

社会思想史学会年報

社会思想史研究

No. 31 2007

特集 思想史研究における歴史地理

——思想史の方法論的視座を問う(3)——

特集 思想史研究における歴史地理 ——思想史の方法論的視座を問う(三)——

〈座談会〉「国民国家」が孕むトランスナショナルな「コンテクスト」

伊藤定良+西川杉子+堀田誠二 (同会) 年報編集委員会 006

- I 国民国家形成とマイノリティ問題
- II 国家を超えたネットワーク
- III ナショナリズムとインターナショナリズム

〈研究動向〉

ラテンアメリカ思想史研究動向

共和主義研究からみた思想空間としての「東中欧」の重要性

崎山政毅 038

後藤浩子 050

〈書評〉

『カトリック政治思想とファシズム』(村松恵一著)

『竹内好という問い』(孫歌著)

細井 保 061

別所良美 067

〈公募論文〉

私たちのもつ唯一の内なる羅針盤【アーレントにおける構想力の概念】

エロスの技法を再読する【フーコー統治論の形成過程】

対馬美千子 073

箱田 徹 090

〈研究動向〉

ジャコバン主義と市民社会【十九世紀フランス政治思想研究の現状と課題】

「社会」をめぐる思想史研究と歴史研究

田中拓道 108

川越 修 118

〈書評〉

『欲求と秩序——十八世紀フランス経済学の展開』(米田昇平著)

『芸術の条件——近代美学の境界』(小田部胤久著)

『社会主義インターナショナルの群像——一九一四——一九三三』(西川正雄著)

『昭和史論争を問う』(大門正克編)

大田一廣 126

三島憲一 132

加藤哲郎 142

若尾政希 147

英文抄録／英文目次

公募論文投稿規定／公募論文審査規定／執筆要領

編集後記

特集 思想史研究における歴史地理

—思想史の方法論的視座を問う（三）—

今日は、座談会を軸に、研究動向一本、書評一本を通して、「国民国家史を超えた思想史研究の可能性」を考えたい。

どうか。

また、個々の思想には、それが形成されたときの同時代的な地理認識や文化認識が刻み込まれている。それは、その思想を生み出したコンテクストでもあるだろう。この思想の内なる歴史的地理空間の探究もまた、国民国家の枠を超える思想史研究に繋がるのではないだ

現在、歴史学研究のさまざまな局面で国民国家史を超えた視座が模索されている。だが、本学会では、例えば、ブリテン、フランス、ドイツ思想史といった領域区分が厳然と存在している現状がある。異民族や移住労働者、女性、亡命者、あるいは留学生、旅行者といった、必ずしも国家に収斂しない人々が紡いできただ思想や、思想が各種の境界を超えて受容され変形されていく際のトランスナショナルなコンテクストを掬いとるには、思想史研究の領域においても、一度国民国家という枠を再考してみると必要なのではないだろうか。

〈座談会〉

「国民國家」が孕む トランスペナシヨナルな コンテクスト

伊藤定良

(ドイツ近代史)

西川杉子

(ヨーロッパ近世史・イングランド政治文化史)

堀田誠二

(イタリア思想史)

■ 目次

I 国民國家形成とマイノリティ問題

なぜ国民國家を問題とするか／国民化を進める要素／
地域主義／マイノリティ側でのアイデンティティ創出
／アイデンティティ創出と宗教

II 國家を超えたネットワーク

宗教的ネットワークの政治的重要性／宗教的ネット
ワークと国家利害／啓蒙と宗教的ネットワーク

III ナショナリズムとインテナシヨナリズム

ヨーロッパ連邦／連邦構想と遍歴体験／統一が生み出す
差別と格差

I 国民国家形成とマイノリティ問題

司会

本日は、国民国家史の限界と、それを超えた新たな視座を検討するため、ドイツという国民国家形成過程におけるボーランド人とユダヤ人の問題を長年研究されてきた伊藤定良さん、イングランドの国教会史料を中心として十七世紀末から十八世紀のヨーロッパに広がるプロテstant・ネットワークを掘り起こすという非常に貴重な歴史研究をなさつてきた西川杉子さん、本座談会の企画者で十八世紀イタリア啓蒙の研究者であります堀田誠三さんに討論して頂きます。最初にまず、国民国家形成とマイノリティ問題について伊藤さんから御発言頂きましょうか。

なぜ国民国家を問題とするか

伊藤

問題提起という点では整理されていませんけれども、それではまず、今なぜ国民国家が問題とされるのかという点から

お話ししたいと思います。

二十世紀は「国民国家の世紀」と言われています。確かに二十世紀後半には脱植民地化過程が進み、それぞれの国家は、いまや原則上は対等な国民国家として国際社会を構成する主体になっています。しかしその国民国家について言えば、例えばイラクなどもそうでしょうけれども、その実質化を求める動きがある一方で、世界の現実がその見直しを迫っています。つまり、現在国民国家に対して、二つの動きが対抗しているわけですね。一つが、いわゆる国民国家を超える広領域のまとまりとしてヨーロッパ連合（EU）とか東南アジア諸国連合（ASEAN）などの動きがある。これは地域協力とか地域統合の動きを示しています。もう一方で、フランスにしてもスペインにしても国内部の地域の自立性を主張する動きがあります。これは地域ナショナリズムと言つていいかもしません。こ

司会

そもそも「国民国家」という観念は、どのように形成されたのでしょうか。

伊藤

国民国家を考える手がかりとして、十九世紀ドイツのナショナリズムとその国民形成的動きをとり上げてみましょう。ここでは、ナショナリズムを「ネイション」を主体と考える思想と行動」と一般的にまず捉えておきます。ご承知のように、ドイツで国民観念が力を持つてくるのはナポレ

ンした運動も実際の国民国家のあり方を規定しその内実を変えています。さらに言えば我々の社会では人の移動や移民の存在が不可欠になっているわけでして、このような現実の動きを視野に入れるならば、一九九〇年代以降国民国家を批判的に検討する動きが強まってきたのも当然かと思います。しかし批判的に再検討するといつても、国民国家に対抗的な二つの動きがある一方で、現在我々の周りでは国民国家の統合圧力とでもいうようなもの、ナショナリズムといったものも実際また強まっているのではないか。そういう中で国民国家をもう一度その特質、あり方を含めて考えてみたいと思います。

「ドイツ国民」なるものに注目します。国民への注目は十八世紀から起っていますが、有名人な斐ヒテがドイツの分裂を前にして「ドイツ国民」なるものに注目します。国民への注目は十八世紀から起っていますが、有けれども、実際にドイツ国民の意味を前面に掲げていたのは斐ヒテだらうと思います。斐ヒテによると、一方では精神の自由を信じようとする意思、例えばフランスの国民観念によく言われるシビックな要素があることは間違ひありませんが、やはり全体のトーンとしては、専らドイツ語によつて結びついている一体としてのドイツ人というものを観念しています。「ドイツ人の祖国とは何か」（一八一三年）と問いかけた詩の中で、「ドイツ語の響くところ」というたつた詩人・文筆家のアルントもやはりそういう方向に連なっています。こうして十九世紀になりますと、ドイツの国民観念には言語による差別化といった問題が刻印されていったと言えるでしょう。

一方で、十八世紀ドイツプロイセンの東部境界地域にあるボーランド住民とドイツ住民——この場合ドイツ人とかボーランド人とかという言い方をしていいのかどうか

わかりませんけれども、が混在している地域では、両者の違いを自覚させていたのは言語というよりはむしろ宗教、そして社会的ステータスだったよう思います。ボーランド住民の場合はもちろんカトリックだし、ドイツ住民の場合はプロテスタントですね。言語について言えば、双方の住民が一つのローカルな世界に住んでいた以上、生活の必要から、容易にバイリンガルになりました。になり得たと言つていいかと思います。そして領主・貴族の言葉に対する彼らの違和感は、やはり相当大きかったと言つべきでしょう。したがつて十八世紀の段階では、言語というものはいわば両者を分ける、あるいは違ひを意識させる中心的な役割を果たしていなかつたのではないでしようか。

十九世紀前半のドイツ・ナショナリズムには、実は何段階か転回（ターン）があります。当時のドイツを支配していたのはドイツ連邦で、それはいわば国家連合ですね。したがつてドイツの「自由と統一」を要求するということは、それ自体明らかに反体制の思想及び運動になります。「自由と統一」のスローガンは十九世紀前半の特

徴ですが、その場合、ボーランド人、ユダヤ人の解放も同時に視野におさめている点は注意すべきでしよう。ドイツの自由派、民主派からすれば、ボーランド分割を通してヨーロッパの反動三国がヨーロッパの自由を抑圧しているわけで、したがってヨーロッパの自由とドイツの自由と統一は結びつくことになります。エンゲルスの「一民族は他民族を圧迫し続けながら、同時に自由になることはできない」という言葉は当時の一般的なとらえ方を代表していると思います。ところが一八四八年のドイツ三月革命で、ポーランド人地域では自治を要求する運動や農民蜂起が起きる。それに直面する中で、民主派、自由派のドイツ・ナショナリズムは従来の見方を転回させます。まず「ドイツ人のナショナルな利害や権利」が何よりも優先され、そしてポーランドの征服は自然史的過程であり、ボーランド分割は「強者の権利」なのだという主張が強まります。一八四八年段階では、もちろん一部にはドイツの自由と統一とボーランドの解放を結びつける立場も残つてはいますけれども、以後はドイツの国民的課

題＝統一が自由を圧倒してポーランドの解放は切り捨てられています。

さらに一八四八年革命後、フライターケの小説『借方と貸方』によって、国民自由主義というドイツにおける新しい自由主義の指向性が示されてくることになります。

この小説はドイツ特有の教養小説というスタイルをとっていて、大部だけれども、筋立てが簡単なだけにある意味ではわかりやすく非常におもしろい。小説の舞台はシュレージエンという東部国境地域なのです

が、ここではつきりとドイツ人、ポーランド人、ユダヤ人のそれぞれのイメージが押し出されます。「文化と教養」、「勤勉」がドイツ人、「無為」、「無能」、「後進」がポーランド人、ユダヤ人のそれぞれのイメージが押

伊藤定良 (いとう・さだよし)
(ドイツ近代史)

ランド人、「卑劣でずるがしこい陰謀家」のユダヤ人という形で、反ポーランド的觀念と反ユダヤ的觀念とが結び合わされます。司会 ドイツの場合、十九世紀になってはじめてドイツの自由と統一が意識され、十九世紀前半には、ドイツ統一とポーランド人・ユダヤ人解放が結びつけられていたのに対し、四八年革命期に統一が最優先されて反ポーランド色が強まり、革命後はドイツ・ナショナリズムの重要な要素として反ポーランド・反ユダヤが絡んでくることになるわけですね。

伊藤

「国民にならうとする」とか、あるのは「国民を主体とする」という意味でのナショナリズムについては、シビックな面とエスニックな面とという二つの側面がよく指摘されます。例えば、フランスの場合の国民化は市民自身の合意に基づくというシビックな面、ドイツはエスニックな面を表していると言われますけれども、これら二つの面が結びついている点も見る必要があります。フランス革命期の言語問題は無視できないでしよう。また、十九世紀前半のドイツの場合は分裂しているだけに特にド

イツ語による結合という統合面が強調されますが、それは同時にヨーロッパの自由や解放の指向性をも視野に入れる一面も持っています。そして、四八年革命を経て十九世紀後半になりますと、言語ナショナリズムによる国民化が共通の問題として出てくるように思います。

国民化を進める要素

司会

『ユートピア資本主義』でピエール・ロザンヴアロンが、例えば十八世紀にアダム・スミスが『諸国民の富 (The Wealth of Nations)』で考えていた「ネイション」というのは、関税で領域を設定され国家財政の一つの機構をもつた経済体だったという指摘をしているんですね。例えばアイルランドというのは、テューダー期以降のブリテンからの植民によって、文化、とりわけ宗派や言語が複数化していく、何か統一した国民的アイデンティティを持てない国なわけですね。十八世紀末フランス革命期に急進化した政治運動家たちはこの点を自覚したがゆえに、まさに経済学的な言説に飛

びついたわけです。経済的利益を共有する一つの社会体を語り、それによつてネイションというものを規定する。ところがなぜか十九世紀になるとそいつた経済的な利益共同体としてのネイションというのはそつくり落ちていつて、宗派間で共有しするエスニックなアイデンティティをキリスト教伝播以前のゲール文化という古層の文化から引き出すとか、過去の愛国者とその精神を褒め称え、蜂起何十周年集会という形で過去の政治運動の記憶を非常にシンボリックに継承していくというように、エスニックな面とシビックな面が強調されたネイションの考え方になるんです。ドイツでは经济体としてのネイションという発想、つまり経済的な側面からの国民化の動きはあるんですね。

伊藤 ドイツのネイション形成の場合、四八年革命の中いろいろな階級矛盾、民族矛盾が出てきたときにそれをどう解決するかという課題が出されたわけですが、もちろん、ドイツ関税同盟の結成に見られるように、資本主義的な近代化にどう対応するのか、イギリス資本主義に対抗してまと

まつた经济体をどうつくるのかという問題は、ドイツ・ナショナリズムにとつて大きな課題です。

堀田

经济体としてのあるまとまりを考える場合、スマスに典型的なように、資本主義的な生産の場の形成という面からとらえるだけでなく、流通の面から地中海商業圏やバルト海商業圏のような形で考えていく方向もあります。だから、経済的な結びつきとその自覚がもつばらネイションという意識形成につながるわけではない。同じ经济体でも中身が違うわけですね。そしてそこに宗教ネットワークが重なつてくることもあります。かつては商業圏という発想は古い重商主義的な考え方だと思われていました。それには当たつているところもあるんですけども、例えば十八世紀で言えるんだけれども、例えば十八世紀で言えば、啓蒙のコスマポリタニズムは現実の商業圏が支えているという面があると思います。ドイツのナショナリズムという文脈のなかで言及されることの多いヘルダーにしても、ケーニヒスベルク・リガ・ナントといった移動の経路はバルト海商業圏のネットワークに沿つていています。これは

最近出た『旅日記』の翻訳に出ていますが、ヘルダーはリガから、ケーニヒスベルク時代の師の一人であるカントンに、バークの『崇高と美の観念の起源』のフランス語訳について知らせています。リガはラトヴィアにありますから、ラブ世界の内部にある商業都市です。こういった情報の行き交いを支えていたのは、人の行き交いをも含めた意味での商業圏じやないでしょうか。

司会

商人ネットワークとでもいうような。

堀田

ヘルダーはルター派の聖職者でしたから、商人のネットワークと宗教のネットワークが、恐らく重なつてあつたのでしょうか。ところが、十九世紀になつてくると、イギリスを震源地として、資本主義的な発展が各地で生じてきて、そこで転換があると思います。均質な国民という枠組みより、ブルジョアジーとプロレタリアートの対立こそ根源的だという認識は、四八年革命ときのマルクスとエンゲルスの『共产党宣言』に表明されていますが、あの本で、国民国家の枠組みはどの程度固定的に捉えられていましたのでしょうか。例えばマル

クスの生地トリアーは、ライン河の西にあつてウイーン体制下でプロイセン領ライラントとなります。それ以前はフランス領ですが、そうなると「すべての国のプロレタリア団結せよ」という有名な呼びかけの中の「国」の意味も考えてみる必要があるかもしれません。原語は「ラント」だから、国民というものをあまり意識していないと思います。

地域主義

伊藤

ここで、国民国家の形成とかかわつて展開される「地域主義」の問題をちょっと指摘しておきたいと思います。先ほどフ

堀田誠三 (ほった・せいぞう)
〔イタリア思想史〕

ライタークの『借方と貸方』という本を紹介し、これがシユレージエンという地域を舞台にしているということを申し上げました。ここは歴史的にも複雑な経緯をたどつており、結局は十八世紀にプロイセンのフリードリヒ二世によって支配されることになりますが、実は東南部のオーバーシュレージエンがドイツとポーランド双方のナショナリズムの激しいせめぎ合いの場になります。

ポーランド人地域のポーゼンのような場合、そこはポーランド・ナショナリズムの舞台になつていまして、ドイツ・ナショナリズムが入つしていくということはなかなか難しい。ところがオーバーシュレージエンという地域は、元々ポーランド系の住民がいたにせよ、一旦はボヘミアの支配を受け、それからオーストリアの支配、次いでプロイセンの支配下に入った。こうした経緯をたどつていく中でこの地域は複雑な性格を持つようになつたわけですが、ドイツ側はとにかくドイツの地だと言つてそこの国民化を要求します。特にドイツ・ナショナリズムの組織がここでは活発です。とこ

ろが他方で十九世紀後半になりますと、このオーバーシュレージエンにもポーランド・ナショナリズム運動の波が広がりました。オーバーシュレージエンはこうした二つのナショナリズムのせめぎ合いの場になつてきますが、従来の研究ではそれぞれのナショナリズム運動がオーバーシュレージエンの人々をどちらかのナショナル色に染め上げたととらえがちでした。しかし最近の研究では、そうしたせめぎ合いの中で、地域住民の結構な部分が自分たちはドイツ人でもないしポーランド人でもないと主張して、「極化の道を選びとつない」ということが明らかにされているんですね。自分たちの居住地域のオーバーシュレージエンに非常にこだわって、地域の自立性をとらえ返そつとするとわけです。そして、オーバーシュレージエン地域主義運動と言えるような「シユロンザーケン（シュレージエン人）運動」というものを展開することになります。その一つのバツクになつていくのはカトリシズムであるようですね。この場合のカトリシズムの役割は、今後の検討課題です。さらに言語について

いえば、こここの地域のポーランド人なるものが「ヴァツサーカー・ポルニッヂュ」と呼ばれる、ポーランド語とドイツ語の混合したポーランド方言を話していまして、彼らはポーゼンとかワルシャワなどの典型的なポーランド人とは明らかに違う。ここには「ヴァツサーカー・ポルニッヂュ」に対する侮蔑意識も生まれるわけで、そういう中での両者の懸隔や距離とも言うべきものがこの地域主義運動のもう一つのバツクになつてゐると思われます。オーバーシュレーディング住民はポーランドやドイツのナショナリズムに結びつく一方で、地域的ミリューの中に生きていたということです。

そうしますと国民国家形成期に、それぞれのナショナリズムのせめぎ合いの中でそのどちらにも参加しない、あるいは場合によつてはどちらかに結びつくこともあり得るという地域住民のあり方、これは当時の民衆の多様な現実の姿を示すものとして我々は押さえておく必要があるのではないでしようか。こうした民衆の動向は、新しい地域のとらえ返しという点で非常に興味深いところです。

いえ、ここでこの地域のポーランド人なるものが「ヴァツサーカー・ポルニッヂュ」と呼ばれる、ポーランド語とドイツ語の混合したポーランド方言を話していまして、彼らはポーゼンとかワルシャワなどの典型的なポーランド人とは明らかに違う。ここには

いえ、このオーバーシュレーディングの通性ということでしょうか。

伊藤

先ほどの经济体という観点についていえば、このオーバーシュレーディングの地域主義運動ではどうなんでしょうか。む

しろ、そこでは、スラヴ的なものとゲルマ

ン的なものとが混合した混合民族論みたい

なものが出てきます。ある地域に固執して、

それで独自のアイデンティティを押し出そ

うとする。旧来我々は国民国家をつくり上

げたという方向には非常に注目するのです

けれども、地域民衆が独自なアイデンティ

ティを発展させながら運動を展開していく

方向も結構あるわけですね。その辺の民衆

のつながり方は、どういうふうに考えるべきなのか。それを構成する要素を宗教の問題を含めてきちんと自分なりに分析しよう

と思いながら、現状は史料そのほかの関係

でまだできていないということですね。

我々は押さえておく必要があるのではないか

でしょうか。こうした民衆の動向は、新し

い地域のとらえ返しという点で非常に興味

深いところです。

司会

オーバーシュレーディングの地域主義の場合、基盤にあるのは宗教と言語の共通性ということでしょうか。

聖ローマ帝国で、三十年戦争後にフランス領に入るわけでしよう。しかしその帰属をめぐってその後も紛争があつて、第二次世界大戦を経てもやはり他のフランス地域と違う共同性じやないですか。それは単に言語のことだけではなくて、地域的な生活上のつながりがあるということではないでしょうか。もう一つ、経済の世界システムで考えて見ますと、十八世紀になつてくると通商圏が一遍に変わつてきますよね。例えばウォーラースティングに拠つて言いますと、ロシアが西ヨーロッパの経済に組み込まれたのはどの時点か、十八世紀の半ばにするのか、それとももっと遅くするのかということがあります。そのように経済がものすごくダイナミックに十八世紀から十九世紀にかけて動いています。そういう問題を、地域の安定的な経済共同性とオーバーラップさせながら考えていく必要があるのでないかと思います。時期的に早いシュレーディングの例ですが、北アメリカへの麻織物

の輸出は、ニュルンベルク経由だったのが、三十年戦争後、恐らく通商圏の変化でしょう、ハンブルク経由に変わっていますね。

しかし、シュレージエンの経済のまとまりは、存続するのではないでしょか。

伊藤 そういう点では、经济体といつても

もう少し広い単位のことだけれども、シュ

レージエン経済というものを考えねばなり

ませんね。シュレージエンがドイツおよび

ヨーロッパ諸地域と経済的にどのように結

びついていたのかは、確かに大きい問題で

す。第一次大戦後に出てくるオーバーシュ

レージエン分離主義の動きの背後に経済問

題があつたことは無視できません。私に欠

けていることですが、シュレージエン地域

主義をとらえる場合、地域経済のあり方は

今後きちんと検討していく必要があります。

司会 通商圏の拡大が、国民国家を超えた

地域間の結びつきを作っていく、それが

周辺地域からのある地域の経済的独立性を

生み出すこともあるわけですね。

堀田 たとえば、イタリアでも十六世紀

の終わりには、通商圏に変化がおこって、

それまでは陸路で北と結ばれてのいたの

が、海路での通商がふえアムステルダムやハンブルクなど北ヨーロッパと直に結びついた海港都市が発展するとされています。

イタリアの場合、国民統一のころになつても実際には統一的な国内市場は存在せず、北の方は少しまとまつた経済圏はあるけれども、中部から南の方はイギリスやフランスをはじめとして、海路で直接結びついて

いる。国民的な統一ということをマツ

ツイーニなんかが考えていたときに、経済

が基礎とは考えられず、政治が第一で、つ

まり先ほどおつやつたのでいえばシビックな面に向かうわけです。イタリアの場合

は言語と宗教の統一はある程度存在したけ

れど、政治的には諸国分立の状態でしたか

ら、まず政治的統一が目標になる。マツ

ツイーニの路線でも、最初に陰謀があつ

て、蜂起して、それから革命だと。これは

まずシビックなものをつくり上げて、そこ

から、国民形成をしていくという発想で

す。これを全体として革命の過程だと考え

るわけです。

司会 政治体としての器を最初につくつ

てしまふわけですね。

伊藤 イタリアが統一されたときに、いわゆるイタリア語を話している人は二・五%しかいなかつたとよく言われるでしょう。

堀田 そこが大事なところで、言語の一

体性といつても、それは主に書き言葉のう

えのことなんです。イタリアはいわゆる方

言が強力ですから。

西川 だから、ダンテの使用したトスカーナの言語を「イタリア語」にしたわけで、

イタリア語の普及協会も「ダンテ・アリギエーリ協会」と名づけられましたよね。

堀田 十六世紀半ばから、フィレンツェ

(トスカーナ)でイタリア語純化への模索が

はじまり、十八世紀はじめには、文章語と

してのイタリア語は大体できあがつており、

古典語に加えてイタリア語を学問用語とし

ても認知しようという動きがおこります。

ただ日常使っているのは、各地のお国言

葉です。それはイタリア語系の言語にはか

ぎりません。イタリアの統一国家つまりイ

タリア王国ができたとき、王家となつたの

はサヴォイア家ですが、サヴォイアは今日

ではフランスに属します。このサヴォイア

家がアルプスをこえてイタリア(ピエモンテ)方

面へ進出しますので、宫廷と貴族社会で使われていたのは、主にフランス語です。イタリア語には生涯苦労したといわれています。だからイタリアの統一過程そのものが、言語や地域の複合性をはらんでおり、典型がサヴォイアといえます。そのサヴォイアへ、マンツィエニは、一八三三年から三四四年に、フランス人、ポーランド人、ドイツ人、イタリア人が協力して侵攻しようと計画します。この計画が成功したならば、まず住民投票をして、サヴオイアが、フランスになるかイタリアになるか、スイス連邦に加わるか決めようと。それを実現すると結局ヨーロッパのウイーン体制の中の配置図が変わってしまうので、ヨーロッパ革命全体の発火点になるだろうとう考えていましたね。

西川 近世を通してジュネーヴは「スイス」とは別個の共和国だったわけですが、フランスにもサヴォイアにも帰属する可能性があつた。十九世紀になつて結局自分たちがスイスに加わると決めていくわけです。そのように政治的共同体の枠組みとして、十九世紀に出来上がつていった国家の

境界線を絶対視するということ 자체、問題があるわけですが、それにして近世において国家の境界線がどれほど規定的な意味を持つていたのかということは常に念頭においていなくてはならないと思います。近世に主権国家というものがあるのだとして、それは通常たいへん複合的な領域や集団から成り立つており、ナショナル・アイデンティティと呼べるものがあつたにして、も多様なものだつただろうと思ひます。さらに、国家領域の外と結びつく多様なネットワークが重層的に広がつていますし、そのようなネットワークで結合した集団も近代よりははつきりしたエンティティをもつてたのだろうと思ひます。

アイルランドを含むブリテン諸島、そしてまた神聖ローマ帝国という政治的枠組みに組み込まれた領域にしてみても、さらに

伊藤 そう、だから十八世紀の民衆を例えればドイツ人と言つていいのか、これ自体問題なんですよ。ドイツ系住民というのか……。

西川 近世のバルト海東南地方をみていくと整序的概念としては「ドイツ系」というふうに言わざるを得ないような気がいたしましたが。でもそれはやはり十九世紀に、中身は変わるけれども名称として、それから一つのアイデンティティとして、変質はするけれども引き継がれていく部分だろう

と思います。ある意味ではそれを全く十九世紀の創造と見る人もいるかもしれませんけれども。

マイノリティ側でのアイデンティティ創出

伊藤

ドイツの場合、端的に言つて、統一した一八七一年に国民国家がつくり上げられたと言われますけれども、当時の人々が既にそれは未完成であると意識しているわけです。これは、当然ビスマルクも自覚しています。だからこそ、ドイツ人のアイデンティティをいかにつくるかということが課題にならざるを得ない。「帝国の敵」と見なされた社会集団をいかにドイツ国民

西川杉子 (にしかわ・すぎこ)
(ヨーロッパ近世史・イングランド政治文化史)

にしていくのか、国民統合していくのか。これは、ビスマルクあるいは支配者がよく認識していたところだと思います。つまり国民国家という器はつくった、ではその中味であるドイツ国民をどうつくるかという点に当時のドイツの課題があつたと言えます。その場合、プロイセン人口のほぼ一割をポーランド人が占めているわけで、彼らをいかにプロイセン＝ドイツ国家に組み込むのかが大きい問題にならざるを得ません。そういう中で一八七〇年代から一八八〇年代にかけて、一連の民族政策が強行されています。ここから十九世纪後半のドイツ国民国家とマイノリティという問題が生じてきます。詳しいことは割愛しますけれども、ポーランド人地域の民衆学校に授業語としてのドイツ語が導入され、小さいつきからドイツの国民化が模索されていくことになります。これは、いわゆる国民教育としての初等教育になつてくるわけですね。そしてプロイセン公用語法という形で、ドイツ語が使えないと公的な生活を送るうえで自分たちの権利等も主張できない状況が生まれてきます。外国ボー

ランド人の追放、土地の国民化＝ドイツ化という形でまず上から民族政策、国民統合政策が推進されます。いわばこれは「公定ナショナリズム」でしょうけれども、これに連動して特に一八九〇年代ぐらいに下から、いわば市民のレベルから急進的なドイツ・ナショナリズム運動がつくり出され、国民国家を支えていこうとしていきます。そうなると、当然「対抗ナショナリズム」というようなものが生み出されてくるわけですが、今度はポーランド人自らが新聞や協会組織をつくり、国民化を図ろうとする。そういう状況で、ポーランド人の運動とドイツの国家・社会との間で摩擦が高まりますけれども、その代表的な出来事が、ポーランド人学校ストライキであったということがあります。

いわゆる国民統合を强行しようとする場合、それは支配者の意図どおりに進むわけではなくて、学校ストライキに見られたように、常に矛盾をはらまざるを得ません。しかし、十九世紀後半以降の現実を考えた場合、帝国主義の時代に対応しなければいけませんから、この点から例の「伝統的創

出」が要請されます。とにかく国民とそれにかかる現象が意識的につくり出さ
れて、何うように

実はそれが別のマイノリティへの排除、差

れて、民衆の国民化を促進していく。皇帝ヴィルヘルム二世の施策がそうですし、それからまた注目すべきなのは社会の側で、例えば記念碑運動などが進められます。有名なライプツィヒの諸国民戦争記念碑は世紀をまたいで実質一五年かけて完成されますが、ビスマルク記念碑とともに国民統合に大きく貢献します。

伊藤 アイデンティティ創出の問題は実はポーランド人についても該当するわけで、いろいろな形でポーランドの過去というものが意識され、歴史的記憶が動員されてボーランド人自身が国民になることが求められます。例えばコペルニクスの生誕四百周年記念祭典とか、ウイーン勝利二百周年記念祭典です。後者は一六八三年にオス

別の機能を果たしていくという面を持ちます。これは現在でもさまざまなもので見られますけれども、国民国家の実態を見る場合には、やはり押さえておくべき点だと思います。

その一つが反ユダヤ主義の運動で、これはポーランド・ナショナリズムでも特に急速的なナショナリズムの台頭をきつかけ

西川 先の地域主義の問題で言及されたオーバーシュレージエンが、近世においては、非常にローカルなものがあると同時に、汎ヨーロッパ的なものと結びつく、ローカルなものを超えたアイデンティティもありました。それらが重層化していくとも、そこに住んでいる住民は両方あわせ持つていて不思議に思わなかつたのではないでしょうか。ただ、それらの要素のうちの何かが十九世紀に選択されたり、変容されたり、あるいは融合体として

伊藤　アイデンティティ創出の問題は実質上、ポーランド人についても該当するわけである。いろいろな形でポーランドの過去といふものが意識され、歴史的記憶が動員されてポーランド人自身が国民になることが追求されます。例えばコペルニクスの生誕四百周年記念祭典とか、ウイーン勝利二百周年記念祭典です。後者は一六八三年にオスマントによるウイーン包囲が起きました。そこでオスマン軍撃退の先頭に立ったのがポーランドのヤン三世ソビエスキということで、これが意識的にとり上げられます。そうしますと、ドイツのいわば国民化が一方でありながら、他方でポーランドの側でも国民化という動きが進行している。つまり国民統合そのものが重層性を持つていて、この現実をやはりまず見ておかなければいけないということです。そういう中で国民国家の重層的な差別構造もまた

別の機能を果たしていくという面を持ちます。これは現在でもさまざまなもので見られますけれども、国民国家の実態を見る場合には、やはり押さえておくべき点だと思います。

その一つが反ユダヤ主義の運動で、これはボーランド・ナショナリズムでも特に急進的なナショナリズムの台頭をきづかけに、十九世紀末に出てきます。「ユダヤ人の店では買うな」といういわゆるボイコット運動が始まつて、ここでは非常に象徴的ですけれども「吸血鬼」ユダヤ人とか「好色漢」ユダヤ人というレッテルを張つて、彼らに対する偏見と嫌悪が露骨に示される。好色ということになりますと、これはサイードの『オリエンタリズム』に出てくると思いますけれども、十九世紀ヨーロッパのオリエンタリズムにつながつてくるわけですね。

单一のものをつくろうという同時代の主張の根拠にもなるわけですよ。その時々で、近世の歴史から何らかの要素が選択さ

はボーランド人についても該当するわけで、いろいろな形でボーランドの過去といふものが意識され、歴史的記憶が動員され、ボーランド自身が国民になることが追求されます。例えばコペルニクスの生誕四百周年記念祭典とか、ウイーン勝利二百周年記念祭典です。後者は一六八三年にオスマンによるウイーン包囲が起きました、そこでオスマン軍撃退の先頭に立ったのがボーランドのヤン三世ソビエスキということで、これが意識的にとり上げられます。そうしますと、ドイツのいわば国民化が一方でありながら、他方でボーランドの側でも国民化という動きが進行している。つまり国民統合そのものが重層性を持つていてこと、この現実をやはり見ておかなければいけないということです。そういう中で国民国家の重層的な差別構造もまたある統合化圧力に対する抵抗だし、自分たる我々が注目したい点です。ボーランド人の国民化は確かにドイツ国家支配層の推し進める統合化圧力に対する抵抗だし、自分たる

別の機能を果たしていくという面を持ちます。これは現在でもさまざまなもので見られますけれども、国民国家の実態を見る場合には、やはり押さえておくべき点だと思います。

その一つが反ユダヤ主義の運動で、これはボーランド・ナショナリズムでも特に急進的なナショナリズムの台頭をきつかけに、十九世紀末に出てきます。「ユダヤ人の店では買くな」といういわゆるボイコット運動に始まって、ここでは非常に象徴的ですけれども「吸血鬼」ユダヤ人とか「好色漢」ユダヤ人というレッテルを張つて、彼らに対する偏見と嫌悪が露骨に示される。好色ということになりますと、これはサイードの『オリエンタリズム』に出てくると思いますけれども、十九世紀ヨーロッパのオリエンタリズムにつながつてくるわけですね。

それからもう一つ、実はマズール人といふドイツの近代史を振り返る場合でもあります。これは現在でもさまざまなもので見られますけれども、国民国家の実態を見る場合には、やはり押さえておくべき点だと思います。

ますが、彼らはオストロイセン南部に居住しており、ポーランド社会とはほとんど接点を持たなかつた存在です。彼らに対するポーランド民族運動の優越意識も、やはりここに触れておくべきだらうと思ひます。彼らも十九世紀の末になつていわゆる出稼ぎという形で西部の工業地域、ルール地方に移動してきますけれども、その炭鉱等々でポーランド人とお互い接触することになります。マズール人は元々ポーランド人と民族的出自は同一と言われ、同じ言語体系のマズール語を話しています。ところが十六世紀の宗教改革期にプロテスタントに改宗してポーランドのカトリック社会から分離を進め、十九世紀にはドイツ社会に同化を始めて、そこで両者の距離が決定的になるのですね。プロイセン＝ドイツ政府がそういう状況の中で彼らに補助金をして国家の側に組み込もうとする一方で、ポーランド人側はそうしたドイツ政府に反抗するためにさまざまな形でマズール人と接触を試みています。

結局接触はうまくいかないわけですが、そのときポーランド人の一部からその責任

は自分たちにあるという反省の弁が出てくる。つまり、マズール人にに対する不信と軽蔑が問題だと。ポーランド人の方から見ると、マズール人はポーランド方言を使っており、この認識だけれども、その場合のポーランド語の発音はおかしいということになります。そして、これは西川さんの御報告と重なつてくるかもしませんが、十九世紀のこの段階でやはり宗教の違いによる偏見が取沙汰されるということです。

こうしてポーランド人はもう一つのマイノリティのユダヤ人あるいはマズール人に對して、ある優越意識の中では彼らとのコンタクトをとることができない。ナショナリズムの複合的性格と言われますけれども、ここではそういう複雑で深刻な面が示されているわけですね。これは国民とは何かを考えいくときの、現在でも注目すべき点だらうと思います。

西川

最近、近世のリトアニアについて少し調べたのですが、中近世リトアニア大公国というのはそれこそポーランドよりも広大な領域を支配していて、そこにはポーランド人、リトアニア人、ドイツ人、それ

からユダヤ人、タタール人、カライトム人、ラトヴィア人、アルメニア人、ウクライナ人、ベラルーシ人、スコットランド人らの多民族・多文化・多宗教が交錯する場があつたようです。例えばリトアニア大公國の中でも、非常に独自性を持つていたジエマイチア（英語名サモディイチア）という地方（バルト海に面していて港湾都市クライペダ、ドイツ名メールガウマーレが含まれる地方）がありまして、そこで十八世紀の二〇年代頃までは中心的都市だったケダイニイ（ケダイニイという呼び方は現代リトアニア語で、英語の古文書ではキーダンという名で表れてくるのですが）では、支配者層がスコットランド人なのです。しかも例えば教会を見ると、リトアニア語による礼拝を行うカルヴァン派教会堂とポーランド語と英語で礼拝をするカルヴァン派教会堂が別にあって、さらにルター派の教会堂、ロシア正教の教会堂と修道院、ユダヤ教のシナゴーグが一つずつあつて、そしてローマ・カトリックもあるという多宗教併存状況なのです。こういった非常に多様な要素の中で人々がどのようないいデンドティティを持っていましたかといふ

のは、十九世紀的尺度では計れないだろうと思います。そしてまた自分たちがどのよう自らを規定したかは非常に可変的なものだろうと思うし、かつ異なるアイデンティティを同時に使うことも可能だらうと思います。

これはリトニア中近世史家のスティーヴン・ローウェルが言つたのですけれども、「アイデンティティは帽子みたいなものである」。「その時その時の状況に合わせて人はこちらのアイデンティティをまといい、あちらのアイデンティティをまとう。ただ、帽子とアイデンティティと決定的に違うところは、帽子は一度にひとつしかかぶれないけれど、アイデンティティの場合、人は異なるアイデンティティを同時にまとってしまつて平然と外に出ていくことがある」と。近世、集団が何に規定されるかというのはそういった点も考慮にいれていく必要があるのではないかなど思いました。

伊藤

アイデンティティの問題では、現在の世界でもバルカンの諸民族、あるいはイスラム圏などについてそのことは言われています。

ますよね。我々はアイデンティティをそんなに簡単に変えられるのだろうかと一方で思ながら、ある状況の中では例えばヨーロッパ人のアイデンティティを出すだらうし、ある場合には国家のアイデンティティ、ある場合には地域のアイデンティティを出していくことは当然考えられますね。

西川

ユーロスラヴィアは、いい例ですね。キリスト教とムスリムといったようなアイデンティティは内戦前にも存在していたわけですが、それが内戦中いつの間にか集団を規定するようになつてしまつた。本当に短期間で、私たちが見ている前であれよ、あれよという間に宗教対立が持ち出されるようになつてきた。

伊藤

僕はティーがなくなつた一九八〇年にサラエヴォに行つたことがあって、そのときこの小さい町にキリスト教やイスラムが混在しているのを見てある種の感慨を覚えました。

西川

ではまだ「ユーロスラヴィア」と思えるものもあつたわけですね。

伊藤

そうです。当時の知識人一部には、ユーロ人という意識がつくられつつあります。

る時期だったんですね。

堀田

言葉でもセルボクロアチア語と呼

んで、基本的には同じ言語だという話だつたのが、いつの間にかセルビア語、クロアチア語と区別している。言語のアイデンティティについての認識だつて、随分違つ

西川

そうですね、明らかにある状況の中で変質してきているわけですね。

伊藤

近世の多様でさまざまなアイデンティティ複合みたいなものが、近代において国家の枠ができ、それをまとめるために

言語というものが前面に押し出されてくる中で、あるものは切り捨てられていく。しかしそれは完全に切り捨てられるわけではないし、また形を変えて復権してくるものもあるでしようね。

西川

むしろ利用していくというのは、あ

司会 宗教的なアイデンティティの場合、キリスト教諸宗派の場合はどうですか

アイデンティティ創出と宗教

が、それは同時に、国外での宗教的ネットワークと結びついていますからね。

西川

アイルランドの場合などプロテス
タントは少数派で、結局、汎ヨーロッパ的
なヨーロッパのプロテスタンント共同体に訴
えかけて、「大多数の無知蒙昧のカトリック」
を啓蒙していこうとするわけです。た
だ、十八世紀を通じて見ていきますと、十
八世紀の後半ぐらいになるとローマ・カト
リックの側も例えば名誉革命の記念祭に出
席するという形で、寛容な思想も出てきて
いるのですが、それがフランス革命の時期
にまた一変してナショナリティックにな
つっていくと共に、宗教的対立もはつきり
していく。逆に前からあつた宗派ネット
ワーク的なものが、再統合されたのかイン
ヴェントされたのかわからないのですけれ
ども今度は完全に政治的な対立軸と結びつ
いて、現在に至るまでアイルランドを縛る
ことになっています。このように近代に
は、宗教的因素が非常に政治化する傾向が
あります。

司会 先ほどのドイツへの対抗ナショ
ナリズムとしてのボーランド人の国民化と

いうのは本当にアイルランドにも当てはま
ると思います。ルソーが「ボーランド統治
論」冒頭近くの「古代諸制度の精神」とい
うところで、面白いことを言っています。古
代の立法者は、「自分の民が他の国民の間
に溶けて消えてしまうのを防ぐために、他

の民族のそれとは相容れない習俗と習慣
を」その民に与えて、その民を悩ました、
というんです。つまり、ボーランドに重要
なのは、どんな征服された状況でも一目で
ボーランド人だとわかるような、まさに他
にはまねできないほどに差異化された文化
や伝統を持つというわけです。二十世紀に
入つてアイルランドが独立したときに首相
デヴァアレラが作った憲法は、まさに離婚と
中絶を禁止するというカトリックの教義を
憲法に盛り込んだ、なかなか他の宗派とは
相容れないものだったわけです。プロテス
タントへの文化的対抗から生まれたアイデ
ンティティですよね。十九世紀の北アイル
ランドでは、それまでは案外ばらばらでむ
しろ内部対立さえあったプロテスタンント諸
宗派が、オレンジ・オーダーの運動などに
よつて「プロテスタンント」という名のもと

に政治化し、ひとつの陣営となつたんで
す。こうしてプロテスタンントがだんだん政
治体として形成されていくと、まさに対抗
ナショナリズムとしてカトリックというも
のをベースにした「国民」も登場してくる。
西川 そうですね、プロテスタンントとい
う言葉が政治的な集団のレッテルになるん
ですね。先ほど言いましたリトアニアのケ
ダイニイという、十八世紀までスコットラ
ンド人リプロテスタンントが有力だった都市
ですけれども、その周辺地域は全体的に十
七世紀半ばから対抗宗教改革が組織的に行
われた。結果、ある意味では、ボーランド
リリトアニア、イコール、ローマ・カト
リックという図式もかなり強力にイデオロ
ギーとして出てきたわけです。その中でプロ
テスタンント諸派は外国、異邦の集団と手
を結ぶ敵だと見なされる場合がでてくるの
ですが、その説には一理あって、彼らは抑
圧されたときにプロテスタンントのコスモポ
リタンな連帯を通じて自分たちの存続を
図つていくんんですね。—これはそもそもな
ぜ私がケダイニイという町を知ったかとい
うことと関わるのですが、ケダイニイ支配

層はカルヴァン派ですが、ケダイニイの財政が破綻した時に、まずは近隣のダンツィヒやエルビンクといったプロテスタントが有力な都市の商人達から旅費を出してもらつて、ヨーロッパ各地をまわって金銭を集めようとする。そして最終的にはオランダやイングランドまで来てそこで莫大な義捐金を手に入れるわけです。イングランドやスコットランドなどの政治エリートと体制教会は、やはりローマ・カトリックの最前線にいるプロテstanttたち、つまり「宗教的同胞」が酷い目に遭つてゐるということで義捐金募集にも応じてゐるのであります。その際にケダイニイの人たちが用いたネットワークには経済的な要素も入つていますし、当時非常に発達しつつあつた金融ネットワークも入つていて。それからアルメニア人やユダヤ人の持つてゐる情報網を使つたり、非常に複合的なネットワークを利用しています。それらのさまざまなかつねットワークの中には他宗派のもの、あるいは宗教にかかわらないものもあるわけですが、それでもそのなかで一番核になつたのは宗教で、宗教的な大義というものに訴

えかけて存続を図るわけです。十八世紀後半になつてボーランドリリトニアで宗教寛容令が発布された時にはプロテstanttが諸派は数はドライスティックに少なくなつてゐるのですけれども、プロテstanttの共同体というものが各地に存続できたことが重要だうと思ひます。そして結局、現在まで教会としては続いてゐるのです。同様の例は近世を通じて複数あるのですが、例えばイタリアのピエモンテのヴァルド派も、

一六八六～七年の大迫害ですべての信徒たちが亡命せざるを得なかつたわけですから、根こそぎになくなつてゐた時期といふのは一〇年にも満たないので、国際的なプロテstantt諸派の協力があつて、彼らは故郷に戻り、現在に至るまでずっと同じ地に住み続けています。

堀田 レジスタンスは戦後の共和国体制の基礎ですから、統一戦線ですが、今でもヴァルド派の谷は「赤い谷間」と言われていまして。

西川 前首相のベルルスコーニに対しても猛烈に反対する人が多かつたです。

堀田 そうです。ピエモンテは先程お話ししましたように、イタリア近現代史の理解には不可欠の地域ですが、その首都であるトリノはルネサンス時代の観光資源ではなく、自動車産業の拠点である工業都市です。サルデニヤ島出身のグラムシは、トリノ大学に入り労働運動に接触するとともに、一九一九年に友人達と象徴的な題名の

堀田 西川 そうですね。一晩で西アルプスの峠を越えられますから。

『新しい秩序』誌を創刊します。このようなグラムシの経験も、サヴォイア家が十八世紀にサルデーニャ島を領有するようになつてゐたという歴史的前提とそれによつて形成されるネットワーク抜きには、ありえない。

西川 ただ、先に挙げたアイルランドの例のように、そのネットワーク自体が非常にナショナリスティックなものに変わつていく場合もありますね。

堀田 ネットワークの性質が変わっていくのが見逃せない点です。ローマ・カトリックのネットワークにとつては、フランス革命時の聖職者民事法は、国家と教会の関係から見ると、絶対王政のガリカニズム路線の再編強化を意味します。教皇庁の方は近代国家に対抗しなければならない。かなり時をおいて、新しいイタリア王国ができると、教皇庁は一八六四年、「謬説表（シラブス）」を出して近代的な社会原理の否定を鮮明にする。そして、イタリア王国軍がローマに迫るなか、一八六九年から七〇年の第一次アティカン公会議で、教皇不可謬性を打ち出して教皇権を強化するのですが、一

八七年にはドイツ帝国も成立し、世俗的な国家権力に包囲される。イタリアでは教皇は教皇国家という支配領域を喪失し、世俗国家の軍事力によつて本当に狭い場所に押し込められます。こうなると、カトリックとしてはどうか、その本拠の教皇は、もう一回自分のたがを締め直す。ドイツでは、文化闘争になるわけですからね。逆にドイツ帝国としては、カトリック勢力をどうやって統合するかという問題になつてくると思うんですけれども。

伊藤 今の文化闘争のお話ですが、文化闘争がドイツで展開されてからカトリック地域であるオーバーシュレージエンではドイツのカトリック政党がぐつと伸びてきました。そのとき最初はポーランド人も全面的にこの中央党を支援するわけですね。ところが一八九〇年代頃からナショナルな問題が自覚されてきて、中央党やドイツの労働組合から分離して自分たちの政党と組合をつくつていくという事態が生まれます。ここに見られるカトリックの絆とナショナルな問題との関係は、興味深いテーマです。

堀田 國際的な宗教組織の影響力は、十九世紀のイタリアでは重要な問題です。ローマに教皇がおうじて、カトリックの絆への対処の仕方におうじて、ヨーロッパ列強の干渉を呼び起します。たとえばフランスは反オーストリアという観点からイタリア統一に軍事的援助をしますが、一八七〇年にはローマで教皇を守備しています。しかし普仏戦争のなかで撤兵し、フランスの敗北後にイタリア王国軍はローマに入城することができました。

イタリア王国に対決する教皇の非妥協主義はかなり強硬なもので、「ふさわしくない」という意味の「ノン・エクスペディト」の原則を確認して、カトリック教徒の国政選挙の参加を禁じます。むしろこのときになつて、国家と教会の対立がいつそう明らかになつてくるといえます。ただし、こうした反動化はいわば近代国家、国民国家の成立に対する敏感な反応でもありますから、一八九一年になると、「レールム・ノヴァルム」を発して今度は社会問題、労働問題というものを扱います。これが出了からカトリックの労働組合もできるようになつたわけです。

II 国家を超えたネットワーク

宗教的ネットワークの政治的重要性

特集 思想史研究における歴史地図

西川

今までの話とかなり重なつてくる部分があるので、これまで私は近世ヨーロッパの聖俗両面における歴史の推進力としての宗教の役割を、特にプロテスタンントのトランヌナショナルな情報ネットワークに焦点を絞つて検討してきました。このプロテスタンント・ネットワークについては少し具体例を挙げた方がわかりやすいのではないかと思います。私の場合は、そもそもは一六八八九年にイングランドで起つたわゆる名譽革命の研究から出発しているのですが、名譽革命の研究をしていくうちに、この前後のイングランドの政治文化を理解するためには国民国家を前提とした一国史的政治史・社会史を相対化する必要があると、もう確信に近いほどに考えるようになりました。これは名譽

革命三百周年に發表された、名譽革命をヨーロッパ的文脈のなかで再検討しようというジョナサン・イズレイルらの研究に刺激を受けています。もともと、名譽革命とは正統な国王をフランスに亡命させて、かわりにオランダの総督をイングランド国王に据えてしまつたわけですから非常にインターナショナルな革命であることは自明なのですが、同時にこの革命がコスモポリタンな宗教・政治・社会・経済・文化などのネットワークのつながりがあつてこそ起こり得たということ、特に汎ヨーロッパ的な宗教的ネットワークがイングランドの政治文化の一部として重なつていたことが、非常に重要ではないかと考えております。

これを名譽革命の「国際的」文脈という言い方をするとそれだけで私は何か切り落とされているような気がするのですが、それについても名譽革命は、特に一六八〇年代以降、対ルイ十四世・対フランスという形

でヨーロッパのプロテスタンント諸侯もローマ・カトリック諸侯（含ローマ教皇）も団結しためずらしい事件ではないかと思います。従来の名譽革命の見方は、専制君主ジエームズ二世がイングランド国民の諸権利を侵害して、かつ宗教的にもローマ・カトリックをイングランドにもたらそうとしたがゆえに、イングランドの国民が議会で団結して抵抗することになり、プロテスタンントのオラニエ公ウイレム三世をオランダから連れてきたのだというものです。イングランド国民自身が自分たちで決断を下していくたという見方で説明もされています。さらに、ジエームズ二世がなぜフランスに亡命しなくてはならなかつたのかということも、従来の説ではイングランドの国民が皆一致団結して彼に立ち向かつていつたし、ジエームズ二世側についていた人たちや軍隊も意氣消沈して、みんなばらばらに逃げていつたから当然なんだという見方をしていましたんですね。

しかしこれもイズレイルの研究が明らかにしたのですが、例えば軍事力のレベルにしてみてもこのウイレム三世が率いてきた

軍隊がいかに最新兵器を持つていて、また兵力もブリテン諸島全体に散らばっているジエームズ二世の軍隊と比較したら圧倒的な力だったことがわかつてきています。またその圧倒的な軍事力がオランダからイングランド、さらにはアイルランドまで移動していく、そうすると今度はオランダの防備がどうなるのかという問題が当然その前にあつたはずで、実はこれはスカンジナヴィアやドイツ地域のプロテスタンント諸侯が送った軍隊がフランスの国境沿いにまで来て、オランダを守っているんです。そうなると、さらにそれ以前に、オランダといふのは国際商業が生命線の国でしたから、オランダ有力都市が大規模な戦争準備をどうして承知したのかという問題が出てくるわけですけれども、そもそもウイレム三世は君主ではなくてあくまでも総督で、政治的強制力はもっていないわけですね。アムステルダムという、当時のヨーロッパ商業の中心であつたところの有力者たちを説得しなくてはならなかつた。それだから、ルイ十四世がイングランドと同盟関係にいることがいかにオランダの商業にとつてこの

軍隊がいかに最新兵器を持つていて、また兵力もブリテン諸島全体に散らばっているジエームズ二世の軍隊と比較したら圧倒的な力だったことがわかつてきています。またその圧倒的な軍事力がオランダからイングランド、さらにはアイルランドまで移動していく、そうすると今度はオランダの防備がどうなるのかという問題が当然その前にあつたはずで、実はこれはスカンジナヴィアやドイツ地域のプロテスタンント諸侯が送った軍隊がフランスの国境沿いにまで来て、オランダを守っているんです。そうなると、さらにそれ以前に、オランダといふのは国際商業が生命線の国でしたから、オランダ有力都市が大規模な戦争準備をどうして承知したのかという問題が出てくるわけですけれども、そもそもウイレム三世は君主ではなくてあくまでも総督で、政治的強制力はもっていないわけですね。アム

聖ローマ帝国やローマ教皇の同意が必要です。彼らに対しては、自分たちはイングランドのプロテスタンントを守ると言つているけれどもローマ・カトリックの権利は擁護しますと説得します。これが実は十八世紀の後半に至つて寛容の国王ウイリアム三世というイメージに結びついていく一つの要因なのですが、とにかくそのような一種のプロパガンダにも近い説得をローマ・カトリック勢力に対しきちんと行つていま

す。

つまり名誉革命の背後にはトランサンショナルな宗教的、政治的、社会的、経済的、文化的ネットワークが動員されていきます。そして汎ヨーロッパ規模でさまざまな政治的エリートに訴えて、この名誉革命と

先不利になるかを、プロパガンダを駆使して説得していく。そのプロパガンダには多くのユグノー亡命者がかかわつたとされています。結果としてアムステルダムも動いて、そしてさまざまなお金や軍事費をドイツのプロテスタンント諸侯に送つたりしています。

かつこれだけの軍隊が動くとなると、神聖ローマ帝国やローマ教皇の同意が必要です。彼らに対しては、自分たちはイングランドのプロテスタンントを守ると言つているけれどもローマ・カトリックの権利は擁護しますと説得します。これが実は十八世紀の後半に至つて寛容の国王ウイリアム三世というイメージに結びついていく一つの要因なのですが、とにかくそのような一種のプロパガンダにも近い説得をローマ・カトリック勢力に対しきちんと行つていま

