社会思想史学会年報

社会思想史研究

No.33 2009

〈特集〉福祉国家・社会国家の思想 再訪

藤原書店

〈特集〉福祉国家・社会国家の思想　再訪

〈論文〉

社会国家の思想的基盤【歴史への問い】　川越　修　008

自由・人格・連帯【フランス第三共和政期社会思想の再解釈】　田中拓道　019

ドイツ社会国家を形成した思想と現代　保住敏彦　032

ベヴァリッジの貧困観と家族観【福祉国家理念の可能性】　小峯　敦　045

家族・雇用・福祉国家【スウェーデンにおける制度形成と言説政治】　宮本太郎　059

コメント　市野川容孝／山森　亮／宇城輝人　074

総括コメント　川越　修　080

〈公募論文〉

カント実践哲学における「幸福」概念の意義
【「最高善」と「同時に義務である目的」】
齋藤宜之 086

ウィリアム・モリス、アナーキズム、ユートピア
【個と社会の融合を巡って】
木村竜太 101

世俗的言語への「翻訳」と民主主義
【公共的理性と宗教の関連をめぐるハーバーマスの見解をめぐって】
桐原隆弘 116

価値多元論と世俗主義
【サンデルとテイラーの比較を手がかりに】
高田宏史 133

〈書　評〉

『共同体と共同善――トマス・アクィナスの共同体論研究』（佐々木亘著）　有江大介　150
『マキアヴェリアン・モーメント――フィレンツェの政治思想と大西洋圏の共和主義の伝統』（J・G・A・ポーコック著、田中秀夫他訳）　土井美徳　155
『国家・教会・自由――スピノザとホッブズの旧約テクスト解釈を巡る対抗』（福岡安都子著）　木島泰三　160
『ジェイムズ・ステュアートとスコットランド――もうひとつの古典派経済学』（渡辺邦博著）　伊藤誠一郎　165
『アダム・スミスの道徳哲学と言語論』（大島幸治著）　星野彰男　170
『トクヴィル　平等と不平等の理論家』（宇野重規著）　安藤隆穂　175
『貧困と共和国――社会的連帯の誕生』（田中拓道著）　重田園江　180
『ヘーゲル「法（権利）の哲学」――形成と展開』（滝口清栄著）　髙柳良治　186
『コミュニタリアン・マルクス――資本主義批判の方向転換』（青木孝平著）　木前利秋　191
『オットー・フォン・ギールケの政治思想――第二帝政期ドイツ政治思想史研究序説』（遠藤泰弘著）　堅田　剛　196
『ドイツ自由主義経済学の生誕――レプケと第三の道』（藤本建夫著）　細井　保　201

『二十世紀初頭ロシアの経済学者群像――リヴァイアサンと格闘する知性』（小島修一著）　小島　定　206
『ガリツィアのユダヤ人――ポーランド人とウクライナ人のはざまで』（野村真理著）　西　成彦　213
『「近代の超克」とは何か』（子安宣邦著）　梅森直之　217
『戦前・戦時日本の経済思想とナチズム』（柳澤治著）　恒木健太郎　222
『政治と複数性――民主的な公共性にむけて』（齋藤純一著）　森川輝一　228

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〉福祉国家・社会国家の思想　再訪

二〇世紀型福祉国家（社会国家）は、経済のグローバル化と社会の個人化という二つの動きの影響を受けて、現在大きな岐路に立っている。この特集の課題は、福祉国家・社会国家を生み出した思想（価値規範）を歴史的に遡りながら再検証する作業を通じて、二十一世紀社会を支えうる新しい思想を探ることにある。具体的には、福祉国家の思想的起源を十九世紀以降のフランス、ドイツ、イギリス、スウェーデンに探り、それらの福祉国家理念の限界はどこにあったのか、それに代わるどのような新しい理念が提起できるのか、を探ろうとするものである。

この特集の原型は二〇〇七年一〇月の社会思想史学会大会シンポジウム「福祉国家・社会国家の思想　再訪」（報告者は田中拓道、保住敏彦、小峰敦の三氏）である。これをもとにして、編集委員会では、川越修氏を中心に宮本太郎氏も加えて新たな特集を企画した。さらに、この企画の一環として二〇〇九年一月に同志社大学経済学部で開催されたシンポジウム「福祉という思想――「社会」はいかにして可能か」でパネラーに加わった宇城輝人、市野川容孝、山森亮の三氏にもコメントを執筆していただいた。

特集　福祉国家・社会国家の思想　再訪

〈論文〉

社会国家の思想的基盤

【歴史への問い】

川越　修

一　いま、なぜ連帯か

二〇〇八年六月、『日本経済新聞』朝刊の「やさしい経済学」欄は、「デモクラシーのモラルと秩序」（宇野重規）および「新しい共同性を求めて」（盛山和夫）というタイトルで、相次いで二つの連載を掲載した。「二十一世紀のデモクラシー社会にふさわしいモラルと秩序構想」（宇野）、「新たな社会のしくみ・制度の構築の試みを支えるような、（中略）共同に価値あるものを理論化する作業」（盛山）といった文章から読み取れるのは、二十一世紀初頭の日本にも、「社会」とは何か、「社会」を支える思想とは何かという問いが切実感を持って受けとめられる素地が存在しているということである。まさに、ロザンヴァロンがフランスをめぐって、「一九九〇年代初頭以来、危機は新たな段階に入った。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、連帯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」[1]と書いたのと類似した状況に、いまやわれわれも直面していると言えよう。

そこで本稿では、ロザンヴァロンの指摘にある連帯という概念をめぐるドイツと日本における研究状況をサーベイしつつ、「社会国家」[2]の思想的基盤を歴史的に探るための方法・視点について検討したいと思う。以下ではまず、「リスク社会」という概念を軸に変動する二十世紀社会の問題状況を論じて

いるドイツの社会学者U・ベックの論考[3]を取り上げ、「いま、なぜ連帯か」について考えてみることにしよう。

この短い論考においてベックは、タイトルにもあるように、「連帯の消失」を「社会の個人化」と結びつけて論じている。しかし彼のいう個人化は、通常の理解とは異なって、「アトム化、孤立化、無関係性」、あるいは「個人の覚醒、解放、自己決定」などを意味するもの、従って自由に選択されるものではない。ベックにあって個人化概念は、「工業社会的な生活様式（階級、階層、ジェンダー、家族）の解体と剥奪」により、「自らの生き方ばかりではなく、それにともなう道徳的、社会的および政治的な絆を、教育、労働市場、労働・社会権といった既存の社会国家的な条件の下で、自ら組みあげ、形にし、実現するよう強制されること」と捉えられているのである（Beck : 31）。

さらにベックは、こうした意味での個人化という「個人的ではなく、集合的な運命」の下では、『古き良き』連帯の再生を望むものは、近代化の歯車を逆戻りさせることにならざるをえない」のであって、今求められているのは、「個人と社会の新しい関係」、すなわち「上から下へと指図される共同性」（＝ベックの捉える社会国家）とは異なる「個人と社会の新しい関係」であると主張する（Beck:32f.）。その新しい関係性（すなわち新しい連帯）を創出する鍵としてベックが挙げるのは、「主体性の政治 Subpolitik」である。この「下からの社会構築」の動きを一九九〇前後の東ヨーロッパにおける「現に存在する個人による、彼らの日常生活を細部まで支配していたシステムへの蜂起」のうちに見いだす彼は、「計画経済」とともに「社会を主体から切り離して考察するシステム理論」をも切って捨てる（Beck : 35f.）。「古い政治理解では『私的領域への非政治的後退』、『新たな閉じこもり』ないし『場当たり的対応』と映じるものが、異なった側面から見ると、政治的なものの新たな広がりを求める闘いとなりうる」こと（Beck: 36）のうちに、ベックはいま連帯が新たに創出される可能性を見いだしているのである。

ではこうしたベックの議論は、社会主義経済圏の崩壊と東西両ドイツの「統一」という現実を前に改めて連帯の意味を問いなおそうとした一九九〇年代のドイツにおける他の論者の議論と、どのような位置関係にあるのだろうか。

二　一九九〇年代のドイツにおける議論

歴史のなかの連帯（「上から下へと指図される共同性」）と未来志向的な連帯（「個人と社会の新しい関係」）、そして両者のせめぎ合いの場としての現代社会をめぐるベックの議論にたいし、ミュンスターの哲学・倫理学者バイエルツは、一九九八年に

出版された編著の序論[4]において、自ら「前書き」の冒頭で提示した次のような視点に立って、連帯概念の歴史の再検討を試みている。

すなわち、「連帯という現象は、近代の道徳風景の中にあって、何かよく分からない塊のごときものである。その存在は、日々見なれたものでありながら、異物であり続けているし、その大きさや重さからすれば無視することは出来ないが、かさばりすぎて扱いにくくもある」（Bayertz : 9）というのである。そしてバイエルツは、こうした「塊」としての連帯を「道徳的・規範的内容を基準」に四つに腑分け（「友愛一般」「社会的一体性」「社会国家の正当化」「闘争概念」）し、連帯概念の歴史における問題性と現代的課題を検討している。

まず「友愛一般」としての連帯には、「連帯が含意する普遍性」と「連帯感情と行動様式の有する被制約性と排他性」（Bayertz : 21）、あるいはベルグソンの言う「全人類に向け開かれた」連帯と「限られた人間のみに向けられる自然・本能に基づく」連帯（Bayertz:22）の相克という問題がつきまとう。バイエルツによれば、この問題を解消すべく、連帯の外縁を「国家、社会、ないし国民国家」に設定し、連帯を「共通の出自と歴史、共通の文化と生活形態、さらには共通の理想と目的という内的な絆の総体」と捉えるのが「社会的一体性」という意味での連帯概念である（Bayertz : 23）。ただこうした意味での概念自体も、近代社会の個人化傾向に対し理論的にどう対応するかという点をめぐって、個人化を「不可逆」の「客観的」現象と見たテニエスやデュルケムから現代の「コミュニタリアン」に至るまで、大きな揺れ幅が存在することをバイエルツは問題化する。

これにたいし「社会国家の正当化」の根拠としての連帯概念は、バイエルツによれば、この個人化を前提としたうえで「社会国家」を「かつての（家族ないし隣人による）連帯ネットワークの機能的等価」と捉える点では「妥当性」を持っているように見えるかもしれないが、「社会国家が提供するサービスを連帯概念で括る」とすれば、それは「不適切」と言わざるを得ない（Bayertz : 37）。なぜなら、「社会国家の特質」は「道徳的理想や困窮者の支援への道徳的義務の内包」のうちにではなく「支援の法制化と制度化」うちに存するのであり、「近代社会の条件の下で『自然な』友愛に『人工的な』正義が取って代わり、その正義を実現するのは個人から国家とその諸制度へと入れ替わってしまった」のであって、バイエルツに言わせれば「社会国家の正当化のために連帯概念を持ち出す必要はもはや存在しない」（Bayertz : 40）のである。そしてバイエルツが最後に取り上げる「闘争概念」としての連帯概念については、十九・二十世紀の労働運動や現代の女性運動・環境運動などで広く用いられている（Bayertz:41）が、連帯は

それらの運動が「道徳的な根拠や目的の正当性」、「単なる手段」以上の普遍性を獲得しうるか否かという観点から絶えず問題化されてきたと述べられている（Bayertz : 44ff.）。

これら四つの連帯概念のうち、バイエルツは一定の留保を付けながら、「闘争概念」としての連帯（「闘争連帯」）と「社会的一体性」という意味での「共同性連帯」を積極的に評価しようとする。その留保とは、前者については、連帯を「ほとんどが闘争の帰結である諸権利」をわがものとするために闘う者たちへの「物質的ないし象徴的支援」に限定すること（Bayertz : 49）、後者については、「自由意志による共同性」に基づく連帯に限定すること（Bayertz:50）に他ならない。それによってバイエルツは、他の二つの連帯概念に比し「党派性」や「義務」的な強制という制約をより強く受けているかに見えるこれらの連帯概念に、グローバル化し個人化する現代世界への対応可能性という意味での普遍性を付与することによって、ベックの見据える現代社会における新たな連帯の倫理的正当性について論じていると言えよう。

連帯概念につきまとう曖昧さと格闘するバイエルツに比べると、フランクフルトの社会学者ホンドリッヒとコッホ＝アルツベルガーの議論[5]は、連帯を「近代社会において衰退したというよりも、むしろ創造されたもの」であり「歴史的に新しい現象である」とするテーゼに立つことによって（Hondrich/Koch-Arzberger : 7）、ベックの「下からの社会構築」論とは異なった観点から連帯の現代的意味を論じている。

まず両者はベック同様、個人化を利己主義の拡大とみなしそこに連帯の弱体化の原因を見るという一般的な理解を退けることから出発する。彼らにとって個人化とは、「利他主義」の転換を通じて、「生活スタイルの多様化と選択可能性の増大」とともに「日常生活における相互依存性の増大」をもたらすことによって「新しい多様な連帯の前提条件」を作り出す過程に他ならない（Hondrich/Koch-Arzberger:24f.）のである。

両者にとって連帯とは、そもそも「十九世紀の初頭に工業社会の新しい問題への応答」（Hondrich/Koch-Arzberger : 10）として「創造」されたものであり、ベックやバイエルツとは異なり、「社会を構成」する規範としてではなく、社会の制御メカニズムの一つとして機能論的に理解されていると言えよう。したがって両者から見ると、これからの「新しい多様な連帯」にとって問題となるのは、「連帯の過剰」、すなわち「多様な連帯」の「競合と相互矛盾」、「連帯と他の社会的制御メカニズム（市場／権力／愛）との競合」であって（Hondrich/Koch-Arzberger:26）、「社会的資源としての連帯に過剰要求するのではなく、連帯を市場、権力、隣人愛といった他の制御メカニズムとの正しい位置関係に置くこと」こそが「現代政治の課題」とされる（Hondrich/Koch-Arzberger : 8）のである。

一九九〇年代のドイツにおける連帯概念をめぐる議論の例として最後に取り上げるのは、ビーレフェルトの社会学・社会政策学者フランツ＝クサヴァー・カウフマンに捧げられた論文集[6]である。この論文集の立脚点は、序論に先立って共編者たちが「前書き」として書いている本論文集の成立経緯から明らかになる。すなわち、本論文集の共通課題は、「カウフマンが社会学者として過去数十年にわたって決定的な影響を与えてきた三つの中心的研究領域、つまり家族、教会・宗教、および社会政策の領域における社会の近代化の帰結をめぐる議論を前進させること」（Gabriel u. a., Hrsg.: 10）に置かれており、カウフマン自身と同様、ドイツにおける連帯思想の底流をなすカトリック社会理論の流れを受け継ぎ、その現代的課題を探るというのが本論文集の基本姿勢であるといえよう。

三人の編者による「序論」によれば、カウフマンの社会学において連帯は、ホンドリッヒとコッホ＝アルツベルガーの理解とは異なり、「市場やヒエラルヒー状の支配組織を通じた調整とは対極をなす独自の制御原理」（Gabriel u. a., Hrsg.: 14）として捉えられている。そうした理解を受け継ぐ彼らにとっては、「そもそも社会を『統合』力という意味での特定の連帯形態なしに考えることは可能か」、「近代性は――デュルケムが正確に観察していたように――連帯関係の伝統的な現象形態を時代遅れにしたが、それがなければそもそも社会を構想できないはずの新しい連帯の形態を成立させたと言えるのか」（Gabriel u. a., Hrsg.: 13）という点こそが正に焦眉の問題となるのである。

彼らにとっても「伝統的な現象形態を時代遅れにした」のは近代社会における個人化であるが、個人化は単に「慣れ親しんだ伝統的、宗教的連帯の形態（親族・隣人の連帯義務、伝統的職業世界における連帯関係、村落における日常的連帯など）を解体させた」（Gabriel u. a., Hrsg.: 20f.）ばかりではない。彼らの理解では、個人化は同時に「十九世紀に成立した連帯の形態（すなわち労働組合や宗教的慈善）」をも機能不全に陥れたのであって、現代における連帯が機能するためには、「階層・階級、組織化された大集団、国民国家」といったこれまでの連帯（この意味では二十世紀の社会国家も機能不全に陥っていると理解されている）の「境界」を二つの方向から突破する必要がある。すなわち連帯には、一つはこれまでの「国民国家」という「境界」の内へ、すなわち「共通の利害と目標を持ちながら異なった障害にぶつかっている個人」に、そして今一つは「境界」の外へ、すなわち「世界規模のリスク共同体」に向けて開かれることが求められているのである（Gabriel u. a., Hrsg.: 21f.）。

そうした現代世界の「新しい連帯」を「古い連帯」と分かつ決定的なポイントを「自己中心性、自己決定および多様な

選択可能性」（Gabriel u. a., Hrsg.: 24）の内に見る彼らの議論は、再帰的近代化論に立つベックの連帯理解と存外近い位置にある一方で、これまで紹介してきた議論の主要論点をも包摂した幅広い射程を有している。その意味において、カウフマンに連なる論者たちの議論は、キリスト教的な社会理論がドイツの社会の底流において保ち続けている影響力の強さを浮き彫りにしていると見ることができよう。

では、日本においては連帯をめぐってどのような議論が展開されているのだろうか。節を改めて日本の研究状況をサーベイしつつ、連帯概念をめぐる歴史研究の課題について考えてゆくことにしよう。

三　日本における議論

日本において、社会とは何かという問いをめぐる議論と絡み合いながら、連帯概念を主題とする著作が刊行されるようになるのは、二十一世紀に入ってからのことである。その嚆矢となった編著[7]において齋藤純一は次のような議論を展開している。

まずその序論にあたる「社会的連帯の変容と課題」において齋藤は、「社会的連帯」を「互いの生を保障するために人びとが形成する人称または非人称の連帯」と定義し、その「理由」が問われる歴史的、現代的背景を明らかにする。まず歴史的には、「保険料の拠出や納税というかたちをとった資源の移転」をともなう「非人称の社会的連帯」が「一八七〇年以降のヨーロッパ」において制度化されたことによって、その「強制的」側面がたえず連帯の正当性の「理由」開示を要請しているという背景が指摘され、また現代的には、「もっぱら国民の連帯として形成、維持されてきた」社会的連帯の「基盤」である「国民社会」の揺らぎによって、その存在「理由」そのものが問題化されているという背景が提示されている。（齋藤：1-2）

そうした理解にたって齋藤は、この編著書全体の課題を、「国民の排他的な統合に依拠することなく、むしろ、それからの脱却をはかりながら、安定した社会的連帯を形成することがいかにして可能になるのか」（齋藤：3）を問うことに置いている。そして本書の終章となる第九章（「社会的連帯の理由をめぐって——自由を支えるセキュリティ」）において、この問いに自ら次のような答えを提示する。すなわち齋藤は、「非人称であるべき連帯が、その非人称性を失い、特定のカテゴリーに属する人びとが連帯の一方的な受益者として名指しされつつある」（齋藤：277）現状[8]にあって、「生の保障」という「共約可能な価値」の実現（齋藤：281）を目的とする社会的連帯は、「生」の有する「リスク」性、「偶然性」、「受苦への感応」

性、「複数性」によって「理由」づけることが可能であり（齋籐：286以下）、「排除の連鎖を断ち切り、かりに経済的に排除されても、なお社会的な関係性を保ち、政治的な行為者として生きうるような条件を確保する」（齋籐：302）という基準に準拠することによって、連帯のかたちの「最適」性が担保されるというのである。

他方、「連帯と承認」をタイトルに掲げた武川正吾の著作[9]は、「現実に存在する福祉国家から出発して、これらが暗黙のうちに何を目的にしているかということを探ることをつうじて、福祉国家が前提とする価値をあきらかにしよう」という立場から出発する。そのさい武川にとって、連帯とは「福祉国家」が配備する「再分配のための諸制度」を「支える価値」、承認とは「福祉国家」の行使する「社会規制」が「暗黙の内に前提とする価値」と捉えられている。（以上、武川：i-ii）。

福祉国家というかたちをとったこの二十世紀的な連帯を、一方では十九世紀における「分業と市場の相互作用の結果として形成された」連帯に代わって生成させ、他方ではいま正にそのかたちを揺るがしている動因を社会の個人化に求める武川は、デュルケムとベックを引き合いに出しつつ、十九世紀の個人化と二十世紀の個人化そのものを次のように峻別する。すなわち、デュルケムの捉えた「十九世紀の個人化とはすぐれて核家族化のことであり、個人主義とは家長の個人主義にほかならなかった」のにたいし、ベックのみている個人化は「核家族」の「分解」であり、「個人主義」の「家長のものから女・子どもをふくむ万人のもの」への転換を意味しているというのである。そして「デュルケムとベックという二人の社会学者のあいだ」に存在する「個人化という連続的な変化だけでは済まされない非連続の点」こそが、「集合主義という、個人主義とは正反対のもの」としての福祉国家に他ならないと捉えられている。（武川：95以下）

連帯をめぐるこうした齋籐と武川の議論は、ともにいま問題化されている二十世紀的な社会国家とは何だったのかを明確化したうえでこれからの連帯／社会のあり方を検討している点においては、「いま、なぜ連帯か」を問おうとするわれわれに大きな手がかりを提供してくれている。しかし、両者の議論からは、各々の掲げる「連帯の理由」（齋籐）なり、「ベーシックインカムとワークフェア」の「中間のいずれかの地点」に着地することになるという「二十一世紀型の福祉国家」（武川：112）像が、文化的な歴史経路やそれに規定された工業化社会の型の違いをこえて、どこまで理念的な普遍性を持ちうるのかという疑問が湧いてくる。こうした疑問点と取り組みながら二十一世紀における連帯の有り様を探るには、両者による二十世紀社会の共通性の理論的分析と並んで、個々の社会国家の歴史と現在についての具体的な実証分析が不可欠と

なろう。同じく連帯をタイトルに掲げている近藤康史の著作[10]は、まさにそうした分析でありながら、同時に個別性を横断する比較分析を誘発しうる試みとして興味深い。

ここでは近藤が展開するイギリスのブレア政権における制度改革の分析そのものに立ち入ることはできないが、本書のユニークさは、「分析の主眼」が「福祉国家の再構築にあたってブレア政府がどのような『政治的正統性』の獲得を目指したのか、そしてその結果どのような『連帯』が目指され、社会民主主義を変化させたのか」に置かれていること（近藤:8）から読み取ることが可能である。すなわち、こうした課題設定は近藤が掲げる三つの「視角」（「福祉国家の変容と社会民主主義」「アイディアの政治」『連帯』を支える『政治的正統性』」）から導き出されたものである（近藤：3 以下）が、私自身には、そのうち二番目の「アイディアの政治」が、個別社会の変動をめぐる実証分析（社会史研究）を比較に向かって開くとともに、それと近代社会を理論的に捉えようとする言説についての歴史的分析（社会思想史研究）とを架橋する可能性をもった視角として興味深かったのである。

この視角の重要性について近藤自身は、『アイディア』の要素に着目することで、福祉国家の『変化』の分析がより可能になるとともに、その変化に内在する『理論的メッセージ』を明確化することができる点」（近藤：5）に求めている。その視角から展望される比較研究は、同じ箇所で近藤自身が述べているように、これまでの「量的基準」からの分析では捉えられない、社会の変化の「質的側面」、すなわち社会国家の思想的基盤となっている連帯の変化を比較社会史的に分析する可能性[11]を示唆していると言えよう。

四　連帯をめぐる歴史研究の課題

最後に、以上駆け足で検討してきたドイツと日本における連帯概念をめぐる研究状況を踏まえ、私自身が現時点で「連帯をめぐる歴史研究」の課題についてどのように考えているかをメモ書きすることで、小論の結びに代えたいと思う。その主たるターゲットは二十世紀の社会国家の生成・展開・変容過程であり、研究課題は大きく四つに整理できる。最初の二つは各研究主体が自らの選択した研究対象に即して自ら取り組むべき課題であり、後の二つは、各自の閉ざされた研究世界を開き、現状に対する批判的社会知[12]の再構築作業に参与するための課題である。

まず、歴史的に変化する社会を捉えるための理念型を設定することが第一の課題となる。小論で紹介してきた最近の研究を手がかりに、連帯を基軸としてそうした理念型をとりあえず三つ設定するとすれば、国民社会（情緒的な繋がりを絆と

する直系核家族である近代家族を基礎単位とし、一定の要件を満たす市民からなる国民国家が連帯の外縁を構成する社会）を挟む形で、協働社会（労働共同体としての家、村落、同職組合などが連帯の外縁となり、その外部に広大な周縁を擁する社会）とグローカル社会（個人化が近代家族を解体させるとともに国民国家という連帯の外縁が不明確化し、少なくとも理念的には、連帯のおよぶ範囲がグローバルに拡大する一方、個人の生活の場としての地域が開かれた新たな連帯の場として再構築される社会）を想定することができよう。こうした理念型の設定作業は、その時々の社会を観察しつつ、その問題点とあるべき社会像を構想し、社会の構築過程に影響力を持った思想家たちの言説を再構成しようとする社会思想史研究の課題と呼応し合うものである。

第二に、そうした理念型が特定の制度として発現する個別社会において、連帯がどのようなかたちをとって制度化されているかを解明することが課題となる。二十世紀における個々の社会国家間の種差とその改革をめぐる動きの差異に焦点を絞るならば、この課題は、理念型としての協働社会と国民社会のアマルガムとして生成する個別具体的な社会国家の展開過程とそこに埋め込まれた個々の社会の問題性（ベックの言う再帰的近代化のもたらす個別具体的な問題）の検証を目指す社会史研究[13]の課題と重なり合っている。

そして第三の課題は、この二つの研究課題を架橋することに置かれる。その作業の手がかりは、すでに述べたように、自らが研究対象とした個別社会の辿った歴史経路の基底にある価値（当該社会の構成員によって共有された社会の構成原理としての〈社会的なもの〉）を、「アイディアの政治」ないし「言説政治」という視点にたって、理念化された連帯概念を基軸とし、他の社会との比較に向けて開かれた形で検証することから得られるであろう。

最後に第四の課題となるのは、現代から歴史に向けて発せられるこれらの問いから得られた成果を、われわれの場合であれば、現代の日本へと投げ返すことである。日本社会の基底にある〈社会的なもの〉とは何だったか、これからの日本社会を構想するにあたってその基盤となる〈共有さるべき社会理念〉とはどのようなものなのかを、自らの研究をベースに共同で相互批判的に討議する作業が求められているのである[14]。

これらの課題を個別に、そして共同で担うことによって、われわれの歴史への問いは、現代への問いとの取り組みをより実り豊かなものとする手がかりを提供しうるものとなるだろう。

（かわごえ・おさむ／ドイツ近現代社会史）

注

（1）ピエール・ロザンヴァロン『連帯の新たなる哲学——福祉国家再考』北垣徹訳、勁草書房、二〇〇六年、二頁。

（2）私はこの「社会国家」という概念を、ドイツ型福祉国家という意味においてではなく、二十世紀の国民国家のさまざまな「かたち」を一旦同じ土俵に乗せて比較検討し、現代社会の共通性と個体性を明らかにするための作業仮説的な概念として用いている。こうした理解については、川越修・辻英史編著『社会国家を生きる——二十世紀ドイツにおける国家・共同性・個人』（法政大学出版局、二〇〇八年）所収の拙稿「社会国家の世紀」を参照願いたい。

（3）Beck, Ulrich, Vom Verschwinden der Solidarität. Individualisierung der Gesellschaft heißt Verschärfung sozialer Ungleichheit, in:Warnfried Dettling, Hrsg., *Perspektiven für Deutschland*, München : Knaur, 1994, S. 29-38. 本論文からの引用・参照註については、（Beck : 15）という形で略記し、本文中に挿入することとする（以下他の文献についても同様とする）。なおベックの「リスク社会」論を手がかりに二十世紀社会を歴史的に分析する試みとして、川越修・友部謙一編著『生命というリスク—二十世紀社会の再生産戦略』（法政大学出版局、二〇〇八年）所収の拙稿「生命リスクと二十世紀社会」「生命リスクと近代家族——一九六〇・七〇年代の西ドイツ社会」を参照。

（4）Kurt Bayertz, Begriff und Problem der Solidarität, in:ders. (Hg.), *Solidarität. Begriff und Problem*, Frankfurt am Main : Suhrkamp, 1998, S. 11-53.

（5）Hondrich, Karl Otto und Claudia Koch-Arzberger, *Solidarität in der modernen Gesellschaft*, Frankfurt am Main : Fischer, 1992.

（6）*Modernität und Solidarität. Konsequenzen gesellschaftlicher Modernisierung. Für Franz-Xaver Kaufmann*, hrsg. von Karl Gabriel, Alois Herlth und Klaus Peter Strohmeier, Freiburg/Basel/Wien : Herder, 1997.

（7）齋藤純一編著『福祉国家／社会的約連帯の理由』（講座・福祉国家のゆくえ　第五巻）ミネルヴァ書房、二〇〇四年。

（8）こうした現実への対応策の一つとして、齋藤は「国際社会そのものが非人称の強制的連帯のユニットとして制度化されること」（齋藤 : 280）を挙げているが、それがなぜ「強制的」なものとなるのか、その「制度」とは具体的にどのようなものかという点については論じられていない。この問題をめぐる日本の議論としては、西川潤・生活経済政策研究所編著『連帯経済——グローバリゼーションへの対案』明石書店、二〇〇七年、を参照。

（9）武川正吾『連帯と承認——グローバル化と個人化のなかの福祉国家』東京大学出版会、二〇〇七年。

（10）近藤康史『個人の連帯——「第三の道」以後の社会民主主義』勁草書房、二〇〇八年。

（11）「スウェーデンモデル」の分析をベースに、近藤と同じ視角（「言説政治」）にたって日本をめぐる比較社会分析を試みた最近の研究成果として、宮本太郎『福祉政治—日本の社会保障とデモクラシー』（有斐閣、二〇〇八年）を参照。

（12）本稿の基軸となっている連帯という概念は、いくつか例を挙げれば、昨年末に政府の犯罪対策閣僚会議によって策定された「犯罪に強い社会の実現のための行動計画二〇〇八」や二〇〇八年度の警察白書をはじめ、二〇〇四年の発達障害者支援法や二〇〇〇年施行の介護保険法などにおいて、「地域社会の連帯」「社会連帯の理念」「国民共同連帯の理念」といった形で、従来のセーフティネットの機能不全を繕う理念として「自立支援」とセットで用いられている。ここにいう批判的社会知とは、こ

うした管理主義・操作主義的な知と対峙し、社会を下から構築する知の有り様を指し示している。

(13) そうした社会史研究の一例として、ドイツを対象とした、川越修『社会国家の生成――二十世紀社会とナチズム』(岩波書店、二〇〇四年) を参照願いたい。

(14) 二〇〇九年一月一〇日に、本特集の執筆者に宇城輝人、山森亮、市野川容孝の三氏を加えて開催された同志社大学経済学会シンポジウム (「福祉という思想――〈社会〉はいかにして可能か」は、さまざまな研究分野をこえて、こうした共同討議を継続する素地ができつつあることを窺わせる機会となったと思われる。

＊なお本稿の執筆にあたっては、平成二十年度私立大学等経常費補助金特別補助高度化推進特別経費大学院重点特別経費 (研究科分) の助成を受けました。

特集 福祉国家・社会国家の思想 再訪

〈論文〉

自由・人格・連帯

【フランス第三共和政期社会思想の再解釈】

田中拓道

一 はじめに

近年フランスでは、第三共和政中期（一八九〇～一九一四年）の「連帯（solidarité）」の思想に改めて注目が集まっている。[1]「連帯」の思想とは、この時期の急進共和派の政治家L・ブルジョワや、知識人E・デュルケーム、A・フイエ、L・デュギー、C・ブグレなどに唱えられた一連の思想である。それは世紀転換期の社会保険を正当化し、二十世紀フランスの国家・社会関係の原型をもたらした、とされている。[2]一九九〇年代以降、グローバル化やヨーロッパ市場統合が進む一方で、社会保障の縮減が行われ、社会的分断（長期失業者・若者の排除、移民問題など）が広がっている。従来の「フランス型社会モデル」が転換しつつあるという認識が共有されることで、[3]その原型にさかのぼり、従来のモデルの射程を検討しなおそうとする試みがなされている。

本稿は、今日の「連帯の危機」論を踏まえつつ、次の二点を課題とすることで、そこに新たな視座を導入することを試みたい。第一に、第三共和政中期の「連帯」思想を準備した初期の思想をとりあげ、その特徴を検討する。第二に、初期と中期の思想のあいだにみられる論理の偏差を指摘することで、二十世紀以降に主流となる「連帯」の系譜と異なるもうひとつの系譜を抽出する。以上の作業をつうじて、今日の「連帯の危機」論を相対化する視座を提供したい。

以下ではまず、第三共和政成立期の思想的文脈を指摘し（第二節）、この時期を代表するシャルル・ルヌーヴィエの思想を検討する（第三節）。次に、第三共和政中期の「連帯主義」の論理構造を初期のそれと対比する。さらに戦後福祉国家の構造についても触れる（第四節）。第三に、一九八〇年以降の福祉国家の再編論を、「連帯」の問い直しという観点から検討する（第五節）。

二　第三共和政成立期の思想的文脈

第三共和政初期における「連帯」思想の成立を検討するにあたっては、まずその思想的文脈を指摘する必要がある。

1　フランス革命の経験

十九世紀フランスの社会思想は、フランス革命の経験に大きく規定されている。フランス革命は、旧体制下で身分や社団に埋め込まれていた個人を、自然権を有する法的主体として位置づけなおし、こうした「市民」から成る新たな社会を樹立しようとする革命であった。その特徴は、公権力があらゆる特殊利益から切り離され、単一の「人民」「国民」の意思（一般意思）のみを体現しなければならない、とされたことにある。この時期には職業組合、宗教団体、政治的結社などのあらゆる中間的「制度（institution）」が法的に否認され、国家と個人の二極構造を創り出すことが目指された。個人の自然権の保障は、公権力によって一元的に担われる。一七九一年憲法基本条項、一七九三年憲法草案人権宣言には、「生存の権利」や就労機会の保障が公権力の「責務」として明記された。

しかし、これらの法的宣言がそのまま実現されることはなかった。これらの宣言は、実現のための資源を欠いていたのみならず、次のような問題をともなっていた。伝統的紐帯から析出された「自由」な個人とは、現実には、あらゆる生の偶然性（リスク）にさらされた脆弱な存在にすぎない。こうした個人の生存と安全を国家が一元的に保障しようとするなら、国家に要請される権力は原理上は無制約となる（ホッブズ的問題）。

J・ドンズロは、十九世紀フランスに問われた問題を「社会の不在（vide social）」と呼んでいる。[4] 革命期のジャコバン独裁を経験した後、自由主義者、社会主義者、保守主義者など多くの思想家は、国家と個人の二極構造こそが個人の孤立化と国家権力の無制約な肥大化を招いたと批判した。[5] 彼らは「社会」の衰退あるいは「不在」を革命以来の秩序の混乱の要因とみなし、その「再組織化」を模索する。ここで「社会」とは、個々人の相互的な権利・義務関係から成る道徳的な集合を指し、中間集団の積み重ねによって構成される。十九世紀

には、同業組合、共済組合、協同組合、労働組合、地域コミューンなどのさまざまな中間集団に依拠した「社会の組織化（organisation sociale）」構想が提起され、それらは二十世紀初頭まで競合を繰り広げた。[6]

2 「社会科学」と共和主義

一八四八年二月革命後の第二共和政が、ルイ・ナポレオン＝ボナパルトのクーデタによって短期間で挫折すると、共和主義者の多くは、「人民」の「一般意思」を直接国家に反映させようとする「ジャコバン主義」的共和主義の刷新を目指した。[7] 彼らは四八年世代のロマン主義や宗教的傾向を忌避し、現象の観察によって導かれる社会の秩序「法則」を探求する。六〇年代にはA・コントの実証主義が復権し、革命以来の抽象的思考と実証的「社会科学」とを対置することが一般化する。[8]

さらに一八七〇年前後には、生物学や細菌学の発展を受けて、「社会」を個人・集団の相互依存から成るひとつの「有機体」ととらえる見方が流通した。[9] とはいえ、この時期の思想家の多くは、スペンサーの社会進化論や生物と社会を同一視するエスピナスなどの素朴な有機体論と自らを区別する。彼らは事実的な相互依存を追認するのではなく、市民間の実質的な平等を保障するための規範的原理を探求した。たとえばA・フイエは、「社会」を諸部分の「分業」と相互依存から成る「有機体」ととらえる一方で、それを「配分的正義」によって規制されるべき対象ととらえている。[10]

このように、一八六〇～七〇年代の共和派思想家たちは、ジャコバン的共和主義と自由放任主義の双方から距離を取り、素朴な有機体論に依拠することなく、人びとの相互依存関係の観察をつうじて、平等を実質化するための規範的原理を導出することを課題とした。こうした課題を最も原理的な水準で引き受けた思想家の一人が、次に採りあげるシャルル・ルヌーヴィエであった。

三 第三共和政初期の思想的刷新——C・ルヌーヴィエを中心として

ルヌーヴィエ（Charles Renouvier, 1815-1903）の思想遍歴は、十九世紀フランス共和主義のそれと大きく重なっている。彼は一八一五年モンペリエのブルジョワ家庭に生まれた。三〇年代にパリに出てサン・シモン主義の影響を受け、四八年二月革命時には臨時政府に参画する。一八五一年のルイ＝ナポレオン・ボナパルトのクーデタによる第二共和政の挫折は、彼の思想的転機となった。[11] それ以降、彼はカント哲学を本格的に受容し、共和政を支える原理の探求に没頭する。[12] 第二帝政の下では浩瀚な哲学的著作を次々と発表し、第三共和政期

に活躍する思想家たちに大きな影響を与えた。以下ではその思想を、認識論、連帯論、社会改革論の順に検討する。

1　認識と「人格」

まずルヌーヴィエは、あらゆる社会関係をいったん括弧に入れ、人間の認識論から出発する。彼は「表象（représentation）」の背後に本質・実体（「表象されるもの」）などを想定する従来の認識論を批判し、「現象（phénomène）」一元論をとる。[13] 個々の現象はきわめて複雑な相関関係にあるため、そこに秩序像を与えるには、主体の側に認識を構成する一定の枠組み、すなわち「カテゴリー」（カントの言う「感性の形式」）が必要となる。「カテゴリーとは、最も根源的で還元不可能な認識の法則である」。[14] 彼は「カテゴリー」として、関係（relation）、数（nombre）、空間（espace）、時間（temps）、質（qualité）、生成（devenir）、因果性（causalité）、目的（finalité）、人格（personalité）の九つを挙げる。

これらのうちカントが言及しなかった最も重要なカテゴリーが「人格」である。「人格」とは、他のカテゴリーからもたらされた認識を総合し、統一的な世界像を作り上げるための「最も枢要な法則」、「諸関係の関係」とされる。「人格」以前のカテゴリーはすべて一般的なものであり、「今、ここ」という限定された内容を持たない。「関係一般から出発して、あらゆるカテゴリーはこの特殊な関係、すなわち人格へと到達する」。[15]「人格」のカテゴリーをとおして、あらゆる現象は「私（moi）」という自己意識と結びつけられ、具体的な内実をともなって総合される。「我々は人格をとおして現象の総体を明らかにし、現実の世界、生きた世界を定義する」。[16]

このようにルヌーヴィエによれば、人間は外界の現象を受動的に受け入れ、それに規定されるだけの存在ではない。人間は、自らの「意思」をつうじて外界の現象を志向し、それらを「生きた世界」として総合し、解釈する能動的な存在である。「人格」とは、このような能動的な意識の働きを含んだ最も根源的な認識のカテゴリーであり、そこに人間の「自由」の根拠が見いだされる。[17] 以上のような理解を、本稿では〈解釈的存在〉としての人間と呼んでおきたい。

2　人格的連帯

ルヌーヴィエの人間論が革新的であったのは、フランス革命の前提となった自然権を有する人間という見方を転換し、後のフッサール哲学に類似した「現象学」的認識論から出発して、能動的な〈解釈的存在〉としての「人格」を導出し、そこに根源的な「自由」の根拠を読み取ろうとしたことにある。彼はそこから「社会」的世界の構成について次のように論じていく。

世界を解釈する主体としての自己は、他者との具体的関係において、異なる視点から世界を解釈するもう一つの「人格」と出会う。この関係性の中で、各々の「個性（individualité）」と「人格（personne）」一般の観念が獲得される[18]。言い換えれば、「個性」や「人格」一般は、ともに何らかの実体や本質としてあるのではなく、自他の具体的関係性の中でのみ発見され、成立する観念である。このような関係性において、自己と他者はともに「人格」という一般的集合の個別的形態であり、いわば対称的存在として把握される[19]。

ルヌーヴィエの「社会」論は、この「人格」の対称性から出発して構築される。これまで社会関係を括弧に入れて論じてきたが、実際には、個人が社会関係に先立って存在するわけではない。個人は社会を離れては生きられず、他者との慣習的な相互依存関係の中にある。さまざまな不平等を含んだ事実的関係を、ルヌーヴィエは「社会的連帯（solidarité sociale）」と呼んでいる[20]。一方人間は、このような事実状態を「反省」し、それを「人格」の理念にしたがって矯正しようとする（「人格的連帯（solidarité personnelle）」）。すなわち他者を「本性と尊厳において自己と同等な存在」、同等の権利・義務を担う存在として認識し、事実的関係を規制する「正義（justice）」の観念を獲得する。「正義とは、社会的紐帯の中にある人間が、相互的な権利・義務を再認識することである」[21]。

ルヌーヴィエにとって「社会契約」とは、自然権を持つ個人と個人のあいだの原初的契約ではない。それは、すでに事実的関係の内にある個人が、「人格」の対称性と権利・義務の相互性への認識に基づいて、既存の社会関係を絶えず問い直し、刷新していく行為として理解される[22]。

3 自由な社会主義

以上の「連帯」像から、どのような社会改革論が導かれたのだろうか。彼は経済的な自由主義、自由を抑圧する集産的な社会主義にたいして、自らの立場を「自由な社会主義（socialisme libéral）」と呼んでいる[23]。その基本原則は「あらゆる成員に自由のための適切な保障を与える」ことである。具体的には、生存権（自己保存の権利）、労働への権利（droit au tarvail）を保障することを意味する。その保障は国家によって一元的に担われるのではなく、労働組合や協同組合などの自発的「アソシエーション」によって担われる。すなわち、個々人の権利・義務の相互性に基づいて、個人の生存や就労能力を脅かす予測不可能な事故（accident）への「保険」「共済（mutualité）」が、アソシエーションごとに作られる[24]。ただしこれらは財源や範囲が限定されるため、国家によって財政的・行政的支援を受け[25]、さらに公的扶助、公教育、公的就労機会の提供によって補完されなければならない。以上の財源としては累進課税

が主張される。[26]

このように、ルヌーヴィエは、社会関係を括弧に入れたうえで人間の認識の条件から出発し、「人格」に基づく「連帯」という社会像を導出した。彼は社会関係に先立つ権利主体、個人を超えた有機的全体といういずれの観念も拒否し、何らかの超越的原理に依拠することなく、自他の相互関係の中から「人格」の対称性と権利・義務の相互性という原理を導いた。さらに、それを具体化するための社会改革論を提唱した。

ただしルヌーヴィエにとって、人間が根源的に「自由」である以上、社会は「進歩」や「完成」へと運命づけられているわけではない。「連帯」のあり方は個人がどのように「反省」能力を行使するかにかかっており、根源的に未決定である。

四　第三共和政中期以降の展開

1　連帯主義

ルヌーヴィエの思想は、第三共和政を代表する思想家たちに「驚くべき影響力」を持った、と指摘される。[27]実際、契約、人格、連帯、自由、アソシアシオン、保険、公教育など多くの概念は、後の思想家に引き継がれていった。デュルケームは、自己の思想を鍛えるには一人の思想家を徹底して研究することが望ましいと語り、「自らの師はルヌーヴィエであった」と述べている。[28]第三共和政中期を代表する政治哲学者H・ミシェルは、十九世紀フランス哲学史における集合的権威と個人的自由との対立を調停した思想家としてルヌーヴィエを位置づけている。[29]

ただし、ルヌーヴィエの思想が、そのまま一八九〇年代以降の思想へと引き継がれたわけではない。ルヌーヴィエが、人間や自他の関係性への原理的省察から出発して「社会」像を導いたのにたいし、中期以降の思想家は、分業による相互依存から成る「社会」を個人を超えた〈全体性〉を持つ集合として最初に措定し、そこから遡及して個人の権利・義務を導出していった。

デュルケームやブルジョワが、分業に基づく相互依存関係を「(有機的)連帯」と呼んだことはよく知られている。ただし彼らにおいても、「連帯」は事実的状態にすぎないわけではない。生物において個別の器官が「生命」の維持成長へと貢献しているように、「社会」においても、各人は自律的でありながら、共通の目的である「人格(personne)」の実現、「人類＝人間性(humanité)」の進歩に向けて協働している、という。[30]

それでは彼らにおいて、「人格」とは何を意味していたのか。デュルケームは一八九八年の論文「個人主義と知識人」の中で、それを「人間が信者と同時に神でもあるひとつの宗教」と呼んでいる。[31]分業による個々人の差異化が進むと、た

だ抽象的「人格」のみが共通属性として残される。もはや社会的紐帯は、人びとが「人格」の超越性を受容することによってしか維持することができない。このように「人格」とは、個別的存在から切り離され、あたかも個々人に先立ってその存立を保障するかのような参照点、「あらゆる意識のまさに上空を飛翔し、意識が集合する中心」という超越的な参照点を指している。[32]

彼らの思想は、「人格」という超越的な（空虚な）観念を媒介することで、分業に基づく相互依存の〈全体〉を成り立たしめる論理を提供した。それは個人の権利に先立つ一定の「社会的」義務を導くものであり、[33]当時勃興しつつあった産業社会を、階級対立を超えて統合するという目的に適合した。この秩序の中に位置づけられたとき、個人は次のような権利・義務を引き受けることになる。

第一に、「連帯」を支える個人とは、分業化した職業的役割を充足する「労働する個人」である。個人は教育をつうじて職業資格を身につけ、産業発展に貢献する義務を負う。一方産業社会に組み込まれることで、個人は労働事故、病気、老齢などの労働能力を喪失させる出来事に遭遇する。これらは社会に内在し、一定の確率で個人に発現する「リスク（risque）」である。[34]「リスク」への補償責任は社会の側に担われる。個人は労働規律や衛生習慣を内面化することで「リスク」を最小化する義務を負う。「連帯」を唱える論者は、いずれも公教育、職業教育、衛生教育などを重視した。こうした「モラル」を内面化しない個人は、デュルケームの「アノミー」論に見られるように、「正常」な個人のあり方を逸脱した「異常（anormal）」な状態とみなされ、治癒や矯正の対象となる。以上のような個人への役割づけを、本稿では「規格化（normalisation）」と称する。

第二に、「規格化」された役割づけに応じて、個人は生存と安全を社会から保障される（社会的保護（protection sociale））。すなわち工場事故、病気、老齢などの「リスク」が他の成員と共有され、それらへの補償が「社会権」として構成される。「リスク」を共有するのは共済組合、職業組合などの中間集団である（デュルケームは、労使から成る同業組合のみを認める）。国家の役割は、中間集団への加入を義務化し、財政の調整を行い、個人に公教育を施すことに限定される。

第三に、個人は上記の権利・義務を「社会」によって強制されるのではなく、自ら選び取ったとみなされる。言い換えれば、そこで想定されているのは自然状態における孤立した個人ではなく、あらかじめ「社会化」された個人である。ブルジョワはこの論理を「準契約（quasi-contrat）」という語で説明している。「準契約」とは「平等で自由な状態で交渉できたとすれば、お互いの間であらかじめ成立したはずの合意に関

する解釈であり、表現」である。[35] お互いが「リスク」を蒙る以前の自由・平等な状態にあると仮定したとき、「誰がリスクに陥り、便益を得られないのかを正確には誰も知りえない」。[36] したがって各人は自ら「連帯」に属し、それにともなう権利・義務を承認する「はず」である。これらの論者によれば、個人は「社会化」されることではじめて「自律」を獲得するのであり、「社会」の外部に自らを置くという選択は想定されない。

以上のように「連帯」とは、自然権を有する個人同士の契約ではなく、いわば個人と社会の相互「義務」によって成り立つ。個人は「社会化」され、一定の義務を自ら引き受けることで「自律」を獲得し、社会は個人の「自律」を保障することで全体の「進歩」を実現する。この思想は世紀転換期に幅広い勢力に受容され、主に急進共和派の主導した社会保険立法（労災補償法、労農年金法など）を正当化する役割を果たした。

2　戦後福祉国家

フランス福祉国家は、直接には国民抵抗評議会でのP・ラロック報告を基礎として、一九四五〜四六年の立法・オルドナンスによって成立した。ただしそれは、一九二八〜三〇年社会保険法を介して、次のような形で「連帯」の思想を反映している。[37] 第一に、その主たる担い手と想定されたのは、産業社会を担う労働者（travailleur）であった。[38] すなわち長期の就労に従事し、拠出を行い、家族を扶養する義務を担う個人を対象とし、こうした義務に対応して、疾病、労災、障害、労災、老齢などの「リスク」への補償が与えられる。これらの義務を引き受けられない個人は「社会保障（sécurité sociale）」の対象とならず、例外的な「社会扶助（aide sociale）」による最低生活保障の対象となる（扶助にたいする保険の優位）。第二に、「リスク」は国家によって一元的に管理されるのではなく、職域保険によって管理される。職域保険を運営するのは労使代表である（「社会的デモクラシー」）。保険の財源は主に労使の拠出によって賄われ、国家の役割は保険加入の義務化や財政調整に限定される。戦後福祉国家は、産業「進歩」と、所得・余暇の増大としての個人の「自律」を両立させる制度として、左右勢力に受け入れられ、一九七〇年代まで拡大を続けた。

五　連帯の危機と将来像

一九七〇年代半ば以降、経済成長の終焉とともに、福祉国家の「危機」が顕在化する。その背景として、オイルショックを契機とした経済の停滞、社会保障の拡大による支出増大

と保険財政の赤字、家族の多様化、高齢化の進展などが指摘される。[39] ただしフランスでは、福祉国家の「危機」は、長らく財政問題よりも「排除（exclusion）」問題を中心に論じられてきた。[40] そもそもフランスでは、貧困層への再配分（扶助の原理）というよりも「社会化」された個人同士の「リスク」共有の原理（保険の原理）に基づいて福祉国家が作られてきた。福祉国家の機能不全とは、個人を「社会化」する紐帯の危機、すなわち「社会的なもの（le social）」の危機として論じられた。既存の福祉国家は、「規格化」された義務を充足する個人に手厚い社会権をもたらした一方、家族・雇用の不安定化などによって「社会化」されずに一定の義務を引き受けられない個人を恒常的に生み出し、彼ら・彼女らを社会保障の枠外へと放置している。保険の範囲が縮小する一方で、新しい社会扶助に依拠する人びとがますます増大している。こうして既存の福祉国家は、社会の「二重化（dualisation）」を促進する装置へと転化している、と。[41]

一九八〇年代以降、従来の「連帯」原理の三つの側面、すなわち「規格化」された個人像、「社会化」の論理、個人と社会の「契約」のあり方が根本的に問い直されてきた。以下では今日までの議論状況を、「連帯」の論理構造との対応から、三つに整理する。

1 「規格化」から多元化へ

「社会的なもの」の危機は何によってもたらされたのか。一般には「リスク」の多元化と個人化が指摘される。たとえばF・エヴァルトやD・ケスラーによれば、かつての「連帯」の対象は、産業労働者がこうむる定型的「リスク」——労働災害、疾病、老齢など——に限定されていた。ところが現代では、「リスク」が個人の生のあらゆる場面を覆うようになった。[42] 病気の予防、食品・衛生政策、環境保護などにおいて、「福利（bien-être）」という抽象観念に反するあらゆる現象が「リスク」に含められ、その範囲は一貫して拡大してきた。[43] 他方で労働市場の不安定化、就労形態の多様化、家族の多様化などによって、「リスク」の中身はますます個人化している。「リスク」の多元化・個人化によって、「規格化」された役割を充足する個人への定型的「リスク」からの保護という従来の福祉国家の枠組みは、ますます多くの人びとを保護の枠外へと追いやっている。エヴァルトやケスラーなど使用者団体に近い立場の論者は、「リスク」の多元化・個人化にあわせて、従来の公的社会保障を縮小し、企業福祉・私的保険などをより拡張することを主張する。

2 社会保護から「参入」へ

ただし、「リスク」の多元化・個人化にあわせた社会保障の

分権化・多元化だけでは、「排除」された人びとをどう普遍的に包摂するのか、という構想が欠けている。「排除」をめぐる議論において問われてきたのは、家族・学校・職業集団・地域コミュニティなど、従来個人の「社会化」を担ってきた装置が脆弱化し、一定の「義務」を担うべく「社会化」されない個人が恒常的に生み出されている、ということであった。[44] その対応は、個人を社会的紐帯の中に組み込み、「社会化」するための働きかけを伴わなければならない。

九〇年代以降「参入（insertion）」という語が左派の社会政策のキーワードとなってきた。中道労組ＣＦＤＴに近いロザンヴァロンは、「参入」政策の目的を「たんなる生存の権利ではなく、社会の内で生存する権利」の保障にあるとしている。[45] 排除された個人自らが「リスク」を引き受け、社会に対する「有用性」を示し、社会と「契約」を行うような、自律した主体へと再生することを支援する必要がある。具体的には、個々人の状況に応じて職業教育や就労支援を行い、第三セクターなどを通じた就労機会を提供することである。個人はこうした支援を前提として、社会とのあいだに自ら「契約」を行い、就労・社会活動へ参与する義務を負う。こうした「契約」を前提として最低生活費を支給する制度が、九〇年代から拡大してきた（参入最低所得（ＲＭＩ）など）。

3　契約目的の問い直し

しかし、以上の取り組みの前提にあるのは、複雑化し、多元化した「リスク」を抱えた「社会」に個人をどう適応させるのか、「社会」の側から遡及して個人の権利・義務をどう規定しなおすのか、という視点である。たとえばカステルは、「参入」政策における「契約」の概念が、個人と社会のあいだの非対称的な権力関係を過小評価している、と批判する。[46] 一九九〇年代以降、個人の側の権利・義務を規定しなおすだけでなく、「社会」の目的それ自体を問い直す動きが広がってきた。[47] 従来の個人と社会の相互義務、すなわち所得・余暇の増大やリスクからの保護という意味での個人の「自律」と産業「発展」との対応は、ますます懐疑にさらされている。エコロジストや一部の左派のあいだでは、賃労働と社会権とのつながりを問い直す議論も現れている。[48] つまり「労働する個人」へのリスク保護にとどまらず、非営利団体による利潤を目的としない社会サービス活動（保育、教育、福祉サービスなど）に広く社会給付や所得を保障し、「賃労働」をこれらの「活動」の一選択肢とするべきである、という提案も現れている。

産業発展や、あらゆるリスクからの保護という目的を特権化しないとすれば、我々はそもそも何のために「社会」を形成するのか、他者と共生する意味は何なのかを問い直す回路が必要となる。言い換えれば、自他の具体的な関係性の中か

ら「社会」の目的を反省化し、刷新していくための討議空間を保障することが重要となる。

このような課題を前にしたとき、人間を労働力を有する「人的資本」として、あるいは社会の進歩・発展に貢献する一個の道具としてではなく、世界の意味を自己〈解釈〉する能動的存在としてとらえ、自己と他者の具体的な関係性から「人格的連帯」の原理を立ち上げることで、既存の社会関係を問い直していくというビジョンを提示したルヌーヴィエの思想は、二十世紀以降に主流となる「連帯」像によっては必ずしも実現されなかった、もう一つの「連帯」への展望を示唆しているように思われる。

（たなか・たくじ／政治思想史）

注

（1）ブレは「連帯という語が公的議論を席巻してきた」と指摘したうえで、十九世紀の概念史を広く検討する（Marie-Claude Blais, *La solidarité : histoire d'une idée*, Paris, Gallimard, 2007）。オーディエはL・ブルジョワの連帯主義を検討し（Serge Audier, *Léon Bourgeois : fonder la solidarité*, Paris, Michalon, 2007）、ポーガムの編著は今日の社会問題を「連帯」の「危機」と位置づけ、その歴史と政策的含意を考察する（Serge Paugum dir., *Repenser la solidarité : l'apport des sciences sociales*, Paris, Presses Universitaires de France, 2007）。

（2）François X. Merrian, «État-providence : l'empreinte des origines», *Revue française des affaires sociales*, no. 3, juillet-septembre 1990; François Ewald, *L'État providence*, Paris, Grasset, 1986, p. 373 et s.; 田中拓道『貧困と共和国—社会的連帯の誕生』人文書院、二〇〇六年。

（3）Cf. Pepper D. Culpepper, Peter A. Hall et Bruno Palier dir., *La France en mutation, 1980-2005*, Paris, Presses de la Fondation Nationale des Sciences Politiques, 2006.

（4）Jacques Donzelot, *L'invention du social : essai sur le declin des passions politiques*, Paris, Seuil, 1994, p. 49.

（5）たとえば、François Guizot, *Des moyens de gouvernement et d'opposition dans l'état actuel de la France*, Paris, 1821 ; Louis de Bonald, *Réflexions sur la révolution de Juillet 1830*, Paris, 1830.

（6）諸思想の対抗関係については前掲『貧困と共和国』を参照。

（7）Claude Nicolet, *L'idée républicaine en France (1789-1924) : essai d'histoire critique*, Paris, Gallimard, 1994, p. 152 et s.

（8）D. C. Clarton, *Positivist Thought in the Second Empire, 1862-1870*, Oxford, Oxford University Press, 1959. Cf. Fermeuil, *Les principes de 1789 et la science sociale*, Paris, 1898.

（9）Laurent Mucchielli, *La découverte du social : naissance de la sociologie en france (1870-1914)*, Découverte, Paris, 1998, p. 27 ; Pierre Rosanvallon, *Le modèle politique français : la société civile contre le jacobinisme de 1789 à nos jours*, Paris, Seuil, 2004, p. 267. 細菌学による「伝染」概念が当時の「社会」認識に与えた影響として以下を参照。Andrew R. Aisenberg, *Contagion : disease, government, and the "Social Question" in Nineteenth-Century France*, Stanford, Stanford University Press, 1999.

（10）Alfred Fouillée, *La science sociale contemporaine*, Paris, 1880.

（11）たとえば彼は、一八六九年の手紙の中で「私の思想は十八年前

に完全に転換した」と述べている（Laurent Fedi, *Le problème de la connaissance dans la philosophie de Charles Renouvier,* Paris, Harmattan, 1998, p. 11）。ただし四八年当時のルヌーヴィエは、フーリエの影響を受けてアソシエーション（労働組合や協同組合）の自由を主張し、プルードンの人民銀行論を受けて国家による無利子貸付制度を提言するなど、四八年世代の「シャコベン主義」的共和主義者とは異なる側面も持っている。

（12）ルヌーヴィエは長らく「忘れられた思想家」であったが、近年「連帯」思想への着目とともに再び注目され、一部の著作が再刊されている。認識論にかんする代表的研究としてFediの前掲書、社会思想については Marie-Claude Blais, *Au principe de la République : le cas Renouvier,* Paris, Gallimard, 2000を参照。本稿はこれまでの研究にたいして、自他の相互関係から「連帯」を立ち上げるルヌーヴィエの思想と、「社会」の〈全体性〉から遡及して個々人の役割を規定する中期以降の「連帯」思想との構図の違いを強調する。

（13）Charles Renouvier, *Essais de critique générale. Premier essai : analyse générale de la connaissance, plus un appendice sur les principes généraux de la logique et des mathématiques*, Paris, 1854, pp. 16-18. なおルヌーヴィエはカント哲学における「物自体」の観念も認めない。

（14）*Ibid*., p. 99.

（15）*Ibid.*, p. 262.

（16）Charles Renouvier, *Le personnalisme, suivi d'une étude sur la perception externe et sur la force*, Paris, 1903, p. vi-vii.

（17）*Ibid.*, p. vii. Cf. L'abbé Louis Foucher, *La jeunesse de Renouvier et sa première philosophie* (*1815-1854*), Paris, 1927, p. 173.

（18）Renouvier, *Le personnalisme, op. cit.*, pp. 13-14.

（19）Charles Renouvier, *Science de la morale*, 1re éd. 1869, vol. 1, Paris, Fayard, 2002, p. 112. なお中期の『モラルの科学』（一八六九年）から晩年の『新しいモナドロジー』（一八九九年）、『人格主義』（一九〇三年）に至るまで、ルヌーヴィエは自己と他者を「人格」という一般概念を共有する個別的存在と見なす立場を保持している（それはライプニッツの表現をもじって「窓のあるモナド」と呼ばれる）。二十世紀哲学の主題となる「他者性（altérité）」をめぐる問題は、彼の思想ではまだ前景化していない。

（20）Charles Renouvier, *Essais de critique générale. Quatrième essai : Introduction à la philosophie analytique de l'histoire*, Paris, 1864, p. 33, p. 76.

（21）*Ibid*., p. 105.

（22）Renouvier, *Science de la morale,* vol. 1, *op. cit.*, p. 377.

（23）Charles Renouvier, *Nouvelle monadologie*, 1re éd. 1899, Paris, Fayard, 2004, p. 427.

（24）Renouvier, *Science de la morale, op. cit*., vol. 2, pp. 127-131, pp. 147-150.

（25）Renouvier, *Nouvelle monadologie*, *op. cit*., pp. 429-430.

（26）Renouvier, *Science de la morale, op. cit*., vol. 2, p. 137 et s.

（27）Fedi, *Le problème de la connaissance..., op. cit.* p. 11.

（28）Blais, *Au principe de la république, op. cit.*, p. 395.

（29）Henry Michel, *L'idée de l'Etat*, Paris, 1898, pp. 621-622.

（30）Emile Durkheim, *De la division du travail social*, Paris, 1893（田原音和訳『社会分業論』青木書店、一九七一年）；Léon Bourgeois, *Solidarité*, 1re éd. 1896, Paris, Presses Universitaires du Septentrion, 1998, p. 53.

（31）Emile Durkheim, *La science sociale et l'action*, Paris, Presses Un-

iversitaires de France, 1970, p. 265（佐々木交賢・中嶋明勲訳『社会科学と行動』恒星社厚生閣、一九七五年、二〇九頁）.

（32）*Ibid.*, p. 268（邦訳、二一二頁）.

（33）たとえばL・デュギーは従来の「権利」概念を否定し、「人間は社会的世界において、社会の規則によって課された役割を充足する権力のみを有する」と言う（Léon Duguit, *Le droit social, le droit individuel et la transformation de l' Etat*, Paris, 1911, p. 11）。

（34）Léon Bourgeois,«L'idée de solidarité et ses conséquences sociales», dans *Essai d'une philosophie de la solidarité*, Paris, 1907, p. 11, p. 48.

（35）Bourgeois, *Solidarité, op. cit.*, p. 48.

（36）Bourgeois, «Idée de solidarité... », *op. cit.*, p. 49.

（37）一九四六年社会保障法百十一条一項では「社会保障の組織化は国民的連帯の原則に基づく」と言われる。

（38）Pierre Laroque, «La plan français de sécurité sociale», *Revue française du travail*, no. 1,1946.

（39）Patrice Bourdelais et al.,*Etat-providence:arguments pour une réforme*, Paris, Gallimard 1996.

（40）Cf. Bruno Palier, *Gouverner la sécurité sociale:les réformes du système français de protection sociale depuis 1945*, Paris, Presses Universitaires de Frace, 2002, p. 283 et s.

（41）田中拓道「社会契約の再構成——社会的排除とフランス福祉国家の再編」『社会政策学会誌』十六号、二〇〇六年、七七—九〇頁。

（42）François Ewald et Denis Kessler, «Les noces du risque et de la politique», *Le débat*, no. 109,2000, pp. 55-72.

（43）Denis Kessler, «L'avenir de la protection sociale», *Commentaire*, vol. 22, no. 87, Automne, pp. 619-620.

（44）Conseil économique et social,*Rapport de Wrésinski :Grande pauvreté et précarité économique et sociale*, Paris, Journal Officiel, 1987 ; Serge Paugum dir., *L'exclusion : l'état des savoirs*, Paris, Editions la Découverte, 1996, p. 15.

（45）Pierre Rosanvallon, *La nouvelle question sociale*, Paris, Seuil, 1995, p. 179（北垣徹訳『連帯の新たなる哲学』勁草書房、二〇〇六年、一八七頁）.

（46）Robert Castel, *L'insécurité sociale:qu'est-ce qu'être protégé ?*, Paris, Seuil, 2003, p. 78. Cf. Robert Castel, *Les métamorphoses de la question sociale : une chronique du salariat*, Paris, Gallimard, 1999, pp. 703-704.

（47）Jacques Donzelot, «L' avenir du social», *Esprit*, Mars 1996, pp. 66-67.

