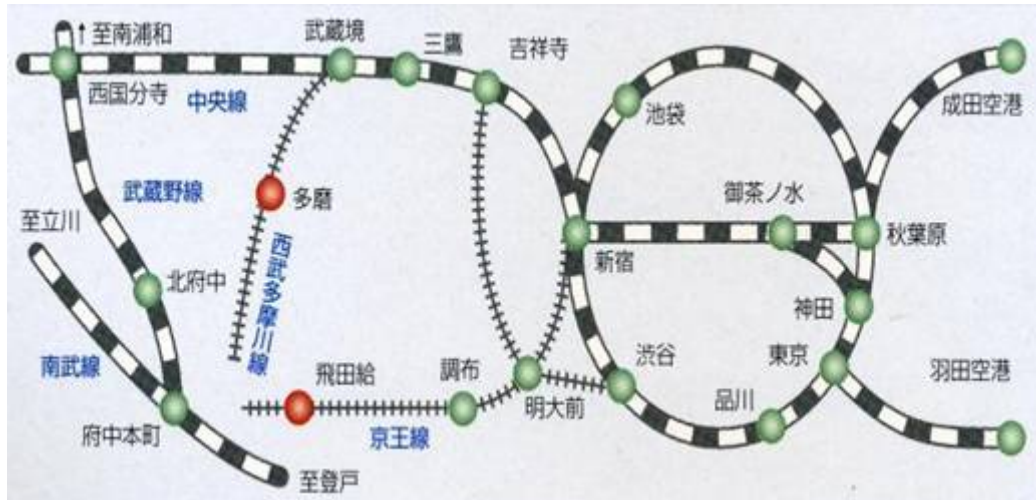


大会情報・プログラム

大会会場

東京外国語大学府中キャンパス

〒183-8534 東京都府中市朝日町 3-11-1



◆JR 中央線

「武蔵境」駅のりかえ

西武多摩川線「多磨」駅下車 徒歩 5 分

(JR 新宿駅から約 40 分)

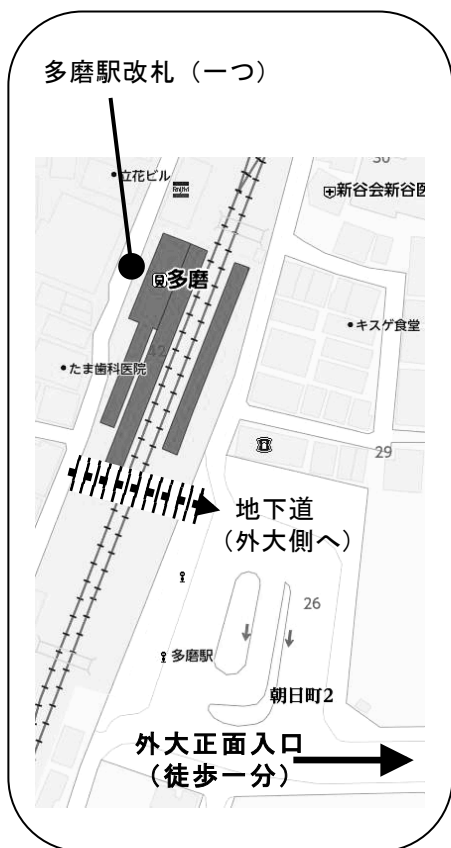
◆京王電鉄

「飛田給」駅北口より多磨駅行き京王バスにて約 10 分

「東京外国語大学前」下車

(バスは 1 時間に 2、3 本ですので、ご注意ください)

最寄り駅からキャンパスまで



◆大会連絡先

東京外国語大学 中山智香子研究室

住所 〒183-8534 東京都府中市朝日町 3-11-1

電話 042-330-5402

E-mail soth18@tufs.ac.jp

◆大会期間中緊急連絡先

Tel: 080-1121-0519 (学会事務局携帯電話)

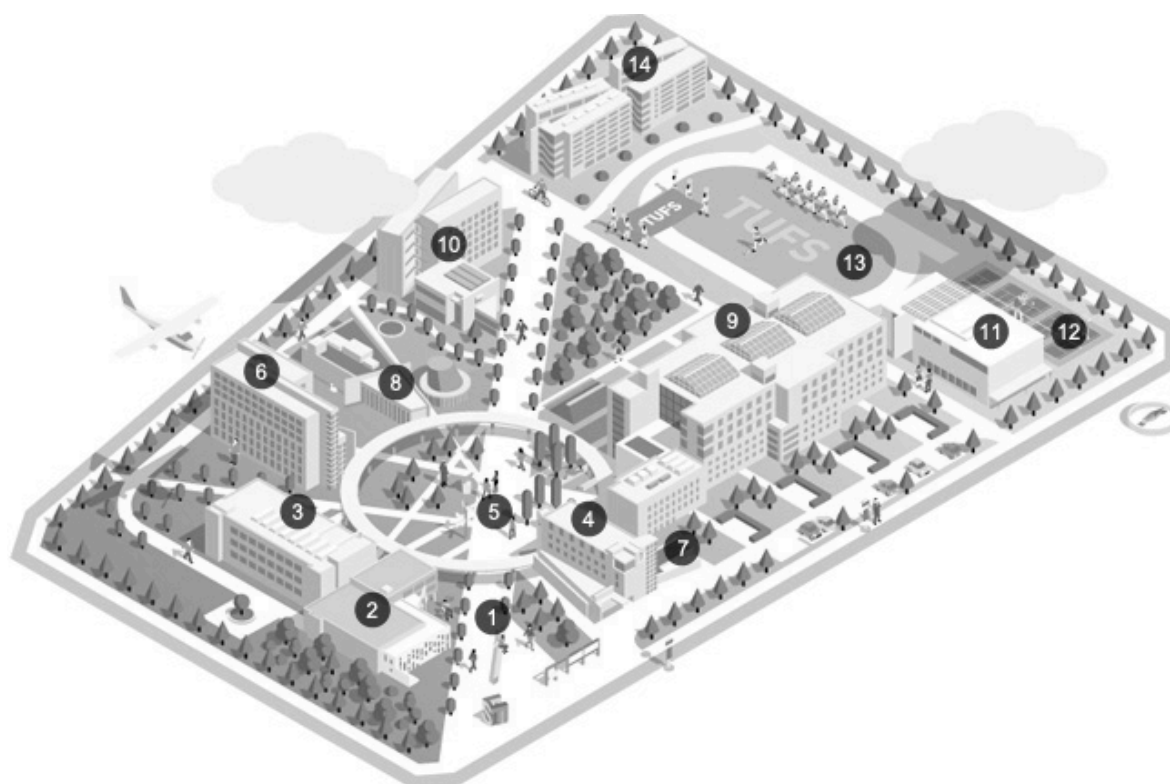
◆大会会場

東京外国語大学府中キャンパス

①番 正面入口（西武線多磨駅および京王バス「東京外国語大学前」からの進入路）

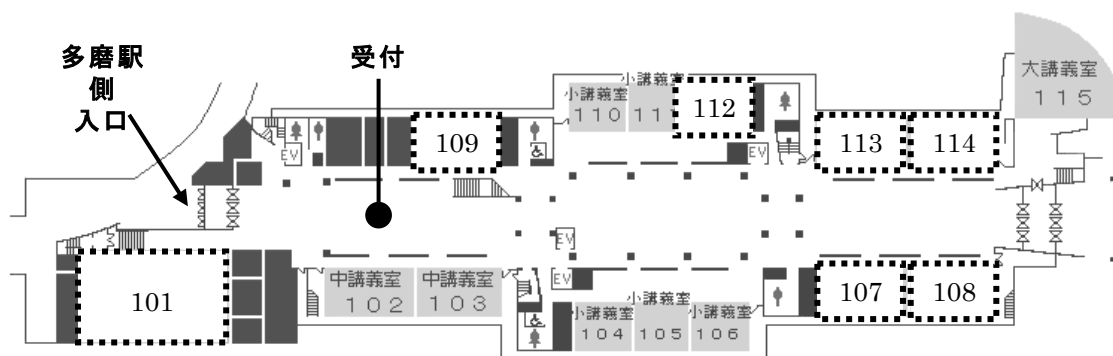
⑨番 研究講義棟

②番 アゴラ・グローバル（懇親会会場）



<会場見取り図>

東京外国語大学 研究講義棟 1 階



教室利用表

10月26日(金) 13時30分～ 幹事会 場所：本部管理棟 2F 中会議室 (校舎④番)

10月27日(土)	【第1会場】 101 教室	【第2会場】 107 教室	【第3会場】 108 教室	【第4会場】 113 教室	【第5会場】 114 教室	【第6会場】 109 教室
9:00～11:00 [セッション]		A 思想史研究におけるデジタル化と刊本・手稿の意義	B 戦後思想再考	C ヒュームとスミス	D 制度の政治思想史	
11:15～12:00 [自由論題]		柏崎正憲	和田隆之介	小泉 空	石山将仁	大畑 凜
12:45～14:45 [セッション]		E ユンガーの技術論	F 社会思想におけるリプロダクション	G ネイチャーズ・エコノミー再考	H アメリカ政治思想史研究の最前線	
15:00～17:40	シンポジウム					
17:40～18:40	総会					

※ 会員控え室は 112 教室 です。

※ 懇親会 19時～ アゴラ・グローバル・コミュニケーション・プラザ (校舎②番)

10月28日(日)	【第1会場】	【第2会場】 107 教室	【第3会場】 108 教室	【第4会場】 113 教室	【第5会場】 114 教室	【第6会場】 109 教室
10:00～12:00 [セッション]		I 資本主義と人種主義	J フーリエ研究の現在	K 啓蒙期ヨーロッパの歴史叙述	L 自由主義思想の射程	
13:00～13:45 [自由論題]		王 増芳	橋本紘樹	今池康人	高原幸子	田中将人
14:00～14:45 [自由論題]		大槻忠史	保田幸子	藤田 祐	小美濃 彰	橋爪大輝
15:00～17:00 [セッション]		M 近代の古典文献と社会思想史研究	N 18・9世紀ドイツの社会経済思想	O 社会運動のグローバルな拡散に関する思想史的研究	P 『思想の政治学——I. バーリン研究』を読む	

2018 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・会費納入状況について
- (2) 第 43 回および第 44 回大会について
- (3) 本年度および次年度以降の『社会思想史研究』について
- (4) その他

3. 審議事項

- (1) 2017 年度決算および会計監査報告
- (2) 2018 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

10月26日(金) 13:30～ 幹事会 場所：本部管理棟2F 中会議室

10月27日(土) 9:00～14:45 セッション・自由論題報告

【第2会場】107教室 【第3会場】108教室 【第4会場】113教室
【第5会場】114教室 【第6会場】109教室

15:00～18:40 シンポジウム・総会

【第1会場】101教室

会員控え室 112教室

-----9:00～11:00 セッション-----

A 思想史研究におけるデジタル化と刊本・手稿の意義 【第2会場】

世話人：長尾伸一（名古屋大学）

報告者：松波京子（名古屋大学附属図書館）・飯田賢穂（日本学術振興会）

討論者：隠岐さや香（名古屋大学）

B 戦後思想再考 テーマ：戦後日本のハイデガーとヴェーバーの受容 【第3会場】

世話人：中野敏男（無所属）

報告者：三島憲一（無所属）・中野敏男

討論者：川本隆史（国際基督教大学）・初見 基（日本大学）

C ヒュームとスミス（スコットランド啓蒙思想研究） 【第4会場】

世話人：篠原 久（関西学院大学名誉教授）

報告者：野原慎司（東京大学）

討論者：木宮正裕（常葉大学基礎教育センター）・篠原 久

D 制度の政治思想史——井上彰『正義・平等・責任——平等主義的正義論の新たな展開』（岩波書店、2017年）を読む **【第5会場】**

世話人・司会：安武真隆（関西大学）

報告者：鏑木政彦（九州大学・非会員）・山岡龍一（放送大学）

討論者：井上 彰（東京大学）

-----11:15～12:00 自由論題-----

・市民としての服従者——シティズンシップの思想史におけるジョン・ロック **【第2会場】**

報告者：柏崎正憲（東京外国語大学）

司 会：梅田百合香（桃山学院大学）

・デリダ『嘘の歴史 序説』から見るアレントの嘘論 **【第3会場】**

報告者：和田隆之介（外務省）

司 会：佐藤嘉幸（筑波大学）

・イヴァン・イリイチの『エネルギーと公正』とヴィリリオのイリイチ批判——テクノロジーの政治的管理をめぐって **【第4会場】**

報告者：小泉 空（大阪大学人間科学研究科博士後期課程）

司 会：安武真隆（関西大学）

・人格的自律と呼び得るための条件とは何か——内容中立的説明と実質的説明の対立を通じて **【第5会場】**

報告者：石山将仁（早稲田大学政治学研究科博士後期課程）

司 会：山田正行（東海大学）

・流民と近代——森崎和江の筑豊時代の思想 **【第6会場】**

報告者：大畑 凜（大阪府立大学人間社会システム科学研究科博士課程）

司 会：梅森直之（早稲田大学）

-----12:45～14:45 セッション-----

E フリードリヒ・ゲオルク・ユンガーの技術論——技術の完成』を中心に
【第2会場】

世話人：桐原隆弘（下関市立大学）

報告者：今井 敦（龍谷大学・非会員）・中島邦雄（水産大学校(名)・非会員）・桐原隆弘

討論者：山本與志隆（愛媛大学・非会員）

F 社会思想におけるリプロダクション
【第3会場】

世話人：後藤浩子（法政大学）

報告者：山尾忠弘（慶應義塾大学大学院経済学研究科・日本学術振興会特別研究員）
長谷川悦宏（法政大学）

討論者：深貝保則（横浜国立大学）・後藤浩子

G ネイチャーズ・エコノミー再考——ダーウィニズムからナチズムの時代に
【第4会場】

世話人（報告者）：桑田 学（福山市立大学）

討論者（報告者）：中山智香子（東京外国語大学）

討論者（報告者）：藤原辰史（京都大学・非会員）

H アメリカ政治思想史研究の最前線
【第5会場】

世話人：宇野重規（東京大学）・山岡龍一（放送大学）・小田川大典（岡山大学）

司 会：小田川大典

報告者：石川敬史（帝京大学）・谷澤正嗣（早稲田大学）

討論者：片山文雄（東北工業大学）・山岡龍一

-----15:00～18:40 シンポジウム・総会-----

東アジアと市民社会

【第1会場】

報告者：梶谷 懐（神戸大学・非会員）・森宣雄（同志社大学）

討論者：中野敏男（無所属）・石井知章（明治大学）

司 会：王 前（東京大学）・梅森直之（早稲田大学）

17:40～18:40 総会

【第1会場】

19:00～21:00 懇親会 アゴラ・グローバル・コミュニケーション・プラザ

10月28日(日)

10:00～17:00 セッション・自由論題報告

-----10:00～12:00 セッション-----

I 資本主義と人種主義——『人種・国民・階級』から30年 **【第2会場】**

世話人：太田悠介（神戸市外国語大学）

報告者：太田悠介

討論者：酒井隆史（大阪府立大学・非会員）・佐藤嘉幸（筑波大学）

J フーリエ研究の現在 **【第3会場】**

世話人：篠原洋治（慶應義塾大学非常勤講師）

報告者：福島知己（帝京大学）・篠原洋治

討論者：大塚昇三（北海道武蔵女子短期大学）・壽里 竜（慶應義塾大学）

K 啓蒙期ヨーロッパの歴史叙述——Translationと他者表象の問題 **【第4会場】**

世話人：小谷英生（群馬大学）・網谷壮介（立教大学）

報告者：安藤裕介（立教大学）・稲垣健太郎（東京大学大学院博士課程・日本学術振興会特別研究員）

討論者：安武真隆（関西大学）

L 自由主義思想の射程 **【第5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：有江大介（横浜国立大学名誉教授）・森岡邦泰

リプライ：門亜樹子（京都大学経済学研究科ジュニアリサーチャー）

-
-----13:00～13:45 自由論題-----

・石母田正の思想形成に関する一考察——実在的可能性と現実性の間

【第2会場】

報告者：王 増芳（明治大学大学院博士後期課程）

司 会：王 前（東京大学）

・1960年代西ドイツにおける「公共圏」をめぐる問題——テーオドル・アドルノとアーノルト・ゲーレンの対談から

【第3会場】

報告者：橋本紘樹（京都大学大学院文学研究科 文献文化学専攻 ドイツ語学ドイツ文学 専修 博士後期課程）

司 会：藤野 寛（國學院大学）

・マイケル・ポランニーの自由主義における道徳的諸信念と道徳的反転

【第4会場】

報告者：今池康人（関西医科大学非常勤講師）

司 会：壽里 竜（慶應義塾大学）

・アメリカのエルンスト・カッシーラー——文化の象徴様式と生の哲学

【第5会場】

報告者：高原幸子（中京大学非常勤講師）

司 会：後藤浩子（法政大学）

・〈恐怖のリベラリズム〉の再検討——中期シュクラーの思想形成史の観点から

【第6会場】

報告者：田中将人（早稲田大学非常勤講師）

司 会：山岡龍一（放送大学）

-----14:00～14:45 自由論題-----

・経世済民とエコノミーをめぐる一側面——東京外国語学校所属高等商業学校の果たした役割 【第2会場】

報告者：大槻忠史（群馬大学ほか非常勤講師）

司 会：佐藤方宣（関西大学）

・民主的平等論の射程——十分主義との比較を通じて 【第3会場】

報告者：保田幸子（明治学院大学社会学部附属研究 研究員）

司 会：宇野重規（東京大学）

・ハーバート・スペンサー『社会静学』の〈社会〉概念 【第4会場】

報告者：藤田 祐（釧路公立大学）

司 会：犬塚 元（法政大学）

・梶大介とバタヤ自立運動——屑拾いの戦後史に向けて 【第5会場】

報告者：小美濃 彰（東京外国語大学大学院総合国際学研究科博士後期課程）

司 会：石井知章（明治大学）

・アーレントにおける「意志」の構造 【第6会場】

報告者：橋爪大輝（二松学舎大学非常勤講師）

司 会：森川輝一（京都大学）

-----15:00～17:00 セッション-----

M 近代の古典文献と社会思想史研究——プーフェンドルフとファーガソンの翻訳を通して **【第2会場】**

世話人：田中秀夫（愛知学院大学）

報告者：前田俊文（久留米大学）・青木裕子（武蔵野大学・非会員）

討論者：川添美央子（慶應義塾大学・非会員）・福田名津子（法政大学非常勤講師）

N 18・9 世紀ドイツの社会経済思想

今年度のテーマ：マルクスの社会思想・経済学の今日における意味

【第3会場】

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：泉 正樹（東北学院大学・非会員）・的場昭弘（神奈川大学・非会員）

討論者：平子友長（一橋大学名誉教授）

O 社会運動のグローバルな拡散に関する思想史的研究

【第4会場】

世話人：田中ひかる（明治大学）

報告者：関口 寛（四国大学・非会員）・山本明代（名古屋市立大学・非会員）

討論者：梅森直之（早稲田大学）

P 『思想の政治学——アイザイア・バーリン研究』を読む——リベラリズムという言語行為をめぐって **【第5会場】**

世話人：井上弘貴（神戸大学）

報告者：森 達也（早稲田大学任期制講師）

討論者：乙部延剛（茨城大学）

○大会開催校・学会事務局からの連絡とお願い

この本大会プログラム・報告集とともに、大会参加確認ハガキ、懇親会費ならびにお弁当代のための【大会専用振込用紙】(社会思想史学会 2018 東京外大実行委員会宛・振込用紙)、および【請求詳細付き会費振込用紙 (A4)】(すでに今年度まで会費をご納入済みの方には、この請求書が同封されていません)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 1 日 (月) 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

今年度までの会費を納入されていない方は、同封の【請求詳細付き会費振込用紙 (A4)】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。学会費は会員 (定職) (学振 PD をふくむ) 9,000 円、会員 (非定職) (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、大会会場での会費納入はお受けできませんので、必ず、会費振込用紙によるご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、各自作成の上、報告会場まで直接ご持参ください。大会校ではコピーを一切いたしません。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 (<http://shst.jp>) にアップしております。その他、大会に関する最新情報もホームページでご覧になれます。

◆ 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 (2000 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。ご協力の程よろしくをお願いいたします。

◆ 懇親会について

懇親会は、10月27日（土）の午後7時より、アゴラ・グローバル・コミュニケーション・プラザで開催されます。アゴラ・グローバルの場所は、大会会場キャンパスマップでお確かめください。（校舎②）

今年度大会の懇親会費は、会員（定職）4,500円、会員（非定職）3,000円です。参加される方は、大会参加確認ハガキの該当箇所をチェックのうえ、10月1日（月）必着でご投函ください。代金は以下の第43回大会口座に、同封の【大会専用振込用紙】（社会思想史学会 2018 東京外大実行委員会宛・振込用紙）で10月1日（月）までにご入金ください。なお、この振込用紙では学会費を納入することはできません。

以下、第43回大会専用振込口座番号を記しますが、できるだけ同封の【大会専用振込用紙】での振り込みをお願いいたします。なお、電信振込をされる方は、通信欄にお名前、懇親会参加の有無、必要とするお弁当の日付を、必ず、お書き添えください。

<大会専用口座>

郵便振替口座：00110-5-514968

名義：社会思想史学会 2018 東京外大実行委員会

他の金融機関からの振込の場合。

ゆうちょ銀行 ゼロイチキユウ（〇一九）店、当座、口座番号 0514968

名義：社会思想史学会 2018 東京外大実行委員会

・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

参加者は必ず受付で参加手続きを済ませてください。

場所は<会場見取り図>でお確かめ下さい。

大会報告集目次

I シンポジウム

趣旨説明	25
第1報告：アーキテクチャによる統治と東アジアの市民社会——現代中国からの視点	27
第2報告：沖縄——開放・融合型の脱国家／帝国主義思想	28

II セッション

A 思想史研究におけるデジタル化と刊本・手稿の意義	31
B 戦後思想再考	32
C ヒュームとスミス（スコットランド啓蒙思想研究）	34
D 制度の政治思想史	35
E フリードリヒ・ゲオルク・ユンガーの技術論——『技術の完成』を中心に	37
F 社会思想におけるリプロダクション	38
G ネイチャーズ・エコノミー再考——ダーウィニズムからナチズムの時代に	39
H アメリカ政治思想史研究の最前線	40
I 資本主義と人種主義——『人種・国民・階級』から30年	41
J フーリエ研究の現在	42
K 啓蒙期ヨーロッパの歴史叙述——Translationと他者表象の問題	43
L 自由主義思想の射程	44
M 近代の古典文献と社会思想史研究	45
N 18・9世紀ドイツの社会経済思想	46
O 社会運動のグローバルな拡散に関する思想史的研究	47
P 『思想の政治学——アイザイア・バーリン研究』を読む	48

III 自由論題報告

- ・市民としての服従者——シティズンシップの思想史におけるジョン・ロック
柏崎正憲（東京外国語大学）51
- ・デリダ『嘘の歴史 序説』から見るアレントの嘘論
和田隆之介（外務省）57
- ・イヴァン・イリイチの『エネルギーと公正』とヴィリリオのイリイチ批判——テクノロジーの政治的管理をめぐって
小泉 空（大阪大学人間科学研究科博士後期課程）62
- ・人格的自律と呼び得るための条件とは何か——内容中立的説明と実質的説明の対立を通じて
石山将仁（早稲田大学政治学研究科博士後期課程）68
- ・流民と近代——森崎和江の筑豊時代の思想
大畑 凜（大阪府立大学人間社会システム科学研究科博士課程）74
- ・石母田正の思想形成に関する一考察——実在的可能性と現実性の間
王 増芳（明治大学大学院博士後期課程）80

- ・1960年代西ドイツにおける「公共圏」をめぐる問題——テオドル・アドルノとアーノルト・ゲーレンの対談から
 橋本紘樹（京都大学大学院文学研究科 文献文化学専攻 ドイツ語学ドイツ文学専修
 博士後期課程）86
- ・マイケル・ポランニーの自由主義における道徳的諸信念と道徳的反転
 今池康人（関西医科大学非常勤講師）91
- ・アメリカのエルンスト・カッシーラー——文化の象徴様式と生の哲学
 高原幸子（中京大学非常勤講師）97
- ・〈恐怖のリベラリズム〉の再検討——中期シュクラーの思想形成史の観点から
 田中将人（早稲田大学非常勤講師）102
- ・経世済民とエコノミーをめぐる一側面——東京外国語学校所属高等商業学校の果たした役割
 大槻忠史（群馬大学ほか非常勤講師）108
- ・民主的平等論の射程——十分主義との比較を通じて
 保田幸子（明治学院大学社会学部付属研究 研究員）114
- ・ハーバート・スペンサー『社会静学』の〈社会〉概念
 藤田 祐（釧路公立大学）118
- ・梶大介とバタヤ自立運動——屑拾いの戦後史に向けて
 小美濃 彰（東京外国語大学大学院総合国際学研究科博士後期課程）123
- ・アーレントにおける「意志」の構造
 橋爪大輝（二松学舎大学非常勤講師）129

シンポジウム

10 月 27 日（土） 15:00～17:40

【第 1 会場】 101 教室

10月27日（土）15:00～17:40【第1会場】

《シンポジウム》

東アジアと市民社会

報告者：梶谷 懐（神戸大学・非会員）・森 宣雄（同志社大学）

討論者：中野敏男（無所属）・石井知章（明治大学）

司 会：王 前（東京大学）・梅森直之（早稲田大学）

趣旨説明

2017年10月、第19回党大会において、習近平総書記は、「新時代の中国の特色ある社会主義」思想の実行を高らかに宣言した。こうした新しいイデオロギーのもと、新時代の中国が果たしてどこへ向かうのか、その将来は、東アジアに生きる多くの人々にとっての共通の課題である。本シンポジウムでは、市民社会という概念をキーワードに、中国の現在と将来を分析しながら、それを変貌する東アジア全体のコンテクストに位置づけることで、国境を越える新しい市民社会概念の可能性について展望する。

いわゆる習近平思想において特徴的なのは、「開発」や「セキュリティ」といった諸価値への根強い信仰であり、それが「自由」や「人権」といった市民社会的諸価値と対立するものとして発想されている点である。こうした「開発」や「成長」への信仰は、けっして中国固有の問題ではなく、東アジア全体が共有した歴史的経験でもある。かつて冷戦期において開発独裁体制のもと成長を実現した台湾と韓国では、1990年代に民主化が実現し、以後活発な社会運動に支えられるかたちで、政府に対する市民社会のコントロールは強まった。一方、東アジアにおいて開発と成長をいち早く達成した日本では、2011年3月11日の東日本大震災とともに発生した原発事故を契機に一部で社会運動の復活が見られるものの、民主主義の危機といわれる状況もまた深刻化している。それはとりわけ、沖縄における反基地闘争と、それに対する弾圧の強化というかたちで表面化している。このように、中国における市民社会の問題を、東アジアが共有する「開発」や「セキュリティ」をめぐるさまざまな思想・経験の多様性と共通性のうちに位置づけてみることは、現在の中国と韓国・台湾を参照軸に、日本の市民社会の過去と現在と未来を再考察する営みともつながっている。

日本において市民社会論をめぐる議論には、重厚な蓄積があり、社会思想史学会は、その中心的役割を担う存在であった。しかしながら、2015年度大会のシンポジウム「＜市民社会＞を問い直す」において批判的に検討されたように、従来の議論では、市民社会のモデルを西洋の思想や歴史から導出し、それを基軸として日本の現状を批判的に分析するという二元論的発想が顕著であった。西洋という参照軸に加え、東アジアといういまひとつ

の参照軸から日本の思想と歴史を見直すことは、これまでの日本社会の自己理解についても、深刻な再検討を迫ることとなる。市民社会というテーマと基軸に、東アジア諸地域の経験をその共通性と差異において分節化することは、中国のみならず、台湾、韓国、日本などの諸地域が、現在の社会のあり方を確認し、その将来像を構想する上での重要な基礎作業となる。しかもそれは、沖縄や台湾の島嶼社会的な視点からの近代化・開発・民主化の再考、すなわち、農業革命や産業革命に適さない島嶼・海洋社会の側に視野を広げることにもなる。そこから中国という大国をとらえ返す視点は、かつての沖縄や台湾という旧帝国からの自立をさぐる海洋東アジア地域で自由や人権、民主をつちかってきた思想や経験を通して、ネイションや市民社会という概念を再考することにもつながっていくであろう。

東アジアにおける市民社会という問題には、以上のような理論的意味を越えた、いま一つの実践的意義が存在する。それは、2010年代に入り、次第に明らかになってきた東アジアにおける社会運動の連鎖という問題圏である。台湾で発生したひまわり学生運動、香港における雨傘革命、日本における反安保法制や共謀罪に対する反対運動、韓国におけるロウソク革命は、単に時間的に近接して起こったというだけでなく、とりわけ若い世代を中心に、SNSなどの手法を駆使しながら、直接・間接の影響関係のもとに運動が展開されたという点において新しさを有する。こうした経験は、従来もっぱら国家単位で問題化されてきた市民社会という概念が、いまや国境を越えた東アジア地域全体を横断するフィールドとして問題化される必要性を示唆している。国家を越えた、地域全体を包括しうる市民社会という概念は、果たして構想可能であろうか、またそのためにはどのような理論的・実践的努力が必要とされているのであろうか、こうした問いは、単に理論的に重要であるばかりではなく、東アジア全体の未来に対しても、実践的な意義を有する。

最後に、習近平思想に関して重要ないまひとつの論点は、習近平が自らの政策の正当性を主張する上で、中国の文化や歴史や伝統の固有性を強調する本質主義的戦略に訴えている点である。別言すれば、現在の中国分析において賭けられているのは、普遍的理念・普遍的方法の意義そのものであり、この意味において、中国における市民社会というテーマは、けっして中国専門家、東アジア専門家のみの課題ではなく、社会思想一般に関心を有するすべての研究者に投げかけられた問いである。ハンナ・アーレントは、『全体主義の起源』を執筆するなかで、毛沢東体制が、ナチズムやスターリニズムと同じ「全体主義」という概念で把握しうるかという問いを立て、その回答を模索し、理論的に苦闘した。その苦闘を通じて、その「全体主義」という概念もまた練り上げられていった事実は忘れられてはならない。中国という問いをめぐる行われるこのシンポジウムが、けっして一地域の特殊な経験の分析と見なされることなく、社会思想、社会理論そのものの再検討につながりうるような議論を期待したい。

【第1報告】アーキテクチャによる統治と東アジアの市民社会——現代中国からの視点

梶谷 懐

近年の中国社会における急速な IT の普及、生活インフラのインターネット化は、膨大な個人情報の蓄積とそれを利用したアーキテクチャによる社会統治という新たな「管理社会」「監視社会」の到来という状況をもたらしている。このような「監視社会」をめぐるのは、これまでも欧米や日本などの事例をめぐる盛んな議論の蓄積がある。そこでは、テクノロジーの進展による「監視社会」化の進行は止めようのない動きであることを認めたとえで、大企業や政府によるビッグデータの管理あるいは「監視」のあり方を市民（社会）がどのようにチェックするのか、というところに議論の焦点が移りつつある。

しかし、習近平への権力集中が強化される現代中国において、そのような「市民による政府の「監視」の監視」というメカニズムは望むべくもない。では、中国のような権威主義的な国家における「監視社会」化の進行は、欧米や日本におけるそれとは全く異質な、おぞましいディストピアの到来なのか。しかし、「監視社会」が現代社会において人々に受け入れられてきた背景が利便性・安全性と個人のプライバシー（人権）とのトレードオフにおいて、前者をより優先させる、功利主義的な姿勢にあるとしたら、中国におけるその受容と「西側先進諸国」におけるそれとの間に、明確に線を引くことは果たして可能だろうか。

このような問題を考察する上では、「監視社会」が自明化した現代において、私利私欲の追求を基盤に成立する「市民社会」と、「公益」「公共性」の実現をどのように両立させるのか、という難問を避けて通るわけにはいかない。しかし、現代中国において「市民社会論」は盛んに論じられるテーマでありながら、「市民社会」をどう理解するか、という点をめぐっては、話者の政治的な立ち位置が深く影響することもあり、混迷の様相を見せている。

テクノロジーによる管理社会化の進展によって、社会の「公」的な領域と「私」的な領域の関係性が揺らぎつつある現在、中国社会における近代的な「普遍的な価値」「市民社会論」の受容、という主題はすでに過去のものになりつつあるのか。あるいは、現代中国の動きは「管理社会化」の先端を行く事例として、日本に住む我々にとっても参照すべき課題を提供しているのか。

本報告では、人々の経済的な欲望を開放しつつ、政治的にはますます強権の度合いを強める習近平政権の性質を、「テクノロジーとアーキテクチャを通じた統治」「私利私欲と公共性」といった観点から再検討したい。

【第2報告】 沖縄——開放・融合型の脱国家／帝国主義思想

森 宣雄

第二次大戦以来「基地の島」とされてきた抑圧状態の克服を目指す沖縄の社会運動は、2010年代において新たな展開を見せてきた。女性や高齢者などの生活者が運動を牽引し、国内外の世論がそれを支持し、政党や労働組合などの既成の政治勢力がその潮流を後追いする。いわば前衛が後衛にまわり、組織的で垂直的な運動の動員や統制でなく、〈人権・平和・多元的自治〉という獲得目標を運動実践のただなかにおいて実現する、ゆるやかでねばり強い運動形態が定着するようになった。そのなかで日米安保の見直しを試みた鳩山民主党政権の限界や、第二次安倍政権の強権的な軍事政策、運動弾圧などが明白になってもきた。

組織的な防御態勢をもたない沖縄の平和運動は、ここ数年、運動現場の暴力、法廷での有罪判決、選挙介入、地方自治の否定などにより後退を強いられている。しかしながらこれらの政治弾圧による抑制的效果は、一時的なものにとどまるように見える。戦後沖縄はこのような強権的な支配や経済的懐柔・分断に耐えながら、前述のようなねばり強い運動形態を生活者レベルで築き上げてきたからである。そこでは「開発」や「成長」、「安全」や「国際平和」といった価値をかかげた政府側の政治言説はすでに説得力を喪失しており、地域の生活者にとっての〈人権・平和・多元的自治〉こそをより価値の高いものとし、その価値意識のもとで、島外の国際社会につながってゆこうとする、独特な民主思想／運動が、安定的に生成をつづけている。日本国内における政治的弾圧の包囲網にもかかわらず、国連人権理事会や国際人権・環境 NGO などは、沖縄の平和運動を支援する姿勢をいっそう明確にしてきた。

このような噛みあわない政治のすれ違い、ディスコミュニケーションは、なにを告げているのか。

戦後沖縄で築かれてきた社会思想は、ローカルなナショナリズム（パトリオティズム）と、インターナショナルなコスモポリタニズム、そして国家から政治団体、ひいては知識人による統制・思想支配をこばむアナキズムという3つの思想が互いを支え合う、多元性を特徴としてきた（森宣雄『沖縄戦後民衆史』岩波現代全書、2016年、終章）。それは土地の支配・囲い込みを基盤にした近代国家とは対照的な、海にひらかれた群島・島嶼部や国家の周縁部に見られる開放系・融合型の政治・社会思想だといえる。ひるがえって考えるに、広大な海域にいだかれ、国家的統制の貫徹しない山間部を豊富に有するアジアは、こうした開放・融合型の社会思想を、見えにくいかたちで、だが国家の周縁部の各所で育んできたのかもしれない。

本報告では、ジェームズ・C・スコット『ゾミア——脱国家の世界史』（佐藤仁監訳、みすず書房、2013年）も視野に入れつつ、沖縄における〈人権・平和・多元的自治〉の追求を、東アジアにおける脱国家／帝国主義の社会思想の現在を検討する事例として検討したい。そしてそれが香港・台湾・韓国といった大陸沿岸部、そして中国大陆の民主化運動などと、どのような接点を持ちうるか、本シンポジウムに参加された諸賢との討議に開いてみたい。

セッション

10月27日（土） 9：00～11：00
12：45～14：45
10月28日（日） 10：00～12：00
15：00～17：00

A 思想史研究におけるデジタル化と刊本・手稿の意義

世話人：長尾伸一（名古屋大学）

報告者：松波京子（名古屋大学附属図書館）・飯田賢穂（日本学術振興会）

討論者：隠岐さや香（名古屋大学）

近年刊本や手稿のデジタル化が急速に進み、従来内外の貴重図書室を訪れたり、研究者自身が購入しなければならなかった資料へのアクセスが飛躍的に容易になってきている。このような研究資料の「デジタル化」は、アクセス・コストの削減だけでなく、思想史研究の方法にも質的な変化をもたらすのだろうか。また資料論という点からみて、はたしてデジタル化の進行は、刊本や手稿そのものを使った研究を不要にしていくのだろうか。本報告では「ホブズ・コレクション」など、名古屋大学所蔵の思想史資料のデジタル化の実例を紹介して、それが研究上何を可能にするかを示しつつ、これと対比して刊本や手稿の研究の実例を報告し、それぞれの可能性を比較して、デジタル化の時代における思想史研究の在り方を資料の点から考える。

名古屋大学経済学研究科では、2017年度科学研究費助成事業研究成果公開促進費を得て、名古屋大学附属図書館の協力によって、2018年7月末から「名古屋大学附属図書館西洋古典籍デジタルライブラリー」を公開した。本事業では、所蔵資料の書誌研究にも対応できるように、できる限り刊本等の全体を高画質で撮影して公開することを目指した。それはテキストの読解にとどまらず、書誌的研究までがデジタル化によって容易になることを示している。

一方本事業を遂行する前後で、名古屋大学附属図書館では大学図書館所蔵『エミール』初版の判定作業を早稲田大学・坂倉裕治教授に依頼し、共同で調査を行った。またこれを基に、デジタル化されたデータと、刊本や手稿そのものを使用した研究方法の利点と問題点の検討を行った。この調査では、貴重図書室を使って実際に資料を手取る方法でしか可能でない研究があることも明らかになった。

本報告ではこれらの調査・経験を通じて、西洋古典籍の高画質なデジタル化資料が多数公開されることによっていかなる研究が可能になったのか、また、実際の資料と併せて調査することにより今後どのような研究成果が期待できるのか、具体的な事例を用いて紹介する。最初に松波会員が西洋古典籍デジタルライブラリーの紹介を行う。次に『エミール』初版の版本作成過程に関する坂倉教授の調査を紹介する。最後に飯田会員が、18世紀フランス思想研究におけるデジタル資料の扱いに関する近況を報告する。具体的には、『百科全書』等の巨大な作品群のデジタル校訂プロジェクトの紹介、およびルソーの直筆手稿に関する研究の現状（特にデジタル撮影画像の現段階での限界と今後の研究方法の見通し）を報告する。

以上の報告を踏まえ、今後の思想史研究におけるデジタル化と刊本・手稿の意義を総括する。

B 戦後思想再考

テーマ：戦後日本のハイデガーとヴェーバーの受容

世話人：中野敏男（無所属）

報告者：三島憲一（無所属）・中野敏男

討論者：川本隆史（国際基督教大学）・初見 基（日本大学）

セッション「戦後思想再考」は、2010年を皮切りに、毎年それぞれ個別テーマに即して日本の戦後思想の特質を考察し、ここに生きた人々の精神についてその多面的な様相を明らかにしてきた。それを受けて本年は、この時代のそうしたさまざまな思想の営みを通じて思考の導きとなったと見えるいくつかの基軸思想に注目し、その受容や解釈の展開を通して、その個性から日本の戦後思想の特質を考えてみることにする。

「日本の戦後思想」の検討という場合、その実際の営みに立ち入ってみるならば、ただ単にいわゆる「日本人」の固有名とだけ結びつくような「思想」の形のみがそこで問題にされるべきなのではあるまい。「日本」と名指される地域や個人以外から生まれ、またそこで育った思想が、「日本」というこの言説空間に受容され、それが特別な関心の対象とされて独自の議論が進み、それにより特色ある性格付けをされたり、個性的な理解がここで生まれたりということがあるなら、これはこれで「日本の戦後思想」の特質を示す重要な一側面となるに違いない。この観点から本セッションでは、そのような「外国」思想をも「日本の戦後思想」の一環として検討を進めるべく、まずはマルチン・ハイデガーとマクス・ヴェーバーをめぐる議論を俎上に載せることにする。

ハイデガーは、戦後の日本の講壇哲学のなかで六十年代後半までは圧倒的な重みを持っていた。ジャーナリズムや専門哲学者集団の外ではサルトルが一世を風靡していたのと対称的である。『存在と時間』がようやくその多面的な側面において理解されるようになる一方で、仏教、とくに禅の精神と結びついたニヒリズム論や「無」の言説が京都学派の残党を中心に広く論じられた。また、ハイデガーの『ニーチェ講義』は、わかりやすさもあって広く読まれ、一時はニーチェ解釈の主流にもなっていた。これらの流れは現在も連綿と続いている――あたかも、他の思想圏や流れが存在しないかのように、あるいは無視してもいいかのように。ひるがえってみれば、同時代のドイツでも、そして広く西側でもハイデガーは、ナチスへのコミットにもかかわらず広く「復活」していた。戦後の脱力感と経済復興の奇妙な合体が背景にあらう。日本では、ヴァイマル時代や戦後の西ドイツにおける議論のコンテキストでハイデガーを見る努力がなおざりにされながら、禅とハイデガーが不思議な野合を遂げていた。この哲学の「脱政治化」という点に焦点を合わせて論じてみたい。

それに対してヴェーバーは、戦後日本の社会科学においてマルクスと並ぶビッグネームと認められ、その社会理論は、「官僚制論」や「合理化論」などさまざまな現代的社會事象を論ずる基本的フレームワークとして重用されてきた。しかもこの戦後日本では、敗戦への「反省」の形にも規定されつつ日本社会の「近代化」という当面する歴史的課題が人々に意識され、ヴェーバーについての読みも「近代化か、近代批判か」という観点到殊更引き寄せて進められてきた面があって、そこから生まれたヴェーバー像にも色濃くこの時代の

精神が刻印されていると認められる。そうであればこの戦後日本におけるヴェーバー理解の特性を、20 世紀初頭のヨーロッパ(ドイツ)に立つヴェーバーその人の時代意識、また同時代のドイツの問題状況と丁寧に照らし合わせながら検討することは、この時代を学ぶ上で特別な意義をもつと言えるだろう。報告では、あらためて「社会科学のヴェーバー問題」という観点をたて、その戦後日本思想の時代的被規定性について考えたい。

今回の本セッションは、このように哲学思想と社会科学思想の両領域で戦後日本に強い影響を与えた二人を焦点に据えて、この時代の精神、その意識の核を浮き彫りにする。

C 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：野原慎司(東京大学)

討論者：木宮正裕(常葉大学基礎教育センター)・篠原 久

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、「ヒュームの政治思想、経済思想、懐疑主義」、「スミスの法学思想」、「デフォーの諸連合史考」等の報告がなされてきた。今回はこの夏にアダム・スミス研究の著作(英文)を刊行される野原慎司氏に「アダム・スミスの歴史政治学—四段階理路の位置付けをめぐって」というタイトルで新著の一端を紹介していただく。

