が高い。他方、先祖供養（死者との交流）を通して、第1層が第2層に同一化される中で共同主観

を形成する。これについて宗像は、「漁民の世界では生命の連続観から切断された個人の存在は考えられていないのである。しかも、人間の生命の連続は、時には血縁系譜を越えた連帯関係に拡大し、さらに自然生命界の生類との結びつきまで拡大してゆくものと感じられている」(20)と考察している。この共同主観が漁民の倫理規範の源泉であると宗像は結論づけた。宗像は以下のように述べる。

（前略）受苦を経てきた漁民の言葉には、伝統的な自然連続観に内在する純粹倫理に基づいて、受難の意味を問い、不条理と思われる水俣病の受苦に耐えることが、人間の精神生活ならびに社会生活に、なんらかの形で貢献できるという答えが与えられるならば、自己犠牲もあえて厭わないという透明な倫理観がうかがわれる。そこにはさらに、地球自然が有限であり、個人の生命も有限であるからこそ、自然との共生を尊重し、この世における人間と人間との魂の出会いが、掛け替えのない意味に満ちたものと感知する心もうかがわれる。そこには虚無的思考は全く見出されないのである。(21)

以上のように倫理の源泉となる第1層と第2層に対して、第3層は全く異なる次元にある。第3層は「交換の関係」であり、物的豊かさに貢献し、経済利得を元にした資本主義的な関係である。水俣病とは、まさにこの第3層を拡大させ、第1層や第2層を押しつぶし、漁民の持つ世界観を破壊するという現象であると宗像は述べた。(22)

この報告書が公刊された後のシンポジウムで、宗像は水俣病の被害者たちが、水俣病によって破壊された「独自の世界観」を創造的に修復しようと試みていることを指摘している。(23)特に「自主交渉派」の水俣病の被害者は、加害企業に対して、金銭的な解決ではなく、「誠実な謝罪」と「正当な補償」を求めてきた。宗像は、自主交渉派にとって「人間の出会いは、経済や法律の枠内に限定されるものではなく、人間の魂の接合でなければなかった」(24)と分析している。すなわち、裁判訴訟を闘う水俣病患者は、「被害者と加害者」の対立関係を深めるだけではなく、第1層から生まれてくる倫理観によって修復活動へ向かい(25)、その敵対を乗り越えようとしているのである。ここで宗像は水俣病患者の「修復の思想」を浮き彫りにしていると言える。こうした宗像の理論的考察の背景にあるのは、個別の当事者の「生」に漸近しようとした調査と分析の手法であった。

宗像がこの論文で焦点を当てたのは水俣病患者の持つ「再生へのエネルギー」(26)であり、修復へと向かう思想である。それは「悲しみの共同体験」のなかから湧出する人間の相互愛を内的動機とする強靱さと優しさをあわせもつ思想」(27)であり、それを背景とした当事者の行動によって、「水俣は水俣病で崩壊するどころではなく、むしろ活性化している」(28)と結論づけた。宗像は最も傷つき悲しんでいる当事者こそが、水俣の地を再生させるためのエネルギーを持っていると論じたのである。

3. 宗像論文への反応

以上の宗像論文に対しては、当事者からはどのような反応があったのだろうか。宗像は 1999 年に当時の当事者の反応を振り返って、「一人の網元さんは、「ずっと上から見た、ええことが書いてあるらしい。よかった」(29)と言ったことを、笑い話として語っている。宗像は 1981 年の不知火海総合学術調査団の修了とともに水俣での研究は打ち切ったが、その後も親しくなった当事者とも交流があり、家にも招いている。(30)また、映画監督の土本典昭は、宗像論文について「内海型の海からはいあがってまた海に帰っていくんだという大きい精神世界があるということは、まったくそうだと思いますね」(31)と肯定的に評価している。土本は長期にわたって水俣で映画撮影に取り組んでおり、当事者からの信頼も厚い。その土本からみても、宗像論文は当事者の思想を十分に汲み取っていると評価されている。宗像論文もまた、抽象的な議論を展開し、当事者からは「上から見た」という俯瞰的な視点から書かれた論文であると捉えられた。それでも、市井論文のような「当事者との関係を暴力的に破壊する論文」にはならなかったことが、これらのエピソードからは推測される。その上で、ここで不知火海総合学術調査団に参加していた人々の、宗像論文への評価を見ておきたい。

(1)文字なき人々の世界の言語化

不知火海総合学術調査団の団員であり、土本と同じく当事者との橋渡しを担った石牟礼道子は、宗像の研究に対して外部から来た旅人としての研究者が、「無文字社会の见えない部分に真摯に光をあて、その内部世界を言葉にできる限りとり出して下さったと思います」(32)と評価し、肯定的に受け止めている。石牟礼の評価は、宗像論文が「水俣病の患者ではない外部の研究者の立場で、当事者の思想を言語化する」ということを意味付けるための、理論的な枠組みとして十分に成立していると言えるだろう。

(2)水俣病患者の「修復の思想」は実現できるのか？

他方、宗像論文で提起された「修復の思想」は実現不可能ではないかという問いが、調査段階の時点で内部から出て論争になっていた(33)。報告書においても、経済学者の小島麗逸は、宗像の「水俣が活性化している」という結論に対して、水俣病によって近代以前の共同体が再生するのではなく、衰退しているのだと主張した(34)。同じく経済学者の菊地昌典も宗像のいう「再生の芽」が実質的な力を持つことに疑問を呈している(35)。漁民の共同体の破壊に抵抗する「修復の思想」が当事者にあつたとしても、現実的には敗戦一方であると指摘されたのである(36)。当時の水俣病患者の政治運動を見渡しても、精神性・宗教性を重んじた「修復の思想」を直接的に表現した運動はない。そのことについては、宗像も「水俣病発生は一向一揆のような展開をみせてはいない（中略）被害者の無念さを表明する“怨”の旗印は一つの思想性をもつ運動を誘発し、展開してこなかった(37)」と認めている。したがって、宗像論文は非現実的な理念を語ったものであり、「修復の思想」は実現できないという見通しが、1981 年の不知火海総合学術調査団の報告では語られたのである。

4. 1990 年代に実現された「修復の思想」

それでは宗像論文の「修復の思想」は机上の空論に終わったのだろうか。私はこの宗像論文の「修復の思想」は、1990 年代に「もやい直し」事業を牽引した水俣病患者の思想へと連綿と引き継がれていると考えたい。1994 年から、行政が主導する市民和解プロジェクトの一環として、慰霊祭である「火のまつり」が毎年開催されている。私は、論文「水俣の祈りと赦し：1990 年代の「もやい直し」事業を再検討する」(38)において、「火のまつり」がスピリチュアルな「祈り」や「赦し」の意味合いを持つ儀式であることを論じた。これは宗像論文における「修復の思想」が政治的な場で実現された例として捉えられないだろうか。宗像によれば「自主交渉派」が求めてきた金銭的な保障ではなく、「誠実な謝罪」と「正当な補償」であった。「火のまつり」では、公害や差別のもたらす「魂の痛み」を明らかにし、それに対する謝罪と保障が「儀式」という形で実現されているのである。

とりわけ、1994 年の「火のまつり」では水俣市長（当時）の吉井正澄が水俣病の行政責任を認め、患者に対して陳謝を行った。また、水俣病患者の緒方正人 (39)と杉本栄子 (40)が、市民に対して和解と修復を求める「祈りの言葉」を詠みあげた。特に杉本栄子は人間同士の和解を呼びかけると同時に、亡くなった人々への鎮魂の言葉を語った。さらに、魚や海もまた被害者であり「人間として謝りたい」と述べた。この杉本栄子の倫理規範の源泉にあるのは、宗像が考察していた不知火の漁民が持つ、自然と人間の間の「生命の連続観」であり、供養を通して人と人とを繋ぎ直そうとする共同主観だと考えられる。

杉本栄子は、夫の杉本雄とともに、宗像の調査に積極的に協力し、親交を深めていた。さらに宗像は、杉本雄に人生哲学を教わったと以下のように述べている。

水俣の自然環境の破壊は表面の現象で、その奥に「心の世界」というか、日本の民衆の生活世界がある。その中で、一人一人の方々が、かけがえのない人生を一生懸命に生きている。そのために、杉本さんが体験にもとづいて涙をこらえ心から話されるように、私たちの倫理的な係わりというのが、意味が理解できて、自分の心に受け入れられ、悲しみのどん底でも他者に対する「愛の心」に転換する契機となること。私には、意味世界喪失の逆説というか、そのような人間の魂の発言を聞く機会が与えられたことが、水俣を、深層社会学的にといいますか、狭い実証主義的な視野からだけでなく、理解し、画き出す支えになっていたと思います。(41)

以上のように、宗像は杉本家を来訪しており、かれらの語りに強い影響を受けながら「修復の思想」を構想したことは間違いないと思われる。このことから、不知火海総合学術調査団の活動当時には「修復の思想」の実現が不可能だと思われていたのにも関わらず、10 年以上後の「火のまつり」の中で政治的な場でこれは実現されているのである。以上のような通時的な視点で振り返ることにより、当事者の「修復の思想」は 1970 年代にはすでに理論化され、1990 年代に至るまで連綿と引き継がれ、長い時をかけて現実化したと解釈することができる。この

当事者の「修復の思想」の理論化と実現の経緯を見ることにより、水俣病患者の運動史の新たな側面に光を当てることができるのである。

- (1)色川大吉編『水俣の啓示: 不知火海総合調査報告』上下巻, 筑摩書房, 1983 年.
- (2)注 1, 上巻, pp.389-412.
- (3)注 1, 上巻, pp.413-426.
- (4)鬼頭秀一「水俣と抵抗の原理としての環境倫理学」丹波博紀・最首悟編『水俣五〇年——ひろがる「水俣」の思い』作品社, 2007 年, pp.131-146.
- (5)川本隆史「“不条理な苦痛”と『水俣の痛み』——市井三郎と最首悟の〈衝突〉・覚え書」飯田隆他編『いま〈哲学する〉ことへ』岩波書店, 2008 年.
- (6)森下直紀「水俣病における「不知火海総合学術調査団」の位置—人文・社会科学研究の「共同行為」について」山本崇記・高橋 慎一編『「異なり」の力学—マイノリティをめぐる研究と方法の実践的課題』生存学研究センター報告 14, 2014 年.
- (7)鬼頭, 143 頁.
- (8)調査において他の団員も当事者との関係の構築に苦労していたことは、羽賀しげ子「調査団日誌(注 3, 下巻, pp.429-468.)」にも記録されている。また市井も漁民への聞き取り調査を行っていたが難航し、団長の色川の勧めで哲学論文へ切り替えたという経緯がある(注 3, 上巻, p.30)。
- (9)鶴見和子・宗像巖・丸山照雄「方法としての水俣」『現代の眼』第 22 号第 8 巻, 1981 年, p.202.
- (10)同上, p.202
- (11)同上, p.203.
- (12)同上, p.203.
- (13)同上, p.203.
- (14)同上, p.203.
- (15)宗像巖『美と象徴と魂の風景』宗像巖論集編集委員会, 1999 年, p.37.
- (16)同上, p.40.
- (17)この作業が難航したことは調査団団長色川大吉の中間報告書に述べられている。(色川大吉「昭和 53 年度・研究報告書」手書き原稿, 相思社収蔵資料 3831, p.13.)
- (18)注 1, 上巻, pp.91-154.
- (19)同上, p.111.
- (20)同上, p.110.
- (21)同上, p.113.
- (22)同上, p.113.
- (23)門脇佳吉・鶴見和子編『日本人の宗教心』講談社, 1983 年, pp.185-186.
- (24)注 4, p.134.
- (25)注 23, p.186.
- (26)注 9, p.212.
- (27)同上, p.213.
- (28)同上, p.213.
- (29)注 15, p.46.
- (30)同上, p.56.
- (31)注 1, 下巻, p.497.
- (32)注 23, p.203.
- (32)注 15, p.15
- (34)注 1, 上巻, pp.23-24.
- (35)同上, p.24.
- (36)加えて、隠岐島出身で、幼少期から地域共同体の中で育った経済学者の宇野重昭は、宗像は都市部の人間ゆえに共同体に幻想を持っていると指摘したことを、団長の色川が記録している(同上, p.32)。
- (37)宗像巖「部落共同体の崩壊と再生(Ⅱ): 茂道部落を中心として」手書き原稿, 執筆日不明, 相思社収蔵資料 3832, p.32.
- (38)小松原織香「水俣の祈りと赦し: 1990 年代の「もやい直し」事業を再検討する」『現代生命哲学研究』第 5 号, 2016 年, pp.51-73.
- (39)水俣病患者として「もやい直し」事業を推進した。著書に『チツソは私であった』(葦書房, 2001 年)がある。
- (40)緒方と共に「もやい直し」事業を推進した。杉本栄子と杉本雄については、藤崎童士『のさりー水俣漁師、杉本家の記憶より』(新日本出版社, 2013 年)が詳しい。
- (41)注 15, pp.12-13.