す。

もちろんこの時代に宗教というのは大義ではあります。実際は各勢力が宗教的な線引きを超えて動いているところもありますし、宗教的対立をこえるような経済的な、あるいは政治的なネットワークも当然あるわけです。それでもやはり近世はプロテスタンント陣営とローマ・カトリック陣営双方がそれなりに宗派的なネットワークを築いていて、そのうえで両陣営はさまざまなネットワークを利用しながら「自分たちの」キリスト教共同体(Christendom)というものを維持しようとしたし、そこに少なくとも政治的エリートたちは共通のヨーロッパ的なものを持つことができたのだと思ってます。ただ、もちろんこの場合のヨーロッパ的なものが現在のEUにながるなどとは主張するつもりはありません。

んが。

汎ヨーロッパ的な宗教的ネットワークがあつたから名譽革命も達成されたし、それから一六八〇年代のルイ十四世によるユグノーの迫害では二〇万人もの人たちが亡命することができた。しかも、亡命者の中に軍人、貴族、銀行家、金融の有力者や著名な知識人も大勢含まれていて、彼らの多くが移住先で活躍しているわけですね。一例をあげれば、イングランドに亡命したユグノーが、戦争資金調達の機関としてのイングランド銀行創設に貢献したことはよく知られています。とにかく、二〇万の亡命者がそれぞれ落ちつく先を見つけたという点だけを見ても、宗教的なディアスピラの役割はもっと評価されてもよいと思います。

それから十八世紀においても、宗教的な紛争が局地的に起っている。例えば一七三二年のザルツブルクは、鉱山地帯を中心にまだ多くのルター派がいたのですが、根こそぎ追放するという反動的な大司教令が発布されて、三万ともいわれる人が東プロイセンやオランダ、それから北アメリカ植

民地へ移住していきます。彼らの移動に際しては、イギリス、オランダ、あるいはドイツのピエティストの集団などが協力があり、その三万人の集団が何時何時どこの都市に到着するからその都市にはどれだけパン用意しておくべきかとか、移動手段とかそういう細かいところまできちんと連絡をとり合ってザルツブルガーの移住を支えていくんですね。あそこの都市にはパン代として幾らお金を先に送つておいたから、今度は立てかえた分を必ずイギリスが払えよ、といったような。非常に緊密な金融・経済のネットワークがヨーロッパ規模に機能するようになつていていたから可能だつたわけですけれども、それらをフル稼動してプロテスタントの連帯を支えていくわけです。

また、トランシルヴァニアのプロテスターントや先ほど話したヴァルト派は、ローマ・カトリックの地域に属するわけですかね。でも聖職者にとつては依然としてラテン語やヘブライ語を学ぶことは必須だし、聖職者が持つてある役割、すなわち共

同体指導者としての役割は非常に大きい。

そのような状況に対応して、彼らを勉強させるためにケーニヒスベルク大学にして、モレイデン大学にしても、オックスフォード大学にしてみても、奨学生のポストを用意しているわけですね。そういうところで勉強した人たちが故郷のトランシルヴァニアやヴァルト派の谷に戻つて指導者として宗教的共同体を支え、かつ自分たちはネットワークの窓口になつていくのです。こういったネットワークは十九世紀になると忘れ去れているというか、なくなつてしまふ場合もありますが、なんらかの形で現在にも引き継がれているところもあります。

でもこのような近世の政治的共同体のあり方を考えるときに、このネットワークの視点は非常に重要なのではないかと私は思っています。先ほども、十九世紀になって、一定の国家の境界線の中では言語と工芸、プロテスタントたちの高等教育機関がない。でも聖職者にとつては依然としてラテン語やヘブライ語を学ぶことは必須だ。それが、その前の時代の境界をこえるネットワークも考えなくては、政治的共同体の枠

組の曖昧さも理解できてこないだろうと思ひます。ネットワークを手がかりにすれば、それが先ほど言ったアイデンティティの複合性みたいなものも見えてくるものがるのではないかなと。

ただ注意しなくてはならないのは、近世

においても、政治社会における宗教の位置づけは変化しているわけですね。例えば近世初期においては宗教的真理の唯一性が宗教的共同体の統一性の問題と不可分だったわけですが、十八世紀末はもう信仰の選択は個々人の選択にゆだねられるよう明らかに宗教の位置づけは変容しているわけです。國家の領域を超えた人と人の結合が、領域国家の政治的、歴史的展開の中で、近世を通してどのように変容していくのかはこれから具体的に検討する必要があるのではないかなどと考えているところです。

宗教的ネットワークと国家利害

伊藤

十七世紀の三十年戦争では、特に後半になると国家利害が前面に出てくるとか、ウェストファリア体制という中で国家

というものが国際政治の一つの単位になつてるとか、一般的にそうとらえられていますね。そうしますと、ネットワーク論から言うと、ウェストファリア体制なりあるいは三十年戦争の位置づけは、どういうふうになるでしょうか。

西川

ネットワークに着目しますと、三十年戦争の時代は、まさに名誉革命の時代に引き継がれていく、宗教的ネットワークが拡大・重層化していく段階ではないのだろうかと思います。科学史のほうで重要な視されるハートリップ・サークルなどは、まさに宗教をベースにした複合的なネットワークの祖型だと思います。しかし、宗教的温度という点で名誉革命の時点と比較してみると、熱い宗教戦争の時代はウェストファリアで終わっていると思います。ただ、ウェストファリア以降は国家利害が國際舞台で前面に押し出されるようになつたかというと必ずしもそうではなくて、それ以降も宗教戦争の枠組みは残されていて、私はそれを宗教的冷戦と呼んでいます。私はそれを宗教的冷戦と呼んでいるのですが、プロテスタント陣営とローマ・カトリック陣営が、それぞれが自分たちこそ正

統なキリスト教共同体だと主張している。その正統なキリスト教共同体の一員としてのイングランドがあつてオランダがあつて、連帶するという、どこかその正統性に基づいた大義が機能していたのだろうと考えています。その大義の裏にどれだけ政治的な理由や経済的な理由があるのか、つまりどれほど宗教以外の利害が絡んだのかは明確に分けられることではありませんが、名誉革命の際は「イングランドのプロテスタンティズムを擁護する」という大義を掲げたからこそオランダ総督がイングランド国王になれたわけですから。

堀田

十七世紀の末ぐらい、ちょうどウェストファリアの後でいわゆる領域国家みたいなものが近代的な主権国家の方向へかなり動いてきたのは、まずイングランドと、せいぜいフランスぐらいだと思うんですよ。我々は例えばホーリー・ローランドの『リヴァイアサン』も出版は一六五一年、ウェストファリア条約の直後だということを考え、読み直す必要があ

るだらうと思ひます。西川さんのおっしゃるようには「熱い宗教戦争の時代」は大陸では終わつたけれども、イギリスはまだそのさなかにあり、『リヴィア・アイアン』とはそういういた状況のイギリスにおけるウエスト

ファリア体制に対する反応だという視点ですね。ヨーロッパ全体で、どこでどういう動きがあつたのかをむしろ思想史の問題としてもう一度考え直す。

西川 確かに伊藤さんもおっしゃつたように、ウエストファリアで間違ひなく主権国家体制という方向への動きというのは起つてきています。十七世紀のウエストファリア以降からフランス革命までの時代に、間違ひなく国家の境界線がより明確になり、確固としたものになりつゝはあつた。そして国民、ネイションといふものも、そのネイションの持つ意味合いが何であれ、共同体におけるその規定性が強くなつてきているとは言えるでしよう。ただ、従来の研究の中ではあまりにもウエストファリア以降を世俗的な主権国家体制を前提としてみる見方が強くなつてしまつて、それこそ十九世紀の国民国家と一直線

に結びつく歴史の展開が強調されてきたようになりますが、どうでしようか。その結果、宗教とかそれ以外の一直線にならなかつたものの要素を、あまりにも軽視してきたのではないかなという気がいたします。

伊藤 プロテスタントのネットワークのプロモーターというのはそのとき、そのときで違つてくるわけですか。

西川 はい、違います。ハレのピエティスムスやオランダ改革派、あるいはオランダを中心とした亡命ユグノーなどがそれぞれ影響力をもつていて多中心主義的です。

伊藤 カトリックの場合はある意味でわかりますけれども。

西川 そう、ルイ十四世の場合にしてみても、ユグノーの、つまり彼から見れば異端の弾圧をすることで、ローマ・カトリックのプロモーターにならうとしたわけですよ。ルイ十四世は強引な併合政策を行い

ういうことを行つたからなおさら、ユグノーの迫害を断行して自分はよきクリスチヤンだということを示そうとしたという説もあります。

堀田 ただ、そのときに教皇庁との関係で言えば、叙任権などは国王が持つとするガリカニズムはフランス教会にとつてはいいかもしませんが、普遍教会の首長地位を主張するローマ教皇から見ると、あり得べからざる教皇庁の位置づけです。地上の国の王が、神の国を体現する教会に命令するのですから。だからフランスはカトリックの藩屏だつたという解釈は非常に新しいのではないでしようか。

西川 そうですね。ただ教皇庁との対立とは別に、あるいは対立があつたからなおさらだつたのかもしれません、ルイが自分の政策を宗教で聖別化しようとしたことは、以前から指摘されていましたね。

堀田 先ほどお話ししましたように、一八七〇年になつてローマを守るためにフランスの軍隊が来るとかそういうことがあるので、今ではローマ教皇とフランスのつながりが密接であつたと見えますけれども

も、歴史をさかのぼって、いわゆる教皇のアヴィニヨン捕囚は周知のことです。スペインとローマ教皇との関係でも同様です。

十七世紀にローマ教皇をスペインが支えたと言われています。確かにこれは大きい意味では間違いではないですが、異端審問の実施という次元ですと、ローマの異端審問を適用するかスペインの異端審問をおこなうかで、執行権の問題と絡めて争いがあります。この問題はイタリアですと十

八世紀前半になつて、世俗権力が、カトリック信仰は維持しながらもカエサルのものはカエサルに、神のものは神に、という形で、教皇権力との対等性を主張する場合に、大きな意味を持つてきます。

堀田 教皇は一七七三年にはイエズス会を一旦解散して、一八一四年に再建します。普遍教会で一枚岩のように考えられがちですが、西川さんが先ほど言及された、名譽革命のときに教皇がウイリアム三世にお墨付を与えたという背景には、以上のようなカトリック陣営内での教皇権力対世

俗権力の闘争があるのでないでしょうか。

啓蒙と宗教的ネットワーク

西川

プロテスタントのネットワークを支えたさまざまな要素の中には、特に文芸共和国の存在が大きかつたという見方もあります。

伊藤

ヴォルテールの言う文学的共和国みたいなものですか。

西川

そうですね。ヴォルテールらの盛期啓蒙主義に対して、この文芸共和国を初期啓蒙主義と区別する研究者もおります。十七世紀後半の啓蒙主義運動の公共圏と言いましょうか、この文芸共和国の内部でプロテ Stanton 亡命知識人による『文芸共和国便り』などの雑誌が刊行されるわけで

す。中心となつたのはオランダの印刷業界だつたのですが、一六八〇年ころにはオランダで発行された新聞がそれこそブランデンブルグでもナポリでも競つて読まれたという状況があつたわけです。これは特にフランスでユグノーの迫害が激化してユグ

ノー亡命者が増加する時期と合致しています。ユグノーの亡命知識人たちは、文芸共和国の中ではフランス語でどんどん通用し宗教論などを発表していくと同時に、新聞に当時の時事評論を発表していくのです。

文芸共和国の中では、ローカルな国境などを越えて非常に普遍的な世界に自分たちは生きているんだというような意識が共有されていた。これはアン・ゴールドガードという研究者が指摘していることですが、彼女は文芸共和国でユグノー知識人の果たした役割を評価しながらも、同時に共和国の中ではローマ・カトリックもプロテスタントも対等に扱われるという考え方が啓蒙思想の育成の土壤になつていつたんだと主張しています。ヴォルテールは、明らかにそれを引き継いでいると思います。

堀田

文芸共和国で使用される言語がラテン語からフランス語に変わる。ドイツでも十八世紀になると「文芸共和国」をドイツ語で「ゲレールテンレップブリク」と呼ぶことがはじまります。イタリアだと十八世紀の初めに「イタリア文芸共和国」を創設

し、従来のラテン語と東洋語にくわえてイタリア語も学問語として認めて、十七世紀の対抗宗教改革の時代に遅れをとつた学問をもう一回ヨーロッパ的な水準にしようという動きがでてきます。

この時代は、前啓蒙期もしくは初期啓蒙と言つていいと思いますが、この頃はラテン語の持つている普遍性が消滅しはじめ、それぞれの民族の言語による学問へと移つていくときなんです。ただし十八世紀には言語相互の排他性はそれほどはげしいものではありませんけどね。

西川 どちらがどちらを排斥するのでしょうか。

堀田 イタリアの文芸共和国をつくつてイタリア語を学問語として認知しようというときに、ラテン語の学問やフランス語の学問を排斥するという事態はみられなかつたということです。イタリアでもウエストファリア後の冷戦体制を前提に、つまりプロテスタンント陣営の存在を事実として認め、プロテスタンントと論争し競争しようという考えが生まれます。フランスで、ボシュエみたいな立派な学者が出たのは、ブ

ロテファンと論争をしたゆえで、イタリアはカトリック一辺倒で対立や論争がすぐなかつたから、かえつて学問が遅れたのだ。このような今日の言葉にすれば学問の自由とか思想の自由につながる見方がカトリックのなかから、制約を受けながらも、出てくるわけですね。宗教の違い、言語の違いを互いに認め合つた上で、イタリアの文芸共和国に参入することが、目的として掲げられます。その場合のコミュニケーションの手段としては、手紙から雑誌、書籍など、さまざまですが。

西川 十七世紀後半の英語圏ではジャーナリズムがまだ発展途上で、ロンドンのジャーナリストだけでは新聞の紙面も埋められないという問題がありました。ちょうど名譽革命の時期に週刊や隔日刊の新聞が続々と創刊されて、たちどころにそれが主なるメディアになつていく。そして「イギリス人ほどニュース好きな人はない」と言われるほど急激に成長していきますが、名譽革命の直後には、出版業者はユグノーの亡命者を雇います。何をさせるかと

いうとオランダのフランス語新聞をせつせと翻訳させて、それで紙面を埋めていく。十八世紀にはいるとすぐにスウェーフィットやデフォーといったブリテン出身のジャーナリストが活躍を始めるわけですが、まだユグノーの編集者・翻訳者はブリテンのジャーナリズムの世界では欠かせない存在でした。なかには、まずロンドンで用意した自分の記事を、オランダに発信してフランス語新聞に載せて、それをあたかも新しい情報であるかのように英訳してブリテンの新聞に載せるという小細工をやっている人もいます。それだけオランダ中心、フランス語圏中心なのです。これはユグノーのもう一つのネットワーク抜きにはあり得なかつたことだろうと思うのですけれども。

伊藤 こうした交流と移動は興味深いですね。その点で、十九世紀になると国境の問題を考えざるをえません。二十世紀に比べれば十九世紀の国境はまだ緩いかもしれません、第一次大戦前ではプロイセン政府による外国人労働者への統制は確実に強まります。ただ、ロシアなどの外国ポーランド人に対しては国家が完全に管理するわ

けではなくて、半官半民的な団体にチェックさせています。これらの団体によつて外国人労働者には身分証明書が作成され、当該警察の審査を受けて発行されました。興味深いのはそこには年齢・性・宗教・国籍・民族などの項目とともに、体型や目の色、髪の色なども書き込む項目があつたことです。外国人労働者は第一次大戦前だと大体百万人ぐらいいましたが、彼らには冬期の就業を禁止し、帰国を義務づけるなど定住を防止するためのさまざまな措置がとられています。こうした身分証明や帰国強制は、まさに外国人労働者に対する民族政策的な管理制度そのものです。国家によるきちんとした外国人雇用の統制は、ヴァイマルになつてからだと思います。そういう意味では、第一次大戦前はもちろん「帰国強制」はありますが、人の移動に国家はまだ直接介入はしていませんね。

けではなくて、半官半民的な団体にチェックさせています。これらの団体によつて外国人労働者には身分証明書が作成され、当該警察の審査を受けて発行されました。興味深いのはそこには年齢・性・宗教・国籍・民族などの項目とともに、体型や目の色、髪の色なども書き込む項目があつたことです。外国人労働者は第一次大戦前だと大体百万人ぐらいいましたが、彼らには冬

III ナショナリズムとインターナショナリズム

ヨーロッパ連邦

司会 国際移動の話になつてきましたので、第三番目の論点であるインターナショナリズムとナショナリズムの関係について、ヘルダー、マツツィー二を題材に堀田さんの方からお話し頂きたいと思います。

堀田

ヘルダー、マツツィー二の思想で

一つ確認しておきたいのは、先ほども申し

上げたんですけれども、彼らは十八世紀の

原理を批判しているので、ナショナリズム

とロマン主義の思想家として受け取られて

いますが、啓蒙のコスモポリタニズムの繼

承もまた明らかだという点です。ヘルダー

は典型的ですが、フランスとの関係です

と、ヘルダーはリガでの学校設立計画で

も、ラテン語よりフランス語が大事だとい

います。なぜかというと、フランスに見ら

れる社交性を学ばなければいけないからです。「エチケット」というフランス語はドイツ語に訳しづらかったらしく、原語のまま使われています。これはトマジウス以来のドイツ啓蒙のテーマです。しかし同時にそこには奢侈批判に絡んで宮廷社会に対する批判があり、この批判はロシアのエカテリーナよりはむしろルイ王朝やブランドンブルグ・プロイセンの宮廷社会に向けられています。

それからもうもう一つリガとの関係で言いますと、彼は名誉の観念について、これはドイツにあるけれどもロシアにはないとのべています。名誉は同胞市民の間で成立するのにロシアにはそれが存在せず、大身と貧民しかいないのです。こういう認識の背景にはリガがドイツ騎士団によつて建設されたハンザ都市となつたという事情があるのでしょうか。他方でエカテリーナについては名誉の原理の導入を試みているとして、比

較的評価が高いわけです。

西川 伊藤

彼女は、ドイツ出身だからですか。北ドイツの小貴族の出身ですかね。

堀田

そうでしょうね。もう一つはこれもドイツとの関係で伊藤さんに伺いたいところがあるんですが、彼は、ヴィンケルマンのような、ギリシア的なわちヨーロッパ的普遍性一辺倒ではなく、エジプト人というのもも正に評価すべきであると言つてあります。この点で、北方民族の歴史的使命の特権化に一定の歯止めをかけるような考え方があつたのではないかということになります。

一方、南ヨーロッパの事例として十九世紀のイタリアを見てみます。といっても、「イタリア」というのは地理的な名称に過ぎない」ということをメッシェルニヒが言つたというのは非常に有名で、先ほどものべましたが、国民意識が形成されていない点が逆にイタリアの特徴といえます。政治的には、狭い半島の中に君主と教皇の神聖同盟が再現しているという国際的な状況がありました。それゆえマツツィーニに限らずイタリアの統一を考える人は常にヨーロッパ

革命との表裏一体でなければ考えられないといったわけです。これは先ほどおっしゃつた、マルクスやエンゲルスも指摘しているところですけれども。

イタリア統一のプログラムをしめす場合に、稳健派はこうしたイタリアの現状を前提に立憲君主国による連邦制をとります。これには二つのタイプがあつて、目覚めた教皇を中心にしてイタリアの諸国家が連邦をつくるというのが一つ、もう一つは先ほどのサヴォイア王家のピエモンテを中心にして連邦をつくるというものです。

たとえば、ヨーロッパにおける独裁か合衆国か

の存在が大きいので、これに対抗するため、ヨーロッパにおける独裁か合衆国かという二者択一が四八年革命の後に打ち出されています。

ただし、この連邦主義の背景には官僚制と常備軍への批判があります。要するにこれらふたつの形態をとる、国民国家の中央集権の問題です。これをどうとらえるかが、カツターネオに限らず、トクヴィルの『アメリカのデモクラシー』などにも典型的ですが、十九世紀の国民国家形成の際に民主制とか自由というものを考えるときには出てくる問題点だったと思います。カツターネオの場合、社会的な勢力が多様なで議会では決着がつかず、行政権力の肥大化を招くと考えています。

それからもう一つ、常備軍の批判ですが、これは、四八年の革命のときに、「四百万人の若者」が、引き抜かれてオースト

リアと神聖同盟の側にたつて、祖国に対立するために戦争させられていることへの批判なわけです。カッターネオは経済学者ですから、ここには彼独特的の生産力の視点があります。戦争では生産力の担い手が引き抜かれ、その結果、生産力の担い手を生み出す家産そのものが消耗するということを指摘しています。ですから共和主義と合わさった民兵制が提唱され、この場合でもイスとアメリカが模範になるのです。

西川 司会 十八世紀の七年戦争のころはまだイギリスはプロイセンに援助金を出し、それからフランスはオーストリアに援助金を出して、それぞれ恐らく傭兵を雇っているわけでしょう。そういう傭兵と兵役義務制との関係はいかがでしょうか。

これはどこまで一般化できる問題かわからないのですが、ナント勅令廃止の直後あたりのスイスというかチューリヒ出身の若者の記録を今調べているのですが、家族や都市のいろいろなコネクションをたどってヨーロッパ中を転々としているんですね。こんなに伝ばかりを頼っていていいのだろうかというような人物なのですが、

チューリヒ出身ということもあって、当然スイス傭兵隊の隊長を頼つたりしているんですね。一六七〇年代後半はフランスのために戦っているスイスの傭兵隊と上手にやつて、彼らの伝を得てさらにノルマンディの貴族の世話を受けたり、イングランドに行つてイングランド国教会聖職者の地位まで得ているのです。しかしながら、それが廃止になったときには、彼を援助したノルマンディ貴族やスイスの傭兵隊長はロンドンに亡命したり、あるいはフランス軍を抜けて、しばらくしてイングランド・オランダ側についたサヴォイア軍に加わったり、宗教にそつて行動しているのです。少なくともナントの勅令廃止前後には、傭兵であつたとしても宗教的なもので動いたところがあるのではないかと推測しています。

伊藤 堀田 なるほどね。実は、マツツイ一二ノルマンディ貴族やスイスの傭兵隊長はロンドンに亡命したり、あるいはフランス軍を抜けて、しばらくしてイングランド・オランダ側についたサヴォイア軍に加わったり、宗教にそつて行動しているのです。少なくともナントの勅令廃止前後には、傭兵であつたとしても宗教的なもので動いたところがあるのではないかと推測しています。これら思想家から何を学んだかについては、わたしは勉強しておらず申し訳ないのですが、ごく大まかには、歴史の進歩の法則を軸とする歴史主義とロマン主義でしようか。ただし一八二九年の「ヨーロッパ文学について」という論説では文明の進歩につれて増大する世論の力に着目していますから、この面で十八世

連邦構想と遍歴体験

の顧問となりましたでしょう。その意味では、十九世紀後半の近代国家の形成という中で、徵兵制や初等教育、普通選挙法などによって国家統合が推進され、国民観念の形ができるというのは大きいですね。

紀の遺産を引き継いでいるといえるでしょ
う。

そして七月革命の余波の中で「青年イタリア」を結成するわけですが、この組織は、カルボネリアーの秘密結社の原理を批判して、公開の綱領を持った近代的な政党への方向性をもつています。そのスローガンは「自由・平等・人類・独立・統一」ということになつていまして、後にヨーロッパ革命におけるフランスのイニシアティブを否定しますが、国民統一の原理は連邦主義ではなく、フランス型の唯一不可分の共和国です。このスローガンでフランス革命の友愛にかわつていて「人類」が何を意味するかが問題ですけれども、イタリアの国民形成がヨーロッパの運命とともににあるという認識の表明だととらえることはできると思います。そういう意味で、マツツイー^ニはシステムデイグライから始まつてくる国民統一とヨーロッパ連邦の志向を受けまして、「ヨーロッパ連邦」、「共通の祖国、ヨーロッパ」を基盤とする「ヨーロッパ諸人民の連邦」を語つて、青年イタリアの名においてではありますけれど、十九世紀のマツツイーの場合

ス、ボーランドに呼びかけるわけです。青年イタリアというのは先ほど申し上げたサヴォイア遠征計画の失敗とともに崩壊しますが、崩壊のながら、ベルンで生まれたのが青年ヨーロッパで、そこには青年ボーランド、青年ドイツ、青年イタリアというものを組織しようという計画もありました。なぜこの三つかというと、それぞれがゲルマン、スラブ、ギリシャ・ラテンを代表するヨーロッパ諸人民の三位一体だからです。

ここでフランスが落ちたのは、レーニンの「進歩的なアジアと反動的なヨーロッパ」という発言とは歴史的文脈がちがいますが、ヨーロッパの中でもむしろ後進的な、非常に抑圧されたところに希望があるという、マツツイーの認識の転換とも言えるのではないかと思います。
もう一つ、連邦主義との関係で言いますと青年ヨーロッパ結成の地となつたスイスが重要です。スイスの場合、共通する言語を国民性の要素とすることができませんでしたから、国民性は何によつて担保されるのかと、いう問題が焦点になつてきます。マツ

ツィーニは、立憲議会があつて「共通の志向、権利、目的」を持つていれば国民なんだと思います。この主張は、国民性は言語、地理、歴史を絆とするアソシエーションだという他方での彼自身の見解とずれていますが、政治的意思決定が前面に出ていることが特徴的です。彼のアソシエーションというものはサン・シモン主義に由来するといわれていますが、非常に語義が広くて、家族から人類まで、そして各種の結社や組合も、みなアソシエーションにはいります。そのうちで祖国とか国民というアソシエーションが現実としては一番重要だという話になつてくるわけです。また、スイスの連邦はどうして成立するのかという話から、連邦主義批判の論点として、外国からの干渉を許すということが挙げられます。アメリカで連邦が可能なのは孤立していく干渉が少ないのである、これもトクヴィルを思わせるような論点です。

伊藤

今言及されたヨーロッパ合衆国と

かヨーロッパ連邦という発想ですが、先ほどヴォルテールの文芸共和国の話が出ましたけれど、十九世紀のマツツイーの場合

のヨーロッパ連邦という発想には、思想史的には、啓蒙思想の流れも入っているので、聖同盟に対抗するための一つのアンチテーゼという意味もあるのでしょうか。ドイツでは、「八三二年にドイツの自由と統一を掲げたハンバッハ祭」という民衆集会が開かれます。これは民主派の知識人だけではなく、農民や手工業者、女性も集まつた大衆運動でしたが、そこでも「連合共和のヨーロッパ」がスローガン化され、ドイツの自由と統一に結びつけられます。他方で四八年革命のときには、例えばシュレースヴィヒ＝ホルシュタイン問題などを見ますと、ロシアが国境近くに軍隊を集めさせたり、それからイギリスが北海に艦隊を出して圧力をかけたりして、神聖同盟とは違うけれどもヨーロッパの諸国家体制がまだ残っていますね。だから、その時期まではヨーロッパ連邦という発想も一応理解できるんですよ。

八年で民族と労働者民衆がヨーロッパ全体を動搖させると、それを押さえ込むための集権国家が要求される。しかも一八五三年からのクリミア戦争の中でロシアとオーストリアが分かれてしまうと、もうイデオロギーに基づく国家連合の現実性はなくなってしまうということですね。そういう状況でマツツイー二がヨーロッパ連邦を叫んでいるのはどういうことでしょうか。また、フランスのユゴーだったと思いますが、ヨーロッパ合衆国を唱えますね。こうした動きはどうとらえたらいのでしょう。マツツイー二が連邦を構想していくのは、イタリアの国家形成と同時にですよね。

堀田 ひとつには一八七〇年の教皇国家の問題と重なつてのことだと思います。先ほど申し上げたように、普仏戦争でフランスが負けたからローマをイタリア王国に併合することができました。それ以前にも普仏戦争でオーストリアが負けたから、ヴェネツィアを取り戻すことができたということが、考へに入れると少なくとも、列強のヨーロッパでの動きを考慮に入れないとイタリ

アの統一そのものができないという十九世紀の前半、一八四八年ぐらいの状況がまだ続いていたとは言えると思うんですが。
伊藤 実際にはオーストリアはイタリア半島に入り込んでいるわけですから、ヨーロッパの問題を意識しないでは絶対統一できませんね。ところで、ブルードンはイスラスの連邦制に注目している一方で、マツツイー二のイタリア統一を批判していたと思いますが、マツツイー二の場合、政治組織の方はヨーロッパとイタリアで違うわけですね。

堀田 一八七一年の時点でマツツイー二が、ヨーロッパ合衆国を主張するとき、それは人民の共和国連合と同義です。共和国でないと主体としての国民は育たない、その意味で彼にとって王国としての統一の実現は失望であり、基本的な状況は変わっていないのでしよう。連邦制についての議論は三〇年代ぐらいから盛んになります。マツツイー二が国民統一の原理として連邦主義を厳しく批判するとき、直接ボーランドを念頭に置いていたかどうか、わたしにはわかりません。しかし青年ヨーロッパに

伊藤

堀田

が、ヨーロッパ合衆国を主張するとき、それは人民の共和国連合と同義です。共和国ではないと主体としての国民は育たない、その意味で彼にとって王国としての統一の実現は失望であり、基本的な状況は変わっていないのでしよう。連邦制についての議論

はポーランド人が入っていますから、その歴史的経験と無関係ということはありえないでしよう。ポーランド分割という歴史的経験は、当時の政治家や思想家にとって共有財産だったと思われます。トクヴィルは『アメリカのデモクラシー』で、内戦の危険性に関連して、ポーランドの貴族共和制に言及し、たった一人の拒否権が国王選出を左右する選挙制度は、無政府状態の制度化だといいます。ポーランドだけでなく、イタリアでの歴史の教訓と結び付けてこの考えを延長すれば、連邦制だと外国からの干渉による内戦の危険を回避できない、それをはね返すには、唯一不可分の共和国でなければならないという問題意識がマツツイーの場合には非常に大きかつたという推測がなりたちます。だから、統一イタリア国家そのものには連邦制を求めなかつた。

司会 つまりカツァーネオと違つて、マツツイーの場合、ヨーロッパ全体での連邦はあり得ても、イタリア内部では連邦制ではないわけですね。それでこのマツツイーのヨーロッパ連邦の単位ですが、最初は

フランスが入っていたけれどもそれが落ちて、ドイツ、フランス、ポーランドになり、青年スイスというのも重要だった。彼の中では、スラブ、ゲルマン、ギリシア、ラテンの民族を代表する、ものすごく明確な文化的バッカラウンドを継承している

一団体でなければネイションではないとう、エスニックな規定があつたのでしようか。

堀田

マツツイーの場合、ネイションの単位は、地理的、自然的な条件の、大体

いまのイタリアぐらいの範囲で考えているわけですね。もう一つは、ネイションという場合明らかに政治的な概念ですね。自分でも何回もやつていつも失敗するんですけども、陰謀・反乱は国民の政治教育の過程だというのです。この過程はヨーロッパ革命ときりはなすことことができず、イギリスとフランスは神聖同盟に加わっているので、ヨーロッパ革命を問題にするときは、逆に一番抑圧されたところが主体になるんだ。

司会 それでポーランドはスラブという形で文化的伝統をコアにできる一つのネイ

ションがあり、抑圧されているゆえに光が当たられるわけですね。

堀田

そうですね、十九世紀になると民

族ないし国民の歴史的使命、それを裏返せば歴史なき民という発想が強くなつてくる

といえるでしょう。

統一が生み出す差別と格差

伊藤

十九世紀ドイツの場合、やはりボーランド認識とスラブ認識の問題は大きい役割を果たしていますね。ポーランドの解放

がヨーロッパの自由の実現だという考えは、十九世紀前半の自由派・民主派では一般的でしたが、ご承知のように、これはヨーロッパ反動の皆が「專制・野蛮」のロシアであるという認識から来ています。ただ、ここで無視できないのは、十九世紀前半既に「ポーランド経済」という言い方、つまり野蛮とかアナーキー・專制という「ポーランドの無秩序」を意味する言葉も力を持ってきていることです。そのレッテルは十九世紀後半以降一般化し、ポーランド人とか、ポーランド人地域の出身者であ

るとか、あるいはボーランドに対し与えられた軽蔑の念を体現するようになります。「ボラツケン」（ボーランド野郎）という言葉もさらに枠を広げて東部出身の人々の蔑称になる。そうすると、このボーランドにまつわる言い回しは「遅れた」「東方」というイメージと結びついているのでして、この背後には十九世紀に強く存在していた野蛮・専制の東方・ロシア観があつたと言えるだろうと考えています。

ただ、この場合のボーランド認識とスラブ認識、ロシア認識がどう結びついているのかという問題は非常に微妙だらうと思します。ともあれ、野蛮・専制のロシア観からロシア脅威論が出てきて、それが第一次世界大戦の際、ドイツ国民を動員する上での大きい要因になったことは確かです。十九世紀ドイツのリベラルや社会主義者は専らこうしたロシア認識に立っていたわけで、そうしたものに基づく世界観の問題を考える必要があります。

二十世紀初頭のドイツ社会主義者の認識も全く同じです。したがつて一九〇五年のロシア革命に直面し、革命を象徴した大衆ストライキをめぐる論争が起つたときには、ドイツ社会民主党の指導者であつたアグスト・ベーベルは「後進的な専制ロシア」を前面に押し出して、だからこそロシア国民は大衆ストライキしか使えないのだし、ドイツはそことは違うのだと主張します。

しかし、ユダヤ系ボーランド人であるドイツの社会主义者ローザ・ルクセンブルクは、非常に異質な独自の見解を打ち出します。彼女の場合、東方ロシアの中に「後進」とか「専制」を見ることはありません。ロシア革命を「恐怖」、「アナーキー」として否定することもないわけです。彼女によれば、ツアリーズムは単なる絶対主義ではなく大工業による資本主義的近代が始まっている社会であつて、ロシア革命の課題は形式的にはブルジョア革命だが、革命主体はブルジョアジーなのです。

伊藤　ヘルダーなどにも見られることですが、最初は族長時代、次にエジプト人が来て、それからギリシア人が来て、ローマ人が来て、ローマ帝国の次に今度は北方民族が来るというように、人類の発展のそれが歴史時代区分を前提にして考えているんだろうなとは思いますけれども。

堀田　ヘルダーの『歴史哲学』ですと、自由の意識が本当に出現する段階としてギリシアがあつて、次にローマということですね。エジプトは世界史の始まりとしてのアジアですか。

伊藤　これは僕のアイデアではなくて、それとの絡みで例の民族問題認識が問われるのでしようが、ともあれ彼女がここでロシアの事態は激動する時代の序曲を示しており、だから後進と呼べるものではな

すべきです。つまりヴィンケルマンのよう
に、ギリシア的すなわちヨーロッパ的立場
からのみ見たのでは、エジプト像がゆがん
でしまうというヘルダーの認識です。こう
いう側面は十九世紀にはいるともしる見失
われて、歴史のなかに固有性ではなく、
ヨーロッパ的普遍性とのつながりを見つけ
て、そこにアイデンティティを確保しよう
とする傾向が強まるのではないかでしょ
う。こうなると自分達が普遍性の体現者な
ので、コスマポリタンである必要はなくな
ります。

西川

十九世紀に入つてから、ポーラン
ドとかリトニアもそうなのですが、盛ん
に自分たちはトロイア人の末裔だとか、あ
るいはブルータスの末裔だとかと言つて、
新たなアイデンティティと他の民族に対す
る優越的な差異をつくり上げていくとい
ことがありますね。

伊藤

ドイツのポーランドについては、
先ほどのウイーン包囲を思い起こして、オ
スマン帝国に対抗してヨーロッパ文化・文
明を守つたポーランドというとらえ方が指
摘できます。

堀田 そのときのヨーロッパ文明という
ものの表象が、ギリシアで出てくるのか、
ローマで出てくるのかというのは随分違う
と思います。

伊藤 やはりカトリシズムの問題でしょ
うね。

西川 そうだと思いますね。十八世紀の
前半までだとキリスト教共同体——キリスト
教共同体といつても厳密な意味ではなく
て、ラテン・キリスト教世界であつて、ギ
リシャ世界は無視しているわけですが——
これがヨーロッパに相当したのだろうと思
います。ヴォルテールあたりからヨーロッ
パという言葉でそれを言いかえるように
なつたのではないでしようか。話は少しづ
れますが、これは四、五年前に、リトニア
のヴィルニスを訪ねた際にニュースになつ
っていた話なのですが、ヴィルニスの
中心部からたくさんのお墓が発掘されて、
最初はスターリン時代の犠牲者かと思つた
ら、調査してみたらナポレオンの兵士たち
だったそうです。ロシアからヴィルニス

で、大量の死者が残された。現在、その死
者の骨や遺品の調査が進められているので
すが、それからナポレオン軍兵士の出身地
が実に多様なことがわかつてきました。ナポレ
オンが掲げた理想の下に、ドイツやスイス
はもちろんボルトガルとかクロアチアと
か、予想外に多くのエスニシティが参加し
ているんですね。

堀田

同じ事情は、ウイーンを中心にして
いた良知力さんの四八年革命にかんする先駆
者を、「プロレタリアート」ととらえるのが
普通であつたのではないかと思われます。
ね。クロアチアなどスラブ系の、軍隊にも
入つてゐる他国者、異民族、異邦人の窮民
を、「プロレタリアート」ととらえるのが
普通であつたのではないかと思われます。
その意味では、プロレタリアートは、国民
の中に存在する異物なのですが、この異物
に『共産党宣言』が、階級闘争史觀とともに
に、工場労働者という規定をあてたこと
は、歴史の動向をみすえる創意として、高
く評価しなければいけないのでないで
しょうか。

マルクスは一八四九年にロンドンに亡命
しますが、マツツイーも一八五〇年には

ロンドンに戻ります。この段階のマツツイーニの中には、一つはロンドンでの経験が大きいと思いますが、ブルジョアジーへの対決ということが出てきます。国民形成の期待は放棄されていませんが、実際国民とは何かということになりますと概念的に労働者と重なるのかどうか、中産階級の位置はどうなるのかということは非常にあります。先程いいましたような、言語的、地理的、歴史的同一性という規定の先是、国民性は神聖であるという抽象的な言い方になってしまいます。

伊藤

一八六一年にイタリア王国が成立し、一八七〇年にローマを併合して統一を進めたときに、南北問題を抱えていて国民形成はどういう形でやるのですか。例えば、一般的にフランスやドイツその他で見られたように、七、八〇年代頃に軍隊や初等教育、議会制をめぐって集中的に政策が出てくるのでしょうか。

堀田

教育で典型的なのは、『クオレ』で

す。舞台はトリノの小学校で、そこに南のカラブリアからの転校生がくるところから物語は始まります。出身地はちがつても、

皆イタリア人なんだと教えても、簡単には浸透しません。『クオレ』の出版は一八八六年ですが、その頃識字率は五〇・パーCENTありません。もちろん南部のほうが低い。イタリアの民衆が狭い生活世界から引き出されて、公民ないしは国民意識をもつたというか、無理にでももたらされたのは、第一次大戦の慘壕のなかにおいてだと言われます。国民形成をどうするのかという課題はずつと続いているわけですね。そのためいろんな手段が動員され、記念碑でいえば、最大規模のものはローマにあるヴィットリオ・エマヌエーレ二世記念堂です。こうした国民形成の試みをさきえる実体が、希薄なわけです。カヴァールにしてもフィレンツェから南には行ったことがない。南では、十九世紀の前半まで、シチリアはイギリスとの結びつきのほうが強い。統一後に鉄道が南北をつないでも、期待に反して国内市場形成の梃子として機能しません。

僕は一九七九年にトリノに行つたんです
が、トリノ人は「街を汚すのは、みんな南
部から来たやつだ」とか、言つていました

ね。北部が工業化し、とくに第二次大戦後の経済成長期に、労働力は南から來たことに、こういう反応があつて、冒頭で議論になつた国民経済的な統合の認識がないか、あるにしてもゆがんだ形ででてくるわけですか。南北問題はピエモンテ政府への反抗をふくめて、統一を果たしたがゆえに、发生了したともいえます。

(一〇〇六年十一月十三日／於・法政大学)

〔研究動向〕

ラテンアメリカ思想史研究動向

崎山政毅

— 古くて新しい問い

ようなものなのか？ ③「思想」というカテゴリーにはどのようなものが含まれ得るのか？

第一の問い合わせについてまず述べておきたい。

ラテンアメリカ思想史研究をめぐっては、その展開過程において十分気をつけなければならない問い合わせが存在する。これは植民地経験を有する地域や諸国の思想史研究においても同様の問題が共有されるものだろう。つまり、ラテンアメリカの思想的な表現ははじつに多岐多様なものだが、はたしてそれらは「ラテンアメリカ思想」ととらえるとするときには西欧から「直輸入」された思想を展開したかなりの数のものが含まれる。

たとえば一八六八年から七四年までアルゼンチン大統領となつたドミンゴ・サルミエント（一八一一一八年）の『フアクンド』（一八四五年）がその端的な事例である。「文明と野蛮」という副題をもつこのテクストは、フランス啓蒙思想のまさしく移植物であり、西欧を絶対的な参照項として土着性を徹底的に否定した^①。

①もし「ラテンアメリカ思想」が存在するとしたら、その範囲はどこまでなのかな？ ②「思想」と「哲学」との関係はどの

このような思想は、ラテンアメリカ全域（とくにメキシコ、

（ブラジル、アルゼンチン）で西欧に比肩しうる近代共和制国家を建設しようとする政治的プロジェクトとむすびつけられ展開した。その具体的な軸をなしたのが進化論と実証主義である。

進化論はダーウィンの名前を冠していてもラマルク主義的なバイアスを強くもつものであり、それがコントの実証主義と結合されるや、スペンサーあるいはヘッケルの思想をアマルガムのように組み合わせたものに変じるといった様相を呈した。

その後の実証主義に対する反撃が、米西戦争の影響を介して、ラテンアメリカ固有の思想あるいは哲学を模索する知識人たちの一大契機となっていく。

もちろん、大西洋を越えて伝わりラテンアメリカで展開したそうした思想あるいは哲学は、その導入から展開の過程を思想史の対象とできることは言うまでもない。しかし、二十世紀ラテンアメリカにおける思想・哲学をめぐる論争は、そのような対象化を自明のものとして受け容れてきたわけではない。（つまり、どこまでを「ラテンアメリカ思想」「ラテンアメリカ哲学」の厳密な範囲に取り入れるのか、という境界画定がその論争で繰り返し問われたことが、その証拠といえる。）

そしてその問い合わせ、「何をもつてラテンアメリカを自己規定するのか」という、集合的アイデンティティをめぐる別の問い合わせた。たとえば、一九二〇年代ペルーのホセ・カルロス・マリアテギ（一八九四—一九三〇年）は、ラテンアメリカを「インドアメリカ」と呼び換えて、先住民族をラテンアメリカのアイデンティティの中心に置いて論じている。その一方で、同時

代のメキシコにおいてはホセ・バスコンセロス（一八八二—一九五九年）が最終的な人種的・文化的「混血」にいたる最先端の存在としてラテンアメリカをとりあげてもいる。^③

しかし、マリアテギやバスコンセロスの規定から「追放」されてしまいかねないさまざまな言説が、ラテンアメリカには存在する。ラテンアメリカのアイデンティティをめぐる問いと論争は、現実が示す多様性、そして論者が何を重視するのか（何を排除するのか）という観点によって、思想的な対立や社会的な亀裂をあらわにしてきており、易々と結論を導けるものではないのである。

つづいて、第二の問い合わせ。これは第一のものの根本に横たわっている問い合わせ派生して、厳しい対立を生んできたものでもあった。

その「根本の問い合わせ」とは、「ラテンアメリカ哲学は存在するのか？」というものである。十九世紀後半に知的形成をとげた知識人たちは、西欧の「知的伝統」が有する普遍主義にもとづく制度的・分野的（disciplinary）な規定を厳密かつ忠実に適用しようとし、この問い合わせに対して「否」と答えた。それは世紀転換期の新たな潮流の台頭によつても消し去られることなく、一九五〇年代初頭まで生き延びたのである。ペルーの研究者サラサーリ・ボンディ（一九二五—一九七四年）などがその代表格といえる。彼の先達である、アルゼンチンに生を享けグアテマラで長く大学の教鞭を執つたフロンティツイ（一九一〇—一九八二年）は、「哲学は純粹に哲学的な関心によつて動機づけられた理

論でなければならない」とし、政治的な利害をつねにともなつてきただラテンアメリカの「哲学的諸潮流」は哲学ではないとまで断定している。⁽⁵⁾

こうした制度的・分野的な「厳密主義」に対し、ラテンアメリカにおける社会運動・解放闘争の昂揚を背景として登場してきた知識人たちは、相対主義的な観点を導入しそれを拡張することで、次のような命題にたどりついた。すなわち、「ラテンアメリカ哲学は存在する、しかしそれは西洋で言うところの『哲学』ではありえない」。現代メキシコの研究者エンリケ・デュッセル（一九三四—二〇〇一年）は、この潮流を「ラテンアメリカ主義」と呼んでいる。

しかし、「ラテンアメリカ主義」の観点には、大きな問題が含まれている。それは「哲学」を单一のものと描いており、そのためラテンアメリカもまた单一のユニットとしてとらえられている点である。だが、ラテンアメリカのアイデンティティが单一なものとして設定されてこなかつたのと同様に、ラテンアメリカ哲学もまた单一のものとして描定されうるのかという問い合わせが残されている。

さて、ここに言う「哲学」とは、基本的にエクリチュールとして表現されてきたものに限られている。つまり一定の体系化をかいくぐり、フーコーが言う意味での言説としての自立性を有するような、書かれ印刷され出版されることで残ってきたテクストに限定されているのである。

「思想」は「哲学」よりも体系化の度合いが低いものとしばし

ば見なされた。『思想』と「哲学」とをはつきりと弁別するという觀点は、そうした言説のヒエラルヒーを不可避的に前提においている。このような姿勢を、サイードの言うオリエンタルリズムの内面化としてのオクシデンタルリズムとしてとらえることもできるだろう。「文化主義」の潮流にあっても、この「西洋的」ヒエラルヒーをいくぶん受容している傾向が存在してもいい。

しかしその両者の間を区分する境界は相当にあいまいなものである。さらにラテンアメリカの固有性・独自性を重視するとしたら、「思想」の体系化の「低さ」とは、ラテンアメリカの現実のダイナミックな変容にともなつて「思想」の内容もまた変容してきた結果として受け取ることができるものだろう。「思想」を「哲学」からわざわざ区別したうえで、その下位に位置づけることは、自らの歴史性を否定することにつながりかねない。

そしてこの場合の「思想」に対しても、「哲学」と同様に、エクリチュール中心に傾いたバイアスを指摘しなければならない。たとえば、メキシコ革命（一九一〇—一七年）において大きな役割をはたした農民指導者エミリアーノ・サバタ（一八七九—一九一九年）をとりあげてみよう。彼はほとんど字を知らず、彼を著者とするテクストはまったく残されていない。しかし、彼の考えはメキシコ憲法の民主的な内容の根幹をなしたものであり、その名を冠する社会潮流は根強く生き延びつづけ、今ではメキシコばかりでなくメソアメリカ全域におよぶ影響力をも

つ「新サパタ主義（neo-zapatismo）」が存在している。サパタには思想がなかつたなどと言うのは馬鹿げた断定にほかならない。直接参照可能なエクリチュールの不在が、思想史においてサパタを一貫して周辺化し、ときには排除してきたことを考え直す必要がある。再考の対象がサパタに限られないのは言うまでもないことである。

つまり、「思想」と「哲学」との区分を取り払い、それらにかかるエクリチュールの限定を解除していくように試みることが必要なのである。

そして最後に、第三の問い合わせである。

サパタのような「英雄」でさえ周辺化や排除の対象となつてきたことをふまえれば、民衆の日常実践を介してつむぎあげられる「民衆思想」が思考の枠外とされてきたことは想像に難くない。そして、民衆が一枚岩ではないばかりか中立的な「多様性」といった謂いにはまりきらない存在であり、ときに複数の選択肢が並立するきわめて暴力的な状況のはざまを生き延びてきたことを考えると、この第三の問い合わせはこれまでの研究対象を大幅に広げる必要性に直結する。とくにその対象として考え直されなければならないのが、先住諸民族の「民衆思想」、言い換えれば思考形式や世界観である。

もちろん、先住民族の思考形式や世界観が近年に突然問題とされたのではない。ヨーロッパによる植民地化の過程（とりわけスペインによるそれ）のさなかで、「インディオ」をいかなる存在として受けとめるのかという問題をめぐる、いわゆる「イン

ディアス論争」が起つたことは周知のことだろう。そのさなかで、たとえばフランシスコ会修道士ベルナルディーノ・デ・サアグンは、ヌエバ・エスパニョーナ（現在のメキシコ）のナウア民族の言葉の習得をつうじて彼らの「賢者」たちが保ってきた「哲学」や「占星術」に接し、それを西洋の知的伝統と同質のもとみなしたうえでそこからアステカ文化に属するナウア民族の世界観を導き出している。⁽²⁾

現在の観点からすればサアグンの西洋中心主義は明らかでもあろうが、ここでの問題は、サアグンが記録した「ナウア民族の世界観」がその後に何らかの読みをつうじて「思想」として対象化されてきたかどうかである。答えはほとんど「否」に近い。同じように、グアテマラのマヤ系キチエ民族の「ボポル・ヴフ」における世界観も「思想」としては取り扱われてこなかつた。

つまり、それらのフォークロア的な宇宙観・世界観を思想史の研究対象から除外する機制がくりかえし働いてきたといえる。「思想」には民俗学的記録ととらえられたテクストは含まれてこなかつたのである。もちろんそれらを即ち的にもちあげたり、解釈者の文化に即して単純に「読み解く」ことなどはできない。とはいっても、そこで論じられてこなかつた核心点は明らかだ。つまり、あらかじめ対象から除外されていたため、それらのテクストを対象化するための読みの方法もまた論議の枠外におかれてきたということである。

これは、近現代でも事情をひとしくする。先住諸民族の思考

体系を認識・分析する作業は人類学・民族学にもっぱら委ねられ、その成果は思想史とはまったく異なるジャンルのものとされてきたのである。人類学や民族学にはそれら固有のディシプリンが存在することを前提としても、そこから得られる知見を「思想史」の圏域に位置づけなおす試みには関心が向けられてこなかつたのだった。

そして、この除外の機制は、先住民族にかぎられないことを指摘しておく必要がある。女性アフリカ系だけでなくクレオールやムラートと呼ばれる人びとも含めた「黒人」、さまざまな地域からの移民といった存在は、ラテンアメリカにおける「思想史」研究のなかに主体として登場することがほとんどなかつた。言うまでもなく、これはフェミニズムや先住諸民族・少数民族の思考体系や日常の「常識」の体系を含めた、「民衆思想（史）」「社会運動史」あるいは「イデオロギー史」の問題にはかならない。しかしそれらは従来のラテンアメリカにおける思想史のなかにはつきりと問題化されて位置づけられてはこなかつたのである。

二 新たな方法と課題のもとで

しかし、このような問題を放置したままにせず新たな問題設定のなかに組み入れようと、八〇年代末あたりからラテンアメリカ思想史の再考作業がすすめられてきている。その作業をつうじて、これまでの思想史研究が整理されなおされ、さまざまなかなりの成績の再評価がすすんできた。その過程にあつたのだった。

では、とくに二十世紀の諸思想潮流が重視され、時系列的にではあるが、それぞれの特質が明らかにされながら、対立・重合・合流・平行といったさまざまな相互作用と相互関係のもとで位置づけなおされてきている。⁸⁾

精力的にラテンアメリカ哲学史の再考にとりくんでいる、エンリケ・デュッセルの時系列的な流れに沿つた整理をもとに列挙すると、次のようになる。

- ① 反実証主義の諸潮流
- ② 実存的存在論・現象学
- ③ キリスト教哲学
- ④ マルクス主義
- ⑤ ラテンアメリカ主義
- ⑥ 科学哲学・分析哲学
- ⑦ 解放の哲学

この整理からも明らかだが、哲学という名付けがされてはいるものの、狭義の「哲学」の枠が外されており、「思想」と「哲学」とをひとしくとらえる観点が打ち立てられていることがわかる。

それぞれの内容を紹介しておきたい。

①は、米西戦争でのスペインの敗北に衝撃をうけ、ラテンアメリカの進むべき道を模索しはじめた「第一世代」として位置づけられている。主要な対象として挙げられるのは、ホセ・エンリケ・ロドー（ウルグアイ）、ホセ・マルティ（キューバ）、アレハンドロ・デウストゥア（ペルー）、カルロス・ヴァス

フレイラ（グラジル）、アレハンドロ・コルン（アルゼンチン）、アントニオ・カソ（メキシコ）、ホセ・バスコンセロス（メキシコ）、エンリケ・ホセ・モリーナ（チリ）、カルロス・アルトゥーロ・トーレス（コロンビア）といった知識人である。

彼らのある者はドイツ観念論に、またある者は北米のプラグマティズムに、さらに別の者はニーチェに、自分たちの知的探求を結びつけた。こうした「多様性」の一方でこの「第一世代」には、ベルクソンをはじめとする当時の知的関心を自らの基盤とする点に強い一貫性があつた。そしてその一貫性を軸として、これまでのラテンアメリカ思想史研究では、各国別に分けられるか、限定された問題関心のもとで共通項が見出されるにとどまつていたこれらの知識人を、それぞれの国家形成における差異をふまえながらも、ひとつの大いな枠組みでとらえる観点がようやく提起されている。

②は、「第二世代」の動きである。主要な知識人としては、カルロス・アストラーダ（アルゼンチン、後にヘーゲル研究を介してマルクス主義哲学に移行）、ニミオ・デ・アキン（アルゼンチン）、ルイス・ファン・グレーロ（アルゼンチン）、アニバル・ポンセ（アルゼンチン、後にマルクス主義哲学に移行）、フエルリクス・シユバルツマン（チリ）、フランシスコ・ミロ・ケサダ（ペルー）、アルベルト・バグネル（ペルー）、エルネスト・マイス・バジエニージャ（ベネズエラ）、ダニロ・クルス・ベレス（コロンビア）、ミゲル・レアーレ（グラジル）、ヴィセンテ・フェレイラ（ダ・シリルヴァ（グラジル）、ホセ・ガオス

