

社会思想史学会年報

社会思想史研究

No.39 2015

〈特集〉社会思想としての批評

藤原書店

〈特集〉 社会思想としての批評

〈論文〉

ヘテロトピアからのまなざし

〔エドワード・W・サイードと批評の可能性〕

〈論文〉

美的情動批判

〔ポール・ド・マンの美学イデオロギー論再考〕

〈論文〉

芸術批評の概念に関する小論

上村忠男

010

宮崎裕助

023

三島憲一

041

〈公募論文〉

カント『世界市民の見地における普遍史のための構想』の
思想的分析

〔人間の使命〕論争、メンデルスゾーン、ガルヴェエ

小谷英生

072

〈公募論文〉

民主政のパラドクスとカントの共和制概念

斎藤拓也

092

〈公募論文〉

「絶対」から「均衡」へ

〔前期ブルードンにおける私的所有批判の論理〕

金山 準

111

〈公募論文〉

民族の「自決」とは何か

〔ユダヤ人「ブンド」の問いをめぐって〕

西村 木綿

131

〈公募論文〉

ヴァイマル中期のヒルファディングの連立政策論と社会経済思想

河野 裕康

150

〈公募論文〉

グラムシ『獄中ノート』における常識論の位相

尾場 瀨一郎

170

〈公募論文〉

世俗化テーゼと政治神学

〔カール・レーヴィットとカール・シュミットの対決〕

遠藤 健樹

189

〈公募論文〉

関係の創設と人格の開示

〔アーレント「活動」概念の再解釈〕

橋爪 大輝

206

〈公募論文〉

贈与型資本主義に基づいたコジエーヴの国家論

〔合衆国は「共産主義」の最終段階に到達したのか〕

坂井 礼文

226

- 『社会思想の歴史——マキアヴェリからロールズまで』(坂本達哉著) 橋本努 246
- 『ヨーロッパ政治思想の誕生』(将基面貴巳著) 石黒盛久 250
- 『野蛮と啓蒙——経済思想史からの接近』(田中秀夫編) 森岡邦泰 254
- 『島々の発見——「新しいブリテン史」と政治思想』(J・G・A・ポークック著、犬塚元監訳) 伊藤誠一郎 258
- 『ジョン・ロックの教会論』(山田園子著) 岡村東洋光 262
- 『商業・専制・世論——フランス啓蒙の「政治経済学」と統治原理の転換』(安藤裕介著) 森村敏己 266
- 『市民法理論』(シモン・ランゲ著、大津真作訳) 鳴子博子 270
- 『アダム・スミスとその時代』(ニコラス・フィリップソン著、永井大輔訳) 水田洋 274
- 『ベンサムとイングランド国制——国家・教会・世論』(小畑俊太郎著) 小松佳代子 278
- 『貧困の哲学(上・下)』(ピエール・ジョゼフ・プルドノン著、斉藤悦則訳) 高草木光一 282
- 『福沢論吉と朝鮮問題——「朝鮮改造論」の展開と蹉跌』(月脚達彦著) 杉田聡 287
- 『日本社会主義の形成——片山潜とその時代』(大田英昭著) 黒川伊織 291
- 『経済的思考の転回——世紀転換期の統治と科学をめぐる知の系譜』(桑田学著) 西谷修 295
- 『初期ルカーチ政治思想の形成——文化・形式・政治』(西永亮著) 初見基 299
- 『アドルノの社会理論——循環と偶然性』(表弘一郎著) 細見和之 303

『ハイエクの経済思想——自由な社会の未来像』（吉野裕介著）

森田雅憲 307

『反ユダヤ主義（ユダヤ論集1）』（ハンナ・アーレント著、山田正行・大島かおり・

佐藤紀子・矢野久美子共訳）

『アイヒマン論争（ユダヤ論集2）』（ハンナ・アーレント著、齋藤純一・山田正行・

金慧・矢野久美子・大島かおり共訳）

鶴飼哲 311

『理性の行方 ハーバースと批判理論』（木前利秋著）

齋藤純一 318

『ニューレフト運動と市民社会——「六〇年代」の思想のゆくえ』（安藤丈将著）

田中ひかる 322

『自由主義と社会主義の規範理論——価値理念のマルクスの分析』（松井暁著）

内田弘 327

『政治的に考える——マイケル・ウォルツァー論集』（マイケル・ウォルツァー著、

デイヴィッド・ミラー編、萩原能久・齋藤純一監訳）

小田川大典 331

第四回（二〇一四年度）社会思想史学会研究奨励賞の公示

二〇一四年会員新著一覧

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／社会思想史学会研究奨励賞規定
編集後記

『社会思想史研究』第三九号編集委員会

浅井美智子、石井知章、宇城輝人、宇野重規、梅森直之、大貫敦子、
奥田敬（編集主任）、小峯敦、坂本達哉、中山智香子、日暮雅夫、
松葉祥一、安武真隆、山岡龍一
〔五十音順〕

第4回（2014年度）社会思想史学会研究奨励賞の公示

受賞論文（『社会思想史研究』第38号掲載順）

金慧

「カント哲学における言論の自由」

寺尾範野

「初期イギリス社会学と「社会的なもの」——イギリス福祉国家思想史の一断面」

〈選考経過〉

2014年9月刊行の『社会思想史研究』第38号の公募論文には14篇の応募があったが、最終審査を経て掲載に至ったのは8篇であった。このうち上記の2篇については、査読段階でも高い評価が与えられていたが、審査報告での問題点の指摘を受け、これに真摯に対応したリライトの結果、論旨はより一層拡充されている。

金論文は、カントの認識論と法哲学・政治哲学を通奏する「言論の自由」の諸相を、認識論における「真理の試金石」、立法過程における「理性の公共的使用」、権利侵害における「権利の唯一の守護神」として詳細かつ総合的に論究し、ホプズの抵抗権否認論とも対比しつつ、その「民主主義的な性格」を解明している。

寺尾論文は、通説的な「社会学的忘却」論と正面から向き合い、博搜した史料に基づき、19世紀における「社会的なもの」の思想的系譜を追った後、ホブハウス、ウェッブ夫妻、ボサンケの思想と行動を具体的に分析して、初期イギリス社会学が「福祉国家の社会思想」の形成に積極的に関与していたことを説得的に論証している。

いずれも研究史的に的確に把握した上で、原典の精確で斬新な読解を踏まえて、堅実に論証を展開している完成度の高い論文であり、専門分野を超えて幅広く読まれるに値するという点で、学会に対する研究成果の貢献度も著しいというのが、審議にあたった編集委員会の一致した見解であった。

以上の報告に基づき、2014年10月24日の幹事会は、金慧・寺尾範野の両会員に第4回社会思想史学会研究奨励賞を授与することを決定した。

両会員の今後の更なる研鑽に期待します。

2014年10月25日

社会思想史学会

〈特集〉
社会思想としての批評

R・ウィリアムズやJ・ハーバースも指摘するように、十八世紀以降、文芸批評は、個別的な利害関心にとらわれない文学・芸術・哲学についての「公開」かつ「対等」な討論を通じて、近代社会を批判する「人間的な上告裁判所」を構築し、政治的な公共圏の成立に寄与してきた。だが、L・ボルタンスキーやE・シャペロは、文芸批評が二十世紀後半にその社会的な批判としてのポテンシャルを喪失し、「資本主義の新たな精神」を裏書きするだけの営為に成り下がってしまったと指摘する。社会思想史における批評とは何であったのか、また何でありうるのか。本特集は、こうした問題意識の下で二〇一四年秋に開催されたシンポジウム「社会思想としての批評——その可能性／不可能性をめぐって」をもとに編まれたものである。

第一論文「ヘテロトピアからのまなざし——エドワード・W・サイードと批評の可能性」において上村忠男氏は、ポストコロニアル時代において状況への批判的介入を試みた「比較文学者」サイードの「治外法権Ⅱ脱領域」^{エクストラテリトリアル}な知識人という立ち位置を検討している。A・R・ジャンモハメドは、フーコーのいう「ヘテロトピア」——共同墓地、市場、監獄などの、ある文化の内部に見いだされる他のすべての実在する場所を表象すると同時に異議申し立てをおこない、ときには転倒してしまう「異化する反場所」——にみずからを定位し、出自の文化と現在帰属している文化の双方を相互批判的に照らし出す「鏡スペキユールのような境界知識人」としてサイードを位置づけているが、上村氏はジャンモハメドの解釈を更に敷衍しつつ、サイードが、J・スウィフト、G・ヴィーゴ、E・アウエルバッツハ、T・アドルノ、C・L・R・ジェイムズらと同じく、あくまでも世界のうちにあるながら、その一方で、つねにマージナルにして「アウト・オブ・プレイス」な「故国喪失者」として言説空間のヘテロトピアに身を置くことで開示される批評の可能性を模索し続けた思想家のひとりであったことを明らかにしている。

第二論文「美的情動批判——ポール・ド・マンの美学イデオロギー論再考」において宮崎裕助氏は、ド・マンの美学イデオロギー論を手がかりに、文芸批評の基盤たる「美的なもの」の両義性を検討している。ド・マンによれば、カント美学の核心たる「主観的（個別的）なもの」と「普遍的なもの」との矛盾の「露呈」と「解決」という「美的なもの」の経験の両義性を、シラーは「個の自由」と「全体の秩序」を調和させる「美的教育」ないし「美的国家」という（ある意味で全体主義的な）構想へと矮小化してしまった（カントのシラー化）。このように「美的なもの」の統合的な力を専ら全体性に資するものと捉える「意識」をド・マンは「美学イデオロギー」と呼び、この「イデオロギー」を克服する可能性を、「現象の全体化をつかさどる目的論的な判断」を「無効化」する不可視の「もの」の存

在を露わにする「カントの唯物論」に求めている。「美的なもの」の「イデオロギー」の「全面的な支配」の進行と、「唯物論」によるその「中断」の試み。宮崎氏によれば、「美学イデオロギー」によるわれわれの生の「全体化」は現代においてはメディアを介した「スベクタクル（見せ物）の経験」において顕著であり、だからこそわれわれは、ド・マンが行なった「唯物論」的な「テクスチュアル・アクティヴィズム」の継続によって、こうした「スベクタクル」の全面的支配に抗しなければならないのである。

第三論文「芸術批評の概念に関する小論」において三島憲一会員は、現代の消費文化の中でモダニズムがその挑発のエネルギーを喪失してしまったのではないかというM・ジェイの懐疑に応答するかたちで、モダニズム芸術批評の特質を論じている。ボードレール以来、モダニズム芸術は「日常生活が盲目の伝統に依拠している事態」を踏まえ、「日常生活の受動的直観」に逆らうことを試みてきたが、他方でそれは「思考」による「脱中心化した主観性における自己経験」の客観化を通じて日常生活の革新をもたらす試みでもあり、モダニズムの「老化」として危惧されている現状は、いわば「日常の受動的直観」を打破する新しい感性的経験が市民社会に定着したことを示唆している。

そして批評は、この定着の過程において「新聞・雑誌などを通じて一般の人々に作品を選別し、解釈を媒介する役割」と、「新たな芸術理解」を通じて「芸術そのものの革新に寄与」し「芸術の内容や方法を芸術家と一緒に作り上げて行く役割」という二重の役割を果たしてきた。そうしたモダニズムの代表的な批評家として、三島会員はW・ベンヤミンを挙げる。ベンヤミンにとって批評とは、作品の「判定」ではなく、「作品に内在し、その作品の形式に刻印されている反省」を展開することを通じて作品を「完成」するとともに、作品を絶対的な芸術のアイデアが織りなす作品の連続体の中で「解体」し「救済」するという点で、「日常の受動的直観」に逆らう営為であった。

こうしたモダニズムの観点から二十世紀以降の批評を展望しつつ、三島会員はそこから四つの潮流——①「日常の受動的直観」からの離脱を「現実からの思想的逃避」と批判するマルクス主義の反モダニズム、②「受動的直観」の中に無批判に安住し、そこから一步も外に出ようとしない市民社会派の没モダニズム、③伝統を破壊した上で不可視の「原初」を探求するハイデガーの純正反モダニズム、④捏造された伝統への復帰を説く日本文化論者の純正日本主義——を別括し、「反面教師」として批判的に検討している。そしてベンヤミンの試みを発展的に継承した数少ない「実際に成し遂げられたすぐれた批判と批評」の一例として、「壮大な文学的ゲルニカ」と呼ばれるA・クルーゲの『感情の年代記』の解説を試みている。

〈論文〉

ヘテロトピアからのまなざし

〔エドワード・W・サイドと批評の可能性〕

上村忠男

アメリカ合州国で活躍している批評家にアブドゥル・R・ジャンモハメド (Abdul R. JanMohamed, 1945¹) という批評家がいる。長らくカリフォルニア大学バークレイ校で教えながら、『カルチュラル・クリティック』『*Cultural Critique*』という雑誌を主宰していた。現在はアトランタのエモリ大学でアフリカン・アメリカン文学研究科の August Baldwin Longstreet Chair をつとめている。主要な著作に『マニ教的美学——植民地アフリカにおける文学の政治』『*Manichean Aesthetics: The Politics of Literature in Colonial Africa* (一九八三年)』と『死に拘束された主体——リチャード・ライトの死の考古学』『*The Death-Bound Subject: Richard Wright's Archaeology of Death* (二〇〇五年)』がある。

この批評家が一九九二年、マイケル・スプリンカーの編集になるクリティカル・リーダー『エドワード・サイド』に寄せた「世界をもつことなく世界的でありつづけること、家郷なき境界を家郷として生きること——スペキュラー・ボーダー・インテレクチュアルの定義にむけて」という論考^①のなかで、今日のポストコロニアル時代における世界文化の動向全体のなかにあつてその役割がとみに高まりつつあるかにみえる存在に、「ボーダー・インテレクチュアル」、つまりは「境界知識人」と呼ばれる存在があると述べている。そして、それには二つのタイプがあると指摘している。ひとつは、自分^②がそこから出てきた文化とそこに入りこんだ文化とをひとつの新しい形態の文化へと折衷的に統合していこうとするシン

クレイティブなタイプの知識人。いまひとつは、双方の文化を相互批判的に照らし出す「鏡」の役割を演じているスペキュラーなタイプの知識人である。

ジャンモハメドの論考は、なかでも後者のスペキュラーなタイプの知識人について、その代表的な存在と目されるエドワード・W・サイードの場合に即して定義づけをこころみただものであるが、論考の最後で著者が注意をうながしているところによると、スペキュラーなタイプの境界知識人が今日の言説空間全体のなかにあつて占めている場所は、ミシェル・フーコーが一九六七年三月十四日チュニスの建築研究サークルでおこなった講演「異他なる空間について」²⁾において「ヘテロトピア」(heterotopie)と規定している場所にはかならないとのことである。「ヘテロトピア」というのは、ユートピアとは異なつて、みずからも実在するひとつの場所である。みずからも実在するひとつの場所でありながら、あるひとつの文化の内部に見いだされる他のすべての実在する場所を表象すると同時に異議申し立てをおこない、ときには転倒もしてしまふ、異他なる「反場所」(contre-emplacements)。フーコーによると、それが「ヘテロトピア」にはかならない。共同墓地、公園、市場、図書館、監獄、等々。あるいはまた植民地しかし、もし「ヘテロトピア」というのがそのような性格をもった場所だとすれば、これはとりもなおさず、今日のポス

トコロニアル時代における言説空間全体のなかにあつてとりわけスペキュラーなタイプの境界知識人が占めている場所でもあろう、とジャンモハメドはとらえるのである。

これはまことに興味深いとらえ方であるとおもふ。本報告では、このジャンモハメドのとらえ方を水先案内人にして、言説の「ヘテロトピア」にみずからの立ち位置をさだめたところからの「境界知識人」サイードによる状況への批判的介入の軌跡を、ごく簡単にではあるがたどり直してみたい。そこからは現代における批評の可能性についてなにほどかの示唆が得られるのではないかと期待している。

ちなみに、フーコーは「ヘテロトピア」という言葉を講演「異他なる空間について」に先立って一九六六年に公刊された『言葉と物——人文科学の考古学』の序文でも使っている。そして、これに同書の日本語訳者(渡辺一民・佐々木明)は「混在郷」という訳語をあてがっている。³⁾同書で「ヘテロトピア」という語の意味するところを説明するにあたって、フーコーはボルヘスが『続・審理』(一九五二年)所収のエッセイ「ジョン・ウィルキンズの分析言語」で引用している「シナのある百科事典」の分類表を例に挙げている。そして、そこに「おびただし数の可能な秩序のもろもろの断片を法則も幾何学もないエテロクリット(hétéroclite)なもの(不規則なもの)の次元できらめかせる混乱」を見てとるとともに、そこでは

「物はじつに多様な座に『横たえられ』『置かれ』『配列されている』ので、それらの物を収容しうるひとつの空間を見いだすことも、物それぞれの下にある共通の場所を規定することも、ひとしく不可能である」と指摘している。⁴「混在郷」という訳語はこのフーコーの説明からひねり出されたものではなかっただろうか。しかし、少なくともチュニスでの講演「異他なる空間について」に登場する「ヘテロトピア」には「混在郷」という意味合いはない。そして、わたしが注目したいのは、その講演でフーコーが「ヘテロトピア」という語にこめている〈反〉の機能のほうである。

また、フーコー自身もそうであったが、「ヘテロトピア」は多くの場合、批評主体の立ち位置ではなく、対象の位置するある特異な場所を指して用いられる。たとえば、姜尚中は吉見俊哉との共著『グローバル化の遠近法——新しい公共空間を求めて』(二〇〇一年)のなかで「沖繩は、二十世紀の日本のなかで近世の対馬や『蝦夷地』あるいは居留地と同じような、国民の空間を『異化』する特異な場所であり続けてきた。沖繩は、それによって国民の均質な空間の『非連続性』が照射される『ヘテロトピア』であった」と述べている。⁵また『ホモ・モーベンス——旅する社会学』(一九九七年)で注目を集めた新原道信も、西成彦・原毅彦編『複数の沖繩——ディアスポラから希望へ』(二〇〇三年)に寄せた論考を「へ

テロトピアの沖繩」と題している。⁶しかし、わたしが「ヘテロトピア」という言葉を用いるとき、それはあくまでも状況への批判的介入をめざそうとする知識人がみずからを定位すべき場所のことを指している。⁷

* * *

さて、サイドであるが、言説空間のヘテロトピアに身を置いてみずからをヘテロトピア的主体として構成しようとする彼の姿勢は、すでに一九七五年の著作『始まり——意図と方法』においても明瞭に見てとることができる。

実際にも、サイドは同書の第一章で現代の批評家が置かれている状況についての診断をおこなって、それをことさらにホームレスな放浪者の境遇に見立ててみせている。

今日では、文学批評を書くとき、自分があるひとつの伝統のなかで書いていると想像するのは、もはや容認しがたいことである。しかしながら、これは、どの批評家もいまだでは革命家になって従来正典と目されてきたものを破壊し、自分の正典でもって置き換えようとしているという意味ではない。よりよいイメージは放浪者(wanderer)のそれである。今日の批評家は、自分の素材を求めて場所から場所へと移り歩いていきながら、本質的に家郷と家郷のあいだ

にある人間 (a man essentially between homes) にどまりつづける。そして、その過程で、ある場所からとられたものは、最終的には、その習慣的なあり方に違反するにいたる。そこには不断の転位がみられるのだ。⁸⁾

「放浪者」。「本質的に家郷と家郷のあいだにある人間」。「不断の転位」。——サイドが注記しているところによれば、これらのイメージはジョージ・スタイナーの文学と言語革命にかんする論考『エクストラテリトリアル』(一九七一年)からとってこられたものであるとのことであるが、ここに描き出されているホームレスでエクストラテリトリアルな〈あいだ〉的存在としての批評家というのが、言説空間のヘテロトピアに身を置いてみずからをヘテロトピア的主体として構成しようとしているサイド自身の自己像を重ね合わせたものであることも、容易に見てとれるのではないかとおもふ。

ちなみに、「エクストラテリトリアル」というのは、一般的には「治外法権」を指すのに用いられる法律用語である。しかし、これにスタイナーの同書の日本語訳を手がけた由良君美は「脱領域」という絶妙な訳語をあてがっている。⁹⁾

* * *

ついで注目されるのは、一九七八年の著作『オリエンタリズム』でのユダヤ系ドイツ人ロマンズ語文献学者エーリヒ・アウエルバツハへの言及である。

アウエルバツハはヨーロッパ文学の伝統にかんする記念碑的大著『ミメシス』(一九四六年)をナチズムによる迫害を逃れて亡命したトルコのイスタンブールで書きあげた。このときの体験を反映してであろうか、彼は晩年のエッセイ「世界文学の文献学」(一九五二年)の結びでつぎのように述べている。

わたしたちの文献学の故郷は地球である。もはやネーションではありえない。たしかに、文献学者が受け継ぐ最も貴重で欠かせないものは、依然として、彼自身のネーションの文化と言語である。しかし、それは、それから切離することによって、それを克服することによって、はじめて有効なものとなる。¹⁰⁾

そして、こう述べたうえで、そうした流離の境涯をむしろ自己修煉のかけがえない場ととらえていた、国民国家誕生以前の中世的精神への回帰を求めて、十二世紀の哲学者、サン・ヴィクトルのフォーゴアの『デイダスカリコン(学習論)』(三・二〇)からつぎのような言葉を引いている。

徳の大いなる原理は、修練を受けた精神が、まずは目に見える移ろいやすいものが姿を変えていくありさまを少しずつ学びとり、ついでそれらを放棄することができるようになるということである。生まれた土地が快いという者は未熟な初心者である。どの土地も自分の故郷であるという者はすでに強い。しかし、世界全体が異郷であるという者こそは熟達者である。¹¹⁾

サイドは、『オリエンタリズム』のなかで、この「世界文学の文献学」の Ауエルバッハのうちに《自分の属する文化や文学とは異なったネーションの文化や文学のなかに分け入っていかうとする人文主義的伝統》の精神のひとつの模範的な姿を見てとる。とともに、アウエルバッハの引いているサン・ヴィクトルのフリーゴの言葉をつぎのように解釈してみせる。

ひとは、自分の文化的故郷を離れば離れるだけ、ことからの真の姿をとらえるのに必要な精神的な距離と寛容性を獲得することができ、ひいては自分の文化的故郷を、そして同時に世界全体を、いっそう容易に判断できるようにする。また、自分自身をも、異文化をも、その同じ親近感

と距離感の組み合わせでもって、いっそう容易に査定することができるようになる。¹²⁾

そして、この一方で、イスラーム研究をおこなうオリエンタリストたちの場合には、イスラームからの疎外感が自分たちの文化のよりよい理解のために必要な「距離化」の契機とはならず、かえってイスラームにたいするヨーロッパ文化の優越性の感覚をひたすら強化する結果となつていと指摘している。¹³⁾ これも、言説空間のヘテロトピアに身を置いた「境界知識人」サイドならではの発言とみてさしつかえないだろう。

ついでながら、サイドは比較文学の研究者としての道を歩みはじめてまもない一九六九年、アウエルバッハの「世界文学の文献学」をみずから英訳して『センテンニアル・レビュー』誌に発表している。¹⁴⁾

* * *

ところで、アウエルバッハ晩年のエッセイ「世界文学の文献学」は、ゲーテが夢見たような「世界文学」とそれについての文献学的研究の時代がすでに過去のものとなりつつあることをも、その二十世紀における第一人者自身の口とおして告げ知らせていた。実際にも、アウエルバッハのエッセイ

は、のっけから「世界文学」という言葉は、ゲーテの考え方にならってそれを現在のことがらと将来に期待すべきことがらとに関連させた場合、どのような意味をなおももちうるのだろうか、といまや問われるべき時である」と書き起こされている。そして、「世界文学」とはたんに共通のもの、人間的なもの一般にかかわるのではなくて、多様で個性的なものとの相互的な関係のなから生み出されたものとしての共通のもの、人間的なものにかかわるのであるにもかかわらず、「世界文学」の故郷である地球はますます小さくなり、多様性が消失しつつあること、地球上の人々の生活はおしなべて画一化の傾向を強めつつあること、かくては「世界文学」の文献学の発生母胎であった「歴史——遠近法的な感覚」(historisch-perspektivische Sinn) がもはややさしたる実践的意味をもちえないような世界が成立しつつあることの指摘へと進んでいる¹⁶⁾。

しかし、サイドが一九九三年の著作『文化と帝国主義』で突き放すように診断しているところによると、ここに吐露されているアウエルバッハのペシミズムは、つまるところ、この文献学者の体現していた「ヨーロッパ的ブルジョワ的人文主義」の限界を証し立てたものでしかないのだった。そしてサイド自身は、「ヨーロッパ的ブルジョワ的人文主義」の時代が同時にその随伴していた「文化的ナショナリズム」

自体を掘り崩していく「帝国主義的植民地支配」の時代でもあって、そのなかから「重なりあう領土、絡まりあう歴史」(overlapping territories, intertwined histories) を特徴とするポストコロニアルの現在が出現していること、そこではむしろ、文学やさらには文化一般をホミィバーバのいう意味での「混血的／雑種的」(hybrid) な存在としてとらえるほうが理に適っていることに読者の注意をうながす。そのうえで、——ゲーテの「世界文学」の構想やそれを文献学的研究の場合へと引き取ってきたアウエルバッハにいたるまでの比較文学がそうであったように——個々の国民的・民族的文学がその独自の個性なるものを発揮しつつ奏でるシンフォニーとしてではなく、むしろ「無調のアンサンブル」(atonal ensemble) としてあるような「新しい世界文学」の可能性を探ろうとするのである¹⁷⁾。

そこでは、「放浪」よりも強い語調の「亡命」という言い回しを意図的に選びとったうえで、「重なりあう領土、絡まりあう歴史」を特徴とするポストコロニアルの現在にあって「亡命」体験のもつ意義について、つぎのように主張されている。

「ポストコロニアルの現在にあっては」亡命 (exile) は、生まれ育った土地を奪われて国外に追放され、ほとんど忘れ

去られた存在になってしまった不幸な者たちの運命であるどころか、なにか規範に近いものに変化する。それは、たとえそのもたらす喪失と悲しみがどれほど多大なものであるうとも、正典^{カノン}を中心に形成された古典的な文学研究の閉域に挑戦して、境界を横断し、新しい領土の地図作成を敢行しようとする経験のことなのだ。¹⁸⁾

ここからは、言説空間のヘテロトピアに身を置いたサイードのスペキュラーな境界知識人としての自覚が十分な成熟の域に達しているのを見てとることができる。

* * *

しかし、そのような境界知識人サイードの面目が最もよくあらわれているのは、『文化と帝国主義』が公刊されたのと同じ一九九三年に彼がBBCでおこなったリース講演をもとにまとめられた著作『知識人のさまざまな表象』(一九九四年)¹⁹⁾ではないかとおもう。

サイードがリース講演をおこなった当時、一方ではポール・ジョンソンの『インテレクチュアルズ』(一九八九年)に代表されるような底意地の悪い知識人批判が横行しており、その一方で、かつての進歩的文化人や左翼系知識人の側には韜晦のみが目立つという状況があった。こうしたなかで、サイー

ドはジョンソンによって揶揄の対象とされたジャン・ポール・サルトルやバートランド・ラッセルの例をあえて引き合いに出しながら、権力にたいして臆することなく真実を語るこそが知識人たるものの使命であると言い放っている。このサイードの剛直な物言いには深く共鳴した記憶がある。

しかしまた共鳴したのは、この剛直な物言いだけが理由ではなかった。リース講演においてサイードが力強く描き出してみせている知識人のあるべき像には、サルトル型の反体制的知識人像と深く呼応しつつも、同時にそれを超える独特のスタンスが見受けられるのだった。それはほかでもない、言説空間のヘテロトピアに身を置いたスペキュラーな境界知識人に特有のスタンスである。わたしが共鳴した最大の理由はこの点にあった。

サイードは述べている。知識人たるものの本来の使命は、強大な権力を前にして満足にみずからレプリゼント(表象)することができないでいる社会的または民族的な弱者に代わって、その者たちの意見や思想をレプリゼント(代弁)することにあり、と。²⁰⁾

しかしながら、このことは、たとえばアントニオ・グラムシの定義にある「有機的知識人」(intellettuale organico)のよいうに、みずから支配階級たらんとしてヘゲモニー闘争を展開する社会階級の知的前衛ないし尖兵たれということではない。

そもそも、サイドの視野のうちにある社会的または民族的な弱者というのは、グラムシ的ヘゲモニー論の見地からは、永遠に被支配的地位にとどまるべく運命づけられた存在ではないだろう。そのうえ、グラムシによって来たるべき革命の前衛に位置づけられていた「有機的知識人」は、いまや、みずからをシステム社会に組織しとげた資本主義のもとにあつての専門技術者（テクニクラー）として、むしろ体制補完的な役割を演じるにいたつていているというのが、サイドの診断である。²³

さらに注目されることには、これら今日の知識産業にたずさわるプロフェッショナルとしての「有機的知識人」の問題性をきわだたせるために、サイドはジュリアン・バンダが一九二七年の著作『知識人の裏切り』において提示した普遍的かつ超越的な価値に奉仕する「聖職者＝知識人」(clerc)像をあえて対置してみせている。バンダの議論には、それが権力を超越した普遍性の原則にのつとつて真実を語ることをもって知識人の使命であるとしていのかぎり、いまもなお傾聴すべきものとサイドはみるのである。²⁴

しかしまたサイドによると、その普遍性への超越は、だんじて神々への帰依であつてはならないのだつた。知識人たるものは、徹底してセキュラーな存在、人間たちがみずからつくり出した歴史のかつ社会的な世界の住人であらねばならないというのは、一九七五年の『始まり』以来、サイドが

一貫して主張してきたことであつた。²⁵そして、そのような世界内的でセキュラーな知識人のとるべき方法はそれ自体セキュラーな方法しかありえないのであり、神々は「つねに失敗する神々」でしかないだろうとサイドは警告するのである。²⁶

では一体全体、どこへの超越なのか。アウトサイダーにしてマージナルな存在、あるいは「亡命者」の位置する場所への超越。これがサイドの答えである。

「知的亡命——故国喪失者とマージナル・マン」と題された第三章を見てみよう。

「亡命は数多くある運命のうちでも最も悲しい運命のひとつである」。サイドはその章をこのように語り出しながら、ただちに言葉を接いで、現代世界において故国喪失者たちの大部分にとつての真の困難はたんに故国から離れて生活することを強いられているという点にあるよりはむしろ、自分が故国を喪失した境遇にあることを思い起こさせるとともに、今日では交通が発達しているため、故国はそれほど遠くにはないことをも思い起こさせる多くのことどもがあり、それらといつしよに生活していかなければならないという点にあると述べている。²⁷

そのうえで、サイドは本題の「知的亡命」(intellectual exile)の問題に入つて、ここでの主たる関心は同じ故国を喪

失した知識人のうちでも新しい環境にうまく適応して成功をおさめている知識人ではなく、「故国を喪失したため、適応できないでいるというか、あるいはより正確に言えば適応しようとはせず、受け入れられることも組み込まれることもなく、主流の外に抵抗者としてとどまりつづけるほうを好んでいる知識人」であることとなる。そして、そのような知識人の代表例として、ナチス政権下でイギリスを経由して米國に亡命した体験をもつユダヤ系ドイツ人哲学者のテオドル・アドルノと、トリニダードに生まれ、汎アフリカ主義を説くジャーナリストとしてイギリスから米國へと転々と居所を移したのち、最後には米國政府から強制退去を言い渡されて故國に帰還したC・L・R・ジェイムズの名を挙げ、「わたしたちには、彼らのような亡命者の運命は真似しようにも真似できないかもしれない」とことわりながらも、つぎのように続けている。

たとえ実際に移民や故国喪失者でなくとも、自分のことを移民や故国喪失者と思いなすことはできるし、かずかずの障害にもめげることなく想像力をはたらかせて探究することはできる。そして、すべてを自己のもとに収斂させようとするもろもろの権威から離れ去って、周辺へとおもむくことはできる。そこでは、慣習的なものや心地よいもの

を乗りこえて旅をしたことのない者には通常見えないものであるものが、かならずや見えてくるはずである。⁽²⁷⁾

これはサイド自身がひとりの亡命者としてニューヨークというメトロポリスに身を置きながら、一九六七年の第三次中東戦争（六日戦争）以来三十年間にわたって幻の故國パレスティナの解放のために闘いつづけるなかでつかみとったスタンスなのだろうが、まことにユニークなスタンスというほかない。しかも、言説空間のヘテロトピアに身を置いたところからのまなざしが開示しうる批評の可能性を模索しようとしているわたしたちにとつて、このうえなく啓発的なスタンスでもある。

なお、サイドは一九九一年、五十五歳のときに白血病と診断されている。それ以来、自分の生い立ちについて綴ってきたメモワールが、一九九九年に『アウト・オヴ・プレイス』と題して本になった。「out of place」というのは「本来いるべき場所から外れた」という意味である。実際にも、メモワールの最後は「人生のなかでかくも多くの不協和音を奏でているうちに、わたしは、本来いるべき場所ではなくて、そこから外れたところにいるほうを好むようになってしまった」と結ばれている。⁽²⁸⁾この「アウト・オヴ・プレイス」という言葉も言説空間のヘテロトピアに身を置いてみずからをヘテロト

ピア的主体として構成しようとしてきたスペキュラーな境界知識人サイドのスタンスを表現するのにまたとない言葉であるとおもう。

後記

本報告では時間の制約があつて言及することをしなかつたが、サイドが十八世紀ナポリの哲学者ジャンバッティスタ・ヴィーコにこのほか親近感を示していたことは、少なくともサイドの読者にはよく知られているところだろう。

実際にも、サイドはすでに一九七五年の著作『始まり』でも、まずエピグラフに「学説はそれのあつかう素材が始まることから始まるのでなければならぬ」というヴィーコの『新しい学』（二七四四年）の公理を掲げるとともに、全体で六章からなる本文のうちの最終第六章「結び——彼の著作とこの著作におけるヴィーコ」において、ヴィーコについてのじつに斬新かつ啓発的な読解をこころみている。²⁹ またBBCで放送された『知識人のさまざまな表象』にかんする一九九三年のリース講演には、「いつのころからかわたしのヒーローになってすでにひさしい十八世紀イタリアの哲学者、ジャンバッティスタ・ヴィーコ」という一句も登場する。³⁰

しかし、本報告との関連でとりわけ注目されてしかるべき

であるとおもわれるのは、『世界・テキスト・批評家』の序論「セキユラー・クリティシズム」でのヴィーコへの言及である。

ここでは、サイドはまず、亡命地、それもイスタンブールという「ヨーロッパからの／またヨーロッパへの究極的な疎外と対立³¹」を表現したものにほかならないオリエントとイスラームの地にあつて、『ミメシス——西欧文学における現実描写』という「ヨーロッパの具体的にして批判的な再発見³²」の記念碑的大著をものしたロマンス語文献学者アウエルバッハのうちに「みずからの生まれ育った文化とのフィリエイション (filiation 自然的継承関係・血縁関係) と、亡命を余儀なくされたがための、批判的意識と学者的仕事をつうじてのそれとのアフィリエイション (affiliation 人為的継承関係・養子縁組関係) との、ひとつの典型的事例³³」を見てとつたうえで、しかしまた、そのフィリエイションとアフィリエイションのいずれもが現代世界にあつてはむしろ危険な誘惑として作用していることをつぎのように指摘している。

現代の批判的な意識は批判的な注意を払うに値する二つの相互に関連しあつた恐るべき権力のしかけてくる誘惑のうちにある。ひとつは、批評家たちがフィリエイティブに（生まれ、国籍、職業によって）そこに拘束されている文化

である。いまひとつは、アフィリエイティヴに（社会的ならびに政治的な確信、経済的ならびに歴史的な環境、自発的な努力とみずから意志してなされた決断によって）獲得される方法または体系である。これらの権力の両方ともが長期間にわたって圧力をかけてきた結果として現代の状況はつくり出されているのだ。³³

そして、こう指摘したのち、ジョンサン・スウィフトとともにヴィーコの名を挙げ、自分がつねづね兩人に格別の関心を寄せている理由を説明して、つぎのように続けている。

たとえば、ヴィーコやスウィフトのような十八世紀の人物にわたしが関心を寄せるのは、彼らの時代もまた文化と体系の両面において時代の要求を彼らにむりやり突きつけているという認識を彼らももっていたことよって。それゆえ、自分たちのおこなうあらゆることとがらにおいて、これらの圧力に抗することこそが、彼らの仕事のすべてとなったのだ。もちろん、彼らはいくまでも世界のうちにあつて「世界的存在として」活動している著述家であり、物質的には彼らの時代にしばられていたのではあつたが。³⁴

ここからも、ヘテロトピア的批評主体としてのサイードの

自己認識のありようと、そのなかにあつてヴィーコがどのような位置を占めているのか、その片鱗をうかがい知ることができるのではないだろうか。

ちなみに、ヴィーコの著作のうち、イタリヤ語で書かれた『自伝』と『新しい学』一七四四年版、それにラテン語でおこなわれた一七〇八年のナポリ大学における開講講演『われらの時代の学問方法について』にはすでに当時、英訳が出ていた。そしてサイードはそれらの英訳を参照するよう読者に指示している。ただし、サイード自身は原著にも目を通していて、原著と英訳との異同にかなする確認作業を怠つてはいない。

また、サイードが比較文学研究の道に進むにあつて少なからぬ影響をあたえたアウエルバツハも、『新しい学』のドイツ語訳を手にかけているほか、ヴィーコについての論考も何本か書いている。サイードがヴィーコに関心を寄せるにいたつたのも、アウエルバツハのヴィーコ論に接したのがそもその機縁であつた可能性が高い。

（うえむら・ただお／学問論・思想史専攻）

*本稿は、二〇一四年十月二十五日に明治大学で開催された社会思想史学会第三九回大会におけるシンポジウム「社会思想としての批評」でおこなつた報告に少しばかり加筆・修正をほどこしたものである。

注

(1) Jan Mohamed, Abdul R., "Worldiness-without-World, Homelessness-as-Home: Toward a Definition of the Spectular Border Intellectual" in: Michael Sprinker ed., *Edward Said. A Critical Reader* (Cambridge, Mass. and Oxford: Blackwell, 1992), pp. 96-120. 同論考には崎山政毅による日本語訳がある『みずす』一九九六年二月号、三月号。

(2) Foucault, Michel, "Des espaces autres" (1967), *Architecture, Mouvement, Continuité*, n° 5 (octobre 1984), pp. 46-49; Id., *Dits et écrits*, t. IV (Paris: Gallimard, 1994), pp. 752-62. 〔藤晋訳「他者の場所——混在郷にひびく」』『ミシェル・フーコー思考集成』X、筑摩書房、二〇〇二年、二七六—八八頁〕——この講演原稿については、どういうわけか、フーコーは一九八四年に死去する直前まで公刊を許さなかったという。また、ジャン・モハメスが参照しているのは、同論文の英訳、Michel Foucault, "Of Other Spaces," *Diacritics*, 16, 1 (Spring 1986), pp. 22-27 である。ちなみに、Michel Foucault, *Les corps utopiques, Les hétérotopies* (Paris: Nouvelles Editions Lignes, 2002) 〔佐藤嘉幸訳『ユートピアの身体／ヘテロトピア』水声社、二〇一三年〕には、フーコーがラジオ局「フランス・キュルチユール」で一九六六年十二月二十一日におこなった「ヘテロトピア」と題する講演の記録が収められている。趣旨そのものは一九六七年三月十四日にチュニスでの建築サークルでおこなわれたものとはほぼ同一であるが、表現には大きな差異が認められる。

(3) Cf. Foucault, Michel, *Préface à: Les mots et les choses. Une archéologie des sciences humaines* (Paris: Gallimard, 1966), pp. 9-10. 〔ミシェル・フーコー『言葉と物——人文科学の考古学』

渡辺一民・佐々木明訳、新潮社、一九七四年、一六頁〕

(4) *Ibid.*, p. 9. 〔渡辺・佐々木訳、一六頁〕

(5) 姜尚中・吉見俊哉『グローバル化の遠近法——新しい公共空間を求めて』岩波書店、二〇〇一年、一八二頁。

(6) 新原道信「ヘテロトピアの沖繩」西成彦・原毅彦編『複数の沖繩——ディアスポラから希望へ』人文書院、二〇〇三年、四〇八—一〇頁。

(7) この点については、上村忠男「知の棘——歴史が書きかえられぬ時」(岩波書店、二〇一〇年)のエピローグ「沖繩」と「クローティアの思考」も参照されたい。

(8) Said, Edward W., *Beginnings: Intention and Method* (New York: Basic Books, 1975), p. 8. 〔山形和美・小林昌夫訳「始まりの現象——意図と方法」法政大学出版社、一九九二年、九頁〕

(9) ジョージ・スタイナー『脱領域の知性——文学言語革命論集』(由良君美ほか訳、河出書房新社、一九七二年)を見られたい。

(10) Auerbach, Erich, "Philologie der Weltliteratur" (1952), in: Id., *Gesammelte Aufsätze zur romanischen Philologie* (Bern und München: Francke, 1967), p. 310. 〔高木昌史・岡部仁・松田治訳「世界文学の文献学」みずす書房、一九九八年、四一六—一七頁〕

(11) サン・ヴィクトルのフーゴー著、五百旗頭博治・荒井洋一訳『ディダスカリコン(学習論)——読解の研究について』上智大学中世思想研究所編『中世思想原典集成』第九卷「サン・ヴィクトル学派」(平凡社、一九九六年)参照。

(12) Said, Edward W., *Orientalism* (New York: Vintage Books, 1979), p. 259. 〔板垣雄三・杉田英明監修、今沢紀子訳『オリエンタリズム』下、平凡社ライオンブライ、一九九三年、二三八頁〕

(13) *Ibid.*, p. 259. 〔今沢訳、一三八—一九九頁〕

- (14) *Ibid.*, p. 260. [今沢訳 一四〇頁]
- (15) Cf. Erich Auerbach, "Philology and Welliteratur," translated by Maire and Edward Said, *The Centennial Review*, Vol. XIII, No. 1 (Winter 1969), pp. 1-17.
- (16) Auerbach, *Gesammelte cit.*, pp. 301-02. [高木ほか訳 四〇五—〇六頁]
- (17) Said, Edward W., *Culture and Imperialism* (New York: Knopf, 1993), p. 316-18. [大橋洋一訳『文化と帝国主義 2』みすず書房 二〇〇一年、二二—一六頁——ただし、同訳書では、"atonal ensemble"が「調性的なアンサンブル」と誤訳されている]
- (18) *Ibid.*, p. 317. [大橋訳 二二—一四頁]
- (19) Said, Edward W., *Representations of the Intellectual: The 1993 Reith Lectures* (London: Vintage, 1994). [大橋洋一訳『知識人とは何か』平凡社 一九九五年]
- (20) *Cf. ibid.*, pp. 9, 17, 84. [大橋訳 三三、四九、一七—一七三頁]
- (21) *Cf. ibid.*, pp. 3-4, 7. [大橋訳 二二—二四、三〇頁]
- (22) *Cf. ibid.*, pp. 4-7. [大橋訳 二五—二九頁]
- (23) とりわけ一九八三年の批評論集『世界・テクスト・批評家』の序論「セキュラー・クリティシズム」を見られたい。そこでは知識人のいとなむ批評活動についてつぎのような性格づけがなされている。「要するに、批評はつねに状況のもとに置かれている。そしてそれは何(どこ)にも懐疑的であり、どこまでもセキュラー(世俗的・非宗教的)であり、それ自身の犯すさまざまな失敗へと反省的に開かれていく」——Said, Edward W., *The World, the Text, and the Critic* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1983), p. 26. [山形和美訳『世界・テクスト・批評家』法政大学出版局、一九九五年、四一頁]
- (24) *Cf. Said, Representations cit.*, pp. 89-90. [大橋訳 一八三—一八五頁]
- (25) *Cf. ibid.*, pp. 35-36. [大橋訳 七九—八二頁]
- (26) *Ibid.*, pp. 38-39. [大橋訳 八六頁]
- (27) *Ibid.*, pp. 46-47. [大橋訳 一〇二頁]
- (28) Said, Edward W., *Out of Place: A Memoir* (New York: Knopf, 1999), p. 295. [中野真紀子訳『遠い場所の記憶——自伝』みすず書房、二〇〇一年、三四—一頁]
- (29) サイードの『始まり』におけるヴィーコ読解が斬新かつ啓発的である理由については、上村忠男「ヘテロトピアの思考」『現代思想』第三卷第三号(一九九五年三月、三二—二二頁)「その後」、上村忠男『ヘテロトピアの思考』(未來社、一九九六年)に収録)を見られたい。
- (30) Said, *Representations cit.*, p. 45. [大橋訳 九八頁]
- (31) Said, *The World cit.*, p. 6. [山形訳 一〇頁]
- (32) *Ibid.*, p. 16. [山形訳 二六頁]
- (33) *Ibid.*, p. 16. [山形訳 二六頁]
- (34) *Ibid.*, pp. 24-25. [山形訳 三九頁]
- (35) *Ibid.*, p. 25. [山形訳 三九頁]

〈論文〉

美的情動批判

【ポール・ド・マンの美学イデオロギー論再考】

宮崎裕助

一 批評と（しての）政治の問い

なぜ批評が政治の問題になるのだろうか。批評と政治にいかなる関係があるのか。そもそも批評と呼ばれるものを政治の問題にことさら関連づける必要があるのだろうか。

批評の範型がまずもって文芸批評にあるとすれば、すなわち、その特権的な対象が文学や芸術作品なのだとするれば、それが関わっているのは、美的なものや趣味の領域であり、個人的で主観的な問題にすぎないのではないか。批評が好んで取り組むのは、公的な事柄であるはずの政治の問題であるどころか、最も私的で個別的な事柄ではないだろうか。反対に、

政治の問題は、批評が関わるような趣味や審美的な事柄ではなく、誰もが納得し共有できる公共性に存しているのではなかっただろうか。したがって批評とは、本来政治との関連で持ち出されるべきものではなく、往々にして最も非政治的なものの謂いではないだろうか。政治をめぐる決定には常識（コン・センス）があれば充分であって特別な批評的判断は不要、少なくとも不要にすべきものではなかったか。

こうした反問は、社会思想や政治理論を一個の学問として研究しようとする者——とりわけ「社会思想史学会」のような場で——であればあるほど、陰に陽に頭をもたげてくる疑問であるように思われる。それだけに、文芸批評家がなんらかの政治的な事象を、自らの立場から批評の対象として論ず

るならば、彼らの議論は、学問的には信頼の置けないもの、怪しげなものと呼ぶにちがいない。

にもかかわらず、批評家たちが政治的な事象をめぐって発言したり問いを投げかけたりすることが、しばしば職業的な政治学者以上に真実味を帯びており、社会に対して影響力をもってきたこともまた事実である（戦後日本に限っても、たとえば小林秀雄、吉本隆明、柄谷行人といった書き手が思い浮かぶ）。批評と政治のあいだのいま述べたような緊張関係、相容れなさにもかかわらず、批評家たちの政治的な洞察に目を見張るべきものがあるとすれば、それはたんに個人的な直感や文才によるものにすぎないのだろうか。たまたま時代に恵まれたイデオログの産物として済ませうるものなのだろうか。

おそらくそうではないだろう。批評 (criticism) はたんに個人の力量に還元しうるものではなく、批判 (Kritik) という内在的な原理において、まさに政治の問いにとつて避けては通れない契機を形づくっているのではないか。批評と政治という二つの問題はたんに相容れないのではなく、まさにそれゆえにこそ追究すべき問題領域を両者は相互に形成しているのではないか。とすれば、両者が切り結ぶその領域とはいったいいかなるものなのだろうか。

以下では本特集の「社会思想としての批評」というテーマのもと、批評と政治という古くて新しい関係の問いをあらた

めて取り上げるために、ベルギー出身の文芸批評家ポール・ド・マン (Paul de Man, 1919-1983) の仕事に目を向けてみたい。ド・マンは、戦禍を逃れて戦後もなく渡米したのち、フランス語で文芸批評の活動は続けながらも、一九七〇年イェール大学に赴任して以降しばらくしてから、いわゆる脱構築批評の領袖としてようやく人々に広く知られるところとなった。ここでまず、ド・マンの探究した批評、あるいはド・マンが実際に試みた批評がいかなる点で社会思想や政治理論に関係しているのかについて、外面的に指摘しうる点を確認するところから始めよう。

ド・マンの名著は大まかにいって三冊、デビュー作である一九七一年の『盲目と洞察』、七九年の『読むことのアレゴリー』そして七〇年代末から八三年の死までの間に執筆され、死後九六年によく刊行された『美学イデオロギー』がある¹。最初の書物は、同時代の批評家たちに論争をしかけたいわばメタ批評的な書物だが、残る二冊の書物ははっきりと古典に取り組んでおり、社会思想との明確な関連があるのは『読むことのアレゴリー』ではルソー読解、そして『美学イデオロギー』では、主にカントの『判断力批判』の解釈と受容をめぐるイデオロギー論だと言うことができる。

前者のルソー読解については、すでにさまざまなド・マン論がある。デリダからジェイムソン、最近ではエティエンヌ・

バリバール、エルネスト・ラクラウにいたるまでルソー読解を中心としてド・マンの仕事論を論じており、またルソーに關連してアルチュセールとの比較対照を検討しているマイケル・スプリンカーの仕事などがある。そうした点では、とくにド・マンのルソー論は、政治を扱う理論家にとってこれまでに相当の注意を惹き付けてきた。しかし「批評＝批判(Kritik)」にかんして取り上げるべきは、ルソーよりもカント、それも『純粋理性批判』や『実践理性批判』ではなく、美や自然の問題を扱っている『判断力批判』のカントである。

ド・マンは晩年のインタヴューで、テキスト読解を通じた「純粋な言語分析から、すでにして政治的・イデオロギー的な性質をもっている問題へと進むことができると感じたのはルソーの研究を通してである」と述べ、次のように自らの課題を語っていた。

いまの私は(…)明確に政治的なテキストのもつ困難さに取り組まねばならないと感じています。また神学と宗教の言説に關連した問題へとつねに立ち返ります。それゆえ私には、ヘーゲルの二人の主要な読者として、マルクスとキルケゴールを並置してみることが、困難な問題であると同時に、ある意味で解決されなければならない問題に思えるのです。第一に、準備段階として私はヘーゲルとカントに

立ち返るように努めました。⁽³⁾

ド・マンのルソー研究の要点が、テキスト上に字義通りに現れる言語の修辭的效果を分析することに存しており、そうした分析がとりもなおさず法そのものの問題、ないしは立法の問題と不可分であるという点にこそ、政治やイデオロギーの問題への端緒が見出されるのだ——これが『読むことのアレゴリー』でのド・マンの理路である。しかしド・マンの想定している「政治的・イデオロギー的性質をもつ問題」とはそもそもどのようなものなのだろうか。

ド・マンのイデオロギー論は、このインタヴューでも述べられているように、マルクスとキルケゴールの並置を通じた宗教批判に向かうことが予告されていた。その計画は、結局ド・マンの死によってかなわなくなってしまう。しかしはっきりしていることは、ド・マンのイデオロギー論の出発点がカント美学だという点である。政治的・イデオロギー的な問題へと立ち向かうために、晩年のド・マンはカントの『判断力批判』を起点として、そこにルソー研究を経由して見出された問いの場を新たに切り拓くことになる。その問題領域こそ、「美学イデオロギー」と呼ばれるのである。

二 「エステティックなもの」の両義性

もう一度ははじめの問いかけに戻ろう。なぜ批評が政治の問題になるのか。まず基本的な事柄を確認する。ごく大づかみにいって、批評家の仕事とは、まだ評価の定まっていない新しい作品、表現、現象等々が登場したときに、その善し悪し、重要性の如何を判断すること、そしてそれを広く人々に訴える言語へと語り直すことだと言える。

この最初の判断、つまり、なにか未知のもの、いまだ特異で一回的なものにとどまっているもの——シンギュラーなもの——に対して、私たちがすでに共有している共通の尺度に照らして受け入れたり斥けたりすること、のみならず、そうした尺度を書き換えるかもしれない、さらなる一般性や普遍性を見出したり新たな規則や法を打ち立てたりすること、そうしたことが批評家の仕事をなすのである。

もちろんこうした判断の裏づけは一般には、長年にわたる経験だとか、専門的に訓練された知識だとか、そういうものによってなされるだろう。日常生活を送っていれば新しいことに直面することはいくらでもある。ある意味でこうした判断は、誰もが常日頃からしていることだ。しかし問題なのは、本当に新しいもの、シンギュラーなものはそのような経験や知

識が役に立たないという点である。まさに新しいというその定義によってそれは経験や知識を容易に受け入れることがないのだ。にもかかわらず、というよりそれゆえにこそ、本当の意味で判断が必要になるのはまさにそうした対象にほかならない。ではどうするか。

ほかならぬ批評家の特権として發揮される能力があるとしたら、それはまさにこうした対象にこそ向けられるべき判断力である。この判断力の謎を明らかにすることが、実のところカントの『判断力批判』が批判哲学の最終段階において打ち出した問題であった。この判断力こそ「反省的判断力」と呼ばれるものであり、規定的判断力とは異なり、カントによれば「ただ特殊なもののみが与えられていて、判断力がこのもののために普遍的なものを見出さなければならぬ」(序論・第IV節) するような判断力なのである。

したがって批評にとって必要な能力は、反省的判断力である。批評の由来をなす *Kritik* の語源がギリシア語で「分ける」を意味する *kriain* にあり、また、ドイツ語で「判断」を意味する *Urteil* の原義が「根源的な分割」であってみれば、批評とは判断の問題だというのはある意味で自明と言えるだろう。しかしこのような批評と判断の問題が、重要な意味で、政治に関わるものとなるにはもうひとつ別のカテゴリーを媒介する必要がある。それが「エステティック」と呼ばれる直

感的な情動の経験なのであり、カントは反省的判断力の原理を説明する特権的な経験を、この「エステティックなもの」のカテゴリーに求めたのであった。

これが、カントを踏まえてド・マンの提起する「美学イデオロギー (Aesthetic Ideology)」の問題につながる。要するに、批評が政治の問題になるのはこの「エステティックなもの」の経験を介してなのだ。ではなぜ「エステティックなもの」が政治的になるのか、そもそも「エステティックなもの」とは何だろうか。

「エステティック」は、周知のように、ギリシア語の「アステシス (aisthesis)：感覚、感情、知覚」に由来する言葉であり、この言葉は、もともとは「感じること」そのものに意味の重点があった。したがって「エステティックなもの」は「情感的なもの」と訳せるし、他にも「感性的」「審美的」「美学的」「耽美的」など、広義の感覚にまつわるさまざまな訳語を当てることができ、実のところ翻訳困難な言葉である。

ともあれ、この「エステティック」が通常は「美学」と訳されるように、批評が扱う特権的な対象が、文学であったり美術や芸術作品であったりするという点はみややしい道理である。つまり批評的判断は、伝統的には「美学」が扱ってきた領域に自らの特権的な対象を見出すのである。とすれば、このことが政治の問いとなるのはなぜなのか。ここにこそ、美

学と政治という問題含みのトポスが開かれるのだが、ド・マンが切り込んでゆくのはまさにそこなのである。

カントに戻ろう。『判断力批判』において「エステティックなもの」の経験は「一切の関心を欠いた快」(第二節)と定義されていた。ごくごく素朴な例として「この花は美しい」という判断について考えてみよう。「この花」はなんらかの種類に属する花だから、たとえば「桜」だとわかっているから、美しいわけではない。また、たまたま私が入っている花だから美しいわけでも、ましてや他人が美しいと言っている花だから美しいわけではない。

美を美として感じる判断は、どこまでも不偏にして無私な主観が、この花に、一回的ないま・ここにおいて直接に対峙することではか下すことはできない。いかなる予備知識も先入見も排し、ただそのものを美しいと感ずるさいの「関心なき快」こそが、美を美たらしめる根拠になる、そうカントは言うのである。

このような没関心性において美を美として感じ、ひとつの判断として呈示しうる能力が「趣味」と呼ばれている。「趣味の問題」と言えば、通常の意味合いでは個人的な好みの問題として、したがって議論しても無駄として斥けるべきものといった含みすらあるが、カントの場合は異なっている。

趣味判断はたんに恣意的で私的な判断にとどまるのではな

く、万人にそう感ぜられるような普遍性をそなえていなければならぬ。そうでなければ、美は、美という名に値するものではなくなるだろう。美は、個人の好き嫌いかかわらず共有可能なものでなければならぬ。美はその経験が伝達可能な判断である場合にのみ、ただの好き嫌いではなく、美と呼ぶに値するものとなるのである。

カントが「エステティックなもの」に与えた最も重要な規定は、このように美を美とみなす判断が、まさによるべき一回的で主観的な判断であればこそ、万人の共有する普遍的な賛同を得ることができるといふことである。論理的に言えば、主観的かつ普遍的であることは矛盾である。しかし主観的であるのにもかかわらず普遍的な妥当性を要求できるということ、この「主観的な普遍妥当性」(第八節)の要求こそ、まさに「エステティックなもの」の判断のみが発揮しうる能力なのだとカントは喝破したのである。

この感覚は、直観の形式に導かれた事物の認識に必要な経験的知覚でもなければ、たんに既存の概念に即して善悪を判断する正義感や他者への共感であるような道徳感情でもないということに注意が必要である。「エステティック」というこの美的情動は、すでに述べたように、徹頭徹尾主観的なもの、一回的なもの、特異な個物に関わる感覚なのだが、にもかかわらず普遍性を要求するという点で、あたかも矛盾や

逆説を解消できるかのようだが、想定された感覚であり、矛盾を露呈させながら、その矛盾を解決できるものとして見出された、そのような両義性をもつ特異な感覚にほかならない。

三 美学イデオロギーの問題

1 「人間の美的教育」?

「エステティックなもの」のこの両義性こそ、ド・マンが着眼するカント美学の要点であり、そこからこそ美学イデオロギーという立論が可能になる。しかしなぜ「イデオロギー」なのか。これを問うことを通じて、なぜ「エステティックなもの」が政治の問題になるのか、なぜ批評の課題が政治的たりうるのかといった当初の問いを明らかにすることができるだろう。

カントと同時代に、カントが切り開いたこの「エステティックなもの」のカテゴリの射程を見抜き、まさに政治の問いへと押し上げたのは、フリードリヒ・シラー (Johann Christoph Friedrich von Schiller, 1759-1805) であった。『判断力批判』公刊の三年後、「エステティックなもの」が社会や社交にとつてもつ意味をシラーは次のように説明している(これはド・マンが『ロマン主義の修辭学』¹⁾で引用している一節であることを付け加えておく)。

私は、美しい社会の理想として、多くの複雑なターンで形づくられながら、巧みに踊られた英国式ダンス以上にふさわしいイメージを知りません。バルコニーの観客は、交錯する無限に多様な動きを目にするのですが、その動きは、決定的に、しかし気ままに方向を変えながら、けつして互いに衝突することがないのです。すべてがこのように整えられているために、各々の踊り手は、他の人が来るときにはもうその場を空け渡していています。すべてが互いにとっても巧みに、しかしわざとらしくなく適合しているために、誰もが思うがままにしているように見えるのに、けつして他の人を遮ることがないのです。そうしたダンスは、個人的に主張される自己自身の自由と、尊重された他者の自由との、完全な象徴なのです。

(一七九三年二月二十三日ケルナー宛書簡)⁵⁾

ここでは、先に述べた「エステティックなもの」の孕む両義性、すなわち、純粹な主観性(個別性)と普遍的な妥当性要求とのあいだの矛盾が、社会における個人と全体の対立へと再解釈されている。そのうえで、文字通り社交ダンスの実現する「美」が、そうした対立をひとつの調和へともたらすという社会的理想の象徴とみなされている。一方には個人が

思い思いに追求する自由、他方には一社会が法の名のもとに個人に要求する服従——どんな社会でもその成立構造を問うていくと必ず直面する、こうした自由と支配、自律と他律との古典的な対立が、美という情動の経験を紹介して、ひとつの調和的秩序へと総合されるというわけだ。ダンスという、高度な訓練が必要とされる身体の動きは、洗練されればされるほど技巧性は退き、あたかも自然が織りなす無垢な戯れのように、優美さを帯び始める。かくしてシラーは、この優美さのうちに、たんなる個々人の身体の総和以上のものとして、個の自由と全体の秩序とを両立可能にする調和——美しい社会の理想——のモデルを認めるのである。

同時期にシラーが著した一連の有名な書簡に『人間の美的教育について』(一七九五年)がある。いま引用した一節の社交ダンスのくだりは、まさにそこで打ち出されている「美的国家」の理想を分かりやすく述べたものだともみなすことができるだろう。シラーはこうした美的国家としてもたらされた調和の根柢を、個人の内面に置き、ゲーテであれば「麗しき魂」と述べたような、心の涵養の必要性を説いた。それが「人間の美的教育」と呼ばれるものであり、現代でも「情操教育」という名のもとに引き継がれているものだと言ってよい。

情を操ると記して「情操教育」と呼ばれるが、これは、子どもたちの感性や情緒を豊かにすると称しつつ、まさに美を

美として共有できる感覚——いわゆる「共通感覚」——を育もうとする企てである。先の言葉でいえば、自由と支配の実践が両立可能になるよう、共同体を形成する基盤として子どもたちを感性の水準から育成しようとする企てということになる。カント・シラーの体系的な枠組みから考えて、この感性的な基盤は、ひとつの民族ないし国家にとって、理論的な認識にも道徳的な規矩にも先立つ、人間同士の交流可能性そのものを形成するような、最も根本的な共同体的実践なのであり、これはいまもお要請されているものだ。要するに、美への感受性を育てることが、道徳の教化に役立つのであり、自己を律して社会活動を営む、ありうべき人格そのものの陶冶を可能にするとされるのである。

かくして「エステティックなもの」がもつ政治的な射程は明らかだろう。ここに至ってこのカテゴリーは、多かれ少なかれ、あらゆる国家や共同体が基礎に据えるべき、社会統合の原理へと押し上げられることになる。

晩年のハンナ・アーレントの思想において力説されていたように、『判断力批判』はその見かけに反し、美学の書というより、政治的判断力の書とみなすことができる（「文化の危機」および『カント政治哲学の講義』参照）。というのも「エステティックなもの」についての主観的判断は、普遍的妥当性を要求するものであるかぎり、市民同士がそれを共有する

べく討議しうる公共的な場を切り開くからだ。その意味で「エステティックなもの」の感受性は、市民が自ら自律的に判断し討議するために不可欠な試金石なのであり、そのようなものとして、市民が共有すべき共通感覚の形成を促進し、共同体の統合のための礎石となるのである。

2 政治の美学化

シラーに由来する「美的教育」ないし「美的国家」論は、しかし、二十世紀に入ってひとつの帰結を招来せざるをえなかった。それは「エステティックなもの」の作用をいっそう直接に国家形成に役立てるべく、国家そのものを芸術作品とみなし、政治家をそのような作品を創造する芸術家と見立てる企図へと道を開いたのであった。

芸術とは感情の表現である。芸術家が芸術家でない者と区別されるのは、彼が自分の感じていることを表現することのできるという事実によってである。芸術家は多種多様な形態においてそうすることができる。ある者はイメージによって。またある者は音によって。さらに別の者は大理石によって——あるいはまた別のさまざまな歴史的な形態において。政治家はまたひとりの芸術家でもある。彼にとつての人民は、彫刻家にとつての石と同じ関係にある。指導

者と大衆が互いにとってひとつの問題に属しているという関係は、色彩が画家にとって問題であるという関係とほとんど違わない。政治とは、絵画が色彩の造形芸術であるのと同様に、国家の造形芸術である。それゆえ、人民なき政治や人民に抗する政治は無意味である。大衆をひとつの人民へと、そして人民をひとつの国家へと変形すること——これは最深の意味で、つねに真の政治的な課題であり続けた。⁶⁾

ド・マンは、この一節を「カントのシラー化」とも呼ぶべき事態の現代版として引用している。この一節が「プロパガンダの天才」と呼ばれたナチス・ドイツの宣伝相ヨーゼフ・ゲッベルスの小説（「ミヒャエル」）からのものであるということは、私たちがこれまでみてきた議論の経緯にとつて決して偶然ではない。というのも、ナチスこそ、アーリア民族という神話的形象を大がかりなスペクタクルとして上演する「祭典」によって、ゲルマン民族のアイデンティティと統一感を高揚させ、そのような美的政治の演出を最大限活用することを通じて国家建設を企てたからだ。

ファシズムの美的政治にあつては、かつてヴァルター・ベンヤミンが「複製技術時代の芸術作品」の末尾で批判していたように、国民は自らの命運を握る戦争という現実を、美的

スペクタクルの上演として享受するのであり、そのことで、国民にとって必要な政治的判断の諸局面が、美的な仮象によって覆い隠されてしまうことになる。周知のように、これをベンヤミンは「政治の美学化」と呼び、こう述べていた。「ファシズムが「政治の美学化」を推し進めているのだ」とすれば「ファシズムに対してコミュニズムは「芸術の政治化」をもって応答するのだ」。

本稿の枠組からすれば、批評家ベンヤミンのこの言葉は、あらゆる批評家がモットーとして掲げてよい根本的な命法を言い表していることになるのだが、私たちはそれをド・マンに即して再検討していると言つてもよいだろう。

ともあれ「エステティックなもの」の感受性の涵養が、市民の政治的判断力の自律性を培い、人々の道徳性を高めるはずであったにもかかわらず、ここでは「エステティック」は、人々の判断を惑わせ、麻痺させるものへと反転させられてしまふ。政治の核心において根本的な役割を果たすはずの「エステティックなもの（aesthetic）」が、その効果において、「麻醉＝没美的な（anesthetic）」状態を招いてしまうのである。政治の美学化とは、政治的判断の麻痺化ということになるだろう。いったいなぜこうなってしまったのだろうか。

ド・マンのカント読解、とりわけそこから「美学イデオロギー」として問い質している議論が解明しているのはまさに

この点にほかならない。そもそも『判断力批判』において「エステティックなもの」のカテゴリーは、第三の批判として、認識原理と実践原理——『純粹理性批判』と『実践理性批判』——の最終的な総合を達成すべきものとして要請されていた。この点で「エステティックなもの」はカントの哲学体系を統合する全体化作用を担うべきものである。シラーの美的国家論はまさにこのことを社会統合の原理とすることによって、美と政治、芸術と国家との結合において、ファシズムの全体主義体制にまでいたる帰結（政治的美学化）を招いたのだった。すでにカントに即してみたとように「エステティックなもの」の働きそのものは、矛盾の露呈と解消という点であくまで両義的にとどまっていた。それに対してカントからシラーにいたる理路の問題点は、なによりも「エステティックなもの」の両義性を、社会の統合原理として構成的にのみ捉えたことにある。このように「エステティックなもの」の力を統合作用へと還元し、このカテゴリーの安定性を恒久化するような意識をド・マンは「美学イデオロギー」と呼んだのである。このイデオロギーは「エステティックなもの」そのもの内に在する批判的な力を捉え損なうことで、結果的に「エステティックなもの」自体を「没エステティックなもの／麻痺的なもの」へと反転させてしまうのだ。

3 カント美学の内在批判

はつきりさせておかなければならないのは、『判断力批判』が「エステティックなもの」のうちに見出される本質的な矛盾——主観性と普遍性の分裂——を、けっして文字通り解決したわけではないという点である。あたかもこの矛盾を解消しうるかのように、当の矛盾のうちに「美」を判定する美的判断力が、この矛盾を無にしたりアウフヘーベン（揚棄）したりするというわけではない。ド・マンがこだわっていたのは、カントにあつてこの矛盾がどこまでも解消不可能なアポリアとして残り続けるということである。これは「エステティックなもの」の根本的な両義性を証示しているのであり、すなわち、そのことによって「エステティックなもの」のカテゴリーが、一方で体系の全体化をもたらす統合原理として働くと同時に、他方でその可能性にどこまでも留保を付す批判の根拠ともなるのだ。どういうことか。ド・マンが美学イデオロギーを問題化するなかで注目していた『判断力批判』の一節を読んでみたい。

大洋の眺めも「それを崇高と見るときには」私たちがあらゆる知識（だが知識は直接的な直観のうちには含まれていない）で豊かにされてそれを思考する、ような具合に眺めてはならない。たとえば、大洋を水棲動物がいる広大な領域で

あるとか、陸地のために大気を雲で満たす水蒸気を貯えた大貯水池であるとか、あるいはまた、諸大陸を互いに分離させるが、にもかかわらず大陸間のきわめて重要な交通を可能にする要素であるとか思考するような具合に眺めてはならない。なぜなら、これらはただ目的論的な諸判断を与えるだけだからである。そうではなくて、ひとは詩人がするのように、大洋をたんに、実際に眼の眺めの示すがままに、たとえば静かな大洋を見るときには、大空によって限られているだけの明るい水鏡として、荒れているときは、すべてを呑み込もうと脅している深淵として、にもかかわらず崇高と認めることができなければならない。

（「美的反省的判断の解明にかんする一般的註」）

カントは、広大な海原を「崇高」とみなす場合に、この大洋を眺める純粹に美的な視覚を「詩人がそうするように（wie die Dichter es tun）」それを「実際に眼の眺め（Augenschein）」が示すがままに「見なければならぬ」と述べている。「この「詩人」の視覚は、まさに純粹に美的・情感的であるがゆえに、現象的に規定可能な「対象」——「水棲動物がいる広大な領域」や「大貯水池」といった目的論的判断の対象——を括弧入れし、その規定性を宙づりにしてしまう。このとき詩人の視覚として与えられた「エステティックなもの」は、現象の

全体化をつかさどる目的論的な判断を無効化するように作用する。それは実のところ、現象として有意義な何ものも視ていないのであり、この眼差しは、そのような視覚の現象性そのものが不可能になると同時に、はじめて可能になるような、それ自体としては不可視の「もの」そのものに向けられているのである。

詩人とは、そうした不可視の「もの」を純粹に「エステティックな」仕方では眼に映り込むがままにすることのできる特権的な存在である。詩人がそう呼んだ「水鏡」や「深淵」は、概念やイメージとして規定可能な現象ではなく、あくまでそのような「もの」を示唆すべく付けられた仮名にすぎない。ド・マンは「エステティックなもの」のアポリアを強調すべく、不可視のものをこそ視る、こうした純粹に美的な視覚を、物質的な視覚と呼び、そこにカントの唯物論を指摘したのであった（「カントにおける現象性と物質性」AI 80ff / 一四六頁以下）。まとめよう。一方で「エステティックなもの」は全体化をもたらずイデオロギーの源泉であり、美学イデオロギーはこのカテゴリーの安定性を恒久化すること（美学化）に存している。しかし他方「エステティックなもの」の核心に解消不可能なアポリアとして「物質性」が見出されることによって、このカテゴリーはつねに不安定化されるのであり、そのかぎりでは「エステティックなもの」自体が、美学イデオロギー

に対する抵抗の場をもたらすのである。「エステティックなもの」は美学イデオロギーの条件であるとともに、その批判自体の根拠でもあるのだ。ド・マンはこう述べている。

超越論哲学の批判力はそうした哲学の企図そのものを解除し、そこで私たちの手に残されるのはたしかにイデオロギーではなくて（…）ひとつの唯物論のだが、カントの後継者たちはまだそれに立ち向かおうとしたことがない。こうした事態が生じるのは、哲学的な精力や合理的な力の不足のためではなく、まさにそうした力の強さや一貫性の結果なのである。（A189／一五頁）

たしかに『判断力批判』は（批判の完遂によって）「エステティックなもの」に宿る根本的な両義性を解消することでこのカテゴリーの基礎づけに成功したわけではない。だからと言ってこれは「エステティックなもの」の批判に（その不完全さゆえに）失敗したということではない。そうではなく、『判断力批判』は、真に批判的であればこそ、「エステティックなもの」の批判的な基礎づけを完璧に達成すればするほど、まさにその批判の一貫した力によって当の基礎づけの企図をかえって自ら破壊するにまでいたる、美学イデオロギーの内
在批判の書だということなのである。

四 美学イデオロギーの現在

繰り返せば、カントが切り開いた「エステティックなもの」への問いが明らかにしたのは、美を判断するさいのような純粹に主観的な感情が、ある逆説的な仕方では普遍性へと通じており、万人に通用すべき普遍的な妥当性を要求しうるものであるということであった。

前節までにみてきたように、一方でこの「エステティックなもの」の普遍化作用が、ある共同体の統合原理へと固定化されるととき、これは当の普遍性を一共同体の全体性と取り違えるという美学イデオロギーをもたらすことになった。しかし他方「エステティックなもの」の普遍性要求が、そもそもどこまでも一回的で特異な経験としての主観的判断によってはじめて可能になるかぎりでは、「エステティックなもの」は、それ自身が全体化作用に対する批判的な力を内包している。

コーネル大学でド・マンに学んだガヤトリ・C・スピヴァクは、二〇一二年に出た大著『グローバル化時代における美的教育』のなかで、まさに『美学イデオロギー』の問いを引き継ぐかたちで問いを立てている。

「グローバル」たろうとする凄まじい渴望のなかにあつ

ては、人文学や質的社会科学はせいぜいのところ「比較的
な」ものであって、もはや認識論的な駆動力をもたない。
それらはますますオペラに似たものになりつつあり、社会
において周辺のな役割を果たしているにすぎない。資金援
助を獲得しつつあるのは、相対的に魅力的なシンクタンク
と、単一言語を用いた「学際的な研究」である。このよう
な風土のなかにあつては、美的教育に訴えようとしても、
一部の下品な聴衆しか期待できない。⁸⁾

スピヴァクは、古典的な美的教育の有効性が失われたかに
みえる現在、旧来の人文主義的な遺産を解除 (undo) し、い
かにあらためて「エステティックなもの」の契機がもつ批判
力へとつなげていくかを問い直している。スピヴァクは、こ
れをいかにして「シラーをサボタージュする」かという問い
へと言い換えて、体系的な探究というよりは、さまざまな文
脈でこの問いを変奏しつつ展開している。本稿では「ド・マ
ン以後」ともいうべきこうしたスピヴァクの問題設定を念頭
に置きながらも、スピヴァクの議論とは別に、ド・マンの『美
学イデオロギー』の問いを、現代の私たちが捉え直す場合に
どのようなものとなりうるのか、私たちなりのペースペク
ティヴからひとつの方向性を与えてみることにしよう。

すでにみてきたように「エステティックなもの」は、カン

トにおいてもド・マンにおいても視覚を通じて受けとる情動
の経験として取り上げられていた。現代にあつて私たちの情
動を動員する視覚的な経験は、まづもつて、さまざまなメデ
アを介したスペクタクルの経験として与えられていると言
うことができる。ここで、ギー・ドゥボールの古典的著作『ス
ペクタクルの社会』(一九六七年)¹⁰⁾を参照しよう。ドゥボ
ールのシチュアショニストが批判しようとしたのは、人々に
よつて現実に生きられた社会関係が、大量消費社会における
商品の論理、すなわち、マスメディアを通じて商品を広告し
欲望をかき立てるスペクタクル(見世物)のうちに疎外され
ているという資本主義的な支配の論理であつた。

後年ドゥボールが『スペクタクルの社会についての注解』
(一九八八年)においてさらに展開したように、現代のスペク
タクルは、全体主義国家の時代における「集中した形態」を
とるでなければ、大量生産・大量消費社会を謳歌した時代
の戦後アメリカの「拡散した形態」をとるでもない。いま
やそれらが複合的に統合されるのであり、私たちの生の現実
に対してこの「統合されたスペクタクル」は「すみずみまで浸
透し始めるのだ。ドゥボールによれば、いまやスペクタクル
に媒介されないような「生の現実」はもはや存在せず、それ
は人間の身体を直接に捉え、知覚のシステムそのものを書き
換えるにまで至っていると説明されることになる。

ド・マンの高弟サミュエル・ウェーバーによれば、メディアを介したスペクタクルは、さまざまな事件を上演して私たちの視覚を惹き付けることで、私たちの根本的に有限で脆弱な生の不安を一時的に抑制する作用があると指摘している。すなわち、スペクタクルに見入る者たちは、視線の対象としてスクリーンの内側に映し出される事件に驚愕し恐怖しつつも、見る者の存在そのものはスクリーンの外に置かれていることで、そこに見入る者同士の相互的な同一化、いわば想像上の連帯感を手に入れるのであり、そうして自らの生の不安をつかのま忘れることができるのである。

ここで想定されているメディアとは、典型的にはテレビであり、そこに映し出されるのは連日流れて来る世界中のニュースである。政治的な情動が問題になっている場合に、つねにこのようなメディアのスペクタクルによって私たちの「エステティックなもの」の経験は方向づけられているのだ、とすることができよう。

そうしたスペクタクルが私たちの生の現実を覆っているのだとすれば、いかなる情動もそうしたスペクタクルを介して間接的にしか経験されないのだ、少なくともそのようなものとしてしか理解することができないのだ、とみなすことができる。つまり、スクリーンの外で経験している日々の現実もまた、スクリーンを眼差す視覚と同一化した経験を通してし

か受け入れることができないのである。

これをひとまず「疎外」と言ってもよい。しかしこの全面的疎外にあつては、本来的な生がスペクタクルに依存していることで、当の「本来性」自体が失われてしまつてさえない。そのような状況のなかでスペクタクル化は、別様にありえたかもしれない現実を呑み込み、現実の意味づけそのものを付与しながら進行しているのだ。

原理的に言えば、ここで問題となっているスペクタクル化の作用とは次のようなものだ。スペクタクル化が、人々が欲していないが不可視であつたものを可視化するという（マイナスからプラスへの）反転の働きに依存している以上、そのような可視化が進めば進むほど、この可視化がいわば反作用として備給するのは、まさに不可視のものが存続し続けることへの欲望にほかならない。

その意味で、たとえば敵（テロリスト）はまさにそれを抹殺しようとする眼差しによつてはじめて見出され、さらには実のところ、そうした眼差しが自らつくり出してもいるのである。近年では、そうした「不可視の敵」が肥大化する神経症的なスペクタクルは、エボラ出血熱のようなウイルス感染の騒動にも見出すことができるし、原発事故の余波で生じた放射能汚染のような現象にも見出すこともできる（残留放射線量の測定が精緻化しその危険性が遍在化するほど、そのぶ

ん汚染除去や健康被害をめぐる諦念や忘却もまた並行して進むのだ——騒ぎすぎた、もうどうしようもない、といったふう」にあるいは、ヘイトスピーチの担い手たちが自らの情動が駆り立てられているのは、実のところ現実に接することのできる生身の人々ではなく、インターネット・メディアによって媒介されたきわめて抽象的で観念的な「在日」という存在によってである、というような仕方では指摘することもできるだろう。

私たちの日常の現実には、それを受け止める知覚の回路においても、解釈枠においても、多かれ少なかれそうしたスペクタクルによって動員された情動の渦に席捲されてしまっている。スペクタクルの外はない。先に引用したスピヴァクの一文に戻るなら、彼女が美的教育の可能性に悲観的であるのも無理はない。しかしであるがゆえにこそ「エステティックなもの」の内在批判として特徴づけられるド・マンの美学イデオロギー論の意義が確認されるのではないだろうか。

スピヴァクの立論はこの点に注意を向けていないが、要するに、スペクタクルの外はない以上、まさに「エステティックなもの」の場合と同様、いまやスペクタクルそのものの中にいわばスペクタクルの全面化に対する抵抗要素、ド・マン風に言い換えれば、スペクタクルの物質性を見出しうるはずであり、また見出さなければならぬ。別の文脈においてであるが、かつてアガンベンがドゥボールの『注解』に寄せ

た文章で指摘しているように「スペクタクルには、スペクタクル自体に抗して用いるべきなにかの肯定的な可能性が含まれてもいる」¹³のである。

そうした可能性はどこに見出されるのだろうか。少なくともそれを探るための第一の条件は、私たちの生の現実を覆うスペクタクル化をなんとかやり過ごしつつも、いわばその下部構造を分析することにあると言えるだろう。たとえば、ジュディス・バトラ——彼女もド・マンの学生の一人だ——は、世界のさまざまな悲惨な出来事にさいして恐れ、哀しみ、同情を寄せることができるのは、まさにマスメディアや他のさまざまなコミュニケーション手段を介した「悲嘆可能性(grievability)」の枠組が一種の下部構造として前提されているからだとしている。つまりそれは裏を返せば、そこにはその枠組には入らない、悲嘆可能性の対象ですらない人々が存在するというところにほかならない。バトラはその相互依存関係を分析することのうちに、戦争が強い情動の条件を解きほぐす可能性を見ている。本稿の枠内ではもはやこうした論点を展開する余地は残されていないが、次の文章を引用することで、さらに追究すべき方向を示唆しておきたい。

戦争は、諸感覚に作用することでその慣行を維持し、世界を選択的に感知するように諸感覚をつくりあげ、特定の

イメージや音に応える情動を鈍らせ、他のイメージや音に対しては情動に満ちた応答を活性化させるのである。だからこそ戦争は感覚の民主主義 (a sensate democracy) を蝕み、私たちが何を感じるかができるかを制限し、暴力のひとつの表現を前にしたときにはショックと憤りを、他の表現を前にしたときには独善的な冷淡さを感じるよう、私たちを仕向けるのだ。(…) 重要なのは、戦争を理解するための解釈のマトリクス、支配的な解釈——情動に作用するだけでなく、情動それ自体のかたちをとり、情動としての効果をもつような解釈——に疑義を差し挟み、それに対抗するような解釈のマトリクスを提供し、応答性の諸条件を問う質すことである。

結論

最後に強調しておきたい点を要約し、結論に代えよう。まずもってカントが練り上げた「エステティックなもの」のカテゴリーから読み取ることができるようになるのは、「美」を契機としつつも、日常のただなかで私たちが直面するさまざまな一回的な情動の経験には——いわばどれほど瑣細で個人的な、自覚すらされていない密かな情動のうちにある——普遍的な妥当性を要請する、いくばくかの伝達可能性

が宿っているということであった。ここで追究されるべき伝達可能性としての普遍性は、けっして一共同体のうちで実現しうるような全体性と等置されるはならない。情動の伝達可能性に忠実であることは、それらの経験をけっして所与の社会的枠組や概念的な形式へと回収して押し殺すことなく、それぞれに特有の情動として新たに発見し、新たな表出の様式のなかで肯定することではなければならない。言い換えれば、そうした情動の経験を各々の一回性において引き受けることにより、メディアの媒介を通してスペクタクル化された経験のただなかで、スペクタクルの全面的支配を中断することではなければならない。

ド・マンはあくまで繊細なテキスト読解の手つきによって、そうした一回的な情動の契機、スペクタクル化した情動を中断する批判的契機となる、言語や修辭の物質的条件——いわば「情動の下部構造」——を分析し続けた。「テクスチュアル・アクティヴィズム」と呼びうるような、そうした読解によってド・マンはカントの唯物論を見出したのであった。それはとりもなおさず、ポール・ド・マン自身の唯物論にほかならない。こうした美的情動批判を通じて「一回的ゆえの普遍的な連帯」ともいうべき、政治的情動ないし情動の政治的可能性が見出されるとすれば、それはどのようなものとなるのか。もはや一般化する回答はない。私たちに課せられた特定の

時代、社会、場所等々の具体的な条件に関して、そのような問いかけが再開されなければならないのである。

(みやざき裕・ゆうすけ／哲学・ヨーロッパ、現代思想)

注

- (一) Paul de Man, *Blindness and Insight: Essays in the Rhetoric of Contemporary Criticism* (New York: Oxford University Press, 1971; 2nd ed. Revised, Minneapolis: University of Minnesota Press, 1983)／ポール・ド・マン『盲目と洞察——現代批評の修辭学における試論』宮崎裕助・木内久美子訳、月曜社、二〇一二年（初版からの翻訳）。*Allegories of Reading: Figurative Language in Rousseau, Nietzsche, Rilke, and Proust* (New Haven: Yale University Press, 1979)／『読むことのメタモルフィーズ——ルソー・ニーチェ、リルケ、ブルーストにおける比喩的言語』土田知則訳、岩波書店、二〇一三年。*Aesthetic Ideology* (Minneapolis: University of Minnesota Press, 1996)／『美学イデオロギー』上野成利訳、平凡社ライブラリー、二〇一三年。以下、『美学イデオロギー』はAIと略記し、参照頁は括弧内に(AI原著頁アラビア数字／邦訳頁漢数字)の要領で示す。
- (二) Cf. Jacques Derrida, *Mémoires—pour Paul de Man* (Paris: Galilée, 1988); “Le ruban de machine à écrire (Limited Ink II)” in *Papier Machine* (Paris: Galilée, 2001), pp. 33-147／「タイプライターのリボン——有限責任会社II』『ペーパー・マシン』上巻、中山元訳、ちくま学芸文庫、二〇〇五年、五五—二八六頁。
- Frederic Jameson, “Immanence and Nominalism in Postmodern Theoretical Discourse: Part 2. Deconstruction and Nominalism” in *Postmodernism, or, The Cultural Logic of Late Capitalism* (New York and London: Verso, 1991), pp. 217-259; Ernesto Laclau, “The Politics of Rhetoric” in *Material Events: Paul de Man and the Afterlife of Theory*, eds. Tom Cohen, Barbara Cohen, J. Hillis Miller, Andrej Warminski (Minneapolis: University of Minnesota Press, 2001), pp. 229-253 [短縮改訂版としてラクラウの著書 *The Rhetorical Foundations of Society* (New York and London: Verso, 2014), pp. 79-99 に収録]; Etienne Balibar, “Lovece in Rousseau’s *Julie ou la Nouvelle Héloïse*” in *The Political Archive of Paul de Man: Property, Sovereignty, and the Theatropic*, ed. Martin McQuillan (Edinburgh: Edinburgh University Press, 2012), pp. 13-24; Michael Sprinker, “Politics and Language: Paul de Man and Permanence of Ideology” in *Imaginary Relations: Aesthetics and Ideology in the Theory of Historical Materialism* (New York and London: Verso, 1987), pp. 237-266. なお関連する拙論として『法のテクスト／テクストの法——ポール・ド・マンにおけるルソー『社会契約論』のキアスム読解』『現代思想』第四〇巻・第一三号(二〇一二年十月)、青土社、一九〇—二〇六頁、および『弁解機械作動中——ルソーの「盗まれたリボン」をめぐるポール・ド・マンとジャック・デリダ』『思想』第二〇七号(二〇一三年七月)、岩波書店、一〇一—二一七頁。
- (三) Paul de Man, *The Resistance to Theory* (Minneapolis: University of Minnesota Press, 1986), p. 121／ポール・ド・マン『理論への抵抗』大内昌・富山太佳夫訳、国文社、一九九二年、二二九頁。
- (四) Paul de Man, *The Rhetoric of Romanticism* (New York: Columbia University Press, 1984), pp. 263／ポール・ド・マン『ロマン主義のレトリック』山形和美・岩坪友子訳、法政大学出版局、

- 一九九八年、三二—三十四頁。
- (5) Friedrich Schiller, *Kallias oder über die Schönheit / Über Anmut und Würde*, ed. Klaus L. Berghahn (Stuttgart: Reclam, 1971), pp. 54f. フリードリヒ・フォン・シラー『美学芸術論集』石原辰二訳、富山房、一九七七年、六八—六九頁。
- (6) Joseph Goebbels, *Michael, Ein deutsches Schicksal in Tagebuchblättern* (Munich: F. Eber, 1933), p. 21; 『ヒトラーの日記が語るあるドイツの運命』池田浩士編訳『ドイツ・ナチズム文学集成1——ドイツの運命』柏書房、二〇〇一年、二六—二七頁。引用した訳文はここでは、マンの引用する英訳から翻訳した (Cf. AI 154f. / 二八四頁)。
- (7) Immanuel Kant, *Kritik der Urteilskraft* (1790), ed. Heiner F. Klemme (Hamburg: Felix Meiner, 2009), p. 141 / イマヌエル・カント『判断力批判』上巻、宇都宮芳明訳、以文社、一九九四年、二二九—二四〇頁。
- (8) Gayatri Chakravorty Spivak, *An Aesthetic Education in the Era of Globalization* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 2012), p. 26. 訳文は、上村忠男氏の論文 (後註参照) に引かれたものを参照させていただいた。
- (9) スピヴァクの議論については次を参照されたい。上村忠男「シラーをサポータージュする——スピヴァクとグローバルイゼーションの時代における美的教育」上／下篇、『みずぎ』第六二六号 (二〇一四年五月) 六一—〇頁 / 同・第六二七号 (二〇一四年六月) 一四—二五頁。
- (10) Guy Debord, *La Société du spectacle* (Paris: Gallimard, 1992) / キー・ドゥボール『スペクタクルの社会』木下誠訳、ちくま学芸文庫、二〇〇三年。
- (11) Guy Debord, *Commentaires sur la société du spectacle* (Paris: Gallimard, 1992), p. 21 / キー・ドゥボール『スペクタクルの社会』木下誠訳、現代思潮新社、二〇〇一年、一九頁。
- (12) Samuel Weber, *Theatricality as Medium* (New York: Fordham University Press, 2004), pp. 33If. / サミュエル・ウエーバー『破壊と拡散』野内聡訳、月曜社、二〇〇五年、三〇頁以下。
- (13) ジョルジョ・アガンベン『人権の彼方に——政治哲学ノート』高桑和巳訳、以文社、二〇〇〇年、八六頁。
- (14) Judith Butler, *Frames of War: When Is Life Grievable?* (New York and London: Verso, 2010), pp. 51-2 / ジュディス・バトラー『戦争の枠組——生はいつ嘆きうるものであるのか』清水晶子訳、筑摩書房、二〇一二年、七〇—七一頁 (なお本書は、二〇一〇年のペーパーバック版が出たさいに二二頁にわたる長文の前書き——戦争のテクノロジー、イメージや視覚についての問いや、パレスチナ問題へのさらなる考察が含まれ重要である——が追加されており、二〇〇九年の初版を底本としている邦訳書には収録されていないため、参照には注意が必要である)。

〈論文〉

芸術批評の概念に関する小論

三島憲一

考えるということとは、それ自体すでに、いつさいの特殊な内容以前に、否定なのだ。思考に押し付けられてくるいつさいのものに対する抵抗なのだ。……考えるという概念に受動的な直観 (passivistische Anschauung) の反対物として含まれている艱難は、それだけで否定的なものなのだ。いつさいの直接的なものに服すべきであるという無理難題に逆らうことなのだ。

アドルノ『否定弁証法』⁽¹⁾

ときによい投資かどうかと考える文化消費者どものいよいよもって貪欲な大群の主食になってしまった。アヴァンギャルドというのも、実際にまだこの語が使えるとしても、祝われても恐れられることのない現代文化生活の栄光ある装飾となり果てた⁽²⁾。

右のように述べているのは、名著『弁証法的想像力』の冒頭のマーティン・ジェイである。社会思想にとつて芸術論が不可欠であることも明らかにしてくれるその本が、世紀転換期から両大戦間の時代に生まれた現代芸術のその後の運命を多少とも自嘲的に暗示した文章ではじめているのはなにを意味するのだろうか。諦念の隠し味も聞き取れるかもしれない。

本論では、アヴァンギャルド芸術のこのような運命を念頭

1 問題設定

「不協和音と苦悩を秘めたモダン・アートも、それを見る

に置きつつ、そうした芸術を語る言語、つまり批評の言語の現在におけるありようを論じてみたい。特に、過去の記憶と反芻にあたっての、ベンヤミンからクルーゲに至る批評の言語と文学の言語の融合がテーマとなる。それに対して、最も非現代的な言語として「反面教師」的にあげられるのが、正統派マルクス主義とハイデガー、さらには市民社会派と日本文化論者である。

2 挑発としてのモダンイズムの浸透

かつては善良な市民の首をかしばせさせた作品群が、現在では言祝がれながら、構造的汚職の中心に位置する銀行の重役室を飾っている——。現代芸術はもはや公共圏において、かつてのような感性を揺さぶる機能を持たなくなったのだろうか。衝撃力を失ったのだろうか。アヴァンギャルド芸術の作品は、オークションで取り引きされ、私物化されるか、ルネサンス絵画と同じに高額の保険をつけて博物館で祭壇化されている。私的な所有欲の満足か、おなじく私的な内面の慰謝に終始するに至っている。もともとアヴァンギャルド芸術は、近代において自立した芸術が持つ日常生活からの疎隔への挑戦だった。博物館の自律性を打ち破るという当初の挑発的な綱領とはうらはらに、公的機能を失い、私的享楽の対象となっ

てしまったのだろうか。「博物館の陳列品を運河に流せ」とは、芸術論のタリバーンである未来派の宣言だったのだが。

ボードレールにはじまり、シュルレアリスムに至るモダン芸術の衝撃力は、美的習慣への挑発に、これまでタブー視されていたものの陵辱にあつた。ハーバーマスはアヴァンギャルドを「外界に焦点を合わすことなく脱中心化した主観性における自己経験の客観化」と形容する。それに続いて、この自己経験の内容を「日常の空間・時間構造からの離脱」「知覚上や合目的な行動が準拠する習慣的約束からの離反」「冒流と衝撃の弁証法」というように解説する³⁾。この三つの性格づけのそれぞれは外界（例えばレアリズムからの脱出と抽象絵画の成立）、社会的交流の世界（例えば既成の文学的語りの放棄）、そして内面の世界（例えば性的タブーの挑発的解体）に相応していることはともかくとして、モダン芸術は「反社会的」であり、現実原則へのアンチテーゼであり、通常の文明生活への反逆であったことが強調されている。ボードレールからシュルレアリスムにいたる「デカダンスは、野蛮なもの、野性的なもの、原初的なものうちに、直接に自己のあり方を認めるようになった。歴史という連続的なものを吹き飛ばそうとする、こうしたアナキーなもくろみを見ると、美的意識には、反抗的転覆の力があることがわかる。この美的意識は、伝統による規範化の作業に反抗し、いっさいの規範的な

ものに対する反乱の経験を栄養源としている。そして道徳的な善とか実際上の有効性といったものを骨抜きにし、秘儀とスキヤンドルの弁証法をたえず演じ続ける。つまり、冒流行為をする時の恐怖が持つ魅力のとりこでありながら、また同時に、そうした冒流の結果があまりに月並みであるのを見ると、そこからまた逃げ出して行く⁴。思ひ出されるのは、処女陵辱の冒流と美の結合を歌い上げたロートレアモンであり、アフリカの民俗芸術の仮面をかぶせられ、「女」という類に一般化され、自然と化した裸の女性の姿を記述する、ミシェル・レリスの文章である。ハーバースはここに「人類学のフィールドワークと芸術におけるエキジシズムとエロテイシズム」の結合がもたらす冒流の快楽の極致を見ている⁵。

それはまた、「日常生活が盲目の伝統に依拠している事態⁶」への反乱であった。ヨーロッパ十九世紀の市民社会のコンテクストで見れば、教養市民層の生活の欺瞞への挑発であった。ボードレールが万国博覧会の批評で「現代のヴァインケルマン流」を、つまりアカデミックな美術理解を罵って中国芸術の展示を賞賛しているのは、そうした反乱であった⁷。その点ではマルクスが市民社会の教養人たちの夫婦関係の欺瞞を罵倒するのと同じだった。『共産党宣言』にはこう記されている。「われらのブルジョアたちは、……自分たちの妻を互いに誘惑しあうことを、この上ない楽しみとしている⁸」。

ジェイが先の引用で指摘しているのは、そうした反動的ポテンシャルの風化である。「反抗的転覆の力」を認めたハーバースも、「だが美的モデルネのこうしたメンタリテイは、このところすっかり老化している⁹」と、一九八〇年代の冒頭に認めている。アドルノは早くにストラヴィンスキーに関して「新音楽の老化」について語っていた。衝撃的だった新しい記譜法も、馴れのなかで惰性化した消費に妥協している。

だが、それはもちろん、そうしたアヴァンギャルド芸術がまったく意味を失ったということではない。ルカーチが愚かにも要求したように、日常の「受動的な直観」（モットーに引いたアドルノの言葉）で読める古典的大小説のレアリズム世界に戻れ、ということではない¹⁰。むしろ、アヴァンギャルド芸術は、いわば「思い上がり」によって逆説的にも実り豊かな挫折を遂げたのであり、当時のさまざまな試みは日常生活に定着したのだ。「老化」は「思い上がり」を通じてのある程度の「成功」の結果なのである。

「思い上がり」は、モダンの時代における社会的・文化的な分化 (Differenzierung) を芸術の名において解消・止揚しようとした誤算である。客観的世界に関する知とその諸制度 (科学とそのための研究組織)、社会的世界に関する規範的知の精密化とその諸制度 (政治や法曹の組織)、内面的経験の複雑化とそれともなうディスクルス (芸術と芸術批評)、こうし

た分化を破壊し、一気に生活を革新しようというのが、例えばシュルレアリスムのもくろみだった。ハーバーマスはドイツの歴史的破局との関連からだろうが、特に言及していないが、ユーゲントシュテイルやドイツ青年運動もそのプログラムを共有していた。最近では「誰もが芸術家である」と論じ、最終的には通念としての芸術を拒否して環境運動に飛び込んだヨーゼフ・ボイスなどもその延長である。だが、これは「思い上がり」であって、挫折するしかないものだった。「合理化した日常生活を、それにとまなう硬直した文化の貧困から救うために、どれかひとつの文化的領域——ここでは芸術の領域——を無理矢理に開け放ち、専門化した知識のひとつであるものにすべてを接合しようとしても、どだい無理」というのが誤算の理由である。「ニーチェやバクーニンやボードレーが彼らの実際の生活において表現している反抗的な力を一般化するだけでは駄目なのである」。

複雑化した近代社会を一つの原理で整序しようという欲望の挫折は、すべてを国家行政の計画に還元する現実の社会主義とその「教条主義」や「道徳的厳格主義」についても言えるし、生活のいっさいを理論理性によって再建しようとする論理至上主義（例えばウィーン学派からロレンツェン）についても言える。官僚社会主義における恐怖の支配とシュルレアリスムとは、左右を分けながら表裏一体なのだ。多くのシュ

ルレアリストが芸術と政治（共産主義）のあいだで揺れ動き、どちらかへの決断は偶発的なものでしかなかったのは、そのためだろう。

だが、この「挫折」は実り豊かな知的・文化的遺産をもたらしている。ボードレーの詩がもしも書かれなかったら、ニーチェの批評的散文が、一時のドイツ民主共和国におけるように禁書であつたら、シュルレアリスムの作品を、逆説的にも美術館で見ることができなかったら、……と考えるだけで明らかだ。その止揚が目指された社会的・文化的な分化がより反省的な次元で、——ブルジョア社会の自己満足を解毒して——新たに承認されていることは知的進展である。

芸術上のモダニズムは、おごりによる豊かな挫折のなかで、さまざまなチャンネルを通して、まさにその「思い上がり」のゆえに、現代のわれわれの感性を鋭敏かつ豊かにしている。例えば絵画芸術でエゴン・シーレとパウル・クレーとピカソによって、フランツ・マルクとキルヒナーとマックス・エルンストによって、ジャクソン・ポロックとフランシス・ベーコンとアンディ・ウォールホールによって、それぞれ異なった方法意識ながら、共通する「脱出」によって開拓された線と色と形態と、通常ならざるパースペクティヴとそのコンビネーションは、またこの世ならぬ情熱の美化とデフォルメされた人物像は、商品化とそれへの抵抗は、カフェーであれ、応接

間であれ、下宿の壁に貼られたコピーであれ、さまざまなかたちで日常の感性の流動化とさらなる生産を生み出している。日曜画家の多くが描く印象派の猿真似作品と比べれば、差はあきらかである。

日常化と言えば、バウハウス運動はそのエンジンだった。例えば、ヴァイマル憲法が宣言されたヴァイマルのドイツ国民劇場の壁には「この建物においてドイツ国民はその国民議会を通じて一九一九年八月十一日、自らにヴァイマル憲法を与えた」とポールド書体のブロンズの板が貼られているが、この見事なデザインは、バウハウスの総帥ヴァルター・グロピウスによるものだった。デモクラシーと知的アヴァンギャルドの融合の可能性。その点ではボイスが、社会的分化を超えて環境意識に寄与したことも評価しなければならぬ。またバウハウスが生み出した家具は、たとえIKEA化してはいても、やはり日常生活の革新をもたらした。「形態は機能に服する」「装飾は犯罪だ」と言ったアドルフ・ロース以降の新しい建築言語も、二十世紀が戦争と強制収容所の世紀だけではなかったことを示している。理性は別の側面も示していた。すでにヴァルター・ペンヤミンは、「経験と貧困」でパウル・クレーの名とともにアドルフ・ロースを「最良の頭脳」として挙げながら、彼の言葉を引用している。「わたしは最もモダンな経験をしている人々のためにのみ書く。ロ

ココやルネサンスへの憧れに耽る人々のためには書かない」。「日常の受動的直観」を打ち破る新しい感性経験とは、それ自身が「抵抗」である「思考」（アドルノ）によるひとつの構築（Konstruktion）である、というのが芸術的モダニズムの共通のクレドだった。

さらにこうしたモダニズムの巨匠たちの、自由奔放なセクシュアリティは（依然としてマツチョ的であったことはたしかだが）、現代では日常化・庶民化を見せている。「モダニズムの反抗は人々の間に浸透した」とよく言われるとおりである。そして、これらは、第二次大戦後の数十年の厭戦気分、その自覚化された形態の平和主義ともむすびついていた。破壊力や反抗的気分は消失したが、「老化」は定着でもあった。

批評の言語は、この過程で、二重の役割を果たしていた。それは一方では、ボードレール以来、またドイツではアルフレート・ケルなどに代表されるとおり、専門家による作品と一般公衆（読者、鑑賞者、音楽の聴取者、やがては映画鑑賞者など）との媒介である。専門知に依拠しながら新聞・雑誌などを通じて一般の人々に作品を選別し、解釈を媒介する役割である。他方では、シュレーゲルとボードレール以来、新たな芸術理解を通じて、芸術そのものの革新に寄与する役割である。あるいは芸術の内容や方法を芸術家と一緒に作り上げて行く役割である。その意味では、ロマン派がいかに孤独を語ろうと

も、著者の絶対的個人主義は消失し、芸術は事実上、共同作品となる。そして受容の地平のなかでの共同解釈となる。カントは芸術美と自然美についての客観的判断を生み出す間主観的条件について語ればよかったが、芸術をめぐる批評の言語は、おのずから受容美学的な芸術理解と不可分となる。批評も知的アヴァンギャルドの一環となる。ヴァルター・ベンヤミンの仕事こそは、彼が、生活のために書いた無数の書評によって作品と一般読者の媒介を果たすとともに、そのカフカ論、クラウス論、ブルースト論、シュルレアリスム論、そして複製芸術論によって、芸術自身の自己理解、芸術の共同作品化に寄与する、この二重の役割を見事に体現している。しばらくベンヤミンの批評概念に目を向けてみよう。

3 ベンヤミンにおける芸術批評の概念

『ドイツ・ロマン主義における批評の概念』こそは、モダンの時代におけるこうした批評の役割を理論化した論述である。反省的芸術作品である小説をベンヤミンは「リベラルな自己限定」と定義する。作品の中で「リベラルに」表現される反省が、そしてその「傾向」が、作品自身を乗り越えて、やがて作品の自己解体を引き起こす手段としての批評へと転成するとベンヤミンは論じる。ここでいう「リベラルな」は

その原意にもとづいて、「意志的によく考えて選択された」ということである。小説の表現の無限な可能性（空が曇っている）と書くか「どんよりとした空」と書くか。三百頁でやめるかあと一頁最後に後日談をつけ加えて変えるか」と、その中から選別されて書き記された作品の文章には批判的反省が同道している。批評は、その反省を、作品を越えて展開することだ、というのだ。「反省は、作品の叙述形式のうちに含まれており、批判・批評において展開され、最終的には、法則にしたがった、もろもろの形式の連鎖である連続体のうちにおいて、自己充実に達する」D・I. 88¹⁶。「連続体」というのは、ギリシア悲劇、ソネット、あるいは能の謡曲のテクストであれ、それらは、それぞれのまったく異なった形式や成立の歴史的事情とは別に、言語の連続体を作っているとする発想である。冒頭のアドルノの言葉で言えば、「受動的な直観に反した」発想に依拠しているが、文学好きなら、そのどれも読むことを考えれば、それほど奇抜な発想ではない。「作品の内在的傾向および、それゆえに、その内在的批評の基準は、作品に内在し、その作品の形式に刻印されている反省なのである。だがこの反省は真実のところ、評価の基準というよりも、まづなによりも、第一義的に見て、まったく異なった批評の基準のことなのであって、作品のできを判断するといった態度のことではない。こうして批評の重点は、個々の作品の評価

よりも、その作品といっさいの他の作品との「例えばペトラルカのソネットと近松のテクストとの」、そして最後には芸術のイデー「存在するいっさいの作品の総体が提示する絶対的なありかた」との関係の叙述にあることになる。……それゆえ批評とは、それがなんであるかについての今日の見解とは、まったく相反して、その中心的意図において、判定 (Beurteilung) ではなく、一方で作品の完成 (Vollendung) であり、補充 (Ergänzung) であり、体系化 (Systematisierung) であり、他方で絶対的なもののうちへの作品の解体 (Auflösung) なのである。……作品の批評とは……作品の反省であって、作品にのみ内在している反省の芽を展開態へともたらしうるのである」(I・1, 77f.)。

批評とは作品の完成であり、それを通じて、イデアの絶対性とのつながりを確立することである。「ロマン主義の中心であるメシアニズム」とベンヤミンが表現するのも、まさにそうした批評を通じて作品が救済されるからである。批評は作品作成とその救済の過程での共同化のメディアなのだ。

この点は別のところで述べたので、略述にとどめたが、こうしてベンヤミンはシュレーゲルからボードレールを経て自己の仕事に至る近代批評の役割をいわば総括したわけである。作品が相互に独立に存在しながら、また芸術のイデアのうちで隣り合って連続体をなしている。あるいは「ギリシア悲

劇はソネットと関連している」「作品をそれ自身に内在する反省の力で自己燃焼させる」——これらはまさにアドルノの表現のとおり、通常の「受動的な直観」に反する、現実否定のメシア的な力を持っている。「ロマン主義の中心であるメシアニズム」とこの論を書いている頃、ベンヤミンは友人のエルンスト・シェーンに書き送っている(一九一九年四月七日)。のちに瞥見するように、この批評概念はベンヤミンの『ゲーテの親和力論』に実現する。そして最後に見るクルーゲからわかるように『パサーージュ論』にも。

4 アンチモダニズムないし没モダニズム

——正統派マルクス主義と市民社会派——

だが、モダニズムは、とりあえずは日常生活の受動的な直観に逆らうものであるだけに、保守的教養層からの批判は不可避だった。シュルレアリストが好んで引いたロートレアモンの「解剖台の上での、ミシンと雨傘との偶発的な出会い」は、彼らから見ればナンセンスへの自己満足であり、教養俗物の応接間にはミレーの「晩鐘」のコピーの方がピカソの「アヴァイニオン館」より、受け入れられやすい。表現主義はゲッベルスから見れば「退廃芸術」であった^⑧。ナチスは、そうしたモダニズムへの拒否運動でもあった。だが、反モダニズムはマルクス主義にも市民社会論者にも、ハイデガーの西欧思

想批判にも共通する。そして多くの反転日本主義者にも。この点を少し検討したい。

正統派マルクス主義は、モダニズムの成果を無視することに生き甲斐を求めていたようだ。劇作家ハイナー・ミュラーが自伝『戦闘なき戦争』で深く軽蔑的に記述している数少ない一人であるアルフレート・クレラは、ドイツ民主共和国（通称旧東ドイツ）の文化統制の主流にいた人物だが、亡命中は、ベンヤミンの『親和力論』について「ゲーテの基本的態度をロマン主義的に解釈し、ゲーテの人生における〈アルカイックな審級の力〉、その形而上学的な不安こそ彼の偉大さの本来的源泉であると解き明かす試み」でしかないと批判し、これは「ハイデガーに榮譽を与えるようなものだ」と述べているようだ。ハイデガーとベンヤミンを一緒にするとは、イデオロギー批判の粗雑さが浮き出ている好例だ。社会主義リアリズムを後に表明するクレラから見れば、ベンヤミンのモダニズムを評価することはできなかった。いわゆる表現主義論争でベンヤミンは決して立場を表明しなかったとはいえ、クレラが支持するルカーチらの見解に深く懐疑的だった。ルカーチは表現主義を、「問題を現実そのものの変転（プロレタリア革命）から現実についての、観念の変転へとずらしてしまえばかりでなく、同時にまた、現実からの思想的逃避でもあ

る」と糾弾する。「帝国主義社会の神話化された似姿」が「せいぜいのところ」ゆきつく「ロマン主義的反対」でしかないと荒っぽい。こうした形容は、表現主義の哲学版であるハイデガーにも、ロマン主義的反対のベンヤミンにもあてはまるということだろう。日常の（受動的な）直観に沿ったリアリズム以外受け入れないのがルカーチであり、クレラである。

戦後の旧東側の体制は、ナチの先祖という嫌疑がかけられたニーチェばかりでなく、アヴァンギャルド芸術や前衛音楽にかたくなに身を閉ざしていた。アドルノの『否定弁証法』にはその事態への揶揄的な表現が多々ある。「東側の諸国は、口先では文化についてのおしゃべりをしていながら、実は文化を撤廃し、それをまったくの支配の手段として利用し、悪趣味な贗いものに変えてしまった。……西側ではそのことについて語ることは少なくとも許されている」。反省的になった啓蒙のなかでは、個と全体の融和が実現しないことへの反省こそが、理性を放棄しない啓蒙の自己批判の出発点だった。「現代のディアマートにおいては労働倫理と共同倫理が絶対化され、レアルなひとりひとりの人間の主体の欲望のいかなる充足も犠牲にされている」。弁証法的唯物論における共同体や社会の独裁は、三〇年代以降の左右の独裁を経験した者には考えられなかった²⁴。芸術は「崩落のしるし」（アドルノ）なのだ。

その点は日本のマルクシズム左翼の歴史家や経済学者においても、変わりりはなかったようだ。アヴァンギャルド芸術との、モダニズム文学との深い距離が、その架橋しようのない裂け目が、いや、正確に言えば、そのことを意識していないことが彼らの、情緒的な戦後民主主義理解と癒着した単細胞的な「ヒューマニズム」に共通している。「モダニズムの反抗は人々の間に浸透した」と言われる現象に、例えば遠山茂樹たちは、論争で有名になった『昭和史』で強い嫌悪感を示す。治安維持法後の昭和の初めの世相を彼らはこう軽蔑的に描く。「他方資本主義のゆきづまりが生み出す頹廢と享樂の氣風が都会を中心にひろまりはじめていた。カフェー、ダンス、レビュー、「銀ブラ」、「モガ」（モダン・ガール）、「モボ」（モダン・ボーイ）、こうした風俗は、とくにこの時期から顕著になった。これでは、パーマネットをかけた女性通行人に「贅沢は敵だ」と注意した翼賛道德の信奉者たちと変わらない。銀座の都会の自由こそモダニズムの日常文化的実現なのに。あるいは最近でも、マルクスを信奉していると思われる長島誠一は、環境問題についての示唆に富む論稿の冒頭部で、古典的道德を露呈させている。現代では「国家（金融寡頭支配）の統治能力の弱化和、人間そのものの規律や道德や文化が弛緩し……」²⁵。「人間そのもの」という表現もマルクス読解に疑念を抱かせるが、ヴェーバーには自明であった実質

道德の無意味さへの反省が欠如している。俳優座のチェーホフが戦後マルクシズム芸術派に評価できるぎりぎりであり、ベケットも、テネシー・ウィリアムズもこぼれてしまう。ここには平和運動的な政治批判・資本主義批判はあっても、芸術や美とかかわる批判の言語、批評の言語、反省的な距離の言語はない。²⁶

実はこのアヴァンギャルドとの無縁さは、市民社会論の論客たちにも、ある程度うかがえる。ヨーロッパ市民社会の華であるウィーン古典派を経て、ロマン派にいたる「クラシック音楽」は、いささかのスノビズムなしとはいえない彼らの教養の柱だったし、教養財としてのその時代の文学も知的食餌であった。読書を通じての教養による人格の形成が歌われた時代である。そのようなものの不可能性こそがモダニズムのはじまりだったのに、『職業としての学問』のヴェーバーにとってボードレールは、思考の出発点のひとつだったが、それはマンズフェルトやアイゼナハやヴァルトブルクが記念の土地名である大塚・松田らの市民社会派にはないものねだりというものだろう。内田芳明も『風景の発見』を論じて、『若きウェルテルの悩み』の自然描写を論じている。この小説のテクストに潜むスピノザ受容の政治的起爆力やプレ・ロマン主義を論じることはなく、西欧的合理性

とドイツ的非合理性の衝突というグンドルフ的議論に終始している。その他の市民社会論者も「崩落のしるし」としての芸術的モダニズムの「爆発的な反伝統主義」(アドルノ)は無縁のようである。それに対して、戦後西ドイツの基本法の産みの親の一人である国法学者・政治学者で社会民主党の大物党員だったカルロー・シュミット(戦後テュービンゲンおよびフランクフルト大学教授も務めた)は、今日まで乗り越えられていない『悪の華』のドイツ語への名訳でも有名なのだが。日本の市民社会派やアリストテレスから始める政治学教説にデカダンスは無縁だったろう。

せいぜいのところ文学は「いかに生きるか」を問う青春の悩みの表現であり、自己とのつきあい方の訓練である——こうした暗黙の前提にたつ姜尚中の「悩む力」は、彼の市民社会派批判(市民社会論に潜む暗黙のナシヨナリズムへの批判)にもかかわらず、モダニズムの文化が存在しなかつたかのような点は共通している。ここにもベンヤミンがめざす批評の言語の余地はない。作品の言語の「リベラルな自己規定」そのものを分析し、展開させるのが批評である。

もつとも、マルクス主義の反モダニズムや市民社会論の没モダニズムはどちらかといえば、望まざる副産物であった。彼らの反モダニズムと没モダニズムは、全体性にふくれあがってしまった理性の矛盾に反省が届かなかつただけかもし

