

大会報告集

大会報告集目次

I シンポジウム

「女性による社会思想史」

趣旨説明

報告1：水溜真由美「女性作家と近代日本思想史」

報告2：武田千夏「スタール夫人の『フランス革命の主要な出来事についての考察』(1818)はなぜ200年後に復活したのか」

II セッション

A 戦後思想再考：始まりを問い質す（その3）

B コスモポリタニズムの秩序構想：川出良枝『平和の追求』（東京大学出版会、2023年）を読む

C ボーダーとレイシズムを考えるために

D フランクフルト社会研究所創立から100年を期して（1）

E 伊波普猷研究の新展開：崎濱紗奈『伊波普猷の政治と哲学：日琉同祖論再読』を読む

F 社会思想におけるリプロダクション：フランス啓蒙期の女性論

G【幹事会企画セッション】社会思想史研究の系譜学：本学会創設期を振り返る

III 自由論題報告

フランクフルト学派における哲学的問題と社会的実践：ジークフリート・クラカウアーを事例として」

吉野恭一郎（東洋大学）

中江兆民のショーペンハウアー：『道徳学大原論』に見る中江兆民の「道徳論」の変化

大塚淳（立教大学大学院法学研究科博士後期課程）

能動的市民としての女性：福祉国家形成期イギリスにおける共和主義リベラリズムの家族福祉論

寺尾範野（早稲田大学）

F・A・ハイエクにおける「自生的秩序」と「共感」：『感覚秩序』を手掛かりに

石井元基（早稲田大学大学院経済学研究科博士後期課程1年）

疎外は何処から生じるのか：反人間主義的批判の検討を手掛かりに

今井里穂（京都大学 人間・環境学研究科修士課程）

フリードリヒ・リストにおけるフェルアイン(Verein)概念の意義：西南ドイツ初期自由主義および19世紀ドイツの自然法論の視点から

李依妮（京都大学大学院 人間・環境学研究科 博士課程）

アナキズムとデモクラシーはどのように衝突するか

松尾隆佑（宮崎大学）

「新しい時代のための新たな批判理論」を目指して：ウエンディ・ブラウンの新自由主義批判を『啓蒙の弁証法』から読み解く（1）

藤本ヨシタカ（立命館大学衣笠総合研究機構客員研究員）

ハンナ・アーレントの初期バイナショナリズム・ヨーロッパ連邦構想と『革命について』の比較検討：〈パレスチナ〉をめぐって

二井彬緒（東京大学大学院総合文化研究科「人間の安全保障」プログラム）

社会的連帯経済の思想

北村浩（公益財団法人政治経済研究所）

ホッブズの政治経済思想における私益と公益：慈善と勤労に注目して

上田悠久（茨城大学）

第一次大戦後の日本における「社会連帯主義」の禁酒論：田子一民と未成年者飲酒禁止法

横山尊（九州大学大学院比較社会文化研究院・特別研究者）

差異の哲学をフェミニズムにおける受容史から再考する

得能想平（奈良先端大）

批判の二つのモデルを超える道：ミゲル・アバンスールの視座から

和田昌也（同志社大学研究開発推進機構）

社会主義者と戦争：第一次大戦前夜のジャン・ジョレス

佐久間啓（同志社大学大学院グローバル・スタディーズ研究科博士後期課程）

G.ドゥボール『スペクタクルの社会』における「転用＝偏流」概念の矛盾について：
ドゥルーズからドゥルーズ＝ガタリへの遷移との比較の中で

都丸雅樹（京都芸術大学大学院博士課程）

シンポジウム

会場 G30教室

10月28日(土) 15:00-17:40【第1会場】

《シンポジウム》

女性による社会思想史

報告者：水溜真由美（北海道大学）・武田千夏（大妻女子大学）

討論者：大貫敦子（学習院大学）

司会：板井広明（専修大学）

企画立案：隠岐さや香（東京大学）

（趣旨説明）

「社会思想史」の古典とされる著書には女性の書き手は少ない。また、女性によく読まれる、あるいは彼女らのコミュニティを包摂した思想的文書はしばしば、十分に「社会思想」として扱われてこなかった。近年、こうした問題に関心が集まり、複数の優れた社会思想史研究が生まれている。また、先駆的に同様の問題に目を向け、「フェミニズム」の枠組みで社会思想史研究を行ってきた著者にも改めて関心が注がれている。本シンポジウムでは、そのような、女性の著者による社会思想の歴史研究に脚光を当てる。その上で、必要な方法論的アプローチや、そこから得られる可能性について再確認する。