11月5日（日）13:00-13:45【第4会場】

疎外・キリスト教・デモクラシー —— A.D. リンゼイ再考

平石耕（成蹊大学法学部）

I. はじめに

本発表では、20世紀前半から半ばにかけて英国で活躍した思想家 A.D. リンゼイ (A.D. Lindsay, 1879-1952) の再評価を試みる。リンゼイはその『民主主義の本質』(1929) や『現代民主主義国家』(1943) で知られるが、これまで英米圏では思想史の研究対象として取り上げられてきたことは少なかった。これに比べて日本では、リンゼイは近年でも比較的親しまれつつけており、若手研究者による研究も積み重ねられてきている。しかし研究の余地はまだ多く残されていると言つてよい。

本発表では、これまで十分に注目されてこなかったリンゼイの社会思想を取り上げ、それと彼のキリスト教観およびデモクラシー論との関係を明らかにすることで、彼の思想の射程と意義とを考えたい。具体的には、いわゆる疎外に関する彼の考察を検討した上で、彼のキリスト教観とデモクラシー論とがそうした疎外状況に対する処方箋として提示されていることを示す。

こうしたアプローチは、リンゼイを、1914年にグレアム・ウォーラスが「巨大社会」と名づけた、相互依存化・組織化・非人格化が地球規模で進む大規模産業社会がもたらす諸問題と格闘した思想家の一人として、再評価することを意味する。また、こうしたアプローチを通じて明らかにされる、非政治的結社を重視するリンゼイのデモクラシー論の射程は、現代英国における市民社会論やシティズンシップ論の特徴を浮かび上がらせる一助ともなるう。

以上のような問題設定および問題関心から、第二節では大規模産業社会における疎外状況に関するリンゼイの考察を検討し、続く第三節・第四節で彼のキリスト教観とデモクラシー論とを吟味したい。

II. 経済的関係および産業化の性質とそれらの結果とに関するリンゼイの分析

疎外状況に関するリンゼイの思想的応答を検討する本節では、まず、リンゼイが、ウォーラスら「巨大社会」に注目していた思想家と同じように、社会の規模と社会を構成する人間の近視眼性との間の溝に問題の一つがあることに気づいていたことに触れる。その上で、リンゼイの特徴は、ここからさらに踏み込んで、経済的関係および産業化の性質から疎外の問題を考察した点にあることを示したい。

具体的には、次の三点を指摘する。

①リンゼイが経済的関係の本質を「獲得欲」や物質的欲求ではなく交換にみたこと。その際に、リンゼイが、経済的関係においては交換相手の目的を変更することではなく、またその目的にも責任を持たない点に注意を向けたこと。

②①にみた特徴ゆえに、リンゼイが、経済的関係は他者との間に容易に築かれ、しかもそれが高い生活水準をもたらしたために、対応する道徳的・政治的関係が築かれないまま、圧倒的な規模で相互依存関係を生みだし「我々の文明を支配する」ようになったとみたこと。そしてその結果、人々はこの経済システムに自らを適応させなければならなくなったとみたこと。

③加えて、リンゼイが、こうした疎外状況は産業化によってさらに悪化したとみていたこと。そこには、産業化は相互依存化を推し進めただけでなく、組織化と規律化とを必須条件とする大規模な機械的生産に依拠するために、経済的関係に寡頭政的要素を加え、他者を手段とみなす傾向を強めたというリンゼイの観察があったこと。

以上を踏まえた上で、本節では最後に、リンゼイが以上のような疎外状況の一つの帰結として、「全権国家」(the omnicompetent State) ないし「全体主義」の観念と深く関連する「カエサル主義」に注目していたことを紹介する。この「カエサル主義」を両大戦間期における伊・露・独だけでなく英国の問題でもあると自覚していたリンゼイにとっての処方箋が、キリスト教とデモクラシーとであった。

III. リンゼイのキリスト教観

前節を受けて本節では、リンゼイがキリスト教を (a) 他者を手段ではなく目的としてみる道徳、(b) 社会を構成する人間の近視眼性を克服する「開かれた」道徳、(c) 「全権国家」とは異なる形での社会的紐帯を再生する道徳として提示し、大規模産業社会における疎外状況に対応しようとしたことを示す。具体的には、次の四点を指摘したい。

①リンゼイにとってキリスト教の最も基本的な原理は神を父なる存在として捉えることであったこと。ここから、あらゆる人間は人格において平等であり、兄弟姉妹の一員として平等に扱われるべきであると結論づけられ、他者を手段ではなく目的とみなす視点が基礎づけられる。

②リンゼイにとって受肉の宗教としてのキリスト教を信仰することは、神の本性を最もはつきりとあらわした人間イエスの生き方を辿ることを意味したこと。これに関連して、リンゼイはキリスト教の教義やその体系よりも精神を重視し、その意味でキリスト教を常に未完の、「開かれた」道徳として理解していたこと。このことは、彼においてキリスト教が「完成への挑戦の道徳あるいは恩寵の道徳」として理解され、具体的な社会の法や慣習に代表される「自己の地位および義務の道徳」と対比されていることに示される。

③リンゼイにとって、「挑戦ないし恩寵の道徳」としてのキリスト教は、規定の命令を遵守することに関わるのではなく、「何か新しいものを発明し創造し発見する」ことに関わり、想像力

と自発性とを必要とすること。その意味で、キリスト教は人間の道徳的自律を求める。しかし、人間は神に比して有限で過ちのある存在であるため、そこには「永遠なる探求」の態度が要求される。

④③の最後の点から、リンゼイにおいて共同生活の不可欠性が強調されることになること。そこには、キリスト教信仰は個々人独自の宗教的経験から出発しなければならないが、その経験は必然的に一面的であるため、他者の経験とつきあわせることによって修正されなければならないという判断があった。

この④の論点から、議論はリンゼイのデモクラシー論に移る。

IV. リンゼイのデモクラシー論

前節をうけて本節では、リンゼイのデモクラシーの理念およびそこにおける国家の位置を検討する。具体的には以下の諸点に注目する。

①上記の共同生活の典型例としてリンゼイがプロテスタント左派による万人司祭主義と宗教的集会の実践との結合に注目し、ここに自身のデモクラシーの理念の具体像を見出したこと。

②その理念は、ホッブズに代表される「科学的個人主義」と対比された「キリスト教的個人主義」と関連づけて理解されており、個々人は自己の限られた関心のみを追求する同一的な原子として捉えられるのではなく、他者との協働のなかで自己の関心を広げともに道徳的関係を築きうる存在として捉えられていること。

③この理解の枠組みの中で、反対意見・寛容・討論の重要性が強調され、また、ルソーやボザンケの「一般意志」に相当するものとしての「集いの意識」も重視されること。

④しかしこの「集いの意識」は小規模で単純かつ自発的な組織においてもっばら成立するとされ、ここから、教会を初めとする非政治的な自発的道徳結社の活動が高く評価されることになること。

⑤④の議論は、しかし、国家不要論に行き着かないこと。逆にリンゼイにおいて国家は自発的結社の自由な活動を保障する「法の支配」を維持するために不可欠であるとされる。

⑥⑤に関連して、リンゼイが 1930 年代の宥和政策に批判的であったのも、国際社会における「法の支配」の必要性という認識から来ており、リンゼイが良心的兵役拒否者に対して基本的には厳しい態度をとった背景には上記のようなデモクラシーおよび「法の支配」に関する理解があったこと。

以上を踏まえた上で、本節は最後に、リンゼイにとってデモクラシーは社会の成員の自己保存のためよりは、共通生活を通じての個々人の道徳的完成のために考えられていたことを確認する。

V. おわりに

最後に、リンゼイにおいてその疎外論は彼のキリスト教観とデモクラシー論とを理解する上で要となっていることを確認する。その上で、時間が許す限りで、①緊急時における政治権力の発動の問題、②権力と自由との関係、③ピューリタンの伝統をもたない社会でのリンゼイの議論の意義といった、以上検討してきたリンゼイの思想にみられる問題について若干言及し、発表を終えたい。

【参考文献】

【一次資料・文献】

1. Lindsay, A.D., Introduction to Thomas Hobbes, *Leviathan* (London, 1914)
2. -----, The State in Recent Political Theory (1914) in A.D. Lindsay Papers, University of Keele, L127
3. -----, The Organisation of Labour in the Army in France during the War and its Lessons in *The Economic Journal*, Vol. 34 No.33 (March, 1924)
4. -----, Karl Marx's Capital: An Introductory Essay (London, 1925) (木村・音田訳『カール・マルクスの資本論—思想史的・批判的入門』、弘文堂、昭和 47 年)
5. -----, *The Nature of Religious Truth: Sermons Preached in Balliol College Chapel* (London, 1927) (古賀・藤井訳『オックスフォード・チャペル講話』、聖学院大学出版会、2001 年)
6. -----, Symposium: Bosanquet's Theory of the General Will in *Proceeding of the Aristotelian Society*, Supplementary Volumes, Vol.8 (1928)
7. -----, *Christianity and Economics*, (London, 1933)
8. -----, *The Churches and Democracy* (London, 1934) (山本・大澤訳『キリスト教諸教会とデモクラシー』、聖学院大学出版会、2006 年)
9. -----, *The Essentials of Democracy* (London, 2nd edn, 1935) (永岡薫訳『増補 民主主義の本質—イギリス・デモクラシーとピュウリタニズム』、未来社、1992 年) 原書初版は 1929 年刊。
10. -----, *Pacifism as a Principle and Pacifism as a Dogma* (London, 2nd edn, 1939)
11. -----, *The Two Moralities: Our Duty to God and to Society* (London, 1940) (中村正雄訳『二つの倫理』、弘文堂、昭和 34 年)
12. -----, The Sack for Objectors? in *Picture Post* (September 21, 1940)
13. -----, *Toleration and Democracy* (London, 1942) (永岡他訳『わたしはデモクラシーを信じる』、聖学院大学出版会、2001 年)
14. -----, *The Modern Democratic State*, Vol.1 (Oxford, 1943) (紀藤信義訳、『現代民主主義国家』、未来社、1969 年)

15. -----, *Religion, Science and Society in the Modern World* (New Haven, 1943) (渡辺雅弘訳『自由の精神』、未来社、1992年)
16. -----, What more is needed of the Citizen in *The British Way and Purpose: Consolidated Edition of B.W.P. Booklets 1-18* (1944),
17. -----, The New Labour Government in Great Britain (1946) in A.D. Lindsay Papers, L158
18. -----, Review on Alfred Weber, Farewell to European History or the Conquest of Nihilism (1948?) in A.D. Lindsay Papers, L184
19. -----, *Selected Addresses* (Holmrook, 1957) (永岡他訳『わたしはデモクラシーを信じる』、聖学院大学出版会、2001年；古賀・藤井訳『オックスフォード・チャペル講話』、聖学院大学出版会、2001年)
20. -----, Incentives in Industry (undated) in A.D. Lindsay Papers, L204
21. Lindsay, A. D. et al., *Christianity and Moral Unrest* (London, 1926)
22. Northrop, F.S.C. (ed.), *Ideological Differences and World Order* (New Haven, 1949)
23. Woodlock, T.F. et al., *Democracy: should it survive?* (London, 1946)

【二次文献】

1. Grimley, Matthew, *Citizenship, Community and the Church of England* (Oxford, 2004)
2. 平石耕『グレアム・ウォーラスの思想世界—来たるべき共同体論の構想』(未来社、2013年)
3. Maddox, Graham, The Christian Democracy of A.D. Lindsay in *Political Studies*, Vol.34 (1986)
4. 中村逸春「A.D.リンゼイのデモクラシー思想—コングリゲーションの伝統とその再生」(1) — (3・完)、『法学』第75巻第3号、2011年；『法学』第77巻第3号、2013年；『法学』第79巻第1号、2015年
5. 永岡薫編著『イギリス・デモクラシーの擁護者 A.D.リンゼイ—その人と思想』(聖学院大学出版会、1998年)
6. Scott, Drusilla, *A.D. Lindsay: A Biography* (Oxford, 1971)
7. Stapleton, Julia, *Englishness and the Study of Politics: the Social and Political Thought of Ernest Barker* (Cambridge, 1994)
8. Stapleton, Julia, *Political Intellectuals and Public Identities in Britain since 1850* (Manchester, 2001)
9. 豊川慎「A.D.リンゼイのデモクラシー思想とピューリタニズム—日本の戦後民主主義と「リンゼイ・テーゼ」の再検討に向けて」、『ピューリタニズム研究』第4号、2010年