れない。それに対して、芸術を語るハイデガーの言語には歴然たる反モダニズムが遍在している。

5 純正アンチモダニズムと純正日本主義 ——ハイデガーの芸術論と日本主義者——

ハイデガーの『芸術作品の起源』の中心的記述は、荒涼たる谷間に建つギリシア神殿についての文章である。「そこに建っていることよって世界を開示し、その世界を大地へと引き戻す神殿。このようにして大地ははじめて故郷の土地となる」〔UK32〕。

この論文を論じる多くの解説には、農夫の靴を描いたゴッホの絵に関する部分を引き合いに出す向きが多いが、この部分はあくまで「道具」の分析としての前座部分である。とはいえ、「農夫の老婆」の畑仕事に根を張った(とハイデガーが見る)靴、雪まじりの寒風の夕方にあぜ道を伝いながら家路を急いだ靴、春の種まきに履いていた靴が論じられるときには、すでにひとつの歴史的空間、民族に与えられ、民族が切り開いた空間、デカルト的でない空間への通路がこじあけられているところがこの記述の味噌だ。

そこから、風景にアクセントを付ける、あるいは、オリエンテーションを与える、その意味で、世界を開示する古代ギリシアの岩山の斜面に立つ神殿が論じられることになる。祝

祭が行われ、悲劇が上演され、捧げものがなされ、英雄が讃えられる神殿。神の尊厳が、その輝きがあたりを照らす神殿、戦勝と屈辱が、誕生と死が記念され、祝福と呪いが交わされて来た神殿、ここでは「世界が世界する」[U K 33]。つまり、そのつどの新たな時代が切り開かれる。歴史的空間と芸術は、深くつながっている、というのが芸術に関する、いや芸術と歴史の不可分な相互内属性に関するハイデガーの基本的思考である。不思議なことにこのテキストでは、単数の「神」が「神々」（この場合にはギリシア神話の神々だろう）になったり、また「神」に戻ったりして、その点では『近代の超克』の亀井勝一郎や林房雄の、単数形で使われる時の若干キリスト教的||ドストエフスキー的な匂いをする「神」と、複数で使われる時の大和の「神々」の雰囲気との揺れと似ているのだが、それはともかくとして、芸術の歴史的コンテクスト性が常に強調される。いやコンテクスト創設の力と言った方がいいだろう。

それゆえ、ミュンヘンの美術館グリュプトテークの「エギナ島アファイア神殿の諸像」のように「コレクションへの移動は、芸術作品からその世界を奪ってしまった」[U K 30]という現場絶対論となる。われわれが、例えば「バンベルクのドーム」[U K 30]を観光で見物に行っただとしても、そこにあるドームは、もはやかつての宗教的共同体の場を奪われ

た観光資本の略奪の対象でしかない、とされる。教養市民的な芸術鑑賞（観光もその一形態である）はハイデガーの唾棄するところである。なぜならば、芸術は歴史を創建する(Schaffen)使命をもっているからである。そういうものとして贈与(Schenkung)だというのだ。ゴッホの絵（造形芸術）、ギリシアの神殿（建築）を論じたあとヘルダーリンのテキスト（詩文）を念頭に置いた言葉だ。「芸術の本質とは詩文としての凝縮(Dichtung)である。詩文の本質とはしかし、真理の創建(Schaffen)である。創建とはここでは三つの意味で解したい。

つまり、贈与 (Schenken) としての創建、基盤創設 (Gründen) としての創建、開始 (Anfangen) としての創建である。だが、創建は保守においてのみ現実となる。どんな仕方の創建にもそれなりの仕方の保守が相応している」[U K 62]。

「創建は保守においてのみ現実となる」とは、なにか西部邁か西尾幹二の文章みたいだが、「芸術の作品のうちにおいて存在者の真理が自らを作品化する」[U K 25]というおまじないのような文章の最終的解説の部分である。

ようするにこういうことである。ゴッホの靴の絵などを論じると、芸術作品においては現実の描写が問題であるかのようには思えるが、まったくそうでないことは、この靴の絵が一つの民族の世界を思い起こしていることを考えると明らかである。一層明らかなのはギリシアの神殿の廃墟である。神殿

はなにかを模写・描写したものではない。荒涼たる風景の中で民族がその場を持つ天と地のせめぎ合いの証左なのだ。さらに詩文のテキストを見れば芸術が「現実」の模写でない点は一層あきらかだ、というのだ。作品は、ある民族の世界を切り開き、民族を土地に根づかせる。その意味で創建 *sitten* である。しかし、それはすでに一定の根づきがあったがゆえに、そこから飛び出す (*Ursprung* 原跳躍) ことよって可能となるのだ。まさに起源 (*Ursprung*) という議論だ。

たしかに、「ひんがしの野にかぎろひのたつ見えてかへり見すれば月かたぶきぬ」という人麻呂の歌は、大和の地での天皇の魂の継承をうたい、民族と風景の結合の「創建」かもしれない。それは大和民族の歌と風景と歴史の開始かもしれない。だが、この創建には天皇を中心とした、それなりの生活習慣の定着が、馴染みが必要だ。それを自覚的に展開し、その後の民族の歌い方の、美の作り方のいわば原型が作り出されるのが、「起源」ということなのだろう。大和三山に囲まれた土地に根づいた生活から、日本全体に広がる民族が誕生する、ということだ。それは「飛躍」であり、それこそが「起源」だ、というのだ。保田與重郎と西田幾多郎の『哲学論文集』を混ぜこぜにしたような文章が展開される。

「自らを作品へと入れこむ真理を詩人が構想する、その投げかけ [Entwurf 英語で言えば project] は、空疎な場に、

あるいは、未規定の場に向けてなされるのではない。真理は作品においてむしろ未来の保守の者たちに向けて、つまり歴史的な人間のあり方へと投げかけられるのだ。この投げかけられた中味は決して恣意的に無理な要求なのではない。真に詩作を通じての投げかけとしての構想は、歴史的存在として「歴史的存在としての民族」がすでに投げ落とされている場を開示することである。これこそは大地であり、歴史的民族にとつてはその民族の大地、自らを閉じる「異文化に自己を閉ざす」根拠なのだ。この根拠の上にこの民族はやすらうのだ。その民族がまだ隠された形ではあっても本来あるところのいっさいとともにやすらうのだ「UK62」。万葉の歌人たちとともに、あるいは人麻呂の歌とともに、もともと大和の民であった現存在が、その本来の可能性のいっさいを宿しながら大和の民になるべくしてなったのだ、ということだろう。すでに一九一五年、まだ学生だったベンヤミンはハイデガーの就任講演を読んで友人のショーレムに書いている。「歴史的時間の問題」を扱ったハイデガーの論文、これは、人がこの問題をどのように扱ってはならないかの、精密な証左だ。とんでもない論文だ。……著者が歴史的時間について言っていることは無意味だ」。

この閉鎖的なコンテキスト主義には「批評」「批判」の概

念の場はない。『芸術作品の起源』では、近代における趣味判断としての芸術批評、つまり、芸術を味わうための教養主義とそのお手伝いの芸術裁判官(Kunstrichter)趣味の審判者の役にはなんの価値も認めないことがなんども繰り返されている。ロマン派における芸術批評の概念を論じた先のベンヤミンの議論、つまり作品についての「判断」ではなく、芸術批評とは、作品そのものに内在している「反省」の「完成」であり、「解体」であるという発想、その意味ではアルカイックで神聖なエネルギーの「モダニズムへの脱出行」(アドルノ)、私の言葉で言えば「理性の言語への組み替え」という発想も無縁であろう。作品とその受容の同権という、天才美学からデモクラシーへの移行ももちろん、考えられてすらいない。

ベンヤミンが重視する近代的な文学形式として、無限の變化と進歩を遂げ続ける「小説」の話はまったく出て来ない。ゴッホの絵の農耕社会への還元、岩肌の斜面の神殿、そしてヘルダーリンの詩のことばが、歴史の創建にふさわしい作品ということである。「日常生活が盲目の伝統に依拠している事態」(ハーバーマス)を揺さぶるどころか、そうした「民族の場」を継承し、強化することになる。たえず別の可能性が存在することを示唆し、セクシュアリティのタブーを打破し、セクシュアリティ概念そのものの融解をめざすどころか、ラッボーとヴェルレーヌを「酒飲みのろくでなし」と形容して

いたと言われる哲学教授にふさわしく、批判と批評の概念の余地はない。ハイデガー個人はラブ・アフエアーの「天才」だったが、セクシュアリティの変容は、こうした議論を避けつつ存在に思いを馳せる哲学者個人のプライベートに封じ込められることで、ただの小市民的身勝手に落ち込む。

こうしたハイデガーの議論は、一部のハイデガー崇拜者を除けば、とくにフアシズムの屑カゴに消えたように思えるかもしれない。しかし、現在でも新聞から旅行会社の宣伝ポスターにまで氾濫する「日本の美」「日本人のふるさと伊勢神宮」などといった表現こそは、ハイデガーの議論の正確な実現であることを、そしていまなお「受動的直観」を支える自明性が文化フアシズムの日常的ウイルスとして生きていることを示している。「ドイツの美」という表現が考えられるだろうか(少なくとも、ドイツ語では大笑いだ)、という問いを立ててみれば、ウイルス繁殖の地はあきらかだろう。

こうした民族の文化や伝統の空間を一見思想的な言葉で言祝ぐのが、西谷啓治に始まり、西部邁や西尾幹二にいたるまでの日本主義者たちである。とはいえ、彼らとハイデガーとの大きな違いをまず指摘しておく必要がある。

ハイデガーがまず企図したのは、西欧の伝統の脱構築ないし破壊の試みである。結果として思想史を西欧本質主義に

ひっくり返してしまつたにはちがいないが。それに対して、おなじように独善的だが、日本文化論者たちは、そうしたハイデガー的な意味での伝統破壊すら行わず、日本の伝統なるものを素朴かつ単純に、あどけなくかつ無邪気に信じているところが異なる。例外的にみかけの伝統の破壊を企てたのは、北一輝と三島由紀夫である。彼らは、明治以降の天皇制を断固批判・解体して、いわば脱構築して、ハイデガーに似て、不在の、あるいは不可視の起源に戻ろうとした。だが彼らは日本主義者としても例外であり、大多数は、伝統の歌を音痴のまま歌い続ける。例えば、「神道とは日本人であること、そのもの」と論じる中西輝政は、西尾幹二とともに明確に「〈原初〉へ戻るより〈伝統〉につなぐれ」と叫ぶ³⁰。ハイデガーは「伝統」を破壊し、「原初」に戻る、それも存在しなかつた「原初」を探究しようとした。偽りとはいへ、知的ラジカリズムにおいては筋がとおつていた。

逆に日本論者たちは、ハイデガーの蒔いたニヒリズムの議論を悪用し、伝来の道徳主義に回収しようとする。彼らにあるのは、伝統を管理して上に立つ者からのお説教的な「批判」である。若者の「道徳の荒廃」を慨嘆し、そうした「ニヒリズム」を克服し、伝統への、その実体的道徳、ヴェーバーがその不可能性を正確に見ていた伝来の人倫性への回帰を説くだけである。例えば、『ニヒリズム』（一九四九年）の中で西

谷啓治は、「形而上学やモラルの急激な崩壊」に直面して、今後の進むべき道を「我々の西洋化という未来への方向であると同時に、伝統への再結合という過去への方向」と規定する。西部も道徳的衰退への義憤を抑えられず、解決策を「伝統という精神的土壌」への復帰に求める。大橋良介も「生の意味喪失や倫理規範の崩壊」を嘆きながら、最終的には、袋小路に陥つたと彼が見る西洋からの脱出を、日本の伝統なる「無の哲学」に求める。

ハイデガーは不可視のドイツを、存在しなかつたドイツを呼び出そうとしたが、日本文化絶対論者たちは、学校教育で習い、日常生活で語り継がれる日本なるものを「受動的直観」ととつぷり漬かりながら、無邪気に擁護する。エスノセントリズム丸出しであり、夜郎自大の極致である。例えば西尾幹二は、冷戦崩壊後の世界に沸き起こつた民族問題、宗教問題を指摘しながら、「人間が集団意識から解放され、地球は一つ、人類はみな仲間」の甘い世界市民意識に、日本の一部の新聞が言うように満足し、それで全てと足りるという話ではない」と論じる。そして、明治以降に日本が近代国民国家になったとする一般に流布している見方を糾弾する。「日本は太古以来の島国としての、自然発生的な国家をそのまま延長させて近代国家になったと言つてよいのではなからうか。すなわち、日本は「国民国家」になる前に国家だつたの

ではないだろうか³⁶。逆に、冷戦崩壊後に国民国家とは別のところにアイデンティティを求める世界のさまざまな議論や紛争について、「今の時代の新しい集団意識が、十九世紀の「国民国家」ではなく、人種、宗教、言語、歴史、文化の地縁的共通性に基づく再編成を目指しているというのなら、……日本は太古の昔から統一体としてのこの有機的な理想にすでにある意味で到達していた³⁷」と述べる。つまり、十九世紀的国民国家に関しても、「太古以来」日本は近代ヨーロッパがやつとの思いで到達した国民国家であり続けたとともに、さらには、冷戦崩壊後に国民国家的アイデンティティとは別に求められる、局地的な「有機的な理想」もすでに「大昔から」得ていた特別な存在となる。少し矛盾しているようだが、今はそれを問う場ではない。「暗黙の伝統」こそ、それが「盲目の伝統」であることに気がつかぬうちに「保守」の尊重するべきものとなる。先のベンヤミンの言葉を援用すれば、「人がその問題をどのように扱ってはならないか」をもつぱら示している。

また小林秀雄や三島由紀夫は、十九世紀から世紀末にかけての耽美主義的モダニズムから出発しながら、日本文化絶対論者に転じた。三島由紀夫も「不可視の日本」だけで筋を通していいのではない。彼らの出発は、ランボーやダヌンツイオへの耽溺だった。しかし、市民社会の末裔の、つまり、ソ

レルの言う市民社会の第四世代の「教養ある世代」³⁸における、爛熟した美の世界への思いが、そうしたデカダンスが訣別したはずの伝統の美、それも日本美へと沈潜するのは不思議である。異文化におけるデカダンスへの耽溺から、自文化内部の捏造された伝統への回帰。ヴェーバーが、古きドイツ中世の騎士道に戻れと論じることが考えられないではないか。「日本文化論」(三島由紀夫)であれ、「無常といふこと」(小林秀雄)であれ、伝統の型やわびやさびの世界を通じて、「ヘルダーリンからニーチェに、あるいは「鎌倉時代の何処かのなま女房」につながる生の美的救済が遠望されることになる。この文化純粹主義は、例えば三島由紀夫の次の言葉に読み取れる。「昔の日本には様式といふものがあり、西洋にも様式といふものがあつた。それはひとつの文化が全生活をすみずみまでおほひつくす様態であり、……文化とは生活のすみずみまで潔癖に様式でおほひつくす力であるから、すきや造りの一間にテレビがあつたりすることは許さないのである」(旧仮名遣いであるところが象徴的である)³⁹。「すきや造り」は、こうした日本文化論者にとって「日本的なもの」の象徴と見えて、すでにあの歴史的な『近代の超克』のシンポジウムで亀井勝一郎はこう語っている。「ビルディングの一隅は忽ち教寄屋造りに改造され、げてもものの食器で、まことに日本的な料理を喰はす……。我々にかかる悲劇のうちに生きていたのだ」⁴⁰。

やみくもの自己肯定をめざした、(無理したナルシズム)ともいうべきこうした議論には、通常の意味での批判的視点は——いわゆる左翼への攻撃という形態を取ることはあっても——自文化に対しては皆無である。それに対しては、『美の理論』のアドルノの次の言葉で十分だ。「本質的に伝統主義的でない社会においては美的伝統なるものは、アプリアリにいかがわしい」⁴¹。

それに対して、ベンヤミンの作り上げた批評概念の要諦は、「日常生活が盲目の伝統に依拠している事態」(ハーバーマス)からの脱出であり、その際にアルカイックな神話のエネルギーを理性に向けて書き換えることであつた。もちろん、ここには『親和力論』にもあるとおり、新しい啓蒙に盲従する事態からの脱出も志向されている。例えば小説『親和力』の冒頭で先祖の墓を潰して庭園を造ろうとしたことが、すべての逡巡と災厄のはじまりであることが、つまり死んでしまつた人は無関係とする醒めた意識、啓蒙の延長である道具的意識に問題があることをベンヤミンは『親和力論』の最後で指摘している。だが、日本文化論者にはこうした啓蒙の撤回ではない啓蒙の自己反省としての芸術批評は無縁のようだ。

これまでの議論を簡単に振り返ってみよう。モダニズム芸術の挑発のエネルギーが枯渇し、モデルネは老化し、資本の

自己増殖運動に取り込まれているのではないか、というマーティン・ジェイの(そしてハーバーマスがおずおずと取り上げた問題意識を受け、それにそのまま賛成はしないままに、それでは、このような状況下で芸術を語る批評の言語はどのようなものだろうか、という問いを立ててみた。そして、芸術の市民社会的な自律性への反抗運動として捉えられたモダン・アートの自己増長、近代の分化を無視するという自己増長とともに、それを通じて逆説的にも実際に起きたモダニズムの日常への浸透を論じてみた。その観点からベンヤミンがドイツ・ロマン派にみた芸術批評の概念こそ、単に作品を一般公衆に選別・紹介する新聞の学芸欄の批評以上の、見方によつては受容美学的とも言える、芸術家や作家と批評家との新たな関係を、いや芸術の、そして批評の新たな自己理解を、新たな文化論を構築するものであることを示唆した。日常の直観に反することがモダニズムの特性である——ベンヤミンの好きだったパウルクレーの天使の絵は、日常の天使のイメージとは似ても似つかない。モダニズム芸術がナショナリズムと無縁なコスモポリタン性を宿しているのは、日常の直観からの距離とその反伝統主義のゆえでもある。

引き続き、そうした突破口と無縁の、マルクス主義正統派の芸術理解における芸術批評の概念の不在を見た。希望に燃えているとされながら、うつろなまなざしでつるはしを振

るう労働者を描いた社会主義リアリズムよりは、なにが描いてあるかわからない抽象絵画の方が公衆を引きつけることで、東側の文化は「世界人民」から拒否されていた。同じく市民社会派の芸術理解もハイデガーのそれも伝統の枠を超えてはいなかった。ヨーロッパ市民社会の伝統を仰ぎ見ると、その伝統の奥に、不可視のアルカイックな異教世界の文化・伝統を新たに幻視するのとの違いだけである。また日本文化論者は、文化的ファシズムに閉じこもっている。安徳天皇を奉ずる平氏と同じに日本を抱き続ける。われわれの日常生活はまさに彼らから湧き出るウィルスに満たされている。ここには、ベンヤミンがイメージした啓蒙の自己深化としてのロマン主義的批評概念の生きる余地はない。以上がこれまでの簡単なまとめである。

もちろんのこと、批評とはかくあるべきだと、高説をくだせる時代ではない。無謬のドクトリンなどないことが、モダニズム芸術とそれに伴う批評の出発点だった。先のショーレム宛のベンヤミンの筆致で言えば、「人がどのような批評をしてはならないか」を示唆するのが、批判と抵抗のあり方が実にさまざまになったことを逆説的にも規範とするこの時代の数少ない可能性だろう。上の四つの思潮は、まさに取るべきでない方向を示唆している。だが同時に可能なのは、実際に成し遂げられたすぐれた批判と批評のかたちを提示するこ

とだろう。

6 アレクサンダー・クルーゲの仕事

『感情の年代記』

その一例として（あくまで一例である）アレクサンダー・クルーゲ（一九三二―）の仕事を最後に取り上げてみたい。彼におけるフィクションとドキュメントの相互交換と融合、批判とアイロニーの合流、批判における映像など各種表現手段の重ね合わせとそれに伴う異化効果を通じての新たな問いを立て方（「語るとは問うことである」とクルーゲは述べる）を見てみたい。彼にあつては、批評が文学と交流かつ合流するというかたちで、ベンヤミンの芸術批評の概念に潜むひとつの方向が実現している。

一九六六年のヴェネチア映画祭での銀獅子賞など、ニュージャーマン・シネマの騎手として知られているクルーゲだが、次第に映画よりは文筆に向かった彼が、独自の文章空間を作り上げてきたことは、日本ではドイツ思想関係者のあいだでも不思議とあまり知られていない——ビュヒナー賞をはじめ、ドイツのほとんどの文学賞を総なめにし、そのうえにアドルフ賞も受賞しているのだが。彼の文章空間（彼の言葉で言えば *Erzählraum*）は、ベンヤミンとアドルフを、そして一部はハイデガーも継承したものである。またブレヒトの異化手法

も取り入れ、アドルノの紹介で助手を務めた二十世紀映画の最高峰のひとりフリッツ・ラングの映像言語も吸収している。しかも、そうした先行の試みのごった煮になるどころか、いわゆる模倣や継承でない換骨奪胎だけに、見た目には、つまり日常の直観では、ベンヤミンともアドルノともブレヒトとも似ても似つかない。しかしよく見ると、ベンヤミンの言葉で言えば、彼らの作品を「燃やし尽くした核」が見えてくる。それまで『履歴書』や『戦闘描写』などに書き集められてきた文章をまとめて二〇〇四年に『感情の年代記』という標題で出版された二巻本は、総計二千頁を上回る巨大な、現代のまさに「年代記」である。本職は「本職」という表現が許されるならばだが）弁護士で、アドルノたちのフランクフルト大学社会研究所の顧問弁護士の任に長いことあった。紛争当事者のあいだに「平和を作るFrieden stiften」仕事だから法律家の道と文筆家の人生とは一体であるという自己理解を彼はインタビューで表明している。

十三歳だった第二次世界大戦末期に、故郷の町が爆撃で消失したクルーゲにとって、しかも十数メートル先で爆弾が破裂し、偶然に無傷で生き延びた彼にとって、同年代のギュンター・グラスなどとおなじく、やはり現代ドイツ史のいくつかの巨大なできごとの記述、それも普通の描き方では把握できない多様な側面の記述、しかも起きなかつたが起きていて

もおかしくなかつたことも含めた記述、それも徹底的に距離を取った記述こそ最大の課題だった。そのために文学と批評が融合しているのだ。

二千頁に、ゆるやかな十二の章にわたってちりばめられている千を上回る短い文章 (Erzählraum) は、最前線からの実際の報告文書であつたり、ある人が一九四三年のベルリンで国防軍の幹部から個人的に「スターリングラードはもうだめだ。ドイツ第六軍は囲まれてしまった」と聞かされた話であつたり（この幹部は七月二十日事件でヒトラーの隣にいたために、不幸にも爆弾の破片に直撃され「殉職」した実在の人物）、ベルリンの壁が開く頃に西ドイツのある州都の教育委員会に転勤した教員とその娘のあいだの、娘の元カレをめぐる対話であつたり、親衛隊の招待でクリミア半島に視察に行つたハイデガーの奇妙な経験であつたり（もちろんフィクション。だが現地のハイデガーの対話の相手は実在した親衛隊の大物でニュルンベルク裁判で有罪になり処刑されている）、終戦直後にパキスタンとインドの境界線を引くために現地へ出張したロンドンの弁護士シリル・ラドクリフの記録や逸話であつたり（半分は記録文書、半分はフィクション。もつとも記録文書もクルーゲが作った部分と「本物」とがコラージュされている）、ラドクリフが学んだオクスフォードの日常生活であつたり、ドイツ統一をめぐるさまざまな逸話や文書記録であつたりと、実に多様であ

る。本文中各所に写真（それも「本物」と「作り物」の「ませこぜ」がちりばめられている。文章はあくまで乾いており、即物的な記述に終始している。生きるか死ぬかのほとんど実存的なできごとに冷ややかな距離を置いている。たとえば、スターリンググラードを扱った最初の断片は「例えばこれはひとつの知らせだ。〈男の子は泣かない〉。これは現実、感覚についてのひとつの知らせだ」というたった二行である。「現実感覚」はもちろん、『特性なき男』のムーヅルに由来する。ひとつ先のやや長い断片は「ガルス大佐は、どこかでやられてしまったと思っていた七十台の戦車が、もはや持ちこたえられそうもなくなった自分の陣地から西数キロのところに残れたときに泣いた」とはじまる。「これで助かった」ということだろう。「男の子は泣かない」のくだ。

そうした冷たい、しかし迫真感のある文章や写真は、本人が先のインタビューで *primitive diversity* と名付けている。どんな激戦のなかでも営まれる日常生活の、どんな退屈な日常生活のなかにも、起きる、ときにはイマジネーションの世界で起きるドラマチックな瞬間の、それぞれいわば生の素材のことだ。先の元カレをめぐる話では、平和な日常生活での親との言い争いの場、ひげを剃りながらカミソリを振り回しつつ小言をいう熊のように毛むくじやらで大きい父親を見て、一瞬そのカミソリで殺されるのではないか、と感じる娘の恐

怖。別になんの問題もない父子関係なのだが。こうした *primitive diversity* を統括して眺める自我はもはや存在しない。一九一四年以前の世界を描いたブルーストのような古典的な小説は不可能である（同インタビュー）。マドレーヌの味覚の一瞬から「失われた時間」を求める代わりに、スターリンググラードの章の「男の子は泣かない」の前に置かれた全体の前書きには次のような、即物的な文章が記されている。「以下のテクストを読者は、流れに反して読まねばならない。ベルリン共和国の現在から目をそらした、ポツアクチュアル *INKTUELL* なシッコイ *ZÄH*、非実際的な関心で読まねばならない。スターリンググラードを生んだもろもの現実には邪悪なフィクションだという望みと確信と同じに、ハンゲンジツ シュギテキニ *ANTIREALISTISCH* 読まねばならない。わたしがスターリンググラードに固執するのは、記憶の不在は非現実的であるとするプロテストが理由である」（引用文中、大文字の部分は実際にこのように印刷されている）。

「ポツアクチュアル」というのは、過去から短兵急に現在の民主主義社会への教訓を引き出そうとする偽りのリベラルレフトへの警告でもある。戦後西ドイツの社会は空襲の記憶とドイツの殲滅戦の記憶を加害者である自分たちの文学から閉め出してしまった。ゼーバルトの『空襲と文学』⁽⁴³⁾ は空襲に関してそのことを、「自分たちも被害者だ」という日本に多

くある嘆き節に陥ることなく、見事に描き出しているが、このゼーバルトがクルーゲを多く引くのも当然だろう。閉め出されたといっても記憶は存在し、作用しつづけている。ユダヤ人虐殺に関するベルリン共和国の「指示された記憶」が生んださまざまな記念碑をクルーゲは正面から批判はしないが、その欺瞞性をかすかに暗示しつづける。スターリンググラードのドイツ兵も単純に加害者として無視するわけにはいかないのだ。それを加藤典洋とは異なった観点から記録／記憶する方法の模索でもある。むしろ悲哀は語られる「単語」のなかに「文字」のなかにある、と彼は語る——アドルノが「考える」ことのうちに現実への抵抗を見たように。

よく「壮大な文学的ゲルニカ」と言われるこの『年代記』のどの断片も、「損壊した生」(アドルノ)からの乾いた報告であり、クルーゲみずから述べるように「啓蒙のプロセスの自己反省」なのである。それゆえどの断片にも、過去は実際に起きたように起きなくてもよかつたのではないか、という思いと同時に将来に起きるかもしれないことへの不安が潜んでいる。例えば、スターリンググラードの町外れで、マンホル下の通路の奥に一週間分の缶詰を持って潜り込んだドイツ兵の話が出てくる。赤軍が通り過ぎたら、地上に出て、西のドン河の方へなんとか逃走しようという目論見である。だが、赤軍が排気口から投げ込んだ手榴弾の破片で右足に大怪我を

する。それでも這い出し、膝まである軍靴の上から血がじやぶじやぶ溢れ出す足を引きずりながら、自軍と合流すべく歩みだす。そのシーンの直後には未来の地下大都市のフィクション写真がカラージュされている。

つまり、壮大なシステムと化し、地下に大都市を生み出すような体制への恐怖と不安である。巨大な戦争マシンであるドイツ第六軍の組織性にそぐわない、スターリンググラード郊外の敗残兵の潜り込んだマンホールと未来の地下都市のヴィジョンの並列が生み出す異化効果。本書の別の箇所にはアルプスにトンネル運河を造り、北海から地中海までの舟運を可能とする巨大プロジェクトのイメージ写真もある。そしてこの地下都市の写真にはアドルノの『否定弁証法』からの引用が注としてついている。「システムとは精神となつたはらわただ。怒りは、いつさいの観念論の徴しだ。怒りはカントのヒューマニティを歪める。そしてヒューマニティが装う高等な品格の光背に反論を加える」⁴⁴。

クルーゲにとつて最大の関心は、タイトルのとおり、感情、それも近代が生み出した巨大なヒエラルヒーの最下層にいるひとりひとりの感情、ドイツ語で言う「カエルのパースペクティヴ」を取らざるを得ない人々の感情、彼らの怒りや不安である。それをトーマス・マンのように壮麗な文章に塗り込めずに、事務的に描かれた感情、敗残兵の恐怖と未来の大都

市への不安、こうした感情こそ最大の敬意を払う対象、すべてが他のようでもあつてよかつたのではないかという反現実主義の基盤なのだ、と彼はなんども強調する。「わたしは感情とその反現実主義 (Antirealism) に最大の敬意を払っています。人間は堪え難いものに遭遇すると皮膚におできができません。人間は不幸にアレルギー反応をするのです。人間のこのこの反現実主義こそわれわれは承認しなければなりません。これに対して自我などというものは案山子同然なのです」(先のインタビュー)。

感情とは反現実主義である、というテーゼ。感情は非道な現実への抗議であるとともに、そうした現実以外のものへの願い、彼方への思念であるということだろう。記憶もその一環として捉えれば、現在との和解をめざした(結果としては「未来志向」になってしまふ) いささかあやしげな記憶の文化を越えることになるのだろう。

「クリミア半島のハイデガー」と題した文章は、こう始まる。「われわれの機甲部隊が、クリミア半島入り口のペレコプ地峡を急襲・占領している時分に、陸軍総司令部は、第十一軍に大学教授たちを屈ける決定をした。われわれは、フライブルク、マールブルクの草原飛行場を飛び立ち、ベルリン、クラクウ、オデッサと乗り継ぎ、シンフェロポールに至った。すべてが冷静な段取りだった」。三日前に国防軍はクリミア

を占領し、今は山に逃げた敵の残党の処理をしている。そこにもう司令部から派遣された大学教授たちが到着する。だが、「われわれ」とはいったいだれなのか。機甲部隊は「われわれ」つまり視察団の「大学教授」の部隊ではないはずだ……。戦争における匿名の「われわれ」がこうして疑念視される。次に「すべてが冷静な段取り」。巨大な殺戮組織は後方の大学教授団の輸送でも、秩序立っている。殺戮集団を動かす冷静な組織性への情熱が皮肉に描写される。距離を取った異化効果の文体である。

大学教授たちを送り込んだのは、ゲルマン民族移動時代にクリミアにも侵入したとされる東ゴート人の痕跡を探索し、ドイツによる占領を正当化するプロジェクトの一環である。だが、ハイデガーにとってはそれ以上に、古代ギリシアへの思いも働いている。クリミアの古代名タウリカとはまさにタウリスのイフィゲーニエのいたところだ。彼の目には行き来する現地の女性はイフィゲーニエの末裔に見える——それがいかに馬鹿げた幻影であるかは文体が暴露している。

逆に、ユダヤ人たちが処刑のために連行されるのを他の教授たちと見物しているシーンがある。トラックで連れ去る輸送と処刑のプロフェッショナルリタイを親衛隊将校がハイデガーに自慢する会話が出てくる。その効率化を提案した実際の文書とともに。ところが、見物していると、一人の老婆が

ハイデガーに後ろから近づき、連れていた小さな女の子に彼の手を握らせたと思つたとたんに群衆の中に消えてしまった。この子だけでも命が助かるように、ということなのだろう。映画にありそうなシーンだ。やがてこの老婆も捕まって連行されるのだが、ハイデガーの手には女兒のじつと握り返してくる手が残されてしまった。「常識」ならば、この子を親衛隊に引き渡せば済むはずなのだが、ハイデガーはなぜかそうできなくなってしまった。*Haken heißt ursprünglich hüten*（維持する、つまり子供の手を握り続けることは、根源的には、保護すること）とつぶやきながら。haltenも hütenも ursprünglichもハイデガーが独特の電位で光らせながら使い続けた言葉だ。西欧形而上学の破壊、ソクラテスの理性誕生以前の「根源」の世界に思いを馳せるハイデガーが、なぜかこの女兒を守ろうと「決断」する。

「決断」はハイデガーの十八番の言葉でもあるが、ここでクルーゲが下敷きになっているのは、ゲーテの小説『親和力』の一シーンであり、そのシーンについてのベンヤミンのまさに「芸術批評」なのである。そのシーンとは以下のようなのである。ある男が幼い時から喧嘩ばかりしている大嫌いな娘がいる。その娘が気の染まぬ人との結婚式から逃げるために、披露宴が催されている船のデッキから花嫁姿のまま川に飛び込む。そのときに、ブリッジで舵を握っていたこの男は、自分

が本当はその娘が好きだったことに気がつく。「決断の一瞬」が到来する。彼は自らも彼女の後を追って川に飛び込み、助け上げ、ふたりは結婚する。めでたし、めでたし、という挿入されたエピソードだ。ゲーテは交叉恋愛に苦しみながら決断できない二組のペアへの皮肉も込めて、この挿話を書き込んでいるようだ。ベンヤミンは、この決断について「男の子は、娘の後を追って河に飛び込む。これは『親和力』の唯一の幸福な運命 *Geschnick* だ」と『親和力論』で論じている。クリミアで偶然預けられてしまったユダヤ人の女兒を、ギリシア人と思いついで守りきる決断をするハイデガーの決断と、『親和力』を論じるベンヤミンの決断が合体する⁴⁵。クルーゲは、彼の読者にはあまりに自明な関連だからなのか、典拠をあげないままに、ベンヤミンの言葉を引用しているが、なかなか複雑な手続きで、それなりに知識がないと読めない文章だ。とはいえ現実には、いやこの物語のなかでの現実では「渡された子供を、彼の獲物を、問題なく手元に預かれる場所はない。ハイデガーは彼女が若いギリシア人の娘であると絶対の確信をもっている。心から望むならば、イフィゲーニエの子孫であることをあきらかにしてくれるだろう」⁴⁶。

結局は、宿舎にかくまっておいた女兒はハイデガーが散歩から戻って見ると、居なくなっていた。親衛隊が見つけてユダヤ人として連れていったのだろう。もう仕方がない。なに

ごとくもなかったかのようにハイデガーはフライブルクの大学に戻り、日常の講義と演習に復帰する。

途中で親衛隊の動きやドイツ人のクリミア移住をめぐる論争などが生まれた「物語」には、おなじく注がいくつもついている。そのうちのひとつは、先述した『否定弁証法』からの引用と異なつて典拠が意図的に示されていないが、あきらかにハイデガー、もしくはクルーゲの偽作になるハイデガーの文章である。「数世紀来讀えられてきた理性なるものが、思惟 Denken の執拗な対立者であることをわれわれが経験することを通じてのみ、思惟 Denken なるものはじまる」。ここにあるのは、現実起きたこと、例えばユダヤ人集団処刑。その効率性を自慢する親衛隊将校、あつてもおかしくなかつたこと、例えばドイツ人の先祖の部族のひとつとされる東ゴート人の痕跡調査とそれに同行する哲学教授（ヤウスは実際に「先祖崇拜」という企画に携わっていた）。そしてありそうにもないが、まったくあり得なくもない、一時的な心情的決断の結果としてのハイデガーらしくないヒューマンな行動、こうした要素の織物としてのテキストである。コラージュと言つた方がいいかもしれない。しかも、ギリシアとドイツの一体性へのハイデガーの狂信にもとづいてユダヤ少女をギリシア人と思ひ込む錯視を揶揄し、冷たく突き放す態度で描かれている。ひよつとしてハンナ・アーレント以外にもユダ

ヤ人女性も含めて数多くあつたハイデガーのラブ・アフェアーへの遠い皮肉も意図されているかもしれない。同時に、『親和力』の挿話における決断への希望とともに。つまりどんな立場の人間も抵抗への決断が可能だつたという希望とともに。「一九二八年に、ある女性教師が同僚たちとなにかはじめていけば、一九三三年は防げたかもしれないです」とひとつの物語を例にしながら、クルーゲはインタビューで答えている。

つまり、実際に起きた歴史、歴史家が因果の系列で説明する歴史への、あつてもおかしくなかつた無数の挿話を頼りとした反抗。「因果の系列。ヴェルダンからはじまって今日に至る因果の系列」（同インタビュー）——それらはすべて「他の可能性はなかつた、仕方なかつた」「不可避だつた」の前提にもとづいて物語られる。「人々は彼らの人生行路のうちでいわばカエルのパースペクティヴに閉じ込められてしまっているのです」。この不可避性の見かけをクルーゲは多くの人々の行動から、例えば、もうやられてしまったと思つていたのに突然戻つてきた自軍の戦車を見て泣く、男の子は泣かないはずなのに泣く将校の話に問題視するのだ。この間の事情をアメリカの研究者は「接続法二式（仮定法過去）の文学」と形容しながら次のように述べている。

「クルーゲにとっては、人間が引き起こした破局をリアリ

ステイックに描く努力では十分でない。こうしたタイプのリアリズムは彼にとつては、現実の破局的結末はなにか不可避のものだという想念を伴っている。……過去を発掘することによって過去の経験からいくつかの出口(Auswegen)を探すにはどうしたらいいのかということなのだ。別のようにもなっているもよかつたのではないかと考えることで、将来の破局を防止しようというのだ⁴⁸。感情とは因果の系列に対する戦いなのだ。そして、そこには、歴史から学ぶという通常の発想はいたしたことをもたらさない、という前提があるとも述べられている。むしろ、あつた話、あつてもおかしくなかつた話、あり得ない話を練り合わせ語ること、それは「新たな問い」を探し、立てること、出口に向かって立てることだというのだ。「探す」「問い」「出口」はクルーゲの全作品のキーワードだ。

いくつもの物語からなる今ひとつのブロックに手短に触れておきたい。それは一九四五年四月八日、クルーゲ自身が経験した故郷の町ハルバーシュタットへの連合軍の猛爆撃である。先に触れたように、少年のクルーゲから十数メートルのところにも爆弾が落ちたそうだ。

当日は日曜日。同市の映画館「キャピトル」で午前十時、「帰郷」と題した映画が始まろうとしたときに、スクリーン右の二階席から地下にまで最初の爆弾が貫通し破裂する。散

乱する胴体や手足。映写係のシュラーダー夫人は——映画館のオーナー一家はマリエンバートに、戦争も大詰めのこの時期に休暇に行っている——、地下の洗濯室の煮沸釜に、そうした人間の破片を大急ぎで片付ける。次の上映開始の二時間に合わせるためだ。爆弾が落ちても、映写時間は映写時間間に合わせるためだ。爆弾が落ちても、映写時間は映写時間。夜は郊外の知り合いの家でソーセージを食べながら、「ああ、疲れた、今日は大変だった」。なにか普通の勤務日が終わったかのように。

同じ頃に市中心部のレストランでは結婚式の披露宴が始まろうとしていた。新郎はケルンの豊かな家の出身。新婦はこの市の庶民の娘。教養の異なる両方の家族のあいだでは対話が成り立たず、気まづい雰囲気の流れ出している。「おたがいの家族同士でなかなかDuでしゃべりあえない」。終戦の一ヶ月前の厳しい日々でも社会的格差は作用している。そして空襲警報。全員地下室へ。十二分後には全員瓦礫の下だった。みんなすぐに窒息したならいいんだけど、と翌日瓦礫の山を探しまわっている新婦の兄が語った。兄はたまたま式に遅れてきたのだが、この語りようはどういうことだろう。

同じ空襲の夕方、郊外で町の写真屋の主人が自軍の兵士に捕まり、近くの大都市マグデブルクに連行され、即刻処刑された。イギリスのスパイだと思われたようだ。というのもハルバーシュタットの郊外には、丘をくり抜いた地下の兵器

工場があったからだ。ポーランドからの強制労働者が大量に働いていた。兵器工場も強制労働者の存在も、連合軍に知られてはならない。軍事的理性が絶対に優先だ。もつとも、空襲直後の写真がこの章に付されているのは、この写真屋のおかげなのだが。この写真屋も職業意識から写真を撮りに出かけただけかもしれない。

ドイツ諸都市への空襲の記憶の抹殺を論じた先のゼーバルトは、クルーゲのこうした記述を、そこに感じ取れるドイツ市民の「職業的本能」と、大空襲でも発動される勤勉な日常の恐ろしさも含めて「真生な記録が持つ啓蒙の力」と形容している。⁴⁹

もちろん、他のすべての「物語」と同じにこの物語もマルチ・パースペクティヴにできている。始まろうとしていた映画が「帰郷」であることの指摘には、加害者と被害者の取り替えに対するクルーゲの批判が込められている。ヨハネス・フォン・モルトケの報告によれば、この映画では、東方でポーランド人に取り巻かれて処刑されるドイツ人たちが、そして生き残ったドイツ人の帝国への帰郷が扱われているからである。国際法上の問題がある都市空襲もドイツ人が戦争を始めたからなのだ、という視線は忘れられていない。広島・長崎も日本が戦争を始めなければ、起きなかったのだ。

また、この空襲の章の後半には、空飛ぶ殺人工場としての

空襲作戦についての具体的な資料、イギリス空軍の司令官の写真なども掲載されている。空襲というのは、ただ爆弾を落とすのではなく、周到に計画された作戦であることが明らかにされる。最初の爆弾は道路下の水道管を破壊するように作られている。消火不能にするため。次には家屋の屋根から下の階まで貫通する重量爆弾。それが開けた穴に焼夷弾が注ぎ込まれる手順。「空飛ぶ要塞」B17の編隊フォーメーションの図式。そして編隊指令機と各機との交信記録。ハルバーシュタットへの飛行も、他の都市をを目指しているように見せかけで突然進路が変更されている。巨大軍事組織が放つある種の魅力も、冷たく描ききられている。先のハイデガーは故郷に戻るベルリン経由の飛行機がフライブルク郊外に着陸したときに「巨大なものから卑小なものへ落ちて行った」(Klinge I, 434)と記している。巨大なもの *das Riesenhafte* は『黒ノーツ』にもよく出てくる、近代技術の編成総体の名称である。⁵⁰

このように見ると「語る」ということは、わたしがパースペクティヴ性に責任を持つことなのです」というインタビューの言葉も分ってくる。彼はアドルノに「君、小説など書いたつてもう意味ないよ。どうせブルーストを越えることはできないのだから」といくども言われたそうである。しかし、彼は「モデルネとは新しい建築をすることだ」というアドルノの言葉に忠実に、複数のパースペクティヴを通じてまだ語られ

ていないことを描こうとするのだ。反現実主義の「反文学」を。「実際にアドルノも、もしも文学がフアンズムに対してなにかすることができないならば、われわれは文学をもっと豊かにしなければならぬ、と言っているではないか。われわれは文学の生の素材にまで戻らねばならない。そしてもっとシンプルな条件で生の素材に接近しながら、道路工事をしなければならぬ」と先のインタビューでクルーゲは言う。

こうした断片を並べた連関のないタブロー、経験しなかったが経験したとしてもおかしくなかったエピソードと、実際の経験にもとづくドキュメントのゲルニカ的な集積は、二十世紀の戦争と平和についての、本人が言うとおりのいわば『パサージュ論』なのだ。やられたと思っていた自軍の戦車部隊が戻ってきて泣いた将校の話は歴史の網の目から消えてしまおうだろう。でもまさにその泣くことが現代の『パサージュ論』のひとつの、ベンヤミンがバロック論の前書きで論じるモザイク石なのだ。ただし、ベンヤミンは十九世紀パリの生活のさまざまな局面をアレゴリー化し、それらのアレゴリーと同時代者の文章の引用を正しい配置（コンステレーション）に据えることで、資本主義社会と市民社会の秘密を解き明かせると思った。それに対してクルーゲは、「わたしはベンヤミンの関心は共有しますが、彼よりもずっと懐疑的かつ慎重です」と語る。一九四〇年と二千年は二十世紀のその後の、戦後も

続くグローバルなくつかの破局を経て直接にはつながらない。ベンヤミンを評価するなら、ベンヤミンのような文章も書けない、ということである。

だが、クルーゲの仕事に接することでわれわれはまた、ベンヤミンの『パサージュ論』が第一次大戦直後の博士論文『ドイツ・ロマン派における批評の概念』の直接の延長に位置することにはじめて気がつく。初期のドイツ文学系の仕事と後期のパリの仕事とのあいだには切れ目があるように見えるのは、ただの日常の直観であって、『パサージュ論』は、ベンヤミン初期以来の批評概念の実践であったことがわかる。クルーゲの『感情の年代記』も同様で、「ポエジーと学問を統一する」というロマン派のプログラムの現代版なのだ。「ポエジーと学問を統一できるならば、われわれは必要とする知的自己意識を、市民的人間の知性の力をあらたに作りうるはずです。……カントはあるとき、われわれは建築する人間なのだ。そしてわれわれの経験のための住居を建てようとしているのだ。ところがわれわれは間違えて塔を建ててしまった。そして喧嘩別れになり、言葉の混乱が生じた。だからわれわれは建築の個々の素材にもう一度戻らねばならない、と言っています。これこそわたしのしていることなのです」（先のインタビュー）。

ありえたかもしれない現実、歴史の方向転換になったかも

しれない現実。それを作り出すための建築の素材とその破片の集積、この批評の力は、冒頭のマーティン・ジェイの深い懐疑を、モダニズムへの懐疑を打ち破る。古典的モダニズムの作品は銀行の重役室を飾っているかもしれない。それでも暴力による破壊に遭うよりはるかにましだが、それ以上にモダニズムが啓蒙のプロセスの再検討という旗印のもとに継続していることを証するのが、簡単に紹介したクルーゲの仕事なのだ。ヨーゼフ・ボイス、アンゼルム・キーファー、ゲルハルト・リヒターの仕事などと並んで、芸術と結びついた批評、無限に進行し、無限に多様な、ベンヤミンがロマン派の芸術批評の概念に見た「作品の芽を展開態へともたらす」(I, 77E)ものである。そして「作品においてイデーとの関係をあきらかにする」(I, 80)イロニー、しかも「芸術の超越論的な秩序を覆うカーテンを吹き上げる嵐」(I, 86)なのだ。そしてその際にベンヤミンが技術者の手仕事を強調した作品と批評の一致の重要な一例なのだ。クルーゲのドキュメント文体、プロトコル文体は、ベンヤミンの「技術者」を受けている。

もちろん、こういう仕事はすべて日常の直観に反した作業である。西尾幹二の日本論や市民社会派のヨーロッパ論、また「悩む力」とも違って、「日常の空間・時間構造からの離脱」であり、「知覚上や合目的な行動が準拠する習慣的約束か

らの離反」(ハーバーマス)である。したがって、ドイツ語として決して難しくないのに、読みにくいことおびただしい。同じ戦争を扱っても大岡昇平の『野火』や『レイテ戦記』のように、読者がこの回想世界のなかで自分がいつどこにるか迷わないで済む作品は、内容の重さにかかわらず、すんなり読んで行ける。クルーゲの場合は、読みながら右往左往、行ったり来たりせざるを得ない。複雑な論旨の論文を読むのと同じである。作品を読むのは、ベンヤミンの作業と同じに「認識」のための苦勞なのだ。戦争を扱っても、ずらずらつと「分かりやすく」「日常の直観」に即して描かれた、日本兵の非人間的行動を迫体験し、「ひどい話だ」と嘆き、憤ることになるのとは異なる。なにしろ、アドルノの『否定弁証法』が出版された一九六六年には、ラジオや新聞の文化欄でクリスマス・プレゼント用の推薦リストに、この否定に塗込めた哲学書が上がっていたという読書世界である⁵³。そして、クルーゲの作品群もラジオ放送での採用度、そのアクセス数や本の再版数などから見て、それに勝るとも劣らないようだ⁵⁴。マーティン・ジェイの冒頭の文章は、古典的モダニズムにこそある程度はあてはまるものの、その後の二十世紀の破局——そして破局はもちろん、ナチスや日本の戦争だけではない——を論じるさまざまな手法のなかで、芸術と芸術批評は、例えば文学と批評が合流したようなクルーゲの手法のなかで

新たな展開を遂げているのだ。批評は、過去の小さな別の選択への想像力であり、歴史の不可避性へのプロテストであり、今後の選択への恐怖に満たされた問いの探索なのだ。

(みしま・けんいち／現代ドイツ哲学)

注

- (1) Adorno, Theodor W. *Negative Dialektik*, Frankfurt 1975 (SW版, S. 30).
- (2) マーティン・ジェイ『弁証法的想像力』荒川幾男訳、みすず書房、一九七五年。序文 P.ii:
- (3) ハーバーマス『近代——未完のプロジェクト』岩波現代文庫、二八頁。
- (4) 同一二頁。
- (5) ハーバーマス『近代の哲学的ディスクルス』岩波書店、一九九〇年、四二〇頁。
- (6) ハーバーマス同書二四頁。
- (7) シヤール・ボードレール「一八五五年の万国博覧会、美術」。当該箇所では、ヴィンケルマン流の古典主義者と、地域や出自に頼らずに形態と機能の関連に目が行くコスモポリタンが対称されている。「私はここで、かの窺い知るべからざる御方の目から見れば諸国民は平等な有用性をもつこと、諸国民は宇宙の調和の中で互いに奇蹟的な救いの手をさしのべ合うのであることを断言する以外の事をなそうとするのではない。……いったい現代のヴィンケルマン流はどうするだろうか、何というだろうか。……中国の産物、奇妙で、異様で、形態は振じれて、色彩は強烈で、時としては消え入らんばかりに繊細な産物の前に立ったなら、何というだろうか？とところがそれは普遍的な美の

一つの見本なのだ。しかしそれが理解されるためには、批評家なり、観覧者なりが、彼自身の中で、神秘に類するひとつの変化をなしとげ、想像力に働きかける意志の現象によって、この異色なる開花を生み出した環境に参入するすべを自ら学ぶ必要がある。こうした世界市民性コスモポリタニズムという神与の恵みを、——十全に、享けている人は少ない。……彼らは、形態と機能の間に損ずる驚嘆すべき、不滅の、不可避の関連というものを知っている。『ボードレール全集Ⅲ』阿部良雄訳、筑摩書房、二五七—八頁。この文章は「妻を誘惑し合う」ことに向けられているのではなく、そういうことを嫌悪する表向きの影で不倫ゲームが行われていることへの、つまりヴィクトリアン的な二重道徳への批判である。ボードレールも古典主義そのものへの批判ではなく、古典主義に固執するあまり、他の美を排除することへの批判である。

- (9) 『近代——未完のプロジェクト』一四頁。
- (10) 「ホメーロスからゴッリキーにいたるまで、偉大な文学作品はリアリスティックだった」(ルカーチ「リアリズムの限界」『表現主義論争』池田浩士訳、れんが書房新社、四四二頁)。なんと愚かな文章であることか。すでにプレヒトがルカーチ風の一刀両断風の物足りなさを指摘している通りである。同書のプレヒトによる表現主義論争のまとめを参照。
- (11) ボイスについては以下の拙稿を参照。「ヨーゼフ・ボイス——ボイスあるいは精神の楽譜」『美術手帖 創刊五〇周年記念特集二〇世紀美術の巨匠』美術出版社、一九九八年一月、一四二—一五三頁。
- (12) 『近代——未完のプロジェクト』三二頁。
- (13) 同三四頁。
- (14) 同。

- (15) Benjamin, Walter, *Erfahrung und Armut*. In: Benjamin, Walter, *Gesammelte Schriften*, Band II-1, Frankfurt 1977, S. 216.
- (16) ベンヤミンの引用はズールカンプ版の全集の巻と頁を記す。
- (17) 拙著『ベンヤミン——破壊・収集・記憶』講談社学術文庫、一四九—一七四頁。
- (18) もっともルカーチによれば、ゲッベルスは表現主義のファシズムの性格を見抜いており、表現主義を徹底的に吸収したとのことだが……。前掲書三九頁以降。ルカーチがこう書いた一九三三年の段階で一九三七年の「退廃芸術展」での退廃の定義を知らなかったのは仕方ないが。
- (19) 邦訳のタイトルは『闘いなき戦い』だが、これでは原語の *Krieg ohne Schlacht* の意味が正確に伝わっていないと言いたいので、このタイトルにしてみた。
- (20) これについては、グレーテル・アドルノに宛てたベンヤミンの手紙（一九三八年七月二十日）及び編者の注参照。Adorno, Gretel, Benjamin, Walter, *Briefwechsel 1930-40*, Frankfurt 2005, S. 333.
- (21) 前掲『表現主義論争』所収の「表現主義の偉大と頹落」一七頁—一〇頁、一一頁。
- (22) Adorno, Th. W. *Negative Dialektik*, S. 360.
- (23) Adorno, Th. W. *Philosophische Terminologie*, Bd. 2, Frankfurt 1974 (stw), S. 254.
- (24) Adorno, Th. W. *Philosophische Terminologie*, Bd. 2, Frankfurt 1974, S. 254.
- (25) 長島誠一「社会システムと社会統合」『経済志林』法政大學経済学部學會 Vol 79, No. 1, S. 157。
- (26) 戦後の「道徳の乱れ」については多くの著者がこうした日常的直観で語っている。本当は実質道徳の解体としてモデルネへの前進なのに。例えば土井健郎『「甘え」の構造』弘文堂、一九七一年、九三頁。人々は「忠孝の道徳を投げ出した」た。
- (27) Heidegger, Martin, *Der Ursprung des Kunstwerkes*. In: ders., *Holzwege*, Frankfurt 1963, S. 32 なお、今後本論からの引用は括弧内の略号と数字で表す。
- (28) もっとも人麻呂のこの歌を、天皇葬儀と天皇位継承のときの歌という通常の理解は、『万葉集』そのものの編纂の作為性を見えないのかもしれない。筆写はまったくの素人で、これについては沈黙するより仕方ないが、二十世紀解釈学の自由を駆使してよければ、「彼女のところで一夜を過して、家で待っている妻が起きる前に急いで帰る時の歌」という、「大和民族」固有の風景と恋愛の結合（例えば『源氏物語』にいたる結合）の「創建」の歌という「ふざけた」解釈も全く不可能ではないかもしれない。
- (29) Benjamin, Walter, *Briefe*, hg. v. Theodor W. Adorno Archiv, Bd. I, S. 344.
- (30) 中西輝政・西尾幹二『日本文明の主張』P H P 研究所、二〇〇〇年、一一五頁。
- (31) 同書、三二頁。
- (32) 『ヒロイズム』（創文社版）、一九七二年、一五頁以降。
- (33) 西部邁「知識人の生態」P H P 新書、一九九六年、一六六頁以下。
- (34) 大橋良介『日本のなまもの、ヨーロッパ的なもの』新潮社、一九九二年、一五八頁。倫理の崩壊の概嘆は、男性支配社会のエリートの特徴である。
- (35) 西尾幹二『国を潰してなるものか』徳間書店、二〇〇一年、三四頁。
- (36) 同書三六頁。
- (37) 同書四三頁。

- (38) ノーベル『暴力論』におけるブルジョアジーの各世代における「墮落」の進展については、レーヴィットが巧みにまをめている。
Löwith, Karl, Von Hegel zu Nietzsche, Hamburg 1985, S. 278-281.
- (39) 『決定版 三島由紀夫全集』第三四巻、新潮社、二〇〇一年、二八九頁以降。「ひとつの文化が全生活をすみずみまでおほひくす様態」は、もちろん第二反時代的考察「生に対する歴史の利害」のニーチェの表現を承けている。
- (40) 河上徹太郎他、『近代の超克』富山房、一九七九年、一四頁。
- (41) Adorno, Th. W., *Ästhetische Theorie*, Frankfurt, 1972, S. 38 (アドルノ『美の理論』)。
- (42) Kluge, Alexander, *Chronik der Gefühle*, 2 Bde, Frankfurt 2004, *Die ZEIT*, Jg. 2003, Nr. 44.
- (43) ゼーバルト『空襲と文学』鈴木仁子訳、白水社、二〇〇八年。細見和之氏が本書の解説の最後に日本の問題に短かくではあるが、触れている。
- (44) Negative Dialektik, S. 34. クルールの注は「歪める。」で終わっているが、理解の便宜上から次の文章も入れておいた。
- (45) *Die ZEIT* のインタビューでも次のように述べている。「わたしはもっとも大切な存在を追って河に飛び込んで、結婚する少年の側に完全に立っています。その方が、池に子供を投げ込んで、愛し合う者同士が私たちの世界でのみ出会えるようなことをするオティリーリエよりもずっと好きです」。啓蒙された世界での「遅疑逡巡と無為によって陥る罪」(Benjamin, Walter, J-1, S. 139) については、拙著『ベンヤミン——破壊・収集・記憶』(講談社学術文庫) 二二八頁以下を参照。
- (46) S. 427.
- (47) S. 417.
- (48) Esnel, Amir. *Futurity: Contemporary Literature and the Quest for the Past*. The University of Chicago Press, Chicago and London, S. 65. やまやまな著者を論じた本書の第三章はクルーゲを扱っている。本論はこの章に多くを負っている。
- (49) 六〇頁。
- (50) Esel, Amir, a. O., s. 57. ヨハネス・フォン・モルトケは、ドイツの過去を扱った文学や映画を研究しているアメリカのゲルマニストだが、あのモルトケ家の末裔と思われる。抵抗運動で逮捕刑されたヘルムート・ヤーマス・モルトケ伯爵の妻だったフライヤ・モルトケは、終戦直前ふたりの息子がドイツを離れ、やがてアメリカに移り住んだ。その子孫がドイツの過去を論じている。時代の流れを感じさせる。彼にもクルーゲ論があるようだが、読むことがかなわなかった。
- (51) この箇所にもハイデガーの筆になるとおぼしき次の文章が注としてついている。「近代は人間のあの中間領域へ、つまり、征服することである」「近代は人間をあの中間領域へ、つまり、そこで彼は世界に属するとともに、存在者の中でやはり異人にとどまらざるを得ない中間領域へ入れ込む」(Kluge, I. 43d)。
- (52) ハイデガーの『黒ノート』における「巨大なもの」の意味合いについては、『みすず』二〇一四年七月号の拙稿参照。
- (53) Demitrovic, Alex. *Der nonkonformistische Intellektuelle*, Frankfurt 1999, S. 661.
- (54) 例えばバイエルン放送である。http://www.br.de/radio/bayern2/sendungen/hoerspiel-und-medienkunst/hoerspiel-pool/chronik-der-gefuehle-Unheimlichkeit-der-zeit-Verschrottung-durch-Arbeit100.html (二〇一五年五月十日最終確認)

公募論文

〈公募論文〉

カント 『世界市民的見地における普遍史 のための構想』 の思想史的分析

〔人間の使命〕論争、メンデルスゾーン、ガルヴェニ

小谷英生

はじめに

〈人間の使命 *Bestimmung des Menschen*〉はドイツ啓蒙思想における主要な論点のひとつである。それは一般に人間の存在理由ないしは存在目的のことを指し、十八世紀後半には「何のために人間には理性が備わっているのか」という問いとともに、活発な議論が展開された。

〈人間の使命〉とは何か。この問いに対する答えはほとんどの論者の間で一致している。それは善の実現である。しかし一七九四年に J・G・レッツェが指摘した通り、善の実現

を人間の道徳性の実現にみるか、それとも幸福の実現にみるかで立場が分かれていた (Reitze, 1794)。前者にはカントとその支持者が、後者には彼らの論敵が対応するが、レッツェはこの対立そのものが『実践理性批判』によってもたらされたと考えている (ibid., S. 7)。この同時代人の理解によれば、カント哲学は〈人間の使命〉論争の中に位置をもつことになる。この理解は正当であり、またカント自身の意図に合っている。たとえば中澤武が論証したように、カントは〈人間の使命〉概念を六〇年代から用いており、とくに批判期以後の著作の中で「道徳的宗教の思想に基づく倫理的概念」(中澤二〇〇四、七四頁)へと理念化していったことが分かっている。

そして、やはり中澤もふれているように、カントは（人間の使命）概念を哲学的に彫琢するだけでなく、その実現の問題も併せて考えていた。それこそが八〇年代以降断続的に続くカントの歴史哲学だったのである。

カントの歴史哲学が初めて公になったのは一七八四年十一月にベルリン月報誌上に掲載された『世界市民的見地における普通史のための構想』（以下『構想』）である。カントの言う歴史とは、人間が類的規模において自己の自然素質（端的には理性）を發展させるプロセスである。そしてカントはこのプロセスを道德性の実現にあるとした上で、人類をこの道德性の実現へと促す外的条件が「自然の意図」や「摂理」に基づき徐々に整備されていくと主張した。こうした外的条件とは、理性的存在者にふさわしい市民社会 *bürgerliche Gesellschaft* ないし市民体制 *bürgerliche Verfassung*、つまり公法によって秩序づけられた状態であり、これこそ「人類が人間性におけるその素質を完全に發展しうるための唯一の状態」（AA8, S. 27）だとされている。しかし市民社会があくまでも道德性の実現の外的条件にすぎないのは、同時期の『啓蒙とは何か』『人倫の形而上学の基礎づけ』（以下『基礎づけ』）で主張されたように、道德性の発現は究極的には人間の主体の自由に基づくからである。

『構想』をめぐるのはこれまで、テキストそのものを精読

し意義づける研究はもちろん、カント自身の思想の發展史に位置づける研究が多くなされてきた¹。そこでしばしば指摘されてきたのは、『構想』は「自然の意図」や「摂理」を歴史の根拠とみなしている点で運命論的であり、人間の自由に基づくものもつカントの道德哲学とは相いれないということである。しかし「摂理」があくまでも人間の自由の条件に関わるものであり、内的条件は人間の自由の自由条件に關わる以上、ここに矛盾はない。そもそも『構想』執筆直前の一七八三年に發表された「シュルツ書評」においてカントは運命論を批判しているのだから（AA8, S. 13）、翌年に發表された『構想』が運命論を採用したと考えるのは不自然な解釈だと言わざるをえない。

さて本論文で論証したいのは、「摂理」と自由が両立し、また「摂理」の目的が市民社会設立であるといった『構想』のロジックは、主としてメンデルスゾーンとガルヴェの思想を背景として成立したというものである。カントは彼らの概念や理論枠組みを脱構築しつつ道德の実現という自身の課題に取り組み、それを歴史哲学として展開したのである。本論文では以下、簡単なイントロダクションの後で（第一節）、『構想』が（人間の使命）論争へのコミットメントであったこと、とくにメンデルスゾーン・アプト論争への応答であったことを確認する（第二・三節）。そして『構想』の諸概念が同時代

の代表的な幸福主義者であったガルヴェの理論や用語法を換骨奪胎したものであったことを論証し、『構想』においてカントがすでに（人間の使命）を幸福の実現にみる立場に反対していたことを明らかにしたい（第四・五節）。

一 『構想』成立の経緯

『構想』のアイディアは、一七八四年二月十一日付の『ゴータ学術新聞』に掲載された短い記事に示されている。

カント教授のお気に入りのアイディアは、人類の究極目的はもつとも完全な国家体制の設立にある、というものです。そして教授は哲学的な歴史叙述家がこうした観点から人類の歴史を描き出す〔…〕仕事をすることを期待しています。

(Etinger, 1784, S. 95)

記事の内容と『構想』は大枠で一致しており、それゆえ八年二月までには『構想』の基本的なアイディアがカントの念頭にあったことがわかる。しかしカントは「もつとも完全な国家体制の設立」を目的とする歴史というこのアイディアを、どこから手に入れたのだろうか。すでに一七六〇年代に I・イゼーリンの『人類の歴史について』や A・フアーガソ

ンの『市民社会の歴史』の独訳が刊行されており、未開状態から市民社会への進歩という歴史観はカントも知るところであっただろう。しかしカントの「お気に入りのアイディア」が彼らの仕事を指しているのであれば、人類の歴史叙述という仕事を新たに「期待」する必要はないはずである。それはすでに手元に存在するからである。

してみれば、カントはイゼーリンやフアーガソンとは別のアイディアをもっていたと考えるのが妥当である。それは経験・観察に基づく彼らの歴史叙述と対比される、アプリアリな理念に基づく歴史の構想である。どちらかといえば前者の立場で仕事をしてきたヘルダーに対するカントの否定的な書評は、既存の哲学的歴史学に対する批判を間接的に示している。その一例はヘルダーの主張の次のような要約である。

人間は理性のために使命をもち、だから理性によって己れの四肢を使うよう〔二足での〕直立姿勢が可能になったわけではない。直立姿勢によって〔…〕理性を手に入れたのだ。

(AA8, S. 48)

この発言によってカントは、ヘルダーの主張とは反対のことで、すなわち本来は「人間は理性のために使命をも」つと考えた方が適切であることを示唆しているのである。たしかに

M・キューンも指摘しているように、『構想』のメインタイトル『普通史のための構想 *Idee zu einer allgemeinen Geschichte*』は、ヘルダーの『人類史の哲学のためのイデー *Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit*』を意識したものである (Kühn, 2001-2007, S. 340)。そしてこれは、ヘルダーのイデーは真のイデー (理念・構想) ではない、という皮肉を込めたパロディだったと理解すべきであるように思われる。

いづれにせよ、アプリアリな理念にしたがって歴史を叙述すること、これをカントは哲学的な歴史叙述家に「期待」したのだと考えられる。そしてこのアプリアリな理念こそが「撰理」であった。しかしながらこのアイディアは、カントのオリジナルだったのだろうか。

そうではない、というのが本論文の立場である。まず、状況証拠として、『構想』執筆時の思想界の動きに注目したい。一七八三年に二つの重要な書物が出版されている。M・メンデルスゾーンの主著『イェルサレム』とガルヴェの大著『キケロの義務論に対する哲学的注釈と論考』(以下『キケロ論』)である。カントはすぐに両者を読んでいる。その証拠に、三年八月十六日付のメンデルスゾーン宛書簡の中で、『イェルサレム』は高く評価されている (AA10, 347)。『キケロ論』もまたカントが真剣に向き合った著作であり、ハーマンによ

れば八四年二月一日の段階でカントは反駁書を準備していたようである (Kühn, 2001=2007, s. 320-326)。したがって両者の思想が「お気に入り」のアイディアを吹聴していた時期のカントに、そして『構想』に何らかの影響を与えていると考えすることは自然であろう。

この点について参考になるのがN・ヒンスケの論文である (Hinske, 1994)。この論文におけるヒンスケの仮説は「カントは自らの立場決定を、メンデルスゾーン (およびアプト) との意識的な対決のなかで根源的に形成した」(ibid., S. 136) というものである。ヒンスケはこれを「大胆なデーゼ」(ibid., S. 146) と呼んでいる。というのもメンデルスゾーン・アプト論争は一七六〇年代のものであり、なぜカントが二十年も経ってわざわざこれに応答したのか、その理由が定かではないからである。また、後に論証するようにガルヴェとの対決も無視しえるものではないため、メンデルスゾーンとの対決から『構想』を「根源的に形成した」というヒンスケのデーゼは修正される必要がある。

しかしメンデルスゾーン・アプト論争と『構想』をつなげるヒンスケの仮説は、二つの理由で擁護可能である。第一に出版事情である。メンデルスゾーン・アプト論争は一七六四年にはじめて公開され (Nicolai, 1764, S. 5-60)、七一年にアプト著作集第三巻に収録された。そしてヒンスケは知らなかつ

たようであるが (Hinske, 1995, S. 146) アプトの著作集第三巻は八二年に、それもメンデルスゾーンの新しい注釈付きで再版されているのである (Abbt, 1782, S. 175-327)。同書は翌年すぐに重版されており、売れ行きは好調であった。したがって时期的には、『構想』のカントがアプト著作集を手に取り、メンデルスゾーンアプト論争に改めて注目したとしても不思議ではない。

ただし、実際にカントがメンデルスゾーンアプト論争を直接参照したかといえ、そう言い切れる決定的な証拠がないのも事実である。書簡や草稿・メモ書きも含め、カントのテキストにはアプトの名前がまったく出てこないからである。しかしだからといって、ヒンスケの仮説がまったく崩れるわけではない。(人間の使命) に関するメンデルスゾーンの主張はそもそもアプトとの論争を通じて着想され、『フェードン』および『イェルサレム』に引き継がれているからである。したがって、これがヒンスケ擁護の二つ目の理由だが、たとえカントがメンデルスゾーンアプト論争を知らなかったとしても、メンデルスゾーンに挑戦することによって間接的に言及したと捉えることができるのである。

それでは、『構想』のカントはメンデルスゾーンのいかなる主張に挑戦したのか。結論から言えば(人間の使命)は来世において達成される、というテーゼである。以下、論争を

追いながら確認しよう。

二 (人間の使命)をめぐるメンデルスゾーンの主張

メンデルスゾーンアプト論争はシュパルディングの『人間の使命』(以下『使命』)の第七版が一七六三年に出版されたことに端を発し、アプトのシュパルディング批判論文『人間の使命についての疑念』(以下『疑念』)とそれに対するメンデルスゾーンの応答論文『神託…一七六三年に出版された(人間の使命)』(以下『神託』)、それからいくつかの往復書簡の中で展開された。ただし六四年六月には論争は中断され、その二年後にはアプトが二十七歳で夭折してしまったために、論争は決着せぬまま終わっている。

にもかかわらずこの論争は、哲学史に重要な貢献を果たした。その理由は第一に、論争がメンデルスゾーンのベルリン・アカデミー懸賞論文(六三年)から『フェードン』(六七年)に至る時期に行われており、彼の思想形成に大きな影響を与えたからである。『フェードン』はアプトとの論争の賜物であり、メンデルスゾーンはその「序文」で論争の経緯を説明しながら、同書をアプトに捧げている (Mendelssohn, 1768, Vorrede)。

第二に、論争がまさに(人間の使命)という同時代の主題

を捉えていたからである。十八世紀におけるこの主題の重要性についてはR・ブランドの博覧強記によって示された通りであるが (Brandt, 2007, S. 77-102) 其の功績の一端は一七四八年から九四年まで実に十一回も書き換えられたシュバルディングの『使命』に帰することができるだろう。

しかしそもそもなぜ十八世紀ドイツにおいて〈人間の使命〉が哲学的に重要な問題になったのだろうか。その理由は逆説的にも、人々が〈人間の使命〉を見失ってしまったからである。『使命』第七版冒頭の言葉はそれを示している。

私は見る、私がこの世界で生きなければならない短い時間を、まったくもって様々な根本的規則〔…〕にしたがって過ごすことができるのを。私には選択の能力が〔…〕否定しがたく備わっている。それだから私は、現世を盲目に歩んではならない。私の最善の能力にしたがって、どの道が自分にとってもっとも確実で、ふさわしく、有利であるかを予め発見するよう模索しなければならない。

(Spalding, 1763, S. 1f.)

人間は様々な生き方を選択することができる。しかしだからこそ「自分にとってもっとも確実で、もっともふさわしく、もっとも有利」な生き方を、言いかえれば〈人間の使命〉に

ふさわしい生き方を発見しなければならない。そうシュバルディングは述べている。裏を返せば〈人間の使命〉が重要となったのは、宗教の権威が失墜し理性の時代を迎え、諸個人に多様な生き方が許されるようになったことによる。一言でいえば自由の代償なのである。この意味で〈人間の使命〉の探究は、きわめて近代的なものであったと言えよう。

話を元に戻そう。〈人間の使命〉をめぐる論点は、大きく分けて三つあった。①〈人間の使命〉とは何か。②いかにして我々はそれを知りうるか。③いかにして我々はこの〈使命〉を果たすことができるのか。そしてこれらの問いはさらに、人間が他の被造物とどの点において異なっているのか、人間だけに与えられた特殊な〈使命〉とは何か、さらには現世における人間の生がいかなる意味をもっているのかという問題へと展開していくのである。

右の三つの論点に対する『使命』第七版におけるシュバルディングの回答は、次のようなものであった。①〈人間の使命〉は人類および私自身の幸福の実現であり、自己の完全性への到達である。この幸福は感性の満足ではなく精神のそれであり、「誠実であること」そして誠実さの中で幸福であること (Spalding, 1763, S. 56) である。②このことは「私の魂のより高くより高貴な性向」すなわち「善と慈愛への傾向性」 (ibid., S. 25) によって知ることができる。③この〈使命〉を

果たすには、現世の生は短すぎ、また理不尽である。したがって「使命」は来世によって完遂されねばならない。現世と来世は連続している。そして「私はある別の生のために創られている。現在の時間は私の持続の始まりにすぎない。つまり、現在とは私の最初の子供時代であり、そこで私は永遠にむけて教育されているのである」(ibid., S. 51f.)。

メンデルスゾーンとアプトの論争はシュパルディングの以上の主張をめぐってなされた。すでに述べたように論争はアプトの『疑念』に始まる。アプトは人間に何らかの「使命」があること自体は否定しないものの、シュパルディングの回答を安易すぎるとして拒絶したのである。なぜならば、シュパルディングが②の回答の根拠とした善への傾向性は、高い教育を受けた人間にしか備わっていないからである。

この著作は全体として、教育を受け熟慮する人間のモノログである。それゆえ「善への傾向性ではなく」外的対象を通じてのみ幸不幸へと使命づけられている大多数の人間が、完全に無視されている。(Mendelssohn, 1844, S. 292)

アプトは人間の多様性と差異性を強調する。それゆえ「人間の使命」を考えるためには世界中を観察して回り、人間学的知見を蒐集しなければならないとアプトは主張する(ibid.,

S. 289)。これはシュパルディングには欠けていた視点である、とアプトは批難する。先程と同じように、ここでもアプトの疑念は「教育を受け熟考する人間」と「未開人」(ibid., S. 289)との差異を無視し、シュパルディングが、暗黙の裡に前者をモデルとして「人間の使命」を考えたことに向けられている。アプトは言う。

「シュパルディングが論じた」これらのこと全ては教育された人間を前提にしている。もしもそうした人間が思考によって発見した事柄の中に自らの使命を認めたとすれば、同様の事柄を思考によって追究できない残りの幾千もの人々は、どこに彼らの使命を探せばよいのか。

(ibid., S. 295)

『人間について』に対するアプトの疑念は、シュパルディングが認めた現世と来世の連続性にも向けられている。こうした発想はたしかに現世の短さに対する慰めにはなるが、証明不可能なものである、と(ibid., S. 300)。このようにアプトはシュパルディングの『使命』に対して、その問題設定ではなく回答に対して疑問を投げかけた。ただし『疑念』というタイトルが示す通り、アプトは批判に終始しており、「人間の使命」を彼なりに規定するところまでは進んでいない。

以上のようなアプトの疑念に対して、メンデルスゾーンはシュバルディングを擁護する。人間学的知見なしでは〈人間の使命〉は分からないとアプトは主張するが、それは誤りである。人間は日々の生活の中から〈使命〉を理解できるからである。メンデルスゾーンは言う。

現世における汝の務めは、おお人間よ！ 汝に知られていないのか？ この途方もない宇宙を神の意図が満たしているのに。〔…〕人間の強情、人間の盲目はそれ自身、偉大な調和へと向かうもつとも驚嘆に値する歩みを通じて解消され、万能の神の意図を満足させる。これが全被造物の、そして汝の使命なのである。 (ibid., S. 306f.)

人間がその歩みによって「万能の神の意図を満足させる」こと、それが〈人間の使命〉である。これがまさに〈使命〉であるのは、人間の歩みが「神の意図」に沿っているにも関わらず、自発的・自覚的になされなければならないからである。上の引用では一見すると運命論的な主張がなされているが、メンデルスゾーンが強調したのは人間の努力であった。

汝は訓練によってより完成されたものになることができるし、そうなるだろう。汝の生は、汝の内に秘められた諸能

力を解放するという、絶えざる努力である。〔…〕したがって現世における人間の固有の使命とは〔…〕、神の意志に、則つて、魂の諸能力を育成することである。 (ibid., S. 307)

何が人間の使命であるのか。答えは次の通りである。理性的認識の状態において神の意志を満足させること、そうして前進すること、より完全になること、最後にこの完全性の中で幸福であること。 (ibid., S. 311)

「訓練」や「絶えざる努力」によって「魂の諸能力を育成すること」、そうして「より完全に」なり「幸福であること」。これこそがメンデルスゾーンにとっての〈人間の使命〉であった。そして現世の短い時間で「魂の諸能力」を發展させることはできないため、現世と来世における魂の連続性が必要だと、メンデルスゾーンも考える (ibid., S. 307ff.)。

メンデルスゾーンによれば、アプトの指摘した諸個人間の人間学的な差異は〈人間の使命〉とは無関係である。なぜならば、たとえ人間がいかに異なった状況に置かれていたとしても、そこで「魂の諸能力」を發展させることは可能だからである (ibid., S. 307)。また、「普遍的な最善を求める〔人間〕固有の意欲」 (ibid., S. 312a) が「未開人」に認められないとしても、それは彼らがそうした意欲をもっていないからでは

なく、ただ「未開状態によって制限され阻害されている」(ibid., S. 313) から「すなわち、かくしてメンデルスゾーンはシュパルディングを擁護しつつ、①〈人間の使命〉は自己の完全性と幸福の達成にあり、②それは我々の自然性向や固有の意欲によって知られ、③「訓練」と「絶えざる努力」によって、魂の不死において達成されると考えた。

書簡において、メンデルスゾーンのこの反論にアプトは一定の理解を示した (ibid., S. 319)。しかし彼はさらに次のように論難する。すべての人間が同じように理性を使いこなせるわけではない。したがって特定の目的に向けての理性使用を〈人間の使命〉とみなすや否や、それを果たす能力のない人々が蚊帳の外に置かれてしまうことになる、と。メンデルスゾーンは翌月の書簡の中でこの論難に応じている。

どうやらあなたの要求通り、「人類」共通の使命はすべての個人に同程度与えられているべきであり、そうであるに違いないようです。「…」しかし神の意図は各々の個人同様、全体にも及ぶのです。そしてそれは全体においても完全に満足されるのです。個人においてはただこの全体を考慮してのみ、満たされます。個人において神の意図が同様の完全性でもって満たされないと、いう事態は、全体の調整によって防止されえし、防止されねばならなかったの

です。

(ibid., S. 323f.)

ここでメンデルズゾーンが謂わんとしているのは、〈人間の使命〉はまず全体において実現しないかぎり、個人においても実現しないということである。それだから諸個人の差異は最終的には問題にならず、アプトの批判は妥当しない、と。この回答がアプトを納得させるに十分だったとは思えない。しかしこの最後のやりとりは、両者の根本的な差異を明らかにしている。すなわち、アプトは人類を個人の集合体と考えたために、諸個人の差異を見過ごすわけにはいかなかった。それだから諸個人に共通かつ同程度に与えられ、また万人が果たしうる事柄のみに〈人間の使命〉を認めた。これに対しメンデルズゾーンは個と全体の位相差を想定し、かつ全体が個に優先すると考える。そして正しい理性使用が少数者ののみ可能だとしても、彼らが〈使命〉実現に貢献するのは、あくまでも個人ではなく全体を顧みただけの場合としたのである。

三 メンデルスゾーンからカントの『構想』へ

〈人間の使命〉をめぐるメンデルスゾーンアプト論争に照らし合わせたとき、『構想』のカントはメンデルスゾーン

に近い立場をとっている。とくに歴史のアプリオリな原理であるカントの「摂理」概念は、メンデルスゾーンの「神の意図」に通ずるものがある。もちろん詳細にみていけば、両者の間にはいくつかの違いがある。しかしここではもつとも大きな相違点だけをとり上げることにはしたい。

前節末尾で確認した通り、メンデルスゾーンは個と全体の位相差を想定し、全体において〈人間の使命〉が果たされると考えた。しかしながらこの全体はあくまでも不死なる魂を前提としており、したがって来世も含めた全体であった。現世における人類の前進に、メンデルスゾーンはむしろ否定的であった。『イェルサレム』には次のようにある。

人間は前進を続ける。しかし人類はつねに定まった枠の中を行ったり来たりし、全体としてはどんな時代も大体同じような倫理の段階、同じような度合いの宗教と無宗教、美德と悪徳、幸福と悲惨を維持している。

(Mendelssohn, 1783, S. 47)

人間は現世を超えて前進するが、現世に留まる人類は停滞したままである。これに対し人類の進歩を積極的に認めたのがカントであった。『構想』において言う。

「長く生きる」他の惑星の住人たちにあつては、諸個人それぞれが自分の人生において自らの使命を完全に果たすことがあるかもしれない。我々にあつてはそうではない。使命の完遂は人類においてのみ期待されうる。

(AA8, S. 23Anm.)

〈人間の使命〉の実現は「人類においてのみ期待されうる」。より正確にいえば、人類の歴史に期待されうる。

人間の意志の自由という戯れが全体として、みられたとき、「…」個々の主体にとつては錯綜し、不規則にみえるやり方であっても、人間の意志の自由という根源的な素質のゆっくりとした、しかし恒常的に前進する発展として認識されうるということが、歴史には期待されうるのである。

(AA8, S. 17)

『構想』が歴史哲学の書物である以上、歴史がこのように語られるのは当然のようにみえる。しかしメンデルスゾーン—アプト論争に照らし合わせてみれば、この歴史概念の導入こそが新しい論点であった。メンデルスゾーンはシュパルディングとともに、〈魂の諸能力を完成させるには現世は短すぎる〉という命題に基づき、現世と来世の連続性や来世で

の人間の完成といった主張を導き出した。『構想』のカントは別の帰結を提示する。

しかし理性はそもそも本能のように働くわけではない。分別のある段階から別の段階へと漸次的に上昇するために、試行、練習、教授を必要とするのである。したがってどのようにして自己の全自然素質を完璧に使用すべきかを学ぶために、各々の個人は計り知れないほど長く生きなければならぬ。あるいは、もしも自然が（実際にその通りであるように）人生をただ短く設定したのであるとすれば、自然はおそらく果てしない生殖の連鎖を必要としたのである。この連鎖のある世代は別の世代に自らの啓蒙を伝承し、私たちの類における胚は、ついには自然の意図に完全に適うような発展段階にまで動かされる。

(AA8, S. 19 / 傍点引用者)

傍点を付した「あるいは」までの引用文では、「人間の使命」と現世の生の短さとのギャップが指摘されている。ところが「あるいは」以降では、にもかかわらず、現世における自然素質の完全な発展が可能であるとの見通しが示されている。その見通しを支えているのは「生殖の連鎖」つまり人類の長期的存続であり、この「連鎖」を通じての啓蒙の「伝承」であ

る。つまりカントは（人間の使命）の実現を思考するにあたり、来世から現世とフィールドを転換し、不死なる魂に代わって人類の歴史をその主体としたのである。

かくして、「神の意志」による全体における決定論と個人の「人間の努力」による能力発展を両立されたメンデルスゾーンの主張を受け継ぎながら、カントは歴史概念の導入によって（人間の使命）の実現主体を同定した。だが、メンデルスゾーンへの応答だけであつたならば、カントが歴史の究極目的を「もつとも完全な国家体制の設立」に求めた理由は定かではない。したがってこの点こそがカントの独自見解だとしたヒンスケの指摘は、一見すると正しいように思われる（Hinske, 1994, S. 154）。じつは、『構想』のカントが「市民社会」「国家連合」「世界市民」といった諸概念を用いた理由をメンデルスゾーンアプト論争に求めることはできないだろう。

しかしこうした概念を用いた歴史の構想は、ヒンスケの主張とは異なりカントのオリジナルではなかった。『構想』の直前にそれとよく似た歴史哲学を展開した思想家がいたのである。それはガルヴェであり、彼が一七八三年に公刊した『キケロ論』であつた。

四 ガルヴェエ『キケロ論』の歴史哲学

ガルヴェエの名は現在忘れ去られているに等しいが、フリードリヒ二世の命を受けて執筆されたキケロ『義務について』の翻訳とそのコメンタールである『キケロ論』は、刊行されるや否や大反響を呼び起こした。カントもまたこの著作の熱心な読者であったことは、すでに指摘した通りである（第一節）。

ガルヴェエの思想の特徴を一言でいえば、講壇哲学のように原理原則から出発するのではなく、個別の現実の経験・観察から出発し、そこから哲学を構築しようと試みたことである。管見のかぎりガルヴェエが〈人間の使命〉を直接規定した記述は見当たらないが、それが完全性と幸福への到達のためには個人よりも全体が重要であること、この全体は人類の歴史に他ならないことを、すでに彼は一七七二年の『アダム・フーアーガソンの道徳哲学の諸原則』の中で示唆している。

フアーガソンの著作における人類の歴史に関する部分にはオリジナリティーがあり、またそれは道徳への重要な手引きのひとつである。いかにして個々の人間が完全になりう

るかを探究する前に、ひとはまず全人類をその多様な変化と完成度において眺めなければならない。

(Garve, 1772, S. 300)

〈人間の使命〉論争に照らし合わせてみれば、ガルヴェエの立場は独特である。すなわちアプトのように経験観察に基づく人間学的知識を重視するが、しかし〈人間の使命〉の不可知性を支持しない。メンデルスゾーンやカントのように個と全体を区別するが、しかし来世については無関心であり、あくまでも現世における諸個人の幸福実現を求めている (Garve, 1783a, S. 151)。

また、ガルヴェエは人間の努力もさることながら、社会構造に考察の重点を置いている。商業化の進展によって人々が意志に反して非道徳的な（しかし商業・経営のためには不可避の）行動をとらざるをえない状況こそが、ガルヴェエの注視していた現実だったからである。そのような現実をふまえた『キケロ論』第三巻は、商業・政治・道徳の諸原則が軋轢を生みつつ密接に関連する時代状況を分析した壮大な試みである。彼の歴史哲学の構想は、この第三巻の終盤に登場する。

ガルヴェエは言う。十八世紀のヨーロッパでは、古代ローマのような「長く続く不正義のシステムに似たものは見当たらない」(Garve, 1783c, S. 182)。そこには相対的に正義が実現

されたシステム、すなわち勢力均衡がある。そして、なるほど、勢力均衡は盤石ではないかもしれない。

しかしそれでも、「勢力均衡という」事実そのものは存在しているのである。そして私たちは確かに、諸々の〔国家統治に関する〕原則がだんだんと純化されるであろうことを、この事実のうえに基礎づけることができるのである。なぜならば人々の〔…〕目論見にあつては、理性が制限を設ける前に、まずは摂理が彼らを制止するにちがいないからである。

(ibid., S. 182)

国家統治の原則は勢力均衡のなかで「だんだんと純化される」。その理由は、理性が人々の目論見に道徳的な制限を設けるからではない。そうではなく、こうした目論見を「摂理」が制止するからである。この「摂理」の作用は具体的には次のようなものである。

最初に、「戦争という」不正義の企ての幸福な結果を阻止するような乗り越えがたい困難があるにちがいない。そして、この困難によってなんらかの強制された平穏がもたらされたときにはじめて、人間精神はそうした事業の本性についての熟考へと至り、最後に次のような確信に到達する。そ

のように普遍的な、長期的には克服しがたい抵抗に遭うような事業（＝戦争や略奪）をみずから進んで諦めることが、万人にとって、強大な者にとってさえ幸福である、と。

(ibid., S. 182)

「摂理」は戦争が幸福をもたらすことを「阻止するような乗り越えがたい困難」を設置する。そのため人々は戦争よりも「なんらかの強制された平穏」を選ばざるをえなくなり、そこではじめて平和共存の有益さに気づくのである。かくして「摂理」は、人間が理性的で道徳的になるための外的条件を整備するのである。

だが、こうした理解とは正反対の「摂理」の解釈もある。すなわち、

摂理が諸国家の土地、気候、地理的位置の間に、そして諸国民の国民性の間にさえ差異を認めたために、「経済的な」取得の手段が同一で普遍的であつたとしても、これらの差異だけは残りつづけるであろう。このことは真実である。それゆえここでは、まさに注目すべき結果が示されるだろう。〔…〕隣国を弱体化させるために時折おこなわれる実際の実力行使や軍事攻撃なしには、自然的利点を欠いている〔…〕あらゆる国家は存続できないように思われる〔と

というのがそれである」。

(*ibid.*, S. 186)

「摂理」が地理的不均衡を設定してしまったために、「摂理」はむしろホッブズ的な自然状態の継続を指示しているようにみえる。そしてそうだとすれば、「実力行使や軍事行動」は、まさに「摂理」に基づいたものとなってしまふ。

ガルヴェは「摂理」のこうした解釈に反対し、より理性的な立場から「摂理」を理解するべきだと考える。この立場とは「世界市民 *Weltbürger*」の立場である。

以上のような見解に、「…」世界市民は次のように答える。第一に、事物の本性は変えられない。つかの間の輝きは永続的な福利の状態ではない。「…」第二に、変えられうるもの、高められうるもの、少なくとも改善されねばならぬものは「…」人間本性、性格、精神、民族の活動である。さて、私には次のことは明白であるように思われる。ある国民のもっとも洗練されている状態は、友愛的で、真の、崇高なこの政治から生じる。それはつねにただ他の国民の福利のみを鑑み、あるいはせめてそれらに損害を与えないように「…」自己の管理区域を気遣うような政治である。

(*ibid.*, S. 186f.)

地理的不均衡を理由として他国の弱体化を図り、「つかの間の輝き」を求めようとする諸国家の政策を「世界市民」は是としない。彼は「友愛的で、真の、崇高な「…」政治」を望むからである。このような「世界市民」の立場にたつことによってはじめて、「摂理」は適切に理解されうるとガルヴェは言う。

そして「世界市民」の立場から、ガルヴェはさらに諸国家の「統合」(*ibid.*, S. 198) という未来について語る。なるほど、ホッブズが論じたように、諸個人間の自然状態は諸個人の結合(国家設立)によって緩和できる。しかし「そのようなプランが諸国家の場合でも可能かといえばまったくもって疑わしいし、多くの理由がその実現可能性を反証している」(*ibid.*, S. 198)。それでも「このプランが諸国民間・諸国家間の係争を「…」戦争と流血以外のやり方で調停しうる唯一のものであることは、争いようがないのである」(*ibid.*, S. 198)。じつさい、このような不可能にみえるプランの実現もまた「摂理」に適っており、歴史の中で達成されてきたのである。ヨーロッパの戦争は残酷なものから人間的なものへと変遷してきたし、「宗教によって、習俗の類似によって、そして学問や商業によってヨーロッパ諸国の住民たちは互いに知り合いになったがために、いまや人間性の諸権利が彼ら全員に広がらざるをえないような関係へと歩みを進めた」(*ibid.*, S. 202) からである。

以上、やや駆け足で議論を整理してきたが、ポイントを整理しよう。①「撰理」は人間が平和共存せざるをえないような自然状況を設定した。②この平和共存は最終的には諸国家の「統合」、つまり人類規模での国家⇨市民社会の設立である。③このような「撰理」の理解は、「世界市民」の立場からなされたものである。④「撰理」の実現は人類の歴史である。これはカントの『構想』の基本的な主張と一致している。しかもカントは『キケロ論』を熟読し、その反駁書まで準備していたのである。両者の主張を偶然の一致で片づけるわけはいかないだろう。

五 ガルヴェエからカントへ

ガルヴェエとカントの一致点は他にもある。たとえばガルヴェエの「自然と撰理の痕跡を追究し政治家に自由意志で従うよう助言するこの哲学は、より正しい哲学ではないだろうか？」(ibid., S. 207)という見解は、カントの首肯するところであっただろう。後に『永遠平和論』において展開されるように、カントもまた「撰理」概念は善政を後押しするものだと考えていたからである(AAG, 360-369)。しかしもしもカントがガルヴェエの見解をただ繰り返し返したのではないとすれば、一体何が批判され、何が乗り越えられているのだろうか。

両者のもっとも大きな差異を表しているのはガルヴェエの発言である。

選ばれた偉大な人々は必然的に、最高の究極目的を実現するためのすべての手段をひとしく善と考へ、あらゆる政策を正義にかなっていると考へ、対立が生じるやいなや他の諸国家を制圧し侵害することも許される、と考へねばならない。彼らの共和国は彼らにとつて、世界だからである。

(Garve, 1783c, S. 202)

「撰理」ないし「最高の究極目的」の実現のためであれば「他の諸国家を制圧し侵害すること」すなわち戦争も許される。『永遠平和論』を待たずとも、この主張はカントにとつて是認しうるものではなかっただろう。カントからみればこれは伶俐 Klugheit に基づく考え方に他ならない。伶俐とは、幸福にとつての適切な(合理的な)手段を善と規定するような思考法である。そもそも『キケロ論』全体から分かるように、ガルヴェエの思想は伶俐／幸福主義の性格が強い。それは右の引用の「最高の究極目的」が「全人類の福祉 Wohl」(ibid., S. 201)とされていることから窺えることである。

これに対し伶俐／幸福主義を仮言命法の原理に過ぎないとして棄却し、真の道德原理を定言命法に認めたのがカントの

『基礎づけ』であった。第一節でふれたように一七八四年のカントは『キケロ論』への反駁書を準備していたが、この反駁書がじつさいに公刊されることはなかった。しかしその痕跡は『基礎づけ』の怜悧／幸福主義批判に、そして『構想』において確認できる。前者ではカントはガルヴェをいわば全否定したが、後者ではガルヴェの理論・概念枠組みを採用しつつも、その幸福化の歴史を道徳化の歴史に転換している。

私たちは学問技芸を通じてかなりの程度まで開化されている。私たちは多種多様な社交的な礼儀正しさや上品さが重荷になるほど文明化されている。ところが、私たちが、もう道徳化されていると考えるには、まだひじょうに多くのことが不足している。「……しかしあらゆる国々が虚しい暴力的な領土拡張のために国力を用いている「……」かぎり、何も期待することはできない。(A&S, 26 傍点引用者)

この発言は暗示的にはあれ、「もつとも完全な国家体制の設立」を促す「摂理」に従い「虚しい暴力的な領土拡張」を止めるよう政治家に助言しているものと受け止めることができる。繰り返すがこの点ではカントはガルヴェと意見を同じくするが、しかし目的はもはや幸福や「全人類の福利」ではなく、人類の道徳化なのである。

この点をよりはっきりと示しているのが「世界市民」概念である。『キケロ論』のガルヴェは唐突に「世界市民」という語を用いているが、その内実はこの語が出てくる直前の「熟考する理性」の立場に他ならない。ガルヴェは言う。

熟考する理性にとつて次のことは明らかである。すなわち、自国の耕作、産業、交易において他の国民を制限することなく、あらゆる国民が自己の固有の仕事に最大の勤勉と明晰さを使用したとき、そしてその際にそうした国民のもとの交換が無制限で相互的であるとき、彼らはいもつとも幸福であるだろう、ということ。(Garve, 1783c, S. 185)

つまりガルヴェにとつて「熟考する理性」＝「世界市民」とは、経済活動の自由に基づく物質的繁栄こそが万人の幸福をもたらすと考える政治経済学的な立場であった。これに対しカントの言う「世界市民」とは、怜悧ではなく道徳原理に基づいて思考し行動する存在者である。寺田俊郎が指摘したように、人々が一市民として具体的な活動に従事しながらも、その活動を実践理性の普遍的な目的に適ったものに行うことが、すなわち道徳に適ったものに行うことが、世界市民的な立場からの理性使用だったからである(寺田、二〇一二)。

もはや詳しくは論じられないが、『構想』の中で語られる「関

心」もまた経済的な関心ではなく、道徳的な（実践理性の）「関心」であった。この概念と関連の深い「世界市民的見地」もまた、道徳性の実現を究極の原理として歴史を判定するような視点のことであった。「子孫たちは〔…〕彼らに関心のある視点から、すなわち世界市民的見地において、諸民族と諸政府が何をもたらし、何を損なったのかを評価するだろう」（A&S, S. 31）というカントの発言は、そのように理解する必要がある。

道徳に基づいて歴史を構想すること、これが『構想』におけるカントの立場であった。このこと自体は『キケロ論』との対比なしでもいえることかもしれない。しかし『キケロ論』を媒介としてみなければ、それが同時代の幸福主義の巧みな批判であったことは見えてこない。『構想』におけるカントの獨創性とは、「市民社会」や「国家連合」といった諸概念それ自体ではなく、むしろガルヴェの諸概念を用いながらも彼の怜悯／幸福主義の歴史哲学を転覆し、自身の道徳的立場から再編成したことにあつたのである。

おわりに

『啓蒙とは何か』において、「人間本性の根源的な使命は啓蒙の前進にある」（A&S, S. 39）とカントは述べていた。同時

期に書かれた『構想』もまた、この命題を共有している。たしかに『構想』は〈人間の使命〉を明示的に扱ったテキストではない。この概念はわずかに註でふれられているだけである（A&S, S. 23Anm.）。したがって『構想』だけを読んでみても〈人間の使命〉論争とのつながりはみえてこない。しかしカントは同時代の問題構成や諸概念を引き受けることによって、このテーマをめぐる論争に関与したのである。すなわち、カントは一方では全体における「神の意図」の支配と個々人の主体的「努力」の両立というメンデルスゾーンのアイディアを継承しながら、この両立の実現を来世ではなく現世における人類の歴史へと転換した。他方で、「摂理」の究極目的を人類規模での市民社会の設立に見出したガルヴェのアイディアを継承しながら、「摂理」の目的を人類の幸福化から道徳化へと転換した。また、立場のまったく異なる歴史哲学、すなわちヘルダーのそれについてはタイトルのパロディという皮肉的なやり方で応じたのである。

それでは以上のような戦略の中で組み立てられたカントの『構想』は、いかなる思想史の意味をもつものなのだろうか。〈人間の使命〉論争をふまえると、「摂理」は啓示宗教的な概念ではなかったことがわかる。そもそも〈人間の使命〉論争そのものが、啓示宗教的な生を失い人間が自由になったことを背景として生じたものであったからである。十八世紀末

の〈人間の使命〉論争とは、〈使命〉に運命づけられたかつての不自由な——つまり聖書と教会の教えに盲目的にしたがう——生と、自由であるが〈使命〉なき——つまり究極的には無意味な——生の狭間において、現世における生の意味を回復しようという試みであった。そこで〈使命〉と自由の両立という第三の道を開いたものが「撰理」概念であった。たしかに、ガルヴェとカントが強調するように、「撰理」概念は個人を慰めるだけかもしれない(Garve, 1793c, S. 190; AAb, S. 30)。だが、個人の善き行いは、それが幸福追求であろうと定言命法に基づく行為であろうと、世界全体を善くするという想定なしには客観的価値を主張することはできないだろう。その意味で、「撰理」は私たちの実践を正当化するために必要な概念だったわけである。

同様のことは歴史概念についても言える。歴史概念もまたいま述べたような〈使命〉をめぐる隘路の中で、来世ではなく現世に希望を見出すために導入されたからである。理性主義と進歩史観は啓蒙思想の樂觀だと受け止められがちであるが、少なくともカントの歴史概念は宗教的確信を失った人間の生の苦悩を解消せんとしているのである。その意味で『構想』は、実践的な歴史哲学の構想だと言うことができる。

メンデルスゾーン、カント、ガルヴェという三者を並べてみたとき、カントの立ち位置の独特さは注目に値する。メン

デルスゾーンは独断的形而上学の伝統の中で思考していた。「熟考する理性」の引用からも分かるように、ガルヴェの思想はスコットランド啓蒙思想からの影響が強い。つまりカントは両者との対決によって、ドイツの——しかも当時最高峰の——伝統的な哲学と輸入学問的な哲学の双方を相手取ったことになる。『構想』のテキスト戦略は、両者の議論の水準の高さに敬意を払いつつもその限界を暗に指摘し、より適切な仕方で再構築しようというものであった。そしてそれによって『構想』は当時のドイツにおける最先端の歴史哲学構想となったのである。現代から見ると奇妙な概念とロジックを展開したようにみえる『構想』であるが、同時代の文脈においてはひじょうに洗練された議論だったと言えることができるだろう。本論文では『構想』そのものの分析には立ち入れなかったが、その思想的コンテキストと意義については以上の論証によって明らかになったはずである。

(こたに・ひでお／哲学・倫理学・十八世紀ドイツ社会思想史)

注

- (1) 前者としては(Rorty and Schmidt, 2009) (Höffe, 2011) に収められた諸論文を、後者としては(牧野、一九九四) (天竹、二〇一〇) (Kleingeld, 1995) (Flitschuh, 2006) などそれぞれを参照せよ。

(2) カントがガルヴェを軽視してはいないこと、とくに彼らの個人

的な友情関係については(小谷、二〇一四)を参照の事。③(スッ)マン・メモライツクの見解によれば、(二)の傾向は通俗哲学全般にみられる(Bachmann-Medick, 1989, S. 6f)。通俗哲学については(小谷、二〇一五)も参照の事。

参考文献

- カントからの引用はアカデミー版(AAと略記)からとし、巻数とページ数を列挙した。メンデルスゾーン・アプト論争に関しては様々な版があるが、(Mendelssohn, 1844)がもっともよく整理されているため、同版から引用した。
- Abbt, Thomas, *Freundschaftliche Korrespondenz. Neue und mit Anmerkung von Mendelssohn vermehrte Auflage*. Berlin-Stettin, 1782 u. Frankfurt-Leipzig, 1783.
- Bachmann-Medick, Doris, *Die ästhetische Ordnung des Handelns. Moralphilosophie und Ästhetik in der Populärphilosophie des 18. Jahrhunderts*. Stuttgart, 1989.
- Brandt, Reinhard, *Die Bestimmung des Menschen bei Kant*. Hamburg, 2007.
- Eitinger, Carl Wilhelm (Hrsg.), *Gothaischen gelehrten Zeitungen auf das Jahr 1784*. Gotha, 1784.
- Filischuh, Karin, *Reason and Nature: Kant's Teleological Argument in Perpetual Peace*. In: Bird, Graham (Ed.), *A Companion to Kant*. Blackwell, 2006, pp. 383-396.
- Garve, Christian, *Adam Fergusons Grundsätze der Moralphilosophie*. Leipzig, 1772.
- Ders., *Philosophische Anmerkungen und Abhandlungen zu Ciceros Büchern von den Pflichten*. 3 Bände, Breslau, 1783a-c.
- Hinske, Norbert, *Das stillschweigende Gespräch. Prinzipien der Anthropologie und Geschichtsphilosophie bei Mendelssohn und Kant*. In: Albrecht, Michael, Engel, Eva J. u. Hinske, Norbert, Moses Mendelssohn und die Kreise seiner Wirksamkeit Tübingen, 1994, S. 135-156.
- Höffe, Otfried, *Immanuel Kant. Schriften zur Geschichtsphilosophie*. Berlin, 2011.
- Klingeld, Pauline, *Fortschritt und Vernunft. Zur Geschichtsphilosophie Kants*. Würzburg, 1995.
- Kuhn, Manfred, übersetzt von Pfeiffer, Martin, KANT: *Eine Bibliographie*. München, 2007, Original 2001.
- Mendelssohn, Moses, *Platon oder über die Unsterblichkeit der Seele*. Berlin und Stettin, 1768.
- Ders., *Jerusalem oder über religiöse Macht und Judentum*. Berlin, 1783.
- Ders., *Moses Mendelssohn's gesammelte Schriften in 7 Bänden, nach den Originaldrucken und Handschriften herausgegeben von Prof. Dr. G. B. Mendelssohn*. 5. Band, Leipzig, 1844
- Niccoli, Friedrich (Hrsg.), *Brüder, die Neueste Literatur betreffend*. XIX. Teil, Berlin-Stettin, 1764.
- Rätze, J. G., *Ist Glückseligkeit oder Tugend die Bestimmung des Menschengeschlechts? Ein Versuch zur Berichtigung des von Kantem veranlaßten Streites über den Endzweck der Welt*. Leipzig, 1794.
- Rorty, Amélie, *Olsenberg und Schmidt, James (Edt.), Kant's Idea for a Universal History with a Cosmopolitan Aim: A Critical Guide*. Cambridge University, 2009.
- Scheffele, Eberhard, *Antagonismus. Kants Beitrag zur Diskussion über die "Bestimmung des Menschen"*. 『早稲田大学大学院文学部紀要』

要 英文学フランス文学ドイツ文学ロシア文学中国文学』五十号
第二分冊、七三—九二頁。

Spalding, Johann Joachim, *Die Bestimmung des Menschen*, 7.,
vermehrte Auflage mit einigen Zugaben. Leipzig, 1763.