（48）Alain Lipietz, *Pour le tiers secteur : l'économie sociale et solidaire : pourquoi et comment,* Paris, La Découverte et Syros, 2001 ; Jean-Louis Laville dir.,*L'economie solidaire:une perspective internationale*, nouvelle éd., Paris, Hachette, 2007. これらの議論について、田中拓道「労働の再定義—現代フランス福祉国家論における国家・市場・社会」『年報政治学』二〇〇八年度I号、一一三六頁、も参照。

特集　福祉国家・社会国家の思想　再訪

〈論文〉

ドイツ社会国家を形成した思想と現代

保住敏彦

はじめに

本稿では、ドイツ社会国家を形成した諸思想を検討し、今日の社会国家の現状とその問題を論じる。そのため、まず、ドイツ社会国家（福祉国家のドイツ的表現）の概念について論じる。ついで、社会国家を形成した諸思想、すなわち保守主義、キリスト教社会理論、および社会民主主義の思想について、その代表的思想家・理論家を挙げつつ説明する。最後に、第二次大戦後のドイツ連邦共和国における社会国家の成立、歴史、および現代の問題に言及する。

一　社会国家とは何か

社会国家の概念[1]に関しては、普通「社会政策を行う民主主義国家」という定義がされている。ドイツ連邦共和国基本法の第二〇条で「ドイツ連邦共和国は、民主的かつ社会的な共和国である」と規定されているのは、その定義にしたがっている。社会国家の課題としては、第一に、労働者・自営業者などに対する社会保障、失業者・傷害疾病者・老人などへの社会扶助とそのための給付行政、労働法の維持と構築など労使関係に係るものなど、労働者・農民・自営業者の社会的経済的状態を保護する課題がある。疾病、労災、失業、老齢な

どに由来する所得減少を、社会保険制度によって補償するという任務は、これに含まれる。労働者だけでなく中間階級をも含む広い国民所階層の状態を保護するという課題である。第二に、経済と社会の安定を図るために、社会国家が保護政策、監視政策、規制政策などの経済に対する干渉政策を遂行するという課題がある。近代社会とりわけ資本主義社会は、景気変動のような経済的変化の影響をうけ、国内の諸階層の間および外国との対立・抗争から生じる政治的軍事的紛争の影響を受けてきた。この際、政府は社会に保護・監視・規制などの政策をとり、干渉してきた。国家の干渉政策は国民の安寧と秩序維持を目指すものであり、国民の統合や平和を目指すものと言える。干渉政策には、反景気循環政策や産業政策のような経済政策、政治的な対立への権力的政策、国民の健康や衛生の保全のための政策、さらには文化的・イデオロギー的政策も含まれている。第三に、教育援助・卒業促進・再教育（成人教育を含む）・新教育機関の樹立のような教育政策を行うという課題がある。教育は、社会の再生産のために不可欠な制度であり、経済や政治の正常な運行のために不可欠なインフラストラクチャーである。第四に、社会国家の課題は固定されたものではなく、社会の変化・発展とともに新たな社会問題が生じるので、それにつれて、拡大し変化する。近年では、環境問題への対応や、介護政策の課題も始まった。

ところで、これらの課題のなかでも中心となる、社会国家と市場経済の関係はどうなのか。純粋な市場経済は、その価格メカニズムを通じて資源と労働力を各産業分野へ効率的に配分してゆく経済システムであるが、知識と職業能力への接近可能性において不平等なこと、既存の経済的不平等を再生産すること、大量失業をうむこと、少数者が生産手段への支配力を持ち多くの者が従属的労働関係にたつこと、などの不公正さを持っている。これにたいして、社会国家は、市場システムを補完する制度として、公的教育制度、物質的な基礎的保障、持続的雇用政策、バランスのとれた労働法、安定した保健衛生の供与などを行うことによって、市場経済のもたらす効率性の裏面としての社会的不公正を是正し、社会的公正を実現しようとする。ここで、社会的公正とは、財と負担の分配が公平であるということで、具体的には、社会成員が、普遍的権利、個人的自由、政治的な参加権、社会的位置とチャンス、経済的資源などを持つことである。[2] 社会国家と市場経済のこうした関係を表現する言葉が、社会的市場経済という言葉である。換言すれば、社会的市場経済とは、社会国家によって囲まれ規制された市場経済といえる。ちなみに、社会的市場経済は、ドイツ連邦共和国の初期に、当時のアデナウワー首相とエアハルト蔵相によって戦後の西ドイツに導入された経済システムの構想である。

社会国家は、近代国家の一側面であり、国家には、それ以外に、法治国家という側面と、租税国家という側面がある。社会国家はそれらとどのような関係に立つのだろうか。社会国家においては、政府は社会や経済に介入し、ひいては個人に干渉してゆく。それは個人の自由や諸個人の平等を侵害する結果になることもある。法治国家は、そうした社会国家の行き過ぎに対して個人の基本的権利を保護するために、制限を加える。法治国家は、その意味では、社会国家を制限するものである。

しかし、ブルジョア革命後の資本主義の進展は、多様な社会問題を発生させた。一九世紀半ばまでには、資本家と労働者との階級差別をもたらし、資本主義生産の無政府性に由来する恐慌や失業者の発生、原生的労働関係に由来する劣悪な労働条件、資本主義生産の普及による中小経営の没落などの社会問題が、発生した。一八七〇年代以来の帝国主義時代になると、自国の貿易上の利害に対処するための貿易政策、原料資源の確保と自国製品の販路の開拓のための植民地政策などの帝国主義政策が、問題になった。さらに、二〇世紀になると、第一次大戦直後のハイパー・インフレーションや一九二九年の世界恐慌以後のデフレ等の景気変動の問題、それにともなう失業問題の解決と完全雇用実現の問題が、発生した。こうして、国家はそうした社会問題に対応する社会政策を遂行せざるをえなくなった。こうした課題に対応するために、社会国家が成立した。しかし他面では、社会国家の活動により、諸個人の安全が保障されれば、犯罪は少なくなり、法治国家は強化されうるから、社会国家が法治国家を安定化するという、逆の作用も見落とすことはできない。法治国家は、可能な限り平等な市民の存在を前提しているので、資本主義経済の進展による諸個人間の不平等の増大や、零落する諸個人の発生は、望ましいものではない。社会国家は、経済的社会的な原因による個人の危機に対処するソーシャル・セーフティー・ネットを作り出すことにより、法治国家の基盤を強化する。

つぎに、社会国家と租税国家との関係はどうだろうか。「社会国家原理は、対象の点では、限界がない」ので、社会国家は「国家財政の財政的給付能力との絶えざる衝突」が生じると言われる。「社会的という概念の……広がりと明確さの欠如」のために、社会国家の任務と活動は、無限であり、国家は、社会発展とともに発生してくる様々の問題に対応した政策を実行せざるを得ない。そのためには、財政的裏付けが必要であるが、「国家財政の基礎は国民総生産であるから」[2]、当然にも、租税収入は限られており、社会国家のすべての要求を充足することは出来ない。こうして、租税国家もまた、社会国家にたいして制限を設ける。法治国家が、市民の権利を

根拠にして、社会国家を制限するのに対して、租税国家はその国家予算によって、社会国家に対して、外的な制限を加える。現存国家の三側面としての、社会国家的性格と法治国家的性格と租税国家的性格との間には、このような制約と助長の相互作用があると言える。

二　社会国家の思想

1　保守主義――ビスマルクと歴史学派

社会国家を準備した思想の一つは、ドイツの保守主義の思想にある。ヘーゲル（Georg Wilhelm Friedrich Hegel, 1770-1831）のような哲学者、リール（Wilhelm Heinrich Riehl, 823-1897）のようなジャーナリストで政論家、およびシュモラーのような経済学者が、社会政策に係わる思想を表明している。[4]

周知のように、ドイツにおける社会政策の展開は、宰相ビスマルク（Otto Fuerst von Bismarck, 1815-1898）による医療保険制度（一八八三年）、労災保険制度（一八八四年）、障害・老齢保険制度（一八八九年）などの社会立法の制定に始まる。社会主義者法による社会民主主義者への弾圧の補完物として、労働者の境遇の改善のためにこれらの法律が制定された。これは、また、ビスマルクによって遅まきながら開始された植民地膨張という外政の内政的な補完物でもあった。ビスマルクは、ユンカー階級を出自とし、皇帝と国民との関係を家父長制的な関係と捉え、国民を第二帝政の国家に統合するためにそうした社会保障が必要と見たのである。[5]

ドイツ社会国家を形成した思想の一つは、この保守主義（Konservatismus）[6]である。ドイツの保守主義政党には、東エルベのユンカー・主農派を基盤としたドイツ保守党と貴族と工業家を基盤とした帝国党ないし自由保守党があったが、ビスマルクは前者に依拠していた。ビスマルクは、ドイツの資本主義化のなかで生じてきた社会問題を解決し、この問題をめぐる労働運動と経済的自由主義との対立を解決するために、国家的な社会保障制度の樹立を目指したのである。

こうしたビスマルクの社会立法の努力を政策立案について援助したのが、シュモラー（Gustav von Schommoler, 1839-1917）やブレンターノのような、社会政策学会に集うドイツ歴史学派の経済学者であった。シュモラーは、講壇社会主義者の一人として、社会問題に関心を寄せ、社会改良を擁護した。かれは、国家は互いに対立する社会グループを改良と合目的的な社会政策によって融合させるべきだと考えていた。シュモラーは、資本主義化の中で没落の危機に瀕している商工業の中間階級の保護の政策を擁護した。主著『一九世紀ドイツ小営業史』（一八九八年）においては、手工業者を近代的勤勉と節約の精神を持ち営業の自由を担うべき人々と、伝統的でツ

ンフトを志向する人々に類型化し、これらの手工業者の向上のために、学校教育・技術教育を要求した。また、大規模工場における工場法と工場監督官制度の必要性、協同組合制度の提唱、労働災害への企業家の保証など、労働者の社会的境遇の改善に資する政策を提唱した。[7] このため、今日、かれは社会的市場経済の先駆的思想家とみなされている。

他方、ブレンターノ（Lujo Brentano, 1844-1931）は、社会政策学会の中では、労働組合の合法性を主張し、イギリスの労働組合主義のドイツへの導入に賛成する点で、左派と評価されている。主著『現代の労働組合』（一八七一―七二年）において、現代の労働組合は中世のギルドを継承するものであり、国家の支援なしに自分自身で活動できると論じた。アイルランドのダブリンのトリニテー・カレッジ、ハイデルベルク、ゲチンゲン、ベルリンなどで、法律と経済学を学んだ。長らく、ミュンヘン大学の教授として、後進の教育にあたり、社会的市場経済に影響を与え、テオドール・ホイスのような政治家に影響を与えたといわれている。[8]

2　キリスト教社会理論と社会運動

社会的カトリシズム（Sozialkathorizismus）は、労働、社会保障および家族の協力を組織しようとし、この規範的観念がドイツ社会国家の制度構築に貢献したといわれる。桜井健吾氏によると、一九世紀においてカトリックはプロテスタントと自由主義の勢力によって抑圧されていたので、カトリック社会運動は、当初、自由主義と個人主義に敵対し身分制社会を復活しようとするローマン主義から出発した。すなわち、カリタスないしは慈善事業を行った。また、職人組合などの自助組織を作ってゆく運動が展開される。すなわち、労働者の保護と労働者・職人の自助団体を助長するが国家の介入は否定する「社会改革」の運動を繰り広げた。その後、一八八〇年代には労働組合とストライキ権を認め国家の労働者保護立法を是認する「社会政策」の立場を経て、一八九一年の教皇の社会回勅「労働者の境遇について」に見られるように社会国家への道を歩むにいたった。その後、パートナーシャフト（協力関係）ということが言われるようになった。

フォン・ケテラー（Wilhelm Emmanuel Freiherr von Ketteler, 1811-1877）は、『労働者問題とキリスト教』[9]（一八六四年）において、キリスト教の観点から労働者の状態を探り、その支援の方法を論じた。自由競争と労働に対する資本の優位から労働者の苦境が生じると見なし、労働者を支援する方法として、労働不能の労働者への支援、キリスト教家庭の絆と倫理、労働者の社会的結束としての団体の結成、生産共同組合の設立などを挙げている。労働者身分への援助の方法として、キリスト教の病院・救貧院・身体障害者施設などを推奨し、賃金

引上げ、労働者への利益分配、労働時間の短縮、休日の提供、就学児童の工場労働の禁止、母親と女性の工場労働の禁止を擁護した。このように「社会改革」の立場を表明した。

その後、講演「キリスト教労働者運動のマグナカルタ」（一八六九年）とフルダ司教会議での「報告」（一八六九年）などにおいて、「労働者の団結権と社会政策的介入に関する国家の義務、とりわけ労働立法の必要性を、補完性原理に基づく労働者の自助の必要性とともに、強調した」[10]。このように、国家の労働者保護立法を認める「社会政策」の立場にたった。また、中央党が議会で社会政策を支持するように影響力を行使した。かれの弟子のヘルトリンクやヒッツエ（Franz Hitze）が、他の中央党議員とともに、一八八〇年代のドイツの社会立法に貢献した。一八九〇年には、ドイツ・カトリック国民協会という大規模な団体が形成された。

フォン・ケテラーのカトリック社会理論は、補完性原理、連帯原理、および共同善の理念であった。補完性原理は、下位の地域共同体に可能な限りの自立性を与え、それが処理できない問題をより上位の共同体が引き受けるという原理である。連帯原理は、労資の階級闘争によってではなく、労資の共同決定によって労働問題・経営問題を決定してゆこうとする原理である。また、共同善の理念とは、個人の利益と家族あるいは社会の利益との一致という理念である。このカトリック社会運動は、一八七〇年には中央党の結成に導き、この党は第一次大戦中からヴァイマル共和国期にかけて、自由主義ブルジョワジーや社会民主主義者と協力して、ドイツの民主主義化のために働いたのであり、また、社会労働大臣は一九二七年の職業紹介・失業保険法などの社会立法に貢献した。資本と労働の対立よりも、資本と労働の協力と共同決定を重んじるカトリック社会理論が、そうした立場を可能にしたのである。

これに対して、プロテスタントの社会運動の担い手は、ヴィヘルン（Johan Heinrich Wichern, 1808-1881）、フーバー（Victor Aime Huber, 1800-1869）、シュテカー（Adolf Stoecker, 1835-1909）などである。ヴィヘルンは、「国内伝道団 Innerern Mission」の創設者で、日曜学級や孤児院も建設した。また、フーバーは、協同組合による自助組織を宣伝した。H・ヘルクナーによると、プロテスタント社会運動の主たる功績は、ドイツの保守主義階層がビスマルクの改革を受け入れられるようにした点にあるという。キリスト教社会理論[11]は、まず一九世紀中葉に、カトリック社会理論がコルピング、ヒッツエ、ヘルトリンクなどによって展開され、ついで第一次大戦後、プロテスタント社会理論[12]が、ヴィヘェルン、シュテカー、フーバー、ナウマンなどによって、展開された。第二次大戦後、世界的なプロテスタントの教会社会理論が、世界教会会議（アムス

テルダム一九四八年、エヴァンストーン一九五四年、ニュー・デリー一九六一年、ウプサラ一九六八年）において、またジュネーヴ教会社会世界会議において、全体国家、経済・社会体制、人種主義と民族主義、宗教的自由と人権、軍縮、国際平和秩序、開発援助などに対する態度が決定された[13]。教会社会理論は、二大原理として連帯性と補完性を挙げている。自己と社会的結合存在との媒介関係が連帯であり、これと一致して協力関係（パートナーシャフト）が強調された。他方で、補完性は、下位の組織のできないことは上位の組織が援助する義務があるということである。個人、家族、職業団体あるいは地方自治体、国家、という関連において、各次元の組織は自己責任をもって行動するが、問題を解決できないときには、上位の組織が援助するということが、補完性原理である。社会的分業のような同じ次元の組織の補い合いではない。この補完性原理は、ナチスの全体国家や、中央集権的国家とは、全く異なるものである。

また、教会社会理論は、一九世紀の自由主義思想のもつ夜警国家論と経済への不干渉主義に対抗し、国家の福祉機能を強調した。不利な地位に置かれた市民と労働者に対する国家の社会政策的処置を要求し、また、積極的経済政策や文化政策を要求した。では、教会社会理論は、経済体制にどうかかわるのか。それは、経済においては「財貨の事象ではなく、人間によって担われ、人間を犠牲とする社会的過程が問題だという」洞察をもつ。量的指標や機能的経過から経済を取り扱うのではなく、国民の持続的な欲望充足を可能にするような目的をもった秩序を目指すのである。教会社会理論は、「被用者の法的地位を保障する労働法・社会法に影響を及ぼしただけでなく、早くから、労働と生産の過程における共同責任、共同活動、および共同決定の要求を掲げた[14]」。教会理論の経済組織に関する原則は、第一に、人格原理であり、「中央集権経済・国家統制経済に反対し、個人の私有財産を擁護する」。第二の原理は、連帯原理である。「市場は、むしろ、人間の連帯的な結びつきのなかに埋め込まれている」ので、前工業社会では産業身分的秩序が支配し、工業社会では労働組合や雇用者団体のような労働市場の団体が重要となる。最後に、公益原理があり、ここから国家の補完的な権限が生じる。

以上、見てきたように、キリスト教社会理論は、自由主義の経済体制とその思想に対抗して、国家の福祉機能を重視する。このため、私有財産を容認し、個人の自己責任とイニシアチブを重視する。他方で、マルクス主義・社会主義に対抗し、中央集権主義国家、全体国家に反対し、対立する社会勢力の調整や協調を求める。こういう中で、社会理論として、連帯性と補完性という原理を提出し、経済体制に関して、人格主義、連帯主義、公益主義の三つの原理を提出した。これ

らは、政府による市民と労働者への社会保障などの福祉機能、労働市場における労使の共同決定権の容認、政府の経済・社会への干渉の是認などの、社会国家の諸側面と結びついているのである。

3 ドイツ社会民主主義

最後に、社会民主主義（Sozialdemokratie）の思想がある。一八七五年にアイゼナッハ派（マルクス派）とラサール派との合同によって成立したドイツ社会主義労働者党は、ビスマルクの例外法によって弾圧されたために、ビスマルクの社会政策に対立していた。同党が一八九一年に合法化され、ドイツ社会民主党と名称変更したのちも、指導部のベーベルやカウツキー（Karl Kautsky, 1854-1938）は、マルクス主義的な資本主義崩壊論・社会革命論を信奉し、改良主義的な活動に積極的ではなかった。しかし、ベルンシュタイン（Eduard Bernstein, 1850-1932）などの修正主義者、フォルマールなどの改良主義者の見解が、次第に同党内や自由労働組合内で影響を持つようになり、第一次大戦を経てドイツ革命期の終焉後には、ドイツ社会民主党は議会や労働組合などの制度を通じて、労働者の労働条件や社会保障を改良することを志向するにいたる。こうした社会民主主義の改良派が、社会国家の第三の源流である。

3—1 ヒルファディングの組織資本主義＝経済民主主義論

一九二三年に、社会民主党に復帰した後、ヒルファディング（Rudolf Hilferding, 1877-1941）は、合同した社会民主党の理論的指導者になり、共和国の体制を前提とした組織資本主義・経済民主主義論を展開した。これは、資本主義の崩壊による社会革命を主張する正統派マルクス主義の革命理論からの離反であり、修正主義論争におけるベルンシュタインの立場、すなわち社会改良の積み重ねにより社会主義へ自然成長しうるという理論の、あらたな理論的発展と見ることができる。

周知のように、ヒルファディングの組織資本主義論は、かれが創刊した理論機関誌『ゲゼルシャフト』の創刊号（一九二四年）に掲載された論文「この時代の諸問題」[15]において初めて提唱され、一九二七年の社会民主党のキールでの党大会の報告「共和国における社会民主党の課題」においてその現実性が主張された理論である。その端緒は、『金融資本論』（一九一〇年）におけるゼネラル・カルテルのもとでの資本主義の安定化の予想にある。つまり、ヒルファディングは、資本の集中・集積による資本組織の巨大化は、資本主義の組織化であり、資本主義の無政府的な矛盾の爆発を防ぐ傾向を持っているとみなす。そこで、恐慌のような破綻は起こりにくくなってくる。そうした資本主義の安定化という見通しのもとでは、当然、社会民主党の政治路線も社会革命の促進という

よりは社会改良の促進ということになる。これが、労働組合、消費組合、経営協議会などの既存の組織に依拠し、経済の民主化を目指す、経済民主主義である。

ヒルファディングがそうした構想を提出した社会的背景には、社会的権利を明記したヴァイマル共和国憲法の存在と、第一次大戦中からドイツ革命期に形成された労資共同体の現実があった。つまり、単なる理論的思弁の結果として、出された政治路線ではなく、ドイツ革命の収束からヴァイマル共和国の政治的安定化と経済的安定化をともなう「相対的安定期」の現実を背景に、経済民主主義論は提唱された。[16]

3―2　ヒルファディングの社会的共和国の構想

一九二四年のドイツ社会民主党大会報告「社会的共和国のために」[17]は、先に見た『ゲゼルシャフト』誌の創刊号の巻頭論文「この時代の諸問題」（一九二四年）とともに、ドイツ革命と決別し、ヴァイマル共和国の憲法体制のもとに社会主義への議会主義的な路線を歩み始めたヒルファディングと社会民主党の政治構想を示すものである。前記の報告におけるかれの国家観には、共和国は自由の実現であるという一節がある。ラサールあるいはヘーゲルを思わせる国家観である。労働者の闘争も、単に物質的な利害の実現のためではなく、自由の実現と言う目的に向かうものと捉えられている。また、社会主義を民主主義と結びつけるのも、ヒルファディングとドイツ社会民主主義の特徴であった。周知のように、自由主義的ブルジョアジーを代表するドイツ民主党、カトリック教徒の南部ドイツ農民やラインラント商工業者を基盤とした中央党、および広範な労働者階層の利害を代表する社会民主党が、ヴァイマル連合として、共和国を支える勢力であった。一九二四年から一九二八年までの相対的安定期には、ヴァイマル連合は安定した多数派を維持することができた。こうした状況を背景に、ヒルファディングは、ヴァイマル憲法体制のもとで、議会制民主主義を通じた社会主義の実現を期待したのだといえる。

ちなみに、合同した社会民主党の新綱領「ハイデルベルク綱領」（一九二五年）の制定の際に、かれは大会の基調報告において、生産の社会化が同時に経済民主化であるという立場から、経済が生産者自身によって指揮管理されるべきであると論じた。金融資本の支配に対して、生産手段の社会的所有に基づく「自主管理」を対置し、経済民主主義と共同決定権を要求した。また、行政の民主主義と自治を強調し、民主主義のためには中間層、職員層、小農民を味方にすべきと論じた。帝国主義的進出に対して諸民族の連帯に基づく国際政策を提唱した。

かれの当時のヴァイマル社会についての見方は、資本主義

の組織化によって、使用者と被用者の大きな組織のあいだの交渉によって、労働条件が決定される傾向があること、もし両者の見解が食い違い妥結しない場合には、国家による仲裁裁定によってそれが決定されうること、したがって経済闘争は政治闘争に移行する傾向があり、労働者は政府への影響力を確保することによって自己の利害を貫徹しうること、帝政への復帰ではなく共和国を維持することによってのみ自由は実現することなどの特徴を持っていた。憲法が保障する議会民主主義制度や、第一次大戦後の労使関係のなかで成立した労資共同体を利用しながら、党是としての社会主義へ前進しなければならなかった。一九二七年に成立した失業保険法は、そうした社会国家へのヴァイマル共和国の前進の試みと捉えることができる。[18] このように見ると、ヴァイマル共和国の政治体制に立脚しながら、労働者の物質的利害の実現と、社会的自由の実現を目指すべきだとする、ヒルファディングの「社会的共和国」の構想は、第二次大戦後のドイツの社会国家の成立を準備した思想の一つと評価できるだろう。というのも、社会国家とは、議会制民主主義に基づき、社会政策を実施してゆく国家であるが、ヴァイマル期のドイツ社会民主党の「社会的共和国」の思想は、それを目指していたからである。ドイツの第一共和国（ヴァイマル共和国）と第二共和国（ドイツ連邦共和国）とには、この点で連続性が見られるのである。

3―3 H・ヘラーの国民主義的文化的社会主義

ドイツ社会民主党は、革命を通じての社会改革ではなく、ヴァイマル共和国の議会制民主主義の制度に基づいて社会主義を実現するという立場に立っていた。この立場を憲法論の上で代弁したのが、ヘルマン・ヘラー（Hermann Heller,1891-1933）である。かれはヘーゲルやラサールの国家論をマルクス主義と統合しようとした。かれは国際主義ではなく、国民主義を唱えるという点で、マルクス主義と異なっていた。また、国家死滅論に対しても、抑圧国家（階級国家）の消滅ののちにも、ある種の国家（団体国家）が存続しうると見ていた。かれは、ヴァイマル共和国の民主的・社会的な法治国家の制度を通じて、資本主義から社会主義への社会形態の移行が可能だと見ていた。国民主義と社会主義の結合、議会などの法治国家の制度を通じての社会主義への変革などを、提唱した。[19] このヘラーの見解は、第二次大戦後に連邦共和国の基本法が成立する際に、社会民主党の指導者によって、基本法の中に盛り込まれたといわれている。

3―4 ジンツハイマーの労働法

最後に、ヴァイマル共和国期に労働法を構築したジンツハイマーの学説についてのカウフマンの解説を紹介しよう。[20]

ジンツハイマーは、ドイツにおける労働法学説の創始者であり、社会民主主義に最も影響を及ぼした。かれは、労働契約を使用者と被用者の「法的な強制関係」ととらえ、そうした関係の集団契約的規制の根源について研究した。かれの社会改良的理念は、国家と経済との法的領域の区別に関係していた。また、かれは他の社会民主主義者よりもつよく国家の形成力に固執し、また、自律的な経済制度が望ましいと見た。かれの労働法の概念は、労働契約の規制を超えて、法的規範の全体を包括していた。かれの労働法の観念の中心には、労働契約法と並んで、労働基本法という法があった。労働契約は交換関係としてではなく、強制関係・支配関係と捉えられているので、被用者の協力活動のもとに、この労働契約をとりまく事情に対する法的規制が必要である。こうして、「法における社会的自己決定」の保証が重要となる。労働基本法は、経済的操舵の枠組み体制として民主主義的法決定の対象となるか、あるいは使用者と被用者との集団契約的な合意の対象になる。前者は今日の共同決定権法のような国家的経済基本法という観念と関連し、後者はドイツ連邦共和国の労働協約法（一九四九年または一九五三年）で定められたような協約自治の国家的法的基礎と関係している。こうして、カウフマンによれば、ジンツハイマーは、コーポラテイズムの最初の理論家と特徴付けられる。

ジンツハイマーは、国家の形成力を重視し、立法学の創始者となった。とりわけ、労働法と労働基本法の構築に尽力し、使用者と被用者との強制関係を規制する労働基本法や国家的経済法を、ヴァイマル共和国時代に構想した。また、社会政策によって国家の領域と社会の領域とを媒介し、社会事情の知識と立法上の議論とを結合しようとした。こうして、労働法を中心に立法学を構築した。それは同時期のドイツ社会民主党の活動に大きな影響を及ぼしたと評価されている。

三　ドイツ社会国家の現状とその問題

社会国家の構築は、第二次大戦後のドイツ連邦共和国時代に本格化する。ドイツにおいても、イギリスにおけるベヴァリッジ改革に始まる福祉国家の建設とおなじく、経済復興から高度経済成長期に、社会保障制度の拡充がなされてゆく。国際的に見れば、大量生産と大量消費を結合したフォーディズムの蓄積体制の時代に、社会保障の制度も拡充されたのである。だが、一九七〇年代以後の欧米における不況と失業の増大および財政的な困難の増大の中で、社会保障財政の悪化のために、社会国家の見直しという議論が現れてきた。さらに、一九九〇年のドイツ再統一以来、旧東ドイツのインフラ

構築や国営企業の破綻に伴う失業者の増大に由来する社会保障費の増大などにより、ドイツ連邦共和国の財政が悪化するなかで、社会保障費の削減を中心とする社会国家の縮小が始まった。たとえば、社民党のシュレーダー政府は、失業増大に伴う社会保障費支出の削減のために、ハルツ委員会を立ち上げ、その答申案に基づき、従来の二段階の失業給付を一本化し、期間も短縮し、そのあとは公的扶助（我が国の生活保護に当たるもの）による救済に任せると変更した。

さらに、一九八〇年代には、世界的に新自由主義が流行し、イギリスのサッチャー首相、アメリカのレーガン大統領、我が国中曽根首相などにより、公営企業の民営化が進められた。この潮流は、その後、東西冷戦構造の終焉と社会主義諸国の市場経済への復帰とともに、アメリカ発のグローバリゼーションのなかで、市場メカニズムにすべてを委ねる市場原理主義の路線に、連続する。ドイツやフランスにおける社会主義政党の衰退、我が国の小泉首相による郵政民営化と規制緩和の促進も、こうした傾向に棹さすものであった。ドイツ社会国家の縮小論、改造論、廃止論などの議論は、こうした世界的な動向と関係している。しかし、社会政策や社会国家の研究者の間では、量的な縮小はなされても、制度そのものを廃止するような縮小は出来ないのではないかという予想がなされている。社会保障の制度は、国家の制度として定着しており、容易には廃止できない存在になっているのが、実情である。

（ほずみ・としひこ／経済学史）

注

（1）社会国家の定義と課題については、以下の辞書の叙述を参照した。Sozialstaat, in *Staatslexikon*, hrsg. von der Goeres-Gesellschaft, 7. völlig neu bearbeitete Aufl., Bd. 5, Freiburg : Herder, 1989 ; Sozialstaat, in *Evangerisches Staatslexikon*, 3. neue bearbeitete Auflage, Stuttgart : Kreuz-Verlag, 1987

（2）Wolfgang Kersting（Hrsg.), *Politische Philosophie des Sozialstaats*. Weilerswist : Velbrück Wissenschaft, 2000, S. 124-149.

（3）*Evangelisches Staatslexikon*, 1987.

（4）ヘーゲルは、その晩年になされた『法哲学講義』（一八二四―二五年）において、個人が、貧困などの不幸に見舞われたとき、まず、家族が、ついで職能団体が、最後には国家がその解決のために発動すると論じている（長谷川宏訳『法哲学講義』作品社、二〇〇〇年の第三部「共同体の倫理」参照）。また、リールは、F・リストの国民主義の影響をうけたジャーナリストで、一八四〇年代末から一八六〇年代にかけて『ナッサウ一般新聞』などに、国民文化の担い手としての農民層の生活と文化を重視した論説を発表した。「農民はフォルクの核心であり、社会の最も強固な支柱である」とその保守的身分の重要性を特徴づけた。保住敏彦（研究代表者）『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』（科研費補助金の研究成果報告書、二〇〇七年）所収の若尾祐司論文参照。

（5）このビスマルクの福祉システムが近年遂げている変化については、Bruno Palier and Claude Martin（eds.), *Reforming the Bismarckian Welfare Systems*. London : Blackwell Publishing, 2008. を見よ。

(6) しかし、フォン・シュタイン、K・ロードベルトウス、およびA・ワグナーから、F・ナウマンにいたるブルジョワ的改革家が、社会国家を作り出した柱石だという主張もある（Jochen-Christoph Kaiser und Martin Grechat（Hrsg.）, *Sozialer Protestantismus und Sozialstaat. Diakonie und Wohlfahrtspflege in Deutschland 1890 bis 1938*. Stuttgart : Kohlhammer, 1996, S. 59）。社会国家の思想という点では、これらの思想家も無視できないが、社会制度の構築という点では、保守主義の思想家が影響力を持った。

(7) 田村信一『グスタフ・シュモラー研究』御茶の水書房、一九九三年、一一三―一三四頁、参照。

(8) 生涯と活動については、Lujo Brentano, *Mein Leben im Kampf um die soziale Entwicklung Deutschlands*. 石坂・加来ほか訳『わが生涯と社会改革』ミネルヴァ書房、二〇〇七年、を見よ。

(9) ケテラー『労働者問題とキリスト教著』桜井健吾訳、晃洋書房、二〇〇四年

(10) Lampert und Althammer, *Lehrbuch der Sozialpolitik*, 6. Aufl. Berlin: Springer, 2001, S. 47.

(11) 教会社会理論については、Anton Rauscher, Sozialleehre, Kirchliche in : *Handwörterbuch der Wirtschaftswissenschaft*, Bd. 7, UTB, Fischer/Mohr/Vandenhoeck, 1988. を参照した。

(12) 社会的プロテスタント主義と社会国家の関係については、Kaiser, a. a. O. を見よ。

(13) Rauscher, a. a. O. S. 44.

(14) Ebenda, S. 49.

(15) Rudolf Hilferding, Probleme der Zeit in : *Gesellschaft*, Bd. 1, Frankfurt am Main : Verlag Sauer & Auvermann, 1968（Original. Berlin : Dietz Verlag, 1924）.

(16) 経済民主主義論については、フリッツ・ナフタリ編『経済民主主義――本質・方途・目標』山田高生訳、御茶の水書房、一九八三年、が参照されるべきである。

(17) Rudolf Hilferding, *Für die soziale Republik*. Referat auf der Berliner Parteitag in 1924. Vorwärz, 1924.

(18) ヴァイマル共和国後期の社会政策的成果としては、一九二七年の職業紹介失業保険制度の確立が重要である。この制度は、疾病保障、傷害保障、廃疾・老齢保障につづくドイツの社会保障制度の第三の柱といわれ、その樹立のための法律は、一九二七年七月一六日にドイツ議会において、賛成三五六、反対四七、保留一六の圧倒的多数の賛成で可決され、同年八月一日に発効した。この法律は、一九六九年に、ドイツ連邦共和国の労働行政に法的基礎を提供した労働促進法（Arbeitsförderungsgesetz）によって取り替えられた。一九二七年の法律に基づき設けられた職業紹介失業保険庁（Reichsanstalt für Arbeitsvermittlung und Arbeitslosenversicherung）は、失業した労働者に職業を紹介し、職業上の助言を行い、また失業保険金を支給するための国の官庁で、現代ドイツの連邦雇用庁（Bundesagentur für Arbeit）の先駆的存在である。ナチス期には、同庁は労働省の一機関に組み入れられていた。

(19) Hermann Heller, *Sozialismus und Nation*. Berlin : Ernst Rowohlt Verlag, 1931.

(20) Bundes Ministerium für Arbeit und Sozialordnung und Budesarchiv. *Geschichte der Sozialpolitik in Deutschland seit 1945*, Band 1, *Grundlagen der Sozialpolitik*, Baden-Baden : Nomos Verlag, 1999. の第一章「社会政策の概念とその学問的意義」（カウフマン Franz-Xaver Kaufmann）の叙述による。

特集　福祉国家・社会国家の思想　再訪

〈論文〉

ベヴァリッジの貧困観と家族観

【福祉国家理念の可能性】

小峯　敦

一　英国における福祉国家理念の光と影

ベヴァリッジが一九四〇年代に構築した福祉国家理念は、現代的な視点からは光と影が併存する、と指摘されてきた。光の側面は福祉と市場（資本主義）との関係において、給付国家の機能によって脱商品化[1]を進行させ、生存権と競争的な市場を両立させる試みである。影の側面は福祉と家族（そして社会的性差）との関係において、偏差ある性分業（家父長制）が前提にされ、促進され、固定化されたことである。それゆえ規制国家としての機能が、この側面では失敗した[2]。

本稿の目的はベヴァリッジという思想家の言葉に即して、こうした評価を吟味することである。そのため、彼の貧困観および家族観を炙り出すという手段を採る。そして彼の思想に固定したレッテルを貼るよりは、多元的な可能性を見いだす方が望ましいという結論を導く。

二　貧困観

ベヴァリッジやラウントリーは社会的剥奪——標準的な生活様式からの脱落——という重大な概念を見逃していると批判された[3]。また「ベヴァリッジは一般的な目標として、社会的平等を考えなかった。彼は最小限度の努力で貧困に取り組むことを望んでいた[4]」とも評された。つまり彼はささやかな

所得の最低限保障を支持したのみで、一九六〇年代における「貧困の再発見」や仲間との関係における相対的貧困に目をつぶったと非難された。こうした通説に対して、ラウントリーの貧困概念と、それを取り入れた『ベヴァリッジ報告』の草稿および決定稿を見ておこう。

ラウントリーは十九世紀末に「第一次貧困」primary povertyという概念に到達していた。それは「その総収入が、単なる肉体的能率を保持するために必要な最低限度にも足りない」[5]状況を示す。それは最低限カロリー摂取から計算した食物費、地方税を含む家賃、衣服・光熱費などの家庭雑費に分かれる。これは肉体の維持を問題にする「絶対的貧困水準」の科学的算出であった。しかしラウントリーは一九一八年までに、この貧困概念を越える「人間的な必要性」human needsに基づいた「最低限賃金」minimum wagesを提唱するようになった。これは「健康な生活に必要なものを保証すること to secure the necessaries of a healthy life」[6]であり、次のような具体的な例と数値が上がっている。「暖かく乾いた状態に体をさせて、慎ましい尊敬を維持する服装」[7]。「女性の最低賃金には行楽や緊急時に向けた小遣い」[8]。つまり、保険料・組合費などの経費、通勤費、新聞やラジオの購入・聴取経費、切手・便箋の代金がすべて含まれた。そして週四〇ペンスまでに限り、ビール・タバコ・贈答品、休暇・書物・旅行に費やす支出も許容された。[9]この部分は社会的生活を営む上で、相対的に必要とされる最低限度の基準である。

ベヴァリッジはこの二つの貧困概念を熟知した上で、[10]次のような二つの認識を得るようになった。第一に、一九世紀末から比べて全般的な生活水準が向上しているにもかかわらず、「仲間よりも相対的にひどく貧しくなっている」[11]という認識である。たとえ絶対的な生活水準が向上しても、社会生活の変化により、相対的な豊かさ／貧しさが顕示されてしまう。第二に、労働者は災害や葬祭に備えた保険拠出を実際に行っているが、給付の範囲と絶対額はまだ十分ではない。[12]

そこでベヴァリッジは『社会保険および関連サービス』（一九四二）という政府への報告書の中で、次のような貧困対策を提唱した。その前提として貧困という用語に代え、窮乏（欠乏）という概念を導入した。人類の五大悪 five giantsは窮乏want、疾病disease、無知ignorance、陋隘（不潔）squalor、無為（遊休、怠惰）idlenessに分けられる。この分類がなされた草稿段階から、無為が最も困難な目標と想定されていた。窮乏・疾病・無知については、比較的対策がたてやすいのに対し、陋隘と無為については、「国家計画」、つまり土地や基幹業務の国有化が必要とされた。この五つは「〜からの自由」を構成するという意味で、消極的自由[13]に分類可能であろう。つまりここでの対象は、消極的自由を擁護する手段として「安

全網」safety net が提唱されている。

それでは窮乏とは何か。「家族や個人が健康で最低限の生活を送る healthy subsistence 手段を欠く状態」（段落一一）[14]、「経済的にも道徳的にも正当化できない物質的な窮乏という恥辱の状態」（段落四五五）である。逆に言うと、社会保障とは次の三つに分類される「窮乏」が生じたとしても、最低限度までの所得を世帯内の個人に保障することである。すなわち、収入の中断、稼得力の喪失、特別の支出の場合である。第一と第二の場合とは失業・疾病・労働不能・心身障害・老齢退職などである。第三の場合とは生誕・結婚・死去に関する特別支出である（段落一一、三〇〇）。社会保障とは「何よりも保険の計画である。拠出の見返りとして、最低限度の生存水準まで給付を行う。これは権利としてであって、資力調査 means test を付帯させない。そしてこの水準以上に個人が自由に付け加えられるようにする」（段落一〇）。

ベヴァリッジは次のように論じた。窮乏のうち四分の三から六分の五の間ぐらいは稼得力の中断・喪失に原因があり、残りは稼ぎ不足と家族構成員の多さに原因がある[15]（段落一一）。一九三六年時点で「第一次貧困」の原因は、大家族（約八％）と低賃金（約九％）で約一七％のシェアしか占めていなかった。残りの約八三％は、主たる賃金所得者の失業・老齢・死亡・疾病による貧困であった。一八九九年時点では、低賃金が約五二％、次いで大家族の約二二％、最後に扶養者の死亡が約一六％であった。つまりこの三〇～四〇年の間に、貧困の原因が低賃金から失業その他に移ったのである[16]。この調査からベヴァリッジは——児童手当によって大家族による貧困が緩和した後は——窮乏が低賃金ではなく、失業や老齢や疾病によって引き起こされると結論した。

こうして貧困問題を社会保険で解決する道筋が開かれたが、そこにはまだ少なくとも二つの考慮が必要となる。一つは計画の前提を明確化することであり、もう一つは社会保険以外の手段も確保しておくことである。

重大な前提は三つある。児童手当、包括的医療およびリハビリサービス、そして完全雇用である。第一の児童手当は、ラウントリーによる貧困原因から直接導かれ、ラスボーン等が強力に唱えていた施策である。「あらゆる規模の家族に対して、国民最低限保障は賃金体系では実際、保障できない」（段落四一一）。賃金体系以外で、大家族の貧困化を防ぐべきなのである。第二の前提は医療、および治療後のリハビリ・職業訓練を内容とする。「リハビリテーションというのは、労働不能の者を何もできない状態から、十分な医療保護のもとに、生活者なり稼得者なりの状態に移らせる継続的な過程である」（段落二五一）。市民にとって疾病が速やかに完治することそれ自体が望ましいし、また迅速に労働市場に復帰できることが、

怠惰や遊休を生まないという点で望ましい。第三の完全雇用も社会保障システムにとって不可欠な前提である。ここにはベヴァリッジの労働観がよく出ている。失業期間が長引けば、「完全な遊休なのに所得があるということで、道義心を低下させる」（段落四四〇）。「大量失業の場合は、補償を受け取っている者が失業状態になるために健康を回復したい、という気持ちに駆られることは全くない」（段落四四〇）。「給付支出を増大させ、こうした費用を負担する所得を減少させるという二点で、失業は最悪の無駄である」（段落四四〇）。勤労は大部分の人間にとって道義的に望ましい。

この前提のもと、窮乏を根絶する救済策、具体的な社会保障計画は次のようである。それは三つの異なった手段を、異なったウェイトで組み合わせ、国民最低限保障――生存生活給付 subsistence benefit――を全国民に実現させる体制である。すなわち、「基本的な必要性 basic needs に対する社会保険、特殊ケースに対する国民扶助 national assistance、基本的な支給に付加するための任意保険」（段落三〇二）の三つである。この中で最も重要な手段である社会保険とは、被保険者による事前の強制的拠出を条件として、その個人の資産とは無関係に、現金給付を行うという意味である。具体的には、夫婦で四〇シリング[17]（独身男女は二四シリング）が給付額の基準として勧告された（段落二三一）。「この額はそれ自体で、あらゆる正常な場合に最低限度の生活を支えるのに必要な所得を与えるだろう」（段落一九のvi）。そして社会保険には国家による強制、仲間との結束 stand together with[18]という二つの意味がある。国民扶助とは証明された基本的な必要性に対して、以前の拠出とは関係なく、しかし個人のおかれた状況を鑑みて、国庫から支出される現金支払いである。任意保険は個人の多様で自由な生活を許容あるいは奨励するため、上記二つの手段とは別に国家が奨励すべき制度である（以上、段落三〇二）。社会保険は主幹だが、国民扶助と任意保険も側柱である。

以上のような貧困観や窮乏根絶対策から、ベヴァリッジの普遍性および特殊性が同時に浮かび上がってくる。次の三点を指摘しておこう。

第一に、貧困は少数派に属する特殊な人間の問題ではなく、多数派に属する普通の人間に関係する。貧困問題とは、人間を自立できる尊敬すべき貧民、怠け者で罰すべき貧民、施しを与えるしかない不幸な無能力貧民に分類して、対処すべき懸案ではない。むしろ誰にでもいつでも発生するため、社会の構成員が等しく備えるべきリスク管理の問題である。ここにベヴァリッジが「貧困」に代えて「窮乏」を持ってきた最大の理由がある。貧困という言葉に染みついた従前のイメージを払拭し、より正確な攻撃目標を設定したためであろう。低賃金を貧困の主要因としない理由、怠け者という分類が報

告書に存在しない理由もこの系である。低賃金はかなりの程度その労働者の生産性、すなわちどの程度に勤勉であるかに依存させることが可能である。また、報告書にある六つの階層（被用者、自営業、主婦、労働年齢に達している無業者[19]、労働年齢未満や超える者）には、怠惰による離業者・遊休者はどこにも入らないかのような記述になっている（段落三一七）。

第二に、経済システム（特に労働市場）における価格介入が巧妙に避けられ、需要量あるいは供給量の介入か、または市場そのものを創造するという介入パターンが見られる。第一次科学的貧困調査で再発見されたように、もし低賃金が貧困の第一原因ならば、その有力な解決手段は最低賃金法や生存賃金の提唱のように、人為的な価格操作になろう。この方式は経済学者に両義的な態度——つまり長期均衡への介入なのか、国民最低限保障の確保なのか——を強いた。しかしベヴァリッジは「今や労働条件よりも生活条件に集中することがより重要である[20]」と述べ、賃金上昇に拘りすぎた今までの方策を批判した。むしろ労働市場に必要なのは職業紹介所、産業の適切な配置、および完全雇用政策である。職業紹介所は求人・求職の情報を一元管理しつつネットワーク化して全面公開する方式であり、労働需給の量的な調整を直接に促す。産業の配置も、地域ごとの労働需給バランスを国家によって調整する方式である。完全雇用政策は言うまでもなく、こうした非価格介入はケインズ経済学とその理念に親和的である。また、経済学者を悩ましてきた社会権と均衡理論の両立というディレンマを、巧妙に回避する思考法となっている。

第三に、比喩的に言えば、ベヴァリッジの思考法は部分均衡論的である。つまり最初からすべての要因を同時に、相互依存的に考えるのではなく、重要な要素をその都度見つけ、他の要素をとりあえず一定と置いて考慮外に置くのである。そして次の段階では他の要素に光を当てることになる。この場合、窮乏の原因が社会保険でカバーできるような範囲に限定されるという特徴がある。第二番目の貧困原因である大家族制は、児童手当の新設で対処できる。労働市場の滑らかな機能は、職業紹介所や完全雇用政策で期待できる。医療およびリハビリサービスは、別途必要となる。つまり窮乏に限定し、社会保険を称揚する方式は、むしろ便宜的な戦略とも考えられる。その便宜性は次の段階で破られ、より包括的な福祉論が出現する[21]。

ベヴァリッジの普遍性とは、貧困という一部の特殊問題を、福祉という全体の普遍的問題に変換した点である。貧困問題にはどうしても、上層の富裕者から下層の貧困者へという一方的な心理的眼差しおよび経済的資源移転がまとわりつく。しかしこれを窮乏問題と名づけ、誰にでも起こりうるリスク管理と定義すると、平等な市民間の相互扶助という水平的な

人間関係になりうる。特筆すべきは、相対的な貧困（社会的排除）もベヴァリッジが熟知していたことである。こうした複眼的な思考こそ、ベヴァリッジが二十世紀中葉に成熟する福祉国家の理念を構築し、流布できた秘訣であった。もちろん貧困の解決策を多くの前提に依存させているという特殊性も忘れてはならない。

三　家族観

福祉と家族の関係について、福祉国家の理念はより厳しい批判に晒されてきた。つまりそれが一定の家族モデルを標準とみなし、固定化し、促進すると特徴づけられたり、標準世帯――夫が働き、妻が専業主婦となり、扶養すべき子供が二人ほどいる――を優遇していたりという批判である。[23] 夫は有償の賃金労働に従事し、妻は無償の家事労働に従属するという性分業が内包された。この結果、福祉給付に関しても、夫は権利に基づいて保険の受給者になり、妻は資力調査を伴う公的扶助に偏ることになった。[24] 結局、福祉国家の理念は次の三つを標準的家庭と想定してきたのである。妻は夫の被扶養者である。婚姻関係は永続する。婚姻以外の出生は望ましくない。[25]

本節ではこの三つの想定が、ベヴァリッジ自身に当てはまるかどうかを確かめることにしよう。その前段として、彼の家族観を二つの側面から垣間見ておこう。一つは彼自身の女性関係であり、もう一つは『家族生活の変化』（一九三二）という調査結果である。

「私は多忙だが、むしろ不幸な老人である」[26]とベヴァリッジは死の直前に嘆いた。華やかな公的人生とは異なり、その私的生活は孤独と喪失感で埋め尽くされていた。従兄弟の妻ジャネット・メアおよび実母の干渉をいつも受け、長い間恋愛も結婚もできず、大学の同級生で義弟のトーニーのみが友人と呼べる存在であった。メアは食糧庁およびＬＳＥで傍若無人な秘書となり、一九〇〇年代から四〇年間にわたってベヴァリッジと不適切な関係を続け、最後には――『ベヴァリッジ報告』出版と同年同月に――結婚を承諾させた。このようにベヴァリッジには、安定した家庭人としての私的な幸福感がずっと欠けていた。晩年の結婚はＪ・Ｓ・ミルの場合と同じく、一時的な安定と、そして妻の死による不安定さをもたらした。彼の家族観はこのような私的な体験からも顧みるべきであろう。

ＢＢＣラジオ放送の記録集でもある『家族生活の変化』には、ベヴァリッジの家族観が垣間見られる。二万の家族にものぼる社会調査――強制的なセンサスでは測り得ない自発的なアンケート調査――に基づいて、次のように推論した。[27]「専

門職や実務家の妻、もっと一般的に中産階級の妻が経済的に〔夫に〕依存していることを怨嗟に思っている程度は、あなたが想定している人々〔働く女性〕が持つ怨嗟よりも、もっと大きかった[28]。女性にとっては、財産がいくら分与されるかというよりも、「家庭の外で稼ぐ機会があるかどうかが問題[29]」であった。このように主婦や働く女性の経済問題に関心を寄せていた。他方、父性・母性という人間本性が出生率の低下に歯止めをかけるとも期待をもたせている[30]。またイギリスの血統も誇りにしていた。結局、ベヴァリッジは家族にとって喫緊の問題を、次の三つに集約した。（一）未熟な母親が個人的に保育するよりも、伝統に逆らって集団的・機能的に子供の面倒を見るべきか。（二）妻・母の経済的自立と、家族という形態は両立できるのか。（三）このままの家族体制で、イギリスの人口は維持できるのか[31]。これらは将来の話でもあるが、近視眼的な仕事に汲々としている政府は取り組んでいない。ベヴァリッジの基本的立場は、女性の経済的自立と伝統的な家族制度の両立・調和である。どちらかを一方的に重視するという立場ではない。こうした複雑な感情が福祉国家の理念構築に影を落とした。

これらを前提に、ベヴァリッジの福祉国家理念について、その家族観の時代制約的な側面と普遍的な可能性を秘めた側面を、それぞれ峻別しておこう。前者の要素は家族賃金、イギリス民族の存続、非対称的な拠出と給付である。後者は母性保護、女性の選択権、少数派への眼差しに分けられる。

まずベヴァリッジは次のような標準家庭を想定した。夫が稼ぎ頭で妻が専業主婦であり、扶養すべき児童が一人以上いるモデルである。専業主婦は八分の七以上の割合で圧倒的多数であるという現状認識（段落一〇八）[32]があった。そして「夫と妻は一組の仲間 a team」（段落一〇七）であり、拠出と給付の単位は夫婦（と子供）である。すなわち例外を除き、有業の夫が無業の妻の分を含めて多めに保険料を拠出し、夫婦単位で保険給付を獲得するのである。ここで夫は家族賃金 family wage を稼得できるし、すべきだと考えられた。「大人二人と子供一人を養うにも足りない賃金しか得ていない男性[33]はごく少ない」（段落四一七）。この考え方はイギリス経済学の主流（そして旧厚生経済学）を覆っていた[34]。マーシャルやピグーによれば、女性は経済的な局面に属しておらず、無給の再生産者・人的資本の養育者としてのみ存在する[35]。性分業を前提にして、労働者階級が十分に進歩できるためには、男性は家族賃金を獲得する必要がある[36]。ただしベヴァリッジの考える家族賃金にしても、児童の分は一人しかカバーできないので、多産はただちに貧困化をもたらす。そこで彼は第二子からの児童手当（八シリング）を提唱したのである。ケインズ等は減額した上で第一子から給付した方が良いと説得したのだが、ベヴァ

リッジはこの点だけは絶対に譲歩しなかった。標準的な家族賃金の獲得が第一にあり、それを補完する上で児童手当が必要だと感じていたからである。

専業主婦を想定する福祉体制は、次のようなベヴァリッジの認識からも明らかである。「大多数の既婚女性は、無給だが重要な仕事に従事しているとみなす必要があり、それなしでは夫も有償の仕事をできず、そしてそれなしでは国家の存立も危うくなる」（段落一〇七）[37]。「今後三十年間、主婦は母親として世界におけるイギリス国民とその理想を適切に保持するように、貴重な働きをしなければならない」（段落一一七）。すなわち既婚女性が主に母性を発揮することは、国家的な目標にまで高められている。「イギリス国民は勇気・信念・国民的統一に欠けていないと信じる」（段落四六一）と述べるほど、ベヴァリッジはイギリス国民の存続に注意を払っていたのである。こうした理想像は、彼自身の孤独な環境の裏返しとも解釈できる。

こうした世界観が具体的な社会保障制度に顕在化した。その象徴が性別によって非対称的な給付・拠出の金額と条件である。ベヴァリッジは国民最低限保障を夫婦共同生活で四〇シリング、独身男女で二四シリングと算定し、この金額を短期給付（失業・労働不能・訓練などによる給付）と長期給付（老齢退職年金）の基準額とした。家賃などの必要性が重複するため、共同生活の方は基準値が低い。さらに拠出額はもともと男女で異なる。会社勤めに分類される男性は被用者五一・使用者三九（合計九〇）、同類の女性は被用者四二・使用者三〇（合計七二）である（付録A段落三四、単位は週当たりペンス）。他の事情を一定にすれば、女性を雇った方が使用者にとって費用を節約できる。独身の給付は男女同一であるから、そのまま生涯独身で拠出を続ければ、男性よりも女性の方が有利な条件となる[38]。上記のように性差がある理由は、拠出を行わない専業主婦に対する保障――専業主夫の可能性は言及されていない――が、夫婦共同給付という形で行われるからである。

以上から確かに標準家庭を想定していることがわかるが、ベヴァリッジの想定はここに留まらない。今までは保障されていなかった権利を、新しく付け加えたのである。

まず母性一般に対する広範な保護という側面である。その優遇措置は結婚・出産・寡婦に関わる給付である。これらは男性には給付されず、女性に給付された[39]。結婚一時金はすべての女性に給付される。結婚前の拠出に応じ、四〇週の保険料に対して一ポンド（最高一〇ポンド）が与えられる[40]（段落三四〇）。出産に関してすべての既婚女性は、有業・無業を問わずに出産一時金四ポンドと、医療手当や助産・介護サービスを受ける資格を持つ（段落三四一）。寡婦になった場合も、今まで以上に厚い保護が与えられる。寡婦が六〇歳以上で夫が

保険料を完納していた場合は、単身用の年金額が給付される。六〇歳未満であれば、寡婦給付（三六シリング）が一三週間に渡って給付され、その終了後も扶養児童がいれば保護者給付（二四シリング）が与えられる。「児童手当[41]と保護者給付を合計した額は、寡婦が働いて収入を得ることができない場合でも、最低限の生活を維持できるように立案されている」（段落三四六）。

次に少数派の必要性にもきめ細かい配慮がなされた側面である。三つの要素を挙げる。第一に、有業の既婚女子のみに出産時の優遇措置を与えた点である。専業主婦も対象である出産一時金に加え、一三週間に渡って週三六シリングの出産給付が与えられる。これは出産時に女性が休職・退職するのを補填する役目も果たし、「通常の失業や労働不能への給付よりも、相当に高い額になるだろう」（段落三四一[42]）。実際、その額は失業給付などの二四シリング（単身）よりも一・五倍高い。第二に、夫の死亡以外による婚姻の終了も社会保険の対象となっていることである。離婚・別居（法律上と自発的ともに）・扶養放棄の場合である。実際上の認定は困難を極めるが、妻に責任がない場合は寡婦給付と同じ方針で、社会保険にカバーされる（段落三四七）。さらに未婚の妻・母も考慮される。未婚の妻の事実上の夫が失業・労働不能の場合は、一六シリングの「扶養手当を受けさせるべきである」（段落三四八）。出産一時金と出産給付については両論併記した上で、ベヴァリッジは行政面を重視する。一方で子供のために婚姻の形態と関係なく支給すべきと考える人々がいる。他方で国家は「適切な家庭環境と保護が確保された条件で子供が生まれる」（段落三四八）ことに関心を持つべきと考える人々がいる。問題は未婚の男性が事実上の妻を事前に行政に登録できるかにもかかっている。もし登録可能ならば給付すべきであろう。第三に、例外的な人々、虐げられた少数派への温かい眼差しは私的な勧告書である『自発的活動』（一九四八）にも窺える。特に、特殊な必要性の充足である。非典型的な少数派の市民に対しても、目配りを怠ってはならない。例えば遺棄され虐待された児童、心身障害者、慢性的疾患者、未婚の母と子、釈放された元受刑者、不幸な家庭の主婦などである[43]。彼らには貨幣そのものというより、貨幣ではしばしば買えないサービス（奉仕）が不足している。物質的な資源（家屋・病院・訓練所）がまず必要で、それには自発的活動が力を発揮し、政府が資金援助すべきである[44]。

最後に女性にのみ与えられた選択権の側面である。有業の妻には次の選択権が与えられた。すなわち（一）自ら拠出し（四二ペンス）、男性や独身女性よりも減額された短期給付（一六シリング）を受けられ、自らの拠出記録による長期給付（二四シリング）を受け取れる。（二）拠出が免除され、短期給付

は放棄する一方で、年金については扶養者である夫の拠出記録により受け取れる（夫婦で四〇シリング）。この時、夫は五一ペンス（その使用者は三九ペンス）、妻の使用者は三〇ペンス拠出している。女性はこの二つのどちらかを自由に選べる。[45] 夫婦を合算した給付額はどちらでも同一か（短期給付）、自ら拠出した方が高い（長期給付）。男性にはこのような選択権はない。

以上の特徴からはっきりすることは、ベヴァリッジが主婦（有業でも無業でも）という新しい被保険者層を定め、特別な必要性を持つ分離された存在と認めたことである。それゆえ既婚女性特有のリスクをカバーするための社会保険が考案された。社会保険によってのみ、例えば未婚の母に対する給付など、無拠出の場合でも対処が可能になってくる。[46] 夫の失業・労働不能・老齢退職だけでなく、夫との死別・離婚・扶養放棄によって、扶養される基盤が崩される。共同給付は夫婦間で分配すべきものであり、例えば別居の場合は両者で等分しなければならない（段落三二四）。さらに妊娠・出産を迎えれば、自らの有償労働を中断せざるを得なく、そこからの稼得がなくなってしまう。寡婦になった場合は、自らがもう一度労働市場に出た上で、扶養すべき子供を育てなければならない。このことを見込んだ上で、次の文章を読むべきであろう。

「主婦の地位は形式的にも実質的にも尊重されている。主婦をその夫の被扶養者としてでなく、夫が稼得のあるときはこれを分けあい、稼得のないときは給付や年金を分けあう協力者として取り扱うことによって、その地位を認めたのである。」（段落一一七）

この「主婦」は専業主婦や法的な婚姻のみならず、有業主婦や未婚の妻・母を含んでいると解釈できるのである。

ベヴァリッジが同時代人よりも女性の地位向上に敏感だったことは、次の三点からも確かめられる。第一に、十分な教育を受けていたメアが一九一五年に軍需省で唯一の女性行政官となり、ベヴァリッジの秘書になっていた。[47] その後、メアはＬＳＥの学長秘書として大きな権限を握った。こうした経歴を持つ将来の妻がベヴァリッジの傍らに常にいた。第二に、女性運動家として名高いウェッブ夫人およびラスボーンと交流し、非常に影響を受けたことである。特にウェッブ夫妻から指名を受けたＬＳＥ学長として、ラスボーンの唱えた児童手当を一九二五年までに学内で実施した。第三に社会問題に関する公的・私的委員会において、多くの女性を登用し、また女性委員の発言を促したことである。その例として、失業保険法定委員会でのメアリー・ストックス、完全雇用を検討する委員会におけるジョーン・ロビンソン、バーバラ・ウットン、エルスペス・メア（メアの末娘で、後に養子）がいる。特

に経済系の集まりには女性が少なかったにもかかわらずであった。

本節の冒頭で提示した第一の前提（妻は夫が扶養する）は表面上、確かにベヴァリッジの中で想定されていた。しかしそれは個人的な従属関係から、社会的な連帯関係へ昇華されている。夫のみに経済的に依存する妻という完全な家父長制ではなく、自らの結婚前の拠出と夫を含む他の人々（共同体）の拠出を根拠として夫に給付され、妻に分与されるという体制に変化したことである。これを弱まった、社会的連帯を包含した家父長制と呼ぶことも可能であろう。第二と第三の前提（婚姻の永続や婚姻内の出生）については、それが標準的と想定されているが、例外的な人々に対しても温かい眼差しが存在した。すなわち婚姻断絶、婚姻外の出生についても、社会保険の範囲でなるべく給付を行う方向性が明記されていた。この意味で非標準的な家庭も、社会的な公正や連帯感から総合的に考慮されていた。

四　福祉国家理念の可能性

ベヴァリッジの言説を精査すれば、便宜的な手段と深遠な目的が共存することがわかる。貧困観と家族観はその典型例である。ある思考法[48]を借りれば、競争的な市場／伝統的な家族像を支えるための脱商品化／脱家族化が主眼でありながら、そこからの逸脱も可能となる。

ベヴァリッジの貧困観は基本的に「絶対的貧困」の撲滅を第一目標としていた。貧困対策は労働市場への過度な介入を巧妙に避けていたから、ケインズ的な総需要管理政策と親和的であった。重大な前提であった児童手当も「家族賃金」と抵触しない形で、第二子からの国庫補助が勧告された。低賃金の問題は一時的に等閑視された。ただし彼はなお「相対的貧困」、すなわち肉体的な維持を越えて、社会的・文化的生活を営むために必要な相対的水準への配慮も怠らなかった。従って後に風靡した「貧困の再発見」「社会的剥奪」「社会的排除」などの概念に関しても、ベヴァリッジはそれらをあらかじめ内包していたと言えよう。このように市場の効率的な働きを円滑にする一方で、その悪弊を除去しようとして、商品化と脱商品化を適度に組み合わせる理念が誕生した。

同様に、その家族観も基本的には家父長制を肯定するものでありながら、なお虐げられた少数派への配慮も怠らない柔軟性を持っていた。すなわち多数を占める人々を第一におく範疇・救済策をまず考えながら、必ず少数を占める人々も第二・第三の範疇として考慮し、たとえ例外的な考察だとしても広範な目配りを怠らない態度である。これこそ多様性・多元性の福祉思想である。確かに少数派を多数派に転じようと

いう推進力は薄い。だが、大多数と少数派を同時に目配りし、時代状況に応じて限りなく「公平」に対処するという精神は貫徹され、実践された[49]。

貧困観と家族観から見えてくるのは、福祉国家において「安全網」を構築するだけでなく、「跳躍台」spring board[50]あるいは積極的自由を獲得しようとするベヴァリッジの意思である。ここで質的に向上する高次な人間への可能性を、政府の力を借りて市民全員に保証することが可能になった。安全網と跳躍台という両者は国家目標としての福祉国家に相当し、当為の存在として福祉国家理念を位置づける。ベヴァリッジの再評価は単に固定的なレッテル貼りに留まらず、こうした多元的な可能性に見いだされるべきであろう。

（こみね・あつし／経済思想史）

注

（1）特に、労働の対価である賃金を市場という競争的な場で獲得する以外に、社会保障体制の中で権利として生存が維持できること。エスピン・アンデルセンがマルクスやポランニーの概念を現代に甦らせた。

（2）以上の基本的用語は、武川正吾『連帯と承認――グローバル化と個人化のなかの福祉国家』東京大学出版会、二〇〇七年、二六―八頁、による。

（3）Townsend, P. *The International Analysis of Poverty*, New York and London : Harvester Wheatsheaf, 1993, p. 17, p. 70.

（4）Kincaid, J. C. *Poverty and Equality in Britain : A Study of Social Security and Taxation*, revised, first published in 1973, Harmondsworth, UK : Penguin Books, 1975, p. 36. 一圓光彌訳『イギリスにおける貧困と平等――社会保障と税制の研究』光生館、一九八七年、二四頁。

（5）Rowntree, B. S. *Poverty : A Study of Town Life*, second edition, first published in 1901, London : Macmillan, 1902, p. 86. 長沼弘毅訳『貧乏研究』千城、一九七五年、九七頁。

（6）Rowntree, B. S. *The Human Needs of Labour*, first published in 1918, London et al : Thomas Nelson and Sons, Ltd., 1984, p. 121.

（7）*Ibid.*, p. 100.

（8）*Ibid.*, p. 119.

（9）PRO, CAB 87/79/319692, "The Scale of Social Insurance Benefits and the Problem of Poverty", Memorandum by the Chairman, 16 January 1942, section 2, page 13.

（10）毛利健三『イギリス福祉国家の研究――社会保障発達の諸画期』東京大学出版会、一九九〇年、二〇三頁、および Harris, J. *William Beveridge : A Biography*, first edition, Oxford : Oxford University Press, 1977, p. 394 を見よ。

（11）PRO, CAB 87/79/319692, *op. cit.*, section 6, page 14.

（12）*Ibid.*, section 7, page 14.

（13）バーリン Isaiah Berlin による二分法の通俗版。人間の行動に対する制約が欠如していること。積極的自由は自己統制・自己決定権と関連する。

（14）以下すべて Beveridge, W. H. *Social Insurance and Allied Services*, Cmd. 6405, London : His Majesty's Stationery Office, 1942. 山田雄三監訳『ベヴァリジ報告 社会保険および関連サービス』至誠堂、一九六九年、にある段落番号から。

(15) 「そしてなお窮乏を残存させているのは、ほとんどすべて二つの要因、すなわち稼得力の中断および大家族のためであった」（段落四一一）。

(16) 「賃金上昇は貧困の解決にはならないと証明されたのである。しかし発生した賃金上昇によって、次のことは確かになっただろう。つまり適切で中庸な所得再分配によって、もし貧困を根絶すると決意したならば、それができるほど豊かになる、ということである。」PRO, CAB 87/79/319692, *op. cit.*, section 12, page 16.

(17) この水準が本当に「人間的な必要」も含ませる意図があったのかどうか、はっきりしない。確かに雑貨 sundries および余裕額 margin という項目に、社会的生活を営む上での経費が含まれうる。しかし、それはラウントリーの数値と比べても非常に小さい。一圓光彌『イギリス社会保障論』光生館、一九八二年、九一—二頁、にこの問題は詳しい。

(18) 邦訳にある「各人は平等の立場に立つ」（一六頁）という解釈は、深読みしすぎである。

(19) 四番目の分類の代表例は、十六歳を超える学生、家事手伝いに従事する未婚女性、私有財産で生計を立てている者、社会保険計画で給付資格がない身体障害者である。保険料が支払えない場合は、「適用免除」exemption として保険料を払わない（段落三六三）。この場合でも低賃金の勤勉な労働者であって、怠け者は前面に出ていない。

(20) PRO, CAB 87/79/319692, *op. cit.*, section 31, page 21.

(21) 小峯敦『ベヴァリッジの経済思想——ケインズたちとの交流』昭和堂、二〇〇七年、三九三頁。

(22) 杉本貴代栄『女性が福祉社会で生きるということ』勁草書房、二〇〇八年、一一九頁。

(23) 武川、前掲書、二六頁。

(24) 堀江孝司「福祉国家類型論と女性の就労」『大原社会問題研究所雑誌』、五〇九号、二〇〇一年四月、二一頁。

(25) 都村敦子「女性と社会保障」『季刊社会保障研究』、二一（三）、一九八五年十二月、二四〇頁。高島道枝「イギリスの女子労働と社会保障——所得保障に限定して」『季刊社会保障研究』、二七（一）、一九九一年六月、六〇頁。

(26) Harris, *op. cit.*, p. 468.

(27) Beveridge, W. H. *et al. Changes in Family Life*, London : George Allen & Uniwin Ltd, 1932, p. 13.

(28) *Ibid.*, p. 111.

(29) *Ibid.*, p. 31.

(30) *Ibid.*, p. 115.

(31) *Ibid.*, p. 117.

(32) 有業の主婦率が七分の一以上など、増加しつつあることは認識されている。また戦時においては急速に既婚女性の雇用が増えているという認識もあった。しかし戦時の例外であり、「一時的」（付録A段落四八）として計算された。

(33) 扶養責任のある親 the parent は単数形となっている。

(34) 久場嬉子「ジェンダーと「経済学批判」——フェミニスト経済学の展開と革新」、同編『経済学とジェンダー』明石書店、二〇〇二年、二九頁、Pujol, M. A. *Feminism and Anti-Feminism in Early Economic Thought*, Aldershot, UK : Edward Elgar, 1992.

(35) *Ibid.*, p. 200.

(36) *Ibid.*, p. 139.

(37) 「全体としてみれば、この社会保障計画は法的な結婚を優遇するものであって、けっして不利な取扱をしようとしているものではない」（段落一一七）。

(38) 国民保険法（一九四五）によって実現した制度では、『ベヴァリッジ報告』よりもさらに後退した扱いとなっていた。大沢真理「社会保障政策――ジェンダー分析の試み」毛利健三編『現代イギリス社会政策史　1945-1990』ミネルヴァ書房、一九九九年、一〇九頁。

(39) 大塩まゆみ『家族手当の研究――児童手当から家族政策を展望する』法律文化社、一九九六、一五七頁。

(40) 確かに失業や労働不能に対する給付権利を失うことの補填のため、就業継続の再資格取得のため、結婚届を速やかに出させるため、という側面もある

(41) 実現した値は、第二子から六〇ペンスという低額であった。大塩、前掲書、一五六頁。

(42) もちろん優遇措置というよりも、女性が永久に労働市場に戻らない補填とも考えられる。

(43) Beveridge, W. H. *Voluntary Action : A Report on Methods of Social Advance*, London : George Allen & Unwin Ltd, 1948, p. 226.

(44) *Ibid.*, p. 266.

(45) ただしその再資格を得るには拠出期間の連続性や総回数の面が困難に感じられたのか、四分の三の有業既婚女性は無拠出を選択した。高島、前掲書、六二頁。

(46) 無拠出だとしても、「統合された制度では、拠出と給付との均衡は個々にではなく、全体として見なければならない」（段落一一三）。

(47) Harris, *op. cit.*, p. 228.

(48) 山森亮「脱商品化と脱家族化の政治経済学」『季刊経済理論』四一（二）、二〇〇四年七月、三〇頁。

(49) 小峯、前掲書、四一一―二頁。

(50) 社会保障の両面的な働きの指摘は、塩野谷祐一『経済と倫理――福祉国家の哲学』東京大学出版会、二〇〇二年、二四八頁による。

〈論文〉

家族・雇用・福祉国家

【スウェーデンにおける制度形成と言説政治】

宮本太郎

一 二十世紀社会と三つの権力ユニット

二十一世紀の最初の一〇年を終えようとする今日、二十世紀社会のなかで人々をむすびつけてきた三つのユニット、すなわち家族、雇用、ネイションがいずれも凝集力を大きく低下させている。本稿は、福祉国家をこうした二十世紀社会の変容という文脈のなかに位置づけることで、福祉国家再考という与えられた課題について責めを塞ごうとしている。主な考察の対象とするのはスウェーデンの福祉国家である。

福祉国家を、家族、雇用、国民国家の変容のなかに位置づけるというのは、どのようなことか。スウェーデンのみならず、福祉国家は毀誉褒貶の激しい存在である。その理由は、福祉国家の、家族、雇用、ネイションと独特の仕方でむすびついてきたその成り立ちに関係している。

二十世紀の産業社会では、伝統的な共同体の解体がすすむ一方で、家族（いわゆる近代家族）、雇用の諸制度（経営体と労働組合）、そしてネイションというユニットが、人々の紐帯と帰属意識を吸収してきた。そのなかで福祉国家は、家族、雇用がそれ自体として抱える様々な問題に対処することを通して、またナショナルな市民権の境界を確定することによって、この三つのユニットを統御し、社会システムを安定させてきた。

福祉国家は、すでに二十世紀の早い段階で、片親世帯の貧

困や出生率の減少などに対処し、家族に介入してきた。また、個別の産業分野における労使協約や経営者団体、労働組合の圧力に応え、雇用法制や各種の社会保険を整備し、労使関係を安定させてきた。そして家族政策の展開においても、雇用法制や社会保険制度の導入に際しても、福祉国家は、市民と外国人、正当な受給者と行政措置対象たる被扶助者といったナショナルな市民権設定に深く関わってきた。優生学的あるいは社会衛生学的な関心が強かった世紀前半から中盤にかけては、「擁護される生」と「棄却される生」、「正常」と「狂気」といった、社会的境界さえつくりだした。

家族、雇用、ネイションは、それぞれが家父長制、階級、国民国家という権力ユニットでもあり、相互に連動しながら二十世紀社会を掣肘した。したがって、家族の機能を維持し、労使関係の緊張を緩和し、ナショナルな市民権を設定していく福祉国家が、家父長制の維持装置、あるいは階級支配の延命装置、あるいは一国主義的なナショナリズムやM・フーコーのいう「生・権力」の温床として批判されてきたことは、筋違いであったわけではない。

しかし、しばしばこうした批判が一面的であるのは、福祉国家は他方で家族、雇用の権力性を弱め、人々の自律性を高める役割もまた果たしてきたからである。エスピン・アンデルセンに倣って言えば、福祉国家は、伝統的家族から独立して生計を維持できる条件という意味での脱家族化をすすめた。[1] また、労働者が個別の雇用関係から離れて生活を維持できる程度を高め、その限りでの脱商品化を実現してきた。

さらに、福祉国家がナショナリズムを強めたことは否定できないとしても、一部の福祉国家が外国人居住者のいわゆるデニズンシップを拡張し、対外援助予算の比重を高め、あるいはEU社会政策の展開に積極的に関与していくならば、そこにはいわば「脱ネイション化」の契機もほの見える。福祉国家の「脱ネイション化」とは自家撞着であり、「脱ネイション化」が進展すれば、福祉国家は福祉ガバナンスに接近することになろう。

さて、福祉国家が、家族、雇用、ネイションの三つのユニットと連動したとして、いずれの秩序を強化し、いずれの秩序を抑制したかについては、福祉国家ごとに一様ではなかった。一つの説明原理として、エスピン・アンデルセンやコルピが代表する権力資源動員論がある。[2] その主張に従えば、福祉国家形成を主導した政治勢力の性格によって、福祉国家の性格は大きく分岐した。そして当該福祉国家における脱商品化、脱家族化の度合いが異なるものとなった。権力資源動員論はあまり触れないが、こうした説明にはナショナルな市民権設定のあり方についての歴史的経緯も、ある程度一貫したかたちで組み込むことができる。ごく簡単に、代表的なパターン

をあげよう。[3]

エスピン・アンデルセンが保守主義レジームに括ったドイツの場合は、キリスト教保守主義勢力のイニシアティブが強く作用し、大きな社会保障支出で雇用と家族を支えた。産業分野別の労使協約を基礎に男性稼ぎ主が加入する社会保険制度が発達し、失業、疾病、労災などへの所得保障を強め、脱商品化がすすんだ。他方で家族政策は女性の無償労働を前提とし、それに児童手当などで支援をおこなうもので、ジェンダー分業を維持するという意味あいが強く、すくなくとも近年までは脱家族化の程度は弱かった。

女性を労働力として動員しないために、外国人労働力への依存が高まることになった。ただし男性稼ぎ手中心の労働組合は、移民労働力が自分たちの権益を侵すことを警戒した。そこで、六〇年代には二国間協定を基礎として外国人労働力のゲストワーカーとしての受け入れをすすめた。つまり、入国後の滞在資格の付与などについて厳格な国内管理をおこないながら、男性稼ぎ手の雇用の安定と両立させ、また女性の労働力率を抑えたのである。[4]

自由主義レジームに括られるアメリカにおいては、労働組合運動の圧力も、キリスト教保守主義の要求も強く作用しないなかで、社会保障支出は抑制され、脱商品化の程度は低かった。その一方、男女の賃金格差や女性管理職の割合など、雇用環境に関する限り脱家族化は相対的に進展した。実はこうしたレジームの形成に関しても、ナショナルな市民権の枠組み設定が作用していた。

アメリカは、一九二四年にそれまでの開放的であった移民政策を改め、アジア系移民の受け入れを原則として禁止し、他方でヨーロッパからの移民については、出身国別に割り当て上限を設定した。移民制限は、北部の製造業が南部の黒人層を吸収するなど労働力を国内的に調達する体制をうみだす。[5]六〇年代初めの民主党政権のもとで社会保障支出の拡大が起きたのは、北部に移動し新たに選挙権を得た黒人層への対応という側面があった。

ところがアメリカにおいては、一九四六年に提案された完全雇用法が議会で否決されたことに象徴されるように、雇用政策や雇用規制は徹底されなかった。[6]また、社会保障の拡大も、所得制限のついた公的扶助型の支出の比重が高かった。そのために失業層や片親世帯の福祉支出への依存が強まり、これが納税者の反発を招き、八〇年代からは福祉国家の拡大そのものが抑制されていく。リベラル化の流れのなかで、一九六五年の移民法は再度開放型の政策への転換をおこなっていたが、九〇年代の半ばには移民層の社会保障給付からの排除が強められた。

社会民主主義レジームに分類されるスウェーデンでは、労

働運動の強い圧力のもとで、社会保障支出が拡大し、脱商品化のすすんだ体制が現れた。労働組合は他方において、六〇年代から移民労働者の受け入れをしだいに抑制するようになる。そして一九七二年には、政府は北欧同盟以外からの移民労働者の受け入れを停止する。ドイツとは対照的に、外国人に代わって労働力を供給することを期待されたのは女性であった。後述するように、戦前から性別ごとに労働市場を棲み分ける伝統があったことも、こうした展開を容易にした。一九七一年に、夫婦合算非分割の世帯単位課税から個人単位課税への転換がおこなわれたこと、一九七四年に育児休暇期間中の所得保障である両親保険が導入されたこと、同じく七〇年代に保育サービスの整備が急速にすすんだことなどから、脱家族化が進展した。

さて、本稿は以下で、脱商品化と脱家族化がともにすすんだパターンとされるこのスウェーデンの事例をとりあげつつ、福祉国家と雇用、家族の両義的関係について、少し掘り下げて検討する。ここで注目するのは、政治過程に現れたいくつかの言説と戦略が、脱商品化と脱家族化の制度形成を比較的スムーズにすすめた経緯である。具体的には、戦前期の家族政策の形成を主導したグンナーとアルヴァのミュルダール夫妻、および社会相グスタフ・メッレルの言説であり、また、戦後期の労働市場政策および社会保障の基本設計を担ったスウェーデン労働総同盟（ＬＯ）のエコノミスト、イエスタ・レーンとルドルフ・メイドナー、そして蔵相グンナー・ストレングの戦略である。

脱商品化の進展であれ、脱家族化の展開であれ、福祉国家の形成が順調にすすんだのは、こうした言説が制度を正当化する上で、家族と雇用をめぐる支配的な価値と規範からリソースを汲み上げつつ、それを逆手にとって動員したからである。[7] しかしながら逆に言えばそのことは、脱商品化と脱家族化のその内容に、固有の制約をもたらした。以下その経緯を見たうえで、家族、雇用、ネイションの揺らぎがこの制約をいかに顕在化させ、またそこから超え出るいかなる展望をもたらしているかに触れる。

二　家族・福祉国家・脱家族化

スウェーデン福祉国家の形成過程において、家族のシンボルと価値は、制度形成を方向づける強い力を持ち続けた。このことを象徴するのが、一九三六年から四六年まで社民党政権の首班をつとめ、福祉国家の定礎を主導したペール・アルヴィン・ハンソンが展開した「国民の家」論であった。これはハンソンが一九二八年の議会でスウェーデンの将来像を「よい家」に喩え、そこでは「誰か他人を見下したり、その犠牲

で利益を得たりすることのない、そして強者が弱者を抑圧したり略奪の対象としたりしない」としたことを嚆矢とするが、やがてスウェーデン福祉国家それ自体の比喩として広く用いられるようになっていく。[8]

「国民の家」は、ジェンダー分業に支えられた現実の家族のように、女性が職業上も看護や教職など、その「資質」に見合った社会的役割を果たし、したがって男性稼ぎ手と競合することのない社会であった。背後にあったのは、男性稼ぎ主が主導する労働組合運動と、母性フェミニズムの影響が強い女性運動であった。スウェーデン主婦連盟のイーダ・ノルビイは、女性を「社会の主婦」として位置づけた。[9]

こうした言説は、それが当時の家族規範に沿ったものであることも手伝って浸透していくが、この「国民の家」論をもふまえて提起され、スウェーデン福祉国家の離陸に決定的な役割を果たしたのが、ミュルダール夫妻の「人口問題の危機」論であった。

二十世紀の福祉国家の歴史において、産業化と都市化を背景に世紀初頭から三〇年代にかけて現れた人口問題への関心と議論の広がりが、一つの転機となったことは既に指摘がある。[10] スウェーデンでも、人口一〇〇〇人あたりの普通出生率は、一八九九年から一九〇一年の間の平均が二六・八であったものが、一九三一年から一九三五年までの平均では一四・一まで低下した。出生率の低下は都市部と中間層において顕著であり、子供をもうけなければ社会的上昇の可能性が開ける若い夫婦が出産を抑制していることは明らかであった。[11]

保守派は、出生率の低下を女性の家族道徳の後退の現れとしてとらえ、出産奨励主義（プロナタリズム）の立場からこれを批判した。一九一〇年のアルヴィド・リンドマン政権のもとでは「反出産コントロール法」が導入され、避妊具の広告などに規制をかけた。これに対して労働組合運動の側は、新マルサス主義の立場から保守派の出産奨励主義に反対をし、社会民主党も人口減少への対応を政策化することには慎重な態度をとっていた。

こうしたなかで、人口問題が福祉国家の拡大に格好の機会を提供していると考えたのがストックホルム学派の主導的な経済学者であり、社民党の政策形成に影響力を持っていたグンナー・ミュルダールであり、その妻で社会心理学者・教育学者のアルヴァ・ミュルダールであった。二人は、一九三四年に出版した『人口問題の危機』のなかで、出生率低下の背景を、住宅問題、若年層の失業問題、出産・育児のコスト、そして女性の出産と就労の両立困難などに求める。その上で、伝統的なジェンダー役割への回帰を求める保守派の出産奨励主義も、人口減少が国民経済全体に及ぼす問題を認識しない労働組合運動の新マルサス主義も共にしりぞけ、住宅政策、

出産・育児のコスト支援、女性の就労を可能にする労働時間短縮政策によって事態を打開することを提唱する。そして同書のなかで、すべての家庭が三人の子供をもつことができる政策水準を提示する。[12]

『人口問題の危機』は、こうした目的を果たすうえで、福祉政策の質的な転換も唱えた。すなわち、困窮層に対して事後的に対処する従来の選別主義的な福祉政策に代えて、すべての市民を対象として、人々が困窮することを事前に防ぐ、予防的社会政策を提起した。これは普遍主義的な社会政策への転換を求める主張に他ならなかった。

夫妻の提起は、ハンソンの「国民の家」のシンボルとも共鳴しあい、大きな反響を呼んだ。同書は版を重ね、夫妻は講演で全国を行脚する。同書がこれまでの労働組合運動の枠を超えて、福祉国家への支持を広げたことは間違いない。その反響ゆえに、社民党の内部でも人口問題を重視する見方が拡がった。

折しも当時の社民党は、農民党とのいわゆる赤緑同盟を継続させ、政権基盤を固めることができるかどうかの正念場にあった。経済恐慌に対して積極的な雇用政策を軸とした危機安定化プログラムを実行した後、危機の沈静化を経ていかなる政治的なアイデンティティを示せるかが問われていた。このようなタイミングにあって、ミュルダール夫妻の提起は、政権パートナーであった農民党を引き寄せ、また国民全体に政権の政策構想を提示するうえで重要な示唆となったのである。

当時の人口問題をめぐる議論が、優生学的な関心と切り離せないものであることはよく知られている。そこでは、人口の量的な維持のみならず、その「質的」な向上が説かれ、精神障害者、犯罪者などの出産を「コントロール」する志向が強く見られた。前節で、福祉国家の歴史を通して家族および雇用の維持とナショナルな市民権設定の役割が相互に重なり合ったと述べたが、その一つの現れがここにあった。