11月5日（日）13:00-13:45【第5会場】

網野善彦における「自然法」と「公共性」——「無縁の原理」についての考察

舟木徹男（NPO 法人京都アカデメイア会員・龍谷大学非常勤講師）

はじめに

歴史家の網野善彦（1928-2004）は1974年の著書『蒙古襲来』において、南北朝の動乱を中心とする13世紀末～15世紀の日本社会の転換期は、「原始・未開」以来の野生の力が「文明」の力と対決し、敗北・衰退していった時期であり、ここにおいて、自然と人間の関係が本質的に転換し、近代にまで連続する日本社会の諸特徴が形成されたとしている。日本史における「古代・中世・近世・近代」という「社会構成史的」な時代区分とは別に、この転換期を境とする時代区分を網野はのちに「民族史的」区分と呼んでいる。これは内藤湖南や柳田国男の見解にも通じるものであった。

『蒙古襲来』の4年後の1978年、網野は『無縁・公界・楽 日本中世の自由と平和』を刊行する。同書において網野は、現代の子供の鬼ごっこにおける「陣」にはじまり、江戸時代の縁切寺や中世の自治都市、山野河海を遍歴する職能民、原始・未開以来の世界各地のアジールなどの史料を広く渉猟し、そこに通底する人類史的な「自由」と「平和」の原理として、「無縁・無主の原理」の存在を主張した。それは、『蒙古襲来』において「未開の野生」とよんだものを、より普遍的な概念として打ち出したものとみてよい。網野によれば、「無縁の原理」が支配する場や人の特徴として、「不入権」「地子・諸役免除」「自由交通権の保証」「平和領域」「私的隷属からの解放」「貸借関係の消滅」「連座制の否定」「老若の組織」などがある。これらは「非農業」的な場におもに顕在化する。

網野によれば、この「無縁」の原理は、私的支配・私的所有の貫徹を志向する「有縁・有主」の原理の影に隠れつつも、これにしぶとく抵抗する歴史の底流として存在し続けてきた。こうした網野の「無縁」論は、管理社会化の進行する昭和末期の日本の読者に目の覚めるような解放感を与え、熱狂をもって受け入れられた。

しかしながら、一般読者からは熱烈に支持された同書も、史料の解釈やその背景となる歴史観の相克から、安良城盛昭をはじめとする歴史学者の激烈な批判と反論を呼びおこし、これに応戦すべく、網野は膨大な補注と補論を付した増補版を1987年に出版した。しかし、網野はその後も引き続き数多くの著作を世に出しながらも、こと「無縁の原理」に関してはさらなる展開を見せることのないまま、2004年に没した。

本発表においては、網野が磨かれざる原石のまま残した「無縁の原理」という概念について

「自然法」と「公共性」の観点から考察する。今回の発表のそもそもの問題意識は、網野が阿部謹也らと時期を同じくして盛んに論じた「アジール」という場が、現代の社会においていかなる形で存在し得るのかというところにある。狭義のアジールは近代における国家権力の伸長とともに消滅したものの、従来のアジールとは別の形で発現し得る人類史的な原理として網野が提示した「無縁の原理」という概念を、上記の問題意識から検討したい。

1. 「自然法」としての「無縁の原理」

まず、網野のいう「無縁の原理」が、ある種の「自然法」として理解し得ることを示す。

『無縁・公界・楽』はオルトヴィン・ヘンスラーのアジール論を参照しつつ、ヘンスラーによるアジールの三段階（「宗教的・呪術的段階」「実利的段階」「退化・終末の段階」）が、日本の歴史にもおおむね当てはまるとしている。しかし、網野にとって重要なのは、アジールそのものよりはむしろ、アジールの背後にある人類に普遍的な「自由と平和」の原理としての「無縁の原理」であった。網野によれば、この原理は「幼子の魂」のごとく不滅であり、国家権力の伸長にともなうアジールの消滅以後にも「雑草のように」息を吹き返し、形を変えて発現するものだと言われる。もっとも、現代社会において具体的にそれがどのような形で発現しうる（あるいはすでにしている）のかについて、網野は特に記していない。

とはいえ、網野はこれについての考察の手掛かりとなる言葉も残している。アジール消滅後の近代社会における発現形態に関して、網野は「西欧ではこの時期を経過したのち、「無縁」の原理は宗教改革や市民革命など、王権そのものとの激烈な闘争を通じて、自由・平和・平等の思想を生み出したものと思われる。」と言っている。

西欧の社会思想史を振り返って見れば、ポリス社会崩壊後のストア派哲学において重視され、中世においては神の永久法の表現であるとされた「自然法」概念が、「人間の自然 human nature」を考察するための「自然状態」や「自然権」などの概念装置として改鑄され、そこから生まれてきたのがロックやルソーに代表される「自由・平等・平和（友愛）」の思想である。

そして、絶対王権との「激烈な闘争」を展開した市民革命を思想的に準備したのがこれらの思想であったことを思い起こすならば、網野の言う「無縁の原理」とは、西洋の社会思想史における「自然法」に近いものと考えてみるのが可能であろう。このような見方を裏付ける論拠は、ほかにもある。

まず、網野自身がこれを「自然」に関連付けていることが挙げられる。『日本中世の非農業民と天皇』では、無縁・無主の場について、次のように言っている。

文字通り「無主」の山野河海が前近代には、まだまだ広大であったことは認められてよからう。本来、耕地のひらかれた大地についてもいえることであるが、「山や川は誰のものでもない」

という見方は、庶民の中に深く根付いた思想とみなくてはならない。そして市・津・泊や道・辻も、より意識的に「無主」「無縁」と性格づけられた場であった。もちろん非農業民がそうした境界領域ともいうべき場で生活し、生業を営むためには、そこをなんらかの形で管理、領有しなくてはならないので、これを「所有」の一形態とみることもできるが、それは否応なしに自然そのものの「論理」にできるだけ沿ったものとならざるを得ないのであり、田畠など耕地の私有とは全く次元の異なる「所有形態」というべきであろう〔中略〕。この意味で非農業民は、山野河海、「無主」の場の論理の代言人であった。(p.25)

このように、網野は「無縁・無主の原理」を「自然そのものの論理」と言い換えている。さらに、山野河海の場合は本来、この論理を代弁する人民の「本源的権利」に委ねられていたとしている。さしずめ、それは「自然権」と呼びうるものであろう。

また、「無縁の原理」を自然法に近いものと理解することで、網野の議論の中の矛盾がうまく整理されるという利点もある。ドイツの代表的な法制史家であるハインリッヒ・ミッタイスの自然法論によれば、自然法は「実定法の基準、実定法の良心たるもの」であり、実定法の上にあって「われわれが正義の名においてそれに訴えることができる、より高次の法廷」である。それは歴史の中で一時的に姿を消して忘れられることはあっても、決して死滅することはなく、ついには不法に対して自らを貫徹する。したがって自然法は圧政に対する革命の原理ともなる。その例として英仏の市民革命―「自由・平等・平和」の理念にもとづく―を挙げている。これは「無縁」の原理と自然法の近接を示唆していると言えよう。

一方、ミッタイスは自然法の歴史上の発現形態として、他にも中世後期の王権などによるラント平和、さらにはブルジョワ階級に対する労働者階級の闘争も挙げている。これらは市民革命の理念とは、階級的利害という面からみて矛盾するものだ。だがここからは逆に、ミッタイスにおける自然法が特定の社会システムや階級に固定的に結びつくものではないことが分かる。つまり、ある時代の平和や自由の侵害（不法）に対して自然法に根差した運動や革命が生じるが、それが新たな形の抑圧へと転化するならば、今度はその新たな不法に対して否を突きつける、そのような正義の根本原理として自然法が理解されている。

実は網野の「無縁の原理」に関してもこのようなミッタイス的な自然法の性質が当てはまると考えることで、無縁の原理をめぐる網野の議論のなかの矛盾点を解消することができる。網野は中沢新一の示唆を受けつつ、市場経済の淵源をアジールに見出す視点を示している。そもそも市が立つ場は河原や中洲、浜、山野、坂など、自然と人間社会の境界領域であった。そうした聖なる場では、それぞれの品物は所有者の人格と切り離されて「無縁」になる。それによって贈与・互酬の原理に拘束されない自由な市場交換が可能になる。同じ論理で、網野は「無縁」の場が金融の発生の場となったともみている。しかし、桜井英二も指摘するように、この

「無縁＝資本主義」論は、「無縁の原理」を私的支配・私的所有の論理に抗するものと位置づける網野自身の規定と矛盾してしまう。なぜなら、現代においては私的所有こそが資本主義の基礎であるからだ。しかし、ここで、元来「無縁」の場から生まれてきた制度が新たな「有縁」の呪縛に転化してしまうとき、これに再度「否」を突きつける根源的な原理—山野河海の場に由来しながらも、そこから独立した原理ともなりうるような—として「無縁の原理」を理解するならば、この矛盾は解消し、なおかつ、自然法との近縁性もいっそう明らかとなるだろう。

以上から、網野の「無縁の原理」を、ある種の「自然法」として理解しうると言える。次に、このような理解によって網野史学(から)の考察が可能になる論点を「公共性」の主題圏から、二つとりあげる。

2. 「無縁の原理」と「公共性」の主題圏

すでに記したように、「雑草のように強靱」で「幼子の魂のごとく永遠」であるとした「無縁の原理」が、現代においていかなる形で発現するのかを、網野自身は語らなかった。だが、自然法との類縁性を確認したわれわれは、「公共性」の主題圏にその発現形態を求めることができる。そもそも網野が「無縁」と同義の語として「公界」の語があることを指摘したように、「無縁の原理」は公共性、しかも「お上」という垂直軸の公権力に抗する、民衆的な水平軸の公共性に通じており、阿部謹也との対談では西洋の「公」観念との対比もなされている。現代における「無縁の原理」の発現の場も、この公共性の主題圏に見出すことができるだろう。そうした可能性のうち、本発表では二つに言及したい。

2-1 「無縁の原理」と「社会的共通資本」

一つ目は「社会的共通資本」の思想である。網野が「無縁」の論理を論じるとき、常にそれが発現する具体的な場を念頭に置いていたが、それは「山野河海」の語に端的に示される非農業的な場であった。それは私的支配・私的所有の論理の枠外にある「無主」の場であり、「誰のものでもない」がゆえに公共の場たる性格をもっていた。

先年亡くなった網野と同世代の経済学者である宇沢弘文（1928 - 2014）は、市場原理の暴走から自然資源を守るべく、これらを職業的専門家の知見に基づいて管理・維持されるべき「社会的共通資本」とする思想を打ち出しているが、これは「山野河海」の元来の「無主」性を回復しようとする「無縁の原理」の側からの思想とみることができる。

もっとも、宇沢が成田闘争との関わりのなかで作り上げた「三里塚農社」の理念にみられるごとく、宇沢がとりわけ「社会的共通資本」として重視するのは「農業（農村）」であることに留意したい。網野の考えでは「農業」は土地所有というまさに「有縁」の論理による営みであるから、宇沢の考えを網野に近づけて考察することは一見不適切と思われる。

しかし、網野の言うように、資本主義が起源においては山野河海という「無縁」の場と農業共同体という「有縁」の場との境界において発生したとしても、利潤追求の競争という現代資本主義の論理には、天候や土壌などの「自然の論理」—宇沢は農業に関してこの語を用いている—に即して行われる農業よりも、非農業（工業・サービス業）のほうが適合的である。そこでは、利潤追求の競争に従属させられることから農林漁業の場を保護することこそが、「自然の論理」に即した営みとなる。つまり網野が扱う古代・中世における「農業」（有縁・有主）と「非農業」（無縁・無主）の対立は、現代においてはむしろ「農林漁業」と「工業・サービス業」の対立へと転位しており、したがって「農林漁業」の場を社会的共通資本として保全し、いわゆる「コモンズの悲劇」から保護することが、「有縁」の論理に対する抵抗となるといえよう。

それは、網野が 80 年代以降、地球規模の環境破壊や公害の問題を「有縁・有主（＝私有）」の原理の暴走と関連付けてとくに深く懸念しており、現代を 13 世紀末-15 世紀の大転換以来の、人間と自然の関係における「人類史的転換」の時代と診断していたことからみても、妥当性を備えた理解であると言えよう。