大竹正幸「カントの歴史哲学の批判哲学的意義」『人文・自然・人間科学研究』第二三号、拓殖大学人間科学研究所、二〇一〇、四〇—五六頁。

小谷英生「隠された友情——『ゲッティンゲン書評』をめぐるカント・ガルヴェ往復書簡について」『群馬大学教育学部紀要 人文・社会科学編』第六三巻、二〇一四、五五—六八頁。

同「哲学的プロジェクトとしてのドイツ通俗哲学——エルネステイ「通俗的な哲学についての序説」『一橋大学古典資料センター年報』第三五号、二〇一五、三一—六頁。

中澤武「人間の定めについて——ドイツ啓蒙とカントのテルミノロジー」『現代カント研究 九 理性からの問いかけ』五六—七八頁。

寺田俊郎「世界市民的哲学としてのカント哲学」『現代カント研究 十二 世界市民的哲学』晃洋書房、二〇一二、一—二五頁。

牧野英二「歴史哲学における最高善の意義」樽井正義・円谷裕二編『現代カント研究 五 社会哲学の領野』勁草書房、一九九四、一八九—二一九頁。

キーワード…カント、メンデルスゾーン、ガルヴェ、人間の使命、

歴史哲学

〈公募論文〉

民主政のパラドクスとカントの共和制概念

齋藤拓也

はじめに——カントと十八世紀における共和制概念の変容

カントの政治思想は、しばしばフランス革命以後、十九世紀になって意識的に区別されるようになる自由主義の系譜のなかに位置づけられる。¹⁾ たしかに一七九〇年代のドイツ語圏の自由主義は一八四〇年代の場合とは多くの点で異なるが、それでもなお、政治的自由（出版の自由、宗教的寛容、機会の平等、恣意的な逮捕拘禁からの自由）、国家権力の制限、個人主義、幸福主義の拒否、世界市民主義、フランス革命への共感と立憲君主制の支持といった基本的な要求はその先進性において注目に値する。²⁾ この一七九〇年代の自由主義の内部で、

君主制と貴族制の廃止と幅広い選挙権を主張する左派のゲオルク・フォルスター（一七五四―九四年）の立場とも、人民の参加を排除して立憲君主制を評価する右派のヴィルヘルム・フォン・フンボルト（一七六七―一八三五年）の立場とも異なり、カントはフリードリヒ・ハインリヒ・ヤコービ（一七四三―一八一九年）やフリードリヒ・シラー（一七五九―一八〇五年）とともに制限された選挙権と、立憲君主制および議会制民主主義を擁護する穏健派に分類される。³⁾ このような整理は、カントの政治思想の概略的特徴を把握し、さらに十九世紀に確立される自由主義との関連を理解するうえで有益であろう。しかしながら、この時代に政治的イデオロギーとしての自由主義がいまだ成立していなかったことを考えると、「自由

主義に先立つ自由⁴」をカントのテキストをもとに考察するにあたっては、やはり慎重さが必要であると思われる。⁵「プラトンのアトランテイス、モアのユートピア、ハリントン、のオシアナ、アレトのセヴェランヴィア」、クロムウエルの「專制的共和国」(SF, 7: 92, Anm.) を意識して、カント自身はあるべき政治社会を「公共体 (das gemeine Wesen)」(Mds, 6: 311)「すなわち「広義の共和国 (*res publica latius sic dicta*)」(Mds, 6: 311, 338)「共和国 (Republik)」(Mds, 6: 341)「共和制 (republikanische Verfassung)」(SF, 7: 85, 88; Zef, 8: 349)と呼んでいる。

ここであらためて指摘するまでもなく、「共和国」および「共和制」はカントの政治思想にかんする先行研究で必ず論じられる重要な概念である。カントは漸進的改革によって「共和制」を実現する立場を表明し、同時代の比較的穩健な改革主義者たちにも、それ以後の時代の司法改革や行政改革の理論家および実務家にも影響を与えたことはよく知られており、⁶多くの場合カントの政治思想は後の時代の初期自由主義という観点から整理されてきた。⁷それゆえ、カントの政治思想には自由主義の特徴が逆投影され、「共和制」概念の民主主義的含意が見えづらくなっていたとも言える。

他方で、「共和制」のもつ固有の意味そのものが変容を遂げて、把握しづらいものとなったことも考慮しなければなら

ない。古典古代の都市国家以来、近世および近代においても、「共和国」あるいは「共和政」は自律した政治的共同体として高い評価を受け、共和主義思想の伝統の核心にあり続けてきた。⁸ただし、近世以降のヨーロッパにおいては、ヴェネツィア、ジュネーヴのような都市共和国は例外的であり、ブリテンやフランスでは共和国が前提としてきた都市国家の規模をはるかに超える巨大な領域国家が君主政のもとで出現し、宗教戦争の時代を経て、古代には知られていなかった主権の概念も発達を遂げた。このような政治的・理論的状況の変化は、十八世紀後半に共和制を可能にする政治的・空間的条件への省察を促しただけではなく、古代とは異なる条件で共和制を実現する理論的枠組みの形成を促進し、さらには反君主政として特徴づけられる共和主義の内部で君主政の理解と位置づけにも大きな変化をもたらしている。⁹

このような変化のなかで、カントの「共和制」の構想にはどのような思想的立場を与えることができるのだろうか。本稿では十八世紀の政治思想の文脈を参照しながら、カントの共和制の原理と基本的構造を特徴づけ、その歴史的意義を明らかにしてみたい。そのために、まず、カントにおける民主権の理念の意味を主権論の系譜を参照しながら確認する(第一節)。次に、人民主権の理念を政治社会の基礎に据えることで必要となった「統治様式」と「支配形態」の区別の思

想史的経緯を辿り(第二節)、カントにおけるこの区別(主権論と政体論の区別)の意味を君主政と民主政に即して考察する(第三節)。さらにカントが共和制を特徴づけるさいに代表制に言及していることに注目して、カントの共和制が民主政から自己を差異化するなかで現れることを明らかにしていきたい(第四節)。

第一節 主権論の系譜におけるカント

カントは人間の「悪意(Bösartigkeit)」に由来する自然状態を克服するために、法律と権力が存在する状態としての市民状態、すなわち国家へ移行する必然性があることを論じている(vgl. Mds. 6: 312)¹²⁾。このような自然状態から市民状態への移行を法律と権力による「秩序ある自由(wohlgeordnete Freiheit)」(W・ケアステイニング)の実現として論じるカントを、私たちは十六世紀以来の立法的主権論の系譜(ボダン、ホッブズ、ルソーら)に見出すことができる。ここでは、カントへの影響が大きいと見られるルソーに注目して議論を始めた。

ルソーは歴史の中で人間が陥る戦争状態を正当な仕方でも克服しうる唯一の解決策として社会契約の論理を展開した。このとき、ルソーは社会契約によって人民の力を合成し、それ

によって成立する国家の主権を他ならぬ人民の意志、すなわち「一般意志」に見出し、そのような国家を支える個人を立法する「市民(Citoyen)」であると同時に法に従う「臣民(Sujet)」であると考えることによって自律した政治社会の構造を明らかにしたと言える¹³⁾。カントは戦争状態に終止符を打って市民状態を形成する理論を展開するさいに、ルソーと同様に人民の意志に主権を見出し、それを正当な政治社会の条件と見なしている。

カントは公刊された著作の中で、まず『理論と実践』(一七九三年)において政治社会(国家)の基本的原理を「自由」「平等」「独立自存性」として定式化している。政治社会においては、まず各人が「自分がよいと思うやり方で」幸福を追求する自由が、他の人の幸福追求の自由と両立しうるように、「可能的な普遍的法則」すなわち公的な法律によって保障されなければならない(vgl. ThP. 8: 290)。このとき、公的な法律は政治社会に入っているすべての人々、すなわち被治者に平等に適用されるものでなければならぬ(vgl. ThP. 8: 290)。この自由と平等の原理は、経済的に独立自存している人々の手によって、「公的な意志」にもとづく「投票、すなわち共同立法をつうじて権利として保障される(vgl. ThP. 8: 294-295)。こうして、自由のために、人々が立法者である「市民(Staatsbürger, citoyen)」(ThP. 8: 295)として自らの意志にも

とついで法律を制定し、そうすることによって「被治者 (Untertan)」としての自分自身に強制を課す政治社会の体制、「市民的体制 (bürgerliche Verfassung)」が実現するのである (vgl. ThP, 8: 290)。

カントはこのような「市民的体制」の条件をなす「立法権 (die gesetzgebende Gewalt)」とついで「主権 (Souveränität)」(Mds, 6: 313) の在処を、次のように説明している。

立法権は、人民の統合した意志だけに帰属することができる。というのも、すべての法はこの立法権から発生すべきなのだから、立法権はみずから定めた法律によって、だれに対してもくつして不法を行いうる、ことがあつてはならないからである。ちなみに、だれかが他の人になにかを指示する場合には、それが他の人にとって不法であることは大いにありうるが、ただ本人が自分自身に関して決定することについては、それはくつしてありえない「…」だ。だから「…」ただ普遍的に統合した人民の意志だけが、立法を行うことができるのである。 (Mds, 6: 313)

このように、カントのテキストではレンソーの場合と同様に明確に「主権」としての「立法権」が「人民の統合した意志」にのみ帰属しようと述べられている。このとき、その性質上

譲渡も分割もできない主権 (立法権) は国家元首 (君主) から引き離されて人民 (の意志) に明瞭に結びつけられ、人民の意志によって与えられる法律をつうじて各人に各人のものが法的に行き渡る配分的正義が実現されるようになるのである。こうして、カントの政治思想は人民主権論の系譜のなかに見出されることになる。

カントの政治思想では、人間の権利という理念がすべての政治体制の前提となつている。「人間の自然権と合致した憲法という理念は「…」あらゆる国家形態の場合にもその根底に存する」(SE, I: 91)。「この理念から導き出されるのは、「法律に服従する人々は同時に統合されたものとして立法的でもあるべきである」(SE, I: 91)という人民主権の基本思想である。カントの政治思想においては、人間の権利の保障という目的が自由主義的な抵抗権の論拠となることはなく、自己立法という民主主義的な含意をもたらし¹⁴⁾ている。

インゲボルク・マウスは、この「立法者と法の名宛人の同一性」¹⁵⁾という人民主権と政治的自己決定の意義を強調し、カントの「市民的体制」に手続きの正義の原理を見出している。マウスによれば、法的に平等な市民による「民主的自己組織化」としての「市民的体制」は、「その規範的な平等原理にもとづいて、それ自身で構造的に道徳的である」¹⁶⁾だけではない。市民による自己立法は、制定される法律が恣意的なもの

でないことを「内容的な法決定に先行する法制定の手続きそのものの構造によって保障する」規範的な基礎づけを持つているのである。¹⁷⁾

第二節 正しい統治とは何か

——主権の在処と統治の正当性——

ただし、歴史的に見れば主権の概念は安定した政治社会の成立を促しただけではなく、多くの問題も生み出してきた。主権は絶対的である一方で、実際には不正をなすことも、誤謬を犯すこともあったからである。それゆえに、主権をいかに行使するかが問われてきたことにも目を向けなければならぬ。

まず、問題の所在を把握するために十六世紀のボダンの政治思想を振り返ってみることにしよう。ボダンによれば、立法的な主権を有するものは法律を命令として与え、また（慣習法を含めて）既存の法律を廃棄することができる。¹⁸⁾ このとき、法律は主権者の意志という法的形式の妥当性のみならず、正しい命令として内容の妥当性も備えていなければならない。

この法律の内容の妥当性は「神法と自然法 (loi divine et naturelle, *lex divina et naturalis*)」およびその他の拘束にしたがって、市民の生命、財産、自由を保障する点に見出される。¹⁹⁾ ボダンにおいては国家体制の安定性、効率性という観点から

世襲君主政に優位性が与えられるが、その場合にも主権者は主権行使において一定の枠組みの内部に置かれており、その中で統治の正しさが問われ、「正当な」統治と「不当な」（専制的）および「暴君的」統治が峻別されるのである。

十八世紀の共和主義の文脈においても、絶対権力（主権）の形成が進展する中で、統治の正当性はやはり問われ続けた。モンテスキューは『法の精神』（二七四八年）の中で、主権概念を明示的には使用しないものの、支配者の数である「本性」と政体を動かす情念である「原理」によって政体を把握しなおし、その結果、アリストテレスが『政治学』で用いた六政体ではなく、共和政、君主政、専制政という三分類を提示している。²⁰⁾ このとき、モンテスキューは共和政に古代の小国に典型的に見られた民主政と貴族政を含め、その原理として自己犠牲の精神ともいふべき政治的徳を挙げる一方で、近代人には共和政ではなく、巨大な領土をもち、名誉を原理とする君主政がふさわしいと考えている。²¹⁾ モンテスキューによれば、君主政においても支配は法律によって行われるのであり、そのかぎりでも自由が保障される。他方で、「同一の間人間的には同一の役職者団体において立法権力と執行権力が結合されている」政治体制こそが自由を欠いた専制政として定義される。²²⁾ こうして、モンテスキューにおいては、君主政が法による支配を基準として専制政から区別され、その価値が相

対的に高められている。

ルソーは、十八世紀の専制批判の系譜のなかで、『社会契約論』（二七六二年）第二編第六章において共和制の概念そのものを拡張していく。「……私は、法律によって統治された国家を、その政治形態が何であろうと、すべて共和国と呼ぶ。なぜなら、その場合においてのみ、公共の利益が支配し、公共の事柄が軽視されないからである。正当な政府はすべて共和制である」。この概念の拡張を理解するためには、モンテスキューを含む先行する法学者たちとは異なり、ルソーが「主権」を「政体」から切り離して把握しているという点に十分な注意を払う必要がある²³。たしかに政体論だけに注目するならば、ルソーはモンテスキューに従って民主政と小規模国家、貴族政と中規模国家、君主政と大規模国家の間に関連を見出している。他方で、ルソーは、自らの主張を展開するにあたってモンテスキューと思しき「ある有名な著述家」が「主権はどこにおいても同じものである」こと、つまり、いかなる政体においても主権が人民の意志（一般意志）になければならないことを見落としたと批判している。ルソーは、それまで政体論において結びついていた主権（立法）と統治（執行）を切り離し、執行権が主権者とは別の人格（政府）に帰属すべきだと考えているのである²⁷。

このような区別をしたうえで、ルソーは「共和主義的

(republicain)」という語によって、「貴族政または民主政だけ」を意味しているのではなく、広く一般意志——つまり法——によって導かれるすべての政府を意味している。正当な政府であるためには、政府は主権者と混同されてはならず、主権者の執行機関でなければならぬ。そのさい、君主政でさえ共和主義的である²⁸と説明している。ルソーは共和国が民主政や貴族政だけではなく君主政とも矛盾なく両立すると述べ、共和国において人民主権のもとで実際にはさまざまな政体（支配形態）が成立しうると考えたのである²⁹。

ただし、ルソーにおける人民主権の共和国が真の意味で共和国であるためには、二つの条件が満たされなければならない。第一に、立法権（主権）が一般意志によって正しく行使されなければならない。ルソーによれば「一般意志は、それが本当に一般的であるためには、その本質においてと同様にその対象においても一般的でなければならない³⁰」。つまり、一般意志は人民一般に帰属するというだけではなく、人民一般が人民一般に向けるものでなければならないのである。このような場合にのみ、制定される法律は普遍的で正当なものとなることができる。これに対して、法律を個別的な事例に適用する執行の権力は、その性質上一般的な事柄にかかわる立法権と区別されなければならない。「……執行権は立法者あるいは主権者としての一般者には属しえないことは容易に

わかる。なぜなら、この権力は特殊な行為からのみなるものだからである。特殊な行為は法の規定する範囲内にはなく、したがってまた、あらゆる行為が法以外のものになりえない主権者の権限の範囲外にある。「…」ここに、国家において政府が存在する理由がある³¹⁾。立法と行政は混同されてはならず、異なる二つの機関によって担われなければならないのである。

第二に、ルソーにとっては立法権と執行権が置かれるべき協力関係が重要である。両者の協力は、執行権が立法権に完全に従属するという関係、すなわち代表の関係においてなされなければならない。「法律は一般意志の表明にほかならないから、立法権において人民が代表されえないことは明らかである。しかし、法を実行に移すための力にすぎない執行権においては、人民は代表されうるし、また代表されなければならない³²⁾」。特殊な行為にかかわる執行権者、あるいは政府は、主権者の代行機関であり、一般的な法律を個別的な対象に即して執行するべく政令を出すことがその役割なのである。政府によってなされる統治は、この領分を維持することによってのみ正当なものでありうる。

これら二つの条件に鑑みて、ルソーが政体としての民主政に特別な困難を見出していることはよく知られている。「法律をつくる者は、それをどのようにに執行し、また解釈すべき

かということ、だれよりもよく知っている。だから、執行権が立法権と結びついている政体以上よい政体はありえないように思われる。しかし、まさにそのことが、この政府がある面では不備なものにしているのである。というのは、区別されるべきものが区別されていないため、同一の人格に他ならない統治者と主権者とが、いわば政府のない政府を形成しているにすぎないからである³³⁾」。このテキストに見られる専制批判は、君主政だけではなく民主政をも射程に入れたものである。ルソーはアテネを例にあげて、民主政のもとは一般意志が個別的な対象に向けられ、その一般性を容易に失ってしまうことを説明している。「アテネの人民が、その首長たちを任命あるいは罷免し、ある者には名誉を与え、他者には刑罰を科し、また多くの特殊な政令によって政府のあらゆる行為を無差別に行つたとき、人民はもはや厳密な意味での一般意志をもつていなかった。人民は、もはや主権者としてではなく、行政官として行為したのである³⁴⁾」。そこで、ルソーは「もしも神々からなる人民があるとすれば、この人民は民主政治をもって統治するだろう。これほど完璧な政体は人間には適しない³⁵⁾」と述べ、その実現可能性を否定的にみている。

第三節 統治における民主政のパラドクス

——統治様式と支配形態——

ただし、そのとき否定的に語られているのは法による支配の観点からみた「政体」としての民主政であって、人民主権そのものではない。³⁶⁾ ルソーの議論では人民主権が執行（政府）から切り離されて立法の原理として保存されることによって「民主主義を論じる文法」そのものが書き換えられており、専制を批判する観点から「民主政」という「政体」そのものは否定的に見られるようになっているのである。とはいえ、ルソーは民主政を実現するためのさまざまな条件を古代の先例から引き出すことを試みている。これに対して、カントはルソーと同様の観点から政体としての民主政を否定的に語り、それ以外の政体における共和制の可能性を考察している。

カントは、主権が人民全体の意志に存することを前提としたうえで、「市民的体制」における立法と統治の問題を考察するために、『永遠平和のために』（一七九五年）のなかで「統治様式 (Regierungsart)」（Zef. 8: 352）という基準を提示する。「統治様式」は、第一に権利の保障、第二に人民主権の原理の承認を前提として設けられた基準であり、「市民的体制」において権利が保障されるように、立法権から執行権が人格的にも機能的にも分離されているかどうか、さらに執行権が

立法権を代表して法律を適用するという関係に制限されているかどうかを問題にする。この分離と代表が「統治様式」に見出される体制は「共和制的 (republikanisch)」、そうでない体制は「専制的 (despotisch)」とごうごうことになる (vgl. Zef. 8: 352)。それゆえ「この共和主義的な統治様式は、代表制度 (ein repräsentatives System)」とも呼ばれている (vgl. Zef. 8: 352)。³⁷⁾ カントは、この「統治様式」によって、古代には知られていなかったような主権にもとづく共和制の定義を遂行している。主権が人民の意志に固定されることによって、古典的政体論にもとづく「支配形態 (Form der Beherrschung)」（Zef. 8: 352）という区分もまた変容を遂げていることに注意しなければならぬ。カントにおいて「支配形態」はもはや主権者を構成する人格の数によって決まるのではなく、主権をもたない統治者、政府（元首）を構成する人格の数によって「君主政」、「貴族政」、「民主政」に分類されるのである (vgl. Zef. 8: 352)。立法権（主権）は人民の意志に存し、執行権は理論的には君主、貴族、人民に与えられうる。カントの政体論は、ルソーの場合と同様に（人民）主権論と区別されたうえで展開されているのである。

カントによれば、人民にとっては主権の在処とその行使の区分を明らかにする「統治様式」が堅持されることのほうが「支配形態」（政体）の選択よりも比較にならないほど重要で

ある (vgl. Zef. 8: 353)。執行権が適切に行使されていると言
うことができるのは、統治者が公的な意志にもとづいて制定
された法律を立法者に代わってたんに適用する場合に限られ
る。いずれの政体も、政府 (元首) の役割が執行権力の行使
に限定されているかぎり共和制であり、そうでない場合に
は専制と判定される。したがって、カントの政体論は三政体
で構成されているように見えるものの、実際にはそれぞれに
共和制と専制という統治の正当性の区別を含めた六政体から
成っていると考えなければならぬ³⁷⁾。

「統治様式」という基準を導入した結果として、ルソーの
場合と同様に反君主政をメルクマールとする共和主義思想に
はありえなかったような共和制としての「君主政」という政
体が登場することになるが、これは分類における誤りではな
い。専制的な「独裁者」から区別される「君主」は、法を適
用する権力をもつ「執行権者」あるいは「元首」という一つ
の機能であり、「君主」にあたる自然的人格の活動はそのよ
うな機能に徹しなければならぬ³⁸⁾。私たちはカントの「統治
様式」と「支配形態」の区別、別の見方をすれば近代的な人
民主権論と古典的政体論の併存をたんなる混乱として片付け
るのではなく、そこに十八世紀における共和制概念の変容を
見出さなければならぬのである。

カントによれば、支配形態としての「民主政」においては、

全員が立法者であると同時に全員が執行者となる (立法者と
執行者の人格が同一となる) がゆえに正しい「統治様式」の実
現は困難を極める。それゆえ、支配形態としての民主政体は
(ルソーの場合よりもさらに一歩踏み込んで)「言葉の本来の意味
において必然的に専制である」 (vgl. Zef. 8: 355) と言われる。

しかし、カントは民主政を否定的に見ているとしても、人
民主権そのものを否定しているのではないことに注意しなけ
ればならない。カントは立法者と執行者が一致する特定の形
態の「民主政」と区別するために、「支配形態」と「統治様式」
の分離によって「共和制」を定義し、人民主権の原理を貫徹
させる (vgl. Zef. 8: 351-352)。自己統治の理想を追求した結果、
専制に退行してしまうという古代の民主政がはらんでいたパ
ラドクスを回避する政治体制として、カントは共和制を提示
しているのである。

第四節 立法における民主政のパラドクス

——代議制としての共和制——

さらに、カントがルソーにおいて十分に明らかにならな
かった領域国家における「共和国」の可能性を切り開こうと
していることにも目を向けておきたい。

主権が人民にあると想定する場合、人民による立法は、も
うひとつの民主政のパラドクスとも呼びうる問題を生み出し

てきた。人民が主権者になると、人民による直接的な立法は困難な行為になってしまうのである。たとえば、ホッブズの場合、主権者の数による分類では君主政、貴族政と並んで民主政が挙げられている。しかし、信約を結びコモンウェルスが設立されるさいに一人あるいは一部の人々の合議体が主権者になるケースは説明されても、人民全体が主権者となるケースが具体的に描かれることはほとんどない³⁹⁾。スピノザの民主政論においても、その制度にかんする説明は「以下を欠く」という空白のままである。ルソーは、一般意志は代表されえないがゆえに、立法する人民集会が定期的に開催されるべきであり、特殊意志しか体現しえない議会によって立法がなされることは決してあってはならないと考えた。ルソーは特権的な貴族たちが構成する中世の身分制議会に遡って代議制を批判し、その延長線上でイングランドの代議制も断罪される⁴⁰⁾。ただし、その一方で民主政が極めて稀な空間的条件のもとでのみ実現可能な政体であることをルソーが意識していたこともまた事実である⁴¹⁾。

十八世紀の共和制概念の変容において、直接民主政が困難であることを意識していたのはもちろんルソーだけではない。ヒューム（一七一―一七六六年）は古代の民主政が奴隷制という社会経済的基礎によるものであることを批判して代議制の意義を論じ、共和政が都市国家においてのみ可能であるという

見解に対してイギリスのような大国にふさわしい連邦共和国の構想を提示している⁴²⁾。さらに、十八世紀後半のイギリス連合王国の動揺と再編の過程で、古典古代以来の混合政体論と中世以来の制限王政論を中心とするイングランドの伝統的な政治的自己了解に変化の兆しがあらわれ、一つの国民を議会が代表するという擬制によって「議會制民主主義」を成り立たせようとするエドモンド・バーク（一七二九―一七九七年）のような思想家が登場している⁴³⁾。

このような十八世紀のコンテキストを背景にしてみると、カントの人民主権の共和国の構想においても立法における民主政のパラドクスは重要な問題であり、検討に値すると思われる。カントは『人倫の形而上学』（二七九七年）で「真の共和国は人民の代表制（ein repräsentatives System des Volks）であって、それ以外ではありえず、人民の名において、すべての国家市民によって統合されて、自分たちの代表者（代議士）をつうじて、自分たちの権利を守るのである」（MGS, 6: 347）と述べており、このテキストの箇所を根拠にカントが「代議制民主主義」を支持していることは先行研究においてほぼ通説となっている⁴⁴⁾。しかし、カントは何のために、そして何を根拠に立法における代議制を支持するのだろうか。このように問うことは、カントの共和国における立法の正当性を問うことでもある。

まず、同時代の十八世紀の思想家たちと同様に、カントは社会の規模という経験的な条件と立法の関係を考慮していると考えることができるだろう。カントは『人間愛から嘘をつく権利と称されるものについて』（二七九七年）で、すべての経験的諸規則を捨象した「法の形而上学」から、概念を経験的事例へと適用する「政治の原則」を引き出すさいに、政治社会の空間的規模を考慮に入れている。権利としての自由を平等に保障するという「法の形而上学」の課題は人民主権の原理によって解決が試みられるべきだが、カントは人民主権の原理を「非常に大きな社会」、すなわち巨大な領域国家において実現するために、「代表制（ein repräsentatives System）」を執行の「代表制」という意味だけではなく、立法における代議制（議會制）の意味で用いているのである（vgl. Menschenliebe, 8: 429）。

しかし、カントは社会の規模という経験的な観点からのみ代議制を論じたのではなく、より根本的な問題意識から立法制度としての代議制に注目したとも考えられる。カントは古代の「民主政」の立法において、人々が立法権ではなく執行権の名の下で「全員が一人の人間を無視して、また場合によってはその人に反してまで（つまりその人が賛同していないのに）決議できる、したがって実は全員ではない全員が決議できる」ことを問題にしていた（vgl. Zef. 8: 352）。これは専制の事例

であるだけではなく、執行者としての人民の個別的な事柄にかんする判断が、立法者の一般的な事柄にかんする判断として下されてしまう事態を言い表している。このような事態は人民主権における立法の正当性がその内部から侵食され瓦解してしまふ「普遍的意志の自己自身と自由に対する矛盾」（Zef. 8: 352）であり、このとき、ルソーのいう「一般意志」の一般性は、個別的な対象に関係することで失われてしまっているのである。こうした事態を避けるために、カントは人民の直接的立法ではなく、代議士たちによる議会での間接的立法を支持していると考えることができる⁽⁴⁵⁾。

それでは、代議制は何を根拠にして人民主権の原理と結びつけられるのだろうか。すでに『理論と実践』（二七九三年）で、代議士をつうじた議会における立法を想定し、議会での多数決による法制定も「普遍的同意」を受けたものと見なされなければならないとカントは述べていた（vgl. Thp. 8: 296）。このとき、おそらく代議士たちは、封建的特権身分からではなく、財産をもち独立自存した「能動的な国家市民たち」（MdS. 6: 314）から選ばれる人々であると考えることができよう⁽⁴⁶⁾。ただし、議会において法律の制定と廃止を行う場合、代議士たちは、財産を持たず、非自立的であるがゆえに共同立法に参加できない「受動的な国家市民」が市民として有する正当な要求をも考慮しなければならない。共同立法はその社会

に生きるすべての人々の「普遍的な(統一された)意志」を反映したものでなければならぬのである。このことは、次のような国家設立の「根源的契約 (ursprünglicher Kontrakt)」の理念に示される。

一人一人すべての立法者に対して、彼が法を制定するにあたって、その法が人民全体のひとつになった意志にもとづいて生じえたかのような仕方⁴⁷で制定するよう義務づけること。
(ThP, 8: 297)

カントによれば、国家を創設する契約は人々によって実際に締結された特定の内容をもつ契約ではなく、正当な国家を形成し、維持するための立法の条件、すなわち「あらゆる公法の正当性の試金石」(ThP, 8: 297)である。そして、「根源的契約」は積極的に正当な立法の内容を決定するための基準ではなく、不当な法律を明らかにするための形式的で消極的な原理である。このような「根源的契約」の理念を尊重することによってのみ、立法者は普遍的な妥当性をもつ法律を制定することができる。

根源的契約という立法の基準を明らかにしえたからこそ、カントはそれを尊重する立法がなされる限りにおいて議会による代議制を「代表制」として論じたのである。こうして、

カントは人民集会における直接的な立法の可能性を残しつつも、それとは異なる立法の制度を備えた政治体制を「共和制」として定式化したと考えることができる。⁴⁸

むすびにかえて——古代の民主政から共和制へ、 そして共和制の可能性の条件へ

カントは、主権論の系譜の中で人民主権の可能性を追求すると同時に、人民主権の立場を取ることによって浮かび上がってくる立法と統治の正当化の問題に直面することになった。「共和制」をめぐるカントの議論は、人民主権論の枠組みで正当な統治(支配)の可能性を追求する試みとして展開される。この試みのなかで、カントは専制的な君主政を回避するだけではなく、人民主権の原理を維持しつつも、専制的な民主政に陥らないような制度を備えた「共和制」の概念を彫琢していく。このとき「市民的体制」を専制から差異化するためにカントが議論の中軸に位置づけるのが、立法と統治において古代の民主政が抱え込んでいたパラドクスである。民主政のパラドクスを回避するためには、統治の代表制(立法と執行の分離)と立法の代表制(代議制)によって特徴づけられる「共和制」こそが求められるのである。本稿の議論の流れをあらためて確認したうえで、最後に、このようなカントの共和制論がもちうる意味について考察しておきたい。

ルソーと同じように人民主権の原理を採用し、その適用を立法へと厳密に制限することで、カントが手続きの民主主義に結びつく政治思想を展開していることは本稿第一節で指摘したとおりである。近年の傾向として、カントの政治思想を自由主義ではなく共和主義の観点から理解する意義は人民主権論にあると考えられており、人民主権の原理に依拠する共和国は、手続きの正義の原理にもとづいて制定された法律によつてすべての市民に平等に権利を保障する試みとして特徴づけられている⁴⁹。また、特に自由と平等の権利を保障する共和国の制度に着目して、「カント的共和主義」をネオ・アテネ的な（政治的徳を重視する）共和主義ではなく、自由を擁護する制度を重視するネオ・ローマ的共和主義の側に位置づけようとする立場も見られる⁵⁰。後者の立場から見た場合、カントの共和制こそが立法、執行、司法の三権の分立による抑制と均衡のシステムを備えた近代の民主主義国家の標準的なモデルであることになるだろう。ただし、カントの代表制の思想の根底に主権論があることを看過することはできず、モンテスキューが理論化したような諸権力相互の複雑な抑制のメカニズムによつて均衡を生み出す（ネオ・ローマ的、混合政体的な）共和主義のモデルにカントの共和制を含めることは困難であると思われる。カントの政治思想は主権を分割するタイプの思想の系譜との微妙な理論的緊張関係に置かれてい

るのである。

とはいえ、カントの共和制を、手続きの正義の原理にもとづく平等な市民の民主制的自己組織化として理解するだけではなく、そこからさらに進んで、人民主権によるいかなる決定にも従つて遅滞無く作動する「自動機械」、「民主主義的オートマティズム」⁵¹の国家モデルによつて理解する試みにも一定の留保が必要であろう。たしかに、カントは共和制の概念のもとで政治社会の規模という条件を考慮し、立法における民主政のパラドクスを回避する方途として法律の制定（および廃止）を担う議会に注目し、「根源的契約」の理念によつて代表制としての代議制を根拠づけたと考えることができる。しかし、これによつて、人民が立法的主権を（間接的に）行使するさいにあらわれる問題がすべて解決されるわけではない。カントにおける人民主権の共和制は、専制に陥らずに正当な政治体制でありうるためにさまざまな制度的条件のもとに置かれることになるはずである。

カントの代表制論において代議士が「正義に適っているかどうかを監督される必要のない」、いわば白紙委任を受けた理性的な立法者であると理解するのは不適切であろう⁵²。第一に、人民によつて選出された代議士は、人民自身と同様に、現実には不可謬な立法者でもなければ、「誤謬の権利」⁵³を有する立法者でもなく、根源的契約の理念を尊重する思考様式

にもとづいて立法を行うことではじめて人民の正当な代表でありうるのである (vgl. *Th.P.* 8: 297⁽²⁾)。第二に、主権者としての人民が議会をつうじて任命する執政者の活動を、議会自身が監視しなければならぬ (vgl. *M.D.S.* 6: 317, 322)。これは、法の個別具体的な対象への適用と執行という狭い意味での政治だけではなく、様々な規則と布告を通じて展開されるより広い意味での統治に関わる問題である⁽⁵⁾。第三に、議会の外部で、立法と統治のあり方を吟味する自由な出版と言論の活動が展開されなければならない。この点について、カントは『啓蒙とは何か』(一七八四年)で次のように述べている。「一つの人民に対して法律として定めうるものすべての試金石は、人民が本当にその法律をすすんで自らに課しうるか否か、という問いにある。ところでこの法律は、何らかの秩序を導入する目的で、いわばもつと優れた法律を期待しつつ一定の短い期間可能であろう。そのさい同時に、市民の誰にでも〔…〕現今の制度がもっている欠陥について学者の資格で公共的にすなわち書物をおとして、自分の意見を述べゆる自由が与えられるだろう」(WA, 8: 39)。カントの場合、「人民が本当にその法律をすすんで自らに課しうるか否か」を問う根源的契約の理念は、「言論の自由」をつうじた社会的実践としての啓蒙と結びついており、立法における誤謬の解明を促進するものである。この点は、ルソーが共和国を維持する制度として監

察制度を挙げ、人民の習俗を管理する必要性を論じていたことと鋭い対照をなしている。

カントの政治思想において、人民主権は国家の目的ではない。国家の目的は市民に権利を保障することなのであり、それを実現するための政治的体制として人民主権の共和制が必要とされるのである。カントは市民の社会が勃興しつつあった十八世紀の終わりに新しい「共和制」概念を提示することによって、新しい時代に相応しい規範的な国家体制を示しながらも、同時に、それが人間という有限な理性的存在者のもとで実現されなければならないときに、近代の社会が直面している困難を解明することに力点を置いているように思われる。「根源的契約」の理念は、そのような困難に向き合わなければならない社会のためなのである。

(さいとう・たくや／政治思想史)

注

- (1) Diethelm Klippel, „Politische Theorien in Deutschland des 18. Jahrhunderts“, in: *Aufklärung als Prozess*, Aufklärung, Jg. 2, H. 2, Hsg. von Rudolf Vierhaus, Hamburg: Meiner, 1988, S. 78-79.
 (2) Cf. Frederick C. Beiser, *Enlightenment, Revolution, and Romanticism. The Genesis of Modern German Political Thought, 1790-1800*, Cambridge, Massachusetts, London, England: Harvard University Press, 1992, pp. 15-17 (ハンナリットク・ウ・

- バイザー『啓蒙・革命・ロマン主義——近代ドイツ政治思想の起源 一七九〇—一八〇〇年』杉田孝夫訳、法政大学出版局、二〇一〇年、二六一—二九頁。
- (3) Cf. F. C. Beiser, *Enlightenment, Revolution, and Romanticism*, p. 20 (邦訳、三三—三四頁)。
- (4) Quentin Skinner, *Liberty before Liberalism*, Cambridge: Cambridge University Press, 1988, pp. 112-113 (クエンティン・スキナー『自由主義に先立ち自由』梅津順一訳、聖学院大学出版会、二〇〇一年、一一二頁)。
- (5) カントの著作を引用あるいは参照する際には、以下のように略記した原題と *Kants gesammelte Schriften* (Hrsg. von der Kgl. Preuß. Akad. der Wissenschaften, Berlin, 1900) の巻数および頁番号をアラビア数字で記す(引用の際には岩波書店版カント全集も参照したが、断らずに訳語を変更してあげる箇所もある)。
- VA: *Beantwortung der Frage: Was ist Aufklärung?* (1784) (福田喜一郎訳「啓蒙とは何か」『カント全集 14』J: THP: *Über den Gemeinspruch: Das mag in der Theorie richtig sein, tangt aber nicht für die Praxis* (1793) (北尾宏之訳「理論と実践」『カント全集 14』J: Zef: *Zum ewigen Frieden. Ein philosophischer Entwurf von Immanuel Kant* (1795) (遠山義孝訳「永遠平和のために」『カント全集 14』J: Mds: *Die Metaphysik der Sitten* (1796) (樽井正義・池尾恭一訳「人倫の形而上学」『カント全集 11』J: Menschenliebe: *Über ein vermeintes Recht aus Menschenliebe zu lügen* (1797) (谷田信一訳「人間愛から嘘をつく権利と称されるものについて」『カント全集 31』J: Sf: *Der Streit der Fakultäten* (1798) (角忍訳「諸学部之争い」『カント全集 18』J)。
- (6) Vgl. Reinhard Brandt, „Das Erlaubnisgesetz, oder: Vernunft und Geschichte in Kants Rechtslehre“, in: Reinhard Brandt (Hrsg.), *Rechtsphilosophie der Aufklärung: Symposium Wolfenbüttel 1981*, Berlin: de Gruyter, 1982, S. 233-285; Wolfgang Kersting, *Wohlgearnete Freiheit: Immanuel Kants Rechts- und Staatsphilosophie*, 3., erweiterte und bearbeitete Auflage, Paderborn: mentis, 2007, S. 325 (ヴォルフガング・ケアステイニング『自由の秩序——カントの法および国家の哲学』舟場保之・寺田俊郎監訳、シネルヴム書房、二〇一三年、三三一—三二頁)。
- (7) Vgl. Wolfgang Mager, „Art. Republik“, in: *Geschichtliche Grundbegriffe. Historisches Lexikon zur politisch-sozialen Sprache in Deutschland*, Band 5, Hrsg. von O. Brunner, W. Conze und R. Koselleck, Stuttgart: Klett-Cotta, 1984, S. 549-651, bes. S. 607-618.
- (8) Claudia Langer, *Reform nach Prinzipien: Untersuchungen zur politischen Theorie Immanuel Kants*, Stuttgart: Klett-Cotta, 1986, S. 85-94; 124-133; 176-189.
- (9) カントの理性法と共和国の理想が「公式的な近代の現在そのもの」と一致する一方で「共和主義的改革というカントの議論は」市民的な初期自由主義と政治的な後期絶対主義の革命を阻止しようとする連合に特徴づけられたドイツの精神的「政治的状況」に一致する(W. Kersting, *Wohlgearnete Freiheit*, S. 340 [邦訳三三三頁])。
- (10) Vgl. W. Mager, „Art. Republik“, S. 549-651.
- (11) 森政穂「民主主義を論じる文法について」『現代思想』第二三卷第一二号、青土社、一九九五年、一五四—一七九頁。坂本達哉「共和主義、ラダムにおける古代と近代—アリストテレスからローマまで」佐伯啓思・松原隆一郎(編著)『共和主義

- ルネサンス—現代西欧思想の変貌』NTT出版、二〇〇七年、一三五—一九四頁。
- (12) 齋藤拓也「憲」の問題の解決策としてのカントの「市民社会」——神義論の問題と「言論の自由」『政治思想研究』第一〇号、二〇一〇年、三〇三—三三四頁参照。
- (13) Cf. Jean-Jacques Rousseau, *Du Contrat Social; ou, Principes du droit politique*, in *Œuvres complètes III*, p. 362 (ジャン・ジャック・ルソー『社会契約論』作田啓一訳、『ルソー全集 第五巻』白水社、一九七九年、一二二頁)。スピノザは各人の力を合成することによって統一的な最高権力を形成する論理をホッブズから汲み上げつつも、代表人格の問題点を避けることによって民主政を理論化し、さらに契約をうづじて生じる権利と義務の関係が保証されるように、個人に自然権の保持者である「市民(civis)」と国家の法律に従う義務を負う「臣民(subditus)」という二重の規定を与えた。この点で、ルソーの社会契約論はスピノザの国家論と深い結びつきを有している。柴田寿子『スピノザの政治思想——デモクラシーのもうひとつの可能性』未來社、二〇〇〇年、六〇—六一頁参照。
- (14) Vgl. W. Kersting, *Wohlgearbete Freiheit*, S. 289 (邦訳「二八五頁」)。
- (15) Vgl. Ingeborg Maus, *Zur Aufklärung der Demokratietheorie: Rechts- und demokratietheoretische Überlegungen im Anschluss an Kant*, Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1992, S. 156 (インゲボルク・マウス『啓蒙の民主制理論——カントとのつながりで』浜田義文・牧野英一監訳、法政大学出版局、一九九九年、一三三頁)。
- (16) J. Maus, *Zur Aufklärung der Demokratietheorie*, S. 183-184 (邦訳「一五七頁」)。
- (17) J. Maus, *Zur Aufklärung der Demokratietheorie*, S. 275-276 (邦訳「二四一頁」)。
- (18) Cf. Jean Bodin, *Les six livres de la république*, livre premier, ouvrage public avec le concours du centre national des lettres, texte revu par Christiane Frémont, Marie-Dominique Couzinet, Henri Rochais, corpus des œuvres de philosophie en langue française, Paris: Fayard, 1986, p. 306.
- (19) ボダンの獨創性は主権論と正しい統治論の区別を明確にすると同時に、両方が揃わなければ一つの思想体系にならないことを明確にすることにある(清末尊大『ジャン・ボダンと危機の時代のフランス』木鐸社、一九九〇年、一八八頁)。
- (20) Cf. Charles-Louis de Montesquieu, *De l'Esprit des lois*, in *Œuvres complètes II*, texte présenté et annoté par Roger Callois, Paris: Gallimard, 1951, p. 239 (モンテスキュー『法の種類(一)』野田良之他訳、岩波文庫、一九八九年、五一頁)。
- (21) Cf. Montesquieu, *De l'Esprit des lois*, pp. 255-257 (邦訳「七六一—七九頁」)。
- (22) Cf. Montesquieu, *De l'Esprit des lois*, p. 397 (邦訳「二九二頁」)。
- (23) J.-J. Rousseau, *Du Contrat Social*, pp. 379-380 (邦訳「一四五頁」)。
- (24) Cf. Robert Derathé, *Jean-Jacques Rousseau et la science politique de son temps*, seconde édition mise à jour, Paris: J. Vrin, 1974, pp. 266-267 (ロムール・ドラテ『ルソーとその時代の政治学』西嶋法友訳、九州大学出版会、一九八六年、二四八—二四九頁参照)。
- (25) Cf. J.-J. Rousseau, *Du Contrat Social*, p. 415 (邦訳「一八六頁」)。
- (26) J.-J. Rousseau, *Du Contrat Social*, p. 405 (邦訳「一七五頁」)。
- (27) 森政穂「民主主義を論じる文法について」一六五頁、および坂本達哉「共和主義パラダイムにおける古代と近代」一六八頁参照。
- (28) J.-J. Rousseau, *Du Contrat Social*, p. 380 (邦訳「一四五頁」)。

- (29) これは「共和制を反君主政と同一視する十七・十八世紀以降の傾向を考えると、異例とも言える主張」であろう。坂本達哉「共和主義パラダイムにおける古代と近代」一六七頁参照。
- (30) J.-J. Rousseau, *Du Contrat Social*, p. 373 邦訳、一三八頁。
- (31) J.-J. Rousseau, *Du Contrat Social*, p. 380 邦訳、一四五頁。
- (32) J.-J. Rousseau, *Du Contrat Social*, p. 430 邦訳、二〇四頁。
- (33) J.-J. Rousseau, *Du Contrat Social*, p. 404 邦訳、一七三頁。
- (34) J.-J. Rousseau, *Du Contrat Social*, p. 374 邦訳、一七八頁。
- (35) J.-J. Rousseau, *Du Contrat Social*, p. 406 邦訳、一七五頁。
- (36) 森政徳「民主主義を論じる文法にめぐって」一六五頁参照。
- (37) たしかにアリストテレスの六政体論(王制、貴族制、国制)およびその墮落形態としての僭主制、寡頭制、民主制)を三政体論(君主制、貴族制、民主制)へと転換した思想家として、ジャン・ボダンを挙げることは誤りではないが、ボダンにおいては、依然として主権者と政体の担い手は一致しており、カントがこのような発想にそのまま従っていると考えることには問題があるだろう。W・ケアステイニングのようなすぐれたカント研究者の解釈にさえ、カントの主権論と政体論の区別にかんする誤解が見受けられる。Vgl. W. Kersting, *Wohlgemerkt Freiheit*, S. 323-325 邦訳、三二〇―三二二頁。しかし、カントが主権論においてルソーに極めて近い立場を取っていることは明白である。
- (38) 専制的君主のもとでは、対外戦争は君主の私的な意志にもとづいて遂行され、被治者は君主の物件のように扱われる。他方で、「共和制」においては、被治者はとしての人民は同時に立法者として自らに自由を保障することができるとあるため、自らを物件に貶めて戦争遂行の手段とするにはありえない。このような論理にもとづいて、カントは「共和制」を「永遠平和への展望をもつ体制」(ZfA, 8: 351)と位置づける。
- (39) Cf. Thomas Hobbes, *Leviathan*, edited by Richard Tuck, Cambridge: Cambridge University Press, 1996, pp. 129-138 (トマス・ホッブズ『世界の大思想13 ホッブズ リヴァイヤサン』水田洋・田中浩訳、河出書房新社、一九六六年、二二二―二二頁)。
- (40) J.-J. Rousseau, *Du Contrat Social*, p. 430 邦訳、二〇三頁。
- (41) 森政徳「ルソーと空間の政治学」『現代思想』第四〇巻第十三号 青土社、二〇一二年、二二八―二二九頁。
- (42) Cf. David Hume, "Idea of a Perfect Commonwealth", in: *Theory of Politics: Containing A Treatise of Human Nature, Book III, Parts I and II and thirteen of the Essays, Moral, Political, and Literary*, edited by Frederick Watkins, Edinburgh: Nelson, 1951, pp. 227-244 (デイヴィッド・ヒューム『完全な共和国についての設計案』田中敏弘訳『道徳・政治・文学論集』完訳版)『名古屋大学出版会、二〇一一年、四一四―四二七頁)。
- (43) 宇野重規「代表制の政治思想史——三つの危機を中心に」『社会科学研究』第五二巻第三号、二〇〇一年、一〇頁。パークはジョージ三世が宮廷派議員をつうじて買収工作を行ったことで議会が腐敗し、民衆の声が反映されなくなったことを批判する。このとき、かつて地方地主の議員たちが自らの特権を根拠に王権を批判したのは異なり、パークは「議会が被治者と政府の間の中間的存在であり、とりわけ下院が政府に対する抑制、しかも民衆のための抑制として設立されていることを強調する。Cf. Edmund Burke, "Thoughts on the Cause of the Present Discontents", in *The Works of the Right Honourable Edmund Burke in twelve volumes*, vol. 1, London: John C. Nimmo, 1882, p. 492 (エドマンド・パーク『現代の不満の原因』エドマンド・パーク著作集1』中野好之訳、みすず書房、一九七三年、二四

二頁)、イギリスの国制において議会在重要な位置を占めるのは、それがイギリス国民の利害を代表するからに他ならない。そして、「この観点から」議会は、「この利害」つまり全成員の利害を代表する「この国民の審議集会に他ならない」という近代的議会の古典的定義が引き出される。 Cf. Edmund Burke, “Speeches at His Arrival at Bristol and at the Conclusion of the Poll”, in *The Works of the Right Honourable Edmund Burke in twelve volumes*, vol. 2, London: John C. Nimmo, 1882, pp. 81-98 (エドマンド・バーク『プリンストル到着ならびに投票終了に際しての演説』『エドマンド・バーク著作集』中野好之訳、みすず書房、一九七三年、九二頁)。ただし、バークの議論自体は民主権論の系譜において理解されうるものではない。バークの場合、代議士は選挙区の命令的委任を受ける存在ではなく、地域に由来する特殊利益と国家的な一般利益を峻別しつつ、有権者から独立して政治的な活動を行う存在でなければならないのである(宇野重規「代表制の政治思想史」、一六頁参照)。

(47) Vgl. Reinhard Brandt, „Die politische Institution bei Kant“, in: G. Göhler, K. Lenk, H. Münkler, M. Walther (Hg.), *Politische Institutionen im gesellschaftlichen Umbruch. Ideengeschichtliche Beiträge zur Theorie politischer Institutionen*, Opladen: Westdeutscher Verlag, 1990, S. 339; B. Sharon Byrd and Joachim Hruschka, *Kant's Doctrine of Right: A Commentary*, Cambridge: Cambridge University Press, 2010, p. 181.

(48) Cf. Nadia Urbinati, *Representative Democracy: Principles and Genealogy*, Chicago: University of Chicago Press, 2006, p. 106; Vgl. auch Alessandro Pinzani, “Representation in Kant’s Political Theory”, in: B. Sharon Byrd, Joachim Hruschka and Jan C. Joerden (Hrsg.), *Jahrbuch für Recht und Ethik*, Bd. 16,

Berlin: Duncker & Humblot, 2008, S. 215.

(49) Vgl. R. Brandt, „Die politische Institution bei Kant“, S. 343. カントは財産の有無を基準に投票権(参政権)を有する「能動的国家市民」と、そうではない「受動的な国家市民」を区別しているが、後者の立場は固定されてはならない(vgl. Mds, 6: 315)。

(47) Vgl. W. Kersting, *Wohlgearbeitete Freiheit*, S. 275 (邦訳 二十一頁)。

(48) カントの用語に厳密に従うのであれば、「民主政」はカントが追求する政治体制ではないことに注意しなければならない(vgl. *Zetf.*, 8: 351)。十八世紀に北アメリカで独立革命を達成したのちに、『サ・フェデラリスト』の著者たちは、「モンテスキューやヒュームから影響をうけつつ、いかにして北米の広大な領域において共和国を成立させるか」という問題に取り組み、その解決のために連邦制だけではなく、身分制から解放された三権分立の統治機構、さらに立法権にかんしては多数派の専制を避ける策として代表制を採用したことはつとに知られている。このとき、ジェイムズ・マディソンがこれらの制度によって特徴づけられる政治体制を「直接民主政(pure Democracy)」と区別して「共和政国家(Republic)」と呼ぶことにこだわったことは印象的である。 Cf. James Madison, “The Federalist No. 10”, in Hamilton, Madison and Jay, *The Federalist with Letters of “Bantus”*, edited by Terence Ball, Cambridge: Cambridge University Press, 2003, pp. 40-46 (A・ハミルトン、J・マディソン、J・ジェイ『サ・フェデラリスト』齋藤眞・中野勝郎訳、岩波文庫、一九九九年、五二一―六五頁)。カントもまた、「新しい政治体制を古代の民主政から区別して言い表すために「共和制」という術語を用いて、それを立法法における「代議制」によって特徴づけたのである。

- (4) Vgl. Peter Niesen, „Volk-von-Teufel-Republikanismus. Zur Frage nach den moralischen Ressourcen der liberalen Demokratie.“, in: *Die Öffentlichkeit der Vernunft und die Vernunft der Öffentlichkeit*, hrsg. von L. Wingert und K. Günther, Frankfurt am Main: Suhrkamp, 2001, S. 573-574; s. a. Alessandro Pinzani, *An den Wurzeln moderner Demokratie: Bürger und Staat in der Neuzeit*, Berlin: Akademie Verlag, 2009, S. 242-248.
- (5) Vgl. Philipp Hölzing, *Republikanismus und Kosmopolitismus: Eine ideengeschichtliche Studie*, Frankfurt am Main: Campus, 2011, S. 14-15.
- (15) Vgl. I. Maus, *Zur Aufklärung der Demokratietheorie*, S. 180-181 (邦訳一五四—一五五頁). 第一節で述べたように、「マウスはカントの「市民的体制」における民主制的参加に手続きの正義の契機を見出しているが、この民主制的参加がならびに「あらゆる参加者の徳によらない政治的組織化の原理」を与えている」とを強調している。Vgl. I. Maus, *Zur Aufklärung der Demokratietheorie*, S. 180 (邦訳一五四頁). しかしながら、たとえ徳が不要であるとしても、正当な立法法についての判断を誤る場合や、あるいは誤った判断にもとづいて多数派が形成され、法が成立する場合もある。
- (52) W・ケアステイニングに見られるこのような解釈をとる場合、本文で挙げる三つの条件を問うような視点は失われるだろう。Vgl. W. Kersting, *Wohlgearbeitete Freiheit*, S. 352 (邦訳三四一頁). 別の箇所でケアステイニングは立法者の「論理的な不可謬性」を強調している。Vgl. W. Kersting, *Wohlgearbeitete Freiheit*, S. 318-319 (邦訳三二二頁)。
- (53) 「カントは、たんに考えられただけの「観念的」一般化と民主的手
- 続きによる経験的一般化の成果とが不一致である場合に備えて人民の誤謬への権利 (das Recht des Volkes auf Irrtum) を根拠づけたのである」というマウスの説明は「経験的一般化における誤謬の可能性を示唆する点では理解できるものの、カントが立法における誤謬を権利として正当化しているとは言えないように思われる (I. Maus, *Zur Aufklärung der Demokratietheorie*, S. 157 (邦訳一三四頁))」。
- (54) カントはむしろ議会の内外で代議士たちが特殊意志と利己心にもとづく振る舞いを見せていることを指摘している (vgl. Mds, 6: 319-320)。
- (55) こうした統治の諸活動の制度的形態として、さまざまな課税、ポリツァイ行政、結社への査察、貧民施設、孤児施設、教会制度、その他に慈善基金や篤志基金の運営などが挙げられている (vgl. Mds, 6: 318-337)。
- 謝辞：初稿に有益なコメントをくださった匿名の審査員の方々に記して感謝いたします。
- キーワード：カント、共和制、専制、民主政、主権

〈公募論文〉

「絶対」から「均衡」へ

〔前期ブルードンにおける私的所有批判の論理〕

金山 準

はじめに

私的所有をめぐる二十世紀末以降の問題状況は、やや錯綜しているように見える。資本主義と共産主義というマクロな経済体制をめぐる問題が、二十世紀全体を通じて占めていた支配的地位から退き、それによつて私的所有は社会経済体制にとつて揺るぎえない前提になったかにも思われる。だがその一方で、知的所有権、生命倫理、自己の身体の処分権、市場化や商品化の拡大とその限界など、所有をめぐる問題はその外延をきわめて多様な領域へと拡張している。^①これらの事情により私的所有をめぐる問題状況はこの数十年で大きく変

容した。しかしより広い歴史的視点から考えるなら、「私的所有 (property, propriété)」の語が「固有性」を意味することからも知れるように、そもそも所有の問題は社会経済体制にとどまるものではなく、人間存在やアイデンティティの把握と密接に結びついて論じられてきたものでもあった。その意味で所有への問いは、自己やアイデンティティから社会体制にまで連なる包括的なものとならざるを得ない。

本稿が扱うピエール・ジョゼフ・ブルードン (Pierre-Joseph Proudhon, 1809-1865) の所有論は、「私的所有とは盗みである」という警句とほぼつねに結び付けて考えられてきた。しかし、この警句は彼の発想の一面を鋭く示したものではあれ、その射程を十分に表現するものではない。そもそも彼の私的所有

論はそれを成り立たせる論理の批判的探究といふべきものであり、結果としての不平等に対する単純な糾弾とは異なる。また所有をめぐる彼の問いは経済的次元にとどまるものではなく、人間論や宗教論など、彼の思想全体に及ぶ広汎な射程を持つものであった。この論理を再構成すると同時に、それを前期ブルードンの思想全体の中に位置づけてその意義を測定することが本稿の目的である。主な対象は『日曜祝祭論』（一八三九年）から『経済的矛盾の体系、あるいは貧困の哲学』（一八四六年）に至る初期の著作群だが、その要となる私的所有論の読み直しは、前期ブルードンの思想全体の再考に至る問題となるはずである。実際に本稿が着目する「均衡」のビジョンは、アンチノミー・相互主義的連帯・双務契約の連鎖による連合など、ブルードンの秩序観として語られてきたものとは明らかに異なる側面を浮き彫りにするだろう。

先行研究においては、ブルードンの所有論はおもに経済理論あるいは法理論として検討されてきた。だが彼の所有論は一つの学問的領域における議論として展開されるというよりは、存在論・哲学方法論・法論・経済論・宗教論などの各領域を横断して展開される思考の軸ないし視角といふべきものであり、経済理論や法理論としてのみそれを評価することは、その意義を十分に明らかにしえないと思われる。

以下では、ブルードンの私的所有批判の論理を再構成し（第

一節）、そこで取り出された「絶対性」・「至高性」批判というモチーフが所有論を越えて人間論や宗教論として広く展開されることを見る（第二節）。最後に、絶対的支配者たりえない不調和で分裂した存在としての人間からなる「均衡」の論理について検討する（第三節）。

資本主義と共産主義という二大体制の対比が強力であった時代には、具体的な経済体制論にただちに落とし込めない論点を数多く含むブルードンの所有論は、「アナキスト」や「プチ・ブルジョワ」というレッテルを越えて正当に評価されるものが困難だっただろう。所有をめぐる論点が拡散し多様化した現代こそ、彼の必ずしも単純ではない論理に含まれる種々の問題をあらためて取り上げ直す意義があると思われる。

一 私的所有はなぜ批判されるのか？

1 私的所有と「絶対性」

ブルードンが『私的所有とは何か』（一八四〇年）を著した七月王政期、政治家や思想家にとって私的所有は最大の問題の一つであった。³一方では、それがもたらした貧困や不平等が本格的に問題化され始める。『私的所有とは何か』はその傾向を代表する一冊と考えられているだろうが、本書のみならずP・ルルー『人類について』やL・ブラン『労働の組織

化』も期を同じくして著されている。それに対して、当時の首相たるA・テイエルからすれば、私的所有は「神が世界を文明化し、人間を砂漠から都市へ、残虐から甘美へ、野蠻から文明へと導いた」手段にほかならない。

ブルードンは本書に続けて二つの著作を私的所有論として記し、これらはそれぞれ『第一・第二・第三』メモワール』とも呼ばれる。ここで繰り返される一つのモチーフは、自然権・先占・協定・時効・労働など、所有を正当化するための論拠が、そこに前提される原理を突き詰めるならばひとしく平等に至ることを示すというものである。「私的所有の問題をどの側面から検討しようとも、深く考察しようとするばただちに平等に達する」(QP 196, 一—八)⁵。だが所有はその本性からして不平等を生み出さざるをえず、その意味で私的所有は自らの起源に反し、したがって「不可能」である (QP 153, 154, 六五—六六)⁶。条件の平等が幻想であり不可能だという「所有者」達に対して、ブルードンにとっては私的所有こそが「矛盾、妄想、ユートピア」なのである (QP 242, 一七三)。

以上のブルードンの論法には、私的所有の理論的正当化の不十分さの指摘と、実態として私的所有が不平等をもたらす機制への批判の両側面がある。このような視角から様々な論点が遡上に乗せられるが、たとえば労働起源論についての彼のよく知られた指摘は以下のようなものである。労働が私的

所有の根拠であるとするなら、誰が生み出したものでもない土地がなぜその対象となるのか (QP 193, 一—五)。もし労働が物に対する所有権を与えるなら、なぜ労働によって物を得る権利は普遍的ではないのか。なぜ労働者は、自らが生み出した物に対する所有権を多くの場合主張できず、他方で不労所得が正当化されるのか。たしかに雇用された労働者には対価として賃金が払われるだろう。だが労働者の結合により生じる「集合力」がもたらした成果は社会的資産となるべきところを、私的所有の体制のもとではすべて資本家の手元に置かれていく (QP 215, 一四一)。

ここに見られる不労所得への批判を積極的な理念へと転換させるなら、そこに現れるのは小所有を基礎とする「プチ・ブルジョワ」の共和国、という一つの典型的なブルードン観であろう。そのような解釈が不当とはいえないにせよ、それは彼の所有論の一つの側面でしかない。むしろ本稿の関心は、私的所有をめぐる提起される種々の論点に通底する論理にある。それは私的所有が想定する人間像にかかわっている。

ブルードンにとって、私的所有が想定する人間像はいかなるものだろうか。彼は第二章冒頭にて私的所有の定義を行なっている。まず参照されるのはローマ法による定義、「法(droit)が認める限りにおいて、物を使用した濫用する(abuser)権利」である。さらに九三年の権利宣言「自己の

財産、自己の所得、自己の労働および勤労の成果を享受し、また自由に処分する権利」とナポレオン法典の第五四四条「所有権は、法令によって禁止された使用でない限り、もつとも絶対的な仕方でも物を享受し、処分する権利」が挙げられるが、この二者は「物に対する絶対的な権利を所有者に認めている」点でローマ法の定義と別のことを述べたものではなく（QP 156, 70）。

一八四〇年の私的所有について検討するための出発点をこれらの条文に置く、という立場の正当性はもちろん自明ではない。すでに蓄積されつつあった法実践の実態を等閑視して条文の定義を無条件に採用することは、法理論としてみれば不十分だろう。だがこれは、私的所有が想定する人間像を彼が問題化するための必要な単純化であったともいえる。

上の定義でブルードンが重視するのは、「絶対（absolu）」というその特性である。私的所有は絶対的権利であるがゆえに批判される。平等の希求という表面的構図からすればやや分かりにくい¹⁾が、この絶対性に関わる問題はブルードンの思想全体に及ぶ広い射程を有しており、本稿の関心もその点にある。

私的所有に関してブルードンが問題にする絶対性とは、所有の対象となる物を所有者が自由に「処分（disposer）」あるいは「濫用（abuser）」する権利である。そのような意味で

の「絶対性」は、人間の意志の「至高性（souveraineté）」とも言い換えられる。あたかも「神が宇宙と、それが含むすべての事物に対する至高の所有権（domaine）をもつ」（QP 178, 九五）ように、人は自身の私的所有に対して恣意的に、いわば専制君主のごとくふるまう。「土地所有者は、彼の作物を立ち枯れにし、畑に塩をまき、砂の上に牛の乳を搾り、葡萄畑を荒地地に変え、野菜畑を公園にすることができぬ」（QP 156, 六九）。

ブルードンはこの論点を、条件の不平等よりも根底的なものと考えている。たとえば私的所有を認めつつその濫用の除去を訴えるピエール・ルルーに対して、ブルードンにとつては濫用こそが私的所有の根幹であり、濫用の除去とは私的所有の否定にほかならない。

条件の不平等が私的所有の属性の一つだとしても、それが私的所有のすべてではないことは明らかだ。私的所有を心地よいものとするのは、どこかの哲学者が言っていたように、自らの財産の価値のみならず自身固有の本性をも自由に処分し、さらにそれを好きなように活用し、そこに立てこもり、ピエール・ルルー氏が言うようにそこから人を締め出す能力、つまりはそれらを情念や利害、また気まぐれさえもが示唆するような仕方でも利用する能力である。

すなわち「自らの家と領地において、葡萄とイチジクのもとで支配者となるという、果てしない魅力」こそが、物質的な利益よりも根底にある (DM 111)。不労所得やその結果としての不平等はこの濫用の帰結として重要ではあれ、私的所有の本質そのものではない。

私的所有がもつ根本的な問題が濫用にあつたとするならば、他方で平等への訴えもまた、単に平等を重要な価値や規範として立てることではなされるものではない。重要なのは、それが「絶対的な事実」として提示されていることだ。

財の平等を説く際、私は、多かれ少なかれありそうな意見や、多少なりとも独創的なユートピアや、純粹な想像力の働きによって私の脳に形成された理念を持ち出しているのでは決してない。いかなるためらいや余計な謙遜の表現、愚かしい疑義も不可能な、絶対的事実を立てているのだ。

それが絶対的事実と言えるのは、「私が用いている論理的・形而上学的手続きの確かさ」(DM 91)によるものである。その手続きとは、ブルードンがしばしば使う言葉を用いれば、「科学 (science)」である。

科学の問題については後述するが、ここで重要なのはかか

る「絶対的事実」が人間の絶対性と対置されている点である。絶対的事実であるはずの平等や正義を人間の恣意により否定しようとするからこそ、私的所有は「不可能」なのである。つまり、不平等をもたらす私的所有と平等としての正義という対立は、ブルードンの所有論においてもつとも本質的なものではない。むしろより基底的なのは、人間の意志や実定法を越えて存在する何らかの「法」あるいは「事実」と、それを攪乱せんとする人間の、とりわけその意志の「至高性」の対立である。

これを経済の次元に適用するならば、ブルードンが見ているのは私的所有と近代経済の間の懸隔である。私的所有のもつ恣意性・至高性の原理は経済社会の潜在力と必ずしも相いれず、効率性や自由・富の増大という近代経済のもつ力をむしろ阻害しかねない。言い換えれば、私的所有は不平等の進行・投機化・不労所得・独占などの悪を生むことで経済発展の軛となりかねない。繰り返すなら、これは不平等や不正に対する規範的な批判であるのみならず、経済に内在する「法」を阻害することへの批判である。そしてその経済とはかなりの程度まで市場経済に近いものであった。すでに知られているように、私的所有を強く批判しつつも、彼は市場に対しては必ずしも否定的ではなかった。たとえば彼は次のように述べる。「われわれ人間がみな結合して (associés) いな

いなどということがありうるだろうか。[…]われわれがそうあることを欲しないときでも、事物の力、消費の必要、生産の法則、交換の数学的原理がわれわれを結合させる。この規則のただ一つの例外は所有者の場合である」(QP 305、二五二)。組織化を計画するまでもなく、生産や消費や交換によって社会はすでに「結合 (association)」への傾向を有しており、市場社会もその例外ではない。その傾向を脅かすのが私的所有である。物に対する絶対的支配は、「物の多様な側面の析出」を妨げることでこの傾向から切り離し、相互作用の多様化を制限する⁽⁸⁾。その意味で私的所有は「反社会的」な権利である (QP 164、七九)。

よって彼の経済論の眼目は、経済社会の現実から内在的に諸力の均衡として発生すべき制度の追求となる。この課題にブルードンは、政治経済学 (économie politique) の批判的読解と彼自身の社会経済学 (économie sociale) の構築をもって取り組むこととなる。彼の経済学そのものの内実と評価は本稿の範囲外だが、「数学的原理」としての秩序の探求というその根幹にある発想については、第三節であらためて検討する。

この発想は政治の領域にも同じように貫かれている。「主権 (至高性) (souveraineté)」が意志によって法を制定する権力であり、「法は主権者の意志の表現」であるとするとするならば、

その主体が誰であれ、ブルードンにとって主権は等しく批判の対象となる。「事実」の表現であるべき「法 (loi)」が、意志の下位に置かれるからである。人民主権の樹立もこの事態を変えるものではない。

君主政とは何か。一人の人間の主権 (至高性) である。デモクラシーとは何か。人民の、もつと正確にいえば国民の多数者の主権である。だがそれはあいかわらず、法の主権 (la souveraineté de la loi) に代わる人間の主権、理性の主権に代わる意志の主権であり、つまりは情念が法 (droit) に取って代わることである。[…]「君主政からデモクラシーへの移行にもかわらず」結局のところ統治の革命は行われしていない。原理は同一のままであるからだ。

(QP 147-150、五八一-六二)

支配者の数に関わらず、意志の支配は「専制」にほかならない。このような専制に対して、事実としての法がいかにして実定的な秩序として実現されるべきかという問いは、彼が終生取り組むものとなる⁽⁹⁾。ギュルヴィッチの古典的なブルードン研究が「社会権」論の嚆矢として彼の思想を検討したとき問われていたのもまた、産業社会が日々生み出しつつある現実・事実を「法権利 (droit)」がいかに表現するかという

問題であった。¹⁰⁾ 法と理性の問題は後述するが、さしあたり指摘する必要があるのは、それは理性（とりわけ「公共理性」）や科学そのものの問い直しに向かうべきものであり、十分な理性を有する少数者が法を発見して社会に課す、というエリート支配——それはむしろブルードンが対峙していた七月王政と、そのイデオログたる折衷主義やドクトリネールの立場だろう¹¹⁾——とは根本的に異なる点である。

こうして次の言明がなされる。「一七八九年と一八三〇年の運動が代わる代わる確立した近代社会の三つの根本原理とは、次の通りである。第一に、人間の意志の主権（至高性）、端的にいえば専制。第二に、財産と地位の不平等。第三に、私的所有。それは（正義）よりも優位に置かれ、主権者・貴族・所有者の守護霊としてつねに万人によって引き合いに出される」（QP 151-152, 611）。

2 私的所有から占有へ

しばしば、私的所有の根幹は物に対する自由な処分の権利（disponibilité）に求められる。そして以上のブルードンの批判はまさにその根本的発想にかかわっている。その意味でこの批判の意義は大きい。それでは、自由な処分の権利、言い換えれば人間の恣意の至高性に対する批判を踏まえて、より積極的になぞう人間像が立てられるのか。ここで私的所有

に代えてブルードンが提起するのが「占有（possession）」である。彼の占有論はこれまで、不労所得の批判による平等の達成という論点にのみ結び付けられることが多かった。¹²⁾ だがそれより根本的なのは、占有が想定する人間像であると思われる。

占有論の発想は、私的所有は自己の人格の自由に発する、というカント的な想定との対比によって明瞭に示されている。具体的に言及されているのは、デステュット・ド・トラシーやヴィクトル・クザンらである。たとえばクザンの私的所有論は自我の自由意志の具体化、個人の人格の原理の表現として知られている。ブルードンも引いている彼の『道徳哲学講義』（二八四〇年）によれば、人格の聖性という原理からは、第一に内的行為の自由が帰結する。さらに、

第二の帰結——神聖である私の自由は、外部で作用するために、身体とよばれる手段が必要である。したがって身体は自由の神聖性を分かち持ち、したがってそれ自身も不可侵である。ここから個人的自由の原理が生まれる。

第三の帰結——私の自由は、外部で作用するために、舞台なし素材を、言い換えれば私的所有物ないし事物を必要とする。したがってこの事物ないし私的所有物は、必然的に私の人格の不可侵性を分かち持っている。¹³⁾

人間が人間たる根拠として「スピリチュアリテ」があり、その一側面である自由な意志が私的所有を基礎づける。その意味で、私的所有は人格の聖性が事物世界に具体化されたものである。人間は私的所有を通じて、価値なき存在者からなる事物世界に形式を与える。それによって世界に人格の刻印を刻み、事物に人間的価値の一部分を伝える。

クザンらの私的所有論に対するブルードンの反論は、少なくとも三点に及ぶ。第一に、もし人格が神聖であり、それゆえに私的所有もまた神聖であるならば、それはひとしく万人に認められるべきであろうが、現実はそのと程遠い。第二に、かりに人格の聖性を認めたところで、それが論理必然的に私的所有を導出するわけではない。その意味でクザンらの論法は「結論が前提よりも多くのものを含んでいる三段論法」である。個人の意義の肯定は共同体を否定するし、盗みの否定もまた「内的感情 (sens intime)」から導かれる。だがそれは物の絶対的支配としての私的所有を必然的に導くものではない (DM 83-84)。

そして第三に、意志の自由による自己支配の拡大という図式それ自体がブルードンにとっては現実性を欠く。

人間は自分の能力の所有者でさえない〔…〕人間は力や

徳性、能力を有する。これらは、生き、知り、愛するため、自然が人間に委ねたものである。人間はそれらに絶対的な所有権を有するのではなく、その用益権者であるにすぎない。そして人間はこの用益権をただ自然の法に従って用いることができるだけである〔…〕人間は決して自分自身の支配者ではないのに、自分のものではないものの主人であるというのか！ 人間に自然の物を利用させよう、彼はそうした条件でしか生きられないからである。だがその所有者であるという思い上がりは捨て去らなければならぬ。

(QP 172, 八九)

クザンによれば、人間は事物世界へと意志の自由の支配を拡大していく。それは人間的価値の事物世界への拡大であるのだが、ブルードンにとってはそこで所有されるものの代表例である自己の身体すらもが、その支配から逃れる。身体が自己のもとにあることは、それが自らの絶対的支配に服することを何ら意味しない。そしてブルードンが私的所有に対して占有を擁護する際のポイントは、まさにこの区別、自己の領域として支配し所有する権利 (domaine) と、使用や用益あるいは居住の権利の区別にあった (QP345, 357)。

ローマ法やフランスの民法典では占有は法によって認められる前段階の、事実的保持であるが (QP157, 七〇)、プルー

ドンの用語法においてそれは私的所有のような絶対性をもたない利益の権利であり、より上位の「法」によって相対化ないし制限された所有形態といふことができる。

では、占有に対する制限ないし相対化とは具体的にいかなるものだろうか。右に述べたようにブルードンは、自己による身体支配を否定している。これはいうまでもなく私的所有のロジックを根幹から揺るがすものだろう。このような自己支配の否定は結局のところ、ブルードンと共産主義者との実質的相違を失わせるものだという評価がなされることがある。だがその指摘は当たらない。人間が、自らのもとにある（自らが占有し活用している）身体の主人でないことは、言い換えれば身体に対する自由な処分権を持たないことは、それに對する他者の介入を許すことを意味しないからである。

すなわち私的所有と占有の間のもつとも決定的な相違は、それが外部からの介入に対してどれほど保護されているか、という点にはない。自身のもとにある身体や土地あるいは他の財に対して、自身がどれほど絶対的に——神が世界に対してそうするように——支配することができるか、という点が重要である。占有の論理からすれば、人はたとえば自身の身体に對する絶対的支配者ではありえないが、同時にその身体は誰からも暴力的に奪われてはならない。前述したように、ブルードンには物への絶対的支配が人間どうしの多様な関係

の形成を妨げるという観点がある。その極端な例が他者の身体の直接的支配としての奴隷制だろう。彼にとつては、「人から思考・意志・人格を奪う」奴隷制は関係の形成ですらなく、「殺人」にほかならぬ（QP 131, 139）。¹⁵⁾ ここで考えられているのは、絶対的な領域支配としての自己所有の論理を通らずに、権威や暴力による介入を排する秩序の可能性である。濫用の除去と不可侵性の両立は、彼が終生追い続ける問題となるだろう。¹⁶⁾

この論理と共産主義の相違は明確である。物を自由に処分する権利が共同体に一任される体制が共産主義だとすれば、それは私的所有の拡大でしかない。ブルードンは私的所有が想定する秩序像を、絶対的で主権的な存在を基礎とするという点で国家主義になぞらえる。共産主義も同様の論理で否定される。「ある共同体の成員が、何一つ自分自身固有のものをもたないことはたしかである。むしろ共同体が所有者なのであり、しかも単に財の所有者であるのみならず、「成員の」人格と意志の所有者でもある」（QP 326, 276）。

だがもちろんこれらの論点は、占有の上位にあつてそれを制限する「法」や「事実」のより具体的な内実が明らかにならないかぎり十分なものではない。この問いはブルードンの思想総体に関わるものであり、『メモワール』の段階で結論的な記述がされているわけではない。彼が言う意味での法と

事実の可能性は、後期においては所有論のみならず、具体的な経済実践や「正義」の理論的探究、国家主権の再考など多様な論点から問い直される。前期ブルードンの著作で重要なものは、それらの展開の前提となる以下の二点である。第一に、右のような意味での絶対性・恣意性の批判は、所有論に続く著作において、ある種の人間存在論として深められていく(第二節)。第二に、正義や「法」、「事実」の内実そのものの叙述というよりは、それを捉えるべき方法ないし視角としての「科学」についての考察が本格化する(第三節)。

二 「絶対」から「均衡」へ

自己の恣意に基づく自由な処分可能性によって世界を一樣に塗りかえていくことへの批判は、人間を世界の支配者たらしめることの否定という意味で、人間中心主義(ヒューマニズム)の批判と呼ぶこともできよう。そしてまさに、『経済的矛盾の体系、あるいは貧困の哲学』(一八四六年、以下『矛盾の体系』)をめぐる一つの重要な文脈は、この種のヒューマニズムとの対決であった。すなわちドイツの「無神論的ヒューマニズム」である。

一八四四年から四六年にかけて、ブルードンはパリにてマルクスやグリュンらドイツの思想家と出会っている。ブルー

ドンとの接触がドイツの急進的思想家たちにとって小さからぬ関心事であったのは、彼が『私的所有とは何か』の成功によってある程度の名声を得ていたためだけではない。ドイツの社会主義が苛烈な宗教批判に向かったのに対し、十九世紀フランスの社会改革思想は概して宗教に親和的であった。ここには革命期の宗教弾圧を経たフランスと、同種の政治革命をいまだ経験していないドイツという状況の相違を見ることができ、この一般的文脈の中でも、仮借ない教権批判を繰り返し、無神論にかなりの程度近づいた存在として、ブルードンはドイツの社会主義者にとり特別の意義があった。たとえば四三年に彼が発表した『人類における秩序の創造』はフランス国内では乏しい反響しか得なかったが、その宗教批判ゆえにむしろグリュンらドイツの思想家が高く評価したことが知られている。

他方でブルードン自身も、グリュンから得たドイツ思想の動向に深い関心を抱いた。とくに重要な意味を持ったのはヘーゲルの弁証法、そしてフオイエルバッハのラディカルな無神論である。これらとの関係は『矛盾の体系』の最大の背景をなしている。

『キリスト教の本質』(一八四一年)に代表されるフオイエルバッハの思想をブルードンの理解に沿って確認するならば、それは「人類」という理念による宗教(とくにキリスト教)の

超克の試みであった。神の全能性は、人間の本质が神という他の存在者へと外化し疎外されることによって成立したものである。フォイエルバッハは神の属性とされるものがいずれも人間本質の意識化に過ぎないと分析したうえで、神の理念を否定することで、その神に仮託された無限の機能を人間のもとに取り戻すことを主張する。そしてその企図は、分裂状態にある人間が人類としての連帯を取り戻すことによつてこそ可能となる。個人の能力は有限ではあれ、人類としての人間の本质は全能である。その意味で、人類は神に取つて代わるべき存在である。キリスト教の神に取つて代わり、人間が人間にとつて神となる。「神は、ヒューマニストによれば人類それ自身にほかならない。つまり、個人としての自己が、まるで見えない支配者に対するかのように隷従する、集合的自己である」(SCEI 394)。かかる無神論的ヒューマニズムとの対峙を通して、神に比せられる所有的個人の批判として提起された占有的人間像があらためて深められていく。

ブルードンにとつて人間とは、「多極的で不調和な存在であり、もつとも高い徳行と、もつとも恐るべき罪とを同時に行ないうる存在」(SCEI 367)である。「理性」と「魂」の内部分で絶えず行われる「戦い」は、人間の「不調和な条件の証」である。「彼の魂の本质は対立する引力間のたえざる妥協であり、彼の道徳はバランス装置であり、一言でいえば、そし

てその一言がすべてを表しているのだが、折衷である」(SCEI 354)。「不調和」や「折衷」という性格の強調は、人間の自然な善性を強調しがちな「社会主義者」、ならびにエゴイズムのみを体系の基礎とする「エコノミスト」という両者から一線を画すべく提示されている。人は本質的に悪とも善ともいえない。その意味において「人間はその本性によつて、罪人である。すなわち人間は、本質的に悪を成す者 (*malifans*) ではなく、むしろ不完全に作られた者 (*malin*) であり、その宿命は自らのうちで永久に自身の理想を作り直すことである」(SCEI 372)。

フォイエルバッハの宗教批判に高い価値を認めつつも、ブルードンは「無限」・「不動」・「自然発生的」存在としての神の理念は、「反省」によつて手さぐりで漸進的に進歩する不調和な存在たる人間の対極にあるとする。「人間はその構成の混沌と本性の完成可能性において、決して神ではないし、神になることもできないだろう」。したがつてまた、神に取つて代わるべく提起された人類の理念も同様に否定される。

人間において、感情は千の異なった源泉からいけば流れ出す。感情は矛盾し、混乱し、苦しめ合う。さもなくば感情は感じ取られることがないだろう。反対に神においては、感情は無限である。すなわち一にして充実し、不変で澄み

切っており、嵐を超越している。神は幸福に到達しようとして、「現在との」対比に苛立つ必要がないのだ。[...] こうしてわれわれは、打ち続く対立や衝突、そして内面の戦い（内戦）(une guerre intestine) を通じてのみ生き、感じ、考える。したがってわれわれの理想は無限ではなく、均衡である。無限が表現するのはわれわれとは別の何かだ。

(SCE I 391)

『私的所有とは何か』で論じられたように、人間はゆるぎない自由な意志をもった支配者として自己を拡大するどころか、自身の能力すらをも自由に支配することができない。このような自己支配の否定は、『矛盾の体系』では自己内の矛盾・対立という新たな表現を与えられる。人間は外部に支配を拡大する以前に、そもそもそれ自身が分裂して矛盾を抱えた存在である。そうであればこそ、人間が目指すべき理念は「無限」の拡大や支配ではなく、その分裂した感情や能力の「均衡」となる。

このように不調和で決して完全たりえない人間の性質を一足とびに否定しようとする願いが宗教の起源にある。「自らの諸能力の均衡を見いだすことに絶望した人間は」、宗教によって「いわば自らの外に飛び出し、無限のうちにこの至高の調和を求める。この調和の実現は彼にとつて、最高度の理

性、力、幸福である」。このように人間の条件を否定する意味で、宗教は「社会に対する冒瀆」である (SCE I 346)。

ここで、神の属性として挙げられる「不変」や「絶対」はまさに私的所有が想定する人間の特性でもあったことを確認しておこう。神のごとき人間が物を絶対的に支配するのが私的所有の思想であった。神に比せられる絶対的・至高的存在としての所有的個人からなる秩序の可能性をブルードンは否定する。他方、あたかも共産主義が私的所有の拡大であるのと同様に、無矛盾的な人類としての連帯は絶対的自己の単なる拡大ではない。小さな自己が巨大な（「無限」の）自己へ同一化することで自らを崇拜するというナルシズム的構造に対して、分裂した諸存在からなる均衡の理念が提示される。ここでは存在の不調和は前提であり、その条件を超越することとは問題にならない。

こうして均衡の理念は、彼の秩序観の基礎をなすものとなる。その根本的発想は、不調和で分裂した存在を前提に、それらの矛盾や対立を抹消することなくある仕方での秩序へともたらずことである。次節で見られるように、この均衡は彼独自の社会科学の方法論を通じて追求される。

三 「セリー」と「均衡」

「均衡 (equilibre)」は彼の思想に頻出するキーワードの一つであるが、この概念がブルードンの思想においてもつ意味はさほど検討されていない。まず、やや皮相な次元で次の点は容易に指摘しうる。一般に、均衡という語は二者以上の異質な要素からなるある一定の平衡状態を連想させる。そして、異質な要素がその異質性を保ちつつ秩序に至るといふこのイメージはたしかに、ブルードンの秩序観を漠然とながら表している。

ただし彼の均衡概念はより具体的に規定された内実を持っており、かかる一般的なイメージを越えて検討する必要がある。それはまた、第一節で見た「事実」や「法」としてのブルードンの秩序観への手がかりを与えることともなるだろう。まず注目されるのは、次のような「数」の比喩である。前期ブルードンは、自身の秩序観を語る際に数にまつわる語彙をしばしば用いている。たとえば『私的所有とは何か』では、私的所有が「数学的に」不可能だと繰り返し述べられる。また自由な人格の具体化としてのクザンの所有論を検討した一節ではこう言われる。クザンが私的所有の基礎とする意志の自由は、なるほど「無限な領域」においては自分自身の内的

な限界にしか出会わないだろう。だが「有限な領域ではそれらの自由が占める空間とそれらの自由の数との数学的關係によつてこの能力は規定されるだろう」(QP 175-176, 九三)。同種の比喩は、彼の事実上の第一著作である『日曜祝祭論』にてすでに確認される。本書ではモーゼを頂くユダヤ共同体が特権的な対象となっているが、たとえば六日間の労働とそののちに得られる一日の安息という制度は「事物の数的な均衡」を実現している (CD 81-82)。

ブルードンが数学について特段の知見があったわけではないし、たとえばフリーエの叙述に見られるような数に関する偏執的な描写がされるわけでもない。ただここで重要なのは、数に託された秩序のイメージが、ある多数の要素を何らかの原理によつてまとまりのある状態にもたらしめるものであり、なおかつその原理が人間の恣意を越えるものであったことだろう。数という原理への着目は、一方で教権を代表とする外的権威への批判であると同時に、人間そのものの権威をも挫くものであった。「神の恣意的で幻想的な観念」によつて「理性と意識」が抑圧されていた旧来の知に対して、「新しい哲学は方法を逆転させ、神の権威を人間の権威と同時に破壊する」(GCEI 53)。彼の言う「新しい哲学」は、神という原理を批判しつつ、同時に神に人間が取って代わることをも否定する。

これらの特徴は私的所有論ほかで示された「正義」とも軌を一にする。「正義と合法性は、数学的真理と同じくらい、われわれの同意から独立した二つの事物である」(CD45)。

数が世界を統治する。この格言は星や分子の世界と同じく、道徳的・政治的世界においても真である。法の基本原理は代数学のそれと同じである。立法と統治は、分類して諸力に均衡をもたらす術と異なるものではない。法実践の全体が算術の規則のうちにある。(QP242, 一七四)

こうした「数的な均衡」・「数学的關係」として社会秩序を捉える視点は、現存社会や同時代の論者に対する批判を基調とする私的所有の『メモワール』よりも、それに続く『人類における秩序の創造』(一八四三年、以下『秩序の創造』)で積極的に展開される。ここで提起されるのが、まさに「諸々の力を分類し均衡させる術」としてのセリー論である。

「セリー」[系列] (série) とは、彼が『秩序の創造』において、社会のみならず世界総体の秩序を探究するための方法論として提起したものであった。この概念が提起される背景には少なくとも三つの文脈がある。第一に、カントやヘーゲルの弁証法⁽¹⁹⁾、第二に当時の生物学の知見、そして第三に、フリーエのセリー論である。

これらを通じてブルードンが考えていたのは、簡単にいえば秩序を等質的・一元的なものではなく複雑なものとして、その複雑さがもたらす意味とともに描き出すことであった。複雑さとは、多数の要素により「構成された (compose)」ことを意味する⁽²⁰⁾。彼自身の定義によれば、セリーとは「何らかの理性 (raison) ないし法 (loi) にしたがって配置された要素から構成された全体」(CO274)である。各々のセリーには、「観点 (point de vue)」、「素材 (matière)」ないし「構成単位 (unité)」そしてそれら構成単位を節合する「理性 (raison)」ないし「関係 (rapport)」(CO234)とこう三つの次元がある。

このようなセリー概念をもちいて秩序を描写することは、漠然たる総体を構成単位へと分解し、そのうえで、ある観点に基づいて構成単位間に存在する関係を見いだし、あらためて秩序を再構成することとなる。多数性への分解は、分解で得られた諸要素による再構成と相即である。「セリーを発見する」ということは、多数性のうちに統一を、分化のうちに総合を見いだすことである」(CO192)。

このセリー論の含意はいかなる点に求めるべきだろうか。まず方法論的にはこの立場は、実体ではなく関係に立脚するものであることは明らかだ。「孤立した要素は知覚不可能であり、要素はセリーによつてしか理解できない。同じく真理は、その真理が属する理念の秩序が明らかにされるときにの

み現れる²²⁾。ある要素について理解するためには、何よりもそれが属する関係を把握しなければならない。いいかえれば、ある構成要素の性質や意義はそれ自体として決まるのではなく、あくまでそれが置かれる関係によって規定される。よってある関係のもとで悪をもたらすかに見える構成要素も、別の関係のもとではまったく違う帰結を生みうるだろう。

もちろん関係性への着目はすでにコントにもみられるものであり、それ自体はブルードン独自の論点ではない²³⁾。ここで注目すべきは、複雑な秩序においては新たな関係・組み合わせを生み出す「観点」が無限に多様でありうる点である。

いかなる側面から自然を考察しようとも、自然はセリー化 (seriation) を示す。したがって事物はわれわれの目に、観点と同じだけの様々に異なったセリーを差し出す。われわれはそのうちの一つを採用するように考えをまとめなければならぬのだが、かといって他の観点が排除されるわけではなく、むしろそれらを比較研究しなければならない。

(CO 234)

ある一定の複雑さをもつ総体においては、つねに既存のものとは別の仕方、しかも諸要素の自由な運動を抑圧したり制限したりすることなく節合することが可能となる。よって

ブルードンは次のように秩序を定義する。「セリー化された、あるいは調和のとれた配置すべてを私は秩序と呼ぶ。秩序は必然的に分化・区別・差異を前提とする」(CO 33)。それに対して、もしも世界が「同質的で同一で未分化の全体」にすぎないとしたら、それはむしろ「混沌 (un chaos)」と呼ばれべきものである (CO 41)。

しかも、セリーが想定する複雑さは対立・衝突すらも排除しない (むしろ対立や衝突はブルードンが好んで言及する関係の様相である)。よって世界全体がセリー化されているという想定は、世界のいたるところに対立が見いだされるという含意をもつ²⁴⁾。

したがってセリー論の眼目は以下のとおりとなる。多様化・差異化・複雑化、そしてときには対立すらもが積極的に推奨されなければならない。それによってこそ未分化な総体のうちに区別と分化が現れ、新たな組み合わせ、新たな秩序が可能となるからである。対立や衝突はたとえ現状で「不都合」や「悪」をもたらすかに見えても、それらこそがセリーの完成や均衡の実現としての「進歩」をもたらすのである²⁵⁾。よって対立や衝突は秩序を破壊するのではなく、むしろ秩序の条件ですらある。それに対して同質性こそが混沌・無秩序である。この発想からすれば共産主義が否定されるのは当然だろう。

一八四三年段階のブルードンにとって、秩序を発見すべき科学のモデルとは以上のごときものであった。対立をも含みこんだ世界の複雑さと多様さを捉えようとするセリー論の意図は、既述したドイツの思想家との邂逅ののち、ヘーゲルの弁証法へと受け継がれていく。それが全面的に展開されるのは『矛盾の体系』であるが、ここでは「アンチノミー」という対立的二項関係への関心が前景にせりだし、セリー論に見られる二項関係にも三項関係にも還元されない多数性を捉える視角はむしろ後退してしまう。本稿では、ヘーゲルの弁証法には解消されないセリー論独自の意義をあらためて強調しておきたい。

本論の最後に、セリーの概念をブルードンに示唆したフリーエとの関係について触れておこう。私の所有や家族関係など個別の点についてブルードンとフリーエは思想を異にする一方、彼は「セリーの法則を明らかにしたのはフリーエであった」(CO 166)、ことを認めている。たしかに上記のセリー論の発想は、フリーエとも非常に近い点をもっていた。²⁶ 実際にもブルードンは植字工としてフリーエ『産業的協同社会的新世界』(二八二九年)の校正に携わり、その結果「丸六週間、私はこの奇妙な天才のとりことなつた」(AP 247)。

『産業的協同社会的新世界』の序文でフリーエは、「道徳」をもって「情念」を抑制しようという「学者」たちの論理を

批判して言う。「たしかにこれらの衝動は、われわれがそれらに一人一人身を任せるならわれわれを悪にしか導かない。だが家族や孤立した個人についてはなく、協同社会として(societirement)結合したおよそ二千人の集団において、それらの働きを計算すべきだったのである」。²⁷ ある一定の関係のもとに置くことで、諸情念を抑圧することなく、そこから引き出される悪だけを抹消することが可能となる。構成要素(ここでは衝動・情念)のもつ意義はあくまで関係によつて規定されるがゆえに、既存の関係では悪をもたらす情念も、ある別の組み合わせのもとに置かれることで別の帰結をもたらさう。これが両者のセリー論の根本的な発想であった。

だが他方で、両者の相違もまた明らかだ。フリーエの思想体系において秩序はすでに完成されており、彼の言う「調和」には理論的に進歩・完成の余地はない。彼が思想のモデルとする万有引力にもとづく天体運動のごとく、「フアランジユ」の秩序は不動である。他方でブルードンの均衡は暫定的で不安定なものでしかなく、つねに再検討の余地を残す。

事物の現実においては、「セリーを律する」理性が完全な安定性に出会うことは決してない。もつとも平らかな面も、顕微鏡で見ると穴やこぶが見える。もつともまっすぐな直線も、つねにやや曲がっている。「……いかなるセリー

も混乱を免れることはできない。セリーの完成は人間も自然も到達することができないが、理論が前提する、前提しなければならぬ理想である。(CO 192)

「顕微鏡」の比喩は示唆的である。新たな「観点」の登場に応じてつねにセリーは異なる様相・異なる節合のあり方を呈する。科学は「つねに新たな研究の領野を残し、たえず再生する問題によって精神を刺激する」。こうして彼はフリーエ主義の非歴史的な性格を批判し、それに社会組織の分析を対置する(CO 188, AP 214-215, 220)。セリーは決して完成しえず、セリーとはつねにセリー化の運動である。²⁸⁾

結 論

本稿の出発点は、ブルードンの所有論に見られる人間の絶対性・至高性の批判であった。それは一方でフォイエルバッハ論に見られる無限の自己拡大への批判につながり、他方では無限や絶対に代わる理念としての均衡、さらにはその均衡を発見すべき方法としてのセリー論に至る。このように所有論に着目することで前期ブルードンの主要な論点を再構成したことで本稿の目的は果たされたが、ただしここには一つの問題が残っている。人間の恣意を越える絶対的な「法」や「事

実」が強調される一方、彼のセリー論は一見すればいかにも主観主義的・相対主義的である。この二つの点は十分に首尾一貫しているだろうか。これは前期思想の再構成という本稿の目的のみならず、前期思想を後期との関連で理解するためにも、最後に論じておくべき問題である。

まず、絶対的な法には漸近的にしか接近することができず、そのための方法がセリーであるという整理が可能である。さらに、その暫定的な秩序としてのセリーを可能にするのが「観点」であるとすれば、その「観点」は、個人の恣意や思いつきとは異なる仕方でのようにして提起されるか、ということが問われる必要がある。

これがかつとも集中的に検討されるのは、後年の著作『革命における正義と教会における正義』(二八五八年)、ならびにその第二版序文「人民の哲学のプログラム」(二八六〇年)だろう。ここで行われるのは、秩序を発見すべき「理性性」とりわけ「集合理性性」(あるいは「公共理性性」)の問い直しである。本稿ではこれまであまり論じられてこなかった所有論・セリー論と後期の集合理性論との深い関連性を指摘することども、仔細は別稿に譲るが、その道筋を素描するならば、彼にとって法を発見すべき理性性はある資質を備えた少数者が独占するものではないし、秩序の(前期の用語でいえば「観点」)発見はそもそも個人の独創ではない。それは第一に、産業社

会の現実を「反省」によってとらえ返すこととなされる。その現実とは分業や交易という人間どうしの関係であると同時に、人と自然の関係でもある。第二に、その反省は個人的な営為である以上に、集合理性の醸成としてなされる。「事物の理性の発見」というセリー論の主題を「哲学」の任務とするなら、いまや人民こそが哲学の主体たかねばならない(JRE, I 189-190)。かかる人民の集合理性こそが、私的所有権の体制では捉えられない産業社会の現実(「事実」)をうかびあがらせ、法権利として表現するべくを可能とするのである。

(かねやま・じゅん／フランス政治・社会思想史)

注

- (1) 所有が導く問いの広がりを示す邦語での代表的研究として、立岩真也『私的所有論 第2版』生活書院、二〇一二年がある。
- (2) ブルードンの所有論に関する研究は、ルートのものを嚆矢とするが(Aimé Berthod, *Pf. Proudhon et la propriété: un socialisme pour les possesons*, Paris, V. Giard & E. Brière, 1910)。その後の研究は必ずしも多くない。重要なものとして以下がある。Antonio Zambardino, « La proprietà nel pensiero di Proudhon », *Quaderni Fiorentini*, 1976-77. Chantal Gallard, *Proudhon et la propriété, Les travaux de l'Atelier Proudhon I*, Paris, EHESS, 1986. Michail Xifaras, « Y a-t-il une théorie de la propriété chez Pierre-Joseph Proudhon », *Copus*, n. 47, 2004. Chantal Gallard et Thierry Menuelle, « Propriété », *Dictionnaire Proudhon*, Bruxelles, Aden, 2011. なかでも経済理論としての評価はルートーが、法

理論としての評価はサンファリーノ、クシファラスが行っている。

- (3) Donald Kelly and Bonnie G. Smith, "What was property? Legal dimensions of the social question in France (1789-1848)." *Proceedings of the American philosophical society*, vol. 128, no. 3, 1984, p. 200.
- (4) Adolphe Thiers, *De la propriété*, Paris, Paulin, Lheureux, et Cie, 1848, pp. 28f.
- (5) マルセル・リヴィエール版全集 (*Oeuvres complètes de P.-J. Proudhon*, sous la direction de C. Bouglé et H. Moysset, Paris, M. Rivière, 1923-59) に収められたブルードンの著作からの引用は次の略号で指示し、邦訳が存在する場合はその頁数をも併記する。

CD - *De la célébration du dimanche*

QP - *Qu'est-ce que la propriété* (「所有とは何か」長谷川進訳『ブルードン Ⅲ』三一書房、一九七一年、

DM - *Deuxième mémoire sur la propriété*

AP - *Avertissement aux propriétaires*

CO - *Création de l'ordre dans l'humanité*

SCE - *Système des contradictions économiques ou Philosophie de la misère* (本稿の執筆時には参照できなかったが、二〇一四年一〇月一月に平凡社より斉藤悦則訳『貧困の哲学』が出版された)

JRE - *Justice dans la révolution et dans l'égilise*

(6) Berthod, *ibid.*, pp. 49-52. Gallard et Menuelle, *ibid.*, pp. 401f.

(7) Xifaras, *ibid.*, p. 242.

(8) 作田啓一「ブルードンの社会理論」河野健二(編)『ブルードン研究』岩波書店、一九七四年、四三頁。

- (6) ブルードンの法思想についてのものとも体系的な検討として、以下を参照。Anne-Sophie Chambost, *Proudhon et la norme: pensée juridique d'un anarchiste*, Rennes: Presses universitaires Rennes, 2004.
- (7) Georges Gurvich, *L'idée du droit social*, Paris, Sirey, 1932.
- (11) Georges Navet, « Raison », *Dictionnaire Proudhon*, p. 417.
- (12) たとえば、佐藤茂行『ブルードン研究』木鐸社、一九七五年、六三頁。
- (21) Victor Cousin, *Cours d'histoire de la philosophie morale, Œuvres de Victor Cousin*, tome 2, Bruxelles, Société belge de librairie, 1841, p. 388.
- (14) 村松正隆「国家・教育・哲学の三位一体——ヴィクトール・クザンの哲学をめぐって」『フランス哲学・思想研究』第五号、二〇〇〇年、五六頁。
- (15) たとえば、中西洋『〈自由・平等〉と〈友愛〉』シネルヴァ書房、一九九四年、二二一、二二九頁。
- (16) 遺稿『所有の理論』の中心的な問いもこの点に関わる(Proudhon, *Théorie de la propriété*, 1866, Paris, Librairie internationale, p. 190)。
- (17) Georges Gurvich, *Dialectique et sociologie*, Paris, Flammarion, 1962, pp. 135f.
- (18) 以上はあくまでブルードンによる把握であり、それがフォイエルバッハ理解としてどれほど正当であるかは別問題である。本稿の関心は、ブルードンがフォイエルバッハの宗教批判をどのように受け止め、それが彼の思想をいかに発展させたかにある。
- (19) ブルードンの思想における弁証法の意義については、Georges Gurvich, *ibid.*, Pawzja Tobgui, « Dialectique (Série) », *Dictionnaire Proudhon*.
- (20) Célestin Bouglé, *La sociologie de Proudhon*, Paris, Armand Colin, 1911, pp. 100f.
- (21) *Raison* と *rapport* はともに「比率」なごし「割合」と訳すことも可能であり、数的な「均衡」のニュアンスは、フランスでも明らかである。
- (22) Proudhon, *Carnets I*, Paris, M. Rivière, pp. 32f.
- (23) Pierre Macherey, *Études de philosophie « française » : de Sieyès à Barni*, Paris, Publications de la Sorbonne, 2013, p. 330.
- (24) Tobgui, « Dialectique (Série) », pp. 150f.
- (25) Proudhon, *Carnets I*, p. 39.
- (26) フリーエとブルードンの関係については次を参照。Jean-Paul Thomas, *Proudhon, lecteur de Fourier, Les Travaux de l'Atelier Proudhon 3*, Paris, EHESS, 1986.
- (27) Charles Fourier, *Le Nouveau monde industriel et sociétaire*, Paris, Bossange père, 1829, pp. 30-31 (産業的協同社会的新世界) 田中正人訳『世界の名著42』中央公論社、一九八〇年、四六九頁)。
- (28) ブルードンの秩序観について、邦語ではしばしば「現実の社会」と「公認の社会」の二分法がその本質として論じられてきた(その代表例として、作田、前掲論文)。この把握とセリー論の重要な相違は以下の二点である。第一に、現実の社会とは「生きた社会」であり、絶対的で不変の法に従って発展する社会である一方、私的所有を中心とする公認の社会はそれによって支えられる「束の間の腐敗したかさぶた」にすぎない、とされる(Proudhon, *Carnets II*, p. 272)。自発的に発展する力と、その発展を妨げつつそこに寄生するもの、という対比はいかにも疎外論的である(伊多波宗周「ブルードン思想の展開における二月革命期の実践的思考の意義について」『神戸夙川学院大学紀要』第三号、二〇一二年、九一頁)。そしてこれは、秩序が「観

点」に応じて多様な姿を見せると考えるセリー論とは明らかに異質である。第二にこの発想は、悪や矛盾の剔出それ自体が理想社会の実現を必然的にもたらすという、四八年前後のブルードンの「極端なヘーゲル主義」(Machery, *ibid.*, p. 348)に依っている。セリー論において社会進歩は諸要素の新たな組み合わせを試行錯誤することになされるものであり、かかる楽観論は共有されていない。

(28) Machery, *ibid.*, p. 334.

(29) この点については、まず以下が参照されるべきである。

Chambost, *ibid.*, Georges Navet, « Raison », « Science », *Dictionnaire Proudhon*.

キーワード…ブルードン、所有、占有、連帯、人類、フリーエ

〈公募論文〉

民族の「自決」とは何か

「ユダヤ人「ブンド」の問いをめぐって」

西村木綿

はじめに

マルクス主義者の民族問題論・民族政策論、いわゆる「マルクス主義民族理論」については、マルクス主義思想研究の枠組みや民族問題一般への関心からこれまで多くが論じられ、レーニン、スターリン、ルクセンブルク、カウツキー、レンナー、バウアーなど、代表的論者それぞれの理論の内容や思想的射程が明らかにされてきた。^① そうした中、空白のまま残されてきたテーマとして、「文化的民族自治」の綱領を掲げてレーニンと対決したユダヤ人ブンドの問題がある。「在リトアニア・ポーランド・ロシア・ユダヤ人労働者総同盟」

通称「ブンド」は、一八九八年のロシア社会民主労働党の設立大会を用意するなど、ロシアのマルクス主義運動において重要な役割を果たした。民族問題をめぐるレーニンの最初の論考がロシア社会民主労働党の組織体制をめぐるブンドとの対決を契機に書かれたことはよく知られる。^② その後、政治的・国家的分離権としての民族自決権論の定式化に至るまで、ブンドの問題は、レーニン民族理論の発展に直接、間接の影響を与えた。

本稿は、民族問題をめぐるブンドの諸論考を読み解き、ブンドとレーニンおよびその支持者との間に交わされた議論の中でブンドの主張の内実を明らかにしようとするものである。ブンドの議論を見ることは、民族とマルクス主義運動の

関係について、従来のマルクス主義民族理論やその研究が看過してきたいくつかの側面に新たな光を当てるものとなる。なぜなら、これまで扱われてきた主要な論者が、社会的な階層分化を遂げ、文化的にも支配的な位置にあった民族（ドイツ人、ロシア人、ポーランド人）の立場から——あるいはスターリンのように支配的 민족たるロシア人マルクス主義者の立場を代弁して——民族の問題を論じたのに対し、ブンドはそれぞれの民族に比しても社会的・文化的に非支配的な立場からこれを論じていたからである。ブンドの提起には、支配的 민족のマルクス主義者の議論を相対化する契機が含まれている。

ブンドが投げかける問いの一つとして、マルクス主義運動の中で生じた民族的な関心をどのように捉えるかという問題がある。ここでいう民族的な関心とは、ある民族の他の民族の支配からの政治的・社会的な解放や、民族語・民族文化へのこだわりのことである。非支配的 민족のマルクス主義者が示す民族的な関心は、支配的 민족のマルクス主義者からは、しばしば、同一民族の支配階級との和解やインターナショナルな階級運動からの離反として、つまりは、階級の立場に立つマルクス主義から民族の立場に立つ民族主義（ナショナルリズム）への逸脱として捉えられた。だが、階級が未分化な、あるいは民族文化が未発達で支配階級の文化を構成しないよ

うな非支配的 민족のマルクス主義者にとっては、民族の解放は下層階級集団の社会的解放と、民族語へのアクセスや民族文化の発展はその文化的解放と切り離せない形で結びついていた。この立場の相違は、民族文化へのブンドの希求を専ら「ブルジョワ民族主義」や「分離主義」と批判したレーニンと、民族文化へのこだわりを階級運動の不可欠な一部として唱え続けたブンドとの、噛み合わない議論の中に表れている。ブンドの議論が照射するのは、一つには、非支配的 민족のマルクス主義運動における階級運動と民族運動との不可分な結びつきである。

ブンドの議論が光を当てるもう一つの事柄は、第一・第二インターナショナルの綱領の一つをなし、ロシア社会民主労働党も掲げていた「民族の自決」の解釈をめぐる議論である。レーニンは、一九一三年にこの綱領を「政治的自決と言う意味、すなわち、分離して独立国家を形成する権利という意味以外に解釈することは断じてできない」として厳密に定義づけた。このレーニン流の自決権解釈は、第一次世界大戦後の多民族国家の解体と十月革命の成功後、その実践はともあれ、一つの民族には一つの国家の所有が認められるというイデオロギーとして確立する。だが、それ以前の段階、少なくとも一九一七年以前には、「自決」の具体的な意味内容——民族国家の独立か自治か——については一義的な共通理解があっ

たわけではなく、これをめぐっては様々な解釈があり得た。

レーニンとの対決の中でブンドが問うたのは、この「自決」をいかに解釈し、ロシアの民族運動の中で渦巻いていた民族の希求をいかに調和的に実現するかということであった。自決権を政治的・国家的分離の権利として定式化する際、レーニンが参照したのは、西欧における「ネイション」の生成を民族国家形成に至る歩みとして跡づけたカール・カウツキの理論であったが、これに対し、ブンドが参照したのは、同じカウツキの理論の中でも、西欧とは全く異なる道を辿つたとされた東欧の「ネイション（民族）」の生成とその運動（民族運動）の活性化についての分析であった。⁴「自決」概念に刻印された西欧流の「ネイション」概念（民族と国家の一致）を、東欧の非支配的 민족の民族運動の実状（ここでは「ネイション」の名のもとでの運動は国家としての統一を常に掲げたわけではなかった）に照らしつつ相対化し、各集団の抱く民族的な関心の衝突を調停する方策としてブンドが掲げたのが「文化的民族自治」であった。ブンドの文化的民族自治論には、オーストリアの民族問題についてのカール・レンナーの理論が大きな影響を与えた。

レーニンが自決権論を定式化するのは、ボリシェヴィキと反ボリシェヴィキ勢力の対立が修復不可能なまでに激化していた時期に重なる。このことは、文化的民族自治論の運命に

大きな影を落とすこととなった。この時期、ブンドの文化的民族自治論は、ブンドが緊密な協力関係を保っていたメンシェヴィキをはじめとする反ボリシェヴィキ勢力に容認され、メンシェヴィキが大きな影響力をもったカフカースでもブルジョア人社会民主主義者によって支持されていた。⁵こうした背景のもと、ボリシェヴィキによる反ボリシェヴィキ勢力への攻撃は文化的民族自治論の徹底した批判と排除へ波及した。

レーニンはブンドと文化的民族自治論を「ブルジョワ民族主義」や「分離主義」として重ねて批判した。⁶他方、この争いの中で書かれたスターリンの著書『マルクス主義と民族問題』（一九一三年）は、民族に文化的権利しか与えない文化的民族自治に対し、政治的権利をも含む包括的な権限を民族に与えるボリシェヴィキの自決権論の急進性を強調した。⁷

ブンドと文化的民族自治論、そして民族の「自決」をめぐる議論をレーニンやスターリンの論考を通じて見るならば、そこから得られるのは、「ブルジョワ民族主義」的「分離主義者」としてのブンド像と、被抑圧民族のラディカルな解放者としての「自決権」像でしかないだろう。だがそのいずれも、ブンドの主張のうちに反映された、東欧の非支配的 민족による民族運動・マルクス主義運動の在りようとその希求とを見誤るものである。以下ではブンドの論考を読み解くことで、非支配的 민족のマルクス主義者の側からの民族をめぐる

議論と提起を見ていきたい。

一 「階級」と「民族」の不可分性

——ブンドの民族的な関心をどう見るか——

ユダヤ人の民族語や民族文化を重視するブンドは、果たしてレーニンの言うように、階級運動たるマルクス主義運動から逸脱し「民族主義」に走る「分離主義者」だったのだろうか。本節では、ブンド運動の生成と展開を概観し、ブンドが民族語や民族文化を重視した背景について考察する。⁸⁾ そこから見えてくるのは、「民族的」な要請がまさに「階級的」な要請と重なり合う形で表出されざるを得なかったロシア・ユダヤ人の状況である。

「在リトアニア・ポーランド・ロシア・ユダヤ人労働者総同盟」通称ブンドは、ロシア帝国西部「ユダヤ人定住地域」におけるユダヤ人口の中心地の一つ、現在のリトアニアの首都ヴィリニウスで一八九七年に結成した。その根は、一八九〇年代より自発的なストライキを展開していたユダヤ人手工業者の運動と、アレクサンドル三世の反動政治を背景に活性化したユダヤ人インテリゲンチアの革命運動との接合にある。後者はマスキリム（ハスカラー）ユダヤ啓蒙主義の支持者）の家庭に育ち、アレクサンドル二世の寛容政策のもと、帝立の教育施設を通じてロシア社会への文化的統合を遂げつつ

あった青年たちである。彼らは当初、ユダヤ人の差別的地位やそれに伴う社会的苦境の解決の道をユダヤ人の市民的平等の獲得やロシア社会への統合に見だし、自らの運動の存在意義をユダヤ人の革命運動をロシア（人）のそれへ接続することと考えていた。だが運動の進展とともに、ブンドは次第にユダヤ人の民族としての独自性の尊重や、民族的権利の主張をも掲げる民族運動としての性格を示していくようになる。一九〇一年の第四回大会で、ブンドは、社会民主主義者が階級的抑圧のみならず民族的抑圧にも抗すべきであると決議し、民族的抑圧を除去する方策として、ロシアが「各々の民族がその居住する地域とは無関係に完全な自治を享受する諸民族の連邦（a federation fun natsionen）」国家に改組されるべきと決議した。同大会では、ユダヤ人の民族自治の要求は時期尚早としつつ、「民族（natsionalite）」という語がユダヤ人にも当てはまる⁹⁾ことが言明された。一九〇五年の第六回大会で、ブンドはユダヤ人を含む諸民族の「文化的民族自治」を綱領に採択した。この頃より、ブンドの運動には、ユダヤ人の民族語の権利と文化的自治の獲得を公然と主張する民族運動としての性格が顕著となる。一九〇四年にブンド中央委員会が頒布したピラでは、ユダヤ人労働者は「従属させられた民族（natsion）の労働者」と位置づけられ、その権利の実現、つまり、教育、集会、公的機関との連絡における母語使用の

自由が訴えられたという。¹⁰⁾

ブンドはなぜ、民族的な権利を主張するに至ったのだろうか。民族綱領の採択にいたるブンドの民族意識の発展の背景は、これまでの研究の関心を集めてきた。ブンドと他のユダヤ人・非ユダヤ人政党との関係の変遷に着目したジヨナサン・フランケルは、民族綱領の採択を、社会主義シオニズムなど民族的な主張を掲げる他のユダヤ人政治運動が伸長する中、有能なユダヤ人青年を獲得しようとした党指導部の政治的な状況判断によるものと説明した。¹¹⁾これに対し、ヨアフ・ペレドは、ユダヤ人労働者の社会・経済的状况を分析することで民族綱領採択の背景を探っている。ペレドは、ユダヤ人労働者が労働市場で同胞民族のユダヤ人雇用者にも、階級的同志である異民族労働者からも排除される傾向にあり、民族集団にも階級集団にも完全に自己同一化できない、分裂した「民族―階級意識」を有していたと指摘する。民族綱領の採択は、工場の機械化に伴うユダヤ人労働者の排除が深刻化し、労働者間で民族的差異に起因する利害の差が顕在化していたことを受け、党指導部が大衆の民族意識のほうに訴えた結果だとペレドは述べる。¹²⁾

フランケルとペレドの分析は、いずれも、民族綱領の採択に至るブンド運動の軌跡をインターナショナルな階級運動からナショナルな運動への移行として描く点で一致している。

これらに対し、ゲルトルート・ピクハンは、階級意識の発生が社会経済的な対立のみならず、文化や感情に関わる諸条件によっても促されることを指摘する。ピクハンは、イディッシュ文化の発展が世紀転換期に無視できないものとなっていたことに触れ、それへの支持がとりわけ心情的な側面でユダヤ人労働者の結束を強めたと述べる。¹³⁾

ピクハンの指摘は、「階級」と「民族」のカテゴリー的な異質性という、マルクス主義民族理論を論じる際にしばしば前提とされる思考枠組みに再考を促す点で重要である。その重要性は、ブンドの民族的な要求を、東欧の非支配的民族全般のそれと照らし合わせることで、より鮮明に浮かび上がってくる。ミロスラフ・フロホによる中東欧の民族運動の比較研究が示しているように、自前の文化・経済・政治的支配層を持たず、エスニシティを異にする集団を上位に置いた中東欧・ロシアの非支配的 민족の間では、階級的な意識は民族的な意識とともに発展し、文化的・社会的格差の是正を求める階級的な要請は他民族の支配に対抗する民族的な主張として表出された。¹⁴⁾ロシア・ユダヤ人の場合、彼らは確かに大資本家から労働者層までの階級分化を遂げていたが、文化的な側面に着目すれば、「階級運動」たるブンドの運動が民族語や民族文化、具体的には、イディッシュ語やイディッシュ文化を重視する「民族運動」の性格を同時に持たざるを得なかつ

た理由が見えてくる。なぜなら、中・上層階級としてロシア社会ないしポーランド社会へ進出するにはロシア語やポーランド語の習得が必須であったが、すべての階層にそれが叶うわけではない以上、中・上層階級とイディッシュ語を母語とする下層労働者大衆の間には、民族的とは言えないにしても、言語的な亀裂が存在したからである。それゆえ、ユダヤ人労働者の母語（民族語）たるイディッシュ語が用いられる場の拡大や、イディッシュ文化の発展は、下層階級の文化的・社会的な地位の向上と不可分な関係にあった。このように見れば、民族語や民族文化を重視するブンドの立場の確立は、「階級」運動から「民族」運動への転換を示すものではなく、ユダヤ人労働者のまさに「階級」的な要請を表出したものと捉えることができる。

このことは、「文化的民族自治」綱領の理論的基礎をなした論考、「社会民主主義と民族問題」（一九〇四年）におけるヴラデーミル・メデムの主張に見て取れる。メデムはここで、民族語に対するプロレタリアートの要請が「人民生活の希求」に根ざしたものと主張した。なぜなら、他の民族語を習得する経済的余裕や物的環境に恵まれた上層階級とは異なり、労働者階級にとっては、母語、すなわち自民族の言語のみが、文化的生活への唯一の入り口であり、社会的意識を發展させ、教養を深めるための唯一の手段だからだ。¹⁴ 民族語

への希求は、レーニンが文化的民族自治論を批判した一九一三年には、より広く、民族文化全体への希求へと拡大されている。民族文化を「ブルジョワ文化」と同義とし、これにプロレタリアートの「国際文化」を対置するレーニンに、ブンドは次のように反論した。民族文化はここで、労働者層が知識や思想を受容するのに不可欠な媒体と捉えられている。

国際的な思想は、それが労働者のつかう言語に順応させられ、労働者の生活する具体的な民族的諸条件に順応させられるときにはじめて、まさに労働者階級に身近なものとなりうる。労働者は、自らの民族文化の状況と発展に無関心であってはならない。なぜなら、民族文化を通じて、しかもこれを通じてはじめて、労働者は「民主主義と世界労働運動の国際的文化」に参加することができるようになるからである。¹⁵

ブンドが示す民族的な関心は、これが社会主義運動に遠心的な力を持ち込むことを警戒するレーニンとの間に軋轢をもたらした。両者の最初の対立は、設立大会直後の一斉検挙によつて有名無実化していたロシア社会民主労働党の再建に際し、党の組織体制が問題となった一九〇三年に起こった。ブンドは同党が「ロシア国家に居住するすべてのエスニック集

団を束ねる連合的な社会主義政党」であるべきとの認識を示し、ブンドがユダヤ人プロレタリアートの代表としてこの党に「連合的な一部」として参入すべきと主張した。¹⁹レーニンは連合制が運動の分裂の契機となると重ねて批判したが、ブンドの主張は逆であった。ブンドのヴラディミール・コソフスキーは、論考「自治か連合か」（一九〇三年）で、連合制がロシアの全ての民族の対等な参加を可能にすることで、むしろ全ロシア規模での運動を強化すると主張した。コソフスキーは、ブンドがこれまでユダヤ人労働者大衆の間に——イディッシュ語によるアジテーションを通じて——階級意識を發展させ、それによってロシア全体の運動を強めたと主張する。ユダヤ人労働者のための独自の組織としてのブンドの存在意義を否定するレーニンの見解を、コソフスキーは「革命同化主義」と呼び次のように批判した。「革命同化主義」者はロシアの革命の成否を数にして最大のロシア人労働者の運動の成否と結びつけ、ユダヤ人労働運動の存在意義を専らロシア人の労働運動に貢献することに見いだす。しかし、「ロシア人」の革命ではなく、全「ロシア」の革命を導くためには、ロシアを構成する全ての民族の間で階級意識を持ったプロレタリアートを育むことが必要である。それぞれの民族が独自の社会関係の中で独自の課題に取り組み中で發展させた運動は、いかに微細であれ全て革命の原動力としてロシア全

体の運動の發展に貢献する。コソフスキーはこのように主張した。²¹

二 民族の「自決」をめぐる(一)

——カウツキー民族理論と「民族」の東西——

民族語や民族文化を階級運動の發展に不可欠な要素と見なし、平等な民族間関係を党内に求めるブンドの問題意識は、多民族国家ロシアにおける諸民族の調和的な関係の模索に連なっていた。具体的な問題として立ち上がったのは、ロシア社会民主労働党が綱領に掲げた「すべての民族の自決」の解釈であった。先の論考の結びにおいて、コソフスキーは、ロシア社会民主労働党の綱領、「全ての民族の自決権 (the right of every nationality to self-determination)」を「抽象的に過ぎると難じ、ユダヤ人労働者の独自の組織としてのブンドに認められるべき権利として、「独自の民族綱領を持つ権利」を掲げた。²²

コソフスキーが「抽象的」とした「民族の自決」は、ロシア社会民主労働党の設立大会でポーランド社会党の参加を見越して綱領に付け加えられた項目であった。²³しかしその具体的な意味内容——国家的独立か、自治か、後者であればいかなる形の自治か——についてはとくに議論されず、不明瞭なままに留まっていた。この綱領の曖昧さは、その典拠となっ

た一八九六年の第二インターナショナル・ロンドン大会での決議「全ての民族の自決権の承認」にも遡って指摘しよう。この決議は、ポーランド独立の是非をめぐるポーランド社会党とポーランド王国社会民主党の対立を調停すべく妥協的に採択されたものであり、その経緯から、具体的な意味内容に踏み込んだ議論は避けられていた²⁴。ポーランド問題が念頭に置かれている以上、「自決」の概念には国家の独立や領土的自治のイメージがつきまとった。だが、そうだとすれば、広域にわたって分散した居住地をもつユダヤ人の民族的権利はどのように保証されるのか。この「自決」の解釈は民族問題をめぐるブンドの議論に一貫する主題をなした。

一九〇四年の論考「民族性と同化²⁵」でコソフスキーは民族の「自決」の問題に再び立ち戻っている。この論考は、ブンドの連合党構想批判の中でレーニンの書いた「党内におけるブンドの地位」(一九〇三年)²⁶への反論として書かれたものである。レーニンはこの中で、ユダヤ人がある集団を「民族」たらしめる要件、共通の言語と地域を欠くために個別の民族ではないと断じ、ユダヤ人を民族として保存しようとするブンドの試みが歴史的模範、すなわち、民主化と政治的解放ののち、周辺民族への同化を遂げた西欧のユダヤ人の史的経験に逆らう反動だと批判した。レーニンはこの主張の根拠を、カール・カウツキーの二つの論考、「キシニョフの虐殺とユダヤ

人問題」(一九〇三年)²⁷と「オーストリアの危機」(一九〇四年)²⁸から引き出した。コソフスキーは両論考を丹念に検討しレーニンに反論している。その要点は、第一に、言語や地域は、たしかに様々な民族の形成史において特に重要な要素として観察されるものの、ある集団が民族であるか否かを判断する指標ではないということ、第二に、ロシアのユダヤ人の状況は資本主義の発展と民族運動の活性化についてのカウツキーの説明に合致しており、民族として自覚めたユダヤ人は他の民族に同化することはないということにある。

ここでは第一の点を検討することは省略するが、より重要な点として「自決」の問題に連なる第二の点を見ていきたい。コソフスキーはカウツキーの理論に、ユダヤ人労働者の民族的関心を正当化する論拠のほか、漠然と民族的領土を念頭に置いて唱えられた「自決」の綱領を批判する契機をも見いだしていた。彼が着目したのは、カウツキーが示した西欧と東欧における民族(ネイション)の形成史の差異である。ロシアの民族問題に関し「自決」を掲げることが、西欧と東欧で異なる形をとり発展した民族の在りようを混同し、西欧の「ネイション」像を東欧に無批判に当てはめるものとコソフスキーは批判する。

コソフスキーの主張を理解するために、ここでは、ヨーロッパの「ネイション」についてのカウツキー理論の展開を簡単

に見ておきたい。

カウツキーは彼の民族理論の嚆矢となる「近代のネイション (Die moderne Nationalität)」（一八八七年で、ある地域の住民の全ての階級を包摂する「ネイション (Nation, Nationalität)」という社会集団の生成と、その統一と強さを求める「ネイションの理念 (nationale Idee)」の発生を、小さな自給的経済体の分立を打破し、集権化されたより大きな経済統一体へ、さらには一つの近代国家へと束ねる資本主義の発生から説明した⁽²⁰⁾。その際は、巨大な人間集団内の複雑な社会的コミュニケーションが可能とする「言語」の機能に着目し、「ネイション」が必然的に特定の言語・文化的刻印を帯びる背景を説明している。つまり、ここに言う「ネイション」とは、資本主義社会における一つの経済統一体であり、その具体的な形としての国家の成員 (国民) であり、言語・文化的特質を共有した「民族」でもある。「ネイション」の形成史をこれら全てが一致していく過程として描くことで、カウツキーのこの論考は、実際のところ西欧型の国民≡民族国家の生成史を素描したものとなっている。