報告要旨

アダム・スミスは、狩猟、牧畜、農業、商業と社会が四つの段階ごとに進歩するとの四段階理論の提唱者として知られている。とりわけ、商業社会は、R・L・ミークらが資本主義社会という社会認識の先駆とみなした。ミークは四段階理論を、スミス社会理論の屋台骨とみなした。しかし実際にはそのスミスにおける使われ方はあいまいな部分が多い。本報告では、四段階理論は、スミスが政治制度の歴史的進歩を捉える枠組みの一環としてあるにすぎないことを示す。それは同時代の他のスコットランド啓蒙の思想家の歴史観にも共通している部分である。そして、その歴史の枠組みは、法の正当化の源泉とは何かをめぐる問いによる。すなわち、スコットランド啓蒙およびスミスにとって、歴史は、イングランドとスコットランドの合邦体制のもとでの法体系をいかに正当化しうるのかという問題に直結するものであった。

(本報告は、Shinji Nohara, *Commerce and Strangers in Adam Smith*, Springer, 2018 (近刊予定)、第4章に基づく)。

D 制度の政治思想史——井上 彰『正義・平等・責任——平等主義的正義論の新たな展開』（岩波書店、2017年）を読む

世話人・司会：安武真隆（関西大学）

報告者：鎗木政彦（九州大学・非会員）・山岡龍一（放送大学）

討論者：井上 彰（東京大学）

哲学・思想・理論といった規範的分野において、目下大きな知的地殻変動が起きつつあるかに見える。従来の思想・理論研究では、過去の特定の思想家・理論家に焦点を当て、その言説の内在的な再構成を目指したり、その現代的な意義を提示したりすることが少なくなかった。これに対して、英米圏を中心として興隆してきた分析的政治哲学のアプローチは、一定の方法論的自覚に基づき、特定の人物（紹介）ではなく、ある概念や規範をめぐる一般的な理論構築を目指す傾向にあり、日本でも若手研究者を中心に次第に関心を高めつつある。その中でも、今回取り上げる井上彰氏の『正義・平等・責任』は、単なる海外の規範理論の紹介に留まらず、それを批判的に乗り越え、新しい平等主義的正義論を提示しようとする本格的な作品として注目に値する。

分析的政治哲学のアプローチに対しては、経験的で実証的な政治科学との方法論的連携が模索されたり（松元雅和『応用政治哲学-方法論の探究』）、従来のアプローチとの緊張・対抗が強調されたり（『nyx』第4号、第二特集「分析系政治哲学とその対抗者たち」）、代表的論者でもあるロールズの背景にある非分析的契機に焦点を当てたり（田中将人『ロールズの政治哲学：差異の神義論＝正義論』）等々、既に多様な検討が進行中である。本書についても、分析的アプローチに内在的な形でその論証の精確性や妥当性について検証が始まっているが（『相関社会科学』第27号、『立命館生存学研究』第一巻）、本セッションでは、本書を手がかりとして、分析的政治哲学の知的潮流が、日本における思想・理論研究にいかなるインパクトを与えつつあるのか、従来のアプローチといかなる緊張関係にあり、相互浸透・交流の可能性はどの程度あるのか等々を、検討したい。かかる問題設定は、「既成各学問分野で訓練をうけ」「それぞれの側面から社会思想史を研究」する、この「学際的な学会」に相応しいものと信じる。

本セッションでは、まず、ディルタイ、ニーチェ、ティリッヒ、ジンメル、カッシーラ等いわゆる「大陸系」の思想史研究に従事されてきた鎗木政彦氏と、分析哲学の分野を日本でもいち早く紹介しつつも、それに批判的な「政治的リアリズム」にも通暁する山岡龍一氏が、本書の概観と批判的コメントを展開する。続いて、著者の井上彰氏からの応答を踏まえ、フロアーとの更なる討論を進める予定である。

本セッションはまた、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。今回もまた、近年公刊された政治制度に関わる意欲的な単著を取りあげ、その合評会という形式を採用している。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、本書を持参の上、可能な限り事前に眼を通しておくことを求めたい。なお、本書の目次などは以下のウェブ・サイトにおいて閲覧可能である。

<https://www.iwanami.co.jp/book/b287508.html>

https://www.u-tokyo.ac.jp/biblioplaza/ja/C_00117.html

E フリードリヒ・ゲオルク・ユンガーの技術論——『技術の完成』を中心に

世話人: 桐原隆弘(下関市立大学)

報告者: 今井 敦(龍谷大学・非会員)・中島邦雄(水産大学校(名)・非会員)・桐原隆弘

討論者: 山本與志隆(愛媛大学・非会員)

フリードリヒ・ゲオルク・ユンガー(1898-1977)は、1920年に発表された戦争日記文学『鋼鉄の嵐の中で』によって一躍著名な存在となった作家エルンスト・ユンガーの三歳下の弟であり、自らも詩人、小説家、エッセイストとして活躍した。本セッションでは、彼の「哲学的主著」とされる1946年刊行のエッセイ『技術の完成』(Die Perfektion der Technik)を中心に、ユンガーの技術論の射程を探る。

第一次世界大戦の文字通り泥沼化した戦場にあつて死を垣間見たユンガーは、戦後、兄エルンストとともにいわゆる「新しいナショナリズム」を提唱した。彼が公刊した最初の本『ナショナリズムの行進』(Aufmarsch des Nationalismus, 1926)は、いわゆる「革命的ナショナリズム」の史料と看做されている。

一方、『技術の完成』における政治的立場は、ナショナリストの時代のユンガーの立場とは逆転している。『技術の完成』においては右派的主張がまったく見られなくなった一方で、あらゆる点で技術に支配され、すべてが流動化した大衆社会が予告され、そこに現われる「俳優」、いかさま師としての独裁者が批判的に言及される。

ユンガーが『技術の完成』を執筆する際に影響を受けた思想としては、『西洋の没落』(1918/1922)において終末論的技術論を展開したO・シュペングラー、『人間と大地』(1913)によってエコロジー思想の先鞭をつけたルートヴィヒ・クラークス、また、エルンスト・ニーキッシュらいわゆる「保守革命」思想家たちによる技術論、そして兄エルンスト・ユンガーのエッセイ『総動員』(Die totale Mobilmachung, 1930)と『労働者』(Der Arbeiter, 1932)を挙げることができる。これらの流れを汲んで書かれた『技術の完成』は、公刊前後からマルティン・ハイデガーやヴェルナー・ハイゼンベルクらの注目を浴び、特にハイデガーの技術論には少なからぬ影響を与えたと考えられる。1992年の時点でも、社会学者シュテファン・ブロイアーはこれを、「近代のエコロジー論争を先取りした、驚嘆するほどに広い視野を持つ本」と評価している。

以上のような背景を踏まえて本セッションでは、フリードリヒ・ゲオルク・ユンガー技術論における(1)初期思想からの変遷、主要な思想内容、影響作用(今井)、(2)エコロジー思想との関連(中島)、および(3)社会思想としての側面(桐原)を、それぞれを検討する。

F 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：山尾忠弘（慶應義塾大学大学院経済学研究科・日本学術振興会特別研究員）

長谷川悦宏（法政大学）

討論者：深貝保則（横浜国立大学）・後藤浩子

今年度のセッションではブリテンの思想家 J.S.ミルとウィリアム・トンプソン、そしてフランスの思想家オーギュスト・コントを取り上げ、19 世紀前半～中葉におけるリプロダクション（生殖・育児を含む人間の再生産）の捉え方を分析する。

まず山尾報告では、「J.S.ミルとウィリアム・トンプソン—リベラルフェミニズム概念の批判的再検討にむけて—」と題して、およそ四半世紀ほどの年齢差がありながら、女性の地位向上と社会主義の実現という共通の問題に着目した 2 人の思想家を取り上げることによって、思想史家の視点からリベラルフェミニズムという概念を批判的に再検討する。通説によれば、18～19 世紀に成立したとされるリベラルフェミニズムは、男女間における法的権利の平等を主たる目的としていたため、20 世紀後半以降に顕在化してきた私的領域での男女不平等を批判する知的基盤となりえないと言われてきた。しかし、その整理は思想的にはかならずしも正確ではないように思われる。ミルとトンプソンは通常ともにリベラルフェミニストと分類されるが、それぞれ異なる方向で私的領域、とくに狭義のリプロダクションの場である家族のあり方の変革を目指した思想家であった。リベラルフェミニズムという枠組みでは、両者の家族論が持つ重要性を捉え損なうだけでなく、女性の解放と社会主義の実現という共通の問題に取り組みながら、相互に異なる結論を下したミルとトンプソンの差異が見失われることになる。山尾報告を通じて、ミルとトンプソンの共通性と差異の両面に着目しながら、両者の家族論がもつ意義を明らかにすることを試みたい。

次に「コント実証主義における家族論と骨相学」と題する長谷川報告では、フランス革命後、民法の大きな変容を経たフランスにおいて、社会再組織を目指して思想体系を築いたコントの家族論を分析する。コントの実証主義において、社会を構成する基礎的単位は個人ではなく家族に置かれている。この重要性にもかかわらず、コントの家族論は、それが本格的に展開されたのが『実証政治学体系』以降の後期思想、人類教という宗教においてであった為に、その家父長制的主張とも相まって、科学との関係の下でのその理論構造の解明に焦点が当てられることが少なかったように思われる。コントによれば、神学の道徳は利己主義であり、我々は実証的となることによって利他的となる。そして家族は利他主義を育む場とされる。科学的基盤に基づいて家族を理解することはコントの思想体系にとって重要な意義を持つと同時に、コントの人類教及びその家族論が人類教に多大な影響を与えたと考えられるカトリックと袂を分かち地点を示してくれるものである。長谷川報告を通じて、コントの家族論とその科学的基盤である骨相学との関係を明らかにし、コント実証主義における家族論の持つ独自性を理解することを試みたい。

G ネイチャーズ・エコノミー再考——ダーウィニズムからナチズムの時代に

世話人(報告者): 桑田 学(福山市立大学)

討論者(報告者): 中山智香子(東京外国語大学)

討論者(報告者): 藤原辰史(京都大学・非会員)

自然科学と社会科学がいまだ未分化であった近代初期や18世紀の啓蒙思想において、自然認識と社会認識はさまざまなかたちで有機的に関係づけられていたことは、科学史や環境史に属する先行研究によってさまざまに論じられてきた。これにたいし、科学の制度化が進展した19世紀中葉以後、「エコノミー」の認識それ自体からは、人間と自然との物質的な相互依存関係への関心はあきらかに希薄化し、市場における個々人の主観性や合理的選択の問題に焦点が移っていったといえる(経済秩序の脱自然化)。とはいえダーウィンの『種の起源』(1859年)を一つの契機として、19世紀末から20世紀前半にかけて、「一元論」、「優生学」、「人類生態学」等々、自然科学と社会科学の境界面に生まれた社会思想がときに大きな影響力を発揮していたことも事実である。ただし、これらの「自然」と「社会」を接続するような思考は、素朴な「科学主義」(自然科学還元主義)や、あるいはその帝国主義や植民地主義、ナチズムとのかかわりから、少なくとも第二次大戦後の文脈では圧倒的にネガティブな意味合いをもって受け止められてきた。しかしながら、人間の産業活動がもたらす自然への不可逆的なインパクトがいつそう深刻化し、改めて人文・社会科学と自然科学との関係が問われるなかで、自然と社会・経済を接続するような思考を、たんに「危険なもの」として棄て去るのではなく、歴史的な文脈とともにその思想的な両義性を検討しておくことは重要な意味をもつといえる。

そこで本セッションでは、ポリティカル・エコノミーの「科学としてのエコノミクス」への転換の時代、すなわち「エコノミー」の認識それ自体が根本から問われた時代に、生物種としての人間の生存と自然のエコノミー双方を総合的に把握する視点が、どのような歴史や社会経済問題と結びつきつつ持続していたか、という点に重心を置いて分析を試みる。戦間期のドイツを中心に「食と農の思想史」という人文学的視点から自然とエコノミーの接点を考えてこられた藤原辰史氏をお招きして、中山、桑田を加えた3名の報告者がラウンド・テーブルの形で報告、相互にコメントを行い、フロアとともに議論を深めたい。

第一報告(桑田)では、古典派経済学の衰退に端を発した19世紀末イギリス経済学の方法論争を背景に、ジョン・ラスキンの経済論から「生命と富」という問題を独自の仕方で引き継いだ生物学者パトリック・ゲデスに焦点を合わせ、とくにその協同主義や「産業改革 Industrial Reformation」の試みを検討する。次いで第二報告(中山)では、20世紀初頭のバターという食品をめぐる市場経済的攻防と政治的情勢の推移という問題を軸として、世界戦争や大恐慌といった破局の体験とともに、「食」の産業化と市場化という問題に同時代の経済思想がどう対応しようとしたかを概観する。最後に、第三報告(藤原)では、「家」と「土」(自然)をいかに経済学のなかで捉えるかという現代にもつながる難問を抱えていた1920年代の「家政学」と「農業経済学」に照準して、それらがファシズムとも交流した歴史を視野に収めつつ、「家と土」をめぐる思想の未来を考えていく。

H アメリカ政治思想史研究の最前線

世話人：宇野重規（東京大学）・山岡龍一（放送大学）・小田川大典（岡山大学）

司 会：小田川大典

報告者：石川敬史（帝京大学）「初期アメリカ共和国における主権理論の模索」

谷澤正嗣（早稲田大学）「A・ジョン・シモンズの哲学的アナーキズム」

討論者：片山文雄（東北工業大学）・山岡龍一

本セッションは宇野重規、山岡龍一、小田川大典らが中心に行なっているアメリカ政治思想史についての共同研究の一環として行われる研究会である。従来、アメリカ政治思想史は、思想史研究において、必ずしも重点的な取り組みは行われてこなかったが、共和主義、立憲主義、プラグマティズム、リベラリズムについての研究が進むに連れ、その重要性はますます高まっているといえよう。

本セッションを通じて、アメリカ政治思想史研究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。より密度の濃い研究会とすべく、以下のウェブサイトにおいて、事前に資料を配布する予定である。

アメリカ政治思想史研究の最前線ウェブサイト（2018年8月公開予定）

<http://odg.la.coocan.jp/apt/>

username: political

password: thought

I 資本主義と人種主義——『人種・国民・階級』から30年

世話人：太田悠介（神戸市外国語大学）

報告者：太田悠介

討論者：酒井隆史（大阪府立大学・非会員）・佐藤嘉幸（筑波大学）

自由と平等という近代政治の理念は、いかにして国民という特殊な共同体を生み出すのか。資本主義社会では個人の能力の開花が重視される一方で、そうしたメリトクラシー的な側面を無化するかのようになり、個人を集団へとまとめ上げ、さらには集団間の優劣を認める人種主義が存続するのはなぜか。こうした近代世界を特徴づける普遍性と特殊性の関係の解明を掲げ、エティエンヌ・バリバル（1942-）とイマニュエル・ウォーラーステイン（1930-）が共著『人種・国民・階級——曖昧なアイデンティティ』を刊行したのは、1988年のことである。フランスの哲学者とアメリカの社会学者にして歴史家というふたりの共著は、1997年の増補版以来、9カ国語に翻訳されて読者に恵まれてきた。

初版の仏語版刊行から30年目にあたる今年は、ドイツで著者のひとりであるバリバルを交えたシンポジウム（「危険な状況——バリバル／ウォーラーステイン『人種・国民・階級』再考」）が開かれ、また日本でも若森章孝、植村邦彦の両氏によって同著の「アップデート」を企図した著作が昨年発表された（『壊れゆく資本主義をどう生きるか——人種・国民・階級2.0』、唯学書房）。

本セッションは『人種・国民・階級』のこうした世界的な読み直しの機運をとらえ、「資本主義」と「人種主義」をテーマとして、この著作がもつ現代的な意義をあらためて見直してみたい。東側の共産主義体制の崩壊に先立って書かれた同著では、当然ながら冷戦終結後の世界経済秩序の再編や、90年代以降に表面化した民族や宗教をめぐる対立はいまだ視野に入っていない。しかし、資本主義と人種主義の関係にたいして、理論と歴史、さらには経済と政治という対立軸の両側から接近するバリバルとウォーラーステインの立場は、いささかも古びていないように思われる。むしろ資本主義の深化と人種主義の亢進が両立する今日においては、そこで展開されていた主張に時代が追いつきつつあると言えるのではないだろうか。

本セッションではまず、バリバルとウォーラーステインのふたりの著者が『人種・国民・階級』を振り返って語った映像作品「交差する視点——『人種・国民・階級』をめぐる30年後の対話」（2018、44分）を上映する。続いて、かねてよりこの著作の先駆的な性格に注目してきた酒井隆史（社会学・社会思想）、フランス現代思想に造詣の深い佐藤嘉幸（哲学・フランス思想）の両氏を討論者に迎える。世話人の太田（思想史・フランス思想）は『人種・国民・階級』以降のとりわけバリバルの思想の展開を踏まえながらこの著作の意義を考察した報告を行う。最後はフロアを交え、開かれた議論の場とする。

Ⅱ フーリエ研究の現在

世話人：篠原洋治（慶應義塾大学非常勤講師）

報告者：福島知己（帝京大学）・篠原洋治

討論者：大塚昇三（北海道武蔵女子短期大学）・壽里 竜（慶應義塾大学）

本年3月に一橋大学社会科学古典資料センター助手であった福島知己の呼びかけによって、フーリエ研究集会が催された。日仏のフーリエ研究者ならびにフーリエのユートピアにインスピレーションを得た詩人、画家なども参加し、実りのある集会となった。そこで本セッションでは、その成果を本学会員に共有していただくことを試みることにした。

第1報告（福島知己）

本報告では、フーリエの理論形成史を概観的に振り返った後、『産業の新世界』の一草稿について検討する。こうした作業を通じて、これまで深く論じられてこなかった概念や、理論的変遷の有無に光を当てることが目標である。とりわけ、アナロジー論と自然的平衡錘の理論に注目し、フーリエのいくつかの著書に見られる記述と比較することによって、それらが彼の理論の中でどのような重要性をもっていたのかを考察したい。また、これらの文章は弟子たちによって公表された際に削除された部分であるので、この検討を通じて、弟子たちが何に警戒していたのかも明らかになると考えられる。報告ではさらに、3月の研究集会の様相も紹介する。

第2報告（篠原洋治）

フーリエが、自らの方法論として「文明」の学問からの「絶対的隔絶」をあげ、経済学を「不確実な学問」に分類し、「文明」を擁護するイデオロギーとして厳しく断罪したことはよく知られているが、果たしてその隔絶は絶対的なのだろうか。本報告では経済学的知の問題設定とフーリエのそれを比較することを通して、独創的な思想を展開したフーリエも時代の子であったことを明らかにし、とくに「洗練」の概念をめぐるヒュームとフーリエを比較しながら、フーリエの文明批判の内実と意味を問い直したい。

K 啓蒙期ヨーロッパの歴史叙述——Translation と他者表象の問題

世話人：小谷英生（群馬大学）・網谷壮介（立教大学）

報告者：安藤裕介（立教大学）・稲垣健太郎（東京大学大学院博士課程・日本学術振興会特別研究員）

討論者：安武真隆（関西大学）

本セッションでは、昨年度に引き続き、啓蒙期ヨーロッパ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。今年度は、翻訳・転移（translation）を通じて、「他者」がどのように表象されていったのか、フランスとイングランドの事例から検討する。

安藤裕介「戦略としての他者表象——モンテスキュー、ヴォルテール、ケネーの中国像」
啓蒙のフィロゾフたちはしばしば非ヨーロッパ世界との比較において、自らの文明の発展度を確認し、その自己像を描いた。なかでも中国というアジアの一大帝国との出会いは、その生活様式や習俗、政治、道徳、商業の規模において西洋各国に衝撃を与え、とくに旧体制下のフランスでは統治改革を議論する際の重要な情報源・参照点となっていく。啓蒙思想家の間でさまざまな毀誉褒貶の対象となった中国であるが、本報告ではモンテスキュー、ヴォルテール、ケネーの中国像にとりわけ着目し、彼らに共通する「戦略としての他者表象」について論じる。

稲垣健太郎「セルデンにおけるアラブ的他者」

本報告は、17世紀後半のヨーロッパにおけるプロテスタントとカトリックの対立のさなか、イスラームや東方キリスト教会といった「他者」がいかに表象されたのか、その一端を明らかにすることを目指す。報告の機軸には、イングランドの法学者、東洋学ジョン・セルデン（1584-1654）が1642年に発表した『アレクサンドリア教会の起源』と、マロン派キリスト教徒アブラハム・エッケレンシス（1605-1664）によって著された反駁所『エウティキウス反駁』が据えられる。17・18世紀の「アラビア語の文芸的共和国」（A. Bevilacqua）に貢献した両者が、いかなる史料を翻訳し、どのような目的で援用したのかを検討することで、他者表象と翻訳の連関にも接近する。

L 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：有江大介（横浜国立大学名誉教授）・森岡邦泰

リプライ：門亜樹子（京都大学経済学研究科ジュニアリサーチャー）

バルベラック『道徳哲学史』（門亜樹子訳、京都大学学術出版会、2017年）の合評会を開く。バルベラック（Jean Barbeyrac, 1674-1744）は、グロティウス、プーフェンドルフの仏訳者として知られている。本書は、ザムエル・プーフェンドルフ（Samuel Puffendorf, 1632-1694）の浩瀚な『自然法と万民法』（De Jure Naturae et Gentium Libri Octo）の仏訳版（1706）の訳者序文の全訳である。

訳者のバルベラックは、このプーフェンドルフの主著に非常に長い序文をつけた。それは、英訳の表題が「道徳哲学史」となっているように、道徳の歴史を概観し、プーフェンドルフの著作の位置づけを明確化する狙いがあったものと思われる。しかしこれ自体が一つの著作ともいえる内容と分量を備えており、バルベラックの道徳哲学の理解をうかがい知ることができる。

なお本訳書は、膨大な注をすべて訳出しており、アクセスが容易でないそれらの出典にあたる労を省かせてくれるだけでもこの翻訳から読者が得る利益は大きい。

本書の構成は、

第1章「道徳科学は最も無知な人々にも理解できる」以下、いわば総論が、第5章まで続く。

第6章は「聖職者が、非常に重要で、彼らの性格に非常に相応しい道徳科学の十分な研究と教示を怠ったこと。聖職者の行動に基づく証明。第一に、異教の祭司について」となっており、以下、ユダヤ教、キリスト教について、第11章まで考察する。

第12章「非聖職者によって遂げられた道徳の進歩の歴史。非聖職者は聖職者以上に道徳を改善した。東洋人の道徳。第一に、カルデア人について」以下、エジプト人、ペルシャ人、インド人、中国人について論ずる。

第16章「最古のギリシャ人、特に詩人の道徳」以下、ギリシャ人の道徳哲学について詳細に述べられ、第26章の「エピクロスについて」まで続く。

第27章は「ストア派について」と題され、第28章では、キケロ等のローマ人、ローマ法学者、スコラ学派、近代の決議論者の道徳が述べられる。

第29章は、17世紀の道徳学者と題して、グロティウス、セルデン等を扱い、第30章でプーフェンドルフが登場する。

第31章「ここに翻訳されたプーフェンドルフの著作『自然法と万民法』の価値についての正しい考え。プーフェンドルフの体系とグロティウスの体系の比較」以下、この翻訳についての説明が33章まで続く。

M 近代の古典文献と社会思想史研究——プーフェンドルフとファーガスの翻訳を通して

世話人：田中秀夫（愛知学院大学）

報告1：前田俊文（久留米大学）プーフェンドルフ『自然法に基づく人間と市民の義務』について

報告2：青木裕子（武蔵野大学・非会員）ファーガスン『市民社会史論』について

討論者：川添美央子（慶應義塾大学・非会員）・福田名津子（法政大学非常勤講師）

思想史研究者には「自分の畑を耕す」役割がある（カンディード、パングロス）。啓蒙思想家の古典的文献を翻訳した思想史家は、自らが翻訳した啓蒙の古典の意義をいかに理解しているのか、短い時間で訳者に率直に見解を語ってもらうことはさほど容易ではないかもしれない。

近代自然法を代表するプーフェンドルフ『自然法に基づく人間と市民の義務』の邦訳に続いて、最近、ファーガスン『市民社会史論』の新訳も出た（ともに京都大学学術出版会、近代社会思想コレクション）。このセッションでは訳者の前田俊文、青木裕子のお二人にそれぞれの訳書の意義をいかに理解しているか、翻訳の苦労はどういうところにあったか、また近代の自然法思想と共和主義はどのような関係があったのか、プーフェンドルフの自然法学はスコットランド啓蒙にどのような影響を与えたのか、共和主義者ファーガスンはプーフェンドルフなどの近代自然法思想をいかに受け止めたか、なぜ現代人の我々がその古典文献を読む価値があるのか、といったことについて自由、率直に見解を語っていただき、討論者とフロアからの質問と討論を通じて、理解を深めたいと思っている。

丸山真男やハーバーマス、フーコーといった偉大な学者、思想家は啓蒙思想にも造詣が深かった。現代に生きる思想史研究者は自然法や共和主義といった要素からなる啓蒙思想をいかに理解すべきなのだろうか。啓蒙思想は古臭くて現代の問題を考えるのに役に立たないのだろうか。

そもそもなぜ啓蒙思想が重要なのだろうか。ホルクハイマー、アドルノの『啓蒙の弁証法』を我々はいかに理解すべきなのか。ハーバーマスやフーコーの啓蒙思想分析から何を継承すべきなのか。性急に結論を求めるものではないが、これは啓蒙思想（史）研究者が日々自らに問いかけているものではないだろうか。

プーフェンドルフは17世紀の初期啓蒙の時代に、動乱の繰り返される宗教戦争の渦中であって、近代自然法を構築した思想家であった。ホッブズの批判書としても名高い『人間と市民の義務』と『自然法と万民法』という大著は、18世紀にかけて知識人や為政者の必読書として読まれた。人間、市民、キリスト教徒の義務という義務論の三分割は彼に始まる。ファーガスンは18世紀のスコットランドが生んだユニークな思想家で、商業社会がもたらす人間疎外に警鐘を鳴らした民兵論者であった。

院生など若い世代の意見も聞いてみたいと考えているので、是非ともセッションに参加して意見を開陳してほしい。

N 18・9 世紀ドイツの社会経済思想

今年度のテーマ：マルクスの社会思想・経済学の今日における意味

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：泉 正樹（東北学院大学・非会員）・的場昭弘（神奈川大学・非会員）

討論者：平子友長（一橋大学名誉教授）

前年度に続き、今年も生誕 200 周年にちなみカール・マルクス（1818～83 年）をとりあげる。今回は、マルクスの社会思想と経済学の現代的意味をより強く問うてみたい。以下に、2 報告の概要を示す。

泉 正樹「マルクス経済学の基礎理論を今日において学ぶ意味」

本セッションのテーマのうち、報告者は、「経済学」に焦点を絞りたいと思う。19 世紀資本主義の最先端を走るイギリスを題材にとり、ドイツ語圏の読者に向けて書かれた『資本論』（「マルクスの経済学」）、そして、マルクスが観察しなかった 19 世紀末から 21 世紀の今日にまで及ぶ資本主義の発展を踏まえた上での「マルクス経済学」の今日における意味とは何か。

この問いに対して、報告者はさしあたり、資本主義の歴史的発展を理論的に解明しようとする点に、昔も今も変わることのない意味があると考えている。しかし、特定の日付をもち特定の場所で一回限り生じる経済現象の積み重なりによってかたちづけられる資本主義の歴史的発展を、「理論的」に解明することなどできるのだろうか。基礎理論の領域では、この問いに正面から答えられるような手法が考え続けられており、この点に、マルクス経済学の基礎理論を今日において学ぶ意味があると考えている。

的場 昭弘「マルクス生誕 200 年とマルクス研究の意味」

今年は、マルクス生誕 200 年の年である。1968 年の生誕 150 年の時代を知るものからすれば、今年の生誕 200 年の祝いの寂しさに隔世の感を感じる。この学生運動の激しい時代、マルクスの書物は学生にとって社会批判のための一種の聖典であった。なるほどあれから 50 年がたち、マルクス主義を標榜していた国々が消え去り、社会主義、共産主義思想の夢も潰えたかに見える。今マルクスを情熱的に語るものも、おそらくあまり多くはいないかもしれない。しかし、マルクスの思想は、去りゆく一過性の流行の思想として捨て去るようなものではけっしてない。マルクスの思想は、民主主義、合理主義、資本主義、いわゆる近代思想のもつすべての問題に対する批判を含んだ壮大な思想であったことは間違いない。学問の課題として、近代が生み出したあらゆる問題に対して「批判」という形で挑戦したマルクスの思想は、ものごとを根本から問い直すことで、現代社会に対するたんなる批判でなく、現代社会がつくりあげたものを超える、新たな社会を展望するという壮大な夢を構築するという課題を負っていた。本報告では、マルクスの思想の再出発のために、そうした課題の可能性について語りたい。

○ 社会運動のグローバルな拡散に関する思想史的研究

世話人：田中ひかる（明治大学）

報告者：関口 寛（四国大学・非会員）・山本明代（名古屋市立大学・非会員）

討論者：梅森直之（早稲田大学）

20世紀末から高揚したグローバル・ジャスティス運動、2010年末から「アラブの春」を契機にして数年にわたり中東・南北アメリカ大陸・ヨーロッパ・アジアで高揚した「広場の占拠」という運動は、ひとつの地域で起きた運動が地球上のさまざまな地域に波及する「拡散 diffusion」によって活性化された、そして、この現象は現在でも継続中である、と考えられている。その結果、現代の社会運動の分析においては、ある地域から他の地域に向けた運動のグローバルな「拡散」という観点が重視されるようになっていく。

従来の研究では、この「拡散」という現象および分析の枠組みは、20世紀末以前の社会運動分析にも適用可能であるとされてきた。だがそれらの研究においては、「拡散」の「結果」としての「成功」や「失敗」が検討されるだけであり、その具体的なプロセスの分析がなく、さらに、「拡散」という現象の重要性、もしくは研究上の意義に関しても検討が不十分であった。また、運動の「拡散」は検討されても、それに伴って思想が「拡散」する、という点については明らかにされていなかった。

他方、本セッションの世話人は『社会運動のグローバル・ヒストリー』（ミネルヴァ書房、2018年）を編纂する過程で、19世紀末頃から今日に至るまで続く国境を越えて結びつく社会運動についてさまざまな事例を検討する中で、運動の「拡散」という現象がそれらの運動を生み出していること、また、その際には、言説だけではなく行為や実践も「思想」に含めれば、思想もまた運動とともに「拡散」している、という点を把握できた。しかしながら、その具体的なプロセスは、多くの事例では未解明であり、思想形成という点から見ると、いまだ解明すべき点が多いという結論に達した。

さらに、以上のような検討を通じて、歴史上の社会運動の「拡散」の特徴やプロセス、その結果について解明することを通じて、思想史研究は新たな視野や枠組みを獲得すること、あるいは、新たな研究領域を切り開くことが可能なのではないか、という問いが生まれた。そのような問いの中には、たとえば、「拡散」という現象を前提にすれば、一見すると孤立して社会運動に関わっている個人やグループが、実際には国境を越えた「拡散」という現象の影響を受けている可能性を探る、そのような新たな研究を生み出しうるのではないか、という問いも含まれる。

このような問いを出発点にして、本セッションは、歴史上の社会運動が国境を越えてグローバルに「拡散」する、という現象を、思想史的観点から検討する方法を、いくつかの事例に基づいて提示することを、その目的に設定した。

事例としては、1920～30年代の日本における水平社（関口報告）、および、1950年代にアメリカに渡ったハンガリー難民学生による社会運動（山本報告）を取り上げる。水平社は、一見すると国外とかわりがなく、日本独自の運動のように見える運動であり、ハンガリー難民学生の運動は、アメリカに限定された運動のようにも思える。

本セッションは、こういった一見ローカルあるいはナショナルな運動が、どのようにして「拡散」を起こしたのか、そのプロセスはいかなるものであり、どのような影響や結果がもたらされたのか、という点を本セッションの全体討論で行うことをめざす。

P 『思想の政治学——アイザイア・バーリン研究』を読む——リベラリズムという言語行為をめぐって

世話人：井上弘貴（神戸大学）

報告者：森 達也（早稲田大学任期制講師）

討論者：乙部延剛（茨城大学）

本セッションは、英国の政治思想家であるアイザイア・バーリン（Isaiah Berlin, 1909-1997）の包括的な研究書として刊行された森達也著『思想の政治学——アイザイア・バーリン研究』（早稲田大学出版部、2018年）〔以下、本書と略記〕の書評セッションである。

本書の序章で触れられているとおり、既存のバーリン研究は、バーリンの政治的自由論とその批判、彼の価値多元論と自由主義との関係の考察、彼の思想史分野における業績の吟味、そして知識人としてのバーリンの人物像の特定という、主に4つの観点からなされてきた。これまで長年にわたってバーリン研究に従事してきた森会員による本書は、既発表論文に加筆修正を施し、バーリンの哲学、政治理論、思想史、ナショナリズム／シオニズム論を統合的に理解することを試みている。そのような統合的理解を象徴するのが、題名として掲げられている「思想の政治学」である。本書によれば、これはバーリンが「思想（ideas）の無視しがたい力」に絶えず警鐘を鳴らした人物であったことに由来しているという。そのうえで本書の序論は、バーリンとは何者かについて、端的にこう指摘している。「革命と戦争の嵐が吹き荒れた「短い20世紀」の目撃者であった彼〔バーリン〕は、政治権力と結合したイデオロギーが人間の生存を決定的なかたちで左右することを痛切に自覚し、左右両翼における「思想の専制」に対する強力な批判者であったと同時に、そのような思想と政治の結合のパターンを思想史という観点から解明せんとした人物であった。われわれは思想とどのように付き合えばよいのか。このことを論じた人物としてバーリンは際立っている」（本書6頁）。

本セッションでは、まず本書の著者である森会員が同書の特色と特定の論点に関する報告をおこなう。本書はバーリンの哲学、政治理論、思想史、現実政治論に関する議論を含むが、森報告では彼の自由主義思想の基本的性格に議論を絞り、現代政治理論研究におけるその位置について考察する。同書においてバーリンの価値多元論は（近年の政治理論における）リアリズムの一種であるとされているが、これがどのような種類のリアリズムであるのか、また、同様の立場に立つ他の論者との関係ないし異同がいかなるものであるのかについて、十分に論じられていない。本書の研究成果とあわせてこの点を検討することを通じて、森報告ではリアリズムに立脚した自由主義政治理論の可能性を展望する。

森会員の報告を受けて、分析的政治哲学と大陸的政治哲学との架橋について精力的に検討をおこなっている乙部会員が討論者として、提示されたバーリン像を現代の政治理論のコンテクストと照らし合わせて検討する。周知の通り、思想の持つ力はアーレントからナンシーに至る大陸的政治哲学の中心的なモチーフのひとつであった。分析・大陸という区分からみたとき、バーリンはどちらにも当てはまらないユニークな思想家とされてきたが、森会員の提示するバーリンのリアリズムは、大陸系の議論とのあらたな接合の可能性を示唆しているのではないか。討論では大陸的政治哲学との相違・類似を中心に検討する。

自由論題報告

10 月 27 日（土） 11 : 15～12 : 00

10 月 28 日（日） 13 : 00～13 : 45

14 : 00～14 : 45

市民としての服従者——シティズンシップの思想史におけるジョン・ロック

柏崎正憲（東京外国語大学）

はじめに

1960年以降の思想史的研究は、ジョン・ロックをリベラリズムの先駆者として近代的な問題関心のなかで読むことの問題を明らかにした。その一方でシティズンシップ研究においては、近代的な市民権理論の創始者ロックという位置づけがいまだに有力である。本報告は、この隔たりを埋め、シティズンシップの歴史におけるロックの貢献を解明することを目的とする。

従来のシティズンシップ研究の大部分をなすのは社会学や政治理論の業績であり、それらの主たる問題関心は、労働者階級、女性、民族的マイノリティ、移民などが、社会の成員としての平等な権利を獲得、行使することである（T. H. Marshall, W. Kymlicka, B. S. Turnerなどを参照）。それとは異なり、思想史的研究が対象とするのは、社会の成員としての権利を要求する資格としての市民権ではなく、公共への能動的参加者としての資格であり、自由で有徳な市民という理念である。古典的教養と共和政に模範をとる市民像は、ルネサンス期にイタリア諸都市の人文主義的な知識人によって再発見され、絶対主義期の欧州諸国へと流れ込んだ。このような古典的市民像の歴史——ポーコックらケンブリッジ学派が公民の人文主義として抽出した——においては、ロックのごとき、もっぱら自然法の理論に依拠し、合理主義的かつ反歴史主義的であるような知識人が占める場所はなかったとする見解が有力である。これにたいして、人文主義・歴史主義と合理主義・反歴史主義との単純化された対置に疑念を呈する論者もいる。しかしロック自身が、市民的美徳に訴える政治的言説を意識的に避けていたことは明白な事実である。

本報告では、ロックが古典的教養の何を拒み、何を利用したのかに着目することにより、古典的市民像にも近代的市民権にも還元されない、彼独自のシティズンシップ概念を浮き彫りにしようと試みる。彼の独自性は、臣民資格（subjectship）の原理を変更したことにある。すなわち彼は、いわば市民としての臣民／服従者（subject）を立ち上げ、統治される対象として受動的に規定される服従者を、政治共同体の自発的で能動的な参加者として意味づけたのだった。このことをロックが成し遂げたのは、行為者の内的性質と結びついた市民的美徳という要素を、古典的市民像から取り除くことによってであった。その結果として、公共への貢献という市民的美徳は、特定の社会的地位に結びついた特殊な資質ではなく、すべての臣民に期待されうる資質として拡張されうるものとなった。

1 市民としての服従者

絶対君主政の時代に、古典的市民像を主権国家の臣民に適合することは、例外的な試みではなかった。リーゼンバークが指摘するように、臣民の概念は、政治的権威の源泉としての市民という観念とは相容れないとしても、古典的市民像が含む「共同体への奉仕としての能動的生活」という要素の受け皿にはなりえた。むしろ、共同体への奉仕という要素が法的地位としてのシティズンシップから切り離されることにより、市民の概念は、個人の「全人格」「全経歴」に関わる「複雑な心理学的存在」として拡張されたのである (P. Riesenberg 1992, *Citizenship in the Western Tradition: Plato to Rousseau*, pp. 203-206)。こうしてシティズンシップの概念は、市民的人格の涵養をめざす教育実践において、絶対主義の時代を生き延びる。このような市民的・人文主義的教育のジャンルの一つとして、リーゼンバークはロックの『教育論』を挙げる。

しかしながら、この時代におけるシティズンシップの概念の刷新は、人文主義的知性が人格的存在としての臣民のなかに古典的市民像を投影したことだけには限定されない。それとは別に、法的地位としての臣民に、政治的権威の源泉としての市民を重ね合わせる試みもまた存在する。それはまさしく、政治的統治が契約に起源をもつという、17世紀にホッブズやロックが採用した学説においてなされた。

そもそも17世紀イングランドの法的定義においては、政治的成員資格は、君主への自然的で永続的な服従および忠誠に付随するものとされていた。エドワード・コークは臣民資格を、自然的人格としての王に、また法的次元においては政治体を象徴する「王冠」に捧げられる忠誠に由来するものとして確認した (E. Coke 1608, *Calvin's Case*)。このように定義された臣民資格は、生来的であると同時に、永続的で解消不可能であった。それとは対照的に、ホッブズおよびロックは、政治共同体を自由な人間たちの契約の産物として把握し、臣民の義務および忠誠を出生ではなく同意に根拠づけた。ロックによれば、同意にもとづく政体は、君主政や貴族政といった統治形態の違いにかかわらず「ラテン人が *civitas* として表現した独立の共同体」をなす (J. Locke 1689, *Second Treatise*, sect. 133)。

ただしホッブズの場合、同意に由来する服従義務は、もっぱら主権者の側の事情によってしか解消されえない。彼によれば、服従者の義務が解除されるのは、主権者に追放を命じられる場合や、旧い主権者を打ち負かした者にたいして新たに服従を誓う場合に限られる (T. Hobbes 1651, *Leviathan*, ch. 21, sect. 21, 24, 25)。ただし、自己を害することや、意に反して戦争に赴くことを主権者に命令された場合にのみ、ホッブズは服従者が自己保存の自然的権利を命令拒否のかたちで行使することを認める。しかしそれは、主権者の命令が不正であるということを意味せず、したがって主権者への積極的な抵抗は断じて認められない (sect. 17)。

他方でロックは、成員が政治共同体に与える同意と、統治者への権力委譲（信託）とを区別している。すなわち、外部者の征服によって社会そのものが解体される場合とは別に、立法部の腐敗によって政府が事実上解体する場合には、個人は服従者としての義務から解放されながらも、人民としての社会的な結合を維持しつつ、正当な立法部を再建するために集団的な抵抗という手段に訴えることができる (cf. Locke, *Second Treatise*, sect. 211,

220, 243)。このようにロックは人民の抵抗を、政治的自由の集合的な行使として擁護する。このような抵抗権の教説は、タリーが指摘するように、統治の腐敗を抑制し、君主が人民とは異なる利益を追求することを防ごうとする点で、共和主義と共鳴する要素を含んでいる (J. Tully 1993, *Placing the Two Treatises*, in Phillipson and Skinner eds., *Political Discourse in Early Modern Britain*, pp. 261, 266)。こうしてロックは、政治共同体の創設のみならず、不正な統治への抵抗においても、主権国家の服従者を共同体の能動的成員として把握している。

2 徳なきシティズンシップ？

ただし、ロックの政治理論が市民のおよび共和主義的な要素を含むからといって、彼が人文主義的・歴史主義的な言説から距離をとっていることを過小評価すべきではない。彼の議論は、立憲主義的ではあるとしても、君主権力を制限する原理をあくまで自然法のなかに探求するものであり、この原理を、イングランドに固有の歴史的伝統——人文主義的に解釈された「古来の国制」——や、古代人の理想的市民像のなかに見出そうとする志向をほとんど含んでいない。

しかもロックは、市民的美徳という価値尺度によって善き政体を支えようとする議論を、意識的に回避している。彼は自分が属する社会を、商業の発展により、もはや「より多くの徳」や「より善良な統治者」が失われ「虚しい野心、邪な所有愛、邪悪な貪欲が人々の心を墮落させてしまう」ような時代のなかに見出している (cf. Locke, *Second Treatise*, sect. 111)。この時代における危険は、統治者が「人民から切り離された別個の利益」をもつことである。しかしながら、この事態を防ぐ手段として、徳という価値尺度はもはや役に立たない。そのかわりにロックが提起した解決策は、政治共同体の全成員がそれに等しく服従すべき「立法部」を設立し、これが制定する法をもって統治を行うことであった (sect. 94)。こうしてロックは、善き政体を支える能動的行為を促す価値尺度としての市民的美徳を回避している。この点を捉えて「ロックは統治の起源と終焉に関心があつたが、その構造と実行には関心がなかった」とポーコックは評している (J. Pocock 2003, *The Machiavellian Moment*, 2nd ed., p. 579)。

ポーコックによれば、市民的美徳に訴える議論をロックが避けたことは、彼がシティズンシップを行為としての自由ではなく、権利としての自由という理念のもとで考えていることを示す。市民的美徳が促進するのは、直接的で対人的な行為をつうじて発揮される自由であり、これを個人の権利として保障される自由に戻元することはできない (ibid., pp. 571-573)。そしてロックは、後者の自由に依拠し、リベラリズムの圏域に足場を移している (pp. 578-580)。こうしてポーコックによる思想史の見取り図においては、ロックは「共和主義の伝統にたいする敵の一人として位置づけ、その重要性を論じることが可能な」思想家ということになる (p. 424)。

しかしながら、ロックが市民的意识や、能動的行為にもとづくシティズンシップという理念そのものを放棄したと判定するのは、早計であるように思える。彼は市民的美徳にかなする共和主義的な議論から距離をとったにせよ、善き政体を支える能動的行為への市民

の意識づけという問題そのものを迂回したわけではない。

3 自然法と市民的美徳

市民的美徳に訴える議論をロックが避けたのは、商業発展にともなう徳の衰退を認識していたためだけではない。彼にとって徳は、特殊共同体的な価値尺度に依存する、相対的で不確実な規範に他ならない。

徳の尺度は慣習的意見、すなわち世評であり、たとえそれが哲学的教説に高められたとしても、その本質は変化しないとロックは考えている。彼によれば、社会的紐帯の破壊につながるような行為を除けば、ある行為がどの社会でも美德または悪徳として定まった評価を与えられることはない。ところが「アリストテレスの権威のうえに立つ」スコラ倫理学は「道徳については何も教えず……彼らやアリストテレスと同じように行為を呼び示すよう教えるにすぎない」(Of Ethic in General, in M. Goldie ed. 1997, *Locke Political Essays*, pp. 299-300)。

ただし、徳および世評が道徳的尺度としてまったく無益であるとまでロックが主張しているわけではない。道徳的意見が相対的で不確実であることは、人間理性の不完全さに起因する。というのも、自然法が普遍的な道徳規範を与えているにもかかわらず、それを人間の不完全な理性は正しく認識できないからである。最初期のテキスト『自然法論』においてロックは、自然法にかんする知識の生得性を否定し、理性は自然法の「解説者」しての資格しかもたないと述べていた (Goldie ed., op. cit., p. 82)。このように不完全な理性しかもたない人間にとって、世評が作り出す特殊共同体的な価値尺度は独自の役割を果たす。

ロックは『人間知性論』において、人間には道徳的知識だけではなく、道徳的生活への動機づけが必要であるという論を展開する。彼によれば、道徳的善悪とは「立法者の意志と権力にもとづいて私たちに善悪を課すような法にたいする、私たちの自発的行為の一致ないし不一致」であり、そして法は「快苦」すなわち「賞罰」をもって強制される (Locke 1989, *An Essay Concerning Human Understanding*, bk. 2, ch. 28, sect. 5)。この定義に当てはまる道徳律には、神法 (自然法および啓示)、世俗法、評判法の三種類がある。もっとも上位にある神法は来世での賞罰によって、世俗法は権利の保護および刑罰によって、そして評判法は美德への称賛および悪徳への非難によって人を拘束する (sect. 6-10)。

ここでロックにとって重要なのは、処罰による消極的な動機づけよりも称賛による積極的な動機づけである。「友情」と「説得」によって、人を「反対の快楽」へと習慣づけ、快楽を「良心」や「理性」と協働するように仕向けることを、彼は重視している (Ethica B, in Goldie ed., op. cit., pp. 319-320)。まさにこの目的にかんして、世評という価値尺度は大きな役割を果たす。ロックはこう述べている。人々が自分たちのあいだで称賛または非難に値する行為を美德や悪徳と名づけることを「奇妙だと思ふべきではない」。徳の尺度の源泉をなす「意見の力」は、政治社会へと結合し各自の力を公共に委ねた人々が、なおも「同胞たる市民」(fellow-citizen) にたいして善き行為を推奨し、悪しき行為を控えさせるために保持しようと望むものであるからだ (Locke, *Essays*, bk. 2, ch. 28, sect.