さらに宇沢は、山野河海などの天然資源だけでなく「金融」や「都市」などの制度的資本やインフラも社会的共通資本とすべきことを説いている。網野が言うように「無縁」の場から都市や金融や資本主義が生まれたとしても、それが新たな「有縁」（私有・私的支配）の原理ともなってしまうならば、それに対してあらためて「否」を突きつけるようなものとして、我々は「無縁の原理」を理解した。そこからすれば、宇沢の上記の考えもまた「無縁の原理」に根差したものと理解することができよう。

さらに、宇沢は「医療」や「教育」といった制度も社会的共通資本とすべきだとし、大学の自治・研究の自由を資本の論理による破壊から守られるべき聖域たるべきことを繰り返し訴えている。ここからは、現在の日本で危機にさらされている大学の自治・学問の自由を守る運動や、あるいは、大学を離れたところで学術 NPO などの形で自由な学びの場を創成してゆこうとする各地の動きを、「無縁」の原理の現在形として理解する視点も可能となるであろう。

以上、宇沢弘文を参照することで「社会的共通資本」の思想が網野のいう「無縁の原理」の現代的な発現形態の一つと考えうる可能性を提示した。網野が中世の史料から掘り起こした原理を、ソースタイン・ヴェブレンの経済学というまったく別の思想的文脈から導出された思想に関連付けることは、思い付きの域を出ないものかもしれない。

しかしながら、一方には、網野の『蒙古襲来』が書かれた契機のひとつは、米原子力空母エンタープライズの佐世保入港に反対して投石する左翼学生の姿に古来の礮の習俗を想起し、そこに「原始・未開以来の野生」の噴出を見る中沢厚（中沢新一の父）の示唆であったという事実がある。他方、宇沢はこれとほぼ同時期（1966）に開始された三里塚闘争に深く共感しコミットすることになるが、1992 年に開かれた政府と空港反対派の対話集会で、反対同盟の石毛博

道は、網野の無縁論の形成に力あった二人の盟友である勝俣鎮夫と笠松宏至の著作を参照し、「徳政もって一新を發せ」の標語を掲げて反対派の正当性を主張した。中世と現代の反権力闘争が相互参照しあうこれらの事実を考慮するとき、「社会的共通資本」の思想に網野の「無縁の原理」の発現を読み取ることは、見当違いとばかりも言えないのではなかろうか。

2-2 「無縁の原理」と「災害ユートピア」

二つ目は、レベッカ・ソルニット（1961-）が明らかにした「災害ユートピア」を「無縁の原理」の発現形態として理解する可能性である。

網野はアウエハントの『鯁絵』の書評において、「世直し」、すなわち社会革命の観念が、「一揆」や「徳政」と不可分の関係にあるという見方を、勝俣の一揆論や笠松の徳政論を参照しつつ提示している。徳政とは私的所有に基づく世俗の貸借関係がキャンセルされる事態であるから「無縁」の原理に基づくと言えるが、勝俣はモースの『贈与論』を参照しつつ、徳政を求める一揆の背後には「地発（じおこし）」、すなわち、土地とその最初の所有者との結びつきの「復活」という観念が、核として存在するという。また笠松は、勝俣の議論に触発されつつ、折口信夫の「商返し」の概念を参照して徳政の背後に「もののもどり」の原理を見出している。我々のように「無縁の原理」をある種の「自然法」として理解するならば、この原理の発現たる「徳政」が、そうした「原状の回復」や「始原への回帰」、さらに、それを通じた社会の刷新（世直し）という性質をはらむことは理解しやすい。

そして、しばしばこうした性質を健在化させた契機として、将軍や天皇の「代替わり」とともに「天変地異（地震）」が挙げられる、という勝俣の指摘に出会うとき、我々の眼前には、レベッカ・ソルニットが言う「災害ユートピア」を、「無縁の原理」の発現の一形態として考える見通しが開けてくる。

ソルニットが多くの災害の記録から明らかにしたところでは、国家機能が麻痺する大災害時などには、一般に考えられているようにホブズ的な「自然状態（＝万人相互の闘争状態）」が招来されはしない。むしろ、日常生活において存在していた人間同士の抑圧・不和・不平等の壁が取り去られ、友愛の共同体が立ち現われる。こうした現象は、神戸や東北の震災の際にも観察されている。また、メキシコ大地震の場合に見られるように、それが社会革命の原動力へと発展するケースさえある。

大災害によって惹起されること、日常の縁の拘束が無効化されること、そこで生まれる非日常的な人間関係が社会革命（世直し）の原動力へと発展し得ること。こうした特性を共有することからみて、「災害ユートピア」が、網野の言う「無縁の原理」の一つの発現形態であるという見方がさしあたり可能であろう。もっとも、ソルニットは「災害ユートピア」をクロボトキンのアナキズムに近接させており、網野の「無縁」論との類比はいずれにしても慎重な検討

を要する。しかしながら他方では、樺山紘一による「無縁」と「アナキー」の語義的な類縁性の指摘などもあり、そうした点も含めて、災害ユートピアを「無縁の原理」から検討することは、一考の価値のある試みといえよう。

おわりに

以上、網野が十分に展開しないままに終わった「無縁の原理」の概念について、網野の叙述を手掛かりに、まずこれをある種の「自然法」として捉えた。そこから、「公共性」の主題圏のなかの二つのテーマ、「社会的共通資本」および「災害ユートピア」を、「無縁の原理」の発現形態のひとつとみなす観点を提示した。議論には不十分な点が多々あるが、識者のご教示をいただきたい。

註1 ただし、ここでも、勝俣が言うように、かつて売られた（あるいは負債の質として流れた）土地が本来の所有者である農民のところへと回帰することを徳政の本質と考えるならば、徳政は「無縁」の場に発生したとされる「金融」や「市場経済」の論理から、「有縁」の場に生きる土地所有者たる農民を救済するものであることになり、「無縁＝自由・平和の原理」という等式は崩れることになる。これについても、社会的共通資本の項での議論と同様、元来「無縁」の場に由来する金融や市場経済が新たな「有縁・有主」の桎梏へと転化した際に、あらためてこれを是正する動きとして発動するのが「無縁の原理」である、という考え方によって整合性を確保することもできようが、現代はさておき、中世においてもこのような見方をしてよいものかどうかは、引き続き検討の余地があろう。

おもな参考文献

網野善彦『蒙古襲来』（小学館文庫）

網野善彦『日本中世の非農業民と天皇』（岩波書店）

網野善彦『増補 無縁・公界・楽』（平凡社）

網野善彦『中世再考』（講談社学術文庫）

宇沢弘文『社会的共通資本』（岩波新書）

宇沢弘文『「成田」とは何か』（岩波新書）

笠松宏至『徳政令』（岩波新書）

勝俣鎮夫『一揆』（岩波新書）

R.ソルニット『災害ユートピア』（亜紀書房）

中沢新一『僕の叔父さん網野善彦』（集英社新書）

O.ヘンズラー『アジール その歴史と諸形態』（国書刊行会）

H.ミッタイス『自然法論』（創文社）

※ 詳細な文献表および参照頁は発表当日のレジュメに記します。

11月5日（日）14:00-14:45【第2会場】

「文化の危機」再考——ハンナ・アーレントと米・欧知識人たちの大衆文化論

大形綾（京都大学大学院人間・環境学研究科 博士課程）

はじめに

本報告は、1930年代以降にアメリカとドイツのユダヤ系知識人が共通して直面した大衆文化という問題を取り上げ、政治哲学者ハンナ・アーレント(1906-1975)が、彼らの議論にいかに関与し、それを乗り越えようとしたのかを、明らかにするものである。

アメリカとドイツのユダヤ系知識人は、30年代、早くもキッチュ(kitsch)を主題に文化の危機的状況に警鐘を鳴らしていた。ドイツ由来の言葉であり、「きわもの」「まがいもの」と訳されるキッチュの定義は、ここではさしあたり、真正な文化と対比される、大衆の好みが反映された「文化的製品」としておきたい¹。キッチュは、大衆文化の負の側面として、アメリカでは主に商業主義の文脈から、ドイツでは政治的・道徳的な観点から考察された。60年代に入ってから、アーレントは「文化の危機」において、文化そのものを捉え直そうとする議論を展開させている²。

従来、「文化の危機」は第二部で展開される、趣味に関わる議論が哲学的に考察されることが多かった³。確かに、そこにはアーレントが晩年に行ったカント講義の萌芽となる、重要な議論の見取り図が描かれている。しかし、アーレントの主張を彼女の思想変遷の中だけでなく、同時代的な文脈の中で考察するならば、「文化の危機」の議論の解釈に、新たな光を投げかけることができるかもしれない。

こうした問題意識から、本報告は二部構成で論証を行っている。第一節では、30年代にドイツとアメリカで行われたキッチュ論を概観し、彼らの議論にアーレントがいかに介入したのかを明らかにする。ここでは、主に「文化の危機」第一部の議論を省察する。第二節では、50年代にアメリカで提出されたキッチュ論を確認し、これを受けて、アーレントが既存の大衆文化論をいかに乗り越えようとしたのかを明らかにする。ここでは、主に「文化の危機」第二部の議論を考察する。

1. 大衆文化への介入：30年代のキッチュ論から

これから、ドイツとアメリカで提出された代表的なキッチュ論を確認しながら、アーレントがそれらにいかに関与しようとしたのかを、「社会と文化」の検討を通して明らかにする⁴。ここで「社会と文化」を取り上げる理由は、それが大きな修正が加わることなく「文化の危機」

第一部へと書き換えられた論文でありながら、大衆文化批判という文脈が、より明確に論じられているためである。それでは、キッチュ論の先駆けといえる論文を 30 年代に発表した、二人のユダヤ系知識人——ドイツの小説家ヘルマン・ブロッホ(1886-1951)と、アメリカの芸術批評家クレメント・グリーンバーグ(1909-1994)——の主張を確認しよう。

1933 年、ブロッホは「長編小説の世界像」と題した講演を行い、その講演原稿をもとに、「芸術の価値体系における悪」を執筆した⁵。ブロッホはここで、芸術における悪はキッチュである、と主張する。彼によれば、キッチュは、「効果としての美」を追求した結果生み出された製品であり、それは観衆に偽りの感動を与えるが、真正な芸術が持つはずの、新しい認識や価値の変革を生み出すことはない、という。また、芸術の本質を「倫理的なもの(das Ethische)」と呼ぶブロッホは、芸術家が倫理的要請に従って作品を創作するよう主張するが、芸術の中の悪たるキッチュは、美的カテゴリーと倫理のカテゴリーを混乱させるものであり、それは美の効果を狙って制作が行われた時に産出される、と論じている。

一方アメリカでは、「アヴァンギャルドとキッチュ」と題する論文が、1937 年に提出された⁶。グリーンバーグはここで、産業革命と共に生み出され、安価に大量複製されるキッチュの対抗概念として、アヴァンギャルド（前衛芸術）を提示した。彼によれば、旧来の芸術概念に揺さぶりをかけ、それを乗り越えようとするアヴァンギャルドの動的な性質は、模倣と複製を通して認識の固定化へと向かおうとするキッチュ（後衛芸術）の静的な性質と、激しく対立するという。論文の末尾でグリーンバーグは、ヒトラーといった独裁者が大衆動員を行う際、キッチュが利用されると指摘した。

ドイツでキッチュ論を発表した 33 年、ブロッホは、その背後にある彼の問題意識を直接表現することはできなかった。絶対的な美を追求するあまり、殺人を犯すことすら厭わなかった暴君ネロに重ねて、ブロッホは暗示的にヒトラーの批判を行った。対するアメリカ在住のグリーンバーグは、ヒトラーの名を挙げながら、キッチュを通じた政治批判を記している。しかし、グリーンバーグの政治批判は限定的な言及に留まっており、彼の主張の力点は、商業主義的な大衆文化批判に置かれている。

以上のように、30 年代にドイツとアメリカで論じられたキッチュ論は、それが伝統的な文化や芸術に対する脅威である、とみなす点において一致していた。しかし、キッチュの議論が帰結する問題は、それぞれの国で異なっていた——ドイツでは、ナチスに代表される全体主義の体制が、アメリカでは、芸術と結びついた商業主義が、その根源に存在すると考えられていたのである。