それぞれのエスニック集団が閉じた経済的統一体や国家をなさない東欧における「ネイションの理念」の高まりを論じたのちの論考「オーストリアの危機」で、カウツキーは「ネイション (Nationen)」の形成が西欧と東欧でまったく異なる

経過を辿った⁽²¹⁾と述べ、民族≡国民国家の形成へと帰着する西欧モデルのネイション形成史を相対化している。いわく、西欧では、文化的に均質なネイション (民族) の基盤が形成されたのちに国民国家≡民族国家 (Nationalstaat) が形成されたのに対し、東欧の多民族国家は、文化的に均質な一つのネイションの基盤を持たないまま資本主義の時代を迎えた。ここでは資本主義が引き起こす人口移動が異なる言語や文化をもつ諸集団のモザイク状の混住状態をさらに深めている。他方、近代社会の発展はこの地に政治的自由や民主主義の理念を普及させ、住民たちの間に民族的抑圧を含むあらゆる外的抑圧への抵抗の意志を目覚めさせた。さらに、出版と学校教育の普及は「民族語 (Nationalsprache)」の確立と浸透をもたらした。これらは全て、当地のエスニック集団の間に「ネイション」への統合 (nationale Zusammenfassung) の希求を目覚めさせている (オーストリアにおける諸民族の闘争と国法⁽²²⁾ (一八九八年))。かくして東欧の経済発展は、西欧とは異なり、それぞれのエスニック集団を領域的に閉ざされたネイション (民族≡国民) へと統合するのではなく、逆に、彼らを領域的に分散させ、集団間の対立を困難なものとしているとカウツキーは分析した。

レーニンへの反論の中で、コソフスキーはカウツキーのこの二つの論文 (「国法」、「オーストリアの危機」) を丹念に紹介し、

ロシア・ユダヤ人を取りまく状況がこれらで述べられた「ネイションの理念」の活性化を引き起こす条件に合致していると述べる。彼が特に重視するのは、いまや『エルフルト綱領』にあるような複雑な学問的概念を表現できるまでの発展を遂げた「ジヤルゴン」、すなわちイディッシュ語による出版文化の発展である。コソフスキーは、労働運動が非法法のイディッシュ語出版物を通じて読者層を準備した結果、かつてはロシア語やポーランド語で書いた同化知識人すら、純文学や自然科学等、様々な分野でこぞってイディッシュ語での出版活動を行うようになったと述べる。「目覚めたユダヤ人大衆の影響で、一〇年のあいだに民族文化が目覚めたという歴史〔…〕は、資本主義が眠りから揺り起こした人民大衆にいかんか生き生きとした創造力があるかを示している」。彼らは「同化しないし、力による同化の試みに全力で抵抗する」。

コソフスキーにとって、ユダヤ人の民族語と民族文化の権利を求めるブンドの主張は、カウツキーの言葉を借りれば、近代社会の発展傾向に根ざした「歴史的に最高度に正当なもの」であった。さらに、東欧における民族の形成が民族国家形成へと至る西欧のそれと異なる道をとっているのであれば、ユダヤ人が民族国家の前提たる独自の領土を欠くことは、その民族的希求を無化する理由にはならなかった。実際、ロシアの民族運動は、当時、ユダヤ人の例に限らず、西欧型の民

族Ⅱ国民国家としての独立を必ずしも目標と掲げてはならず、ポーランド人など少数の例を除き、その要求は教育における母語使用や、土地所有などの社会的機会の均等化といった文化的・社会的な性質のものに集中していた。また、政治的な要求についても、その最大要求は多くの場合、行政の分権化を通じた自治権の拡大に留まっていた³⁵。この時期、アルメニア人社会民主主義者がザカフカースの住民の複雑な地理的分布を念頭に政治的自治の要求を放棄し、言語、学校、教育などの文化的自治を提起していたことを考えれば、コソフスキーが「自決」の問題をこうしたロシアの民族運動の全般的状況に照らして考察していたとしても不思議ではない。

政治的統一ないし国家をなさない、あるいは望まない民族の運動の活性化は、国家の占有と不可分な形で理解される従来の「ネイション」の概念を揺るがしているとコソフスキーは考えた。彼は、「自決」の意味を「政治的・生活の形態を自ら決める権利」だとした『ザリヤー』（在外ロシア社会民主主義者同盟）の論考を引き、この解釈が、「ネイション」を政治的統一や領域共同体と捉える、「西欧、特にフランスの歴史から引き出された」理解に依拠したものだ³⁶と指摘する。この理解は「資本主義が東欧の人民（volk）を硬直状態から引き離れた今日までの政治を無制限に支配している」³⁷。民族の問題を「自決の権利」で語るといふ慣習は、東欧特有

の状況への考察を放棄し、西欧の歴史を普遍的な原則に仕立て上げようとするものであるとコソフスキーは指摘する。³⁸

以上のように、コソフスキーは、カウツキーの論考が提示したヨーロッパにおける「ネイション」形成の東西差についての省察を深め、西欧の民族Ⅱ国民国家モデルを暗に想定した「自決」の綱領が、東欧の民族問題の性質を見極める妨げにこそなれ、その解決とはなりえないことを指摘した。だが、彼自身はまだ、国家的独立と結びついた「自決」に代わる対案を示してはいない。

これに関し、コソフスキーの論考と並んで示唆的なのは、ブンドの機関紙『ユダヤ人労働者』に掲載されたカウツキーの「国法」論文の抄訳である。ここにはしばしばカウツキー論考の原文にはない紹介者による付け加えが見られるが、中でも次の箇所は、民族的希求を実現する「民族の正しい独立」——言い換えれば、政治的・国家的独立に代わる、民族のしかるべき「自決」——のイメージが端的に表されている点で興味深い。

プロレタリアートは民族の自由を欲している。なぜなら彼らは、地域でなされるすべてのことに對し自由に発言するために、自らの言語が統治の言語として認められることを要求しなければならぬからだ。彼らはまた、全ての学問

分野で教育をより受けやすくするため、全ての学問を自身の言語で学べる学校が与えられるよう要求すべきである。そして、自身の生活をより正しくより明瞭に理解するために、自身の書物を自身の言語で発展させねばならない。しかしそのために彼らが必要とするのは、地域の独立では決してなく、諸民族の正しい独立なのである。³⁹

ここで提起される「民族の正しい独立」とは、他の民族の言語を強要されず、自身の民族語の使用が公的に認められ、その言語で学ぶことができ、他の民族と平等な社会進出が可能となる状況のことである。これを実現するためには、民族が特定の地域を持って独立することは必要ないと訳者は提起している。

三 民族の「自決」をめぐる(2)

——ウラディミール・メデムとレンナー民族理論——

政治的独立と結びついた「自決」の概念を批判するコソフスキーの問題意識を共有し、上に述べた形での「民族の正しい独立」を実現する具体的な手段を提起したのが、ウラディミール・メデムの論考、「社会民主主義と民族問題」(一九〇四年)である。

メデムはまず、民族問題の二つの類型を区別することから

議論をはじめている。第一に、かつて独立した政治組織を持ち、現在は他国の支配下にある民族の政治的・国家的独立をめぐる問題がある。第二に、独立した政治組織の痕跡を失ったいくつかの民族が一つの国家内で経済的・政治的に相互に依存して存在し、政治的独立の志向をもちや放棄している多民族国家における民族問題がある。実際には、言葉の真の意味での民族問題は後者の類型ではないと彼は述べる。なぜなら、民族的少数派が存在しないような領土の線引きは現実的に不可能であり、結果、独立を果たした民族国家（事実上の多民族国家）の中では、同じように民族対立が繰り返されるからである。第二の類型の民族問題の核心は一国家内の諸民族の平和的共存を可能とする秩序を創造することにある。その際、民族が独立した国家の歴史や固有の領土を持つか否かは何の重要性も持たない。レーニンらは問題を第一の意味で理解しているが、ブンドが提起しているのは第二の意味での民族問題である。

多民族国家における諸民族の関係を調節するにはどのような秩序が必要か。メデムはロシアの民主化が達成され、民族的差異に基づく様々な法的制限が撤廃されたのちも、なお文化問題だけは民族間の対立の火種として残ると見通す。すべての市民の平等を基礎とする民主主義国家では、性別、出自、民族帰属を理由とした法的制限はなくなり、ユダヤ人商人へ

の制限は商人一般への制限へ、ユダヤ人高利貸しへの制限は高利貸し一般への制限へと形を変えるであろう。かくして人間集団間の闘争の基礎は民族的なものから階級的なものへ移る。しかしながら、そこで全民族のプロレタリアートと全民族のブルジョワジーとの間で純粹な階級闘争が起こると想定するのは素朴に過ぎる。ブルジョワジーは民族間の争いを続けるであろうし、多数派の民族が自らの利益に合うように国家を運営するであろう。民主主義国家では特定の民族を法的に抑圧することは許されない。だが、人々が特定の民族の一員として現れざるをえない生活の領域、すなわち、学校教育や、言語、学問、芸術を扱う施設の運営といった文化的な領域においては、人は民主主義に抵触することなく、多数派の原理で少数派の要求を排除することができる。これに抵抗する中で少数派民族のブルジョワジーは他民族への憎悪を煽り、自身の言語による教育や文化を切望する社会民主主義陣営もこの対立に巻き込まれることになる。

こうした状況下では、ロシア社会民主労働党が第二回大会で採択した「母語で教育を受ける権利」も空文に終わるとメデムは述べる。この権利が個々人の意志によって叶えられるものではない以上、その実現には相当の法的根拠と強制力を持つた機関が必要であるが、これを全国的な機関とするならば、その運営をめぐる上に見た通りの民族間の闘争が

繰り返り広げられるからである。これを回避する手段として、メデムは、文化に関わる問題を、全民族が関わる国家や地方当局の管轄から取り除き、民族自身の決定に委ねることを提起する。各々の民族は、自身の文化問題を処理するために法人格をもった民族団体を形成する。民族の権限はそこに限定される。民族の別なく全住民・国民に関わる問題については、個々人はある民族の代表としてではなく、地方団体や国家に属する一住民・一国民としてこれに取り組む。民族団体は特定の地域を基盤とした領土団体でなく、民族的帰属を同じくする人々の人的団体として組織される。なぜなら、「民族」と「特定の地域の住民」とは同義ではなく、資本主義の引き起こす人口移動によって民族は特定の領土からますます離れていくからである。⁴³⁾

メデムが提起する、法人格をもつ民族の組織化、その組織原理としての属人原理、民族団体への文化行政への委託といった論点は、いずれも、「国家と民族」(一九〇九年)、⁴⁴⁾「国家をめぐるオーストリア諸民族の闘争」(一九〇二年)⁴⁵⁾で発表されていたカール・レンナーの民族理論の提起を受けたものである。レンナーは、オーストリアを地域的な民族自治に基づく連邦国家へ改組することを唱えたオーストリア社会民主労働党のブリュン民族綱領の採択に前後して、民族問題の領土的解決の限界を指摘し、属人的自治の概念を導入すること

でこれを克服することを提起した。

ブンドにとつてレンナー理論の画期性は、コソフスキーが示した問題意識、すなわち、民族と国家(あるいは政治的・領域的統一)との一体性への疑念——カウツキーはこれを歴史で説明した——に対し、民族と国家の関係を両者の性質の差異に着目して根源的に問いなおすことで一つの解を与えていた点にあつたといえる。レンナーは、文化的・精神的共同体である「民族(Nation)」と主権的領土団体である「国家」とが本来異質なものであると指摘し、民族と国家の一致を求める「民族性原理(Nationalitätsprinzip)」の主張を行き過ぎたものとした。民族的領土(国家)を求める諸民族の闘争を調停するべく、レンナーが提示したのが、多民族国家の枠組みを前提に、属人原理に基づき超領土的に組織される民族団体と、属地原理に基づき組織される地域団体との間で国家の機能を分担するという構想であつた。前者にあてがわれるのは専ら文化行政上の権能である。コソフスキーの示した民族の「自決」という一般原則への疑念と照らし合わせるならば、ブンドによるレンナー理論の受容は、まとまつた居住地を持たないユダヤ人の問題を解決するためというよりは、東欧全般の事情を考慮に入れ、より普遍的な観点から国家と民族の関係を問いなおすことを動機としていたと見ることができ、レンナー民族理論の集大成をなす一九一八年の著作が、ブ

ドがレーニンとの論争の中でまさに問題とした「諸民族の自決権 (Selbstbestimmungsrecht der Nationen)」を著名に掲げ、その語の意味を、脱民族化された主権国家における諸民族の限定的な「自治」として提起したことは、レンナーとブンドの問題意識の共鳴を因らざるも示している。⁴⁶⁾

おわりに

本稿では、民族語や民族文化の尊重を掲げ、レーニンら主要なロシア・マルクス主義者と対峙したブンドの主張の内実に分け入ることを試みた。ブンドはイディッシュ語やイディッシュ文化を階級運動を發展させるための不可欠な要素として重視していた。民族文化の發展を求める民族運動としてのブンドの性格は、階級運動としての立場と矛盾するものではなく、両者は切り離せない形で結びついていた。「民族的」なモメントを運動内に持ち込もうとするブンドの立場を、レーニンは「ブルジョワ民族主義」や「分離主義」と批判したが、ブンドの主眼はむしろ、文化的・社会的に非支配的地位にあつたユダヤ人労働者や他の民族が支配的 민족 (ロシア人やポーランド人) と対等な立場で運動に加わる基盤を作ることで、「全ロシア」規模での運動を強化することにあつた。ブンドの問題意識は、社会主義運動内の民族間関係に留ま

らず、多民族国家ロシアにおける民族間の調和的な関係の模索へと連なつていった。コソフスキーとメデムの論考は、議論の対象を党組織論の枠組みを越えた民族問題一般へと拡大し、東欧で様々な要求を掲げて活性化していた民族運動の希求をいかに実現するかを問うものであつた。彼らはその際、民族問題についてのマルクス主義者の展望として曖昧に、それゆえ、民族国家形成についての西欧の歴史的モデルを刻印して提起された民族の「自決」の内実を、東欧の事情に照らして問いなおした。カウツキーが示した東西ヨーロッパにおける「ネイション」の形成と民族運動についての分析を踏ま台に、レンナーの民族自治論を取り入れる中でブンドが唱えた文化的民族自治は、曖昧に唱えられた民族の「自決」の一つの内実を与えようとするものであつた。

民族を専ら文化的な次元で捉え、民族的権利の主張を文化的な要求に限定する文化的自治は、より広範な権利を求める民族運動には支持されえなかつたであろうが、属人的自治の発想は、諸民族の複雑な人口分布によつて特徴づけられるロシアの民族運動の間で肯定的に受け止められてもいた。非領土的民族自治の綱領は、ブンドに続き、ユダヤ社会主義労働党、アルメニア人政党ダシユナクツテューン、ベラルーシ人社会主義政党フロマダ、グルジア社会主義・連邦主義政党サカルトヴェロが採用した。⁴⁷⁾ また、冒頭に述べたように、一九

一三年頃にはメンシェヴィキやブルジョア社会民主主義者もこれに肯定的な態度を示していた。多民族国家の存在を前提に、民族運動が必ずしも国家の独立を自明の目標としていなかった当時の文脈で、ブンドの文化的民族自治論は、民族と国家の関係の一つの選択肢であり可能性であった。こうした背景に照らせば、政治的・国家的分離権としてのレーニンの民族自決権論は、民族運動の主張に譲歩したものとより、むしろその主張の内実を捨象し、別の形へと方向づける側面があったといえる。

政治的分離権としての自決権論をレーニンが確立する一九一三年以降、民族問題にかんするレーニンとブンドとの論争には新たな進展は見られない。前者に対し後者の側から示された異議は、基本的には前節までに見たコソフスキー、メデムの主張を繰り返すものであり、議論は平行線を辿っている。両者の立場は第一次世界大戦を経てさらに懸隔を深めていった。レーニンの自決権論は、大戦の勃発と帝国主義論の深化とともに、植民地・半植民地における被支配民族の「自決権」の支持を、帝国主義を転覆する革命への捩入れとみなす展望へと接続される。レーニンは、カウツキーの提示した西欧モデルの民族国家形成史に依拠し、これらの地域でブルジョワ民主革命と結びついて生じる民族運動がやがて民族国家の創設へと向かうと展望して、自身の自決権論の正当性を裏付け

た。⁴⁸ 他方、ブンドの側は、理論そのものの深化は見られないが、ユダヤ社会をとりまく状況やそれへの関与を通じて、文化自治へのこだわりを強めていったことを指摘しうる。大戦中、西部辺境地域からロシア内部へのユダヤ人強制移住に伴う混乱の中で、ブンドは他のユダヤ人組織と協力しつつ戦時救援活動に従事した。イディッシュ語による教育活動もこれに含まれた。⁴⁹ この活動は、ソ連でのブンド解体後、残された活動拠点となったポーランド第二共和国に引継がれ、ブンドはこの地でなお文化的民族自治を追求した。⁵⁰ だがそれは、多民族国家の解体と新生民族国家の叢生とともにレーニン流の「民族自決権」——民族一国家原理が一つのイデオロギーとして確立していく時代の中では困難な道程であった。

(にしむら・ゆう／近現代ユダヤ史)

注

- (1) とくに重要な研究として、丸山敬一『マルクス主義と民族自決権』信山社、一九八九年。加藤一夫『アボリアとしての民族問題——ローザ・ルクセンブルクとインターナショナルイズム』社会評論社、一九九一年。上条勇『民族と民族問題の社会思想史——オットー・バウアー民族理論の再評価』梓出版社、一九九四年。丸山敬一編『民族問題——現代のアボリア』ナカニシヤ出版、一九九七年。相田慎一『言語としての民族——カウツキーと民族問題』御茶の水書房、二〇〇二年。近年、オットー・バウアーとカール・レンナーの代表作の邦訳が刊行され、その全

貌が明らかになったことは、日本におけるマルクス主義民族理論研究の一つの到達点といえる。オットー・パウアー『民族問題と社会民主主義』丸山敬一・倉田稔・相田慎一・上条勇・太田仁樹訳、御茶の水書房、二〇〇一年。カール・レンナー『諸民族の自決権——特にオーストリアへの適用』太田仁樹訳、御茶の水書房、二〇〇七年。また、太田仁樹による一連のレンナー研究（後注(46)）を参照。

(2) 太田仁樹「世界システムと民族問題——レーニンの『民族自決権承認』論」平井俊彦編『再構築する近代——その矛盾と運動』全国日本学士会、一九九八年、一〇一—一二五頁。同「レーニン」、丸山編前掲書、一九七—二八頁。

(3) 「民族問題にかんするテーゼ」『レーニン全集』第十九巻、大月書店、一九五六年、二四七—二五五頁、引用は二四七頁。

(4) カウツキー民族理論の体系的な研究書を著した相田慎一は、カウツキー民族理論の核心を言語（と地域）の共通性を「民族」を構成する本質的要素とする（「民族」「言語共同体」説）に見いだしたが（相田前掲書）、本論は、カウツキーの理論についてこれとはやや異なる見方をしている。いわゆる「民族」問題を最初に論じた論考「Die moderne Nationalität」（一八八七年）においてカウツキーが問題としたのは、言語や文化などのエスニシティを共有した人間集団としての「民族」に集約されるものではなく、政治的統一（国家）に統一された人間集団（国民）の意をも含む、日本語に訳しがたい「ネイション」そのものであった。カウツキーの理論の核心は、近代固有の社会単位としての「ネイション」の生成（西欧においてはそれは民族——国民国家の形成と重なる）と、「ネイション」としての統一を求める「ネイション」の理念（national idea）の活性化（これは一つの民族が一つの国家をなさない東欧では「ネイション」

の統一を求める運動として現れ、西欧でも国民共同体の強化を求めるナショナルイズムのイデオロギーとして現れた）を歴史的に解明しようとした点にある。「民族」の訳語に収まりきれない「ネイション」概念の二義性は、これ以降のカウツキーの論考においても重要な意味を持つと筆者は考える。

(5) Bertram D. Wolfe, *Three Who Made a Revolution: A Biographical History of Lenin, Trotsky, and Stalin* (New York: Dial Press, 1948), 581.

(6) 「労働者階級と民族問題」『レーニン全集』第十九巻、七九—八〇頁。「民族問題にかんするテーゼ」同書、二四七—二五五頁。「文化的民族自治」について同書、五四二—五四六頁。「ユダヤ人の民族学校の設定」同書、三二〇—三二二頁。「ふたたび民族別による学校事業の分割について」同書、五四四—五四六頁。「ロシア社会民主労働党の民族綱領について」同書、五八三—五九〇頁。「民族問題についての論評」『レーニン全集』第二〇巻、大月書店、一九五七年、三一—三九頁。

(7) スターリン『マルクス主義と民族問題』平沢三郎他訳、国民文庫社、一九五三年。

(8) ロシア帝政期のブンデについて、Ezra Mendelson, *Class Struggle in the Pale: The Formative Years of the Jewish Workers' Movement in Tsarist Russia* (Cambridge: Cambridge Univ. Press, 1970); Henry J. Tobias, *The Jewish Bund in Russia: From its Origins to 1905* (California: Stanford Univ. Press, 1972) が古典的な研究である。他注(10)〜(12)を参照。Joshua D. Zimmerman, *Poles, Jews, and the Politics of Nationality: The Bund and the Polish Socialist Party in Late Tsarist Russia, 1892-1914* (Madison, WI: The Univ. of Wisconsin Press, 2004) は、これらの研究で見落とされがちだったポーランド人社会主義者との

- 開係に光を当て、バンドと民族問題との関わりを描き出してこ
る。⁹⁸
- (9) "Der firter kongres fun algemeynen yidishn arbeter-bund in
rusland un poyn," *Der Yidisher Arbeter* 12 (1901), 97-102, here
99.
- (10) Joshua D. Zimmerman, "Was the Jewish Labor Bund in Czarist
Russia a 'National Movement'?", *Jewish Political Studies Review*
15, No. 1/2 (2003), 23-44, here 29.
- (11) Jonathan Frankel, *Prophecy and Politics: Socialism, Nationalism
and the Russian Jews, 1862-1917* (New York: Columbia Univ.
Press, 1981).
- (12) Yoav Peled, *Class and Ethnicity in the Pale: The Political Economy
of the Jewish Workers' Nationalism in late Imperial Russia* (New
York: St. Martin's Press, 1989).
- (13) Gertrud Pichkan, "Gegen den Strom": *Der Allgemeine Jüdische
Arbeiterbund "Bund" in Polen, 1918-1939* (Stuttgart, München:
Deutsche Verlags-Anstalt, 2001); Idem, "Yiddishkayt and Class
Consciousness: the Bund and its Minority Concept," *East
European Jewish Affairs* 39, No. 2 (2009), 249-63.
- (14) 丸山編前掲書、三頁、一九七頁。
- (15) Miroslav Hroch, *Social Preconditions of National Revival in
Europe: A Comparative Analysis of the Social Composition of
Patriotic Groups among the Smaller European Nations*, trans. by
Ben Fowkes (Cambridge: Cambridge Univ. Press, 1985).
- (16) イディッシュ語とイディッシュ文化が当時「単に民族経済の
上部構造であり得ないだけでなく、支配階級の文化をなぞ構成し
なかった」とするトラヴェルソンの指摘はこの点で示唆的である。
エンソオ・トラヴェルソン『マルクス主義とユダヤ問題——ある
- 論争の歴史（一八四三—一九四三）』宇京頼三訳、人文書院、
二〇〇〇年、一四七—一四八頁。
- (17) Vladimir Medem, "Sozial-demokratie un di nationale frage" In
Vladimir medem: Tsun tsuentsitsim yortskaf (New York:
Amerikaner representants fun algemeynen yidishn arbeter
bund ["bund"] in poyn, 1943), 173-219, here 190-2.
- (18) 「民族問題」についての論評『バーニン全集』第二〇巻、九—三
九頁。引用は九頁。バンドの主張には、オットー・バ
ウアーが『民族問題と社会民主主義』（一九〇七年）で提示し
た「民族的統覚」論の反響を見いだすことができる。バウアー
は本書で、個人が新たな思想を受容する際に不可欠な過程、す
なわち、当該の思想の個人の全精神存在への編入、加工、適応
統覚の過程が、一つの民族による新たな思想の受容においても
同様に生ずるとし、次のように述べた。「一民族が他の民族か
ら受け取るどんな思想内容も、受容される前に、常に民族の全
存在にまずは適合させられ、それによつてまずは変えられねば
ならぬ」（バウアー前掲書、一〇一頁）。
- (19) Tobias, *The Jewish Bund in Russia*, 135.
- (20) 「バンドの声明にかんして」『バーニン全集』第六巻、大月書店
一九五四年、三二七—三三四頁。「ユダヤ人プロレタリアート
に『独自の党』が必要か」同書、三三四—三九五頁。「ロシア
社会民主労働党内におけるバンドの地位の問題に関する演説」
『バーニン全集』第七巻、大月書店、一九五四年、五〇〇—五
〇三頁。
- (21) *Autonomie oder federatsye: vegen dem artikel gegen "bund" no. 36
"Iskra"* (London: Allgemeiner yidisher Arbeyterbund, 1903),
13-23.
- (22) *Autonomie oder federatsye*, 23-4. 「自決権」項目の英訳については

- (35) "Der Kampf fun di natsionen in estraykh (frey nokh kautskij)," *Der yidisher Arbeiter* 8 (Dec. 1899), 8-12, here 11.
- (36) Medem, "Sotsial-demokratie un di natsionale frage," 197-9.
- (37) Medem, "Sotsial-demokratie un di natsionale frage," 208-15.
- (38) Harding, ed., *Marxism in Russia*, 290. (この項目にかんして) あらゆる少数民族の「文化の発展の完全な自由を保障する制度」を提案したマデムの修正案は否決された (Nora Levin, *While the Messiah Tarried: Jewish Socialist Movement, 1871-1917* [New York: Schocken Books, 1977], 297-8)。
- (39) Medem, "Sotsial-demokratie un di natsionale frage," 202-19.
- (40) Synopticus [Karl Renner], *Staat und Nation. Zur österreichischen Nationalitätenfrage. Staatrechtliche Untersuchung über die möglichen Principien einer Lösung und die juristischen Voraussetzungen eines Nationalitätengesetzes* (Wien: Josef Dietl, 1899) (カール・レンナー「国家と民族」[上][下]、太田仁樹訳、『岡山大学経済学会雑誌』第三十二巻第一号、一七三—一九六頁、二〇〇年、第三十一巻第三号、九三—一一三頁、二〇〇〇年)。
- (41) Rudolf Springer [Karl Renner], *Der Kampf der österreichischen Nationen um den Staat. Erster Teil. Das nationale Problem als Verfassungs- und Verwaltungsfrage* (Wien, Leipzig: Franz Deuticke, 1902) (カール・レンナー「国家をめぐるオーストリア諸民族の闘争第一部——憲法・行政問題としての民族的問題」[一][二][三]、太田仁樹訳、『岡山大学経済学会雑誌』第三七巻第三号、一〇七—一三六頁、二〇〇五年、第三七巻第四号、三七—四九頁、二〇〇六年、第三八巻第一号、七—一九頁、二〇〇六年)。
- (42) レンナー民族理論については、太田仁樹「カール・レンナーの民族的自治論——『諸民族の自決権』を中心に」『経済学史学』
- 会年報』第四六巻、一七一—三〇頁、二〇〇四年。同「民族性原理と民族的自治——属地的自治と属人的自治」『マルクス・エングルス・マルクス主義研究』第五〇号、九三—一一〇頁、二〇〇九年。
- (47) Richard Pipes, *The Formation of the Soviet Union: Communism and Nationalism, 1917-1923* [Revised Edition] (Cambridge, MA: Harvard Univ. Press, 1972), 28, 31.
- (48) 「民族自決権」について『ハーニン全集』第二〇巻、四二—四八九頁。Cf. 太田「ハーニン」二〇—二二六頁。
- (49) Kh [aym] Sh [loyme] Kazdan, "In der tsayt fun der ershter velt-milkhome (1914-1917)." In *Di geshikhe fun bund* vol. 3, eds., G [regori] Aronson, S [ofie] Dubnov-Erlikh, Y [akov] S. Herts, E [manuel] Novogrudski, Kh. Sh. Kazdan, E [manuel] Shefler (New York: Farlag fun unzer tsayt, 1966), 31-52.
- (50) ポーランド第二共和国におけるブンドの運動史については、Pickhan, "Gegen den Strom"。ソ連でのブンドの解体とブンド党員のその後については Zvi Glehman, *Jewish Nationality and Soviet Politics: The Jewish Sections of the CPSU, 1917-1930* (Princeton: Princeton Univ. Press, 1972)。
- キーワード：マルクス主義民族理論、民族問題、ナシヨナリズム／民族運動、在リトアニア・ポーランド・ロシア・ユダヤ人労働者総同盟「ブンド」、文化的民族自治

〈公募論文〉

ヴァイマル中期のヒルファディングの 連立政策論と社会経済思想

河野裕康

序

ドイツのヴァイマル共和国は一九二三年八月十一月の大連立政権下の通貨改革を経て、一九二四年頃からいわゆる相対的安定期に入るが、その後も連立が常で短期間に政権が交代し、政治的に不安定な状態が続いた。旧来の復古的勢力と新たなファシズムの狭間で、そもそも民主主義的な共和国の存在がいかに維持されるのか、そして政府の政策がますます社会全体のありようを規定する状況で、連立政権の枠組みをどう編成するかは、党派を超えて重要な争点となった。また社

会的にはヴァイマル憲法の下で人間的な生存権を具体的にどのように保障するかは、共和国の「内容」に関わることであり、第一次世界大戦後のドイツ流福祉国家と言われる「社会国家」にも連なる要素を含んでいた。さらに経済的にはカルテル、トラストなど資本主義の組織化と構造変化は社会政策学会等でも議論され、戦後の共同決定に至るような経済の民主主義的な管理運営、経済体制の将来的な方向性の探求は、労働者の関心事というだけでなく、企業家側も対応を迫られる問題であった。

本稿はこうした政治と社会及び経済の重層的な諸問題について、ドイツ社会民主党指導部で国会議員の経済思想家R・

ヒルファディング（一八七七一—一九四一年）がいかなる議論を展開したのかを検討する。彼は自ら大連立入閣の経験を踏まえて連立政策の意義と問題点を論じ、たんに共和国の擁護のみならず、その実質的内容として福祉と社会生活の向上を図る「社会的共和国」を積極的に提起した。一九二七年キール党大会では決議案と共に体系的な政策を示し、経済組織により市場規制された「組織された資本主義」論を独自に展開した。そしてその「階層的」構造を民主化すべく「経済民主主義」論では労働組合とも協力し、さらにファシズムをも警戒しながらあらためて民主主義の根本的意義を説いた。彼は民主主義の政治体制下で、「社会的共和国」において社会生活を保障し、同時に「組織された資本主義」の経済体制を「経済民主主義」により変革しようとしたのである。

彼のこのような思想的立場を当時の論争状況の中に位置づけて具体的に詳論した研究はこれまで存在せず、例えば彼の連立政策論に部分的に言及したものはあるが、大連立も含めて包括的に追究した論考はなかった。また「社会的共和国」論では「社会国家」概念の「先取り」とする見解があるが、資料的裏付けが十分とは言えない。そしてキール党大会についても、主に「組織された資本主義」論をしかも概して「現代資本主義論」の問題関心から扱うものが多く、彼の決議や報告の全体、党内外の議論等は十分検討されず、したがって

連立政策こそがむしろ論争の焦点であったことや、彼の「社会的共和国」論がここでも継承されていることなどが明確に示されてこなかったように思われる。また「経済民主主義」論の労働組合との影響関係も必ずしも究明されておらず、さらに書簡やその他の会合などで示された彼の考え方は未解明のままにとどまっている。

こうした状況で本稿は、一九二三年大連立の崩壊から一九二八年再建までの時期区分について歴史的展開に沿い、まずヒルファディングの一九二三年大連立論と以後の連立問題への対応、次いで一九二六年半ばから一九二七年にかけて新たな内政状況の分析と「社会的共和国」論、そして一九二七年五月キール党大会をめぐる党内外の論争、さらに「経済民主主義」の定式化における労働組合との連携、最後に一九二八年六月の大連立再樹立頃まで私信や党员集会などさまざまな場での発言を、他の論者とも比較しつつ考察する。当該期の彼の思想展開について各論点で新たな側面が示されるとともに、その背後には政治的にも経済的にも彼の一貫した民主主義擁護の立場があったことが明らかになるだろう。

一 大連立崩壊後の対応

一九二三年八月にG・シュトレーゼマン（人民党）大連立

政権が成立し、ヒルファディングは十月まで第一次内閣で財務相を務め⁵、十一月の第二次内閣崩壊後、十二月十三日にブルスラウ社会民主党黨員集会で反対派の多い中、以下のよう⁶に総括した。ドイツは戦後世界市場の崩壊と恐慌状況で、当面は低賃金による競争力維持で最悪の影響から免れていたが、一九二三年一月ルール占領後に同地域への多額の財政支援から、債務の激増と中央銀行の金マルク喪失が生じ、「紙幣印刷によるブルジョワ的租税政策」(S. 1, Sp. 1)に反発する労働者が政権交代を要求して、八月の大連立樹立に至った。第一次内閣は議会外の労働者の立場がまだ強かったため、社会民主党からの強い支持があつた。そもそも組織が強く闘争能力があれば議会でも強く、もしそうでなければ連立政策は自らの地位の「たんなる防衛の問題に過ぎない」(ibid.)。何よりも重要なのはその時々々の「力関係」であり、連立それ自体で成果が得られるかのような「他のあらゆる連立政策論は幻想である」(ibid.)。

だが九月の受動的抵抗の放棄は即座には対仏和解を達成しえず、失業増と急速な貨幣減価の中、恐慌的作用により労働者の立場は弱まって政府支持が減退し、十月に第一次内閣は崩壊したと彼は言う。第二次内閣は企業家及び全ブルジョワ右派の強化を背景に、非常事態布告をザクセンやテューリンゲン州左派政府に差別的に適用したため、結局社会民主党は

下野せざるをえなかった。その後党はW・マルクス(中央党)新政権にあらためて、憲法の枠内で国会の関与や失効期限など限定条件を付けた授権法を認めたが、さもなければ国会解散で政府権力は憲法第四十八条の超法規的な大統領非常大権により一層強まり、またライブラントは危険にさらされただろう。今や「戦前とは全く異なり」真の権力闘争の時代に入り、党は新選挙に向けて「内部論争を排して反動阻止闘争で再び結束する」べきである(S. 1, Sp. 2)。このようにヒルファディングは大連立の実験的经验をもとに、その成立と崩壊の要因を分析し、経済動向も背景に第一次から第二次内閣へ労働者側の政治的弱体化を指摘した。彼は連立政策でも議会外の力の重要性を強調して幻想を戒め、権力闘争が実際に政策を規定するようになった戦後にこそ、党の結束の必要性を訴えたのである⁷。

その後一九二四年五月と十二月の二度の選挙を経て、一九二五年一月十五日に戦後初のブルジョワ右派連立のH・ルター政権が誕生したが⁸、十月二十五日には与党国家人民党がロカルノ条約に反対して閣外離脱したことで、連立問題が浮上した⁹。十二月十六日の政党間協議で社会民主党は労働時間法の早期制定などを提起したものの、受け入れられず¹⁰、また党内では旧大連立時に人民党によるヒルファディング追い落としとして「不信心」が根強く、十七日には「大連立政府樹立に

適した基盤を見いだせない」との決議を公表した¹⁷。ヒルファディングも一九二六年一月八日にK・カウツキー宛の手紙で、大連立に「強く反対¹⁸」し、再度の早期崩壊は党を著しく害するだろうと記した。ただ彼は別の機会には、「おそらく四月には¹⁹」と入閣に含みを残す発言をし、大連立に原理的反対というわけではなかった。一月十一日に彼とH・ミュラーら党代表は再交渉に臨んだが、十二日に議員団は大連立の「基盤はない」と決議し、結局二十日には第二次ルター中道内閣が発足した。この内閣は五月十二日に復古的な国旗令の問題で辞任し、その際ヒルファディングは、K・アーデナウアー（中央党）なら大連立以前でも「現国家形態が維持される」ため党は「支持する」として、個人的に「組閣を要請¹⁸」した。しかし人民党の反対もあつて実現せず、五月十七日にマルクス内閣が同じ党派構成のまま誕生した¹⁹。

二 「社会的共和国」論

一九二六年中頃には内政は新たな局面を迎えた。六月末に国家人民党のW・ガイルと人民党のK・ヤレスは「大右派の国民層の統一的代表²⁰」を呼びかけたのに対して、七月二十日に中央党のJ・ヴィルトは「社会的、共和的運動を全力で推進する」決意を表明し、その後「ドイツの統一性の維持と社会

的共和国の確立¹⁸」に向けて、社会民主党のP・レーベらと連携した。また九月四日には工業全国同盟会員集会で報告者の褐炭鉱主P・ズイルヴァベルクは「全面的に国家を肯定する立場¹⁹」から、「労働者との誠実な協力」を経済再生の要件と見なし、「社会民主党との政治的協力と共同責任」をめざすとした¹⁹。

ヒルファディングはこうした状況を「政治的問題」（一九二六年）で以下のように分析した。すなわち、今や「共和制国家形態をいかなる内容で満たすかを決する新段階²⁰」に入った。ズイルヴァベルクの融和的な演説の背景には、戦後原料地域の喪失や恐慌などで指導的役割が重工業から電機や化学工業等に移ったことがあり、特に化学工業は賃金部分の相対的減少で「労働者組織に対してむしろ妥協的²⁰」(S 293)である。またドイツは軍事力を削がれて拡張の道を国際的利益共同体に求め、しかも国際信用に依存しており、かくして産業界は「協調外交の継続と内政の安定的発展」(S 293)を望むようになったのである。

他方ヴィルトは「社会的共和国」という言葉を語るだけであり、自らはその中心的政策として「教育、特権の廃止」(S 295)を考へる。知識ある労働者階級によつてのみ、経済民主主義は実現されるからである。行政の民主化や司法改革には共和主義的の大学政策が必要であり、学問文化への大衆の参

加や社会的政策の推進などは「統一的国家」(S. 297)の任務となる。さらに「民主主義的自治の創出」(S. 299)は、「社会的共和国」の重要課題である。党が反動的な政府を阻止し、自ら「入閣の重責」(S. 302)を担えるような成果を上げうるか否かは、中央党など中間政党的の寄与にもかかっている。このようにヒルフアディングは、産業界の協調的態度が戦後重工業から電機や化学工業への産業構造の変化、国際的利益共同体や国際信用への依存に起因することを示し、そして「社会的共和国」に向けて教育特権の廃止や社会的政策及び民主的自治などを説き、中間政党的の協力も確認した。

彼は「社会的共和国」については、すでに一九二四年六月の党大会報告の冊子『社会的共和国のために』で標題に使っていた²¹⁾。だが本文中にはその言葉は見当たらず、かろうじて彼の決議案で、闘争課題として特に八時間労働日の維持や社会的扶助の強化などをあげつつ、「共和国を一層社会的内容で満たす²²⁾」との文言があるくらいであった。ただしこの表現は、「社会的共和国」をいわば「社会的内容」で満たされた共和国と理解する限りでは、今回の彼の問題提起と類似しており、つながりが確認される。また内容的にも冊子で「共同決定権」のための「文化的向上」や、「統一的国家」の確立など関連する事項が含まれており、今次彼は特に経済民主主義とも結びつけながら教育特権の廃止や自治強化を提起し、

「社会的共和国」概念の実質化に踏み出していることがうかがえる。

九月二十三日には社会政策学会で資本主義の将来像が議論となった。B・ハルムスは労働者との協力を前提に「資本主義的精神の復活」をめざし、「世界経済的利益連帯」の理性的認識を訴えた²³⁾。これに対してヒルフアディングは、資本主義的精神の賛美にも保守的な自給経済論にも「同意できない」(S. 111)と退けた。平時経済への復帰で再び資本主義の均衡回復が図られるが、今や自由競争から「階層的に組織された経済」(S. 112)へと根本的变化が生じており、今後それがいかに「民主主義的形態へ転換される」(S. 115)のかという課題が生ずると彼は論じた。経済の組織化については彼はすでに大戦中から「組織原理の自由競争原理への勝利」を指摘し、「戦時資本主義」の下で大銀行支配と資本集中、地代及び資産増に対して、全戦時利得の課税や社会主義的組織への転換を提起していた²⁴⁾。戦後も彼は特に相対的安定期以後組織化を論じ、直近では一九二六年二月に国会で、労働運動は自由競争段階では「福祉国家」を求めてきたが、今や「金融と産業の大独占が国民の経済的運命を規定する階層的に組織された資本主義」において、「経済の民主主義的管理」を推進するような国家権力を支持すると主張していた²⁵⁾。実際にカルテルは一九二六年には主要工業生産額の六〇%、またコンツェル

ンは株式資本の六五%を占め、そしてそれらを含む企業家連合は二千四百余に上るなど組織化の広がりを示していた。²⁷⁾

一九二六年十一月頃から政権問題がまたもや生じた。八日に国会で社会民主党の失業者支援動議が国家人民党の倒閣思想もあつて可決されたのを契機に、マルクス首相は「与党連立の拡大」を探るべく、社会民主党と「適宜連絡を取る」ことにした。²⁸⁾ ヒルファディングは、状況が極めて不安定であり、現在の「政府の存続をあまり当てにできない」と感じた。十一日に党議員団会議で彼は、現状を放置すれば大統領非常大権の恐れがあると警戒し、「社会政策よりも重要な意義を持つ」ものとして「即時連立に賛成する」と主張した。²⁹⁾ 十二月初旬に党議員団は政府の労働時間法案を自発的超過労働の「罰則免除」などゆえ「全く不十分」と批判し、また国防軍のロシアでの「非合法な」軍用機工場建設を問題にした。³⁰⁾ 一方人民党のE・シヨルツは「全ブルジョワ政党の結集」を訴え、亀裂を深めた。³¹⁾ 今や人民党が再び決定権を握っており、「国会で理性的解決に達するのは至難である」とヒルファディングは考えた。十五日にシュトレゼマン外相の仲介もあつて行われた「大連立形成」の協議にはヒルファディングも参加し、ミユラーは「過去の非難よりも将来の要求が重視されねばならない」と柔軟姿勢を示した。³²⁾ しかし党議員団はまず「政府の辞任」を求め、翌日政府側の拒否を受けて国会でP・シャ

イデマンは国防軍を「国家内国家」と批判し、十七日の政府不信任案可決に至つた。³³⁾

一九二七年一月初めにマルクスは社会民主党に対して、中道内閣を支援する意向があるのか尋ねた。³⁴⁾ 十八日の党議員団会議でヒルファディングは、「中央党労働者の覚醒」ゆえ「右傾化は生じていない」と述べ、あらためて「大統領の一層の自立化」を恐れた。³⁵⁾ 翌日党議員団は中道政権に「原則的懸念はない」としながらも、最終決定を留保した。³⁶⁾ ヒルファディングによれば、国防軍問題で組閣の焦点O・ゲスラー国防相は「新首相からの示唆があれば喜んで去る」つもりだったがそれもなく、議員団は「他の決定をなしえなかつた」という。³⁷⁾ 党派抗争の消耗でヒルファディングは再び「活動半減状態」に陥つた。³⁸⁾ 結局二十日にマルクスは大統領から「ブルジョワ政党多数派に基づく政府樹立」の委任を受け、二十九日に国家人民党を加えて右派連立政権を発足させた。³⁹⁾

政権交代に伴って予算案が争点となり、四月五日に国会でヒルファディングは、その特徴をなす財政調整が「地方分立主義」への逆行をもたらすと批判した。そして彼は教育や衛生関連の社会文化的費目及び生産的失業者扶助の削減、物税軽減による州と自治体の社会的支出の制限、家賃値上げ収益の住宅建設保証なしの州委譲、過大な国防費と軍の「非政治化」(S. 10485)の遅延など、「社会的反動への抗議として予

算案を拒否する」(S. 10483)とした。また経済政策では、「小麦粉に続く全畜産品等の関税引き上げ意図は、労働者から大農業家への購買力の移転に過ぎず、「組織された経済」の下で「関税障壁の継続的引き上げにより独占を安定化」させようとするのは、「利潤全体がもつばら少数の大資本家の独占利潤である」と見なすからだと彼は追及した(S. 10484)。今や共和国の「内容」が問われ、「真の福祉国家、真の社会的共和国への持続的発展」が課題となっており(S. 10485)、まさに「社会的共和国のために」(S. 10486)有権者の決断が求められる。

このように彼は財政調整による地方分立主義や社会文化的支出の削減、関税による大農業家への所得移転と「組織された経済」での独占保護などを批判して、予算案に反対した。そして彼は内政の課題として、あらためて「社会的共和国」を提起した。その際共和国の「内容」を問い、「社会的共和国のために」呼びかける姿勢は、これまでと同じ問題意識を継承していた。ただここで注目されるのは、彼が「福祉国家」をも並記し、自由競争段階から進んで「真の」発展形態として、「社会的共和国」を雇用や教育文化、住宅など社会政策を軸に広く社会生活全体の向上を図るものにとらえているように思われることである。

翌六日に社会民主党は戦後初めて予算案に反対したが、結

局可決された(S. 10568)。

さらに四月十六―十八日に開かれた社会民主主義学術関係者連盟総会では、ヒルファディングはドイツ知識人の「結果を歓迎し」つつ、彼らには「政治的行動及び経験」と「実証科学的訓練が欠けていた」ことを指摘し、「精神的尊大さ」を排して「労働者運動の成果に対する敬意」を求めた。そして彼は、E・レーダーが帝国主義の克服を非資本主義的領域の消滅などではなく、「資本主義がたえず新たに生み激化させる社会的緊張と対立の結果」ととらえたことに「賛同」し(*ibid.*)、「自動的崩壊傾向論は非科学的である」(S. 1, Sp. 3)と退けて、戦争経験のある労働者は「帝国主義的傾向を阻止するだろう」と論じた。またC・メニッケが「社会主義の倫理的な根拠づけ」を求めたことに対しては、ヒルファディングは党内には倫理的な社会主義者にも「居場所がある」とし、社会民主党の闘争は全人民の人間性と倫理の実現、文化の獲得である」ことを再確認した。⁴⁸⁾

三 キール大会をめぐる

一九二七年五月二十二―二十七日に社会民主党キール大会が開催され、「共和国における社会民主党の任務」という議題で、ヒルファディングは以下のような決議案を提出した。

すなわち、政治的社会的反動は大地主と大資本の旧支配の再生を試み、同時に資本集積により「経済の組織化」が進展している。所有特権の除去、労働者と職員の経済運営及び成果への参加拡大、社会主義的民主主義的経済組織への転換の促進は、労働運動の直接的課題となる。共和制擁護、民主主義拡充、「経済民主主義の獲得」(ibid.)の闘争は全勤労者の統合を必要とし、教育特権の除去も共通の課題である。「国家権力獲得の闘争は自治体、州及び国で最大限の権力的地位の獲得維持を必要とし」、中央政府への参加は固定的な原則ではなく、党の力が「所与の状況下で労働者運動のための特定の目的を達成し、反動の危険性を阻止する」ことができるか否かの「戦術の問題」である(ibid.)。

報告者のヒルファディングは次のように趣旨説明した。今や基本的に資本主義の自由競争時代が終わり、「組織された経済」へ移行した。その特徴は第一に技術的に「合成化学」の発展、第二にカルテルやトラストなど「組織化」、第三に工業の「国際化」である(S. 166f.: 八五—八六頁)。そして第四のおそらく「最も重要な」点は、「企業管理運営も社会的なことがらになつてゐる」(S. 168: 八八頁)ことであり、公的な合理化支援もなされている。問題は「資本家により組織され管理される経済を、民主主義的国家により管理される経済に転換」(S. 169: 八九頁)することである。組織化で「経済

と国家の相互関係の緊密化」が進み、国家の貨幣市場支配や租税政策、通商政策などによりパンや肉は「政治的価格」になり、労働市場でも失業保険や賃金協約及び仲裁制度等から「政治的賃金規制」が生じてゐる(ibid.: 九〇頁)。労働運動は社会政策を超えて、経済政策や経済の管理運営でも国家介入を求める。経済民主主義は「経済的私利の社会的利害への従属」を、そして経営民主主義は「個人の能力に応じて経営管理への上昇可能性」を意味する(S. 171: 九三頁)。労働者は「経済的にも所有特権を除去する」(S. 172: 九四頁)よう努めねばならない。

彼によれば、民主主義は歴史的にたえず労働者のこととして、ブルジョワジーから闘い取らねばならなかった。真の危険性は「自由と民主主義の重要性」(S. 174: 九八頁)を知らない労働者がいることであり、イタリアのムッソリーニ政権誕生のように「ブルジョワ反動の統一」(S. 175: 九九頁)が容易になり、今や「ファシズム対民主主義の闘争に転化した」(ibid.: 一〇〇頁)。また「共和国の社会的內容」(S. 176: 同上)については、労働者の地位向上や経済の管理には多くの知識と技術が必要であり、「教育特権の打破」(S. 177: 一〇二頁)は文化活動拡大の継続的闘争でもある。さらに「統一的國家」(ibid.: 一〇三頁)の要求と共に、自治体及び州行政への参加は、労働者教育のためのみならず、参議院の勢力構成にとつても重

要である。「初めから政府責任を決して負わないとの定式を示すことは、われわれがそもそも犯しうる最大の誤りであり」(S. 181: 110頁)、連立政策は戦術問題として「自由な行動可能性」(S. 182: 同上)を保持せねばならない。国防問題では国防軍を「共和国の信頼できる道具」(ibid.: 111頁)にしよう、何よりも国連軍縮や仲裁裁判、国家主権制限の国際法により「戦争を不可能にする」(S. 183: 112頁)ことが重要である。

このように彼は「組織された資本主義」の特徴を総括し、とりわけ企業経営の公的性格を強調したが、さらに「民主主義的国家により管理される経済」に向けて、政治と経済の緊密化の下で、経済民主主義及び経営民主主義を通じて経済での所有特権の除去を追求した。そして民主主義の意義をファシズムに対して力説し、また共和国の「社会的內容」として再度教育特権の打破を論じ、連立政策では戦術として柔軟性を求めた。⁵⁾

これに対して左派は決議案で、もはや共和制か君主制かではなく社会主義か資本主義かの対立状況では、連立に代わって野党的立場⁶⁾を要求した。討論でT・ゼンダーは「組織された経済」でこそ労働者の「階級意識の覚醒」のために、「野党的立場でも建設的活動をする」よう論じ(S. 186)、またS・アウフホイザーは民主主義の維持強化による社会主義成

熟論には「同意できない」(S. 198)とした。一方右派のシャイデマンは極右の大行進を目にして「共和国のための闘争はいぜん最高の任務である」(S. 191)と反論し、そしてR・ブライトシャイトも「中央党内の労働者大衆の獲得を考慮する」(S. 209)よう説いた。

こうした議論を受けて、ヒルフアディングは次のように補足した。民主主義は「歴史的伝統」になり「自明になることが力の源泉であらう」(S. 218)、ファシズムが勝利したのは大衆が政治的伝統や教育を持たなかった場所である。また中央党はブルジョワ社会全体の「縮図」であり、勤労者層の獲得を望むなら、他党に対しては「違う言葉遣いが必要である」(S. 219)。そもそも連立政策は決して階級闘争の停止ではなく、具体的状況でのみ解決しうる困難な問題である。今後労働者が国家を支配する「過渡期でも民主主義は政治形態であり続ける」のであり、「社会的內容」は社会主義的に転換される(S. 222)。このように彼は中央党への適切な対応の必要性や連立政策での闘争継続を論じ、民主主義も「社会的內容」も将来的に社会主義に引き継がれることを強調した。結局左派の決議案が二五五対八三で否決された後、ヒルフアディングの決議案は、左派が特に「反対」し「削除」を求めた連立政策の部分も含めて、全体投票で採択された(S. 223)。まさに党大会の主要な争点は、「組織された資本主義」論より

もむしろ連立政策だったのである。

党大会後の反響としては、まず党右派誌はヒルファディングの民主主義による「行動主義」に注目し、諸階級の存続で「連立政策は不可避だ」とした。⁵³ 他方K・ヘルツは彼の左派批判を「誤った布陣」と評し、むしろ党官僚の「民族主義的政策推進の伝統的勢力」を問題視した。⁵⁴ そしてオーストリア社会民主労働者党M・アードラーは、彼がブルジョワ国家の「見せかけの普遍性を真に受け」て、「勢力均衡のやむなき結果である中間の道を最高の政治的美徳」と称え」としていると批判した。⁵⁵ 一方共産党は彼が「社会帝国主義の精神的父」として資本主義崩壊を否定し、個別経営と経済全体の組織化を混同する「手品」を行っていると追及し、「闘争が一層大規模で破滅的形態を取る」中で、ロシアでの権力獲得と同じ「この道を行く」とした。⁵⁶ こうして社会民主党系論者は概ね「組織された資本主義」と民主主義を前提に論じたのに対して、共産党は崩壊を示唆してロシアの方法を提起した。ちなみに企業家側もカルテルなど「組織的活動の自由」を求め、「徹底的に組織された経済」を論じて、「ケインズが本国よりもドイツで有名」と引き合いに出した。⁵⁷

ヒルファディングは党大会後一九二七年夏から秋に「ブラジルに旅行中」⁵⁸で、これらの批評に直接に答えることはなかった。その間八月十日に彼は生誕五十周年を迎え、党中央機関

紙は彼の『金融資本論』（一九一〇年）における理論上の「最も重要な寄与」や、「経済財政政策分野での識見と経験」ゆえ党の枠を超えた名声及び専門委員委嘱などを評価した（ibid.）。またリベラル紙も財務相時代の「財政通貨健全化での大きな功績」、党下野後も「内政外交の多領域にわたる積極的協力」、国会及び党大会での「社会民主党政策方針の明確な提起」などから、彼を「ドイツ最大政党の精神的指導者」と見なした。⁵⁹

四 経済民主主義論での労働組合との連携

ヒルファディングは十月三日に首相にブラジルから「帰国したばかり」⁶⁰と報告し、活動を再開した。まず十月二十七日に国会予算委員会では、需給法則に従うはずの「価格の規制を人々が政府と中央銀行に要求している」のは、「組織された資本主義への移行」を示すものだとし、その際発券銀行政策の作用は「極めて限定的」で、むしろ通商政策やカルテル政策の方が大きいと見なした。⁶¹ 次いで彼は十一月前半の党宣伝週間で、「組織なしには資本主義経済の転換過程は達成されえない」⁶²と論じ、大経済連合と労働組合が対峙する「組織された経済」⁶³ではいぜん「所有特権が決定的」⁶⁴だとはいえず、議会で得票に依りて「政党が国家の政策形成に影響力を持

つ」ため、選挙闘争の強化を訴えた。⁽⁶³⁾

さらに彼は十二月八日にはハンブルク海外クラブで講演し、経済動向の特徴として第一に「世界の急速な工業化」⁽⁶⁴⁾をあげ、ブラジルなど新興国の急成長と共に、国際的分業の変化によるヨーロッパの痛みを指摘しつつ、工業化自体には生産と購買力の増大を認めた。第二に「組織化」^(S. 62)では、彼はその推進力を「集積の進展」のみならず「政治の側から」特に労働者の影響力の拡大に見出し、経済の操作可能性をも示唆した^(S. 60)。第三は「経済の国際化の増大」^(ibid.)であり、組織化と国際化で先導的なドイツは外資導入によってでも競争力維持の必要があり、また内政では効率的な統一的管理と自治の原理に基づく「真の国政改革」^(S. 65)が喫緊の課題だと彼は論じた。ここでは彼が特にブラジルの見聞もとに世界の工業化や分業の変化を注視し、また組織化がたんに経済的な資本集積だけでなく、政治的な労働者の働きかけの結果でもあることを論じた点が目に止まる。

ヒルファディングはまた一九二七年秋から、労働組合総同盟の要請で経済民主主義の定式化に協力することになった。労働組合紙は彼の「社会による経済及び経営の管理運営」というキール報告に「賛同」し、この目的のために「国家への影響力」⁽⁶⁵⁾を求めた。労働組合はすでに一九一九年大会で、企業家との「労働共同体の設立による経済的民主主義への道」

を決議し、また一九二二年にも「全経済組織への労働者の同権的参加」⁽⁶⁶⁾を要求していた。そして一九二五年大会では執行部のH・イエツケルは「経済の民主化、すなわち経済の管理運営への労働者の参入」⁽⁶⁷⁾を主張したのに対して、P・ヘルムベルクは資本主義には「統一的管理運営がそもそも存在しない」ため、それは「全く不可能だ」と批判して、「根本的再編」を要求し^(S. 199)、結局決議は両論併記の形となった^(S. 384ff.)。

いぜん「問題は未解明」ゆえ、T・ライパルト議長ら執行部は一九二七年十月三十一日に専門家との協議で「共同研究書の発行」を決定し、以後「ヒルファディングや」⁽⁶⁸⁾「タルノウらが協力することになった」⁽⁶⁹⁾。ヒルファディングは作業過程で「経済民主主義問題」報告書やライパルト文書、F・ナフタリの「作業計画区分」、会議案内と「出席要請」、「経済民主主義協議録」などの送付を受けた。⁽⁷⁰⁾協議を主宰したライパルトは一九二八年三月の講演で、「組織された資本主義」⁽⁷¹⁾において「ヒルファディングは国家が経済にいかに大きな影響を与えるかを正しく指摘した」と評価し、「経済の管理運営はすでに存在し」^(S. 9)、経済民主主義は「現在の課題」^(S. 15)だと論じた。共同研究書はナフタリ編で、ヒルファディングも「方針決定の審議に参加」して作成され、九月初めに大会参加者に「同盟執行部の贈物」として渡された⁽⁷²⁾。同書は

「組織された資本主義」(S. 11: 八頁)へと「資本主義構造自身が変化しうる」(S. 12: 一〇頁)ことを確認し、経済民主主義として「経済の管理運営の民主主義的構築」(S. 16: 七頁)による社会主義実現を提起し、「労働者の共同決定権」(S. 16: 一六頁)と「国家的介入」(S. 17: 一八頁)を前提とした。

大会で執行部決議案は「経済の民主化は社会主義につながる」とし、「組織された独占資本主義」に対して「資本所有に基づく支配の漸次的廃棄と、指導的経済組織の公共組織への転換」を提起した(S. 21)。報告者ナフタリは「資本主義自身、組織要素を自由経済制度に組み入れた」ことで、企業組織の決定も「共同体のこと、がら」と認識され、経済の民主化への強い欲求が生ずると主張した(S. 176)。これに対して金属労働者同盟S・クラウスは、経済民主主義は「最終目的を完全に放棄する」(S. 207)ことになる而非難し、「ヒルファディングが唱えたような国家支援による資本主義経済の組織的規制」を連立政策で追求するのは、「労働組合運動を資本主義的搾取支配者の政策に縛りつける」ものだとの共同声明を發した。結局採決では執行部決議案が圧倒的多数の賛成を得た。

このようにヒルファディングは労働組合との共同研究で方針決定に寄与し、その際彼の「組織された資本主義」論は資本主義自身の可変性や国家の経済への影響力、企業組織の決

定の社会性などから、経済の管理運営の存在を前提に経済民主主義の要求を基礎づけ、さらに社会主義への移行を準備するものとして機能した。彼自身は経済民主主義を経済的私益の公益への従属と広く規定し、政治と同様に経済でも所有特権の廃棄による民主主義の実現を説いたが、同時にそれがたんに共同決定のみならず、教育特権の打破など多様な要素を含む「極めて複雑な問題」であることを自覚していた。いずれにせよここでは労働組合側の事情に応じて、特に焦点の経済の管理運営及び社会主義との関係を中心に彼の考えが受容されたことが確認できる。対する企業家側は、経済民主主義の「労使による経済の管理運営の主役交代」はすでに「進行中の展開」であり、非社会主義的層にも「極めて巧妙に」浸透するため、「危険性の認識を促し、阻止の必要性を示す」よう訴えた。

五 大連立の再建まで

さてヒルファディングはこの頃民主主義やファシズム、連立問題、「組織された資本主義」などについて、私信等でも見解を披瀝していた。まず彼は一九二八年一月にカウツキー宛に、ポリシェヴィキによる各国党の統一を前提とする「インターナショナル統一」という「全く誤った合言葉」と対決

し、労働者にとって「民主主義の除去が破滅的である」ことを示さねばならないと記した⁷⁷。そして彼は先のアドラーからの批判については、「歴史的経済的分析の代わりに、概念演繹という最悪の十八世紀」(ibid.)と評した。

ヒルファディングはまたオーストリア社会民主労働者党K・レンナーに対しては、一九二七年十一月に信頼筋の情報として、オーストリアのファシスト組織へのイタリアからの資金及び武器供与を「真剣に受け止める」よう注意喚起し、レンナーも情報が「部分的に正しい」と認めた。そして一九二八年二月初めにはレンナーがベルリンで目にした「運動全体を通じた反文献的風潮」に「不快感」を示したのに対して、ヒルファディングは次のように返信した。ドイツでは「知識人の影響はずつと少なく、自ら編集する『ゲゼルシャフト』誌が現実問題を極力具体的に分析しているにもかかわらず、「文献的関心は乏しい」⁷⁸。そもそも「根本的誤謬は、資本主義を固定的にとらえ、「…」現段階の政治的民主主義内では絶対主義国家や自由主義支配時代と非常に異なっているのを忘れること」(Bl. 3)である。まさに「組織された資本主義」という新事実の分析が課題であり、労働市場の組織や石炭及びカリ統制、カルテル立法など「これらはすべて生産の社会的規制の端緒をなし、それゆえブルジョワの規制を超える」(Bl. 4)。ロシアの困難は「国家社会主義的」だからではなく、

高生産費ゆえ「世界市場で競争力がない」ことにあり、「資本主義と同様に安価に生産することは、一国での社会主義の条件である」(Bl. 6)。一方ヨーロッパは新投資の利潤で債務を返済し、自力で蓄積需要充足が可能となるだろう。自分自身は「原則的に自由貿易主義者」(Bl. 9)であり、保護関税政策は生産性の減少と国際分業の歪曲をもたらすとはいえ、世界取引の恒常的拡大を阻止することはできない。

このようにヒルファディングは自らの雑誌編集の努力にもかかわらず、ドイツの文献的関心が乏しいことを認めつつ、資本主義自身の動態的把握の必要性を説き、「組織された資本主義」に生産の社会的規制の萌芽を見出した。そして社会主義も効率的生産を前提とし、またヨーロッパ経済の再生の可能性や、自由貿易の方向性を示唆した。彼はロシアについてはかねてより、消耗した固定資本の更新時に「重大な危機」に直面すると考え、外交政策の転換で英米の信用を求めざるをえない可能性が高いと予想していた⁸⁰。

レンナーは二月末にあらためて自国の過度の外資依存など「危機的状況」で「ファシズム組織がほぼ日ごとに強まっている」と伝え、狭小な経済領域ゆえ組織化も「不可能」(Bl. 3)であり、新興国との「蓄積格差と立地移動」は社会主義実現に「大きな制約を課す」と懸念した(Bl. 4)。これに対してヒルファディングは三月十二日に彼の分析が「正しい」と認

めつつも、今後欧州諸国も新興国からの利潤流入で再び「新開発に参加するだろう」と記した⁸³。オーストリアは「ドイツのような分岐した社会」を持たず、資本主義も階級関係も矮小なまま二大政党下で連立問題を論ずるのは「不幸」であり、現代的発展状況にある「政党の政策をウイーンから規定しようとする」ことほど滑稽なものはない⁸⁴（B1.2）。

ヒルファディングはさらに三月二十八日には国会で、「民主主義の最も重要な作用」として「人民代表のみならず全個別有権者の責任感の涵養」をあげ、「民主主義は専制政治や絶対主義ほど容易ではなく、それゆえまさに文化的にはるかに高度である」と論じた⁸⁵。そして自由の信奉も、「全個人に国民としての大きな責任の自覚を要求する」（*ibid.*）困難な課題であると彼は考えた。また彼は四月十一日に党選挙集会では、「政治的自由と共に経済的自由を実現しうるために勢力の拡大」を求め、「経済の組織的發展」を主導するように訴えた⁸⁶。そもそも民主主義は労働者大衆によっても担われる場合のみ、国家権力の助けで経済の形成に影響力を行使する手段であり、「民主主義的國家による所有特権の統制」（*ibid.*）もなされねばならない。「民主主義の価値は政治的自由にある」（*ibid.*）、自由においてのみ個人ひいては階級全体の向上が達成される。ロシアでの自由の喪失は、労働者の生活改善によってはあがないえない。このように彼は議会での党勢

拡大による経済の組織的發展を求めつつ、特に民主主義と自由の意義を再確認した。

五月二十日に国会選挙で社会民主党は大きく躍進し、ヒルファディングは六月二十八日成立のミュラー大連立政権に財務相として再入閣したが⁸⁷、翌一九二九年五月の党大会で連立政策について以下のように論じた。入閣は財政難や景気後退ゆえ困難に直面することは当初から予想されていたとはいえ、右派連合の除去のためにも「必須の状況」にあった。だがより根本的には、当時も今も「われわれに政府への参加を義務づける永続的利害」は、第一に「民主主義の維持」である（*ibid.*）。革命後に自ら政治的経験を重ねるにつれて一層確定的な事実と見なすようになったのは、「民主主義はそもそも社会主義実現の前提であり」（*ibid.*）、労働者が民主主義の中でのみ獲得する膨大な経験の蓄積なしには、社会主義が突然ファシズムや絶対主義から生ずるということはありえない、ということである。第二に「平和の維持と保障の目的に資する外交政策」（*ibid.*）である。キールで述べたように連立政府は闘争の停止ではなく、逆に「各参加者に最大の要求を課す闘争形態」（S. 197）であり、今後も永続的利害のため困難な闘争は続く。

結 び

以上で見てきたように、ヒルファディングはまず一九二三年大連立政権の成立と崩壊の要因を分析し、特に政治的力関係の重要性を強調して幻想を戒め、早くも大統領非常大権を警戒していた。一九二五年末―二六年初めに彼は大連立協議に参加しつつ時期を見計らい、五月のアーデナウアー政権構想支持も共和制維持の観点からであった。一九二六年後半には彼は共和国の「内容」を決する新段階ととらえ、「社会的共和国」論では経済民主主義とも関連させながら教育特権の廃止や社会的政策及び民主的自治等を説き、概念の実質化に踏み出したと言える。翌一九二七年にかけて再度の大連立協議で、彼は権力問題を重視して即時連立に賛成し、また中道政権案に理解を示すもかなわず、その後ブルジョワ右派新政府の社会反動的な予算案に反対した。そして彼はあらためて「社会的共和国」を、自由競争段階の福祉国家から進んで「真の」発展形態として、戦後の共和制を前提に社会政策を軸に広く社会生活全体の向上を図るものとして提起したのである。

五月のキール党大会で彼は「組織された資本主義」の特徴を包括的にまとめ、組織化のみならず企業経営の公的性格を「最も重要な」要素として指摘して、経済及び企業の社会的

管理運営の必要性を示したことがまず確認される。彼は「民主主義的国家により管理される経済」に向けて政策論を体系的に展開し、経済民主主義及び経営民主主義を通じて経済での所有特権の除去を追求した。同時に彼はファシズムの危険性を早くから認識して民主主義を強く擁護し、連立政策では左派の反対論を退けて、戦術としての柔軟性を求め、闘争の継続を論じた。そして彼は民主主義も共和国の「社会的内容」も、将来的に社会主義に引き継がれることを強調し、ここでも「社会的共和国」論の問題意識が保持されていることが注目される。結局党大会では彼の決議案の採択により、共産党流の崩壊論に基づくロシアの道とは異なり、「組織された資本主義」の現状認識をほぼ前提として、連立政策も含めて民主主義的方法による変革の方向性が定まることになった。

ヒルファディングはその後ブラジル旅行も経て国際化の視点を強め、「組織された資本主義」では、組織化が労働者の政治的働きかけの結果でもあるとして主体的要因を重視し、たんなる経済的傾向にとどまらないとした点が目を引く。そして彼は経済民主主義で労働組合に協力し、自らはそれを経済的私益の公益への従属と広く規定しつつ所有特権の打破をめざしたが、労働組合側では特に経済的管理運営の民主化と社会主義への移行を中心に彼の考えが受容されたことが確認できる。さらに彼は私信等でも、「組織された資本主義」に

生産の社会的規制の萌芽を認めた。他方社会主義も、効率的生産による競争力を存続の前提とするのである。また彼は民主主義については、自由と同様に全個人の責任感を必要とし、文化的に高度で困難な課題だと考えていた。最終的に彼は大連立再建後に、民主主義擁護と平和外交政策を入閣への永続的利害と見なし、連立政策がむしろ最大の努力を要する闘争形態であることを重ねて強調した。総じて、彼はその時々々の政治経済状況で力関係を考慮しながら、社会改革に向けて主体的意識の強化と幅広い勢力の結集を追求したが、その根底には、政治的民主主義も経済民主主義も、そしてまた共和国の「社会的內容」も、本質的に将来社会へ引き継がれるべきものとの彼の考えがあったのである。

(かわの・ゆうこう)ドイツ社会経済思想史)

注

- (一) Brethmann, R., *German Socialism and Weimar Democracy*, Chapel Hill, 1981, p. 121ff.
- (二) 保住敏彦『ヴァイマル共和国期における社会的共和国の思想』『愛知大学経済論集』第百七十四号、二〇〇七年、三〇頁。
- (三) 上条勇『ルドルフ・ヒルファディング』御茶の水書房、二〇〇一年、二二七頁以下。Smaldone, W., *Rudolf Hilferding*, Dekalb, 1998, pp. 114ff.; Greifens, J., *Finanzkapital und Finanzsysteme*, Marburg 2012, S. 241ff.
- (四) 大橋昭一『ドイツ経済民主主義論史』中央経済社、一九九九年、

五七頁以下。Wagner, F. P., *Rudolf Hilferding*, New Jersey, 1996, pp. 138f.

(五) 河野裕康『賠償問題とヒルファディングの経済政策論』一橋大学社会科学古典資料センター、二〇〇四年、五一頁以下。大連立の前後の経過については、四〇頁以下。

(六) "Hilferding über die politische Lage", *Volksmacht für Schlesien*, 14. 12. 1923.

(七) 彼は一九二四年十月三十一日にはオーストリア社会民主労働者党大会で、同党が「労働者運動の統一を維持する仕方を理解していた」ことを賞賛し、「ドイツでも今や分裂を克服し」「労働者の社会的権利のみならず、特にドイツ共和国の基盤の防衛」が課題だと述べた。*Protokoll des sozialdemokratischen Parteitages 1924*, Wien 1924, S. 148.

(八) 同政権発足直後に、旧大連立政府による事前予算化なしの工業界へのルール占領補償金支払いが問題となり、二月初めにヒルファディングは自らそうした閣議決定以前に辞任していたとして、「国家資金の不当支出と国会予算権無視の政策の責任を転嫁する欺瞞的企図」に共同で抗議し「五月一日の調査委員会とは当時「被占領地域の保持」こそ重要で、補償など「将来の問題」だったはずだと問いただした。*Schuttess' Europäischer Geschichtsältester* [SEGH], Jg. 1925, München 1929, S. 19f.; *Sozialdemokratische Parteikorrespondenz für die Jahre 1923 bis 1928*, (Ergänzungsband,) [Berlin dat. 1930], S. 160ff.; "Sozialdemokratie und Ruhngelder", *Vornwärts* [Vu], 6. 2. 1925, Morgenausgabe [MA], S. 1, Sp. 1; "Die Rulhkreidite vor dem Reichstag", *Vu*, 2. 5. 1925, Abendausgabe [AA], S. 3, Sp. 2.

(九) SEGH, *op. cit.*, S. 155.

(十) "Keine geeignete Grundlage", *Vu*, 17. 12. 1925, MA, S. 1.

- (一) *Ibid.*: “Keine große Koalition”, *Vw*, 17. 12. 1925, AA, S. 1, Sp. 1.
- (二) Hilferding, R. an Kautsky, K., 8. 1. 1926, Internationaal Instituut voor Sociale Geschiedenis [ISG], Amsterdam, Kautsky Archiv, Part D [KD] XII 642.
- (三) Kessler, H., *Das Tagebuch 1880-1937*, Bd. 8, Stuttgart 2009, S. 709f.
- (四) “Regierungsfragen”, *Vw*, 11. 1. 1926, AA, S. 1, Sp. 1: “Es bleibt beim Nein!”, *Vw*, 13. 1. 1926, MA, S. 1, Sp. 1.
- (五) *Reichsgesetzblatt*, Jg. 1926, Teil 1, S. 217; Weymar, P., *Konrad Adenauer*, München 1955, S. 140.
- (六) *SEGH*, Jg. 1926, München 1927, S. 100f.
- (七) *Ursachen und Folgen*, Bd. VII, Berlin [dat. 1962?], S. 340.
- (八) Wirth, J., “Ziel und Wege in der deutschen Politik”, *Berliner Tageblatt und Handels-Zeitung*, 20. 7. 1926, Sp. 3; *id.*, “Wege zur Republikanischen Union”, *ibid.*, 1. 8. 1926, S. 1, Sp. 2; Hörster-Philipp, U., *Joseph Wirth 1879-1956*, Paderborn 1998, S. 322ff.
- (九) *Mitglieder-Versammlung des Reichsverbandes der Deutschen Industrie* [MIVDI], Berlin 1926, S. 55 u. S. 65.
- (十) Hilferding, “Politische Probleme”, *Die Gesellschaft* [GS], 1926, Bd. 2, S. 294.
- (十一) *Id.*, *Für die soziale Republik*, Berlin [dat. 1924].
- (十二) “Die Resolutionen zum Referat Hilferding”, *Leipziger Volkszeitung* [LV], 17. 6. 1924, S. 3, Sp. 2.
- (十三) Hilferding, *Für die soziale Republik*, S. 12 u. S. 15.
- (十四) *Schriften des Vereins für Sozialpolitik*, Bd. 172, München 1926, S. 34 u. S. 64.
- (十五) Hilferding, “Kriegskapitalismus”, *Arbeiter-Zeitung*, 8. 4. 1915, S. 2, Sp. 2; 河野裕康『ユンノンゾーノハンの経済政策理想』法政大
- 春丑既慶 一九二三年 一一二頁以下。
- (十六) *Verhandlungen des Reichstags* [VR], Bd. 388, Berlin 1926, S. 543f.
- (十七) Warriner, D., *Combines and Rationalisation in Germany 1924-1928*, London, 1931, p. 16; Statistisches Reichsamt *Konzepte, Interessengemeinschaften und ähnliche Zusammenhänge im Deutschen Reich Ende 1926*, Berlin 1927, S. 13; *Statistisches Jahrbuch für das Deutsche Reich*, Jg. 1927, Berlin 1927, S. 510.
- (十八) *VR*, Bd. 391, Berlin 1927, S. 7950; *Die Kabinete Marx III und IV*, Bd. 1, Boppard/Rh. 1988, S. 319 u. S. 322; Winkler, H. A., *Der Schein der Normalität*, 2. Aufl., Berlin 1988, S. 294ff.
- (十九) Hilferding an Kautsky, 9. 11. 1926, ISG, KD XII 644.
- (二十) Fraktionsitzung, 11. 11. 1926, Archiv der sozialen Demokratie [AsD], Bonn, Nachlaß [NL] Giebel, C., Kassette II, Teil 2, Bl. 284. 彼は別の場でも「大連立を擁護」を語ったが、ただ継続性や条件もあった。Feder, E., *Heute sprach ich mit...*, Stuttgart 1971, S. 101.
- (二十一) *Die Kabinete Marx* [.....], S. 386; “Das Notgesetz”, *Vw*, 3. 12. 1926, MA, S. 2, Sp. 2.
- (二十二) “Sowjetgranaten für Reichswehrgeschütze”, *Vw*, 5. 12. 1926, Sonntags-A, S. 1, Sp. 1.
- (二十三) *Deutscher Geschichtskalender*, Jg. 42, 1926, Bd. 2, Abt. A, Leipzig 1927, S. 226.
- (二十四) Hilferding an Kautsky, 10. 12. 1926, ISG, KD XII 646.
- (二十五) *Die Kabinete Marx* [.....], S. 456ff. 1916年ユンノンゾーノハン「ソールンガキツビキオウナノコトナド」を懸念した。Stressemann, G., *Vernächtnis*, Bd. III, Berlin 1933, S. 91.
- (二十六) “Verhandlungen über die große Koalition”, *Vw*, 16. 12. 1926,

- MA, S. 1, Sp. 1; *Die Kabinette Marx* [.....], S. 459f; *VR*, Bd. 391, S. 8577 u. S. 8651; Stürmer, M., *Koalition und Opposition in der Weimarer Republik 1924-1928*, Düsseldorf 1967, S. 178ff.
- (52) *Die Kabinette Marx* [.....], S. 497.
- (53) Fraktionssetzung, 18. 1. 1927, ASD, NI, Giebel, Kassette II, Teil 2, Bl. 297.
- (54) "Der Reichstag tritt zusammen", *Vw*, 19. 1. 1927, AA, S. 1, Sp. 3.
- (55) *Die Kabinette Marx* [.....], S. 505.
- (56) Hilferding, Rose an Kessler, 20. 1. 1927, Deutsches Literaturarchiv, Marbach/N., A: Kessler, 71. 1.
- (57) *Die Kabinette Marx* [.....], S. 507. 二月二十三日の外交委員会へゲスラーがロシア軍との関係の「全面解消」を表明した際「ヒルファディングはロシアとは「西側諸国と対立しなご」限りで親善を保ち、「重要なのは新たな協定が存在しなご」である」と述べた。*Akten zur deutschen auswärtigen Politik 1918-1945, Serie B, Bd. IV, Göttingen 1970, S. 405.*
- (58) 一月二十二日に国会予算委員会ヒルファディングはまず個別項目について「経済省の教育研究振興予算を学術領域として「区分」すべく、「常設小委員会への委任」を提案して可決に導き、また国家統計局には「公的統計の一層の拡充」を求めた。二月二十五日の対政府協議では彼はズデーテン＝ドイツイ系金融機関支援案を、補助金政策で政治的懸念ゆえ「原則的に拒否」し、また三月九日に予算委員会では全納税査定額一覧の「国会への各年度提示」を共同提案した。そして二十八日には彼は公債発行繰越を違法として「予算年度への制限」を求め、さらに国鉄優先株の「国家資産としての保持」や「国有企業向け全国信用会社」の「存続」を主張した。Sitzung des Ausschusses für den Reichshaushalt [ARh], 22. 1. 1927, Bundesarchiv, Berlin [BA, B], Reichstag, R101/31144/1480, Bl. 313Rückseite [RS] u. Bl. 314RS; *Die Kabinette Marx* [.....], S. 547; Hilferding, Keil, W. u. a., Antrag, 9. 3. 1927, BA, B, R101/31145/1481, Bl. 86; Sitzung des ARh, 28. 3. 1927, *ibid.*, Bl. 196.
- (59) *VR*, Bd. 393, Berlin 1927, S. 10482.
- (60) "Ostertagung der sozialdemokratischen Akademiker in Nürnberg", *Vw*, 9. 3. 1927, AA, S. 4, Sp. 3; "Akademiker und Partei", *Vw*, 20. 4. 1927, MA, S. 3, Sp. 1.
- (61) Schifrin, A., "Theoretische Diskussion", *Vw*, 29. 4. 1927, AA, Beilage, S. 1, Sp. 2.
- (62) "Akademiker [.....]", S. 3, Sp. 1.
- (63) Schifrin, *op. cit.*, S. 1, Sp. 3; *Protokoll über die Verhandlungen des SPD-Parteitags [Prot. SPD]*, Kiel 1927, Nachdruck [ND,] Glashütten im Taunus 1974, S. 223.
- (64) *Prot. SPD, 1927, S. 265.*
- (65) *Ibid.*, S. 166; ヒルファディング『現代資本主義論』倉田稔・上条勇編訳、新評論、一九八三年、八五頁。ただし訳文は必ずしも邦訳書に沿ってはいない。
- (66) 彼はファシズムについては、早くも一九二二年九月にイタリアで「内政の決定的支配」を警戒し、一九二五年十一月にも「もはやその名に値する議会はない」と批判して、一九二六年十一月には「反ファシズム闘争」の国際決議に加わっていた。また教育問題では、彼は党大会直前の専門家会議で学校の「非宗教性」と「宗派化の防止」で一致したが、自らは真の危険性をむしろ「民族主義的愚昧化」に見ていた。*"Berlin für die Einigung", Die Freiheit, 14. 9. 1922, Beilage, S. 2, Sp. 1; VR*, Bd. 388, S. 4458; "Beschlüsse der Luxemburger Konferenz", *Vw*, 22. 11. 1926, AA, S. 1, Sp. 2; "Sozialdemokratie und weltliche

- Schule", *Vw.*, 14. 5. 1927, AA, S. 4, Sp. 3; Kessler, *op. cit.*, Bd. 9, 2010, S. 159.
- (㉔) *Prot. SPD*, 1927, S. 272.
- (㉕) Thieme, K., "Sozialistische Bewegung", *Sozialistische Monatshefte*, Jg. 33, Bd. 64, 27. 6. 1927, S. 475; Kampffmeyer, P., "Mehr Macht", *ibid.*, Jg. 33, Bd. 65, 17. 10. 1927, S. 787.
- (㉖) Herz, K., "Hilferdings Einstellung", *LV*, 13. 6. 1927; *LV*, 14. 6. 1927.
- (㉗) Adler, M., "Die Vervollständigung der Staatsmacht", *Der Klassenkampf*, Jg. 1, 1. 12. 1927, S. 134; *ibid.*, "Eine Philosophie der Koalition", *ibid.*, Jg. 2, 1. 3. 1928, S. 138.
- (㉘) "Der Triumph des Sozialimperialismus", *Die Rote Fahne* [RF], 29. 5. 1927, S. 1, Sp. 3; Ubricht, W., "Sozialdemokratie und Gewerkschaftspolitik", *RF*, 14. 6. 1927, 1. Beilage, S. 1, Sp. 1; Anker, P., "Hilferdings Kieler Offenbarungen", *RF*, 29. 5. 1927, 1. Beilage, S. 3, Sp. 3; *RF*, 31. 5. 1927, 3. Beilage, S. 2, Sp. 3.
- (㉙) *MVRDI*, Berlin 1927, S. 34, S. 61 u. S. 70.
- (㉚) "Rudolf Hilferding 50 Jahre alt", *Vw.*, 10. 8. 1927, MA, S. 2, Sp. 3.
- (㉛) "Rudolf Hilferding", *Kossische Zeitung*, 10. 8. 1927, S. 2, Sp. 3.
- (㉜) Hilferding an den Reichskanzler, 3. 10. 1927, Dortmund und Stadt- und Landesbibliothek, 19397. 彼はトントミン、*「種々の特殊なものを成長させる」*、高率保護関税により織維の脱税工業は其の「國に半導き由餘り利益」に陥つた。*Id.* u. Rose an Kautsky, L. u. K., 29. 8. 1927, IISG, Kautsky Familie Archiv, 329; *id.* an Kautsky, K., 6. 10. 1927 IISG, KDXII 647.
- (㉝) Sitzung des ARh. 27. 10. 1927, BA, B, RI01/31145/1481, Bl. 312RS.
- (㉞) "Unsere Werbewoche", *Vw.*, 7. 11. 1927, AA, Beilage, S. 1, Sp. 2.
- (㉟) "Politischer Lohn, politische Preise", *Vw.*, 17. 11. 1927, MA, Beilage, S. 1, Sp. 2.
- (㊱) *Id.*, "Die deutsche Wirtschaft und die internationale Verschuldung", *Hamburger Uebersjahrbuch* Bd. 5, 1928, S. 55.
- (㊲) "Die politische Bedeutung des Parteitagess in Kiel", *Gewerkschafts-Zeitung*, 4. 6. 1927, ND, Berlin 1984, S. 310.
- (㊳) *Protokoll der Verhandlungen des Kongresses der Gewerkschaften Deutschlands* [Prot. Gewerkschaften], Berlin [1919], ND, Berlin 1980, S. 58; *ibid.*, Berlin 1922, S. 37.
- (㊴) *Id.*, Berlin 1925, S. 206; Potthoff, H., *Freie Gewerkschaften 1918-1933*, Düsseldorf 1987, S. 178ff.
- (㊵) Schwarz, S., *Handbuch der deutschen Gewerkschaftskongresse*, Berlin 1930, S. 415; *Jahrbuch des Allgemeinen Deutschen Gewerkschaftsbundes* [Jahrbuch des ADGB], 1928, Berlin 1929, S. 55; *Die Gewerkschaften von der Stabilisierung bis zur Weltwirtschaftskrise 1924-1930*, Halbband II, Kulkuck, H. -A., Schliffmann, D. (bearb.), Köln 1986, S. 997.
- (㊶) Der Vorstand des ADGB an Hilferding, 8. 11. 1927, ASD, Allgemeiner Deutscher Gewerkschaftsbund [ADGB], NB 712, Nr. 29; Leipart, T. an Hilferding, 19. 11. 1927, Nr. 30; *ibid.*, 16. 12. 1927, Nr. 32; *ibid.*, 2. 1. 1928, Nr. 33; Der Bundesvorstand an Hilferding, 15. 2. 1928, Nr. 34.
- (㊷) Leipart, *Auf dem Wege zur Wirtschaftsdemokratie?*, Berlin 1928, S. 7.
- (㊸) Naphali, F., *Wirtschaftsdemokratie*, Berlin 1928, S. 3; ナントミン『經濟民主主義』山田高住訳、御茶の水書房、一九八三年、一—三頁、*Jahrbuch des ADGB, op. cit.*

- (2) *Prot. Gewerkschaften*, Berlin 1928, S. 20.
- (3) Material zur Berichterstattung über den 13. Kongress des ADGB, ASD, ADGB, NB 628, S. 14.
- (4) *Prot. Gewerkschaften*, 1928, S. 224.
- (5) Hilferding, "Probleme der Zeit", *Gs.*, Jg. 1, 1924, S. 3, エルプァライント、前掲書、六六頁。
- (6) Schwen, E. M. v., "Der Hamburger Kongress der freien Gewerkschaften", *Der Arbeiter*, Jg. 18, Nr. 19, 1. 10. 1928, S. 472; Reichsverband der Deutschen Industrie, *Materialien zur Wirtschaftsdemokratie*, Berlin 1929-1931, Vorwort.
- (7) Hilferding an Kautsky, K., 13. 1. 1928, IISG, KD XII 649. 彼はまた D・B・リャザーノフのマルクス・エンゲルス全集刊行を「偉大な仕事」で評し、「思想史や伝記のみならず理論的に特に『資本論』二・三巻の準備作業から『重要な学術的認識』が汲み出されていると考えた。 *Id.* an Kautsky, B., 4. 1. 1928, IISG, KD XII 648; *id.* an Kautsky, K., 13. 1. 1928, *op. cit.*
- (8) *Id.* an Renner, K., 2. 11. 1927, Österreichisches Staatsarchiv, Allgemeines Verwaltungsarchiv [ÖSA. AVA], Wien, NI. Renner, Karton 6, Bl. 1.
- (9) Renner an Hilferding, 4. 11. [1927], *ibid.*, Bl. 1.
- (10) *Ibid.*, 2. 2. 1928, Bl. 1f.
- (11) Hilferding an Renner, 23. 2. 1928, *ibid.*, Bl. 1f.
- (12) *Id.* an Kautsky, 8. 1. 1926, *op. cit.*
- (13) Renner an Hilferding, 27. 2. 1928, ÖSA. AVA. NI. Renner, Karton 6, Bl. 2.
- (14) Hilferding an Renner, 12. 3. 1928, *ibid.*, Bl. 1.
- (15) *VR*, Bd. 395, Berlin 1928, S. 13843.
- (16) "Mehr Macht der Sozialdemokratie", *Vw.*, 12. 4. 1928, MA, S. 1, Sp. 1.
- (17) *SECK*, Jg. 1928, München 1929, S. 106ff. u. S. 119ff.
- (18) *Prot. SPD*, Magdeburg 1929, ND. Glashütten im Taunus 1974, S. 195.

キーワード：ヒルファディング、組織された資本主義、経済民主主義、社会的共和国

〈公募論文〉

グラムシ『獄中ノート』における 常識論の位相

尾場瀬一郎

はじめに

本稿の目的はイタリアの思想家、アントニオ・グラムシ（一八九一—一九三七年）の常識（*sensu comune*）論を取りあげ、それが彼の『獄中ノート』^①のなかでいかなる意義をもっているのか、総合的な検討を加えることにある。

グラムシの『獄中ノート』は、いくつかの翻訳ノートを除いて全部で二九冊からなる。グラムシは国会議員としての不逮捕特権があるにもかかわらず、一九二六年に「陰謀活動、内戦の扇動」等の嫌疑で逮捕される^②。長い獄中生活の過程で

ファシスト政権から執筆許可を獲得し、一九二九年に『獄中ノート』の執筆をはじめ。二九冊のノートのなかでは、哲学・思想や歴史、政治、経済、ジャーナリズム、文学、演劇、民間伝承、民話・民謡などの主題が、独自の視点から縦横無尽に論じられている。きわめて多様なテーマが扱われており、原語のイタリア語で二千頁以上ある『獄中ノート』（『校訂版』）に接近するためには、読み手が独自の視座をもって臨まなければ『獄中ノート』という迷宮のなかで迷子になってしまう。筆者はこれまで、『獄中ノート』で展開されている常識論に深い関心をもってきた。本論作成の際は、『獄中ノート』（『校訂版』）の末尾の「事項索引」を使って、「常識」の關係箇所

のすべてを検討した。その結果、グラムシの常識論の研究をはじめた当初よりも、常識論がグラムシ思想のなかでもって重要な大きさを改めて確信させられた。

「ヘゲモニー闘争」や「市民社会」、「有機的知識人」、「陣地戦」などの概念は、日本でも欧米でも繰り返かえし取りあげられ、論じられてきた。それに比べて常識論はこれまで、取りあげられることがほとんどなかった。ましてや、主題的に論じられることは皆無だったと言ってよい。長い冷戦時代のなかで常識は、『獄中ノート』のなかの「強い概念群」の陰に隠れた「弱い概念群」のなかのひとつだったのかもしれない。

だがしかし、近年、欧米のグラムシ研究者のなかで、グラムシの常識論に関心が集まりつつある。たとえば、イタリアのグイド・リグオーリ³やファビオ・フロシーニ⁴、それからジョルジオ・バラッタ⁵などは、グラムシ『獄中ノート』研究の新しい局面を、常識論を基軸にして拓こうと格闘している。また、イギリスでも『グラムシアン・モーメント』の著者であるピーター・D・トーマス⁶などが、グラムシの常識論に強い関心を示している。その他の論者においても、常識論は言及・注目されることが多くなっている。

筆者は本稿全体を通して、以下の点を明らかにしえたと考えている。①グラムシは常識についてどのような概念規定を

行っているのか②常識は科学・哲学・良識、それから宗教や民間伝承といかなる相関性をもっているのか③常識が具えている積極的・建設的側面と否定的・消極的側面はどのようなものか④『獄中ノート』のなかで常識論はいかなる位置を占めているのか、その重要性はいかほどのものなのかである。

一 すべての人間は哲学者である

グラムシは『獄中ノート』のなかでももつともまとまった形で自らの哲学観を展開しているQ11§12（若干の予備的参照点）で、旧来の哲学観のラディカルな転換を提唱している。より具体的に言うならば、彼は哲学のカテゴリーのなかに「常識」の概念を大胆に導入することによって、古い哲学観や哲学者の概念の転覆を試みている。

グラムシはまず、哲学とは「専門の学者や職業的・体系的哲学者」の活動を指すものだという世間に広まっている先入見を「破壊」(distruggere)すべきことを説いている。そして、哲学は専門家の独占物ではないという意味で、「すべての人間は『哲学者』である」と主張している。

グラムシが「職業的・体系的哲学者」以外の非哲学者、つまり一般市民をも「哲学者」のカテゴリーに組みこもうとしたのは一体どのような理由からだろうか。言いかえるならば、

その思想的意図はいかなる点にあったのだろうか。

グラムシは、あらゆる人間は「世界観」(conetto del mondo)を所有していると述べている。言いかえるならば、「世界観」を何らもたない人間は存在しないと主張している。この点を確認した上で、それにつづけて彼は、「世界観」を構成する主要素を以下の三つに分けて説明している。

第一に、「言語活動」(linguaggio) および言語活動における「観念と概念の総体」(un insieme di nozioni e di concetti)である。第二に、「常識と良識」(senso comune e buon senso)である。第三には、「民衆宗教」(religione popolare)や「信念の体系」(sistema di credenze)、「迷信」(superstizioni)、「意見」(opinione)、「ものの見方や行動様式」(modo di vedere e di operare)である。グラムシはこれら諸要素を総称して、「民間伝承」(folklore)とも呼んでいる(Q11§12C)。

すべての人間は言語活動、常識や良識、民衆宗教や民間伝承を通して、一定の「ものの見方」を身につけ、「信念」をもっている。あらゆる人間の活動には何らかの意味で「世界観」が関与している。グラムシは、そういった意味で「すべての人間は『哲学者』である」と主張することができるというのだ(Q11§12C)。

以上のようにグラムシは、哲学の概念を「世界観」一般にまで拡張してみた。そして旧来の哲学観の刷新によって、

「体系的哲学者」と「非哲学者」との区別を廃棄しようとした。より詳しく言うならば、彼は知識人の「高級哲学」と大衆の「粗野な」哲学」とを、そして「知識人」と「非知識人」とを連続性の下で理解する道をつけたのである。ところでその意図は一体いかなる点にあったのだろうか。

その思想的意図は何よりも、「哲学」を職業哲学者や専門家の手から民衆の手に奪還し、大衆が自前の「世界観」を獲得することにあつたのだと考えられる。それだけではない。グラムシは哲学者と大衆との区別を無化することによって、大衆のなかに、非哲学者もまた「哲学者」であり、歴史形成の「主役」(protagonista)であるという自己意識を育もうとしたのである(Q11§12C)。以上が先の問いにたいする回答であるが、この議論にはさらにその先がある。

グラムシは以上のように知識人の哲学と大衆の哲学との連続性を説く一方で、「実践的な意味では」(praticamente)知識人の「高級哲学」と大衆の「粗野な」哲学」とを区別すべきことを説いている(Q11§12C)。彼はその際、世界観を二つの契機・段階に区別し、その基準を「批判と自覚」の有無に求めている。

まず「批判的自己意識を欠いた」契機である。これは世界観における「断片的で場当たりの」な思考の段階だと言ってよいだろう。粗野な常識や民間伝承、迷信といった世界観を、

大衆が無自覚かつ無批判に、環境から与えられたままに受容している段階を意味する。そして「批判と自覚の契機」である。こちらは民衆が「批判的で自覚的な世界観」を獲得する段階を意味する。言いかえるならば、偏狭な社会環境や支配集団から一方的に世界観を押しつけられている段階を脱却し、民衆が自ら主体的に世界観を選択し、それを批判的に彫琢していく段階を意味する。グラムシは世界観のあり方を、以上二つの契機・段階に分けて考えていた。

グラムシはなぜ、一方で専門家の「体系的哲学」と素人の「常識」とを連続的なものと捉えながら、他方で両者を区別すべきことを説いたのだろうか。それは彼が、大衆の世界観は「批判的自己意識を欠いた」段階から脱却し、「より高次の生活観」へと移行していくべきだと考えていたからだ。彼はこの点に関して、つぎのように述べている。

実践の哲学は、カトリックの哲学に対立するものである。つまり実践の哲学は「一般大衆」を彼らの常識という原始的哲学のなかに繋ぎとめようとするのではなく、逆に彼らにより高次の生活観に導こうとする。(Q11 §12C)

ローマ・カトリック教会は、大衆を「原始的哲学」、つまり常識に繋ぎとめようと、長きにわたってあらゆる手段を尽

くしてきた。言いかえるならば、大衆を「批判的自己意識を欠いた」段階に意図的に押し止めてきた。また、グラムシが「俗界の教皇」と呼んだクローチエは、常識に関して曖昧な態度をとっていた(Q11 §12C)。それにたいしてグラムシが唱える「実践の哲学」は、大衆が常識の呪縛から解かれ、自ら「批判的自己意識」を獲得し、自発的に「より高次の生活観」へと移行していくよう、理論的な指導を行う役割を担っているのである。

言うまでもなく、「批判的自己意識を欠いた」契機は「常識」に対応しており、「批判と自覚の契機」は「より高次の生活観」に相応している。グラムシが認識論的な次元では「高級哲学」と「常識」との連続性を説きながら、実践論的な次元では両者を峻別した意図は、大衆が「道徳的・政治的受動性の状態」を克服して、「自分自身が自分の案内人」となることにあった。

二 常識、哲学、そして民間伝承

常識や良識、言語活動に含まれる観念や概念、民衆宗教や民間伝承といった観念群が、「世界観」≡広義の哲学の構成要素だった。そしてそのことが、「すべての人間は『哲学者』である」というグラムシの主張の論拠となっていた。

それらのなかでも以下では、「常識」を中心にして議論を

展開していききたい。それはグラムシが言語や民衆宗教、民間伝承の社会的機能を軽視しているからというわけではない。むしろ逆である。だがしかし、グラムシが『獄中ノート』で哲学、言語活動、民衆宗教、民間伝承等に言及する場合、つねに「常識」を軸に置いているように感じられる。また、彼が諸観念について議論を展開する際、少なくとも一度は常識と関係づけているように思われる。仮説の域をでないが、常識論はグラムシ思想の座標軸を形成しているようだ。

では、常識とは一体何を指すのだろうか。そして、グラムシは常識にたいしてどのような定義を下しているのだろうか。言いかえるならば、常識は科学や良識、宗教、民間伝承といかなる関係に立つのだろうか。

常識の定義に関してグラムシはさまざまな規定を与えているが、以下で『獄中ノート』のなかの主要な定義をいくつか拾ってみた。それは大体、つぎの六つに分類されると考えられる。

常識とは、①「世界観」…「人民大衆の世界観」(Q11§12C)である。より詳しく「もつとも普及した生活観および人間観」(Q24§4C)とも、「普及した生活観および道徳」(Q1§65A)とも言い換えられている。常識は「生活観」や「人間観」であると同時に、「道徳」でもある。

②「哲学」…常識Ⅱ「哲学」であるのは、当然だろう。な

ぜなら、先に見たようにグラムシは、「哲学」を構成する要素のひとつとして常識を挙げていたからだ。彼は常識を「原始的哲学」(Q11§12C)や「民衆の『粗野な』哲学」(Q11§12C)、「非哲学者の哲学」(Q11§13C)、「普通の人の哲学」(Q11§44C)等と表現している。冠されている「原始的」や「民衆の」といった形容詞は、グラムシが『粗野な』哲学と「高級哲学」とを、そして「非哲学者の哲学」と「専門家の哲学」とを区別していたことを示している。

③「民間伝承」…常識は「哲学の民間伝承」だとか、哲学の「未来の民間伝承」(ともにQ24§4C)だとか言いかえられている。④「民衆信念」(credenze popolari)：グラムシは「新しい民衆信念、つまり新しい常識、したがって新しい文化と新しい哲学」(Q11§13C)と表現している。ここから常識は「民衆信念」とだけではなく、「文化」の概念とも交錯していることが理解できる。⑤「考え(idea)や意見(opinione)のバラバラな総体」…常識は民衆の「考えや意見」から構成される(Q11§12C)、「広まっている粗野な意見」でもある(Q11§56C)。⑥「イデオロギー」…「民衆のイデオロギー(常識)」と、常識が「民衆のイデオロギー」と直截に等置されている(Q16§27C)。常識は「イデオロギー」の一種でもあるのだ。その他に常識は『獄中ノート』のなかではしばしば、「常識と良識」(Q11§12C等)といった形で、「良識」と対し

て取りあげられている。このことから常識と良識とがきわめて隣接・重複した概念であることがわかるが、両者をめぐる関係は重要な問題点を含んでいるため、第五節で改めて論じたい。

以上のように、常識は『獄中ノート』のなかでさまざまに言いかえられているが、この分類からわかることは、常識とは何よりも「世界観」であり「観念」であるということだ。そして、それは「生活観」および「人間観」であり、「道徳」、「文化」であり、「民衆信念」、一種の「民間伝承」であり、「イデオロギー」だということになる。常識の概念が、「哲学」から「道徳」、「民間伝承」までを含めた、きわめて広いものであることがわかる。

常識概念の多義性・重層性を確認したところで、つぎに「知」の諸領域における常識の位置づけを見ておきたい。グラムシは常識と哲学・科学・経済学、そして民間伝承との関係について、以下のように説明している。

常識は固定的かつ不変のものではなく、風俗に浸透する科学的概念や哲学的見解によって豊穡化されることよって、たえず変化する。「常識」は哲学の民間伝承であり、つねにそれは民間伝承そのもの（したがって共有されたものとして）と哲学、科学、経済学との中間に位置する。常識

は未来の民間伝承を作りだす。
(Q24 § 4 C)

この一節からわかることは、第一に、知の領域は三層からなるということだ。第二に、常識は「科学・哲学—常識—民間伝承」というように二層目に位置するということである。第三に、常識はそれ自体で閉じた領域を形成しているものではないということである。グラムシは、時代の哲学は「諸個人の哲学全部と（一般的）風潮との総体+科学的見解+宗教+常識」からなる」と述べているが（Q11 § 16 C）、常識は哲学（体系的哲学）・科学・経済学の領域と宗教・民間伝承の領域との間に介在し、双方を媒介する蝶番のところに位置するということである。

一方で常識の領域にたいしては、哲学や科学によって新たな観念や知識が供給され、常識の内容はたえず豊富化される（哲学の民間伝承）の側面。他方では、常識は新しい概念や情報によって更新されながら、それが内包している諸観念や知識のいくつかは沈殿・凝固して、民間伝承や迷信に転化する（未来の民間伝承）の側面。グラムシが常識を「哲学」や「民間伝承」と等置しえたのも、常識がそれ以外の知的領域に開かれ、他の諸領域と相互に転化し合っていると考えていたからに違いない。言いかえるならば、三層内では観念上の還流が行われているのである。

常識は一方で哲学や科学と接点をもちながら、その内容がたえず更新されるという「開かれた側面」をもっている。しかし他方では、常識のなかには非合理的な観念や伝統的な行動規範を批判的検討に付すことなく沈殿させているという意味で、「閉じた側面」をもっているのである。

三 常識のラビリンズ

グラムシの概念規定の特徴は、当該概念をそれが置かれてある文脈から切り離して一義的に定義するのではなく、その他の諸領域・諸概念と交錯させ、概念のもつ多義性や両義性を生かしながら行う点にあった。また、それと同時に、知の他の諸領域に属する観念群との差異を際立たせながら行う点に存した。

前節では常識の定義について見たので、本節ではより詳しく常識の論理的特性に迫りたい。グラムシが常識についてもつとも多く言及しているノートのひとつはQ11§12（C草稿）であるが、彼はそこで常識の本質をより深いところから明らかにするために、常識を哲学、良識、宗教と関係づけながら議論を展開している。

常識、宗教および哲学の関係。哲学は知的秩序であり、

それは宗教でも常識でもない。実際のところ、宗教と常識は同じものではないが、いかなる点において宗教は断片的な常識の要素であるかを検討すること。しかも「常識」は、宗教と同じように集合名詞である。常識は歴史的産物であり、歴史的生成物なので、常識はたった一つではない。

（Q11§12C）

この一節には大変重要な指摘がいくつかなされているので、詳しく検討しておきたい。

第一に、哲学は「知的秩序」を具えているが、常識は宗教と同様に「知的秩序」を具えてはいないということである。第二に、常識の主要構成要素は「宗教」であるということだ。第三に、常識は「集合名詞」であり、「歴史的生成物」であるということだ。

先に三点目を検討しておこう。

グラムシはカトリックといってもさまざま形態のカトリックが存在すると述べている。その例として彼は、「農民のカトリック」、「小ブルジョアジーのカトリック」、「都市労働者のカトリック」、「女性のカトリック」、そして「知識人のカトリック」を挙げている（Q11§13C）。もしそのように言えるのであれば、宗教を構成要素とする常識にも多様な形態があると考えてもよいだろう。「農民の」常識、「小ブルジョ

アジューの「常識」、「都市労働者の」常識、「女性の」常識、そして「知識人の」常識があるということになるだろう。実際グラムシは、「すべての社会階層は自らの『常識』と『良識』をもつ」と述べている(Q24 §4C)。

それにつづけてグラムシは、常識は「固定的で(irrigidito)不変な(immoblie)何かではない」と強調している。常識は「時代と場所」によって、きわめて多様な形態をとるのである。「唯一の常識」なるものは、存在しない。言いかえるならば、常識とは『諸常識』(《sensi comuni》)という形でしか存在しえないものなのだ。

つぎに一点目について。グラムシはここでは単に「知的秩序」の有無に言及しているだけだが、別のところではより具体的に、常識は論理的観点からみて「曖昧で、矛盾を含んだ、多義的な概念」(Q11 §13C)であり、「断片的で、矛盾しており、首尾一貫しない」大衆の世界観だと述べている(Q11 §11C)。常識とは、知識人や専門哲学者の世界観が具えている、「首尾一貫性」や「体系性」、「統一性」、「等質性」を欠いた哲学なのである。

では、なぜ常識は「知的秩序」や「首尾一貫性」を欠き、「矛盾」に満ちているのだろうか。この点は、二点目の内容と関係している。

グラムシはその理由のひとつとして、常識が「太古の」宗

教的観念や「最新の」科学的観念を混在させている点、さらに常識がそれらさまざまな観念の「奇妙な結合」を許容している点を挙げている。常識の構成要素について、グラムシは以下のように説明している。

常識においては、現存するこれら多様なカトリシズムよりもさらに粗野で洗練されていない諸形態が影響を与えているだけでなく、以前の諸宗教、現在のカトリシズムの以前の諸形態、民衆の異端的諸運動、過去の宗教と結びついている科学的な偏見等が影響を与え、現在の常識の構成要素となっている。(Q11 §13C)

以上によれば、常識の主な構成要素は、太古の諸宗教、カトリシズムの昔日の観念、民衆の異端的運動の記憶、はるか昔の宗教的観念にルーツをもつ科学的偏見等である。ここで特徴的なのは、これらすべての観念が宗教に由来しているということだ。

グラムシは別のところでも、常識は「ブトレマイオスの、神人同形説的、人間中心主義的」な観念から構成されていると批判している(Q11 §13C)。そしてより具体的に、「常識にとって地球は静止しており、太陽は天空全体とともに地球の周りを回っているというのが『真実』である」と述べてい

る(Q1§41A)。これらの説明からも、常識を構成するものが、科学的批判が加えられることのないまま沈殿・堆積している「時代錯誤的な」宗教的観念であることがわかる。

以上見てきた説明を常識はたえず「科学的概念や哲学的見解によって豊穰化される」という前節の主張と関連づけるならば、つぎのようになるだろう。常識が断片的で統一性をもたない理由の二つ目は、常識のなかでは、神話的観念や宗教的迷信、偏見も、革新的な哲学的直観(「世界的に統一された人類のみがもちうるような、将来の哲学の直観」Q11§12C)も、理論的に整理されることなく無秩序に並存している点にあるということだ。常識のなかでは、論理的に見て本来結びつくことがない観念同士が、平然と結合しているのである。

グラムシが常識とは「新しいものにたいするみずばらしい保守主義者で反動主義者」に他ならないと難じ、くり返し批判を加えたのも、古い宗教的起源をもった常識の構成要素が、地下水脈のように常識の底流をなし、半永久的に大衆の思考・行動を呪縛しかねないためであった。常識の領域内部には、それら観念群を選別する明確な基準も批判的に整序する原理も存在しないため、非合理的な考え方が「真実」として流通しかねないのである。

四 常識のアクチュアリティ

グラムシは常識の「知的無秩序」を批判すると同時に、実はそれが大衆の日常生活や実践の場において積極的な面をもっていることを強調していた。彼は常識を一面的に断罪するのではなく、常識にたいして弁証法的な態度をとっている。以下ではグラムシが常識のいかなる側面を評価したのか、そして常識のポテンシャルがどの辺にあると考えていたのか、検討してみたい。

彼は常識がもつ積極的側面に言及した際、「哲学的」という表現および「ものごとを哲学的に考える」という表現にたいして常識がどのようなイメージを抱いているのか、分析することからはじめている。グラムシは「民衆の言い回し」を分析してみると、民衆が「哲学」にたいして、以下のように理解していることがわかと述べている。

それ「民衆の言い回し」がそのなかに諦観と忍耐への暗黙の誘導を含んでいるのは確かだが、それとは反対に重要なのは、それは、起こった出来事は深層においては合理的であり、本能的かつ暴力的な衝動に翻弄されず、自分の合理的な力を集中して取り組むことが必要であるということ

を認識し、判断するための反省への誘いであると思われる。

(Q 11 § 12 C)

さらに彼は、大衆作家によってなされた「哲学」に関する表現を分析してみれば、常識が「哲学」をつぎのように考えていることがわかるだろうと主張している。

「哲学」そして「哲学的」という用語、それらはきわめて正確な意味をもっていると考えることができる。それは動物的かつ原初的な情動を、自己の行動に意識的な方向づけを与えてくれる必然性の概念へと止揚することを意味している。

(Q 11 § 12 C)

民衆の日常的語彙とポピュラー作家の表現を分析してみると、常識にとつて「ものごとを哲学的に考える」ということは、現状にたいする「諦観と忍従への暗黙の誘導」を意味しているように見える。たしかにそのような傾向が見られることは否定できない。だがその一方で、哲学が、歴史的合理性にたいする信頼、そしてその合理性を土台とした行動の必要性、言いかえるならば「本能的かつ暴力的な衝動」からの自由を説いていることを、常識は正しく把握している。常識にとつて「哲学」とは何よりも、粗野な衝動や情動からの自由

を意味するのである。

それだけではない。常識にとつて「哲学」とは、恣意的な衝動や情動にたいして「意識的な方向づけ」を与え、衝動・情動を「必然性の概念」のなかに止揚することを意味している。グラムシは、常識が自由と必然性という、哲学の根本問題をきわめて正確に理解していることに驚いている。

以上は常識の認識論的側面とでもいうべきものに関する評価であるが、グラムシは日常生活における常識の実践的側面についても、きわめて高い評価を与えている。彼は「常識と良識」と題された一節のなかで、以下のように常識を評価している。

「常識」あるいは「良識」とこれまで呼び習わされてきたものの価値は、どのような点にあるのか。それは、暗黙のうちにはあるが常識が因果律を用いているという事実存するだけではなくて、より厳密な意味において、常識が一連の判断において的確な、単純かつ卑近な原因を確定し、屁理屈や、形而上学的で見かけだけ深遠な、エセ科学的難解さに翻弄されないという事実等にある。「中略」実際常識のなかには、たとえそれが経験的かつ制限されたものであるとはいえ、一定の「実験主義」と現実にたいする直接の観察が見出される。

(Q 10 § 48 B)

この一節からわかることは、以下の四点である。

第一は、常識が因果律を使用しているという点。第二は、常識は正確な原因確定を行う能力をもっているという点。第三は、因果律の適応および原因確定の正確さから、常識は空虚な形而上学的議論やエセ科学的説明には簡単には欺かれなという点。そして第四は、常識による正確な原因確定は、実験主義の精神と現実の直接的観察によって支えられているという点である。以上四点にわたる指摘は、常識固有の論理と長所をきわめて簡潔に説明している。

グラムシは『獄中ノート』の主要な個所で（Q 11 § 12 C等、常識は民衆の実生活と切り離すことができないと述べている。常識がもつ的確な因果帰属能力や判断力は、日常生活における「実験」の成果であり、それは実生活における諸事象にたいする「観察」の深化から生まれる。言いかえるならば、常識が内包している観念や概念、判断基準等は、事物との直接のかつ経験的な接触によって長い時間をかけて熟成されたものなのだ。

五 常識と良識・常識対良識

では、総合的に見てグラムシは、常識を積極的に評価して

いたのだろうか。あるいは、否定的な価値判断を下していたのだろうか。それから、彼は「良識」についてはどのような定義を与え、いかなる評価を下していたのだろうか。

以下では常識と良識との関係を、詳しく見ていきたい。良識との関係を明らかにすることで、常識の特性をよりよく解明できるに違いない。その逆に、グラムシは良識そのものについては明確に規定していないため、常識との関係を明らかにすることによって良識の特性を際立たせることができると考えられる。

まず、常識と良識とが区別されることなく並置されているケースを見たい。そのあとで、常識と良識とが区別され、対置させられているケースを検討したい。

以下は、常識と良識とが厳密に区別されていない一節である。

一般的な型（『雑誌』の目的は、「常識と良識を」批判し、示唆し、執拗にからかい、鼓舞し、刷新しようとする）によって、そして結局のところ、「新しい常套句」を導入することによって、ある社会の一般的な意見を変えようとするものであることから、「常識」あるいは「良識」の領域に属するものだと見える。（Q 24 § 4 C）

ここでは常識と良識にたいする評価が述べられているわけではない。一般的な型の雑誌が世間一般のものの見方を変えるために影響力を行使するのが、『常識』あるいは『良識』の領域においてだという事実が述べられているだけである。だがしかし、ここで確認したいのは、この点ではない。そうではなくて、『常識』あるいは(○)『良識』の領域に属する」と表現されているように、常識と良識が同じ領域に属するという点である。言いかえるならば、常識＝良識だということである。先にも引いたが、「すべての社会階層は自らの『常識』と(e)『良識』をもつ」(Q 24 § 4 C) などとも表現されており、『獄中ノート』のなかには、常識と良識とが比較的無造作に並置されている個所が多数存在する。

だがしかし、その一方でグラムシは常識と良識とを明確に区別している。つぎの一節は、「良識と常識」と題された、イタリアの国民的作家マンゾーニの『いいなづけ』に関する覚書である。