（スペイン→メキシコ）、エドゥアルド・ニコル（メキシコ）などである。

この潮流の知識人は、①の人びととは直接の関係をもつていない。①がまさしく世代としての「第一世代」であったのに對して、①にさまざまな点で反旗をひるがえしたこの「世代」には広く一九二〇年代末から六〇年代までの系譜が含まれている。むしろ二十世紀ヨーロッパの現象学運動とのきわめて近しい關係をもつた人びとである。彼らは、フッサール、ハイデッガー、カツシラ、あるいはメルロ・ポンティといった哲学者たちのどの流派に属するかで「多様性」を示すと同時に、互いの間での密な論争を巻き起こし、制度的な意味でもつとも「哲学的な思想を展開した。

この潮流を対象とする研究は、同時にこの潮流における「厳密性」を可能にした諸制度（大学、メディアなどなど）の歴史的展開を考えあわせながら進められてきている。

③は植民地時代以降のキリスト教の影響下でととのえられた「培養士」の上に二十世紀に開花した諸潮流である。一五三八年にサンクト・ドミニゴでドミニコ修道会によつて神学校が設立されて以来、四七〇年近くにおよぶ長い歴史をこの潮流は有しているが、そこでの諸表現が民主主義やナショナリズムなどと連関した思想として登場するのは二十世紀をまたなければならなかつた。とくに一九二〇年代から四〇年代初頭にかけては、反実証主義的な傾向をふまえての高等教育における哲学研究の制度確立にさいしては、カトリック哲学者たちの活躍がみてとれる。

コロンビアのラテンアメリカ神学史研究者であるマヌエル・ドミングス・カマルゴの整理を借りれば、二十世紀フテンアメリカのキリスト教思想は主要な三つのグループに分けられる。第一のものは、マルクス、ニーチェ、フロイト、サルトルといった「無神論者」を論駁し「キリスト教の真正な伝統」を擁護しようとする「米州カトリック哲学者協会」に集う人びと、第二のものはラテンアメリカのキリスト教思想で主流をしめる、思想・哲学と信仰とを弁別し、合理性を前提においてその両立をはかる人びとであり、第三のものは第二の集團から分離して、新たな信仰の起点を探求し新しい信仰のための言葉を模索するとともに、批判的かつラテンアメリカ的な近代合理性にのつとつた新たなタイプの思想的言説をつくりあげていこうとする人びとである。ちなみに「解放の神学」に結集する宗教者たちは、第三のグループに分類されている。

しかしながら、キリスト教が支配的な地域であるにもかかわらず、ラテンアメリカにおけるキリスト教思想やキリスト教徒によつて表現された哲学はいまだ十分に思想史の対象とされてきていません。また、近年ラテンアメリカ各地で信者を増やしつつある、原理主義的な傾向をもつたプロテスタント系宗派「福音主義 evangélico」の展開する、宗教的でありながら左派的なポピュリズムについては、なおさらのこと研究はなされていません。学的制度の成立史や他の諸潮流との相互関係を明らかにしながら、思想史の対象にこの潮流を明確に位置づけていく意義は大きい。

④は、ラテンアメリカにおける資本主義発展の跛行性や低開發の問題をつうじて、政治的活動や社会運動の組織化のみならず、倫理的な問題まで展開してきた潮流であり、ラテンアメリカ全域にわたつて一定の歴史の一貫性を有してきた。とはいっても、重要な研究対象となるような個々の知識人は少ない。

第二次世界大戦前にはエミリオ・レカバレン（チリ）、マリア・テギ（ペルー）、フリオ・アントニオ・メージャ（キューバ）が主要な思想家である。彼らはコミニテルンの指令に唯々諾々と従がわざ固有の革命思想を展開した点で、マルクス主義の潮流としてはユニークな存在といえる。

第二次大戦後は、キューバ革命の影響もあつてこの潮流の影響は強化されたが、目立つたテクストといえば、植民地経済を封建制としてではなく近代資本制の歪んだ「萌芽」ととらえたセルヒオ・バグー（アルゼンチン）の一九五〇年代の理論や、一九六〇年代のアニバル・ポンセ（アルゼンチンからメキシコに亡命）による教育と階級の関係についての論考、一九八〇年代におけるアルチュセールの影響下での『資本論』研究（コロンビアのアントニオ・ガルシア・ルイス・エンリケ・オロスコ、あるいは雑誌をつうじての活動（メキシコのボリバール・エチエベリアやベネズエラのヌニエス・テノリオ）などに限られている。これに付け加えるとすると、エルネスト・ゲバラ（チエ・ゲバラ）がキューバの闇僚時代に社会主義建設にかかわつて書いたもの、一九七九年のニカラグア革命にさいしてサンディニスタ民族解放戦線のリーダーのひとりハイメ・ウイーロック・ロ

マンがニカラグアにおける従属資本主義・階級闘争・先住民族の闘争を連関させて分析したテクストなどである。

この潮流に関する從来の研究は、個々を別々にとりあげるか、「マルクス主義」という暴力的な括りを行なうことですすめられてきた。そこには「唯一の真理」というマルクス主義の決定的な優位性をめぐる国際的なドグマがはたらいてもいた。だが、近年の研究は、この潮流の展開過程におけるさまざまな対立や相容れない差異を明らかにし、他の諸潮流との相互関係を究明するなかで、ようやくさまざまな思想のなかに位置する多義性を有したひとつの流れとして、対象化をおこなつてきている。

⑤は①、②の潮流の傍らで「分岐」した潮流であり、先に述べた「文化主義」的な観点を提起している。あえて名付ければ「第三世代」ということになるだろうが、この潮流はアメリカ合衆国とラテンアメリカが政治経済的な面ばかりではなく、学的制度においても緊密につながりをもちつつ、「ラテンアメリカ研究」なる分野が形成される過程で登場したものである。

この潮流においては、主要な思想家として飛び抜けた存在なのは、レオポルド・セア（メキシコ）である。セアは、ラテンアメリカの歴史を哲学の対象とすることでラテンアメリカ思想自体の歴史を概観し、ラテンアメリカの近現代史においてはじめて「思想史 historia de ideas」研究者を自他ともに認める存在となつた。

「ラテンアメリカ主義」潮流は歴史研究に特化しているが、この潮流はラテンアメリカ思想史研究の展開過程できわめて特異

かつ重要な存在といえる。その理由は、西洋の否定によつてではなく、主体であるとともに客体でもあるラテンアメリカという存在の積極的な意義を歴史と思想の展開において実証的に位置づけ分析してきたためである。だが、セアを創始者とする「学派」の存在がいまだ十分に歴史化・対象化されてはいない。「ラテンアメリカの歴史」にまつわる哲学の探究が、なぜいかにして思想史研究に転じたのか、その具体的な様相を細密に解き明かすという課題が、同時代史研究の批判的な方法論をともなつてはたされなければならない。

⑥は⑤とならんで、「分岐」をラテンアメリカの思想・哲学研究にもたらした潮流である。すでに一九四〇年代に英米哲学からの影響はラテンアメリカに届いていた。ミローニ・ケサダやマリオ・ブンヘ（アルゼンチン、後にカナダに亡命）らによつて、ラテンアメリカの他の思想潮流にほとんど見られない厳密な用語の使用と言語学的分析が主要な方法として定置され、それゆえにこの潮流と同時代の「ラテンアメリカ主義」潮流との間には決定的な懸隔が生まれた。それは同時に、「ラテンアメリカ主義」潮流が著作や高等教育機関での教養教育をつうじて政治にコミットした一方で、「非政治的」なスタンスをこの潮流がつらぬくといふ、まったく異なる社会的な姿勢を生むものでもあつた。

この潮流が生み出した成果は、第二次世界大戦後の英米圏における「言語論的展開」を正面から受けとめてなされたものである。彼らの主著の多くは英語で書かれ出版されており、その点でも、他の潮流との差異ははつきりとしている。

とくに注目に値するひとつは、倫理的言語を厳密な個人的レヴェルにおいて分析したエクトル・ネリ・カスター＝エーダ（ガーテマラ）の著作である。もうひとつはオックスフォード大学留学をつうじたコネクションをもとに、一九七〇年代にラテンアメリカにおける分析哲学運動を組織する媒介でありこの運動の機関誌ともなった『批判 Critical』（メキシコ）誌を創刊した、ルイス・ビジョロ、アレハンドロ・ロッシ、フェルナンド・サルメロンらの諸論考である。

この潮流にかかわる研究は基本的に分析哲学それ自身の追求、すなわちトマス・クーンの形容を借りれば「インター＝ナル」なレヴェルでの展開にとどまっている。その点で、ラテンアメリカと西欧との学的制度の連関の形成、学における国際的な中心周辺の問題などを考えあわせた思想史的な対象化がもつとも必要な領域である。

⑦は、デュッセル自身が自らを位置づけた「潮流」に対する名付けである。多少とも一九六〇年代末から七〇年代前半のメキシコでの学生大衆運動、南米でのゲリラ戦争、チリ・アジェンデ人民連合政権の崩壊などの経験と自らを関係づけた知識人によるものとされている。もちろん、パオロ・フレイレの教育論や「解放の神学」などに、「解放の哲学」なるものを見出すことは十分に可能である。だが、そうした知識人は③から⑤までの諸潮流にまたがっているため、あまりに多義的である以上に、差異よりもむしろ亀裂が見て取れるものである。

そのため、「解放の哲学」を拙速に評価したり、何らかの名付

けを行なうことでも同様のカテゴリー化をほどこすよりも、いくつかの新たな動きの登場をそれにかえて紹介しておくことが重要だろう。

新たな動向の第一として挙げられるのは、ヨーロッパおよび北米との相互性つまりトランസアトランティック的諸文脈とトランヌアメリカ的諸文脈とをふまえて、地政学的な「ラテンアメリカ」に限定されない歴史的なつながりのもとで、思想史をとらえるような動きである。

その動きは、歴史学におけるグローバル・ヒストリーとの平行関係のもとに登場してきたものといえる。

ラテンアメリカを対象とするグローバル・ヒストリーの決定的な転回点となつたのは、セルジュー・グリュジンスキイ（フランス）による「接続された複数の歴史 connected histories」という観点のもとでの歴史分析『想像力の植民地化』（一九八八年、スペイン語訳一九九一年）である。¹⁰⁾

グリュジンスキイは同書で、十六世紀から十八世紀までの間のメソアメリカにおける先住民族の口承言語／絵文字や身体表現とヨーロッパからの植民者たちの書記言語／アルファベット表記とのせめぎあいと、先住民族の西洋の文化的諸要素とりわけアルファベットの流用をつうじた先コロンブス期（植民地化以前の時代）の再構築を説得的に展開している。

この成果によって、植民地期の先住民族自身による「記録文書」に書き込まれた社会的諸関係に関する思考や共同体観、支配文化の受容と抵抗、彼らの文化の変容を研究対象とする途が

開かれたといつても過言ではない。それが先住民族のみ、あるいはラテンアメリカのみを切斷して取り扱う方法論によつてではなく、大西洋を越えて行き来する人や物と、持ち込まれた後に変形され流用されながら受容される文化的な諸形式による表現をつうじた「民衆思想」を浮き彫りにしたことの意義は大きい。

また同時期の隣接する領域の成果として、ロレーナ・アドルノの『ワマン・ポマ——植民地期ペルーにおけるエクリチュールと抵抗』(一九八六年)を挙げておきたい。¹³⁾アドルノの著作はグローバル・ヒストリー的な方法論的観点を欠いてはいるが、西欧書記言語の受容・変形・流用にもとづく世界観の叙述をとりあげており、出版以降の研究の展開はグリュジンスキーの与えた影響にけつして劣るものではない。

こうした成果をもとに、これまで歴史史料としてのみ取り扱われてきた、たとえば先住民族共同体の土地をめぐる「権原文書」などが、先住民族の世界觀や土地をはじめとする社会的諸関係の表現として再考されはじめている。¹⁴⁾

第二に、十九世紀以降の文学テクストに表現されてきた、ラテンアメリカの「近代」をめぐる諸問題を対象化しようとする動きである。

ラテンアメリカにおける文学作品は、政治体制や社会運動の動向と密接な関連をもつてきており、長大な歴史小説が歴史記述の問題を含み込んでもいる。作家がかりに非政治的な姿勢を表明していくも、それもまた、政治・社会・文化・歴史といかなる「距離」を保つかという自己への問いの帰結なのである。

そして同時に、そこで問われているのは、ラテンアメリカにとつて「近代」とは何を意味するのかという問題でもある。

現在のところこの動きにおいては、ホルヘ・ルイス・ボルヘスをはじめとした、「モデルニスマ（ラテンアメリカ固有のモダニズム）」や「アヴァンギャルド」の作家個々人が主要な対象とされている。¹⁵⁾そして方法論的には、デリダの『グラマトロジーについて』やドゥルーズ・ガタリの「リゾーム」概念をはじめとした「ポスト構造主義的」な問題設定が導入されている。さらには、「モダン」「ポストモダン」あるいは「ポストコロニアル」といった、ラテンアメリカがそなえる質的規定をめぐる形容が論争的にもなつていている。

しかし、デリダにせよドゥルーズ・ガタリにせよ、その概念の「直輸入」をもつて十分な分析が可能なのだろうかという、当然の問い合わせが生じてくる。なぜならば、方法論や概念装置の「直輸入」は、西洋的普遍主義（それが反省的なものではあつても）のもとにふたたび回帰してラテンアメリカをとりあつかうことにつながりうるからである。付け加えれば、高名な作家たちをとりあげることだけで、思想史としての文学史の探究が十分に可能なのだろうかという疑問もおこる。その意味で、文学作品の読解を思想史の課題に転換する作業は、多いに問題を含みながら開始されたばかりである。

第三に、先住諸民族・黒人・女性の「民衆思想」をめぐる動向である。

とくに、一九九二年の「国際先住民年」にはじまる「先住民

の十年」を経て公に表現されるようになった先住民族女性の「フヨーマニズム」や、グローバルな「エコロジー資本主義」「自由貿易」に適合する「持続可能な開発」のもとで、言説上ののみならず物理的組織においても再編されつつある「先住民族共同体」「地域」「自然資源」などの諸概念をめぐる歴史と文化の交錯状況などが、焦眉の対象として浮かび上がってきている。⁽¹⁵⁾

いざれも人類学や政治学（環境政治学）のような分野における成果が今のところ中心的な場であるが、そこから得られる知見は、ラテンアメリカに生きる周辺化してきた人びとの間での「民衆思想」のもつ奥行きやさまざまな文脈をほつきり示している。これらを思想史の対象として位置づけなおすこと、いわば「フィールドの知」としての「局所的知識」「経験知」にかかわる学的探究を思想史に結合させることが求められている。

最後に指摘しておきたいのは、自然科学の導入とその展開に関する研究蓄積の不十分性である。

ラテンアメリカでは、一八七〇年代以降、自然科学（とその学説）の独自の展開をみたいくつかの分野が存在する。世界的な恐竜化石の発掘地として知られるアルゼンチンでの古生物学・地質学、南米諸国での数学、ブラジルにおける農学・伝染病学（熱帯医学）、中米地峡からアマゾン地域にいたる諸国での昆虫学、メキシコでの応用植物学などがよく知られている。また、オートポイエーシス理論の提起がアジュンテ人民連合政権下のチリでの理論生物学に由来するものだといふことも付け加えておく意味があるだろう。

ところが自然科学およびその学説の紹介・導入・受容・変形そして展開にかかる思想史研究は、実証主義と結合した進化論のようなわずかな事例にとどまつていて、といつてよいだろう。それも通時的な事実の列挙にとどまるか、よくても普遍的な科学的知と地域主義的で政治的プロジェクトをともなつた受容・変形との相互関係の分析に終始している。つまり、この対象については、十分な研究蓄積がまだなされていないのである。

そのため、応用面も含めた自然科学にかかる制度化、科学者の組織化と動員、学説をめぐる論争や社会的・政治的影響など、個々の対象を超えた包括的な視座のもとでとらえなおされる必要があることを強調しておきたい。

このように、古くて新しい問題のもとであらためて開始された試みや今のところ不十分な研究蓄積にとどまつてている対象に有效地に呼応できる思想史の作業が、ラテンアメリカ思想史研究において要請されている。

（やまと・まわら／ラテンアメリカ思想史）

注

- (1) Sarmiento Albaracín, Domingo Faustino, *Facundo : Civilización y Barbarie*, Caracas, Biblioteca Ayacucho, 1986.

- (2) Mariátegui, José Carlos, *Obras completas*, tomo 9, Lima, Perú, Amauta, 1947 [1926], pp. 46-50.

- (3) Vásconcelos, José, *La raza cósmica*, Madrid, 1926.

- (4) Salazar Bondy Augusto, *La filosofía en el Perú Panorama histórico*, Washington, Unión Panamericana, 1954.

- (15) Frondizi, Risieri, *Qué es la filosofía?*, Guatemala, Universidad de

- (1) San Carlos de Guatemala, 1948.
- (2) Dussel, Enrique, *Pura una ética de la liberación latinoamericana*. Vols. 1-2., Buenos Aires, Siglo Veintiuno, 1973; Vol. 3, México, Edito, 1977; Vols. 4-5, Bogotá, USTA, 1979-80. 以降をあらゆる参考文献の上部に記載する。Mendieta, Eduardo (ed.), *Latin American Philosophy: Currents, Issues, Debates*, Bloomington & Indianapolis, Indiana University Press, 2003.
- (3) Sahagún, Bernardino de, *Historia general de las cosas de Nueva España* (edición de Juan Carlos Tenprano), Madrid, Historia 16, 1990.
- (4) Dussel, Enrique, "Philosophy in Latin America in the Twentieth Century", in Mendieta (ed.), *op. cit.*, pp. 11-53.
- (5) Domínguez Camargo, Miguel, "La neoclásica de los siglos XIX y XX", en Marquinez Argote (coord.), *La Filosofía en América Latina*, Bogotá, El Búho, 1993.
- (6) Gruzinski, Serge, *L'colonisation de l'imagination: sociétés indigènes et occidentalisation dans le Mexique espagnol*, Paris, Gallimard, 1988. これは一旦英語に訳された後で、著者本人の修正を含めたペルメイ語版、*La colonización del imaginario. Sociedades indígenas y occidentalización en el México español. Siglo XVI-XVIII*, México D. F., FCE, 1991. 以下も同様。
- (7) Adorno, Roena, *Guaman Poma: Writing and Resistance in Colonial Peru*, Austin, University of Texas Press, 1986. 回書は100回年に初版出版以降の研究の展開（アーノンの著作が可能にして諸成果）に関する簡単な総括を含む新たな序文を付す。第二版が出版された。
- (8) その事例として、以下を参照のこと。スコット＝ボルティマー編、『崎眞次訳『マンボイの挽歌——トマトから見たメキシコの征服史』』成文堂、一九九四年; Florescano, Enrique, *Memoria indígena*, México D. F., Taurus, 1999. ただし、ロ
- (9) レスカーヘのようない心性史的な対象である先住民族の歴史的集合的記憶を史料から導くのは誤った「深読み」であり、土地制度的な史料として用いる限り限定すべきだとする意見との間で論争があつた。しかし、おかげでおかなければならぬ。Menegus Bornemann, Margarita (coord.), *Dos décadas de investigación en historia económica comparada en América Latina. Homenaje a Carlos Sempai Assadourian*, México D. F., El Colegio de México, 1999.
- (10) リードは多数ある中から「中古」と「圓周」を用いてかっこいい車をあげるところだ。Bücher, Karl Alfred y de Toro, Alfonso (coords.), *Jorge Luis Borges: Procedimientos literarios y bases epistemológicas*, Frankfurt, Verlag Klaus Dieter Verwürt, 1992.; Huáman, Miguel Ángel, Escrituras de la frontera: discursos y utopías en Gamaliel Churata, Lima, Horizonte, 1994. 前者は世纪的知識の新たな形態、「民族政治解釈」、後者は世界の周辺的なアルペニ高地のアガマギヤルム運動の中の人物をめぐるアーティスト一人を用いた分析である。ハテノアメリカの「モスクモダ」に限らず、日本が代表的な譜集である。Beverley, John, Arona, Michael & Oviedo, José (eds.), *The Postmodernism Debate in Latin America*, Durham, Duke University Press, 1995.
- (11) Aída Hernández Castillo, R., "Distintas maneras de ser mujer: ante la construcción de un nuevo feminismo?" en *CEMOS Memoria*, núm. 132, febrero de 2000; Harvey, Neil, "La disputa sobre los recursos naturales en el área del Plan Puebla-Panamá", en Daniel Vilafuerte Solís y Xochitl Leyre Solano (coords.), *Geonomía y geopolítica en el área del Plan Puebla-Panamá*, México D. F., CIESAS, Miguel Ángel Portúa y La LIX Legislatura de la H. Cámara de Diputados, 2006.

〔研究動向〕

共和主義研究からみた思想空間としての 「東中欧」の重要性

後藤浩子

一 はじめに

一七九二年七月五日、アイルランドのダブリンに住む医師ウィリアム・ドレナンは、故郷北アイルランドのベルファストに住む妹婿に宛てた手紙で、バステイユ記念日の集会準備に関するこう記した。「アメリカ、フランス、ボーランドとアイルランドの旗があつたほうがいい、それらを正装した凜々しい少年達に持たせるんだ」。一七九一年以降、ベルファストでは毎年七月十四日にバステイユ記念日集会が催されていた。そこでは各地域の義勇軍がユニフォームを着て行進し、閱兵式を行い、最後に政治改革のためのいくつかの宣言が採択されるのである。そこにボーランドの旗を掲げることは、明らかに連帯の示威行為

為を意味する。非国教徒プロテスタントであり共和主義支持者で実際急進的政治運動にも関わっていたドレナンは、その一年前にもボーランドに言及している。「ボーランドに寄せて一王、第一の、そして最良の市民。『人為的な貴人は自然の貴人の前で萎縮する』(ペイン)。アメリカに寄せて一人間、人間こそ気高い唯一の称号(ペイン⁽²⁾)」。このボーランドびいきは、ドレナン個人に限つたことではない。ドレナンも属していた急進的政治改革組織「ユナイテッド・アイリッシュメン」の機関紙『ノーラン・スター』は、フランスでの革命の進展状況と並んで、五月三日憲法制定からコシチューシコ蜂起の敗北までボーランド情報を隨時報じた。アイルランドの急進派にとって、ボーランドは共感と連帯の対象だつたのである。では、彼らはボーランドで生じている事態のいつたい何に共感したのだろうか。

実は同時代にポーランドに賛辞を送っているのはアイランドの急進派だけではない。当時、非国教徒プロテスタントをフランス革命原理支持の急進派の温床と見なし、北アイルランドの非国教徒プロテスタントと刑罰諸法緩和を訴えるカトリック勢力の共同戦線成立をもつとも危惧していたエドマンド・パークも、「一七九一年『新ウイッグから旧ウイッグへの訴え』において、「フランス革命」と比較しつつ「ポーランド革命」に言及し、真に称賛すべきは後者であると論じている。パークは、むしろポーランドこそ、多少の流血を見てさえ國制改革を断行しなければならない状況にあつたのだが、当地での五月三日憲法樹立は、流血も損失もなく「充分に想像力を驚かせ理性を納得させ道徳感情を宥める」仕方で行われた、と「革命」を絶賛するのである。「これまでの経過を見る限り、おそらくそれは人類に与えられた最も純粹で浄化された公共善と信ぜられる。実際にわれわれは、無政府と隸従が瞬時に除去されるのを目撃した。民衆の自由を侵害することなく、民衆を保護するために、王位が強化された。王権が選挙制から世襲制に変わつたことで、他国と氣脈を通じる派閥は追放された。現国王が英雄的祖国愛から、自身の家の強化のために努力する大志ある人々を擁する他所の国の一家を支持して、あらゆる労苦や才氣煥発さ、統率力、策略を使つて奮闘しているのを見るのは、一種嬉しい驚きであつた」。もっとも、同年の年末には、世襲制王権を誰に授けるかで行き惱むポーランドを見て、パークは踵を返すように辛辣な言葉を発している。「ポーランドは常に何らかの原因によつて不

安定である。新しい憲法はそんな落ち着きのない人々に、その騒擾気質を助長する新しい手段、少なくとも新しい手段を供給するに役立つにすぎない。彼らの性格の根本は同じままである⁽⁴⁾。だが、このようなネガティヴなポーランド像はパークに特有なものではなく、むしろ十八世紀を通して語られてきた典型的なものだ。

まず、ジョン・トーランドが『グレート・ブリテン国家分析』(一七一七)で、自由民による選挙制王政を世襲制王政と並ぶヨーロッパにおける伝統としたうえで、「頻繁な選挙による混乱」によって選挙制王政の短所を示している国としてポーランドを挙げている(そして、これに対して、ブリテンにおいて新たに開始されたハノーヴァー朝を、世襲制と選挙制の幸運な中間物としては認するのである)。同様に、モンテスキューも、国王選挙権の濫用の文脈で『ペルシャ人の手紙』(一七二二)においてポーランドに言及している。さらに十八世紀中盤には、D・ヒュームが『政治論集』(一七五二)で、権力を個々の貴族が平等に共有しているベネツィア貴族制と貴族がそれぞれ異なる世襲制の権威をもつポーランド貴族制を比較し、前者に軍配を上げている。この数例からもわかるように、ポーランドは選挙制王政や貴族共和制の悪しき例として十八世紀の国制分析の俎上に載せられること多かつた。このようなポーランド像が前提されていたからこそ、貴族は自由拒否権を手放し王の世襲制を認め、王は隣国ザクセン選帝侯家に王位世襲権を与えるという手法で、自らの國家の欠陥を自覚し、双方私利を超えて国家再興に向け自己改革

を成し遂げたボーランドをバークは絶賛したのである。バークと政治的に対峙していたドレナンもボーランドへの共感においてはバークと同じ位置に立っている。かの憲法制定直後、バークは「同じ原理に基づいてるので、ブリテン国制の安定した優越性に着々と接近しつつあると考えられる」とボーランドに期待を寄せている。⁽⁵⁾ バークにしてみれば、ボーランドはあくまでも後発のものなのだ。だが、バークが信奉する混合政体としてのブリテン国制論の生成を辿ると、後に述べるようにどうもボーランドの位置は再考される必要があるようだ。

二 共和主義研究とポーコック・パラダイム

上記のように、十八世紀末フランス革命期の思想空間の中では確かにその存在感を示していた「ボーランド」だが、日本の社会思想史研究の中ではあまり脚光を浴びてはこなかつた。フランス革命期の思想的運動の同時代的波及と地域差を探究しようとする共時的アプローチ（フランスにおけるジャコバンとパラレルではないという意味で不正確だが、簡明な言い方をすれば「各国ジャコバン派研究」）からすれば、南はアルゼンチンやハイチ、そして、イタリア、ブリテン、フランス、ドイツ、ロシアの「ジャコバン派」についての邦文研究はあっても、中山昭吉や井内敏夫、そして近年では白木太一のボーランド研究が思想史の領域でフランス革命期の思想研究として位置づけられることは少なかつた。⁽⁶⁾ いや、それ以前に、各地の「ジャコバン派」に関わる

研究者が一堂に会する比較思想史的な共同研究の取り組みがなされてこなかつた。むしろ近年では、「ジャコバン派」研究は通時的なスタンスでの「共和主義」研究の一環として取り組まれてきたといえるだろう。ただし、そのような流れに加わったのはあくまでもヨーロッパの一部地域の「ジャコバン派」に限られた研究であつた。というのも、近年の「共和主義」研究の礎石となつた書『マキヤヴェリアン・モーメント』において、J. G. A. ポーコックが提出したパラダイムはかなりアングロ・サクソン世界に偏傾しているからだ。なるほど、ブリテン諸島からアメリカ合衆国までを射程にした思想分析の際には、混合政体論としての「古来の国制」論を補完する要素として、「シヴィツク・ヒューマニズム」パラダイムは確かに有効性をもつ。例えば、筆者のようにアイルランドをフィールドにしている場合、ブリテン諸島で共有されている「古来の国制」論の急進的解釈（例えば「真の国制の再興」）として出てくる十八世紀末の「共和主義」、言い換えればウイッグ主義急進化の諸バリエーションと、フイニアンの運動に見られるような、十九世紀半ばの大飢饉以降アイルランドから合衆国への移民が生じた結果、合衆国から還流してきた別種の「共和主義」を識別する必要があるので、ポーコックの提出した「大西洋圏の共和主義的伝統」の分析枠組みは、この差異を捉えるに有用なのである。しかし、このような有用性は逆に、「古来の国制論+α」で語らなければならないアングロ・サクソン圏での「共和主義」の特有性ゆえであるともいえる。

もつとも、ポーコック自身の狙いはむしろ「共和主義・対・ α 」という枠組みで弁証法的な通時的过程を描き出すことにあるのだが、この展開の一端階として「共和主義」を十五・十六世紀イタリアのフィレンツェに発する「シヴィック・ヒューマニズム」に置き換えた途端、今度は後者の概念の内包の少なさゆえに外延があまりに広くなり、分析概念としての有用性が減じるという弊害が生じる。また、シヴィック・ヒューマニズムの徳の語彙と、例えば市民法学の権利の語彙を峻別したとしても、両者は必ずしも「対立」関係ではない。個々の思想家について「シヴィック・ヒューマニストであったか否か」という問い合わせることとは、「彼もまた文化的教養においてヨーロッパ人であつた」という以上のどんな意味をもつことになるのだろうか。さらには、公共善や有徳の市民としての政治参加についての言説（つまり倫理的価値を孕む言説）がみな、「シヴィック・ヒューマニズム」の語彙と見なされ、近世イタリアのマキヤベリの「再発」「再興」と捉えられてしまうことによって、例えばそのような言説を直接的に担つていたプロテスタンティズム（十八世紀スコットランドやアイルランドの民兵論は公共善や政治参加と祖国防衛という愛國の徳の称揚を伴つてゐるが、この種のパンフレットの出現や浸透はプロテスティンやユグノーなどの宗派性と関連している）や十八世紀啓蒙（例えば文芸共和国や読書クラブなどの浸透に基づく市民的公共圈の発生）といった契機、つまり思想のコンテクストとその独自性が看過されてしまう恐れがある。この点は、ドイツ、そしてイングランド、アイルランドのジャコバン派／ラ

ディカルズ研究という共時的アプローチから始めた筆者が、共和主義研究において感じた最大の疑問である。このような意味で、ポーコック・パラダイムとは言つても、アリストテレスを源流とする古典的共和主義がルネサンス期イタリアにおいてマキヤベリによつてシヴィック・ヒューマニズムとして再定式化され、それがブリテンを経て合衆国へ伝播したという三段飛びのポーコック史観は、諸地域の共和主義研究の蓄積とともに見直される必要があるし、既にアリストテレス源流説とマキヤベリ再興説は多くの論考での論点となってきた。

ポーコック・パラダイムがもつアングロ・サクソン圏への偏りは、ポーコック・パラダイムの検証という狙いが込められた田中秀夫・山脇直司編『共和主義の思想空間——シヴィック・ヒューマニズムの可能性』（名古屋大学出版会、一九八六年）においても、小林正弥など多くが指摘しているところであり、また同書において山脇直司は共和主義におけるマキヤベリ的契機の必須性を問い合わせ、「シヴィック・ヒューマニズムの脱マキヤベリ化」を論じている。これに対し、ファン・ヘルデレンとクエンティン・スキナーの編著『共和主義』（二〇〇一年）は、その副題「ヨーロッパの共有遺産」にも示されるように、共和主義をヨーロッパ大陸全体に通時的に存在してきた思潮として再考したものである。そこには研究対象地域の面的拡大だけでなく、時間的にルネサンス期フィレンツェのマキヤベリから一足飛びに十七世紀イングランドに舞い降りるポーコック史観が孕む「トンネル」性を修正していこうとする意図が窺える。

「我々が近年のネットワークを立ち上げるにあたって基本的に決めたことは、更なる研究が必要なのが、ルネサンスの都市共和國終焉の後に続きそしてフランス革命期の共和主義の理論と実践の再発に先立つ期間である、ということだった」。このような方針に基づき、同書では、ポーランドとスペインを含むヨーロッパ各地の十六世紀から十八世紀までの「共和主義」理解のあり方が探究されている。しかし、対象領域の拡大に伴い「共和主義」理解の多様化も生じる。「少なくとも思想史学に限つても、共和主義の名の下に包摂される思想は拡大・拡散する傾向にある。そもそもボーコックの研究は時代と地域を限定した「トンネル史」ではないか、というのである。今日では、大陸諸国や十六世紀英國における古来の國制論やモナルコマキもこの思想の一翼を担う、つまり共和主義とは「ヨーロッパの共有遺産」である、と提唱されるに至っている」という大塚元の批判的現状分析もある。だが、共和主義研究においてボーコック・パラダイムを相対化しようとするなら、一時的に拡散の段階を通過するのは止むを得ないだろう。

三 思想空間としての「東中欧」

先に挙げた『共和主義の思想空間』は、『共和主義』全二巻が出版された後のものだが、『共和主義』で提出された視座を受けとるより、むしろボーコック・パラダイムあるいはボーコック的史観を批判的に検討しようとする目的意識に立つものであ

る。したがつて、各寄稿者の共和主義研究のアプローチは当のパラダイムを前提せざるをえず、この意味である程度それに拘束されてもいる。これに対して、二〇〇三年十二月の早稻田大学でのシンポジウムの成果をまとめた小倉欣一編『近世ヨーロッパの東と西—共和政の理念と現実』は、『共和主義』で意図された企画をさらに展開し、「ヨーロッパ史を東から西へと見直す構成になつていて点で斬新である。第一部「君主・貴族と共和政—東ヨーロッパ」第二部「共和政の理念と現実—西ヨーロッパ1」第三部「帝国・王国と共和政—西ヨーロッパ2」という三部構成の中に、ポーランドに関して二篇、ハンガリー、セルビア・ボスニア、ロシア、フィレンツェ、オランダ、神聖ローマ帝国、イングランド、フランスに関する論考がそれぞれ一篇ずつ、そして「レスブリカ」の概念史的研究が一篇配置されている。地域のバラエティにおいて「ヨーロッパ」を語るに申し分ないだけでなく、各論者が、各国における国制觀念の歴史的変遷を辿る中で、各時代の「レスブリカ」の意味を丹念に描き出すものになつてている。その際、時代的区分として、「中世的」「近世的・ルネサンス的」「近代的」レスブリカという用語が採用され、更には、当然のことながらアリストテレスやキケロの著作で語られる「古典的」レスブリカも前提に置かれている。とりわけ、全編を通じて力点が置かれているのが各地域での「近世的・ルネサンス的レスブリカ」の探求であり、まさに『共和主義』が提起した「ヨーロッパの共有遺産」というテーマが妥当であるかどうかが吟味されている。便宜上、時

代を追う形で、以下に全編の議論を再構成してみたい。

まず、井内敏夫「前近代と近代のレスブブリカ」は、中世ヨーロッパには「テオクラシー（神權政治）と合意の政治」という二重構造の国制観念があつた、と論じている。「王権は神に由来するというテオクラシーのもとでは、主権はつねに王権にあり、統治にさいして臣民社会のそれぞれの部分に同意を求める必要も王ではない。一方、ヨーロッパでは、双務的な契約と保護・助言の関係を内包する封建制、ならびに十一・十二世紀以降からは多数の自治都市やギルド、大学などが誕生する。わけても後者はコルпус（身体、団体）の観念を発達させ、教会全体や國家までもがコルпусとして認識されるにいたる。このコルпус観のもとでは合意がその運営の原則として重視される。」（三五七頁）そして、前者のテオクラシー的王権觀から、政体を問はず世襲君主制をも含む、一般的な意味での国家のよろな概念としてまず中世的レスブブリカ概念が生まれ、後者の合意を運営の原則とするコルпусの観念から、前者の世襲的王権に対立する近世都市共和政の理念が芽生えてくる。それは「アリストテレスを利用して世襲王権を殺ぎ落とし、キケロが最も良しとするレスブブリカ像を取り戻した姿」（二六二頁）であり、合意の政治という意味で選挙王政をも含む混合政体論だった。そして、この近世的・ルネサンス的共和政概念は、実は二段階の展開を遂げた。まずはマキヤヴェリに代表的なように「フィレンツェやヴェネツィアで近世都市共和政の理念についての議論が起こり、その際に発刊されたラテン語訳アリストテレス『政治学』やキ

ケロの書が次にヨーロッパ各地の人文主義者へと広まり、都市ではなく国家の政体を論じる国制論が登場したのである。

皆川卓「アリストテレスが結ぶヨーロッパ」は、この近世的・ルネサンス的レスブブリカ概念の生成の第二段階を詳述している。彼はまず、従来のヨーロッパの東／西区分は冷戦体制によって区別されてきたにすぎず、それを近世の空間区分に適用はできない、と対象となる歴史的空间区分について注意を促す。そして、ビザンツ文化圏外で、ラテン語・古典哲学、ローマ法、カトリックなどを共通の前提とし、「その結果生じた思想を共有する地理的空間という意味」で「西ヨーロッパ」という枠組みを設定し、その空間内でのレスブブリカの語義変化を跡付ける。そこで論旨は以下のようになる。十五世紀にフィレンツェのブルーニによつてアリストテレスの『政治学』がラテン語に翻訳された際にギリシア語の「ポリティア（國制）」の語義が「レスブブリカ」と合体し、このブルーニ訳が十六世紀ヨーロッパの人文主義者達の間に広まつたことによつて、アリストテレスの政体論を基本テキストにして自国の国制を論じる「アリストテレス主義」が発生した。さらにはアリストテレス倫理学を目的の応用・政策論へと応用し、「市民」の利害調整・生活改善を説く「新アリストテレス主義」も生み出されたが、他方で、十六世紀末フランスでは、権力バランスの調和主義を批判してあらゆる権力の一元化を志向するボダンのような主権論が生み出された。「現在ヨーロッパと呼ばれる地理空間を見渡した場合に、政治的アリストテレス主義は人文主義者が活動した地域全体に

広がり、新アリストテレス主義は自治都市や領邦が優勢なヨーロッパ中部地域に限定され、主権論はフランスを中心とする西部に偏っていた状況は、みてとれよう。」(二一九頁) このように、十六世紀に人文主義の広がりと共にまずは混合政体論が普及し、その中で近世的・ルネサンス的レスブリカ理解が生まれ、その後、各地域での新アリストテレス主義と主権論の影響力の大きさ如何、さらには各地の実際の政治制度の発展の固有性によつて、レスブリカ概念は十七世紀に多様なバリエーションをもつようになる。

この十六世紀の人文主義による混合政体論の伝播の重要な一例を提示しているのが小山哲「人文主義と共和政—ボーランドから考える」である。ボーランドの貴族共和政の理念と実態を踏まえ混合政体が最善の国制であると論じたヴァヴジニエツ・ゴシリツキの『最善の元老院議員について』が、最初はラテン語で一五六八年にヴェネツィアで出版され、一五九三年にはバーゼルで、さらに一五九八年には英訳が出され、英訳はその後も一六六〇年には部分訳、一七三三年には新訳で刊行された。実はこの著作は、パドヴァとボローニヤへのゴシリツキの留学の成果として書かれたものであり、その著作の軌跡はイタリアからボーランドへ、そしてイングランドへの混合政体論の伝播を示す。この事実を小山は「このような書物がイギリスの読者に迎えられたことは、十六世紀のボーランドの人文主義者が、同時代の西欧諸国の人知識人とある種の政治的バラダインを共有していたことを示唆するもの」(二〇頁)と捉え、そのバラダイン

を「近世的共和主義」つまり、近世的・ルネサンス的レスブリカと呼ぶ。その際重要なのは、混合政体論の枠組みで「最善の国制」を意味するものが近世的レスブリカであつたという点である。松園伸「イングランドのレスブリカ理念と議会」は、小山論文を受け、十六世紀後半エリザベス期の議会主権論と混合政体論について探究したものが、駐フランス大使在任中に書かれたトマス・スミスの「イングランド国制論」がゴシリツキの著作と内容上の共通性を持つている点を指摘している(二二三頁)。冒頭のパークのボーランド観の箇所で問題提起したように、十六、十七世紀にブリテン国制論が生成する中に、イタリア発ボーランド経由の契機が既に入っているという事実を知ることは、ボーコックのトンネル史の空隙を一つ埋めることにもなるだろう。

前編の総括をも担つている上述の井内論文は、さらに、十六世紀にヨーロッパ人文主義によつて共有された混合政体論としての近世レスブリカが、十七、十八世紀以降、各地域で多様な形で主権論と混交され、そこから近代的レスブリカが登場する過程を展望する。この混交のされた違いが現れるのが、各地での王権の構造である。この構造は、王冠と個々の王の関係、王冠と貴族・市民からなる政治体との関係、そして前者と後者の相互関係から、有機体説的にあれ法人説的にあれ分別化されるのだが、井内論文だけではなく、全編に渡つて各論考がそれぞれの地域の王権觀念の構造分析にとても丁寧にアプローチしているので、十七・十八世紀の各地域での変容の特徴

が見えやすくなっている。そこから窺えるのは、十七世紀に入り、レスブブリカがそれ自体では機能できず、その上位にそれを保護する主権としての王権が置かれ、強力な世襲王権が生じた地域と、ブリテンの議会主権論のように、王権が混合政体の内部にあるままの地域とでは、近代的レスブブリカに至る可能性は異なるということだ。そして、井内論文が示唆するのは、前者、つまり強力な世襲王権からの百八十度の転換として生じたものこそ、近代的レスブブリカなのだとということである。例えば中澤達哉「王国の王冠」「王国の共同体」「王国の身体」——ハンガリーのレスブブリカ再考」は、ハンガリー・ジャコバンの近代的レスブブリカに言及しているが、そこで紹介されている一七九四年の『ハンガリー改革派秘密協会問答書』の一節は、ジャコバンの近代レスブブリカの特徴をはつきりと物語る。「ハンガリー国民は自らの至高権を王から奪い返し、自らの祖国を自由で独立した共和国と宣言すべきである。」（五七頁）つまり、まず王の手中に至高権が握られていることが重要なわけで、この意味で「近代共和政は強力な世襲王権と激しく対立する」（六四頁）が、実はそれを前提ともいるのである。

この意味で、井内論文の次の指摘は急所を衝いている。「近代共和政は、テオクラシィ的であれ、リヴァイアサン的であれ、ともかく謎めいた王権を自らのうちに取り込むことによつて成立したのである。君臨すれども統治せずの王国では、代わって「寡婦」となった王をわざわざ選ぶ必要はない。」（六五頁、傍点は引用者）この一節の後段は、本意としては、ポーランドの五月

三日憲法における選挙王政から世襲王政への一見逆行とも見える転換の理由を仄めかしているのだろうが、筆者の眼からすれば、ブリテン諸島圏、とりわけアイルランドになぜ「ジャコバーン」は登場せずウイッグ急進派という意味での「ラディカルズ」に留まつたのか、その一因をも示唆している。また、その前段は、従来「解放」の面が表に出て研究されてきたジャコバン派の思想そのものの裏面、つまり個々人が王であると同時に下僕であるという「個人の内なるミニ国家化」への転換点、まさにこの意味で「近代」への転換点としてのジャコバン派を映し出している。近代的共和主義者の名簿の中には、マルキ・ド・サドの名もまたあるのだ。¹⁰

四 比較思想史の可能性

以上、近年出された幾つかの共和主義研究の成果から、「古典的」「中世的」「近世的・ルネサンス的」「近代的」という時間軸に沿つたレスブブリカの質的变化と、共時的な空間的広がりにおける同一性と差異の把握のための、一つの作業仮説のようなものを抽出してみたが、最後に、もう一つ、前掲書と同様、国民国家を前提としたヨーロッパ像を見直し、東から見ることでヨーロッパを再考しようという企画を持った著作を探り上げた。谷川總編『歴史としてのヨーロッパ・アイデンティティ』（山川出版社、二〇〇三年）である。これも、二〇〇二年十一月の京都大学における書名と同テーマのシンポジウムの成果として

出版されたものだが、「編者あとがき」に次のようないいにシンドボルジウムの主旨が記されている。「従来のヨーロッパ近代史においては「遠い古えの過去」ないし「辺境」とみられてきた地域を中心にはすえ、オーソドックスな研究領域に携わる司会やコメンテーターを逆に壇上の「辺境」に置いて見ると、「今日の西洋史学」ならではの風景が見えてくるのではないか、むしろこうした諸地域、こうしたスタンスからの発信こそが、二十一世紀の歴史学のフロンティアを切り開いていくのではないでしょうか。この呼びかけに応えるように、「辺境」から問題提起をしているのは、前掲書にも登場するボーランド史研究者の小山哲である。「よみがえるヤギエウオ朝の記憶——ヨーロッパ統合と東中欧史の構築」という論考で、小山は、社会主義体制崩壊後、旧東欧諸国の歴史研究者は、相矛盾するかのようにも見える「二重の要請」に直面していると指摘している。それはつまり、一方では、社会主義段階を到達点とする従来の史観に代わる新たなナショナル・ヒストリーの基軸を模索しつつ、他方で、ナショナル・ヒストリーの枠組み 자체を相対化する視点を設定するという要請であり、この二重の要請に応えるためには、グローバル・ヒストリーとナショナル・ヒストリーの間にサブ・リージョンとして何らかの広域的地域概念を設定する必要があると小山は提言し、その例として、「東中欧」という地域概念の形成と、東中欧研究所での広域地域史の共同研究を紹介している。ボーランドの場合、十六世紀末には、現在のエストニアの一部、そしてラトヴィア、リトニア、ベラルーシ、ウクライナをも含むボーランド＝リ

トニア国家であり、さらに十五世紀末に遡れば、これらにハンガリー王国とボヘミア王国をも加えた領域がヤギエウオ朝の支配領域であった。文化圈的に分類した場合、この地域は、ビザンツ文化圏という意味での東欧でもなく、またドイツ文化圏でもない。では、ドイツ文化圏の西中欧を除いた東中欧を一つの文化圏とすれば、その内容はどのようなものなのか。興味深いのは、近年の東中欧史研究が、この圏内で共有されてきたものを、国制やそこから生じる政治文化のレベルで掬い取ろうとしている点だ。具体的には、「貴族の共和国」における「シユラフタ民主主義」の political culture をこの地域に共有されていた「市民社会的」伝統として捉え、「今日のヨーロッパ文化への自らの歴史的貢献」（一八六頁）として意味づけようとするのである。このような動向に注目しつつ、一方で小山は、「今日の東中欧史研究が、ともすると現在の EU 的な価値観を過去に投影してしまう危険をはらんで」いて「市民社会的な伝統を強調するあまり、前近代の身分制的な「市民社会」と今日の EU 的な「市民社会」理念をストレートに結びつけた記述しがち」（一八九頁）であること、また一定の歴史的地域を設定することは同時にその外部をも設定することになり、この外部との関係も考慮すべきこと、という二点に渡る警鐘を鳴らしているが、ここに紹介されるアプローチ自体には、ナショナル・ヒストリーを超えたサブ・リージョンレベルでの思想史研究へのヒントが含まれていると思われる。

また、服部良久「地域と國家——非「国民国家」型統合」も、

「国民国家の枠にこだわらない地域文化の比較は、さまざまな視点と地域の枠組みにおいて可能である」（一四三頁）として地域比較史研究を提倡している。この点から思想史の領域での地域比較史研究の可能性を示しているのが、小山哲の「われらもまたインドに至らん——近世ボーランドにおける「新世界」認識とウクライナ植民論」（京都大学人文科学研究所『人文学報』第八五号、一九〇〇年）である。そこでは、まことにボーランドの経済史家マリアン・マウオヴィストの一九六二年の論文「比較史の試み——十五・十六世紀のヨーロッパにおける拡大の動き」が紹介されている。それは当時のヨーロッパに起つた各地域でのさまざまな方向への拡大の動きの中から、イベリア半島から西へ向かう海外発展の動きと、東中欧から東に向かう植民の動きを探り上げて比較し、その並行性を考察したものだ。）これに対し、小山論文は、その当時の「ヨーロッパの拡大」についてのような空間認識をボーランド人は持つていて、その認識がどのようにボーランド国家の東方拡大を説く言説に影響を与えたのかを明らかにしようとする。そこでは十六世紀から十七世紀前半のウクライナ植民論が紹介されているが、例えば、同時期にイングランドでも北アイルランドへのアルスター植民が始まっている。この意味で、マウオヴィストが試みた「拡大の動き」の比較史は、イベリア半島とボーランドという地域に限らず他の地域間でも可能であるし、この時期の各地域でのさまざまなものによっての拡大の動きを反映した植民論などを対象にすれば、思想史研究の領域においても地域比較史研究の可能性が広がつてい

注

(1) *The Dremian Letters*, D. A. Chart (ed.), H. M. Stationery Office, 1931, p. 89.

(2) *Ibid.*, p. 60.

(3) "An Appeal from the New To the Old Whigs" in *The Works of the Right Honourable Edmund Burke in Twelve Volumes Vol. IV*, John C. Nimmo, 1887, p. 196. (中野好之訳『バーカ政治経済論集』法政大学出版局、一九〇〇年、六七九頁。なお、以降のバーカからの引用も含め、訳文は必要に応じて手を加えてある。)

(4) "Thoughts on French Affairs" in Paul Langford (ed.), *The Writings and Speeches of Edmund Burke Vol. VIII*, Clarendon Press, 1889, p. 359. (『バーカ政治経済論集』七二三頁。)

(5) Burke, *op. cit.*, p. 197. (『バーカ政治経済論集』六八〇頁。)

(6) 白木太一『近世ボーランド「共和国」の再建——四年議会と五月三日憲法への道』(彩流社、一九〇五年)。また、同氏による憲法制定後の王位世襲権授与者決定をめぐる政治過程を追つ

るのである。

以上、最後は特集テーマに応えるための蛇足ながらの地域比較史のアイディアの提案となつたが、本稿では、近年、日本において東中欧史研究者から共和主義研究さらには社会思想史研究の領域に投げられたボールを幾つか受け止めてみた。今後の課題は受けたボールを投げ返すことである。

(1) ハーヴィー・マーリー／アイルランド・ブリテン思想史)

(10)

た研究は、「ボーランド一七九一年五月三日憲法と周辺諸国の反応——ザクセン公使エッセンのワルシャワ報告を手がかりに」、小倉欣一編『ヨーロッパの分化と統合——国家・民族・社会の史的考察』、太陽出版、一〇〇四年、一〇五—二六頁。

(7) Martin van Gelderen & Quentin Skinner (eds.), *Republicanism: A Shared European Heritage Vol. I*, Cambridge U. P., 2002, p. 1.

