

社会思想史学会年報

社会思想史研究

No.40 2016

〈特集〉〈市民社会〉を問い直す

藤原書店

〈特集〉〈市民社会〉を問い直す

〈論文〉

アダム・スミスの遺産

〔グローバル化の時代を見据えて〕

堂目卓生

010

〈論文〉

ドイツにおける「市民社会」概念

〔十六世紀から二十一世紀まで〕

植村邦彦

027

〈論文〉

福祉多元社会論から見た「市民社会」の位置

上野千鶴子

046

〈公募論文〉

カントの共和制の諸構想と代表の概念

網谷壮介

060

〈公募論文〉

マルクス学位論文における哲学的主体の位置について

加戸友佳子

080

〈公募論文〉

創造としての自由

伊東俊彦

099

〔ベルクソン『道徳と宗教の二源泉』における社会論〕

〈公募論文〉

グラムシにおける二つの「倫理国家」概念

千野貴裕

119

〔現代国家の分析と未来社会の予測〕

〈公募論文〉

有用性を越えて持続する〈もの〉

橋爪大輝

138

〔アーレント『活動的生』における〈もの〉概念〕

〈公募論文〉

実存とトラブル

藤高和輝

158

〔サルトルの読者としてのバトラール〕

〈書評〉

- 『都市と人間』(レオ・シュトラウス著、石崎嘉彦ほか訳) 稲村一隆 177
- 『徳・商業・文明社会』(坂本達哉・長尾伸一編) 後藤浩子 181
- 『社会科学と高貴ならざる未開人——十八世紀ヨーロッパにおける四段階理論の出現』
(ロンルド・L・ミーク著、田中秀夫監訳) 古家弘幸 185
- 『スコットランド啓蒙とは何か——近代社会の原理』(田中秀夫著) 篠原久 189
- 『フランス革命という鏡——十九世紀ドイツ歴史主義の時代』(熊谷英人著) 高山裕二 193
- 『帝国に抗する社会運動——第一次日本共産党の思想と運動』(黒川伊織著) 太田仁樹 197
- 『トーマス・マンの政治思想——失われた市民を求めて』(速水淑子著) 大貫敦子 202
- 『フランクフルト学派と反ユダヤ主義』(古松丈周著) 徳永恂 206
- 『歴史意識の断層——理性批判と批判的理性のあいだ』(三島憲一著) 藤茂 210
- 『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) 内田弘 214
- 『「思想」としての大塚史学——戦後啓蒙と日本現代史』(恒木健太郎著) 安田常雄 218

『清水幾太郎——異彩の学匠の思想と実践』（庄司武史著）

井上弘貴 222

『公共圏に挑戦する宗教——ポスト世俗化時代における其棲のために』

（ユルゲン・ハーバーマスほか著、箱田徹・金城美幸訳）

箭内任 226

『現代革命の新たな考察』（エルネスト・ラクラウ著、山本圭訳）

高橋良輔 230

『ポスト代表制の政治学——デモクラシーの危機に抗して』（山崎望・山本圭編）

田畑真一 234

第五回（二〇一五年度）社会思想史学会研究奨励賞の公示 06

二〇一五年会員新著一覧（五十音順） 239

英文抄録／英文目次 251

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 262

編集後記 261

『社会思想史研究』第四〇号編集委員会

浅井美智子、石井知章、宇城輝人、宇野重規、梅森直之、奥田敬（編集主任）、小峯敦、中山智香子、日暮雅夫、藤野寛、松葉祥一、安武真隆、山岡龍一

〔五十音順〕

第5回（2015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39号掲載順）

斎藤拓也

「民主政のパラドクスとカントの共和制概念」

西村木綿

「民族の「自決」とは何か——ユダヤ人「ブンド」の問いをめぐって」

〈選考経過〉

2015年9月刊行の『社会思想史研究』第39号の公募論文には22篇の応募があったが、最終審査を経て掲載に至ったのは9篇であった。規定上、このうち7篇が奨励賞の対象となった。編集委員会の合議によって慎重に審査した結果、上記の二名を奨励賞に推薦すると決定した。いずれも複数の審査員によって極めて高い評価を与えられていたが、改訂要求に真摯に対応された結果、散見されていた不備が一掃された。

斎藤論文は、カントによる共和制概念の思想史的 position を考察した。ルソーの人民主権論を継承しながら、その限界を乗り越えるカントの論理と思想的文脈が明確に説明された。つまり「根源的契約」の理念を中心に、統治の代表制（立法と執行の分離）と立法の代表制（代議制）という規範的な共和制の必要性が浮かび上がった。人間という有限な理性的存在と民主政を、どう両立させるかという近代の普遍的な問題関心に基づいている。

西村論文は、ブンド（レーニンと対峙したユダヤ系団体）の「文化的民族自治」を考察した。ある民族文化への拘りや被支配関係に光を与えることで、支配的民族のマルクス主義の議論を相対化することになる。イディッシュ語原典を駆使することで、ブンド自身の言説である「民族自決」の内実が詳述された。一国一民族主義あるいは政治的分権論とは異なり、多民族国家における調和的な関係の模索につながる。

両者はいずれも、内外の研究蓄積を踏まえた上で、専門的な考察における細部が優れているだけでなく、社会思想に興味がある幅広い層に訴えかける現代的な問題意識——民主政の逆理や多民族の共存——に溢れている。

以上の報告に基づき、2015年11月6日の幹事会は、斎藤拓也・西村木綿の両会員に第5回社会思想史学会研究奨励賞を授与すると決定した。

2015年11月6日
社会思想史学会

〈特集〉
〈市民社会〉を問い直す

戦前から一九七〇年代まで、「市民社会」は日本社会科学のキーワードであった。高島善哉、内田義彦、平田清明、松下圭一といった人びとに代表されるリベラル左派の知識人たちは、経済学や政治学といった専門分野の違いを超え、ともに「市民社会」の論理によって日本社会の後進性を批判しつつ、西欧型の資本主義や民主主義をも乗り超える思想としての可能性をそこに追求したのであった。その試みにおいて参照された古典はロック、スミス、ルソー、ヘーゲル、マルクス等であったが、論者によってどの古典に主軸を置くか、同じ古典でもどのように解釈するか、その方法やスタイルは大きく異なっていた。今回の特集では、こうした日本型市民社会論の遺産を肯定的に受け止めながらも、二一世紀の現代にふさわしい社会思想史研究の視点からの再検討を試みる。

現代の「市民社会」概念には、王権による統治を批判する中で形成されてきた来歴に起因する二種の異なった言説が含まれている。一つは共和主義、一つは政治経済学が概念化した文明社会論、商業社会論のそれである。共和主義が政治参加と討議に基づく公共圏であるとすれば、市場が国家・家族と並ぶ社会形成の主要因と認識されるようになった後の商業社会論が、財と意見の互恵的交換という理念から生じるアソシエーション等の中間団体論である。ハーバーマスは『公共性の構造転換』において、市民的公共性という概念の下にこのような要素を組み直し、現代国家を批判する契機としての市民的公共性を再生する重要性を説いた。

以降、東欧の民主化運動などを背景に、市民社会は国家意思に収斂されない多様な意思の表現と醸成の場である市民的公共圏として積極的に捉え直され、そこから様々なデモクラシー理論が展開されてきた。同時に、このような「市民社会」概念の現代的利用に対して、家族という私的領域と

そこにおける権力作用が看過されている限り、「市民社会」は「公／私」「市民／非市民」という排除の構造を随伴するという批判がフェミニズムの側から出されてきた。そのような現代において、どのような「市民社会」概念を鑄直すことが可能なのだろうか。

特集ではまず、「市民社会」の思想的再検討がなされる。堂目卓生論文は、アダム・スミスの『道徳感情論』と『国富論』に、「自由で平等な諸個人の社会」としての「市民社会」の思想がどこまで認められるかを問い、スミスが果たすべくして、彼が生きた人類社会の歴史的限界によって果たし得なかった課題（＝諸国民を貫く自然法の発見）こそ、グローバル化した人類社会の課題となっていることを指摘する。次いで植村邦彦論文は、政治社会としての「市民社会」という古典的用法がヘーゲル、初期マルクスから現代にいたるまで、どのような変化を経てきたかを文献実証的に解明しつつ、「市民社会」概念がいまなお有する思想としての可能性を検討している。

最後に上野千鶴子論文では、「市民社会」概念は現代社会においてどのように把握され、国家、市場、家族との関係でどのような位置におかれるのが検討される。上野論文は、家族という場を親密圏として理解し市民的公共圏との間に境界を設定してきた従来の枠組みを社会学の観点から再検討し、家族という空間を市民社会へと開いていく可能性を探究する。これによって示唆されるのは、非自立的な局面における人間存在を主に引き受けてきた家族やその補完としての福祉国家がもつ限界を見定め、市民社会を依存的存在が生きる場所として標準設定しつつ、そこでどのように各人の自由意志に基づく決定権を担保しうるか、これがこれからの市民社会論に要請されている課題だということである。

〈論文〉

アダム・スミスの遺産

「グローバル化の時代を見据えて」

堂目卓生

はじめに

ヘーゲルやマルクスの影響を受けた日本の思想研究において、スミスの思想も研究者や時代状況によって異なった意味を持つ「市民社会」の視点から解釈されてきた。市民社会論の研究蓄積は日本知性史研究にとって重要な意味を持つことは間違いない。しかしながら、スミス自身は「自由で平等な個人が主体的に形成する諸関係の総体」として定義される市民社会をどこまで追求したのだろうか。本稿は、この問題を意識しつつ、人口、食糧、エネルギー、地球環境、伝染病、紛争・戦争など、人類の存続に関わる諸問題に対し人類全体

が市民的つながりを形成して取り組んでいかななくてはならないグローバル化の時代を見据えて、スミスが残した課題を問い直す。

本稿は、スミスの『道徳感情論』を、あらゆる形態の社会の秩序と繁栄を支える人間本性に関する論考として、また『国富論』を文明化（富と人口の増大）のためにあらゆる形態の社会が採用しなくてはならない原理に関する論考として捉えるという立場をとる。次節では、社会秩序を支える人間本性に関するスミスの見解を考察し、慣習的同感から生まれる愛着が社会秩序にとって重要な役割を果たすこと、しかし愛着の範囲は同胞国民までに限られ、人類全般には及ばないとスミスが考えていたことが示される。第二節では、社会の繁栄

も同感によって説明されることを示し、第三節では、スミスが「商業社会」(commercial society)と呼んだ社会が市民社会に到達する傾向を持つのか否かが検討され、否定的な結論が導かれる。第四節では、スミスが実現できなかった計画——自然的正義の規則の導出——がグローバルな市民社会を構想する上で持つ意味が考察され、第五節は、スミスの思想を基礎としてグローバルな市民社会を構想するアマルティア・センのアイデンティティ論を検討する。結論として、限定的な愛情、上位者への依存など、弱さを抱えながらも、慣習的同感の拡大を通じて愛着の範囲を広げていくことが、グローバルな市民社会のみならず、国内の市民社会を形成する上で必要であることが示される。

一 社会秩序の基礎としての同感

スミスは、利己心とともに同感を、あらゆる形態や段階の社会秩序を説明する重要な人間の性質と考えた。同感とは、他人の感情を自分の心に写し取り、それと同じ感情を引き起こそうとする心の働きのことである。人間は他人と相互に同感を繰り返しながら、成長とともに自分が所属する社会における「公平な観察者」(impartial spectator)の見方を心の中に取り入れ、胸中の公平な観察者を通じて、他人の行為や自分

の行為の適切性を判断するようになる。スミスは胸中の公平な観察者の声、すなわち良心の声にしたがって自分の欲望や意向を抑制する人を「賢人」(wise man)と考え、胸中の公平な観察者の声よりも自分の欲望や意向を優先させる人、あるいは世間の評価に左右される人を「弱い人」(weak man)と考えた。そして、ほとんどの人間には、賢人の部分(賢明さ)と弱い人の部分(弱さ)があり、さらには人間の弱さを社会全体の利益につなげる自然の力——スミスが『道徳感情論』と『国富論』で一度ずつ述べた「見えざる手」(invisible hand)の力——があると考えた。社会秩序も、人間の賢明さと弱さ、そして見えざる手によって説明される。

社会秩序にとって、諸個人の愛着(affection)が重要な役割を果たす。愛着とは、対象となる人の幸福や利益を願い、場合によっては、そのために自分の幸福や利益を犠牲にしてもよいと思う感情である。スミスは、次のように愛着を同感と結びつける。

愛着と呼ばれるものは、実際には慣行的な同感に他ならない。われわれが自分の愛着と呼ぶものの対象である人びとの幸福または悲惨について持つ関心、一方を促進し、他方を阻止しようというわれわれの意欲は、その慣行的同感の実際の感じであるか、あるいはその感じの必然的な結果

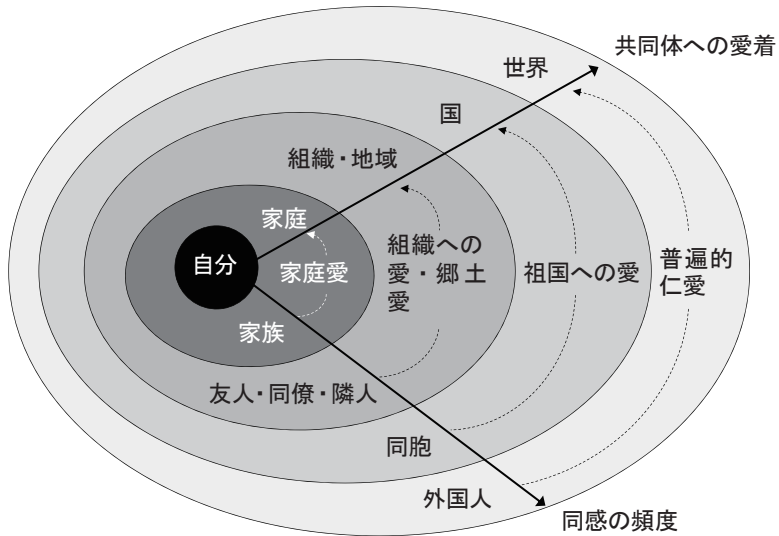


図1 愛着の水平的序列

である。(Smith [1759] 1976, 220 / 訳、下巻一三頁)

愛着とは慣行的同感、あるいはその結果生じる感情であり、愛着の強さは、同感の頻度に比例する。スミスは、『道徳感情論』第六部第一章「自然によって、われわれの配慮と注意にゆだねられる、諸個人の順序について」と第二章「自然によって、われわれの慈恵にゆだねられる、諸社会の順序について」において、個人および共同体に対する愛着の一般的な序列について論じている。それをまとめると図1のようになる。

通常の場合、同感の頻度は、自分を中心として、家族、友人・同僚・隣人、同胞、外国人の順に低くなっていく。個人に対する愛着も同じ順序で薄れていき、さらに、それに応じて、対象となる共同体に対する愛着も、家庭、組織・地域、国、世界の順に薄れていく。スミスは、現実的な同感の頻度から考えて、共同体に対して個人が持つことができる愛着は国までだと考え、次のように論じた。

宇宙という偉大な体系を管理運営すること、すなわち、すべての理性的で感受性のある存在の普遍的な幸福の世話をすることは、神の仕事であって人間の仕事ではない。人間に割り当てられている仕事は、ずっとつましいもので

あるが、人間の能力の弱さと理解力の狭さに、はるかによく適合したものである。それは、自分自身の幸福、そして、自分の家族、自分の友人、自分の国の幸福の世話をすると
 いうことである。

(Smith [1759] 1976, 237 / 訳、下巻一五一頁)

スミスは、人類全体の幸福を世話することは神の仕事であって人間の仕事ではないと言いつつ切っている。スミスは「われわれの効果ある奉仕が、われわれ自身の国という社会よりも広いどこかの社会へ、拡大されることはまったくまれだとはいえ、われわれの善意はどんな境界によっても限定されることなく、宇宙の無限性を包括しよう」と (Smith [1759] 1976, 235 / 訳、下巻一四六頁) ことを認める。人間は誰もが「善意」(good-will) のレベルでは人類全体の幸福を願う心、すなわち普遍的仁愛を持つことができる。しかし、それを実際に行動に移し、自分の家族に対してするような「効果ある奉仕」(effectual good-offices) に結びつけることができるのは限られた人だけであり、普通の人には期待できることではない。

スミスは、普通の人にとって効果ある奉仕を伴う愛着を持つことができるのは同胞国民までだと考えた。国は自分や自分が愛着を持つ人びとの幸福に大きな影響を与えらると思われ、最大の共同体であり、また、自分の行動が影響を与えらる

思うことができる最大の共同体だからである。これらを抛り所にして愛国心が形成される。これに対して、外国は見知らぬ人が住む場所であり、自分の行動が影響を与えらると思われない共同体である。こうして、外国人は効果ある奉仕の対象から除外され、その結果、私たちは、自然災害などによる外国人の不幸を自分や自分が愛する人、あるいは同胞国民の不幸と同じように受け止め、行動に移すことはできないのである。

外国人が奉仕の対象にならないとはいえ、通常の場合、自分の小さな幸福のために多数の外国人の命を犠牲にしてもよいと考える人はいない。人間には善意のレベルの普遍的仁愛があるからであり、良心（胸中の公平な観察者）が不正義を戒めるからである。しかしながら、自国と外国との間に利害の対立が生じると、人びとは愛国心から外国人に対して敵愾心を持ち、自国の利益のために外国人の幸福や命が犠牲になってもよいと思うようになる。これが国民的偏見である。愛着の水平的序列は、愛国心を生じさせ、国内秩序の形成と維持に貢献する一方、対立する外国の国民に対する偏見をもたらす、国際秩序を攪乱する要因になる。

国内の社会秩序は、愛着の水平的序列によってだけでなく、垂直的な序列、すなわち富裕な人や有力な人についていこうとする個人の傾向によっても支えられる。スミスによれば、

人間は他人の喜びに同感することを、悲しみや苦しみに同感することより好む。喜びは同感すると自分も快適になる感情であり、悲しみや苦しみは同感すると自分も不快になる感情だからである。この結果、私たちは、人間の喜びの原因になると思われるもの、たとえば、美しいもの、豪華なもの、富んだもの、地位の高いものに好感をもち、悲しみや苦しみの原因になると思われるもの、たとえば、醜いもの、貧しいもの、地位の低いものに嫌悪感をもち、こうして、個人は裕福な人や有力な人の境遇に感嘆し、彼らの諸感情に進んで同感しようとする。スマスは、このような上位追従性の上に社会秩序が成り立つと考える。

富裕な人びと、有力な人びとのすべての情念についていくという、人類のこの性向のうえに、諸身分の区別と社会の秩序とが築かれる。上位の人に対する、われわれのへつらひは、彼らの好意によって得られる恩恵への何か密かな期待から生じるよりも、彼らの境遇の優越性に対するわれわれの感嘆から生じることが多い³。

(Smith [1759] 1976, 52 / 訳、上巻一三四―一五頁)

以上のように、人間は、他人や共同体に対する水平的な愛着の序列と、富裕な人や有力な人びとについていこうとする

垂直的な愛着の序列を持つ。水平的序列も垂直的序列も、人間に対する分け隔てのない愛着、すなわち普遍的仁愛とは異なり、自己中心性と上位追従性という人間の弱さの現れと言ってよい。しかし、そのような弱さも、自然の配慮によって、社会秩序の形成と維持に用いられる。スマスは、水平的および垂直的序列を持つ愛着を基礎として、風土や文明化の度合い、あるいは歴史的な偶然によって、さまざまな形態の社会が形成されると考えた。

二 同感と社会の繁栄

スマスは、社会の繁栄、すなわち富と人口の増加に関しても、同感を用いて説明する。他人の悲しみや苦しみよりも喜びに同感することを好む心的傾向は、富裕な人や有力な人についていこうとするだけでなく、自分の財産をどこまでも大きくしようとする野心も生む。人間は、他人から好感を持たれるために美しいものを身にまとい、豪華な家に住み、高尚な趣味をもち必要があると考え、生きていく上で必要なものが手に入っても、富を求め続けるのである。

人類が、われわれの悲哀に対してよりも歡喜に対して全面的に同感する気持ちをもっているために、われわれは自

分の富裕をみせびらかし、貧困を隠すのである。「中略」この世のすべての苦勞と騒ぎは何を目的とするのか。貪欲と野心の、富、権力および優越の目標は何であるのか。「中略」人びとのさまざまな身分のすべてにわたって行なわれる競争は、どこから生じるのであろうか。そして、われわれが自分の境遇の改善と呼ぶ人生の大目的によって意図する利益は何であらうか。観察されること、同感と好意と明確な是認とをもって注目されること、われわれが自分の境遇の改善から引き出すことを意図する利益のすべてである。単なる安樂または喜びではなく、虚榮が、われわれの関心を引くのである。

(Smith [1759] 1976, 50 / 訳、上巻二二八頁)

野心や虚榮心も人間の弱さの現れと言える。しかし、スミスは個人が勤勉に働き、技能を磨き、収入を節約するためには、ある程度の野心や虚榮心がなくてはならないことを認める。また、人類が未開の状態から脱して、富の量と質、そして人口を増大させてきた、すなわち文明化してきたのは、個人の中に野心や虚榮心、さらには富の便利さや美しさに対する幻想があったからだと考ええる。

自然がこのようにしてわれわれをだますのは、いいこと

である。人類の勤勞をかきたて、継続的に運動させておくのは、この欺瞞である。最初に人類を促して土地を耕作させ、家屋を建築させ、都市と公共社会を建設させ、人間生活を高貴で美しいものとするすべての科学と技術を發明改良させたのはこれなのであって、地球の全表面をまったく変化させ、自然のままの荒れた森を快適で肥沃な平原に転化させ、人跡未踏で不毛の大洋を、生活資料の新しい資源とし、地上のさまざまな国民への交通の公道としたのは、これなのである。

(Smith [1759] 1976, 183-4 / 訳、下巻二一三頁)

社会秩序と同様、社会の繁榮にも人間の弱さと、それを利用する自然の配慮が隠されているのである。

三 商業社会と「市民社会」

スミスは、市場と分業の拡大、および資本蓄積によって飛躍的に富が増大した当時の社会を「商業社会」(commercial society)と呼んだ。『国富論』において、スミスは商業社会を次のように定義する。

分業が完全に確立してしまうと、人が自分自身の労働の

生産物で充足できるのは、その欲求のうちのきわめてわずかな部分にすぎなくなる。人が欲求の圧倒的大部分を充足するのは自分の労働の生産物のうちで、自身による消費を超える余剰部分を、他人の労働の生産物のうちで自分が必要とする部分と交換することによってである。こうして、すべての人が交換することによって生活するのであり、言いかえれば、ある程度商人になるのであり、社会そのものが商業社会と呼ぶのが適当なものになる。

(Smith [1776] 1976, 37 / 訳、第一巻五一頁)

商業社会とは、諸個人が等価物を自由に交換できる社会、現在の用語で言えば市場社会を意味する。交換において必要とされるのは、他人の生命、身体、財産、評判を傷つけないという意味での正義である。『道徳感情論』で示される人間像を重ね合わせるならば、個人の中に、胸中の公平な観察者からの非難を恐れて正義を守ろうとする義務感があり、それが市場において法と正義を守らせ、フェア・プレーを行わせる。財産形成の野心や虚栄心によって煽られる個人の利己心が法と正義の遵守によって抑制されるならば、自由で公正な交換が維持され、資源の効率的配分が実現する。これが『国富論』で論じられた「自然的自由の体系」(system of natural liberty) じゃな。

注意すべきことは、市場において、取引者は等価物を受け取る権利を認め合っているものの、人間としての価値が等しいことを互いに認め合っているわけではないということである。市場において交換が成立するからといって、市場以外の場——たとえば政治の場——においても等しい権利をもつことを認め合っているわけではない。交換が成立するために必要な正義も、各人が胸中の公平な観察者の非難を恐れるゆえに守られるのであり、人間があらゆる場面で等しい権利を持つ存在であることを認める人間愛 (humanity) を直接の動機として守られるわけではない。人間愛や普遍的仁愛に頼らなくても諸個人の間に必要なものが行き渡る仕組み、それが市場であり、その仕組みを支えるのが「見えざる手」なのである。

スマスは、商業社会は市民社会、すなわち、自由で平等な個人が主体的に形成する社会に向かうと考えていたのであるうか。市民社会の成立条件として、富の分配の平等化と、それを背景とした政治的自由の拡大が考えられるが、スマスはこれらの問題をどのように捉えていたのだろうか。

富の分配の平等化に関して、スマスは、後のヘーゲルやマルクスと異なり、文明化によって下層階級の絶対的富裕化が進むと考えた。『国富論』の「構想」における有名な文章は、このことを明確に示す。

文明化し繁栄している民族の間では、多数の人びとは全然労働しないのに、働く人びとの大部分よりも十倍、しばしば百倍もの労働の生産物を消費する。しかし、その社会の労働全体の生産物はきわめて多いので、すべての人が十分な供給を受けるし、最低・最貧の労働者ですら、儉約かつ勤勉であれば、未開人が獲得し得るよりも大きな割合の生活必需品や便益品を享受することができる。

(Smith [1776] 1976, 10 / 訳、第一巻一〇頁)

他方、文明化とともに相対的な富の分配がどう変化するかについてのスミスの見解は明確ではない。スミスは自然資源を使い切るところまで富と人口が増大した究極的な状態においては、労働一単位あたりの賃金と資本一単位あたりの利潤は最低の水準にまで低下すると論じており、このことは土地一単位あたりの地代の上昇を示唆する。しかし、所得全体に占める労働者階級、資本家階級、地主階級のシェアについて、あるいは労働者一人あたり所得、資本家一人あたり所得、および地主一人あたり所得の相対的關係については、明確な見解を示していない。少なくとも、労働者階級の所得シェアや労働者一人あたりの相対所得が大きくなるという言説を見いだすことはできない。経済成長とともに生じる分配関係の変

化に関するより正確な考察は、リカードやマルサスなどスミス以後の古典派によって引き受けられることになる。いずれにせよ、文明化とともに所得格差が是正されるという一般的な結論をスミスの経済学から引き出すことは困難である。

文明化が政治的自由を拡大する可能性についても、スミスの見解は明確とは言えない。『国富論』第三部では、ヨーロッパにおいて、都市における製造業と商業の発展が奢侈品に対する地主階級の需要を喚起し、農村において長期借地契約を成立させ、その結果、借地人を封建的束縛から解放し、土地改良と耕作拡大を促したことが論じられる。また、長子相続など、中世的慣習の名残が土地改良を妨げるものとして批判される。しかしながら、商業社会の到来によってただちに地主階級による政治的支配が終わるとは考えられていない。スミスは、不労階級で儉約性向の弱い地主階級が公共財産の管理に適しているとは考えなかった。しかし、新興勢力である商人や親方製造業者など、資本家階級による政治支配は、さらに警戒すべきものであった。地主や労働者と異なり、資本家の場合には自分の利益と社会全体の利害が対立する。資本家は、独占や結託などによって競争を制限し、利益を得ようとするが、このことは社会の利益に反するからだ。資本家階級に対するスミスの見方は厳しい。

商業上の何か新しい法律または規制について、この階級から提案されるものには、つねに多大の用心をもって耳を傾けるべきであり、最も周到な注意だけでなく、最も疑い深い注意を払って、時間を掛けて慎重に検討した上でなければ、決して彼らの提案を採用してはならない。それは、その利害が決して公共の利害と一致しない階級の人びと、一般に公共を欺くこと抑圧することを利益とする階級の人びと、そして、実際、これまで多くの場合に公共を欺き抑圧してきた階級の人びとから出されている提案なのである。

(Smith [1776] 1976, 267 / 訳、第一卷四三五頁)

スマスは、資本家階級を、一方では、資本蓄積を推進する中心的担い手と見なしながら、他方では、公共の利益を損ねる危険性を持つ階級と見なし、彼らの政治参加に対して極めて慎重であった。

スマスにとつて、商業社会の発展は経済的自由の拡大を「物事の自然な成り行き」(natural course of things)として進めるものであったが、政治的自由の拡大を進めるものではなかったし、規範として求めるものでもなかった。商業社会も他の形態の社会と同様、自分を中心とし同胞国民を限界とする愛着の水平的序列と、富裕な人や有力な人についていこうとする上位追従性を伴った愛着の垂直的序列によって支えられて

いる。これらは、公共心や、分け隔てのない愛着、自立性といった市民社会が個人に要求する資質とは異なるものである。スマスが示したことは、限られた能力しか与えられていない人間ではあるけれども、自然の配慮によって社会秩序は維持されること、そして文明化が進んだ商業社会も、自然的自由に従うならば、社会秩序を脅かすことはないこと、ただし、重商主義政策のように自然的自由に従わない政策を採り続けるならば、繁栄を妨げ秩序を脅かす危険性があることだったと言える。商業社会における格差に対するスマスの見方はヘーゲルやマルクスよりも楽観的であり、商業社会に込めた政治的な期待は市民社会論を唱えた日本の研究者よりも控えめだったように思われる。

四 未解決の問題——自然的正義の発見

自由で平等な個人が国家から独立して自主的に形成する諸関係を考察する上で参考になるものは、スマスが成し遂げたことの中によりも、むしろ成し遂げられなかったことの中に見出すことができる。『道徳感情論』の最後で、スマスは次に出す著作の計画について論じた。

グロテイウスは、すべての国民の諸法を貫き、それらの

基礎であるべき諸原理の体系に、いくらかでも似たものを世間に与えようと試みた最初の人であったように思われる。そして、彼の戦争と平和の法に関する論文は、そのすべての不完全さにもかかわらず、おそらく今日において、この主題について今まで与えられたかぎりの最も完全な著作である。私はもうひとつの別の論述において、法と統治の一般原理について、およびそれらが社会のさまざまな時代と時期において、正義に関することだけでなく、生活行政、公収入、軍備、さらには法の対象である他のすべてに関することにおいても、経過してきたさまざまな変革について、説明を与えるように努力するつもりである。したがって、私は、今は法学の歴史に関して、これ以上詳しいことには立ち入らないことにしよう。

(Smith [1759] 1976, 341-2 / 訳、下巻四〇〇頁)

グロテイウスの『戦争と平和の法』(1625)を受け継いで、あらゆる国の法の基礎となるべき自然的正義の原理を明らかにしようというのが次作の計画であった。スミスにとって、これまで人類が定めてきた法(実定法)は自然法そのものではなく、各国・各時代の政府、政府を支配する特定階層、および司法当局の利害関心によって歪められたものであった。法自体が人間の弱さによって歪められてきたのである。しか

しながら、各国・各時代の実定法の基礎には、それぞれの国や時代で通用する公平な観察者の正義に関する規則があり、さらにその根底には人類共通の正義に関する規則、すなわち自然的正義の規則があるはずである⁹。その自然的正義の規則を各国の法の歴史の中に見いだし、自然的正義の規則がどのようにに反映されてきたか、あるいは歪められてきたかを明らかにしようというのがスミスの計画であった。しかしながら、この計画は、三〇年以上経た後も実現しなかった。スミスは、法と統治の一般原理と歴史についての著作を出版することなく、この世を去った¹⁰。

スミスが計画を実現できなかった本当の理由は分からない。しかし、遂行方法に問題があることを示すことはできる。各国の正義の諸法の根底には自然的正義の規則があるとしても、自然的正義の規則は当該社会で通用する公平な観察者の正義の規則に覆われている。さらにその上を政府や司法当局の利害関心によるゆがみが覆っている。先験的・観念的な方法を取らないかぎり、さまざまな実定法を観察するだけでは、自然的正義の規則を抽出することはできない。経験的な方法を維持しながら、自然的正義の規則を見いだす唯一の道は、人類が国や宗教、文化の壁を乗り越えて交流し、相互に同感し、共通の公平な観察者、いわば「開かれた公平な観察者」を実際に形成することである。しかしながら、国境を越えた交流

を行うための環境が整っていない時代に生きたスミスにとって、この方法に頼ることはできなかったであろう。

五 センの「開放的不偏性」

情報化とグローバル化が進む現代、人間交際の範囲は広がり、交際の機会と速度は飛躍的に高まった。こうした環境の中、世界の人びとが慣習、文化、宗教の違い、財産や地位の違いを越えて交際し、相互に同感する機会は、スミスの時代と比べてはるかに広がったと言える。もしもグローバルな同感を繰り返すことよって、開かれた公平な観察者を形成していくことができるならば、スミスが求めた自然的正義の規則を見いだすことができるかもしれない。

アマルティア・センは、世界の人びとが開かれた公平な観察者——センの用語では「開放的不偏性」(open impartiality)——を用いて、グローバルな正義を遂行することを提唱している。センは、ロールズのように、まず正義の原理を仮想状態の中で確定しておいて、各国の状態を憲法改正などによって理想状態に向かわせる方法ではなく、政府や市民団体、あるいは諸個人が、開放的不偏性の立場に立って、人種差別や性差別など、合意できる明白な不正義をひとつずつ取り除き、最終的に正義の原理を見出すべきだと主張する。センは、こ

うした自分のアイデアの源がスミスにあると論じる。

アダム・スミスは、「公平な観察者」が、近くにいる人と同様に、遠くにいる人の思慮をも活用することができることを強力に論じている。このことは、実に啓蒙思想家たちの知的関心の重要なテーマであった。境界を越えたコミュニケーションと認識の可能性は、スミスの生きた十八世紀の世界と同様に、今日でも馬鹿げたことではない。たとえグローバル国家やグローバル民主主義がないとしても、スミスが「公平な観察者」に関して強調したことは、今日の世界におけるグローバルな公共的討議の役割についても直接的な含意を持っている。(Sen 2009, 151 / 訳、一三〇頁)

センによれば、特定の共同体内で通用する不偏性(「開放的不偏性」)は、より広い共同体の不偏性によって検討され、包含されなくてはならない。そして最終的には、「人間である」という立場に立った判断に従わなくてはならない。

「人間である」というアイデンティティ(たぶん、我々の最も基本的なアイデンティティ)ですら、十分に理解されるなら、それに対応して我々の視点を広げるという効果を持つことができるだろう。我々の「人間であること」と

結びつけて捉えるような義務は、「国民」や「国」といった小さな集団の構成員であることを介する必要はない。「人間性」あるいは「人間であること」に導かれる規範的要求は、特定の国籍や宗派や部族（伝統的なものであれ、現代的なものであれ）に属するかどうかには関わりなく、「人間である」という広いカテゴリーの構成員であるということから生まれるものにちがいない。

(Sen 2009, 142 / 訳、二二八頁)

図1を用いるならば、ある円の中で通用する公平な観察者の判断は、より大きな円で通用する公平な観察者の判断によって検討され、置き換えられていかなくはならならず、これを繰り返していくならば、最終的には最も大きな円、すなわち人類全体で通用する開かれた公平な観察者の判断に委ねられなくてはならないことになる。

センは、開かれた公平な観察者に至るための第一歩として、各個人が自分の中に存在する複数のアイデンティティを認識することが重要だと主張する。個人にとって、自分を自分として認識するときの抛り所は、年齢、性別、民族、国籍、居住地、職業、宗教、政治信条、趣味など、複数存在するのである。個人は、複数の抛り所をもち、時と場所によって優先すべきものを選択し、抛り所に応じて、複数の種類の人間関

係を形成する。複数の選択可能なアイデンティティは、私たちの生活を柔軟で豊かなものにしうる。

センは、宗教や民族など、何か一つの基準によって世界を分割し、個人を分割された集団に従属させようとすることに反対する。宗教であれ、民族であれ、単一の基準を絶対的なアイデンティティとして構成員の心に植えつけることは、集団の結束力と活動力を高める便利な方法かもしれない。しかし、一方で、個人の考え方や行動は一方的で硬直的なものになり、他の面では多くの共通点をもつ他集団の人びととのつながりが断ち切れ、対立や暴力が生まれる危険性が増すだろう。センは、世界で繰り返される対立と暴力の多くが、アイデンティティの複数性と選択可能性を無視した結果生じたものだと考える。

現代の世界には、グローバル化した時代の経済や政治だけでなく、グローバルな世界の概念を形づくる価値観や倫理、それに帰属意識にも疑問の声をあげる切迫した必要性がある。人間のアイデンティティを「単眼的」でない方法で理解すれば、そのような問題を問い直すうえでも、われわれの国家への義務や地元への忠誠心を、グローバルな帰属意識と完全に置き換え、巨大な「世界国家」の仕組みのなかに反映させる必要はないのである。むしろ、グローバ

ル・アイデンティティはわれわれがもつその他の忠誠心を抹殺することなく、当然認められるものとして、受け止められ始めているのだ。(Sen 2006, 185 / 訳：一五四頁)

世界の人びとが国や民族、宗教など、単一のアイデンティティに拘泥せず、自分の中に複数のアイデンティティがあることを認識し、それらを柔軟に用いて、多様な人びとと交際を広げていくことができれば、その中で、誰もが「人間である」という共通のアイデンティティを持つていることを知るようになるだろう。そうなれば、開放的不偏性の立場に立つて判断する人の割合が徐々に増えていくだろう。¹¹⁾

人間は誰もが人間としてのアイデンティティを持っており、善意のレベルの普遍的仁愛を持つていることはスマスも認めていた。しかし、普遍的仁愛を効果ある奉仕にまで高め、人類全体の幸福のために自分の幸福を犠牲にできる人はほとんどいないと考えた。効果ある奉仕のためには、慣習的同感に基づいた愛着が必要なのである。センが強調する複数のアイデンティティの認識は、慣習的同感の範囲を広げ、開かれた公平な観察者を形成するための——十分ではないにしろ——必要な条件と言える。

おわりに

『道徳感情論』と『国富論』でスマスが示したのは、同胞国民までに限定された愛着と、富裕な人や有力な人についていこうとする上位追従性を要件として、あらゆる形態の社会の秩序がいかにして形成されるか、繁栄がいかにしてもたらされるかということであった。高度に繁栄した社会、すなわち商業社会も、自由な国内市場と自由貿易からなる自然的自由の体系に従うならば、社会秩序を維持することができた。ただし、商業社会は市民社会そのものではなく、また、それに向かつて進むことが約束された社会でもなかった。

諸社会は自由な交易を通じて国際秩序に貢献することができたが、それだけでは十分でなかった。国際秩序の形成のためには、あらゆる国の法を貫き、それらの基礎となる法、すなわち万民の法が必要であった。スマスは、それを人間であれば誰もが受け入れるはずの自然的正義の規則を検討することによって求めようとした。しかしながら、この計画は実現することはなかった。スマスの方法にしたがえば、自然的正義の規則は、人びとが国や宗教、文化の壁を乗り越えて交流し、実際に開かれた公平な観察者を形成した後にはじめて判明するものだったからである。

現代において、センはスミスが残した課題を引き継ぎ、各自が複数のアイデンティティを認識することによって開放的普遍性（開かれた公平な観察者）に至ることを提唱する。開放的不偏性の立場から、合意できる明確な不正義をひとつずつ取り除いていくことよって、自然的正義の規則に至らうと云うのである。センのアプローチはスミスが求めたものに至るひとつの方法として高く評価できる。しかしながら、私たちは、限定された愛着と上位追従性というスミスが洞察した人間の弱さを忘れるべきでない。複数のアイデンティティを認識するだけで、人間の中にある弱さが克服できるわけではない。

今後私たちが試みるべきことは、慣習的同感の範囲を国や宗教の枠を超えて徐々に広げていくことであり、そのための環境を整えていくことである。このことは簡単でないにしても、情報化とグローバル化が進む現代にあつては、スミスの時代ほど困難ではないだろう。慣習的同感の範囲の拡大は、各自の胸中の公平な観察者を開き、世界で生じる明確な不正義に関心を持ち、効果ある奉仕を行う人間の割合を徐々に増していくであろう。自由で平等な個人が国の枠を超えて主体的に諸関係を結ぶことは、各国の国内における市民社会の形成に貢献するであろう。自由で平等な個人による主体的な関係の伝播は、国内社会からグローバル社会へという方向だけ

でなく、逆の方向もありえることを忘れるべきではない。

スミスの成就しなかつた計画は、市民社会の形成を構想するための糸口を与えてくれる。他方、成就した計画は、その構想の実現がいかに困難であるか、そして実現のために何を乗り越えなくてはならないかを示してくれる。これらは、グローバル化時代において市民社会を問ひ直す際に用いることができる遺産であると言える。

（どうも・たくお／経済学史・経済思想）

注

① 引用文については、参考文献に掲載した訳本を用いたが、必ずしも訳本のとおりではなく、若干の修正をした。以下のすべての引用文についても同様である。

② このような考え方は、一七五五年に起こったリスボン大地震を思い起こして書かれたと思われる以下の文章において明確に示されている。「シナという大帝国が、その無数の住民のすべてとともに、突然、地震によって飲み込まれたと想定しよう。そして、ヨーロッパにいる人間愛のある人で、世界のその部分にどんな種類のつながりも持たない者が、この恐るべき災厄の報道を受け取ったとき、どんな感受作用を受けるだろうかを考察しよう。私の想像では、彼は何よりもまず、その不幸な国民の悲運に対する悲哀を非常に強く表明するだろうし、人生の不安定、このようにして一瞬に破滅させられる人間のあらゆる働きの虚しさについて、多くの憂鬱な省察をするだろう。彼はまた、おそらく、もし彼が思慮深い人であったならば、この災難がヨー

ロッパの商業および世界全体の貿易やビジネスにもたらすかもしれない影響についての多くの推論に入っていくだろう。そして、この見事な哲学的探求のすべてが終わったとき、つまり、これらの人道的諸感情のすべてが、ひとたびうまく表現されてしまったとき、彼は、そういう偶発事件が何も起こらなかつたかのように、いつもと変わらぬ気楽さと平静さをもって、自分の仕事や快楽を追求するであろうし、休息をとりたり、気晴らしをしたりするであろう。一方、彼自身に降りかかりうる最小の災難でさえ、もつと現実的な混乱を引き起こすだろう。たとえば、もし彼が明日、自分の小指を失うことになったとすれば、今夜、彼は眠れないであろう。しかし、一億人の兄弟の破滅にもかわからず、彼らを見たことがまったくないならば、彼は深い安心をもって、いびきをかいて眠るだろう」(Smith [1759] 1976, 1367 / 訳、上巻三二二頁)。

(3) この後に続く文章の中で、スミスは次のように述べる。「国王たちは人民の召使であつて、公共の便宜の求めるままに服従され抵抗され廃位され処罰されるべきものだ、というのには理性と哲学の学説である。しかしそれは自然の学説ではない」(Smith [1759] 1976, 53 / 訳、上巻二二五頁)。この文章で批判されているのがホップスやロック、ルソーの社会契約説であることは明らかである。社会秩序の起源と正当性に関するスミスの議論は、ロールズに至る社会契約説の系譜の中にはないと言える。

(4) 人間が正義を守るのは人間愛や慈愛からではなく、胸中の公平な観察者からの非難を恐れるからだと言ふスミスが考えていたことは強調しておくべきである。スミスは次のように論じている。「自愛心の最も強い衝動に、このようにして対抗できるのは、人間愛という弱い力、自然が人間の心に点じておいた慈愛の弱い火花ではない。その場合に働くのは、もつと強い力であり、もつ

と強制的な動機である。それは、理性、原理、良心、胸中の住人、内部の人、われわれの行為の偉大な裁判官にして裁決者であるわれわれが他人の幸福に作用するように行動するときにはいつでも、諸情念のうちのもつとも無遠慮なものをも驚かせる声で次のことを呼びかけるのは彼なのである。すなわち、われわれは大衆の中の一人に過ぎず、どんな点においても、そのうちの他の他人にも優れないのだという、そして、われわれが無恥にも、あるいは盲目的にも、自分を他人に優先させることがあるならば、われわれは憤慨と忌避と呪いの正当な対象になるのだということである。われわれが、自分に關するすべての事柄の本当の小ささを学ぶのは彼だけからであり、自愛心の自然な間違つた発現は、この公平な観察者の目によってのみ是正されるのである」(Smith [1759] 1976, 137 / 訳、上巻三一四—三五頁)。

(5) スミスは、どの文明国も経済成長が停止する状態(定常状態)を迎える時が来ると考え、そのような状態における賃金と利潤について次のように論じた。「土壌や気候の性質と他国との関係での位置が許すかぎりでの富をことごとく獲得した国、したがってそれ以上は前進もできなければ後退もしていない国では、労働の賃金も資本の利潤もおそらくわめて低いだろう。領土が扶養し、あるいは資本が雇用しうる程度を超えて人口があふれている国では、雇用を求め競争は必然的にきわめて激しい、労働の賃金をかろうじて労働者の数を維持するのに足りるだけの額に引き下げるだろうし、またその国はすでに人口が充滿しているから、労働者の数はけつして増加しえないだろう。営むべきすべての事業につらあつて資本が十分にある国では、事業の性質と大きさが許すかぎりの量の資本がどの個別部門でも用いられるだろう。そのため、競争はいたるところで可能なかぎ

り激しく、したがってまた通常の利潤は可能ながり低くなるだろう」(Smith [1776] 1976, 113 / 訳、第一卷一六九頁)。

- (6) 労働者一人あたり所得 \parallel 総雇用 \times 賃金 \div 総労働人口、資本家一人あたりの所得 \parallel 利用される土地面積 \times 地代 \div 地主の数、地主一人あたりの所得 \parallel 総所得に占める割合ではない。総所得に占めるそれぞれの階級のシェアについても同様である。スミスでなくとも、経済成長とともにこれらの変数がどのように変動するかを正確に推論することは困難であつたろう。

- (7) スミスは地主階級を支配階級として認めていたものの、公的財産の管理者としての能力に欠けていると見なしていた。「三つの階級の中で、地主階級だけは、収入が労働も気苦勞もなしに、いわばひとりで、そして計画や企画とは無関係に入ってくる。境遇が安楽で安定していることの結果として、地主は怠惰になり、そのため、彼らは単に無知であるだけでなく、公的規則の結果を予測し理解するために必要とされる知性の活用もできないことが多い」(Smith [1776] 1976, 265 / 訳、第一卷四三三頁)。

- (8) スミスは、労働者階級が公的財産を管理するのにふさわしいとはけつして考えなかった。「労働者は社会の利害を理解することも、社会の利害と自分の利害との結びつきを理解することもできない。労働者の生活状態は、必要な情報を受けとめるための時間を彼に与えないし、たとえ十分な情報を得たとしても、教育と習慣のせいであつて適切な判断を下すことができないのが普通である。したがって、公共の審議において、労働者の声は、ある特定の場場合には、雇い主によつて——労働者の利益のためではなく雇い主の利益のために——鼓舞され、扇動され、支持さ

れることがある。しかし、その場合を除けば、労働者の声は、ほとんど聞いてもらえないし、尊重もされない」(Smith [1776] 1976, 266 / 訳、第一卷四三三頁)。スミスは、公的財産についての知識も管理能力もない地主階級と労働者階級が、財産管理にたけた資本家階級によつて操られることを懸念した。

- (9) スミスの公平な観察者の開放可能性については、従来から、スミス研究者の間で意見が分かれてきた。公平な観察者は特定の国や時代の影響の中で閉じた道徳を指示するものではないのか、それとも、国や時代を超えた開いた道徳を示唆する可能性を持つ者なのか。前者の解釈としては、たとえば、Campbell (1971)、Forman-Barzilai (2010)、Fleischacker (2011) などが、後者の立場としては、たとえば、Haakonssen (1981)、Grswold (1999)、Rohschild (2001)、Ohtson (2002) などがあつた。本稿の議論は後者の立場にもとづいている。

- (10) 『道徳感情論』の初版を出版した後、スミスはグラスゴー大学で法学に関する講義を行なつた。学生がとつたノートによれば、スミスは、正義の諸法だけでなく、生活行政、公収入、軍備などについても講義した。生活行政、公収入、および軍備に関する講義案は拡張されて『国富論』の中に現れた。しかし、正義の諸法に関しては、出版されることはなかった。スミスは、死の直前に、手元にあつた未公開の草稿を、ほとんどすべて燃やしてしまつたので、私たちは、晩年のスミスが正義に関する論述をどの程度まで完成させていたのかを知ることはできない。
- (11) 世界各地における明確な不正義の除去を訴えるセンの議論が彼のケーパリティ・アプローチにもとづいているのは言うまでもない。すなわち、不正義によつて潜在能力の発揮を阻まれている人びとがいる状況を、当事者を含む人びとによる連帯によつて打開しようという議論である。たとえば、Sen (2009, 35-

387\訳「五〇三—四六頁」を見よ。

参考文献

- Campbell, T. D. (1971) *Adam Smith's Science of Morals*, London: George Allen and Unwin.
- Forman-Barzilai, F. (2010) *Adam Smith and the Circles of Sympathy*, New York: Cambridge University Press.
- Fleischacker, S. (2011) Adam Smith and Cultural Relativism, *Erasmus Journal for Philosophy and Economics*, Vol. 4, No. 2, pp. 20-41.
- Griswold, C. L. Jr. (1999), *Adam Smith and the Virtues of Enlightenment*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Haakonssen, K. (1981) *The Science of Legislator*, New York: Cambridge University Press (永井義雄・鈴木信雄・市岡義章 監『苏格兰の法律』リネクス・書房、二〇〇一年)。
- Otteson, J. R. (2002), *Adam Smith's Marketplace of Life*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Rothschild, E. (2001), *Economic Sentiments: Adam Smith, Condorcet, and the Enlightenment*, Cambridge: Harvard University Press.
- Smith, A. ([1759] 1976) *The Theory of Moral Sentiments* (D. D. Raphael and A. L. Macfie ed. The Glasgow Edition of the Works and Correspondence of Adam Smith, no. 1), Oxford: Oxford University Press (水田洋訳『道徳感情論』全二巻、岩波書店、二〇〇三年)。
- Smith, A. ([1776] 1976) *An Inquiry into the Nature and Causes of the Wealth of Nations* (R. H. Campbell, A. S. Skinner, and W. B. Todd ed. The Glasgow Edition of the Works and Correspondence of Adam Smith, no. 2), Oxford: Oxford University Press (水田洋監訳、杉山忠平訳『国富論』全四巻、岩波書店、二〇〇〇—二〇〇一年)。
- Sen, A. (2006) *Identity and Violence: The Illusion of Destiny*, London: Penguin Books (大門毅監訳、東郷えりか訳『アイデンティティと暴力——運命は幻想である』勁草書房、二〇一一年)。
- Sen, A. (2009), *The Idea of Justice*, London: Penguin Books (池本幸生訳『正義のイデア』明石書房、二〇一一年)。

〈論文〉

ドイツにおける「市民社会」概念

〔十六世紀から二十一世紀まで〕

植村邦彦

はじめに

現在の日本では、「市民社会」という言葉は論者によつて様々な意味で使われており、その使い方はほとんど十人十色に近い。このような意味の混乱が生じたのは、この言葉が二十世紀初頭の日本で訳語として使われはじめた際に、この訳語の原語が含んでいる重層的な意味内容が十分に理解されなかったことに原因がある。日本における「市民社会」という言葉の使われ方は複雑な経緯をもっており、それ自体が社会的思想的な研究の対象であるので、ここでは立ち入らないことにするが、この言葉の重層性を理解するための参考資料と

して役立つのが、ドイツ語圏における「市民社会」概念の歴史である。

ドイツ語圏において「市民社会」と訳すことのできる（そして実際にそう訳されてきた）言葉は、十六世紀以来、大きく分けて三つの異なる意味内容の転換を経験してきた。それは、その時々を実現可能な〈あるべき社会〉像を表象し表現する際の認識枠組みの変化の歴史であり、政治思想・経済思想・社会思想を横断する思想の歴史でもある。本稿では、十六世紀から二十一世紀まで約四五〇年間のドイツ語圏における「市民社会」の概念史を振り返ることにしたい。

一 ドイツにおける「市民社会」概念の成立

ドイツで「市民社会」と訳すことのできる言葉が初めて使われたのは、十六世紀の宗教改革の最中である。マルティン・ルターの盟友であり、プロテスタント勢力を代表する理論家であったフイリップ・メランヒトン（一四九七—一五六〇）の名著『神学綱要』（一五二二年初版）に、〈*societas civilis*〉という言葉が次のように登場する（引用は、一五五九年の最終改訂版に基づくブラウンシュヴァイク版による）。

「たとえこの「政治秩序は人間理性と自然法に基づくという」見解が真実であるとしても、市民社会ないし国家の原因 *caussa civilis societatis seu imperiorum* についてはいまだ十分に説明していない。というのは、たんに人間の熟慮や実行力だけではけつしてすぐれた法律や市民社会 *civilis societas* が維持されえないからである。それゆえわれわれは、神の命令によつてこの秩序が設立され認可されたものであり、また実際に神によつて支えられているのを知るのである。モーゼの律法のすべてがこの命令についての明確な証しであり、たとえそれが一民族「ユダヤ人」に提示されたものであるとしても、この政治的生活についての神の意志の証しである。他方、道徳律 *Lex moralis* は、適切に理解されるならば、

それ自体まさしく市民社会の秩序 *ordo societatis civilis* である²⁾。

ここでメランヒトンが使っている〈*civilis societas*〉あるいは〈*societas civilis*〉という言葉は、〈*imperium*〉という言葉に言い換えられていることからわかるように、ラテン語のニュアンスに正確に従えば「国家という共同事業体」あるいは「国家という仲間団体」を意味するものである。メランヒトンは一五二九年にアリストテレス『政治学』の注釈を書いており、その際、一四三八年にフイレンツェの人文主義者レオナルド・ブルーニ（一三六九—一四四四）がラテン語訳した『政治学』を利用して³⁾、「国家共同体」が〈*societas civilis*〉と訳されており、メランヒトンもそれに従っている⁴⁾のである。

メランヒトンは『神学綱要』で、一方では、地上における「神の国」実現を目指すミュンスターの再洗礼派などを批判して、世俗の国家に従うべきことを主張するのだが、他方では、先の引用箇所に見られるように、自然法的国家論を批判して、世俗国家の正統性の根拠を「神の命令」に求めている。いわば中世の神学と近代の政治思想の中間に位置するような過渡的な議論を展開していることがわかる。

いずれにしても、ここでひとまず「市民社会」と訳したラテン語が指し示しているのは、正確に言えば「国家共同体」

のことであった。これが「市民社会」の第一の意味である。そしてこの言葉は、十八世紀に入るとようやく固有のドイツ語表現を与えられることになる。それが〈bürgerliche Gesellschaft〉である。

この表現が初めて使われたのは、一七一一年に出版されたザムエル・プーフエンドルフ（一六三二—一六九四）のラテン語の著書『自然法と万民法について』（一六七二年）のドイツ語訳においてである。この言葉を使うにあたって、訳者は次のように注記している。「われわれはこの名称によって、著者が用いているラテン語の〈Civitas〉を表現した。これにここで特に言及するのは、しばしば登場する〈Bürgerliche Gesellschaft〉と、言う言葉で示唆され考えられているのは、一緒に結合して一定の王国 Reich や共和国 Republic 等々を形成している政府当局 Obrigkeiten と臣民 Untertanen にはかならない、ということとを賢明な読者に知ってもらうためである」。

ここで「政府当局」と「臣民」と訳した言葉は、むしろ「お上」と「下々」としたほうがいいかもしれない。十八世紀初頭のドイツには、名目上ウイーンの皇帝を戴く「神聖ローマ帝国」が存在していたが、現状は三〇〇以上の領邦君主が主権を持つ、君主制小国家の並存状態だったからだ。そのような政治的状况の中で、主として都市の市民を担い手として

「下々」の一定の政治参加を求める思想が成立していたことが、この訳語の採用に見てとれる。彼らも「一緒に結合して国家を形成している」のだからである。

ただし、この〈bürgerliche Gesellschaft〉という訳語はすぐに普及したわけではない。一七一八年に出版されたジョン・ロックの『統治二論』「後編」のドイツ語訳では、この表現は〈civil society〉の訳語として採用されていないからである。後編第七章の表題「政治社会について Of Political or Civil Society」には「Von der Politischen Societät」という外来語的な造語があてられており、本文中の「Political or Civil Society」は、⁽⁶⁾「あえてラテン語で『societas politica oder civilis』と表記されている」。この時点では、「国家共同体」を表現するのに〈bürgerliche Gesellschaft〉よりは〈societas civilis〉のほうがまだ誤解の余地がなかったのだと思われる。他方、ロックの原文でより頻繁に使われている「政治的共同体 Commonwealth」は、「Staat oder societät」と訳されている。⁽⁷⁾「国家」を意味する言葉としては〈Staat〉の方が早くドイツ語に定着していることがわかる。

しかし、十八世紀も半ばになると〈bürgerliche Gesellschaft〉は〈Staat〉の同義語としての位置を確保するようになる。スイスの啓蒙哲学者ヨハン・ゲオルク・ズルツァー（一七二〇—一七七九）が一七四五年に出版し、その後改訂を重ねて

ドイツ語圏で広く読まれた参考書『学問概要』（文献学、歴史、芸術、数学、物理学、哲学、法学、神学の概説書）は、「国家学あるいは政治学」を次のように説明している。「国家学あるいは政治学は、国家あるいは市民社会全体の福祉 *die Glückseligkeit ganzer Staaten oder bürgerlichen Gesellschaften* の理論を含んでおり、またこれが達成される手段を示している」⁶⁾。

このように「国家」と「市民社会」を同義語として使う用語法は、十八世紀後半には一般的なものとなった。その代表的な例がイマニエール・カント（一七二四—一八〇四）である。彼は一七八四年の「世界公民的見地における一般史の構想」で、「市民 *Bürger*」という言葉の意味内容を「国家市民」から「世界市民」にまで拡張しながら、次のように述べている。「自然が人類に解決を迫る最大の問題は、組織全体に対して法を司掌するような公民的 *bürgerliche Gesellschaft* を形成することである」⁷⁾。

さらにカントは、一七九七年の『人倫の形而上学』では、「*Staat*」を〈*civitas*〉の訳語として、また〈*bürgerliche Gesellschaft*〉を〈*societas civilis*〉の訳語として使い、しかも次のようにその両者を同義語として説明している。「*Nation ein Staat (civitas)* とは、法の諸法則のもとにおける人間の一群の結合 *Vereinigung* である。……立法のために結合して、

こういう社会の、すなわち国家の、成員となる者たち *Glieder einer solchen Gesellschaft (societas civilis), di. eines Staats* は、国家公民 *Staatsbürger (cives)* と呼ばれる」⁸⁾。

このように十八世紀末の時点で、「市民社会」とは「国家共同体」のことだというアリストテレスの『政治学』に従った伝統的理解が、十七世紀のイングランド（ロック）の場合と同じように、ドイツ語の世界においてもようやく確立したのである。

二 ガルヴェ訳『国富論』と「市民社会」概念の転換

しかしながら、「国家共同体」のドイツ語表現としての「市民社会」の用語法が確立した時期には、同じ言葉がそれとはまったく異なる意味で使われはじめていた。それが、一七九四年に刊行が開始されたクリスチャン・ガルヴェ（一七四二—一七九八）によるドイツ語訳『国富論』（全四巻、一七九四—一七九六年）である。

『国富論』のドイツ語訳は、原著出版直後の一七七六年にすでに第一巻が出版された。訳者は、後に『歓喜の歌』（一七八六年）の作者として有名になる詩人で劇作家のシラー（一七八一—一八五九）の従兄弟ヨハン・フリードリヒ・シラー（一七三七—一八一四）であり、重農主義研究者のクリスチャン・アウグスト・

ヴィヒマン（一七三五—一八〇七）が補訳している。シラー訳は第一巻が一七七六年、第二巻が一七七八年に出版されたが、この訳書は「有力な新聞雑誌に多くの書評が出たにもかかわらず、ほとんど一般的な注目を受けなかった」。それに対して、「一七九四年にガルヴェと「補訳者の」デーリエンによる翻訳の第一巻が出版されると、スミスへの評価は劇的に変化した」⁽¹²⁾。

ガルヴェ訳は、原書第四版の訳として一七九四年から九六年にかけて四分冊で出版された。両者を見比べてみると、シラー訳が原文直訳的で、英単語をそのまま取り入れている場合も多いのに対して、ガルヴェ訳は意訳を含めてドイツ語固有の言い回しに直している場合が多く、ドイツ語の文章として理解しやすい。そのためか、ガルヴェ訳は一七九八年に第二版（三分冊）、一八一〇年には第三版（三分冊）と版を重ねている。そして、私たちの関心からすれば、ガルヴェ訳の大きな特徴は、スミスの原文の「社会 society」を一貫して「市民社会 *bürgerliche Gesellschaft*」と訳して *das bürgerliche* である。まずは『国富論』第一編第一章の冒頭の「分業」と「社会」との関係についての文章を見てみよう。以下、岩波文庫版の日本語訳とスミスの英語の原文、シラー訳、そしてガルヴェ訳の順で同じ文章を並べてみる。シラー訳はほぼ英語原文の直訳なので日本語訳は省略したが、ガルヴェ訳には日本語訳を付けてある。

原文「社会の仕事全体の中での分業の効果は、いくつかの特定の製造業でそれがどのように作用しているかを考察することによって、いつそう容易に理解されるだろう。The effects of the division of labour, in the general business of society, will be more easily understood by considering in what manner it operates in some particular manufactures.」⁽¹³⁾
 シラー訳「Die Wirkungen der Vertheilung der Arbeit in den allgemeinen Geschäften der Gesellschaft werden desto leichter erhellen, wenn man erwägt, wie sie in einigen besondern Manufacturen sich äußern.」⁽¹⁴⁾／ガルヴェ訳「分業が市民社会の全般的活気に与える影響は、個々の製造業におけるその効果を考察すれば、もつともよく理解されるだろう。Der Einfluß, den die Theilung der Arbeit auf die allgemeine Betriebsamkeit der bürgerlichen Gesellschaft hat, wird man am besten einsehen, wenn man die Wirkung desselben bei einzelnen Manufacturen beobachtet.」⁽¹⁵⁾

このようにガルヴェ訳では「社会」がすべて「市民社会」と訳されているので、「文明社会」のような形容詞の付いた表現は少し工夫されて意訳されることになる。第一編第二章の「文明社会」の訳を見てみよう。

原文「文明社会では、人はつねに多数の人々の協力と援助を必要としている。In civilised society he stands at all times

in need of the cooperation and assistance of great multitudes.] / シト一訳 「In einer gesiterten Gesellschaft bedarf er ohne Unterlaß die Mitwirkung und Beihilfe einer großen Menge Menschen.」 / ガルヴェ訳 「一定程度の道徳的文化に到達した市民社会では、人はつねに多数の人々の協力と援助を必要としている。In einer bürgerlichen Gesellschaft, die bis zu einem gewissen Grade sittlicher Cultur gelangt ist, hat der Mensch zu allen Zeiten den Beistand und die Mitwirkung einer großen Menge von Menschen nötig.」

スミスの言う「文明社会」は、ガルヴェ訳では「一定程度の道徳的文化に到達した市民社会」だと説明されることになる。このように見てくれば当然予想されるように、スミスの言う「商業社会」も、ガルヴェ訳では「市民社会」の特徴づけと理解されることになる。第一編第四章の文章を見てみよう。

原文「こうしてだれもが交換することによって生活するのであり、いいかえれば、ある程度商人となるのであり、社会そのものが商業的社会と呼ぶのが当然なものになるに至るのである。Every man thus lives by exchanging, or becomes in some measure a merchant, and the society itself grows to be what is properly a commercial society.」 / シト一訳 「So nähret sich ein jeder mit dem Tausche, oder wird

gewissermaßen ein Handelsmann, und die Gesellschaft selber wird eine handelnde Gesellschaft.」 / ガルヴェ訳 「だがってあらゆる人間が交換によって生活するのであり、だれもある程度商人となるのである。そして市民社会は、それが成長するとすぐに、ますます商業的の社会的性質に近づいていくのである。Jeder Mensch lebt also, vom Tausche, jeder wird auf gewisse Weise Kaufmann: und die bürgerliche Gesellschaft nähert sich, so wie sie erwächst, immer mehr und mehr der Natur einer handelnden Gesellschaft.」

このようにガルヴェはスミスの「社会」をほぼ自動的に「市民社会」と訳しているが、スミス自身が『国富論』でただ一カ所〈civil society〉という言葉を使っている箇所では、ガルヴェは逆にそれを「市民社会」とは訳していない。それは、第五編第一章第三節第三項の「教会統治」を論じた箇所である。原文はこうである。「教会統治と聖職給授与権にかんする論争は、市民社会の平和と福祉にとって、おそらくもっともかわりの深いものであった」。²³⁾『国富論』監訳者の水田洋はこの箇所に「市民社会 civil society は私有財産と政府が確立された社会の宗教的軍事的側面を除いたもの」という注を付けているが、²⁴⁾この〈civil society〉は「商業的社會」を指すものではなく、教会と対比される「世俗社会」を意味

すると理解していいだろう。

シラーはこの〈civil society〉をそのまま「市民社会 *bürgerliche Gesellschaft*」と訳しており、²³⁾これはシラーがこの言葉を使っている数少ない例の一つなのだが、それとは逆にガルヴェはこれをただ「諸国 *Länder*」と訳すにとどめている。²⁴⁾ここでは、彼が翻訳にあたって原文の文脈に即してその都度わかりやすい訳語を選択していることがわかる。

したがって、ガルヴェ訳『国富論』を素直に読めば、「市民社会」とは分業に基づく商品交換社会であり、実質的には「商業的社会」である、と理解することになるだろう。ここからアリストテレス以来の伝統的な用語法とは異なる「市民社会」という言葉の第二の意味がドイツに普及していった可能性は大きい。

他方、『国富論』第五編の表題「主権者または国家の収入について *On the Revenue of the Sovereign or Commonwealth*」は、シラー訳では「Von Einkommen des Landesherrn oder des Staats」、²⁵⁾ガルヴェ訳では「Von den Einkünften des Staats oder des Landesherrn」と訳されている。〈Commonwealth〉を〈Staat〉と訳す習慣は、先に見たロックの『統治二論』のドイツ訳以来、すでに定着していることがわかる。

このように見ると、ガルヴェ訳『国富論』は、「市民社会」(の分析)から「国家」(の役割)へといたる構造をもつ

た書物として読むことができる。そして、実際にそのようにこの本を読んだと思われるのが、ヘーゲル(二七七〇—一八三二)であった。

三 ヘーゲルの「市民社会」論とスミス

ヘーゲルがスミスにはじめて言及するのは、一八〇三—〇四年の『イェーナ体系構想』の中の「精神哲学草稿」(断片二二)においてである。「(a)労働の個別化は加工品の数を増大させる。一本の針を作るのにイギリスの工場では一人の人が働いている[この欄外に注記「Smith S. 8」]。各人が特殊な労働を、そして労働のこの側面だけを受け持つ。一人ではおそらく二〇本どころか、一本も作ることができないだろう。右の一人の仕事を一〇人に分担させたなら、日に四〇〇〇本が作られる。しかし、この一〇人の仕事に一人人が携わるとしたら、一日に四八〇〇〇本が作れることになる。けれども、生産本数が上昇するのと同じような比率において、労働の価値は下落する。(β)労働はますます絶対的に死せるものとなっていき、機械労働になる。個別者の技能はいよいよ限りなく制限されたものとなっていき、工場労働者の意識は極端に鈍磨させられてしまう」²⁶⁾。

この草稿を一九三二年に最初に公刊したホフマイスターは、

「Smith S.8.」という欄外注記に注目し、これをガルヴェ訳『国富論』への参照指示だと考えた。²⁹⁾ ページ付けはたしかにガルヴェ訳と一致する。それに対して、新しいヘーゲル全集の編集者は、該当するのは一七九一年にスイスのバーゼルで出版された英語版だと見なしている。その根拠は、第一に、バーゼル版がヘーゲルの蔵書に含まれていること、第二に、引用文中の「一人ではおそらく二〇本どころか、一本も作る事ができないだろう」という箇所が、ガルヴェ訳では誤って「一〇本」となっているのに、ヘーゲルは正しく「二〇本」としていることである。そこから新版の編集者は、「ガルヴェ訳をヘーゲルはおそらく利用しなかったと思われる」と慎重に注記している。

私自身も、この時点でヘーゲルは『国富論』を読んではいないが、ガルヴェ訳はまだ読んでいないと考える。その最大の根拠は、この時期のヘーゲルには、後の『法の哲学』（一八二〇年）に見られるような「市民社会」という言葉も、「市民社会」と「国家」を概念的に区別する考えも、まったく見られないからである。

一八〇五—一八〇六年の『イエーナ精神哲学草稿』では、ヘーゲルは「国家体制 *Konstitution*」と題された部分の一節で、次のような社会認識を示している。「個性性と普遍的なものとのこうした統一は、今や二重の仕方で現存する。すなわち、

自ら個性性でもある普遍的なものの極、つまり統治府——それは国家という抽象物ではなく、普遍的なものそのものを目的とする個性性である——と、個別者を目的とする個性性というもう一方の極である。……同一人物が、自分と自分の家族の面倒を見たり、労働したり、契約の締結等々をし、そしてそれと同時に、普遍的なもののためにも働き、普遍的なものを目的ともしている。前者の側面からは、彼はブルジョア *bourgeois* 「私人」と呼ばれ、後者の側面からは、シトワイ *Anticitizen* 「公民」と呼ばれる」。

このように国家体制の下に生きる人間の「ブルジョア」私人としての生活の側面と「シトワイアン」公民としての活動の側面との概念的区別を模索していたヘーゲルは、一八〇六年から一八一七年の間のどこかの時点で『国富論』をガルヴェ訳で再読する機会をもち、その訳語からヒントを得て、「市民社会」と「国家」とを異なる社会領域として区別するにいたった、というのが私の推測である。彼独自の「市民社会」概念が登場するのが、一八一七—一八二一年にハイデルベルク大学で行われた講義においてだからである。

ハイデルベルク大学での「自然法と国家学講義」では、第三章「人論 *Die Sittlichkeit*」という項目が設定され、第一節「家族 *Die Familie*」、第二節「市民社会 *Die bürgerliche Gesellschaft*」、第三節「国家 *Der Staat*」という三部構成が

取られている。その第二節でヘーゲルは「市民社会」を次のように説明している。「市民社会における普遍態は、より具体的に規定するならば、個々人の生計と幸せが、他の万人の生計と幸せによって制約され、それに組み入れられていることである。この共同的なシステムにおいて、個々人は存続し、自分の現実存在の外面的な安全と適法な安全が得られる。……／【注解】市民社会では、市民 *die Bürger* はブルジョア *Bourgeois* であって、シトワイアン *Citoyens* ではない。個々人は自分の幸せを目的にしている。個々人は適法な人格であり、権利の契機が普遍態として出現する。しかしながら、個々人の幸せと生計は、万人の幸せと維持によって制約されている。個々人は自分にだけ気遣いし、ただ自分だけを目的とする。しかし、個々人が万人に気遣いするのでなければ、個々人は、自分に気遣いすることもできない。個々人は、自己利益欲という目的をもちながら、同時に他者のためにも労働するのである」³³⁾。

このようなものとして把握された「市民社会」は、スマイスの言う「文明的商業社会」にほぼ相当するが、ヘーゲルはそれをまず「全面的依存のシステム」として特徴づけている。一八二〇年の『法の哲学』から引用する。「利己的な目的は、その実現にあたって、全面的依存のシステム *ein System allseitiger Abhängigkeit* を作りあげているが、それは以下

のように普遍性によって制約されていることである。すなわち、個人の生存と利福と彼の法的存在が、万人の生存と利福と権利のうちに編み込まれ、それを基盤として、その連関においてのみ現実的であり、保証されているというように、である」³⁴⁾。

この利己的諸個人の「全面的依存のシステム」の土台をなすが、分業と商品交換に基づく経済的諸関係であることは言うまでもないが、それは同時に、個人の側から見れば、「諸個人の欲求と満足とを、自分自身の労働とすべての他者の労働および欲求の満足によって媒介すること——欲求の体系 *das System der Bedürfnisse*」³⁵⁾でもある。

このような重層性をヘーゲルは次のようにまとめている。「抽象法においては、対象は、人格であり、道徳の立場においては主観であり、家族においては家族の成員、市民社会一般においては市民（ブルジョアとしての）*der Bürger* (*als bourgeois*) であり、——この欲求の立場においては、人間と呼ばれる、表象に対応する具体物である。こうして、ここではじめて、またここでのみ本来的に、このような具体的な意味での人間について語られるのである」³⁶⁾。

こうして「市民社会」の第二の意味が確立する。ヘーゲルは、アリストテレス・カント的な「市民社会」国家共同体とは異なる社会領域をガルヴェ訳『国富論』に従って「市民社会」と名づけ、「国家」から区別した。それは、経済的活

動にいそしむ「私人」の分業と商品交換に基づく「全面的依存」の場であり、人間の「欲求」の充足が「他者の労働」によって媒介される社会領域のことであった。

四 「市民社会」の矛盾と「国家」

それでは、ヘーゲルの場合、「市民社会」と「国家」とはどのような関係にあるのか。ヘーゲルの「市民社会」認識がスマイスの「文明的商業社会」と異なる最大の特徴は、その内部の階級分化と貧富の格差に対する重大な懸念にある。『法の哲学』から引用する。

「欲求を介しての人々の結合の普遍化、および欲求を満たす手段を用意し作り出す仕方の普遍化によって、富の蓄積が増大する。なぜなら、この二重の普遍性から莫大な利益が引きだされるからである。これが一面である。他面においては、特殊の労働の個別化と制限、そしてこれとともに、このような労働に縛りつけられた階級の依存性と困窮とが増大する。後者には広範な自由の感得と享受が不可能になること、そして、市民社会の精神的長所の感得と享受が不可能になることが結びついている」。

一方には、「富の蓄積」と「莫大な利益」、他方には、分業によって個別化され単純作業化された労働に縛りつけられた

階級の「依存性と困窮」。このような事態は、後に「社会問題」という言葉で呼ばれるようになるが、そのような問題意識をヘーゲルは先取りしているのである。このような労働者階級の「困窮」には、さらにその先がある。

「社会の成員にとって必要であるとしておのずときめられるような一定の生活水準以下に大衆が陥ることは、そしてそれにともなつて、法の感情や遵法の感情、また自分自身の活動と労働によって生きるという誇りの感情が失われるまでになることは、浮浪者 *Pöbel* 「下層貧民」の出現を引き起す。この出現は、また同時に、過度に巨大な富の少数者の手の中への集中をより容易にさせるということをもなつている。／

【補遺】……貧困そのものは何びとをも決して浮浪者にはしない。浮浪者は貧困に結びついている志操によつて、つまり富める者や社会や政府などに対する内面的な反抗によつて、はじめて浮浪者と規定される。……いかにしたら貧困が除去されるかという重大な問題は、とりわけ近代社会を動かし苦しめている問題である」。

これは明らかに、スマイスの「文明社会」における「普遍的富裕」という言説への批判である。「ここで、富の過剰にもかかわらず、市民社会が十分には豊かではないこと、すなわち市民社会がその固有の資産において貧困の過剰と浮浪者の出現を妨げるほどに十分なものを具えていないということが

明らかになる³⁹」からである。ただし、ヘーゲルは「市民社会」の内部に階級対立や階級闘争を発見したわけではない。彼が想定する「浮浪者」は、「遵法の感情」も「誇りの感情」も失つて「富める者や社会や政府などに対する内面的な反抗」を抱えた「仕事嫌い」にすぎないからである。したがって、問題は、「貧困の過剰と浮浪者の出現」を防止するためにはどうしたらいいかということである。

他方でヘーゲルは、労働者に「一定の生活水準」が保証されているかぎり、「個人の資産と技量の不平等」そのものは市民社会の「必然的な結果」だと見なし、これに「平等の要求を対置すること」は「空虚な悟性」だと批判している⁴⁰。彼にとつて「自分のもの」という意味での所有は「個別的な人格の自由」の定在であり、「私的所有が許されない」ことは「人格に対する不法」にほかならないからである⁴¹。

したがって、現在の私的所有関係を（したがって資産の不平等を）維持しながら、「貧困の過剰と浮浪者の出現」を防止することが、次の問題になる。そのための装置をヘーゲルは「市民社会」内部に設定していた。それが「行政と職業団体」である。詳しい説明は省くが、ここから導かれるのはコーポラティズム的な社会福祉国家だと見ていいだろう。しかし、本来のあるべき「国家」はさらにその先にある。

「国家は、実体的意志の現実性として、この現実性を国家

の普遍性へと高められた特殊な自己意識においてもつものであり、即自的かつ対自的に理性的なものである。この実体的統一は、自由がそこでその最高の法へと至る絶対的で不動な自己目的であり、同様にこの究極目的は、国家の成員であることを最高の義務とする個人に対する最高の法でもある。

……国家は客観的精神であるがゆえに、個人自身は、ただ国家の一員であるときのみ、客観性、真理、人倫をもつ。諸個人の統合そのものが国家の真なる内容および目的であつて、個人の規定は、普遍的生活を営むことである⁴²。

ここで明言されているように、ヘーゲルにとつては「諸個人の統合そのもの」が国家の目的なのである。「国民の成員」という公共的自覚をもって「普遍的生活」を営むこと。ヘーゲルにとつて、「市民社会」の階級的分裂状態を克服できるのは、このような意味での国民的福祉国家以外にはなかったのである。

それに対して、ヘーゲルの「市民社会」概念をほぼそのまま受け継ぎながら、「国家」が問題の解決であることを否定したのが、カール・マルクス（一八一八—一八八三）だった。

彼の思想的な出発点は、自らが学問的枠組みとして学んだヘーゲル法哲学に対する批判であり、その最大の論点は、ヘーゲルが想定した「市民社会」と「国家」との段階的区別を近代社会そのものの特徴をなす二元論だと見なし、しかも両者