スウェーデンにおいても例外ではなかった。まずミュルダール夫妻の言説のなかに、社会工学的な観点から人口の質をコントロールしようとする志向があった。『人口問題の危機』の第七章は「社会政策と国民の質」というタイトルであるが、この章で夫妻は現代社会の複雑化とそのスピードの上昇のなかで、国民の能力の高度化への要請が高まっているとした。とくにアルヴァ・ミュルダールは、親権や家庭教育などに不信をもち、公共育児機関における専門家による集団保育の必要を説いた（Myrdal and Myrdal, 1934 : 206）。

その一方で、保守派もまたより民族主義的な観点から、優生学的な関心を表明していた。彼らは、スウェーデン民族の「良質」な潮流を拡大していく意義を強調し、とくに中間層か

らの出生率が向上する意義を説いた。ミュルダールが中間層をも対象とした普遍主義的福祉を主張していたことは、その点で彼らの受け入れるところとなった。いずれにせよ、人口問題を契機として福祉国家への合意が拡がることと平行して、一九三四年および四一年には断種法が導入され、一九三四年から七六年の間に本人が不同意のものを含めて約六万三〇〇〇件の不妊手術がおこなわれたとされている。[13]

しかしながら、ミュルダール夫妻の社会工学的志向が、人口問題を契機とした福祉国家拡大を一貫して方向づけたわけではない。ミュルダール夫妻の議論に警戒感をもちながら、それをむしろ利用して制度形成をすすめたのは、社会相メッレルであった。

メッレルは、英語圏で福祉国家という言葉が認知されるのにはるかに先立ち、一九二八年の選挙パンフレットで「福祉国家 Välfärdstat」の理念を掲げていたことで知られる政治家であるが、労働者階級出身で官僚支配に対する反発が強く、ミュルダール夫妻の社会工学的志向に対しても一貫して反発を示していた。しかし他方においてメッレルは、人口問題を福祉国家を定着させる契機として位置づける夫妻のアイデアは大いに買っていた。それは福祉国家への合意形成に不可欠であるばかりか、所得調査や資産調査を介さない普遍主義的な福祉政策は、裁量的行政の影響力を抑止するうえでも好適であると考えられたのである。メッレルは、出産手当というかたちで普遍主義的な家族支援の政策を具体化していく。[14]

社民党は、一九三六年の総選挙に際して、「家族の健全な育成と人口の維持」を掲げ、住宅問題解消のための「大建設プログラム」や家族支援の所得保障、年金の増額などを公約として臨んだ。ハンソンの「国民の家」の構想は、ここに具体的な政策をともなって提示された。この選挙で社民党は、三二年総選挙の得票率四一・七％をさらに四五・九％にまで伸ばして大勝する。

総選挙を経て、国会の調査委員会である人口問題委員会では、具体的な政策論議が本格化する。専門委員として加わったアルヴァ・ミュルダールは、育児支援のための直接のサービス給付を主張するが、行政的な条件整備という問題に加えて、メッレルの警戒と反発も強く、実現しなかった。代わってメッレルが推進し実現したのは、年収三〇〇〇クローナというきわめて緩やかな所得制限を設けた上で導入された出産手当であった。

この水準の所得制限によって給付対象から外れるのは、およそ一割の妊婦にすぎず、このプログラムは事実上の普遍主義的なプログラムと見ることができた。加えて、分娩時の負担への援助や住宅貸付基金が導入された。また一九三九年には、従業員三人以上の企業において、結婚や出産を理由とし

て女性労働者を解雇することが禁じられ、また一二週間の育児休暇が認められた。さらに一九四八年には、一六歳までのすべての児童に給付される児童手当が実現した。出産手当に一部残っていた所得制限は取り払われ、完全に普遍主義的なプログラムが導入されたのである。[15]

さて、以上のようにスウェーデンの福祉国家は、家族の規範と価値に依拠しながら、部分的には脱家族化へも踏み出すかたちで、その基盤がつくりだされた。さらに先にも述べたように、七〇年代に入ると、今度は移民労働力の制限といういわば「再ネイション化」と表裏一体となって、税制や保育サービスの整備などで脱家族化はさらにすすめられていく。

同時に、この時期に人口問題が福祉国家離陸のテコとなったことで、普遍主義的な所得保障がスウェーデン福祉国家形成の基軸となった。さらに一九四七年の議会では、これもメッレルのイニシアティブで、所得制限を廃した均一給付の年金制度の導入が決定された。[16] さらに一九五三年には、普遍主義的な傷病手当が導入された。ただし、メッレルが社会省を去った後に、新社会相ストレングのもとで導入された傷病手当は、同じ普遍主義でも所得比例型という新しい特質をもっていた。[17] スウェーデン福祉国家におけるこの所得比例型の所得保障の意味を理解するためには、戦後の福祉国家の発展のなかで福祉国家と雇用の関係がどのように形成されたかを明らかにする必要がある。

三　雇用・福祉国家・脱商品化

スウェーデン福祉国家の定礎は、人口問題の出現を前提に、家族をめぐる価値と規範をテコとしたてすすめられた。「国民の家」というシンボルはその象徴であった。これに対して戦後の発展は、豊かな社会の到来を前提に、雇用をめぐる価値と規範を汲み上げながらすすめられた。

第一節で述べたように、雇用と労使関係を安定させつつ、再分配給付によって一次所得を補完するのは、そのタイプの如何を問わず、福祉国家の基本的な役割の一つであった。ただし、再分配給付の比重が高まると、就労意欲や勤労倫理を浸食する可能性がある。とくにスウェーデンのように脱商品化の度合いの高い、大きな福祉国家にはその可能性があるはずである。しかし、実際にはスウェーデンには「就労原則 Arbetslinjen」と呼ばれる強い勤労倫理が定着し、とくに中間層の福祉国家への支持を動員することに成功してきたのである。いかなる制度形成がなされたのであろうか。

スウェーデンにおける雇用と福祉国家の関係については、二つの原理が機能してきたと言うことができる。一つは、レーン・メイドナーモデルと呼ばれた積極的労働市場政策の展開

によって、完全雇用を実現することである。もう一つは、その上で就労を中断する各種のリスクについては、所得比例型の給付で応えることである（宮本, 1999）。

つまり、すべての市民が産業構造の転換のなかでも就労を果たし、課税ベースを構成し、福祉国家を支えることが原則となった。そして福祉国家は、積極的労働市場政策や生涯教育、保育や育児のサービスなどで就労を支援し、また各種の所得保障は、従前の所得に見合った額を補償し、それ自体が労働に対する報償という意味をもつことになった。労働市場の外にあるものに対する公的扶助が中心であったアメリカでは、中間層納税者の反乱が新自由主義を勢いづかせた。これに対して、このような「就労原則」に支えられたスウェーデンの福祉国家は、中間層の強い支持を集めることに成功した。いかなる言説と戦略がこうした制度形成を支えたのであろうか。

まず、積極的労働市場政策によって完全雇用を実現する政策モデルが、レーン・メイドナーモデルであった。このモデルは、ＬＯに所属していた二人のエコノミスト、イエスタ・レーンとルドルフ・メイドナーの名を冠したものである。二人はすでに四〇年代からこの考え方を唱えていたが、当初はハンソンを継いだターゲ・エルランデル首相をはじめとして社民党政権の中枢はその含意を理解しなかった。しかし、一九五一年のＬＯ大会において提起され、しだいに社民党政権の経済政策の基軸として受け入れられていく[18]。

レーンとメイドナーの構想の狙いは、労働者間の連帯と完全雇用、そしてスウェーデン経済の競争力の確保を同時実現することであった。そのために、まず労使の集権的交渉により、同一労働同一賃金の連帯的賃金政策を実現する。これは当該企業の生産性の如何にかかわらず、必要とされる技能や知識、仕事の強度が同じレベルの職種は同一賃金としていく考え方である。連帯的賃金政策は、生産性の低い部門においては経営に対する圧力になる。なぜならこうした部門では、労働コストが利潤を上回る可能性が生じるからである。しかし政府は、抑制的な財政政策を維持し、あえてこうした低生産性部門を保護することはしない。

そして、低生産性部門の企業が倒産した時は、積極的労働市場政策によって労働力を高生産性部門に移動させていくことで失業を防ぐのである。逆に同一労働同一賃金が実現すると、高生産性部門では生産性連動型の賃金を導入した場合に比べて労働コストが抑えられ、多くの余剰が保障される。それゆえに高生産性部門への資本投資が増大することが期待されるのである。

他方で、連帯的賃金政策の賃金水準は、原則として高生産性部門の国際競争力を維持する水準に設定される。そしてこ

のような有利な条件に助けられて高生産性部門が得る利潤の一部は、雇用者負担金として社会保障の財源となる。スウェーデンの医療保険や両親保険（育児休暇期間中の所得保障）、あるいは一九九九年の改革までは年金保険も含めて、その主な財源を雇用主負担によっていたが、それが可能であった背景はここにある。

さて、このようにスウェーデンの労働市場では、労働者は個々の雇用主からは自立性を確保し、また就労する企業の枠をこえてその職種ごとの雇用条件が均一となることで、相互連帯の条件も生み出された。しかしながら、人々は一貫して労働市場とむすびついていることを求められることになった。

他方で、家族政策の展開から継承された普遍主義的な福祉政策については、やがて蔵相に転じたストレングやエルランデルのもとで、ホワイトカラー中間層の利益に配慮しつつ、就労倫理との徹底した調整が図られた。背景には、保守党党首のヤール・ヤルマルソンや自由党党首のベルティル・オリンらによる福祉国家批判があった。すなわち保守・中道派は、豊かな社会が到来するなかで、福祉国家がとくに中間層の自由を制約するという批判を強めたのである。[19] 一九五六年の総選挙では、社民党は四議席を失う後退をした。

このようななかで、普遍主義的な社会保障政策は、その給付のあり方と税制のあり方の双方で大きな転換を遂げる。まず給付については、先に健康保健の傷病手当に所得比例方式が適用されたことを述べたが、続いて一九五九年には激しい議論の末に、公的年金に所得比例の付加年金が導入された。加えて両親保険、失業保険などに同じ方式が拡大されていった。

その結果、社会保障の基本的考え方は、最低限保障から労働市場のなかにある人々の現行所得保障に転じた。しかも前述のとおり、各種の社会保険は雇用主負担を主な財源としているため、各種の社会保障給付は、労働市場にあることを要請されている市民の、その勤労パフォーマンスに対する報償という含意をもつことになった。

しばしば、大きな福祉国家は勤労意欲をそぐと言われてきた。しかし、二十世紀半ばのスウェーデンで起きたことはまったく逆のことであった。最低限保障から中間層の現行所得保障への力点が移動するなかで、当然ながら社会保障支出の規模は増大する。一九六〇年まではＧＤＰに占める社会保障支出規模で先進国中九位であったスウェーデンが、一九八〇年には一位となるのはそのためである。そしてこうした社会保障支出の拡大は、ホワイトカラー中間層の福祉国家に対する支持を獲得するためのものであった。勤労意欲を刺激するためにこそ福祉国家の拡張がおこなわれたのである（宮本, 1999: 160-161）。

調整は、社会保障の出口においてのみではなく、入口すなわち税制においても進行した。ストレングは、一九五八年に売上税の導入を決める。一九六〇年に四・二%の税率で導入された売上税は、六九年には付加価値税に再編され、その後も税率は上昇を続け、七〇年代の終わりには二〇%を超えた（現在二五%）。税率がほぼフラット（三〇%前後）の水準の地方所得税と併せて、「逆進的」税制が支配的となったのも、ホワイトカラー中間層への配慮がなされた結果であった。[20]

戦前期の福祉国家の定礎は、農民党との連携を意識し、家族価値をうちだす「赤緑同盟」を軸にすすめられた。戦後期の福祉国家の発展は、ホワイトカラー中間層の支持獲得を意識しつつ、勤労規範と業績原理を打ち出す「赤白同盟」という性格をもつことになった。そしてそれゆえに、長期にわたり政治的に安定し、また経済成長との両立を実現してきたことになる。

労働者が個別の雇用関係からの自立性を高めるという意味では、脱商品化はたしかにすすんだ。人々は積極的労働市場政策によってしばしば労働市場の内部を移動し、また、失業、疾病、労災、出産など、様々なリスクが引き起こす所得の中断に対して、安定した生活を維持することが可能になった。労働時間も総体として短縮していった。しかしながら、そこで雇用関係全般からの拘束が解かれたわけでも、勤労倫理一般が弱まったわけでもなかった。

四　脱家族化・脱商品化の新しい意味と水準

「国民の家」のなかでの脱家族化、「就労原則」のなかでの脱商品化というパラドキシカルな展開は、どこに向かうのであろうか。「脱ネイション化」の展開はありうるのか。

スウェーデンのフェミニストは、スウェーデンにおいて脱家族化がすすみ、ジェンダー平等が確立しているというイメージに、しばしば強く反論してきた。かつて両性が職域を棲み分けるという考え方が強かったために、今日でもジェンダー間での職域分離が相対的に強固である。またパートタイム労働者（一週間の労働時間が三五時間以下の労働者・ただし一七時間以上の就労があれば社会保険などはフルタイムと同等）の割合は、男性が一一・一%であるのに対して、女性は七四・一%である（二〇〇四年）。家族のなかでのジェンダー平等も、たとえば育児休業などの取得は圧倒的に女性であり、必ずしも徹底したものではない、という見方もある。[21]

しかしながら、国際比較の視点から見た場合、スウェーデンの脱家族化がすすんだ水準にあることは間違いない。同棲カップルの家財分割などを定めたサンボ法が八七年に制定され、一九五〇年に一〇%であった婚外子の出生率は、一九九

六年には五四％に達した[22]。また同性間での準婚姻関係を可能にするパートナーシップ登録法（同性婚法）が九四年に制定された。結婚制度のいわば複線化がすすみ、親密圏の多様なあり方が承認されつつある。

他方で雇用については、スウェーデンの福祉国家はもっとはっきりしたジレンマに直面している。「就労原則」は、人々に労働市場のなかにあることを求めた。労働市場の内部にある市民に対して従前の所得に比例して給付される各種補償と、外部にある市民に対する最低限給付の格差は、プログラムによっては七倍以上あった（宮本, 1999 : 179-180）。

ところが、積極的労働市場政策が労働力移動を目指そうとしても、先端部門の労働需要には限界がある。実はこのことは、レーン・メイドナーモデルの一番のアキレス腱であった。七〇年代からは公共部門が余剰な労働力を吸収したが、そこにも限度があった。その結果、地方においては潜在的な失業率が高まっている。二〇〇五年には、早期退職年金、傷病手当、失業給付などに依拠して労働市場の外部にいる人々が二五％に達した。その割合は、確固たる産業基盤をもたない地方ほど高くなっている[23]。

「就労原則」のもと、すべての現役世代が労働市場のなかにあることを前提としてきたスウェーデン福祉国家の正統性は大きく揺らぐ。ここではいくつかの新しい戦略が現れている。

第一は、穏健党（保守党）の新戦略である。穏健党は若い新党首フレドリク・ラインフェルトのもとで、長い間唱えてきた新自由主義的な改革路線を転換し、自らもまた福祉国家の守り手であると主張するようになる。ただし、社民党政権のもとで「就労原則」が揺らいでいることを批判し、すべての人々を労働市場に送り込むという原則に回帰することを謳う[24]。

この主張と批判は、福祉国家と就労原則が根づいたスウェーデンの世論に受け入れられ、二〇〇六年の総選挙ではラインフェルトを首班とした保守中道政権が誕生し、社民党は野に下った。中道右派連合は、積極的労働市場政策の職業訓練プログラムの定員枠を六万人削減し、代わって長期失業者を雇用する企業の雇用税を大幅に減税する措置をとり、人々をより直接的に労働市場に吸収していくことを目指す。失業給付の削減もおこなった。これはいわゆるワークフェアの路線であり、社民党路線がおこなってきたアクティベーションの政策をより強引に（部分的には強制の手法も用いながら）実行していこうとするアプローチである。しかしながら、雇用そのものの規模が縮小しているなかで、このようなアプローチがどこまで有効かは疑問もある[25]。

第二の戦略は、ベーシックインカムの導入も含めた脱生産主義的福祉のアプローチである。ロバート・グッディンは、

オランダのように、雇用率が低く総労働時間が少ないにもかかわらず、貧困率を抑制している事例に注目し、これを脱生産主義的福祉と呼ぶ。オランダでは、パート労働の賃金や社会保障の受給権をフルタイム労働と同権化してワークシェアリングを志向したのである。スウェーデンでは、環境党の政策がこの立場に近い。

環境党は、社民党の所得比例型の普遍主義が労働市場の外部にある者に厳しいことに批判を加えてきた。その綱領では、ベーシックインカム型の均一給付を掲げてきた。とくに、二〇〇一年の春に所得比例給付の基準となる算定所得の上限を引き上げることが議論になった際には、これに強く反対した。両者の妥協というかたちで実現したのが、時間限定型のベーシックインカムとワークシェアリングを兼ねたともいうべき、フリーイヤー Friår の制度であった。

フリーイヤーとは、失業保険制度に加入している市民が、代わりをつとめる失業者がいて雇用主がそれを承認することを条件に、理由の如何を問わず最長一年の休暇を取得することができるという制度である。その間、失業給付の八五%が保障される。二〇〇二年から一二の自治体で実験を開始し、二〇〇五年から全国的な制度として正式に導入された。二〇〇六年の政権交代によって廃止されたが、環境党の綱領は依然としてこれを目標とする。

また、二〇〇八年一〇月に採択された環境党の綱領では、今日の各種の所得保障制度を一本にまとめ、「従前の所得の如何を問わず、また所得を喪失するに至った理由の如何を問わず」に基礎所得を保障する、「一種の市民所得あるいはベーシックインカム」の導入を謳う。さらに、その結果実現する基礎保障や自由時間によって市民の広範な参加と社会的企業、協同組合の活動を促し、公共部門を部分的にこうした社会的経済によって置き換えていくことを主張する。この綱領で打ち出されている「グローバルな公正」の視点と共に、「脱ネイション化」への志向と言えよう。

これまでスウェーデン福祉国家形成を担ってきた社会民主党は、一方で「就労原則」をよりハードなワークフェアを目指す穏健党に奪い取られ、他方で環境党の掲げる脱生産主義にも接近できないままでいる。福祉国家形成を支えた潮流は埋没していくのであろうか。実は、レーン・メイドナーモデルを設計した一人であるレーンは、現実に政策化されたモデルと平行して、多様な所得保障を一本化し、人々がある平均労働時間を超えた時間を所得保障つきで自由にそこから引き出すことができる「総合所得保険」による「自由選択社会」の構想を抱いていた[28]。

これはフリーイヤーの構想やドイツの労働運動のなかで追求されている労働時間口座とも近いもので、それを既に七〇

年代の初めに提起をしていたことになる。しかしそれはやや早すぎる提案で、広く受け入れられるものではなかった。現実のレーン・メイドナーモデルは、工業社会の現実とそこで支配的な規範に妥協したものとも言えた。だがレーンのオリジナルの言説は、今日こそリアリティを増しているのである。

（みやもと・たろう／比較政治学）

注

（1）Gøsta Esping-Andersen, *Social Foundations of Postindustrial Economies*, Oxford University Press, 1999, p. 45（渡辺雅男・渡辺景子訳『ポスト工業社会の社会的基礎――市場・福祉国家・家族の政治経済学』桜井書店、二〇〇〇年）。本書からの引用・参照註については（Esping-Andersen, 1999 : 45）という形で略記し、本文中に挿入することとする（以下他の文献についても同様とする）。

（2）Gøsta Esping-Andersen and Walter Korpi, “Social Policy as Class Politics in Post-War Capitalism:Scandinavia,Austria,and Germany”, John Goldthorpe（ed.）, *Order and Conflict in Contemporary Capitalism*, Oxford : Clarendon Press, 1985. Esping-Andersen, 1999.

（3）Gøsta Esping-Andersen, *The Three Worlds of Welfare Capitalism*, London : Polity Press, 1990（岡沢憲芙・宮本太郎監訳『福祉資本主義の三つの世界　比較福祉国家の理論と動態』ミネルヴァ書房、二〇〇一年）

（4）久保山亮「ドイツの移民政策――移民国型政策へのシフト?」、駒井洋監修・小井土彰宏編著『講座グローバル化する日本と移民問題　第一期・第三巻　移民政策の国際比較』明石書店、二〇〇三年。

（5）小井土彰宏「岐路に立つアメリカ合衆国の移民政策――増大する移民と規制レジームの多重的再編成過程」、駒井洋監修・小井土彰宏編著『講座グローバル化する日本と移民問題　第一期・第三巻　移民政策の国際比較』明石書店、二〇〇三年。

（6）Theda Skocpol, *Social Policy in the United States:Future Possibilities in Historical Perspective*, Princeton University Press, 1995.

（7）宮本太郎「福祉国家の再編と言説政治」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。

（8）宮本太郎『福祉国家という戦略――スウェーデンモデルの政治経済学』法律文化社、一九九九年、六八―六九頁。

（9）Yvonne Hirdman, *Women-From Possibility to Problem?:Gender Conflict in the Welfare State - The Swedish Model*,Research Report Series No. 3, Albetslivscentrum, 1994.

（10）川越修『社会国家の生成――二〇世紀社会とナチズム』岩波書店、二〇〇四年。

（11）Allan Carlson, *The Swedish Experiment in Family Politics : The Myrdals and the Interwar Population Crisis*, New Brunswick:Transaction Publishers, 1990.

（12）Alva Myrdal and Gunnar Myrdal, *Kris i befolkningsfrågan*, Albert Bonniers Förlag, 1934.

（13）SOU, *Sterliseringsfrågan i Sverige 1935-1975:Ekonomisk ersättning, Delbetänkande av 1997 års sterliseringsutredning*, SOU, 1999.

（14）Bo Rothstein, “Managing the Welfare State : Lessons from Gustav Möller”, *Scandinavian Political Studies*, No. 13,1985.

（15）Ann-Katrin Hatje, *Befolkningsfrågen och välfärden : Debatten om familjepolitik och nativitetsökning under 1930- och 1940-talen,*

Allmänna Förlaget, 1974.

（16）Åke Elmér, *Folkpensioneringen i sverige : Med särskild hänsyn till ålderspensioneringen*, CWK Gleerup, 1960.

（17）Torsten Svensson, *Socialdemokratins dominans : En studie av den svenska socialdemokratins partistrategi*, Almqvist & Wiksell International, 1994.

（18）LO（Landsorganisationen i Sverige）, *Fackföreningrörelsen och den fulla sysselsättningen : Betänkande och förslag från Landsorganisationens organisationskommitté*, 1951.

（19）Leif Lewin, *Ideology and Strategy : A Century of Swedish Politics*, Cambridge University Press, 1988 ; Stig-Björn Ljunggren, *Folkhemskapitalismen : Högerns programutveckling under efterkrigstiden*, Tidens Förlag, 1992.

（20）Sven Steinmo, *Taxation and Democracy:Swedish, British, American Approaches to Financing the Modern State*, New Haven : Yale University Press, 1993; Junko Kato, *Regressive Taxation and the Welfare State : Path Dependence and Policy Diffusion*, Cambridge University Press, 2003.

（21）Göran Ahrne and Christine Roman, Hemmet, *Barnen och makten : Förhandlinger om arbete och pengar i familjen : Rapport till utredningen om fördelningen av ekonomisk makt och ekonomiska resurser mellan kvinnor ovh män*, SOU, 1997.（日本・スウェーデン家族比較研究会／友子・ハンソン訳『家族に潜む権力　スウェーデン平等社会の理想と現実』青木書店、二〇〇一年）

（22）Richard F. Tomasson, “Modern Sweden : Declining Importance of Marriage”, *Scandinavian Review*, Autum 1998.

（23）Jonas Olofsson, “Den tredje arbetslinjen”, Jonas Olofsson（ed.）, *Den tredje arbetslinjen : Bortom den svenska modellen och marknadsliberalismen*, Agora, 2005.

（24）Fredrik Reinfeldt, “En ny tids arbetslinje”, Mats Ögren（ed.）, *Sanningen om Sverige : En antologi om jobben som försvann*, Bokförlaget DN, 2006.

（25）宮本太郎「スウェーデンの政権交代と新労働戦略」、『生活経済政策』No. 120, 二〇〇七年。

（26）Gösta Rehn, “Towards a Society of Free Choice”, J. J. Wiatr and R. Rose（eds.）, *Comparing Public Policies*, Wroclaw: Ossolineum, 1977.

特集　福祉国家・社会国家の思想　再訪

〈コメント〉

形容詞からの思考

【社会は社会的ではない】

市野川容孝

拙著『社会』（岩波書店、二〇〇六年）で、読者になかなか正確に伝えられなかったことが一つある。

同書では、例えば現行のドイツ基本法（第二〇条他）やフランス憲法（第一条）等に記されている「社会的な」（sozial, social）という形容詞について、稚拙ながら私なりの文献学を試みたのだが、私のミスリーディングなタイトル設定もあって、少なからぬ読者は「社会的」という形容詞ではなく、「社会」という名詞に焦点をずらして拙著をお読みになっている、という印象を私は強くもっている。だが、私が徹底してこだわったのは「社会」という名詞ではなく、「社会的」という形容詞なのである。同書の「はじめに」でもその旨、短く注記したのだが、このことが読者に必ずしも明確、正確に伝わらなかった点は、私の反省材料の一つとなった。

翻訳の難しさは、同書執筆中に私が繰り返し直面した問題だけれども、social（英語および仏語）や sozial（独語）という言葉は、邦訳された途端に、その形容詞としての性格が見えづらくなる。右の「社会的な国家」も「社会国家」と邦訳されることが多いし、「社会的な保険」「社会的な民主主義」等も「社会保険」「社会民主主義」等と、「的な」を外して訳され、管見ではルソーが初めて「社会的な契約」と名づけたものも、日本語では「社会契約」と短縮されて流通する。「社会的」という形容詞は、日本語では知らず知らずのうちに「社会」という名詞の中に霧散霧消し、その独自性が見失われてしまうのである。

私が形容詞と名詞の違いにこだわり、形容詞を名詞よりも重視するのは、形容詞には、私たちの価値判断が如実にあらわれ、

しかもこの価値判断が諸々の名詞（＝実体）を存在せしめる場合があると考えるからである。実体（＝名詞）がまずあって、その後に、それらに価値判断を下す形容詞が生まれるのではなく、価値判断に支えられた形容詞が諸々の実体＝名詞を生み出すと考えるべきなのではないか。

ニーチェの『道徳の系譜』は、主題である「道徳」という名詞の分析からは始めない。そうではなく、「gut」「böse」および「gut」「schlect」という形容詞とそこにあらわれる価値判断（の転換）の分析から始めて、その後に「負い目」「良心」、そして「道徳」という名詞のまさに系譜が詳らかにされるのである。形容詞（にあらわれる意志と価値判断）が、名詞を生み出すと考えているからである。フーコー等をひっぱり出して「言説分析」という洒落た名詞が日本の研究者の間でも流通しているけれども、その多くは実は名詞分析をしているだけで、形容詞の分析から始めるニーチェの方法は、そこであまり正確に理解されていないように思う。拙著『社会』でも述べたように、ニーチェは「社会的」という形容詞の最大の敵であり、この形容詞に刻み込まれた平等への意志を唾棄したけれども、名詞ではなく、まず形容詞に注目し、その分析から始めるという方法は、ニーチェから継承すべきだと私は思う。

「社会」という名詞から明確に区別されるべき「社会的」という形容詞は、では、いかなる意志と価値判断に支えられているのか。乱暴に圧縮して言えば、一つには平等への意志であり、もう一つには、その実現に向けた他者への気づかい（連帯と言ってもいい）である。では平等とは何なのか、他者とは誰であり、連帯の境界線はどこに引かれるか等の問いが、次々と湧出するけれども、ここでは立ち入らない。強調したいのは、「社会」は「社会的」ではない、という単純なことである。「社会」という名詞は、「社会的」という形容詞とは違うという意味もあるが、そこから派生して、私たちの社会は、はたして「社会的」なのか、つまり平等への意志と、その実現に向けた他者への気づかいによって支えられているのか、という問いを、続いて、私たちの社会を「社会的」にするためには、どうしたらよいか、という問いを開いていかなければならない。

私が言いたいのは、「国家」「市場」「（市民）社会」等の名詞＝実体にとらわれたまま、それらのどれかに○を付けたり、×を付けたりする発想から抜け出るべきだ、ということである。「社会的」という形容詞＝理念によって下支えしながら、それら各々のあるべき姿を同時に考えるべきなのである。つまりは、形容詞によって名詞を生み出し、構想し、編成しなおすということである。

（いちのかわ・やすたか／社会学）

特集　福祉国家・社会国家の思想　再訪

〈コメント〉

社会保険に還元されない「社会的なもの」の存在と可能性

山森　亮

思想史研究の専門家ではない私が、本誌特集諸論文にコメントするのは場違いの感がある。これらの論文に関連した報告は、今年一月「福祉という思想――〈社会〉はいかにして可能か――」というシンポジウムの第一部「現在から歴史へ」で報告された。同シンポジウムの第二部「歴史から現在／未来へ」で、諸報告へのコメントを引き受けたことから、この場で再度コメントをすることとなった。

上記シンポジウムでは、宮本報告以外の諸報告が主に社会保険を念頭に置いた議論に力点をおいていたこともあり、全体の議論も社会保険を中心としたものとなった。これに対して当日の私の問題提起は、社会保険以外の「社会的なもの」の思想にも注意を払うべきではないか、ということであった。

その理由は、いくつかある。まず第一に、この国で福祉関係の研究あるいは実践に関わっている者であればその殆どは、「福祉という思想」と題されたシンポジウムが社会保険にほぼ排他的に焦点を当てていることに違和感を禁じえないであろう（ただしこのことは私にとって当日上記のような問題提起をした主要な理由ではない）。

第二に、「現在から歴史へ」という視座に立つならば、社会保険方式での福祉国家構想が、「危機」に瀕して既に四半世紀以上が経っており、この間、従来の社会保険方式とは異なる様々な提案がなされ、いくつかの国では時に表玄関から、ときに裏口から、これらの提案は部分的に導入されてきている。日本でもそうした提案（例えば普遍的な児童手当であったり、給付型税額控除であったり、普遍的なベーシック・インカムなど）は議論の対象となってきている。こうした現在の動向から歴史へと向かうの

であれば、こうした対案の源流を探るというのは不可欠の大事な営みであり、それらが試みられないというのはむしろ奇異に感じたからである。

第三に、思想史に制度史とは違う視座があるとすれば、現行制度が社会保険を中心としたものであったとしても、社会的なるものの思想が、社会保険とは異なる想像力を孕んでいたことに着目することに、制度史にはできない思想史の独自の仕事があるように思えたからである。

当日の議論においては、「社会保険以外の制度は公的扶助でありマイナーなものであった（から取り上げるに値しない）」といったご意見もあり、社会保険以外の「社会的なもの」の存在や可能性についてはあまり議論されなかった。

しかしながら、当日のシンポジウムの議論を離れて、本誌に寄せられた論考を読むと、そのいくつかにおいては完全雇用を前提とした社会保険システムへとは必ずしも帰結しない思想に注意が払われており、大変興味深かった。田中論文におけるリピエッツらへの言及や、ルヌーヴィエの思想の読み込み。宮本論文におけるレーンのフリー・イヤー構想。

これらと、社会保険システムの父であるビスマルクやベヴァリッジについての保住論文や小峯論文の捉え直しとがどのように交差しうるのか。当日起こり得たかもしれない議論の豊饒さに思いを馳せている。

男性稼ぎ手モデルにもとづく完全雇用と社会保険という「古き良き」時代か、それとも新自由主義か、という不毛な（しかし昨今のメディアによる貧困特集で再生産されている）二項対立を乗り越えて、「社会的なもの」の再生を展望するにあたって、思想史研究が果たせる貢献は計り知れないものがあるはずだと、門外漢ながら前向きの希望を持っている。

（やまもり・とおる／社会政策）

特集　福祉国家・社会国家の思想　再訪

〈コメント〉

近代化は終わったのか

宇城輝人

社会保障はなぜ必要なのか。わたしたちのシンポジウムは、けっきょくこの問いにどのような答えを用意できるだろうかと自問を繰り返すことに帰着するのだと、わたしには思われた。ヒューマニズムによる、つまり道徳的な答えでないとしたら、どのような答えがありうるのか。あるいは、そもそも「社会の可能性」などという問いは無用ではないのかという問いもありうるだろう。事実として存在する集団のなかで人間はそれぞれの幸福と不幸を生きるのであり、それで充分ではないか。別の疑問もよぎるだろう。古くさいもしくは懐かしい議論の蒸し返しではないのか。そうであり、そうではない。年輩のギャラリーのどこか楽しげな様子、若いギャラリーの困惑した（かに見える）表情。わたしたちの自問自答をとりまく状況は複雑である。

ひとつ明確にしておくべきことがらがある。ホームレスや障害者など伝統的な意味での「貧民（弱者）」を構成する人びとにたいする「扶助」の問題領域と、福祉国家（社会国家）に象徴される、ある人口集団（国民）の全体に働きかける「社会保障」の問題領域は、たしかに深く連動しており、画然と分かたれるものではないが、別個の問題を構成しているということである。たとえ不充分であるにせよ扶助を行わない社会は存在しなかったし、おそらく今後も存在しないだろう。戯画的に描きだされる市場原理主義者でさえ（むしろ、であるがゆえに）扶助を否定しはしないだろう。大袈裟にいえばそれは人間集団の「定数」でさえあるかもしれない（定数としてのありようは、もちろん重要な研究課題である）。しかし社会保障（福祉国家の行う）はそうではない。問題は、扶助とは異なる種別的な働きかけとしての社会保障なのであり、扶助の対象とは異なる種別的な対象群なの

である。もう一度自問しよう。扶助とは異なる意味での社会保障は、なぜ必要なのか。

この問いに答える試みは、シンポジストの五つの報告のなかで直接または間接に試みられている。それを強引に一言でまとめる無謀を許していただけるなら、近代化を抑制しかつ推進するために、ということになろうか。抑制しかつ推進するというのは修辞ではない。別のいいかたをすれば、それは個人を共同体の軛から解放すると同時に、一定の共同的秩序に取り込みなおすということであるだろう。近代化の歪みを近代化それ自体によって是正すること。この一見矛盾した要請を一貫性ある布置連関のもとに収めうる理論的な問題設定、規範的な価値観、実践的な装置。近代の経験のなかで発見され、創造され、獲得されてきた「社会的なもの」とは、そのようなものだった。思想家たちの社会的な思想は、個人と集団の関係、すなわち連帯の理由や方法に具体的な形を与えるためにめぐらされたのだった。かくして社会的なロジックが家族関係、地域関係、労働関係など、近代化のあらゆる局面に確認されるということは、シンポジストが異口同音に指摘したところでもあった。

社会保障ないし福祉国家がそういう社会的なものの特定形態であるならば、近代化のありよう、またその変遷におうじて変容するのは当然である。ウルリヒ・ベックの提起した「個人化」が注目を集めるのは、個人化そしてその結果生みだされる個人性の諸形態が近代を測る尺度だからだ。十九世紀においては、いわば個人化は近代化そのものであった。しかし二十世紀後半以降、そうとはいいきれない微妙な現象が各方面で増殖した。人間が個人という形式のもとに暮らしを組織しつづけるのを可能にする資源として集団的なものを編成する。そのような集団的なものの維持・強化に、暮らしを安定的に営む個人が寄与する。このような循環（連帯）がうまく機能せず、個人も集団も不全に陥っているかに見えるからだ。ある意味でこの事態は近代化の「達成」である。近代の流動化と標準化の帰結なのだから。これは否定的にであれ肯定的にであれ終焉にも見える。だが、ここが新たな近代化のための広大な地平なのだということもできるだろう。いずれにしても、個人、集団、連帯といった基本的な概念、ないし現実の意味が変わってしまった。個人化への注目はそうした事情を背景としている。

だから、ふたたび問いを問わなくてはならない。事実認識や技術的な最適化のためというよりは、わたしたちの立場、価値観を練りなおすために。近代化は終わったのか。近代化が終わったのだとすれば、いかなる社会的な価値、社会的な装置に存在理由があるのか。終わっていないのだとすれば、現在進行中の近代化はどのような性質をしているのか。そしてそれに適応しかつ飼い馴らす社会的なものは、また福祉国家は、どのような形態のものでありうるのか。自由で平等な個人が自立した生活を営む社会。この手垢のついた「社会的」なヴィジョンは、いまだになにがしかのものを賭するに値するヴィジョンであるのか。そして、社会保障はなぜ必要なのか、と。

（うしろ・てるひと／社会学・社会思想史）

特集　福祉国家・社会国家の思想　再訪

〈総括コメント〉

「長い二十世紀」の社会・思想史へ

川越　修

本特集は、冒頭の趣旨説明にもあるとおり、二〇〇七年の社会思想史学会大会シンポジウム（「福祉国家・社会国家の思想　再訪」）から派生した研究の連鎖についての記録とも言うべきものである。

以下において私は、本特集の論文やコメントについて個別に論じるというよりは、こうした研究の連鎖に関わって考えたこと、感じたことを提示することによって、本特集を結ぶ責を果たしたいと思う。主たる論点は、制度としての「福祉国家・社会国家」を生成させ、支えてきた思想（価値規範）を歴史的に検証する作業とこれからの社会を構想する作業とをつなぎ合わせる（山森氏のコメントは正にこの点を強調している）ために必要となる、「社会思想」の歴史研究上の方法をめぐるものとなる。

本特集の論文を改めて読んでいてまず浮かび上がってきたのは、思想史研究が蓄積してきた研究方法の現代的意味をめぐる問題と、本特集のタイトルにもある福祉国家／社会国家の概念規定をめぐる問題である。

前者については、本特集でも、特定の思想の源泉や系譜を辿る作業、特定の思想家のテクストを現代的な問題関心から読み直しその歴史上の意義を再考する作業などが試みられているが、問われるべきは、そうした個別の方法の優劣というよりは、どのようにすればそれらの間で相互対話が可能となるかという点である。この点を考える上で今回私が最も惹かれたのは、宮本太郎氏が本特集に寄せた論文と近著（『福祉政治』有斐閣、二〇〇八年）において、スウェーデンと日本の事例の対照可能性をどのように確保するかという問題を念頭に提示している方法である。その議論の詳細に触れることはできないが、「福祉と雇用を

支える政治」に「不可欠」となる「何らかの公共的な理念」の政治的役割（「言説政治」）の分析という意味での「福祉政治」論のうちに、われわれは、個別事例の並列という状態を脱して上記の相互対話を可能にするためにわれわれが共有すべきいくつかのポイントを見いだすことができる。

第一に、従来の縦割り型の思想史・制度史・政策史と一線を画し、理念ないし言説の有する制度・政策の形成力に着目した「思想の社会史」ないし「言説の社会史」の方法についての議論を深化させること、第二に、個別の研究対象地域の事例分析に、われわれにとって共通の足場である日本の事例についての対照作業を意識的にインプットすること、そして第三に、それぞれのスタンスの違いを相互承認した上で、現実のどこを問題とするのかをめぐって相互批判的な討論を深化させること（三氏のコメントはこの点では共通している）が、それである。

ただ、本特集に関して言えば、そもそも福祉国家および社会国家という概念をどのよう規定するかという問題をめぐる議論がまず必要となる。本特集では「社会国家」概念を「福祉国家のドイツ的表現」（保住氏）とする理解を踏襲する形で両概念が併記されているが、私自身は両概念が有する実体概念的な色彩を払拭する意味でも（市野川氏は問題とすべきは「社会」ではなく「社会的」という形容詞であるとコメントしている）、また比較対照の範囲に、ヨーロッパのみならず、アメリカや日本、さらには社会主義経済圏といった二十世紀社会の多様なかたちを組み入れるという意味でも、ドイツで使われている「社会国家的なもの」（Sozialstaatlichkeit）という概念を共通概念とすることを提起したいと思う。

この概念は、市野川氏のいう「社会的なもの」の二十世紀的な特質を表象しており、その起点は、工業化の進展にともない各社会が共通して経験する社会変動（出生率の急激な低下および各家族あたりの子供数の縮小をもたらす人口転換と、都市人口比率が農村人口比率を上回り、家計構造の変化の内に読みとれる新しい都市的な生活スタイルが生みだされる都市社会化という、シンプルで数量化可能な指標で示される）、さらにはそれに随伴する国民国家の凝集力の強化という近代社会の「大転換」（宇城氏のコメントはその帰結としての社会保障制度の近代性をどう捉えるかをめぐるものである）に求められる。そして、「社会国家的なもの」という概念は、相互に折り重なるかたちでこうした「大転換」を構成している「社会的な思想」、「社会的な制度や政策」、「社会的な政治」といった領域を包括する概念として理解することができる。[1]

この概念を用いるメリットは、次の三点に要約できる。第一に、共通の社会変動要因から生成する二十世紀社会の共通性を前提としたうえで、その過程における制度化や政策対応さらには国民国家の凝集度をめぐる差異（それらを生み出す主要な要因の一つは歴史経路に規定された各地域における規範的言説である）を分析しうること、第二に、それを通じて、アメリカ社会との対比において明らかになるヨーロッパ社会の共通性、[2]さらには日本社会の個体性を検証しうること、そして第三に、ヴァイマル共和国からナチズムを経て「二つのドイツ」（連邦共和国／ＢＲ

Dと民主共和国／DDR）へと続くドイツ現代史を、ドイツ社会の特異性という観点から捉えるのではなく、それをいわば二十世紀社会の実験場として他の諸地域の現代史研究に対し開くかたちで分析する可能性を有していること、[3]があげられる。

「社会国家的なもの」のこのような概念規定は、歴史研究の時期区分をめぐる問題と密接に関わってくる。「社会国家的なもの」を生成させる近代社会の「大転換」の起点は、上記の指標に従えば、ヨーロッパの工業化社会でいうと概ね一八八〇年代以降の世紀転換期に求められることになるが、ここからは、イギリス産業革命とフランス革命を起点とし第一次世界大戦とロシア革命を帰着点とするホブスボームの言う「長い十九世紀」との対比で言うと、一八八〇年代から現代に至る「長い二十世紀」という時期区分が提起されることになる。

これは単なる思いつき的な言葉遊びではない。例えばドイツにおいても、「社会的なものの科学化」を論じた論文でラファエルは次のように述べている。[4]すなわち、「社会的なもの」を「医学、精神医学、心理学、犯罪学、教育学、政治学ないし社会学」などが対象とする「可能な限り幅広い」領域と捉える彼は、この領域の「科学化」の過程の分析を通じて「現代史の分野における社会史研究」にとって「重要な鍵となるデータ」を提供すべく、「長い二十世紀」という時間の切りとり方を提起している。そしてその彼もまた、その起点は「十九世紀の最後の二十年間における経済、社会、そして知識面での激動」のうちに求めうるとしているのである。

こうした意味での「長い二十世紀」という時期区分によってわれわれは、「福祉国家の危機」が叫ばれはじめた一九七〇年代から、社会主義世界が崩壊しアメリカ的な経済・社会モデルが独占的な地位を享受した一九九〇年代を経て、そのモデルが根底から動揺し、世界が新しい「インフルエンザ」に震撼させられている「いま」という「長い二十世紀」の終結点に立って、「長い十九世紀」と「長い二十世紀」が重なり合った世紀転換期を起点とする「長い二十世紀」の歩みを歴史化することが可能となるだろう。

（かわごえ・おさむ／ドイツ近現代社会史）

注

（1）「社会国家」、「社会国家性」（「社会国家的なもの」）概念をめぐるドイツにおける議論については、川越修「社会国家の世紀」同・辻英史編著『社会国家を生きる』法政大学出版局、二〇〇八年、六―一五頁、を参照。

（2）この点は、最近注目されている「ヨーロッパ社会モデル」とその歴史性をめぐる議論ともかかわる重要な論点である。Vgl. Hartmut Kaelble,Das europäische Sozialmodell—eine historische Perspektive, in: ders. /Günther Schmid（Hg.), *Das europäische Sozialmodell. Auf dem Weg zum transnationalen Sozialstaat*, Berlin: Edition Sigma, 2004.

（3）そうした例として、Hans Günter Hockerts, *Drei Wege deutscher Sozialstaatlichkeit. NS-Diktatur, Bundesrepublik und DDR im Vergleich*, München:Oldenbourg, 1998. および旧東ドイツ（DDR）に的を絞った、Dierk Hoffmann und Michael Schwartz

(Hg.), *Sozialstaatlichkeit in der DDR. Sozialpolitische Entwicklungen im Spannungsfeld von Diktatur und Gesellschaft 1945/49-1989*, München : Oldenbourg, 2005. を参照。

（4） Lutz Raphael, Die Verwissenschaftlichung des Sozialen als methodische und konzeptionelle Herausforderung für eine Sozialgeschichte des 20. Jahrhunderts, in : *Geschichte und Gesellschaft*, 22. Jahrgang, Heft 2, 1996. 以下の引用は、ebd., S. 165,186, による。

Photo by Ichige Minoru

〈公募論文〉

カント実践哲学における「幸福」概念の意義

【「最高善」と「同時に義務である目的」】

齋藤宜之

はじめに

カントの実践哲学において、「幸福 Glückseligkeit」が、「意志の自律」という道徳性の最上原理のための根拠になることはありえない。しかし、「幸福」概念をこのように否定的な意味でのみ捉えてしまうならば、「道徳性の体系は、幸福の体系と分かちがたく結びついている」(B 837) というカントの言葉は理解できないものになるだろう。

本稿は、カントの「幸福」概念が有している積極的意義を見極めることによって、「幸福」を不可欠の要素として含む「最高善 das höchste Gut ／ summum bonum」という概念と、『人倫の形而上学』において論じられている「同時に義務である目的」としての「他者の幸福」という概念との重要な意義を浮き彫りにする。また、その作業を通じて、次のこともあきらかになるであろう。第一に、カントの倫理学は、道徳性の「原理」についてのみならず、実践理性が志向する「目的」についても基礎づける理説であり、したがって、たんなる「形式主義」に終始しているわけではないということ、第二に、従来の研究では省みられることが比較的少なかった、『実践理性批判』「弁証論」と『人倫の形而上学』「徳論」との、カント倫理学の体系全体における布置関係がいかなるものであるのかということ、第三に、カントの「最高善」概念が思想史上における種々の「最高善」概念とどのような点で異なり、

また、彼の実践哲学の体系においていかなる意義を有しているのかということである。

一 「原理」と「目的」

カントは、自らの実践哲学の課題が、「道徳性の最上の原理」の批判的基礎づけにあるとし、実践理性そのものである純粋な「意志 Wille」の自己立法によって成立する道徳法則を、「選択意志 Willkür」が自らの「格律」として採用することで可能となる「意志の自律」にこそ、その真正の「原理」を見いだす。「意志の自律は、あらゆる道徳法則と、それにかなった義務との唯一無二の原理に他ならない」(KpV, 33) のである。

意志の自律、つまり、道徳法則のみに依拠した意志規定という事態には、以下のような条件が不可分に組み込まれている。すなわち、「ある理性的存在者が、自分の格律を実践的な普遍的法則と考えなければならないとすれば、それを、実質にかんしてではなく、もっぱら形式にかんして、意志を規定する根拠を含む原理として以外に考えることはできない」(KpV, 27)。なぜなら、「欲求能力の客体（実質）を意志の規定根拠として前提するあらゆる実践的原理はことごとく経験的であり、いかなる実践的法則をも与えることができない」(KpV, 21) からである。

道徳性の原理から「客体」や「実質」といった要素を排除し、もっぱら法則の「形式」にのみ依拠することが求められるのは、道徳法則がまさに「法則」たることを保証するその「普遍性」を堅持するために他ならない。客体による意志規定、つまり「他律」が道徳性の原理たりえないことの理由は、それが「他律」であるということ自体によってというよりも、それが「対象の現存への快」(KpV, 21) に依拠したものであって、「道徳法則」に求められるべきアプリオリな「普遍性」が望めないという点に存すると理解すべきだ。

ところで、「あらゆる実質的な実践的原理は、そのかぎりで総じて同一の種類のものであり、自愛もしくは自分自身の幸福という一般的原理のもとに総括できる」(KpV, 22)。したがって、道徳性の原理から客体や実質を排除することとは、「自愛」ないし「自分自身の幸福」をそこから排除することと同断である。

以上の二つの事態、すなわち、客体や実質を排した「形式」のみへの依拠と、「自愛」ないし「自分自身の幸福」を道徳原理とすることの峻拒とは、カント倫理学の悪しき「形式主義」「厳格主義」としてしばしば批判されてきたが、とはいえ、そのような批判が不当なものだということもつとに指摘されている。H・J・ペイトンの『定言命法』(*The Categorical Imperative,*

1947）が、この批判に対する反論的研究の先鞭であることは周知のことだろう。上述してきたことに関連させて言えば、この研究の根底には、「理性」はたんに狭義における「原理」の能力としてのみ捉えられるべきものなのかという根本的疑義が存していると思われる。ペイトンによれば、「あらゆる意志作用 willing は原理 principle と同時に目的 end や意図 purpose を有する」[1]のであり、「実践理性はなによりも、われわれすべてが目的として追求している幸福の構成要素にかかわるのである」[2]。

してみれば、カントの実践哲学を、「意志の自律」という「原理」の探究として捉えるのみならず、それと両立する「目的」の探究としても捉えることが求められる[3]。すなわち、「第一批判」においても明言されているように、「人間理性の本質的目的」である「究極目的 Endzweck」の探究は、実践哲学における重要な一局面であるのだ（Vgl. B 867f.）。そしてカントによれば、そのような「目的」、つまり「意志を直接に規定する（定言的）命法によって実践的に必然的であると考えられる（意志の）客体としての目的」とは、「最上善 das oberste Gut」としての「徳 Tugend」（道徳性）とその「徳」に比例的に配分される「幸福」とが二つながらに実現された事態を意味する「最高善」に他ならない（Vgl. KpV, 134）。

「純粋実践理性の分析論に課せられた」課題である、「幸福の原理」を「道徳性の原理」から「区別する」こととして遂行された「原理」の探究に加えて（Vgl. KpV, 92f.）、「究極目的」としての「最高善」の探究が「弁証論」において遂行されなければならなかった所以である[4]。

ところで、L・W・ベックは、「最高善」にかんして次のような問いを発している。「最高善は道徳的意志の規定根拠であるのか[5]」と。ベック自身による回答は次のようなものだ。「最高善 summum bonum の実在を、あるいはその可能性についてですら、カントがすでに決着していたはずの見解 his settled views と一貫したかたちで、純粋な道徳性への動機として論理的ないし倫理的に不可欠なものとして捉えることはできない。最高善への希望は、見せかけの道徳性のために心理的に必要とされるのがせいぜいのところであろう[6]」。そしてベックは、「最高善」はなんら「実践的な概念」ではなくして、カントの実践哲学にとってはまったく「重要ではない」と結論する[7]。しかし、このようなベックの見解は退けられるべきものであろう。「実践理性」は「意志の自律」という「原理」の能力であるのみならず、「目的」を志向する能力でもあるのであった。このような、実践理性の権能の二面性に鑑みれば、「最高善」が「意志の規定根拠」であるか否かという一事をもって、それが「実践的な概念」であるか否か、つまりそれがカントの実践哲学の体系全体のうちに整合的に位置づけら

れるか否かということは問えないはずである。また、ベックの見解からは、「最高善」の第二の構成要素である「幸福」という契機を軽視せざるをえないという立場が必然的に帰結する。否、あるいは事の真相は、「原理」の探究のみをカント倫理学の全体と見なすことによって生ずる、「幸福」という契機への軽視という先入見が、それを要素として含む「最高善」の重要性の否定という見解を帰結していると言った方が正しいのかもしれない。ベックは、「幸福」を意志の規定根拠から排除することと、「幸福」をカントの実践哲学の体系から排除することとを混同しているのだ。

われわれは、「最高善」という概念を実践哲学の体系のうちに正しく組み入れること、すなわちこの概念を、「わたしは何を希望することが許されるか」という問いのもとにだけではなく、「わたしは何を為すべきか」という問いのもとにも定位することが必要なのである。そのことにより倫理学は、「意志の自律」の「普遍性」という「形式」を「原理」の探究によって基礎づけることに加えて、その「客体」である「実質」についても基礎づけることが可能となるのである。では、「最高善」における実質的契機である「幸福」とはなにか。

二 「最高善」における「幸福」と「神の要請」

『実践理性批判』においてカントは、「幸福」という概念を以下のように定義している。

幸福とは、この世界における理性的存在者にとって、それが現実に存在している全体を通じて im Ganzen seiner Existenz、一切のことがその望み Wunsch と意志の通りになる状態のことである（KpV, 124）。

この一文から解るように、ここでカントが考えている「幸福」概念には、言ってみればごく「卑近」で「即物的」な意味合いしかない[8]。つまり「幸福」とは、「われわれの一切の傾向性を満足させること」（B 834）なのであって、あくまで「感性界」としての「この世界」において実現されるべきものなのである[9]。とはいえ、「最高善」の名のもとに実現されるべき「幸福」とは、「幸福に値する」ための条件である「徳」を「最上の制約」としている限りで実現されるべきものである（Vgl. KpV, 110）。この点にかんして、カントは次のように言う。

二つの規定が一つの概念のうちで必然的に結びついている

とき、それら二つの規定の結びつきは、根拠とその帰結としてのものでなければならず、しかもこの統一は分析的（論理的結合）として考えられるか、それとも綜合的（実在的結合）として考えられるかであり、前者の統一は同一性の法則にしたがって考えられ、後者の統一は因果性の法則にしたがって考えられている（KpV, 111）。

そしてカントは、「最高善」という「一つの概念」の場合においても、その二つの契機である「有徳であろうとする努力」と「幸福の理性的な追求」とが、「二つの異なる行為ではなく、まったく同一である」という可能性――「同一性の法則」に依拠しての「徳福一致」――と、「徳」が原因となり「幸福」という結果をもたらすという可能性――「因果性の法則」に依拠しての「徳福一致」――とが考えられるとしたうえで、「最高善」における「徳」と「幸福」との統一は、後者の「因果性の法則」にもとづいてのみ可能であると結論する。なぜなら、「徳」と「幸福」とは、「種的にまったく異なった要素 spezifisch ganz verschiedene Elemente」であるので、ある行為において両者を「分析的」に見いだすこと、すなわち、「同一性の法則」に依拠しての統一的把握は不可能であるからだと言う（Vgl. KpV, 111ff）。

しかし、「徳」と「幸福」との結合は「因果性の法則」にもとづいていると規定したところで、「徳」を原因としての「幸福」という結果が必然的に出来することを保証するわけではない。「徳」とは、道徳法則のみに依拠した「意志の自律」という事態を可能にする、主体における「心術」の「強さ」であって、いわば「叡智的」な位相において実現されるものであるのに対して、「幸福」の実現は自然的諸条件に依拠して、「感性的」な位相において実現するものであり、依然として両者の異種性が解消されているわけではないからだ。「徳福一致」の「因果性の法則」による根拠づけは、それだけで「最高善」の実現可能性を保証するものではない。そこで求められたのが、「純粋実践理性の要請 Postulat としての神の存在 Dasein」であるが、この「神の存在」とは、「異種的な」事態間の因果結合の実現可能性を基礎づけるために、「徳」という原因性とは別個に必要とされた原因性として理解されうる。カントは言う。

この世界における最高善は、道徳的心術に見合った原因性を有する、自然の最上原因が想定される限りにおいてのみ可能である（KpV, 125）。

ここで言われている「この世界における最高善」が、「徳福一致」としての「派生的最高善 das höchste abgeleitete Gut」

を、「最上原因」が「神」という「根源的最高善 das höchste ursprüngliche Gut」を意味していることは言うまでもない。したがってここでは、「神」を「原因」とし、「この世界における最高善」を「結果」とする因果連関が考えられていることになる。ここで注意すべきことは、「神」が「自然の最上原因」として必要とされるということである。「自然」とは「感性界」における諸事象のことであり、「感性界」は人間の「幸福」が実現される唯一の場なのでもあった。つまり、「神」は、「最高善」の第二の契機である「幸福」を実現する原因性としてのみ必要なのであって、もうひとつの契機である「徳」の実現のために求められているわけではない。「神の要請」とは、「神の存在はあらゆる責務一般の根拠として必然的であるということを意味しているのではない」のである（KpV, 125）。

したがって、「最高善」の実現のために「神」に求められる権能とは、各人の「徳」に見合った「幸福の配分者」（KpV, 127）としてのそれのみである。叡智的でかつ感性的でもある主体は、「心術」の位相において「徳」を具現し、それを行為として実現することは可能だが、その「行為」が感性界において具体化するものである以上、それが帰結する事態は自然的因果連関に依拠したものでしかありえない。「徳」を原因とした「感性界における結果としての幸福」を必然的たらしめることは、「直接的にではなく間接的に（自然の知性的創造者を介して）」のみ可能となるのである（Vgl. KpV, 114f.）。「徳」と「幸福」との必然的因果連関は、その間に「神」と「幸福」との因果連関を介在させてはじめて可能となる。

以上のように、「神の存在」を要請することは、「幸福」とそれを構成要素として含む「最高善」の実現可能性の条件としては不可欠なものだが、「徳」ないし「道徳性」そのものの実現のためには不要である。では、いったい何故に、「道徳性」の成立条件を基礎づけることが課題であるはずのカントの実践哲学において、「徳」と「幸福」との結合の可能性の条件を基礎づける「最高善」についての理説が、そもそも必要とされたのか。あるいは、本稿の第一節で論じたことに即して言えば、カントは何故に、「道徳法則」のみに依拠した「意志の自律」という「原理」の基礎づけにくわえて、「最高善」という「目的」についての探究をも遂行しなければならなかったのか。「最高善」という理念は、「道徳法則」そのものに対してもなんらかの意義を有しているのであろうか。

すでに述べたように、「実質」としての「対象」を意志の規定根拠から排除することが「意志の自律」の要件であるということは、『実践理性批判』の「分析論」でえられた最終的な成果であった。しかしそのことは、「自由のはたらきによってもたらされうる客体の表象」が、「実践理性の対象」たりうることを否定しているわけではない（Vgl. KpV, 57）。それどころ

か、「最高善」という実践理性の客体が「可能」であることは、道徳法則とそれに由来する道徳的行為そのものの意義を支える積極的根拠ともなっている。道徳法則に根ざした「心術」、すなわち「最高善を促進しようとする心術」は、「最高善」が「可能」であることを「前提」にしてはじめて実践的意義を有しうるのであり、それゆえ、「最高善」の実現可能性を否定することは、「道徳法則」そのものの意義の否定という事態にもつながりかねないというのである（Vgl. KpV, 143）。

最高善を促進することは、われわれの意志のアプリオリに必然的な客体であって、道徳法則と不可分に結びついているので、最高善が不可能であることは道徳法則がまちがっていることをも証明するものとならざるをえない。最高善が不可能であるならば、最高善の促進を命ずる道徳法則もまた絵空事でしかなく、その目的とするところは内実がない虚構でしかなく、したがってそれ自体まちがいである、ということになってしまうであろう（KpV, 114）。

「道徳法則」そのものは叡智的に成立しうるものだが、それが命ずる「最高善の促進」という義務が「この世界」において果たされるべきものである以上、「最高善」は「空虚で客体のない概念」（KpV, 143）であってはならない。原理的に実現不可能である事態を意欲の対象としつつ行為することなど「実践的に不可能」であるからだ（Vgl. KpV, 143）。「最高善」は、道徳法則を「絵空事」にしないために「前提」されなければならない。つまり、「最高善」の実現可能性という理念は、即自的には叡智的でしかありえない「道徳法則」が、感性界に対して関係を取り結ぶことが可能であることを保証するための根拠であり、それによって、道徳的行為を企図することが有意であるような世界が全体として基礎づけられるのである。そして、「最高善」が実現可能な倫理的空間としての「この世界」の内部において、われわれには「最高善を促進するべし」という当為義務が課せられているのである。ここに、「最高善」概念の二重の意義を見出すことができよう。第一には、「最高善」の実現可能性が、世界全体の倫理的有意性を基礎づけているという点、第二には、そのような世界に内在している主体に対して、「最高善の促進」という具体的な義務を示しているという点である。[10] 前者は、「わたしは何を希望することが許されるか」という問いに対して、「最高善の実現可能性」という回答を、[11] 後者は、「わたしは何を為すべきか」という問いに対して、「最高善の促進」という回答を与えてもいる。後者が、実践的・倫理学的問いへの回答であることはいうまでもなく、われわれは、ベックの「最高善」理解に抗して、この概念に豊かな実践的意義を見いだすことが可能なのである。

最初の問いに立ち帰ってみよう。カントは何故に自らの倫理学体系のうちに、「最高善」の理説を組み込まなくてはならなかったのか。それは、最高善の実現可能性を前提することが、「道徳法則」が「絵空事」になってしまわないための根拠として不可欠であったからだ。そして「神の存在」は、「最高善」の実現可能性の条件として、すなわち、互いに「異種的」な契機である「徳」と「幸福」とが「因果性の法則」にもとづいて統一されうるための条件として「要請」されたのであった。しかし、「最高善」の実現可能性がすでに根拠づけられた倫理的空間としての「この世界」に内在する主体にとっては、最高善の促進を企図して行為することのみが「義務」となるのであって、「最高善」の実現可能性の根拠づけや、その条件としての「神の存在」を想定することが「義務」として課せられているわけではない（Vgl. KpV, 125）。つまり、「神」という原因性は、「義務」の有意性を外在的に支える根拠なのであって、「義務」そのものに内属するわけではない。

とはいえ、そのような内在的位相においても、「徳」と「幸福」との「異種性」、つまり、「道徳性の原理」と「幸福の原理」とが両立不可能であるという事態に変わりはない。徳福一致の可能性が、「同一性の法則」にではなく「因果性の法則」によって基礎づけられることになったそもそもの理由も、この点にあるのであった。ところでこのことには、ひとつの前提がある。それは、「ある人格が最高善を所有する」（KpV, 110）という前提である。しかし、このような前提は「最高善」概念の規定にとって本質的なものではないとも言える。事実、しばしば指摘されるように、「最高善」が個々の「人格」において実現されるべきものであるという考えは、カント自身の以後の著作においては背景に退いている。[12] したがって、そのような前提を立てなければ、「最高善」を「促進」する個々の場面においては、「神」という原因性の介在をそのつど必要とすることはなくなるはずだ。なぜなら、ある特定の「人格」がその者自身の「幸福」と「道徳性」とを同一の行為において同時に実現しようと企図する場合にのみ、「幸福の原理」と「道徳性の原理」との対立が生じるのであったからだ。最高善の実現の場を、ひとつの「人格」にもとめることを前提しないことによって、「徳」と「幸福」との統一可能性の根拠を、「神」という原因性の介在が不可欠な「因果性の法則」にもとめる必要はなくなり、それを「同一性の法則」に依拠させる可能性もひらかれてくるのである。

では、「道徳性」と「幸福」とが「同一性の法則」にもとづいて統一可能であることを、より積極的に根拠づける理説とはどのようなものであろうか。それは、「幸福」という目的を追求する行為が同時にそれ自体としても義務に由来している、そういった事態を可能とする行為の成立条件を根拠づける理

説に他なるまい。つまりそれは、「同時に義務である目的 Zweck, der zugleich Pflicht ist」を根拠づけることであり、まさにこのことをカントは、『人倫の形而上学』「徳論」においてなしている。[13]「『実践理性批判』には『人倫の形而上学』の体系が続く」(MS, 205) のである。

三 「同時に義務である目的」としての「他者の幸福」

『実践理性批判』と『人倫の形而上学』という二つの著作のあいだの本質的な結びつきに留意することは、カント倫理学の体系全体を理解するためにも不可欠のことである。『実践理性批判』の「分析論」において「意志の自律」という「形式」についての基礎づけがなされたのをうけて、『人倫の形而上学』「徳論」では、その「形式」に対応する「実質」についての基礎づけが行われる。そして、『実践理性批判』の「弁証論」は、「形式」(道徳性) と「実質」(幸福) とが原理上統一可能な「この世界」という、倫理的な行為が有意であるような場を提示しているという意味において、両者を媒介する役割を果たしえている。「徳論」の位相において、とくに「最高善」という概念を用いずに、一貫して内在的・実質的義務論が展開されうるのも、「弁証論」の理説によって「この世界」がすでに基礎づけられているからこそなのである。[14] ここでいう「内在的」とは、「この世界」に「内在」しているという事態の表現であることは言うまでもない。

では、『人倫の形而上学』「徳論」において論じられる、「同時に義務である目的」とはいかなるものか。それは、より具体的には、「自己の完全性 eigene Vollkommenheit」と「他者の幸福 fremde Glückseligkeit」であるとされる。[15]「他者の幸福」について論じるに先立ってカントは、「自己の幸福」でもありうる幸福一般についてまず言及している。

> 幸福、すなわち、自分の状態にその永続を確信するかぎりでの満足を望み求めることは、人間の本性 Natur にとって不可避的なことである。しかしまさにそうであるからこそ、幸福は、同時に義務である目的ではない (MS, 387)。

ここで言われている「幸福は、同時に義務である目的ではない」とは、それが「義務」であるということを否定しているのであって、「目的」であるということを否定しているわけではない。幸福を希求すること、つまりそれを「目的」とすることは、「有限な理性的存在者」一般が有する、いわば「感性の事実」[16]としての自然的本性だからである。とはいえ、幸福追求の不可避性とは、「幸福」という「目的」を、「主観的目的」として「だれもがもっている」という事態を意味して

いるだけであって、それを「客観的目的」として「だれもが目的とすべき」であることを意味しているわけではない（Vgl. MS, 389）。したがってここでいわれる「目的」とは、上級欲求能力としての実践理性によって志向されうるような「目的」ではなく、下級欲求能力である「欲望 Begierde」の対象としての「目的」でしかなく、これを追求することは「義務」とはなりえない。「義務とは、嫌々 ungern 採用された目的への強要 Nötigung」なのであり、だれもが自然的に希求する「目的」である「自己自身の幸福」を「全力をあげて促進するよう義務づけられている」などという事態は、そもそも「自己矛盾」なのである（Vgl. MS, 388）。そこでカントは、次のように結論づける。

それゆえ、わたしの目的として実現に努めることが義務であるような幸福が問題となるならば、それは他のひとたちの幸福でなければならない。このようにして、わたしも他のひとたちの（許された）目的を自分の目的とするのである（MS, 388）。

「他のひとたちの（許された）目的」とは、この場合、道徳性に反しない限りでの彼らの「幸福」を意味している。「幸福」の実現が感性的な事態である以上、それは彼らにとっての「主観的目的」でしかありえない。ところがそれを「わたしの目的」とするとき、この「目的」は、それを促進することが「義務」そのものとなりうる「客観的目的」へと転ずる。何故にこのようなことが可能なのであろうか。

「同時に義務である目的」を確定する作業とは、「主観的目的」をも含んだ「目的一般」のなかから、同時に「義務」ともなりうる「客観的目的」を選別する作業なのであって、「義務」一般から、それが同時に「目的」ともなりうるものを選別する作業ではない。「選択意志の形式的規定根拠」のみを問題にする「法論」とはちがって、そもそも「徳論」では、意志の実質的な対象である「目的」についてのみ問題となっているからだ（Vgl. MS, 381）。このことは、「同時に義務である目的」という表現に、つまりそれが「同時に目的である義務」とは言われなかったことにも端的に表れていよう。「同時に義務である目的」であるか否かを判定する作業は、より限定的に言えば、それが「義務」たりうるか否かを判定する作業は、感性的欲望の対象として、意志を他律的に規定してしまうような「目的」を除外する作業に他ならない。したがって、ある「目的」が意志を他律的に規定することがそもそも不可能であるような場合、その「目的」は「義務」から除外される理由はない。したがって、「わたしの幸福」という「主観的目的」を希求することが「感性の事実」である以上、それは「他

律」の原因となり、それを追求することは「強要」としての「義務」から除外されなければならないが、しかし他方、「他者の幸福」という「目的」は、それが直接に「わたしの意志」を感性的に規定することが不可能である以上、「他者の幸福」を促進しようとする行為は、「強要」としての「義務」ともなりうる。そして、「他者の幸福」の促進が、たんに「わたしの義務」としてのみならず、「わたしの目的」として志向されることになるという事態とは、「わたしの幸福」を「目的」とする場合とはちがって、それが上級欲求能力の対象としての「客観的目的」に転じていることを意味していることにもなる。

傾向性の満足としての「幸福」は普遍的なものではなく、個々人のうちにそれぞれ異なったものとして内属するその者自身の「幸福」としてしか存在しえない。つまり、「わたしの幸福」は「わたし」のものでしかなく、「彼の幸福」は彼のものでしかありえない。そうであったればこそ、「幸福の原理」は、「普遍性」をその形式上の本質とする「道徳法則」たりえないのであった。しかしその「非普遍性」という同一の事態そのものが、「他者の主観的目的」を「わたしの客観的目的」となすことを許す根拠ともなっているのである。

「わたし」が「他者の幸福」を「客観的目的」、すなわち「同時に義務である目的」として意欲しつつ行為するとき、「わたし」は、心術の「強さ」としての「徳」を実現し、また「他者の幸福」を「促進」することにも参与しているのである。もちろんそのときに、「神」という原因性が介入することは必要とされない。なぜなら、「徳」の実現と「幸福」の促進とが、同一の行為において企図されているからだ。そして、そのような行為が有意であるような倫理的空間としての「この世界」全体を根底から基礎づけているのが、「最高善」の実現可能性という事態なのである。

おわりに

以上の考察を通して、カントの実践哲学が、たんなる「形式主義」に終始しているのではなく、「幸福」という「実質」についての理説をも、その内に整合的に包含している体系であることをあきらかにした。そして、「最高善」の理説こそ、「形式」と「実質」とが取り結ばれる結節点であり、また同時に、「この世界」全体の倫理的有意性を基礎づけることで、そこに内在しての倫理的行為が有意になりうるような場を、「内在的倫理学」のために準備してもいるのである。この理説を通じて、カントの時代にあってもはや「時代遅れ」(KpV, 64)のものとも目されていた「最高善」という概念は、その新たな意義を獲得することになったのである。では、思想史上における諸々の「最高善」概念と、カントのそれとの決定的な

相違はなにか。

「最高善」概念の前史を瞥見してみるに、それは二つの系譜に大別できる。第一は、中世スコラ哲学を代表とするような、「最高善」を「超越者」としての「神」に見いだそうとする「形而上学的・神学的」立場である。この立場との決定的な違いは、カントにおいては、「派生的最高善」と「根源的最高善」が区別されたうえで、前者の意味での「最高善」に力点がおかれ、「最高善」とは「この世界」において実現されるべきものであるとされている点にある。このことによって、「最高善」概念が、実践的・倫理的な意義を含みうるものとなったことは言うまでもない。

第二の立場は、ストア派とエピクロス派に代表されるような、「最高善」を「超越者」に見いだすのではなく、「この世界」において実現されるべきものとする「非形而上学的・実践的」立場である。これは、さらに二つの立場に分けることができる。すなわち、「徳」に重きを置く立場（ストア派）と、「幸福」を重視する立場（エピクロス派）とである。[17] 両派の立場とは、カント自身の説明によれば次のようなものである。

ストア派は、徳が全体的な最高善であり、幸福はたんに徳を所有しているという意識で、これは主体に属すると主張した。エピクロス派は、幸福が全体的な最高善であり、徳は幸福を得ようとするための格律の形式でしかない、つまり幸福にいたる手段の理性的で賢明な使用に際しての格律の形式にすぎないと主張した（KpV, 112）。

ストア派は、カントと同様に「徳」を「最高善」の「最上の制約」と考えたが、「徳」を具現しているという意識にともなう道徳的な満足感である「自足」を、本来は感性的なものであるはずの「幸福」そのものと見なす。このことは、「人間」の「道徳的能力」の不当な「拡張」いう事態を、逆にいえば、人間における「有限性」である感性的存在様態の捨象という事態を意味している（Vgl. KpV, 126f.）。他方において、エピクロス派は、有限で感性的な存在者である「人間」にとっての「幸福」という「目的」を視野に収めてはいるが、それを「最上の制約」と見なすことによって、本来ならば「最高善」の「最上の制約」となるはずの「徳」を、「幸福」実現のためのたんなる「手段」に貶める。このことは、理性的で自由な主体である「人間」の叡智的存在様態を捨象するという事態を意味する。

カント実践哲学において、「最高善」という概念が重要な意義を有しているのは、それが「有限な理性的存在者」の「欲求能力の対象としての全体的で完全な善」（KpV, 110）たりえるからである。ストア派やエピクロス派のように、「徳」や「幸福」を、それだけで「最高善」の「全体」と見なしてしま

えば、「徳福一致」として「最高善」の「全体」が見失われてしまうのみならず、同時に、「最高善」を志向する「有限な理性的存在者」の、「叡智性」と「感性性」という存在様態の「全体」を見失うことにもなるのである。

「人間」を「有限な理性的存在者」として性格づけることは、実践哲学・倫理学の起点である。なぜなら、そのような存在者においてのみ、自己による自己自身に対する「強要」としての「義務」が成立するからである。そして、「最高善」こそが、そのような存在者が志向するに相応しい、「叡智性」と「感性性」とを兼ね備えた「全体的」な客体であり、また同時に、道徳的主体が「この世界」の内部において倫理的に生きようと企図することを有意にする根拠でもあるのである。

（さいとう・よしゆき／西洋近代哲学・倫理学）

※ カントの著作からの引用は、著作名の略記号を記したうえでアカデミー版の頁数を明記した。『純粋理性批判』については、その第二版を意味する「B」という記号を付しその頁数を明記した。略記号は以下の通りである。

KpV　*Kritik der praktischen Vernunft*, 1788.
MS　*Metaphysik der Sitten*, 1797.
KU　*Kritik der Urteilskraft*, 1790.
Religion　*Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft*, 1793.

注

（1）Paton, H. J., *The Categorical Imperative ; a study in Kant's moral philosophy*, University of Pennsylvania Press, 1947/1971, p. 166. 「実践理性」がたんに「意志の自律」としての「原理」の能力にとどまるものではないということ、つまりそれが「目的 end」を「措定する set」(p. 91) 能力でもあるということは、随所で指摘されている。「実践理性は、手段の選択において示されるだけではなく、目的の選択においても示されるのである。」(p. 86) 「カントの述べるところの背後には、ある根本的な前提が、すなわち、実践理性は、つまりまさしくかの純粋実践理性は、人間の諸目的の実現と、それらの体系的調和の実現にかかわるという根本的な前提がある。」(p. 155) ペイトンが「意志」(実践理性) を「目的措定能力」として捉えているという見解については、以下の研究にも言及がある。松井富美男『カント倫理学の研究――義務論体系としての『道徳形而上学』の再解釈』溪水社、二〇〇五年、六五頁。

（2）Paton, p. 85.

（3）カント倫理学を、「原理」の探究と「目的」の探究との二側面において捉える研究には、以下のようなものもある。Atwell, J. E., *Ends and Principles in Kant's Moral Thought*, Martinus Nijhoff Publishers, 1986

（4）主に『基礎づけ』に即したペイトンの論考に依拠して、実践理性（意志）が「目的」を志向する能力でもあるということを示したうえで、そのことと『実践理性批判』における「最高善」の理説とを関連づけることには疑義が呈されるかもしれない。しかし、「目的」の能力として実践理性を捉えることが、「最高善」概念の正しい理解にもつながるという見解は、ペイトン自身によっても示されている。cf. Paton, p. 43.