(8) 田中秀夫・山脇直司編『共和主義の思想空間——シヴィック・ヒューマニズムの可能性』、名古屋大学出版会、二〇〇六年、二〇五頁。

(9) 小倉欣一編『近世ヨーロッパの東と西——共和政の理念と現実』、山川出版社、二〇〇四年、二五七頁。以降、三節における同書からの引用は、本文内引用箇所末尾の括弧内に頁数を記す。なお、同じテーマについて、井内敏夫によるより詳細な最新研究は「戴冠祭式書にみる中近世ボーランド王権への神の宿り方——テオクラシー的專制と合意」『西洋史論叢』第二七号、二〇〇五年、五九—九一頁。同氏は既に一九九〇年代から、ポーランドの選挙制王政と共和主義の起源を中世に遡つて探究しているが、先に触れたトーランドが自由民による選挙制王政をヨーロッパの伝統として理解している点からしても、また彼に影響を与えた書であるフランソワ・オットマンの『フランコ・ガリア』（一五七三）がもつヨーロッパ的背景を理解するためにも、以下に示す同氏の研究は貴重である。

井内敏夫「ジエチポスピリタ、あるいはボーランドにおける共和主義の伝統について」『史觀』第一二四冊、一九九一年、四六一六二頁。「十四一十五世紀前半のボーランドにおける王と國家と社会——共和主義の起源に関する考察」『スラヴ研究』三七号、一九九〇年、一五五—一七六頁。

この点を詳細に分析しつつ、ポスト近代的レスポンスの新

たな概念規定を行つてゐるのが、サドッホ「ペニユルティエーム」『思想』二月号、岩波書店、二〇〇七年、一二〇—一四二頁)である。そこでは、ポスト近代的レスポンスが「合わせ鏡になつた奴隸とご主人様(女王様)」の間で初めて切り開かれる私的な共和国であり、「マゾヒズムの共和国は全体の権利主張からではなく、ひたすら受苦と熱情と恋慕から生まれるのである」と規定されている。

(11) 谷川稔編『歴史としてのヨーロッパ・アイデンティティ』、山川出版社、二〇〇三年、三二八頁。以降、四節における同書からの引用は、本文内引用箇所末尾の括弧内に頁数を記す。

特集　思想史研究における歴史地理

書評

『カトリック政治思想とファシズム』

(村松惠一著、創文社、二〇〇六年)

細井保

—本書の問題設定

誕二五〇年祭、一昨年は戦後六〇周年、国家条約締結五〇周年、歐州連合加盟一〇周年である。しかしながら、三年前にオーストリアの左派系の新聞『シュタンダード』紙では、これら華やかに記念された出来事とは異なる別の諸事件を記憶にとどめる特集がくまれた。二〇〇四年は一九三四年から七〇周年であった。この一九三四年もまたオーストリア史において特筆すべき年である。この年、社会民主党の二月蜂起とその鎮圧につづいて、キリスト教社会党のドルフス首相によるシュテンデ憲法の発布、ナチスのテロとドルフスの殺害、シュニツク法相によるシュテンデ体制の継承という事件がつづくのである。

本書は、これまで日本において議論されることのすくなかつた、このシュテンデ体制をささえた一九二〇・三〇年代オーストリアのカトリック陣営の政治思想をあつかう。著者によると、「戦間期オーストリアにおけるカトリックの政治理想は、じつに多彩であった。ヨハネス・メスナーに代表される教会の公式見解に近い立場から、カトリック労働運動の思想、あるいはアントン・オーレルを代表とするフオーゲルザング派の理論、さらにもオトマール・シュパンを中心に形成されたシュパン派の思想もこのなかに含めることができる」(vii頁)。

これらの思想は共通して「革命の結果誕生した共和国の『自由主義的民主主義』の思想と制度にたいしては、根本的に否定的な立場にたち、また、戦間期を通じて一貫して共産主義・社会主義に敵対しつづけた。こうした意味で、かれらの政治姿勢は共通して『保守的』であった」。さらに「共和国の現実にたい

しては、その『急進的な変革』をもとめていた。『保守的で急進的な変革』のための嚮導理念として掲げられていたのが、『身分制国家』あるいは『職能身分制秩序』の理念であった。しかしながら他方で、「かれらが、政治体制・経済体制のあり方に關して異なる思想をもつていたために、その理念の内容は多様であつた」(vii頁)。したがつて「戦間期オーストリアにおいては、カトリック政治思想の『急進化』の程度はさまざまであり、同じく『身分制国家』あるいは『身分制秩序』という概念を用いたとしても、思想の内容も多様であつた」(四九頁)。

ここからオーストリアにおける諸々のカトリック政治思想に通底する要素と、個々の論者によるその多様性が本書では分析されるのである。メスナー、オーレル、シュパンの資本主義社会とその危機にたいする姿勢、危機克服をはかる「身分制国家」あるいは「職能身分制秩序」といったかれらの国家構想、さらには、カトリック政治勢力のナショナリズムへの立場が、あきらかにされる。著者は、保守主義の分析手法を整理した上でシューンデ思想の多様性を解明することにより、共和国の歴史叙述を規定してきた陣営理論から一枚岩とみなされがちな陣営内にも実は多様な潮流が存していたことを示す。

二 本書の要約

まず第一章において「保守的革命」や「保守的で急進的な変革」の実現を求めた政治思想を検討するための留意点が三つ挙げられる。著者によると、社会的ロマン主義とも呼ばれて

げられる。著者によると、第一に「人間に固有な心理としての保守的心理」と「歴史的な国家・社会構造の擁護の論理」とを分離することが必要であった。第二に、保守主義の「国家・社会像」を可能な限り具体的に浮かび上がらせることが重要である。保守主義は、特定の国家・社会像を前提にしていて、通常はこの国家・社会像が現状において実現されていると考えられているが、「国家や社会の現状がこの国家・社会像からかけ離れていると判断される場合、保守主義は急進化し、この国家・社会像の実現を求める一種の革命運動になる。この場合にはじめて、『保守』と『革命』の概念が結びつくのである」(四七頁)。第三は、保守主義の「精神態度、思考・行動様式を論ずるレヴェル」との混同を避けることである。思想的柔軟性、現実的な政治態度、人間把握の正確さ、新鮮な政治感覚などに保守主義の特質が見いだされるが、保守主義を適切に批判するためには「対応の姿勢なし精神態度を問題にするレヴェル」と「国家・社会像を問題とするレヴェル」との混同を戒めることも一つの必須条件となる(四八頁)。以上三つの留意点をふまえて、著者は以下の章でオーストリアにおける「保守的で急進的な変革」であるところのオーストリア・カトリック政治思想を分析していく。

ついで第二章では「カトリック政治思想と資本主義の諸問題」という表題のもとで、オーストリア・カトリック政治思想の二つの型、社会改革(Sozialreform)派と社会政策(Sozialpolitik)派が紹介される。著者によると、社会的ロマン主義とも呼ばれて

いた社会改革派は「A・ミュラーーやフォーゲルザンゲの影響のもとに広範囲にわたる社会・経済的变化を要求し、『過去の有機的社会秩序復興』をめざした」。他方、回勅『レールム・ノヴァー・ルム』と「ドイツ連邦学派」の影響のもとにあつた社会政策派は「高位聖職者たちの指導を受けつつ、既存の社会的枠組みのなかでの漸進的改良を推進しようとした」とともに、キリスト教社会党に結集していた（六九頁）。つまり、社会改革派の理論の特徴が自由主義体制の全面的否定にあつたのにたいして、社会政策派には自由主義体制を総体として拒否する姿勢はなかつた。したがつて、一方で「資本主義社会の根本的転換を求めるいくつかの集団が、『社会改革派』と総称され、カトリック系政治活動の急進派の政治思想を形成していた」が、他方でオーストリア・カトリック政治思想は「資本主義經濟および既存の支配層と親和的な『社会政策派』によって展開された」。やがて「危機の深まりとともに社会政策派も急進化し、急進化した社会政策派が、オーストリアにおけるファシズム類似の政治体制を理論的に支えることになったのである」（七二頁）。

第三章では、いかにして私的な利益団体（職業団体、業界団体）の活動を公的な政治システムのなかに組み込み、私的利益の適切な均衡を達成するのか、という今日に連なる問題関心からシュパンの政治思想が論じられる。シュパンの国家は、大衆への利益配分や種々の給付によつてその正統性を確保している現代国家の対極にたつていた。それは「理念的な、神秘的な性格をもつてゐる。可能な限り、民衆を国家から遠ざけ、国家を民衆の日

常生活の汚れから救い出し、はるかな高みにもちあげる。このことによつて国家の権威と正統性を回復しようとしたのである」（二九九頁）。他方で「諸身分（諸団体）は、この国家の権威のもとに民衆統合の手段として位置づけられた。身分割論者の関心は、個人あるいは集団のエゴイズム（自由競争）をいかにして抑制し克服するのか、個別利益を全体の利益（公的なもの）といかに結びつけるのか、ということであつた。かれらは、職能身分に公的な性格をもたせ、ここで公私を融合させようとした」（二〇〇頁）。著者は、シュパンの身分割論を「公的領域と私的領域を結びつけようとする試みの一つ」として評価する。福祉国家以後の今日も政治的なるものの内容は「経済領域に形成される諸利益団体や協同組合、新しい企業形態」さらに「N P O、NGOに代表されるような社会領域に形成されるさまざまな自主的組織」と「国家や地方公共団体に属するさまざまな公的機関」、これらの組織を結合して、公的領域と私的領域との適切なバランスをいかにして形成するのか、を検討するものでなければならぬからである（二〇一頁）。

第四章「カトリック政治思想とナショナリズム」では、普遍を志向するカトリックがどのような論理のもとに特殊でナショナルなものと結合するのかが考察される。キリスト教社会党陣営は、オーストリア固有のナショナリズムを育成するために、カトリックの原則とナショナルな価値を結合した「オーストリア・イデオロギー」を主張する。そこでは「普遍的・超民族的価値の追求」が、「自民族の文化的優越性にたいする確信」と結

びつく。この両者の同一視によつて、普遍性自体が「諸民族文化の優劣を決定する基準」として機能した。両方の価値が一致しているという錯覚は「普遍的価値の名のもとに、ナショナルな価値が強制される可能性」をまねいた（二七〇頁）。しかしながら他方で、カトリック教徒のなかには「ユダヤ人に権利を保障するため、『人類』と『人権』の概念を全面に出しながら反・反ユダヤ主義運動を開いた」ものもいた。これはネイショングルとしての差異の要求にたいして、人類としての共通性を強調するものであつた。人類と人権の論理は、対立する差異の要求のあいだの橋渡しを可能にする。諸文化価値を相対化する差異の論理と普遍的価値を尊重する人類の論理をいかに具体的に両立させ統合させるのかは、現代政治にひきつづき課されている課題でもあると著者は考える（二五七頁）。これを実現するためには、「普遍的価値を、何らかの諸文化固有の（たとえば宗教的な）原理・原則ではなく、〈諸文化に共通の価値〉と考える」必要がある。「諸文化の価値の相対性」を承認したうえで、「諸文化に共通の価値」を探し、その共通領域を拡大するために努力しなければならない（二七二頁）。

最後に第五章では「職能身分制秩序の実験」と題して、「一九三四年にドルフスにより成立し、シュニツクにより継承される現実のシュテンデ体制が論じられる。ここでも著者は考案

国家は、すでに、国家と社会の分離が社会的現実性をもつていつ近代社会とは異なつていた。この段階において、人間の自由を問題とするのであれば、本来、国家と社会の関係を問うのでではなく、国家（政治組織）と企業（労働組織）と国民（労働者）の関係いかんという問い合わせを設定しなければならない（三〇二頁）。「メスナーにはこうした問題設定もなく、企業活動の自由と個人の人格の自由とを明確に区別する論理が欠けているために、一方で自由を強調しているにもかかわらず、かれの論理は、結局、国民にたいする国家の支配力の強化と労働者にたいする資本の立場の強化に収斂されることになつたのである。実際、ドルフス・シュニツク体制においてもつとも重視されたのは、政治活動の自由や結社の自由ではなく、資本の運用の自由であった」。理論上、社会政策派にはファシズムに類似した国家への発展を阻止しうる条件が乏しかつたため、「戦間期の重要な問題であつた、公と私の関係のあり方、公的利益と私的利益とのかかわり、その一環としての公私融合の提案は、結局、十分な議論を尽くされることはなく、ファシズム体制のなかに呑み込まれていつたのである。第二次世界大戦後も、公的領域と私的領域の関係という問題そのものは最終的な解決を見いだしてはいない」（三〇四頁）。

以上の要約をふまえていくつかの論点を評者より提起したい。

三 論点と意義

著者の「あとがき」によると本書では二つの点に重点をおいて一九二〇・三〇年代オーストリア・カトリック政治思想の考察がなされた。一つは利益団体の国家への統合という点、二つめは普遍的価値とナショナルな価値のかかわりという点である。

まず利益団体の国家への統合について。「集団の噴出」によつて労組や経営者団体をはじめとする利益団体が誕生したが、身分制論は、これらの私的集団を職能身分として組織し直すことによつて公的な性格をもたせ、國家の構成単位として権威主義的に位置づける。このことをとおして、近代革命以降の公私分裂状態を強引に克服しようとした。著者によると、ここでは公的領域と私的領域の関係如何が問われていたが、この関係はあらためて検討の急がれる問題であった。なぜならば「現代國家においては、諸利益団体が政治への決定的な影響力をもちながら、公的には政治的意思決定システムのなかに組み込まれていいない」からである。大規模化し、その影響力がますます強まり、実質的には公的な役割をはたすにもかかわらず、政治的舞台ではあくまで黒子的に存在する企業や団体を、「公的なシステムに組み込み、「公的領域と私的領域との適切なバランス」を形成しなければならないのである。(三〇六頁)。

このように考えると、一九二〇年代・三〇年代のオーストリアのカトリック政治思想は、現代政治の諸問題にどの程度応用可能なのか、あるいはその限界はどこにあるのか、が問題とされなければならない。本書では、メスナーの社会政策派が理論的にささえたドルフス・シュニュニッケ体制は、「企業活動の自由」と「個人の人格の自由」を区別しなかつたがゆえに失敗であつたとみなされるが、社会改革派あるいはシュパンには、これを区別し適切に位置づける可能性が秘められていたのかが、あきらかにされる必要がある。また急進的とされる社会改革派のシュパンはより世俗的であり、稳健的とされる社会政策派

も、国家と社会の分離が社会的現実性をもつような状況がかつてあつたのかも疑わしい。国家と社会の分離を前提として政治と経済が運営される自由主義時代は、一八七〇年代のオーストリアにおいて、わずか一〇年の間に限定的にしかみられなかつた。人間の原子化と組織化が同時に進行するのが大衆社会である。二十世紀にはいつてからも、ながらく「赤いウイーン」をのぞいて「黒い地方」にとりまかれていたことから、大衆社会化はきわめて限られていたといえる。オーストリアにおけるシュニデ理論は、こうした社会形態と経済構造の現実を反映したものであつたと思われる。それゆえシュニデという発想にとどまつたのである。同時にそれゆえに原子化と組織化の論理を極限にまでつきつめたナチズムのごときドラスティックなテロルと強制的均質化(Gleichschaltung)へと突き進むことはなかつたのである。

のメスナーはより伝統的もしくは教権的であった。このためメスナーは、シュパンの理論に世俗的国家の全能化の危険性を感じ、退けるのである。メスナーからすると、むしろ社会改革派の急進性こそがファシズムとの親和性をしめしているのであつた。シュパン自身は国家の機能を限定し、シュテンデという中間団体がみずから問題をそれぞれ自律的に解決することをもとめるが、それはプラトン的ともいえる統治者、守護者、生産者という身分的な秩序観にもとづくものでもあつた。中間団体の運営そのものが公開された場での批判的理性による組織・制御を受け付けるのかは不分明であつた。

つぎにカトリック思想がもつはずの普遍性とナショナリズムとのかかわりが重点的に考察されるが、これも現代につらなる問いをふくんでいる。「一方には、普遍主義的立場があり、他方には、諸文化の至高の価値を強調する立場（文化相対主義）がある。……この文化相対主義（多文化主義）は、同化主義を批判する論理にはなるが、昂進すれば、結局、〈自閉的な自己文化の讚美〉以外になりようがなかつた。普遍的価値とナショナルな価値の相即不離の関係こそ、あらゆる議論の前提にならなければならぬのである」（三〇七頁）。

カトリック思想のもつ普遍志向の可能性については評者もまつたく同感である。しかしながらその問題性にも留意しなければならない。つまりこの普遍がカトリック以外を許容するのか、普遍的な価値が現世的権力によつて追求されるとき、普遍による同化の強要、同化に抵抗するものの撃滅といった、宗教的な

価値に政治を基礎づけることの危険性をどのように考えるのか、という論点がつきまとつよう思われる。著者も右の要約でみたように、この問題を見過しておきたい。超越的な何かと人がかかわることによって、現世的な秩序を常に相対化しうる基準がえられるのであろう。しかしながら問題は、これといかにかかわるかという問題である。現世の絶対化、地上の千年王国形成へと暴走する政治にたいして、これを超越における永遠の相を志向する魂によつて歯止めをかけようとする場合、なによりもこの志向が説得的でなければならない。かかわり方の多様性が保障されていることが肝要なのではないかと考える。また政策と制度の次元についていうと、「普遍的価値とナショナルな価値の相即不離の関係」を具体化する手続の開発こそが問題となる。現代世界は、普遍的価値と世界共通文化、ナショナルな価値という国民文化、さらにはローカルな地域個性文化の三層構造の緊張を前に、その調整が課題となつてゐる。一九一八年以降のオーストリア史にそくしていえば、州レベル、連邦レベル、国際レベルでの「われわれ意識」の相克、および政策的な対立をいかに安定化させるのかということになる。たとえば、欧州連合加盟以降、オーストリアでは貨物自動車の通過をめぐつて、州レベル、連邦レベル、欧州レベルで政策上の厳しい対立に直面した。ブレンナー峠をかいしてドイツとイタリアをむすぶ高速道路の通行量をめぐつて、環境と周辺住民の健康上の理由から厳しい規制をもとめる州と、域内の経済活動

上の観点からその自由化をもとめる歐州連合とのあいだで対立が生じ、歐州連合との交渉当事者であった連邦政府が両者にはさまれて対応に苦慮するという事態が発生したのであつた。このような政治課題にたいして、一九二〇年代・三〇年代のオーストリアのカトリック政治思想は、議論の前提となる理念の構想から一步すすんで、具体的な調整手法を開発しうるものであつたのかが、問わなければならぬ。

現代世界への関心から公と私、普遍と特殊という二つの緊張がこのように重点的に考察される。本書の意義は、著者自身も述べているように、これまでほとんど論じられてこなかつたオーストリア・カトリック政治思想の特徴と多様性を日本ではじめて包括的にあつかつた点である。しかもそれをこのように現代とかかわらせておこなつてゐることである。ヨーロッパ政治思想史において主として注目される英・仏・独以外の地域の思想的營みをとりあげるということ、つまりこれらのいわば隙間を眺めるということは、工業化と民主化が量的に達成された社会に生きるわたしたちに、見おとしていた何かを気づかせてくれる。工業化と民主化というヨーロッパ全体を貫く共通の傾向にとらわれつつも、各地域はそれぞれの事情に応じたとりくみをしめしていた。それらはわたしたちにあらたな選択肢を示唆しているかもしないのである。

(ほそい・たもつ／政治体制論)

書評

『竹内好という問い』

(孫歌著、岩波書店、一〇〇五年)

別所良美

一 近代化とナショナリズムのジレンマ

昭和という時代は、近代日本が破局への道を歩んだ戦前と和平と民主主義によつて再生した戦後とに分けることができるのだろうか。この時代にアジアの近代化の問題を一貫して考え続けた思想家・竹内好が提起した問題は現在でもなお未決の問題

として我々に突きつけられている。そして冷戦構造というイデオロギー対立が消滅した平成の現在において、欧米とアジアという地政学的な枠組みにおいて近代化の問題を捉え続けた竹内の思想は、あらたに同時代的な問題として立ち現れる。本書はこのことをあらためて気づかせてくれる書物である。このような書物が中国の日本思想史研究者によって書かれたことの意義は大きい。

著者は、本書で竹内の思想活動を、彼のテキストの緻密で緊張感をもつた読解と当時の政治状況や論争状況の中で位置づけて再構成している。そこでの一貫した観点は、思想家竹内好に出会い、彼の生を我々にとっての「思想資源」として、つまり「問い合わせ」をして引き受けるというものである。ではどのような「問い合わせ」や「思想資源」として著者は竹内好を提示しているのであろうか。

私なりに要約すれば、竹内好は、近代化とナショナリズムのジレンマとして進行した近代日本の歴史過程に思想家としてコメントし続けたが、近代化によってナショナリズムを切り捨てたり（進歩的知識人）、その逆（保守的知識人）の道を行かず、近代日本の、そしてアジアの矛盾とジレンマを自ら引き受けようと道を選んだ。「火中の栗を拾う」とか「紙一重」という言葉で示唆される竹内の微妙な立場こそ、我々が現在深く考え直さなければならない思想的資源なのである。日本やアジアの近代化は、近代と前近代という対立図式と西洋と東洋という対立図式との錯綜のうちで進行してきたのであり、近代アジアの自己

肯定は必然的に自己否定と結びつき、それには鬱積した情念が常にまつわりついていた。ただし近代日本は、同様の近代化のジレンマにとらわれていながら、思想としては西洋近代に与する進歩的知識人と反西洋ナショナリズムやアジア主義に与する保守的知識人に分裂してきた。竹内は、このような近代とナショナリズムとの単純な対立図式を乗り越え、「複雑な歴史観」をもつことの必要性を説いたのである。これこそ我々が今、引き受けるべき竹内好という思想資源である。

本書は、竹内好がいかにして複雑な歴史観をもつにいたつたのか、そしてその複雑性のゆえに戦後日本のさまざまな論争において微妙な立場、「政治的に正しくない」立場に立たざるを得なかつたかを説明している。よく知られているように、竹内は日米開戦直後に執筆した「大東亜戦争と吾等の決意（宣言）」において大東亜戦争がアジア解放のための反帝国主義戦争であるとそれを賞賛し、あまつさえ戦後の一九五九年に発表した論文「近代の超克」においても、「大東亜戦争は、植民地侵略戦争であるとともに、対帝国主義の戦争でもあった」と書いた。現在ならば「歴史修正主義者」として糾弾されるような発言を行っていた。「政治的に正しくない」発言をした竹内を擁護するためにも「政治的な正しさ」という概念を批判することが著者の課題となり、それは近代化とナショナリズムをめぐる竹内の複雑な歴史観とも結びつけて説明されている。まずは本書の構成を概観してみよう。

二 本書の構成

本書の第一章「魯迅との出会い」では、アジアは西洋近代といふ他者に対する抵抗の中で自己の否定と更新を行うという「挣扎」概念を竹内は魯迅から継承し、アジアにとって近代化はナショナリズムによる抵抗を媒介にした複雑な過程であるという洞察を獲得したことが示される。第二章「文化—政治の視座」では、西洋的近代化とアジア・ナショナリズムという一見矛盾する諸概念を総合する複雑な歴史観は、「近代」と「民族」とを徹底して非実体化することで成立するが、具体的な政治行動には実体化が不可避であり、矛盾の止揚としての理想は現実政治に裏切られること、そしてそれゆえに裏切られ続ける革命の理想を保持する空間が「文学」として不可欠であるという竹内の文学觀が語られる。第三章「戦争と歴史」では、政治に裏切られ無用視されることを本質とする「文学」にとって、「政治的な正しさ」は重要ではなく、絶望を引き受けつ現実の歴史に分け入り、裏切られ続けるものとして理想を提示することが重要だと説明される（これは竹内の「政治的誤り」に対する弁護の論であるが、かなり難解である）。第四章「絡み合う歴史と現在」と第五章「近代」を求めてにおいては、敗戦後日本での竹内の思想の位置づけが試みられている。戦争責任、東京裁判、六〇年安保闘争、そして「近代の超克」をめぐる竹内の思想的立場の特異性が時代状況の中で詳細に跡付けられている。一貫した著

者の論点は、アジアにおける近代化とナショナリズムの関係について複雑な歴史観をもつ竹内の思想的努力は、左翼・進歩的知识人の近代主義と保守派知識人の日本ナショナリズムという単純な対立図式が優位を占める時代状況の中で、常に孤独な嘗みだたということである。我々は「竹内好という問い合わせ」を引き受けでこなかつた。そしてそのことのツケが九〇年代の「新しい歴史教科書をつくる会」の運動や西尾幹二の『国民の歴史』として現れたということである。今こそ我々は竹内が提起した問題を新たな思想資源として受け取るべきだということになる。

三 「感情記憶」という問題

三〇〇頁以上に及ぶ本書で扱われている多様な論点を短い書評で網羅することは不可能である。以下では、竹内が提起した問題を我々が現在引受けけるとは、具体的には何を意味するのかという観点から考えてみたい。

そこでまず竹内の思想形成の中核にあつた「挣扎」から始めたい。彼は『魯迅』執筆（一九四三年執筆、一九四四年未出版）を契機に「文學者」「思想家」魯迅に出会い、「挣扎」概念を獲得した。「挣扎」とは抵抗の意であるが、それは他者と出会いそれに抵抗する中で自己を否定し、この自己否定を通して新たな自己を獲得することである。抽象的な論理としては、単純な自己（即自）が、他者との対立、矛盾の中で自己を見つめ（対自）、この矛盾を止揚して自他の高次の統一（即且対自）にいた

るという通俗ヘーゲル流の弁証法と言つても良いものだらう。しかし竹内において、抵抗による自己否定を介した自己肯定といふ論理は、西欧的近代という他者を強要されたアジアが、それに抵抗し、また挫折し絶望することで自己を否定する境地に至り、その絶望の中から自己肯定への希望を救い上げるという、彼が魯迅の文学と人生の中に読み取った具体的な歴史的文脈において考えられている。一九一一年の辛亥革命後に中華民国政府が成立しても、中国では事実上の軍閥支配が続き、革命は常に革命の失敗であった。しかしだからこそ中国の近代化では、常に新たな変革、新たな革命、新たな自己否定が必要だとの意識が成立した。孫文は死んで「革命いまだ成らず」と遺言し、魯迅は「絶望の虚妄なることは正に希望と相同じい」と言い、革命の理想を永遠に保持し、常に現実の変革を求めて生きて行くという意識が生まれた。竹内はこれを「回心」と呼び、中国の近代化過程の特長と考えた。戦後の一九四八年に竹内は「中国の近代と日本の近代」（後に「近代とは何か」と改題）において、孫文や魯迅に体現された中国の「回心型」近代化を基準として、日本の近代化を批判した。日本は西洋近代を優等生的に模倣して明治維新革命を成功させ国民国家を作り上げたが、このうわべの成功のゆえに自己変革を永遠に続けることを忘れ、容易に保守反革命に転じ、西洋近代に対する抵抗を忘れ、自分が西洋近代としてアジアに対する帝国主義的侵略を行うことになつた。日本は「自分がドレイの主人になることでドレイから脱却しようとした」ドレイなのであり、このことが日本の「主

体性の欠如」であり、ドレイ根性のまでの変化である「転向」なのである。戦後の竹内は、敗戦によつてアメリカという新たな主人がもたらした「民主主義」に「転向」した日本が同じドレイ根性のままであるという思いで思想家として生きた。その際彼は「転向」型日本を批判する基準として「回心の中国」を理想化したのである。

さて実は、問題となるのはこれから先である。竹内が与えた問題解決の方向性は、日本の「転向」型文化やドレイ根性を克服するためには、アジアを、そして特に中国を範例とすべきだとするものである（方法としてのアジアを参照）。中国が近代化の中で示した「回心」型近代化、「抵抗を通しての近代化」が非実体的に理想化された批判の参照枠（これが「方法」と呼ばれる）となるのだが、結果的には、西洋的近代化への抵抗を支えた民族的主体性やナショナリズム感情が再評価されることになる。アジアが眞の近代化を達成するためには、西洋的近代化の外來性に抵抗する必要があり、抵抗はナショナリズム感情に由来するということである。別の言い方をすれば、「抵抗のナショナリズム」こそ近代化が陥る隘路から眞の近代を救い出しうるものであり、それが「健全な民族主義」だということになる。さすがに著者も、健全なナショナリズムの典型を中国ナショナリズムに思い入れ、毛沢東の中国革命と根拠地の理論を高く評価して、孫文・魯迅・毛沢東の革命路線は戦後日本が模範とすべきものだという結論へと導きそうな竹内の諸テキストからは距離をとつてゐる。また「健全な民族主義」の存在を肯定する

か否かについても曖昧である。それでも「抵抗＝^{争う}掙扎」の源泉が民族主義やナショナリズムにあるという立場を著者は堅持しているように思われる。深い反省的思考力をもつ著者はこのことを直截には語らず（それが氏の文章を難解にしているように思われるが）、「感情記憶」という用語をもっぱら用いている。だが私は、「感情記憶」という用語を用いても近代化を批判するための抵抗の源泉を民族主義に求めるには大きな危惧を感じてしまう。

著者はすでに前著『アジアを語ることのジレンマ 知の共同空間を求めて』（二〇〇二年、岩波書店）において「感情記憶」という問題を提起していた。氏によれば、「感情記憶」という問題こそ、戦争の記憶に関して日本人と中国人が共通の認識に到達し、和解することを阻害してきたものである。日中間での和解

を阻んできたのは、単なる客観的事実についての認識の齟齬ではなく、むしろそのような客観的認識を問題にする以前に両者の間にわだかまっている感情的な鬱屈だということである。加害者としての日本という集合概念と被害者としての中国という集合概念が自己肯定と怨念との対立構造を作り出し、この構造空間に入る人間（日本人であろうと中国人であろう）に過剰な感情的重圧を与えてきた。この「感情記憶」をこれまで、学者によると政府関係者にせよ、意識的また無意識的に無視・抑圧してきた。著者によれば、この感情記憶の問題を直視し、記憶の問題をその感情的緊張の中で捉えることが重要だということになる。

確かに重要な指摘はある。しかし感情記憶、つまりナショナリズム感情にどう具体的に対処すべきかについての明確な解答を著者は与えていない。むしろ実証的歴史学の抑圧的傾向を指摘するだけで、感情記憶そのものを放置し拡大しているのではないか。この書には一例として東史郎問題が挙げられているが、それは「感情記憶」という問題設定がもつ危うさを感じさせる（これに関しては紙数の関係上詳述できないが、孫歌の前著の「日中戦争－感情と記憶の構図」と「思想としての『東史郎現象』」を参照されたい）。「感情記憶」の問題は確かに提起されるべき問題ではあるが、それは決して問題の解決策ではないと思われる。

四 方法としてのアジア

近代化に対する「抵抗」や批判的精神の源泉を民族意識や「感情記憶」に求めるなどを竹内好の「思想的資源」として引き継ぐべきではない、というのが私の立場である。子安宣邦も最近の論考（『近代の超克』論の序章 昭和イデオロギー批判）『現代思想』（二〇〇七年四月号）で、竹内の論文「近代の超克」は近代と民族との対立を基本圖式とし、この対立を民族の本来性にそつて総合しようとするが、それは日本浪漫派の立場に限りなく近い危険なものであると指摘している。子安が「地政学的な枠組み」と呼ぶ、民族主義に拘泥した日本近代の自己理解の枠組みこそ「昭和イデオロギー」であって、現在その克服が必要とされていると論じられている。

確かに、孫歌が詳細に論じたように、竹内の思想は全体として「アジア」の実体化を図るものではなく、ヨーロッパ近代と共にアジアをも相対化する複雑な歴史観を目指すものであり、アジアは「方法」として非実体的なものと考えられている。しかしそれはまさに「紙一重」の問題なのである。現在の我々が竹内好を思想的資源として引き受けるとき、実体化された民族意識を抵抗の源泉と考える誘惑は慎重に避けるべきであろう。そして竹内の残したテキストの中にはそれを可能にするものが含まれていると思われる。例えば、梅棹忠夫の「文明の生態史観」に関する竹内の対応である。本書では生態史観は否定的に扱われているに過ぎないが、著者自身が一〇〇六年の論考（「アジアとは何を意味しているのか（上下）」『世界』一〇〇六年六月号、七月号）においては、脱地政的な文明多元論を唱える梅棹との竹内の接続可能性についても示唆している。また、これも著者自身が本書で取り上げている竹内の講演「基本的人権と近代思想」（安保闘争の萌芽期である一九五九年一二月に行なわれた）に現れている平等主義にも注目すべきではないだろうか。「独立、平等、民主といった理念の基礎になる平等意識をうちたてること」ことの必要性を唱え、「弱者と連合する」という平等意識の問題を魯迅（と彼の象徴する中国）から受け取つていた竹内は、日本人が平等意識を確立するための媒介項を「中国」に求めることになつたのである。だとすれば、媒介項としての「中国」や「方法としてのアジア」が民族感情の泥沼に陥らないために、地政学的な民族主義の枠組みとは関係のない「平等感情」といっ

たものを「抵抗＝挣扎」^{モーリー}の源泉と解する視点から、「竹内好といふ問い合わせ」に向き合う可能性もあるのではないだろうか。

（べつしょよしみ／ドイツ思想・社会哲学）

〈公募論文〉

「私たちのもつ唯一の内なる羅針盤」

[アーレントにおける構想力の概念]

対馬美千子

はじめに

ハンナ・アーレントの思想は、思想史的に見ると、ハイデガー、ヤスペースの実存主義哲学の影響下にあるが、さらに遡ると、カント、ヘーゲルを含むドイツ観念論の系譜、マルクス、ニーチェを含む近代批判の系譜の中に位置づけられる。とりわけ、カントの影響はアーレントの思想の様々な箇所に見られるが、構想力 (Einhaltungskraft, imagination) の問題もその一つである。

本稿では、アーレントによる構想力理解の独自性がどこにあるのかについて、テキストを内在的に読みつつ構想力の概

念の意味を明らかにすることによって、検討する。その際、「理解と政治」における「構想力は、私たちのもつ唯一の内なる羅針盤 (the only inner compass) である」というアーレントの言葉に着目し、彼女が、構想力を私たちが共通世界において方向を定めるために不可欠なものであると考えた点に焦点をあてて考えていく。これは同時に、アーレントの構想力の概念を彼女の思想の中に位置づける試みでもある。構想力について述べられているテキストとしては、「理解と政治」の他、「真理と政治」、『精神の生活』、『カント政治哲学の講義』（構想力についてのセミナー・ノート（一九七〇年に行われた『判断力批判』についてのセミナー）が主なテキストとして存在するが、彼女の議論が彼女の思想の中で十分に位置づけ

られてきたとは言いがたい。本稿では、アーレントが構想力について述べていることは、彼女の思想における「理解」と「判断」の両方の文脈に位置づけられてはじめて理解されるのではないかという考え方立つて考察をすすめたい（従来の研究では、主に判断力との関係において構想力は理解されてきた）。さらに、これらの考察を通して、アーレントの思想における構想力の意義が、彼女が自らの生きた二十世紀に見出した「思考とリアリティの分離の窮状」を克服する可能性を示す点にあること、すなわち、思考と政治的リアリティという二つの相容れない領域の媒介を可能にする点にあることを示唆する。

— 「内なる羅針盤」と「共通感覚」

『イエルサレムのアイヒマン』（一九六三年）出版後の論争を機縁として書かれた「真理と政治」（一九六七年）の中で、アーレントは現代世界における事実や意見の大衆操作の現象を「現代の政治の嘘」と呼び、その帰結として私たちが現実の世界において「方向を定める感覚」が破壊されることを指摘している。この論考で「現代の政治の嘘」は「伝統的な政治の嘘」との対比において説明されている。「伝統的な政治の嘘」は、眞の秘密に関するものか、あるいは意図に関するものかのい

ずれかであり、嘘をつく人は、自分自身を欺かず、他人を欺くのであり、自分の中にはまだ真偽の区別が残っている。これに対し、「現代の政治の嘘」は、誰の眼にも明らかな事柄を効果的に取り扱うもので、事実を巧みに操作し、「もう一つ別のリアリティを制作する」ためのイメージ作りに関わっている。ここでは、自分自身をも欺くことがそのイメージ作りの仕事に不可欠となる（BPF, 252-5, 三四三-一八）。アーレントは、この二つの嘘の違いを、織物の比喩を用いて説明している。「伝統的な政治の嘘」において、個々の嘘は「事実性という織地に穴を開ける」ことであり、歴史家であれば、そのような穴や不調和などから嘘を見抜くことができる（BPF, 253, 三四四-一五）。これに対し、「現代の政治の嘘」は「事実の織物全体の完全な編み直し」である（BPF, 253-4, 三四五一-六）。前者では、織物の一部に穴があくのであって、「リアリティに加えられた傷」は「すべてにわたるものでも取り返しのつかないものでもない」のに対し、後者においては、織物全体が別のものに作り変えられるのであり、ここでは、傷はすべてにわたり取り返しのつかなくなる可能性をもつ。この可能性をアーレントは「現代の政治の嘘」における事実操作から生じる危険であると考える。アーレントが具体的に念頭においているのは、広告宣伝業のやり方から学ばれた政府レベルでの国家的プロパガンダにおいて、その自国民に向けられたイメー

ジがすべての人にとって、一つのリアリティになりうるような状況である。そのような状況では、人々の集団全体、そして国民全体までもが「イメージの呪文」にかかり、そのプロパガンダのイメージを維持する方向へといつのまにか向かってしまった（BPF, 255, 三四七—八）。アーレントは、このような状況の帰結として、「私たちが現実の世界において方向を定める感覺」（*the sense by which we take our bearings in the real world*）が破壊される旨指摘する（BPF, 257, 三五五〇）。また、そのような状況で人々は、「私たちの方向感覚やリアリティの感覺」としてその支えとなるすべてのものが揺れ動く経験」をするとして述べる（BPF, 258, 三五一）。ここで彼女が述べていることは、イメージ作りとしての「現代の政治の嘘」は、事実や出来事がもつ「事実性」（factuality）を破壊し、私たちから堅固な基盤を奪ってしまうことである。比喩的には、「現代の政治の嘘」は私たちが立っている足元から「地面」を取り去りながらも、別の地面を提供しないということである。このような嘘が蔓延る社会状況においては、人々はすがりつくもの、安定をもたらすものを失い、ひたすら漂い、押し流されてしまう。「絶えず変化する環境にイメージや話を合わせようとする人々は、自分が潜在的可能というはでなく広がる水平線上を漂い、一つの可能性から別の可能性へと押し流され、自分自身の作り」とのどれ一つにもすがりつけないの

に気づくだろう。」（BPF, 257, 三五五一）とアーレントは述べる。この論考は、約四〇年前に書かれたものであるが、ここでの分析は二十一世紀に入った現在の世界状況にも通じるものである。いや、ある意味では、アーレントの時代以上に、国家レベル、そしてグローバルなレベルにわたって、社会が「イメージの呪文」にかかり、「方向を定める感覺」や「リアリティの感覺」の基盤を喪失しているという感は、現代の私たちにとってより強くなつてきているとも言える。

では、アーレントの思想において、彼女が「方向を定める感覺」や「リアリティの感覺」の支えとなると考えるものとはいったい何なのか。「真理と政治」での議論の文脈に限ると、それは事実や出来事のもつ「事実性」あるいは、「事実の真理」に関わるものであろう。しかし、より広汎な視点から見ると、私たちは他の著作、特に「理解と政治」から、それが構想力のことではないかと推察することができる。

「理解と政治」の結びで、アーレントは構想力を「私たちがもつ唯一の内なる羅針盤」と呼んでいる。ここでは、構想力は、ファンタジーや空想（fancy）との対比で語られ、ワーズワースにおける想像力（imagination）と結びつけられている。それは、ワーズワースの言葉では、「最も明晰な洞察力、精神の横溢、そして最高に高められた理性の……別名」（『序曲』第一四巻、一九〇一一）である。アーレントは次のように述べる。

構想力だけが、物事をそれにふさわしいペースペクティヴから見ることを可能にし、あまりにも近くにあるものに、バイアスや偏見なしに見たり理解することができるよう一定の距離を設けるほど強靱であることを可能にし、あまりにも遠くにあるすべてのものを私たち自身の事柄であるかのよう見たり理解することができるよう隔たつた深淵に架橋するほど寛大であることを可能にしてくれる。このように何かから距離をとることと他者との間の深淵に橋を架けることは、理解するという対話の一部をなしている。対話という目的にとつては、直接の経験がもたらす接触はあまりにも近しいものでありまするし、たんなる知識だけでは人為的な障壁が立てられてしまう。この種の構想力——それは実は理解にほかならない——がなければ、私たちはこの世界の中で方向を定めることはけつしてできないだろう。構想力は、私たちがもつ唯一の内なる羅針盤である。彼らは私たちの理解が及ぶ範囲で同じ時代に生きているのである。私たちがこの世紀に安らうことを犠牲にしてもなおこの地上に安らおうと願うなら、全体主義の本質との終わりない対話に加わるよう試みなければならぬ。

(EU, 323, 2—1四一)

彼ら【哲学者たち】は、もはや洞窟の暗闇の中で何も見ることができず、方向感覚を喪失してしまい、共通感覚と

構想力が、「物事をそれにふさわしいペースペクティヴから見ること」を可能にする」とにより、その物事の「理解」を基礎づける能力であることが語られている。ここで重要なのは、構想力が「世界の中で方向を定める」ために「私たちがもつ唯一の内なる羅針盤」であると述べられていくことである。「方向を定める」とは原文では、take our bearingsであるが、bearingsは、ある目標に対する自己の相対的位置、方向感覚、あるいは位置感覚、立場を意味する。」の「」とから、羅針盤が、船舶にとって海上で方向を定めるために必要な道具であるのと同様に、構想力は、私たちにとって他者と共に生きる「共通世界」すなわち「人間関係の『網の目』」の中で自らの相対的位置を確証し、自らの方向を定めるために必要な能力であると考えられる。

このテキストの他にもアーレントが方向感覚に言及しているものがあるが、その一つとして「哲学と政治」がある。ここで彼女はプラトンの洞窟の比喩における哲学者に言及し、いかに洞窟の外におけるイデア界の太陽の強烈な光に慣れてしまひた眼をもつ哲学者が、再び洞窟の暗闇の中に戻つてくる時、方向感覚の喪失に陥るかについて語つている。

呼ぶところのものを喪失してしまったのである。……戻ってきた哲学者は、危険のただ中におかれることになる。というのは、彼は、すべての人々に共通の世界において自らの方向を定めるために必要な共通感覚を喪失したからであり、さらに、彼が自分の思想の中に抱懐している考えは、世界の共通感覚と真に向から対立するからである。

(PP. 95, 一〇四頁)

このように、アーレントにとって、方向感覚の喪失は「共通感覚」の喪失を意味する。このことを先ほど見た「理解と政治」からの引用に照らし合わせると、「世界の中で方向を定める」ために私たちが必要とする「唯一の内なる羅針盤」、すなわち構想力とは、「共通感覚」にもとづく能力である」とがわかる。

ではアーレントにとって「共通感覚」とはどのような感覚であったのか。一般に「共通感覚」という観念はアリストテレスにおいて始まり、その後、アフロディシアスのアレクサンドロス、プロティノスがそれ自体独立した能力として取り出し、それをトマス・アクイナスがさらに発展させたと考えられているが、彼女の「共通感覚」の理解は、主にアクィナスとカントの影響を受けている。『精神の生活』でのアーレントの説明によると、アクィナス以来、「共通感覚」(sensus communis) とは五感を統合し、「私が見たり、触れたり、味わったり、匂いを嗅ぎ、聞いたりするのが同じ対象に対してもう一つ」とを保証する」能力である。アクィナスが『神学大全』で述べているように、それは「五感の対象すべてに拡がっていく能力」である。アーレントは「共通感覚」が、ゴットシエード以来「第六感」と呼ばれてきたことに注目する。それは五感のように身体器官に位置づけられないという意味で「神秘的な『第六感』」であり、「厳密な意味で私的である私の五感」——非常に私的なものなので、その感覚作用の質や程度を他人に伝えることができない——を他者と共有していく共通世界に適合させる」(LM1, 50, 五九) 感覚であると述べる。さらに、アーレントは、アクィナスが「共通感覚」を、「外なる感覚の共通の根と原則」(『神学大全』)として働く「内的感覚」(sensus interior) と定義していることにも注目している(LM1, 51, 六一)。このように、アーレントは、アクィナスに依拠しながら、「共通感覚」が、五感を統合する根源的な「内的感覚」であり、私的な感覚にすぎないものを「共通世界」にふさわしいものに適合させる能力である。すなわち、「共通世界」において、多種多様な複数の立場やペース・ペクトイヴにもかかわらず、すべての人が同一の対象に関わっていいるというアリアティを保証する感覚であると理解している。

「理解と政治」の中にも「共通感覚」への言及がある。そこ

でも「共通感覚」という言葉は、上述の意味とほぼ同じ意味で使われている。「共通感覚」は、全体主義の思考の特徴をなす論理性との対比において定義され、「共通感覚」が「私たちすべてがそれに適合する共通世界——そこで私たちは、あらゆる厳密に特殊的な感覚与件をあらゆる他者の感覚与件に適合するように制御し調整する一つの感覚をもつてゐるがゆえに、共生する」とができる——を前提としている)のに対し、論理は世界や他者の存在を必要としないことを指摘している。また「共通感覚」は「すぐれて政治的な感覚」(the political sense par excellence)であるが、それだけで孤立してゐると不毛であるとも述べてゐる(EU, 318, 21—115)。

このように、私的な感覚にすぎないものを「共通世界」にふさわしいものに適合させるという役割をもつ「共通感覚」であるが、アーレントはそれを『カント政治哲学の講義』において「共同体感覚」として取り上げ、その可能性を展開している。主に、「判断力批判」第四〇節「一種の『共通感覚』としての趣味について」の解釈が中心であるが、まずアーレントは、カントがこの節において、ラテン語の *sensus communis* を用いることによって、従来の common sense の意味とは違った意味、すなわち、「私たちを共同体に適合させるある別の感覚 (an extra sense)」——ある別の精神の能力 (ドイツ語で言えば、Menschenverstand) という意味でこの用語を使い始めたこ

とに着目する。彼女によると、カントにおいて、「共通感覚」は、社交性 (sociability) を本質とする人間特有の能力であり、それにより人間は動物や神々から区別される。そして、まさにこの感覚に伝達や言語の可能性がもとづいており、「人間の^{人間性}」が現れていると考えられている (LKPP, 70, 107)。

このような「共通感覚」を「共同体感覚」とみなす考え方は、先に見た「第六感」としての「共通感覚」についての理解と通じるものであるが、アーレントはそれに加えて、カントの「共通感覚」が「判断」と密接に結びついている点を強調する。「カントが言う意味での共通感覚とは、私的感覚 (sensus privatus) から区別されたものとしての共同体感覚である。」この共通感覚は全ての人々において判断がそれに訴える当のものであり、そしてまさにこの可能的な訴えこそが、判断にその特殊な妥当性を与えるのである。(LKPP, 72, 112) カントにとって、「共通感覚」は、私たちの判断作用において不可欠である感覚なのである。アーレントが引用しているカントの「共通感覚」の定義を見てみよう。

＊＊＊＊＊

共通感覚の下に、私たちは万人に共通した感覚という觀念を含めなければならない。それは、言わば自分の判断を総体的人間理性と比較するために、反省において他のあらゆる人間の表象の仕方を思想のうちで (ア・ブリオリに) 顧

慮するような判定能力である。……)のことは、自分の判断を他者の現実的判断とよりは、むしろ可能的判断と比較することによってなされ、あるいは、自分自身の判断に偶然に付随する種々の制限を捨象しながら、あらゆる他者の立場に身を置くことによって、なされる。

(LKPP, 71, 一〇八)⁽²⁾

「共通感覚」は、自分の判断を他者の「可能的判断」と比較することにより、「反省において他のあらゆる人間の表象の仕方を思想のうちで（ア・prioriに）顧慮するような判定能力」であるとされ、このようない意味での「共通感覚」がカントの言つ「共同体感覚」である点にアーレントは注目する。これは、後に詳しく見るが、カントが「視野の広い思考様式」(eine erweiterte Denkungsart) と呼ぶ精神の活動様式と密接につながっている。

「共通感覚」をアーレントがどのように理解しているかを見てきたが、私たちが「共通世界」の中で方向を定めるためには不可欠である「内なる羅針盤」としての構想力はまさにこの「共通感覚」にもとづく。アーレントが彼女の思想において「方向を定める感覺」や「リアリティの感覺」の基盤となると考えるものとは、人間の内的能力である構想力、そしてその能力を支える「共通感覚」であると考えられる。⁽³⁾

II 「理解する心」と「判断力」

これまで考察してきた構想力の概念は、アーレント思想における「理解」の文脈、そして、「判断」の文脈に位置づけられてはじめて理解されるだろう。「方向を定める感覺」の基盤としての構想力は、「理解」を可能にする構想力、「判断」を基礎づける構想力の二つの意味でとらえられる。言い換えれば、アーレント思想において、「方向を定める感覺」とは、人間のもつ理解の能力、そして、判断力にもとづいていると言えるが、その際、構想力を作動させることにより、それらの能力は可能になる。

アーレントにとって、理解することは、私たちが生きる世界の現実と折り合い、和解しようとする活動、そして、その和解を通して「世界の中で安らおうとする終わりのない活動」である。これはヘーゲルの、人間が現実と和解する仕方としての「理解」の概念にもとづくが、彼女は、理解することは「生きる」とのすぐれて人間的なあり方であると述べる。というのは、すべての人間は、各々の誕生から死に至るまで、世界と和解する必要があるからである(EU, 307-8, 2—12三—三)。私たちは世界に生じた事柄の意味を探求し、それと折り合いをつけるという終わりなき活動を通して、まわりの世

界、あるいは現実との接点を築く。また理解することは、他者との共存を可能にし、私たちがこの地球上に「安らう」ことを可能にする能力である。アーレントの政治思想においてこのような意味での「理解」は中心的概念をなすが、彼女自身の思索全体も、「理解」の試みであると言える。コーンは「理解する」と向かうたえざる冒険は、アーレントにとって、生そのものがそうであるように、けつして「道具体的」なものではなかつた。」と述べ、理解することが、彼女が実際に生きた世界と和解するための手立てであり、「他者を理解する」ことは、彼女に満足を与え、「安らぎ」を与えたと書いている。アーレントにとって、思考することは「理解すること」、出来事に意味を与えることであつたのだ。実際、彼女は、一九六四年に行われたインタビューで「(+)自身のお仕事が幅広い影響力をもつようになる」とをお望みですかと問われ、「私にとって重要なのは、『私は理解しなければならない』ということです。私の場合、書くことも理解することに属しています。書くとともに、理解のプロセスの一部ですから。」と述べ、「私が影響力をもちたいかですって? いいえ私は理解したいのです。そして私が理解したのと同じ意味で他のひとがまた理解するとき、そのとき私は、故郷で安らぐようなある種の充足感を覚えるのです。」と付け加えていく(EU, 3, 1—四—五)。アーレントは世界の様々な事象について理解し

ようとしたが、やはり、彼女にとって最も重要なのは、次のような言葉が示すように、全体主義を可能にした世界の理解、つまり、その世界との和解であつたと言える。「全体主義的な統治が私たちの世界の中心的な出来事であればこそ、全体主義を理解することは何かを赦すことではなく、そもそも全体主義を可能にした世界と私たちが和解することを意味する。」(EU, 308, 2—二三)「理解」の重要性は、」のようないいふ歴史的コンテキストに即して把握されるべきである。

アーレントにおける構想力とは、上記の意味での「理解」を可能にする能力である。実際、「理解と政治」において、構想力は「理解する心」(聖書においてソロモン王が祈りの中で神に求めた人間が神から賜わることのできる最高の賜物)と同一視され、それは「永遠に見知らぬものである他者と同じ世界と共に生きていく」とに私たちを耐えさせ、また他者たちが私たちと共に生きていくことに耐えることができるようになる」といふことです。私の場合、書くことも理解することに属しています。書くとともに、理解のプロセスの一部ですから。」と述べ、「私が影響力をもちたいかですって? いいえ私は理解したいのです。そして私が理解したのと同じ意味で他のひとがまた理解するとき、そのとき私は、故郷で安らぐような見えたように、構想力の働きは、物事をそれにふさわしいペースペクティヴと距離から見る」とを可能にする」と、つまり、「何かから距離をとる」として他者との間の深淵に橋を架ける」とを可能にすることである。それは、単なる空想や想像ではなく、物事の「意味」を理解するための明晰な洞察力、最

高の理性の働きなのである。

このような構想力の働きは、アーレントの言う「注視者の立場」(the spectator's standpoint)との関連で理解されるべきである。『精神の生活』「思考と行為——注視者」の中で、彼女は、ピタゴラスのものだとされる格言を引用しながら、観客(ギリシア語の *theatai*)としての注視者の立場について説明している。その格言とは次のようなものである。「人生は……祭りのようだ。ある人は祭りで競技をしにくるし、また、商売をやろうとしてくる人もいる。しかし、最良の人々は観客 [theatai] として来る。それとちようど同じように、人生においても、奴隸のような人間たちは名声 [doxa] や利益を求めていくが、哲学者は真理を求める。」アーレントがこの格言を解釈しながら強調しているのは、観客=注視者の存在の高貴さであり、その高貴さが、「ただ今進行している」といふことに関与しないでそれをただ見世物として眺めるということ」のうちにある点である。観客=注視者は、物事を外側から、「見世物に参加して演じている人には隠された〔視点から眺める〕ことができ、見世物で問題になつていて」との「真理」を理解することができる。ここではアーレントが持ち込んでいる区別は、行為者=俳優 (actor) と注視者 (spectator) との区別である。アーレントによると、それは、昔からある、行為 (doing) と理解 (understanding) の区別にもとづく。全体の部分である行

為者=俳優は、自分の役割=部分 (part) を演じなければならず、その人の存在の意味は、全体の構成部分であることにあら。それに對し、注視者は、世界の中に存在しながらも、直接的に行為に巻きこまれない劇(「人生の祭り」)の外に立ち、そのことにより、劇の全体を見ることができる、すなわち、「劇の意味を理解する」ことができる (LM I, 93-4, 一〇九—一〇〇)。さらに、アーレントは哲学者と注視者との區別を持ち込みながら、「注視者の立場」を説明する。哲学者の存在も注視者の存在も、現実の世界での利害に直接巻き込まれることや、活動に參加することから退却 (withdrawal) に特徴づけられるが、この二つの退却は異なっている。哲学者の場合には、自分の仲間との付き合いをやめ、思考の上で自己充足的な「觀想的生活」[bios theōretikos] に入り、一人孤立するが、注視者の場合は、ピタゴラスの観客が観客の一員であるように、行為者=俳優の特殊性からは免れてはいても「現象の世界」を離れるのではない。「全体を觀想する」ため、直接的な関与をせずに「特權的な位置」に立とうとするのである (LM I, 94—一)。

このように、アーレントにとって注視者 (spectator) は、行為者=俳優 (actor) と哲学者 (philosopher) との間の中間的な存在である。政治と思考の間、「現象の世界」における活動の領域と「現象の世界」から離れた思考の領域の間の存在と言つ

てもよい。注視者の立場とは、「現象の世界」を離れたり、超越したりはしないが、「現象の世界」における活動への直接的な関与からは退却するという立場である。アーレントにとって、このような「注視者の立場」が重要なのは、それが「人間事象の意味の鍵」(LMI, 96, 一二三)を担っているからである。注視者は、「特殊的なもの (the particulars)」に意味を与える全体を見る」(LKPP, 68, 一〇四)ことができ、その意味を理解することができる位置に立っている。彼女の思想において、「理解」の問題、そして後に見るよう、「判断」の問題につながっている構想力の概念は、私たちが「現象の世界」において、どのような位置を占めるかという位置の問題に密接に関わっている。「現象の世界」にありながら、「現象の世界」から退却するという、逆説的にきこえるかもしれない立場の特異性に関わっているのである。⁽⁶⁾

このような意味での「理解」を可能にする人間の内的能力のことを、アーレントは「内なる羅針盤」、構想力と呼んでいる。構想力は、「注視者の立場」によって与えられる観点を通して、まわりの世界に生じた事柄の意味を探求し、それと折り合いをつける精神の活動を通して、世界の現実と自己の接点を築き、自らの方向を定めることを可能にする能力であると言える。

構想力は「理解」の文脈だけでなく、「判断」の文脈においても理解されるべきである。⁽⁷⁾アーレントにおいて、判断力は、思考と密接に関わっており、判断力は、思考の非政治的性質を克服する可能性をもつ能力として一九六〇年代の諸論文で重視され、その後も、その考えは七〇年代の『精神の生活』や『カント政治哲学の講義』に継承されている。⁽⁸⁾思考と判断の関係については、『精神の生活』や『思考と道徳的考察』を含むいくつかの箇所で言及されている。アーレントによると、思考は一般に非政治的であり、政治的な意味を持ちうるのは「政治的緊急事態」に限られる。判断力は思考によって解放されるものであるが、それは、緊急事態において、破滅を防ぐ可能性をもつ。思考が不可視のものを扱い、目の前にないものとの関係を表現しようとするのに対しても、判断力は特殊なもの扱い、それらを「一般的規則に包摂することなくして判断できる能力」であり、「これは間違っている」とか「これは美しい」とか言うことができる能力である。アーレントは、判断力は、「思考の風」が具現化されることにより現象の世界に顕にした姿であると述べ、判断力が「人間の精神的能力の中でもっとも政治的」であると主張する (LM I, 192-3, 二二四)。判断力は、思考を具現化することにより、精神の活動である思考を「現象の世界」に媒介する能力であると言える。そして、この判断力を基礎づけるのが構想力である。まさに構想力こそが思考と「現象の世界」の媒介を可能にする