の「分離」を人間の社会的あり方における対立的矛盾だと考えたことにある。

マルクスは一八四三年頃から「市民社会」という言葉をヘーゲルの意味で使い始めるが、スミスをはじめとする古典派経済学の研究を通してその概念内容を精緻にしていき、一八五九年の『経済学批判』では「近代市民社会」を次のように「階級社会」として説明している。「私は市民的経済の体制 *das System der bürgerlichen Oekonomie* をこういう順序で、すなわち、資本・土地所有・賃労働、国家・外国貿易・世界市場という順序で考察する。はじめの三項目では、私は近代市民社会 *die moderne bürgerliche Gesellschaft* が分かれてある三つの大きな階級の経済的諸生活条件を研究する」。

しかしながらマルクスは、一八六七年の『資本論』以降「市民社会」を「資本主義社会」という言葉に置きかえるにいたる。『資本論』は、「資本主義的生産様式が支配的に行われている社会の富は、一つの〈巨大な商品の集まり〉として現れ、一つ一つの商品は、その富の基本形態として現れる」⁽⁴⁵⁾、という文章で始まるが、それ以降の本文中では、この社会はもつとかんたんに「資本主義社会 *die kapitalistische Gesellschaft*」⁽⁴⁶⁾と表現されることになる。こうして、第二の意味での「市民社会」という概念は、マルクスの著作の中からは姿を消していく。

それではマルクスの場合、階級社会としての「市民社会」資本主義社会の矛盾を解決するものは何なのか。それは、資本主義社会そのものの変革による「新しい社会」の構築であった。これは後に「社会主義」と総称されることになるが、マルクス自身の言葉でいえば、「諸協同組合の連合体 *united co-operative societies*」⁽⁴⁷⁾であり、「生産諸手段の共有に基づいた協同組合的な社会 *die genossenschaftliche Gesellschaft*」⁽⁴⁸⁾であった。

他方、マルクスにとって国家とは、それ自身が実現の目標となるような共同体ではなく、あくまでも社会変革の手段として利用すべき権力装置にすぎない。彼は、たとえば一八六六年に書かれた国際労働者協会の内部文書で、次のように述べている。「社会的生産を自由な協同的労働の巨大で調和的な体系 *one large and harmonious system of free and co-operative labour* に転化するためには、全般的な社会的変化、社会の全般的諸条件の変化が必要である。この変化は、社会の組織された力、すなわち国家権力を、資本家と地主の手から生産者自身の手に移す以外の方法では、けっして実現することはできない」⁽⁴⁹⁾。

こうして、階級的矛盾を抱えた経済的社会を意味する「市民社会」の第二の用語法は、「資本主義社会」に席を譲ることで使用期限を迎えた。それは、第一の用語法とは逆に、(あ

るべき社会」を構想するためのネガティブ・イメージとして機能したのである。

五 一九八〇年代以後の「市民社会」

ドイツ語圏において、それまでの〈bürgerliche Gesellschaft〉とは異なる新しい意味を帯びた〈Zivilgesellschaft〉という言葉が姿を現すのは、一九九〇年のことである。これは、一九八〇年代の東ヨーロッパ諸国で使われた〈civil society〉の直訳語だった。

共産主義を名乗る政党が政治権力を独占し、生産手段が国有化されて公的部門が肥大化した「社会主義」国家の内部では、資本主義的階級社会としての「市民社会」はもろろん消滅した。しかしながら、ヘーゲルの意味での「市民社会」と「国家」の区別、つまり、人間の「私人」としての生活領域と「国家公民」としての生活領域の区別は、むしろその価値評価が逆転された形で強く意識されることになった。国家権力による管理と監視の広がりに対して、守られるべき「自由な私生活の領域」が改めて「市民社会」として再定義されたのである。その再定義の手がかりを与えたのは、皮肉なことに、ヘーゲルのな用語法を残していた初期マルクスの著作群の読解であった。^⑤

このような「市民社会」の再定義に依拠することで、言論や結社の自由を求める民主主義的要求は「市民社会」の復活として表象されることになった。ポーランドでは一九八〇年に独立自主管理労働組合「連帯 Solidarność」が結成されるが、そのスポークスマンで地下出版新聞の編集者だったアダム・ミフニク（一九四六―）は、一九八五年に「市民社会」という言葉を次のように使っている。「自然発生的に成長しつつある独立自治労働組合『連帯』の本質は、労働と市民的・国民的権利の防衛の保証を目的とする社会的結束、自己組織の再生にある。ポーランドの共産党支配の歴史で初めて『市民社会 civil society』が再建されつつあったのであり、それは国家との妥協に達しつつあった」^⑥。

さらに一九八八年にソ連のゴルバチョフ政権が「ブレジネフ・ドクトリン」の放棄を公式に表明した後には、ワルシャワ条約機構軍の軍事介入の恐れがなくなった東欧全域で民主化運動が活性化することになる。ブダペスト学派の一員だったハンガリーの哲学者ミハイイ・ヴァイダ（一九三五―）は、この状況を次のように報告している。「東欧では」全体的権力を要求する国家と市民社会 civil society との抗争が進行しつつある。社会は拘束されてきたし、自律的組織 autonomous organization も認可されていないにしても、社会の本能的な行動は頑強に残存している」^⑦。

このような東欧諸国での市民運動の展開と一九八九年の「東欧革命」の勃発に衝撃を受けて、ユルゲン・ハーバーマス（一九二九）は一九九〇年に出版された『公共性の構造転換』新版「序言」で、それを「市民社会 *Zivilgesellschaft* の再発見^⑧」と表現した。彼は、この言葉の意味するものを次のように詳細に説明している。

「近代を特徴づけるものとしてヘーゲルやマルクス以来の慣例となつている〈societas civilis〉から〈bürgerliche Gesellschaft〉への翻訳とは異なり、〈Zivilgesellschaft〉という語には、労働市場・資本市場・財貨市場をつうじて制御される経済の領域という意味はもはや含まれていない。……〈Zivilgesellschaft〉の制度的な核心をなすのは、自由な意思にもとづく非国家的・非経済的な結合関係である。もっぱら順不同にいくつかの例を挙げれば、教会、文化的なサークル、学術団体をはじめとして、独立したメディア、スポーツ団体やレクリエーション団体、討論クラブ、市民フォーラム、市民運動があり、さらに同業組合、政党、労働組合、オルタナティブな施設にまで及ぶ。……つまり、問題となっているのは世論を形作る諸結社 *meinungsbildende Assoziationen* である」。

こうして「市民社会」の第三の意味が成立する。それは、もはや「国家」ではなく、「経済の領域」でもない。政治社

会とも経済社会とも区別される第三の社会領域であり、具体的にはさまざまな「自発的結社」のことである。したがって、「市民社会」というより、むしろ「市民団体」と訳した方が実態に即している。これが、現在のヨーロッパやアメリカで広く使われている「市民社会」という言葉の意味内容である。

ドイツではその後、西ドイツが東ドイツを吸収合併する形で再統一が実現するが、ハーバーマス以後の新しい「市民社会」論の興隆を受けて、一九八〇年代の東欧での「市民社会」論を再検証する動きが生まれる。一九八九年に東ドイツの民主化運動団体「新フォーラム *Neues Forum*」に参加し、体制転換後は「東ドイツ人」という新たに形成された帰属意識を代表する知識人と目されるようになった哲学者ヴォルフガング・エンゲラー（一九五二）は、一九九二年の時点で、「ここ数年間に〈civil society〉概念の東欧・中欧的理解がたどった機能転換と意味転換」について次のように述べている。

「ハンガリーでは、広範囲な民主的伝統、参加の習慣、そして——現在好んで使われるような——市民社会的な市民感覚 *zivilegesellschaftlicher Bürgersinn* の交流形態や制度が欠けており、ポーランドでは、市場経済に接続された利害関心の多元主義という機能可能な出発点が欠けている。……直接的な社会的自治、国家に代わる下からの社会化、というかつて強調された基本道徳の意味を込めたイメージは、ますますふ

やけてブルジョア化された平凡な理解 *eine verbürgerlichte Profanfassung* になる⁵⁶⁾。

つまり、一九八〇年代のハンガリーやポーランドでは、「市民社会」という言葉は、共産党独裁政権に取って代わる市民たちの「直接的な社会的自治」という〈あるべき社会〉像を担っていたが、体制転換後にはその政治的・道德的含意を失ってしまった、というのである。〈Zivilgesellschaft〉は再び〈bürgerliche Gesellschaft〉に転換したことになる。

アメリカの政治学者ジョン・エレンバーク（一九四一—）も、一九八〇年代の東欧諸国における「市民社会」論は「幻想」だったと総括している。「彼ら「東欧知識人」は「市民社会 *civil society*」を一切の問題なしに再建できると考えた。だが、職業的な政党、自律的な政治団体、制度化された政治生活をともなわない「自主管理的 *self-governing*」市民社会は、最初から一つの幻想であった。一九八〇年代の後半に劇的な役割を演じた市民的結社 *civil associations*、学生同盟、労働組合、その他の自発的集団形成は、すでに消滅してしまっていた⁵⁶⁾。そして、彼はこう続けている。「東欧で再建されたのは「市民社会」ではなく、資本主義である⁵⁷⁾」。

このように見てくると、ハーバーマスが「世論を形作る諸結社」として期待を込めた第三の「市民社会」なるものも「一つの幻想」だと言うことができそうである。しかしながら、

二十一世紀に入った現在、ドイツでは〈Zivilgesellschaft〉という言葉は「市民団体」領域を表す言葉として広く使われている。ただし、その意味内容と評価をめぐっては、大きな立場の相違が見られることも事実である。

ドイツの連邦交通・建設・都市開発省は、二〇〇九年に『東ドイツにおける市民社会の発展』と題する報告書を発表した。この報告書によれば、「東ドイツの市民社会は一九九九年から二〇〇四年の間に力強く発展しており、この活力は西ドイツにおけるよりも高かった。……東ドイツでは市民社会が機能するために不可欠な諸前提が明白に改善されてきた。その一つは市民の公共的活動のネットワークであり、もう一つは社会参加に積極的な住民の基本態度である⁵⁸⁾」。この報告書が「市民社会 *Zivilgesellschaft*」と呼んでいるのは、具体的にはスポーツや社交、文化や社会福祉など幅広い分野における「コミュニティ活動 *Gemeinschaftsaktivitäten*」への「市民参加 *Bürgerengagement*」のことである。これらは、合唱サークルやスポーツクラブなどにとどまらず、地域の公共圏にかかわる活動をも含むものではあるが、「直接的な社会的自治、国家に代わる下からの社会化」を担う「世論を形成する結社」とは言いがたい。

それに対して、東ドイツ出身の政治学者シュテファン・ヘンツェは、二〇〇九年の著書『前衛としての東ドイツの市民

社会』の中で、一九八九年の体制転換は「ドイツにおける市民社会の運命の時」だったと見なした上で、現在の東ドイツの市民社会についてこう述べている。「東ドイツの市民社会は、今日にいたるまで『民主主義の出發 Aufbruch』と『民主主義の中断 Abbruch』との間を動揺している。東ドイツの市民社会は『異様に』政治的な社会であり、外見上非政治的社会に見えるにすぎない。東ドイツの市民社会には東ドイツでの国家拒否と市場拒否が刻み込まれている。東ドイツの市民社会は今日に至るまで社会的な覚醒と社会的な断絶との間を動揺している。東ドイツの市民社会は、だからこそドイツにおける将来の市民（諸）社会の前衛となりうるかもしれない^⑥」。

東ドイツの市民運動は、「社会主義」政権時代に独裁的政治権力に対する抵抗を担い、体制転換を実現したという歴史（運命の時）を体験している。同時に、体制転換後に急速な資本主義化の波を経験することで、新自由主義的資本主義への疑念や批判を抱くようにもなっている。だから、東ドイツの市民団体は、「国家によって組織され統制されるのではない社会的公共性^⑦」を創り出す潜在的可能性をもっている、というのである。

この両義的な評価に典型的に見られるように、現代の「市民社会」市民団体」は、一方で「非国家的・非経済的」領域を指定されて親密圏にとどまる活動から、他方で現行の政治

秩序や経済秩序の変革を目指す「政治化された」結社まで、きわめて多様である。しかもその中には、滞在外国人への憎悪を煽り、難民の収容施設を襲撃する「市民団体」さえも存在する。したがって、「市民社会」という言葉を一定の価値を込めた規範的理念として使うことには慎重でなければならぬ。二十一世紀の現在では、この言葉もそれが指し示す社会領域も、むしろその具体的な実体的内容が改めて問われているのである。

「市民社会」の三つの歴史的意味内容に即して言えば、私たちは現在、第一に、国民国家の一員として政治に関わり、第二に、資本主義的生産様式が支配的な社会の中で労働に従事し、第三に、地域の自治会や町内会、PTAや保護者会、趣味のサークルやクラブなどに多かれ少なかれ関与しながら生活している。それらの重層的な社会領域をどのように分節化し概念化するか。そして、それらを（あるべき社会）あるいは（より良き社会）にどう接続していくか。それが「市民社会を問い直す」ことにほかならない。

（うえむら・くにひこ／近代ドイツ思想史）

注

① 日本における「市民社会」の概念史については、植村邦彦『市民社会とは何か——基本概念の系譜』（平凡社新書、二〇一〇年）、

- 小野幸研太『戦後日本の社会思想史——近代化と「市民社会」の変遷』(文芸社、二〇一五年)を参照された。
- (2) Philipp Melancthon, *Loci theologici collecti*, in: *Philippi Melanthonis Opera quae supersunt omnia, Corpus Reformatorum*, post Carol. Gottl. Bretschneiderum, editit Henricus Ernestus Bindseil, Volumen XXI, Brunsvigae: C. A. Schwetschke, 1854, S. 991.
- (3) Aristotelis *Politiconum libri Octo*, Leonardo Aretino interprete, in: *Aristotelis opera cum Averrois commentariis*, Tertium Volumen: libri moralium totam philosophiam complectentes, Venetiis Apud Juncas, 1562, Nachdruck, Frankfurt am Main: Minerva, 1962, cols. 226a ff.
- (4) Philipp Melancthon, In *Politica Aristotelis*, in: *Philippi Melanthonis Opera quae supersunt omnia, Corpus Reformatorum*, volumen XVI, Halis Saxonn: C. A. Schwetschke, 1850, col. 423. cf. Dominique Colas, *Civil Society and Fanaticism: Conjoined Histories*, translated by Amy Jacobs, Stanford University Press, 1997, pp. xviii, 371.
- (5) Samuel Pufendorf, *Acht Bücher von Natur- und Völkerrechte*, Frankfurt am Main: Friedrich Knoch, 1711, Bd. 2, S. 420.
- (6) *Le gouvernement civil, oder die Kunst Wohl zu Regieren*. Durch den berühmten Engländer Jean Lock beschrieben....aus der Englischen von G. Frantzös. Sprache in die Hochdeutsche übersetzt von G. Franckfurth und Leipzig: Johann Bernhardt Hartung, 1718, Nachdruck, London: Thoemmes Continuum, 2004, S. 138. Cf. John Locke, *Two Treatises of Government*, a critical edition by Peter Laslett, 2nd ed. Cambridge: Cambridge University Press, 1967, p. 336. 加藤節訳『高岩節訳「論」』京英文庫、二〇一〇年、三三四頁。
- (7) *ibid.* S. 159. Cf. Locke 1967, p. 343, 三九五頁。
- (8) *ibid.* S. 237. Cf. Locke 1967, p. 368, 四四一頁。
- (9) Johann Georg Sulzer, *Kurzer Begriff aller Wissenschaften und andern Theile der Gelehrsamkeit*, Leipzig: Langenheim, 1759, S. 180.
- (10) Immanuel Kant, *Idee zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht* [1784], in: *Werkausgabe*, Hrsg. von Wilhelm Weischedel, Bd. XI, Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1977, S. 39. 篠田英雄訳『世界公民的思想と近代一般史の構想』『岩波文庫』岩波文庫、一九七四年、三三三頁。
- (11) Kant, *Die Metaphysik der Sitten* [1797], in: *Werkausgabe*, Bd. VIII, S. 431-432. 加藤節平・三島淑臣訳『入論の形而上学(論)』『世界の名著カント』中央公論社、一九七二年、四五〇—四五一頁。
- (12) Keith Tribe, *Natural liberty and laissez faire: how Adam Smith became a free trade ideologue*, in: *Adam Smith's Wealth of Nations: New Interdisciplinary Essays*, edited by Stephen Copley and Kathryn Sutherland, Manchester: University Press, 1995, pp. 30-31.
- (13) Adam Smith, *An Inquiry into the Nature and Causes of the Wealth of Nations*, edited by R.H. Campbell, A. S. Skinner and W. B. Todd, Oxford: Clarendon Press, 1976, p. 14. 水田洋謙訳・杉田忠平訳『国富論』岩波文庫、二〇〇〇年、三三三頁。
- (14) Adam Smith, *Untersuchung der Natur und Ursachen von Nationalreichthümern*, aus dem Englischen, Bd. 1, Leipzig: Weidmanns Erben und Reich, 1776, S. 6.
- (15) Adam Smith, *Untersuchung über die Natur und die Ursachen des*

Nationalreichthums, aus dem Englischen der vierten Ausgabe neu übersetzt, Bd. 1, Breslau: Wilhelm Gottlieb Korn, 1794, S. 7.

(29) Smith 1976, p. 26. ①三二頁。

(27) Smith 1776, S. 20.

(29) Smith 1794, S. 24-25.

(27) Smith 1976, p. 37. ①五一頁。

(28) Smith 1776, S. 32.

(27) Smith 1794, S. 38-39.

(28) Smith 1976, p. 807. ④九八頁。

(28) Adam Smith, *Untersuchung der Natur und Ursachen von Nationalreichthümern*, aus dem Englischen, Bd. 2, Leipzig: Weidmanns Erben und Reich, 1778, S. 504.

(27) Adam Smith, *Untersuchung über die Natur und die Ursachen des Nationalreichthums*, aus dem Englischen der vierten Ausgabe neu übersetzt, Bd. 4, Breslau: Wilhelm Gottlieb Korn, 1796, S. 211.

(28) Smith 1976, p. 689. ④一三三頁。

(28) Smith 1778, S. 369.

(27) Smith 1796, S. 1.

(28) Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *Jenae Systementwürfe I: Das System der Speculativen Philosophie, Fragmente aus Vorlesungsmanskripten zur Philosophie der Natur und des Geistes*, neu herausgegeben von Klaus Dising und Heinz Kimmerte, Hamburg: Felix Meiner, 1986, S. 229-230. 加藤尚武監訳、座小田豊他訳『イエーナ体系構想』法政大学出版局、一九九九年、九九頁。

(28) G. W. F. Hegel, *Jenenser Realphilosophie I: Die Vorlesungen von*

1803/04, aus dem Manuskript, hrsg. von Johannes Hoffmeister, Leipzig: Felix Meiner, 1932, S. 239.

(28) Hegel 1986, S. 273.

(27) G. W. F. Hegel, *Jenae Systementwürfe III: Naturphilosophie und Philosophie des Geistes*, neu herausgegeben von Rolf-Peter Horstmann, Hamburg: Felix Meiner, 1987, S. 238. 前掲『イエーナ体系構想』二二二頁。

(28) ヘーゲルがガルヴェニ訳『国富論』を読んだという判断の根拠と状況証拠の詳細については、植村、前掲書、第三章を参照されたい。

(28) G. W. F. Hegel, *Vorlesungen über Naturrecht und Staatswissenschaft*, Heidelberg 1817/18. Nachgeschrieben von P. Wammernann. Herausgegeben von C. Becker et al., mit einer Einleitung von O. Pöggeler, Hamburg: Felix Meiner, 1983, S. 112-113. 高柳良治監訳『自然法と国家学講義——ハイデルベルク大学一八一七・一八年』法政大学出版局、二〇〇七年、二二七頁。

(27) G. W. F. Hegel, *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, in: *Werke in 20 Bänden*, Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1970, Bd. 7, so 183, S. 340. 上妻精他訳『法の哲学・下』岩波書店、二〇〇一年、三五二頁。

(28) *ibid.* S. 346. 三五九頁。

(28) *ibid.* S. 348. 三六一頁。

(28) *ibid.* S. 389. 四一三—四一四頁。

(28) *ibid.* S. 389-390. 四一四—四一五頁。

(28) *ibid.* S. 390. 四一五頁。

(40) *ibid.* S. 353-354. 三六九頁。

(14) *ibid.* S. 98. 上妻精他訳『法の哲学・上』岩波書店、二〇〇〇年、

- 八七頁。
- (23) *ibid.*, S. 108, 九六頁。
- (24) *ibid.*, S. 399, 下・四二一—四二二頁。
- (27) Karl Marx, *Zur Kritik der politischen Ökonomie*, in: Karl Marx und Friedrich Engels, *Gesamtausgabe* [MEGA], II/2, Berlin: Dietz, 1980, S. 99, 杉本俊朗訳『経済学批判』『マルクス・エンゲルス全集』『全集』第一三卷、大月書店、一九六四年、五頁。
- (28) Karl Marx, *Das Kapital*, Bd. 1, in: MEGA, II/5, Berlin: Dietz, 1983, S. 17, 岡崎次郎訳『資本論』『全集』第三卷、一九六五年、四七頁。
- (29) *ibid.*, S. 24, 五七頁。
- (31) Karl Marx, *The Civil War in France. Address of the General Council of the International Working Men's Association*, in: MEGA, I/22, Berlin: Dietz, 1978, S. 143, 村田陽一訳「フランスにおける内乱」『全集』第一七卷、一九六六年、三一九頁。
- (32) Karl Marx, *Randglossen zum Programm der deutschen Arbeiterpartei*, in: MEGA, I/25, Berlin: Dietz, 1985, S. 13, 野月清司訳『レーナ綱領批判』岩波文庫、一九七五年、二五頁。
- (33) Karl Marx, *Instructions for the Delegates of the Provisional General Council*, in: MEGA, I/20, Berlin: Dietz, 1992, S. 232, 村田陽一訳「個々の問題についての暫定中央評議会代議員への指示」『全集』第二六卷、一九六六年、一九四頁。
- (35) ポーランドの哲学者レシネク・コロワフスキ（一九二七—二〇〇九）の試みが典型的である。詳しくは、植村、前掲書、二七〇—二七一頁を参照されたい。
- (37) Adam Michnik, *Letters from Prison and Other Essays*, translated by Maya Katynski, Berkeley: University of California Press, 1985, p. 124.
- (38) Mihály Vajda, *East-Central European Perspectives*, in *Civil Society and the State: New European Perspectives*, edited by John Keane, London: Verso, 1988, p. 340.
- (39) Jürgen Habermas, *Strukturwandel der Öffentlichkeit*, Neuauflage, Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1990, S. 45, 山田正行訳「一九九〇年新版への序言」、細谷貞雄訳『公共性の構造転換 第二版』未來社、一九九四年、xxxvii頁。
- (40) *ibid.*, S. 46, xxxviii—xxxix頁。
- (41) Wolfgang Engler, *Die zivilisatorische Lücke: Versuche über den Staatssozialismus*, Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1992, S. 36—37.
- (42) John Ehrenberg, *Civil Society: The Critical History of an Idea*, New York: University Press, 1999, pp. 197-198, 吉田繁俊譯訳『市民社会論——歴史的・批判的考察』青木書店、二〇〇一年、二七三頁。
- (43) *ibid.*, p. 198, 二七四頁。
- (44) Thomas Gensicke et al., *Entwicklung der Zivilgesellschaft in Ostdeutschland: Quantitative und qualitative Befunde*, in Auftrag gegeben und herausgegeben vom Bundesministerium für Verkehr, Bau und Stadtentwicklung, vorgelegt von TNS Infratest Sozialforschung, Wiesbaden: Verlag für Sozialwissenschaften, 2009, S. 17.
- (45) *ibid.*, S. 25.
- (46) Stefan Henze, *Die Zivilgesellschaft Ostdeutschlands als Avantgarde? Demokratischer Aufbruch und/oder Demokratischer Abbruch?* München: GRIN Verlag, 2009, S. 7-8.
- (47) *ibid.*, S. 12.

〈論文〉

福祉多元社会論から見た「市民社会」の位置

上野千鶴子

一 問いの設定

本稿の筆者に与えられた課題は、社会学ことにケアの社会学から見た「市民社会」とは何かという問いに答えることである。最初に、社会思想史の門外漢としてのわたしの立ち位置をあきらかにしておきたい。

わたしの専門である社会学は経験科学である。社会思想もまた経験科学の対象である。社会思想は社会的現実の産物だが、だからといって社会思想が現実近似しているとは限らない。経験科学にも理論と実証があるが、理論はあくまで経験的現実の説明のための道具として存在している。経験が理論

をつくるのであり、その逆ではない。本稿の鍵概念は「市民社会」だが、なぜある概念を用いるかといえは、それを使うことよってそれ以外の概念では説明できない現実に対する認識利得があるからである。

「市民社会」の学説史的検討は、社会思想史研究者に任せることにして、社会学では「市民社会」概念がどのように採用され、使われてきたか、そのことによって何が説明可能になったのか、という問いに答えたい。

二 「市民社会」のふたつの位置

市民社会論にはふたつの位置がある。国民国家は市民革命

によってもたらされたものだが、その国家との関係において、市民社会の位置をとらえるふたつの立場と言い換えてもよい。第一は、市民社会が国家を超える社会の総体、国家に先行するものと捉える見方である。

第二は市民社会を、国家・市場・家族の残余として捉える見方である。

前者によれば、市民が国家を作ったのであって、国家が市民をつくったわけではない。理念上は可能なそのような立場も、現実には市民権 *citizenship* は同時に「国籍 *nationality*」とも互換可能であること、個人に市民権を付与するのは国民国家であり、市民権を保障し、剥奪するのも国家であることを考えれば、市民権は国家から独立でない。とはいえ、国家が全域的でないことは知られており、市民社会はつねに国家よりも過剰であると考えられている。だが、その際、市民社会が国家を包摂するのか、それともその外部に位置するのかについては議論がある。

後者は、国家と市民社会を異なるカテゴリーとして区別する。もし市民社会を「対等な個人」からなる互酬的な関係と定義すれば、国家は再分配装置であり、家族は対等でない個人からなる贈与関係の場、さらに市場は交渉力の異なるプレイヤーによる交換関係である。そうなれば、国家も家族も市場も市民社会とは区別され、その外部にあることになる。と

ころで国家も家族も市場も、その成り立ちと運用規則とを明示することができるが、市民社会だけはそうでない。したがって市民社会を、全体社会のうち、国家・家族・市場の残余概念として定義することはそれほどふしぎなことではない。裏返しに言えば、国家・家族・市場の三つのカテゴリー集合をもつてしても、社会を全域的に覆うことはできないという認識が背景にある。

このような考え方が生まれた背景には、後にエスピノーア・デルセンによって「比較福祉レジーム論」[Esping-Andersen 1990・2001]と呼ばれるようになった福祉多元社会論がある。¹⁾

三 福祉多元社会論の系譜

福祉多元社会論における「市民社会」論の位置を論じるのは、もちろん、このカテゴリーを用いる一定の認識利得があるからであるが、その前に、「福祉多元社会」とは何か？その理論的系譜と、そのなから、「市民社会」概念が析出する過程を検討しよう。

今日における福祉社会論は、もはや「福祉国家」という概念を使用することはない。「福祉社会」という概念が示すように、もはや福祉は国家の専権事項ではないという認識が定着したからである。というのは以下の二つの理由による。

第一は、一部の西欧の福祉先進国が先行したのち、他の先進諸国に「福祉国家」という概念が普及した七〇年代には、すでに「福祉国家の危機」が叫ばれていたからである。エスピニン・アンデルセンによれば福祉の先進性の度合いは、労働力の「脱商品化」（市場依存度の低さ）によって計られるが、「脱商品化」とはすなわち「国家化」の代名詞であり、公的セクターの肥大と税負担の重さによって支えられる。だが、七〇年代以降、新自由主義改革の波のなかで（新自由主義そのものが、国家の財政的破綻から来たものだが）福祉国家の危機が指摘され、福祉の国家依存に限界があることが認識されるようになった。代わって登場したのが「福祉社会」論である。

第二の理由は、福祉のアクターとして国家以外の多様なアクターが現実には登場したことによる。もともと福祉は家族機能の一部であることに加え、「市場の失敗」を補完するものとして国家に役割を期待された「残余主義」のもとにあった。その国家、家族、市場に加えて、国家でも市場でもない「第三セクター the third sector」や「社会企業 social enterprise」と呼ばれる新しいアクターが次々に登場したことによる。のちにエスピニン・アンデルセンは、彼の比較福祉レジーム論に国家・家族・市場以外のこの「第四のアクター」が存在しないことをもって、この領域の論者から批判された。

したがって福祉社会論とは福祉多元社会論の略称である。

この用法における「社会」は国家を含んでそれより広い領域を指すが、その多元社会の低位領域のひとつに「市民社会 civil society」があるという認識が、福祉社会論者のあいだでは広く共有されてきた。

四 福祉多元社会の四つのアクター

福祉多元社会の四つのアクターとは以下のものである。

- (1) 国家
- (2) 市場
- (3) 家族
- (4) 市民社会

この四つが登場するに至った理論的背景には、二つの系譜がある。一つは何度も言及したようにエスピニン・アンデルセンの比較福祉レジーム論、もう一つはアメリカにおけるNPO (Non Profit Organization) 論とヨーロッパにおける「サードセクター」論である。

エスピニン・アンデルセンの比較福祉レジーム論は、もともと福祉のアクターとして国家・市場・家族の三領域を設定していた。エスピニン・アンデルセンの初期の著作『福祉資本主義の三つの世界 比較福祉国家の理論と動態』[Esping-Andersen 1990=2001]が示すように、まず第一に福祉の担い

手としての家族は自明視され、それに加えて第二に財の配分装置としての市場と、第三の再分配装置としての国家の三つのアクターの相互関係によって、先進資本主義国家の三つの類型比較が行われた。この時点ではまだ「福祉国家」の概念が用いられており、先述したように国家は「市場の失敗」の補完装置として定義されていた。したがって福祉国家の先進性の度合いは、労働力（の再生産）すなわち生存が市場に依存しない程度、すなわち「脱商品化」によって計られるとされた。²⁾

エスピノーアンデルセンが比較福祉レジーム論で提示した三類型とは以下の三つである。

- (1) 自由主義福祉レジーム（アングロサクソン型）
 - (2) 社会民主主義福祉レジーム（北欧型）
 - (3) 保守主義福祉レジーム（中・南欧型）
- (1) の自由主義福祉レジームは、小さな国家、リスクの個人責任、市場中心主義によって特徴づけられ、福祉は「市場の失敗」を補完するもの（残余主義）と限定的に位置づけられる。このレジームに対応する現実の国家は、アメリカ、イギリス、オーストラリアなど、アングロサクソン型とも言える。

(2) 社会民主主義福祉レジームは、これに対して大きな政府、市民権にもとづく普遍主義、平等志向をもち、スウェー

デン、ノルウェー、デンマークなど、北欧諸国に対応する。労働力の脱商品化の度合いもつとも高い。

(3) 保守主義福祉レジームは家族主義とコーポラティズム（企業中心主義）との協働によって特徴づけられ、福祉は「家族の失敗」に対する補完性の原理で供給されるため、逸脱的な家族に対するステイグマ化の効果がある。他方で共同体主義的な社会連帯の原理から、強制加入の国民皆保険制のような国家主義の傾向も強い。地理的にはドイツ、オーストリア、フランス、イタリアなど、中・南欧に分布する。

日本はこの中で「保守主義レジームと自由主義レジームとの中間形態」「保守主義と自由主義のユニークな連合」として逸脱事例とされる。「保守主義」とは福祉の家族依存を表す概念であるから、保守主義レジームとは「家族」が福祉の優先的なアクターであることを意味するが、同時に日本は企業帰属をもとにした企業社会主義 *corporate socialism* ともいうべき企業福祉に依存してきたことをも指す³⁾。

五 「市民社会」領域の背景と理論的含意

エスピノーアンデルセンの比較福祉レジーム論はさまざまな批判にさらされたが、なかでもつとも大きい批判は、福祉多元社会のアクターが国家・家族・市場の三つに限定され、

そこから「サード・セクター」とか「ボランティア・セクター」、後に「市民社会セクター」と呼ばれるようになった領域が概念として欠落していることであった。これには二つの異なる理論的系譜がある。一つはアメリカを中心としたNPO論の系譜であり、もうひとつはヨーロッパから生まれた「サード・セクター」論である。

NPOという概念を作ったのはレスター・サラモン [Salamon 1992, 1999; Salamon 1995 = 2007] である。サラモンと共同研究者たちは、ジョンズ・ホプキンス大学の大規模な研究プロジェクトによって、アメリカのNPO部門が一九九五年当時で全米で一六〇万団体、GDPに占める比率は八・八%、雇用者に占める比率は七%という巨大な規模を持っていることを示した。これらの調査結果は、「NPO Non Profit Organization」という概念を作り出したことによる索出効果である。サラモンらは、すでにそこにあつた現実の活動に新しい概念を付与することによって、それとは違うものからこの領域を伐り出したのであり、概念が現実を「発見」したと言える。

NPOがアメリカ生まれの概念であることに對し、「サード・セクター」はヨーロッパ生まれの概念である。ビクトール・ペストフ [Pestoff 1992 = 1993] は「福祉三角形」のなかで、国家でも市場でもコミュニティでもない領域を「サード・セ

クター」と名づけた(図1)。ペストフの論文「ソーシャル・サービスの第三部門」[1992 = 1993]の副題が「社会福祉の民営化に対するもうひとつの選択肢」とつけられているように、「民営化 privatization」の反対が「公営化」であるとされる二者択一に加えて、公でもなく民でもない、公共的な社会サービスの担い手としての「第三の選択肢」が示されたのである。後で論じるが、この「福祉三角形」における「コミュニティ」とは家族や地域を指す。したがって「サード・セクター」とは、コミュニティとは区別されるアソシエーション、非営利組織やボランティアな集団を指す。のちにペストフ [Pestoff 1998 = 2000] はこの「サード・セクター」の主要なアクターを「社会的企業」とし、その典型を「協同組合」であるとした。⁵⁾

エヴァースとラヴィル [Evers & Laville 2004 = 2007] はこの「サード・セクター」論を継承し、ここに「社会的経済 social economy」を含める。ボルザガとドゥフルニ [Borzaga & Defourny 2001 = 2007] はこの「社会的経済」のアクターを「社会的企業」として定義する。

「社会的企業」と「NPO」の定義には共通性が多く、しばしば互換的に使われる。サラモンら [Salamon 1999] によるNPOの定義は、以下の六つの条件を満たす組織である。

(1) 組織性

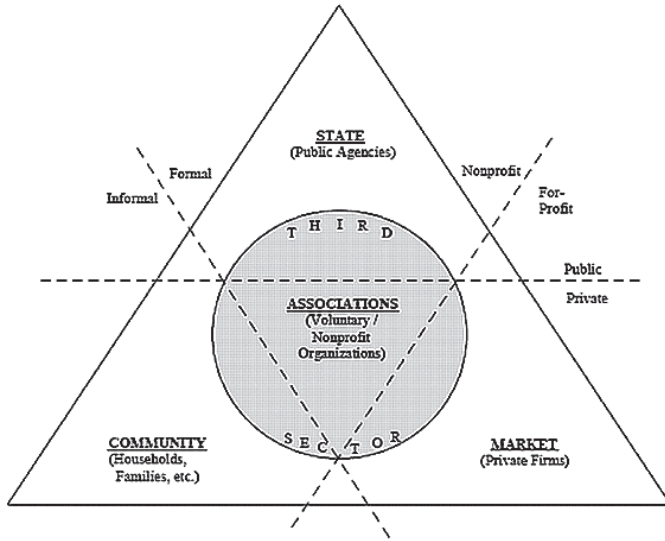


図1 福祉三角形の中のサード・セクター

- (2) 非政府民間活動
 - (3) 非営利（利潤の分配をしない）
 - (4) 自己決定性
 - (5) 自発性
 - (6) 公益性
- さらに以下の四つの機能を果たすことが条件とされている。
- (1) サービスの提供
 - (2) 価値の擁護
 - (3) 問題の発見と解決
 - (4) コミュニティ（社会的資本）形成
- 他方、ボルザガとドゥフルニ [Borzaga & Defourny 2001] の定義によれば、「社会的企業」とは以下の「四つの経済的基準」と「五つの社会的基準」を満たす組織である。
- 四つの経済的基準
- (1) 財・サービスを継続的に生産・供給する
 - (2) 一定の人々が自発的に創設し自律的に管理する
 - (3) 経済的リスクを負う
 - (4) 有償労働を最低限は組み込む
- 五つの社会的基準
- (1) コミュニティへの貢献という明確な目的
 - (2) 市民グループが設立する組織
 - (3) 資本所有にもとづかない意思決定

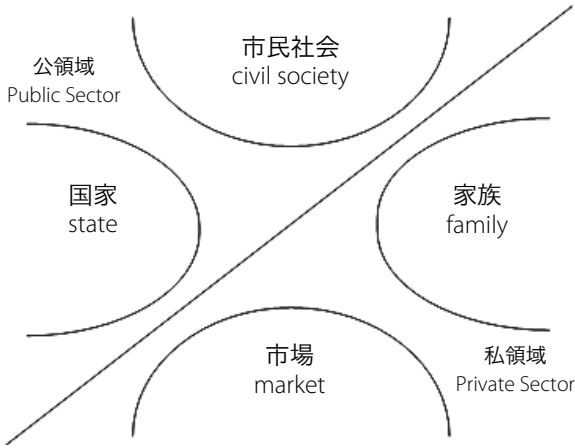


図2 福祉多元社会の四象限モデル

(4) 活動によって影響を受ける人々の参加

(5) 利潤分配の制限

を満たす事業体を言う。

NPOも社会的企業も、法人格で定義することはできず、市場にも非市場にもアクターとして関与する⁶⁾。いずれにも「公益性」や「コミュニティへの貢献」という理念や目的があり、利潤の追求を目的としないことで、営利企業とは区別される。だが、組織としての持続可能性を組みこむことで、採算性(寄付や助成金を含む)を求められており、その点で企業と似ている。以上の基準は、いずれもあいまいなものであり、何が社会的企業か、誰がいかにそれを判定するのは事例に依存している。

「サード・セクター」が福祉多元社会で果たす役割は、「市場の失敗」と「政府の失敗」とを共に補完する役割である。「市場の失敗」と「政府の失敗」に加えて「家族の失敗」はすでに前提されており、国家・家族・市場の三つのアクターの残余を引き受けるのが「サード・セクター」なのである。

だが、「サード・セクター」は「第三の領域」以上のインプリケーションを持たない。それに対して、福祉社会論の側から「市民社会セクター」という用語法が登場するようになった。「市民社会」とは、家族の外部にあり、国家や市場の統制にも交換や分配規則にもしたがわれない残余、市民の自発的

な活動の領域であると観念されるようになった。このような意味での残余概念としての「市民社会」もまた、概念によって創造され、見いだされた領域である。

以上をまとめて福祉多元社会の四限モデルを図示すれば図2のようになる(上野2011)。

このモデルにおける「市民社会」には、以下のような経験的な背景がある。

第一にNPOや「サード・セクター」が現実の変化を追認することで概念を生んだように、「市民社会」もまた無視できない領域としてその存在感を増してきたという状況がある。国家と市場の限界が明らかになるにつれ、その外部でそれらの失敗を補完している市民活動が可視化されるようになった。そしてそれは同時に国家化・国民化されつくさない市民社会の成熟の証と見なされるようになった⁷⁾。

第二に、NPOや「サード・セクター」には、旧来型の非営利組織、すなわち教会や寺院などの宗教団体が含まれている。たしかに教会は国家に先行する組織であり、国家内国家ともいべき自治権を享受してきた。市民革命はこの教会権力と対決するものであったが、市民革命の結果成立した国家との関係において、教会は国家とも対抗してきた。その結果、ナチズムに最後まで抵抗したのは教会、それもプロテスタントよりはローマ法王庁下にあるカソリック教会の方であった。

ナチズムの後に成立した東ドイツの全体主義体制のもとにおいても、民主化運動に活動の拠点を提供したのは教会だった⁸⁾が、それは教会が国家からの自律性を保っていたことによる。だが教会もまた市民社会における重要なアソシエーションのひとつである。NPO論やサード・セクター論が登場したのは、そのような伝統型アソシエーションに加えて、新しい非営利のアソシエーションが次々に生まれていったことによる。すなわち国家以前のアソシエーションと国家以後のアソシエーションとを統合するような新しい概念が登場したといえる。

この四限モデルの理論的インプリケーションには以下の三点を挙げることができる。

第一に旧来型の公私二元論のもとでは、私領域に市場と家族が含まれるのに対し、公領域には国家が該当した。それに対して、この四限モデルでは、市民社会は国家とは区別される公益の担い手として公領域に分類される。すなわち公領域を国家が独占することを許さず、国家に加えてもうひとつのアクター、「市民社会」を公領域に付け加えたものである。公益は *public interest* と訳されるが、日本語にはもうひとつ「公共」という用語法がある。これを「公」と「共」に分解して前者に *public* を、後者に *common* を当てる用語法もある。*common* は中世イギリス語では共同体所有の「入会地」を

指す用語であったが、資本制のもとで所有の個人主義にとつて代わられた。いったん失われた共同体利益の担い手をふたたび市民社会の手でつくりだそうとする人々が、この領域を「市民協働セクター」と呼ぶこともある。

第三に、しばしば誤解されるが「市場」は公領域ではない。「市場」は私人が私益を追求するための交換の場であり、マルクス理論のもとでは明確に私領域に属する。したがって法律においても、国家と市民および市民間の関係を律する公法に対して、私人間の契約や交渉に関して私法が区別される。したがってこの四象限モデルでは、私的な領域としての「市場」と公的な領域に属する「市民社会」とは区別される。このモデルからエスピノーアンデルセンの「自由主義レジーム」や日本型の「保守主義レジーム＋コーポラティズム」の複合を解釈すれば、これらの類型のもとでは日本の福祉は私的領域の責任に委ねられていると言える。

第三に、これもしばしば誤解されるが、市民社会はコミュニケーションではなくアソシエーションである。国民国家は出自という属性によって帰属が決まることによって選択性を持たないコミュニケーションであり、そのような運命共同体であることをナショナルリズムの装置によってくり返し強調してきたが、市民社会はそうではない。他方、アソシエーションの訳語である「結社」は、*society*とも呼ばれてきた。結社は「利益団体」

の代名詞であり、その典型は企業 *corporation, enterprise* である。有限责任の集合からなる企業法人、別名「会社」という発明品は、人類最大の発明品のひとつだと言ってもよいが、この団体はあくまで私益団体であるからこそ私企業とも呼ばれる。そこに登場したのが、私益を目的としない「社会的企業」や非営利団体である。両者は共に市場におけるプレイヤーとして登場するが、社会的企業と私企業の違いは、私企業の目的は「最大利潤の追求」だが、社会的企業の目的は「最適利潤の追求」だとも言われる。

このように四象限モデルにおける市民社会領域は、公益の担い手であることで私領域の市場や家族から区別され、公領域においては、アソシエーションであることで国家から区別される。

六 「市民」の再定義

だが、この四象限モデルにおいて「市民社会」領域が最後に登場した残余領域であることは、何を意味するのだろうか？

それは福祉の残余主義、すなわち「公共の福祉」の前提には、「国家の失敗」「市場の失敗」「家族の失敗」があり、その補完物として「市民社会」が期待されているということに

ほかならない。すなわち国家は全域的でなく、市場は万能的でなく、家族には限界がある……という事実である。このすべての領域からはみだしたニーズに「市民社会」領域が応えなければならぬということは、反対に国家と市場と家族領域がそれぞれ自明の前提にしてきた原理を反証することを意味する。すなわち国家とは道徳的で理性的な公民が構成する集団ではなく、市場は完全情報下における合理的個人による交換ゲームではなく、家族は利他的で無償の贈与が成り立つ親密圏ではない、ということだ。

そのことは市民社会における「市民」概念にも変更を迫るだろう。自由で自律的な個人という「市民」像はすでに神話に属しているが、もともと「市民」とはキヴィタス *civitas* に住む自由市民、すなわち担税能力を持つ武装市民であり、家族と奴隷を持つドムス *domus* の男性家長に限られていた。その点で「市民」概念にはその出発点から、性差別、階級差別、人種差別、障害者差別が組みこまれていた。「市場」と「国家」は、「二級市民」「三級市民」を排除することでその合理性と理性を保ってきたのだ。そして「二級市民」「三級市民」は「家族」というブラックボックスの中に封じこめられ、不可視化されてきた。

福祉国家はもともと、家族のなかに封じられてきた依存が、その外にあふれ出したことによって、すなわち「家族の失敗」

によって始まっている。だが、この「家族の失敗」が、「依存の私事化 *privatization of dependency*」によって近代家族の成立の当初から運命づけられていたことを、マーサ・フラインマン [Flynn 1995 = 2003] は論じている。福祉多元社会は、「この依存の脱私事化 *deprivatization of dependency*」——エスピン＝アンデルセンの用語によれば「脱家族化」「脱商品化」——の要請に応えたものである。フェミニズム法理論家としてのフラインマンは、近代法学の基礎となるリベラリズムの人間観が、「自律した個人」の神話によって成り立っていることを指摘している [Flynn 2004 = 2009]。

近代リベラリズムの政治思想が、この「依存の忘却」によって成り立っていることを、鋭く批判したのは岡野八代である。岡野は『フェミニズムの政治学』[2012]において、「自律的な主権主体」を前提とする近代政治思想が、「忘却の政治」によって成立していることを指摘した。「依存」はただ、子どもや高齢者、病人、障害者にだけあるのではない。女性は依存的な存在を抱えることによって「二次的依存」状態に陥る。「自立」していると見える男性成人も、家族やコミュニティへの依存なしには生きていけない。そうならば「市民社会」とは、「相互依存する個人の集合とその関係の仕方」と再定義するほかなくなる。福祉多元社会論が残余領域として「市民社会」を再発見し、再定義したとき、そのことによって「市

民」の定義もまた、重大な変更を迫られたのである。

七 終わりに

もういちど、初発の問いにもどろう。福祉多元社会の四象限モデルは、国家という再分配のシステム、市場という交換システム、家族という贈与のシステムに加えて、市民社会という互酬のシステムを付け加えることによって、相互のあいだの境界を寛容させながら、財と承認の配分を行っていることになる。そしてこの四つの領域の組み合わせには、エスピノーアンデルセンの三類型以外にもおそらく多様な類型がありうるだけでなく、どの類型においてどのアクターが利益を得るか、どのアクターが排除と不利益を受けるか……が決まるだろう。そのもとでの残余としての「市民社会」の役割とは、他の三つの領域の失敗を補完するための「社会的公正性」の追求ということになる。ただし、それは「市民社会」にあっては、過重な負担であるかもしれない。

(う)えの・ちじい／社会学)

注

(1) 日本を含む後発資本主義国家は、「福祉国家」論が輸入されたときには同時に「福祉国家の危機」が叫ばれており、福祉国家

の成立を見る前に新自由主義改革を進めなければならなかったという事情がある。エスピノーアンデルセンの比較福祉レジーム論の三類型に分類できない「日本の特殊性」を日本社会の遅れた性格に求める見方を、「福祉オリエンタリズム」と呼んで批判した武川正吾〔武川・キム 2005〕は、日本の福祉政策の中途半端さを福祉国家化のスタートが不況期に重なった歴史的な事情に求めている。

(2) 理論上「脱商品化」は、「国家化」と「家族化」のふたつの方向を取りうる。「福祉国家の危機」は、いったん「脱家族化」した国家による福祉を「再家族化」するというオプションをも採用する可能性があることは、日本における介護保険の利用制限や切り下げによっても明らかである。「家族化」とはすなわちケア負担の女性化とイコールであるから、「脱商品化」は同時に「脱家族化」でもなければならぬと、これに「脱家長制化」という概念を付け加えたのは武川正吾〔武川・キム 2005〕である。

(3) ただし企業福祉の受益者は大企業正規雇用者に限定され、日本の二重労働市場のもので、その割合は七〇年代でも雇用者の二割に満たなかったことが指摘されている。

(4) ちなみに日本における「サード・セクター」の用法は、「半官半民」(官でもなく民でもない)の組織を指すが、実際にはほぼ一〇〇%官出資の行政の外郭団体が主であり、人事を含めて行政の強い管理下にある。このような民間の見かけを持った行政組織をQUANGO (quasi-Non Governmental Organization) と擲揄する用語もある。

(5) このペストフの「サード・セクター」論は、日本でも生協関係者によってしばしば参照されている。

(6) これに対して日本のNPOは、特定非営利活動促進法のもとでNPO法人格を認められた団体に対して、限定的に用いられて

い。 (7)近年、例えば「中国における市民社会の生成」といった研究課題が成り立つのは、共産党支配下の中国においてさえ、党と国家の支配の外にある市民領域が可視化されつつあることを示している。

(8)統一後の旧東ドイツ地域でわたしたちは民主化闘争の担い手たちにインタビュー調査を実施したことがあるが、あるレスポナン・アクティビストは配布物のコピーを禁じられた旧体制下で、治外法権下にあつたカソリック教会がコピー機の使用を黙認してくれたことを証言した。上野・前・田中〔1993〕参照。

参考文献

- Borzaga, Carlo, & Jacques Defourny, 2001, *The Emergence of Social Enterprise*, Routledge. = 2004 (2007) 内山哲朗・石塚秀雄・柳沢敏勝訳『社会的企業(ソーシャル・エンタープライズ) 雇用・福祉のEUサービセクター』日本経済評論社
- Esping-Andersen, Gøsta, 1990, *The Three Worlds of Welfare Capitalism*. London: Polity Press. = 2001 岡沢蕙美・宮本太郎監訳『福祉資本主義の三つの世界——比較福祉国家の理論と動態』ミネルヴァ書房
- Evers, Alalbert, & Jean-Louis Laville, eds., 2004, *The Third Sector in Europe*. Edward Elgar. = 2007 内山哲朗・柳沢敏勝訳『欧州サービセクター——歴史・理論・政策』日本経済評論社
- Fineman, Martha A., 2004, *The Autonomy Myth: A Theory of Dependency*. New York: The New Press. = 2009 穂田信子・速水葉子訳『ケアの絆——自律神話を超えて』岩波書店
- Fineman, Martha A., 1995, *The Neutered Mother, the Sexual family and other Twentieth Century Tragedies*. New York: Taylor and Francis Books Inc. = 2003 上野千鶴子監訳・速水葉子・穂田信子訳『家族積みすぎた方舟——ポスト平等主義のフェミニズム法理論』学陽書房
- 岡野八代 2012 『フェミニズムの政治学——ケアの倫理をグローバル社会へ』みすず書房
- Pestoff, Victor A., 1992, *Third Sector and Co-operative Service: An Alternative to Privatization*, *Journal of Consumer Policy*, No. 15. = 1993 岩田正美訳『ソーシャル・サービスの第三部門——社会福祉の民営化に対するもうひとつの選択肢』『スウェーデンの福祉と消費者政策』(生協総研レポート) No. 5)
- Pestoff, Victor A., 1998, *Beyond the Market and the State: Social Enterprises and Civil Democracy in a Welfare Society*. Surrey: Ashgate. = 2000 藤田曉雄・川口清史・石塚秀雄・北島健一・的場信樹訳『福祉社会と市民民主主義——協同組合と社会的企業の役割』日本経済評論社
- Salamon, Lester M., 1999, *America's Nonprofit Sector* (2nd ed.). New York: The Foundation Center.
- Salamon, Lester M., 1995, *Partners in Public Service*, The Johns Hopkins University Press. = 2007 江上哲監訳・大野哲明・森康博・上田健作・吉村純一訳『NPOと公共サービス——政府と民間のパートナーシップ』ミネルヴァ書房
- 武川正吾・キムヨンギョン編 2005 『韓国の福祉国家・日本の福祉国家』東信堂
- 上野千鶴子・前みち子・田中美由紀 1993 『ドイツの見えない壁——女が問い直す統一』岩波新書
- 上野千鶴子 2011 『ケアの社会学——当事者主権の福祉社会へ』太田出版

公募論文

〈公募論文〉

カントの共和制の諸構想と代表の概念

網谷壮介

『永遠平和のために』（一七九五、以下ZFと略記）のなかで、イマヌエル・カントは共和主義的体制が人間の権利に適合した唯一の体制であると述べ（§: 386¹）、自らが決然たる共和主義の擁護者であることを示した。しかし奇妙なことに、同時にカントは、民主制は必然的に専制であり君主制の方が共和主義に合致するとも述べている（§: 352f.）。ところがさらにその二年後の『人倫の形而上学・法論』（一七九七、以下RLと略記）では、今度は「真の共和制」は「人民の代表制」以外にありえないと断言される（§2, §: 341）。いったいカントは共和制や共和主義をどのようなものと考えていたのか。問題はこれにとどまらない。RLには真の共和制以外にも「純粹共和制」や「設立された共和制」が登場するのである。こ

れらはそれぞれ何を意味し、どのように区別され、また関係しているのか。

本稿が示すのは、このように相反して見える言明の根底には、しかし首尾一貫した共和主義の原理があるということ、またこの原理を分有する共和制をカントは複数構想しているということ、これである。究明にあたって見逃せないのは、共和主義が代表制と関係付けられている点である。ZFによれば共和主義は執行権を立法権から分離する原理、すなわち代表制をもつ統治形式である（§: 353）。他方RLによれば真の共和制は人民の代表制である。だが、これら代表制の解釈もまた厄介である。後者は前者と異なり、代議制民主主義、立法の代表議會を意味していると一般に解釈されてきたのだ。

このように共和制や代表制について混乱を招く状況にあつて、我々はカントの国家の理念がもつ基本的な原理を基準にし、また同時代の言説を参照することで、これを打開する手立てを得たい。

第一節では、体系的に国法が論じられるRLにおいて国家の理念の基本原理を確認する。三権の特殊な組織と法律の正義という二つの原理によつて構成された〈理念における国家〉は、純粹共和制と呼ばれる。第二節では、この二つの原理にはそれぞれ、権力の分立・代表と法律による一般意志の表象という代表概念が含意されているということを、同時代の言説に照らしながら理解する。これらを代表概念として理解するには説明が必要だが、いずれにせよ通説に反してカントの共和主義における代表概念は立法の代議制とは直接は無関係である。最後にこれらの理解を踏まえ、RL五二節に登場する複数の共和制の構想を弁別する。カントは理念と対比された〈現象における国家〉において目指されるべき共和制を三つの類型(共和主義的統治・真の共和制・設立された共和制)によつて示している。近年、カントの共和主義は注目を集めつつあるが、理念としての純粹共和制とこれら現象における三つの共和制の区別と関係を包括的に整理したものはいまだ見当たらず、特に設立された共和制はその存在自体が看過されてきた³⁾。しかし、カントは純粹共和制という理念だけでなく、現

実において実現可能な共和制を段階的に構想している。これが見逃されれば、我々はカントを現実離れた夢想家と誤認してしまふことになるだろう。

一 〈理念における国家〉あるいは純粹共和制

カントが最も体系的に国家について論じているのは、RL 第二部「公法」第一章「国法」(§49)である。第一章がどのように構成されているのかということは、カントが語る複数の共和制の構想を理解する上で重要である。ここでは国家や公共体といった概念が最初に定義され(§49)、次いで〈理念における国家〉、とりわけその立法権・行政権・裁判権が論じられる(§549)。これに対して、最後の二節(§511)では理念に対置される〈現象における国家〉が主題となり、国家形式(Staatsform)として独裁制・貴族制・民主制(§51)、さらに真の共和制や設立された共和制が論じられる(§52)。こうした理念と現象の対による構成は、法を絶対的法と条件的法(ius absolutum et hypotheticum)に区分したドイツ自然法学の伝統に準じるものだろう。例えばカントが長年講義に用いていたゴットフリート・アッヘンヴァルの『自然法』によれば、絶対的一般公法は「単純かつ一般的に見られた国家と主権の本性から」、条件的一般公法は「特殊な国家の規定、

したがって様々な公公共体 *respublica* の特殊な形式とその変化から「引き出される」⁵⁾。アッヘンヴァールは前者について支配権として立法権・執行権・査察権を論じ、次いで後者について国家形式として君主制・貴族制・民主制などを論じている。

こうした構成を引き継ぎつつも、カントにおいて絶対的・条件的という区分は理念と現象の対に移され、一般と特殊の対以上の意義をもつことになる。「外的な権利一般の概念自体から帰結する〔…〕ア・プリオリに必然的な法則」にもとづいた国家は、「理念における国家 *Staat in der Idee*」である。それは「純粋な法原理にしたがえば国家はどうあるべきか」を指示し、「あらゆる現実の公公共体の統一の〔…〕規範 (*norma*) となる」 (§45, 6: 313)。法原理は「その行為が、もしくははその行為の格率にしたがった各人の選択意志の自由が、万人の自由と普遍的法則にしたがって両立しうるなら、そのような行為は正しい」というもので (§C, 6: 230)、「これは他者の選択意志に強要されないという生得的な自由権 (内的権利) を各人に認めるものである。この自由権にもとづいて RL 第一部「私法」では外的な対象を取得する権利 (外的権利) が正当化される。外的権利は自由権と違って、自然状態では暫定的な妥当性しかもたない。自然状態では私が何かをいかに適法的だと考える仕方取得しようとしても、それは主観的な根拠によるものではなく、権利主張は他者への一方的な意

志の押し付けになってしまふ。確かに私の取得は暫定的な正しさを持つが、それが他者の自由を侵害していないかは常に問われうるし、争いさえ生じるだろう。そこで、私の取得が権利として確定するためには、それが万人の自由と両立しているとならなければならない。その契機は、人々の意志が公的な法律の形をとって現れ、法廷がそれにもとづいて争いを調停する、国家 (法的状態) のもとでのみ与えられる。法律に即して何かを取得すれば、それは人びとの承認を得たものとしてみなされ、争いが生じても法律にもとづいた裁決が下される。これによって外的権利は暫定的な権利ではなく確定的な権利として享受される。こうした観点から国家は「法的状態にいう万人に共通の関心によって結合されたものとして、形式上、公公共体 *Gemeinwesen* (広義の *res publica*) と呼ばれる」 (§43, 6: 311)。*res publica* はドイツ自然法学においては公共の福祉 (人民の生の充足・平穏・安全を実現するための共同体と考えられたが、カントにおいてはこうした実質的関心ではなく、各人の権利の確定的な享受という形式的関心に基礎づけられている。この関心を完全に満たす国家こそ、純粋な法原理からア・プリオリに導出された (理念における国家) である。それは「経験におけるいかなる対象も適切な形で与えられることはない」理念、「物自体そのもの」だが (6: 372)、それゆえにこそ現象におけるあら

ゆる国家の規範として機能する。公共体の幸福 (*salus republicae*) とは「体制が法原理と最大限に一致した状態」にほかならず、この状態へ向かうことは「理性によって定言命法を通して義務付けられてゐる」 (§49, 6:318)。

こうした〈理念における国家〉を構成する原理は二つある。それらは、万人の自由の両立を可能にし、権利をめぐる争いを正当に終結させるために考えられた、必然的な原理である。第一に、立法権・行政権・裁判権の三権が実践推論 (三段論法) として機能するよう組織されなければならない (§45, 6:313)。道徳的実践推論は、大前提で言明された法則 (「嘘は正しくない」のもとに、小前提が個別事例 (「私のこれこれの言葉は嘘である」) を包摂することで、その正・不正を結論する (「私の言葉は正しくない」) という判断の過程である。これとよく似た仕方²⁾で、立法権が一般的な内容を含む法律を制定し (大前提)、行政権が法律に即した個別の行為を人々に命令し、またそれを可能にする制度 (登記簿や市場、婚姻届等) を整備し (小前提)、最後に裁判権がそうした行為について生じた争議に判決を下す (結論)。三権がこうした判断の過程をなすよう論理的に組織されることで、自然状態では単に主観的な正しさしかもちえなかつた外的権利が、客観的に正しい (合法な) ものとして判断されるようになるのだ。

〈理念における国家〉の第二の原理は、法律の正義である。

三権による実践推論が適正であるためには、大前提としての法律が正しくなければならない。法律は処罰を伴う強制である。それが万人の同意にもとづくのでなければ、法律が課す強制によってむしろ各人の自由は毀損されてしまうだろう。

「それゆえ、各人が全員に対して全員が各人に対して同じように決定する限りで、ただ意見の一致した統合された万人の意志、つまり普遍的に統合された人民意志だけが立法をなせる」 (§46, 6:319)。道徳的実践推論において大前提の法則が自らの意志の立法によって定言命法として与えられたのと類比的に、国家において法律は一般意志の立法によって与えられ、それを通じて正義を獲得する。「立法のために統合された「…」国家の成員」は、自由・平等・自立を法的属性としても (国家市民 (*Staatsbürger*)) とある (§46, 6:314)。一般意志はこうした国家市民による投票を通じて創出されなければならない。人間は完全な理性的存在者ではなく、自らが考えることは主観的な正しさしか持たない。法律の正義を確保するためには、各人が主観的に正しいと考えることを客観的な正しさへ、各人の一方的な意志を万人の統合された人民意志 (一般意志) へ変換する立法制度が必要になるのだ。

こうした三権の組織と法律の正義という原理をもった〈理念における国家〉は、根源的契約によって設立される。しかし、この社会契約もまた「国家の適法性を考えるためだけ」

の理念にすぎない。これにしたがって観念されるのは、すべての人は国家において自然状態での自由を一切放棄するが、それは自らの意志が立法した「法律に依存すること」で「自らの自由を「再び減らすことなく」見出すためだ、ということである (§47, 6: 315f.)。

さて、このような〈理念における国家〉は、経験によらず理性からア・プリオリに導出されているという意味で「唯一適法的な体制、つまり一つの純粹共和制 *eine reine Republik*」と呼ばれる。「これが唯一存続する国家体制であり、そこでは法律が自己支配し、どんな特殊な人格にも依存することがない。それはあらゆる公法の最終目的、すなわち各人に各人のもの「権利」が確定的に分配される唯一の体制である」 (§52, 6: 340f.)。これは実に驚くべき理念である。ここでは一般意志が立法・行政・裁判を担う人格によって汚染されることなく透明なまま支配し続け、誰も自分が同意しない法の支配下に置かれず、支配される者が支配するという循環が現れる。ここでのみ私は、私とすべての他者の共通の意志による立法に他者とともに服従することで法的に自立し、自らの権利を確定的に享受することができる。法外な要求を課すこの国家の理念は、『諸学部の争い』(一七九八)では「あらゆる市民体制一般にとつての永遠の規範」、「プラトンの理想(睿智的公共体 *respublica nomen*)」と呼ばれている (7: 91)。だが、

カントは夢想的にすら思える理念を提出して満足していたわけではない。確かに睿智的公共体は経験において完全に対応する対象をもたないが、この規範にしたがって組織された体制は可能である。それは「自由の法則にしたがって、経験(現象的公共体 *respublica phaenomenon*)における実例を通して」睿智的公共体を「描出するもの *Darstellung*」であり、最善の体制である (7: 91)。それゆえ「この体制へ入ることは義務だが、しかし(これはすぐには実現しないので)暫定的に君主の義務となるのは、独裁的に支配しようともそれでも(民主的にではなく)共和主義的に *republikanisch* 統治すること、つまり(成熟した理性をもつ人民が自らそれを定めたかのような)自由の法則の精神に適合した原理によって人民を遇すること」である (7: 91)。ここでは現象的公共体のなかに、二つの共和制の可能性が指摘されている。つまり、経験(現象的公共体)において睿智的公共体を描出する体制と、その実現までの暫定的な君主の義務とされる共和主義的統治である。これらは同書では、「国家形式による」共和主義的体制 (*republikanische Verfassung*) と「単に統治様式による」共和主義的体制としても言い換えられている。後者は「統治者(君主)による統一に際し、人民自身が普遍的な法原理にしたがって立法したかのような法律に類比的に、国家を運営させるもの」である (7: 88)。これら二つの共和制は RL では〈現象

における国家」が扱われる五二節に登場する。それを具体的に見る前に、その準備として〈理念における国家〉を構成する原理を今度はそこに伏在する代表概念のもとで捉え直しておこう。

二 代表の概念

これまでの議論に代表 (Representation, Vertretung) の語は出てこないが、語と概念は異なるものであり、〈理念における国家〉を構成する二原理にも代表の概念を看取することができる。そもそも、カントの国家一般の定義にはホッブズと似た代表概念が含まれている⁸⁾。それは主権者による人民の表象―代表である。国家は「法の法則のもとでの人間の群れ Menge の統合」である (§45, 6: 313)。主権者としての統治者 (Oberhaupt) に対して個々人は臣民として服従し、また個々人は全体として人民という集合的人格へ構成される (§47, 6: 315)。主権者たる統治者は「人民全体を表す vorstellen」 (§51, 6: 338)。国家において統治者によって表象―代表されることではじめて人民という集合的人格が創出され、それ以前にはただ人間の群れがあるだけで人民も人民意志も存在しえない。これは国家一般に内在的な代表概念だが、〈理念における国家〉では統治者 (主権者) と臣民、表す者と表わされる者は、

どちらも同じ人民である (「自由の法則に沿って考えるなら」、統治者は「統合された人民自身でしかありえない」 (§47, 6: 315))。というのも、法律の正義は人民の一般意志に依存しているからである。ここにホッブズの代表とは異なる、〈理念における国家〉に特有の代表概念が見出される。それは法律による一般意志の完全な表象 (Vorstellung) である。ホッブズの場合、人民は自らの代わりに行為する権威を主権者に与え、そうすることで自らを表象―代表させる。主権者は神の法たる自然法に縛られているとはいえず、その立法はいかなるものでも人民の権威を受けたもの、人民意志とみなされねばならない。他方、カントの主権者は、単に人民意志を表象するのではなく、普遍的に統合された人民意志 (一般意志) を表象する法律を制定しなければならず、それゆえに主権者は人民自身でしかありえない。人民は立法を行う国家の成員としては国家市民と呼ばれ、それぞれが全人民の同意しうる法律のみに投票するものと想定されている。この想定が〈理念における国家〉において必然的なのは、現実においては投票結果が人民意志だとみなされるとしても、それが実際に普遍的に統合された人民意志であるとは、つまりそれに全人民が同意しうるとは限らないからである。カントが能動市民と受動市民を区別するのは、このことに関係する。投票権は自立を前提とし (§46, 6: 314)、他者に依存して自分の生存を維持しなければ

ならない受動市民には認められない。こうした区別の根底にあるのは、他者に従属するのでも自己利益だけを考量するのでもなく、主観的にであつても全人民が同意可能だと考えられる法律に各国家市民（能動市民）が投票しなければ、法律は一般意志を表象しない、という考えである。例えば、受動市民から能動市民への階層移動を禁止する法律（§47, 6: 315）に受動市民は賛成できないだろう。〈理念における国家〉では、想定上、各国家市民が万人の同意が得られる法律に投票すること、法律が一般意志を完全に表象し代表するのである。

さらに、〈理念における国家〉の三権の組織についても、立法権と（行政権・裁判権を含めた）執行権のあいだに代表概念が見いだされる。実践推論において大前提としての一般法則を小前提が個別事例に適用することで結論が下されるが、この関係と同様、執行権は一般意志として表象された法律を前提にして行使されなければならない。つまり、執行権をもつ者は立法権をもつ人民の代理し代表でなければならない。行政府の長である元首（Regent）は国家の代理人（Agent）として法律にもとづいて個別の命令を発し、立法者は行政を監督して場合によっては「元首から権力を取り上げ、罷免し、あるいはその行政を改革する」（§49, 6: 316f.）。また、立法者ではなく、立法者によって任命された裁判官が法律にもとづいて個々の事例の合法性を判定する。権力間にこうした代理

し代表の関係が成り立つには、各権力が人格的に分立していなければならない。政府が同時に立法する、逆に立法者が執行するとすれば、法律と命令・判決の区別が消え、法律の一般性が毀損されて恣意的な支配、すなわち専制が現前することになるだろう（§49, 6: 316f.）。

RLの二年前のZFでは、こうした三権の分立し代表原理を備えた国家が共和主義的だと呼ばれていた。ZFでは国家が、一方で最高権力をもつ人格の違い（支配形式 Form der Beherrschung）によって独裁制・貴族制・民主制へと区分され、他方で国家が権力を使用する仕方（統治形式 Form der Regierung）によって共和主義と専制に区分される。共和主義は「立法権から執行権（政府）を分離する」原理、専制は「国家が自らが与えた法律を独断的に執行する」原理である。後者には「元首によって自らの私的意志として扱われる限りでの」公的意志しかない。「すなわち、代表的 repräsentativ でない統治形式はすべて本来、形式ではない Uniform」というのも（理性推論における大前提の一般が同時に小前提において特殊を自らへ包摂するのがありえないように）立法者が同一人格において同時に自分の意志の執行者になってしまふからである」（§: 352, 強調は筆者）。

ここでカントは共和主義を立法権と執行権の分離によって特徴付け、またそうした統治形式を代表的だと呼ぶ。現代か

から見ればこれは奇異に映るが、歴史的に見れば同時代の言説、とりわけルソーとシイエスに沿ったものである。『社会契約論』⁹において立法権は常に人民にあり、国家形式は執行権（統治・政府）を担う人の数によって区別される。政府は主権者の代理（agent）として、一般意志の指導のもと行為する。ルソーは「行政形式がどのようなものであると」——君主制であろうと——「すべて法〔一般意志〕によって支配されている国家を共和制と呼ぶ」（R: 379, 五九）。一般的なものに關わる立法と個別的なものに關わる執行は区別されなければならず、「主権者が統治しよう、行政官が法を与えようとすれば」専制になる（R: 397, 八五）。この観点から、執行権の形態に關して民主制が劣位に置かれる。貴族制・君主制では主権者（人民）と統治者が区別されるが、民主制では両者は「まったく同一人格」ではない。ここでは「公務において私的な利害が影響を及ぼし」腐敗に至る可能性がある（R: 404, 九五—一〇）。これを避けるには両者が分離されねばならない。「法律は一般意志の宣言にすぎず、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、執行権においては代表されうるし代表されなければならない」（R: 430, 一三四）。また、ルイ十六世のヴァレンヌ逃亡（一七九一）直後に行われずぐに独訳された行政政府のあり方をめぐるトマス・ペインとの論争のなかで、シイエスは共和主義を代表による政

府（gouvernement par représentation）、代表制（système représentatif）だとするペインの理解を共有する。「代表に本質をもたない社会体制はすべて誤った体制である」。しかしシイエスによれば、代表制はペインが言うような共和制政府のみならず君主制政府によっても可能であり、それゆえ後者もまた共和主義に合致する。したがって正しい問いは「善き共和制では、政府は〔ペインの言う〕多数支配的 polyarchique か君主制的か、どちらか」というものである。シイエスは統治の統一性の点で後者を支持する。そこで君主は行政を担当する六名の大臣を任免し、「政府の恒常的統一を代表する」。前者の政府は多数からなる合議体であり、「この団体のなかで様々な関係が生じるために」統一性に欠ける。「君主制の三角形の方が、〔ペインの言う〕共和制の台形よりも権力の分割のためには優れている」。

ルソーとシイエスと同様、カントも権力の分立―代表の観点から執行権の民主的形態を批判している。「三つの国家形式のうち、語の本来の意味での民主制は必然的に専制である。なぜならそれは全員が（同意していない）一人について決定し、ひよつとすると一人に反してまでも決定する、つまり全員ではない全員が決定する執行権を設立するからである」（R: 352, 強調は筆者）。ここで民主制は全人民が立法権と執行権をともに行使する体制として理解され批判されている¹⁰。というのも、

ここでは執行権を担う者は立法権をもつ人民の代理であるという権力の分立―代表原理が麻痺するからである。法律をどう執行するか、どのような判決を下すかといったことが、特殊利害の関係する個別の状況で多数決によって決せられ、立法権による執行権の監視・罷免も不可能である(両者とも全人民が担うのだから)。法律が表象するはずの一般意志は執行の場面で特殊意志へと歪曲され、三段論法は機能不全に陥る。これは「一般意志の自己矛盾、自由との矛盾」(8:352)である。それに対して、民主制以外の体制は代表制の精神に合った統治様式を採用でき、「国家権力の人員(支配者の数)が少なくなればなるほど、それにひきかえその代表が大きくなればなるほど、国家体制は共和主義の可能性に合致する」(8:353)。

ところが、こうした統治形式による共和主義と専制の区別はRLでは(少なくとも明示的には)用いられなくなる。それはフリードリヒ・シュレーゲルのZFの書評を受けてのことかもしれない。シュレーゲルは共和主義を統治形式によって特徴づけることに反対した。それは見たところ、彼が立法権と執行権の関係を代表概念のもので理解できなかったためだが、その指摘はZFの表現のまづさを明るみに出してもいる。シュレーゲルによれば、例えば世襲君主が執行権を、世襲貴族が立法権をもてば権力は分立しているが、この体制は代表的ではなく共和主義と合致しない(8:13)。これは言わばモ

ンテスキューが主張したような身分制と結合した権力分立である。プロイセンでは一六五三年以降等族議会は開催されず中央権力から等族が排除されていくが、群や州では等族会議や等族的機関がまだ影響力を保持していた。それらを通して等族は地域の特権的利害を代表し、中央の行政に意見を表明した。フランス革命後には、革命の成果を脱文脈化し、制限君主制の観点から等族の統治への参加を国民代表(National-Representant)として正当化する言説も現れていた。¹⁹

これに対し、シュレーゲルが統治形式に代えて共和主義の本質的な徴標として挙げるのは、一般意志の擬制(Fiktion)のあり方である。個人の自由と平等の理念は一般意志による支配を唯一正当なものとして要求するが、一般意志は理念であり、現実にはそれは擬制によって代用されなければならない。平等の理念からすれば、君主や貴族の私的意志をその擬制とみなすことはできない。そこで「多数者の意志が一般意志の代用として認められなければならない。それゆえ共和主義は必然的に民主的である」(8:17)。カントはこの書評の書誌をメモしており(18:666)、実際RLではその指摘が活かされているように見える。ZFでは共和主義が権力の分立―代表原理のみによって特徴づけられ、法律の正義(とそれを可能にする国家市民による立法)との関連がうまく表現されていないが、第一節で見たように、RLでは前者と後者の連関が共

和主義の原理として深められているのだ。

三 〈現象における国家〉と複数の共和制

以上をもって、いよいよRL五二節に登場する複数の共和制の構想を弁別する準備が整った。〈理念における国家〉と〈現象における国家〉、睿智的公共体と現象的公共体の対において前者は後者の規範であり、法律が自己支配する国家の理念として純粹共和制と呼ばれていた。理念としての睿智的公共体を経験において描出する体制は可能であり、さらにその実現までは暫定的に君主による共和主義的統治がなされなければならない。RLでは現象において実現可能なこれら二つの共和制が五二節で論じられる。五一節と五二節は理念ではなく〈現象における国家〉を扱っているが、後者のトピックが何かはこれまで問われてこなかった。参考になるのはカントの蔵書に含まれているテオドア・シュマルツの『自然的国法』(二七九四)である。彼はドイツ自然法学の伝統に従い絶対的国法と条件的国法を区別して、後者をさらに君主制・貴族制・民主制といった「統治形式」(二六章)と「その変革」(一七章)に分けている¹⁵⁾。以下で見るように、カントも似た仕方方で、五一節で国家形式を分類し、五二節でその変革を論じている。五一節によれば、国家の三権は「ア・プリアリに理性に由

来する統一された人民意志の三種の関係性」であり「国家統治者という純粹な理念」である(§51, 6:338)。ここで国家統治者は三権すべてを保持する主権者として考えられている。

〈理念における国家〉をア・プリアリに見れば、統治者は人民の一般意志である。しかし「最高の国家権力を表象する自らの人格がなお欠けている限り」、これは「人民意志に対する効力」をもたず、「人民全体を表す思考の産物」にすぎない(§51, 6:338)。つまり、国家が現実には人民意志を権力として発動させるためには、主権が自然的な人格に担われていなければならぬ。そのため〈理念における国家〉、純粹共和制が経験に完全に対応する対象を持たない唯一のものであるのに対して、〈現象における国家〉は主権を担う人格(二者・複数・全員)と人民の関係に依りて国家形式として独裁制・貴族制・民主制へと分類される。ここでは国家形式が価値中立に分類されるだけで、ZFのように民主制が専制だと断じられることはなく(むしろ独裁制が権力行使の効率性(二人で立法し執行する)ゆえに危険だと批判される(§51, 6:339))、共和主義と専制という統治形式の区分自体にも言及はない。

1 統治様式の改革

続く五二節では、国家体制が適法的でない場合に、それをどう適法的に変革するかということが問題にされる。純粹共

和制は完全な理想であり体制変革の必要も可能性もありえないが、(現象における国家)では三つの国家形式の一方から他方への変革が生じうる。「主権者は、現存の国家体制が根源的契約の理念とよく一致していない場合には、それを変革することが可能でなくてはならない」(§52, 6: 340)。では体制変革はいかにして適法的になされるのか。周知の通り、主権の絶対不可侵性という論理からカントは抵抗権も革命権も認めない以上、変革は人民によって下からではなく、主権者によって上からなされなければならない。しかしそれは人民の意志に反してなされてはならない。もし「主権者の自由な選択や好み」によって体制が変革されるなら、「主権者は人民に不正をなしうる」というのも「人民自身がこの体制を嫌悪し、残りの二つの体制のうちの一つの方が自分のためになると考えるかもしれないからである」(§52, 6: 340)。それゆえ、根源的契約の理念と不一致であるにもかかわらず人民が現行体制を望む場合、主権者に可能なのは国家形式ではなく自らの政治を変更することだけである。国家形式は「根源的立法の単なる文字 (littera)」にすぎず、「古くからある慣習によって(つまりただ主観的に)必要だと考えられている限り存続してもよい」。