マンゾーニは常識と良識とを区別していた『いいなづけ』ペストとペスト塗りについての第三章を見よ。ペスト塗りの存在を信じない人も幾人かはいたという事実について語りながらも、広まっている粗野な意見に反対して自らの意見を主張することができなかった。『これはいつてみれば

家庭内の秘密を打ち明けたようなもので、本当のことをこっそり洩らしたのである。良識が働いていたことはこれでわかるが、しかし良識は姿を隠していたのである。それは良識が世間の常識なるものを惧れていたからであった』と書いている。(Q 11 § 56 C)

この一節からは、グラムシが常識と良識とを厳密に区別していることがわかる。そして常識にたいしては否定的な価値判断を下し、良識にたいしては積極的な評価を与えていることが理解できる。

この点をもう少し詳しく検討したい。ここでは常識は、良識と対立する「粗野な意見」と表現されている。一方で良識は、「本当のこと」を告げようとするものだと考えられている。それに加えて良識は、「粗野な意見」を惧れて「自らの意見」の表明を憚ることがあると述べられている。良識は常識と対立するだけではない。「本当のこと」を告げようとする良識は、「粗野な意見」との間につねに緊張関係を孕み、「世間の常識」によってしばしば「沈黙」を強いられるのだ。

グラムシが常識と良識とを以上のように区別・対置しているということを確認した上で、両者の相違はどのような点に見られるのか、論理的側面からさらに検討を加えたい。

第四節で触れたように、グラムシは、常識のなかには『実

「観主主義」と「現実にたいする直接の観察」が見いだされる点を評価していた。そして、常識が実生活における「実験」や「観察」によって培われた正確な表象能力や的確な実践感覚をもっている点を買っていた。彼は以上のように常識を評価したすぐあとに、「これこそが常識の健全な核 (nucleo sano) であり、まさしく良識と呼ばれるべきものであり、発展させられ、統一性と一貫性を付与されるべき価値がある」と書いている (Q11 §12 C)。

グラムシによれば良識とは何より、常識のなかの「健全な核」なのである。言いかえるならば、良識は常識のなかに包摂されている、常識のなかの積極的側面のことを指すのである。彼が一方で常識と良識を並置し(「常識と良識」)、他方で常識と良識とを対置することができたのも(「常識と対立する『良識』」)、以上のような理由からだった。したがって、グラムシが「常識」を取りあげ、積極的に評価しているケースでは、常識のなかの「健全な核」、つまり「良識」のことを指していると考えるべきだろう。

グラムシはさらに、常識と良識との関係についてより明確に述べている。「哲学は宗教および常識の批判であり、克服である。そのような意味で、常識と対立する『良識』と一致する」と (Q11 §12 C)。

すでに見たように、グラムシは「知的秩序」の有無を基準

に常識と哲学とを区別していた。それを受けてここでは、哲学と良識とを等置している(「知的秩序」)。そして、常識と宗教とを等置している(「知的無秩序」)。これらを考慮に入れるならば、「常識と対立する『良識』」は、一定の「知的秩序」を具えたものだと言つてよいだろう。より具体的に言えば、良識は常識よりも「統一性と一貫性」を具えた世界観だということになるだろう。良識は「宗教および常識の批判」であると同時に、宗教・常識の「克服」なのである。

グラムシは大衆が首尾一貫した思考を行うようになることを、「哲学的『出来事』 (fatto filosofico)」と表現している。また、「政治的出来事」 (fatto politico) とも書いている (Q11 §12 C)。首尾一貫性を具えた批判的な世界観の獲得は、大衆が知的・政治的な従属性を克服するための重要な第一歩なのである。

以上のようにグラムシは、常識と対比しながら良識に積極的な評価を与えていた。常識には「粗野な」 (volgare) というような否定的な形容詞がしばしば冠されているが、良識にはそのような否定的な修飾語は付されていない。総体的に見るならば、グラムシが良識にたいしては積極的評価を与えていたこと、そして常識にたいしては否定的な評価を下していたことは間違いない。

では、常識はまったくの否定の対象だろうか。それは捨て

さらされるべき、無価値な存在なのだろうか。実際グラムシは、「真理の証明の基準として常識に言及することは、ナンセンスだ」と述べている（Q11 §13 C）。だが、先にも見たように、常識の「健全な核」は良識と呼ばれた。そしてそれは「統一性と一貫性」を付与され、彫琢されるべき価値を秘めていた。以上を総合するならば私は、常識の積極的かつ合理的核心は「より高次の生活観」を練りあげる際の土台とされ、良識のなかに止揚されるべきものだ。グラムシは考えていたと推察する。常識は「真理の証明の基準」にはならないが、「真理の要素」を含んでいるのである。

それだけではない。常識はその独特の意味において、「高級哲学」および「体系的哲学」の構成要素となるのである。グラムシは「すべての哲学的潮流は『常識』の痕跡 (sedimentazione) を留めている」と述べている（Q24 §4 C）。そしてその例として、カント、クローチエ、マルクスの哲学を挙げている。

E・カントが彼の哲学理論を常識と一致させようと骨を折ったことを思いだすこと。同様の態度は、クローチエのなかにも確認できる。革命に関するフランス政治の定式をドイツ古典哲学の原理に翻訳しようとした『神聖家族』のなかのマルクスの主張を思いだすこと。（Q3 §48 B）

一見すると、大知識人の哲学と常識とは無関係に見える。そして「常識の歴史に関する研究（文献資料が存在しないため構成不可能である）が欠如している」ため（Q11 §12 C）、常識がもつ歴史的機能や思想的意義を実証することはほとんど不可能である。だが、グラムシによれば、カント、クローチエ、マルクスといった大知識人たちが哲学を構想する際、彼らは自らの「体系的哲学」と「常識」とを一致させようと努力している。言い方をかえるならば、大知識人たちが「壮大な哲学的総合」を行う場合、常識という存在を十分考慮に入れているのだ。

すでに見たように、グラムシは哲学の概念を拡張・刷新した。そして、専門家の「高級哲学」と大衆の『粗野な』哲学」とを連続性の下で理解していた。グラムシはそれにしたがって、カントやクローチエ、マルクスの哲学を常識と関係づけながら、彼らの体系的哲学を「常識の進歩の『頂点』あるいは「民衆の常識の『頂点』」と考えたのである（Q11 §12 C）。そういった意味では、常識の健全な核は「止揚された鎖の環」のひとつとして体系的哲学のなかに融解し、哲学の正史のなかに「痕跡」を留めているといってもよい。「低地」(Basso)の声はたしかに、「天」(alto)に届いているのだ。

六 『獄中ノート』における常識論の意義

『獄中ノート』のなかで常識論はどのような位置を占めるのだろうか。より簡単に言うならば、常識論は『獄中ノート』においていかほどの価値をもっているのだろうか。以下、三つの観点から検討を加えてみたい。

まず、グラムシが『獄中ノート』全体のなかで「常識」および「良識」についてどの程度言及しているかである。言いかえるならば、「常識」および「良識」が『ノート』のなかで取りあげられている回数である。この点に関しては、グイード・リグオーリが作成した表がたいへん役にたつ¹⁰⁾。

すでに触れたように、『獄中ノート』は全部で二九冊からなるが、リグオーリの表によれば、二九冊のノートのなかで「常識」あるいは「良識」についてまったく言及していないノートは、Q 2、12、Q 18からQ 22までと、Q 25、26、Q 29である。逆にいうならば、Q 1、3、4、5、6、7、8、9、10、11、13、14、15、16、17、23、24、27、Q 28で、何らかの形で「常識」あるいは「良識」について触れられているということになる。

『獄中ノート』のなかで「常識」あるいは「良識」に触れていないノートは、二九冊のうち一〇冊である。それには

して「常識」あるいは「良識」のいずれかに触れているノートは、一九冊である。実に全体の約三分の二のノートのなかで、グラムシは「常識」あるいは「良識」に言及しているのだ。

それから、つぎの点がとくに重要である。『獄中ノート』のQ 8とQ 10、Q 11は、「常識」と「良識」に言及している回数がもつとも多い。さらにそのなかでも完成度の高いC草稿がもつとも多く収められているのがQ 11である。Q 8のなかで「常識」および「良識」に言及している§はそのほとんどがA草稿であり、Q 10の§はC草稿とB草稿とが約半分ずつとなつている。Q 8およびQ 10と比較してQ 11のなかで「常識」に言及している§は一つの§だけがB草稿であり、その他はすべて完成度の高いC草稿である。以上から「常識」および「良識」についてもつとも集中的に論じられているのが、Q 11においてだということがわかる。

誤解を懼れずというならば、「特別ノート」群、つまりQ 11、通称「ブハーリン・ノート」やQ 10「クローチェ・ノート」、Q 12「知識人論ノート」、Q 13「マキアヴェツリ・ノート」は、『獄中ノート』の「華¹¹⁾」である。そのなかの一角を占めるQ 11の主要草稿¹²⁾がとりわけ、「常識批判としての新しい哲学概念」の展開に充てられているのである。『獄中ノート』のなかのもつとも重要なノート・草稿で頻繁に言及され、集

中的に批判的検討が加えられている「常識」はまさしく、『獄中ノート』における核心的な概念だと言つてよいだろう。

さらに、常識論がグラムシの『獄中ノート』のなかできわめて重要なテーマであることを示しているものがある。『獄中ノート』の執筆プランである。グラムシは『ノート』執筆の際、プランを作成している。そしてそれを、執筆の過程で数回にわたって練りなおしている。

プランのなかでもっとも重要なものが、「Q1プラン」(一九二九年)および「Q8プラン」(一九三一年)である。「Q8プラン」がその後のノートの主題展開に関する最終的なプランであるのかどうかについては(「Q8」最終プラン)説、今日でも議論が分かれている。だが、「Q8プラン」が最終プランであるのか否かに関係なく、「Q8プラン」そのものが重要なものであることに変わりはない。ここでは「Q1プラン」と「Q8プラン」に触れておきたい。

グラムシは『獄中ノート』の冒頭に置かれている最初のプラン「Q1プラン」のなかで、その後検討すべき「主要諸論題」(argomenti principali)を一六項目にわたって記している。それを見ると、「(一)歴史と歴史叙述との理論」、「(二)一八七〇年までのイタリア・ブルジョアジーの発展」、「(三)イタリア知識人諸グループの形成。その展開、態度」、少し飛んで「(七)民間伝承の概念」、「(八)獄中生活の経験」等

となっている。常識は「(一三)常識」と、十三番目に挙げられている。そして、そのあとには「(七を参照せよ)」、「つまり(七)民間伝承」を参照せよと指示されている。以上のことから、二つのことがわかる。

まず、『獄中ノート』執筆開始の当初から、常識論はその後展開すべき主要テーマの一つであったということ。そして、「常識」と「民間伝承」とが、関連の深いテーマとして想定されていたということである。

「Q1プラン」の後に記されたもっとも詳細な「Q8プラン」では、「主要な試論」(saggi principali)が二項目にわたって挙げられている。二つでは「民間伝承と常識」(Folclore e senso comune)と、「民間伝承」と「常識」がひと組にまとめられている。そして「民間伝承と常識」の項目は、二項目のなかの三番目に置かれている。

このことから、グラムシは「Q8プラン」執筆時には、民間伝承と常識との結びつきが「Q1プラン」執筆時よりも緊密だと考えるようになっていたことが理解できる。また、「Q1プラン」執筆時点には「常識」の項目は十三番目に挙げられていたが、「Q8プラン」では三番目に置かれていることから、「Q1プラン」から「Q8プラン」までの執筆過程で、グラムシが常識論のもつ重要性について認識を深めていったことが推測される。

①常識は『獄中ノート』執筆の当初から重要な「主要論題」のひとつであったこと（Q1プラン）②常識および良識は、『獄中ノート』のなかでグラムシがもつともまとまった形で自らの哲学観を展開しているノートのひとつ、Q11において集中的に論じられていること（常識批判としての哲学の新しい概念）③常識と良識に関しては、『獄中ノート』のほぼ全体にわたって（Q28まで）言及されていること。以上を通して、常識論が『獄中ノート』においてもつ重要性は十分に理解されうると考える。

おわりに

最後にグラムシの常識論に関する研究のなかでも、今後もっとも重要になると考えられる課題について一つだけ挙げておきたい。

二〇〇九年に『グラムシ辞典』が刊行された。¹⁶この『グラムシ辞典』のなかには、「常識」¹⁷および「良識」¹⁸の項目もある。辞典は、これだけでも評価に値する。最初に述べたように、常識や良識はグラムシ研究史のなかでは、近年にいたるまでほとんど本格的に取りあげられたことがなかったからだ。解説者は「常識」、「良識」の概念ともに、グイード・リグオーリである。

この辞典の末尾にはそれぞれ、研究上の便宜として、参照すべき関連項目がいくつか列挙されている。この関連項目を頼りに読み進めていけば、当該概念の理解が深まり、概念が相互に連結していくよう工夫がなされている。

「常識」に関する説明の末尾を見ると、「良識」や「首尾一貫性、首尾一貫的」、「世界観」、「民間伝承」、「イデオロギー」、「マンゾーニ」、「素朴な人々」、「ソレル」が関連項目として挙げられている。「良識」の末尾を見ると、「世界観」や「哲学」、「実践の哲学」、「ロリア主義、ロリア主義者」、「マンゾーニ」、「常識」が掲げられている。しかし両者の末尾のどちらにも、「ヘゲモニー」や「知的・道徳的改革」等の項目は見当たらない。逆に「ヘゲモニー」の説明の末尾を見ても「実践の哲学」などは挙げられているが、「常識」も「良識」も挙げられてはいない。

つまり『グラムシ辞典』のなかでは、「ヘゲモニー」¹⁹と「常識」・「良識」との概念上の連絡が想定されていないのである。私は、「ヘゲモニー」や「知的・道徳的改革」に関する問題と常識論とを切り離して論じることはできないと考えている。言いかえるならば、「ヘゲモニー」や「知的・道徳的改革」に関する議論を展開するためには、常識論を避けて通ることはできないと確信している。

実際、リグオーリは『辞典』の「常識」の一節のなかで、

常識を「従属者の世界観」と言いかえながら、「ヘゲモニックな挑戦を遂行するための掛け金は、変革されるか、あるいは取り換えられるべき従属者の世界観である」と書いている。また、『常識』と『良識』という報告のなかでは、より明確に以下のように主張している。

常識を克服することなしにヘゲモニーは存在しない。ヘゲモニーは——推察できるように——常識に基礎を置くわけにはいかない。ヘゲモニーは、常識が克服される限りでしか存在しないのだ！

これらの主張を考慮に入れるならば、リグオーリは、常識論とヘゲモニー論との関係がきわめて密接なものであり、常識＝「従属者の世界観」の変革・克服と従属集団によるヘゲモニー行使とがコインの裏表のように不可分な関係にあることを予感していると言えよう。この点は、きわめて高く評価すべきである。

だがしかし、常識とヘゲモニーとの関係についての言及は、あくまでも予感の段階に止まっている。そこからならなる分析と理論的展開は見られない。おそらく『グラムシ辞典』のなかの「常識」の関連項目に「ヘゲモニー」が挙げられていない理由も、この辺にあるのだろう。ヘゲモニーと常識・良

識との概念的連絡の解明は今後、『獄中ノート』解説の重要な鍵になるのは間違いない。

(おぼせ・いちろう／社会思想史・グラムシの哲学思想研究)

注

- (1) Gramsci, Antonio, *Quaderni del carcere*, a cura di Valentino Gerratana, Torino: Einaudi 1975. 以下、Q は「ノート」(Quaderni) を意味し、その後の数字はノート番号を示す。S は「セクション」を意味し、その後の数字はセクション番号を示す。セクション番号のあとの A、B、C はそれぞれ以下の通りである。A 草稿Ⅱグラムシが一旦書き終わり、そのあとで抹消した「第一次執筆」(シエルラターナ) を指す。C 草稿Ⅱ「第一次執筆」に加筆し、再編しなおした「第二次執筆」を指す。B 草稿ⅡC 稿と違い、加筆・再編されることなかった「単次執筆」を指す。
- (2) ジウゼッペ・フィオーリ『グラムシの生涯』藤沢道郎訳、平凡社一九七八年、三四七頁。
- (3) Liguori, Guido, *Senso comune e buon senso*, in: *Sentieri gramsciani*, Roma: Carocci 2006.
- (4) Prosin, Fabio, *Filosofia e senso commune*, in: *Gramsci e la filosofia*, Roma: Carocci 2003.
- (5) Baratta, Giorgio, *Senso Comune*, in: *Antonio Gramsci in contrappunto*, Roma: Carocci 2007, pp. 119-143.
- (6) Thomas, Peter · D, *The incoherence of senso commune*, in: *THE GRAMSCIAN MOMENT*, Chicago: Haymarket Books 2010.
- (7) ジャンニ・フランチョーニとファビオ・フロシーニは復刻版『獄中ノート』(Gramsci, Antonio, *Quaderni del carcere* 15,

- Edizione anastatica dei manoscritti, Treccani: L'UNIONE SARDIA 2009.) の「序文・解説」のなかで、「『哲学』では常識にたいする『批判』活動である」と述べ、「『哲学』は常識にたいして首尾一貫性を付与するもの」を目的とする」と主張している (Ibid., 13)。⁹⁾ アーマスはむしろにはっきりと「『実践』の哲学」の中心課題は「所与の常識を良識へと高めることである」と述べている (Op. cit., P. 374)。今回は「『実践の哲学』」について詳論することはできないが、「『実践の哲学』」の主な役割のひとつが常識を良識にまで高めることにあるところとだけは述べておきたい。¹⁰⁾
- (8) ベンゾーニ『いいなづけ (中)』平川祐弘訳、河出書房新社、二〇〇六年、一七〇頁。
- (9) Liguori, Guido, « senso comune » E « buon senso » NEI QUADERNI DEL CARCERE, RELAZIONE PER IL SEMINARIO SUL LESSICO DEI QUADERNI DELLA IGS ITALIA-ROMA: 13 maggio 2005, p. 9.
- (10) Liguori, Op. cit., pp. 19-21.
- (11) リクオーリの表によれば、『獄中ノート』において「常識」および「良識」への言及回数がもっとも多かったのは Q 11 である。Q 11 のなかでもっとも言及回数が多かった草稿は、§ 12 および § 13 である。Q 11 § 12 および § 13 の欄には、数えきれないのか、「多数引用」とだけ記されている。
- (12) Francioni e Frosini, Op. cit., p. 11.
- (13) 松田博『グラムシ思想の探求——ヘゲモニー・陣地戦・サバルタン』新泉社、二一三頁および二二六—二三〇頁を見よ。
- (14) グラムシ『獄中ノート I』獄中ノート翻訳委員会訳、大月書店、一九八一年、八三—八四頁。
- (15) 「Costruzioni」については、松田、同書、二二〇頁。
- (16) DIZIONARIO GRAMSCIANO 1926-1937, a cura di Guido Liguori e Pasquale Voza, Roma: Carocci 2011.
- (17) Ibid., pp. 758-761.
- (18) Ibid., pp. 89-90.
- (19) ヘゲモニーの概念については、Cospio, Giuseppe, *Egemonia*, in Fabio Frosini e Guido Liguori, ed., *Le parole di Gramsci*, Roma: Carocci 2007, pp. 74-92. および松田、前掲書、一五—三四頁を見よ。
- (20) Liguori, Guido, *Sentieri gramsciani*, Roma: Carocci 2006, p. 79.
- (21) Ibid., p. 82.
- キーワード：グラムシ、『獄中ノート』、常識、良識、ヘゲモニー

〈公募論文〉

世俗化テーゼと政治神学

〔カール・レーヴィットとカール・シュミットの対決〕

遠藤健樹

一 問題の所在

カール・レーヴィットは一九四九年に上梓した『歴史の意味』^①のなかで、ヨーロッパ思想史をつらぬく歴史哲学と歴史神学の関係を分析している。よく知られる通り、英語で執筆された同著は、ブルクハルトからはじめてマルクス、ヘーゲルらを取り上げ、最後はアウグスティヌス、オロシウスを経て聖書に至るまで時代を遡り、次の主張を証明しようとするものであった。すなわち、

〔近代における〕歴史哲学は、「神の約束の」成就へのへブ

ライ人とキリスト教徒の信仰に端を発したものであり、結局はその終末論的原型の世俗化 (secularization) にいきつく。

(MH, 2)

以下、本稿ではこの主張を「世俗化テーゼ」と呼びたい。世俗化テーゼは、『歴史の意味』がドイツ語訳された五三年以降、西ドイツの学術界に大きな反響を呼んだ。それは哲学ばかりでなく神学、社会学、政治学といった多分野の研究者を引きつけ、以後数十年にわたって繰り広げられることとなる世俗化論争の引金を引いたのである。

近年、世俗化論争は、J・ハーバーマスの掲げるポスト世俗化論に照らして回顧されるようになってきた。ポスト世俗

化論で取り上げられる「世俗化」は、とりもなおさず社会的な概念である。つまりそれは、公共領域における宗教的影響力の低下や、宗教の私事化といった、従来の社会学的通説の是非を組上に載せる。かつてレーヴィットらの取り組んだ「世俗化」概念とは焦点や内実が若干異なっている、という点には留意が必要だろう。とはいえ、こうした違いにも拘らず回顧がなされるようになったのは、ひとえにポスト世俗化論が「宗教的なものと世俗的なもの」あるいは「信と知」の関係一般について、いま一度問い直す機運をもたらしたためである。原理的に言って、宗教的なものと世俗的なものは宥和に至りうるのか、至りうるとしたらどのようなものか、あるいはまた宥和など本来期待すべきではないのか。こうした問いと絡めて、かつての論争を振り返ることの意義が認められたのである³。

本稿もまた同じ問題意識の下で、レーヴィットの世俗化テーゼの特質と意義を明らかにする。その際、政治学者カー・シュミットの執筆した書評論文「キリスト教的歴史像の三つの可能性」(以下、「三つの可能性」と略記⁴)を参照したい。シュミットはこの書評によって、手ずから『歴史の意味』をドイツ語圏で紹介し、かつそれに対置するようにして自身身の終末論的主張を開陳した⁵。レーヴィットの世俗化テーゼばかりでなく、シュミットの終末論的な「政治神学 (Politische

Theologie)」も、宗教的なものと世俗的なものの関係を問うものとして捉え返すことができる。したがって、両者を対峙させることにより所期の目的はよく達成されるだろう。

以下ではまず、『歴史の意味』と「三つの可能性」を付き合わせて、シュミットのレーヴィットに対する肯定的な評価(第二節)、および否定的な評価(第三節)のそれぞれを整理する。これにより、世俗化テーゼがどの論点において政治神学と重なり合い、どの論点において反目し合うかあぶりだすことができるだろう。それを踏まえた上で、最終的には世俗化テーゼについて論じる際にレーヴィット自身が採用していた独特の哲学的立場もながしかり明らかにしたい(第四節)。

二 世俗化テーゼの受容による政治神学の開示

まずは「三つの可能性」の前半(HBOS, 161-162)から見ていこう。シュミットはこの箇所では『歴史の意味』の議論を整理し、それが現代の政治状況を診断するためのよき指標になるとして高く評価している。

シュミットによると、現代の政治状況は「大計画 (Groß-Planungen)」という概念によって特徴づけられる。この概念については手短かに説明されていないが、さしあたり、人為的な歴史の制作と歴史哲学によるその正当化を指すものと

見てよからう。人為的な歴史の制作とは、マルクス主義を採用したソビエト連邦によく表れているように、官僚的エリートたちが己自身と己によって導かれる大衆とを望ましいかたちに作り上げようとして、なんらかの計画を立てることとされる。これに対し、歴史哲学による正当化とは、計画に則った個々の制作の出来事を、来るべき未来を準備するものとして意味付け、正当化することとされる (HBGS, 161)。

大計画概念に含まれるこれら二つの要素のうち、人為的な歴史の制作にまつわる要素はレーヴィットの主張のなかにほとんど登場せず、それほど重要性を持たない。したがって、こちらはシュミット独自のものと言ってよい。これに対し、「こんにち実際に問題となっているのは、〔…〕〔歴史に対する〕意味付与 (Sinngebung)」、あるいは「もつと言うなら、大計画のための『意味設定 (Sinn-Setzung)』である」(HBGS, 162)とする要素は、レーヴィットの主張を直接受容したものである。

『歴史の意味』というタイトルが端的に示しているように、そもそも同著が解明しようとしたのは、歴史的出来事に有意義性が認められるのはどのようにしてか、という問題であった。レーヴィットによると、歴史的出来事における有意義性を説明するためのモデルとしては、キリスト教に由来する目的論的な性格を持ったそれが最も有力ということになる。

〔ユダヤ教徒やキリスト教徒にとって〕歴史が有意義なものとなるのは、それが実際の出来事を超越するなんらかの目的を指し示すことよってのみなのである。しかし、歴史は時間のなかでの運動なのだから、目的とは終着点 (Goal) ということになる。個々の出来事も出来事の単なる系列も、そのままでは有意義なものではない。歴史的な出来事に関してある言明をなすということは、出来事のテロスが明らかになる場合にのみ可能ということだ。 (MH, 5)

レーヴィットはハイデガーの道具的存在者についての分析を下敷きにして、なにかが有意義であるための一般的条件を、なにかは「ウのため (Wozu)」にあるがゆえに有意義である、というかたちで目的論的に定式化した。たとえば、机が机として有意義であるのは、それがその上でものを書くためのものであるからとされる。このような目的論的構造を歴史に当てはめたのが、キリスト教であった。というのも、キリスト教にとつての歴史、つまり救済史におけるさまざまな出来事は、歴史の終わりにある救済の達成という目的に至るために有意義と見なされるからである。世俗化テーゼは、キリスト教固有の歴史に関する目的論的モデル、すなわち終末論が、進歩を奉ずる近代の歴史哲学へと姿を変えたことを説明する

ものに他ならなかった (MH, 5f.)⁶⁾。だから、シュミットが着目し、レーヴィットが近代の歴史哲学の最たるものと見なしていたマルクスの議論については、共産主義の刻印を帯びる新たな共同社会を目的とし、現在における政治行動をその前史として有意義なものと捉える、一種の世俗化された「史的メシアニズム」(MH, 42)と規定されることになる。

シュミットはレーヴィットに倣い、現代の政治状況を目的論的歴史哲学によって正当化されたものと診断した。その上、世俗化テーゼをも受容し、目的論的歴史哲学における「啓蒙的・実証的な進歩への信仰は、世俗化されたユダヤ教とキリスト教に過ぎず、進歩への信仰における『終末』もその「ユダヤ教とキリスト教」から移入された」(HBCS, 162)のものであると認めた。このことから、世俗化テーゼが、世俗における政治問題を終末論という宗教的な文脈に引き上げる機縁となりえたことが窺えよう。シュミットは『歴史の意味』の議論を、「歴史哲学から歴史神学へ、最終的には終末論へと至る道」を辿るものと整理し、ただちにそれを「本来の事態へとひとを導いていく道 (ein Weg der Intrierung)」(HBCS, 162)と呼び変えていた。この Intrierung という表現には、世俗的な次元において垣間みられたものの奥義を、宗教的な次元において開示するかのような響きが含まれている。

実際、シュミットは「三つの可能性」の後半 (HBCS, 163-

166) になると、レーヴィットから得られたヒントをもとに、自分独自の政治神学的終末観を開陳しはじめた。この箇所では、書評論文のタイトルで触れられている三種類のキリスト教的な歴史把握が整理されている。第一は、現代ないし十九世紀の出来事を原始キリスト教団の置かれていた状況との並行性において捉えるというもの (HBCS, 136)。第二は、「テサロニケの信徒への手紙二」における謎めいたパウロの文言であるカテコーン、(Katechon) (HBCS, 164) に関わるもの。第三は、歴史の一回性を強調する「マリヤの歴史像」(HBCS, 165) である。これら三つがないまぜになつてシュミットの政治神学的終末観を形作っているのだが、それぞれについても簡便な説明しか与えられておらず、全貌を見通すことは容易でない。とはいえ、二番目に挙げられた「カテコーン」は核心的な概念なので、以下ではこれを手がかりにしよう。

R・グロスが指摘したように、シュミットの考える政治神学的終末論の原型は、三八年の『レヴィアタン』⁸⁾において描き出された「国家 (Staat)」の崩壊過程に求められる。国家とは、十六世紀から十七世紀にかけて、宗教内戦を停止させるべく作り上げられた具体的な秩序構想のことである。シュミットによると、宗教内戦が激烈なものとなったのは、複数の信仰共同体がおのれの護持する「真理 (veritas)」を頼んで相争い、政治的党派と化したためである。このような教団

の政治単位化を抑止するため、国家はなにが真理であるかを問題とせず、おのれの「権威 (auctoritas)」のみに依拠して信仰告白の内容を規定するようになった (J, 81ff.)。ところが、このとき同時に、ひとりの人間にあっては外面的な信仰告白と内面的な信仰の分裂が生じてしまう (J, 86)。内的信仰には国家の強制が及ばず、私的領域においてあくまで真理を追い求めるので、時代を経るとともにそれは外面を御する国家を徐々に浸食していく。私的信仰に依拠する間接権力 (potestas indirecta) は、やがて国家の内部に多元的な政治単位を産み出し、内戦の危機を再び増大させるに至る、というのである (J, 116ff.)。

五〇年の『大地のノモス』になると、このような政治的なものと宗教的なものの弁証法的関係は、古代にまで遡る、より射程の広い終末論的展望の下で語りなおされる。ここでは、教団の政治化により産み出される多元性とそれを抑止することとで成立する国家における一元性を対比する代わりに、「政治的および軍事的な権力所有者を古代後期的・東方的・ヘレニズム的に神化すること」(NE, 30)、「カエサリスム」(NE, 32)、「僭主」(NE, 34) 等により成立する多元性と、「教皇の」権威 (auctoritas) から委任を受けた「皇帝の」権力 (potestas) により成立する一元的なキリスト教共同体の対比がなされる。そして、この権威の委任を受けた権力こそ、「具体的な王政

ないしは帝王位へ、すなわち一定のキリスト教の国およびその人民を支配することへ付け加わるカテコーンの機能」(NE, 31) によって、多元性を抑止する働きを持つとされる。

シュミットによると、カテコーンとは「終末を押し止め、邪悪を抑止する力」(HBCS, 164) を指す。だとすると、この場合、教団の政治化や権力所有者の神化などが終末へ至るプロセスを加速するものであり、これを押しとどめて秩序を維持しようとする帝王位や十七世紀的国家がカテコーンの（あるいはカテコーンに類する）機能を有するということになるだろう。

これを踏まえて最後に明らかにされるべきは、あの大計画概念という世俗の政治問題がシュミット独自の政治神学的終末観のなかでどのように位置づけられるか、ということである。残念ながら、「三つの可能性」はこの点を詳しく論じていない。しかし、興味深いことに、その穴埋めはシュミットの弟子たちによって課題として引き受けられた。

たとえばラインハルト・コゼレック (Reinhard Koselleck) は、師の『レヴィアタン』と同様のロジックに則って、初期近代における政治的なものと宗教的なものの弁証法を描き出している。コゼレックによると、間接権力による国家の浸食は十八世紀の啓蒙主義において顕著に見られる。フリーメーソンのような啓蒙団体が、国家のありかたを真理に照らして批判

するようになったためである。しかも、この批判は革命によって理想社会を人為的に制作するための前提となった。彼ら自らに行う批判と革命を歴史哲学によって正当化し、おのずから真理へ至る謎めいた進歩の「計画 (Planung)」に適用もとした。その場合、人間には見通すことのできない神の救済計画が歴史哲学的な計画者の秘密に変貌しているのだという。こう考えることで、まさにコゼレックは、レーヴィットの世俗化テーゼをかすがいとして、間接権力による国家の浸食という終末論的主張と大い計画概念とを結びつけたのである。

以上で確認した通り、『歴史の意味』というテクストは、シュミットとその弟子たちにインスピレーションを与え、五〇年代の西ドイツ保守論壇において高く評価された。なぜなら、世俗化テーゼは世俗の政治問題を終末論的文脈にまで引き上げる政治神学的な契機になりえたからである。¹²⁾

三 キリスト教の評価に基づく政治神学批判

このような政治神学的な契機に対応する論点は、『歴史の意味』の随所に顔を出している。たとえば、「理性の狡智」という概念を持ち出すことで、究極の成就というキリスト教的期待をこの世の歴史過程のなかに置き移したとされるへー

ゲル (MH, 57f.)。あるいは、神への信仰を退け人間の進歩を称揚したにも拘らず、その動機においては極めて宗教的であり、「救済のしるし」を渴望していたとされるブルードン (MH, 65f.)。こうした近代の論者に関する分析がその具体例となるだろう。加えて、「人間の歴史の全行程が摂理によって導かれている」という考えに全面的に依拠したとされるポシユエ (MH, 137f.) や、地上における神の国の実現を期待したフィオーレのヨアキム (MH, 145f.) についての分析も、同じ性格を持つと言えよう。

ところが、『歴史の意味』にはこれまで整理してきたのは全く異なる論点も含まれており、その限りにおいて、シュミットはレーヴィットに反発も覚えていたらしい。事情を詳しくにするためには、七五年九月十九日付けの H・ブルーメンベルク宛書簡を参照するのがよいだろう。

わたしはカール・レーヴィットのことを個人的には知りませんが、「…」あなた (ブルーメンベルク) のご報告で明らかになった側面からならば知っております。ご興味がありませんでしたら、それについてお話ししましょう。いずれにせよ、あなたはある目立たない協力者のことをよりよく知っておく必要があたりだ。それは、エリク・ペーターソン (Erik Peterson) のことです。彼は『歴史の意味』[…]

におけるキリスト教に関する幕間劇のなかで、一七七頁と一九六頁（加えて二五〇頁の脚注）に名前が引かれているに過ぎないのですが、それにも拘らず、レーヴィットへの秘儀伝授者（Mystagogue）なのです。（HBCS, 138）

ここで名前が挙げられているE・ペーターズンは、二〇年代半ば頃からボンでシュミットと親しく交流していたが、後に袂を分ち、厳しい批判を投げかけるようになった神学者としてよく知られている。多くの先行研究が明らかにしてきた通り、ペーターズンが三五年に上梓した『政治問題としての一神教』¹³は、初期キリスト教における護教論的教父たち、更には教会史家エウセビオスを取り上げ、おおむね次のように主張していた。すなわち、護教家たちやエウセビオスが考えていたような、唯一の王と唯一の神とをアナロジカルに同一視する政治神学は、三位一体のドグマを堅持するキリスト教とはもともと相容れず、むしろ異教的な一神教を背景にしている。また、とりわけエウセビオスは、アウグストゥス帝の治世において達成された平和を救済史の一段階とただちに同一視したが、こうした理解によっては、キリストの再臨によって達成される真の平和のあり方を捉えられない、と(MP, 97ff.)。ペーターズンはシュミットを、いわば現代のエウセビオス、つまり非キリスト教的な理論家として批判した(MP,

158Ann.)¹⁴。以上を踏まえると、レーヴィットがペーターズンから秘儀を授かったとされている以上、シュミットが『歴史の意味』にも同じような論調を読み取り、「反発を覚えたことが見えてくる。では、レーヴィットは実際にペーターズンから影響を受けていたのか。

上記ブルーメンベルク宛書簡で挙げられている『歴史の意味』の該当箇所において、レーヴィットは五世紀初頭に活躍したイベリア出身の司教パウルス・オロシウスについて論じている。オロシウスは「政治的一神教（political monotheism）」を導入しつつも、それに最後までついていけなかった人物として描かれているのだが、この政治的一神教という概念こそ、ペーターズンがエウセビオスらを非難するために用いたものなのであった(MH, 177, 250Ann.)。『歴史の意味』での一般的な用法に従えば、政治的一神教とは、世俗的な政治のことから関わる「世界史（history of the world）」と宗教的な救済のことからにのみ関わる「救済史（history of salvation）」を同一視することで成立するものとされる。これに対し、キリスト教本来の特徴は、世界史と救済史を峻別すること、に求められる。¹⁵

レーヴィットによると（ペーターズンも同様だが）、世界史と救済史を峻別しようとする発想はアウグスティヌスによく表れている(MH, 166ff., MP, 97ff.)。なるほど、アウグステイ

ヌスは救済史を始まりと終わりのあるひとつの線条的な時間の流れと捉えていたのだが、それは「神の国 (civitas dei)」と「地の国 (civitas terrena)」の戦い、つまり、神への献身や服従や謙虚さによって結びついているひとびと(光の子ら)と私利や自負心や名誉欲によって結びついているひとびと(闇の子ら)との絶えざる戦いのプロセスと理解されている。救済史にとつての終末とは、神の国が地の国に対して完全な勝利を収めること、世のひとびとがすべて私利を棄て神への献身に生きるよう回心すること以外のなにもでもない。こうしたプロセスは、国々の消長とか王朝の交替とかといった世界史上での出来事とは原則的に無関係なものとされる。さしあたり、世界の歴史Ⅱ世俗の歴史は、天地の創造と人間の墮罪という原初の出来事と、キリストの再臨により達成される救済という終末の出来事との間に中間時として位置づけられる。しかし、中間時そのものはアウグスティヌスの関心の対象にはならず、それが有意義な諸段階へと連続的に分解化されることで成立する「キリスト教の『歴史』」は一切認められていないとされる (MH, 167ff.)。

「アウグスティヌスは原則的にあらゆる世界史的な終末論、言い換えれば、あらゆる政治的な終末論を退けている。

(MH, 168)

これに加えて、レーヴィットはスイスの神学者 O・クルマンに倣い、世界史と救済史の峻別を聖書そのものにも見出すことができるとしている (MH, 182ff.)。ところが、聖書を分析する際に、「世界における個々の物語は、狭いながらも普遍的な救済史に、間接的なかたちで関係づけられる」 (MH, 187) とされていることには若干の注意が必要だろう。たとえば、ティベリウス帝、アウグストゥス帝、ヘロデ王、ポンテオ・ピラトといったひとびとは、神の救済計画における彼らの役割によってその重要さが測られる、というのである (MH, 190)。関係が「間接的」であるとされている点を見逃すなら、こうした文言はレーヴィットの当初の主張に抵触しているように思われるだろう。しかし、ここで考えられているのは、救済史が世界史上の出来事や人物のうち、自らに役立つ部分に断片的ながら光を投げかける、ということに過ぎない。強調点はあくまで世界史と救済史の峻別に置かれているので、両者の間に厳密な相関関係を見出そうと努め、世俗におけるローマ帝国を神の国と同一視しようとしたり、皇帝と神を同一視して礼拝対象にしようとすることは退けられる¹¹⁾。

宗教的な歴史と世俗的な歴史との相違にも拘らず、神学者も世俗的な歴史家も同じように、世界の政治的な歴史を

宗教的に説明するとか(ポシュエ)、あるいは啓示宗教を世俗の歴史の言葉で置き換えるとか(ヴォルテール)して、いくどとなく自分の観点からすると異他的なものを同化してみせようと試みたが、一方を他方に還元することに成功することは絶えてなかったのである。(MH, 185)

だとすると、救済史の目的論的構造が世俗の出来事に適用されたことで近代の歴史哲学が成立したとする世俗化テーゼは、本来なら起こるはずのないことが起きてしまった、と主張していることになる。これにより、まずは近代の歴史哲学から依って立つべき神学的基盤が奪われる。しかし、更に重要なのは、シュミット独自の政治神学的終末観も同時に危険に晒された、ということである。救済史の存否は、現世の出来事とは相対的に無関係なドグマへの信仰にのみかかっている。「新約聖書のメッセージは、歴史的行為への呼びかけではなく、悔い改めへの呼びかけに過ぎない」(MH, 196)。シュミットが反発したのは、まさにこのような主張に対してであった。なぜなら、「キリスト教はその本質からすると、道徳でも、ドグマでも、懺悔を求める説教でも、比較宗教学的な意味における宗教でもなく、むしろ無限の、占有不可能な一回性を持った歴史的出来事である」(HBCS, 165)と確信していたからである。考えてみれば、あのカテコーン概念には、

「終末論的信仰と歴史意識を相互に存在可能なものとする」ための「橋」という性格が与えられていた(HBCS, 164)。これがレーヴィットの主張を覆すためのものであったことは明白である。「三つの可能性」の後半に見られる政治神学的終末観は、『歴史の意味』に含まれる政治神学批判に対抗するべく開陳されたと言ってよいだろう。

以上で確認してきたようなレーヴィットの議論は、『歴史の意味』がプロテスタントに好意的に迎えられたというレーヴィット自身の回顧¹⁸からも窺えるように、いわゆる「被造物物神化」を退けようとする五〇年代のプロテスタント政治倫理、もう少し一般化すれば神学的な聖俗の分離論ととても相性がよかった。『歴史の意味』というテキストは、その政治神学批判的なニュアンスのゆえに、シュミット学派とは全く異なった立場のひとびとと共鳴しあっていたのである。¹⁹

四 レーヴィット自身の哲学的立場

このような神学的な聖俗の分離論に親和的な論点は、アウグスティヌス、オロシウス、聖書の記述についての分析のなかではつきりと姿を現した訳だが、実は『歴史の意味』のさまざまな箇所であらかじめ目立たないながらも言及されている。そもそも、レーヴィットが一番目に取り上げたブルクハ

ルトからして、原始キリスト教が現世の尺度に対して示した
 厳しい拒絶や、世俗の権力に対する、真の信仰の無敵の力強さ
 に気付いていた、という理由で賛美されていたのである(MH,
 291f)。実際のところ、『歴史の意味』に登場するさまざまな
 論者は、世俗的な歴史と宗教的な歴史の関係についてどれほ
 ど政治神学から距離をとっているのか、という基準に即して
 吟味されていたと言えよう。

さて、そうすると最後に問題となるのは、レーヴィット自身
 の立場である。これほどまでに重要視されていた神学的な聖
 俗の分離論を、果たしてレーヴィットもまた受け入れていた
 のだろうか。シュミットの反発をもとにして考えるところで
 あるように思われるかもしれない。しかし、R・メーリング
 が『歴史の意味』の「あとがき」を引きつつ指摘しているよ
 うに、こうした見方は誤りに他ならない。というのも、レー
 ヴィットはキリスト教に固有な世界史の相対化様式を「幻想
 (Illusion)」(MH, 205)と呼んで否定し、代わりにギリシアの
 歴史家たちによる歴史記述の様式を賞賛したからである。²⁰

キリスト教が否定され、ギリシアの歴史記述が賞賛された
 理由を明らかにするためには、キリスト教に固有な世界史の
 相対化様式ということでレーヴィットが具体的になにを考
 えていたのか整理しなければならない。そのためには、「あと
 がき」と五四年に執筆された論文「知と信」²¹を付き合わせて

みるのがよいだろう。双方が共通して注意を促しているのは、
 アウグスティヌスの議論が信仰によって導かれたある種の閉
 じた循環(Zirkel)のなかにある、ということであった。

ドグマへの集中によって世界史上の出来事が相対化される
 典型例として、「あとがき」でのレーヴィットは「終末の延期」
 を引き合いに出している。原始キリスト教徒は終末の切迫し
 ていることを確信していたが、いつまで待っても終末は来な
 かった。この事実から、後世のキリスト教徒は終末論を虚偽
 であると考える代わりに、「終末は延期された、だからこそ
 やがてそれは来るだろう」と結論づけたとされる(MH, 205)。

これに対し、レーヴィットが「知と信」で持ち出してくる
 のは、キリスト教が現在のような世界宗教にならなかった
 ケースを仮定する、という思考実験である。この場合、キリ
 スト教が僅かな影響力しか持たない小規模なセクトとして存
 続していたとしても、その事実によって救済のドグマそのも
 のが無意味なものとされることはない、だから逆に、世界宗
 教になりえたという事実がドグマへの信仰を正しいもので
 あったと証明することもない、仮にそのような成功をもって
 ドグマへの信仰が正しかったとひとを説得できるとしたら、
 そのひとは既にして信じ始めていたからである、とされる
 (SS3, 214f)。

いずれの例でも、信仰を現実と切れた非合理的なものとして

否定することが目論まれていた訳ではない。レーヴィットが「知と信」で思い起こしているのは、人間がなにかをなにかとして理解するときには「解釈学的循環 (hermeneutischer Zirkel)」という構造が働いている、とするハイデガーの考えであった。たとえば、テクスト解釈を例にとれば、ひとはテクストの意味に関するなんらかの全体像をあらかじめ念頭に置きつつ、個々の文章の意味を理解しようとする。しかし同時に、個々の文章の意味を理解するにつれて、全体像を修正しなければならなくなることもある。こうした循環過程を経て、テクストは徐々に正しく理解されていく。この考え方で重要なのは、あらかじめ獲得されている世界に関する全体的な先行理解に下支えされなければならない、²²⁾それを念頭に置きつつ、レーヴィットはアウグスティヌスの議論を再構成して、先行理解としての信仰こそがキリスト教徒にとつての合理的な理解を下支えするのだ、と主張した (SS3, 211f.)。

しかし、テクスト解釈における先行理解と信仰には決定的な違いも認められている。既に述べた通り、テクスト解釈では全体像そのものを修正しなければならない局面が必ず生じる。これに対し、信仰ではそのような局面が生じない、というのである。世界史上の出来事はある一定の範囲までは救済史に取り入れられるだろうが (前節で見たティベリウス帝、ア

ウグストゥス帝、ヘロデ王、ポンテオ・ピラトのような例)、それを越えたところでは端的に関心の対象から外される。仮に救済がいつまでたつても起きないという事実さえ真面目に受け取るうとするならば、救済史の枠組み自体は撤回されざるをえなくなるかもしれない。しかし、そうすることは信仰を放棄することに等しい。したがって、信仰が世界史上の出来事を相対化できるのは、本来であれば解釈学的循環に飛躍が起きそうなところでも、それを押さえることができるためであるとと言える。これこそが「循環が閉じている」ということの内実であり、信仰が「幻想」と呼ばれる理由である (SS3, 216)。

以上のことは、救済史と世界史を峻別しようとした神学者にのみ当てはまる。それでは、政治神学者についてはどうだろうか。レーヴィットはこの点について直接論じていないので、推測以上のものにはなりえない。しかし、さしあたり次のようになるのではないか。たとえばシュミットは、現代においてもカテコンが存在することを確信していたが、誰がそれにあたるかについては全く確信を持てなかった。そのため、種々雑多なひとびとをカテコンになぞらえる努力を飽かずに行ったのだが、²³⁾レーヴィットの目にそうしたふるまいは、現世への関心を放棄するでもなく、信仰を放棄するでもなく、自らの前提する枠組みのなかで現世の出来事を無理に

解釈し尽くそうとする試みと映じたはずである（世俗化した救済史としての世界史を問題とする限り、近代の歴史哲学についても同断だろう）。レーヴィットがヤスパースの不满に仮託して書き付けた次の厳しい言葉は、アウグスティヌスに従う神学者たちばかりか、シュミットのような政治神学者にも痛手を負わせるものだったのではないだろうか。

ヤスパースは、神学者たちとの間には本来の意味でのコミュニケーションがなく、彼らとのあらゆる対話は一定の点までくると不思議にも途切れてしまうと嘆いているが、これに対しては、キリスト教的信仰に真理を見出したと信じている信心者たちが際限のないコミュニケーション（*Grenzenlose Kommunikation*）において哲学の不確実性に対して開かれた態度をとるはずだ、などと期待することは、実際のところ不可能だと言わねばならない。（SS3, 216）

ここで評価されているのが、「際限のないコミュニケーション」や「哲学の不確実性」、言い換えるなら、解釈学的循環の開放性を維持しようとする哲学的態度であることは明らかである。そして、こうした評価こそが、キリスト教とは全く異なる歴史への相対し方、つまりギリシアの歴史家たちにおけるそれへの賞賛を準備したように思われる。

レーヴィットは『歴史の意味』の序論で、ヘロドトス、トゥキデデス、ポリュビオスといったひとびとに言及し、彼らの宇宙に関する合理的かつ自然的な理解をおおむね次のように説明していた。すなわち、歴史家たちの理解によれば、「万物は円環のうちに動いているのであり、それはちょうど太陽が昇れば沈むとか、夏が来れば冬が来るとか、何かが発生すれば崩壊するといった永遠の円環と同様なのである」（MH, 4）。つまり、宇宙のなかでは、過去・現在・未来にわたって似通ったことが繰り返し起きるのであり、それらの出来事は共通のロゴスによって導かれている、ということになる。ここで重

要なのは、歴史家たちが歴史記述を通じてロゴスを明らかにしようとする際、「世界の意味とかその究極的な有意義さを究明しようなどとは企てず」（MH, 4）、その点においてキリスト教徒とは異なっていた、ということである。このような姿勢が可能となったのは、始まりも終わりもない円環運動を前提とする以上、あらゆる出来事は「運命の無常さ（*mutability of fortune*）」に晒されていると考えなければならないためである。ポリュビオスの『歴史』が指摘しているように、かつて栄華を誇ったペルシア帝国も全く予想だにせずマケドニアによって滅ばされ、やがてそのマケドニアもまた没落した（MH, 8）。レーヴィットの考えによると、歴史家たちが自明視していたこうした運命の無常さは、『歴史的過程』の確実

な連続性 (dependable continuity of the “historical process”)」(MH, 207) というかたちではじめて適切に捉えられる。歴史的過程の連続性には果てがなない。したがって、ある出来事を持つ意味も時間とともに変化し、決して不変ではありえないのである。こうした変化を真剣に受け止められるのは、ただ理性のみであるとされている。

理性はむしろ、「歴史的過程」の確実な連続性に信頼を置く。もろもろの危機や極端な諸変化にも拘らず、あるいはそのゆえにこそ、歴史過程が続いていけばいくほどそれはいよいよ信頼を置くべきものとなる。(MH, 207)

結局のところ歴史家にとって肝要なのは、信仰に依拠して、決定的な終末とそこで開示される世界の究極的な有意義さに固執することではない。そうではなく、むしろ理性に依拠して、次々に生じては消えていく世界の出来事に開かれた態度をとり続けることなのである。このような態度をよしとすることが、解釈学的循環における開放性の維持に通ずることは言うまでもないだろう。

世俗化論争におけるレーヴィットは、以上で確認したような哲学上の主張に依拠することで、シュミット学派および神学的な聖俗の分離論者たちとは全く異なる特有の立場を守っ

たのである。

結語

本稿では『歴史の意味』と「二つの可能性」を対比し、レーヴィットの世俗化テーゼの特質と意義について考察してきた。その結果明らかになったのは次のことである。

まず、「二つの可能性」でのシュミットは『歴史の意味』に異なる二つの論点を読み取っていた。第一は、政治問題を終末論の次元に引き上げようとする契機に関わる論点。こちらはシュミット独自の政治神学的構想に合致するため高く評価された。第二は、キリスト教を世俗の政治とは相容れないものとし、聖俗の分離を神学的に正当化しようとする論点。こちらは政治神学を一律に退けてしまうため評価されなかった。シュミットやその弟子たちからすれば、世俗化テーゼは第一の論点を端的に言い表したものであるが、レーヴィット自身はむしろ第二の論点を明確化するためにこそ世俗化テーゼについて論じていたのである。

これに加えて、レーヴィットが政治神学ばかりか、それを退ける神学的な聖俗の分離論にも満足せず、解釈学的な性格を持った特有の哲学を堅持し続けたことも明らかとなった。ポスト世俗化論との関わりからすると、これが最も注目すべ

きポイントということになるだろう。近年しばしば見られるのは、宗教的なものと世俗的なものの対話を解釈学によって基礎づけようとする試みであるが、レーヴィットはむしろ、宗教的な信を掘り崩す世俗的な知の特質をこそ解釈学の開放性に求めていたからである。

以上を踏まえるなら『歴史の意味』に読み取られるべきは、政治権力の宗教的粉飾（直接的には、国民社会主義政権の下で見出されたようなそれ）に対する首尾一貫した反省ということになるだろう。このような反省の背後に控えているレーヴィット哲学の独自性は、更に立ち入って検討されなければなるまい。ここでは指摘しておくに留めるが、本稿で触れたレーヴィットの信と知に関する主張は、実際のところ二次大戦以前、とりわけ三〇年代に磨き上げられたものである。ここでは、啓示神学と哲学との対立をいかに処理すべきか、という難題が表立って問われていた。²⁴したがって、五〇年代以降の世俗化論争のなかでレーヴィットが主張したことがらを正しく評価するためにも、三〇年代初頭にまで遡る一連の研究を包括的に取り上げなければならぬだろう。本稿はその準備となるものである。

(えんどう・けんじゅ／哲学・倫理学)

注

(1) Löwith, *Meaning in History*, The University of Chicago Press, 1949, MHと略記し頁数を付す。なお、ドイツ語版のタイトルは『世界史と救済史 (*Weltgeschichte und Heilsgeschichte*)』引用は、レーヴィット全集 (*Sämtliche Schriften*, J. B. Metzler) に収められたものから行い、SSと略記して巻号と頁数を付す。邦訳は、ドイツ語版を底本としている。レーヴィット『世界史と救済史』信太正三・長井和雄・山本新訳、創文社、一九六四年。

(2) 世俗化論争を扱った最近のものとしては、M. Pia Lara, "Is the Postsecular a Return to Political Theology?", in: C. Calhoun, E. Mendicita, J. VanAntwerpen (eds.), *Habermas and Religion*, Polity Press, 2013. R. Buch, "Umbruchung: Säkularisierung als Schuld und als Hypothek bei Hans Blumenberg", in: *Zeitschrift für Religions- und Geistesgeschichte*, Brill, 2012. J. P. Kroll, *A Human End to History? Hans Blumenberg*, Karl Löwith and Carl Schmitt on secularization and modernity, Ph. D. Thesis, Princeton University, Reproduced by microfilm-xerography by University Microfilms International, 2010. 以上の論文のタイトルからも分かるように、いずれの研究でも、論争に重要な介入を行った人物として、哲学者ハンス・ブルームエンベルク (Hans Blumenberg) に注意が払われている。本稿ではブルームエンベルクを直接分析するつもりはないが、世俗化に関する彼の主張（とりわけ世俗化と近代性の関係についてのそれ）が繰り返し広汎な注目を集め続けていることは押さえておきたい。たとえば、G・アガンベン『王国と栄光』高桑和己訳、青土社、二〇一〇年、二〇頁以下。

(3) たとえば、ハーバーマスのいうポスト世俗化社会では、宗教的な陣営と世俗的な陣営の間に「相補的な学習過程 (ein

komplementärer Lernprozess)」が成立し、解釈学的な対話の枠組みのなかで宗教的な語りは世俗的な語りへ翻訳されうるといふ。これに対し、レオ・シュトラウスの議論に依拠するH・マイアーは、両陣営の代表たる啓示信仰と哲学が互いに相容れない対決関係にあるとし、そうした関係をむしろ先鋭化するべきであると考えている。J. Habermas, "Vorpolitische Grundlagen des demokratischen Rechtsstaates?", in: *Zwischen Naturalismus und Religion*, Suhrkamp, 2009, S. 116 「民主的法治国家における政治以前の基礎」『自然主義と宗教の間』庄司信・日暮雅夫・池田成一・福山隆夫訳、法政大学出版社、二〇一四年、一三二頁。H. Meier, "Politik, Religion und Philosophie", in: F. W. Graf / H. Meier (Hg.), *Politik und Religion*, C. H. Beck, 2013, S. 308ff.

(4) 引用は次のものから行う。Schmitt, "Drei Möglichkeiten eines christlichen Geschichtsbildes", in: A. Schmitt / M. Lepper (Hg.), *Hans Blumenberg / Carl Schmitt Briefwechsel 1971 - 1978*, Suhrkamp, 2007, S. 161-166. なお五〇年に *Universitas* 誌に掲載された時のタイトルは、*Drei Stufen historischer Sinngebung* であった。併録されているH・ブルームエンベルク宛書簡からの引用も含め、HBGSと略記し頁数を付す。

(5) 『歴史の意味』の翻訳は、もともとシュミットに依頼された仕事であった。ところが、シュミットはこれを断り、弟子であるハノ・ケステイニング (Hanno Kesting) を紹介した上、自ら「は書評を書いたのである。詳しく経緯については、A. Schmitt, "Zur Geschichte einer Kontroverse, die nicht stattfand Karl Löwith und Carl Schmitt", in: *Zeitschrift für Kulturphilosophie*, Felix Meiner, 2007, S. 380f.

(6) Wozu という用語は『歴史の意味』ドイツ語版に登場する (SS2, 15)。レーヴィットは、有意義性を目的一手段連関に従って理解

するというハイデガーの発想を引き継いでいた。M. Heidegger, *Sin und Zeit*, Max Niemeyer, 2001, S. 66ff. 『存在と時間』上、細谷貞雄訳、ちくま学芸文庫、二〇〇〇年、一五八頁以下。

(7) 「カテコーン (katechon)」は、テサロニケの信徒への手紙「第二章六節に登場する概念で、キリストの再臨の前に訪れ、神に反抗する「滅びの子」を抑えよものとされる。よい見通しを与えてくれるのは、大竹弘二「ライヒ、カテコーン、ヨーロッパ」、『社会思想史研究』三五号、藤原書店、二〇一一年。なお、現代と原始キリスト教団の並行性は、『大地のノモス』でも言及されている。Schmitt, *Der Nomos der Erde*, Duncker & Humblot, 2011 『大地のノモス』新田邦夫訳、慈学社、二〇〇七年。NEと略記し頁数を付す。シュミットの考えでは、「カエサリスム」「内戦」「独裁」といった十九世紀を理解するための政治学上の諸概念は、原始キリスト教団が形成されていった西暦一世紀のローマ帝国の状況との類似性から着想されたものである。このような類似性や並行性を指摘することは、現世がいまだにキリスト教的アイオーンのなかにあることを示示することになるだろう (NE, 32E)。最後の「マリアの歴史像」については、大竹弘二『正戦と内戦』以文社、二〇〇九年、二四五頁以下。

(8) Schmitt, *Der Leviathan in der Staatslehre des Thomas Hobbes*, Klett-Cotta, 1982 「レヴィアタン」長尾龍一訳、『カール・シュミット著作集 II』長尾龍一編、慈学社、二〇〇七年。Lと略記し頁数を付す。

(9) グロスによると、シュミットは近代国家崩壊の原因を、ユダヤ人の歴史理解 (レヴィアタン「畜殺」の神話) に求めた。これに対抗するべく四〇年以降に必要とされたのが、真のキリスト教的歴史理解にあって要となるカテコーンの研究であったといふ。R. Gross, *Carl Schmitt und die Juden*, Suhrkamp, 2005, S.

- 290ff 『カール・シュミットとユダヤ人』山本尤訳、法政大学出版局、二〇〇二年、二二六頁以下。似通った構図の下で「三〇の可能性」を理解する H. Meier, *Die Lehre Carl Schmitts* 3Auf., J. B. Metzler, 2009, S. 236ff. も参照。
- (10) *potestas* のみを持ち、*autoritas* は教皇から委任される中世の帝王位と、(とりわけホッブズが論じたような) *potestas* と区別されない *autoritas* を持つ近代国家の主権者は同一視できない。両者はただカテコーンに類する機能を持つという点でのみ並列される。
- (11) R. Koselleck, *Kritik und Krise*, Suhrkamp, 1976, S. 107ff 『批判と危機』村上隆夫訳、未來社、一九八九年、一四五頁以下。レーヴィットはこの著作のもとになった博士論文の審査に携わった。実際のホッブズ、コゼレックに対するレーヴィットの影響はかなりの広汎に渡っており、本稿で後に触れるギリシア的な歴史理解への評価も、コゼレック自身の歴史哲学に深く組み込まれることとなった。両者の関係について詳しく論じているのは N. Olsen, “Reinhart Koselleck, Karl Löwith und der Geschichtsbegriff”, in: C. Dutt / R. Laube (Hg.), *Zwischen Sprache und Geschichte*, Walsstein Verlag, 2013.
- (12) シュミット学派による層の厚いレーヴィット受容については J.-W. Müller, *A Dangerous Mind*, Yale University Press, 2003, pp. 104ff 『カール・シュミットの「危険な精神」』中道寿一訳、ネルヴァ書房、二〇一一年、一一一頁以下。
- (13) E. Peterson, *Der Monotheismus als Politisches Problem*, Jakob Hegner, 1935. MP ハ略記 頁数を付す。
- (14) ベーターソンとシュミットの確執については、古賀敬太『カール・シュミットとカトリシズム』創文社、一九九九年、三九九頁以下。深井智朗『政治神学再考』聖学院大学出版会、二〇〇〇
- 〇年、二六頁以下。
- (15) こうした批判のうち、少なくとも主権者と唯一神とをアナロジーに捉えるという点については、カテコーンが政治権力保持者の神化を妨げるものとされてきたことから、シュミットに当てはまるかどうか疑問なしとしない。
- (16) レーヴィットは一九三四年頃に亡命先のローマでベーターソンと友人になった。Löwith, *Mein Leben in Deutschland vor und nach 1933*, J. B. Metzler, 1986, S. 93f 『ナチズムと私の生活』秋間実訳、法政大学出版局、一九九〇年、一五二頁以下。短いながらも要点をよく捉えた『政治問題としての「神教」の書評も書いている (SS3, 424ff)』。
- (17) レーヴィットが念頭に置いているクルマンの議論は、O. Culmann, *Christus und die Zeit*, Evangelischer Verlag, 1948 『キリストと時』前田護郎訳、岩波書店、一九五四年。
- (18) Löwith, *Mein Leben in Deutschland*, S. 153 『ナチズムと私の生活』前掲書、二四八頁。
- (19) これについては、なによりも宮田光雄『政治と宗教倫理』岩波書店、一九七五年。ただし、このようなタイプの政治神学批判の後に、ヨハン・バプティステ・メッツ (Johann Baptist Metz) やホルゲン・モルトマン (Jürgen Moltmann) のによる政治神学概念そのものの更新が起きたことは付言しておくなければならない。Vgl. J. Moltmann, *Politische Theologie/Politische Ethik*, Kaiser / Grunewald, 1984.
- (20) R. Mehring, “Karl Löwith, Carl Schmitt, Jacob Taubes und das “Ende der Geschichte””, in: *Zeitschrift für Religions- und Geistesgeschichte*, Brill, 1996, S. 236f.
- (21) Löwith, *Wissen und Glaube, Augustinus Magister*, *Études augustiniennes*, 1954. 後『再録やたひ』Löwith, *Wissen, Glaube*

und Skepsis, Vandenhoeck & Ruprecht, 1956 『知識・信仰・懐

疑』川原栄峰訳、岩波書店、一九五九年。引用は全集版から行う。

- (22) 解釈学的循環については、Heidegger, *Sein und Zeit*, S. 148ff 『存在と時間』前掲書、三三二頁以下。

- (23) カテコーンになぞらえられた多様なひとびとについては、F. Grossheusch, *Carl Schmitt und die Lehre vom Katechon*, Duncker & Humblot, 1996, S. 59ff.

- (24) 本稿との関係において最も重要なのは、Löwith, "Phänomenologische Ontologie und protestantische Theologie", in: *Zeitschrift für Theologie und Kirche* 11, J. C. B. Mohr, 1930 「現象学的存在論とプロテスタント神学」村岡晋一訳、『ヘーゲルからハイデガーへ』村岡晋一・瀬嶋貞徳・平田裕之訳、作品社、二〇〇一年、七頁以下。この論文は、ハイデガー哲学の流用によって成立したルドルフ・ブルトマン (Rudolf Bultmann) の神学が、本来の啓示神学のあり方から逸脱しているのではないか、という問題を扱っていた。

謝辞・改稿にあたり貴重なご助言をくださった、匿名の査読者ならびに編集委員の先生方に深く御礼申し上げます。

キーワード… 世俗化、政治神学、カール・レーヴィット、カール・

シュミット

〈公募論文〉

関係の創設と人格の開示

「アーレント」活動」概念の再解釈」

橋爪大輝

はじめに

アーレントの名著『活動的生 *Vita activa*』^①で扱われる人間の基本的な活動性の三つのうち、活動と名指されるそれにはもっとも大きな紙幅が割かれている。活動が最重要視されていることは、或る意味で一見して明らかである。にもかかわらず、その活動性の内実は把握しづらく、両義的である。活動は「はじめ」ことであり、或る人格の自発性の発露である。が、他方活動とは関係の創設であって、それを単一の人格の権能に全面的に帰することはできない。むしろ人格とは、この関係の創設のあとから到来するもののようにも描かれて

いる。人格の主体性が発揮されるという契機と、他者との共同性が実現するという契機——活動概念がかかえるこのふたつの契機は、いまだ和解せられていない。

一般的に語りだすなら、人間は個体 *Individuum*、つまりほかと区別される特殊なものとして、固有名が与えられる唯一的な存在者として存在している。この個体はさらに人格として、変化せず同一であり、気分などは変化することとしても、変化の根底にあつて基体をなすと、考えられることも多い。こうした見かたにあつて関係や社会性ということを考えるとき、この人格としての個が、べつの個と或る関係をむすぶ、あるいは個が集合して社会を形成すると、そのように考えられるはずである。それは人格がまず存在し、ほかの人格との

あいだに関係を取りむすぶということであり、個人が社会や集団を構成する基礎単位をなすことである。だがアーレントはここで異論を挿む。彼女はむしろ、人格が関係から生ずる結果であると考えているように思われる。彼女がいう活動 *Handeln, action* とは、この関係の創設にほかならない。そして人格は関係において、活動することの主体として、開示される³⁾。ここに困難が生じているのだ。関係の生起によって分離された諸主体が複数者として出現するということが、人間的な複数性 *Pluralität* の構造なのである。

これまでのアーレント解釈は、この困難をどのように解決しようと試みてきたのか。ここで先行研究を瞥見すれば、主体性を強く強調する「実存主義」的志向⁴⁾にたいして、「熟議デモクラシー」などの立場から共同性を重んじる批判的再読がなされ、それにたいして「闘技的」なアーレント理解が、再度の反論を突きつけている、といった流れをさしあたり描くことができる。前二者は解釈のありうる二方向の両極といたった趣きである。それにたいし第三の立場は、二契機を調停しようとする私たちに近い。

第三の立場を代表するホーニッグやヴィラといった論者は、なるほど活動を「差異化」つまり「個別化」のはたらきと見なしつつ、同時にそれが共同性のなかで行われることを主張する。ホーニッグはニーチェを併せて読みつつ、アーレント

においても「行為の背後に存在はない」として、活動こそがその主体を構成し、個体化させると述べる (Hong 1993: chap. 4; ホーニッグ 2001)。ヴィラはこの見解を引き継ぎつつ、活動の「美学化」を語りだす。活動が美的である限りにおいて、それは観客(他者)に向けられている (Villa 1996: esp. chap. 3)。これらの解釈は、活動が人格の存在そのものにかかわる存在論的な意義をもつことを示した点で、評価できる。だが両者は、人格と関係ふたつの構成がじつは一箇同一の出来事である(人格の開示、即、関係の構成、という活動特有の機制を、哲学的に十全に解明したとは言えない(また両者はアーレントにおけるニーチェのモメントを解釈の要としているが、影響関係を文献的に跡づけることには成功していないように思われる。本稿では、ニーチェを外挿するよりは、あくまでアーレントを内在的に読む方法を取る)⁶⁾。

以上で見えてきたような立場に対して、本稿は活動を、いわば〈あいだ〉が自発的に生成してくる出来事であると解釈し、〈あいだ〉が複数の主体を分離しつつ関係づける事態を活動の自発性と理解することで、上記の二契機を調停することを目指す。そのとき人格の開示と関係の創設が一箇同一の出来事であることが明らかとなり、活動は、関係を創出することとおして諸主体を形成するものとして、捉えかえされることになるだろう。

なお、本稿で精読する『活動的生』は、英語で著した『人間の条件』(*The Human Condition*)を、アーレント自らドイツ語に訳したものである。同書は英語版の忠実な訳というよりは、大幅な修正を加えた実質上の第二版ともいえるべきものであることを付記しておく。

一 複数性一般と人間的複数性

ひとが人格として存在することは、そのひとが一般的なものとしてではなく、なんらかの特殊なありかたにおいて、個として存在することの意味するだろう。つまり、ひとが人格として存在するという構造の基礎にあるのは、存在者一般が特殊な存在者として存在しうるといふ形式的な構造である。他方、その特殊な存在者としてのひとが「ひと」と言われるかぎり、その存在者は人間という一般性にも包摂されていることになるはずである。それゆえ「人間的複数性 *menschliche Pluralität* という事実は、「…」ふたとおりのしかたで明らかになる。すなわち等しき *Gleichheit* と差異 *Verschiedenheit* と「つひあひ」(VA: 213)。人間は「同種の者たち」であって、「人間」という等しき、一種の種的統一がたしかに存在するはずである。「複数性においてあらゆる者はなるほど同一のもの、つまり人間である」(VA: 13)。

しかし私たちの関心は、さしあたりこの等しさにはない。ひとが人間という一般性ではなく「或る者」という特殊なありかたで存在しうる事実のほうに、活動や主体性の問題にかかわるからである。だからこそ、以下のようなことがらのほうが重要である。「かれらが同一であるのは、これら人間のうち誰も、かつて生きていた他者、今生きている他者、あるいは将来生きる他者のひとりひとりと、同一ではないという驚くべきしかたで、なのである」(VA: 13)。このように「あらゆる人格があらゆる他の人格から絶対的に区別されてあること」(VA: 213)が、差異の側面である。「この差異がなければ、分かりあうために言語も活動も必要なくなってしまうだろう」(*ibid.*)。このような等しきと差異の共存、或る個人が人間という同じ種に属し *gleichartig* ながら、それ自体あたかも単独の種である *einzigartig* かのようないかたをアーレントは、人間的な複数性として捉えようと試みているのである (VA: 214)。

複数性が差異と不可分なのはなぜだろうか。アーレントはじつさい、或る存在者の特殊性 *Besonderheit* を他性 *Andersheit* と言いかえ、ふたつの概念を置きかえ可能なものとしている。彼女は他性ということばを *alteritas* の訳語として用いているが、この *alteritas* という「奇妙な性質」は「あらゆる存在者としての存在者 *alles Seiende als*

solches が有している」(VA: 213) ものである。あらゆる存在者は特殊な個体であり、そのことは他性をもち、ほかの存在者とは異なることを意味するというのだ。なぜか。もし或るものが端的にそのみ存在し、そのほかにまったく存在するものがないとすれば、その或る存在はひとり特殊性をもつと言えるかもしれない。とはいえこれはやはり奇妙な考えかたで、もし或る存在が唯一の存在であるとすれば、そもそも特殊なありかたという言いかたも成立しないだろう。というのも、いったいこの存在はなににたいして、その「特殊さ」を主張しようというのだろうか。そこで他の存在があるとするならば、第一の存在が第二の存在にたいして示す特殊なありかたとは、すでに両者の差異にほかならない。特殊化することはこのかぎり、他から差異化されることであるはずだ。だから彼女は「もつとも普遍的なこの特殊^{ソルツェンツァー}ありかたは、私たちが存在者を一般に複数形で、im Plural 経験^{エクスピアレンツ}することを示している」(VA: 214、傍点付加)と述べる。特殊性を他性——ほかの存在者と異なること(差異⁹)——と捉えかえすがゆえに、「特殊性とは「…」、複数性一般のしるしである」(ibid.)と主張しるのである。或る存在者が他の存在者との差異においてしか経験されえないならば、或る存在者の存在がすでにその他の存在者の存在を含蓄している。これが「複数性一般 Pluralität überhaupt」なのである。

差異の成立機序については、存在者ごとに問題にされなければならぬ。アーレントは、それを存在者の存在様式に依拠して異なるものと考えているからだ。しかしここで少なくとも認められるのは、存在者の特殊性が他性に基づくという形式的構造は人間にも妥当するということである。一般的な複数性によって、人間に特有の複数性の次元も拓けてくるのだ。私たちの関心にあつては、人間存在に特有の複数性が成立する構造(人間の差異化の構造)を捉えることこそ必要である。つまり先に挙げた人間の複数性の存立機制である。

アーレントによれば、「人間のみに特有であるのは、この差異を能動的に aktiv 表現へともたらし、他者からおのれ自身を区別し、ついには際だたせるといふことである[…]'」(VA: 214)。能動的にみずからたがいを区別するということが、ことさら強調されるのはなぜか。人間以外の存在者(生命のあるなしを問わず)は、人間が対象化するものである。したがって存在者どうしをもつ差異も、人間の理解する差異であることになる。つまりその差異は人間による区別である。それにたいして、区別する主体である人間どうしの差異は、対象的な理解によって生じることはない。人間と人間の差異は、理解に先だつ。私たちはなるほど、たがいの差異についてあらためて認識し理解することは可能である。しかし、そのような認識に先だつて、すでに私たちは差異化されているはずで

ある。区別にさきだつてなされているこの区別こそ、人間的複数性を可能にする機制なのではないか。ではこの区別はいかなるしかたでなされるのか。

これに答えるのが、活動という活動性の分析である。「人びとは、「…」語り、活動する(…)と、能動的に、自分をたがいから区別する」(VA: 214 傍点付加)からだ。活動が、人間存在の差異化と唯一化の原理である。活動がいかなる活動性なのかを問う必要がある。

二 はじめると(創始)としての活動

アーレントによれば、「活動は、活動的生のなかで唯一の、物質や素材、物によって媒介されず直截人びとのあいだで生起する活動性である。それが対応する基本条件は、複数性という事実 *Faktum der Pluralität* である。すなわち唯一の人間が、ではなく、数多くの人びとが地上に生き、世界に住んでいるという事態のことである」(VA: 13)。それゆえ「活動は複数性を必要としている」(*ibid.*)。一方、すでに引用した箇所で彼女はこう述べていた。人間の複数性に特有なのは「差異を能動的に表現へともたらし、他者からおのれ自身を区別して、ついには際だたせる、という(…)である」(VA: 214)。そして「この唯一性は、語る」と活動することという活動

性において表現される」(*ibid.*)。

人びとは、たんに異なる *verschieden sein* だけではなく、語り活動することで能動的にたがいからおのれを区別する *sich voneinander aktiv unterscheiden*。語ることや活動することという状態において、人間存在そのものが開示される *sich offenbaren* のである。「…」この、原則的に唯一的な存在が能動的に「現象へと踏みだすこと」(*In-Erscheinung-Treten* は創始 *Initiative* に基づく。 (*ibid.*)

重要な点は、(1)活動において、人びとはたがいを区別しあい、おのれの存在を開示する。他方、(2)活動は現象へと踏みだすことである。(3)この現象化は創始(はじめること)に基づく、ということである。(1)と(3)はいずれも活動することの内実であるが、存在の開示は現象化に基づき、現象化は創始に基づくのであれば、この創始という、活動を第一次的に規定するものから着手するのがよいだろう。

活動は、ほかの活動性(労働と制作)にくらべ理解しづらいたところがある。労働や制作には、機微を無視すれば、なにかを生産する活動性というわかりやすさがあった。アーレントはそれらの活動性をさしあたりその生産物から特徴づけていたので、なおさらである。他方活動にかんしては、なにか

を生産することは重要ではない。なぜ、活動がなにを「することなのか明確でないのか、その理由の一端はつぎの箇所から明らかになる。彼女が活動にたいし、いちおうの定義を与えている箇所である。

「…活動すること、新しいなにかをはじめ、ことは同じことなのである。あらゆる活動 *Aktion* は、なによりもまずなにかを始動させる *in Bewegung setzen*。[…]あらゆる人間は、「…」イニティウム *initium* すなわちはじめであり、世界における新来者 *Neuankunft* である。

(VA: 215 傍点付加)

活動が「はじめること」にはかならないという。だが、はじめるといふのはあまりに形式的で、あらゆる人間の行為に当てはまってしまうように思われる。たとえば、私は本を読み「はじめ」る。本を読むのに疲れて、お茶を飲み「はじめ」る。など、下手をすればあらゆる行為についてその「はじめり」を言うことができるように思われる。だがアーレント言うところの「はじめり」は、こうしたふつうの意味でのはじめりとは一線を画している。なぜなら「はじめり」は、すでにあったことや、すでに起こったことのほうから見るならば、期待することも計算することもけつてできないようなしか

たで世界のなかに突如現われる」(VA: 216) からだ。「出来事」の予測不可能性が、あらゆるはじめりや起源に内在している」(*ibid.*)。

自然界の事象や生物の行動は、あるいは物理的な因果律にしたがい、あるいは種の統一的なありかたにしたがうため、つうじょう予測可能な範囲にとどまる。こうした領域にかんしていえば「新たなはじめりは私たちにとって「…」もひとつの奇跡という様相を呈する」(VA: 216) とさえ言える¹⁰。だが人間にかんしては事情が異なる。人間は活動するからだ。じっさい「人間の活動という活動性の内実は、人間なしにはけつして成立しなかつたような、自発的プロセス *Spontane Prozesse* を解きはなつことに存する」(VA: 293E)。はじめりとはここで、「活動が自発的であること *Spontaneität des Handelns*」(VA: 298) の謂いなのである。つまり因果に支配されることなく、また動物としての人間がとる種的行動でもないような、新たななにかをはじめめる自発性が活動なのである。その具体的な内容はつねに未規定なのでだ。

見てきたかぎりでは、単一の個人に因果から自由になにかをはじめめる「力」が宿っており、その個人がじぶんの決意にもとづいてははじめるように見える。はじめめる能力は個人の「属性」であるように映ずる。しかし、アーレントは創始が個人

の決意に存することを——ひそかにハイデガーを意識した口吻で——否定している。「創始は人間じしんがすることだが、創始のために特別な決断 *Entschluss* が必要であるという意味で、そうなのではない。語ることや活動することをまったくしないで済む人間など誰もいない」(VA: 214)。

想起すべきは、前節で見たとおり、アーレントにとつては或る存在者の特殊性が、究極的には「〜とは異なる」こと(差異)だった、ということである。個人を個たらしめる唯一性もしたが、差異によつて説明されるべきものとなる。ひとを唯一的にするものがはじまりであるとすれば、はじまりとはひとを他者と差異化する当のものであると思われ。創始＝活動を、他者との関係のなかで捉えかえす必要がある。

三 活動における能動と受動の同時性

アーレントは「活動は、ラテン語の *agere* の意味において活動し、ギリシヤ語の *agyein* の意味において、なにかをはじめ、それを導く」(VA: 215) と述べ、活動の概念を古典古代の觀念にさかのぼつて考えなおしている。彼女は考察を、さらにつぎのように敷衍する。

ふたつのギリシヤ語の動詞 *agyein* (はじめる)、*agyein* (先導す

る) 最終的には「命じ、支配する」と *protreiv* (なにかを終わらせる)、「なにかを達成する」、「それを完結させる」は、ふたつのラテン語の動詞 *agere* (運動させる)、「先導する」と *gerere* (その基本的な意義は「担う」であり、それから *protreiv* のように「実行する」、「促進させる」^{プロトルエイエン} 遂行する) という意味を得る) に対応している。したがつて両言語では、活動はふたつの明確に切りなされた部分ないし段階に分割される。すなわち、或ることがらには、個人 *ein Einzelner* によつてはじめられ、運動させられ、その個人が先導する。その或ることがらのために多数者が、いわばかれを助けに駆けつけ、はじめられたことをさらに促進し、完結させる^{プロトルエイエン} ということである。(VA: 235)

活動はこのような二側面をもつが、やがてふたつめの動詞 (*protreiv, gerere*) のみが活動の意義をもつようになり、他方ひとつめの動詞 (*agyein, agere*) は「支配すること」や「導くこと」を意味するようになったと、アーレントは考えている。すなわち、「二面性が分裂して、ふたつの、たがいにまったく切りはなされた機能になつている——つまり、支配者の特権となる命じるといふ機能と、かれの臣下の義務となる命令を執行する^{プロトルシュトルツケン} という機能とに、である。[...] 単独で始めた一者と共同で完遂する多数者のあいだにある関係のかわりと

なるのが、命令と執行の関係である」(VA: 235f.)。やがて政治哲学の中心的なカテゴリーが支配／被支配となるのは、この倒錯が継承されるためであると彼女は考える¹¹⁾。

たしかにここで、活動に他者の契機が入りこみ、或る種の間係は成立している。しかし、個人がはじめた(アルケイン)ことがらを、多くの他者が完遂する(フラッティン)という構図が存するならば、新たにはじめる個人がひとり主体的、それを支える他者たちは受動的であるように見える。アーレントは活動から支配へと頹落する危険性を危惧していたが、そもそも活動の構造じたい支配に類似しているのではないか。このはじめる個が支配的でないと、どうして言えるのだろうか。

しかし同じ事態をべつの視角から説明する直後の箇所は、活動がかならずしも「主体的」ではないことを示唆している。

活動する者は、他の同じく活動する人びとのあいだで運動するのであるから、かれはけっして行なう者 *Täter* であるだけでなく、いつもまた同時にこうむる *erluiden* 者でもある。活動することとこうむること *Dulden* はお互いに属している、つまりこうむることは活動することの裏面である。したがって、或る活動によって始動させられた物語は、いつでも行ない *Taten* と、行ないの影響を受ける者

たちの受難 *Leiden* の物語なのである。「…」活動は、つねに活動の才を与えられた存在にかかわるから、けっしてたんなる反一応を引き起こす^{ツァーゼン}だけでなく、独自の活動を発生させる。そしてこの独自の活動は、これはこれでほかの活動者たちに影響を与える。(VA: 236f.)

創始を受けつく他者は、けっしてたんに支えるだけでないことがわかる。他者の反応 *Reagieren* は、それじたい自発的な活動 *Agieren* であり、そのことで活動は支配や命令とは区別される。さらに活動の影響は二者のあいだを対向的に行き交うだけではなく、つねにより多くの他者にひろがる。こうして、活動は際限なく影響を広げてゆくことになるはずである。

とはいえ、なおも——活動は「主体的」な能力に見えるのではないか。活動する主体があり、同じく活動する主体である他者に働きかけることによって、この関係は構成されている。ところがこのとき、アーレントが活動と支配・命令のあいだに与えた区別はいくぶん不明瞭になってしまう。なるほど、彼女ははじめの者と完成させる者のあいだの関係が「固着 *festgefren*」(VA: 236) することを、活動の支配への類落として糾弾していた。だがそうならないとしても、なお命令する者と命令される者に等しい関係が、一瞬とはいえ構成

されることになる。問題は命令／被命令、支配／被支配の反転可能性なのだろうか。¹²⁾つまり活動する(はじめる)者もまた、つぎの機会には活動をこうむる(支える)者になることが、重要なのだろうか。通時的には、それでもたしかに両者は活動者として同等である。しかし活動者どうしの同索性は、活動の構造を共時的な断面で取りだしたときにこそ、じつはあらわになるのである。

「活動する者は「…」けっして行なう者であるのみならず、いつもまた同時に、こうむる者でもある。活動することとこうむることとはお互いに属している、つまりこうむることは活動することの裏面である」。この箇所を或る瞬間の同時性を記述したものとしてみよう。たとえば、語りかけること(能動性)と語りかけられること(受動性)は見かたを変えれば、聞かれること(受動性)と聞くこと(能動性)である。あるいは教えることと教えられることは、学ぶことと学ばれることである。演じることは見られることである。しかも現実においては、見るものもなにかを演じつつ、つまり見られつつ見ることだろう。あるいは、語りが起こるとき、それはかならず語りあいであるはずである。そこでは一方が語り、他方が聞くというよりは、出来事としての語りがまず起こっており、そのなかで、いづれもが同時に語る者でも聞く者(語られる者)でもあるような複数が、その出来事の主

語として結果的に生じてくると言うべきなのではないか。学ばれることのない教えは空虚であろう。教えるということは学ばれるということと完全に同一である。すなわち教えという出来事があり、その出来事を担うものとして、はじめて教える者、教えられる者が立ちあらわれる。人間と人間の関係において、行なうこと||こうむること(能動性||受動性)という共時的構造がそこに現われている。

こうむることと活動することが同時であるということは、受動態は能動態にほかならないということである。そうなる通常の能動／受動の区別は成り立たない。活動はここで、主体を欠いた出来事の様相をあらわにする。さらに主体がないのであれば、厳密には「関係」さえも成りたない。というのも関係はそれを構成する関係項を必要とするからだ。このような境位を描きとるために用いられた概念が、「あいだ」Zwischenなのである。

四 活動と(あいだ)

アーレントは(あいだ)ということばをふた通りの意味で用いている。主体―関係以前のな(あいだ)はいわばより根源的なものであり、そこにたどりつくまえにまず彼女が取り上げるのは、より日常的な(あいだ)である。それは私たち

のあいだにある物である。こうした物は人びとにとって「そのつどの、客観的で世界的な関心」と「Interessen」(VA: 224)である。この日常的な「あいだ」に関わるるとき、活動と語りの内容は「完全に『客観的』」(*ibid.*)に、つまり物としての対象にかかわるものとなる。このとき「この関心」とは、語の本源的な意味において『あいだに「ある interest」つまりあいだにあり、人びとをたがいに結びつけながら、同時に彼らをたがいに切りはなすような、諸関係 Bezüge を作りだすものである。活動や話しあい Reden はほとんどすべて、この「あいだ」の空間 Zwischenraum にかかわりをもつ」(*ibid.*)。

「あいだ」はここでまず、人びとの関心ごとである客観的な物とされており、それをめぐって関係が生じるとされる。これじたいはべつに、特別なことではない。私たちがなにか活動し語るの、さしあたりたいがい、なんらか物をめぐってであるはずだ。「私たちはたいがい或るものについて、たがいととも語りあい、世界に属して証示可能な、与えられた或るものをたがいに伝えあう」(*ibid.*)。しかし、

その或るもの「客観的な関心ごと」のために、つぎのような事実は「たんに」二次的な重要性をもつように見えてしまうのである。その事実とは、「このような「について」語る

Sprechenüber のうちで、私たちが語る者が誰であるかについても、意図せず開示して、Aufschluss geben という事実である。それでもなお、活動と語りによって「誰であるか」が意図しないうちについてに暴露エントフエールンされることは、あらゆる「たがいとともにあること」(VA: 224) Mitinanderein の欠かすべからざる構成部分であり、「もつとも客観的な」(たがいとともにあること)においてさえそうなのである。
(*ibid.* 傍点付加)

活動や語りは「そのつど活動する者、語る者を現われ出させ、劇中に置く／zum Vorschein und ins Spiel bringen」(*ibid.*)ものであり、客観的な物をめぐる場合であっても、そのことは変わらない。活動こそ活動する者を出現させる、つまり活動の主体をあらわにさせるのである(逆ではない。つまりすでに成立した主体が活動する、と考えるのは正しくないと言べきなのだ)。

思い出した。前節の終わり、私たちは活動の「主体」が能動的であると同時に受動的であり、その意味で活動の瞬間には主体は存在しないというべきであろうこと、そして存在するのは出来事であり、主体は「出来事の主体」としてはじめて生成するだろうことを見た。ここで、アーレントにとつて活動の主体が、活動のあとにはじめて到来するものである

——少なくとも活動以前から実的に存在するわけではない
——ことが、あらためて確認されたのである。活動はさしあ
たり主体なき活動となるが、ここに能動性⇨受動性という見
かたを加味するなら、もはや活動（行ない）は主体なき純粹
な能動性でさえなく、能動と受動が未分化の「出来事」であ
るということになるはずである¹⁹。

話をもどそう。客観的な物について語りあうばあいも、重
要なのは、そこで「語る者」が暴露されることなのだとアー
レントは強調していた。つきにこの「語る者」、活動する者
の暴露がそれじたい（あいだ）として捉えかえされることに
なる。私たちが本稿で問題にしたいのは、こちらの（あいだ）
のほうであり、こちらがより根源的なのである。

あたかも、あらゆる（たがいととも）^{ミット・アイン・アンダー}においてまった
く異なる（あいだ）が、客観的な（あいだ）の空間を、い
わばその空間に内在する関心事もろとも覆い尽し、生い
茂っているかのようである。この（あいだ）はすなわち関
係のシステムであり、なされたことと言葉そのものから、
生きた活動と語りから生起する。活動と語りにおいて、そ
のつどの対象をかたちづくる事柄を越えて、人びとは直截
にたがいと向きあい、相互に語りかけあう。世界という（あ
いだ）の空間のなかで形成される、この第二の（あいだ）

は掴みえない *ungreifbar*。というのも、この（あいだ）は
物らしきもの *Dinghaftes* から存立してはおらず、どうし
たところで物化されたり客体化されたりしないからである。
活動と語りは過程なのである。（VA: 224f.）

アーレントは第二の（あいだ）として、活動と語りそのも
のから生起する関係のシステムなるものが存在するという。
彼女はこの（あいだ）を「人間事象の関係の編み目
Bezugsgewebe」（VA: 225）と名づける。説明の順番からし
て第二といわれているが、活動が「物質や素材、物によつて
媒介されず直截人びとのあいだで生起する活動性である」
（VA: 13）ことを想起するならば、ことがらとしてはこの、関
係そのものとして生起する（あいだ）のほうが第一次的であ
ると考えられる。いずれにせよ（あいだ）はかならずしも客
観的な物ではなく、いわば（あいだ）としての（あいだ）と
でもいふべき、物的な性格をまったくもたない（あいだ）が
存在するのである。

ここでつぎのことを確認しておきたい。(1)（あいだ）は関
係のシステムである。(2)だが、この関係の項は関係以前には
与えられていないはずである。なぜなら、この（あいだ）は
それ自身が関係項である主体の暴露であるからだ。(3)さらに
想起すべきは「関心」ことは「…」あいだにあり、人びとをた

がいに結びつけながら、同時に彼らをたがいに切りはなすような、諸関係を作り出す」と言われていたことだ。これはたしかに物としての〈あいだ〉について言われていた。しかし「あらゆる〈あいだ〉同様に、世界は、世界をそのつど共有する者たちを、結びあわせつつ分離するのである」(VA: 66)と言われていることに注意するなら、この結びつけつつ同時に切りはなすというありかたは、むしろ物に限らない〈あいだ〉一般の性格と言えるはずだ。関係のシステムなるものも結びつけつつ分離するものであるはずである。そこで〈あいだ〉をそれ自体にそくして分析しよう¹³。

あらゆる〈あいだ〉は、人びとを結びあわせつつ分離する *verbinden und trennen*。この箇所は、英語版『人間の条件』では「世界は、あらゆる〈あいだ〉同様、人びとを関係づけると同時に分離する *relate and separate at the same time*」(HC: 52)となっている。結びつけるとは「関係させる」ことである。英語版では副詞句 (*at the same time*) できちんと示されている同時性に、ここで注目する必要がある。もし〈あいだ〉が関係づけるだけであったならば、〈あいだ〉によって関係づけられる人びとは、もともと分離されていたことになる。つまりばらばらに存在し、その人間ひとりだけでも完全に成立しているような人間を多数あつめて、関係づける(結びあわせる)ということになるだろう。実際、関係というも

のは日常的にはそのようなものだと考えられている。たとえば教師であるAが、生徒であるBに出くわし、そこで両者は或る種の関係(師弟関係)を取り結ぶ、というわけだ。

しかし〈あいだ〉は関係づけるだけではない。同時に分離するのである。先ほどと似たような想定をしてみよう。つまりアーレントがここで、たんに「〈あいだ〉は人びとを分離する」と述べていたとしたら、どうか。そもそも人びとが、すでに分離され、たがいに独立したひとりひとりの人間からなるとすれば、それをまた分離することが可能なのだろうか。もし複数の人間が融合し凝結するような事態があると想定するならば、それを分離するということもありえるが、そうではない。ありうるとすれば、そうした複数の人びとが結んでいた関係を断ち切り、解消させることで人びとを分離するということだろう(たとえば、友人同士であるAとBが別れ、友人ではなくなる場合のように)。しかし、だとすれば分離は関係が成立したあとにしか可能ではない(AとBが友人になるまえに、両者の友人関係を解消することはできない)。すなわち人びとを関係させると同時に分離することは、まったく不可能であるはずだ。関係は分離を、分離は関係を前提している。

それでは、関係させると同時に分離するとは、どういうことなのか。関係が分離を前提していると言った。この場合分離とは、人びと、つまり複数の存在者が、個々別々の存在者

として存在していることを意味する。すなわち先ほどの想定では、ひとりひとりの人間はいわば実体的な、それ自身で存在する個体として、はじめから与えられていた。しかしアーレントは、個々の人間が実体的に存在しているとする想定を持ちあわせていない。想起すれば、彼女にとつては、或る存在者がその存在者であるのは、じつは他の存在者との差異においてであつたはずである。だとすれば、或る人間が存在者として存在するようになるのは、そのつど他の人間と異なる存在者として差異化すること、すなわち分離においてであると言ふことができる。他方このように差異が生ずることは、すくなくとも「或る人間(A)はべつの人間(B)ではない」というしかたで、ふたりの人間のあいだに關係が成立することにはほかならない。というより、關係とはこの異なり、この差異にほかならないということになる。たとえば師弟の關係には、「教師」と「生徒」という差異化された個性が含まれている。關係づけることと差異化することが等しくなるのである。關係とは二者がどのように分離されているかを示し、分離とは二者がどのように關係しているかを示す。したがって、(「あいだ」は人びとを關係させると同時に分離する。先ほどの例なら、教師であるAは生徒であるBとの關係なしには、じつは存在しえない。師弟という關係がはじめてAを教師として、Bを生徒として、分離し存在させる。とはいえ

他方、ここで言われている關係、「師弟關係」が、「教える」という行ないのまゝにそれだけで存在していると考えるのもひとしく誤りであるように思われる。「師弟」という關係の形式、変化しない構造のようなものがあらかじめ存在し、それが關係項を獲得するということも、彼女の主張するところではない。というのも問題は、「活動に特有の、關係を創設する *sitten* という能力」(VA: 238)であり、活動は關係項としての主体ばかりでなく、關係そのもののはじまりでもあるからである。活動というこの根源的な場面にあつては、「教師」も「生徒」も、まして「師弟關係」も存在しておらず、ただ「教える」教えられる」という行ない、すなわち出来事(いわば「師弟化」)だけが認められるのである(ここでまた、能動性Ⅱ受動性というアーレントの洞察もあわせて想起するなら、「教える」教えられる」はどちらも能動でも受動でもないことになる)。

この行ないが存在している「場」は「教師」の内側でも「生徒」の内側でもない。つまりそれは或る実体的な存在者に内在する「性質」ではないのである。行ない(出来事)は、まさしくこの主体の外部であるところの、主体の(「あいだ」で生起している。というより、行ないそのものに定位するならば、そこには主体も關係もいまだ存しない以上、行ないは(「あいだ」として生起する、ということになるはずだ。ここでは(「あいだ」が第一次的であり、個々の存在者よりもより先なるも

のなのである。

アーレントにとつて、存在者の特殊性は他性にほかならなかった。人間の唯一性もまた、差異を能動的に示すこととして理解される。したがって、①唯一性は或る種の差異であり、それを示すことが活動である。そして、②活動とははじまりであり、因果に左右されない自発性であった。さらに、③活動とは関係の構成であり（はじまりとは関係のはじまりである）、④能動性と受動性の両側面を兼ね備えていた。そして、⑤活動によつて主体が構成される（はじまりとは、主体そのもののはじまりでもある）。以上の五点は、彼女が活動に科したいわば「条件」である。この条件すべてを満たすようなものとして活動を理解することを可能にするのが、〈あいだ〉の概念である。

活動は出来事を生起させる。というより、活動ははじめ主体をもたないのであるから、活動は出来事として生起する、というべきだろう。はじまりとは出来事のはじまりなのだ。この出来事はそれじたい（あいだ）、つまり「関係させつつ分離するもの」である。一方で出来事において人びとは関係するが、他方でこの出来事を担う諸主体、人びととしての人びとは出来事の結果成立するのであるから、出来事は人びとを分離するものである。つまり、出来事によつて人びとは、別べつの主体として出現するが、出来事そのものを絆にかか

わりあつていなのだ。一回的でそのつどの出来事において活動する諸主体は、この出来事における活動者としてそれ自体一回的・そのつどのでもある。諸主体は唯一的な出来事としての〈あいだ〉を担う者として、唯一的な存在者となる。出来事のはじまりは主体のはじまりと一致するのだ。活動とは〈あいだ〉の自発性であり、この〈あいだ〉が分離することにおいて主体を生成させ、同時に関係づける、つまり関係を創設するのである。

五 語りによる出来事の有意義化、ならびに 人格の同定

私たちは活動の本質が、出来事が〈あいだ〉として生起し、主体をはじめて分離することにあることを見てきた。出来事はそのつどのであり、瞬間的である。また、ここで生じる主体もまた、瞬間的なそのつどのものであるはずだ。出来事は時間の連続から浮遊し、主体もまた、固有の歴史をもたない、いわば火花のような瞬間的存在しか獲得しえないのである。一方で出来事は、その意味が理解され、ほかの出来事と結びつけられて、物語（歴史）の厚みを得なければならぬだろう。他方で出来事の主体は、なんらかのしかたで同一者（人格）として定められなければならないはずである。うえのことがらを可能にするのは、ことば、語りである。「活動すること

と語ることはひじょうに近しく親近性がある」(VA: 217)のは、それゆえなのだ。では、語ることはいかにして、(1)出来事を有意味化し、(2)主体を同一者(人格)として定めるのだろうか。最後にこの点を問うておこう。

(1)活動はそれ自体ひとつのはじまりであり、因果から自由な自発性である。そして、すでに見たとおり「はじまりは、すでにあったことや、すでに起こったことのほうから見るとは、期待することも計算することもけつしてできないよう
なしかたで世界のなかに突如現われる」(VA: 216)。つまり、出来事と出来事のあいだには、それらを連結する根拠が内在的には与えられていないということである。先行する出来事は後続する出来事を——すくなくとも必然的な原因と結果というかたちでは——説明しない。後年のことばを傍証として引いておく。「想像することや思考することといった操作を経ずしては、経験はいかなる意味をもつこともない。
つながらずら、もたないのである」(LMI: 87)。

しかし、アーレントは言う。「あらゆる出来事の連鎖 *Abfolge von Geschehnissen* は、たんに時間的にむすびついているときに「…」つねになお、物語りうるのに、また物語られるうちに意味連関を生じさせるのに、充分な連関を示す」(VA: 229)。出来事それじたいは連結の根拠を含むことがない以上、(二)で物語ること *Erzählen*こそ、連関を生みだ

すものであるだろう。「語られたことばをとおしてはじめて、行ないは意味連関のうちに接合される」(VA: 218)。物語ること(ことば)は、先行する出来事を原因と捉え、後続する出来事を必然的な結果として説明するわけではない。むしろことばは出来事と出来事をはじめ、接合し、もつてふたつの出来事の間を、はじめて規定するのである。ほんらい繋がりをもつことのない出来事どうしの連絡が創出されることをつうじて、意味が生起する。出来事が意味化されると語られることは、同一なのだ。反対に、「言論 *Reden* の伴わない行ないは、その開示性格の大部分を喪失する。行ないは『理解できない』ものになる「…」(*ibid.*)。いまや出来事はことばによって、理解可能なものとなった。理解するとは、出来事を意味として理解することにはかならないからである (*vgl.* VA: 12)。したがって、出来事はそれ自体、いわば意味を「分泌」する。だからアーレントはつぎのようにも言いえたのだ。「…」日常的な(こともまた、その固有の意味を日常そのものからではなく、出来事ないし行ないから受けとっている。出来事ないし行ないがこの日常を、そして ザイネ・アルデークリヒカイト 日常が日常であることを、なによりもまず構成していたのだ。同様に、歴史過程はおのれの現実的意味を、過程それ自体を中断する比較的まれな出来事において示す」(VA: 54)。

(2)ところで、出来事が時間的な厚みをもたないのと相即し

て、主体もまた時間的な連続性をもたない。行ないの瞬間、それまで存在しなかったものが存在するようになる（主体のはじまり）。しかし、ただ純粹な出来事の瞬間には、行ないは行ないそのものとして存在する。これはいわば、純粹に動詞的な状況である。「…」原理的にことばを欠いた活動が現実にあるとすれば、その活動の結果である行ないは、活動の主体 *Subjekt*、活動する者そのものを喪失してしまったということになるだろう。活動する人びとではなく、ロボットが遂行するということになるはずである」（VA: 218）。動詞が純粹に動詞として存在することができないとすれば、一応の主体は認められることになるが、それはしよせん無記名で、取りかえの利くロボットとなる。この「主体」はそのつど生じては消え去る。だがここで、「ことばは、行なう者を同一者として定め *identifizieren*、かれが活動する者であると告知する」（*ibid.*）。出来事を、私たちが概念やことばによって表現しようとするならば、「誰かがなにかをする」というかたちでしか、できない。主体の定立は出来事を意味として理解することの、いわば裏面なのである。ことばは、出来事における人びとの活動を、いわば「記名」のものとする。「ことばはあきらかに、〈ひとが誰であるか〉*Wer-einer-ist* について開示するのに、行ないよりもよく適している」（*ibid.*）というのは、そのかぎりにおいてである。さらにことばは、そ

のつどの出来事において新たなことをはじめ、そのつど新生してゆく或る主体を、過去との連続性を有する同一的な人格として、はじめて定めるのである。(1)で見たように、ことばは「物語」を生むのだ。物語が「露呈する唯一的な或る者 *Jemand* は、物語の主役である」（VA: 231）。この同一的な人格は、物語といういとなみの以前から存在するわけではない。「この主役が〈誰なのか〉は、物語られるものという媒体のなかでのみ、したがって事後的に、掴みうる状態において、意味の充実のうちに呈示される。この意味の充実は、掴みごたい逃れやすさを持ちながら、取りかえの利かない唯一性をもつ、顕現に対応している。この顕現のうちで、人格が、活動と語りをとおして共同世界にたいして現前する」（*ibid.*）。この逃れやすい一瞬の顕現とは、活動による主体の暴露を指している。一瞬一瞬の顕現は、それじたい唯一的なものである。だからその顕現はすでに人格の一端の顕現ではあるが、一箇の人格全体として把握されるには、物語となる必要があるのである。「或る者が誰であるのか、ないしは誰であったのか、それを私たちが経験しうるのは、かれ自身が主役の物語を私たちが聞くとぎだけである。つまりかれの伝記 *Biographie* を聞くとぎだけである「…」」（*ibid.*）。活動のそのつどの主体は、ことばの力によって同一の人格として定められる。そのつどそのつどの瞬間的な主体を過去との連続性

のなかに置き、物語においてこの人格を作りあげるのである。

ことは一方で物語の主役としての人格を定立し、他方で出来事を有意義なものとして、意味連関のうちに接合する。

ここではじめて理解なるものもまた、成りたつ。だがなおもこのような物語を語りだすのは“だれ”なのかという問いが残されるかもしれない。それは活動者じしんではありえない。「人間はだれも自らの人生を『成型し』えない。あるいは、自らの人生の物語を生産することはできない」(VA:27)。なぜなら、活動が物語として語りうるものになるのは、活動が完了したのちであるからだ。必然的に、物語は他者に委ねられることとなる。だがこの他者が、物語を支配し一種の暴力を揮う者となることはないのだろうか——その可能性を否定し、この他者の存在は、人格や出来事が物語として世界に残されることの可能性の条件であるからだ。逆に言えば、物語は、それが真実を逸しているかもしれないというリスクを経ずしては、けつして語りだされえない。物語をいかに“正しく”語りだすのかという問題に、しかし、アーレントは判断力を論じることをつうじて答えようとしていた。それゆえこの課題は、判断力の問題を考慮に入れつつあらためて考察されるべきであろう。

おわりに

本稿は、アーレントの活動概念がもつ主体性と関係的性格の両義性を調停させることを目指した。人格は個体の特殊なありかたとして、他との差異によって成立するものであり、活動はこの差異を産出する。このようにして、活動は主体と関係を同時に構成するものであった。私たちは、(あいだ)こそ、活動がもつこの特殊な機制を概念化するものと捉える。なぜなら、活動⇨出来事として出来た(あいだ)が、複数の主体を分離しつつ関係づけるからである。主体は、活動すること、担う、主体として、出来する。他方この出来事は語りにおいて意味づけられ、また活動の主体は時間的な連続性において同一者(人格)として定立されることになる。

このようにして析出された(あいだ)に基づく活動概念は、実体的な人格という把握を乗りこえるのみならず、共同性を既存の共通性や同一性の共有に依らず構成する仕組みをも概念化した。(あいだ)は、人種や概念といった同一性に基づく必要がない。活動における諸人格は、差異化する出来事のみを共有し、関係しているのである。かくてアーレントは、主体を同一性から解き放つと同時に、共同体を共同性の外側で(いわば“共同性なき共同体”として)構想することに成功

している。このことを、アーレントが果たした共同体をめぐる思考一般への貢献として確認し、本稿を閉じたい。

(はしづめ・たいき/倫理学)

注

- (1) 引用にさいしては略号をもちいた。略号の意味については参考文献を参照。
- (2) アーレントは『活動的生』で三つの *Trägigkeit*: activity を分析している。この語は論者によって「活動力」「行為」「活動」などと訳されるが、本稿ではこの概念の、労働・制作・活動の「類概念」としての性格を強調する意味で、活動性と訳す。
- (3) アーレントは、人格も主体も明確には定義していない。暫定的に規定しておくならば、主体 *Subjekt* とは、或る行為(動詞)の主語として活動の瞬間に顕わになる者である。他方人格とは、一定の持続性を有する、唯一性をもった人間存在を指す。この区別およびその意味は、行論のなかでも明らかとなるはずである。
- (4) 先行研究について詳細かつ包括的な記述である森川(2010:第一章)を参照した。
- (5) 川崎(2005:346f.)や、伊藤(2001:第二章第一節)、森川(2010:第一章第一節)にまとめられている。
- (6) イエトマン(Yeamman 2011)の読解は、上記の諸読解とは異なる途を取っていて興味深い。彼女によれば、アーレントにおいて個性性 *individuality* は他者との関係 *relationship* のなかでしか成立しない。個体のありかたは「モナド的」ではない(*ibid.*:70)。しかし他者を実際に論ずる段になると、「唯一性は関係のうちにはみ現われうる。つまりは、一者の唯一性は他の唯一的な存在によって歓迎され承認されるときにのみ現われうるのだ」(*ibid.*:73f.)と述べ、他者の「所与性 *givenness*」(*ibid.*:74)を強調するようになる。人格を関係において成立すると捉えた点は評価できるが、この関係を他者の受容的な応答に結実させることで、個体に先行して存在する他者の存在論的性格は手つかずのまま放置される。
- (7) 「同種性 *Gleichartigkeit*」については、VA:213を参照。この同種性は、べつの箇所では「人間」という種的な同一性とされている(*vgl.* VA:272)。だが、動物的な種のありかたが、直截政治的な関係を生み出すわけではないことに注意が必要である。
- (8) アーレントは、この等しさがなにも基づいて可能になるのかを論じない。本稿では扱わないが、これが、各個体の唯一性を強調する彼女の理論のなかにあって、かえって難問になるといえることはすぐさま予想される。
- (9) アーレントは、『活動的生』では他性と差異を区別しているが、本質的な区別ではなく、『精神的生』では「他性(*alienitas*)ないし差異」(LMI:183)と述べ、ふたつをほとんど同義に扱っている。
- (10) 「地球の成立、地球上の有機的生命の成立、動物種の進化から人類が発展してくること」(VA:216)といった例が挙げられている。
- (11) アバンストール(Abensour 2001)が強調するように、アーレントはプラトン以来の政治哲学の要諦を哲学者による他の人びとの支配と見なし、みずからの政治理論をそこから慎重に区別している。そして、支配を政治の本来的なカテゴリーとして認めない。
- (12) ブラウン(Braun 1994:171-175)はこの箇所にかんして、「従うこと」はより真正には「支えること」であり、従う者のイニ

シアテイヴがなければ、命令は無意味にひとしいと論じる。が、「従う」という要素を残存させたままでは「命令」の要素も残存することになり、支配関係と活動が創設する関係との違いをうまく説明することはできない。

(13) VA.54において「行なう Taten ないし出来事 Ereignisse」として、両者は等しいものと考えられている。勝義の出来事は、人間の活動にほかならない。本稿第五節参照。

(14) (あいだ) の意味に注目した論考として、さしあたり矢野 (2002: 50-63)。さらにガンチョウ (Gantschow 2012: va.106) は「アーレント哲学の動向を「自己配慮から世界の配慮」へと要約し」「あいだの存在」という概念に新たな規定を与えたと指摘する。

(15) 関係をあらかじめ定める形式が存在しているならば、アーレントはそのような共同性を活動や政治とは呼ばず、社会と呼ぶことになるだろう。ペンヤミン論における以下の記述を参照。「いかなる社会も、分類 classification なしには適切に機能しない。物や人間を階級やさだまった型のうちに配置することなしには機能しないのである。[...] 要点は、社会にあつては誰しもじぶんが〈なにが〉という問い——じぶんが〈誰か〉という問いとは区別される問い——に答えなくてはならないという点だ。ひとが〈なにが〉は、彼の役割や機能にほかならず、その答えはむろん、私は唯一的だ、ではありえない」(WB.155)。

(16) むろん、この新たな関係の創設は、既存の関係がまったく存在しない場で行われるわけではない。「人びとは偶然によって世界に投げ込まれるわけではなく、すでに存立している人間世界に、人びとによって生まれるのであるから、人間事象の関係の編み目は、あらゆる個別の活動や語りに先行している。したがって、新来者が語りを通して暴露されることも、活動がはじめる新たなはじまりも、糸のようなものであり、すでにあらかじめ

編みだされていた模様のなかに組みこまれる」(VA.226)。新しい関係もまた、こうした編み目を前提する。しかしながら、そのことによって活動の自発性が損なわれるわけではない。続く箇所にはこうある。暴露することや新たなはじまりはそれ自体編み目の内部で接触するあらゆる人生の糸を触発すること、編み目を変化させる」(ibid.)。アーレントが使う比喻に乗じながら、新たな関係という糸の色は、既存の編み目の模様によって決定されるのではなく、むしろ新しい糸が、既存の模様を別ものに変容させるのである。既存の関係は、新規の関係を条件づけてはいるが、因果的に絶対的に条件づけているわけではない。そこには自発性の余地が存在しているのである。

参考文献

- ハンナ・アーレント Hannah Arendt の著作は以下の略号で引用した：
- HC : *The Human Condition*, 2nd ed., Chicago: Univ. of Chicago Press, 1998 (orig. 1958).
- LMI : *The Life of the Mind*, vol. 1: Thinking, San Diego et al.: Harcourt, 1978.
- VA : *Vita activa oder Vom tätigen Leben*, ungekürzte Taschenbuchausgabe, München: Piper, 2010 (orig. 1960).
- WB : "Walter Benjamin: 1892-1940," in: *Men in Dark Times*, San Diego et al.: Harcourt, 1968, pp. 153-206.