のである。

千葉は、判断力を基礎づける構想力に二つの役割、すなわち、「正しい判断を導きだすためにもろもろの立場からなる公平性の空間を形成する」という役割と「判断をくだすために役立つ具体的な範例を、知覚の対象として喚起し、現前させる」という役割を認めている。⁽⁹⁾この二つの役割が判断作用における構想力の主な役割であると考えられる。

前者は、「視野の広い思考様式」としての構想力の側面を示す。この思考様式において私たちは自らの判断を他者の様々な「可能的な判断」と比較し、自らを他のあらゆる人々の立場においてみるとことにより、思考のうちに複数性、そして公平性にもとづく空間を形成する。このような意味で、構想力は判断力の基礎をなす。「視野の広い思考様式」としての構想力については、「真理と政治」（一九六七年）と『カント政治哲学の講義』（一九七〇年）に説明がある。「真理と政治」では構想力は真理を扱う思考との対比で語られ、政治的思考を可能にする能力とみなされる。政治的思考は他者の意見を考慮することにその本質がある、すなわち、カントの「視野の広い思考様式」にもとづくということが強調される。

政治的思考は代表的である (Political thought is representative)。私はさまざまな観点から所与の問題を考察する」とい

で、つまり不在の人の立場を私の精神に現前させることで意見を形成する。すなわち、私は彼らを代表する＝再現前化する (I represent them)。……私が所与の問題に考えをめぐらしているときに、私が精神により多くの人々の立場を現前させねばさせるほど、そして、私が彼らの立場ならばどのように感じるかをふさわしく想像できればできるほど、私の再現前化的思考の能力は強まり、私の最終的結論や意見の妥当性は増す。(人々に判断する力を与えるのは、この「視野の広い思考様式」の能力である……)。

(BPF, 241, 三三一七一八)

このようにこの論考では、構想力は政治的行為者の「代表的＝再現的思考」に関わるものとしてとらえられ、公共的空间において活動を行う政治的主体が判断を行う際に必要とする能力として重視されている。また、「視野の広い思考様式」としての構想力が、感情移入 (empathy) とは異なることが指摘されている。構想力は、不在である人々の立場を精神に現前させる能力であるが、それは、誰か他の人間と同じようになるうとしたり、同じように感じようとすることではない。他者の「実際の見解」をそのまま採用することではないのである。⁽¹⁰⁾

『カント政治哲学の講義』においても、構想力は「視野の広

い思考様式」として理解されている。構想力は批判的思考において、「自分の判断を、他者の現実の判断よりはむしろ可能的な判断と比較し、自分自身を他のすべての人の位置に置くこと」によってなされる「精神の拡大」の様式となり、他者、あるいは他者の「可能な判断」を現前させる」とにより、思考が可能的に公共的である空間の中へ入ることを可能にする。アーレントは、次のように述べている。「批判的思考は、他方では依然として孤独な営為でありながら、自分を「すべての他者」から遮断しないのである。たしかにそれはずつと孤立しながら進むが、しかし構想力の力によつて、それは他者を現前せしめ、そうすることで可能的に公共的であるべての面へ開かれている空間の中へ入る。換言すれば、批判的思考はカントの世界市民の立場を採用している。」(LKPP, 43, 61)

さらに、「真理と政治」でなされた「視野の広い思考様式」と「感情移入」の区別について、カント哲学を通して説明が加えられている (LKPP, 43, 61—11)。「視野の広い思考様式」はカントの啓蒙、「先入見からの解放」にもとづいており、そのことにより、判断のための「公平性」(impartiality) の獲得を可能にすることが語られている。「感情移入」においては、異なる立場に立つ他者の心の中に起こつてゐることをそのまま受け入れるが、それは、他者の先入見と自分自身の位置に

固有な先入見とを交換する」とにすぎず、「先入見からの解放」はここでは起こらない。つまり、相手の私利にしばられた考え方を受動的に受け入れることになりかねない。それに対して、「視野の広い思考様式」は、「先入見からの解放」、すなわち、「私たち自身の判断に付隨的に付着する諸制限を捨象する」とにもとづく。それは、「主観的私的条件」から抜け出すことである。「視野の広い思考様式」が、「他者の現実の判断よりはむしろ可能的な判断」を考慮に入れることがあると言われる時、「可能な」 という言葉が意味するのは、他者の判断をも制限している先入見からの解放である。このように、構想力によつて可能になるのは、先入見からの解放、すなわち、私たちの判断を制限する「主観的私的条件」、私利からの解放である。言い換えると、「公平性」、「普遍的立場」(この普遍性は概念の普遍性ではなく、様々な立場の特殊性と結びついている) の獲得である (LKPP, 43, 61^[1])。ところで、この先入見からの解放は、アーレントが「精神の生活」において「脱感覚化の働き」(the de-sensing operation) と呼ぶ構想力の働き (LMI, 77, 85-6, 九〇一—、一〇〇—11) により可能となる。この働きは「盲目的詩人」になるという比喩を用いてアーレントが説明するように、「私たちに対象をその客觀性において与える感覺」を閉じ、感覺対象の現前から距離をとり、感覺に対して現前しないものを表象することにより、判断の対象を準

備する（LKPP, 68, 一〇四）。この働きにより、感覚知覚において対象に縛られていた精神は、対象から自由になる。そして、精神は現実を生きる私たちの存在に付随する判断作用を制限する私的利害関心、「主観的私的条件」から解放され自律的となる。「脱感覺化の働き」は「公平性のための条件」をもたらすのである（LKPP, 67, 一〇一）。

）のよう『カント政治哲学の講義』でも、構想力は「視野の広い思考様式」として理解されているが、それは実際に活動を行う政治的行為者に必要である能力というよりは、活動から離れた「注視者の立場」に立つことに関わり、人が「普遍的立場」、すなわち「そこから眺め、觀察し、判断を形成するための観点」、「人間事象を反省するための観点」に達することを可能にする能力であるとみなされる。この観点は「いかに活動するか」を教えるものではないし、また、この立場において得られる知恵をいかに政治的事象に適用するかを教えるものでもない（LKPP, 44, 六二）。アーレントは「視野の広い思考様式」としての構想力を働かせることが、政治的領域における活動から離れた「普遍的立場」である「注視者の立場」に立ち、判断を形成するための観点を獲得することであると考えているのである。

私たちの判断を導く範例を精神に現前させるという構想力の役割に関しては、アーレントは、主に構想力についてのセ

ミナー・ノートで説明している（LKPP, 79-85, 一一一—二〇）。このテキストが示しているのは、『純粹理性批判』における公式の教説と、『判断力批判』における「範例的妥当性」（the exemplary validity）の概念が構想力の概念によつて結びつけられる、すなわち、『純粹理性批判』における構想力の役割が認識に「図式」を与えることであるとの同様に、『判断力批判』では、構想力の役割は、判断力に「範例」（the example）を与えることだ、すなわち、「純粹理性批判」が認識を可能にするのと同様に、「範例」は判断力を可能にする。『カント政治哲学の講義』でも、「範例はそのままに特殊性（particularity）において、他の仕方では明らかにしえぬよくな普遍性（generality）を顕にする特殊なものであり、またあり続ける」（LKPP, 77, 一一九）と述べられているように、「範例」はその特殊性を保持しつつ普遍性を開示するという性質をもつ。例えば、アーレントは、私たちが、「ある行動を勇気あるものと判定し、評価する」ためには、カントが「人間の魂の奥底に潜む隠れた技術」と呼ぶ構想力を必要とすると指摘する。構想力は、私たちの「心の奥底で」「範例」を喚起する。ギリシア人であれば、アキレスを「範例」とするかもしれない。アキレスは現存しないのに、私たちはアキレスを現前させるのである。ま

た、「ある者を善良な男だ」という判定を下す時にも、私たちとは「心の奥底で」、聖フランシスやナザレのイエスという「範例」を喚起する。アーレントによると、私たちが適切な範例を選び、その範例が私たちを導き、案内することによって、判断力は「範例的妥当性」を獲得するのである (LKPP, 84, 一)

はとまじうことなく「救いようのない欠陥」たる「愚昧＝愚鈍」と定義した『純粹理性批判』B一七二|一|ii)。」(EU, 313, 2—130)

おわりに

構想力に関して、アーレントの思想における「理解」、「判断」の文脈から見てきたが、この二つの能力に共通するのは、それらが「共通世界」の現実と自己との接觸を確立するための精神の活動であるということ、私たちが生きている世界において私たちが自らの位置を定め、「この世界に安らぐ」ための精神の活動であるということである。一言で言えば、アーレントの思想における構想力の意義は、それが、世界の現実と自己との接觸を確立し、世界において自らの方向を定めるという私たちの精神の活動（すなわち「理解」と「判断」）を可能にするという点にある。次のアーレントの言葉にも示されるように、「理解」と「判断」は構想力の概念によつて結びつけられていると言つてよい。【理解】と【判断】は、この二つの両者をともに（普遍的な規則のもとへの特殊なもの）包摂として描かなければならぬほどたいへん密接にかかわり、相互に連関しているのではないだろうか。カントによればこの包摂こそほかならぬ判断力の定義であり、判断力の欠如を彼

本稿では、アーレントにおける構想力の概念を「理解」と「判断」の両方の文脈に位置づけながら、その意味を確認した。そして特に、アーレントが構想力と「理解」を結びつける点に、彼女の構想力理解の独自性を見出そうとした。先に見たように、「理解と政治」において、アーレントは構想力が「理解する心」、あるいは「私たちのもつ唯一の内なる羅針盤」であると述べている。これらの言葉が示すのは、構想力が私たちが世界に生じた出来事の意味を探求し、それと折り合ひをつけること、すなわち「理解」することに不可欠の能力であり、また、私たちが他者と共に存する世界において、自己とまわりの現実との接点を築き、自らの方向を定めることを可能にする能力であるということである。

さらにアーレントの構想力を特徴づける点として、彼女が構想力を注視者の精神に属するものと理解した点を忘れてはならないだろう。構想力と注視者の結びつきは、すでにカントに見出されるものであるが、アーレントは、それをカント

から引き出し、自らの思想において発展させたと言えるだらう。「理解」の文脈においても、「判断」の文脈においても、アーレントの考える構想力は、注視者の構想力であり、「注視者の立場」との関連で理解すべきである。先に見たように、注視者は、行為者と哲学者との間、あるいは「現象の世界」における活動の領域と「現象の世界」から離れた思考の領域の間の位置を占める。注視者は、「現象の世界」を離れたり、超越したりすることはないが、「現象の世界」における活動への直接的な関与からは退却する。「現象の世界」にありながら、「現象の世界」から退却するという逆説的にきこえるかもしない特異な立場に立っているのである。このような「注視者の立場」に構想力はもどづいているとアーレントは考える。「理解」の文脈では、「注視者の立場」が「人間事象の意味の鍵」を握っていることが重要となる。出来事の全体、すなわち「特殊的なものに意味を与える全体を見る」ことができる注視者の観点を通して、構想力は、世界の出来事の意味を探求し、それと折り合いをつける「理解」の活動を支えるのである。また、「判断」の文脈では、「注視者の立場」が「主観的私的条件」から解放された「公平性」「普遍性」にもとづくことが重要となる。ここでは構想力は、注視者の公平な立場、普遍的立場、すなわち「そこから眺め、観察し、判断を形成するための観点」を獲得することを通して、判断力を

から引き出し、自らの思想において発展させたと言えるだらう。

基礎づける。

このように、構想力は、思考と政治の間に位置し、その間を媒介する可能性をもつ「注視者の立場」と不可分である。このことから私たちは、アーレント思想における構想力の意義が、思考の領域と政治的リアリティの領域という二つの相容れない領域を媒介する可能性をもつ点にあると考えることができるだろう。多くの研究者によつて指摘されているように、思考と政治的リアリティとの間の緊張関係は、アーレント自身の思想を初めから終わりまで貫いている。彼女が思索の過程において常に試みたのは、「思考とリアリティの分離の窮状」(BPE, 6-7, 五一六)を克服する政治的思考の可能性を見出すことであった。アーレントにとって、私たちの方向感覚の基礎をなす構想力とは、精神の生活と政治的リアリティをつなぐ「人間の魂の奥底に潜む」根源的能力であるという意味で、「思考ヒリアリティの分離の窮状」を克服するための鍵となる概念であつたと言えるだろう。

(つしま・みちこ／言語思想)

*引用に際しては、原書の略記号と頁数、および邦訳書の頁数（漢数字）を記した。訳文は必要に応じて変更した。

論
考

／＼ナ・トーネーの著作・譯文

BPF = *Between Past and Future*, New York : Penguin, 1968. (『過去と
未来の間』引田隆也、齋藤純一訳、みすゞ書房、一九九四年)。

EU = *Essays in Understanding 1930-1954*, New York : Harcourt Brace
& Co., 1994. (『トーネー政治思想集成 I』『トーネー政治
思想集成 II』齋藤純一、山田正行、矢野久美子訳、みすゞ書房、
一〇〇一[年])。

HC = *The Human Condition*, Chicago : University of Chicago Press,
1958. (『人間の条件』志水速雄訳、筑摩書房、一九九四年)。

LKPP = *Lectures on Kant's Political Philosophy*, Chicago : The University
of Chicago Press, 1982. (『カント政治哲学の講義』浜田義文監
訳、法政大学出版局、一九八七年)。

LM I = *The Life of the Mind*, Vol. 1, New York : Harcourt Brace &
Company, 1978. (『精神の生活 上』佐藤和夫訳、岩波書店、一
九九四年)。

PP = "Philosophy and Politics," *Social Research* Vol. 57, No. 1, Spring
1990. (『哲學と政治』千葉眞訳、『現代思想』七月号、青土社、
一九九七年)。

* 本稿は文部科学省科学研究費補助金による研究成果の一部である。

しかし、トーネーの「判断力」論研究の文脈で、判断力と構
想力の関係については、国内外で論じられてきた。いくつかの
重要なテキストを挙げておきたい。

Ronald Beiner, "Hannah Arendt on Judging" in LKPP, pp. 89-156. ロナルド・マイナー「ハ
ンナ・トーネーの判断作用について」、『カント政治哲学の講
義』一三三一-一三三八頁、Ronald Beiner and Jennifer Nedelsky
(eds.), *Judgment, Imagination, and Politics: Themes from Kant
and Arendt*, Lanham : Rowman & Littlefield Publishers, 2001' 千
葉眞『トーネーと現代』『精神の生活と政治の世界——思考、
意志、判断力』岩波書店、一九九六年、一五九一八六頁、木前
利秋『始まり』の構想力——唯人性と複数性のあいだ』『現代
思想』Vol. 25-8 (一九九七年、一六二一七五頁、亀臺信『思考
と政治——トーネーの判断論』『哲学』No. 56, 一〇〇五年、
一八二一九三頁) Maurizio Dentreves, "Arendt's theory of judg-
ment" in *The Cambridge Companion to Hannah Arendt*, Cambridge:
Cambridge University Press, 2000, pp. 245-60.

(2) Immanuel Kant, *Kritik der Urteilskraft*. In: *Immanuel Kant's Werke*.
Herausgegeben von Ernst Cassirer. Band V. Herausgegeben von
Otto Bielek. Berlin 1914, S. 367-8. カント『カント全集』牧野
英一訳、岩波書店、一九九九年、一八〇一頁。

(3) 方向を定めるのを可能にする構想力の内的性質については、カ
ントが以下のテキストで述べている。¹⁰ Immanuel
Kant, "Was heißt: sich im Denken orientieren?", In: *Immanuel
Kants Werke*. Herausgegeben von Ernst Cassirer. Band IV. Her-
ausgegeben von Artur Bucchau und Ernst Cassirer. Berlin 1913,
S. 349-66. カント『思考の方向を定める』(カント全集 13) 岩波書店、一〇〇一[年]、六七一
円谷裕一訳、『カント全集 13』岩波書店、一〇〇一[年]、六七一
八七頁参照。

(4) Jerome Kohn, "Introduction" in *Essays in Understanding 1930-1954*, p. x. 「H・ローブ・ヒーネ」[編者序文] 齋藤純一訳、『アーレン』

ト政治思想集成 1』 ix頁。

(5) 注視者と行為者の区別については、LKPP, pp. 51-8. 七七一八
八頁参照。

(6) この「現象の世界」からの退却は、本質的に感覚知覚の次元から精神活動の次元への退却であり、「脱感覚化の働き」との関連で理解されるべきである。アーレントは「世界からの退却」

という条件においてのみ、人間の内奥に潜む精神の特別の能力である構想力の働きが可能になると考える。「世界からの退却」とは、単に現実の世界から自らの遮断し、自らの内面へ引きこもるという意味ではなく、「世界が感覚に対しても現前している」という状態からの退却である (LM1, 75, 八九)。そのような条件においてのみ、カントが「対象が現前していくなくとも直観できる能力」と定義する構想力、すなわち、感覚にとって不在であるものを現前させるという精神の再現 (Re-presentation) の能力は働くのである (LM1, 76, 八九一九〇)。このことに関しては、『カント政治哲学の講義』の中で、『判断力批判』の趣味の現象における美的判断の文脈において、より詳しい説明がなされている。LKPP, 66-8, 一〇一—一四頁参照。

(7) ベイナーは、アーレントの判断作用についての考察を、初期 (『思考作用と道徳的考察』に至るまでの著述) と後期 (『思考作用と道徳的考察』以降の著述) という二つの異なる位相に分けて理解している。彼によると、判断作用は、初期では活動的生活の観点から考察され、実践的な側面をもつが、後期では観想的な精神生活の観点から考察されている。そこでは注視者精神や回想的判断力に力点が置かれる。"Hannah Arendt on Judging" in LKPP, pp. 91-93. 一三七一九頁参照。

(8) 千葉眞『アーレンと現代』一七二一頁。

(9) 『アーレントと現代』一七四一五頁。

(10) 「代表的＝再現的思考」の具体例として、アーレントはスマム住民の立場から考える試みについて述べる。Hannah Arendt, "Some Questions of Moral Philosophy" in *Responsibility and Judgment*, New York: Schocken Books, 2003, pp. 140-1.

(11) 先入見と判断の関係について、Hannah Arendt, *Was ist Politik?*, München: Piper, 1993, pp. 17-27. ハンナ・アーレント『政治とは何か』佐藤和夫訳、岩波書店、二〇〇四年、一一一九頁参照。

〈公募論文〉

エロスの技法を再読する 〔フーコー統治論の形成過程〕

箱田 徹

本稿は、ミシェル・フーコーの思想の主要なテーマである権力と抵抗の問いを端緒に、〈統治〉gouvernement概念の形成過程について考察を行う。一九七〇年代後半～八〇年代のフーコーの思想については、一種の「断絶」があるとの見方が根強い。これまでも七六年～八四年までの単著のない時期が「沈黙」や「危機」と形容され、『監視と処罰』（一九七五年）と『知への意志』（一九七六年⁽¹⁾）が代表する規律訓練型権力論と、八〇年代の〈自己への配慮〉による主体論には隔たりがあると論じられてきた。⁽²⁾しかし筆者は、後期と呼ばれる七六年以降のフーコーの議論には一定の連続性が認められると考える。七〇年代末に統治概念が理論的に深化することにより、権力論と主体論が統治論として一元的に扱われるとい

う事実に注目するからだ。しかし統治論の確立とはいかなる過程を経たのか、また権力と抵抗の問い合わせどのような関係を持つていたのか。この点を明らかにするため、本稿はまず『知への意志』の第三章で論じられる〈性の科学〉scientia sexualisと〈エロスの技法〉ars erotica⁽⁴⁾を取り上げ、両者は真理と主体に関して相異なるモデルを持つことを明らかにする。次に七〇年代のコレージュ・ド・フランス講義録を参照して統治概念の展開をたどり、統治が自己と他者の統治へとまとめられ、主体論と権力論を一元的に包括する過程を示す。そして最後に、八〇年代の統治の問題設定から性的科学とエロスの技法を捉え直し、両者の対比は統治論の萌芽的な形態として捉えられる」と、また権力と抵抗の問いに新たな視角をもたら

す」ことを指摘する。

一 抵抗と権力の問い合わせから統治の問題化へ

フーコーが一九七〇年代半ばに定式化した権力分析は、西洋近代社会の権力を、意図、所有、行使、抑圧という契約論や公式マルクス主義の観点からではなく、生産、規律訓練、ノルム、知の効果といった機能的観点から考察した。しかし本人自ら「権力は全知全能ではない」と断りを入れなければならなかつたほど、その権力觀は抵抗の可能性／不可能性を巡る問い合わせがたい関係を結んできた。実際、権力と抵抗のどちらが根源的なのか、フーコー的な権力論から抵抗の可能性を導くことはできるのかという二重の問い合わせは今日に至るまで止まない。なかでもフーコーに近い思想家からの批判は最も先鋭的なものだ。例えば、ランシェールは『不和』（一九九五年）で、権力が遍在するというフーコー的なテーマは、政治に固有な次元を捉えることができず、ニヒリズム、英雄主義、現状肯定のいずれかに行き着くと批判する。⁽⁵⁾またドゥルーズは「欲望か快楽か」（一九七五年のフーコー宛書簡が八四年に改訂されて発表されたもの）で「もし権力装置が何らかの意味で構成を担うものならば、それに対する（抵抗）現象しか存在できないことになる。そしてそれをどう位置づける

かが問題となる」とし、権力装置の作用による主体の構成を基礎とするフーコーの当時の理論構成では、抵抗の可能性は論じえないのでないかとの疑問をぶつけている。⁽⁶⁾

とはいえフーコーの著作にはこうした批判への直接的な回答は見あたらない。生前のフーコーは、根源性と先行性について決定的な回答を避けつつ、抵抗の可能性を肯定する立場を保つていた。曖昧とも取れる態度だが、本人は権力と抵抗の問い合わせに沈黙し、あるいはそれを放置していたわけではない。一九七〇年代後半以降の統治論の展開がその証左である。というのも後期のフーコーは、統治を〈自己と他者の統治（導き）〉*gouvernement (conduite) de soi et des autres*と定式化し、抵抗を自らの問題系の中に位置づけ直そうと試みるからだ。統治の場とは、権力と抵抗によって二元論的に構成されているのでも、権力を支配原理として一元論的に構成されているのでもない。導きという問題による「一元的」な場なのである。フーコーの権力論については、『知への意志』を一つの「行き詰まり」と捉えた上で、啓蒙や批判といったカント的な語彙の再評価に注目し、これを一種の抵抗として解釈する向きもある。権力論と主体論との断絶を認める立場と言えよう。だがフーコー自身は、主体論と権力論の接続という課題を強く意識していた。「西洋文明の主体の系譜学を分析するにあたっては、支配の技術と共に自己の技術も考慮すべきだ。二

つの技術の間に生じる相互作用を明らかにしなければならない」という問題関心だ。したがって統治から「啓蒙」のモチーフを考えるべきで、その逆ではないはずである。だが一九九〇年代以降のフーコー受容史を振り返ると、統治あるいは統治性 *gouvernementalité* は、生政治 *biopolitique* あるいは司牧権力 *pouvoir pastoral* の言い替えではないかとの観も否めない。というのも、一方でアガンベンに代表される生権力と社会管理に関する存在論的な議論があり、他方では、英米圏の社会学研究に見られる統治性研究の潮流があり、これらは裏返しの断絶説ではないかと思われるからである。これらの議論は、自己と他者という統治の不可分な二側面のうち、他者の統治の側面を取り上げて特定の社会の政治的合理性を論じるために、議論は「構造か主体か」という不毛な二項対立に近づき、最終的には、程度の差はあれ悲觀主義的な決定論か主意主義のどちらかへ収束せざるを得ない。統治が自己的の統治を含んでいることを見落としているがゆえの結果である。

他方、統治に固有の位置づけを与えようとする取り組みも行われている。例えばフーコーの社会運動への参加という伝記的事実と、主体論に関する理論的考察を結びつける作業が挙げられる。彼の社会的実践の意義や周囲への思想的影響力を跡付ける点で興味深く、魅力的なものだが、厄介な問題も抱えている。研究史の観点からすると、後期思想を連續した

ものとして考察する最大の動機は、主体論を主意主義への回帰として捉える「ギリシアへの回帰」論を否定する点にある。研究者が対象とした時代や地域には、本人の政治的関心が反映されているという単線的な解釈への批判もある。しかし、例えば、フーコーが八二年以降に論じた古代ギリシアの「ペレーシア」（勇気をもって真理を述べるいふ）論に、本人の実践的な知的態度を読み込むことは、この「回帰」を逆の立場から認めることになりかねない。フーコー思想の理論と実践の関係を論じるにあたっては、統治を軸として思想を体系的に読み直す作業が必要となると思われる。

後期フーコーの思考の軸は権力から統治へと移動した。だがそこでの統治概念は司牧権力論の単なる延長線上にはない。では統治はどのような経過をたどって自己と他者の統治を括する一元的な概念になつたのか。本稿はこの問いに答えるために、まず『知への意志』での、性的科学とエロスの技法の対比に注目する。対比という構図自体は、統治論の練り上げによって乗り越えられる。だが重要なのは、両者の考察には、七〇年代後半以後のテーマである臣従化 *assujettissement* と〈主体化〉 *subjectivation* という主体の構成に関する議論の枠組みが表れていることだ。次章では、この性的科学とエロスの技法との対比を考察することで、八〇年代に通じるフーコーの問題設定を取り出すことにする。

二 性の科学とエロスの技法——二つの真理モデルと二つの主体化

1 性の科学とその真理モデル

フーコーは『知への意志』第三章「性の科学」で、近代的な「生産する」権力の成立過程について、セクシュアリティを軸とした議論を開拓する。周知のように、十九世紀以降の西洋での権力の特徴は、キリスト教の告解技術と近代の知が接合する点にあるということが当時のテーマであった。実際、同書刊行直前の一九七五年に行われたコレージュ・ド・フランス講義『異常者たち』の大きなねらいの一つは、精神医学による宗教的な告解技術の領有と、社会管理の技術としての精神医学の確立過程を示すことであった。¹²⁾これによれば精神医学は『監視と処罰』で詳細に検討された規律訓練メカニズムの一部として機能する。すなわち個人の行動を規定しつつ、その挙動についての詳細なデータを収集するという二重の作用を通して近代的個人を生産する。

性の科学とは、セクシュアリティに働きかける（権力—知）の作用の呼び名である。エロスの技法はその対概念であり、後述するように、フーコーによつて「もう一つの真理の生産方法」と規定された。権力と抵抗のアナロジーにも見える組み合わせにもかかわらず、両者の関係にはこれまであまり関

心が払われてこなかつた。実際、性の科学が言及される機会は決して少なくないが、エロスの技法はほとんど取り上げられることがない。こうした事情には、エロスの技法に関する記述の分量が限られていることも影響している。

だが、より大きく影を落としているのは「行き詰まり」論の存在である。権力論に限界を感じたフーコーは、西洋キリスト教「文明」の外部に抵抗を求めた結果、キリスト教西洋と、非（前）キリスト教西洋、あるいは東洋対西洋という安易な二項対立に接近したという捉え方だ。だが『快楽の活用』の序文にもあるように、フーコーが古代ギリシア・ローマからヘレニズム期にかけての社会や哲学を論じた目的は、古代の道徳哲学と初期キリスト教倫理との間の「直接的な借用や固い結びつき」を示すためだつた。¹³⁾したがつてフーコーの非西洋近代に関する議論をオリエンタリズムと性急に断定することには無理がある。他方で、性の科学とエロスの技法を権力と抵抗の二項対立に当てはめることもまた、フーコーの主張の要点を見誤ることになる。なぜなら性の科学についての認識は、両者の間の完全な異質性を否定した上に成立しているからだ。両者は歴史上に存在する「性についての真理を生み出す二つの大きなプロセス」と定義された。ここからどのような「真理」と主体のモデルが生じるのか。性の科学から検討したい。

性の科学とは個々人の秘密を告白させ、記録する技術と知の複合体を指す。この「科学」は、キリスト教の告解実践の制度化に始まり、十九世紀後半の精神医学の確立を経て、二十世紀の精神分析へと至る流れを形成する。フーコーは、この臣従化プロセスの中心に位置する告解レジームの役割を次のように述べる。

「中世以来、西洋社会では、真理の生産が求められる主要な儀礼の中に告解が位置づけられてきた。(中略) 告解に対しては、世俗権力と宗教権力の秩序の内部で主要な役割が与えられ(中略)、真実を告白することは、権力による個別化作用プロセスの中心に位置づけられていた。」¹⁸⁾

性の科学は「真実を生産する二つの様式、すなわち告解の手続きと科学的言説のあり方との結びつき」として成立し、機能する。したがって、それは単に性についての自らの真実を明かす個人的な行為に留まらず、「司法、医学、教育、家族関係や恋愛へと、最も卑近な次元から、最も厳かな儀礼に至るまで」影響を及ぼす¹⁹⁾。西洋人は「告白する生き物」であり、その社会は「告白する社会」へと変貌する。世俗化された告解実践が「真理」を生産するというわけだ。ここで話題となっている「真理」とは、フーコーがニーチェの影響の下に問題

化し、七〇年代前半から練り上げてきた観念である。例えば、一九七三年の連続講演『真理と法的諸形態』の第一講義や、七三一七四年講義『精神医学の権力』では、学問的認識(知らないし真理が価値中立的ではなく、争いの結果によつて決定されるという真理觀が提示されている。また七年講義『(社)会は防衛しなければならない』では、同じ見解が戦争の図式として論じられていた。²⁰⁾

ここには権力論内部での展開、すなわち『監視と処罰』と『知への意志』の間の議論の連続性と発展を見てとることができる。実際フーコーの「行き詰まり」に触れたドゥルーズ本人が指摘するように、『知への意志』の特徴の一つは、権力は規律訓練装置のノルム化作用normalisationだけでなく、主体についての真理を生産する作用を持つと論じた点にあつた。²¹⁾ すなわち、個々人は、告解実践の世俗化により、キリスト教聖職者だけでなく世俗の専門家(精神医学者など)に対し、自らの行動や考えをくまなく話すことが求められるようになつたということだ。この実践を通じて生産される「真理」は二重の作用をもたらす。一方で、個人は自身の内面や行動を語る行為によって、自らについての真実を「発見」し、それを本当のことと受け止める。他方で、今度はその「真実」が、科学的言説により個人の社会的地位や行動に関する詳細なデータとされ、専門家や行政の手で集積、分析されることで

社会管理の主要な手段として用いられる。したがつて性的の科学が参考する真理モデルでは、個人は真理を生産する主体であり、かつその結果として管理される客体として把握されるのである。

2 王口スの技法とその真理モデル

ではエロスの技法は、どのような意味で性についての真理の「もう一つのあり方」と呼ばれるのか。その特徴は、規律訓練権力型の真理モデルとは異なり、「真理」とは個人が自らのうちに捜し求めるものではなく、自分より上位にある他人からもたらされると考えるところにある。すなわち「人が実践を通して知り、経験的に集めた快楽そのものから引き出される」ものであって、師から弟子へと伝授される秘技として、体得した者に変容をもたらすものとして定義される。念頭に置かれていたのは『饗宴』などで論じられた教育（ペイディア）とエロスの働きであることは想像に難くない。

てしまう。言い換えれば、プラトン的なエロスの側から、性行為を通した「東洋」的なエロスへと橋を渡し、キリスト教の〈欲望〉の倫理を、非西洋に偏在する〈快樂〉の倫理によつて包囲しようとする。だが本人が「倫理の系譜学」（一九八二年）で認めるように、西洋の負荷の掛かった語彙によつて他の「文化」を語ろうとする点で、この試みは舌足らずなものであつた。²⁴ なお『知への意志』との脈絡で、エロスの技法についてフーコーが言及した機会は *Dis et écrits* (邦訳『思考集成』) 中で二度しかない。このインタビューはその一つである。

だがフーコーが批判の対象としたのは、快樂を性行為中心に捉える発想そのものであつた。この点でエロスの技法に言及したもう一つのインタビュー「性と政治を語る」（一九七八年）での渡辺守章とのやりとりは興味深い。²⁵ 渡辺は『知への

「ギリシアでは、真理と性は、教育という形をとり、身体から身体へと貴重な知が受け継がれることで結びついていた。」

もしフーコーが記述をこの点に集中していれば、エロスの語が性行為にのみ関わるものだと理解されることはなかつたはずだ。だが彼はこの語を用いて「日本、中国、インド、ローマ、アラブ・イスラーム社会」をキリスト教西洋と対比させてしまふ。⁽²³⁾ 言い換えれば、プラトン的なエロスの側から、性行為を通した「東洋」的なエロスへと橋を渡し、キリスト教の〈欲望〉の倫理を、非西洋に偏在する〈快楽〉の倫理によつて包囲しようとする。だが本人が「倫理の系譜学」（一九八二年）で認めるように、西洋の負荷の掛かった語彙によつて他の「文化」を語ろうとする点で、この試みは舌足らずなものであった。⁽²⁴⁾ なお『知への意志』との脈絡で、エロスの技法について、フーコーが言及した機会は *Discs et écrits* (邦訳『思考集成』) 中で二度しかない。このインタビューはその一つである。

だがフーコーが批判の対象としたのは、快楽を性行為中心に捉える発想そのものであつた。この点でエロスの技法に言及したもう一つのインタビュー「性と政治を語る」（一九七八年）での渡辺守章とのやりとりは興味深い。渡辺は『知への意志』の内容を参照しながら、現代日本の風俗を織り交ぜて、現代ではエロスの技法と性の科学の分別が非常に難しくなつているとフーコーに水を向ける。するとフーコーは日本の話題には反応せずに、オルガズムを快楽の唯一の指標として捉えるライビの立場を「性のエセ科学」と呼び、この手

の「性の科学」とは、〈エロスの技法〉のとて未発達な要素」と述べるのである。話はその後（フーコーが体験したばかりの）禅と身体という、それだけを取り出せばオリエンタリズム風のテーマに向かうが、理論的な関心は、対談の最後まで快樂と身体の関係に定まっていた。ここにはつきり現れているのは快樂の脱欲化とも表現できる態度であり、フーコーが欲望という語をただ避けたというよりはむしろ、快樂を精神分析的な欲望との関係で扱うことに反対している点だ。

『知への意志』に関連してエロスの技法について著されたことはこれがすべてと言つてよい。だが、エロスの技法という表現で示唆される「快樂」とは、古代ギリシアのエロス（恋の実践がそうであったように、それを獲得した側の自己変容によつて得られる真理と結びついたものであることが理解できる。

八一八二年講義『主体の解釈学』で行われた自己の主体化の議論を、この観点から考えてみたい。フーコーはこの講義で扱う時代を古代ギリシア・ローマへと遡らせた。そして一般的な理解とは対照的に、当時の社会では「汝自身を知れ」という警句よりも「自己への配慮」の方が倫理的態度として根源的なのだと主張している。⁽²⁵⁾ フーコーはこの二つの警句に、相異なる真理と「哲学」のあり方を認める。真理の獲得が主体の変容を条件とするか否かを基準とする両者の区別は、

エロスの技法と性の科学に窺える真理モデルの分割と相似的である。まず「汝自身を知れ」の真理とは、近代科学が想定する客観的認識を指しており、そこでは一定の手続きに沿えば誰でも真理に到達できるので、主体の変容は要求されない。一方で「自己への配慮」の真理とは、真理を魂に安らぎをもたらすものと捉え、主体の自己変容を真理に到達する条件とする。⁽²⁶⁾ 例として取り上げられるのは、古代ギリシア・ローマやヘレニズム期の哲学諸派、初期キリスト教、キリスト教神秘主義等に見られる自己修養の実践と教義である。フーコーは、自己への配慮がもたらす「眞理」を軸とする哲学的言説を「靈性」と呼ぶとともに、その特徴の一つは、エロスとアセーズ（修練）によつて、主体自身に己を高める運動を要求する点だと指摘する。⁽²⁷⁾ またここでエロスとは性交渉ではなくく、師が弟子を眞理へと誘い、導く一連の働きかけを指している。⁽²⁸⁾

フーコーは他方、エロスの技法の実践が当時の社会にとつて問題含みであつたことにも言及している。『快樂の活用』第四章「恋愛觀」と第五章「眞の愛」から『自己への配慮』第六章「少年」では、古代世界の少年愛とエロスに関する分析が行われている。⁽²⁹⁾ そこで彼が関心を向けるのは、当時の少年愛と少年の身体的な快樂との間に存在する特有のジレンマだ。というのは「ギリシアの少年愛は、これまで往々にして、教

育実践や哲学教育と密接に結びついていると考えられてきた」⁽³²⁾のだが、同時に性行為での受動的な快楽を味わうことは、他者の支配を受け入れることにもなってしまったからだ。この問題は、未成年者は他者を支配する立場にはないことを理由に、また将来的には支配する側に立つことを担保として正当化されたと論じられる。これらの考察は欲望の主体の問題へと深化という社会的なコンテクストの中で行なわれていた。

こうした八〇年代の自己への配慮とエロスに関する議論から振り返ると、『知への意志』で提示されたエロスの技法の真理モデルは、快楽やエロスという語の曖昧な用い方に見られるように、権力の抑圧仮説への批判という同書の主題に大きく規定されている。だが他方で、フーコーの議論が、エロスの技法という表現を通して、自己への配慮の問題系につながる真理モデルを構想しつつあつたこともまた理解できるだろう。じじつ「倫理の系譜学」のフーコーは、『知への意志』で古代ギリシア・ローマを取り上げる際には、エロスの技法ではなく〈生の技法〉と表現すべきだったと述べているのだ。⁽³³⁾換言すれば、エロスの技法を論ずるフーコーの頭にあつたのは、自分より知識を持つ者との関係を通して、主体の側の自己変容を伴つて獲得される知を指す「自己への配慮」型の真理モデルだということである。これに対して、性的科学の真理とは「汝自身を知れ」をモデルとし、キリスト教の告解形

式を母体として真理を語る側が自己の内面に生み出す「秘密」や「データ」自体にほかならない。こうして近代人は「告白に基づく真理によって」主体となり「快楽をもたらす知的秘儀や、そのテクニックと神秘体験から最も遠いところ」に至る。⁽³⁴⁾

標準的な解釈では、性的科学とエロスの技法は対立概念だと受け止められている。例えばドレイファス＝ラビナーによれば、フーコーは、エロスの技法を取り上げることで「性への関心が、自己の技術と権力関係とに囚われている」と主張してはいない⁽³⁵⁾が、最終的には「西洋は性的科学というもう片方の道を歩む」と論じる。⁽³⁶⁾なるほど『知への意志』の構成からもそうした図式が窺えよう。第三章「性的科学」での議論は、続く第四章「セクシュアリティの装置」で、非抑制仮説に基づく権力分析へと展開する。ここでも焦点は「言説、知、快楽と権力の微細なネットワークの作動」や「奔放な性を事物と身体の表面に拡散させるプロセス」に絞られている。しかし最終章である第五章「死の権利と生への権力」では、生権力と抵抗の議論が交錯し、「セクシュアリティの装置への反撃の拠点は、性—欲望ではなく、身体と快楽でなければならぬ」という本人の見解が唐突に表明されている。⁽³⁷⁾こうした欲望と快楽、性（あるいは肉慾^{chain}）と身体が対比される『知への意志』の結論部から見ると、〈性的科学〉対〈エロスの技法〉の構図もまた、権力と抵抗の対比と似通る。一

方には性の科学と結びつく規律訓練権力による臣従化があり、他方にはエロスの技法と快楽、自己のテクノロジーによる主体化があるとの図式が窺えるからである。だが、性の科学とエロスの技法が二元的な真理と主体のモデルを構成すると捉えるのは性急である。なぜならフーコーは両者を「一元論的にではなく、「元的」な関係として把握するに至るからだ。次章では、統治概念が理論的に練り上げられていくプロセスを検討することで、この点を明らかにしたい。

三 統治概念の導入と展開——他者の統治から自己と他者の統治へ

冒頭で述べたように、八〇年代のフーコーは統治を「自己と他者の統治」と定義する。権力論と主体論を一元的に論じる「統治論」を支えるのは、この意味で捉えられた統治概念である。しかし当初の統治概念は他者の統治として規定されていた。したがつて統治論の成立には、自己の統治が統治概念に読み込まれ、固有のペースペクティブとして確立される必要があった。本章ではまず、統治と導きが「他者の統治」の意味で捉えられ、規律訓練権力を引き継ぐ司牧権力論として定式化される過程を記述する。次いでフーコーによつて司牧概念の起源が考察されるなかで、〈対抗導き〉(contre-conduite)なるものが論じられ、「自己の統治」が姿を現すこ

とを指摘する。そして統治が、自己と他者の統治として一元的に提示されることを通して、権力と抵抗の二元論的な理解を乗り越える手がかりになることを示す。

1 他者の統治——権力論としての統治論

七〇年代前半の統治概念は、主にキリスト教と精神医学の二つの側面から把握されていた。この点については、七三—七四年講義『精神医学の権力』と七四—七五年講義『異常者たち』が参考になる。両年の講義では、十九世紀の精神医学の展開を、狂気を治療する医学の一分野としてではなく、行動や精神の「異常」や障害、逸脱を規定し、判断する社会管理の手段として確立するプロセスとして考察した。ところでもう今では、他者の統治を担う〈安全〉*sécurité*型権力装置は、規律訓練型権力装置の「次」のメカニズムだという理解が支配的である。^(註)この見解からすれば意外なことかもしれないが、当時のフーコーは、統治と導きを、規律訓練権力の原型であり、実践の一形態だと考えている。ではこの点について、キリスト教と精神医学の関係はどのように提示されていたのだろうか。

『精神医学の権力』には、中世の宗教共同体に規律訓練装置の発端を求める箇所がある。取り上げられるのは、十四世紀の信仰革新運動の中心人物であるフローテが設立した共同生

活兄弟会である。時間割や年齢別学級の編成、軍隊モデルといた一連の身体統制の技術が宗教共同体で確立され、教育施設や作業場を通して世俗化した過程については、『監視と处罚』に同様の記述があるためここでは触れない。⁽³⁾ここで注目したいのは、同会が、各人が禁欲的な修養に励む際には、つねに指導役による靈的な導きを得るべしと定めている点である。⁽⁴⁾フーコーは、一方的な講義ではなく、導きや指導という個々への配慮が靈的修養に大きな役割を果たすという考え方の新しさに注意を促す。というのも、この「絶えざる導き」という発想こそが、時代を大きく隔てた十九世紀後半に「宗教実践に関わる諸々の含意」を備えつつ、精神医学によって取り上げられるからだ。規律訓練権力メカニズムの典型としての精神医学の中心的な理念もまた導きにほかならない。

「精神医学の権力のはたらきに一番びつたりな言葉(中略)とは〈導き〉の觀念なのです。その來歴を明らかにする必要があるでしよう、というのは精神医学に由来するのではなくからです、まったく別の話です。これは十九世紀には既に宗教実践に関わる諸々の含意を持つた言葉なのです。〈魂の導き〉は、十九世紀以前の三、四世紀間を通して、技術と対象の一般的な領域を定めていたのです。」

精神医学者の導きとは、自らを中心とした院内の秩序を「現実」として被収容者に強い、従属させることである。宗教共同体で靈的修養に専心する若者への指導役が、若者から決して目を離さなかつたように、精神医学者もまた「病院の機能と個人を統率する人物」として被収容者から決して目を離さない。十九世紀フランスの代表的な精神医学者エスキロール當人によれば、当時の精神病院とは「狂気の支配者」たる医師が狂気と対決し、対立と闘争、支配のプロセスが展開する場であるからだ。確かに『精神医学の権力』では、まだ「統治」の語が用いられていない。また宗教実践と精神医学とは導きの目的も異なる。だが理念型としての「他者の導き」が、キリスト教の靈的実践から精神医学へと移行した事実に注目すれば、フーコーがこの語を、実践的な意味で規律訓練との関係で捉えていることが分かる。

では、中世の宗教共同体と近代の精神医学の数百年の隔たりをつなぐものは何か。それが『異常者たち』以降で扱われる司牧神学 pastoral の制度化の動きである。司牧神学の体系 자체は、神学生の教育と共に、聖職者が教会内外で担う日常的な活動内容も規定する実践神学の一分野であり、トリエント総会議以降にカトリック教会と神学者によつて整備された。この中では司牧としての聖職者とて告解聴取が主要な役割であることはもちろんだが、魂の導きも役割の一つに数え

上げられている。フーコーが司牧神学を「魂の統治技術」と形容するのは、エリート養成機関としての神学校に実践が事実上留まっていたとはいえ、その内容が実践的なものであることに注目するからだ。⁽⁴³⁾ じつさい聖職者は良心の指導役ないし導き手として、信徒の救済を実現するために、告解聴取や良心の究明を通して、個々の内面を仔細に把握する役目を担うと定められていた。

この議論は『知への意志』での告解と司牧に関する記述に直接つながる。十七世紀の司牧神学とサドの文学は、セクシユアリティについてすべてを語るよう仕向ける点で同じなのだという、性に関する抑圧仮説への良く知られた批判である。⁽⁴⁵⁾ 他方でフーコーは、この時期の司牧神学が、罪としての肉慾の問題を、自慰を通して問題化したことを取り上げる。そしてまた、ここにキリスト教に代わって精神医学がセクシュアリティを管理する学問として登場する歴史の発端をも見てとるのである。したがつて『異常者たち』での記述も統治と導きの問題の発端を司牧神学の形成に求め、規律権力の起源と見なしている。司牧神学は規律訓練の原型として、他者の統治あるいは性の科学へと接続されるのである。

2 自己の統治の導入と統治論への展開

司牧の議論は、一九七七—七八年講義『安全、領土、人口』

で詳細に論じられる。「全体的かつ個別的に」という表現で知られる司牧権力論の構図は次のようなものだつた。司牧神学は初期教父の時代から、聖職者に二重の任務の遂行を求め、聖職者は信徒という羊を管理する司牧に喻えられて、個々の羊に配慮すると同時に群全体を管理し、救済へと導くことが求められる。各人を正しい信仰の道へと絶えず導きつつ、信仰共同体を全体として発展させていくように配慮することが、聖職者自身の救済の条件ともなる。⁽⁴⁷⁾ 他方でこの年の講義はまた、自己の統治の視点が導入される地点もある。それは、司牧権力論の起源をキリスト教の誕生以前に遡つて求める作業によつて見出されるのである。この点で特に興味深いのは、フーコーが十七世紀から二十世紀に至る西洋社会の統治性を考察すると講義の冒頭で宣言しながら、司牧権力概念の成立を説明することに時間を大きく割いてしまい、予告した二十世紀後半のリベラリズムの問題を扱うことができなかつたことだ。こうした事態が生じたのは、統治を論じる前提として、司牧の起源を明らかにする必要があつたためだ。⁽⁴⁸⁾

フーコーは『安全、領土、人口』で、古代ユダヤやオリエントの王権論、古代哲学を検討した結果、神や預言者、王を牧人とし、大衆を家畜の群れと考へる発想 자체は頻繁に見られるものの、牧人と群れの比喩は政治の中心的な主題とはならず、これを制度化したのはキリスト教だけであることを示

した。⁽⁴⁹⁾ この議論には三つのポイントが認められる。まず統治とは十六世紀に國家を治めるという意味で用いられる以前は、つねに「人が人を導く」という意味だつたこと⁽⁵⁰⁾、次に統治の主題自体はキリスト教より古いこと、そして初期教父時代以来、キリスト教は、司牧を魂の統治を担う存在と捉えていることである。⁽⁵¹⁾ 確かに、統治と導きの主題にはキリスト教の司牧概念が深く関わっている。他者の統治あるいは性的科学の確立とは、統治の対象が魂から人へと、統治の主体が教会から国家へと移行する統治の国家化のプロセスの結果であるからだ。だが、「人が人を導く」という構図は他方で、統治概念に自己の統治が読み込まれる契機をもたらす。というのは、導きが自分自身に対する、または他者に対する働きかけならば、統治と導きを司牧の側からだけ捉える必要もなく、キリスト教との関係でのみ論じる必要がないという二つの視点が生まれるからだ。後者は主体論に直接通じ、「自己への配慮」とヘレニズム哲學に関してフーコーが一九八〇年代に行つた議論に顕著である。⁽⁵²⁾ ここでは前者について、『安全、領土、人口』の中でこの点をもつとも端的に示している〈対抗導き〉を取り上げたい。

対抗導きとは、直接には司牧の導きに対する反発である。宗教改革の大きな原因の一つは、中世以降のカトリック教会の権威の長期的な衰退と完全な失墜、つまり導きの失敗に由

来る。この点から見ると、十六世紀以前の動きも含めた宗教的な改革運動は、対抗導きと呼べるのだとフーコーは論じる。⁽⁵³⁾ だがこの動きは自体は、司牧の定義と真っ向から矛盾する。なぜならキリスト教は導かれるものに対し、「一切を望まない」という意志⁽⁵⁴⁾だけを持つ臣従化、すなわち自己の破壊という徹底的な従属を魂の救済の条件として求めるからだ。だが実際に対抗導きは発生する。この事実が示すのは「羊の比喩」の抱える決定的な難点である。「望まないことを望む」という救済のために設けられた逆説的な要件は、導きの成立に関するある条件を設定するからだ。導かれる側は絶対的に従属するだけの存在であつてはならない。人がただ生きるだけの存在であつては、司牧は成立しえない。司牧（牧人）は人々（羊）に選ばれて初めて司牧になるからだ。つまり導きは、導かれる側の自律を何らかの形で担保することではじめて可能になるのだが、それは翻つて被治者の側に、現在とは異なる導きの可能性をつねに与えることでもある。救済を求める信徒に聖職者を選ぶ自由がある以上、役立たずとされた司牧や教義は、宗教改革のように信徒から拒絶される可能性があるということだ。「異端」とされた神秘主義や信仰の例をフーコーが引いて示すように、既存の信仰が捨てられ、別の信仰が実践されることすら起りうる。導きはつねに対抗導きをはらんでいる。

このように、司牧の起源についての考察は「人が人を導く」という統治の構図を発見し、その導き手が必ずしも制度化された司牧である必要がないと示すだけでなく、導かれる側が自らを導くことの必然性にまで至る。自己の導き、すなわち自己の統治の次元はこのように統治概念の中に導入された。『主体の解釈学』は、統治の問いを「どのように導くか」「どのように導かれるのか」「自らはどうのよう振る舞うのか」という三重のものとして提示する。この見解と対抗導きの議論との距離は極めて近い。⁽⁸⁾ フーコーは司牧の起源を問いただすことで初めて自己の統治を捉えるのである。

以上の議論を主体化と臣従化という観点からまとめてみよう。統治と導きの考え方は『知への意志』までの権力論の枠組みを大きく変更するものである。『安全、領土、人口』での統治概念はまず「人の統治」というきわめて広い意味で定義された。これによって從来の臣従化と権力についての議論が他者の統治として捉え直された。他方で統治は、司牧と統治の起源を問題にする過程で、自己と他者の導きを同時に担う概念として提示される。こうして統治に自己の統治の次元が加わる。しかし対抗導きの発想に特徴的なように、この図式で最も重要なのは、自己の導きと他者からの導きが不可分なことであり、言い換えれば、主体化と臣従化、抵抗と権力を

一元的に捉えることができるのだ。実際、後に統治は、自己と他者の導きのあり方に關わる「変形と反転が起こりうる動的な権力関係の戦略的な場⁽⁹⁾」と定義しなおされ、最終的には自己への配慮を通した自己のテクノロジーに接続される。『知への意志』までの抵抗論は、権力への「反発」として抵抗を捉えるにとどまっていた。だが作用と反作用のこのモデルは、統治によつて明確に退けられ、代わりに権力関係そのものが統治の舞台となる。統治あるいは導きとは、他動詞として「誰かを」導くと同時に、代名動詞 *se gouverner* として「自らを」導き、また誰かに「導かれる」ことでもある。統治とは「権力が抵抗か」の選択ではなく、「権力と抵抗」の同居そのものなのだ。

結論——統治論の萌芽形態としての性の科学とエロスの技法

以上見てきたように、七〇年代末の統治概念をめぐる議論は『知への意志』での権力論からの展開を示している。この地点から翻ると、性的科学の提出する告解モデルは、司牧権力論と生政治論の要に位置づけられるだけでなく、西洋社会が「片方の道を歩む」プロセスを担つてゐる。他方「もう一つの道」としてのエロスの技法のモデルは、生と快楽が政治の舞台に登場することを通して「美学的な」自己への配慮と

しての主体化へと連なるように見える。だとすれば、性の科学とエロスの技法もまた権力と抵抗の「二元論」なのか。だがそれはあまりに性急な結論である。なぜなら両者の関係は、導きの構図を萌芽的に含んでいるからだ。フーコーは性の科学とエロスの技法に対比的な関係があること自体は「おそらくそうかもしない」と認める。だが続けてこのように言う。

「エロスの技法は西洋文明から消え去つてしまつたわけではないことに留意すべきだ。性の科学を作り出そうとした動きの中で、この技法が常に不在だつたわけではない。キリスト教の告解の中に、しかしとりわけ良心の導きと究明の中に、靈的結合と神の愛とを求めるプロセスに、エロスの技法に属する一連の手続きがあつた。」

第一章で提示した性に関する二つの真理の語り方の対立とは、キリスト教化された西洋とその外部の二項間に存在しているのではない。共に西洋そのものの経験の中につねにはらまれている。だがそれだけではない。フーコーは、十九世紀以降の性の科学は「少なくともある部分については、エロスの技法として機能しているのではないかと問うべきだ」とさえ主張する。⁽³⁾

なぜか。それは性の科学の権力は内面についての真理を語

る側が感じる「新たな快樂」に根拠を置くからだ。フーコーがライヒ的な考え方を批判する一方で、「セツクスは退屈です」とも述べるのは、性的快樂やアイデンティティの探求を通した自己の「発見」に関わるエロスの技法は、抑圧と解放の図式に捕らわれた技術的な手続きにすぎないからだ。フーコーが実際にエロスの技法という表現を通して考えていたのは、自己変容を可能にするような生の技法であることを考えれば、この点は容易に理解できる。

だがこうした快楽の性格づけを巡る議論からは、良く知られた次の言明が想起される。

「権力のあるところに抵抗はある。しかし、いやまさにその事実によつて、抵抗は決して権力の外部には位置しないのだ。(中略) 権力関係は無数の抵抗点なしには存在しない。抵抗点は権力関係の中で、敵ないし目標、支え、突起の役割を果たす。こうした抵抗点が権力関係の至る所に存在する。」

この権力と抵抗の議論を性の科学とエロスの技法に引きつければ、両者のどちらかが根源的かという問い合わせを避けることはできない。じつさいフーコーは次のように自問自答する。

「私たちの性の科学とはエロスの技法のとりわけ繊細な一形態にすぎないと結論づけるべきなのか。失われてしまつたように思われるこの伝統の、西洋型の純化された形態なのか。それとも、これらの快楽はすべて性の科学の副産物、その無数の努力を保つ利潤にほかならないと考へるべきなのか。」

この問いに答えは最後まで与えられない。フーコーにしてみれば、セクシュアリティに関する「解放」の言説や権力の抑圧仮説を退けるためには、両者の不可分なあり方を示唆すれば十分だということなのだろう。そしてそうした選択がまた、快樂と身体を権力への抵抗の拠点として用いられるという積極的な主張を可能にもしている。

主体化は臣従化なしにはあり得ないが、臣従化もまた主体化を必要とする構造がここには存在する。だがまさにこの点で、性の科学とエロスの技法の不可分性は『統治』の萌芽的な形態でしかありえない。というのは、統治の考え方では、臣従化と主体化という二つのプロセスが、自己と他者の統治という一元的な枠組みによって捉えられるからだ。これに対し、抵抗の拠点もまた権力関係の中にあるという『知への意志』の見解は、二つのプロセスが陷入しあう「厳密に関係論的な」視点で、権力の生産性を捉えるに留まる。しかしながら

がら、ノルム化と真理を語ることを通じた権力の生産性という考え方は、性の科学とエロスの技法という二つの真理の語り方を分節化する作業を通して、統治論のベースペクトタイプを切り開く契機となつたのである。

(は)だ・て(／社会思想史)

注

- (1) Foucault, Michel, *Surveiller et punir: naissance de la prison*, Paris: Gallimard, 1975.