女性の著者を扱うに際し、方法論上留意すべきことは既にいくつか知られている。たとえば、そのような著者の文書はその発表形式の特異性や、何らかの偏見により、思想として認知されず埋もれることは珍しくなかった。著名なパートナーの助言者としてその貢献が見えなくなっている場合や、草稿だけを残して亡くなり認知されないままにいた著者も存在する。生前にある程度著名になった人物についても、世代を超えて読み継がれるには不利な条件を抱えていた場合が多い。たとえば、生前も死後も賛辞と誹謗中傷に引き裂かれ、評価が定まりづらい時期が続くことがある。また、作家や大学教授といった言論人としての活動を容易にする職に就く機会の乏しさゆえ、その活動が多岐に渡り全体像が見えづらくなっている場合もある。

「社会思想」の古典とみなされる思想にはヨーロッパ系男性の手によるものが多く含まれる。それらを古典として評価しつつも、ジェンダーや地域の偏りに由来する関心の限定性を再認識することも本シンポジウムの重要な課題となる。近年、自然科学も含めた各分野で、ジェンダー分析視点を取り入れる「ジェンダー主流化」(gender mainstreaming)の考え方が広まりつつある。女性の視点から「社会」はどのように語られてきたのか、女性と呼ばれた人々の集団が関心を持つ対象や固有の運動と結び

ついた思想はなぜ、十分に「社会」的とみなされてこなかったのか、といった問いをこの機会に改めて検討したい。

〔第1報告〕女性作家と近代日本思想史

水溜 真由美

長らく女性は近代日本思想史から排除されていた。少なくとも著しく周縁化されてきた。たとえば、戦後に筑摩書房から刊行された『現代日本思想大系』（全35巻、1963-66年）や『近代日本思想大系』（全36巻、1974-90年）には、特定の女性思想家をタイトルとした巻がないばかりか、フェミニズムをテーマとした巻もない。このことは、日本思想史が男性中心の視点で書かれてきたことのみでなく、多くの著名な男性思想家を輩出したアカデミズムなどの公的領域から女性が組織的に排除されてきたことも示している。一般に、思想家として認知されるためには、大学で知的訓練を受けること、研究機関などに属して信頼に足る肩書きを持つことが必要だった。とはいえ、近代において文学だけは例外的に女性に門戸を開き、実際に多くの女性が作家として活躍した。その背景には、女性の参入を許すほどに文学の社会的威信が低かったこと、商業的に一定の成功を収めさえすれば、学歴や肩書きがなくても作家として生活することが可能だったことが挙げられる。しばしば文学作品は思想の表現媒体としての機能を持ち、文学を足場としながら社会運動に関わる者もいた。もちろん、これらは女性に限ったことではないが、女性の場合、思想の表現媒体として文学が果たした役割は、男性の場合と比べて遙かに大きかった。したがって文学作品から思想を読み取る努力をするならば、女性による思想史を書くことは可能であろうが、そのためには既存の思想史の枠組みを相対化することが必要である。

〔第2報告〕スタール夫人の『フランス革命の主要な出来事についての考察』（1818）はなぜ200年後に復活したのか

武田 千夏

『フランス革命の主要な出来事についての考察』（*Considérations sur les principaux événements de la Révolution française, 1818*）は過去200年もの間、二人の息子によって編集されたスタール夫人の未完の遺作として知られてきた。そのために、その内容については、著者のものか、二人の息子のものかについて、厳密に区分

することはできなかった。しかしながら、2017年に初めて息子たちが編集する以前の原著版が出版され、現在フランスではそれが『考察』の正統なバージョンとなった。

さらに近年『考察』への学術的関心が高まりを見せている。例えば Bloomsbury 社が立ち上げを準備している歴史学に関するデジタルアーカイブはフランス革命史、ナポレオン帝政、王政復古を取り上げた『考察』を歴史学における古典の一作として選出した。『考察』が過去 200 年の間に賛辞と誹謗中傷の板挟みにあい、長らく「フランス革命についての小説」、「政治パンフレット」などとみなされてきたことを考慮すると、近年の『考察』をめぐる考え方の変化には著しいものがある。

本発表では、200 年もの間、『考察』の学術的な価値が否定され続けてきた理由について、歴史ジャンル、『考察』に込められたエピソード、スタール夫人に特有な語り口などの視点から説明する。それとは逆に、近年『考察』が歴史書とみなされるようになった背景として、この作品に込められた社会思想的意味について明らかにする。そしてどちらの場合においてもジェンダーが間接的な影響を及ぼしたことを指摘する。