ヨーロッパでのホロコースト体験と、アメリカの商業主義による文化製品の横溢を目の当た

りにしたアーレントは、これらの大衆文化批判にどのように介入したのだろう。

雑誌『ダイダロス』が1960年に行った特集「大衆文化とマス・メディア」の中に、アーレントの「社会と文化」が掲載されている。後に「文化の危機」へと大幅に加筆される当論文で、アーレントは、自身の大衆文化論を次のように展開させた——大衆社会の誕生によって文化は衰退させられたのではなく、大衆社会以前の社会、いわば古き「良き社会」の頃から、文化の衰退は生じていたのである、と⁷。彼女は良き社会の時代には、すでに人々は社会的地位の向上のために、文化を価値へと変形させていたと主張する。彼女によれば、この時、文化は人々を感動させる力を奪われていたが、物としての性質は失っていなかったという。

一方、大衆社会の到来とともに世界に現れた大衆文化は、娯楽を求める大衆と相まって、文化を消費物へと作り替えていった。娯楽産業を突き動かす、常に目新しいものを求める欲望に応えるために、産業の担い手たちは過去から適当な素材を探し求めた。彼らは、文化という素材を消費者に提供するために、それを分かりやすい形にかみ砕き、消費しやすいよう変形した——つまり、複雑さを取り除き、短縮化し、「キッチュに還元」した⁸。このように、娯楽のために作り替えられ、消費されることを免れない文化製品を、アーレントは物としての性質が奪われている、と記述する。

アーレントは、「文化は物(objects)と関わり、それは世界の現象である。一方、娯楽は人々と関わり、それは生命の現象である」と綴っていた⁹。娯楽とへ作り替えられた大衆文化は、生命の循環の中で消費されて、やがて消滅してしまう。一方、物質と関わる文化とは、物の性質である生命の循環を超えた耐久性を持ち、世界の中に一定期間存続できる。アーレントは、生まれては死にゆく生命活動の中ではなく、永続的な世界に属するものとして、文化を捉えようとしたのである。

アーレントの大衆文化論に特徴的なのは、古い社会と連続したものとして大衆社会を捉えようとした点にある。ブロッホやグリーンバーグの大衆文化論が、古い社会に存在した文化を肯定的に評価し、反対に大衆文化をキッチュであるとして裁断を下したのに対し、アーレントは、大衆社会もそれ以前の社会も、文化の衰退という問題にとっては大きな違いは存在しない、と主張する。むしろ、娯楽を求める大衆よりも、社会的地位の向上のために文化を利用し価値へと作り替えようとした、古い社会の俗物主義者たちの方が、文化にとっては危険であるとアーレントは考えている。

1960年に発表された「社会と文化」は、内容に大きな変更が加わることなく、一年後に刊行される「文化の危機」の第一部へと組み込まれた。しかし、当論文の第二部が加筆されるにあたり、どうやらアーレントは、30年代のキッチュ論とは異なる議論を目にしていたようである。

2. 大衆文化の乗り越え：50年代のキッチュ論から

ここから、アーレントが称賛した、アメリカの芸術批評家ハロルド・ローゼンバーグ(1906-1978)の議論を参照しながら、彼女なりの大衆文化論の乗り越えの方途を、「文化の危機」第二部に焦点を絞って省察する¹⁰。

1961年に『過去と未来の間』に収録され、新たに「文化の危機」と題された論文において、アーレントは大幅な加筆を行った。それが「文化の危機」第二部の趣味と判断を巡る議論である。内容の確認に入る前に、次の点に注目したい。それは、「社会と文化」から「文化の危機」への変遷の途上で書き加えられた、ある脚注の存在である。ここには、アーレントに第二部執筆を着想させたと考えられる、重要な手がかりが残されている。

「文化の危機」に最初に付された脚注の中で、アーレントは「素晴らしくウィットに富んだエッセイ」と称賛して「ポップカルチャー、あるいはキッチュ批評」を紹介した¹¹。この論文は、1959年に出版されたローゼンバーグの『新しいものの伝統』に収録されており、その本は、出版と同時に美術界を沸き返らせた。ここでのローゼンバーグの一貫した主張は、アメリカの芸術が、ヨーロッパ芸術の追従を辞め独自の道を模索し始めた、という点にある。

「ポップカルチャー、あるいはキッチュ批評」は、大衆文化批判というより、大衆文化批判を行う知識人への批判である。ローゼンバーグは、大衆文化を批判しながらも、それを盛んに論じる知識人の横溢が、逆説的に、文化に対する議論を空洞化させ、文化の破壊を促進していると述べている。彼によれば、芸術の真の理解者のような顔をしてキッチュについて語る人々は、キッチュ議論の枠組みを超えて、真に語り合うべき芸術について論じることとはできないという。近年の文化の絶望的な状況は、芸術について語る人物の不在——「現代の芸術に観衆がいない」こと——によって引き起こされている、とローゼンバーグは強調する¹²。

この、「現代の芸術に観衆がいない」というローゼンバーグの主張と、彼に対するアーレントの高い称賛は何を意味しているのだろうか。「文化の危機」第二部で展開される議論を考察するにあたり、ここには一つの示唆が与えられていると思われる。

アーレントは、「文化の危機」第二部で、政治と芸術は共に公的世界に属するものであり、両者の間には構造的な結びつきが存在する、と主張した。彼女によれば、政治と芸術の共通点は、①他者の眼差し、すなわち「現れ」を必要とすること、②政治と芸術は共に「説得」を必要とすること、であるという。

それでは、「文化の危機」第二部の内容を確認しよう。アーレントは、古代ギリシアとローマに遡って、文化の起源を模索している。ギリシアでは、芸術家は工作人に属すると考えられていたが、それは、彼らが制作の過程において、手段-目的という行動様式に規定されていたため

である。ギリシア人は工作人を俗物主義者と軽蔑し、彼らの手段-目的カテゴリーが政治的領域に持ち込まれることを恐れていた。つまり、ギリシアでは芸術と政治は対立する関係にあったのである。

しかし、アーレントは芸術と政治の間には結びつきがあると指摘する。というのも、芸術作品は見られ、判断されることが重要だからである。彼女は、芸術はそこに存在するだけでは不十分であり、それについて語ろうとする他者の存在を必要とする、と述べている。そして、他者の存在に依拠するという点において、政治と芸術は共に公的世界に属するものだと言っている。アーレントは、カントの『判断力批判』の「趣味」を用いて、この議論を更に展開させていく。

趣味、すなわち個人の美的判断について語り合うとき、人はただ、自分が好むものについて相手を説得しようと試みる。趣味は絶対的な真理ではなく、個人の自由な見解である、判断や決定に従事する。美について語り合うとき、「説得」という他者への働きかけが用いられるが、それはギリシアの典型的な政治様式でもあった。説得は、暴力を排除した他者への働きかけであり、ここにこそ政治と芸術の交錯点が存在している。

アーレントは、この趣味＝美的感覚には、絶対的な基準は存在しないと述べている。趣味についての語り合いは、専門家の見解に従うことを強制せず、むしろ個人の自由な意見の産出を貴ぶものである。アーレントは、正しい判断力を備えた人間は、専門家の意見を排し俗物主義をも回避して、個人が信じる多様な価値基準をもとに、美しい物を気遣い、保護することができると述べている。趣味は、世界を気遣い保護する態度によって、芸術と政治の対立を調停し、ローマの由来の「人間性(humanitas)」を人間の内に養うものであるという¹³。ギリシア由来の文化観は、自然を素材に制作を行うことを、文化の本質とみなしたが、ローマ由来の文化観は、自然に対して愛情のこもった気遣いを行うことを、文化の本質とみなすとアーレントは述べている。彼女は、消費物として消費される大衆文化から文化を救い出すためには、ローマ的な文化観に立ち返り、世界を慈しみ持続させようとする心性を、人々の内に確立すべきであると主張した。

結論

これまで「文化の危機」という論文は、主に第二部に注目されて論じられることが多かった。しかし、第一部と第二部の議論を別個のものとして捉えるのではなく、両者の議論の一貫性を重視しようとするならば、何が二つを結び付けているのかが言及されねばならない。そこで本報告は、「文化の危機」の全体を貫くアーレントの問題意識の一側面として、30年代から続く、ドイツ・アメリカのユダヤ系知識人による大衆文化論が背景に存在したことを解明した。

アーレントは、第一部においては大衆文化の対置物を高級文化であるとみなす 30 年代の議論を、暗に浅薄なものと退けながら、第二部においては文化の根源がギリシアとローマにあり、とりわけローマ的文化観にこそ文化の救済の手がかりがあることを指摘している。これこそ当時盛んにおこなわれていた大衆文化批判への、彼女なりの介入と乗り越えの方途であった。

「社会と文化」での中で大衆文化批判を行ったアーレントは、ローゼンバーグの批評を目にした後、大衆文化に喪失されている他者の存在という問題を認識したと思われる。アーレントは彼の指摘に応答するような形で、文化そのものを問い直す第二部の議論を書き足した。そこで彼女は、同時代の多くの知識人が主張したように古い社会への憧憬から大衆文化を論じるのではなく、他者の存在を取り戻すことで文化そのものを問い直そうと試みた。文化と他者の結びつきという視点こそアーレントの文化論の独自性であり、当時盛んにおこなわれていた、大衆社会論の乗り越え方だった。

他者の存在を重視するという姿勢を、『人間の条件』の中で、アーレントは繰り返し強調した¹⁴。彼女は、消費物という「労働」の産出物と対応するキッチュ芸術に対して、芸術作品は耐久性を持つ「仕事」の産出物と、他者による現れを必要とする「活動」にまたがる、特別なものであると定義している。アーレントは、この二つを媒介し接続するものが、ローマ人の文化に対する態度であり、それを養う方途として、カントの「趣味」論に可能性を見出していたのかもしれない。

1 Denis Riout, "Kitsch," ed. Barbara Cassin, *Dictionary of Untranslatables: A Philosophical Lexicon* (Princeton: Princeton University Press, 2014), 538.

2 Hannah Arendt, "The Crisis in Culture: Its Social and Its Political Significance," in *Between Past and the Future* (New York: Viking Press, 1961), 197–226.

3 代表的なものは、Margaret Canovan, *Hannah Arendt: A Reinterpretation of Her Political Thought* (Cambridge: Cambridge University Press, 1992); Kimberley Curtis, *Our Sense of the Real: Aesthetic Experience and Arendtian Politics* (Cornell University Press: Ithaca, NY, 1999). など。

4 Hannah Arendt, "Society and Culture," *Deadalus* vol. 89 no. 2 (Spring 1960): 278–287.

5 Bloch Hermann, "Das Weltbild Des Roman," in *Dichten Und Erkennen: Essays Band 1* (Zürch: Rhein-Verlag, 1955), 211–38; Bloch Hermann, "Das Böse Im Wertsystem Der Kunst," in *Schriften Zur Literatur 2: Theorie* (Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1975), 119–57.

6 Clement Greenberg, "Avant-Garde and Kitsch," *Partisan Review* no.6 (Fall 1939): 34–49.

7 Arendt, "Society and Culture," 278.

8 Ibid., 284.

9 Ibid., 285.

10 Harold Rosenberg, "Pop Culture: Kitsch Criticism.," in *The Tradition of the New*, (Chicago and London: University of Chicago Press, 1959), 259–68.