二次文献は(著者名刊行年・頁数)の略号で引用した：

Abensour, Miguel. 2001. "Hannah Arendt contre la philosophie politique?" in: *Hannah Arendt: L'humaine condition politique*, sous

- la direction de É. Tassin, Paris: L'Harmattan, 2001, pp. 11-46.
- Braun, Martin. 1994. *Hannah Arendts transzendentaler Tätigkeitsbegriff: Systematische Rekonstruktion ihrer politischen Philosophie im Blick auf Jaspers und Heidegger*, Frankfurt a.M. et al.: Peter Lang.
- Gantschow, Alexander. 2012. "Von der Selbstsorge zur Sorge um die Welt: Hannah Arendts Umwendung existenzphilosophischen Denkens," in: K.-H. Breier/ A. Gantschow (Hrsg.), *Politische Existenz und republikanische Ordnung: Zum Staatsverständnis von Hannah Arendt*, Baden-Baden: Nomos, S.95-115.
- Honig, Bonnie. 1993. *Political Theory and the Displacement of Politics*, Cornell U.P.
- Villa, Dana Richard. 1996. *Arendt and Heidegger: The Fate of the Political*, Princeton U.P. || 青木隆嘉訳『アレントとハイデガー——政治的なものの運命』法政大学出版局、二〇〇四年。
- Yeatman, Anna. 2011. "Individuality and Politics: Thinking with and beyond Hannah Arendt," in: A. Yeatman et al. (eds.), *Action and Appearance: Ethics and the Politics of Writing in Hannah Arendt*, New York: Continuum, pp. 69-86.
- 伊藤洋典『ハンナ・アレントと国民国家の世紀』木鐸社、二〇〇一年。
- 川崎修『アレント——公共性の復権』講談社、二〇〇五年。
- ホーニッグ、ボニー「アゴニスティック・フェミニニズムに向かって——ハンナ・アレントとアイデンティティの政治」同編、岡野八代／志水紀代子訳『ハンナ・アレントとフェミニニズム——フェミニニストはアレントをどう理解したか』未来社、二〇〇一年、一九四—二二九頁。
- 森川輝一『〈始まり〉のアレント——「出生」の思想の誕生』岩波書店、二〇一〇年。
- 矢野久美子『ハンナ・アレント、あるいは政治的思考の場所』みすず書房、二〇〇二年。
- ※本稿は、科学研究費補助金(特別研究員奨励費)による研究成果の一部である。また本稿は哲学／倫理学セミナー(第九十八回例会、二〇一四年四月二十六日)における報告に基づく。当日コメントを下さった方がたに、この場を借りて感謝申しあげたい。
- キーワード：アレント、活動、〈あいだ〉、主体、関係

〈公募論文〉

贈与型資本主義に基づいたコジエーヴの国家論

〔合衆国は「共産主義」の最終段階に到達したのか〕

坂井礼文

よく知られているように、アレクサンドル・コジエーヴは『ヘーゲル読解入門』の第二版の注の中で、次のように書いていた。

「階級なき社会」のすべての成員が今後彼らに良いと思われるものをすべて我が物とすることができ、だからといって望む以上に働く必要もないとき、ある観点から見ると、合衆国はすでにマルクス主義的「共産主義」の最終段階に到達していたとすら言える。

ところで、（一九四八年から一九五八年までの間に）合衆国とソ連とを数回旅行し比較してみた結果、私はアメリカ人が豊かになった中国人やソヴィエト人のような印象を

得たのだが、それはソヴィエト人や中国人がまだ貧乏な、だが急速に豊かになりつつあるアメリカ人でしかないからである。アメリカ的生活様式（*American way of life*）はポスト歴史の時代に固有の生活様式であり、合衆国が現実の世界に現前していることは、人類全体の「永遠に現在する」未来を予示するものであるとの結論に導かれていった。¹

この注を書いた後に、アメリカ的な「歴史の終わり」において人間が動物化してしまうのではないかというレオ・シュトラウスの批判を受けて、コジエーヴは日本的な歴史の終わりにおいて新たな人間の在り方を見出すことになる。コジエーヴの現代文明批判についてはよく考察されてきたのだ

が、コジェーヴにとって本当にアメリカ的な歴史の終わりとは否定的なものでしかなかったのかどうか、本稿で問い直してみたい。また、先の引用で見た通り、アメリカは実は世界で最も進んだ共産主義の国であり、長期的にはソ連もアメリカも同一の方向に向かっていったことに気がつくだろうと、コジェーヴは予言したが、彼の予言の意味するところは何か、明らかにしたい。さらに、そのような国こそコジェーヴの構想した「普遍同質国家」に他ならないと考えられることも示したい。

普遍同質国家とは何か。ヘーゲルに関する講義の中で、すでにコジェーヴは、真理へと到達した哲学者である「賢者は、必然的に普遍的(すなわちそれ以上拡大不可能な)で同質的な(すなわちそれ以上変貌不可能な)国家の市民でなければならぬ」と述べている。賢者とは真理に到達することで哲学を完成させると共に終了させた哲学者のことを指しており、その際に彼は理念の次元で歴史を終焉させると共に、現実の次元でも歴史が終わることになるとコジェーヴは考えた。なぜならば、コジェーヴにとって賢者であるヘーゲルが『法の哲学』の中で主張しているように、「現実的なものは合理的であり、合理的なものは現実的である」からである。そして、コジェーヴの見解では、歴史の終焉時に現れる国家こそが普遍同質国家である。

なぜコジェーヴが普遍同質国家とはアメリカであると考えに至ったかを示すために、いささか遠回りになるように見えるかもしれないが、第二次世界大戦後のコジェーヴの国家に関する思考の修正あるいは変化を考察すべく、彼がカール・シュミットからの影響の下で国家について論じたことを見ていく必要がある。パリに住んでいたコジェーヴは、シュミットによる招聘を受け、一九五七年一月にデュッセルドルフで講演を行ったが、その内容はシュミットの提唱するノモスの観念をめぐる経済学の観点に基づいている。したがって、最初にノモスの意味を明らかにしたうえで、それに対するコジェーヴの論稿を取り上げることで、国家をめぐる彼の思想を解明したい。

一 「分けること」を含蓄するノモス

シュミットはノモスの観念について、『陸と海と』(一九四二年)や『大地のノモス』(一九五〇年)、「取得、分配、生産——あらゆる社会秩序および経済秩序の根本問題をノモスから正確化する一つの試み」(一九五三年、未邦訳³⁾)の中で考察していることから、この観念は当時のシュミットの中心的な関心事であったことが伺える。一九五三年の論文のタイトルにおいて、取得、分配、生産の三語が並べられているのは、シュ

ミットがこの三つの観念は全てギリシャ語の「ノモス」(νόμος)に対応していると主張していることに起因する。シュミットによる、ノモスの語源学的意味をめぐる議論はやや信憑性に欠けるように思われがちではあるが、それは必ずしも突飛なものではなかった。というのも、一年前の一九五二年には、スイスの古典文献学者フェリックス・ハイニマンが著書『ノモスとピュシス』の中で、「ノモス」の語源的考察をしており、彼によれば、名詞ノモスは動詞ネメインから派生したからである。ネメインの他動詞的意味として、「分ける」(分配する)、「割り当てる」及び「放牧する」(おそらくは「牧場として家畜に割り当てる」)があるとされる。⁴⁾ ヲジエーヴは一九五五年五月二八日にシュミットに宛てた手紙の中で、『陸と海と』を大きな喜びを覚えながら読んだと述べる。この本に加えてコジエーヴは「取得、分配、生産」を参照しながら、シュミットの議論を敷衍しながら、自らの意見を展開することになるが、そのことは本稿の後半で取り扱いたい。

シュミットによると、法学者たちの間で、ノモスはピュシスに対立するものであり、さらにまた、法律(Gesetz)、支配(Regierung)、規範(Norm)などの意味であるとしばしば思われている。⁵⁾ これは本来的な用法から逸脱しており、この逸脱はソフィストたちによってなされた。彼らは法律実証主義に則りながら、ノモスの意味を単なる制定化及び規範へと

矮小化してしまった。⁶⁾ ソフィストたちが登場した後、アレキサンダー大王が神として崇め奉られたことから、支配者の制定する掟がノモスであるとされて以来、単なる定め(Thesis)とノモスとを区別しない慣習が出来上がってしまった、とシュミットは指摘する。⁷⁾ ひいては、法律は処分ないし命令と同一視される事態に陥ることもあったが、彼にしてみれば、このようなノモスの用法は完全な誤用である。なぜならば、本来ノモスは大地の取得に関わる権利と密接な関係を持つからである。

ノモスとは、以降に続くすべての基準を基礎づける最初の測定(Messung)についての、最初のラウム分割としての最初の陸地取得(Landnahme)についての、また根源的分割(Ur-Teilung、Ur-Verteilung)についての、ギリシャ語なのである。⁸⁾

ここでいうラウム(Raum)とは、空間及び領域を意味するドイツ語の単語である。シュミットは、土地の所有と、そこから得られる生産物をめぐる権利が、近代の思想家たちにとって看過できないものであったことを指摘している(NITW 493-4)。

そして、ノモスには取得に加えて、分配及び生産するとい

う意味があったとシュミットは述べる。人々は土地を耕すことで農作物を生産していたのであり、その分け前を誰にどう分配するかというのは、人類の歴史における、きわめて重要な問題である。その事情は、工業が始まってからも何ら変わるどころがなく、現在に至るまで連続と続いている。さらには、この土地の所有をめぐる対立が戦争をもたらしたことも、歴史において無視できない事実である。シュミットは、このような戦争を禁止することではなく、限定することを法秩序の目的とすることで事足りると考えた。それにより、殲滅戦を防ぐことを目標としたことは、今からすれば素朴な発想である。当然、近代における総力戦は殲滅戦へと至る可能性があり、核戦争が起きれば相互を殲滅させることにもなり得る。シュミットは、こうして戦争を限定するヨーロッパ公法という、過去に存在していた国際法を懐かしみながら、相手の国を正しい敵として認識できるか否かという正戦論を論じたのである。ヨーロッパ公法が成立する以前には、ラウム秩序が成立しておらず、戦争は恣意的に次々と起こり、歯止めが効かなかつた。二十世紀において、ソ連とアメリカの台頭により、このようなヨーロッパ公法だけでは対処できなくなってしまうことに、シュミットは遺憾の意を表しているものと考えられる。このヨーロッパ公法と、ノモスの語源的意味とは無関係ではない。シュミットは次のように述べる。

ノモスという言葉の中に存する垣（囲むこと）(Einfriedung)、保護限定すること(Hegung)、宗教的に場所確定すること(sakrale Ortnung)は、まさに分割し区別する諸体制(einteilende und unterscheidende Ordnungen)を表現している。

このように、ノモスの語源の意味の中に、ヨーロッパ公法で形作られる諸国民国家に基づく体制の萌芽がすでに見られることこそ、シュミットが発見したことであると見えよう。この体制がいかにして維持されるかが、いつの時代にもどの場所でも争点となる。特に生産力が向上した近代においても見られるように、必要以上に財がある時には、取得に関わる権限だけが政治経済における基本的要件ではなく、分配にも目を向けるべきである。そのように視点を移すことは、倫理的要請であるというよりも、論理的必然なのである。

また、「分けること」は、日本語でそうであるように、単に「分割」だけではなく「分配」ないし「共有」という意味をすでに含んでいる。このことは、英語のshare、フランス語のpartager、そしてシュミットが先の論文「取得、分配、生産Nehmen/Teilen/Weiden」のタイトルの中でも用いた、ドイツ語のteilenに関しても全く同様である。

シュミットの考えでは、社会主義も、古典的経済学を信奉する自由主義も、分配という同様の問題意識を抱えていた。社会主義は不平等の是正のために、再分配の教義を説くものである。自由主義は生産と消費を拡大することによって、共有と分配が自動的に行われることを期待する。では、過去の社会主義はどのようなものであったか。空想的社会主義者とされるシャルル・フリーエは、生産が飛躍的に増大することで、共有の問題は消失すると考えた。フリーエに対して批判的態度を取ったマルクスが根拠に置いたのは、倫理的議論ではなく、歴史的かつ哲学的な弁証法である。工業の勃興を目の当たりにして、マルクスは生産が際限なく増え続けることを予測した。そのうえで、ブルジョワの社会秩序は、財の分配に対して前向きな態度を示さないことから、最終的に崩壊への道を辿ると彼は考えた。ブルジョワたちは、共有と再分配という事項を先送りにしてしまったのである。彼らが帝国主義的世界において追求したのは、工業における生産手段を独り占めするという悪行であった。シュミットは、ブルジョワがプロレタリアートから暴力的に搾取する過程のことを、次のように「工業―取得」(Industrie-Nahme)と形容しながら、手厳しく批判を行っている。「産業革命以前の時代に特有であった、古代の略奪及び原始的な土地の取得の権利は今や生産手段全体の独占、現代の巨大な「工業―取得」に引き継が

れている」(NTW 499)。産業革命以前の時代には、農民たちは土地を独立して所有することは許されなければかりか、彼らが土地を耕すことから得られる収穫を税として厳しく取り立てられることにより、プロレタリアートと似たような状況に置かれていた。

このように、世界の歴史において、ノモスの三つのカテゴリー(すなわち取得、生産、分配)をめぐる価値と秩序の並べ替えが、その度ごとに変容してきた。世界の統合を目指すうえで、取得から共有へと問題を還元しなくてはならない、とシュミットは述べてはいる。取得が独占されることは、道徳に反しており、それは歴史的観点からしても誤りであったことは明白である。

以上の主張がなされる前、一九三九年の時点でシュミットはナチソナリズムを乗り越えつつも普遍主義にも加担せず、その手で「空間革命」を起すべく広域(Großraum)理論を構築していた¹⁰。この理論は、東欧方面へと国家の拡大を図るナチスドイツにとつて都合が良かったものの、シュミットはドイツ民族にとつての生存圏の拡張には反対していた。彼の理論は人種主義的な支えを欠いていたために、ナチスから次第に退けられるようになる。そのことを鑑みれば、一九五〇年代当時、彼が世界を統一的なものにすることを理想に置いていたとは考え難く、その理論的支柱となっていたのは多

元主義的世界観であると推定される。その後の一九六〇年代のシュミットは、国家に抗する個人の存在様式を捉えるべく、パルチザンの理論へと、その関心を向けていく。

二 略奪型植民地主義の克服

シュミットの論文「取得、分配、生産」及びノモスに関する著作を読んだコジェーヴは、その内容に基づいて、冒頭で取り上げた一九五七年の講演「ヨーロッパの視点における植民地主義 *Kolonialismus in europäischer Sicht*」を行う。コジェーヴには講演の内容をドイツで出版する権利がなかったため、彼は内容を一部削除及び改変しながら、フランス語版 *Le Colonialisme dans une perspective européenne* を作成し、それを何人かの友人に配布していた。フランス語版は、前半が「資本主義及び社会主義、マルクスは神であり、フォードはその預言者である *Capitalisme et socialisme, Marx est Dieu, Ford est son prophète*」というタイトルを編集者の手によって付けられ、*Commentaire* 誌に一九八〇年に掲載された。後半は、「植民地主義から与える資本主義へ *Du colonialisme au capitalisme dominant*」というタイトルを編集者によって付けられたうえで、一九九九年に同じく *Commentaire* 誌に掲載された。ドイツ語版は一九九八年に

Schmittiana という本に収録された。日本語訳は未だに出版されていない。

講演が行われた当時、コジェーヴは大学の教師の職を離れて、フランス政府の下で官僚として働いていた。このドイツでの講演において、彼はフランス政府の見解を語るのではなく、個人的な意見を述べると自ら断っているが、下で見るように、フランスとドイツが足並みを揃えた政策を取るべきであるとする彼の見解にはフランス政府の意向が見え隠れしている。

コジェーヴがここで提唱するのは、略奪型植民地主義を廃棄して、贈与型資本主義を実現することである。つまり、宗主国は植民地から略奪することを旨とするのではなく、贈与に主眼を置いた政策を取るべきであると、コジェーヴは考えた。シュミットであれば、贈与 (*don, Geben*) の語ではなく、分配 (*partage, Teilen*) という語を用いるが、コジェーヴは分配という言葉には贈与の意味が含まれているとして、シュミットの考えを批判するわけではないと述べる⁽¹²⁾。今日において分配が重要となった理由は、次の通りである。「あらゆる物がすでに取得された時、もし消費する、ために何人かが別の人たちに与えるとするれば、分配する、*partager* あるいは配分する *répartir* [ドイツ語では *verteilen* と一語で記されている]、ことしかできない」(DC 562 / KGS 136)。

では、コジェーヴが問題視する、略奪型植民地主義とはどのようなものか。それが帝国主義と結びついていることは言うまでもない。それに加え、略奪型植民地主義が古いタイプの資本主義の考えに基づくものであると彼は考える。古いタイプの資本主義においては、植民地から収奪することが前提に据えられている。平等の理念に基づいて樹立されたフランスのような先進国で、奴隷制が廃止されたにも関わらず、先進国が主人として発展途上国を奴隷扱いたしたのでは、倫理的に問題があるばかりでなく、「歴史の必然」に反する。

三 マルクス主義者としてのフォード

ところで、コジェーヴはマルクス主義者として捉えられがちであるが、これまでその意味するところは彼がマルクス經由でヘーゲルを政治哲学的観点から読んだことに限定されていたように思われる。「ヨーロッパの視点における植民地主義」においてコジェーヴは、マルクスの『資本論』を引き合いにに出している。コジェーヴによると、「マルクスは理論的に間違えていたのではなく、正しかったがゆえに、その予想に関して間違えていた」という、一見したところ自家撞着に陥ったような結論を導き出す。コジェーヴはどのような意味でそう考えたのであろうか。

マルクスが生きていた時代の資本主義は、確かにマルクスの解析した通りのものであったという点で、彼は正しかった。資本主義には以下の三つの特徴がある。第一に、資本主義経済は高度に工業化した経済である。現在からしても、このことは当然のことであり、疑問の余地はない。第二に、工業生産の手段は労働に直接従事しない一部の者たち、すなわちいわゆるブルジョワジーによって独占されている。換言すれば、一部の資本家たちは自ら額に汗することなく、労働者たちを使うことで利益を得ている。この点も、当時の労使関係を鑑みれば至極当然の話である。第三に、資本主義のシステムにおいては、プロレタリアートが生産の合理化の恩恵を蒙ることとはない。これこそが、コジェーヴの指摘する古い資本主義の最たる特質である。一部のブルジョワジーの収入が年々増えたところで、全体で見れば国民の生活水準が向上するとは言えない。資本家たちの生活レベルはすでに限界に達しており、剰余価値は貧しい者たちへと還元されることなく、次なる投資へ向かうだけである、とマルクスは考えた。その結果、資本家と労働者との収入の差は広まるばかりである。「均衡の決壊はしたがって、早かれ遅かれ必然的に起きる。ところで、このような社会的不均衡は人がまさに社会革命と呼ぶところのものである」(CS136/KeS127)。そこで、マルクス及び十九世紀のマルクス主義者たちは、富める者たちと貧しい

者たちとの間の格差を解消するべく、社会革命が歴史の必然であると声高に唱えた。しかし、コジェーヴの意見では、資本主義は二十世紀において革命という暴力に訴えることなく、マルクスが示していた方向性に沿って、平和的かつ民主的な形で問題を解決するようになる（CS 136 / KeS 128）。

では、マルクスはなぜ間違えていたのか。第一に、資本主義が彼の時代すでに実は彼の言った通りのものであった。第二に、資本主義そのものが内的矛盾を解消してくれた。マルクスは格差問題という資本主義の抱える不合理が解決されない限り内部崩壊を行うため、資本主義の発展のためには、剰余価値が少数派の資本家及び多数派の労働者の両者に分配されなくてはならないと主張したが、最終的には彼の言う通りになった。換言すれば、労働者の利益の確保がアメリカにおいて見事に実現された。それを行った「イデオログ」こそフォードである。工場でのベルトコンベヤー式の生産体制を敷くことで、効率的に自動車を生産させたフォードは、八五〇ドルという低価格のT型フォードを販売した。それが成功を取めたことはよく知られている。しかし、フォードの手法がコジェーヴにとって新しいのは、単調ではあるが合理的な生産様式を用いることで、車の大量生産を可能にしたことではない。

そうではないとすれば、フォードの手法のどのような点が

画期的であったか。自動車王フォードは従業員に対して、一日あたり五ドルという、当時の貨幣価値では相対的に高給を与え、一日の労働時間を八時間とすることにより、従業員の士気を高めるばかりでなく、購買力をも向上させた。栗木安延によれば、フォード社における賃金の引き上げは、労働者側の要求に応える形ではなく、企業経営者側の一方的な決定により実行された¹⁴。フォードの意図としては、そのことにより、単純作業に起因する苦痛を軽減し、そしてまた、より多くの者が車を買うことを可能とすることにあつたと思われる。このように従業員への支払い額を高めに設定した点でフォードの手法は画期的であり、またそのおかげで、資本家が剰余価値を独占するのではなく、分配することが実現された点も画期的であると、コジェーヴの意見を敷衍して述べることができる。フォードの功績により、アメリカ型の資本主義は現在でも多くの国で受け入れられており、社会主義は駆逐されることになった。

フォードが反ユダヤ主義者であつたこと、そして後にナチスがフォードイズムを採用することで「成功」を取め、またフォードがナチスを支持していたことから、彼の考えの根底に国家社会主義に通じるものがあると言われることがある。

コジェーヴはそのようなフォードイズムのネガティブな側面には触れずに、自らの理論にフォードイズムのポジティブな

側面を巧みに組み込もうとした。まさにそこに、コジエーヴが後にアメリカ的な歴史の終わりの在り方について意見修正を行うことになる要因があったと言える。

コジエーヴの議論をさらに追っていこう。フォードは意図せずして、コジエーヴの構想する同質国家の実現に一役買ったのである。フォードのみならず、別の資本家たちも同様の行為を行った。コジエーヴの逆説的な表現を引用しよう。

資本家たちは、反マルクス主義的な本の出版のために融資した。彼らは、若い頃に自分たちでも時折その本を読んでいたにも関わらず、彼らが大人になってから行ったことは、彼らが読んでいたものとは正反対のことであった。

(CS 137 / KeS 128)

資本家たちの行動は、実はその意図に反して、マルクス主義的であった。つまり、彼らはマルクスを否定するどころか、マルクスの指摘した問題点の改善を行った。

このようにコジエーヴは、いわばマルクス主義的資本主義というべき、矛盾しているとも受け取られかねない発想に至ったがために、アメリカ的な歴史の終わりを確認したのである。というのも、彼の意見では、彼の時代の資本主義はアメリカでマルクス主義革命を経験し、そのことにより歴史

が終焉したと言えるからである。したがって、ソ連もアメリカも同一の方向に進んでいたことにいずれ気がつくことになる。彼は予言したと考えられる。コジエーヴは古典的資本主義と社会主義を同一視する。その理由はおそらく、アメリカ的でない古典的資本主義において貧富の差は拡大するばかりであり、それは社会主義経済においても全く同様だからである。彼が言うには、古いタイプの資本主義が現在でも残っているのはソ連においてのみである。

今日において事実上、この古典的な資本主義はソ連を別にすれば、高度に工業が発展した、いかなる国においても存在していない。ソ連は「社会主義」を自称してはいるが、そこでは一方で「警察型の *politers, polizeichen*」、他方で「革命型の *revolutionnaires, revolutionären*」、社会的—政治的症狀が現在見られ、その症状は前世紀にヨーロッパの資本主義が見せた症状とあらゆる点で類似している。

(CS 137 / KeS 129)

ソ連は暴力を伴った革命により成立し（「革命型の」症状）、そこでは警察が治安維持のために絶大な力を持っている（「警察型の」症状）。この国においては、大衆に対してなるべく少なく与えることが最も重視されており、彼らの生活は一向

に良くならないどころか、体制そのものが行き詰まりを迎える。なぜならば、買い手は大衆の側であり、彼らが貧しければ、売り手の側も生産を続けることが困難となってしまう。

コジェーヴ自身があえて口語調で述べた言葉を借りれば、次の通りである。「貧しい顧客は悪い顧客である。そして、会社の大多数の顧客が貧しい、すなわち悪い顧客であれば、会社そのものも悪い会社である、あるいは少なくとも、あまり安定した会社ではな」(DC 560 / Kes132)。

したがって、古典的資本主義にせよ、社会主義にせよ、第二次世界大戦後の国家が採用すべきイデオロギーではないとコジェーヴの目には映っていた。この状況を改善するためには、フォード流の新しい資本主義、すなわち資本を投下することで得られた剰余価値を従業員全体へと再分配するような資本主義的制度を導入しなくてはならない。コジェーヴにしたがえば、マルクスの資本主義に対する指摘そのものは正しかったものの、資本主義には、自らの形態を改変することができたために、マルクス流の共産主義へと移行する必要などなかった。マルクスの意見では、資本主義は早晩、閉塞状況に陥ってしまう。それは、プロレタリアートという搾取される側と、ブルジョワという搾取する側との闘争が続く限り、不可避的な結果である。しかし実際には、高度に工業が発展した国々においてはロシアという例外を除き、マルクスの言

う意味でのプロレタリアートは存在しないとコジェーヴが考えていたことが先の引用から読み取れる。工業国家の中でロシアにおいてのみ、プロレタリアートが残存しているという彼の意見は皮肉に満ちている。ただし、世界中で見るとプロレタリアートは存在していたため、今後とも階級闘争が続く可能性があったように我々には思われる。そのため、世界中で新しいタイプの資本主義の考えに基づいた制度を広めていく必要があるとコジェーヴは考えたのであろう。

四 贈与型資本主義の実現方法

総じて言えば、マルクス主義的資本主義を導入するべく、コジェーヴはフォードが行ったように、贈与型資本主義を実施することで一九五〇年代当時の格差の問題を解消できると考えた。彼がこの講演を行った当時、生産の手段を独占していたのはヨーロッパ及びアメリカであり、アフリカ及びアジアは貧しくなる一方であった。なぜなら、剰余価値が分配されたのはヨーロッパとアメリカの中であり、アフリカ及びアジアがその恩恵に与することはなかったために、いつまでも経っても現状を打破することができなかったからである。

コジェーヴは剰余価値がいかにして投資されるかに応じて、「古い資本主義」、社会主義及び植民地主義の性質を区別して

いる (DC 559 / Kes 131)。十九世紀のヨーロッパを典型例とする古い資本主義のシステムを採用していた国では、剰余価値は個人の手によって投資されるが、社会主義国では、それは国家、すなわち官僚によって投資される。そして、植民地とされた国では、資本主義国同様に、国家ではなく個人により投資がなされるが、それは国内ではなく国外からなされるという特徴を持つ。コジエーヴの考えでは、マルクス主義の理論において剰余価値が個人あるいは官僚によって分配されるかはさて問題ではない。問題となるのは、労働者が生きていくうえで最低限十分な剰余価値が配分されているかどうかのみである。その点で、フォードの手法は評価に値する。古い資本主義のシステムに基づく限り、ヨーロッパ及びアメリカ、そしてアフリカ及びアジアの間の格差は拡大し続けるのみであり、均衡なきゆえに崩壊の一途をたどる。資本主義の原動力は、剰余価値の分配にあり、それにより格差が縮小することにあり。

それでは、「貧しい顧客」を「豊かな顧客」へと変えるために、どのような形で分配すれば良いのであろうか。換言すれば、豊かな国から貧しい国への援助はどのようなになされるべきであろうか。コジエーヴは次のように報告している。

国連の専門家は、西洋世界の低開発国 (pays sous-

développés) の問題全体が、もし工業が高度に発展した西洋の国々が歳入の約三パーセントを後進国 (pays arriérés) への投資に回せば、解決できるかもしれないと見当を付けている。 (DC 562 / Kes 137)

そしてコジエーヴは国際商品協定を結ぶことで、生産量や価格を調整するだけでは不十分であり、途上国に対し直接資本を投下し、また現物支給する必要があると強調した。

多分に理想主義的な傾向を持つコジエーヴのこのような提案の背景にあるのは、未だに戦争の惨禍から脱し切っていない欧州の現状であった。彼の意見では、平和構築のためには、シュミットがかつて構想していた戦争の限定だけでは、全く以って不十分であり、ヨーロッパの足並みを整える必要があると感じていたものと思われる。実際に、彼はヨーロッパで戦争ゲーム (jeux guerriers) をもはや続けるべきではないと述べた後で、「彼ら〔ヨーロッパ人たち〕がいかなるものであれゲームをやめて、真剣な行動及び和解 (transactions) に向けて全力を尽くすような時代の到来は、そう遠くない」(DC 564 / Kes 139) と書いている。では、コジエーヴはヨーロッパの国々として、どの国を念頭に置いていたのであろうか。彼は次のように主張している。

ヨーロッパに固有の「贈与型資本主義」としては、長い歴史の流れの中で経済的な発展性を示してきた地中海地域の全体を包含するものでなくてはならず、沿岸線地帯が今日ではローマ帝国時代とは比較にならないほど奥行きがあるという事実を鑑みても、おそらくそこを越え出る必要はないかもしれない。

(DC 564-5 / KeS139)

ドイツ語版では、この節に続けて、当時フランスの贈与型植民地主義は地中海地域の半分だけしか含んでいなかったとコジエーヴは付け加えている。つまり、フランスの力のみでは新しい肯定的な植民地主義の実現が不可能であることを彼が強調していると解釈できる。引用中の「地中海地域の全体」とは曖昧な表現ではあるが、この文脈では、フランス、イタリア、アルジェリアなどの地中海に面した国々だけではなく、ドイツも含んでいる可能性がある。コジエーヴがドイツで講演を行ったことからそのように推測される。だが前の頁で見たように、地中海地域にロシアはもちろんのこと、イギリスも彼は含めようとしなかった。その理由は論文「ヨーロッパから見た植民地主義」の中では明白に書かれていないが、イギリスやロシアが、フランスやイタリア、スペインといった「ラテン帝国」とは異なる宗教的・文化的背景を持つからであろう。また、フランスの相対的な地位低下を回避するた

めでもあるように思われる。コジエーヴはそれでもやはり、以上の政策がシュミット同様に「ヨーロッパの視点」から見たものであることを繰り返して主張している。

フランスの哲学者テオドア・パレオローグが指摘しているように、ドイツには植民地がないので、そもそも植民地から奪い取るという悪事を働いておらず、したがって、植民地へと与えることにより罪滅ぼしをする必要もないという批判も考えられる¹⁵。彼がコジエーヴの法理論に施した解釈によると、「もし『贈与』が、ノモスの主要な源泉になれば、『贈与型植民地主義』に参画するために、かつて植民地から取得していたということは全く必要ない¹⁶」。つまり、コジエーヴにしてみれば、ノモスの語源的意味の中で、「与えること」の方が「取ること」よりも肝要であり、奪うことを目的とした植民地主義的政策は時代の趨勢にも沿わないものであった。したがって、今後は「与える植民地主義」を実施していく必要がある、すなわちドイツも含めた豊かな国は貧しい国に与える必要があると彼は考えたのであろう。

そのような必要性があるのは、平和実現のためである。パリでコジエーヴと交流したことのあるアメリカの哲学者スタンレー・ローゼンによると、「コジエーヴが信じていたように、歴史の最終段階とは、資本家・ブルジョワとプロレタリアーとの間ではなく、豊かな国々と貧しい国々の間で繰り広げら

れる世界的な闘争である¹⁷。そのような闘争が、実際に脱植民地化の運動の過程において、コジエーヴが生きていた時代に起きていたと言えることから、彼が本当にそのように信じていた可能性は高い。ローゼンの意見が正しいとすれば、コジエーヴは豊かな国々と貧しい国々の間の争いを避けて平和を実現すべく、与える資本主義を提唱したと言える。

また、コジエーヴの伝記の著書であるドミニック・オフレは、コジエーヴのこのような視点において、今日的な意味での途上国の自律的な開発を支援するという配慮が微塵も感じられず、その視点はヨーロッパの利益中心に構成されたものに過ぎないとしている¹⁸。確かにその可能性も完全に排除できないものの、コジエーヴはおそらく先進国から途上国への贈与がヨーロッパとかつての植民地の双方にとつて利益があるものと考えたのである(どのような利益があったと考えられたかに関しては、本稿の第六節で論じる)。当時のコジエーヴの問題意識として、アメリカ資本が世界中に投下されると共に世界政治におけるアメリカのヘゲモニーの確立を阻止しつつ、フランスの経済的再生のために新たな市場を開拓していくことこそ喫緊の課題であったことがおそらく念頭に置かれていた。

五 コジエーヴとシュミットの贈与観念の相違

コジエーヴはこのように、与えることの重要性を強調するのであるが、それは先のノモスの三つの意味(すなわち取得、分配——コジエーヴの用語では贈与——、生産)のうち一つである贈与にのみ焦点を当てていると言うこともできる。シュミットは一九五七年のコジエーヴの講演を聴講した後、論文「取得・分配・生産」を雑誌に掲載する際に、次のように追記した。「コジエーヴに対して、何らかの形であらかじめ取得することなくして与えることは、いかなる人間にもできないと反論した。世界を無から創造した神だけが、取得することなくして与えることができるのである」(NTW 504)。

このように彼は、生成という視点を導入することで自説を補強している。シュミットにとつては、贈与よりも取得の方がより根源的なのである。それゆえに彼は、先に挙げた論文の最後で、人間にはもはや取得するものは残っていないのだろうかと問いかけた後で、人間は、すでにあらゆる大地を取得してしまつたのであろうかと、さらに彼は問いを立てることで、先の論文を締めくくった。

それに対しコジエーヴは、シュミットに宛てた一九五五年五月二日の手紙の中で、ナポレオンの時代以降、取得は行わ

れていないと応答する。¹⁹⁾つまり、ナポレオンを皇帝の座に据えた帝国が、他の帝国と競つて、植民地政策を掲げてヨーロッパの外にある土地を取得してから、新たな取得は行われていないとする。コジェーヴは、取得せずとも生産することができ、すなわち無から有を生み出すことが可能であると考えた。ここで、コジェーヴにとって究極的な目標は、均等に分配を成し遂げることで、普遍同質国家を形成することにある点は強調しておかなければならない。

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

このように一見したところ、コジェーヴとシュミットの意見は相反するように見えるのだが、コジェーヴの言う「取得」とシュミットの言うそれとは意味内容が食い違っていることに注目したい。コジェーヴは土地の取得のことを念頭に置いているのだが、シュミットにおいては、むしろ土地を用いた生産の意味で、この語が使われている。シュミットは人間

が生産するためには取得をしなくてはならないと述べている。我々の意見では、人間は他者から取得する以前に、大地や太陽といった自然から取得することで、いわば無から有を作り上げている。このことを理解するために、コジェーヴやシュミットが挙げた例ではないが、農業を例に取ることにしよう。人は土地に参種し、太陽の恵みを得ることで農作物を作っている。

レオ・シュトラウス流に秘教的著述技法を意識した解釈を施すなら、コジェーヴと異なり、シュミットは分配の必要性を説いてはいるものの、彼の提案は方法論に触れることがなく、具体性に欠けていることから、シュミットが本心から分配を望んでいなかった可能性を示唆していると言えよう。²⁰⁾古賀敬太の述べるように、シュミットの思考が、かつてのヨーロッパ公法の通用していた時代、それもカトリシズムとプロテスタンティズムの違いこそあれ、キリスト教という共通の宗教を信仰していた国民らによって、「世界」が構成されていた時代への哀愁を伴っているという印象は、やはり払拭できない。²¹⁾またパレオローグによると、シュミット自身はカトリックであることを公にしており、キリスト教の「聖なる帝国」への憧憬を抱いていたという。²²⁾周知の通り、一九三二年の『政治的なもの概念』でシュミットは他国の国民を敵と見なしたが、その見解は一九五〇年代半ばにおいても完全に

放棄されていないのかもしれない。そうであるとすれば、その点でコジエーヴと決定的に意見を異にしたと言えることになる。コジエーヴにとっては、絶対的な敵など存在せず、他者ないし他国の国民といえども同質な存在となり得る。自己と他者とが弁証法的過程を経て同質化するために、分配を通じて、自己と他者とで共有することが要請される。

六 クセノフォン及びモースからの影響

コジエーヴが提唱する、贈与を中心とした新しいタイプの資本主義は単に所得の再分配をめぐる思考に起因しているわけではない。もし仮にそうであるとすれば、フォードの行為は、それまで資本家が従業員から不当に奪うことで得た利益を返還ないし再分配するだけのことであり、贈与の名で呼ぶに値しないように我々には思われる。

ところで、コジエーヴは先に挙げた『僭主政治について』の中で、クセノフォンの「ヒエロンまたは僭主的な人」の終章における恩恵的な僭主の在り方に着目していた。コジエーヴによれば、「僭主は、公共善のためにその『個人的』財産の一部を費やすべきであり、また宮殿ではなく公共施設を作るべきである。一般的に言って、僭主は臣民をより幸福にし、また『祖国は財産、市民は仲間』あることをわきまえていれ

ば、臣民の『愛情』を得ることであろう(第11章)⁽²⁴⁾。コジエーヴの指摘する通り、クセノフォン自身も、賢者シモニデスの口を通じて「ヒエロン様、あなたはあなたの私的な所有物を公共善のために出費するのに尻込みをされてはなりません」、そして、もし僭主ヒエロンがそれを実行すれば、「多くの贈り物に値すると評価されているので、あなたは、それらの贈り物を分け与えてやりたいような、あなたに好意的な人びとに事欠くことはないでしょう」と述べている。シユトラウスが「僭主政治について」の中で述べているように、シモニデスの助言に対してヒエロンが沈黙を保つところで対話篇が終了しているということは、ヒエロンはその助言に反駁する必要性を感じることなく、それを全面的に受け入れることにしたことを示唆しているのかもしれない。

詩人(シモニデス)のほとんど際限なき約束に対してどんな風に答えたとしても、拍子抜けになっただろう、そしていつそう悪いことに、その答えは礼儀正しい沈黙を確かに楽しむことを読者に妨げただろう——その沈黙の中で、犯罪と軍事的栄光にたけた一人のギリシヤ人僭主が聞くことができたのは、徳への誘惑の歌だった⁽²⁵⁾。

そうであるならば、徳を求めた贈与的僭主の有り様は、コ

ジエーヴの主張する贈与型先進国の姿の内に見て取ることができると言える。

コジェーヴによる贈与の発想は他の同時代人の研究者からの影響も見られる。彼は、社会人類学の権威であったモースの『贈与論』（初出年代は一九二五年）をふまえつつ、自身の議論を構築していたことが推測される。実際にコジェーヴは、一九三一年のモースの講義を聴講したことがあり、その内容はフランス国立図書館のコジェーヴの遺稿の中に収められたノートの中に書き留められている。モースの贈与に関する理論を今ここで詳述する必要はないであろうが、その結論箇所

で次のように論じられていることを確認しておきたい。現代ヨーロッパ社会においても、未だに「古い貴族的なポトラッチの痕跡」が残っている、すなわち「われわれは貰ったよりも多くを返さなければならない」という発想に基づいた慣習が根付いている。なぜならば、「返礼なき贈与はそれを受け取った者を貶める、お返しするつもりがないのに受け取った場合はなおのこと」だからである。

想定する、または信じさせることである」と主張するに至る。この箇所だけを読むと、あたかもコジェーヴはポスト植民地主義的発想から、旧宗主国が旧植民地への支配を続けるための手段として、贈与の理論を説いたというように早合点してしまうかもしれない。だが、彼は先の文章の数行後で、「贈与を受け取った人は、自分の主人性すなわち人間性を証明するために、それに返礼しなくてはならない」とも書いている。つまり、贈与する者と受贈者との間での等価的な状態を維持するために、後者は返礼をするまで経済的な負債はもとより、精神的な負担も負うと考えられる。

ところが、豊かな先進国から貧しい発展途上国へと贈与を行なったとしても、後者が物や金銭の形で返礼できないことはあり得る。その場合、先進国には贈与を行う利点はないのであるろうか。コジェーヴは、「与える者」（先進国）が「受け取る者」（途上国）に対し、「無償の贈与」を行う結果として「贈与から『道徳的』有利 *avantage* « moral » を引き出すと言われる」と書き記している。この「道徳的」有利というのは、政治的支配ではなく、より一般的な用語で言えば、人が他者に対して自発的に認める権威のことを指していると推測される。我々の意見では、そもそも与える者と受け取る者との間でもしも不均衡の状態があるとすれば、彼らは中立な第三者へと法的解決を求めることになるであろうが、あえてそうし

ないという事実は、両者の間に隠れた等価性が成立していることを意味する。ここでは、平等の原理ではなく、等価性のそれが働くことで、法的及び社会的正義が実現されているのである。換言すれば、コジエーヴは等価性の原理を持ち出すことにより、公平な社会としての同質国家を作り上げることが企図していたと考えられる。

等価性とは何か。コジエーヴは人間発生の闘争の後に、その勝者が主人となり、敗者が奴隷となることを受け入れることになるが、彼はそこには等価性が成立すると考え、その根拠を次のように示している。「生命の安全がもつ有利は、奴隷の目から見れば、支配することの有利と等価である。逆に、主人の目から見れば、支配することの有利は、生命の安全がもつ有利と等価である」³³。このように、両者が彼らの関係性から何らかの有利を見出していたことから、彼らは等価であったとされる。奴隷と主人という不当な関係自体は、後に革命を通じて廃棄されることになったが、等価性の原理に関しては現代においても広く認められている。例えば工場長と労働者の間でそれを見出すことができる。この場合に、工場長は労働者よりも多くの責任を負うか、大きな利益を出す義務がある。贈与論の文脈では、与える者が権威を、受け取る者は経済的恩恵を得ていると感じる限りで、等価性の原理が働いていると言えるだろう。

おわりに

本稿で論じた通り、普遍同質国家における経済システムが資本主義であるか、マルクス主義ないし社会主義であるかは問わない。というのも、コジエーヴにとっては資本主義の最先端に立っているアメリカこそ、ある意味で最もマルクス主義的色彩を帯びているからである。このようにコジエーヴはアメリカ的な歴史の終わりに対して、政治経済的な観点から積極的な評価を下していた。彼の意見では、彼の時代の資本主義はアメリカでマルクス主義的改革を経験し、そのことで歴史が終焉したと言える。したがって、本稿の冒頭で引用した箇所で見たとように、対立しているかに見えるソ連もアメリカも、結局は政策の方向性において大差がないと、彼は予言したのである。こうした事情を鑑みれば、コジエーヴが自らを「右派マルクス主義者」³⁴であると語ったのも、故なきことではない。

「アメリカ的生活様式」を支える理念は、普遍性を有するマルクス主義的資本主義であるから、それは必ずしもアメリカという一つの地域のみに限定的に適用されるのではなく、世界中において通用し得る。今後とも、世界中の国々が、アメリカと同様の経済的、政治的、社会的諸制度を採用してい

くことで結果的に普遍同質国家が成立する可能性は大いにある。『ヘーゲル読解入門』の中で「普遍同質国家（ナポレオンの帝国）⁽⁹⁾」と括弧書きを加えたことから分かるように、世界が単独の統治者によって支配されるべきであるとするコジェーヴの見方は元々、帝国主義的発想に基づいていた。コジェーヴはその後、武力を用いて築き上げる帝国ではなく、本稿で取り上げた和解に基づく帝国を築く方向へと議論を発展させていった。

いずれにしても、コジェーヴがアメリカこそ歴史の終焉に現れる普遍同質国家の典型例であり、またそのような国家の具体的な実現方法として先進国が途上国へと「分ける」ことを提案するに及んだのは、シュミット及びモース、さらにはクセノフォンからの影響に依ることが、これまでの内容から確認された。普遍同質国家を作り上げるための具体的手法は、豊かな国から貧しい国へと分けることであるが、コジェーヴの目論見は、そのことによって国同士を同化すること、そして豊かな国々と貧しい国々の間での闘争を回避しつつ、平和を実現することにあった。我々は贈与論を基盤に据えながら、また平等及び等価性の原理に基づいて普遍同質国家を解明したが、このようなコジェーヴの国家論はグローバル化された今日の世界の理解を予見したものであり、したがってそれは現代の社会理論にとっても重大な意義を持ち得ると言えよう。

(さかい・れいもん／政治哲学)

注

※邦訳については原文に依拠しながら適宜、改変を加えた。

(1) Alexandre Kojève, *Introduction à la lecture de Hegel*, Gallimard, 1947, pp. 436-7 (上妻精・今野雅方訳『ヘーゲル読解入門』国文社、一九八七年、二四六頁)。以下、この本から引用する際にはIHの略号と共に頁数を示す。

(2) IH, p. 289 (邦訳、一五六頁)。

(3) Carl Schmitt, « Nehmen / Teilen / Weiden — Ein Versuch, die Grundfragen jeder Sozial- und Wirtschaftsordnung vom Nomos her richtig zu stellen », in *Verfassungsrechtliche Aufsätze aus den Jahren 1924-1954*, Duncker & Humblot, 1958,

(4) Felix Heinemann, *Nomos und Pösis*, Friedrich Reinhardt, 1965, S. 59 (広川洋一訳『ノモスとピュシス』みすず書房、一九八三年、六五頁)。

(5) Schmitt, *Der Nomos der Erde*, Greven, 1950, S. 39 (新田邦夫訳『大地のノモス』福村出版、一九七六年、五四頁)。

(6) *Ebd.*, S. 38 (同前、五三―四頁)。

(7) *Ebd.*, S. 45 (同前、六三頁)。

(8) *Ebd.*, S. 36 (同前、五〇頁)。

(9) *Ebd.*, S. 47 (同前、六七頁)。

(10) Cf. Schmitt, « Raum und Großraum im Völkerrecht », in *Staat, Großraum, Nomos. Arbeiten aus den Jahren 1916-1969*, Duncker & Humblot, 1995, S. 234-68; 大竹弘二『正戦と内戦』以文社、二〇〇九年、一六五―二三三頁。

(11) Cf. Jan-Werner Müller, *A Dangerous Mind*, Yale University Press, 2003, pp. 43-4 (中道寿一訳『カール・シュミットの「危

- 「陰な精神』』ミネルヴァ書房、二〇一一年、四四頁。
- (21) Kojève, « Du colonialism au capitalism dominant », in *Commentaire*, n° 87, 1999, p. 562. (« Kolonialismus in europäischer Sicht », in *Schmittiana. Beiträge zu Leben und Werk Carl Schmitts*, Duncker & Humblot, Band VI 1998, S. 136.) 以下、フランス語論文を参照する際には DC' ドイツ語版から参照する際には K&S と略記したうえで頁数を併記する。
- (22) « Capitalisme et socialisme », in *Commentaire*, n° 9, 1980, p. 136. (K&S 128.) フランス語版は、先に挙げた « Du colonialism au capitalism dominant » の続編である。この論文を参照する際には CS の略号と共に頁数を書き記す。ドイツ語版は前編と後編に分かれてはいない。
- (23) 『アメリカ自動車産業の労使関係』社会評論社、一九九九年、六七頁。
- (24) Théodore Paléologue, « Carl Schmitt et Alexandre Kojève – Une anecdote, une conférence et autres miettes », in *Commentaire*, n° 87, 1999, p. 573.
- (25) *Ibid.*, p. 573.
- (26) Stanley Rosen, “Review of Kojève, *Essai d'une histoire raisonnée de la philosophie païenne. I. Les présocratiques*”, in *Man and World*, 1970, p. 121.
- (27) Cf. Dominique Auffret, *Alexandre Kojève*, Grasset & Fasquelle, 1990, pp. 430-7 『評伝アレクサンドル・コジエーヴ』パピルス、二〇〇一年、四四九—五六頁。
- (28) *Schmittiana*, S. 100.
- (29) Paléologue, *op. cit.*, p. 571.
- (30) レオ・シュテラウスによると、古代においては全ての著述家が迫害を逃れるために、秘教的著述技法を用いていた。彼は現代においても、そのような著述技法を用いる者がいる可能性を全く排除してはいない。 Cf. Leo Strauss, “Persecution and the Art of Writing”, *Social Research* 8, No. 4, 1981, pp. 488-504 (石崎嘉彦訳「迫害と著述の技法」『現代思想』青土社、一九九六年臨時増刊号 (vol. 24-14)「総特集「スベノザ」一八五—七頁」。
- (31) 古賀敬太「カール・シュニツトとカトリシズム——政治的終末論の悲劇」創文社、一九九九年、参照。
- (32) *Ibid.*, p. 20 (同前、二六〇頁)。
- (33) Kojève, *Esquisse d'une phénoménologie du droit*, Gallinard, 1981, p. 560 (今村仁司・壺田研一訳『法の現象学』法政大学出版社、一九九六年、六四四頁)。
- (34) Xenophon, “Hiero or Tyrannicus”, in *On Tyranny*, edited by Victor Gourevitch and Michael S. Roth, University of Chicago Press, 2000, p. 19 (「エロンまたは僭主的な人」『僭主政治について』上九八頁)。
- (35) *Ibid.*, p. 20 (同前、上九八頁)。
- (36) Strauss, “On Tyranny” in *On Tyranny*, p. 64 (「僭主政治について」『僭主政治について』上、一六八—一九頁)。
- (37) Marcel Mauss, « Essai Sur Le don. Forme et raison de l'échange dans les sociétés archaïques », in *Sociologie et anthropologie*, Presses Universitaires de France, 1950, pp. 258-9 (吉田禎吾・江川純一訳「贈与論」筑摩書房、二〇〇九年、二六一頁)。
- (38) *Ibid.*, p. 20 (同前、二六〇頁)。
- (39) Kojève, *Esquisse d'une phénoménologie du droit*, Gallinard, 1981, p. 560 (今村仁司・壺田研一訳『法の現象学』法政大学出版社、一九九六年、六四四頁)。

- (31) *Ibid.*, p. 560 (同前、六四四頁).
(32) *Ibid.*, p. 563 (同前、六四八頁).
(33) *Ibid.*, p. 255 (同前、二九七—八頁).
(34) *Ibid.*, p. 296 (同前、三五〇頁).
(35) Cf. Aulfiel, *Alexandre Kojève*, pp. 419-29 (『評伝アレクサンドル・コジェーヴ』四三八—四四頁).
(36) ILH, p. 194 (邦訳、八七頁).

謝辞・本稿は二〇一二年の社会思想史学会大会で口頭発表した内容に、その後の研究の進展もふまえながら加筆修正を加えたものである。当日コメントくださった先生方、司会を引き受けてくださった大竹弘二先生に御礼を申し上げます。

キーワード：コジェーヴ、シュミット、ノモス、贈与型資本主義、
普遍同質国家

『社会思想の歴史』

——マキアヴェリからロールズまで——

（坂本達哉著、名古屋大学出版会、二〇一四年）

橋本 努

学部生・大学院生向けに書かれた社会思想史の通史である。著者が二五年にわたって学生に語りかけてきた講義内容の総括であり、マキアヴェリからロールズにいたるまでの約五百年にわたる諸学説の内容がコンパクトにまとめられている。明晰かつ濃密、骨太の叙述に促されて、読者はこの分野の主要内容



を一気に学ぶことができるだろう。著者みずから記すように、とくに「主役の思想家たちについては、その説明・記述を類書に見られない程度に詳しくしている。研究書に近い考察や解釈も随所で展開している」。読みやすく、各章のストーリー展開も練られている。長年にわたる考察の成果であり、今後定番となるテキストとして読まれることを期待したい。

むろん、本書はたんなる教科書を意図したものではなく、「自由」と「公共」の二つの概念を視軸に、歴史上の諸思想を評価するという企てをもっている。「真の社会主義」を実現する術はなく、人類はこの資本主義を受け入れながら修正していくほかないという理解が背後にある。一九八九年に東欧革命が起きるまで、思想および思想史の研究は、社会主義の実現に向けての貢献という関心を一つの柱に据えてきた。だがその後現在にいたるまでの約二五年間は、むしろ高度化する資本主義に対応する政府の政策術へと関心が移っており、かかる関心から思想史を再構成するニーズが生まれている。本書もそうした事情を反映しており、私たち一人ひとりがこの高度資本主義とどのように折り合いをつけて人生を歩むべきなのかという大局的問題を読者に投げかけるものとなっている。以下、本書に独自のアプローチについて評したい。

本書は考察対象を近代の西洋社会に限定した上で、「社会」を、法の支配を原理とする合理的国家をもち、また市場をその経済的基盤とするもの、と定義している。そのような社会の思想史について、これを「経済学の根底を支える人間観・社会観・歴

史観」という観点から論じるが、あわせて政治理論や哲学の背後にあるそれらの見方も扱っており、分析はアダム・スミスの思想がそうであったように、経済・政治・法・倫理を統一する視点としての社会思想という王道に沿っている。

思想史を論じる場合、私たちはしばしば、ある特定の思想をその時代の文脈に位置づけることによって評価しようとする。間違っているではないが、思想内容はその時代の文脈を超えるものであつて、それ自体のダイナミズムをもつことを見落とすべきではない。思想が他の思想に与える文明的なダイナミズムを重視するならば、思想史の研究は、一方では、過去のテキストを読むのみ込み歴史的な文脈のなかで再構成するという方向性と、他方では、私たちの文明をダイナミックに動かす要因への現代的関心からテキストを再評価する方向性とのあいだに、バランスある叙述を求められることになる。本書はかかる方法的な問題を自覚し明示した上で、全体を構成している。

だが問題は、思想がその当時の文脈を越えるという際に、どのような視点でその内実を評価するかであろう。本書は「自由」と「公共」の二つを視軸にするというが、ところがこれらの概念を明確に規定しているわけではない。視軸概念の曖昧さは、本書の長所であると同時に短所であるように思われる。これらの概念をどのように考えるべきかについて、読者に委ねて思想を喚起することが叙述の課題であるとすれば、本書は成功している。だが概念の多義性を何らかの仕方で整理しなければ、思想相互の論理的な連関は見えにくい。また概念の多義性をそ

のまま許容すれば、過去の思想に対する評価視点は見えにくくなる。

例えば本書は、アーレントの見方がマルクスと共通点をもつとした上で、「過度な単純化の危険を顧みずに言うなら、「自由」とは自分の欲望を好きなように実現する自由、「公共」とは世のため人のために働き、個人の自由を犠牲として公のために尽くすこと」というこの二分法は、現代を生きるわれわれの常識ともなっている（二五頁）とつないでいる。このような分裂を孕んだ「自由」と「公共」を再検討すべきだというのが著者の関心であるが、では私たちは、一方の古代回帰的なアーレントや、他方の近代超越的なマルクスの思想に、どこまで学ぶべきなのか。この二人の思想家は常識的な意味での「自由」と「公共」のジレンマを批判したけれども、私たちはオルタナティブとなる理想をどこまで肯定しうるのだろうか。本書は二人の「自由」概念の理解から、現代に生きる指針を引き出そうという関心を意識的に避けている。だとすれば、概念カテゴリーの構成においても両者の発想を退けるような仕掛けが必要であったかもしれない（これは思想史においても理念型構成が有用であるという私見に基づく）。

本書は、「自由」と「公共」の意味を常識的に理解した上で、これらの概念を根本的に問い直すのではなく、どう折り合いをつけるかを問うている。すなわち、「……われわれ一人ひとりが、自分自身の「私」と「公」、「自由」と「公共」の統一をはたし、このシステムから絶対に逃れることができないという現実を、

いかに論理的に正当化し、できる限りの道徳的確信をもって、それを受け入れていくのかという根本問題を考えるための道案内となること、それが本書の主題であった」と(三二五頁)。ここで「自由」は市場経済を基盤とする「私的領域」であり、「公共」は義務教育や勤労や納税といった議会制民主主義がもたらす「公(のしがらみ)」を含むものである。この二つの領域を前提とした上で、いかに折り合いをつけるかと問うならば、折り合いをつけずに共產主義を求めるマルクスや、折り合いのつけ方について無頓着な公共哲学は、さほど評価されないことになるだろう。マルクスについては一章を割いて検討されているが、アーレントやハーバーマスの自由論や公共論は、どのように評価されるのか、気になった。

内在的には次の点が問題になると思う。従来、私的自由と政治的公共性を論じる議論は、自由論のなかで語られてきた。パーリンはその系譜を「積極的/消極的」という二分法で整理したが、この分類を用いて言えば、本書でいう自由と公共の相克とは、消極的自由と積極的自由のそれであり、思想家たちが自由論の内部で争ってきたものである。これに対して「公共性」の概念は、思想史においてはあまり中心的に論じられることがなく、ハーバーマスが『公共性の構造転換』で示したように、公共性のアイディアは思想家よりもさまざまな社会現象のなかで多様に展開してきたと言える(例えばサロンの公共性など)。アーレントが公共性を論じるとき、近代においては「社会的なるもの」の勃興とあいまって、公共性そのものが衰退したというが、

かかる指摘をどのように受けとめるかという問題がある。

ところが本書が論じる「公共」とは、両者の議論に依拠するものではなく、「社会的なるもの」を含めた人々の結合形式や文明発展要因の全般であり、多義的である。この多義性は各章における多様な叙述を担保しているが、なにをもって公共と呼ぶのかについては見えにくい。各章の最終節では、「自由」と「公共」についてまとめられている。けれどもこれらの概念がどのように定義されているのかをみることは、必ずしも容易ではない。私なりに解釈すると、各章で論じられる公共とは、例えば次のようなものである。マキャヴェッリにおける公共性とは、合理的な統治技術をもって祖国独立を担う「ヴィルトゥ」の発動であり、ルターやカルヴァンにおける公共性とは、内面的に分立した精神の社会的再結合としての職業である。これに対してホッブズにおける公共性とは、人々の信託を受けた絶対主権者の政治であり、ロックにおけるそれは、人類全体の保全と繁栄という神の命令(自然法)を負った権利秩序である。スコットランド啓蒙思想家たちやマンデヴィルにとって公共性とは、イングランドが先駆的に体現する文明社会であり、またそれを運営する人々の英知と判断力である。ルソーにおける公共性とは一般意志であり、スマイスにおけるそれは、文明社会において政府がとるべき政策とその英知である(民衆は統治するのではなく良い統治を見分ける力のみを要請される)。ベンサム、J・S・ミル、リカードウの哲学的急進派における公共性とは、選挙権をもって政治を担うことであり、ヘーゲルにおけるそれは国家

を担う精神、および国家制度の人格化としての君主の意志である。マルクスにおける公共性とは、自由人の連合と協働であり、ミルにとつてのそれは多数派の専制を排した文明の進歩である。ウェーバーにとつての公共性とは、責任倫理と信条倫理の緊張を精神のうちで引き受ける成熟した市民の理想であり、ケインズのそれは貧富格差による社会的分断を防ぐための経済政策の英知である。現代のリベラリズムの諸潮流における公共性とは、国家運営の高度な技術知であり、政策を設計する方法である。

以上に挙げた公共の定義は、本書で明確に規定されたものではなく、私の積極的な理解を加味したものになっている。いずれにしても脈絡がないほど多様である。ただこれらの「公共性」理解はいずれも、「政府からの自由」や「私的安寧としての自由」と対比される点では、積極的自由のバリエーションと見ることができ、このようにリスト化してみても、あらためて驚くのは、本書で中心的に扱われているどの思想家も、公共性とは何かという問題を真剣に問うたわけではなく、この理念を練り直したわけでもないということである。ハーバーストとアーレントは例外だが、本書では主題化されていない。本書はそれぞれの思想家の中核的思想内容を公共的なものとみなし、叙述の上では慎重に公共性の個別的定義を避けている。不毛な解釈論争を避ける点では賢明であるが、なにが公共であるのかは、本書では既存の社会思想史において語られてきた中心内容に則して決められているのかもしれない。もし「コレコレの思想家にとつて公共性とはコレコレである」という解釈がある価値観点に基づ

いて与えるなら、もつと論争的なものになったであろう。

しかし逆の観点から見れば、本書の慧眼は、ハーバーストとアーレントのような「公共性」を原理的に考える思想家たちを脇役として退け、むしろハイエクのような新自由主義の思想にも公共性の可能性を読みこんでいる点である。公共性の理想は、統治技術としての新自由主義を必要としている。しばしば現代の公共哲学者たちは、人々の意識を脱政治化して市場原理を称揚する思想としての新自由主義を批判して、討議空間と合意のプロセスや、「公」への貢献、共通価値の絆といった理念を重視するが、このような単純な対立枠組みでは、統治技術としての独立行政法人化や分社化などの是非を的確に判断することはできないだろう。公共性とは、いかなる経済政策が望ましいのかについての英知を含むものでなければならない。本書が「自由」と「公共」を視軸に経済学的なアプローチで社会思想史を語るとき、見えてくるのは既存の公共哲学の貧困であり限界である。福祉国家が体現する公共性の根拠を問うためには、新自由主義を含めて、国家を運営するための高度な技術知を争う理念論議への関心がなければならない。そのような関心が本書に独自性を与えているだろう。

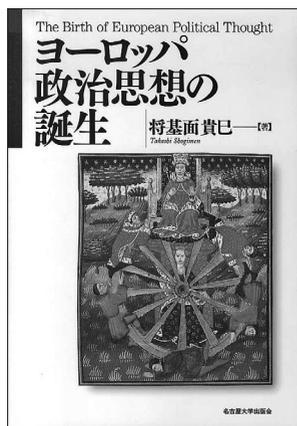
(はしもと・つとむ／社会思想)

『ヨーロッパ政治思想の誕生』

(将基面貴己著、名古屋大学出版会、二〇一三年)

石黒盛久

シャルリ・エブド襲撃事件が西欧知識人に衝撃を与えたことは記憶に新しい。イタリア滞在中であった評者も同地の研究者らの見解もまた、何とも歯切れの悪いものだった。それは同じ一神教的精神構造を持つゆえにイスラム原理主義者の論理を理解しつつも、人文主義思想という西洋思想文化の伝統を骨肉化



する彼らにとり、問題の扱い方を誤れば己が築き上げた社会観・倫理観の根を毀損しかねないことを、直感するための歯切れの悪さだったのだろう。事件にまつわるイスラム律法学者の「ムスリムにとっては信仰と生活が一致している」という発言を読んだ時、それを改めて想起した。現在のイスラム教的思考とキリスト教的思考の衝突は、西欧がこのイスラム律法学者の発言と対照的に、信仰と生活を一致させない精神的構えをとること一因を有している。通常西欧での生活と信仰の分離の画期とされる、十六世紀イタリアの政治思想を研究対象とする筆者にとってもこの事件は、過去の思想と現代の現象の結びつきを考える契機だった。だが将基面貴己氏の著作『ヨーロッパ政治思想の誕生』は、こうした「ヨーロッパ精神の危機」が我々が通常考えるよりも遙か以前、十三世紀後半から十四世紀前半にかけての中世思想家たちの知的冒険により、既に起動されていたことを痛感させてくれた。本書は序章と終章の間に七つの章を配置する構成をとる。序章においては、十三世紀後半から十四世紀前半における権力・支配・平等といった基本概念の出現により、政治学が知として自立したという根本命題が提起される。政治学のかかる離陸過程の叙述の軸として著者は、①政治共同体論の伝統（アリストテレス政治学受容による刷新）、②ローマ法を撰取した教会法の発展（教皇権強化を目指す権力論の整備とその反動）、③学問的背景としての大学（法学者と神学者の「学部」の争い）の三つを挙げるが、以後一・三・五の各章が主として政治共同体論の展開を、二・四・六の各章が教会法学における

教皇権力論の展開を扱うものとなる。以下各々の系列に沿いその内容を紹介する。

一章ではジョン・ソールズベリーが素材となる。彼が説く人体比喩を介した有機的共同体観は、〈共通善〉を身体各部の相互依存による健康維持という生理学的観点により把握し、靈魂救済の問題から独立した政治分析の出現を告げるものとなった。即ちジョンにおいて政治的共同体の自然性を認める議論が、西欧政治思想史上最初に示されたのだ。三章ではこうした先駆的思索を承け、十三世紀中葉のアリストテレス政治思想受容が検討される。キリスト教政治観の根底には、アウグスティヌスに由来する人間の原罪に基づき、必要悪としての政治という観念が存在した。つまり政治共同体は原罪の治療として、神の作為により構成されたとするのである。政治共同体が人間の本性により形成され、従って人間の幸福は共同体への奉仕を通じ実現するというアリストテレスの思考は政治共同体の自然的自律の論拠として、前述のアウグスティヌスの政治思想と端的な対比をなす。ウルマンはここからアウグスティヌスからアリストテレスへなる、中世から近代への政治思想史的転換の図式を提出した。だが著者によれば事態はさほど単純ではない。著者はここで中世政治思想第三の柱として、キケロの思想に着目する。キケロによれば我々は社会性を潜在的に備えているが、その自覚のため理性と言葉の行使たる政治を必要とする。このキケロの立場は、修辭学的伝統の上でアウグスティヌスとアリストテレスの政治思想を折衷した点において、以後の西欧政治思想の

原型を据えた。他方原罪に対する必要悪としての政治なるアウグスティヌスの立場が、政治の道徳的意味の捨象という含意において、アリストテレスのそれ以上に政治の世俗化の決定的要因となったという指摘も、近世政治思想と中世政治思想の連関を考える上で興味深い。

五章では十四世紀前半政治思想における俗権の教権からの本格的分離が、俎上に載せられる。アリストテレスの政治思想が政治を哲学的に議論する概念を提供した事と並び、政治の道徳からの脱色というアウグスティヌスの功利主義がかかる分離を促したことは既に言及されたが、本章の主人公たるダンテとマルシリウス・パドヴァに窺える如くかかる分離の完遂には、神学や教会法学とは異なる知の介入が必要だった。中でも著者はマルシリウスが導入した、医学を参照する政治分析の手法に注目している。マルシリウスは当時の医学において健康が身体を構成する諸要素の均衡に求められたのに倣い、政治を共同体を構成する諸力の均衡と定義した。このような医学的モデルの導入により彼は政治の道徳的側面を完全に除去し、政体の優劣をその時の最適状態による相対的基準により決定されるものと理解する。とは言え彼は政治が生きた人間に生産されるものであり、単なる力学に還元され得ないことをも熟知していた。キケロの影響下に彼は、言語行為による同意形成により政治的身体の諸力の均衡が実現すると見たのである。彼の立憲政体論も、こうしたキケロの修辭的伝統を踏まえ評価されるべきであろう。

二・四・六章では中世教会法学に由来する政治思想が考察さ

れる。二章においては先ず、十二世紀ルネサンスが同時にローマ法発見の時代でもあったことが確認される。叙任権闘争以後、権力へと転化する教会はその統制のためローマ法を援用しつつ、教会法の体系化に着手した。その成果が十二世紀の『教令集』及び十三世紀の『教皇令集』の編纂であったが、そこに浮上した課題を著者は二点に要約する。即ち①教会内部の教皇権力の至高性とその制限の問題、②教会と世俗国家の間に設定される権力関係の問題である。①については教会法学者の中に教皇権の拡大を支持する潮流と、その制限を意図する潮流が併存・葛藤したことが重要だ。司教たちに対する教皇の首位権は、マタイ16―18や同16―19における聖書の文言を根拠とするが、教皇たちはこうした文言に独特の教会法的解釈を施すことにより、教皇の「横溢する権力」の理論を創出した。ただし十二世紀末段階にあつては教皇権力の絶対的な行使は未だに、「正当な理由のある時」にのみ許容される例外的事態であつた。他方教皇権力強化の潮流に対する反動として、それを制約する公会議主義もまた形成されて行く。②については聖俗両権の権力関係を規定する枠組みは、その併存を前提とする「両剣論」として表象された。この「両剣論」は霊的権力と現世的権力の関係の理解を通じ種々の解釈を許容するものであるが、にもかかわらず聖俗両権が固有の領域を有するという理念が保持され続けたことを銘記すべきだろう。

四章では十三世紀の教皇令集学派により進展させられた、教皇の「横溢する権力」論を焦点とする教会権力論が検討される。

法学者たちの定礎した教皇の「横溢する権力」論は、十三世紀半ばの清貧論争を契機に托鉢修道会系の神学者によって補強された。とりわけ偽ディオニシオスの位階論を援用するボナヴェントウラの主張の如く神学者たちの議論は、法学者による従来例外的権力としての「横溢する権力」観を超え、教皇の至上権を極限まで強調する。アナーニ事件で頂点に達する教権と俗権の対立は、教皇の「横溢する権力」論のこの過激化をその知的背景とする。かかる主張はその賛同者と共に、パリのヨハネスの如き批判者をも生み出した。アリストテレスを踏まえ地上における有徳な生活の自律的可能性を容認することにより、ヨハネスは教権と俗権を切断した。加えて注目すべきは、教会を含む地上の共同体を自然化した結果彼が、政治共同体の統治の根拠を人間相互の合意に求めた点であろう。六章ではこうしたヨハネスの議論の線上に、教会論としての教皇の「横溢する権力」論が反論され、新しい教会像が出現する経緯が叙述される。こうした新たな教会像の提唱者としてダンテ、マルシリウスそしてオッカムが挙げられる。彼らの共通の特色とは、教会法学論における比喩的聖書解釈論に代わる、歴史的コンテクストを介し聖書を再読するその新しい解釈法であつた。彼らはこうした手法により教皇の「横溢する権力」論を論破することを通じ、五章に取り上げられた如きその世俗共同体自立論を補強したのである。七章の議論はこれまでとは若干趣を異にする。即ち端的に言えばアリストテレスの政治自然主義の導入と、教皇の「横溢する権力」論の克服による教権と俗権の分断の進行を通じ、政治

思想として教会論がその守備範囲を縮小させて行く過程が叙述されるのである。既に十四世紀前半オツカムは、信者の宗教的良心の自由の擁護により教皇権力の絶対性に制約を加えたが、ウィクリフは予定説に基づく霊的教会という教会論の導入により、可視的世界における政治権力論としての教会論を根本から無化してしまった。換言すれば、天上と地上を結ぶ代理人としての教皇の「横溢する権力」論の論破によりマルシリウスやオツカムが、人間の意志と判断に基づく自然的組織たる教会を語ったのに対し、「横溢する権力」の主体を神自身に求めるウィクリフは、教会を極端に超自然的な組織へと作り変えてしまった。「横溢する権力」の座を公会議に求める公会議主義は、こうした立場に対抗するものであったが、教会大分裂の解消と教会論の現世での守備範囲縮小により、このような議論の基盤もまた失われたこととなる。

こうした議論を要約すれば本書は、アリストテレス主義と「横溢する権力」という二つの観点を軸に、中世教会論の歴史を政治思想として読み解いた作品である。アリストテレス主義は単に政治共同体の宗教からの自立に資したのみか、「恩恵による自然の完成」というトマスの構えを通じ逆に教皇の「横溢する権力」論を補強する側面をも有した。政治共同体の真の自立が可能となるには、アリストテレス主義導入の成果に、医学的モデルと接合した政治のアウグスティヌス主義的功利性が投影されること、不可欠であった。他方かかる政治の世俗化プロセスを通じ打破された教皇の「横溢する権力」論は、公会議の「横

溢する権力」論を媒介に、世俗国家の自立の根拠としての近代国家主権論へと転生して行く。著者の論旨は明瞭かつ刺激的で、概説書を目指すものではないとの著者の但し書きにもかかわらず、中世の多様な思想家たちの言説間の知的闘争が次第に一つの方向へと収斂していく過程を、骨太な構図の下に一望している点で、初学者にとっても啓発的な書物となっている。十五世紀初頭を濫觴として西欧においては、宗教的信念の問題が不可視の教会の次元に収縮される一方、世俗社会は言語的闘争に最大限開かれた同意形成の功利主義的過程に委ねられたが、本書の示す通り世俗社会の功利的空間自体が、緻密な知的営為の堆積により構築されたものであり、メンテナンスを怠ればたちまち混沌や権威主義に回帰してしまうことを、西欧知識人は歴史的経験を通じよく理解している。それゆえにこそ言論の自由と知的良心の自由という、近代西洋の二つの価値観に対する挑戦としてのシャルリ・エブド襲撃事件の知的衝撃は、彼らにとり深刻なものであったと言わざるを得ない。これに比べこうした西欧近代的価値観を共有すると日頃自称する我が国において、この事件に対する誠実な議論がほとんどなされなかったことのは非を、我が国の社会科学の徒は熟考すべきではないだろうか。事実大学で、企業で、政治でトップダウンの統治の効率性の名の下、同意のプロセスの省略が、なんらの反論も惹起しないまま静かに進行している。著者の処女作の台詞を借りれば我々は今まさに、稀代の暴政の中にいるのかも知れない。

(いしぐろ・もりひさ／N. Machavelliの政治思想)

『野蛮と啓蒙——経済思想史からの接近』

(田中秀夫編、京都大学学術出版会、二〇一四年)

森岡邦泰

本書は「野蛮と啓蒙」という主題で編まれた浩瀚な論文集である。まず、なぜ「野蛮と啓蒙」なのか。この両者の関係はどうなっているのか。これについては序章と終章で言及されているが、野蛮の例として近年のアメリカの戦争、ナチスドイツなどがあげられている。歴史概念としての啓蒙にはこうした時代のものとは含まれないので、概念を拡張するなら、再定義が必要



となる。なお本書でしばしば言及されるアドルノとホルクハイマーの『啓蒙の弁証法』でも、ナチスが言及されているが、この書物は本書のような思想史研究ではなく、哲学書なので、事情が異なる。

「序説」では、平和の産業に着目し、富裕を教える学問が経済学だから、「経済学はまさに野蛮を廃絶する道を教えるものとして誕生した」(七頁)というが、野蛮と貧困は違うのではないか。例えば昭和の初めの日本は、貧困が深刻で、食べ物さえない人もいたが、野蛮とはいわない。

「経済学という学問は経済的合理性という概念を基礎概念としてもっており、それが人間愛と結びつくとき野蛮の克服に寄与しているが、逆に人間愛を忘れるとき非人間的な野蛮を自らが生み出してしまう」(九頁)という。確かにその通りではあるが、これは理論的分析が十分とはいえない。

「終章」では、「技術は……世界各地で伝統的な生活を革新し、……古い因習的な生活を近代的な合理的生活に変革するものであった限り、解放的な力であったが、しかし各地の固有の文化的伝統を破壊するものであった限り、暴力装置にほかならなかった。啓蒙はここでは野蛮に転化した」(六五頁)という。普通これは近代化と呼んでいるものであろう。例えば近代技術の工場を、啓蒙とは呼ばない。

では、次に章別に見てみよう。

第一章「バロック期スペインから啓蒙へ——服従と抵抗」は「世俗権力に対する服従と抵抗をめぐる議論に焦点」(二〇頁)

をあてたスペイン政治思想史の概説で、本書の主題とはあまり関連性はない。

第二章「マリアナの貨幣論——貨幣を操作する暴君は王にあらざりも同様に、本書の主題とはあまり関連性はない。貨幣史の経済学史の研究としてみれば、興味深い論点も含んでいる。

第三章「一七世紀イングランドのトレイド論争——オランダへの嫉妬、憧れ、警戒」。これも経済学史の研究としては、パンフレットという一次資料を分析している点で、学界への寄与があると思うが、本書の主題とは関係ない。

第四章「重商主義にみる野蠻と啓蒙——「帝国」の政治経済学」。これは本書の課題を正面から受け止めて、重商主義時代における、近代的所有権、植民正当化論、奴隷制などの諸論点を検討した。

ロッキの例から「啓蒙による文明化を掲げるヨーロッパ人が、現実に対処する際にはまったく不合理な支配隷属を容認する野蠻に陥っている」（二一七頁）という。もし啓蒙が支配隷属をなくすものであるなら、その対象がヨーロッパ人に限られることが問題なのか、それとも啓蒙思想自体に内包している問題なのか、という疑問が生じるだろう。なおヒュームの「私は黒人が、生まれつき白人に劣るのではないかと思いがちである。あの顔つきをした文明的な国民はかつてほとんどいなかったし、活動や思索のいずれにおいても著名な個人さえいなかった」（二一八頁）という文言もあげられているが、これはむしろヒュームの経験主義を示している例だと思われる。アプリアリに、黒人

が白人と同等な能力を持っていると断定しないのが、経験主義であろう。

勤勉な労働者階級の育成と労働雇用の問題には、暴力的な強制・抑圧の側面と温情主義的側面が併存し、『野蠻と啓蒙の問題』が錯綜した形で存在していた」（二二七頁）という指摘は、従来の議論を本書の主題の観点から述べ直したものだだろう。

第五章「スコットランドの文明化と野蠻——平定から啓蒙へ」。スコットランドが直面した野蠻として、戦争の野蠻、ハイランドの伝統の略奪文化、宗教をめぐる野蠻、貧困がもたらす野蠻があげられる。当時の歴史・思想史を野蠻と啓蒙という観点から整理したものだろう。

最後にまた触れるが、ここで問題がひとつある。ジェイムズ六世が、貴族たちの「野蠻な争い」（二四七頁）の根絶を目指したというが、これはジェイムズ六世自身が「野蠻」と呼んだものであろう。本章に限らないが、原文で「野蠻」と書かれているものと、著者が「野蠻」と呼んだものが、同一平面上で混在している。原文でそう呼ばれている場合は、当時の人がそう認識したということである。それに対して後者は、著者の解釈であり、当時の人が野蠻と認識していなかったものを、野蠻とみなしたということである。思想史研究としては両者は一応区別されるものだろう。もし野蠻と解釈するなら、その定義を示す必要があると思われる。

第六章「D・ロッホのスコットランド産業振興論にみる無知と啓蒙」。十八世紀エディンバラ商人のロッホが、亜麻織物産

業に代えて毛織物産業の振興を求めた理由を探る。ロッホは、スコットランド人がステイプル産業となる土台、視座、変化について無知であり、その蒙を啓こうとしたという。まさに経済思想史の論考である。ロッホは一七七五年に『商工論』を書いたそうだが、時代は毛織物ではなく、綿織物の産業革命へと移りつつあったので、そのあたりはどう評価したらよいのだろうか。

第七章「オークニー諸島の野蛮と啓蒙——改良と抵抗のはざままで」。法廷論争を通して当時の社会思潮を探る。論争自体は、著者のいう通りいろいろな意味で示唆的であるが、野蛮と啓蒙に引きつけるのは困難かと思われる。

第八章「アダム・スミスの文明社会論——野蛮と啓蒙の諸相」。スミスの文明社会論が、「野蛮」から「文明」への単線的な進歩史観を語っているわけでもなければ、富裕化を手放しで称賛しているわけでもなかった、として『啓蒙の弁証法』のいう「啓蒙の自己崩壊」を見ようとする。「啓蒙の自己崩壊」に沿って、スミスを整理し直したものでしょう。

第九章「ジョセフ・プリーストリと後期イングランド啓蒙——奴隷制」。野蛮というテーマから、奴隷制を検討したのではないかと思われるが、啓蒙の時代にあった奴隷制を、理論的にどう解くのかという問題は、本章を踏まえた上でさらに研究がなされていかねばならないだろう。

第一〇章「J・F・ムロンの商業社会論——啓蒙の経済学」。本章は基本的には、ムロンの経済思想の分析であって、ムロン

の経済思想の特徴を出した上で、「野蛮と啓蒙」という観点からの論評をつけ加えたものだろう。

第十一章「ムロンとドラマール——一八世紀前半フランスのポリスと商業」。ムロンとドラマールのポリス論を主に奢侈と穀物問題から検討している。「余剰がもたらす新たな野蛮」（三八一頁）など何度かいわれて、余剰が野蛮の原因だとされているが、余剰を野蛮と呼びうるものか。本章も、別の問題設定の論考に、野蛮だとか啓蒙だとかいう形容をしているように思われる。

第十二章「モンテスキューと野蛮化する共和国像——共和主義的「文明」理解の盛衰をめぐって」。ゲルマニストとしてのモンテスキューが、野蛮ととらえられてきたゲルマン人のゴシック政体の地位向上を目指し、古代ギリシャを「競技士と戦士の集団」で「堅強で粗野な人びと」として描いたことから（三九六頁）、古典的共和国を野蛮な社会と類似的にとらえていたとすれば、啓蒙と野蛮の間に緊張関係はなく、進歩的發展、具体的にはゴシック政体の脱野蛮化、君主制の推奨ということになる。本章には、他の章のように野蛮の概念のむやみな拡張がない。

第十三章「テュルゴとスミスにおける未開と文明——社会の平等と不平等」。テュルゴの進歩史観とスミスの発展段階論が紹介され、旅行記が利用される。旅行記まで検討した研究は興味深いもの、ただ冒頭で、「文明社会の不平等という『野蛮さ』（四三二頁）といっているが、不平等と野蛮とは違う概念だろう。

第一四章「ルソー焚書事件とプロテスタント銀行家——焚書と啓蒙」。焚書事件を契機としたロガン、ボワドゥラトウール家、ドゥレセル家といった人々とルソーとの交友関係を描く。野蛮と啓蒙という観点からは、焚書が啓蒙とは相容れない野蛮だと述べられているだけで、それ以上の詳しい考察はない。つまり本章は、ルソーのスイスにおける人脈の解明を目指した、別の主題の論考と見た方がいいだろう。

第一五章「ランゲと近代社会批判——永遠の奴隷制と野蛮」。反啓蒙の立場に立ち、奴隷制を社会制度一般の本質と主張したというランゲを対象とする。その意味で、他の章とは際違った対照をなす。

第一六章「クリスティアン・ガルヴェの貧困論——文明化のなかの貧困と人間」。エディンバラの牧師マクファーランの『貧困論』のガルヴェによるドイツ語訳につけられた論考を通して、ドイツの貧困論を検討する。前述のように、野蛮と貧困とは別の概念だと思われるので、これも別の主題の論考と見た方がいい。

第一七章「ペイン的ラディカリズム対バーク、マルサス——市民社会における有用性と野蛮」。フランス革命を野蛮とみなしたバークと、それを啓蒙が野蛮を駆逐している過程だと見なしたペイン、さらにペインに近似した共和主義思想を持ったA・オコナーを分析する。本章では、実際に原文で「野蛮」という言葉が用いられた章句を考察している。なお理論的参照枠はフーコーに依拠している。

第一八章の「マルサスのペイン批判——啓蒙の野蛮化との戦い」と第一九章の「ドイツロマン主義の経済思想家における啓蒙と野蛮の問題——アダム・ミュラーとフランツ・フォン・バーダー」は、野蛮と啓蒙という主題よりもむしろ、第一五章とはまた別の意味で、啓蒙と反啓蒙という観点で興味深い素材を扱っている。啓蒙が掲げる理念はいずれも、当時新奇なもので、当たり前でも自明でもなかったのだから、当然それに対する反発が生じるだろう。

まず第一八章では、バークがフランス革命を近代の象徴と考えていたとするが、バークにとつてフランス革命はならず者が起こした暴動以外のなものでもないだろう。また啓蒙思想家が合意言葉のように否定した「偏見」についても、これは自然なものだと挑戦状をたたきつけている。

マルサスについては、本章は『人口論』第二版のみに出てきて、第三版から削除された、食事の支払代金を持たない者は食卓につく権利を持たず、「自然は彼に立ち去ることを命じる」というパラグラフを詳細に検討しており興味深い。ただマルサスは終始一貫して貧民の被救済権を否定しているので、削除されても、基本的な立場は変わっていないだろう。

第一九章は、ドイツロマン主義を扱う。ミュラーが「等質的で平等な諸個人の観念の弊害」とからめてマニユファクチュア批判をし、ツンプトを「生き生きとして個々人の自由と共同社会の自由との間をとりもつていた」、「心からの結びつき」があった、と描くとき（六三〇頁）、啓蒙というよりも近代化によって

破壊されつつあった中世的制度への郷愁の思いを表明しているのである。国家が進めた啓蒙に基づく近代化に対して、民衆は因習的な伝統社会に生きていたから、上から押しつけられたと受け止めた。その思いを理論化し、近代化に反撃しようとしたのがミューラーたちだと思われる。とはいえ、現実的に時計の針を逆転させることは不可能なので、次善の策として、なるべく過去の精神が生きる形でさまざまな政策の提言をすることになる。これがロマン主義者の心情であり、ベクトルとして中世を向いているだろう。

以上各章を検討したが、全体的にいつて「野蛮」について、(1) 原文で「野蛮」という言葉が使われている箇所を精査して、当該思想家の概念を明らかにしている章と、(2) 文明化の負の遺産を指して、これを野蛮と呼んでいる章がある。前者の方法は、思想史の研究方法としては堅実なものである。後者の方法は、成功すれば前者より大きな視野を開拓する可能性を秘めているが、既存の議論のラベルの付け替えになりかねない危険性がある。そうなった場合は、いたずらに概念の拡張を要求して概念が希薄化し、結果的に何も言っていないことになる。後者の方法で成功することは、『啓蒙の弁証法』のような哲学書と違い、短い思想史研究では難しいだろう。

(もりおか・くにやす／フランス社会思想)

書評

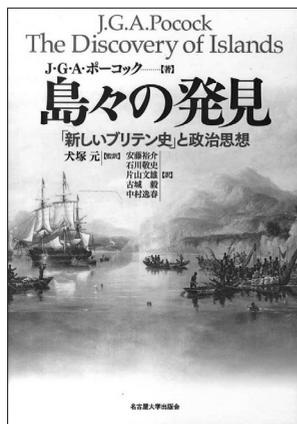
『鳥々の発見——新しいブリテン史と政治思想』

(J・G・A・ポーコック著、犬塚元監訳、

名古屋大学出版会、二〇一三年)

伊藤誠一郎

著者自身の言葉によると、本書の狙いは、「ブリテン史の一つの読み方、そしてこの『ブリテン史』という言葉の意味をめぐる一つの理解を提示することである」。そして「この理解は、他の解釈とも並存できる。多面的でない歴史や、別の見方ができない解釈は存在しない」。わずかこの短い三つの文章に、本



書の目的と、著者の思想史の方法が端的に示されている。

ポーコックによると、イングランド中心ではなく、「群島の」なブリテン史という視点は最近では広く取られるようになってきたが、この問題関心は、ブリテンが「今で言うEU」への加盟を決定したことによって引き起こされた。そしてポーコックは、この加入の決定が、彼が育ったニュージールランドに及ぼす影響について、「今も昔も」関心をいだいている。ブリテン史は「多くの作り手」の産物であり、そこには必然的に「多面的」な歴史観が含まれる。ポーコックはこうした歴史の複雑さを「ブリテンの人々に思い起こさせようとした」。訳者が *people* を「国民」や「民族」ではなく「人々」と訳すのは、「著者が本書において批判する一つが、*nation* を中心にして構成される歴史叙述だからである」。すなわち、ポーコックの描こうとする歴史は、一国民国家の形成論でもなく、一民族国家論でもない。それは必然的に多面性を要求する、「対蹠地の認識の産物である」。こうした多面的な歴史観は、イングランドがヨーロッパに接近したからといって、両アメリカと対蹠地（つまりオーストラリアやニュージールランド）に拡大していった群島の内部における相互交流や歩みのという意味でのブリテンの歴史が消滅したわけではないことを示す。

ポーコックはまず、イングランド、スコットランド、ウェールズ、アイルランドの複雑な関係の歴史を示し、そしてそれらの群島から、アメリカ、対蹠地へと多面的なブリテン史を展開していく。第三章と第四章では、三王国の歴史の中で、イング

ランドがその支配的な地位を手放す意思が一貫してなかった点が指摘される。例えば、イングランドとスコットランドの合同の議論においても、そもそも「イングランド人は、スコットランド人になるつもりはまったくなかった」。また、描かれる歴史としてもイングランド中心主義的なもの、すなわち「イングランドの観点からかかれたものばかりである点」が指摘される。ポーコックは、「コスモポリタン」のスコットランド人が「自立的でないという意味で『地域的』であるのに対して、イングランド人が『主権的』で『絶対的』な権力を手にしている」という意味において、「より『島国的』、『自民族中心的』、『地域的』であった」と対比させ、ここに「ブリテン問題」の「最初の事例」を見出し、それが、イングランド史を押し付ける形で解決されたと指摘する。こうしたイングランド中心主義的歴史観はアイルランドの歴史についても同様にあてはめられる。

以上第Ⅱ部で提示された、イングランド側のイングランド中心主義的認識は、第Ⅲ部における、一七〇七年の合同以降の帝国の議論、そしてアメリカの独立の説明において意味を成してくる。すなわち、一七〇七年の議会の合同は、『併合』としての合同を志向して、『国家連合』としての合同を拒絶した。あくまでも、ウェストミンスターの「キング・イン・パラメント」が主権を行使することしかイングランド人は考えていなかった。これは、帝国の支配においても同じである。だから、『帝国』を『国家連合』として再編成する提案は決して受け入れられないのであり、その意味で、アメリカ革命はそのようなイ

ングランドの姿勢の「政治的論理の帰結」であった。ここに至ってポーコックが論ずる、合同をめぐるイングランド中心のブリテン史の意義が読めてくる。イングランドがアイルランドにたいていしても「キング・イン・パーラメント」政策を貫き、国家連合ではなく、議会の合同しかありえないとしたというのも同様の論理である。

ポーコックは第IV部でニュージーランドの歴史を、「バイビュスリカル二歴史的な言説」のなかで描く。まず、パケハ「西洋人入植者」の人類史を、十八世紀ヨーロッパの「啓蒙の人類学」の二段階論として提起する。二段階とは、未開と文明であり、そこで強調されるのは、後者においては土地の占有が所有という観念をもたらし、その上でこそ交換・商業・社会が成り立つということである。それゆえ、それ以前の未開の状態においては、土地の占有はなく、人々はみな無秩序に闘いあうホップズ的な自然状態となる。しかしこうした所有・個人主義、社会の観念はパケハの言説であり、タガタ・フェヌア「土地の人」のそれではない。ポーコックは、こうした「二歴史的な言説」を踏まえてニュージーランドの歴史を考えたとき、彼の方法論的立場にしたがって、一方の（この場合パケハの側の）「自己否認」は、むしろ「自分たちの立場の強化となったり密かなバックラッシュとなったりする可能性がある」と指摘する。タガタ・フェヌア自身、タガタ・フェヌアになる以前は「タガタ・ワカ」「船の民」であり、「海を通じてここやってきて、土地での暮らしを築き始めた」。タガタ・フェヌアのやってきたことに対して無批判になるのは、

パケハに対して過度に批判的になると同様誤りである。

ポーコックのこうした一方的な「自己否認」への警戒は、ポーコック自身の言説を注意深く理解したうえで利用しないと、ポーコックの多元主義的な歴史観とは違った一側面的な歴史に利用されるかもしれない。今日日本に生きているものとしてこの話を読んで、最近の「自虐的歴史観」批判の議論を思いだした。ポーコック的に考えればこの自虐的歴史観もそれへの批判もそれぞれをコンテクストにおき、多元的歴史の一つとして考察しなければならぬ。そもそもポーコックのような多元主義的な歴史観には、いわゆるポストモダンの歴史観と同様（もしくはその亜種として）、読者を逆説的に一面的歴史叙述に陥らせるリスクがある。修正主義的解釈という言葉が、つねに保守反動のニュアンスをもつことを思い起こさなければならぬ。実際、ポーコックはこのことを認識しており、本書の最後で自らの歴史を「保存の戦略」とあらわし、「保守主義」という言葉で表現しないよう留意している。

ポーコックは、法廷での係争において、マオリ人の神話の論理、「夢の時代」を根拠とする主張は、実際ワイタングンギ審判所がそうしているように、尊重すべきだとする。しかし、他方で、ポーコックはここにおいても、パケハもタガタ・フェヌアもともに「船の民」であることを指摘する。マオリ人とパケハはともに「タガタ・ワカ」であり、「自分たちの記憶・言語・歴史のなかに大洋の航海と島々の発見をもつ人々——として特徴づけられよう」。当然ながらタガタ・フェヌアの最初の入植者と

しての優先権は認められるべきであるが、他方で今日、マオリ人とパケハの法廷における優先権の争いがあるときにすでにその「議論の型」があることも指摘される。つまり、「法廷は夢の時代を尊重することはできるが、夢の時代のために自らを放棄することはできない」。ここにも一方的「自己否認」を回避するポーコックの歴史の方法が貫かれる。

最後に第V部でポーコックは、ヨーロッパの試み、すなわち主権を喪失させようとするこへの懐疑を示す。主権と歴史は「共同体が自らのアイデンティティを主張して、共同体の構成員である個人にアイデンティティを提供するために必要な手段であった」。したがって、今日のヨーロッパは、共同体および個人のアイデンティティを解体しようとしている。彼は次のように問いかける。「主権が消えることになれば、歴史叙述に何が生じるだろうか。歴史叙述が消えることになれば、アイデンティティになが生じるだろうか」。ポーコックは本書で、ブリテン史における主権の問題がイングランド支配の帝国の問題であることを明らかにし、そうした形でブリテンの歴史を叙述してきた。彼にとつて、主権を論じることは人々の歴史を論じることであり、彼らのアイデンティティを論じることであった。そうした主権＝歴史を消そうとし、かわって市場に、あくまでもレトリックとしての「主権」を持たせようとするヨーロッパに対しては懐疑的な目を注ぐことしかできないというのは本書の流れの中では理解できる。

ポーコックの中でこうしたヨーロッパへの懐疑は、ポストモ

ダンへの懐疑につながる。ポストモダンによれば、「歴史は発明されたもの」であり、「外的な押し付け」である。だから、歴史学の目的は絶えずそれらを脱構築することにある。ポーコックは、「アイデンティティが別様に実現・主張される複数のコンテクストのあいだを歴史の本性ゆえに絶えず移動せざるをえない自己に対して、非常に有益な批判能力を授ける」というポストモダンの思考様式のメリットを認める。実際、このこと自体はポーコックの方法論とも重なる。しかし、彼は自分とちがってポストモダンは、現在押し付けられているイデオロギー以外にはいかなる自己もないとおしえ、「抵抗するどころか、われわれを抑圧されたままにしておくか」もしくは「他の誰かを抑圧するものとしてわれわれを放っておく」という。

本書を通じて、ブリテン史とヨーロッパの歴史の接続、とくに前者の後者への「加盟」について懐疑的であったポーコックは、このことについて「私」の立場を明確にしている。つまり、「対蹠地の人間であり、ネオ・ブリテン人である私は、ヨーロッパ連合という観念を愛する理由をもち合わせてはいない。ヨーロッパ連合は私を受け入れてはいないし、自分が帰属していると考えた結びつきや歴史から私を排除しようとしている」。ポーコックのこうした「私」の心情の吐露は、決してセンチメンタルなものではなく、本書を通じてきた彼の歴史観に基づいている。彼の不安は、主権を消して、もしくはあいまいにして、この問題そのものをなくしてしまうことでネイションの問題を解決しようという「ヨーロッパ」の試みに対する懐疑である。

帝国とは主権の問題であり、このことをなかつたかのように歴史を書き換え、喪失しつつあるブリテン人としてのアイデンティティを「ヨーロッパ」で代替させようとすることに対する懐疑である。これはニュージールランド人としての彼にとつての危機であるとともに、歴史そのものにとつての危機でもあった。

また、ここに提示されたブリテン問題は、対蹠地の視点から論ずるポーコックだけのものではない。移民をその中に抱えてしまったイングランドの人々はイングランドの中にながら自らの *Britishness* を考えなければならぬ。さらには、本書では基本的に触れられていない、香港のケースは事態をさらに複雑にする。二〇一四年秋からの香港での選挙制度をめぐる混乱や、また、スコットランド独立をめぐる議論も起こるべくして起きたものであり、ブリテン問題は今日なおさまざまなかたちをとりながら存在している。

この本は、歴史そのものを扱っており、ポーコックの他の思想史の本とは論述の手法も少し異なっているが、以上みてきたように、歴史の本としても、現代に思いをはせる歴史研究としても非常に示唆的であり、味わい深い。それを可能にしたのは、しっかりとした研究をふまえた上でなされた翻訳であり、内容理解において必要ではあるが決してわずらわしくない補足や訳注がちりばめられ、翻訳への不自信や訳文のぎこちなさに邪魔されることなくこの本の内容そのものを楽しめたことに、読者の一人として、最後に、訳者への感謝の意を表したい。

(いとう・せいいちろう／十七世紀イギリス経済思想史)

書評

『ジョン・ロックの教会論』

(山田園子著、溪水社、二〇二三年)

岡村東洋光

本書は、ラヴレース・コレクション中の *MS Locke. 34* を中心とした、ジョン・ロックの教会論稿の分析であり、これを中心として「オランダへ亡命する一六八三年以前の、ジョン・ロックの教会論を明らかにする」ものである(七頁)。

著者の記述にあるように、この論稿は「英語を母国語とするロック研究者すら忌避する文書」(二二二頁)であり、その「解



「読に挑んだ研究は、世界的に見ても皆無である」（七頁）。著者が取り組んだ契機は、「ステイニングフリートへのロックの回答が長く言われてきた『統治二論』の失われた部分をなすのではないか」というJ・G・A・ポーコックの言及にあった。したがって著者の問題意識は、旧来の『統治二論』の解釈（名譽革命体制）の思想家に満足することなく、新しいロック解釈を提示することを含む。ロックの教会論の研究をそのため鍵とみなした。それゆえ著者は、研究の際に「教会論稿」を『統治二論』の執筆時期と重ね、両者を一体として読んでいる。

本書は二部からなる。前半は著者の分析が示され、後半は資料編としてロックの「教会論稿」の翻訳が収められている。したがって、読者は著者の主張の根拠を資料編で確認できる構成となっている。因みに、この資料編の翻訳は本邦初であり、著者の前作『ジョン・ロック『寛容論』の研究』（二〇〇七年）における『寛容論』の邦訳同様、後続者にとって研究上の便宜は多大であり、その功績は誰もが認めるところである。

第一章「復古体制危機と国教会」で著者は、J・スコットに依りながら、この時代には一六三八〜四二年の危機と同様に、教皇主義と恣意的統治の問題が復活した上、チャールズ二世がカトリック国との連携を図ったため、議会とプロテスタンティズムにとって生き残りをかけた戦いを余儀なくされたと説明する。

第二章「ロックのフランス旅行」では、プロテスタントに好意的な見地からのフランス観察がなされ、フランス旅行の意義

は、教会・聖職者と王・世俗為政者の領域を混同することから生ずる問題を体感したことにあり、ロックは宗教の正当性、合理性、無謬性の主張を批判する観点から、非国教徒の「包容・寛容」政策を導いたとする。

第三章「エドワード・ステイニングフリートの教会論」では、ステイニングフリートは復古体制危機下においてイングランド教会が国教会として存在することの正当性、及びその明確なアイデンティティを模索したのであり、主教制国教会制度を唱え、非国教徒の迫害や寛容に反対し、非国教徒の分離は国教会の存在への脅威であるとし、主教制を原始教会にさかのぼり正当化するともに、世俗主権者の権力と制定法上の強制力を擁護し、国家と教会は同延的な広がりを持ち、宗教統一は国家統一に必要と主張した、とまとめられる。

第四章「ロックの教会論」はこの書のハイライトをなす。ステイニングフリート説批判を通して、ロックの考え方が明確になる。著者に従うと、まず、(一)教会の本質について、ステイニングフリートの主教制国教会に対し、ロックは国教会だから真の教会であるとは考えない。教会の目的に適わない儀式等は無当であり、強制はできない。教会は人々の自発的な同意に基づいて作られるものである。ステイニングフリートは主教を国教会の代表者と言うが、その権限は当該主教区以外には及ばない。主教が強力な権限を持つ制度は、教皇の至上性に行き着くので反対である。各人はその信仰に基づいて教会を選ぶ、とする。

次に、(二)国教会の存在と非国教徒の分離について、国教

会は世俗為政者の教義、規律と礼拝に人民の全部または大部分が団結した一団体であるが、教会権力の及ぶ範囲はその構成員に限られる。選択する教会は各人の良心に依るのだから、同一国内に国教会と異なる複数の会衆が存在してよい。分離の原因は、国教会による規律の重視、強制による、とロックは主張した。また、ロックは、説教は独立派教会で聞き、洗礼は長老派の下で受け、聖餐と公的礼拝にはイングランド教会に通うといった行動も、キリスト教徒としての団結と平和を破るものではないとしている。

そして、(三) 寛容と包容について、ロックは国教会と非国教会会衆の共存を望んだ。ロックの言う「寛容」とは、非国教徒会衆に向けた世俗為政者の行為を指す。国教会に対しては「包容」を求めた。包容は国教会の儀式等の放棄の努力により、教会の枠を広げる行為である。加えてキリスト教徒相互の「忍耐の準則」が重要とみている。

さらに、(四) 聖職者・教会と国王・世俗為政者について、ロックの主張は両者の区分に尽きる。続く「結論と課題」という節では、「ロック教会論の整理」と「今後の研究課題」が書かれ、「ロック教会論」の分析を終える。

最後に、結章『統治二論』へ」が置かれ、本書が『統治二論』の再検討に向けての準備であることが示される。本書は、翻訳を含め「ロック教会論稿」研究の未踏の領域へと踏み込んだものであり、その努力は大いに称賛されるところである。

以下、評者の若干の意見を述べ、責を果たしたい。この書で

著者が主張している論点を、評者の考えでまとめ、以下のような四点に集約してみた。

①「ジョン・ロックの教会論」等を「王位排斥危機」ではなく、「復古体制危機」という文脈で把握すること。つまり、「ロックの教会論」等が書かれた動機は、カトリック信者が国王にならざるのみならず、神授権理論による教会権力の侵入が国王支配体制の弱体化をもたらしているという危機認識、つまり、聖職神授権説に立つ聖職者支配は世俗為政者を従属させる教皇主義的専制をもたらし、やがて復古体制自体を崩壊に導くに違いないという危機感にあった。

②「ジョン・ロックの教会論」におけるロックの主張には、宗教と世俗の分離と宗教の無謬性の批判、世俗権力の重視という論点が含まれる。それらの観点から国教会が儀式やコミュニケーション条件を緩めて、できるだけ多くの信者を国教会へ引き寄せる策である「包容」策と、国教会の努力でも入会しない人に対して、世俗為政者が処罰しない「寛容」策の有効性の指摘が見られる。

③「ジョン・ロックの教会論」では、宗教は魂の救済を目的とし、教会は自発的な結社であると主張される。著者は、この自発的な結社という考え方の応用が、人々の自発的な集まりで形成される世俗国家論につながっているとみなす。

④以上の主張を踏まえ、著者は、ロックが強力な世俗国家、君主制国家を求めたと解釈する。特に、第二論は、「宗教上の対立や多様性が引き起こしかねない問題や無秩序を社会的混乱

に至らせないだけの、独自の原理的基盤と機構を持つ強力な君主制国家」（二〇頁）の主張だった。しかもそれは契約説や抵抗権論に象徴される王権掣肘の議論ではなく、新たな教会体制の上に立つべき「長である国王」を模索する、君主政強化・再編のための論考だった（一九頁）と解釈する。『統治二論』は、復古体制の危機の解決策の提示であったとみなすのである。

このような主張に対し評者は以下のような感想、課題を感じた。まず、「復古体制危機」に関連して、「王位排斥危機」はその一面かもしれないが、決して小さい局面ではないのではないのか。なぜなら、反カトリックという標語で、非国教徒を含めプロテスタントがこぞつて糾合できたではないか。また、ロックはナシヨナリストであり、彼が守ろうとしたのは、イギリスのプロテスタント「国家」であったのではないか、という点である（注「われわれは、それ「自国」を守るためならば、生命と財産を投げ出す義務があると考える」。『博愛』（二六七年）『ロック政治論集』邦訳書、一〇八頁）。

そして、「復古体制危機」の要点が議会とプロテスタンティズムにとつての生き残りだとしたら、これは著者のいう「君主政強化・再編」とどうつながるのか。排斥危機において議会は地方派（↓請願派）と宮廷派（↓嫌悪派）に分離したことで体制が揺らぐことになったが、元々ロックは前者の一員であった。その立場から君主政強化・再編のために「ロックの教会論」等を書いたとするなら、執筆時期における国王との関係はどうであったのか、著者にはこの点の説明が求められる。

次に、ゴルデイによる「ロックや仲間の急進派が最も一貫した教条的な抑圧だと宣言したのは、復古王政ではなく復古教会だった」（一九頁）という見解を踏まえ、著者はロックのステイングフリート批判と教会論を検討する。その結果、『統治一論』は、新たな教会体制の上に立つべき「長である国王」を模索する論稿だったかもしれない（三〇頁）とする。しかし、王政と教会とは無関連ではない。宗教と世俗の分離と世俗権力の重視という立場で、宗教的要素によって窒息させられていた君主制を蘇生させると主張する場合、「ロックの教会論」の執筆時期は救貧法の実施自体が教区教会を抜きには考えられない時代であった。救貧法は、教区を単位として治安判事、十家組長、貧民監督官、教区委員などによって実施、運営されていた（「救貧法論」一六九七年）のであった。つまり、この時代は世俗的な秩序の安定のためには国教会制度は不可欠であったと思われる。この点から、「国教会制度を決して否定しないロック」（七頁）を説明できるのではないだろうか。

また、ロックの王権神授説批判は世俗為政者を従属させる教皇主義的専制批判であるので、世俗国家の本質、世俗為政者の権限や役割の明確化が必要とされ、自発的な団体としての教会論の応用として世俗国家論が展開されたという著者の解釈には妥当性があると思われる。だが、世俗国家論の内容には、各人のプロパティの調整と維持のための政治権力論、フッカーを援用した「法に基づく支配」論に基づく国王権力牽制論、立法権を最高権力とする権力の分割を含む統治機構論といった、一連

の国王権力を規制する「理論」が展開される。それとともに、国王の大権論が肯定的に論じられている。これらの両者は矛盾するのだろうか。コモン・ローとエクイテイの関係のように、前者を後者が補完する形で「立憲君主制」が成り立っていたと解釈できないか。二者択一である必然性はない。

最後に、旧来の解釈（「名誉革命体制」の思想家）を超えようとする著者の意図の背後には、自然法思想をベースにした社会契約説でイギリスにおける近代的な統治機構としての立憲君主制に影響を与えたロックと、『第二論文』の仏訳がフランスからアメリカに渡り、共和制の成立に影響を与え、戦後日本に入ってきたロックという、二つの異なるロック像がある。著者のロック研究は、この二つの異なるロック像に関して再検討を促す問題提起にもなると思われる。

そのほか、この著作の課題の外にはロックのキリスト教信仰自体に関する問題がある。『キリスト教の合理性』（一六九五年）、『パウロ書簡注解』（一七〇七年）、特に、オランダ亡命時代に影響を受けたと思われるユニテリアンとの関係においてロック自身が変わったのか、変わらなかったのか。

以上のような、評者の勝手な読み込みによる疑問あるいは感想を記したが、的外れな点があるとすれば、評者の責任である。著者はこれらの疑問点を含め、ロック思想を解明する『統治二論』研究の予告をしており、その成果に大きな期待を寄せている。

（おかむら・とよみつ／イギリス市民社会思想）

書評

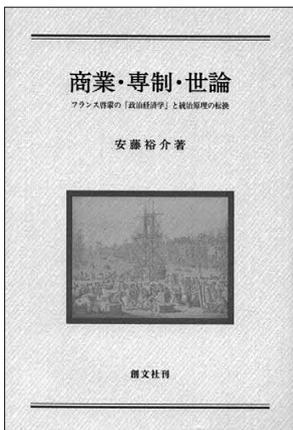
『商業・専制・世論』

——フランス啓蒙の「政治経済学」と統治原理の転換——

（安藤裕介著、創文社、二〇一四年）

森村敏己

フランスにおいて十八世紀半ばに始まる重要な変化を「世論」という概念を用いて分析する研究には多くの蓄積がある。そこで対象となる変化とは何よりも政治文化に関わるものであり、「公衆」や「世論」といった用語が果たした機能を重視する研究から、「公共圏」の成立を可能にした具体的なソシアリティ



の諸相を説明しようとする研究まで、アプローチも多様である。そうした中で本書は穀物取引の自由化論争に焦点を絞り、この時期における政治経済学の成立は「政治的なもの」から「経済的なもの」への力点の移動を伴っていたという解釈に異議を唱え、絶対主義の時代にあつて経済問題を論じることは必然的に統治原理を問ひ直すことになつていったこと、そして統治原理を問ひなおす過程で「世論」が重要な概念として浮上したことを示そうとする。穀物取引の自由化をめぐる議論がジャンセニスム問題やモプーの改革と並んで世論の形成を論じる上で重要なテーマである点はずで指摘されているが、本書は「経済的なもの」と「政治的なもの」の領域が交錯し、両者のダイナミックな関係がもつとも明瞭に現れる場としてこの論争を扱うことで、統治原理の転換と不可分な「世論」という概念の意義を浮き彫りにしようとするのである。

テーマ設定と研究史の検討を行う序章に続き、第一章では一七五〇年代から七〇年代にいたる穀物取引の自由化をめぐる論点が整理される。穀物の適正価格と安定供給維持のために政府が積極的に介入を行っていた従来の政策を批判し、穀物取引を自由な市場に委ねるべきとする議論がこの時期に政権内部でも影響力を持ち始めるが、そこで問われたのは単なる経済政策ではない。介入政策は「民衆の父」たる君主は「子である臣民の生活の必要を満たす重要な義務」を負うという伝統的合意に基づくものであつた。それに対して自由化政策とは、穀物の適正価格と安定供給は市場を通じた私利の競合により実現され

るとする立場への一大転換であり、既存の特権や民衆の既成概念とは真つ向から対立するものだった。こうして激しい反発と抵抗が予想される中で自由化政策は試行されることになる。

続く諸章では、ケネー、ルメルシエ・ド・ラ・リヴィエール、チュルゴとコンドルセ、ネッケルといった思想家が取り上げられるが、その過程で「経済的なもの」が「政治的なもの」と不可分に結びつき、あるいは「経済的なもの」の変化が「政治的なもの」の転換を必然的に要請することが説得的に示される。

まず、経済思想史・学説史の文脈で理解されがちなケネーを論じながら、著者は彼が「最低限の生存を保障するもの」から「富の享受を最大化するもの」へと統治理念を転換したとして、この理想を実現する自由主義的な経済秩序を構築するためには、絶対的権力の強化という政治上の変革が不可欠だったとする。

ケネーが主張する自然的秩序は、自己利害の最大化を目指す合理的な経済主体としての個人を土台に構想されている。そうした秩序は各々が固有の特権を有する様々な社团によつて編成された社会とも、安定した穀物供給を国王の義務と見る民衆的觀念とも対立するものだった。そのような中で自然秩序に則つた統治を貫徹するためには、反対勢力を抑えると同時に、教育の普及によつて自然秩序の正しさを教える絶対的な後見的権力が必要なのだとされる。

第三章では、ケネーの弟子であるルメルシエ・ド・ラ・リヴィエールが主張する「合法的専制」概念が分析される。著者によれば合法的専制とは物理的な力に頼る抑圧的統治ではなく、自

由な討論を経て明証的な真理に到達した世論が、その真理に立脚した自然的秩序を実現する政府に自発的に服従する体制として構想されており、この意味でケネーがほとんど言及しなかつた世論という概念はルメルシエ・ド・ラ・リヴィエールの政治理論においては重要な役割を果たしている。ケネーも教育は重視しており、自然的秩序の正しさが国民に浸透することを求めてはいたが、ルメルシエ・ド・ラ・リヴィエールにおいて公衆は明証的真理を教えこまれるだけの受動的な存在ではなく、後見の権力と公衆とは明証的真理を通じて相互に支えあうものとされている。ケネーの協力のもとで『政治社会の自然的・本質的秩序』を執筆したという事情もあり、ケネーの経済思想を政治制度論に適用したと解釈されるルメルシエ・ド・ラ・リヴィエールだが、著者は自由な討論と世論をめぐる議論に着目することで、彼の独自の貢献を明らかにすることに成功している。この点はフイジオクラートという集団の政治思想理解という面からも評価すべきであろう。

とはいえ、ルメルシエ・ド・ラ・リヴィエールの構想において、自由な討論によって明証的真理に至る公衆というカテゴリーから民衆は除外されている。ハーバーマスが公共圏に「ブルジョワ的」という形容詞を付したことから明らかなように、民衆を除外するという姿勢自体は当時の議論においても、現代の研究者のテーマ設定においても奇異なことではない。もちろん、ハーバーマスへの批判から民衆世論に焦点を当てた研究も存在するが、そのことは十八世紀の著述家たちの多くが民衆を

世論形成の主体から除外したことを否定するものではない。しかし、公衆や世論といった概念を抽象的に捉え、当時の言説空間の中でこれらの概念が力をもち得た原因を説明するのであれば、民衆をひとまず除外したとしても議論は成立するだろうが、穀物取引の自由化をテーマとする以上、民衆を視野の外に置くことは不可能である。安価な穀物の安定的供給を国王の義務と考える民衆の伝統的穀物観は、既存の特権に固執する勢力と並んで自由化政策へのもつとも重大な障害だったのだ。もちろん、そうした抵抗を予期すればこそフイジオクラートは絶対的な後見の権力を必要としたのだが、そのような一方的抑圧に陥りかねない後見の権力を嫌悪し、国民の主体性を重視する立場からすれば、頑迷とも言える民衆にどのように立ち向かうかは大きな問題とならざるを得ない。そして、それこそが財務総監として自由化政策を推進したチュルゴと、彼の側近としてその政策を擁護するためのプロパガンダを担当したコンドルセが直面した問題であり、著者が第四章で扱うテーマなのである。

チュルゴは団体の解体や特権の撤廃を進め、自由な個人を土台とした社会を構築することを意図的に追求した。しかし、行政実務に通じた彼は、自由化政策が効果を上げ、安定的な穀物供給が実現するまでには時間がかかることも、現状では民衆が合理的な経済主体たりえないことも十分に承知していた。ただし、彼はリムーザンの地方長官であった時期から、地方アカデミーの懸賞論文を通じて教養ある公衆から行政に役立つアイデアを積極的に募集するなどして公衆と行政権力との協力関係を

重視してただけでなく、民衆を含めた住民全体に自身の政策意図を伝えることにも熱心だった。その意味で民衆ははじめから説得が不可能な抑圧対象だとされていたわけではない。しかし、小麦粉戦争と呼ばれる激しい自由化反対の暴動に直面した彼は力による抑圧を選択せざるを得ない。もちろん、自由化政策がもたらす利点を民衆に実感させ、その正しさを納得させるためには政策の継続が不可欠であり、現状において民衆の暴動に屈することはできない。長期的な視点に立てば、ここで民衆に対して譲歩しないことが民衆の利益に合致するはずだという信念をチュルゴとコンドルセは有していたはずである。しかし、著者は「未だ見出せぬ自由な経済主体の確立および人間精神の進歩という偉大な目標」と「民衆の偏見」との衝突が、フィジオクラートの後見的権力の抑圧的性格を嫌ったはずのチュルゴとコンドルセを実際には「暴政的」な手段へと導く危険性をはらんでいたとする。こうした解釈は、単に穀物取引の自由化政策に伴う困難という問題を超えて、「合理的で主体的な自由な個人」という理念に立脚した新たな政治社会の模索という構想が直面したジレンマをよく示している。

一方、自由化政策への批判者であったネッケルは世論観、民衆観においてもチュルゴ、コンドルセとは異なる立場を取る。常に安定供給が求められ、いわば市場の調整機能を通じた均衡の実現を待つてはられない穀物という商品の特殊性を前提に、ネッケルは民衆の穀物観は確かに理性的討議によるものではないが、経験と具体的実践とに裏付けられた一種の集合的な知恵

であり、単なる無知や偏見ではないとする。彼によれば、誰もが合理的な経済主体として利益の最大化を求めて行動することを可能とするような、売手と買手が平等で、透明性の確保された全国規模の市場などというものは幻想にすぎない。そうした中では民衆の要求に配慮しながら政府が安定的な穀物供給のために介入することが必要なのである。ただし著者は『コルベール讚』（二七七年）の中でネッケルが民衆を忘恩の徒としても描いていることを指摘し、その姿勢は必ずしも単純な民衆礼賛ではないこと、また彼の民衆への不信任はフランス革命期における自らへの民衆の支持の喪失に由来するものでもないことを明らかにしており、バランスのとれたネッケル解釈となっている。

著者が強調する統治原理の転換とは、特権という個別的権利をもつ各社団がそれぞれに国王と関係を結び、そうした関係の束として編成された社会から、平等で自由な個人による自己利害の追求が市場を通じて調和を生み出す社会への変容を指している。この点での著者の議論は的確だし、「政治的なもの」と「経済的なもの」との複雑で変化に富んだ関係も説得的に描き出されている。ただ、以下の二点についてはより分析を深めることができたのではないか。まず第一に、統治原理の転換として示される変容は、政策の立案から実施に至るまでの意思決定プロセスとコミュニケーション回路の変化をも伴うものであったはずだ。絶対王政においても君主は一方的に政策を決定し、それを押し付けていたわけではない。各社団が有する特権は容易に

侵害できなかったし、それぞれの社団は公式・非公式に諮問を受ける、請願・陳情を行うといった形で意見を交換し、政策の立案過程に一定程度関与することが可能だった。ただし、国王と各社団との交渉はあくまで両者の間に限定されたものであり、他の社団が関与することも、公にされることもなかった。その意味で統治とは王の秘密だったのである。しかし、世論の重視はこうした意思決定プロセスとコミュニケーション回路を転換するものだったはずである。この点を明確にすることで世論が帯びる重要性和この概念が台頭する必然性がいつそう明らかになったと思われる。

次に、世論という概念そのもの、とくに権力との関係についてはさらに議論を整理することが可能だったろう。当時の著述家たちの世論観は多様であり、時に混乱している。世論を一方的に教化すべき客体とみなす立場から、自由な討論を通じて主体的に立ち上がるものと捉える議論がほとりの論者の中に混在する場合もある。また世論を明証性を担保とした唯一絶対の真理の表現と見るのか、多様な意見を包含する多声的なものと考えているのか、さらには世論とは政策への支持を固めるという点で国家権力を補完するものなのか、それとも国家権力の専横を抑制する一種の制御装置なのか、あるいは国家権力さえもが服従を要求される最終審なのか。こうした世論観の多様性を意識し、分類することで著者が扱った著述家たちの位置づけはより明確になったのではないだろうか。