セッション

10月28日(土) 10:00-12:00

10月29日(日) 10:00-12:00/15:00-17:00

会場 Q棟【第2会場】Q102教室、【第3会場】Q103教室
【第4会場】Q417教室

A 戦後思想再考：始まりを問い質す（その3）

世話人：初見基（無所属）

報告者：川本隆史（無所属）

討論者：中野敏男（無所属） 三島憲一（無所属） 初見基（無所属）

第35回大会(2010年)を嚆矢とするこの連続セッション「戦後思想再考」だが、10回目を迎えた2021年度大会より「始まりを問い質す」という副題を付して、日本の「戦後思想」が始動する時点に焦点を絞り、「始まり」の形およびその思想的内実に入り込んだ検討を加えている。初回は、敗戦後初の「紀元節」（1946年2月11日）に東大総長・南原繁が行った講演「新日本文化の創造」を三島憲一会員が精査した。二回目のセッションでは、中野敏男会員が1946年1月に創刊された雑誌『世界』の初期号を俎上に載せて、「戦後論壇」なる言説空間の特質を解明した。三回目となる今回は、『世界』および『思想の科学』（1946年5月創刊）とを比較対照しながら、戦後の「始まり」が孕んでいた偏倚と複数の《未発の契機》の剔抉を試みたい。主報告者（川本隆史会員）が目にするのは、両誌の仕かけ人である吉野源三郎（1899-1981）と鶴見俊輔（1922-2015）の二人である。

参考までに、両誌の創刊号の目次を掲げておく。

- 『世界』1946年1月号（岩波書店／192ページ／税共定価4円）

【発刊の辞】4～6 剛毅と眞實と知慧とを/安倍能成/7～19 民主主義と我が議會制度/美濃部達吉/20～31 直面するインフレーション/大内兵衛/32～47 封建思想と神道の教義/和辻哲郎/48～57 國際民主生活の原理/横田喜三郎/58～78 日本農政の岐路/東畑精一/79～90 【無條件降伏と日本の新生】99～119 各自能力の世界への放出/三宅雪嶺/99～102 敗戦と自分の望む世界/武者小路實篤/102～107 これこそ天佑/長興善郎/107～113 先づ安易な考へを捨てること/富塚清/114～119 趣味判断/桑原武夫/91～93 時勢について/中村光夫/93～95 自己教育/湯川秀樹/96～98 感遇/尾崎罌堂/120～122 當面の一問題/谷川徹三/123～128 女性と自由/羽仁説子/129～137 【世界の潮】138～151 その後のフランス文壇/P・L・M/138～143 ソ聯の出版事情/Y・N/143～145 Noblesse Oblige/Y・N/145～146 六年間の實驗/I・S/147～151 【創作】152～168 灰色の月/志賀直哉/152～155 短い糸/里見淳/156～168 敵國日本(一)/H・バイアス/169～189 【「世界」の創刊に際して】岩波茂雄/190～191 【編輯後記】192～192

- 『思想の科学』創刊号（先驅社／35ページ／税共定価20円）

【哲學論】1～ 哲學は如何にして有效さを取戻し得るか/武谷三男/1～ 【言語】10

～ 思想と表現/上田辰之助/10～ 言葉のお守りの使用法について/鶴見俊輔/15～
【デューキ論】 25～ 生れた儘の人の哲學/ジエイガー/25～ デューキ社會哲學批判
の覺書(1)/鶴見和子/30～ 【ほんのうわさ(1)及(2)】 33～ ソースタイン・ヴェブレン
「平和論」評//33～ ジャック・マリタン「デモクラシー論」評//34～35

10月28日 10:00-12:00【第3会場】

B コスモポリタニズムの秩序構想：川出良枝『平和の追求』（東京大学出版会、2023年）を読む

世話人：上村剛（関西学院大学）

司会：小畑俊太郎（甲南大学）

報告者：安藤裕介（立教大学）、網谷壮介（獨協大学）

討論者：川出良枝（東京大学）

ロシアとウクライナの戦争が始まって以降、人文・社会科学において、戦争という主題が扱われることが増えている。政治思想史研究においてもそれは例外ではなく、川出良枝『平和の追求—18世紀フランスのコスモポリタニズム』（東京大学出版会、2023年）は、18世紀のフランスを中心とした平和構想を、いくつかの軸に整理しながら探究した好著である。そこで本セッションは、著者を招いた合評会をおこなう。とはいえ、上のように現実政治と関連づけた紹介は、不当なものかもしれない。というのも、本書は著者が長年格闘を続けた研究の成果であり、決して現代の国際状況に対する短期的な視座の応答ではないからである。むしろ、戦争と平和というテーマがいかに思想史の変わることのない普遍的な課題であるかをあらわしている、ともいえる。