- (2) Foucault, Michel, *La Volonté de savoir*, Paris: Gallimard, 1976.

- (3) ハーバーマスに代表されるフーコーの権力論への限定的な評価と、晩年の「啓蒙」の問題系の提示に対する肯定的評価はこうした傾向を顕著に示している。後述する社会学的なフーコー受容にも同様の傾向が見られる。

- (4) 邦訳『知への意志』渡辺守章訳、新潮社、一九八六年)では「性愛の術」の語があてられれている。本稿ではerosの語を「エロス」と訳す。第二章第二節で述べるようだ、この語が用いられた背景には、八〇年代の重要な論点の一つ(生の技法)arts de vivreにつながる、魂の誘いと導きといふ古代哲学のテーマが存在するからだ。プラトンの対話編にはエロスの技法に関する表現がある。これらは例えば『饗宴』(178D)では「恋の道」(鈴木照雄訳『プラトン全集』五巻、岩波書店、一九七五年、七九頁)、『バイドロス』(257A)では「恋の技術」(藤沢令夫訳、同、二〇四頁)と訳されている。なおartsの訳語には、八〇年代の議論を踏まえて「テクノロジー」も考えられる。しかし日本語の語感と実際の意味に距離があること、また後期思想についてtechnique→technologieの語の間に明確な区別が見いだせないと踏まえて「技法」とした。

- (10) Foucault, Michel *Dits et écrits*, 1954-1988, 4 tomes, Paris: Editions Gallimard, 1994, III, p. 629.
- (11) Rancière, Jacques, *La Misére de l'art*, Paris: Galilée, 1995, pp. 51-56.
- (12) Deleuze, Gilles, «Désir ou plaisir», in *Deux régimes de fous*, édité par David Lapoujade, Paris: Les Éditions de Minuit, 2003, p. 117.
- (13) Foucault, Michel, *Dits*, IV, 213. 筆者は以前、統治性概念の拡大について、観点(1)の点を論じた。箱田徹「夢と痕跡から夢見る主体——後期フーケーの主体概念」、「考察」『社会思想史研究』第11号、1994年、pp. 1-18頁。
- (14) Foucault, Michel, *L'Usage des plaisirs*, Paris: Gallimard, 1984, p. 21.; Foucault, *Dits*, IV, p. 705.
- (15) Agamben Giorgio, *Il potere sovrano e la nuda vita*, Torino: Einaudi, 1995.
- (16) 最近の研究動向は次の序章から第一章を参照。(Inde, Jonathan Xavier, *Targeting immigrants: government, technology, and ethics*, Malden, Mass.: Blackwell, 2006)。ヤハブによれば、現在の統治性研究の基本的な傾向は、一九七〇年代後半以降の新自由主義型（安全）装置の機能を、法—主権装置と規律訓練装置を包括した「ホスト社会的」（つまり福祉国家の基盤にある（社会的なもの）ではなく、ユーダイ＝サクチャ－的なオリギナルの市場原理を機軸とした）統治性を問題化し、考察するものである。
- (17) Gros, Frédéric (éd.), *Foucault: le courage de la vérité*, Paris: PUF, 2002. 雑誌の特集として次がおなじく収められる。
- (18) 29, 2004. 七〇年代前半よりフーケーが関わった監獄情報グループの活動の資料集も刊行され得る。Artières, Philippe, Laurent Quéro et Michèle Zancarini-Fournel, (éds.) *Le Groupe d'information sur les prisons: archives d'une lutte*, 1970-1972, Paris: Editions de TIMEC, 2003.
- (19) Foucault, Michel, *Les anormaux*, Paris : Editions Gallimard/Le Seuil, 1999, pp. 259-262.
- (20) 以降、本脈に属する「眞理」と「眞実」の訛語をあひだす。
- (21) Foucault, Michel, *L'Usage des plaisirs*, Paris: Gallimard, 1984, p. 21.; Foucault, *Dits*, IV, p. 705.
- (22) ただしこの点に關して、筆者はアーヤンの議論と見解を基本的に同じとする。彼はフーケーのイハバ論じての論考で、フーケーの議論をオリエントリズムと画一的に批判する)とは、退ける一方で、フーケーによる西洋近代の歴史的相対化の試みの成功は、その実体化という逆説を含むと指摘し、結果として中国やイランなどの非西洋近代世界を異質で均質な「文化」と描きこむなど、たゞ論じる。Almond, Ian, "The Madness of Islam: Foucault's Occident and the Revolution in Iran," in *Radical Philosophy*, 128, 2004, pp. 12-22. やがて論じてゆけば、高桑和巳、岸沢一也編「フーケーの後」（慶應大学出版会）、「一〇〇七年所収の拙稿「イスラム的統治は存在しない——フーケーのマニアノ革命論と対抗導き」）で論じた。
- (23) Foucault, *La volonté*, p. 78.
- (24) Foucault, *La volonté*, p. 79 & 87.
- (25) それ以来次を参照。Foucault, *Dits*, t. II, pp. 538-553.; Foucault, Michel, *Le Pouvoir psychiatrique*, Paris : Editions Gallimard/Le Seuil, 2003, pp. 236-238.; Foucault, Michel, «Il faut défendre de la société», Paris : Editions Gallimard/Le Seuil, pp. 16-19.
- (26) フーケーはノルマ化作用が規律訓練権力の効果であると捉えていた（Foucault, *Les Anormaux*, pp. 44-48）。だが、規律訓練装置の安全装置のヘルム化は、十七年—十八年講義「安全、領土、人口」では、それがnormalizationへと區別されてしまう。Foucault, Michel, *Sécurité, territoire et population*, Paris:

Editions Gallimard/Le Seuil, 2004, pp. 57-65.

- (28) Deleuze, *Deux régimes*, p. 113.
- (29) Foucault, *La Volonté*, p. 79.
- (30) Foucault, *La Volonté*, p. 82.
- (31) Foucault, *La Volonté*, pp. 76-77.
- (32) Foucault, *Dits*, IV, p. 615.
- (33) Foucault, *Dits*, III, 522-531, esp. pp. 524-527.
- (34) Foucault, Michel, *L'Herméneutique du sujet*, Paris: Editions Gallimard/Le Seuil, 2001, pp. 5-6.
- (35) いの語は、一定の枠組みの内部で「真理」といわれるものの獲得を目的的^{いわゆる}思想のハストマ^{ハストマ}極めて広い意味で用いら^{れて}いる。Foucault, *L'Herméneutique*, p. 16.
- (36) もうじゅうじゅうた^{トト}の古代倫理の真理觀には、個人化の側面を強調しきりの批判がある。デヴィッシュによれば、フーラーの友人でもあり新プラトン主義の著名な研究者であるアレクサンダー^{アレクサンダー}のようないいの真理を体得する^{する}ことを目的とした古代哲学の自己の技法は、自らを普遍的なものへと導く実践の^{こと}やむあるが、フーラーの古代理論の誤解^はいの点を軽視する^{一方}で、個人化の側面を強調してくるため、彼の議論は「美学的」過ち^く論じて^{いる}。筆者はこの批判に基本的に同意す^る。Davidson, Arnold D., "Ethics as Aesthetics", in *The Cambridge Companion to Michel Foucault*, 2nd Edition, Gary Gutting (ed.), New York: Cambridge University Press, 2005, pp. 129-131.; Hadot, Pierre, «Réflexion sur la notion de "culture de soi"», in Michel Foucault/philosophie, Paris: Seuil, 1989, pp. 267-268. 確かにトト^{トト}は「遺憾の回憶」(一九八四年)で、古代倫理は普遍化と個別化の要請に同時に応えようとしたため、宗教を脱り所^いやわらを得ないと^{いう}矛盾を抱え
- (37) Foucault, *La Volonté*, p. 208.
- (38) 注(10)参照。たまご^{トト}の見解は、トト^{トト}の議論自体の
- ところから、それが、ギリシア人が現代人のモデルになりえない理由の一^つだ^いす[。](Foucault, *Dits*, IV, p. 698.)[。]とはいえ、倫理の個人主義的側面を強調する^いいふことは問題がある。実際フーラーのいう「倫理」については、「生存の美学」という表現ばかりに注目が集まり、個人主義的で非社会的な実践として解される傾向があつた。^{した}た理解では、八〇年代のトト^{トト}が折に触れて、古代哲学の抱える友愛の問題系と生の技法との関係に注目したい^いいを説明できない。したがって筆者は、個人化とも普遍化とも異なる軸を導入して、トト^{トト}の主^題化の議論を考える^{べきだ}と考える。
- (39) Foucault, *L'Herméneutique*, p. 17.
- (40) Foucault, *L'Herméneutique*, p. 478.
- (41) 次の論文は『快樂の活用』のロゴス^論と『饗宴』の解釈を批判的に検討して^{いる}。Carnes, Jeffrey S., "This myth which is not one: construction of discourse in Plato's *Symposium*," Larmonth, David H. J., Paul Allen Miller and Charles Platner (eds.), *Rethinking sexuality: Foucault and classical antiquity*, Princeton, N. J.: Princeton University Press, 1998.
- (42) Foucault, *L'Usage*, p. 216.
- (43) Foucault, *Dits*, IV, p. 615.
- (44) Foucault, *La Volonté*, p. 84.
- (45) Dreyfus, Hubert L., and Paul Rabinow, with an afterword by Michel Foucault, *Michel Foucault: beyond structuralism and hermeneutics*, Brighton: Harvester, p. 187. たまご^{トト}の由^ゆの技術は臣従化の権力作用を担^うす。
- (46) Foucault, *La Volonté*, pp. 92-94.
- (47) Foucault, *La Volonté*, p. 208.

- 検討結果ではなく、現代をポスト規律訓練型社会⁵⁴の管理統制社会と描写したデュルーズの「監視社会」についての後書き⁵⁵での議論を手がかりに統治を理解した結果だらうやうだらう(Deluze, Gilles, *Pourparlers*, Paris:Les Editions de Minuit, 1990, pp. 240-247)。トーローは、社会形態と権力装置が一意対応するところの見方も、社会形態が移行するという見方も取らないかう⁵⁶。ソの関心は、主権型、規律訓練型、安全型⁵⁷の三つの並存する権力メカニズムの特徴と相互関係の分析にある(Foucault, *Sécurité*, pp. 3-10)。
- (3) Foucault, *Surveiller*, pp. 137-171.
- (4) Foucault, *Pouvoir*, pp. 68-69.
- (41) Foucault, *Pouvoir*, pp. 171-172.
- (42) Foucault, *Pouvoir*, p. 347.
- (43) Foucault, *Les Anormaux*, p. 164.
- (44) Foucault, *Les Anormaux*, pp. 170-172.
- (45) Foucault, *La Volonté*, pp. 25-33.
- (46) Foucault, *Pouvoir*, pp. 175-180.
- (47) Foucault, *Sécurité*, pp. 128-133.
- (48) Carenini, Bruno, «La politique du dehors», *Multitudes*, 22, 2005, pp. 37-50.
- (49) Foucault, *Sécurité*, p. 154-157.
- (50) Foucault, *Sécurité*, p. 126.
- (51) Foucault, *Sécurité*, pp. 128-133 & 196.
- (52) 箱田、「夢と痕跡から夢見る主体」。
- (53) 邦訳『安全、領土、人口』高桑和巳訳、筑摩書房、1100七年) ドラ「西口銀行」小説家としての⁵⁸。
- (54) Foucault, *Sécurité*, pp. 153 & 362-365.
- (55) Foucault, *Sécurité*, p. 182.
- (56) Foucault, *L'Herméneutique*, p. 205.
- (57) Foucault, *L'Herméneutique*, pp. 241-242.
- (58) Foucault, *La Volonté*, p. 94.
- (59) Foucault, *La Volonté*, p. 95.
- (60) Foucault, *Dits*, IV, p. 609.
- (61) Foucault, *La Volonté*, pp. 125-126.
- (62) Foucault, *La Volonté*, p. 96.
- (63) リカルドが「欲望」を権力の領土化プロセスに先行せしむるハーマンの議論⁵⁹の大まな図りである。Deleuze, *Deux régimes*, pp. 118-119.
- (64) Foucault, *La Volonté*, p. 125.

〈研究動向〉

ジャコバン主義と市民社会

〔十九世紀フランス政治思想史研究の現状と課題〕

田中拓道

一 はじめに

十九世紀フランス社会思想史の古典を著したマクシム・ルロワ (Maxime Leroy, 1873-1957) は、序文の中で次のように述べている。「一七八九年以降のあらゆる歴史は……広い意味での政治的なものと社会的なものとの対立へと帰着する」^①。ルロワによれば、「政治的なもの」とは一七八九年の原理、すなわち個人的自由と所有に立脚した新たな権力構成の原理であり、「社会的なもの」とは平等にかかることががら、個人の不幸を集約的なものと見る見方、労働や配分にかかる一七九三年の原理である。^② ルロワの指摘するとおり、十九世紀フランス史とは、一七八九年に宣言された原理がそのまま実現していく過程ではない。

むしろ大革命期に唱えられた「政治的」原理は、個々人の具体的な生活条件に立脚する「社会的」な秩序原理によつて常に批判にさらされ、修正を蒙つた。両者の相克と調停が繰り返される過程こそ、この時期以降の思想史を構成する。

ただし、「政治的なもの」「社会的なもの」の概念は、実は論者に応じてきわめて多様である。大きく言えば、一九六〇年代まで、十九世紀思想史を解釈する枠組みは、経済構造に起因する階級対立によつて与えられてきた。サンディカリズムを代表する理論家ルロワが、両者の対立を自由主義的な権力構成原理と労働者の思想・運動との対立と捉えたことは、その一例である。しかし一九七〇年以降、こうした解釈図式は大きく変容する。歴史学・政治思想史・哲学などの諸分野で知的な刷新が起こり、むしろ一元的な統合原理（政治的なもの）と多元性原理（社会的なもの）と

の緊張関係が、論者の主たる関心対象となる（ただし、後に採り上げるルフォールやゴーシュは両者を逆の意味で用いている）。

本稿は、十九世紀フランス政治思想における「政治的なもの」と「社会的なもの」の対抗、あるいは一元的な統合原理と多元性原理との緊張関係を軸として、近年までの研究史を整理し直し、その現状と課題について考察しようとするものである。

二 一元的統合原理への批判

1 ジャコバン主義の遺産

一九六〇年代に入ると、それまで人文・社会科学において支配的であったマルクス主義にたいする様々な批判が現れる。歴史学の分野では、フランス革命を「ブルジョワ革命」とみなす正統史学を批判してきたフランソワ・フュレ (François Furet, 1927-1997) などが、革命期の政治的言説に着目する新しい方法論を打ち出した^③。フュレによれば、单一の「人民」という虚構の集合を統治権力の正統性の根拠とみなす文人・哲学者の言説が政治的に大きな影響力を獲得したことで、革命の急進化とジャコバン支配がもたらされた。十九世紀以降の思想的課題は、「ジャコバン主義」を超克し、「革命を終わらせる」ことにあつたとされる。

フュレの研究は、政治思想史の分野で「政治文化」論と称すべき新たな研究潮流を生み出した。それは経済構造からの政治的言説の自律性を宣言するものとなり、同時代の政治的言説の配置、その内在的論理を探求する歴史研究への道を開いた。^④ こ

こではフュレの問題関心を継承する一人として、リュシアン・ジョーム (Lucien Jaume, 1946-) の研究を探り上げておきたい。

ジョームはフュレの言説分析の方法に依拠しながら、大革命に発するフランスの「政治文化」の特徴を探求する。『ジャコバン派の言説とデモクラシー』(一九八九年) では、革命期のクラブと議会におけるジャコバン派の言説を検討し、党 (parti) による道徳的革命運動が、代表する者・される者の一体性を生み出し、主権を構成するという独特の政治観の成立を指摘した。^⑤

こうした政治観は、ナポレオン帝政期の集権論、七月王政期のドクトリネールの理性主権論へと引き継がれる。彼は続いて十九世紀フランス自由主義の諸潮流を検討し、そこに一貫する特徴を「消された個人 (individu effacé)」と評した。^⑥ 大革命以降の自由主義は三つの潮流に区分される。第一は、ジャコバン主義的政治認識に対抗し、個人の内面的自由の不可侵性と立憲主義による権力抑制を掲げるスター夫人、コンスタン、ブレヴォストリパラドル (Prevost-Paradol) らの潮流である。第二は、個人よりも「社会」を権力の正統性の源泉とみなし、「社会」の意思を代表する公的機関への集権化によつてより高次の自由が実現される、と捉えるロワイエ・コラール、レミニュザ、ギゾーなどドクトリネールの潮流である。第三は、個人的自由にたいして宗教的「真理」を優位させ、神的権威への従属によつて真の自由が実現される、と主張するラムネ、モンタランベール、世紀末の自由主義カトリックなどの潮流である。このうち第二、第三の潮流がフランス自由主義の主流を争い、第二の潮流が一八

七五年以降に体制原理となり、自由主義と両立する共和体制を導くことになった、という。

2 ジャコバン主義と全体主義

フュレやジョームの研究は、大革命以降のフランス政治文化の特徴を「ジャコバン主義」的な一元的統合原理に見出すものであった。一九七〇年以降の政治哲学では、こうした思想的伝統を近代デモクラシーに内在する矛盾の現れと解釈し、批判的に検討する潮流がある。以下ではクロード・ルフォール、マルセル・ゴーシエを中心とした十九世紀論を採り上げておきたい。⁽¹⁰⁾

ルフォール (Claude Lefort, 1924) は二十世紀後半のフランスを代表する政治学者である。一九四九年から六〇年までカストリアディスなどと雑誌『社会主義か野蛮か (Socialisme ou barbarie)』を発刊した彼は、六〇年以降マルクス主義と決別し、トクヴィルやアレンントの思考に触発されて、近代デモクラシーと全体主義に共通する政治認識の問題性を探求するようになる。ここでは「人権」のパラドクス、「政治的なもの (le politique)」の概念の析出という二点に絞ってその研究を瞥見する。

ルフォールによれば、近代以前の社会が「外部」に秩序の一体性を保障する参照点（神・自然、王の身体）を有していたのにたいし、近代デモクラシーの特徴は、それらの参照点を拒絶した（たとえばフランス革命による王の身体の廃絶）、「内部」にのみ秩序の立脚点を求めるようになったことにある。その立脚点は「人間 (homme)」と称され、「人間の権利」の実現が近代デモクラ

シーの究極目的となる。「人間」とは、個々人の共通性を抽象化した集合を指すが、外部の指標によつて定義されないという意味で、自己言及的概念である。それは根源的に不確定性を有する。ルフォールによれば、近代以降「人権」は社会的・経済的・文化的の権利として拡大を続け、権利を保障する国家権力も「福祉国家 (Etat-providence)」として肥大化を続けてきた。⁽¹¹⁾

ここで「社会的なもの」の概念を取り上げておきたい。ルフォールによれば、フランス革命とりわけジャコバン主義と二十世紀の全体主義に共通するのは、一切の多元性や差異を排した「一体の人民 (Peuple-Un)」という表象が、統治の基礎に置かれることがある。「一体の人民」は、個々人の同質性を前提とし、個人を超える集合として観念され、「社会的権力」とも称される。十九世紀の思想家中で、コンスタンやギゾーではなく、トクヴィルこそが、この単一の「社会的権力」への個人の従属、一切の差異を消去する「新しい專制」の危険性を認識した。⁽¹²⁾「人権」は、この「社会的権力」による「新しい專制」を抑止できない。むしろ個人の同質性を前提とする「人間」の觀念は、個々人間の差異を消去し、國家権力の無制約な拡大をもたらすという意味で、同様の問題を内在させる。以上の意味において、全体主義と近代デモクラシーは区別できない。

ルフォールが「政治的なもの (le politique)」の概念を導入するのは、こうした文脈においてである。近代デモクラシーは「政治」（国家権力の行使）を日常生活の隅々に浸透させる論理を内在させている。全体主義とデモクラシーを分かつのは、権利・

政治制度などではなく、「政治的なものの固有の次元」、すなわち自由な言論によつて統治権力を批判的に吟味し、制約する「公的領域」の存在のみである。⁽¹⁵⁾ この公的領域を成り立たしめるのは、既存の権利・政治制度や公／私の区分を問い合わせ直す（アレント的意味での）「運動」のみである、という。

ルフオールが探求した近代デモクラシーの問題は、ゴーシエ（Marcel Gauchet, 1946）によつて、フランスの「歴史的条件」の下でさらに深められていく。⁽¹⁶⁾ ゴーシエはフランスにおけるデモクラシーの困難の出発点を大革命に置く。キリスト教の成立と世俗化は、個人が世界の意味を自己解釈する存在として立ち上がる可能性を可能にした。フランス革命は、脱宗教化と王の否定によって、一方では自律した個人から成る新たな紐帯を創出する可能性をもたらした。しかし他方では、新たな紐帯が一切の外部や内的多元性をもたない单一の集合（「社会」）と觀念されることで、個々人を超える「社会」による新たな専制や抑圧を招来する可能性ももたらした。ゴーシエはフランス革命における立法府への集権化、ジャコバン主義における「单一の集合体」の觀念の成立に、個人の自律と両立する秩序の形成失敗の要因を見出す。革命期のシェイエイスによる議会監視の「第三の権力」導入論、コンスタンの中立的権力論、代議制論などは、「社会」の觀念に基づく一元的な統治像を批判し、多元性を導入しようとする試み（とその挫折）として讀解される。⁽¹⁷⁾

ゴーシエによる十九世紀以降の歴史像を一瞥しておこう。十九世紀前半には、左右党派の対立、国王・政府・議会の分離、

代表制など、一定の「多元性」原理の導入が図られる。第三共和国期の二院制の導入は、体制の安定化に寄与した。しかし一八八〇年代から一九一四年にかけて、分業の進展や階級対立によつて見失われた「社会」の一体性や全体性を回復しようとする希求が顕在化し、「单一の人類（Une humanité）」という宗教的観念が浮上する。⁽¹⁸⁾ これは民族・ネイションなどに形を変えて第一次大戦までの政治を席巻する。ゴーシエによれば、第二次大戦後の秩序は、ある意味でその延長上有る。国家と市民社会の分離、政党や結社の多元性、代議制は、行政機構によるリスクの予測や不確実性の除去・統制と両立しうる限りでの「支配された差異」にすぎない。「現在の民主政は社会的なものになつてゐる」と言われるよう、現代デモクラシーは、文化的的一元化、個人の私的領域への閉じこもりによつて、单一の「社会」の論理に基づく一元的支配へと転化する可能性を常に秘めている。ゴーシエは、近代デモクラシーにおける「外部」の消去という問題へと立ち戻り、脱宗教化の歴史を政治思想の問題として考究していくことになる。

3 生政治の拡散

一九七〇年代の知的刷新の中から生まれた第三の潮流として、フーコー（Michel Foucault, 1926-1984）以降の十九世紀研究が挙げられる。この潮流についてはすでに別稿で論じてゐるため、ここで簡単に触れるにとどめる。⁽²²⁾ フーコーは一九七七—七八年のコレージュ・ド・フランスの講義で、十八世紀以降の統治權

力の性質変化を主題とした。⁽²³⁾ 彼によれば、商業と都市の発展は治安維持を担う国家（ボリス）の役割を拡大させ、統治の効率化＝「エコノミー」という問題を浮上させた。政治経済学（économie politique）の内実は十八世紀後半に治安維持から「人口」の学へと変化する。フーコーは、人々の生物学的必要を集合同的に把握し、効率的に管理する権力のあり方を「生政治(biopolitique）」と称し、こうした権力実践が公衆衛生・人口政策・医療・食糧政策として展開されたこと、その担い手が国家官僚のみならず、「社会的」領域における病院・工場・教育機関・経済学者・衛生学者などへと拡散していくことを指摘した。フーコーにとって「市民社会」とは、こうした統治をより効率的に実践するための政治的領域にはかならず、「リベラリズム」とは新たな統治のあり方を正当化するイデオロギーとして理解される。⁽²⁴⁾ フーコーの「生政治」「社会的なもの」「リベラリズム」の概念は、その後の十九世紀研究で引照される枠組みとなり、貧困問題、監獄、公衆衛生、家族、医療などに関する多くの歴史研究を生み出した。

以上に挙げた三つの潮流は、それぞれ異なる関心から、大革命以降のフランスにおける一元的な統治原理を批判的に検討するものであった。フュレやジョームは、ジャコバン主義の遺産が十九世紀以降に残存し、イギリス型の自由主義や立憲主義の定着が困難であったことを指摘した。ルフォールやゴーシュは、「人間」という自己言及的概念を基礎とする近代デモクラシーが、单一の集合体（社会）への個人の従属と、國家権力

の無制約の拡大を導く危険を内在させていると論じた。フーコーは、十八世紀以降個々人が単一の生物学的集合（人口）として把握されることで、集合的生の効率的な維持・増殖を目的とする権力が「社会的」領域に拡散し、個々人の生の管理・規律化をもたらしたと批判した。各々は、これら一元的統治原理に対抗する多元的な秩序構成原理の追究——フュレやジョームにおける代表制と競争的政党制、ルフォールやゴーシュにおける運動としての「政治的なもの」の概念や「外部」の探求、晩年のフーコーにおける「自己への配慮」に基づく古代ギリシャの主体像と自他関係——を思想的課題とした。

これらの研究潮流と交錯しつつも、近現代フランスのデモクラシー史への批判的視座を転換し、そこにポジティブな発展史を読み取ろうとするが、次に挙げるピ埃尔・ロザンヴァロンである。

三 一元的統治原理への回帰——ロザンヴァロンの十九世紀論

ロザンヴァロン（Pierre Rosanvallon, 1948-）は、中道労組 CFDT の顧問という思想史研究者としては特異な経歴から出発した。一九七〇年代末にフーコーのセミナーに出席し、最初の思想史研究『ユートピア資本主義』を刊行する。⁽²⁵⁾ 八〇年代には社会科学高等研究院に所属し、フュレ、ルフォール、ゴーシュ、マナンらと交流しつつ歴史研究・現代政治研究を行つた。九〇年代に入ると、十九世紀フランスのデモクラシー史を扱つた浩瀚な

三部作を発表し、この時代の政治思想史研究の第一人者となる。⁽²⁸⁾

二〇〇二年からはコレージュ・ド・フランス教授も兼任している。ロザンヴァロンの十九世紀像の特徴は、フランス革命期に成立する「ジャコバン主義」的政治認識が、繰り返し批判に晒されながらも、修正され回帰すると捉えることである。それは以下の三段階を経た発展史として読むことができる。

第一に、フランス革命期の政治認識（「一般性の政治文化」と称される）については、従来の研究をほぼ踏襲している。⁽²⁹⁾ 革命期には、伝統集団に埋め込まれた個人を析出し、同質的・抽象的個人から成る單一の集合体（個人から成る社会（*société d'individus*））を形成することが目指された。フランスの特徴は、ヘンゲルの思想に見られるような、特殊なものと一般的なものとの弁証法が想定されず、両者の間の断絶が強調される」とである。個別利益を抽象化する「代表」という機制が重視され、代表する者とされる者との間には「特殊利益」からの「一般利益の創出」という飛躍が想定される。両者を媒介する政治的結社は否定され、職業団体、地域性、男女の性差などは私的領域に閉じ込められる。一般性を体現するのは「法」のみであり、代表者による立法行為が神聖視される。

第二に、フランス革命直後から、このような政治認識は繰り返し批判に晒された。⁽³⁰⁾ ル・シャプリエ法に見られる中間集団の否定は、個人の原子化、国家の肥大化、社会的秩序の解体をもたらすという批判が、十九世紀初頭の自由主義者、保守主義者、社会主義者などによってなされた。しかしロザンヴァロンによれば、こ

れらの批判にもかかわらず、ジャコバン主義は七月王政期に再生する。ギゾー、ティエールなどの自由主義者は「政治的」領域と「社会的」領域の区別を導入する。⁽³¹⁾ 彼らによれば、政治的な集権化によって伝統的な諸特権（*libertés*）を廃することで、個人の自由（*liberté*）が実現される。ジャコバン主義と同様、國家権力の拡大と自由の実現は相補的に捉えられる。他方、社会的には言論・集会活動の自由や行政的分権化が許容される。むしろ社会的な多元性は、社会に分散するエリートの意見を統治機構に集約し、「元化するための媒介的手段とみなされる。政治的／社会的領域の区分と相互補完から成る彼らの秩序像は、第二帝政期の政治的結社禁止と職業的結社承認（一八六四年法）へと引き継がれ、第三共和政期の「修正ジャコバン主義」を準備することになる。⁽³²⁾

第三に、第三共和政期にジャコバン主義の刷新が完遂する。ここでロザンヴァロンが重視するのは、有機体的秩序像にしたがつてジャコバン主義的な国家—個人の「三元的秩序像を批判し、中間集団再建を唱えた社会学者（Fouillée, Durkheim, Ferneuil, Duguitなど）の思想ではなく、「政治的」領域と「社会的」領域との「分極化（polarisation）」によって特徴づけられる共和派政治家（Waldeck-Rousseau, Léon Bourgeois, Paul-Boncour など）の秩序像である。後者は一八八四年法（職業組合自由化）に見られるとおり、社会的・経済的結社の秩序維持への有用性を承認する。その一方で、政治的には議会を通じた意思集約と一般利益の一元的「代表」という見方を保持する。政治的結社は一九〇一年法まで自由化されず、この法においても結社への様々な財政的・制度的制約が

残された。この時期の社会学者が唱えた職能代表論や、サンディカリリストの唱えた生産者の共和國論（M. Leroy）、コルポラティスム論は、いわば「社会的なもの」によって「政治的なもの」を再定義する試みであった。一方共和派政治家の秩序像によれば、「社会的」多元性は「政治的」集権性と明瞭に区別され、その統制の下で許容されるにすぎない。後者こそが二十世紀のフランス政治モデルを提供することになった、という。

以上のように、ロザンヴアロンによれば、革命期のジャコバン主義は幾重もの修正を経て今日まで生き残ってきた。今日の政治思想的課題は、もはやジャコバン主義の超克や、トクヴィル的「專制」からの自由の擁護ではない。「社会的」領域において中間集団が多様な発展を遂げてきた事実を踏まえ、「政治的なもの」をどう構築しなおすか、すなわち「一般利益」や統合の共通価値をどう再発見するかが、枢要の課題とされる。⁽³³⁾

四 おわりに

これまで駆け足で三十年來の十九世紀フランス政治思想史研究を辿ってきた。以上を踏まえ、今後の研究課題を三点に要約しておきたい。

第一は研究対象についてである。フュレ以降の十九世紀思想史研究は、言説史、社会史、心性史などの研究蓄積を踏まえ、古典的思想家のテクストを超えた幅広いテクストを対象とするようになっている。従来の日本の研究では、特定の思想家の主

要テクストを「点」と「点」で結ぶことで思想史が構成されることが少なくなかった。今後はフランスでの歴史研究の進展を通して、同時代の言説状況を「面」として捉えられるようならなる対象の拡張が求められる。

第二は分析枠組みについてである。本稿で「政治的なもの」と「社会的なもの」の対抗という図式を用いて見たとおり、十九世紀において、政治思想の対象はもはや自明でなくなる。フランス革命以降のジャコバン主義の影響、國家権力の肥大化、社会への権力の拡散、社会問題の出現などによって、分析の枠組みも、国家と市民社会、階級対立という単純なものから、一元性と多元性、政治的秩序の内部と外部、規律と自律、中間集団の政治的／社会的役割など、論者に応じて多様なものとなる。そこではまさに「政治的なもの」自体が論争的概念となり、その概念規定は今日のデモクラシーの思想的課題をどこに見出すかという問題と直接に関わることになる。（こうした文脈の中で、「政治的なもの」をどう捉え直すのか、議論が深められる必要がある。）

第三に、一九九〇年以降の十九世紀フランス政治思想史研究を主導するロザンヴアロンの枠組みにはらまれた一定のバイアスに言及しておかなければならない。ロザンヴアロンの研究は、それ以前の研究に見られた近代デモクラシーへの批判的視座を転換し、「政治的なもの」の思考の持続性を強調している。こうした関心の転換の背後には、現代フランスをめぐる次のような議論状況がある。すなわち、一方でのグローバル化、ヨーロッパ化によるフランス国家の自律性の揺らぎと、他方における国

内の社会的分断（移民・若者・排除問題など）の深刻化と代表制の機能不全であり、これらから帰結する「フランス・モデル」の転換という議論である。⁽²⁴⁾ いわした文脈の中で、ロザンヴァロンはフランス・デモクラシーの伝統と代表制を擁護し、国民（nation）⁽²⁵⁾ の再構築を訴えるなど、現代政治への活発な提言を続いている。

しかし、以上の実践的関心を背後に持つた十九世紀研究は、対象に本来はまされた多様性やタイナミズムを毀損し、それらを静態的な歴史像へと回収することになっている。「政治的なもの」と「社会的なもの」を分離し、「政治的なもの」（一元的統合原理）の一貫した優位を想定するという枠組みでは、十九世紀前半の自由主義者（Constant, Madame de Staél, C. Dunoyer）⁽²⁶⁾、半ばの社会主義者、世紀末の社会学者など、「社会的なもの」に立脚して「政治的なもの」を問い合わせた思想家たちの多くが傍流へと位置づけられる。大革命以降のフランス思想が、「ジャコバン主義」と対峙しつつ社会的紐帯の再構築を模索し、社会主義から保守主義まで幅広い思想闘争を繰り広げたという歴史がうまく捉えられない。「政治的なもの」の持続性を軸に据えた彼の歴史像にたいし、複数の「社会的なもの」の競合の中に新たな秩序構成原理を見出すような思想史像を対置する」とは、今後の研究に残された課題である。

（たなか・たくじ／フランス政治思想史）

*本稿は、第三十一回社会思想史学会（1100年10月21日）にてセッション「フランス型『市民社会』モデルの可能性——P・ロザンヴァロンをめぐって」を組んだ北垣徹（西

注

(1) Maxim Leroy, *Histoire des idées sociales en France*, t. 1, Paris, Gallimard, 1946, p. 13.

(2) Maxim Leroy, *Histoire des idées sociales en France*, t. 2, 1950, pp. 11-13 ; t. 3, 1954, pp. 27-58.

(3) François Furet, *Penser la Révolution Française*, Paris, Gallimard, 1978（大津真作訳『フラン西革命を考える』岩波書店、一九八九年）。

(4) François Furet, *La gauche et la révolution au 19^e siècle*, Paris, Hachette, 1986.

(5) *The French Revolution and the creation of modern political culture*, 4 vol., New York, Pergamon Press, 1987-1994.

(6) 注目に値する研究として以下のものがある。Claude Nicolet, *L'idée républicaine en France, 1789-1924*, Paris, Gallimard, 1995は、「科学」「社会」など十九世紀の主要な思想概念の布置の中でフランス共和主義の生成過程を詳述し、政治史的叙述における他の研究（例えば Pamela Pilbeam, *Republicanism in Nineteenth-Century France, 1814-1871*, Basingstoke, Macmillan, 1995）と比べて群を抜く。Sudhir Hazareesingh, *From Subject to Citizen : the Second Empire and the emergence of modern French democracy*, Princeton, Princeton University Press, 1998は、第

南学院大学）、高村学人（立命館大学）両氏との共同討議をもとに執筆された。執筆にあたっては以下の研究助成の一部を活用した。平成十七—十八年度文部科学省科学研究費補助金（若手研究B）、平成十八年度新潟大学プロジェクト推進経費（若手研究者奨励研究費）。

1「帝政期の自由主義者、共和主義者、カレリックの言説を網

- 羅的に検討し、その連邦・分権論にジャローベン主義的「政治文化」を乗り越えるシティ즌シップ概念の生成を見出す。
- Laurent Muchielli, *La découverte du social : naissance de la sociologie en France (1870-1914)*, Paris, Découverte, 1998 は、第三共和政期の社会学と多様なディンパコーンの交錯から当時の言説状況を再構成している。⁽⁷⁾
- その特徴は以下のようにおもひぬるね。第一は、「制度としての代表が否定される」一方、革命運動による「人民」の代表という観念が維持されるいへ。この運動は、統治者と被治者の道徳的「一体性」に基いていた。第二は、「人民」が代表に先立つて存在するわけではなく、代表によって「人民」が創出されるいへ。第三は、「」の運動によって党が特權的位置を占めるいへ。⁽⁸⁾ (Lucien Jaume, *Le discours jacobin et la démocratie*, Paris, Fayard, 1989, pp. 387-403)。
- Lucien Jaume, *L'individu effacé, ou le paradoxe du libéralisme français*, Paris, Fayard, 1997. が、一つの闇心を簡潔に要約する。Lucien Jaume, *Échec au libéralisme : les révoltes jacobines et l'Etat*, Paris, Kimé, 1990 (石崎学訳『徳の共和国か、個人の自由か——ジャコバーン派と国家』、一七九三年—一九四年)、勤草書房、一九九八年)がある。
- (9) Jaume, *L'individu effacé, op. cit.*, pp. 19-21, pp. 59-117, pp. 124-148, p. 340 et s. ジャコバーンの思想が第三共和政の体制原理へなへたところの理解は、後述するロザンベアローニギー一論によくある。Pierre Rosanvallon, *Le moment Guizot*, Paris, Galliard, 1985, p. 356 et s.
- (10) 彼らを含む近年のフランスの議論状況を整理した文献によれば、宇野重規『フランス政治哲学』(東京大学出版会、一九〇四年)がある。
- (11) Claude Lefort, *L'invention démocratique*, Paris, Fayard, 1994, pp. 63-66.
- (12) Claude Lefort, *Essai sur le politique (19^e-20^e siècle)*, Paris, Seuil, 1986, p. 32.
- (13) *Ibid.*, p. 38. ハトナールの議論は山本一郎・宮下による(Pierre Manent, 1949-)の下の議論によく似ている。Pierre Manent, « Démocratie et totalitarisme : à propos de Claude Lefort », *Commentaire*, t. 16, 1981-1982, pp. 574-583.
- (14) Lefort, *L'invention démocratique*, op. cit., p. 171 et s.
- (15) Lefort, *Essai sur le politique*, op. cit., p. 55.
- (16) 「一八四八の知的背景は、」山本一郎・タハラレバの人類学、精神分析など多様である。ハトナールとの関係について、『一九六六年-七年にわたる講義』に参加して「鮮烈なショックを受け」ルフォールとの対話から研究テーマを見出した山本は、(Marcel Gauchet, *La condition historique*, Paris, Gallimard, 2003, p. 29)。だが難解な一八四八の思想の導入によっては便利である。Marc-Olivier Padias, *Marcel Gauchet : la genèse de la démocratie*, Paris, Michalon, 1996.
- (17) Marcel Gauchet, *La démocratie contre elle-même*, Paris, Gallimard, 2002, pp. 1-26.
- (18) M. Gauchet, *La révolution des pouvoirs*, Paris, Gallimard, 1995 (翻訳版は山本一郎著『代表政の政治哲学』みやけ書房、一九〇〇〇〇年); « Benjamin Constant : l'illusion lucide du libéralisme », dans Benjamin Constant, *Ecrits politiques*, Paris, Gallimard, 1997, pp. 1-110.
- (19) Gauchet, *La révolution des pouvoirs*, op. cit., pp. 27-35 (邦訳、111—118頁)。
- (20) M. Gauchet, *La condition politique*, Paris, Gallimard 2005, p. 371.

- (21) M. Gauchet, *La religion dans la démocratie*, Paris, Gallimard, 1998.
- (22) 田中拓道『貧困と共和国』人文書院、110〇六年、第四章；
同「トトノベ福祉国家論の思想的考察——『連帯』のアクチョ
アリティ」『社会思想史研究』一八卷、11〇〇四年、五三一六
八頁。
- (23) Michel Foucault, *Savoir, Territoire, Population : Cours au Collège de France, 1977-1978*, Paris, Gallimard/Séuil, 2004.
- (24) *Ibid.*, p. 357 ; Foucault, *Naissance de la biopolitique : cours au collège de France (1978-1979)*, Paris, Seuil/Gallimard, 2004.
- (25) 代表例として Jacques Donzelot, *L'invention du social*, Paris, Fayard, 1984; François Ewald, *L'Etat-providence*, Paris, Grasset, 1986 ; Giovanna Procacci, *Gouverner la misère*, Paris, Gallimard, 1995 ; Andrew R. Eisenberg, *Contagion : Disease, Government, and the "Social Question" in Nineteenth-Century France*, Stanford, Stanford University Press, 1999. トーノーの図がかかる距離を取
る、「社会的なもの」の思想史を独自に展開した重要な研究。
- トーノー Robert Castel, *Les métamorphoses de la question sociale*, Paris, Fayard, 1995.
- (26) Pierre Rosanvallon, *Le libéralisme économique*, Paris, Seuil, 1979
(長谷俊輔訳『トーノー的資本主義』国文社、一九九九年。
その内容はトーノーの書いた「リバーリズム」論と基本的に重
複している。十八世紀の「市場の発見」を効率的な統治をも
たらす政治的原理として位置づけたのがトーノーの立場であ
る。トーノーは自らのヤマナーの要約である研究を「重要な著
作」として紹介している (Foucault, *Naissance de la biopolitique*, *op. cit.*, p. 326)。
- (27) Cf. P. Rosanvallon, M. Gauchet, et P. Manent, *La situation démocratique*, Paris, Seuil, 1993. 方法的にはトーノーの翻訳本、ミ・トヨタロ
- (28) *Le Sacre du citoyen : histoire du suffrage universel en France*, Gallimard, 1992 ; *Le peuple introuvable : histoire de la représentation démocratique en France*, Gallimard, 1998 ; *La démocratie inachevée : histoire de la souveraineté du peuple en France*, Gallimard, 2000.
- (29) Pierre Rosanvallon, *Le modèle politique français : la société civile contre le jacobinisme de 1789 à nos jours*, Paris, Seuil, 2004, pp. 25-105.
- (30) *Ibid.*, pp. 131-195.
- (31) *Ibid.*, pp. 218-227.
- (32) *Ibid.*, pp. 343-360.
- (33) *Ibid.*, p. 434.
- (34) ナルバゼロ・ハセトロによる編集による La République des Idées ナルバゼロ・ハセトロによる編集による La République des Idées
による P. Culpepper et al. dir., *La France en mutation, 1980-2005*, Paris, Presses de la Fondation Nationale des Sciences Politiques, 2006.
- (35) ローハセトロは最近の著作で、近世から現代の矛盾を強調するといつて、人々の不信を醸成してきた従来の政治思想研究を批判している。P. Rosanvallon, Pierre, *La contre-démocratie : la politique à l'âge de la défiance*, Paris, Seuil, 2006, p. 24 et s.
国民の再構築について、たとえばロサヴァン (北垣徹訳)
「日本語での序文」『連帯の新たな哲学』勧業書房、110〇〇
六年、八頁。

〈研究動向〉

「社会」をめぐる思想史研究と歴史研究

川越 修

一 はじめに

二〇〇六年三月、『思想』は「福祉社会の未来」という、この雑誌としては「初めて」というテーマで特集を組んだ。その背景には、冒頭で述べられているとおり、現在のわれわれが『福祉』をめぐる新しい状況に直面していることとなるべく、「戦後の日本においてごく最近まで、『福祉』が『思想』の問題として論じられることが少なかつた」という事情がある。

二十世紀後半の工業化社会が手にした「豊かな社会」は現在、三重のアポリアに直面しているといえよう。すなわち、私たちの社会はグローバル化の圧力のもとで、①経済成長を通じた「豊かさ」を維持するために「豊かさ」を可能にしてきた仕組み（福

祉国家）そのものを見直さざるを得なくなっているが、②経済成長自体が地球環境問題という限界に逢着し、③成長の果実の帰属をめぐって派生する地域間・個人間の格差を、「豊かさ」それ自身がもたらした社会的紐帶の希薄化（個人化）という状況下で解決する道を探らなければならないのである。しかもその解決には、二十世紀の福祉国家が歴史化されるなかで明らかになってきたように、普遍的な制度モデルは存在せず、各社会の歴史的経路に対応した個別の試行錯誤が要請されることになる。こうした状況の下で、日本においても「福祉」、さらにはより広く人と人との繋がり方という意味での「社会」をめぐる思想が問題化されざるをえなくなっているのである。

本稿では、こうした『思想』の問題提起に呼応するかのように同年出版され、共に「社会」ないし「社会的なもの」をめぐ

る思想の歴史を検討対象としている二冊の本を取り上げ、二十世紀初頭の現在という時点において、「社会」の未来を考えるうえで社会思想史研究がどのような意味を持ちうるか、さらにはこの二冊が歴史研究に対してどのような問題を提起しているかについて考えてみたいと思う。^②

二 田中拓道『貧困と共和国』をめぐって

最初に取り上げる田中の著作『〔貧困と共和国——社会的連帶の誕生〕人文書院、二〇〇六年）は、『福祉国家の危機』を制度論的にではなく、思想的に検討する手がかりを提供」すべく、「大革命から二十世紀初頭までのフランスを対象として、産業化とともに現れた『社会問題』への対応を、自由放任主義と社会主義の間に立つて行おうとした支配層の諸思想を検討し、フランス福祉国家を準備した思想史的过程を解明すること」を課題としたものである（二〇〇頁）。

こうした課題設定に立つ本書を思想史研究という枠組みに入れてみると、次の二点が特徴として浮かび上がる。第一の特徴は、同時代および後代に強い影響力を有した大思想家を対象とした思想史（いわば大文字の思想史）や時代に抗した民衆思想の歴史（小文字の思想史）とは一線を画し、その時代その時代の社会設計や政策立案に関与した多様な思想（著者はこれを「支配層の思想と表現している」という意味での「社会的」な思想の解説）を志向している点にある。そして第二の特徴として、そうした

多様な思想（本書では「政治経済学」・「社会経済学」・「社会的共和主義」・「連帯主義」という「四つの思想潮流」が取り上げられている）の歴史が単に二十世紀の「福祉国家」という帰着点へと向かう内在的な発展のダイナミズムを跡づける形で整理されているだけではなく、「今日の『福祉国家』の原型が、実際には様々な異なる潮流から発する思想・実践・人的結合の拮抗の中で形成された複合的な構築物であり、その出発点においてすでに、内

的対立と矛盾を孕んでいたことを明らかにする」（二八頁）作業を通じて、本書が思想史研究を、二十世紀社会の転換点に立つ現代のわれわれ自身の未来に向けての思想的な試行錯誤にむけて、意識的に開こうとしている点をあげることができよう。

本書は、上記の「四つの思想潮流」をその生成順に時系列に配し、その各々について、先行研究を検証したうえで、各思想をその「語り手の位置する『場』と『人脈』の性質との関連（二八頁）および先行思想との複雑な相互位置関係に即して「解釈」するという共通のスタイルで書き進められているが、ここでは、本書で検討対象とされた先行思想のいわば累積的な重層化の所産ともいえる「連帯主義」を扱った第四章の記述に的を絞つて、本書の特徴をいま少し踏み込んで検証してみるとしよう。

田中はこの「連帯主義」を、特定の唱道者（例えばレオン・ブルジョワ）に結びつけるのではなく、「政治経済学、社会経済学、社会的共和主義、社会主義のそれぞれに対抗して、一八六〇年代から一九一〇年代に語られた同質的な思想潮流」（一七七頁）

として捉える。

そしてその流れに属する思想の「多義性や折衷的性格」の指摘にとどまるこれまでの研究と一線を画し、「連帶」を『保険としての社会』という新しい捉え方をもたらした思想」と位置づけたり、あるいは「細菌学や公衆衛生の発展」との関連に着目したりする新しい研究動向を参照することによって、「連帶主義」を以下の三つの特質を持つた思想として描きだしている(二二一—二三二頁)。すなわち「連帶」は、①「自然に存在する不平等や、個人の自律を脅かす病気・老い・事故などを集合的『リスク』の発現として読み替え、それへの補償を、社会全体の責任として構成するための論理」であり、②「国家の直接的介入ではなく、各人の役割の多様化や差異化の結果として生まれる相互依存関係に立脚」しており、③「社会の『進歩』と個人の自律」とを「緊密に結び付け」ることによつて、「個人」を「自助努力による『リスク』の軽減、すなわち労働規律、衛生習慣、健康への配慮や、教育を通じた『社会化』を、『社会的義務』として担う」存在と位置付ける思想とされているのである。

こうした田中の分岐から明らかなにした「連帶」の思想は、一見すると、①で言われている「国家の責任」を極小化し③を最大限に強調する形で、昨今の「福祉国家」見直し論と重ね合わせることもできそうに思われるが、こうした単純なナロジーを排し、それ自体をきちんと歴史化したうえで現代へと投げ返すには、田中による「社会」の思想史研究を「社会」の歴史研究とクロスさせる試みが有効性を持つと思われる。

というのも一つには、この「連帶」という思想を生み出した急進共和主義を支えたのは「法律家、学者、官僚、医者など、この時期の職業的専門化によって身分的上昇を遂げた人々」であり、その思想は、デュルケームがそうであるように、「大学世界」において、とりわけ「伝統的学問体系から新しい学問体系への再編過程でヘゴモニーを獲得する『社会学』において表現」された（一八六一七頁）のだとすると、「連帶主義」の担い手を「支配層」という十八世紀後半から二十世紀をカバーする概念で括してよいのかという疑問が生じるからである。この思想を生み出した世紀転換期の社会変容と思想の動きを、十八世紀末からの連続性においてのみならず、その断絶性においても検証する必要があるのではないか。³³⁾そして第二には、上記の(2)で言われている「各人の役割の多様化や差異化の結果として生まれる相互依存関係」(これが①と③をつなぎ合わせることによって「連帯主義」を「連帶主義」たらしめている重要な要素となっている)とは何か、とりわけこの時代の家族の実態とそれをめぐる言説の有り様を理解することが、現代においてこの「連帶」という思想を捉え返す上で重要な意味を持つと思われるからである。

後者の家族という論点の重要性については、同じ二〇〇六年に訳出され、本書のテーマと直接重なり合っているロザンヴァロンの著書からも、確認することができる。すなわち、冒頭、一九八〇年代以降に浮上する「新たな社会問題」（搾取というかつての範疇）には收まらない「排除という新たな現象」によって、「一九九〇年代初頭以来、危機は新たな段階に入った」としたうえ

で、続けて「たえず制度を圧迫してきた悩ましき財政問題や機能不全を越えて、連帶を組織するための原理や社会権の概念そのものが再検討されるようになる。いまや問題は哲学的次元にある」（二一二頁）と述べたロザンヴァロンは、そこで問われている問題状況について、結論部分において次のように書いているのである。「現代の個人主義と伝統的家族システム崩壊の影響が大規模なたちで感じられるようになつたときに、はじめて福祉国家は個人を保護するシステム全体の枠組みのなかで再構築する必要に迫られ、それゆえ地域や家族の連帶を含み込まなければならなくなつた」（二三六頁）と。

田中が描き出した、十九世紀の新しい社会問題を起点に二十世紀初頭の福祉国家の制度化をもたらした「社会」をめぐる思想は、その福祉国家の耐用年数が切れた二十一世紀初頭に、再び「新しい社会問題」に逢着し、新たな格闘の歩みを開始しようとしている。われわれは現在、百年前と同様、地域と家族の意味を問い合わせることによって、新しい「社会的」な繋がりのあり方を模索しなければならない地平に立っているのである。こうした現代の問題状況、あるいはそれに対する田中自身の切迫した問題関心が本書を通じてわれわれを、一方では、百年前の世紀転換期をめぐる思想史研究と社会史研究との共同作業へ、そして他方では、歴史研究と現代をつなぐ作業へと誘っているのではなかろうか。

三 市野川容孝『社会』をめぐって

田中やロザンヴァロンにとっての「連帶」概念や「福祉国家」概念にあたるのは、市野川にとつてはより直截に「社会的なもの」の概念であり、彼はそれをめぐる「文献学的作業」すなわち『社会的』という言葉が、これまで何を意味し、何を意味しなかつたのか、また、この言葉とともにどのような現実や実践が構築され、また逆に構築されなかつたのかを、歴史的にふりかえること』を、この著作（『社会』岩波書店、二〇〇六年）の課題としている（v頁）。こうした課題設定を導出させたのは、「社会的なものの概念が、今まさに「一つの終焉を迎えて」おり、「十九世紀から二十世紀にかけて、誕生と成長と、そして「一つの完成を見た社会的なものが解体しつつある」という、田中やロザンヴァロンの問題意識と到底する現状認識である（x頁）。