10)。

留意すべきは、市民的と呼ぶに相応しい特定の徳目をロックが奨励しているのではなく、ある政治共同体が徳にかんする特殊な価値尺度をもつこと自体を、彼が一般論として、形式的に擁護していることである。ロックが斥けたアリストテレスの政治的自然主義あるいは目的論的倫理学において、市民的美徳とは、市民として認められるにふさわしい自由な人間が、その内的本質の発揮をつうじて公共に貢献することであった。その一方でロックは、徳の実践を、内的本質の実現ではなく、市民の相互的な同胞意識を促進するための慣行として位置づけなおす。こうして彼は、市民的美徳を不要としたのではなく、徳の反アリストテレス主義的、形式的、機能主義的な理解を提示したのだと言える。

しかも、ロックが市民的美徳として重視する特殊な徳目として、勤勉 (industry) がある。彼は勤勉だけを、特殊共同体的な価値尺度ではなく、自然法に根拠づけられた徳目として提示している。

自然状態における人間たちは完全な自由と平等を享受し、それゆえに同格者としてたがいに相対する (Locke, *Second Treatise*, sect. 4)。ロックはリチャード・フッカーを引用して、この自然的平等が「人間たちの相互愛への義務」を基礎づけていると言う (sect. 5)。しかし、自然の平等それ自体から導き出される道徳的義務は、他者に属する「固有のもの property」すなわち生命、健康、自由、所有物を侵害してはならないという、消極的義務にすぎない。しかもこの義務は、同格者にたいする相互的義務である以前に、平等な存在として人間を創造した神の意図に由来するものとして、つまり上位者にたいする義務として設定されている (sect. 6)。財産所有権としての property にかんするロックの見解も、相互不可侵の消極的義務として、さしあたりは提示されている (sect. 27, 31, 33)。

勤勉すなわち労働による財の取得を、ロックは自然の正義としてのみならず、自然法が奨励する人類全体の善への貢献としても意味づける。「神は世界を、人間の利益になるように、またそこから最大限の便益を引き出すことができるように与えたのだから、神の意図が、世界をいつまでも共有で未開拓のままにしておくことにあったとは到底考えられない」。したがって「勤勉で理性的な人間」による土地の利用こそが正当な財産所有であって、他人の土地に干渉する「喧嘩好きな」人間は所有権を主張しえない (sect. 34)。勤勉がもたらす利益は、数量的な労働生産性によっても示される。「囲い込まれ開墾された一エーカーの土地」は、同じ広さの「共有地として荒れるに任されている」土地と比べて「少なく見積もっても」「十倍の」食料を産出するだろう (sect. 37)。

ロックの議論は、自然法が奨励する徳目としての勤勉から、市民的美徳へと、すなわち政治共同体の共通善に寄与する徳目へと、さらに飛躍する。所有権の考察のなかで「ついでに述べただけの」指摘として、ロックは勤勉および労働生産性の政治的な意義に言及している。彼いわく、統治者にとって重要なのは、領土の広さよりも人口の多さであり、耕地を増やし、また正しく利用するための技術であり、そして「確立された自由の法によって、人間の誠実な労働を、権力の抑圧や党派の偏狭さに抗して保護し奨励しようとする、賢明で神のような君主」の存在である (sect. 42)。さらに彼の経済学的テキストに目を通せば、人民を構成するさまざまな職分による勤勉をどれほどロックが重視しているかに気

づかされる。彼がもっとも重視するのは製造業者であり、それは工業製品が「最小の貨幣」で膨大な利益を生むからである。土地所有者については、彼らが「王国の負担の大部分」を担うことよりも、保有する土地からより多くの富を産出することをロックは称える。またしたがって、土地所有者の貢献には「借地人の勤勉」も含まれると彼は指摘する (Locke 1691, *Some Considerations of the Consequences of Lowering the Interest and Raising the Value of Money*)。

政治共同体における勤勉という美德は、怠惰という悪徳にたいする処罰によっても促進されるべきだとロックは考えている。彼にとって怠惰とは、自立し自活する意志を欠くことを指す。共同体の「怠惰な」貧民にたいしては教区外への自由移動の禁止、その違反にたいする重労働や収容、さらには耳の切除のような身体刑など、厳格な規律と懲罰をもって臨むべきことをロックは主張している (*An Essay on the Poor Law*, in Goldie ed., op. cit. 184-189)。

勤勉という徳目によって特徴づけられるロックの市民像は、土地所有を基礎とする農本的な理念ではなく、商業社会に適合的な理念と言える。それは、土地所有とシティズンシップとの本質的な結びつきを断ち切る点において、伝統的類型から断絶している。ロックは自然法の教説に依拠しているが、そこから引き出したのは権利としてのシティズンシップ——近代的シティズンシップを特徴づけるところの——ではない。むしろ彼は、参加にもとづくシティズンシップを、主権国家の臣民に拡張しうるカテゴリーとして拡張したと結論づけうる。

デリダ『嘘の歴史 序説』から見るアレントの嘘論

和田隆之介（外務省）

文献略語

アレント

CR: *Crises of the Republic*, Harcourt Brace, 1972.

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

BPF: *Between Past and Future*, Penguin Books, [1961] 1993.

デリダ

HM: *Histoire du mensonge*, ÉDITIONS GALILÉE, 2012

本報告はジャック・デリダ『嘘の歴史 序説』（2012年）を手掛かりとして、アレントの嘘論の政治的意義を検討する。この論考は1997年の講演を基にしたものである。ここでデリダは、プラトン、アウグスティヌス、カント等を取り上げ、嘘の哲学史的意義を検討しつつ、さらにメディア論、イデオロギー論、精神分析との接点を示唆するなどして、「嘘」論が孕む現代的意義の包括的検討を試みている。その際彼はアレントによる2つの論考、「真理と政治」（1967年）及び「政治における嘘」（1971年）を参照しつつ、それらに独自の解釈を加えている。もっとも、デリダのこの論考は、このように多岐に渡る問題を扱っているにもかかわらず、「序論」との副題が付されていることからいえるように、アレントの嘘論が持つ意義を必ずしも十分に展開しているわけではない。そこで本報告はアレントのこれら両論考に加え、『人間の条件』（1958年）等を参照することで、彼女の嘘論が有する射程を明らかにすることを目指す。

1. アレントにおける「現代の嘘」

アレントの嘘論に対するデリダの解釈の特徴は、概して、嘘をつこうとする内心に着目するところに存する。アウグスティヌスやルソーの嘘論に言及しつつ、従来の、すなわち古代以来の嘘論の特徴を明確にするために、デリダは次のように嘘を定式化する。「嘘とは事実でも状態でもない。嘘とはある意図的な行為、嘘をつくこと (un mentir) なのです。……この言うということ、あるいは言わんとするということがあり、これが嘘をつくことと呼ばれるのです」（HM: 22, 強調は原文による）。すなわち、他人を騙すという「意図」が嘘の特徴であるとされる。逆に、「私が自分の言うことを信じるならば、たとえその自分の言うことが虚偽 (faux) であっても、またたとえ私が間違えているとしても、この間違ったことを伝えることで他人を騙すつもりがないならば、そのとき私は嘘をついてはいないのです」（HM: 14）。このように嘘の特徴を、嘘をつく際の精神的態度に見るという点で、デリダの嘘論は、以下で検討するようなアレントの「現代の嘘」論と関心を共有している。そしてこのアレントによる「現代の嘘」論は、デリダがアレントと並んで重視するアレクサンドル＝コイレの嘘論の延長に位置づけうるものである。このアレントによる「現代の嘘」論を見る前に、まずはデリダ自身によるその位置づけを

確認したい。デリダは、アレントが「政治と真理」で描いた「嘘の歴史でのある変化」(HM: 34) に着目する。そしてその変化の時点、つまり現代では、嘘が「地位向上と勝利」を達成し、「絶対的嘘」へと転換したことを、アレントによる次の一文を引きつつ説明する。

「以前の時代には知られていなかった（嘘の）このような完全性や潜在的終局性（finality）は、事実の現代的操作（manipulation）から生じる危険である。……巨大な営利組織は、以前なら外交を遂行する際や、最悪の場合でも明白かつ現在の危険という状況に限定されていたような、国家理性的精神形態の一種を一般化している。そして政府レベルでの国家的プロパガンダは、商慣習や米国の広告業から多くの策略を学んでいる」(BPF: 250, 強調は原文、括弧内は和田による)。

デリダは、このアレントの「絶対的嘘（mensonge absolu）」なる観念について、「反省的な自己意識の境域（élément）にとどまる境域において、その観念は依然として絶対知（savoir absolu）を仮定している」(HM: 35) との疑いがあると言う。つまり、アレントにおける現代の「絶対的嘘」なる観念は、「自分が言わんとすること……嘘をついていることを知っている」という点で、「絶対知の別の側面のままである」かもしれないと言うのである（HM: 35-6）。このようにデリダは、アレントにおける「現代の嘘」は、政府間の外交で見られるような嘘の古典的な形態とは異なり、事実の操作を特徴とする「国家的プロパガンダ」という形態を取ることに留意しつつも、自分が嘘をついていることを知っている、意図的で「反省的」な行為でありうる点で、古典的な嘘の特徴を依然として有する可能性があるという。他方で、アレント自身による「現代の嘘」論は、後に見るように、自分で自分を騙すために、真実の在処を見失う「自己欺瞞（self-deception）」を現代の嘘の特徴としている。

デリダは現代固有の嘘を論じるにあたり、さらにアレクサンドル＝コイレの論考「現代の嘘の政治的機能」（1943 年）を参照する。コイレはこの論考で、全体主義体制下における真理のあり方を次のように説明する。

「全体主義体制の諸々の公式哲学は、真理の生物学的、プラグマティスト的、アクティヴィスト的な諸理論を極限まで引き延ばし、推し進めることで……その体制にとって光明ではなく武器である思想に固有の価値を否定する。全体主義体制が言うには、その武器の目的、機能は、私たちに現実を、つまり存在するものを明らかにすることではなく、私たちが現実を修正し、改変するのを手助けして、私たちが存在しないものへと導くことである。しかし、非常に長い間知られているように、このことにとっては、しばしば神話の方が科学よりも好ましく、情念に訴える修辞の方が、知性に訴える論証よりも好ましいのである」(Koyré 2016: 11-12)。

デリダによれば、コイレは上述した真理の「プラグマティスト的、アクティヴィスト的」諸理論を非難しており、このコイレの疑念は、客観性としての、適合としての真理の規定を超え出るあるゆるものに及びうるという（HM: 79-80）。すなわちその疑念は、適合として確認・反省される、あらかじめ与えられた対象としての真理についての「認識的な問題系」とは区別される、解釈と行為の、行為遂行的な「証言の問題系」に向けられており、この問題系は、従来から存する真実性・誠実さ（véracité）／嘘の対立と同質のものであるという（HM: 81）。全体主義体制とは、コイレによれば、「全能の神自身よりも力強く、思いのままに現実を改変し、過去をも改変する。……全体主義体制は（真理に対する）嘘

の優位の上に築かれている」(12-13, HM: 83, 強調はコイレ、括弧は和田による)。
真理の理論の行為遂行的な側面が顕著となる中で、全体主義体制は現実や過去を改変するに至る。デリダは参照していないが、アレントは『人間の条件』において、このように真理と嘘が混在しつつ作用する条件を整える過程をデカルト的な懐疑の勃興から説明していた。デカルトとの懐疑が一般化すると、感覚や理性に対する「確かさ」が失われ、感覚と外界の現実との距離が拡大する。人間は観測器具を通じて自然の中へと「行為」することによってのみ「対象」を把握できるようになる。「真理の確かさの喪失は、誠実さ(truthfulness)への新しい、まったく前例のない熱意をもたらした——あたかも人間は、真理や客観的現実が反駁の余地のなく存在し、それが確かに存続して人間のあらゆる嘘を粉碎すると確信する限りで、嘘をつく余裕を得ていたかのようであった」(HC: 277-8)。嘘はそれ以来、宗教上、特にピューリタンでは、道徳上の罪とされるに至った(HC: 277, n. 34)。ウェーバーが示したように、懐疑によって救済の確かさが失われる中で、誠実さへの新たな熱意と並んで、善行への新たな熱意が生じたのである(HC: 277)。

また「真理と政治」でアレントは、『カラマーゾフの兄弟』の中の「(救済を得るためには)自分に嘘をついてはならない」との言葉を参照し、嘘がこの「自己欺瞞」となる場合、自分自身や現実(reality)を損傷してしまうと言う。自己欺瞞の中で嘘つきは、誠実さと同じ見かけ(semblance)を取る。嘘つきは通常、嘘をつく際、真理を隠すことになるが、それが自己欺瞞となる際には、真理と虚偽の区別を自覚しないため、嘘つき自身が真理の「最後の隠れ家」となることはなく、真理は世界から巧みに隠されてしまい、現実には完全に損傷される(BPF: 254-5)。

これら両論考からわかるように、アレントにとって「現代の嘘」は、自己欺瞞として、誠実さの見かけを取り、真理と虚偽の区別を自覚しないことで、現実や自己自身を損傷する。自己欺瞞が問題となる背景には、真理や客観的現実の確かさが喪失し、自然へと行為しつつ対象の観察との相関で「真理」が把握されるようになる中で——現実が「改変」され「行為遂行的」問題系が生じる中で——誠実さへの新たな熱意が生じ、真理・客観的現実／嘘の対立に代わって誠実さ／嘘の対立が前景に現れ、先鋭化したとの経緯がある。

2. 自己欺瞞の政治的性質

デリダがアレントの嘘論で注視した先述の「絶対的嘘」、つまり「以前の時代には知られていなかった(嘘の)このような完全性や潜在的終局性」は、実は先の自己欺瞞の説明に続く箇所で議論されるものである。「絶対的嘘」は自己欺瞞の行き着く先を示しているのである。つまり、真理と虚偽との区別を自覚せず、現実を損傷する自己欺瞞は、国家的規模での事実の操作を帰結しうる。さらに、後の論考「政治における嘘」においてアレントは、嘘がある種の転換を被る事態を次のように説明することで、この嘘の「完全性」、「終局性」と思しき状態を比較的詳細に描いている。

「社会主義経済の下では、全体主義の支配者が失業の存在を否定することにより、失業者は単に人間でなくなるであろう。(改行)このような実験が暴力手段の所有者によって始められると、その結果は十分に恐ろしいものとなるが、存続する欺瞞はそうした者たちのもとにはない。これを越えれば嘘が反対の効果に変わる(lying becomes counterproductive)という点が、常に到来するのである。それは、嘘を向けられる聴衆がその生存のために、真理と虚偽の区別の完全な放棄を強いられる時点である。……頼れる真理は公的な生から完全に消失するのである」(CR: 7, 強調は和田による)。

アレントはここで自己欺瞞なる言葉を用いてはいないものの、嘘を向けられる聴衆が真理と嘘の区別を自覚しないことで、現実が損傷される（失業者が人間でなくなる）という、自己欺瞞の効果を説明している。しかもその現実の損傷は、暴力の所有者が事実（失業者が存在する）を隠すことで聴衆に嘘をつき、自己欺瞞を引き起こしてその事実を国家規模で改変することで（嘘が反対の効果に変わることで）もたらされる。コイレの言う真理に対する「嘘の優位」が、このアレントの説明では、全体主義支配者としての嘘つきが聴衆を巻き込み、そして恐らくは聴衆自身も事実の改変に加わることで、真理と混交し合ってその「終局」を迎えていると言えよう。

さらにアレントは「政治と真理」の、先に引用した嘘の「完全性と潜在的終局性」の説明に続く箇所、国家規模で展開される自己欺瞞について論じている。騙す集団と騙される集団の双方が、国家的プロパガンダのイメージを「無傷 (intact)」のままにしようと努めるのである。このイメージにとって脅威なのは、国家レベルでの敵ではなく、その集団内部のイメージに沿わない事実について語ろうとする者である。「自己欺瞞の現代的技術は外部の問題を内部の問題に転換するであろうということが、政治的に重要な点である」(BPF: 255-6)。

3. アレントにおける嘘論の「現象論的」側面

上述してきたアレントの嘘論は、実は彼女の政治思想の主要概念である「活動(action)」と密接に関連している。アレントは、先の騙される聴衆自身が真理と虚偽の区別を放棄することを説明した箇所で次のように述べる。「真理か虚偽か——このことは、あたかも活動を信頼する (you trusted) かのように生を活動に依拠するならば、もはや問題にはならない」(CR: 7)。この少し前の箇所では、嘘をつくことと活動の関係が語られている。「事実の真理の故意の否定——嘘をつく能力——と、事実を変化させる才能——活動する能力——とは、互いに繋がっている。両者はその存在を同一の源である想像力 (imagination) に負っているのである」(CR: 5)。人間の自由の現れであるとされる活動が嘘と同列に扱われていることをいかに解するかについて、例えば Caze は、これは嘘の能力の「現象論的」説明であり、アレントは嘘をつくべきであると述べたわけではないとして、その倫理的・政治的観点と区別する (Caze 2017: 204)。

他方で Birmingham も、アレントにおいては事実が、活動する者の行為を通じて生起する「現象的」なものであると言う。現われは、他者によって見られ、聞かれるものとして、現実を構成する。それは堅固な対象物とは異なるため、そうした対象物の確証された真理の存続をアレントの「楽観主義」とみなすデリダの批判 (HM: 98-9) はあたらないことになる (Birmingham 2008: 204)。また Barbour も、証言の問題系が不在であるとのデリダによるアレントへの批判 (HM: 95) に疑念を呈する。「デリダにとってもアレントにとっても、あらゆる公的出来事、公的活動は、目撃と証言の要素をもつ。……それを目撃する者の記憶の中以外には対象物や遺物を何も残さない行為を演じるのである」(Barbour 2011: 637)。

しかしこれらの見解は、アレントの活動概念の現象論的側面を強調しているとはいえ、嘘をつくことと単に活動することとの相違について十分に考慮していないように思われる。確かにデリダは、単に嘘をつくことによって覆い尽くすことのできない事実と現実の「巨大さ」に嘘つきが圧倒される事態 (CR: 7) を、事実の真理に対する「楽観主義」と評している。しかしアレントは同じ箇所で、「嘘つきは道徳上 (on principle) 嘘をつくことから

免罪されるのは不可能であることに気づく」として、嘘によって、先述した「失業者」が人間でなくなる倒錯した事態がもたらされることを説明していた。ここでのデリダの楽観主義との評価は、嘘をつくことそのものが堅固な事実として残存し、嘘をついた当の本人をも圧倒して、失業者の存在という事実の真理を否定するという事態に言及していたにもかかわらず、アレント本人がこの意味に十分自覚的でなかった点に向けられているのではないか。

嘘をつくことが誠実さの「見かけ」を取るという、先のアレントによる自己欺瞞の説明を思い起こしたい。この見かけによって、デリダにとって嘘の指標とされていた誠実さ／嘘の二分法が宙吊りにされることで、当の嘘をつくことそのものの根拠が失われることになる。また先述のように、自己欺瞞のもとに、生が依拠する自己の活動を「信頼する」ならば、真理と虚偽の区別は問題とならない。アレントの「絶対的嘘」は「絶対知」を仮定しているとの先のデリダの疑いは、このような「知」の可能性を否定するアレントにおける嘘の特質が、なおも通常の活動の現象論に回収されうるとの楽観に対する自覚から生じたものではないか。この点についてさらなる吟味が必要となろう。

参考文献

Barbour 2011: Charles Barbour, “The acts of faith: On witnessing in Derrida and Arendt”, *Philosophy and Social Criticism*, SAGE, 2011.

Birmingham 2008: Peg Birmingham, “Elated Citizenry: Deception and the Democratic Task of Bearing Witness”, *Research in Phenomenology*, 38, BRILL, 2008.

Caze 2017: Marguerite La Caze, “It’s Easier to Lie if You Believe it Yourself: Derrida, Arendt, and the Modern Lie”, *Law, Culture and the Humanities*, SAGE, 2017.

Koyré 2016: Alexandre Koyré, *Réflexions sur le mensonge*, Éditions Allina, 2016.

イヴァン・イリイチの『エネルギーと公正』とヴィリリオのイリイチ批判 ——テクノロジーの政治的管理をめぐって

小泉 空（大阪大学人間科学研究科博士後期課程）

はじめに

本発表は、ポール・ヴィリリオ研究者としての立場から、イヴァン・イリイチの『エネルギーと公正』と、この著作に対するヴィリリオの批判をとりあげ、テクノロジーの政治的管理をめぐる両者の思想の違いを浮き彫りにすることを目指すものである。

オーストリア生まれの思想家、神父であり、学校や病院のような近代制度批判で知られるイヴァン・イリイチ（1926-2002）は、1974年に『エネルギーと公正』を出版した。この著作でイリイチは、73年の第一次オイルショックや当時問題化され始めていたモータリゼーションを背景として、車のような運輸テクノロジーに対する批判論を展開している。他方、1932年にパリで生まれたポール・ヴィリリオは、幼少期にナチスドイツの電撃戦に遭遇することで軍事テクノロジーに対する関心を持ち、60年代に建築家、建築批評家としてキャリアをスタートさせながらも、アナルコクリスチャンとしての五月革命へのコミットを経て、70年代にはイリイチ同様、テクノロジーを批判する理論家へと転身した。だがヴィリリオは、自らも編集者として関わっていた雑誌 *Cause commune*、75年4月号に掲載されたエッセイ、「ヴェイキュレール」（Véhiculaire、このエッセイは後に、76年出版のヴィリリオのエッセイ集『領土の不安定』のなかで再収録された）のなかで、イリイチと同じく運輸テクノロジーに対する批判論を展開しながらも、同時にイリイチの『エネルギーと公正』に対する批判を行っている。

イリイチの思想は、これまでヴィリリオに限らず数々の批判を浴びてきた。例えば社会学者ピーター・バーガーらは、『故郷喪失者たち：近代化と日常意識』（1973）のなかでイリイチの脱近代化論の限界を指摘し、上野千鶴子『女は世界を救えるか』（1986）、萩原弘子『解放への迷路—イヴァン・イリッチとはなにものか』（1988）といった著作は、フェミニズムの立場からイリイチの思想を厳しく批判してきた。本発表は、初期のイリイチのテクノロジー論を取り上げるという点で、バーガーや萩原の批判的研究に連なるものである。

またテクノロジーを分析するために、イリイチとヴィリリオの理論的枠組みを「並置」した研究としては、若林幹夫『〈時と場〉の変容：「サイバー都市」は存在するか』（2010）、ミミ・シェラーの *Global Energy Cultures of Speed and Lightness: Materials, Mobilities and Transnational Power*（2014）などが挙げられる。しかし本発表は、イリイチとヴィリリオの思想を並置するのではなく、あくまで両者の差異を浮き彫りにすることを目指す。

そしてヴィリリオと他の思想家を比較した研究としては、ジョン・アーミタージュ *Beyond Postmodernism?: Paul Virilio's Hypermodern Cultural Theory*（2000）（ボードリヤールとの比較）、ボブ・ハンケ *McLuhan, Virilio and Speed*（2010）（マクルーハンとの比較）などが挙げられる。しかし私見では、ヴィリリオとイリイチの思想を比較し、差異を浮き彫りにしようとした研究は存在しない。ゆえに本発表は、イリイチとの比較を通して、ヴィリリオのテクノロジー論の特異性を際立たせることを目指す。

1. イリイチの『エネルギーと公正』

- ・イリイチは、戦後の経済成長に陰りが見え始めた 70 年代という時代を背景に、運輸テクノロジーの進歩とそれがうみだす「過剰な」速度を批判しようと試みた。
- ・だがイリイチは「ある程度」までは、運輸テクノロジーの人類への貢献を認めてはいる。(Illich 2009: 28-9)
- ・けれどもイリイチは、運輸テクノロジーの進歩（乗り物の加速）が平等や快適さといった価値を生み出すのは、「ある点」までであると述べる。(Illich 2009: 17)
- ・まずイリイチは、車を例に車が生み出す公平性／不公平性を測る基準を空間と時間に求める。(Illich 2009: 75) 注意しなければならないのは、イリイチにとって節約される空間、時間は石油のように自然に存在し、その量は有限な「資源」だということである。(Illich 2009: 50)
- ・このように空間、時間が有限であると想定すると、より一層の自由、快適さを生み出してくれるように思われる乗り物の進歩（加速）にも限界があるという可能性が出てくる。つまり乗り物が生み出す快適さは、不平等に分配されることとなるのである。
- ・イリイチは、加速しすぎた乗り物は、交通を一部のエリートだけが享受できる気ままな旅と大多数の人々が行う日々の通勤に二分すると主張する。一方で一部のエリートは、より快適な交通手段、より快適な座席を独占することで、自由気ままな旅を享受する。(Illich 2009: 28-9)
- ・だが通勤者は、通勤ルートの固定化 (Illich 2009: 36-7)、脇道にそれる自由、どこかに立ち寄る自由の喪失 (Illich 2009: 29)、移動頻度の増大 (Illich 2009: 41-2)、車移動を続けるために必要な維持費（石油代、駐車場代、通行料金、車検費、保健代、税金、違反金、修理費など）の問題 (Illich 2009: 30-1) など、乗り物の負の側面を背負うことになる。
- ・ではこうした移動上の不平等を解消するためには、全員に一律に同じ最新の交通手段を提供すればいいだろうか。しかしイリイチはこれに反対する。(Illich 2009: 42)
- ・イリイチは、むしろテクノロジーの制限による解決を求める。だが先述したように、イリイチは「ある程度」まではテクノロジーの有効性を認めるのだから、「適度な」テクノロジーの導入具合なるものを決定しなくてはならないことになる。

エネルギー危機は、さらなるエネルギーの投入によっては解決できない。幸福は、人間がその支配下に置くことのできるエネルギー奴隷の数によって決まるという幻想を捨てない限り、エネルギー危機は解消されないのである。エネルギー危機を解消するためには、これ以上いくと権力が墮落するようになる閾を識別し、さらに限界の探究の中で地域社会を結び付けるような政治的プロセスによって、それを行わねばならない。(Illich 2009: 22-3)

- ・限界を決めるプロセスは、民主的でなくてはならない。なぜならこの限界を専門家が決めるようでは、別種の不公平、つまりテクノクラート支配が到来することになるからである（イリイチに大きな影響を受けたフランスのエコロジストたち、ドミニック・シモネやアンドレ・ゴルツもこの点を強調している (Simonet 1980: 86-9) (Gorz 1980: 6-7)）。だがヴィリリオがイリイチを批判する点は、この速度の「制限」という点に関わってくる。

2. ヴィリリオのイリイチ批判—国家論の不在

- ・「ヴェイキュレール」でのイリイチ批判の箇所は、次のようなものである。

この魅力的な修道士（※イリイチのこと）にとって、制限、ルールとは救いである。しかしながら、コンヴィヴィアルな共存の中に隠れている法律万能主義（juridisme）に関していえば、法とは電話や電気設備と同じように道具なのだとすることを忘れてはならない。道具は機能するためには専門家を必要とする。事実、法による仲裁に対する楽観主義は、百年以上前から社会的コミュニケーション——一致の《進歩》に付随して起こっている楽観主義とそう異なるものではない。イリイチの修道生活は、ここでは管理者、聴罪司祭の政治的未来を、つまり最終的には《良心の指導者》の政治的未来を保証することに寄与しているのである。（Virilio 1975b: 67）

・この批判は、単にヴィリリオがイリイチを誤読しているという可能性もある。しかし、ヴィリリオの批判を暫定的に正当なものと考えたのなら、次のような問いが出てくる。民主的プロセスで速度の限界を決めようとも、制限、ルールを決める以上、結局は民衆を指導する専門家支配に帰着するのではないか。民主的議論を経ようが、専門家にゆだねようが、どちらも制限を設けるというところに帰着するのであれば、プロセスの違いにどれほどの差異があるのだろうか（この問いは後に検討する）。さらに言えば、速度の過剰と速度の制限は、結局は同じコインの裏表でしかないのではないか。進歩（加速）とルールはともに手を取りあって進むのではないか。

・実際、ヴィリリオの速度論において、速度を生み出すものと速度を管理するものは、同じく「国家」である。ヴィリリオにとって、速度を生み出すのは乗り物それ自体だけではない。国家のみが建設することのできる何の障壁も凹凸もない、幅の広いまっすぐな道路があつてこそ、乗り物の過剰な速度は用意される。75年4月の「ヴェイキュレール」に続いて75年12月に出版された初の単著、『ブunker・アルケオロジー』（*Bunker Archéologie*）のなかで、ヴィリリオは次のように述べる。

速度は、古代の植民地建設から高速道路の時代までの領土の整備において、第一の関心事であつたことを実証する。直線は高速の前兆となる。二つの中心、二つの都市の間の道筋がまっすぐであることは、迅速な乗り物の道筋、道路の自動車のタイヤ跡や空のジェット機が残す凝縮した細長い帯を先取りしていたのである。（Virilio 2008: 27）

・例えば古代ローマ帝国は、何よりもまず軍隊を素早く移動させるため、つまり「セキュリティ」のため巨大な道路、直角で区画された都市を必要とした。「……大地を所有する、土地を保持するということはまた、支配し、防衛するための最高の走行手段をもつということでもあるのである。」（Virilio 2008: 28）他にも国家による大規模な交通インフラの例はいくつもある（主権国家の条件としての常備軍と巨大道路、ナポレオンが建設した巨大な道路、合衆国のフォーディズム、ナチスドイツのアウトバーン建設とフォルクスワーゲンなど）。76年の『速度と政治』ではヴィリリオは次のように述べる。

ゆえに国家の政治権力とは、二次的にしか「他階級の抑圧のために組織された一階級の権力」ではなく、より物質的な次元ではポリス、警察、つまりは道路行政である。（Virilio 1976: 23）

・ところでヴィリリオが批判するのは、自動車などの技術それ自体ではなく、あくまで技術の背後にある「論理」である。つまり（道具として使用される以前の）技術の流通を支配し、流通するために必要な規格を統一する「論理」である。（Armitage 1999: 34）この論理とは、国家の論理、セキュリティの論理に他ならない。なぜなら車が流通し、規格を統一され、過剰に加速するためには、道路行政がなくてはならない。繰り返すがこの論理は、使用（リテラシーを持った適正な使用であれ、濫用であれ）以前にある。

・イリイチは速度過剰の原因を技術それ自体や産業界に帰す傾向があるが、「国家」については、あまり明確な考えを打ち出せていない。他方で、ヴィリリオにおいては、速度と国家は分かちがたい形で結びついている。この二人の立場の違いは、二つのエコロジー観に帰着するだろう。乗り物の速度追求とエネルギー消費を抑制するために、技術や市場を規制しさえすればいいのだろうか。それとも国家という枠組みそのものを拒否しない限り、根本的解決には至らないのではないか（アナルコ・エコロジズム）。「エコロジーの諸制約を甘んじて受け入れる資本主義なのか、それとも資本主義という制約を廃絶し、まさにそのことによって、集団や環境や自然に対する人間の新しい関係をうちたてる経済・社会・文化革命なのか？」（Gorz 1980: 6-7）

・前者はいかに欺瞞的な形ではあれ、現在、主に消費者に負担を押し付けるかたちで「ある程度」達成されているように思われる（企業のエコアピール、環境に配慮した製品、スローライフ、ロハス、持続可能な成長……）。（萩原 1988: 16-7）ヴィリリオも 70 年代の時点で、もはや求められているのは過剰な速度ではなく、「安全」であり、速度や燃料の消費は制限されるようになってしていると指摘する（自動車産業の燃費、安全性の追求）。（Virilio 1976: 124-5）

・しかし同時に、安全性や生存という目標を盾に、無数のルールや専門家の支配が生まれてきているとヴィリリオは主張する。例えば鉄道会社においては「正確さと安全性という口実の下で……厳密な時間の管理が始まっている……速度の過剰とそのリスクは、激しい調教を正当化し、合法化する。」（Virilio 1975b: 65）また電車や自動車だけではなく、自転車や歩行といった非機械的な移動のリスクも強調され、管理が強まっていると主張する（今日の日本での駅周辺や大学構内・周辺における自転車の管理の厳しさ）。（Virilio 1975b: 66）過剰な速度のリスクを口実に、国家―道路行政が台頭しているのである。

3. 専門家管理と自主管理の混ざり合い

・こうした安全を盾にするテクノクラートの台頭をイリイチも予見はしていた。だがイリイチは管理の遍在化の原因をあくまで過剰な速度と過剰なエネルギー消費に、つまりは政治的に管理されることなく、放置されている（とされる）技術それ自体の進歩に求めている。（Illich 2009: 19）専門家管理の増大の原因が、民主的な地域規模での管理の不在に求められるのである。しかし先述したように、専門家管理と民主的な管理にどこまで違いがあるだろうか。

・そしてヴィリリオは、*La délation de masse* と題されたエッセイ（75 年 3 月の *Cause Commune* に掲載され、その後『領土の不安定』に再収録された）のなかで、「68 年」以後盛り上がりを見せてきた多様な社会運動、とりわけ「自主管理」運動が、専門家管理と民主的管理の境目を曖昧にしてきたと指摘する。例えば都市のパトロールなど二次的、予防的な警察業務への市民ボランティアの参加（Virilio 1993: 224）市民に不衛生な地点や張り紙、落書きを見つけ次第、電話で通報するよう促す都市の衛生キャンペーン（Virilio 1993: 219）社会に適合できない子どもをみつけ次第、電話相談するよう促す医者へのキャンペーン

(Virilio 1993: 216-7) 森林をパトロールし、不法投棄に目を光らせる、退役軍人らを中心とした環境保護のためのアマチュア軍隊 (Virilio 1993: 233-4)

・こうした例において民主的管理は専門家管理をなくすというより、「肩代わり」し、ときに専門家と市民は協力し、曖昧な形で混ざり合っている。管理の遍在化と管理の民主化の差異はない。テクノロジーを民主的に管理する場合も、こうした事態が起こることは予想される。イリイチのように技術それ自体だけに目を奪われ、それを外部から政治的に管理すると主張している限り、技術の背後にある国家の軍事—警察的論理は見過ごされる。

現在の政治システムの中での自主管理の幻想は、私たちにとって高くつく危険がある。社会的、政治的革命を経ない、あらゆる形の管理への大衆の積極的参加は、単にごまかしであるだけではなく、私たちに最悪の事態に対して準備させるのである。警察制度や軍事制度の伝統的な使命の外への氾濫によって、たとえ気づかずとも、私たちは大衆の自己処罰への徴兵を援助してしまっているのである。(Virilio 1993: 240-1)

この「革命」とは何か。テクノロジーの背後に潜む国家の論理、軍事—警察的論理そのものを問い直すことに他ならないのではないか。イリイチ的なやり方では、警察が協力することもあり得る。ヴィリリオなら五月革命の道路の不法占拠を、対ポリス的な闘争を推すのではないか。そこでポイントとなるのが、Le Mû というエッセイで展開されているヴィリリオの五月革命論 (Véhiculaire と同じく *Cause Commune* の 75 年 4 月号に収録され、後に領土の不安定に再録) →都市計画に寄生すること (Virilio 1975c: 315) バリケードで新しい境界を定めること (Virilio 1975c: 313) つまりは道路行政＝論理を設定し直すこと。あるいは 1979 年からガタリと始めた自由ラジオの実践。

参考文献

- Armitage, John., 1999, “From Modernism to Hypermodernism and Beyond: An Interview with Paul Virilio” *Theory, Culture and Society*, Vol. 16(5-6). SAGE: 25-55
- Armitage, John., 2000, “Beyond Postmodernism?: Paul Virilio’s Hypermodern Cultural Theory” *CTheory*.
- バーガー、P. L、バーガー、B、ケルナー、H、1977、高山真知子、馬場信也、馬場恭子訳『故郷喪失者たち:近代化と日常意識』新曜社
- Berger, Peter., Berger, Brigitte., Keller, Hansfried., 1973, *The Homeless Mind: Modernization and Consciousness*, Peter L Berger, Brigitte Berger, Hansfried Keller.
- ゴルツ、アンドレ、1980、高橋武智訳『エコロジスト宣言』技術と人間
- Gortz, André., 1975, *Ecologie et Politique*. Galilée., 1977, *Ecologie et Liberté*. Galilée.
- イリッチ、イヴァン、1979、大久保直幹訳『エネルギーと公正』晶文社
- Illich, Ivan., 2009, *Energy and Equity*. Marion Boyars Publishers.
- 萩原弘子、1988『解放への迷路—イヴァン・イリッチとはなにものか』インパクト出版会
- Hanke, Bob., 2010, “McLuhan, Virilio and Speed” Grosswiler, Paul eds., *Transforming McLuhan: Cultural, Critical, and Postmodern Perspectives*. Peter Lang: 203-226
- 小泉空、2018、「ヴィリリオ思想の「ポテンシャル」」『人間社会学研究集録』13号、人間社会システム科学研究科: 57-75
- Sheller, Mimi., 2014, “Global Energy Cultures of Speed and Lightness: Materials, Mobilities and Transnational Power” *Theory, Culture and Society*, Vol. 31 (5).

SAGE: 127-154

シモネ、ドミニク、1980、辻由美訳『エコロジー—人間の回復をめざして—』白水社
Simonet, Dominique., 1979, *l' Ecologisme, Que sais-je?* N° 1784.

上野千鶴子、1986、『女は世界を救えるか』勁草書房

Virilio, Paul., 1975a, “La Délation de Masse – ou la Contre Subversion” Virilio, Paul., Perec, Georges., Palmier, J.-M., Duvignaud, Jean eds., *Série Cause Commune: Le Pourrissement des Sociétés*. Union générale d'éditions: 13-57

Virilio, Paul., 1975b, “Véculaire” Berque, Jacques., Virilio, Paul., Ziegler, Jean., Guedes, A., Coebeau, J.-P., Constans., Duvignaud, Jean eds., *Série Cause Commune : Nomades et Vagabonds*. Union Général d' Editions: 41-68

Virilio, Paul., 1975c, “Le Mû” Berque, Jacques., Virilio, Paul., Ziegler, Jean., Guedes, A., Coebeau, J.-P., Constans., Duvignaud, Jean eds., *Série Cause Commune : Nomades et Vagabonds*. Union Général d' Editions: 302-319

Virilio, Paul., 1993, *L' insécurité du Territoire*. Galilée.

Virilio, Paul., 2008, *Bunker Archéologie*. Galilée.

ヴィリリオ、ポール、2001、市田良彦訳『速度と政治』平凡社 Virilio, Paul, 1976, *Vitesse et Politique*. Galilée.