(5) Beck, L. W, *A Commentary on Kant's Critique of Practical Reason*, The University of Chicago Press, 1960/1963, p. 242

(6) Beck, p. 244.

(7) cf. Beck, p. 245. なお、このようなベックの見解については、以下のシルバーによる反論もある。Silber, J., The Importance of the Highest Good in Kant's Ethics, *Ethics* 73, 1963.

(8)『実践理性批判』以外の著作をも勘案すれば、「幸福」概念は多義的である。しかし、『実践理性批判』の「弁証論」においては、このような「幸福」理解は一貫しているといえる。この点に関しては、以下を参照のこと。Wike, V. S., *Kant on Happiness in Ethics*, State University of New York Press, 1994.

(9) このような「幸福」の意味づけは、別の箇所でもカントが「幸福」を、「ある理性的存在者が、自分の全存在にとぎれることなく伴っている生の快適を意識すること」(KpV, 22) などと呼んでいることからもあきらかだ。したがって「幸福」は、「道徳法則」との一致としての「自由の意識」に起源を有するとされる「自足 Selbstzufriedenheit」とはまったくの別物である (Vgl. KpV, 117f.)。傾向性に抗しての道徳的行為の履行に満足感を覚えたとしても、「この慰め Trost は幸福ではなく、幸福のほんの一部ですらない」(KpV, 88) とも明言されている。

(10)「当為」と「可能」との関係、および「最高善」の「実現」と「促進」との区別については、以下のシルバーの論考を参照のこと。Silber, J., Kant's Concept of the Highest Good as Immanent and Transcendent, *Philosophical Review* 68,1959

(11)「最高善の実現」が「希望」の対象であることについては、以下を参照のこと。KpV, 129.

(12)『判断力批判』では、「究極目的」(＝最高善) とは「最高の世界福祉 das höchste Weltbeste」(KU, 451) であるとされており、次のようにも言われている。「われわれは、理性的な世界存在者達の最大のしあわせ Wohl とこれらの存在者における善の最高の制約との結合に、つまり、普遍的幸福ともっとも合法則的な人倫性との結合に本質がある世界福祉を、全力を挙げて促進するように、理性によってアプリオリに規定されているのである。」(KU, 453) また、『宗教論』では以下のようにいわれる。「ここに一種独特な義務があるが、それは人間 Menschen の人間に対する義務ではなく、人類 das menschliche Geschlecht の人類自身に対する義務である。すなわち、いかなる類の理性的存在者も客観的に、理性の理念においては、共同体的な gemeinschaftlich 目的へと、すなわち共同体的な善である最高善を促進するようにと、定められているのである。」(Religion, 97)「最高善」概念の理解に際してこれらの件に重きを置くことは、「最高善」概念を「共同体的最高善」として発展的に捉えなおし、歴史哲学的文脈のうちに定位することに通じる。(その代表的な研究として以下の二つを挙げておく。Yovel, Y., *Kant and the Philosophy of History*, Princeton University Press, 1980, 牧野英二『遠近法主義の哲学——カントの共通感覚論と理性批判のあいだ』弘文堂、一九九六年、「第七章 歴史哲学と最高善の問題」) しかしここでの「義務」が「一種独特な義務」とされていることにも十分に配慮すべきではないか。「この義務は、種類と原理からして、他のあらゆる義務と異なっている」(Religion, 98) とも言われているように、「第三批判」や『宗教論』への過度の依拠は、倫理的概念としての「最高善」の意義を逆に減殺しかねないとも考えるが、この点についての論考は他日を期することにする。小論において考察したいのは、「わたし」のみならず、「他者」もが、倫理的空間としての「この世界」に登場しえて、かつ道徳的主体はあくまで「わたし」——「人類」ではなく——でありつづけてい

るといった場面についてである。なお、「最高善」を「共同体的最高善」として捉えることが非必然的であることの指摘は以下にもみられる。榎本庸男「義務としての幸福――カントにおける最高善について」『人文論究』Vol. 56 No. 1、関西学院大学人文学会、二〇〇六年。

(13) 「同時に義務である目的」を志向した行為が、「最高善」を促進することを意味しているという指摘については以下を参照のこと。福田俊章「カント『道徳の形而上学』における実質的義務の理論――『同時に義務でもある目的』と徳義務――」『社会思想史研究』No. 19、北樹出版、一九九五年、同「カント倫理学における他者の所在――最高善の促進と他者」『比較文化研究』No. 55 日本比較文化学会、二〇〇一年。また、「最高善」概念の実践的・倫理的意義を明かすことに成功した先駆的研究であるシルバーの論考が、「同時に義務である目的」という概念を視野に収めることによって可能となっているという点は、とりわけ強調されてよいことであろう。cf. Silber, J., The Importance of the Highest Good in Kant's Ethics.

(14) 『人倫の形而上学』では、一貫して「内在的倫理」についての議論がなされているわけだが、同書中の「道徳的問答法の断編」(MS, 480ff.) は、そのような「内在的倫理」も、「この世界」全体の倫理的有意性に依拠してこそ意味があることを示唆しようとしていると理解できる。そこでは、「幸福に値する」者が現実に「幸福」に与りうるためには、「神」の存在を想定しなければならないことが説かれている。

(15) 本稿では、二つの「同時に義務である目的」のうちの、「他者の幸福」にのみ焦点をあてて考察する。その理由は、小論の目的が、「徳」と「幸福」との「同一性の法則」にもとづいた統一の可能性についての考察に存しており、「幸福」という契機が直接的には関与する必要がない「自己の完全性」については、ここでは問題とならないからだ。また、「自己の完全性」を促進することとは、具体的行為の位相においては、「他者の幸福」を促進することに還元可能と考えられることもその理由であるが、この点にかんする論考は別稿にゆずることにする。

(16) 「感性の事実」という表現は、以下の研究から採ったものである。渋谷治美「カントにおける価値の序列――〈実践理性の優位〉の新しい解釈のために」『実践哲学とその射程』平田俊博・渋谷治美編、晃洋書房、一九九二年、一一九頁、注四。

(17) 「最高善」の概念史については以下の両事典に拠る。「最高善」の、「形而上学的」「実践的」という二分法的特色づけにかんしては、二つの「事典」において共通の見解が示されている。Ritter, J., *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, Basel, Bd. 3,1974, "Gut, höchstes" s. 973ff. 廣松渉他編『哲学・思想事典』岩波書店、一九九八年、「最高善」、五六五―六頁。

〈公募論文〉

ウィリアム・モリス、アナーキズム、ユートピア

【個と社会の融合を巡って】

木村竜太

はじめに

ウィリアム・モリス（William Morris, 1834-96）は、ヴィクトリア朝期において工芸家、詩人、社会主義者等多様な活動をし、そのそれぞれに大きな足跡を残した人物である。ヴィクトリア朝期はイギリスの最盛期であるが、末期には新興国との競争にさらされイギリスの相対的な地位の低下も見られた。五〇年代から七〇年代初頭にかけての繁栄期は終わりを告げ、いわゆる大不況期が到来する。その不況に呼応するかのように八〇年代初頭、「社会主義の復活」が起こる。著名な工芸家であったモリスが社会主義者となるのは八三年頃であり、まさに「社会主義の復活」の初期においてその運動へと参加するのである。ジョン・ラスキン等保守的な思想家の影響を受け、一時期は自由党寄りの立場からも活動を行っていたモリスは五十歳を前に新たな思想、活動への挑戦を始める。

工芸家に始まり最終的には社会主義者となるに至るモリスの思想には、活動の多様さに比して、揺らぎや変化、発展が見られる。だが、その原点は民衆の芸術としての工芸だと言えよう。もの、ことを造り出す存在としての民衆への視点をモリスは常に持っていた。モリスは、「人の手によって造られ形を持つものは何でも芸術作品であらねばならないし、芸術への装飾であらねばならない」（“The Socialist Ideal” [1891], CW, vol. 23, p. 255）という。そういうものとしての芸術は、それ

を生み出す人の生活の質が高くあることによってのみ生み出され得る。民衆の芸術たる工芸を日々生み出していくはずの仕事は、「労働という呪い」ではなく（“The Lesser Arts” [1877], CW, vol. 22, p. 26）、希望と喜びを含む「創造的な仕事」とならねばならないし（“The Prospects of Architecture” [1881], CW, vol. 22, pp. 145-7）、「美しいものを造ろうという人は美しい場所に住まなければならない」（“Art and the Beauty of the Earth” [1881], CW, vol. 22, p. 170）と述べるモリスにとっては、そもそも人が暮らす場そのものが美しくあらねばならない。この芸術と生活全体の結びつきへの考察がモリスの思想の土台であり、また社会主義者としての最終的な目標であったとも言えよう。芸術を生み出すことを喜びとする工芸家モリスと、芸術は全ての人にとっても同様に幸福の象徴であるとして、芸術のために世界を再生しようという思想家モリスとは常に、そして生涯不可分なものとしてモリスの内に存在する。[1]

そのモリスが一八九〇年に自らの所属する社会主義同盟（The Socialist League）の雑誌『コモンウィール』（*Commonweal*）誌に連載したものが『ユートピアだより』（*News from Nowhere; or, an Epoch of Rest:Being some Chapters from a Utopian Romance*『ユートピアだより』、川端康雄訳、晶文社、二〇〇三年］）である。それは十九世紀の社会主義者が未来の理想的なイギリス社会に目覚めるという夢物語の形式で書かれた物語である。美しい自然が復活し、産業は最低限のものとなり、人々は分業から解放された幸福な仕事を営みつつ、美しいものを生み出し、使用し、楽しむ。まさにモリスの求めた世界観が描かれたユートピア的ヴィジョンであり、美と芸術の再生に向けて社会の変革を目指したモリスの思想が反映された物語である。もちろん、モリス自身が述べるように、「ユートピアを読む唯一安全な方法はそれを著者の気質の表現だと考えること」（“Looking Backward” [1889], AWS, vol. 2, p. 502）であり、『ユートピアだより』も「モリスによる」来たるべき世界観であることは言うまでもない。しかし、その世界の妥当性はともかくとして、『ユートピアだより』はモリスの気質と思想、特に社会主義者モリスがたどり着いた場を示すものであり、本論においても注目したい。

モリスは、芸術は「生活に明白に不可欠なもの」（“The Beauty of Life” [1880], CW, vol. 22, p. 53）だという。また「社会主義は、断固として、単なる財産所有のシステムではなく、人間生活の完全な理論なのである」（“Fabian Essays in Socialism” [1890], PL, p. 461）とも述べる。こうした意識はモリスをして単純な経済決定論やシステム論へと陥ることを防いだ。モリスは、マルクスを「近代社会主義を現にあるもののようにした」（“The Hopes of Civilization” [1885], CW, vol. 23, p. 74）人物としてその理論の重要性を述べている。しかし、そのこと

は、モリスにとっていわゆるマルクス主義的な理論が絶対的なものであったということとイコールではない。それは、人間生活の完全な理論としての社会主義の、来たるべき世界の構想の、重要だが多様な枠組みのひとつであった。芸術とそれを生み出す人と社会の考察というモリスの原点を忘れてはならないし、モリスが「社会主義の復活」期における多様な議論の中で思想を構築していったことも忘れてはならない。その意味でモリス思想はマルクス主義や科学的社会主義を超えるものだし、そういう枠組みからはみ出るものだとしてモリスの来たるべき世界を真摯なものではないと切り捨てることもできない。自身の気質と思想の融合した来たるべき世界を「政治なんていうものは全くない」(*News from Nowhere*, CW, vol. 16, p. 85) と描き、未来社会の構想において政治システムを描くことをしなかったモリスの思想を考察することは、「社会主義の復活」期の一人物の思想考察という枠を超えて、オルタナティヴな秩序構想へのひとつの貢献ともなり得るだろう。本論は、このような現代的意義をも持つモリス思想の再構築の一端として、アナーキズムとの関係という視点を導入しつつ、モリスの来たるべき世界としてのユートピア、モリスの芸術思想を個と社会の問題を巡って考察していく。[2]

一　モリスとアナーキズム

モリス思想の研究史においてE・P・トムスンの研究は画期的なものであった。トムスンの著作以降、工芸家モリスと社会主義者モリスとの間に断絶を見ることはあり得ない。トムスンは、その著の目的を「ロマン主義的伝統とモリスによるその変質」を描くこと、モリスの社会主義には独自性があり、「マルクス主義を補完するもの」[3]であると示すことにあったとする。しかし、トムスン自身が同じ箇所で述べているように、そこにはマルクス主義を正統なものとして見る意識とそれに基づいた議論が確かに存在していたと言える。その後においてもモリスは、例えばポール・マイヤーにとっては正統的マルクス主義者であり、[4]A・L・モートンによれば、「最初のイギリス人マルクス主義者」[5]とされるなど、マルクス主義者モリスはひとつの大きな見方となっている。

ニューレフト運動の中にいるトムスンによって「イギリス急進主義(ラディカリズム)の伝統とマルクス主義との独自な結節点」[6]としてのモリス思想を考察すべく書かれた著にあっては、革命的社会主義、マルクス主義的なモリスの提示は重要なことであろうし、またイギリスにおけるマルクス主義の系譜を探る研究者にとってもそれは同様であったろう。しかし、そうしたマル

クス主義的なるもの自体を相対化する必要のある現在にあっては、そこからの解放の試みが重要となる。そのひとつにアナーキズム的な思想とモリスとの関係の考察が挙げられよう。フィオナ・マッカーシーも、「モリスにおけるアナーキスト的な要素は、一九五〇年以来、常に、そして慎重に、モリスの政治的立場の説明としては考慮の対象外に置かれてきた。それらの説明の大半はマルクス主義を強調し、その他の全てを排除した」[7]とし、アナーキズムへの視点に従来のモリス像からの解放の可能性を見ている。近年においてモリスとアナーキズムとの関係を扱ったものには、他に例えばライマン・タワー・サージェント、デーヴィッド・グッドウェイの研究がある。サージェントは、モリスをコミュニストとしつつも、その思想には「アナーキズムの創造的な理論家」[8]とでも呼び得る要素が存在すると述べ、グッドウェイは、モリスはイギリスに連綿と存在するアナーキスティックな自由を強調するリバータリアン社会主義者の最初の例だとしている。[9]

一方で、モリス自身が八六年の手紙で「……私はアナーキストではない」（"To Andreas Scheu, August 26,1886", CL, vol. II, p. 569）と述べ、また九四年のインタビューでもアナーキズムを批判していることからも（"A Socialist Poet on Bombs and Anarchism" [by Wat Tyler, *Justice*, 27th January 1894], WMM, p. 84）、モリスをアナーキズム的だと見ることへの否定も強く存在する。マイケル・ホルツマンは、社会主義同盟内で力をつけていたアナーキストとの論争が『ユートピアだより』の内容にも反映されており、そこには明確にアナーキズムへの否定が見られるとする。[10]アナーキズムの理論書を書いているルース・キンナも、モリスとアナルコ・コミュニズム理論の類似点は認めるが、モリスはコミュニストであり、決してアナーキストではないという。[11]

しかし、当時の社会主義運動の状況を見ると事はそれほど単純ではない。「社会主義の復活」期のイギリスにはマルクス主義と同時にアナーキズムも浸透しつつあった。亡命者によるアナーキスト・グループ、クロポトキン等のフリーダム・グループ、社会主義同盟内のアナーキスト等が存在しており、他の社会主義運動とも繋がりを持ちつつ運動を展開していた。モリスはクロポトキンと親交があり、クロポトキン派を代表する論客シャーロット・ウィルソンも一時モリスと共に社会民主連盟（The Social Democratic Federation）に属している。そのウィルソンは、八六年に、社会主義は集産主義とアナーキズムに分かれる、すなわちアナーキズムは社会主義の一種であると分析している。[12]当時のイギリスにおいては社会主義からアナーキズムまでの多様な議論が交差するように存在しており、それらは未だに完全に分化しているとは言えないという状況であったのである。

またキンナも認めるように、アナーキズムの定義をモリス思想との関連から見直すと状況はより複雑になる。キンナは、従来のアナーキズムの定義として脱中央集権的な反国家主義と手段としての反政治活動、テロリズム、個人主義が挙げられるとする。[13] モリスは、先述のインタビューにおいて、「アナーキズムは……社会を否定し、人を社会の外に置く。しかし、人は社会の外側ではあり得ない。人は社会の外側では生きることも行動することもできない」(“A Socialist Poet on Bombs and Anarchism”, WMM, p. 84) と述べ、また『コモンウィール』誌上におけるアナーキストとの論争においても社会的な意識の重要性を訴え (“Correspondence : Communism and Anarchism” [1889], PL, p. 445)、アナーキズムの個人主義 (individualism) に反対する。[14] モリスは、人が社会的な生物である以上は、「社会の個々の成員は自由の一部を相互の扶助と防衛のために放棄すべきである。さらに言うなら、基本的にこの放棄こそが自由それ自体の一部をなしているのである。その放棄は本質的に自主的になされるべきであるが」(“True and False Society” [1887], CW, vol. 23, p. 228) と述べ、個人の生には社会的な制限もあるべきだとする。モリスの個人主義への反対は明確である。しかし、モリスがアナーキズムの一派であるアナルコ・コミュニズムは人間の社会性への視点を持つということを知っている以上、このモリスの論は逆にモリスとアナーキズムの違いを弱める点になりかねない。[15] モリスは自らの反アナーキズム論によって、アナーキズムの中にも受け入れることができる考えがあることを示してしまう。このことは後にモリスとクロポトキン等の論の類似性を見ることでより明確になるだろう。

反政治活動についてもモリスとアナーキズムは接近する。キンナは当時の社会主義を取り巻く最も激しい議論はアナーキズムとマルクス主義的社会民主主義のそれであったとするが、[16] 社会民主主義や議会主義的方法論への反対はモリスの中心理念のひとつでもあった。そこにシステム中心主義のもたらす弊害 (“Fabian Essays in Socialism”, PL, pp. 458-61) や、議会を利用することにより社会主義者が「真の目的からそらされてしまう危険性」、「彼等がなくそうとしているまさにそのものの支持者」になってしまう危険性を見ていたからである (“Whigs, Democrats, and Socialists” [1886], CW, vol. 23, p. 38)。モリスが社会民主連盟を脱退し、社会主義同盟を創設したことの一因も議会を巡る議論にあるのだし、同盟内にも現れた議会派との論争に関しては、モリスはアナーキストと手を結ぶことにより同盟の分裂も引き起こしている。グッドウェイの言うような、何らかの政党に投票することで重大な社会的変化をもたらすことができると信じることこそが完全に非現実的であるという意味でいわゆる「ユートピア的」なのだと

いう考察が[17]、アナーキズムとモリスの反議会主義には共通して存在する。

モリスとアナーキズムとの関係は、モリス自身の言説があろうとも、決して分かりきったものではない。もちろん、重要なことはモリスをアナーキストだと再定義し、名指すことではない。そのような名指しは常にモリスのさらなる可能性を閉ざすことになるだろう。しかし、アナーキズムを代表とする従来とは別の距離感から見ることでモリス思想の意義ある再考察が行えるのではないかということだ。

二　来たるべき世界としての『ユートピアだより』とアナーキズム

先述したように、モリスが『ユートピアだより』に描いたのは美や芸術の再生と社会の再生とが一体となっているという点でモリスの気質に適う世界であった。社会主義が単なるシステム論へと陥ることを嫌ったモリスは、ここにおいても社会システムの細かな設定は語らない。未来に関しては「歴史の発展からの単なる観念的な推測」（“Socialism from the Root Up”［1888］, PL, p. 611）にすぎない以上、その詳細な設定は外れることの方が多いだろう。また未来を完璧なものとして描くことは、その世界観に満足した人には「それを行動の現実や規範を確実に述べたもの」と受け取らせることになり、違和感を覚える人には「それが社会主義であるなら……その実現のために手を貸したくない」と思わせることになりかねない。モリスにとって、「生活の多様さは、平等とともに真のコミュニズムの目的であり、そしてその融合こそが真の自由をもたらす」のである（“Looking Backward”, AWS, vol. 2, pp. 502-7）。そうした多様性への視点を持つモリスが描くものとして『ユートピアだより』は多様性へと開かれた社会であらねばならないし、またそれを語るモリスの態度としても開かれたものなのである。

モリスがアナーキストであるかどうかに関わらず、このようなモリスの描く世界はアナーキズム的だと見られ得る。『ユートピアだより』の世界は最も完全なアナーキスト概念を持つ社会だというクロポトキンの評価にも見られるように[18]、政治も権威的な機関もなく、人々が自由と平等、多様な生を享受できるこの世界にアナーキズムの理想を見いだすことは容易であろう。しかし、この世界を単なるアナーキズムの理想郷だとして終わらせることはできない。そこには革命の詳細な有り様を綴った歴史性があり、また政治なき未来社会における問題処理の方法も描き出されているのである。前者の革命の様子に関しては、『ユートピアだより』における最も長い章「変化はいかに訪れたのか」で語られている。そこに描

かれる革命の歴史は、国家資本主義とも国家主導の社会主義とも言える過渡期を経て真のコミュニズムが訪れる二段階社会主義論として読み得る。[19] この点で、『ユートピアだより』は、モートンの言うように、「歴史的発展の意味」[20]を明確にするものであり、科学的社会主義、マルクス主義的な議論に則った歴史観を持つとも言える。

後者の問題処理の方法に関しては、モリスとアナーキストとの議論とも関係がある。『コモンウィール』誌上でのアナーキストとの議論が『ユートピアだより』連載の直前に行われており、モリスはその議論を生かす形で「物事はいかに処理されるのか」という章を描く。それは社会の意思決定の手続きに関する議論である。同盟内のアナーキストによれば、社会においてあるグループ間の考えに違いがある時には、両方のグループが思うことをするなり、問題となっていること自体を止めればよい。それが不可能ならば、片方のグループ、特に議論において弱点を持つ方が自主的に譲歩することもあろう。しかし、理想の社会が「良き友愛に生きる合理的な人々」[21]で構成されている以上、決して強制が行われる必要はないし、多数派が多数派だからという理由で押し切ることはあり得ないという。しかし、そのような基本的に個々人なり個々のグループの考えを尊重する世界は、容易に到達するはずの合意という前提が崩れた時には、社会がその個々の存在にまで細分化される恐れがある。「人は社会の外側ではあり得ない」とするモリスにとって、この考えは受け入れがたいものである。モリスはこの議論に対する一連の反論で次のように述べる。意見の相違は社会において必ず存在するだろう。その際の意思決定のシステムは、人々が「行動の規則としての社会的良心」（“Correspondence”［1889］, PL, p. 417）をある種の強制力として認めることである、「それなしでは社会はあり得ない」（“Correspondence : Communism and Anarchism”, PL, pp. 445）のだから。

モリスの個人主義批判に通じる議論であろう。ところが、この点をモリスのユートピアにアナーキズムの理想社会を見いだしたクロポトキンとの関連から見ると異なる面を見いだし得る。モリスがアナーキズムの個人主義を批判したのは、同盟内のアナーキストが、先の議論にも垣間見えるように、非常に個人主義的な傾向を持っていたことにある。しかし、アナーキズムは広範な思想形態であり、徹底した個人主義はその一部の傾向でしかない。クロポトキンは「アナーキズムにおける個人主義的傾向とは、過去の時代の遺物のように思われる」と述べ、共産主義とアナーキズムは「相互に補完しあう観念」であるとする。[22] 個人主義を放棄した彼の理想社会には個人を結合するコミューンや労働組合が定義され、社会を構成する重要な要素となっている。クロポトキンは、アナー

キズムが達成された社会においてもコミューン、つまり何らかの形での社会的な組織が存在しなければ人は生きることができないのだという。人の生の基本としての社会性という点でモリスとクロポトキンは一致しているのが見て取れよう。

クロポトキンにとっては自然状態に既に見られる相互扶助、モリスにとっては人の間に育まれるべきフェローシップ〈友愛の精神〉が、共同社会の存在を保証する。クロポトキンは、相互扶助に基づく地域的結合たるコミューンと労働組合の連合、必要に応じて生起する個人的関係で結ばれる集団が、網の目のように相互に覆いあいながら人々の暮らしを繋いでいくとする。[23] モリスは、フェローシップによって繋がった人々による共同体とその代表による連邦が社会の構成要素であり、そこで行われる仕事は、多様性を保証されてはいるが、社会の福利に従う協同的なものであるという（"Socialism from the Root Up", PL, pp. 611-5）。労働問題に関して、労働組合を規定するクロポトキンと、社会全体が仕事の多様性を保証しつつ必要な労働を分配するとするモリスの違いはあるが、コミューンとその連合が社会の基本に据えられている点で両者は共通する。もちろん、キャロライン・マッカロウが指摘するように、クロポトキンの相互扶助は動物社会にも見られる「自然なもの」である一方で、モリスのフェローシップはある種の社会的な状況と共に発展する「習慣」のようなものであり、[24] この点は社会性や民衆全体の意識を認めつつも相互扶助が自然状態である以上強制はあり得ないとするクロポトキンと、自由意思に基づく同意が基本となるとしても、「原理を守るための機能」（"Dawn of a New Epoch"［1886］, CW, vol. 23, p. 139）が必要であるとするモリスとの違いを生み出しているということを指摘しておかねばならない。

二十世紀以降、アナーキズムのある思想傾向はモリスの理論にさらに接近しているように見える。アナーキズム思想家ニコラス・ウォルターは、アナーキストは「全ての人間が本質的に善であるとか、同質的、完全、あるいはそのような種類のロマンティックな馬鹿げたもの」だと主張するのではなく、「たいていの人間は社会的であり、類似点を持っており、また自身の生を送りつつ、お互いを助け合うことができる」存在なのだという所から考察していくのだと述べる。[25] また思想史家アリフ・ディルリクは、アナーキストは個人を社会の上に置こうとするのではなく個人を無視する社会を否定するのであり、また社会的な制限全てからの個人の完全な解放ではなくある社会状況からの個人の解放を目指しているのであり、本質的な社会性ある個人の回復を目標とするのだと述べる。そして、その先には自発的な連帯を基礎とする社会の再構成があるのだという。[26] このようなアナーキズムの理論は、個人主義的アナーキズムを批判しつつ、人間の社会性を主張

するモリスとも、その社会におけるある種の制限を見ているモリスの未来社会論とも重なりあう。

モリスの描く来たるべき世界は個人主義的アナーキストとの議論の反映や二段階社会主義論を含むものであったが、その一方でそれはアナーキズムの理想社会とも見られ得る世界であり、モリスとクロポトキン等の理論とのある類似点も明らかである。そこで、この多様な見方を包含し得るモリスの来たるべき世界観、あるいはアナーキズム、ユートピア、モリスを貫いている個と社会の問題を考察するために、モリス思想の根幹である芸術を巡る論を見ることとする。そこにモリス思想の結実である未来社会像なり、『ユートピアだより』を読み解く鍵もあるだろう。

三　モリスの芸術思想に見る個人と個性、個人と社会の問題

モリスが『ユートピアだより』に描いた世界は、来たるべき未来社会という点では題名に謳われるように「どこでもない場所（Nowhere）」であったが、ヴィジョンの確たる場としてはモリスの生きたイギリスであった。モリスは「国際的な革命的社会主義の原則を支持する」（“The Policy of the Socialist League”［1888］, PL, p. 360）と述べ、国際情勢にも常に眼を配っており、決して偏狭なナショナリズムに陥ることはない。しかし、モリスとモリス思想はイギリスの地に根ざしたものであり[27]、その先に広がるものとして世界、普遍性、普遍的問題を見ていたと言える。

モリスの芸術論にも同様の傾向が見られる。そこではイギリスに限らずインドや日本の芸術への言及もなされ、世界全体としての芸術の再生を目的としている。しかし、モリスによれば、「どの時代の芸術も必然的にその社会生活の表現」（“The Revival of Architecture”［1888］, CW, vol. 22, p. 323）であり、その社会に根ざすものである。芸術は「日常生活の慣れ親しんだものを美しく」すべく造られるものであり、その土地の「自然に調和」（“The Lesser Arts”, CW, vol. 22, p. 4）するならば美しいものとなる。もちろん、芸術は空間だけでなく時間にも依拠する。時代の変遷は芸術の有り様にも変化を及ぼす。だが、その変容していく芸術も過去や伝統と切り離されるべきではない。芸術を造る人が「伝統を持っていなかったら、そこに芸術があるようなふりをしても、それは無価値」である。連なる存在としての人間、「社会の繋がりを意識し、道理をわきまえ、毅然とした人」が創造する芸術こそ真の芸術であり、だからこそ、芸術とは、「これは私の作品である。しかし誰もが偽りなく、これは我々の作品であると言うこと

ができる」ものなのである（"The Arts and Crafts of To-day" [1889], CW, vol. 22, p. 361）。芸術はその土地や歴史に根付くものであり、それを造る個も伝統や社会という繋がりの中でこそ芸術を生み出し得る。モリスは、それぞれの人の生活、その背景にある自然や伝統、歴史に適う芸術の再生をこそ見ているのである。世界全体としての芸術の再生はそうした個々の芸術の再生によって達成されるだろう。しかし、それは全世界に一様な芸術の再生ではなく、多様な土地の自然や歴史に根ざし、また連なりを意識した人によって造られるべき多様な芸術の再創造なのである。

モリスにとって、この伝統と社会の協調から生み出されたものが中世の民衆芸術であり[28]、それを壊したのが資本主義やルネサンスであった。民衆芸術としての工芸が盛んであった中世においては、生産の方法としては労働者が個人で行っていたとしても、彼等は「労働の保護や組織のための大きな繋がりの中に結びつけられていた」。しかし、資本主義が利益を求めて分業を推し進めた結果、労働者は分断され、「機械の見張りをするだけの人」となってしまう（"The Revival of Handicraft" [1888], CW, vol. 22, pp. 334-5）。またルネサンスは、中世には生活に溶け込んでいた「芸術を日常生活から分離することに全てのエネルギーを費やした」（"Art and the Beauty of the Earth", CW, vol. 22, p. 162）。ルネサンスは芸術を民衆や日常を超える天才の技としたのである。その結果、芸術家は、分業制度の中で競争に駆られる個人同様、個人主義的に生き、活動せざるを得ない。今や芸術家は、彼等も民衆も同じく所属していた「伝統から切り離され」、「全てをはじめから学」ばざるを得ず、「いわば民衆の理解しない言葉で表現せざるを得ない」という状況に置かれているのである（"Art under Plutocracy" [1883], CW, vol. 23, p. 167）。

モリスはこのような芸術を個性的であるとは認めない。モリスは、個性（individuality）と個人主義（individualism）とを明確に区別し、「個人主義は個性を抑圧する」（[Untitled Paragraph, 1886], Journalism, p. 96）という。民衆芸術は、「才能の種類も幅も違う多くの精神と手の協力によって、しかし皆が個性を失うことなく大きな全体へとしかるべき従属をすることによって自らの役割を果たすことで造られた芸術」（"Art, Wealth and Riches [「藝術・財貨・富」『民衆の芸術』]" [1883], CW, Vol. 23, pp. 149-50）である。一方、個人主義は芸術における伝統や社会とのあるべき協調、個と全体との関係を断ち切ってしまう。例えば、モリスは同時代の絵画を批判しつつ次のように述べている。「昔の画家の個性は少なくとも伝統が与えてくれる協力によって影響」を受けていた。しかし、「現在の画家の間では個人主義が最上のもの」となり、その結果、協力の助けを得られない芸術家はオリジナリティや新奇さを求めて自らの

能力を歪めてしまう。それは芸術の堕落である（“Individualism at the Royal Academy”［1884］, PL, pp. 36-8）。全ての個人を競争主義により個人主義的な個に分裂させてしまう現在には、繋がりの中でこそ発揮される個性は可能ではないのである。

芸術は伝統と社会との絆を保ってこそ、個と全体との繋がりを理解してこそ存在し得る。個性は、伝統や歴史、それが育んできた社会があってこそ完全な自己を達成できる。同様に、モリスという個があり、歴史や伝統、社会への意識を明確に持ち得る場、それがイギリスであり、だからこそ『ユートピアだより』の舞台もそこに設定されたのであろう。

このように個と社会や伝統との絆に芸術の再生やその先にある来たるべきイギリスを見ることは良い。しかし、その達成のためには、少なくとも、個と社会の関係性の再構築に加えて、民衆芸術を造り上げていた伝統や社会との協力的な仕事を生み出すこと、分業が廃止され全ての人がなすべき仕事をするという意味で「労働者が社会全体を指す」（“Art and Labour”［1884］, UL, p. 116）ようになることが必要だし、芸術は美しい場所に住むことから生み出されるのであれば、「地球の自然の美を神聖なものとして」（“Some Hints on Pattern-Designing”［1881］, CW, vol. 22, p. 204）扱うこと、また自然の美そのものを取り戻すことが必要であろう。モリスはこの達成をいかになし得ると見なし、どのように『ユートピアだより』に描いたのか。

先述のように、モリスはこの解決を二段階社会主義論に見ている。システム論を警戒するモリスは、「国家社会主義をそれ自体で望ましいものと信じているわけでも、実現可能な完全な計画だと思っているわけでもない」（“Where are We Now?”［1890］, AWS, vol. 2, p. 517）と述べ、留保を付けつつ論じては いる。『ユートピアだより』は「個人の気質」の反映であり、革命後の世界のみを描けば良いとの考えもあろう。しかし、モリスは自らを「構築的」な社会革命家のグループに属するとし、その仕事をあり得る社会のヴィジョンを提示していくことだとする[29]（“The Society of the Future”［1887］, AWS, vol. 2, pp. 454-5）。そのモリスが描く著作として、「個人の気質」を超えて語られねばならないことは存在する。来たるべき世界の根幹である個と社会の関係の再構築、個人の自由と平等の獲得の基礎として、生産の方法等が変化し、環境が再生するまでの過渡期的な問題をいかに処理するのかという問いにモリスなりに答える必要がある。以下に見るように、どれほど楽観的に見えようとも、あり得る社会の提示として語られねばならない。そこに『ユートピアだより』に革命の詳細な様子、二段階社会主義論の歴史を描いた一番の意味がある。過渡期としての国家社会主義的な一段階では、不平等や不自由を取り除く方法、真のコミュニズムとは何か等を民衆が学び

得る。個人に対する抑圧、個人と社会の関係のゆがみの修正、あるべき仕事の再生や割り当てもある程度の強制を伴いつつも達成されていく。しかし、その強制は個人の責任や自由への自覚と共に解消されていくだろう。個人の自由と社会の平等はここに両立し得るものとして再構築される。個人は、社会との関係の再生を得て、相互扶助と保護のためにも自らの自由の一部を社会へと引き渡すだろう、それは個人主義の放縦をなくすためであり、個性の抑圧ではないのだから。また競争主義から解放された世界は抑えつけられていた美への意識を解放し、自然の美をも取り戻すだろう。そして、ここにこそフェローシップが開花した世界、フェローシップによって人々が結びつけられた理想の世界、真のコミュニズムが到来するのである。(30)

『ユートピアだより』はこのような「歴史」を含んでいる。それは、モリスの生きたイギリス社会の「未来」が歴史の中に置かれつつ語られた物語なのである。もちろん、モリスの描く未来社会であり、モリスの推測と希望による「歴史」ではある。しかし、ともかくもそれは革命を経てたどり着いた世界であり、過去から未来への歴史的繋がりを持っているのである。だから、そこは決して「どこでもない」世界ではない。モリスの予測でしかない「歴史」ではあるが、その歴史への眼を含むことによって、個人と社会の絆を再生し得た後に来るであろうイギリスのあり得る社会を描いたもの、オルタナティヴな歴史、世界観を含んだあり得るユートピアとして読み得るのである。

終わりに

モリスがマルクス主義者であるのか、ユートピアン、アナーキストであるのか等の議論が、今後大きな意味を持ち得るとは思えない。それよりは、工芸家から出発し、「社会主義の復活」の初期より社会主義者として活躍したモリスが受け継いだ多様な議論、思想を見据えつつ、モリス思想をあらゆる可能性に開かれたものとして読むことの方が重要であり意味があるだろう。しかし、それでもモリスをユートピア、アナーキズムとの関係から考察しておく必要はある。マルクス主義や正統的な社会主義に留まらない多様な視点を取り入れつつモリスの思想研究を再度揺らすことによって、その可能性の幅を見直すことが可能となると思われるからである。

モリスの思想は、芸術と社会の考察から人間性全般の考察へと広がる。そこから、彼は社会主義をシステムや経済等の下部構造の変化に集約してしまうことに警鐘を鳴らし、コミュニズムにおける生活の多様性を訴えていく。この点で、モリスの社会主義思想、社会批判への眼は、いわゆる「マルクス

主義」を超えた価値多様性、多様な価値観の対立への視点を持つと言える。井上達夫は、そのリベラリズム論を考察した著において、マルクス主義がその強さも弱点も同様に一元的な経済決定論的階級対立論に持つのに対し、「醒めたアナーキズム」は権力への徹底批判によって得られた秩序構想であり、またその権力批判は、人間性における多様な価値観の存在を、時には価値観の対立をそれとして浮かび上がらせ、議論することを可能にすると述べる。[31] モリスの人間性全般についての考察の必要性への議論は、この社会批判なり未来社会論における価値多様性の視点に関して、そういうアナーキズムの在り方との共通性を持つ。このこともまたモリスの思想をアナーキズムに引きつけつつ考察することの意味を示していると言えるだろう。

そのモリスの来たるべき世界への論は、未来への歩みが詳細な歴史の中におきつつ語られているという点でマルクス主義的な歴史論をも満足させ得るものであったし、個と社会の関係の再構築を目指すものとして、ウォルターやディルリク等の提示する問題点、社会性ある個人や個性の回復、個と社会の関係の回復という問題点を先取りし答えるものでもあった。それだけでなく、それは人の幸福の源たる美と芸術の再生、自由と平等の最大限の可能性、その先にある多様性ある社会の構想等の論点をも含んでいる。そうした生の多様な価値観の問題とそれを再生するための道程への考察をふまえて描かれた『ユートピアだより』は、あり得るイギリスの歴史と未来とを自らの思想、運動経験によって編み上げた工芸家であり社会主義者であるモリスの到達点であり、そしてまた単なる空想の書でもマルクス主義の啓蒙書でもアナーキスト・ユートピアでもなく、そういうものを超えた「醒めたユートピア」であると言えるのではないだろうか。

（きむら・りゅうた／イギリス近代史）

注

（1）モリスにとって、「芸術の目的は人の幸福を増すことである」（“The Aims of Art［「藝術の目的」『民衆の芸術』、中橋一夫訳、岩波文庫、一九五三年］”［1886］, CW, vol. 23, p. 84）。そのような芸術が死にかけている資本主義社会にあっては「社会主義は……芸術の唯一の希望である」（“The Worker’s Share of Art”［1885］, PL, p. 86）とし、社会主義を芸術の再生への希望としても見ている。民衆とその生活、あるいは社会全体を論じるモリスの芸術論はモリス思想の根幹であり、その全容に関しては研究の途上にあるが、拙著『空想と科学の横断としてのユートピア――ウィリアム・モリスの思想』、晃洋書房、二〇〇八年において、モリスによる芸術と社会の関係の考察とその結実たるモリス思想とを中世主義と社会主義という同時代の二つの思想潮流との関連から論じているので参照されたい。

（2）本論はモリス思想の意義を探るひとつのアプローチにすぎない。広範な活動をなしたモリス思想の真の豊かさを考察するには、

より大きな視点から捉える事は不可欠であろう。モリスの全体像を扱おうとした伝記的作品及び研究には、例えばMackail, J. W., *The Life of William Morris*, 2vols., London, Longmans, Green, and Co., 1995（1899）, Thompson, E. P., *William Morris:Romantic to Revolutionary*, London, Merlin Press, 2nd., 1976（1st., 1955）, MacCarthy, Fiona, *William Morris : A Life for Our Time*, London, Faber and Faber, 1994等がある。日本においては、先駆的研究者としての小野二郎もモリスの芸術と思想とを総合的に論じている（『ウイリアム・モリス研究　小野二郎著作集1』、晶文社、一九八六年）。本論に関係するモリスの思想展開についての研究史に関しては、例えば木村正身「ウイリアム・モリス解釈の新段階」『香川大学経済論叢』第二九巻第五号、一九五七年、Thompson, *op. cit.*, “Postscript:1976” 及びKinna, Ruth, *William Morris : The Art of Socialism*, Cardiff, University of Wales Press, 2000の“Ch.1 Assessments and Interpretations”にも詳しい。

（3）Thompson, *op. cit.*, pp. 769-70.

（4）Meier, Paul（translated from the French by Frank Gubb）, *William Morris : The Marxist Dreamer*, Sussex, Harvester Press, 1978.

（5）Morton, A. L.（ed.）, *Political Writings of William Morris*, London, Lawrence and Wishart, 1984, p. 21.

（6）小野二郎、前掲書、六三頁。

（7）MacCarthy, *op. cit.*, p. 543.

（8）Sargent,Lyman Tower,“William Morris and the Anarchist Tradition”, in Boos, Florence S. and Silver, Carole G.（eds.）, *Socialism and the Literary Artistry of William Morris*, Columbia, University of Missouri Press, 1990, p. 72.

（9）Goodway, David, *Anarchist Seeds beneath the Snow:Left-Libertarian Thought and British Writers from William Morris to Colin Ward*, Liverpool, Liverpool University Press, 2006.

（10）Holzman, Michael, “Anarchism and Utopia : William Morris's *News from Nowhere*”, *ELH*, vol. 51, No. 3, Fall 1984, pp. 589-603.

（11）Kinna, Ruth, “Morris, Anti-Statism and Anarchy”, in Faulkner, Peter and Preston, Peter（eds.）, *William Morris:Centenary Essays*, Exeter, University of Exceter Press, 1999, pp. 215-228.

（12）Walter, Nicolas（ed.）, *Charlotte M. Wilson : Anarchist Essays*, London, Freedom Press, 2000, p. 48.

（13）Kinna, *op. cit.*, p. 216.

（14）モリスはテロリズムについても犯罪であり許されるものではないと反対する。しかし、モリスは目的のない暴動も同様に非難している（例えば“Our Policy”［1886］, PL, pp. 122-7）。このことはモリスの革命と暴力及び暴動への見方とあわせて別の論を要すると思われるので本論では触れず、今後の課題としたい。

（15）Kinna, *op. cit.*, pp. 217-20.

（16）*Ibid.*, p. 215.

（17）Goodway, *op. cit.*, p. 2.

（18）*Ibid.*, p. 21.

（19）モリスの二段階社会主義論については Meier, *op. cit.*, pp. 276-327及び前掲拙著第四章「社会主義思想」を参照のこと。

（20）A・L・モートン『イギリス・ユートピア思想』、上田和夫訳、未來社、一九六七年、二二〇頁。

（21）Blackwell, James, “Anarchy and Communism”, *The Commonweal* (*July 6,1889*), p. 211.

（22）猪木正道、勝田吉太郎（責任編集）『プルードン　バクーニン　クロポトキン』、中央公論社、一九八〇年、五二七頁。

（23）同書、五二〇頁。

（24）McCulloch, Caroline, “The Problem of Fellowship in Communitarian

Theory : William Morris and Peter Kropotkin", *Political Studies*, Vol.XXXII, number3, September 1984, pp. 440-3. 革命を支える精神であると共に、未来社会における人を糾ぐ要素としても働くモリスの「フェローシップ」に関しては前掲拙著第五章「過去と現代と未来と」も参照のこと。

(25) Walter, Nicolas, *About Anarchism*, London, Freedom Press, 2002, p. 28.

(26) Dirlik, Arif, *Anarchism in the Chinese Revolution*, Berkeley, University of California Press, 1991, pp. 27-8.

(27) モリスは、ある講演で「私は一般的な意味での愛国者ではない。しかし、自分が住んでいる土地に関しては、恋人の様な情熱を持って愛していると言うことを恥ずかしくは思わない」("Early England" [1886], UL, p. 158) と述べている。モリスのイギリス人の意識と国際意識に関しては、Faulkner, Peter, *William Morris and the Idea of England*, London, William Morris Society, 1992 も参照のこと。

(28) モリスによれば、中世の芸術には「自由と調和のとれた協調とが混ざり合った思慮深さや才能の豊かさ」が見られるが、それはその制作者が「伝統が許す限りにおいて」仕事をしている結果なのである ("Architecture and History" [1884], CW, vol. 22, p. 307)。

(29) この点に関しては、Salmon, Nicholas, *William Morris:The Political Vision 1883-1890*, University of Reading, Ph. D. Thesis, 1992, pp. 269-70 も参照のこと。

(30) この過渡期の状況に関しては、*News from Nowhere*, "Ch. XVII How the Change Came" 及び前掲拙著第四章「社会主義思想」を参照のこと。

(31) 井上達夫『他者への自由——公共の哲学としてのリベラリズム』創文社、一九九九年、第二部第二章第四節「アナーキズム」を参照のこと。もちろん、氏が同書で論じているのはリベラリズム論であり、アナーキズムの秩序構想には限界を見ている。

モリスの言説に関する引用文献

本文中モリスの言説からの引用・参照箇所については、(講演・論考名、略号、ページ数) で表記した。また年号に関しては注を含めて初出の場合のみ付した。

Kelvin, Norman (ed.), *The Collected Letters of William Morris*, 4vols., Princeton, Princeton University Press, 1984-96 (CL と略記。以下同様).

Lemire, Eugene D. (ed.), *The Unpublished Lectures of William Morris*, Detroit, Wayne State University Press, 1969 (UL).

Morris, May (ed.), *The Collected Works of William Morris*, 24vols., New York, Russell & Russell, 1966 (CW).

____ (ed.), *William Morris : Artist, Writer, Socialist*, 2vols., Oxford, Basil Blackwell, 1936 (AWS).

Pinkney, Tony (ed.), *We Met Morris : Interviews with William Morris, 1885-96*, Reading, Spire Books Ltd, 2005 (WMM).

Salmon, Nicholas (ed.), *Journalism : Contributions to Commonweal 1885-90*, Bristol, Thoemmes Press, 1996 (Journalism).

____ (ed.), *Political Writings : Contributions to Justice and Commonweal 1883-90*, Bristol, Thoemmes Press, 1994 (PL).

〈公募論文〉

世俗的言語への「翻訳」と民主主義

【公共的理性と宗教の関連をめぐるハーバーマスの見解をめぐって】

桐原隆弘

はじめに

二〇〇六年九月十二日、ローマ教皇ベネディクトゥス十六世はドイツ・レーゲンスブルクにおいて講演を行った。その主要な論点は、ヘブライズムとヘレニズムが融合して出発したキリスト教の意義を、狂信的な信仰を退けて理性と信仰を調和させた点に見出すことにある。教皇は、一方において暴力的手段によって教義を広めようとする原理主義を、他方において科学的合理性へと狭隘化された近代理性を批判する。そして信仰を除外しない広い意味での理性に基づいて、精神の諸問題を固有の倫理的問題として扱うことの必要性を説いている（Radio Vatikan 2006）。

信と知の調和の伝統に立ち戻ることの必要性を主張する教皇に対し、ユルゲン・ハーバーマスは『ノイエ・チューリヒ新聞』（二〇〇七年二月一〇日付）への寄稿論文において、近代における科学、道徳・法、芸術の価値領域の分化を擁護する論陣を張る（Habermas 2007）。西欧キリスト教の根源まで遡ってヨーロッパのアイデンティティの根拠を見出そうとするドイツ人教皇と、主意主義、宗教改革および実証科学以来の、世俗化を中心とする近代化過程の先頭に立とうとしているハーバーマスの間では、歴史観においても倫理・道徳の根拠についても意見が大きく異なる。

宗教の問題は、ハーバーマスの近著『自然主義と宗教のは

ざまで（*Zwischen Naturalismus und Religion*）』（Habermas 2005 以下『自然主義と宗教』と略記）のタイトルそのものに見られるように、科学的還元主義（「自然主義」）と並んで、ドイツにおける近年の哲学的議論における重要なテーマである。ハーバーマスはカトリック教会に近年見られる保守的傾向と批判的に対峙する。ローマ教皇の講演は、〔かつての宗教書の〕イスラム教への偏見とも受け取れる引用を含むため、イスラム教徒の側から激しい反発を招いた。一方、ここで主題とされた宗教と歴史、信仰と理性は、ハーバーマスがここ数年重点的に扱っているテーマでもある。そこで本稿では、同書に収録された宗教に関するハーバーマスの近年の議論を概観し、特に公共的理性によって宗教的言語を世俗的言語へと「翻訳」することに基づくとされる民主主義理論のアクチュアリティを吟味してみたい。その際、マティアス・ルッツ＝バッハマン（フランクフルト大学教授）の宗教哲学的諸論考を比較の対象とする。

一　「メタ価値」としての寛容と共通理解不可能性

真・善・美を一体のものと考えたかつての宗教的世界観は、「正義に対する善の優位（Vorrang des Guten vor dem Gerechten）」（または正義を含んだ諸価値の調和）を望ましいとする。だがこれは「形而上学的重装備（großes metaphysisches Gepäck）」を携えて排他的に妥当性を要求するため、「正しい生活」をめぐって他の宗教的世界観との間で対立を引き起こす可能性がある（Habermas 2005, S. 270）。婚姻、中絶、安楽死、受精卵の取り扱い等をめぐる社会倫理的・生命倫理的諸問題に始まり、日常的な勤労と宗教的実践の関連といった経済倫理的問題を経て、学校教育における宗教的要素の位置づけに至るまで、当事者の意見が分かれ、簡単には収束しないケースが多く存在する。この問題に関しハーバーマスは、『自然主義と宗教』の第九章「文化的権利のペースメーカーとしての宗教的寛容（Religiöse Toleranz als Schrittmacher kultureller Rechte）」において、倫理的価値観の相違をそれ自身として無視することなく、なおかつ政治的意志決定の過程においてはそれをできるだけ中和化する点に、世俗的近代市民社会の成立根拠を見出そうとする。その際にハーバーマスが大きな役割を期待するのは、「信仰者（Gläubiger）」に対置される「世俗化された市民（säkularisierter Bürger）」である。世俗化された市民は「形而上学的軽装備（schmales metaphysisches Gepäck）」を携えて民主主義と人権の自律的基礎づけに取り組み、正義または「道徳的観点（moralischer Gesichtspunkt）」を「実体的善（substantiell Gutes）」よりも優先するという。

ハーバーマスによれば、多元主義と宗教的寛容は、法治国家とそれを担保する憲法愛国主義「によって」可能となる。

逆に言えば、法治国家が成立していない段階においては「諸文化の闘争」が生じ、強大な勢力を持つ文化が文化的少数派を排除することになる（S. 281）。ハーバーマスは信仰の自由が人権の歴史的源泉であるとは考えず（S. 260）、むしろ逆に価値中立的な法治国家によって初めて真の意味での信仰の自由、宗教的寛容が可能になると考える。歴史的に宗教的寛容は「上からの寛容（obrigkeitliche Tolerierung）」（S. 258）であり、通常権威主義的な制限を伴う（S. 260）。世俗的な「平等な自由」の理念こそが、「寛容から不寛容の棘を抜く」（Ebd.）という。非党派的正統化および利益の平等な尊重に基づき、いかなる「形而上学的重装備」つまり特定のイデオロギーによっても一元化されない「手続き的政体（prozedurale Verfassung）」（S. 273）において初めて、寛容は実質的に可能となるとされる。ハーバーマスは、公的領域において宗教が無批判に混入することだけではなく、逆に公的領域から宗教を排除しようとするイデオロギー勢力（世俗主義 Laizismus）からも、価値多元主義・中立性（「多声的複雑性（vielstimmige Komplexität）」S. 136f.）を擁護しようとする。

この点に関し、ハーバーマスはバイエルンの小学校の事例（人智学信奉者の子息への、十字架礼拝拒否の権利を認めた連邦裁判所の判決に対する州政府による反対――消極的自由の侵害）および、フランスの小学校の事例（イスラム教女性教師のスカーフ着用を禁じた世俗主義的政策――積極的自由の侵害）に言及している（S. 273）。基本権としての宗教的自由は、憲法国家の規範的基礎としての民主主義および人権と相携えて進むというハーバーマスのテーゼ（S. 260）は、価値中立的法治国家が宗教教義からは独立に確立されていて初めて、宗教的自由は実現される、という意味で理解されるべきであろう。

このようにハーバーマスにとって宗教的寛容は法治国家の成立を前提としている。これに加えて寛容の基本的な論理構造について、彼はライナー・フォルスト（Rainer Forst, 1964-）の寛容論における拒否（Ablehnung）、受容（Akzeptanz）、差し戻し（Zurückweisung）の三原理に依拠しつつ考察を進める。すなわち、寛容に至るためには信仰箇条の対立および相互拒否が歴史的前提としてまず存在する。そこで社会生活における平和を維持するためには、第一に市民社会の次元から信仰箇条を区別した上でこれを受け入れ、なおかつ第二に受け入れることのできない内容を「差し戻す」必要が生じる[1]（S. 264）。この場合、法治国家における価値中立性は「実体的善」に基づく「倫理的」価値観とは強い対立関係に置かれる。

この価値中立性における世俗的要素は、（フランスの教育政策におけるように）それ自身ひとつの強固なイデオロギーとなって、それと相容れない価値観を排除する可能性がある。そこでハーバーマスは、法治国家における世俗性をイデオロ

ギーへ高める世俗「主義」には反対する。法治国家原理は確かにそれ自身ひとつの価値ではあるが、しかしそれは同時に、特定の利益集団の思想信条ではなく、むしろ価値観の対立を超越し、誰にも受け入れられうる最大公約数的価値または諸価値を可能にする価値の前提、いわば「メタ価値」でなければならない。その場合、寛容が必然的に伴う「受け入れ可能なもの」とそうでないものの区別の「基準」は、それ自身特定の宗教的・政治イデオロギー的「教義」であってはならない。それ自身価値観のひとつである法治国家原理が「メタ価値」でありうるのは、それが少数者の排除を最も起こりにくくし、したがってまたそれによって最も多くの人々の権利が保証されうるからである。

さて、科学と道徳（「正義」の意味での）においては、特殊な文化的背景を度外視しうる対象の客観的理解が中心を占めるため、生活様式と文化的価値観の違いを度外視して共通認識に至りやすい。これに対し、倫理的生活態度をめぐる解釈は、しばしば相互に共通認識を形成することが難しい強固な信条に基づいている。ハーバーマスによれば、歴史的な宗教対立（歴史的前提）に加え、この意味での共通認識成立の困難さもまた、法治国家原理と並んで、寛容の前提（社会的前提）となる。[2]

一方、「メタ価値」としての法治主義は、資本主義原理、とりわけ「所有個人主義（Possesiver Individualismus）」と結びつきやすい。このことから、宗教的価値観と資本主義原理の衝突に際し、法治国家原理はどの程度両者を調停しうるのか、という疑問が生じる。こうした疑問はたとえば、（ユダヤ教徒やイスラム教徒においてしばしば起こるように）企業の要求する労働時間と宗教的実践とが衝突し、それゆえに特定教団に属しているという理由で雇用が見合わされるといった事例において現れる（S. 272, Anm. 14 参照）。

二　宗教と公共性——「翻訳機能」をめぐって

『自然主義と宗教』の第五章「公共性における宗教（Religion in der Öffentlichkeit）」においては、宗教との関連におけるハーバーマス民主主義理論の概要が述べられている。死刑廃止、自由主義的中絶規制、性的寛容（ホモセクシュアリティを含む）、拷問の無条件禁止、国防など公共財への権利は、十八世紀市民革命に始まり、現在に至るまでの欧米諸国の近代史において共通の価値をなしていた。ところが第二次イラク戦争（二〇〇三年）をきっかけに、「西洋の分断（der gespaltete Westen）」に至ったことはよく知られている通りである。[3]

アメリカ建国期におけるバージニア権利章典（一七七六年）において、「全ての人は等しく良心の命じるままに従い、信教

の自由をおびる権利を有する」と宣言された信仰の自由は、ハーバーマスによればフランス革命における信仰の自由とは異なり、宗教機関（Obrigkeit）に対する世俗主義（Laizismus）の勝利を意味するわけではないという（S. 123）。そうではなく、ヨーロッパに背を向けた人々に、どの宗教でも妨げられることなく信仰してよいという積極的な自由を保障している。その場合、憲法への忠誠がアメリカ国民としての共通項をなした。

その際に重視される民主的手続きは、一、市民の平等な参政権、二、理性的に受け入れ可能な結果を可能にする討議の形式からなる。市民は世界観と宗教的信仰の相違に関わりなく、政治的共同体における同権の構成員としてお互いに尊重し合わなければならず、この国家市民の連帯の上に立って、論争に際して合理的に動機づけられた理解を求めなければならない（S. 126）。

このことに関連し、ジョン・ロールズは市民の「法的ではなく、道徳的な義務（a moral, not a legal, duty）」として、「支持される政策が公共的理性の価値（the values of public reason）に根ざすことを説明できること」、「他人の意見に耳を傾けること」および「意志決定を理性的に行う際の公正さ（fairmindedness）」を挙げる（J. Rawls, *Political Liberalism*, 1993 引用は Habermas 2005, S. 127）。ここから、特定の意志を他者に押しつける党派的権利行使は正当ではないことになる。他方、〔宗教的・イデオロギー的〕教義は、「正当な政治的理由（proper political reasons）において、つまり包括的な教義（comprehensive doctrines）によるのではない形で提示されるかぎりにおいて」（「但し書き（Proviso）」）、公的政治的議論に持ち込むことができる（S. 128）。そこで公正な政治的意志決定は、一、世界観的中立性（国家と教会の分離）および二、市民による自発的な公的理性使用によって可能となる。

宗教の政治的役割に関するロールズのこのような世俗主義的見解を、ハーバーマスは次のように批判的に検討する。国家と宗教の分離原則（非党派性、世界観的中立性）がここでは主張されているが、国家は宗教（宗教共同体）を支えまたは制限する政治をそもそも除外すべきであるという世俗主義的要請は、この原理の狭すぎる理解である。ロールズ批判者が言うように、むしろ教会と宗教運動は民主主義と人権の貫徹と擁護に役立ってきた。マーティン・ルーサー・キングの市民権運動がその典型である。また、社会主義運動における動機の経済（Motivationshaushalt）にも宗教的根源がある[4]（S. 130）。

ロールズの「但し書き」に従って、宗教的価値と政治的価値を常に分けなければならず、公共的政治的領域においては、いかなる宗教的意見もそれに対応する一般的に受け入れられる言語によって表現されなければならないとすれば、教会の

政治参加意欲は萎えてしまう。確かに儀礼的でない(informell)公共性の向こう側にある議会、法廷、内閣、行政組織においては、世俗的な根拠だけが価値を持つ。しかしその場合、宗教的市民の側は、自身の宗教的確信を外側から反省的に考察し、世俗的理解と一定程度結びつくことで十分であり(「翻訳を留保し制度にゆだねること(institutioneller Übersetzungsvorbehalt)」S. 136)、公共的議論に参加する際に自らのアイデンティティを公的な部分と私的な部分に分断させる必要はない。自由主義的国家は信仰者と宗教共同体がそのような者として同時に政治的にも発言することを妨げるべきではない。そうでなければ、宗教における意味の設立(Sinnstiftung)の重要な資源(特に人間の道徳的共存のための表現力)が失われることになる。このようにハーバーマスは主張する(S. 137)。

宗教的表現の真理内容が、制度化された助言または決定の実践に対して失われないのは、ハーバーマスによれば、宗教的言語の世俗的言語への翻訳が、議会において審議される以前に、既に政治的公共性そのものにおいてなされている場合だけである(Ebd.)。その翻訳作業は、宗教的市民と非宗教的市民の共同作業でなければならないとされる。さらにその場合、宗教的市民にこの「翻訳」の任務が不当に重く割り当てられるのではなく、世俗的市民の方がむしろ宗教的教説の真理内容に心を開き、それを普遍的にアクセス可能な言語へと翻訳する責務を負うとされる(S. 138)。そのための条件として、世俗的市民がしばしば陥るとされる科学主義(Szientismus)の誤りが克服されなければならない。すなわち、自然全体における人間の位置を解明することを通じて人間の自己解釈を発展させることを目指す自然科学の理論的知識といえども、自然科学的世界像(naturwissenschaftliches Weltbild)へと実体化され、宗教的知見をナンセンスと見なすのであってはならない(S. 147)。そうではなく、(科学的知識を含む)ポスト形而上学的思考は、宗教に対して「学び取る気構えを持ち、なおかつ不可知論的に(lernbereit und agnostisch)」接するのでなければならない。つまり、宗教的教説の真理内容に耳を傾け、なおかつ宗教教義そのものの真偽を自ら決定するという僭越は戒められなければならない(S. 149)。なおここで言われる「宗教の真理内容」とは、とりわけ民主主義を促進しうる信仰態度であると思われる。

したがって、宗教的世界観だけではなく、(啓蒙のひとつの帰結としての)科学主義・世俗主義は、ハーバーマスによれば規範的な社会理論の基本原理とならないばかりではなく、現代社会の主要な歴史的特徴ともならない。むしろ彼は、『自然主義と宗教』の第四章「民主的法治国家の前政治的基礎?(Vorpolitische Grundlagen des demokratischen Rechtsstaates?)」において、エダー(K. Eder)とともに、「ポスト世俗社会(postsäkulare

Gesellschaft)」という概念によって、世俗化された近代社会において宗教が「残存する（Fortbestehen）」（S. 113）事態を表現しようとする（S. 116）。この事態は「哲学にとってのひとつの認知的要請（eine *kognitive Herausforderung*）」（S. 113）であるとされる。世俗化とは元来、宗教教義の排除または「世俗的世界観の普遍化」（S. 118）を意味するわけではなく、啓蒙と宗教の教説の両方から、それぞれの限界を反省しつつ学びとるという「二重の学習過程（doppelter Lernprozess）」（S. 107）または「補完的学習過程（komplementärer Lernprozess）」（Ebd.）を意味するという。この学習過程において重要な役割を果たすのが、「カントにインスピレーションを得た、自律的ですべての市民によって受け入れ可能な政体の基礎づけ」（S. 109）に方向づけられた哲学であるというのが、ハーバーマスの基本的な立場である。

三　カント宗教論における「希望の原理」

ここでハーバーマスの近年の宗教論において重要な役割を果たしているカント宗教哲学に関する、ハーバーマス自身の見解を見ておこう。

『自然主義と宗教』の第八章「信仰と知の境界（Die Grenze zwischen Glauben und Wissen）」においては、カントの『単なる理性の限界内の宗教』（一七九三年）が扱われる。同論文においてハーバーマスは、彼自身の宗教観をカント宗教哲学と関連づけながら述べようとしている。カント的理性宗教はキリスト教信仰の重要な要素（たとえば希望 spes）を道徳論の核心部に取り入れようとする。原理主義と世俗主義を規範的次元において調停しようとするハーバーマスにとって、カント宗教哲学は理論的な基礎を与えているようである。

ハーバーマスによれば、カントは啓蒙家（Aufklärer）として、理性の権威と個人の良心を教会の正統派に対して擁護しつつ、同時にまた道徳家（Moralist）として、「不信仰の啓蒙された敗北主義（aufgeklärter Defätismus des Unglaubens）」（または懐疑主義）にも抗して、「理性の限界内の宗教」の信仰内容と拘束力を擁護した（S. 217f.）。「宗教的伝統の意味論的遺産をいかにして修得するか」というハーバーマス自身の観点に基づき、カント宗教哲学の主眼は、神中心の自己・世界理解に対する人間中心主義的自己・世界理解の立場からの非難とは異なるとされる。ここでカントが取った態度は、ハーバーマスによれば、聖書の中心思想を理性信仰（Vernunftglauben）へ組み入れること（Ebd.）である。

そこで、宗教哲学は「道徳理論の歴史的伝承への批判的適用」（S. 220）――これは例えば、『人類史の憶測的起源』（一七八六年）に見られるような、歴史的伝承の道徳的原理に基

づく解釈を含むであろう——を任務とするとされる。純粋な実践理性に由来する宗教は、いかなる規律も監督者も（Satzungen und Observanzen）必要とはせず、もっぱら心情の内面性のうちで人間の義務を目にすることに根拠を持つ（Ebd.）。聖書の真正な解釈者は「われわれの内なる神（der Gott in uns selbst）」である。これはプロテスタントの基本命題として妥当するという（S. 221）。

カントの宗教哲学は宗教批判に止まらない。理性的道徳法則は品行方正な人々（Rechtsschaffene）を「幸福にする」のではなく、「幸福に値する」と考えるだけである。そこで宗教は、幸福に値すること（Glückswürdigkeit）とそれに対して応分に与えられてしかるべき幸福を、理性的道徳法則そのものが調和させないのを補う（S. 222）。個人的な幸福の保証が欠落していること以上に心を痛めるのは、すべての道徳的行為を合わせてもなお、人間の共同生活の破壊的状態が改善されない、という考えである（S. 223）。

なお、『実践理性批判』（一七八八年）においてカントは、道徳法則はそれ自身としては幸福を約束しないが、キリスト教の道徳論はこの不足を補いうると考えた。神の国においては自然と道徳は調和し、最高善が可能となるが、そこで理性的存在者は洗礼を受ける（S. 223）。このことから、ここで「神の国」が「最高善」へと翻訳されているのは、思弁的理性の放縦を戒めるためではないことになる。宗教哲学の関心事は、理論理性を制限することではなく、むしろ実践理性の使用を、厳格主義的な義務倫理学の立法を超えて、神と不死についての仮定的な（präsumtiv）理性的要請へと拡張することであるとされる（S. 223f.）。

目的表象は行為者に定言命法から目をそらさせる可能性があるが、それでも正しい行為が何を帰結するか、またその帰結が十分自分の支配下にはないとしても、すべての作為・不作為（Tun und Lassen）を何に向けるべきかについて、理性は無関心でいるわけにいかない。「目的の国（Reich der Zwecke）」は自己立法による法に服従する人格の結合を想定し、共和的な共存を念頭に置いているが、そこでは依然として個人の道徳的行為を指導することが目指されている。目的の国が、現象界において共同して実現すべき社会的政治的状態として翻訳される場合において初めて、叡知的な目的の国はこの世の国となる。そこで、カント宗教論における「倫理的共同体（ethisches Gemeinwesen）」の理念がこの翻訳を引き受けるとされる。また「最高善（höchstes Gut）」の理念は彼岸ではなく此岸における徳と幸福の結合を想定しており、目的の国〔『道徳形而上学の基礎づけ』八五年〕と倫理的共同体〔『宗教論』九三年〕の中間〔『実践理性批判』八八年〕に位置するとされる（S.225）。

なぜ道徳的であるべきか？という、道徳性の（避けられな

い）目的に関する問いに対し、カントは答えとして「利己心のないこと」を持ち出し、これが最終目的を満たすためには十分であると考えている。しかしハーバーマスによれば、利己心がないことは義務に意味を与えない。そうではなく、場合によっては特定の、自分の願望に反する義務に従うことの前提でもある（S. 228）。それではなぜカントが最高善を促進する義務に固執するかというと、その理由は、神（「自然とは異なる、自然全体の原因」）の実在が要請されうること、または最高善の実現が少なくとも「可能」であると考えることができることから説明されうる（S. 228f.）。しかし、神の存在を少なくとも「要請」するために、カントはもって回った論証に甘んじたというのは誤った解釈であり、カントはむしろ、道徳それ自身のためによりよい世界という次元を道徳的思考様式につけ加えたのであるという（S. 229）。

カントは約束の要素をその神聖な性格を取り除いてもなお、手元に残しておこうとする。世界における道徳的行為の最後の成果への信頼という次元をめぐって、道徳は拡張される。宗教の内容（Inhalt――「信じられる内容」“fides quae creditur”）ではなく、宗教的信仰の様態（Modus――「信仰によって表される態度」“fides qua creditur”）、「真・と・見なすこと（Für-wahr-Halten）」、とりわけ、神の国の地上における到来への約束、実践理性の要請を唯一厳格に満たしうる神への信頼が、ここでは問われている。目的の王国という青ざめた超越論的理念を世界内的ユートピアへと翻訳することこそが、このプラトンを抜け出した終末論的思想によって可能となるという(S.230)。

宗教的伝承は、実践理性に不足しているものを、具体的なイメージ（Bilderschatz）によって補う。カントは預言者や聖者の模範的人生、約束や奇跡を、道徳的不信心を克服するための機縁であるにすぎず、その意味で啓示は真理へ至るための理性的な道筋を狭めると考える。そこで、「純粋に道徳的な信仰」は教会信仰の覆いを脱ぎ捨てて生まれるとされる（S. 231）。

教会信仰は理性信仰を広めるための単なる手段（Vehikel）にすぎないとするこうした宗教批判的見解は、ハーバーマスによれば、カントが他方で教会組織は将来の理性信仰の体制を先取りしていると述べていることと整合的でない。むしろ、地上における神の国を設立するために教会は重要な組織上の役割を果たすと見ることができる。「最高善」という形而上学的残滓を、「道徳法則の下における神の国」としての教会組織は具体化しているとハーバーマスは主張する（S. 232）。

義務論的に狭く書き改められた理性の経済（Vernunfthaushalt）を拡張することが、宗教論の目指すところであるとされる。『基礎づけ』における「目的の国」の理念は、道徳法則の宛名としての個々人だけを念頭に置いており、内面的な道徳性は

強制的な法によってようやく外へ歩み出て適法的振る舞いとして目に見える跡を残していた。これに対し、宗教論における「倫理的共同体」または「見えない教会」の理念によってようやく、共同の実践への協力、参加への義務が取り上げられ、内面と外面、道徳性と適法性の二元論が放棄されるに至るという（S. 233）。「目的の国」は「倫理的共同体」の理念によって、「内面性の領域を抜け出して」制度的支柱を得、最終目的を実現するとされる。カントが「法的市民状態」と並んで想定した、道徳法則によってのみ組織されるべき「倫理的市民状態」は、「理性的存在者の最終目的」に対して間主観的読み方を与えたという（S. 234）。ハーバーマスのこの解釈は、『基礎づけ』（八五年）、『実践理性批判』（八八年）、『宗教論』（九三年）、『永遠平和論』（九五年）、『道徳の形而上学』（九七年）各書を通じて、道徳と法、および宗教と歴史を相関的に捉えるカント実践哲学体系には必ずしも符合していない。しかしここでは、ハーバーマス社会理論とカント宗教論の接点を探る上で重要な論点が示されている。

ハーバーマスによれば、カントにとって宗教は理性的道徳の源泉であると同時に、反啓蒙主義および狂信を正すべき隠れ家のようなものとして映っていた。カント宗教論は、ポスト形而上学的思考の条件下で、世界宗教の表現力（Artikulationskraft）から実践的理性使用のために何を学べるかという観点からも関心の的であるとされる（S. 236）。超越論的哲学は、超越的な神の立場を、これに機能的に対応する世界内的観点へと移し置き、道徳的観点として確保しようとする（S. 236）。ヘーゲル、シュライエルマッハー、キェルケゴールはいずれも、カント宗教論を宗教的伝統の実質を奪う啓蒙主義であるとの見解で一致している（S. 237f.）。しかしハーバーマスはカントから単なる啓蒙主義者のレッテルをはがそうとする。むしろカントはラディカルな「現世的」希望の哲学者であった。ここでハーバーマスは名指ししないものの、エルンスト・ブロッホをカントと結びつけようとしていると考えることもできよう。

四　「宗教のゲットー化」

ところで、ハーバーマスが批判理論（フランクフルト学派）第一世代の思想を批判的に発展させたことは周知の事実である。しかしこのことは、今概観したような彼の宗教論と関連づけながら考察されることは少ない。この事情を詳細に取り扱っているのが、マティアス・ルッツ＝バッハマン（Matthias Lutz-Bachmann, 1952-）である。彼は論文「宗教批判の後の宗教（Religion nach der Religionskritik）」（Lutz-Bachmann 2003）において、宗教と公共的理性の歴史的連関を再構成している。そ

こに含まれる論点のうちいくつかをピックアップすると以下のようになる。マルクスはヘーゲルの「否定の否定」および「哲学による宗教の止揚」を暗に踏襲することによって、社会科学的な宗教批判（「国家と社会が、転倒した世界意識として宗教を生み出した」）を行った。それと並行して、十九、二十世紀においては、科学主義的な宗教理解と主観主義的な宗教理解の間で分裂が起こった。ウェーバーの合理性理解（「世界の脱魔術化」）――ウェーバーは同時に合理化以後の宗教的価値を主観的領域と見なしていた――を経て、ホルクハイマー、アドルノは、科学主義的・道具主義的な合理性からではなく、芸術と宗教から「限定否定（bestimmte Negation）」を通じて真理内容を取り出し、そうすることで初期近代のヒューマニズムがよりどころとした公共的理性を再活性化することを目指した。当該論文では触れられていないが、ハーバーマスがフランクフルト学派第一世代から公共的理性論を受けつぎ、これを発展させていることは言うまでもない。

他方、ルッツ=バッハマンの別の論文「民主主義、公共的理性、宗教（Demokratie, öffentliche Vernunft und Religion）」によれば、ハーバーマスの宗教理解は今触れた主観主義的理解に属することになる（Lutz-Bachmann 2007）。共通認識が困難であることを寛容の社会的前提としている点においても、また信仰者が自身の価値観をみずから客観化することが困難であるとの想定の下、公共的議論の場における「翻訳」作業の課題を、非宗教的・世俗的市民の方に比較的重く課そうとしている点においてもそのことが伺える。ハーバーマス自身は、共通理解が困難で同意には達しがたい諸宗派の宗教的市民に、公共的議論において宗教的アイデンティティの放棄を強要されるという重荷を取り除くことを意図しており、そうすることで最終的には、宗教的原理主義からも世俗主義的・科学主義的イデオロギーからも独立に、公共的理性ならびに法治国家原理、さらには人権と民主主義という「メタ価値」を確保することを目指しているのであろう。しかしここで問題であるのは、宗教的信仰そのものの側の真理表現能力が相対的に軽視され、その分世俗的理性の側により多くの信頼が置かれているのではないか、ということである。言い換えれば、宗教・宗派間の共通認識成立の困難さと、宗教と哲学の間の断絶（「宗教的信仰の〔哲学・理性に対する〕異質性（Heterogenität religiösen Glaubens）」Lutz-Bachmann 2007, S. 12）が必要以上に強調されている。ルッツ=バッハマンはこの点を宗教の「ゲットー化（Gettoisierung）」（S. 18）として批判する。