ただ、フランスという特定の地域の思想の展開を時系列に沿つて追っていく田中とは異なり、市野川は、「社会的なものの現在」および「社会的なものの系譜とその批判」という二部構成のなかで、時間や言説の発信源を自在に往き来し、ひたすら「社会的なもの」とは何か、それをめぐる思想が実体化され、さまざまな合成功語が造られる過程で「何が忘れ去られてきたか」を問いかける。本書は、読者に著者のそうした思索の跡を追体験することによって自ら「社会的なもの」の現在と未来について考えることを強く迫つており、単なる要約的紹介や、解釈上の

問題点を挙げることには意味がないと思われる。そこで以下では、「この『社会的』という概念の形成過程を辿り直し、福祉国家の形成過程を照射することから、『社会的なもの』の再編を試みる」（カバーにおける紹介から引用）という本書の課題設定に対応すべく、著者がそのキーポイントでたびたび批判を込めながらも全否定することなく言及しているエスピニアンデルセン⁽²⁾にたいする評価を手がかりに、多岐にわたる本書の論点の一端を整理してみることにしよう。

最初にエスピニアンデルセンに言及されているのは、「正義としての『社会的なもの』」を『民主主義』という手段によって実現⁽³⁾する「理念」とされている「社会民主主義」をめぐる論述（第一部第四章）の冒頭部分であり、市野川はこの「社会民主主義」が「往々にして、一つの目的としてしか理解されない」点を問題化し、その一つの例としてエスピニアンデルセンの「福祉国家レジームに関する分類」を挙げている（四七頁）。そのうえで、ドイツ・イギリス・フランスおよび日本（本書では一貫して、日本において「社会」という理念が社会主義やマルクス主義と等置され続けたあげく、その当事者たちによつていつも簡単に忘れ去られてしまつたことが問題化されている）において、「社会民主主義」が持つた意味の違いを検証し、ベンヤミン・ソレル・ルクセンブルク、そして現代のルーマンらの思想のなかに「手段」としての「民主主義」の有り様を探る作業へ移るつなぎの部分で、再びエスピニアンデルセンが引き合いに出される。すなわち、彼の言う「社会民主主義レジーム」という用語法が、「も

しこの「社会民主主義」という言葉を国民国家を単位とした分割⁽⁴⁾分類のためだけに用いるなら、それは社会民主主義といふ言葉の誤用になつてしまふのであって、「社会民主主義は『社会的なもの』を国境を越えて押し広げていく、そういう運動を同時に意味する」というのである（六二二頁）。

次にわれわれが本書においてエスピニアンデルセンに遭遇するのは、「社会科学の誕生」（本書のベースには、「社会的なもの」という概念の持つ「平等や連帯という価値を志向する」という意味での「規範性」を「忘却」し、客観的分析に埋没してきた社会学への批判が据えられている（三五頁以下を参照）を論じた章（第二部第二章）において、英語圏の「社会科学」者、W・トムソン（一七八五—一八三三）の「協同体」論を取り上げただけである。ここでは、トムソンの構想が、「エスピニアンデルセンが現代福祉国家の一指標とした『脱商品化』、すなわち自己の労働の商品化（賃労働）によらずに生活が保障されること」と通じながらも、より普遍的かつ明確な価値志向性を有していることが明らかにされている（一六六—一六七頁）。

こうしたエスピニアンデルセンへの論評を見ると、私には、市野川の彼への批判的な眼差しはエスピニアンデルセンに対するよりはむしろ、客観的な数量指標と制度指標を基にしているとはいゝ、分類そのものを目的としたものではなく、作業仮説的な概念として受けとめられるべきエスピニアンデルセンの「福祉国家レジーム」を安易に実体化してしまうわれわれ自身に向かっているように思われる。同じことは、例え

ばフーコーのパノプティコンをめぐる議論をその思想の文脈から切り離して歴史研究のなかに安易に持ち込み、それによつて新しさを顯示するような歴史研究のあり方に対してもいえるのではないかと思う。

だからこそ、市野川は本書の結びにおいて、「エスピニアン・デルセンの提示する『福祉レジーム』論は、各国民国家の分類のためだけにあるのではない。彼自身の意図がどうであれ、それは、社会的なものにおける各国の違いを見きわめながら、それらの何を今後どのように書き換えるがら、社会的なものに関する共通の枠組みをグローバルに創出していかを考えるために、活用されるべきものである」（三四頁）と述べることができたのではないかろうか。ここで市野川が言う「社会的なもののグローバル化という新たな課題」に向けていま歴史研究に求められているのは、比較社会研究の方法・視点の革新のみならず、ドイツ「社会國家」の特質を検証するなかで「社会科学的な言説や所見の影響」を受けた社会政策上の「規範的言説」の重要性をクローズアップさせたカウフマンの研究⁽⁸⁾が示唆しているよう、歴史研究を思想史研究にクロスさせるための試行錯誤であろう。

では最後に、当の市野川においては、何が「社会的なもの」グローバル化の手段となるとされているのだろうか。この点について、ローザ・ルクセンブルクの思想と行動のなかに「議会制を超える議会制」の可能性を見いだす市野川は（七八頁以下）、APO（議会外反対勢力）の運動にふれている以外は、「基

本文献案内において「ベーシック・インカム」という構想についての「結論」を留保している」とからも明らかのように（二三一頁）、具体的な論点を提示はしていない⁽⁹⁾。しかし、それにもかかわらず本書の議論が、二十世紀の「受動的福祉国家」から「能動的福祉国家」への転換を模索しつつ、フランスの「社会参入最低所得」やオランダの「最低社会所得」の制度化の内、「正義や公正の定義を定式化し直して、連帯のかたちを新たに創造する」可能性を探つてゐるロザンヴァアロンの思索に向けても開かれていることは疑いえない。さらに、この文章を書きながら自身は、二〇〇七年の年頭にジャック・アタリが日経新聞のインタビューに答えて語つた次のような言葉を想起したことを受け加えておこう。「既存の国家の枠にとらわれず、同じ価値観で結びついて世界中を自在に動き回るノマド〔遊牧民〕」こそ二十一世紀のグローバル化で重い役割を担う。NGOはこれまで国境ごとに閉じていた民主主義を、地球全体規模に引き伸ばす潜在力を秘める。官か民かという線引きにこだわるより、『公』の扱い手を増やす方が社会は安定する。豊かな『公』をつくるには民の成熟が欠かせない⁽¹⁰⁾。

四 おわりに

田中と市野川の著作は、その叙述スタイルや分析方法において対極にあるように見えながら、二十世紀的な福祉国家のいまをめぐる批判的な問題意識に立つて、忘れ去られ、あるいは曲

解されてきた過去の思想／概念をいったん現代のわれわれの眼前に引き出し (retten)、その上でそのあるべき位置に置き直す (aufheben) という意味では、思想史研究の基本となる共通の作業を展開しているといえよう。そうした思想を置き直す棚が田中にあつては過去に設定され、市野川にあつては未来に設定されている点に違いはあるものの、両者の「社会」をめぐる思想の歴史研究が、近現代社会をめぐる歴史研究や二十一世紀の社会を模索するさまざまな思想潮流および社会運動の流れに向けて開かれている点でも、両者の間には相通じる面が大きいと思う。

さるにこうした両者の試みは、エスピニアンデルセンの「福祉国家レジーム」論では捉えきれない新しい理念に対応しようとする比較政治学の新たな試みと出会うことによって、二十一世紀社会を考える知的なフォーラムの幅を広げ、厚みを増すことに大きく貢献することとなるだろう。冒頭に挙げた『思想』の特集号がそうであるように、「既成諸学会の存在を前提とした横断組織としての思想史研究者のあつまり」（社会思想史学会の創立にあたつて）から引用）として出発した本学会が、様々な研究領域、思想潮流が寄り集まつて、歴史を通じて現代と未来の社会を議論する「場」となることを期待したい。

（かわごえ・おさむ／比較社会史）

注

(1)

広井良典「特集にあたつて」『思想』九八三号、二〇〇六年、六頁。

(2)

この意味で、本稿は以下の二冊をめぐる個別の書評を意図したものではなく、あくまで両者を私なりに読む作業を通して、現在の社会思想史および社会史研究の課題と可能性について考えるなどを課題としたものであり、またこうした問題をめぐる多岐にわたる研究文献についても、原則として二〇〇六年に出版されたものに限定して言及することにする。

(3)

この点については、拙著『社会国家の生成』岩波書店、二〇〇四年、を参照願いたい。

(4)

論点としての家族については、田中の著作の中でもたびたび言及されている。例えばデュルケームの家族理解をめぐる一二一頁の記述、さらには「連帶」思想の「制度化」の産物としての「フランス福祉国家」における家族の位置づけをめぐる二五八頁の記述などを参照。

(5)

ピ埃尔・ロザンヴァロン（北垣徹訳）『連帶の新たなる哲学——福祉国家再考』勁草書房、二〇〇六年。

(6)

日本で広く使われている概念では「近代家族」を意味していると思われる。

(7)

取り上げられているのは、同（岡沢憲美・宮本太郎監訳）『福音主義の三つの世界』ミネルヴァ書房、二〇〇一年、における「福音国家レジーム」論である。

(8)

この点については、川越修「二十世紀後半のドイツにおける家族政策の展開——現代社会の比較研究にむけて」『社会経済史学』七二一六、二〇〇六年、を参照。
市野川が本書と同じシリーズで刊行された『身体／生命』（岩波書店、二〇〇〇年）において、ジャーナリストであるエル

ンスト・クレーの著作〔第三帝国と安樂死——生きるに値しない生命的の抹殺〕批評社、一九九九年)を紹介する際に、彼の「議会外」での行動に触れていることからも、市野川にどうて何がこの問題を考える梃子になつてゐるかがうかがえる(一四二頁)。この点に関して、二〇〇六年に「自立を強いられる社会」という特集を組んだ『現代思想』十二月号(第三四巻第一一号)も、われわれに現代社会を考える重要な手がかりを提供している。

ロザンヴアロン、前掲書、五頁以下、を参照。

〔世界を語る〕『日本経済新聞』二〇〇七年一月一三日朝刊。

私自身は今後の研究において、田中の著作をめぐる議論のかで思想史研究と歴史研究をクロスさせる手がかりとなると指摘した家族という問題を手がかりに、両者を交錯させる試行錯誤を反復したいと思つている。この問題は市野川にあっても「西欧では、『家族』を超越した位相に置かれる国家が、国『家』と訳され」てきた日本社会(八八頁)の特質を捉える手がかりとされうるし、エスピニアンデルセンにあつてはフランスやドイツといった「保守主義レジーム」の核、カウフマンにあつても各社会の政策を規定する有力な「規範的言説」の核をなすと考えられている。

そうした方向を代表するものとして、宮本太郎編『比較福祉政治——制度転換のアクターと戦略』早稲田大学出版部、二〇〇六年、を参照
保住敏彦氏を研究代表とする科学研費補助金による共同研究
〔研究成果報告書『ドイツ社会国家の成立・変遷とそれをめぐる論争および学説』平成十九年三月、を参照〕が核となつて二〇〇三年から開催されてきた社会思想史学会の大会における分科会は、こうした「場」の形成に向けた一つの足がかりとなろう。

書評

『**欲求と秩序**——十八世紀フランス経済学の展開』
 (米田昇平著、昭和堂刊、一〇〇五年)

大田一廣

いわゆる『経済学』が〈歴史〉を問うという姿勢を、久しくこのかた忘却の淵に排除し放擲してきたのではないかという想いは、むろんこの判断にはいかなる『現代経済学』を想定するかによって賛否はありうるし、その方向も一様ではありえないが、近年では、「制度」や「慣行」への注目にみられるように、方法への反省とともに、徐々に自覚されてきつつあるといつてよいように思われる。社会の科学とされる『経済学』を標榜す

るからには、この知の体系はすでに時代の痕跡を帯び、〈歴史〉の記憶を内在させているはずだという類の言説も、それ 자체では凡庸なものにすぎないが、そのような言説のばあいでも、〈歴史〉を見失つたかにみえる『経済学』を、その生成と成立の淵源にまで立ち返り、可能な限り再解釈／再構成を試みる企てが繰り返し行われてきたという事実は、おのづから広義のテクスト分析がコンテクストを離れてはありえないことを示唆している。それとともに、コンテクストの発見と割定は個々のテクスト分析を無視しては期待されえないのも、道理であろう。

本書は、十八世紀ヨーロッパ社会という歴史的に限定された「啓蒙の世紀」のフランスにおいて、『経済学』と呼ばれる知識体系がどのような特質を備えた言説であったのか、いいかえれば、それがどのような意味とモティフにおいて生成し成立したのかを、文献の丹念な解読と周到な分析とによって論じたものであり、近年の類著のなかでも、おおきい成果であるといつてよい。そうして本書の功績は、フランス経済学がめざした共通の課題を「国民的富裕の形成」に定め、この課題に応じたメイソン・ラインとして、ボワギルベールの「欲求の相互依存」論を嚆矢とし、ムロンの「奢侈容認」論を介して、フォルボネにおいてひとつの節目を迎え、そしてビュテル・デュモンへといたる系譜——十八世紀フランスの係争問題であつた「奢侈」論（批判と容認）を評価軸とした、「欲求の論理」（欲求の体系）に、さえられ、「奢侈」を積極的にとりこんだ「国民的富裕の形成」を内実とする「富裕の科学」の構築、いわば〈奢侈の科学〉と

いうべきものの系譜を明らかにしたことであると思われる。著者の表現をそのまま引用すれば、『商業社会』の到来を前にして奢侈の是非を問う『奢侈論争』が、この時代の最大の論争として、文学、哲学など多くの知の領域を巻き込んで展開されるが、それはとりわけ経済学の領域と密接にかかわっていた。奢侈の欲求を宗教・道徳のくびきから解き放ち、奢侈容認の根拠を与えたのは経済学の認識であつたし、逆にこの『奢侈論争』の垣堀に鍛えられて、生産と消費にかかる経済学の諸理論が精錬されていくからである。そして何より、富裕の科学としての経済学の成立・形成の条件の一つは欲求の存在としての人間の功利的情念の解放であろうが、奢侈論争でおもに問われたのは、まさにこのことの是非であつたからである』（序）——傍点（評者）。それゆえ、奢侈が宗教、徳性、社会儀礼、文体、生活スタイル、慣行、教団、王権、権力構造など、道徳・法・秩序をめぐる制度的・世界の歴史的コンテクストとふかくかかわっていたかぎり、フランス経済学の生成は、これらのいわば生活世界の基層とその変容を抜きにしては語りえないことになる。

本書も指摘しているように、「経済学」の生成にかんする経済学史・社会思想史的な流儀では、おおきくみれば、帝國イギリスの「外圧」をうけた後進国フランスの、それにたいする「対抗意識」とフランス社会の社会的・制度的な遅れとを判断基準とした、イギリス経済思想の「輸入」とフランスでの「消化」の物語か、あるいは「ケネー中心史觀」に引き寄せた重農主義的なフイジオクラシーの研究、さらにこれらを直接・間接に支配してきた「近代性」のモティーフを、生産力の解放の問題へと凝集させて理解する傾向などが主流であつたといつてよいだろうが（これらには、戦前からのわが国のマルクス研究史における日本の青春性と後進性という屈折した二重の姿勢もかかわっているはずである）、本書は、そのような学問上の遺産を一面では「生産力の理論」あるいは「産業主義」の展開として継承しつつ、フランス啓蒙思想のひとつの動向たる「欲求と情念」をめぐる〈世俗化の論理と倫理〉が消費（消費需要、主導の「奢侈品」論から投資誘因を起点とする「奢侈品の論理」）（「奢侈品」の意義）を介して、どのようにしてフランスに固有の経済認識とその学問体系とに結びついたかを解明すること——これが、本書の一貫した関心であろう。

そうした問題関心から、十八世紀フランス経済学の特徴本書は、つぎの二点、ひとつは「欲求の体系」ないし「欲求の論理」という「分析視点」と、もうひとつは、この視点に支えられた、富と「産業」ないしは「生産力」をめぐる「富裕の科学」の構想とに設定し、この立場から、ほぼ時系列に即するかたちで、ボワギルベル、ムロン、カントイロン、グルネ、フォルボネ、ケネー、グラスラン、コンディヤック、そしてビュテル・デュモンにいたる「経済学の成立・形成」を詳細に分析するが、そのなかでも、主としてビュテル・デュモンを論じた（第八章「奢侈論争と経済学——奢侈か節約か」）を貫く論調に、著者の関心がもつともよく示されている。最近のフランス啓蒙研究の一部の動向に仮託していえば、奢侈がいわば「徳と富」を

めぐる問題構制の転回点とされるからである——ただし、この『徳と富』という問題設定を本書が、方法装置として選び取っているわけではない。そして、もしもそうであるなら、本書が強調する腐敗した人間に内在する利己的本性（の回復）と世界の秩序（の構成）との両立はいかにして可能かという、いわば行為と構造をめぐるジャンセニストの問題提起——ジャンセニスムについては、恩寵と予定説をめぐる神学論争と、教団—王権一体説をひとつの焦点とする政治をめぐる抗争とはいちおう区別する必要があるだろう——にたいして、消費過程（消費行為と消費需要の回路）へと還元された欲求の充足機制と社会秩序の可能的構造との連関を経済秩序の問題として対象化するにあたつて、「富裕の科学」はいわゆる徳性の次元を吸収し、あるいは排除しうる論理を見出しえたかどうか、さらに〈国民〉（nation）の、発見と統治をめぐる政治システムや権力構造を消化しうる言語を開発したかどうかが、重要な論点となりうことになる。それは、いわゆる経済学が国民・国家の形成とともに制度化される直前の、学知としての生成過程における原生的形態を捉えることに繋がっているはずである。

十八世紀フランスに生まれた経済学的認識の基本性格の大きな流れを本書は、「功利的人間論」にもとづく「欲求の論理」（欲求の体系とも表現される）とこれに支えられた「富裕の科学」の構想と捉えるとともに、この構想のうちに、社会の科学たる『経済学』の成立とこの経済認識に表出された〈近代性〉のモティフ（功利的人間像）と「生産力の理論」ないし「産業主義」

（の展望）を読み取ろうとする試みであるといつてよい。とすれば、「経済社会を功利的人間のおりなす」「欲求の体系」と看做す視点と、この立場を介しての「富の理論ないし生産力の理論」を標榜する「富裕の科学」を構築することとの関連、あるいは欲求や情念にかんする啓蒙の「人間像」の表象と、とりわけボワギルベールが主張し以後の経済論説に継承される「欲求の相互性」の成立次序との関係、いいかえれば欲求を消費行為へと転換する論理、この転換なし代置を可能にする経済秩序観、端的には「秩序」そのものの生成過程と存立構造、およびそれらを表現すべき言説（文体）としての知の体系——要するに「欲求と秩序」ないしは行為と構造をめぐる新しい知の生成と方法の模索はいかなる過程を辿ったのか。

本書の構想は、おおよそ、以上のような（奢侈の科学）の系譜を析出することに注がれている。しかし、留意すべきことは、すくなくとも既在の社会秩序に替わりうる生成する経済的秩序とその認識を生活規範の世俗化の動向に即しつつ語る以上は、貨幣の存在性格と機能が、言語や法とともに、どのように評価され、あるいは排除されていたかが、追跡されなくてはならないだろう。おそらく欲求や情念という心性を奢侈の経済的・社会的機制に即して規定しようとすれば、本書もフオルボネ論で多少は触れているように、事柄の性格上、他者論を欠いてはありえない。ポスト・バロックの生活世界の（再）秩序化——J.・デリダを振つていえば、生活世界の脱構築——があらためて問われることになるからである。

さて、八つの章とひとつつの補論とからなる浩瀚な本書は、「第一章 ボワギルベールの自由主義経済学——欲求と秩序」を首章に据え、「第二章 J・F・ムロンの商業論——貨幣論争と奢侈論争」、「第三章 カンティロン経済学の複合性——地主と企業者」を経て、「第四章 グルネとフォルボネの自由と保護の経済学——草創期のフランス産業主義において、なかんずくフォルボネの「大衆的消費」にささえられた「国民の奢侈」という問題構制において、「国民的富裕の形成」をめざす「富裕の科學」がボワギルベール以来の「欲求と秩序」の論理とグルネの「生産力主義」とを吸収して成立したことを論じ、さらに「第八章 奢侈論争と経済学——奢侈か節約か」で、「消費の自由」を道徳的に基礎づけるとともに、これを資本蓄積へと結合する、「奢侈品論争」を介して結実したビュテル・デュモンの理論構想を「啓蒙のメインストリームの一帰結」として位置づけることによつて、終章を締めくくるという構成となつてゐる。一方、こうした「啓蒙のメインストリーム」における「奢侈品認」論のいわば他流を形成する「過剰な奢侈」をめぐる「奢侈品批判」の系譜に、「第五章」と「第六章」の二つの章で、それぞれ「ケネーの経済学体系——再生産秩序と消費」と「ケネーの自由の体制——再生産秩序と地主社会」、とくにケネーやボーデーの「資本理論」(やチュルゴの蓄積論)を配し、続く「第七章 グラスランとコンディヤックの重農主義批判——欲求と効用価値」をつうじて、「経済学的な奢侈品批判」(いわゆる「効用理論」が想定されている)の意義を説く(「補論」では「デスチュ・ド・ラシ

を中心に「十九世紀初頭の展望」が見込まれてゐる)。

こういう構成をつうじて本書は、「国民的富裕の形成」をめぐる「富裕の科学」が、十八世紀フランス社会の底流に根強くひそみ、容易には解き難い(世俗化の論理と倫理)にどのように棹差し、いかにして学問としての自己形成を遂げたかを追跡するわけである。奢侈品の擁護—批判—容認という「奢侈品論争」を縦軸に設定し、これに、奢侈品を消費欲求の充足回路へと誘導する動因を、「富者の消費」から「大衆的消費」への担い手の社会的転換をともなう、消費需要主導から投資誘因主導へと転回させる経済システムの構図(いわゆる経済循環、という経済秩序論)を横軸として交差させて、「奢侈品の科学」ともいうべき経済学知の生成と展開が語られるわけである。

「自由主義の経済学」の理論的地平を開拓したと高く評価されるボワギルベールにおいては、「近代社会」は、「功利的人間の普遍的本性」の自由な解放に駆動され、欲求の交換をつうじて「相互的効用」が実現される「循環的相互依存体系」と捉えられるとともに、文明化の進展を通じて個々の流動的な欲求を大衆の消費購買力に支えられた消費需要に転化し、この大衆的消費需要に応じて形成される「富裕の連鎖」つまり消費と所得の連鎖が「制度的要因」によつて途絶えないかぎり、販売と購買との乖離もなく「生産と消費の一体的システム」は維持される。そしてこの「循環的相互依存の体系」(「一般的富裕」)が「自然的秩序」そのものの実現形態だというのである。しかし、ボワギルベールが想定する欲求ないしは情念が、流動的で非和解的

な対立と相克を超えて購買力としての消費へと持続的に転換されるのは、「交換の等価物」たる貨幣のネットワークを欠いては、ありえないだろう。「文明化の自然的過程」においてはむしろ、貨幣のネットワークが欲求や情念を開拓し、それを一定の秩序へと組織してゆくのではないか。「神慮にも似た市場の強制力」の実態はおそらくそういうことだろう。だが、ボワギルベールにはあらかじめ、「自律的な自然的秩序の世界」（実物的な経済秩序の『自律性』）が演繹的に想定されているのであった。そして本書は、ボワギルベールの理論体系にかかわって、「事物自然の働き」と「現実の不均衡の解消の問題」、いいかえれば社会形成の『理念的な』『目的』論と搅乱的要因をはらむ「動態論」とのふたつのレベル（あるいは、やや拡張していえば、「体系の論理」と「現実の視点」）を立てること、後者から前者の目的形成へのプロセスに制度改革論を位置づけること、いってみれば構造—搅乱—制度のセット（あるいは「体系の論理」—「現実の視点」の往反）が、その誕生から抱えていた「富裕の科学」としての経済学の構成上の特性であることを主張するのだが、欲求や情念が相互に依存し合うという「相互依存性」はそもそも、いかにして可能であろうか、またこの「依存性」がそのまま社会秩序の維持に繋がるのかどうか、やや抽象的いえば社会的行為と経済的秩序とはいかかる関連にあるのか——。しかし、ボワギルベールは「利己的情念の自由の秩序維持機能に着目した」といわれるだけで、その構造はからなずしも明らかではない。いずれにせよ、ボワギルベール以降、フランスの『経済学』を構成するひ

とつの基本ラインは、「欲求の相互依存性」と「自律的な自然的秩序の世界」とをおおきな理論的枠組みとして、とりわけ奢侈の帰趨をめぐつて、展開するということになる。

フランスで奢侈の積極的な容認の論陣を張ったムロンは、マンデヴァイルをうけて、「洗練」に置換された奢侈をインダストリーの動因とし、このインダストリーが「商業社会」の発展と文明化を可能にするという構図を描くが、奢侈への欲求を「消費欲求」へと転換するのは、「富者の奢侈」に限定される。このマンデヴァイル／ムロンの「富者の奢侈」を駆動因とした経済的秩序の構想は、のちのフォルボネの構想する「国民の奢侈」と異なるものとされる。一方、ムロンの観る経済的秩序の成立条件には、（流通）貨幣量の潤沢と、おそらくこれを可能にする立法者による「統治の一般的システム」の安定という、ボワギルベールにはなかつた二つの契機が付与される。だが、統治の補完による搅乱の解消とシステム内在的な統治の構造とは、経済的秩序の構制についてまったく異質のものである。本書では、この微妙ではあるがそれ 자체としては異質な、秩序観の差異に積極的に触れられていない。それは単に、秩序の搅乱が過少消費（ムロン）によるのかの違いに基づくばかりではないだろう。奢侈をめぐる「富裕の科学」の生成がひとつの節目を迎えるのが、ケルネーサークルのフォルボネの「産業主義」であった。「自己保存にかかわる便宜の手段としての奢侈」を全面的に容認し、グルネの「生産力主義」を受け継いで、「功利的人間の情

念」に駆動されるインダストリーと就労者大衆の「奢侈的な消費欲求」(大衆的な消費購買力)に応ずべき、「産業社会」論を構想したのはフォルボネであった。そのばあい、注目すべきなのはフォルボネが、いわば奢侈の全面展開とその普及過程ともいふべき、経済秩序の秩序化にあたつて、「世評の平等」という「世論」形成の契機を指摘し、この秩序を「国民の奢侈」(これはほとんど、「国民的産業」にひとしい)と把握しようとしていることだろう。奢侈が単なる消費性向へと固着する以前の、他者の評判」という奢侈論の基本的な一論点、フォルボネに即していいかえれば「奢侈の序列化」における「互いの眼差し」の契機を自覚していたことは、とりわけ記憶に値すると思われる。

だが、富者による「過度の奢侈」を批判するフォルボネにとって「国民」とはいつたい誰のことだろうか? 本書では直接の論及はないが、フォルボネがグルネに倣つて「自由と保護」を標榜するばあい、政府による統治の対象としての、いわば大衆的な人口としての「国民」を想定していたとすれば、「国民の奢侈」は、奢侈の肥大化によるデカダンスを孕まざるをえないものであつて、「近代的統治」(阪上孝)の対象として、ポリティクス論の文脈で捉え返される必要があろう。それはおのづから、「国家」の生成にまで及ぶはずであつて、ムロンの「統治の安全」(sécurité d'un gouvernement)やディドロの「社会の安全」(sécurité d'une société)といった社会・政治秩序の問題領域にふかくかかるものだろう。

欲求・消費需要の一意的な意義を強調する「奢侈容認」論が

事柄の性格上、奢侈の肥大化や「過度の奢侈」にたいして相対的に「無力」であるとすれば、それらを相対化する「経済学的な奢侈批判」が登場する。この批判は、ケネー・サークルの蓄積論やピントの「節約の論理」などに典型をみるように、消費ファンドを蓄積・投資へと転換させる思考、つまり「節約や蓄積の情念」に導かれた「利得の節約ないし資本の蓄積」によつてこそ、「社会的結合」の可能性がひらかれるのであって、この思考によつて「奢侈容認論と経済学との親和性」が切断される。だが、「奢侈容認論」の流れが途絶えてしまつたのではない。本書によれば、ケネー・サークルへの批判をつうじてビュテル・デュモンが、『奢侈論』(一七七一年)によつて、感覺的享楽の享受による生活の洗練を「自己実現の行為」とみなすとともに、「投資誘因」の視点から奢侈の欲求と奢侈的消費の意義を強調するにいたつて、「価値規範の世俗化の傾向がたどりつくべき終局点」を迎えるのであつた。ほとんど知られていないビュテル・デュモンを「奢侈と経済学」という文脈に位置づけようとしたのは、本書の功績であるといつてよいだろう。

「奢侈論争」をつうじて問われた論点は、欲求や情念にもとづく社会的行為はいかにして経済的秩序を構成することになるかということだろう。奢侈をめぐる経済的秩序について、容認論が「消費社会」像を、批判論がいわば「分業」論的社会像を表象するとするなら、社会的行為の駆動因とされる欲求と情念、あるいは「功利的人間像」の内実は、ふたつの社会像ではおのづから異なるはずである。「消費社会」像にせよ「分業」論的社

会像にせよ、生活世界に現前する貨幣のネットワークという日常的事態への問い合わせを抜きにしでは、「欲求と秩序」は語り難い。むしろ欲求や情念にせよ、また消費行為や投資活動にせよ、それらはいずれも語の厳密な意味での貨幣のネットワークを分節化する契機にほかならないという立場も、じゅうぶんに可能であろう。

このことは、「富裕の科学」の学知としての構制と叙述法とも無関係ではないと思われる。本書では積極的に触れられていないが、「経済学」が生成する原生的形態を解明しようとするばかりでなく、学知としての叙述構制法の問題にどう切り込むかが問われるはずだからである。そのためには、どういう契機にせよ、行為論の場面での相互性の成立次序と秩序論の場面での構造論的モティフ、そして、行為の相互性と秩序の構造とをいかにして媒介するかについて、あらためて経済学知の構制を追究する必要があるう。

（おおた・かずひろ／経済思想史）

書評

『芸術の条件——近代美学の境界』

（小田部胤久著、東京大学出版会、二〇〇六年）

島憲

ある歴史的事実が今日の世界体制に対して有する関係こそ、世界史にとつての素材を集め際に注目されなくてはならない。シラー（本書一八二頁）

本書にはさまざまな機会に書かれた論文が集められているが、これらの諸論文にはいくつかの一貫したテーマがある。その第一は、芸術の歴史性と、芸術を扱う概念や理論の歴史

性である。芸術が時代によつて変化していることは誰でも知つてゐるが、それを語る言葉も変化してゐる。そもそも「芸術」という概念、「作品」や「傑作」や「名作」という言葉遣い、「天才」という表現などは一定の時期に成立した。その多くは今ではあたりまえのようになつてゐるが、いつ頃からどのようにしてそうした言葉が自明性を獲得したのだろうか、という問題である。

第二は、芸術もしくは美を、近代における国家と社会を貫く組織原理にしようという、一連のロマン主義的な思想の分析とその位置づけである。それは芸術と歴史哲学の結婚、それも愛ある正式の結婚を夢見た、とてつもない試みだつた。

第三は、そしてこれこそ本来取り扱われるべきテーマだつたのであるが、こうした問題群を論じ尽くした後に、それでは現代における芸術作品はどのような変遷を遂げ、どのような理論の多様性を持ち、またそれらについて語る批評や美学の言語は、そしてそこで用いられる概念は、どのようなものとなるのか、どのように作り上げたらいのか、という問題である。だが、こうした問題は明示的に扱われることではなく、それが、本書が最終的にいくらか退屈な理由にもなつてゐるのだが、各節の行間に垣間見え、大いに期待を抱かせることがときたまる。

第二の問題からはいろいろ。この問題は、著者も引用する「ドイツ觀念論最古の体系計画」のなかの有名な文章に最も良く現れてゐる。

「われわれが理念を美的なもの、すなわち神話的なものにしな

い限りは、それは民衆にとつていかなる関心をも惹かず、また逆に、神話が理性的になる以前は、哲学者はその神話を恥じるに違はない。……神話が哲学的に、……哲学が神話的にならなくてはならない。そのとき初めてわれわれのもとに永遠の統一が支配する。普通の読者には意味不明のこの文章は、ヘルダーリンによるのか、シェリングによるのか、あるいは残つてゐる手稿の筆跡であるかはよくわからないが、当時の三人の基本的志向を表現しているとされる。解釈を寄せつけないところがある。

あるいは別の変奏としては、同じく著者が引用するノヴァーリスの断章がある。「詩人と聖職者は始源においては一つであり、後になって別れたにすぎない。……とするとなれば、将来においてこうしたかつての事態が再び生じてはならないことがあろうか。かの人類の守護者の代表者が卓越した意味における詩人であることも多いにあり得るであろう」(一二三頁)。

あるいはシュレーゲルの、本書で一部が引かれている『アーネウム断章』の一文。

「ロマン的ポエジーとは進行する普遍的ポエジーである。その使命は単に、ポエジーのばらばらのジャンルをすべて統合し、ポエジーを哲学やレトリックと触れさせることにあるのではな。ロマン的ポエジーはそれ以上に……ポエジーを生き生きと社交的にしようとするし、しなければならない。そして人生と社会を詩的なものにしようとするし、またしなければならない。……」。あるいは「歴史とは生成する哲学であり、哲学とは完成

した歴史である」。

こうした議論はやがて、本書では扱われていないが、シェリングの「絶対者のオルガノンとしての芸術」という発想に行きつく。「芸術の素材においては形式的な対立以外の対立は考えられない。本質からすれば素材は常に、そして永遠に同一である。常にそして必然的に、普遍と特殊の絶対的な同一性である。それゆえ、素材に関して対立ということがそもそもあるなら、それは形式的なものでしかない。そしてそうしたものとして素材は、また客観的でもあり、時間の中の单なる対立として表現されねばならない」。

絶対的な同一性を表す素材の形式的な対立。「なんのことや」と多くの読者は思うであろう。先に引いたテクストも同じで、普通の人は一度見たら首を振るだけで、二度とこのようなテクストを手にすることはないであろう。しかし、著者はそうしたテクスト群に立ち向かう。実際一回入り込んでしまえば実に魅惑的なテクスト群であるにはちがいないのだ。

ヴィンケルマンの『絵画と彫刻におけるギリシアの作品の模倣についての考察』の冒頭にあつて、ギリシアにおける風土と芸術の関係を論じた短い文章から始まつて、カントの判断力批判における芸術と歴史の関係についての議論を経て、シラーの『美的教育書簡』（一七九五年）、ノヴァーリスやシュレーベルの反省的かつ詩的なテクスト群、さらには「パンとぶどう酒」（ヘルダーリン）などの歴史哲学的な詩作にいたるこの問題群、つまり歴史と芸術の結合をめぐる議論は、十八世紀から十九世紀への世紀転換期を挟む前後二〇年ほどの時代に、時代の最も優れ

た知性を捉えて離さなかつた。第九交響曲に組み入れられたシラーのあの詩も、この連闋で読む必要がある。「エリュージウムの娘よ！……我らは汝の聖域にはいらん。……何百万の人々よ、抱き合え！」。

それはフランス革命からロベスピエールの「テロと恐怖の支配」「テルミドールの反動、そしてナポレオンの登場に至る激動の時代の思想でもあつた。若きゲーテがアメリカ独立戦争で活躍したワシントンやフランクリンらの「自由の英雄」に感激した時代の、こうした議論があのようなかたちでアクチュアリティを持つことは二度とないであろう。それゆえにこそ、この時代のこうした議論を「研究」し、論じようとするときには、複雑な手手続きが必要である。この時代のアクチュアリティが二度と戻つてこないことは、中世の美しい伽藍の時代は二度と戻つて来ないとしたヘーゲルの認定よりも、われわれにとって何百倍もたしかである。にもかかわらず、かつて「精神」と言われていたものが、さまざまな「価値領域」（マックス・ウェーバー）にあるのは「部分システム」（ニクラス・ルーマン）へと分化・自立ててしまつた現代において、あの時代の熱気、いや「やる気」を救済する方法はあるのか。ベンヤミンの「救済する批評」を思いながら、この時代の記憶は、どのように研究室的記憶以上の、アクチュアリティの記憶にできるのだろうか。

著者もその時代の思考に魅了されているようだ。その熱気にたっぷりあたつていて。まず美学が政治哲学であったことが確認される。「十八世紀における美学とは、近代国家における人間

存在をいかに構想し、革新するか、という当時の（広義における）政治的関心と表裏一体であり、この政治的関心によつて背後から突き動かされていた」（第三章「国家」七七頁）。

時には意味不明な、時には今日から見ればナンセンスとしか言いようのない当時のテクストの持つてゐる起爆力を、そのボテンシャルを現在に救い出そうと、著者はアクトチュアリティの記憶を追い続ける。そして、「美学とは姿を変えた国家論である」（七七頁）というテーマを掲げながら、カント、シラー、ノヴァーリス、シュレーゲルらの共通点と相違を理論的に解明していく。

カントについては、フランス革命に参加していない遠い人々の人々も、革命が進んで旧体制がひっくり返ることに「ああよかつた」という気持ちを持つもので、そうした気持ちの上での参画にはなにがしかの希望があるとする議論に『学部の争い』、つまり、歴史についての主体の反省自身が歴史のポジティヴな進展に寄与するという議論に「反省的判断力」の意義を認めようとする。この解釈は、通常の美学者の議論が『判断力批判』における「規定的判断力」と「反省的判断力」の区別を芸術判断に即して解説するだけに終わつてしまふのに比べて、いい意味で大胆かつ明確なものである（同じく第三章「国家」）。

普遍と特殊、国家と個人の二律背反を克服するために、馬車の車輪を走行中に取り替えるという国家変革の難解な課題を、シラーは芸術によるフマニティーの涵養に求めた（第三章「國家」および第五章「歴史」）。シュレーゲルは現代における「批判」

が持つ單なる芸術批評以上の意味を論じる（第五章「歴史」）。そしてノヴァーリスは、内面への道を語りながら、同時に王制に、しかもブロイセンの王と王妃に眞の国家の希望を託す。しかし、これはよく言われるよう具体的な王と王妃ではなく、すべての人間が王にふさわしい扱いを受けるような国家への希望であつた。彼が「制服」について語るときも、すべての人が盛装の制服の「品格」を持てるようという、「自由で平等な市民のアソシエーション」（マルクス、ハーバーマス）への夢が逆説的なかたちで生きている。そうした「深読み」が必要なことは言うまでもない。この辺りは、わたしの読みだが、著者も同じ方向で考へてゐるようだ。特に「代表」「表象」についてのノヴァーリスの議論などを引きながら、ロマン主義と現実の絡み合いを描き出す著者の学識と腕力は大変なものである（「インテルメツツオ」）。

冒頭に挙げた三つの問題のうちの最初の問題、つまり芸術及び芸術を語る言葉の歴史性の問題に戻ろう。これは、本来はどうちらかと言えば芸術社会学の問題でもある。最近でもすでにペーター・ビュルガー（『アヴァンギャルドの理論』）、ディーター・・エラースホーフ（『芸術概念の解体』）、そして、こうした仕事に先立つものとしてなによりもヴァルター・ベンヤミン（『生産者としての著者』）の仕事があり、アドルノの『美の理論』は、芸術についての既成の概念を徹底したモダニズムの立場から（生かすために解体した）ものもある。さらには、「作者」もしくは「著者」の概念の解体をはかつたものとしてはフーコー（『作

者とは何か』の挑発がある。

著者はしかし、そうした二十世紀の理論には立ち入らずに、おそらくそれらを踏まえてのことだろうが、模倣と繼承を重視したホラティウス以来の伝統的詩学が十七—十八世紀に、はじめはイギリスにおいて、やがてはドイツにおいても崩壊していく過程が、S・ジョンソンからヤングを経てフィヒテらの当該テクストの引用と分析を通じて明らかにされる（主として第一章「所有」および第二章「先入見」）。模範と繼承を重視したクルティウスがまったく出てこないのは惜しいが、それとは別に、社会思想史において近代の所有概念を確立したと一般に論じられるロックの議論は忘れていない。さらには、ガーダマー以来、その意味が変わってきた「先入見」に関する議論の歴史も追究しつつ、伝統か個性かという議論を乗り越えようとする。なぜならば、伝統として実体化されているものも、そのつどの現代の個性による読み替えであり、書き換えであるからである。クルティウスと、彼が尊敬するエリオットが扱われるのは、彼らにはその自覚がないからかもしれない。

だが、こうした基礎概念の歴史性の問題は、芸術社会学に尽きる問題ではなく、芸術の歴史を描くときの自明な概念や様式名称にも関わる。その点は『抽象と感情移入』（一九〇七）にはじまるヴォーリンガーの概念戦略の変遷を論じた長い「エピロー」——中心の批判に詳しい。当初のヴォーリンガーにおいてゴシックは「北方」の、特にドイツの抽象的芸術様式とされ、それと二十世紀初頭から第一次世界大戦にかけて文字通り激しく

ほとばしった表現主義の激的な表現志向とが、何百年の歳月を隔てていまさか非歴史的に結び合わされていた。ところが二〇年代以降の表現主義の「破産」や政治的变化の中で、ゴシック（ゴシックがドイツ的かフランス的かという問い合わせ、たとえゴシックが現在のフランス領で始まったとしても意味はないのだが）は、いつのまにか古代末期の「南方」におけるヘレニズムの遠い子孫となり、東方ヘレニズムとなつて中国や日本にも波及した元祖ヘレニズムの西方分派となる。

単純に見れば、芸術史の概念などは單なる定義の問題で、どうでもいいところがあるが、たとえオボチュニズムであれ、鋭敏な感覚のゆえであれ、時代の変化に伴うパースペクティブの変化と定義の内容があまりにパラレルであると、いささか考え込んでしまう。このあたりを著者は、美学研究者の偉大な先達を批判的に、ということは自らの肉に食い入るように分析し尽くす。「美学史研究は美学史批判という形態を取る」とする本書導入部のテーゼはこの章に実っている。

こうした意味からして、本書全体のタイトル「芸術の条件」は第一章、第二章に当たるかもしれないが、全体としてみれば、研究室的には「芸術の歴史性」「歴史性と芸術」——といった方が正確だ。あるいはひろい公共の議論の枠では、「芸術は爆発だ」の岡本太郎をもじれば、いっそ「芸術と歴史の不発」とした方がよかつたかもしれない。なぜなら、歴史哲学と芸術の結婚というロマン派の、「北方の」プログラムは、すでにヘーゲルが鋭敏に見ていたように（「芸術は精神の最高の規定から見て

過去に属する)、そしてゲーテが皮肉を飛ばしように(「ロマン的なものはビヨーキだ」「不発」に終わらざるを得なかつたからである。結婚の寝床は、残念ながら爆発の場ではなかつたのだ。次の爆発は、ベンヤミンの言う三つの时限爆弾、つまりドストエフスキイとランボーとロートレアモンの时限爆弾まで、そしてその帰結としてのシュルレアリスムの、私から見れば風船爆弾までないからである。⁽⁵⁾ だが、そうした現在のアクチュアルな問題は、一八〇〇年前後のアクチュアリティが描かれる行間に垣間見えたような錯覚に襲われることがあつても、基本的には扱われていない。かつてのアクチュアリティの記憶は現代のアクチュアリティに到達していない。どうしてであろうか。これは現代における芸術と政治をめぐる問題、そしてそれについて語る言語の問題という決して明示的に扱われることのない第三の問題と絡んでいる。

問題は著者が過去のアクチュアリティを論じる方法にある。

例えば、この書評の冒頭に引いた、その大部分が著者によつても引かれてゐる文章群を見てみよう。正直言つて、今の若い世代でこの文章を読んで魅力を感じる人はよほどどうかしている。百歩譲つて日本語の訳のせいもあるかもしれない。たしかに、ドイツでならば、今でもこの文章の言語に食いついてくる学生はいるし、依然として西側の知的エリートたちの中では、それが英語になろうと、フランス語になろうと、喧々諤々と議論されていることは間違いない。だが、われわれにはちんぶんかんぶんである。西側でも普通の市民には無理である。では、こう

過去に属する)、そしてゲーテが皮肉を飛ばしように(「ロマン的

した落差はどこからきているのだろうか。

例えれば、ロンドン大学のゲルマニストのアンドリュー・ボウイは、最初に引いた「ドイツ觀念論最古の体系計画」の文章を、ハーバーマスへの建設的批判と重ね合わせながら、「藝術的に」解釈する。⁽⁶⁾ ちなみにハーバーマスが『近代の哲学的ディスクルス』のなかでこの断片を執拗に論じてゐることは覚えてゐる方は、そうした理性を現実に根づかせるためのコンテクストで多いと思う。ボウイに言わせれば、このテクストで「哲学」と言われているのは、もちろんフランス革命に体現される啓蒙主義の普遍主義的理性である。そして「神話」と言われているのは、そうした理性を現実に根づかせるためのコンテクストである。日常言語といつてもいいであろう。普遍主義は特定の一つの現実化を見るのではなく、さまざまな現実化が可能である。そして現実化は二次的なことではなく、カントの普遍化命題に優るとも劣らず重要なのである。根づかせるための「物語」がここで「神話」と呼ばれているものであり、アドルノが美の名の下で考えたことである。この区別はハーバーマスにおける「規範と価値」の区別に対応するが、ハーバーマスはともかくとして、六〇年代後半以降のレフティスト・ディスクルスでは「規範」ばかり論じられて、この「神話」もしくはコンテクストの次元が十分に反省されていない。多くの反発、特に保守派からの「浅薄」という反発はこの点に由来する。元来カントに対するハーマンの反論にはじまる(簡単に言えば、「超越論的普遍と個別性と、どちらが普遍主義だ。個別言語の方が超越論的アブリオリではないか」という反論)啓蒙批判をカントからハーバーマスの伝

続は真剣に受け止めてこなかつた。このようにボウイは述べる。そして、現代の「宗教戦争」、イスラム世界に対する西側の「ディスクルスの暴力」への批判をも匂わせながら、一七九〇年代初頭の、すでに二世紀以上の埃にまみれた文章とそのアクチュアリティを文化的多元主義の立場から現代によみがえらせる。その議論のコンポジションと切れ味は、同じボウイでも、デビッド・ボウイの音楽と同時に、ジエームズ・ボウイ大佐（リチャード・ウイドマーク）のナイフを思わせる。

あるいは思い出されるのは、フランスのゲルマニストのベルトーが一世を風靡した『ヘルダーリンとフランス革命』⁽²⁾で、この「最古の体系計画」を「ジャコバン主義」の宣言と捉え、当時あつたヴュルテンベルクの王の暗殺計画にヘルダーリンが参与していたことを裏書きするとしていることである。ベルトーの本が書かれたのは、学生たちの街頭デモの時代であつた。

こうした現代に適用した独自の読み方（これは、六〇年のガーダマーの解釈以来、そして六〇年代以降西側の演劇の中心になつた演出中心演劇 Regietheater 以来の常道である）に比べると著者の解釈は、第一次文献学と筆者の言う方式である。それは、ロマン主義の神秘的な文章の解釈にあたつて、似たような神秘的な文章を横に添わせるという方式である。例えば「君主制は、眞の絶対的中心点と結びついているゆえに、眞の体系である」ではじまるノヴァーリスの謎めいたあくびの出るような、しかし確実に起爆力のある、そしてあくびも吹つ飛ぶはずの文章を理解するのに、著者は「この点に答える手がかりとして『一般

草稿』の三つの断章に注目しよう」と提案する。そして「主たる政治的問題の解消。……果たして対立する政治的要素同士の結合はア・ブリオリに可能か」を含めた、前の文章以上に神秘的であるが、出る文章を書いていねいに三つも重ね合わせる。このように、難しい引用を解明するために、「これに答えるためには」というかたちで、さらに難しい引用を重ねる手法が頻繁に繰り返される。このように現代の読者から見てそれ 자체では不毛な文章を寝添わせるだけでは、シラーのいう「自然に反する同衾」と同じで、新しい生命は誕生しそうもない。研究室の扉はほんの少し開いているだけである。学界に向けて少しだけ開いているだけである。

言い方を変えれば、こういうことである。謎のような文章に今ひとつ謎のような文章を重ね合わせ、同じ単語が使われていると、ぼんやりとその意味が浮かんでくる、というやり方では、一ページに十個以上も知らない単語がある外国语の文章を辞書なしで読んでいるときに、再来する単語を重ね合わせながらおぼろげな推測を無手勝流でするという、入試や模擬試験で誰もが経験したあのつらい神秘主義、つまり第一次文献学を出ない。それに比べればボウイの解釈は、第二次文献学として、研究室のアクチュアリティと知的な公共の議論のアクチュアリティが矛盾しないどころか、相互に支え合うことを教えてくれる。アクチュアリティの記憶とはそういうもののはずであろう。

あるいは、第二次文献学、つまりベンヤミン的な「批判」として思い出されるのは、芸術と政治の融合をめざした第三の爆

発期である一九六〇年代にマルクーゼが行つたシラー解釈である。当時は、アメリカの若者だけでなく、西側の若者がアメリカの傲慢でしかないベトナム戦争に反対し、本当は東側社会のこと嫌いだつたのに、チエ・ゲバラと毛沢東に夢を託すという愚劣な過ちを犯しながらも、ライフスタイルの徹底的革命を行つていた。セクシュアル・レボリューションの時代である。そのときにマルクーゼは、「抑圧的な現実原則のもとで阻止され、脱性化 desexualized されていたすべてのエロス的な力や行動様式をよみがえらせる」ために、フロイトを用いながら、本書の著者が取り組むシラーの『美的教育書簡』についてこう述べている。「労働が遊びとなるような、非抑圧的な進歩の原則によつて支えられる文明についての仮説は、非常に興味深いことだが、西欧思想の伝統の中では他の点ではどうてい官能性、汎性欲主義、過激な傾向の野放図な解放などの代表者・扇動者とは考えられないよう思想家たちによつて、提出されている。

『美的教育書簡』の中で、シラーは理性と官能性が和解する美的感性的文化の理念を開拓している。……この理念は、知的・精神的能力の最高度の発展が人間的欲求充足のための物質的手段・財貨の存在と肩をならべあうような文明水準において、はじめて実現されるであろうとシラーは強調している。全身これ生殖器になるほどの快楽の爆発をシラーは夢見ていた、ともマルクーゼは述べている。もちろん、その際に、現実の小市民たちの性生活における生殖器中心の快楽追求をそのまま拡大するような汎性欲主義をマルクーゼが意図していないことは、ノヴァアーリ

スの「王」が、現実の支配形式としての「王制」のなかの「王」では必ずしもないのと同じである。しかし、マルクーゼが官能の解放のためにには、政治形態の変更が必要であると考えていたことは、今引いた文章からでも読み取れる。

ドイツ観念論に発し、マルクーゼが蘇らせたこうした思想は、当時は例え、「どんな人間も芸術家である」とするヨーゼフ・ボイスの「社会芸術」論に実現していた。環境問題を意識した「七千本の櫻の木」のアクションもそうなら、生命を象徴する油脂を使ったインスタレーションも同じ伝統の読み替えである。実際にボイスは東京芸大での解説パフォーマンスでも、「ノヴァアーリス、シェリング」らの名前を、汎神論的自然観の先達として、そして自らが信奉するシュタイナー哲学のいわば元祖として黒板に書いた（この黒板はその後化學的に永久保存され、芸大に残っているそうである）。もちろん、「芸術」というカテゴリーそのものも解消して、人生を芸術化しようというこうした二十世紀エコロジー最初の計画は、著者も注で述べている通り（二六二頁の注二八）、シラーの意図とはだいぶ異なる。しかし、マルクーゼとボイスにおいて、かつてこのような読み方が可能であつたことは、過去のアクトチュアリティを現在のアクトチュアリティへと変換する第二次文献学が、言い方を変えれば、ベンヤミンの「救済する批評」が可能であることを示している。逆に、過ぎ去つた日々のアクトチュアリティの、多少なりとも忠実な、それゆえにぼんやりとしか輪郭の浮かばない再構成では、読者を軽いまどろみへと誘つてくれる高等催眠術にしかならない。

解釈とは現代の用語に直すことでもある。当時の用語の繰り返しによるパズル解きでは、「普遍と個」「道徳と法」といった言語が繰り返されるだけで話が進まない。それは、芸術と歴史の問題を押し進めようとしたマルクスですら苦闘した戻である。『政治経済学批判』の有名な序文の最後でマルクスは、「なぜ、ホメロスの作品のような、人類の幼稚な段階の文学作品が、まったく違ったわれわれの時代にも感動を与えるのか」といった問い合わせを提出している。マルクスがおずおずと仮説的に提示した回答は、なんとも「幼稚」である。誰でも自分の若いときの、あるいは子供の頃の経験を懐かしむものである。よつてもつて……、というわけである。マルクスでもそうだったのだから無理もない。とはいながら、マルクスにおいては、このロマン主義的な芸術観が、解放後の人類に芸術家の創造モデルを提供している。芸術家の自己実現と理想社会でのすべての人間の自己実現を重ね合わせる、といういわゆる生産主義的パラダイムである。もちろん、現在ではこうしたパラダイムは批判の対象であるが（アナソーン、ハーバーマス）幼稚な中にもマルクス自身の読みが見えてくる。

おそらく通常のロマン派研究の最大の欠陥は、この第二次文献学が発動されなかつたことにあるのだろう。もし発動されれば、古代ギリシア人は自然と一体であつた、とかギリシア文化は一個の全体性であつたといった、シラーやシェーレー・ゲルのまさにナイーブな、そして現代でも、著者も含めて多くのロマン派研究あまりにも生真面目にそのまま書き写されている

ギリシア観の今少し理論的な再記述（批判）も可能であつただろう。ただ単に、ギリシアでは、社会的な分化（ヴェーバー、ハーマス、ルーマン）が進んでいなかつただけなのである。

ところで、ロマン主義の批判概念についてはすでにベンヤミンの処女作『ドイツロマン主義における芸術批評の概念』が多くを明らかにしてくれている。「ロマン主義の中心はメシアニズムである」とする彼の直觀は、反省の時代におけるイロニーが世界から脱出しつつ、世界を変える主体の希望の言い換えであることを知っていた。そして、「ロマンとは詩的絶対者の名称である」と述べ、われわれのどんな素朴な思考にも思考を越える反省的契機が潜んでいること、そのようなかたちで現実を越えていく言語が作る文学のジャンルはすべて連続してつながっていること（ギリシア悲劇はルネサンスのソネットの隣にある）、「イロニーですら客観的契機を持つている」こと、そして「批評とは作品の解体（Aufzersetzung）による完成である」ことを、彼は論じていた。彼に言わせれば、「批評とは絶対的なもののうちへの作品の解体であり、……作品の批評とは、作品の反省であつて、作品にのみ内在している反省の芽を展開態へともたらしめるのである」。要するに、作品の言葉から発しながら、そこから離れ、関連させつつ自分が正しいと思うことを述べることである。「イロニーとは、小説の秩序のスカートの裾をめくる嵐である」などとベンヤミンなりに、さらに解釈の必要な神秘的発言を残しながらであるが。

過ぎ去つた日々の二度と戻つてこないアクチュアリティを、

違った時代の違った問題に違ったかたちでよみがえらせるそのよみがえりの方式については、このように、すでにマルクスからベンヤミンまでの——ニーチェも挟んだ——反省の歴史がある。さらには、こうした新たなアクチュアリティなし、適応（application）は、過去の語りかけを聞くだけではなく、過去に対する問いを立てる必要がある。しかも、その問いといえども過去からの声がなければ立てられないことは、すでに『真理と方法』でカーダマーが論じ尽くしていた。ベンヤミンとカーダマーはもちろん異なる。しかし、過去のアクチュアリティの歴史的なあまりにも歴史的な再構成だけでは、ぼんやりしたオリジナルがさらにぼんやりすることは二人の知るところだった。時代は大きく変わっている。「藝術」の自律性が失われたのは、なにもボイスに始まるものではない。それに「天才」概念はすでにギヤグの対象となっている（『天才バカボン』）。研究室のアクチュアリティに満足しない第二次文献学が必要である。

そうした第二次文献学のない解釈は、たとえその対象が、世界史的転換期における政治と美学をめぐる壮大な議論の集積であつたとしても、シュラッファーが『ドイツ文学小史』のなかでドイツバルック文学について言つたこと、つまり「多くの作品は書庫の奥で発見され、注をつけられ、また書庫の奥に注ごと戻されるだけである」が当てはまる。⁽¹⁹⁾「シラーもノヴァーリスも研究室の書棚から取り出され、論文がいくつか書かれ、またそうした論文とともに研究室の書棚に戻されるだけである」。

そうした第二次文献学のない解釈は、たとえその対象が、世界史的転換期における政治と美学をめぐる壮大な議論の集積で、めめたとしても、シュラッフナーが『ドイツ文学小史』のなかでドイツバルック文学について言つたこと、つまり「多くの作品は書庫の奥で発見され、注をつけられ、また書庫の奥に注ごと戻されるだけである」⁽¹⁵⁾が当てはまる。「シラーもノヴアーリスも研究室の書棚から取り出され、論文がいくつか書かれ、またそうした論文とともに研究室の書棚に戻されるだけである。」ヴォリンガーについての優れた論稿をものしながら、そして

違った時代の違った問題に違ったかたちでよみがえらせるその読みがえりの方式については、このようにすでにマルクスからベンヤミンまでの「ニーチェも挿んだ」反省の歴史がある。さらにはこうした新たなアクリティイないし、適応（application）は、過去の語りかけを聞くだけではなく、過去に対して問い合わせを立てる必要がある。しかも、その問い合わせなども過去からの声がなければ立てられないことは、すでに『真理と方法』でガーダマーが論じ尽くしていた。ベンヤミンとガーダマーはもちろん異なる。しかし、過去のアクリティイの歴史的な、あまりにも歴史的な再構成だけでは、ぼんやりしたオリジナルがさらにぼんやりすることは二人の知るところだった。時代は大きく変わっている。「芸術」の自律性が失われたのは、なにもボイスに始まるものではない。それに「天才」概念はすでにギヤグの対象となっている（「天才バカボン」）。研究室のアクリティイに満足しない第二次文献学が必要である。

〔美学史研究は美学史批判という形態を取る〕(二二頁)と高らかに歌い上げながら、日本の美学史と美術史への批判がなされていないのも、うなずける。今道美学への批判も、吉川逸治や高階秀爾といった主流美術史への賛成も批判もない。ときどきコケツトリイ的に「ポストコロニアリズム」の語が使われながら、グリーンバーク批判どころか、多木浩二論やアラーキー論もないのは、そのせいであろう。なにもかぎられたスペースでこうした問題を論じろというのではない。こうした問題との無縁さを感じさせるから、述べているのである。著者が魅力を感じ続いている、そして評者も長くかかづらってきたあの時代のような論争はここからは起きないであろう。

最後に冒頭から、近代国家・機械國家という議論がシラーやルソーを引きながら出てくるが、これは、近代国家といつても、その正当化にライブニッツの時計モデルが使われた絶対主義国家のことであり、フランス革命後の共和制の、原則的には法の支配だけでなく（それだけなら絶対主義）もあった、自由で平等な市民が相互に権利を承認し合うところから成立する（はずの）デモクラシーの秩序とは異なる。シラーやルソーを読むときに、絶対主義国家とその崩壊後の国家を一緒に「近代国家」とするのは、問題である。もちろん、シラーやルソーは十八世紀までの国家を念頭に置いていた。しかし、著者はその後の国家も同じ「近代国家の機械装置」に含ませている。たいしたことはないかもしれないが、指摘しておきたい。

注

- (1) Friedrich Wilhelm Joseph Schelling, *Philosophie der Kunst*, Darmstadt, 1976, S. 95.
- (2) 「世界中に次第に広まつて行きつゝある良い趣味はまやは、ギリシアの空の下でやあせじゆた」。これについては、著者も文献目録に挙げてゐる P. Szondi の卓抜な講義録に優れた解釈を語むいゝがやあ。⁹ Vgl. Peter Szondi, *Poetik und Geschichtsphilosophie*, Zweite Aufl., Frankfurt, 1976, S. 23.
- (3) Peter Bürger, *Theorie der Avantgarde*, Frankfurt, 1981. また Ders., *Akualität und Geschichtlichkeit*, Frankfurt, 1977.
- (4) Dieter Wellershoff, *Die Auflösung des Kunstbegriffs*, Frankfurt, 1976.
- (5) Walter Benjamin, *Der Surrealismus*, in: *Gesammelte Schriften*, II, 1, Frankfurt, 1980, S. 305.
- (6) △・ボウイ「ヤノムの平和論」——ロマン主義アーヴィングマティズムからの逆照射。雑誌『思想』(一〇〇六年四月号所収)。このボウイの解釈とハーバーマスの最近の議論については拙稿「規範と価値——その区別はどの程度コントекスト依存的であるらか?」(『社会学研究』東北社会学研究会、七八号、一〇〇六年参考)。
- (7) Pierre Bertaux, *Hölderlin und die Französische Revolution*, Frankfurt, 1970.
- (8) H・ヤシケー『トロイア戦』寺門泰彦訳、太陽社、一九七四年、五二頁。
- (9) 技術が進んだ段階で「気に革命へのゲシヨタルトチュエンジが起かるとするマルクーゼのオブティマズムは、「暴力を停止する暴力」の議論¹⁰より今は過半のものである。
- (10) Heinz Schäffer, *Die kurze Geschichte der deutschen Literatur*, München 2002.