若林幹夫、2010、『〈時と場〉の変容：「サイバー都市」は存在するか』NTT出版

山本哲士、2009、『イバン・イリイチ：文明を超える「希望」の思想』文化科学高等研究院
出版局

山本哲士、1979、『学校・医療・交通の神話』新評論

人格的自律と呼び得るための条件とは何か——内容中立的説明と実質的説明の対立を通じて

石山将仁（早稲田大学政治学研究科博士後期課程）

序

人々の選択や行為が「自律的である (autonomous)」と呼び得るのはどのような場合であろうか。この問いを考察するために少なくとも二つの問題を検討しなければならない。一つは「抑圧問題」、もう一つは「危害問題」と呼び得るものである。

一つの目の抑圧問題とは、抑圧的な社会規範の下で人々は自律的と称し得る決定を行えるのか、行えるとしたらそれはどういうものであるのかという問題である。社会には、様々な規範が「普通」や「常識」などの表象の下、存在している。社会規範は相互行為において人々の予期に役立つかもしれないし、道徳的に正当化されているならば社会統合の端緒となるかもしれない。しかしながら、それはしばしば人々の生や意志を抑圧する。例えば、今尚存在する性規範は異性愛を「普通」と見なし、LGBTを「異常」と見なす。ジェンダー規範は女性に対して家庭内での良妻賢母を求め、社会進出を阻む。逆に男性は社会で働くものだとし、家庭内労働を行っていたとしてもパートナーの女性に生活を支えられる場合、「ヒモ」と呼ばれて二級市民の扱いを受けることになる。

こうした抑圧的な社会規範が内面化されてしまうことは多々ある。例えば、女性が自ら「女性らしさ」を追求することで、「女性らしくない」職業を選択せず、「女性らしい」職業することは起こり得る。他の選択肢を考慮することなく男性によって構築されてきた「女性らしい」服装を「女性らしい」という理由で、あるいはそうした理由さえも意識せず、「普通」そうするものであるから身につけることも多くある。それではこうした女性の選択は「自律的な」ものと呼び得るであろうか。彼女が自己決定したことであるという意味で「自律的」と呼び得るとする直観が成り立つと同時に、抑圧的な社会規範によってそのように意志を歪められたので「自律的」ではないという直観も成り立つ。「自律的」と称するに際して、相異なる直観があり得る。これが抑圧問題である。

二つ目の危害問題とは、他者の自律を侵害するような選択や行為は自律的と言えるのかという問題である。行為者 (agent) には十分に選択肢があり、その選択肢の中には道徳的に正であるものも不正であるものもある場合、道徳的に不正である選択を行うことは、「自律的」であろうか。例えば、自ら熟慮した結果、他人を殺めるという選択をしたとしよう。殺害される人は自律的な生を営めなくなる。このような不正（悪）を為すことも自己決定したことであるという意味で「自律的」と呼び得るとする直観が成り立つと同時に、それらの行為は「自律的」とは言えないという直観も成り立つ。

現代英米圏の研究動向を見ると、抑圧問題に強い関心が寄せられ、論争が起きている (ex. Stoljar [2000], [2015], Benson [2005], Mackenzie [2008], Christman [2009], etc.)。その論争においては、自律はどのような場合に成立するのかに関して大きく分けて二つの立場がある。一つは、内容中立的説明 (content-neutral account)、もう一つは実質的説明 (substantive account) と呼ばれる。詳細は本論に譲るが簡潔に言えば、批判的反省のプロセスを通じて導かれた自己決定をすべて自律的と考えるのが前者であり、こうしたプロ

セスは自律的であるための必要条件であるが十分条件ではないと考えるのが後者である。後者の立場は強いものと弱いものにさらに二つに分かれる。強い実質的説明は行為者の選択や行為に特定の規範的な制約を課すものである。一方、弱いそれは規範的な制約を条件とするが、それは選択や行為に直接課されるものではない。

上記の研究動向は抑圧問題に焦点を当て、抑圧的な社会規範の下にいるとりわけ女性の自律について論じてきた。これらはそうした社会規範が人々に及ぼす負の影響を問題視し、人々の自律の可能性を追究した意義のある研究であることに疑いの余地は一切ない。だが、自律それ自体の在り方を問うには関心が限定的であるように思われる。それゆえ、本報告では抑圧問題だけではなく、危害問題も扱うというわけである。

本報告の結論を先取れば、弱い実質的説明として「十分な選択肢に関する知識」を自律の条件に挙げ、また強い実質的説明として危害原理を挙げる。抑圧問題に関して言えば、弱い実質的説明で十分であるが、危害問題を議論の俎上に乗せた時強い実質的説明が要請される。これまでの研究では、実質的説明を採る場合、強いものか弱いものか二者択一となっていたが、両立不可能なものではないと報告者は考える。また、強い実質的説明を採る論者はその形式を示すだけであり、具体的にどのような規範的制約を課すべきなのかについて言及してこなかった。

本報告の構成は以下の通りである。第1節で両説明を概観する。第2節で内容中立的説明の問題点を検討する。第3節では強い実質的説明が抑圧問題には有用ではなく、いくつかの批判を招くが、危害問題に対しては説得力のあるものだとすることを明らかにする。第4節では、抑圧問題に対してこれまでの研究で示された弱い実質的説明の限界を示す。確かに自尊は自律の必要条件であるが、それだけでは不十分である。その上で、新たなもの、すなわち知識を規準とした弱い実質的説明を提示する。

第1節 内容中立的説明と実質的説明の概略

「自律」という概念 (concept) にはその諸構想 (conceptions) を示すに際して、複数の概念分析の仕方があり得る。本報告では道徳的 (moral) 自律と人格的 (personal) 自律という二つの構想を用いる。端的に言えば、道徳的自律とは正／不正に関する自己統治を意味し、人格的自律とは、自らの人生における重要な選択での自己決定を意味する (Raz [1986], Meyers [1989])。一般的に道徳的自律はカントの、あるいはカント主義的な自律の捉え方を意味する。これに対して、人格的自律はそうしたカント主義的自律とは区別され、善の構想、あるいは各人の生き方に関する自らの選択に関係するものである。序で述べた問題が生じるのは後者の自律の構想においてである (以下、本報告では断りがない限り自律は人格的自律を意味する)。

この人格的自律の構想には内容中立的説明と実質的説明という二つの説明・理解の仕方がある。以下では、ストルジャーの諸論文に従ってその概略を示そう。内容中立的説明は手続き的 (procedural) 説明とも呼ばれている。「手続き的理論は〈行為者が自分の動機や信念、価値について反省するという内面的で知的なプロセスを経て、あるいはそのプロセスを経る能力を有しており、その反省の観点から自分の選好を修正した時に、自律は達成される〉と主張している。このプロセスは『内容中立的』と呼ばれる。なぜならば、批判的反省のプロセス〔によって生じた〕結果の内容がたとえどのような内容であったとしても、その結果は自律的となるからである」(Stoljar [2015])。要するに、各人の批判的な反省を通じて導かれた自己決定はいかなるものであっても自律と考えるのが、内容中立的説明である。

こうした「手続き的説明は……内容中立的で手続き的な条件が自律のための必要十分条

件であると暗に想定している」(Mackenzie & Stoljar [2000] p. 19)。実質的説明は、それを必要条件である点では内容中立的説明と一致しているが、十分条件であるとは捉えておらず、更なる必要条件があると主張する (Stoljar [2000] pp. 94-95)。すなわち、実質的説明とは「ある非中立的な条件によって手続き的説明が補完されなければならないという主張」である (Mackenzie & Stoljar [2000] p. 19)。それゆえ、実質的説明は自律を「価値負荷的観念 (value-laden notion)」と捉える (Stoljar [2015])。

この実質的説明は強いものと弱いものがある。ストルジャーも引用しているように、強い実質的説明においては、「行為者が自律的に形成し得るあるいは基づいて行為し得る選好ないし価値の内容は、直接的で規範的な制約に服する」(Benson [2005] p. 133: cf. Stoljar [2000])。それゆえ、ストルジャーによれば、「強い実質的説明において、奴隷になるという選好や隷従するという選好が自律的であるということとはあり得ない」。

一方、『弱い実質的』アプローチは規範的内容を組み込んでいるが、しかし行為者の選好の内容に直接的で規範的な制約を課さない。例えば、自尊 (self-respect) があるかどうかは自律的であるか否かの試金石となる (Stoljar [2015])。強い実質的説明では特定の行為が禁止される、あるいは指令されるに対して、弱い実質的説明では自尊があるならば任意の行為が自律的であることになる。

ストルジャーによれば、内容中立的説明には二つの利点がある。一つは、人格的自律を内容中立的に捉えることによって、それまで男性的な価値だと見なされてきた自律がフェミニストにとっても議論の対象にすることができるようになった点にある。もう一つは、内容中立的に捉えるゆえに、「行為者の間にある差異や行為者の有する多元性 (multiplicity)」を自律の用語の下でも認めることができるようになった点にある (Stoljar [2015])。

第2節 内容中立的説明の問題点

本節では内容中立的説明の主要な問題点を三つ示す。第一に、内容中立的説明はその中立性を貫徹し得ないという批判がある。内容中立的説明は批判的反省のプロセスにおいて一定の「能力 (competency)」を必要とするために、行為者の選好に直接的な制約を課さないものの、「自己涵養 (self-nurturing)」や「自尊」という要件を必要としている点で、「説明の中に特定の価値を輸入している」。それゆえ、たしかにこうした立場は強い実質的説明と異なるが、「純粹に手続き的、あるいは内容中立的」であるとは言えず、ベンソンはそれを弱い実質的説明と見なす (Benson [2005] p. 135)。こうしたベンソンの批判はメイヤーズの内容中立的説明に対して、そしてメイヤーズが必要と考える「能力」に対して向けている。これに加えて、内容中立的説明の別の点、すなわち自律的であるための規準としての「本来性 (authenticity)」に関しても同様の批判が可能であると考えられる。

内容中立的説明を採る理論家は批判的反省のプロセスの規準として本来性を挙げている。例えば、メイヤーズは、「自律的な行為者は自己と調和するだけでなく、『本当の』自己と調和して生きなければならない。その時、自分の生をコントロールするということは、本当の——本来的な——自己と調和して生きることである」と述べており (Meyers [1988] p. 19)、それゆえ、内容中立的説明に対する批判者は「上辺だけの (spurious) 価値」と「本来的 (authentic) 価値」を区別していないと考える (Meyers [2000] p. 477)。他にもクリストマンは「〔各人の〕特性 (characteristics) から深く疎外されているとは感じない」ことを、「本来性」という名の下で、自律の条件としている (Christman [2009] ch. 7)。本来性というものは、行為者の選好に対して直接制約となるような規範ではないが、完全に規範を排除しているものではない。

しかしこうした批判は何を規範と見なすかという論点を惹起し、ひいてはメイヤーズやクリストマンの主張を内容中立的説明と呼ぶか、弱い実質的説明と呼ぶかという分類の問題に矮小化してしまうであろう。

本来性に関する批判として意味があるのは、その本来性が抑圧的な社会規範によってすでに歪められてしまっている可能性をどう排除するのかという批判である。これが第二の批判である。たしかに本来性を足場として、抑圧的な社会規範を自律の観点から問い直すことはできる。この点に魅力がある。しかしながら、もし本来性というものが人間の本質に関わるものとするのならば、それは当初内容中立的説明が重視していた「行為者の間にある差異や行為者の有する多層性」を損なうものとなる。そうではなく、本来性が各人に多様に備わるものだとして理解したとしても、何をもって本来的であると言い得るのか、それを各人がどのように認識し得るのかについては不明である。たとえば、男性優位のジェンダー秩序を良しとする家庭で育てられた女性が良妻賢母のみを女性のあるべき生き方であると思い、それを自身の本来的な在り方だと考えた場合に、内容中立的説明は社会規範に対する批判の足場を失うことになる。

第三の問題は、内容中立的説明は危害問題に対して、不正をなす自己決定も自律的であると捉える点に存する。たしかに不正をなす自己決定も批判的反省のプロセスを通じて導き出される限り自律的であるという直観は成り立つが、しかしそのような決定をも自律的と称することの含意が不明である。不正を為す行為は自律的でないということによって当該行為を批判ことが可能であるが、内容中立的説明にはこうした方途が閉ざされている。

第3節 強い実質的説明の問題点と有用性

強い実質的説明は社会規範によって歪められた人々の認識によって導かれる選好や選択、行為を自律的ではないとすることによって、そうした社会規範を自律の観点から問い直すことができるという意義がある。しかしながら、こうした立場は様々な批判を招く。主だったものを二点挙げよう。

第一に、「内面化された抑圧的な社会規範によって負荷がかかっている行為者はそうした規範に関して自律的に行為できないという直観」に対して、「自らの行為に対する潜在的な回答者としての権威 (authority as potential answerers for their actions)」という観点からの批判がある (Benson [2005] p. 130)。すなわち、たとえそのような社会規範の下にあっても、自らの行為に対して疑義が呈された場合に、「理由を語る (speak for their reason)」ことができ、それゆえ自らの決定に「確信 (confidence)」がある場合に、行為者は自律的であると見なし得る (Benson [2005] p. 130)。要するに、抑圧的な社会規範における人々をひとえに自律的ではないとは言えないという別の直観を強い実質的説明は捉えきれていないというわけである。

これは具体的には以下の場合を意味すると考えられる。良妻賢母という生き方を多様な別の選択肢と比較しても、それでもなお選択する場合を考えよう。強い実質的説明は選好に直接的な制約を課す。先にも述べたようにこの説明は隷従を自律的とは呼ばない。同様に、問題となるのはそれがどのように選ばれたかであるにもかかわらず、良妻賢母という生き方を強い実質的説明はすべからく否定することになる。それゆえ、強い実質的説明は一種の卓越主義となる可能性がある (cf. Killmister [2013] p. 356)。

第二に、強い実質的説明は「自分の行為の所有権 (ownership) を有する権能 (power)」を「物事を正しくする権能」あるいは「人が持つべき選好や価値を採用する能力 (ability)」

と混同してしまっているという批判である（Benson [2005] p. 132: 強調本文）。報告者の理解では、これは道徳的自律と人格的自律を混同しているという批判である。先に述べたように、道徳的自律においては正／不正に関する批判的反省であるが、それとは異なり、人格的自律は自らの善の構想に関するものである。

このような問題を抱える強い実質的説明は抑圧問題に有用ではない。それゆえ次節で検討する弱い実質的説明が有力である。しかしながら、強い実質的説明は内容中立的説明では上手く捉えることのできなかった危害問題を扱うことができる。というのも、人々の選択や行為に対して、〈他者の人格的自律を侵害する行為は禁止される〉という原理（これを危害原理と呼ぶことにする）という規範的制約を直接課すことによって、不正を為す行為を道徳的批判の対象とすることが可能であるからである。こうした原理が要請されるのは、社会において複数の人が人格的自律を追求するゆえに、その意味で各人が平等者と見なされなければならないからである。

こうしたアプローチは上記の批判を回避している。第一に、危害原理は他者の自律との共存を目指す正義に関する原理であり、特定の善の構想によって各人の善の構想を統御する卓越主義ではない。第二、これは人格的自律に外在する、そして優先する規範的制約であり、人格的自律の中に正／不正に関する批判的反省という道徳的推論を組み入れていない。危害原理それ自体は道徳的自律によって導き出されるものであり、人格的自律はその導出された原理によって直接的で規範的な制約の下に置かれる。

第4節 知識に基づく弱い実質的説明

危害問題は強い実質的説明によって捉えられるとしても、依然として抑圧問題は残る。これは残る選択肢、すなわち弱い実質的説明によって解決できるだろうか。すでに言及してきたように、これまでの弱い実質的説明は、批判的反省のプロセスに加えて、たとえば自尊や確信が必要だとしてきた。しかしながら、こうした立場は、本来性に向けられた一つの批判、すなわちそれも抑圧的な社会規範によってすでに歪められているのではないかという批判を受けることになる。自尊の獲得が洗脳や操作によるものである場合、それは他者の意に服する形で誘導された自己決定であり、その点でそれは自律的ではない。第2節で挙げた男性優位のジェンダー秩序を良しとする家庭で育てられた女性を例にしてみよう。彼女は「女性らしい」選択を行うことによって、周りから賞賛され承認を受けることで、自尊を獲得する。この場合、彼女は他の選択を価値あるものとは見なさず、重み付けることが不可能と言わないまでも困難になる。このように抑圧的な社会規範を内面化する場合、自尊はそれだけではその社会規範を問い直す契機にはならない。

またベンソンがいうような、理由を語ることができ、自らの選択に確信が持てた場合であっても問題は残る。というのも、あの選択に至る選好がそもそも歪められていたとしたら、理由の提示より前の段階での抑圧的な社会規範の内面化が問われなければならないからである。

本報告では、自尊に加えて、知識が必要であると主張する。その知識は生の在り方についての十分な選択肢に関するものである。たとえば、良妻賢母という善の構想しか知らない女性は他の生き方を知らないという点で知識を十分に備えておらず、抑圧的な社会規範を内面化していると言える。だが、多様な生き方があることを知り、それぞれに一定の重みづけを与えている中でも、良妻賢母を選ぶことはあり得る。このように理解すれば、強い実質的説明が受ける第一の批判を回避でき、自尊や理由の応答を規準とした弱い実質的説明の弱点を補完することができる。

参考文献

- Benson, Paul [2005] “Feminist Intuitions and Normative Substance of Autonomy” in J. S. Taylor (ed.) *Personal Autonomy*, Cambridge University Press, Ch. 5.
- Christman, John [2009] *The Politics of Persons*. Cambridge University Press.
- Killmister, Suzzy [2013] “Autonomy, Liberalism, and Perfectionism” *Res Publica*. vol. 19. pp. 353–369.
- Mackenzie, Catriona [2008] “Relational Autonomy, Normative Authority and Perfectionism” *Journal of Social Philosophy*. vol. 39. no. 4. Winter. Pp. 512–533.
- Mackenzie, Catriona & Stoljar, Natalie [2000] “Introduction: Refiguring Autonomy” in Mackenzie, Catriona & Stoljar, Natalie (eds.), *Relational Autonomy: Feminist Perspectives on Autonomy, Agency, and the Social Self*. Oxford University Press.
- Meyers, Diana Tietjens [1989] *Self, Society, and Personal Choice*, Columbia University Press.
- [2000] “Feminism and Woman’s Autonomy: The Challenge of Female Genital Cutting” *Metaphilosophy*. vol. 31. pp. 469–491.
- Stoljar, Natalie [2000] “Autonomy and the Feminist Intuition” in Mackenzie, Catriona & Stoljar, Natalie (eds.), *Relational Autonomy: Feminist Perspectives on Autonomy, Agency, and the Social Self*. Oxford University Press. Ch. 4.
- [2015] “Feminist Perspectives on Autonomy” E. N. Zalta, (ed.) , *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, Metaphysics Research Lab, Stanford University. (Summer 2013 (first archived))
(<https://plato.stanford.edu/archives/fall2015/entries/feminism-autonomy/> 2018 年 7 月 10 日アクセス)
- Raz, Joseph [1986] *Morality of Freedom*, Oxford University Press.

流民と近代——森崎和江の筑豊時代の思想

大畑 凜（大阪府立大学人間社会システム科学研究科博士課程）

はじめに

近年、福岡在住の詩人で思想家の森崎和江（1927-）の思想的営為に対する注目が、学問領域を横断して高まっている。戦後日本思想において、女性の立場から独自の思想を創出した画期として知られる森崎は、1960年代から80年代にかけて『第三の性』（1965）や『からゆきさん』（1976）などの著作で同時代的に広い読者層を有していたが、90年代後半以降から行われていった再評価は、この時期に活発になっていったポストコロニアリズム、ナショナリズム—国民国家（批判）論、フェミニズムといった思想的潮流のなかで行われたものであった。

森崎の再評価について最もまとまった近年の研究成果としては、水溜真由美『『サークル村』と森崎和江』（2013年）があげられる。この中で水溜は、森崎が育った植民地朝鮮から戦後の社会運動や労働運動内部にまで形を変えて存在する、異質な他者たる「異族」を自集団の集団原理に統合してしまう同化型共同性への批判を提起することを通じて、森崎がこれらに対抗する「連帯と交流」を目指したとしている。こうした水溜による思想史研究とともに、植民二世として独自の言語感覚を有していた森崎には文学研究の立場からのアプローチも盛んに行われている。また近年は、森崎を直接の主題として扱うわけではないが、1960～70年代の思想的布置における独自の存在として言及する研究も増えている。

ところが、こうした一連の研究動向は、依然として先に触れた1990年代からの思想的潮流の影響を抜き出たものとは言い難い。たしかに、森崎は植民地朝鮮で生まれ育った植民二世の立場から植民地支配の在り様と、その支配に対する責任の問題が戦後社会でどのようにして不問にされてきたかについて詳細な洞察を展開した。また、時代的な限界も刻印されているとはいえ、思想／運動のなかの男性中心主義を批判しながら、女性同士の間での分断をも見据えつつ、その架橋を試みてもいた。だが、それらは森崎の重要な諸側面ではあるとしても、本論で後に触れるように、かくも多様な対象を筑豊時代の森崎がなぜ追いかけていたのか、また筑豊時代の森崎の全体像とはなにかは、未だ明らかにされていないのだ。

したがって、本報告では、森崎和江の多岐に渡る筑豊時代の思索の根幹にすべからく「流民」という存在がかかわってきたことを示しながら、森崎がこの時期に提起しようとしていたのは、一貫して移動と近代にまつわる問題系であったことを明らかにしていきたい。

1. 筑豊時代（1958-1978）

森崎が福岡の炭坑地帯・筑豊へ居を移したのは、当時パートナーであった詩人でオルガナイザーの谷川雁とともに、九州・山口地方のサークル運動交流誌『サークル村』（1958-1961）を創刊するためであった。これより1978年に隣接する宗像市へ転居するまでのおよそ20年間を森崎は筑豊で過ごした。

現在までに単著だけでも50冊以上の著作を発表してきた森崎の文筆活動のなかで、もっとも高い評価を受けるのはこの筑豊時代の文章である。詩作、ルポルタージュ、小説、

批評、聞き書きなど様々な表現形式を通じたこの 20 年間の時期にも、文体や思索のスタイルにおいて決定的な転回を幾度か経てはいるものの、周囲の労働者たちの傍らにあり続けながら、炭坑の閉山闘争を経て人々が流動化していく筑豊に留まることで、森崎は既存の左翼・新左翼の運動とは異なる文脈で民衆的連帯の（不）可能性を追求していた。そこでは、女性や未組織労働者といった既存の運動から排除されその場に加わることの（でき）ない者たちにも届きうる抵抗運動の在り方が模索されていた。この時期の森崎の文章に通

底するのは、崩壊しようとする筑豊の現在^{いま}に対する切迫感と、「言葉」を操る特権性を負った自らが背負う使命感であり、これらは 1980 年代以降の森崎には決定的に欠ける要素である。

だが、この筑豊時代の森崎の思索が、以下のような多岐に渡る対象を取り扱うこととなっていた理由は、これまで十分に追求されてこなかったといえる。森崎が同時期に書き留めたのは、各地の炭坑を渡り歩きながら寄り集まり／寄せ集められた（女）坑夫、近代以降に「内地」の炭坑や満州へ集団移住した与論島民、本土復帰を目前に控えて激しくたたかわれる 1970 年前後の沖縄闘争、敗戦による植民地からの引揚者、植民二世である森崎と裏返しの存在である在日朝鮮人、職を転々とする未組織の底辺労働者、近代以降海外で娼婦となった女性たち「からゆきさん」といった、時代も生きた場所も異なる人々の姿であった。

主婦として子ども二人を育てながら、文筆などによって生計を立てていた森崎は各地を自由自在に飛び回れるような時間や余裕を持ち合わせていたわけではない。森崎の文章には自らの生活空間である台所からの眼差しがしばしば垣間見れるのだが、そうした中でも森崎は、上記のような一見して多岐に渡るとしか言い表しがたい人々の存在をその射程にとらえていた。そして、こうした様々な思索の対象において、ほぼ唯一共通していたのが、流動という絶え間ない移動の経験にほかならなかった。人々は何らかの差し迫った理由から故郷や定住地を離れることになり、生活のために各地を渡り歩く存在であった。

森崎はこうした人々を「流民（るみん／りゅうみん）」として言いならわしたが、必ずしも森崎に固有の言語ではない流民ということば・概念が森崎によって特に用いられたのは 1960 年代末から 70 年代半ばのことである（森崎が流民を最初に批評的な文章で用いたのは、1958 年の「太陽に沸く河」（『サークル村』創刊号、1958 年 9 月）と考えられる）。

この時期、すでに閉山地帯となった筑豊からは職を求めて労働者が全国各地へと流出しており、かの地に残った人々の多くが生活保護を受給していた。若者たちは流動的な労働条件のもとに、隣接する工業地帯・北九州をはじめ各地の下請け仕事を転々とする生活を送っていたが、自身の下に寄り集まってくるこうした若者たちを森崎は「流民型労働者」と呼びならわし、定住ではなく流動を生存条件とする層が生まれつつあることを感知していた。一方で、炭坑そのものが、その成立当初から流動的な労働力に依存して駆動していたのであり、森崎もまたこのことを筑豊の（元）坑夫たちと接する中で理解していた。そして、流民型労働者ということばが編まれたのと同時期より、流民ということば・概念もまた、先にあげた人々を指すことばとして用いられるようになっていった。

それと同時に、植民二世であり所謂「引揚者」でもある森崎は自らの存在をも流民として想起していたのだが（色川大吉・森崎和江「日本民衆史の地平に」『潮』199 号、1976 年 1 月）、ここから垣間見えるのは、流民概念に付与されていたのが物理的な流動性のみならず、精神的な彷徨感覚であるという事実である。森崎は敗戦の前年の 1944 年に両親の故郷である福岡の福岡女子専門学校（現・福岡女子大学）に入学しており、敗戦も福岡で迎えたが、必ずしも戦後各地を物理的に転々としたというわけではない。だが、敗戦に

よって「故郷」であった朝鮮半島への帰還は不可能となる一方で、日本の村落共同体の集団原理にも馴染み難かった森崎は精神的な彷徨感覚を抱きながら、やがて筑豊へと辿りついた。森崎を中心として『サークル村』から派生した女性たちの交流誌『無名通信』の第7号（1960年2月）に所収された座談会は「女の故郷とは何でしょう」と題されたが、この故郷というモチーフはやはり筑豊時代の森崎に一貫していた。

しかし、ここでは、森崎にとって故郷とは何かを問うのではなく、流民であり故郷喪失者である森崎が戦後に自らの落ち着く先を探し求めて筑豊に移り住みながら、流民、故郷、移動、流動というモチーフから如何なる思想的な視座を切り開こうとしていたのかに焦点を当てていきたい。

2. 流民の精神史と近代

ここで注目されるのは、森崎自身も含め先にあげた流民の人々の移動・流動が、日本の近代（化）と資本主義の趨勢にかかわるものであるということだ。炭坑は文字通り日本の近代化と資本主義発展の主要な動力源であり、そこには明治以降に日本国家へと組み込まれていった沖縄や与論島、また朝鮮半島からの労働力が時に強制的な形で投入されていた。そこで採鉱された石炭が海外へと輸出される際、石炭船の底に押し込められていたのはからゆきさんたちとなる女性たちであり、またかの女たちの移動は日本の帝国主義的侵略と膨張の動向に密接に関連していた。そして、植民地に渡り敗戦に伴い引揚者として帰国した人々のなかには炭坑へと流れた人々も存在したのだが、エネルギー政策の転換とともに炭坑は整理縮小・閉山へと向かっていった。

森崎がはたしてどのような見通しのもとで、流民の歴史と現在性を追いかけていったのかはわからない。だが、筑豊時代の思索の対象はこうにして相互に連環と結びつきを有していたのであり、流民ということば・概念はそうした見取り図を描く上でも有効なものである。帝国や資本の動向に既定を受けながらこれに沿って／逆らって移動・流動する流民の存在は、帝国主義（植民地主義）と資本主義とともに始まった近代日本を根底の部分で支えるものであり、それゆえしばしば無残に切り捨てられる対象にもなった。

だが、筑豊時代の森崎の根幹にこうした流民概念があるとしても、アカデミシャンでも純粋な意味での活動家でもない森崎は、流民を生み出す構造的条件としての帝国主義や資本主義を精緻に分析することに主眼を置いていたわけではない（森崎にはそれが充分可能であったとは考えられるが）。むしろ、森崎が重要視したのは流民の人々が生み出し作り出していく独自の紐帯や信仰、禁忌、風習、幻想といった精神史の領域であった。

この精神史なるものが重要なのは、そこで編まれたものが近代的な合理性やその価値からは認められがたいものでありながら、同時に、近代を批判するために対置され無批判に称揚される前近代的なるものとは異なって、近代に生きた民衆の創造性と共同（共働）性を表現しているからである。

このことが象徴的にあらわされているのが、「炭坑労働精神史」の副題が冠された『奈落の神々』（1974）である。『奈落の神々』は、主として炭坑の成立過程から戦前戦中の時期までの歴史を、そこで培われていった独自の風習や禁忌の中身と起源を丹念に追いかけてながらつづった著作であるが、この中には炭坑の歴史を記述する上で本来欠かすことのできない労働運動にまつわる記述がまったく登場しない。そこでは坑夫たちがどのように炭坑へ集められ／集まり、そして、農村に起源を持つ信仰とは異なる風習や禁忌が「まっくら」に閉ざされた地下世界での死の危険と隣り合わせの労働の中で如何に形成されていったかが論じられていく。親族に死者が出たものの入坑を禁じる黒不浄、生理中の女性の入坑を

禁じる赤不浄、死者の霊とそれを当然に存在するものとして受け入れる坑夫たち、動物の殺生の禁止、忌みことば…。坑夫たちを搾取する会社側もまた、こうした風習や禁忌を坑夫たちが守ることには介入できなかった。森崎は、炭坑での信仰を次のような印象深い記述で説明した。

炭坑の大資本による独占化がすすみ、筑豊の町の下、村の下、田畠や川のその下の近くは空洞をひろげ、死傷者は増加をたどり、一方では暴力的な募集によって、九州・四国・中国そして朝鮮から貧困層が流入した。各地方から持ちこまれる現世利益の神仏が、非常〔引用者注——坑内での事故を指す〕の連続に対する、なま身の唯一の防備具のように炭住に充満した。非常を防ぐための技術面には全く投資されず、坑夫の死傷に対する救済法もなかった。そうした中で石炭は掘り出され、近代産業・軍事は強化されつつあったのである。シャマンたちの神仏は坑夫と死霊たちの最も身近かな守り神であった。（『奈落の神々』330-331頁）

炭坑においても労働者間の差別と分断の構造は強固であり、炭坑には民族を越える連帯が成立していたというわけではない。だが、人々の精神史を紐解くとき、そこには異種混雑とならざるをえなかった炭坑の歴史が垣間見える。それは差別や抑圧、搾取、リンチの歴史を消し去るものではないが、この精神史は近代そのものが生み出した異世界であり、運動になりえる以前の人々の「出逢い」を物語るものであった。

こうした視座は、からゆきさんたちが異郷の地でその土地の民衆とともに自らの「ふるさと」を作り上げようと夢見た「幻想」や、未組織の底辺労働者が親分子分による「男と男の約束」に自身の労働と生存を託した在り方に焦点を当てることを、森崎に可能にした。もちろん、こうした「幻想」や「男と男の約束」といった紐帯のありようが、植民地支配や資本家に利用されていく側面は否めない。森崎もまたそれらを理想化したわけではなく、ここに現実の支配秩序が再生産され温存されていく危険性を同時に読み取っていた。だが、なおそこには人々が他者とともに生きようとした末の創造性と共同（共働）性があるのであり、時にそれは絶対化された国家の存在を相対化しもした。

『からゆきさん』のなかで森崎は、運よくかつての故郷へ帰郷することができたとしても、からゆきさんたちにはもはや故郷の方が閉鎖的で居心地の悪い場所となっていたことを書き留めている。また、からゆきさんになったのち、インドでマッサージ店を開くも、戦局の悪化とともに帰郷したある女性は日米開戦の報に接して、周囲に「こがんこまんか国が世界の白眼ばうけて、なんのよかこつがあるうか。日の丸ば、よごして」と怒りをぶちまけたという（『からゆきさん』203頁）。「日の丸ば、よごして」ということばが象徴するように、自分たちは「民間外交」をしてきたのだとも語るこの女性に、ナショナリスティックで帝国主義的な意識を見ることは容易である。最終的にはかの女も戦局が一層悪化する過程で、金銀銅の供出に応じる形で自身のインド時代の記念の品々を手放した。それでも、からゆきさんたちは自己を国家や社会へ完全に同一化させることはなく、流民としての自己の体験が培った「幻想」がどこかで国家や社会の論理とすれ違い食い違っていくことを理解していたと、森崎は考えたのである。

3. 流民と棄民のあいだ

ところで、このように移動・流動する人々を思索の視座に据えたのが森崎の筑豊時代の特徴であるとしても、移動と近代との関係への着眼を森崎のオリジナリティにすべて還元することもできないだろう。たとえば『サークル村』以来の親交があった石牟礼道子にと

って水俣は「流民の都」と呼びえるものだった（「二升の魚をなめたとき……」『現代の眼』13巻4号、1972年4月）。

そして、森崎と同じく筑豊という場にこだわり続けた記録作家の上野英信も晩年になり、こうした移動と近代の關係に焦点を当てるようになっていった事実は興味深い。上野は1977年に『出ニッポン記』、1984年に『眉屋私記』という移民史についての著作をそれぞれ上梓すると、死去の直前まで『眉屋私記』の戦後編の構想を練っていた。前者は閉山に揺れる炭坑からブラジルをはじめとした南米へと移住した戦後農業移民のその後を追いかけるものであり、後者は沖縄北部のとある一家・眉屋一族の近代以降の離散と流亡の道のりを追いかけている。

上野が『出ニッポン記』を上梓した前年、森崎もまた筑豊時代の集大成として『からゆきさん』を発表した。ここでは筑豊という固有の場にこだわり続けた両者が、その筑豊時代の晩年にほぼ同時に、図らずも筑豊から世界史的な人の移動へとその洞察を深めていったとまとめることができる。この際、森崎が「流民」ということば・概念に依拠していたのに対して、上野が主に用いたのは「棄民」という流民と類似しながらも異なった意味をもつことば・概念であったことは検討すべき対比である。

膨大な歴史資料を蒐集し読み解くだけでなく、僅かな手がかりをもとに南米の奥地へと自ら踏み入り、一人また一人と「追われゆく坑夫」たちの生の歷程へと全力でにじみ寄ろうとした上野の営為は、外部からの一方的な裁断をはねのける強度をまとっている。そのうえで、この棄民ということばから垣間見える両義性を検討することは、依然必要な作業である。

棄民とは国から棄てられた民の存在を意味し、同時に、国を棄てた民の存在をも意味する。どちらの意味を選び取るかは、国家を離れていった人々に対する発話者や書き手の眼差しによるが、上野は「追われゆく坑夫」たちの足跡を追いかけるなかで、人々が生き抜いていったその苦闘の歴史に僅かでも近づこうとした。『出ニッポン記』と『眉屋私記』は上野のそうした努力の結晶であるが、国から棄てられ、国を棄てた民の主体性を描こうとする上野の道のりは、当然ながら民衆自身の道のりを辿り直すことであった。このとき、他者であり「異族」である民衆同士が交錯した歴史は、しかし上野の眼差しにおいては片眼においてしか捉えられていなかったのではないかと考えさせられる記述が、『出ニッポン記』には存在する。自身の息子が二人とも移住先のブラジルの女性と結婚したというある元炭坑夫に対して、上野が次のような問いを発する場面である。

（…）父親の〔吉田〕光治さんにしてみれば、せめて一人くらいはおなじ日本人と結婚させたかったのではあるまいか。そう私がぶしつけに尋ねてみると、光治さんは、／「二人ともブラジルが好きなようです。それなら、ブラジルの女が好きなになるのがいちばん自然でしょうから……」／とのみ答えた。彼自身にいい聴かせるような、静かな口調であった。（『出ニッポン記』410頁）

これといった前触れもなく『出ニッポン記』の中で唐突に表れ、特に掘り下げられることもないこの場面からは、図らずも上野のなかの家父長観が明らかになるとともに、素朴な血のナショナリズムが透けて見えるだろう。

この一点をして、上野とその作品を否定する意図はない。だが、ここに民衆の交わりを肯定する視座が欠ける点は、認めざるを得ないだろう。このとき、上野が自身の言語とした棄民とは、結果として単独的な主体性を帯びてしまっていたのではないかという疑問が

頭をもたげる。上野の元坑夫への質問は上野のナショナリズムを明らかにするというよりも、国に棄てられ、国を棄てた民の歷程を追いかける試みは、時に——常にではない——その民衆の足跡にのみ視野を限定してしまう危うさとも紙一重であることを示唆しているのではないだろうか。

それに対して、森崎は流民ということばに託そうとしたのは、人々の交わりであったといえる。流れるという動詞は他者との接触が不可避であることを示唆するものであり、およそ単独的な主体性とは無縁なものである。流民とは、異郷の地でその土地の民衆や自分と同じ境遇の流民たちと暮らしていった人々の総称である。

そして、森崎はこの民衆の交わりという観点から上野の『出ニッポン記』を読み込んでいたのである。ある雑誌の書評欄で森崎が記したところでは、森崎がそこから読み取ったのは、「国家の支配力を越えて、裸の人間どうしが、お互いの民族性を認め合う道をくらしの中に生み出したい」と願う歴史であった（「樹海に浮かぶ光輪」『第三文明』207号、1978年5月）。

（…）このくにに、戦争移民のようにして住んでいる私——かつての植民地二世の、うめきのようなもので、私は上野さんのこの書をかきわけようにして何かを探しました。それは一口にはいいにくいのですが、国家の支配力を越えて、裸の人間どうしが、お互いの民族性を認め合う道をくらしの中に生み出したい、というような気持ちです。／そして、しばしば心があたたかくなりました。やはり炭坑からの移民たちだよ、と、我田引水もいいところの思いを抱きました。彼らが度々ブラジル人のこだわりのなさ、おおらかさ、人権意識を賞讃しているからです。また土地の娘さんと結ばれて、ひどい生活のなかでもいきいきと心をひらいて生きているのがしのべるからでした。（「樹海に浮かぶ光輪」、116－117頁、傍点は引用者）

先にふれた吉田さん一家の次男である八十三氏は、亡くなった自身の母親の墓を前にして、上野へ次のようにつぶやいていた。「母がブラジルの土になったと思うと、やはりここが母国だという気になりますね」（『出ニッポン記』411頁）。

おわりに

とはいえ、森崎と上野が共有していたのは、日本の近代が如何なるものを基盤／犠牲にして成立してきたかへの根源的な問いであったことは、強調しておくべきだろう。これは、森崎と同時期に「流民」を自らの言語とした石牟礼にも共通する問いである。このとき、『サークル村』を代表する——こうした著名な人物たちに運動の在り方や実像を還元することは避けなければいけないが——森崎、上野、石牟礼に移動し流動するものたちへの眼差しと視座が備わっていたことはなにを意味するのだろうか。

筑豊時代の森崎の視座を通して日本の近代以降の歴史経験を捉え返すとき、それを根底から支え、それゆえに流動の渦に巻き込まれた人々の姿が見えるだろう。そして、この人々の系譜は戦後もなお継続していたのである。

石母田正の思想形成に関する一考察——実在的可能性と現実性の間

王 増芳（明治大学大学院博士後期課程）

はじめに

石母田正は、戦後において、日本の中世史や古代史に数多くの業績を残した、マルクス主義歴史学の代表的な学者である。彼の古代史研究の成果が注目されている一方、石母田らの主導した国民的歴史学運動に対する賛否は分かれ、戦後初期に石母田が歴史学の新しいあり方を理論・実践の面から探求した経緯及び彼の思想形成は十分に重要視されていない。国民的歴史学運動とは、主に1950年代前半に民主主義科学協議会の歴史部会を中心に行われ、当時の大学生や民衆に大きな影響を与えた歴史科学運動を指す。戸邊秀明が指摘したように、55年に日本共産党は六全協において方針を転換し、50年代前半の活動を誤りであると否定することとなった。そして、それに関わった国民的歴史学運動も、頭ごなしに清算を求められた。さらに60年代の新左翼による理論闘争において、戦後の講座派的な日本理解が否定されたことで、その経験や成果が吟味されないまま、国民的歴史学運動は二重に否認されてしまった、と言えよう。

1947年12月に書き上げられ、後の52年から始まった国民的歴史学運動の展開に繋がると考えられた「村の歴史・工場の歴史」という論文において、石母田は教壇の歴史学の狭さを指摘し、民衆自身が自らの地域や個人の歴史を書き、歴史学者はそれを助けるべきであるとして、啓蒙主義の克服を目指した。これまで「村の歴史・工場の歴史」への注目は殆ど国民的歴史学運動から遡る形で集中している一方、石母田がなぜ47年当時に「村の歴史・工場の歴史」において、歴史に対する「主体意識」を提起するに至ったのかということは、さほど重要視されていない。この「主体意識」とは歴史決定論に対する概念としての「主体意識」である。石母田の戦前・戦中の経験や学問的関心などを考えに入れて、「村の歴史・工場の歴史」を捉える考え方と、国民的歴史学運動の研究から「村の歴史・工場の歴史」へ遡及的に言及する見解とでは、石母田の思想に対する理解のあり方も違ってくると言えよう。本報告は、戦前・戦中と戦後との連続性で、47年の石母田論文「村の歴史・工場の歴史」に表れる歴史に対する「主体意識」の形成について、考察することを試みる。

1. 国民的歴史学運動の研究から見逃された石母田の思想

国民的歴史学運動の展開期だけではなく、石母田は戦後の早い時期に池貝鉄工所で「労働学校」をひらき、その経験に基づき、47年に「村の歴史・工場の歴史」を執筆した。さらに運動が清算された後にも、60年の安保闘争という戦後日本の三度目の転換期に備えて、運動の経験と教訓をまとめようと呼びかけ続けてきた。国民的歴史学運動に関わったこのような経緯からも明らかなように、石母田の思想に言及する場合、国民的歴史学運動を切り離しては考えられない。そのため、国民的歴史学運動に関する先行研究を把握する必要がある。最初に「国民的歴史学運動」を系統的に取り上げたのは、68年に出版された遠山茂樹の『戦後の歴史学と歴史意識』である。遠山は運動における素朴な大衆信仰と非学問性に注目し、50年代後半に専門歴史学の立場だけから国民的歴史学運動を捉えようとした井上清らが発表した国民的歴史学運動の総括などを再定義した。このように石母田が「村