(もりむら・としみ／フランス社会思想史)

書評

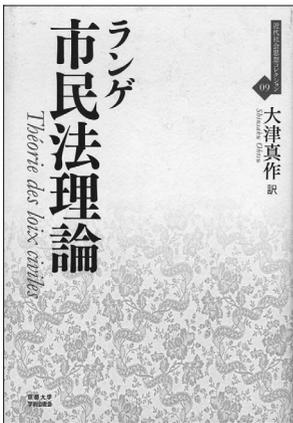
『市民法理論』

(シモン・ランゲ著、大津真作訳、

京都大学学術出版会、二〇一三年)

鳴子博子

本書は Simon-Nicolas-Henri Linguet の *Theorie des loix civiles, ou principes fondamentaux de la société* の全訳であり、原著はフランス革命を遡ること二〇余年の一七六七年に著者名を付さずロンドンで公刊された。同書は、マルクスの『剰余価値学説史』や『資本論』中に、『民法理論』と訳されて引用され



登場することから、マルクスの丹念な読者、研究者にはなじみ深いものだろうし、フランス啓蒙やフランス革命史においても、ランゲの言説や業績は、フィジオクラットの論敵として、あるいはロベスピエールによって「専制君主の擁護者」としてギロチンにかけられたことでも知られている。ランゲは、十八世紀フランスの時代の寵児といつてよい人物であった。だが、現代人にとってはランゲという名も、『市民法理論』という著作も、初めて目にする人も少なくなかう。

ところで、七四〇頁におよぶ『市民法理論』でランゲは当時の日雇い労働者の生活の苛酷さを克明に捉え、彼ら日雇い労働者と自由のない奴隷とを比べれば、自由のない奴隷の境遇の方がはるかに人間的であると言いつている。ランゲの観察や主張は、哲学の世紀の中で異質性が際立っている。なぜかくも激烈かつ独特な観察、言説が生成されたのだろうか。それゆえ、本書の内容に入る前に、本書への接近に非常に有益な訳者による解説やアンドレ・リシュタンベルジェが十九世紀末に著した『十八世紀社会主義』（野沢協訳、法政大学出版社、一九八一年）に依拠して、まず、ランゲの生涯を紹介しておきたい。

シモン・ランゲは、市井にあつていわば走りながら書いたアンシャン・レジーム末期の文筆家、言論人である。フランス革命では、三十代で命を落とした革命家が少なくなかったが、ランゲはそうした革命家より一つ上の世代に属し、六〇年に少し欠ける生涯に八〇冊もの書物を著し、弁論活動で名を馳せてバステイーユに投獄された激しい人生を送ったが、革命を先

導した革命家ではない。しかし、革命を遡ること五〇余年の一七三六年七月十四日に生を受け、ジャコバン独裁の一七九四年六月二十七日に断頭台に死した点だけをとつても、ランゲを革命と切り離して語ることが不可能だろう。彼の活動の時期は、第一期・文筆家時代（六五年まで、ほぼ二十代）、第二期・弁護士にして政論家時代（六五く七五年、ほぼ三十代）、第三期・言論人、ジャーナリスト時代（七五年以降、ほぼ四十代以降）に分けられよう。彼の人生の折り返し点は、六三く六四年のフランス北部の英仏海峡に通ずる港町アブヴィル滞在とその翌年に当地で発生した（ヴォルテールが冤罪事件として闘ったことで有名な）ラ・パール瀆神事件である。六四く六五年が、七五年に弁護士資格を剥奪されるまでの弁護士活動の起点となり、ラ・パール事件の弁護（ラ・パールの仲間の若者の無罪判決を勝ち取る）によって弁護活動の幕が開いたからである。

時系列的にランゲの生の足跡を振り返れば、幼少時よりラテン語、ギリシア語に秀でた才能を示したランゲであったが、父の死によって学業を続けることができず、若くしてドイツの貴族に仕えるもトラブルのために早々に解雇され、五四年にパリでの極貧生活の中で文筆活動を開始する。若きランゲは、七年戦争では工兵としてスペイン戦線に従軍し、戦後、オランダに滞在するが、その帰途、アブヴィルに立ち寄り、（前述したように）人生の転換点を迎える。この時期（第一期）の著作には『アレクサンドロス¹の世紀の歴史』（六二年）や『哲学者の狂信』（六四年）がある。多忙な弁護活動とともに旺盛な執筆活動を繰り

広げた第二期のただ中に、本書や『パンと小麦について』（七年）を著した。第三期には、政論誌『十八世紀政治・社会・文芸年誌』を七七年から九二年まで刊行し、二年もの獄中体験を『バステューユ回想』（八三年）として出版した。

さて、ここから本書の内容に移ろう。本書は序論と五篇からなる本論とで構成され、本論は、順次、法律の効用、法律の起源、婚姻法、家庭・相続・遺言に関する法、奴隷に関する法律について論じている。各篇の中でとりわけランゲの主張の特徴が色濃く出ている法律の起源を論述する第二篇と奴隷に関する法律を論ずる第五篇を取り上げたい。

まず、法律の起源についてであるが、この問題は、すなわち社会の形成、設立の問題でもある。社会の形成に関するランゲの説明は、社会契約論者のおなじみの社会・国家創設論とは大きく隔たっている。彼の説明は、農業の発達による人間の定住生活と社会の生成、発展とが接合された一般的な世界史の記述からも意表を突くものである。特にランゲの説のユニークな点は、農耕者、牧畜者、狩猟者に与える性格規定である。彼によれば、農耕者は臆病で、自分たちの耕した收穫物、財宝への排他的独占権を守ろうとするために、集まろうとするどころか、反対に隠れ、分散しようと努める存在である。動物の肉よりもその乳を利用するために動物を放牧する牧畜者も、農耕者と同様に臆病で、分散傾向を持っていると彼は言う。それに対して、狩りで仲間や助けを必要とする狩猟者だけが、未開の野蛮さを引き継ぎ、農耕者と牧畜者の臆病さに乗じて彼らの所有物を強

奪して、自分たちを主人に、彼ら農耕者や牧畜者を畑や動物小屋で働く奴隷にした。主人となった狩猟者たちは、力づくで奪い取ったものの所有を法律によって聖化し、爾後、異議申し立てのできない権利としてしまったと説くのである。要するにランゲのテーゼは「社会は暴力から生まれ、所有権は横領から生まれた」である。人間の恐れや暴力に着目している点では、ランゲも認めているように、ホップズとの類似点もありはするけれども、ランゲは契約当事者間の自発的合意に基づく社会の設立という契約論者の説明を信じず、その批判的創造性の価値を退けている。ここではルソーに対しては名を挙げていないが、ランゲがルソーの『人間不平等起源論』の人類史の描写を強く意識した上で、ルソーへの反駁的応答として語っていることは疑いようがなからう。農業の発見が人間に社会の生成を促したこと、開始された社会で所有を巡る争いが頻発、激化し、ホップズ戦争状態に陥ったこと、こうした戦争状態を終わらせるべく、国家の設立、所有権の確定の必要を誰よりも望んだ富者が、貧者を巧みに誘導して、貧者も含む人々の合意に基づき国家を設立したこと、ルソーの語るこうした社会・国家形成までのプロセスにランゲは反発し、それとはまったく異なった見立てを披瀝し主張しているように思われる。ランゲの眼はあくまで彼が生き空気を吸っている現にある社会の現実に向けられる。都市で極貧の生活を余儀なくされ増え続ける第四階級に属する人々、農村で懸命に働けども明日のパンをも事欠く暮らしに沈む日雇い労働者、人口の四分の三を占めると強調される彼ら近

代ヨーロッパの賤民と農民の畑や家畜に甚大な被害を与えながら狩猟を楽しむ貴族たちとの間には激しいコントラストが存在する。ランゲの貴族嫌いは筋金入りで、モンテスキュー流の貴族制を採る余地がないことはや明らかである。ランゲの言葉を開こう。

わが日雇い労働者は土を耕すが、とれたものは食べられない。それなのに、彼らが大地の耕作を無理強いされるのは、まさに別な形で生きていくことが不可能であるためである。建物には住めないのに、わが石工が建物を建てるように強いられるのも、別な形で生きていくことが不可能であるためである。まさしく貧窮が彼らを市場に無理やり連れていく。そこで彼らは、彼らを買うという慈悲を示したがる主人が出てくるのを待つ。彼らは、貧窮ゆえに金持ちの膝にすがり、あなたを儲けさせてさしあげることをどうかお許しくださいと頼まざるを得ないのである。

(一九二一三頁)

こうした同時代の歴史的現実への鋭い観察が彼の社会形成を巡る言説に投影されていることは間違いないかろう。

次に、第五篇の奴隷に関する法律を巡って。ランゲは「私は、奴隷制が自然に反していたとしても、社会には適していたことを示した」(五七一頁)とし、このことは、アリストテレスによつてではなく、理性、真理、事物の本質によって明らかであると

言う。「人間は決して生まれながら平等なのではなく、ある者は奴隷となるために、また他の者は主人となるために生まれるのだ」としたアリストテレスを、ルソーが結果を原因と取り違えていると批判した『社会契約論』ことをおそらく相当意識しながらランゲは論陣を張る。彼は、一人の主人を持つ通常の奴隷と対比して、「窮乏」という最も恐ろしい主人に隷属する「奴隷」、すなわち餓死の自由しかない日雇い労働者の境遇を際立たせ議論を先鋭化させてゆく。日雇い労働者、日雇い人夫、兵士、奉公人の労働の安値こそが、社会の富をつくり出しているとは彼は断言する。ランゲには、社会の全体的富裕化の言説や政治的自由獲得の構想は、現実を見ない「妖精物語」に映る。彼のペシミズムは、かくして「残酷な哲学」、「哲学の大演説」へ激しい攻撃をしかけることになる。奴隷制を攻撃し、自由を説く哲学者の主張は、彼らの賃金を一スーも上げはしないのだし、鎖につなぐたまま一生を終えると決まっている人々にとつては、自由を説く哲学は余りに残酷なのだ。哲学の時代にあつて、ランゲは啓蒙の異端ですらなく、反啓蒙、反近代であり、十九世紀の社会矛盾の激化を先駆けて描出する。ランゲは、荘厳で広大な建造物を引き合いに出し、建物上部の豪華な装飾と建物全体の重荷を支える土台石との関係に読者の意識を振り向けてから、社会的な上下関係に読者を誘ってゆく。

こういう不平等な配置は、社会にも同じように見られる。いくら頑張っても、社会の一番下の土台石に重みがかか

らないようにすることはできない。それは、ほかのあらゆる石の重みで永久に押しつぶされるためにある。秩序とか全体の調和とかいうのは、その石がびくともしないことだ。土台石が少しでも動かされれば、また、それが鉛直から少しでもずれると、すべては倒れ、すべてはまさかささまに落ちてくる。しかし、土台石に迷惑をかけていた最上部の台座が落下してきても、土台石にはなんの得にもならない。それどころか、そのすべての残骸が再び降ってきて、土台石は、かえって過重な負担をすることになる。

(六一八—一九頁)

このような記述を追って、ランゲがマルクスにどのようなインスピレーションを与え、上部構造、下部構造論の生成に寄与したのか想像を巡らせるのも、本書を読む醍醐味の一つだろう。ランゲがアジア的専制を擁護したことは夙に知られている。

本書の結びの一文「彼に忍耐を説く哲学の方が、反抗をけしかける哲学よりずっと道理にかなっている」(七四〇頁)は、ランゲの奴隷制に対する結論と言えよう。評者はこの結論を、ルソーが『社会契約論』冒頭で「ある人民が服従を強いられ、また服従している間は、それもよろしい」と書いた後に、「人民がくびきを振りほどくことができ、またそれを振りほどくことが早ければ早いほど、なおよろしい」と続けたことに対するランゲのシニカルで乾いた痛みを伴った応答、反論と受け止めた。

(なるこ・ひろこ／フランス社会思想史)

書評

『アダム・スミスとその時代』

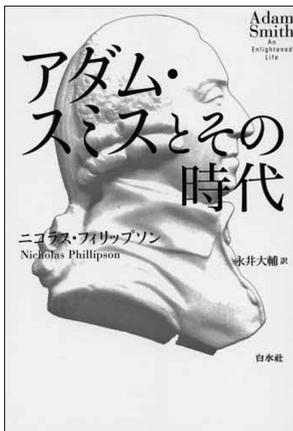
(ニコラス・フィリップソン著、永井大輔訳、白水社、二〇一四年)

水田 洋

画龍点睛を欠く ニコラス・フィリップソンのライフワーク

『アダム・スミス伝』二〇一〇

ニコラスとぼくは、一九七五年にエール大学で開催された第四回啓蒙思想国際会議で、「スコットランド啓蒙思想の定義のために」という共同発題をすることを委嘱されていたのだが、



彼はそのための着想を別の機会に使ってしまい、当日は自分哲学者の石をもっている（自由に浮動できる？）といって先輩にたしなめられた。その時ぼくは五十六歳で、ようやく国際会議に顔をだし、ニコラスはケンブリジのダンカン・フォーブズのもとから、歴史家として出発しようとしていた。本書には彼の年齢を示すものが何もないが、当時彼は三十歳、したがって現在七十歳と推定していいだろう。こちらは九十五歳である。

彼は間もなくエディンバラ大学の哲学の講師に任命され、大學生は人文学部の建物の全面的近代化を行ったので、ぼくは哲学のデヴィッド・ヒューム・タワールで彼と会うことが多かった。一九九五年のそのようなある日の話題がイアン・ロスの新刊『アダム・スミス伝』であったことが、ニコラスのこの本を生んだのだろう。ニコラスとぼくはロスの伝記が事実の追求に力をいれすぎて、十分に知的 *intellectual* ではないという批判において一致し、彼はそれを書くと言明した。ぼくがそれに同調したという正確な記憶はないが、その方向への努力はしてきたので、実績として『アダム・スミスへの批判的対応』（英文六巻、二〇〇〇）の他に「四〇歳のアダム・スミス」『思想』二〇〇七）などをあげておきたい。

結論を半ば先にいうようだが、ニコラスによれば、アダム・スミス思想の三源泉は、ブーフエンドルフのルター主義と、恩師ハチスンの道徳哲学（その道徳感覚は否定）と、かれが全面依存するヒュームの哲学である。しかしニコラスの叙述からこのことを読み取るのはあまり簡単ではない。たとえばハチスン時

代のグラーズゴーについて、ブーフエンドルフの市民社会とルター派教会が長老派教会より好まれたのは、後者が君主主権を信賴しないのに対して、前者が国王絶対主義だったからだと言えるが、ページをめくると「無常で応報的な神というブーフエンドルフのルター的な見解を穩健派の神学者の多くは受け入れなかった」としてハチスンの徹底的で広範なブーフエンドルフ批判が紹介される。のちにスミスはブーフエンドルフの自然状態論を完全に否定することによって、彼を拒否するのだが、學生時代の教科書の著者としてブーフエンドルフを省くわけにはいかない。教科書は教え込まれるだろうし、やがてそれを拒否するというのがむしろ当然ではないか。もつともそれより前に、翻訳書一ページの間に収められる思想潮流の逆転を理解するには、宗教改革の二分派すなわちルター派とカルヴァン派（長老派）についての簡単に正確な理解が必要だろう。ニコラスは第二章で、グラーズゴーとハチスンの関係を説明するにあたって、名譽革命の大立者モールズワースを登場させ、ハチスンの位置が道徳感覚だけによるものではないことを示している。三源泉の一つはハチスン＝モールズワースとするべきかもしれない。ニコラスとロスそれぞれのスミス伝の、モールズワースの位置づけの違いは、二つの伝記の性格の違いをよく表している。ニコラスは「モールズワースの信奉者たちは一七三〇年代までにスコットランドの各大学にうまい具合に配属された」と書いているが、一七四六年にスミスがオクスフォードの学問的沈滞に失望して帰ってきたとき、グラーズゴー大学はすでにハチ

スンを失ってはいしたが、その同僚であったウィリアム・リーチマンをリベラルな神学教授として擁していた。それに対してスマイスは留学の初頭から、出版されたばかりのヒュームの『人間本性論』の衝撃を受けて、その研究に没頭してきたのである。

帰郷後のスマイスが、留学を支えたスネル奨学金が持っていた国教会への就職の展望を放棄して、就活青年になったとき、彼を救っただけでなく大学教授への道を開いたのが、エディンバラで開催された文学・修辭学と法学の公開講義であり、これを主催したのは間もなくケイムズ卿となるヘンリー・ヒュームであった。

ここでニコラスの伝記的叙述の正確さについて二つの異議を提起したい。一つはスマイスが最初に読んだヒュームの著書はどれかということ、ニコラスは「スマイスがヒュームの作品を知ったのは一七四一年と四二年に出たものによる」と書きながら、ペイリオルで『人間本性論』を読んで処罰されたという逸話を、同じパラグラフに n.p.t. で紹介している。しかしこの事件が出版直後であったことは今日では確認されているし、ロスは『スマイス伝』第二版でそのように訂正している。二つの伝記は同年出版であったのに編者の目のつけどころの違いで、こういうことになってしまったのだ。ニコラスに会ったら間違いのもとを教えよう。

二つ目の異議は、間もなくスコットランド民事高等裁判所の長官になるヘンリー・ヒュームが、スマイスの公開講義を主催した理由についてである。これについてのニコラスの説明は、次の

ようなことしかない。「スマイスは当初からヘンリー・ヒュームと良好な関係だったにちがいない。……エディンバラ大学で行われていた修辭学と法学の講義は、いずれもヘンリー・ヒュームの興味をひかなかつた」というのだが、このような味もそつけない説明とはうらはらに、ヒュームは十五年前の青年法曹としての体験を、オホタタイアのジョン・ラムジに語っていた。イングランドとスコットランドとの合同(ユニオン)がまだ常識となっていない一七三六年に、エディンバラで衛兵隊長ポーチヤスが市民集団によつて殺害され、これが市民自治として許容されるのか、全国を統一し支配するウェストミンスター・イギリス法によつてさばかれるべきなのかが問題になった。責任者としてスコットランド貴族がウェストミンスター議会で事情を説明することになり、英語を得意とする三人の貴族が派遣されたが、その英語が彼らの自信や自慢にもかかわらずイギリス議会では全くあるいはほとんど理解されず、使節団は嘲笑のうちに退席せざるをえなかつた。青年法曹としてこの使節団に参加していたヘンリー・ヒュームの屈辱感、十年たつても消えなかつたかもしれない。ヒュームがスマイスに修辭学の講義をさせたのは、そのことによるといえないだろうか。こういう解釈を補強する資料として、ニコラスも推薦するウッドハウスリー卿タイトラーの『ケイムズ卿伝』を挙げておく。そこには修辭学公開講義を巡るパトロンとプロテジェとの関係が事細かく書かれているのだ。この講義が好評だったのでスマイスは引き続き法学講義を委嘱されたとニコラスは書いているが、ぼくはその根

拠を知らない。スマイスは『道德感情論』(二七五九)の初版の終わりに、つぎに書くのは法の一般理論だといっている。その熱意がはやくから公開講義の主題に反映されたのかもしれない。我々が手にする講義筆記は一七六二〜三年の日付をもって、それは大学での講義であって、公開講義は一七四八年から毎冬三回、大学外で行われていたのである。

法学講義を引き出すほどの成功であった修辞学講義の理論的核心は、一七六一年に『文献学雑誌』に発表されて『道德感情論』第三版に収録された「言語起源論」である。邦訳は文献学を哲学と誤読している。訳者グループの交代などの混乱によるのだろうか。ニコラスはスマイスがコンディヤックに依存していることを指摘しているが、ホップズの名辞論を継承したことに気づいていないらしい。源流にさかのぼれなかっただけでなく、ニコラスはスマイスの文体論が、装飾を排除するとともに、ビジネスの用語としての平明な散文をめざし、そのような人間関係を目指したことに気づいていない。むしろ彼は、スマイスの道德論が言語論を前提としていることを強調するので、言語論自体の役割に目がむかなかったのである。

見出しに点晴を欠くと書いたのは、ニコラス自身も本書のどこかで後悔しているように、ケイムズ卿ヘンリ・ヒュームへの配慮が不足していることであって、ケイムズ自身はスコットランド啓蒙の長老として多くの著書もあり、たびたび言及されながら十分に研究されていない。かれのスマイスとの関連は、スマイスにとってプラスとマイナスがあつて、それぞれ密接かつ重要

であつた。プラスの関連は繰り返すまでもなく、修辞学講義によつてスマイスがグラスゴウ大学の教授となる道を開いたことである。マイナスの関連は、スマイスがバクルー公の外遊につきあうために教授を辞するにあつた後の後任問題について生じたケイムズはスマイスが推薦した同郷の弟子を拒否して、スマイスの道德哲学を利己心の哲学として批判するトマス・リードを採用した。スマイス派がこの敗北から立ち直るには、一七七四年にジョージ・ジャーディンが論理学教授に就任するのを待たなければならなかつたと、ニコラスは書いている。ついでに言えば、われわれが本書から最も期待するのはニコラスのこの種の発言である。

後任問題で切断されたケイムズとスマイスの関係の暗黙裡の残存は、ケイムズの主著でベストセラーになつた『批評要論』に読み取ることができる。この本には一方に自愛心派の群小の哲学者への嘲笑があつて、おそらくスマイス派の知識人青年たちを指し、他方で当時としては全く異例に、巻末に用語解説をつけて「抽象」を説明している。ケイムズはスマイスの言語起源論から、固有名詞の集合から普通名詞と觀念が抽象されること、すなわち学問の基本を学んだはずである。

あとがき 書評としては極めて不完全ながら、評者の健康上の理由によりここで打ち切らせていただく。年頭に急性肺炎で昏倒し、入退院を経て三月末にようやく常態に復帰したところなのでご了承を。

(みずた・ひろし／比較社会思想史)

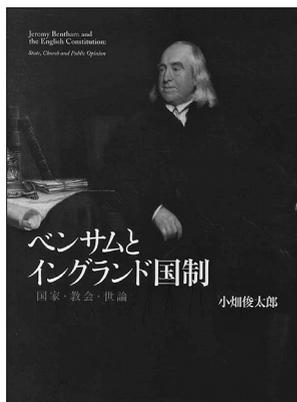
『ベンサムとイングランド国制』

— 国家・教会・世論 —

〔小畑俊太郎著、慶應義塾大学出版会、二〇一三年〕

小松佳代子

本書は、著者の学位論文に加筆修正をほどこしたものである。「あとがき」にあるように、「ベンサムの功利主義思想と制度構想を同時代の知的文脈に位置づけつつ徹底して歴史内在的に理解する」ことを通して、「現代の功利主義解釈に再考を迫る」（二九八頁）ことを目指している。著者が翻訳しているフリップ・



スコフィールドの『ベンサム——功利主義入門』（慶應義塾大学出版会、二〇一三年）で論じられている、ベンサム研究における二つの方法、すなわち「真のベンサム」を復元しようとする「歴史のアプローチ」と、ベンサムの思想を哲学的に再構成しようとする「哲学的アプローチ」の両者を追求する試みと言えようか。スコフィールドが率いるベンサムプロジェクトがベンサムの草稿を校閲して随時刊行している『ベンサム著作集』（*The Collected Works of Jeremy Bentham*）により、ベンサム研究は大きく進展している。特に一九八〇年代から九〇年代にかけて、ベンサムの政治思想におけるリベラルな側面を救い出す「リヴィイ・ジョニズム」が見られる（高島和哉・小畑俊太郎・板井広明「ベンサム研究の現在」『イギリス哲学研究』第三七号、二〇一四年）。ベンサムが構想する「自由な国家」の特質を、同時代の英仏の知的文脈に位置づけて明らかにすることを目的とする本書は、「リヴィイ・ジョニズム」に一定の共感を示しつつ、ベンサムのリベラルな側面を性急に価値づけるのではなく、徹底して思想的文脈に置き直すことによってその由来と意味を探ろうとしている。思想が出来る歴史状況と、ベンサムが対峙していた課題や同時代の他の論者に照らしてベンサムの思想を浮かび上がらせる手法は、良質のドキュメンタリー映画を見ているようである。さらに本書は、宗教論や教育論への目配りによって、ベンサムの政治制度構想をそれを支える人間形成も含んだものとして描き出す独自の視点をもつ。それゆえに、タイトルの「イングランド国制」からイメージされる限定を超えて、市民形成

論や社会改革論を含んだ政治思想史研究となっている。章立ては以下の通りである。

はじめに

第一章 ブラックストンのイングランド国制論

第二章 ベンサムにおける「立法の科学」と「自由な国家」

第三章 フランス革命とイングランド国制

第四章 イングランド国教会と世論

第五章 統治の「経済性」と統治者の「適性能力」

おわりに

第一章では、「ベンサムの思想形成の知的前提」であるウィリアム・ブラックストンのイングランド国制論が検討される。オックスフォード大学におけるイングランド法の講義は、将来のイングランドの政治を担う貴族とジェントルマンを対象としたものであり、法を原理に基礎づける「立法の科学」を導入した点で画期的なものであったという。しかし、自然法と神法を基礎原理として、所有権の不可侵性を古来の国制論から導き出す歴史叙述や、国王、貴族院、庶民院の「権力均衡」に卓越性を見る議会主権論は、現行の国制を称賛するための議論としてベンサムに批判されることになる。ブラックストンの国制論が丁寧論じられることで、第二章で論じられるベンサムの立法論の特質が浮かび上がり、逆にベンサムの批判を念頭に置きながらブラックストンを読むことでその保守性が明確になる。第

一章と第二章とは合わせ鏡になって相互に深化しあう形になっている。

第二章では、ブラックストンの講義を受けたベンサムが、『イングランド法注釈』に対する批判から自らの立法と統治の構想を打ち出していった一八七〇年代の著作が検討される。ブラックストン法学の神学的特質に対して、「自然神学」「啓示神学」のいずれも「立法の原理」たりえないとするベンサムは、神学と法学の分離を主張する一方、神学を全面的に否定するのではなく「イエスの宗教」の道徳的意義を「一般的な功利性」ゆえに認める。先行研究ではベンサムの功利主義の世俗性が強調される（J. E. Cunniff, *Secular Utilitarianism*, Clarendon Press, 1990）が、本書では第四章で展開されるようにベンサムの神学へのスタンスが立法論との関係で論じられ、ベンサムの思想の重層性が示される。

本章ではまた、法の「解説者」と「評価者」の役割を区別しないままイングランド法を称賛するブラックストンに対して、ベンサムが功利性の原理に基づいた法体系と「善き市民」による「自由な評価」を重視していたことが論じられる。「自由な評価」に統治者が応答する「自由な国家」の構想は、当時のベンサムがイングランド国制を高く評価しつつも功利性の原理に照らしてそれを改革する可能性を見ていたことを示す。このように「自由な評価」に着目することで、この時期のベンサムが啓蒙専制君主に期待を寄せていたことをもって権威主義的であるとする見方を否定し、立法や統治の構想と快苦に貫かれた人

間本性論とをつなぐ視点を得ている。すなわち、統治者・被治者の関係や、その適性能力あるいは判断能力という視点がベンスムの国制論に組み込まれていることを見出すのである。この点が本書後半の世論や教育への関心へと展開するのだが、この時点では快楽を追求し苦痛を回避する人間本性と、服従と抵抗の害悪を比較考量する合理的人間像とがどのような関係にあるのかはまだ不明確である。

第三章は、フランス革命期におけるベンスムの議会改革論・憲法構想を検討している。当初革命に好意的であったベンスムは、貴族階級を批判して高等法院の政治的権力の解体を提言する。内閣を行政権力の主体とし、議事録の公開や出版の自由によつて特殊利益を一般利益に転換させる議論から、大臣の資質や選挙民の判断能力が問題となる。知識や財産によつて選挙権を制限するこの時期のベンスムの議論について著者は、当時の「基調であった」(一三頁)とするが、ブラックストンの保守的な国制論を批判し、『フランス憲法草案』では制限選挙権を不正義だとするベンスムが、ここにおいて状況に埋没するのはなぜなのか。ベンスムの思想を当時の状況との関連で理解するにしても、状況に即した議論になる場合と改革へ向かう場合があるのなら、それを分ける要因についての議論も必要になるう。

本章では、フランスの具体的な憲法審議に依じてベンスムの憲法草案が書かれ、その構想がイングランド国制への問い直しを生むという合わせ鏡の構造が示される。最高立法権力の保

障を、統治者の人民に対する「依存」に求める議論は、イングランド国制の腐敗を除去する原理としても活用される。この議論は翻って、フランス革命への懐疑を始める時期における、政治制度の安定を人民の是認に基礎づける議論にも通底している。革命の変転とともにベンスムの議論は、戦争回避を目指して急激に転回し、権利宣言批判に到つて既存の統治形態を保持する議論へと振れる。振れ幅の大きいこの時期の議論を丁寧に追うことで、本章はベンスムの思想の時論的性格を描き出すとともに、法や制度を適切に評価しうる「合理的主体」形成という新たな課題がもたらされたことを明らかにする。

第四章は、ベンスムの宗教論についての検討である。著者は、ベンスムを無神論者とすることも、宗教的自由を政治的意味でのみ解釈することも避け、ベンスムは宗教に「社会的傾向性を促進する効果」を見て立法との役割分担を重視していたとする。ベンスムが批判するのは、国民教育を通じて世論形成に影響を及ぼそうとするイングランド国教会の排他性と教会国家体制の腐敗である。この点は教育学でもある程度論じられている(拙著『社会統治と教育——ベンスムの教育思想』流通経済大学出版社、二〇〇六年)が、本書はさらに、ベンスムが『聖書』に基づく自発的結社を眞の教会と見て、終身の聖職禄保有権と引き替えに君主を支持する聖職者議員を批判していること、しかし現国の特権は保持しつつも死後に補充しないことでイングランド国教会を「安楽死」させようとしていたことを明らかにしている。また、教会と国家の分離によつて政府は教義には介入せず、現

実の危害がある場合を除いて宗教的自由を保障することで合理的な世論形成を目指したことなどを明らかにし、ベンサムが宗教論をイングラント国制論として読むことに成功している。

第五章は、一八一〇年代の議会改革論及び晩年の官僚制構想についてである。本章ではエドマンド・バークという合わせ鏡が用意される。国王のバトロネージによる内閣の空洞化に対して、政党内閣によって「行政の国民的性格」を確立し王室費の削減を通じて国王の影響力を抑制しようとしつつも、バークは世襲貴族に対する年金は美德をもたらすものとして否定しない。このようなバークの議論に対してベンサムが打ち出すのは、議員個々人の意見の相違を認めない政党政治ではなく、競争による「官職俸給の最小化と公職適性能力の最大化」である。統治者の適性能力として挙げられるのは、「廉潔」「知的適性能力」「活動力」の三つである。特に「廉潔」を最重要とし、自己利益を優先する人間本性に照らして、官吏の議決権の剥奪、毎年選挙、演説の刊行、議会への継続的出席などの「適切な制度設計」によってそれを確保しようとする。統治者の被治者に対する「依存」を強化する、選挙権の拡大や国王の解散権の剥奪なども提案される。

最後に検討されるのは『憲法典』における統治者の「適性能力」と「世論法廷」である。すなわち、「単座官吏制」によって責任を明確にし、徹底的な情報公開によって世論法廷を機能させることで「悪政に対する安全」を確保しようとする。これは、統治者の被治者に対する「依存」を末端の官吏にまで適用

するものである。それゆえ世論を形成する人民の知的適性能力が決定的に重要になる。著者は、「邪悪な利益」の隠蔽を批判する『誤謬論』を検討し、ベンサムが政治的な誤謬を回避して功利性の原理を適切に参照する必要性を訴えていたことに着目する。人民の知的弱さへの認識から世論を指導する統治者の知的適性能力の向上が主題化されるのである。この観点から従来の研究では全く顧みられなかった「ベンサムの憲法構想と教育構想の連関（二七四頁）」という重要な論点が見出される。「有用な学習に資する」という意味をもつ『クレストメイシア』の構想は、誤謬的言説に惑わされずに法や制度を自由に評価しうる「善き市民」の形成を目指したものであったことが示される。また、専門的行政官に求められる有用な知識とクレストメイシア学校のカリキュラムとの重なりから、「クレストメイシア学校は、統治者——とりわけ大臣と官吏——の育成をも見据えた教育構想であったように思われる」（二七五頁）とする。本書によって初めて、ベンサムがなぜ議会改革論と並行して教育論を書いたのが明らかにされた。ベンサムの教育論と統治論の関連を考察してきた評者にとって目を開かされる思いであった。

但し、「自由な国家」の成立要件たる「世論法廷」を担う「善き市民」と「有能な統治者」との関係は明確ではない。有能な統治者が登用されて十全に世論を指導できるのなら「世論法廷」は不要になるのか、あるいは逆に善き市民が十全に育成されれば統治者の「適性能力」がそこまで追求される必要はないのか。ベンサムにおいては何よりも統治者に求められた「適性能力」

がジョン・スチュアート・ミルにおいては国民に求められるという相違が最後に示されているように、この問いは功利主義の教育論を考察する上で重要な論点である。しかしそれは、むしろ教育学を専攻する評者の課題となろう。

以上のように本書は、当時の知的文脈にベンサムを置くことで、ベンサムを通して同時代の思想状況を描き出すことに成功している。ベンサムの政治思想の奥行きを示すと同時に、そこにとどまらない広い射程をもつ良書である。

(こまつ・かよこ)教育学

書評

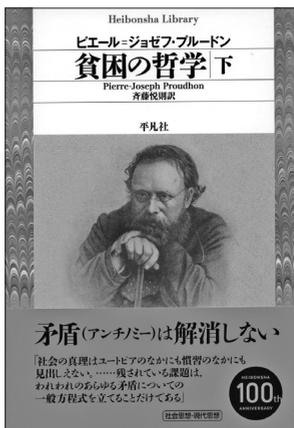
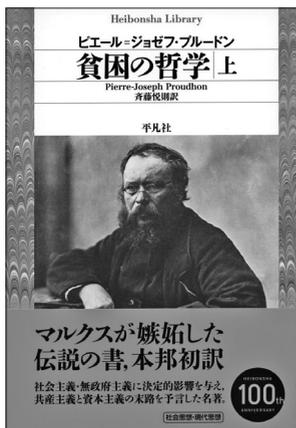
『貧困の哲学』(上下)

(ピエール)ジヨゼフ・ブルードン著

齊藤悦則訳、平凡社、二〇一四年

高草木光一

かつて日本でも「ブルードン・ブーム」と呼んでおかしくな
いほど、ブルードン関係の研究書が次々に刊行された時代が
あった。河野健二編『ブルードン研究』(岩波書店、一九七四年)、
佐藤茂行『ブルードン研究——相互主義と経済学』(木鐸社、一
九七五年)、長谷川進『甦るブルードン——その現代的意義を
求めて』(論創社、一九七七年)、森川喜美雄『ブルードンとマル
クス』(未來社、一九七九年)、津島陽子『マルクスとブルードン』
(青木書店、一九七九年)、阪上孝『フランス社会主義——管理か
自立か』(新評論、一九八一年)、ピエール・アンサール(斉藤悦
則訳)『ブルードンの社会学』(法政大学出版局、一九八一年)、ジャ
ン・バンカール(藤田勝次郎訳)『ブルードン——多元主義と自
主管理Ⅰ・Ⅱ』(未來社、一九八二―八四年)、河野健二『もう一
つの社会主義——マルクス・ブルードン問題の再審』(世界書院、
一九八七年)。京都大学人文科学研究所の共同研究の成果である
河野編『ブルードン研究』が刊行されてから十年ほどの間に、



これだけの研究書が出版されていることには、隔世の感を否めない。論文の類まで入れたら、どれだけ多くの関心がブルードンに向けられたことだろう。

こうした研究動向が生み出されたのは、当然然るべき背景がある。カウツキー『プロレタリアートの独裁』（一九一八年）とその反駁として書かれたレーニン『プロレタリア革命と背教者カウツキー』（一九一八年）と同じような事情が、ブルードン『貧困の哲学』（二八四六年）とマルクス『哲学の貧困』（二八四七年）の間にもあった。反論として書かれた著作のほうだけが邦訳・公刊され、広く喧伝されるために、両者の関係を一方的にしか見ることができなくなる。「正統」でない「異端」の思想は、理解される術もなく、ただただ叩きのめされる。

「ブルードン君は、不幸にして、ヨーロッパでは奇妙な風に見誤られている。フランスでは、彼はよいドイツ哲学者として通っているの故を以て悪しき経済学者たるの権利を有するし、ドイツでは、彼は最も有力なフランス経済学者として通っているの故を以て悪しき哲学者たるの権利を持っている。吾々は、同時にドイツ人であり経済学者である資格に於て、この二重の誤りに対して抗議せんと欲したのである」（カール・マルクス（山村喬訳）『哲学の貧困』岩波文庫、一九五〇年、一一頁）。『哲学の貧困』冒頭のこの有名な一節は、これだけでも痛烈なブルードン批判になっている。しかしまず、なぜ「ブルードン君」なのか。マルクスはこの著作をフランス語で書き、この「君」に当たる語は（M. (= Monsieur)）である。ブルードンが一八〇九年生

まれ、マルクスが一八一八年生まれで、九歳の年齢差がある事情を考えても、当然「ブルードン氏」と訳さなければならぬだろう。訳者の側にも、明らかな偏見があった。

マルクス主義による革命が夢見られていた時代には、ブルードンの経済改革路線は政治革命を回避する保守主義のように映り、彼は忌むべき「ブチブル」の典型のように扱われた。マルクス『哲学の貧困』の末尾は、ジョルジュ・サンドの言葉で結ばれている。「戦いか然らずんば死。血みどろの闘争か然らずんば無。かくの如くに、問題は厳として課せられている」(二〇一頁)。これまたブルードンへの呵責なき批判である。

やはり変わり目は一九六八年にあったと思われる。大学闘争の敗北というよりは、ソ連のチェコスロヴァキアへの軍事介入によって、資本主義社会の悪弊の「出口」としての「社会主義」という理念そのものが急速に色褪せてしまった。一九七〇年代には、ソ連と距離を置くユーロコミュニズムの新しい潮流が生まれ、旧ユーゴスラヴィアで行なわれていた労働者自主管理が新たに注目されるようになった。そうした現実の動きに合わせて、マルクスによって一刀両断にされていた思想家、経済学者らを歴史のなかで評価する方向が模索されていった。日本でも、一九七〇年にサント・ブーヴの有名な評伝『ブルードン』(現代思潮社)が、一九七二―七三年に『アナキズム叢書』(三二書房)のなかのブルードン選集三巻本として、『所有とは何か』(一八四〇年、『十九世紀における革命の一般理念』(一八五一年、『連合の原理』(一八六三年)、『労働者階級の政治的能力』(一八六五

年)が翻訳刊行された。河野はその『ブルードン研究』で、「マルクスとブルードンをその他の同時代人とともに、十九世紀中期のヨーロッパ社会のなかに復帰させること」(ii頁)を当期の課題として挙げている。逆に言えば、それほど思想史研究から歴史が脱落していたことになる。

しかし、「ブルードン・ブーム」は突然終わった。今度は、一九八九年のベルリンの壁崩壊、一九九一年のソ連解体による事実上の社会主義勢力の一掃という世界的な変わり目だった。二十一世紀に入ると、もう誰もブルードンの名前を口にしなくなった。ブルードンの思想には、マルクス主義とは異なるもう一つの社会主義のあり方の源泉が読み込まれ、その現代的意義が唱えられたが、「本家」のマルクス主義の勢力が姿を消してしまうと、社会主義内で対抗する勢力もまた存在理由を失ってしまう。マルクスあつてのブルードンという構図をはしなくも浮き彫りにさせる結果となった。ブルードンにかぎらず、一群の「十九世紀フランス社会主義思想」が日本で輝きを見せたのは、ほんの四半世紀のことに過ぎなかった。

かくして、二〇一四年というとほげた年に待望の訳書が刊行された。いったい、いまさらブルードンを持ちだしてきて、何をしろというのだろうか。もちろん、斉藤悦則氏の訳業に対しては深甚なる敬意を表したい。ブルードンの主著がこれまで邦訳されなかったのは、その圧倒的な分量と内容の難解さに起因するだろう。斉藤氏の約四〇年にわたるブルードン研究の成果がこの訳書には込められている。訳者の卓越した読解力と練達

の翻訳術とによって、ブルードンその人が直接語りかけているように、こなれた日本語が頭にストリートに入ってくる。達意の名訳である。「ブルードン・ブーム」に乗って本訳書が刊行されていたら、ただ拍手喝采をすればよかった。しかし、ブルードン研究者が根絶やしにされたかに見える状況のなかで、この刊行をどのように受けとめるべきなのか。マルクスとの対抗関係という枠組みを超えてようやくブルードンを正當に評価すべきときが訪れた、と言うのはたやすいが、ではどんな新しい視角が可能なのか。

本訳書『貧困の哲学』の原著の正式なタイトルは、『経済の矛盾の体系、あるいは、貧困の哲学』である。『所有とは何か』で脚光を浴びた著者は、一八四六年、つまり二月革命勃発前の七月王政期に本書を刊行した。フランスにおける本格的工業化の進行情形にあつて、貧困をはじめとするさまざまな社会問題が発生し、そのための処方箋として社会改革プランが百花繚乱のごとく提示された時代である。ブルードンが試みたのは、「貧困」をもたらず経済システムの解明であり、諸矛盾の連鎖としてそのシステムを描くことだった。構成は、次のようになっている。

プロローグ

第一章 経済科学について

第二章 価値について

第三章 経済発展の第一段階——分業

第四章 第二段階——機械

第五章 第三段階——競争

第六章 第四段階——独占

第七章 第五段階——警察あるいは税金

第八章 矛盾の法則のもとでの人間の責任と神の責任

第九章 第六段階——貿易のバランス

第一〇章 第七段階——信用

第十一章 第八段階——所有

第十二章 第九段階——共有

第十三章 第一〇段階——人口

第十四章 要約と結論

ブルードンは、現状を肯定してエゴイズムを賞賛する「政治経済学」と現状を否定してユートピアに向かう「社会主義」の両者の「和解」のなかから真の「経済科学」を作り上げようとする。そこでブルードンが採用している方法が「アンチノミー」である。経済発展の第一段階である「分業」には、経済発展と知的進歩をもたらすという肯定面があるいっぽうで、「労働者は劣位に、知性は無用に、富は有害に、平等は不可能になる」〔上巻、一六四頁〕という否定面がある。その二つの間の矛盾を止揚するものとして第二段階の「機械」が登場するが、機械にもまた肯定面と否定面とがある。「機械はわれわれに富の増大を約束した。約束は守られたが、機械はそれと同時にわれわれに貧困の増大をもたらした。——機械はわれわれに自由を約束した。しかし、機械がわれわれにもたらしたのは隷従であった」〔上巻、二三八頁〕。このようにして各段階における矛盾を高次の段階で解決しようとすると、また新たな矛盾が生じる。へー

ゲルとは異なる弁証法を駆使して、以下「競争」から「人口」まで諸矛盾の連鎖が説明されている。

上下巻で一二〇〇頁を越える浩瀚な書物を要約することはともと不可能であるが、ブルードンの奔放な叙述はとりわけ安易な要約を許さない。しかし、一度本書を手にした者は、必ずやその魅力にとりつかれることだろう。同時代の「政治経済学」と「社会主義」をも拒否するブルードンは、つまり双方に對して論戦を挑んだわけであり、その論争の面白さが生き生きと伝わってくる。もちろん、相手はマルクスではない。ジャン・バティスト・セイ、ペツレグリーノ・ロッシ、ミシエル・シュヴァリエ、アドルフ・ブランキ、シャルル・デュノワイエ、レオン・フォーシェ、フレデリック・バステイア、ルイ・レイボー、ルイ・ブラン、エティエンヌ・カベト、サンシモン（主義者）、フーリエ（主義者）等、多彩な論客たちが批判の俎上に上げられている。たとえば、アソシアシオン、労働の組織化、自由貿易、貯蓄銀行、家族と共有制等、七月王政期に幅広い議論を生んだ数々の論点がブルードンの独自の視点によって鮮やかに整理されていく。右も左も斬って落とすその快刀乱麻ぶりは、マルクス以外に匹敵する者がいないだろう。視点を変えれば、この著作を通して同時代のありとあらゆる問題が浮かび上がってくる。「経済科学」の枠組みを遥かに超えた議論が縦横に展開されている。フランス革命後の社会変革に関するすべての論争のブルードンの可能性を探るにせよ、十九世紀の思想史を書

き換えるにせよ、この面白さの実感がまずは原点になるだろう。もちろん、本訳書によって、ブルードンの全体像が解明されるわけではない。『貧困の哲学』によって、その経済理論の骨格を一応完成させたブルードンは、その後一八四八年革命を経て現実の改革を見据えた諸著作を刊行していく。ブルードン思想の集大成とも言うべき全四巻の『革命と教会における正義』（一八五八年）ほか多数の著作がまだ翻訳されていない。斉藤悦則氏のいつそうの奮闘を祈るばかりである。

（たかくさぎ・こういち／十九世紀フランス社会思想史）

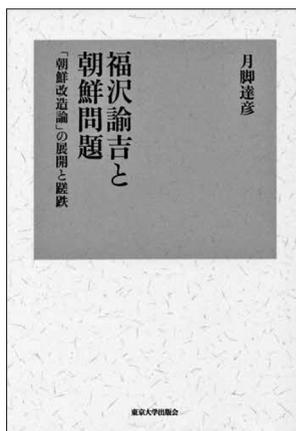
『福沢諭吉と朝鮮問題』——『朝鮮改造論の展開と蹉跌』

(月脚達彦著、東京大学出版会、二〇一四年)

杉田 聡

私は本書から多くを学んだ。それを通じて、私自身の福沢積の問題に気づかされた。その点をまず認めたい。

だが本書には問題も多い。新たな知見を下に「総体的な状況構造」に迫るといふ問題意識は評価できる。けれども、著者が高のために検討した朝鮮近代史や朝鮮「開化派」の思想を追っても、特に福沢像が変化するとは思えない。後者について言え



ば、開化派が福沢と同様に朝鮮の支配構造を呪詛じゆそしていたのは周知のことだからである。それに本書で扱われた史実、したがって言及された論説は、少々恣意的に思われる。例えば王后暗殺に関して福沢の議論が明確につかまらず、東学農民戦争トシクノノミンについてはほとんど論じられないため、福沢の基本的な「朝鮮改造論」が十分に見えてこない。

文明論・独立論の異質への転化

著者は、福沢の朝鮮論は「朝鮮の『文明』化と『独立』に関する社説」(iv)であったという。福沢が朝鮮の「文明(化)」「独立」を目指したのは事実である。だがいずれも、多様な契機を介して異質なものに転化する。文明は野蛮な圧制に、独立は従属・被支配へと。それは福沢の朝鮮改造論の本質に由来する。

福沢においては朝鮮人に対する蔑みと、武力による脅し(指図・威嚇・統制)とその行使が前提されているからである。福沢において従属・被支配は一時的なもので、独立へ向けた過程にすぎない、と言われるかもしれない。この過程を経た後に、日本(人・軍)の撤退が想定されている、と。だがそれは抽象論である。福沢にとつて撤退が可能となるという確たる見通しはないし、またありえない。実現された支配の事実、支配の放棄を困難にするものである。それが、現実の政治過程である。しかるべき時が来たら撤退するという言い分は、確たる具体的な展望がないところでは、ただの放言になる。朝鮮人に対する強い侮蔑意識があり(これを福沢自身があおる)、かつ朝鮮を資本・

商品市場化せんとし、さらに後には治外法権を前提したまま朝鮮への大規模な移民を語る時、その現実的な帰結は朝鮮人の従属民化でしかありえない。撤退がありうるのは、介入国側の財政逼迫と被介入国での抵抗運動の拡大等がある場合のみである。だが福沢は抵抗運動の高まりは断固無視するであろう。実際、一八九四―五年、福沢が東学の壊滅まで主張したのは、周知の事実である。なるほど福沢は、主観的な意図においては朝鮮の「独立」論者であつたろう。だが、その意図は容易にその反対物に転化する。その点は、朝鮮「開化派」も同じである。

朝鮮「開化派」をめぐって

開化派の研究が近年進んできたが、著者のこれへの貢献は意義深い。それは韓国・朝鮮内での研究ではとかく手前みそになりがちな理解を相対化する意味でも価値があるが、結局開化派の議論が福沢のそれとほとんど違わないことが明らかになった。事實は、歴史の客観的評価のためにも重要であろう（客観性は、E・H・カーが言う「私たちが関心を持つ本当の……意味のある事実と……無視し得る偶然的事実との区別」に依存する。そして意味のある事実とは私たちの目的に依存する。朝鮮史を日本人が論ずる意味は、日朝間の危機の克服と和解にある）。福沢の影響を受けた若輩者が円熟した福沢と類似した発想をもつたとしても、それはある意味で当然である。彼らが、満足な情勢分析も行わ（い）えないまま、福沢の描いたシナリオに従ってクーデタにまい進した事実の無謀さが、改めて浮き上つたように思われる。

ところで著者は福沢と開化派の思想が近いことを指摘し、福沢の「朝鮮人民のために其国の滅亡を賀す」発想を開化派が共有すると書く(1203頁)。ここからは、「この悪名高い論説さえ正当化できるとする結論が導かれかねないが、同じことでも自民族が論ずると他民族が論ずるのでは、意味が異なる。自民族による議論は最終的に当事者によって責任が担保されるが、他民族（国民）のそれは無責任なものならざるをえない。そもそも福沢も、その指導の下に政変を主動した井上角五郎も日本の公権力により庇護されており、仮に冒険主義的クーデタが失敗したとしても自らの命がとられるわけでもなければ、まして家族の命が奪われるわけではない。だから最後は井上のように自国に逃げ帰り、あるいは福沢のように政変への関与について押し黙ればすむのである。自民族の言説と他民族のそれとは、厳しく分けて考えなければならない。

いや、自民族のものであろうと、「開化派」の論評・発言は安易である。彼らは福沢同様に、朝鮮が先進国の保護下におかれた方がよいと信じていた節がある。ただの夢想によりかかった判断は、厳しい国際関係の反映を捨象するものである。すでに朝鮮に入り込んだ少数の日本人によってさえ、文明・野蛮図式に基づく差別意識が抱かれる場合、現実には疎いインテリには思いも及ばない非人道的な行為がなされるのである。福沢自身、数年前にその種の見聞を披歴していたのに(岩波版全集⑧ 65)、彼らはそれを見ようとしない。また自民族のものであると、その発言は階級的観点から検証されなければならない。

開化派両班ウグが福沢同様、に人民に対する侮蔑意識を一般化していた限り(143)、その政治的意識・発言は、人民の生活に足場を持たない抽象的なものとなりがちである。したがって、政変がならば朝鮮民衆の支持を得られなかったのは当然であろう。クーデタは混乱に混乱をかさねて「三日天下」で終わる。開化派の改革要求は、実際に出されたとしても混乱を極めていた王宮内で示されたにすぎず、しかもその実体は不明確であるし、朝鮮の歴史的・社会的現実には足場を持たない抽象的なものにならざるを得ない。しかもそこに民衆に関する事柄はないに等しい。

「脱亜論」と巨文島事件

著者は本書で「脱亜論」の新しい解釈を試みたようだが、読みを誤っているように思う。例えば「西洋人が之に接するの風に従って処分す可き」という主張に見られる「処分」を、検証なしに『対処』ほどの意味である(113)と書くのは、不用意にすぎよう。直前で福沢は西洋諸国による清・朝鮮の分割の恐れについて言及しているのに、また福沢自身が「隣国なるが故にとて特別の会釈に及ばず」と書いているのに(1039)、なぜ「処分」が対処ほどの意味だと言えるのであろう。ある研究書が出典としてあげられたが、その記述に説得力はない。それは福沢の当時の「処分」の使い方からの推測だが、一切出典が明示されていなくために検証ができない。仮にできたとしても、「脱亜論」に見られる激しい感情吐露からすれば、同様の筆致の論説とでなければ比べられないであろう。著者固有の「脱亜論」

解釈にも無理がある。それは「脱亜論」の後二週間以上たつてから公表された論説に基づくが(801)、政変後に首謀者の一族まで処刑された事実を激怒して書いた論説に、二週間以上たつてからの、しかも比較的落ち着いた内容の論説と同様の姿勢があったと主張することはできない。

著者の考察で目新しいのは、巨文島事件コムドとの関連で福沢の論説を解釈したことであろう。それは興味深い。だが巨文島事件だけで、その後の福沢の朝鮮改造論放棄を十分に説明できるだろうか。関連して述べるべきは、福沢がロシアの脅威を過大視していた点である。本書はそうした福沢の姿勢を当然の前提として議論を進めている。ある箇所では日本に対するロシアの脅威が(950)、他ではロシアが有するという朝鮮を部分的にせよ併呑せんとする意志が前提されている(99)。だがなぜイギリスの巨文島占領に関連して日本領へのロシアの侵攻可能性を論じなければならぬのかは不明である(103)。朝鮮の場合には、露韓密約・軍事教練問題(1015)を含めてロシアに付け入るすきを与える材料に事欠かないが、日本にはそれはない。以前、ロシア船により対馬が占領に近い状態に置かれたことはあったが、だがこれは、「出先の艦長一個の心得違い」(1531)にすぎなかったのではないか。

福沢が朝鮮改造論を放棄した事実は、巨文島事件だけでは説明できない。事件を期に福沢が、ロシアに対抗しうる軍事力が日本にないこと(104)、列強に対する立場において清国が優位に立っていること(113)を自覚するようになったのは事実だ

としても、それがなぜ朝鮮改造論放棄に結びつくのかは説明されていらない。朝鮮改造論の放棄は歴史的事情に還元できるというより、福沢自身の内的な挫折があつて初めてなされたのではなかったか。その少なくとも一つの要因は、生兵法のままクーデタに関わつて犯した失敗（その後責任を問われることへの恐れも含む）を骨身にしみて恥じたという事実だつたに違いない。

日清戦争と福沢

東学のわき上がる改革力に対する福沢の認識不足についての検討が、手薄ではないか。ほとんど東学徒を烏合の衆と見なすのみか、その言説の儒教的文言・思想に目を曇らされ、彼らの「弊政改革要求」の近代性を福沢は一顧だにしていな。い。それどころか『時事新報』は、日本軍による東学農民軍の「討伐」を「征清」とならべて報道し、その壊滅を謀ることが自らの使命だと思ひ誤っている。

また本書で日清戦争期の重要論説がいくつも落とされているのは、問題である。日清戦争開始期の論説はもちろん（「私金義捐に就て」「日本臣民の覚悟」など。後者は巻末の関連年表にさえ載っていない。これがもし井田進也・平山洋らに拠つたのなら論外である）、その後の「戦死者の大祭典を挙行す可し」（これも年表に載っていない）も同様である。さらに旅順虐殺とそれに対する福沢の態度は話題にさえなっていない。主題を朝鮮改造論に限定した帰結であるが、関連論説は丁寧論ずるべきである。そして、王后暗殺に関する重要論説の検討がおろそかになっている。福

沢は王后暗殺を「一時の遊戯」「野外の遊興、無益の殺生」とさえ記したが（⑮333）、王后暗殺は「歴史上古今未曾有の凶悪」（内田定槌漢城領事）であり、そもそも王后閔氏ミンの存在が福沢の朝鮮改造論を阻む大きな要因であると認識されていたとすれば（⑮36）、その暗殺は福沢の朝鮮改造論にとって一つの画期にならなくてはならない。

「アジア盟主論」と「世界文明の立場」

著者が福沢の朝鮮改造論の背景を標記の二つに分けて論じたのは興味深い。だがそもそもアジア盟主論は文明を基準として立てられたのだとすれば、それは文明の導入をおのずから他国に求める論理となる。アジア盟主論は文明主義（脱亜主義）であり、しかも武力行使を手段として是とする限り、それはおのずとアジア支配論・侵略論に転化する。

また「世界文明の立場」というが、これがそもそも他国他地域への侵略・併呑・保護国化の論理だったのでないか。それは十九世紀後半に猖獗を極めた。だからその立場から朝鮮・中国を論じて、それが併呑・保護国化の論理と無縁なのではない。それどころか、少なくとも保護国化の野望は、福沢論説に明瞭に示されていた。一、二度、その意思はないと福沢は記したが、前後の自らおよび『時事新報』の論説からすれば、保護国化の願望こそ本音だつたと言わなければならない。

現代の歴史としての意義

本研究は現代にいかなる光を投げかけるのか。著者は近年の中韓の変化にふれ、「東アジアの状況は……日清戦争以前に戻った」(ii)と記すが、この状況認識と本研究はどう関連するのか。著書が福沢の朝鮮改造論を論じる意味が、本書から見えてこない。著者は「本書は歴史から何らかの教訓を導き出すものではないし、初めからそのような意図もない」と記す(214)。だが私は著者が放棄したそうした営みは、歴史家に課された本質的使命の一つだと考える。B・クローチェあるいはE・H・カーが言うように、歴史は常に現代の歴史である。現代をよりよく理解し未来に向けた示唆を得るためにこそ、歴史・思想史は叙述され解釈されるべきなのではないか。

最後に

以上を詳しく論じた論考「家族・市民社会論、朝鮮改造論に見る『福沢神話』——近年の二つの福沢研究を批判する」を、帯広畜産大学『学術研究報告』第三六巻に近々公表する。

(すぎた・さとし／哲学・思想史・福沢論)

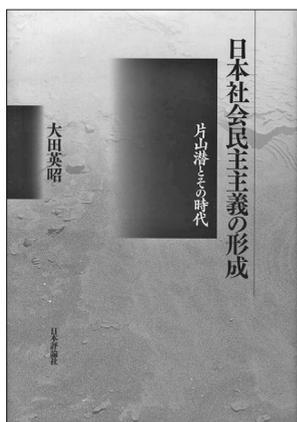
書評

『日本社会民主主義の形成——片山潜とその時代』

(大田英昭著、日本評論社、二〇一三年)

黒川伊織

アメリカ、メキシコ、ソヴィエト・ロシアから日本における共産党の成立と展開に重要な役割を果たし、共産主義インテリナショナル(コミンテルン)の幹部会員ともなった片山潜(一八五九—一九三三年)は、日本社会主義運動史上、最も著名な革命家のひとりだ。全四部六六四頁からなる本書は、一九一四年に渡米するまでの片山の思想と行動を手がかりとして、世紀転



換期の日本に生まれた社会民主主義思想の見取り図を描こうとした労作である。本書評では、片山の略歴を一瞥し、その研究史を概観したあと、評者のコメントを付しつつ本書の内容を紹介する。そのうえで、第一次日本共産党史（一九二二—二四年）を研究対象としてきた評者の立場から、片山における一九四一年以前と以後の関係を考えることにより、本書の到達点と問題点を明らかにしたい。

まず、片山の略歴を確認しておく、彼は、美作国（岡山県）の農家に生まれ、二十四歳で渡米してキリスト教に入信し、苦学のすえ社会学を修めた。滞米十一年を経た一八九六年に帰国すると、社会改良事業および黎明期の労働運動に携わり、一九〇一年には日本最初の社会主義政党である社会民主党の結成に携わる。その後、議会政策論を掲げて幸徳秋水ら直接行動論者と激しく対立した片山は、大逆事件後の東京市電争議で検挙されたのちの一九一四年に半ば亡命するかたちで渡米し、二度と日本に戻ることはなかった。アメリカでは、在米日本人社会主義者団を組織して日本共産党創立のための働きかけを行うとともに、一九二二年末にソヴィエト・ロシアに入ったのちにはコミンテルン執行委員会幹部会員としてその死に至るまで国際共産主義運動の中核にあった。

ところで、日本の社会主義運動に関する研究は、戦後のある時期まで、多かれ少なかれ現存する日本共産党の立場性を過去に投影するかたちでなされてきた。そのようなあり方とは異なる研究がなされるようになったのは、冷戦構造が揺らぎはじめ

た一九八〇年代以後のことである。本書の対象との関わりでいえば、一九八三年の初期社会主義研究会の発足がそのメルクマールとなろう（この点、長く初期社会主義研究会を担ってきた山泉進による本書の書評『大原社会問題研究所雑誌』六六二号、二〇一三年十二月）が参考になる。本書もそのような流れのなかから生まれてきた研究であり、これまで日本における共産主義運動の原点と位置づけられてきた片山を、社会民主主義の原点として取り上げなおそうとしているところに、その特徴がある。

このような前提を踏まえて本書の構成・内容を紹介しておく、第Ⅰ部「片山潜の思想形成」（第一—三章）では、出生から渡米・帰国までの三十六年にわたる片山の思想形成過程が、漢学の修得やキリスト教社会改良主義の受容に即して叙述される。第Ⅱ部「明治国家と社会問題」（第四・五章）では、いったん片山から離れ、一八九〇年代日本の思想空間に視座を据えて、産業革命期の日本における社会問題「発見」の過程と、それへの処方箋としての社会政策学の成立や初期労働組合運動の思想が描かれる。第Ⅲ部「片山潜と社会問題」（第六—八章）は、第Ⅱ部で俯瞰された社会問題との格闘のなかに、社会改良家として帰国後の活動をはじめた片山を置きなおし、片山の思想・行動から一九八〇年代の思想空間を逆照射する。そして第Ⅳ部「社会主義・民主主義と明治国家」（第九—十一章）では、帝国憲法下で生まれた日本初の社会主義政党である社会民主党の結成を起点に、日露戦争を経て直接行動論と議会政策論の対立を生じ、大逆事件に至るまでの過程が俯瞰的に叙述される。そして、議

「会政策論の孤塁を守りつつ社会主義運動「冬の時代」に果敢に闘った片山が、その闘いに敗北して渡米を選択し、アメリカが次なる活動の場となることが予言されて、本書の叙述は終わる。本書の最大の成果は、片山の思想形成の過程を、同時代日本の思想空間のうちに置きなおしつつ極めて精緻に跡づけなおしたことにある。以下、評者の関心を惹いた点をいくつかあげておくと、評者にとつて最も印象的だったのは、美作国の農家に生まれ、学業半ばで家業に従事せざるをえなかった藪木菅太郎少年（藪木は片山の生家の姓。コミンテルンにおける片山の党名はヤフキであった）が、維新の動乱を経て村の外の世界と出会い自らの望む生を独力で切り開いていったさまである（第一章）。

また、領事裁判権の撤廃（一八九九年）にともなう内地雑居論争において、清国人労働者を「我同胞」として平等に取り扱うよう主張したことが、片山が「万国運動」「人類運動」として労働運動を認識するきっかけになった、との指摘（第六章）は、のちのプロレタリア国際主義によつても容易に克服できなかった日本人労働者の排外主義を考えるうえで示唆に富む。このような片山の思想的達成には、漢学を学んだ際の清国知識人との交流——片山に「潜」の名を与えたのは、清国書記官の姚文棟であった（本書五九頁）——に加え、最底辺の労働者として渡米して受けることになった自らの被差別体験が決定的影響を及ぼしていただろう。先年アメリカで刊行された研究（Fowler,

Josephine, Japanese & Chinese Immigrant Activists: Organizing in American & International Communist Movements, 1919-1933, Rutgers

University Press 2007）は、渡米後“the old man”と敬称された片山が育てた健物貞一ら“his boys”が、アメリカ西海岸でアジアからの移民労働者を糾合して労働運動に献身し、国際共産主義運動を担っていくさまを描くが、このような実体をともなうアジア連帯の思想・運動の淵源に、世紀転換期の片山の思想を位置づけることができたのは、本書の重要な成果といえよう。

さらに、キリスト教社会改良主義の立場にあった片山が、労働組合運動に献身する過程で社会主義に接近し、カウツキーに拠つて階級闘争を受容するきっかけが、治安警察法制定（一九〇〇年）による官憲の圧迫にあったとの指摘（第八章）は、評者にとつて本書の山場であった。治安警察法により穏健な労働組合運動すら弾圧される状況に追い込まれたために、広範な労働者の結集を目指して普選運動に取り組んだ片山が、社会民主党に結集して社会主義者としての旗幟を鮮明にするに至るさまは、抑圧と抵抗がせめぎ合う運動の現場のダイナミズムをよく示している。

ところで、評者は、片山の思想形成の過程を叙述する際の本書の叙述の仕方には、違和感を感じざるをえなかった。本書は、既知の片山の著作の内容をつなぎあわせることで片山の思想形成の過程を内在的にたどろうとしているが、そのような叙述の仕方では、片山がどのような社会的現実と向き合いどのような矛盾を抱えていたのかも、あるいは、外来知としての社会主義を日本社会の現実に応用するうえでどのような困難を抱えていたのかも、十全に理解することはできない。既知のテキストの

人々だったのではないか。そして、周知の通り、この第一次日本共産党は、のちの日本共産党の起源になると同時に、のちの日本社会党の起源ともなる（犬丸義一『第一次共産党史の研究——増補日本共産党の創立』青木書店、一九九三年）。世紀転換期の社会民主主義を主題として取り上げる場合、このようなちの展開への展望は、やはりなんらかのあたりで必要であつたらう。

本書は、近年やや影の薄くなっていた革命家片山潜を、あらためて研究上の主題として蘇らせた。その功績は非常に大きい。ただし、多くの読者は、たとえば評者がここまで述べてきたようなかたちで、その後の片山潜への関心を抱くであろう。ロシアでは、コミンテルン文書中の片山潜ファイルも公開されている。新出史料も駆使したさらなる研究の展開を期待したい。

（くろかわ・いおり／日本思想史・社会運動史）

書評

『経済的思考の転回』

——世紀転換期の統治と科学をめぐる知の系譜——

（桑田学著、以文社、二〇一四年）

西谷修

この本は著者の博士論文「エコロジ―経済学と自由主義をめぐる思想的な研究——二十世紀両大戦間期における社会エネルギー論、ノイラートおよびハイエク」（二〇一三年三月東京大学総合文化研究科国際社会科学専攻提出）をもとに、大幅な改稿を加えて上梓されたものである。



本書が対象として扱っているのは、十九世紀末に熱力学の影響のもとに登場した一群の経済思想、それに二十世紀の大戦期に継続的に展開された社会主義計算論争、とりわけ後期のフリードリヒ・ハイエクとオットー・ノイラートの間で交わされた議論である。前者の系統の洗い直しを通して著者は、通常、資本主義と社会主義との選択をめぐるものとみなされている経済計算論争の背後に隠れた次元があったことを示し、資本主義対社会主義（自由主義対マルクス主義）という対立図式に交差し、模索され、経済学のパラダイム転換を促すような、別の思想の水脈があったことを明らかにしている。

現代のエコロジー経済学は、ニコラス・ジョージ・ジェスコーレンの『エントロピー法則と経済過程』（一九七一年）以降の仕事に触発された経済学者や物理学者が中心となって形成され、熱力学が明るみに出した不可逆的な自然の物理学的プロセス（エントロピー法則）の認識をベースに、新古典派経済学が安住する力学的パラダイムを超えて、自然生態系に開かれたシステム（開放系）のなかで人間の経済活動を捉え直すようにするものである。数理経済学で知られていたジョージ・ジェスコーレンに「生物経済学（bioeconomics）」を構想させたのは、一九六〇年代に産業経済システムが、みずからの引き起こした外的な自然条件の変容によって、いわゆる「成長の限界」に直面するようになった頃だった。それは第二次大戦後の世界的な経済復興の山が越えた時期にあたる。とはいえ、それはこの時期に唐突に出てきた発想ではなく、実は十九世紀末に経済活動と自然環

境との関係を意識したさまざまな思想にその淵源を見ることが出来る（ジェボンズ、ラスキン等）。ホアン・マルチネス・アリエは『エコロジー経済学』（一九八七年）でそれを示してみせたが、本書の著者は点を結んで系譜を描くだけでなく、そこで問われていた根本的問題に立ち戻り、その観点から経済学史の砂地に消えていた水脈を掘り起こそうとする。熱力学の影響は、二十世紀前半の最大のイデオロギー的課題だった資本主義対社会主義という対立枠組みのなかに置かれても、経済学の認識基盤そのものを揺さぶり続けていたということだ。

自由主義経済思想は近代産業文明のあり方を内在的に支えてきたものだが、それは人間の経験世界をそれ自体自立的で分離されたものとして扱ってきた。それに対して、十九世紀後半に物理学・生物学等を扱う自然科学者の側から根本的な疑義が出されるようになった。つまり、熱力学によるエントロピー法則の発見があり、それが認識論的にも存在論的にも、人間世界の自足性を破ることになったのである。その刺激をそれぞれに受けて——加えて進化論の影響もあり——、人間の生存と社会的な経済活動とを、自然の外部環境との関係において、あるいは物質・エネルギー代謝との関連で、考え位置づけようとする試みが生れるが、同時期のいわゆる「限界革命」以降の経済学は、それへの反動であるかのようにニュートン力学を鋳型にして、経済プロセスを「孤立して自足的で非歴史的かつ可逆的過程」として分析する「内閉」の傾向を強めてゆくのである。

本書はいわばその相克の露頭として社会主義計算論争を再検

討する。オーストリア学派として括られる自由主義的経済学と社会主義経済学との間で継続的に戦わされたこの論争は一般には、社会主義ソビエトの出現を背景に、自由主義と社会主義の経済学的適正さをめぐって展開されたものとみなされている。

だが、二十世紀の経済思想を二分してきたこの対抗図式の下に、実は経済の力学的パラダイムと熱力学的パラダイムが問われていたのだというのが著者の着眼点である。このことは論争の表だった主題になっただけではない。だが、自由主義の最大の擁護者ハイエクが、論争には直接関わりのないパトリック・グデスやウィルヘルム・オストワルド、フレデリック・ソデイなどを挙げて「社会エネルギー論者」として論難したことから逆に浮かび上がる。ハイエクはその周辺にいた科学思想家たちをサン・シモンやコントに由来する「科学主義」の精神的系譜に位置づけて、社会主義やフアシズムと同根の合目的な社会設計の思想に結びつく、開かれた自由な社会への脅威として批判の俎上に乗せた。つまりハイエクが標的にしていたのは、ソ連の標榜した「科学的社会主義」だけでなく、「社会エネルギー論者」とそれに連なる思想、つまりは熱力学の影響のもとに人間の経済活動を考えようとした人びとなのである。

一方、ハイエクの論争相手だったノイラートの議論も、「自然経済、自然計算」といった考え方にも表現されているように、貨幣や交換の要素化を批判し、広義の「富」の概念を中心に据えて「生活の質」や「幸福」を構成し条件づける諸要素の相互作用と変化を説明しようとする志向を示していた。彼の言う「自

然経済」は、生物系や土壌や大気が織りなす環境のなかで、それと資源、食糧、地勢等として関わる「地質学的主体」としての人間を想定している。それは自由主義経済学の想定する人間類型「ホモ・エコノミクス」の対極にあるだけでなく、それと基本的には変わらない通常の「科学的」社会主義の想定ともだいぶ違っている（むしろラスキンや官沢賢治を想起させる）。ノイラートはこのようなヴィジョンの社会的実現を、当時の経済理論の枠組みに合わせて議論していたとも言える。彼が労働時間や財の消費、エネルギー消費などの相互関係を表現する方法として用いた「アイソタイプ」は、最適化を目指した社会生活の設計図というよりも、そのエコロジー的理念を地上の社会生活に落とし込むための型紙のようなものだったともいえる。

そこでとりわけ問われるのは、人間の内在的社会と外的自然とを繋ぐ回路として、ある種の「統治」が必要になるということだ。それは外部の開放系のなかに内閉的な系がみずから維持しながら適格的に存続してゆくための「操舵」「統治」でもある。ノイラートはこの「操舵」を「経済のノ」による統治の機制に託していたようだが、それがこの時代の諸条件のなかで「社会主義権力による統制」と重ねられるくらいがあった。この事情が高名な論争を錯綜させていたと考えると、ハイエクの「自由」の主張の意味合いも輪郭をもってくる。

要諦だけを簡単にまとめてみたが、本書は、主題の枠組みを述べた序と、第一章「生物経済学の源流」、第二章「自然経済の理論——オットー・ノイラートの経済思想」、第三章「経済

的統治の論法——エコノミーからカタラクシーへ」、第四章「オ
イコノミアと自然の理法」、そして結びからなっている。

序では全体のテーマが呈示され、第一章では、カルノーとク
ラウジウスによる熱力学の展開と、それを受けたオストヴァル
トの自然哲学、エコロジカルな「生命都市」を構想したパトリッ
ク・ゲデスの地域主義、核物理学から経済学に転じたフレデリッ
ク・ソデイの「エルゴソフィア」などの概略が示される。第二
章では、ノイラートの「自然経済」の理論がつぶさに検討され
る。戦時経済の研究から始まったノイラートの「社会主義者」
としての実践のモチーフは、経済を通しての総力戦の合理的編
成につながるような社会設計だったのか。たしかにノイラート
は科学的ヴィジョンに依拠するが、それを単に人間社会に適用
しようとするのではなく、彼の試みは、科学の明らかにする人
間の生存の外的条件を、いかに生存の保証のために社会のうち
に反転させてゆくかという多様なアイデアだったのであり、ソ
連に具現されていた近代経済学と同根の「成長」を目指した計
画経済とはだいぶ違っていたのである。さらに第三章では、経
済計算論争における当初のミーゼスの社会主義経済批判と、そ
の後を継ぐハイエクの批判とのずれに何が問題になっていたの
かが検討され、「経済の統治」にふれたハイエクの独自性が指
摘される。そして第四章で、ノイラートを中心とした経済的統
治の思想が、カッツやボラーニの経済批判や現代の新自由主義
の統治を視野に入れながら再検討される。

エントロピー法則は物質界に貫かれるが、生命圏は反エント

ロピー的作用によって成立している。けれどもその系も全体を
貫く一般法則を逃れるものではないというのが、熱力学のもた
らした認識である。そうなると、この系を内在的に維持するた
めには、一般法則を忘れて内部に閉じこもっていることはでき
ない。内閉はその「発展」の果てに「内破」に至り、一般法則
の貫徹を証することになる。ところが、内部は意識をもった個々
の人間が社会を構成して動いている。その個々人が欲望に促さ
れる主体として活動しているのだ。けれどもその状態が持続的
に維持されるためには、閉じた内部をなしている系とその系を
外部に接続して「内破」を回避する構造が必要になる。「自然
状態」ではそれがまさに自然に機能しているのだが、系が自ら
を外部と切断して内部に自閉する場合には、その仕組みが逆に
必要になる。熱力学系と産業経済システムとの関係はそのよう
なものだと言える。その場合、内部と外部とは意味のベクト
ルが反転する。ジョルジュ・バタイユの「一般経済論」の図式
にならって言うなら、内部で「有用な生産」と語られるものは、
外部では「無目的の消費」の迂回路でしかない。このとき、内
部の閉鎖系と外部の開放系とをつなぐために、何らかの形で「作
為」が必要になる。人間の集合体にとって内部を生きることが、
ある媒介を通して外部の系に開かれることになるような何らか
の装置だ。いわゆる社会主義をめざす政治的革命はこの場合き
わめて限定的な意味しかもたない。それは内部の論理にとど
まった変革しか生まないからだ（バタイユならそこに「生産」を
名目に「消尽」を実現して、殺戮と破壊をとおして人間集団の「脱自

の瞬間が訪れ、そこに外部法則の貫徹が露呈されるといふ、人間の無自覚のアイロニーを見るだろう)。必要なのは、内部を外部に開いてゆく回路だが、その回路は内部にとどまり内部からしか作れないのが、神でも造物主でもない有限な人間の宿命である。そこに「全体化」とは違う「統治」の発想が生まれる。つまり

内部の「操舵Ⅱ統治」を内部から行わねばならないのだ。ここでノイラートに代表される「社会設計者」たちの目指したのは、たんに資本主義に対立する社会主義として括られる「統制」や「計画」だったのではなく、以上のような意味で経済を通して「内部」を「外部」に接続する回路を作り、それによって「内部」を「操舵Ⅱ統治」してゆく試みだったと読むことができる。付け加えておけば、このノイラートの視座は現代物理学における「内部観測」の構えを思い起こさせる。

そうしてみると、二十世紀前半の大きな経済論争を通じて、またフロイトの「リビドー経済」や、その影響のもと『呪われた部分』で「一般経済論」を展開したバタイユといった広がりを生み出しながら、熱力学のもたらした衝撃が、ある覚醒のようにして今日のエコロジ―経済学にまで脈々と連なっていることを思い描くことができる。たいへん刺激的な労作で、日本では玉野井芳郎や室田武等によって切り開かれて以来途絶えた観のあるこの種の研究に、果敢に取り組む若い意欲的な研究者の現れたことを喜びたい。

(にしたに・おさむ／哲学・フランス思想)

書評

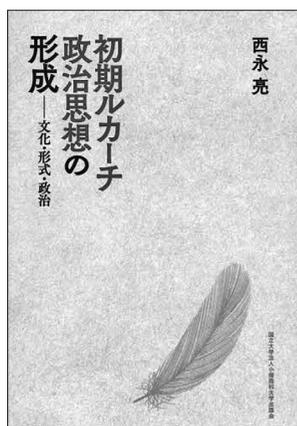
『初期ルカーチ政治思想の形成』

——文化形式・政治——

(西永亮著、小樽商科大学出版会、二〇一四年)

初見基

本書の主眼は、その表題が明瞭に示すとおり、初期の、とはすなわち一九一〇年代から二〇年代半ばにかけてのジェルジ・ルカーチの思想を「二十世紀政治思想としてとらえ直す」ところにある。そしてその際に、『西欧マルクス主義』を単にマルクス主義の二十世紀的發展形態としてではなく、二十世紀政治



思想の一類型として位置づける」という、より広い問題関心が働いているという。

論を進める方法には、縦軸として、美学から政治への転換というルカーチをめぐるおおきな〈謎〉としばしば捉えられる局面に着目し、そこから見えてくる政治思想の問題を抽出する、いわば思想家研究の相と、横軸として、ルカーチの思想を彼と直接間接に交錯した同時代人の思想と対比的に論じる思想史研究の相と、二本の軸が設定されている。

全体は全五章および序論と結論から成る。

『文化』の問題』と題された第一章では、ルカーチがマルクス主義に到る以前にすでに〈物象化〉概念を形成するにあたって強い影響を受けていたと推定できるゲオルク・ジンメルとの関係で、当時の「文化」をめぐる議論が取り上げられる。

一九一四年の大戦争勃発にあたりドイツ知識人のあいだでは、普遍性に立脚する西欧「文明」に対してドイツ特有である「文化」を守る、との言説が一定の流布をしたが、ジンメルもこの論理のもとで英仏を相手とした「文化戦争」を唱えたひとりだった。「文明」対「文化」という対立図式が当時もてはやされた背景には、急速な近代化、都市化、そしてそれに伴う社会および文化の平準化や大衆化に向けて抱かれた、没落を迎えつつあった教養市民層の危機意識が想定できる。ジンメルの場合には、「戦争のうちにすべての外的なもの、形式的なものの消失と、日常からの生の跳躍」を期待し、「国民の文化的単一性」を優先したがゆえの、戦争への熱狂だったと著者は言う。

このようなジンメルの態度を批判するルカーチにしても、「文化的『疎外』」の前提は共有していた。ただ彼の場合には、ドイツ人ではない出自も与るのかも知れないが、ナシヨナリスティックな方向には進まず、西欧文明とドイツ文化の二者択一に対して「ロシア」という項を立てることで打開を考えた。これが著者の基本的主張となる。ただし後にはこの『西欧』対『ロシア』の図式は影を潜め、『資本主義』文明と『共産主義的』文化との対立が強調され、てゆくという。

『形式』の問題』と題された第二章では、ロマン主義批判の理路をめぐって、公法学者カール・シュミットとルカーチが對比される。

「ジンメル、ルカーチ、そしてシュミットの思想には、現代における形式の喪失―『無形式性』という問題意識が共通している」との理解にもとづき、シュミットとルカーチのロマン主義批判の相同性が指摘される。(ロマン的イロニー)とは無形式の相對主義の謂であるのに対して、ふたりはそれぞれに「形式への意志」としての「決断」を求める。そしてその姿勢が、シュミットの場合にはカトリック教会を、ルカーチの場合には共産党を、呼び寄せている、こうしてふたりは「ロマン主義批判を共通の基盤としてそれぞれの政治思想を展開する」というのが著者の見解だった。

『倫理』の問題』と題された第三章では、第一章とも論点は重なるが、『西欧文明』対『ドイツ文化』の言説の主旨者のひとりであり、ルカーチとの外在的な関係もしばしば論じられ

るトーマス・マンとの対比がされる。

「両者に共通する思想的課題は、十九世紀ドイツ『市民性』の『没落』にどう対処すべきであり、そこからどこへ向かうべきか、という性質のもの」だったという把握のもと、ルカーチの議論を踏まえたマンが「芸術活動それ自体を倫理化することによって、芸術一辺倒なボヘミアンとは区別される職業芸術家」を志向したのに対して、『価値評価の能力』は「始めることができ、そして終わらせることができる能力」であり、そして「終わりだけが新しいものの始まりになりうる」と考えたルカーチは、「十九世紀的ドイツ市民性と区別される新しいロシアの理念を決断したあと、『歴史』への道をさらに進んで行くことになる」と結論づけられる。

《悲劇》の問題》と題された第四章では、それまで美学論文によってハイデルベルクで教授資格取得を得ようとしていたルカーチがこれを放棄して生地ブダペストに戻り共産党に入党、政治を「決断」する、その道筋が、とりわけマックス・ヴェーバーの議論と絡めて追われる。

ヴェーバーは「職業としての学問」でルカーチの美学構想を「ある価値ないし目的を選択するのではなく前提とする『職業』としての学問の例」であると名指しで賞讃していた。またルカーチの側でも『職業としての政治』で述べられる責任倫理を熟知していた。そうした事情から生ずる葛藤をくぐり抜けながらも、「第一次世界大戦に『罪業の完成』を見たルカーチは、もはや罪を回避することは不可能であるという絶望のなかで政治の

『悲劇性』の認識」を得て、「無垢」ではありえないことが「政治の『悲劇性』」であるとの境地に達し、「民主主義（戦争）よりもボルシェヴィズム（革命）を、そしてヒトラーよりもスターリンを選択した」という。

最終章《「革命」の問題》と題された第五章では、ローザ・ルクセンブルクの革命論とそれへのルカーチの批判が俎上に載せられ、さらにハンナ・アーレントを媒介項として、ルカーチの革命観が批判的に考察される。

R・ルクセンブルクおよびアーレントは「独裁的権力ではなく、公的生のなかでの他者との自由な討論」を保証する「政治的自由」を革命の重要な点と捉える。それに対してルカーチは大衆に依拠した革命の自然発生性への期待をもち、革命と反革命の対抗関係とは、公的生のなかで意見の異なった者たちが行なう自由な討論でも、経済市場での自由競争でもなく、友と敵の闘争」であって、そこに「前衛党」が要求されることになるという。そのときルカーチは「現行社会の彼岸に立ち、新しい社会秩序の創設を基礎づける〈絶対者〉が革命の実現には不可欠であることを承認」してしまっているというのが、著者の批判的見解になる。

右に評者の理解と関心のかぎりで略述した本書各章ごとの議論に過不足はなく、それぞれ納得のゆくものだ。とりわけ、ルカーチの思想と対照されるジンメル、カール・シュミット、トーマス・マン、マックス・ヴェーバーらはけっして思いつきでわざわざ比較項に据えられているのではなくそれぞれの思想

に内在した丁寧な扱いがされており、さらに、援用されるカー
ル・マンハイム、ニーチェ、ハンナ・アーレントなどの所説に
しても、信頼して記述を追ってゆける。

こうした各章の議論を通じて本書は、初期ルカーチが到った
「西欧マルクス主義」をマルクス主義思想史の文脈から引き離し、
同時代のより広範な政治思想の水準のなかで対視し、そこか
ら当時の非マルクス主義思想家たちとルカーチとの通底性と相
違とに光を当てている。そしてこの企ては成功していると思え
る。その意味で、『「西欧マルクス主義」を単にマルクス主義の
二十世紀的發展形態としてではなく、二十世紀政治思想の分類
型として位置づけ』という著者の意図にも合点がゆく。

しかしながらそうだからと言って、序論で紹介されているよ
うな、近年「ルカーチへの関心が少しづつではあるが確実に復
活している」事態への、つまり、いま現在におけるルカーチの
アクチュアリティの在処への、充分な説明となりにえていない。

ここで確認された諸論点が、現今の「政治思想」のうちでどの
ような意味をもちうるかの、著者自身の立場からある程度大
胆で踏み込んだ示唆があっても良かった。

さらに粗雑な言い方を許していただくなら、本書全体をとお
して、著者の初発の目的である、初期ルカーチ思想を「政治思
想」という枠組みで再構成する、という企てそのものがどこま
で成功しているかに関して、正直のところ評者にはうまく判断
できない。それは、ルカーチの思想を「政治思想」として扱う
という本書の限定が含意するところをいまひとつ十全にのみ込

めていない、という当方の理解度に因るものではあろう。これ
は単に技術的な問題にとどまるのかもしれないが、本書全体が
別個に書かれた論文をまとめたという感が強く、各章それぞれ
は一体性をもっているが、それをこうしてまとめるうえでの強
度がいまひとつ不足しているように感じられる。

そのことと関連していると思われる、本書への批判というよ
りは読者の立場からの勝手な要望を、もう二、三並べてみる。

ルカーチが二十世紀初頭の西欧文明批判的な前提を同時代人
と共有しながらもこれをドイツ文化ないしならんかの固有文化
へと帰着させるのでなく第三項としての「ロシア」を設定した、
という本書の主張は頷ける。これに反するわけではないものの
私見では、ドストエフスキーに触発されルカーチの表象したロ
シアとは、（ここではない未知の場所）としてのなものか、ユー
トピア的なものに限りなく近く、本書での指摘のとおりそれは
大戦争を熱狂的に迎えたドイツ知識人たちの心性とも同根であ
ろうし、さらには（第三帝国）への待望感をも生んだものでも
あろう。ただそのようにルカーチの抱いた「ロシア」がより具
体的な「ボルシェヴィズム」に取って代わられる理路は、第四
章だけではまだ充分な説明となっていないと思われる。

そのことと重なるだろうもう一点を挙げておく。右に述べた
ように「政治思想」という限定を当方が理解しきれていないこ
とに因るのかもしれないのだが、本書において概してルカーチ
のテクストを著者がどのような基準で取捨選択しているかもう
まく掴めなかった。政治への転回以前のルカーチの著作のうち

本書で対象とされるのは『魂と形式』および『小説の理論』が中心だった。両著は当時すでに公刊された書物であった点からしてその扱いは妥当と言える。ただし美学から政治へ、というルカーチの変遷を跡づけようとする本書の構えからするなら、ジンメルの影響が濃厚であった最初期の『近代戯曲発展史』はともかくとしても、転回直前であるハイデルベルク時代に取り組んでいた『芸術の哲学』そして『美学』という体系を目指したふたつの論考はもう少し詳細に扱うべきであり、さらにこの試みが完成されないままに終わった内在的事情を探る必要もあると考える。というのも、この芸術哲学と美学の構想のうちには、政治的（ユートピア）とは異なったかたちでの一種の（ユートピア）的なものへの強い希求がうかがえる、という見解を評者はもつからだ（なおルカーチの『芸術の哲学』と『美学』については、近年では秋元由裕氏が研究を進めており、本誌三八号にも成果の一端が掲載されている）。

さらに一点、これはルカーチ研究の枠をはるかに超えて考察すべき性格になる。『歴史と階級意識』などにおいてルカーチがヘーゲル弁証法を導入していることへ、本書《結論》の記述から著者の批判的な視線がうかがえるものの、詳細に論じられてはいない。ヨーロッパ近代思想史を省察するうえで重要なこの点を、今後いつそう掘り下げていただけたらと期待する。

（はつみ・もとい／近現代ドイツ文化）

書評

『アドルノの社会理論——循環と偶然性』

（表弘一郎著、白澤社、二〇二三年）

細見和之

アドルノは一九三〇年代初頭からフランクフルトの社会研究所の周辺で仕事をはじめ、ナチス時代には最終的にアメリカ合衆国へと亡命し、ホルクハイマーと記念碑的な『啓蒙の弁証法』を著し、戦後、帰国して、やはりホルクハイマーとともに社会研究所の再建に努め、戦後ドイツ（西ドイツ）を代表する知識人として、哲学、文学、芸術学（音楽学）、社会学にまたがって、



膨大な著作を残した。さらに、若いころ、シェーンベルク、ベルクのサークルにいて、現代音楽の作曲に携わっていたこともよく知られているだろう。そのなかで本書は、タイトルにあるとおり、アドルノの「社会理論」に焦点を置いて、その意義を問い直そうとするものだ。

本書において著者がアドルノの社会理論の意義を問い直そうとするとき、そこにはおよそ三つの大事な文脈がある。一つには、アドルノが初期から社会学に強い関心を寄せ、合衆国では『権威主義的バーソナリティ』に結実する社会的な経験調査に携わり、一九六三年から六七年までドイツ社会学会の会長を務めていたにもかかわらず、アドルノの知的な活動の総体を捉えようとするとき、従来の研究では、社会学ないし社会理論が軽視されてきた、ということ。もう一つは、アドルノの生誕百年に相当した二〇〇三年以降の、アドルノの社会理論に対する批判と再評価の流れである。これについて著者は、とくに社会研究所の現在の所長であるホネットと、リスク社会論で知られるベックと共同研究もしているボンズの議論を、「対照的な解釈」として取り上げている。さらに、もう一つの文脈として、グローバル化、リスクの世界化を経て、従来の社会概念が国民国家のイメージに大きく規定されていたことを批判して、近年の社会理論において「社会の消滅あるいは死」が論じられるようになった、という事態である。これに対して、「個人化がラディカルに進行するリスク社会状況において、逆説的なことに『社会』はふたたび要請されているのではないだろうか」（本書、二二頁）

というのが、著者の基本的な立場である。

本書は「序論」と七章からなる本論、さらに「結語」からなっている。

「序論」は『社会の消滅』とアドルノ社会理論」と題されていて、「社会の消滅」という話題から起こして、本書の全体に対する見取り図を与えている。第一章は「アドルノの観相学と『社会』への問い」と題されていて、アドルノの社会理論を社会の「観相学」として捉えるホネットの解釈と、ホネットよりも踏み込んでアドルノにおける「社会への問い」を確認しようとするボンズの解釈を整理して、両者がともにアドルノの「理論的側面」を軽視していると批判がなされている。

第二章「異なる合理性を求めて——アドルノによるヴェーバー」と第三章「社会と個人の媒介不可能性——アドルノによるデュルケム」では、方法的個人主義の立場を取るヴェーバーのうちに「社会的客観性」への視座を、社会的事実から出発するデュルケムのうちに「非同一的なもの」としての社会を、アドルノがそれぞれ逆説的に読み取ろうとしていた経緯が確認されている。

第四章「理解可能性と理解不可能性の循環」では、アドルノがヴェーバーから取り出した社会的客観性をアドルノ社会理論の「記述的側面」、デュルケムから取り出した非同一的なものとしての社会をその「認識論的側面」として、両者を「循環」させるアドルノに積極的な意味を見出そうとする。第五章「アドルノにおける国家・ネイション・社会——十九世紀のゲゼル

シヤフト学をてがかりに」では、アドルノの社会概念の源流が、ブーフホルツからブルンチュリに至る十九世紀のゲゼルシヤフト学の系譜に確認されている。同時にここではアドルノの社会学論における「偶然性」の重要性が指摘されていて、それが第七章の伏線となっている。

第六章「苦しみと社会的なもの——『社会的なものの死』以後のアドルノ」では、ホネット『権力の批判』におけるアドルノ批判を確認しつつ、近年多くの社会学者（トウレーヌ、アーリ、ベック、ローズ）が論じている「社会的なものの死」を参照し、たうえで、ホネットの批判に対する再批判が提示されている。

第七章「偶然性と社会学論——九鬼周造とアドルノ」では、九鬼『偶然性の問題』のうちに偶然性をめぐる論理哲学的議論から社会学の生成を指摘しつつ、それにアドルノの偶然性の社会学論が対置されている。九鬼が結局のところ必然性や同一性へ向かう傾向を有するのに対して、アドルノの偶然性の社会学論は「現存の社会的世界のもとでは不可能性としてどまつている可能性領域の困難な擁護」（同、二四一頁）を試みたものとされる。

最後に「結語」において、アドルノは「第一の近代」の理論家にとどまり「第二の近代」の理論家ではありえなかったものの、アドルノの社会学論が「第一の近代」の「可能性と限界を極限まで押し進めた社会学論」（同、二五二頁）であったことが確認されている。

このように本書は素材においてはたいへんゆたかである。と

りわけ、二〇〇三年以降のアドルノに対する批評を参照しているところ、十九世紀のゲゼルシヤフト学にまで遡ってアドルノの社会学論の特徴を確認しようとしているところに、その幅の広さを顕著にうかがうことができる。さらには、九鬼周造までが引き合いに出されているのである。しかし、これだけの素材を一冊の本で十分に論じることが相当に困難な力技であることも事実だ。さまざまな論者の議論を紹介し、さらにそれへの批判的コメントをくわえようとすると、肝心の「アドルノの社会学論」を具体的に提示する部分が希薄になってしまう。それが本書の抱えているいちばんの問題点だろう。

アドルノの初期の講演「哲学のアクチュアリティ」から講義録『社会学入門』（邦題『社会学講義』、『否定弁証法』）などに至るまで随所で参照されているが、著者が「アドルノの社会学論」としてここで主として論じようとしているのは、一九六〇年代にアドルノが書き残していた社会学的な断章である。全集版では第八巻に収録されているものだ。著者も記しているとおり、アドルノはそれらをも組み込んで「統合・脱統合」というタイトルの社会学的な著作の計画を死の間際まで抱いていた。これも著者が指摘しているとおり、アドルノの社会学論の基本にあるのは「交換関係」をつうじたひとびとの統合と脱統合だからである。とはいえ、「社会学論」という言葉が通常前提にしているような、首尾一貫した体系性とアドルノの思想が相容れないことは言うまでもない。著者自身も何度か「（反）理論」という言葉を用いている。

著者自身が捉えようとしているアドルノの「社会理論」の積極的なイメージはたとえばつぎの一節に読み取ることができる。

交換原理によってしつらえられた「社会」というシステムを科学のシステムとして整理し記述するのではなく、もろもろの経験やテキストに現れるシステムのほころび、「傷」、非同一的なものを手がかりに、システムの拮抗的な契機を浮かび上げさせ、システムに抗しうるように並べ替えること（Ⅱ「アンチ体系」こそアドルノの目指すところなのである。　（同、一二三頁）

私自身もこういう著者の指摘に共感する。しかし、このようにして捉えられたアドルノの「社会理論」は、著者自身が要約しているホネットの現在のアドルノ理解、「苦しみに表出される資本主義的な生の形態とその克服の可能性に着目する解釈学」（同、四七頁）といったいどう異なっているのか。むしろ、著者の記述はホネットのアドルノ理解をなぞったものであるようにすら思われる。

さらに「結語」で不意に登場する「第一の近代」と「第二の近代」という区分も、本書では十分な規定を与えられているとは言えない。基本的には、ボンズによる「社会1」と「社会2」という区分に依拠していると思われるが、著者自身がボンズにおいては「社会1」と「社会2」の関係が不分明と指摘しているのである。このあたりも意を尽くした説明がなされてい

るとはとうてい言えない。とはいえ、「序論」に登場する、アドルノとルーマンをめぐる一節などはたいへん示唆的である。若いルーマンがアドルノの理論との架橋についてアドルノも参加しているシンポジウムで言及していたのである。

総じて著者が本書によって、最初に確認した三つの文脈にわたって、ハーバース・ホネットの主流的なアドルノ解釈に距離を取ろうと試みていることはよく理解できるし、共感できる。しかしその際、ホネットの議論ひとつをとっても『権力の批判』からその後の議論のなかでホネットがアドルノをどう論じているか、もつともつと丁寧にとどられるべきだろう。そのうえで、著者とホネットのアドルノ理解の違いが明瞭に提示されるべきだと思われる。ホネットの「模倣的理性」という捉え方も紹介されているが、アドルノの社会理論をミメシス論から理解するためには、タルドの模倣理論を抜くわけにはいかないだろう。「社会の消滅ないし死」という社会学者の議論にしても、アウシュヴィッツを経た時代認識としては、いささか軽いものと映る。よくも悪くも本書にはアウシュヴィッツをめぐる議論はいつさい登場しないが、アドルノならばそれらの社会学者の議論をどう受けとめていたか、私たちはもつと率直な怒りをもつて向き合うべきではないか。アドルノの観相学が、著者自身指摘しているように、歴史性とつねに結びついているかぎり、アウシュヴィッツという出来事をアドルノの社会理論から除外することは不可能だろう。アウシュヴィッツのあとで社会について語ることは野蛮かもしれないが、社会の消滅について語るこ

とはもつと野蛮だろう。

これは真摯にアドルノ研究に携わってきた著者に言うまでもないことだが、ヘーゲルにならって、いっさいは媒介されているというのがアドルノの立場であって、その媒介は同時に社会的媒介でもある。つまり、哲学か美学か、あるいは社会学か、といった分類そのものを失効させるのがアドルノの真骨頂である。アドルノの社会理論について語るならば、アドルノのテクストのすべてが同時に社会理論なのだ。

そういう大局的な立場にたつて、できれば、各章をもとに、錯綜した議論の筋道を解きほぐし、行間に折り畳まれた概念の襞を開いて、それぞれを一冊の書物に仕上げるぐらいの粘り強さが欲しい。それぐらいのアイデアと材料が本書にはたっぷり詰まっている。

(ほそみ・かずゆき／近現代のドイツ思想)

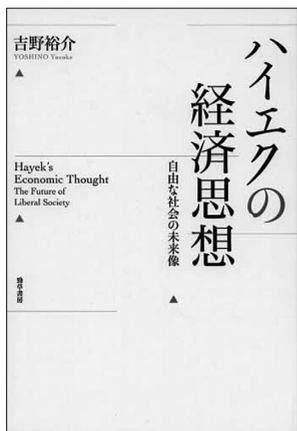
書評

『ハイエクの経済思想——自由な社会の未来像』

(吉野裕介著、勁草書房、二〇一四年)

森田雅憲

本書は、「第一部 ハイエクの自由主義の基本的構造」、「第二部 ハイエクの自由主義をめぐる議論」、「第三部 ハイエクの自由主義の現代的意義」と三部構成になっている。それらに加えて、冒頭に「序章 本書のスタンス」、「第一章 ハイエクの生涯——自由への挑戦」と題された序論的な二つの章が置かれている。第一部は四つの章からなり、それぞれの章タイトル



に掲げられたキーワードは「知識」、「方法」、「進化論」、「双子の概念」であり、これらからわかる通り、ハイエクの自由論の基礎となる自生的秩序論あるいは文化的進化論を系統的に読解している部分である。第Ⅱ部を構成する二つの章のキーワードは「自由」である。第Ⅲ部は政府の役割を論じた章と、「自由な社会の未来像」と題されたエッセーからなっている。以下では、本書の中核部分である第二章から第八章を論評の対象としたい。

ハイエクの社会理論に関心を寄せてきた評者にとっては、第二章から第五章までの諸章は多くの示唆に富み、読み応えのあるものであった。「知識——心理学的考察に見る社会理論の萌芽」と題された第二章は、ハイエクの認知科学に関する研究として注目を集めてきた『感覚秩序』が正面から取り上げられている。該書の評価をめぐるこれまでの研究を簡潔にレビューした後、より踏み込んでハイエクの心理学と社会理論の結びつきが書かれている。その目的は、「進化」概念を軸に『感覚秩序』とハイエクの世界観を関係づける理論的試みであり、いま一つの目的はハイエクが該書を執筆した動機を思想的探究である。純粋な理論心理学の著作である『感覚秩序』を繙くことは、社会思想を学ぶ者にとっては昼なお暗い樹海に足を踏み入れるような趣があるが、本章は、その際の信頼にたるガイドとしての内容を持つている。一点だけ、注文を付けるとすれば、ハイエクが「分類」と並んで強調した経験からの「学習」という点についての言及が見られないことである。神経回路のネットワーク形成というプロセスを通じて外界を分類し知識として学

習するためには、自然環境であれ社会環境であれ、それを可能とする構造的安定性をなにか保持しなければならないという点は、慣習、つまり社会構造の安定性、を重視するハイエクの読解にあたってきわめて重要な論点だと評者は考えている。

第三章は、ハイエクの世界観の特徴の一つとされる「主観主義」について論じたものである。シヤツクルの主観主義との比較という独自の考察を経て、ハイエクの方法論を「主観主義」ではなく「間主観主義」と解釈する立場を提唱している。構造主義を思わせるような記述が散見される四〇年代のハイエクの諸著作に関する限りは、こうした特徴づけは間違っていないと評者も思うが、ハイエクが最終的に打ち建てた社会理論を基礎づける特徴を、なお「間主観主義」だと断定してしまうことは多少無理があるように思える。というのも、そのように解釈すれば、まさに「主観と主観の『間』にある中間物」(一〇〇頁)の存在を否定したウイトゲンシュタインとの結びつきが見えなくなってしまう惧があるからである。「その意味を理解することなく従うことができるルール」を重視したハイエクは、よりウイトゲンシュタインに近い立ち位置にあるという解釈も十分成り立つのではないだろうか。

続く第四章と第五章は、「進化」と「秩序」がテーマである。知識、ルール、自生的秩序といったキーワードについての確な要約がなされた後、ハイエクの文化的進化論について詳しい検討が行われている。そしてハイエクの世界観の進化論的起源についての思想的考察がなされている。著者はそれを、メン

ガーからの影響、カール・サンダースなどLSEの進化生物学者との対話、そしてシカゴ大学の研究環境の中での知的交流に求めている。こうした整理に異論をほさむ余地はないが、行動生物学者コンラート・ローレンツからの影響も加えるべきではないだろうか。というのも、晩年にならしたがってハイエクの立脚点が群進化論であることが明らかになってきたが、その点で、群進化を重視する行動生物学の創始者であり、かつハイエクの友人でもあったローレンツからの影響は無視できないのではないだろうか。またカール・ポパーの批判的合理主義への道筋もこの延長にあるものであり、この点に触れられていないのは気になるところである。

また、著者は「個体発生から系統発生へとハイエクの論法が変化した」（二四二頁）としているが、両者は二者択一的なものではなく相互補完的な配置にあるものであり、「論法の変化」という表現には多少違和感がある。これとの関連で、第五章においては、「自生的秩序論と進化論は、ある「状態」とそれに至る「過程」とを説明するための論理として、恒に一対として位置づけられる」（一六〇頁）と述べられているが、自己生成的秩序（自生的秩序）と進化的秩序は同時並行的に作用する相補的原理と考えるべきではなからうか。自己生成的秩序は個体発生的で、その形成原理は自己組織である。この種の秩序形成は、形成される秩序の構造を決定する要因は、もちろん環境からの影響を受けるとしても、まずもって個体内部にある。一方、進化的秩序の形成原理は、環境という外部への形態や行動の適合

である。生物進化においてそうであるように、社会秩序の形成においても両者が相補的に作用していると見るべきであろう。

また「結果的に、道徳に従うことが知識の有効利用につながるが、それが生き残りの可能性を高める」（二六七頁）とされているが、個体としての生き残りを左右するものは疾病や災害などであつて、道徳に従うかどうかではない。淘汰の対象はルールであるということを確認に記述すべきではなからうか。生き残るか残らないかは、個体ではなく、一定の慣習・伝統に支えられた社会である。一つの伝統をもった社会が消失したらとつて、その社会を構成していた諸個人が同時に死滅するということは必ずしも並行しない。

第六章「自由——アメリカでの受容と普及のなかで」では、ハイエク研究者の間ではえてして啓蒙書と見なされ、ほとんど思想的な位置づけがなされていなかった『隷属への道』が正面から取り上げられている。該書がアメリカで出版されるに至った経緯や、マハループが果たした役割、そしてその普及によって明らかになったアメリカ流の「リベラリズム」の意味的なズレなど、緻密な考証がなされており、本書の中でもっとも興味深く示唆に富む章となっている。

第七章では、いわゆる「新自由主義」とハイエクの自由主義がいかに異なっているかについて詳しく論じられている。巷間、ハイエクを新自由主義の旗手とみなす風潮がみられるが、著者はそれに対して、ハイエクの主張する自由主義においては「強制の排除と一般的なルールという自由の原則に反しなければ、

福祉に関しても慎重な容認という立場をとる」(二三五頁)としている。その際重要なことは、そうした施策は一般的なルールとして、つまり「特定の人間やグループの処遇の改善を目的とした『意図を持った』ルールではなく、同じ人間に等しく適用される」(二二六頁)ものでなくてはならないのである。ただここで「一般的なルール」がいかんにして定立可能かという問題についてより深く考究されていないのは惜しまれる。もちろん文化的進化の過程を通じて徐々にそのようなルールが発見され伝統として蓄積されていくという議論はなされているし、それはハイエクの読解として正鵠を射ていると思う。しかし、こうした議論はある種の信仰にすぎないのではないだろうか。生物進化であれば、与えられた環境に適合していくことが生存の可能性を高めるが、人間社会は自らの文化を進化させる環境の大部分を自らの行動によって作り上げている。このように自己準拠的・再帰的に浮動していく社会環境の中で、文化的進化が結果的に良いルール(ハイエクの場合であれば「他者の恣意からの自由」という価値規範)を生み出すと主張したとすれば、それは根拠なきオプティミズムではないだろうか。おそらく、この問題をより深く論じて行けば、カントの道徳律との比較という作業が不可欠になってくるが、この論点はハイエクの自由論の強さと弱さを理解するうえで欠かせないのではないかと思う。

第八章では、市場における価格メカニズムが果たす役割が的確に要約されている。その中で「競争過程によって他人の知識が利用可能となる」(二五八頁)点が強調されているが、そうし

た働きは価格メカニズムについては妥当するとしても、それを著者のようにインターネット上の情報交換にまで敷衍していることには疑問なしとしない。価格変動を通じて伝達される情報は定量的で客観的な情報である。しかしインターネット上にあふれかえる「現場の情報」は、その真偽さえなら担保されていず、またその意味も受信者側のコンテキストに依存してさまざまに解釈されうるものである。両者の違いは、前者が受信者の情報処理能力を節約するのに対し、後者は、そこから自らにとって適切な情報を引き出そうと思えば、ますます高度な情報処理能力を必要とする類のものである。インターネットは確かに情報の取引コストを激減したといえるだろう。しかしそのことが、即、情報処理コストの節約につながるとは限らないのではないか。したがって、両者を同質的なプロセスとして理解することには無理があるのではないだろうか。

最後に、全体を通じての感想としては、まず書名と内容に多少のずれを感じた点をあげたい。書名は『ハイエクの経済思想』とされているが、「経済」という表現から、少なからずの読者がハイエクの景気論や貨幣論などの経済理論についてそれなりの言及があるものと期待するのではなからうか。たしかに、自由を論じた諸章で市場や政府の役割について論究されているが、より広く『ハイエクの自由主義思想』と題した方が全体としての内容に即したタイトルになるのではないか。

つぎに、読者層を絞った方が良かったのではないかという点

を指摘したい。ハイエクの生涯を要約した序章は、その大部分がハイエク研究者にとつては既知の内容であり、ハイエクの著作に初めて取り組む読者には大いに参考になるが、それとは対照的に、その後の諸章で展開される認知論や進化論に関する緻密な論究は、高度に専門的な内容であり、叙述レベルの差が気になるところである。

また叙述スタイルに関していえば、ハイエクの著作を卒読し、彼の言葉を借りて自説を紡ぐ傾向のある評者からすれば、少し隔靴搔痒の感なしとしえない。思想史研究として諸説の緻密な考証は不可欠だが、その上で、著者自身が到達しえたハイエクの全体像がより鮮明に打ち出されていたら、興味深い本書がお一層刺激的な著作になったのではないかと思う。もちろん、これはスタイルの問題であり、それをもってこの優れた著作の価値が減じることはない。

ハイエク・ルネッサンスという言葉の通り、わが国でも次代を担うハイエク研究者が陸続とその成果を世に問いつつある。きわめて浩瀚で長い時間をかけて練り上げられたハイエクの社会哲学を思想的に読解するという作業は困難を極めるが、若い世代の研究者がその課題に果敢に取り組んでいることは、ハイエクの社会哲学に関心を寄せる者の一人としてまことに心強い限りである。このたび上梓された吉野裕介氏による『ハイエクの経済思想——自由な社会の未来像』は、そうした潮流が生み出したすぐれた成果の一つであることは間違いない。

(もりた・まさのり／ハイエクの社会理論)

書評

『反ユダヤ主義（ユダヤ論集Ⅰ）』

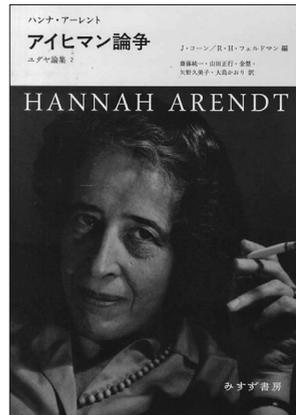
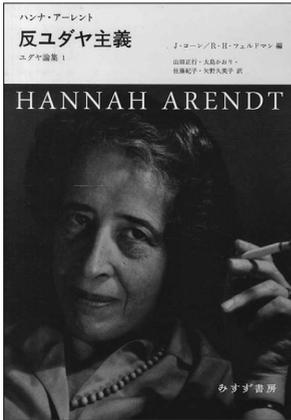
（ハンナ・アーレント著、山田正行・大島かおり・佐藤紀子・矢野久美子共訳、みすず書房、二〇一三年）

『アイヒマン論争（ユダヤ論集Ⅱ）』

（ハンナ・アーレント著、齋藤純一・山田正行・金慧・矢野久美子・大島かおり共訳、みすず書房、二〇一三年）

鵜飼哲

『人間の条件』（一九五八）をはじめとするハンナ・アーレントの政治哲学のいわば「原理」論的著作に「ユダヤ人問題」への言及は多くない。『全体主義の起源』第一巻「反ユダヤ主義」（一九五二）、『イェルサレムのアイヒマン』（一九六二）という、第二次世界戦争終結後に上梓された二つの主要著作を中心として、青年期の作品『ラーエル・ファルンハーゲン』（一九五八）、著者の没後にロン・H・フェルドマンが『ハンナ・アーレント パーリアとしてのユダヤ人——現代におけるユダヤ人のアイデンティティと政治』（一九七八）という表題のもとに編んだユ



ダヤ関連論集、さらにカール・ヤスパースとの往復書簡集を加えて、過去三〇年、専門研究者以外の世界の読者は、アーレントのユダヤ的出自との向き合い方、「ユダヤ人問題」をめぐる同時代の政治過程への介入についての理解に努めてきたと言っている。とはいえ、これらの既刊文献だけでは把握することのできない広がりや深さ、複雑さをそなえたアーレントの「ユダヤ論」がなお多数存在することは、とりわけ一九八二年、エリザベス・ヤングブルーエルによる浩瀚な評伝『ハンナ・アーレント伝』が刊行されて以来広く知られていた。

本書の原版となった *Hannah Arendt: The Jewish Writings* が、フェルドマンとジェローム・コーンの共編で、英語版で出版されたのは二〇〇七年のことである。二十世紀現代史を扱ったアーレントの著作の受容の変化は、戦後世界政治のアクチュアルな状況と否応なく連動してきた。『全体主義の起源』は冷戦の終焉以後、より広く読まれ、そしておそらくはより正確に理解されるようになっただろう。それと同様に、一九世紀以降のヨーロッパの近代的な反ユダヤ主義、同化と解放をめぐるヨーロッパ・ユダヤ人の思想的分岐、ナチス・ドイツによるユダヤ人絶滅政策、シオニズム運動とイスラエル建国、ユダヤ人アラブ紛争にいたる、地理的概念としてのヨーロッパの内外を貫いて展開された錯綜した政治過程についてアーレントが残したテクスト群は、然るべき仕方では読まれるためには、あたかも中東和平の挫折を待たなければならなかったかのようである。

シオニズムおよびイスラエル国家をめぐるアーレントの考察

が、ヨーロッパの反ユダヤ主義についての彼女の認識と切り離せないことは言うまでもない。本書第一巻に収められた長大な論文草稿、一九三八―三九年頃、フランス亡命中にドイツ語で執筆された「反ユダヤ主義」には、のちに『全体主義の起源』で展開される議論のモチーフの多くがすでに見出される。しかしそれはまた、別の時代に、別の狙いをもって書かれた独立の試論でもある。反ユダヤ主義の歴史の規定性、同化主義とシオニズムの関係等、アーレントの分析の基本線が他のどこよりも明瞭に見てとれる点で、この草稿は、彼女の思想の発展を理解するうえできわめて大きな重要性を備えているように思われる。この論文でアーレントの視野はすでにドイツだけに限局されていない。ポーランド、ロシア、ウクライナなど、共同体的な宗教文化が日常的に生きられていた東方ユダヤ人の状況にも、また亡命後に知見を深めたフランス・ユダヤ人の状況にも大きく開かれていて、この広い展望のなかでドイツは、「反ユダヤ主義の古典的な国」と位置づけられるのである。

「最近の世界史において、ドイツほどユダヤ人に多くの災厄をもたらした国はない。ウクライナやポーランドのボグロムでさえ、国民社会主義の反ユダヤ主義的世界観の理論的確立とその勝利ほどわれわれを打ちのめしはしなかった。

最近の世界史において、ドイツほどユダヤ人にとって多くを意味してきた国はない。ほかのどこよりも、ユダ

ヤ人解放に大きな貢献がなされたのはこの同じドイツのブロイセンにおいてだった。ここではレッシングからヴェルヘルム・フォン・フンボルトにいたるまで、ユダヤ人問題とユダヤ人解放は、全人類の自由とすべての人間のための正義をもとめるたたかいと同一視されていた。」