五　宗教間対話の課題

ルッツ=バッハマンは彼自身研究対象としている宗教間対

話および宗教と哲学の伝統的議論の成果にも依拠しながら、「宗教内的観点（Binnenperspektive der Religionen）」の側からの、一方的に非宗教的・世俗的市民に依存するのではない、いわば内発的な客観視能力（Ebd., S. 8, S. 15, S. 16）と合理性要求能力（S. 17）に期待をかけている。この場合の「宗教」は、特定宗派に依存するとは考えない方がよいであろう。むしろこれは、（ハーバーマスおよびルッツ=バッハマンいずれにおいても哲学的議論において多くを負っている）カント宗教哲学における、宗教的寛容の必要性（『啓蒙とは何か』一七八四年）、および（政治的強制力を伴って市民社会の外的秩序を確立・保持する「法的市民状態」とは区別される意味での）市民の内面的倫理性に基づく社会制度の理念、つまり「倫理的市民状態」（『単なる理性の限界内における宗教』一七九三年）に関わる。であるからこそハーバーマスにおいてもルッツ=バッハマンにおいても、宗教の問題は、現代の原理主義に直面する中で政治的平和の問題と結びつけて論じられているわけである。

ただハーバーマスの場合、宗教教義の哲学的言語による理解不可能性を想定している点において、彼の議論は実のところ、ルッツ=バッハマンに比べ、原理主義の問題へのよりセンシティブな理論構築につながっていく可能性がある。彼の社会理論は、共通認識の成立が困難であること（強固な自己中心性）を寛容の事実的な前提条件とし、その上で理性的な民主主義原理を「メタ価値」として、世俗的市民だけではなく、既存の諸宗派いずれにも受け入れ可能な最大公約数的価値として規範的レベルで確立することを重視する。このことは、宗教的寛容から民主主義的政体が生まれたのではなく、むしろ逆に（世俗主義的である必要は必ずしもないとされる）政教分離原則に基づく民主主義的政体によって初めて、各宗派の「積極的」自由が保証されえたとする歴史理解に対応している。そしてこの理論構想と歴史理解の方向性は基本的に賛成できるものである。

しかし他方、ルッツ=バッハマンに「宗教のゲットー化」と言わしめた要素が、ハーバーマスの宗教理解にあることもまた事実である。そもそも彼のコミュニケーション的行為の理論が前提とする「価値領域の分化」においては、宗教は前近代の遺物とも言うべき古い世界観であり、「価値領域の分化」以後の現代社会の理論においては体系上重要な位置を占めていない。それは主観的心的体験の領域としてむしろ芸術に主要な役割を譲るとも考えられており、論証的な吟味の対象（信仰内容——“fides quae creditur”）となるよりはむしろ、道徳的内容に関する豊かな表現力（信仰の様態および信者の動機づけ——“fides qua creditur”）の方に彼の関心はあった。ルッツ=バッハマンもまた、民主主義原理の「メタ価値」としての妥当性は認めるであろう。しかし彼はその上で、宗教間対話の

歴史および、宗教内部における哲学的普遍化の努力の跡を追っていこうとする。これに対し、主意主義、宗教改革、近代科学によってもたらされた歴史的断絶は、それ自身を理論構築の出発点とするなら、理論そのものを狭めることになるかもしれない。

ベネディクトゥス十六世への反論において、ハーバーマスは紀元前五〇〇年前後における宗教的・哲学的革新の時代を「軸の時代（Achsenzeit）」と呼んだヤスパースの議論に言及し、さらにウェーバーの宗教社会学にも依拠しながら、この時代の、ギリシア哲学における神話（Mythos）に対する論理（Logos）の勝利、およびユダヤ教における一神教の成立（「反省された宗教的意識」）を重視している（Habermas 2007）。キリスト教とギリシア哲学の融合によって「信と知」の調和の基礎が得られたとする教皇に対し、ハーバーマスは「軸の時代」以来既にその信と知は、形而上学的本質と現象におけるように緊張関係にあったと主張したいようである。ところが残念ながら、こうした歴史把握はハーバーマスにおいては、教皇への反論という文脈において初めて現れる。他の点ではほとんどすべて二〇〇五年の『自然主義と宗教』の要約と言うべき二〇〇七年のハーバーマスの、新聞に寄稿された短い宗教論だけに基づいて、ハーバーマスが近代以降に止まらない歴史的により大きな観点から彼の社会理論を展望しようとしていると考えることはできない。

一方、ルッツ=バッハマンは、教皇が直截に表現する「信と知の調和」に依拠することなく、なおかつ「ヘレニズム化」にまでさかのぼってその時代以来におけるキリスト教義の普遍化の意義を探ろうとしている。彼にとっては、世俗的言語への「翻訳」は宗教的諸勢力にとってはしばしば「過大な要求（Überforderung）」であるというハーバーマスの見解（Habermas 2005, S. 142）は賛成しがたい。その意味においてルッツ=バッハマンは、ロールズの公共的理性論をハーバーマスによる修正なしで受け入れようとする。これは宗教の歴史的経験に対する信頼に基づいていると言えるだろう。実際、ルッツ=バッハマンはアドルフ・フォン・ハルナック（Adolf von Harnack, 1851-1930）が軽蔑的に言う意味での「ヘレニズム化」[5]は妥当ではないと主張する。つまり、キリスト教はギリシア哲学との融合によって形式的にも内容的にもギリシア哲学へ吸収合併されたと考えることはできない（Lutz-Bachmann 1992, S. 92）。

ここでくわしく論じることはできないが、ルッツ=バッハマンにとってもハーバーマスにおいてと同様（さらにはそもそもベネディクトゥス十六世自身においても）、ヘブライズムとヘレニズム、信と知は一定の緊張関係にある。宗教教義の普遍性要求[6]（S. 85）は、信仰を普遍的言語によって表現する信仰者自身の課題であり、その意味で、「翻訳を制度にゆだねて留

保すること」にとどまることなく、あらゆる宗教に対して普遍化の努力は課せられることになる。民主主義、人権、平和を始めとする共通の課題の解決を宗教間対話が目指すとすれば、その目標には、法治主義、政教分離原則の不徹底などをもたらす不合理な教義そのものの変更も含まれるはずである(Lutz-Bachmann 2008)。

おわりに

ここまでの議論を簡単に振り返りながら、宗教と政治の関連をめぐる理論構築に際しての課題を展望してみたい。

ハーバーマスによれば、寛容が民主主義につながったのではなく、逆に法治国家の成立が信仰の積極的自由を可能とする宗教的寛容の前提であるという。その場合、法治国家、人権、民主主義はいわばメタ価値として、宗派を問わない普遍妥当な価値を有する。ロールズによれば、公正な政治的意志決定のためには、公共的政治的議論の場において、宗教的であれ、哲学的であれ、「包括的理論」を持ち込むことなく、「正当な政治的理由」を提起することが求められる。ハーバーマスによれば、この公共的理性論は宗教的市民に宗教的アイデンティティと公共的アイデンティティの分断を強要することになり、過大な要求につながる恐れがあるという。そこでハーバーマスは、立法、司法、行政における政治的決定に際して世俗的言語による議論がなされる以前に、「宗教的」市民と「非宗教的」市民双方が宗教と啓蒙両方の真理内容を批判的に学び取ることが必要であるとする。「自然主義と宗教」のいずれか一方に偏ることを防ぎながら「世俗的言語への翻訳」を可能にするのは、この「補完的学習過程」であるという。

ハーバーマスのこうした議論は、カントの宗教哲学における倫理的共同体の理念を現世的ユートピアと解釈することからインスピレーションを得ている。その場合、法治国家、人権、民主主義の貫徹に当たっての動機として、信仰内容(fides quae creditur)ではなく、信仰態度(fides qua creditur)に考察の重点が置かれる。ハーバーマスは宗教の真理内容そのものを世俗的または哲学的言語によって吟味することを回避し、したがってまた彼は基本的に宗教的教説へのアプローチは不可知論的なそれでしかないと考えている。これに対し、ルッツ=バッハマンは、信仰内容そのものの哲学的吟味は不可欠であると主張する。したがって彼によれば、ロールズの公共的理性論はハーバーマスによる不可知論的修正を経ずに受け入れられるべきである。つまり、「宗教的」市民は同時に普遍的に受け入れ可能な言語によって信仰内容を吟味し、政治的意志決定に参加しなければならないし、実際人は言語を用いることで信仰内容の普遍化可能性をつねにチェックしている。

そのことを否定し、世俗的市民に「翻訳」義務をより多く課すのである限り、「宗教のゲットー化」つまり、宗教的言語の真理内容が公共的議論から遠ざけられる状態は改まらない。

ハーバーマスとルッツ＝バッハマンの間には歴史観の相違もあり、前者が「軸の時代」以降の理性と信仰の緊張関係が、脱・ヘレニズム化または「ポスト形而上学の思考」によって継続されていると考えるのに対し、後者は「十三世紀以来の啓蒙主義」と彼自身が語るように、「知」による「信」の普遍化可能性を確証しようとする。これに伴い、社会理論の観点からも両者には相違が生じ、前者が原理主義の問題を念頭に置きながら、信と知の架橋手段として「補完的学習過程」に重点を置くのに対し、後者は法治国家原理の歴史的普遍化可能性に重点を置く。ハーバーマスの議論は原理主義へのセンシティブなアプローチが可能であるというメリットを有する反面、宗教の内発的普遍化可能性を見逃す可能性がある。一方、ルッツ＝バッハマンの議論は宗教間対話の理論として妥当すると思われる反面、多元主義の問題へのアプローチにおいて若干の弱点を持つと思われる。

宗教と政治の問題を論じるための概念枠組みは、ここで扱ったハーバーマスとルッツ＝バッハマンのものだけに限られることはないであろう。しかし彼らの見解の異同に鑑みつつ、歴史哲学的・通時的観点および社会理論的・共時的観点の両方からの考察を積み上げることによって、宗教と政治の関係に関するより普遍的な理論を組み立てることができるのではないだろうか。その際、概略的に述べるなら、メタ価値としての法治主義、人権、民主主義の原理を機軸に、その原理の歴史的生成過程および伝統的宗教内部からの寛容と宗教間対話への動きの両方を考慮に入れることが必要となろう。

（きりはら・たかひろ／近現代ドイツ社会哲学）

注

（1）この点に関する詳細な考察として、箭内任、『政治的公共圏』における宗教の定位可能性――ハーバーマスの思想の展開史から考える」『年報　筑波社会学第Ⅱ期第2号』（二〇〇七）を参照。

（2）「考え方の異なる人々（Andersdenkende）に対する寛容は、協力しまた妥協する用意があることと混同されてはならない。忍耐強く真理を探究すること、偏見がないこと（Offenheit）、相互の信頼および正義の感覚（Gerechtigkeissinn）を超えて寛容が必要とされるのは、係争中の信念の局面に関して当事者が理性的に一致（Einigung）を求めることも、それが可能であると考えることもない場合においてである。」（S. 267f.）

（3）この間のアメリカ合衆国における宗教原理主義の台頭について、ギャリー・ウィルス（Garry Wills）はこう述べている。「進化論よりも処女懐胎を熱烈に信奉する国民ははたして啓蒙された国民と言えるだろうか？ 世界最初の啓蒙民主主義アメリカの建国者は皆、近代性の価値を共有していた。［…］ブッシュ大統領支持者の実に七五パーセントが、イラクはアル・カイーダと協働しているとか、九・一一テロに直接関与していると信じて

いるとされるが、それでは証拠への尊重（respect for evidence）は台無しである。」（引用はハーバーマス 2005, S. 122）

（4）教会または原理主義が権威主義的・抑圧的役割を果たしてきたのは事実だが、憲法国家においては自由主義的政治文化の安定化と発展に重要な役割を果たしてきた。さらには、国家市民エートスにとっての宗教の役割も見逃せない。ポール・ヴァイトマン（Paul Weithmann）は、市民社会の参加者としての教会に注目している。彼によれば、宗教共同体はその道徳、社会化、政治参加を通じて、アメリカン・デモクラシーの前提条件となった（S. 131）。

（5）ヘブライズムとヘレニズムの融合を「ヘレニズム化（Hellenisierung）」と称し、「本来経験されていたはずの真正性からの堕落」（Ebd. S. 97）と評したのは、プロテスタント神学者アドルフ・フォン・ハルナック（Adolf von Harnack, 1851-1930）であった。この評価は、伝統的キリスト教における「主知主義」的傾向への反発において、宗教的「感情」に理論理性、実践理性および美的判断力に並ぶ認識能力としての地位を与えようとするシュライエルマッハー、さらには絶望という実存的状況からの飛躍によって神との一体化の信仰へ至るとするキェルケゴールの立場とも共通する。実際、ハーバーマス自身「信と知の境界」において次のように述べている。「シュライエルマッハーとキェルケゴールは、哲学に対し、宗教を同一の目線上にある敵手として見ることを求めている。彼らはキリスト教をギリシア形而上学との結びつきから解放し、ポスト形而上学のカント的水準において、キリスト教を軽視する者の中の教養ある者と無関心な者に抗してキリスト教を擁護しまた批判している。」（Habermas 2005, S. 251）

（6）「宗教的な信仰告白が他ならぬ第一人称から述べられうるし、そのようにして話者を取替えの効かないものとして告白の実践およびその内容へと結びつけるということは認めなければならない。しかし宗教的な告白は同時に、個々の主体の私性（Privatheit）と内的確信（innere Evidenz）を超えた妥当性を要求する。宗教的な告白もまた間主観的な関連性を持つのである。なぜならそれは通常、モノローグの形式に従うのではなく、『神』または他の人格へと向けられ、生活世界およびその中で他の人々と明らかに共有される経験に関連づけられるからだ。」（Lutz-Bachmann 2003, S. 168）こうした宗教の真理内容、妥当性要求の基礎となりうるのは、ルッツ=バッハマンによれば、ホルクハイマーとアドルノの『啓蒙の弁証法』における公共的理性の再活性化の試みである。「近代啓蒙の哲学において好まれた、宗教の理性的批判としての宗教哲学のプログラムは、宗教的言明の妥当性要求を判定する強い理性概念から出発していた。これに対し、ホルクハイマーおよびアドルノは、『啓蒙の弁証法』の表徴の下で捉えられた理性の危機に直面して、普遍性を担うことのできる哲学的理性概念を探索しようとした。［…］宗教と哲学は、科学と芸術もそうであるが、近代（Moderne）の付置状況においては互いに新しい関係に入る。それらは、科学主義的実証主義または認識論的自然主義への制限から解放された、拡張された公共的理性の概念（ein erweiterter Begriff von öffentlicher Vernunft）を根拠づけることが課題である場合に、互いに参照し合う。」（S. 171）

参考文献

Habermas, Jürgen（2007）: Ein Bewusstsein von dem, was fehlt : Über Glauben und Wissen und den Defaitismus der modernen Vernunft, http://www. nzz. ch/2007/02/10/li/articleEVB7X. html? printview = true（2008.05.02）

—— (2005) : *Zwischen Naturalismus und Religion*,, Frankfurt am Main (Suhrkamp)

Lutz-Bachmann, Matthias (2008), "Die Androhung und der präventive Einsatz militärischer Gewalt : Herausforderungen für das Internationale Öffentliche Recht" (二〇〇八年七月、広島大学講演原稿、邦訳「軍事力による威嚇および予防的軍事力行使——国際公法に対する挑戦——」桐原隆弘訳、広島大学応用倫理学プロジェクトセンター研究成果報告書『ぷらくしす』二〇〇八年度号)

—— (2007) : "Demokratie, öffentliche Vernunft und Religion : Überlegungen zur Rolle der Religion in der politischen Demokratie im Anschluss an John Rawls und Jürgen Habermas", in : *Philosophisches Jahrbuch 114*,2007, S. 3-21

—— (2003) : Religion nach der Religionskritik, in : Hans Waldenfels (Hrsg.), *Religion Entstehung-Funktion-Wesen*, Freiburg/München (Karl Alber), S. 149-173

—— (1992) : "Hellenisierung des Christentums?", in : Colpe, Carsten / Honnefelder,Ludger/Lutz-Bachmann,Matthias (Hrsg.) ,*Spätantike und Christentum. Beiträge zur Religions- und Geistesgeschichte der griechsch- römischen Kultur und Zivilisation der Kaiserzeit*, Berlin (Akademie Verlag), S. 77-98

Radio Vatikan (2006) : "Glaube, Vernunft, Universität" - Papstrede an der Uni Regensburg,

http://www. oecumene. radiovaticana. org/ted/Articolo. asp? c = 94864 (2008.05.02)

〈公募論文〉

価値多元論と世俗主義

【サンデルとテイラーの比較を手がかりに】

高田宏史

一　問題設定

マイケル・サンデルとチャールズ・テイラー——彼らは、いわゆる「コミュニタリアン」とみなされることの多い思想家である。[1] しかし、九〇年代以後の彼らの思想的展開は、彼らの思想が、もはや「コミュニタリアニズム」という枠組みのなかには収まりきらないものであることを示しているように思われる。サンデルは、『デモクラシーの不満』(*Democracy's Discontent*, 1996) 及び『公共哲学』(*Public Philosophy*, 2005) において、自身の共和主義への傾斜を表明している。また、彼は二〇〇一年に米国の大統領生命倫理評議会参加後、生命倫理に関しても積極的な発言を行うようになり、遺伝子の操作などにより人間の知的・身体的能力を向上させようとするエンハンスメントを批判する『人体の完全化に対する異論』(*The Case against Perfection*, 2007) を公刊している。他方テイラーは、『カソリック的近代性？』(*A Catholic Modernity?*, 1999) 以降、『今日における宗教の諸相』(*Varieties of Religion Today*, 2002)、『近代の社会的イマジナリー』(*Modern Social Imaginaries*, 2004)、『世俗の時代』(*A Secular Age*, 2007) において、近代の「世俗化テーゼ」を批判的に再検討している。このように、彼らの近年の著作は、その扱う領域においても主題においても、ほとんど重なりあうところがないように見える。[2]

しかし、それでも彼らの思想が尚近い位置に存在している

と主張することは可能かもしれない。実際、これまでサンデルとテイラーの思想を比較した論考のほとんどは、彼らの思想の差異よりも相同性を強調している。たとえば、哲学的には原子論的個人観を批判し、主体がある種の超越論的枠組みの内部で構成されると主張する点で、そして政治的には価値中立性を否定し、共通の目的を有する政治社会へのコミットメントを重視している点で、彼らは相同性を有しているという主張や[3]、彼らの思想的立場は「文化と言語の共同体に対して不可避的に結びついているものとしての人間の構想を中心にして、統一される」という主張がそれである[4]。そして、彼らがこれらの議論が論拠とする主張を現在まで保っている以上――少なくとも表立っては拒絶していない以上――、彼らの思想的近似性を仮定することは理に適っているようにみえる。更に両者は、とりわけ九〇年代以降、ともに価値多元性や生の多様性を公共的に擁護することの重要性を強調しているのである。

だが、両者の思想は、そこまで「近い」ものなのだろうか。もしかすると、彼らの思想は表面的な類似性にもかかわらず、重大な相違を孕んでいるのではないか。本稿では、この問いを探究するために、彼らの価値多元性擁護論を、その世俗主義との関係という観点から比較する。次節では、サンデルとテイラーの両者が、ともに価値多元性を公共的に擁護する必要性について論じていることを示す。第三節では、サンデルの『人体の完全化に対する異論』における「被贈与性の倫理」を取り上げ、サンデルが価値多元性をもっぱら世俗主義的な立場から擁護しようとしていることを明らかにする。第四節では、テイラーが純粋に世俗主義的な価値多元性擁護論を批判し、超越性を排除しない立場から価値多元性の擁護を試みていることを論じる。そして最後に、両者の価値多元性擁護論の決定的な相違点が、世俗主義をめぐる対立に存していることを明らかにする[5]。

二　サンデルとテイラーにおける価値多元性擁護の公共的構想

サンデルとテイラーは、いったいどのように生の多様性や価値の多元性を擁護する議論を呈示しているのだろうか。まずはサンデルの『公共哲学』において、価値多元性や生の多様性の擁護についてどのような議論が展開されているのかを瞥見しよう。彼は同書において、市民的徳性（civic virtue）の涵養によりデモクラシーの不満を解消し、デモクラシーを活性化するという構想を描いてみせる。しかし、市民的徳性を涵養することには、ある種の強制が伴うのではないか、そしてそうした強制の結果、一元的な価値観が公共的な領域の内

部に持ち込まれ、生の多様性が破壊されてしまうのではないだろうか、という懸念が常に付き纏う。サンデルは、こうした疑念に対し、むしろ市民的徳性の涵養という共和主義的な構想を公共的な領域に持ち込むことが、多様な価値を奉ずる多元的な生を擁護することと両立すると主張するのである。

サンデルは同書の中で、ロールズの政治的リベラリズムを批判する文脈において、自己と他者との相互的尊重には二つの様式があると論じている。ひとつは「リベラルの構想」(liberal conception) であり、それによれば、「われわれは、(政治的な目的のために) われわれの同胞市民たちの道徳的及び宗教的確信を無視することによって、[…] あるいはそれらへの参照なしで政治的なディベートを実行することによって、それらを尊重する」[6]。もうひとつは「討議的構想」(deliberative conception) であり、それによれば、「われわれは、われわれの同胞市民たちの道徳的及び宗教的確信に関与することによって、あるいはそれらに注意を向けることによって、[…] それらを尊重する」[7]。サンデルは、これら二つの様式のうち討議的な相互尊重の様式を支持している。というのも、「われわれの道徳的・宗教的な意見の不一致が、人間的諸善の究極的な多元性を反映しているといいうる限りにおいて、われわれは、尊重の討議的な様式を採用することで、様々に異なった生が表現する特徴的な諸善を、より正しく評価できる」からである[8]。このことは、サンデルが、多様な価値観を奉じる他者たちと住み分けることによってではなく、むしろ積極的に交流し、連帯することによって、価値多元性を擁護しようとしていることを意味する。換言するならば、サンデルは価値多元性や生の多様性を、成員たちの「政治」の領域へのコミットを促すことによって、あるいはそれら多元性の「政治化」によって擁護しようとしているといえよう。

では、それに対してテイラーはどうだろうか。一見したところ、サンデルとテイラーの議論には、ある種の相同性が存在している。すなわち、テイラーは、積極的な政治参加を重視し、デモクラシーにふさわしい市民を涵養するという目的をサンデルと共有しているようにみえるのである。たとえば、『孤独を和解すること——カナダの連邦主義及びナショナリズム論集』(*Reconciling the Solitudes: Essays on Canadian Federalism and Nationalism*, 1992) に収められた論文「オルタナティヴな未来」のなかで、テイラーは、カナダ政治の伝統を「参加の政治」(participatory politics) の系譜に位置づけ、積極的な政治参加および政治的目的の共有による市民のデモクラシー意識の強化を訴えている[9]。また、現代の多文化主義をめぐる論争においてきわめて重要な役割を果たした、「承認の政治」において、彼は、アイデンティティの承認をめぐる問題を政治化することの重要性を強調しているのである[10]。

しかし、テイラーの公共領域における多様性擁護論は、こうした純粋に政治的領域に関わるものに限定されない。たとえばテイラーは、「リベラルな政治と公共圏」において十八世紀以降の市民的公共圏について論じている。彼は、この市民的公共圏のうちに、二つの新しさを見出している。第一の新しさは、「非政治性」である。市民的公共圏はそれ自体が政治的決定の主体となることはない。それは「政治とは別の領域に属する」(extra-political) ものであると理解される。ここには「政治権力は、外部から監督され、チェックされなければならない」とする想定が含まれている。[11] 第二の新しさは、徹底的な世俗性である。市民的公共圏は、ただわれわれの共通行為、共通の議論によってのみ構成される場であって、そこでは原則的にあらゆる超越性が廃棄されているとみなされる。

ところが、こうした二つの特徴を持つ市民的公共圏は、現代において変質したとテイラーは見ている。公共圏は脱中心化され、ローカルな共同体の外延とほぼ一致するローカルな公共圏と、土地や共同体に根拠を持たない政党や社会運動などのアソシエーション的な公共圏とが入れ子状に重なって (nested)、ナショナルな公共圏を形成している。この入れ子状の公共圏 (nested public sphere) は、十八世紀的な市民的公共圏と異なるものである。[12]

しかし、市民的公共圏が変容を被ったとしても、依然として重要なことは、テイラーの公共圏論にあっては、公共圏の範囲が政治の外部に設定されたままであるということである。両者の間には密な繋がりが想定されてはいるが、それは完全には政治に包接されることのない空間として描かれている。いずれにせよ、テイラーにおいては公共圏の多数性が、政治の一元性へと抵抗を促す一種の抵抗点として想定されているのである。したがって、テイラーにあっては価値多元性や生の多様性を、完全に政治化することなく擁護されうる道が模索されているようにみえる。

この意味で、テイラーとサンデルとの差異は、ある意味では「政治」の関わるべき範囲に関する差異に還元できるようにもみえる。換言するならば、それが政治的なものに限定されるかどうかという点に差異はあるものの、公共空間の中に多様な価値観の相克を導入することが、むしろ多元的な価値観を擁護することにつながるという論陣を張る点で、両者は相同性を有しているのである。だが、果たして両者の価値多元性擁護論の差異は、そうした政治の役割への認識の差異に還元できるのだろうか。

三 サンデルの「被贈与性の倫理」

1 被贈与性の倫理とは何か

前節でみたように、サンデルの公共哲学は、価値多元性を、あるいは生の多様性を擁護することを目指したものである。しかし、なぜ生の多様性が擁護されなければならないのか、という点に関して、『公共哲学』のなかで彼は明示的な回答を与えていない。彼がその理由を明示的に提示しているのは、生命倫理学についての彼の著書、『人体の完全化に対する異論』においてである。

サンデルは、同書において遺伝子工学に基づくデザイナー・チルドレンや精子バンクなどの技術を「新しい優生学」と呼び批判している。なぜそれらは問題なのだろうか。サンデルは、この「新しい優生学」の問題を、「被贈与性に対する意志の［…］一方的な勝利」[13]のうちに見ており、「もし遺伝子学的革命が、人間の諸々の力と達成の贈与的性格にたいするわれわれの感謝を糜爛するならば、それはわれわれの道徳的風景の三つの基本的要素——謙虚、責任、連帯——を変容させてしまうだろう」と述べている[14]。生まれてくる子供を選ぶことができないにもかかわらず、子供を慈しむという経験は、その親に、「招かれざるもの」(unbidden)に対して開かれているべきであるということを教える。もし親が生まれてくる子供の性質を決めることができるならば、世界は招かれざるものに対して閉じられてしまうことだろう。それはわれわれの謙虚さを奪い去ってしまう。また、われわれが遺伝子学的な生命工学により自己改良することができるとなると、われわれは途方もないところまで責任を負わなければならなくなってしまう。たとえば、親が生まれてくる子供の特性を選ぶことができるならば、彼らは子供の全人生に及ぶ責任を負わねばならないだろう。そして、このことがわれわれの連帯の感覚を縮減してしまうだろう。というのも、われわれが偶然にしたがって生きねばならない分だけ、われわれは他者と運命を共有すべき理由を持つからである。たとえば、もし遺伝子学が進歩して、これからある人がどのような病気にかかるかを予見できるようになったとするならば、保険制度は崩壊してしまうことだろう。われわれは、そうした状況下において、少なくとも見知らぬ他者と連帯すべき道徳感情をもてなくなるだろう。サンデルは、このように論じている。

だが、われわれはなぜ「新しい優生学」を拒絶し、他者と連帯し続けていくべきなのだろうか。サンデルによれば、「被贈与性の倫理」(the ethic of giftedness)こそが、生の多様性を擁護し、他者と連帯すべき根拠となる。われわれが他者と連帯しうるのは、ひとえに「彼らの才能と運命の偶然性」の

ゆえである。[15] 彼らはわれわれと同じく偶然的存在者であり、予見不可能な運命を共有しているからこそ、他者の多様な生のあり方を尊重し、他者と連帯すべきなのである。われわれ個々人が、どのような才能を有していようと（あるいは有していなかろうと）、それは偶然によるものであって、エンハンスメントによって生に介入することは、この偶然性という条件を破壊してしまうのである。

こうした議論は、彼の生命倫理学のみならず、彼の政治哲学においても決定的な重要性を有していると思われる。というのも、『公共哲学』においてサンデルは、デモクラシーの活性化のためには、「公共的な出来事に対する知識と同時に帰属の感覚、すなわち全体への関心、その命運が問題となっている共同体への道徳的紐帯」が要求されると主張しているからである。[16] もし「新しい優生学」が連帯という徳性を破壊してしまうならば、デモクラシーは決定的に衰退してしまうだろう。したがって、「新しい優生学」への抵抗は、サンデルにとって政治哲学的にも重要な意義を有しているのである。

しかし、「被贈与性の倫理」に対しては次のような反論が可能かもしれない。たとえば先天的な疾患を有して生まれてきた子供に治療を行うことは、生の偶然性という条件を破壊してしまうのではないか。もし治療を認めるならば、なぜエンハンスメントは認められないのか。換言するならば、治療とエンハンスメントの差異は何なのか。

こうした問いに対して、『人体の完全化に対する異論』のエピローグにおける幹細胞研究の擁護論において、サンデルは次のように述べている。「与えられたあらゆるものが善であるわけではない。天然痘やマラリアは贈りものではないし、それらを撲滅することは善であるだろう」。[17] ここでは「与えられたあらゆるもの」（everything given）と「贈りもの」（gifts）とを等号で結ぶことが拒絶されている。病は「与えられたもの」ではあるが、「贈りもの」ではない。それゆえ、サンデルは次のように結論する。「デザイナー・ベビーを創り出す遺伝子工学は、贈りものとしての生に対する畏敬の喪失をしるしづける傲慢（hubris）の究極的な表現である。しかし、［身体を］衰弱させる病を回復させる幹細胞研究は、［…］治癒を促進し、所与の世界を修繕するためにわれわれの本分を尽くすという、人間の創意工夫の高貴なる実践である」。[18]

ここから理解できることには、重要な含意がある。第一に、「贈りもの」であるところの「生」に意図的に介入しようという行為は「傲慢」である。その一方で、第二に、「贈りもの」であるところの「生」に敵対的であるところの病を「平癒」させることは、「高貴なる実践」として理解される。すなわち、喜ばしき贈りものであるところの「生」こそが、その他の「与えられたあらゆるもの」の善悪を、すなわちそれらが

「贈りもの」であるのかそれともそうではないのかを、判定するための基準となっているのである。

更に、ここで「修繕」(repair)という言葉が使われていることにも注目しなければならない。求められているのは「生」の原状回復であり、「正常な(normal)人間の機能の回復」なのである。[19] サンデルによれば、エンハンスメントは人間の傲慢のしるしであるが、治療はそうではない。というのも、治療は単に生を正常な状態にするだけだからである。ここには、「生の聖化」(sanctity of life)とでもいうべきものが認められる。生はその与えられた姿のままで「贈りもの」なのであり、それを人為的に操作してはならない。ただわれわれにできることは、生を元の姿に戻す手助けをすることだけであって、それ以上のことは、可能であっても望むべきではない。これがサンデルの立場なのである。

2 被贈与性と世俗性

ところでサンデルは、「被贈与性」という概念を「世俗的」に理解するように注意を促している。[20] 彼は次のように論じる。「被贈与性の倫理」が「宗教的」であるという評言は、「贈りものについて語ることは、贈り手を前提している」と想定するがゆえに出てくる言葉である。[21] しかし、「生の被贈与性への感謝は、宗教的源泉からも、あるいは世俗的源泉からも生じうる」。[22] 贈りものの背後に意図をもった何ものかを前提するならば、たとえば神を生の贈り手として想定することもできるだろう。しかし、「われわれは通常、その贈りものが神から授けられたものであるかどうかについていかなる想定も加えることなしに、アスリートの〔才能という〕贈りものとか、あるいは音楽家の〔才能という〕贈りものとかいった語り方をする。われわれがここで言わんとしていることは、くだんのその才能は、全面的にアスリートや音楽家の自助努力によるものではないというだけのことである。彼が、そのことについて自然に、運命に、あるいは神に、そのうちのどれに感謝をささげようと、才能は、彼のコントロールの限度を越えた資質なのである」。[23] サンデルの議論の要点は、贈り手の存在しない、あるいは贈り手の存在をことさらに想定しなくてもよい贈りものが存在しているということである。才能は天から降ってくるものではなく、自然のもの、すなわち生まれながら備わっているものであるとみなされる。この意味で、被贈与性は生そのものに内在しているのである。

また、サンデルは「生の聖性」や「自然の聖性」という表現も世俗的に理解しうると主張する。彼が用いている「聖性」は、「われわれが自然やそのなかに住む生きものたちを、単なる手段以上のものとして評価している」という意味である。[24] したがって、「この道徳的命令は、単一の宗教的、あるいは形

而上学的背景に基づいている必要はない」[25]。すなわちそれは、さまざまな文化的伝統の中に見出すことのできる一般的な道徳律であって、人間の「傲慢」への戒めとして作用しているのである。

さて、こうした彼の議論は、彼とテイラーとが哲学的に袂を分かつ点につながっていく。サンデルは、自身の議論への次のような反論を想定する。「聖性と贈りものの非有神論的観念は、究極的にはそれらのみでは成り立ちえず、それらがあからさまには言及していない借り物の形而上学的仮定に寄りかかっているに違いない」[26]。サンデルはこうした反論を、「深遠で困難な問い」であるとして、正面からの回答を回避している。しかし、すぐさま彼は「ロックからカントを通じてハーバーマスにいたるリベラルの思想家たちが、自由はわれわれのコントロールの限度を越えた起源や立脚点に依存していることを受け容れている」ことに注意を促し、「われわれは、贈りものの源泉を神にまでたどるかどうかに関わりなく、贈与性の観念に意味を与えることができるし、その道徳的重要性を感じることができる」と結論づける[27]。サンデルはここで「リベラルな思想家たち」の立場に接近している。すなわち、彼は、道徳の源泉を生そのもののなかに、あるいは世俗的なもののなかに見出そうとしている点において、「リベラルな思想家たち」の側に立っている。そして、この世俗主義こそが、サンデルとテイラーとを分かつ重要な分割線となるのである。

四　テイラーにおける排外的人間主義批判とアガペー

1　世俗化テーゼの再検討と排外的人間主義

『自我の源泉』の結論部で、テイラーは、多元的な善の抗争について語っている。彼によれば、善は多元的なものであり、それゆえ最高の理想も複数形（the highest ideals）である。これらの複数の善は、しばしば抗争してしまうだろう。それゆえ、多元的な善を承認しようとすることには、常にある種の危険が伴う。テイラーは、「博愛の要求は、自己愛や自己達成に関して、最終的には自己破壊や暴力という報酬までをも要求するかもしれないような、高い代償を必要としうる」というかたちでこの問題を定式化する[28]。ここにディレンマが存在する。善の多元性を承認することには、破壊や切断が潜在的に伴っている。そして、テイラーは、そのディレンマを克服する可能性をユダヤ‐キリスト教有神論の伝統に見出している[29]。

このように、テイラーは、価値多元性の擁護に関して有神論の役割を重視する点で、サンデルと明白に対立している。だが、この明瞭な図式的対立は更に詳細に問われるべきであるだろう。第一に、彼らの対立はいかなる意味での対立なのだろうか。そして第二に、もし対立が存在しているとするな

らば、その対立は何を示唆しているのか。前述したように、彼らはともに生の多様性や価値の多元性を擁護している。しかし、彼らがそうした主張に至った理路が異なるのであれば、彼らの相同性はある種の「偶然の一致」かもしれないのである。

まずは第一の問いを検討することにしよう。彼らはいかなる意味で対立しているのか。あるいは、対立は表面的なものに留まるのか。この問いに答えるためには、テイラーの「世俗性」に関する議論を検討する必要があるだろう。

テイラーは、九〇年代以降、宗教や世俗性に関する諸々の著作を発表し続けている。とりわけ、二〇〇七年に公刊された『世俗の時代』は、通俗的な西洋社会の「世俗化」テーゼを、膨大な歴史的資料や知識人・思想家の言説を引証しつつ批判的に再検討しており、全八七四頁にも及ぶ長大な記述とも相俟って、彼の集大成的な著作であると位置づけることができる。同書でテイラーは、「世俗性」(secularity) 概念には、(1)公共的制度からの宗教の放逐（国家と教会の分離）、(2)宗教的実践からの人びとの逃亡、(3)信仰の条件の変容という三つの意味内容が存在していると指摘している。[30] テイラーが同書で集中的に論じているのはこの第三の意味であり、彼はそれを「なぜ二〇〇〇年の時点でわれわれの多くが、神を信仰しないことを、容易であるだけでなく、不可避であるとみなしているのに対して、たとえば一五〇〇年の時点では、わが西洋社会で神を信仰しないことは実質に不可能であったのか」という問いを通じて探究している。[31] 彼の議論によれば、西洋において一五〇〇年の段階では、(1)神の目的・行為の証左としての自然、(2)神の社会内における実存、(3)「呪術化」された世界という三つの要素が、人びとの生の枠組みを形成していた。[32] だが、現代社会ではそれらの要素は消滅した。しかし、そこに至る過程においては、呪術的な枠組みの喪失だけが起こったのではない、とテイラーは主張する。彼が同書で主張している枢要な点は、有神論的枠組みのオルタナティヴが生じたからこそ世俗化は可能であったということであり、世俗化を、あるいは無神論が多くの人びとに受け入れられることを可能にした最大のオルタナティヴは、排外的人間主義 (exclusive humanism) であったという点である。すなわち、有神論のオルタナティヴとなる枠組みが、人びとの幸福や豊かさの参照点として機能するようになったからこそ、世俗化は可能だったのである。[33] ここで明らかにすべきは、第一にテイラーのいう「排外的人間主義」とはどのようなものであり、それがサンデルの立場と一致するのかどうかということ、そして第二に、テイラーが「排外的人間主義」の限界をどこに見出していたのかということである。

まず、「排外的人間主義」とは何かという点に関して、彼は別の論文でそれを「超越的なものを除外する人間主義」と、

簡潔に規定している。[34] では、彼のいう「超越性」とはいかなるものか。テイラーは、宗教の関わる「超越性」(transcendence)を三つの次元に関係するものと規定する。すなわち、(1)人間的善、(2)力、(3)「生と死の『自然的』範囲の限界」すなわち「この生」という三つの次元である。[35] 人間主義が、こうした三つの次元を有する超越性を除外して「われわれの最高の道徳的能力及びインスピレーションの場を、[…] 純粋に人間内部の力の範囲」に、すなわち「人間的自然」(human nature)に基礎づけるときに、それは「排外的」人間主義になるのである。[36] したがって、われわれは次のように理解することができる。第一の次元に関していえば、排外的人間主義においては、諸々の価値や善は、「純粋に内在的な人間的諸善」(purely immanent human goods)とみなされるだろう。したがって第二の次元に関していえば、人間の操作・関与が可能な自然的力を超えた力は、存在しないと考えられるであろう。

では、第三の「この生」の超越に関してはどうか。テイラーが注目するのは、「天国での生」という発想ではなく、「この私」を越えた「他者」との共生の倫理としての「この生」の超越である。テイラーは、この意味での「この生」の超越は、近代以降人間主義化したと考えている。すなわち、「この生」の超越は、博愛という人間的善へと変容したのである。その意味で、排外的人間主義といえども「この生」の超越を全面的に廃棄したわけではない。もともとはキリスト教のアガペーに由来する博愛概念は、啓蒙の時代を経て内在的な道徳源泉に位置づけられることになる。テイラーが挙げる代表的な博愛の内的源泉とは、「道具的理性」、「普遍的意志」、「普遍的共感」の三つである。[37] 不偏の観察者(impartial spectator)という理念は、われわれを自分自身の狭隘なパースペクティヴから解放し、全体性という観点にたつことを可能ならしめるだろう。カントらが追究した普遍的な道徳法則は、われわれに他者を尊重すべきことを教えるだろう。そして、共感という人間的能力は、われわれが他者と感情的に結びつきうることを示すだろう。こうして、博愛は純粋に人間主義的な概念として定式化されることになる。

果たしてサンデルはこのような意味で「排外的人間主義者」なのだろうか。サンデルが超越性の第一の次元と第二の次元を拒絶しているのは明らかである。前述したように、彼は自らの立場をあくまで世俗的なものとして、すなわち、道徳を神の意志や神の力に源泉をもつものとは捉えない立場として規定している。超越性の第三の次元に関してはどうか。サンデルが「連帯」を「われわれの重要な道徳的風景」とみなしているという意味において、彼はミーイズムを拒絶する。しかし、彼が考える「連帯」の根拠は、人間の生に内在的なものとして規定されていることを見逃してはならない。前述し

たように、彼は「被贈与の偶然性」こそが「連帯」を可能にしていると述べている。われわれは、自らの意志とは関わりない理由により、予見不能な不幸に遭遇するかもしれない。そして、そのような可能性は万人に開かれている。だからこそ、われわれは見知らぬ他者と連帯することができるし、連帯すべきなのである。この議論には、超越性の存在する余地がない。連帯の根拠は、人間に内在するものとして基礎づけられている。この意味で、サンデルは、テイラーのいう「排外的人間主義」の系譜に位置づけられるだろう。

しかし、サンデルが「排外的人間主義者」であるというだけでは、彼の立場がテイラーの立場とどのように対立しているのかが明確ではない。そもそもテイラーは、「博愛の人間内源泉の発見／規定は、われわれの文明のひとつのおおいなる達成」であるとさえ述べている[38]。ここでわれわれは、第二の問いに移らねばならないだろう。テイラーは、排外的人間主義の限界をどこに見出しているのだろうか。

2 排外的人間主義の限界とアガペーによる解決

テイラーは『カソリック的近代性？』のなかで、排外的人間主義によって触発された連帯の動機が、不充分なものであるとの指摘を行っている。第一に、それらは博愛を与える側の「道徳的優越性の感覚」に依存している。第二に、それは博愛を受ける側が「尊厳」を有した存在であるという仮定を有している。第三に、それは不正への怒りを内包している[39]。しかし、これらの動機にはそれぞれ問題がある。というのも、博愛を与えている側の気持ちは移ろいやすく（第一の動機の問題）、博愛の受け手が必ずしも尊重に値するとは限らないうえに（第二の動機の問題）、不正への怒りは容易に自らの行為の絶対的な正しさを保証するものとみなされ、それが引き起こすさらなる破壊を見えなくしてしまうからである（第三の動機の問題）。とりわけ、第三の不正への怒りに発する「妄動性（blindness）は、近代の世俗的な排外的人間主義に典型的なものである」とテイラーは主張する[40]。しかし彼は、この第三の動機に触発された例として、ジャコバン派やボルシェビキなどとともに、キリスト教原理主義の右派をも挙げている[41]。この例からもわかるように、彼のいう「妄動性」は必ずしも世俗主義者に限定されるわけではない。だが、なぜそれにもかかわらず、彼はこの「妄動性」を「世俗的な排外的人間主義者に典型的」だとみなしているのだろうか。テイラーはその理由を同書のなかでは展開していない。したがって、われわれは別の角度からこの問題に取り組まねばならない。

テイラーは、『世俗の時代』において、宗教と世俗的な人間主義との間の論争において生じるディレンマについて語っている。近代においては、二つの形式の宗教批判が存在してい

た。その第一のものが、彼のいう「セラピー的なもの」の勝利であり、彼はそれを排外的人間主義と関連付けている。まず、近代において、「ある特定の人間的闘争、疑問、イシュー、困難、問題が、道徳的／精神的な言葉遣いからセラピー的言葉遣いへと移動している」と彼は主張する。[42]そこで問題となっているのは、両者における「正常」(normal) あるいは「正常なもの」(normalcy) の意味の差異である。「精神的言葉遣いにおいては、魂の『正常な』、毎日の、始まりの状況は、部分的には悪の掌中に存在しているはずのもの」だった。[43]すなわち、正常なものは、ただそれだけでは善ではありえなかったのである。それゆえに、「治癒は、回心を、知恵における成長を、世界を眺める新しく、より高次の方法を含みはしなかった」。[44]しかし、「セラピー的なもの」の勝利は、こうした理解を一変させる。それによれば、「われわれはわれわれであることで、すなわち『自然的』存在者であることで、完璧に正しい」のである。[45]ここでは、治癒、すなわち生を原状回復することそのものに高い価値が置かれている。なぜならば、生の「正常な」状態、「自然的」状態は、それだけで善だからである。テイラーが、「セラピー的転回」(therapeutic turn) ないしは「セラピー的革命」(therapeutic revolution) と呼んだのは、こうした「正常なもの」の地位向上なのである。

われわれはここで、サンデルが治療とエンハンスメントを区別していたことを思い出さねばならない。彼は、治療は「正常な人間的機能を回復」させるがゆえに、エンハンスメントと異なり擁護されうると論じていたのだった。その意味で、サンデルの議論は、まさしくこのセラピー的転回以後の思想であるといってよい。したがって、セラピー的なものをめぐるテイラーによる次のような指摘は、サンデルのような立場にもあてはまると考えてよいだろう。

> さて、このことは、われわれを宗教への反対の他の系列の領域へと導く。それらは、「悲劇的」な方向からやってくる。というのも、「正常化する」人間主義は、人間の生の侵犯的、闘争的、放縦的次元に対する矯正的扱いに反抗する人びとからの根深い反対を引き起こさざるをえなかったからである。[46]

こうした「正常化」への批判者として、テイラーはニーチェとフーコーの名を挙げる。彼らは宗教への批判者であると同時に「排外的人間主義」の批判者でもある。したがって、不信仰の側は、世俗的人間主義者すなわち排外的人間主義者と、非宗教的反人間主義者という二つの陣営に分割されており、ここに「宗教対無神論」、「信仰対不信仰」という図式的理解のディレンマが伏在しているのだとテイラーは主張する。[47]

「妄動性」が、「排外的人間主義」に典型的であるとのテイラーの指摘は、こうした観点から理解することができるだろう。「セラピー的転回」の結果、排外的人間主義において「正常な」生の地位向上が起こった。この「正常性」を侵犯するものは、「不正」であって「矯正」の対象である。排外的人間主義の問題は、善さの基準が「正常性」に一元化されていることである。それは、生が一元化されているからに他ならない。「〔世俗的人間主義の〕その生のヴィジョンには、ある次元が欠けている」という主張は、正常的な生が絶対化するという排外的人間主義の困難を指摘したものであると解釈すべきだろう。[48] そこに欠けているのは、他者の生という次元である。それは結局のところ、他者の多様な生のあり方を、正常性の名の下に一元化しようとする試みにほかならない。こうした批判を、テイラーは反人間主義者たちと共有しているのである。

では、テイラーは果たして自らをどの陣営へと組み入れているのか。テイラーは、信仰者、すなわち超越性を認知する人びとも、不信仰者たちと同様に、二つの陣営に分けている。一方が、世俗的人間主義がまったくの間違いであると考える人びとであり、もう一方が啓蒙主義以降の物語に一定の真理を認める人々である。テイラーは、自らを後者に位置づける。[49] すなわち、彼は近代の人間主義の一部の成果を積極的に受容するのである。しかしそれと同時にテイラーは、「排外的人間主義によって信奉されている、〔正常な生を絶対化するという〕生の形而上学的優先は誤っていて、そして息苦しいと考えて」いる。[50] テイラーはこの点でサンデルと完全に異なる立場にいる。サンデルの多様性擁護論が、「被贈与性の倫理」という完全に世俗主義的な発想から呈示された議論であるのに対して、テイラーはその基礎となる生の形而上学的優先を徹底的に批判しているのである。

そうすると、テイラー自身はどのような理由から多様性擁護の主張を展開しているのか。テイラーが多様性擁護の基礎としているのは、既存のあらゆる連帯の限界をわれわれに超えさせることのできる「キリスト教的アガペー」である。[51] テイラーは『カソリック的近代性？』において、アガペーとは、「無条件的な愛」であり、「われわれ自身が神に向かって開かれることによってのみ」可能となる愛であると述べている。[52] というのも、真のカソリシズムとは「差異を通じた統一性」(unity-across-difference) を目指すものだからである。[53] カソリック的な超越性は、他者への無条件の愛を、アガペーを要求する。

だが、もちろん、『カソリック的近代性？』がカソリックの信者たちに向けて語られた講演をもとにしていることを忘れてはならないだろう。そこには、既存のカソリシズムを差

異に開かせるという目的が伏在しているであろうことは、想像に難くないからである。しかし、それを差し引いたとしても、彼が排外的人間主義に基礎づけられた博愛の不十分さを指摘し、敵になるかもしれない他者と連帯するためには無条件的に他者を受け入れることが必要であることを主張していることは重要である。仮にそれがキリスト教的なアガペーでないにせよ、はたして何らかの超越性なしに、無条件的な他者の受容は可能なのか。換言するならば、超越性なくして、われわれとは全く異質で、潜在的な敵でさえありうる他者を排除することなく、同化することもなく、ただ受け入れるということは可能なのか。テイラーは、現代社会において超越性を認知するという立場から、この問いに対して極限的な回答を提示しようとしている。テイラーにおいては、生の多様性は無条件的に擁護されているのである。

五　結　論

ここまでの議論をまとめよう。サンデルとテイラーの政治理論には、これまで様々な類似点が指摘されてきた。とりわけ、近年の議論においては、両者がともに共和主義的な参加型デモクラシーを重視し、生の多様性、価値の多元性を擁護しようとしている点において、一致していた（第二節）。しかし、彼らは生の多様性の擁護という議論を、全く異なった理路を通って呈示していた。まず、サンデルはそれを世俗主義的な「被贈与性の倫理」という観点から擁護しようとしていた。彼によれば、生の多様性を尊重し、他者と連帯しうるか否かは、人間が自己の能力・財産・人種・国籍などといった先天的なものを、偶然に贈与されたものとして解釈する点に存していた（第三節）。それに対して、テイラーは、他者との連帯を純粋に世俗的に基礎づけることには限界があり、不十分であるとみなしていた。彼は、たとえばキリスト教的なアガペーのような、何らかの超越性を認知することなしに生の多様性を尊重することは困難であると考えているのである（第四節）。

以上のように、近年の両者の価値多元論においては、世俗主義をめぐって、容易には埋めがたい懸隔が存在している。サンデルは、他者との相互尊重の「討議的構想」を支持しているが、それは、「他者が既に討議の場にあること」および「討議そのものが秩序を脅かすほどの対立には至りえないこと」を暗黙の前提としている。もし他者が声を上げることができない状態にあるならば、あるいは彼らの声が討議の場にまで届かないのであれば、他者を討議的に尊重することは不可能である。また、討議の結果、両者の差異が架橋しがたいものであることが示されたとするならば、そうした他者と共

生可能な秩序を構築することは困難になるだろう。サンデルはこうした暗黙の前提の上に、共和主義的な公共哲学の復権を訴えるのである。それに対してテイラーは、この暗黙の前提がもはや成立しないところで生の多様性を擁護することはいかにして可能なのかを問うている。テイラーが提示した回答は、ある種の超越性を想定することでのみ、潜在的には敵でさえありうる他者の生を尊重できるというものである。こうした回答は、サンデルにとっては受け容れがたいものだろう。彼はあくまで内在主義的に、すなわち「生の偶然性」によって生の多様性の擁護を基礎づけようとするからである。

このように、九〇年代以後のサンデルとテイラーの政治理論的展開の差異は、全面的にというわけではないにせよ、両者の世俗主義をめぐる立場の差異に由来していると理解しうる。本稿で示したように、世俗主義という論点をめぐっては、サンデルはテイラーと異なり、むしろ世俗主義的リベラルの立場に接近している。そして、価値多元論における彼らの差異が、まさしくこの世俗主義をめぐる差異に由来している以上、「リベラルかコミュニタリアンか」という分類は、少なくとも九〇年代以後の彼らの議論のある側面を理解するためには不十分な枠組みであるといえるだろう。価値多元論に関していうならば、問題は、彼らが「コミュニタリアン」であるか否かではなく、むしろ彼らが世俗主義者であるのか否か、そして世俗主義者であるとするならば（もしくは世俗主義者ではないとするならば）、それはいかなる意味でなのか、というところに存するのである。

（たかだ・ひろふみ／現代政治理論・政治思想史）

注

（1）Cf. Daniel Bell, *Communitarianism and Its Critics*, Oxford University Press, 1993 ; Stephen Mulhall and Adam Swift, *Liberals and Communitarians*, Second Edition, Blackwell Publishing, 1996. 谷澤正嗣・飯島昇藏（訳者代表）『リベラル・コミュニタリアン論争』勁草書房、二〇〇七年 ; Will Kymlicka, Contemporary Political Philosophy : An Introduction, Second Edition, Oxford University Press, 2001. 千葉眞・岡崎晴輝（訳者代表）、『新版現代政治理論』、日本経済評論社、二〇〇五年。

（2）実際近年の彼らの著作において、相互言及はほとんど存在していない。たとえば、サンデルの『公共哲学』にテイラーの名前が挙げられるのは二箇所、『人体の完全化に対する異論』では一箇所であり、テイラーの『世俗の時代』ではサンデルについて一箇所で言及しているに過ぎない。

（3）菊池理夫『現代のコミュニタリアニズムと「第三の道」』風行社、二〇〇四年、一六〇—一六三頁。

（4）*Liberals and Communitarians*, p. 162, 邦訳一九九頁。また、井上達夫『他者への自由：公共性の哲学としてのリベラリズム』創文社、一九九九年、一三〇—一三一頁においては、「コミュニタリアン」の中でもサンデルとテイラーの思想的な近さがとりわけ強調されている。

（5）現代政治理論において、世俗主義はウイリアム・コノリーの『なぜ私は世俗主義者ではないのか』による問題提起以降、重

要なトピックとなりつつある。主だったものとしては、以下の文献を参照。William E. Connolly, *Why I Am Not a Secularist*, Minesota University Press, 2000;Rajeeve Bhargava (ed.), *Secularism and Its Critics*, New Edition, Oxford University Press, 2005 ; Geoffrey Brahm Levey, Tariq Modood (eds.) *Secularism, Religion and Multicultural Citizenship*, Cambridge University Press, 2008 ; Alessandro Ferrara, 'The separation of religion and politics in a post-secular society', *Philosophy and Social Criticism*, Vol. 35, No. 1-2,2009, pp. 77-91. *Secularism and Its Critics* と *Secularism, Religion and Multicultural Citizenship* にはテイラーも寄稿している。また、コノリーとテイラーの世俗主義についての立場を比較した研究としては、Mark Redhead, 'Alternative secularism', *Philosophy and Social Criticism*, Vol. 32, No. 5,2006, pp. 639-666 を参照。

(6) Michael J. Sandel, *Public Philosophy : Essays on Morality in Politics*, Harverd University Press, p. 246.

(7) *Ibid*., pp. 246-7.

(8) *Ibid*., p. 247.

(9) Cf. Charles Taylor, *Reconciling the Solitude : Essays on Canadian Federalism and Nationalism*, edited by Guy Laforest, McGill-Queen's University Press, pp. 59-119.

(10) Cf. Charles Taylor, 'The Politics of Recognition' in Amy Gutmann (ed.), *Multiculturalism : Examining the Politics of Recognition*, Princeton University Press, 1994. 佐々木毅・辻康夫・向山恭一訳『マルチカルチュラリズム』岩波書店、一九九六年。

(11) Charles Taylor, 'Liberal Politics and the Public Sphere' in his *Philosophical Arguments*, Harvard University Press, 1995, p. 265.

(12) *Ibid*., p. 280.

(13) Michael J. Sandel, *The Case against Perfection : Ethics in the Age of Genetic Engineering*, The Belknap Press of Harvard University Press, 2007, p. 86.

(14) *Ibid*., p. 87.

(15) *Ibid*., p. 92.

(16) *Public Philosophy*, p. 10.

(17) *The Case against Perfection*, p. 101.

(18) *Ibid*., p. 127.

(19) *Ibid*., p. 101.

(20) Cf. *ibid*., p. 85.

(21) *Ibid*., pp. 92-3.

(22) *Ibid*., p. 93.

(23) *Ibid*.

(24) *Ibid*., p. 94.

(25) *Ibid*.

(26) *Ibid*.

(27) *Ibid*., pp. 94-5.

(28) Charles Taylor, *Sources of the Self : Making of Modern Identity*, Harvard University Press, 1989, p. 518.

(29) *Ibid*., p. 521.

(30) Cf. Charles Taylor, *A Secular Age*, The Belknap Press of Harvard University Press, 2007, pp. 1-4.

(31) *Ibid*., p. 25.

(32) *Ibid*., pp. 25-6.

(33) もちろんこのことは、排外的人間主義のみが無神論を可能にした枠組みであったということを意味しない。テイラーは、無神論を可能にした別の枠組みの可能性を、ニーチェに由来する「非宗教的反人間主義」の系譜に読み取っており、この点こそ

が後述するような世俗主義そのもの内部に存在するディレンマの存在の指摘へとつながっていく。

(34) Charles Taylor, 'A Place for Transcendence?' in Regina Schwartz (ed.), *Transcendence:Philosophy, Literature, and Theology Approach the Beyond*, Routledge, 2004, p. 4.

(35) Cf. *A Secular Age*, p. 20.

(36) *Ibid*., pp. 244-5.

(37) *Ibid*., pp. 250-1.

(38) *Ibid*., p. 257.

(39) Cf. Charles Taylor, 'A Catholic Modernity?', in James L. Heft (ed.), *A Catholic Modernity?*, Oxford University Press, 1999, pp. 31-34.

(40) *Ibid*., p. 34. なお、同様の議論が Charles Taylor, 'Replay and Re-articulation' in James Tully (ed.), *Philosophy in an Age of Pluralism: The Philosophy of Charles Taylor in Question*, Cambridge University Press, 1994, pp. 225-226 にもみられる。

(41) *Ibid*., p. 33.

(42) *A Secular Age*, p. 619.

(43) *Ibid*.

(44) *Ibid*.

(45) *Ibid*., p. 620.

(46) *Ibid*., p. 634.

(47) Cf. *ibid*., p. 636.

(48) *Ibid*., p. 637.

(49) Cf. *ibid*.

(50) *Ibid*.

(51) *Ibid*., p. 246.

(52) 'A Catholic Modernity?', p. 35.

(53) *Ibid*., p. 14.

〔謝辞〕本稿は、筆者が第二十三回社会思想史学会大会にて行った、自由論題報告「価値多元性擁護の公共哲学——サンデルとテイラーの比較を中心に」を基にしている。当日ご質問を下さった坂本達哉先生、山岡龍一先生、細見和之先生、司会を務めていただいた小田川大典先生ならびに拙稿に貴重な助言を下さった匿名レフリーの方々に、この場を借りて御礼を申し上げたい。

書評

『共同体と共同善』
――トマス・アクィナスの共同体論研究――
（佐々木亘著、知泉書館、二〇〇八年）

有江大介

神学や宗教哲学に関する著作が、何らかの意味での超越性を前提にして書かれている場合、世俗的な読者はその内容に、時には一行目から戸惑いを覚える。『共同体とは何か』という問いに対して、トマス・アクィナスに即して可能な限り答えよう」（v頁）という本書の場合も、その例外ではない。

前著『トマス・アクィナスの人間論――個としての人間の超越性』（知泉書館、二〇〇五年）において、著者は「人間は自らのはたらきの主（dominus）である」という知見をトマスから獲得した。次に著者は、そこから考察を共同体に向ける。本書冒頭で、「人間は……自らを越えた完全性へと歩む」が故に、あるいは「より超越的な完全性へと方向づけられている」ために、『人間とは何か』を問うとき、人間が何より『個的』で『超越的』であるということを出発点としなければならない」し、「人間の真の尊厳は、かかる『個的超越性』に由来しており、この点が、共同体のあり方を考える上での前提であると考えられる」（三頁。以下、二重括弧はほぼ著者の示すトマスの言葉、表現）と著者は宣言する。以後の著者のトマス解釈も共同体に関する著者自身の論理も、こうした徹底した先験的・目的論的立場を前提にして論述・展開される。また、本書カバーおよび一二七頁では、共同体を構成する「主」としての人間に即して、その目的論的見地がトマスの言を踏まえてより直截に、「人間的行為とは理性（ratio）によって考量された意志による行為であり、その対象は目的と善である」と総括されている。では果たして、それが読者である他者、しかも世俗的社会の典型である我が国の標準的な読者、あるいはヴォルテールやヒューム、カントらの超越性への問いかけを知っている読者を説得できるのであろうか？

著者はまず、「家族」や「家」、「日本」や「アジア」、あるいは「人類」など現実にある現代の共同的な集団を、単なる「共通性」（communitas）を越える「人間としての生き方に係わると

ころの、何かより根源的な『共同性』に基づいて主張される「共同体であるとみなす（v、一〇頁）。そして、こうした『今』という場」を念頭に置きつつ（一二頁）、十三世紀のトマス共同体論のテキストを読み解こうとする。それは、以下のような構成において行われる。

序　　共同体とは何か（三―一四頁）
第一部　共同体とペルソナ（一七―四八頁）
第二部　共同体と秩序（五一―八六頁）
第三部　共同体と自然法（八九―一二四頁）
第四部　共同体と正義（一二七―一五七頁）
第五部　共同体と共同善（一六一―一九二頁）
結論　トマスにおける共同体論の展望（一九三―二〇一頁）

第一部の中核は、共同体（communitas）とそれを構成する個との関係である。冒頭で次のようにトマスの主張をまとめる。「人間は『個別的』で『超越的』であると同時に『共同体的』でもあり、共同体を必要としている」（一七頁）。その共同体は、「目的の共有」によって支えられており、そこでは意志に基づくことによって「超越性が認められる」ところの「共通の目的への運動」が可能となるという（一八―一九頁）。ここで「共通の目的」は人々が「同じ善」を欲求することで達成される。この欲求は「意志に自然本性的かつ不動な仕方で適合する」「至福（beatitudo）である究極目的（ultimus finis）への必然的欲求」であって、これが「共同体の出発点」（一九頁）ということになる。つまり、個としてのすべての人間は、「至福であろう」とする点で一致していることにおいてのみ、「人類全体は一つの共同体のもとに捉えられ得るのである」のだという（二一頁）。さらに、「共通の目的」に向かって運動することは、人間が運動の「主である」という「能動性」を持つと同時に、運動は「目的」を目指す意志に原因づけられているという「受動性」をも併せ持っているとする（二二―二四頁）。この「能動性と受動性の構造」にこそ、他の存在から区別された人間行為の「個別性」すなわち独自性が存するのであるが（二四頁）、併せてそこには「共通の目的」から規定される「種」（species）、すなわちある性格としての「普遍性」がある。より具体的には「賞賛すべき」や「非難すべき」であるという「種」において「倫理的地平」が孕まれることになるという（二五頁）。理性と意志をもって判断することができるこのような「主」としての人間は、トマスによれば「共同体」に対する不完全な「部分」（pars）としての「ペルソナ」（persona）であるが、その「部分」は全体に対してのみ「部分として関連づけられている」（四〇頁）。つまり、「ペルソナ」は自然本性的に目的としての「全体の善としての共同善（bonum commune）」に関連づけられている、つまり「秩序づけられている」（四二頁）のだという。

第二部の主張の中心は共同体とその秩序（ordo）である。第一部とほぼ同様な目的論的なロジックによって、「人間的行為は、法を通じて、至福である究極目的へと正しく秩序づけられ

る」（六二頁）ことが言われる。すなわち、共同体は人間的生の必要性から「家」、「村」、そして「完全な共同体」たる「国」に区分されており、それらが「ただ生きるため」の「家」という原初的な段階から、「村」段階を経て「よく生きる」という「高次の共同善」を目指す高次の段階の共同体たる「国」に重層的に秩序付けられているのである（六六頁）。この際、トマスは「人間を共同善へと秩序づける」徳（virtus）を「正義」（ustitia）と呼んでいる（八三頁）。

第三部の中軸は共同体と自然法（lex naturalis）、所有権についてである。著者は、やはりここでも自然本性的な帰結としての「全体の善が部分の目的である」という目的論的言明から始める（九〇頁）。そして、この目的を唯一可能にするのが「いかなる理性的被造物にも、永遠法に調和した所のものへと向かう自然本性的傾きが内在している」ところの人間に他ならない（九八頁）。つまり、そのようになるべく、人間たる「我々は徳を持つべくして生まれついている」（九九頁）のだと言う。ここで、「自然本性的傾き」に「合致するか否かを決める……基準が自然法」である（九九頁）。この自然法は理性に内在する規則であるが、現実には「習慣（habitus）によって保たれる」（一〇一頁）。しかも、人々の意志は何らかの善を目的とする有徳な行為として現実化することになっていたわけであるので（一〇四頁）、結局、「善は実行すべき」で「悪は避けるべき」という仕方で人間を「共同善」に導く法として自然法の規定がある、ということになる（一〇五―一一二頁）。こうした個々のペルソナの意志的行為の目的としての共同善を導く「自然法に即した秩序こそ、個の集団を『共同体』とせしめている」（一二四頁）、と総括される。

第四部の中心は、共同体の秩序の基軸としての正義である。著者はこれを「『他者に対して正しい行為を命じる』徳であり、その特性は『対他性』にあ」り、人間の本来的な共同体的性格に即して「人間を完成させる習慣である」（一三〇―一三二頁）と定義する。さらに、対他性を「自己以外のものへと秩序づけられる」と解釈し、ここに「正義の超越性」を見いだす（一三七―一三八頁）。この背後に、前提としてあることになっている「究極目的への秩序づけ」への「運動のために求められる徳が正義なのである」（一四四―一四五頁）。現実的には共同体の存立・維持に即して、構成員たるペルソナ相互を秩序づける「交換的正義」（iustitia distributiva）とペルソナと共同体全体とを秩序づける「配分的正義」（iustitia distributiva）という二種類の「特殊的正義」論が展開される（一四八―一五六頁）。

第五部では共同体における共同善の意義について、第一部―第四部までを総括する形で再論されている。この中の新しい言説として、トマス＝著者の現実的関心の表明、つまり悪の存在の問題と目される以下を紹介しておこう。「人間は自然本性的な仕方で共同善へと方向づけられ、『徳を持つべくして生まれついている』にもかかわらず、自らのはたらきの主であることから、『本性に背馳する習慣によって為す』ということは、きわめて現実的である」。それ故に「自然法や正義のはたらきがいかに重要であるかが、逆に基礎づけられる」（一九二頁）。

トマス共同体論に関する「結論」でも、主たる内容はこれまでの論述の繰り返しである。参考までに末尾の言明を以下に示しておきたい。「共同体は、単なる全体ではなく、個としての人間の超越性を成立させるところの、『普遍的で超越的な全体』なのである」（二〇一頁）。

以下、残された紙幅で若干のコメントをしておこう。第一に、現実的関心から出発しながら、アリストテレス『ニコマコス倫理学』に依拠してトマスが持っていた、貨幣、交換、契約や公共物の分配などへの現実的議論への示唆はあるが分析がない。特にそれは、本書全体の議論における所有権が観念的にのみ触れられている点に（一一九―一二一頁）象徴的に現れている。トマスは現実的な有益性（utilitas）の見地から私的所有の容認論を展開しているはずである。第二に、トマスが『ニコマコス倫理学』など多くを負っているアリストテレスへの言及が、『政治学』からの引用四カ所以外ほとんどないのには理解に苦しむ。対他関係における徳として正義を捉える見方、特殊的正義論の構造と内容はほぼ『ニコマコス倫理学』そのものであり、それはトマスの『倫理学註解』に詳しく示されている。第三に、前提となる一般命題に結論すべてが最初から含まれる著者の論理構成である。究極目的としての共同善に、前提として個的超越性を持つ人間が自然本性的に秩序づけられるということを承認できない読者は、それ以降のすべての議論に賛同できなくなる。全体が「人間を他の非理性的な存在から区別」されるものと捉える（五頁）著者の信仰告白であることは了解できるが、信仰を持たない他者を説得する言説たり得ているかどうかについては、評者は極めて懐疑的である。第四に、本書の論述の特徴として、トマスの見地と著者独自の見地とが全く区別されていない点を挙げておこう。結果として、トマスの楽観的な側面が著者の言明に直結している。しかし、果たして、適切な信仰を持ち、理性を正しく働かせさえすれば、本当に人々は「共同善」にこのように簡単に向かっていくことができると言いうるのであろうか？　現代を念頭に置く著者であるから問いかけたいが、要するに、皆がトマスのような信仰を持てばすべて解決するのであろうか？　第五に、すべてが邦訳されているわけでもないトマスのラテン語テキストや、英語、ドイツ語、フランス語などの二五〇点を超える多くの関連文献（本書後ろから逆付けの二一―四〇頁）を渉猟・閲読した著者の努力には、それが決して容易ではないこと、他の研究者への便宜などを考えれば、我々は敬意と感謝の念を表すべきであろう。ただし、著者のトマス論の中心概念である bonum commune を先行訳の「共通善」ではなく「共同善」と訳すことについて、「共同」の方に「共通」を越えるより価値的なニュアンスを込めたいという意向は推察できるものの、この訳語選定自体がトマス解釈の一つの立場を示すことになる以上、著者からの何らかの積極的なコメントが欲しかった。また、参照・引用文献のほとんどがカトリック神学からトマスを肯定的に解釈するものであることも、事実として指摘しておきたい。プロテスタント神学や近代自然法的思惟についての配慮、あるいは啓蒙期以降の多くの思想家がなぜ中

世以来の超越的で先験的な議論に対峙しようとしたのかなどについても、著者の見解を求めたく思う。

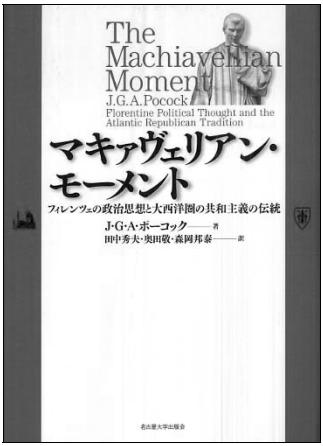
最後に、本学会に属する評者として以下の点を述べておきたい。社会思想（史）という学問的ディシプリンにおいては、宗教も含めてあらゆる思想を現実の社会関係のコンテクストから解釈、評定していくという方法が共有されていると、評者は考えている。そうであるとすると、本書の著者の目的論的な信念やその背後に推測される超越的なものへの信仰そのものに対して、評者は何も言うべき言葉を持たない。ただ、神の属性である完全な理性の一部を分与された唯一の存在としての人間が、その理性的思惟によって完全性という目的に向かって行為しうるという著者の確信の表明には、「私とは感覚の束だ」、「理性とは情念の奴隷である」というヒュームの宣言を対置して、書評の筆を置こう。

（ありえ・だいすけ／西欧知性史）

書評

『マキアヴェリアン・モーメント
――フィレンツェの政治思想と大西洋圏の共和主義の伝統』
（J・G・A・ポーコック著、田中秀夫他訳、名古屋大学出版会、二〇〇八年）

土井美徳



近代共和主義に関する政治思想史研究は、二十世紀後半に隆盛した比較的に新しい研究領域である。共和主義というテーマの重要性を考える時、近代における共和主義の系譜が、長く研究者の注目を集めることなく、歴史のなかに埋もれてきたことは、今日の研究水準に立って振り返るならば、驚くべきことであるともいえる。

このことは、近代の政治思想史に関する研究が、自然法や自然権、社会契約説といった近代政治哲学の思想潮流に主たる焦点が当てられてきたという研究対象上の理由と、その際の思想史の研究方法が、こうした概念を提示した頂点的な哲学者の思想体系をテクストのなかから再構成しようとするものであったという方法論上の理由とに由来していると考えられる。近世から近代にかけて誕生・受容（変容）されてきた、公共的存在としての人間の共同行為の場として政治共同体を理解しようとする近代共和主義の系譜は、上記のような研究対象としての思想潮流と方法論としてのテクスト主義的研究によって、後世の思想家や歴史家の眼には見えづらいものとなり、歴史のなかに埋没してしまう結果となった。

もしこのような研究対象と方法論との関連性が妥当しているとするならば、近代共和主義の系譜が思想史研究の舞台において前景に登場するためには、隠れた思想史上の鉱脈を発見するための方法論上の革命が必要であったといえる。そのような思想史研究における新たな方法論を提示することにより、従来の研究史のなかでは埋もれていた共和主義という重要な思想的系譜を、「市民的人文主義〈シビック・ヒューマニズム〉」というパラダイムで壮大に描き出したのが、J・G・A・ポーコックの『マキアヴェリアン・モーメント』（*The Machiavellian Moment :*

Florentine Political Thought and the Atlantic Republican Tradition, 1975）であった。

著者のポーコックは、本書の刊行以前にも、『古来の国制と封建法』（*The Ancient Constitution and the Feudal Law*, 1957）という独創的な作品を著わしており、そこではホッブズやロックといった際立った特徴を持つ思想家のテクストではなく、十七世紀イングランドの政治社会において支配的かつ典型的であった二つの異なる政治言語の存在、すなわち庶民院のコモン・ローヤーによって提起されたウィッグ的な「古来の国制」論という政治言語とモナーキストによるトーリー的な「封建法」に基づく政治言語の存在が、パラダイム的に描き出された。この作品も『マキアヴェリアン・モーメント』と同様に、十七世紀イングランドの政治言説をめぐって大きな論争を巻き起こしてきた。その影響は、イギリスの歴史研究にとどまらず、英米の立憲主義研究にも及んでいる。

また、『マキァヴェリアン・モーメント』以後には、『徳・商業・歴史』（*Virtue, Commerce, and History*, 1985. 田中秀夫訳、みすず書房、一九九三年）が刊行され、市民的人文主義の「徳」（virtue）の概念と対比しながら、「作法」（manners）の概念に注目し、十八世紀ブリテンの思想史を、作法の実践・洗練という形で支えられた商業社会化時代の市民的人文主義として描き出している。近年では、保守的啓蒙主義者としてのギボンを主たる研究対象としながら、『野蛮と宗教』（*Barbarism and Religion*, vol.1-4, 1999-2009）が刊行中である。『マキァヴェリアン・モーメント』から現在に至るまでのポーコックの研究関心は、『徳』と『権利』の弁証法」ではなく、『徳』と『作法』の間の弁証法」として思想史を描くことにより、「古代的自由と近代的自由との対話」（五二四頁）を構築するところへと向かっているといえよう。

周知のように、ポーコックは、クェンティン・スキナーと並んで、「政治言説史」「政治言語史」と呼ばれるケンブリッジ学派の思想史研究の方法論を代表する旗手である。テクストそれ自体の論理的・体系的な解釈ではなく、テクストが著された言語的コンテクストのなかで発話者の語法を分析することによって思想の意味を解明しようとする彼らの方法論に特徴的なのは、言語行為の分析という点である。そこには明らかに、『哲学探究』（*Philosophische Untersuchungen*, Teil1,2,1953）以降の後期ヴィトゲンシュタインの言語ゲーム論や、『言語と行為』（*How to Do Things with Words*, 1978）のなかで構築されたオースティンの言語行為論の衝撃を受けた、二十世紀の哲学における「言語論的展開（linguistic turn）」の影響が見られる。

ポーコックは、言語（speech）の「行為遂行的（performative）」な機能に着目しながら、政治思想を「政治的行為の言語化（verbalizing of political act）」として捉える。彼は、オースティンの how to do things with words という概念を、how to do things to people with words という形式に変換することで、コンテクスト主義として知られる政治思想史の方法論を確立したのである。[1] 政治思想史とは、ポーコックによれば、「言語の世界の行為者として思想家によって遂行される表現と概念化の行為に、またそのなか

で彼らが発話するように制約されているが、彼らが自ら遂行する言語行為によって変形をもたらす、言語と修辞表現〈レトリック〉の母型」を研究するところにある。すなわち、それは、「言語、語彙、イデオロギー、思想体系〈パラダイム〉の歴史」であり、これによって従来の思想史においては無視されてきた「意味の次元」が明らかになると（四八五頁）。

ポーコックの『マキアヴェリアン・モーメント』は、以上のような「言語論的展開」に依拠した彼の新しい方法論を意識的に適用することによって用意周到に書かれた作品である。それは、「マキアヴェリアン・モーメント」という語句の定義をめぐって精緻に展開さている「序文」に端的に表れているし、さらにはマキアヴェッリらの政治思想を扱う第二部（第四〜九章）に先立って、第一部（第一〜三章）において、彼らの思想が形成された言語的コンテクストを特定し、その歴史的意義を明確化するために、種々の言語を複雑に組み合わせながら概念枠組みを構築しているところにも表れている。

さて、「フィレンツェ政治思想と大西洋圏の共和主義の伝統」という副題を持つ本書は、ポーコック自身が「トンネル史」と呼ぶように、『『活動的生活』とその徳」という「ただ一つのテーマ」を追求した思想史であり（四九七頁）、そこで彼が提起したのは「市民的人文主義」という共和主義のパラダイムであった。ポーコックはこのパラダイムの展開を、ルネサンス期イタリアから、十七世紀の内乱期イングランドを経て、十八世紀グレート・ブリテン、さらには独立革命から十九世紀初頭のアメリカへと跡づけていく。ポーコックによれば、近代初期のフィレンツェで形成された市民的人文主義とは、市民の自律と能動的な政治参加を説くアリストテレス的なギリシアの伝統が、マキアヴェッリやグイッチャルディーニにおいて近代的様式で再定式化されたものであった。第一部では、経験・慣用・慎慮、あるいは運命・摂理・徳といった鍵概念を駆使しながら、「共和国」という、歴史的に個別化され、世俗的で有限な時間性をもった政治構造につきまとう不安定性の問題を克服するための処方箋を、慣習に根ざす経験と神の摂理による恩寵という両極端の間に探り出し、それをアリストテレス的な「活動的生活」（*vita activa*）のなかに求める。

第二部では、こうして誕生した市民的人文主義の精神が、近代初期のフィレンツェにおいて、市民の軍事的徳とそのための軍備を重視したマキアヴェッリや、自己を事態に適合させるための「深慮」を重視したグイッチャルディーニによって定式化されたことが示される。続く第三部では、共和主義の契機が十七世紀イングランドの文脈へと受容された歴史が描かれる。そして英米の政治的伝統が「国制的、ロック的、バーク的な概念や価値と同じく、共和主義的でマキアヴェッリ的な概念や価値を担ってきた」（ix）ことが示される。ここでのイングランド化された共和主義の先駆者は、マキアヴェッリ的な市民の武装能力をイングランドの自由土地保有に基礎づけることで、市民的人文主義の概念を農本的な共和主義の概念へと再定式化したハリントンである。

最後の数章では、次第にアメリカへと比重を移しながら、マキアヴェッリ的な契機の十八世紀的な表現形態が考察される。そこでは、「運命」の役割が「信用」と「商業」の概念によって占められるようになり、徳と運命の対立は、徳と腐敗もしくは徳と商業の対立へと変換され、近代初期の資本主義イデオロギーに対抗する政治経済学として展開されていく。こうしてマキアヴェッリにおいて誕生した近代の市民的人文主義の契機は、様式を変えながら、十八世紀アメリカにおいて独立革命とアメリカ的諸価値の形成に流れて行ったことが示される。また日本語訳の本書では、第四部として、イタリア語版「序文」と二〇〇三年版「後書き」からなる『マキアヴェリアン・モーメント』をめぐる論争を回顧して」が収められている。

『マキアヴェリアン・モーメント』は発刊以来、「市民的人文主義」のパラダイムをめぐって激しい批判を浴びてきた。共和主義の起源（ギリシアかローマか）・考察対象の設定（英米）・古典的共和主義との連続性、あるいは近代共和主義の典型例とされたマキアヴェッリやハリントンの解釈等々、多くの論争が繰り広げられ、結果として近代共和主義に関する思想史研究は隆盛を極めることとなった。その意味で、この作品はすでに現代の古典としての地位を占めるに至ったともいえる。したがって多岐にわたって展開された論争をいまここで詳細に取り上げることは、紙幅の都合もあるため、あえて割愛する。幸い日本語版では著者自身による三〇年間の論争の整理が収められているので、これを参照されたい。

本書の最大の意義は、近代英米の国家形成においてロック的な自由主義の要素とは別に、共和主義的な契機が存在したことを指摘した点にある。しかしポーコックが言うように、これら二つの「異なる原理が同一の行為の一部を構成」し、「最終的解決」が不可能な緊張関係にあったとすれば、それらが英米の近代国家の形成においてどのように絡み合ってきたのかが明らかにされていく必要があろう。とくに彼自身が「政治的人文主義」と並んで、法と権利を慣習的に論じる「古来の国制」という政治言語の研究を行っているだけに、たとえば十八世紀イギリス（アメリカではなく）の政治思想においてこれら二つの政治言語がどのように継承されたのかという視点も読者にとっては興味のあるところであろう。

ともあれ、本書の歴史研究で示された洞察は、認識枠組みとして設定された空間と時間と対象を超えて、現代の民主主義のあり方とその構成主体となる市民の資質を、自由主義的なものと共和主義的なものとの、二つの要素の緊張関係において再考する何らかの手がかりを示唆してくれるものと思われる。とりわけ、経済至上主義的なグローバル化が進むなかで、一定の歴史性とアイデンティティの上に成立していた国家主権、国民、市民社会の境界が次第に複雑に交錯していく現代にあって、自律的ないし自己統治的な共同空間とその構成主体の市民性をどう構成していくかという問題はきわめて重要な課題であり、(2)その意味で共和主義研究の持つ射程は、共和国という特定のレジームに限定されるわけではない。

最後に、本書の翻訳をめぐって記しておきたい。本書は、難解な書として知られている。それは一つには、ポーコックの方法論と認識枠組みが難解であることによる。彼の言葉を借りれば、「言語の型と思想の表現が、それらが登場するテクストとコンテクストから絶えず切り離される歴史、また他のテクストとコンテクストにおいて、変形された形で、変形した結果を伴って、再登場することが絶えず示される歴史」（四八〇頁）は、書く側だけでなく、読む側においても「挑戦的」な作業とならざるを得ない。加えて、「修辞表現の慣行における古来の理由から、それは意図的に難しくされた」と述懐しているように、彼の文体そのものが難解である。ましてや、このような作品を翻訳するとなると、よほどの困難を極めたであろうことは容易に推察できる。

そもそもこの種の研究は、ある特定の時代に支配的であった重要な政治言語を、その時々の思想家が自身の置かれたコンテクストのなかで、自らが直面する問題に応答するために、発話行為の語法のなかで過去の意味内容を意図的に修正する、その絶えざる受容と修正の繰り返しを、一つの系譜として発見的に再構成する、という形をとる。原語の場合には、当該の政治言語にその多義的なニュアンスが歴史的に刻印されているのであるが、これを歴史的にまったく異なる言語に翻訳する場合には、この多義的な変容をどう表現するかという厄介な問題に直面せざるを得ない。それは、訳者自身が Civic Humanism 等の訳語に苦慮したとの述懐のなかにも端的に表れている。そのような難業の末に本書の邦訳版を完成された訳者の方々の労を多とし、その労に敬意を表したい。

（どい・よしのり／西洋政治史・政治思想史）

注

（1）J. G. A. Pocock, 'Verbalizing a political act : towards a politics of speech（1973）', in his *Political Thought and History*, Cambridge, 2009, pp. 33-50, at p. 45.