11 Arendt, "The Crisis in Culture: Its Social and Its Political Significance," 240.

12 Rosenberg, "Pop Culture: Kitsch Criticism.," 267.

13 Arendt, "The Crisis in Culture: Its Social and Its Political Significance," 225.

14 Hannah Arendt, *The Human Condition* (Chicago: University of Chicago Press, 1958).

11 月 5 日（日）14:00-14:45【第 3 会場】

ブルードンの集合理性論：自由主義と社会主義のあいだで

金山準（北海道大学）

ピエール＝ジョゼフ・ブルードンは一般に社会主義者として理解されているが、彼自身が社会主義者を自称したことはそれほど多くないし、同時代の社会主義者の多くは彼の批判対象である。その一方、彼の主張や論点の多くはむしろ自由主義に親近性が高い。ここでいう親近性とは、たとえば個の自由の尊重や経済秩序への信頼というような、一般的に自由主義を特徴づけるとされる契機だけではない。ここで問題にしたいのは、19 世紀前半フランスという具体的な規定性をもった自由主義である。実際にも、意志にもとづく統治を革命以降の混乱の要因として排し、それに代えて理性による統治を追求すること、そのための条件としての新しい「学」の要請、あるいは統治の基礎としての「共通感覚」への着目など、同時代の自由主義者を特徴づける論点の多くをブルードンは共有している。

そのさらに根柢にはもちろん、「社会（的なもの）」の前景化という 19 世紀の大状況がある。本報告でも触れるギゾーにせよ、ブルードンにせよ、政治に対する社会の自律性ないし優位性が根本的な前提となっている。政治は否定されるわけではないにせよ、社会によって問いなおしを求められ、二つの領域の新たな関係づけが課題となる。

このような問題構成を共有する一方、ブルードンの実践的な結論自体はむしろ自由主義者とは大いに異なる。この点は、ブルードンが自由主義者の関心を共有しつつも、自由主義者が革命の終結を求めたとすれば、むしろ彼は革命の理念（とくに自由と平等）の追求や深化を求めたということに関わっている。これを言いかえれば、彼は他の社会主義者や共和主義者と同じく社会変革を目指しつつも、ジャコバン的な政治主導や共産主義を否定したということでもある。ここにブルードンの立場の独自性と困難が存するといえよう。本報告ではこのような彼の思想について、「集合理性（*raison collective*）」論に着目しつつその意義の一端を明らかにしたい。以下では、まず初期のブルードンとフランス自由主義に共通する問題構成を確認したのち、時系列にそって彼の集合理性論の発展を跡づける。なお集合理性論は彼の思想全体に関わる問題であるが、本報告では範囲を限定し、七月王政期から第二帝政成立直後の時期を主対象とする。

1 公共理性と集合理性

ブルードンが思想家として活動を開始した七月王政期の代表的リベラルとしてはギゾーが挙げられるだろう。ギゾーらドクトリネールにとって重要な課題は、知・学・理性にもとづいて

統治の近代化を成し遂げることであった。新しい学、とりわけ社会に関する学にもとづく統治の合理化という発想はいわゆる自由主義陣営のみならず、サン＝シモンやコントらにも共通するものだ。そしてそのような学が統治の基礎となる以上、その確立には国家自身が重要な責任を有する。こうして、統治の与件として社会を研究する、いわば「社会学者としての国家」（ロザンヴァロン）が要請される。

他方で社会は、単に統治の与件として新しい学の素材となるばかりではない。ギゾーにとって社会とは、政府の研究対象・統治対象であるのみならず、政府を導くべき「公共理性」の起源でもある。すなわち政府は、社会を研究する機関であるのみならず、社会に散在する知を集積して組織化するためのメディアでもある。統治をおこなう権利をもつのはこのようにして実現される「公共理性」であって一般意志ではない。「人間の互いに対する権利や社会関係やその帰結に関する正しい理念や正統な意志」は、「諸個人のうちに不平等な仕方で分散している」。必要なのは、それを集積して「政府」へと集中することだ。「言いかえれば、問題は社会に散らばっている正当な権力たるべき諸要素を発見し、事実上の権力へと組織化することである」。それが「公共理性と公共のモラル」を実現することに他ならない。この過程を彼は「代表」とも呼ぶ。「代表」とは「社会を統治する権利を唯一もつものである公共理性を、社会の中から引き出すための自然で確実な手段」である(*Histoire des origines du gouvernement représentatif en Europe*, Paris, Didier, 1851, pp. 149-151)。

ブルードンもこのような社会と「公共理性」（ブルードンは多くの場合「集合理性」と呼ぶ）についての観念を一定程度共有している。ブルードンにおいてもこの概念は、社会に由来しつつ、社会関係を一般・公共の視点から問い直す働きをする点で、いわば社会と政治のコミュニケーションの回路である。人民の意志ではなく、このような集合理性こそが正統な規範の根拠となる。

ブルードンの集合理性論を検討するに先立ち、ギゾーとの対比でいくつかの見通しを述べておけば、第一に、ブルードンにとって、社会の複数性を単一の政府への「集中」・「組織化」によって代表することは不可能である。したがって公共理性の実現の仕方も、政府への一元的「集中」という仕方は採られない。そのこととも関連して、第二に、彼の主張はギゾーらに比してより平等主義的・非エリート主義的なものとなる。ただ他方で、彼の態度は社会の「自然発生性」への素朴な信頼を意味しない。集合理性論は民衆の政治的能力の無条件の肯定とは全く異なっており、実際にもたとえば、彼は普通選挙の実現にも一貫して否定的であった。彼の議論の焦点はむしろ、集会的な次元における理性の発現の条件にある。

2 熟慮の形式としての神

ブルードンの最初期の著作『所有とは何か』（1840年、以下『所有』）では、意志にもとづく

支配が明確に否定される。人間の意志の「主権性 (souveraineté)」にもとづく支配は、民主政であれ君主政であれ恣意的な支配にしかなりえず、「専制」である。それに対置されるのは「理性」に基づく支配であり、かつその理性とは、個人の有するものというよりも「事物の理性 (raison des choses)」であった。「法 (loi)」もまたこのような理性に由来するものであり、人間が創りだすのではなく「発見」されるべきものである。

『所有』の段階では、このような理性の社会的位置づけや、それを誰がどうやって発見するのか、という点はやや曖昧であった。理性と社会のかかわりについて、より積極的な記述が現れ始めるのは『経済的矛盾の体系、あるいは貧困の哲学』(1846年)においてである。とくに着目すべき点は、集合 (collectif) と理性の関係である。本書の序と第七章において彼は、神とは人類の「集合的思考」の産物であり、人類が自らの「宿命」を理解し、それに働きかけようとするために要請された、と論じている。神は社会が自らについて「熟慮」を行うために必要とした「形式」であり、人間にとっての「社会的自我」である。言い換えれば、「神」という「普遍理性」は集合的な「運動」や「コミュニケーション」の産物であり、その理性の確かさはコミュニケーションや運動の一般性と相関する。そのように社会的・経験的起源をもつ点で、「普遍理性」はア・プリオリな「純粹理性」とはまったく異なる実在性を有する。以上には、一般的で公共的なコミュニケーションこそが理性に到達する方途である、という「集合理性」論の萌芽がある。

なお以上の展開には、彼の用いる「理性」概念における揺らぎも見て取ることができる。秩序の基礎となる理性とは、『所有』においては「事物の理性」にほかならないが、46年段階のそれは、集合の次元ではあれ人間主体のもつ能力である。この二つの理性の関係もまた、二月革命以降に本格的に展開する集合理性論の一つの問題となる。

3 世論と集合理性

1848年前後から、社会を律すべき理性とは集合理性であるという主張がさらに明確化する。その集合理性とは、個人の活動に起源をもち、個人に対してまったく外在的に存在するものではないが、にもかかわらず個人の理性とは峻別される独自の性質を持つ。そのような集合理性の性質と、その実現の方法が二月革命前後のブルードンの重要な問題となる。

集合への問い自体はすでに『所有』にもみることができるが、それが二月革命を境としてとくに政治や理性と結びついて問われるようになったことは、もちろん偶然ではないだろう。二月革命と前後して、普通選挙や「ボナパルティズム」など、代表をめぐる問いが噴出した。ブルードンの集合理性論もまた、そのような政治現象に対する批判的考察と深くかかわっている。そのような展開はブルードンにおける集合的なものの概念を大いに拡張し、また変容させた。簡単に言えば、『所有』の段階における集合性の最たる意義とは、協働がもたらす効率性の増大

であった。それに対して理性論とのかかわりで集合性が問われる際には、交渉・対立・討議などの側面が前景化する。

本報告では彼の時論を包括的に検討することはできないが、当時のアジェンダとしての普通選挙に対する彼の態度についていえば。彼は左派としてもっとも苛烈な、またもっとも早期からの反対派であった。彼が普通選挙を批判するとき、そもそもそこでは何が批判されているのだろうか。きわめて単純化すれば、批判の論点は意志と理性の二側面に分けられる。彼は一方で、選挙権が仮に拡大されたにせよ、選挙を通じての代表者の選出とは実質的に人民主権の横奪にすぎないのではないか、という批判を行っている。たとえば、デモクラシーが十全に存在するのは「選挙の際にのみ、しかも立法権力の構成のためにのみである。その瞬間がすぎれば、デモクラシーは退く。それは自分自身に閉じこもり、反民主的な変質を開始する。デモクラシーは権威になる」、という、ルソー的と言いうる批判である (*Solution du problème social, in Œuvres complètes de P.-J. Proudhon*, VI, Paris, Lacroix, p.65.)。

だがその一方で、プルードン自身が意志の主権を否定する以上、人民の意志がかりに代表者によって十全に代表されたとしても、それで問題がすべて解決されるわけではないだろう。本報告からすれば重要と思われるのは、何か既にあるものがどれほど代表（反映）されているかというよりもむしろ、よりよい集合理性を生み出すためのメディアとしての評価の側面である。彼は 47 年 7 月 27 日の手稿にて、選挙制度の改革として現在論じられているものが、せいぜいのところ「世論 (opinion)」を生み出すに過ぎないとしたうえで、世論による政治の意義を否定する。政治制度変革の目的とはむしろ「人民の不可謬の理性」こそを現れさせることである。世論とは「不十分な伝統と虚偽の経験的事実の混ぜ合わせ」、「個人的偏見の集積」にすぎない。「世論による統治とは、今日においてもっとも虚偽で、もっとも馬鹿げており、もっとも恣意的で専制的な統治であり」、「ぺてん師」たちの勝利を意味する。

これはまた、「民意に訴える体系」として提起されている選挙改革の企図が、いずれも集合理性と個人理性の質的な差異を認識しておらず、したがってまた、複数の個人理性の関係から集合的な思考が成立するための条件や過程に無頓着だということでもある。たんに投票の結果のみを取り出したところで、往々にしてそれは「漠然とした感情 (sentiment vague)」として的一致か、あるいは、なんの示唆も見出せない「すさまじい大騒ぎ (épouvantable charivari)」を呈するのみである (IGR 217) (1)。普通選挙へのオルタナティブとして提起された直接立法に関しても事態は同様である。大衆に対して票決のため提示される問いはしばしば、二者択一のような粗雑な選択肢へと還元されざるをえない。だが、「ある一人民の利害全てにかかわるような普遍的問題」を厳密な二者択一によって定式化することなど本来不可能である (IGR 218)。

このような立場を取るプルードンにとって、人民がそもそも愚かであるか賢いか・有能か無能かという問いはさほど本質的ではない。たとえば彼は、48 年からの人民の振る舞いの非一貫

性や投票行動の非合理性を批判したまさにその箇所で、知識人ではなくその人民こそが「革命の問題を解くだろう」とする。つまりその非合理性な反応と見えるものは、結局のところ普通選挙などが問いかけ方として拙いことに由来する（IGR 214）。それに対して彼は、もし人民に語らせたいなら、まずはいかに問いかけるかこそを考察する必要があると主張する（手稿、1850年10月29日）。それによって、「人民の本質そのものである集合理性」に接近することができる（IGR 217）。

つまり「人民の声（voix du peuple）」（彼はこの時期に同名の雑誌を主宰している）とは単なる票決で目に見えるものではなく、少数の個人が特権的に代表しうるものでもないが、街頭の運動に還元できるものでもない。人民の集合理性はより広範で複雑なプロセスの中で少しずつ実現されるべきものである。集合理性の生成の重要な条件は、無数の差異の「衝突（conflit）」と「討議（discussion）」と「交渉（négociation）」である。これは制度構想としては「連合（fédération）」に、規範論としては「正義（Justice）」論に行きつくものであり、他方では48年以降の彼のジャーナリズム活動にとっての重要なテーマでもあった。

4「非人称的」集合理性

集合理性を生成させる討議や衝突の機制について包括的に扱うことは、『革命における正義と教会における正義』（1858年）など、さらに後年の著作の本格的検討を必要とする。後期の著作は本報告の対象外であり、またすでにこの点については重要な研究も著されているので⁽²⁾、ここでは従来さほど注目されてこなかったが枢要と思われる点として次の問題だけを考えたい。新しい学としての社会に関する学の構築こそが秩序を可能にする、という信念は、自由主義をも含む19世紀前半の思想において広く共有されていたものだった。新しい学が必要であるのは、いうまでもなく秩序そのものの新しさという認識によっている。ブルードンもまた同種の認識を示しているが、その際に彼がしばしば用いるのは数の比喩である。「数が世界を統治する。この格言は星や分子の世界と同じく、道徳的・政治的世界においても真である。法の基本原理は代数学のそれと同じである。立法と統治は、分類して諸力に均衡をもたらす術と異なるものではない。法実践の全体が算術の規則のうちにある」（QP 242）。数の比喩は、一方では意志主権への批判として、他方では教会や王権のような外在的権威の否定として用いられている。法は発見すべきものであって、創るべきものではないという法観の根幹にはこのような秩序イメージがある。だがこの種の発想は、数学的秩序を発見しうる少数者による統治という、科学主義的かつエリート主義的な方向にこそふさわしいようにも見える。そうではなく、むしろ討議が生み出す集合理性こそが統治の主体たるべきとされるとき、集合理性はこのような数学的に規定される社会秩序とどのように関連しているのだろうか。