『反ユダヤ主義』本文八七―八八頁

「古典的」というこの形容には、したがって、一方でドイツ啓蒙 (Aufklärung) がフランス革命に先立ち、ユダヤ人／ユダヤ教徒の政治的解放を知的、感性的に準備しながら、他方でその同じ「ドイツの知的覇権のもと、近代的なユダヤ人殲滅闘争が告知された」という、ユダヤ人の歴史のなかでこの国が占める恐るべき両義性が含意されている。一九一五年、第一次世界戦争のさなか、新カント派の哲学者ヘルマン・コーエンは、講演「ドイツ性とユダヤ性」(Deutschtum und Judentum) のなかで、全世界のユダヤ人に、彼がユダヤ人の精神的祖国とみなすドイツへの支持を訴えた¹。コーエンに代表される同化主義的なドイツ・ユダヤ知識人に対するアーレントの批判は、次のように定式化することができよう。人があるもの「として」差別されているとき別のもの「として」解放されることを望むことはできない。この論拠に立ってアーレントは、ユダヤ人「として」被ってきた差別を人間「として」の解放によって克服できると信じ、同化主義の自己欺瞞を徹底的に剔抉する。それと相即的にシオニズムは、第一に、同化主義に対する「批判の功績」を評価

されるのである。

しかし、シオニズムの限界もまた、この論文においては、間髪を入れずに指摘されている。人間主義的な同化主義も、民族主義的なシオニズムも、ドイツ人およびユダヤ人を同質的な実体とみなす点で、アーレントによれば、歴史性に対する同じ無理解を共有しているのである。そして彼女は、この共通の認識論的欠陥の由来を、「解放」後のユダヤ人の心性に特徴的なある「恐怖心」、ある「不安」に見定めている。

「同化主義者にとつてどうにも説明のつかなかったことは、なぜ事態がこれほどひどいことになりえたのかであり、シオニストにとつて疑問のままに残ったのは、なぜこれまでうまくいっていたのかだったのだが、この両方の説明力不足は同じものであつて、ともにユダヤ人に共通の恐怖心から出ている。つまり、かつてもいまもユダヤ人がそのなかで暮らしている民族の各部分とユダヤ人とのあいだには、さまざまに異なる利害が、つねに存在してきたのを、認めざるをえなくなるのが、怖いのである。現実にいる特定の敵を認めたくないあまり、一般化と歪めた解釈によつて、事実としてある近似性を百パーセントの同等性（同一性）へ、事実としてある差異を実体の異邦性へと、一般化し偽つてしまう。ユダヤ人のこの不安が、彼ら自身にかかわる諸問題の究明を、反ユダヤ主義のそのときどきの必要にゆだねているのだ。」

『反ユダヤ主義』本文七二頁。アーレントによる強調

『反ユダヤ主義——その歴史と諸原因』（二八九四）の著者ベルナル・ラザールは、同化主義とシオニズムのこのような同質性にアーレントの眼を開き、反ユダヤ主義の歴史的かつ社会的に差異化された分析の必要を示唆した先駆者だった。本書の編者のひとりであるフェルドマンが述べているように、「アーレントが本論文集で試論をつうじて示している展望によれば、政治的パリアであることが意味するものひな型としてのラザールの重要性はいくら評価してもすぎることではない」（序論『反ユダヤ主義』五七頁）。『全体主義の起源』にラザールの名は、彼自身がその最初の告発者であるドレフュス事件との関連でのみ登場する。また、「パリアとしてのユダヤ人——隠れた伝統」では、ヨーロッパ・ユダヤ人社会に働く同化の力学のなかで形成された、「パリア」と「成り上がり者」の相互依存の機制を鋭く洞察した人物として印象的に描き出されているが、ラザールのシオニズム運動への関与については明示的な言及がない。アーレントは一九四八年、アメリカ合州国で、みづから英語版のラザール論文集『ヨブの積み藁』(Job's Dungheap)を編集出版するが、それに先立って一九四二年、「ヘルツルとラザール」で、南フランス出身のこの早世した異形の文筆家のシオニズムへの関与について、みづからの見解を記していた。

「ドレフュス事件と、ユダヤ人たちとともに同胞のひとつ（「ドレフュス」）のためにたたかった自分の経験とに照らして見たとき、自民族の解放にたいするほんとうの障碍が反ユダヤ主義ではないということにラザールは気づいた。本当の障碍は、「貧しくて虐げられた者からなる民族が道徳的に退廃したことだった。彼らは裕福な同胞のほどこしで生活し、内部における抑圧によってではなく外部からの迫害があつた場合にのみ反抗する民族であり、自分の社会ではなく他人の社会で革命家」だった。まずはじめに自分たち自身の自由を断念すれば自由の大義に奉仕することになるというのは誤りだとラザールは考えた。自由をもとめる闘士が国際主義者でありうるのはただ、その語によって、彼らがあらゆる国民の自由を承認する覚悟がある場合だけである。だから国際主義者が反国民的であることはありえない。自民族にたいするラザールの批判は、少なくともヘルツルの批判とおなじくらい痛烈だが、ラザールはけつして彼らを軽蔑しなかったし、政治は上から指揮されなければならないとするヘルツルの考えを共有することもなかった。政治的に無力なままにとどまるか、それとも救済者としてエリート集団の仲間入りをするか、この二者択一に直面した彼は、絶対的な孤立にひきさがる道を選んだ。」

『アイヒマン論争』一四二—一四三頁

シオニズムをめぐるアーレントの、振幅の大きな諸々の発言や行動のモチーフを整合的に理解するうえで、これらラザールへの言及を慎重に検討することは、今後不可欠な手続になるだろう。たとえば「ユダヤ軍」設立構想への曲折に満ちた介入（起こっていないユダヤ戦争『反ユダヤ主義』一九一—二七〇頁）についても、最終的にどのような見方を取るにせよ、ナチスのヨーロッパ制圧という状況下で、ユダヤ人以外の諸民族も「世界喪失」に直面しているという判断にもとづき、ユダヤ人が独自の旗のもとに結集し、ドイツ支配下にある他の諸民族と対等な立場で参戦するという展望が、ラザールのな意味で理解された国際主義の実践として、またユダヤ人の政治的再生のために避けられない道として、この時期のアーレントの眼に、死活的な重要性を持ったという論脈は押さえておく必要があるだろう。ゲルショム・ショーレムの憤激を買った一九四四年の「シオニズム再考」にも、「ヘルツルとラザール」との一貫性は容易に認められる。

一九四〇年、対独降伏後のフランス政府によって、アルジェリアのユダヤ人が市民権を剥奪された事件を主題とする「クレミュー令はなぜ廃止されたか」（一九四三）は、植民地状況における民族、国民、市民権の錯綜した関係と取り組んだ仕事であり、アーレントの問題関心の広さ、分析の犀利さを例証するもうひとつの事例である。共和主義左派のユダヤ人政治家アドルフ・クレミューの名が冠せられた一八七一年の政令によって、アルジェリアのユダヤ人はフランス市民権を付与され、ムスリ

ムのアラブ人と分離されて、個人単位ではなく共同体全体が、第三共和制の宗主国への同化の対象となった。七〇年後の一九四〇年、第三共和制の崩壊後、この政令はヴィシー政府によって廃止された。一九四三年、連合軍はアルジェリアに上陸するが、自由フランス軍を率いるジロー將軍は、反ユダヤ主義的なヨーロッパ系植民者の支持を得るため、「アラブ人とユダヤ人の処遇の平等」を口実に、クレミュール令の廃止を維持する声明を発したのである。

ほぼ一年後、ドゴールによってクレミュール令は復活されるが、アーレントがこの文章を記したのは、ジロー將軍の声明の直後である。クレミュール令自体が普仏戦争における敗北というコンテキストで、「原住民」叛乱を抑止するためのフランス植民地帝国の分断政策と、誕生したばかりの第三共和制が共和主義支持者を増やそうとした選挙対策という、二重の政治的要請を背景に成立したものであることを、アーレントは見逃していない。その上で、ドイツの圧力が消滅したのち、解放されたフランスによってクレミュール令が再度廃止されたことは、植民地政策を含むフランスの伝統的な統治制度の原則の放棄、あからさまな「人種」の論理の露呈という意味を持つことを指摘する。『全体主義の起源』の未来の著者は、第二次世界戦争の戦勝国の側に、全体主義の論理がどのように取り込まれ定着していくことになるとか、この時期すでに、ゆるぎない観察力で事態を注視していたのである。³⁾

本書には、『イエルサレムのアイヒマン』刊行後にシヨール

ムから寄せられた批判に対する、アーレントの返信（「アイヒマン論争——ゲルシヨム・シヨールムへの書簡」）が収められている。論争のパトスにけっして流されることのないこの応答の一語一語が、論理、情動、判断力の、複雑な網の目を形成している。本題に入る前にアーレントは、みずからのユダヤ性を、自分が男ではなく女であるということと同様の、「あたえられたものであつて、つくられたものではないもの」、「ピュシスによる (physis) ものであつてノモスによる (nomos) ものではないもの」と規定し、そのような「あるがままのすべてのもの」にたいする根本的な感謝の念は「政治以前のもの」ではあるが、「例外的な状況——たとえばユダヤ人の政治の状況——においては、いわば否定的な仕方であるとはいへ、結果として政治的な意味をもつ」と述べる。帰属という事実に対する彼女の理解の仕方、彼女をある時期シオニズムに接近させたモチーフが、ここに率直かつ簡明に表現されていると言ふべきだろう。⁴⁾「ユダヤ民族への愛の欠如」という、シヨールムが彼女に差し向けた非難に対する応答は明快である。彼女にとって「愛」の対象は個人でしかなく、「民族あるいは集団を「愛した」ことは一度もない」、自分がユダヤ人であるからこそ、「ユダヤ人への愛」は「疑わしい」。

この手紙でアーレントは、当時のイスラエル外相、後に首相となるゴルダ・メエアとの会見のエピソードを報告する。

「その人物はイスラエルにおける宗教と国家の不可分性

を——私の考えでは命取りとなるようなことを——擁護していました。(…)「わたしが社会主義者としてもちろん神を信じていないことはおわかりだろう。わたしはユダヤ民族を信じているのだ」。わたしはこれをひどい発言だと思ひ、あまりにもあきれ返ってしまったために、そのときはなにも答えませんでした。けれどわたしはこのようにいうこともできたでしょう。この民族の偉大さはかつて神を信じていたことに、しかも神にたいする信頼と愛が神への怖れを上回るような仕方では信じていたことであつた。それがいまこの民族が自分自身しか信じていないとは？　そこからどんな善が生じうるといふのか？」

『アイヒマン論争』三二八頁

アーレントはここで、無神論者メイアと独自のユダヤ教解釈のもとに信仰生活を送るシヨールムのあいだに楔を打ち込み、両者がシオニストとして共通して唱えるユダヤ民族への「信」や「愛」という観念の矛盾を対話者に突きつけているわけだが、同時にユダヤ教に対する彼女自身の微妙な立ち位置も表明していることになる。

続いてアーレントは、「悪の陳腐さ」という定式の含意をはじめ、シヨールムの誤解と彼女が考えたものを解くために、『イェルサレムのアイヒマン』の所論に、一点一点立ち返る。だが、死刑執行の是非をめぐる立場の違いに論及するとき、もう一度、ひそかに、ユダヤ教の問題に立ち返っているように思

われる。というのも、この二つの論点は、少なくともアーレントのなかでは、なんらかの形でつながっていたらしいからだ。

「あなたが死刑執行に反対なさる論拠をお出しにならないか。残念に思います。なぜならこの問題を議論するなかで、もしかしたらわたしたちは、どこにおたがいの最も根本的なちがひがあるのかを見つける第一歩を踏み出していたかもしれないからです。それは「歴史的にまちがった」ものだった、とあなたはおっしゃっています。この文脈で（歴史、）という亡霊が甦るのを見るのは心地がよくありません。わたしの考えでは、それは政治的、そして司法的に（そしてこの後者こそがじつさいにはすべての問題ですが）正しかつただけではない——判決を執行しないことはまったく不可能だったでしょう。」

（同書、三二二—三三三頁。アーレントによる強調）

この主張を十分に理解するためには、『イェルサレムのアイヒマン』に加えて、少なくとも『人間の条件』の「不可逆性と赦しの力」の章を同時に読み直さなければならぬだろうし、シヨールムが死刑執行に反対した論拠についても、この文脈にかかわるテクストを超えて、彼の著作のなかにあらためて探る努力が求められよう。このことから明らかなように、この論争のコンテクストの、往々なされがちな過度の単純化には慎重であるべきだろう。それを無限定な時空に押し広げる深淵状の

問いが、まさに(二)に開かれているからである。

注

- (1) コーエンのこの講演は、ジャック・デリダが一九八〇年代にエルサレムで行ったある講演で詳細に論じている。Jacques Derrida, « INTERPRETATIONS AT WAR – Kant, le Juit, l'Allemand », in *Phénoménologie et politique, Mélanges offerts à Jacques Taminiaux*, 1989, Ousia (ジャック・デリダ「INTERPRETATIONS AT WAR——カント、ユダヤ人、ドイツ人」鶴飼哲訳『現代思想』一九九三年五月—八月号)。
- (2) ベルナル・ラザールに関する日本語による、もっともまとまった、優れた論考として、下記の文献が参照できる。菅野賢治「試論・ルナル・ラザール」(上・下)、『橋大学研究年報』人文科学研究』三三—三六号、一九九八—一九九九年。
- (3) この問題に関する近年の研究としては下記の論文を参照。Joëlle Alouche-Benayoun, « Les enjeux de la naturalisation des Juifs d'Algérie: du dhimmi au citoyen », in *Le choc colonial et l'islam – les politiques religieuses des puissances coloniales en terres d'islam*, sous la direction de Pierre-Jean Luizard, la Découverte, 2006。
- (4) エダヤ性とともに性的差異を「ピュシスとノモスのギリシヤ的分割に則って理解する」(二)でのアーレントの議論については、すでに多くの指摘がなされている。Cf. Jacqueline Rose, « Amour de soi/amour du peuple: malaise dans le stonisme », in *Hannah Arendt- Crises de l'Etat-nation*, sous la direction de Anne Kupiec, Martine Leibovici, Géraldine Muhlmann, Etienne Tasson, Sens & Tonka, 2007。

(うかい・なとし／フランス文学・思想)

書評

『理性の行方 ハーバースと批判理論』

(木前利秋著、未来社、二〇一四年)

齋藤純一

本書は、ユルゲン・ハーバースの社会理論をとりわけ「批判理論の言語論的転回」の意義に注目して論じたものである(本書は、序章「近代の行く末」、第一章「公共圏へのまなざし」、第二章「行為とコミュニケーション」、第三章「方法としての反省概念」、第四章「時代診断としての批判理論」、第五章「熟議民主主義の地平」および付録・付録から構成されている)。



後年の著作では『真理と正当化』（一九九九年）の議論がとくに参照されているが、論述の力点は、『公共性の構造転換』（一九六二年）から『コミュニケーション的行為の理論』（一九七八一年）にいたる時期の著作をめぐる考察にある。それは、本書の関心が、主として、一九七〇年代から八〇年代にかけておこなわれた「言語論的転回」に向けられているためである。

本書の議論において、この転回の意義は大きく次の三点に見いだされている。第一に、それを通じて主観的な理性から問主観的な理性への、認知的・道具的合理性からコミュニケーションの合理性への転換が意識的にはかれ、それにもない、ヘーゲル・マルクス・フロイトの系譜に沿って描かれてきた「抑圧と解放の弁証法」という類の主体を想定する理論構想からの脱却が可能になったこと。

第二に、「行為—議論 (Argumentation)」の準拠枠が確立され、コミュニケーション的行為とその反省形式である議論（討議および批判）がもつ行為調整のはたらき、つまり、妥当要求を掲げる行為およびその妥当要求の論証にかかわるコミュニケーションを通じた社会的統合——さらにそれを通じた全体社会の統合——を展望することができるようになったこと。

第三に、自己反省の二つの形態である「自己批判」（個人的なものであれ集合的なものであれ主体の自己欺瞞の批判的解消にかかわる）と「合理的再構成」の区別がはかられ、後者が批判理論の方法論として洗練されていったこと。著者によれば、「合理的再構成」とは、前理論的な知識（ノウ・ハウ）を理論的な

知識（ノウ・ザット）へと明確化するとともに、それを通じて強制なしに受容しうる、理にかなった事柄を顕在化させていく方法である。転回後のハーバーマスの理論構築は、経験的に観察されるものから合理的に再構成しうるものを区別することによって、批判的評価の視点を獲得するという方法に依拠することになる。

転回をめぐる著者の議論の特徴は、それによって導かれる新たな理論的課題の所在を指摘するとともに、転回がはかられるなかで後景に退いていく思想的な諸契機に注目する点にある。

まず前者について言えば、ハーバーマスの議論において、コミュニケーションの合理性は、認知的・道具的合理性など他の合理性と同じ平面に位置する合理性の一類型でありながらも、それら複数の合理性の間にあるべき関係を構築し、維持する合理性としても位置づけられているという重要な指摘がなされる。本書は、全体を通じて、ハーバーマスの議論の構造には、複数の事柄——合理性の諸類型、行為の諸類型、社会統合の諸媒体、あるいは討議において挙げられる諸理由など——について、それぞれに固有の限定された権限・権能を指定することによって、それらの間のあるべき関係を探っていくという基本的な特徴があることを指摘する。

次いで後者について言えば、著者は、本書のいくつかの箇所でも、転回の過程で周辺化されていく思想的な契機に注目している。たとえば、初期のハーバーマスが示した「社会的合理性」（生産と消費の合理化）の概念は、人と物（世界）との新たな関

係の構築に関わる合理性の形態であり、これは、著者によれば、間主観的な合理性には還元できない／還元すべきではない固有の問題領域を構成している。人と人との関係とは異なった人と世界（主観的・客観的世界）に関わる合理性のあり方をどのように構想しうるかは著者が一貫して関心を寄せたテーマである。間主観的なコミュニケーションが人と世界との関係のあり方を規定するのと同時に、後者が前者を逆に規定している事態にもあらためて目を向けなければならないという示唆は、コミュニケーションの認知・動機づけ両面に関わる機制を再考するうえでも重要である。

また、方法的な自己反省の一形態である「自己批判」も本書が重視する思想的契機の一つである。著者によれば、「自己批判」は、合理的再構成の方法そのものが説得力をもつためにも不可欠の方法であり、それなくしては、再構成を行う観察者（理論家）自身のパースペクティブを暗黙のうちに損なっている錯誤や欺瞞を批判的に問い返すことができない。転回以前のハーバーマスがとっていた精神分析やイデオロギー批判の方法は、合理的再構成を補完すべきものとして保持されるべきであったとする見方は、コミュニケーション（討議）を通じての「内在的超越」というハーバーマスの議論の核心にも触れるだけに、今後さらに検討されるべき論点であろう。

ハーバーマスは、『自然主義と宗教の間』（二〇〇五年）で、自身が生涯を通じて携わってきた三つのテーマとして「公共性」、「討議」、「理性」を挙げており、本書もこのことに言及している。

以下では、これら三つのテーマに沿って、本書が提起している議論のいくつかを取り上げ、若干の批評を試みたい。

まず「公共性」について言えば、本書は、『公共性の構造転換』における「領域」と「圏」の区別、『事実性と妥当』における二つの権力循環の区別、法規範の正統性の意味などについて有益な読解を提供している。とくに、公共圏における議論のあり方それ自体をも批判的に議論しうる「自己言及的な循環」が成り立つことが、公共性にとって本質的であるという指摘は重要である。

このテーマをめぐっては、『コミュニケーションの行為の理論』が示した「制度としての法」および「メディアとしての法」の二分法がその後撤回され、世界観の多元性という条件のもとで社会を統合しうる唯一の媒体として法が位置づけられていく経緯についての本書の議論が必ずしも十分なものではないこと、そして、転回が公共圏におけるコミュニケーションの構想にどのような影響を及ぼしたかについて注目すべき点があったことを挙げておきたい（本書が完成する前に惜しくも亡くなった著者は、第四章、第五章の議論についてはおそらく入念な改稿を期していたとも考えられる）。法が社会統合の唯一の媒体としてとらえられるからこそ、『事実性と妥当』のハーバーマスは、それを正統化しうる民主的な意見・意志形成の手續きに関心を傾けるのであり、また、彼が公共圏におけるコミュニケーションを繰り返して「主体なき」ものとして特徴づけるのは、そこで重視されるのが、法や規範を正当化する理由の検討であり、それを通じて濾過さ

れた理由の蓄積（理由のプール）だからである。公共圏における理由の交換・検討・蓄積は、時間的にも空間的にも境界をもたず、特定しうる（集合的）主体によってそれが担われる必要はない。「主体による」意志形成は、こうした理由の検討を行うコミュニケーションのなかで、それによって媒介される仕方で行われる。

「討議」に関しては、行為と討議の水準の違いや、討議が合意形成の可能性と不意の顕在化の両面にまたがっていることの指摘など、本書の分析は、ハーバーマスの討議概念を理解するためのポイントを明示している。そして、討議そのものがどのような条件（環境）のもとで行われるかが考慮されなければならぬという本書の示唆は貴重である。著者は、可謬性の観点から「討議や熟議を十分に反復しうる条件」が整っていることをそうした条件として重視しているが、合理性の観点から、討議が「認知的な多様性」（epistemic diversity）を十分に包摂し、それを活かすものとなっているという条件もそれに付け加えられるべきだろう。

この点に関しては、ハーバーマスの討議デモクラシーの構想が、認知的な正しき（rightness, correctness）を強調する（D・エストランドらの）デモクラシーの構想とどのように接続可能であり、どこで分かれるかが、すでにデモクラシー論の議論の焦点になっている。

最後に、理性について言えば、著者は、「理性の他者」ではなく「他の理性」を探ろうとするハーバーマスの立場を基本的

に支持しながらも、同時に、理性が「合理的（arational）なもの」に関わる局面を一貫して重視してきた。「理性は、日常言語を介してコミュニケーションの構造に位置づけられるが、同時に言語の世界開示機能を通じて合理的なものとも関わる。理性は人間と人間との関係に位置づけられるのみならず、構想力と結びつきながら人間と世界との関係をも有するのである」（本書、三二九頁）。著者は、『真理と正当化』におけるハーバーマスが、美的領域のみならず、認知的・道具的領域や道徳的・実践的領域などでも言語の世界開示機能がはたらくと考えるようになったことにも注目している。

著者が、言語の世界開示機能——「言語が世界のあらたな側面を切り開きその意味を救い出す発見的な機能」——を重視するのは、それが、停滞に陥りかねない学習過程を活性化するとともに、さきに挙げた観察者（理論家）の自己批判をも可能にするからである。「合理的なもの」は、合理的な推論や行動から切り離されるものではなく、むしろ既存の合理性のあり方に対する反省を触発し、それを刷新する役割をも果たしうる。

このことを、著者は、合理性それ自体に対するハーバーマスの境界設定という観点から理解するのである。

周知のように、近年のハーバーマスは、「ポスト世俗化社会」における宗教についての考察を深め、信仰と知それぞれの境界を反省的に確認するという課題に取り組んでいる。彼は、一方で、「正統主義」による境界侵犯を批判しながら、他方で、宗教の言語が、世俗の言語にとってある種の「世界開示」の機能

をそなえ、道徳的・実践的領域における公共的な推論にも深い影響を及ぼしてきたことに注意を促している。ハーバーマスによれば、信仰と知は、非対称的な認知的観点をもつがゆえに互いを補完しうる関係にあり、公共的な議論におけるそれぞれの貢献を認知的根拠にもとづいて受容することができる。

このように、それぞれの合理性の限界を反省し、それゆえに新たな学習過程にむけて自らを開くことがハーバーマスにとつて「理にかなった」(vernünftig)態度であり、このことは、自然科学的な客観化を自己に対しても及ぼす自然主義批判の文脈においても強調される。著者は、早くから、それぞれの合理性に対する境界設定とそれらのあるべき——理にかなった——関係の探求という理論的課題をハーバーマスの思想から汲み取ってきた。この慧眼に敬意を表したい。

(やいとう・じゅんいち／政治理論)

書評

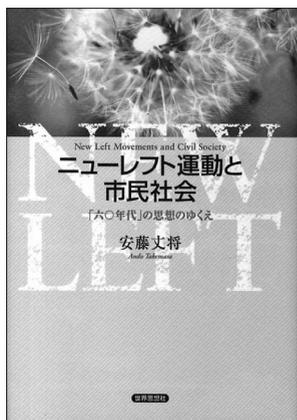
『ニューレフト運動と市民社会』

——「六〇年代」の思想のゆくえ——

(安藤丈将著、世界思想社、二〇一四年)

田中ひかる

日本における「一九六八年」の社会運動は、今のわれわれに何を残したのか？ 少なからぬ思想史研究者が発するこの問いに対して、本書は一つの回答を導き出している。なお、本書は、オーストラリア国立大学に提出した博士論文を基礎とするものであり、その英語版がすでに刊行されている (Ando Takemasa,



Japan's New Left Movements, Legacies for Civil Society, London/New York: Routledge, 2013)。したがって、本書の内容は世界の研究者たちに対しても提示されているものである。

さて、本書の問いをより正確に記すと、一九六〇年代後半に高揚した日本のニューレフト運動が、七〇年代以降の市民運動（本書では「市民社会 *civil society*」と呼ばれる）に何を残したのか？ というものであるが、まずは、本書における「ニューレフト」の定義を見ておきたい。これは著者によれば、六〇年代後半以降の学生運動、ベトナム反戦運動、青年労働者運動など、広範な運動を含む概念である。他方、階級問題と革命による変革を最優先させるオールドレフトや、七〇年代以降に形成される、社会主義や共産主義から距離を取っていた「新しい社会運動」、さらには「新左翼」と呼ばれる「党派」と本書におけるニューレフト概念は区別される。

次に、このようなニューレフトを分析する枠組みであるが、以下の三点に要約できる。一、ニューレフト運動を、「日常性」の「自己変革」あるいは「生き方の問い直し」という思想を抱く個々のアクティヴィストが担った一つのまとまりをもった運動として捉える。したがって、先行研究のように、特定の個人や個別の運動・イデオロギーに焦点を当ててではなく、複数の運動を「ニューレフト」という一つの枠組みの中で捉え、それらに共通してみられる思想・運動の特徴について検討する。二、運動が一九六八年を頂点にして衰退した後、七〇年代以降の市民運動にどのような影響があったのか、という点からニューレ

フト運動をとらえる。以上のような枠組みのメリットは、「一九六八年」という時期に焦点を絞ることでニューレフトの遺産に関する検討を切り捨てる、そのような従来の研究にあった問題を克服できる点にある。

さらに、本書の特徴は、同時代のニューレフト・メディアに関する言説分析という方法にある。その際に著者が最も重要視するのが、「自己変革」あるいは「日常性」の自己変革に関わる言説である。著者によれば、多くのアクティヴィストたちは、自分たちの言語によって自分たち自身が縛られてしまった、と証言しているが、著者によれば、彼らを縛っていたのは、「日常性」の自己変革に関わる様々な言説であった。

この「自己変革」という思想の背景には、一九六〇年代後半に若者たちの間で意識された社会の「規律化」があった。高度経済成長のもとで物質的に豊かである状況は無批判に受け入れ抑圧された人びとに対して無関心で、自らの幸福だけを守ろうとする生き方を肯定する。若者たちは、こういった状況を批判するとともに、激化するベトナム戦争に反対せず、豊かな生活を享受する日常生活を無批判に受け入れている、とオールドレフトを批判する中で、「自分の生き方を変える」もしくは「日常性」の自己変革という戦略を見いだしたのだという。つまりこの戦略は、外部から与えられたものではなく、若者たちが六〇年代後半の運動の中で発見したものであると著者は指摘する。このように、自己変革もしくは「生き方の問い直し」という思考は、政治変革ではなく、個人の内面や「生き方」、および、

個人の倫理の変革に向かった。また著者によれば、アクティヴィストたちが直接行動やゲバルトを肯定したのはこの思考があったためである。なぜなら、直接行動やゲバルトを行使することよつて、彼らは自らの信念や主体性を確認できると同時に自己変革を実現できると実感したからであるという。

従来、ニューレフトの言説については、管理社会批判という建設的な側面か、あるいは、他者を攻撃する破壊的側面のどちらかが強調される傾向にあった。だが著者は、自己変革という個人の内面に向かう倫理的な言説に着目し、それらの分析を通じて、この言説が、建設的な側面と、自己を責めると同時に他者を攻撃する破壊的な側面の両方を生み出していたのであり、ニューレフトの核心には、もともとその両面があった、という視点を提示する。

一九六九年には、ニューレフト運動が後退を始める。著者によれば、この時期には、警察による統制が強化されるとともに、主要メディアの報道によつて、ニューレフト運動が大衆的支持を得られなくなる。そして同時期に運動の側では、社会全体を形作る「規律」という意味ではなく、自己変革を続ける上での障害という意味で「日常性」という言葉が使われるようになる。それと同時に、自己変革も、「自己反省」という個人の内面に重圧を加えるような意味で使われることが多くなる。

著者によれば、この「自己反省」の論理は、自分だけでなく仲間にも向けられ、究極的には内ゲバと連合赤軍のリンチ殺人事件にもつながった。自分の生き方を運動に関わる姿勢に反映

させるといふニューレフト運動の高い倫理意識が、仲間への攻撃につながった、というのが著者の分析である。多くのアクティヴィストたちが連合赤軍事件と自身がつながっていると感じたのは、「日常性」の変革という目的を、連合赤軍のメンバーと共有していると感じたからである。こうして自己変革という重圧に耐えられず運動から離れたアクティヴィストたちは、その後も挫折感にさいなまれ続け、自らの経験について語らなくなったのだと著者は指摘する。

一九七〇年代に入ると、アクティヴィストたちは寺小屋などの学習活動を開始する。著者によれば、彼らはその中で、公害被害を受けた人々や大規模開発に反対する地域住民と交流すること、さらには日本の経済発展によつて影響を受けているアジアの人々との交流や彼らに対する支援活動を通じて、都会における、さらには日本社会におけるライフスタイルを問い直す、という、いわばポジティブな意味での自己反省を続けることが可能となった。著者によれば、こうして「日常性」の自己変革というニューレフトの課題は、七〇年代以降の市民運動の中に広がり、「市民の力」となった。

ただし、同時期のヨーロッパでは、「新しい運動」が、環境政党などに代表される「新しい政治」を生み出しているが、日本でそのようなことが起きなかった。その原因は、著者によれば、一方では、既成の左派政党が、脱物質主義的価値観を持つニューレフト運動の担い手を取り込むために党を刷新せず、そのような意識を持つ党内の若者たちを切り捨てたことに求めら

れる。他方、当時高揚していたウーマンリブ運動は、ニューレフトと同様の思考を持っていたため、日常の中に偏在する権力関係の転換を目標としていた。それゆえ、彼女たちの間では政治変革が重視されなかった。こうして、「新しい運動」を基盤にしながら女性議員を国会に送り出すという「新しい政治」のプロジェクトが挫折した。

著者によれば、同様の運命をたどるのが、住民運動であった。大規模開発や原発建設に反対する住民運動は、自分たちのライフスタイルの変革を実践しており、戦後革新勢力に対して反発していた。その点で、住民運動はニューレフトと共通の特徴を持っていたが、他方では、ニューレフトを「過激派」と呼んで排除する傾向があった。これに対して同時期のヨーロッパにおける反原発運動は、都市のニューレフト運動と結びつくことで、ローカルな運動を全国レベルのものにした。これに対して日本では、ニューレフトを媒介としながら各地の住民運動がネットワークを形成するに至らなかったのである。

以上見てきたことに基づいて、一九七〇年代以降の市民運動がニューレフト運動から引き継いだものに関する著者の結論を整理すると、次のようになる。一、「自己変革」もしくは「生き方の問い直し」の思想は、七〇年代以降の市民運動に広がり、運動に参加する一人一人の市民に活力を与えた。二、自己変革という思考は、狭い意味での政治の領域に親和性を持たなかった。そのため、「新しい政治」を生み出さなかった。三、ニューレフト運動は、日本社会において直接行動への嫌悪を広げた。

これに関しては、警察によるポリシングや主流メディアによる報道の役割も無視できない。これによって、直接行動という政治的表現手段が日本の社会運動では取られることが少なくなってきた。

以上のように、本書の論点と結論は明快であるが、いくつか気になった点について指摘しておきたい。まず、本書において最も重要な「自己変革」の思想を、著者は欧米の社会運動に見られた同様の思想と比較していない。自己の生活のあり方（文化）を見直すという問題意識は、同時期の欧米における運動でも顕著であった。その遺産は、現在の「新しいアナキズム」における「日常生活の革命」という考え方にも引き継がれている。日常性を問う思考について国際比較をすること、および、国や地域に応じてその特徴や機能について違いが生じる原因を検討することは、現在の日本における社会運動に重要な示唆を与えるであろう。

また、「正義」の実現という目標を掲げ、均質的で閉じた組織や運動は、高い倫理性に基づく「規律」を無言のうちにその参加者に強要する傾向がある。そのような状況が現在の運動に生まれることを回避するためにも、過去の失敗から学ぶ必要があるだろう。そのためには、自己変革という、本来は個人に向かう言説が集団内部に「規律」を生み出したメカニズムを、その言説においてのみならず実態に即して解明する必要がある。これは、七〇年代以降の市民運動で自己変革の思考が肯定的な結果をもたらしたという現象を説明する上でも必要な作業では

ないだろうか。

他方、自己変革が社会変革へとつながる、という論理があったという点については、引用される資料を読んでも理解できなかった。これについても、欧米で見られた同様の言説と比較する必要があるのではないだろうか。付け加えれば、本書では、ニューレフトに見られたマルクス主義的な言説について触れられていないが、運動に参加した人々の思考や実践の枠組みを形作る上でそれらが果たした役割について検討する必要があるのではないかと、と評者は考える。

もう一つの問題は、学生運動とベ平連を、ともに「ニューレフト」として一括して検討するという本書で採用されている方法である。学生運動が、大学という閉じた空間で展開し、学生という均質なメンバーによって構成されていた一方で、ベ平連は、市民運動的な多様性と場の開放性という要素を持っていたと聞く。また、非暴力直接行動に依拠していた運動であった点でも、ゲバルトを肯定し、軍事的な性格を有していた学生運動と異なっていたように思える。そうだとすれば、自己変革という思想を共有していた、という理由だけから、学生運動とベ平連を、ニューレフトという同一の枠組みの中で分析することは、どこまで有効なのだろうか、と評者は考えた。

以上のように、いくつかの点について評者は疑問を持ったが、それにもかかわらず、本書は、独自に設定した枠組みと方法によつて「六〇年代」の「思想のゆくえ」の一端を解明した優れた研究書である。また、本書で提示された検討結果や論点が、

今後、国際的な研究の中に組み込まれていく可能性もある。しかも、明快な文体と構成によつて、大変読みやすい書物となっている。したがつて本書は、国際性と専門性を持ちながらも、学生や社会運動の活動家たちにも勧めることができる優れたテキストであると評者は考える。

(たなか・ひかる／アナーキズム)

『自由主義と社会主義の規範理論』

—— 価値理念のマルクスの分析 ——

(松井暁著、大月書店、二〇一二年)

内田 弘

一 本書の構成と意義

本書は社会主義規範理論に関する研究書である。著者によれば、事実認識ではなく物事のあるべき基準・規範を探求する現代的規範理論は、自由主義派の代表者J・ロールズが『正義論』で展開し、他方で分析的マルクス主義派が社会主義を構想する



基礎理論として研究してきた。著者は最近までの研究動向を踏

まえ(第一章)第二章、社会主義をめぐる基本的な概念「正義・所有・自由・平等・功利・コミュニティ・疎外」を詳細に検討し、著者自身の新しい見解を展開し(第三章)第九章、最後に「自由主義の発展としての社会主義」を提示する(第十章)。右記の七つの概念は絡み合っている。例えば、ホッブズのな見解でも正義は所有権に基礎づけられる。功利はマルクスにとつて疎外された開発の搾取である。著者はその関連を各々の概念分析の中で指摘しつつ、主要概念の意義(価値)を確認するという手法を採用する。

その確認作業で著者は「マルクスは、超越的な観点から自己所有の原理を否定するようなことはせず、資本主義社会に内在する原理に従いながら、そこに存在する不平等を批判するという方法をとった」(二二六頁)と確認する。この体制内在的な視座は、「タッカー＝ウッズ命題」と著者が命名する重要なテーゼ、「或る生産様式を批判するのに他の生産様式の正義の基準を用いることはできない」(六七頁)に結びつく。マルクスの体制内在的な接近法は、評者のみるところでは、実はカント『純粹理性批判』への経済学からの「批判」＝歴史内在的再定義にもとづく。本書は、このように手堅い方法を駆使し、社会主義概念規定があまりいまのままの現状を打破しようとする注目すべき労作である。

本書の主要な主張は、社会主義を自由主義の発展として展望することにあるから、この点を中心に若干立ち入って検討する。

二 マルクス自由論の展開

本書の「労働と所有をめぐる論争」の検討が資本主義を超え社会主義にまで伸びるのは、「未来社会の食堂のメニューは書かない」と限定したマルクスの枠組を越えている。しかし二十世紀の社会主義の経験は、社会主義とは何かを再定義すべき課題を提示しているので、「タッカー・ウツド命題」はその検討に妥当する。著者は、ソ連型社会主義国家が「社会主義固有の生産様式樹立の失敗」・「自己所有原理を踏まえない画一的なノルマ主義」・「全体主義的政策の実行」・「市民的自由の抑圧」など深刻な未決問題を残したと確認する（一五四頁）。著者の現代史への眼差しは確かである。「社会主義」が全体主義・専制主義に転化する根拠は「市民社会」の経済学批判が解明する。しかし本書は「市民社会」を主題化していない（四五二頁）。「市民社会」語も索引で二回しか指示されていない（四五二頁）。著者は、マルクスの自由論は「集团的自由である制御的自由」と「発展的自由と共同的自由からなる人格的自由」で構成されるという。「マルクスにとって自由とは、本質的には人々が自由に自己実現を追求できるという人格的自由を意味した」（一九六頁）。「制御的自由は人格的自由の実現にとっての必要条件である」（同頁）という。著者にとって「制御的自由」は「人格的自由」を実現する手段であり、人格的自由が目的である。著者は、手段としての労働で社会的制御を行い、労働時間以外の時間（生活時間＋自由時間）で本来的な活動を行う、それがマ

ルクスの自由であるとみる。その観点は「フォーディズムの生活観」に対応しないだろうか。

では、「人格的自由」の要素である「他者との共同的自由」と「制御的自由」とは無関係か。「制御的自由」は、諸個人が共同し生産諸力を制御することで達成できるのではないか。生産諸力を担う諸個人の活動が自由であることに、「人格的自由」の決定的な根拠が存在するのではないか。現代資本主義の諸個人の共同関係にも、不自由な「制御的活動」を超える事例が存在するのではないか。規範概念の確立には、その概念の実現を予感させる典型的な経験事例の発見や研究が必要ではないだろうか。

三 労働と所有の資本主義的パラドックス

マルクス自由論は労働と所有の関係に基礎をもつ。著者は《労働の成果はその労働の主体が所有する》という「自己労働原理」のポスト資本主義段階への妥当性を検証するため、マルクスの領有法則転回論を参照する（本書二二四頁）。著者は転回論の検討でも《自由か、不自由か》、一般的に二項対立《Aか、非Aか》で考える。しかしマルクスは「自由」な商品売買と「平等」な等価交換を前提しても、それは「不自由かつ不平等な」取引に転回する逆説を論証する。《Aは必然的に非Aに転回する》構造を論証する。近代資本主義では、自由・平等と不自由・不平等は両立する。このことを確認するため、つぎに領有法則転回論を簡単に解説する（左頁上段の表式を参照）。

資本家やその代弁者が主張するように、**仮に最初に投下され**

る本源的な資本 (G) が資本家の自己労働の蓄積物であると前提しても (自己労働原理、資本の第一循環で搾取した剰余価値 (g) 他人「賃労働者」の剰余労働) でもって「第二循環の始め」に他人の労働力を購買できるので (gak)、自己労働で他人労働の成果を購買するという取得法則」は反対物に転回する。しかも「第二循環の終わり」では、第一循環での搾取物である「他人の剰余労働 (g)」という不等価物でさらに「他人の剰余労働」(Δg) 不等価物を取得できるので、「等価交換の法則」も反対物に転回する。

〔第一循環の始め〕

$$\begin{aligned} G - W(Ak + Pm) \cdots P \cdots W - G' \\ = G - W(Ak + Pm) \cdots P \cdots W - G \\ + g (= ga + gpm) - w(ak + pm) \cdots p \cdots w' - g' \\ = g + \Delta g \end{aligned}$$

〔第二循環の始め〕

〔第二循環の終り〕

このように《A (自由・平等) は必然的に非A (不自由・不平等) に転化する》。このパラドックスが貫徹するのが近代資本主義である (先のマルクスのカント批判の論点を含め、評者の近著『資本論のシンメトリー』を参照されたい)。

四 個体的所有の再建とは何か

「自己労働原理」の観点から著者は平田清明が夙に力説した

「個体的所有の再建」に言及する (一四七頁)。著者は社会発展段階論の視角から、平田のこの概念が社会主義段階でも共產主義段階でも妥当する概念として主張されたと判断する。しかし平田の個体的所有とは、ポスト資本主義社会における個別的な経営体の所有権をそれに参加する生産者たちが分有することを意味する。いわば「勤労者持株制」(広西元信『誤訳』が育てたマルクス経済学『経済評論』一九九三年五月号) である。平田は協同組合運動 (生活クラブ) の同伴者であった。

平田の「個体的所有の再建」とは、初期資本主義で局地的に独立生産者が家族単位で相互に承認しあっていた個々の所有を、ポスト資本主義社会で株式所有という媒介された形態で再建することである。このビジョンは元来、リカードウ社会主義者ジョン・ブレイが『労働(者)の苦難、労働(者)の救済 (Labour's Wrong, Labour's Remedy, 1839)』で唱えた提案をマルクスが、それとは断らないで、『資本論』第一部で援用したものである。詳細は、内田弘『資本論』形成史における『哲学の貧困』(『専修大学』社会科学年報』二〇一三年三月、第四七号) を参照されたい。

五 社会はなぜ個々人に所有権を承認するのか

著者が論じる「自己労働原理」に関連し注目したいのは、民法学に加藤雅信の『所有権』の誕生 (三省堂、二〇〇一年) である。加藤は人類学の成果を活用して、狩猟採取社会・遊牧社会ではなく、農耕社会から典型的に発達する所有権の根拠は「第一次的には、個別の農業生産従事者を保護し、資本 (労働及び

生産手段) 投下の成果を確保することにある。よりマクロ的にみれば、個別の資本投下を保護することを通じて、その社会全体の農業生産量の極大化をはかることにある」(八六頁)と指摘する。社会が諸個人に所有権を承認するのは、承認しない場合と比べて、社会的剰余が多いからであるという。この「所有権承認」社会的剰余効果」に所有権の社会的基礎が的確に把握されている。

個体的所有再建の正当性もこの「所有権承認」社会的剰余効果」の観点からより立ち入って分析すべきであろう。経営体で働く個々人がその株を持つ制度の方がそうでない場合に比べて、経営体の社会的剰余が増加する蓋然性があるとすれば、なぜなのか。勤労者＝株式所有者の労働支出と剰余配分を統一する基準は何かなどの問題があげられる。

六 平等概念は近代的なものだけか

著者は、「平等」概念で立場が分かれる論者が生産手段と消費手段についていかに評価しているか、一覧表で示す(二二四頁)。しかし個体的所有再建論でみたように、マルクスの構想では、社会主義段階では生産手段は勤労者持株制という間接的な形態で分有し(共通占有 Gemeinbesitz) 消費手段もなお貨幣で購買すると展望していたと思われる。

「平等」概念は近代史では「自由」と共に提示された。評者は、市民革命が典型的に展開したといわれるフランスでは、第一次市民革命の「自由・平等・所有」(一七八九年の『人権宣言』が、

フランス産業革命が促す第二次市民革命で「自由・平等・友愛」(一八四八年の第二次共和国憲法)に変更された点に注目する。この変更は「(資本)所有と(賃)労働」の妥協の結果であり、両者をフランス社会の基盤にすえつけた。近代市民社会も固定した概念では把握できない。変化するのである。マルクスはこの第二次市民革命にも批判的であった。この批判は『経済学批判要綱』の代議制民主主義への懐疑の評価で示されている。すでにみたように、「平等＝価値交換」は「不平等＝不価値交換」に必然的に転回する。このパラドックスに立脚する社会で「友愛」が実現するとはいえないからである。『要綱』の主題は政治史的にはフランス第二次市民革命批判である。

では、平等とは資本主義社会で近代的な概念としてのみ存在するのか。あの光学技術の発明報酬をめぐる争いにも、近代的な平等とは異なる平等要求が動いていないか。不安定な現実実験予算、協力的とはいえない研究環境のなかで開発した革新的な技術に、周囲の者が『それはみんなのものだ』と群がり、『会社の所有』となる。開発者本人には至極僅少な金額しか支払われない。部外者が技術開発者を押しつけ成果に嘴くちばしを入れる。この事例に評者は「個体的所有」の至められた姿を観る。規範概念は典型例を直観する。探求者を押さえ、成果が出ると平等配分を求める伝統的な平等観が日本に存続していないか。

三枝博音さいくまのねは戦中書『日本に於ける哲学的観念論の発達史』(文圃堂、一九三四年)で、カントが一九三三年(隣国フランスは革命の最中)に宗教論文の発禁処分を受けたのに、西田幾多郎・

田辺元などの日本の哲学者がカントからヘーゲルまでのドイツ観念論を《宗教化》して導入する実態を分析した。カントのその受難やイエナ時代（一八〇一年頃）のヘーゲルの宗教権力への妥協も、日本では消え失せる。この《宗教好みの伝統》は、古代的天帝を戴く臣民が《我ら平等》と自認する思想風土に長らく息づいてきた。そこでは市民的自由の実質が腐食し形式だけが残る。民主制も「群がり平等主義」になる。その伝統は最近の日本古代史研究の成果、例えば「聖徳太子＝非実在説」（大山誠一『聖徳太子と日本人』風媒社、二〇〇一年）に関連するであろう。

かくして課題は重層する。現存してきた社会主義国の経験がほとんど検証されてこなかった経緯を考慮すれば、本書が社会主義を自由主義の批判的継承として定義したことには積極的な意義がある。今後、自由主義および社会主義の概念の多義性・歴史性・地域的伝統性を考慮し、実践的に明確な経路を開示示ることが期待される。

（うちだ・ひろし／『資本論』形成史・市民社会発展史）

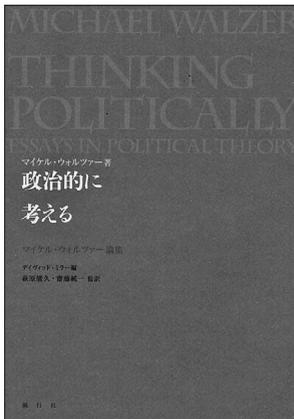
書評

『政治的に考える——マイケル・ウォルツァー論集』

（マイケル・ウォルツァー著、デイヴィッド・ミラー編、萩原能久・齋藤純一監訳、風行社、二〇二二年）

小田川大典

マイケル・ウォルツァーは一九三五年にニューヨークのユダヤ系アメリカ人の家庭に生まれ、ブランドイス大学で歴史学を学び、一九六一年にハーバード大学で政治学の博士号を取得した後、プリンストン大学とハーバード大学で教鞭をとり、一九八〇年以降、プリンストン大学高等研究所の終身メンバーと



なつた政治思想家である。彼の作品を読む際に念頭に置くべき知的背景は二つある。すなわち、まず彼が、歴史学出身でありながら、ハーバード大時代に同僚だったジョン・ロールズ、ロバート・ノージック、ロナルド・ドゥオーキンらとの勉強会を通じて政治哲学の最新の研究成果を吸収したこと。そして、当時まだ大学院生だった一九六〇年にアーヴィング・ハウの依頼で——始めたばかりの博士論文の執筆を完全に中断して！——南部での公民権運動のいわゆる「シット・イン」を取材して以来、半世紀にわたって反共左翼の政治誌『デイセント』の中心メンバーとして健筆を揮い続けていること、である。本書は、デイヴィッド・ミラーが、ウォルツァーのきわめて広範で多岐に亘る著作群の中から主に「一九八〇年から二〇〇五年の二五年間」に発表された政治理論分野の論文を選び出し、ウォルツァーの現在の問題意識が述べられたインタヴュー「世界の中心のアメリカ合衆国——正しい戦争と正しい社会」を付して刊行したものの全訳である。

まず注目すべきは、本書が、ウォルツァー本人によって編まれたものではなく、リベラル・ナシヨナリズムの提唱者であるミラーが、ウォルツァーを「政治的共同体がどのようなものであるべきかということに関して、明晰で一貫したビジョン」を持つ模範的で「筋の通った批判者」として描き出すことを目的に編纂した論文集だということであろう。収録作品は、ミラーが設定した六つのテーマに即して選ばれている。第一のテーマ「哲学と政治」は哲学に対する政治の優先と言ひ換えてもよい。

第一章「哲学とデモクラシー」においてウォルツァーは、ロールズやノージックから学んだ政治哲学と政治的共同体の関係を「哲学者がその結論について主張する権威」と「人びとがその決定について主張する権威」の関係の問題として論じている。ウォルツァーによれば、政治哲学者は、国家や、国家よりも小さい政治的共同体という「觀念の共同体」からラディカルに自らを引き離してはじめて、「政治的アソシエーションの意味と目的、あらゆる共同体にとつての適切な構造とその統治」について「最も深い問い」を発し、「普遍主義的で単一」の「哲学的知識」に到達することができる。だが、政治的共同体の構成員たちは、それぞれが属する個々の政治的共同体の内部においてのみ得ることができる「このアソシエーションの意味や目的は何か。われわれの共同体や統治にとつて適切な構造とは何か」についての「特殊で多元主義的」な「政治的知識」だけを受け容れる。ゆえに哲学者たちは、この「英雄的」な離脱をやめ、政治的共同体の構成員に近い「ソフィスト、批評家、ジャーナリスト、知識人」へと身を落とし、「真理」から「意見」に格下げされた自らの構想を提示するほかなくなる。しかもその「贈り物」を受け取るかどうかは、政治社会の構成員たる人びと次第なのである。

第二、第三のテーマ（リベラリズム）「市民社会と国家」は、ウォルツァー政治理論において基底的な位置を占める政治的共同体論についてである。第四章「リベラリズムと分離の方法」においてウォルツァーはリベラリズムを、かつて「有機的で統合さ

れた全体だとみなされていた」社会に「教会／国家」「市民社会／政治的共同体」「公的生活／私的生活」といった境界線による「分離」をもたらし、「社会的・政治的な世界の地図」を描く「特定の技法」と位置づける。諸領域を適切に「分離」し、各領域の「権力」を相互に拮抗させることは「自由」をもたらし、各領域内での「分配」を適正化することは「平等」を実現する。

このように諸領域の複合体として社会を捉えるウォルツァーのヴィジョンは、ミラーも指摘する通りまちがいがなくアメリカの政治的多元主義の伝統を汲むものであるが、その「地図」で特別な位置を占めるのは言うまでもなく「市民社会」と「国家」である。ウォルツァーは第八章「市民社会論——社会再編への道」において、市民社会を「強制によらない人間によるアソシエーションの空間」と「この空間を満たす——家族、信仰、利害、関心、イデオロギーといったものために形成される——一連のネットワーク」で構成されるものと捉え、その最も重要な特質を、様々なアソシエーションを包摂しうる「多元性」に見出す。「十九世紀そして二十世紀の社会思想」は市民社会の構成員を「公民」（共和主義）「生産者」（マルクス主義）「消費者」（市場社会論）「国民」（ナショナリズム）等の「単一」の視点からのみ捉えようとする過ちを犯したが、ウォルツァーによれば、実際の市民社会にはこの四つのすべてがあてはまる。だが、「多元性」を強調するがゆえに市民社会論には「市民社会万歳を唱える反政治的傾向」という無政府主義的な陥穽が伴う。ここでウォルツァーは「市民社会を枠づけるとともに、その一角を占

め」「すべてのアソシエーション活動の限界条件や基本ルールを定める」ところの、「他のすべてのアソシエーション」とは異なる国家の必要性を唱えている。だが、このきわめて「多元的」で不安定なものとして捉えられた市民社会と、「一元的」な政治権力としての国家との関係という、いささか厄介な問題を、ウォルツァー市民社会論の「批判的アソシエーションイズム」は抱え込まざるを得ない。

ミラーはおそらくはこの問題への応答として第四、第五のテーマ（ナショナリズムと多文化主義）「人道的介入と人権」を提示している。ミラーが指摘するようにウォルツァーの政治思想には「ネイションへの固執がもつ実践的な力と道徳的価値の双方」を認めるナショナリズムと、「国民国家内部における多数派のコミュニティと少数派集団の間の差異を含めた文化的差異」を尊重する多文化主義が並存している。だが当該集団の「文化的自律——外部からの干渉を受けることなく独特な生活様式を創り出すよう人びとがともに働く機会」を排他的に主張する点において、国民国家のナショナリズムと（国民国家内部の）文化集団の多文化主義は相互に対立せざるをえない。ウォルツァーは第二章「民族と普遍的世界」において、ユダヤ教の歴史的事例を手がかりにこの問題を検討している。ウォルツァーによれば、ユダヤ教には救済について、ただ一人の神の下、全人類を「被覆」する唯一の正しい解放のありようが存在するという「被覆法型」の普遍主義と、ただ一人の神の下、個々の人民がそれぞれ「自分たち自身の解放」を経験するという「反

「復型」の普遍主義という二つの考え方が存在する。「この（反復型）普遍主義を被覆型普遍主義から区別するのは、その個別主義的な視座および傾向として多元性を産み出す特質である」。この唯一の正しい解放がすべてを覆い尽くす「被覆型」と、さまざまな人民の解放を「反復」として等価とみなす「反復型」という区別を踏まえつつ、ウォルツァーは、民族を統合するナショナリズムは、多元性を抑圧しない「反復型」でなければならぬと論じている。

だが、ある国民国家がその内部の文化集団に排他的な「被覆型」ナショナリズムの牙を向けた場合、第三者的な立場にある別の政治的共同体の構成員は、そのことをどう受けとめたいのか。更にいえば、ある国民国家の内部において、いくつもの集団の個人的権利がまさに国家そのものによって侵害されている場合、他の国家が人道的な観点からそこに軍事介入するとは認められるのか。この問題について、第三章「国家の道徳的地位——四人の批判者への応答」では「軍事的侵攻の十分な根拠になるとは思わない」と述べていたウォルツァーであるが、第四章「人道的介入論」と第五章「人道的介入を超える——グローバル社会における人権」では、様々な留保を付けながらも、「大量殺人、民族浄化、奴隷労働、収容所の設立」といった「単に野蛮な行為であるのみならず、人権侵害でもあること」に対する「近隣諸国あるいは諸国連合、あるいは国際舞台による軍事介入」による対処の必要性に同意している。

ウォルツァー政治思想における多元的だが不安定な市民社会

と一元的な政治権力としての国家との関係という問題について、「権利についての最小限の構想」を根拠とした他国への軍事介入を是認するウォルツァーの「人道的介入論は、「リベラル」という冠による限定の下で国民国家の役割を積極的に評価するミラーのリベラル・ナショナリズムへの接近を感じさせる。だが、ミラーが第六のテーマ「政治と道徳」についての論文として最後に配置している第七章「政治的行為と「汚れた手」という問題」（発表は一九七一年と、本書の中では最も古い論文である）は、

この問題が一筋縄ではいかないことを示している。この章でウォルツァーは、政治的共同体の存続のために「暴力あるいは暴力による威嚇」の行使を余儀なくされた政治家の道徳的な処遇という問題を手がかりに、政治と道徳が対立した場合に政治的共同体の構成員はどう判断すべきかという問題を考察している。政治的要請と道徳的義務が対立したとき、あくまでも後者を優先して清廉潔白であろうとする態度をトマス・ネーゲルに倣って「絶対主義」と呼ぶならば、サルトルの戯曲の題名からとられた「汚れた手」という問題設定は、いうまでもなく絶対主義を拒否し、道徳的義務を政治的要請のために犠牲にするという政治家の決断の是非を問うものである。そしてウォルツァーは、この「汚れた手」のディレンマについて、「たとえその行為が非難されるようなものでも、もたらした結果さえよければ、それでいいのだ」と帰結主義によって政治家を免罪するマキアヴェリ的伝統と、「善をなすために悪をなし、魂を引き渡した」政治家を個人的な良心の呵責によって実質的に免罪

するヴェーバー的伝統と、なされた「善」を讀えつつもそのために犯した「悪」を根拠に政治家を「われわれ」（市民社会の構成員）の手で罰するアルベール・カミュ的な伝統という二つの考え方を挙げた上で、政治家自身の「堅実な計算ずくのコントロール」にしか従わない第一の伝統と、政治家の「苦悩しうる能力」によってのみ制約されうる第二の伝統を退け、市民社会の構成員によって最終的な解決をはかる第三の伝統を選ぶ。「エドレエル（カミュ『正義の人びと』の登場人物）が嘘をつき、謀を巡らし、殺人をするなら、われわれは確実にその代償を支払わせなくてはならない。その場合にしかし、われわれは自分たちの手を汚さずにそれをなしえないであろう。そのとき、われわれは自分たちがどう落とし前をつけるか、その方法を見つけないければならない」。

国家の役割を重視しながらも、最終的にウォルツァーは、政治的共同体としての市民社会の自己決定を手放してはいない。そして政治的思考は、その道徳的議論との深い裂け目を改めて露呈する。——かくして、ミラーの問題意識に導かれながらウォルツァーの政治的思考を追っていた読者は、再度ふりだしに戻ることになる。これは見事な構成と考えるべきであろう。ウォルツァーの文章は決して平易ではないのだが、早稲田大学と慶應義塾大学の翻訳チームによる訳文は正確で読みやすく、本訳書を通じて読者は、ウォルツァー政治思想の迷宮を隅々まで堪能することができるにちがいない。

（おだがわ・だいすけ／政治哲学・政治思想史）

二〇一四年会員新著一覽(五十音順)

【著書】

相田慎一『ゲゼル研究——シルビオ・ゲゼルと自然的経済秩序』ばる出版

安藤裕介『商業・専制・世論——フランス啓蒙の「政治経済学」と統治原理の転換』創文社

井上彰・ほか編『政治理論とは何か』風行社

鵜飼哲『ジャッキー・デリダの墓』みすず書房

宇野重規編『岩波講座政治哲学第3巻 近代の変容』岩波書店

大野光明『沖縄闘争の時代 1960/70——分断を乗り越える思想と実践』人文書院

大塚元編『岩波講座政治哲学第2巻 啓蒙・改革・革命』岩波書店

川出良枝編『岩波講座政治哲学第1巻 主権と自由』岩波書店

川出良枝・ほか編『ルソーと近代——ルソーの回帰・ルソーへの回帰』(ジャン・ジャック・ルソー生誕三〇〇周年記念国際シンポジウム) 風行社

堅田剛『明治憲法の起草過程——グナイストからロエスラーへ』御

茶の水書房

倉田稔『マルクス主義』成文社

黒川伊織『帝国に抗する社会運動——第一次日本共産党の思想と運動』有志舎

桑田学『経済的思考の転回——世紀転換期の統治と科学をめぐる知の系譜』以文社

古松丈周『フランクフルト学派と反ユダヤ主義』ナカニシヤ出版

小峯敦 (Kominé, Aisushi) *Keynes and his Contemporaries: Tradition and Enterprise in the Cambridge School of Economics*, Routledge

齋藤純一編『岩波講座政治哲学第5巻 理性の両義性』岩波書店
坂本達哉『社会思想の歴史——マキアヴェリからロールズまで』名古屋大学出版会

古屋大学出版会

桜井哲夫『一遍と時衆の謎——時宗史を読み解く』平凡社

柴田隆行『シユタインの自治理論——後期ローレンツ・フォン・シユ

タインの社会と国家』御茶の水書房
杉田聡『「3・11」後の技術と人間——技術的理性への問い』世界思想社

杉田聡『天は人の下の人に人を造る——「福沢論吉神話」を超えて』インパクト出版会

田中拓道『よい社会の探究——労働・自己・相互性』風行社

田中秀夫『スコットランド啓蒙とは何か——近代社会の原理』ミネルヴァ書房

田中秀夫編『野蛮と啓蒙——経済思想史からの接近』京都大学学術出版会

出版会

橋本周子『美食家の誕生——グリモと〈食〉のフランス革命』名古屋大学出版会

廣瀬陽一(編集・解説)『金達寿小説集』講談社

藤野寛『キルケゴール——美と倫理のはなまに立つ哲学』岩波書店

細見和之『フランクフルト学派——ホルクハイマー、アドルノから

二世紀の「批判理論」へ』中央公論新社

堀孝彦『近代倫理学生誕への道——民主主義の倫理と日本』未知谷

社

三宮利幸『価値自由』論の系譜——日本におけるマックス・ヴェー

バー受容の一断面』中川書店

森川剛光(Moritaka Takemitsu)『Die Welt der Liebe: Liebessmantiken

zwischen Globalität und Lokalität』Transcript Verlag

安井俊一『J・S・ミルの社会主義論——体制論の倫理と科学』御

茶の水書房

山田園子『ジョン・ロックの教会論』溪水社

吉野裕介『ハイエクの経済思想——自由な社会の未来像』勁草書房

【翻訳】

アーレント(Arendt, Hannah)・ブリュッヒャー(Blücher, Heinrich)・

ケーラー(Köhler, Lotte) 編 初見基・ほか訳『アーレント＝

ブリュッヒャー往復書簡——1936-1968』みすず書房

ベンヤミン(Benjamin, Walter) 細見和之訳『この道、一方通行』

みすず書房

ハーバーマス(Habermas, Jürgen) 日暮雅夫・池田成一・ほか訳『自

然主義と宗教の間——哲学論集』法政大学出版局

ハーバーマス(Habermas, Jürgen) ティラー(Taylor, Charles)・

バトラー(Butler, Judith P.) ほか、箱田徹・金城美幸訳『公共

圏に挑戦する宗教——ポスト世俗化時代における共棲のために』

岩波書店

ホルクハイマー(Horkheimer, Max) 青柳雅文訳『初期哲学論集』

こぶし書房

コロコフスキ(Kolakowski, Leszek) 藤田祐訳『哲学は何を問うて

きたか』みすず書房

マブリ(Mably, Gabriel Bonot de) 川合清隆訳『市民の権利と義務』

京都大学学術出版会

ペイトマン(Pateman, Carole) 山田竜作訳『秩序を乱す女たち？

——政治理論とフェミニズム』法政大学出版局

シュトラウス(Strauss, Leo) 飯島昇藏・石崎嘉彦・近藤和貴・西

永亮・高田宏史・ほか訳『政治哲学とは何であるか？とその他

の諸研究』早稲田大学出版部

〈備考〉

本の形をとっている会員の仕事のみを取り上げる。

共著、共編、共訳については、奥付に会員の名前が記されて

いるものを取り上げる。

寄稿論文、分担執筆、分担訳については取り上げない。

非会員の共著者、共編者、共訳者の名前は「ほか」とする。

paradoxical idea of Marxist capitalism. In light of this, the reason why he claimed – only half-jesting – that he was a “Marxist of the Right” becomes understandable.

Keywords: Kojève, Schmitt, Giving Capitalism, Nomos, the Universal and Homogenous State.

Kojève's "Giving Capitalism" Theory of State: Had the USA Reached the Final Stage of Communism

Reimon SAKAI

In *Introduction to the Reading of Hegel* (1969), Alexandre Kojève maintained that America was the country where communism was most advanced; he also predicted that the Soviet Union and America would one day notice that they were heading in the same direction. The purpose of this article is to clarify these assertions. In order to reflect a change in Kojève's conception of the state after World War II, we need to review what he had in mind when he dealt with "the giving state" under the influence of Carl Schmitt. At first, we will define nomos as argued by Schmitt. Then we will examine Kojève's reaction to the argument in order to elucidate his theory of the state. We will also deal with the influence of Xenophon and Marcel Mauss on Kojève.

According to Schmitt, the Greek word nomos not only meant the law but etymologically meant taking, sharing, and producing, connotations which have since been forgotten. Of these three, rights concerning taking and producing are important, however, one should also pay attention to sharing of the taken things in order to understand the nomos – here signifying orders. In other words, Schmitt asserts that the nation-state-centric order which used to be maintained by the International Law of the Jus Publicum Europaeum had already been apparent in the etymological meanings of nomos.

According to Kojève, since the appearance of Fordism the contradiction inherent in capitalism has been resolved, thus the need for revolution is obviated. Although Henry Ford was unaware, he was in fact the greatest Marxist reformer. This is how Kojève comes to say that America leads the way to the End of History by means of his seemingly

Arendt insists that what in-between consists of is not material things but intangible relations. The in-between separates and relates at the same time; hence, subjects are separated from and related to each other. Before the event, neither subjects nor relations exist. Action is, in fact, emergence of this in-between and is itself a separating and relating power. From the subject's point of view, action is one's own activity and realization of one's uniqueness. Nevertheless, its essence is the differentiation and emergence of relation.

Eventually, by virtue of speech or words, the subjects that have emerged here as crystallization of relations are made up into heroes of a story, and the events as such are also told in a meaningful story.

Keywords: Arendt, action, in-between, subject, relation

Foundation of Relations and Disclosure of the Persons: Reinterpretation of Arendt's Concept of "Action"

Taiki HASHIZUME

In *The Human Condition* (German ver.: *Vita activa*), Hannah Arendt analyses what she calls three fundamental activities: labor, work, and action. Since the chapter that deals with action is the longest one, we are convinced that action is for Arendt the most important concept among the three. It is not easy, however, to understand the essential characteristics of action. Action is one's spontaneity or actualization of one's uniqueness, because it means "to begin something" despite the fact that it consists in the foundation of one's relationship with others. This paper is an attempt to reconcile these two aspects of the concept of "action."

First, I examine Arendt's concept of "plurality in general" and "human plurality," the former of which enables the latter. Plurality in general means that an entity can never exist and be recognized without being in relation with and different from other entities. According to this principle, a person (an entity) also always already exists as something distinct from other persons.

Then I refer to the definition of "action" as "beginning" or "initiative," because Arendt argues that action is a faculty to begin, i.e. to release spontaneous processes, which would never occur without human beings. In other words, action causes events *par excellence*. But this action is not only active but also passive simultaneously, since one's action always occurs in the midst of relation with others. Doing and suffering thus belong to each other; that is, when one acts, one suffers from other's reaction and *vice versa*. Both cannot be unequivocally referred to as an "actor," i.e. a subject, since they are both actors and sufferers, active and passive. To describe this situation, Arendt makes use of the concept of "in-between."

of the meaningful understandings in the ordinary life are pre-oriented by the comprehensive preconception, while they can change the holistic preconception itself (It goes without saying that the above philosophical argumentation is nothing but the hermeneutic circle itself) . Indeed, the faith is one form of these preconceptions, but it never permits that it is changeable.

After close examination at once his relationships to Schmitt and that to the believers in that separation, this paper concludes that in the controversy over the secularization in the 1950s Löwith adds a valuable contribution through his own hermeneutical philosophy without joining the camp of Schmitt or the sepalationalists.

Keywords: Secularization, Political Theology, Karl Löwith, Carl Schmitt

Secularization Thesis and Political Theology: Confrontation between Karl Löwith and Carl Schmitt

Kenju ENDO

The purpose of this paper is to examine the uniqueness of Karl Löwith's contribution to the controversy over the secularization in the 1950s.

Löwith asserts in his *Meaning in History* (1949) that all sorts of modern philosophy of history result from the secularization of Christian eschatology. Carl Schmitt deeply impressed with its "secularization thesis" in his review recognizes that it has some affinity with his own politico-theological schema where the modern political or secular predicament should be explained from the eschatological viewpoint.

However, in spite of all his high estimation of Löwith's, Schmitt, at the same time, doubts that Erik Peterson, a Roman Catholic theologian who is known as a severe critic of political theology may exert some influence upon it. In fact, Löwith, following after not only Peterson but the Evangelical, rejects all kinds of political monotheism or political eschatology connecting "the history of world" and "the history of salvation." Because he appreciates the rigid distinction between these types of histories should be the original crux of Christianity. For Löwith, "secularization thesis" suggests that there is some contradiction in regarding the modern philosophy of history as the secularized history of salvation. While for Schmitt it is not any guarantee for political theology, but rather a threat against it.

However, at the same time, we have to pay due attention to the fact that Löwith never accepts the faith in the Christian dogma of the salvation nor he receives the separation of the spiritual from the secular supported by the dogma itself. As his philosophical argumentation clearly shows, all

Gramsci's Consideration on Common Sense

Ichiro OBASE

The purpose of this paper is to examine Gramsci's theory of common sense in his *Prison Notebooks*. The paper first seeks to explain the reason why Gramsci insists that every idea is "philosophy" including vulgar common sense. The second is to survey Gramsci's definitions of common sense through *Notebooks*. The third concerns the relationships among common sense, science, philosophy, good sense and folklore. The fourth examines the significance of idea of common sense in his *Prison Notebooks*. The fifth is to verify close relationship between common sense and the conception of hegemony. In these years Gramsci's idea of common sense attracts many European Gramscian students to re-read *Prison Notebooks* through the idea. Following Gramscian students in Europe, for example Guido Liguori and Fabio Frosini, I would like to show how important the idea of common sense in his *Prison Notebooks* is.

Keywords: Gramsci, Prison Notebooks, Common Sense, Good Sense, Hegemony

convinced that political democracy, economic democracy and “social contents” of the republic as well should be inherited in a future society.

Keywords: Hilferding, organized capitalism, economic democracy, social republic

Hilferding's Coalition Policy and Socio-economic Thought in the Midst of the Weimar Era

Yuko KAWANO

Rudolf Hilferding (1877-1941), a representative politician and economist of the German Social Democratic Party, coped hard with the unstable political situation, the tasks of social policy and the structural change of economy in the mid-1920s, but his struggles have not been explored concretely enough yet. Late in 1923, he analyzed the establishment and the collapse of the great coalition government, which he himself had taken part in, and emphasized the importance of political power, warning against any illusion of coalition policy. In 1926, Hilferding put forth the concept of a “social republic,” which he had already implied in 1924. arguing for the abolishment of educational privilege, the promotion of social policy, etc. When a governmental crisis occurred in 1926/27, he urged in vain an immediate coalition. He again suggested a “social republic” as a genuine form of a welfare state.

At the party convention in Kiel, Hilferding proposed a resolution and developed the comprehensive theory of “organized capitalism,” pointing especially to the social character of big business management. He advocated an economy controlled by a democratic state through economic and corporate democracy. Politically, he defended democracy against fascism and recommended flexible coalition tactics. Regarding economic democracy, he cooperated with the trade union and his ideas about democratic management and the way to socialism were accepted in its program. In private letters and on other occasions, he found out the beginnings of social regulations in “organized capitalism.” About the reestablished great coalition in 1928, Hilferding raised democracy and peaceful foreign policy as its fundamental causes. As a whole, he was firmly

Keywords: Marxist theories on national questions, National questions, Nationalism/ National movement, The General Jewish Workers' Bund in Lithuania, Poland and Russia, National cultural autonomy

The Jewish Workers' Bund arguing “self-determination”: Marxists and the national question in the Russian Empire

Yuu NISHIMURA

This article examines articles on the national questions written by the leading figures of The General Jewish Workers' Bund in Lithuania, Poland and Russia. My aim is to clarify the meaning and nature of the Bund's demands that were presented in the polemics it had with Vladimir Lenin and his supporters.

Firstly, it points out that the Bundists' argument for the right of Russian Jews to develop its own language and culture is not to be seen as a sign of the Bund's deviation from an “international” class movement toward “bourgeois nationalism” or “separatism,” as Lenin criticized. Vladimir Medem, a Bundist, argued that the liberation of language and culture was the Yiddish speaking Jewish workers' social liberation.

This article, secondly, shows that the point of the polemics between the Bund and the Russian Social Democrats over the national question was how to interpret and define “self-determination” of all nationalities which was in the program of the Russian Social Democratic Workers' Party. Referring to Karl Kautsky's articles, Vladimir Kossovsky, an another theorist of the Bund, argued that this idea reflected within itself the notion of nation in Western Europe that was associated with state, and was not applicable in Eastern Europe, where each ethnic group did not have territorial borders and national movements did not always carried the demand for their own state. The Bund's national program, national cultural autonomy, that was formulated under the influence of Karl Renner's theory, was an alternative to the idea of “self-determination” that Lenin formulated as the right of all nationality “to secede and form a separate state”.

ideal of “balance” in self as well as in society.

Proudhon uses the notion of “series (série)” in *De l'ordre dans l'humanité* (1843) so as to realize this ideal of balance in human society. In an ensemble with a certain level of complexity, it is always possible to find out a new way to articulate the units, according to the point of view to take. Points of view are potentially innumerable, so there should necessarily be a way to exclude the existing inconveniences not by suppressing units nor imposing a moral to them, but by finding another combination between them.

We can remark here the profound influence had by Fourier's theory of series. However, while the “harmony” of the latter is already perfected and stable like the movement of planets, Proudhon's balance is perpetually imperfect and subject to revision.

Keywords: Pierre-Joseph Proudhon, property, possession, solidarity,
Charles Fourier

From “absoluteness” to “balance”: Proudhon’s critique of private property

Jun KANEYAMA

The purpose of this article is to examine the problem of “absoluteness” and “balance (*équilibre*)” in the early works of Pierre-Joseph Proudhon (1809-1865), starting from his criticism of private property. To reach this aim, we attempt not to evaluate his argument on property merely as a law or economic theory, but to use it as a key for reconsidering his multidisciplinary social thought.

When Proudhon criticizes private property and declares it to be “impossible” in *Qu’est-ce que la propriété* (1840), he aims not only to condemn the inequality of conditions caused by it, but also to put into question the image of the individual supposed by this notion, particularly the “absoluteness” of the possessive individual. In the system of private property, man possesses an absolute power over his properties, as if he was a god with sovereign domain over the world he created. This sovereignty of man is considered the essential evil of property for the reason that it violates justice, the supreme law that is above men.

This criticism of absoluteness leads Proudhon to develop his own conception of man, which is especially expressed in *Système des contradictions économiques* (1846) through the confrontation with the atheistic humanism of Feuerbach. Against Feuerbach’s divinization of humanity, which replaces God the omni-powerful, infinite, and fixed, Proudhon presents his conception of man as essentially discordant, imperfect, and progressive. As such, man is destined to seek a state of poise between opposing elements, while it is not in question to surmount his own discordant and multiple nature. Proudhon thereby proposes the

It would be also important to consider the paradox of democracy in the legislative in modern states. In modern large territorial states, it is quite difficult to organize a people's assembly for the legislation which was often seen in democratic city-states in ancient Greece. Kant showed the conditions for the legitimate legislation and thus grounded the legislation by the assembly of the representatives with the principle of "original contract". In this way, Kant has constructed the concept of modern "republic".

Keywords: Immanuel Kant, Republic, Despotism, Democracy, Sovereignty

Paradox of Democracy and the Concept of Republic in the Political Thought of Immanuel Kant

Takuya SAITO

This paper aims to show what republic means in the political thought of Immanuel Kant, by examining his concepts of popular sovereignty, separation of powers, and system of representation in the historical context of eighteenth century.

Kant can be located in the genealogy of the theory of sovereignty, which was developed in the seventeenth and eighteenth century in Europe. To overcome the state of nature, i. e. state of war among people, it was necessary to establish an absolute sovereignty. In this tradition, Rousseau solved the problem of the legitimation of the legislative power of sovereignty, by elaborating the idea of social contract. In addition, Rousseau formulated the strict separation of powers between legislative and executive, so as to avoid the problem of despotism.

The ideas of the popular sovereignty and the separation of powers are also found in the political writings of Kant, who tried to avoid the problem of despotism not only in monarchy, but also in democracy, which can be called the paradox of democracy in the executive. In his theory, it is clear that the people has the legislative power. If the monarch had nevertheless the legislative and executive power, he would be a despot. Similarly, if the people had the legislative and executive power at once, such a regime would be despotic, as it was in ancient Greece. Kant finds “the way of government”, i. e. the separation of powers between legislative and executive more important than “the form of government” (monarchy, aristocracy, and democracy). When these two powers are properly separated, the regime can be called “republican”. In this way, Kant denies the despotism found in the ancient democracy.

Keywords: Kant, Mendelssohn, Garve, vocation of man, historical philosophy.

An Historical Analysis of Kant's *Idea for a Universal History with a Cosmopolitan Aim*:
 Debate on the Vocation of Man, Mendelssohn and Garve

Hideo KOTANI

There have been many studies on Kant's *Idea for a Universal History with a Cosmopolitan Aim* (*UH*) that have tried not only to give or find its significance through careful reading. Relative insufficient is the historical study. We analyze thus the in 18th century popular debate on "vocation of man (*Bestimmung des Menschen*)", and Mendelssohn's and Garve's thoughts in order to find historical contexts of *UH*.

The first context is the discussion by Mendelssohn (,Spalding, and Abbt) in the theme of "vocation of man". Mendelssohn argues that this "vocation" is to gain our perfection both according to God's intention and through our own endeavor to develop our faculties in the soul. He insists also that the "vocation" should be firstly fulfilled in the whole, not in each. Still, in a different way from Kant's *UH*, Mendelssohn understood this whole world not as a mankind in this earth, but such that exists now and after death.

The second context is Garve's *Cicero*. In this book he develops the idea that mankind advances according to the "providence" and achieves the peaceful political system in international society. He uses same concepts as Kant, like "providence" "cosmopolitan citizens" or so. Indeed, Garve's argument is very similar to *UH*. However, on the one hand Garve recognizes morality in our prudence only, on the other Kant does it therefore, in our pure practical reason, in the higher rank than prudence. For Kant, Garve's historical philosophy is slipped up unless it is based on the morality.

example of how to show the actuality of modernity. He follows and continues the paths of Benjamin and Adorno as well as those of Berthold Brecht and Fritz Lang. In Kluge's writings we see a convergence of criticism and literature with a certain focus on alternatives. Kluge deals with certain events, which could have happened in different ways based on our *emotions* and on "an ever-evolving ability to ask new questions" (Amir Eshel in "*Futurity*").

Minor Considerations on the Concept of Criticism

Ken'ichi MISHIMA

The point of departure of this article is the presumption that the avant-garde in arts and literature is always aging. In regard to this thesis, shared by Martin Jay and Theodor W. Adorno, supported by Jürgen Habermas, but with hesitation, my question to be discussed here is how to understand criticism in the late phase of modern age. Criticism, as we know it by reading the essays of Charles Baudelaire, was always an act of provocation, a critique of the conventions and taboos by dealing with them in a rather scandalous way. In cases like these Benjamin talked of a profane enlightenment that we could experience. In his dissertation on *“The Concept of Criticism in German Romanticism”* Benjamin argued that in regard to novels criticism would emphasize tendencies that were not mentioned in novels so openly. In his understanding criticism was more than a critique of a certain work of literature, but realizing the hidden potentials of a novel.

Compared to the experience of modernity embedded in this theory of criticism the Marxist idea of art – i.e. socialist realism as already criticized by Adorno – looks rather anti-modern. The same could be said about the idea of art in the civil society-group (*shimin shakai ha*) or in the thought of Martin Heidegger. Japan-centred discourses like those of Nishitani Keiji or Nishio Kanji are anti-modern in a similar way. All four forms of critique regarding modernity fail to grasp the specific outlook of modern societies: the avant-garde's works of art as “signs of destruction”. According to Adorno these signs proof the “coherence of modernity as an anti-traditionalist explosion”.

In critical comparison to these four trends the article deals with Alexander Kluge's *“Chronicle of Emotions”* as a literary phenomenon that binds texts and criticism together. Kluge's work is seen as a unique

A Critique of Aesthetic Affect: Rethinking Paul de Man's Aesthetic Ideology

Yusuke MIYAZAKI

Aesthetic affects or feelings in human activities are expected to function, more or less, as principles for integrating modern society, in which people have to govern themselves in the name of democracy. As Friedrich Schiller argued, the “aesthetic education of man” requires the enhancement of people’s sensitivity to beauty, so that this can contribute to their moral edification. In addition, this sensitivity is believed to enable the cultivation of the ideal personality for a citizen.

This study attempts to fully take into consideration the historical fact that this social and political function of aesthetics turned toward an ideology of totalitarianism during the twentieth century. Nazism gave rise to the theatrical representation of people’s political realities by means of aesthetic spectacles such as the Nuremberg Rally.

Against this backdrop, my question is concerned with whether the function of aesthetic affects should only be construed as a principle of integrating the community. Paul de Man, a Belgian literary critic, once called into question the consciousness that reduces the power of the “aesthetic” to such a totalizing principle. Insofar as the consciousness thus naturalizes the stability of this category, he calls it “aesthetic ideology.”

This study investigates what is at stake in de Man’s critique of aesthetic ideology. By tracing out some points of his argument, I elucidate the old and new problems of the relationship between aesthetics and politics, the critique of judgment and political theory, and literary or art criticism and social thought.

The Sight from Heterotopia: Edward W. Said and the Possibility of Criticism

Tadao UEMURA

Abdul R. JanMohamed, an American critic who founded the postcolonial journal *Cultural Critique*, characterizes Edward W. Said as one of the specular border intellectual and points out that the site of this subject in the present postcolonial world is one mode of what Michel Foucault called “heterotopia,” that is to say, the “counter-site” in which all other real sites that can be found within a culture “are simultaneously represented, contested, and inverted.”

In this paper, taking this conception of JanMohamed on the heterotopian subject as a pilot lamp, the itinerary of Said’s critical intervention to his surrounding socio-political and cultural environments will be retraced, hoping that this specular border intellectual’s sight from heterotopia might newly open out the possibility of criticism in the present days.

ANNALS OF THE SOCIETY
FOR THE HISTORY OF SOCIAL THOUGHT

No. 39 2015

CONTENTS

〈Special Issue〉 Criticism as Social Thought

Special Articles

The Sight from Heterotopia: Edward W. Said and the Possibility of CriticismTadao UEMURA	010
A Critique of Aesthetic Affect: Rethinking Paul de Man's Aesthetic IdeologyYusuke MIYAZAKI	023
Minor Considerations on the Concept of CriticismKen'ichi MISHIMA	041

* * *

Articles

An Historical Analysis of Kant's <i>Idea for a Universal History with a Cosmopolitan Aim</i> : Debate on the Vocation of Man, Mendelssohn and GarveHideo KOTANI	072
Paradox of Democracy and the Concept of Republic in the Political Thought of Immanuel KantTakuya SAITO	092
From "absoluteness" to "balance": Proudhon's critique of private propertyJun KANEYAMA	111
The Jewish Workers' Bund arguing "self-determination": Marxists and the national question in the Russian EmpireYuu NISHIMURA	131
Hilferding's Coalition Policy and Socio-economic Thought in the Midst of the Weimar EraYuko KAWANO	150
Gramsci's Consideration on Common Sense.....Ichiro OBASE	170
Secularization Thesis and Political Theology: Confrontation between Karl Löwith and Carl SchmittKenju ENDO	189
Foundation of Relations and Disclosure of the Persons: Reinterpretation of Arendt's Concept of "Action"Taiki HASHIZUME	206
Kojève's "Giving Capitalism" Theory of State: Had the USA Reached the Final Stage of CommunismReimon SAKAI	226

* * *

<i>Book Reviews</i> Tsutomu HASHIMOTO, Morihisa ISHIGURO, Kuniyasu MORIOKA, Seiichiro ITO, Toyomitsu OKAMURA, Toshimi MORIMURA, Hiroko NARUKO, Hiroshi MIZUTA, Kayoko KOMATSU, Koichi TAKAKUSAGI, Satoshi SUGITA, Iori KUROKAWA, Osamu NISHITANI, Motoi HATSUMI, Kazuyuki HOSOMI, Masanori MORITA, Satoshi UKAI, Jun'ichi SAITO, Hikaru TANAKA, Hiroshi UCHIDA, Daisuke ODAGAWA	246
List of Works of the Members	336
English Summaries of Articles	358

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一回設け、八月三十一日（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、四〇〇字詰め原稿用紙換算で六〇枚（本文、注ともに、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、日本語表記のキーワー
ド三から五を付す。
- 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、二〇〇語程度の抄録を作成する。また別に、キーワード三から五を付す。
- 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。

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4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) 審査員は、審査報告書を作成し、依頼書に記された期日までに、下記連絡先に提出する。審査論文の複写は、本年報発行時まで審査員が保管する。

連絡先…(社会思想史学会事務局…住所、電話、Fax番号、Email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

経たうえて、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。
接統詞、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
 - 2 3 引引用文は「」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。ただし、長文の引用に際しては、前後を一行空けて段落全体を一字下げとし、括弧は用いない。その場合、一行目はさらに一字下げとする。
 - 4 数字は次の要領にて表記する。
〔1〕一般の数(基数詞の類)については十(トンボ)を入れず四桁目までは和数字を並べる。万・億・兆については単位語を入れる。「三桁区切」の読点は不要。
(例) 一億八三六万二〇〇〇円 一四万二六三人
 - 〔2〕千、百万、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。
- 〔4〕年齢と月日はトンボを使用する。
(例) 一九六五(昭和四十)年
 - 〔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―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
 - 5 中略は三点リーダーニ文字分を亀甲括弧で括り、「……」のよう記す。
- 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《》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對する原著者の補足・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「」() などを取って多用する場合は、凡例ないし訳者後書で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。それ以上の細分は避けること。また、節の見出しを「はじめに」や「おわりに」等とする場合には、数字は不要とする。なお、節や項を設けた場合は、その見出しの前を一行空けること。

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。本文、注、参考文献リストの間も一行空けること。

■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)。

3 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。

4 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。

5 欧文文献の場合、雑誌を含めた書物名はイタリック体で入力、またはアンダーラインを付し、プリントアウトした原稿にも、その箇所を手書き赤線で「イタリック」と指示する。

[和書の場合]

[例]

丸山眞男『日本政治思想史研究』、東京大学出版会、一九五二年、一二二―一二五頁。

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・シヤンボルドン『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.

Witig, 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)

社会思想史学会研究奨励賞規定

一 目的および名称

1 社会思想史学会は、『社会思想史研究』に掲載を認められた公募論文のうち、特に優れた論文を執筆した研究者に対して、その業績を顕彰し、さらなる研究を奨励するために、「社会思想史学会研究奨励賞」を授与する。

二 受賞資格者

1 論文掲載時点で修士号取得後十五年未満の会員に限る。
2 受賞は一回限りとする。

三 選考方法

1 受賞者は年報編集委員会の審議に基づき、幹事会で決定される。

四 賞の授与および公表

1 受賞者には賞状と副賞（三万円）を授与する。
2 社会思想史学会全国大会総会で受賞者の表彰をおこなう。
3 受賞論文については『社会思想史研究』にその旨を明記する。

五 附則

1 本規定は、『社会思想史研究』第三五号（二〇一一年刊行予定）から施行される。
2 本規定の改正は、幹事会の議を経て、総会の承認を得るものとする。

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つてい
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。思想史の関心をお
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)

編集後記

「科学」に続いて今号では、「社会思想としての批評」を特集しました。第三九回大会シンポジウムのゲストの上村忠男・宮崎裕助ご両名と、討論者としてご執筆いただいた三島憲一会員に改めて御礼申し上げます。

思えば、近代的な「科学」の方法は、『新しいクリティカ』(ヴィーコ)と呼ばれ、「共通感覚(常識)」と対立的に捉えられたこともありましたが、審美的なジャンルとしての「批評」も同時期に出現したはずですが、ここできさか気になる人物がいます。『我々の革命はいわば受動的革命で、それを成就せしめうる唯一の手段は民意を獲得することにあつた』と『一七九九年ナポリ革命史論』で『二つの国民』への分裂を痛切に反省したヴィンチェンツォ・クオーコは、ナポレオン時代のイタリアで批

評家として活躍する一方、『国民それ自体を形成するような』『統計』の編纂計画に携わります。——『知識(科学)よりも賢慮を』とヴィーコが言うとおり、肝要なのは『勤労を使用する様態』『慣習』と『富を享受する様態』『趣味』であり、『民衆の慣習は祭りの催しで識別』されるのだから、流行の演目の調査が不可欠となる。センスとは『生計』のみならず、『善への愛、すなわち徳』と『美への愛、すなわち趣味』のケンソル(監察官)である。——今や電脳空間に横

溢するビッグデータを手にしたなら、絶句するかもしれません……。公募論文には二二本の応募があり、厳正な審査を経て九本が掲載に至りました。書評も二一本で、記録的な大冊となりましたが、読み応えもズッシリにと構成に努めた所存です。忌憚ないご批評をお寄せください。

(編集主任 奥田敬)

社会思想史研究 No. 39

2015年9月30日 発行

編集 社会思想史学会

代表幹事 上野成利

(事務局) 〒657-8501 神戸市灘区鶴甲 1-2-1

神戸大学国際文化学研究所 上野成利研究室内

tel:078-803-7449/fax:078-803-7509

<http://www.soc.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

ISBN978-4-86578-043-7

ひとびとの 精神史

【編集委員】 栗原 彬
テッサ・モリス・ススキ
須谷剛彦、吉見俊哉
杉田 敦

全9巻

〈内容案内進呈〉

ひとびとの生き方の姿勢としての
の戦後精神史を、時代の転換と
とに、有名・無名の100人を
超える人物の人生模様を通して
描き出す。

第1回・第1巻

敗戦と占領

1940年代

栗原 彬・吉見俊哉編

八月一日という大転換を経て、何が変わり、何が変
わらなかったのか。ひとは何を経験したのか。戦後七
〇年の「原点」を見つめる。



四六判・並製カバー
本体2300円

- 刊 続
- 2 朝鮮の戦争―1950年代 (8月25日発売)
 - 3 六〇年安保―1960年前後 (8月25日発売)
 - 4 東京オリンピック―1960年代
 - 5 万博と沖縄返還―1970年前後
 - 6 日本列島改造―1970年代
 - 7 終焉する昭和―1980年代
 - 8 バブル崩壊―1990年代
 - 9 震災前後―2000年代以降

岩波書店 〒101-8002 東京都千代田区一橋 2-5-5
<http://www.iwanami.co.jp/>

[定価は表示価格+税]

徳・商業・文明社会

坂本達哉・長尾伸 編

6000円

人間性の本質となる「徳」と営みとしての「商業」とから拡大したヨーロッパの「文明社会」の本質を社会・政治・経済の思想史から議論する。

野蛮と啓蒙

経済思想史からの接近

田中秀夫 編

82000円

野蛮に直面しながらも、平和で豊かな生活を実現することを目指す啓蒙の思想をテーマに、経済学の視点からその多様な成果をまとめる。

檻樓を纏った徳

ヒューム 社交と時間の倫理学

林 誓雄 著

38000円

『人間本性論』の詳細な分析によって、功利主義でもカント的な義務論でもない「徳の倫理学」の構想を明らかにする。

朱子学の時代

治者の〈全体〉形成の思想

田中秀樹 著

64000円

朱子その人の思想から、一八世紀日本の朱子学研究まで幅広く考察しながら、中国と日本において構想された政治の理想型を描く。

◆近代社会思想コレクション

【編集委員】 大津真作・奥田 敬・田中秀夫
中山智香子・八木紀一郎・山脇直司

ホップズ 物体論

本田裕志 訳

56000円

▼三部作既刊

市民論 39000円

人間論 32000円

マプリ 市民の権利と義務

川合清隆 訳

34000円

サン・ピエール 永久平和論

本田裕志 訳

(2)(1) 52000円
44000円

ランゲ 市民法理論

大津真作 訳

56000円

京都大学学術出版会

〒606-8315 京都市左京区吉田近衛町69 京大吉田南構内(価格税別)
TEL 075-761-6182 FAX 075-761-6190 <http://www.kyoto-up.or.jp>

社会思想の歴史

坂本達哉著

マキアヴェリからロールズまで 自由と公共をめぐる思想的遺産を読み解き、現代社会をよりよく考える。

2700円

20世紀アメリカ国民秩序の形成

中野耕太郎著 集団を単位とする「国民秩序」の淵源に迫り、アメリカニズムの変貌を描き出した力作。

5800円

三つの新体制

W・シヴェルブシユ著 小野清美/原田一美訳
ファシズム、ナチズム、ニューディール「相互受胎」していく国家の姿を、連合国史観をこえて描き出す。

4500円

アフアーマティヴ・アクションの行方

川島正樹著 過去と未来に向き合うアメリカ 差別なき社会の実現は可能か。「八種」問題を軸に米国史を一望。

3200円

赦すことと罰すること

恩赦のフランス法制史 法制・思想・実態の三つの視点から恩赦の歴史を跡づけ、刑罰中心の権力観を刷新。

6400円

複数世界の思想史

宗教・形而上学から科学まで、宇宙に関する考察を方向づけてきた世界観の、知られざる展開を明らかにする。

5500円

宗主権の世界史

東西アジアの近代と翻訳概念「宗主権」とは何か。その背後に歴史の大転換を読み解き、国際秩序を問い直す。

5800円

岡本隆司編

名古屋大学出版会

〒464-0814 名古屋市中区不老町名大内

TEL052(781)5353/FAX052(781)0697

http://www.unp.or.jp <価格税別>

人権への権利

人権、民主主義そして国際政治

ハウケ・ブルクホルスト ヴォルフガング・R・ケーラー
マティアス・ルッツ＝パツハマン 編
舟場保之 御子柴善之 監訳

「近代」批判と共に崩壊するかに見える一方で、経済グローバル化の影響下で改めて希求されている人権概念を、様々な角度から哲学的に検討しているハーバース等の諸論考を翻訳し、改めて問題提起する。現代の諸問題との関連を整理した解説付き。

A5判 344頁 本体価格3700円 978-4-87259-491-1

パスカルと身体の生

山上浩嗣 著

「愛」「習慣」「直感」「中間」「賭け」など、『パンセ』の中心主題をめぐるテキストの精読を通じて、パスカルのキリスト教弁証の試みにおける人間の身体、および身体をともなう人間の生の両義的な価値を明らかにする。

A5判 336頁 本体価格6300円 978-4-87259-477-5

大阪大学出版会

〒565-0871 大阪府吹田市山田丘2-7 大阪大学ウエストフロント
TEL:06-6877-1614 FAX:06-6877-1617 e-mail:info@osaka-up.or.jp

御茶の水書房

シュタインの自治理論

柴田隆行著 後期ロレンツ・フォン・シュタインの社会と国家

本体八八〇〇円

J・Sミルの社会主義論

安井俊一著 体制論の倫理と科学

本体七五〇〇円

他者の所有

高橋一行著

本体二八〇〇円

自由の道徳的イメージ

ドワルシラ・コーネル著 / 吉良貴之・仲正昌樹監訳

本体四〇〇〇円

近代中国知識人のネーション像

黄斌著 章炳麟・梁啟超・孫文のナショナリズム

本体七六〇〇円

〒113-0033 東京都文京区本郷5-30-20 Tel.03-5684-0751
ホームページ: http://www.ochanomizushobo.co.jp/

福祉の経済哲学

個人・制度・公共性

後藤玲子著 福祉学と経済学の視点を交差させながら、福祉の理論的基盤と経済学の新たな方法を探る。 4500円

マシヤルクルヘッド&ウォーハート

アルフレッド・マシヤル著 伊藤宣広訳 その経済学の全貌、政策に関する内容までを網羅した論文選。 3500円

ピグー 知識と実践の厚生経済学

アーサー・C・ピグー著 高見典和訳 ピグーの全貌を厳選された邦訳論文と詳細な解説により明らかにする。 4000円

カール・ポパー 社会と政治

カールポパー著 J・シニアマーP・Nターナー編 神野慧一郎中才敏郎戸田剛文監訳 ●「開かれた社会」以後 4200円

ポスト・ロールズの正義論

ポツゲゼンヌスバウム著 神島裕子著 国境を越える社会正義は実現できるか。ケローバル正義の実現の可能性を問う。 3800円

スコットランド啓蒙とは何か

田中秀夫著 ●近代社会の原理 18世紀スコットランド啓蒙の中心となった思想は何かを根源的に問う。 6000円

経済社会学キーワード集

経済社会学会編 富永健一監修 厳選された最重要18語で、経済学と社会学を横断する知の見取り図を示す、初学者必携の一冊。 3500円

ミネルヴァ書房

〒607-8494 京都市山科区日ノ岡堤谷町1 TEL075-581-0296/FAX075-581-0589
http://www.minervashobo.co.jp/ *表示価格は税別/宅配可

逞しきリベラリストとその批判者たち

龍川裕英・大屋雄裕・谷口功一編 ●井上達夫の法哲学 著書別・キーワード別に解説する井上達夫入門・決定版。 3000円

宗教の社会貢献を問い直す

白波瀬達也著 ●ホームレス支援の現場から 現代の「宗教の社会参加」をいかに捉えるべきか。その現状を問う。 3500円

フランスの生命倫理法

小門 穂著 ●生殖医療の用いられ方 包括的に法律で定める「フランス方式」の実態を明らかにし、今後を展望する。 3800円

ポスト代表制の政治学

山崎 望・山本 圭編 ●デモクラシーの危機に抗して 代表とデモクラシーを巡る難問に気鋭の政治学者達が挑む。 3500円

フランクフルト学派と反ユダヤ主義

古松文周著 ●時代を席巻していく反ユダヤ主義と国民社会主義にどう対抗したのか。その全貌を明らかにする。 3500円

社会を説明する

ダナーマーク他著 佐藤春吉監訳 ●批判的実在論による社会学論 新しい社会研究実践への手引。 3200円

ジェレミー・ベンサムの挑戦

深貝保則・戒能通弘編 ●膨大な草稿に光をあてたベンサム・プロジェクトの貴重な成果。功利主義の原点に迫る。 5600円

ナカニシヤ出版

〒606-8161 京都市左京区一乗寺木ノ本町15
TEL 075-723-0111 FAX 075-723-0095
http://www.nakanishiya.co.jp/ [税抜価格]

四人のカールとフオイエルバッハ

服部健二著

予価四〇〇〇円

「人間の基礎としての自然を含んだ人間を哲学のただ一つの普遍的で最高の対象」として哲学の新境地を切り拓いたフオイエルバッハ。マルクス、バルト、レーヴィット、タウブと織りなす思惟の歴史。

ヘーゲルの社会経済思想

高柳良治著

二五〇〇円

これは「わかるヘーゲル」だ。家族・結婚・生殖にはじまり、市場・国家・共同体（グローバル・イオン）へと到る（欲望のシステム）としてのヘーゲル市民社会論をあざやかに読み解く。

戦時ストライキ

マーティン・グラバマン著 北川知子訳

二四〇〇円

第二次世界大戦中の戦時総動員体制下で、労働組合の国策協力「ストライキ凍結宣言」を打ち破ったアメリカ労働者の闘いを活写。

毒ガスの島

増補新版

樋口健二写真・文

二四〇〇円

国家は「平和のために」戦争を起し、犠牲となった人びとをたやすく切り捨てる。瀬戸内海に浮かぶ旧日本軍毒ガス製造工廠・大久野島で働いた労働者・学徒の戦後を追った、棄民たちの記録。

黒田寛二読書ノート 全15巻 近刊

推薦 加藤尚武 松岡正剛 栗原幸夫 柴田高好 呈内容見本
読書は生の欲び——二十歳から二十八歳までの八年間（一九四八—一九五五年）にわたる書物との壮絶な格闘の記録。

第一巻 一九四八年三月—九月

二四〇〇円

第二巻 一九四八年九月—十二月

二〇〇〇円

こぶし書房

〒113-0021 東京都文京区本駒込3-4-1-101 (表示は本体価格です。)
TEL 03-3823-0524 FAX 03-3823-0527 <http://www.kobushi-shobo.co.jp>

戦後日本の社会思想史

近代化と「市民社会」の変遷

小野寺研太著

本体価格 三四〇〇円

本書は、戦後日本の市民社会をめぐる概念史である。マルキシズムも、大きく近代化という波のなかに位置づけ、戦中期の大河内・高島を前史とし、内田義彦・松下圭一・平田清明・見田宗介（『真木悠介』へ）と「自由な市民がどのように社会と折り合いをつけて生きるか？」という今日的な問題系の系譜をたどった、若い世代による力作。

経済的思考の転回

桑田学著

本体価格 三〇〇〇円

熱力学思想の影響を真正面から受け留めたオットー・ノイラートの経済思想を詳述した論考。同時代のF・V・ハイエクとの論争を通じ、現代経済思想の分岐の原点を描いた経済学史であると同時に、資源やエネルギーを含めた人間の生存条件に適う経済学へ拓く今日的な視座。

経済の未来

世界をその幻惑から解くために
ジャン・リュック・デュビュイ著 森元庸介訳

本体価格 三〇〇〇円

今日の金融危機に象徴される資本主義の全般的危機の真相は、「市場」万能主義という神話に基づいたパラドキシカルな帰結であり、その「市場経済」が政治的位置を喪失していることに警鐘を鳴らす本格的な批評。

功利的理性批判

アラン・カイエ著 藤岡俊博訳

民主主義・贈与・共同体
本体価格 一八〇〇円

経済のみならず、文化など無意識の内奥に至る実存のあらゆる領域のなかで支配する「計算」という利益論の公理系。その「計算の公理系」の支配に抗した「一般社会科学」の提唱と、その民主主義の可能性。

<http://www.ibunsha.co.jp/>

TEL03-6272-6536 FAX03-6272-6538

以文社

東京都千代田区神田神保町 2-12

戦争と平和の権利

政治思想と国際秩序…
グロテウスからラントまで

グロテウスをスコラ主義的正戦論ではなく、国家理性論、人文主義の
伝統上に位置づけ、植民地主義を支える自由主義の伝統を見出す。
R・タック著／萩原能久監訳 6000円

政治神学か政治哲学か

カール・シュミット
トの通奏低音

シュミットの著作から、彼の政治理論が神の啓示への信仰を基礎とし
た政治神学であることを論証。道徳、政治、啓示、歴史に焦点。
H・マイアー著／中道寿一・清水満訳 4500円

平等の政治理論

〈品位ある平等〉にむけて

〈品位〉を基準にすえた平等を原点とし、複合的平等論、運の平等主義等
の平等論を批判的に吟味。公共性や市民社会との関係も再検討。
シリーズ・政治理論のパラダイム転換 木部尚志著 3500円

政治理論とは何か

「政治理論は死んだ」といわれた状況は変し、百家争鳴の観を呈している政
治理論に、内外から多角的な考察を加え、その深化発展を期す。
井上彰・田村哲樹編 3200円

ギリシア政治理論

トウキユティデスプラト
ンにおける男のイメージ

我々自身と前5世紀のアテナイ人たちの政治的類似点と相違点に関
する研究において死活的であるのは、……むしろ男たちと諸状況およ
び諸状況の中の男たちについての知識である。(序文より)
D・グリーン著／飯島昇藏・小高康照・近藤和貴・佐々木潤訳 5500円

代表制という思想

「国の規模が大きくなったので、やむなく代表制が採られている」「代表制は直
接民主主義の次善策」という「直接民主主義の神話」を根拠から問い直す。
選書風のビブリオ① 早川誠著 1900円

よい社会の探求

労働・自己・相互性

〈働くこと〉〈助け合うこと〉の意味を原理的に考えること、それは〈よい
社会〉のビジョンを描くことでもある。
選書風のビブリオ② 田中拓道著 2100円

風行社

〒101-0052 東京都千代田区神田小川町3-26-20
TEL. & FAX. 03-6672-4001 <http://www.fuko.co.jp>

【価格は本体価格】

アメリカ連邦政府の思想的基礎

石川敬史著 建国期J・アダムズの進めた中央政府思想
と彼の政治行動。4104円

戦時司法の諸相

矢澤久純・清水聡著 戦後末期、鹿児島二区選挙を無
効とした大審院判事の事績。7992円

三浦梅園とアダム・スミス

橋尾四郎著 同時期東西に生きた両者の思想を対照
する比較思想的検証。3240円

ジョン・ロックの教会論

山田園子著 一六八三年以前、オランダに亡命前の
教会論解析。4860円

ジョン・ロック『寛容論』の研究

山田園子著 歴史的背景を踏まえて位置づけ。「手稿」
の日本語版を付す。7020円

近代沖繩教育と「沖繩人」意識の行方

照屋信治著 近代沖繩教育に携わった教師の歴史観
と将来展望の変化。4644円

地方政府と自治会間の パートナーシップ形成における課題

森裕亮著 行政委嘱員制度に着目、地方行政と自治
会間の課題に迫る。3024円

現代社会とスピリチュアリティ

現代人の宗教意識の社会的探究―
伊藤雅之著 多様な文化現象に見られるスピリチュ
アリティ文化の特徴を解説する。1944円

※表示は税(8%)込みです。



溪水社

広島県広島市中区小町1-4 (〒730-0041)
TEL (082) 246-7909/FAX (082) 246-7876

書籍の詳しい情報はホームページで

<http://www.keisui.co.jp>

スピノザ哲学研究

工藤喜作

日本のスピノザ研究をリードしてきたパイオニア的存在による大著。それ以前のスピノザ研究は、欧米の哲学研究の紹介の域にとどまるものが多かったが、著者は汎神論、ユダヤ教、キリスト教に対する深い理解をベースに、哲学史の文脈におけるスピノザの全体像を精緻な筆致で描き上げた。1972年の刊行以来、スピノザの形而上学、方法論、汎神論、宗教論、倫理学を核とした論考は、多くの研究者らを啓発し、今日に至るまで有形無形の影響を与えてきた。今日、あらためて見直され、復刻にいたった伝説の名著。 ●A5 上製 / 540 頁 / 定価 (本体 5000 円 + 税)

新・精神病理学総論

ヤスパース / 山岸洋 [解題・訳]

ヤスパースの思想の原点ともいわれる「精神病理学総論」は難解な書物として知られる。精神科医の間でも「この本かい。これは誰も読んでなんかいないよ。ただ本棚に置いておかないといけないということになっているんだ」と語られる。本書はそうした常識に反しきわめて平易にヤスパースの思想を解説する。ヤスパースは本書を改訂する過程において、精神医学から哲学へと関心の大転換をはかったといわれる。それはなぜなのか。それに対する解答が彼が晩年まで改訂を繰り返した精神病理学の思想のうちにあった。 ●四六 並製 / 302 頁 / 定価 (本体 4000 円 + 税)

うつ病診療の論理と倫理

田島治 / 張賢徳 [責任編集]

POWER MOOK《精神医学の基盤》No2 として刊行された本書は、精神医療の従事者向けに編集された専門書であるが、「うつ病」をキーワードとして、今日の精神医学の現状をさまざまな立場から追究した論文集である。うつ病診療の最先端の知識から、医療人類学、マスメディア、フリーコーまで、うつ病をめぐる幅広い諸問題にスポットを当てた本書は、今日の精神医学の諸問題を様々なアングルから浮き彫りにする。通常の医学書の枠を超えた議論が、この領域における第一人者らによって展開される。異色の問題提起。 ●B5 並製 / 208 頁 / 定価 (本体 4000 円 + 税)

ラカンは間違っている

エヴァンス / 桜井直文監訳

「ラカン派精神分析事典」の著者として知られる元ラカニアンによるラカン思想への痛烈な批判と決別宣言。ラカンの精神分析は治療としての効果があるのか、ラカンは妄想に取りつかれていたのではないか。かつての信奉者が、客観的な立場からラカン理論の「臨床的な」妥当性について再考する。「ラカンの奇妙な比喩の意味を理解しようとするうちに、彼のつかう小難しい言葉や言い回しは、彼が自身の考えに対して抱いていた迷いの表れであることが明らかになっていった」と著者はいう。裸の王様だったのか。 ●四六 上製 / 96 頁 / 定価 (本体 1400 円 + 税)

近刊

報復の連鎖

権力の解釈学と他者理解

A・シェップ / 齋藤博・岩脇リーベル豊美訳 世界の各所で頻発する悲惨な戦いと殺戮、これに起因する報復の連鎖を前にして、なぜ暴力が生まれてくるのかを哲学的に問う斬新な解釈学の試み。著者は、ハイデッガー、ガダマー、ミード、フッサール、ラカン、デリダ、ロールズ、レヴィナス、フロイト、ベンジャミン、ニーチェ、スミス、シュミット、デリダらの思想を機軸に、人間の生に深く根ざした人間的な理解が、どこまで報復の連鎖のメカニズムを解明し、この連鎖を回避することにつながるかを徹底的に追究する。 ●四六 並製 / 約 300 頁 / 予価 3000 円

学樹書院

表示価格は税別(別途消費税が加算されます)

国際政治と規範

国際社会の発展と兵器使用をめぐる規範の変容

足立研幾著 A5判並製/二四四頁 三〇〇〇円

市民社会と自己実現

市民社会とは、すべての人に自由な自己実現のための平等な機会が開かれている社会であるとし、日本においてどのような市民社会が形づくられてきたかを、政治思想史の展開を通じて市民社会思想の発展から読み解く

広岡守穂著 四六判上製/三〇〇頁 二五〇〇円

ジェンダーと自己実現

広岡守穂著 四六判上製/三四四頁 二七〇〇円
男女平等は明治以後の日本にとって、変革を促す最も重要な原動力の一つだった。第二次大戦後も男女平等はデモクラシーをおし進める役目を果たした。政治思想史の展開を通じ、ジェンダー平等をめぐる先駆者たちの活動から読み解く

東京都文京区本郷 1-8-1

有信堂

TEL 03-3813-4511
TEL 113-0033

<http://www.yushindo.co.jp>

昭和堂

好評既刊

2015年10月新刊

社会科学と高貴なる未開人

Round Mead (ロンドン・L・ミーケ) 著 / 田中秀夫監訳
「四段階理論」の意義と起源、その影響を探ると共に、それが「高貴なる未開人」という観念に刺激され形作られたことを立証する。A5判・上製・336頁(予価四〇〇〇円)

社会的包摂／排除の人類学

開発・難民・福祉 内藤直樹・山北輝裕編 本体 五〇〇〇円

エドマンド・バーク

政治における原理とは何か 未富浩著 本体五〇〇〇円

近代を創ったスコットランド人

啓蒙思想のグローバルな展開
A・ハーマン著 / 篠原久 監訳 / 守田道夫訳 本体四八〇〇円

労働と所有の哲学

ジョン・ロックから現代へ
今村健一郎著 本体二五〇〇円

〒 606-8224 京都市左京区北白川京大農学部前
TEL 075-706-8818 FAX 075-706-8878
<http://www.showado-kyoto.jp> * 価格税抜

アドルノの社会学理論

循環と偶然性

表弘一郎著

3000円

ヴェーバー社会学とデュルケム社会学との関係、九鬼周造の偶然性の哲学との対比などを通して、現代におけるアドルノ思想の意義を明らかにする

憲法のポリテイカ

哲学者と政治学者の対話

高橋哲哉・岡野八代著

2200円

現政権が自論を民主主義と平和主義の種を潰すような企てに危機感をもち、発言し続けている哲学者と政治学者が、自民党政権案、九条、人道的介入の是非や死刑など憲法をめぐるさまざまな事柄について縦横に語る

愛の労働あるいは依存とケアの正義論

エヴァ・キテイ著 / 岡野八代・牟田和恵監訳

4400円

ロールズ『正義論』を大胆に批判しつつ、重い知的障持を持つ娘との生活をふまえ、公正でケアの行きとどく社会への道標を提示する。113刷出来!!

(税別価格)

発行: 白澤社 hakutaku-sha (発売: 現代書館)
〒112-0014 東京都文京区関口1-29-6-202
TEL 03-5155-2615 FAX 03-5155-2616
<http://d.hatena.ne.jp/hakutakusha/>

■17カ国語に翻訳された国際的ベストセラーの完訳!!
サルトル伝 ① ② 1905-1980
 アニー・コーエン・リソラル 石崎晴己訳



「世界をこそ所有したい」——社会、思想、歴史のすべてをその巨大な渦に巻き込み、自ら企てた「サルトル」を生ききつた巨星、サルトル。その生きざまを、作品に深く喰い込んで描く畢生の大著、満を持して完訳!

四六上製 ①五四四頁 ②六五六頁
 口絵三二頁 各三六〇〇円

別冊『環』①サルトル 1905-80
 (他者・言葉・全体性)

サルトルの世紀
 B・H・レヴィ 石崎晴己監訳 澤田直・三宅京子・黒川学訳
 四六上製 九二二頁 五五〇〇円
 第41回日本翻訳出版文化賞受賞

15年にわたりますご愛顧、誠にありがとうございました!
 学芸総合誌・季刊 『歴史・環境・文明』
 vol.61 第1期終刊号



学問と芸術の総合をめざし、『歴史を問い直す』べく二〇〇〇年一月に創刊いたしました本誌は、本号を最終号として、第1期を締めくくらせていただきます。

『環』0〜60号 総目次 (2000.1〜2015.1)
 菊大判 四四〇頁 三六〇〇円

好 評 既 刊

介 入 I II

社会科学と政治行動 1961-2001
 P・ブルデュー 櫻本陽一訳・解説
 F・プポー+Th・デイセボロ編
 A5判 I四〇八頁 II三三六頁 各三六〇〇円

未来世代の権利

地球倫理の先覚者、J・Y・クストー
 服部英二編著
 四六上製 三三八頁 三三〇〇円

ヨーロッパは中世に誕生したのか?

ジャック・ルゴフ 菅沼潤訳
 四六上製 五二二頁 (カラー口絵一六頁) 四八〇〇円
 英仏独西伊五か国共同出版!

中世とは何か

ジャック・ルゴフ 池田健一・菅沼潤訳
 四六上製 三三〇頁 (カラー口絵一六頁) 三三〇〇円

中世の身体

ジャック・ルゴフ 池田健一・菅沼潤訳
 四六上製 三〇四頁 (カラー口絵八頁) 三三〇〇円

地域からつくる

赤坂憲雄・鶴見和子
 内発的発展論と東北学
 四六上製 二五六頁 二五〇〇円

南方熊楠の謎

鶴見和子との対話
 松居竜五編
 鶴見和子・雲藤等・千田智子・田村義也・松居竜五
 四六上製 二八八頁 二八〇〇円