（2）近年のポーコック自身の論考のなかにもこうした関心は確認される。以下に所収の諸論文を参照。Pocock, *The Discovery of Islands : Essays in British History*, Cambridge, 2005.

書評

『国家・教会・自由
――スピノザとホッブズの旧約テクスト解釈を巡る対抗』
（福岡安都子著、東京大学出版会、二〇〇八年）

木島泰三

「後記」によれば本書は著者のロッテルダム大学滞在時代に着想を得た一連の研究活動の成果をまとめた著作である。オランダ「第一次無総督時代」（一六五〇―一六七二）の国家・教会関係をめぐる政治思想史の一断面としての、スピノザとホッブズの比較研究であり、現代オランダの歴史研究の蓄積を縦横に利用し、著者自らもラテン語やオランダ語の膨大な一次文献を渉猟してなされた労作である。構成は、序章の問題提起と先行研究の紹介、第一部「諸前提」（一～三章）、第二部「スピノザとホッブズ――旧約テクスト解釈を巡る対抗」（四～七章）、終章「総括と展望」の四つのパートからなる。

本書の具体的課題は、これまで研究が手薄だったとされる第一次無総督時代における、「公的教会」たる改革派教会と世俗為政者との間の複雑な関係を明らかにする作業である。焦点は「神の権威」に訴える世俗為政者への抵抗の限界づけと、他方の世俗為政者の対宗教権限（ユス・キルカ・サクラ）の限界づけに関する論争である。福岡氏によれば、この論争は「パワーゲームの趨勢や歴史的偶然」に圧倒されない「思考の力」を用いて「聖書を一種闘争的なトポスとして共有する同時代の議論の網の目」の中でなされた。この「重層的な議論空間」がホッブズとスピノザの旧約解釈に即して分析される。

「スピノザとホッブズの対抗」という主題は、『神学・政治論』執筆当時、ホッブズ主義の国家・教会論が改革派教会の批判者たちに広く受容され、スピノザ自身もその潮流と無縁ではなかった、という近年の思想史的知見に由来する。しかも本書は、両者の共通性のみならず、両者の対抗関係を積極的に明らかにすることを目指す。本書はまた、従来「国家・教会関係」という二項関係として扱われてきた問題を「国家・教会・自由関係」という三項関係として扱うことを提言するが、この視角の差異自体がホッブズとスピノザの差異と重ねられているようである。

つまりホッブズにも後述のヴッティウスにも対抗し、国家からも教会からも「哲学の自由」を擁護するスピノザ、というスピノザ像の提起である。

内容であるが、まず序章末尾の、申命記一七章八～一二節の「祭司たち」と「最高裁判官」の関係を巡る重厚な解釈史の紹介と、第一章での中道派フベルス（一六三六―一六九四）のユス・キルカ・サクラ論の検討は、氏の言う「重層的議論空間」の時間的連続性と同時代のスタンダードとをそれぞれ提示する、有益な導入部であると言える。

第二章はオランダ独立から第一次無総督時代までの論争状況を生き生きと描写する。第一次無総督時代の主要な争点として福岡氏が取り上げるのは、教会財産問題、デカルト主義問題、公的祈祷問題である。教会財産問題とはカトリックから接収した財産の処理を巡る神学者からの異議、公的祈祷問題とは「総督」への祈りの削除など、祈祷内容への政府の介入に対する神学者の異議に、各々由来する問題である。そしてデカルト主義問題とは、一六四〇年代までは大学内部の、五〇年代からは教会会議や州議会をも巻き込んでの、デカルトに代表される新しい哲学に関する論争で、「国家・教会・自由」の三つ目の項にまさに関わる問題である。一つ新鮮な驚きは、オランダ初期近代を舞台に、グロティウス（一五八三―一六四五）、デカルト（一五九六―一六五〇）、ホッブズ（一五八八―一六七九）、スピノザ（一六三二―一六七七）という思想家またはその支持者たちが同一の闘争に参加していた、という事実である。上記の三つの論争における改革派教会側の論客ヴッティウス（一五八九―一六七六、従来の文献ではよく「ヴォエティウス」と表記されていた）は、レモンストラント派の代表的論客グロティウスを追放したカルヴァン主義正統派の後継者に当たる。デカルトは自著の出版をめぐってこのヴッティウスと論争し、さらにヴッティウスらに抗する大学のデカルト主義者にしばしば支援を行った。デカルトの死後ヴッティウス派と論争したフェルトハイゼンらの論者の多くはデカルト主義者であると同時にホッブズ主義者でもあった。この流れの中、スピノザの友人ファン・ベルケルの手で『リヴァイアサン』のオランダ語訳がなされ、やがてスピノザの『神学・政治論』が現れることになる。

第三章～第七章の緻密な分析を逐一紹介はできないので、骨格となる論点のみたどろう。本書によれば、国家・教会関係を巡る論争の主要な論点は「神の啓示の媒介者」問題であり、この論点が、ホッブズとスピノザが共に参照する聖書の箇所、それによって論じられる「啓示の媒体」（預言、預言者）論、「神の霊」論、「聖書の権威」論、といったトピックをつなぐ大きな縦糸である。概略を追えば次のようになろう。

ホッブズの旧約解釈で決定的に重要な概念は「主権的預言者」である。ホッブズによれば政治的主権者はモーセが預言者かつ主権者として独占していた権限を継承している。「ユス・キルカ・サクラ」をもっぱら世俗的主権者の占有事項とするこの認識をスピノザはホッブズ及びオランダのホッブズ主義者たちと共有しており、それゆえスピノザは、フベルスのような中道派

から見ればホッブズ主義者に括られうる。しかし両者がその結論に至る筋道は異なっており、そこに両者の対抗関係も存する、というのが著者の主張である。

ホッブズにおける特徴的な論証は、啓示と信仰の本性に関わる認識論的考察である。例えばモーセの権威は不確かな人民の「信仰」に依存していたわけではなく、人民がモーセに与えた服従契約という堅固な基礎に依存していた。同様の議論はホッブズの聖書解釈全般を貫いている。つまり聖書の権威は一種のカオスとしての「信仰」にではなく、人民の服従の契約と政治的主権者の決定という基盤に最終的に据えられねばならないという主張である。このようなホッブズの態度は、イングランド内戦を背景に、「神の名」に訴える抵抗・不服従の封じ込めを狙ったものであり、それゆえオランダの文脈においては、ヴッティウス派の批判者から歓迎されたのであった。

他方のスピノザにおいて「主権的預言者」に代わる重要な概念は「心性的確実性［certitudo moralis］」である。ホッブズの立場からは、聖書の章句を科学的合理性の観点から理解しうる箇所と、まったく意味を与えず「丸薬のように」丸飲みせねばならない箇所に二極化させる聖書解釈が出てくる。これに対してスピノザは、ホッブズが全くのカオスとみなした「信仰」の領域の中に「心性的確実性」という中間的確実性を見いだし、ホッブズの二分法からこぼれる豊かな中間項を汲み上げる。またそれにより聖書の権威を単純な核心に限定し、それ以外の膨大な領域に関する自由を確保することで、「哲学する自由」の保証という『神学・政治論』の目的を準備する。

以上のような福岡氏の分析は後に述べる疑問を残すし、ホッブズとスピノザの対立を強調し過ぎる印象もあるが、緻密な分析は有益であり、全体の輪郭には説得力がある。

終章は少ない分量ながら重要な洞察を数多く含む。第一の主題はホッブズにおける「思想の自由」の領域としての「ナアマンの自由」論である。ホッブズによれば外的儀礼、さらに信仰告白と言論は「外的行動」の領域であり主権権力の法に服す義務があるが、内面には法の手の届かない自由があり、異教徒の主権者の下でのキリスト者にはこの「ナアマンの自由」が留保されている。

福岡氏は第二にスピノザがいかにこの自由論を乗り越え「言明の自由」を確保したかを考察するが、私見では、氏の考察は従来のホッブズ―スピノザ論の中で十分分節化されてこなかった点を明確化している。つまり通常、ホッブズとスピノザのこの差異は、『神学・政治論』一六章の形式的契約説と、一七章での契約説の限界の指摘との対比として整理される。つまり、権利の問題としては主権者はあらゆることを命令できるが、人間本性の問題としては主権者は何もかも命じられるわけではない（例えば空を飛べと命じても飛ばせることは不可能だ）、という論点である。この整理は大筋で正しいとしても、これだけでは補助線が一本足りない、という点に福岡氏は気づかせてくれる。というのは第一に、ホッブズもまた「ナアマンの自由」によって「契約説の外部」を、しかも内心の信仰は本人の意志によって左

右され得ない、というスピノザと共通するロジックによって、指し示すからである。第二に、スピノザは同じ箇所で「契約説の外部の自由」と共に「契約説の外部の支配」をも論じている。この点は重要である。つまりスピノザによる「言論の自由」の確保は、従来そう思われがちだったように、単に「契約説の外部の自由」を指摘するだけでは完結しない（それだけなら「ナアマンの自由」と変わらない）。それは、福岡氏のまとめを援用すれば、ホッブズの「法的ないし擬制的な性質を帯びる」議論空間を「現実世界により即応したできるかぎり複雑なものへ戻」し「この擬制から戻された現実というべき条件の下で思考してみて、『インペリウムの力と権利』が及びえないところがなお存在すると考えられるか」を問い、その結果「人間の共通の短所」として「言明の自由」を位置づけることでその問いに「然り」と答える、という作業によってようやく確保される。つまり、「言明の自由」の擁護は「契約説の外部」の単なる指摘によってではなく、「契約説の外部における主権者の支配」の及ぶ範囲を検討に上せた後、初めて得られる。この点の分節化はこれまで十分なされてこなかったのではないか？

終章の三点目の論点はオランダの政治状況の中でのホッブズ―スピノザ関係に関わる。福岡氏はオランダにおけるホッブズ受容の立役者の一人、クールバッハの投獄という悲惨かつ皮肉な運命を、改革派教会と為政者との「対立と協調」という二面性の象徴として描く。そしてスピノザはその二面性をよく理解しており、「そのような与件の下では『リヴァイアサン』の処方箋も自分たちにとっては限界付けられたものでしかないことを、十分に予測し得ていたとして不思議はない」と述べる。この分析はスピノザのホッブズへの「対抗」の動機を明瞭にする点で、非常に啓発的かつビビッドな指摘であった。

最後に、いくつか疑問点を述べたい。

一点目はホッブズ殉教論の扱いである。福岡氏は第一章で、異教徒の主権者の下でのキリスト者の選択肢として「殉教」を推奨する、という『市民論』の議論を紹介する。この議論は『リヴァイアサン』にも継承されるが（第四三章）その比重は軽く、代わりに重視される議論こそ上記の「ナアマンの自由」論である。この思想発展はホッブズの自由論の深化かもしれず、「殉教」という活動の主権権力への潜在的危険性への反省の現れかもしれないが、いずれにせよ氏がこの二つの思想を関連づけないのは疑問であった。

二点目はホッブズ―スピノザの対照についてである。彼らを詳細な歴史的文脈の中で理解する本書のような作業は未だ不足しがちで、本書の意義は計り知れない。しかし本書の分析の中で、この二人がもつ時代を突き抜けたラディカルさがともすると見えにくくなる箇所がいくつかあったように思う。二点挙げたい。まず福岡氏は、聖書の記述の（科学的）真理性を公理のように前提し、それに依存して聖書の章句を「本来的意味」と「比喩的意味」の二分法に割り振るホッブズを、ヘブライ人の思考法の特殊性に着目した柔軟な解釈を進めるスピノザと対比する。この対比はまったく適切であるが、しかしこの点では聖書

ないし啓示を「真理」から切断したスピノザが独り時代から突き抜けているのであり、ホッブズに言えることはスピノザ以外のほとんどすべての同時代人にも言えてしまうのではないか？また福岡氏は、「信仰」の領域一切をカオスとして切り捨て、社会契約に基づく合法的権威にのみ聖書の権威を基礎づけるホッブズと、「信仰」の領域の中にも「心性的確実性」という中間的確実性を読み込むことできめ細かな対応を取り得たスピノザとを対比する。この対比自体はやはりもっともなのだが、しかしこの場合、「信仰」の問題一切をカオスとして切断し、問題領域を契約論的な正当性の地平へ転置したホッブズが飛び抜けているのであって、この点に限ればスピノザはむしろ伝統に忠実なのではないか？

第三に、これは上記二点目ともつながるが、ホッブズの「丸薬」論の評価である。福岡氏はスピノザのアルパカール批判とホッブズの「丸薬」論を重ねているが、これは幾分奇妙である。ホッブズの方法は「聖書のみ」の原則に囚われず、科学的に確証された真理（ホッブズの唯物論哲学）を聖書に読み込み、いわば哲学（科学）から神学への侵犯を無制限に許容する一方、聖書の権威を盾に哲学的主張を行おうとする論者には「丸薬」論をもって口を封じ、いわば強制権力に訴えてでも、哲学への神学の侵犯を封殺しよう、という立場であるように思える。これはスピノザ自身の立場とは大きく異なるとしても、むしろマイモニデスに擬されたマイエルらに通じる立場であって、アルパカールに擬されたヴッティウスらとは対極の立場ではなかっただろうか？

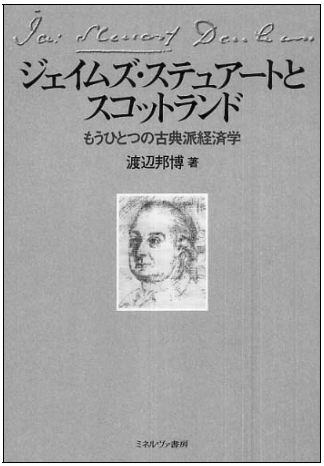
以上の疑問点は本書が読み手に与えうる数多くの刺激の産物である。本書が多方面の読者に多くの刺激を与え、さらなる研究の蓄積が生まれることを期待したい。

（きじま・たいぞう／西洋近世哲学）

書評

『ジェイムズ・ステュアートとスコットランド――もうひとつの古典派経済学』（渡辺邦博著、ミネルヴァ書房、二〇〇七年）

伊藤誠一郎



本書を読み終えたあとで改めてタイトルを読み返してみると、少々違和感を感じないでもない。本書が全体を通してテーマとしているのは、スコットランド出身でありながらもヨーロッパ大陸でその人生の多くの時期を過ごしたサー・ジェームス・ステュアートの伝記と、主著である『経済の原理』以降のステュアートの研究の展開の二点にあり、いずれに関してもその書誌学的検証、考察に重点がおかれている。その意味で、本書は、ステュアートとスコットランドというよりも、ステュアートと彼のスコットランドおよびヨーロッパにおける行動と人脈、そして「もうひとつの古典派経済学」というよりも、あくまでも『原理』とその後の理論の展開をその中心的なテーマとしてあつかっているといえよう。実際著者自身、「時期的にも限定され、領域的にも主著『原理』以外の、現実との接点を形成するテーマを取り扱」う、という意図を明確にしている（ⅱ―ⅲ頁）。国際的な比較のなかでみても量、質ともに豊富なわが国におけるジェームス・ステュアート研究は、『原理』を中心とした分析・解釈から、本書におけるような周辺部へと動き出す段階に来ていることは明らかである。本書はそういう意味において、ステュアート研究の必要な次の一歩を意図しており、その意図自体は十分に評価すべきもののように思われる。また、なによりもこれまでの理論中心のステュアート研究と異なる点は、これまでの『原理』研究においては必ずしも十分に生かされてこなかった（またその必要もなかったともいえる）、草稿類を含む一次文献を多く利用している点である。本書の、「伝記」研究に関わる部分、『原理』後の理論の応用・展開に関わる部分の両方において有効に利用されるべく、多くのページを割いて資料そのものの邦訳も多く掲載され、紹介されている。

本書の第一章、第七章、第八章は広い意味での「伝記」作業である。とくに書き下ろしの第一章は、アンドルー・スキナー

やチャマーズやキッピスによる伝記を導きの糸としながら、多くの一次資料を活用して書かれたステュアートの詳細な伝記になっている。これまでもステュアートが長期の大陸滞在を余儀なくされ、そこで『原理』の多くの部分が着想、執筆されたこと、そしてそのことが『原理』の内容を決定付けたということはしばしば指摘されてきた。しかし、本書ではとくに大陸時代のステュアートと、彼を助けた従兄弟ミュアとの関係がクローズ・アップされている。しかし、著者が出発点において意識していた『原理』の理論の展開、という視点から見たとき、この従兄弟ミュアとの関係が、ステュアートの理論形成においてどういう影響があったのかという点について重要な指摘がなされているわけではない。それは、〝ジャコバイト〟ステュアートの復権というまさに、伝記的な部分においてのみ関わっているようである。

理論と伝記的周辺部との関わりという点では、第七章のスミスとステュアートの接点についての論述においても、それが中心的な話題になっているわけではない。本書にも出てくるスミスのパルトニへの手紙の中でのステュアートへの言及は、スミスとステュアートの両理論の比較に関するこれまでの研究史においても重要視され続けてきたが、本章においてはそれを超えるなんらかの刺激的な指摘や発見はない。本章はむしろ、イアン・ロスの『アダム・スミス伝』のなかから探し出された、スミスとステュアートの接点へのヒントとなる部分の読書ノートといえる。両者に「結局のところ、接触ないしは衝突の証拠を手に入れることはできなかった」という結論は、もしそれが一次文献の綿密な考証によるものであれば、非常に意義深いものといえるかもしれないが、その結論が依拠しているのは基本的にはロスの『スミス伝』であり、その意味でもこの章自体、著者の私的な読書ノートといえる。

第八章では、ステュアートの甥のバハン伯による三種類のステュアート伝から十九世紀前半までの八種類の伝記をとりあげ、それらの著者の生没年、伝記の長さ、主要な登場人物の列挙、などまさに書誌学的な分析がおこなわれている。「ステュアートにかんする情報の直接の提供者」（二〇七頁）としてのバハン伯による伝記という意義付けをしたうえで、バハン伯の書いた三種類の伝記を各版の異同を注記しながら邦訳を載せている。ただし、この提示された資料が、ステュアートの〝伝記史〟の中でどのような意味があるのか、また、ステュアートの理論・思想の理解においてどのような意味があるのかはとくに示されていない。

本書のもう一つのテーマである、『原理』とその理論の現実への応用の検証という点については、第二章から六章がわりあてられ、大きく分けて二つの問題がそれぞれにつながりをもって論じられている。二章と三章で『原理』後のステュアートの業績として著者がまず最初に焦点をあてるのは、『ラナク州の利益にかんする諸考察』（一七六九年、著者にならって以下『ラナク州』と省略）であり、フォース・クラスドの運河計画とその穀物価格への影響というまさに『原理』の理論の応用という問題が、

『ラナク州』の「文献的位置の確定」という作業のなかで論じられようとしている。第二章では、まずS・R・セン、田添京二、小林昇、A・スキナーを参照しながら、『ラナク州』における「生活資料価格決定論」をその前後にある『原理』第一版と二版との関連でどのように位置づけるかという問題が提起される。これは『経済の原理』の邦訳者の一人でもある著者が、本書の中で示した数少ないステュアートの理論の変遷に関する問題提起の一つであり、その意味では本書の中心的な部分ともなっているように見える。著者は、田添氏による『原理』初版から二版への「生活資料価格決定論の成熟過程」のなかでの『ラナク州』の役割の重視を指摘し、本書においても、『ラナク州』の穀物価格決定の議論は本質的な変更はないまま『原理』第二版の第一編、第二編の加筆部分に反映していると結論付けられている。では、その『ラナク州』の内容はどのようなものなのか。それは第三章で論じられる。

著者によると『ラナク州』は、『原理』最終版の圧縮」（九七頁）であり、『『原理』をつらぬく理論を運河・道路・穀物政策等の特殊スコットランド的な問題に適用しようとした彼の経済学が具体的に浮かび上がる」（九八頁）著作でもあった。著者自身は『原理』を、「近代的生産力の展開を農業からのフリーハンズの創出→フリーハンズからの農業生産物需要→農業改良→フリーハンズの分離が、円環的に歩調をそろえて進行する」（九八頁）行程を描き、商工業と農業の成長均衡発展の条件を探ろうとしていた、と捉えている。それには「土地利害集団」と「商工業利害集団」の両方の利益を大幅に侵すことのない、安定した穀物価格が必要だと考え、そのための対策としての穀物倉庫や道路改良・内陸運河の建設の効果を検討したのが『ラナク州』であった。ステュアートの結論としては道路の改良にしろ運河の利用にしろその効果はあまりなく、彼自身としては「穀物貯蔵庫」を利用した穀物の安定供給こそが穀物価格を安定させるとしていた。十八世紀半ばの穀物供給といえば、なによりもE・P・トムソンのいうモラル・エコノミーの議論との関連で非常に興味深く、そうした文脈の中で『ラナク州』、ひいては『原理』はどのような意味を持っていたのかは是非知りたいところではある。しかし、著者がここで知るべきコンテクストとして指摘したのは、『ラナク州』でも取り上げられた、運河開発と内陸道路建設の問題であった。ただし、これも「残された課題」としてそれ以上論じられていない。

第四章から第六章までにわたって論じられたもう一つのトピックは、一七七九年に書かれたスコットランドの蒸留業に関する文書をめぐるものである。これは、ステュアートが『原理』の公刊のあと、「経済の現実とのさまざまな接点を求めて、政策的提言をおこなってい」（一一九頁）たことの例証として取り上げられているが、三つの章にわたって議論されるのは、もっぱら『エディンバラ・イーヴニング・クーラント』誌に登場する記事の存在、著者の特定に関する問題であり、「経済と現実」への政策提言の問題は、基本的には論じられていない。ここでの解かれるべき問題は、バハン伯がステュアートの執筆した記事

として指摘した一〇月二日の記事がどれをさしているのか、バハン伯の誤解か、といった点にある。それについて三つの章にわたって、『チャマーズ文書』や『コルトネス文書』など多くの一次資料が駆使されながら解き明かされようとし、文献調査にしばしば見出される探偵物語的な面白みがないわけではない。その内容に関する結論は第六章の最終節の一段落で示され、まとめれば、「蒸留業を一挙に大規模化することは、スコットランドにおける勤労の芽を摘み取ることにもなりかねない、との懸念が著者には存在する」ということのようである。この次にくる最終段落で、「今後の課題」として唐突に指摘される、フランスの財政への晩年のステュアートの関心の方がよほどステュアート理論の理解において重要であるように思われるが、ここで何故この問題が指摘されるのかは読み取ることができない。とにかくこの一連の三つの章は文献学的検討という意味においても正直なところその最終的な発見は読者には伝わりにくく、またステュアートの理論との関連においてもその意義はさらにわかりにくい。

第九章は、本書で多く利用されているエジンバラ大学所蔵のステュアート関連資料『コルトネス文書』の、著者自身による調査の「失敗談」と「今後の作業のための備忘録」（二二八頁）である。スキナーの一九六六年の論文を多く参照しながらも、この資料の内容を部分的にのぞくことができ、いろいろと学ぶことができる（とくにステュアート研究者以外には。ステュアート研究者にとってみればとくに新たな発見というわけではないかもしれない）。評者のまったくの個人的な関心としては、ナンバー八の箱の資料（おもに抜書き）は非常に興味深い。その内容は、①ヒュームの『イングランド史』、②ダヴナントの著作、③クセノフォンの「アテネの改良に関する論稿」、④リシュリューの『政治的遺稿』からの抜書きとコメント、⑤リシュリューの『政治的遺稿』に対するヴォルテールの反論についてのステュアートの見解、からなっている。一見するとわからないし、また著者による指摘もないが、③についてはダヴナントの主著『公収入交易論』（一六九八）の第一部の最後にこの著作の英訳が付されており、またダヴナントは彼の著作全編にわたって、とくにその財政論にかかわる部分でリシュリューの『政治的遺稿』をしばしば参照しており、したがって②から⑤は全てダヴナントに関連しているともいえる。その他にも『原理』の成立過程を考える上で不可欠の資料が『コルトネス文書』には無数にあることが指摘されるが、ここでも、いずれについても、問題の存在が指摘されるにとどまっている。

本書が出版されてから二年が経過しているため、すでにいくつかの書評が出されており、評者もこの書評を書くにあたってそれらの前知識を持ってはいるが、できるだけ先入観にとらわれることなく、評者自身の視点で感じられたことを以上で記したつもりである。おそらく重なっていることも多いと思うが、できるだけ多くを学ばせていただく気持ちで本書に取り組んだ。本書の著者は、『経済の原理』という経済学説史上最も重要な著書のひとつの共訳者としての非常に労力のいる仕事に携わりな

がらも、同時に『原理』の周辺についての研究を長い年月をかけて進めてきており、その成果がここに実ったといえる。その長年にわたる経済学史研究の地道な歩みに対し評者のような若輩者はただ敬意を払うばかりである。しかし、だからこそ、せっかくのここまでのきめ細かな研究の成果を、単なる無数の問題の投げかけに終わらせるのではなく、もう一段深く、丁寧に練り直し、より充実したかたちで、著者自身の新たなステュアート解釈を提示することによって、わが国、あるいは世界におけるステュアート研究のより上の局面を展開できたのではないか、という気がするのも正直な感想である。

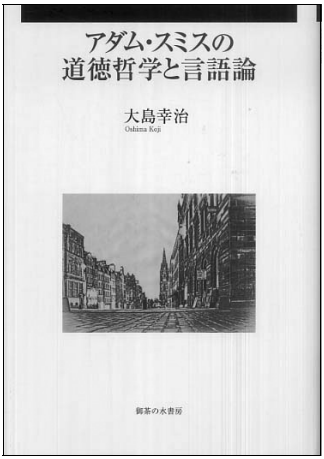
（いとう・せいいちろう／経済思想史）

書評

『アダム・スミスの道徳哲学と言語論』

（大島幸治著、御茶の水書房、二〇〇八年）

星野彰男



本書の著者は経済学研究から出発した後、言語論研究に着手し、約二〇年前からその対象をA・スミスに絞ってきた異色の思想史学者である。本書はこの一〇余年来の論文に、全体の約三分の一の新稿を加えて成った。スミスの「言語論」がとくに注目されたのは、学生の受講ノート『修辞学・文学講義』（一九六三年）刊行以降のことだが、その研究書の刊行となると、世界でも本書が初の快挙だろう。

本書の各章構成は、序章・スミス言語論研究の視座、一章・スミスの「知」の土壌、二章・「エディンバラ公開講義」とケイムズの影響、三章・「修辞学・文学講義」の方法、四章・『エディンバラ評論』の英文法論、五章・「言語起源論」における認識論、六章・「模倣芸術論」と言語哲学の理論構想、七章・「言語起源論」「模倣芸術論」とルソーの音楽論、八章・言語論と『道徳感情論』をつなぐ神学的基礎、補論、から成る。

これらのうち、序章、二章、三章が書下ろし部分だが、そこには著者最新の問題意識や研究成果が盛り込まれており、その意味で総論的でもある。それに比べると、四章以下は論点を絞っているため、より専門的・各論的である。一章は、その副題に「スコットランド知識論とエディンバラ弁護士図書館の人文主義的伝統」とあるように、本書のテーマに関わる一モデルケースとしての知的背景の解明に当てられた。いずれの章も本腰を据えた力作であり、ここに晩成型の一輪が大きく花開いたと言えよう。

A・スミスと言えば、「見えざる手」の経済学者として知られるが、本書はそれについては言及せず、その元になる道徳哲学を基本的に支えていると解された言語論の解明に焦点を絞っている。I・ロス『アダム・スミス伝』（一九九五年）が初期スミスの言語論への関心を強調して以来、本書と共通する問題意識が出現し始めたが、本書の独自性はその背後に神学思想を読み込んだことである。著者はこの視点を、田中正司『アダム・ス

ミスの自然神学』（一九九三年）から学んだことに度々言及している。そのような本書の基本構想を序章の中から著者自身の言葉で語らせてみよう。

「スミスにとって、言語論は、中核…の周縁にはつねに位置していた…。……スミスが言語論、文学論から出発したからこそたどり着けた道徳哲学、法哲学への視点というものが……大きくあった点を……論じていこうと試みる」（三頁）。

「人間は、……社会との接触なしには、そこに道徳的評価という性格を付与できない。……諸個人は言語が社会の存在を前提するように、最初から深くコミュニケーションのネットワークに組み込まれている…。いわば同感＝交通しあいが、お互いに他人を自分を映す鏡としあっている生活者の日常の関係において成立していて、しかもそのコミュニケーションが自己内在化していて、想像上の立場の交換、内なる『中立な観察者』の同感を得られるかどうかで適宜性をはかる点でヒュームより踏み込んでいる」（五頁）。

「このような踏み込みは、スミスが先行者とちがって、文学論、コミュニケーション論をまず最初の経由点としたことによって可能になった部分が大きいと考えられる。それは、ケイムズの言う『日常生活の事実』を前提とし、また同時にケイムズの『欺瞞の神学』に立つことによって、同一平面上に並ぶ人間が相互にコミュニケーションを行いながら良俗を形成する主体としてダイナミックに行動する論理を導入できたからである」（五頁）。

「ケイムズの『欺瞞的自由』の神学、つまりカルヴァン主義の予定説を前提しながら、神の目的因が見えない人間が自分は自由であると思い込んで……、人間的自然の構造のうちに組み込まれた承認願望や称賛願望に導かれ、密なるコミュニケーションを通じて……旺盛活発に活動することが作用因となって社会の良俗が形成され、神の目的因が実現されていくという、作用因と目的因を分けた独自の神学は、ケイムズ『良俗と自然宗教の原理に関する試論集』初版（一七五一年）にしかない。しかし、この論理こそがスミスの道徳哲学形成に決定的影響を与えたことを初めて指摘したのは、田中正司……である」（六頁）。

「田中説によって……大きな地平が開かれた……。それは……スミスの道徳哲学形成過程において、言語論が……人間相互の感情の交通原理としての役割が賦与され、スミス道徳哲学体系に有機的に組み込まれる立脚点が与えられたからである。……スミスはケイムズの影響を受けることによって、……『人間のありのままの自然の活動』を同一平面上に横並びにある人―人の関係……として設定することができた」（六―七頁）。

「スミスは、……孤立した抽象的な個人概念を前提しているコンディヤックやルソーが陥った言語起源のアポリアに拘泥することもなく、また『自由意思と必然』の矛盾にも拘泥することなく、良俗の形成のダイナミズムから議論をはじめることが出来た…。スミスは、こうしたコミュニケーション論の前提に立っていたからこそ、……人と人との交通原理である同感のメカニズムを動態的に分析し、それを自然の運動の原理として概念化する道徳哲学への接近が可能になったのではないかと…考える」

（八頁）。

これらの「視座」が、各章の個別テーマごとに各文献・資料の分析を踏まえて詳細に確証されていく。それは確かに微塵の揺るぎもなく首尾一貫している。本書のこのような言語論研究が、従来のスミス研究にとってどういう意味を持っているのだろうか。

その一つは、スミス道徳哲学の基軸となる同感概念の出自如何という問題である。従来、これが不明確であった。確かにその用語はヒュームにもあり、コミュニケーション論としてスミスと重なる面もあるが、その効用判断基準としての側面をスミスは退けた。本書はこの空白部分を埋めるべく探索を行い、初期〜中期スミスの「言語論」の中にその主要な源流を探り当てた。それが前掲のコミュニケーション論や承認願望論を含む人―人関係論である。また、その一環として、「良俗を形成する主体としてダイナミックに行動する論理」を強調する。この論理は後期スミスの労働価値論の出自に相当するものでもあろうが、本書はこの点については一度だけ僅かに言及するにとどまる。

さらに本書は、ヒューム―スミスの中間にケイムズの同感論が媒介項の役割を果たしたことを強調する。しかもそのケイムズの議論には固有の神学論が介在していた。これを先駆的に提起した田中正司説を本書は全面的に受け入れたが、この斬新な切り口による同感倫理成立論は、スミスの神学的背景の再検討をも迫るものである。このように、本書は日本の重厚なスミス研究史上にも重要な一石を投じたものとして高く評価できるが、それゆえに、その問題性如何もより厳密に問われなければなるまい。そこで、前述のような本書のメリットを十分に認めた上で、あえて次の二つの論点を提起してみたい。

第一に、本書は「修辞学・文学講義」中の「ニュートンの方法」を、先の「視座」に照らして否定的にしか評価しない（一五七―七〇、一八〇頁）。だが、スミスは没前に草稿類を焼却させた際に、ニュートン論を含む「哲学論文集」だけを焼却から免れさせた。また、それと整合する観点は著者が重視する『エディバラ評論』への寄稿にも明示されていた。しかし本書は、対等な人―人関係によって成り立つ「鏡像関係」＝同感倫理学とそれを可能とさせた言語論的視座（「経験主義」）をもっぱら強調する。これはスミス市民社会論の新展開として評価できるが、「ニュートンの方法」を排したまま言語論的視座だけを強調すると、『国富論』段階の後期スミスと折合いがつかなくなるのではないか。

本書は、歴史論や言語論等の諸々のケースに「ニュートンの方法」＝演繹法が適応しないことをもって、その「方法」の難点を強調する。だが、言語冗長化の例は民族混合という特殊ケースだから、その「方法」を退ける理由にはならない。その他の場合も含め、ニュートン批判の視座には一面化があるのではないか。それにより、言語論的市民社会論から自然法則的文明社会論へのスミス思想の転回に対応しきれなくなる。この転回に際して、スミスは、商品＝貨幣の「支配力・購買力」とか「労働生産力」のように「力（power）」をキーワード化し、「哲学者

とは、最もかけ離れた諸対象の諸力を結合できる人」だと定義した。この代表例として万有引力が想定されたことは、「哲学論文集」からも明らかだ。そのように、この転回とスミスのニュートン評価とは深く関わっていた。文明社会の中に価値法則を探る後期の見方は、正しく「ニュートンの方法」の適用に他なるまい。その際、スミスのニュートン認識が不十分だと強調することに何ほどの意味があるのだろうか。

したがって、これらを忖度すると、本書が対象とする初期〜中期スミスへの視座の構えも若干異ならざるをえないはずだ。つまり、先の転回を通してなおスミス思想に一貫する視座があるとすれば、それはニュートン評価を含む広義の「道徳哲学」だろう。だが、この語を本書は表題に掲げながら、先の「哲学者」の定義に背を向けているのは矛盾する。元来、諸力を結合する哲学視点と言語論とは排斥し合う関係でないから、スミスは広義の道徳哲学と整合しうる言語論を展開したと解される。

第二は、「神学的基礎」をめぐる論点である。前述の「視座」に記されたように、ケイムズ神学の「欺瞞的自由」がスミス道徳哲学に受け止められたと言う際に、ケイムズが「カルヴァン主義の予定説」を前提して議論していたことも含めて、本書はスミスがそのまま受け入れたかのように立論する。しかしスミスが「自然の欺瞞」に言及した際には、「カルヴァン主義の予定説」について一切触れなかった。

また、本書はこのカルヴァン説を裏付けるかのように、八章三節で『道徳感情論』（五版以前）の贖罪論を検討するが、事実は、そこでもスミスがその信仰を述べたのでなく、ただ宗教一般における贖罪論の意味とその信仰心理とを客観的に分析しただけだ。それがいかに予定説を支持しているように見えるとしても、贖罪の分析と信仰とは別の事柄である。しかも、この部分は同書六版で削除された。したがって、「欺瞞」用語が両者間で重なるからといって、ケイムズ神学とそのカルヴァン予定説までもスミスが継承したとは論定できない。しかも他の箇所で、スミスは各人自身の強欲に駆られることを「自己欺瞞」と表現したから、先の欺瞞論もスミス独自のものだった可能性もある。

それはさておき、スミス本人が予定説信仰をその文脈で記述していない限り、彼の欺瞞論が予定説に依拠したことは実証できない。その点はケイムズと明確に区別されなければならない。ケイムズ著の初版だけで「欺瞞」用語が駆使されたことは、前掲田中著の貴重な発掘であり、スミスがそこからヒントを受けた可能性は高い。しかし言えるのはそこまでであって、それ以上の神学的解釈にまで踏み込むことはできない。

確かにスミスの道徳哲学には「自然の創造者」論がある。しかしスミスの神学として確言できるのはそこまでであって、それ以上のことをスミス自身の諸著作の範囲内で確定できる証拠は存在しない。それが内容的にいかにカルヴァン予定説と整合的であるとしても、また、それを指摘した田中説→本書の意義は認められるにしても、スミスはその議論が特定宗教・宗派に限定されることを明らかに避けていた。本来、予定説と欺瞞論とは相容れないと思われるから、ケイムズも同書二版以降でそ

の欺瞞論について釈明・撤回したが、スミスの欺瞞論は「自然の創造者」論の枠組みの中にあり、予定説とは無関係だったため、釈明・撤回の必要性も生じなかったのだろう。

本書の神学的解釈にはこのような疑問を提起せざるをえない。そしてこれを前述の第一論点と重ね合わせると、例えば「見えざる手」の理解もかなり異なってくると思われる。つまり、より広い視座の中でスミス思想が予定説と整合的であるとすれば、それはM・ヴェーバーの思想史論で提起された合理化論の線に添っている。スミスがコンディヤック言語論や貨幣価値論等に囚われなかったことも、この脱魔術化という意味での合理化論と無関係ではあるまい。この合理化論と「ニュートンの方法」とは本来的に両立しうる。予定説の思想史的意義はこのような広い視座から捉えられるべきではないか？

ところが、本書は予定説を「欺瞞的自由」論（経験主義）だけに還元したが、その理解が「ニュートンの方法」の排除を余儀なくさせたようだ。その結果、本書は「神の『見えざる手』」（一六九頁）なる通説（自由放任説）を補強し、哲学（科学）的な経済法則探究という理解の余地を狭めてしまった。本書が「ニュートンの方法」に係るスミスの簡潔な講述内容を執拗かつ詳細に批判したことは、その謙譲な作風に反して突出している。はしなくも、それが本書の急所であることを吐露したかのようで、「見えざる手」の価値法則的理解への拒絶反応の然らしむるところと解するのは評者の思い過ごしだろうか。

（ほしの・あきお／経済思想史）

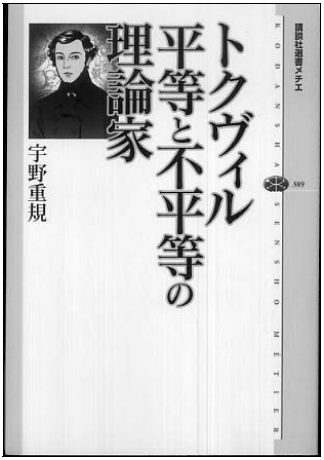
書評

『トクヴィル　平等と不平等の理論家』

（宇野重規著、講談社、二〇〇七年）

安藤隆穂

一九八〇年代、冷戦体制終焉とともに、トクヴィルは、もともと人気のあったアメリカに加えて、フランスで劇的に復活した。『旧体制と革命』（一八五六）あるいは死後出版の『回想記』（一八九三）の著者でありフランス近代への懐疑者であったトクヴィルは、社会主義と共和主義の退潮、福祉国家の危機が叫ばれる中で、『アメリカのデモクラシー』（一八三五、四〇）の著者



として、自由民主主義の思想の中心に呼びもどされた。本書は、こういう欧米の新しい動向にいち早く見事に対応したトクヴィル論である。本書は、丸山真男『現代政治の思想と行動』（一九五六、五七）を呼び起こす。丸山は思想史研究（『日本政治思想史研究』一九五二）を現代デモクラシー論へと展開したのだった。本書も、トクヴィルの思想に内在しながら、自由主義政治哲学の〈可能性の中心〉を模索する。

本書は、「はじめに」「第一章　青年トクヴィル、アメリカに旅立つ」「第二章　平等と不平等の理論家」「第三章　トクヴィルの見たアメリカ」「第四章　『デモクラシー』の自己変革能力」「結び　トクヴィルの今日的意義」よりなる。トクヴィルを彼が生きた時代の文脈に投げ返しこれを追体験しながら、グローバリズムの時代にデモクラシーの可能性を開く思想として蘇らせる、という筋立てである。探求されるのは、マルクスの対抗として位置付けられ、「大衆社会」や「自由民主主義」の予言者といわれたような、社会学的トクヴィルではない。著者が時代の文脈というとき、それは、身分秩序の不平等から近代的平等へという社会の転換以上に、「諸身分を隔ててきた壁を破壊してしまう想像力の変質、そしてそれに基づく、人が社会を理解する象徴秩序の変容」のことである。トクヴィルの見出したデモクラシーの社会についても、平等の「想像力」と「象徴秩序」によって主体化される秩序として再構成され、トクヴィルは、その平等の「想像力」が不平等との間に生み出すダイナミズムを読み解く「平等と不平等の理論家」とされる。

第一章は、『『デモクラシー』執筆まで』のトクヴィルの思想的遍歴が述べられ、見事なトクヴィル新入門となった。一八三一年アメリカ出立までのトクヴィルは、「ブルボン家とカトリックを奉じる」家系に生まれながら、フランスの近代を受け入れ、啓蒙思想家の「懐疑の精神」とギゾーの文明史を受け継ぐ。「フランスにおける共和政の実現可能性を念頭に置きつつ」アメリカを観察し、トクヴィルは関心を「次第に共和政から民主政へと」向かわせ、〈グランド・セオリー〉としてのデモクラシー論に辿り着く。トクヴィルが近代に見るものが、政治社会諸制度の問題である以上に、「ウエイ・オブ・ライフ」に浸透する傾向であり、マンタリテと思想の問題であったことが、印象づけられる。それは、著者が、思想史の手法を導入し、スタンダールやフロベールを援用し、時代の「想像力」の変容につなげて、トクヴィルの遍歴を描いているからである。ただし、共和主義からデモクラシーへのトクヴィルの関心の移行については、もう少し言及してほしかった。フランス共和国は人権の普遍性の上に近代的個人を解放した。共和主義に対するトクヴィルのデモクラシーの位置関係は、本書ではよく整理されていない。また、フランスの共和主義は、ルソー的系譜とクロード・ニコレのいうコンドルセ的系譜とでは大きく異なる。共和政概念の「エリート主義的な色彩」への言及から、著者はコンドルセ的系譜を主に念頭に置いているようにも見えるが、ルソー的共和主義の問題は、本書全体で曖昧である。

第二章では、普通トクヴィルによるデモクラシーの社会学的観察とされる諸論点が、〈民主的人間〉の持つ平等の「想像力」（〈象徴秩序〉）が不平等を認識し告発する力となる社会をトクヴィルが描いたという側面において、クローズ・アップされる。トクヴィルにとってデモクラシー社会は、「異議申し立てに開かれた社会であり、またつねに新たな異議申し立てを生み出していく社会なのである」。それは、フランス革命を、単純に抑圧者への抵抗としてではなく、平等の「想像力」（特に知識人の）による革命とみるトクヴィルにつながる。トクヴィルの「多数者の専制」論についても、著者の目には、〈民主的人間〉の現象学としてみえてくる。平等社会の個人は、「自己の外部や他者に対する関心の希薄化」におちいり、その類似性ゆえに他の誰をも特別の権威としないが、抽象的な「同等者の総体」を権威とし、「多数者の意見」を最大の知的権威とする。特定の個人の支配を拒みながら、「非人格化した集団的権力による支配に対してはむしろ、容易にこれに隷従する」。これに対応して、近代の政府は、「絶対的で、微細にわたり、規則的で、用意周到でかつ融和」なものとして、あたかも諸個人の「後見者」であるように、強大な権力をえるのだ。近代的個人の自立を図るとともにこれを後見的権力によって支えるという方向は、フランス共和国さらには十九世紀社会主義が目指したのであった。著者の記述からは、トクヴィルが共和主義と社会主義の課題を、平等社会の主体に即して前景化し継承したとみえてくる。ここには、マルクスに対するオルターナティヴをトクヴィルに見ようという著者の態度が反映していると思われるが、以上の議論は、マルク

スの疎外論に対して、それほど異なっているとは思えない。同時代人トクヴィルとマルクスの対比、平等の「想像力」による変革と階級闘争との違いについて、ここで、取り上げてほしかった。

トクヴィルは「アメリカの中にアメリカを超えるものを見た」。第三章は、トクヴィルがアメリカに見た「デモクラシーそれ自体の姿」を再構成する。アメリカでは、公共の利益のために自己利益を犠牲にするのではなく、「正しく理解された（自己）利益」によって社会を動かしていくことができる」人間が出現し、デモクラシーのダイナミズムを具体化した。それは、強力な隣国の不在という地理的条件と旧制度の欠如という歴史的条件によって、第一に不平等社会との闘争（革命）を必要とせず平等化し、第二に政治的自治が発展し、第三に「自由の精神」と「宗教の精神」との協調が実現したことによる。アメリカは、タウンシップ、軍、州、連邦へという、水平的相互調整的原理による政治社会であって、「政治の集権」すなわち「国の全体的利害にかかわる問題についての集権」を可能にし、中央政府による「行政の集権」をほとんど必要としない。これは、「行政の集権」が圧倒的威力を持つフランスや「政治の集権」の欠落するドイツにはない条件である。分権化と宗教的社会という、フランスから見れば過去に属する古い諸要素が、アメリカにおいてデモクラシーを支えているという、逆説的論述によって、トクヴィルは、デモクラシーの活力の諸条件を示した。しかし、著者の論述を、裏返して読むこともできるのではないか。デモクラシーの原動力を「正しく理解された（自己）利益」に求めるトクヴィルの主知主義は、アメリカにおける旧体制と革命の欠如という認識と結びついて、デモクラシーの潜在力探求を、結局は、アメリカの諸制度のメリットに解消していたのではないか。それはアメリカを特殊類型としフランス近代に絶望するトクヴィルにつながり、アメリカの結社をフランスの封建的共同体に類比する彼の保守性を反映しているのではないか。

第四章は、デモクラシーの未来ヴィジョンを問い、これを描くためのトクヴィル的モメントを求める。それは、デモクラシーに異質であってもこれを活性化しうる要素としての「結社」および「宗教」とデモクラシーの潜在力としての「自治と陪審」である。トクヴィルの見るところ、「結社」は、ばらばらな個人を「抽象的な他者一般の影」すなわち多数の専制へと追いやらないための拠点であり、具体的な他者として諸個人を結びつけ、新しい社会的紐帯の基礎を提供する。「宗教」はデモクラシーにこれを超える価値との結びつきを持ち込み、「人間相互の一般的権利・義務」を相互尊重する力をもたらす。では、トクヴィルはなぜ、カトリックへの妥協だけでなく、この新大陸の結社を旧大陸の封建的な諸団体にだぶらせ、フランス二月革命において革命派の結社に敵対したのか。著者は、これをよく言われるトクヴィルの反動性としてではなく、フランス近代の政治的特性につなげて理解している。すなわち、フランス共和国に存在する「すべての社会関係を国家と個人の両極に分解した上で両者を再統合することを目指したジャン＝ジャック・ルソーの思

想的影響」への対抗であり、（中央集権による）「反結社的傾向」への対抗ないし相対化とみている。「自治と陪審」は、デモクラシー自身によるデモクラシー改善の力の源泉である。トクヴィルはアメリカの「地域自治」に、「人民の過ちの矯正力」、「一般市民の政治的成熟」の母体を見て、これが「特権的少数者の英知を上回る可能性に賭けた。」こうして、著者は、トクヴィルの貴族的性格を退けるが、これは、フランシス・フクヤマへの言及を伴うように、自由民主主義とニーチェ的超人思想との結びつきを断ち切る狙いもあるだろう。また、欧米の研究（ボーコック、スキナー）が、自由主義の無秩序にシヴィック的対処を求めることへの批判を読むのは行きすぎだろうか。

「結び」は、著者による「トクヴィルの今日的意義」の総括である。冷戦後、体制選択という軸を失いグローバリズムが進行し、国民的統合の枠が揺らぎ、国境を越えて「平等と不平等の生み出すダイナミズム」が展開する中で、トクヴィルのアクチュアリティが今ほど増したことはない。著者は、デモクラシーを活性化するトクヴィル的処方箋、すなわち、異質な要素を組み込むこととデモクラシー自身の持つ潜在力を生かす道に賭け、東京を根拠地にする知識人の立場から、「デモクラシー」の新しいリアリティとして、インターネットが可能にしつつあるコミュニケーションから新しい自治が生まれることに期待している。

本書は自由民主主義の政治哲学に希望をもたらすだろう。現代アメリカという文脈では、デモクラシーの危機に際し、レオ・シュトラウスのいう権力性を帯びた「政治」の出現に対し、デモクラシーの活力によってこれを無力化していく方向で自由民主主義の政治哲学の枠組みが見えてくる。ただし、フランスの文脈では、社会主義と共和主義へのオルターナティヴとみる点で、いくつかの疑問が残る。

フランス共和国は人権の普遍主義と「政教分離」によって制度としての宗教と結社を解体した。したがって、「結社」や「宗教」をデモクラシーに組み込みこれを活性化するというトクヴィルの構想は、フランスの歴史的文脈では、大きな困難を伴う。近代的個人の解放に共和国が果たした特殊フランス的意義を軽視する時、トクヴィル的デモクラシーは、相対主義によって結社や宗教内部の不平等を弁護するという反動的機能を果たさないだろうか。また、社会主義は、階級闘争を通して平等の「想像力」の発展に寄与したし、近代の後見的権力の巨大化に抗して、これを無力化するデモクラットとしても戦った。たとえば、マルクスが『ルイ・ボナパルトのブリュメール十八日』（一八五二）で取り上げたのは、階級闘争がブルジョワ的政治空間で代表という平等の「象徴秩序」を通して争われる過程であった。マルクスは、そうした平等の「想像力」の新しい源泉地を求め、労働の世界の変容に目を向けたが、トクヴィルは、これを評価し得なかった。トクヴィル的平等の「想像力」は、アメリカでは労働の世界と自治との調和を見出したが、フランスでは、職人と労働の世界を軽蔑していた。本書は、トクヴィルのフランス論（『旧体制と革命』）の検討が不十分であり、共和主義と社会主義に対するトクヴィルの対応問題を避けているように思う。

しかし、共和主義と社会主義（アソシアシオンの思想と運動を含む）への対応に目を向けると、平等のトクヴィル的「想像力」の限定性が表れてくるのではないだろうか。平等の「想像力」を「よく理解された（自己）利益」によってデモクラシーに具体化するトクヴィルには、彼がデモクラシーを活性化するためにこれに組み込もうとした様々な異質の諸要素を歴史具体的に捉え得なかったのではないか。トクヴィルは、フランスの労働世界、アメリカの黒人とネイティヴ・インディアン、さらにアルジェリア問題などで遭遇した異質の他者を、（著者の弁明は認めるが）デモクラシーに招き入れることはなかった。こうしたトクヴィルの平等の「想像力」の限定された枠組みを、同じ問題と遭遇した同時代の共和主義と社会主義（及び両者の融合）たとえばプルードンの思想と対峙させてほしかったと思うのは、過剰な願望だろうか。とりわけ、宗教と結社をめぐる問題は、今日、いっそう焦点化されてきた。デモクラシーに結社や宗教を組み込むことは、容易ではない。それは、近代的個人の脆弱性と結びつき、企業組織や社会の反動的再編に道をひらく恐れをもつ。そうした危険に対抗するために、共和主義と社会主義の経験と思想に学ぶ必要がありはしないか。たとえば、今日の日本の問題に転位して言えば、湯浅誠『反貧困』（二〇〇八年）が、「すべり台社会」からの脱出を問い、貧困の世界での結社を展望する時、それは、平等のトクヴィル的「想像力」とどう結ぶのか。デモクラシーにおける異質な他者とのコミュニケーションの問題について、本書にもかかわらず、著者ほど楽観的にはなれない。著者のいうインターネットの可能性についても、グローバリズムによる格差がメディアの権力的編成に反映するという社会主義的批判や共和主義者レジス・ドゥブレのメディオロジー的批判を考慮する時、インターネットを内部と外部から同時操作する見えない構造としての他者を意識し、危機意識がつのる。このように、本書は様々に想像力を喚起する。近年特筆すべき刺激的な本である。

（あんどう・たかほ／社会思想史）

書評

『貧困と共和国――社会的連帯の誕生』

（田中拓道著、人文書院、二〇〇六年）

重田園江

一

ポストモダンの「狂騒」が一段落した現在ではもはや古い話だが、二〇年前のフランス研究といえば、どれもみなポストモダンブームという嵐の中にあった。意味不明なジャーゴンが行

き交い、有名どころの署名があれば作品自体の背景や文脈への顧慮もなしにすぐさま翻訳され、怪しげな新理論がしたり顔で語られた。こうした狂騒の末期に学部生、院生時代を過ごした世代は、この傾向に辟易しており、もっと地に足のついた研究を求めてきた。逆の言い方をすると、ポストモダンブームは去るべくして去ったが、一九六〇年代から八〇年代にかけてのフランス思想界はたしかに熱気に包まれていた。これらの最良の部分をいい加減な追随者とともに葬り去ってしまうのはもったいないというのが、この世代の偽らざる心情ではなかっただろうか。

こうした意味で、一九七一年生まれという著者の世代から力強いフランス思想研究が生まれたことは力強いかぎりである。本書をたとえば高村学人『アソシアシオンへの自由』（勁草書房、二〇〇七）と併せ読むと、フランス十九世紀から世紀転換期の思想に関する研究水準が、この世代で一気に上昇したことを見せつけられる。

フランスで福祉国家をめぐる議論がさかんになったのは、深刻な経済低迷と重い社会保障負担、そして移民問題といった社会背景がある。この議論の方向づけをめぐっては、「ポストモダン思想」の影響を受けた論者たち、本書にも登場するロザンヴァロン、エヴァルド、カステル、ドンズロらが大きな役割を果たしてきた。そして、九〇年代以降哲学よりむしろこうした福祉国家論や移民論といった分野に関わる研究の方が、フランスの外にも訴える力を持った思想として脚光を浴びるようになって

きているのである。

本書は、七〇年代末にミシェル・フーコーという「ポストモダン」思想家の周囲に集まったこれらの人々と関心を共有しながらも、彼らが描く十九世紀への違和感から出発している。[1] それはたとえば、「フーコー以降の研究では、十九世紀以降の史的過程が、しばしば同質的な論理に支えられた規律権力の一方向的な拡散として描かれる傾向」[一四頁] を持つことへの批判として表現されている。そのため、これらの研究傾向を反面教師としながら、「この時期以降の「社会的なもの」をめぐる議論の多様性」[同] を描き出し、「フランス革命期に提唱された「近代的」統治から現代的な統治システムへの転換において、支配層内部に様々な矛盾や対立が抱え込まれていく過程」[一四頁以下] を明らかにすることが、本書で著者が目指す事柄となる。

二

著者は評者と比してフランス十九世紀思想に格段に詳しいため、本書第三章までの叙述の当否を問う力は評者には到底ない。簡潔な文体で随所に記された著者の該博な知識から刺激を得るばかりであった。註の中にもはっとさせられる指摘が多く、たとえば八四頁の註三で、ブーランヴィリエと国家統計との関係を指摘したくだりは、『フランス（国家）の現状』を、その序文および王朝とパルルマンの歴史叙述に注目して読む場合とはまったく異なり、十八世紀はじめまでのフランス諸地方における統計の発達状況を示す資料として読む可能性を示唆している。[2] また、第四章においても、連帯主義の系譜上不可欠でありながら、難解で近寄りがたいルヌーヴィエやフイエが取り上げられており、興味深い。

三

評者の関心から問いを投げかれられるのは、まず著者が「単線的」として批判する、エヴァルドらの十九世紀史についてであろう。著者が指摘するとおり、エヴァルド、ドンズロ、カステルらは各々異なった思想や時代の区分を行なうが、さまざまな思想が持つ偏差や対立よりも、同時代の諸思想の共通性を強調する傾向を持つ。そしてこの傾向が、『言葉と物』でのエピステーメという考えや「規律の近代」といったフーコーの歴史像の影響下にあることも推測される。

だがたとえばエヴァルド『福祉国家』が、「「自由主義者」の関心に沿った規律権力の拡散という単線的な像」[九〇頁] を描いていると言えるだろうか。またエヴァルドが、十九世紀初頭の自由主義（①）と社会経済学（②）に共通する「社会的なモラル」という視座を、世紀転換期の社会権の理念（③）にまでつなげ、単線的に捉えているという理解[八九頁] は、率直に言って維持しがたいのではないか。

『福祉国家』は、自由主義における法的義務と道徳的義務の区別が、貧困という厳然たる事実の前に揺らぎはじめるところか

ら叙述がはじまる。ここでエヴァルドが指摘するのは、自由主義者は本来、産業化によって生じた窮乏への対応を法的義務と分離するという、法と道徳の分離の立場を取った点である(①)。だが、道徳の領域での対応に関して説得力ある方策を示せないまま労働問題は深刻化し、児童労働を規制する一八四一年法以降、法と道徳の峻別の原則はほころびはじめる。そこには、企業活動にどこまで国家が介入できるのかという大問題が潜んでいた。また、労災に関連しても、一八三六年と一八三九年の判例がパトロンの責任を示唆し、裁判所は自由主義の正統言説に抗して法律(すなわち国家)による企業活動への介入の可能性を支持した。

こうした流れのなかで、国家による介入よりもむしろパトロン―労働者関係を緊密化し、家長と家構成員の関係を模した人的紐帯を強めることで労働問題に対処しようとしたのが、パトロナージュの言説(社会経済学の一派)である(②)。

これに対して、十九世紀末にかけて流行するリスクと保険の思考は、労災責任におけるパトロンの法的義務(社会的責任)という考えと結びついている(③)。ここで、社会権を生むとされる「保険の思想」は、個人の過失―責任という民法典の責任原則(近代的原則)と対立する社会的責任と結びつけられ、また法的義務を限定し多くの人間活動を自由と道徳に委ねる自由主義原則(①)とも対立して捉えられている。さらに、「保険の思想」は法と区別された慈善の領域において企業経営者の責務を問う(そして実際には労働者手帳などを通じて労働者を厳しく管理する)パトロナージュ(②)とは異なり、パトロンの義務と労働者の権利を法的な権利義務関係として認める(③)。こうした意味で、十九世紀初頭の自由主義(①)と、一八三〇年代以降のパトロナージュ(②)、そして世紀末にかけて姿を整える「保険の思想」(③)とは、産業化社会における労働者問題という共通の問題に対して、まったく別の解答を与えたとされている。

エヴァルドをはじめとする「フーコー派」に共通する問題は、十九世紀史を単線的に描くことよりも、むしろ十九世紀における諸潮流の間の断絶を強調するあまり、あたかもそれぞれ異なった立場が歴史の順序に従って次々に現われ、前のものを駆逐し全面化したかのように描いてしまうという点にあるのではないだろうか。

これに関連して付言しておきたいのは、フーコー自身はフランス福祉国家史を主題にしたことはなく、むしろそこに直接の関心を持たなかったかに見える点である。本書でも「フーコー以降の」と名前が挙がっている人たちが、十九世紀および二十世紀のフランスをこぞって取り上げたのに対し、彼らを触発したであろうフーコーの七〇年代末のコレージュ講義で語られたのは一七・十八世紀の統治の歴史であり、そこに唐突に二十世紀のドイツとアメリカの新自由主義の考察が付加されている。これは一つの謎で、「福祉国家と規律」という問題を念頭に置くならば、解かれるべき謎であるように思われる[3]。

四

また、規律というテーマに関連しては、著者は第四章で、デュルケムがアノミー論や犯罪論において、個人の逸脱や異常をなくし「「正常」な状態へと矯正しなければ連帯は成り立たない」[二一九頁]と考えていたと指摘している。これはデュルケム解釈においても連帯思想の評価においても微妙な問題をはらんでいる。保険の普及や強制への反対意見の中に、詐病や労働モラルの衰退への危惧が根強かったことに見られるとおり、実際に大量のフリーライダーが発生すると連帯は成立しなくなる。またたとえば、史実としての「福祉国家の優生学」といった問題を思い起こすなら、福祉や連帯がメンバーとなる個人の選別や排除と同時に矯正や正常化を強く働きかけてきたことが改めて確認される。

だがこの点は、むしろ連帯の思想が「自業自得」や形式的機会均等をもって事足れりとしない（功利計算可能な次元で社会に貢献できない人を排除しない）ことから不可避に呼び込むジレンマともいえる。また、デュルケム自身は社会学の方法論上の地位の確立の問題も絡んで、「個人」レベルでの異常性と「社会」レベルでの異常性を分離しようと苦闘した。彼は『自殺論』において、個人のアモラルな状態を現代社会の危機の兆候と捉えたが、その個人を直接規律化し、モラル化するという発想はない。一方、たとえば統計的なリアリティの位置づけにおいて、統計が社会レベルでのみ意味ある結果をもたらす反面、個人の行動や属性がデータとして不可欠であるという個と社会との関係を、彼が方法論上どのように位置づけたかは判然としない。集計された数字が個人へと再度強制力を持つ仕組みを、社会からの圧力という一方通行ではなく、複雑な相互作用を織り込んで理解する可能性を、デュルケムの具体的な社会記述から読み取るのかは、いまだ明確に答えられていないテーマのように思われる。

五

最後に、連帯主義とシャルル・ジッドという、これもかなり微妙な問題について指摘したい。著者は一貫して、ジッドは社会経済学者であって連帯の思想家ではないという立場を取っている。その理由はたとえば二七頁の註二一において、「本書では、国家の能動的役割を許容する連帯主義と、ジッドの組合主義を区別する」と示されている。たしかにジッドは消費協同組合を擁護した社会経済学者で、その社会像も国家が積極的に社会保障制度を整備するという福祉国家モデルとは一線を画する。また、「抽象的・一般的な法則の抽出」を重視する政治経済学に対して、「対象への参与観察にもとづく知の蓄積と、実践への適用が重視される」[一一六頁]社会経済学という対比を用いた特徴づけはジッドにもあてはまる。

ジッドが社会経済学者であることは言を俟たないが、ここで

は次の点を問うてみたい。まず、社会経済学と連帯主義とは、当時の文脈の中で両立しがたいものだったのか。つぎに、ジッドの協同組合主義と連帯主義とは、はたして両立しないのか、あるいはジッド自身そう考えていたかである。

まず社会経済学については、この学をどう捉えるかに関わるので話が複雑になる。ジッド自身の規定によると、田中氏も引いている一八八九年のジュネーヴにおける講演では、社会経済学は自由主義派、ル・プレ派（権威学派）、集産主義（平等学派）、新学派の四つをさす。やっかいなのは新学派の中に、ドイツの国家社会主義、歴史学派、イギリス・アメリカの「産業社会主義者」、さらにはジェヴォンズやメンガー、ワルラスまで含めている点である。こうなると、およそ経済学的な考察すべてが社会経済学ということにもなりかねない。一方、一九〇〇年の万博における社会経済学部会の報告書、およびそれを増補した『社会経済学』では、政治経済学と社会経済学を区別して次のように述べている。「純粋政治経済学」「応用政治経済学」が人と物の間の自然で必然的な関係、すなわち均衡・交換・継起を扱うのに対し、社会経済学は人間の実際生活に関連する意思・契約・法的関係を扱い、人間生活をよりよいものにするために、自発的で理性的な組織化の必要を訴える。[4]

この規定は連帯主義と相反するものではない。さらには、共産主義と個人主義のどちらの道も取らない経済学の潮流として、連帯主義の政治路線とジッドの経済的な立場には親和性があった。一八九三年の講演でジッドは協同組合を連帯の実現形態と捉えており、一方で自由主義―個人主義のエゴイズムと敵対、他方で集産主義―社会主義の個人のイニシアティヴの抑圧の双方に抗する連帯の経済組織と位置づけている。[5] またレオン・ブルジョアについても、一九二七―二八年のコレージュ・ド・フランス講義で詳しく取り上げている。ここではたしかに、「社会的負債」というブルジョアの用語が、債権者と債務者という敵対者を作る可能性に危惧を示している。だがそこから、全体として連帯主義を批判するというより、ブルジョア思想の限界を踏まえ、連帯の理念をよりよく実現する社会組織として協同組合の可能性を示唆している。[6]

ただし、連帯主義の捉え方次第では、ジッドとの隔たりを強調する見方も可能であろう。ジッドは南フランス出身のプロテスタントで、キリスト教と社会変革との両立を信じて疑わなかった。これを第三共和制の世俗主義に反すると見ることもできる。また、社会変革における国家の役割について、ジッドがどこまで批判的だったかという問題もある。彼は自律的なアソシアシオンを推奨する一方、既存の国家と法を否定し体制転覆を図る社会主義にも批判的であった。体制転覆ではなく社会的なモラルの改良を通じて変革を試みる路線は連帯主義に通じるものともいえるが、彼の思想を社会権や法的義務といった考えに距離を置く自発的結社の思想と捉えることもできる。[7] さらに、ル・プレの継承者で国家介入を嫌った社会経済学者シェイソンが、協同組合に強い期待を寄せていたことも、ジッドを反連帯主義に近づける傍証となるかもしれない。

以上、気になった点を思いつくままに挙げたが、評者はこの書評のために以前読んだ著作群をひっくり返し、また新たにかなりの勉強を余儀なくされた。そしてその過程で、いかに本書が重厚で野心的な著作であり、詳細で広範囲にわたる研究に裏打ちされているかを思い知らされたのである。

（おもだ・そのえ／政治思想史）

注

（1）ロザンヴァロンについては、彼自身の興味関心と立場が他の人たちとはかなり異なっており、著者も区別して扱っている。

（2）本書の主題と無関係だが、ハッキング『偶然を飼いならす』は、フランスにおける統計のはじまりを植民地、コンドルセ、フーリエという三点のみで押さえている。ドイツの国情学を連想させる記述統計の要素を持つブーランヴィリエの編著は、統計学史の空隙を埋める意味でも興味深い。

（3）cf. Michel Foucault, *Naissance de la biopolitique*, Paris : Gallimard, 2004, pp. 92ff.

（4）ここで純粋（政治）経済学とはワルラスの経済学を念頭に置いており、純粋と応用という区別もワルラスに拠ると考えられる。ジッドは、当時大学で経済学のポストを独占し、護教論的に「自由主義の経済科学」を信奉する『経済学者雑誌』を正面から批判し、一八八七年に『政治経済学雑誌』を創刊した。彼は、『経済学者雑誌』を牙城とする自由主義派によってスイスに追放されたワルラスを崇敬する、数少ないフランスの経済学者であった。そして、ワルラスとの親交を深める中で理論経済学の最先端を学んだ（cf. Mark Pénin, *Charles Gide 1847-1932 : L' esprit critique*, L' Harmattan, 1998, pp. 55ff）。数理経済学の先駆をなすワルラスの理論との対比を念頭に置くと、ジッドの社会経済学の定義がかなり広いものであることが分かる。

（5）Gide, 'L' idée de solidarité en tant que programme économique', in *Coopération et économie sociale 1886-1904*（Les œuvres de Charles Gide IV), L' Harmattan, 2001,183ff. また、Gide, 'La solidarité économique', in *Essai d' une philosophie de la solidarité*, Alcan, 1902,227ff でも、共済組合の限界を超える連帯のアソシアシオンとして消費協同組合を位置づけている。

（6）Gide, *La Solidarité*, Paris : PUF, 1932.