しかし根源的契約の精神 (anima pacti originarii) は構

成的権力に対する拘束性を含んでいる。それは、統治様式を根源的契約の理念に適したものにし、一度にはなくとも徐々に継続的に統治様式を変革し、唯一適法的な体制、すなわち一つの純粹共和制という体制に統治様式が作用の上で一致するようにすること、そして、ただ人民を臣民にするためだけに用いられてきた旧来の經驗的(実定的)な諸形式が消えて根源的(合理的)な形式になるようにすることである[...]。(§52, 6: 340f. 強調は筆者)

統治様式はここで唐突に何の定義もなく言及される。明らかなのは、主権者(構成的権力)は統治様式の変革によって純粹共和制を作用上実現するよう拘束されているということである。だとすれば、ここでの統治様式はZFのそれ、立法権と執行権の分離以上のものであるに違いない。というのも、主権者が自ら立法した法律に厳密にしたがって統治するか、執行権を別人格に委ねて権力の分立代表を貫徹させたとしても、法律の正義を保障するものは何もなく、純粹共和制が作用上もたらされるかは定かではないからである。したがって、ここで統治様式の変革は立法にも関係するもの、¹⁸⁾『諸学部の争い』で言われていた君主による共和主義的統治に対応すると考えられる。それは「成熟した理性をもつ人民が自らそれを定めたかのように」立法することであった(7: 91)。

つまり、統治様式の変革（共和主義的統治）は権力の分立—代表原理だけでなく、一般意志を表象—代表するような立法、人民の同意可能性を考慮した立法をも君主に求めるのだ。しかしその成否は、制度的な担保がない以上、君主の有徳さに依存せざるをえないだろう。つまり共和主義的統治は、純粹共和制を可能にする制度的な保障なしで、にもかかわらずその作用を君主の人格に期待する体制、国家形式による共和主義的体制の代用物ではないのだ。

2 真の共和制

それゆえ主権者（君主）は統治様式の変革を超えて、人民を臣民としてしか扱わない現行の国家形式を変更し、最終的には根源的契約の理念と一致した体制を実現しなければならぬ。ではそれはどのようなものか。「一つの純粹共和制」（§52, 6: 340）は、人格ではなく法律が自己支配し、各人の権利が確定的に享受されるというまつたき理念である。

しかしあらゆる真の共和制 *alle wahre Republik* は人民の代表制 *repräsentatives System des Volks* でありそれ以外にありえない。人民の代表制は、人民の名において、全国家市民を通じて統合され、国家市民の代表 *Abgeordnete* (*Deputierte*) を介して、国家市民の権利に配慮するため

のものである。（§52, 6: 341, 強調は筆者）

ここでは理念としての一つの純粹共和制に対して、〈現象における国家〉において実現可能な共和制のうち、『諸学部の争い』で言われていた睿智的公共体を経験において描出す体制が、「あらゆる真の共和制」として記述されていると考えられる。君主による共和主義的統治（統治様式の改革）は、これが実現されるまでの暫定的な義務にすぎない。

ところで、真の共和制が備えているとされる人民の代表制は、これまで一般に立法の代表議会として解釈されてきた。しかし、なぜ直接立法ではなく間接立法でなければならぬのか、RLにはそのア・プリオリな理由は見当たらない¹⁹。確かに『人間愛から嘘をつく権利と称されるものについて』（一七九七）では、「巨大な社会」において「代表制を介して」、「自由と平等の原理にそった調和を作り出す」ことへの言及がある。しかし社会の規模は経験的な事柄であり、それを理由にして立法の代表議会を真の共和制のア・プリオリな条件だと考えることはできないだろう。実際、これは法の形而上学的概念を「経験的事例に適用する」ための「政治の原則」であり、「人間の経験的認識から引き出された」命令によって可能になると言われる（§: 429）。つまり、こうした代表制はRLでの人民の代表制とは異なり、真の共和制にア・プリオ

りに構成的なものではなく、シュレーゲルにとつと同様、むしろ技術上の課題にすぎない。シュレーゲルによれば確かに「人民の多数が人格として政治的に活動すること」は難しく、「代議士 *Deputierte* や委員 *Kommissarien*」による「政治的の代表 *Repräsentation*」が共和主義には不可欠である。しかし「代表と政治的擬制を区別するなら、代表なしでも（技術的には極めて不完全だとはいえ）共和主義はありえる」（S. 171）。しかも、シュレーゲルは代表という語で擬制を理解しようすることも触れている（S. 18, 21）。つまり、RLでの人民の代表制を立法の代表議会として解釈することは、ア・プリアリな根拠の点からも、また当時の語法からも、疑わしいのである。そこで、これまで明らかにしてきた〈理念における国家〉、純粹共和制の原理を基準にして考える必要がある。法律の正義に関して、立法権は国家市民に帰属していなければならぬ。しかし三権の組織に関しては、（ZFの民主制のように）執行権も全国家市民によって行使されるなら権力の分立・代表原理に反することになる。そこで、立法権が国家市民に帰属しかつ、権力が分立・代表的であるということ、この条件を満たしたあらゆる体制が人民の代表制として真の共和制の資格をもつと考えられる。純粹共和制が理念として経験に完全に対応する対象を持たないだ、一つのものであるのに対して、真の共和制はこれを経験において描出するものとしてヴァリ

アントがありえるのだ。

人民の代表制は人民の人民による代表であり、君主あるいは貴族による代表ではない。立法に関して、これは立法権が人民のうちの国家市民に担われるという以上のことを意味しない。カントはルソーと違って代議士による間接立法を排除しないが、しかし直接立法を否定してもいない。「人民の名において、全国家市民を通じて統合され」が意味するのは、立法のために統合された国家の成員として、国家市民（能動市民）が受動市民も含めた人民全体の代わりに立法を行うということである。他方、直接立法であれ間接立法であれ、執行権は立法権から人格的に分離され、国家市民の代理によって（国家市民の代表を介して）担われなければならない。排除されるのは全国家市民が執行権を行使する可能性であり、それ以外に多くの形態がありうる。例えば大統領制や（非世襲の）選挙君主制なら行政の長は国家市民から直接選ばれた代表（*Abgeordnete*）であろうし、議院内閣制ならそれは代議士（*Deputierte*）から選ばれるだろう。行政の長は一人なのか合議体なのかというシイエスが問題にしていた選択肢もある。つまるところ、人民の代表制はこうした制度的可能性すべてを包摂する広い概念である（小国、例えばスイスのカントン制もこれで記述できるだろう）。カントにとつて、これらのうちのどれが最適な制度的組み合わせかはア・プリアリに

は決められず、国家をとりまく経験的な状況を考慮して実用的に決定されるべきものにすぎない²⁰⁾。より重要なことは、真の共和制が、君主の家産的利益でも貴族の地域的利益でもまた個人の特殊利害でもなく、人民（国家市民）の権利に配慮するための制度として、国家市民による立法とその代理による執行を要求しているということである。純粹共和制を君主の人格によって実現しようとする統治様式の改革（共和主義的統治）に対して、真の共和制はそれを制度によって実現しようとするのだ。

3 設立された共和制

最後に、それでは——これが五二節の問題だったが——既存の体制から根源的契約の理念を満たした体制、真の共和制への変革はいかにして適法的になされるのか。それは人民によって下からではなく、国家統治者によって上から、しかし人民意志に合致するようになされねばならなかった。論理的可能性として残されているのは、国家統治者が人民を招集しとともに体制変革について決議することである。シュマルツの『自然的国法』一七章はまさにこれを論じている。服従契約に縛られている主権者は専断的に体制を変革することはできないが、「国家体制は主権者と人民が合意すれば変更される²¹⁾」。真の共和制について書かれた先の引用に続く次の箇

所も、同様に読まれるべきである。

しかし人格の点で見られた国家統治者（国王、貴族、人民の全体数、つまり民主的団体）が自らをも代表させるとすぐに、統合された人民は単に主権者を代表するだけでなく、主権者そのものになる。というのも根源的には人民に最高の権力が存在し、そこから単なる臣民としての（場合によっては国家官吏としての）個人々の権利すべてが導出されなければならないからである。そして今や設立された共和制、*erichtete Republik* は統治の手綱を手放す必要はなく、以前統治を指揮していた人、そして絶対的な恣意によって新しい指令のすべてを再度無にしようとする人に、統治を再び委ねる必要もない。（S&Z, 6:311. 強調は筆者）

人民を（ホッブズのな意味で）代表していた既存の統治者が国家形式変革のために人民を招集すれば、統治者は招集された人民に自らを代表させることになる。招集された人民の合議体（統合された人民）を、カントは「設立された共和制」と呼んでいる。既存の研究はこの極めて特殊な共和制のカテゴリを無視してきた。例えばW・ケアステイニングは君主による共和主義的統治から真の共和制への移行の規範的必然性を正しく理解しているが²²⁾、両者を媒介するこの共和制を見落

としている。カントによれば、既存の統治者（主権者）が人民を招集すると、今や招集された人民自らが主権者となる。というのも、人民のなかに根源的に存在する最高権力が今や現前しているからである。この人民の合議体は、臣民のみならず国家官吏の権利をも含めた今後の国家のあり方の一切を決議しなければならぬ。こうした根本法の制定のために、今や共和制が設立されている。設立された共和制では主権者として現前した人民が今後の国家体制と保障されるべき個人の権利を規定するのだ。これは、シイエスの言葉を借りれば、構成する権力（*pouvoir constituant*）の現前である。しかも設立された共和制では、驚くべきことに人民は同時に執行権をも手にしている。彼らは統治の手綱を握り、指令を発するのだ。

ここには明らかにルソーの声が残響している。「人民が主権をもつ団体として合法的に集合するやいなや、政府の裁判権はまったく停止され執行権は中絶される[...]」。というのは、代表される者が自ら出ているところにはもはや代表者は存在しないからだ」(R: 427f, 1130)。ルソーによれば、集合した人民は現政府の存続を決議し、もしそれが否決されれば新政府について決定する。これは「政府を設立する行為」であり、そこには政府の形態を規定する法の制定と政府の長の任命という法の執行が含まれる。後者は個別的行为としてそれ自体

「政府の一つの機能である」。つまり、この人民集会において主権は政府形態としての「民主制への速やかな転換」を遂げているというのだ。「ただ万人の万人に対する新しい関係のみによって、市民は行政官になり、一般的行為から個別的行为へ、法からその執行へと移る。[...]その後、この仮の政府は採用される形態がそう「民主制」であればそのまま政権を取り、そうでなければ法律によって規定された政府を主権者の名において設立する。こうしてすべてが合法的に運ばれる」(R: 433f, 1139—140)。

設立された共和制は権力の分立—代表原理を欠いているが、ルソーと同様、それは新政府設立までの間、旧政府に代わって指令を発するためである。むしろ設立された共和制は、根本法を人民が制定するという立法のあり方に関してのみ、共和制という名称を与えられている。「公共体における最高の立法 *oberste Gesetzgebung* の権利は不可譲かつ至上の人格権である」(§2, 6: 342)。人民の合議体は単なる法律ではなく根本法の立法、公共体の最高の立法を行うのであり、それをなしえる限りで一つの共和制としてみなされなければならない。五二節の最後ではフランス革命の国民議会への言及があるが、この歴史的な出来事をカントはルソーやシュマルツを通して理解しえただろう。設立された共和制に歴史的形像を与えるのは国民議会、すなわち憲法制定国民議会である。

カントいわく、国家債務を転嫁するために人民を招集したことは国王の「判断力の大きな誤り」だった。というのも債務問題の解決のために招集されたとはいえ、人民は「臣民の課税に関するのみならず政府に關しても立法権を手に入れた」のであり、「君主の支配権は（単に停止されたのではなく）完全に消滅して人民に移行した」からである（§29, 6:341）。このようにカントは三部会の招集と国民議会の設立という革命の始まりを、逆説的なことに、国王自身によって意図せざる仕方でなされた改革の最終段階として解釈する。君主による共和主義的統治（統治様式の改革）は、適法的な体制変革の手続きを踏むために人民の合議体を招集することで、つまり設立された共和制において、その役割を終るのである。

このような設立された共和制を、カントが直接民主制を擁護した例としてのみ理解することはできない。実際、その歴史的形象である国民議會は第三身分の代表者からなっていたのである。しかしカントは、シイエスの社会契約論で前提とされているような、広大な地域に多数の人々が住むがゆえに「代表的な共通意志」を必要とする状態をア・プリオリに想定せず、人々が自ら集合して審議しうる程度の「ごく少数の個人から構成される」場合をも含意できる表現に留めている。いづれにせよ、ここで「公共体における最高の立法の権利を持つ者」は「人民の全体意志 *Gesamtwille*」によって人民を

采配できるにすぎず、あらゆる公的契約の根源である全体意志自体を采配することはできない」（§29, 6:342）。これはシイエスばりの口吻だが、シイエスと違って、カントにとって（理念における国家）を設立する社会契約、すなわち根源的契約は国家の適法性を考えるためだけの理念である。現実の設立された共和制において現出するのは、せいぜい全体意志であり、一般意志ではないだろう。RLの序文では「公法に關係する」最後の数節について今まさに多くの議論がなされており、「当座、決定的な判断の延期」が正当だと釈明されている（§209）。フランスでは憲法制定の試みが繰り返され、RLが出版された九七年でも九五年憲法の安定性は疑わしかったに違いない。国家体制を適法的に変更する手続き上、必ず設立された共和制を経なければならぬが、そこで全人民にとつて同意可能な体制が決定され、真の共和制が実現されるかどうかは分からないのだ。

結論

カントは共和主義を代表概念のもとに理解していた。しかし、真の共和制としての人民の代表制を即座に立法の代表議會として解釈することは困難であるし、カントは選挙制度や議會制、政党、有権者と代議士の関係といったことをまったく

くと言つていほど考察しておらず、彼を議會制民主主義者（あるいは直接民主主義者）だとみなしたところで得られるものは少ない。むしろカントの根本的な洞察は、一般意志の完全な表象と権力の分立―代表の原理に向けられている。人民意志は主権者の立法によつて表象されなければ存在しえないが、しかし（理念における国家）はその表象が人民の一般意志と完全に一致すること、そうして立法された法律が執行権を担う者によつて忠実に履行されることを求める。

これらの契機をもつばら君主の統治だけに関連付ける解釈傾向は不適切である。ZFの文言からしばしばカントは立憲君主制の擁護者とみなされてきた。確かに君主国プロイセンの現実を考えれば、まずもつて実現可能であるのは君主による共和主義的統治だつただろう。しかしそれはあくまで暫定的なものである。万人の自由と権利のために、最終的には設立された共和制を経て、真の共和制が実現されなければならない。真の共和制が立法制度と権力の分立―代表制度によつて純粹共和制を経験において描出するのに対して、共和主義的統治ではすべてが君主の有徳な人格、君主の道德性にかかっている。立法に関して言えば、確かに君主も全人民が同意可能な法律を立法するよう努めなければならないが、それはせいぜい君主一人が主観的に正しいと思う仕方での立法にすぎない。それに対して真の共和制は、国家市民による投票

を通じて一人ひとりの主観的な正しさを客観的な正しさへと変換する立法制度を備えている。人民の自由と権利が君主の人格に左右される体制からそれが制度によつて保障されうる体制へ、この変革のために君主は人民を招集し、そのために設立された共和制へと自己を揚棄しなければならぬのだ。他方で、純粹共和制と真の共和制の距離を狭めてしまふ解釈もまた問題である。純粹共和制は正義を満たした法律が三権を担う人格に依存することなく自己支配するという途方もない理念である。しかし真の共和制においては、制度上その可能性が担保されているとしても、実際に、国家市民が全人民に同意可能な法律に投票するかどうか、また実際に、法律に即した執行がなされるかは分ならず、依然として国家は権力を担う人格に依存し続けるだろう。簡潔に言えば、理念そのものと理念を経験において描出するものは異なるのである。しかしそれゆえにこそ純粹共和制という理念は真の共和制にとつても規範であり続ける。国家市民は可能な限り普遍的同意可能性を満たした法律に投票し、また執行権を監視してその専横を防がなくてはならない。そうしてはじめて万人の自由と権利の確定的な享受を可能にする純粹共和制への展望が開かれるのである。

確かに純粹共和制は理性からア・プリオリに導出された国家の理念、経験に完全に対応する対象を持たないまさにプラ

トンの理想である。だが、カントは理想のうちに午睡し安らいでいたわけではない。君主による共和主義的統治、真の共和制、設立された共和制——これら三つの共和制は、純粹共和制への無限の途上において目指されるべき実現可能な体制を分節化する、政治的理解のカテゴリーである。それらは「体制が法原理と最大限に一致した状態」 (§49, 6: 318) を目指して現実の国家が改革を進めていくための段階的な道標となる。実現可能な改革の道程を提示することで、理性による批判は現実を改革する自らの力をいっそう強固なものへと鍛えあげるのだ。

(あみたに・そうすけ/ドイツ啓蒙思想・共和主義思想史)

注

- (一) カントの引用参照は *Kants Gesammelte Schriften, die Königlich Preussische Akademie der Wissenschaften (Hg.)*, Berlin: Reimar, de Gruyter, 1900ff. の巻・頁数を文中に表記する。⁹⁰ 人倫の形而上学・法論』は節番号があれば付した。原著の強調は省略した。翻訳は筆者によるが『カント全集』岩波書店、一九九一—二〇〇六年も参照した。
- (二) 前者と同じく少数の解釈として Ingeborg Maus, *Zur Aufklärung der Demokratietheorie. Rechts- und demokratietheoretische Überlegungen im Anschluß an Kant*, Frankfurt a./M.: Suhrkamp, 1992 (浜田・牧野監訳『啓蒙の民主制理論——カントとのつながり』法政大学出版局、一九九九年)、Ulrich Thiele, *Repräsentation*

und Autonomieprinzip. Kants Demokratietheorie und ihre Hintergründe, Berlin: Duncker & Humblot, 2003. 前者と異なる点の解釈は多々。代表的なものとして本稿で取り上げるのは Karl Friedrich Herb u. Bernd Ludwig, *Kants kritisches Staatsrecht, Jahrbuch für Recht und Ethik* 2, 1994, 431-78. B. Ludwig, *Kommentar zum Staatsrecht* (II), in O. Höffe (Hg.), *Immanuel Kant. Metaphysische Anfangsgründe der Rechtslehre*, Berlin: Akademie Verlag, 1999, 173-94. Alessandro Pinzani, *Representation in Kant's Political Theory, Jahrbuch für Recht und Ethik* 16, 2008, 215.

- (三) Wolfgang Mager, *Art. Republik*, in O. Brunner, u. a. (Hg.), *Geschichtliche Grundbegriffe*, Bd. 5, Stuttgart: Klett-Cotta, 1984, bes. 608-12. Otto Dann, *Kant's Republicanism and Its Echoes*, S. E. Robertson (trans.), in J. Heideking and J. Henretta (ed.), *Republicanism and Liberalism in America and the German States, 1750-1850*, Cambridge: Cambridge University Press, 2002, 53-72. Wolfgang Kersting, „Die bürgerliche Verfassung in jedem Staate soll republikanisch sein,“ in O. Höffe (Hg.), *Immanuel Kant. Zum ewigen Frieden*, 3. bea. Aufl., Berlin: Akademie Verlag, 2011, 61-77. 斎藤拓也「民主政のソラドナスとカントの共和制概念」『社会思想史研究』第三十九号、二〇一五年、九二—一一〇頁。

- (四) Christian Wolff, *Jus Naturae Methodo Scientifica Pertractatum*, Bd. 1, Frankfurt, Leipzig: Renger, 1740, 32.
- (五) Gottfried Achenwall, *Juris Naturae. Pars Posterior*, 5. Aufl., Göttingen: Bossiegel, 1763, 95.
- (六) ドイツ自然法学の *res publica* 概念について W. Mager, a. a. O., 571-80.

- (7) 実践推論において小前提は個別事例を大前提の法則へと包摂するが、行政権は「法律に従った振る舞いを命じらるる」(S. 7) であり法律への包摂(原理) (§45, 6: 313) である。三権の美談推論的關係については Sharon Byrd & Joachim Hruschka, *Kant's Doctrine of Right: A Commentary*, Cambridge: Cambridge University Press, 2010, 149-57.
- (8) ホッブズの代表理論の明確な説明として David Runciman, "Hobbes's Theory of Representation: Anti-Democratic or Proto-Democratic?," in I. Shapiro et al. (ed.), *Political Representation*, Cambridge: Cambridge University Press, 2009, 15-34.
- (9) Jean-Jacques Rousseau, *Du Contrat Social*, in *Œuvres Complètes*, tom. 3, F. Bouchardy et al. (ed.), Paris: Callimard, 1978 (森原・前川訳『社会契約論』岩波書店、一九五四年)。文中にガリマール版と岩波版の頁数を (R: 397, 五九) のように示す。
- (10) 一九七一年七月十六日付 *Moniteur* 紙に掲載された往復書簡は次に再録されている。Emmanuel-Joseph Sieyès, in *Œuvres de Sieyès*, tom. 2, no. 30, M. Dorigny (ed.), Paris: EDHJ, 1989.) わはすべてに独断された。Einige Briefe von Herrn Em. Sieyès [sic] und Thomas Paine über die Frage: Ob die republikanische Staatsverfassung den Vorzug vor der monarchischen habe?, *Deutsches Magazin* 2, 1791, 193-216.
- (11) 民主制は直後で、代表制を知らず専制に陥った「古代のいわゆる共和国 *Republik*」(6: 353) と換言されている。『ヘルリン月報』の编者ピースターは仏革命の古代ギリシア賛美に対して、古代の民主制は代表制をもたず立法・行政・裁判すべてを人民が集合して行ったと批判している。Johann E. Biester, *Einige Nachrichten von den Ideen der Griechen über*
- Staatsverfassung, in *Berlinische Monatsschrift* 21, 1793, 517f.
- (12) Friedrich Schlegel, Versuch über den Begriff des Republikanismus, *Deutschland* 7, 1796, 10-41. 以下 *Kritische Friedrich-Schlegel-Ausgabe*, Bd. 7, E. Behler (Hg.) München: Schöningh, 1966, 11-25 を参照。頁数を (S: 13) のように文中に示す。
- (13) 阪口修平「ブローイヤン絶対主義」成瀬治他編『世界歴史体系・メソソ史』山川出版社、一九九六年、九四一―六頁。
- (14) Hasso Hofmann, *Repräsentation. Studien zur Wort- und Begriffsgeschichte von der Antike bis ins 19. Jahrhundert*, 4. Aufl., Berlin: Duncker & Humblot, 2003, 406f.
- (15) Theodor Schmalz, *Das natürliche Staatsrecht*, Königsberg: Nicolai, 1794. カントの蔵書は Arthur Warda, *Immanuel Kants Bücher*, Berlin: Breslauer, 1922, 41.
- (16) Robert Spaemann, Kants Kritik des Widerstandsrechts, in *Materialien zu Kants Rechtsphilosophie*, Z. Batscha (Hg.), Frankfurt a./M.: Suhrkamp, 1976, 347-58.
- (17) W. Kersting, *Wohlgeregnete Freiheit: Immanuel Kants Rechts- und Staatsphilosophie* [1984], Frankfurt a./M.: Suhrkamp, 1993, 425-28 (船場・寺田監訳『自由の秩序——カントの法および国家の哲学』ミネルヴァ書房、二〇一三年、三二五―六頁)。
- (18) 政治・立法の原理とつづの統治様式については U. Thiele, a. a. O., 76ff.
- (19) 立法の代表議会の必要性を、主権者と臣民が同一であってほならないという少なくとも R L には見当たらない理由に求める解釈もあるが、それでは真の共和制と他の体制はエリート選出の点で異なるに過ぎず、なぜ前者が君主の共和主義的統治よりも規範的に優位に立つのかわからなくなると。K. Herb u. B.

Ludwig, a. a. O., 465ff. また、立法権と執行権が全人民に帰属するZFでの民主制を避けるという理由を挙げる解釈もあるが、なぜそれが理由になるのかは理解に苦しむ。A. Prizani, a. a. O., 215. 斎藤前掲論文、一〇二頁。立法議会の代議士全員が執行権を担うとすれば同じ問題は避けられないだろう。

(20) I. Maus, a. a. O., 197f (邦訳一六九頁)。U. Thiele, a. a. O., 89-95. ただし両者は執行権の代表のヴァリアントを考慮していない。

(21) Th. Schmalz, a. a. O., 129. Vgl. 126f.

(22) W. Kersting, „Die bürgerliche Verfassung...“ 73ff. また K. Herb u. B. Ludwig, a. a. O., 465, Anm. 135 は、カントが体制変革において人民の意志(好み)を突き止める方策を書いていると考えている。

(23) I. Maus, a. a. O., 199 (邦訳一七一頁)。

(24) E.-J. Sieyès, *Qu'est-ce que le Tiers État?*, E. Champion (éd.), Paris: Au siège de la Société, 1888, 66.

(25) *Ibid.*, 72.

(26) 「国民は自らの共通意志が自らの共通意志であることをやめるよう布告できない」。 *Ibid.*, 74. カントはZFを読んだシイエスから公開書簡を打診されるが、結局断つている。Alan Ruiz, *Neues über Kant und Sieyès, Kant-Studien* 68, 1977, 446-53.

(27) W. Kersting, „Die bürgerliche Verfassung...“ 73ff.

*本稿は近代倫理学研究会での林嵩文さんの発表に触発されて書かれました。有益な助言を頂いた匿名の査読者ならびに上野大樹さんとともに感謝いたします。

キーワード カント・共和主義・代表・ルソー・シュレーゲル

〈公募論文〉

マルクス学位論文における 哲学的主体の位置について

加戸友佳子

はじめに

カール・マルクスが青年期に書いた学位論文「デモクリトスとエピクロスの自然哲学の違い（原題「Differenz der demokritischen und epikureischen Naturphilosophie」、以下DNと略記）」は、古代ギリシア哲学というその主題からか、従来、初期マルクス思想研究において、例外的な取り扱いを受けてきた。また研究対象とされる際も、ヘーゲルの観念論から抜け出していない未熟な文章であり、その後のマルクスの思想的発展の萌芽であるとの見方が中心であった。

だが、最近になって、マルクス思想史の出発点として認識するだけでなく、この論文の本来のテーマである知識論を正面から取り上げる研究が出てきている。その典型的な立場は、構造主義的解釈と、エコロジ―的解釈と呼べるものである。構造主義的解釈は、マルクスがエピクロスのもつ偶然性を中心に据える唯物論を適切にとらえており、それは人間の解放に向かう必然史観を語る唯物論とは違うという。エコロジ―的解釈は、自然と人間の関係を当初から研究テーマにしていた、エコロジストとしてのマルクスを見出している。

だがこれらの立場において十分に意識されていない重要な問題がある。それは、哲学者と、哲学者が生み出す知との関

係の問題である。DN時代のマルクスはそれを動的に捉えており、知識の発達の可能性を示している。またこれは、哲学史の方法論における問題を提起するものでもある。本稿では、DNの中心的な論点を踏まえながら、このような問題に取り組みたい。

一 学位論文の概要

まず、DNのあらましを確認しておこう。マルクスは一八四一年、二十三歳でイェナ大学にこの論文を提出している。だがこの本体は紛失し、マルクス本人による訂正・補足が付記された印刷用筆写原稿（それ自身も欠落部分が多い）のみが現存している。またこの論文の作成に向け、一八三八―三九九年の間に、マルクスは七冊の「エピク로스派、ストア派、および懐疑派の哲学へのノート（Hefte zur epikureischen, stoischen und skeptischen Philosophie、以下ノートと略記）」を書き残している。本稿は、現存するDN本文と、ノートを考察の素材とする。

マルクスはDNにおいて、ともに原子論者である、デモクリトスとエピクロスの二人の自然哲学を比較検討し、彼らが対照的な認識論に立っていることを示した。またそれまで評価の低かったエピクロスを、「自己意識の自然学」と高く評

価した。

DNとノートは多くの示唆を含むものではあるが、従来、中心的な論点となってきたのは、次の三点である。

- (甲) デモクリトスとエピクロスの感覚認識の違い（DN第一部第三章、第二部第四章）
- (乙) エピクロス独自の原子の偏倚運動についての解釈（同第二部第一章）
- (丙) エピクロス天体論の矛盾に対するマルクスの評価（同第二部第五章）

まず、(甲) の感覚認識の違いについてみてみよう。マルクスは、両者の感覚認識の不一致を指摘する。

まず、デモクリトスは、主観と客観を明確に区別し、客観的知識としての真理を追い求めている。だが他方で彼は、人間の感覚が主観的仮象にすぎないと主張する。

確かに感覚的知覚の世界は主観的な仮象であり、まさにそのことだけで原理から引き離され、独立した現実のうちにおかれたままである。だが同時に、唯一の實在的な対象〔感覚的知覚の世界——筆者〕は、その、よう、な、もの、として、価値と意義をもっている。なので、デモクリトスは経験的な

観察へと駆りたてられる。満足できない哲学の中で、彼は、実証的な知識の腕に身を委ねる。 (MEGA 27 / 100)¹⁾

そこには、感覚と独立した真理の追究のために、仮象である感覚を使わざるをえないという矛盾がある。デモクリトスにとって、哲学的な正しさと、その証拠であるはずの感覚の正しさは共存しない。したがって、真理の発見は原理的に不可能であり、いかに経験を積み重ねてもこの矛盾は克服できないことになる。それは、原理としての原子と、人間の感覚を繋ぐものがなく、実質的に自分自身を、対象である自然と切り離しているからである。この考え方をとると、自らの感覚は、真理探究のためには邪魔なものとなさえる²⁾。

また「デモクリトスは、自然現象を必然性、決定論で説明する。『感覚的自然を主観的な仮象と捉える、懐疑家で経験家であるデモクリトスは、感覚的自然を必然性、性の観点のもとに観察し、事物の客観的実在を説明し捉えようと努める』」 (MEGA 31 / 2106) のだ。

一方のエピクロスは大きく異なる。エピクロスにとって、感覚は客観的現象であり正しいものであり、究極の判断基準である。彼は「もし君がいつさいの感覚と争うならば、君は、君が偽であると主張するところの感覚をすら、何に帰着させて偽であると決定するのか、その規準すらもたないことにな

ろう」(エピクロス 八一(主要教説二三))と³⁾言う。

この認識を端的に示す概念として、エイドーラがある。

エイドーラは自然物体の形式であり、それ自身が表面としていわば自然物体からはがれ、これを現象の中へ運ぶ。事物のこれらの形式はたえず事物から流出して感官に到達し、まさにそのようにして対象を現れさせる。

(MEGA 50 / 218)

エピクロスはこのように、外界から感官への粒子の流入によつて感覚を説明する。そこでは、自然は絶えず変化し、変化そのものが普遍的であると言える。感覚はそれを表現するものであり、事物の流転、一度しかない時間の流れとつながっている。

エイドーラが示唆するものは、認識対象と認識主体が連続し、直接に関係するということである。したがって、「自然」と「人間の感覚」は直接に関係するものとなる。そこでは能動性と受動性の境目が曖昧になることが示される。先述の引用に続いて、マルクスは次のように述べている。

自然は、聴くはたらきの中で自分自身を聴き、嗅ぐはたらきの中で自分自身を嗅ぎ、見るはたらきの中で自分自身

を見る、だから、人間の感覚は、自然過程がひとつの焦点として自らを反映し、現象の光を燃え立たせるような、媒体である。(同)

感覚はその相互作用の界面であり、時空間が流動的である中で、界面の存在そのものが、関係における実在の基準となる。

次は、(乙) 原子の偏倚運動をみよう。この主題は、先行研究において多くの関心を集めてきた。

エピクロスは、原子の運動として、直線落下運動、複数の原子の衝突による反発運動に加え（これらはデモクリトスにも見られる）、直線落下運動からの偶発的な偏倚・逸れの運動を規定している。

マルクスは、偏倚を、法則からの自由を表現するものとして解釈する。ノートにおいて彼は、偏倚が「原子の自由裁量であり、特殊的な実在であり、真の性質である」(MEGA 85/一二四)、という。またDNにおいては「ルクレティウスを引きながら、偏倚は原子の「胸の中」にあり、逆らって戦い抵抗することのできる何かである」(MEGA 36/二一〇)と語っている。

さらに、偏倚は、複数の原子同士の関係の運動である反発を準備する意義をもっている。反発こそが、世界生成の契機、

原子の概念の実現である (MEGA 38/二二二二)。またそれは、重要なことに、自己意識の起源としても認識されている。先行研究ではこの自己意識を出発点として、人間の実践的な主体性にまで無媒介に拡張され論じられる傾向にあるが、マルクスはDNにおいて、直接的には自己意識のみを問題にしている。

最後に(丙) 天体論の矛盾についてだが、これはDNの最終章、結論部になる。ここでマルクスが語るのは、天体論におけるエピクロスが、なぜか他の自然哲学と異なる説明原理を持ち出してくるということである。彼によると、天体の運動は、エピクロスの自然学体系を体现するものであり、天体において、原子論が完成されているはずである。だが実際には、エピクロスは、天体についての説明を単一にすることを許さず、いくつかの方法で説明できる必要があるという。エピクロス自身はその理由を、天体は感覚によって明瞭には捉えられないという点で他の自然学の対象と異なるからだ、と説明している (MEGA 26/四五)。だがマルクスはこの矛盾に対し、特徴的な説明を加える。

エピクロスは原子を可能性・偶然性において規定しており、原子の偏倚はそれをよく表していた。だが、原子論の体现である天体は、自然を必然的決定論にせざるを得ない。そこでエピクロスは説明の複数性によって必然的決定論に対抗した

というのである。

マルクスはこの矛盾に、エピクロス自然哲学の「魂」を見出す。すなわち――

個別的な自己意識〔エピクロス自身のこと――筆者〕の平静を無効にするものは永遠ではない、というのだ。天体が自己意識の平静と自己同等性を乱すのは、天体が存在する普遍性だからであり、天体において自然が自立しているからである。
(MEGA 57 / 三六)

ここで示されているのは、「抽象的個別性」にとどまるエピクロス自身と、「具体的個別性・普遍性」として自立的になった自然との対立であるとマルクスは表現している (MEGA 56 / 二三五)。この対立において、自己意識は「自らを真の原理として告げ」、抽象的な説明により自然の自立性を否定しようとする(同)。ここで、自己意識の絶対性と自由こそが、エピクロス哲学の原理であることが明らかに、その帰結は、原子論そのものの解消に至ることになる。これが、DNにおいてマルクスが出した結論となっている。

ゆえに、エピクロスにおいては、すべてのその矛盾を伴う原子論は、自己意識の自然学として、つまり、それ自身

が抽象的な個別性の形式のもとで絶対的原理である自己意識の自然学として、原子論の解消と、普遍性に対する意識的な対立という、最高の帰結にまで遂行され完成されている。
(MEGA 58 / 一三七)

二 先行研究の解釈

さて次に、DNの内容を、先行研究がどのように解釈してきたかを見ていきたい。先行研究はおおまかにいうと、大きく二つ、細かくは三つの潮流に整理しうる。

第一に、主に一九七〇年代までの思想史的問題意識による研究がある。これらは、当時のマルクスと、ヘーゲル左派との関係、ヘーゲル自身との関係、ドイツ観念論との関係の文脈でDNを考察している。そして、これから発展する理論の萌芽が見出せるものまで「未熟なマルクス」を読み解いてみせる。具体的には、山中隆次、黒沢惟昭、正木八郎らの研究が、これにあたる。

第二は、主に一九七〇年代後半以降に登場した、DNの独自の意義を重視する研究である。ここには、(1) 晩期のアルチュセール、柄谷行人などによる構造主義的認識に基づく偶然性唯物論、及び、(2) 工藤秀明、フオスターなどによるエコロジイ的唯物論の二つの理論領域からのアプローチ

が見出せる。

1 思想史的解釈

さしあたってまず、一九七〇年代までの思想史的問題意識による研究を検討したい。ここでは、原子の偏倚、天体論に関心が集中している。まずこれらの諸研究は、エピクロスの原子の偏倚に、人間の自己意識・自由の萌芽を見出すマルクスの解釈を高く評価する点で一致している。例えば山中は次のように述べる。

〔偏倚の措定によって——筆者〕反発運動が、デモクリトスのように、たんに物質の盲目的必然性としてでなく、抽象的個別的自意識の論理構造として、すなわち、もう少し具体的にいえば、個人の主体性を無視するほどに圧倒的な外的世界に抗し、そこからの脱出をはかる、まさにアトム近代人の構造的矛盾の自然的表現として、把握されるに至ったのである。 (山中 八二—三)

偏倚は、自己意識としての把握が、実践的「主体性」の認識へどのように発展していくのかという問題意識の中で捉えられている。

また、天体論では、マルクスの認識が、エピクロスの天体

論における矛盾を乗り越えていると捉えられている。すなわちマルクスが、エピクロスの抽象的個別性の立場を批判し、「具体的普遍」の立場に立ったとみなされる。例えば黒沢は次のように語る。

まず、マルクスは自己意識の哲学、とくにエピクロスのそれを高く評価する。それは歴史の発展過程と哲学の関わりにあつて、両者の分裂・対立・矛盾を徹底的に押し進め、尖鋭化させたからであつた。だが、マルクスはこのエピクロスの抽象的個別の立場をそのまま認めるものではなかつた。その揚棄としてマルクスが提示したのは「具体的普遍」であつた。 (黒沢 五九)

さらに、正木は、学位論文で見出された人間の自己意識を、その後のマルクスの思想展開、つまり「具体的普遍」を実現しうる主体としての、プロレタリアートの発見に接続しようとした(正木 一八〇—二)。

山中、黒沢、正木の主張には細かな相違点はあるものの、マルクスの成長物語を前提とした把握の姿勢において共通している。この点こそが、次に検討するそれ以降の研究との、ひとつの大きな分岐点となっている。

2 偶然性を重視する構造主義的解釈

次は、構造主義的解釈を検討していきたい。この立場は、先述の、一九七〇年代までを中心とする思想史的諸研究がとるような見方、すなわち直線的な必然史観にもとづくマルクス思想への見方を明確に批判する。そして、偶然性、非決定性をマルクス解釈の重要な軸とする。

その姿勢は、原子の偏倚の解釈に如実に現われる。偏倚は「兆候」、「出会い」としての意義をもっている。アルチュセール⁵は、それを、目的論に先行する世界の起源の説明であると⁶いう。

しかし、出会いはそれ自体では、なにも創造しないこと、なんの現実も創造しないことを、明確にしておく必要があります。出会いが作り出すのは、原子そのものに現実性を与えることです。原子は偏倚〔偏倚——筆者〕や出会いなしには、一貫性も実在も持たない、抽象的で孤立した要素にすぎません。さて、ひとたび世界が構成されると、その瞬間から、理性・必然性・意味の王国が設立されます。

（アルチュセール 五四）

この解釈は、それ自身では自立できない（依存的な）ものを世界の原理として措定することで、起源への問いを無意味

なものとしている。そうすると、起源を問うこと自体が観念論であり、人間の主体性はいわば強制された、イデオロギー的な後付けのものだという認識に至る。アルチュセールは次のように言う。

あるイデオロギーを構成する諸概念が、人間の「自由な意識」を強要して、そうした観念が真であると自由に再認識させるかたちで、個人々に呼びかけるのです。したがって個人々は、現前しているところで「真理」を再認識できるように、つまり、イデオロギーを構成する諸概念における「真理」を再認識できるように、自由な主体としてみずからを構成するように義務づけられることになります。

（アルチュセール 一〇五）

「主体性は作られたもの」というこの姿勢こそが、真の唯物論であると主張される。起源を問うのは観念論であり、エピクロスはそれを回避したというのだ。アルチュセールはDNにおけるマルクスの立ち位置に限定してではないが、マルクスのとる、実現さるべき人間の自由の起源として偏倚を捉え、その必然的發展を考える見方、つまり「普遍的な弁証法的諸法則をともなった唯物論的一元論」（アルチュセール三六）は、目的論・形而上学であると批判する。同様のことを、

柄谷も、「人間の自由や主体性は、原因ではなく結果なのだ。……（中略）……マルクスは、人間が主体であるとも、自然が主体であるともいっていない」柄谷 一〇六と述べている。歴史の無目的性を主張するこうした構造主義的解釈の立場は、必然性に収斂しないマルクス解釈の可能性や、歴史そのものに対する認識の再考において意義をもつといえよう。いかえれば、先に検討した一九七〇年代までの思想的解釈を貫くマルクスの成長物語や必然史観は、DNの最も重要な論点を看過するものといえよう。

だが、筆者は、こうした構造主義的解釈の認識にも、一定の疑問を感じざるをえない。それは、この立場が実質的に、哲学者を、哲学の対象としての世界の「外」においているところにある。「根底の不在」を語ることは、哲学者の自己意識が把握し得る事柄として「根底の不在」を位置づけることである。哲学の対象に対する哲学者の自己意識のこうした関係はエピクロス自身がよく示している。だが、構造主義的解釈は、そのような自己意識のあり方を見えなくしている。哲学者の自己意識とその対象である世界との関係を語らずにすませてしまうことで、結果的に構造主義者はある種の超越者として振る舞っている。偶然性は、構造主義者の目的意識を示すものとなってしまう。

これと対照的に、マルクスとエピクロスは、哲学者を世界

から超越したものとせず、人間を哲学の舞台とする姿勢を崩さない。つまり彼らは自己意識と世界とを切り離さず、相互的關係の中でこれを捉える。このような視点は、エコロジ的解釈が、人間と自然との関係を捉える時に示しているものである。次に、このエコロジ的解釈について検討したい。

3 自然と人間の関係を読み解くエコロジ的解釈

この立場は、従来の多くのマルクス主義やエコロジ論が自明の前提として共有してきた、人間対自然という単純な二分法による捉え方を批判し、自然と人間の複雑な関係を読み解くテキストとしての、DNの独自の意義を高く評価する。

工藤は、DN時代のマルクスが、近代における「人間と自然との分断的理解、前者による後者の支配・征服・開発・搾取を当然視する了解」（工藤 四一）とは大きく異なる認識を持つていたとする。そして、それを読み取るにあたって重視されるのは、エピクロスの感覚認識の特徴である、エイドラーだ。

（「エイドラーにおいて——筆者」了解されている自然——人間関係は、人間に非ざる自然と自然に非ざる人間という、いわゆる近代的・二元論的に分断された異質な二つのもの間の関係ではなく、いわば、自然と自然の一部である人

間との間の、つまり「同一のもの」の間の、再度言い換えれば、いわば、主体たる自然という一つのものの二形態の間の、関係であるということである。(工藤 三二)

工藤によれば、マルクスがDNにおいて、エピクロスから得た自然と人間の関係についての了解は、①自然と人間が一体であること、②人間は自然の内部に存在すること、③人間は自然の主体性を分有すること、の三点にある。

だが工藤は、エピクロスとマルクスの差異を強調する。エピクロスが、自然と人間の関係を捉える強い哲学的主体性を持っていることを評価する一方で、エピクロスが結局天体論において、人間に対立する自然を否定してしまっているという。

したがって彼「エピクロス——筆者」にあつては、経験は軽蔑され、自然の客観的実在性は捨象され、実証的な自然科学は廃棄されてしまうが、自己意識(＝人間)のアタクシアすなわち幸福の達成という目標を実現するために、それを絶対的な原理として、自然の本質と現象を、極微から極大に至る自然の総体を、それと同一的存在として自己納得的に説明し尽そう、それと一体的なものとして内的に把握しきろうとする、きわめて主体的にしてエネルギー

シユな自然了解がある。

(工藤 三八)

そして、エピクロスとマルクスの違いは、エピクロスが人間中心主義をとり、マルクスが自然に主体性を認めるという立場の違いであり(工藤 三八―四一)、マルクスの人間了解は、「自然主義的な人間了解つまり自然主義的人間主義」であると述べている(工藤 四一)。

一方、フォスターは、従来のエコロジー論そのものを見直す観点から、マルクスと、マルクスに影響を与えた十九世紀の思想家の思想を跡付け、唯物論的・弁証法的エコロジー論を語る。その中で、DN時代のマルクスのエピクロスからの影響を、次のように総括する。

マルクス自身はエピクロスから、われわれは自然をわれわれの感覚を通して「過ぎゆく」ものとしてのみ、つまり時間的プロセスにおいてのみ知覚することができるという唯物論的見方を学んだ。したがって、われわれが自然の一部であり、自然を感覚的に認知する限りで、そしてわれわれがこの感覚的認知から抽象する概念に基づいて、「物質的自由運動」は、われわれの認識の一部だということになる。

(フォスター 三六三)

そして、マルクスが、非決定論的で唯物論的なエコロジー思想を生涯一貫して持っていたと主張する。そして彼の思想に、自然支配でも自然崇拜でもない、人間と自然との流動的な関わりの可能性を見出し、それを、これからのエコロジー論を「偶然性と共進化を伴う変化のプロセスとしての、より広いエコロジー理論」（フォスター 三九七）として構築するための重要な示唆と位置づけている。

その一方でフォスターは、DN時代のマルクスが、エピクロスの思想について、その観照的性格、抽象性において限界をもつと認識していたという。

マルクスによれば、エピク罗斯は唯物論者でありながら、現実的可能性（必然性をも認識し、したがって限界をもつ）に反対して、偶然性と自由意志とを誇張する抽象的可能性の側についた点で誤っていた。どんな判断も感覚に矛盾しないと力説することによって、彼は開かれた、非決定的なものにとどまり、いかなる可能性も排除しないという見方を保持することを選んだ（この可能性を抽象的なものにする危険を冒してまでも）。（フォスター 一〇〇—一）

工藤とフォスターはいずれも、エピク罗斯（とマルクス）の自然と人間の関係認識を評価している。筆者は、これらの

エコロジー的解釈における人間と自然の連続性の認識に強い共感をもつ。特に、一九七〇年代までの思想史的解釈が、自然の原子論を、人間、さらにはプロレタリアートの主体性への必然的・一方向的な「発展」、つまり人間の自然からの自立の出発点と捉え、事実上、自然と人間の双方向的な連続性を看過していたことをふまれば、この立場のDN解釈はきわめて有意義であろう。

だが同時に、筆者は、天体論におけるマルクスとエピクロスの関係については、エコロジー的解釈の主張に違和感を覚える。それは、マルクスが天体論において、人間の過大な主体性を批判し（工藤）、偶然性と自由意志の誇張を批判した（フォスター）としているからだ。しかし、人間が総体としての自然の一部であろうと、あるいは人間と自然が流動的な関わりの中にあるとしても、このような自然と人間との関係に関する知的認識そのものは、人間自身によって考えられ、表現される他はないのではなからうか。

4 先行研究検討の小括

まとめよう。一九七〇年代までの思想史的視点は、DNにエピク罗斯を乗りこえたマルクスを読み取り、マルクスのその後の必然的な成長の萌芽を見ていた。構造主義的解釈はこの思想史的視点の必然史観を批判し、偶然性を重視する解釈

をした。この解釈は、一方向的な時間の流れに対抗する点で意味を持っている一方で、哲学者自身の自己意識の問題を看過し、それゆえむしろ超越者として振舞うものであるといえよう。一方エコロジイの解釈は、マルクスがDNにおいて自然と人間の関係について深い認識を持っていたことを示した。だが基本的にこの立場は、自然の中にある人間という見方に依拠しており、人間と自然の関係そのものを捉えているのが人間自身であることを十分に認識していないのではないか。

大まかにいうと、構造主義的解釈は時間認識について、エコロジイの解釈は空間認識について、一九七〇年代までの思想的解釈を批判したといえよう。これらの立場は、人間の自己意識に対する自然の先行性を重視し、自然と人間の相互性を見出した。さらに、単線的な必然史観への批判も見られる。

だが、構造主義的解釈とエコロジイ的解釈には、ある種共通した「盲点」を見出すことができる。それは哲学者とそれが生み出す哲学との関係に関わるものである。一方は人間の主体性を後付けのものとすることによって、もう一方は自然の内部にあることを強調することによって、知識が人間によって作られるものであること、またその知識の生成を捉える認識主体がいることを見えにくくしてはいないだろうか。

マルクスは、DNにかかわる一連の研究において、エピク

ロスとエピクロス哲学との関係を問題にしている。構造主義的解釈とエコロジイ的解釈が見出した「人間と自然の相互関係」や「必然史観批判」に見られる時空間認識の本質は、マルクスの方法論から見出すことができる。なぜなら、古代ギリシア哲学では、人間と自然の関係は哲学者と哲学の関係として現われており、また哲学の発展は、マルクスの特徴的な視点によって、独特の運動と時間軸を得るからである。次章では、その内実を検討したい。

三 学位論文における自己意識の位置

エピクロスとエピクロス哲学の関係の問題がよく現われているのが最終章の天体論だ。エピクロスは天体論で突然、他の自然学では語らなかつた説明の複数性を主張している。だがマルクスは、エピクロスが示す矛盾を、単に批判するだけでなく、共感し擁護しているような語り方をしている。

ゆえにエピクロスは、彼のさきの諸カテゴリーがここで崩壊し、彼の理論の方法が別のものになることを感じている。彼がこのことを感じ意識的に述べているということが、彼の体系の最も深い認識であり、最も徹底した帰結である。

先行研究のこの章の解釈としては、マルクスがエピクロスを「自己意識の自然学」として評価しながら、同時にエピクロスの抽象的個別性を批判しているというのが主流であった。だがそれだけでは、マルクスがエピクロスの意図を読むような記述をし、エピクロス自身が語らない、「原子論の解消」に至るまでエピクロスの論理を拡張していることの説明にはならないであろう。マルクスがエピクロスを通して問うたのは、何だったのだろうか。

その答えの鍵となるのが、マルクスがとった認識の枠組みである。当時のマルクスは、古代ギリシア哲学の本質が、その「主観的形式」にあるとしており、エピクロスはこの「主観的形式」の特徴を最もよく示していると認識していた。「主観的形式」とは、DNの注によれば、「実現される哲学体系の、その精神的な担い手との関係、つまり、個々の自己意識（哲学体系の進歩はそこで現われる）との関係である」（MEGA 68 / 二五六一七）という。実体的個人をめぐって哲学が動いていることをマルクスは重視する（MEGA 40 / 六三—四）。

このような「主観的形式」への関心は、以下のような記述にも見出される。

原子は、概念の直接的な形式として、ただ直接的な没概

念性のなかにのみ対象化されるということ、同じことが、この原理を自分の本質としているところの哲学的意識にについても、妥当するのである。（MEGA 147 / 三九）

つまり、エピクロスの原子論のあり方と、エピクロスの自己意識のあり方に共通するものが見出されるということである。ノートでは、この自己意識と哲学の関係がはっきりと現われているという点において、エピクロスが古代ギリシア哲学の代表者として描かれる。マルクスはエピクロスの哲学の整合性を、「感嘆に値するものであり、その整合性によって、彼の原理の整合性を欠く点は全般としてそれ自身において説明がつく」（MEGA II / 一六九）という。そしてギリシア人は、「この壮大な客観的素朴さのために、永久にわれわれの教師でありつづけるであろう」（同）⁹という。だがその一方で彼は、この「主観的形式」の問題も鋭く見抜いている。それは、説明原理が個人の内部の範疇を出ず、出なくても哲学が可能であるということだ。マルクスにとってエピクロスは、この弱点においても古代ギリシア哲学の代表者である。

この説明の本質は、説明されるべき或る表象が意識の中から取り出されるということである。そして、説明あるいは詳細な規定は、同じ領域のなから周知のものとして受

けとられた諸表象がそれとの関係にあるということであり、それゆえ、説明は総じて意識というある決まった領域内にあるということである。ここで、エピクロスは、彼の哲学と全古代哲学との欠陥、すなわち意識のなかにはさまさまな諸表象があることを知っているが、それらの限界、それらの原理、それらの必然性を知らないという欠陥を、告白している。

(MEGA 31 / 五四)

この「告白」は、エピクロスが意識的に行っているものではなく、マルクスが「読み取った」という方が正しいだろう。解釈者としてのマルクスと、エピクロスの関係について、荻原が示唆的な指摘をしている。荻原によれば、かの「主観的形式」とは、「エピクロス自身の存在様式、精神的態勢」(荻原七)であり、マルクスはエピクロスの思考の演劇の観客として、一番の理解者として、振舞っているという。そして、天体論における結論について、次のように述べる。

マルクスに言わせれば、エピクロスはじぶんが演じた思考の劇の意味を完全には理解しておらず、それを初めて明確にしたのはじぶんだということになる。[主観的形式]に着目するマルクスの方法は、解釈対象たる哲学者が何をしているのかを、当人が気づいていないこともふくめてす

べて暴き出そうとする。

(荻原 十四)

天体論での結論は、エピクロスの自己意識のあり方そのものを、包括的に批判するものとなる。それゆえに、荻原は、マルクスのとったエピクロス解釈の方法は、エピクロスの自己欺瞞を暴く「冷徹」なものであった、と解釈している(荻原一四)。

確かにマルクスは、哲学者の主観的意図そのものをその哲学の本質とは考えていないようである。彼のいう本質は、哲学が展開する「思考の劇」の中で捉えられるものである。哲学者が意図した通りに解釈する必然性はない。本質を読み取るのは、哲学者自身ではなく、哲学者と哲学の関係を讀み取ろうとする、後代の人間であるということになる。¹⁰⁾

だが、エピクロス哲学を対象にする場合、「主観的形式」を視点とするマルクスの方法は問題をはらんだものになると考えられる。それを示しているのが、次のノートの記述である。

哲学的歴史記述は、どの体系においても、諸規定それ自身、つまり体系を貫く現実的な結晶化を、哲学者たちが自分を知る限りにおいて行う証明・対話における弁明・叙述から、切りはなさなければならない。現実的な哲学的な知

の無口に働きつづけるもぐらを、あの諸展開の器でありエ
ネルギーである主体の・饒舌な・外向けの・様々に振舞う・
現象論的な意識から、分離しなければならぬ。この意識
の分離にあつては、ほかならぬ意識の統一性は、相互的な
条件 (das wechselseitige Bedingen) ¹¹⁾ であることが証明
されている。(MEGA 137/一七八)

ここに見られるのは、この哲学史的方法についての限界で
あると、筆者は考える。彼が読み取ったエピクロス哲学の本
質は、偶然性、可能性にあり、それはエピクロス自身の意識
に現われていたはずだからだ。マルクスは、このような相互
に溶け合っているとも言えるエピクロスとエピクロス哲学と
を、意識的に分離させようとしている。

哲学史的方法の「本質」(主体と哲学の分離)に従えば、エ
ピクロスという主体の中で展開し完成されたはずの哲学その
ものが、エピクロスの哲学を否定するのであり、天体論にお
いてエピクロスの論理展開を拡張したのはこのことを示すた
めであった——おそらくマルクスはこう言うであろう。だが、
ここには哲学者と哲学の関係についての一貫性のなさが見ら
れる。エピクロスとエピクロス哲学の関係に関わる立場のプ
レに加えて、哲学史家マルクスの主観性についての問題、つ
まりこの分離が「歴史的必然性」なのか、「マルクスの手に

よる操作」なのか、という問題が現われている。このような
混乱について、ノートを研究した唯物史家のマルコヴィッツ
は、示唆的なことを述べている。少し長くなるが、引用した
い。

エピクロスは、知を表明する主体にたいする知のステ
ータスにかんし、同一性か場所かで迷っている。エピクロス
においてこの迷いを目立たなくしているのはアタラクシア
という名辞である。しかしわれわれは、マルクスもまた迷っ
ているのを見るのである。なぜなら彼は、まずもってカン
ト流に、先験的主観性を明るみに出そうとでもするかのよ
うに、問題を提起することから始めるからである。この点
で彼は失敗し、それをエピクロス体系の欠点として示して
いる。……(中略)……しかし同時にまた、哲学史の占め
るエピクロスの地位にかんして、最初に自問するのはマル
クスであり、《偏倚》のうちに、第一原因(神)について
の問題意識ではなく、恣意性の問題意識、すなわち意識と
意志を表象するであろう約束事とは別の問題意識を、見て
とるのもマルクスである。すなわちここでは、直線的な因
果性も正義も除外される。

したがってマルクスは、この《偏倚》¹²⁾という概念の「発
見」がもつ豊穡さをただちに察知するわけではなく、また

この豊穡さが効力を發揮するのも、彼が提起する問題の内容においてではなく、彼がギリシア哲学を引用し舞台にのぼすその方法において、彼の知らぬ間にそうなるもののように思われる。

(マルコヴィッツ 一〇九—一〇)

エピクロスやマルクスが示す混乱を、マルコヴィッツは哲学者と哲学の關係のあり方についての「迷い」であると認識している。興味深いのは、偏倚の意義を取り出しみせるのはマルクスだが、マルクスが気づかぬうちに、彼のとる方法において、それを示していると述べられていることである。そうすると、その意義を一番理解できるのは、マルクスの文章を読んでいる我々である、と考えることもできる。エピクロスを読むマルクスがとった方法論の問題は、実はマルクスを読む我々にも提起されているものかもしれない。

我々がマルクスを「継承」するならば、マルクスが「気づかぬうちに」示している、彼の知見の哲学的な意義を見出すことである。そうでなければ、「ただコピーをコピーするだけ」(MEGA137/一七九)のものとなり、教条主義に陥る。マルクスは、DNの注において、ヘーゲルの弟子たちの教条主義を批判するが、その中で、次のように述べている。

或る哲学者がああ「自らの哲学と現実との——筆者」適合

のためにあの外見上の不整合を犯すのは、ありうることだ。彼自身もこのことを意識しているかもしれない。しかし、彼が意識していないのは、こうしたさまざまな外見上の適合の可能性が、彼の原理自身の不十分さあるいは不十分な把握のうちに、最も内奥の根をもっているということだ。

それゆえ、もし或る哲学者が実際に適合したならば、彼の弟子たちは、師自身にとつて外に開かれた意識という形式をとつていたものを、師の内的な本質的な意識から明らかにしなければならぬ。このようにして「意識(Gewissen)の進歩として現われているものは、同時に知の進歩である。哲学者の特殊的な意識(Gewissen)は疑われることなく、彼の意識の本質的な形式が構成され、一定の形態と意義と高められ、このことよつて同時に超えられるのである。

(MEGA67/二五五)

そして、筆者は、マルクスが我々に対して示しているものは、哲学史における知の進歩の可能性であり、その知の進歩が、一見自己充足し完成しているエピクロス哲学からも展開しようというのではないかと考える。「主観的形式」をとるマルクスは、知の解釈において、哲学者の意識の持つ意義と、彼の生み出す知の意義が一致しないことを前提とした認識を見せる。マルクスはその認識枠組みを、哲学者自身の

個性（感覚認識、主体的満足）を基盤にするエピクロス哲学にあってはめた。エピクロス自身の個性と切り離せないはずのエピクロス哲学に、その分離の契機を見出したのが、天体論であった。これは一見するとエピクロス哲学の矛盾だが、マルクスはその哲学者と哲学の「裂け目」から、エピクロスの生み出した知の発達の可能性を見出したと考えることができるのではないか。そのようにしてエピクロスの手を離れば、その理論はもはや原子論ではなくなる。マルクスが見た、哲学者からの哲学の分離は、知そのものの運動を示すものとなっているのではないだろうか。

DNにおいてマルクスは、エピクロスと彼の生み出す哲学を、整合的なものとして捉える視点と、両者が分離していく過程を捉える視点の両方を持っていた。マルクスは、エピクロス哲学の方法と内容の整合性を評価するが、エピクロスの生み出した知が、エピクロスの手から離れていく瞬間、すなわちパラダイム転換の「契機」をも見出していたと解釈することができる。

そしてそれは、マルクスが、エピクロス哲学に対する単なる解釈者としてでもなく、この哲学の方法の単なる批判者でもない姿勢を持っていたからこそ可能であった。マルクスは、哲学史における知のダイナミズムを捉えようとする、その運動の継承者であったのではないか。

おわりに

構造主義的解釈、エコロジイ的解釈は、それ以前の、主に一九七〇年代までの研究の必然史観、マルクス主義の自然観の単純さを批判し、時間・空間認識の再考を促すという意義を持っていた。構造主義的解釈は、原子の偏倚の偶然性、出合いの意義を強調することによって、エコロジイ的解釈は、人間と環境の関係が流動的になるエピクロスの感覚認識を強調することによって、それを行っていた。

だが、主体の不在を語る構造主義的解釈は、哲学者を世界の外に置き、自らの哲学的な自己意識を無視していた。エコロジイ的解釈は、哲学者が自然の内部にすることを強調することで、人間が人間と環境の関係それ自体を対象化しうることを軽視していた。

マルクスは、古代ギリシア哲学の研究において、哲学者と哲学の相互関係の中で哲学史を捉える見方をとっている。この方法はエピクロス哲学において一定の矛盾を見せるものの、哲学者の生み出した知が、哲学者自身から分離していく過程を取り出してみせるという効果をもっていた。それは、必然的法則と化した哲学からの「偏倚」による、新しい知への脱皮の可能性である。

そして、我々にも、この運動は継承されうる。マルクスは（マルクスの知らぬうちに）、教条主義に陥ることなく思想家の知の動態を見出すための、示唆を与えているのではないだろうか。

（かど・ゆかこ／人間環境学）

注

- (1) DNとノートからの引用は、(MEGA 原文頁数／邦訳の頁数)と表記する。Karl Marx-Friedrich Engels Werke (MEW) の邦訳（大月書店版『マルクス＝エンゲルス全集』第四〇巻）を参考に訳出した。言葉遣いは、自らの目を旨にした逸話がある。マルクスはこれを「真実の寓話」だと評価している (MEGA 27 / 101)。
- (2) デモクリトスには、自らの目を旨にした逸話がある。マルクスはこれを「真実の寓話」だと評価している (MEGA 27 / 101)。
- (3) エイドーラはデモクリトスにも見出される。だが、ここでは、認識主体としての人間も含めた、全てのものが発するエイドーラ同士が圧縮された、スクリーンのように表現されている。デモクリトスは、見ることは、像の反映によって起こると考える。ただし、反映については、彼は独特の説明を与えている。すなわちデモクリトスによれば、反映は瞳において直接に起こるのではない。むしろ、まず視覚器官と視覚対象の中間にある空気が、視覚対象と視覚主体によって圧縮されることよって、刻印される。なぜなら、つねに、あらゆるものから何らかの流出物が発出しているからである。次に、この刻印された空気が、固く、瞳とは別の色をしているので、水分を持った「眼に」反映するのである。そして（内部が）稠密なものはそれ（空気の刻印）を受け入れないが、（瞳の

ような）湿ったものは、それが通り抜けることを許すのである。
(DK68A135' 内山編邦訳第IV分冊 一〇五)

デモクリトスは時間を永遠として規定している (MEGA 48 / 二二五―一六)。それは、原子の不変性、絶対性と矛盾しないようにするためである。デモクリトスにおいて空間と時間は分かれており、時間がいわば空間化されている。

(4) このような研究は、蓄積が一番多く、現在でも続くものであることを指摘しておく。例えばエピクロスに対するマルクスの姿勢をヘーゲルに対するそれに重ね合わせる研究が多くある。中でも Fenves は、DNにおけるデモクリトスをカントに、エピクロスにヘーゲルになぞらえて彼らの対立的認識を読み取っている (Fenves p. 434)。

(5) アルチュセールはDNに直接言及していない。だが、DNの研究において重要な主題である、エピクロスの原子の偏倚運動の解釈、唯物論のあり方の問題について語っている。

(6) 本稿での「世界」とは、原子によって説明される原理の世界であり、「自然」はそれによって現象化した感覚的世界をさす。この原理と現象との差異の問題は、DN第二部第三章において検討されている。この差異にもかかわらず、「イデオロギー的人間と世界の関係」を捉える構造主義的解釈も、「人間と現象世界の関係」を捉えるエコロジー的解釈も、関係論の域を出ず哲学者の自己意識への視点が不十分であるという点で共通している。本稿では捉えている。

(7) 大中は、DNとアルチュセールの考察する「クリナーメン」（原子の偏倚）を比較し、次のように総括する。

学位論文のマルクスは、クリナーメンによる自由の契機を語る際、原子（自己意識）の無限性という問題設定によっている。これとは逆に、理論的反ヒューマニズムに立ってきた

アルチュセールは、自由の問題を主体的自由と必然性という問題設定から分離すべきことを直截に主張する。……(中略)……自由の観念論はエビクソスの創案にかかるクリナーメンを、デモクリトスの自然学的必然性に対する外的付加とみなす。つまり自由の基体としての人間的意識という範疇を挿入する。これに対し偶然性唯物論は、あくまでクリナーメンの原子に対する非目的な先行性を主張する。(大中 一二四)

大中は、原子の偏倚が、空間的表象としての意味と同時に時間的な意義ももつという。哲学史の一方向的で単純な時間の流れに歪みを生じさせ、哲学史の限界を示すものであると述べる。そしてそれを「遅れの時間性」として位置づける。

(8) マルクスの自然認識の意義を認識する研究は一九七〇年代以前にもある。吉本隆明は、マルクスが生涯にわたって自然哲学に関心をもっていたことを主張し、DNの思想的意義を評価する。だが、その後の思想の萌芽であるという認識は変わらず、自然と人間の双方向性についてはDNより後の『経済学・哲学草稿』に見出している。Sanwaldは、DNにおけるマルクスの自然認識に、発達するシステム(Entwicklungssystem)を見出している(Sanwald p. 101)。だが、この概念そのものを一般化するような視点は見られない。

(9) マルクスは当時の哲学の情況、ヘーゲル観念論に対する批判の文脈の中でこれを述べている。当時の哲学は、古代ギリシア哲学とは真逆で、隠された意図、洞察が背後にあり、「精神と真理に対する罪という最大の罪」を犯しているという(MEGA III/一六九—七〇)。

(10) 内田弘が同様の指摘をしている。彼はマルクスに、本質は現在完了形でのみ把握できるという観点を見出し、歴史における過去と現在の動的な関係を示している(内田 六三)。これは大

中(注(7)参照)が偏倚の考察の中で主張する、「遅れの時間性」とも関わっていると思われる。

(11) この部分ははっきり判読できなかったらしく、MEWでは als wechselfähige Lüge と表記され、「相互的な偽り」と訳されている(『全集』一七八—一九)。本稿では MEGA に従う。

参考文献

- 内田弘『資本論』の自然哲学的基礎——ベルリン時代マルクスの『カント・アンチノミー問題』、『専修経済学論集』四六卷三号、二〇一二年、一九七七頁。
- 内山勝利編『ソクラテス以前哲学者断片集 第IV分冊』岩波書店、一九九八年。
- 大中一彌『偶然性唯物論とマルクス学位論文——クリナーメンの問題圏』『社会思想史研究』二五号、二〇〇一年、一一九—一二一頁。
- 荻原理『学位論文におけるマルクスの方法の一側面』『文化』七十一卷一・二号、二〇〇七年、一五六—一三三頁。
- 柄谷行人『マルクスその可能性の中心』講談社、一九七八年。
- 工藤秀明『原・経済学批判と自然主義』千葉大学法経学部経済学科、一九九七年。
- 黒沢惟昭『マルクスの『学位論文』についての一考察——『具体的普遍』を中心にして』『人文学研究所報』一三号、一九七九年、五一—六〇頁。
- 正木八郎『マルクスにおける実践概念の生成』学位論文と『準備ノート』『情況 第三期』二卷八号、二〇〇一年、一六一—一八七頁。(以下の再録。『思想』五〇八号、一九七二年、二七—五〇頁)。
- 山中隆次『マルクス思想の出发点——『学位論文』(一八四一年)を中心に』『経済理論』一〇八号、一九六九年、六五—九三頁。

- 吉本隆明『カール・マルクス』光文社、一九六六／二〇〇六年。
 ルイ・アルチュセール『不確定な唯物論のために（復刻新版）——
 哲学とマルクス主義についての対話』山崎カヲル訳、大村書店、
 二〇〇二年。
 エピクロス『エピクロス——教説と手紙』出隆・岩崎允胤訳、岩波
 書店、一九五九年。
 ジョン・スラミー・フォスター『マルクスのエロロジ』渡辺景子訳、
 二〇〇四年。
 フランシース・マルコヴィッツ『エピクロスの園のマルクス』小井
 戸光彦訳、法政大学出版局、二〇一〇年。
 『マルクス・エンゲルス全集 第四〇巻』大内兵衛・細川嘉六監訳、
 大月書店、一九七五年。
 Fenves, Peter (1986): Marx's Doctoral Thesis on Two Greek
 Atomists and the Post-Kantian Interpretations, in *Journal of the
 History of Ideas*, Vol. 47, No. 3, p. 433-452.
 Marx, Karl (1975): Differentz der demokratischen und
 epikureischen Naturphilosophie nebst einem Anhang, in *Karl
 Marx, Friedrich Engels Gesamtausgabe I/1*, Berlin: Dietz Verlag,
 S. 5-92.
 Marx, Karl (1976): Hefte zur epikureischen, stoischen und
 skeptischen Philosophie, in *Karl Marx Friedrich Engels
 Gesamtausgabe IV/1*, Berlin: Dietz Verlag, S. 5-152.
 Sanwald, Rolf (1957): *Marx und die Antike*, Zürich: Polygraphischer
 Verlag.