の歴史・工場の歴史」で提起した民衆が自らの歴史を書く行為が専門歴史学の規範によって非学問的として片づけられた。これについて花森重行は、「遠山によってこうした理解が提出されたのは、政治主義に責任を担わせることで、学術研究としての歴史学を救済するためであった」(1)と考えている。近年までの「国民的歴史学運動」の歴史像は、遠山が68年に示した国民的歴史学運動に関する認識によって、大きく規定されてきた。それに関連して、「村の歴史・工場の歴史」の思想性も過小評価されてきたと言える。国民的歴史学運動に関する研究は、歴史教育のあり方やナショナリズムの観点から進められてきたが、2000年代に入ってから、50年代前半の文化運動に新たな注目が集まり、その面からの考察も行われることになった。大串潤児、花森重行、高田雅士らは、国民的歴史学運動が日本共産党の政策にひきずられた産物であったというこれまでの認識に対して、地域青年団の運動や紙芝居を例として取り上げ、国民的歴史学運動とは何かについて、地域の経験の解明に力を入れてきた。

これらの研究は国民的歴史学運動の成果を正しく評価することによって重要な意味を持つ。しかしながら、国民的歴史学運動が日本共産党の政策にひきずられた産物とする総括そのものには、主眼は置かれなかった。言い換えれば、石母田による歴史学のあり方の主張、国民的歴史学運動、日本共産党の政策という三つの点にかかわる考察は、依然課題として残っている。本報告は、これら三点の関係を考える準備作業として、歴史に対する人間の「主体意識」を強調するという石母田の考えに焦点を当て、戦前・戦中における石母田の読書傾向と論文、日本労働組合全国協議会への参加などを踏まえながら、石母田の思想の形成過程を考察する。

2. 石母田の思想形成に関する先行研究及びその問題点

石母田正は1912年に北海道の札幌市に生まれ、石母田一家は間もなく宮城県石巻市に転居した。1928年に旧制第二高等学校に入り、在学中に社会科学研究会での活動によって検挙され、停学処分を受け、後に解除されている。1931年4月東京帝国大学文学部西洋哲学科に入学し、日本労働組合全国協議会の活動に参加し、『通信労働者』の発行・配布に関与し、2回逮捕されている。1934年4月国史学科に転科し、歴史学研究の道を歩み始める。1937年旧東京帝国大学を卒業した後、富山房、日本出版会、朝日新聞社に職を得た。1938年、歴史学研究会に入会し、同年に渡部義通を中心に松本新八郎、藤間生大と日本古代史・中世史の共同研究を始める。そして戦後の1946年に民主主義科学者協議会の創立に関わり、民科の幹事・書記局員となる。

石母田の思想形成を取り上げた近年の先行研究では、代表的なものとして、磯前順一の「暗い時代に：石母田正『中世的世界の形成』と戦後歴史学の起源」がある。磯前はルカーチやベンヤミンとの対比によって、石母田正を同時代の世界的状況に位置づけなおすこと、概してマルクス＝レーニン主義との関係で論じられてきた日本のマルクス主義歴史学の再考察を目指して、主に次の四つの面から論述を展開している。第一には、30、40年代（戦前・戦中）の日本におけるマルクス主義歴史学の軌跡、20年代後半から30年代に続くソ連における歴史学の変遷と合わせて石母田の思想形成を捉え、旧制第二高等学校時代から三木清らの影響を受け、石母田がその問題意識を下部構造から上部構造へと変えたことを浮き出させた。第二には、戦中に書き上げられた『中世的世界の形成』における人民の抵抗と敗北から、戦中期の石母田の苦悩とともに、現実に対する彼の複層的な姿勢を読み取っている。第三には、石母田による英雄時代論には、戦中に書いた物と戦後に書いたものとは、書かれた時代の差による視点の差があるなどの問題を指摘した。第四には、現状批判の際に、過去にその批判の根拠を求めるという歴史的思考は、天皇制の権威を確立さ

せたと同時に、天皇制批判を前提とする石母田らの歴史家も依拠しなくてはならない思考法であることを指摘した。

石母田が戦前・戦中に如何にして歴史に対する人間の「主体意識」を強調する思想を築いたかを明らかにした磯前の考察は、石母田の思想の理解にとって重要な意義がある。しかしながら、その「主体意識」の強調が戦前・戦中を戦後に直結したものとして把握することには、二つの点から疑問がある。一つは、石母田の英雄時代論が象徴天皇制を批判すると同時に民族の独立のシンボルは必要であるとする一見矛盾するような主張を唱えている——このことが過小視されている。国家の主権が不明瞭な GHQ 占領期と、アメリカから「独立」して国の主体性が安定した現在とでは、国家シンボルの要否に対する考えも異なる。日本国の主権が比較的安定した後の視点から、戦後初期における石母田の英雄時代論を捉えとなると、石母田自身による英雄時代の理解や天皇制批判に使われた歴史的思考が問題となる。もう一点は石母田の英雄時代論に関して、ブレハーノフとの共通点を指摘する一方、石母田が哲学から歴史学へ転科するきっかけとなる、ソ連のマルクス主義歴史家であるミハイル・ニコラエヴィチ・ボクロフスキーからの影響についてあまり言及されていない、ということである。

2.1 国民国家批判で捉えられる石母田の英雄時代論

磯前には「暗い時代に：石母田正『中世的世界の形成』と戦後歴史学の起源」のほかに、国民国家批判という視点から石母田の英雄時代論を捉えた論文もある。「近代日本の植民地主義と国民国家論——津田左右吉の国民史をめぐる言説布置——」において、磯前は津田左右吉の「国民史」構想——石母田正の英雄時代論を比較対象として取った——を考察することにより、近代日本にとっての「国民国家」とは何かを論じたものである。磯前論文の骨子は次の通りである。日本が帝国主義段階に入る前に、天皇制及び神道にたいして、自民族のみに限定する見解と東アジアの諸民族における文化的な共通性を前提する主張が併存し、前者は単一民族主義という論理に、後者は多民族帝国主義に発展する論理である。両者は、同化と差別の論理として、かつての日本帝国の形成や展開において共犯関係にある。単一民族国家と多民族帝国とは表裏一体の関係でしかないため、両者を良悪という二項対立的な基準で判定するより、「両者の土台たる国民国家そのもの」を批判することが必要である、と磯前は明言している。

磯前の国民国家批判という問題意識は、その源が「国民国家としての植民地体制」(2)という戦後日本の位置にあり、特に 3.11 東日本大震災の後、これまで隠されてきた戦後民主主義の虚偽や格差問題の露出によって強められ、新自由主義への対抗に到達せんとしたもの(3)と確認できる。国民主義に回帰することは、新自由主義への対抗にならない(4)と考える磯前は、「天皇制的な単一民族主義を主張した津田とも、天皇制を批判しつつも、やはり単一民族主義に回収されていった石母田正とも異なる思考」(5)を切り開くため、ベンヤミンの威力(Gewalt)概念によって、「内部と外部の境界を脱構築し、各個人を定位する主体および主体間の関係を変容させる」議論を呼びかけている。ここから分かるように、磯前は、現時点に曝け出された「国民国家」としての日本における格差問題の解決を図り、新自由主義に抗するため、「国民主義」への回帰と「国民国家」というカテゴリーを批判している、と言える。しかし、国民国家批判という磯前の考えによって、50 年代における石母田の仕事を単に「単一民族主義に回収されていった」ものとしてまとめていいのだろうか。50 年代初頭の情勢を踏まえなくては、そう簡単には断定できないのではなかろうか。ここでは日本において、いわゆる「国民国家としての植民地体制」がいかに定着されたか、または定着前後の社会情勢に遡って、石母田の思想を具体的に再考察する必要が

ある。要するに、サンフランシスコ講和条約（以下はサ条約と略す）と同じ日に締結された日米安保条約に遡って、戦後米国による支配を通じた民主化（つまり「民主」）から日本の再独立の問題（つまり「民族」）が提起されたという複雑な背景を捉え直す必要がある。つまり GHQ 支配の範囲内で限定される民主から真の民主を実現するために、50 年代初頭に「民族」という課題がとりあげられた。歴史学研究会の 51 年年次大会における「民族」の提起及びそれをめぐる論争は、「民族」の概念をめぐる統一した認識が得られず、対立点(6)も解消されないまま、民族問題と階級問題との関係をいかに捉えるかという難問が残された。石母田は大会の場で、論争する双方に対して、あまり意見を言わなかったが、52 年に出版した『歴史と民族の発見』から、石母田の「民族」観がうかがえる。「中国民族」が「世界史的民族」になり得たのは、半封建的な体制を転覆しただけではなく、帝国主義に抵抗し勝利を収めたためである(7)という石母田の認識からも分かるように、中国革命の勝利は世界史的な反帝国主義戦争に位置づけられている。石母田の「中国民族」観には世界史的な視点が含まれ、一国民族主義に対抗できる世界的な連帯も可能になる。また、戦前に高ぶっていた民族的意識が敗戦によって奴隷の根性に転化した変化を明治以降、日本による他民族圧迫と関連していることや、日本自身のみに注目し、かつての日本帝国の陰影に気づかないでいる(8)ことを明確に指摘している。その他、石母田は朝鮮と中国の隷属と犠牲によって明治の「幸福の時代」がつくられた(9)という面を指し示している。「天皇制を批判しつつも、やはり単一民族主義に回収されていった」という批評だけでは、石母田の「民族観」に内包する一国民族主義に対抗できる世界的連帯の可能性を不可視化させるのではないか。石母田が次のように述べている「私も講和条約が問題になった前後から民族の問題を意識的に学問の課題としてとりあげてまいりました。しかしそれはまだ日本のおかれている客観的な危機というものにせまられた性質のものだったとおもいます。しかしサンフランシスコ会議のころから、それがちがってきました」と(10)。50 年代初頭に提起された「民族」課題は、石母田にとっては日本の再独立の問題から提起されたものであると同時に、日本民族が世界史的な主体として行動する意味が含まれる。言い換えればサ条約による独立とは、別の可能性としての「独立」を見ていた、と言えるのではないか。

2.2 下部構造重視：ポクロフスキーの影響

磯前は、「宇津保物語についての覚書」から『中世的世界の形成』にかけての石母田が構想する英雄時代論を、30 年代におけるソ連歴史学の改革に伴うプレハーノフの再評価とポクロフスキー批判に関連づけて検討し、「社会における個人の位置づけ」、「歴史の必然性のなかに偶然性の要素を組み込む」という二点について石母田とプレハーノフとの共通性を指摘している。一方、磯前の分析は、石母田が 32 年ごろからポクロフスキーに大きな関心を示していたと説明するにとどまり、両者の関係を明確に示さなかった。

ここで見逃してはいけないのは、「ロシアのポクロフスキーのような歴史学者になりたい」ことが 34 年に国史学科へ石母田が転科する大きなきっかけであったという事実である。石母田正文庫（石母田正の蔵書）にはポクロフスキーの著作が 3 冊あり、中でも、下線が一番多く引かれたのは、37 年版の岡田宗司訳『ロシア史』第一篇の第五章「農民革命」である。「農民革命」においてポクロフスキーは、17 世紀におけるロシア皇帝に抗する勢力内部——コサック兵団をはじめとして、ポーランドの勢力も含まれる——の分裂を階級の視点で捉え、抵抗勢力の段階的な勝利がありつつも、帝制の復活が為され、結局抵抗運動は失敗し、帝制による農民への圧迫は甚だしく強められた経緯について論じている。『中世的世界の形成』との関連でいえば、農民への注目と階級分析の視点が共通するところである。

要するに『中世的世界の形成』における石母田の視点は、下部構造への重視にもある。それはボクロフスキーからの影響によるものと推論できる。磯前が論じたプレハーノフとの共通性で示された「社会における個人の位置づけ」という上部構造への注目だけではなく、下部構造への重視も、石母田の思考の枠組みに重要な位置を占めている。

3. 必然性と偶然性との間に生み出される「主体意識」

石母田は旧制第二高校に在学中（1930 年）、当時の二高生が無気力な状態にあること、素朴なロマンチズム、ニヒリズム的な傾向の蔓延などを如何に打開するかを自分なりに考えた。二高生の無気力な状態を有産者階級に対する知識階級の弱さに関係づけて、所属する知識階級を「揚棄」し、労働者階級とともに戦うことこそ、その頹廢の状態から抜け出せ、未来を主体的に切り開くことを可能にすると考えに至った。石母田のこのような考えは、東京帝国大学時代の日本労働組合全国協議会への参加にもつながる。33 年に日本共産党員の逮捕によって大量転向が起き、社会運動がほぼ不可能に近い状態になった頃に、石母田は学問研究に立ち返って、日本史全般をマルクス主義で解釈しようと努めた。戦後では、新史学の創設に際しても歴史に対する「主体意識」を主張し続けた。そこでは、「主体意識」の強調は主に津田史学の批判によって行われた。石母田と津田の議論は、戦後間もない頃、疎開地の岩手県での面会が発端である。石母田が勤めた東京朝日新聞社の用事で、津田博士を訪問した時に、個人的に歴史学の方法などについて激しく議論を交わしたという経緯がある（11）。それ以後石母田は常に津田史学を念頭に置いて歴史学に関する論述を展開している。その中で、主体意識を理論の面から深く探求したのは、「歴史科学と歴史叙述」という 1954 年の石母田論文である。「歴史科学と歴史叙述」において、石母田は歴史における偶然性の役割を無視しているのではないかというマルクス主義史学に対する津田の批判への応答を兼ねて、必然性と偶然性、実在的可能性と抽象的可能性、可能性と現実性などの概念規定に基づいて、実在的可能性と抽象的可能性を区別し、偶然性を必然性との関連で、可能性を現実性との関連で捉えようとした。その例として、石母田は平治の乱から鎌倉幕府の設立までの歴史をとりあげた。生産力の発展による律令制から封建制への発展という必然性の下に、武家の棟梁間による消耗に乗じて院政のデスポティズムが回復されたこと、平・源両氏による天下二分や源頼朝の制覇など実在的な可能性が、内乱を通してある現実性に転化しようとしたもの、とその歴史を捉えた。源頼朝による制覇はいくつかの可能性の一つだけで、それを現実化するには、他の実在的な可能性と戦わなければならなかった。そこから歴史に登場した個人や団体それぞれの主体的活動が見えてくる、と主張したのである。その上で、石母田は「歴史科学と歴史叙述」の後半において、戦後日本の状況に合わせて、その理論を展開させた。民族解放・民主革命という現代の日本人にとっての全体的必然性を如何にして個々の日本人・工場・村の「必要」として発見するのか、という課題を提出したのである。つまり、全体的必然性と個々の「必要」の対立と同一性の弁証法的関係を正確に捉えないところから、民族解放・民主革命のみが抽象的に唱えられている現状を批判したのである。そして、個々人の矛盾と「必要」、欠乏を理解したうえで働きかける実践を伴わないならば、個々の場面における「必要」を全体の必然性と結合させることができなくなる、と結論づけた。この実在的な可能性から現実性に転化するという議論は、50 年代石母田の実践に重ねて読むならば、その歴史に入ろうとする努力、可能性を現実性に転化させようという強い意志が見えてくる。それは従来の史学を事後の解釈的な学問から実践を率いるようなマルクス歴史学へと変革させる意図によるものである。

まとめ

以上の考察を通して、次の三つのことが分かった。(一) 戦前・戦中に知識階級の弱さを主体的に克服しようとした石母田の考えは、戦後の歴史学における主体意識の強調と繋がっている。石母田の思想には三木清らによる主体意識への注目だけではなく、ポクロフスキーによる「実在的可能性とその現実性への転化」というテーゼからの影響もある。(二) 国民国家批判だけで石母田の英雄時代論を捉えるには、石母田の「民族観」に内包する一国民族主義に対抗できる世界的連帯の可能性を不可視化させる恐れがある。(三) 歴史における必然性と偶然性との間に生み出される主体意識は、従来の史学を、事後の解釈的な学問から実践を率いるようなマルクス歴史学に変革させようとした、そのような石母田の意図によるものである。

注

- (1) 花森重行「国民的歴史学運動における政治の多様性——民科京都支部歴史部会の紙芝居『祇園祭』に即して——」、『新しい歴史学のために』275、2009年12月、46頁
- (2) 西川長夫の国民国家批判に基づき、サ条約の発効によって、日本は国民国家として「独立」したが、政治・経済の面では相変わらずアメリカの強い影響を受け続けていることを指す意味である。
- (3) 磯前順一、酒井直樹「思想の言葉 戦後日本社会と国民国家としての植民地体制」『思想』1095号、2015年7月、4頁。
- (4) 同前、6頁。
- (5) 磯前順一「近代日本の植民地主義と国民国家論——津田左右吉の国民史をめぐる言説布置——」『思想』1095号、2015年7月、133頁。
- (6) 双方はそれぞれ1913年と1950年のスターリンの民族理論に基づき、「民族」の契機を資本主義時代の前に適用することができるかどうかをめぐって、論説を展開させた。
- (7) 石母田正「危機における歴史学の課題——郭沫若氏のアピールに寄せて」『歴史と民族の発見』平凡社、2003年、45頁。
- (8) 石母田正「堅氷をわるもの」、前掲『歴史と民族の発見』、331頁。
- (9) 石母田正「歴史家について」、前掲『歴史と民族の発見』、129頁。
- (10) 石母田正「歴史と民族の発見」、前掲『歴史と民族の発見』、34頁。
- (11) 石母田正「三先生のこと」『石母田著作集』第16巻、岩波書店、1990年、331-332頁。

年表と詳細な文献一覧は当日に配布いたします。

1960年代西ドイツにおける「公共圏」をめぐる問題——テオドル・アドルノとアーノルト・ゲーレンの対談から

橋本紘樹（京都大学大学院文学研究科 文献文化学専攻
ドイツ語学ドイツ文学専修 博士後期課程）

はじめに

本発表で取り上げるテオドル・アドルノ(1903-69)とアーノルト・ゲーレン(1904-76)は、ともに第二次世界大戦を経験し、戦後西ドイツで活躍した思想家であるが、その思想や経歴は好対照をなしている。ユダヤ的出自を持っていたアドルノは、ナチス政権下でアメリカへの亡命を余儀なくされた。そして、戦争終結後はドイツに帰国し、フランクフルト社会研究所の再建に尽力するとともに、社会の「批判理論」を展開した。非常に保守的であった当時のアデナウアー政権下で、知識層の間でも抑圧的な雰囲気蔓延するなか、時代情勢や体制への批判を倦むことなく行った彼は、若い世代に大きな影響を与えることになる。一方ゲーレンは、日本ではあまり知られていないが、当時活躍した保守派の代表的な思想家である。彼は、一時的にはあるにせよ、戦時中 NSDAP の党员であり、ナチ・イデオロギーに共鳴していた。第二次大戦後、「非ナチ化政策」も手伝い、大学のポストを再び得ることのできた彼は、人間の「自由」は「制度 (Institution)」による支えがあって初めて実現されるという「制度理論」を打ち立てた。もっともここで留意しておきたいのは、この「制度理論」が、ゲーレン自身明確に提示しているわけではないものの、ナチズムへの反省的取り組みとして捉えうるものであるということである (1)。ゲーレンの理論は、かつての加担者の立場からなされた、保守派によるナチズムへの知的取り組みとして、重要なものであるといえるだろう。興味深いのは、このように相異なる両者が、戦後は交流を持ち、ラジオやテレビを通じて、4度も対談を行っていることである。彼らの討論は、当時の社会のなか、とりわけ知識層の間で、非常に強い関心を集めていた。

一方で、当時の関心とは裏腹に、アドルノとゲーレンの関係についてはわずかな先行研究が存在するのみである。それは、両者の往復書簡が未公開であるだけでなく、対談のほとんどが音声記録の形でしか残されていないという事情と関係がある。活字化されているのは、『社会学は人間についての学問か——一つの論争』(1965) (2) だけである。両者の理論を詳細に比較考察した貴重な研究としては、Thies のものを挙げることができるだろう (3)。しかしながら彼の研究は、対談にほとんど言及していない。また、両者の理論を批判的に分析し、現代におけるアクチュアリティを引き出すことに主眼を置いているため、当時の時代情勢やそれに対する両思想家の視線を適切に考慮できていない。近年では、Boll が当時のマスメディアと知識人の関係を記述する際に、アドルノとゲーレンの対談に触れているが、その言及は簡単なものに留まっている (4)。他には、メディア論の観点から両者を論じ、そこから現代における理論的意義を引き出そうとする試みもある (5)。概してこれまで、1950-60 年代の西ドイツにおける社会・文化的状況や、それに対する両者の認識を踏まえた上で、彼らの対談が主題的に論じられることはなかった。

本報告では、こうした点を考慮に入れ、ラジオ対談『公共圏——それは本来いかなるものか』(1964) (6) を検討する。そして、この対談の全貌を明らかにするだけでなく、両思想家がマスメディアを通じて何を発信しようとしていたのか、および知識人として、彼らが

当時の「公共圏 (Öffentlichkeit)」でどのような役割を担っていたのか、その社会的意義を浮き彫りにすることが目標である。

まず、西ドイツの時代情勢と、それと密接な関係にある、「公共圏」をめぐる当時の理論的取り組み、および現実の社会に形成された「公共圏」の様相について、簡単に確認しておこう。

1 1950-60 年代西ドイツの社会状況と「公共圏」の変容

第二次世界大戦後、初代連邦首相の座に就いたアデナウアーは、旧ナチス官吏の公職復帰など、国家の体制づくりを強固に推し進めた。その結果、反動として、社会は非常に保守的で抑圧的な雰囲気包まれた。すでに 50 年代から、マックス・ホルクハイマー (1895-1973) やアドルノら、いわゆる「フランクフルト学派」に代表されるように、体制批判的な言説は存在していたが、この傾向が大きく変化したのは 1960 年代である。次第に後継世代が台頭し、より民主主義的で多様な社会を求める声が高まった。そして、作家や思想家もまた、社会や政治への批判を積極的に展開していくようになる。こうした動きは、よりラディカルな 68 年の学生運動へとつながった。

かかる時代状況は、西ドイツの「公共圏」の変容と密接に結びついている。この推移については、近年 Hodenberg が、当時の世代間の認識の差異と関連づけて、理論的な言説としての「公共圏」と、社会において実際に形成された「公共圏」という二側面から詳細に分析を行っている (7)。鍵となるのは、次の 3 つの世代である。まず、1880-1900 年ごろに生まれ、両大戦を経験した「ヴィルヘルミーナー (Wilhelminer)」、続いて、主に 1920 年代に生まれ、終戦と再出発の年である 1945 年を、根本的な変革が始まる年として捉えた「45 年世代」、そして、1930 年代後半から 40 年代後半に生まれた「68 年世代」。1950 年代に支配的であったのは、「ヴィルヘルミーナー」である。彼らの記憶にはワイマール共和国以前のドイツ帝国の時代が強く刻まれていたため、その理想像に依拠することで、ナチズムの過去と距離を取ろうとする試みがなされた。彼らは、「技術」や「近代」に対して教養市民的な不信感を抱き、真の文化と大衆文化を対置するエリート主義的な姿勢をとったのである。概して、アカデミズムを中心に、近代的なマスメディアにより生み出される「公共圏」に対して懐疑的な立場が取られた。こうした不信は、各メディアやそれを支えるジャーナリストたちにも共通しており、抑圧的なアデナウアー政権の下、論争や政治批判を避ける、体制順応的な「公共圏」が社会のなかで形成されていった。50 年代後半からは、「45 年世代」の台頭に伴い、「公共圏」への積極的な意味づけがなされていく。彼らは、民主主義的な政治文化を推進すべく、理論およびメディアによる実践の双方から、議論に開かれた「公共圏」の形成を目指した。ユルゲン・ハーバーマス (1929-) による『公共圏の構造転換—市民社会の一カテゴリーについての研究』(1962) (8) を、その代表例としてあげることができるだろう。やがて、60 年代後半に差し掛かると、「68 年世代」が登場し、事態は急進化していく。この世代は、資本主義に操作され、機能不全に陥っている既存の「公共圏」を全面的に変革する必要を説き、行動主義へと結びついていったのである。

2 『公共圏—それは本来いかなるものか』

この対談は、ホルスト・クリューガーという人物の企画で、南西ドイツ放送 (Südwestfunk) から放送されたものである。ラジオというマスメディアを通じて行われていることには、注目しておく必要があるだろう。これまでアドルノは、資本主義における「文化産業」に強く警鐘を鳴らしていたこともあり、ラジオやテレビなどを通じたマスコミュニケーショ

ンに対して非常に否定的であったと考えられてきた。しかし近年の研究から明らかになったように、彼はラジオやテレビに数多く出演し、そうした媒体の特性を意識して、聴衆に語ろうと試みていたのである (9)。さらに、ハーバーマスに依拠しつつ、「公共圏」という概念について考察された論考が残されていることも見逃すべきではないだろう (10)。また、アドルノ・アーカイヴに保管されている、アドルノとの往復書簡から読み取れるように、ゲーレンも同様に、マスメディアを通じて公の場で語る際、それが聴衆にとってどのような意味を持つか、という点を非常に意識していた (11)。くわえて、ゲーレンがこの対談のなかで、ハーバーマスに多大な示唆を与えたとされるハンナ・アーレント (1906-75) を引用しているのも興味深い。『公共圏—それは本来いかなるものか』における両思想家の企図を明らかにするには、先述した時代状況だけでなく、同時代の言説を踏まえた上で公的に語ろうと試みる彼らの姿勢を視野に収めておくべきだろう。

思想的には相対立する両者ではあるが、対談は互いの議論を補完し合う形で進められていく。問題とされるのは、民主主義的な概念としての「公共圏」である。対談の冒頭でアドルノは、「歴史的な諸概念に関して、言葉の意味を正確に定義することは不可能である」というニーチェの一文に触れ、「公共圏」の概念もまた定義できず、論争的なものであることを確認している。そして、それは「事物」の類ではなく、一つの「要請」、「つまり、当該の人々や集団にとって、普遍的な利害や重要性を持つてはいるが、以前は公的でなかったものが公的になる、という要請なのです」と説明が加えられている (A/ G, Ö, 02:05)。アドルノによれば、「公共圏」は実体ではなく、なにかある機能を表す概念であり、一義的な定義が困難な一つの理念でしかないのである。これに対してゲーレンは、「定義しようという意図を持てば、おそらく公共圏について話すことはできないでしょう」と同意を示しつつも、「機会があるごとに共通の事柄に参与し、互いに顔を合わせるという性質を持つ存在〔中略〕。思うにそれが、非論争的で、原初的な意味での公共圏なのです」と、異なる見方を提示している (A/ G, Ö, 04:28)。そして、この発言を受けてアドルノは、「公共圏」の構想が生まれたのは、「面と向かって (face-to-face)」営まれる直接民主主義のようなものがもはや存在せず、ジャーナリズムが登場してきた時代であると語り (A/ G, Ö, 06:27)、そこから、対談の主眼は近代のマスメディアの機能へと移っていく。

アドルノによれば、民主主義においては、「自律した、確固たる意識を通じて、全国民が意志形成を行う能力を有していること」が肝要であり、その前提条件として、全員が当該の出来事の事情に通じている必要がある。しかし、メディアの介在により、情報を得る過程は直接的なものではなくなり、「人々から公共圏が独立する傾向」が生じてくることになる (A/ G, Ö, 10:20)。この状況は、両者により、公共圏の「物化 (Verdinglichung)」 (A/ G, Ö, 12:08) と名付けられているが、そこから深刻な問題が生まれてくる。第一に、メディアが、共通の利害を議論し合う場に関与し、人々の関係に根をおろすことで、自由な交流が阻害されてしまう。さらに、各メディアは資本主義化で個別の利害を求める機構にすぎず、ニュースとしての「交換価値」、すなわち「ニュースバリュー (news value)」の高いものだけが重要視されてしまうのである (A/ G, Ö, 13:58)。結果として、普遍的な利害関心を議論する場である「公共圏」は、私的な利益追及に支配されたものへと成り下がる。

このような問題を孕んだ「公共圏」に、一体どのような意義があるのだろうか。自らを現実主義者と呼ぶゲーレンが、現実社会において何事かを実現しようと思えば、何らかの「秘匿行為」が必要となってくるのではないかと問いかけた際 (A/ G, Ö, 26:12)、アドルノはこう応答している。「抽象的なことやユートピアを語るつもりは全くありません。しかし、私たちが生きているこの世界において、個々の集団が、公共性ではなく、秘密や陰謀、あるいは何かそうした類のものに向かわざるを得ないのであれば、そこには、矯正の必要

性を満たすべく、公共圏が介入してしかるべき理由が存在するのです」(A/ G, Ö, 29:37)。

「公共圏」は、個別的な利害のもとになされる「秘匿行為」に対して、普遍的な利害関心を追求するという理念の下、矯正の役割を果たすことができるとされる。さらに着目しておきたいのは、アドルノが、「公共圏」の理念が未だかつて社会において十全な形で実現されたことはなく、「その実現のために尽力すべき」である、と主張している箇所である。それは、社会に存在する仮象 (Schein) を取り払い、「現実を変革する」潜在性を有しているのであって、「イデオロギーでしかないが、同時にイデオロギー的な存在を打ち破る可能性を持つイデオロギー」なのである (A/ G, Ö, 50:15)。

こうした発言に対しゲーレンは、「[公共圏の理念という] 仮説が現実の諸関係を打ち破る力をも持つべきである、というのは、過大な要求ではないかと思えます」(A/ G, Ö, 52:15) と述べ、現実在即して議論を行うよう再度促している。そこで、アドルノは自身の提示した見解の一例として、1962 年に生じ、当時大きな社会問題となったシュピーゲル事件を取り上げる。彼によれば、出版・言論の自由を求めるこの運動を通じて、これまでとは異なり、「とにかく、漠としていた民主主義的意識が照らされ、問題となった」。そして、出版・言論の自由はメディア自身の個別的利害と密接に結びついているものの、それがシュピーゲル事件でなされたように訴えられることで、「元来公共圏の理念のなかに存在し、個別利害を超えた、真に啓蒙的で、すべての人々を含みこむ何ものかが解放された」とされる (A/ G, Ö, 52:45)。国家という強大な権力によって抑圧が加えられる具体的状況のなかで、出発点にあった私的利害を超えて、普遍的利害関心を追求する意識が生まれ、社会に浸透していった現象を、アドルノは高く評価しているのである。その一方で、「醒めた目を持つ現実主義者の役割」を担うゲーレンは、実証的な意識調査抜きに肯定的な評価を下すのは尚早であり、この事件に対して一定の留保をつけるべきではないかと提言する (A/ G, Ö, 55:03)。最後にアドルノが、具体的な数字を言うことはできないが、フランクフルト社会研究所で行った調査によると、この事件への国民の関心は予想を遥かに上まるほど高いものであったと発言し (A/ G, Ö, 56:40)、対談は終わりを迎える。

結論

世代的には「ヴィルヘルミーナー」にあたるアドルノとゲーレンは、「公共圏」という概念に決して否定的ではなかった。同時に、当時主流であった「45 年世代」による肯定的な意味付けには非常に慎重であり、後続の「68 年世代」のように、当時の社会で形成されていた現実の「公共圏」に全面的不信を抱いていたわけでもなかった。このことは、とりわけ「45 年世代」に大きな意味を持ったシュピーゲル事件を評価しつつも、単なる称賛に終わっていない点に顕著に表れているだろう。アドルノとゲーレンは、「公共圏」が民主主義的な社会の実現に不可欠であると捉えていた。だからこそ彼らは、聴衆に対して問題点を浮き彫りにすることで、理想として掲げられた「公共圏」の概念が一人歩きし、形骸化するのを防ぐと同時に、その理念が現実の社会で実現されうるものであることを示そうとしたのである。一面的な見方を退け、民主主義を慎重に前進させようとするこのような姿勢こそ、1960 年代西ドイツの現実の「公共圏」における、両思想家のラジオ対談の意義を示すものに他ならない。

1. Vgl. Thies, Christian: *Arnold Gehlen. Zur Einführung*. 3. Aufl. Hamburg (Junius) 2017, S. 15-19.
2. Adorno, Theodor W. / Gehlen, Arnold: *Ist die Soziologie eine Wissenschaft vom*

- Menschen? Ein Streitgespräch. In: Grenz, Friedemann (Hrsg.): *Adornos Philosophie in Grundbegriffen*. Frankfurt a. M. (Suhrkamp) 1974, S. 223-251 (Rundfunk-Diskussion, gesendet am 3. 2. 1965).
3. Thies, Christian: *Die Krise des Individuums. Zur Kritik der Moderne bei Adorno und Gehlen*. Hamburg (rowohlt's enzyklopädie) 1997.
 4. Boll, Monika: *Nachtprogramm. Intellektuelle Gründungsdebatten in der frühen Bundesrepublik*. Münster (Lit) 2004.
 5. Käuser, Andreas: Adorno - Gehlen - Plessner. Medien-Anthropologie als Leitdiskurs der 1950er Jahre. In: Koch, Lars (Hrsg.): *Modernisierung als Amerikanisierung? Entwicklungslinien der westdeutschen Kultur 1945-1960*. Bielefeld (Transcript) 2007, S. 129-153.
 6. Adorno, Theodor W. / Gehlen, Arnold: Öffentlichkeit - Was ist das eigentlich? Auf Tonträger: Adorno, Theodor W. / Horkheimer, Max / Marcuse, Herbert: *Die Frankfurter Schule. Vorträge und Gespräche in Originaltonaufnahmen*. München (Quartino) 2008, CD4 (Rundfunk-Diskussion, gesendet am 18. 3. 1964) [= A / G, Ö] . 対談は音声記録であるため、発言のなかで一文の終わりを正確に特定することは難しい。そのため、以下このCDから引用を行う場合には、略号と、対談のなかで当該人物に発言が移り、当該箇所を含む発言を行った、その語り始めの時間（分:秒）を示す。なお、この対談を文字起こしする際、ドイツにあるルートヴィヒ・マクシミリアン大学ミュンヘンの日本学専攻修士課程に在籍する、Eileen Salingner 氏から多大な助力を賜った。ここに感謝の意を記しておきたい。
 7. Von Hodenberg, Christina: *Konsens und Krise. Eine Geschichte der westdeutschen Medienöffentlichkeit 1945-1973*. Göttingen (Wallstein) 2006. 本章の「公共圏」に関する以下の記述は、Hodenberg の研究に依拠している。
 8. Habermas, Jürgen: *Strukturwandel der Öffentlichkeit. Untersuchungen zu einer Kategorie der bürgerlichen Gesellschaft*. Frankfurt a. M. (Suhrkamp) 1990. [ユルゲン・ハーバーマス: 『公共性の構造転換—市民社会の一カテゴリーについての探求』第2版(細谷貞雄訳) 未来社 1994年] 。
 9. Vgl. Albrecht, Clemens: Die Massenmedien und die Frankfurter Schule. In: Ders. / Behrmann, Günter u. a.: *Die intellektuelle Gründung der Bundesrepublik. Eine Wirkungsgeschichte der Frankfurter Schule*. Frankfurt a. M. / New York (Campus) 1999, S. 203-246; Schwarz, Michael: „Er redet leicht, schreibt schwer“. Theodor W. Adorno am Mikrophon. In: *Zeithistorische Forschungen / Studies in Contemporary History*. Heft 8 (2011) S. 286-294.
 10. アドルノがコミュニケーション論的な視座に価値を見出さなかったとする従来からの指摘に対し、彼の「公共圏」をめぐる論考に着目し、反論を行ったものとして、以下の拙論を参照。橋本紘樹「アドルノにおける知識人像—理論的観点からの再評価の試み—」京都大学大学院独文研究室『研究報告』第30号(2016年)、65-89頁所収、83-86頁。なお、「公共圏」をめぐるアドルノの論考は以下。Adorno, Theodor W.: Meinungsforschung und Öffentlichkeit. In: *Gesammelte Schriften* 8. Hrsg. von Rolf Tiedemann. 4. Aufl. Frankfurt a. M. (Suhrkamp) 1972, S. 532-537.
 11. このことを述べた書簡は以下。Vgl. Gehlen an Adorno, 8. 8. 1964, Theodor W. Adorno Archiv, Frankfurt a. M., Typoskript. 現在アドルノ・アーカイヴは、フランクフルト・アム・マインにあるフランクフルト社会研究所にあるが、アーカイヴ自体は複製の形で、ベルリン芸術アカデミー (Akademie der Künste Berlin) にて閲覧することができる。

マイケル・ポランニーの自由主義における道徳的諸信念と道徳的反転

今池康人(関西医科大学非常勤講師)

はじめに

マイケル・ポランニーは二〇世紀のシカゴ大学に所属した自由主義者の一人であり、同時代にシカゴ大学に所属したフリードリヒ・ハイエクとの関係を指摘されるなど、多大な影響力を持った人物である。しかし、彼はハイエクとは大きく異なる自由主義論を展開しており、また、フランク・ナイトから強い批判を受けるなど、独自の自由主義思想を展開した人物でもある。彼の研究は多岐にわたり、『自由の論理』(The Logic of Liberty: Reflections and Rejoinders, 一九五一年)において自生的秩序概念に触れるなど、自由論に対する論述を行った後、『個人的知識』(Personal Knowledge: Towards a Post-Critical Philosophy, 一九五八年)や『暗黙知の次元』(The Tacit Dimension, 一九六六年)など、知識論の分野に活躍の場を移していった。

ポランニーに関する研究もまた、様々な分野で行われているが、彼の自由論に関する研究はいまだ不十分である。ハイエクなど、他の自由主义者たちに影響を与えたにもかかわらず、ポランニーの自由論の姿が未だ不明瞭であることは大きな問題点であろう。そのため、本報告では、ポランニーの自由論の姿をより明らかにすることを目的とする。彼の自由論において、自由な社会に住む人々は、ある種の信念を持つことを求められる。本報告では特に、ポランニーの自由論における信念がどのようなものかを中心に検討する。また、ポランニーが指摘した道徳的反転の議論に注目し、彼の道徳論を明らかにすることで、彼が求める信念の姿を明らかにしたい。ポランニーの議論は様々な分野で影響を与えており、特に自由論においてはハイエクへの影響が指摘される。そのため、ポランニーの自由論を研究することは、ポランニーのだけに留まらず、二〇世紀の自由論に関する研究全体においても重要である。

一 ポランニーの自由論

まず初めに、ポランニーの自由論の全体像を明らかにしたい。ポランニーは自由を公的自由と私的自由の二つに区別する。私的自由とは、「個人が自分の自由意思で、罰や批難を浴びる危険なしにできること」(Polanyi 1951, 158, 訳 199)である。それは、社会的に無効な範囲の自由であり、その範囲は非常に狭い。それに対し、公的自由についてポランニーは、「この自由は多くの点で私的自由に反している。一人にされることや好きに行動することは欲望の充足を意味しない。・・・その私たちに關する自由は、決して個人の利益のためでなく、・・・共同体の利益のために存在する。それは責任ある目的を持つ自由であり・・・特権は義務と結びついている。」(Polanyi 1941, 438)と指摘する。公的自由とは、個人がある種の信念に従い、社会的責任を果たす自由であり、この公的自由こそが自由社会における特徴であり、より重要と考えた。

では、公的自由にはどのような特徴があるのか、より詳しく検討したい。社会における

彼の自由論には大きく分けて三つの要素が見られる第一に社会に生きる人々に道徳的諸信念を求める点である。ポランニーの理想とする自由な社会においては、社会に所属する個人は、社会の利益を求める責任と義務を負う。また、自由を脅かす敵とは戦うこともまた必要である。次に、第二の要因は自生的秩序による相互調節機能である。自由な社会に所属する人々は意識的、無意識的に相互調整を行い、個人で行動するよりもより良い結果が導かれる。最後に、第三の要因はポランニーの様々な議論に見られる専門家主義的な観点である。ポランニーは未来が不確定なものであり、それゆえ社会は一部の専門家による導きが必要と考えた。これらの道徳的諸信念、自生的秩序、専門家主義の三要素こそがポランニー自由論の特徴であり、彼の自由社会に不可欠の要素である。とりわけ、道徳的諸信念は重要であり、社会において秩序を作る個々人や社会を導く専門家たちもまた、道徳的諸信念を持つことが求められる。本報告では、ポランニーにおける道徳の議論を中心に彼の自由論に対する検討を行う。

ポランニーにおける自由な社会とは、ただ束縛されない社会や開かれた社会といったものではなく、個々人が道徳的諸信念に身を捧げた社会である。彼は、自由に対して特権だけでなく義務を求め、そこに生きる人々に対して社会に対する献身を要求する。そのような信念を持った個々人が社会で独立的に行動することは、社会における自生的秩序の維持にも貢献する。また、このような社会において、よりよい未来を目指すためには自由に身を任せるのではなく、専門家による導きが必要であるとポランニーは考えた。彼の考える社会とは伝統的な専門家によって導かれる社会である。また、そのような社会では自生的秩序の中で生まれる創造的個人による革新もまた必要である。このようなポランニーの議論における自由な社会では、道徳的諸信念が前提として存在している。そして、自生的秩序に基づく社会では、創造的個人が革新を提案することをポランニーは指摘する。こういった創造的個人や専門家もまた、自生的秩序に基づく社会の一部であり、道徳的諸信念を持つことが求められるとあってよいだろう。各個人が道徳的諸信念を持つことにより、社会において自生的秩序は維持され、自生的秩序があるからこそ、専門家は社会を導き、創造的個人は革新を行うことが可能となる。

二 道徳的反転

では、ポランニーの考える道徳的諸信念とは、どのような種類の信念なのであろうか。その姿をより明らかにするために、彼の言う道徳の姿を検討したい。ポランニーは道徳に関する議論において、道徳的反転という独自の概念を提唱する。この議論は、論文「首尾不一致の危険」において初めて行われた。まず、ポランニーはアングロ・アメリカン自由主義を評価し、以下のように説明する。

アングロ・アメリカン自由主義を始めて定式化したのはミルトンとロックであった。思考の自由を擁護するかれらの議論は二重になっていた。その一つの部分では・・・権威からの自由が、真理の発見のために要求されている。・・・これに密接に関連して、自由擁護の議論のもう半分であるが、それは哲学的懐疑に基礎を置いている。・・・新たに提示された寛容の精神は、顕著に、神への奉仕の色々な宗派の間の和解を狙ったものであった(Polanyi 1951, 94-95, 訳 120-121)。

このように、アングロ・アメリカン自由主義においては反権威主義と哲学的懐疑という、自由な思考に対する2重の教義が存在する。そして、ポランニーはこれらの寛容の精神を

評価すると同時に、それが内的な矛盾を持つと指摘する。自由が持つ寛容の精神は、宗派間の和解を狙ったものだが、この精神を厳格に適応すると、無神論者などのこれまでの自由や伝統に敵対する存在を受け入れることにもなってしまう。つまり、道徳に沿った行いが原因で、結果としてその道徳自身が破壊される可能性が存在するのだ。では、このような矛盾に対し英米地域ではどのように対応したのか。ポランニーは思弁の抑制によって無神論や反道徳主義から防衛したと考える。