書評

『社会主義インテナショナルの群像 一九一四—一九三三』
(西川正雄著、岩波書店、一九〇七年)

加藤哲郎

五〇〇頁近い本格的研究書である西川正雄教授の新著を入手し、本誌編集委員会からの書評の依頼を受けた。さてどのように迫ろうかと思案していた途上で、社会思想史学会も後援に加わった国際学術シンポジウム「ローザ・ルクセンブルク——その思想と現在」(第一五回ローザ・ルクセンブルク国際会議)があり、著者西川教授と同席した。

西川教授の修士論文のテーマは、ローザ・ルクセンブルクだつ

たという。ローザ国際会議に提出したレジメは、おそらくその長年の研究の集大成であろう。同時に、本書の骨格を伝えているように思われた。

そのレジメは、二十世紀初頭のドイツ社会民主党における修正主義論争から始まって、ベルンシュタインの「民主主義は手段でもあり目的でもある」という当時の社会主義運動のなかでの先駆的発言を引き、ローザが民主主義の価値を認めつつ、その「唯一の支柱は社会主義的労働運動」だと批判していたことを示す。それが、一九一七年ロシア革命の勃発にあたって、ローザがレーニンの革命を評価しつつ、「自由とは、常に、考え方の違う者の自由である」と距離をおいたことにつながり、この論点が、第一次世界大戦後の、したがつてローザ・ルクセンブルグが虐殺された後の「インターナショナル」再建時に、「民主主義か独裁か」をめぐるカウツキー、レーニン、マクドナルド、フリードリヒ・アードラーらの論争にも影を落としたという。

その帰結が、レーニン派の第三インターナショナル（共産主義インターナショナル、コミニテルン）と、カウツキー、マクドナルド、アードラーらの再建第二インターナショナル（社会主義労働者インターナショナル）へと分裂が固定化し、その後の社会主義運動・思想の競合・対立にいたたたことを、淡々と述べたものだつた。本書のテーマと重なる。

評者も実は、ローザ国際会議で、中国、アルゼンチン、印度、ドイツ、ノルウェーからの「ローザ・ルクセンブルクと民主主義・社会主義の概念」についての報告にコメントしたのだ

が、そこでは敢えて、「社会主義」の概念の再構築についての報告者たちの苦闘には触れなかつた。もっぱら二十世紀「民主主義」概念の歴史的展開、アメリカ的多元主義論、協議型民主主義論から、冷戦崩壊後のグローバル民主主義論、協議型民主主義論への流れの中で、ローザ・ルクセンブルクの民主主義論がどの程度に継承され生き残つているかを論じた。グーグル・スカラーやウイキペディア各言語版でローザ・ルクセンブルクがどのように扱われているかを概観し、二十一世紀のグローバル民衆運動である「世界社会フォーラム（WSF）」で「社会主義」や「労働者階級」概念がどのような位置を占めているかを検証したうえでのコメントであつたが、そのさい、アントニオ・グラムシのヘゲモニー論、ミシェール・フーコーの権力論、ユルゲン・ハーバーマスのコミュニケーション論、ハンナ・アレントの公共性論から今日のインターネット情報戦へとつないだため、特にスターリン主義と決別しつつも、「眞のレーニン」とローザ・ルクセンブルクに「社会主義の再生」の希望を託すドイツの一部の研究者からは、かつてベルンシュタインの「修正主義」発言が浴びたであろうような反発をも受けた。

ローザ・ルクセンブルクを、冷戦崩壊後のグローバリズムの時代に振り返るためにには、十九世紀・二十世紀の「社会主義」と「インターナショナル」全体の歴史的再考を要するという点については、第二インターナショナルを長く研究してきた西川教授と、第三インターナショナルの歴史を批判的に研究してきた評者やインド・カルカッタ大学のスボホーニヤン・ダスグ

ブタ教授（ローザ国際会議報告者）の問題意識は、共通していた。

ただし、評者は、「世界社会フォーラム」にみられる「多様な運動によるひとつの運動」「多様なネットワークによるひとつのネットワーク」という「差異の解放と増殖の連鎖」を前提とした思想は、旧来の社会主義運動の「インターナショナル」や「国際統一戦線」の発想を超えていたと考えた。強いて言えば、ヴァルター・ベンヤミンが万国博覧会との共時性に注意を促した（「パサージュ論」）、カール・マルクスの時代の第一インターナショナル（国際労働者協会）に、情報戦時代の今日の民衆的接合に必要な「差異・差存の相互承認による連合的協働」への、アモルフオスで原初的な出発点が見られる。その後の第二インターナショナル、第三インターナショナルの経験は、グラムシのいう「機動戦から陣地戦へ」の時代に照応したもので、「陣地戦から情報戦へ」の二十一世紀的展開においては、歴史的に相対化される（加藤哲郎『二〇世紀を超えて 再審される社会主義』花伝社、二〇〇一年、同『情報戦の時代 インターネットと劇場政治』花伝社、二〇〇七年）。

しかし、西川教授の本書を読むと、実は第一次世界大戦後の第二インターナショナルの「戦争責任」の取り方、組織的再建の仕方の中に、「考え方の違う者の自由」を社会主義の不可欠の条件と考えたローザ・ルクセンブルクの思想の残響があつた。民主集中制の「鉄の規律」やスターリン肅清に帰結した第三インターナショナル＝共産主義とは、どうしても「統一」しない社会民主主義の苦闘が表現されていたことになる。

こうした社会主義の歴史的評価に関心がある読者は、本書の「はしがき」「あとがき」から本論の「まとめと展望」に入つて、その後に本文の歴史的叙述に進んだ方がいいだろう。著者がなぜかくも執拗に、第二「インターナショナルの「崩壊」過程（第一部）、「三つのインターナショナル」への分裂と国際連帯の再建協議・交渉（第二部）を、国際大会議事録の精査のみならず、大会の会間の各国民党大会や各国指導者間の手紙のやりとりまで追いかけて、史実を再構成しようとしたかがわかるだろう。

かつてコミニテルンの初期統一戦線論と故中林賢二郎教授の研究から一九二二年四月の「三つのインターナショナル」会議を学んだ記憶が残る評者には、旧第二インターナショナル内の指導者たちの「戦争責任」のニュアンスの相違、特にコミニテルンから「第二半インターナショナル」と蔑称されたウイーン協同体事務局の役割、組織的「統一」に距離を置いたが故にあら種の接着剤的意味を持つたイタリア社会党や国際労働組合連合（IFTU）の役割が面白かった。丸山真男が日本共産党から厳しく批判された「戦争責任論の盲点」（一九五六）は、ひょっとしたら、この流れを汲んでいたのかもしれない。

「まとめと展望」で、著者は、十九世紀後半に「社会主義」の中から「社会民主主義」が生まれる際に、サミュエル・スマイルズ風セルフ・ヘルプ＝「自助」のエーネスの労働者的受容があつたという。なるほどイギリスでは、ジョン・スチュアート・ミルが自由主義を「自由民主主義」に組み替え、ドイツでは、ビスマルクが社会主義者鎮圧法と共に社会政策で国民統合をは

かつた時代である。ドイツ労働者政党形成の基盤となつた労働者教育協会の運動には、確かに「自助」の徳目・エートスが入つており、「社会民主主義＝自助」説は説得力を持つ。ここでの「自助」とは、「名望家の世話にはならないという精神」であり、生産協同組合（後の「社会化」と普通選挙法（後の政府参加）への要求が孕まれている）というのだ。

そういわれてみると、日本の労働組合運動も、賃金や労働条件の改善よりも、先ずは「人間解放・人格の承認」を求めて始まつたのだが（友愛会）、日本の「社会民主主義」は、なぜか「社民（シャミン）」と蔑称されてきた。評者は、その歴史的反省から日本社会運動史を再検討し、一九〇一年「社会民主党宣言」から一九二三年九月日本共産党「創立綱領」（荒畑寒村総務幹事、堺利彦国際幹事）を経て一九四六年「日本国憲法」への流れを再発掘している（加藤『情報戦と現代史——日本国憲法へのもうひとつの道』花伝社、二〇〇七年、参照）。

だから、西川氏は、「現在の視点から見て」「先見の明があつた予言者とみなすことは非歴史的なむしろ政治的な発想」と断りつつ、ベルンシュタインの民主主義論を先駆的であつたといふ。民主主義は、一国内部においてはもとより、「国によつて歴史的体験も現実の条件も異なり、社会主義運動の気質も違つていた」として、労働者の国際組織では、いつそう重視されなければならなかつた。ただし、第一インターナショナルという「国際平和を目指す国際的大社会運動」では、ヨーロッパ内で「意見の違い」を尊重しあう「氣質」は形成できても、非ヨー

ロッパの「植民地問題」を扱うさいに、「国民国家」の利害が前面に出てきた。これが、アジアに位置する日本の研究者として、前著『第一次世界大戦と社会主義者たち』（岩波書店、一九八九年）でも強調してやまなかつた、著者の見る第一インターナショナルのアキレス腱だつた。

そのため第二インターナショナルは、「一九一四年夏、『国民国家』のナショナリズムの前に屈した」のであり、ヨーロッパの周縁で「少数派の中の少数派」であったロシアのボリシェヴィキ革命への態度をめぐつて、大きく分裂した。「レーニンにもつとも近かつたローザ・ルクセンブルクでさえ、西ヨーロッパ自由主義の空氣を吸つていた」ので、カウツキーの提起した「民主主義か独裁か」の論点は、「戦争責任」や「社会化・国有化」「革命か改良か」等と並ぶ、第一次世界大戦後の社会主義者の深刻な論争を巻き起こした。

本書が、前著の「社会主義者たち」を受け継ぎつつ、「社会主義インターナショナルの群像」というタイトルを持つたのも、こうした「差異」「氣質」「考え方の違い」を超えての討論と協議、交渉、共闘を浮き彫りにしたかつたのであろう。深読みすれば、一九一九年に大文字单数形の「ザ・インターナショナル」を自称した第三インターナショナルは、「差異の抑圧」ゆえに「インターナショナル」を名乗る資格はなく、事実、その流れは、一九八九—一九年に自己崩壊した。一八八九年に始まる第二インターナショナルの方は、正式名称も綱領的要求も転変しながら、いくつかの旧共産党をも再吸收して今日まで生き長ら

えた、ということだろう。第三インターの流れを見てきた評者としては、本書で会議のたびに問題になるヨーロッパ各国の代表権の調整の議論を、今日の欧洲連合（EU）二七か国の各別代表権配分（特定多数決、有機的代表制）と重ねあわせ、第二インターの粘着力と柔軟性を認めざるをえない。

本書の人名索引には、十九世紀末から二十世紀二〇年代まで国際的に活躍した社会主義者の「群像」三〇〇人ほどが収録され、時には写真やイラストから、それぞれの「個性」や「気質」をイメージできる。ローザ・ルクセンブルクは、その中に三四

頁分も出てくる主人公の一人であるが、フリードリヒ・アードラー、エミール・ヴァンデルヴェルデ、オットー・ヴエルス、カール・カウツキー、ヘンドリック・ファン・コル、トム・ショーン、カール・ブランティング、アーサー・ヘンダーソン、ジェイムズ・マクドナルド、カミーレ・ユイスマーンス、ヴラジミール・レーニンといった人々も、随所に頻出する。

第三インターナショナル研究から入った評者の脳裏に浮かぶ「群像」とは、レーニン、カウツキー、ローザを除けば、ずいぶん異なり多彩である。彼らの織りなす議論や手紙、一九一四年の「復活か再生か」に始まり、「南と北、中立国と参戦国（戦勝国と戦敗国）、政府参加党と反対党、党内左派・中央派・右派の提携・競合・対抗を執拗に追つたのが、本文の叙述である。国際会議の開催地も、ストックホルム、ベルンからアムステルダム、モスクワ、ルツェルン、ジュネーヴ、ウイーン、ロンドン、ベルリン、ハンブルグと、空間的に移動する。その都度、会議

のホスト組織や使用言語、演説順序・時間をめぐつて、微妙な権力関係が生まれ、力関係が変化する。それがいかにして「三つのインターナショナル」から「二つのインターナショナル」へと収斂するかが、綿密に分析される。

それは、第一次世界戦争前後の政治過程に即した詳細な歴史学的叙述で、目配りも行き届いている。巻末の出典に留まらぬ注が一〇〇頁、文献目録・索引も五〇頁で、全体の三分の一を占める。その実証密度が世界的にも第一級であることは、容易にみてとれる。

本誌の読者にも、史資料収集癖で悩む同業者が多いだろう。今日では、「アジア歴史資料センター」のように、国立公文書館・外務省外交史料館・防衛研究所の第一次資料をインターネットで簡単に検索しダウンロードできるウェブサイトも普及して、さまざまな主題を平行しておいかける評者の書斎などは、悲鳴をあげている。「本書で用いたのはすべて文書資料である」「一千点を優に越えるアルヒーフ資料、百冊あまりの議事録や同時代刊行物を無駄にしないで済んだ」と自负する西川教授の執念と、それらを一書にまとめあげた手腕には、脱帽し敬意を払うしかない。

著者は本書で、一九八九年のドイツを「ベルリンの壁の開放」と述べている。「ベルリンの壁の崩壊」と書いてきた評者はひつかり、西川教授にその含意を直接尋ねたが、別に意識して使つたわけではないという。どうやら第三インターの視点から入った評者のひがみであつたらしい。研究対象の違いも、しばしば

「氣質」の違いをもたらす。

「まとめと展望」の末尾で、著者は、今日のグローバリゼーション・新自由主義の「上からの『自助』」「拝金主義」の論理に、「社会民主主義」が、「自由民主主義」との差異化ばかりでなく、「資本主義批判」であつたことを想起し、「下からの『自助』」の論理で対抗するよう期待する。フランス革命の「自由・平等・博愛」に代えて、「平和・人権・自由」のスローガンを提唱する。

評者は、「自由・平等・博愛」の「自由・公正・連帯」への組み替えと「仮想敵をもたない非暴力・寛容・自己統治の政治」を提唱してきたが、なるほど「平和」を前に出し、「自由」を末尾に置くのも一案だろう。そのような主張をどのような名義でよぶかは、「どうでもいいことだ」という点では、著者と全く一致する。

だが、日本でわれわれが「平和」や「非暴力」を発想の出発点におくのは、日本国憲法という制度的支柱のもとで育つてきた「歴史的体験」に依るところが大きい。とすると、「壁の開放」と「差別の解放」は、日本の国内でも、世界社会フォーラムのようなグローバルな社会運動の場でも、「民主主義」に内在する普遍的な問題となる。

本書は、そうした問題への人類の貴重な歴史的遺産を後世に伝える役割を、確実に果たすことだろう。

(かとう・てつろう／政治学)

書評

『昭和史論争を問う——歴史を叙述することの可能性』 （大門正克編著、日本経済評論社、二〇〇六年）

若尾政希

一九五五年十一月、岩波新書の『昭和史』（遠山茂樹・今井清一・藤原彰著）が出版されるや、版を重ねて多くの読者に迎えられた。その一方で、「この歴史には人間がない」とする亀井勝一郎の批判論文（現代歴史家への疑問——歴史家に『総合的』能力を要求することは果して無理だろうか）が『文芸春秋』（一九五六年三月）に掲載されて、昭和史論争として世に知られる大論争が始まつた。

正直にいって、評者は、この論争の名前と概略は知つてはい

たが、その全貌について体系的に学ぶことはして来なかつた。本書を手にして、「そうだつたのか」「なるほど」と納得しつつ、多くのことを教えられた。現代史を対象とした本格的な研究書を、日本近世史を専攻する評者が評するのはおこがましいが、その魅力の一端でも伝えられればと考え、紹介の筆を執らせてもらうことにしよう。まず、慣例に習い本書の構成を示す。

はしがき／目次

第1部 論争を批評する（三頁）	2 亀井「現代歴史家への疑問」（一九五六年）
総論 昭和史論争とは何だつたのか……………大門正克	3 松田道雄「昭和をつらぬく疼痛を——『昭和史』をめぐつて歴史家への注文」（一九五六年）
I 論争を歴史化する——一九五〇年代のなかの昭和史論争	4 遠山「現代史研究の問題点——『昭和史』の批判に関するして」（一九五六）
第1章 昭和史が生まれる——一九五〇年代における史学史的文脈の再定位……………戸邊秀明	5 篠原一「現代史の重さと深さ——歐州現代史研究者の立場から」（一九五六）
第2章 昭和史論争のなかの知識人——亀井勝一郎・松田道雄、遠山茂樹……………和田悠	6 今井清一「論争は実つたか（3） さまざま論争生まる
第3章 1950年代の歴史叙述と学習方法——『昭和史』・歴史教育・生活記録……………鬼嶋淳	7 松沢弘陽「書評『昭和史（新版）』」（一九五九年）
II 論争を生きる——遠山茂樹	8 荒井信一「危機意識と現代史——『昭和史』論争をめぐつて」（一九六〇年）
第4章 遠山茂樹の明治維新史叙述——昭和史論争の反芻	9 遠山「歴史叙述と歴史意識」（一九六三年）
第5章 遠山茂樹の歴史教育論と昭和史論争……………木下路子	第3部 論争についての声を聞く（三〇九頁）
第2部 同時代の論争を読む（一一一頁）	1 今井清一「『昭和史論争と私』
1 小田切秀雄「私達も生きてきた——『昭和史』によせる声」（一九五五年）	2 中島義勝「『昭和史』の出版と昭和史論争」
	第4部 年表のなかに論争を位置づける（三二五頁）
	あとがき（三五九頁）

第1部「批評する」は、論争の歴史的意味を考察した六本の研究論文からなり、分量も全体の三分の一を占め、本書の中心部分である。概略を述べれば、大門論文「総論」は、昭和史論争の歴史的位置を総括的に考察したものである。昭和史論争で何が提起されたのか、を整理するとともに、そうした諸課題を、

『昭和史』以降の日本近現代史研究はどのように受け止めてきたのか（あるいは、受け止めきれなかつたのか）を分析した、知的刺激に富む論考である。

Iは、一九五〇年代という時代において昭和史論争がどのような位置を占めたのかを解明した三本の論文からなる。戸邊論文は、一九五九年八月に同じ著書で出された『昭和史（新版）』と、もとの『昭和史（旧版）』の文体や歴史認識等々を比較することによって、一九五〇年代の歴史研究を位置づけなおそうとする。くわえて論争のなかで、「国民」という主体の戦争責任を問いつめた松沢弘陽の提起や、民衆の戦争責任を問うことなくして民衆が政治主体を確立できないとする荒井信一の提起が、すくい取られることなく無視され、今日に至るまで忘れられてきたと指摘する。未消化のままに後代に引き継がれてきているのではないかという、問題提起は重い。続く和田論文は、『昭和史』批判の論客である亀井と松田道雄を取り上げて、両者の戦前からの思想的足跡を洗い直すことによって、『昭和史』批判の意味を解読している。昭和史論争というと、亀井の「人間がいない」という言辞がとりあげられ、歴史叙述において人をどう叙述するかという本質的な問題を提起したものとして、これまでその意義が強調されてきたが、そのような読み方はまちがっているという。鬼嶋論文は、五〇年代が『昭和史』だけでなく、歴史教育（いわゆる国民的歴史学運動・生活記録（生活綴り方運動等））という複数の歴史叙述があらわれた時代であることに着目し、五〇年代の人々が戦争体験や現代史をどのように学習し叙

述していくのか、考察している。

IIは、『昭和史』の執筆者の一人である遠山茂樹に焦点をあわせ、その思想形成を明らかにした二本の論文からなる。檜皮論文は、遠山の専門である明治維新史叙述を、一九五〇年代の初頭から六〇年代後半までの約二〇年間にわたって検討し、明治維新に関する歴史叙述が、昭和史論争を契機として変化してきたことを指摘する。遠山は昭和史論争で批判された数々の問題を真正面から受け止め反芻し続け、それを自身の専門である明治維新史叙述に反映させたというのである。遠山のもう一つの専門は歴史教育論であるが、木下論文によれば、歴史教育についての議論が深められていくなかで、昭和史論争の論点も論じられていった。いわば昭和史論争を受けとめる場が歴史教育であつたと指摘している。

第2部「読む」には、昭和史論争に関する重要な文献を九編収録している。これを読むことにより読者は、論争の現場をたどることができる。第3部「声を聞く」は、論争に直接関わった二人（著者の今井清一と『昭和史』編集担当者の中島義勝）のインタビューを載せている。最後の第4部「年表」は、論争を読み直す過程で著者らが作成した昭和史論争関連年表を収録している。

本書を読んで最初に思ったことは、俗な言い方であるが「これは使える」「いい本が出た」というものである。冒頭で述べたように、評者自身は、昭和史論争に関心を持ちながらも、これまで関連文献を読んで、何が論点になっているのかについて体

系的に学ぶような作業をしてこなかつた。「怠慢だ！」と叱られれば、返す言葉はない。しかしながら、（言い訳をすれば）専攻とする近世史の森を分け入るのに忙殺されている評者には、近世の膨大な史料を脇に置いて、現代史の史料を丹念に瞬分けし読みこなしていく時間的余裕はなかつたのである。

いうまでもないことであるが、歴史研究者は過去を研究するだけに止まらず、現在を生きている自らがいかなる歴史的・社会的规定を受けているのか、自身を対象化し自らの存在を被拘束性を明らかにしなければならない。また、歴史研究者は歴史を叙述する主体であるが、歴史叙述は（戸邊論文の表現を借りれば）「読者という主体」との関係で初めて意味を持つてくる。たとえば日本の近世についての歴史叙述であつても、それが現在の読者といかなれる関係を切り結ぶのか、たえず意識しつつ行われねばならない。歴史研究者は、本来なら、遠山茂樹が現在と歴史（明治維新史）とを「反芻」（繪皮論文）しつつ歴史叙述の在り方を模索し歴史教育論を深めていったような、大きなスケールの研究をめざす必要がある。これは分かり切つたことである。しかし実際には、細分化された研究の隘路に入り込んで、さらに身を縮めながら前に歩み続けているのが、（悲しいことではあるが）現状である。

話を戻せば、本書は、そのような我々（たぶん評者だけではないだろうから複数形にする）を救済してくれるであろう。第1部の批評論文を読んで論争の論点を学び、ついで第2部の論争にかかる重要な文献を実際に読んで、批評論文を検証する。第3部で当事者の生の声に触れ、最後の「年表」で時代の空気を読

むとともに、必要であれば関連文献を涉獵する。この一冊を活用することによって、歴史叙述と歴史認識をめぐる現代史研究の最先端に我が身を投げ入れることができよう。評者がやつてゐる日本近世史のゼミでテキストに使つたらどうだろうか、どんな効果をうむだろうかとワクワクしながら、本書を読んだ。

本書にゼミに出ているような臨場感があるのはなぜか。「あとがき」を読んで、その理由がわかつた。本書は、早稲田大学大院で編者が二年間担当した演習とその後四年間にも及ぶ共同研究の成果だという。月一回の研究会での批評論文の報告と討論、昭和史関連の文献検索と年表の作成・修正にかけた時間は「膨大」である。こうした作業を通して、「本書には、執筆者それぞれの声と一書としてのまとまりの両方をこめることができたのではないか」という編者の言葉どおり、長い歳月をかけて熟成した泡盛のような重厚な味わいがある。編者は「私たちは議論を共有する広場をつくつていったのだと思う」とも述べているが、その広場は現代史研究者だけでなく、評者のような門外漢の読者が入るのも拒まない、開放的な空間であるようで、とても心地がよい。各自の研究と共同研究とを深化させるために、十分に時間をかけて議論をし、作業をしたが故に、そのようなことが可能になつたようだ。

本書の最大の意義は、本書（本書の書き手）が、歴史をどう認識し、どう叙述するのか、人をいかに描くのか、という現代の歴史学の課題に真っ正面から向き合おうとしているところである（たとえば、評者も関わつたが、二〇〇六年度の歴史学研究会大会

でも歴史叙述と歴史認識のありようが主題となつた)。いうまでもなく、これは昭和史論争の論点となつたことであるが、本書によれば、論争のなかに残された課題があつたから、昭和史論争は幾度となく振り返られてきた、「昭和史論争は未完の論争であつた」(大門「総論」という。「未完の論争」と位置づけることによつてはじめて、「一九六〇年代以降の歴史学研究は昭和史論争で残された課題をどのように引き継いだのか」というきわめて重要な問題を提起することができたし、また論争そのものに、これまで汲みつくされてこなかつた可能性を見出そうとする、本書の研究が出来上がつたと言えるのである。

ところで、本書の書き手たちは、論争で残された課題を引き継いだものとして、民衆の主体的契機を問題化した安丸良夫の民衆思想史研究を高く評価している。大門「総論」では、「主体的契機にこめられた意味を読み解き、主体のありようを解明する作業」は民衆思想史研究によつて始められたとし、安丸の研究について「あくまでも歴史のなかに民衆の固有の倫理を探り、探し出した主体的契機(通俗道徳的実践倫理)のなかに歴史批判の立場を設定していた」と論じる。戸邊論文でも、「荒井が提起した「主体的契機」の重要性は、戦後歴史学を内破して生まれた民衆思想史などが繼承していくといえる」と述べられている。とするなら、民衆思想史研究以後、どうなつていくのかについての見通しを開きたい、と強く思った。いいかえれば昭和史論争を起点とした史学史を描くときに、民衆思想史以後はどう叙述されるのか、が気になつた。しかし、はつきりとした見解を

本書から聞くことはできなかつた。あるいは民衆思想史研究が現在もなお大きな可能性を持つているということなのか、民衆思想史の歴史的位置についての所見を聞けたらよかつたと思う。余談となつてしまふかも知れないが、本書の書き手は、編者を除けば、一九七〇年代半ばに生まれた新進氣鋭という言葉がぴつたりの研究者たちである。若いのにすごいなあと想ひながら、『昭和史』の著者たちはいくつだつたのだろうかとあらためて年齢をみてみると、遠山はやや年がいって四十一歳であるが、藤原彰は三十三歳、今井清一は三十一歳であることに気付いた。このような若さで歴史学の最前線に立つて、論争を引き受けたのを知り、驚くと同時に、そのような気概もなく齡のみ加えつつある我が身を恥じ入るばかりである。それにひき比べると、本書の書き手には歴史学を背負つて立とうという意欲に充满ちしている。こうした若き書き手たちの思想形成に、遠山茂樹の研究姿勢と思考方法が与えた影響が大きかつたことは、本書の檜皮論文と木下論文から読み取ることができる。もしかして、これが本書の最大の成果であつたかも知れないとも思う。『総論』でも強調されているが、「現在と歴史を粘り強く往復して思考を更新」し、現在の課題に応えうるような歴史研究を行なうことは、歴史研究者たるもの、一人ひとりの課題である。本書を通して、現在をいきる我々自身をも対象化・相対化する契機になるのではないか。歴史に関心をもつ多くの方々に本書をお薦めしたい。

digmatic turn on the conception of government. While its definition as government of human conducts did not fundamentally alter since its introduction in the early 1970s, the place it occupied in Foucault's thought drastically changed in the later period. Initially, government in this sense was equivalent to sexual science or pastoral power. In the late 1970s, however, it came to have three dimensions. That is to say, the question of government came to be addressed in terms of governing (guiding) practices of others and oneself as well as of being governed. With this move, Foucault maintains that "counter-guiding" of the governed or even their autonomous self-guidance is immanent in the very practices of government.

Thirdly and finally, the author contends that this new conception of government in the later Foucault provides new insights into the apparent opposition between sexual science and erotic technique. It is true that Foucault suggested, in passage, that the two are not exclusive but intertwined, and in so doing, tried to avoid, it may seem, addressing the thorny dichotomy. However, as discussed above, Foucault's later conception of government doesn't substitute power but subsumes both power and subject ; his argumentation that subjection and subjectivation result from two different truth-telling practices indeed opened up a path to the theoretical refinement of government in the 1980s, which made it possible to treat these processes under a single category of government. Consequently, the pair of sexual science and erotic technique ought to be seen as a necessary precursor of Foucault's full conceptualization of government.

Ars Erotica reconsidered :
Conceptual Elaboration of Government in the Later Foucault

Tetz HAKODA

The article aims to throw a new light on the question of power and resistance in the later Foucault, focusing on the problematic of “government”, which is now considered a guiding thread of his thought from the 1970s to the 1980s. It is often said that there exists rupture between his theory of power in the mid 1970s and that of subjectivation in the 1980s. However, the author argues that there is continuity around the concept of government whose perspective finally subsumes the two theories. With this hypothesis, the author analyzes a pair of notions: “scientia sexualis” (sexual science) and “ars erotica” (erotic technique), which appear in *The Will to Knowledge*, and then discusses the conceptual elaboration of government in the later Foucault.

Firstly, the author shows that Foucault articulated sexual science and erotic technique as two different ways of truth-telling practices with its own subject-constructing process respectively : subjection through secularized confessional practices and subjectivation through embodiment of liberating truth initiated by a master. It will then be argued that this articulation anticipated Foucault’s full discussion of subjectivation in the 1980s whereas the way he contrasts sexual science in modern times with erotic technique in pre-Christian period in the western world might tend to fall into the well-known dichotomy between power and resistance.

Secondly, the author suggests that in the late 1970s, Foucault made a para-

Both in her thought on “understanding” and in her thought on “judgment,” imagination grounds itself on “the spectator’s standpoint.” In the context of “understanding,” imagination enables us to take “the spectator’s standpoint” from which we can see the “meaning” of the events in our world and establish contact with the reality of our world by coming to terms with it. In the context of “judgment,” imagination enables us to obtain “the spectator’s standpoint” which is based on “impartiality” and “generality,” that is to say, a viewpoint from which we form judgments. In other words, imagination provides us with what Kant calls “eine erweiterte Denkungsart,” a mentality accomplished by “comparing our judgment with the possible rather than the actual judgments of others, and by putting ourselves in the place of any other man.”

Imagination is inseparable from this spectator’s position which exists between thinking and politics. This leads us to think that the significance of imagination in Arendt’s thought is found in the possibility that it connects the realm of thinking and that of political reality and thus overcomes what Arendt calls “the predicament” in which “thought and reality have parted.”

“The Only Inner Compass We Have” : The Concept of Imagination in Arendt

Michiko TSUSHIMA

This article tries to situate Arendt's discussion of imagination both in her thought on “understanding” and her thought on “judgment.” The concept of imagination in Arendt has often been discussed in relation to “judgment,” but not in relation to “understanding.” In this article, we try to find the uniqueness of Arendt's imagination in the ways in which she connects imagination to “understanding.” Especially, we focus on her conception of imagination as an “understanding heart” or “the only inner compass we have” presented in “Understanding and Politics.” For Arendt, imagination is the faculty that makes possible “understanding,” “an unending activity by which . . . we come to terms with and reconcile ourselves to reality.” Imagination is indispensable for our sense of direction by which we take our bearings in the world.

Arendt's understanding of imagination is also characterized by her view that it essentially belongs to the spectator's mind. The connection between imagination and the spectator is already found in Kant. But we could say that Arendt took it from Kant and developed it in her own political thinking. Arendt observes that the spectator is situated in an intermediate position between the actor and the philosopher. While the spectator withdraws from the direct involvement with actions in “the world of appearances,” he or she does not leave “the world of appearances.” “The spectator's standpoint” is a peculiar standpoint which paradoxically withdraws from “the world of appearances” while staying in it.

**ANNALS OF THE SOCIETY
FOR THE HISTORY OF SOCIAL THOUGHT
NO. 31 2007**

CONTENTS

〈Special Issue〉 Can the history of thought break the boundaries of “nation-state” ? : An Inquiry into Methodological Frameworks Applicable to the History of Thought (Part 3)

Panel Discussion	The “Nation-state” and its Transnational Contexts	
.....	Sadayoshi ITO, Sugiko NISHIKAWA, Seizo HOTTA	6
Perspectives	M. SAKIYAMA, H. GOTO	38
Book Reviews	T. HOSOI, Y. BESSYO	61

* * *

Articles

“The Only Inner Compass We Have” : The Concept of Imagination in Arendt		
.....	Michiko TSUSHIMA	73
Ars Erotica Reconsidered: Conceptual Elaboration of Government in the Lat- er Foucault		
.....	Tetz HAKODA	90

* * *

Perspectives	T. TANAKA, O. KAWAGOE	108
Book Reviews	K. OTA, K. MISHIMA, T. KATO, M. WAKAO	126

* * *

English Summaries of Articles		155
--------------------------------------	--	------------

Edited by
The Society for the History of Social Thought

公募論文投稿規定

- 一、論文投稿の資格は、社会思想史学会会員に限る。
- 二、投稿は隨時受け付ける。ただし編集の都合上、投稿受け付けの区切りを年二回設け、三月二〇日、一月一五日（共に必着）とする。送付先は社会思想史学会事務局とする。
- 三、論文の枚数は、論題、注などを含め、四〇〇字×五〇枚＝二〇、〇〇〇字（一行四〇字、四〇行で印刷して、一二、五ページ）以内とする。論文の最後に、総文字数のデータを記入する。
- 四、論文は、四部提出する。うち一部には執筆者名を記載するが、残り三部には執筆者名を記載しないこと。
- 五、論文はワープロ原稿で提出すること。その場合必ず、A4判用紙を使用し、一ページ四〇字×四〇行の書式とする。また電子データを添付すること。
- 六、投稿者は、別に次の文書を添付すること。
- ア 編集連絡用覚書。論題、執筆者名、連絡先住所、電話番号、E-mail アドレス、執筆者名の読み（ひらがな）、執筆者の専門領域（なるべく簡潔に）を明記する。
 - イ 英文抄録。論題および執筆者名の英文表記を含め、四〇〇語でいどん抄録を作成する。
- 七、論文の執筆にあたっては、執筆要領を参照のこと。
- 八、論文の採否は編集委員会が委嘱する審査員の所見に基づき、編集委員会において決定する。
- 九、二重投稿は認めない。

十、『社会思想史研究』に掲載された論文の著作権は、社会思想史学会に帰属する。但し著者による論文の転載等を学会として制限するものではない。

投稿規定（二）への補則

1 それぞれの区切りごとに、編集委員会は審査規定にしたがつて審査をおこなう。

2 論文の掲載号にかかる区切りは一月一五日とし、それまでに事務局に到着した投稿論文を採用した場合、翌年発行の年報に掲載する。したがつて三月二〇日の区切りまでに到着した投稿論文の場合、採用しても、同年ではなく翌年発行の年報に掲載となる。

3 論文の掲載号と発行年次にかんする誤解を防ぐため、審査結果を投稿者に通知するさい、掲載号と発行年次を明記する。

公募論文審査規定

一、編集委員会の権限と機能

『社会思想史研究』に掲載する公募論文および特集論文（以下、「論文」という）の採否は、編集委員会が、審査員の審査報告に基づき、必要において査読委員会の議を経たうえで、決定する。編集委員会は、論文の内容、表現などについて、投稿者に再検討をうながすことができる。

二、審査員の委嘱

1 編集委員会は審査員の委嘱にあたって査読委員会を召集し、査読委員会の議を経たうえで、論文テーマ・内容を考慮して、論文一篇につき複数名の審査員を委嘱する。そのさい、投稿者と審査員の関係において公平を欠くことのないよう、慎重に配慮する。

2 公平性を確保するため、投稿者と審査員の間および審査員相互間は匿名とし、審査員の氏名は、事前にも事後にも編集委員会および査読委員会の外部には公開しない。

三、審査要領

(1) 審査員は対象論文を複数回にわたって熟読し、また年報既刊号掲載の関連・周辺論文を併読し、本年報に掲載可能かどうかを審査し、所見を表明する。

四、投稿者への審査結果通知およびリライト要請

- (1) 当該論文掲載の最終審査は編集委員会でおこなう。
- (2) 編集委員会は、投稿者に審査員の名を伏したうえで審査報告書を提出する。
- (3) 編集委員会は、投稿者に審査員の名を伏したうえで審査報告書を提出する。
- (4) 編集委員会は、投稿者に審査員の名を伏したうえで審査報告書を提出する。

(2) 評価はA、Bの上、Bの下、Cの四段階に区別して下す。その際、区別の目安はつぎのものとする。

A…学界における現在の研究水準に到達しており、本年報掲載に値する。提出原稿の書き直しは、技術上の箇所を除いて、必要と認められない。

Bの上…内容的には本年報掲載に値する水準に到達しているが、部分的な書き直しが必要である。審査員は書き直し箇所とその理由を必ずあきらかにする。

Bの下…内容的には本年報掲載に値する水準に到達しているが、論文として公表するにあたっては、論の構成、論証のしかたなどにつき、編集委員会の指示に従つて大幅な書き直しが必要である。審査員は書き直し箇所と書き直しの理由を必ずあきらかにする。

C…内容的にみて、本年報掲載に値する水準に到達していない。審査員はその理由を必ず明瞭にする。

(3) 審査結果は、審査員署名つきの書面に記し、封書にて依頼書に記された期日までに下記連絡先に通知する。審査論文の複写は、本年報刊行時まで審査員が保管する。

連絡先…(当該年度公募論文担当編集委員の住所、氏名、電話、Fax番号、E-mailアドレス)

告のコピーを同封して、審査結果を通知するとともに、必要な場合にはリライトを要請する。

(2) 原則として、審査員のいずれかによつて、論文にCの評価がなされた場合は、不採用となる。ただし、審査員の間で、評価に懸隔がみられる場合、編集委員会は、査読委員会の議を経たうえで、採否を決定する。そのさい、必要があれば、査読委員会は根拠を明らかにする。

(3) 不採用の場合も、投稿者は当該論文を修正のうえ再度投稿することができる。

五、論文の最終審査

編集委員会は、リライトの結果を審査報告にてらして検討し、論文の採否を最終決定するとともに、幹事会に報告する。

執筆要領

■表記

- 1 現代仮名遣い、常用漢字を使用。
- 2 接続詞、副詞の類の漢字語はなるべく仮名書きとし、当て字は避ける。
 (例) 故に→ゆえに 所謂→いわゆる 然るに→しかるに 等
- 3 引用文は「 」で括る。引用文中にさらに引用のある場合は二重の鍵括弧『』で括る。歐文を使用する時は“ ”などで括る。
- 4 数字は次の要領にて表記する。
 - 〔1〕一般の数(基数詞の類)については十(トンボ)を入れず四桁目までは和数字を並べる。万・億・兆については単位語を入れる。「三桁区切」の読点は不要。
 - (例) 一億八三六万二〇〇〇円 一二四万二六三人
 - 〔2〕千万、百万、千、百の位できりのよい場合はそれぞれの単位語を使用。
 (例) 六千万年 六百年
 - 〔3〕曆年については和暦に十(トンボ)を使用し、西暦はトンボを使用しない。
 (例) 一九六五(昭和四十)年
 - 〔4〕年齢と月日はトンボを使用する。
 (例) 十一月十八日で三十一歳になる

〔5〕数字の幅は最後に単位語を付す。

(例) 三四〇—四八〇円 一九六〇—六五年

〔6〕分数・小数の表記。

(例) 三分の一 一二分の五 五一・三

〔7〕紀元前・後の表記。

(例) 前二三一後三二年

〔8〕世紀などの序数詞は十(トンボ)を使用する。

(例) 十九世紀 二十一世紀 ルイ十四世

■翻訳上の記号の置換

おおよそ、次の様な要領にて置換する。

- 〔1〕原文中の引用符『』、『』等は「 」に。引用符中の引用符は『』あるいは「 」にして統一的に処理。
- 〔2〕原文イタリックの箇所は、書名・作品名・紙誌名の場合『』で括る。
- 〔3〕原文イタリックの箇所が強調ないし概念表現である場合、傍点名でルビ表記をする。
- 〔4〕原文イタリックの箇所が、単に原文に対する外国语であるが故にイタリックである場合は何もしない。或いは必要に応じ片仮名による訳註などの補足は「 」で括る。
- 〔5〕原文にある「 」(原著者が引用したものに対する原著者の補足・注記など)はそのまま「 」に。
- 〔6〕訳者による訳註などの補足は「 」で括る。
- 〔7〕原文の()はそのまま()に。

〔8〕意味の纏まりなどを表現する上で頗る効果的である、などの意

識的な判断によつて、原文にはない「()」などを敢えて多用する場合は、そのむね説明することが望ましい。

構成

- 1 本文中に節を設ける場合は、一二三……とし、さらに項を立てる場合は、1 2 3 ……とする。
- 2 本文以外の補足データについては、注、参考文献の順とする。参考文献リストは必ずしも必要ではない。なお、注と参考文献リストも原稿枚数に含む。

注

- 1 注は、本文の該当箇所に(1) (2) (3) ……と記し、稿末に注を纏めて番号順に配列する。注番号はワープロソフトを使用せずに、英数半角で普通の入力でおこなう。また引用の場合には引用カッコのすぐ後に、文章注の場合には句読点の前に入力する。稿末に配列する注にはそれぞれ(1) (2) ……と表記すること。
 - 2 (例) 「(1) 『(2)』(3)」の問題についてはすでに多くの分析がある(3)。
- 注の内、引用文献は次の要領で表記する。参考文献についても同様に表記。
- (参考文献の配列の基本は、和文の場合は五十音順に、欧文の場合はローマ字アルファベット順とする)。

〔和訳書の場合〕

(例)

- ピエール・ブルデュー『デイスタンクション——社会的判断力批判ⅠⅡ』、石井洋二郎訳、藤原書店、一九九一年、I、五六七頁。

- ① 表記する情報は、著者名、(ある場合は編者名)、書名／論文名、(論文の場合は所収書名)、雑誌名(号数も)、発行所或いは発作者名、刊行年。
- ② 和書の場合、雑誌を含めた書物名は『　』で括り、論文名は「　」で括る。
- ③ 欧文文献の場合、雑誌を含めた書物名はイタリック体で入力、またはアンダーラインを付し、プリントアウトした原稿にも、その箇所を手書き赤線で「イタリック」と指示する。

〔和書の場合〕

(例)

- 丸山眞男『日本政治思想史研究』、東京大学出版会、一九五二年、一二二—一五頁。
- 丸山眞男「超国家主義の論理と心理」『世界』五月号、岩波書店、一九四六年。
- 丸山眞男「超国家主義の論理と心理」、同『増補版現代政治の思想と行動』未來社、一九六四年。
- 某「論文名」某編(或いは監修等)『論文所収書名』、出版社名、刊行年。

ピール・ブルデュー、ジャン＝クロード・ペスロー、ジャノ＝クローネ・シャンボルら、『社会学者のメチャ——認識論上の前提条件』田原音和・水島和則訳、藤原書店、一九九四年。

〔外国語文献〕

それぞれの言語圏ないし専門分野での慣習に従って表記してかまわないが、論文内での統一をはかる」と。おおよその基準は以下の例を参照。なお、「」などの前にはスペースを空けずに入力し、「」の後には一文字分スペースを入れる。

和書同様に著者名（ある場合は編者名）、書名／論文名（論文の場合は所収書名も）、雑誌名（号数も）、発行地、出版社、刊行年、引用ページを表記する。
書名・雑誌名の部分はイタリック体で入力、あるいはアンダーラインを付す（印刷時イタリック体表記）。

(仮)

Bobbio, Norberto, Gramsci and the concept of civil society, in Chantal Mouffe, ed., *Gramsci and Marxist Theory*, London: Routledge 1979, p. 30.

Wittig, Monique, "The Mark of Gender," *Feminist Issues*, Vol. 5, No. 2, Fall 1985, p. 4.

Hobson, Barbara (1996): Frauenbewegung für Staatsrechte. In: *Reinistische Studien*, 14. Jg., 2, S. 18.

Habermas, Jürgen, Grenzen des Neohistorismus, in: ders., *Die nachholende Revolution*, Frankfurt am Main (Suhrkamp) 1990, S. 149.

(二十一)

グローバリゼーションやトランスナショナルといった言葉が飛び交うようになつて久しい感がありますが、歴史研究や思想史研究の領域では、いまだに「国民国家」の枠組みが強固に存続しています。専門はと聞かれれば、誰でもが近代ドイツ思想史とかフランス現代思想とか答えてしまうことでしょう。領域横断的であることや「越境する知」は、それ 자체を目的とするのではなく、むしろ結果的にそうなつたという形でしかありえないのかもしれません。

しかし、今回の特集ではあえてトランスマジックなコンテクストを考えることに焦点を当てて「座談会」を設定しました。同時に、これまでの思想史研究ではむしろ周辺に位置づけられていた空間的領域にかかる「研究動向」と、領域横断的なテー

マを扱つた「書評」を配しました。その結果については、読者の判断にゆだねるしかありません。

残念なのは、今回は掲載された公募論文が少なかつたことです。編集作業と査読の手順の関係で、年に二回の締め切りを設けていますが、応募論文の受付は常時行っています。

会員のみなさんの積極的なご応募をお待ちしています。

編集委員会では現在「特集」「研究動向」「書評」をより充実させるための方法を検討しています。『社会思想史研究』が信頼されるレフリードジャーナルであると同時に、読者の問題関心を刺激する交流の場となることをを目指して、これからも工夫を重ねたいと思います。

(編集主任 植村邦彦)

社会思想史研究 No.31

2007年9月20日 発行

編集 社会思想史学会
代表幹事 斎藤純一

(事務局) 〒169-8050 東京都新宿区西早稲田1-6-1
早稲田大学政治経済学術院 斎藤純一研究室内
tel/fax: 03-3202-5342
<http://wwwsoc.nii.ac.jp/shst/index.html>

発行者 藤原良雄

発行所 株式会社 藤原書店

〒162-0041 東京都新宿区早稲田鶴巣町523 電話 (03) 5272-0301

振替 00160-4-17013

印刷・製本 モリモト印刷

ISBN978-4-89434-590-4

社会思想史学会の創立にあたつて

このたび、さまざまな研究領域において、思想史の社会的性格に関心をもつてゐるものがあつまり、社会思想史学会をつくることになりました。

社会思想史が学界で市民権をえるようになつたのは、国内はもとより国際的にも比較的あたらしいことであり、したがつて社会思想史研究者たちは、既成の各学問分野で訓練をうけ、そこに所属しながら、それぞれの側面から社会思想史を研究してきました。このことは社会思想史という多面的な研究対象に接近するのに、かえつて有利であつたと考えられますし、今後もこの接近方法を持続すべきであると考えられます。

しかしながら反面では、それらの多様な接近に意見交流の場が与えられるならば、さらに効果をあげうるであろうことを容易に想像されます。

私たちが意図しているあたらしい学会は、このような意味で既成諸学会の存在を前提とした横断組織としての思想史研究者のあつまりであり、思想史の社会的性格への関心を核としたインター・ディシプリナリなものであります。思想史的関心をおもちの研究者各位の広範なご参加を期待します。

（一九七六年）