キーワード マルクス、エピクロス、唯物論、構造主義、エロロジ

〈公募論文〉

創造としての自由

「ベルクソン 『道徳と宗教の二源泉』」における社会論

伊東俊彦

はじめに

生の哲学を代表するとされる哲学者アンリ・ベルクソンの社会論における主著『道徳と宗教の二源泉』（1932）（以下『二源泉』と略記）は、社会思想史上に位置付けづらい書物である。確かに、この書が導入した「開いた社会」「開いた社会」という概念は、自らとは異なる他なる存在に対して敵対的・排他的な社会のあり方と、そうした異質なものを包摂する開放的な社会のあり方の区別を語るためのイメージ豊かな概念を提供し、私たちが社会を語る際の基本的な語彙の一つを形成したかのようにも見える。

しかし、いざ彼がそれらの概念を使って社会を語る際の議論の内実に入ってみると、私たちは困惑を覚えざるをえないだろう。例えば、私たちの社会を「開いた」ものにするものは何か。それに対しベルクソンが持ち出すのは周知のように「キリスト教神秘家」である。曰く、社会に新たな博愛などのヴィジョンをもたらすキリスト教神秘家のような特権的な個人の呼びかけに人々が応えることによって「開いた社会」はもたらされる。だが、これでは、特定の個人への無批判な熱狂的な付き従いのようなものではないか。こうした無批判な熱狂こそむしろ社会に害悪をもたらしてしまうものではないか。それゆえにこそ、例えばポパーは、この概念をベルクソンから借りつつも、それを自らの使用法とは異なるものと

明確に述べることとなったのだ。¹⁾

しかしながら、こうしたベルクソンの議論の表面上の飲み込みにくさに捉われず、同時代の社会思想の文脈の中に彼の議論を置きなおし丁寧に読解してみると、ベルクソンの社会論は、誰もが自らの信念の絶対性を公然と主張しにくくなつた時代において、それでも私たちが共に社会を営んでいくとしたら、その社会はどのようなものでありうるのか、という問題に対する一つの解答を提示しているものに見えてくる。

近年、デュルケームを中心としたフランス社会学派の思想など、ベルクソンと同時代の社会思想との比較を通じて、ベルクソンの社会思想の意義を取り出そうとする研究が現れてきている²⁾。その中でも、例えば菊谷は、ベルクソンの社会論を、デュルケームが実証科学としての社会学の中では解明できなかった³⁾、「我々が不可思議にも共に生きる社会を成していること³⁾」という事態を明らかにしようとする試みとして位置付けている。本稿は、そうした問題意識を受けつつ、ベルクソンが、その「開いた社会」論において、私たちが不可思議にも形成している社会のあるべきあり方の一つのモデルとして、「創造としての自由」がそれとして祝福される「開いた社会」というモデルを提示しようとしたことを明らかにする。

本稿の構成は、以下の通りである。はじめに、私たちが現

に社会的な行為をなしている基盤になっている様々な道徳的規範を自然の事物同様の所与の事実として捉え社会学考察の対象としようとしたレヴィ・ブルジョールの議論を紹介し、ベルクソンが彼と同時代のそうしたフランス社会学派の道徳論と観点を共有していたことを確認する。同時に、もし道徳をそのようなものと捉えた場合、道徳への懷疑主義が惹き出されることを確認する(第一節)。続いて、社会やそれを成り立たしめている道徳への懷疑主義の恐れに対し、デュルケームが、人類が歴史的経験の中で実現させてきた「個人主義」に基づく「民主主義」の構想を擁護するという形でそうした危惧を乗り越えようとしたことを確認する。だが、ベルクソンは、そうしたデュルケーム的発想に対し、ある種の社会に超越性を与えることは、社会の「偶然性」の自覚からくる進歩の可能性を「閉じる」ものになりうるものだと考え、逆に、社会における「運動性」を擁護することで「開いた社会」というヴィジョンを提示しようとしたことを示す(第二節)。最後に、ベルクソンが、そうした「開いた社会」の「開かれ」を体現する人物像の範例を示すという資格で「神秘家」と呼ばれる人々について語っている事を確認する。そうした「神秘家」が、自らにとつて他ではありえないほど明証的な確信でさえ根拠がないものかもしれないという不安の中で、そうであるがゆえにこそ行動へと赴く人という性格を与えら

れている事、そしてその偶然性の感覚と行動との緊張の中にこそ、「開いた社会」の「開かれ」が体現されている場面が見出だされていることを示す(第三節)。最後に、こうしたベルクソンの社会論が、ローティが語るプラグマティズムの精神と類縁性があることを確認した上で、その「開いた社会」論が、「創造としての自由」がそれとして祝福される場としての社会という社会のあるべき一つのモデルを提示しようとしたものであることを指摘する。

一 社会的事実としての道徳と道徳に関する懐疑主義

ベルクソンの社会論はその道徳論と不可分である。というのも、ベルクソンにとつて、私たちが秩序だった社会を形成するという事態の根源には、私たちをしてある一定の仕方で行為するよう促す「道徳的責務 obligation morale」の力の存在があるからである。そこで、まずは、ベルクソンが道徳の現象をどのように分析しているかを見てみよう。

ベルクソンの道徳論の一つの特徴は、様々な道徳的な格率の正当性を理性的に基礎づけることを批判し、むしろ私たちの道徳的実践を背後から支えている力を導入することによって、それを説明しようとする態度である。そのことは次の引用文からも見て取れる。

道徳的な行動に合理的な性格があることが確認されたからといって、そこから、道徳は、純粹理性のうちにその起源や基礎を持つということにはならない。重要な問題は、なすがままにされていたのでは私たちが義務をなすのには十分ではないような場合にも私たちがその義務を果たすべく拘束されているのはなぜかという問題だ。理性こそがその時語るものだということは、私も認める。しかし、もし、その理性がもつばら自らの名において自らの考えを表明しているのなら、つまり、理性が、その背後にある力の作用を理性的に定式化するのとは別のことをしているというのなら、どうやって、理性は情念や自己利益と対抗しようとするのか。理性は自らに自足したものであると考え、それを論証しようとする哲学者も、いざ論証しようとする段には、言外にそうした力を再導入しなければ成功しはしない。そうした力は、知らぬ間にこっそり入り込んでくるものなのだ。(MR86-87, 123) ⁽⁴⁾

哲学者は、私たちが道徳的に行動するという事態を説明するために、合理的な理由の内に根拠を求め、その理由ゆえにこそ人は道徳的に行動するのであると考えがちである。道徳的な行動の合理的根拠と道徳的な行動は、そこでは内在的な

結びつきがあると想定されている。しかし、ベルクソンは、これは私たちの道徳的生の実情に合わないだろうと批判するのである。自らのやむにやまれぬ情念や自己利益が道徳に反する行動を促しているとき、そうした自己利益に反してまで私たちが道徳的行動をとるよう拘束されていると感じるのでしたら、情念や自己利益と同様に強く働く力が現に私たちに働いていると考えざるをえない。私たちが道徳的に行動する起源は、むしろこの力の方にあるのだ、ベルクソンはこのように述べる。

無論、私たちは、自らが慣習的に従っている道徳という営みについて首尾一貫した理解に到達しようと試み、あまつさえそれを基礎づけようとも試みる。しかし、ベルクソンは、そうした「道徳を基礎づける *fonder la morale*」(MR88, 125(1))という営みすらも、「常識が道徳と考えているもの」(MR91, 130(1))を再び見出すこと以上のことをしていないのではないかと述べる。例えば、私たちが様々な責務になぜ従わなければならないのかを説明するとき、それが善いことだからだと「善」の観念に基づけて説明したとしても、それがその責務を実際に私たちが行うよう促す力を持ちうるだろうか。むしろ、その説明が上手くいくとしたら、常にすでに私たちがある社会においてなすよう促されている行動に「事後的にレットルを与えるため」(MR89, 127(1))のものに過ぎない

からではないか。

こうしてベルクソンは、道徳に関して、なぜ道徳の個々の格率が私たちが受け入れることができる十分な理由があるものといえるのかを論ずるのではなく、私たちが「道徳的」と言われるような行動をとるとしたらそれを現実には促す力は何か、という点に議論を集中する。私たちは、常にすでにある社会において道徳という実践を行ってしまっており、そこに与えられる「善」などの観念は、すでに生きられた実践に逆行的に与えられるレットルに過ぎない。現に人々によって生きられている道徳という営みがどのように成立しているのか。ベルクソンが道徳の起源ということで問うているのは、そのようなことなのである。そして、私たちが道徳的に行動するよう促す力を最終的に備給するのは、私たちに社会的規範に従うよう「圧力」をかける「社会」であると、そのような「社会」のあり方を「閉じた社会」と呼ぶのである。つまり、社会を秩序だったものとして成り立たしめる「道徳的責務」も、それが人々に対して持つ力そのものは社会から備給されているという円環構造になっているのである。

ここで押さえておかなければならないのは、こうした、私たちが社会の中でいやがおうにも現に生きてしまっているものとして道徳という営みを明らかにしようという道徳についての論じ方に関して言えば、ベルクソンがことさら特異で

あったと言うわけではない、という事実だ。例えば、レヴィ・ブルジョールの道徳論は、すでに、私たちの道徳的実践を「理論道徳」によって基礎づけることの無益さを論じ、かつその実践を支えている社会的事実へと目を向かわせるような議論を行っていたのだ。レヴィ・ブルジョールの『道徳と習俗の科学』(1903)における議論を見てみよう。

「私たちが実践を理論道徳から演繹されたものと思ひ描くなら、私たちは同時に、哲学は実際に実践を基礎づけ、その実践の存在意義を、あるいは現実そのものでさえ、その原理によって与えるものと信じるよう促されよう。しかしながら、このようなことは問題にはなりえないのだ。

「道徳」、つまり観察可能な規則や指示、命令、禁止の総体は、宗教や言語、法と同じ資格で存在しているものなのである。これらの社会的制度すべては、私たちに等しく自然で結びつきあったものとしてあらわれてくる。論理的に「道徳」を構築したり演繹したりすることは、私たちが論理的に宗教や言語、法を構築したり演繹したりしようとするのと同じくらい見当違いな試みなのである。一言でいうと、道徳は「所与 *données*」である。私たちの文明の平均的な意識をもつすべての人にとって、ある仕方で行為することが義務であると考え、また別の行為を禁止されているも

のと考え、またあるものはどちらでもよいと考える、ということ⁵⁾は事実なのである。

私たちの道徳という実践を理にかなったものとして理解しよう、あるいはそれを超えて基礎づけようとする様々な営みの背後で、私たちは道徳という実践をすでにして生きてしまっている。実践の基礎づけという哲学者たちの試みの背後で、すでに私たちが道徳的に行為すべく促す力が働いている。それは私たちに常にすでに与えられてしまっている「所与」としてあらわれるのであって、それを理性的に基礎づけようとする試みそのものが、すでにそのように生きられたものから遡行的に行われざるをえない。このように考える点で、ベルクソンの『二源泉』での議論は、それに先行するレヴィ・ブルジョールの議論と響きあう部分を持っていることは容易に見て取れるだろう。

無論、こうしたレヴィ・ブルジョールの議論とベルクソンの議論の差異は見逃すべきではない。レヴィ・ブルジョールは、道徳を与えられた社会的事実として、社会学的なプログラムとしての習俗の科学の探求の対象とするのに対し、ベルクソンは、『二源泉』において、そうした所与の生物学的な本質へとその起源をたどる議論へと進んでいくからだ。ベルクソンにとって、常にすでに生きられてしまっている道徳という

営みに私たちを促す力は、蜂や蟻など社会性を持つ昆虫をして本能に従って社会を形成するよう促す力に類比されるべきものとして捉えられる (cf. MR19:24, 31-38 (D))。意識的な存在である人間の営みを、こうした本能に従った振る舞いのみを行う昆虫と類比するのは、いかにも牽強付会のようにも思えよう。だが、こうした類比をするベルクソンの意図は明確である。私たち人間は、様々な「道徳的」と呼ばれうるような習慣に従っている。なぜそのような習慣に従うのか、そうした問いそのものが常に生きられたものから遡行的に行われざるをえないような仕方では、私たちは「道徳」に適った振る舞いをするよう常にすでに促されている。こうした人間の社会における私たちを促す力の先行を強調せんがためにこそ、ベルクソンはその力の生物学的な本性を指摘するのだ。こうしたベルクソンの観点では、道徳から、そうでなければいけないという必然的な性格が奪われる (『道徳的』と呼ばれうる様々な習慣のそれぞれは、偶然的 *contingente* なものである) (MR21, 31 (D)) 「それぞれの習慣は偶然的なものとなる」 (MR23, 77 (D))。歴史的社会的経緯によって、現にある社会の規範のあり方は可変的である。私たちは、そうした社会的習慣に「せねばならぬからせねばならぬ」ものとして常にすでに巻き込まれてしまっている。しかし、その実その習慣自体は、なぜそれに従わなければならないのかの理由を問う営み自体

がそもそも失効してしまうような仕方では、「偶然的」なのである。

こうしたベルクソンの議論の含意は、レヴィ＝ブルジョールの議論と対比することで、より明確になるだろう。レヴィ＝ブルジョールの議論に対しては、「道徳に関する懐疑主義 *scepticisme moral*」を惹起するものだという批判が当初からなされており、彼自身自らの議論に対して次のような反論がありうることをよく意識していた。曰く、レヴィ＝ブルジョールの議論を認めるなら、「いかなる道徳も必然的に相対的なものであり、それが結びついている他の一連の社会的な事実の系列に比例して変化するもの」ということになる。「そこから必然的に道徳に関する懐疑主義が帰結することになる。というのも、異なる文明においては、私たちとは全く異なる義務が、私たちの義務が私たちの目に映るのと同じような権威と正当性をもって意識に課されるからだ⁶」。相対主義的な考え方に対する、ありふれた危惧ではあるだろう。私たちが自明のものと考えている道徳的な規範が、時代や場所等偶然的な条件に依存するものに過ぎなければ、その規範を正当なものとして認める根拠が掘り崩されるような気がする。そして、いかなる道徳もそうした偶然的な条件への依存を免れないものならば、私たちの道徳という営みそのものが根拠のないものとして瓦解してしまうのではないか。こうしたあり

ふれた批判にレヴィ・ブルジョールは次のように答えている。

〔道德の〕「仮のもの provisoire」であるという特質は、すべてのケースで完全に同じ意味で用いられるのではない。おそらく、ある一つの社会の道德はその構造やそれが属するタイプ、その現在の発展の段階等に相対的 relative である。従って、それは変化するべく運命づけられているものだし、その意味で、仮のものなのである。しかし、法や宗教や我々がしゃべる言語がそうであるのと同様の意味で仮なのだ。何世代にもわたって長く続く仮のものは、一人の個人の短い生にとっては定まったものだ *défini*。それは経験が示すように、はつきりとそれに従わざるをえない義務という形で個人に課されるのだ。「…」習俗の科学が示すような意味での、いかなる道德ももつ相対的で仮の性格は、実在する道德性の安定を危うくはしないのだ。⁷⁾

このようにレヴィ・ブルジョールは、自らが提示する習俗の科学という社会学的なプログラムが、現存の道德という営みを脅かすものではないことを強調する。彼は、たとえ、道德という実践が時代や社会に相対的であり、その意味で仮のものだとしても、その変化は緩やかなもので、その道德実践の中に生きる人にとっては、それが命じる様々な規範は絶対的

なものとしてあらわれる。だから、道德の相対性を示したからと言って、それが道德という営み自体を破壊するものにはならないのだ、と述べるのだ。

しかし、このレヴィ・ブルジョールの議論が、「道德に関する懐疑主義」を完全に免れうるような議論になっているのかは疑わしいだろう。というのも、私たちが従っている道德が偶然的なものかもしれないという危惧は、決して、道德的信念が無批判に信憑されているといったレベルのものではないからだ。それらは、時に無意識に慣習的に生きられているだけの場合もある。しかし、往々にして、私たちは、そうした規範に従うべく促す力を「理性的に定式化」し、どうしてだかわからないけど信じている状態から、何が正しいのかについて「こうとしか思えない」と思われるレベルまで、自らの考えをブラッシュアップしていくことを行うだろう。だが、道德という営みを所与のものとして取り出そうとする試みは、そうした物事について「こうとしか思えない」と言いうるほど意見の明証性を高めていったとしても、その意見すらも歴史社会的条件のもとで成立したたまたまのものである、という可能性を示す点にその意味はあるのではないだろうか。

レヴィ・ブルジョールは、実際現実に各社会に依存する道德はその社会に属する人々によって尊重され守られているから「懐疑主義」の批判は当たらないと考えていたようだが、自

らが従う道徳命法が時代や社会に相対的であることの自覚が、その道徳命法に対するシニズムをもたらしうる可能性はないとは言えない。そして、こうした議論に対し、「社会は生の限定の一つにすぎない」(MR103, 147 (I))と考えるベルクソンが指摘しようとするのが、「閉じた社会」における道徳は、私たち人類という生物種を押しやる力が平衡状態においてとる仮初のものにすぎない、という主張なのだ。私たちがいかに道徳を絶対的なものへと基礎づけようと試みようと、その試みそのものすら、なぜなしに私たちを社会的習慣へと従わしめる力によって成立した「偶然的」なものに過ぎない。レヴィ・ブルニールに対してなされた「道徳に関する懐疑主義」との批判は、ベルクソンにおいて、人間そのものも生の一つの限定とみる視点から新たにその意義が位置付けられるのである。

こうした「道徳に関する懐疑主義」の危惧を目の前にすると、それでも私たちが従う道徳の基礎をどうにか確固としたものとして提示しようという欲求も出てくるかもしれない。そして、それに対する一つの対応方法は、私たちの道徳を現にある仕方で成立させている「社会」が、実は私たちがそれに従うべき「理想」を体現したものであることを示す、というものになる。自らが生きた第三共和政のある側面を擁護しようとしたデュルケームの議論はそのような性質を持つ

ていたと私たちは考える。そこで、次節では、そうしたデュルケームの議論との比較の中でベルクソンの社会論の特質をさらに浮かび上がらせることにしよう。

二 運動への衝迫としての民主主義

——『「源泉」における「民主主義」論

ベルクソンは、『「源泉」』という書の成果は、「社会領域において閉じたものと開いたものを根本的に区別する」(MR283, 211 (III))という点にあることを強調している。そして、本稿のこれまでの分析で明らかにしたように、ベルクソンにとって、「閉じた社会」とは、歴史的社会的条件によってその時々で成立している自然的な社会のあり方のある特質を指し示す概念と位置付けられる。だが、私たちの社会がそうした仮初の条件によって成立している偶然的なものであることが気付かれたならば、私たちは、そうした仮初を超えて、私たちの社会を確固とした基礎の上に築くという思いへと促されてもおかしくない。ベルクソンにおいて「閉じた社会」と対比させられている「開いた社会」という社会のイメージは、そうした思いに形を与えるようなものになるのだろうか。しかし、本稿で私たちがとるのは、ベルクソンは、そうした誰もが納得する価値を基礎とし、その確固たる基礎の上に築かれた望ましい社会のイメージとして「開いた社会」を述べ

るということはいささかもしていないという立場だ。では、『「源泉」』において「開いた社会」という概念が持つ意義は何だろう。そこで、「開いた社会」を論じる一つの具体的な場面を取って、それを見ていくことにしよう。

ベルクソンが「開いた社会」の「開かれ」のあり方を典型的に示す具体的な場面として論じるのが「山上の垂訓」と「民主主義」である。特に、「民主主義」論に注目しよう。『「源泉」』において「開かれ」の精神を典型的に示すものとして「民主主義」は幾度となく繰り返し提示されているからだ。

あらゆる政治思想の中で、民主主義は、自然からもつとも遠ざかり、少なくとも意図の上では、「閉じた社会」の条件を越え出る唯一のものである。それは、人間に不可侵の権利を与える。その権利は、侵害されないために、すべてのものに義務への変わりない忠誠を要求する。従って、それは、自らと同様他者を尊重し、自らが絶対的なものと考える義務へと自らをほめ込む「……」理想的な人をその質量としている。(MR299-300, 234-235 (II))

すべての人に対し不可侵の権利を付与し、そうした不可侵の権利を持った主体同士の相互の尊重を基礎とするような社会の構想としての「民主主義」は、ベルクソンにとつて、「閉

じた社会」の条件を超え、「開いた社会」のあり方を現実において垣間見せてくれる特権的な例である。同時に、「民主主義」という「自然からもつとも遠ざか」った特異な構想を実現するよう人々を促す力の起源を説明するために、「社会領域において閉じたものを開いたものから区別する」という観点が不可欠であるとも考えられている。というのも、社会を「開く」ものにする力の存在を仮定しなければ、そもそもこのような法外な構想が人類社会のうちに現実のものとなることは考えられない、そのようにベルクソンは考えるからである。

ただ、こうした「民主主義」に体现された個人としての個人の尊重を要求する社会の構想を理解しかつ擁護するために、ベルクソンがしたように、社会において「開いた」ものを「閉じた」ものから区別するという議論がどういう意味で必要になつているのかは問うべき問題だろう。個人としての個人を尊重する社会の構想の起源（ただし歴史的・社会的起源だが）をたどりながらそれを擁護する、という点に関しては、すでにデュルケームが議論を繰り返していたことを思い出そう。

一八九八年の有名な論文「個人主義と知識人」でデュルケームは、彼自身が考える「個人主義」を、自らの利益を最大化しようとする個人が志向する功利主義的個人主義と区別し擁護している。それをデュルケームは、功利主義的個人主義と

は別の「もう一つの個人主義」の伝統が社会の中に確固として足場を築いてきたことを指摘することをもって行おうとする。それがカントやルソーによって表明され、「フランス人権宣言」によって定式化され、フランスの学校において教育されてきたタイプの「個人主義」である。社会が拡大し人々の多様性が増大するなかで、人々を共通に結びつける紐帯となるものは相対的にその力を失っていくが、そうした多様性の増大を超えて、私たちが人間である限りにおいて一個の独立した「人格」であり、そしてすべての人は「人格」たる限りにおいて共通であることがより強く意識されてくる。この点こそ人々が共通してその尊重を求める核となりうるのである。デュルケームの記述を見よう。

社会が次第に大きくなり、より広大な領域へと拡大するにつれ、伝統や実践は、様々な状況の多様性、情勢の流動性に順応するために、様々なバリエーションをもつ個人のあり方とあまり齟齬を生じないような柔軟で一貫性のない状態になるようにならなければいけない。……こうして私たちは、少しずつ、現在までにほぼ獲得されたある一つの状態へと向かっていく。そこでは、同じ社会集団のメンバーは、その人間であるという質、人間の人格一般を構成する諸属性以外に相互に何も共通のものを持たない。従っ

てこの人間の人格という観念は、国民の気質の多様性に従って異なるニュアンスをもつものの、個別の意見の気まぐれな流れを超えて、不動で個々人を超越して保たれる唯一のものになるのである。⁸⁾

こうした多様性の中でも保たれる不動の核となる価値として個人をとりだし、その自由の尊重を求めることこそが、デュルケームが述べる「個人主義」である。ここには、歴史の進行に伴って生じざるをえない社会の多様性の増大の確認と、それに相応して生じざるをえない共通の普遍的なものの析出が、私たちが共通して尊重すべき価値としての「個人」の析出につながる過程が述べられている。これは、社会がその歴史的な進展の過程を通じて社会学者にその姿を現す絶対の過程なのであって、だからこそ、この歴史的課程を通じて実現した「個人主義」は単に事実の確認にとどまらない価値をもつものとして私たちにあらわれるように記述されるのである。そして、その意味でこそ、「個人主義」は、「諸国家の道徳的統一を確保しうる唯一の信念体系」であり、こういった個人主義の思想は、「それに取って代わられた諸宗教に劣らず命令的な口調で自らの信奉者に語るために必要な全てのものを持つて」おり、かつ、「自然を無限に越える理想を私たちに与える」¹⁰⁾とも述べられるのである。

だが他方で、こうした民主主義の理念の核となりうる「個人」の觀念の起源とその価値の擁護を試みるデュルケームの議論などに対し、ベルクソンの『二源泉』における民主主義に関する記述は一見すると何を目指したもののなのか分かりにくいように見える。

民主主義の定式が持つ曖昧さから引き出された諸々の反論は、私たちが、その起源に宗教的な性格があることを見逃したことに由来する。未来がすべての進歩に、とりわけ今日においては実現不可能で考えることさえできない自由や平等の形態が可能になる新たな条件の創造へと開かれていくはずであるのに、どのように、自由や平等の正確な定義を求められようか。

(MR300, 236 (II))

人は進んで、正義の進歩を、自由や平等へと進んでいくこととして定義する。こうした定義は批判しようもないものだが、でも、そこから何が引き出せるだろうか。この定義は過去には妥当するが、未来に向けての私たちの選択を方向付けうることはまれだ。例えば自由を例にとってみよう。私たちは一般に、個人は他人の自由を侵害しないかぎりでいかなる自由への権利も持っていると言う。しかし、現今の社会では、あらゆる自由が相互に侵害しあう結果に

なるだろうが、新たな自由の恩恵によって、社会の中に正反對の効果を生み出し、こうした改革がその社会の感情や習俗を変えてしまうかもしれない。(MR79-80, 114 (I))

デュルケームの議論とのニュアンスの違いは明らかだろう。第三共和政の下での民主主義の中核的な理念になるはずの自由で自立した個人という理念を、能う限り絶対的な仕方基礎づけようとするデュルケームの議論にくらべ、ベルクソンの議論は、いかにもそっけない。個人とそれが享受すべき自由のあり方に関しても、いかなる自由が望ましいかという事に関して、すべての進歩に開かれている未来を前にすれば、確定的なことは述べられない、とその定義を回避しようとする。

しかしこれまでの議論を踏まえると、こうした民主主義の曖昧さ、暫定性を強調するベルクソンの議論の意図はある程度見えてこないだろうか。というのも、ベルクソンにとって、ある種歴史の過程の必然的な帰結とも見えるような絶対的な価値を帯びて現れてくるような理念であったとしても、人類という種がその進化の過程で実現した仮初のものにすぎないからだ。そして、そうした道德の持つ仮初の性格を忘れ、社会の道德の偶然性を何か超越的なもので権威づけたりすることで糊塗するのは、仮初のものであるかもしれないという

道徳の偶然性の自覚があるからこそ生じる道徳の進歩の可能性を「閉じる」ものになりうる。いかにある社会がもたらす道徳命法が望ましいものであったとしても、それが現にある社会の「力」に支えられ成立している限りで「静的」で「閉じた」ものになる。それは、歴史的社会的条件の中で成立したものであることは免れない様々な道徳の現象の拭いきれない偶然性の要素を忘れさせ、それを絶対的なものと思わせてしまうからだ。

こうしたベルクソンの観点は、彼が「開いた」精神の優位性を「運動性 mobile」(MR56, 81 (D))という言葉で語っている点に明確に表れている。

第一の道徳「閉じた社会」における道徳と第二の道徳「開いた社会」における道徳との間には、休止と運動との間に広がるすべての距離が存在している。第一の道徳は、不動のものともみなされる。もしそれが変化するとしても、変化するやいなやその事実を忘れ、あるいはその変化を認めない。その社会がある瞬間にとった形態は、決定的な形態だと主張される。しかし、もう一方の道徳は、私たちを押しやる力 *poussée* であり、運動の要求である。

(MR56, 81 (D))

「閉じた社会」と「開いた社会」という社会の二つのタイプは、「休止と運動」という「運動性」に関わる用語でこそ区別されるのだ。ベルクソンにとって、現にある社会のあり方は、すべて歴史的社会的条件によってその時々¹⁴に成立しているものという性格を免れなかった。しかし、社会が現にあるそのあり方が偶然的事実であるという事実を忘れ、変化を認めず自らのあり方に安住するとき、社会は「閉じた」ものになる、と考えるのである。

翻って、ベルクソンにとって、民主主義の曖昧さ、暫定性は、その性格ゆえにこそ、「開いた社会」の「開かれ」を体現しているものと見なされる。というのも、それがそうした未完のものという性格を抜きがたく持っており、だからそうした自らの現にあるあり方を「決定的な形態」とせず、新たな姿への衝迫をそれに内在しているからなのである。¹⁵

私たちが現に生きている社会に通用している道徳が、いかに私たちの目には「こうとしか思えない」ほどの明証性をもって現れてきていたとしても、その場合でさえ、その道徳が偶然的なものである可能性が孕まれている。しかし、そうした偶然性の自覚があるからこそ、社会を「新たな条件の創造」へ動かし、別の仕方¹⁶で世界を受け取る可能性もまた開かれるのである。そして、そこでは、「そこ¹⁷でなら生がよりよいものとなる社会の新たな雰囲気、環境」(MR80, 115 (D))を思

い描く者の存在も仮定されよう。そうした、新たな運動への衝迫とともに世界を別の仕方を受け取る他者の存在へも開かれていくこと。ベルクソンが民主主義をその特権的な事例の一つとしつつ「開いた社会」を語るとき、その社会における「開かれ」とはこのような意味で語られているのである。

三 偶然性の自覚と行動への傾き

——「開かれ」の範例としての神秘家

前節で述べたように、「開いた社会」の「開かれ」を、自らの偶然性の自覚とそれに結びついた仕方で見られる「運動の要求」と理解するならば、そこから、そうした運動への衝迫に導かれた「開いた社会」を作る個々の成員は、どのような主体としてその社会を構成しているのかも問題となってくるだろう。そして、ベルクソンが神秘家という特殊な人物像に託すのは、「開いた社会」と言いうるような社会があるとき、その社会を形作る主体をどのようにイメージすればいいのか、その範例を示すという役割だとと言える。

『二源泉』の第三章において、神秘家と呼ばれる人は、その存在や、その体験と行動を通じて、何事かの真理を私たちに示し、あまつさえ証明する者であるかのように登場する。しかし、彼らは何を証明したのか、そしてその証明は正当なものなのかという点に関して、いささかでも詳細に検討しよ

うとすると、私たちは困惑に陥ってしまうだろう。逆に、私たちは、神秘家の呼びかけに応えることは、神秘家のヴィジョンへの無反省な付き従いのようにも感じてしまうかもしれない。でも、はたして、ベルクソンは、カトリシズムの真理を神秘体験を通じて宣べ伝える神秘家の促しにただ付き従うことを賞揚するような議論をしているのだろうか。

そこで、「開いた社会」の「開かれ」を具現するはずの神秘家と呼ばれる人々が、ベルクソンによってどのように特徴づけられているかを確認していくことを通じて、「開いた社会」を構成する主体像を浮かび上がらせよう。

ベルクソンは『二源泉』第三章において、ギリシャの神秘思想から仏教など東洋思想における神秘主義的側面を指摘しつつ、彼自身「完全な」と述べるキリスト教神秘主義者の描写へと彼なりの仕方で神秘思想史を辿りなおして見せる。そして、この辿り着いた先としての資格を与えられたキリスト教神秘主義のあり方こそが、ベルクソンが神秘家の存在の意義を取り出す当のものとなっている。この議論の道筋の中で、彼が十全に彼が言うところの神秘主義なるものの意義を取り出そうとする場となっているキリスト教神秘主義だが、それについて記述するにあたっては、ベルクソン自身明記しているように、彼は同時代の宗教心理学等の資料を参照しつつ記述を作り上げている。例えば、彼自身が参照していることを

明示している宗教心理学者ドラクロワの議論を見てみよう。ドラクロワは、キリスト教神秘主義者が経験するはずの神秘経験を四つのフェーズに分けて記述している。

- 1 不安と動揺、気づまりの時期。ここで、主体は、自らが探求するものをはっきり知ることなく探求を行い、どこへと促されているのか知ることなく漠然と導かれているのを感じ、努力を断念し芽生え始めた受動性のうちに自らをゆだねるために努力する。
- 2 一般的に唐突に始まり、直接的な受動性が開始される時期。そこには、私たちが異なる神秘家たちに見出すあらゆるニュアンスや様態を伴いつつ、そして、知的、感覺的、身体的な現象を伴いつつ、神秘的な恍惚、完全なる現実の嘉すべきヴィジョンが現れる。〔…〕
- 3 様々な程度の生氣と連続性をもった、精神的な落ち込みと痛みの時期。主体は、先行する状態の中で自らの歓喜をなしたのから引き離され、苦難の中で、自らの不完全性と惨めさを感じる。
- 4 拡張の時期。ここでは、主体は、無限の平安の内で自らが拡大するのを感じ、同時に、彼の内に、外へと溢れ出す至高の能動性が働く。⁽¹²⁾

これらの各フェーズは、ドラクロワの記述では、一人の神秘家の内的な成長の中ですべて経験されるものだが、ベルクソンの議論の興味深いところは、神秘家の内的な発達の過程の1や2にあたるような部分を、キリスト教神秘主義「以前」の東洋の神秘主義などに結びつけつつ、逆にキリスト教神秘主義の意義を3（神秘的痛み）や4（神秘家の能動性、行動への傾き）に見出そうとする態度だと思われる。キリスト教における神秘家の内的な発展過程が、神秘主義なるものの歴史的な発展過程といかにもあつさり重ねあわされてしまっているのだが（そして、こうした記述が宗教学的な記述として妥当なのか否かは議論の余地がありうるが、その論点は今は措き）、とりあえずベルクソンの記述に寄り添いつつ、ベルクソンが重視した3の側面に注目することで、神秘家の人物像の何を「開いた社会」の「開かれ」を体现するものとして重視したのかを確認しよう。

神秘家は、脱我や見神体験等、異常とも言うような神秘体験を経験するが、ベルクソンにとつて、真の神秘家の存在の意義は、そうした異常で病的とも言いうるような状態にとどまるような存在ではないという点にこそある。そこで持ち出されるのが、ドラクロワが整理した3の段階、十字架のヨハネが言う魂の「暗夜 *noit obscure*」の経験である。この経験のなかにベルクソンにとつて重要だと感じられたのだから

うか。ベルクソンの記述を辿ってみよう。

知覚できないほどの不安 *inquiétude* が脱我のうえに漂い、その陰としてそこに降り立ち、まとわりつく。この後に続く状態がなくても、この不安があるだけですでに、真の完全な神秘家を、それに先行しつつもそれを模倣したものの、それを準備したもののから区別できるだろう。

(MR244, 148 (II))

ベルクソンにとって、真に神秘家と言いうるような存在を区別する指標は、神秘家たちが、脱我や見神体験等、一般的に神祕体験と言われるような体験をした点よりも、その体験の後に訪れる不安というフェーズを経験した点に求められている。こうした魂の「暗夜」の状態における不安の源は、ドラクロワにおいては、神秘家が真に魂が「浄化 *purification*」されていないことを感知することに由来するとされる。魂が真に純粹な状態になることを妨げるのは、魂の内なる「個人的なもの *personnel*」であり、それゆえにこそ、例えば、神秘家は、「自らを自ら自身から引き離し、自己愛を飼い馴らす *dompter l'amour-propre*」²³ 苦闘によって、そこから抜け出そうとするわけである。

そして、確かに、ベルクソンの記述においても、神秘家が

不安を感じるのは、神祕体験を経た後であっても、神秘家の中に、個的な意志が働き続けているからだと言われているようにも見える (cf. MR244, 149 (II))。このように見ると、ベルクソンは、完全な神秘家が辿るべき道行にとつて、自らの個人的な利害関心を捨て、魂が「浄化」されること、「無私」の状態になることを重要だと考えているようにも思えよう。

しかし、ベルクソンが、完全な神秘家の特徴を、自らの個人的な欲求等を断念し「無私」の状態になることとは述べていなかったことは重要である。それは、どちらかというところ、完全な神秘家に至りきらない東洋の神秘家に与えられる性質だったはずだ (cf. MR234-240, 135-144 (II))。

ここから逆に、ベルクソンの記述の意味を次のように解することはできないだろうか。神秘家は神祕体験を通じてある種のヴィジョンを受け取る。そして、そのヴィジョンは、「人類」という種の創造を完遂し、もし人間自身の手を借りることなく人類種が決定的に作り上げられたとしたらそうならないだろうものに人類を作る」(MR248, 155-156 (II)) という記述に見られるように、人類とそれのあるべき社会についての何らかのヴィジョンを含むものと考えられよう。しかし、そうしたヴィジョンに基づいて行為をなそうとしても、それが果たして何に発するものなのか、神秘家にとつては定かではない。「単なる幻覚かもしれないヴィジョン *les visions qui*

pouvaient être purement hallucinatoires」(MR242, 146 (II)) に基づいた信念かもしれない。それゆえにこそ、神秘家は、自らが「こうとしか思えない」ほどの明証性をもって現れる確信すらも根拠のないものであるかもしれない自覚からくる不安の中で、それでも自らの受け取ったヴィジョンが明証的であることを示すために、「自ら自身のまわりをまわるのをやめ」(MR243, 148 (II))、自らが受け取ったヴィジョンが人々に受け入れ可能なものであることを示すべく行動へと赴く。そしてこの「行動への性向 *goût de l'action*」(MR241, 145 (II))こそが、神秘家の特徴づけるもう一つの重要な特徴とされるのである。そうした、偶然性の感覚とそれゆえにこそ現れる行動への傾きの緊張関係がうまれる端緒にあるものこそが、「暗夜」における「不安」であるからこそ、神秘家が経験するこのフェーズがベルクソンにとって重要なものとなるのではないだろうか。

ベルクソンは、神秘家の存在が、歴史的・社会的状況の中での偶然的な条件に規定されていることを認めている。

より明確に問題を語り、とりわけ諸々の困難を系統だてて整理するために、私たちは、内的な啓示の担い手であるキリスト教神秘家を、啓示について何も知らない人類の内面に突然現れるかのように議論してきた。実際には、神秘家

が語りかける人々は一つの宗教を持っているのであり、それは、神秘家自身のものでもあるのだ。神秘家がヴィジョンを持つとしても、それは、観念の形の下でその宗教が教え込んだものがイメージとして神秘家に提示されたものだ。(MR251, 159 (II))

神秘家の存在は既成宗教の中でこそ生まれるものであるし、そこで神秘家が行う実践も、とりあえずその既成宗教内で規定された実践を離れることはないとされる（神秘家は、その有り余るエネルギーをとりわけ僧院や教団の設立に費やしたが、それはやむをえずにしたことであり、またそれ以上のことは出来なかったからだ）(MR250, 158 (II))。しかし、その既成宗教の枠内で行われる活動に専心していても、神秘家は、そこで得られるヴィジョンを「乗り越えられる *dépassées*」(MR262, 175 (II))という資格でのみ受け取っている。自らが属する伝統の規範に「絶対的な従順さ *docilité absolue*」(MR262, 175 (II))をもって従いながらも、それは乗り越えられるという抜きがたい偶然性の感覚をそこにまとわせていること。ここにこそ「開いた社会」における範例的な主体像としての神秘家の枢要な特徴があるのである。

出発点の偶然性は廃棄されない。そこから発するヴィジョンは「幻覚」に過ぎないかもしれない。だが、何らかの意見

は、常に個人の個人的な思い込みに過ぎないという観点そのものが、シニツクな個人の絶対化に過ぎないだろう。そこで、ベルクソンは、神秘家のヴィジョンの真正性を別の仕方ですす基準を用意する。それは、神秘家が人々に影響を与える、という観点だ。ベルクソンは、神秘家の存在が普通の人々に及ぼすエコーについてたびたび語っている。「彼〔神秘家〕が語るとき、多くの人々の奥底に、知覚できないほどのエコーを響かせる何物かが存在する」(MR266, 123 (II))。そうしたエコーを聞き届け、神秘家の「呼びかけ」に応え、そのヴィジョンに導かれる人びとの存在によって、神秘家が抱いていた社会のヴィジョンは真正なものと認められるのである。一見すると、ある特権的な個人への無批判な付き従いを賞揚しているようにも見えよう。しかし、「こうとしか思えない」ほど明証的なものと見える意見であつても偶然的なものである可能性が孕まれており、むしろそれがゆえにこそそこに社会の「開かれ」の可能性を見るベルクソンにとって、何らかの社会についてのヴィジョンは、それが実際に人々の中に共感をもって広がり受け入れられたという事実性以上に、その真正性を示すことは難しいのだ。というのも、現に人々がそこで生き経験する場を離れて、外からそうしたヴィジョンを検証する別の仕方があるわけではないからである。

無論、ベルクソンは、何らかのヴィジョンの真正性を、た

だ単に人がそれを自明のものとして受け入れているという事実のみに基づけるのではないことは注意しておかなければならない。ベルクソンの言葉を見よう。

私たちは、神秘経験が、それだけで哲学者に決定的な確実性を与えないことを認める。それがまったき説得力をもつとしても、それは哲学者が別の道をおつてそこにたどり着いたときのみだろう。(MR263, 176-177 (III))

経験以外に知識の源泉はない。しかし、事実の知的な描出はなまの事実を必然的に越えてしまう以上、どんな経験でも、等しく決定的で同様に確実性を与えるものでもない。多くの経験は、ただ蓋然的 *probables* な結論へと私たちを導く。しかしながら、この蓋然性は折り重なり、それによって、確実性と実際には等しい結果をもたらさうのだ。(MR263, 177 (III))

私たちが経験する多くの経験は、ただ「蓋然的な結論」のみしか与えない。しかし、ベルクソンは、私たち個々人が経験する経験は「蓋然的」ではない、とは述べない。そうした「蓋然性」の積み重ねは、私たちが社会的行為を営んでいくにあたって十分確実な基盤を与えると考えるのだ。

ここには、人々にエコーを響かせるように影響を与える特権的な個人がおり、また様々な人間の営みを知的に分析する哲学者の営みもある。そして、人間の文化はぐくんできた宗教的な智や、哲学に代表される反省的な知など、私たち人間という種がその進化の過程で仮初に実現してきた様々な営みが蓋然的に作り上げる確実性以上の確実性は存在しない。しかしながら、そうした偶然性の感覚に纏わりつかれながらも私たち人間種を前に進めようという「運動」への衝迫そのものは捨て去られるものではないものとして手元に置いておく。ベルクソンが、神秘家という特異な主体像とその社会の中での役割を論ずることを通じて示した「開いた社会」の「開かれ」に託す感覚はこのようなものである。

おわりに

以上本稿では、ベルクソンの『道徳と宗教の二源泉』における社会論、特にその「開いた社会」論の意義を、レヴィ＝ブルジョールやデュルケームなど、彼と同時代の社会思想の文脈の中で明らかにしてきた。最後に、上記の議論を踏まえ、ベルクソンの「開いた社会」論の意義をさらに鮮明にするために、一つの比較をしてこの論考を終えることにしたい。それは、ローティが、ジェイムズやデュニーに代表されるアメ

リカのプラグマティズムの思想の意義を語った言葉との比較である。

出発点の偶然性を受け入れることは、われわれ自身の仲間から文化を継承し彼らと対話することが、われわれにとつて唯一の導きの根拠であることを認めることにはほかならない。「……われわれの共同体——われわれの社会、政治的伝統、知的遺産——とわれわれ自身との同一化は、この共同体を自然のものとしてよりもわれわれ自身のものとして、発見されるものとしてよりも創造されるものとして、要するに人間がつくりだした多くのもののひとつとして考へるとき、はじめて高められるのである。大切なのは、事物を正しく把握するという希望ではなく、暗闇を背に互いに身をすりよせながら生きている同胞たちへの誠実さである。プラグマティストがわれわれに教えているのは、つまるところこのことなのである。」

おそらくローティは、ベルクソンの思想を悪しき形而上学として拒否するであろうし、また、ベルクソンとジェイムズの周知の影響関係にもかかわらず、プラグマティズムとベルクソンの議論は置かれていた思想的文脈が異なる。しかし、ローティが語るプラグマティズムの特徴づけは、私たちがベ

ルクソンの社会論に見出した特徴と思われぬ類縁性を見せているのに気付かれよう。

ベルクソンにとつても、プラグマティズム同様、「出発点の偶然性を受け入れること」、つまり、自らが歴史的・社会的に偶然的な条件に規定されているものであり、自らにとつてこれ以上ないほど明証的な確信すら根拠がないものであるかもしれないという不安を受け入れることは、ある種の希望の証左である。というのも、そうした偶然性は、自らの信念に対する出口のない懷疑主義に陥ることを意味せず、むしろ、私たちにとつて世界を現にそうである仕方とは別の仕方を受け取る可能性が開かれていること、その意味で創造に開かれていることを意味するからだ。だからこそ、ベルクソンは、「生の領域を覆う様々な苦しみ *des souffrances qui couvrent le domaine de la vie*」(MR276, 196 (II)) を語りながらも、それでも「人類は全体として生を善きものと判断している」という判断の下、「経験に即したオプティミスム *optimisme empirique*」(MR277, 197 (II)) を語るのである。この点にあるのは、人間の生における創造への希望への信頼である。

以上のことから、『二源泉』の社会論、とりわけその「開いた社会」論が指し示すことを次のようにまとめることができる。ベルクソンが「開いた社会」の「開かれ」に託しているのは、「どうもしか思えない」という確信すらも仮初のもの

のかもしれないという偶然性の感覚に纏わりつかれ、それがゆえにどうしても生じざるをえない不安を、むしろ社会における創造の起源として肯定しようという態度だ。そして、こうした「開かれ」の中にあるとき、人が経験するものが、「解放されている」という感情 *sentiment de libération*」(MR50, 72 (I))、つまり自由であるとベルクソンは述べる。ベルクソンにとつて、このような自由が言祝がれている状況こそが、私たちが不可思議にも形成している社会にあらたな息吹が吹き込まれ、社会がただ単にそれが生ざられているにとどまらない何ものかになる契機なのである。ここからみえてくるベルクソン『二源泉』における社会論の意義は、創造としての自由がそれとして祝福される場としての「開いた社会」というヴィジョンを提示した、この点にあると考えることができる。

(いとう・としひこ／フランス社会思想史)

注

(1) Popper, Karl, *The Open Society and Its Enemies 1 Plato*, Princeton, New Jersey, Princeton University Press, 1962, p. 202.

(2) そうした研究の一つとして、LeFebvre, Alexandre, *Human Rights as a Way of Life On Bergson's Political philosophy*, Stanford, California, Stanford University Press, 2013 を挙げる。

- (3) 菊谷和宏『「社会」の誕生 トクヴィル、デュルケーム、ベルクソンの社会思想史』講談社選書メチエ、二〇一一年、一五一頁。
- (4) Bergson, Henri, *Les Deux Sources de la morale et de la religion*, Paris, PUF, 1932²。以下()の著作からの引用のページ数はMRとらいう略号とともに、本文中に括弧で括って示す。また、該当する邦訳(ベルクソン『道徳と宗教の二つの源泉』森口美都男訳、中公クラシックス、二〇〇三年)のページ数を、巻数とともにそれに付記する。
- (5) Lévy-Bruhl, Lucien, *La morale et la science des mœurs*, Paris, Alcan, 1903, p. 99.
- (6) *Ibid.*, p. 267.
- (7) *Ibid.*, p. XXVII.
- (8) Durkheim, Émile, "L'individualisme et les intellectuels", *La science sociale et l'action*, Paris, PUF, 1970, p. 273.
- (9) *Ibid.*, p. 272.
- (10) *Ibid.*, p. 289.
- (11) ()とした人間に変化や運動を促す力を、ベルクソンは「衝迫 [impulsion]」(MR103, 147 (I), MR310, 250 (II)) とらいう言葉でも表現する。
- (12) Delacroix, Henri, *Études d'histoire et de psychologie du mysticisme : Les grands mystiques chrétiens*, Paris, Alcan, 1908, p. 346.
- (13) *Ibid.*, p. 329.
- (14) リチャード・ローティ『プラグマティズムの帰結』室井尚・吉岡洋・加藤哲弘・浜日出夫・芹茂訳、ちくま学芸文庫、二〇一四年、四五四―四五五頁。

キーワード 『道徳と宗教の二源泉』「閉じた社会」と「開いた社会」

〈公募論文〉

グラムシにおける二つの「倫理国家」概念

〔現代国家の分析と未来社会の予測〕

千野貴裕

問題の所在

「すべての人が統治できる」ことと、「すべての人が統治することとは別である。前者は各人に統治の資格があることを意味するのであり、後者のように、万人が統治にあたることをかならずしも意味しない。アントニオ・グラムシにおいては、これら二つの統治観が併存しているように思われる。グラムシにおける二つの異なる統治観が区別されないまま論じられてきたことで、グラムシは、論者によってあるときは「ラディカルな民主主義の先駆け」と、またあるときは「進歩的全体主義者」とされ、それぞれの理解とおよそ相容れない統

治観を示唆する議論が存在しても、しばしば強引にそれぞれの枠組みのなかに回収されてきた。^②

この問題が顕著に現れているのが、本稿の主題とするグラムシの「倫理国家 (stato etico)」概念の解釈である。先行研究は、グラムシの「倫理国家」概念がグラムシ流のマルクス主義的無階級社会の素描である「規制された社会 (società regolata)」と同一であるとはほぼ例外なく論じてきた。^③「倫理国家」規制された社会」という図式は、この概念がグラムシにおける全体主義を表現した理論的な弱点であるとする見方だけでなく、反対に、この社会観こそ民衆の集合的意志の普遍的かつ開かれた表現であり、リベラル・デモクラシーを超える民主主義を示唆するものとする見方にも共有されてきた。^④

また、グラムシのヘゲモニー概念の言語学的側面を跡づけたロ・ピーパロですら、この同一化を共有している。⁵⁾

こうした先行研究に対して、本論文は、グラムシにおける「倫理国家」は「規制された社会」をかならずしも意味せず、彼がこの語を「統合国家」と「規制された社会」という二つの意味において用いていることを論じる。倫理国家を「統合国家」と理解する場合、グラムシは指導階級と民衆という二つの基本的社会集団を想定する。統合国家においては、前者は後者の同意をもって統治にあたらなければならないという一種の緊張関係が存在し、前者は後者の要求をある程度組み入れなければ統治は破綻する。この意味で、統合国家においては、民衆の要素を指導階級にリクルートし続けることが求められている。この国家にあつては、特定の社会層のみが統治の資格をもつといった本質主義的な発想とは反対に、「すべての人が統治できる」と想定されていると言えよう。反対に、「規制された社会」としての倫理国家においては、人間は本性上何らかの意味での「コンフォーミスト（順応主義者）」であるから、外的強制によらず社会規範を内面化するという人間観がみられる。この社会では、規範を内面化した「すべての人が統治する」ので、「統合国家」の前提を構成する指導階級と民衆の区分は存在しない。このように、グラムシにおける倫理国家概念は、二つの対立する社会像を提出してい

る。しかし、「規制された社会」と倫理国家の同一視が広く共有された結果、この問題はほとんど考察されることがなかったのである。この課題に取り組むため、第一に、グラムシに至るまでのイタリア思想史において倫理国家の概念がどのように用いられたかを簡潔に議論する。第二に、グラムシにおける「統合国家」としての倫理国家を検討する。グラムシは、暴力装置としてのみ国家を捉える見方を批判し、統治に対する民衆の同意を形成する市民社会の機能こそが現代国家にとってより重要であると考えていた。「統合国家」では、かかる同意の形成と、社会的流動性を増大させ、民衆から指導階級の新たな成員を絶えず補充できる教育制度が含意されていることを論じる。第三に、「規制された社会」としての倫理国家を検討する。グラムシは、人間は何らかの社会集団に順応しようとする「コンフォーミスト」であるとの人間観を明らかにし、かつ人間社会は今後より合理化されると予測した。「規制された社会」は、こうした人間観と歴史主義的思想に基礎づけられている。ここでは、「統合国家」でみられた指導階級と民衆という基本的社会集団の区分は消失し、階層間移動を促進するための教育も必要とされない。最後に、グラムシにおいてこのような二つの社会観がなぜ併存しているのかという問題を論じる。グラムシは、この二つの社会観は断絶なしに現在から未来へと連続するものであると考えて

いた。しかし、その想定を支える諸前提が維持されないならば、彼の「現代国家の分析」と「未来社会の予測」には断絶があると言えるだろう。

一 イタリア思想史における倫理国家

はじめに、グラムシに至るまでの「倫理国家」概念を簡潔に検討することで、この概念がリソルジメント以来のイタリア国家の課題を反映していることを明らかにしたい。成立間もない統一イタリア国家は、「法的な」意味での国家でしかなく、さまざまな言語、慣習、法体系が錯綜する「現実の」イタリアから乖離していた。⁷ イタリア国家は、未だにその統治に対する国民の「同意」を創出する領域である市民社会を掌握してはいなかったのである。さらに、一八七〇年のイタリア国家によるローマ併合をきっかけに、その四年後、カトリック教会は信徒がイタリアの国政選挙に参加することを禁止する布告「ノン・エクスペディト」を出した。こうして、教会は国家に対抗して民衆に対する精神的指導力を発揮する一方、国家は民衆の同意を確実に獲得できなかったのである。こうした状況下で、「倫理国家」概念は、イタリア国家が外的な強制装置として存在するだけでなく、いかにして国民の思考・行動規範を指導しうるかをめぐる論争的な概念で

あった。この概念ははじめ、ヘーゲル哲学を学んだナポリの哲学者たちによって彫琢された。ナポリ・ヘーゲル主義の主要人物であるベルトランド・スパヴェンタは、国民全体の道徳の現実態として国家を理論づけた。⁸ 彼は、イタリアを法的および領土的な意味で統一するだけでなく、倫理的な実体とする必要性を強調した。彼によれば、「国家はバラバラで多様な諸個人をその中に、つまりその普遍的な実体の内に引き寄せ集結させなければならない。そしてすべての人の魂と意志を単一で共通の目的の内に統合しなければならぬ」。⁹ つまり、国家は外的なものではなく、諸個人の思考と行動に内在して彼らを統合する「倫理の実体」である。¹⁰ 彼は、教会と国家の分離もまた、市民社会における教会の自由な活動を許してしまい、結果として世俗イタリア国家による国民統合を阻害すると考えていた。¹¹ こうしてスパヴェンタは、倫理の実体としての国家を擁護したが、その要諦は世俗国家による国民的エートスの創造という点にあったと指摘できる。

スパヴェンタによる国家の実体化を批判し、唯名論的な「倫理国家」論を展開したのは、一世代後の思想家ベネデット・クローチェであった。¹² 彼は、理論的活動と実践的活動を分けたいうで、両者をさらに二つの段階に区別する。例えば、実践的活動は、個別的利害である「有用性 (utilità)」の最大化を目的とする経済や政治の諸活動と、個別的利害を離れて普

遍的価値へコミットする「道徳性」を指す活動に大別される。こうした活動の行為主体は個々の人間に他ならず、国家や教会などの制度ではありえない¹³⁾。したがって、国家はそうした諸個人の活動の総体として、唯名論的に理解されるのである。こうした前提のうえで、クローチェは二つの国家像を提出している。「権力国家」が純粋に有用性を旨とする国家とされる一方で、「倫理国家」は道徳を実現するための諸個人の実践的活動からなり、教会の役割を担う国家と定義される。これら二つの国家像は、どちらかに還元されるものではなく、弁証法的に総合されるという。このようにクローチェは、道徳は超越的なカトリック教会から与えられるのではなく、諸個人の活動から内在的に導出されるとの考えから、倫理国家の概念を世俗主義的国家の企図のなかに位置づけた¹⁴⁾。つまりクローチェは、スパヴェンタによる国家における道徳の実体化を批判する一方で、教会による民衆の精神的指導を批判するための橋頭堡を倫理国家の概念に求めた点では、スパヴェンタと関心を共有していたのである。

ジョヴァンニ・ジェンティールは、内在的観念論の復興という関心をクローチェと、国家における道徳の実現という関心をスパヴェンタと共有していた¹⁵⁾。第一次大戦へのイタリア参戦をめぐる論争からクローチェと袂を分かち、後にファシズムの理論家になったジェンティールは、一九一九年の「ファ

シズムの起源と教義」においてファシスト国家を倫理国家として定義した。彼によれば、国家の倫理性は、個人や社会集団といった個別的な諸要素を統合できる唯一の行為主体であることに存する。ただ、国家の倫理性を唱導する一方で、ジェンティールは教会のもつ民衆の行動・思考規範を形成する役割をそれほど批判していない。彼によれば、教会とのコンコルダトを経たことで、超越的なカトリック教会と内在的ファシズムの緊張関係は大きな課題となったものの、教会の精神的權威を認めることは、国家に道徳性をもたらす唯一の道であるという。なるほどこのプロパガンダ的論文は、彼本人の哲学を判断するには政治的なテクストでありすぎるかもしれない。しかしジェンティールは、国家における道徳の実現を強調しつつも、対抗的な道徳を創造してきたカトリック教会の民衆への浸透力を軽視していたことはたしかであろう。

この問題はジェンティールの教育論において顕著にみられる。すでに若い頃から彼は、教室と国家をパラレルなもののみなし、人びとに国家の一部としての意識をもたせることを教育の目的だと考えていた¹⁶⁾。しかし、こうした教説はすべての人に向けられたというよりも、実際上はそれを理解し実施できる官吏や政治家といったエリート階層に対してのみ意味をもつのである¹⁷⁾。ジェンティールにおけるこうした社会学的観察の欠如は、自身が公教育大臣として携わった、一九二三

年の「ジェンティーレ改革」にも通底している。この改革では、神話的な宗教観念は哲学によって超克されるとの想定から、カテキズムに基づく宗教教育を初等教育に再び導入するとともに、中等教育における古典学と哲学の授業数を増加させた。²¹⁾ たしかに、文化資本を豊富にもつ階層の子どもにとっては、宗教的・神話的な段階を超克することは比較的容易であろうが、他方でこのような資本をもたない、あるいは初等教育で教育を終える大多数の子どもは神話的世界に留まる可能性が高いだろう。あるいは、グラムシが指摘したとおり、教師もまたジェンティーレ改革の深遠な観念論的目的を理解しなかったかもしれない (Q7589: 919/ 選 6: 250²²⁾。

以上に検討したように、スパヴェンタ、クローチェ、ジェンティーレの三者はそれぞれ異なる倫理国家論を提出しつつも、世俗イタリア国家が民衆の行動・思考規範を作らなければならぬという課題を共有していたと指摘できる。²³⁾ 次節では、グラムシの「統合国家」としての倫理国家概念もまた、この課題を共有していることを確認する。

二 「統合国家」の分析

——同意の獲得と社会集団間の流動性

グラムシによる「倫理国家」概念の第一の意味は、「統合国家」である。彼は、警察や軍隊に代表される強制装置とし

てのみ国家を捉える見方に不満をもっていった (Q15810: 1765/ 選 4: 16)。むしろ彼は、統治に対する民衆の同意を獲得する、私的組織の集合たる「市民社会」の機能こそが、現代国家の統治を担保していると考えていた。ブルジョワジーの発展とともに発達した市民社会の機制は、「完成されて完全な社会を組織するために必要で十分なだけの知的・道德的諸力をそなえた統合『国家』として立ちあらわれることができた」 (Q6510: 691/ 選 6: 72)。端的に言って、市民社会は「国家そのもの」なのである (Q2686: 2302/ 君: 338)。したがって、政治においては、(統合的な意味 (significatio integrare) での) つまり独裁十ヘゲモニーという意味での) 国家とは何かを正確に理解することが求められる (Q65155: 810-1/ 選 6: 144)。このように、グラムシは「統合国家」として国家の概念を刷新することで、現代国家を把握しようとしていたのである。彼は、強制装置そのものである夜警国家と対比して現代国家を論じるが、さらにこれを「倫理国家」と「干渉国家」に区別する。

これ「夜警国家」の反対物は「倫理国家」または一般に「干渉国家」であるということになるのだろうか、この二つの表現には違いがある。倫理国家という観念は哲学のおよび知的な起源のもの「…」であって、じつは「夜警国家」の

観念と総合させられてもおかしくないのである。なぜなら、それはむしろ、コスモポリティズムや中世の残存物たる宗教的・教会的組織の干渉に対立する、世俗国家の自律的な教育的かつ道徳的活動にかかわる観念であるからである。これにたいして、干渉国家という観念の方は経済的起源のものであって、一方では、保護貿易主義または経済的ナショナリズムの諸潮流とむすびついており、他方では、地主および封建領主出身の特定の政治家たちに資本主義の行き過ぎから勤労階級を「保護」する役割をひきうけさせようとする企て〔…〕とむすびついている。〔…〕カトリック教徒は、完全に彼らに有利にふるまってくれる干渉国家をのぞむだろうが、それがのぞめないとき、または彼らが少数派であるときには、国家が彼らの敵を支持することがないよう、「無関心」国家を要求する。(Q2856:23023/君:33940)

グラムシがここで定義した「宗教的・教会的組織の干渉に対立する、世俗国家の自律的な教育的かつ道徳的活動にかかわる観念」としての倫理国家は、国民のもつ規範を世俗国家がどのように涵養するかを問題にするという点で、スパヴェンタ、クローチエ、ジェンティーレの倫理国家概念と同一線上に位置していることがわかるだろう。

さらに、この引用からは、グラムシが倫理国家を教育に関

連づけていることもわかる。彼によれば、互いに能動的な相互関係としての教育的関係は、広く社会のなかに存在している。つまりそれは「知識人と非知識人の、統治者と被統治者の、エリートと追従者の〔…〕あいだ」に存在しており、『ヘゲモニー』の関係はおしなべて必然的に教育的関係^②である^③とされる(Q101544:1331/選4:271)。グラムシにおける「ヘゲモニー」は多義的な概念であるが、ここではとくに二つの意味を想起する必要がある。第一の意味は、先にみたように、市民社会が生み出す民衆の「同意」の同義語としてのヘゲモニーである。第二に、第一の意味を前提に、統治者と被統治者、つまり指導階級と民衆のあいだに安定した同意が供給される関係が成立していることを意味する。あまりにも民衆の要求とかけ離れた統治が行われ、同意が安定して供給されなくなると、指導階級と民衆との関係は破綻し、「指導階級のヘゲモニーの危機」と呼ばれる事態が引き起こされる(Q13533:1603/君:1745)。第一次大戦後のイタリアにおいて、指導階級の求心力は急速に低下し、工場評議会運動やファシスト運動を生んだ。議会では自由主義諸派、社会党、人民党などに主要勢力が分裂したまま社会混乱を収束させられず、しだいに組閣すら困難になるなかで、ローマ進軍が起こった。グラムシは「危機」を論じる際、こうした事態を意識していたのである^④。指導階級が民衆の同意を獲得し維持することに

失敗することは、現代国家において統治の失敗を意味する。このような事態を避け、安定したヘゲモニーを担保するためには、指導階級に民衆の要求がある程度反映されていることが重要である。

民主主義という言葉には多くの意味があるが、そのうちでもっとも現実的で具体的なものは、ヘゲモニーの概念との関係から引き出すことができるように思われる。ヘゲモニー的な体制のなかでは、(経済発展としたがってまた)(その発展を表現する)立法が、被指導諸集団から指導集団への(分子的な)移行を有利とするその程度に応じて、指導集団と被指導諸集団のあいだに民主主義が存在する。例えば、ローマ帝国にも、被征服諸民族に市民権を与えるという譲歩においてある帝國的・領土的民主主義が存在した。封建制には、閉鎖的諸集団の構成のために民主主義が存在しえなかった、等々。(QSS190:1056/選4:101)

注目すべきことは、被指導諸集団と指導集団における民主主義が、前者から後者への移行の程度によるという定義である。フィノッキアローは、この定義をグラムシのヘゲモニー概念の意味のなかでもっとも重要なものとしたうえで、ここで言われている民主主義が両集団のあいだの社会的流動性

を意味すると指摘している²⁷。実際に、二十世紀初頭のイタリ
アは、フランスやドイツと比較した場合、階層の固定化と低い社会的流動性によって特徴づけられていた²⁸。民衆の同意を
絶えず獲得することが必要な現代の「統合国家」において、
民衆の同意を喪失することは統治の失敗を意味する。したがって、社会的流動性を確保し、民衆と指導階級が断絶しないようにすること、上の引用の言葉を使えば「民主主義を確保することが、グラムシの階層流動論の骨子であると言えよう。
一見したところグラムシのこの階層間移動に関する議論は、「すべての人は知識人である」という彼の有名なテーゼと矛盾するようにみえる。というのも、指導集団と被指導集団を区分したことで、後者は政治的・知的な指導者の資格を失うようにみえるからである。しかし、この有名な言葉には続きがある。「だが、すべての人が社会において知識人の役割をはたすわけではない(たとえば、人はだれでもときには二個の卵を目玉焼きにしたり、上着のほころびを繕ったりすることがあるからといって、すべての人が料理人であり裁縫師であるとはいえないだろ。)」(Q125I:1516/知:52)。サッソンは、この一節がレーニン「すべての料理人が統治できるようにしなければならない」というスローガンとの対比を含蓄すると指摘している²⁹。つまりグラムシは、人間の社会的役割は社会的構築物(あるいは分業)であって、自然本性的な差異ではないと述べてい

るのである。上に引用した意味での民主主義は、すべての人が指導階層の一部になることができると想定しているものの、これはすべての人が実際に指導者となることを意味しない。グラムシは、政治家や官吏を例として、この対比を繰り返して論じている (Q14s13: 1668/ 君: 311; Q13s36: 1632/ 君: 321)。

指導集団と被指導集団、エリートと民衆を区別したうえで、後者が前者を補充し続けることが民主主義だとしても、先述した知識人論に関する一節は、どのようにしてイタリアの低い社会的流動性を高めるのかについて何も述べていない。この課題と密接に関係するのは、「文化資本」の格差に取り組んだグラムシの教育論である。社会的流動性の程度をみる尺度のひとつに、ブルデューが提起した文化資本がある。特定の社会的背景をもつ学生は学校教育において他の学生よりもより成功しやすく、さらにこの差が教育を通じて増幅されることで、結果として社会階層の固定が起こるとい³⁰う。ブルデュー同様に、グラムシは家庭環境に由来する子どもたちの差が学校で再生産される機制を明らかにしている。

中等学校にいつそう広範な大衆が通うようになって、学習の規律を緩め、「容易にすること」が求められるようになった。多くの人びとは、肉体労働だけが労働であり労苦であると考えることに慣らされているので、「学ぶこと」

難しさは人為的なものであるとさえ考えている。問題は複雑である。たしかに、伝統的に知識人家庭の子どもは、この心理的・肉体的順応過程をより容易に通過する。こうした子どもは、初めて教室に入ったときすでに、級友よりもかなり多くの利点を持ち、その家庭を通してある性向をすでに身につけている。つまり、落ちて行動する等の習慣があるため、よりいつそう容易に学習に集中できるのである。「……こういうわけで、民衆の多くは、学習の難しさのなかには彼らを不利な立場に置く「仕掛け」があると考える(さもなければ自分たちは生まれつき愚かものであると考える) (Q12s2: 1549-50/ リ: 298-9)

ここで「仕掛け」と呼ばれているものは、先に述べた「文化資本」と対応している。文化資本の問題は、哲学教育による宗教教育の超克を考えたジェンティレが排除した問題である。むしろジェンティレ改革は、初等教育において階層の固定化を、中等教育において一層の選別化を進めたのであ³¹った。この文脈で、グラムシはジェンティレらの唱えた文法教育廃止論を批判した。学校において文法教育が廃止されると、「実際には、国民的・人民的大衆は教養ある言語を学ぶことから排除される」からであった。なぜならば、『教養ある』言葉』で伝統的に話す指導階層(ceto dirigente)のもつ

とも高級な層は、親の指導の下で幼児期に初めて声を発したときに始まるゆつくりとした過程を通じて、世代から世代へとその言葉を伝え、生涯を通じて会話の中で（『いっいふう』に言われている）『こう言わなければならぬ』等々と言って）その言葉を引き継ぐからである」（Q128&: 234/リ：416）。このように、グラムシの批判は、教育を通じて子どもたちの社会背景が再生産され、社会階層が固定化されることに向けられている。また、ジェンティーレ改革は、職業技術学校の学習期間を延長することで新中間層の進路を拡張することを企図したが、グラムシによれば、この施策は「社会的な格差を永続化させる」だけなのである（Q128&: 1547/リ：396）。

この代わりにグラムシが提唱したのは、初等教育と中等教育をまたぎ（六歳から十六歳まで）、とくに中等教育においては、大学進学を前提とした高等学校とそうでない職業技術学校との区別をしない統一学校（*scuola unitaria*）の設立である。その最大の目的は、子どもが十分に成長し、社会的差異が顕在化する前にその潜在能力を最大限に引き出すことである。寮生活を基本とし、国庫で賄われる統一学校は、家庭において「仕掛け」あるいは文化資本を身につける機会がなかった子どもたちが不利を負わないように、環境による影響をできるだけ縮減し、また学校においてそうした習慣的な知恵を身につけさせるのである。つまり統一学校は、新しい世代を「集

団やカーストに分けることなしに」「新しい世代を教育し形成する機能全体」を変更する（Q1281: 1534-5/選3: 1224）。それは「未曾有の困難」（Q1282: 1550/リ：399）ではあるものの、必要であるとされる。統一学校は、選抜のための機会の平等を保証する制度的な枠組みとして構想されているのである。

先に触れた政治家や官吏の例と同様に、大きな母集団のなかから潜在的な知識人を選び出すというグラムシの発想は、このように、教育の分野においても見られる（Q1282: 1544/リ：393）。これらはすべて、「すべての人が統治できる」というテーゼの一例であろう。機会の平等を保証する教育の必要は、政治的・知的エリートと大衆のあいだに適切な流動性を確保するという、現代国家（つまり「統合国家」）にとって必要不可欠な要請から生じている。このような流動性がなくては、市民社会に現れる大衆の要求を国家のなかに組み入れることができず、前述したようなヘゲモニーの危機を迎えるのである。

このように、グラムシにおける「統合国家」としての倫理国家概念は、エリートと民衆という社会階層間の流動性を高めることで、民衆の要求を一定程度反映することが現代国家の必然的課題であるとのグラムシの認識を反映していた。この概念は、世俗国家によるエートスの創造というイタリア思想史の文脈にありつつも、スパヴェンタやジェンティーレのように国家を道徳的実体として捉える見方とは異なる一方で、

クローチエのように国家を道徳的諸個人の活動に解消し、国家に固有性を認めない唯名論とも異なっていたのである。

三 「規制された社会」の予測

——コンフォーミストとしての人間と合理化する社会

最初に述べたように、グラムシの倫理国家概念はもうひとつの意味をもっている。本節では、倫理国家の第二の意味である、「規制された社会」を検討する。「統合国家」としての倫理国家は、世俗イタリア国家の完成という問題と軌を一にしていた。しかし、「規制された社会」においてはそのモチーフがみられない。むしろ、以下に論じるように、この未来社会像は、グラムシの人間本性観と歴史主義を媒介にして、マルクス主義の国家死滅論の文脈に倫理国家概念を位置づけたものと言えるだろう。グラムシが、倫理国家を「規制された社会」として定義しているのは、次の有名な一節である。

国家の一般的概念のうちには、市民社会の概念に帰属させられるべき諸要素も含まれていることに注意するべきである（国家＝政治社会＋市民社会、すなわち強制の鎧をつけたヘゲモニー、と言えるとすればである）。国家をしないで消滅していつて規制された社会に解消していく可能性のある存在と考えるような国家学説においては、この点は

基本的な点である。強制としての国家の要素は、規制された社会（または倫理国家ないし市民社会）の諸要素が顕在化するにつれて、徐々に消滅していくものと想像することができる。倫理国家とか市民社会といった表現は、この国家なき国家という「想像」が政治と法の偉大な科学者たちの頭の中に出現していたことを示唆しているのかもしれない。（Q6888: 763/4/君: 342）

ここに明らかのように、「統合国家」が現代国家の分析であつたのに対して、「規制された社会」の実現は未来のこととされている。「マルクスは、「最後には」国家になるだろう、ある階級の理論となつた自分の哲学的役割を指し示そうと欲したのではなかったか。[...] マルクスによつて、おそらく数世紀にわたつて持続する、すなわち政治的国家的消滅と規制された社会の到来にいたるまで持続する歴史的時代が知的な意味において始まるのである。そのような「規制された」社会が到来したときに、はじめて彼「マルクス」の世界観は止揚されるであろう」（Q753: 882/選2: 14）。したがつて、「規制された社会」においては、統治と被統治という関係を前提とする国家は消滅し、またマルクスの打ち立てたプロレタリアートの理論もその歴史的役割を果たして止揚されるのである。上記した二つの引用からも推測されるように、「規

制された社会」はグラムシ流の共産主義社会の素描であるとしばしば指摘される²³⁾。しかし、グラムシがどのような意味をこの語に付与したのか、この未来社会の内実をどのように特徴づけていたのかについては詳細に検討する必要がある。「統合国家」との異同という観点から重要なことは、グラムシが今あることがらのうち、何を一時的とみなし、何を未来まで連続するとみなしたかである。

まず、「統合国家」で想定されていた政治的・知的エリートと民衆という二つの社会階層の区分が「規制された社会」においては存在しないと指摘できる。つまり、グラムシの未来社会では、「すべての人が統治に参加できる」ではなく、「すべての人が統治に参加する」ことが想定されている。先述したとおり、グラムシは、民衆の自発的な同意を獲得する装置としての市民社会こそが現代国家の枢要であり、強制力としての狭義の国家の機能がしだいに縮小する一方、市民社会の同意獲得機能はますます大きくなると考えていた。この帰結が「規制された社会」における強制(狭義の国家)の消滅である。そもそも外的な強制は、市民社会において同意は不変ではないからこそ、統治に対する不満や不同意が高まったときのために必要とされていた。こうした緊張が高まることで、しかしながら、「規制された社会」においては、強制の要素

は存在せず、したがって社会規範は人びとによって完全に内面化されている。民衆による社会規範の内面化は、政治的・道徳的指導力を発揮すべき指導階級の存在意義をなくさせる。つまり、「統合国家」で想定されていた政治的・知的エリートと民衆の区別は、「規制された社会」には存在せず、この社会では、すべての人が社会規範を内面化した統治者となる。しかし、ある一節においてグラムシは、「統治する者と統治される者、指導される者と指導される者が存在しているという事実」を「もつとも基本的な事柄」であり、「政治の科学と技術のいつさいは、この根源的で(一定の一般的な条件のもとでは)解消不可能な事実²⁴⁾に依拠している」(Q1584:1752/君:242)と指摘したうえで、以下のように続けた。

指導者を形成するにあたっては、統治される者と統治するものが永久に存在することが求められているのか、それとも、このような分割の存在がなくなるような諸条件をつくりだすことが求められているのかということ、すなわち、人類が永遠に分割されているという前提から出発するのか、それとも、この分割が一定の条件に対応したひとつの歴史的事実にすぎないのかというところが、基本的な前提となる。(Q1584:1752/君:243)

統治するものとされるものの区分がどの人間社会にも存在するというテーゼを唱えたのはモスカであった³³。この一節でグラムシは、モスカとは反対に、その区別は歴史的・社会的構成物であり、したがって「一定の条件」しだいで変更されることを示唆している。その条件とは、人びとが社会規範を完全に内面化することであろう。

実際、グラムシは、人間は何らかの社会規範に順応する「コンフォオミスト」だという人間観を強くもっており、この傾向は一層強まっていくだろうと考えていた。統治/被統治の関係が「一時的なもの」だとすれば、この人間観は「未来まで連続するもの」であったと言えよう。つまり、「ひととは自分の抱懐している世界観のゆえに、つねにある特定の集団に正確には、同じ思考と行動の様式をわかちもった社会的な分子からなる集団に所属する。ひとはなんらかのコンフォオミズムにしたがったコンフォオミストであり、つねに大衆人、または集合人である」(Q11512: 1376/君: 3940)。ここで重要なことは、「そのコンフォオミズム、自分が一部をなしている大衆人がどのような歴史的タイプのものであるか、という点にある。[...]したがって、自分の世界観を批判するということとは、それを統一的な首尾一貫したものにし、もっとも進んだ世界的思考が到達している点にまで高め上げるということを意味している」(Q11512: 1376/君: 40)。人間はつねに

コンフォオミストであるので、時代適合的でないコンフォオミズムを批判的に超克し、新しいコンフォオミズムへと移行することになる。グラムシによれば、生まれようとしている世界の参照点は「生産の世界、労働」である。合理化とそれに適合的な経済力の発展は、新しいコンフォオミズムを生み出すことで資本主義社会の諸矛盾を解決するとともに、「自己規律と自由の新しい可能性を開く」とされる(Q7612: 862, 37/君: 293)。ここに至る道程において、国家の役割はこうした生産関係に応じた新しいエートスを人びとのなかに作り出すことである。「国家は、新しい、より高度の型の文明を創造し、『文明』ともっとも広範な人民大衆の道徳のあり方を経済的生産装置の不断の発展に適應させること、したがって新しい形の人間性を肉体的にも作り上げることをつねに目的としている」(Q1357: 1565-6/君: 295)。

グラムシのもったコンフォオミズムへの樂觀的な信頼は、人間が技術を道具的に用いることができるという理解の上に成り立っている。換言すれば、技術は人間の制御を超えることはないのである³⁴。グラムシは、後のフーコーと同じく、技術を単なる機械的なものとしてのみ捉えず、人間生活に深く浸透する規律の機制を含めた意味で捉えている。しかしながら、フーコーが技術を使用者たる人間の手を離れて自律的に発展すると考えていた一方で³⁵、グラムシは技術があくまで人

間生活を向上させるための道具として操作されうると考えていた。『獄中ノート』中の「アメリカニズムとフォーダイズム」と題された一連の論考においては、フォーダイズムが工場の機械化を進めただけでなく、労働者の私生活（酒の消費や性生活）を管理するとともに賃金を上昇させ、労働の生産性向上を達成したことが詳しく議論される（Q2283: 2150/リ：350）。注目すべきことは、グラムシが、新しいコンフォオミズムの主要な動因を「経済力の発展と新しい構造の進歩的な創建」だと考えていたことである。経済的要因を最終審級とするグラムシのこうした議論は、「経済から自律した上部構造の擁護者」としてのグラムシ像を退けつつ、むしろ伝統的な意味でのマルクス主義者の系譜においてグラムシを理解する論者たちに根拠を与えてきた。³⁶⁾

コンフォオミスト的人間観を補完するのは、アメリカにみられるフォーダイズムの進展が「計画経済の組織化に到達せざるをえない内在的必然性から生じてくる」とする、グラムシの歴史主義的予測である（Q2281: 2139/君：349）。アメリカは、生産に直接関与しない過去の遺物たる寄生階級（大知識人、官僚、聖職者、地主など）をもたずに、生産に直結する「合理的な人口構成」を自然にもつていた（Q2282: 2141/君：353）。

〔アメリカでは〕予備的な条件が存在し、歴史的展開を通

じてすでに「人口構成が」合理化されているからこそ、〔…〕生産と労働の合理化を推進することも、比較的容易であったのである。ヘゲモニーは工場のなから生まれており、その行使のためには、政治とイデオロギーとの職業的な中間的媒介者は最小限の数しか必要とされていない。〔…〕この「合理化された」社会のなかでは、「構造」がいつそう直接的に上部構造を支配し、上部構造は「合理化」（単純化、少数化）されるのである。（Q2282: 2145-6/君：354）

「ヘゲモニーは工場で生まれる」という言葉は有名であるが、しかしそれに続く一節、つまり、アメリカにおいてイデオロギーの媒介者である知識人はヨーロッパのように必要とされないという部分にこそ注目すべきであろう。先にみた「統合国家」においては、知識人は市民社会における指導階級の「代理人」としてその考えを社会に広く浸透させ、民衆の同意を獲得するための媒介機能を果たす（Q1281: 1519/知：545）。しかしながら、構造が直接的に上部構造を支配するアメリカでは、こうした媒介者の役割は極めて小さい。グラムシによれば、『上部構造』の開花がまだみられない「アメリカでは、〈ゲモニーの根本的な問題がまだ提起されていない〉のである（Q2282: 2146/リ：346）。

この論旨からすれば、アメリカは未成熟であって、いずれ

はヨーロッパのように成熟した市民社会をもつ統合国家へと成長するという議論が続いても不思議ではない。だが、これとは真逆に、グラムシはアメリカこそ未来の合理化された社会の先駆けだと考えていた。デ・フェリーチェによれば、グラムシはフォーディズムをアメリカとイタリアに共通する現象とみていた³⁷。アメリカで生まれたフォーディズムは、より合理化の程度が低いヨーロッパに浸透してきており、イタリアにおけるその受取人となったのがファシスト国家だとい³⁸。しかし、マーティンによれば、グラムシのこの想定は誤っているという。フォーディズムの先端的形態であるアメリカニズムは、それを阻害する歴史的堆積物がうずたかく積み上げられているヨーロッパ、とりわけイタリアには適合しえないからである。市民社会は、過去の社会が生み出したさまざまな思想や文化の残滓が堆積している空間としての性格をもっているのである³⁹ (Q2262: 2141/ 君: 3523)。こうした過去の残滓は、人間や生産の合理化に対立するものとして現れるのである。このように、コンフォーミストとしての人間本性と、生産の合理化の傾向が進むという歴史主義的想定が、将来において「規制された社会」が生起するという予測を支えていた。要するに、コンフォーミストたる人間は、合理化された生産にしたがって生まれた新しい社会規範を内面化するのである。

この点で、現代の「統合国家」に含意されていた、指導階級と民衆の社会的区分と、そこから生じる統治に対する民衆の同意の必要性（また両者間の緊張関係）は、「規制された社会」では消滅していると指摘できる。つまり、グラムシにおける「倫理国家」は二つの異なる社会像を含む概念であり、両者の架橋はされていないのである。

おわりに

——「統合国家」と「規制された社会」の非連続性は何を含意するか

これまで本稿は、グラムシが「統合国家」と「規制された社会」という二つの倫理国家概念を抱いており、この二つの背景には、指導階級と民衆という社会階層の基本的区分を認めるかどうかという点に根本的差異があることを論じてきた。この区分を認めるならば、「すべての人が統治できる」という原理に立ち、認めないならば、「すべての人が統治する」という原理に立っていると見えよう。このように、本稿は「ラディカルな民主主義の先駆け」あるいは「進歩的全体主義者」としてグラムシを読む二つの大きい傾向が捉え損なってきた。グラムシの理論的諸前提のいくつかを明らかにしてきた。

最後に残る問いは、グラムシはなぜこの二つの対立する国家像を同じ「倫理国家」という概念によって論じたのか、ということである。換言すれば、グラムシがこの二つの国家像

を「倫理国家」という言葉で論じている以上、この二つは連続的に捉えうるのではないか、という問いが残る。たしかに、グラムシ自身はこの二つの倫理国家概念を連続的に捉えることに矛盾を感じていなかったかもしれない。グラムシの国家概念の包括的な検討を行ったビュシッグリユックスマンは、「国家の拡張、つまり統合国家は生産手段の社会化と政治生活の社会化を結合する社会主義の政治へと向かうのである」と論じたうえで、統合国家は「国家の死滅」に至る階梯だと論じる⁽⁴⁰⁾。彼女の議論の問題は、多様な国家概念がルーズに用いられていることももちろんだが、「統合国家」に含意されていた指導階層と大衆という社会階層の区分が、「規制された社会」に至るまでに、どのように消失するか、の根拠があげられていないことである。これは、かならずしも彼女に帰される問題ではなく、グラムシ本人の問題であるとも言える。本稿が示した通り、現代国家と未来社会が連続するという根拠は、グラムシの人間本性観と歴史主義的な予測にあった。一方でグラムシは、「統合国家」が依拠する指導階層と被指導階層の区別は歴史的構築物に過ぎず、歴史的條件が整った場合には変更可能であると考えており、他方でまた、「規制された社会」をコンフオーミストとしての人間本性によって根拠づけていたのであった。

この議論に存する第一の問題は、グラムシの抱懐したコン

フオーミストとしての人間観が、本当にわれわれの自然本性であると言えるのかということである。フオーディズムに代表されるような合理化された集合的人間像は、上村の言葉を借りれば「組織された生産者社会」という「典型的に二十世紀的」な夢であったのではないだろうか。つまり、グラムシの人間観と歴史主義こそが、特定の時代の産物だったと言えないだろうか⁽⁴¹⁾。第二に、指導階級と民衆という、グラムシが歴史的構築物と指摘した社会階層の区分は、グラムシが考えた以上に堅固な人間社会の特徴であると指摘できるだろう。というのも、現代のわれわれの社会もまた、両階層間の区分の止揚を提起するよりも、むしろこれを前提にしつつ両者間の流動性が失われていく状況を問題化しているからである。

以上の二つの問題は、グラムシにおいて現代国家と未来社会の断絶を超える契機としての革命論が不在だという問題と軌を一にしているだろう。国家は「しだいに消滅していつて規制された社会に解消していく」のであり、「徐々に消滅していく」(Q688: 7334) 君・342 傍点部引用者) のであって、この二つ異なる社会の間にあるべき質的断絶は意識されていないように見える。だが、「規制された社会」が特定の人間観と歴史観の産物であり、かつこの二つの社会像の断絶を超える契機が欠落しているようにも、それはグラムシの議論すべての破綻を意味しない。むしろ、「すべての人が統治できる」

というテーゼに基づく議論は、広く民主主義社会が共有できるものである。指導階級と民衆の流動性をどのように、またどの程度求めるかは、社会によって異なる。だが、社会的流動性を確保することが、統治に対する民衆の同意を得るために必要なこと、さらにその流動性を担保するのは教育であるというグラムシの指摘は、過ぎ去った社会に関する観察というよりも、今なお有用であると言えるだろう。

(ちの・たかひろ／政治思想史・政治理論)

注

(1) グラムシの『獄中ノート』からの引用は、以下の版による。

Gramsci, A. (1975) *Quaderni del carcere: Edizione critica dell'Istituto Gramsci*, a cura di V. Gerratana, Torino: Einaudi. 引用は、ノート番号 (○)・節番号 (◎)・頁数の順に示した。邦訳があるものは併記し、以下のように略記したが、訳文はとくにことわらず変更してある。「選1〜6」山崎功監修『グラムシ選集(一〜六)』合同出版、一九七八年。「リ」D・フォーガチ編、東京グラムシ研究会訳『グラムシ・リーダー』御茶の水書房、一九九五年。「知」上村忠男訳『知識人と権力』みすず書房、一九九九年。「君」上村忠男訳『新編 現代の君主』筑摩書房、二〇〇八年。

(2) 例えばフィノッキアローの研究は、モスカ流のエリート的民主主義をグラムシに見いだす点で示唆的である。しかし彼は、エリートの民主主義の前提となる大衆とエリートという社会階層の基本的な区分が、「現代の君主」や実践の哲学といった構想

においても維持されるのかという問題に十分応答していない。彼は、グラムシ思想の「すべての人が統治できる」側面のみを過度に強調しているのである。Finocchiaro, M. A. (1999) *Beyond Right and Left: Democratic Elitism in Moscow and Gramsci*, New Haven: Yale University Press, esp. pp. 75-6.