（7）この点に関連しては、一方にレオン・ブルジョアの連帯主義における国家という問題も控えている。ブルジョアはしばしば国家という言葉を前面に出すことを嫌った。ここにはドイツの国家社会主義と自らを区別するという配慮も見えるが、政治的思惑を超えた彼の思想の核心にも関わる問題であると考えられる。

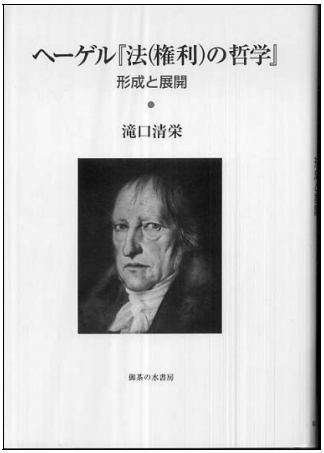
ついでに、ブルジョアが 'Les applications sociales de la solidarité', でジッドについて言及したくだり（本書二四二頁参照。二四七頁註二七は *Solidarité* 所収の上掲論文の誤記）は、以下のように理解すべきである。当時フランスは協同組合運動の黎明期で、なかには余剰金を組合員で山分けするだけが目的といった連帯の理念からはほど遠い組織も多々見られた。ジッドはこれを利潤追求のための商売と変わらないと考え、集合的エゴイズムとして批判的に言及した（cf. Gide, 'La coopération', in *Les applications sociales de la solidarité*, Alcan, 1904,50）。ブルジョアの言葉はこの文脈でジッドに同調したもので、ジッドを批判したのではない。

書評

『ヘーゲル「法（権利）の哲学」――形成と展開』

（滝口清栄著、御茶の水書房、二〇〇七年）

髙柳良治



一

本書は、著者滝口清栄氏がヘーゲル法哲学に関する長年にわたる真摯で堅実な研究を集約した三三〇ページを超える大著である。ヘーゲル法哲学を形成史を含めて組織的に詳細に叙述した著作として、われわれは、わが国におけるその後の研究の導きの糸となった金子武蔵『ヘーゲルの国家観』（岩波書店、一九四四年）を所有しているが、これは日本敗戦の年の前年の出版であるから、本書はそれからじつに六十余年を経てなし遂げられた快挙であるといわなければならない。本書は、ヘーゲル『法（権利）の哲学』（一八二〇年）を「人間の実践的領域全体に関わる包括的な理論」（三頁）として捉え、その基本的モチーフを「公的なものと私的なものを立て直し、新たに区別し関係づけるというスタンス」（一二頁）に見てとり、「ヘーゲル法哲学の基本線」を明確に打ち出すことを狙いとしている。本書が今後の研究のベースとなる貴重な成果であることは間違いないが、読者はまず、金子の利用できなかった数々の法哲学講義録を縦横に利用していること、また内外の多数の文献を渉猟していることに目を惹かれるであろう。

本書は、全体の構成を詳しく述べた序説、以下に見る三部一一章、および補論「ヘーゲル法哲学の研究状況」からなっている。

第一部は「ヘーゲル法哲学の形成――イェーナ期」と題され、①「近代をめぐる逡巡と古典的ポリース論」、②「人倫構想の変転」、③「近代の二元性と（知にもとづく共同体）」、④「意志論と原法哲学の成立」の四章からなり（副題は省略）、ヘーゲルのイェーナ時代（一八〇一―〇七年）における法哲学思想の形成過程を丹念に追っている。著者はまず、『自然法論』と『人倫の体系』を取り上げ、両論文が古典的ポリース論に依拠しつつ

も、「欲求の体系」の評価においては正反対であり、『人倫の体系』がその積極面を視野に入れることによって、古典的ポリース論とは異なる共同体の構想に至った事情を明らかにしようとする。併せて、著者は前記二論文と『イェーナ体系構想Ⅰ』との底流に、『差異論文』で明らかにされたフィヒテ自然法論の自由観、すなわち「〈相互制限としての自由〉」論を批判的に克服するという課題を見て取り、その諸相を検討していく。ヘーゲルの苦闘は、やがて原‐法哲学ともいうべき位置を占める『イェーナ体系構想Ⅲ』に結実する。この体系構想は、個別と普遍のそれぞれが独自の領域を形づくるようになった点に近代の特徴を見、この二元性を肯定的に受け止める。それは個別意志（権利）と普遍意志（法）として、労働と交換を支えとしつつ、「権利が生きる市民社会的な領域と、法という公的‐普遍的レベルでの政治的国家の領域」（一五頁）として具体的な姿をとっていく。なお、この体系構想は、自由論を軸にしてルソーとヘーゲルの関係を問い返し、人倫の構想にとっての意志論の意味を明らかにしてもいる。共同は自由の拡張であるという論点、個と共同体の生きた関係の構築というモチーフがルソーとヘーゲルをつないでいるのである。このように、第一部はイェーナ期の四編の作品の分析に当てられているが、これらの作品相互の関係が整理されるとともに、そこからヘーゲルが近代的人倫を構想する過程が描き出されていて、興味深く示唆に富む。なお、この時期について問題になるのはイギリス経済学の受容の問題であるが、著者はスミスの受容を強調していて、ステュアートについてはほとんど言及していない。

第二部は「法哲学形成史の中の『精神現象学』」と題され、⑤『精神現象学』の社会哲学的モチーフ」、⑥「近代的人倫の知としての良心」、⑦『疎外』と近代的啓蒙」の三章からなる。著者もいうように、法哲学形成史をフォローする際に『精神現象学』（一八〇七年）を詳しく取り上げることはほとんどない。同書は成立事情や構想の一貫性をめぐって解釈上の問題を抱えているが、法哲学形成史という視点からは道徳性と人倫をめぐる問題が浮かび上がる。つまり、『法（権利）の哲学』と比べると、人倫がさき道徳性があとと論述の順序が一見逆になっているし、近代的人倫について言及がないのである。ここから、この時期、ヘーゲルは近代的人倫を構想できる思想的境位になかったという見方も生まれる。しかし、著者によれば、『精神現象学』の人倫‐道徳性の関係を見る鍵は、「理性」章B冒頭にある。同書は決して特異な観点を打ち出しているわけではなく、むしろ『法（権利）の哲学』の道徳性‐人倫関係の原型は、同書に見出すことができるし、「精神」章Cの「良心」論からは、「精神は新たに自分を形成しなおす仕事に取りかかっている」というヘーゲルの歴史意識を読み取ることができる。著者はまた、フィヒテとの関係についても目を配っている。初期フィヒテは良心の問題を、カントを踏まえて積極的に受け止めて実践哲学体系の根幹にすえ、自由な存在者の共同性とその実現をテーマとしたのであったが、ヘーゲルの良心論には、フィヒテのこのような意欲的な取り組みと通じるものがある。人倫‐道徳性問題は、フィ

ヒテを視野に入れることによってより明らかになる。良心は人倫的共同体を根底から支える知という意義をもつのである。

ヘーゲルの疎外概念といえば、多くの場合『精神現象学』が参照されるが、著者は「精神」章Bの疎外概念の基本的な枠組みとはたらきを検討し、法哲学形成史にとっての意義を問うてもいる。ヘーゲルは、公的なものを善とし私的なものを悪とする伝統的な価値観や諸関係を、疎外概念を駆使して突き崩し、人倫的共同体の構想にとっては普遍と個別の原理的な区別が前提となることを示すのであり、この視点は『イェーナ体系構想Ⅲ』に通じているというのである。

二

第三部は「ヘーゲル法哲学の確立と展開」と題され、⑧「憲法闘争と『法（権利）の哲学』の成立」、⑨「『法（権利）の哲学』の基本線」、⑩「ヘーゲル国家論とホトー、グリースハイム講義筆記録」、⑪「ヘーゲル最晩年の法哲学」の四章からなる。ヘーゲル法哲学の成立は、同時代、とりわけ復帰王政下のフランス立憲主義および西南ドイツの憲法闘争と深いつながりをもっている。一七／一八年講義はこの事情をはっきり伝えている。著者はイルティングの研究を踏まえつつ、この講義にヘーゲル法哲学の原像を探ろうとしている。ヘーゲルは、立憲君主制を執行権と君主権の分離として受け止め、形式化した君主権に公的な圏域と私的な圏域との関係を新たに構築するための結節点の意義を与えたのであった。そして、対等な市民的関係を基本にしたコルポラツィオーンや地方自治団体が、私的な圏域を再編成しかつそれを公的な圏域とむすんでいく中間団体として重視される。その際、ヘーゲルは中間団体と公的な諸権力との間に、それぞれが既得権に執着しないように相互にチェックしあう「制度的回路」（この語がよく使われる）の形成にも目を向けている。著者は、この公私の圏域の新たな関係の構築に向けた思索は、今日的な課題、すなわち新たな知の動向としての公共哲学の形成にもつながるであろうと考える。また、併せてプロイセンの憲法制定の動きを背景として、一七／一八年講義の基本線が『法（権利）の哲学』に通じていることを確かめようとしてもいる。著者は、ハイデルベルク時代の右の講義を重視しているが、ベルリン大学における二二／二三年講義と二四／二五年講義をも詳しく検討し、最終章では、解釈が難しいとされている『イギリスの選挙法改正論文』（一八三二年）をヘーゲル「最晩年の法哲学」として分析している。強調されるのは、ヘーゲルがフランス革命を基点とする現代史のゆくえに視線を向けていて、このゆくえを見定めて思想として汲み上げようと努めているということであろう。

著者も重視しているであろうし、評者も関心を惹かれた第三部について評者のいくらかの感想を申し述べてみたい。第一に、著者はとくに一七／一八年講義の検討において、フランス立憲主義（コンスタン、シャトーブリアン）の強い影響を強調している。そして、その結果として君主権と統治権とが分離されるに

至り、ヘーゲルの立憲君主制論が確立されたとする。このことから君主は「中立的権力」「調整的権力」となり（二〇八頁）、さらに公的な圏域と私的な圏域とが明別されることによって近代国家の骨組みが組み上げられたとするのである。この立憲君主制は事実上、議院内閣制を意味するであろうと著者は考えている。これは本書の中心的な論点であり、非常に重要な指摘である。ただ、君主権と統治権の分離が、果たしてただちに公私の圏域の明確な分離と立て直しとにつながるであろうか。この点が分かりにくい。評者の見るところ、著者は、二つの権力の分離―イデアリテート Idealität（＝政治的国家の諸契機の観念性、すなわち国家の業務や権力は私的所有であることはできないということ）――公共圏の確立という連関を念頭においていると思われるが、この辺りもう少していねいな説明が必要ではないだろうか。

それにもう一つ、ヘーゲル国家論の意義はそれだけに尽きないのではないだろうか。評者の考えでは、その重要な特徴は国家を可能なかぎり有機的なものとして構成しようとしている点にある。つまり、ヘーゲルはモンテスキューやカントの権力分立論に対抗して、政治的国家の三権（君主権、統治権、立法権）のそれぞれが他の二権を契機として自分のうちに含むこと、各権力が互いに含み含まれる関係に立つべきことを強調している。諸権力の相互的制限の機能がそれらの結合の機能を減殺することのない、有機的な相互依存を追究しているのである。評者には、この点はヘーゲル国家論の苦心の構想であると思われ、著者の評価を聞きたかった思いが残る。なお、フランス立憲主義の影響を強調するに当たって、「シャルト」（一四年憲法）の条文の適切な引用があれば、著者の主張はもっと説得力を増したであろうと思われる。

第二に、著者は、ヘーゲルの国家論を「歴史的思索の結晶」（二〇七頁）と見ているのであるが、それは決して完結した理論ではなくて、前にも触れたように、歴史に対してつねに開かれていると見る。ヘーゲルの「歴史の動きから新たなものを読み取るという開かれたスタンス」（二九頁）、「変化の感覚で歴史に臨んでいるさま」（二四八頁）が繰り返し指摘される。この指摘によって、われわれは確かに、ヘーゲルが偉大な経験家そして政論家でもあったことを改めて実感させられるのである。だが、著者によれば、ヘーゲルは「シャルト」を評価しながらも、それが「不変性の形式」を備えていないことに不満を漏らしている（一八二頁）。また、著者は触れていないが、『法（権利）の哲学』の序文は、哲学にとって肝腎なことは、「時間的で過ぎ去り行く外観を呈するもののうちに実体を認識すること」、「現在のうちにある永遠なものを認識すること」であるとしている。とすると、ヘーゲルの柔軟な歴史的思索を強調することは、国家論の時論、政論への限りない接近を示唆することにならないだろうか。そして、もしそうなると、近代国家論の「論理的」（二二六頁）な展開というヘーゲル法哲学の本来の意図やあり方が後景に退いていくことにならないであろうか。また、著者も引用している、「国家の理念という場合、特殊な国家や特殊な制度を念頭においてはならない」というヘーゲルの戒め（二一九頁、

二四／二五講義二五八節）に反する心配はないのだろうか。これは、むしろヘーゲル自身の問題というべきであるかもしれないが、著者がこの点についてどう考えるのかを知りたいと思う者は、おそらく評者一人ではないであろう。

第三に、ヘーゲルの国家論と彼の眼前に展開された現代史の動向との関係について、著者は、一七／一八年講義に関してはフランス立憲主義と並んで西南ドイツ、とくにヴュルテンベルクの憲法闘争の影響を重視している。著者はまた、『法（権利）の哲学』に関してプロイセンの憲法闘争の影響も軽視してはいない。そして、一七／一八年講義と『法（権利）の哲学』との間に思想の差異をとくに認めず、むしろ「基本線」が通っていると主張する。著者のストレートな見解は傾聴に値するであろう。

ところで、最近のわが国のヘーゲル国家論の歴史的研究によれば、それに決定的な影響を与えたのは、ナポレオン思想に鼓吹された西南ドイツの改革諸思想であって、ヘーゲルにプロイセンの改革の影響は認められない。否、むしろヘーゲルは逆に右の改革思想によってプロイセンを改革しようとしたのである（早瀬明説）。さらに別の見方として、一七／一八年講義には西南ドイツ、とくにバーデンの改革思想が強い影響を与えたのであり、しかもこの講義と『法（権利）の哲学』との間には大きな落差が、つまり国民主権から国家主権への明らかな後退が認められるのである。これは、ある意味で新しい形のイルティング説といえるかも知れない（福吉勝男説）。ヘーゲル社会哲学の近代性（と超近代性）を立証するために、わが国のヘーゲル研究は多くの労力と時間を費やしてきたが、今やその歴史的研究という新しい段階を迎えているのだといえよう。

（たかやなぎ・りょうじ／ドイツ社会思想史）

書評

『コミュニタリアン・マルクス
――資本主義批判の方向転換』
（青木孝平著、社会評論社、二〇〇八年）

木前利秋

マルクスの名がついた日本の研究書ともなれば、少し前まではマルクス経済学関連の専門書か詳細な文献学的研究のいずれかが通り相場だった。本書での著者の試みは通例とは違ったマルクス論が見てとれる。評者としてはまず本書に表われたこの新しい徴候を高く評価したい。

本書は大きく第Ⅰ部と第Ⅱ部および附論の三部からなっている。それぞれ「現代資本主義の批判は可能か？」、「資本主義批判の方向転換」と題した第Ⅰ部、第Ⅱ部からみて、本書が資本主義に対する批判は今日いかにして可能なのかを主題にしていることが分かる。著者はまず「資本主義に対する既存の批判のスタンス」を大きく二つに類別している。一つは「客観主義的な歴史の進化理論をうち立てて」、資本主義の崩壊ないし別の体制への移行の必然性を導き出そうとするもの、もう一つは「普遍主義的な正義の規範理論を想定」して、資本主義の搾取や支配、不公正を倫理的に告発し「あるべき社会の理念や構想を対置するもの」である。第Ⅰ部で、マルクス経済学（とりわけ宇野理論）に見られる「歴史理論による資本主義批判」を取りあげ、さらに現代リベラリズム、分析的マルクス主義など「規範理論による資本主義批判」を検討しているのは、資本主義に対するこうした「客観主義」的な批判と「普遍主義」的な批判のそれぞれがすでに限界に突き当たっていることを明らかにするためである。

第Ⅱ部では、リベラリズムを批判するかたちで登場してきたコミュニタリアニズムの理論を吟味してその意義と限界を明らかにしたのちに、マルクスの理論をコミュニタリアニズムの線で読み変えながら、今日可能な資本主義批判とはいかなるものかを結論に論じている。リベラリズムやマルクス主義の規範的モデルが資本主義に対する批判理論たりえないことを確認する一方、既存のものとは異なった「コミュニタリアン・マルクス」

ともいうべき批判の視点を提示していくことが後半部での課題になる。コミュニタリアン・マルクスといっても、著者は「マルクスが社会哲学的にみて実はコミュニタリアンであった」と主張しているわけではない。「マルクスの規範理論のなかに含まれるコミュニタリアン的要素を積極的に汲み取り」ながらも、「いまだそこに残存していたリベラリズムと共通する普遍主義的正義の哲学をラディカルに払拭していく」ことが、著者の意図した所である。

本書の全体を概観して眼にとまるのは、第一に、現代リベラリズムその他の規範的モデルが、たんに資本主義批判として不十分であるにとどまらず、「現代資本主義がつくりだしたアトム的個人とその契約による社会というフィクションを擁護し補強するイデオロギーとして機能としていること」に著者が原理的な問題を感じている点である。こうした傾向は分析的マルクス主義などに見られるだけではなく、最近ではマルクス経済学（宇野学派）の一部にも見られるという。「関係の一次性」を徹底させる方向で、社会や個人のあり方を捉えようとする著者の理論的姿勢は、こうした批判意識と表裏をなしている。

この姿勢は、関係主義が、近年のアソシエーショニズムではなくコミュニタリアニズムに向かう点でも一貫している。著者に言わせれば、「マルクスの社会主義のヴィジョンを、自立した個人が自由意思によってそれぞれの財貨と能力を拠出するアソシエーションとみなす見解」は「自己の選好以前にどんな道徳的紐帯も認めず個人の自由意思によってヴォランタリーに加入し離脱できるというリベラリズムの社会契約論を、そのままマルクスの社会主義論に投影した結果」にすぎないからだ。他方、従来のコミュニズムを固持するのではなくコミュニタリアニズムに転じる必要を唱える点で首尾一貫したその姿勢には、慎重な目配りも読みとれる。設計主義による社会主義的計画経済が「人間を多様で多層的な分厚い共同体的社会関係のなかに位置づける」こととはおよそ無縁の代物である点の言明など、共同体のあるべき姿に対する著者の慎重で禁欲した判断がうかがえる。

リベラリズムはたんに規範的な面で説得力を欠いているだけではない。アトム的な個人を自存する単位として社会的な関係に先行させ、そうした個人による「暗黙の同意」や「契約」によって社会の基本構造を把握しようとするのは、理論的・方法論な面で、たんに間違っているというよりむしろ転倒した見方であることが、著者の警告する点でもある。転倒はたんなる誤謬にとどまらず、そこには転倒をもたらす物象化の構造がある。マルクス研究やマルクス経済学のなかでも、廣松渉の物象化論とともに、物神性論で原理論を総括していた宇野弘蔵のおおもとの構想に著者が高い評価を与えるのも、その規範的で理論的なポテンシャリティを汲み取ろうとするからだ。

むろんコミュニタリアニズムといってもさまざまである。そのどれもが是認できるわけではない。コミュニタリアニズムはたしかに、リベラリズムの規範理論的な資本主義批判にたいするメタ批判として見るべき面がある。リベラリズムのアトム的な個人観を批判して、「人間存在の共同性……を正当に捉えてい

た」点、個人の自己選択によって社会が形成されると考えるリベラリズムの転倒性を批判した点、リベラリズムの超越的で価値中立的な正義論を批判して、それぞれの社会が共有する共通善の多様性を評価した点、資本主義における貨幣の一元的「支配」を批判し「複合的平等」を求めるようになった点など、そのメタ批判的な理論には優れた点が多い。しかし「反普遍主義としての特殊主義を基調とする」コミュニタリアニズムがリベラリズムに対置するのは、じつは「アメリカの伝統と文化を背景にした『共同体』」にとどまる。「リベラリズムに対する批判をアメリカ的文脈にとどめずに、広く資本主義批判そのものとして提示できる規範理論を探ろうとするなら、資本主義に鋭い眼を向けたマルクスの復権を抜きにしてはありえない。「コミュニタリアン・マルクス」が求められるのはこの時である。

一方で、歴史の発展法則や党派的なスタンスに立った社会主義の必然性論にも、価値中立性を標榜する科学主義的なマルクス経済学にも与しない位置を取りながら「マルクスを批判的に継承する方向性を示し」つつ、他方で、コミュニタリアンの一部に残存するリベラリズムと共通した普遍主義的な正義の哲学を払拭し、超越的な「普遍主義」とは区別されたラディカルな「特殊主義 particularism」の立場を探求すること――この両面作戦の交差点で浮き彫りにされるのが、マルクス理論のコミュニタリアニズム的な再構成である。

ブレのない一貫性と明晰さとが具わった本書の論述には、随所に啓発される考察が散りばめられていて示唆に富む点も少なくない。わたしはまず日本のマルクス経済学の成果を政治哲学のより広い領野に向けて開こうとした著者の試みを評価したい。しかしだからこそと言うべきか、リベラリズム／コミュニタリアニズムの論争にコミットすることでマルクスの理論的アクチュアリティを活性化させるには、それなりにより複合的な視点が必要であることも指摘しておきたい。紙幅の都合上、ここでは二三の点に絞って評者なりの批判的なコメントを加えておくことにしたい。

一つは、リベラリズムの「普遍主義」にコミュニタリアニズムの「特殊主義」を対置させながら、著者がマルクスの資本主義批判を後者のコンテクストに位置づけて捉え直した点である。「特殊主義」は著者がウォルツァーから借りてきたもので、「人間を多様で多層的な分厚い共同体的社会関係のなかに位置づける、そのかぎりで自覚的な特殊主義」が、その意味するところである。もし現代リベラリズムの「普遍主義」が、どれも「市場帝国主義」や「自己労働にもとづく所有」（ノージックの「自己所有権」テーゼ）のイデオロギーに帰趨したり、そうしたイデオロギーの支配を免れないのならば、普遍主義と特殊主義を対抗させるシェーマはそれなりに有効だろう。しかしかりに社会契約論の伝統を継いだり、独立した意思決定の主体を前提した人間観を保持したりする場合でも、リベラリズムの「普遍主義」が、どれも右と同一の傾向を避けられないと言い切れるかどうかはかなり怪しい。

すくなくとも「ロック的『自然状態』やロールズ的『原初状

態』の想定と、マルクス主義の規範理論における『人間の本質』あるいは現代の分析的マルクス主義における『人間の初期条件』の仮想などは原理的に同一の位置にある」と一括りにするのは、評者にはかなり抵抗がある。たとえばロールズが『正議論』から『政治的リベラリズム』にいたった経緯を顧慮してもそうだが、ドゥウォーキンの「平等な配慮と尊敬」の権利やセンの「基本的潜在能力の平等」には、同じく普遍主義的といってもかなり性格が異なる。著者の批判が直接に妥当するのは、ノージック、フリードマン、分析的マルクス主義ぐらいで、ロールズ、ドゥウォーキン、センなどにたいする批判には、ロック―ノージック流の「自己所有権」批判を起点にするだけでは到底足りない。ノージック、ロールズを十把一絡げに批判しても、リベラリズムの強力な布陣はそう簡単に陥落しないだろう。

またこれと関連して、リベラリズム・コミュニタリアニズムの論争についても一言触れたい点がある。リベラリスト、コミュニタリアンのいずれにしてもそれぞれの論者の立場がかなり多様で、両者がかならずしも水と油の関係ではないことは著者も周知のことだろう。相手がリバタリアンともなると折り合いをつけるのも難しいだろうが、たとえばマルチカルチュラリズムの問題を例にあげるなら、ロールズ、キムリッカ、ウォルツァー、テイラーの間にあるのは、際立った対立や対照というより、むしろ程度の違いからくる差異やズレである。著者は、ウォルツァーやテイラーが「しだいに近代の個人の自由を基調とするリベラリズムを……アメリカの「共同体」的伝統として肯定するパラドックス」にいたった点を否定的に評価しているが、これは両者の性格やロールズとの関係を考えれば、さして奇妙な結果ではないと見ることもできよう。マルクス的な資本主義批判は、リベラリズムからコミュニタリアニズムへではなく、むしろ両者のあいだに位置をとりながらの再構築こそ今日では十分に可能な道である。

また評者の印象では、著者の関係主義は、個人主義的な人間観を忌避しリベラリズムとコミュニタリアニズムとの違いにこだわるあまり、共同体的な関係のなかで個人が自律性を確保できるのはいかにしてかを問う視点がうまく確保できないでいる。この点はマルクスの「個人的所有」論をロック的な自己所有権論と同断のものと見る解釈にも関連してくる。

著者が「所有は、あくまで流通形態すなわち貨幣による商品の購買の場面で成立するのであり、『自己労働にもとづく』という想定そのものが不必要である」という宇野弘蔵の批判を、有力な見解とみる点は、とりあえず認めてよい。すくなくとも個人的所有の再建として知られるマルクスのテーゼ（すなわち「個人的な私的所有」の否定によって「資本制的な私的所有」が成立し、つぎにその否定の否定によって「私的所有」ならぬ「個人的所有」が可能になるというテーゼ）が、ロック流の「自己労働にもとづく所有」の復活を語ったものにすぎないと解するかぎりそうだ。しかし平田清明の「個体的所有論」を持ちだすまでもなく、マルクスのこの文言をどう解釈すべきかは、このコンテクストだけで十全に確定できるものではない。マルクスは私的であるこ

と個人的であることとを意識的に区分し、「私的な」排他性とは異なった個人性が共同性とかならずしも両立不可能ではない方向を示唆している――さしあたり言えるのはここまでである。

とすれば、私的・排他的な所有にはならないことを前提にして、ある種の（場合によっては多次元の）共同体の下で個人の生存と権利を保障する所有を考えてみることも、解釈の一つとして不可能ではない。共同体のために自己の労働サービスを提供する個人の責務（たとえば共同の労働に参与して共同の所有を作りだす責務）ではなく、所有権をもった個人として必要な基本財を個人に提供すべき共同体の完全義務として、個人的所有の概念を組みかえていく道である。著者の志向性とかならずしも矛盾しないと思うが、「個人的所有」はこの意味で「自己の労働にもとづく」必要はない。むしろそれはロールズの「財産所有のデモクラシー」やセンのケイパビリティ・アプローチに近い立場から新しい内容を付与することが可能で、この観点は「人間を、歴史的文化的環境の分厚い堆積と多様な共同体的意味空間に取り巻かれて生きる関係的存在として理解する視点」とも両立可能である。

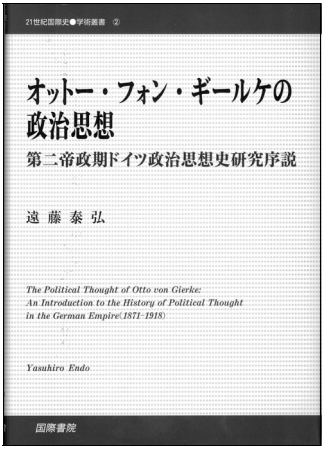
たしかに個人性が所有論レベルだけにとどまるならば、ロック以来の所有個人主義の立場を真に乗り越えたことにはならない。その意味では所有論的な条件は、個人の生存と権利を確保するための必要条件の一つにすぎない。個人的所有の概念を「自己労働」との結びつきから切り離すのみならず、個人性の確保を所有権との結びつきだけにとどめないことも、その十分な発展には不可欠である。この意味でも政治的な意味でマルクスの構想ははなはだ不完全である。だが著者の思い切った読み替えの試みが示唆するように、新しい思想的地平から古い部分を捨てアクチュアルな部分を汲み取る努力さえ怠らなかったならば、不完全な構想もいくらかは元の輝きを取り戻すだろう。

（きまえ・としあき／社会思想・現代社会論）

書評

『オットー・フォン・ギールケの政治思想
――第二帝政期ドイツ政治思想史研究序説』
（遠藤泰弘著、国際書院、二〇〇七年）

堅田　剛



オットー・フォン・ギールケは、ドイツ歴史法学の傍流たるゲルマニストであり、ドイツ民法典の編纂に際しては、「社会法」の立場からその個人主義的および資本主義的な立脚点を根底的に批判した。こうした法学的理解に対して、本書はギールケの政治思想を明らかにしようとする。ギールケの時代は、第二帝政期つまりはビスマルクの時代と重なっている。

本書は、「第一部　ギールケ国家論の発展過程」「第二部　ギールケ=ラーバント論争とギールケ国家論の実像」、その他から構成されている。第一部で前期・中期・完成期にわたってギールケの国家論を素描し、第二部でラーバントとギールケの連邦国家論を比較検討するという構成である。

一　ギールケの国家論

ギールケの主著は、『ドイツ団体法論』全四巻である。その第一巻の冒頭には、「人間が人間であるのは、人間と人間のつながりに負っている」とある。これこそが彼の法論および政治論を貫く根本的な哲学であった。著者の遠藤泰弘氏は、これを「統一と自由」もしくは「普遍性と個人的自由」の対立と和解、というように理解している（三九頁）。国家と個人の二項対立を乗り越えるという意味なのだろうが、団体法論の基本的立場からすれば、個人ではなく団体の実在という視点をもっと強調すべきではないだろうか。

ギールケの団体法論は、近代法が依拠する個人主義を根底的に批判するねらいを有していた。念のためにいえば、「近代」とは個人主義の別名であって、必ずしも時間軸に沿った概念ではない。ギールケの視点に立てば、古代ローマの市民法さえも個人の実在を前提とするかぎりで近代法と呼ぶことが可能である。サヴィニーの歴史法学は古代ローマ法を十九世紀のドイツで再

構成したが、このようなロマニスト的近代法学こそが、ギールケの批判対象であった。この意味で、ギールケの法学は、ゲルマン法を再評価してサヴィニーを批判したとの意味で、ヤーコプ・グリムの後継者として位置づけることができる。

一九〇〇年一月一日に施行されたドイツ民法典（ＢＧＢ）は、サヴィニー的民法学の直系の産物であったが、草案の段階からゲルマニストと社会主義の双方から酷評された。ＢＧＢは、ゲルマニストからみれば悪しき個人主義であり、社会主義者からみれば遅れた資本主義にほかならなかった。ゲルマン法学と社会主義とは、反個人主義の立場において共通性をもつ。ギールケは、ゲルマン法的な社会主義の祖なのである。

以上は法学からのギールケ観であるが、それは私法論ではあっても、公法論でも国家論でもない。ローマ法由来の私法と公法の二元論に対して、「団体法」（Genossenschaftsrecht）なる構想を紹介したところにギールケ国家論の最大の特徴がある。ギールケはヨハネス・アルトジウスの社会契約説を再評価することで、団体法的な国家論を提示した。

著者は、「ギールケの二段階契約説理解」として、その特徴をうまく整理している（八六～八九頁）。先ず「結合契約」によって団体を形成し、次に「統治契約」によって支配者を設定するという構造である。その特質は、「人民総体」の実在性と個々の人民の非実在性にある。イギリスやフランスの自然法論的な社会契約論が、個人の実在を自明の理として、あたかも個々人が社会を作り主権者を選んだかのように論じているのに対して、アルトジウスあるいはギールケは、全体あっての個人であることを強調する。個人を主体とする機械論的な社会契約説ではなくて、団体を主体とする有機体論的な社会契約説なのである。

ただし、著者はこうした反個人主義的な見解には批判的である。ギールケは「社会契約説の個人主義的色彩を緩和した」としながらも、ホッブズの個人主義のほうが「自然」だとしているからだ（八七～八八頁）。しかしながら、ホッブズの個人主義は全能の君主を正当化し、ルソーの個人主義は一般意志の絶対性を正当化した。いずれも近代的人間観に囚われた結果なのであって、であるならば、ギールケの「ゲルマン・イデオロギー」を単に前近代の人間観とみるよりは、近代を克服する契機として、もっと積極的に評価しうるのではないだろうか。そもそも、関係性の中で人間を理解することこそ、ギールケの出発点ではなかったか。

ギールケのゲルマン的団体論は、個人と国家を媒介する「中間団体」（Zwischenglied）を基軸にしている。家族も職業団体も都市共同体も、その意味で中間団体ということになろう。だがそれは相対的な概念なのであって、ヘーゲルのように国家を最終的な共同体と考える必要はない。連邦国家論においては、それを構成する支分国こそが中間団体なのだから。

二　ギールケ＝ラーバント論争

一八七一年、ビスマルクの卓越した政治力により、ドイツは

連邦国家として統一された。「第二帝政期」の始まりである。この連邦国家の性格について、公法学者パウル・ラーバントとギールケのあいだに交わされたのが「ギールケ=ラーバント論争」である。この論争は全体として、ラーバントの法学的国家論に対してギールケが政治的現実をもって批判を加え、ラーバントが自説を少しずつ修正する、といった経緯を辿った。

ギールケとラーバントの論争は、歴史法学派におけるロマニストとゲルマニストの対立を再現した観がある。ラーバントの国法学はロマニストの私法学を公法学に応用したもので、実定法学の枠組みの中で国家を論じようとした。これに対してギールケの国家論は、「歴史的方法」と称して政治的現実を法的解釈に優先させた。むろんラーバントも歴史を無視したわけではない。だがギールケによれば、それは「歴史を標榜しつつ非歴史的解釈に陥っている」にすぎなかった（一五〇頁）。サヴィニー以来、ロマニストは学問に埋没しがちであったが、歴史を語りつつ政治に関わっていくのが、グリム以来のゲルマニストの伝統であった。

さて連邦国家論であるが、これはもともと「第二帝政期」のドイツ帝国を法的あるいは政治的にどう説明するかに関わっている。著者は「ラーバントとギールケの帝国モデル」を図式化することで、両者の帝国観の相違を視覚的に説明している（一七三頁）。

この概念図によれば、ラーバントは、領邦国家群を包摂するものとして帝国を位置づけている。またギールケは、領邦国家群に取り囲まれた姿で帝国を理解している。これに著者は説明を加えて、ラーバントの場合は「主権は帝国が独占する」とし、ギールケの場合は「帝国と領邦が根本法の定めに従い、主権を共有する」と解する。ラーバントにとってはドイツ帝国は実質的には単一国家であり、ギールケにとっては連邦国家というよりは国家連合なのである。

著者のいう「根本法」（九九頁、注九六）、要するにビスマルク憲法からすれば、むしろギールケのほうが法に忠実で、ラーバントのほうが法を逸脱しているようにみえる。けれども、ラーバントの単一国家論は憲法条文の実質的解釈としての主権独占論であり、ギールケの連邦国家論は政治理念を前面に出した主権共有論であった。どちらにも難点はあるが、ラーバントが国家権力をなんとか実定憲法の枠内に収めようとするのに対して、ギールケは国家権力を実定憲法の枠外での政治的妥協として理解している。なお、著者はギールケの帝国モデルの図式化に際して、帝国を領邦国家群が取り囲む姿の外側を、「不可視の全体」でさらに取り囲んでいる。

「不可視の全体」とは、いわば歴史的憲法たる慣習法としてもいいが、それよりも民族共同体としたほうがいい。著者の図式に即して論じるならば、連邦国家としてのドイツ帝国は、「帝国」（中央政府またはプロイセン王国）を取り囲む「領邦」国家（支分国）群であるが、その全体がゲルマン民族共同体としての「ドイツ」ということになる。すなわち、「領邦」国家はもとより「帝国」さえも、「不可視の全体」からみれば「中間団体」にす

ぎないのである。

ということは、「不可視の全体」はビスマルクが実現したドイツ帝国の枠を越えて、さらに拡張する可能性があることになる。ビスマルクは多民族国家オーストリアを排除してドイツを統一したのだが、オーストリアにもゲルマン民族が居住しているとなれば、次の段階ではそれをも併合しようとの政治力が働くだろう。それはヒトラーの「第三帝国」構想として、歴史的にも実証されている。「不可視の全体」とは、文化的には魅力的な構図であるけれども、「不可視」であるだけに、政治的にはきわめて危険な意図を含んでいる。

三　遠藤氏のギールケ理解

以上、本書の第一部と第二部に即しつつ、著者の遠藤泰弘氏が直接言及していないことも織り込みながら、内容を紹介してきた。氏のギールケ論の結論となるのは、おそらく次の一節であろう。

「これらギールケの理論的成果は、主観的権利関係が客観的規範と一致するという相互依存的な団体人格概念から出発したことによってもたらされていた。この人格概念こそがギールケの主張する『ゲルマン的人格概念』の具体的内容であり、ギールケはこの人格概念から出発し、ドイツ自然法論の理論的成果を活用しながら権力分立論と機関論を利用し、さらに『全体の確信』としての法概念（根本法）を構築することを通じて、個人と諸種の中間団体、領邦国家、帝国を調和的に結合することに成功したのである」（二〇九頁）。

総花的な解説であり、意味するところが必ずしも明瞭ではないが、要点は最後の部分にあるだろう。すなわち、「個人」―「中間団体」―「領邦国家」―「帝国」、の相互連関である。ギールケの団体法論の眼目は、個人ではなく団体そのものに「人格」を認めたことにある。これこそが「ゲルマン的人格概念」なのである。だとすれば、「不可侵の個人の基本権の尊重」にこだわるよりは、「自由な結社としての中間団体の構成」の意義をもっと強調すべきであろう（二〇八頁）。著者の誤解なのか、ギールケの限界なのか、この点は詳細な検討が必要なので留保するが、自然法論的な個人主義を引きずっていては、団体主義的な発想の転換は不充分なものに終わってしまう。

ギールケの団体法論は、歴史法学内部のゲルマニスト的な私法論として出発した。ロマニスト的な私法論は資本主義に固有の私的所有論に奉仕したけれども、資本主義の発展にともなって、たとえば会社組織の法的性格を説明するためには、「個人の総和としての団体」という構成では不充分になった。これに対して、ギールケはゲルマン的共同体としての「ゲノッセンシャフト」（仲間団体）に着目することによって、団体人格の実在性から出発する新たな法理論を提示した。遠藤氏も本書の付録「ギールケの私法学」において、この間の事情を論じている（二一三頁以下）。

だが、本書の意図は、ギールケの私法学ではなく、彼の政治

思想を評価することにあるのだから、「領邦国家」と「帝国」の関係を団体主義的に理解することに求められるはずである。それはすなわち、ビスマルクによるドイツ統一をどう評価するかの、すぐれて政治的な課題でもある。ラーバントはこれを国法学的に正当化し、ギールケは団体法論的に、「帝国」よりもっと大きな団体がありうることを示唆した。問題は、とくにギールケの「不可視の全体」をいかに評価するかだと思うのだが、遠藤氏の論述は、二人の法学者の学説の記述に留まっている。

加えて指摘しておきたいのは、著者の叙述の仕方である。本書は各章ともギールケなりラーバントなりの解説的要約と、著者の評価を交えた「小括」とで構成される。氏は実に丹念に原典を読んでいるのだが、とくに解説部分はテクストの部分的抜粋というよりは、氏による文字どおりの要約に終始している。その結果、たとえば、「ギールケによれば」、「ＤＧＲ一：〇〇」（『ドイツ団体法論』第一巻〇〇頁）、「Ebend.」（同所）、といった表記の連続が、本書のほとんどを占めることになる。これは書籍というよりは、文献カードの書き方なのではないか。読者からすれば、それよりも直接の引用のほうがありがたい。とりわけ思想史的研究の場合、知りたいのはまずは原典の著者、つまり本書でいえばギールケ自身の生まの声のほうであって、その単なる要約ではないからだ。

本書において最も印象に残ったのは、ギールケとラーバント両者の帝国モデル概念図であった。私はたまたま遠藤氏の研究報告を聞く機会をもったが、その際にもこの概念図からは多くの示唆を得た。ここにギールケを政治思想史的に理解しようとする著者の立場が凝縮されている。だからこそ、「帝国」と「不可視の全体」の関係をどう考えるのか、「帝国」は全体なのか中間団体なのか、もう少し明確な見解を期待したい。

（かただ・たけし／法思想史）

書評

『ドイツ自由主義経済学の生誕
――レプケと第三の道』
（藤本建夫著、ミネルヴァ書房、二〇〇八年）

細井　保

本書は、ドイツの自由主義経済学者レプケの社会経済思想における「ヒューマンな核」を描き出すことによって、「人間的な社会」の経済体制とはいかなるものでありうるのかを問う大著である（i頁）。「賠償問題、大不況、ナチスの台頭というドイツに突きつけられた具体的な大問題」と格闘したレプケの経済学を特徴づけていたのは純粋理論ではなくて、社会学と交差しあうヒューマンな社会の経済学であった。

同時代の三大経済学者との関係でいうとレプケは「経済理論的にはハイエクの自由市場理論に近く、シュンペーターの独占理論と社会主義へのヴィジョンは到底受け入れられるものではなかった。またケインズに対しても、完全雇用理論がナチ体制の経済政策とも親和性を持ち、また彼の国際的権威を借りるナチ派知識人たちがいた。抽象的・数学的レベルで政府の有効需要政策を説くケインズに対し、具象的なレプケの経済社会理論においては大企業・独占が問題とされ、競争的市場での手工業や小企業の優位性が説かれる」（一一頁）。ケインズの「一般的で抽象的・数量的世界」に「具象的で社会的統合の世界」が対置される。「ケインズが主張する国家による経済管理と計画はまっすぐコレクティヴィズムに通じているとレプケには思われた」（五二八頁）。

ただ自由市場理論に近いとはいえ、他方では「同時に健全な社会を維持してゆくためにはコレクティヴィズムへと通じる大衆化・プロレタリア化は断固として阻止されなければならず、そのための策として労働者が同時に小（菜園つき住宅）所有者になり、健全な農民的農業が保護されなければならないのである」。こうした要請に応えるのが国家の「市場適合的干渉」政策であった。ここで市場経済はレッセフェールと異なり、国家がたえず「市場の枠組み」を監視するのである。「経済の論理も人間性も無視したナチスという中央集権体制は抽象的議論では克服でき

ない。そこで彼が到達した結論は、一方で競争的市場体制の復活で経済を立て直し、他方でナチスを支持した大衆の問題は社会のなかに様々なゲマインシャフト（地域コミュニティ）の再生をはかることで解決する方法であった」（一一頁）。

このような「ゲマインシャフトの再生」という方途は、結局は工業化・プロレタリア化の帰結として登場する都市型社会・大衆社会の問題性に農村型社会への回帰によって対応しようとしているようにもみえる。著者も「確かにレプケの議論はいかにも保守的で十九世紀的な古臭さを感じざるをえない」ことを認めるが、むしろ「その古さゆえの新しさ、あるいは彼のこうした議論を求めざるをえないドイツの政治経済状況があった」とも述べる。戦後、ケインズ経済学が世界を席巻するのに対し、ドイツではオイケンを中心とした秩序経済学とともにレプケが新生ドイツ連邦共和国の経済的政策綱領「社会的市場経済」への大きな橋渡しとなっていく（一二頁）。戦後経済の起点となるレプケらドイツ自由主義経済の特徴は、ナチズムにみられるコレクティヴィズムとの対決のなかで琢磨されていくのである。

本書は二部構成の大著であり、それぞれが単著たりうる内容をもっている。第Ⅰ部「賠償・大恐慌・ナチス」は六章構成となっており、レプケの出生から教授資格論文までの一章「荒海への船出」、第一次大戦後から世界恐慌までのドイツの経済政策論争とレプケの見解が分析される二章「ドイツ賠償問題とトランスファー保護論争」、三章「大不況と雇用創出計画――ブラウンス「失業問題検討委員会」の答申をめぐって」、四章「大不況とライヒスバンクの信用拡大の可能性」がつづき、五章「ナチスおよびナチ派知識人との対決」、亡命後の六章「イスタンブール大学教授レプケ」となっている。

第Ⅱ部「レプケの三部作と「第三の道」」は八つの章からなり、七章「ケインズの「準好況」とニューエルサレム」、八章「リップマン・シンポジウム――リュストウとの共同レポート「社会科学研究所の新方向」」、イスタンブールからジュネーブへ亡命先をかえた九章「レプケと緊張化のジュネーブ」につづいて、第二次大戦中に発表された三部作が一〇章「大衆化、巨物崇拝、そして人間性喪失の時代――『現代社会の危機』」、一一章「ヒューマンな経済社会のための改革――『ヒューマニズムの経済学』」、一二章「国際経済秩序の崩壊と再生への道――『国際秩序』」で詳細に論じられた後、一三章「ドイツにおける秩序経済学の誕生と戦後経済復興構想」、一四章「レプケとドイツ連邦共和国政治・経済体制の建設」となる。

この八つの章をとおして、ケインズ主義的完全雇用政策論と福祉国家論が主潮流であったとみなされがちな第二次大戦後の世界経済体制について、けっしてドイツ連邦共和国はそれに伍していたわけではなく、「西ドイツを特徴づける地方分権体制と社会的市場経済は明らかにケインズ主義とは違う」ことが明らかにされる（ⅳ頁）。第二次大戦前から戦中にかけて新しい理論を構築するために格闘したのは、オイケンの秩序経済学などレプケらドイツの自由主義経済学者たちであった。かれらの努力の上に、第二次大戦後、西ドイツは国家建設の過程で経済秩序

は「市場における自由の原則」が「社会的均衡」と結びついたものでなければならないと主張して、その経済秩序に「社会的市場経済」というネーミングを与えた。この社会的市場経済は、キリスト教民主同盟のアデナウアー政権で経済相をつとめたのち、首相となるエアハルトらによって実現がはかられてゆく。

オイケンの秩序経済学は、経済憲法という秩序原則のもとで、まず独占体制の克服と自由な経済社会の実現をはかる。独占経済の時代になれば「もはや国家以外に独占を規制できる秩序を創出することはできず、自由な経済秩序あるいは枠組みを保証するためには、国家は常に市場に干渉し続けなければならない」、しかしながら「その干渉はあくまで自由な市場競争的経済秩序の保証という範囲を超えるもの」であってはならない（四九七頁）。さらに「家族や近隣の人間関係、つまり社会を維持し文化を守っていくうえで」農業に大きな役割が担わされる。もっとも「そうだからといって保護一辺倒に堕してはならず、むしろそれゆえにこそ競争力のある、市場の圧力に耐えうる農民が不可欠となる」。このように経済憲法を措定することによって、レッセフェールを克服するとともに、政府に干渉範囲の遵守を課す（四九八頁）。

こうした秩序概念から「社会的市場経済」では、安定的な貨幣・信用政策、独占的競争の排除による市場競争的経済秩序の維持とともに、社会的分野、国土計画、教育など経済に接している分野での補完がはかられる（五一九頁）。その際に国家の政策は「適応干渉」を限度とし、それ以上を超えてはならない。経済政策は経済過程の参加者にあくまで中立的でなければならない。ところでこのような社会的市場経済論が想定していた「社会」は、市民社会としての社会なのか、農村型社会としての社会なのか、論点となりえないであろうか。また社会・文化を維持し守りつつ、競争力のある市場の圧力に耐えうる農民の実現には困難が伴うようにも思われる。

著者はレプケらドイツ自由主義経済学者たちの「社会的」の意味について、つぎのようにまとめる。レプケにとって「消費者民主主義」と「幸福の生産」を追求しない市場経済はヒューマニズムの経済原則から逸脱していて社会的ではない。つまり、まず社会にとって競争はきわめて重要であり、この競争のうえに成り立つ市場経済を国家が独占禁止法をとおして保護する。この場合、社会とは消費者ということになり、消費者にとって民主主義は競争によって実現する。ついで幸福の生産は、本書で健全な価格メカニズムの問題とされ、レプケの郊外の家庭菜園を引き合いに出した説明が紹介される。社会的ではない市場経済主義者は、家庭菜園を「非合理な野菜生産の方式」と主張するが、レプケは、幸福のほうが野菜の生産より重要だと考え、これを「合理的な幸福の生産様式」であるとみる（五二〇頁）。しかしながら「消費者民主主義」と「幸福の生産」がはたしていつでも両立するのかは疑問であろう。

本書全体の構成については以上であるが、以下、評者がとくに注目した点についてみてゆきたい。評者は、本誌三一号で村松教授の『カトリック政治思想とファシズム』を評したことか

ら、レプケとカトリック社会理論との関係が述べられている一一章四節「健全な国家と補完性原理」、同八節「『ヒューマニズムの経済学』への反響」などをとくに興味深く読んだ。「中央集権的・官僚制的組織」にたいして「協同的・自由主義的・地方分権的組織」を特徴とする「適法国家」が対置されるのであるが、これはバチカンの社会回勅『クアドラジェジモ・アンノ』に示された「補完性原理」に基づく。この原理により、公共の権威はさほど重要ではない事務処理をより下級の団体に委ね、国家はより自由に、強力に、効果的に任務を行う。またその任務は、指導し、監督し、奨励し、抑制することと定められる。さらに諸種の公共団体の間に段階的秩序が完全に守られることとなり、社会的権威は強化され、公共の事業は円滑化される。著者によると、これを備えた国家は「レプケの見るところでは、スイス、オランダ、イギリス、アメリカ、イギリス自治領、北欧諸国である」(三七五頁)。

これにたいしてナチス・ドイツはもちろん「病める国」の典型であった。「国家統制(Etatismus)とコレクティヴィズム」は、国家を破滅に導き、病ます。ゆえに国家はその限界をわきまえねばならない。「第一に信仰の世界、つまり超中央集権的権力においては宗教=キリスト教にすべてをゆだね、国家はあくまで「世俗的な性格」に留まるべきであり、第二は補完性原則に則って地方分権をまもるべきなのである」。レプケが描く理想社会のイメージは「スイスの谷間共同体、農民の共有地、都市手工業、大学、修道院などの協同組合的自治社会」であった。「これらの社会には大衆化され、専制政治の犠牲となりがちな社会から区別される「有機的な、健全な、安定した、バランスのとれた社会」が実在する。そしてここで行われる統治は「連続性と伝統に基づき、適法性を代表」する人々によって担われる。これがレプケの考える「健全な国家」であった」(三七六頁)。

このようにレプケの『ヒューマニズムの経済学』は、カトリック社会哲学に近い経済・社会理論を展開していた。しかしながら「社会回勅『クアドラジェジモ・アンノ』は発表された当時は大きな反響を呼んだが、第二次世界大戦とともにこの回勅を研究し実現させようとの熱意は急速に衰えていった。その最大の原因はカトリック側にあった。国によって社会的、政治的、経済的等々の状況が異なっていたばかりではなかった。回勅の「中心的な考え方」である「職業身分的理念」に関してイタリア・ファシストの「組合国家」(Korporationenstaat)に賛意を示したことはなかったにもかかわらず、カトリック世界にある種の混乱が生じた」と著者はのべる。本書の理解ではレプケはこの混乱の解決に寄与した。かれは『クアドラジェジモ・アンノ』にしめされる「財産の再確立とプロレタリアの非プロレタリア化」と全体主義国家の「競争と民主主義を否定し組合を経済・国家構造の礎石にしようとする運動、という意味でのコーポラティズム」とを切り分け、後者とは厳しく対決する(四〇二、四〇三頁)。

以上のカトリック社会理論をめぐる議論において、補完性原理を備えた国家に一九三四年憲法体制下のオーストリアをレプ

ケは含めていたのか、という論点が提起されえよう。この原理がむしろ新教系の諸国にあるとレプケが見ていたのも説明を要するように思われる。村松教授の『カトリック政治思想とファシズム』でものべられているように、カトリック社会理論を、もっとも忠実に実現しようとしたのが、戦間期オーストリアの一九三四年憲法体制である。メスナーなどは、まさしくイタリア・ファシズムの組合国家に賛意を示すことなく、一九三四年憲法体制を理論的に支えたのである。しかしながら、この体制はイタリア・ファシズムとの相違を主張しながらも、社会民主党の非合法化、日本の大政翼賛会のような祖国戦線の形成をはかってゆく。自他共にこの体制は権威主義的であると認めていた。レプケの解決にもかかわらず、カトリック世界に生じた「ある種の混乱」は問われつづけなければならないであろう。

こうした論点が提起されうるが、地球環境と人間社会の秩序が脅かされ「社会という人間的で根源的な問題」に連れもどされるとき（五三三頁）、本書は多くの示唆をあたえるものである。

（ほそい・たもつ／政治体制論）

書評

『二十世紀初頭ロシアの経済学者群像
――リヴァイアサンと格闘する知性』
（小島修一著、ミネルヴァ書房、二〇〇八年）

小島　定

一

二十世紀のロシア農業思想史を追求してきた小島修一氏の新著『二十世紀初頭ロシアの経済学者群像』（ミネルヴァ書房、二〇

〇八年）が公刊された。氏の旧著『ロシア農業思想史の研究』（ミネルヴァ書房）が刊行されたのが、一九八七年のことであるから、それからほぼ二〇年ということになる。この間、周知のように、ロシアが社会主義体制の崩壊＝ソ連邦解体、市場経済化＝再資本主義化という大きな歴史的転換を遂げた。このことは、当然のことながら新著の内容にも大きく反映している。旧著の刊行はペレストロイカの開始期に当たっていたが（ただし旧著の内容そのものにはまだペレストロイカによる変動は反映していない）、そこでは一九六〇年代末以降の日本の実証的なロシア・ソヴェト史研究の主要な動向、一口にいってロシアの農村共同体の構造と歴史および革命後ソヴェト農村における共同体の復活と強固な存続と全面的農業集団化との関係というテーマをめぐる研究成果を背景として、二十世紀段階のナロードニキ、（著者によれば）「ネオ・ナロードニキ」の農業研究者たちの独特なロシア農村社会研究を「発掘」したものであって、著者の研究は日本のロシア・ソヴェト史研究に大きく貢献した。いわゆる「ネオ・ナロードニキ」の潮流の中にあり、革命後もソ連に踏みとどまった学者たちがソヴェト初期、一九二〇年代のネップ期にも主としてソヴェト国家の農業諸機関の専門家として活動して、時にスターリン的集団化に対する代替的路線として評価されることもある農村改造と工業化の路線を提起したという事実が明らかにされた（小評の筆者も当時一九二七年時点のチャヤーノフの「協同組合的集団化」構想を紹介したことがあった）。旧著刊行後ほどなくして（一九八七年七月）、折からの「歴史の見直し」の

中で、旧著で取り上げられた二〇年代のロシア農業経済学者の主要な人物、チャヤーノフとコンドラーチェフが「勤労農民党事件」の再審により「名誉回復」したこともあり、その点からも旧著は大いに人々の関心を集めるものとなった。

この旧著に対して、すでにペレストロイカからソ連社会主義そのものの解体（＝再資本主義化）を経た今日の時点で刊行された新著では、著者の関心は「共同体」ではなく、むしろ「ロシアの市場経済化」に移っているのが大きな特徴である。さらに、取り上げられる経済学者も、「ネオ・ナロードニキ」（「組織＝生産学派」）のみならず、ネップ期における一定の市場経済の展開の中で、私有財産制の復活と全面的な市場経済化を主張したいわゆる「リベラルな」潮流に属する経済学者にも広がって、その対象も農業思想に限定せず、広く経済学理論一般、ソヴェト国民経済論にまで大きく広がることになった。したがって、新著では、旧著の主役、チャヤーノフとコンドラーチェフを残しつつ、さらにチャヤーノフとは一線を画した自由主義的農業経済学者リトシェンコ、対外貿易の自由と社会主義計画経済の不可能性を論じたブルツクス、さらに亡命経済学者で一家をなしたプロコポーヴィチが登場する。著者によれば、「ソヴィエト・ロシアの経済学は一九二〇代に一つのピークを迎え」た（一五頁）とされ、この時期を中心に、「ロシアの経済学者のソヴィエト認識」が本書のテーマをなす。

時代状況の大きな転換とともに、この旧著から新著への展開は確かに著者の視野の拡大を示すものといえようが、この間の事情について著者自身はほぼ一九八九年を起点として「問題関心の転換」があり、本書はそれによる「新しいテーマ」への取り組みだと述べている。それは端的に「ロシアの経済社会の歴史的伝統への関心から」「ロシア経済学者のソヴィエト認識」への転換だったといわれる（「はじめに」vi頁）。著者のいうこの「問題関心の転換」は微妙な問題を含んでいる。著者自身の――ウェーバー的にいえば――価値関心（＝信条）そのものの転換なのか、それともそれとは別にソ連解体という現実の状況の転換に対応した焦点の移動に過ぎないのかという問題である。これは後で取り上げるコンドラーチェフの思想評価に微妙な問題を持ち込むように思われる。

もう一点、それとも深くかかわることだが、本書にはそれ自体として大変興味深い二つの補論が付されていることである。補論一「ウェーバーとロシア――帝政末期ロシアの農業問題と民族問題」と補論二「ケインズとロシア―ソヴィエト体制へのケインズの視点」がそれである。ケインズとウェーバーという二人の巨人が、いわば著者によって描かれる二十世紀ロシア経済学諸思想の伽藍配置の前にいわば「仁王門」の如く立っている。

補論一には、この間著者があの難解なウェーバー・ロシア論邦訳の分担作業に携わった成果が、このウェーバー・ロシア革命論の見事な要約に結実しているし、補論二のケインズのロシア論は、「市場経済化」というロシア経済の現実の展開に対応した著者の新しい切り口を象徴的に示す意味を持っている（ただし、本書でケインズ理論がどう生かされているかという問題は残る）。

その意味では、新著はロシア経済学の理論的遺産を広く国際的な経済学の諸理論の展開の中に位置づけようとする著者の新たな試みを示すものといえよう。そのことは取り上げられるそれぞれの経済学者の理論遺産の評価にあたって、その諸理論のいくつかが欧米の経済学理論の発展史の中で占める「先駆性」に著者がしばしば言及することのうちに表れている。それはまた著者の研究スタイルの特徴、すなわち欧米研究者との著者の親密な個人的交流、エネルギッシュな国際的学術交流とも無縁ではなかろう。序文には欧米の高名な研究者と著者との親密な関係が十分に披歴されている（ロシア経済学の独自性の強調から、普遍的意義の強調へ）。

広範な基本資料ならびに第二次研究文献の幅広い渉猟という著者持ち前の文献収集力とその整理も存分に発揮され、読者を大いに感嘆させるものがある。巻末に付されたロシア経済学者の世代別構成を示す年表も著者の重要な功績である。以上のことを踏まえると本書は国際的にも充分通用する作品であると評価しうる。

二

第一章では、十九世紀末のロシア資本主義論争を扱った田中眞晴氏の古典的な名著（『ロシア経済思想史の研究』ミネルヴァ書房、一九七二年）において与えられた思想潮流の基本的な区分（マルクス主義、ナロードニキ主義、自由主義）が、二十世紀ロシア、ソヴェト初期の経済学思想の配置図を整理する上でも妥当性を持つことを承認した上で、さらにボリシェヴィキ政権の特異な状況のもと、とくに非ボリシェヴィキ系の学者（本書で主要に扱われるのはもっぱら非ボリシェヴィキ系の経済学者に限られる）に強要された選択、亡命か残留かというもう一つの分析軸が付け加えられ、かくして亡命者のそれも含めた二十世紀初頭（さしあたり一九三〇年まで）のロシア経済学の「鳥瞰」図が与えられる。

第二章では本書に主要人物として登場する五人の学者、コンドラーチェフ、チャヤーノフ、リトシェンコ、ブルツクス、プロコポーヴィッチが一九二〇年代における「ロシアの指導的経済学者」とされ、その経歴と著作が幅広く紹介されている。この部分は著者の能力が最も発揮された領域であり、読者にとっては目新しい興味深い情報が満載である。

第三章では、五人の経済学者のトップを飾って、コンドラーチェフの一九二四―二五年の「農業発展の展望計画」（ソ連で最初の経済計画の一つとされるゼムプランにおけるいわゆる「コンドラーチェフの五カ年計画」）および彼のソ連農業の改造論が取り上げられる。これは旧著の終盤で開始された研究の直接の発展であり、その後の研究が結実した部分である。ここではコンドラーチェフが一九二〇年代の農村研究で「農業や農村社会の市場化を最も重視していた経済学者の一人」として位置づけられる（八〇頁）。そして、それを受けて第四章では、同じくロシアの農業改革に取り組んだ「組織＝生産学派」の代表者チャヤーノフとコンドラーチェフの二人の経済思想が「ネップ・ロシアの指導的

経済学者」として比較検討される。親農民的な共通性とともに両者の「無視できない相違」が論じられ（一一七頁）、両者の「基本的立場の相違」は「ロシア経済思想史の二つの潮流に根差すもの」（一〇五頁）と断定される。旧著では同じ「ネオ・ナロードニキ」として括られていたのとは明らかに異なって、チャヤーノフの「農民的社会主義」ないし「農村社会主義の立場」に対して、コンドラーチェフについては市場志向的な「自由主義的立場」（一二七頁）との性格規定が与えられる。とくに両者の「農民経済の認識」およびソヴィエト経済の発展展望の二点においてとくにその対立点が浮き彫りにされる。「勤労的農民経営」概念（中農）に依拠して「協同組合的集団化」を主張したチャヤーノフに対して、アメリカ型の「企業家的農民経営」（大農）に依拠して農村市場化拡大を強く主張するコンドラーチェフという対比である。これは旧著とは明らかに異なる、一歩踏み込んだとらえ方である。この点で著者の主たる根拠の一つとなったのが一九八九年に『党中央委員会通報』に初めて公表された（旧著刊行以後のこと）ソ連農業の現状と発展展望を述べたそれぞれ二人の報告書である。この報告書論文はいずれも一九二七年の第十五回大会に向けた農村政策審議のための準備委員会（モロトフ議長）へ提出されたものである。著者は二人の方向性の違いをとらえて、なお一層の検討が必要だと限定付きながら、「十九世紀末のリベラルとナロードニキの基本的対立は、一九二〇年代のソヴィエト・ロシアにおいてコンドラーチェフとチャヤーノフとの間で再び現れた、とみることもできるであろう」（一二八頁）と述べている。本書を通観すれば、著者の肩入れは明らかにコンドラーチェフの側にあるようにみえる。ちなみに著者はコンドラーチェフ評価に関連して、旧著においては「エスエル的思考様式から市場メカニズムを利用した生産諸力の発展を重視する立場」への変化を見逃していた、と告白している（九六頁、注13）。

このようにしてチャヤーノフとコンドラーチェフとの思想上の「対立」を際立たせたうえで、第五章ではコンドラーチェフよりさらに一層強い市場志向的な（そして計画経済の否定に行き着く）経済学者が取り上げられる。一方ではソ連国内にとどまったリトシェンコと一九二二年に国外追放されたブルツクスの土地私有化への復帰を含む全面的市場化論が紹介され、最後の第六章では、追放された自由主義経済学者のブルツクスとプロコポーヴィチ（彼らは年齢的にはコンドラーチェフやチャヤーノフらの一世代前に属する）の在外研究の状況と彼らのソヴィエト社会主義論（計画経済論）がそれぞれ紹介されている。これまで旧ソ連では無視されてきた亡命経済学者について肯定的に再評価する研究が当然ながら今日ロシア本国でも盛んになっているが、本書もその流れに棹さすものといえよう。とくにブルツクスについては、本書ではいわゆる国際的な社会主義経済計算論争の開始期に、ミーゼスと並んで、またそれとは別個にいち早くソ連内部から問題提起した学者として高い評価が与えられているのが読者の目を射る。もちろん旧著の段階では、著者によってブルツクス研究が手掛けられていたとしても、本書に見られるよ

うな扱いや評価に踏み切る覚悟はなかったのではなかろうか。今日、ロシア国内でも著者の注目するブルツクス論（たとえばロガーリナ）があり、それが明らかに著者の背中を押している、あるいはまたハイエクによる後年のブルツクス評価が著者の行き方に大きな勇気と安心感を与えていると見ることは、はたして筆者一人の穿った見方であろうか？

三

こうして描かれたロシア・ソヴェト経済学者群像の中で、もっぱら狭い知見の小評の筆者の関心を引いたのは、チャヤーノフと対比されたコンドラーチェフ論であった。以下少しく著者のコンドラーチェフ論に言及して、書評の責めを果たしたいと思う（著者のコンドラーチェフ論はイギリスのバーネットの研究〔邦訳『コンドラチェフと経済発展の動学――コンドラチェフの生涯と経済思想』世界書院、二〇〇二年、原著一九九八年〕に大きな影響を受けている）。

農民出自のコンドラーチェフは、すでに帝政期から地方エスエルの政治活動に少年時に参加し（入党は一九一五年、十三歳の時！）ペテルブルク大学でトゥガン＝バラノフスキーのもとで政治経済学を学んだ後、農業問題の研究に入り、戦時期に専門家として食糧調達活動、さらには革命期には「土地社会化論」を展開するなどして、エスエル党員としてケレンスキー政権最後の食糧省次官を務めた経歴を持つが、革命後も彼はソ連国内にとどまり、ネップ期にはボリシェヴィキ政権下ゼムプランの活動に参画して、ソ連最初の農業発展展望計画の作成を主導した。こうした戦時革命期およびネップ期の実践的な課題に取り組む中で、コンドラーチェフはさらに経済学理論としての資本主義の長期波動論の着想をえて、これを経済学の遺産として残した。

ロシア経済論としてエスエル的「土地社会化論」からリベラルの「市場化論」へのコンドラーチェフの「転換」（三九頁）を重視する著者の評価からすれば、なによりもまずコンドラーチェフにおいてエスエル党からの離脱がいかにして起こったのかが、重要な論点になるであろう。コンドラーチェフの土地社会化論が経済学的観点というよりも規範的＝倫理的な観点に拠っている（ロシアのオプシチーナに根づく倫理的平等主義）という指摘、エスエル党からの離脱以後「農産物の商品化率の引き上げ」を最重要視する立場から、――チャヤーノフと対比して――「生産的大農経営」に依拠した農業生産物の市場化の拡大、およびその鍵をなすものとしてとりわけ農産物輸出の促進と一定の貿易自由化の主張に至るコンドラーチェフの「転換」を指摘する著者の分析は、それ自体として決して大きな間違いであるとは言えないが、その際チャヤーノフと比べて政治活動に深く関与し、逮捕投獄を繰り返し体験したコンドラーチェフが党派としてのエスエルから離脱して研究に専心し、農業の市場化を主張していく内面的苦闘のプロセスをなお一層詳しく知りたいところである。政治的問題が絡むだけに様々な個人的事情や党派事情、細やかな人間関係の葛藤があったはずであり、ここで著者持ち前の調査能力の発揮と更なる分析に期待するのは評者だけであ

ろうか？

それにしてもコンドラーチェフの「転換」を示すのが著者の見方からすれば、「市場メカニズム」の意義の再認識であったことは明らかである。普通の「商品生産者としての農民経済」把握、ロシア農民経済の一層の商品経済化＝市場化という（チャヤーノフとは区別される）コンドラーチェフの論点について、著者は他にも彼の農業の地域的分化論や工業化論等々も紹介しているが、結局は「農産物輸出の拡大」に軸心を見出しているように見える（八九頁）。これが彼の世界経済論＝長期波動論に繋がるからである。著者はこの点についてコンドラーチェフの「農産物輸出の意義を一貫して強調」した姿勢、「世界経済へのロシアの統合によってしかロシアは生きる道がないという彼の基本的立場」の表明だとの評価を与えている（同頁）。

こうした評価の仕方を見ると、筆者には、ロシアの社会主義経済の崩壊＝市場経済化という今日の時点の高みから、著者の評価を当時の学者たちが直面していた状況の把握に投影しているように思われてならない。どんな思想的志向の持ち主であれ、その具体的な現実の状況に直面して実際に現れるだろう主体的な営為の微妙な機微を、彼らが見たその状況に即して掬い取りたいというのが小評の筆者の求める行き方だからである。

もう一点、農産物輸出の促進を契機とするコンドラーチェフの市場化論、農民経済の商品生産者化＝農村市場化論の評価に関して問題を感じることがある。もとより著者のような評価の仕方も一つではあろうが、奥田央『ソヴェト経済政策史』（東京大学出版会、一九七九年）が当時の農産物商品化率をめぐる問題について分析した時、すでに鋭く指摘したことがあるように、農産物の商品化率引き上げといっても、「農村内流通」と「農村外流通」という対抗的な市場化パターンがあり得たのだが、コンドラーチェフはこうした市場構造の問題をどうとらえていたのか？　著者には、もうこの問題には関心がないのであろうか。当時の農民経済改造の問題としてこの市場構造の問題は極めて重要であって、われわれがかつてチャヤーノフらの組織＝生産学派に注目し、スターリン的集団化に対抗的な「協同組合論的集団化」の構想に着目したのも、単に農民の自発性を尊重した今どきの言葉でいえば「農民にやさしい」集団化論だったからだというのではなく、彼らが経済理論としてどれだけ精緻に理論化していたかは別にして、地主制と飢餓輸出体系を根幹とする帝政ロシアから引き継いだ国民経済の根本的欠陥の問題を（おそらくは理念的な形で）クリティカルに照射する意味を持っていたからでもあった（とはいえ、現実にチャヤーノフの構想そのものがそのまま実現したとは思われないが）。農産物輸出拡大を呼び水にしたコンドラーチェフの農村市場化論にしても、やはりロシア国民経済の市場構造そのものの根底からの改造というネップ期ロシアのこの根本的課題に照らして、吟味されなくてはならないと評者は思うのである。著者はコンドラーチェフの農業改造の展望にかかわるさまざまな論点を詳しく紹介してくれるのだが、やはり「計画経済」対「市場経済」一般の図式に舞い戻り、暗黙のうちにソ連計画経済＝アウタルキー化vs自由

な農産物輸出によるソ連経済の国際経済への統合（市場経済化）という図式に大きく依拠している印象は否めない（その図式に「安心して」依拠して、と言ったら言い過ぎであろうか？）。「農業や農村社会の市場化を最も重視していた経済学者の一人」としてコンドラーチェフを評価するにしても、いかなる型の「市場経済化」が可能で、望ましいのかという問題が残るはずで（ロシアの平原に広がる地方経済があの地理的自然的条件からいって、そもそも「ショック療法」によって一律にそして簡単に、望ましい「市場経済化」ができるとは筆者には到底思えない）、逆に本書刊行後の今日では国家の規制を極力否定したいわゆる新自由主義政策が、筆者の住むこの日本の地方都市およびその周辺の中山間地域にもたらした経済破壊は目を覆うものがある。筆者はロシアに行くたびに、モスクワやペテルブルクだけを見るにすぎないのだが、その背後に横たわるロシアの地方経済のことを想像しながら、自らの住む地域経済のことを振り返らざるを得ない。「地域内流通」の活性化、一定の自律的な地方の農工結合に基礎をおいた国民経済の改造、要するに市場構造改革の問題は、われわれ自身の問題でもある。

「市場経済化」礼賛も一展開を遂げ、日本でも市場原理主義が見直されている今日（本書の刊行以後の今日）ではなおのこと、筆者は本書に学びながら、チャヤーノフとコンドラーチェフという問題も改めて勉強し直してみたい誘惑にかられる。

（こじま・さだむ／ロシア思想史）

書評

『ガリツィアのユダヤ人
――ポーランド人とウクライナ人のはざまで』
（野村真理著、人文書院、二〇〇八年）

西　成彦

著者、野村真理さんの最初の単著『西欧とユダヤのはざま』（南窓社、一九九二年）には、「近代ドイツ・ユダヤ人問題」という副題が添えられていた。「ユダヤ人問題」とはユダヤ人を住民としてかかえこんだ社会や国家が「解決」を見越してみずから措定した「問題」であり、その「解決」にあたってはユダヤ人

自身の自助努力にも大きな期待が寄せられる。シオニズムが結果的には先鞭をつけるかっこうになった「領土的解決」という選択肢が、後に想像を絶する不幸な「問題解決」を生み出す結果に結びついたことは、皮肉のひとことではすまされない二十世紀ヨーロッパ史の汚点のひとつだが、「ユダヤ人問題」からはひとりとして目をそむけてはならないという空気が「近代」の産物であったことは否定できないだろう。ユダヤ人は、言ってみれば、その存在自体が「問題」なのである。政治的な「問題」であり、経済的な「問題」であり、文化・宗教的な「問題」であり、結果として思想的な「問題」でさえもある全面的な「問題」としての「ユダヤ人問題」。十九世紀から二十世紀にかけてのドイツ（語圏）はこの「問題」に対して、地球上のいかなる地域よりも真剣、かつ包括的に取り組んだと言えるのかもしれない。少なくとも「近代ドイツ思想」を考えるときに「ユダヤ人問題」を避けて通ることは難しい。

しかし、ドイツ（語圏）の「ユダヤ人問題」は、単なる国内問題にとどまるものではなかった。「ポーランド分割」以降、プロイセンやオーストリアは、政治的・経済的な東方進出の足がかりを固めつつあり、それとともに「啓蒙」を要する大量の住民を自国の歴史のなかに抱えこむことを抑止できなかった。海外の植民地をかかえこんだ西欧諸国との単純な比較は難しいが、ドイツ（語圏）は自国史のなかに東方を組みこむという大事業に着手して後戻りできない状態にあった。ウィーン一八四八年を考えるときに「向う岸」を視野に入れることの必要性を力説

したことで知られる良知力さんの門下にあった著者は、『西欧とユダヤのはざま』において、すでに思想史的な文脈のなかでの「東欧ユダヤ人問題」に注目し始めていた（これは、カフカ研究のなかで、東欧ユダヤ人との遭遇の問題が大きくクローズアップされるようになった時代と時期的に重なる）。同書の第Ⅳ章で、ロシアにおけるポグロムが引き起こした難民の発生とシオニズムの台頭を結びつけた著者は、これを発表した当時、「東欧ユダヤ人問題を過大視しすぎている」との批判にさらされたというが、このような批判を契機として、「さまざまな政治的・経済的・社会的要因から複合的な問題」としての「ドイツのユダヤ人問題」を見るうえで「東欧ユダヤ人問題」を看過することの誤ちを著者はいっそう強く確信したのだと思われる（同書、一三二頁）。その後、『ウィーンのユダヤ人』（御茶の水書房、一九九九年）を経て、本書へといたる歩みのなかで、著者は、「ユダヤ人問題」が最終的に「ホロコースト」という解決へとたどりつかねばならなかった一世紀あまりを考えるときに「東欧ユダヤ人問題」に正面から向き合うことを最優先の課題として引き受けたのだった。

『ウィーンのユダヤ人』ではまだウィーンから「向う岸」を眺める立場に立っていた著者が、本書では、みずからの足で「向う岸」を歩き、「向う岸」の資料に助けを求めながら、ドイツ（語圏）における「東欧ユダヤ人問題」が「向う岸」でどのような様相を呈していたかをさぐりあてようと試みている。著者がこの研究に関わるようになった一九九〇年代は、まさに東西冷戦の構図が崩れ、情報公開も含めた広い意味での「開放」が、私たちの東欧へのアクセスを容易にした時代だった。この取り組みのなかで、著者が目標に掲げたのは「ユダヤ人マイノリティーがポーランド人、ウクライナ人と切り結んだ関係のあり方を描ききること」、そして「そのユダヤ人という存在がホロコーストで抹殺されたことの意味を考えること」の二つである。これらの課題を「序」は、「東ガリツィアのユダヤ人問題に取り組むにあたって」としたうえで提示しているのだが、はたして「ユダヤ人問題」という「問題」がそこに存在したのかどうか、少なくともそれがドイツ語圏における「ユダヤ人問題」と同じ形態をともなっていたのかどうか、本書が扱おうとしているのは、じつはそういった問いなのだと思う。