恥知らずなプロパガンダと暴力とテロが支配する社会においては寛容のために余地はない。ここでは哲学的懷疑を基礎においた自由主義の首尾不一致が明らかになっている・・・これを避ける一つの方法は、倫理諸原理が実際に科学的に証示可能であるかのようなふりをすることである(Polanyi 1951, 97, 訳 124-125)。

英米においては寛容の範囲は同じ思想や宗教の中に限られ、無神論などには適応されなかった。このように、寛容を謳いながらも、それを厳密には適用しない、ある種の不真面目な寛容の精神により自由主義は守られてきた。また、それとは反対に、大陸では厳密に自由主義を遂行したことが、自由の凋落を引き起こしたとポランニーは指摘する。

不首尾な自由の定式化から出発した論理的過程が自由に矛盾する結論に導いたことを示すだけでは十分ではない。私は更に、この矛盾が実際に実行されたこと、これらの結論は単に考えられ、真だと信じられたばかりか、それに依拠して行動しようとする人々に巡り合ったということも示さなければならない。・・・もしもヨーロッパにおける自由の凋落に関する私の説明が読者を満足させるべきだとすれば、そのためには、哲学的な誤謬を実際に破壊的な人間行動に転換した人々がいたことを示すことが出来なければならない。・・・彼らをニヒリスト(虚無主義者)として記述することが出来よう(Polanyi 1951, 103, 訳 131)。

英米と異なり、大陸では自由が哲学的に正当化できないにもかかわらず信じ続けられた。そして、そのような哲学を額面通り受け取り、実行しようとした結果、現実社会においても道徳的諸問題に直面することになってしまった。こうした現実への失望により、大陸系自由主義はニヒリズムへと転じてしまった。ポランニーはこの転向を道徳的反転と名付けた。そして、この道徳的反転が社会主義やナチズムの発展に繋がったのである。

「首尾不一致の危険」の後、『個人的知識』においてこれらの反道徳的な主張が大陸においては道徳と結びつけられてきたことをポランニーは指摘する。

マルクス主義活動に対するいかなる道徳的反論も、その「科学的」正確さの指摘によって一蹴される・・・社会主義の道徳的動機は、それと等価な科学的断定に変換されると、その元の道徳的脈絡から引き裂かれてしまい、孤立的で、道徳的考慮の手の届かない情熱となってしまったのだ。これは狂信である－しかも、元の道徳的情熱の唯物論的等価物の上に固定された、つまり、「労働階級の利益」の上に、あるいはより正確には、労働階級の利益を代表すると考えられる人々の強制的パワーの上に固定された狂信である。これは狂信的なパワー崇拝である。これによって、現代全体主義の意図的な無節操だけでなく、それが無節操に振舞うという公言された決意の道徳的魅力もまた説明されるのだ。(Polanyi 1958, 231, 訳 216-217)。

本来、不道德であるはずの思想が様々な理論やプロパガンダ等により道德と結び付けられる。そういった思想はいかに道德的に反論されても科学的正確さによって防御することができる。その結果、不道德であるはずの思想が道德的反論を跳ね返し、逆に既存の道德を疑問視する。このような思想においては、権力を振るうこともまた、道德的反論に対する防御であり道德的優越性を得るための振る舞いに見える。この結果、不道德であるにもかかわらず、道德的魅力を備えることになる。

このような大陸の自由主義に対し、ポランニーは、社会の伝統によって道德的反転が起こるのを防ぐことができると示唆している。ポランニーは『暗黙知の次元』において、それまでの著作と異なり、道德の自己破壊的な力を和らげる方策として、伝統的枠組みの重要性を挙げる。

近代人の批判的苛烈さはなによりもまず、世俗的領域での無制限な道德的欲求と調停されなければならない。…私はフランス革命の激流に抵抗しようなどとは少しも思わない。私はその威力を認める。しかし、人間が新しい自己決定を行うとき、それが自己破壊を招かずに済むのは、それを支えている権威的な伝統の枠組みの中で自らの限界を認識する場合だけである、と私は信じている。…今日、トーマス・ペインの思想は、伝統の持続を意識的に再認することによってのみ、自己破壊から免れることができる。無限の漸進的進歩というペインの理想は、ペインの敵対者であるエドムンド・バークにより説かれたような種類の伝統主義によってのみ、革命の破壊からまぬがれることができる。(Polanyi 1966, 62- 63, 訳 94- 95)。

このように、ポランニーは伝統の重要性を指摘した。社会の中に古くから続く権威的な伝統が存在するからこそ、道德の自己破壊に待ったをかけることができる。ポランニーは初めに道德的反転の議論を行った際、英米は道德的目的を達成可能なふりをする、といった不真面目な姿勢を評価した。しかしその後の議論を検討すると、不真面目なのではなく古来の伝統を守る精神が道德の自己破壊にブレーキをかけ、道德的反転から身を守ったと見ることができる。自由主義と伝統が相反した際、伝統を優先する姿勢がイギリスの特色であり、ポランニーはその点を評価した。そして、そのような権威ある伝統の維持された社会で生きる人々は道德的諸信念を持ち、社会への忠誠を誓う。また、必要ならば、道德や自由の敵と武器を持って戦うこともいとわない。ポランニーの考える自由な社会とはこのような伝統に基づく社会であろう。彼の言う道德的諸信念もまた、そういった伝統的な社会において育まれ、共有されるのである。これら道德的反転の議論からわかるように、彼の考える道德はイギリス的伝統に根ざしている。

三 懐疑主義への批判と自己投出

ポランニーは英米系自由主義を評価し、大陸系自由主義やそこに根ざしたファシズムや共産主義を批判するが、彼の批判はそこだけにとどまらない。ポランニーは大陸系自由主義やファシズム批判から遡り、懐疑主義に対する批判を行う。前述したようにアングロ・アメリカン自由主義は哲学的懐疑を含んでおり、その懐疑主義こそが道德的反転の源泉である。まず、ポランニーは懐疑の方法や批判的思考が厳格に行われたことはこれまで一度もなく、むしろ実現不可能であると指摘し、ヒュームをある程度評価しつつも同時にカントを批判する。まず、ポランニーは、ヒュームに対し、以下のように評価する。

彼は自分の懐疑論…の結論を、それに正直に従うことができないと考える点で一掃してしまうほうを公然と選んでいるのだ。だが、たといそうでも彼は、彼がそうすることにより自分の個人的信念を表現しているのだということを認知しそこなっており、また、そうした信念の宣言は、つまるところ会議を沈黙させ厳格な客観性を放棄することになるのだが、そうする権利を主張し、またそうする義務を受容することもしていないのだ。(Polanyi 1958, 269, 訳 253)

ポランニーは、ヒュームが自身の懐疑論の結論に対し自ら不同意の姿勢をとることを評価するが、懐疑論とは主観を取り除くものであるにもかかわらず、ヒュームは自身の懐疑論に同意しないことにより、自らの個人的信念を表現していることを指摘する。それに対し、カントは一切の妥協をすることなく懐疑の問題に取り組み、定言命法による普遍的な全を求めた。しかし、このようなカントの姿勢はポランニーの否定するところである。

では、ポランニーは懐疑主義のどのような点を批判するのであろうか。ポランニーの考えでは、信念と懐疑は等価のものである。ポランニーは「私はpを信じる」という事象に懐疑を行う場合を例に挙げ、その方法を「私は非pを信じる」(反駁的懐疑)や「私はpが証明されていないと信じる」(不可知論的懐疑)と表現できると考える(Polanyi 1958, 272, 訳 256)。そして、前者は「私はpを信じる」と属性が違っただけで同じ性格のものでしかなく、後者はpの信用性に触れることなく、主観でその将来性を否定しているにすぎないと考え。ポランニーのこの懐疑論に対する理解には疑問が残るが、重要な点は、ポランニーにとって懐疑主義とは主観を取り除くものでもかかわらず、それ自身が信念に基づくものであることだ。ポランニーの思想においては、人の知的な活動の源泉には常に信念が存在しており、その点で懐疑主義は矛盾をはらんでいる。そして、矛盾した懐疑主義の信念がマルクス主義やナチズムと結びつき、西洋の伝統を排斥するに至った。

そして、懐疑主義を批判するポランニーは、自己投出という概念を提示する。まず、人間には、主観的でも客観的でもない「個人的なもの」が存在する。それは信念や情熱を伴った活動であり、主観とは明確に区別される。自己投出とは、「個人的なもの」を伴う行為であり、発見や探求においては独創性を生む材料となる。そして、「普遍的なもの」が発見、探究されることにより、自身の「個人的な」行為に非個人的な身分を加えることができる。つまり、自己投出において、「個人的なもの」と「普遍的なもの」は相互の関係にある(Polanyi 1958, 300- 303, 訳 283- 286)。ポランニーにとって普遍的事実の発見とは、信念に基づく経験的陳述に依存するものであり、懐疑主義における普遍性とは明確に異なる。

四 ポランニーの道徳論における問題点と意義

これまで、ポランニーの道徳に関する議論を検討したが、いくつかの問題点も存在する。まず、道徳的反転に関して、当初の自由を大陸系と英米系に分けるのはあまりに単純化し過ぎであるし、その理解も正確であるとは言い難い。ポランニー自身も初めは自由主義を大陸系と英米系の2つに区分したがその後の議論を見ると道徳的反転の議論に関しては、主にナチズムとマルクス主義に焦点を当て、それらのプロパガンダがどのようにして道徳的に受け入れられてきたのかを説明している。また、道徳的反転に対抗する手段としては、バークの思想を強調するなどイギリスの伝統に則っており、アメリカに関してはほとんど無視されているといってよい。これらの点から、英米系、大陸系といった区分は誤りであり、正確にはイギリス的伝統主義とドイツ・ソ連のニヒリズムの2つに区別するべきであろう。では、なぜポランニーはこのような思想に至ったのか。その源泉の1つは彼のそれ

までの人生があると予想される。彼は、ハンガリー生まれのユダヤ人であり、幼少期から社会主義者たちとの交流があった。その後、成人してからは、ドイツにて科学者として生活していたがナチスの台頭に前後して、イギリスに移住することとなった。このように、ナチスやソ連の思想とポランニーの人生は密接にかかわっている。そうした中で、これらのニヒリズムに対抗する術をポランニーは考えたのではないだろうか。

また、懐疑主義に対する批判についても疑問が残るであろう。ポランニーによる懐疑の区分(反駁的懐疑と不可知論的懐疑)はあまりに短絡的な捉え方であり、懐疑論を明確に理解することなく批判しているにすぎないのではないだろうか。

では、このように様々な問題を抱えるポランニーの道德論であるが、その研究にどのような意義を持つのか。ポランニーの重要な論点として、自生的秩序に基づく自由な社会の人々に道德的な信念と社会への献身や忠誠も求めたことがある。ハイエクに代表される自生的秩序論は設計主義を嫌い、市場や自然法を重視するが、それゆえに国家というものに対する評価が低く、時として、国家の存在価値が揺らぐことになる。しかし、ポランニーはそのような既存の自生的秩序論とは全く異なり、国家の役割を強調し、個々人に国家や社会への忠誠と貢献を求める。ポランニーにとって自由主義や自生的秩序に基づく社会では道德的諸信念を持った人々が求められる。逆に言うなら、そのような道德的な人々が存在するからこそ、自由な社会は成り立つのである。だからこそ、自由と国家は矛盾なく存在し、非常時においては、武器を持って戦うことさえも理論的に正当化される。

ポランニーの道德に関する議論には多くの問題点が存在する。しかし、彼の道德論を研究することは、自由主義国家の存在を考えるうえで非常に重要であろう。

おわりに

本報告では、マイケル・ポランニーの自由論における道德に焦点を当て検討を行った。彼は自由な社会に生きる人々に道德的諸信念を求めた。そして、懐疑主義に根差したドイツやソ連は、道德的反転によりナチズムや共産主義へと変化したと批判し、伝統に基づくイギリス的な自由主義の重要性を強調した。このように、自由社会が道德的反転を起こさないために、社会に生きる人々は道德的な信念を持つことが求められる。そのような人々が前提にあるからこそ、自生的秩序に基づく社会は正常に機能し、専門家たちは社会を導くことが可能となる。こういったポランニーの独特の自由論を研究し、20世紀の自由論の中に位置図けることは、自由主義研究において大きな意味を持つであろう。

引用文献(詳細な参考文献のリストは当日配布します。)

Polanyi, Michael (1941), "The Growth of Thought in Society", *ECONOMICA* Vol. 8 Number 29-32, The London school of Economics and Political Science.

Polanyi, Michael (1951), "Perils of Inconsistency", *The Logic of Liberty: Reflections and Rejoinders*, Chicago University Press, 1951, Midway Reprint, 1980. 長尾史郎訳「首尾不一致の危険」, 『自由の論理』, ハーベスト社.

Polanyi, Michael (1958), *Personal Knowledge: Towards a Post-Critical Philosophy*, The University of Chicago Press, paperback ed., 1974. 長尾史郎訳『個人的知識一脱批判哲学をめざして』, ハーベスト社.

Polanyi, Michael (1966), *The Tacit Dimension*, Anchor Books Doubleday & Company, Inc. New York. 佐藤敬三訳『暗黙知の次元』, 紀伊国屋書店.

アメリカのエルンスト・カッシーラー——文化の象徴様式と生の哲学

高原幸子（中京大学非常勤講師）

エルンスト・カッシーラーの『人間』は、亡命先のアメリカにおいて『国家の神話』とともに唯一英語においてまとめられた最晩年の作品である。カッシーラーは新カント学派という領域に位置づけられるところがあるが、実際に古典的社会学者のゲオルク・ジンメルによってカント哲学に目を開かされたところもあり、科学的認識の成立過程を跡付けた『認識問題』や『実体概念と関数概念』などの刊行、全十巻から成るカント全集の編纂に携わっている。亡命前にはハンブルク大学で10余年を過ごしたが、そこにおけるワールブルク文庫との出会いにより、主著『シンボル形式の哲学』全三巻を完成させた。『人間』は、この『シンボル形式の哲学』の縮約版といった見方もなされるが、近代的ヒューマニズムへの批評的知見の存在のなか、なぜ敢えて「人間」という自己認識にこだわったのか、という点も捉えられるところである。後半生を亡命の旅路で費やされたカッシーラーが、アメリカにおいて後世に託す「人間」の知的形象を見ることが出来るのではないか。

本報告は、2000年に出版されたマイケル・フリードマンの『道の分かれ目（A Parting of the Ways）』というスイスのダヴォスで1929年に行われた国際高等教育課程のセミナー、会合及び講義において、ルドルフ・カルナップ、マルティン・ハイデッガー、エルンスト・カッシーラーの対比におけるカッシーラーへの観方に対して、文化の哲学とも言われるカッシーラーの思索が後世に残す思考をもとに、その一端の象徴様式が示す理性批判の面に着目したい。フリードマンは、このダヴォス会議が持つ意味が、分析哲学と大陸哲学の分岐という文脈で捉えているところがあるが、そこにカッシーラーには社会政治的背景が薄く、近代哲学的な理想主義に傾いているという見方が現れている。カントの超越論的哲学をどのように継承し、乗り越えるかという意味がそこには敷かれているが、カッシーラーの象徴様式に現れる「知覚した感覚印象をシンボルへと構成する人間の精神的な力」（2011 齊藤伸）を捉えることで、文化批評の一つの様相を見ていきたい。

カッシーラーの『人間』において着目されるところに、人間をシンボルを操る動物だとする定義がある。異なった形而上学的体系において、つまり観念論と唯物論、精神主義と自然主義といった間には、その中核にシンボリズムの問題があるという。サイン（合図）及びシグナル（信号）とシンボル（象徴）との違いも明らかにしなければならない。動物がわずかな変化にも反応する現象と、シンボリックで人間的な言葉を理解するまでは、なおお距離がある。動物の知性に対し、人間のみが新しい形式のもの、つまりシンボリックの想像およびシンボリックの知性を発展させたと言うことができる。ヘレン・ケラーの先生であるサリヴァンは、ヘレン・ケラーが人間の言語の意味と機能を真に了解はじめた精確な日を記録した。

「彼女は、どんな物も名をもっているということ、そして、手のアルファベットが彼女の知りたいと思っている、あらゆることに対する鍵であるということを知りました。・・・その朝、彼女が顔を洗っていたとき、彼女は水という名前を知りたいと思いました。彼女が何かの名前を知りたいと思うとき、それを指して、私の手をそっと叩くのです。私は

water と綴りました。・・・[その後で] 私たちはポンプ小屋に行きました。そして、私はヘレンに私がポンプをおしている間、水の出口の下に、コップをもたせておきました。冷たい水がどっと流れ出てコップを充たしたときに、私はヘレンの、何も持っていない方の手に、water と綴りました。手の上にかかってくる冷たい水感覚に、直接結びついてきた、この言葉は、彼女を驚かしたようでした。・・・」

カッシーラーはヘレン・ケラーについて、ある物、またはある事と、手のアルファベットの種のある種のサインとを結合することを学んでいたゆえに、これらのサインと若干の触覚的印象の間に、固定した連合が樹立されていたとする。人間の言葉の真の姿と意味を理解させるためには、そこにすべての物が名前をもっていること、というシンボル機能を理解しなければならないとする。シンボル機能は、個々の場合にのみ制限されているのではなく、人間思考の全領域に及ぶ、普遍的適用性の原理たるものである。(『人間』p81／An Essay on Man, pp34-35)

サインまたはシグナルは、「物」に関係し、固定的かつ唯一の方法で「物」に関連しているが、シンボルは、一般的であるだけでなく可変的に同じ意味をさまざまな言語で表現することができる。

言語における感性的表現と精神的表現の絡み合いが示されるのは、空間的直観に関して、であるという。意味の領域は感性の領域とまったく切り離されているわけではなく、両者はきわめて密接にからみあっている。カッシーラーが認識批判として述べているところは、感覚の世界から「純粹直観」の世界へ歩み出ることが認識構成上の不可欠の契機であり、つまりは自我概念ならびに純粹な対象概念の一条件である、としており、この歩みは言語のうちに正確な鏡像を有していることになる。(『シンボル形式の哲学』[一] 第一巻言語 p249／Die Philosophie Der Symbolischen Formen Bd. I. Die Sprache pp149-150)

ここには、カントの純粹悟性概念の感性的直観への適用、感性的な「超越論的な図式」が見出される。空間図形としての感性的概念の図式は、ア・プリオリな純粹構想力の所産であり、いわばそれによって、またそれに則ってはじめて形象が可能になるような略図であるという。形象が概念と結びつけられるには、つねに形象がその特徴を示しているこの図式を介さねばならないのであり、形象それ自体が概念に完全に適合することはけっしてない。(前掲書 pp251-252／Ibid. pp151-152)

言語における空間的關係とは、映像によって撮られた關係に近似しているようであるが、カッシーラーが述べるソマリ語におけるある現象にはそれが如実に現れている。ソマリ語には最後の母音によって區別される三つの型の冠詞があるが(_a、_i および_o[または_u])、そのうちのどの形を用いるかを規定するのは、話題になっている人または物が語り手に対してもつ空間的關係であるという。語り手との距離感及び見えているか見えていないか、によるという。(前掲書 p260／Ibid. p158)

空間的直観には、「超越論的な図式」が見出され、そこには可變的で多様なパターンが常に創り出されているとも言える。

カッシーラーとハイデッガーは、それぞれに互いの批評を『シンボル形式の哲学』第2巻「神話」および『存在と時間』において展開している。その主眼点が文化の定義にあたるものだと言えるだろう。ハイデッガーは、第11節「実存的な分析論と未開な段階にある現存在の解釈、『自然的な世界概念』を獲得することの難しさ」において、明らかにカッシーラーを念頭において、文化人類学の意味を問う姿勢を示した。哲学において、「自然的な世界概念」という日常性の分析の前提となる理念が明確に確立されていなかったことを指摘しながら、自然的な世界についての日常の経験が先行するという見解が循環している、

という。「日常性は未開性とは異なるものである」。(『存在と時間2』p51)という一文に込められている内容は、多様なものを一覧表にまとめるところでそれを了解できるか、という批判と、世界像を秩序づけるための現存在の構造を洞察する必要性を示している。

カッシーラーは、神話の客観性という角度から、現存在の構造とは異なる文化の定義を暗示していると言うことができるであろう。ハイデッガーの指摘においては、この神話的な現存在について、解釈の基盤となるカントの『純粹理性批判』の構成とその体系的な内容が見取り図として役立つかは疑問だとしており、カッシーラーによるフッサールの現象学的地平への言及に活路を見出している。そこでは、フッサールの現象学が精神の「構造形式」の差異に注意を向け、心的な「作用」と、そこで志向されている「対象」とを厳密に区分したことが決定的に重要である、とされている。(『シンボル形式の哲学2 神話』p49 / *Die Philosophie Der Symbolischen Formen Bd. II. Das Mytische Denken*, p16) この箇所は、神話的なものの世界を絶対者の本質から解き明かそうとするわけでもなく、またそれを単に経験—心理学的な諸力の戯れに解消してしまうのでもないような、神話的なものの第三の「形式規定」に関係するところである。それが、人間の意識という作用主体に一致するなら、経験的生成やその心理学的発生条件の問題とは別に、神話的意識の形式を問うということになる。

のちに『国家の神話』において、カッシーラーは、「現代の政治的神話の技術」の章において、ハイデッガーが新しく作り出した用語である人間の被投性 (Geworfenheit)、つまり時間の流れに投げ入れられているということが、人間の状況の根本的で不変的な特徴であるということが、歴史的条件を受け入れなければならないという解釈ができることから、人間の文化生活の建設や再建に積極的に寄与する望みをすべて断念してしまっているような哲学だと示している。このような哲学は、自らの根本的な理論的・倫理的な理想を放棄している、としている。(『国家の神話』pp500—501)

こうしたカッシーラーの形象と概念とのかかわりあいには、フラジリティの近代性として把握できるものである。

啓蒙主義の思想には、終わらない近代性のプロジェクトが関わり、啓蒙に潜む神話の否定的な力にドゥルシラ・コーネルとケネス・マイケル・パンフィリオは、その前にある脆い生へと思いを馳せる。カッシーラーは、『象徴様式の哲学』において、真理の主張やそれ自体からの正しさといった産出として、近代性の定義を示したわけではない。しかし、私たちは、すでに象徴様式の網の目の世界に埋め込まれており、私たちの自由は、決して自己産出を通じて、ではなく、この象徴様式の一部として多様性があり、生気を与えられているのだ、という。こうしたカッシーラーのユートピアニズムについて、ある意味では懸念される面もあるが、間違ったダーウィニズムと考えられるリスク回避と富の最大化に還元された人間性から逃れるために、象徴様式の表象はカントの人間性の理想として捉えられる。(Symbolic Forms For A New Humanity, pp92—93) 複数性を含みこんだ象徴様式の在り方が、画一化された近代性との対比によって捉えられるだろう。

また、カッシーラーは、生の概念を従来の形而上学の存在概念ならびにその「存在論」から区別して、自らの充溢と運動性がある、生の過程それ自体の契機を意味として持っているとする。形而上学上の問題として、「存在」と「生成」、「単一性」と「複数性」、「質量」と「形式」、「魂」と「身体」の対立を一つの統一的な主題にするよう導くところに、この「精神」と「生」の関係はある。象徴様式の哲学では、《所産の様式》と《能産の様式》とを区別し、両者の間の相互作用を、精神的な生それ自体の振り子運動とする。

例えば、神話という形式に目を向けるならば、神話を単に直観形式あるいは思考形式

としてではなく、根源的な《生の形式》として把握することによってのみ、神話という形式、すなわち客観的な「意味」と客観的な形態化において神話が包含しているものを理解できるのである。(『象徴形式の形而上学』p25／*The Philosophy of Symbolic Forms Volume 4 The Metaphysics of Symbolic Forms*, p19)

ここにおいて、カッシーラーは、精神的なものの根本的なテーゼとして否定性を証明する必要性を述べる。精神のみがなし得る確証と自己証明の形式、つまり精神を不断に自己自身において分裂させようとする当のものが、常に新たに精神を自己自身へと連れ戻す。この一において二であるものこそ、精神の本来的な運命と精神の本来的な働きを示しているからである。これは、理論的な自然認識の統一性、その分節と体系が依拠している諸概念、諸命題は、決して単純に経験から引き出されてはいず、論理的に経験に先立つのだ、というアプリアリなもの働きに近づく。諸々の「事実」からなる経験的世界との不断の接触、ならびにそこから理論的形式がこうむる不断の反作用のなかではじめてそれ自体が展開する、理論的形式はこうした可塑性を持つことで、認識される。

こうしたカッシーラーの傾向を捉えながらも、亡命先のアメリカでは、カッシーラーの翻訳全集や研究書が主に編まれたが、カッシーラーの読まれ方は民族学、文化人類学の、民俗誌を読むという視角であり、ハイデッガーとの確執がある文化の定義という捉え方が必要となる。アメリカの文化人類学は一方で国際政治の開発戦略とも結びついていたという点を考慮すると、未開社会とハイデッガーが名指す文化の哲学にはらむ、近代性と理性の批判的側面を見ていくことになる。

英語圏では、主にカッシーラーの作品をハイデッガー及び論理実証主義から見てあまり重要視することはできないとする捉え方があるが、ドゥルシラ・コーネルは、シンボリック様式には新しい人間性の萌芽があるという政治倫理的側面を読み取っている。全体主義国家への批評、ポスト・コロニアル社会への批評的視座を内包するものとして、カッシーラーの思考には豊穡な水脈が見出される。

《引用・参考文献》

Ernst Cassirer *A Essay On Man*, Yale University Press 1944 (『人間』宮城音弥訳、岩波文庫 1997 年)

Ernst Cassirer *The Myth of the State*. New Haven Yale University Press, 1946 (『国家の神話』宮田光雄訳、講談社学術文庫 2018 年)

Ernst Cassirer *Die Philosophie Der Symbolischen Formen Bd. I. Die Sprache* 1925 (『シンボル形式の哲学 [一] 第一巻言語 1991 年、木田元訳、岩波文庫)

Ernst Cassirer *Die Philosophie Der Symbolischen Formen Bd. II. Das Mytische Denken* 1925 (『シンボル形式の哲学 [二] 第二巻神話的思考 1991 年木田元訳、岩波文庫)

Ernst Cassirer *Die Philosophie Der Symbolischen Formen Bd. III. Phänomenologie der Erkenntnis* 1929 (『シンボル形式の哲学 [三] 第三巻認識の現象学 (上) (下) 1994/1997 年、木田元訳、岩波文庫)

Ernst Cassirer *The Philosophy of Symbolic Forms Volume 4 The Metaphysics of Symbolic Forms* Edited By John Michael Krois and Donald Phillip Verene, Trans. John Michael Krois, Yale University Press 1996 (エルンスト・カッシーラー遺稿集第一巻『象徴様式の形而上学』2010 年、笠原賢介／森淑仁訳、法政大学出版局)

Ernst Cassirer *Symbol, Technik, Sprache* Felix Meiner Verlag GmbH, Hamburg 1985 (『シン

ボル・技術・言語』1999年、篠木芳夫・高野敏行訳、法政大学出版局）
 Ernst Cassirer *Determinismus und Indeterminismus in der modernen Physik, Historische
 and Systematische Studien zur Kausalproblem*1936(『現代物理学における決定論と非決
 定論』1994年、山本義隆訳、学術書房)
 Ernst Cassirer *Language and Myth* Trans. Susanne K. Langer1946/2016Dover Publications
 Inc.
 Martin Heidegger *Sein Und Zeit*1927(マルティン・ハイデッガー『存在と時間』2、2016
 古典年、中山元訳、光文社文庫)
 Michel Friedman *A Parting of the Ways Carnap, Cassirer, and Heidegger*2000 Open Court
 Peter E. Gordon *Continental divide-Heidegger, Cassirer, Davos*2010 Harvard University
 Press
 Edward Skidelsky *Ernst Cassirer-The Last Philosopher of Culture*2008 Princeton
 University Press
 Drucilla Cornell *Moral Images of Freedom-A Future for Critical Theory*2008 Rowman&
 Littlefield Publishers, Inc.
 Drucilla Cornell and Kenneth Michael Panfilio *Symbolic Forms for A New
 Humanity-Cultural and Racial Reconfigurations of Critical Theory*2010 Fordham
 University Press
 齊藤伸『カッシーラーのシンボル哲学一言語・神話・科学に関する考察』2011年知泉書館

〈恐怖のリベラリズム〉の再検討——中期シュクラーの思想形成史の観点から

田中将人（早稲田大学非常勤講師）

一 問題の所在

J・シュクラー（1928-1992）の政治理論家としての声望は、その早い晩年に著された論考、「恐怖のリベラリズム」（1989）によるところが大きいと思われる（Shklar 1998a[1989]）。「希望の党派」ではなく「記憶の党派」に即すと謳われる〈恐怖のリベラリズム〉は、ロールズを典型とする規範理論上の正義論には汲み尽くせない不正義論に照準するものとして、発表当時から高い注目を集めてきた。近年においても、いわゆる政治的リアリズムへの関心の高まりに連れて再評価の機運がある。

しかしながら、高い関心が寄せられてきたにせよ、〈恐怖のリベラリズム〉ならびに彼女の政治理論が十分に理解されているとはいいいがたい。その大きな理由は、「恐怖のリベラリズム」自体は小品であるにもかかわらず（であるがゆえに）、そこに結実するシュクラー自身の思想形成史が考慮されることなしに、良くも悪くも自由な読み込みが行われてきたからだと考えられる。もちろん、そうした考慮を踏まえようとした試みもなくはないが、その多くは、『アフター・ユートピア』や『リーガリズム』という比較的良好に知られた初期の著作のみを念頭に置くため、ともすればそれらの論調をそのまま投影し、〈恐怖のリベラリズム〉をはじめとするシュクラーの政治理論を過度に悲観主義的・現実主義的なものとして描いてしまう傾向にあった。

たしかに、「恐怖のリベラリズム」にはこうした解釈を誘う箇所があるのは事実である。たとえば、しばしば参照される以下のような文章は、通説的な理解を裏付けるものと思われるかもしれない。

「知的に謙遜な態度から含意されるのは、〈恐怖のリベラリズム〉は何ら内実をもたないということではなく、〈恐怖のリベラリズム〉はまったくもって非ユートピア主義的（*entirely nonutopian*）であるということだけである。その点では、恐怖のリベラリズムは、エマーソンの言葉でいえば、希望の党派であるよりも記憶の党派であるといつてよい」（Shklar 1998a[1989]: p.8=125 頁）

「リベラリズムが要請するのは、残酷さと恐怖という悪を、自らの政治的な実践と指示命令を支える基礎的な規範にするという可能性である。残酷さを避けるという規則に与っての唯一の例外は、より大きな残酷さの除去である。だからこそ、いかなる政府も刑罰という脅しを用いなくてはならないのである……」（Shklar 1998a[1989]: p.12=129 頁）

ここから示唆されるのは、典型的といつてよい悲観主義的・現実主義的な政治理論である。しかし、シュクラーの見解はもう少し複雑なものである。以下でみるように、論文〈恐

怖のリベラリズム〉が悲観主義的・現実主義的側面をもつのは確かだが、成熟期のシュクラールの政治理論はそれに尽きない。

一言でいえば、従来のシュクラール研究においては、その初期と晩年に注目が集まる一方で、70年代初めから80年代半ばにかけての中期思想はあまり考察されてこなかった。だが、まさしくこの時期こそは、ルソー、ヘーゲル、モンテーニュ、モンテスキューらの思想家研究を通じて、彼女が独自のスタイルを確立した段階にほかならない。それは『日常の悪徳』(1984)にはじまる重要な著作群に結実してゆくが(Shklar 1984, 1990)、シュクラール理解にとって中期思想の考察は必須だと思われる。とくに本報告では、ユートピア論の変遷に注目したい。

幸い、近年ではこうした点にも配慮した視野の広いシュクラール研究が行われるようになってきている。A・ヘスの研究は伝記的叙述を交えながら彼女の思想を編年的に辿ってゆく初の本格的なモノグラフであり、シュクラール研究史上の意義は大きい(Hess 2014)。ただし、その記述は紹介と整理に重きが置かれており、踏み込んだ考察はなされていない。これに対して、K・フォレスターの研究は未公開の資料をも駆使して挑戦的な議論を展開するものだが、ロールズとの関係性の評価等、私見では異論の余地がある論点が認められる(Forrester 2011, 2012)。

本報告の目的は、こうした研究動向を踏まえた上で、〈恐怖のリベラリズム〉ならびに成熟期の彼女の政治理論を位置づけ直すことにある。

二 シュクラールのユートピア論の変遷

本節ではシュクラールのユートピア論の変遷について論じる。先述した「まったくもって非ユートピア主義的である」という想定を単純に読むなら、〈恐怖のリベラリズム〉はきわめて消極的な主張ということになる。しかし、シュクラールのユートピア論ならびに政治理論に対するスタンスは単純なものではない。以下では、彼女のユートピア論の変遷を辿り、三つのユートピアの構想が見出せることを明らかにする。

学位論文を元にしたデビュー作『アフター・ユートピア』は、狭義のユートピア論というよりは、第二次世界対戦後に到来した政治理論の不在の来歴を主題としている。具体的には、ロマン主義、キリスト教神学、ラディカリズムといった様々な思想のうちにある、政治活動への嫌悪の契機と変遷が辿られてゆく。その行き着く先が、いわゆる「不幸な意識」としての没政治的態度の蔓延にほかならない。若きシュクラールは、かかる現状に対して、理性にもとづく懐疑主義に裏打ちされた政治理論の必要性を示唆しているが、そのトーンは悲観的なものである(Forrester 2011: p.595; Hess 2014: pp.53-54)。事実、本書の結論部には次のような表現さえ認められる。「正義を考察するにあたってせめて僅かのユートピア主義が要求される。……このユートピア主義は今日不在なのである(Shklar 1957: 272=277頁)。このように、ユートピア(主義)そのものが否定されているわけではない。しかし、少なくとも現代においてこの観念は瀕死の状態にあるとされ、その意味できわめて消極的な位置づけがなされている。

ユートピアなき時代として同時代を描いたシュクラールの試みは論争的性格を多分に有していたが、これに真正面から応じたのはS・ウォーリンであった。大著『政治とヴィジョン』を上梓した1960年、彼は同時に『アフター・ユートピア』への書評を発表している(Hess 2014: p.55)。ウォーリンによれば、シュクラールの立論は政治的信念やイデオロギーに対する人びとの幻滅を示すものととどまっており、このことは政治理論自体の不在までも証明するものではない(Wolin 1960: pp.165-166)。書評の結論として、彼は、

社会科学、組織論、企業理論といった隣接分野で現れつつある知見に着目することによって、政治理論を再検討する必要性を説いている。アナクロニズムな再生ではなく、眼前の潮流を見据えつつ、新たに〈政治的なもの〉のヴィジョンを描いてみせること。不在であり、ゆえに求められてもいるのは、私たちの知覚を正しく方向付けるような新たな視座なのだ。政治理論は死んでいない。「それゆえ課題は、政治理論の復活ではなく救出なのである」(Wolin 1960: p.177)。『リーガリズム』をはじめとして、以後のシュクラーの研究には学際的性格が認められるものもあるが、それはウォーリンの批判に対する応答だったとも考えられる。

こうして、多分にブッキッシュであった『アフター・ユートピア』での主張は今や退けられ、シュクラーはそのユートピア論を、ひいては政治理論へのスタンスを見直してゆく(Hess 2014: p.56)。論文「ユートピアの政治理論」では、様々な議論が組上に載せられるが、たとえばマンハイムによるイデオロギーとユートピアとの区別が批判的に論じられる。というのも、シュクラーによれば、この区別はユートピア論が担ってきた重要な役割——近未来での実現可能性を必ずしも考慮せずに、現実への批判的視座を提供すること——を捉えきれていないからである(Shklar 1998a[1965]: pp.161-163)。この観点から範例とされるのがルソーであり、彼への傾倒は『人間と市民』として結実する。同作では、タイトルに掲げられた時に対立する両立場に対応する二つのユートピア、すなわち閑静な村とスパルタとが、それぞれ異なりつつも、ともに現実に対する批判的判断の準拠点となりうることの意義が説かれている(Shklar 1969: pp.31-32; Hess 2014: p.75-79)。政治理論においてユートピアの観念は今なお一定の役割をもっているのである。これを〈批判的ユートピア〉の構想とよんでおきたい。

もっとも、これがユートピアに対するシュクラーの最終的なスタンスではない。80年代以降のシュクラーのユートピア論は二つの顔をもっている。ひとつは、〈恐怖のリベラリズム〉においても踏まえられている、消極的・否定的な構想である。しかし同時に、従来あまり注目されていない、もうひとつの積極的・肯定的な構想が存在し、しかもこれは、ルソー的なユートピアとも異なるものである。以下では、両構想を順に確認しておきたい。

最初に、否定的な構想について論じる。この時期のシュクラーのユートピア論がまず念頭におくのは、19世紀アメリカのユートピア体験である(Forrester 2011: p.603)。そこで問題とされているのは、ユートピア思想家のいう希望そのものではなく、そうした希望が時に絶対的なものとして行使されることや、そこに付随する「完成的気質(perfecting temper)」(Shklar 1998c[1991] p.35)に潜む残酷さにほかならない。ユートピア論の内容というよりは遂行性が問題なのだともいえるだろう。ユートピア論者はその理想に一途なあまり、しばしば日常のリアリティや歴史への感覚を、つまりは記憶を欠く。かかる思考様式をシュクラーは批判するが、それは狭義のユートピア思想に限定されず、預言者的(prophetic)政治思想一般に認められるものである(Forrester 2011: p.602)。この否定的な構想は、〈預言者的ユートピア〉と名づけることができるだろう。このユートピアの構想は、現実を性急に変型させようとする志向のゆえに、批判の対象となる。

シュクラーのユートピア論はさらなる展開をみせる。没後に公刊されることになる「ユートピアの用途」論文(内容からして、80年代後半に執筆されたもの)は、このテーマに関する彼女の総括とでもいえるものだ。そこではモアを起点として、まずルソーに、次いで19世紀半ばのアメリカにおけるオナイダ・コミュニティに至る系譜に焦点が当てられる(Shklar 1998b: pp.179-185)。もっとも時代的にみれば、これらの〈批判的ユートピア〉と〈預言者的ユートピア〉とはともに過去に属する。それでは、今日においてユートピアについて語る意義はもはやないのか。シュクラーは、そうではない、つまりユートピ

アの用途はなお存在すると明言する（この点で、本論文はウォーリンの批判に対する遅ればせながらのリプライとして位置付けることも可能だろう）。

「私がいまやどのように考えているかを説明するにあたり、政治科学の歴史一般について簡単に述べておかねばならない。あらゆる政治科学は、いかなるレベルの抽象化を行うにせよ、モデルを必要とする。それらのなかには、たんに発見法的なもの（*merely heuristic*）、規範的なもの（*normative*）、預言者的なもの（*prophetic*）がある。ユートピアは通例最後の種類のモデルだが、しかしそれとは異なった、現存する統治の形式の積極的な潜在力（*the positive potentialities of existing forms of government*）を示そうと試みる、規範的なモデルもまた存在するのである」（Shklar 1998b: p.187）

念頭に置かれているのは、アリストテレスの『政治学』とミルの『代議制統治論』である。もっとも、これらがユートピア論として解釈できるかは論争的かもしれない。両者の議論は、端的に最善のものを求めるのではなく、現状の良識や実践を前提とした上で実現可能な最善の政治のあり方を模索するものだったからである。この論点につき、シュクラーはこうした穏当な試みはなお一定の——ユートピア論としての——意義をもつと考える。「〔実現可能な〕最善の国家を描く目的は、繰り返すならば、人びとに変革を求めるというよりは基準を定めることなのだ」「私が強調したいのは、規範としての最善の統治の形式という観念は、たんにユートピア的であるのみならず、ユートピア論の非常に批判的な見解（*a very critical view of utopian theory*）とも完全に両立可能ということである。善き統治に関する諸モデルは、実際、完全な政治理論に欠くべからざる部分なのだ」（Shklar 1998b: p.188）。この構想は〈規範的ユートピア〉とよぶことが許されるように思われる。

興味深いのは、シュクラーが、しばしば理論上の仮想敵として位置づけられるロールズとハーバーマスの主張を、この〈規範的ユートピア〉の観念から積極的に評価していることである。「彼らの理論は虚構ではなく、立憲デモクラシーに内在する——そこに埋め込まれているが未だ実現されてはいないものについての——形式的・批判的なモデルにほかならない」（Shklar 1998b: p.189）。こうして、今日の規範理論のうちになおユートピア論は生き続けている。これが彼女の最終的な結論であった。あたかもその後をなぞるようにして、シュクラーの没後、晩年のロールズは〈現実主義的ユートピア〉の理念を前面に出してゆくが、両者はその視座において共通していたと考えられる。

本節での議論を三点にまとめておきたい。①シュクラーのユートピア論に対するスタンスは必ずしも否定的なものではなく、時代を経て変化をみせるということ。②成熟期のシュクラーのユートピア論には、〈批判的ユートピア〉、〈預言者的ユートピア〉、〈規範的ユートピア〉という三つの構想が認められること。③このうち〈規範的ユートピア〉は、現状に潜む可能性を積極的に位置づけるものであること。以下では、こうした特徴を考慮に入れた場合、〈恐怖のリベラリズム〉を始めとする晩年のシュクラーの理論をどう解釈しうるかを論じてみたい。

三 〈恐怖のリベラリズム〉をいかに位置づけるべきか？

再び冒頭での〈恐怖のリベラリズム〉の引用部に戻るならば、そこでは、より大きな残酷さの除去のためには政府は時に手を汚さねばならないことが説かれていた。これは「政治における（より小さな）悪」を認める典型的議論のように読めてしまう。たしかに、例外状況においてかかる決断が時に必要なのは政治にまつわる事実の一側面である。亡命ユ

ダヤ人という来歴からしても、シュクラールは、全体主義に代表される例外的な政治的な巨悪 (evil) を主題とした理論家のようにも思われる。実際、〈恐怖のリベラリズム〉の少なからぬ部分はそうした読解を許すものでもある。

しかしながら、シュクラールの政治理論はそれに尽きるものではない。私の仮説は、むしろ成熟期の彼女が焦点を合わせているのは、通常／例外ではなく、日常／非日常という区別ではないか、というものだ。この点につき、フォレスターの次の主張は注目に値する。

「日常的なるもの (the ordinary) と非日常的なるもの (the extraordinary) との区別は、彼女による流浪の扱いの全体に行き渡るものであり、日常の犠牲者の境涯を擁護する彼女のコミットメントを強調するものでもある」 (Forrester 2011: p.617)。

この主張を踏まえていえば、彼女の理論は正義とは対比される不正義を主題とするが、後者はさらに日常／非日常 (この区別は、いわゆる理想理想／非理想理論の一つのバージョンと考えられるかもしれない) のどちらかに属するかでさらに分節化しうるように思われる。すなわち、シュクラール自身は明確にしていないが、〈日常的な不正義〉と〈非日常的な不正義〉とを区別できる。そしてこの枠組に照らしてみた場合、〈恐怖のリベラリズム〉は〈非日常的な不正義〉を主題とする一方で、『日常の悪徳』はむしろ〈日常的な不正義〉に照準するものであり、そしてこちらの方にこそ、政治理論家としてのシュクラールの本領は発揮されている。

もちろんこれは、〈恐怖のリベラリズム〉が意味をもたないことを意味しない。重要なのは、シュクラールの〈非日常的な不正義〉論がおそらく〈日常的な不正義〉論にも裏打ちされたものだったということだ。日常的なものから遊離した非日常的なものへの惑溺は、しばしば俗流のリアリズムに認められる。だがシュクラールに言わせれば、それは安易な預言者のユートピア論ということになるだろう。日常から離れた非日常、とくに政治におけるヒロイズムに彼女は辛辣である (Forrester 2012: pp.252-257)。ゆえにシュクラールのヒーローは、マキアヴェッリとホップズではなく (もっとも両者は俗流リアリストではないが)、モンテーニュとモンテスキューとなる。パワー・ポリティクスの意味でのリアリズムを、文学上の写実主義——その役割のひとつは従来気づかれていない様々な苦境や悲哀を肌理細やかに描き出すことにあった——に通ずるリアリズムを用いて問い直すこと。おそらくはここにシュクラールから読み取れる政治的リアリズムの意義があるように思われる。

そして、このように多面的な観点からシュクラールを読み込むことは、〈規範的ユートピア〉に対する肯定的なスタンスとも整合的であろう (正義をもつばら規範的なモデルの観点から考えることには批判的であったけれども)。彼女の政治理論はすべてを灰色で塗り潰そうとするものではない。「ありふれた事柄や世事を忘れることは、リベラルな政治を忘れることでもある」 (Shklar 1984: p.245)。

参考文献

- Hess, A (2014). *The Political Theory of Judith N. Shklar: Exile from Exile*, Palgrave Macmillan.
- Forrester, K (2011). "Hope and Memory in the Thought of Judith Shklar." *Modern Intellectual History* 8:3, 591-620.
- Forrester, K (2012). "Judith Shklar, Bernard Williams and Political Realism." *European Journal of Political Theory* 11:3, 247-72.
- Shklar, J. N (1957). *After Utopia: The Decline in Political Faith*. Princeton University Press. [奈良和重訳『ユートピア以後：政治思想の没落』紀伊國屋書店、1967年]

- Shklar, J. N (1965). "The Political Theory of Utopia: From Melancholy to Nostalgia." *Daedalus* 94:2, 367-381; reprinted in: Shklar, J. N. *Political Thought and Political Thinkers*, Hoffmann, S ed. University of Chicago Press, 1998, 161-174.
- Shklar, J. N (1969). *Men and Citizens: A Study of Rousseau's Social Theory*. Cambridge University Press.
- Shklar, J. N (1984). *Ordinary Vices*. Harvard University Press.
- Shklar, J. N (1989). "The Liberalism of Fear." in Rosenblum, Nancy ed. *Liberalism and the Moral Life*, Harvard University Press, 21-38; reprinted in : Shklar, J. N. *Political Thought and Political Thinkers*, Hoffmann, Stanley ed. University of Chicago Press, 1998, 3-20. [大川正彦訳「恐怖のリベラリズム」『現代思想』29:7 (2001 年 6 月号) 青土社、2001 年、120-137 頁]
- Shklar, J. N (1990). *The Faces of Injustice*. Yale University Press.
- Shklar, J. N (1991). "Hawthorne in Utopia" in Bienvenu R. T and Feingold M eds. *In the Presence of the Past*, Kluwer Academic Publishers, 215-231; reprinted in Shklar, J. N. *Redeeming American Political Thought*, Hoffmann, S and Thompson, D eds. University of Chicago Press, 1998, 28-48.
- Shklar, J. N (1998a). *Political Thought and Political Thinkers*, Hoffmann, S ed. University of Chicago Press.
- Shklar, J. N (1998b). "What is the Use of Utopia?" in *Political Thought and Political Thinkers*, Shklar, J. N. Hoffmann, S ed. University of Chicago Press, 1998, 175-190.
- Shklar, J. N (1998c). *Redeeming American Political Thought*, Hoffmann, S and Thompson, D eds. University of Chicago Press.
- Wolin, S. S(1960). "After Utopia: The Decline of Political Faith" (review). *American Journal of Jurisprudence* 5:1, 163-177.