(3) 松田は「この語を「自己規制社会」と訳出している。外的な強制によらずに自らの規範をつくり出し、その規範を成員が内面化する」というこの社会における一連のプロセスに鑑みて、この訳語は当を得ているかもしれない。しかし、できるだけ意識を避けるために、本稿では直訳の「規制された社会」という語を用いる。松田博『グラムシ研究の新展開』御茶の水書房、二〇〇三年。

(4) 前者は、Bellamy, R. and Schecter, D. (1993) *Gramsci and the Italian State*, Manchester: Manchester University Press, pp. 125-6; 「小池謙・奥西達也・中原隆幸訳『グラムシとイタリア国家』ネルヴァ書房、二〇一二年、一九六七頁」。後者は、Golding, S. (1992) *Gramsci's Democratic Theory: Contributions to a Post-liberal Democracy*, Toronto: University of Toronto Press, pp. 114-8.

(5) Lo Piparo, F. (1979) *Lingua, intellettuale, egemonia in Gramsci*, Bari: Laterza, p. 150n1.

(6) グラムシが初期草稿(A稿)で用いていた「階級」の語を、後に改稿したノート(C稿)では「社会集団」の語に置き換えたことは良く知られている。あまり注目されないが、彼はその他にも「階層(ceto)」の語も用いている。後に引用する一節を参照(2996; 2349/リ: 446)。本稿では「社会集団」と「階層」をとくに区別せず用いる。また、指導的「社会集団」を指して「指導階級」の語も用いるが、この語は、生産諸関係に基づく社会

集団という意味での（マルクス主義的語彙での）「階級」を意味しない。

- (一) 以下を参照。Bobbio, N. (1986) *Profilo ideologico del novecento italiano*, Torino: Einaudi, Ch. 4 (馬場康雄・押場靖志訳『イタリア・イデオロギー』未來社、一九九三年、第四章)；Bellamy, R. (1987) *Modern Italian Social Theory*, Cambridge: Polity, pp. 4-5；Gentile, E. (2002) *Il mito dello Stato nuovo*, Bari: Laterza, p. 6；(2) ナポリ・ヘーゲル主義については多くの重要な研究があるが、差し当たり以下を参照。Onufrio, S. (1972) *Lo "stato etico" e gli hegeliani di Napoli*, Tapani: Celebes Editore; Oldrini, G. (1998) *L'idealismo italiano tra Napoli e l'Europa*, Napoli: Guerini e Associati, pp. 17-89; Losurdo, D. (1997b) *Dai fratelli Spaventa a Gramsci: Per una storia politico-sociale della fortuna di Hegel in Italia*, Napoli: La città del sole; 中村勝己『「概念」の地中海紀行あるいはイタリアにおけるヘーゲル受容の一〇〇年（一）——ヘルトランド・スパヴェンタのヘーゲル解説論文を中心に』中央大学社会科学研究所年報』第十三号、二〇〇八年。
- (3) Spaventa, B. (2007) *Principi di etica*, Napoli: La scuola di Pitagora editrice, pp. 140-2。
- (9) *Ibid.*, pp. 158-9. スパヴェンタとシエクターによれば、スパヴェンタは国家の法と諸個人の道徳が区別されるべきだと認識したものの、その認識は彼の国家論に反映はれてこなく。Bellamy and Schecter, *Gramsci and the Italian State*, pp. 139-40. 邦訳『二二二—三頁』。
- (11) Spaventa, B. (2008) *Saggi di critica filosofica, politica e religiosa*, Napoli: La scuola di Pitagora editrice, pp. 222-5。
- (21) クローチェによるスパヴェンタ批判は以下を参照。Croce, B. (1994b) "Elementi di politica", *Etica e politica*, a cura di G. Galasso, Milano: Adelphi, p. 305. [上村忠男訳『クローチェ政治論集』法政大学出版局、一九八六年、七四頁]。
- (22) Croce, B. (1993) *Cultura e vita morale*, a cura di M. Frangipani, Napoli: Bibliopolis, pp. 21-31; pp. 163-6。
- (14) Croce, B. (1994a) "Frammenti di Etica", *Etica e politica*, a cura di G. Galasso, Milano: Adelphi, pp. 210-6。
- (15) Croce, "Elementi di politica", p. 269. [邦訳『二七頁』]。
- (16) 異なる概念間の区分を重視するクローチェとは反対に、ジェンティレは統一の契機を重視していた。Gentile, G. (2003a) *I fondamenti della filosofia del diritto*, Roma: Le Lettere, pp. 3-7; pp. 229-30。
- (17) 倉科岳志「クローチェと第一次世界大戦——ジェンティレとの関係を中心に」『日伊文化研究』第四九号、二〇〇六年。千野貴裕「クローチェの『戦争論』における「政治的仕事」の企図について——実践的歴史叙述の観点から」『早稲田政治公法研究』第九〇号、二〇〇九年。
- (18) Gentile, G. (2004) "Origins and Doctrine of Fascism", *Origins and Doctrine of Fascism with Selections from Other Works*, ed. and trans. J. Gregor, London: Transaction Publishers, p. 32。
- (19) Gentile, G. (2003b) "La nazionalità del sapere e della scuola", *La riforma dell'educazione*, Roma: Le Lettere, pp. 1-16。
- (20) Bellamy, *Modern Italian Social Theory*, pp. 108-10。
- (21) ジェンティレ改革の全体像については、以下を参照。田辺敬子「ファシズム期の教育」ファシズム研究会編『戦士の革命・生産者の国家』太陽出版、一九八五年。
- (22) 千野貴裕「アントニオ・グラムシのカトリック教会論——クローチェの教会批判の検討を中心に」『政治思想研究』第十五号、二〇一五年。

- (23) 本節の短い検討では、イタリアにおける「最初の理論的マルクス主義者」(クローチエ)である、アントニオ・ラブリオーラの国家論には主題的に触れない。ラブリオーラは、(二)で挙げた三人の思想家のように、独特の倫理国家概念を提出したわけではないからである。ラブリオーラは、スパヴェンタ流の道徳の実体化としての倫理国家に一時接近するものの、後に、国家は経済制度を防衛する機制であり、形而上学的に実体を変えるものではないと厳しく批判するようになる。Labriola, A. (1976) “Del materialismo storico: Diuticazione preiminare”, *Scritti filosofici e politici vol. I, a cura di F. Sbarberi*, Torino: Einaudi (小原耕一・渡部實訳「史的唯物論について」『思想は空から降った』) 同時代社、二〇〇八年。
- (24) 以下も参照。Gramsci, A. (1965) *Lettere dal carcere*, a cura di S. Caprizzo e E. Fubini, Torino: Einaudi, pp. 458-9. (大久保昭男・坂井信義訳『グラムシ獄中からの手紙3』大月書店、一九八二年、一七頁)。
- (25) 「独裁」は狭義の国家の強制力を、「ヘゲモニー」は市民社会の同意形成機能を指す。
- (26) 以下を参照。Q1548: 59/ 獄中ノート 翻訳委員会訳『グラムシ研究所校訂版 獄中ノート1』大月書店、一九八一年、一五六頁。Farneti, P. (1978) *La democrazia in Italia tra crisi e innovazione*, Torino: Giovanni Agnelli. (馬場康雄訳「危機と革新の政治学」東京大学出版会、一九八四年)。
- (27) Finocchiaro, *Beyond Right and Left*, pp. 115-6.
- (28) Malatesta, M. (1995) “Introduction: The Italian Professions from a Comparative Perspective”, *Society and the Professions in Italy 1860-1914*, ed. M. Malatesta, trans. A. Belton, Cambridge: Cambridge University Press, pp. 18-20.
- (29) Sassoon, A. S. (2000) *Gramsci and Contemporary Politics: Beyond Passivism of the Intellect*, London: Routledge, pp. 16-7.
- (30) Bourdieu, P. and Passeron, J.-C. (1990) *Reproduction in Education, Society and Culture*, 2nd ed., London: Sage, pp. 71-106.
- (31) 田辺敬子「ファシズム期の教育」『戦士の革命・生産者の国家』二六四―七五頁。
- (32) 「規制された社会」をグラムシ流の共産主義社会の素描とする見方は少なくない。一例として以下を参照。Liguori, G. (2009) “Società regolata”, *Dizionario gramsciano 1926-1937*, a cura di G. Liguori e P. Voza, Roma: Carocci; Losurdo, D. (2007a) *Antonio Gramsci: Dal liberalismo al “comunismo critico”*, Roma: Gamberetti Editrice, p.192. (福田静夫監訳『グラムシ 実践の哲学』文理閣、二〇〇八年、二二八頁)。
- (33) ガエターノ・モスカ『支配する階級』志水速雄訳、ダイヤモンド社、一九七三年、五七頁。本稿では詳述できないが、グラムシに対するモスカの影響力を論じた研究として以下を参照。Zarone, G. (1990) *Class politica e ragione scientifica: Mosca Croce Gramsci*, Napoli: Edizioni Scientifiche Italiane; Medici, R. (1990) *La Metafora Machiavelli: Mosca Pareto Michels Gramsci*, Modena: Mucchi editore.
- (34) 千野貴裕「同意と公共性——A・グラムシの市民社会論における同意の形成と解体——齋藤純一編『公共性をめぐる政治思想』おうふう、二〇一〇年。
- (35) ミシェル・フーコー『監獄の誕生——監視と処罰』田村俣訳、新潮社、一九七七年。
- (36) Texier, J. (1989) “Razionalità rispetto allo scopo e razionalità rispetto al valore *Quaterni dal carcere*”, *Modern Times Gramsci*

e la critica dell'americanismo, G. Baratta, A. Catone eds., Milan: Cooperativa Diffusioni 84, Bellamy and Schaeffer, *Gramsci and the Italian State*, Chs. 4-6. だが、彼らはグラムシが経済決定論者であるとは言っていないことに注意が必要である。グラムシは『経済学批判』の「序言」を「もっとも重要」で「真のよりこゝろ」(Q11S29: 1441/ 選 2: 206; Q7: 2356-60)と「こゝろから」の原則を得た。「1. 人類は、自ら解決しようとする課題のみを、みずから提起する。[...] 課題そのものは、これの解決の物質的諸条件がすでに存在するか、あるいは少なくとも形成過程にある場合にのみ、生じてくる。2. ある社会構成は、そこにおいてまだ発展の余地のある生産諸力がすべて発展し尽くすまでは、崩壊することがないし、またより高度の新しい生産諸関係は、その物質的な存在諸条件が旧社会の胎内で発育を遂げるまでは、しかるべき位置を占めることがなく、[...]」(Q11S22: 1422/ 選 2: 167)。彼はこの原則を『ノート』のなかで繰り返し述べている (Q4S38: 455; Q7S20: 869; Q101S6: 1244/ 君 : 32-33; Q13S17: 1579/ 君 : 133)。これを根拠として、グラムシは経済決定論者ではなく、かつ経済的審級をより基礎的としていたという解釈は十分に可能である。この問題は重要であるものの、わが国ではあまり主題的に取り扱われてこなかった。以下を参照。千野「グラムシのカトリック教会論」『政教思想研究』二四九—五〇。

(5) De Felice, F. (1977) "Rivoluzione passiva, fascismo, americanismo in Gramsci", *Politica e storia in Gramsci: Atti del convegno internazionale di studi gramsciani Firenze 9-11 dicembre 1977*, a cura di F. Ferrì, Roma: Riuniti. なお、階級闘争主義が「コーポラティズム」と「規制された計画された経済」によって超克されるとした点で、グラムシはフアンシストの思想家ワーゴ・ス

ピリトを評価していた (Q15S3: 1796/ 選 6: 155)。グラムシとスピリトの思想的近似については、上村忠男「組織された生産者社会」の夢『グラムシ——獄舎の思想』青土社、二〇〇五年、を参照。

(8) Martin, J. (1998) *Gramsci's Political Analysis*, London: Macmillan Press, p. 62.

(39) 千野「グラムシのカトリック教会論」『政治思想研究』二四九—五〇頁。

(40) Beck-Glucksmann, C. (1980) *Gramsci and the State*, trans. D. Fernbach, London: Lawrence and Wishart, pp. 289-90. [大津真作訳『グラムシと国家』合同出版、一九八三年、四一—四五頁]。
(41) 上村『獄舎の思想』一四五—五六頁。本稿では詳述できないが、こゝで述べた問題はグラムシが「絶対的歴史主義」として定義した「実践の哲学」の問題に密接に関係する。

(42) Crick, B. (2002) *Democracy: A Very Short Introduction*, Oxford: Oxford University Press, p. 95. [添谷青志・金田耕一訳『マモクラシー』岩波書店、二〇〇四年、一六六頁]。

謝辞 本稿は科学研究費補助金(研究活動スタート支援)研究成果の一部である。二人の匿名査読者と第三回社会思想史学会大会などの機会にコメントを下さった方々、とくに、小野寺研太、北原敦、倉科岳志、小林勝、谷本純一、中村勝己の皆さんに感謝します。

キーワード グラムシ、市民社会、倫理国家、規制された社会、社会的流動性

〈公募論文〉

有用性を越えて持続する〈もの〉

「アーレント『活動的生』における〈もの〉概念」

橋爪大輝

はじめに

ハンナ・アーレントは哲学的名著『活動的生 *Vita activa*』(『人間の条件 *The Human Condition*』ドイツ語版)^①において、特別な意味を込めて〈もの〉 *Ding, thing* の概念を用いる。一般名詞でもとりわけ抽象度が高いこの概念を主題化した研究は、なお少ない。

たとえば川崎修(2010: 103-117) は〈もの〉を扱うさい、使用対象物と芸術作品の区別(「人工物の世界」の「構成物の二重性」、*ibid.*: 108) を際立たせ、それぞれを問題化する。有用性にしたがう使用対象物の秩序が人間という究極目的に突

きあたるとき、世界に固有の価値は喪われる。そこでアーレントは「世界のもう一つ別の種類の構成物として『芸術作品』をとりあげ、その標準として『有用性』にかわって『美』を持ちこんだ」(*ibid.*)。

なぜ二重性が必要なのか。川崎によると、有用性による世界の構成のほうはハイデガー『存在と時間』の世界論を踏まえている。この「道具的存在性」の世界は、「平均的日常的」な「世人」の世界である(*ibid.*: 110)。これに対して「人間の『本来的』な在り方と結びついた『世界』概念」があり、『美』と『芸術作品』はこの後者の『世界』概念に結びついていると考えられる(*ibid.*: 111)。それは「政治的な人間の在り方に対応する」「活動の場としての世界」(*ibid.*: 116, 114)であり、

芸術作品は「物化された政治」(ibid.: 116)なのだ。

この整理で構図は相当すつきりする。が、彼は使用対象物と芸術作品を分けてそれぞれを別箇に問い、〈もの〉をそれとして捉えない。芸術作品が物化された政治であり、その本質が美であるとすれば、有用な使用対象物との隔たりは解消されなくなるのではないか。

ところがアーレントによれば、「芸術作品は、あらゆる〈もの〉のうちもつとも存続的であり、したがってもつとも世界的である」(VA: 202)。こう言われるとき、「あらゆる〈もの〉」には使用対象物も含まれる以上、使用対象物と芸術作品が置かれ比較される同一平面の存在が明らかに示唆されている。たしかにアーレント自身この二者を区別していたけれども、川崎はその区別を鋭くするあまり、彼女の認めていた〈もの〉であるかぎりの共通性をかえって蔽いかくす仕儀になっていたのである。この同一平面、共通性を、ひとまず〈もの〉の〈ものらしさ〉と呼んでおこう。このとき問うべきはこの〈ものらしさ〉、〈もの〉の本質とはなにか、である。本稿の目的は、この問いに答えることである。

この点について森一郎は、アーレントに「近代哲学が攻撃的的としてきた『実体の実体性』を、世界の名のもとに復権しよう」とするところをみとめ、彼女は「物にふさわしい『耐久性』や、世界に帰せられるべき『永続性』を、正当に

指定」(森 2013a: 278f.) したと述べて哲学史上の意義を確認

していた。つまり〈ものらしさ〉はこうした実体性や永続性をつうじてこそ、説明されうるのである。森の指摘により、川崎においては脇に置かれた、〈もの〉の持続的品格が浮かび上がってきた。森の成果に接続するかたちで、私たちもまた〈もの〉の本質を持続性にこそ見てとり、そこに芸術作品と使用対象物の区別の統一を見ようとする。そのとき美や有用さはあくまで、持続性をつうじて二次的に成立するものとなる。川崎はおそらく、このような美や有用さの条件としてしか持続性を評価しえなかったが、いまや持続性がそれ自体でもつ意義を見てとる必要があるのだ。つまり持続性とは、〈もの〉が役だつたり美しかったりするための「条件」に過ぎないのではなく、〈もの〉の本来的なありかたなのである。本稿ではまず、〈もの〉を制作する場面から見る。〈もの〉とは、運動する自然に対立し抵抗するものとして、人為的なものとして制作されるからである。制作は〈もの〉に持続性を与えることであり、ここで持続性の内実がその時間的側面から理解される(一節)。この持続性は、持ちこたえる性質を〈もの〉に与え、人間がそれを使用することを可能にする。使用される〈もの〉は役だつものとして、有用性を示す。だが、有用性は連鎖し、〈もの〉すべての無価値化を招くことになる(二節)。これにたいして、〈もの〉の本質的でありか

たをより強度に示すのが芸術作品なのである。芸術作品はただ「ありつづけること」を本質としており、芸術作品が美を示すのは、この本質にもとづく。こうして、有用性でも美でもなく持続性こそ「もの」の本質であることが確認される(三節)。「私たちはさらに、こうした持続的なものが人間生活の尺度たりうる次第をも確認する(四節)。

こうして、「もの」(の本質)とはなにかという問いにたいするアーレントの回答を、私たちはその概念の連関と分節性において明らかにし、哲学的に提示することを目指す。たしかに「もの」の本質が持続性にあるとはアーレント自身述べていることで、新しい知見ではない。しかしいくらか断定的である彼女の言明を解釈し、そこにひそむ内在的論理を解明することが重要である。「もの」は世界や物語、法にもかかわる枢要な概念であり、如上の作業をつうじてこそ、それをアーレント哲学の体系的内部に正しく位置づけることが可能となるのだ。またべつの観点に立つなら、「もの」がなれないかの呈示という消極的な成果こそ、本稿の重要な寄与となりうる。なぜなら、本稿は有用性も美も「もの」の本質ではないこと——主要な構成要素ではあるにしても——を示すが、有用性や美こそ本質的とみなす先行研究も少なくないからだ。³⁾

一 制作——自然から分離された「もの」

『活動的生』の問いは、「私たちが能動的であるとき、いったいなにをしているのか」(VA: 14)であった。この問いは具体的には、労働・制作・活動という三つの活動性 *Tätigkeit* の構造を分析するというかたちで、遂行される。「もの」の問いは、制作 *Herstellen* の活動性を明らかにするなかで、問われることになる。同書第一章における定義ぶりの記述によれば、「制作においてあきらかとなるのは、自然に依存する一存在「である人間」がもつ、反自然的な部分 *das Widernatürliche* である」(VA: 16)。

制作が生産するのは人工的な「もの」の世界であり、この「もの」は自然物にたんにつけ加わるだけではなく、一定程度まで自然に対抗し、生命のプロセスによってかんたんには消耗されない点で、自然物とは区別される。本性上、自然のなかでは家なしである人間の生命は、この物世界 *Dingwelt* のなかで住まいを得る。世界は、人間の生命を越えて持続し、それに対立し、客観的・対象的なものとして立ちむかうかぎり、人間に故郷を提供するのだ。制作という活動性がそのもとにあるところの基本条件とは世界

性であり、世界性とは人間の実存が対象性や客観性を振りどころとすることである。(ibid.)

アーレントはひとまず、制作を自然に対する対抗という観点から特徴づける。〈もの〉が自然に抵抗し、そのことをつうじて人間の住まいとなる。それが物世界である。人間がそうした世界を振りどころとしていることが、世界性といわれる。当面の問題は、(1)そもそも自然とはなにか。(2)〈もの〉はいかにして自然に対抗しうるのか。(3)制作はいかにしてそうした〈もの〉を作りあげるのか、というものになるだろう。

(1) 自然とはなにか。アーレントによれば、自然とは「永遠に回帰する、回転運動」(VA:115)である。これだけではまったく無規定だと見るむきもあろう。しかし、自然は永遠の運動というほか、さしあたり規定しようがないのだ。なぜならこの運動というありかたは、自然のうちに分節性がほぼ存在しないことを示しているからである。

自然のうちにも、たしかに生命という存在者がある。しかし第一に生命は自然のなかで、個体よりも種の全体として存在しており、個体は種の連続性のうちに消失してしまう。アーレントによれば、生命にとつては「ガットクンツスレベン類的生命」や「種の潜在的な不滅」(VA:16)のほうが本体であり、そのかぎりです

個体という分節は、生命や自然にとって本質的ではない。たほう第二に、動物の或る種(の個体)は、捕食などによって他の種(の個体)に取りこまれるのがつねである。生命は、さもなければ存続できない。したがって個体のレベルでも種のレベルでも、分離は絶対ではない。むしろ個体や種の分離が、あるとしてもかりそめのものにすぎないことが、生命が生命として存在することに必要不可欠である。生命とは、アーレントにとつてこの途方もない連続性のことなのだ。

人間もまた生命をもつ。したがって「世界がなければ……」人間的現存在はじじつ『永遠回帰』に比せられるものだろう。つまり人間的現存在は、あらゆるほかの種類の動物的生命と同じく、人類という死を知らない永劫の存在であることになるだろう」(VA:116)。ところで人間が労働することになる。簡単に労働という活動性に触れておこう。労働はさしあたり生産行為として特徴づけられるけれども、その説明を細かく見てゆくと労働の本質が生産だとは言いにくくなってくる。

たとえば労働が生産する生命の必要物は「本来生産される必要はなく、ただ調達され、用意される必要のみがある」(VA:115)。彼女はマルクスに言寄せて労働を「人間と自然の新陳代謝(物質交換 Stoffwechsel)」と呼び、つぎのように述べる。「労働と消費は、生物学的な生命プロセスの円環運動における、

単にふたつの異なった形態ないし段階にすぎない。この円環運動は、むさぼり食うことでおのれを維持する。この消費のための手段を準備するものこそ、労働と呼ばれる」(VA: 117)。つまり労働は、人間という生命が生きるために他を「からだに取りこむ *sich einverleiben*」ことにほかならず、その意味で自然の運動に一致することにすぎない。

自然の性格は明らかにされた。同時に、労働は人間的な(もの)も世界も作りだすことができないと判明した。ここで制作が要請される。とはいえ、(もの)や世界を作りだすためには、自然に対抗することができなくてはならない。

(2) 自然への対抗はどうすれば可能だろうか。たとえば、自然のなかを生きるほかの生物とたたかい、それを捕食することによって、だろうか。おそらくそうではない。たしかにほかの生物も自然の一部であり、それを打ちたおすことは自然の征服に見える。しかし生物の殺害はたんに無益にはなく、たとえば食べるために行われる。食べることで殺害した主体はまさにその自然的なものと同化し、自然をみずからの一部となす。それはほかの生物と人間をなら区別するものではない。人間はまさしく、自然の征服においてかえって自然に征服され、自然の一部であることを再確認する。そうではなくて、自然から原理的に区別されるものを生みださなくてはならない。

自然とは永続的な運動である。そこで運動にたいして、それと原理的に区別されるものを立てることは、持続的なものを作りだすことにほかならない。なぜなら分節さえもない連続的運動に対立するものは、運動のうちにはないものはずだからだ。この持続的なもの設立によって、他方で運動する自然そのものもはじめて発見される。自然は運動として分節性をもたず、そのなかにある生命もまた全体の運動に一致して動いているため、自然のなかには自然と区別されるものが見出されないのである。変化が理解されるためには、同一的なものが必要となる。動かないものがいわば基準となることで、自然が運動していることが理解可能になるわけだ。のちにあらためて前後も含めて引用することになるが、アーレントは(もの)の持続的なありようを「変化や進行もまたその輝きのうちで閃く、一箇の照明 *ein Leuchten, in dessen Glanz auch der Wandel und Gang aufleuchtet*」(VA: 202)とも呼んでいた。照明とは、或るものを可視化するものにほかならない。持続が変化をも可視化するという消息が、ここで語られている。ひいては、自然物が一箇の対象として把握されることも、このことをつうじて可能となるのだ。⁵⁾

この不動の持続的なものは、ひとつの個体として運動のただなかでおのれを維持する。持続とは、運動する全体に呑みこまれることなくおのれを維持することであり、自分の完結

したありかたを喪失せずにいることである以上、この持続的なものは、全体とは区別された一箇の個体であることになる。それゆえ持続性は、或る〈もの〉として生産される。こうして持続的なもの設立は、分節を欠いた自然の連続性を断ち、そこにはじめて人間的な分節をもたらす。それは第一に自然と人為という分節であり、第二に人為の内側での、〈もの〉相互の分節である。だから〈もの〉は自然物 *Naturdinge* にたんにつけ加わるだけではなく、一定程度まで自然に対抗し、生命のプロセスによってかんとんには消耗されない点で、自然物とは区別されるものである」(VA:16)。人為的な〈もの〉は持続し、自然物ほどすぐには腐朽しない。この時間的ずれが、〈もの〉を〈もの〉たらしめている。もし〈もの〉も自然の転変にあわせて変化し、簡単に滅んでしまうのであれば、〈もの〉と自然は区別されえないだろう。〈もの〉が自然に対抗するとは、したがって、自然の変容のなかで変化しないことにより、自然と区別されることであると言いかえることができる。時間論的に言えば、人間の「反自然的な部分」の本質は、いわば時間の流れの緩慢化した部分を産出し、時間のずれを発生させる点にあると言えるだろう。

このような〈もの〉を生産する活動性が、労働とは慎重に区別されて、制作と呼ばれる⁶。それでは制作は、具体的にはいかにして持続的な〈もの〉を生みだしうるのか。

(3) 『人間の条件』第十九節冒頭によれば、「制作は「...」物化のうちにもその本領が存する」(HC:139)。この物化 *Verdinglichung, reification*「つまり持続的で個体的な〈もの〉を作り出すこと」は、他方「固さ *solidity*」によって達成される。〈もの〉は固さによって、単一の〈もの〉としてかたちを保つことができ、他方簡単にはそのかたちを崩すことなく、長く持続することができる。それゆえ彼女は固さという表現を、『活動的生』では「一貫性 *Konsistenz*」(VA:165)と言いかえている。だが、この固さはどこから得られるのだろうか。

アーレントによれば、「固さはあらゆる〈もの〉、もっとも壊れやすい〈もの〉にさえ内在しているものであるが、手を加えられた材料 *material worked upon* に由来する」(HC:139)。〈もの〉に持続を許す固さは、材料そのものの固さから取ってこられる。ひとまずはそう理解できる。たしかに、材料がもつ固さがなければ、固い〈もの〉を作ることはさしあたりできない。それじたい固い木がなければ、固さをもった棚を作ることはできない。砂や羽毛で椅子を作ることはできないだろう。棚や椅子がもたらうこの固さじたいは、人間が作り出したと単純には言えない。だが、事態はもうすこし錯綜している。

問題は「手を加えられた」というくだりである。『活動的生』ではさらにはつきりと「この材料は他方、おなじようにすで

に作りだされたもの etwas Verfertigesである」(VA: 165) と言いなおされている。材料やその固さは、自然のうちにただ転がっているものでもないのだ。ふたたび『人間の条件』から引く。

この材料じたいは、野や木々の果実のように、たんに与えられてそこにある、というものではない。「…」材料はすでに、ひとの手が生産したものであり、ひとの手が自然な在り処からそれを移動させたのである。ひとの手は、樹木の場合のように生命過程を殺害する。樹木 tree は、材木 wood を供給するために破壊されなくてはならない。あるいはひとの手は、鉄や石、大理石の場合のように、より緩慢な自然の過程を中断させる。それらは、大地の胎を裂いて取りあげられるのだ。(HC: 139)

人間の手は、自然の運動のなかに眠る潜在的な固さを見つけ出し、生きた自然を破壊してそれを取りだしてくる。人間が固さを無から作りだすことはできないが、自然もそのままで固さを手わたしてはくれない。自然に固さを産出させるためには、人間の「侵害と暴力 violation and violence」(HC: 139) が必要なのである。自然から見れば「あらゆる制作は暴力をふるうもの gewalttätigである」(VA: 165)。たぶん、

樹木を加工して木材にすることが挙げられる。樹木は伐採され、一定の形態に伐りだされ、あるいは湾曲を矯められて、硬さや耐久性をいちばんよく發揮でき、かつ制作品の目的にふさわしくなるように成形される。人間の「能力 strength, Stärke」が固さをもたらすとはたしかに言えるけれども、それは自然との協働、あるいは自然にたいする強制によってしか得られないのである。⁷⁾

こうして得られた材料によって、〈もの〉が制作される。〈もの〉は、モデル Model や模範 Vorbild にならって作られる。このモデルは制作行為そのものからすれば外側にあり、作業開始以前から制作を統御し、最終目的として制作過程においてつねに念頭に置かれるものである。制作の終わりははっきりして、〈今後、人間の助力なしに世界のうちに留まるのに充分、存続的かつ独立的 beständig und eigenständig であるような或るまったく新しい〈もの〉が、ひとの手による造形に附け加わったとき、制作過程は終わりに達する」(VA: 169)。アーレントは〈もの〉が「もの〈グレイディング〉らしい実体性」(VA: 166) を持つと述べるが、伝統的にも実体性には一個体としての独立や持続性が含まれる。人間とは独立の存在を獲得したとき、物化は成ったと言われる。物化するとは、自然から取りだされた固さによって、主体の外に持続する(かつ自然からも独立した)〈もの〉を制作することなのだ。さらに「」

の多様な〈もの〉の総計が組みあわせられて、人間によって打ちたてられた世界となる」(VA: 161)。こうして成立した物世界は、それ自体固さと持続性を備えている。

以上で、制作が、自然に対抗するかたちで〈もの〉を作りあげる機制を明らかにした。そのなかで、〈もの〉が持続性を有していることも判明した。とはいえ、〈もの〉は人間によって使われるのではないかぎり、無意味なものではないだろうか。今まで見たかぎりでは、持続性は〈もの〉が有用であるための「条件」に過ぎず、それ自体が〈もの〉の本質を充足させるわけではないように見える。〈もの〉の意義は使用によって充実されるという方向で、しばらく考えを進めてみる必要があるだろう。

二 使用対象物の有用性

私たちは、自然から取りだされた材料によって、持続的な〈もの〉が制作されることを見てきた。「これらの〈もの〉のうちたいい——しかしすべてではない——は、使用対象物 Gebrauchsgegenständeであり、そのようなものとして、持ちこたえる性質 Haltbarkeitを有している」(VA: 161)。多くの〈もの〉は使用され、有用であるという論点に入るまえに、使用対象物は持ちこたえる性質を有していると言われている

点に触れておこう。そこで、持続性と有用性が接点をもつからである。消費財と比較すると、このことは際立つ。

消費財を、アーレントはそもそも〈もの〉の範疇から外している。恣意的な区別にも見えるが、そうではない。消費財はまず物化されるものでなく、それゆえ特有の固さによって持続するということがほとんどないという理由がある。さらに消費財は文字どおり「消費」されるものであるが、「使用対象物は、使用されるのであって消費されるのではない braucht und nicht verbraucht」(VA: 161)。人間がそれを使用できるのは、〈もの〉に「持ちこたえる性質」があるからである。この性質はむろん、うえで見えてきた固さに由来する。固さは、自然の運動にたいして持続するだけではなく、人間の使用にたいして持ちこたえることも可能にするのである。¹⁰⁾

それゆえ「使用は、それらを使い果たすことはない das Brauchen braucht sie nicht auf」(ibid.)。あるいは少なくとも「それらの使用が適切であれば、使用が原因でそれらが消滅するということはない Their proper use does not cause them to disappear」(HC: 136、英語版の同箇所)。適切でない使用¹¹⁾をしなければ、たとえば「一足の靴を、とりわけ悪ふざけで破壊したりなどしなければ、靴は履かれようが履かれまいが、一定の時間、世界のうちにとどまる」(VA: 163)。なるほど〈もの〉の持ちこたえる性質や持続性は、絶対的

ではない。私たちが〈もの〉を使用すると、たとえ適切な使いかたであっても、〈もの〉を「使ひふるす *abnutzen*」(VA: 161)。(もの)は自然に対抗して作られるが、自然のプロセスは〈もの〉にも侵入し、「私たちがそれを用いないときでさえ、世界の〈もの〉はそれでも最後には腐朽する。つまり、自然の包括的な回転のなかへ還つてゆくのである」(VA: 161)。やがては滅びゆく可能性に開かれていくがゆえに、〈もの〉はあくまで「相対的に持続的なもの *das relativ Dauerhafte*」(VA: 70)にすぎない。つまりどこまでも時間的であり、永遠的ではないのだ (VA: 53をも参照)。とはいへ重要なのは、〈もの〉が壊れることは、避けがたいとはいえ、本質的ではないということである。ここでも消費財は対照的であり、消費財には「貪られる *verzehrt*」(VA: 161)ことが本質的に属している。つまりそれは、破壊され取りこまれるべく、形づくられるのである。だが明らかに使用対象物は、破壊されるために制作されるわけではない。

いずれにせよ持続性をつうじ、〈もの〉が継続的に使用される可能性が拓ける。さて、〈もの〉が使用されうるなら、それはなんらかのしかたで役だつ、つまり有用性 *Nutzen* をもつはずである。この有用性の構造は、『活動的生』第二一節において分析されている。

使用対象物は〈もの〉として制作されるけれども、それが

その有用性において使用されるのもまた、第一次的には制作のなかである、アーレントは考えている。それゆえ局面は再び制作へと立ちもどる。制作するとき、ひとは道具を使用する。道具は、その使用そのものが意味をもつわけではなく、或る〈もの〉をつくるために使用される。ここで、ツヴェックツェインリッヒカイト、つまりは手段と目的というありかたが私たちに経験される、すなわち手段と目的という関係が知られるのである。このとき「目的は手段を正当化する」というより「目的は手段をそもそもはじめて生産し、組織する」(VA: 181)。目的は制作において最初から理解されている。或るものが手段として理解されるのは、この目的に照らしてなのである。たとえば、私たちが椅子を造ろうとしているなら、目のまえにある金槌は有用な道具である。ところが、もし私たちが論文を書くとしていて、机のうえに金槌が置かれているとすれば、それは片づけられるべき、じやまものである。金槌は「椅子(を造ること)のために」有用なのである。こうして使用対象物は、「……のために」*Um-zu* (VA: 183) という性格を帯び、有用性とはこの構造を指しているのである。他方、手段には仕事道具にくわえて、材料や部品もふくまれる。椅子を制作するさい金槌や鋸同様、釘や木材も手段である。ここでまた、目的は或るしかたで破壊をも正当化するということが見えてくる。木材という材料のために樹木が伐

りだされ、この木材も椅子の部品としてふさわしい形に成形される(前節(3)を参照)。制作が抛りどころとする目的・手段カテゴリは、このような暴力をも肯定する。「…」制作プロセスのあいだはすべてが、それが最終目的「である〈もの〉」にふさわしいかどうか、その目的のために有用性がある von Nutzen かどうかで、判定され決定される」(VA:182)。

こうして制作された〈もの〉に、ふたたび目的・手段カテゴリが適用される。制作された椅子は、さまざまな目的に資する。たとえば「生活をより安楽にすること」や「商品循環のなかで交換手段として機能すること」(VA:182)などのように、である。

〈もの〉は使用対象物であるかぎり、なにか〈のために〉というありかたをすることになる。一箇一箇の〈もの〉は、他の〈もの〉との関係において意味を充実される。こうした関係は、一方で目的の存在に基づき、他方では人間が使うことに基づく。こうして〈もの〉は、有用性の関係で結びあわれ、世界としてまとめ上げられる。反対に「人びとによって生まれ、彼らによって絶えず語りあわれることがなければ、世界は関係をもたない〈もの〉の堆積以上のものではなくなるだろう「…」」(VA:256)。〈もの〉はたしかに、総じて有用性を持つのではないだろうか。ところがアーレントはここに問題を見る。

存在者を総じてその有用性に即して測り、その合目的性ツワラシメテイニシロカイトにおいて判定することが、制作することの本質に存している。世界において、この活動性の判断尺度で間にあわせようとする事の難点は、以下のことに存する。こうした尺度の基礎をなす目的・手段カテゴリは無際限に應用されて、終わりのない連鎖を産出し、このカテゴリのなかでは、到達された目標がつねに、ただちにべつの連関における一箇の手段へと、ふたたび解体されてしまふ、ということである。(VA:182)

目的・手段カテゴリは無制限に應用可能であり、「終わりのない連鎖」を生みだす。こうした目的の連鎖の進行は、「ひとがこれらの〈もの〉のうち一箇を、『目的自体』であると宣言し」(VA:183)でもないかぎり、止めることができない。目的・手段カテゴリにしたがう思考は、そこで、「使用対象物の対象的世界に背を向け、使用するという主体性そのものに引きさがる」(VA:184)。つまり、「使用者としての人間そのものが最終目的であるような、絶対的に人間中心的に秩序づけられた世界」(ibid.)を構想するのである。「けれども、それが起こるとき、悲劇がはじまる」(ibid.)。

〔…〕制作する人が、自身の活動性に内在する意味充実を見いだすや、すでに彼は〔…〕物世界を貶めはじめするのである。〔…〕制作されたものを必要とし、活用する人間が「あらゆる〈もの〉の尺度」となるとき、〔…〕自然のみならず、「価値ある」〈もの〉そのものが手段となつて、固有の内在的な「価値」を喪失した。(VA: 184f.)

少し問題点をまとめておこう。(…のために)の連鎖でつながる目的―手段カテゴリーが、一箇一箇の〈もの〉の意味を決定しているという構造が存在する。このとき、連鎖はいくらでも引き延ばしうる。そこで、有用さの構造全体が無意味なものにならないように、その終端に目的自体として人間を設定する。ところが、この解決法は、目的―手段の構造を生かす以上、実質的に人間以外をすべて手段化することに帰結する。その結果、人間が「尺度」になる。「けれども、その他の尺度の本質は、測りうるもの、測られるべきものの外部に、同一物として留まるといふことに尽きるが、こうした尺度とは異なり、ここで尺度として妥当する人間のほうは、活きた存在者、活き活きとして制約されない存在者なのである」(VA: 188)。尺度は、変化しないから尺度たりうる。ところが、人間は絶えず変化し続ける存在者にほかならない。したがって、人間を尺度として設定するということは、絶えざ

る変化を繰り返すものを尺度に置くことを意味するのである。こうして、人間が自らあらゆる存在者の尺度となることは、実質的に尺度そのものの喪失に帰結する。

このような尺度喪失と同時に、〈もの〉はその固有の「価値」を喪失する。このことは、〈もの〉の本質的部分が喪われると言いかえてよいように思われる。尺度の喪失と、〈もの〉の本質の喪失は、むしろ偶然の一致ではなく、同じ事態の二側面であろう。ではここで喪われた〈もの〉の本質的な部分とは、いったいなんなのか。それは、使用対象物よりも芸術作品においてこそ、明らかになる。次節では、アーレントの芸術作品論を見てゆこう。

三 芸術作品において明らかとなる 〈もの〉の〈ものらしさ〉

〈もの〉は多く使用対象物であるが、「こうした〈もの〉のうち一定数、そもそもいかなる有用性も示さない対象が属している」(VA: 201)。芸術作品 *Kunstwerke* に他ならない。

また、私たちが芸術作品と名づける〈もの〉との適切な種類の交渉とは、なるほど〈必要とし、使用すること〉ではない。芸術作品はむしろ必要や使用から慎重に守られ、したがってふつうの使用対象物の関係全体から遠ざけられな

ければならない。そうして、世界のなかで自分にふさわしい場所を受けとることができるのである。したがって、芸術作品は、生がもつ日常的な欲求や必要からも遠ざけられなければならない [...]。
(*ibid.*)

芸術作品は、いかなる有用性も示さないけれども、それはさしあたり、私たちと〈もの〉の交渉 *Umgang* 関係のちがいに基づく。私たちは芸術作品を「使わ」ない。「使用は、独自性における芸術作品をただ毀損しうるのみで、使用対象物のばあいのように、そこに内在する可能性を現実化することなない。椅子の目的は、だれかがそれに座ったときはじめて現実化されるけれども、そうした意味において芸術作品が充たすべき目的など、そもそも存在しない」(YA: 202)。芸術作品は使用対象物の関係全体、つまり前節で見た〈……のために〉という連絡体系から分離されるのである。この結果、「自然のプロセスがあらゆる対象的なものに行使する侵食的な効果は、芸術作品にはほとんど作用を及ぼすことがない。というのも、芸術作品は、生きた存在者による使用にさらされることがないからだ」(*ibid.*)。二節の冒頭で確認したとおり、〈もの〉は使用に際して生体に接触し、そのとき自らがそこから分離した自然と際合することになる。この邂逅が〈もの〉を傷めるが、芸術作品の場合使用から遠ざけられることで、目

的―手段連関から離脱するのと同時に、自然による侵食からも離れさる。かくて際だつのは、芸術作品の比類なき「持続性」である。

したがって、芸術作品の持続性 *Dauerhaftigkeit* は、あらゆる〈もの〉が現実存在するために必要とする安定とは、量的のみならず質的に区別される。芸術作品の持続性は尋常ならざるものであり、芸術作品はさまざまな状況下で、変化しながら持続する世界に、数百年数千年にわたって随行することができるのだ。
(*ibid.*)

ここでは——アド・ホックではあるが——持続性 *Beständigkeit* と安定 *Stabilität* が区別されている。芸術作品特有の持続性は、数百年にわたって持続しうるという点で「量的に」区別されるのみならず、まったく別様の交渉関係を要求するという点で「質的に」も異なる。

こうして「芸術作品は、あらゆる〈もの〉のうちもつとも持続的であり、したがってもつとも世界的である」(YA: 202)。注目すべきは、芸術作品が「もつとも世界的」と言われていることである。芸術作品は、使用に供されることがないにもかかわらず、世界にとつて構成的な要素をもつとも完全に含んでいるということだ。以下のように説明される。

死すべき者どもによつて住まわれ使用されるため、世界はそれ自体としてはけつして絶対的ではありえないが、このように「存続的なもの」が「ありつづけること」*Währen des Beständigen* において、世界の世界性が現象の、いや照明のうちにさえ、踏みだす。この照明の輝きのうちに変化や進行もまた閃く。ここで閃くものは世界の存続性であり、物世界においては——その世界には相対的な存続性があるにもかかわらず——けつして純粹かつ明白に現われることがない存続性なのだ。それは「ありつづけること」そのものであり、死すべき人間たちはそこに可死的ではない故郷を見いだすのである。あたかも芸術作品において、世界的に持続的なものが透明になるかのようなものである〔…〕。

(VA: 202)

使用されることのありえない「もの」が、純粹に「ありつづけること」、つまり同一なものとしておのれを保ちつづけることのうちに、世界性が照明される。つまり、世界が「世界であること」が、はつきりと現われるという。世界が「世界である」のは、使用対象物が使われるときでも、まして消費財が消費されるときでもない。ただそれが同一のものとして「ありつづける」とき、世界の本質が顕わとなる。ここで、

世界の**本質**とは、「ありつづけること」そのもの「なのである。そして芸術作品においてこそ、それが「透明になる」。なぜなら、芸術作品こそは「ありつづける」ということのみを内実としているからである。

当然、反論が予想される。ひとつは、この存続性、純粹にありつづけることは、芸術作品にこそ言いうること、で「もの」一般に拡大して、使用対象物まで含めて適用することが可能なのか、というものである。もうひとつは、芸術作品の本質を「ありつづけること」に局限することは不当ではないか、つまり芸術作品にとつて本質的なのは「美」ではないのか、という批判である。こうした批判は的確、後者に至つては批判のほうがいくらか正当でさえあるかもしれない。とはいえ、アーレント自身の回答はつぎのようなものとなる。

たしかに、日常的な使用対象物の持ちこたえる性質は相対的なもので、あの存続性——あらゆる「もの」のうちもつとも世界的な「もの」、つまり芸術作品を数百年にわたつて持続させる存続性——のかすかな反映にすぎない。けれども、この相対的な持ちこたえる性質はなお、「ありつづける」越えて持続すること *das währende Überdauern* の変種ではあるのだ〔…〕。この「ありつづける」、越えて持続すること」は、あらゆる「もの」としての「もの」*Ding qua*

Dingに備わる。いずれにせよこの属性こそ、〈もの〉の形態、世界における〈もの〉の現象するかたちを規定するのであり、したがって〈もの〉が美しく、あるいはみにくく現象するための前提をなすのである。(VA: 209)

ひとつ目の問いに対する答えは、使用対象物も、「持ちこたえる性質」というかたちではあるにせよ、或る持続性を有しており、芸術作品の持続性をかすかに反映している、というものである。すでに見たとおり、自然に抗するかたちで人為的な〈もの〉が制作されるとき、その自然に対する対抗を成りたせていたのは持続性であった。アーレントはさらに、持続性は〈もの〉としての〈もの〉に備わるものであると言ふ。つまり〈もの〉は〈もの〉であるかぎり、持続性を備えているということである。有用性については、このように言うことができない。有用性を本質とする〈もの〉が、たまたま持続的なのではない。持続性が〈もの〉にとってもっとも基本的なありかたであり、むしろ有用性はその基礎に基づいて成立する質である。ふたつ目の問いにも、いわばその延長線上で、答えが与えられる。芸術作品はたしかに美しくありうるが、その美しくあることは、持続性という基礎のうえに成りたつことさらに過ぎない。持続性は、〈もの〉が「かたち」を有することの前提であり、かたちを持つことをつうじて〈も

の〉は美しく、あるいはみにくくありうるのである。「いやしくもかたちを持ち、見られるものであればなんであれ、美しいかみにくいのか、あるいはその中間かであらざるえない」(HC: 172f)。さきの批判は、アーレントがたしかに〈もの〉が「美しい」ことそのものについてはなにも明らかにしていない限り正当かもしれない¹³。しかし、彼女は〈もの〉が美しいか、あるいはみにくいという、有用性とは異なる座標に置かれること自体が、持続性という〈もの〉の本質に基づくことを明らかにしようとし、芸術作品を分析するうえでも後者をこそ重視することになるのである¹⁴。

あらゆる存在するものは、現象もするし、じぶんの固有の形態を欠いては現象しえない。それゆえ実際には、たんに使用されることをすでに超えて、その機能のかなたにある存在様式をもつということのない〈もの〉は、存在しない。或る〈もの〉の、機能的なもののかなたにある〈そのままの存在〉*Sosein*とは、その美しさ、あるいはそのみにくさである。この〈そのままの存在〉は、機能とは異なり、現象すること一般に結びついており、それゆえ公開的な世界において見られうることに結びついている。対象一般は、〈もの〉の世界に入りこむ限りで、すでに有用なもの、の圏域を超越しており、人間によって指示される目的の

無限進行を、いわば独力で打ちやぶるのである。(VA: 210)

〈もの〉は持続性によって、同一でありつづけるが、このことによって使用者の関心に基づく「機能」を「超越」する。〈そのままの存在〉とは、人間の手を離れ、もつばら自らの持続性にまかせて存在している〈もの〉のありようを示している。人間が〈もの〉を使おうとするやいなや、そうした〈そのままの存在〉を毀損することになるだろう。しかし、この〈そのままの存在〉は、芸術作品におけるように、たとえばたんに眺めるといった関わりかたにおいて、美醜において打ちやぶる」。そもそも、〈……のために〉の無限連鎖は、すでに制作において基本的に克服されていた。というのも、制作は自存的な〈もの〉が存在するに至ったとき停止するからだ。このような〈もの〉をそのままに、再度手段に転化しないとき、〈もの〉はすでに目的・手段カテゴリーの罫を抜け出ている。〈もの〉が〈ものであること〉とは、その持続性によつて、同一のものでありつづけることであり、それ以外にない。芸術作品が美醜において観賞されうることも、使用対象物が有用性において使用されうることも、あるいは交換において機能しうること(cf. VA: 196)、ここから派生したことに過ぎないのである。観賞もたしかに、なんらか交渉ではあるだ

ろう。アーレントの論理を徹底するなら、〈もの〉の純粹で本来的なありかたは、人間的な関心からは放棄され、使用されずにおかれることとなるはずだ。たしかにそうであるが、とはいえ観賞は対象を有用なものとして主体の関心に包摂する使用とは異なり、〈もの〉をそのままに受けとりうる、〈もの〉と人間のぎりぎりの関係であるということが出来る。

四 人間的実存の尺度としての〈もの〉——補論として

以上で〈もの〉の分析は果たされた。とはいえ、〈もの〉は人間的世界の構成要素でありつづける。〈もの〉の理想的なありかたは、絶えずその実現を逸しつづける。その本来的なありかたは、せいぜい一瞬間閃くにすぎない。〈もの〉は人間存在から離脱しようとしつつ、人間の使用において人間に接触するのである。〈もの〉が人間的実存にとつての尺度となるのは、こうした〈もの〉の独立したありかたと人間の使用が接触する局面においてである。さいごにそのことを補論的に確認しておきたい。アーレントは人間が使用対象物の尺度となるとき、使用対象物の世界全体の無価値化が起こると述べていた。むしろ尺度とは同一的なものであり、変化するものがおのれを測りくらべるのできるものである。

私たちが見てきた〈もの〉の持続性は相対的であるとはい

え、人間にとっては或る種絶対的なものである。制作された〈もの〉は、人間の数世代を越えて長もちすることもあるからだ。人間のありかたに関わりなくおのれを保つことで「世界の〈もの〉は、それらを制作し使用する人間の実存から相対的に独立したありかた、すなわち『客観的な』対象性を得る」(VA: 162)。この対象性こそ、「尺度」と言われる〈もの〉のありかたに重なる。

「客観的」対象性によって、〈もの〉は自分の生産者がつ飽くことなき欲求や必要に「対立し」、少なくともしばらくそれらを克服することが可能になる。こうして見ると、世界の〈もの〉がもつ課題は、人間的な生を安定させることである。そして〈もの〉の「客観性」〔の本質〕は、自

然的な生命の激しい変化「…」に、〈もの〉が人間的な同一態 *Seligkeit* を提供することに存する。すなわち、同一の椅子や同一の机が、毎日変化する人間にたいして、同じままの親しきをもつて対峙していることに由来する同一性 *Identität* を提供するのである。別言すれば、人間の主体的なありかたに対立し、この主体性がおのれを測りくらべるのは、じぶん自身が制作した世界の客観性、対象性なのである。(VA: 162)

文脈はやや錯綜している。ひとつには、〈もの〉の世界が自然の変化にたいして持続することが言われている。その機制はすでに第一節で見えてきた。〈もの〉は個体として持続するつまり同一であることによって、自然にたいして抵抗するのだった。

もうひとつは、〈もの〉の世界が変化する人間にたいして存在している、ということ、いまはこちらが重要である。アーレントはこの変化を「変化する気分 *wechselnde Launen*」(VA: 163) と呼ぶ。気分とはおおざっぱな表現ではあるが、人間の変容する主観性を言いあらわしていると考えられる。持続的な世界は、たんなる主観性の産物とは違い、人間がつねに気分を変化させているとしても、それにあわせて変化してしまふことがない。

〈もの〉は持続することで、人間の変化に巻きこまれず、人間(主体)から独立している。だからこそ人間は、物世界を「抛りどころ」にできる。すなわちそのうちに住むことができるのだ。「もの」は世界、すなわち人間の手による造形物に安定を与え、私たちが知るもつとも安定を欠いた存在者である死すべき人間たちに、一箇の現世的な住まいを提供するのに適したものに「する」(VA: 201)。「この世界の課題とは、死すべき存在者に一箇の故郷を提供するということにあるが、それが充たされうるのはもつぱら、世界の存続性が人間的実

存の永遠に変化する動性に対抗し、その動性をそのつど越えて存続するかぎりのことである。つまり、この存続性が、消費のために生産された財の純粹な機能性のみならず、使用対象物のたんなる有用性をも超越するかぎりでのことなのである（VA: 212）。人間はこうして〈もの〉を尺度とし、そのうちに住まうことができる。住まいとして、〈もの〉は一方で人間のありかたを条件づけ、他方人間の習慣の拠りどころともなるのだ。¹⁶

こうした〈もの〉は、アーレント哲学の体系に差しもどされるならば、法のもつ安定化の作用を哲学的に基礎づける役割を果たしう。小野（2006: 20ff.）も着目するこの法の安定性は〈もの〉に淵源していると、『革命について』では示唆される。「書かれた文書としての憲法に「…」与えられた大きな重要性は、憲法がもつ、客観的かつ世界的という基礎的性格を、おそらくはなによりも証言するものである」（OR: 26）。法は可変的な人民の意志にたいし、その〈もの〉としての性格によって対立し、「多数派支配という『選挙専制主義』（*ibid.*）を防ぎうるとされる。法は、アーレントにとって、政治を可能化する前提であったことも想起するならば、彼女が「私たちを取りかこむ〈もの〉の世界がどれほど美しいとしても、この世界がはじめてその本来的な意義を得るのは、それが活動し語る者たちのために舞台を用意するときであ

る」（VA: 258）と述べたさいの「舞台[Bühne]の意味も、ここから明らかにされうるかもしれない（同時に、舞台となるとき〈もの〉はふたたび「役にたつ」使用対象物に戻ってはいないか、という疑問も存在する）。とはいえ法や、〈もの〉と人間の活動との関係にかんする本格的分析は、べつの機会に譲らざるをえない。

結論

本稿は〈もの〉の本質とはなにかを明らかにすることを目指した。自然の変化に対抗的に制作される〈もの〉は、持続性を要求する。こうして制作された〈もの〉は、多くのばあい有用な使用対象物であり、持続性は条件に過ぎず、有用性がより本質的に思えた。しかし、むしろ少数の例外に見える芸術作品のありかたを分析してみると、またべつの様相が見えてくる。というのも〈もの〉が持ちうる美しさやみにくさは有用性にたいする超越を形づくっており、この超越は〈もの〉がその持続性によって〈そのまゝの存在〉として存在するとき、生起しうるものであったからである。ここから、持続性はたんに条件に留まらず、まさしく〈もの〉が総じて有する本質であることが判明する。アーレントはこうして、有用性から独立に持続する〈もの〉の実体的なありかたを、反

時代的にも擁護したのだといえよう。〈もの〉の独立や自存は、しかし、それが人間の実存との接触に置かれる以上、絶えず毀損され、純粹に実現することはない。持続的な〈もの〉と人間の限定的なかかわりが存在するのである。本稿は最後に、〈もの〉が尺度となり、人間の住まいともなりうることを補論的に明らかにした。〈もの〉が尺度というありかたを示すのは、〈もの〉の独立性と人間が接触する局面においてなのである。以上を本稿の結論として確認し、筆を擱くことにする。

(はしづめ・たいき／倫理字)

注

- (1) 『活動的生』(一九六〇)は、アーレントが英語で著した『人間の条件』(一九五八)のドイツ語版である。友人 Ch・ベラートが下訳をつとめたが、「たんなる翻訳でないのは明らかで、著者が母語で自在に書き足して」おり、「増補改訂第二版と呼ぶに値する」(森 2015: 520, 519)。本稿ではドイツ語版を中心に、適宜英語版も参照しつつ分析を進める。なお、引用は略号を以って行なう。略号の意味は末尾の文献一覧を参照。
- (2) 森 (2013a: 33-40, 277-303) はアーレントの〈もの〉に対するハ・イデガーの影響を示し、さらに森 (2013b) はそれを〈もの〉と〈こと〉の思想史という広大な射程に位置づける。
- (3) たとえば Braun (1993: 73-77) は有用性を、川崎 (2010: 21ff) は美を本質的とみなす解釈を取っていると思われる。
- (4) ただし世界の概念は多義的である。例えばアーレント自身、「世界とは〔…〕、ひとの手による造形物であり、人びとのあいだ
- でのみ起こる、あらゆる事象の総体である」(VA: 65f) と述べ、かくて正反対の様態が一語に託される。伊藤 (2001: 111ff) の指摘するように、世界には静的・動的の両義性がある。こうなることたとえば Janover (2011: 26) のように「アーレントは世界の概念を「詩的なものにし」、「可塑的」にしていると言いたくもなる。この世界の多義性を総合する可能性については、べつの機会に論じたい。
- (5) 「私たちが自然物——ひとつの木、ひとつの犬——を個別的存在者と見なし、以ってそれらを『自然の』範囲から解きはなち、私たちの『人工の』世界に置きうつしたとき、自然物は成長と衰退をはじめ」(VA: 117)。「いまや、自然が私たちに与えるものから、じぶんの世界の客観的な対象性を打ちたてたので〔…〕自然をもまた、ひとつの『対象』として、客観的に観察し、取りあつかうことができるのだ」(VA: 162f)。
- (6) 労働／制作の差異を主題化した Bakan (1979) は、アーレントのヘーゲル・マルクス理解を批判するが、労働と自然の弁証法的関係（自然に関係しつつ分離している）を理解せず、対象を破壊するのみの動物的欲求と労働の分節を曖昧化しているという批判 (52f) は、むしろアーレントに対する無理解を示しているというべきだろう。
- (7) したがって、Braun (1994: 67) のように「川の流れを水路として利用することのうちに、すでに物化が存している」と言うのは適切ではないように思われる。
- (8) このモデルがなにに由来するのかわからない問題に、アーレントは答えていない。彼女はモデルが制作後も存続するという経験をプラトンのイデア論の由来と見るが、モデルが本当にイデア界に属すると考えているわけではない。彼女は、イデア論のような学説の基礎にある経験を呈示しようとしたに過ぎない。モデ

ルの由来にかんして示唆的な唯一の箇所は、以下である。「私たちは、まえもつてなんらかの仕方でもベッドを表象することなしに、つまりその『アイデア』を眼のまえに持つことなしには、ベッドを制作しえない。また、自らの感性的な直観の記憶に由来する特定のベッドに依ることなしには、私たちはベッドを表象することではできない」(VA: 167)。いまこの問題にこれ以上踏み込むことはできない。

(9)消費財も世界のうちに存在する以上、まったくかたちや持続性を持たないわけではない。消費財は「人間が作りあげたかたちによって、自らの一時の場を人造物の世界のうちに獲得するのだが、それらはかたちを持ちながら、世界のほかのどの部分にくらべてもより急速に消えてゆく」(HC: 96)。「いまや消費財一般は、この対象的な(もの)世界一般のうちに現象するがゆえに、(もの)というありかたを獲得する」(VA: 112)。

(10)HCでは区別なく持続性 *durability* の一語にまとめられているが、VAでは持続性 *Dauerhaftigkeit* と持ちつたえる性質 *Halbbarkeit* が区別されている。

(11)「不適切な使用」が定義されているわけではないが、制作者が気に入らない(もの)を破壊しようとは述べられる (cf. VA: 170)。ローマ法らしい所有の觀念に「使用 *usus*」と「破壊 *abusus*」が含まれること (cf. 熊野 2003: 6) が、暗に踏まえられているかもしれない。

(12)HC: 153 の *instrumentality* は VA: 181 の *Zweckdienlichkeit* と訳される。

(13)「変化しながら存続する世界 *der sich ändernde Bestand der Welt*」という表現は、個々の(もの)はあくまで時間的であり部分的には入れ替わりつつ、総体としての世界は緩やかに変化する同一性を保っていることを示唆している (cf. VA: 68f)。

(14)美の現象にかんして、IKpp: 63 において、美の成立に公開性が必要と云われることは興味深いが、この問題は本稿の関心の外にある。

(15)ただし、この点にかんしてアーレントにも揺らぎがある。論考「文化の危機」においては、美が永続性や不死性を可能にする述べられる (BPP: 205, 215)。(もの)の本質を美において理解する川崎 (2010: 23c) の解釈は、これも典拠にまつている。だが前註にあるとおり美が共同主観的な判断に基づくことすれば、美を(もの)の本質とするとき、(もの)をふたたび人間的意味の次元に回収してしまうことになるのではないか。少なくとも本稿は、この点で論理に一貫している『活動的生』の説明を採り、同書を内面的に読解する。

(16)「(もの)は「人間なしにはけつして成立しえなかつたものだが、他方では人間的実存の条件である」(VA: 18f)。この「みずから創りだした条件は、その人間的な起源にもかかわらず、自然の条件づける(もの)と同等の条件づける力を有する」(VA: 19)。人間的習慣も、アーレントの理解によれば、こうした(もの)のありかたに依拠している。世界にたいする親しみは、「人間と(もの)の交渉や人びとのあいだの交渉を規制する、世界の慣習やならわし *Sitten und Gebräuche* への親しみ」(VA: 112) である。

(17)Honig (1993: 2f) は秩序維持に資する徳性と、旧秩序を解体し秩序を新規に構成する徳性、いずれを原理となすかによって政治理論を分類し、アーレントを後者に属せしめた。彼女はアーレントが秩序維持を欠くと指摘するが、法概念はこの批判に反論する手がかりとなる。アーレントにおける法については毛利 (2013) が包括的な記述を与えている。

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。
- BPF: *Between Past and Future*, with an introd. by J. Kohn, Penguin Books, 2006 (orig. 1961).
- HC: *The Human Condition*, 2nd ed., Chicago: Univ. of Chicago Pr., 1998 (orig. 1958).
- LKPP: *Lectures on Kant's Political Philosophy*, ed. by R. Beiner, Univ. of Chicago Pr., 1982.
- OR: *On Revolution*, Penguin Books, with an introd. by J. Schell, 2006 (orig. 1963).
- VA: *Vita activa oder Vom tätigen Leben*, Taschenbuchausg., München: Piper, 9/2010 (urspr. 1960).
- 二次文献は(番番各刊行年:頁数)の略号で引用した。
- Bakan, M., 1979, "Hannah Arendt's Concepts of Labor and Work," in: *Hannah Arendt: The Recovery of the Public World*, ed. by M. A. Hill, New York: St. Martin's Press, pp. 49-65.
- Braun, M., 1994, *Hannah Arendts transzendentaler Tätigkeitsbegriff: Systematische Rekonstruktion ihrer politischen Philosophie im Blick auf Jespers und Heidegger*, Frankfurt a.M. et al.: Peter Lang.
- Honig, B., 1993, *Political Theory and the Displacement of Politics*, Ithaca/London: Cornell U.P.
- Janover, M., 2011, "Politics and Worldliness in the Thought of Hannah Arendt," in: ed. by A. Yeatman et al., *Action and Appearance: Ethics and the Politics of Writing in Hannah Arendt*, New York: Continuum, pp. 25-38.
- Taminiaux, J., 1997, *The Thracian Maid and the Professional Thinker: Arendt and Heidegger*, trans. fr. the French by M. Gendry, Albany: State Univ. of New York Press.
- 伊藤洋典 2001 『ハンナ・アーレントと国民国家の世紀』木鐸社。
- 小野紀明 2006 『ハイデガーとアーレント——『人間の条件』第二・二五節の読解』実存思想協会編『実存と政治(実存思想論集XXI)』理想社、五—二五頁。
- 川崎修 2010 『ハンナ・アーレントの政治理論——アレント論集I』岩波書店。
- 熊野純彦 2003 『差異と隔たり——他なるものへの倫理』岩波書店。
- 毛利透 2013 『アレント理論における法』『理想』六九〇号、理想社、一〇五—一八頁。
- 森一郎 2013a 『死を超えるもの——3・11以後の哲学の可能性』東京大学出版会。
- 2013b 『〈もの〉について——日本語で考える』『東京女子大学紀要論集』六四巻一号、一—二八頁。
- 2015 「訳者あとがき」ハンナ・アーレント、森一郎訳『活動的生』みすず書房。

※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。

キーワート アーレント、『活動的生』『人間の条件』、『もの』制作、持続性

〈公募論文〉

実存とトラブル

〔サルトルの読者としてのバトラー〕

藤高和輝

はじめに

本論は、ジュディス・バトラーがジャン・ポール・サルトルの哲学をいかに読み、論じてきたかを考察することを通して、バトラーとサルトルの思想的関係を再考するものである。バトラーは『ジェンダー・トラブル——フェミニズムとアイデンティティの転覆』（一九九〇）でサルトルを「デカルト主義者」、「男性中心主義者」と酷評している。しかしながら、初期の八〇年代の仕事から近年の作品まで広く見渡すなら、サルトルはバトラーにとってひじょうに両義的な思想家であることがわかる。この意味で、『ジェンダー・トラブル』に

おけるサルトル批判に両者の思想的関係を還元することはできないのであり、まして実存主義は構造主義ないしポスト構造主義によつて乗り越えられたという一般論に還元することはできない。本稿では、バトラーのサルトル読解の変遷を見渡すことを通して、むしろ両者の深い思想的な結びつきを示したい。最後にみるように、バトラーにおいて「実存」の問題は思想的課題として反復しているのである。

第一節と第二節では、『ジェンダー・トラブル』以前の八〇年代においてバトラーがどのようにサルトルを読解していたかを考察する。第一節でみるように、八〇年代のバトラーは現象学を、透明な自我を前提にした「デカルト的現象学」とそれに対して身体性を強調した「非デカルト的現象学」と

に区別し、後者を積極的、肯定的に評価していた。ここでは、サルトルはこのような二つの現象学の「あいだ」に位置づけられていたと言える。したがって、サルトルを「デカルト主義者」とみなす『ジェンダー・トラブル』におけるバトラーの解釈は、彼女自身の八〇年代の仕事と比較してもひじょうに単純化された解釈である。第一節では、この点をバトラーが八〇年代に現象学について論じた諸論文から明らかにする。第二節では、バトラーがサルトルをより本格的に論じている『欲望の主体——二十世紀フランスにおけるヘーゲル哲学の影響』（二九八七）を取り上げ、そこでサルトル哲学を「デカルト的／非デカルト的現象学」の「あいだ」に位置づける八〇年代のバトラーの解釈をより具体的に考察する。

第三節では、バトラーがサルトルを批判した『ジェンダー・トラブル』に考察を移す。八〇年代には両義的に評価されていたサルトルは、なぜ『ジェンダー・トラブル』では「デカルト主義者」と一面化され、批判されたのであろうか。第三節ではこの問いにアプローチし、『ジェンダー・トラブル』におけるサルトル批判の内実とその構造を明らかにする。

第四節では、『ジェンダー・トラブル』におけるもうひとつのサルトル批判を考察する。バトラーは同書でサルトルを「デカルト主義者」と非難したが、「異性愛」の「男性」を特権視する思想としても批判している。しかし、バトラーは論

文「暴力と非暴力——フアンソンにおけるサルトル」（二〇〇六）以下、「フアンソンにおけるサルトル」と略記）で、ジェンダーをめぐるオルタナティブなサルトル解釈の可能性を示している。そこで第四節では、「フアンソンにおけるサルトル」を『ジェンダー・トラブル』と対比させながら考察する。

第五節では、「フアンソンにおけるサルトル」で示唆されながら十分に展開されていないバトラーのサルトル読解をより正確に捉えるために、改めて『欲望の主体』に立ち返る。バトラーは「フアンソンにおけるサルトル」でサルトルの身体論にオルタナティブな解釈の可能性を探っているが、サルトルの身体論はすでに『欲望の主体』で詳細に論じられている。そこで『欲望の主体』を読み直すことを通して、その解釈をより深く捉え返したい。

このように、バトラーがサルトルをいかに読んできたか、その足跡を辿った上で、最後に、改めて両者の理論的關係を素描する。その際、両者の思想が深く交差する地点を浮き彫りにする。とりわけそこで着目したいのが、バトラーの主体理論が（しばしばサルトルと対立的に捉えられる）フーコーの権力論に則りながら逆説的にもサルトルの実存思想に近づく点である。それは、バトラーが主体の「責任」をいかに理論化するかという点に顕著である。このような考察を通して最後に確認するのは、ポスト構造主義思想家のひとりとして目される

バトラーの思想に「実存」の問題が回帰している点である。

一 「デカルト的現象学」と「非デカルト的現象学」のあいだ

——八〇年代バトラーにおけるサルトル哲学の位置

バトラーは『欲望の主体』でヘーゲル哲学とその二十世紀フランスにおける受容史を考察している。バトラーは二十世紀フランス思想をヘーゲル主義の観点から考察し、サルトルもまたそのような系譜の中で読解される。興味深いことに、サルトルについて考察した第三章「想像的な追求」は同書の中でもっとも多くのページ数が割かれている。

『欲望の主体』はある意味でひじょうにフランスの悪い著作である。というのは、個々の思想家を論じる分量にあまりに食い違いがあるからである。^①サルトルはそのなかでももっとも多くの分量が割かれているのだが、八七年に出版された時点での『欲望の主体』の全体構成からすると、これはあまりに長大であり蛇足の感を与える。なぜなら、『欲望の主体』におけるヘーゲル哲学の二十世紀フランス遍歴はフーコーに関する考察で終わっており、しかもそのフーコーの思想がもっとも重要な貢献として評価されているからである。したがって、フランス・ポストモダンによって否定的に乗り越えられていくサルトルの思想を仔細に検討する必要は、全体の構成から言うともあまりないように思えるのである。

このアンバランスさは『欲望の主体』の出版事情と大きく関わっている。フランス・ポストモダンを考察した第四章は、バトラーによれば一九八六―八七年の約一年のあいだにほとんど準備のない状況で書かれたものであり、彼女自身「若書き」の一種であると断っている (D. p. vii)。つまり、一九八四年に博士論文として提出された『欲望の主体』では、フランス・ポストモダンに関する考察はなく、ヘーゲルからコジェーヴ、イポリット、サルトルに関する考察で終わっていたのである。^②この観点からみるなら、もともと『欲望の主体』はサルトルの実存思想にいかにもヘーゲル哲学の伝統が脈々と受け継がれているかを (コジェーヴ、イポリットの系譜に即して) 論証したものとして考えることができるだろう。このように考えるなら、サルトルに関する膨大な量の考察も首肯できる。また、バトラーの記述の「バランスの悪さ」は単に出版事情の問題だけでなく、八〇年代において彼女自身の理論的パスpekティブが大きく揺らいでいた点に求めることも可能である。別の論文で論じておいたように、^③八〇年代のバトラーは現象学かフーコーの系譜学を採用するかで揺れており、八〇年代全体ではどちらかという現象学の方に比重があったと言える。実際、博士論文執筆 (八四年) 以後にバトラーが書いた八〇年代の論文のほとんどは現象学に関するものであり、とりわけボーヴォワールとメルローポンティに関する

ものだった⁽⁴⁾。そこでまず本節では、『欲望の主体』を取り上げる前に、その周辺の諸論文においてサルトルの哲学がいかに位置づけられているかを簡単に確認しておこう。

八〇年代におけるバトラーは、「シモーヌ・ド・ボーヴォワール『第二の性』におけるセックスとジェンダー」(一九八六)や「セックスとジェンダーの変異——ボーヴォワール、ウィティッグ、フーコー」(一九八七)などの論文で、現象学を「デカルト的現象学」と「非デカルト的現象学」の二つに区別している。バトラーの言う「デカルト的現象学」とは言語や文化に先立つ純粹な自我を前提にする現象学であり、ここでは「デカルト的自我」は「身体をもたない魂 (disembodied souls)」とみなされる。それに対して、「非デカルト的現象学」においては、この「自我」がはじめから「身体を具えた (embodied)」ものであることが強調される。バトラーはこの「非デカルト的現象学」の代表者としてメルロ＝ポンティやボーヴォワールを挙げており、例えばボーヴォワールに即して次のように述べている。「人は女に生れない、女になるということとは、この『なる(生成)』が肉体から離れた (disembodied) 自由から文化的な身体化 (embodiment) への道をたどるということを意味しない。実際、ひとははじめからその身体であり、そしてそののち、そのジェンダーになるのである。セックスからジェンダーへの運動は、身体化された生 (embodied

life) に内的であり、すなわち、それは一方の身体化から他方の身体化への運動なのである」(Butler, 1987, p. 130)。したがって、主体が身体化されているということは、純粹な自我が派生的に文化や社会性を身につけるのではなく、主体がはじめから文化的、社会的、歴史的状況に投げ込まれていることを意味する。八〇年代のバトラーは、この「非デカルト的現象学」に「批判的なジェンダーの系譜学」の「適切な出发点」(Butler, 1988, p. 525) を見出ししていたのである。

このような現象学の区別において、サルトルはその「あいだ」に位置づけられていると言える。例えば、バトラーはボーヴォワールを評して、彼女が「彼の〔サルトルの〕非デカルト的な最良の部分」(Butler, 1987, 130 (「」は引用者注)) を引き継いだと表現している。事実、バトラーは前述の諸論文のなかで、サルトルの哲学に「デカルトの亡霊」とこのデカルト的亡霊から離れようとする身体の探求の双方を指摘しており、後者の立場を先鋭化させた思想としてボーヴォワールの哲学を位置づけているし、後者がメルロ＝ポンティの『知覚の現象学』と近い内容をもつものと解釈している。このように、バトラーはサルトルの思想にデカルト的／非デカルト的傾向の双方を認めていたのである。

このように、『ジェンダー・トラブル』では「デカルト主義」に一元化されることになるサルトルの思想は、八〇年代にお

いては「デカルト主義」に尽きない「非デカルト的な」読解可能性を孕んだ両義的な思想として読まれていたのである。そこで次節では、『欲望の主体』を取り上げ、八〇年代のバトラーのサルトル解釈をより詳しくみていこう。

二 身体のパラドックス

——『欲望の主体』におけるサルトルの両義性

そもそも『欲望の主体』がヘーゲル哲学に関する考察であるとともにヘーゲル哲学の二十世紀フランス受容について考察した点については、すでに指摘した通りである。そこでバトラーは「ヘーゲルの主体」を「全体性の主体」としてではなく、「脱自の主体」とみなしている。ここではバトラーのヘーゲル論について詳述する紙幅はないので、ごく簡単に確認しておくにとどめよう。バトラーによれば、『精神現象学』における「ヘーゲルの主体」は自己の外部に絶えず真理を見出そうと努める脱自的主体である。この主体は外部を志向し、反省によつて自己を取り戻そうとするが、その試みに絶えず失敗する「脱自的主体」であるとみなされる(SD, p. xv)。このようなヘーゲル解釈はジャン・リュック・ナンシーやカトリーヌ・マラブーら脱構築派やスラヴォイ・ジジェクなどラカン派のヘーゲル解釈に連なるものだろう。⁵⁾

また、この点にもまして独創的な視点は、バトラーがヘー

ゲル哲学を身体 viewpoint から読解している点である。⁶⁾ バトラーは『欲望の主体』のなかの「主人と奴隷の弁証法」に関する考察で、主人の欲望が「身体から離れた (disembodiment) 欲望にならざるをえないことを指摘している。「生死を賭けた闘い」に勝利した主人は、身体や物質から独立した自由な主体として現れる。しかし、主人は自身の自由が奴隷の労働や生産物に依存して可能になっていることを経験する。そのためバトラーは、自由の追求はまさにそれが排除したはずの身体によつて失敗しており、自由が実現されるためには身体が「媒介」が必要であることを指摘する。自由が実現するためには身体が「媒介」が必要なのであるが、しかしまさに身体は同時に自由の「限界」でもあった(SD, p. 55)。ここに「身体のパラドックス (bodily paradox)」（ないし「有限な自由のパラドックス (the paradox of determinate freedom)）が生じることになる。バトラーは『欲望の主体』でこのパラドックスを二十世紀フランス思想に読み込んでいく。そこで以下では、バトラーのサルトル解釈に即してそれをみていこう。

サルトルの「自由の主体」は「無」という「否定」に依拠する。サルトルにとつて、対自存在は「それがあらぬところのものである」か「それがあるところのものではあらぬ」存在である。それは所与や事実性を否定し超越することによつて成り立つ意識的存在である。その限りで、「サルトル的主体」

は「肉体離脱した」意識の主体である。しかし、「サルトルの主体」は同時にその自由が規定されること、あるいは身体化されることを絶えず要求する主体としても現れる。実際、サルトルの主体は、即自と対自の一致という理念を追求する存在である以上、そこでは即自存在から切り離された対自存在のみが追求されているわけではない。ここに、バトラーはヘーゲルにおいて見出した「身体のパラドックス」ないし「有限な自由のパラドックス」を認める。「サルトルの即自と対自の存在論的二元論は有限な自由のパラドックスの再定式化としてみることができる」(SD, p. 96)。

対自存在とは、「それであらぬところのものである」か「それであるところのものではあらぬ」意識の存在状態を指していた。つまり、意識はその対象に向かって「超越」し、その対象ではあらぬものとして、その対象の「無化」として存在する。このように即自存在の「無化」として与えられる対自存在は、しかし「絶対的な無」ではない。それは「存在全般の無化ではなく、個別的特殊的な即自の無化である」(EN, p. 666, 四六七頁(Ⅲ))。したがって、「対自は、無全般であるのではなく、一つの特異な欠如」であり、それは「これ、これ、この存在の欠如として、自己を構成する」(EN, p. 666, 四六七頁(Ⅲ)、強調原文)。したがって、「欠如」の形態にある対自は、その根拠として即自存在を求め、究極的に「即自―対自」の「一