「ポ・リン――ガリツィア・ユダヤ人社会の形成」と題された「第一部」は、アシュケナージ系ユダヤ人に「安住の地」（「ポ・リン」とはヘブライ語で「ここにとどまれ」の意）を提供したかに見えるポーランド王国の伸張期に王権と結びついて東進したユダヤ人が、さらにポーランド人領主の荘園経営の担い手として根を下ろすにいたる過程を説き起こしている。十七世紀なかば、ポーランド人領主の搾取に抵抗して立ち上がったウクライナ人武装集団は、一種の反封建闘争としてポーランド人領主とユダヤ人特権階級の癒着を克服すべき「問題」として直視した最初の勢力であったかもしれない（ソ連時代からウクライナ独立後の今日に至るまでこの武装勢力を率いたフミェリニツキーに対する高い評価は、こういった認識に基づくものである）。「東欧ユダヤ人問題」の原点を本書はこうした史実に置く。

ところが、衰退期のポーランドは、ウクライナ人武装勢力が提起した「問題」に対して、それを国家的課題として引き受けることがないまま、結果的には、ユダヤ人社会の窮乏を目の当たりにしながら「ポーランド分割」に身をゆだねることになる。旧ポーランド領における多民族混住やウクライナ人農民の疲弊、ユダヤ人社会の貧困などを、新たに解決するべき「問題」として受け止めなければならなかったのが、たとえばオーストリアだった。マリア・テレジアから農民王ヨーゼフにかけて、ガリツィアはハプスブルク帝国がかかえこんだ民族問題の縮図ような土地であった。しかし、ドイツ（語圏）が「東欧ユダヤ人問題」として受け止めたことがらは、ガリツィアにおいては、自治権を要求するポーランド人とウクライナ人に囲まれて、いまだ「民族」ではありえないまま、かといって完全に帝国に同化できるわけでもない少数民族としてのその不安定なステータスだった。

つづいて「第二部　両大戦間期東ガリツィアのポーランド人・ユダヤ人・ウクライナ人」は、舞台を二十世紀に移し、ハプスブルク帝国の崩壊後、ガリツィアのユダヤ人を待ち構えていた運命を扱っている。一九一八年のリヴィウ（＝ルヴフ）で、ウクライナとポーランドの二つのナショナリズムのはざまにあったユダヤ人が直面した問いは、中長期的に解決の糸口を探るような「ユダヤ人問題」ではなく、当座のポグロムから身を守るには、どのような道がベストかという一か八かの戦術的判断であった。「民族自決」の実現プロセスのなかで突発的に進行する民族浄化（ジェノサイド）の事例は、二十世紀末にユーゴ内戦を間近に見てきたわれわれにとって目新しいものではないが、第一次世界大戦後の東欧に噴出したユダヤ人襲撃の連鎖は、十九世紀末にロシアでユダヤ人を恐怖の底に陥れたポグロムの記憶とあいまって、ヨーロッパの東方に横たわる泥沼の根深さを強く意識させるものとなった。しかも、その泥沼の克服は、新生ソビエト連邦に課題として託される形となり、西欧世界は一方では「ユダヤ＝ボリシェヴィキ問題」、他方では「難民問題」として、これを自分流に翻訳して受け止めることになる。「ホロコースト」は、結局のところ、この二重化された「東欧ユダヤ人問題」に対する包括的な解決法であったのかもしれない。

しかし、本書は両大戦間期のドイツには触れず、ソ連とドイツのはざまに新しく誕生したポーランド共和国支配下のガリツィアを注視しつづける。両大戦間期に「ユダヤ人マイノリティーがポーランド人、ウクライナ人と切り結んだ関係」は、けっして希望に向かって開かれたものではなかった。その後、「ホロコースト」という破局がやってこなかったとしても、ユダヤ人マイノリティーの置かれたステータスが改善される見通しはほとんどなかった。しかし、ナチ・ドイツの侵攻まで「問題解決」に向けてほとんど何の施策も講ずることができなかったポーランド国家の無力さは、はたしていま、どのように評価できるだろうか。十九世紀以来、政治的にも思想的にも「ユダヤ人問題」の「解決」に関して性急、かつ真剣であったドイツと比べた場合、ポーランドはそうした問題設定能力をほとんど欠いていたように見える。しかし、「問題解決」に向けた積極性を

最終的にホロコーストという破局へとつなげてしまったナチ・ドイツの歩みを念頭に置くとき、「ユダヤ人問題」という問題構成そのものに誤りがあったという判断もありうるだろう。評者は、「ユダヤ人問題」という問題の立て方のドイツ的性格について、著者には将来ぜひとも踏みこんだ研究を残していただきたいと思っている。それは、おそらく『西洋とユダヤのはざま』が着手した思想史的な問題への「向う岸」を視野に入れたうえでの再挑戦を意味するだろう。

本書の「第三部　失われた世界――ガリツィア・ユダヤ人の消滅」は、第二次世界大戦下のガリツィアにおいて、ナチ・ドイツのユダヤ人絶滅計画の蔭に隠れて、これまであまり目が向けられてこなかったウクライナ民族主義者によるユダヤ人虐殺を詳述する。第一次世界大戦後、一時的に建国を宣言された西ウクライナ人民共和国を継承しつつ、「ユダヤ＝ボリシェヴィキ」を排除することによって再興を期したウクライナ人ナショナリストは、けっきょく、ドイツ軍の承認を得られず消滅するが、この国家再建の熱狂のなかで虐殺されたユダヤ人を単純に「ホロコースト」の犠牲者と同一視することはできない。ドイツ的な「問題解決」とウクライナ的な「問題解決」の合流地点に、一九四一年六月から七月にかけて（独ソ戦開始直後）の蛮行は位置している。はたして、これは思想史的な問題の延長に位置する「最終解決」なのか、自然発生の勢いを借りた「民族浄化」の狂乱なのか。ジェノサイド研究は、おそらくこの二ヶ月のことをかならずや解明していかなければならないだろう。執行者を分散させながら、結果的に大量の犠牲者を生み出したこの二ヶ月は、地球上の各地で、過去に、そしてこれからもまた発生するかもしれないジェノサイドを考えるときのひとつの範例になるだろうから。

ともかく、本書は「ユダヤ人問題」という構成が結果的に「ホロコースト」という大量虐殺を招きよせることになったナチ・ドイツの事例をもうひとつの目で見据えながら、あえて歴史記述の中心をポーランド人やウクライナ人によるポグロムに置く。これはドイツ（語圏）における「ユダヤ人問題」という「問題」をあくまでも相対化するための意図的な戦略に由来するものなのだと思う。この迂回を経たうえで著者が次に着地する地点を楽しみにしたい。

「ユダヤ人問題」という問いの立て方に対して、ひとつの模範的な解答例であったといまでも思えるマルクスのブルーノ・バウアー批判をあざ笑うかのような歴史が二十世紀をまたいで進行し、「少数民族問題」がジェノサイドの恐怖をつねにかきたてる事態は、改善される気配もない。かつて選ばれたジェノサイド被害者であったユダヤ人が、使い古されたさまざまな手段を弄していつのまにか「少数民族問題」の解決に向けたジェノサイドに手を染めているイスラエル＝パレスチナのような例もある。こうしたもろもろの「少数民族問題」の原点にドイツにおける「ユダヤ人問題」を置くという著者の射程は、これからも有効だろう。おそらくこれは社会思想史の原点を見直す最先端の作業なのだと思う。

（にし・まさひこ／比較文学）

書評

『「近代の超克」とは何か』
（子安宣邦著、青土社、二〇〇八年）

梅森直之

「近代の超克」というテーマは、日本の思想史を対象とする研究者にとって、ある種の必修問題として存在してきた。戦後直後から現在に至るまで、時代を代表する思想家が、繰り返しこの主題に挑んできた。その代表的な名前だけをピックアップしても、以下のようなリストができあがる。竹内好（「近代の超克」一九五九年）、廣松渉（『〈近代の超克〉論』一九八〇年）、柄谷行人

（『〈戦前〉の思考』一九九四年）、ハリー・ハルトゥーニアン（Overcome by modernity, 2000）……。これらの「解答」は、それぞれの著者自身の関心と思考の反映であると同時に、その著者が生きた時代の刻印を色濃く受けてもいる。積み重ねられてきた「近代の超克」論は、日本の時代思潮の変化を測るものさしでもある。このたび、日本思想史研究の第一人者である子安宣邦氏が、この主題をめぐり、一冊の著書を上梓された。ここでは本書が、これまでのリストに付け加えた新しい論点を紹介し、あわせてそれが照らし出す現代日本の思想的課題について確認することを課題としたい。

子安版「近代の超克」論の特徴のひとつは、「近代の超克」が問題として浮上する現代日本の思想史的状況に関して、きわめて自覚的なスタンスをとっていることである。本書のあとがきで著者は、「二十一世紀的というべき現代世界の政治的、経済的展開が、『アジア』あるいは『東アジア』への人びとの地域的関心を強めているという現実的事態があった。……『東アジア共同体』とはもはや過去からさまよい出た幻ではない。それはすでに現実感をもった議論の対象になりつつある」とその状況を語っている。「東アジア共同体」が現実感を強めつつあることの背景には、中国の経済成長と大国化に加え、韓国や台湾における民主化と経済発展という状況の変化を認めることができる。すなわち東アジアにおける二十世紀の終わりとは、日本が東アジアにおいて、突出した国家であった時代の終わりであり、二十一世紀のはじまりとは、日本がこれらの諸国と、対等に「ア

ジア」あるいは「東アジア」の問題を考えて行かざるをえない、もしくは考えていくことができる時代の始まりである。私は、こうした時代状況の根源的な新しさを著者とともにまず確認したい。本書で展開される「近代の超克」論は、こうした新しい時代状況の自覚とともに過去をふりかえっている点で、これまでの「近代の超克」論とは問題意識の面で断絶している。「だが私たちは昭和における一五年戦争の体験のうちに、すでに『亜細亜』も『東亜』も、そして『東亜共同体』の理念ももっている」そうした新しい状況認識に基づく過去の読み直しが、「近代の超克」論の具体的な分析において、どのような新しい論点を提起しているかがここでの考察のポイントとなる。

周知のように「近代の超克」は、一九四二年七月に、雑誌『文学界』によって主催された座談会のタイトルである。当時発言可能であった著名な知識人の多くを結集したこの座談会は、のちに単行本化され、同時に「近代の超克」というタイトルもまた、日米開戦前夜の時代思潮を示すコピーとして、日本思想史研究の重要な主題となってきた。本書は、この「近代の超克」を論ずるにあたり、不在の指摘、すなわち、この座談会において、当然論じられるべきであった（参加するべきであった）にもかかわらず、論じられなかった主題（参加しなかった人物）の検討から始めている。もっとも、「不在」からするアプローチは、けっして著者の独創ではなく、これまでの「近代の超克」論のいわば常套手段といってもよい。これまで「近代の超克」を論じてきた主要な研究者は、おそらくハルトゥーニアンを例外として、「近代の超克」をその不在において問題化してきた。その際、何を「不在」として取り上げるかが、論者それぞれの問題意識とその論者がおかれた時代状況を映し出すメルクマールとなっている。竹内は、座談会において不在であった「日本ロマン派」の役割に言及し、廣松は、西田哲学と京都学派の思想分析に集中した。柄谷はまた、英米というテーマの座談会における不在を問題化した。これに対し子安は、「近代の超克」論の重大な欠落を開示する同時期の座談会として「大陸政策十年の検討」の重要性を指摘している。この座談会は、一九四一年一〇月に、雑誌『満州評論』の創刊十周年記念として企画されたもので、尾崎秀美、鈴木小兵衛、橋樸、平貞蔵、土井章、細川嘉六らが出席した。著者は、「悔恨と憤懣の言葉で暗く重い」この座談会を、「躁的な饒舌」に充ちた京都学派による「世界史的立場と日本」と対比し、それを「中国における戦争の事実と現実とに正面していた人びとがもたざるをえなかった重苦しさ」として高く評価する。すなわち著者はここで、「近代の超克」を含む昭和の思想を論ずるにあたり、アジアの「事実と現実との正面」という新しい評価軸を提起し、その評価軸に基づく新しい思想史の構築を提案しているわけである。この評価軸そのものの妥当性と、それによって描き出される新しい思想史の内実が、子安版「近代の超克」論を評価する際の重要なポイントとなろう。

アジアと誰が正面したかという本書で用いられた評価軸は、先述した「東アジア共同体」が現実感を強めつつあるという著者自身の現状認識から整合的に導き出されるものである。私は、

現在の日本が、変動するアジア諸国との関係において、かつてない全く新しい状況に入りつつあるという認識を著者と共有する。そしてそうした現在からの思想評価の基軸として、これまでの「近代の超克」論の中心的な主題を構成してきた「戦争責任論」や「西洋＝資本主義批判」に加えて、新しい評価軸が設定されねばならないという著者の問題提起にも説得力があると思う。さらにその評価軸として、「アジアとの正面」という課題が据えられるべきだという著者の主張にも賛成する。従来の「近代の超克」論が、アジアとの関係において、もっぱらモノローグ的な「自己反省」にとどまっていたのに対し、アジアとの正面という本書の問題構成は、必然的に対話という契機をその思考のうちに呼び込むからである。こうした評価軸によって構成される新しい思想史は、今後日本が東アジアにおける問題に対して、近隣諸国とどのような姿勢で臨むべきかを考える上での、貴重な目録となるであろう。

著者は、アジアとの正面という新しい評価軸によって、「大陸政策の十年の検討」を「近代の超克」をめぐる思想目録の重要な遺産として加えることを提案した（第二章）。しかしながら、この座談会の内容に関しては、本書第三章五節において簡潔な紹介があるにとどまり、本書では、それ自体として検討を深められることなく終わっている。おそらくこの座談会の思想史的意味を、座談会出席者個々の思想とともに明らかにすることが、本書から導かれる重要な課題として残されているように思う。彼ら「大陸政策十年の検討」座談会の出席者は、いかなる意味で「中国の戦争の事実に正面した」といえるのか。そもそも「アジアと正面する」とは何を意味するものなのか。本書で提起された、きわめて重要な思想基軸を彫琢するために、こうした論点はさらに深められる必要があろう。

本書第四章以降の議論は、「アジアとの正面」という基準により、これまでの「近代の超克」をめぐる思想目録を再整理することにあてられている。そこにおいて、「アジアとの正面」を果たした思想家が、「アジアとの正面」を果たさなかった思想家から選別され、そこから生み出された思想の内実が検討されてゆく。本書において、「正面しなかった」ことをもって、否定的な評価を与えられている思想家が、座談会「世界史的立場と日本」に集った京都学派の人びと（第四章）、蝋山政道をはじめとする「東亜協同体」のイデオローグたち（第六章）、「大東亜戦争」の宣戦への感動を素直に表明した、南原繁、住谷悦治を含む知識人たち（第七章）である。これに対し、「アジアとの正面」を果たした思想家として、その可能性の中心に位置づけられるのが竹内好である（第九章から第一二章）。ここで微妙な位置づけを与えられているのが保田興重郎である。本書においては、必ずしも「アジア」に、一義的な関心を持たない思想家であった保田（第五章）が、いかに戦争と敗戦を体験することを通じて「アジアとの正面」を果たしたか（第八章）が問題化されており、保田には、竹内とともに、著者のいう「アジアとの正面」の内実を明らかにする重要な役割がふられている。

著者の考える「アジアとの正面」は、おそらくは二つの次元

をもって構成されている。そのひとつが内なるアジアとの出会いであり、他方が外なるアジアとの出会いである。このうち、前者を象徴する思想家が保田であり、後者が竹内によって代表される。この両思想家が、どのように「アジア」と出会い、そこから、どのような「アジア」を構想したかの検討が、本書の考察のもっとも枢要な部分を占めている。

著者は、保田によって開始された日本浪漫派のプロジェクトを、「文学的叛乱」の名で表現する。それは、自然主義に典型的に表れているような、「後進国日本の文学的確認によって安心感をえるような、自虐的で自己満足的な文学態度」への断固とした拒絶であったからである。その際保田が、その叛乱の原理として措定したものが「詩」であり、そこにあらわれた高貴な「古典日本」であった。しかし敗戦後の保田は、故郷の大和で帰農生活を送りながら、「貧困の農村」そのものに、その原理を求めてゆく。ヘーゲル＝コミンテルン的にいえば、「東洋的停滞と専制の王国」の象徴としての日本の農村に、保田は、敗戦を通じて「正面」する。そしてそこから十九世紀的近代文明世界に全的否定をもって対峙する戦いを立ち上げてゆく。著者はこうした保田の新たな方向性を、「米作りアジア」を絶対平和の基礎として蘇らせる精神的かつ非暴力の戦いであると評価する。

一方竹内は、中国という外なるアジアの「事実と現実」とに正面することのできた希有な事例として位置づけられる。竹内を他の思想家から分かつ最大の要素は、おそらく彼のみが魯迅という友人をアジアに有し、それと対峙することを通じてみずからの「アジア」を練り上げていった点に求められる。すなわち、他の思想家の「アジア」が、日本の側からの一方的なモノローグに過ぎないのに対し、竹内の「アジア」のみがダイアログによって構成されたものであった。魯迅が中国の事実と現実に「正面」することで作りあげた〈ドレイ論〉、すなわち「ドレイであることに目覚めながら、なお解放の幻想のうちに自己を失うことなく、自己すなわちドレイであり続ける」という抵抗者のあり方を、「ヨーロッパ的近代＝日本的近代の徹底した批判的言説」として再構成するところに竹内のアジア論が成立する。この抵抗のあり方こそ、著者が「方法としてのアジア」の名で竹内から読み出す最大の思想的遺産である。「われわれは二十一世紀のグローバル資本主義に包括される現代アジアにいる。ここでは開発という現代化が、社会の不均衡と自然の荒廃とを著しくする形で進められている。……われわれは二十一世紀の現在、この竹内が残していった「方法としてのアジア」を新たな戦いへの提起として受け取ろうとしている」。この記述をもって私は、アジアとの「正面」を基軸とする新しい思想史の、著者の現時点での総括ととらえたい。

こうした著者の「近代の超克」論は、われわれが現在構想する「東アジア共同体」のアポリアと可能性を浮き彫りにするものである。いくつかの例外を除き、基本的にはモノローグとして構成された二十世紀の日本の「アジア」に代わり、二十一世紀の「アジア」が、そこに実際に暮らす人びととのダイアログを通じて練り上げられるべき思想であることは論を待たない。

東アジア諸国の経済的発展により、日本とアジアとの格差は劇的に縮小し、こうしたダイアログの客観的条件は飛躍的に整ってきた。しかしながらそれはまた、これら東アジア諸国が、近代日本と同様に、アジア的なるものを脱ぎ捨ててゆくプロセスの裏面でもある。したがって、昭和日本のアポリア、すなわち「アジアにある日本がアジアを背景にして先進国日本として世界に存立する近代日本の国家的存立そのものに由来する二重性」は、けっしてこんにちの状況下で解決されたわけでなく、むしろ東アジアの各国が直面する共通の課題として拡散したととらえられるべきであろう。われわれは、現在も、けっして昭和日本のアポリアから自由ではないが、われわれは同時にそれを、二十一世紀のアジアの共通のアポリアとして問題化することができる。私は、日本が二十一世紀のアジアをともに構想する資格要件のひとつとして、この昭和日本のアポリアを徹底して考えるべきだとする著者の主張に賛成する。本書の末尾において、著者は、そうした構想に加わる日本の「資格」を問題化し、「戦争をしない国家としての戦後日本の自立」にその根拠を求めている。しかしながら、二十一世紀のアジアにおいては、こうした「資格」要件をめぐる問題は、単に「自己」のみならず、その「他者」に対しても問われなければならない。資本主義の「病理」によって深く侵されているという苦悩は、もはや昭和日本の特権ではなく、アジア共通の日常性である。アジアが、第一義的に「抵抗」を象徴しえた時代は終わり、むしろこんにちのアジアの日常性から慎重に「抵抗」を分節化するという困難な作業が求められる。「アジア」はどこにあるのか。魯迅はどこにいるのか。おそらくそれは、地理上のアジアである必要もなければ、人種的なアジア人である必要もない。二十一世紀のアジアを構想するためには、現在の抵抗する「他者」に対する感受性と想像力もまた必要とされている。

（うめもり・なおゆき／日本政治思想史）

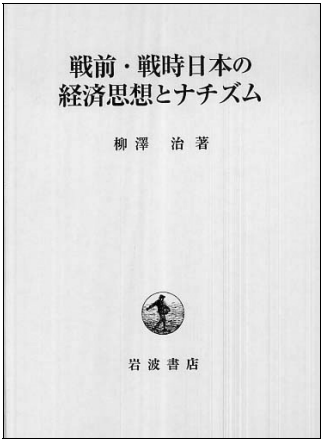
書評

『戦前・戦時日本の経済思想とナチズム』

（柳澤治著、岩波書店、二〇〇八年）

恒木健太郎

一



本書の骨子は「はじめに」において明瞭にしめされている。「本書は、世界恐慌（一九二九年勃発）前後から第二次世界大戦にいたる時期の日本における支配的な経済思想・政策思想を取り上げ、そこにおける同時代日本人の経済体制とその転換の歴史認識に注目し、その世界的な関連を思想史的に検討するものである」〔v頁〕。そこで意識した研究の方法を、著者は「あとがき」においてつぎのように述べている。

一つは、戦前・戦時の日本を、ヨーロッパ（とくにドイツ）との同時代的（世界史的）な状況の中で、またその思想的政策的な内的関連において理解することであり、もう一つはこの時代の日本の特殊性を、西欧（とくにドイツ）との共通性と相違性との関係において、比較史的に把えるという視点である〔三六八頁〕。

本書は、とりわけドイツとの「思想的政策的な内的関連」および「日本の特殊性」を基軸の観点とした戦前・戦時日本の経済思想史である。「はじめに」にもどると、著者は本書でさきにみたような視座から「ドイツと日本の全体主義の経済思想上の内的関連と『天皇制ファシズム』におけるナチス的共通性」を明らかにしようとしている。と同時に、「日本の社会科学者の政策思想・経済思想」、とくに「全体主義のこの時代を特徴づけるナチスの経済思想や政策思想に関する彼らの考察」と「精神主義的な支配状況を象徴する経済倫理の問題に関する彼らの取り組み」のなかに「日本の現体制への批判が内包されていた」とする。そして、つぎのようにもうひとつの方法論を提示する。

「思想戦」の名の下に批判的思想・研究を全面的に排除する全体主義的な総力戦体制の下で、このような社会科学的営為、それと結びついた思想的実践は、権力機構との間に鋭い緊張関係をつくりだす。本書が重視したのは、これまで主として個人的ないし個別的に取り扱われてきた彼らの学問・思想をこのような支配的な思想・体制の中に位置づけ、同時にそれら相互の立体的関連を明らかにすることである〔vii頁〕。

著者の方法論は、伝統的な一国史ないし個人研究にたいする以下のような重大な批判を含意しているとみられる。これまでのこの時期の日本経済思想や西洋経済思想の研究は、世界史的な規模での「内的関連」や「比較」に留意していないことが多く、また「学問・思想」を「個人的ないし個別的」にしか扱っていないことがままある、と。そこで、この方法がどのように貫徹されているのかに着眼しながら本書を評していくことにしたい。

二

まず、本書の構成をみるとき、通時的な戦前・戦時日本の経済思想史を期待するものは違和感をもつのではないか。第Ⅰ章は一九三一年の重要産業統制法制定前後から一九四〇年まで、直後の第Ⅱ章は第一次世界大戦期から一九三八年までが検討対象となっている。それ以下の構成をみても、ナチス政権掌握期（第Ⅲ章）、日中戦争開始期（第Ⅳ章）、一九四〇年前後（第Ⅴ章・第Ⅵ章）、日中戦争開始前後から「終戦」直前まで（第Ⅶ章、第Ⅷ章）となっており、各章の配列がおおまかには時間軸に沿っているものの、厳密な意味で時系列的に配列されてはいない。なぜこのような方法をとるのだろう。

それを理解する鍵をあたえるのが第Ⅰ章であるように評者にはおもわれる。この章で著者は、近衛「新体制」の理念とむすびついた支配的な経済思想の原基を統制経済論とみなし、向井鹿松と本位田祥男を典型例として挙げて、さらにヨーロッパ、とりわけ独墺の経済思想からの影響を関連づけながら、そのなかにある統制経済論の典型的な特徴をとりだしている。著者によれば統制経済論は、世界恐慌の前後からの状況を自由主義的な資本主義の危機および変質だと認識し、そこから生じる諸問題の克服・修正を新しい体制の構想とむすびつけた。そして、企業集中・独占を前提として私的イニシアチヴを重視しながら「公益」を意識した経営者の出現とその「経済道徳」の発達を期待した。第Ⅱ章以降では、ここで析出した統制経済論の重要な特徴を基準に記述がすすめられていく。

こうした方法は、暫定的な例示から「理念型」を析出してそれを基準にプロテスタンティズムの諸宗派の重層性と多面性を「立体的」に記述していったM・ヴェーバーの「プロテスタンティズムの倫理と資本主義の精神」を想起させる。そこに時系列を重視する歴史研究への異議申し立てを深読みすることも可能ではないか。比較の基準なしで時系列的に諸事象をならべた歴史記述では、「共通性」も「特殊性」も問えないからである。

ともかく、著者の方法がヴェーバー的であることに、まず留意する必要があろう。

三

さて、本書の内容をみると、ナチズムの経済思想の「固有の二元性」が強調されていることに気づく。その二元性とは、著者によれば「公益優先原則」に内在する以下のような「対立」、すなわち『私益』を承認し、『私益』と結びつく私的イニシアチヴを通じて創造的経済活動を促進させるという面と、『公益』の観点からそれを統制するという方向性の対立」である。この「矛盾した内容」を両立させる、著者の言葉でいえば「自由主義的な営利主義の規制」を「位置づけ、また調整ないし骨抜きにする」役割をはたすのが「指導者」である（「指導者原理」）。そして、それをどのようにおこなうかは各々の「指導者」にとって「著しく困難な課題」であった、と著者は主張している〔一七三―一七四頁〕。

この認識は、総力戦をへて現代化した社会においては個人のイニシアチヴが国家への奉仕へと首尾一貫して結果すると考える、最近みられた総力戦体制論の視角とは一線を画すものであるといえるだろう。なぜなら、本書ではこの対立を「調整」する「指導者」の裁量の余地が意識されているからである。つまり、「指導者」がここでの対立をどう「調整」しようとするかで方向性が変わってくることを示唆しているのである。その重層性と多面性を描ききることこそ、本書のめざしたものなのだと理解できよう。

その点で興味ぶかいのは第Ⅱ章である。ここでは「所有と経営の分離」論があつかわれている。この議論は、株式分散により「経営者」が株主から独立しつつあるという認識にもとづいて、経営者の「公益」意識の喚起を重視した。これらが「公益優先原則」や「指導者原理」の起源のひとつであること、「経営者」がナチスにおいては「指導者」の一要素として組みこまれていることを本書はしめしている。しかし、筆者の印象に残ったのは、こうした議論が第一次世界大戦前からヨーロッパでみられたこと、その内容が「経済新体制」の構想のみならず、戦後の「企業民主化」論と取締役会の権限を強化した一九五〇年の商法改正にも影響をおよぼしていること、以上を指摘している点である。これらの記述をみると、「所有と経営の分離」論にかんしては、この議論のもつ方向性がかならずしも全体主義になるとはかぎらなかった、と著者が主張しているようにも感じられるが、深読みしすぎだろうか。

四

重層性と多面性を「立体的」に把握するというこうした方法は、全体主義的な経済思想内部の差異の認識にもおよんでいる。それは、とくにナチスの資本主義的な性格と「民族」重視との結合関係にたいする日本側の認識の連続と断絶をめぐるつぎの

記述のなかにはっきりとみられる。①ナチスが中間層を重視し金融資本の「利子隷属制」を批判していたことのみならず、②それがじっさいには人種主義的な観点からのユダヤ系金融資本への攻撃となったこと、さらには③ナチスの労働関係が反民主的な性格をもっていたこと、これらを認識し批判していた論者がナチス政権掌握期にはいた〔第Ⅲ章〕。にもかかわらず日中戦争期以降は、日本の現実を批判する大河内一男や大塚久雄のような論者たちが①の要素のもつ「現代性」と「合理的側面」のみを前面におしだし、②や③の要素を「捨象」して「結果的に」だが「隠蔽」していたとする〔第Ⅶ章〕。

第Ⅲ章と第Ⅶ章を比較して目をひいたのは、ナチス認識にかぎれば第Ⅲ章で登場する論者（我妻栄、加田哲二、長守善）のほうが正確であると著者が評価している点である。というのも、著者は、ナチスの経済思想が従来「反資本主義」ないし「国家社会主義」とみられてきたことを疑問視しているからだ。著者は一九三七年前後の日本の「国防経済」論〔第Ⅳ章〕や「新体制」構想をめぐる議論〔第Ⅴ章〕がモデルとしたのはソ連型ではなくナチス型であったことを指摘して、これらの議論がじっさいには私的所有・私的イニシアチヴを否定していなかったことに注意をむけている。この前提となっているナチス認識は第Ⅲ章の論者たちと共通するものであった。さいきんの戦前・戦時におけるヨーロッパ新自由主義にかんする研究とも一脈つうじる見解であろう。彼らがその先駆としても再検討するに値する存在であることを著者はしめしている。

けれども、第Ⅶ章での登場論者たちのほとんど（難波田春夫は除く）が、ナチスの現代性という観点ゆえに、「指導者と労務者」の「一体」をめざす勤労観にみられたナチスの影響（第Ⅵ章）のみならず、難波田の民族共同体論と通底しているはずのナチスの人種主義をも見落としている、ということもまた考えるべき論点をのこしている。なぜなら、ここで登場する大河内や大塚が戦後社会科学の牽引者となるからだ。はたして、戦後社会科学は人種問題や民主主義の問題をどこまで考えてくることができたのか。この問いにかかわる重要な論点を第Ⅶ章は示唆しているのではないか。

五

以上のように、著者の「同時代的」な観点からの国際的な「比較」、および思想の「立体的」な構造の解明という方法は相当の成果をあげているようにおもわれる。しかし、そこに残された課題はないのか。それを考えさせるのが、「経済倫理」の問題にたちいった第Ⅷ章での著者による大塚の論じかたである。

著者は大塚が二重の戦略をとっていたことを指摘する。ひとつは皇国主義・伝統主義にもとづく「日本主義」への批判、いまひとつは金融資本主義と化した西欧的近代の「超克」である。このとき、その内容は以下のような慎重さをともなっていたと著者は主張する。

資本主義の「超克」と日本の「世界史的使命」の達成という二重の問題が仮定法的に設定され、それへの可能な方法として、西欧的な近代的生産力の発展的・批判的な継承の必要性が説かれた〔三四七頁。傍点引用者、以下同じ〕。

そして、この点にかんし著者は自身と中野敏男との大塚評価のちがいをつぎのように述べる。「本章の理解は、大塚の考えの重層性と多面性を重視しており」、「大塚の経済史研究とその時代状況とを関連させる中野の強引な手法に対して、著者は強い疑問を感じた」〔三六三頁〕。中野は、大塚が「超克」や日本の「世界史的使命」の達成のために「生産力の拡充」が必要であることを「現実」として説いた、と理解している〔中野敏男『大塚久雄と丸山眞男――動員、主体、戦争責任』青土社、二〇〇一年、六九頁〕。著者がこれをふまえて中野の見方とは異なる大塚像を提示している点は注目に値する。

では、こうした両者の認識の相違はどこからくるのか。そこでつぎのふたつの大塚の文章をみてみると、大塚の重層性と多面性は著者の把握とちがう様相をみせてくる。

而して吾国が今や世界史的使命を達成するためには、近代的生産力（工業力）の拡充がどうしても必要だといふのであるならば、このことはまさに真剣に考へねばならぬ問題である事も明瞭であらう。吾々の「経済倫理論」の問題的視点は現在、まさしく、この辺に焦点を集めねばなるまいと思ふ〔大塚久雄「経済倫理の問題的視点」『帝国大学新聞』九八三号、一九四四年（脱稿「一九四四年四月二十一日」）〕。

即ち、新しく自らを形成しつつある「経済倫理」の基軸的契機をなす「生産責任」は、何にもまして「生産」責任でなければならないのである。この点は一目当然きはまること、あるひはタウトロギーとさへ思はれやうが、決して、決してさうではない。ことに吾国が世界史的役割を完遂するためには生産力の拡充がどうしても不可欠である現在〔↓というのならば〕、われわれはこのことを再三再四熟考すべきであらうと思ふ〔大塚久雄「最高度〝自発性〟の発揚」『大学新聞』二号、一九四四年（「サイパン島激戦の報を耳にしつつ稿」）。書き換えは戦後『大塚久雄著作集　第八巻　近代化の人間的基礎』岩波書店、一九六九年、三四二頁にて〕。

一見してあきらかだが、一九四四年六月なかばの米軍のサイパン島上陸以後、「世界史的使命の達成」のために「生産力の拡充」が必要であることは「仮定」ではなく「現実」に変わっている。しかも、『著作集』にあってこの「現実」をしめす箇所は「仮定」に書き換えられ「隠蔽」されている。このように時局変化に左右されて「仮定」として慎重に設定していた命題が「現実」へとすり替わる危険性を、大塚の方法はうちに含んでいた。ここまで追究しなければ、大塚の重層性や多面性を客観的に評価したことにはならないし、中野の大塚論がもつ一面性への的

確な批判にもならない。

著者は「理念型」的な方法により、この時期の経済思想の「立体的」な見取り図を提示した。しかし、個別の時系列的研究で発見されるような微細だけれども決定的な論点を見落とす危険が、著者の方法にはつねにつきまとっているようにおもわれる。その不十分さを自覚し個別研究により見取り図を補正することこそ、本書の内容を実り豊かなかたちで継承する正道ではなかろうか。評者はそう信じてやまない。

（つねき・けんたろう／経済思想史・社会思想史）

書評

『政治と複数性――民主的な公共性にむけて』

（齋藤純一、岩波書店、二〇〇八年）

森川輝一

著者は冒頭で、本書の試みをW・ホイットマンに倣って「民主的展望（democratic vistas）」と呼ぶ（三頁）。『民主的展望』（一八七一）でホイットマンは、経済的繁栄の陰でデモクラシーが形骸化してゆく南北戦争後のアメリカの現状を批判しつつ、語っている――「ああ友よ、君もまた、デモクラシーが、選挙とか政治とか政党の名前とかのためだけにあるなんて思っていたのかい？　僕に言わせれば、デモクラシーとは、人々が交わりを結んで意見信念をやり取りする最高の形なのだ。そういうやり方でのみ、デモクラシーは、宗教でも文芸でも、大学でも学校でも、陸軍や海軍においても、公私すべての生活のなかで、花を咲かせ、実を結んでゆくのだ」[1]。このホイットマンの展望に、D・H・ローレンスは数多の自由な魂が「共感 sympathy」を抱き合って共に歩む「大道 the Open Road」を見たのであり、現代アメリカの政治理論家G・ケイティブ（「あとがき」にその名が見える）は誰もが複数の可能性（ポテンシャリティーズ）から成る自由な人格であることを承認し合う「民主的な文化」の原型を見出す[2]。著者にとっても、デモクラシーとは、「民衆の支配 *demo-kratia*」という単なる統治形式ではなく、自由で平等な人々が「公私すべての生活のなかで」実践すべき生の様式である。デモクラシーは、「デモクラシー以外の概念によってはおそらく理解しえないと思われる人間の生の一つの価値」から、すなわち「自らの行為を受けとめ自らの言葉を聴きとってくれる人びとの間に生きる（いわば間人格的な）尊厳」から、展望されねばならない。かかる人間の尊厳に根源的（ラディカル）に応答し、「すべての人びとを対等な政治的存在者（political beings）として処遇する」という理念を徹底的（ラディカル）に追求することが、著者のいう「ラディカル・デモクラシー」なのである（四頁――傍点評者）。

容易な道ではない。ローレンスもケイティブも、ホイットマンの「大道」という詩的イメージに、国民の「合体」を称揚し、軍事力を伴うアメリカの空間的膨張という散文的な現実を正当

化するというナショナルな主張が含まれていたことを見逃さない。デモクラシーがただ権力（クラティア）を持つ民衆（デモス）とは誰か（アイデンティティ）を同一定し、その統合を追求する道と化すとき、異質な他者への「共感」は損なわれ、失われてゆく。現代政治理論に目を転じると、「リバタリアニズム」は個人の「利益」を、「社会主義」は「経済的平等」を、「ナショナリズム」は「国民」の同一性（アイデンティティ）を、「共和主義」は一定の公民にとっての「公共の事柄（レス・プブリカ）」を、デモスが共有する（べき）価値ないし追求する（べき）目的と看做す（六―八頁）。このように何らかの共約可能な価値によって人々を統合しようとする発想はいずれも、必然的にデモスならざる人々の排除を帰結する。デモクラシーの理念が要求するのは、ある人々を囲い込む公共圏の設立や基礎づけではなく、「すべての人びと」に開かれた民主的な公共性なのである。そのような公共性を著者は、現代世界における排除の暴力――「ある人びとがあたかもこの世界には存在していないかのように彼／彼女たちを視界の外に締めだす脱―実在化の「暴力」」（vii頁）――に対するアクチュアルな問題意識をパトスとしながら、しかし甘美な詩想に流れず、言葉（ロゴス）による精緻な理論化という形で展望しようとする。その導き手となる概念はH・アーレントの「複数性 plurality」である。

世界には複数の人々が存在し、各々独自の意見を持つ。この「意見の複数性」の擁護を「必須の条件」にして「最高の条件」とするデモラクシーは、デモスの同質性を主張するC・シュミット流のデモラクシーのみならず、自律的な個人の共存を説き「寛容をすでに形成されたアイデンティティ間の共存として位置づけ」るJ・ロールズなどの政治的リベラリズムとも異なる。個人は自律的な主体ではなく、そのアイデンティティは異なる他者との相克（もしくは他者の排除）によって形成され続けるのであり、「個人の生そのものがすでに多様な文化が交差する場になっている」（一一―一六頁）。自己そのものがすでに「内的複数性」を孕んだ動態的で時間的な過程であり、デモクラシーとは、そのような自己が他者と意見を闘わせて互いのアイデンティティを変容させてゆく過程である。こうした理解は、ニーチェやフーコーに影響を受けたW・E・コノリーやJ・バトラーなどの闘技的（アゴニスティック）デモクラシーと基本的に重なるものである。しかし著者は、単に同一性に対して差異を称揚し、単に通常の社会的規範（フォード）に対する抵抗や攪乱を鼓舞するわけではない。著者の力点は、卓越せる意見を雄々しく（マッチョに）咆哮して画一的な社会に痛撃を与えんとするニーチェ的な「エリーティズム（達人倫理）」より も、「人びとが常に他者からの助力と支援を必要とする有限で、脆弱な存在者でもあるという見方」の方に置かれている（二八頁）。「デモクラシーにとって意見の複数性が「最高の条件」であるのは、一人ひとりの意見が他者には現われない世界の複数の「真実」（truths）をそれぞれ語るから」なのである（三一頁――傍点評者）。意見はそれを聴く者を必要とし、もし聴く者がいなければ、その意見が語ろうとする「真実」は暗闇に沈んだままとなってしまう。すなわちデモクラシーが求めるのは、自らの意見を表明すること以上に、まず他者の意見を聴くことな

のである。この聴くことへの徹底的な注視が、第三、四章で展開される著者の両義的なアーレント評価をもたらす。

すべての人々が、世界を各人固有の視座（パースペクティヴ）から見、体験している。一つひとつの見方（意見（ドクサ））は一人ひとりの個人の独自（ユニークな）の体験と不可分であり、他者の意見を代理＝代表（レプレゼント）することは誰にもできない。このように個々の意見の唯一性（ユニークネス）を徹底的に擁護するアーレントに、著者は共鳴する。しかしそれゆえに、著者はアーレントのポリス論を批判する。けだしアーレントは、古代ギリシアにおける公・私の厳格な領域的区別に範を取り、共約可能な私的アイデンティティの次元を排除することによって、共約不可能な意見の闘技場（アゴーン）としての公共圏を純化しようとするからである（アーレントによる都市国家の分析と彼女自身の公共性概念とを同一視する著者の読解に評者は同意しないが、その点はここでは措く）。公的な意見から私的なアイデンティティの次元を切断することは、まさに意見によって開示されるその人の固有（ユニークな）の体験を排除してしまうことではないのか。分けても、人種、性別、心身の機能などにおいて劣位に立たされている少数（マイノリティ）の人々が、自らに押しつけられたアイデンティティを再定義することを通じて声を上げることは、彼らを黙殺ないし排除する支配的な権力関係を告発しながら自己を世界に現れさせる、すぐれて政治的な行為ではないのか――ほかならぬアーレントが、「ユダヤ人」という賤民（パーリア）の烙印（スティグマ）を引き受けて「意識的パーリア」を名乗り、「ユダヤ人／非ユダヤ人」という二分法を告発したように（八四頁以下）。アーレント政治思想の精髄を、そのポリス論ではなくパーリア論に、すなわち輝ける公共圏の創設ではなく公共圏から排除された人々の「意見への権利」に見出す著者の民主的展望は、次のように要約されよう――意見の複数性とは共約不可能な体験の複数性であり、意見の交換とは他者の意見を聴き、それまで「暗闇（オブスキュリティ）」に見棄てられてきた他者の体験に触れ、他者に応答すべき自己の視座を新たにしてゆく不断の過程である。

民主的な公共性は、既存の公共圏の外から呼びかけてくる他者の声に開かれていなければならない。日本の戦争責任を論じた第八章では、戦争犯罪の被害者による告発に対して、我々（日本人）がまず目指すべきはナショナルな「責任主体に向けての能動的な自己形成」であるという丸山眞男以来の問いの立て方が批判され、「国民の他者との関係において、問いかけられ、呼びかけられる受動的な位相に自らをおくこと」の重要性が説かれる（二二九頁）。被害者の問責は、「われわれ日本人」という表象そのものが、彼我の歴史的な関係性が孕む「記憶と忘却のエコノミー」の所産であることを告げ、その認識をこそ要求しているからである。「聴くこと」への著者の注視は、国民相互の問題ばかりではなく、家族をはじめとするミクロな対話の場にも向けられる（第七章）。そうした「親密圏」は、万人の参加に広く開け放たれてはいないが、といって同一の価値観の統べる閉鎖的な空間では必ずしもなく、「一人ひとりの他者の生への関心／配慮を関係の媒体とするかぎり、社会的なものの介入をある程度まで遮り、正常なものとして社会的に承認されていない生のあり方や生の経験が肯定されうる余地をつくりだす」のであ

る（二〇四頁）。民主的な対話は、社会生活の様々なレベルで、人々の生のニーズに応じて多様な仕方で続けられねばならない。他者の意見を、その人の具体的で固有な、それゆえ共約も代替も不可能な体験と結びついた声として聴く、という体験にデモクラシーの根源を見出す著者の民主的展望は、丸山眞男を論じた最終章でも一貫している。著者が注視するのは、戦後日本の民主化を進めるべく「相互に自らの「土着性」を断ち切った者同士が構成する対称的な連帯」を展望する丸山ではなく、結核療養所での自らの体験を振り返りながら、「素朴な人間性の共通を前提とするヒューマニズム」に疑念を抱き、「経験の個体性」について省察を重ねる丸山である――「一人ひとりの経験は共約不可能である」ということが、「他者の立場を想像する、表象するという能動性ではなく、その経験の言葉を聴く、そしてそのことによって惹き起こされる自らの立場の動揺を受けとめる受容性を、“democratic way of life”として求める」のである（二六八―二七〇頁）。

ところで、他者の意見を聴くためには、自己と他者とが分断されずに社会が「われわれ」の空間として統合されている必要がある。ところが、八〇年代以降の新自由主義的潮流は、生活保障（security of life）の確保を「自己責任」の問題として各人に投げ返し、経済的格差の拡大と、それに伴う社会的空間の「隔離」「分断」を加速させている。二〇〇一年以降に執筆された第二、五、六章で著者が焦点を当てるのは、共約不可能な体験の語り合いよりむしろ、その前提条件となる集合的な生活保障、すなわち共約可能な財の適正な再配分――典型的には国民国家による福祉政策――を通じた非人称的な社会統合の意義と可能性である。現代福祉国家における画一的な社会統合の過剰に対するアーレントやフーコーの批判は未だ有効であるものの、「差異化や多元化が分断化や階層化として生じる」という現況にあっては、社会統合の衰退こそが克服されるべき課題である。無論著者にとって、統合の基礎は閉鎖的な共同体（コミュニティ）や「国民の誇り（ナショナル・プライド）」ではなく、また再配分は市場経済システムの単なる弥縫策ではない（一五一頁以下）。重要なのは、社会保障によって社会的連帯を再建すべき「理由」であり、それを民主的な討議によって吟味することである。A・センの「ケイパビリティ・アプローチ」を高く評価した箇所で、著者はセンに倣い、「何が社会的に実現されるべき基本的ケイパビリティであるか」は「それぞれの社会における公共の論議」によって定義されると述べる（一七四頁）。ここで注目したいのは、社会統合を目指す「公共の論議」のあり方を追求してゆくなかで、著者のJ・ハーバーマス評価に少なからぬ変化が認められることである。

「経験の個体性」に焦点を当てた――概ね九〇年代後半に執筆された――各章では、共約不可能性への感度の低さゆえにハーバーマスは批判されていた（例えば、二八頁以下、九三頁以下）。しかし最新の論考である第二章では、著者は「歴史的にコンテクストに根を下ろし」た解釈実践の蓄積から成る「政治文化」に社会の統合原理を求めるハーバーマスを高く評価している――「討議過程としての民主的過程は、個々の主張の理由を吟

味し、その理由が価値観（世界観）を異にする他者が理解し、受容しうる公共的なものであるかどうかを検討することを通じて、共有される理由を政治文化のうちに蓄積し、それに修正を加えてゆく過程である」（六一頁――傍点評者、以下同じ）。だが著者は、戦争責任を論じる際には、こうしたハーバーマスの「政治文化」の構想が孕む「内向きのアテンションをもつ国民的主体のモノローグの構造」を批判し、歴史の暗闇から呼びかけてくる他者の声を聴くという受動的な態度の重要性を強調していたのではないか（一二八頁）。この洞察と、民主的な討議においては「他者によって提起される規範的主張のすべてを正当なものとして受け入れることはできないし、またそうすべきでもない」（六一頁）というハーバーマス的な主張とを、整合的に理論化する道はあるのであろうか。

そのような道は恐らく、ない。デモクラシーとは、絶えざる自己修復を要する「再帰的」な過程であり（五六頁）、一つひとつの具体的な決定において人々が直面するディレンマを予め解決してくれるような便利な理論は存在しない。「すべての人びとを対等な政治的存在者として処遇する」というデモクラシーの理念は、他者の共約不可能な声を聴きとりながら同時に自他の共約可能な共生を目指さねばならないという難問を、絶えずわれわれに突き付ける。だからデモクラシーの「大道」を行こうとする者は、歩みを急ぐよりも、立ち止まってみなければならない。例えば社会的連帯の理由の考察において「人びとが暗黙のうちにはすでにコミットしている複数の連帯の理由にあらためて光を当て」（一九〇頁）ようとする著者に倣い、われわれは、われわれが常にすでに複数で生きているという事実に省察を加え、未だ現れざるその諸々の可能性（ポテンシャリティーズ）を吟味せねばならない。デモクラシーという再帰的過程は、デモス一人ひとりが「立ち止まって考える stop to think」ことを要求するのであり、ここに著者が度々アーレントのソクラテス論に言及する所以がある（三〇頁以下、九八頁以下、二六一頁以下）。「民主的な公共性にむけて」デモクラシーを展望しようとして、民衆の権力（クラティア）によって命を落とした古代アテナイの人ソクラテスの範例に立ち戻ることは、逆行でも逆説でもなんでもない。著者は二十一世紀初頭の世界の困難な状況に応答すべく、複数の人々がいかにして共生すべきか、という古き問いを捉え返し、新たな仕方で反復しているのである――そこに評者は、著者の民主的展望（デモクラティック・ヴィジョンズ）の豊かさと、それが照らし出す問題の大きさを、見る。

（もりかわ・てるかず／政治思想史）

注

（1）Walt Whitman, *Democratic Vistas and Other Papers*, Fredonia Books, 2002, p. 35f（傍点引用者）

（2）David H. Lawrence, *Studies in Classic American Literature*, Cambridge, 2003 (1923), p. 156f（大西直樹訳『アメリカ古典文学研究』講談社文芸文庫）; George Kateb, *The Inner Ocean : Individualism and Democratic Culture*, Cornell Univ., 1992, p. 244ff.

unjust deeds, if it is fairly destructive, will easily justified as 'the justice'. Thus Taylor asserts that we can fully reconcile with others and respect a way to live of other people by acknowledging something transcendent. That is, he doesn't think that we can accept other people's ways of life that might become potential enemy of our lives on purely secular bases.

Therefore, we can conclude that Sandel and Taylor are opposing each other concerning about arguments for their cases for value pluralism. In other words, their opposing point is concerning about a philosophical evaluation of 'secular humanism'. So their opposition is rather radical than the opposition between liberals and communitarians. On the reason why we should defend the diversity of lives or value pluralism, Sandel is closer to liberal thinkers like Rawls or Habermas than Taylor. This fact suggests that we must treat Sandel and Taylor as not only 'communitarian' thinkers, but also defenders of the diversity of lives or value pluralism by quite different ways of reasoning.

A Case for Value Pluralism and Secularism : Concerning about a Deference between Michael Sandel and Charles Taylor

Hirofumi Takada

Michael Sandel and Charles Taylor are known as ‘communitarian’ thinkers. But after the Liberal-Communitarian debate, their thoughts have been comparatively different. In this paper, I dissect their cases for value pluralism and their attitudes for secularism.

In *The Case against Perfection*, Sandel refers to the ‘moral landscape’ which is made up of humility, responsibility and solidarity. And he claims that they will be transfigured by a new eugenics, that is, the technology of enhancement. We can live close together and respect a way to live of other people by accepting a contingent character of human life. This ‘ethics of giftedness’ is his key concept of the case for value pluralism. And he note that it should be interpreted as a purely secular one. The criterion for friend/enemy distinction is whether they are favorable or antagonistic to our lives. It has no transcendent character, so we can call it purely secular.

In contrast, Taylor has asserted in his recent works that purely secular arguments for solidarity or benevolence are eventually insufficient and unstable. Because (1) they depend on the giver’s own sense of moral superiority, but it is so fragile. (2) They suppose that the objects of benevolence will be honorable, but since they are not always honorable, benevolent givers are easily disappointed. And (3) they involve angers against unjust deeds, so the action against

much on the contents of the belief ("*fides quae creditur*"), as on the mode of behavior in the belief ("*fides qua creditur*") as a motivation for the enforcement of the principles of constitutional state, human rights and democracy. Habermas also thinks that the only approach to the religious doctrines is an *agnostic* one, that is, one cannot basically "understand" the truths of religious doctrines in the meaning of secular discursive languages. Lutz-Bachmann insists that, opposite to Habermas, it is inevitable - as well as it is also done ordinarily - for us to examine the truths of the contents of our religious beliefs and then to participate in the political discussion directly by ourselves (also without the translation by the "secular" citizens from outside). Correspondingly he suggests that we should accept Rawls' theory of the public reason without agnostic revision by Habermas. Otherwise the isolation ("Gettoisierung") of religious truths might not be overcome.

There are also differences over historical understanding between Habermas and Lutz-Bachmann. While the former thinks that the tension between reason and belief has been continued from the "Axial Age (Achsenzeit)" (K. Jaspers), over De-Hellenization ("Enthellenisierung") (esp. by voluntarism) until to the "post-metaphysical" thoughts, the latter thinks that "the enlightenment since the 13th Century" enables us to convince the possible generalization of beliefs by philosophical knowledge. Also from the perspective of the social theory we could evaluate the differences between them, that the former can make a more sensitive, pluralistic approach to the problem of the fundamentalism, while the latter lays the focus on the possibility of general acceptance of the rule of law through the dialogue between religions.

When we investigate the problems further from a historical (diachronic) point of view as well as from a social-theoretical (synchronic) one, we could construct a universal theory about the relationship between religion and politics. We should then considerate both the historical development of the "meta values" and the voluntary movement of religions to the tolerance by means of dialogue.

"Translation" to the Secular Languages and Democracy : the Opinion of Jürgen Habermas about the Relationship between Public Reason and Religion

Takahiro Kirihara

The problem of religion is, beside scientistic reductionism ("Naturalismus"), an important theme in the philosophical discussion in Germany, as the title of Jürgen Habermas' book "Between Naturalism and Religion (Zwischen Naturalismus und Religion)" (2005) indicates. In this article I examine the actuality of Habermas' theory of democracy on ground of the "translation" of the religious languages into the secular ones by the "public reason", especially in comparison between Habermas and Matthias Lutz-Bachmann.

Habermas says that the principle of constitutional state (the rule of law) is the prerequisite for the tolerance which enables positive freedom of belief, not vice versa. The principles of constitutional state, human rights and democracy have, as if they were "meta values", the universal validity independent of particular religious beliefs. According to John Rawls it is necessary for the democratic people in a public sphere to suppose not "comprehensive doctrines", be it religious or philosophical, but "proper political reasons", for the sake of fair political decision. Habermas criticizes this idea of the public reason as leading to an overcharge to religious citizens, because it may force them to divide religious identity and public one. There must be therefore a "complement process of learning", in which both religious and "non-religious (secular)" citizens learn critically the truths both of religion and enlightenment, before the political decision takes place by secular languages.

This discussion of Habermas is inspired by the Kantian idea of "ethical community (sittliches Gemeinwesen)", in so far as it is interpreted by him as an "inside-the-world-utopia (innerweltliche Utopie)". The focus is laid here not so

Morris's vision of the ideal society develops out of his perspective on the organic connection between the individual and the society as originally seen in his views on popular art. This vision is the rich fruit of the thought and activity of Morris. Furthermore, the observation that the self is complete as an individual only through an organic connection with the society is in accordance with the issues of interest observed in anarcho-communism. Or, perhaps it can even be said to be a preemptive response to the issues of interest.

William Morris, Anarchism, Utopia : On the Merging of the Individual with Society

Ryuta Kimura

The aim of this paper is to expound on the thought of William Morris (1834-1896), who was craftsman, poet and socialist in the Victorian Period, from the relationship with anarchism, focusing on the merging of the individual with the society. It is an attempt to explore multiple possibilities of the thought of Morris, as well as an attempt to liberate Morris from the traditional view of him.

Anarchism's "individualism" was out of question for Morris who believed that man is unthinkable outside society and cannot live or move outside it. However, his ideal society, in particular, the world of *News from Nowhere* is depicted as a society in which individuals, while subjected to certain restrictions, may do as they please—a community where no system or politics seems to exist. This society seems to be a utopia for anarcho-communism, which is in accordance, in principle, with the theories of Peter Kropotkin and later anarcho-communism theorists, which seek the merger of the individual with the society and the restoration of a social individual.

Morris sought the model of this merging of the individual with the society in popular art, which he considered as the highest form of art. According to his theory of popular art, "individuality" is realized through the connection of an individual with greater universality, and similarly, art can exist as a beautiful being incorporating individuality only through the connection with the society and history from which the art was produced.

rying out *an end which is also a duty* (Zweck, der zugleich Pflicht ist) which is treated in *Metaphysics of Morals*. I especially focus on the end as a duty of promoting *happiness of others* because pursuing this end does not mean determination by an object, i. e. heteronomy, and then the connection of virtue and happiness is able to be based on *the law of identity*.

And lastly, I clarify the difference between the meaning of the highest good in Kant's ethics and in some other views and I point out that the highest good is the end of *finite rational beings*.

The Importance of Happiness in Kant's Practical Philosophy: *The Highest Good* and an *End which is also a Duty*

Yoshiyuki SAITOH

In Kant's practical philosophy, the concept of happiness (Glückseligkeit) cannot be the supreme principle of morality and so the highest good (das höchste Gut / summum bonum) which involves it as a necessary component is often understood as a nonpractical concept. But it is also said by Kant himself that the system of morality has a close connection with that of happiness.

In this paper, I show that the concept of the highest good has an important meaning for understanding the system of Kant's ethics overall.

First, I show that not only the problem of autonomy of will as a formal condition for morality but also that of material object or end of will is treated in his ethics. Practical reason is a faculty not only of the principle but of the end as well.

Second, I show that the highest good which is composed of virtue and happiness is the end of practical reason and that happiness as the second element of it must be realized in *this* world. But one's happiness does not necessarily result from one's virtue. This is the reason why the connection of virtue and happiness must be based on *the law of causality* and why the existence of God must be postulated. However, to conclude this, there must be an assumption that the highest good must be realized in *one* person. If this assumption could be excluded, the connection of virtue and happiness could be based on *the law of identity*, not on *the law of causality*.

Third, I show that acting to promote the highest good in *this* world means car-

ANNALS OF THE SOCIETY FOR THE HISTORY OF SOCIAL THOUGHT

NO. 33 2009

CONTENTS

〈Special Issue〉 Social-welfare State Reconsidered

Special Articles

Basic Ideas of "Social State" in a Historical Perspective ····· Osamu KAWAGOE 8

Liberty, Person, Solidarity: A Reinterpretation of the Social Thought under the Third Republic in France ····· Takuji TANAKA 19

Social Thoughts Building German "Social State" and Contemporary Situation ····· Toshihiko HOZUMI 32

W. H. Beveridge on Poverty and Family : A Possibility of the Welfare State ····· Atsushi KOMINE 45

Family, Employment, and the Welfare State: Regime-Building and Political Discourse in Sweden ····· Taro MIYAMOTO 59

Comments Y. ICHINOKAWA, T. YAMAMORI, T. USHIRO 74

Concluding Remarks O. KAWAGOE 80

* * *

Articles

Kant's Practical Philosophy as Inquiry into the End : From the Highest Good to a End which is also a Duty ····· Yoshiyuki SAITO 86

Willian Morris, Anarchism, and Utopia : On the Merging of the Individual with Society ····· Ryuta KIMURA 101

"Translation" to the Secular Languages and Democracy : To the Opinion of Jurgen Habermas about the Relationship between Public Reason and Religion" ····· Takahiro KIRIHARA 116

A Case for Value Pluralism and Secularism : Concerning about a Deference between Michael Sandel and Charles Taylor ··· Hirofumi TAKADA 133

* * *

Book Reviews D. ARIE, Y. DOI, T. KIJIMA, S. ITO, A. HOSHINO, T. ANDO, S. OMODA, R. TAKAYANAGI, T. KIMAE, T. KATADA, T. HOSOI, S. KOJIMA, M. NISHI, N. UMEMORI, K. TSUNEKI, T. MORIKAWA 150

English Summaries of Articles 241

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、投稿は随時受け付ける。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×六〇枚＝二四、〇〇〇字（一行四〇字、四〇行で印刷して、一五ページ）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、四〇〇語ていどの抄録を作成する。

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って審査をおこなう。

2　論文の掲載号にかかわる区切りは一一月一五日とし、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。したがっ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、必要におうじ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。

（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っ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らかにする。

（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）

（4）当該論文掲載の最終審査は編集委員会でおこなう。

四、投稿者への審査結果通知およびリライト要請

（1）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って、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。欧文を使用する時は〝　〟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　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］暦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　五二・三

［7］紀元前・後の表記。

（例）前二二―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、傍点を付す。

［4］原文イタリックの箇所が、単に原文に対する外国語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でルビ表記をする。

［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って、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。

（例）「　」（1）　『　』（2）　この問題についてはすでに多くの分析がある（3）。

2　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）。

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も）、雑誌名（号数も）、発行所或いは発行者名、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―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。

［和訳書の場合］

（例）

ピエール・ブルデュー『ディスタンクシオン――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。

ピエール・ブルデュー、ジャン＝クロード・パスロン、ジャン＝クロード・シャンボルドン『社会学者のメチエ――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こと。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）。

（例）

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: *Feministische Studien*, 14. Jg., 2, S. 18.

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

（以上）

編集後記

昨年秋に始まるグローバル恐慌は派遣労働者を中心とする非正規労働者を直撃し、さらに「内定取り消し」などの形で身近な大学生にも深刻な影響を与えています。新自由主義の思想と政策に対する批判が高まっているだけでなく、かつての旗振り役からも自己批判の声が聞こえてくる昨今の状況ですが、本号では「福祉国家・社会国家」の思想史を特集に取り上げました。

社会思想史が直接に現代の問題群に対する答えを提供できるとは思いませんが、研究から引き出される歴史的知見は現代の状況に関する議論の水準を上げることに貢献できる、というのが、私たちが共通に抱いている自負ではないでしょうか。その意味で、時宜を得た特集になっているのではないかと思います。

この特集の原型は二〇〇七年一〇月の大会シンポジウムです。これをもとにして、編集委員会では新たなメンバーも加えて企画を拡大し、さらに相互の意見交流の場を別のシンポジウムという形で実現することができました。それをふまえて論文とコメントを執筆してもらいました。その結果、充実した特集になったと思います。この試みに対するご意見をお寄せいただければ幸いです。

また、今号から書評の掲載本数をさらに増やしました。書評の対象は会員の著書には限りません。翻訳も含めて、会員にとって重要な意味をもつと思われる著作を積極的に取り上げていきたいと思います。取り上げるべき著作についての情報や推薦をどしどしお寄せください。

（編集主任　植村邦彦）

社会思想史研究　No. 33

2009 年 9 月 30 日　発行

編　集　社会思想史学会
代表幹事　齋藤純一

（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　齋藤純一研究室内
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巻町 523　電話（03）5272-0301
振替　00160-4-17013
印刷・製本　モリモト印刷

ISBN978-4-89434-705-2

社会思想史学会の創立にあたって

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っているものがあつまり、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ったのは、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、したがっ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、かえって有利であっ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）

マキアヴェッリの生涯

ロベルト・リドルフィ／須藤祐孝訳・註解　A5判・定価1,800円

人と権力と思想が織りなす壮大な歴史劇を描く。ルネサンスのるつぼ、フィレンツェの群像と事典。

砂糖のイスラーム生活史

佐藤次高　四六判・定価3360円

ひとつの「もの」を通して描くユニークなイスラーム史であり、「砂糖の世界史」に新局面をひらく貴重な研究。

バーリンの政治哲学入門

ジョン・グレイ／河合秀和訳　四六判・定価2835円

二〇世紀を代表する自由主義哲学・思想史家バーリン。本格的な入門書として初学者のための訳注を完備。

アジアとヨーロッパの政治文化

―市民・国家・社会価値についての比較分析―

猪口孝・ジャン・ブロンデル／猪口孝訳　A5判・定価5460円

欧亜一八カ国の世論調査を通して、市民の側から政治意識の諸相を比較分析した、ユニークな政治文化論。

近世文学の境界

―個我と表現の変容

揖斐高　A5判・定価10,500円

表現の中に描かれた近世人の姿と創作意識のあり様を追究し続けてきた著者の積年の論考を集成する。

［定価は消費税5%込み］

岩波書店　〒101-8002　東京都千代田区一ツ橋2-5-5
http://www.iwanami.co.jp/

フランス自由主義の成立

安藤隆穂著

公共圏の思想史　公共圏の樹立を課題とした社会思想としてフランス自由主義を捉え直す。日本学士院賞受賞。　5985円

ルソーとジュネーヴ共和国

川合清隆著　人民主権論の成立　ルソーは本当に全体主義者なのか？　歴史的文脈から読み解く『社会契約論』。　5460円

マキアヴェリアン・モーメント

J・G・A・ポーコック著　田中秀夫他訳　フィレンツェの政治思想と大西洋圏の共和主義の伝統　邦訳出来！　8400円

国家学の再建

牧野雅彦著

イェリネクとウェーバー　政治指導における責任とは。ドイツ国家学の達成から二人の知的営為の核心に迫る。　6930円

野蛮から秩序へ

松森奈津子著

インディアス問題とサラマンカ学派　「新」「旧」両世界の間の政治秩序をめぐる「もう一つの国家論」。　5250円

動物からの倫理学入門

伊勢田哲治著

動物倫理という「応用問題」から、倫理学全体へフィードバック。動物実験、肉食から人間の道徳を考える。　2940円

イデアと制度

多賀茂著

ヨーロッパの知について　共和国、戦争と平和、都市、田園、教養、批評、看護など、制度が宿す知をさぐる。　5040円

〒464-0814 名古屋市千種区不老町名大内　名古屋大学出版会　TEL052(781)5353/FAX052(781)0697
http://www.unp.or.jp

林彪春秋

姫田光義著

中国政治最大のナゾ、林彪事件を彼の栄光への道から毛沢東との確執によって没落する結末までを、ドラマチックに描く。

四八三〇円

さまよう経済と社会

「時代の叫び」162冊

中村達也著

市場原理主義、派遣労働、格差社会。世紀の転換点をはさむ激動のこの十年、経済と社会を巡る代表著書162冊を鮮やかに論評。

三六七五円

メキシコ革命とカトリック教会

国本伊代著

カトリック社会メキシコにおける近代国家建設の過程で遂行された政教分離政策。これに抵抗し血みどろの闘いを挑んだカトリック勢力と国家の対決と宥和を扱う。

四九三五円

独立行政法人の制度設計と理論

岡本義朗著

独立行政法人の経営と会計の仕組みに関し制度的理論的観点から体系的に考察。

八〇八五円

日本百名塔

須磨一彦著

重要文化財などの代表的塔を一般読者向けに解説した写真集。

三五七〇円

中央大学出版部

〔価格税込〕

〒192-0393 東京都八王子市東中野 742-1

TEL042-674-2351 http://www2.chuo-u.ac.jp/up/

黒田寛一初期論稿集 全七巻

スターリン・毛沢東哲学と独り対決した若きクロカンの未発表論考！

推薦 柴田高好 鶴見俊輔 山田宗睦 小宮山量平

呈内容見本

第一回配本 ●二〇〇九年九月

第二巻 **唯物弁証法・論理学** ●3780円

マルクス主義における〈思想の学〉とは何か？

第一巻 哲学と人間の探求 ――疎外された唯物論者の叫び
第三巻 「イデオロギー論」ノート
第四巻 「自然弁証法」ノート
第五巻 「技術論と史的唯物論」ノート
第六巻 人間と文学 ――芸術・表現論の探求
第七巻 断絶と飛躍 ――スターリン批判とハンガリー労働者蜂起

福本和夫著作集 全十巻

戦前・戦後の全業績を十巻に凝縮。好評刊行中！

呈内容見本

第一巻 マルクス主義の理論的研究Ⅰ (二〇一〇年七月刊行)
第二巻 マルクス主義の理論的研究Ⅱ (二〇一〇年十月) 既刊 ●6510円
第三巻 初期文化史研究 既刊 ●9450円
第四巻 農林業論 既刊 ●5880円
第五巻 蔓飾北斎論 既刊 ●8190円
第六巻 中国思想の位相論 既刊 ●9660円
第七巻 カラクリ技術史 捕鯨史 (二〇一一年三月)
第八巻 獄中思索／私の辞書論 (二〇〇九年十月)
第九巻 日本ルネッサンス史論 (二〇一〇年三月)
第十巻 自主性・人間性の回復を目指して

黒田寛一著

〈異〉の解釈学 熊野純彦批判 四六判上製 ●2310円

こぶし書房

〒113-0021 東京都文京区本駒込3-4-1-101 〈価格税込〉

TEL 03-3823-0524 FAX 03-3823-0527 http://www.kobushi-shobo.co.jp

叢書【フロネーシス】
倫理学としての政治哲学
■ひとつのレオ・シュトラウス政治哲学論
石崎嘉彦　著◆五〇四〇円

ヘーゲルと現代思想の臨界
■ポストモダンのフクロウたち
岡本裕一朗　著◆二九四〇円

医療倫理の歴史
■バイオエシックスの源流と諸文化圏における展開
A・R・ジョンセン　著
藤野昭宏・前田義郎　訳◆三一五〇円

自己決定の倫理と「私・たち」の自由
小柳正弘　著◆二五二〇円

ビジネス倫理の論じ方
佐藤方宣　編◆二七三〇円

近代韓国のナショナリズム
木村　幹　著◆四七二五円

ナショナリズムの政治学
■規範理論への誘い
施　光恒・黒宮一太　編◆二七三〇円

現代社会論のキーワード
■冷戦後世界を読み解く
佐伯啓思・柴山桂太　編◆二六二五円

ヨーロッパのデモクラシー
網谷龍介・伊藤　武・成廣　孝　編◆三三六〇円

日本的雇用システム
仁田道夫・久本憲夫　編◆三七八〇円

モダン都市の系譜
■地図から読み解く社会と空間
水内俊雄・加藤政洋・大城直樹　著◆二九四〇円

日本マックス・ウェーバー論争
■「プロ倫」読解の現在
橋本　努・矢野善郎　編◆四七二五円

貞奴物語
■禁じられた演劇
森田雅子　著◆三三六〇円

公共性の政治理論
齋藤純一　編◆近刊

※価格は税込です。

ナカニシヤ出版
http://www.nakanishiya.co.jp/
〒606-8161 京都市左京区一乗寺木ノ本町15
TEL：075-723-0111　FAX：075-723-0095

ドイツ経済思想史　田村信一・原田哲史 編著　A5 判 274 頁　定価 3465 円

待ち望まれた、新たな研究成果をとりいれたドイツ語圏経済思想の通史
〔執筆者〕川又 祐・池田幸弘・植村邦彦・保住敏彦・八木紀一郎・雨宮昭彦

経済思想の源流　金子光男 編著　A5 判 256 頁　定価 2520 円

経済学の発展とその生成過程を、政治・経済史的な諸関連のなかで骨太に描く
〔執筆者〕長峰 章・高橋信勝・生方 卓・原田哲史・飯田和人

市民の社会経済学　佐藤滋正・佐藤俊幸・篠田武司・堀田 泉・浅野 清・佐々木政憲 著

A5 判 184 頁　定価 1890 円
他国との比較や歴史的遡及を通した広い視野をもって今日の経済問題にアプローチ

近刊　2009 年 12 月刊行予定
ライン-ヴェストファーレン鉄工業における賃金支払い方法
オットー・ヤイデルス著　大江暢博・肥前榮一訳

八千代出版
〒101-0061　東京都千代田区三崎町 2-2-13
TEL：03-3262-0420　FAX：03-3237-0723
URL：http://www.yachiyo-net.co.jp

近代社会思想コレクション

現代の社会思想を語る上で、今日でも重要な意味を持つ古典的著作。ヨーロッパ近代における「自然法」理念の成立を、直接に原典を通じて辿るシリーズ。
好評刊行中！　四六判・上装　年一～二回配本

ホッブズ　市民論　本田裕志 訳　4095円
「公共」と「個」の問われる時代、不朽の名著を初めて日本語で読む。近代市民社会論を再考するための最重要テキスト

メーザー　郷土愛の夢　肥前榮一・山崎彰・原田哲史・柴田英樹 訳
ゲーテが愛読し、深く影響を受けた名著を、重要な作品を選んで訳出。詳細な解説、資料を付する。　3885円

以下、続刊…
ハチスン　**道徳哲学序説**　田中秀夫・津田耕一 訳　十月刊
J・S・ミル　**功利主義論集**　川名雄一郎・山本圭一郎 訳

啓蒙のエピステーメーと経済学の生誕
田中秀夫 編著　A5判・420頁　6090円
啓蒙主義の時代から、経済学の原点を問う

京都大学学術出版会
606-8305 京都市左京区吉田河原町15-9京大会館内〈価格は税込〉
http://www.kyoto-up.or.jp/ TEL 075-761-6182 FAX 075-761-6190

藤原書店

〒162-0041　東京都新宿区早稲田鶴巻町523
TEL 03-5272-0301　FAX 03-5272-0450
URL http://www.fujiwara-shoten.co.jp/

＊価格は税込価格

シリーズ 後藤新平とは何か

自治　公共
共生　平和

後藤新平歿八十周年記念事業実行委員会編

明治から昭和初期にかけ、医学者、行政官、政治家として数多くの仕事を成し遂げた後藤新平（一八五七―一九二九）。その仕事に通底する一貫した「思想」を読み解く画期的シリーズ。膨大な後藤の著作群からキー概念を軸にテクストを精選・編集、現代語にあらためて、ルビや注を付した。各テーマにふさわしい、当代一流の論者が、後藤の思想を現代の文脈に位置づける。

自治

コメント＝鶴見俊輔　塩川正十郎　片山善博　養老孟司

「人間には自治の本能がある」。後藤は「自治」を、全生物に共通の、自己の生命を衛ろうとする本能と考えた。後藤の思想の根底をなす最重要概念である、「自治」とは何かを明らかにする。

第一回配本〈二〇〇九年三月刊〉四六変上製　二二四頁　二三一〇円

官僚政治

解説＝御厨貴　コメント＝五十嵐敬喜　尾崎護　榊原英資　増田寛也

「官僚制」は悪なのか？　後藤は単なる官僚批判に堕することなく、近代社会に不可避なシステムと見抜いていた。その官僚制とどう向き合うかを今あたためて問い展望を拓く、問題の書。

第二回配本〈二〇〇九年六月刊〉四六変上製　二九六頁　二九四〇円

次回配本

都市

コメント＝青山佾　陣内秀信　鈴木博之　藤森照信

今秋刊

■第61回毎日出版文化賞（企画部門）受賞

〈決定版〉正伝 後藤新平（全8分冊 別巻一）

鶴見祐輔著／一海知義・校訂

波乱万丈の生涯を、膨大な一次資料を駆使して描ききった評伝の金字塔。完全に新漢字・現代仮名遣いに改め、資料には釈文を付した決定版。

① 医者時代　前史～一八九三年
② 衛生局長時代　一八九二～九八年
③ 台湾時代　一八九八～一九〇六年
④ 満鉄時代　一九〇六～〇八年
⑤ 第二次桂内閣時代　一九〇八～一一年
⑥ 寺内内閣時代　一九一六～一八年
⑦ 東京市長時代　一九一九～二三年
⑧ 「政治の倫理化」時代　一九二三～二九年

四六変上製・各巻約七〇〇頁・各巻口絵付
全巻セット（別巻別）計四七〇四〇円

別巻 後藤新平大全

複合的かつ複層的な〝後藤新平の世界〟を明らかにし、かつ『正伝』のよきガイドラインとなる必携の書。A5上製　二八八頁　五〇四〇円

■「自治」「公共」に貫かれたその〝仕事〟を一望！

後藤新平の「仕事」

藤原書店編集部編　青山佾／御厨貴／星新一他　一八九〇円

■後藤新平の業績と人脈の全体像を解き明かす！

時代の先覚者・後藤新平 1857-1929

御厨　貴編　四十人の気鋭の執筆者による画期的編集！　三三六〇円

■二人の巨人をつなぐものは何か

往復書簡 後藤新平―徳富蘇峰 1895-1929

高野静子編著　全七一通を写真版で収録　六三〇〇円