経世済民とエコノミーをめぐる一側面——東京外国語学校所属高等商業学校の果たした役割¹

大槻 忠史(群馬大学ほか非常勤講師)

1. はじめに

本報告の目的は、1854年の開国後の日本で官立学校として初めて設置された東京外国語学校所属高等商業学校(1884年設置。以下、所属高商)が西欧諸国から経済学の輸入と消化そして普及に際して果たした役割とその実態を考察することである。開国後、日本への経済学(当時の広義の意味での商業学を含む)の導入と普及に際してその役割を担った機関に帝国大学と官立高等商業学校(以下、高商)、私立学校がある。従来、帝国大学を中心とするドイツ歴史学派からの影響がよく知られる一方、後者2機関については研究が進んでいるとは言い難い。本報告では現存する資料に基づき、官立高商、特にその初期に注目し、西欧経済学・思想の普及とその実態、さらにはその後への影響を明らかにする。これは近代日本において「経済」が経世済民からエコノミーへと変容する一側面を示すと共に、日本の経済思想史研究では十分に考慮されてはいないものの、重要な視点を示すことにつながると思われる。

2. 経済学、商業学の導入と教育制度

開国の2年後にあたる1856年、幕府は洋学の導入を目的に蕃書調所を設置する。1862年には西周(1829-1897)と津田真道(1829-1903)がライデン大学のS.フィセリング(Simon Vissering: 1818-88)のもとへ派遣され、経済学や法学などを学んだ。これが日本と西欧経済学の初めての接触となる。1867年には神田孝平によりイギリス古典派の流れを汲むW.エリス(William Ellis: 1800-81)の『経済小学』(*Outline of Social Economy*, 1846年)がそのオランダ語版から翻訳・刊行され、江戸期に普及した儒学思想に基づく経世済民とは異なる西欧型経済学の輸入がはじまる。

1878年には、蕃書調所の後を継ぐ東京大学(後の、東京帝国大学)で文及び法学部の一科目として経済学の講義が開講された。担当をしたのは、E.F. フェノロサ(Ernest Francisco Fenollosa: 1853-1908)であった。彼はJ.S.ミルやW.S.ジェヴォンズ、J.E.ケアンズら古典派経済学を中心に教えたが、フェノロサの退職後、1880年代後半にかけ帝大ではドイツ歴史学派の教授へと変わっていく。これは、フェノロサの後任であるU.エッゲルト(Udo Eggert: 1848-93)やK.ラートゲン(Karl Rathgen: 1855-1921)といったドイツ人教師の雇用により方向

づけられた。また、1880-84 年にイギリスおよびドイツで古典派及びドイツ歴史学派経済学を学び、帰国後、日本人として 2 番目に経済学を担当した和田垣謙三(1860-1919)もその一因といえる。但し、同大学に経済学部が設置されるのは 1919 年であった。同年には京都帝国大学にも経済学部が設置され、東北(1922 年)、九州(1924 年)が続く。そこでの経済学受容は、いずれもほぼ同様であった²。

一方、商業教育では状況が異なる。1872 年に学制が頒布され、その第 36 章に「商業学校ハ商用ニ係ル事ヲ教フ海内繁盛ノ地ニ就テ数所ヲ設ク」と定められた。これが法令による最初の近代的商業教育の出発点である。翌 1873 年には、2 編の学制の追加により専門学校の制度(予科 3 年、本科 2 年)が定められた。それによれば、本科では記簿法、商業学、商法などが科目として定められた。しかし、これに基づく学校は設立されることはなかった(文部省 1974, 68)。江戸時代には商業教育は「読み書きそろばん」を中心とする初等教育とみなされることが多く、この状況は開国後もすぐには変わらなかったことを示している。

この状況が変わるのは、3 年後の 1875 年であった。1870 年から 3 年間初代米国代理公使としてワシントン D.C.に滞在した森有礼(1847-1889)は、経済人の養成が急務だと痛感した。当時日本では、諸外国との商取引の増加に伴い、従来の「読み書きそろばん」はもとより、商業や経済に関する知識、これに加えて英語を中心とする外国語能力が必要とされつつあった。森は帰国後、商業学校の設置を文部省に打診するが却下される。そこで、資金面では東京会議所の渋沢栄一(1840-1931)が、設立趣意書の作成には福沢諭吉(1835-1901)が尽力し、私塾として 1875 年に銀座尾張町に商法講習所の設立が実現する。

鯛味噌屋の 2 階という限られたスペースを利用した同所は、アメリカ合衆国ニュージャージー州ニューアークのブライアン・ストラットン連鎖式学校(Bryant & Stratton Chain School)モデルとしていた³。同所では、チェーン・スクールの 1 つで校長を勤めた W.C.ホイットニー(William Cogswell Whitney: 1825-1882)を招聘し、チェーン・スクールの簿記の教科書 *Bryant & Stratton's Common School Book-keeping* の訳書『帳合法』や商用算術書を用いた教育を進めた。併せて、F.ウェイランド(F. Wayland)の経済書による経済学教育や模擬商業実践も行われていたようである。現在のところ、開校時の入学者数は不明であるが、第 1 回の卒業生は 15、6 名程度であったという(一橋大学学園史編纂事業委員会 1983, 9)。

商法講習所は 1876 年東京府へと移管されるが、1879 年に予算は半減、さらに 1881 年には全額否認され、同 7 月いったん廃止された。これは 1880 年代に入っても商学への理解が十分でなかったことを示している。しかし 1884 年、東京商法講習所は農務省に移管され、東京商業学校となった。東京に続き、県立神戸商業講習所及び三菱商業学校(1878 年)、大阪商業講習所(1880 年)、町立横浜商法学校(1882 年)、私立新潟商業学校(1883 年)が設置されたが、いずれも「高等」教育としての商業教育ではない。また三菱を除き、予算が十分とはいえない状況であった。

3. 東京外国語学校所属高等商業学校の設置とその後

3.1. 所属高等商業学校の設置

文部省は1884年3月、農務省の方針とは別に(を意識して)、対外貿易の人材養成及び商業学の教員養成を目的とする商業学校を設置する。すでに東京商業学校が存在したため、同校より高等の教育を行う機関の設置が図られた。これが最初の高等教育機関としての商業学校となる。文部省は、当時世界的に最もレベルが高いとされたベルギーのアントワープ高等商業学校(1852年開校。L'Institut Supérieur de Commerce d'Anvers. 現、アントワープ大学)をモデルに、東京外国語学校に所属高商を設置する⁴。これが初めての高等教育としての官立商業学校である。同校は、東京商業学校の4倍強の予算を有し、神田一ツ橋に校舎を有した。

所属高商に関しては、その存在期間の短さなどから現在利用可能な資料は限られる。それらに基づけば、同校がアントワープ高商を範としていたことが明白である。それは特にカリキュラムや経済調査活動に指摘することができる。簿記は1年次から配置され、加えて2年次では商業実践や商業史、3年次では商業通信や商業法、統計学が、4年次ではこれらのより高度な知識の教授が組み込まれた。

このカリキュラムの実行に向け、翌1885年3月にはアントワープ高商の卒業生であるJ. ファン・スタッペン(Julian van Stappen: 1852-1915)が雇われ、C. C.マルシュ(Christopher Columbus Marsch: 1806-84)の単式及び複式簿記のテキスト(*The Art of Single Entry Book-keeping* 1836年, *The Science of Double-Entry Book-keeping* 1841年)を用い、授業を行っていた(東京外国語学校 1885, 174)。

ファン・スタッペンは、全国の商品収集を主とする経済調査活動にも従事した。当時、アントワープ高商には商品博物館が設置されていた。彼もまた夏季休暇に通訳の長井尚行と共に京都、大阪、佐賀、長崎、石川、愛知などの商業商品の収集を行い、商品陳列所の開設を目指した。これには、文部省から同年9月に移転により不要となる東京帝大理学部 の博物場が下付された。

3.2. 所属高等商業学校の合併と残されたカリキュラム

1885年9月、所属高商が東京商業学校と合併され、「東京商業学校」(尋常科及び高等科)の名が残った(これは、現在の一橋大学にあたる)。一方、学校名から「高等」の文字が消え、中等教育機関となった。

東京商業学校ではチェーン・スクールを範とする商業教育が行われていたが、合併後は高等科を中心にアントワープ・スタイルの教育を選択した。すなわち、所属高商で当初計画されたカリキュラムであった。

現存する資料をみると、簿記については尋常科及び高等科1年までの科目となり、ブライアン・ストラットン式教育が残ったことが分かる。併せて、次のような教科書を用いた

経済学の講義も行われていることも分かる (東京商業学校 1886, 17-8)。

- ・ P.L. Beaulieu (1877) *Traité de la science des finances*
- ・ H. Fawcett (1878) *Free Trade and Protection*
- ・ M.G. Fawcett (1870) *Political Economy for Beginners*
- ・ J.M. Gilbeart (1882) *The History, Principles, and Practice of Banking*
- ・ G.J. Goschen (1861) *The Theory of Foreign Exchange*
- ・ W.S. Jevons (1875) *Money and the Mechanism of Exchange*
- ・ J.S. Mill (1848) *Principles of Political Economy*
- ・ H. Sidgwick (1883) *The Principles of Political Economy*

Beaulieu については邦訳が用いられていたが、その他は原書を用いた。これらテキストについては、次の3点を指摘しておきたい。第1に、帝大で教授された J.S.ミルや W.S.ジェヴォンズのほか、M.G.フォーセツトや H.シジウィックらの書籍が経済学の教科書として用いられていた点。第2に、帝国大学でみられるドイツ歴史学派についての講義はほとんどみられない点。第3に、アントワープ高商をモデルにしていたとはいえ、アントワープやベルギーに固有の経済学を教授していたわけではないという点、である。

合併に際してファン・スタッペン は、校名から「高等」の文字が消えることに怒り⁵、来日時の約束とは違ふとし 1885 年 11 月に帰国する⁶。彼の帰国後、明治政府はお雇い外国人講師の選定に際し、アントワープ高商のみならず‘Gremial Handels-Fachshule der Wiener Kaufmanschaft’(ウィーン)、『École des hautes études commerciales’(パリ)、Handelshochschule (フランクフルト)らの卒業生も視野に入れるが(文部省 1914, 387)、アントワープ高商の卒業生である A.マリシャル(Arthur Marischal: 1857-?)や E.J.ブロックホイス (Edward Joseph Blockhuys: 1860-1931)を雇用し、アントワープ・スタイルを継続する。

3.3. 所属高等商業学校がのこしたもの

所属高商としての存在期間は短い、その後の日本の商学、経済学をたどるとその影響が残っていることが分かる。ここでは、2 点に絞って所属高商がのこしたものを指摘しておきたい。

1 つ目は、20 世紀初頭の日本の高等レベルでの商業、経済学教育・研究を担う人材や商業人を輩出した点である。所属高商に入学した 1 年生は 13 名であった。そこには水島鍊也(1864-1928)や飯田旗郎(1866-1938)らがいた(東京外国語学校 1884, 198-9)。

水島は、神戸高商(1902 年設置。現、神戸大学)の初代校長に就任し、所属高商のアントワープ・スタイルの教育及び研究を継続した。実際、当時の同行のカリキュラムを確認するとそれが分かる。また、授業に使用した教科書についても、M.G.フォーセツトの *Political Economy for Beginners* など継続性がみられる(神戸高等商業学校学友会編 1928, 16)。一方、

飯田はアントワープ高商に入学し、商業学士を取得後、日本銀行などで勤めた。

当時の日本では、高等教育課程の商業・経済学教員はいまだ少なく、1910年にかけての山口、長崎、小樽といった高商増設期にあつては、東京及び神戸の卒業生が教育にあたる状況であった。このため、学校名は残らずとも所属高商の影響は強く残った。

2 つ目は、商品陳列所の設置や経済調査という研究に関わる点である。前述のように、ファン・スタッペン教育のみならず、これらの活動にも積極的に従事した。このような活動は、20 世紀初頭のいずれの高商においてもみられる⁷。所属高商を吸収した(東京)高商は、1909 年 10 月に「商業ノ改善ニ資スル事項ヲ学術的ニ調査スル為メニ」(東京高等商業学校 1919, 1)調査部を設置する。1912 年には、神戸高商に調査部が設置され、その後の各高商にも調査活動がみられる。

商品陳列所についても同様に、各学校により商品陳列所(館、室)など名称は異なるが、長崎や小樽をはじめ各学校に設けられた。現在とは異なり、国内外の多くの商品の一つの場所で確認できること自体が貴重であり、また商学を学ぶ上では必要であった。

4. おわりに

本報告から、現存する極めて限られた資料に基づく考察であるが、所属高商は日本の経済学、商業学の制度化さらにはそれらの受容と普及において、短期間とはいえ帝国大学のそれとは異なる大きな役割を果たしたことが分かる。さらには、そこに形成された制度は、部分的に戦後を含め、その後の商業教育や経済学教育の枠組みとなっている。

*参考文献一覧は、当日配布させていただきます。

謝辞

本報告準備の過程で必要となる所属高等商業学校に関する資料調査に際し、東京外国語大学総務企画部学術情報課サービス係、また同係を介して同大学文書館に多大なご協力を頂いた。記してお礼申し上げたい。

・注

¹ 本研究は JPSP 科研費 18K12751 の助成を受けている。また本報告に際しては、拙稿(2017; 2018 [i.e. 2017])に基づくと共に、文献・資料調査に伴う加筆・修正をおこなった。

² 拙稿 (2018 [i.e. 2017])を参照。

³ もっとも文部省も指摘するように、チェーン・スクールは本来下級事務員の養成を目的

とする学校であり、これは商法講習所の目的とは合致していない (文部省 1974, 69)。

⁴ 同校をモデルにした理由を示す明確な根拠を現在のところ見出すことはできていない。江戸幕府は 1866 年 8 月(慶応 2 年 6 月)にベルギーと修好通商航海条約を結んだ。これは、西洋諸国と結んだ 9 番目の条約となる。その後、1873 年 2 月に岩倉使節団がベルギーを訪れ、岩倉はランベルモン男爵と会見する。その際に同男爵は、ベルギーの商業学校を含めた教育施設に触れ、日本人の教育のために多くの便宜を提供することができるであろう旨を伝えている(Ministère des Affaires Etrangères, Archives 1873. 磯見、黒沢、櫻井 1989, 86-95)。但し、この商業学校がアントワープ高商かは不明である。

⁵ 校名に「高等」が再び戻り、「高等商業学校」(後、東京高等商業学校)となるのは、帰国後 2 年後の 1887 年であった。

⁶ 当時の在校生、飯田旗郎の回想による(細谷(1991, 245)に転載)。ファン・スタッペンが怒ったことについては、同じく在校生であった水島鋳也も同様に回想している(*ibid.*, 244)。

⁷ 但し、調査方法や対象など詳細にかかわる継続性については、今後の課題である。

民主的平等論の射程——十分主義との比較を通じて

保田幸子（明治学院大学社会学部附属研究 研究員）

1 はじめに

政治哲学において、分配的正義論は主要な議論の一つである。特に、J・ロールズの『正義論』以降の分配的正義論においては、分配通貨、運の平等主義の是非、分配理念の三つの大きな論争がおこなわれている。「何の平等か」(Sen 1982=1989)という政治哲学における大きな論点の一つにおいては、平等を追求する際の分配通貨 (currency)、すなわち各人の状態を評価する際の尺度を厚生・資源・潜在能力のいずれにするかについて議論がなされている。また、平等な分配の規準を各人の選択と責任に求める立場である運の平等主義 (luck egalitarianism) の可否に関しても、多くの論者が論争に参入し、民主的平等論者から有力な批判がなされている。分配理念論争においては、平等・優先性・十分性のうちいずれに基づいて分配すべきかが争われている。十分主義は皆の福利が一定水準以上となるような分配が望ましいとする。

本報告は、皆の福利水準が一定以上となることを求める十分主義と社会関係における平等を主張する民主的平等論とを比較し、両者の相違を示すことで、民主的平等論の理論的射程を明らかにすることを目的としている。民主的平等論は分配的正義論に批判的である一方で十分主義を支持している。すなわち、民主的平等論は各人が対等な存在となるように諸条件を保障することこそが重要だと主張している。分配的正義論が人々の便益の分配に関心を寄せるのに対して、民主的平等論は便益の平等にとどまらず、より広い社会関係における平等の達成を論じているため、両者の射程は異なるといえるが、各人が一定の水準以上の状態を重視するので十分主義とみなされることがある。そこで、本報告では、民主的平等論の平等の分配的解釈に対する批判が上首尾であるかを検討し、民主的平等論で主張されている保障の範囲と十分主義について考察する。

2 十分主義

近年の分配的正義論の主要な論点である分配通貨と運の平等主義においては、平等な分配が望ましいことを前提として議論が進展してきた。こうした学術的状况に対して、D・パーフィットは論文「平等か優先性か」(Parfit 2000)において、平等と優先性は別個の概念であると主張した。すなわち、パーフィットは、平等主義者たちが「平等」という言葉で目指そうとしているものの一部分は、実は福利が低水準の人々にたいして優先的に便益を与えるという優先性の理念であり、各人間の格差をなくすということではないと指摘した。それ以来、分配理念としての平等は論争的概念となった。

分配理念としては、平等、優先性、十分性という三つの立場が挙げられる。そして、このうち、いずれの理念が優れているかが論争となっている。優先性を支持する立場は、優先主義 (prioritarianism) と呼ばれる。この立場は、福利水準の低い者に対して優先的に利益を与えることが望ましいと考える。また、十分主義 (sufficientarianism) とは、各人の福利が一定水準以上の状態であることこそが道徳的に重要であり、それ以上での格差は問題視しない立場である。優先主義と十分主義は共に、各人間の不平等の解消を目指さない

非平等主義的分配理論であると言える。

優先性説と十分性説の違いは二つ挙げられる。第一に、十分性説は、各人が閾値以上の生活を送っているということを重要視し、閾値以上での各人間の不平等には関心を払わない。それに対して、優先性説は、たとえ皆が閾値以上の暮らしをしていても、劣位にいる人に対して優先的に利益を与えることは道徳的に重要だと考える。第二に、優先性説と十分性説それぞれの立場での代表的論者であるパーフィットと H・フランクファート (Frankfurt 1988) の間には、平等主義に対する態度の違いがある。論文「平等か優先性か」において、パーフィットは、優先性説よりも平等主義の方が分配理論として優れているため、前者は後者にとって代わらなければならないと主張しているわけではない。平等主義者たちが平等という言葉でめざそうとしていることの一部分は、優先性という理念であるという指摘をパーフィットはしているのである。それに対して、フランクファートの十分性説は次のように主張する。平等主義は各人間の格差の解消を目指しているが、分配において道徳的に重要なのは、皆が平等であるということではなく、皆が十分に持っているということである。平等主義のように格差の解消に焦点を当てることには、各人が真に必要なものを見誤らせる弊害がある。このように、フランクファートの十分性説は、平等主義に代わるべき代替的理論として唱えられているのである。優先性説と十分性説の平等主義に対する態度を踏まえると、非平等主義的分配論の潮流は二つに分けることができる。第一に、分配理念としての平等の問題点を指摘した上で、優先性や十分性を新たな分配理念として提唱するものが挙げられる。第二に、パーフィットのように、従来、平等という名で追求されてきた分配理念の一部は、実は優先性や十分性に他ならないと主張するものが挙げられる。

非平等主義的分配論のうち、十分主義は非分配的正義論にも親和的である。本報告では、各人が対等な者として存在するように社会的・経済的・政治的条件を保障することを目指す民主的平等論を取り上げる。

3 民主的平等論

分配的正義論において、民主的平等論は運の平等主義に対する過酷さへの批判 (the harshness objection) で中心的に論じられることが多い。しかし、本報告の目的は十分主義との比較であるので、民主的平等論がいかなる平等の構想であるかを示すことに焦点を絞りたい。

民主的平等論は、社会関係における平等の達成を目指している (Anderson 1999: 313)。社会関係における平等の達成とは、各人が平等な市民として機能するための基本的潜在能力 (capability) が保障されている状態を指す (Anderson 1999: 314-318)。そして、こうした保障は、各人が相互にメンバーとしての義務を果たしていることに依拠する (Anderson 1999: 314, 321-6)。したがって、民主的平等論は、分配通貨として基本的潜在能力を支持している。また、基本的潜在能力が一定水準以上保障されていることが望ましいと考えるので、十分主義と考えられる。

その一方で、民主的平等論は、真に目指すべき平等は社会関係における平等であるので、分配的正義論で論じられる平等の範囲は適切ではないとする。すなわち、分配的正義論では人々の福利の公正な分配が目指される。しかし、各人に便益が公正に分配されただけでは、社会関係における不平等を解消できない。たとえば、ある社会において、特定の個人 A が侮蔑的な扱いを受けているとする。この場合、いかに A に便益を与えても平等な社会関係は築けない。こうした不平等は分配によって解消すべき問題ではなく、市民社会へ参加するための言論の自由・思想や活動の自由を保障することで解消可能となる。分配的正

義論においては、平等を福利の分配状態として捉えるが、民主的平等論は、分配は社会関係を構成する一要素と考えている。したがって、民主的平等論は、分配的正義論である十分主義の射程を超えていると言えそうである。

4 平等の分配的解釈批判

民主的平等論は、望ましい平等とは分配により達成されるのではなく、社会関係の平等化により達成されると考えるので、平等の分配的解釈には批判的である。Z・ステンプロウツカによれば、平等の社会関係の解釈に関して、社会的地位や友情などの他者との特定の関係による関係的財 (relational goods) に関心を寄せる立場である (Stemplowska 2011: 116)。社会関係論者は、分配通貨で論じられる厚生や資源では、真に平等化すべき関係的財のとらえることができず、分配通貨論争は平等理論を財の分配という範囲に狭めてしまっていると考え

アンダーソンの民主的平等論において、潜在能力アプローチが採用されるのは、こうした理由からである。潜在能力アプローチにより、福利の分配で解決不可能な不正義について分析可能となる (Anderson 1999: 319; 2010: 89-91)。社会において侮蔑的な扱いを受ける個人 A は平等な存在としての地位を獲得できていない。社会関係論者によれば、たとえば資源主義では個人の持つ資源の多寡を問題とするため、個人 A に対する不正義は解消できない可能性がある。それに対して、潜在能力アプローチは、個人 A は資源を機能に変える各人の能力が社会的抑圧より損なわれるという点を捉えることができるので、社会関係における不正義を認識し、非資源主義的な改善策を示唆することができる (Anderson 2010: 90)。

社会関係的解釈からの平等の分配的解釈批判の成否について考えたい。社会関係論者によれば、本来、平等は社会関係的に解釈すべきであるが、従来の分配的正義論の多くはその一部の非関係的財の平等のみを追求している。それでは、分配的正義論において、関係的財を扱うことは不可能なのだろうか。本報告は否と考える。

第一に、社会関係論者は、分配的正義論では非関係的財の不平等のみを解消し、関係的財の不平等は無視すると主張するが、ロールズにおいて自尊心の社会的基礎の概念は基本財に含まれる。したがって、資源主義であっても、関係的財の不平等を解消することは可能となる。第二に、資源主義は関係的財を測ることができないので、財の分配状態と各人の社会関係の相互作用により生じる不平等を無視してしまうというものである (Anderson 2010: 90)。そのため、関係的財も計量可能な潜在能力が尺度として選ばれる。この場合、各人の福利はいかなる尺度により測るべきかという分配通貨に関して、資源主義と潜在能力アプローチのいずれにするべきかについて争われていることになる。社会関係論者は分配通貨に関して基本的潜在能力を望ましい主張しているのであり、分配的正義論は非関係的財を見過しているわけではないと言える。

5 保障範囲

アンダーソンは、民主的平等の実現に際して、社会のいかなる構成メンバーであっても当該社会に対して何らかの義務をおっているということが、民主的平等における保障の根拠であると論じる (Anderson 1999: 287-337)。さらに、保障範囲は市民社会において自由で平等な個人として存在できる程度であるとされる。十分主義は閾値の恣意性に関して批判を受けている。分配理念として十分性を支持する民主的平等論はこの点に関して説得的に論じているだろうか。

民主的平等論が分配理念として支持している十分性は、各人の福利が一定水準以上とな

ることを目指し、その水準を超えた再分配はおこなわないため、保障の閾値に対する恣意性批判がなされている。しかし、民主的平等論は各人の福利の保障水準を社会への参加可能性と結び付けているため、充分性の根拠となりうるかもしれない。

民主的平等論における保障はメンバーシップに基づき、当該社会で不平等な存在とならない程度に保障され则认为られる。この際、具体的には、様々な財の普及率や識字率・貧困の指標など社会全体のデータに基づき決定する方法が考えられる。しかし、当該社会の状態は各人に閾値以上の状態を保障することの道徳的根拠にはなりえない。

第一に、保障水準が非常に低くなる可能性を否定できない。社会の状態に基づいた保障は、当該社会全体が貧困状態にある場合、たとえ保障が非常に低水準であっても望ましいと判断されるので支持できない。また、第二に、結局、社会が各人に保障すべきはどの程度なのかという十分主義の閾値における問題に戻ることになる。社会の状態に基づいた保障の問題を回避するためには、自由で平等な個人として存在するためにどの程度保障すべきかを論じる必要がある。

6 おわりに

本報告は、民主的平等論の平等の分配的解釈に対する批判が上首尾であるかを検討し、民主的平等論で主張されている保障の範囲と十分主義について考察することを目的としていた。

平等の分配的解釈に対する批判に関して、民主的平等論においては社会関係における不平等は分配的正義論では是正できないと主張するが、資源主義でも関係の財を含めることができるかと論じた。また、民主的平等論の批判が、社会関係における不平等をなんらかの財として論じることそれ自体への批判である場合、資源主義か潜在能力アプローチかのいずれにすべきかという分配通貨論争であるので、分配的正義論の射程を超えていないと述べた。また、民主的平等論は、自由で平等な市民として社会に存在可能な程度まで保障すべきと考えるので、充分性の根拠となるように思われたが、当該社会の状態は道徳的根拠としては説得的ではないと論じた。

主要参考文献（詳細は報告時に別途配布します）

Anderson, Elizabeth (1999), "What is the Point of Equality?," *Ethics*, Vol. 109, pp. 287-337.

—— (2010), "Justifying the Capabilities Approach to Justice," Harry Brighouse and Ingrid Robeyns (eds.), *Measuring Justice: Primary Goods and Capabilities*, Cambridge University Press, pp. 81-100.

Parfit, Derek (2000), "Equality and Priority," in Williams, Andrew and Matthew Clayton (eds.), *The Ideal of Equality*, pp. 81-125.

Rawls, John (1999), *A Theory of Justice*, Revised Edition, Harvard University Press. (= 川本隆史・福岡聡・神島裕子訳『正義論』紀伊國屋書店, 2010年.)

Sen, Amartya (1982), "Equality of What?," in Amartya Sen, *Choice, Welfare and Measurement*, Basil Blackwell. (大庭健・川本隆史訳「何の平等か？」『合理的な愚か者』勁草書房, 1989年.)

Stemplowska, Zofia (2011), "Responsibility and Respect," in Carl Knight & Zofia Stemplowska (eds.), *Responsibility and Distributive Justice*.

ハーバート・スペンサー『社会静学』の〈社会〉概念

藤田 祐（釧路公立大学）

はじめに

ハーバート・スペンサー(Herbert Spencer, 1820-1902)が出版した最初の大著『社会静学』(1851)は、理神論に支えられた独自の自然法体系を展開することで古典的リベラリズムを擁護した著作であると解釈される。この体系は、「平等な自由な法」という第一原理から演繹した（自然権と捉えられる）様々な権利によって構成されている。また、国家の体制や政府の施策をどのようにすべきかも論じられている。タイトルにも表されている「静」的な体系を描き出す一方で、進歩の必然性という考え方に支えられた社会進化論も展開されている。スペンサーによれば、文明化という過程を通じて人間性が完成する理想社会に到達するのだ。『社会静学』で展開されているのは、完成された人間性に対応する理想社会の規範としての自然法体系なのである(Spencer, *Social Statics*; 以下、SSと略記)。

ここで鍵となるのが、『社会静学』における〈社会〉概念である。19世紀半ばの〈社会〉は、記述的な意味だけではなく規範的な意味をもつ概念として提起される。『社会静学』でも、記述的な意味と規範的な意味の両方で〈社会〉への言及が見られる。このような〈社会〉概念を提起することによって『社会静学』の体系は支えられている。

規範的な意味と記述的な意味の両方で展開されている『社会静学』の〈社会〉概念を考察するために、以下の観点から『社会静学』の議論を分析する。まず第一に、〈社会〉概念は、『社会静学』で展開されている法体系の前提となると同時に、その限界を設定する役割も担っているという点を分析する必要がある。第二に、普遍性（普遍主義）と歴史性（歴史主義）の緊張関係が『社会静学』の体系にも垣間見られる点も重要である。『社会静学』では、「完全な法」と「不完全な状態」が対比される。スペンサーは、一方で、不完全な状態であっても適応すべき法は一つしかないとしつつ、他方で、完全な法は不完全な人間性にはそぐわないと論じる。また、〈社会〉概念と〈文明〉概念を結びつけ、野蛮人が社会性をもたない〈他者〉として持ち出されている。現在は、人間性が完成して完全な法体系が実現される理想社会に向かう途上だと位置づけられる一方で、野蛮人と共通の欠点を抱えている不完全な人間性が表出する状態とも捉えられている。このようなかたちで、スペンサー思想を特徴づける普遍性と歴史性の緊張関係が『社会静学』にも見られるのだ。以上、二つの観点から社会静学の〈社会〉概念を分析することで『社会静学』の体系をどのように解釈すべきかという論点が明確になる。

本報告では、以上の観点からテキストを分析することで、『社会静学』で定式化されている〈社会〉概念を明らかにし、それによって『社会静学』で確立されている法体系がどのように支えられているのかを分析する。さらに、「平等な自由の法」という第一原理から演繹することで権利や施策について論じる際に、並行してどのようなかたちで〈社会〉概念への言及による正当化が行われているのかも検討する。規範的な意味と記述的な意味を持ち、普遍性と歴史性の両面性を示す、スペンサーの〈社会〉概念を分析することで『社会静学』で展開された初期スペンサー思想の特質が明らかになる。

1 功利主義批判と〈社会〉

『社会静学』で最初に「社会」という言葉が導入されるのは、序論における功利主義批判の文脈である。「便益の哲学」とスペンサーが呼ぶ功利主義を批判している「便益の教説」では、幸福の内実が多様であるという点と、統治の永続性を前提にしている点を批判の論拠としている。前者の文脈でスペンサーは、社会を「驚異的に入り組んだ組み合わせ」(SS 12)と呼んで、人間の能力では立法の帰結を推し量ることはできないと論じている。社会の複雑性を論拠にして帰結主義の立場に立つ功利主義を批判しているのだ。また、統治／政府(government)は特定の段階にある文明に存在するものにすぎないとして、政府が統治権力を用いて社会の便益を増進するという功利主義を批判している。統治の永続性を前提にしている功利主義の基盤を崩そうとするのだ(SS 13-16)。

さらにスペンサーは、「道德感覚の教説」と「補論1」と「補論2」で『社会静学』で展開する体系の前提をかためていく。「道德感覚の教説」では、幾何学をモデルにして道德感覚が知覚する根本原則(公理)から演繹して組み立てられる道德の科学を提起する。また、「補論1」では、人間本性の斉一性という考え方を批判し、時代や場所によって異なる人間本性の多様性を提起する。さらに、「補論2」では、自然のルールに例外はないとして「逃れられない因果法則」を提起し、善悪の基準としている。このような前提に基づいてスペンサーは、人間本性や現実社会は道德の根拠となりえないとして、完成された人間本性を前提とした理想社会における道德律を探究していく(SS 16-51)。

2 『社会静学』の体系—理神論と社会進化論

社会静学の道德体系は、Taylorが進化理神論(evolutionary deism)と呼ぶ理性的非国教派の伝統に連なる神学によって支えられている。『社会静学』の第一部では、幾何学をモデルに理想状態を想定した法体系として道德を定義した上で、神義論に基づく進歩の必然性を提起している。第二章では、事物の組成が環境条件に適応していないことから悪が生み出されるとした上で、社会状態への不適応から生じる悪が解消されている過程を文明化と捉える神義論によって、人間性の完成へと向かう進歩の必然性を基礎づけている。

進歩は、それゆえ、偶然ではなく、必然である。文明は人工的なものではなく自然の一部であり、胚発生や開花と同じようなものである。[……]。確実に人間の能力は社会状態に完全に適応するようにかたちづくられ、確実に罪悪と不道德とよばれるものは消滅し、確実に人間は完全になる。(SS 65)

進歩の必然性を基礎づけた上でスペンサーは、神による創造の目的を最大幸福の実現と捉え、各人が幸福を得るために能力を発揮することが神意だと論じる。スペンサーによれば、個々人が幸福を追求するには個々人に幸福を追求する自由が与えられているだけでなく、他の人々による同様の幸福追求を妨げないように自由を行使しなければならない。ここから『社会静学』の道德体系における第一原理である「平等な自由の法」が導かれる。

あらゆる人には、他のどの人の自由も侵害しない限り、しようとすることをすべて行う自由がある。(SS 103)

神が世界を創造した目的を実現する条件として位置づけられているという意味で、道德の第一原理である「平等な自由の法」は神学の枠組みで正当化されている。この条件の下で個々人が自由に幸福追求することで、スペンサーによれば、最大幸福という神による創造の目的が実現していくのである。引き続き展開されていく道德律や権利も、「平等な自由な法」から演繹されているという意味で、神学的に正当化されている。『社会静学』の道德体系は創造神によって支えられているのである。

同時に、『社会静学』の道德体系は(社会の進化を説明する理論という意味での)社会

進化論によっても支えられている。スペンサーは、社会の起源を人口増加の圧力に見いだしている(SS 62)。人口増加に伴って浮上した生活の必要性、すなわち希少な資源を獲得するために結びつく必要があったために社会が形成されていったというのである。そこから「完成された社会状態」(the perfect social state)へと人類の社会化が進歩の必然性に支えられて進んでいくことになる。この過程に伴って、お互いに対する共感能力と平等への信念が高まり(SS 321; SS 92)、他者の権利に対する意識が高まっていく(SS 93)。また、個性化と相互依存が同時進行する「社会有機体」の進化が展開していく(SS ch. XXX)。

このような社会進化の過程は、19世紀の欧米で通念となっていた〈文明〉概念と重なっている。『社会静学』においても〈文明〉対〈野蛮〉という対立図式が当初から前提とされ、「社会」以前の状態と位置づけられる、同時代や過去の「野蛮」な民族の生活への言及が頻発している。文明の初期段階では野蛮な属性が残存しており、権威への服従や忠誠心など戦争や身分制などに適した属性に基づいて社会が組織されているが、文明化に伴って人間本性が社会化されると同時に自由の領域が拡大して社会の民主化も進んでいくことになる(SS 195-200)。

スペンサーの社会進化論を特徴づけるのが、社会を構成する人間の属性によって社会組織の状態が決まるというキャラクター決定論である。スペンサーによれば、人間の道徳的な属性を表すキャラクター(性格/品性)は可変のものであり、社会状態に適応するように必然的に変化していく。そのようなキャラクターの社会化をもたらすのに必要な条件、すなわち正義の条件を探究するのがスペンサーが打ち立てようとする道德科学の目的であり『社会静学』の目的である。一方で、スペンサーは、完成した人間性と比較して、同時代を生きる人類のキャラクターが不完全である点も強調する(eg. SS 199)。そのような不完全なキャラクターに対応した社会制度も不完全なものである(SS 195-96)。例えば、民主政などの高度な政治体制が機能するためには対応する高度なキャラクターが必要であるように、社会制度の改革がうまくいくかどうかは国民のキャラクター(国民性)にかかってくる(SS ch. XX)。以上のようなキャラクター決定論を前提として、完成された人間性と不完全なキャラクター、そして、社会進化の終着点である完成された理想社会と不完全な現存の社会制度という対比が、『社会静学』を貫くテーマとして提起されているのである。

3 国家の役割とその限界——〈社会〉による二重の制約

神意に根ざした自然法と社会進化論を二つの柱とする『社会静学』の体系では、国家の役割を限定した最小国家論が展開されている。統治の永続性を前提にしているという点で功利主義が批判されているように、『社会静学』においては、国家による統治は不完全な人間性に対応する過渡的なもので必要悪にすぎない。ゆえに、完全な人間性に対応する道德律によって国家の役割は規定されえないが、少なくとも正義に反することを行ってはならないことになる(SS 250)。国家の役割は慣習に根ざしたものなのである(SS 207-208)。スペンサーによれば、このように位置づけられる国家が平等な自由な法を中心とする正義の体系と両立するためには、まず人々に国家を無視する権利を認めなければならない(SS ch. XIX)。その上で、統治権力の役割が〈社会〉との関係において規定されることになる。

『社会静学』の最小国家論では、国家の基本的な役割が社会を維持する目的に限定される。スペンサーによれば、人類が社会状態に入ったのは何らかの意図や目的があったからではないが、社会は幸福を追求する構成員を保護するために必要とされている。その条件とは、幸福追求を行う自由を他の構成員が同じように幸福追求を行える範囲に限定するという「平等な自由の法」である。スペンサーによれば、「平等な自由の法」を遵守することが社会を維持する第一条件であり、政府は社会を維持するために権力の行使が許されて

いるにすぎない。国家の役割とは、まず第一に「平等な自由の法」を遵守させて個人の自由を確保することであり、さらには「平等な自由の法」から派生する様々な権利を保障することである。一言で言えば、正義の執行なのである(SS ch. XXI; ch. XXII)。

加えて、最小国家論は社会進化論からも正当化される。『社会静学』で展開されている社会進化論によれば、人間が社会状態に適応していく過程を推し進める原動力は、周りの状況に適応しようと各人が能力を発揮することである。そのためには、各人が自由に幸福を追求できる領域が最大限確保されていなければならない。言い換えれば、「平等な自由の法」が遵守されていなければならない。スペンサーの最小国家論によれば、国家が制限された役割を乗り越えると、個人の権利が侵害されて自由の領域が狭められることになる。つまり、各人の幸福追求と能力発揮を制限することで社会進化を阻害することになるのだ。ゆえに、社会進化という観点からも国家の役割を正義の執行に限定する最小国家論が正当化されることになる(SS ch. XXII)

以上のように、『社会静学』の体系では、国家の役割が〈社会〉によって二重に制約されている。第一に、「平等な自由の法」を遵守させて派生する権利を保護することで、社会の成立条件を維持することに国家の役割が限定される。第二に、「平等な自由の法」を遵守させて各人が能力を発揮する自由の領域を確保することで、社会進化の条件を維持することに国家の役割が限定される。国家が限定された役割を乗り越えて権力を行使すると、個人の権利が侵害されて社会進化が阻害されるため、両方の条件が損なわれるのだ。『社会静学』の第三部では、以上の観点から国教会制度、救貧法、公教育、公衆衛生など様々な公共政策が検討されて最小国家が擁護されている(SS part III)。

4 普遍性と歴史性の緊張関係

一種の理神論に基づく自然法体系をキャラクター決定論と文明化論に基づく社会進化論と結びつける『社会静学』の体系は、普遍性と歴史性の緊張関係を抱え込むことになる。社会静学では、道徳律に例外はないとしながらも(SS Lemma II)、繰り返し完全な法と不完全な人間性あるいは不完全な社会制度が対照されている。例えば、平等な自由な法を前提にすると、当然のことながら女性や子供にも成人男性と同等の権利を認めなければならないが、当時の社会で認められていないのは不完全なキャラクターに根ざした不完全な社会制度のせいである(SS ch. XVI; ch. XVII)。スペンサーによれば、どれだけ子供の権利を認めているのかが、各社会がどれだけ文明化しているのかを示す指標となるのだ(SS 176-77)。

この普遍性と歴史性の緊張関係をスペンサーも明確に意識していたものと思われる。例えば、人間性が完成する理想社会では政府は不要となるとしながらも、不完全な人間性に対応する政府に一定の役割を認めている(eg. SS 197-200)。また、社会進化の過程では社会化を推し進める力と押しとどめる力が働いていることを前提にして(SS 414-15)、本来は相いれないはずの君主政と民主政を混合した政体も部分的に社会化された人間性に対応するものとして存在する必然性を認める(SS 427-29)。このような緊張関係は社会進化の進展に伴って解消されていくことになる。人間性の社会状態への適応が進むにつれて、個性が際立つと同時に相互依存が深化し、個々人の間の緊張関係、個々人と社会全体の緊張関係も解消されていく。最終的に、個々人が道徳律に完全に従うようになると、各人はお互いの自由を尊重するようになり完全な幸福を得られる理想社会に到達するのである(SS Ch. XXX)。

また、『社会静学』の体系には社会の外部が存在する。野蛮人の暮らす社会より前の世界である。野蛮人は反社会的な属性をもつ利己的な存在だと想定されている(SS 197-200; SS 409-29)。また、野蛮人は短期的な充足を求める存在だと想定されており、文明化に伴

うキャラクターの社会化の一側面は、自己抑制を通じて短期的な充足よりも将来のさらに大きな充足を求めるようになることだと論じられている(SS 85)。このような野蛮人から引き継いだキャラクターに応じた社会制度が社会進化の初期段階に見られるが、キャラクターの社会化が進展するにつれて社会制度の民主化も進展するというのである。このように考えると、野蛮人から文明の初期段階へ、さらには近代ヨーロッパ文明から理想社会へという移行が『社会静学』では想定されており、それぞれの段階における歴史性の制約を前提にして議論が展開されていると言える。

『社会静学』の結論では、以上のような歴史性を前提にした「相対的な正しさ」を優先すべきではないかという論点が提起されている。個々の市民が普遍の道德律と個別の状況をどちらを優先的に考慮して行動すべきかという問題である(SS ch. XXXII)。スペンサーは、「完全な法が唯一の安全な指針である」という「確信」と「完全な法は不完全な人間には実現できない」という「意識」との間でジレンマに陥っている読者に対して、「内奥の確信」に基づいて発言するように促す(SS 474)。そして、「各人が自らに忠実」で、「あらゆる人が自分の考える最高の正義を実現しようと奮闘する」時、「すべてのものが栄える」と結論づけるのである(SS 476)。

おわりに

以上の結論からもわかる通り、スペンサー自身も『社会静学』の体系に普遍性と歴史性の緊張関係が含まれていることを認識した上で、普遍の道德律が優先されると結論づけている。しかしながら、後のスペンサーが一貫して同じ立場をとり続けたわけではない。例えば、『人間対国家』(1884)に収められた「迫りくる奴隷制」(1884)の結論部では、キャラクターの改善なき社会改善の不可能性を主張するためにキャラクター決定論が持ち出されている(Spencer, *The Man Versus the State* 68-69)。普遍性と歴史性の緊張関係という論点は、スペンサー思想全体を通じて重要な観点であり、スペンサー思想を解釈する際に考察すべき点だと言える。

また、『社会静学』で提起された〈社会〉概念は、社会有機体論や社会学の萌芽とも言えるもので、生物進化論に基づく社会進化論も含めて、後に展開されるスペンサーの進化社会理論の出発点となった考え方だと言える。初期スペンサーの〈社会〉概念を分析することで、後のスペンサー思想を解釈する参照点が得られる。

『社会静学』における〈社会〉概念と普遍性と歴史性の緊張関係は、どのような点でスペンサーは一貫していたのか？どのような点で変化したのか？というスペンサー思想の一貫性と変化という問題にとっても重要な観点なのである。

参考文献

- Spencer, Herbert. *The Man Versus the State with Six Essays on Government, Society, and Freedom*. Indianapolis: Liberty Fund, 1981.
- . *Social Statics: Or, the Conditions Essential to Human Happiness Specified, and the First of Them Developed*. 1851. In *Social Statics*. Vol. 3 of *Herbert Spencer: Collected Writings*. Abingdon: Routledge/Thoemmes Press, 1996.
- Taylor, Michael W. *The Philosophy of Herbert Spencer*. Continuum Studies in British Philosophy. London: Continuum, 2007.