致」を目指すことになる。この人間存在の根本的な欲望を、サルトルは「神であろうとする企て」と形容する。というのは、神とは即自存在と対自存在とが一致した自己原因的存在者だからである(EN, pp. 611-612, 三四三頁(Ⅲ))。だが、サルトルはまさしくこの「神であろうとする企て」が実現不可能であると結論する。「対自は、事実上、存在としてのかぎりにおいてみずから自己を根拠づけようとする不断の企てであり、また、この企ての不断の挫折である」(EN, p. 668, 四七三頁(Ⅲ))。サルトルの主体は脱―自的であらざるをえないのであり、そこから「人間はひとつの無益な受難である」(EN, p. 662, 四六三頁(Ⅲ))という周知の結論が下されることになる。しかしながら、このことはサルトルの「実存的主体」が単なる「肉体離脱した」意識の主体ではないことを意味する。たとえ即自―対自の一致が不可能であるにせよ、しかし、サルトルの「実存的主体」は絶えずその「身体化」を要求するものであると言うことができる(この点は第五節で詳述する)。この意味で、サルトルにおいて身体は自由の「物質的条件」(SD, p. 137)として理論化されているとバトラーは読解する。事実、バトラーはヘーゲルの「形而上学的主体」から(コジエーヴ、イポリットを經由して)サルトルの「実存的主体」へと至る運動を「意識の緩やかな身体化」の過程や「ヘーゲルの教義を具体化する」運動とみなしており、サルトル哲学に身体

の視点を積極的に読み込んでくる (SD, p. 93)。

このように、『欲望の主体』ではサルトル哲学を単に「デカルト主義」として一蹴することが目指されたわけではない。むしろ、バトラーはサルトルの哲学がデカルト的契機と非デカルト的契機の双方をもつものだともなしており、このことは『欲望の主体』では「身体のパラドックス」として理論化されている。そこで例証されているのはサルトル的主体が身体から自由になることの不可能性であり、したがって、八〇年代のバトラーにとってサルトル哲学はデカルト主義のいわば臨界にあつたと言えるだろう。

三 『ジェンダー・トラブル』における サルトル批判とその構造

このように、八〇年代のバトラーにとって、サルトル哲学は決して「デカルト主義」に尽きるものではなかった。ところが、バトラーは『ジェンダー・トラブル』でサルトルを単に「デカルト主義者」とみなして批判することになる。なぜ、バトラーは八〇年代の仕事を忘却したかのようにサルトル思想がもっていた両義性を抹消してしまったのだろうか。本節では、サラ・ヘイナマーの論文「女とは何か?——性的差異の基礎づけをめぐるバトラーとボーヴォワール」(一九九七)を参照しながら、この問いにアプローチしたい。

バトラーは『ジェンダー・トラブル』でサルトルを「デカルト主義者」とみなしただけでなく、八〇年代には「非デカルト的現象学」とみなしていたボーヴォワールの思想をも「デカルト主義」と一蹴している⁽⁸⁾。バトラーのボーヴォワール批判は以下のようなものである。彼女は、ボーヴォワールの有名なテーゼ「ひとは女に生まれるのではない、女になるのだ」を引きながら、「女になる」前の「ひと」が前提にされていると批判し、この「ひと」がジェンダーを「選択」するような主意主義的な主体であると批判する (Butler: 1990, p. 72; 四五頁)。これは明らかに、八〇年代の解釈と比較すると転倒した解釈である。バトラーは八〇年代には、この「ひと」がそもそもデカルト的な主体ではなく、身体化された (embodied) 主体である点にボーヴォワール思想の独自性をみていたからである。

ヘイナマーはこのような「転倒」を明らかにするだけでなく、このような「転倒」が生じた理由に関して興味深い分析を行っている。バトラーが『ジェンダー・トラブル』で示したジェンダー・パフォーマンスティヴィティに対して、「ジェンダーを服装のように自由に選ぶことができる」とする誤った主意主義的な解釈がなされた。しかし、バトラーはそのような主意主義をはつきりと斥けている。事実、バトラーが『ジェンダー・トラブル』で批判したことは、行為の「背後」に行

為主体を前提にする主意主義的な操作に対してであった。しかし、ヘイナマーはまさしく、この「主意主義に反対する議論がボーヴォワールの『第二の性』に対する批判と合流している」(Heinama, 1997, p. 21) 点を浮き彫りにする。つまり、バトラーはボーヴォワールを主意主義者やデカルト主義者とみなしスケープゴート化することで自身を非主意主義的、非デカルトな立場として示そうとしたと言っているのである。

ヘイナマーは指摘していないが、このことはサルトルに關しても敷衍できるように思われる。⁹ 私たちが確認したように、サルトルは八〇年代のバトラーにとって単なる「デカルト主義者」ではなかった。その思想はバトラーにとって、むしろデカルト主義の臨界にあった。つまり、八〇年代のバトラーはサルトル哲学を「非デカルト的」読解に開かれたものとしても位置づけていたのである。だが、バトラーは『ジェンダー・トラブル』でサルトルを「デカルト主義者」に画一化する。ここでは、八〇年代には認められていたサルトル哲学の「非デカルト的」契機は一切消失している。ヘイナマーの解釈を敷衍するならば、その解釈は自身の立場を鮮明に打ち出すための戦略的な操作だったと言えるだろう。

もちろん、だからといって、『ジェンダー・トラブル』におけるバトラーのサルトル批判がすべて間違っていると言いたいわけではない。しかし、八〇年代のバトラーがデカルト

的な仮定に対してサルトルやボーヴォワール、メルロ・ポンティらの「非デカルト的現象学」にそれを乗り越えるような視点を看取していたことも事実なのである。¹⁰ この意味で、『ジェンダー・トラブル』におけるサルトル(ないしボーヴォワール)批判は、彼女自身が八〇年代に育んでいたはずの現象学や実存哲学という背景を忘却し切断してしまう可能性がある点でひじょうに問題含みなのであり、さらに近年バトラーが明らかに現象学の知見を再び導入していることを考え合わせるなら、¹¹ 『ジェンダー・トラブル』における現象学批判はバトラーと現象学の対話の可能性をむしろ見失わせる危険があると言わなければならない。したがって、ここで指摘しておくべきは、バトラーの『ジェンダー・トラブル』における現象学批判が誤っているということではなく、バトラーと現象学の理論的關係をこの批判に還元し一面化するべきではないということである。

四 「暴力と非暴力」——フェノンにおけるサルトル におけるサルトル解釈

バトラーは『ジェンダー・トラブル』でサルトルを「デカルト主義者」とみなしただけでなく、「異性愛・男性中心主義者」としても酷評している。バトラーは『ジェンダー・トラブル』で、次のように述べている。「サルトルにとって、

欲望——疑わしいことに異性愛的で男性的なものだと考えられている欲望——はことごとくトラブルとみなされている。欲望をもつ男の主体にとってトラブルがスキヤンダルとなるのは、女という「対象」がどうしたわけかこちらのまなざしを見返したり、視線を逆転させたり、男の立場や權威に歯向かったりし、それによって女という「対象」が男の領域に侵入するとき、つまり予期しないエイジェンシーとなるときである」(Butler, 1990, p. xxx, 八頁)。バトラーにとって、この「男性中心主義」の問題は主体を透明なデカルト的主体とみなす解釈と連関しており、「デカルト主義—男性中心主義」の構造が告発されている。¹²⁾しかし、論文「ファノンにおけるサルトル」では、ジェンダーをめぐって別のサルトル解釈の可能性が示唆されてもいる。バトラーはそこで、サルトルを単に「男性中心主義者」とみなすのではない解釈を開陳しているのである。そこで、「ファノンにおけるサルトル」を考察することにしたい。

バトラーは「ファノンにおけるサルトル」で、フランツ・ファノンの『地に呪われた者』に寄せたサルトルの序文を集中的に取り上げている。バトラーはそこで、サルトルの序文における「語りかけ」の様態を考察している。「サルトルはヨーロッパ人に対して、あたかも彼らに、すなわちサルトルが「あなたたち」と語りかける者たちに向けられていない

会話に聞き耳を立てるように、このテキスト〔引用者注：『地に呪われた者』を読むよう要求する〕(Butler, 2015, p. 173, 二二八頁)。このように「ヨーロッパ人」を「輪の外部に置く」呼びかけによって、サルトルは「ヨーロッパ人の読者が特権の喪失を経験すると同時に、社会的に排除され抹消された立場の中で実効性をもつ共通の感情に従うことを」(Butler, 2015, p. 174, 二二八頁)迫るのである。

だが、バトラーはサルトルのこの「語りかけ」の様式においてそこで想定されている人間が「ヨーロッパ人男性」と「ファノンの兄弟」という二つの「男性」の陣営に分けられていると指摘する (Butler, 2015, p. 172, 二二七頁)。サルトルの「語りかけ」の様式において、「人間」とは「男」であると想定されており、したがってサルトルのナラティヴは二つの男性性を経巡るものでしかない。しかしながら、バトラーはまたこの論文の最後で、サルトルとファノン双方においてこのような「人||男 (man)」を越える語りの可能性が潜在的に含まれている点を見出しもいる。それは「身体」に根ざした語りの様式である。バトラーはファノンの言葉「おお、私の身体よ、つねに私をして問いかける人間たらしめよ！」に即して、「永続的で開放的な問いを条件づける身体としての自己に対する語りかけ」を見出し、そこに「彼の民族アイデンティティの承認でも彼のジェンダーの承認でもなく、む

しろ、あらゆる意識に開かれたものとしての立場を与えるような集団的な承認を行う」可能性を認めている (Butler, 2015, p. 193, 一三九頁)。バトラーはその「問い」がサルトルの「相互要求の無限の統一」という言葉と共振しているとみなす (Butler, 2015, p. 196, 二四一頁)。そして、バトラーはサルトルが対談で語った次の一節にジェンダーに開かれた「人間」の再構築の可能性を見出している。

私たちは性的関係の領域を超えてさえ、私たちの身体をすべてのひとに委ねる。見ることに、触れることによって。あなたはあなたの身体を私に委ね、私は私のものをあなたに委ねる。私たちは身体として、他者のために実存する。しかし、私たちは同じようには意識として、観念としては実存しない。たとえ、観念が身体の変形だとしても。

もし私たちが本当に他者のために、身体として、絶えず裸のままにされる可能性のある身体として——たとえこれが実際には決して起こらないにせよ——実存することを願うなら、私たちの観念は身体から到来するものとして他者に現れるだろう。言葉は口のなかの舌によって形成されるあらゆる観念はそれのもっともあいまいなもの、つかの間のもの、判読困難なものでさえ、このようにして現れる。隠されたもの、ある世紀には男性や女性の名誉とみなされて

いた秘密、私にはひじょうに馬鹿げたことに思えるこの秘密はもはや存在しない。(Sartre, 1976, p. 142)

この一節を引きながら、バトラーはサルトルの「あなた」という「語りかけ」に他者に身体を委ねる語りの可能性を見出す。それは既存の「人間」の定義から締め出された他者に身体を委ねることで、「人＝男 (man)」を越えた「人間 (human)」を新たに再構築する可能性を探求するものであるとみなされる。とりわけ、引用部は「性的関係」に言及しているが、それによってサルトルの「あなた」という語りが「ジェンダーの問題に開かれた代名詞」(Butler, 2015, p. 197, 二四二頁)になることをバトラーは指摘するのである。

ところで、『ジェンダー・トラブル』と比較するならば、このサルトル解釈はバトラーの新しい見解であり発見であるようにみえるだろう。ところが、この洞察は実はすでに『欲望の主体』のなかに現れているものなのである。実際、バトラーは「フアンンにおけるサルトル」で引いた上記のサルトルの言葉をすでに『欲望の主体』で取り上げて考察している。ここで、私たちは論文「フアンンにおけるサルトル」から『欲望の主体』へとふたたび立ち戻らねばならない。「フアンンにおけるサルトル」ではたしかにジェンダーに開かれたサルトル解釈の可能性が示唆されてはいるものの、その解釈はこ

れ以上展開されてはならず、そのため、バトラーがサルトルの身体論をいかに解釈し、どのような点に可能性を見出したかはやや漠然としている。したがって、その解釈の内実をよりいっそう正確に知るために『欲望の主体』の議論に改めて立ち返る必要があるのである。そこで次節では、バトラーの『欲望の主体』におけるサルトル論、とりわけ「トラブルと熱望——『存在と無』における性的欲望の循環」と題された節の議論にその解釈の内実をみていこう。

五 欲望のトラブル

——「ファノンにおけるサルトル」から『欲望の主体』へ

先にバトラーが着目していたサルトルの一節は『欲望の主体』では、サルトルの「性的欲望」に関する議論を論じる導入として触れられている。すでにみたように、八〇年代のバトラーはサルトル哲学がデカルト的な側面と非デカルト的な側面を併せ持つものだとみていた。前者が身体から離れた意識を前提にするものであるなら、後者は意識がそもそも身体化されているとみなす立場である。ところで、バトラーがサルトル哲学に後者の側面を見出すのは、まさに『存在と無』における「性的欲望」の議論においてなのである。バトラーによれば、「欲望は実存的欲望の議論では肉体離脱の理念の下にあったが、サルトルは性的欲望の文脈では欲望の企てに

関するオルタナティブな解釈を定式化した」(SD, p. 137)のであり、そこに「身体化された意識」(SD, p. 93)の契機がある。以下では、サルトルの性的欲望の議論とそれをバトラーが『欲望の主体』でいかに解釈したかをみていこう。

サルトルは『存在と無』において、性的欲望を「トラブル＝混濁 (trouble)」として規定する (EN, p. 427, 四二四頁 (H))。性的欲望は他の欲望とは異なる。例えば、「飢え」においては欲望の意識は透明である。というのは、「飢え」においては意識はそれが満たされた状態に向かって「身体的事実性」を超出するから、「この事実性は対自の本性そのものを巻き添えにするものではない」(EN, p. 427, 四二六頁 (H))。そこでは意識は「対象をめざす一点で透明なのである。しかし、それに対して、「性的欲望は私を巻き添えにする」(EN, p. 428, 四二七頁 (H))。それは「身体的事実性」に粘着させられるのである。私たちは「欲望の外に立って」(EN, p. 428, 四二七頁 (H))ある人物に対して性的欲望を抱くということはあるにないであり、この意味で性的欲望は「トラブル」つまり「混濁した」欲望なのである。「性的欲望の場合には、意識はいわばねばねばさせられている。われわれは、事実性によって侵されるままになっており、事実性から逃れることをやめ、欲望に対する受動的な同意へ向かって滑り落ちるよう思うられる」(EN, p. 428, 四二七頁 (H))。

性的欲望が「トラブル」であるのは、意識が身体的事実性を超出するからではなく、むしろ意識が「自己をして身体たらしめる」(EN, p. 429, 四三〇頁(II))からであった。ところで、性的欲望とはサルトルにとって「他者体験」である。「性的態度は他者に対するひとつの原初的な態度である」(EN, p. 447, 四七三頁(II))。サルトルにとって、性的欲望ないしセクシュアリティは決してセックス(生物学的性差)から帰結するような本能の類ではない。ある意味で『ジェンダー・トラブル』を思わせる語り口で、サルトルは「もし、セックスが単に用具でしかなく、ひとつの根本的なセクシュアリティのいわば象徴でしかないとしたら、どうなるだろうか」(EN, p. 424, 四一六頁(II))と問うている。バトラーがセックス―セクシュアリティの因果論を転倒させたのに似て、サルトルは性的欲望における他者体験こそが根本的であり、セックスはその象徴的な表現でしかないとみている。

周知のように、サルトルは性的欲望における他者体験をサドーマゾヒズムの「循環」によって説明している。サルトルによれば、サドーマゾヒズムの試みはそれぞれ「挫折」を運命づけられたものである。サディズムは他者を対象化することで自己の自由を実現しようとする。サディストは他者を身体的事実性に還元することで自己の自由を追求するのだが、しかし、サディストはその「快楽」において自己を身体化せ

ざるをえない。快楽はサディストを、自身が否定しようとしたはずの身体性にむしろ陥らせてしまう。それに反して、マゾヒストが試みるのは自己の対象化であり身体化であり、それによって他者を自由な主体として立てることである。ところが、マゾヒストは自己を道具に変えることを意識するとき、まさにその瞬間に、自己の自由、対自存在を露わにしてしまうのであり、そのとき他者がむしろ道具的な地位に結びつけられてしまう。かくして、サドーマゾヒズムはそれぞれ「挫折」を経験する。サドーマゾヒズムは「主体であるとともに対象であることの不可能性」を示しているといえる。この意味で、サドーマゾヒズムは「弁証法」の関係ではない。その関係は決してアウフヘーベンされえない「循環」であるとされる。この「循環」はサルトルにとって他者関係を規定するものである。

この「循環」は即自と対自の不一致という存在論的な必然性を示しているものとしても読むことができる。しかし、ここでバトラーが強調するのは、この「性的欲望」において示された「主体であるとともに対象であることの不可能性」が単なる存在論的な条件や対自存在の一般的性格から引き出されるというよりも、むしろ「身体的生(corporeal life)」に起因するものであるという点である。実際、サルトルにおいて「対自存在」は「即自存在」の「否定」に立脚するものだけ

たが、「性的欲望」の議論ではまさに「身体」が「対象」として分離されることが示されている。そこでは意識と身体の関係性は「混濁した」ものであり、両者は混じり合っている。バトラーが言うように、ここでは「事実性はもはや外部にはない。…」それは自分自身の肉の経験である」(SD, p. 148)。このように「性的欲望」の議論では、「主体であるとともに対象であることの不可能性」は存在論的な抽象的な条件というよりは「肉の経験」から導き出されたものとして把握されているのである。

このような自己を身体化する主体のありようは、『欲望の主体』では身体から離脱した「デカルト的な意識的主体が絶えずその限界として身体に直面せざるを得ず、主体の自由は身体によって媒介される必要があることを示す理論として積極的に読まれることになる。このような身体化の様式が論文「フアンソンにおけるサルトル」では、「男性的共同体」を越えた「人間」の探求を生み出すものとして新たに読み直されることになるのである。そして興味深いことに、この観点から読解するならば、私たちはバトラーの記述するジェンダー・トラブルをまさにその具体的な展開として読み直すことができるのである。

マルセル・シュテツラーは『欲望の主体』における「トラブルと熱望——『存在と無』における性的欲望の循環」の

節が『ジェンダー・トラブル』の「ゼロ章」であると述べている (Stoetzer, 2005, p. 356)。たしかに私たちがみてきたように、そこではじめて欲望はトラブルとして定式化されており、またバトラー自身『ジェンダー・トラブル』でサルトルの欲望論が自身のアイディアのヒントになったと述べている (Butler, 1990, p. xxx, 八頁)。『ジェンダー・トラブル』ではこの欲望のトラブルは生産的なものとして肯定されることになる。バトラーは『ジェンダー・トラブル』でジェンダーの身体化は不可能な理念であるとみなしている (Butler, 1990, p. 200, 二五七頁)。ジェンダーはその実現、身体化に絶えず「失敗」するのである。この「トラブル」や「失敗」がジェンダーを非自然化し、偶然化し、それによって「ラディカルなジェンダーの増殖」を引き起こす「パロディの実践」として肯定されることになるのである (Butler, 1990, p. 200, 二五七頁)。

この観点からみるならば、サルトルの「性的欲望」に関する議論は『ジェンダー・トラブル』において単に批判されているだけでなく、同時にラディカルに延長されたとも言えるだろう。「フアンソンにおけるサルトル」において、バトラーはサルトルの思想に「人＝男」の共同体を越えた語りの様式を見出していた。すなわち、サルトルの思想に、「あなた」への関係性を構築しようとする相手に身体を委ねる形式や接触があること、そこに「すでに形成されたヒューマニズム

の地平を越えた人間の探求」の可能性があることを示唆していた (Butler, 2015, p. 197, 二四二頁)。この意味で、他者に自己の身体を委ねる際に生じるであろう「トラブル」は、「新しい人間」を構築するための生産的な契機なのである。『ジェンダー・トラブル』では、この「トラブル」はジェンダー規範から排除された人々の承認に向けて積極的に援用され、単に自―他の二者関係のあいだのトラブルとしてではなく、そこで前提にされている性別二元論や異性愛中心主義という社会的規範にトラブルを引き起こすものとして理論化されている。したがって、バトラーはジェンダーの二元論や異性愛主義に制限されていたサルトルの「トラブルとしての欲望」を女性やセクシュアル・マイノリティの「承認」に向けた生産的な契機としてラディカルに押し広げたと見えよう。

おわりに——バトラーの実存主義？

本論はバトラーのサルトル読解の変遷を考察した。『ジェンダー・トラブル』の読者なら、そこでバトラーがサルトルに否定的にしか言及していないことを知っているはずである。しかしながら、バトラーのサルトル読解の全体を見渡すならば、バトラーがサルトルに負っているものは彼女が『ジェンダー・トラブル』でサルトルに対して行った批判的な言及に尽きる

ものではないことが明らかになった。たしかにバトラーは折に触れ、サルトルの思想に対してそのデカルト主義的傾向や異性愛―男性中心主義的な側面を批判しているが、同時にサルトルの哲学のなかにそれらを批判的に問い直す視点をも見出していたのである。そればかりではない。バトラーのサルトル解釈を追うことで、私たちはバトラー自身の主体理論そのものにサルトル的な実存のテーマが反復されていることを発見することができるのである。最後に、この点について素描して本論を閉じることにしよう。

とりわけ、バトラーの主体理論がサルトルの実存思想に接近するようにみえるのは「主体の責任」をめぐる議論においてである。周知のようにバトラーはフーコーの「主体化Ⅱ服従化」の理論を引き継ぐが、バトラーは『権力の心的生——主体化Ⅱ服従化に関する諸理論』(一九九七)でそこに二つの契機をみている。ひとつは人間が「外的権力」に「服従する」契機であり、主体はこの「服従」によって創始される。いまひとつは、この「外的権力」を自己の「行為能力」として「引き受ける (assume)」契機である。この意味で、行為能力とは「主体によって引き受けられた (assumed) 権力」(Butler, 1997, p. 11) なのである。バトラーはこれら二つの契機をそれぞれ、「権力に服従する」と (becoming subordinated by power) と「主体になる」と (becoming a subject) と定式

化している。ここで重要なのが、これら二つの契機は必ずしも一致しないという点である(Bulter, 1997, p. 12)。例えば、「同性愛者 (homosexual)」がもともと病理学の用語として生まれたにもかかわらず後に同性愛者の政治的権利を確立するための抵抗の用語として再構築されたように、主体が可能になる条件としての「権力 (power)」と主体自身が行使する「行為能力 (agency)」とは一致せず、むしろそこにはその条件に反抗する可能性さえある。したがって、たしかに主体は権力によって形成されるが、主体はその権力を「引き受け」、自己の能力として「行使する」点において「責任」があると言える。主体の行為能力が権力によって可能になるのである、しかしその能力の「行使」は権力によって「決定」されているわけではない。そこにはいわば「有限な」限定された自由が存在するのである。

この意味で、バトラーの議論は『欲望の主体』でヘーゲルやサルトルらに見出した「有限な自由のパラドックス」を反復している。そのとき、バトラーとサルトルの哲学は次の二点において共振するように思われる。第一に、「権力」や「世界」といった用語の違いこそあれ、両者に共通しているのは主体が「脱自」の様態において捉えられている点である。両者において、主体は「外的状況」である「世界」や「権力」に投げ込まれた「脱自」の様態に貫かれており、そのため主

体の自己同一性は「不可能」と宣告される¹⁵。第二に、両者は主体の「責任」を理論化するとき、外的に形成された自己を「引き受ける」点に求めている。サルトルは『情動論素描』(一九三八)で次のように述べている。「この人間的現実が私であるということは、どうでもいいことではない。なぜなら、まさしく人間的現実にとつて、実存する (exister) とはつねに己れの存在を引き受ける (assumer) ことであり、つまり己れの存在をまるで石などがそうするように外から受け取る代わりに、それに対して責任をとることだからである」(Sartre, 1938, p. 14, 一〇二頁)。バトラーにとつて「行為能力」が自己を外的に形成した権力を「引き受ける」ときに生起するように、サルトルにおいて「実存」は世界に投げ込まれた自己の存在を「引き受ける」ときに生起するのである。

この「引き受け」の契機はまさにサルトルが「アンガージェマン」という概念に賭けたものではなかっただろうか。ジャック・デリダはアンガージェマンに関して次のように述べている。「状況のなかで下される判断はいつも「…」決定不可能なものを背景にして、知とは異質の空間のなかでなされる賭である。アンガージェマン、それは自分が選んだのではない状況に拘束されてあること (être-engage) であると同時に、この状況のなかでなされる特典で保証のない企ての賭の証 (gage) でもある」(デリダ、一九九八、一七頁)。そして、これ

は「自ら選択したのでない生の条件と闘うこと——すなわち行為能力」(Butler, 2005, p. 19, 三五頁)と規定されるバトラーの「行為能力」の概念と響き合う。「有限な自由のパラドックス」を引き受けること、まさにこの点において両者の思索は深く共振しており、この意味で「実存」の問題はバトラーの思想においても執拗に反復されているのである⁽¹⁾。

この観点からみるなら、「実存主義」と「クイア」という二つの言葉の意外な親密性がみえてくる。もともと「変態」や「おかま」を意味する侮蔑語だった「クイア」がそれをあえて「引き受ける」ことで性の多様性を肯定し、性別二元論や異性愛中心主義に反抗する言葉として流用されたように、「実存主義」とはもともとネガティブな響きを持つ言葉であったのに、サルトルは一九四四年から四五年にかけてそれをあえて「引き受ける」ことで「実存主義」に生産的な意味を与えたのであった⁽²⁾。この意味で、バトラー／サルトル両者の思想には実存の問題、あるいは、それをいかに「引き受ける」か、という問題が見出される。そして、バトラーがサルトルに対して付け加えたのは、欲望や身体がもつトラブルを、単に主体の自己同一性の不可能を宣告するものとしてだけでなく、既存の社会規範に「開かれ」を迫るものとしてより積極的、肯定的に引き受けた点に求められるだろう。

(ふじたか・かずき／ジュディス・バトラー研究、フェミニズム思想史)

注

(1) 『欲望の主体』(一九八七)では第一章のヘーゲル論が四二頁、第二章で論じられるコジェーヴとイポリットの考察がそれぞれ一六頁と一三頁であるが、それに対してサルトルに関して論じた第三章は七三頁に及ぶ。第四章は全体が六三頁であるが、ここではフーコー、デリダ、ラカン、ドゥルーズ、クリステヴァら各思想家が考察されている。

(2) 博士論文時(一九八四)のタイトルは「回復と創造——ヘーゲル、コジェーヴ、イポリット、そしてサルトルにおける欲望の企て」である。

(3) 拙論「現象学からフーコーへ——初期ジュディス・バトラーにおける身体論の変遷について」(二〇一五)を参照。

(4) 以下、八〇年代にボーヴォワールやメルロ・ポンティを論じたバトラーの論文のタイトルと年号を挙げる。「シモーヌ・ド・ボーヴォワール『第二の性』におけるセックスとジェンダー」(一九八六)、「セックスとジェンダーのヴァリエーション——ボーヴォワール、ウイティグ、フーコー」(一九八七)、「パフォーマティブ・アクトとジェンダーの構成——現象学とフェミニズム理論」(一九八八)、「性的イデオロギーと現象学的記述——メルロ・ポンティ『知覚の現象学』のフェミニスト・クリティック」(一九八九)。

(5) 野尻英一も同様のことを指摘している。「今日、スラヴォイ・ジジェクやカトリーヌ・マラブーといった現代の思想家たちが、ヘーゲル、ラカン、フーコー、デリダ等を同列に扱いつつながら、自由に人間主体についての現代的な議論を展開しているのを見るならば、バトラーの一九八四年時点における博士論文は、実的に確にその研究主題を設定していたといわなければならない

い」(野尻、二〇一〇、一五三頁)。

(6) 『権力の心的生』(一九九七)や、カトリーヌ・マラブーとの共著『私の身体であれ——ヘーゲルにおける支配と隷属の現代的読解』(二〇〇九)では『欲望の主体』で論じられたヘーゲル『精神現象学』における身体がふたたび取り上げられている。

(7) 例えば、バトラーは『ジェンダー・トラブル』で「サルトルとボーヴォワールの著作では「身体」が意味を与えられるのはデカルト的な文脈のなかで根本的に非物質的と考えられている超越的な意識によってである」(Butler, 1990, p. 176, 二一九頁)と述べている。また、彼女は同書で「デカルト主義」と「サルトル主義」をほぼ同義に用いている。

(8) この点についてはヘイナマーの論文の他に、Coole (2008)や拙論(二〇一五)を参照。

(9) サルトルに関して言えば、ヘイナマーが指摘した「スケープゴート化」の問題はある意味で彼女自身が反復してしまっている。ボーヴォワールに対して精緻な読解を展開している一方で、ヘイナマーはサルトルに対してはやや安直に主意主義的な解釈を施している。

(10) むしろ、バトラーの思索の過程において、デカルト的前提に対する批判的視点は部分的にはまさに彼／彼女の現象学的試みから見出されたものだったと言える。例えば、バトラーは「シモーヌ・ド・ボーヴォワール『第二の性』におけるセックスとジェンダー」(一九八六)において、「身体から離脱した」主体が「男性的主体」であることをボーヴォワールに即して明らかにしている(Butler, 1986, p. 44)。

(11) この点についてはCoole (2008)を参照。

(12) だが、この解釈はそもそもバトラーが八〇年代にボーヴォワールの議論に即して見出したはずのものである。注(10)を参照。

(13) バトラーは『欲望の主体』でサルトルのジュネ論などの伝記研究や実存的精神分析にも「身体化された意識」の契機を看取し論じているが、ここでは取り上げない。

(14) ここで一貫して「身体」と呼んでいるものはサルトル哲学に即して正確に言い直すなら「肉(Chair)」と言うべきだろう。なお、「肉」に関してはバトラーもメルロ・ポンティに即して論じており、今後研究を要するテーマである。Butler (2004), Butler (2006)を参照。

(15) サリ・ロマン・ラゲルスベッツも同様のことを指摘している。『欲望の主体』のなかで、バトラーはサルトルに即して、いかに「人間は不可能なものを欲望するよう強制される」かについて語っている。私が主張したのは、バトラー自身の見方は「それと」まったく同じであるということである」(Roman-Lagerspetz, 2009, p. 342)。

(16) アラン・D・シュリフトも次のように述べている。「バトラーの作品が私にとって興味深い理由のひとつは、彼女自身の作品に回帰し続けている『抑圧されたもの』の一部にサルトルが仕えてあるように思えるときがある点である」(Schrift, 2001, p. 14)。

(17) サルトルが「実存主義」を引き受けた経緯については、海老坂(一九九六)を参照。

参考文献

- Butler, Judith, 1986, "Sex and Gender in Simone de Beauvoir's *Second Sex*," *Yale French Studies*, no. 72, pp. 35-49.
 —, 1987, *Subjects of Desire: Hegelian Reflections in Twentieth-Century France*, New York: Columbia University Press. [SD 略記]

- , 1987, "Variations on Sex and Gender: Beauvoir, Wittig, Foucault," in Benhabib, Seyla and Cornell, Drucilla, ed., *Feminism as Critique*, Minneapolis: Minnesota University Press, pp. 128-142.
- , 1988, "Performative Acts and Gender Constitution: An Essay in Phenomenology and Feminist Theory," *Theatre Journal*, vol. 40, pp. 519-531.
- , 1989, "Sexual Ideology and Phenomenological Description: A Feminist Critique of Merleau-Ponty's *Phenomenology of Perception*," in Allen, Jeffrey and Young, Iris Marion, ed., *The Thinking Muse: Feminism and Modern French Philosophy*, Bloomington and Indianapolis: Indiana University Press, pp. 85-100.
- , 1990, *Gender Trouble: Feminism and the Subversion of Identity*, New York and London: Routledge Press. (一一一九九(二〇〇六)・竹村和子訳『ジェンダー・トラブル——フェミニズムとマインデン・テーゼイの攪乱』青土社)
- , 1997, *The Psychic Life of Power: Theories in Subjection*, California: Stanford University press. (一一〇二一・佐藤嘉幸・清水知子訳『権力の心的な生——主体化＝服従化に関する諸理論』月曜社)
- , 2004, "Merleau-Ponty and the Touch of Malebranche, in Carman, Taylor and Hansen, Mark, eds., *The Cambridge Companion to Merleau-Ponty*, Cambridge University Press, pp. 181-205.
- , 2005, *Giving an Account of Oneself*, New York: Fordham University Press. (一一〇〇八・佐藤嘉幸・清水知子訳『自身を説明する』——倫理的暴力の批判』月曜社)
- , 2006, "Sexual Difference as a Question of Ethics: Alterities of the Flesh in Irigaray and Merleau-Ponty," in Olkowski, Dorothea and Weiss, Gail, ed., *Feminist Interpretations of Maurice Merleau-Ponty*, Pennsylvania University Press, pp. 333-347.
- , 2015 (2006), "Violence, Nonviolence: Sartre on Fanon," in Butler, Judith, Senses of the Subject, Fordham University Press, pp. 171-197.
- Coole, Diana, 2008, "Butler's Phenomenological Existentialism," in Carver, Terrell and Chambers, Samuel A, ed., *Judith Butler's Precarious Politics: Critical Encounters*, London and New York: Routledge, pp. 11-27.
- デリダ、ジャック、一九九八、梅木達郎訳「彼は走っていた、死んでもなお「やあ、やあ」——『レ・タン・モデルヌ』への書簡のための覚え書き」クロード・ランスマン編『記念号翻訳委員会訳』『レ・タン・モデルヌ五〇周年記念号』緑風出版、一一一—七六頁。
- 海老坂武、一九九六、「一九四五年の実存主義」ジャン・ポール・サルトル(伊吹武彦、他訳)『実存主義とは何か』人文書院、一一一—二七頁。
- 藤高和輝、二〇一五、「現象学からフーコーへ——初期ジュディス・バトラーにおける身体論の変遷」『年報人間科学』第三六号、大阪大学大学院人間科学研究科、社会学・人間学・人類学研究室、一〇三—一七頁。
- Heinämaa, Sara, 1997, "What is a Woman? Butler and Beauvoir on the Foundations of the Sexual Difference," in *Hypatia*: vol. 12, no. 1, pp. 20-39.
- 野尻英一、二〇一〇、「書評——『欲望の主体』ジュディス・バトラー

著「日本ヘーゲル学会編『ヘーゲル哲学研究』第十六号、リベ
シ書房、一五二—一五九頁。

Roman-Lagerspetz, Sari, 2009, *Striving for the Impossible: The
Hegelian Background of Judith Butler*, Helsinki: Helsinki
University Print.

Sartre, Jean-Paul, 1938, *Esquisse d'une théorie des émotions*,
Hermann. (＝二〇〇〇、竹内芳郎訳『自我の超越 情動論素描』
人文書院)

——, 1943, *L'être et le néant: Essai d'ontologie phénoménologique*,
Gallimard. (＝二〇〇八、松浪信三郎訳『存在と無——現象学
的存在論の試み(Ⅰ・Ⅱ・Ⅲ)』ちくま学芸文庫(ENと略記)
[邦訳の引用箇所は頁数の後に巻数を括弧に入れて付した。]

——, 1946 (1952), *Existentialisme est un humanisme*, Nagel. (＝一
九五五(一九九六)、伊吹武彦・海老坂武・石崎晴己訳『実存
主義とは何か』人文書院)

——, 1976, *Situations. X: Politique et autobiographie*, Gallimard.

Schrift, Alan D., 2001, "Judith Butler: Une Nouvelle
Existentialiste?," *Philosophy Today*, vol. 45, no. 1, pp. 12-23.

Stoetzier, Marcel, 2005, "Subject trouble: Judith Butler and
dialectics," in *Philosophy & social criticism*, vol. 31, no. 3, pp.
343-368.

キーワード ジュディス・バトラー、ジャン・ポール・サルトル、
身体、トラブル、実存

『都市と人間』

(レオ・シュトラウス著、石崎嘉彦・飯島昇藏・

小高康照・近藤和貴・佐々木潤訳、法政大学出版社局、

二〇一五年)

稲村一隆

本書は古代ギリシアの政治哲学に関する著作である。著者自身の序論の他に、アリストテレスの『政治学』と『ニコマコス倫理学』(第一章)、プラトンの『国家』(第二章)、トウキユディデスの『ペロポネソス人たちとアテナイ人たちの戦争』(第



三章)を主に論ずる二つの章から構成されている(邦訳ではさらにキヤサリン・ズッカーートの序文と訳者あとがきが付与されている)。シュトラウスによれば政治哲学のテーマは本書の表題にもなっている、「都市」と「人間」であり、そしてこれは古典の政治哲学のテーマである(二七―二八頁)。近代の政治哲学は古典を受け継ぎながらも変容した仕方でそれを扱っており、原初的理理解に基づいて扱うことができない。シュトラウスの理解によれば、「都市」は「社会」と「国家」を包含する概念であり、さらに「国家」と「社会」という区別より先行する概念である。都市の主要な関心事は高貴な生であり、成員の徳であり、リベラル・エデュケーションである(六八―七〇頁)。シュトラウスはこうした意味での「都市」と「人間」について古代哲学の見解を本書で取り扱っている。

西洋古代の政治哲学に取り組む必要性は「序論」で述べられている。シュトラウスによれば、それは彼の時代の危機、そして西洋近代の政治哲学の限界である。近代の理解によれば、哲学や科学は人間の生存状態の改善に役立つものであり、物質的繁栄、快適な自己保存、そしてそのような幸福の平等な享受に貢献するものでなければならなかった。自然科学は、人間が自然を統制できるかたちで把握することを可能にし、より大いなる繁栄に向けて進歩を可能にするものであった。しかしながらシュトラウスの時代には、もはやそのような目的が幸福と正義の意味であり、人間の問題の合理的な解決だと信じていることができない。このような目的の喪失こそが西洋の危機であり、近代

以前の政治哲学へと誘うことになる。

また社会科学の価値中立の問題もシュトラウスが古代の政治哲学へと関心を向ける理由になっている。彼の理解によれば、社会科学は事実と価値を分離し、前者に関して一般法則を導き出すことに注力を注いでいる。そして後者に関する人々の判断の根拠づけに関しては全くの無能力であることを自ら宣言している。シュトラウスによれば、政治的な事柄の理解に事実と価値の二分法は不要であり、この二分法をもとにした社会科学は政治の原初的 understanding の特異な変形にすぎない。そこで社会科学は普通の人々が持つ原初的 understanding も包括的に理解し、その中で社会科学の分析を位置付けなければ、自らが行っている科学的分析の意味も明晰に理解することができない。そのような常識的 understanding を入手できるのはアリストテレスの『政治学』であるとされ、第一章の探求へと促されることになる。

ソクラテスやプラトンと異なり、アリストテレスの『政治学』がなぜ政治に関する常識的で原初的 understanding を提示していることになるのか。シュトラウスの解釈によれば、アリストテレスにおいては賢慮 (prudence, *phronesis*) が観想から独立しているからである (六一頁)。賢慮とはある種の実践理性であるが、技術が特定の目的 (例えば医療は健康) に関わるのに対し、賢慮は全体としての人間の善、つまり善き生に関わっている。そして政治術は市民全体の善き生に関わるので、賢慮の一形態として捉えられる。ただしアリストテレスにおいて最高の生の形態は観想であり、賢慮は観想より劣っているが、賢慮の領域は観想か

ら独立した閉じた領域である。言い換えれば、善き生を考察する倫理学や善い秩序を考察する政治学は、彼の宇宙論から區別されており、政治に関しても自然全体の善に関する理解を必要とすると考えたプラトンは異なって、政治学の独立性が担保されている。アリストテレスは、身体の状態がよいことのみ奉仕する世俗的な徳と、観想に従事する哲学者の徳との間に、「道徳的な徳」を発見し、人々を哲学的観想の生へと駆り立てることを使命としなかつたがゆえに政治学の創始者となることのできた、と解釈される (六四頁)。

第二章ではプラトンの対話篇を読む手引きが述べられた後に、『国家』の詳細な解説が述べられる (第一巻は非常に詳しいが、中心巻の第五、六、七巻の数学的諸科学や善のイデアの解説がほとんどないという不均衡はある)。対話篇ではプラトン自身が登場しないために、登場人物の性格、会話の状況などに注意を払った上で、プラトンの意図がどこにあるかを知る必要がある、そこでシュトラウスは『国家』の登場人物の特徴に注意を払いながら『国家』の内容を要約している。特徴的なのは『国家』という著作全体の目的に関する解釈である。シュトラウスによれば、『国家』は都市の本質的な限界、つまり都市の自然本性を提示している。ソクラテスは人間の最高の欲求が実現するためには国家がどのようなものであるべきなのかを考察し、それが現実の世界では不可能であることを示している。この最高の欲求の実現のために身体とエロスが捨象され、そのために『国家』では魂の自然本性を明らかにすることができない。逆説的だが、

『国家』は最善の政治体制を明らかにするのではなく、その可能性を通して政治的な事柄の自然本性、限界を明らかにしているとシュトラウスは論じている(二二〇—二二三頁)。

第三章はトゥキユデイスを取り上げている。トゥキユデイスは、政治哲学者のように、最善の政体、真の正義の秩序の観点から政治を分析する人ではない。むしろ政治的生活をそれ自体の観点から、あるがままに受け取るうとしてしている。しかし彼は単に個別の出来事や個々の人物たちの行動を記述することだけに終始したのではない。彼は個別的出来事を通して、読者が普遍的なものを見られるように歴史を記述している。アリストテレスにおいて歴史は個別的なものを語るために、普遍的なものを語る哲学、すなわち知恵から最も遠いものとされたが、トゥキユデイスの語る歴史はそのようなものではなく、彼は当時の個別的出来事の中に普遍的なものを見る「哲学的歴史家」である(二二五—二三四、三五八—三五九頁)。

ではなぜシュトラウスは歴史家のトゥキユデイスを取り上げているのだろうか。シュトラウスによれば、トゥキユデイスは戦争の偏在に目を向けさせ、都市の限界を明らかにしている。アリストテレスにおいて明らかかなように古代の政治哲学では他の都市と全く関係を持たず、一つの自足した共同体として存在することが都市の理想とされたが、他の都市との戦争の可能性がつねにあるならば、そのような理想は前提条件からして阻まれている。言いかえれば、無条件な仕方では最善の政治体制を問うことはできず、「われわれにとつて第一のこと」から分

析をはじめなければならぬ。哲学とは「われわれにとつて最初のこと」から「自然において無条件に最初のこと」へと移行することだが(シュトラウスが用いているこの区別について詳しくはアリストテレス『分析論後書』第二巻第二章や『トピカ』第六巻第四章を参照)、トゥキユデイスは「われわれにとつて第一のこと」である対外政治に着目させ、都市に内在している政治的事柄の原初的理解を提示している(三五八—三六五頁)。

さらにシュトラウスによれば、トゥキユデイスは「神なもの」が都市にとつて第一の関心事であることを思い出させてくれる。彼の描く歴史には偶然的な出来事の記述があふれている。古代の政治哲学においては、神的なものへの関心は哲学それ自身と同一なものとなつてしまったために、政治哲学の中で神的なものが語られることはない。しかしわれわれにとつて最初のものとは都市に関する哲学的理解ではなく、前哲学的理解に内在しており、その前哲学的理解によれば、都市は神的なものに従属し奉仕するものとして自らを捉えている。あらゆる人間存在と社会にとつてその本来の姿は、それが仰ぎ見る最高の存在によつて規定されるものであり、都市は都市を超越し、都市の神々を仰ぎ見るものなのである(二四六—二四七頁)。トゥキユデイスの語る歴史は、哲学の上昇に先立つて把握する必要がある、政治の原初的理解を提供するものである。

以上が本書の要旨であり、アリストテレス、プラトン、トゥキユデイスという非常に異なつた三者が時間的に逆行する順序で取り扱われている貴重な著作である。古代哲学の解釈に関

しては総じて標準的な理解が提示されている。シュトラウスの描く古代哲学には独自の解釈が入り混んでいるのではないかと懸念する人がいるかもしれないが、本書の提示する解釈は現代の解釈と完全に異なるものではない。古代哲学を研究する者にとっても、脚注の中に興味深いテクスト上の連関を示しているものもあり、新しい理解を提示する可能性のあるものである。当然のことながら、脚注の参照箇所を見てもシュトラウスの解釈と整合しないものもあるので、それぞれ丹念な検討が必要である。

またシュトラウスの意図に沿うように解釈を補うと有益なところもある。例えばシュトラウスはプラトンとアリストテレスの違いとして以下のように述べている。「プラトンの教説は必ず対話のなかで提示されるのに、アリストテレスの教説は必ず論説のなかで提示される(五六頁)。しかしながらアリストテレスの政治学関連の著作は、人々に現れていること (*phantomena*) や通念 (*endoxa*) に依拠しながら、見解を洗練させていく特定の弁証術を用いている。プラトンのソクラテスが普通の人々の見解を洞窟の中にある暗闇の状態として捉え、人々の思いなし (*doxa*) から存在論的にも完全に区別したところに哲学の知の働きを見たのに対して、アリストテレスは人々の通念に依拠しながら学問の第一原理を明らかにしようとしている。アリストテレスの論述の特質をこのように捉えた方が、政治に関する常識的原初の見解を取り上げているものとして『政治学』を捉えるシュトラウスの意図に沿うものとなるだろう。

さらにこれに関連して、はたして哲学の上昇にどのような弁証術がどのような役割を果たすのかもさらなる議論が必要である。弁証術が人々の考えに依拠しながら、人々との対話の中で、特定の文脈に依存した部分的真理を明らかにするのでしかないならば、どのように全体としての真理を捉えられるのだろうか。プラトンの『国家』(532a-b)で哲学の上昇は、数学的諸科学を学んだのちに弁証術によって善のアイデアを把握することとして捉えられる。シュトラウスは「もし、正義とは何であるかを精確に探り出すことに関心があるなら、魂についてのわれわれの研究においては、『国家』でとられた道よりも長い、もうひとつの回り道を採用しなければならない(504b, 506dを参照)」と述べているが(二二二頁)、ここでソクラテスの言う「もうひとつの回り道」とは『テイマイオス』など他の作品のことではなく、まさに『国家』の中心巻で取られた道のことである(例えば Dominic Scott, *Levels of Argument*, Oxford University Press, 2015 の "longer route" の索引項目から参照)。シュトラウスが本書で記述しなかったところに、原初に至る道の説明があり、『国家』は上昇のための著作である。本書は「われわれにとつて最初のこと」を明らかにするのが目的であるが、同時に本書が暗示している課題は、「自然において最初のこと」、つまり本当の原初に至る道を古代哲学に即してたどることである。

(いなむら・かずたか／ギリシア哲学)

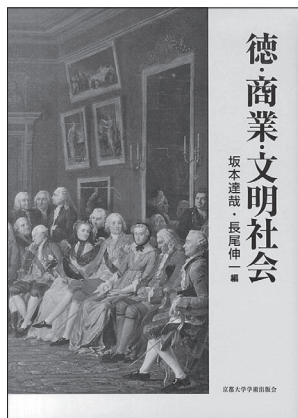
『徳・商業・文明社会』

(坂本達哉・長尾伸一編、京都大学学術出版会、

二〇一五年)

後藤浩子

本書は、田中秀夫会員の京都大学経済学部退職を記念して出版企画された論文集である。寄せられた論考には田中会員のこれまでの研究対象と方法論に対する各寄稿者の応答が見出される。ポーコックの特別寄稿と田中会員御自身の章を含めると総数十八編に上る論文集なので、本欄で個々に論評するに足る紙



坂本達哉・長尾伸一編

京都大学学術出版会

幅はない。しかも、各章の位置づけは本書冒頭で編者が詳細に解説している。したがって、ここではむしろ、それら論考の合奏によって生み出される思想上の歴史像はどのようなものになるのか、これを提示することに努めたい。

まずその方法論的特徴として、編者が挙げているのは、文脈主義である。これは言うまでもなく、スキナーやポーコックなどが理論的に展開した歴史学としての思想史の方法論である。日本語の「文脈」という言葉からは伝わり辛いのだが、文脈主義とはテキストとなった個々の言表を取り巻く政治的・社会的状況との関係を考察するに留まらず、さらにテキストが随伴する時間的な奥行きとしての「コンテキスト」を探り出そうとするものである。このような意味で、評者はここで文脈主義を、ポーコックそしてフーコーが提示したような、言説が随伴する諸パラダイムの歴史的变化を探究する言説 (discourse) 分析という意味での社会思想史研究のスタイルであると受け取りたい。このような研究は一九六〇年代以降に登場した比較的新しいものであるが、この方法論があるからこそ、「Denker」ではなく「Historian」(三九六頁)を指摘した、と、田中会員の表現にもあるように、社会思想史は歴史学の一専門分野として存在しうるのである。社会思想史学会の創立の趣意書では「インターディシプリナリ」と言われているにせよ、社会思想史研究は決して独自の方法論をもたない、悪く言えば哲学史、経済学説史、政治思想研究などの寄せ集めの研究領域ではなく、それらには決して還元できない独自性をもつと評者は考える。

ポーコックによる序章は、このような社会思想史の方法論とそれが現在抱える問題に触れている。古代のものであれ近代のものであれ、同じ既存の言説を対象としていても、観点の違いによって「専門分野」の仕分けは異なってくることを、ポーコックは次のように説明している。「現代が必要としている権威を提供しうる仕方」を求めて過去の慣習を考察するのが法学だとすれば、「まず過去の状態を再構築し、それからそれが現代において存在しているものに取って代わったものへとなっていく過程を物語ろうと試みる」(二二頁)のが歴史学である。歴史化すること、つまり変化の過程を物語るとは、構造を見出すことであり、ポーコックはこれを「コンテクスト」と呼んでいるのである。その上で、ポーコックは、「サバルタン」に象徴されるような言説そのものもつ権力作用が自覚されることに伴って生じた「政治的なもの」の膨張が生じていることを現在の問題として指摘している。そして、彼が出す暫定的方針は、制御不能ほどのコンテクストの増大が「政治的なもの」とその歴史の双方の転覆」に帰結する極限を意識しつつも、テクストを歴史化しコンテクストを生み出す知的営為、つまり思想史を黙々と続けること、これである。

第十三章「コールリッジをめぐる理論家と歴史家の対話」は、相対立するコールリッジのテクスト解釈を題材にまさにこのような思想史の方法論それ自体が問題として取り上げられている。そこでは、モロウの研究手法の解説(三二四—三二六頁)を通して、歴史家のなすべき作業が提示されている。それは、言表さ

れた理論の妥当性を「それが書かれた時代の歴史的文脈に即して」検証し、そこで用いられている諸ボキャブラリーを分類し、それらの混合がもたらす意味の変化を考察することでその言表の思想的意義を明らかにする、というものである。そして、このような方法論が巧みに実践されているのが、第六章「『文明化された君主制』論の王党派の起源」と第十章「ルソーとプーフェンドルフ」である。第六章については後に言及するが、第十章で指摘されている、プーフェンドルフの道徳的存在／物理的存在という二分法の、ルソーや百科全書派の言説におけるコンテクスト化は、この時期のフランスで発明される「自然」概念との関係からも興味深い。

次に、本書のテーマ「文明社会」「徳」「商業」を足がかりに、本書が描き出す歴史像を述べてみたい。まずは文明社会である。この言葉は、現代では経済の発達度や物質的豊かさを想起させるものではあるが、十八世紀ブリテンにおいては、むしろ政治社会の様態を類別する用語であった。A・フアーガソンの『市民社会史』においても、また第六章でヒュームの場合についても指摘されているように、文明化された状態とは法により所有権が保護されている状態であり、暴力が制御なきままに横行している野蛮状態の社会に対置される。この文明社会に至るまでの政治社会の変化をどのように跡付けるのかという問題に対して、第三章「ジョン・ロックと啓蒙の始まり」ではロック、第六章ではヒューム、第八章「文明社会史論としてのスミス経済学」ではスミスの理論付けが分析されている。特に第三章と第

六章を読み合わせると、十八世紀に議會などでの演説の中で練り返し言及される「議會の中の三身分の一つである国王」という言説が、ブリテン国制の原則の言表として歴史化されるまでのプロセスがかなり具体的になる。一六四二年に出された『陛下の返答』に対抗して王政復古期に「文明化された君主制論」が登場した。これに対してロックは、古来の国制論に訴えることなく、むしろ絶対主権を唱えるホッブズの自然権論を逆手にとつて援用することで人民主権原理を主張した。そして、政府と法の存在理由を所有権の保全に置き、政府権力の発生を人民との相互交換的な契約関係に由来させることで、政治的枠組みで王権を制限するための新たな論理を生み出した。

このように王権を制限あるいは廃止する新たな対抗権力が理論付けられる一方で、「社会」を新たに基礎付け直すことによつて、社会にとつての必要性の観点から統治権力としての王権を制限する言説が生み出された。個々人の欲望と制御装置としての徳の言説、そして政治社会から自立した、経済的相互関係に基づく商業社会の言説がそれである。第八章は、上述のような政治社会の発展段階にさらに経済活動の様態という視点を加えて四段階の社会の発達段階を提示したスミスの文明社会史論を考察の対象としているが、興味深いのは、スミスが概念化した「商業社会」の組成とその政治的な意味、すなわち、商業Ⅱ交換Ⅱ互惠性という等式である。交換によつて分業が統合されることで個々人の才能は共有財産となるとスミスは語るが、これは彼の発案というより、分業と交換によつて形成される相互関

係の連鎖に社会形成の根拠を見出す、十八世紀政治経済学の形成とともに生み出され広く流布した言説である。交換が生み出す財の循環運動は一種の「自然」であつて、それゆえフイジオクラットは王権の膝元で探究することもできた。

このような商業社会観の受容があればこそ、そこに生きる個々人の欲望と徳は両立可能なものとして捉えられるようになった。この交換に土台を置く商業社会観の形成に十八世紀フランスの諸思想が果たした役割は極めて大きなものだが、本書の第四章「ジャン・バルベラックの『啓発された自己愛』」と第五章「アベ・ド・サン・ピエールの商業社会論——啓蒙の功利主義」はフランスにおける利己心、自己愛、私欲を是認する論理の模索を紹介している。そして、このような議論のスコットランドでの展開について、第七章「アダム・スミスにおける学問と思想」はスミス倫理学の議論にみられる普遍的観点からの脱却という特徴を彼が目指した学問体系を踏まえて考察している。しかし、G・アリギが、自分自身にとつて有用な財を獲得することが目指されているC—M—Cという「スミスの交換」と、M—C—Mという資本の蓄積の違いを指摘しているように、等価交換のネットワークとして認識された商業社会の裏側には、増殖に向かう資本の運動があり、それは重商主義国家という形態ですでに存在していた。商業社会のこの側面がどのように認識されたのかに光を当てたのが第一章「十七世紀イングランドにおける信用と基金」と第二章「ミシシッピ・バブル後のブリテン」である。第一章は商業国オランダを追う十七世紀ブリテ

ンで信用がどのように扱われたのか、第二章は南海泡沫事件を経験したブリテンでの信用観を、フランスでの「システム」考案者ジョン・ローの評価をめぐるパッサージェルとデフォアの議論を通して考察しているが、この二編が示すのは、少なくともこの時代まで信用はC・M・Cの枠内でMを代替するものとして論じられていたという点である。

スミスの商業社会は市場を内包しているが、それは自然環境の制約や社会制度などでの生産者に対する規制さえなければ、自然に供給量が有効需要の量に適合し、自然価格へと収束するような機構である。また、商業社会では、私的利益の追求が結果として公共の利益をもたらす。このようにスミスの商業社会には「調和的世界」をもたらす摂理が働いている。「見えざる手」に表現される上記のようなスミスの摂理観を考察している第九章「啓蒙の世界観」は、スミスの商業社会観に貫徹している摂理による自然調和の背景には、「神の存在を神の摂理の世俗的世界への貫徹の把握を通じて何とか把握しようとする知的態度」(二四〇頁)があると指摘している。

このような十八世紀的な楽観的商業社会観に大鈍を振るい終止符を打ったのがマルサスである。以来、商業に代わって市場が社会形成の核に納まるべく頭を擡げてくる。第十一章「反革命思想と経済学」は、商業社会の互恵と共栄の幻想を引き剥がし、交換の背後にある市場の論理を提示したマルサスの『食糧高価論』を取り上げている。

商業社会は王権を駆逐したが、市場社会の登場によって、今

度は政治そのものがその内容と必要性を再考に付されることとなった。第十二章「ベンサム・アメリカ・共和制」は、ベンサムによる合衆国を対象にした法と政治の基礎付けの変更の試みが紹介され、第十四章「ハイエクと現代共和主義論」ではハイエクが必要とする政治の要素が分析され、それらと消極的な共和主義との類似性が検証される。これと対照的に、第十五章「アイン・ランド」では彼女の利己主義論を題材に政治学の実在意義が根本的に疑問に付され、国家や社会ではなく、存在の自同性を意識する利己的個人を基礎におく経済学が希求されている。経済学は「直観にとつて『見えざる』プロセスを可視化し」(三六〇頁)、政治学が求める政治的自律や倫理が求める徳を個人の利己的行動こそが実現することを明らかにしたのに、何を今更、というわけである。これら三章が示すのは、せいぜい必要なのは腐敗への抵抗と恣意性を排除しうる政治機構であり、それ以外の政治は「退位」(三三九頁)を迫られているという現状である。そして、第十六章「ゲーム理論とスミス『道徳感情論』」は、道徳的な行動の観察者についてのスミスのテキストを——第七章が示すスミス自身のコンテキストから言えば、恐らく脱コンテキスト化なのであるが——ゲーム理論のモデルの形式でコンテキスト化することが試みられている。

以上、合奏が奏でるのは商業社会の生成とその終焉であるが、同時に響いてくるのは、市場社会のもとで増大する新種の「政治的なもの」を歴史化するという新たな課題である。

(一)とう・ひろこ／十八世紀ブリテン・アイルランド社会思想史

『社会科学と高貴ならざる未開人』

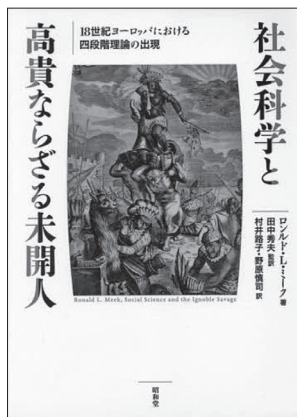
——十八世紀ヨーロッパにおける四段階理論の出現』

(ロンルド・L・ミーク著、田中秀夫監訳、

村井路子・野原慎司訳、昭和堂、二〇一五年)

古家弘幸

本書は十八世紀半ばのフランスとスコットランドで登場した「四段階理論」が、啓蒙思想において社会科学の源泉となったことを主張する。序文では四段階理論が、社会は生存様式を主動因として、狩猟、遊牧、農業、商業という四段階を通過して自



然に進歩すると見る連続的發展段階論であったと説明される。本書全体を通して著者は、この四段階理論の形成に、同時代のアメリカ・インディアンの未開社会についての文献が影響したことを強調する(ii頁)。

第一章「四段階理論とその前史」では、一七五〇年代以前には「社会が異なる生存様式に基づいた連続する諸段階を経て発展するという観念」(ii頁)は存在しなかったと論じられる。プラトンやアリストテレスをはじめとする古代の著述家は、異なる生存様式が諸段階の発展に最も決定的に作用すると論じたわけではなかった(四―八頁)。この事情はグロテイウス(二〇―二二頁)やプーフエンドルフ(二三―一六頁)、モンテスキューなど(二七―三一頁)、近世初期の思想においても同様で、生存様式を基本原理とする連続的發展段階論の登場は一七五〇年代を待たねばならないと著者は論じる(三二―三三頁)。

第二章『始まりにおいて全世界はアメリカであった』では、十八世紀の著述家にはアメリカ・インディアンの事実情報についての膨大な文献が利用可能であったことが指摘される(四六―七〇頁)。そしてこれらの文献が、社会の最初期は当時のアメリカのような狩猟段階であったとの推定を可能としたことで、四段階理論の成立に大きな役割を果たしたと著者は主張する(七二―七三頁)。

第三章「一七五〇年代のフランスの先駆者たち」では、一七五〇年代初頭に書かれたテュルゴの『政治地理学について』と『普遍史草稿』において、生存様式に基づく連続的發展段階論

が初めて定式化され、四段階理論が登場したと論じられる(八四一―八八頁)。ただし公刊された著作としては、ともに一七五八年出版のエルヴェシウスの『精神論』とゴゲの『法、技芸、科学の起源』が、四段階理論の嚆矢であったと著者は見る(二一〇頁)。特にゴゲが、異なる生存様式に基づく連続的發展段階論を原理として用い、古代の著作と近世当時のアメリカの状況についての著作を付き合わせて、歴史事実を聖書の記述とも整合させつつ記述したことを、当時としては傑出した方法論であったと著者は評価する(一〇五―一〇九頁)。

第四章「一七五〇年代のスコットランドの先駆者たち」では、ダリリンブルの『封建的所有権』(二七五七年)が、アメリカ・インディアンを第一段階の社会の例として取り上げるなど、四段階理論について公刊された最初の見解と論じられる(二二二―二四頁)。ただしダリリンブルもケイムズの『道徳と自然宗教』第二版と『法史論集』(二七五八年)も、生存様式の変化を段階的發展の主動因とは論じていないことは、例えば著者によるケイムズの引用文からも明らかである(二二七―二八頁)。アダム・スミスの『法学講義』のAノート(二七六―二七三三年)でも、法や統治、所有権についての歴史論に幅広く四段階理論が使われていると著者は論じるが(二三七―一四七頁)、しかし所有権についてのスミスの講義が全て四段階理論の枠内にあつたわけではなく(一四一頁)、また四段階理論においてもスミスは、変化の主動因を生存様式ではなく環境に求めるモンテスキューの手法を意識的に受容していたと、著者は認めている(一

四七―一四八頁)。

第五章「高貴ならざる未開人と『粗野な部族の歴史』」では、一七六〇から八〇年にかけて、未開人の歴史を主要関心とする著述家たちによつて、四段階理論がフランスとスコットランドで大きく發展したと論じられる。フランスではケネーとミラーの『農業哲学』(一七六三年)と、エルヴェシウスの『人間論』(二七七三年)が、四段階理論を用いて生存様式から社会の変化を説明した(二六〇―一六三頁)。スコットランドではケイムズの『人間要素描』(二七七四年)が、四段階理論を發展させて応用し(二八三―一八九頁)、ロバートソンの『アメリカ史』(二七七七年)は、四段階理論を用いて生存様式から法や生活の差異を説明し、古代の旧世界と当時の新世界の類似性を強調した(二六八―一七二頁)。またフアーガソンの『市民社会史論』(一七六七年)の第二部「粗野な部族の歴史」は、狩猟民を未開人とまた遊牧民を野蛮人と同一視する範疇をモンテスキューから受け継ぎ、そこにグロティウス以来の所有権の変化への関心を混合した(一八一頁)(したがって監訳者の巻末解説での「未開」と「野蛮」の言葉の使い方は、フアーガソンとミークの議論に則していない)。とはいえ四段階理論が中心的な分析枠として全面的に活用され、社会科学を一人前にしたとミークが最大限に評価するのは、ミラーの『階級区分の起源』(二七七九年)と『イングランド統治史論』(第三版、一八〇三年)である。ミラーは社会の發展を一貫して説明する歴史の唯物論的概念を初めて提示し、四段階理論を真の歴史哲学に変容したうえ、他の誰よりも熟達して応用

し定式化したと著者は主張する（一八九—二〇一頁）。

第六章「修正主義者、詩人、経済学者」では、四段階理論を条件付きで採用した修正主義者、四段階理論を讃えた詩人、一七七〇年代以降、経済学体系構築のために四段階理論を用い始めた経済学者などが取り上げられ、十八世紀末にかけて、未開人の歴史の記述にとどまらず、他の多くの分野で四段階理論が広範に用いられたと論じられる。ヒュー・ブレアの『オシアンの詩の批評』（二七六三年）は四段階理論を受容し、マクファアソンの詩で描かれたオシアンの時代を狩猟段階と見なした（二二〇—二二二頁）。またスミスやテュルゴ、ケネー、コンディヤックなどの経済学者の新たな体系が「実際に四段階理論から生じた」と著者は主張する（二六四頁）。四段階理論で提示された歴史的過程を支配する法則が商業段階の市場経済をも支配しているとの考えから、秩序立った予測可能な仕方でも働く法則を探るという社会科学の研究分野が形成されたのだと著者は結論付けている（二六五頁）。

以上が本書の概要であるが、評者には大きく分けて二点の疑問がある。一点目は、著者が論じる著者たちの多くが依然としてキリスト教の影響下にあつて、とりわけ『創世記』に記述されている聖史を踏まえた議論をしていた側面を、著者がことごとく過小評価、または無視しようとしている点である。十八世紀のヨーロッパの著者たちが自然科学の新しい研究方法を社会とその歴史に適用しようとした試みは、二圧倒的に『唯物論的』であつたと、著者は神学的要素を出来る限りそぎ落とした思想

史解釈をマルクス主義の立場から打ち出そうとする（iii頁）。

例えばボシュエの『普遍史論』（二六八一年）における「意図せざる結果の法則」を、著者は「唯物論的」説明と解釈しているが（二二頁）、ボシュエは神がその賢慮において事物を秩序立った仕方でも互いに関連付け結合するように「驚異的な連鎖」を創り、「最も遠い原因において結果を準備しておられる」と考えたのであり、歴史家は神の「秘密の意向」を探し求めるのだと論じた（二〇頁）。また神は個々の立法者や征服者を通じて仕事をしたが、それゆえに彼らは歴史を作ったものの、思い通りに作れたわけではなく、超越した力に支配されていると常に彼らを感じていたのだとボシュエは考えていた。「地上に現れた全ての偉大な帝国は、異なる道を通つて、宗教の善と神の榮譽に導いた」のである（二一一—二二三頁）。ボシュエは聖書で描かれた「アベルは羊飼いであり、カインは土地の耕作者であつた」ことを歴史的真相と受け取つたのであり（二二頁）、『創世記』に描かれた異なる生存様式の並存を事実として受け入れていた。これは異なる生存様式が置き換わっていくという著者の言う連続的發展段階論ではなく、ボシュエを四段階理論の先駆とする著者の主張（二二頁）には根拠がない。

ビーティの『道徳科学原理』第二巻（二七九三年）が、四段階理論を受容しつつも、段階から段階へと移行するにつれて古い生存様式は次の生存様式に取って代わられるわけではなく、「組み合わさつて」累積していくという認識を示していることを、著者は「修正主義的」としているが（二三九—二四一頁）、これ

はまさに『創世記』の認識そのものであり、ビーティが修正主義的なのであれば、『創世記』も四段階理論の先駆であって、著者が主張する「唯物論的」との四段階理論の性格付けは完全に否定されるであろう。

疑問の二点目は、著者がマルクス主義の史的唯物論をモデルとして四段階理論を定式化し、その起源と見なし得るものを十八世紀のテキストの中に無理やり探し出し、唯物論的な四段階理論こそが社会科学の基礎となったとの独自のストーリーを創作しているだけではないのかという点である。例えば著者によれば、ミラーは「大いにマルクスのようなやり方で」四段階理論を歴史解釈の主導原理として定式化し（一九二頁）、それを著作のいたるところで一貫した主導原理として使っているのとことであるが（一九三頁）、この箇所が付された註において引用されている、グラスゴー大学図書館にあるミラーの統治講義の生徒によるノートとされるものからのメモ書きが、著者が論じる意味での異なる生存様式に基づく連続的発展段階論としての四段階理論について、本書全体を通じて提示された定式化の唯一の証拠である。しかしそれは、「ミラー自身が講義した実際のノートの組であるということははっきりして確実ではなく、このノートには、……多くの謎が、明らかにされるべきこととして残っている」と著者自身が認めるほど不確実な代物である（二一―二二頁註一四三）。四段階理論が「大いにマルクスのようなやり方で」定式化されたとの本書全体を通じて著者の最も中心的な主張を支える論拠としては、きわめて薄弱である。

ファルコナーが『所感』（二七八一年）で取り扱っている文芸や学問の影響、奢侈と洗練の影響を、マルクスに引き付けて「上部構造」などと呼ぶのはいかがなものか。ファルコナーにおいては「無関係な」と関係あることがあったになり、また空想的なことと現実的なこともあったになっている。たまたまである（二二九頁）などという評価が出てくるのは、著者がファルコナーの四段階説をマルクスの唯物史観に我田引水して一刀両断に解釈しているだけで、ファルコナーに則して見ていないからである。思想史学の対象にする限り、テキストに「無関係なこと」など存在しない。ファルコナーには「関連の疑わしい素材を議論に導入する傾向」（二三〇頁）があるなどという評価を教条主義的に下すような、テキストとその文脈に則さない論者を、評者はいかなる意味でも思想史家とは認めない。

本書で取り上げられている思想家や著作は確かに内容豊かである。しかしマルクスの史的唯物論を暗黙の目的地として、そこに至るルートを念頭に置きながら十八世紀の思想史の中に、社会科学の萌芽としての四段階理論なる概念物を見出そうとする著者の論じ方そのものが、思想史学の方法として転倒している。汲み尽くせない豊饒な十八世紀思想の持つ真の意義、多様性、現代の読者が学べる可能性が、ことごとく置き去りにされてしまっている。本書の主張の多くには根拠がなく、全体を通して見ればその論旨の展開は支離滅裂であると言わざるを得ない。

（ふるや・ひろゆき／スコットランド社会・経済思想史）

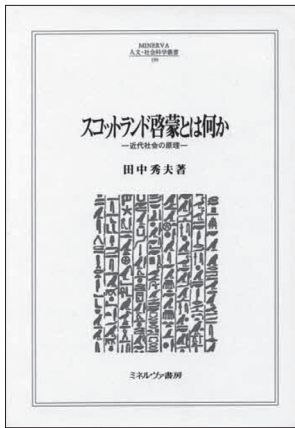
『スコットランド啓蒙とは何か』

— 近代社会の原理 —

(田中秀夫著、ミネルヴァ書房、二〇一四年)

篠原久

本書は、「スコットランド啓蒙」を表題に掲げた著作としては、『スコットランド啓蒙思想史研究』(一九九一年)に続く著者の第二作目に相当するが、これを副題に用いた著者の著作としては他に三点あげられる(『文明社会と公共精神』一九九六年、『アメリカ啓蒙の群像』二〇一二年、『近代社会とは何か』二〇一三年)。



著者の研究視点を一言で表現すれば、「近代自然法学と古典的共和主義(シウィック・ヒューマニズム)」という二つの伝統の総合および発展形態としての『商業ヒューマニズム』(近代社会の原理の形成過程の探究)ということになると思われるが、著者がこの二つの伝統に関する代表的研究書であるフオーブズとポーコックの著作の翻訳書を『ヒュームの哲学的政治学』二〇一一年、『マキアヴェリアン・モーメント』二〇〇八年として)刊行しつつ、スコットランド啓蒙知識人を代表しうる三名(ハチスン、ヒューム、ケイムズ)の著作をも訳出していることはよく知られている。もう一人の啓蒙知識人ジョン・ミラーについては、『啓蒙と改革』(一九九九年)でその二大主著が詳細に紹介されている。幅広い読書領域に支えられた著者の旺盛な執筆力には驚嘆せざるを得ないが、第一作の「中間報告」に続く本書に対しても「他日、スコットランド啓蒙の全体像を描き出さねばならない」とされているので、その際の著者への何らかの助言となれば、との願望を込めて、以下、本書全一〇章の流れを追った後、「副題」をめぐる若干のコメントを提出したい。

第一作の『研究』が一七〇七年の「合邦問題」から一七七〇年代の「アメリカ問題」までを対象としているのに対して、本書では「合邦の完成」者としての第三代アーガイル公爵から、啓蒙の「盛期から黄昏に向かう」時期に「孤軍奮闘した」ミラーまでを扱い、その間に「アバディーン啓蒙」の知識人を介在させているのが特徴といえよう。

第一章では、啓蒙と恩顧(パトロネッジ)の「密接な関係」

への注目のもとに、開明派の統治エリートによる経済改革と、大学（および教会）への効果的な人材登用の重要性が指摘され、「スコットランド啓蒙の最大のパトロン」としての第三代アーガイル公爵こそが「スコットランド啓蒙の父」だとするエマソン¹の結論に全面的な賛意が表明されている（本書での利用には間に合わなかったが、エマソンによる『アーガイル伝』が刊行されていることを記しておきたい。R. L. Emerson, *An Enlightened Duke: The Life of Archibald Campbell (1678-1761), Earl of Ilay, 3rd Duke of Argyll, humming earth*, Kilkerran, Scotland, 2013）。

続く第二章では、（著者の表現ではないが）「グラスゴウ啓蒙の父」、もしくは「スコットランド啓蒙の祖父」としてのカーマイケルがとりあげられる（「スコットランド啓蒙の父」がハチスンだとするなら、彼の前任者のカーマイケルはその「祖父」であるというのがハーマンの意見であった）（A. Herman, *The Scottish Enlightenment*, London, 2002）。グラスゴウ大学の初代道徳哲学教授としてのカーマイケルは、ブーフエンドルフの著作『人間と市民の義務』への自らの注釈を講義用テキストとして用いて、大陸の「自然法学」をいち早く教壇に導入し、後任者たち（ハチスン、スマス、リード）の講義内容の方向を決定したのである。そのラテン語「注釈」書の英訳（*Natural Rights on the Thresholds of the Scottish Enlightenment: The Writings of Gershom Carmichael*, eds. J. Moore and M. Silverthorn, Indianapolis, 2002 所収）によりながら、「スコットランド『道徳哲学』」の変容（「スコラのアリストテレス的倫理学」からの脱却）（三二二頁）が示される。

次いで、通説としての「スコットランド啓蒙の父」が第三章で取り上げられ、「ブーフエンドルフの社交性とシャーフツペリの調和の思想」を継承したフランシス・ハチスンによる「自然法思想、共和主義、キリスト教」の思想的総合過程（七一―四頁）が、著者の翻訳書（ハチスン『道徳哲学序説』末尾の解説を利用しつつ提示され、彼の道徳哲学が「自然法思想から歴史理論への転換の中間」（六九頁）に位置することが明らかにされる。

そのハチスンに匹敵する思想家として、アバディーン²のジョージ・ターンブルが、ウッドのカリキュラム研究（P. B. Wood, *Aberdeen Enlightenment*, Aberdeen University Press, 1993）に基づいて、第四章で「アバディーン啓蒙の父」として紹介され、彼によってもちこまれた「アバディーンにおけるコモンウェルスマンの伝統」の源泉がシャーフツペリとロバート・モールズワースにあることが示される（八三頁）。フォーブズ、ノートンの研究とM・ステュアートによる伝記的資料が利用され、ターンブルの著作としては『道徳（およびキリスト教）哲学原理』（一七四〇―四一年）と『自由主義的教育論』（一七四〇年）（ともにリバティー・ファンデーション）に言及されている。

次の二つの章で、著者のいわゆる「商業ヒューマニズム」（ポークックの用語）の担い手としてのヒュームとスマスが取り上げられ、この思想が、「シヴィック・ヒューマニズム」と「プロテスタント的自然法ヒューマニズム」との発展形態（最終章では「法学のパラダイム」と「共和主義的政治思想のパラダイム」との融合）（二〇八、三〇五頁）として成立したことが繰り返し説

明される。

まず第五章では「権力と腐敗、富と徳をめぐるオーガスタン論争」の総括としてのヒューム『政治論集』の画期的意義が、著者の同書翻訳末尾の解説を利用しつつ強調され、「商業ヒューマニズムの産物」としての「古典派経済学」の「普遍的理論」性の意義（一一二頁）に言及された後、第六章では、ヒューム思想の継承者としてのアダム・スミスにおける「共和主義」的傾向が、「恩顧と啓蒙」の負の側面という本書の「潜伏」テーマ（評者）をめぐって抽出される。第一章では触れられることのなかったこの種のテーマは、本章において次のような文章のなかで浮かび上がってくる。

「恩顧には重商主義政策に伴う利権の配分も関係があったから、スミスが本心において獵官や恩顧、利益誘導に無批判であったとは考えられない。でなければ『道徳感情論』でスミスが本心において人生という競争を生きるにあたってフェア・プレイを守らなければならないと論じたことは詭弁ということになりかねないであろう。……人が権力者の恩顧を求めて競争することとは、穏当である限り、スミスは許容されると思っていたのであろう。……封建貴族の権力支配を批判したスミスが、同時代の権力者の利権がらみの恩顧支配に疑問を感じなかったとは思えないのである。……スミスはそのような批判の気持ちをも重商主義批判に込めるほかなかったのではないかと推察されるのである」（一五四頁）。

スコットランド啓蒙知識人のなかで「シヴィック・ヒューマ

ニスト（共和主義思想家）の典型」（一六三頁）であるフアーガスンを取り上げた次の第七章では、「法の支配、法に基づく統治自体が、恩顧による人材の登用によって遂行されるという皮肉な現実」（二六五頁）に言及しつつ、「恩顧と啓蒙」の問題について、以下のような説明が与えられる。

「この恩顧政治も、いわば競争市場の論理、すなわち関係者の交渉・取引という側面を持つようになっており、恣意的ではあるものの、自由主義的な要素が見られるようになってきた。十八世紀には民主化の圧力でもある商業と競争の影響は広範になってくるが、ここでも商業が政治に影響を与えていたのである」（二六四―二六五頁）。

この「潜伏テーマ」は最終章のミラー論でより深刻な様相を帯びて再浮上するのだが、それに先立つ二つの章では、「アバディーン啓蒙」の遺産を携えて「グラスゴウ啓蒙」に参加するようになったトマス・リードが、ホーコンセンが提供した資料〔*Reid's Practical Ethics: Being Lectures and Papers on Natural Religion, Self-Government, Natural Jurisprudence, and the Law of Nations*, ed. K. Haakonssen, Princeton, 1990〕のもとに登場する）ことになる。

第八章ではその資料冒頭のホーコンセンの「序文」に基づいてリードの「生涯と思想」の概要が紹介され、ヒュームの懷疑主義への対抗として形成されたリードによる「コモン・センス哲学」の形成が、「スコットランド啓蒙」における「小さな内部の対立傾向」（二九五頁）として説明され、続く第九章ではリー

ドの講義草稿に基づいて、グラスゴウ大学で（スミスの後任として）行われたリードの「実践倫理学」が解説されることになる。その草稿冒頭の「序文」(Introductory Lecture)が「実践倫理学」の講義の全体を概説した序文」だとされている（二四二頁）が、実はこの「冒頭講義」は、リード「道徳哲学講義」全体の概説であることを確認しておく必要がある。彼のグラスゴウ講義は「精神哲学」（ニューマトロジー）、「倫理学」、「政治学」からなり、「倫理学」が「理論（思索的）倫理学」と「実践倫理学」に分かれ、この「実践倫理学」が（神、自己、他者への）三義務論からなり、「自然法学」は他者への義務に含まれているのである。

最後の第一〇章では、三名の研究者によるミラー解釈の論戦が展開され、まず「社会の進歩」と「意図せざる結果の論理」に基づく「懐疑的ウィッグ主義」としてミラーの思想をとらえるフアーブズの見解と、「一七八四年の……議員の腐敗」以降、「懐疑的ウィッグ主義」を脱して「市民的共和主義」に向かったミラーは、スミスの「経済学」的 思考を継承しえなかったとするイグナティエフの見解（二九六―八頁）が対比されたあと、スミスの（新しい自然法学）に基づく「立法者の科学」を継承したのがミラーであって、彼はただ焦点を法哲学から法の歴史・社会学に移動させただけだ、とのホーコンセンの見解が示される。そのホーコンセンに対しては、「経済学」成立にあたっての「パラダイムの転換」認識が希薄であったとの著者のコメントが寄せられている。

本書の副題の「近代社会の原理」については、本書のどこに

おいても説明が与えられていないが、評者はこれを著者のいう（経済学の母胎としての）「商業ヒューマニズム」と解して、以下の三点のコメントを提示しておきたい。

第一に、「ヒュームとスミスの経済学とリードの議論との間に見られる巨大な懸隔は、自然法学の枠組みの解体という事実である」（二六一頁）とされているが、その「解体」の内実は本書では示されていない。リードの「自然法学講義」では、法学の領域を「完全権」に限定すべきだとする学者たちの見解が批判され（一七七〇年三月十二日の講義 *Practical Ethics*, p. 40）この批判が彼の『能動的力能論』（一七八八年）でも繰り返されるが、「不完全権」は法学の対象外だと述べていたスミス (JJA, i:15, p. 9) は、積極的徳性（不完全権）としての「善意」(Beneficence) を、自然法学の伝統的な三義務論としてではなく、最晩年に「徳性の性格論」として展開したのであるから、啓蒙内の「対立傾向」の例としても、リード草稿のこの箇所には言及しておくべきであった。

第二に、「掠奪文化と……戦争を……克服する……普遍的理論」としての「スミスと古典派の経済学」は「商業ヒューマニズムの産物である」（二二二頁）とされているが、イグナティエフとホーコンセンが、「ヒュームとスミスの経済学が、ホーナーとミルから始まりリカードウを経ることによって、生活様式の歴史から切り離されるようになった」きっかけをめぐって（それをミラーに求めるのか、それともドゥーガルド・ステュアートの影響のほうを重視するのか）論争しているのであるから（三〇三、

三一七頁)、スミス以降の展開途上での当該理論の変容とその意味が問われなければならないであろう。

最後に、「腐敗」に対抗する「才能と地位(貴族の愛国心)との結合」が実行不可能になった時点で、ミラーが「政治改革を支持し、人民の友に加わった」ことが重視されているのであるから(二八四―五頁)、「恩顧と啓蒙」という「潜伏テーマ」が、今後の著者のミラー研究で新たに浮上することを期待したい。

(しのはら・ひさし)／社会思想史

書評

『フランス革命という鏡』

——十九世紀ドイツ歴史主義の時代』

(熊谷英人著、白水社、二〇一五年)

高山裕二

一七八九年にフランス革命が起こると、晩年のカントはその世界的意義を認め共感を示した。また、テュービンゲンの学生だったヘーゲルは革命理念に共鳴し、友人シェリングらとともに「自由の樹」を植えて革命を祝ったと伝えられる。

ドイツ思想史におけるフランス革命と聞いたとき、多くの人



がまず思い浮かべるのは、こうしたエピソードではないか。ところが、その後ドイツの思想家たちはフランス革命をどう論じたのか、そもそもその歴史的事件への関心を持ち続けたのかとなると、よく知る人は多くはないだろう。

その実、ドイツにおいてフランス革命は自国の差し迫った「政治的」問題として盛んに論じられるようになった。その代表的な論客がダールマン、ドロイゼン、ジーベルら三月革命前（三月前期。狭義には一八三〇—一八四八）の「自由派」の歴史家・政治家だった。かれらにとつて、フランス革命は単なる思弁の対象ではなく、まさに「ありうるかもしれない未来世界を映し出す鏡」として、「実用的」な議論の対象となった。かれらはフランス革命のありえた道——急進化を避けて「改革」する方向——を語ることで、目指すべき国制像を示したのである。それらを「改革」の政治学として浮かび上がらせる本書は、フランス革命後ドイツ思想史研究の空白を埋める力作である。

本書は、四部構成をとる。第一部「フランス革命史論の誕生（二七八九—一八三〇）」では、個々の歴史家の分析の前提として、革命当時のドイツ「知識人」の反応と、その後の史論に多大な影響を与えたミニエの革命史が論じられる。そして、第二部「ダールマンと「憲法」（一八三〇—一八三九）」、第三部「ドロイゼンと「国民」（一八四〇—一八四八）」、第四部「ジーベルと「社会問題」（一八四九—一八七二）」と続く。一見、かれらが活躍した時代の相違、世代差が目につくが（ジーベルはほとんどの代表作が三月革命後である）、著者は、かれらの思想分析を通じて「ド

イツ精神史遍歴の旅」を描き出そうとする。

以下では、同時代のフランス思想を専門とする者の関心から、本書の中心をなす第二—四部の内容を紹介する。なお、評者はドイツ語圏の専門家でも革命史の専門家でもなく、たとえば本書のドイツ思想史における位置づけや、フランス革命の個々の事件の理解などに関する評価については各専門家に委ねたい。

一 ダールマンと「自由主義」の誕生

ドイツの自由派にとつて歴史意識を強くさせたのは、パリの七月革命だった。この革命は欧州全土を政治化し、ドイツでも「復旧期」（一八一五—一三〇）に論壇に登場した自由派知識人に「政治的確信の正しさ」を自覚させた。かれらは「運動派」に分類されるが、同派の「民主派」とは「明確に一線を画する」（九三頁）。つまり、既成秩序の転覆ではなく、「中間層」を中核として立憲制への「改革」を志向したのが「自由派」だった。

「文献学の革新者」ヴォルフの薫陶を受けたフリードリヒ・クリストフ・ダールマンは、次第に近代史に重点を移し、独自の国家論を展開した。かれによれば、「善き国家」には等族議会を通じた政治参加、古き国制＝憲法の復活が欠かせない。ただ、その議会は特権層だけでなく「市民層」にも門戸を開くものでなければならぬという。ダールマンの描く議会には、身分利害を超えて「正義にかなった」立法を行なう「国民の代表」の役割が与えられる。こうした時代精神の「進歩」に沿った改

革が遂行されねばならない——。

ダールマンの『共和政樹立までのフランス革命史』(一八四五)は、旧体制の統治層そして国民議会による「改革」がいかに失敗し挫折したかを論じる。前世代の史論家が影響を受けたフランク・ソワ・ミニエのような「必然論(Fatalism)」は退け、旧体制下の根本的な改革によって(急進化した)革命は避けえたとする。この点において、フランス革命は同時代ドイツが進むべき道を照らす鏡となるのである。かれは特に、「公開性の原理」(一六頁)、全国三部会開催と「憲法」の制定を目指したマルゼルブないしテュルギーの目指した改革を評価する。この「憲法」問題の本質を見誤ったネットケルを批判する一方、ダールマンはそれを誰よりも理解していたとされるミラボーを絶賛する。ダールマンにとって、王権があくまで「統治」の担い手であり、議会はそれと協調する必要があった。よって、「人民主権」の構成原理(一三七頁)は問題外なのだ。「善き国制」は「歴史の基礎」に根ざすことで達成されるのである。

二 ドロイゼンと「国民性」の目覚め

一八四〇年十二月、ナポレオンの遺灰がパリに帰還した。中東問題をめぐる英仏対立が激化するなか、ティエールが企図した国威発揚策の一環だった。この年、ドイツ(プロイセン)では新王フリードリッヒ・ヴィルヘルム四世が即位、世論は新しい時代の幕開けに熱狂したという。この熱気は、「国民」意識

の目覚めにほかならなかったと著者は言う。

この高揚の申し子、「歴史」の転換点を鋭く見抜いたのが、ヨハン・グスタフ・ドロイゼンである。ベルリン大学時代に決定的な影響を受けたとされるヘーゲルを思わせる概念(その内実は異なる)とされる「人倫」を軸に、「国家の理念」が発展する歴史を描き出す(なお、かれは歴史における「神の御手」、「事物の静かなる力」(一六六頁)を把握する意義を強調するが、ティエールのような「必然論」は不毛だと断じたという)。

『解放戦史』(一八四六)では、ルネサンス・宗教改革から現代までが「解放戦争」の歴史として描かれる。その歴史のなかで「国家の理念」の顕現に不可欠とされるのが「公民制」(一七八頁)である。そして、臣民を国家(への関与)から疎外してきた政治を超克する試みこそフランス革命だったという。国制参加によって、「国民性」が身につけられるのだ!