これについては、たとえば次のように論じられる。「労力がかかるうえに不毛な議会政治の領

域外に、比べ物にならないほど広大なもう一つの領域があり、われわれの運命はそこで決せられるのだ」。すなわち「社会のエコノミー」であり、その諸現象こそが「社会のあらゆる善と悪を生み出している」(IGR 128)。

前節で述べたように、議会政治が「不毛」であるのは集合理性の生成に寄与しないためであった。ここではそのことが、議会政治が「社会のエコノミー」から遊離しているためと言われている。それに対して政治の理想は、社会のエコノミーを可能な限り透明な仕方で、プルードン自身の語を用いれば「非人称的な (*impersonnel*)」仕方で「表現」することである。無数の政治現象のなかには、「まるで自然そのものの命令であるかのように、その行いすべてが非人称的で現実的性格を帯びた」ものがある。「すべてを事物から受け取り、何ものも人間から受け取らない、そのような真正さの段階に高められたとき、政治は一般理性の、社会が内在的に生み出す法の、社会の内的秩序の、つまりは社会の〈エコノミー〉の純粋な表現となる」(RS 271)。

非人称的な政治という表現は示唆的である。上の引用において社会のエコノミーの一側面として「一般理性」が挙げられているが、社会のエコノミーを純粋な仕方で表現することが政治の理想であるとすれば、それは一般理性＝集合理性をもっとも十全に実現することにほかならない。衝突・討議・交渉のプロセスによって集合理性が成立することと、社会のエコノミーが純粋に・非人称的な仕方で政治に反映されることは、彼において相即のものとして考えられている。

ここで彼の理性論の二つの側面が合流することになる。彼が用いる「理性」の語には、人間が動かし難い「事物の理性」と、個人ないし集団がもちうる能力としての理性の二側面があった。いま検討している 1850 年前後の著作においては、この二側面の関係に一つの決着が試みられている。つまり、討議による集合理性の生成は、人間理性がもっとも非人称的になるための過程であり、そこにおいて人民の集合理性は恣意性を免れ、かぎりなく「事物の理性」に接近することとなる。

それに対して、彼がこれらの文章を記している時期に成立したルイ＝ボナパルトの体制は、このような「非人称性」の対極にある。それはプルードンがかねてより批判してきた恣意性という政治の特徴をさらに推し進めたものであり、社会との乖離は極限に達している。ルイ＝ボナパルト自身が掲げた「党派の終焉 (*la fin des partis*)」というスローガンは、プルードンからすれば、むしろ「マキャヴェリ的あるいは個人的政治の終焉 (*la fin de la politique machiavélique ou personnelle*)」に取って代わられなければならない。それはまた、政治が恣意性を免れ、「自然そのものの命令」に近づく点で「權威の終焉」でもある (RS 286)。

5 結論；討議とエコノミー

個人的 (personnel) 要素を政治から除去し、それによって統制的＝軍事的体制から脱却すること、なおかつそれを社会と政治の密接な相互関係によって実現すること、という理想はもちろんきわめて 19 世紀的なものである。それはギゾーらの自由主義者も例外ではないが、プルードンに対するより直接的な影響関係としては、彼自身が繰り返し認めるようにとりわけサン＝シモンの思想が重要であったことは間違いない。

だがここで興味深い点は、プルードンにとって社会のエコノミーをもっとも非恣意的・非人称的な仕方では表現する政治的手段が討議にほかならないという点である。言い換えれば、討議によってこそ理性は、事物の理性に近い客観性を手に入れることができる。このような、それ自体としてはまったく自明ではない想定によって、プルードンはサン＝シモン的ないしドクトリネー的なエリート主義と一線を画したといえる。

このような想定を可能にしたのは、「社会」あるいは「集合性」の根本原理としてプルードン自身が重視している「相互性 (réciprocité)」の理念であるだろう。社会の原理の十全な実現は、一方では経済的な相互性の実現であり、他方では水平な討議を通じた「非人称的」政治である。政治は相互的で公正な経済の実現を目的とする一方、政治は形式としてもまた相互的であらねばならない。相互性は政治の手段であり目的である。しかも社会的平等をいっさい無視したところに実効的な討議が成立し得ない以上、相互性は少なくともある程度まで、政治を可能にする条件ですらあるといえよう。このように、彼の理性論は相互性の契機を介して経済改革の思想と緊密に結びついている。その意味でプルードンの集合理性論は、形式的に平等な討議を可能にするような手続き主義には還元されないものである(3)。だとすれば次の課題は、相互性の概念を蝶番とした社会のエコノミーと集合理性の関係を、正義論や連合論という後年の主題に即して検討することとなるだろう。

註

1 プルードンの著作について、M・リヴィエール版全集(*Œuvres complètes de Proudhon*, Paris, M. Rivière)からの引用は次のように略記し、略記号ののちに頁数を示す。

Qu'est-ce que la propriété?, 1840 = QP, *Révolution sociale démontrée par le coup d'état du 2 décembre*, 1849 = RS, *Idée générale de la révolution au XIX^e siècle*, 1851 = IGR

2 最重要の著作として以下がある。Anne-Sophie Chambost, *Proudhon et la norme*, Rennes, Presses universitaires de Rennes, 2004.

3 集合理性論として最も重要なシャンボストの著作 (Chambost, *Proudhon et la norme*) には本報告も多くを負っているが、プルードンの集合理性論を討議の手続きの問題に還元している点は不十分であると考える。

(詳細な文献一覧は当日に配布いたします)

11月5日（日）14:00-14:45【第4会場】

廣松哲学はいかに言語的であるか—「認識論的主観に関する一論攷」の射程—

渡辺恭彦（奈良女子大学 非常勤講師）

はじめに

戦後の哲学者廣松渉の業績は、独自の認識論である共同主観性論、物象化論、役割行為論、そしてマルクスの文献的研究などで知られていよう。廣松が生涯を通じて彫琢し続けたこれらの諸概念は、未完の大著『存在と意味』に結実していくことになる。

廣松の生涯の思想形成を辿っていったとき、数々の概念の星座のうちに見出されるのは、様々な変奏のもと織り込まれた言語論である。廣松独自のいかめしい概念群のなかでは、一見すると目立たないテーマではあるが、あたかも通奏低音のように思想展開のうちに響いているといえよう。廣松が言語論を扱った論文は、学術的な論文を公表しはじめた時期である1960年代から70年代に集中しているが、その後も言語論の執筆は続いている。1980年代には、フランスから構造主義、ポスト構造主義が流入していたことを受け、記号論が定まった領域を持たぬまま日本にも広まりつつあった。こうした思想的な状況を受けてのことと思われるが、廣松も記号論に関する論文の執筆やソシュールの研究者である丸山圭三郎との対談を二回にわたって行っている。さらに、マルクス関連の著作においても、言語をメタファーとした叙述を多く見つけることができる。廣松が言語をもってすべてを説こうとしたとまでいうことはできないが、こうした経緯を見るなら、廣松体系のなかで言語はまぎれもなく重要な位置を占めているといえよう。

本発表では、言語という視角から廣松の体系を辿り直すことにより、初期から晩年に至るまで言語が廣松の主要な関心事であったことを描き出すことを試みる。その手続きとして、廣松が言語に着手した端緒を彼の学部卒業論文である「認識論的主観に関する一論攷」に見定め、その言語論がどのように展開されていったのかをみていく。その過程でわれわれは、カントや新カント派の学説に学びつつ、同時代的に流入してきていた構造主義や記号論といった潮流と対峙していた廣松の思考の軌跡を目撃することになるだろう。

1. 「認識論的主観に関する一論攷」

1958年、廣松渉は東京大学文学部哲学科に長大な卒業論文「認識論的主観に関する一論攷」を提出する。廣松25歳のときであった。新カント派の哲学者やフッサール、マッハが参照されていることや執筆の経緯をみると、あらためて廣松の早熟ぶりと学問的野心の強さに驚嘆せざるをえない。しかし、この論文を廣松の若き日の記念碑的労作として位置づけるだけにとどまるわけにはいくまい。晩年廣松自身がふりかえっているように、この

卒業論文は言語論にほかならず、主著の一つ『世界の共同主観的存在構造』（1972）のリライトであるともいうのである。とりわけわれわれが焦点を当てたいのは、廣松がいかに言語に軸足を置いて、オリジナルな認識論を構想していたのかということである。

廣松は論文の主題を、〈個的認識主観は、如何にして認識論的主観（*der reflektierende Behauptende*）として *gelten* するか〉というものとして掲げていた。つまり、個的認識主観はものごとを認識するたびごとに、認識論的主観としてもあらねばならないというのである。廣松は古くから伝わるクレタ人のパラドックスを例に引いて、問題の所在を明らかにしている。このパラドックスは、アメリカの文化人類学者グレゴリー・ベイトソンが精神分裂症者を分析したさいに定義した「ダブルバインド」理論とパラレルの構造にある。ベイトソンのダブルバインド理論は、貨幣論や形式化の諸問題とともに 1980 年代の日本の思想界において人口に膾炙するものとなった。たとえばマルクスは、『資本論』冒頭における価値形態論において、さまざまな商品（オブジェクトレベル）の中から貨幣（メタレベル）が生成してくる過程を考察した。廣松が扱った問題は、『資本論』にも流れ込んでおり、その後も連綿と受け継がれる普遍的な問いであったのである。

してみれば、廣松がマルクスの『資本論』を想起させる叙述を卒業論文の随所に盛り込み、他方でマルクスを扱った文章においても言語のメタファーを用いていることは、相即不離の関係にあるとみてよいだろう。卒業論文執筆当時すでに、廣松がマルクスの著作に通じていたことはいうまでもない。マルクスの唯物史観を踏まえつつ、論理的な分析に限定した言語論、判断論を卒業論文で扱ったというわけである。つまり、廣松が自覚していたか否かは定かではないが、後の思想形成を推進する潜勢力をこの論文は秘めていたといえることができる。

行論において、廣松の思想展開を踏まえたうえで注目すべきは、「意識一般 *Bewußtsein überhaupt*」を実在する *Gebilde*〔形象〕としては立てていないということである。廣松は端的な無意識と区別した *to be conscious*〔意識にのぼること〕を「*es gibt Gebilde*」と表現している。廣松にならって例を引けば、夢中で観劇している場合に、“*es gibt Gebilde*”に気づかずに没入している場合と、（ハッと我にかえって）それに気がついている場合がある。廣松は前者を“*es gibt Gebilde*” *an sich*〔即自〕、後者を“*es gibt Gebilde*” *für sich*〔対自〕として、両者の関係を次のように定式化する。“*es gibt Gebilde*” *für sich* = “*es gibt Gebilde*” *an sich* + *etwas* のように *erscheinen*〔現象〕する。

この定式を解釈してみよう。周囲の状況に埋没している心理状態から、自己の意識が前景化してくる。*etwas* とは、観劇に没入し観劇と自己が未分化である状態から自己意識が立ち上がってくるときにあらわになる〈剰余〉のようなものであろう。廣松はこの *etwas* は重層的に現れるとし、次のように定式化する。

[{ (“es gibt Gebilde” + etwas1) + etwas2 } + etwas3]

現実生活しているとき、反省的に自己を振り返るという場面はその都度起こってくる。いいかえれば、自己意識の前景化は不断に起こっているといえよう。それゆえ etwas もつぎつぎとあらわれ出てくるというわけである。この etwas は後年廣松によって etwas Anderes 「以外の或るもの」として概念化される。廣松は1972年に公刊された著作『世界の共同主観的存在構造』の行論中で、サルトルの「まなざし」論を援用して役柄的主体としての自己について論じている。鍵穴を覗いていることの羞恥心をサルトルは扱うが、廣松は違う例を擬説して自論を展開する。「私は見張番をしている。一向に別状はない。やがてうたたねしかける。突然、私は人眼を感じる。ハッと我にかえって、私は見張番らしい態度 *Verhalt* を執る」 (1) 反省的に自己意識があらわれるのは、人間存在が対他対自＝対自対他としての役柄存在であるためであるという。先に見たように、ハッと我にかえるということを廣松は定式化したわけであるが、そのモチーフをサルトルの「対他存在論」やレーヴィットの「共同現存在」を摂取しつつ彫琢していったということができよう。