梶大介とバタヤ自立運動——屑拾いの戦後史に向けて

小美濃 彰（東京外国語大学大学院総合国際学研究科博士後期課程）

はじめに

日本三大寄せ場のひとつ、東京の山谷で1960年代初頭から「山谷解放」を掲げ、日雇労働者らの生活改善や労働運動、反差別運動に取り組んだ梶大介（1923-1993 本名：北岡守敏）という人物がいる。これは「山谷解放運動」として知られ、彼の半生とともに山谷の戦後史を描いた『山谷戦後史を生きて』上・下（績文堂、1977年）が主著として位置付けられることがあるが（日本寄せ場学会 2004）、彼が山谷での運動以前にバタヤ〔注〕の自立運動に取り組んでいた事実にはほとんど関心が払われてこなかった。しかし、彼の運動家としての起点と、社会批判の立脚点はバタヤとしての経験から生まれたといえる。

1950年代半ばから、梶大介はバタヤの協同組合を結成したり、盛んに著作活動をおこなうなどし、バタヤの自立を目標とする運動を展開していた。ここではその取組をバタヤ自立運動と呼び、本報告の主題として取り上げたい。梶大介は、バタヤがみじめだということを敢えて認め、そのみじめさの内に立っていかに社会を変革するか、という問題に全力を傾注した人物であった。歴史のなかを生きる者としてのバタヤに少しでも迫っていくために、そのひとつの手がかりとして梶大介を検討してみる。これが本報告の目指すところである。

1. 梶大介について

1923年に広島県の呉で生まれた梶大介は、幼いうちに両親が離婚すると、彼が5歳のときに父親のもとに引き取られ、13歳までを北九州で過ごした。離婚後に新たな女性と関係を結んでは別れることをくり返していた父のもとで、梶大介は3人の女性を母親として迎え入れなければならなかったという。この家庭環境のなか、彼は旧制中学校まで進学していたものの、3人目の義母が出産のため実家に身を寄せている間に、父がほかの女性を家にひき入れたことを直接のきっかけとして、旧制中学校2年生のときに家出をしている。

北九州を離れた梶大介は、東京で楽器店、茶店、洋裁店のほか食料品店や人形店といった商店の小僧として働きながらも、ひとりでやって来た東京での孤独感や、下働きでの鬱屈とした心情と閉塞感を抱きつつあった。そのような暮らしを続けていた彼を魅したのがアジア・太平洋戦争で、「他愛ないというより愚かしい限りだが、うだつのがらぬ小僧ぐらしからの脱出を南の島に賭け」（梶 1986：86-87）で帝国陸軍に志願。それからラバウル島などの南方戦線や中国を転戦し、1946年に日本に戻っている。

13歳で親姉妹との縁を捨てた梶大介にとって、引き揚げ後に身を寄せることのできる場所はなく、九州の農村にいる戦友のもとに一時的に身を置いても長くはいられず、炭坑夫や占領軍の飛行場建設の土方として働いてみても、戦時中の負傷から併発した結核を患う身で働き続けることはできなかった。そこで、かつて暮らしていた東京に向かうも、「日本の首都で最大の都会だから、私一人くらいは雇って食わせてくれるところがありそう」（同前：44）という思いは、戦災の風景を目の前にして一瞬で吹き飛び、住居や食料、仕事のあてを失った多くの人びとと同じように、上野駅の地下道をねぐらとした。

そのころ東京都による資材の斡旋を受けて山谷に建てられたテントホテルにも宿泊するが、堪えがたい飢えを満たす術も無い状況では、1泊10円の宿泊料すらまかなえなくなる。しかし、「しらみだらけの荒むしろだろうと一度覚えたドヤの味が忘れられなくなって、どうしてもそこへしがみつきたく」（同前：47）離れがたくなり、盗品を故買屋に売ることによって金銭を得るようになっていった。それから窃盗を糧道にして全国を転々と移動していくが、1950年の春ごろに逮捕され、新潟刑務所で服役生活を送ることになる。梶大介がバタヤになるのは、この新潟刑務所を出て東京にもどってきてから、1951年冬のことであった。

2. バタヤ自立運動の立脚点——バタヤの「みじめさ」

2-1. バタヤに転落する

バタヤになる、つまり、屑を拾うという生業にたどりついたことは、彼にとって転落であっただろう。刑期を終えて東京へと戻ってきた梶大介は、すぐに身許引受人のもとを離れて、山谷へと戻っている。山谷で土方や港湾荷役の仕事を得ても持病で続けられず、血液銀行で血を売るにも限界があり、山谷で宿に泊まることもままならなくなった。さらに、終戦直後とちがって、警察官が常駐するようになっていた上野地下道をねぐらにすることもできず、鉄道のガード下や公園に寝場所を求める生活へと追いこまれていった。

日雇いの仕事を取る。それができない日には血液を売る。ただでさえ渴命に及びかねない山谷での生活からふたたび滲出していく彼をバタヤの世界へと引き入れたのは、刑務所を出た年の冬に秋葉原のガード下で出会った、源さんという60－70代の男性であった。源さんは、横になる場所を探してさまよう梶大介を焚火の近くに座らせ、バタヤをやってみればいいとすすめる。そのときの言葉を、梶大介は次のように思い起こし、書いている。

瘦せさらばえて生気の全くなくなっている私に死の影を見たのか、／「わしらはどうせ畳の上で往生できないかもしれねえ。行く先きや無縁墓地と決まっていたって寿命のある間は生きてなきゃなんねえんだ。自分で死んじゃなんねえ。バタヤってのは世間の鼻つまみ者かもしんねえけど、他人様に迷惑かけているわけじゃない。わしらが拾ってくる屑だって、もう一回生まれかわってまた世の中のお役に立つんだ。あんちゃんよ、バタヤだっていいじゃないか。わしらといっしょにこのガード下でくらしてみんか。」／さとすように言うのだった（梶 1986：69）。

この源さんの言葉にしたがって、梶大介はバタヤを始めることにする。彼にとってはバタヤになることが転落として感ぜられたであろうことを先に指摘したが、それは次のような回顧にしたがっている。

私だって、バタヤという存在を知らないわけではなかった。山谷のドヤでも、身体が不自由だったり、重労働に堪えられない人間は、炭俵やバナナ籠などに屑を拾い集めて生活していたし、現に私もゴミ箱の残飯を漁っている。／だが、屑拾いを自分の職業として食べて生きようという発想がなかっただけである。同じ山谷のドヤ住まいでも、身体が丈夫で日雇労働をこなしていける仲間たちは、そうしたバタヤを軽蔑していたが、私もそうだった。それがとても人間の仕事だとは思えなかったのである（同前：70）。

ここまでの略歴は、彼が晩年に発表した著作『生ききらなければ真実はみえてこない』（樹心社、1986年）を参照しており、1950年代当時の感覚とは少なからぬ距離があるも

のと思われる。詳しい生い立ちについては、同書およびこれと同じ時期の著作にしか梶大介が書いていないという資料上の制約を受けているのだが、バタヤとしての踏み出しについては、最初の著作『バタヤ物語』（第二書房、1957年）を取り上げることができる。以下、梶大介自身が「生活記録」として位置付けている『バタヤ物語』を参照していく。

そのなかで梶大介は、源さんに「少しも暗いかげがないので本当に呑気な世界に思われ」（梶 1957：15）たと、その人柄に惹かれたことを述べつつ、「むろん、バタヤと云う世界に希望を見出した訳ではない。ただ、なんとなくそうっただけで、そこに甲斐性を見出すなどは、夢にも思っていなかった」（同前）と明かしている。後述するように、梶大介は、自身がバタヤであるという事実立脚して自立運動に取り組んでいくのだが、そこへ至るまでには、バタヤとして生きるという強い決意が、契機として必要とされていた。

2-2. 「一生、バタヤで生きる」

源さんに導かれてバタヤをはじめた梶大介は、もともと源さんと生活を共にしていた青年・河原を含めた3人で、国鉄秋葉原駅のガード下に暮らしていた。しかし、間もなくして、「狩り込み」と呼ばれる野宿者の摘発・収容が行われて3人は離散し、施設を抜け出してふたたびガード下にもどってきた梶大介と河原のみが再会し、源さんは離別したままとなる。

梶大介と出会う以前から源さんと過ごしてきた河原は、なんとかバタヤ稼業の貯金で帰郷することを決め、梶大介もこれに協力し、2人で屑拾いを再開する。ところが、稼ぎを急いだ河原が、ヒロポンを打って夜中に屑拾いへ出かけるようになり、やがて窃盗で逮捕されてしまう。河原の容疑が梶大介の陳情ひとつで免ぜられるといった期待はそもそも薄かっただろうが、それでも情状酌量を求めた彼に「お前もバタヤやってんなら、どうせ掻払いの仲間だろう」（同前：51）との言葉を浴びせた警察官がもたらした絶望感は大きかった。そのまま彼は激しい怒りと憎悪を抱きながらヒロポンと焼酎にはまりこんでいく。

それからは、ヒロポンへの依存から抜け出すために仲間のもとを離れたり、ふたたび必要となって戻ったりをくり返す生活が続いたようだが、突如として、梶大介が「私の一生を書き替える大事件」（59）だと言う、大きな転換点が訪れる。

屑を探して歩いていると、商店などの掃除を頼まれることがあるらしく、当時、馬喰町のあたりでゴミ箱を漁っていた梶大介に、製紙原料屋を営む森田という人物が、印刷所をまわって裁断屑を回収するのに手を貸してほしいと声をかけてきた。事件はここに端を発している。求めに応じて手伝いを終えたあと、森田は住込みで働かないかと梶大介に持ちかけてきたのである。3食付で日当250円という条件を即座に受け入れることにするが、この出会いをめぐって梶大介は次のような反省をおこなっている。

馬喰町附近を通るバタヤは多い。森田さん夫婦にしてみれば、あながち私でなくとも良かった訳だ。ただ偶然に私がその時その場を通り合したというに過ぎないのだ。その偶然が、私を救った。私の努力ではない。私の力ではない。私はその偶然の幸運を、単なる幸運として受け取りたくなかった。私はその実体を執拗な迄、追い求めた（同前：62-63）。

自分をバタヤから救う、奇跡的な出会いの実体は何であるのか、その明確な答えを彼は得られていない。しかし、上記のような反省をつづけていくうちに、「なんとなくそうっただけ」という、バタヤになるまでの散漫な歩みに、ある意味づけがなされていく。

神や仏の存在は私には判らないが、ただ、私のような罪深い人間をもなお、どん底から引きずり上げて生かさんとするものが、この天地に充ちあふれている事を知ったのである。／私は一切に感謝したくなった。太陽があがたい！空気があがたい！水があがたい！すべてのものへの感謝だ。そして、その後に来たものは、厳粛な使命感である。思い上りでも、負け惜みでもなく、刑務所からバタヤのどん底コースが、尊く得難い体験として、私に宿命的使命を示し与えていたのである。／人生の目的は、自己の生きる真実を見出す事にあるが、私は絶望のどん底まで墜ちて、それを発見したのである。私の新しい、本当の人生はそこから始まった。私に与えられた喜びを仲間のすべてに！それが、私の希いであり、生甲斐となった（63-64）。

梶大介は、森田の申し入れをのんだあと、それまで抜け出すことのできなかったヒロポンをも、ぱったり断ったという。「一生を書き替える大事件」と彼が言っていたのは、まさにこのような回心の体験であって、どん底から救いあげられることの喜びを、バタヤの仲間すべてと共有しなければならないという使命の自覚であった。この重要な転換点を経て、梶大介は森田から受け取った日当を費やして仲間の帰郷などを支援していく。ただ、このこと自体は彼がバタヤとして生きるということの決心ではない。

森田の店からバタヤ仲間のもとへ通って1人ずつ支援していくという方法を続けていると、やがて彼は「頼って来る者と、救い上げる力のバランスが取れなくなってきた」（同前：79）という壁に突き当たる。しかし、ひとつの方法が頓挫したとしても、いまや使命を背負って生きている梶大介は次のように考えを進めていく。

私はつくづくと自己の非力を悟った。と、いって、私はそれまでも決して自己を過大視していた訳ではない。私は自分に与えられた使命に忠実でありただけで、自ら求めて無理をした事はない。それは自己の限界点を知っていたからだ。／しかし、頼って来る者を無碍に断わる訳にはいかない。そこに生じた無理はあくまで自然性のものであり、何等かの解決点はそこに提示されなければならない筈だ。私はじっと凝視めた。私は第二の転換期に立っていたのである（同前）。

彼にとってこのような限界の存在はすでに自覚されていたことであつたが、自身に示し与えられた使命を全うするなか、そこで生ずる無理も所与のものである以上、それを超えていく方法も、またどこかに用意されていなければならない。その方法を凝視する「第二の転換期」に立ってはじめて、梶大介は「一生、バタヤで生きる決心をした」（同前：80）のである。個々のバタヤに直面して何らかの支援をおこなっていくことの限界が明白になったからには、バタヤから抜け出すことよりも、バタヤであることに根差しながら、いかにどん底から救われる喜びを得るかということが、第一とされていく。

その時は、まだ漠然としたものだったが、バタヤなりに、幸福を見出せるのではないかと思われたのである。バタヤがみじめだという事実から、逃れたり、ごまかしたりせず、そのみじめさを追求して行く事に依って、私は解答が得られると信じた（同前）。

バタヤとしての幸福を求めるということは同時に、バタヤとしてのみじめさを追求することでもある。バタヤであることのみじめさのなかに自らを叩きこんでいかなければ、バタヤとして生きている仲間たちの現実[・]に依拠することにはならない。バタヤはみじめであ

るという現実から出発しなければ、すべての仲間が救われる道筋を開くことはできない。そして梶大介は、1953年の12月に森田の店を離れ、バタヤの世界へと身を投じていく。梶大介が取り組んだバタヤの自立運動は、このときの「一生、バタヤで生きる」という決意と、みじめさの追求に立脚して展開していくのである。

3. バタヤが自立するための根拠——相互扶助と社会批判

前節までに見てきた通り、梶大介が取り組んだバタヤの自立運動は、まずバタヤとして生きるみじめさのなかに、自分自身を叩きこむことを出発点としていた。しかし彼は、社会をあるべき姿へと変革させる主体としてバタヤを捉えていた訳ではなく、自らバタヤの世界に身を置いて、バタヤなりの幸福という、漠然としながらも現実の生活条件に根差して導き出される目標に向かって、日々可能な取組を模索し、実践していった。

限られた紙幅でそのすべてを書きあげることにはできないが、さしあたり概略を示すために、ここではふたつの軸——バタヤによる相互扶助と社会批判——に言及しておく。第一に、一般にバタヤは拾った屑を、仕切場と呼ばれる業者に持ち込んで代金を得るほか、この仕切場から大八車や屑簗などの道具を借り受けることが多い。梶大介は、こうした構造的な従属のもとでバタヤが搾取されているとし、バタヤ自身が共有する仕切場の建設を目指した。さらに、多くのバタヤが仕切場に併設されている長屋に住まいを貸し与えられていることから、共有の宿舎も必要とした。これらの実現を目指し、ほかに医療保護や帰郷の促進なども含めた、バタヤ間の相互扶助をおこなうために取り組まれたのが、バタヤの組合づくりであった。

この組合運動が、バタヤとして生きていくための手段を確立するという、自立に向けた物的根拠をなしていたのに対し、第二に、梶大介はバタヤが自立して生きていくための社会的な根拠を得るための取組として、バタヤに対する社会の認識を批判していった。これは、富を創造するという役割にかかわって、屑を拾おうが、石炭を掘ろうが、農産物をつくろうが無差別であり、屑拾いとその他の労働との間に価値の軽重は認められないという旨を核としていた。梶大介はこのような論理を組合結成の趣旨文などを通じてバタヤに投げかけ、それ以外の社会に向かっても、著作活動などを通じてぶつけていった。さらに、屑拾いという労働を根拠として失わずに、社会へのバタヤの貢献を実体として示すため、野外での保育活動が実践された。これは、梶大介が屑を拾って歩く先で子どもたちと出会うなか、わずかな収入で買い求めた飴をくばったり、紙芝居を読み聞かせたりするようになったことから着想を得ており、1956年に、スラムで保育園を開こうと、名古屋から上京してきた梶満里子が加わることで大きく発展を遂げることになる。

梶大介が取り組んだバタヤの自立運動は、以上大まかな要約にとどまっているが、これらの相互扶助と社会批判とを軸に展開されていった。梶大介が口にする自立は、バタヤが自分自身で生活を立てるということはもちろん、バタヤに対して差別的である社会の変革を含むものでもあった。前者のみでは、つまりバタヤだけでなく社会全体に変化が起きないかぎり、自立など成しえないのだ。

バタヤであることのみじめさを追求し、仲間の寂しさや悲しみ、苦しみをその身でつかみ、自らを取り巻く社会へと投げ返す。梶大介が『バタヤ物語』を手取る者にぶつけた、「俺達だって人間だ」という副題にそのことが凝縮されているように思える。その言葉に詰めこまれたものを読みひらいていくことが今後の課題であり、梶大介が残した著作群にこめられた批判的な意志を、まず読み取っていくことが求められているのではないだろうか。

おわりに

以上、本稿では梶大介のバタヤ自立運動を取り上げるにあたって、彼がどのような過程を経てバタヤとなり、自立運動に取り組んでいくことになったのかに重きを置いて論じてきた。運動が具体的にどのように展開していったのかについて、ここで十分な論述をおこなえなかったが、梶大介のいう自立に含まれた、相互扶助と社会批判という運動の軸を確認した。このことを念頭におきつつ、報告では資料を添えて詳しい内容の提示をしたい。

また、ここでは梶大介に焦点を絞ったため、梶満里子についての言及を最小限にとどめざるを得なかった。梶大介と梶満里子が協力して運動に取り組んでいくなかで、たしかに梶大介の主導性が存在していた。しかし、先述したように、スラムで保育園をつくるという目標をもって東京へやってきた梶満里子を、没个性的に、梶大介の運動のなかに埋め込むわけにはいかず、彼女の姿を追っていくことも課題として不可欠である。

「バタヤ」がもはや死語とりつつあっても、決してそれはバタヤが歴史から消え去ることを意味しない。梶大介の著作群がなんらかの研究の対象として検討されることはきわめて少なかったが、バタヤの世界をありありと描こうとした彼の視点は、戦後日本の下層社会を、いまいちど捉えなおすための視座として意義を有しているのではないだろうか。

〔注〕紙幅の都合上、バタヤ、すなわち屑拾いという生業について十分な説明を加えられない。バタヤに関する基礎研究として星野朗・野中乾（1973）を参照されたい。

（参考文献）

梶大介 1957『バタヤ物語：俺達だって人間だ』第二書房。

—— 1959『粒ちゃんの灯：妻と子と大八車の記』光文社。

—— 1986『生ききらなければ真実はみえてこない：わがどん底歎異抄』樹心社。

日本寄せ場学会 2004『寄せ場文献精読 306 選』れんが書房新社。

星野朗・野中乾 1973『バタヤ社会の研究』蒼海出版。

アーレントにおける「意志」の構造

橋爪大輝（二松学舎大学非常勤講師）

はじめに

その死後に刊行されたアーレントの最後の著書『意志』（『精神の生』第二巻）は、表題のとおり意志という人間の精神的な能力を扱っている。本発表の目的は、彼女において意志がどのような能力として考えられていたかを明らかにすることがある。アーレントの意志論を検討したシュザンヌ・ジャコビッティは、以下のように述べている。

アーレントの『意志』にかんする一冊の大部分は、意志の歴史〔…〕、そして哲学者たちがその〔意志の〕経験について記述しようとしてきたところみの歴史である。こうしたところみのほとんどすべてに対するアーレントの判決は、その経験を正当にあつかうことに結局は失敗している、というものである。〔…〕それゆえつぎのように推測することは合理的であるようにおもわれる。すなわちアーレントの意図は、「現象」にもとづいた、意志にかんするより適切な説明を提示すること〔…〕であるということである。アーレントは、彼女じしんの意志理論について、直截的な説明を与えてはいないけれども、意志についての主張を数多くなしていることはたしかなのである。それらの主張を集めたなら、それらは一貫性のある説明を構成するのかと問うことは、フェアであるようにおもわれる。（Jacobitti 1988: 56-7）

意志の哲学史を描きだすことによって得られた、アーレント固有の意志概念はどのようなものなのだろうか。

彼女は、意志を〈一者のなかの二者〉だとする。意志とは二者、すなわち〈私は意志する I-will〉と〈私は否と意志する I-nill〉の争いとして現実化する。争いのすえ、一方が他方に打ち克つことによって、意志は「然り Yes」か「否 No」かのいずれかに定まる。意志はこのように、或るものごとについて「可否 Yes or No」を与えることができる。私たちはこの能力を術語的に「可否の能力」と呼んでおきたい。従来の意志論研究ではこの可否の能力のみを、意志の内実であると捉えてきたように思われる（たとえば三浦 2011、阿部 2012 等）。だが、アーレントはそのほかに、いわば「計画の能力」ともいうべき、意志の構成要素を想定していた。意志は、可否の能力と計画の能力の二要素を捉えることで、はじめて十全なものとして捉えることができる——これが本発表のテーゼである。

1 可否の能力

アーレントが、意志における可否の能力という側面を見いだしたのは、パウロ・アウグスティヌスという、神学的な系譜においてであった。「使徒パウロの発見は〔…〕、またしても〈一者のなかの二者〉にかかわる。けれどもこの〈二者〉は友人とかパートナーとかではない。両者は相手との絶えざる闘争 *struggle* のうちにあるのである」（LM2: 64）。それは、以下のような発見であった。

法 law が満たされうることはなく、法を満たそうとする意志はもうひとつの意志、すなわち罪を犯す意志 will to sin を活性化 activateするのであって、一方の意志はけっして他方なしには「ありえ」ない——かかる消息こそ、パウロが『ローマの信徒への手紙』のなかで扱っている主題なのである。(LM2: 68)

アーレントによれば、パウロが見いだしたのは、法を満たそうとする意志そのものが、罪を犯す意志を生み出し、それらの闘争を引き起こすということである。しかも、罪を犯す意志という対抗者がなければ、法を満たそうという意志も存在しえない。どうしてだろうか。アーレントは、ここでパウロから抽出した意志の経験を、つぎのように一般化してみせる。

もし意志が「否」という選択をもたないのだとすれば、意志はもはや意志ではなくなるだろう。そしてもし私の内部に、まさに〈なんじ為すべし〉という命令によって引き起こされた対抗意志 *counter-will* が存在しなければ […], 私は意志をまったく必要としないであろう。(LM2: 69)

こうしてアーレントによれば、意志はかならず対抗意志を引き起こす。というよりも、意志とはさしあたり、肯定的な意志と対抗意志とが分裂していることそのもの、となるのである。

ではそうした意志と対抗意志の対立とは、具体的にはなにを意味しているのだろうか。彼女は、意志のことを、「それによって『然り Yes』あるいは『否 No』と言うことのできる能力、事実に与えられているもの——自分自身の自己や自分の存在も含めて——に同意したり不同意したりできる能力」(LM2: 68) と定式化している。

彼女は、「否」を言う能力が「然り」を言う能力に「おとらず能動的に他動詞的 transitive であり、おとらず意志の能力である」(LM2: 89) と述べている。それは、「否」を意志の否定（意志すること自体をやめること）とする誤解を避けるためである。そこで彼女は、ラテン語の語感をたのみにしつつ、意志と対抗意志の対立を *velle* と *nolle*、〈私は意志する I-will〉と〈私は否と意志する I-nill〉と定式化する。「意志のあらゆる作用 act のうちには、〈私は意志する〉とともに〈私は否と意志する〉が関与しているのである」(LM2: 89)。つまりここでアーレントが考えているのは、世界のあらゆるもの、あるいは自己についてさえ、可否をいうことができる、つまりそれを自らにとって望ましい、あるいは望ましくないとする能力のことなのである。

とはいえ、このような可否の能力としての意志規定は、現実の意志経験を説明するうえでは、大きな不都合をかかえている。意志は、或るものごとにたいする可否を決定する。が、その決定の根拠は意志がそのことを意志したということに、さしあたりは尽きている。つまり意志は、みずからを決定する要因をもたない。アーレントはかかる非決定性を、「意志の無力 impotence」と名指している。あるいは、意志決定がなされたとしても、それはたんに偶然的で、場当たりのなもの——いわゆる「無差別 indifferencia」——となりかねない。この問題の解決は、アーレントに内在するかぎりでは、ふたつ存在しているようにおもわれる。ひとつは愛、もうひとつは計画の概念である。

2 恒常的な意志としての愛

可否の能力としての意志概念においては、つぎの問いが遺されたと、アーレントはいう。「分割されて自分自身に対立せられた *divided against itself* 意志は、最終的にいかにして、『全体』になる瞬間に到達するのか、これは神秘のままにとどまった。もしこれが意志の機能するしかたであるとすれば、意志は一体いかにして私を行為へと動かすに至るのか」(LM2: 96)。意志が全体となるとは、〈私は意志する〉と〈否と意志する〉へと二重化した意志が、一方へと決定されることを意味する。しかし、いまのところこのような意志決定の機制はよくいえば「神秘」、悪くいえばコインを投げて裏表の一方が出るのに等しい純然たる偶然、ということになりかねない。アーレントはこの問題をまえにして、アウグスティヌスにおける愛概念に着目する。「そのような最終的な判定者が、アウグスティヌスの主要な分析のうちに現われることはない。ただし『告白』のまさしく最後を除けばである。そこで彼は突如として一種の〈愛〉としての〈意志〉、『私たちの魂の重み』について語り始める」(LM2: 96)。愛は、「魂の重み」といわれる。その意味するところはなにか。「けれども、そのさいこの奇妙な等式について、なんらの説明を加えることもない」(ibid.)。それゆえ、アーレントはこの概念に独自の解釈を加えることとなる。

アウグスティヌスの〈愛〉は、その影響力を「重み」を〔…〕とおして行使する。〈愛〉は魂に付けくわわることで、その動揺を停止するのである。人間が正しくなるのは、正しいことを知ることによってではなく、正義を愛することによってである。〈愛〉は魂の重力である。(LM2: 104)

愛という「重み」は、魂の動揺を停止する。魂の動揺とは、私たちが見てきた可か否かいずれかの選択のあいだで、非決定である状態を意味している。重みとは、このふたつの選択肢のうち一方へと、魂が傾向づけられることを意味していると理解できるだろう。この傾向づけによって、一回一回の可否の選択において、意志はまったくの非決定に置かれるのではなく、あらかじめ一方の選択へと方向づけられるようになる。

「アウグスティヌスにおいては、〔…〕〈意志〉の内的抗争の解決は、〈意志〉そのものの変形を通じてなされる。すなわち、〈意志〉の〈愛〉への変形である」(LM2: 102)。意志とは、いまのところ、然りか否か(可否)のあいだの一回一回の決定である。この一つひとつの決定は、はじめのうちこそ偶然性の要素を大きくはらんでいるが、それらは累積し、一定の方向性を帯びてくるようになる。たとえば正しい行為を行なう決定、すなわち正義への「然り」は、それが反復されることによって、そうした決定を好んでなす〈私〉を作りあげる。ひいては、正しい行為への然りは、〈私〉にとって一種の内的必然性を帯びた選択へと変化していく。アーレントはかかる変化を、意志から愛への変化と捉えるのである。そして彼女は、ここで一回一回の選択の累積から生じてきた意志決定の主体を、J・S・ミルのことばを借りて「持続的な〈私〉 *enduring I*」(LM2: 96ff., 104)と名づける。この意志の「主体」は、あらゆる個別の意志決定に先だって存在しているのではなく、まさしく一回一回の意志決定から生じてきて、やがて意志決定を導くものへと生成を遂げる、ということになる。「意志することは、自己を『持続的な〈私〉』へと成形し、この〈私〉があらゆる個別の意志作用の行為を指示することになる」(LM2: 195)。かくて意志は「性格」を創造するものとなり、「個体化の原理 *principium individuationis*」となる。

こうして、一回一回の可否の選択から、一定の傾向(重み)が生じ、そうした傾向から一回一回の選択が生じてくる——アーレントはこのような循環的な構造のうちに、意志の非決定性を克服する、〈私〉の成立を見いだしたのである。こうして可否の能力としての意志が抱える無差別性の難点は、持続的な意志としての愛という概念によって、解消される。

ところで、愛がなんらかの肯定と否定を示すものだとして、その対象はもはや一回一回の行為ではありえない。意志は個別的・一回的であるが、愛は持続的なものである以上、その決定は様々な行為や出来事をつうじて一貫したものとして示されなければならない。たとえば或る者を助けるのは可としても、別の者を助けるのは否とする、というのならば、意志は愛へと転化していないことになる。ということは、愛はすでに、一定ていど一般性の次元に踏み込んでいなければならない（「私はそもそもひとのために生きることを意志する」というように）。したがって、意志の愛への変化とは、たんなる「累積」には留まらず、個別性からより一般的な「価値」にコミットすることへの飛躍をも含んでいるのである。——ここで、「計画」という契機への道筋がつけられる。

3 計画の能力

意志の無差別性に対するもうひとつの解決策は、「計画」という概念である。意志とは「行為の源泉」と言われており、そのかぎり「目的」を設定して振る舞いを構造化する「計画」のような概念は、意志において本質的であると考えられる。

アーレントがつぎのように述べている点は、従来研究ではそれほど大きく着目されてこなかった。すなわち、「私たちが、みずからの精神を未来に向けるやいなや、私たちがかわるのはもはや『対象 objects』ではなく、計画〔投企 *projects*〕である。そして、その計画が自発的に形成されたのか、未来の状況にたいする予期された反応として形成されたのかは、決定的ではない」（LM2: 13-4）。世界の事態や自己のありかたにたいして可否をつきつけるだけでは、計画のような次元は開けてこない。計画という語は、可否のような二者択一を越えた、広がりや構造を予想させる。そのさい重要になってくるのは、可否の能力としての側面においては等閑視されていた「目的」という概念である。

アーレントは『意志』の哲学史的探究を、アリストテレスの評価から開始していた。その評価とは、彼は意志固有の現象をとらえ損ねたという否定的なものであったが、その理由は、彼においては、「目的をみずから決定する」という契機が捉えられていない、というものだ。「*proairesis*、すなわち選択する能力は、〈意志〉の先駆者である」と結論づけたくなるかもしれないが、そこで「私たちが熟慮するのはもっぱら或る目的のための手段についてのみであり、この目的のほうは当然のものと見なされていて、私たちが選ぶことのできないものなのだ」（LM2: 62）。かくて彼女によれば、アリストテレス『ニコマコス倫理学』における選択（プロアイレシス）は、一見意志に似ているけれども、そこにおいて目的はあらかじめ決定されており、人間にとって自由になるのはそれに到達するための手段のみである。「目的そのもの、行為の究極目的——行為はそれのために *for the sake of which* まずもって着手された——のほうは選択に開かれていない」（LM2: 61）。選択は、手段のあいだで考量する熟慮にすぎないという点で、意志とはいえないと彼女はいうのである。

アーレントはこのように、〈与えられた選択肢のあいだでの選択〉という営み——彼女はこれこそが哲学史上「自由選択 *liberum arbitrium*」と呼ばれたものであると解する——は、げんみつには意志という活動性ではないと見なしている。このとき、彼女の批判の眼目とは、アリストテレスが人間の目的を設定する能力を見過ごしているという点に存する。逆にいえば、彼女は、目的を設定する能力が、意志にとって構成的な要素であると考えているのである。だからこそ彼女は、スコトゥスの意志論を論じるなかで、つぎのように述べていた。

自由意志——あらかじめデザインされた目的に対して、手段を自由に選択できるだけの

liberum arbitrium とは区別された——は、それ自身のために追求される目的 *ends that are pursued for their own sake* を、自由にデザインできる。そしてこのような追求は、ひとり〈意志〉のみがなしうるのである。(LM2: 132)

アーレントはこうして、意志に目的をデザインする能力を認定する。意志は、「それ自体のために」追求される目的（以下「自体的目的」と呼ぶ）を自由に設定することができるのである。とはいえ、ここで言われる目的がどのようなものかについて、彼女は明示的に論じていない。ことがらに即してすこし考えておく必要があるだろう。

たとえば、「はたらくのはなんのために？」という問いについて考えてみる。たとえばそれは「賃金を得るために」という目的によってさしあたり答えられる。しかし、この回答は最終的な回答とはなりえない。「賃金を得るのはなんのために？」とさらに問いうるからである。それは、「食糧を買う・家賃を払う等々…ために」というもろもろの目的によってさらに回答されるだろう。これらの目的はけっきょく「生きるために」という目的へと収斂することになる。このときこの最後の目的は、「それ自体のために」追求される、すなわち再度手段化することのありえないような、自体的な価値を備えたものでありうる。様々な目的は、このように一箇の自体的目的を頂点とした、トップ・ダウン型の指令構造によって組織されている。そして、その頂点にあって、「それはなんのために」という問いにたいして、それ以上適切な理由を与えることができず、「それ自体のために」という回答しか与えられないような当の目的こそ、自体的目的であるとおもわれる。

ところで、この最後の「生きるために」という目的を問いに付すことももちろん可能である。そしてこの目的をべつの目的に奉仕させることも、たしかに可能である。たとえば、「名誉を得るため」あるいは「他人の命を救うため」に、ひとがみずからの命を犠牲としなければならない場合、そのために命を犠牲にする「英雄的な」態度を追求する者もあるだろう。これらの「目的」は、同一尺度のもとで比較衡量することができず、一方にたいする他方の優先を合理的に根拠づけられない。「生きること」を優先して、それを第一義的な価値として定立することも、論理的に不可能なことがらではない。ここで問われるのは論理的な正しさではなく、むしろ一箇の人間が〈どういう価値を選ぶか〉である。というのも、その目的にたいして「なぜ」と問うとき、「私がそれを選んだからだ」としか答えようがないからである。ここでひとが選択しているのは、彼／女が〈どういう人間か〉であろう。かくして、自体的目的をデザインすることは、そのような目的を追求して生きる〈私〉のありかた・生きかたをデザインすることに通じている。

彼女はじっさい意志の射程を、「朝ベッドから起き上がった後午後に散歩したりする決定 *decision* から、未来のために自分自身をそれによって拘束する、最高度の決断 *resolutions* にいたるまで」(LM2: 26)、とかなり幅ひろく設定していた。この後者の決断は、私たちが人生の全体を一定の目的にしたがって組織することでなければ、なんであろうか。意志

の能力が計画、すなわち或る種の「^{プロジェクト}投 企」であるのは、このように或る目的を将来に「

^{プロジェクト}投 影」することによって、生を目的論的に構造化することができるからなのである。それゆえ、「意志作用 *volition* という内的な能力によって、人びとは、自らが『だれ』になるうとしているのかを決断 *decide* する。そして現象の世界においてどのような姿で自分自身を示したいと望むかを、決断するのである」(LM1: 214)。

結 論

このとき、可否の能力と愛、そして計画の能力の関係はどうなるだろうか。可否の能力は、一回一回の行為に然り／否を与える。愛という概念によって、より長期的な「意志」の概念が説明された。そのつどの意志決定は、持続的な愛から出てくるものとなる。愛による肯定は、そのため意志よりも非 - 状況拘束的であり、一般的な「価値」を選び取るものである。そのかぎり、愛は人生全体という射程において働くものともいえる。このように、愛は一回的な意志からボトムアップ的に形成されてくると説明されているが、自体的目的を定立し計画を立てるとき、ひとはこうした「価値」をみずから選びなおすのだ、ともいいうる。自体的目的の設定によって、個別的な目的設定や意志決定が導かれるようになる。意志が人生の計画を立てるものでもあるということを踏まえるなら、可否は究極的にはその計画における至高の目的にたいしてなされるものであるということが出来る。至高の目的にたいする肯定によってはじめて、個別的な目的や行為への可否の選択が可能となるのである。

こうして意志は、この可否の能力と計画の能力の二契機によってこそ、十全に説明可能となることが示される。

主要参考文献

ハンナ・アーレント Hannah Arendt の著作については、略号を用いて引用した：

LM1 *The Life of the Mind*, vol.1: Thinking. Harcourt, 1978.

LM2 *The Life of the Mind*, vol.2: Willing. Harcourt, 1978.

Bowen-Moore, Patricia. 1989. *Hannah Arendt's Philosophy of Natality*. Macmillan.

Jacobitti, Suzanne. 1988. "Hannah Arendt and the Will." In: *Political Theory*, 16 (1), Sage, pp.53-76.

Tassin, Étienne (übers. v. C. Brockmann). 2011. "Wollen." In: W. Heuer *et al.* (Hrsg.), *Arendt Handbuch: Leben – Werk – Wirkung*. Metzler, S.335-6.

阿部里加 2012 「アーレントの意志における内的能力としての決意」『一橋社会科学』第四号、一橋大学大学院社会学研究科、一 - 一二頁。

三浦隆宏 2011 「意志することと生まれ出づること——アーレント政治理論における『自由の深淵』という問題」『倫理学研究』第四一号、関西倫理学会、九〇 - 一〇一頁。

社会思想史学会第 43 回大会 大会プログラム・報告集

2018 年 9 月 発行

社会思想史学会大会報告集の著作権は社会思想史学会に属します。

発行所 社会思想史学会

〒108-8345

東京都港区三田 2-15-45

慶應義塾大学経済学部 坂本達哉研究室

E-mail: shst-office@shst.jp

Official Webpage <http://shst.jp>