もうひとつ、ドロイゼンに特徴的な主張は、十八世紀の「啓蒙および政治的均衡」の要をなしたとされる英国への否定的評価である。英国は「身分制的権力」を温存し、「旧き欧州」の矛盾・腐敗・不合理を象徴する存在であり、フランス革命はこの旧き欧州に対する新しい共和国の戦争だった。だが、ナポレオンという「偉人」の登場で、フランスは「国家の理念」による専制(二〇五頁)、絶対主義に回帰してしまったという。それは「自律」ないし「私」の領域の全否定であるがゆえに批判されなければならないとドロイゼンは強調した。

これに対して、ナポレオン戦争の敗戦国ドイツはかえって、

英国の「市民的自由」と仏国の「国家の活力」を統一し、真の「国民性」原理を成就すべく改革を遂行する「世界史」的立場にいた（いる）とされる。こうして、すべての民族が自然と国家を作り平和に共存する「人倫世界」が生成するというドロイゼンの夢は、著者の書く通り、「楽観的かもしれない」。だが、かれが約束の瞬間とみなした革命が間もなく起こる。

三 ジーベルと「大量貧困」問題

一八四八年二月、パリでみたび革命が勃発、欧州各地に波及し、ドイツでも三月革命が起こった。ドロイゼンはそれを八九年革命と重ね合わせる。だが、そこには誤算があった。それは「社会」の自律の問題である。この間、国制に参画すべきとされた「中間層」が十分に育つことなく、逆に四〇年代後半に加速した「大量貧困 (Pauperismus)」ないし「社会問題」をかれは十分に理解できなかったのだ。これに対して、この「現代」の問題関心に裏づけられた歴史叙述を展開したが、一八一七年生まれのハインリヒ・フォン・ジーベルだった。

ジーベルは、経済構造の変動のうちに「現代」の根本的特徴を見いだす。そうした問題関心からフランス革命を論じる。その際、革命をあれほど破壊的にした当時の「社会問題」に注目した点で独自だった。とはいえ、それは（革命が解放した）「大衆の情念の力」（二六四頁）と同義に解されており、産業化にともなつて生じた十九世紀の「社会問題」（社会の構造的な問題と

しての労働貧困問題）を理解しなかったのではないか（pauperismの初出は一八一五年）。著者の指摘するように、かれが当時の社会問題に積極的な解決策を示さず、「有産者」による政治支配を支持し続けたこともそのことと関係するだろう。

ジーベルの『革命時代史』（第一巻、一八五三）は、フランス本国の革命史学にも大きな影響を与えたという。それは、「社会革命」としてのフランス革命の急進化の推進者を「ジャコバン派」に見立て、かれらが「プロレタリアート」を煽動したという図式を呈示するものだった。他方、旧体制と革命を貫く「集権化」の指摘は、トクヴィルの革命論を想起させるもので興味深い（なお、トクヴィルの集権化テーゼはJ・S・ミルに依頼されて書いた一八三六年の論稿に見られ、一八五六年の著書に先立つ）。

先の二人と同様、ジーベルも革命初期に「穏健的改革」の可能性があったことを認める。しかし、国民議會を主導した党派は「自由の本質」を誤解したという。集権化の特質を持つ国で「自治」に向かって動き出したからだ。これに対して英国では、「自治」の気風が競争を生みそこで勝者が保守化して「貴族」となる。貴族制こそ、統治権力と議會権力の調和を保つ要になるといふ。フランス革命では、その「調和の理念」を体現していたのがミラボーだった。そう語るジーベルも、安定した立憲君主制を目指すドイツ自由派の夢を、「革命の獅子」の（ありえた）歴史的役割のうちに仮託するのである。ミラボーが目指したのは、人民の福祉に資するかぎりまで正統化される近代的王権、いわば「デモクラシーと王権の総合」（ジョレス）だった。

かれは革命の「奔流」に抗することができなかったが、その志をある意味で受け継いだのがドイツ自由派だったのだろう。

本書は、フランス革命後ドイツの決してメジャーではない三人の歴史家を、「改革」を唱えた肝要な思想家として読者の前に浮かび上がらせることに見事に成功している。一方で、その流麗な筆致についていくと、各思想家の用いる政治概念、たとえば政治的自由や平等、進歩や自治、自律や多様性等の微妙なニュアンスを理解するのは容易ではない。この点で、比較的よく知られたフランス「自由派」との比較は有益ではないか。たとえば、クザンやギゾーのような同時代の歴史家・政治家との比較は、ドイツ自由主義の性格の理解をより深めるとともに、自由主義思想史研究の発展にさらに寄与するはずである。

他面、本書は単なる自由派思想の研究ではなく、「実用的」な歴史叙述の伝統に連なる思想史（研究）の復権の企てだという点を見落としてはならない。実際、ドイツ自由派の歴史叙述は「客観的」ではなかった。そうであるがゆえに、時代の精神が息づき、それは「時代の記憶」を形づくると著者は説く。ダーウインの時代、歴史の専門化／科学化の黎明期にあつて、それに抗して「アリストテレス的」歴史を構想したとも言われるドロイゼンらの思想解釈のうちに、著者自身のアクチュアルな問題関心が見え隠れする。《教養》のあり様をめぐって揺れる現代、著者が次はどういった「精神の劇」を披瀝するのか、一読者として待ち遠しい。

（たかやま・ゆうじ／政治思想史）

書評

『帝国に抗する社会運動』

—— 第一次日本共産党の思想と運動

（黒川伊織著、有志舎、二〇一四年）

太田仁樹

初期日本共産党というテーマは、一九七〇—八〇年代に非常に華々しく論ぜられたテーマである。松尾尊兌、岩村登志夫、川端正久、犬丸義一の研究、村田陽一による翻訳資料集の発刊などがその成果である。一九八九—一九九一年の国際政治の激変は、このテーマの研究環境を一新した。ソ連邦の崩壊と、国



際共産主義運動に関わる文書の公開は、コミンテルン関連の未公開文献への研究者の接近を可能にした。本書は、このような新しい環境のなかで、新史料を基に「第一次日本共産党」とコミンテルンの関連を説明しようとする試みである。

まず、本書の概要を見てみよう。目次は以下のようになっている。

序章 本書の課題と視座

第Ⅰ部 一九二〇年代前半の思想空間における第一次共産党

第一章 合法メディアと非合法党——『改造』と第一次共産党の関係を中心に

第二章 唯物史観の受容と第一次共産党の同時代認識——山川均を中心に

第三章 第一次共産党の君主制認識——綱領的文書に即して

第四章 第一次共産党・日本在留朝鮮人共産主義者と〈東洋革命〉の理念

第Ⅱ部 〈帝国に抗する社会運動〉としての第一次共産党

第五章 帝国秩序の動揺と第一次共産党の成立

第六章 第一次共産党の再組織とコミンテルンの介入の本格化

第七章 国内外の執行機関の軋轢と合法無産政党组织構

想

第八章 合法無産政党组织計画の始動と非合法党の解党 終章 〈帝国に抗する社会運動〉の射程

本書の狙いについて、序章において著者は次のように述べている。

「本書が試みるのは、思想史と運動史の交点に立って、同時代の思想空間に開かれたかたちで運動史を叙述するとともに、当該期の運動史の文脈をふまえたかたちで思想史を叙述することであり、言い換えるなら、そのような二つの側面の統合された思想・運動史を叙述することである」（五頁）。

本書は二部構成であるが、第一部では、一九二一年に成立した第一次共産党が共時的・通時的にもった思想的意味を明らかにすることを課題としている。第二部では、明らかにされた思想上の位置を念頭に置きつつ、コミンテルン文書日本共産党ファイルに主として依拠しながら、第一次共産党の創立から解党に至るまでの運動史上の事実関係を詳細に跡づけるとともに、第一次共産党の思想と運動を〈帝国に抗する社会運動〉と把握し位置づけ直されている。

終章においては、本書の意義を著者自身でまとめている。

①コミンテルンとの関係を前提として第一次共産党史を実証的に描き直したこと。

② 帝国日本の支配秩序に対する抵抗として第一次共産党の運動を位置づけ直したこと。

③ 唯物史観に基づく同時代社会の認識が成立してくる過程と、その認識に基づく変革の展望が形成されてくる過程とを、明らかにしたこと。

以上の三点が、著者自身による「本書の意義」である（二七三—二七九頁）。

評者は、第二インター期のロシアおよびドイツのマルクス主義の理論史を専門とするものであり、本書の研究史上の位置づけをなす立場にはない。評者の立場から、本書を読んで受ける印象について述べてみたい。

意義の①については、概ね納得できる。山内昭人は、本書について「黒川が依拠したルガスピの史料は、市販され日本のいくつかの図書館も所蔵することになった日本共産党ファイルと公刊された各種史料集からのものがほとんどであり、私からみれば、ルガスピの片山潜ファイル、IKKI東方書記局ファイルなど他の史料群を利用しての研究の余地がなお残されていると言わざるをえない」（山内昭人『戦争と平和、そして革命の時代のインタナショナル』九州大学出版会、二〇一六、二五二頁）と、本書の限界を指摘している。しかしその限界は著者自身が自覚しているところであり、その限界を考慮しても、新史料を踏まえた初期日本共産党の通史的叙述としては、犬丸義一『第一次

共産党史の研究——増補 日本共産党の成立』（青木書店、一九九三）のそれを大きく超えるものであり、その意味で著者の自負を受け入れることができる。加藤哲郎はかつて、山内たちの研究について触れた折に「この（山内たちの——評者）グループの更なる探求と黒川伊織が取り組む第一次共産党史についての研究で、いわゆる日本共産党成立史の実像は一新され、二十一世紀にふさわしい水準の学問となるだろう」（加藤哲郎『東アジア・コミンテルン研究の出発点——〈書評〉『初期コミンテルンと東アジア』』『初期社会主義研究』第二一号、二〇〇九、一三七頁）と、期待を述べていたが、本書は加藤の黒川にたいする期待にほぼ応えるものとなっている。

②の「帝国日本の支配秩序に対する抵抗として第一次共産党の運動を位置づけ」ることは、コミンテルン日本支部としての日本共産党の存在を考える上で一面的な印象を与えている。

栗原浩英によると、コミンテルン研究に必要なのは、「コミンテルン」を多くの内部組織と人員とから構成される巨大なシステムあるいは複合体とみなす観点である。すなわち、（１）モスクワのコミンテルン・システムの中枢。コミンテルン執行委員会（IKKI）と国際レーニン学校、東方勤労者共産主義大学や西方マイノリティ共産主義大学といった各国共産党幹部養成機関。（２）システム中間指導機関ともいうべき海外ビューロー。（３）現地でシステム中枢や中間指導機関からの支持と資金援助を受けて活動する各国共産党組織。（４）この三者を

結合させるといふ役割を担うオムスならびにエスエス。主としてシステム中枢から共産党現地指導部への指示文書、情報、資金、指導要員の流れと、共産党現地指導部からシステム中枢への各種書簡や情報、留学等のため派遣される現地活動家の流れを包括的に捉える観点である(栗原浩英『コミンテルン・システムとインドシナ共産党』東京大学出版会、二〇〇五、二〇―二三頁)。

加藤哲郎に言わせると「コミンテルンの政治組織としての特性」は「ヨーロッパからアジア、アフリカ、南北アメリカをふくむ全球的規模で、単一中央指導部(執行委員会)と各国支部(各国共産党)および各党員とが『鉄の規律』として理解された『民主主義的中央集権制』の原理で結ばれた、文字どおりの『単一世界政党』であった、という点に存する」(加藤哲郎『コミンテルンの世界像』青木書店、一九九一、三〇頁)。

市川正一の法廷陳述(『日本共産党闘争小史』)によつて、初期日本共産党の歴史について知識を得た評者のような世代の者は、日本共産党がコミンテルンの支部であり、それはシステム中枢や海外ビュローの指示によつて行動するものであることは当然であり、栗原や加藤の指摘が納得できるのであるが、著者の叙述をみると、「第一次日本共産党」がコミンテルンと対等な自立的関係にあるような印象を与えるところがある(一一九頁)。

コミンテルンという組織は、そもそもレーニンがロシア革命による権力獲得以前に国際社会主義運動に分歧を持ち込み(ツィマーヴァルト左派運動)、自派のヘゲモニーを国際的に確立しようとしたところに淵源を持つ。ロシア革命後、欧米では第

二インタナショナルに結集する社会主義者を分裂させ、植民地・従属地域では独自にポリシェヴィキ派を創出し、現地の社会主義者を糾合し、世界革命の一環として、各国・各地域の社会運動を指導しようとした。現地指導部である支部は各国共産党はこの動きのなかに位置づけられる。本書からは、「日本共産党」の構成員たちは、第二インタナショナルとは全く異なる、コミンテルンの組織的特異性を十分に認識していないかの印象を受ける。本書の著者も、その点を十分に踏まえていないのではないか。犬丸義一が利用できなかった史料をふんだんに用いながら、犬丸的「日本の民衆運動の自立的発展の到達点としての日本共産党の成立」的なイメージを払拭しきれていない。

ソ連崩壊以後あらたに紹介されるようになった史料を読むと、コミンテルンの組織としての特徴と、日本の社会主義者たち、特に塚利彦・山川均グループの党観の違いこそ、第一次共産党期のシステム中枢・ビュローと日本社会主義者との関係を見る上で重要な意味があるように思われる。本部の駒として指示通りに動くのが支部は各国共産党の党員の任務であるという組織原則が構成員に明確に示されたのが、一九二七年の福本和夫、徳田球一、渡辺政之輔のモスクワへの呼び出しと、自己批判の強要であろう。本書は叙述を第一次共産党の時期にしばつていたので、福本イズムの台頭以後のことは触れていないが、「日本共産党」がコミンテルン支部としての陣容を整えたのはこの会議以後である。

山川はコミンテルンという組織について見切ったが故に、あ

えて召喚に応じなかったのではないだろうか。コミンテルンの支部と言う組織のあり方が明瞭になると、山川グループ以外の猪俣津南雄、高津正道、高瀬清、近藤栄蔵も、コミンテルンを見切っていく。独自の思想的立場を持っていた水野成夫、佐野学、高橋貞樹は、逮捕後まもなくして「転向」する。第一次共産党という組織は、単一の主体として形成されていないし、システム中枢の方針も貫徹していない。初期共産党の時期におけるコミンテルンと日本社会主義運動の関係を考える場合には、二七テーゼ成立の時点に画期を置いた方が、歴史研究として生産的であろう。第一次日本共産党は思想史研究の対象にならない。思想史研究の対象となるのは、この時期の個々の社会主義者である。コミンテルンへの接近と離反という観点から見ると、大杉栄と堺・山川グループおよび佐野たちの「転向者集団」の底流にあるものが見えてくるはずである。

③の「唯物史観に基づく同時代社会の認識が成立してくる過程」についても、第一次共産党を考察の対象とすることは疑問である。第一次共産党内部の議論の分岐は、そこに「結集」した各論者の結集以前の思想的立場を踏まえたものであるし、「見切り」以降の思想的変容も個々人の思想的「発展」の結果である。個々人の思想的变化のなかでの第一次共産党の時期の各人の思想は如何という問題設定をすべきであろう。その場合、考察の対象は第一次共産党に結集した社会主義者に限定されるべきではない。例えば『資本論』の個人全訳を完成した高島素之

は日本における唯物史観の受容史にとって決定的な位置を占めている。彼はロシア革命の本質を日本で最初に見抜いた。だが国家社会主義者として立ったのである。マルクス主義の受容はより幅広い視野の中で検討されるべきであろう。

また「唯物史観に基づく同時代社会の認識」と言う時の、著者自身による「唯物史観」の含意も必ずしも明瞭ではない。唯物史観の定式についても、「アジア的」↓「古代的」↓「封建的」↓「資本家的」という単線的な発展段階が日本社会においても必ず立ち現れてくるはずであると考えられるに至ったことが、次に検討する唯物史観に基づく日本史研究・現状認識を強く規定していくことになる（七四頁）としているが、「単線的発展段階」認識はマルクス自身のものであるとも言えるので、著者が「単線的」でない発展としてどのようなものと考えているのかを明らかにする必要があるだろう。

マルクス以後のマルクス主義における論争を検討していくと、マルクスの思想の中に内在していた問題点が顕在化している場合が多い（太田仁樹『論戦 マルクス主義理論史研究』御茶の水書房、二〇一六）。マルクスを正しく理解していたなら、その社会について正しい認識を持ち得たはずであるという神話から距離を置いて、マルクス以後の社会主義運動や共産主義運動の諸問題を解明するという観点が重要であろう。

（おおた・よしき／マルクス主義理論史研究）

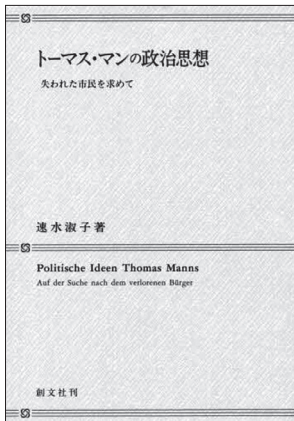
『トーマス・マンの政治思想』

失われた市民を求めて』

(速水淑子著、創文社、二〇一五年)

大貫敦子

作家トーマス・マン（以下「マン」と表記）の政治思想の把握は、一筋縄では行かない。帝政期ドイツ、ヴァイマル共和国、ナチスの独裁、そして戦後ドイツという政治体制の激変した時代を生きたマンは、第一次世界大戦の勃発に際してはフランス、イギリスの文明に対してドイツの文化を擁護する闘いとして参



戦に賛同し、共和主義者であった兄ハインリヒと反目したが、ヴァイマル共和国時代には一転して共和国を支持した。ナチス政権成立時には国外に滞在、その後スイスを経てアメリカに亡命し、国内でナチス政権を体験はしていないが、国外から反ナチスの論戦をはった。しかし戦後のドイツ連邦共和国では、安全な国外から批判をした亡命者とみなされて拒否反応を示され、逆にマン自身が嫌った社会主義国家のドイツ民主共和国では、ルカーチのリアリズム論の影響を受けた文化政策のもとで反ブルジョアの作家として評価された。

このような紆余曲折を経たマンの政治思想を、本書は彼の思想の根底にある「市民性」への拘りに着目し、「教養」「人文主義」を軸として読み解いていく。問題関心の中心に「市民性」を置く著者の姿勢は、蔭山宏『ワイマル時代とファシズム』（一九八六年）の見解に依拠するところが大きい。既存の価値尺度が崩壊し、行動や思考の確たる準拠点が失われ、蔭山が「等価性の世界」と特徴づけた時代状況に対して、マンは「市民的世界の遺産を救い出すことによって答えよう」（六頁）としたと著者はみなす。さらに「等価性の世界」は現代の日本にも類似した状況があり、マンの政治思想から「等価性の世界への反応の諸パターンとその問題を学ぶことができる」として、本書の現代的意義を強調している。この点についての評者の私見は一旦留保し、まずは本書の概要を紹介しておく。

市民性の概念の原点にあるのは、マンの出自、つまり旧ハンザ都市リュベックに三代続く裕福な市民階層の生活環境であ

り、彼はそれを「全人間的なものの故郷」とも呼ぶ。

第一章では、マンにおける「市民」概念と彼の思考の基本的特徴である「イロニー」が解説される。マンは『非政治的人間の考察』でルカーチの論文「市民性と芸術のための芸術」（一九一一年）に描かれた市民性に自らの姿を再認識した。それは工業化以前の共同体において、道徳が「運命」のように受け止められ、個と社会に齟齬がなく「あらゆる存在をありのままに肯定する」生活態度であり、マンはそこに社会規範からのあらゆる逸脱を断念する「諦念のエートス」を市民性の特性として見いだした（四二頁）。しかしマンの初期作品に描かれるのは、この安定した秩序に守られた市民的世界の崩壊であると著者は述べる。もはや過去のものとなった市民性に対して距離をおきながら憧憬をいだく視線が「イロニー」である。十八世紀末のロマン主義的なイロニーが対象に対して絶えざる否定を続けるのに対して、マンのイロニーは市民的諦念の延長上にある肯定の視線であり、「崩壊の危機にある自我に、自ら自分を肯定する」「芸術家の視線」（六二頁）であると著者は言う。しかしこのイロニーは権力に庇護された芸術家の内面性が確保されている限りにおいて可能であり、戦争という事態に直面して「保護者たる権力のための闘い」（六三頁）、つまり第一次世界大戦の勃発に際し、文化のためのドイツの闘いを擁護することになる。

市民的な諦念にもとづく非政治性は、彼の参戦賛成論の基底に流れている。第二章では、大戦中に執筆され反デモクラシーとナシヨナリズムの書とみなされる『非政治的人間の考察』に

おける「非政治的なもの」と「イロニー的政治」が至りつく帰結を論じている。マンは政治的精神と共和制デモクラシーとを同義として捉え、「自分と異なる考えを持つ精神を破門し追放する」暴力的な排他性を有するものとして非難し、これに対して善悪の判断を留保して存在を肯定する「共感する精神」を擁護する。マンにとつて「共感する精神」の先例はショーペンハウアーの審美主義的態度であり、この内面的領域は政治とは切り離された場合のみ可能であるが、それを政治的領域に持ち込むことによつて「イロニー的政治」という概念が成立する（八四頁）。ただし「イロニー的政治」によつて内面性と社会的領域を再統合しようとするマンの試みは挫折すると著者は述べる（八九頁）。政治と共感の関係性について、著者はマクス・ヴェーバーの『宗教社会学』の「中間考察」における「無差別主義的な愛」に関する考察との類似を指摘している（八八頁）。

ちなみに著者は、マンが共和制デモクラシーに見る排他性と、カール・シュミットの主権論にある友・敵の峻別論理との類似性を指摘しているが（八〇頁）、シュミットの場合には、ヴァイマル共和制において決定力に欠ける民主主義に代わる政体としての主権論を展開しているのであり、思考パターンとして似ているとしても政治的方向性のまったく異なるものであり、安易に類似性の指摘に安住することはできない。またマンの暴力への批判をベンヤミンが「すべての法の前提に暴力をみる」視点と同様であると述べるが、この見解は法指定的暴力と法維持的暴力を区別するベンヤミンの『暴力批判論』の射程を見誤

ることになるのではないか。

「イロニー的政治」の挫折の後、マンは共和国支持の立場へと移行するが、その際に共和国を支える「感情的基礎」として「有機体への共感」をデモクラシーのエートスとして求めたことが第三章で示される。西欧の議会制民主主義もロシア革命後に成立した共産主義体制も、ともに個人性を抹殺する政治体制とみなすマンが「ドイツ共和国について」（一九二二年）で描きだすのは、共同体と個人が有機的な関係性を持ち、西と東の間に位置する「ドイツの共同体」であった。これは非政治的人間からの脱却の試みではあるが、具体的に共和国の制度については語ってはおらず、むしろ「理想のデモクラシーを（…）啓蒙された独裁として描きだしている」という（一一八頁）。これは後に一九三六年以降にファシズムに対抗する政治政体として述べた「戦闘的デモクラシー」にも共通する思考である（二一七頁）。結局、「マンのデモクラシー概念には代議制も選挙権も存在していない」（二二七頁）と著者は指摘している。

非政治性の擁護から批判へと姿勢を変えた一九二〇年代に、マンは社会性と個人、政治と精神の相互媒介の可能性を、「教養」と「人文主義的伝統」の読み替えによって試み、そこから政治との関わりを持ちうる「新しい人文主義」を構想する（第四章、第五章）。著者はルカーチやデルタイにおける教養小説論と比較しつつ、この両者が教養における自己完成はすでに不可能と結論するのに対して、マンはあえて共通感覚を保証しうる教養の意義を主張し、彼独自の構想による「社会主義」に期待を

よせたと述べる（一六八頁）。

第六章では、ヴァイマル期における反理性主義に対するマンの立ち位置が検討される。ロマン主義やフロイトの精神分析にも関心を持ち、夢、神話、過去、エロスなど非合理的とされる領域に魅了され続けたマンは、ニーチェに依拠しつつ非合理主義への関心を「進歩としての反動」と呼んだ（一七七頁）。それは過去や根源への退行的回帰ではなく、理性では捉えきれないものを理性によって意識化することである。マンにおける「物語」はこの意識化であることを『魔の山』に即して著者は説明している。またマンの物語観の基底にある真理観は、マクス・ヴェーバー、マンハイム、ベンヤミン、カーラーと比較すると何らかの形而上的世界を想定するベンヤミン、カーラーの立場に近いと結論づけている。

ナチスによる政権奪取は、マンの政治思想を大きく変えた。当初ナチス批判に躊躇があったマンは、一九三六年に「亡命宣言」を表明する。一九三八年には講演「来るべきデモクラシーの勝利について」で「戦闘的デモクラシー」の立場をとる。しかしこれは「善き統治者による独裁を伴う『上からのデモクラシー』（二二七頁）を意味しているという。ヒトラーの独裁との違いは「精神」の有無だけであり、「精神」の意味のとりようによっては「全体主義擁護に結びつく」（二二〇頁）ものであり、ヒトラーの独裁の前には無力であったと著者は指摘する（第七章）。

マンは「上からのデモクラシー」の両義性とナチズムの問題

を一九四三―四七年に執筆された作品『ファウスト博士』で扱うことになる。この作品におけるアドルノの影響と、両者の「救済」に関する考え方の違いが最後の第八章のテーマである。民衆本やゲーテの『ファウスト』を下敷きにした『ファウスト博士』の主人公アードリアンは、悪魔との契約で、梅毒感染と引き替えに新しい作曲法を手に入れる。この作曲法「厳密楽法」は、アドルノのシェーンベルク論に依拠しており、実際に「ファウスト博士の嘆き」の章は、亡命地アメリカでアドルノから音楽的構想を受け取り、マンはそれを文学化した。アドルノはシェーンベルクの十二音技法を、『啓蒙の弁証法』と同じ視点から、啓蒙的理性による自然の徹底的な支配の延長上にあると捉える。マンの思考においてこの作曲法は、主観の自由を制限する全体主義的政治体制と呼応すると同時に、混沌に形式を上から与える「上からのデモクラシー」に対応すると著者は指摘する（二六四―二六五頁）。しかし両者の相違は、アドルノが個人の抹殺という全体主義の絶望からの救済を否定するのに対し、マンは救済の可能性を示している点にあるという。「ファウスト博士の嘆き」では、アドルノから情報を得たとされるベンヤミンの『ゲーテの親和力』で救済の印として表れる流れ星の光を連想させるように、作品の筋の外部に描かれる「夜のひとつの光」が新しい秩序への希望を示すと著者は解釈する（二六一頁）。ちなみにマンは戦後「ドイツとドイツ人」（一九四五年）で、ナチスドイツは「悪魔の策略にかかって悪しきものになった」ドイツであると述べている。つまりファウスト

の物語同様に、人為を超えた悪魔の誘惑がナチスの原因と考え、ナチスに至った具体的な政治的要因を問うていない。救済のモチーフで本書を終わるのは、マンの非政治性と政治的責任逃れを擁護することになると評者は考える。

本書は政治思想を作家とその作品から考察した点で、政治思想史に新たな領野を拓くものである。しかし序論で示された「等価性の世界」への応答としてマンの言説が持つ現代的な意義については、明確に示されていないのが残念である。著者が依拠する「等価性の世界」は事実としてあるのではなく、行為や価値観の準拠点が喪失したと感じた人々の言説によって作られたものであり、言説分析を行う上ではその言説の担い手を見極める必要があるだろう。この点で参考になるのは、社会学者 Stefan Breuer の保守主義分析である (Breuer, Stefan, *Anatomie der konservativen Revolution*, Darmstadt, 1993)。プロイアーによれば、十九世紀後半からの産業構造の変化によって、人文主義教育を受けた教養市民階層は知的エリートとしての役割を失った。自身の存在への意味喪失感を抱いたこの階層が、人文主義的な知の復活を求めて文化ナシヨナリズムの担い手となった。この意味では、マンもまさにこの一人であり、彼の市民性やドイツへの拘りや、人文主義の再考の試みを、知の変容のなかで文化に固執する教養市民階層特有のメンタリティとして照射できるだろう。また言説の担い手を分析することで、現代の日本における共通の問題点を析出することも可能ではないか。

(おおぬき・あつこ) ドイツ思想史・文化理論

『フランクフルト学派と反ユダヤ主義』

(古松丈周著、ナカニシヤ出版、二〇一四年)

徳永 恂

「フランクフルト学派」というネーミングは、他称であつて自称ではなかった。しかしインナーグループのメンバー一人一人は、外から貼られたレッテルの移り代りの陰で、必ずしも集団的同一性を意識していたわけでも、組織的統合を保っていたわけでもない。亡命先を転々としながら断続するグループは、常に分裂と解体の危機に曝されており、メンバーの個性差は、

むしろその中で磨かれていったと言えよう。

しかし敢えて共通性らしきものを挙げておくとすれば、①「社会研究所」への所属と②ユダヤ系の出自、ということが挙げられるだろうか。だが「社会研究所」そのものは二〇年代初頭に、マルクス主義的研究のセンターを目ざして作られたものだから、そこへの所属は、何らかの意味でのマルクス主義への関心を持つことは確かだが、二〇年代の所長がグリーンベルクだった時と、三〇年代初頭にホルクハイマーが所長になって以後とは、その研究態度には質的な差異があった。それは、それぞれの時期の機関誌名にもくっきり見てとれるだろう。前者が『社会主義と労働運動の歴史』、後者が——アメリカに行つてから、『社会研究』が英語の社会調査とまぎらわしいので意識した——『哲学および社会科学研究』。ここにあるのは一応経済史家グリーンベルク vs. 社会哲学者ホルクハイマーとして対照できるが、方法論の差は、じつは時代体験に根ざしているのがグリーンベルク時代のメンバーが、大きく言つて、ロシア革命の成功を基に、その延長線上に展開していったのに対し、ホルクハイマー以後のメンバーは、ドイツ革命の挫折を基に、その反省の方向に新しい理論的可能性を模索していった。そういう世代差に尽きない、根本的な時代体験には、共通するものがあると言えよう。

次にユダヤ系の出自ということはどうか。第一世代のほとんどは、たしかに家系からすればユダヤ系とは言えるだろう。しかし聖職者の家に育つたフロムとレーベンタールを別に



すれば、父に逆らって、カトリックの妻をもらったホルクハイマー、幼児洗礼を受けているアドルノ以下、すべて成功したドイツ・ユダヤ人に属し、ドイツ・ユダヤ共生の黄金時代と言われるヴァイマル期に成人した彼らは、被差別民ユダヤ人への所属意識を持っていない。もともと「ユダヤ人問題」とは、近代的形態としては、法的に解放されたユダヤ人が文化的に、キリスト教市民社会に同化し足りないことへの不満として、非ユダヤ人側から提起されたものであった。そこではユダヤ人は問題を立てる主体ではなく、客体にすぎない。そういう「ユダヤ人問題」に、すでに文化的に同化し、それをリードしさえしている彼らが、自己解放という主体的関心を持たないのは当然であろうか。ポロックは、自分が左翼なるが故に弾圧されることも思わなかった、と述懐しているし、ホルクハイマーにとつて、リベラリズムを称える「かのユダヤ人ども」は、ナチスの制覇を防止できないどころか促進したりした者として批判の対象となる。ユダヤ的出自は、それぞれの自己形成について個別に検討すべき対象ではあるが、「学派」としての統合や結びつきを示す示標にはなりえない。

昨二〇一四年秋に出版された古松丈周氏の『フランクフルト学派と反ユダヤ主義』は、ホルクハイマーの研究所長就任講演（一九三三年）からアメリカでの「反ユダヤ主義共同研究プロジェクトプラン」を経て、アドルノとの共著『啓蒙の弁証法』（一

九四七年）に至る初期フランクフルト学派が、反ユダヤ主義という問題を中心にしてどのような展開を遂げたかを、豊かな先行文献を参照しつつ克明に辿り、整理し纏めた力作である。主に取り上げられているテキストは一応特定時期のホルクハイマーだけのものであるが、共同研究に当たって的方法的キーパーソンになった初期のフロムから、国家資本主義への社会主義国家の変貌を説明したポロックやノイマン。彼らとの袂別以後のアドルノとの結びつきに基づく、フロイト解釈の転換等々、周辺の個々のメンバーの個人的展開を充分に視野に入れた叙述は、優にフランクフルト学派全体の中心問題の所在を——直接にはベンヤミンやマルクーゼに深入りしていないにもかかわらず——教えてくれるだろう。

ただ評者も、前にこれと同じタイトルを対象で論文書いたことがあり、（一九九七年、池田浩士編『ファッシズムの想像力』それは後の論文集『フランクフルト学派の展開』二〇〇二年、『絢爛たる悲慘』二〇一四年）にも再録されているから、そして古松氏の所説との間に、目に立つ食い違いもないようだから、そのプロセスや内容の再現には立ち入ることを止めて、フランクフルト学派、とくに『啓蒙の弁証法』の現代的意義を問う古松氏の問いに、私なりの問いを重ねて問うことにしたい。

「アウシユヴィッツの後に詩を書くことは野蛮だ」というアドルノの言葉は、すでによく知られているだろう。だが三十年代から四〇年代半ばまでの反ユダヤ主義研究は、この衝撃的体験に基づいて発想され展開されたものではない。それは、ドイ

ツにおける大衆のナチスの権威への自発的服従、アメリカにおける潜在的反ユダヤ主義の温床となる画一的思考、それをうながす文化産業などのモデルに対応するもので、アウシュヴィッツに象徴されるシヨア（ホロコースト）の独自の意味を解明しようとしたものではない。『啓蒙の弁証法』の反ユダヤ主義論第七章は、戦後付加されたものだから、シヨアについての情報は、むしろある程度届いてはいるはずだが、その全貌や意味は、十分に踏まえられているとは言えない。その点で「アウシュヴィッツ以後」の眼から見れば、『啓蒙の弁証法』の反ユダヤ主義分析には「ある物足りなさ」が感じられる。そう、かつて私が記したのに、古松氏も共感を示しておられるようだ。たしかに、サド・マゾヒスティック・パーソナリティや、「ミメシスのミメーシス」といった説明の仕方は、服従や同調、流行といった心理現象の解明としては役に立っても、人間の「個性の消去」の域を超えて、その存在、生命の無化ともいふべきホロコーストの意味理解には届かないだろう。

だが、かつてナチスの政権掌握過程における大衆心理の分析に、伝統的マルクス主義の経済理論が有効に対応できず、そこに「理論的空白」が生じたと思われた時、フランクフルト学派は、「マルクスとフロイトの統合」と言うのはいささか大げさに過ぎるとしても、「イデオロギー論の社会心理学化」によって、その空白を埋めてきたのではなかったのか。それが戦後になって、あらわになってきたアウシュヴィッツの解明に、もはや「権威主義的パーソナリティ論」が十分に役立たないとすれば、こ

こには「新しい理論的空白」が生れていると言えないだろうか。フランクフルト学派が三〇年代に直面していた現実も、もはや「古い現実」であり、その理論はもはや古びてしまったのか。そうでないとすれば、フランクフルト学派のアクチュアリティはどこに求められるのだろうか。それが古松氏の著書の結びの問いである。

もしも求められているのが、反ユダヤ主義についての「申しぶんのない理論」の完成であるならば、未だだったホルクハイマーの共同研究プロジェクトを、補完し追求すればいいのかも知れない。しかしそれは後戻りであって、新しく開けてきた「理論的空白」を埋めるアクチュアリティは持ちえないだろう。古松氏はこの理論的空白を、反復する「反ユダヤ主義とアウシュヴィッツの一回性との二律背反」として捉えている。アウシュヴィッツの一回性、固有の特殊性は、これまで繰り返されてきたボグロームやジェノサイドと同質的なものとして、その延長線上に捉えることはできない。たとえば最近でも、テイモシー・スナイダーは、その著書『ブラック・アース』で、ウクライナや近東で頻発するジェノサイドの発生因を、国家の弱体化による無政府状態の混乱に求めているようだが、そういうホップスの考え方では東欧・近東地域のジェノサイドはともかく、ヴァンゼー会議の決定に基づき、国家の統一プロジェクトとして計画的に実行された「ユダヤ人問題の最終解決」案は捉えきれない。合理的統制の欠落によって暴発したのではなく、ある意味では合理的に統制されたプロジェクトとして執行されたジェ

ノサイド。この二つの間には、たしかに「二律背反」があり、伝統的な理論では説明しきれない「理論的空白」が認められるだろう。

映画「シヨア」の監督ランズマンも言うように、われわれはいかにしても、想像を絶するシヨアの動機を理解することはできない。しかしそれを引き起こした前提、その条件や契機のいくつかを想定することはできないわけではない。「歴史家論争」の過程で言い立てられた、ドイツ軍敗走時のさまざまなオケージョナルな事情があつたにしても、ヴァンゼー会議の決定と執行にあつては、そこに何らかのドクトリンが、理論武装したイデオロギーとまでは言えないスローガンとして機能したことは確かだろう。それは通常、民族至上主義とか「人種」理論とか呼ばれている。しかしシヨアの対象になつたのは、特定の民族、「人種法」で規定されたユダヤ人ばかりではない。七〇〇万を超える犠牲者の中には、多くの精神病者やロマ（ジプシー）が含まれていたことに注意しよう。ここに共通しているのは、ユダヤ人という一特定人種への敵意（反ユダヤ主義）ではなく、一般に、ある人が生きるに価する（*Lebenswürdig*）かどうかを判定し、ないとすればその人を殺すべきだ、という信念。殺人を正当化する疑似科学としての優生学がそれを支えている。かつて地政学が植民地支配を支えたように、優生学が、たんなる人種の迫害・差別を超えて、その存在を無化する権利を主張している。

しかし今日では、大量殺人の危機をグローバルに漲らせてい

るのは、反ユダヤ主義よりも、原子物理学に基づく核エネルギーと核兵器の開発競争だろうか。無意識のうちに良心の痛みもなく、人は今やボタン一つ押すだけで、大量殺人の被害者になることも、加害者になることもできるのだ。「アウシュヴィッツ以後」の時代は、同時に「原爆以後」の時代でもある。

かつてベンヤミンは、その亡命途中での自決の前に、現代における「戦争の美しさ」と「テクノロジーと倫理との間に開けたすさまじい亀裂」について書き遺した。「二律背反」は、至る所に溢れている。『啓蒙の弁証法』に話を戻そう。ホルクハイマーとアドルノが遠いアメリカでそれを執筆していた四〇年代前半、彼らのイメージには、アウシュヴィッツ以前の事例しか映っていなかったかも知れない。しかし啓蒙の弁証法という思考図式が、たんに文明がその反対物たる野蛮に転化したという時代診断だけでなく、弁証法というものの本姿にふさわしく、二律背反（アンチノミー）の止揚という希望の方向を目指すとするれば、フランクフルト学派の反ユダヤ主義研究も、回顧的視線を遡るのではなく、「新しい理論的空白」、テクノ・ニヒリズムへの注視をうながすところに、そのアクチュアリティを認めることができるのではなからうか。

（とくなが・まこと／ドイツ現代思想）

『歴史意識の断層』

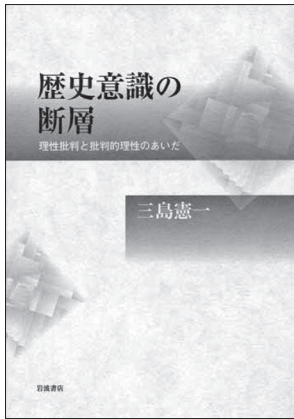
——理性批判と批判的理性のあいだ』

(三島憲一著、岩波書店、二〇一四年)

廳茂

ごく限られた紙幅において書評することが、内容の豊富さからしてむづかしい大部の著作である。単純化の誹りは逃れ得ないだろうが、とにかく一渡り内容を紹介せねばならない。

序章「存在史的解釈学を越えて」この著作全体の問いが、ハイデガー、ガダマー批判を通して立てられる。その問いとは、



コンテクスト主義的な局地主義を放棄せずしてしかも普遍性への通路を意識した、対話的關係に基づく解釈学的実践をいかに開くか、そしてその実践においていかに生活世界と精神科学の相補性を築き上げるかである。この問題意識のもと本書では、広くは近代における、中心的には十九世紀における精神科学の形成とその意義が、その規範論的要請の過剰には若干距離をもつてだが、とりわけハバースマスに依拠しつつ論じられていく。

第一章「歴史なき時代の歴史意識へ」近代における歴史意識の反省の様態が、ヴィーコ、ヘーゲル、デイルタイと辿られている。ヴィーコをめぐるのは、デカルト主義への対峙、レトリックの伝統を介した歴史的知と実践的教養の理想、そこでの真理、共通感覚、賢明さなどの諸概念が論究されている。ヘーゲルの教養概念は、他者への自己疎外を通しての自己回帰の運動として引照されている。そこには、ヴィーコと同じく理性的な政治社会への憧憬が働いていたとされる。十九世紀の進展のなかで、しかしこの人間相互の共同性を基礎づける実践的な判断力为核心とした教養の概念は崩壊していく。それは、実証主義、相対主義に晒される。その影響を世代的に強く被りつつ、しかしそれに抗して道具的理性によって葬り去られる前の歴史の全体的経験を取り返そうとした試み、しかし同時に可能性とともに矛盾と破綻の典型的な形態をも示さざるをえなかった試みとして、デイルタイが位置づけられる。

第二章「経験と反省」「なぜ歴史と関わるのか」という問いへの著者の応答が、ニーチェにおける歴史の学的対象化への批

判の検討を通して示される。ニーチェの歴史的学問への批判を、近代的な学問のあり方そのものに疑念をむけたものとして、精神科学の自己了解をめぐる議論の文脈におく。ニーチェにおける完全な他者として過去（古典）を呼び出す処方、そこでの知の反省的可能性を排除する反合理主義への傾斜の危険が、フランクフルト学派やリッターにおける精神科学の意義をめぐる様々の議論への考察をも重ねつつ論述される。著者の立場として、具体的な歴史的経験、それについての学、全体性への果し得ぬ希求の三者の緊張関係、約言するとフイロロギーとフイロソフイーの相互補完性論が提案される。

第三章「十九世紀精神科学の成立と市民社会」十九世紀におけるドイツ市民層のあり方に着目しつつ、そこでの精神科学の形成、そして歴史認識と絡みつつ進展する日常生活における歴史感覚を考察することが眼目である。精神科学は、過去と現在、主体と対象の隔絶を架橋するべく生まれる。その充填の仕方は複数ある。その型として、「人倫的力」の想定によって過去と現在の連続性を埋めようとするドロイゼン、逆に歴史を現在と対立させ、過去の芸術の想起に活路を見出すブルクハルトがとくに対として論じられている。こういった歴史認識の型の確認のうえで、日常における歴史意識の形成が分析される。ここでは、歴史として虚構の共同性と連続性が捏造される。この捏造の様態が、教育制度、博物館、記念碑などを事例として詳述されている。近代社会の変容のなかで、内面性への退却とナシヨナリズムの浸透が連動しつつ深まっていく。

第四章「精神科学と生活世界の関連」と第五章「解釈学の可能性と限界」この二つの章では、それぞれハバーマスとディルタイが主に論じられている。著者はハバーマスに準拠しつつ、生活世界と精神科学のあるべき媒介を語っている。さらにこのハバーマスを基盤として、ディルタイの境位が測られる。それゆえ、この二つの章は連続して紹介する。

十九世紀の精神科学は、審美主義やナシヨナリズム、日常との乖離に陥ること、生活世界との関連を見失い、それを逆に隠蔽してしまう。これを突破すべく、生活世界の対話的構造と精神科学の相補的關係を確立しようとした現代的範例が、著者にとつてのハバーマス、とりわけ彼における現在の地平から照明された過去は逆に現在から未来に向かっての意識に「適用」されるといふ形で解釈学の構想である。ディルタイは、観念論と実証主義の両ベクトルのなかで揺れつづけた存在として描かれる。ディルタイは、近代のなかで拡大していく過去と現在の疎隔に直面し、それを精神科学的な「理解」によって架橋しようとした人物である。一方において彼はその解釈学的着想において、のちのハバーマスの試みに先鞭をつける生活世界と精神科学の実践的連関づけの反省を志向していた。しかし他方においてその称揚されるべき可能性の十全の展開は、ゲーテ時代や国民理念、生の内面性などの特権化、そして人間学主義、芸術への自己閉塞によって妨げられてしまい、結果としてそこでも生活世界の隠蔽が生起してしまわざるをえなかった——なお、次章との間に「キケロ嫌いのドイツ思想」という、ドイツにお

ける文化と政治の断絶についての短いエッセイが入る。

第六章「知の制度化と機能」この章はまとめのような位置にあり、ここまでの章でのべられた議論が繰り返されているが、語りの構えは、美学と近・現代社会論、社会思想を美をめぐる問題に軸足をおきつつ広く視野に収めた雄大なものである。歴史意識の権力に守られた内面性のあり方、美的思考における近代への懐疑、芸術と社会の変革の接続を企図するアヴァンギャルド等々が次々に論及されている。とりわけそれらの考察をうけて、近代とは何かがアドルノ、ホルクハイマーの『啓蒙の弁証法』における、理性がその内在的論理によって非理性へと逆転するというテーゼをめぐる考察される。そこでの文化産業論と管理社会論、対抗案としての芸術のポテンシャルへのかすかな希望が解説される。最終的には、ハバーマスを参照しながら、対話的合理性の確立、そのためのポストアウラの芸術経験の日常への取り込みが、模索的に提案される。

補章「現象学と哲学的解釈学」フッサールとデイルタイの詳細な対比論である。理論的に対して歴史的と正反対にみえる二人の思想家が、前者の意味充実とイデアの客体、後者の客観的精神と作用連関といったそれぞれの中心概念を手掛かりに、いかに接近しつつかつ離反するかが詳細に考察されている。

この著作は、著者が一九七〇年代中盤から一九八〇年代中盤にかけて公表した論稿の、幾分か修正が入っているが論文集である。第三、四、五章は、もとは「生活世界の隠蔽と開示」という題名の連作論文である。序章のみが、全体の主旨を語るた

めの書き下ろしである。第一章以降の各章の末尾に、著者の今日からみての「弁明」が添えられている。著者ほど論者であれば、そのままの論文集でも何の問題もなかったとは思えるが、出版サイドからの意向もあつたのだろう。

この著作じたいが、著者のめざすフィロロギーとフィロソフィーの総合の事例となっており、一方の歴史と文献についての該博な知識と他方の精神科学のあり方についての哲学的反省が、芸術論から社会思想を広汎に横断しつつ、自在に連関づけられる。こういった視角の取り方そのものが、閉鎖的傾向のつよかつた日本の人文学者たちに賛嘆とともに、少なからざる反撥をも誘発したと想像される。生活世界という概念の流行、構造主義とそれへの批判、マルクス主義のあり方をめぐる果てしない論争、そしてポストモダン論の賑賑しい登場と、様々の思潮の葛藤が織り成す同時代的な臨場感を思い浮かべながら読むとより興味ぶかく読めるだろう。

この著作では、精神科学と混融と対立の複雑な交錯の磁場を当時形成していた文化科学と社会学をめぐる議論が外されている。とりわけ、ウェーバーのネームが時折でてくるとしても、後者の議論の不在が少し気になった。そのかわりにといつてよいのだろうか、デイルタイの思想的可能性が、ハバーマスのデイルタイ像に即して、社会学的に把握されている。初期のデイルタイに顕在的であった社会科学的端緒を晩年の解釈学的とされる議論に重ねる読解法である。この読みは理論的構成としてむしろありうるが、フィロロギー的にいえば、デイルタイは、確

かに社会の変貌への自覚を十分に抱いていたとしても、そして著者も言及する社会分化概念を一部すでに導入していたとしても、なお社会概念をめぐる抽象的な概念的道具立てを用意するところまではいかなかつたともいえる。まさにそこに、テンニース、ジンメル、ウェーバーなどの介入の必然と意義があつた。『歴史主義から社会学へ』の問題の機制である。本書でも名前が挙がつているミードのコミュニケーション論的な社会行動主義はこのドイツの機制的な翻案でもある。こういったことは、著者よりもむしろ書評子自身の関心である。とはいへ、デイルタイの可能性として、どこまでいえるかという、もちろん厳密には答えがたい難問は残る。おそらくこの問題の機制は、歴史と社会というデイルタイでは一体として扱われている概念の、分裂の問題にかかわっている。「歴史はいかにして可能か」に、それとは異なつた問いとして、「社会はいかにして可能か」が重ねられる。そこにさらにマルクス主義も加わつて、精神科学、社会学、マルクス主義の三者の入り組んだ文様が動きだす。この文様に、本書において頻出するが主題的には必ずしも詰められてはいないように思われる市民社会や社会などの諸概念も、深く連関している。全体性というヘーゲル、ルカーチ的な概念も、二つの「いかに」の問いの相即、分離、関係の問題を踏まえつつ語られる必要があつたかもしれない。

今日の読者がこの著作を読んで一番知りたいと思うだろうことは、芸術のポテンシャルと精神科学の共働による、生活世界と精神科学の相互性の確保というテーゼの具体的な詳細である。

著書では、例えばベンヤミンの経験の有効性が示唆されている。今日、意味や生活実践の概念は、社会学や人類学、文化論にとつて、徹底してポピュラーなアイテムである。日常生活においても、なにも歴史や思想、芸術などという面倒くさいものを介さなくとも、意味や文化、実践は出来合のグズズないし「情報」として、大量にセット売りされている。著者は、現代をフランクフルト学派の文化産業論を基礎として捉えている。消費社会のあり様は、さらに一層容赦なく生の最深奥にまで達している。そこにニューメディアの驚くべき刻々の革新、新自由主義にグローバル化等々が重なる。著者が少なくともここでは前提していると思われる精神科学、つまり人文学の国家的な制度的保障すら、今日徐々に危うくなりつつある。この事態への抵抗を体現し実践する生活世界と精神科学の相補性とは、具体的には現在では例えはどういう作品、活動そして運動をイメージすればいいのだろうか。著者にとつてハバーマスの基盤的位置は動かないと思われるが、いずれにせよ「弁明」において約束されているこの著書の「現在」編を待たねばならない。

私は若いとき、この論集の何編かをリアルタイムで読んでいた。著者の知見と視角の広さに、強い印象を受けた。著者はあとかきにおいて、この論集が古くさいものとして受け取られることへの懸念を語っている。私などが請け合つてもなんの意味もないのだが、それは杞憂であろう。提起されている問題のアクチュアリティは、むしろ日々増進しているからである。

(ちよう・しげる／社会学史・社会理論)

『戦後日本の社会思想史』

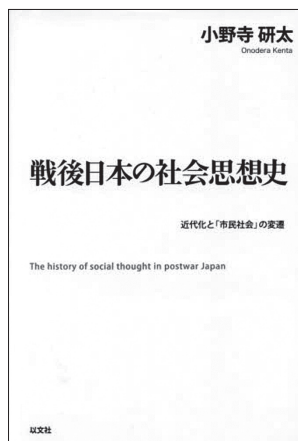
— 近代化と「市民社会」の変遷 —

(小野寺研太著、以文社、二〇一五年)

内田 弘

一 本書の内容の紹介

本書は、戦後日本の社会思想史を「市民社会」概念を軸にあとづけた力作である。文献を詳細に渉猟して論点を明確に把握



していることは、本文だけでなく、参考文献と多くの注がつけられていることでも確認できる。本書は今後、戦後日本社会思想史を論じるさいに参照すべき基本文献の一冊になる。

戦後日本の市民社会論は、十五年戦争（一九三二—四五年）体制に社会科学者がいかに対応すべきか、という歴史的経験に起源をもつので、本書も戦時における市民社会概念の検討から始まる。高島善哉は経済社会学の立場から、戦時体制を正当化する政治経済学と戦時体制から距離おく純粹経済学への両面批判を展開した。大河内一男は社会政策の立場から、戦時体制を強化するためには労働力保全⇨労働者保護が必要であると主張した。両者は「イソップの言葉」で戦時体制を批判する「戦時レトリック」を駆使する点で三木清につながる。高島の『経済社会学の根本問題』（一九四一年）と大河内の『スミスとリスト』（一九四三年）は問題粹「スミスとリスト」を共有し、後発国日本が『国富論』が提示する文明社会⇨市民社会をいかに実現しうるかを問うた力作である（以上第一章）。

戦時に誕生した市民社会論は、敗戦直後から公然たる論題になった。戦前、『日本資本主義発達史講座』（一九三二—三三年）に集った論者は、日本資本主義は日本社会の労使・地主小作などの諸関係に残る「半封建的遺制」を梃子に欧米への急速なキャッチアップを遂げてきてきたと主張した。この講座派的発想はその後の内田義彦などの市民社会論にも影響を残した。戦後日本もこの体質は不変であるとの判断は、一九五五年から始まる経済高度成長の事実にしだいに説得力を失ってゆく。この

経緯を本書は丁寧にあとづける。

内田義彦は、アダム・スミスが十八世紀の西欧の危機Ⅱ旧帝国主義批判として『国富論』を書いたと理解し、日本帝国主義戦争の敗北後の日本の建設は、戦後改革と連結しつつ国内市場に基礎をもつ国民経済の発達であると展望した。その基礎理論を『経済学の生誕』（一九五三年）に結実させる（以上第二章）。

内田義彦はこの観点を一九六〇年代に『資本論の世界』（一九六六年）で展開する。講座派は『資本論』を、労働時間を外延的に延長する絶対的剰余価値を中心に読む。しかし剰余価値論の核心は、労働生産性上昇Ⅱ必要労働時間短縮による相対的剰余価値の搾取にある。労働者の消費財も豊かになる高度成長体制に、なにゆえに、なにをめぐりて社会主義を主張するのか。これがマルクスの問題提起である。機械制大工業は「人間の搾取（Ausbeutung）」Ⅱ「自然の搾取（Ausbeutung）」をセットに、人間の諸能力を全面的に発達させる可能性を労働疎外の形態で高めると同時に、自然環境問題も提起する。

高度成長の始動期は「六〇年安保」を迎える。それは市民社会概念を実践的に拡張する。鶴見俊輔・小田実らの「ペ平連」のような非党派的な庶民が登場する。講座派が将来社会像として想定していたソ連では「スターリン批判」が行われる。「プロレタリア独裁Ⅱ民主集中制Ⅱ書記長個人独裁」という組織帰結への懐疑が深まる。この問題は丸山眞男が正面から取り組む。丸山は敗戦直後、天皇制ファシズム論で、ファシズムは後進国の現象であると判断していた。しかし戦後占領軍のレッドパー

ジや米国本土のマッカーシズムなどを目撃し、ファシズムは高度資本主義国の現象であると変化する（以上第三章）。

松下圭一は、ジョン・ロック同時代の名誉革命体制にロック政治学の「自然権思想」が胚胎していると推論することで、時代制約を超えスミス以後の時代に妥当性をもつようになると論じる。この点で松下の政治哲学は内田のスミス経済学につながる。この政治哲学を根拠に松下は、憲法の国民生活の最低限の文化的水準の保障を「シビル・ミニマムの思想」（一九七一年）に展開する。この概念は、六〇年代以降に東京・神奈川・大阪・京都などに誕生した革新自治体行政に呼応する（以上第四章）。

内田義彦が定礎したマルクス市民社会論は一九七〇年代になって、平田清明の『経済学と歴史認識』（一九七一年）や望月清司『マルクス歴史理論の研究』（一九七三年）に継承される。平田はフランス経済学史の立場からマルクスの『経済学批判要綱』『資本制生産に先行する諸形態』を、貨幣資本循環に包摂された十九世紀同時代の世界市場の空間軸を歴史時間軸に横倒（射影）した歴史認識であると再定義し、スターリンのいう「唯物史観の公式」に沿った講座派的な歴史理解を根本的に批判した。ドイツ中世史研究者である望月清司は、平田のこの画期的な問題枠を継承しつつも、近代への起点は、平田が想定する中世特権都市ではなく、農村都市と交換（交通）する農村（ゲルマン共同体）であると修正した（以上第五章）。

高度成長は公害をもたらす。改革開放以後の中国もそうである。七〇年代の初め（一九七二年）、都留重人は『公害の政治経

『済学』を刊行し、長洲一二はローマ・クラブの『成長の限界』を論評した。本著者によれば、社会学者・見田宗介（＝真木悠介）は、水俣病などを直視し近代技術を楽観した戦後日本の市民社会論者とは距離をおいた。見田はさらに西欧社会や日本の都市文明からも距離をおき、「近代を特殊性とし土着を普遍性とする観点」にたつ。見田が近代への疑義としてあげる事例は、佐藤栄作首相の訪米を阻止しようとしたデモ隊に対抗する蒲田駅付近などの自警団である。見田はその日常に「近代的機制の深刻さ」をみる（以上第六章）。

二 本書へのコメント

まず、第六章の見田宗介の戦後市民社会論への懐疑・批判からコメントする。見田が「近代的機制の深刻さ」の事例にあげる自警団は果たして、「近代的な機制」なのであろうか。《都市は近代空間、農漁村は土着空間》との区別は表層での区分ではなからうか。大都市の高層ビルの屋上にも祠がある。神社は戦前・戦中、台湾・朝鮮・満洲・南樺太にも設置された。神社は戦時体制の精神的中枢であった。神社はいまも都市農村の区別なく全国に、生活共同体の中心として存在している。自警団には神道的共同意識が潜在していないだろうか。

評者は、新聞に掲載された人生相談に現代の不幸を読み取るという、見田の若い時の研究「現代における不幸の諸類型」（『疎外の社会学』一九六三年）から見田を注目してきただけに、見田

の「最深部への退行」は同意できない。戦後市民社会論を今後継承するのは、本書でも用いられている用語でいえば、「アンシエーション」（一四六頁等）であろう。その意味で田畑稔の『マルクスとアンシエーション』（一九九四年）は注目されてよい。

パリ・テロ事件以後のフランス市民社会に包摂・排除の境界線が際立つようになった。記録映画（静岡テレビ製作）「ヤクザと憲法」にも記録されているように、日本でも憲法の適応範囲を限定し彼らを排除する線引きが始まっている。「友愛」とは、無限抱擁の人類愛ではなく、一定の資格をもつ者たちの結社であるという本来の姿が露呈してきている。ユートピアとしての無垢な空間を想定するのは、ゴーギャンがフランスから退却したタヒチの離島がフランスの植民地であるのと同じように、オリエンタリズム的な袋小路であろう。依拠する場は再建すべき「生きる現場」である。

カントは、理性の理論的使用と実践的使用を区別し、かつ実践的使用が依存する特殊な諸条件を編成する原理は理論的使用にあると論じ、両者を関連づけた（『純粹理性批判』B384-385）。その意味で、内田義彦・平田清明・望月清司などの市民社会概念の理論的展開は、丸山眞男・松下圭一の政治学や、日常生活に哲学的源泉を求めてきた鶴見俊輔の実践と、相互批判的に結合されなければならない。さらに、一九七五年から九五五年までの二十一年間、神奈川県知事として革新自治体を担った長洲一二が著書『地方の時代と自治体革新』（一九八〇年）で、その構想と実践を具体的に解説し、知事秘書であった久保孝雄のちに、

『知事と補佐官』（二〇〇六年）で長洲県政を内在的に批判し総括している経験も、重要な参考例である。

内田義彦は「古典は全面的に撰取することではじめて全面的に批判できる」といった。内田のテキストも人生論的に断片化できない総体的な古典である。内田は、学問の現場を経済学以外にも求め、その現場の人々と対話した。

平田清明は「生活クラブ」生協運動家・岩根邦雄たちと連帯する理論家にして実践家であった。岩根にはその活動の思想的原点を記した『新しい社会運動』（一九九三年）などがある。ここに戦中に生誕した市民社会概念が社会運動概念として転生する姿がみられる。平田は、忘却されてきた概念「個体的所有の再生」に努めてきた。しかし『資本論』のその概念は、マルクスが『哲学の貧困』（一八三九年）の概念を引用注なしに活用したものである。その概念は、ポスト資本主義の「勤労者株主所有制」（広西元信『資本論の誤訳』一九六六年）という実践的概念である。岩根たちの実践と結合する概念である。

望月清司は、マルクスの「ミル評注」に「他人の労働の生産物のなかに、自分に欠けている自分の本質の一部を見出す」（本書一九九頁）という社会規定を読む。望月のこの観点は、高島善哉の盟友・三木清の「他者に自己の根拠を相互に見出す」という『構想力の論理』に遡及できる。望月の観点は、生産者と消費者の交流など、市民社会の成長と思われる最近の諸事実で例証されるような核心をつく市民社会規定である。他方で望月

は、『ドイツ・イデオロギー』の用語「Herd」（人々が囲む）地炉」＝「交通（Verkehr）の比喩語」を、戦前からの誤訳「かまど」に依存し解釈し、『マルクス固有の分業展開史論』の根拠とし、『エンゲルス所有形態史論』に対置した。しかし正確には、分業展開史は所有形態史の最後の形態である。『ドイツ・イデオロギー』のその史論は『要綱』諸形態論の原型となる。

市民社会概念もまた歴史的経験概念である。固定した概念ではなく、経験を内面化しその有効性を維持し再生すべき概念である。評者の研究経験でも、一九七〇年代ころまでは、「エコロジー・ジェンダー・マイノリティ」は、平田たちが力説する「労働と所有の同一性」中心の市民社会概念からはみでる問題群であった。内田義彦もその問題群を正面から論じなかった。しかし、公害・男女雇用均等・外国人労働者・基地などの問題群には、すでに一九七〇年代に地方自治体の行政の現場が直面し実践的な解決を迫られていた。「工場は公害源であるから地方に移動する」のでは、「雇用減少」地方自治体財源減少＝中央政府交付金依存」となる。

市民社会概念の舞台はさらに旋回した。古川美穂『東北ショック・ドクトリン』（二〇一五年）や被曝農民の記録映画「大地を受け継ぐ」（井上淳一監督、二〇一六年）に記録されているように、三・一一以後の現状は、従来の市民社会概念を根本で再審している。市民社会概念は、フクシマ以後に生きる人間とはなにかを問い、かつその定義に向かうとき、再生し始める。

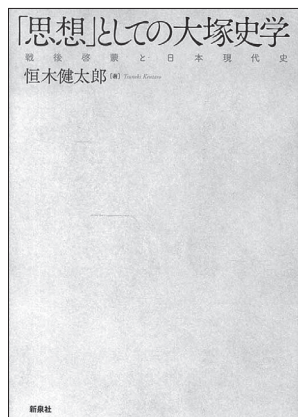
『「思想」としての大塚史学』

戦後啓蒙と日本現代史』

(恒木健太郎著、新泉社、二〇一三年)

安田常雄

まず序章「大塚史学と現代」で問題意識が提示される。いわゆる「大塚史学」は少なくとも一九六〇年代まで大きな影響力をもったが、その後戦時下における生産力拡充政策への同調を通して、その自由で独立した「主体」という理念が「臣民化」と「全体」への奉仕という「規律権力」の一翼をになつたとの



批判も生まれ、急速にその影響力を失った。しかし同時に一九九〇年代前後のバブルや「右傾化」批判を大塚に読もうとする見解も存在している。本書はこうした「規律権力」化批判(近代性批判)と近年における「暴利資本主義批判」(バブル批判)の両極をみながら、現代における「大塚史学」の「可能性」を考えるという点にある。その際、著者のオリジナリテイの一つは、「大塚史学」を日本近現代史の歴史的文脈のなかで再検討する点にあり、それは「一九六〇年代までの言説に焦点をあて」「段階と移行」に合致するか」を検討する(二七―七八頁)。

本書では第一章「投機批判における連続と変化」がこの課題に直接取り組んだ章である。なぜ「投機批判」なのか。それはこのモチーフの連続と変化のなかに、「大塚史学」の今日的意味が凝集しているからであるという。

「大塚史学」では戦中の「生産力」概念が戦後には「生産倫理」に置き換えられ、その対極に「投機批判」がおかれることになる。それは「時代の変化に柔軟に対応しようとする理論構造」(六九頁)と評価されている。「投機批判」については、まず戦前は「軍人や官僚・役人といった役得者の「ピンハネ」や縁故にたよった闇取引」、戦後は「占領軍と癒着する『闇商人』」となる。また朝鮮戦争における特需による「軍事的生産増強」が「健全」ではない「生産力」により「投機」と結びついていると認識され、さらに六〇年安保からベトナム戦争期にも、海外援助は「経済建設のための援助」でなければならず「植民地主義や戦争にまかせせる方法の誤り」と認識されていた。こうした

認識は、海外市場を基礎にする「オランダ型」貿易国家ではなく、「農↓工↓商」の構造的順序に基づく国内市場の自立「イギリス型」が重要と考える「大塚史学」の基本認識に基づくものであり、こうした観点は「コロンビアリズム」と「経済帝国主義」を問う視点でもあった。また山一證券の倒産などに象徴された六五年不況のときも「倫理なき資本主義」に対して「生産倫理」の復活が主張された。

ここで方法的に重要なのは、第一に「大塚史学」を支えているのは「投機性」批判であることがあらためてクローズアップされたことである。それは流通過程からの利潤収奪に対する激しい嫌悪であり、それは「前期的資本」論に一貫している。第二には細密なテキスト・クリティクであり、特に過去の著作との比較対照によって浮上した「書き換え」「削除」などの指摘である。それは本書全体の方法的特徴でもあって、ときにはスリリングでさえある。第三に「大塚史学」の日本近現代史との関わりについては、何よりも自らの「理論Ⅱ範疇構成」という視界から見えてくる現代史像（投機性）になっており、たとえば「闇投機」批判についても、それを制度的に強制した非合理的なマル公批判に触れず、またヤミをやらずに生きていけない人びとの生活の実感と思想的接点をもつことはない。それはどのような意味で「思想の力」なのであるのか。続いて第Ⅱ章から第Ⅴ章は、いわゆる「大塚史学」の理論的構成史であり、それがいつどのような契機で、体系的な構成を整えてきたかという分析である。

著者によれば「大塚史学」の「体系」は、「前期的資本」概念の定置（一九三五年）に始まり、「前期的資本」と「産業資本」（都市の織元）と「農村の織元」の対抗図式の形成（一九三八年）を媒介に、「中産的生産者層」の系譜学が展開され、それは同時に「不等価交換」と「等価交換」の対抗図式の形成でもあった。ときに一九四四年から五一年まで「大塚の経済史研究」の「空白」といわれることもあるが、戦後の「大塚史学」は上記の構図に基づく「近代的人間類型」論の提起によって、戦後啓蒙期の代表的思想家の一人として注目をあつめた。戦後の経済史研究については一九四九年の「社会的分業」（特に局地内分業）論の提起によって注目され、この視点は五一年の「局地的市場圏」論で定式化されていく。さらにここで提起された「共同体」と個人析出との相克の論理は、『共同体の基礎理論』（一九五五年）で一般的な発展段階論のなかにおき直され、大きな反響をよぶことになった。また戦後大塚のなかに生れた「社会主義」への関心とも接合し、一九六〇年には「辺境」革命論が提唱されることになる。

本書はこうした「大塚史学」の形成過程をいねいなテキスト・クリティクを軸にたどり直す構成になっており、そこにいくつかの新しい知見を含んでいる。たとえば、第一に服部之総による「大塚史学」批判（市場理論即農民分解の理論）の欠如への「応答」の内実が踏み込んで記述されていること、第二に「等価交換」を軸にした「局地的市場圏」論の形成は「朝鮮戦争」という時局的危機への批判的応答にもなっていること、第

三に「局地的市場圏」という発想は経済学のなかからは出てこない発想であり、そこには竹内好との対談「歴史のなかのアジア」にある「強いものに対抗する必要」を「内」にひめた「意志」という「倫理」の問題だということ（一五二頁）。これらの諸点の具体的論証は、今後の課題でもあるが、この時期大塚のなかに「近代的人間類型」の対極にある「アジア的人間類型」という視点が浮上し、これはのちに「オリエンタリズム」との批判をあびることになるが、「内面的倫理」と「外面的倫理」の相克の問題として共同体論の骨格を形作る。これに関連して評者のかねてからの疑問は、大塚が農地改革以後の戦後日本の自作農体制と農民のエートスをどのように評価していたかという点であり、これは高度成長と地域の内発的發展に関わるからである。