Gebilde との関係でみておかななくてはならないのは、事物の意味はそれ自体としては *Gebilde* ではないという廣松の主張である。廣松は「認識論的主観に関する一論攷」冒頭の緒論において、意味は虚の焦点として現象する *das Ideale* であるという。廣松にあつて虚焦点 (*focus imaginarius*) とは、端的な無ではなく、所与に意味をあたえ認識を可能にする積極的なものとして、晩年の著作『存在と意味』にいたるまで用いられた概念であつた。虚焦点は端的な無ではないものの、実体があるというものでもない。こうした消極的な言い方しかゆるされないわけだが、ただ虚焦点があるという *Vermeinung* [思想] は *Gebilde* として成立すると廣松はいう。

廣松は「認識論的主観」を討究するにあたって、意味という概念を「虚の帝国」という機知に富んだ表現であらわしている。いわく、*das Ideale* 意味を超越的な次元に求めるまでもなく、「虚の帝国」で十分であるという。*das Ideale* や「認識論的主観」といった概念が、超越的次元から天下りの的に与えられるわけではないことを廣松は明確に述べる。

「吾々の立場にとっては、超越的存在体は容る余地がない (§ 21 参照)。」 (2)

超越を立てず世界に内在する立場から理論を構築するのは、廣松が生涯を通じて目指したところであつたが、その道程はこのときすでに始まっていたのである。

2. 言語論

「認識論的主観に関する一論攷」の第一章言語的意味の発生的考察、および第二章言語的意味の存立的考察をその後の言語論の展開と突き合わせてみると、言語に関連する中心的概念が荒削りながらもすでに提示されていることが分かる。学部卒業論文であつた「認

認識論的主観に関する一論攷」にはじまり、勤務先の紀要雑誌に発表した「意味論研究覚書」（1966年4月『名古屋工業大学学報』）、そして一般読書界向けに発表した「言語的世界の存在構造—意味の認識論的分析の視角」（1969年7月『思想』）へと廣松の言語論は問題設定を残しながら深められていったといえよう。その後1970年代なかばから発表した言語論からは、同時代の議論を参照し、みずからの言語論に組み込んでいることが分かる。このようにみえてくると、廣松の言語論は、卒業論文「認識論的主観に関する一論攷」を端緒として、同時代の言語学の知見をつねに参照しながら、螺旋上に発展していったことが分かる。

それでは、廣松は言語の発生をどのように捉えているのだろうか。廣松はこう述べている。「言語が成立するためには、一定の音声と特定のもの（ごと）とが、或る結合、に齎されることが必要である。」(3) この結合を廣松は独自のターム「等値化的統一」というタームで言い表している。「等値化的統一」というタームは「意味論研究覚書」（1966）で「記号と意味との本源的結合」を表すものとして言及された後、表立っては用いられなくなったが、『存在と意味』（1982）でふたたび頻繁に用いられている。言語成立のためにはさらに、この「等値化的統一」だけでは不十分であり、「音声」と「もの」とが結合された「等値化的統一[・]体」がMに帰属することによって、Mは表現者であるとともに理解者となるという。「此の「帰属」によって甫めて、Mは表現者となり、帰属者は理解者となる。」(4) しかし、表現者であり、かつ理解者であるとはどのようなことだろうか。

「認識論的主観に関する一論攷」（1958）での説明はやや言葉足らずだが、「意味論研究覚書」（1966）ではより丁寧な説明がなされている。「言語表現が言語表現として成立するのは理解者を俟ってである。言語記号にせよ意味にせよ、それは表現者に帰属せしめられるとはいえ、現実には理解者の意識に所属する。理解者が自己の意識に属する形象を表現者に帰属せしめることによって、云い換えれば自己の意識事実を表現者の意識だと見做すことにおいて、言語表現が成立する。」(5) つまり、言語を発したとしても、その意味する内容が帰属する理解者がいなければ表現したことにはならないということになる。ここに廣松哲学のもっとも知られた概念である共同主観性のモチーフをみることができる。つまり、廣松にあって言語とは、発話者のみで成立するものではなく、他者の了解を必要とするものなのである。さらに、『世界の共同主観的存在構造』所収論文においては、同様のことがより明確に示されている。「叙示されている事態」に関する措定意識、この入れ子型の全体が、発話者の意識事態として、聴取者の意識において、発話者に「帰属」せしめられること、この「融即」**participation**が「表出的意味の伝達」の内実をなす。」(6)

如上の「等値化的統一[・]体」のMへの帰属という事態は、Intersubjektivität〔共同主観性〕をあらわす事態にほかならない。ここにこそ共同主観性論のはじまりを見るべきであろう。

かくして、廣松の共同主観性がまさに言語を媒介にするものであることが証示される。

3. 判断論

「認識論的主観に関する一論攷」全三章のうちで、暴挙であるといいながらも、おそらく廣松がもっとも論じたかった問題系が判断論である。その後も、1971年に発表され、『世界の共同主観的存在構造』に収録された「判断の認識論的基礎構造」、「判断における肯定と否定—日本語の「是認・否認」構制の“特質”に定位して」『理想』（1980年1月）と判断論に関する執筆が続く。さらに、『弁証法の論理』（1980）や『存在と意味 第一巻』（1982）においてかなりの紙幅を割いて判断論を展開している。このように、廣松は断続的に判断論に取り組んでいることが分かる。

判断論史に対する廣松のサーヴェイの広さは目を見張るものがある。主著の『存在と意味 第一巻』（1982）では、学説史的討究は前面には打ち出されてはおらず、主に参照軸となっているのは、E.ラスクの超文法的主語という概念に限られている。このときにはすでに、先学の学説が廣松独自の判断論へと昇華されていたとみてよいだろう。それではしかし、これほどまでに判断論にこだわったのはなぜだろうか。それは、廣松は認識が判断を俟って成立するものと考えているからである。『存在と意味 第一巻』ではそのことが明確に述べられている。「認識の分子的基本単位はむしろ「判断」であって、概念は判断の構造的契機が自存的な形象とみなされたものにすぎない。」(7)「認識論的主観に関する一論攷」の第三章が「判断と認識」と銘打たれているのもそのためであろう。それがまっすぐに『存在と意味』の認識論の考察へと結実していったのである。

『存在と意味』で判断論を扱った箇所では「S ハ P ナリ」という表現が頻出する。これは、主語・述語によって成り立つ判断の構造を考察するためなのだが、廣松の文法体系へのこだわりは異様な相貌を呈している。

「S is P」という判断の意味成体は、被示的意味、被表的意味、被指的意味という三つの意味的契機によって成り立っているが、いずれも実在的 *real* ではなく、理念的 *ideal* なものであるという。判断意味成体は、「S is P」という文法体系をもって表されていることから分かるように、言語過程と不可分である。先に廣松の共同主観性が言語と切り離せないものであることをみてきたが、判断と共同主観性とはどのようにかかわるのだろうか。

廣松のみるところ、個々の「私」の判断は、その都度、それが共同主観的にも妥当であろうということを「観念的に扮技」することによって成り立っている。「観念的に扮技」とは、回りくどい表現になるが、そうであろうというところのものを先取りの読み取るということである。そのさい、共同主観的な判断主観一般というものは、超越的な次元にあるものではなく、歴史的・社会的に近似的に形成されてきたものであるという。これは

「認識論的主観に関する一論攷」の主題であった〈個的認識主観は、如何にして認識論的主観として *gelten* するか〉という問いとパラレルな構造を持っている。言語によって共同主観性が成り立つことをみてきたが、判断もほぼ同じ機制で成り立っているのである。つまり個々の判断主観は、判断するそのたびごとに「判断主観一般」が妥当であるとみなすところを「観念的に扮技」しつつ判断しているといえよう。

4. 構造主義との対質から表情論、役割行動論へ

1980年代になると廣松の言語論は新たな局面を迎える。それは、廣松の内的な要因によるというよりも、外在的な要因によると思われる。1960年代、構造主義やポスト構造主義などの思想的潮流が日本にも流入してきており、廣松も早い段階からその流れに応じる形で論文を発表していた。廣松のソシュールへの言及は「認識論的主観に関する一論攷」においてすでに確認できる。学部時代から言語学の講義に出席していたという事情に鑑みれば、構造主義の隆盛からソシュールへと立ち戻ったというよりも、廣松はもともと言語学への関心を抱いており、自身の言語論へとソシュールの理論を取り込んでいったとみることができよう。

構造主義やソシュールとのかかわりで見過ごすことができないのが、ソシュール研究者であり独自の言語哲学を展開した丸山圭三郎との学問的交流である。丸山は『文化のフェティシズム』（1984）で廣松の理論を多く参照しているが、なにより二人の理論の共通点や相違点が明らかになったのが、二回にわたって行われた対談である。対談では、丸山の重要な概念である〈身分け〉構造と〈言分け〉構造に焦点が当てられた。両者の立論を比較すると、丸山が実践優位の概念としてコトバを捉えたのに対して、廣松は認識の場面に限定して言語を想定していることが分かる。このことは、共同主観性が言語を媒介としたものであるという廣松の主張と相即不離の関係にある。みてきたように、廣松の認識論は言語をもとにして構築されている。丸山圭三郎との対談のなかで、さらに前景に現れてきたのが、廣松は言語を身振り言語的な次元や表情言語的な次元まで含めて広義に捉えているということである。それでは、廣松は言語の射程をどのように捉えているのだろうか。結論的にいえば、廣松は、文化現象や歴史的・社会的な現象を包括的に捉えるモデルとしては言語モデルでは狭くなるとみているのである。コードが共有されるには、すでに既存のコードが水平的に成り立っていることを前提とする。コードが共有されていない者同士の間で新たなコードを垂直的に形成するには、間主観的・間主体的な実践的な営みが必要となるが、その分析のために廣松が展開したのが役割行動論である。晩年廣松が注力した役割行動論には、言語で捉えていた共同主観性の次元を超え出て行くという意図があったといえよう。

このような廣松の理論展開は、構造主義、ポスト構造主義への見方にもあらわれている。構造主義は言語体系等に通底する形式を取り出すものであったが、静態的であるという批判を受けた。そうした批判を受け、ダイナミックなモメントを出そうと台頭してきたのがポスト構造主義である。廣松はこういった同時代の思想的潮流を受け止めつつも、それに追従することなく、既成の体系としてのコードの構造分析ではなく、そういった体系を不断に生み出している協働や実践の場面に目を向けることを説いた。そして下部構造から構造変動をもたらす概念装置として役割行動論に注目し、その理論構築へと注力していったのである。

以上、廣松が言語に着目した端緒を学部卒業論文「認識論的主観に関する一論攷」に見定め、のちに展開された言語論、判断論の諸論稿と突き合わせることで、数多ある範式ゆえに近寄りがたい印象を与える論述の中から廣松の哲学的モチーフを剔抉した。それにより、〈個的認識主観は、如何にして認識論的主観として *gelten* するか〉という廣松の主題は、その後の言語論、判断論に関する諸論稿のうちに脈々と受け継がれていることが明らかとなった。廣松の言語論、判断論は、独特なターミノロジーや叙述のスタイルと相俟って、一点から眺めるなら一知半解なものになりかねないが、先にあげた主題を導きの糸としつつ全体像を辿っていくことで相互に有機的に結びついていることが示された。共同主観性という廣松哲学を代表する概念の背後には、つねに言語論が控えていたのである。さらに、丸山圭三郎との学問的対話や構造主義、ポスト構造主義の流入を受け止めつつみずからの立場を明示することで、廣松の言語論は射程がより明確になっていった。それゆえ、認識論の言語以前の場面に表情論を強く押し出し、実践論においては役割行動に可能性を見出すこととなったのである。

註

- (1) 廣松渉『世界の共同主観的存在構造』（講談社学術文庫、1991年）、pp.233-234。
- (2) 廣松渉『廣松渉著作集第十六卷』（岩波書店、1996年）、p.25。
- (3) 廣松渉『廣松渉著作集第十六卷』（岩波書店、1996年）、p.35。
- (4) 廣松渉『廣松渉著作集第十六卷』（岩波書店、1996年）、p.40。
- (5) 廣松渉「意味論研究覚書」『名古屋工業大学学報』17号（名古屋工業大学、1966年4月）、pp.150-157所収、p.157、傍点ママ。
- (6) 廣松渉『世界の共同主観的存在構造』（講談社学術文庫、1991年）、p.120。
- (7) 廣松渉『存在と意味 第一卷』（岩波書店、1982年）、p.263。

詳細な参照文献を示す資料は報告時に配布させていただきます。