第VI章『ユダヤ人』観とナチズム評価』は、本書で最も興味深い論文である。ここでの焦点は、ナチズムと「大塚史学」との関わりである。具体的には、ナチスの政策が「利子隷属制」を打破して「生産力」の「建設者としての中間層」を重視する「現代性や合理的側面」のみに注目し、「民族共同体（血と土）、人種主義、反ユダヤ主義、そして全体主義と軍事的拡張主義」の側面を無視したという柳沢治の見解を継承したうえで（二六七―七八頁）、シュテファン・ツヴァイク『権力とたたかう良心』（一九六三年）に関する大塚のインタビュー記録を分析している。そこでの焦点は、カルヴァン「予定説」と「独裁性」の評価である。大塚はカルヴァンの「正統派プロテスタントイイズム」を

擁護するが、「自由なプロテスタントイイズム」に立つツヴァイクはカルヴァンをヒトラーに擬して「独裁者」とイメーजする。そこで対立しているのは、不寛容に基づく「自由」と寛容に基づく「自由」との相克なのであり、そこは「大塚史学」のアキレス腱ともいべき場所であった。

著者によればその問題性は、大塚独自の経済的二重構造論（「前期的資本」と「産業資本」、「局地的市場圏」と「共同体」など）が「主体」の問題に媒介されるときに生れる。著者の表現によれば「主体」の問題が議論の俎上に載ってくるとき、そこには致命的な欠陥があらわれてくる（三三二頁）。つまり大塚の「主体」把握は「小生産者」であるか「前期的資本」であるかという「出自」を根幹としており、それは「大塚史学」の土台をなした「経済学」を安易に「主体」の問題に援用した帰結であった。大塚のなかの「オリエンタリズム」も、「領土」なき「社会」の認識の欠落も、また「共同体」に対する硬直した評価（きだみのるが評価した村の倫理を評価できない、二八六頁）も、すべてこれに起因している。「文化大革命」に対する「肯定的な評価」も同様である。

それでは著者は、こうした多様な「大塚史学」批判を経た現在、どこに「大塚史学」の「可能性」を見ようとするのだろうか。著者は、第一にツヴァイクの本を契機に生れた見解の修正を指摘する。「ユダヤ人」観は改善され、カルヴィニズムに対して「ある懷疑」が見られた（三三二頁）。第二に著者はかつて大塚が、ウェーバーの誤訳（拡張解釈）を通して『気づいたふ

し』の深奥」（三五九頁）を追求した問題に注目する。それは端的にいえば「（非合理的なもの）こそが徹底的合理化を推し進めた揚句、不可避的に、かの『大衆社会状況』を導く」（三四〇頁）という認識であり、『資本主義の精神』をそのまま『復活』させて『フアシズム』にいたる『フアンダメンタルズ、的化石化』の方向と、『資本主義の精神』とはべつのかたちで『現実の経済的な利害状況』に定着させる『生産倫理』の『復活』の道とを区別すること」（三五五頁、傍点原文）という。それはウェーバーを近代批判と読み直すことで、ウェーバーの鑄型にあわせて理念型的近代像を描いてきた自己修正の試みでもあった。だが大塚のなかで「フアシズム」認識に関わって「大衆社会状況」の多義性がどう捉えられていたかという問題は残っており、また「独裁」の問題はうまく位置づけられず、カルヴィンやレーニンの「独裁」のなかに「自由」を読んだのは、著者によれば『信仰』を捨てられなかった大塚の限界（二五九頁）であり、その盲点は『生産』優位主義のもつ暴力性（三六〇頁）にあった。

本書はこうした大塚の読み直しを通して、現在においても重要な視点を救い上げようとしている。それは一言でいえば「前期的資本」概念の復活の可能性である。大塚史学において意義があったのは、「中産的生産者層」創出の理論ではなく、むしろ「前期的資本」の理論からはじまる「あの『二重構造』の理論こそが現代の世界をとらえるうえで有効な視座を提供している」（三六二頁）。それは「前期的資本」の世界こそ「現実」で

あるからである。著者の「現代」像とは、投機と高金利を軸に「生産者」や「勤労者」に対する暴力的収奪を通して、深刻な格差と貧困を生み、「一人が使い捨てられることを是とするような収奪社会」として描かれている。それではそこからどのような脱出のヴィジョンを描くか。著者は抽象的とことわりながら次のようなイメージを提出している。「あえて『共同体』を外部に開き、『抗争』が起ることも厭わず『他所者』を受けられるような市場の創出が必要である。そのとき、『倫理』のもつ意味がでてくる」（三六一頁）。ここには「生産倫理」が陥り易い「自己同一性」から離れるというモチーフが描かれている。

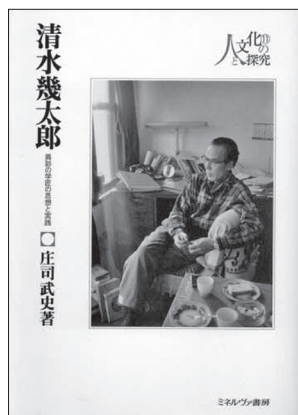
これが本書の提起であるが、一つの問題は「前期的資本」という思想の復権は、今日のグローバル資本主義のなかで、「前期的資本」そのものが、どのように構造的に機能しているのかという分析を必要としているのではないか。グローバル化のなかの「前期的資本」とは、かつて「大塚史学」で強調された「近代的産業資本」との二項対立型のなかにではなく、「近代的産業資本」のなかに組み込まれた不可分の構成要素として、同時に最も先端的なテクノロジーによって内部化された要素として機能している実態こそが重要ではないだろうか。それは「二重構造」という概念の再定義をも要請しており、「安楽の全体主義」ともいわれる「大衆社会状況」の現在とも関わっているはずである。

『清水幾太郎——異彩の学匠の思想と実践』

(庄司武史著、ミネルヴァ書房、二〇一五年)

井上弘貴

本書の著者自身も指摘しているように、戦前から活動を開始し、戦後日本を代表する知識人のひとりとして知られた清水幾太郎については、その活動時期の長さとかつての名声の大きさにもかかわらず、これまで主題的に論じた書物は決して多くはない。本書はそのような、いまだ厚みの十分ではない清水幾太郎研究を大きく前進させるための、新たな起点となりうる成果



である。戦後日本の思想史に関心をもつ方々は、同時期に刊行され、今号の『社会思想史研究』の書評で取り上げられている他の関連研究書と併せて、本書をぜひお手にとっていただきたい。

序で明確に示されているように、本書は「運動の現場で活動し、政治的な言説を物す運動家という像でもなく、アジテーター的な発言を繰り返す、物議を醸すイデオログという像でもなく、あるいは要領よく時流に乗って常に論壇の話題をさらう、竹内〔洋〕のいう「メディア知識人」といった像でもなく、あくまで思想と実践とを架橋し、あるいは両者の間で苦闘する思想家・清水幾太郎」（本書、一二頁）を明らかにすることを目的としたものである。小熊英二は『（民主）と（愛国）——戦後日本のナショナリズムと公共性』（新曜社、二〇〇二年）のなかで清水を扱わず、神奈川大学評論ブックレットというかたちで『清水幾太郎——ある戦後知識人の軌跡』（御茶の水書房、二〇〇三年）という独立した小冊子にまとめて個別に扱っている。清水をこのように扱ったのは、清水が他の主たる戦後知識人とは異なり、固定的な思想をもたなかったがゆえであるとして小熊は説明している。この小熊の扱いと説明が典型であるように、清水は自らの言論によって状況に介入する知識人ではあっても、一貫した主張の体系を有する思想家ではないという評価は、これまでの清水研究から浮かび上がってくる概ね一致した像であるうし、清水の発言や著作に同時代的に触れた人びとの直観的なイメージともおそらく合致するものだろう。本書に先立つさら

に近年の清水研究としては、竹内洋の『メディアと知識人——清水幾太郎の覇権と忘却』（中央公論新社、二〇一二年）があるが、このなかで竹内は、丸山眞男らに代表される「正系知識人」に対して「正系的傍系知識人」としての道を歩まざるを得なかった清水が採用したさまざまな「戦略」として、清水の言論を位置づけている。竹内の清水理解が仮に正しければ、清水はメディアでの脚光を浴び続けるために、民衆の代弁者を自己演出し続けた存在以上でも以下でもないことになるだろう。

これらの先行研究に、本書は真つ向から異議申し立てをおこない、清水が「自身の思想をもった知識人」（本書、二二頁）であったことを、清水の膨大な著作や論考の読解と精査をつうじて明らかにしようと試みている。そこで評者としては、本書のこの目的が十分に達成されたかどうかを判断する基準として、（一）清水の思想の核とはどのようなものなのか、（二）その思想は知識人としての清水の行動の基底にどのように一貫して置かれていたのか、というふたつの軸を設定して、より具体的に本書の内容に接近を試みたい。

まず、清水の思想の核とはどのようなものなのである。本書は第一部「批判的社会学者として」ならびに第二部「思想家として立つ」を構成する冒頭の六つの章（それ以外に補論をひとつ含む）をつうじて、清水の思想形成を明らかにしていく。これらの章においてまず本書は、建部遯吾や高田保馬、あるいは建部の後継者であり清水の直接の師でもあった戸田貞三といった学者たちによる、戦前の日本における社会学の展開と継受を

跡づけつつ、上巻のみが一九三五年に刊行され、中巻と下巻はその一部が別の論考や著作のかたちで発表された『社会と個人』を中心とした、戦前の清水による社会学批判としての社会学成立史の構想を詳細に検討している。なお、本書は第三部「現実との苦闘のなかで」の第七章「戦時下の現実」において、戦中の清水が『読売報知』紙の論説委員として執筆した数多くの社説を網羅的に整理して考察してもいる。戦前から戦中の清水の著作あるいは新聞社での仕事は、清水の経歴紹介のなかで手短かに触れられるだけの場合がこれまで少なくなく、これらに丹念な検討を施した本書は、まさにその点だけでも労作であると言わなければならない。

その本書が清水の思想形成のなかで、とくに重要な役割を果たした源泉として重視しているのは、デュレイとコントである。実際に、第五章「結ばれたデュレイとコント」の冒頭に近い箇所では「清水の思想においてコントとデュレイ両者の思想がともに重要な役割を果たしていたこと、それらが清水において滑らかな接合をみたことが清水思想の発展的形成的契機となったこと、そして、それらがともに清水の思想的生涯で、基礎的な意義を有していたこと」（本書、一三三—一三四頁）（強調は評者）を示すと述べている。筆者自身がこのように宣言するようにも、もしもデュレイとコントが清水の著述において占めた「基礎的な意義」を明らかにすることに本書が成功しているなら、獨創性の程度はひとまず置くとしても先行する思想家の思想を継承し、その意味で——小熊のさきほどの表現を借りるなら

——固定的な思想をもっていたという点で、思想家として清水を位置づけることに本書が成功しているとは判断できるだろう。

結論から言えば、この点について本書は一定の成功を収めていると思われるものの、課題もなお残しているというのが、評者としての判断である。たとえば本書は、人間は自らの行動をとうじて社会や現実に関与することで、その社会や現実に変化をもたらすという「知見」を「現実関与の論理」（本書、一一〇頁）と呼び、それがデュイ受容を契機として形づくられたと指摘したうえで、「クレアタ・エト・クレアンス」という「作られ、かつ作る」という意味のラテン語が、清水の思索において果たした概念的な重要性を明るみに出している。この「クレアタ・エト・クレアンス」への着目は、たしかに戦前の清水の社会学批判の到達点と、戦後知識人としてのかれのさまざまな実践とを貫徹する、清水の思想的基礎の析出に大いに寄与するものだろう。

ただし、第四章「デュイ受容とその解釈」がまさに論じているように、この清水の「クレアタ・エト・クレアンス」という言葉は、西田幾多郎から借り受けたものであり、実際にこの第四章では、この言葉が使用されている一九三六年の『思想』に連載された西田の「論理と生命」、ならびに一九三七年に同じく『思想』に掲載された「行為的直観」の検討に頁が割かれ、いく。そのうえで本書は、「作られ、かつ作る」という論理に限って言えば清水と西田とのあいだには「見落とすこと」がでない近さがあったといえるだろう」（本書、一一四頁）と指摘

するだけでなく、有機体と環境との相互作用による二元論的把握の批判という点では、清水はデュイに与せず、むしろ西田のほうがデュイに近いと結論づけている。

あるいはまた、同じくこの第四章で筆者は、たしかにデュイについての考察にも多くの紙幅を割いている一方で、その後段では清水自身が述べ、のちに先行研究者のひとりである安田武も指摘した「デュイの明るさ」と「ジンメル暗さ」に言及し、清水によるジンメルの撰取をも重視している。たしかにこの章では「清水の思想におけるデュイの存在感の大きさに着目し、ジンメルにも目を配りつつ」（本書、一一〇頁）とは述べられている。しかし、デュイが主でありジンメルが従であること、必ずしも明確に整理されて論じられているわけではないことは、事実であると言わなければならない。

総じて、この第四章が典型であり、すでに触れた第五章もそうであるが、章のタイトルに比して、デュイとコント以外の思想家たちの影響が、一見してデュイとコントと変わらない重要さで論じられるばかりか、清水が決定的な点で必ずしもデュイとコントに依拠しているわけでもないことが、逆説的に明らかにされている場合も本書には散見される。第五章のタイトルは「結ばれたデュイとコント」であるが、この章でもジンメルはやはり大きく論じられ、そのうえで、「ジンメルおよびコントという基礎の上に、デュイから撰取した知見を活かして」（本書、一四八頁）という表現も見られる。些細な叙述の錯綜かもしれないが、本書の問題設定からすれば、必ずしも些

細とは思われない。

もちろん、ある思想家が受け継いだ思想から決定的な点で離反することはありうることであり、主要な思想的源泉となつた以外の他の思想の摂取もまた重要であることは、十分にありうる。だが、本書に限って言えば、清水の思想家としての存在証明をおこなう重要な手続きとしての論証に、揺れや未整理な叙述がしばしば見られることは、やはり指摘せざるを得ないのではないだろうか。

このことをめぐっては、清水の思想は、知識人としてのかれの行動の基底にどのような一貫して置かれていたのかという、最初に評者が立てたもうひとつの軸にも照らしておきたい。たとえば第一〇章「六〇年安保の思想前史」で、清水による内灘闘争の総括について言及するなかで、本書は清水にたいするカール・シュミットの影響を指摘している。清水とシュミットというテーマは、それ自体おそらく興味深いものだろう。ただし、項のタイトルとして「デュイイとシュミットの影響」（本書、二八一頁）として掲げられた箇所、社会的知性の可能性をあくまでも信じたデュイイにたいして、内灘をめぐる知識人としての苦い経験をつうじて、もしも最終的にシュミットの友・敵の区別が清水のなかで優位を占めたのだとしたら、それは清水において、なんらかの思想的転換があったということの意味するのだろうか、それとも、思想家というさまじまなアクセサリーのなかから、清水はたまたまデュイイよりも現状に適合的なシュミットを持つてきたにすぎないのだろうか。本書はこの章

で、「幅広主義」にたいする清水の批判をつうじて、行動する知識人としての清水の苦闘を描いている。しかしそれが、思想家としての清水の苦闘にもつながるのだろうか、必ずしも本書は明らかにしていない。

本書ではしばしば、デュイイやコントと類似した清水の主張については、その類似が「素養」や「基礎」として指摘されている。これらの指摘はたしかに重要であるものの、もしもデュイイやコントが清水のなかで「基礎的な意義」を有していたとするなら、デュイイやコントの論理と適合しない状況のなかで、かれらの思想がまた別の思想に取って代わられるのではなく、清水によつて内在的に批判あるいは変容されていく局面や瞬間は、果たしてどれほどあったのだろうか。

誤解のないように付言すれば、本書で見られる論証上の揺れの大半は「結 浮かび上がる思想家・清水幾太郎」の末尾で述べられている本書の課題にもあるように、筆者によつて十分に自覚されているものであり、筆者による今後のさらなる清水研究の展開によつて順次、補整されていくものだろう。なによりも、そこに見るべき思想はないと今や打ち捨てられている感のある清水を、「クレアタ・エト・クレアンス」を唱え続けたひとりの思想家として位置づけなおそうとする本書は、今後の清水幾太郎研究において、言及を避けてとおることのできない基本文献となるはずである。

（いのうえ・ひろたか／政治理論・アメリカ政治思想史）

『公共圏に挑戦する宗教』

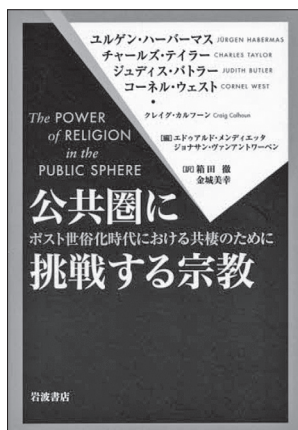
——ポスト世俗化時代における共棲のために』

（ユルゲン・ハーバーマス、チャールズ・テイラー、
 ジュディス・パトラー、コーネル・ウエスト著、エ
 ドワード・メンディエッタ、ジョン・ササン・ヴァン
 アントワーペン編、箱田徹・金城美幸訳、

岩波書店、二〇一四年）

筋内任

本書『公共圏に挑戦する宗教』は、Eduardo Mendieta and



Jonathan VanAntwerpen (ed.), *The Power of Religion in the Public Sphere*, Columbia, 2011 の全訳である。原著は、二〇〇九年十月二十二日にニューヨーク大学の公共知センター、米国社会科学研究会議、ニューヨーク州立大学ストーニーブルック校の学術機関が共催し、ニューヨーク市のクーパーユニオン大ホールで行われた討論会をもとにしてある。内容は、ユルゲン・ハーバーマス、チャールズ・テイラー、ジュディス・パトラー、コーネル・ウエストら四人による講演と論者二人による対論、そして全員による総括討論である。本邦訳書には、原著にはない付論として、二〇〇九年秋にニューヨーク州ロングアイランドで行われたメンディエッタによるハーバーマスへのインタビューが加えられている。

ハーバーマスが公共圏と宗教との関わりを広く論じるようになったのは、枢機卿であったラッツィンガー（前教皇ベネディクト十六世）との対論からであった。その後関連するシンポジウムがドイツ国内で開催されたり、また教皇の『レーゲンスブルク講義』をめぐるハーバーマスと神学者らの討論や英語圏での「理性の公的使用」をめぐる議論が盛んになるなど、これは思想界に活況を呈するトピックの一つとなった。

本書においてハーバーマスは、カール・シュミットの「政治的なもの」という概念に注目し、その政治神学が持つ影響について合理的な意味内容を質す。シュミットが唱えた「政治的なもの」という概念には神話的で宗教的な内容が含意されている。

しかし、このような思考は前近代的であり、社会全体を唯一の価値から理解し多元的なものを映し出すことがない。ここ数年來、思想界で見られるシュミットへの回帰現象や彼の政治神学への揺り戻しは、あたかも人間にその主体を取り戻すことができるかのような感情を人々に抱かせるが、それは誤っており、そのような状況がもたらされたことにハーバーマスは危機感を募らせる。

ハーバーマスは、現代をポスト世俗化社会と特徴付ける。伝統的な宗教的思惟によって語られてきた言葉は、公共圏では世俗的な言葉へと「翻訳」されなければならない。それが「理由の空間」としての公共圏に求められている。たしかに宗教的な実践行為は価値の創造を導いており、また政治的なりべラリズムの道徳的な源泉には宗教的要素がある。しかし、だからと言って公共的な議論を妨げるという事にはならないし、社会に関わる市民の公共的な理性が必要であることは言うまでもない。宗教的な教義や宗教の持つ包括的な世界観にのみ依拠し共同体のあり方を考察し政治を理解することは、反時代的であり権威主義的だ。そもそもここでは立憲国家が成り立たない。そのため、宗教的な市民と世俗的な市民とは互いに等しい次元で出会わなければならないし、またそこには、宗教的な市民だけでなく世俗的な市民の側にも負うべき責務がある。彼によれば、それが「翻訳」という課題になる。

これまで世俗的な言葉で公共圏の分析を続けてきたハーバーマスをして宗教へと関心を向かわせしめたもの、それは世俗化

した社会は宗教とどのような関係をあらためて構築していくのか、またそこに生産的な未来の構図は描かれるのか、という時代認識であった。そして、ハーバーマスによって主張されたこの「翻訳」という問題をめぐって、その後の議論は輻輳することになる。

公共的な理性が何よりも優先されることを主張するハーバーマスに対してテイラーは極めて懐疑的だ。テイラーは世俗化と世俗主義とを再定義しようと試みるが、その時必要とされるのは「市民性(civility)」という概念であり公共的な理性というそれではない。世俗化とは単線的で必然的な歴史の過程ではない。それは、偶発的であり複合的要因が幾重にも重なり、社会的想像と道徳的秩序が相互に関係している過程だ。もし公共圏を考えるのであれば、世俗化の意味はこのように理解されなければならないし、宗教も同様である。また宗教は世俗化の過程にある特殊な事情というわけではないし、社会から離反しているものでもない。理性を非宗教的なものへのみ還元することは、宗教の意味を歪曲することに等しい。世俗化の過程を理解することは、社会から宗教を切り離し別のコンテクストに組み入れ、そこから理解することではない。それは、同じコンテクストで理解しながら、そこにある社会の多様性を理解することにほかならない。

近代の民主的な国家は中立性を担保しなければならない。しかし、問われるべきことはその中立性の意味である。ハーバー

マスは宗教的市民と世俗的な市民との間には、それぞれの言葉を翻訳する必要があると考えていた。しかしそれは、中立性という観点から見て、宗教を社会に存在する差異の最たるものとみなしているからであり、そのかぎり公共的な理性に對峙するものとしているからだ。翻訳を必要としているのは宗教だけではない。宗教だけをもってそこに中立の必要性を持ち出すというのは、そもそも中立性を語る前提に誤りがある。

また、人々を市民として公共圏に位置付けようとするのなら、価値の相違による線引きを行ってはならない。教会と国家の分離は単に制度的な問題解決の一つに過ぎない。重要なのは、自由や平等、友愛など市民が共通に持つ目標を社会が構築できるかどうかだ。そのため、公共圏は命題の真偽にかかわる議論の場ではない。公共圏とは市民がともに生活しうる場をいかに形成していくのかを想像する場、つまりたえず意見の一致を求め敬意を払いつつ試行錯誤が繰り返される社会的想像の領域だと、テイラーはハーバーマスの違いを際立たせる。

たしかにテイラーは世俗化を重層的、複合的に理解する必要性を強調している。しかし、世俗化そのものを否定しているわけではない。ここに新たな問いが浮上してくる。

宗教が私的なものと理解されてしまう原因は何か。宗教には私的と公的との区別はあるのか。またその区別はどのように行われるのか。そもそも全ての宗教が世俗化に對峙するものなのか。世俗化自体、特定の宗教に出自を負うのではないか。もし

そうだとすると、公共圏を支えている宗教がある一方で、そうではない宗教は公共圏の外部に押しやられるのではないか。となると、宗教を公共圏に對峙するものとして批判する立脚点は何か。このように宗教の意味を理解する枠組みそのものを「脱構築」することがバトラーの試みであった。世俗化は、世界を表象する唯一のコードではない。

宗教が絡まり合う世俗化の過程を問い質すため、バトラーは、国家としてのイスラエルと、いわゆるユダヤ性との関係に斬りこむ。ユダヤ性はユダヤ教と同一ではなく、またユダヤ教のユダヤ性も即座にシオニズムの擁護とつながるわけではない。その意味でユダヤ性は宗教的でもあれば非宗教的でもある。しかしそれは、公共圏を形作っている言葉として流布するやいなや強制的なエートスを作り出す。つまり、ユダヤ性という言葉で論じられる公共圏、あるいは国家は、ある種の排除を通して構成されることになる。我々にとつて目にしやすく、また耳にされやすい言葉でしか公共圏や国家が論じられないのであれば、それはユダヤを論じるにせよ非ユダヤを論じるにせよ違いはない。

一方のアイデンティティを主張すれば、それは他方のアイデンティティを認めることになる。言い換えれば、アイデンティティの主張は、即座に脱アイデンティティをもたらすことになる。ここに倫理的な関係がある。バトラーが強調したのは、離散(ディアスポラ)の伝統に依拠した「共棲(cohabitation)」の理念であった。この理念が、少数派から公民権を剥奪し様々な

服従を強いる国家権力や暴力に対する倫理的な批判装置となる。共に棲む人々をあらかじめ決めることはできない。また条件を先取りし共に棲む人々を選ぶこともできない。共棲する場も選択不可能である。共棲には様々なものが絡まり合っている。それは、同質なものに還元されない異質性であり類似からは推し量れない複数性である。ある特定のカテゴリでは自らのアイデンティティによって共同体への平等な参加が保証され、それとは別のカテゴリではそのアイデンティティゆえに排除される。そこには、同化と排除という相反するものが刻印されている。それが共棲という理念であり、公共圏とはそのようなものだ。公共圏と称されている中でアイデンティティの賦与と奪奪。パトラーが語る共棲の倫理は、そのことに我々の目を向けさせることになる。

編者の言葉を借りれば文化批評家としてのウエストはさらに「数多くの顔」を持つ。預言的な伝統の立場に立つウエストは、現代社会の正義を公共の場で語るには共感と想像力の倫理が必要であると主張する。資本を偶像として讃える物神崇拜や偶像崇拜は、世俗化とともに始まったが、そこから距離を置くためにも共感や想像力は必要だ。なぜなら、共感と想像力は不正を正す力となり、また標準化され覆われ無きものとされてしまった事柄に気づかせ、無臭化され無害化されてしまった事態にも向き合わせるからだ。共感と想像力によって「破局的なものをつまみこむ声」や「破局的なものに光を当て、それに向き合う勇氣」

を持つこともできる。

「民衆 (Amos)」が目指すデモクラシーは、公共空間を多様なコンテクストで理解することから始まる。世俗的な思想家も宗教的な人間も、それぞれが奏でる音に耳を傾け互いの世界観に立ち入ることで互いを理解し合える。これは議論によってではなく共感を抱き想像力を働かせることによるものだ。

たしかに、預言宗教は移ろいやすい。だがその言葉には相互の差異を解消せずに理解へと至る力、共感と想像力を喚起する力がある。それは支配勢力に対抗し続ける力でもある。ウエストが強調するのはあくまでも公共圏における預言の言葉がもつ力であり、そこに躊躇う姿は見られない。

「私はシャルリー (Je suis Charlie)」という言葉で始まった二〇一五年。同年同地の十一月、そしてそれ以降世界の各地で幾度となく繰り返される惨劇。我々は忌まわしい記憶に苛まれることになった。次々に浮揚してくる対立と憎悪の連鎖。繋ぎ目を全く見出せない世界。もはや解くことのできないほど絡まりあってしまった感のある社会の現状は、本書が問いかける意味をもはや超えてしまっているのだろうか。だとしたら、彼らによる「翻訳」をめぐる様々な問いかけから、どのような宥和の契機が生まれてくるのだろうか。このような議論が可能であったこと自体、我々は公共圏の「内側」にいるということになるのだろうか。我々は、思想にせよ宗教にせよその言葉が持っている力に希望を抱くことができるのか。それとも、その限界に

突きあたり絶望するしかないのか。あるいは、そのあいだをあとどなくただ彷徨うだけなのか。個人の生と社会の存立。本書を通して、我々はこの最も根源的な問いへと投げ返されることになる。

最後に、一言だけ付け加えておきたい。本邦訳書では、各論者の講演内容に原著にはない小見出しをつけることで、全体の見通しがよくなるよう配慮されている。ただ、なぜあえて本書題名を『公共圏に「挑戦する」宗教』としたのか疑問の余地が残る。公共圏と宗教を二項対立図式へと回収させないためにも（実際のところそれを批判していた論者もいた、ここは原題のまま『公共圏における宗教「の力」』で良かったのではないか。評者はこう考えたが、どうであろうか。

（やない・まこと／社会哲学・社会思想）

書評

『現代革命の新たな考察』

（エルネスト・ラクラウ著、山本圭訳、

法政大学出版社、二〇一四年）

高橋良輔

一 本書の位置価

本書は、政治理論家エルネスト・ラクラウが一九八〇年代に紡いだ思索や書簡、インタビューを収めた著作の全訳（原著は



一九九〇年刊行)である。

二〇一四年にこの世を去ったラクラウの名は、シヤンタル・ムフとの共著『民主主義の革命』(*Hegemony and Socialist Strategy: Towards a Radical Democratic Politics*, 1985) や、ジュディス・パトラー、スラヴォイ・ジジエクとの対話を収めた『偶発性・ヘゲモニー・普遍性』(*Contingency, Hegemony, Universality: Contemporary Dialogues on the Left*, 2000) 等を通じて、日本でも知られてきた。これらの原題からうかがえるように、彼の思考は一貫して現代に生きる左派・ポスト・マルクス主義者として、その戦略を理論面から再構築することに向けられている。この二つの共著の狭間で編まれた本書は、ラクラウがいかにもその独自の思考を練り上げていったかを多面的に明らかにしてくれるだろう。

実際、同書は彼の政治理論のエッセンスを提示する第一部、ポスト・マルクス主義の地平を切り拓いていく第二部、往復書簡のかたちでアバルトヘイト言説を分析する第三部、左派系の理論誌の編集者らとのインタビューを通じて自らの姿勢を明らかにしていく第四部からなり、末尾にはジジエクが『民主主義の革命』に向けて発表した報告も収められている。著者自身が認めるように、各章に内容の重複があることは否めないものの、「異なった言説的なコンテクストにおいて議論が反復することである。そのいっそうの解明に寄与しうる」(一〇頁) ことも確かであろう。それゆえここでは、同書の構成にこだわることなくその概念装置のいくつかを抽出し、その射程を垣間見てみたい。

二 「社会的なもの」の不完全性定理

さて、ジジエクが批判的に紹介したように、一般にラクラウの理論は、言説やヘゲモニー概念の刷新によって「ポスト構造主義的な考え方」を政治的プロジェクトへと翻訳する取組みと理解されてきた(三六九頁)。なるほど表題作「現代革命の新たな考察」では、彼の企図がより概念的に提示されている。

その最大の特徴は、いわば「社会的なもの」の不完全性定理ともいふべき主張である。通常、我々はアイデンティティを本来の自己——自我同一性(ego-identity)——としてイメージする。だがラクラウによれば、アイデンティティを構成する必要条件は、自らの内部ではなく、むしろその十全な構成を妨げる外部——敵対性——に見出さねばならない。評者なりに敢えて表現すれば、それは自己、差異、異性にほかならず、「本質的アイデンティティ」は偶発的なコンテクストのなかで意のままにならない敵対性と向き合い、つねに越境・再定義を余儀なくされる。この敵対性に込められた否定性と偶発性こそ、アイデンティティの構成的外部である。

たしかに振り返れば、資本家／労働者、西洋／東洋、男性／女性、そして白人／黒人のように、人々の示差的なアイデンティティは暴力的なヒエラルキーのもとで打ち立てられてきた。ラクラウの言葉を借りれば、「本質」は、それが否定するものに完全に依存している(五七頁)。この観点から見ると、アイデ

ンティティはいつでもすでに権力関係の所産である。

このため彼は、本質主義的に固定されがちな「社会的なもの」よりも、むしろ「政治的なもの」の優位を主張する。かつてフツサルは、起源のルーチン化と忘却を「沈殿化」、逆に思考の構成的活動を取り戻すことを「再活性化」と呼んだ。ラクラウはこの区別を援用し、「社会的なもの」の起源に隠された偶発性を露わにしてその創設時に等しく開かれていたはずのオルタナティブを再活性化するよう呼びかける。つまり敵対性のモメントは、自明視され沈殿した「社会的なもの」の偶発性を暴き、「政治的なもの」の領野を再活性化するというのである。

このとき「何かを歴史的に理解するとは、それをその発生の偶発的な諸条件に差し戻すこと」(六三頁)であった。存在条件の偶発性を想起すれば、社会構造や主体のアイデンティティはあくまで歴史的に構成されたものではない。「社会的なもの」のアイデンティティは、客観的な本質の存在を示すどころか、むしろ偶発性、権力関係、政治の優位、ラディカルな歴史性のもとでかたちづくられる不安定なアンサンブルなのである。

三 民主主義革命の地平

もちろん、このように「社会的なもの」の不完全性を暴露したことは、「マルクス主義正統派のエヒゴーネン」(二五二頁)からの批判を喚起した。第二部や第四部で繰り返し確認されているように、ラクラウにとって、「社会的なもの」は差異の無限

の戯れ」(二三九頁)であり、アイデンティティは言説に過ぎない(三三四頁)。すなわち「社会的なもの」の意味の固定を断念し、アイデンティティの関係の性格を根源的に追求すると、階級や民族等の伝統的左派の抵抗の足場も相対化してしまう。

しかしラクラウは、あらゆる価値の偶発的でラディカルに開かれた性格を受け入れ、単一の基礎づけへの願望を放棄することこそ「ラディカルに民主主義的な社会の第一条件」(一九一頁)だと喝破する。すでにフェミニズム、環境運動、地域主義運動といった新しい社会運動は、「主体位置の分散」(二九六頁)を通じた社会のラディカルな民主化のプロセスを体現してきた。

いまやラディカル・デモクラシーは、特権的なエージェントへの権力集中や解放された社会という最終到達点ではなく、「社会的エージェントとその闘争の複数性」の要求へと転換される。このとき、透明な同質的社会などは政治の終焉でしかない。

この「民主主義革命」の地平を理解するためには、「転移」「神話」「社会的イマジナリー」といった、ラクラウが本書で鍛え上げた概念装置に触れておく必要があるだろう。彼によると、「あらゆるアイデンティティは、それを否定していると同時にその可能性の条件でもある外部性に依存しているかぎりで転移している」(六八頁)。つまり「転移」は、アイデンティティを脅かすと同時に新たなそれが構成される地平でもある。矛盾に満ちたこの「転移」こそ、加速する社会的変容のなかでラディカルな歴史性への自覚を促し、構造に抗う決断の領野を拡大し、さらには敵対性を通じた脱中心化の実践を可能にする。

しかも政治主体のアイデンティティを貫くこのダイナミクスは、同時にまた「いかなる主体も、神話的主体である」（九九頁）ことを示している。「神話の『仕事』とは、新しい表象空間を構成することで転移した空間を縫合することである」。つまり、「神話」は転移を含んだ諸要素を再節合して言説によるヘゲモニー効果を發揮するが、それはまたいつもすでに空虚なシニフィアンである。この「書き込みの神話的表層が持つ不完全な性格」（二〇二頁）は、新たな集合的イマジナリーとカウンター・ヘゲモニー闘争を可能にする。「未来は非決定的であり、確かにわれわれに保証されたものではない。しかしそれこそまさに、未来が失われなため理由でもあるのだ」（二一九頁）というラクラウの宣言は、この極めて一貫した両義性への洞察から溢れ出していた。

四 ポスト・ニーチェ時代の蹉跌

こうして本書後半の往復書簡やインタビューでは、この政治理論の射程と来歴があらためて問い直されていく。

例えば一九八〇年代末まで南アフリカで流通していた言説を分析するアレクサ・J・ノーバルは、「集団的アイデンティティ」を差異として固定することを批判し、アパルトヘイト社会は人種還元主義や階級還元主義では理解できないと主張する。かつて「アフリカーナー性」をめぐる展開されていたアパルトヘイト・イデオロギーは、やがて世界を厳格に黒と白に分割す

る政治的フロントニアを形成し、それはさらに「人民」を中心に統一を追求するポピュリズム言説へと変化していった。ノーバルによれば、こうしたアイデンティティ言説のダイナミクスこそは、それが闘争のなかで構築されていることの証左であり、「複数のフロントニアの複雑性と流動性が増していることで、敵対性の可能な地点が増殖」（二二六頁）しつつあることを示していた。これに対してラクラウは、解放的な諸言説がしばしば社会的なものを全体化するイデオロギーとなる危険性に注意を促しつつ、「基礎付けのラディカル不在を、抑圧のあらゆる形式に対する批判の根拠とすること」（二五四頁）こそ、ラディカル・デモクラシーへの決定的な階段だと応じている。

またインタビュー「ニューレフトの形成」では、ラクラウは自らの理論的「政治的プロジェクトが、アルゴリズム的な確実性からの解放をもたらす認識論的覚醒、諸価値の絶対的な基礎づけを放棄する倫理的覚醒、歴史的成果をヘゲモニー的で偶発的な節合の産物とみなす政治的覚醒といった、ポスト・モダンティの成果と結びつくことを認めている。ラディカル・デモクラシーの可能性は、①民主主義の不確定的な性格、②脱構築可能性に裏付けられたアイデンティティの歴史性、③種々のラディカルな政治的伝統を貫く反本質主義の系譜学、④絶対確実な決断を断念する多元主義にかかっていた。インタビュー「理論・民主主義・社会主義」でも明らかにされるように、「ラディカル・デモクラシーのプロジェクトにとって、社会的、政治的運動が統一的政治構造としてまとまることは、必要なことで

も望ましいことでもない」(三四三頁)のである。

このように「社会的なもの」をめぐる反一本質主義のニヒリズムを反転させ、むしろ転移に新たな社会的イマジナリーの構築とヘゲモニー闘争の領野を見出すラクラウの構想は、たしかに「リキッド・モダニティ」(ジグムント・バウマン)に相応しい根源的なデモクラシーの様式かもしれない(三四九頁)。本書は一九八〇年代という「ある時代的な空気の制約」のもとで執筆されたが、今もその理論は十分に刺激的である。それはラクラウ自身が度々ほめかすように、その戦略が「神の死」以後に向かう幻想なき政治的プロジェクトだからであろう。

だがニーチェによる「神の死」の宣告が、「超人」への希求と表裏一体であり、むしろ「おしまいの人間たち」の跋扈に行き着くという『ツアラトウストラ』の寓話は、ラクラウのオプティミズムにも不気味な影を投げかける。アラブの春の行方とイスラム国の台頭、移民とテロに怯えて要塞化しつつある欧米社会、そして権威主義とポピュリズムの狭間で揺れるアジアの国々の姿は、まさに寄る辺なきデモクラシーの危うさを突きつけてはいないだろうか。政治的要求の節合がただヘゲモニー闘争の帰結に過ぎず、またあらゆる主体のアイデンティティも実は神話に過ぎないとすれば、我々は何故「デモクラシー」を選ばなければならないのか。このラディカルな問いにラクラウの理論が応えることはない。彼にとつて、おそらくそれはただ政治的实践と歴史の趨勢によってのみ答えられる問いなのである。

(たかはし・りょうすけ／政治理論・国際関係思想)

書評

『ポスト代表制の政治学』

——デモクラシーの危機に抗して

(山崎望・山本圭編、ナカニシヤ出版、二〇一五年)

田畑真一

編者たちが「ポスト代表制」と呼ぶのは、「代表制度が存続しているにもかかわらず、政治がその枠内に回収されず、代表のメカニズムそれ自体がうまく機能していないような状況」(七頁)である。具体的には、公式の代表制度を通じた政治の衰退と非公式の公共圏での政治の活性化、グローバル・イシューの



可視化に象徴される代表政治をメタ・レベルで支えていた枠組の自明性の喪失、そして代表メカニズムそのものの機能低下が挙げられている。著者たちは、代表制を捨て去ることではなく、「代表制が抱えた諸問題を徹底して再検討すること」で、代表制もしくは代表そのものの内部から新しい可能性を探（二五頁）ることを目指し、この状況に応じようとしている。

こうした観点から、各論考はそれぞれ現在代表制が直面している問題を検討している。五野井郁夫（二章）は、院内／院外政治という対立構図の中で院内に接続されるだけではない院外政治の意味を、山田陽（四章）は、熟議民主主義論から代表制がどのように位置づけられるのかという問題を検討している。

山本圭（五章）は、動員という契機を捉え直すことで、完成主義を前提とする参加民主主義とは異なる民主主義の構想を、鶴飼健史（七章）は、代表されるべき民意自体の決定不可能性を真剣に受け止め、真なる民意の探求ではなく、出現するさまざまな民意の比較検討という新たな方向性を提示している。

グローバル・イシューの噴出という状況に対しては、高橋良輔（二章）が、国境を横断する課題に対処するために不可欠とされるグローバル・ガヴァナンスをどのようにして民主化していくかという課題を扱っている。山崎望（三章）は、従来代表制民主主義の正統性を支えていた自由主義・民主主義・ナショナリズムの結合が自明視できなくなった状況における新たな正統性を模索している。

代表という契機そのものがはらむ問題については、高田宏史

（六章）が、宗教的少数派の代理＝表象が極めて困難でかつその戦略自体が適切でないとの診断の下、マジョリテイによる自己理解の解釈学的変容という代替的戦略を検討している。川村覚文（八章）は、戦前において代表からの疎外という問題の影絵として「個別的存在の完全なる統合」という「國體論」の構想が登場したことを指摘している。乙部延剛（九章）は、フローベールの「紋切型」の分析に依拠し、代表すべき独自の意見（紋切型の外部）を指定しない、紋切型の内部で多様な意見が交差し合う民主的政治を提示している。

このように多様なテーマが論じられているが、以下では紙幅の制限もあるため、評者の関心に沿って特に興味深かった点を述べる。最初に、本論集に通底している「アイデンティティの不安定性」という問題を取り上げたい。各論者は、この問題に多様なアプローチで応じている。再帰的近代論に依拠したアイデンティティの自明性の喪失という分析を基礎としつつも、各論考はその状況を単に否定的なものとして位置づけるのではなく、そこにおいて可能となる民主主義を積極的に模索している。

山本論文は、従来のあらかじめ意見をもっている主体によるボトムアップの政治参加というモデルとは異なる、情動などを介したトップダウンでの集合的アイデンティティの形成というモデルを動員という観点から描き出している。アイデンティティが不透明化した現代では、一定のエートスに訴えかける参加に頼るだけでは不十分で、動員を通じた上からのアイデンティティ構築が不可欠となる。

高橋論文は、ステークホルダー民主主義の知見に依拠し、従来の共同体とは異なる薄い共有価値と構成員資格の重合性という点からアイデンティティの新たな包摂の形を示している。「ある個人は、同時に多数のステークホルダー共同体のメンバーでいられるし、異なるステークホルダー共同体の人々は、別々ではなく重なり合っていて構わない。民主的価値へのごく薄い合意とさえ矛盾しなければ、人々は異なる性質をもった複数のステークホルダー共同体に同時に所属できる」(八一頁)。再帰的近代が問題とするアイデンティティの不安定性が、単に一つのアイデンティティを確立できない事態を意味するのではなく、各個人がその内部に複数のアイデンティティを抱え、原理的に一つのアイデンティティのみコミットすることが矛盾をもたらす事態を示すのであれば、重合性への着目は不可欠であろう。高橋がジョン・キーンを参照して指摘するように、従来の「ひとりに、ひとつの意見、ひとつの投票、ひとりの代理人」というモデルから「ひとりに、多くの関心、たくさんの意見、多重投票、多重代理人」への転換が求められている。

第二に、事実として認識されたものがもつ規範の力をどのように扱うのかという論点を取り上げたい。これは新たな社会状況を「設定」する際に常に不可欠となる。例えば、先に触れた山本論文では、参加デモクラシーの構想はその完成主義的特徴がアイデンティティの不安定性という事実(現実)に合致しないとして退けられた。これは、ある種の理想が現実在即して否定されているとも言える。いかなる主張も一定の事実認識に依

拠し、そこから規範の力を引き出しているのである。

山崎論文は、こうした事実から引き出される規範の力を正統性という観点から分析した論考として理解することができる。山崎は、新しい正統性を考えるに際して「統治が良好に機能することで得られる」(九三頁)とされる「機能的な正統性」から議論を始めている。その理由は、国家による確実な統治が国境を超える問題などにその対応力を低下させることで、アウトプットのレベルでの正統性が毀損されたことが、新たな正統性を考える上でのスタート地点となるからである。山崎は、国家の統治能力の低下という事実に依拠しつつ、そこから逆説的によく統治できることそれ自身が正統性の指標となる事態が生じたことを明らかにしている。

評者も現状正統性について分析する際、機能的な正統性は適切なスタート地点であると考える。しかし、適切なスタート地点であることと立論でどこまで依拠するのかが別の問題である。事実認識から規範を引き出す際、この区別が問題となる。

この点で本論集の多くの議論、特にグローバルな次元を扱う論考で所与の方向性とされているガヴァナンス論は論点となり得る。グローバルな政治状況で現状アウトプットの点(機能的な正統性の面)で有力なのは、グローバル・ガヴァナンスかもしれない。ただ他方で、ガヴァナンス論は、透明性を欠き、統治に参加している当事者以外が決定へのアクセスを失ってしまうという問題を抱えている。ガヴァナンスは当事者にとっては自身の利害関心を解決する有効な手段かもしれないが、そこに

は社会全体のことを考える市民という観点はなく、問題ごとに当事者の観点からガヴァナンスが営まれていくのみとなる。危惧されるのは、一部の当事者によって鳥宇宙が創り出され、その中で交渉力の強い当事者の問題だけが解決される事態であり、インプットでの不透明性から生じる歪みである。

論点は、アウトプット次元での事実への依拠がもたらすインプットでの歪みにある。ガヴァナンス論に依拠する本論集の著者たちも、このインプット次元の問題に応答を試みている。例えば、高橋はグローバル公共圏での言説がNGOを通じて代表されることに依拠し、従来の代表を迂回する「ずらし」（八四頁）の戦略をとる。しかし率直に言って、NGOによる言説の代表がどの程度の正統性を担えるのか、「ずらし」の戦略がインプットでの歪みを矯正し得るのかは明らかではない。スタート地点として適切であった機能的な正統性への依拠を、それが生み出すインプットでの歪みを踏まえ、どのように修正するのかという点が問われるべきではないだろうか。

最後に、このインプットという次元について、本論集において残された課題となると思われる選挙という論点を中心に扱いたい。選挙という論点は、主に鶴飼論文で扱われている。鶴飼は、ナディア・ウルヴィナーティに依拠しつつ、民意と選挙を同一視することの危険性を示し、選挙とは常に民意との間にずれがあることを前提に成立している制度であることを指摘する。民意は部分的にしか切り出しえず、あくまで「来たるべきもの」（二三〇頁）として認識されるべきなのである。選挙を代表の契

機として絶対化しないことは、従来政治学が「代表＝選挙」とすることで代議制民主主義にのみ関心を払ってきたことへの反省であり、多様な代表を認めることは近年の代表制論の特徴とも言える。評者もこうした動向に基本的に同意するが、他方で大きな危惧も感じている。

その危惧とは、代表の多様性のみが語られ、それら多様な代表間の関係は競争的であるというのみで分析を終えてしまう傾向に対してである。本論集の多くの論者が指摘するように、選挙のみが代表なのではない。しかし他方で、現状選挙が代表という点で特別な地位を与えられていることもまた事実である（二二）では、選挙に特別な地位が与えられているという事実認識から規範の力を引き出している）。この事実認識を所与とし代表の契機として選挙を絶対化する従来の研究に問題があるにしても、現状選挙が代表における重要な考慮事項であることは否定できない。多様な代表の中で選挙による代表をどのように位置づけるのかという課題は、（検討の結果として選挙による代表の破棄があり得ても）それ自体避けられない。

この課題に、山田論文は選挙を通じた代表を「判断の責任を明確にする制度」（二四〇頁）として、他の代表に対し一定の優位性を与えることで答えている。政治決定に恣意性を完全に排除できない以上、選挙による責任主体の構成が不可欠となる。

責任主体の構成は、先のガヴァナンス論との関係で、選挙のもう一つ別の意義を示している。この点を触れ、結びとしたい。その意義とは、選挙による代表が、社会が共有する決定を行う

場（議会）を創出する点にある。こうした決定の場合は、社会全体に関わる決定を「我々の問題として」再帰的に捉えなおしていくのに不可欠である。同時に、そうした場の創設はそこでの決定への注目を生む。その結果、選挙による代表、さらには言説を通じて代表へと繋がるその社会の成員にも、公共的な理由づけが要請され、社会全体を考える市民の観点が生成される。

これに対して、ガヴァナンス論が欠いているのは、決定への社会全体の注目とそこから導かれる公共的理性へのコミットメント、すなわち当事者を市民の観点へと移行させる動機づけである。これは先のインプットでの歪みという論点からすれば不可欠と言える。ガヴァナンス論にガヴァメントを作る選挙は必要かもしれないが、少なくとも決定への注目と市民の観点への移行を促す代替メカニズムの検討は必要ではないだろうか。

こうした問いかけに、ガヴァナンス論からは市民の観点への移行要請は理想的に過ぎ、そうした理想が不可能なグローバルな状況があるのだという反論が予想される。しかし、そうした現実がある一方で、インプットでの歪みを正すことの必要も同時にある。事実認識から生じる規範の力がある一方で、そうした事実にも抗した理想も我々は必要としている。編者が述べるように「ポスト」代表制の政治学が「アフター」代表制でないならば、アウトプット次元での事実とインプット次元での理想の間の緊張関係を和解させることができるかが、ポスト代表制の政治学の説得力を測る試金石となるのではないだろうか。

（たばた・しんいち／政治理論、政治思想）

二〇一五年会員新著一覧(五十音順)

【著書】

石井知章編『現代中国のリベラリズム思潮——一九二〇年代から二〇

一五年まで』藤原書店

石井知章ほか編『中国リベラリズムの政治空間』(アジア遊学一九三)

勉誠出版

板橋亮平『ジョン・ロールズと Political Liberalism』Parade Books

稲村一隆 (Inamura, Kazutaka), *Justice and Reciprocity in Aristotle's*

Political Philosophy, Cambridge University Press

稲永祐介 (Inenaga, Yusuke), *L'allégresse à l'État modern:*

Construction de la morale politique en France et au Japon,

Éditions L'Harmattan (France)

宇野重規・高山裕二ほか編『共和国か宗教か、それとも——十九世紀

フランスの光と闇』白水社

宇野重規ほか編『社会科学における善と正義——ロールズ『正義論』

を越えて』東京大学出版会

内田弘『「資本論」のシンメトリー』社会評論社

大井赤亥・大園誠ほか編『戦後思想の再審判——丸山眞男から柄谷行

人まで』法律文化社

大賀祐樹『希望の思想——プラグマティズム入門』筑摩書房(新書)

小野寺研太『戦後日本の社会思想史——近代化と「市民社会」の変遷』

以文社

倉島隆『ハリントンの急進主義的共和主義研究——抑制と均衡の市民的
的国家制度思想』八千代出版

小山裕『市民的自由主義の復権——シュミットからルーマンへ』勁草

書房

坂本達哉・長尾伸一編『徳・商業・文明社会』京都大学学術出版会

佐久間俊明『清沢洌の自由主義思想』日本経済評論社

佐藤貴史『ドイツ・ユダヤ思想の光芒』岩波書店

桜井哲夫『廢墟の残響——戦後漫画の原像』エヌティティ出版

庄司武史『清水幾太郎——異彩の学匠の思想と実践』(シリーズ・人

と文化の探究) ミネルヴァ書房

壽里竜 (Ryu Susato), *Hume's Sceptical Enlightenment*, Edinburgh

University Press

大黒弘慈『模倣と権力の経済学——貨幣の価値を変えよ(思想史篇)』

岩波書店

竹内真澄編『水田洋・社会思想史と社会科学のあいだ——近代個人主

義を未来へ貫く』市民社会科学研究所

長尾伸一『複数世界の思想史』名古屋大学出版会

中澤信彦ほか編『保守的自由主義の可能性——知性史からのアプロー

チ』ナカニシヤ出版

南原繁研究会編(大園誠・宮崎文彦ほか)『南原繁と平和——現代へ

のメッセージ』EDITEEX

西永亮編『シュトラウス政治哲学に向かって』小樽商科大学出版会

速水淑子『トーマス・マンの政治思想——失われた市民を求めて』創文社

深貝保則ほか編『ジェレミー・ベンサムへの挑戦』ナカニシヤ出版

細見和之『石原吉郎——シベリア抑留詩人の生と詩』中央公論新社

堀孝彦『幕末日本「英学史」散歩——蘭学から英学へ』港の人

牧野邦昭『柴田敬——資本主義の超克を目指して』評伝・日本の経済

思想』日本経済評論社

馬淵浩二『貧困の倫理学』平凡社新書

三島憲一／ヴォルフガング・シユヴェントカー編 (Kenichi Mishima, Wolfgang Schwentker), *Geschichtsdanken im modernen Japan: Eine kommentierte Quellensammlung iudicium Verlag.*

森川剛光 (Morioka, Takemitsu) *Liebesmantik und Sozialstruktur: Transformationen in Japans Medien von 1600 bis 1920, Transcript Verlag.*

山脇直司編『科学・技術と社会倫理——その統合的思考を探る』東京

大学出版会

若森みどり『カール・ポランニーの経済学入門——ポスト新自由主義

時代の思想』平凡社新書

【翻訳】

アッカマン、フィッシュキン (Ackerman, Bruce / Fishkin, James S.)

谷澤正嗣ほか訳『熟議の日——普通の市民が主権者になるため

に』早稲田大学出版部

アンダーソン (Anderson, Kevin B.)、平子友長監訳『周縁のマルク

ス——ナシヨナリズム、エスニシテイおよび非西洋社会につい

て』社会評論社

ウォルドロン (Waldron, Jeremy)、谷澤正嗣ほか訳『ヘイト・スピー

チという危害』みすず書房

ベニシユー (Bénichou, Paul)、片岡大右・古城毅ほか訳『作家の聖

別——フランス・ロマン主義1』水声社

デリダ (Derrida, Jacques)、守中高明訳『赦すこと——赦し得ぬも

のと時効にかかり得ぬもの』未來社

ホネット (Honneth, Axel)、宮本真也・日暮雅夫ほか訳『見えないこ

と——相互主体性理論の諸段階について』法政大学出版社

ミック (Meek, Ronald L.)、田中秀夫監訳『社会科学と高貴ならざる

未開人——18世紀ヨーロッパにおける四段階理論の出現』昭和堂

ノワリエル (Noiriel, Gérard)、大中一彌・太田悠介ほか訳『フランスと

いう増埒——19世紀から20世紀の移民史』法政大学出版社

レーナル (Raynal, Guillaume-Thomas)、大津真作訳『両インド史

——西インド篇(上巻)』法政大学出版社

ロック (John Locke)、下川潔訳『知性の正しい導き方』筑摩書房(学

芸文庫)

【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。

own position as non-Cartesian. Therefore, I will conclude in this section that her interpretation of Sartre in *Gender Trouble* should be modified in order to open her theory toward phenomenology and existential philosophy.

In fourth and fifth sections, I consider the issue of gender in Sartre. Although she criticized Sartre as hetero/sexist, Butler shows in “Violence and Non-violence: Sartre on Fanon” the reading of Sartre’s philosophy as opened to gender. The interpretation which she introduced in the above mentioned article is sought from Sartre’s conception of body. Although she does not adequately reveal her interpretation in the article, Butler already sufficiently considered Sartre’s conception of body in *Subjects of Desire: Hegelian Reflections in Twentieth-Century France* (1987). Thus, in fifth section, we can find out the possibility of reading Sartre as opened to gender which she suggested in “Violence and Non-violence” by reading backward *Subjects of Desire*. Finally, I will indicate that the perspective she found in his idea of body is radically extended in *Gender Trouble*.

Keywords: Judith Butler, Jean-Paul Sartre, body, trouble, existence

Existence and Trouble: Judith Butler as the Reader of Sartre

Kazuki FUJITAKA

In this paper, I try to consider Judith Butler's reading of Sartre from the 1980s to the 2000s. In *Gender Trouble: Feminism and the subversion of identity* (1990), Butler regarded and criticized Sartre's existential philosophy as Cartesian, hetero/sexist. However, their theoretical relationship cannot be reduced to this critique. Indeed, Butler, in her works of the 1980s, indicated Sartre as not only Cartesian, but also "non-Cartesian" thinker. Moreover, she pointed out in "Violence and Non-violence: Sartre on Fanon" (2006) that one can read Sartre's philosophy as opened to gender. In this article, I would like to rethink their philosophical relationship, through tracing and rereading Butler's reading of Sartre from the 1980s to the 2000s.

In first and second sections, I take up Butler's arguments of Sartre in the 1980s. It seems that she positioned Sartre's philosophy between Cartesian and non-Cartesian phenomenology. According to Butler, the former is the phenomenology which presumes the ego outside culture, society, and history, on the other hand, the latter is the one which the ego is regarded to be embodied, thrown to historical situations from the start. In first and second section, we will confirm that Butler thought Sartre's philosophy as including both phenomenologies.

Thus, it would need to rethink her critique of Sartre in *Gender Trouble*. In third section, I manifest the structure of her critique which regarded Sartre as Cartesian thinker in *Gender Trouble*, through referring to Sara Heinämaa's analysis in "What is a Woman? Butler and Beauvoir on the Foundations of the Sexual Difference." What I indicate in this section is that her critique in *Gender Trouble* is tactical reading in order to suggest her

Durable Things beyond Utility: Hannah Arendt's Concept of "Things" in *Vita activa*

Taiki HASHIZUME

Hannah Arendt uses the concept of "things" (*Dinge*) in *The Human Condition* (*Vita activa*) while giving it a special connotation.

For Arendt, nature is an everlasting movement, in which neither stable things nor articulations exist. Things should be made durable by virtue of solidity, and should be able to withstand nature's onslaught. Arendt named the ability to make up such a thing "fabrication" (*Herstellen*).

According to Arendt, some things are utilized as use objects. Use objects find themselves in the structure of "in order to..." as means subordinating to some higher end. But if this "means-end category" (*Zweck-Mittel-Kategorie*) dominates in every respect, the chain of means will then never reach its final end, and everything will simultaneously lose its meaning. To avoid this predicament, some philosophers put the Man as the end-in-itself at the terminal of this chain, but this causes the devaluation of the total world, with the Man being its only exception.

Works of art (*Kunstwerke*), whose essence lies in permanence, however, suggest a solution. Permanence is a kind of transcendence from utility, something that makes beauty or ugliness possible. The transcendence that all things possess overcomes the devaluation caused by the dominance of utility. Hence, here lies the essence of things, namely, its durability beyond utility.

Keywords: Hannah Arendt, *The Human Condition*, things, fabrication, durability

Two Concepts of the “Ethical State” in Gramsci: The Analysis of Modern States and the Prospect of Future Society

Takahiro CHINO

This paper revisits Gramsci’s view of the “ethical state”. Many commentators have considered it identical to the so-called “regulated society”, his vision of future communist society. Yet, the ethical state in Gramsci also means the “integral state” by which Gramsci analyses the very function of modern states to obtain people’s consent to the existing governance. The paper argues that the integral state is at the odds with regulated society: while the integral state aims to improve social mobility in order to incorporate the masses into the ruling class, regulated society rather assumes that everybody takes part in the governance. The assumption of the integral state is that there are the two fundamental social strata, i.e. the ruling class and the masses; however, his communist utopia overrides the very distinction of the two that underpins his proposed improvement of social mobility in the integral state.

Keywords: Gramsci, Civil Society, Ethical State, Regulated Society, Social
Mobility

Liberty Based on Creation: Theory of Society in
The Two Sources of Morality and Religion
by Henri Bergson

Toshihiko ITO

We aim to clarify in a history of social thought, from the perspective of “liberty based on creation”, the sense of the “open society” concept in *The Two Sources of Morality and Religion* written by Bergson. We can consider that Bergson’s theory of society was based on Durkheim School’s discussions, which regarded social facts including morality as entities dealt with in positive science. Bergson critically expanded the discussions. If our moralism is a social fact, which is accidentally implemented in society, morality would be a relative concept that is effective only in a certain society or era, and believed to have no absolute foundation. Bergson contrasted the image of an open society with a possible fear of skepticism about morality that may be found in the Durkheim School’s discussions. Using a profile of historical Christian mystics as a model, Bergson found the possibility that the intention to act by gambling on the positive possibility of social change would embody liberty based on creation and would overcome skepticism to make society open. Bergson, however, recognized that his belief was unsupported.

Keywords: *The Two Sources of Morality and Religion*, ‘closed society’ and ‘open society’, skepticism about morality, democracy, mysticism

Marx's Unique Standpoint of His Doctoral Dissertation

Yukako KADO

In this paper, I try to show distinctive relationship of Marx and Epicurus in Marx's doctoral dissertation. Most of former researches understood this writing as simply a critic of Epicurus, and treat Marx as mere interpret of Epicurus. But such understanding is recently criticized mainly in two points; structuralism and ecology. Structuralists evaluate it as deterministic view of the history. They emphasize the importance of contingency in reading Marx and insist that materialism is free from teleology. Former researches are also criticized by the ecological point of view. It says that Marx and Epicurus considered the relationship between nature and human beings. In my opinion, these critics point out the problems correctly, but still insufficient, because both overlook the role of self-consciousness. Compared with these insufficiency, Marx and Epicurus are already aware of potential and limit of their self-consciousness. Marx found that Epicurus had expressed the integrality between his self-consciousness and methodology of his philosophy. Nevertheless Marx also knew that this integrality turned to be discrepancy, when Epicurus had shown his contradiction on his theory of heavenly body. Through this discrepancy, Marx seems to trace the dynamism of knowledge and self-consciousness in the philosophy of Epicurus. In this sense Marx is not a mere interpret, but follower of dynamism of philosophy.

Keywords: Marx, Epicurus, materialism, structuralism, ecology

Kant's Concepts of Republic and the Idea of Representation

Sosuke AMITANI

In his political writings, Kant used many concepts of republic. Interpreters have well understood the main difference between *respublica noumenon* and *respublica phaenomenon*. The first was called a pure republic or a platonic ideal, which was abstracted from pure reason and served as the norm of every state in the phenomenal world. In *respublica phaenomenon*, however, there are three different concepts of republic: republic according to the form of state (true republic), republic according to the manner of government (republican government of a monarch) and established republic. This paper tries to show how these republics are differentiated and related to each other. Furthermore, in the middle of Kant's republicanism lies the idea of representation. According to Kant, every true republic is a representative system of the people. Almost all interpreters have understood it as the so-called parliamentary democracy. However, Kant's idea of representation was not directly related to it, rather referred to the legislation of citizens and the separation of legislative and executive power. Kant conceptualized the three form of republics, which could be realized in the phenomenal world, in order to present them as milestones of a political reform.

Keywords: Kant, republicanism, representation, Rousseau, Schlegel

The Placement of “the Civil Society” in the Welfare Multiple Society

Chizuko UENO

The comparative welfare regime theory places “the civil society” as the residual sector other than the state, the market, and the family. This fourth sector was discovered by theoreticians of NPOs and the Third Sector, or the social economy which gives a space for social enterprises. These are derived from the failure of the state, the market, and the family as a complimentary sector. This fact challenges the myth of autonomous individuals in the modern liberalism. The myth of autonomous subject is based on the politics of oblivion, by forgetting mutual dependence including a male adult. Thus the discovery of the civil society as the residual sector in the welfare multiple society redefines the civil society itself as the place of mutual dependency, which will inevitably lead us to redefine the concept of citizen itself.

The History of the Concept of Civil Society in Germany

Kunihiko UEMURA

The concept of civil society in Germany has experienced conversions of its meaning at several times since the sixteenth century. The process was connected with the changing images of what true society is. The paper deals with the history of the concept for over 450 years up to the present day.

First, “civil society” referred to the political society. Philipp Melanchthon began to use “societas civilis” from the Latin translation of Aristotle’s *Politics* in the sixteenth century and this Latin term was translated into German “bürgerliche Gesellschaft” in the eighteenth century.

Its second meaning was a economic society. In translations from the works of Adam Ferguson and Adam Smith, Christian Garve used “bürgerliche Gesellschaft” referring to the civilized and commercial society. Then Hegel accepted this terminology in his *Philosophy of Right*.

Thirdly, Jurgen Habermas translated “civil society” into German “Zivilgesellschaft” in 1990, referring to voluntary associations which struggled against the state power in East European socialist countries. The third and contemporary concept of civil society is distinguished from political and economic society and expresses an expectation for voluntary actions of citizens constructing the public sphere.

Reconsidering Adam Smith's Legacy in the Era of Globalization

Takuo DOME

This paper examines Smith's views on "civil society"—defined as the totality of relationships willingly formed by free and equal individuals—in the context of the present day, in which problems concerning such issues as population, food, energy, environment, and war should be tackled by global citizenship.

According to Smith, individual affections towards the community, produced by habitual sympathy, are important to the social order, although such affections are inferior to the universal benevolence that a "civil society" fundamentally requires. Even if a society is civilized and becomes what Smith termed a "commercial society", it would not necessarily be a "civil society".

Smith planned to articulate the rules of natural justice that all societies must follow, but he did not achieve this aim. In modern times, Amartya Sen succeeded Smith in seeking to elucidate how to realize a "global civil society". Sen emphasizes that each individual has to recognize plural identities in themselves, and cease to adhere to a single identity, for example, nationality. Global association based on plural identities would foster "open impartiality" and tackle manifest injustices occurring around the world. Thus, the rules of natural justice would finally be discovered.

Although Sen's approach can be regarded as an effective solution to the problems that Smith raised, other various measures need to be devised to extend individual affections and form a "global civil society", in addition to a domestic "civil society".

**ANNALS OF THE SOCIETY
FOR THE HISTORY OF SOCIAL THOUGHT**

No. 40 2016

CONTENTS

〈Special Issue〉 Rethinking of “Civil Society”

Special Articles

Reconsidering Adam Smith’s Legacy in the Era of Globalization … Takuo DOME	010
The History of the Concept of Civil Society in Germany … Kunihiko UEMURA	027
The Placement of “the Civil Society” in the Welfare Multiple Society Chizuko UENO	046

* * *

Articles

Kant’s Concepts of Republic and the Idea of Representation Sosuke AMITANI	060
Marx’s Unique Standpoint of His Doctoral Dissertation Yukako KADO	080
Liberty Based on Creation: Theory of Society in <i>The Two Sources of Morality and Religion</i> by Henri Bergson Toshihiko ITO	099
Two Concepts of the “Ethical State” in Gramsci: The Analysis of Modern States and the Prospect of Future Society Takahiro CHINO	119
Durable Things beyond Utility: Hannah Arendt’s Concept of “Things” in <i>Vita activa</i> Taiki HASHIZUME	138
Existence and Trouble: Judith Butler as the Reader of Sartre Kazuki FUJITAKA	158

* * *

<i>Book Reviews</i> Kazutaka INAMURA, Hiroko GOTO, Hiroyuki FURUYA, Hisashi SHINOHARA, Yuji TAKAYAMA, Yoshiki OTA, Atsuko ONUKI, Makoto TOKUNAGA, Shigeru CHO, Hiroshi UCHIDA, Tsuneo YASUDA, Hirotaka INOUE, Makoto YANAI, Ryosuke TAKAHASHI, Shinichi TABATA	177
List of Works of the Members	239
English Summaries of Articles	250

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。

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、論文に〇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。
 - 2 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
 - 3 引用文は「」で括る。引用文中にさらに引用のある場合は二重の鍵括弧『』で括る。欧文を使用する時は、、などで括る。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) 十一月十八日で三十一歳になる
 - 〔5〕数字の幅は最後に単位語を付す。
(例) 三四〇―四八〇円 一九六〇―六五年
 - 〔6〕分数・小数の表記。
(例) 三分の一 一二分の五 五二・三
 - 〔7〕紀元前・後の表記。
(例) 前二―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二文字分を亀甲括弧で括り、「……」のよう
ように記す。
- 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《》、、等は「」に。引用符中の引用符は『』あるいは()にして統一的に処理。
 - 〔2〕原文イタリックの箇所は、書名・作品名・紙誌名の場合『』で括る。
 - 〔3〕原文イタリックの箇所が強調ないし概念表現である場合、傍

点を付す。

[4] 原文イタリックの箇所が、単に原文に対する外国語であるが故にイタリックである場合は何もしない。或いは必要に応じて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「」（ ）などを敢えて多用する場合は、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…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.

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

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

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

(以上)

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与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

今号の特集は「市民社会」を問う「直す」です。学会創立四〇周年記念シンポジウムでもゲストとしてご登壇いただいた望目卓生・上野千鶴子の御両名に改めて御礼申し上げます。公募論文には十六本の応募があり、厳正な審査を経て六本が掲載に至りました。書評は十五本で、この三年間では最もスリムな号になりましたが、誌面構成については引き続きご意見を寄せていただけると幸いです。余白にまたエピソードを一つ――

《フィラデルフィアは幼い時分から私の注目の的でした。そのみが私の幸福に暮らせる国だと想い続けてきたものですから、今ではこの想いを片時たりとも振り払えぬようになつてしまいました。……生まれつつある自由の喜びを味わった私の魂が、どうして今更、唯一人の掌中に

委ねられた万能の権威を目撃することと耐えられましょうか。市民たちの社会 (La società dei cittadini) の素晴らしさを知ってしまった以上、どうして私が廷臣や奴隷の同輩たることに甘んじられましょうか?》

『立法の科学』(一七八〇―九一、八巻で未完)で知られたガエターノ・フィランジェーリ(一七五二―一七八)の一七八二年一月二日付ベンジャミン・フランクリン宛書簡の一節です。だが、アメリカに亡命して新法典の編纂事業に参画する企ては挫折し、《哲学が諸政府を救援する》「静かな革命」もナポリのブルボン宮廷では難渋し、病に斃れたのです。

編集委員を退任するにあたり、この見果てぬ夢のような「市民たちの社会」に想いを馳せながら、皆様のお力添えに心より感謝し、年報への一層のご支援をお願い申し上げます。

(編集主任 奥田敬)

社会思想史研究 No. 40

2016年9月30日 発行

編集 社会思想史学会

代表幹事 坂本達哉

(事務局) 〒108-8345 東京都港区三田 2-15-45

慶應義塾大学経済学部 坂本達哉研究室内

Tel : 03-3453-4521 (ダイヤルイン : 23233) Fax: 03-5427-1578

<http://shst.jp/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

ISBN978-4-86578-091-8

リーディングス 戦後日本の 思想水脈

全8巻

【編集委員】
酒井哲哉・金森修・塚原東吾
宇野重規・鶴見太郎・苅部直
井上順孝・中島岳志・西部忠

1 平和国家のアイデンティティ
酒井哲哉編 A5判上製カバー本体4800円

2 科学技術をめぐる抗争
金森修・塚原東吾編 A5判上製カバー本体4800円

3 民主主義と市民社会
宇野重規編 A5判上製カバー本体4800円

4 日常からの挑戦

5 「藝術」と「アート」のあいだ

6 社会の変容と宗教の諸相

7 現代への反逆としての保守

8 経済からみた国家と社会



【定価は表示価格+税】

岩波書店

〒101-8002 東京都千代田区一ツ橋 2-5-5
<http://www.iwanami.co.jp/>

戸坂潤全集未収録 論文集

北林雅洋編

沈黙を強いられた時代に
ひそかに続けられた抵抗

総動員体制と戦争のさなか、「執筆禁止」処分を受けながらも、名を秘して書き綴られた戦間的唯物論者の最晩年の理論的精華！
新発見の二十四編を含む全三十編を収録。
三八〇〇円



服部健二著

レーヴイットから京都学派と

その「左派」の人間学へ 交渉的
人間観の系譜

レーヴイットから、田邊元、三木清、戸坂潤、和辻哲郎、高山岩男、そして梯明秀と船山信一に至る人間学の大河。 三八〇〇円

四人のカールとフオイエルバツ

「人間とは何か」をめぐる思想的オデッセイ 三八〇〇円

黒田寛二読書ノート 全15巻 刊行中

推薦 加藤尚武 松岡正剛 栗原幸夫 柴田高好 呈内容見本書は生の喜び——二十歳から二十八歳までの八年間（一九四八—一九五七年）にわたる書物との壮絶な格闘の記録。

第七巻 一九五〇年九月—一九五一年八月 二〇〇〇円
第八巻 一九五一年九月—一九五二年四月 二〇〇〇円

こぶし書房

〒112-0013 東京都文京区音羽2-5-11-101 <表示は本体価格です。>
TEL 03-5981-8701 FAX 03-5981-8718 <http://www.kobushi-shobo.co.jp>

政治概念の歴史的展開 第九巻

米原謙 編著

「天皇」から「民主主義」まで

日本政治編 第一弾 西洋とは異なり大きな断絶を抱える日本の政治概念の変遷を見定める。

菊判 ◆二九六頁◆三六〇〇円

政治概念の歴史的展開 第十巻

日本政治編 第二弾！ 近刊「まつりごと」から「市民」まで

政治学の基本概念について、時代における連続と不連続、断絶と変容を跡付け、考察するシリーズ既刊本 第一巻〜第八巻好評発売中！

〈既刊好評発売中〉

日本における保守主義はいかにして可能か

志賀重昂を例に

荻原 隆 著 A5判◆二四八頁◆四三〇〇円

ヴェーバー『職業としての学問』の研究(完全版)

野崎敏郎 著

菊判◆四九六頁◆八〇〇〇円

新自由主義・国家・フレキシキュリティの

最前線

若森章孝 著 A5判◆二七四頁◆二八〇〇円

途上国における軍・政治権力・

市民社会

酒井啓子 編著 A5判◆三一八頁◆四〇〇〇円

戦後思想の光と影

日仏会館・戦後70年記念シンポジウムの記録

中島岳志、小熊英二、白井聡、朴裕河ら国内外の研究者19名が一堂に会し、戦後日本の知的議論をリードした人びとの仕事を検証。

三浦信孝 編 22000円

解放のパラドックス

世俗革命と宗教的反革命 世俗的な独立国家をめざした民族解放運動が、逆に伝統的で原理主義的な宗教の復活をもたらした経緯を、インド国民会議などを例に分析

マイケル・ウオルツァー 著／萩原能久 監訳 25000円

政治思想における意志と理性

政治思想研究会 編 25000円

喜劇の誕生

マキアヴェッリの2篇の「喜劇作品」の中に、彼の政治哲学が（偉大な伝統）すなわち古典古代と聖書宗教の伝統の双方と決裂するに至った所以を探る

村田玲著 45000円

応用政治哲学

方法論の探究 「応用」と「方法」の観点から、政治哲学のアイデンティティを見定める。政治哲学研究者は、「何を用いて何を行っているのか」。

松元雅和著 45000円

集団的自衛権の思想史

「憲法九条」と日米安保 集団的自衛権は違憲だと言われてきた歴史的経緯や独特の理路を、戦後史におけるいくつかの重要な分岐点をたどりつつ詳細に検討。背後に日本憲法学の特徴を見出す。

篠田英朗著 19000円

敵をつくる

〈良心にしたがって殺すこと〉を可能にするもの 戦争を引き起こす敵対関係を、戦争を始める前の『イメージの領域』がどのように構築されるかという側面から分析。

ピーエール・コネサ著／嶋崎正樹訳 35000円

京都大学学術出版会

現代社会思想
コレクション

ケイムズ
道徳と自然宗教の原理
フリードリヒ二世
反マキアヴェヰリ論

田中秀夫 訳
増田みどり 訳
3600円
大津真作 監訳
4200円

伝統主義と文明社会
エドモンド・バークの政治経済哲学
保守主義の父から文明社会の隠された「構造」を学ぶ。
小島秀信 著
5200円

経済学の起源
フランス 欲望の経済思想
米田昇平 著
4200円
A・スミスに先立つ17世紀、近代社会を「欲望の社会」とみる消費主導の経済学がフランスに出現した。現代にいたる経済至上主義を準備した欲望の経済学を跡づける。

〒606-8315 京都市左京区吉田近衛町 69 番地
京大吉田南構内 TEL 075-761-6182 価格税別

法政大学出版局

http://www.h-up.com/

E. アレヴィ 著／永井義雄 訳
哲学的急進主義の成立
I ベンサム青年期

1900年代初頭のフランスで生まれた英国社会思想史の金字塔！ 最大幸福主義者ベンサムとその時代の政治経済思想を総括した古典。7600円

II 最大幸福主義理論の進展 (全3巻)
III 哲学的急進主義

J. ハーバーマス 著／三島憲一、他訳

真理と正当化 哲学論文集

英米系の分析哲学と大陸系の政治哲学・社会哲学を架橋し、観念論を中心とする哲学史を刷新。理論と実践の新たな関係を構想する。4800円

G. ノワリエル 著／大中一彌、他訳

フランスという坩堝

一九世紀から二〇世紀の移民史

人権と平等の国で、移民・外国人差別の問題はどう語られてきたか。国民国家の記憶から排除されてきた存在を論じた古典的名著。4800円

102-0073 千代田区九段北 3-2-3 価格は税別
TEL 03-5214-5540 / FAX 03-5214-5542

藤原書店

〒162-0041 東京都新宿区早稲田鶴巻町 523
TEL 03-5272-0301 FAX 03-5272-0450 価格は本体価格
URL http://www.fujiwara-shoten.co.jp/

「家族システムの起源は、「核家族」である」

エマニユエル・トッド 石崎晴己監訳

A5上製 ①四一六頁 五三六頁 四二〇〇円 四八〇〇円

家族システムの起源
I ユーラシア(上)下

新ヨーロッパ大全 I(6刷) II(5刷)

エマニユエル・トッド 石崎晴己・東松秀雄 訳

A5上製 I II 三六〇頁 四五六頁 三八〇〇円 四七〇〇円

最新刊

時代区分は本当に必要か？ 連続性と不連続
ジャック・ルッゴフ 菅沼潤 訳

四六変上製 二二四頁 二五〇〇円

別冊『環』②
ジェイン・ジェイコブズの世界 1916-2006

塩沢由典ほか編 菊大並製 三五一頁 三六〇〇円

『ル・モンド』から世界を読む 2001-2016

加藤晴久 四六並製 三九二頁 三三〇〇円

別冊『環』①
ウッドフアースト!

建築に木を使い、日本の山を生かす
上田篤二編 菊大並製 四一六頁 三八〇〇円

岡田英弘著作集 (全八巻)

四六上製 各巻五五〇頁平均
全巻セット四四一〇〇円