本書は18世紀の平和構想を、1. 世界市民という理念のもとに人間のモラルの問題としてとらえる思想（ラムジーなど）、2. 連合論を筆頭に、国家を超えた法や制度による「法による平和」を実現しようとする思想（サン＝ピエール、ルソー、カントなど）、3. 「商業による平和」という、諸国民の間の取引を重視する思想（ムロン、ミラボー、フィジオクラットなど）、4. 国家への反発を発端とするコスモポリタニズム（フジュレなど）と整理する。その議論の特徴としては、仏英の相互交流の思想史の緻密な論証が全編にわたってみられ、また両国にくわえてドイツと独立後のアメリカまで、議論が多岐に及ぶことがあげられる。

そこで本セッションでは、安藤裕介会員（本セッションに関連する近年の研究として「コスモポリタンで、かつパトリオット？—フィジオクラットの国際秩序構想」第15回日韓政治思想学会・共同学術会議での報告、2019年）、網谷壮介会員（本セッションに関連する近年の研究として「国際法の他者：正戦論と不正な敵」『法の理論』40号、2021年）がまず本書のコメントをする。そののち、川出会員よりリプライをうける。

最後に、司会の小畑俊太郎会員（ベンサム、ブラックストンなど18-19世紀のイギリス政治思想史を専門とする）、世話人である上村剛会員（建国期アメリカの政治思想

史を専門とする)をまじえて、フロアからの質疑応答と、総合討論をする予定である。
さまざまなご専門の先生方のご参加をお待ちしております。

C ボーダーとレイシズムを考えるために

世話人：梁英聖（東京外国語大学）

報告者：太田悠介（神戸市外国語大学）・北川眞也（三重大学・非会員）・梁英聖

討論者：鶴飼哲（無所属）

本企画は社会思想史学会第46回大会「マルクス主義とレイシズム」セッションでの、レイシズムとボーダーをめぐる議論を発展させた企画である。しかし本企画は前回の不参加者でも十分議論に参加できるものとして企画される。

近年欧米をはじめ世界各地でレイシズムが増大し、移民／難民排斥が叫ばれるなか、ボーダー（国境／入管）をめぐる闘争がアクティビズムにおいてもアカデミズムにおいても極めて重要な 이슈となりつつある。とりわけ近年英語圏では、単に国家に対して移民／難民の在留資格やシティズンシップ公認を迫るのみならず、米国の監獄廃止論にも影響を受けながら、監獄産業複合体ならぬ（と同時に）複数国家にまたがる収容施設を含めたボーダー産業複合体の解体をも求めるボーダー廃止論の重要文献が相次いで刊行されている。実際のボーダー闘争のアクティビズムに支えられた活動家／研究者によって担われたそれら一連のテキストは、現代資本主義におけるボーダーとは何か、それとレイシズムやジェンダーやシティズンシップとの関係とは何であるかという根本的な問題を問うているといえよう。

とはいえボーダーという概念はともすれば多義的かつ曖昧である。アイデンティフィケーションなのか国境か。そもそもボーダーとは何か。それらテキストにおけるボーダー批判に込められた実践的／理論的な意義とは何であるか。

以上のような問題意識から、本セッションでは、近年のボーダー廃止論においてどのようにボーダーが批判されているのかを確認したうえで、一連の議論に大きな影響を与えてきたサンドロ・メッザードラとエティエンヌ・バリバールのボーダー論を振り返り、現代資本主義におけるボーダー批判の理論的意義を議論する場としたい。

本セッションでは、各人がそれぞれの専門テーマに沿って報告を行う。報告後は、討論者の鶴飼哲氏からの応答をはさみ、フロア全体で活発な議論を行う予定である。

梁報告は、2022年に刊行された Grace Mae Bradley と Luke de Noronha の *Against Borders* を中心に英国のボーダー廃止論／運動について報告する予定である。監獄廃止論のタームを用いたボーダー廃止論においてボーダー批判に何が賭けられているのかなど報告したい。

北川報告は、移民の闘争に触発されて精緻化されたメッザードラのボーダー論に着目する。イタリアのオペライズモ（労働者主義）という知的・政治的文脈に根差すそ

の視座は、ボーダーを常に移民の闘争に応じて変化するものとみなす。いわばそれは、移民の（自律的）移動や闘争に応じて、空間的でも非空間的でもある多数のボーダーが（再）形成され、増殖し、絡み合うプロセスを注視するものである。報告では、特にブレット・ニールソンとの共著である **Border as Method, or, the Multiplication of Labor** (2013) を取り上げ、こうした視座から国家と資本の関係、またシティズンシップとレイシズムの関係について考えたい。

太田報告は現代フランスの哲学者 E. バリバールの「境界／国境 (frontière)」論を考察する。『民主主義の境界』(1992) や『ヨーロッパ、憲法、境界』(2005) など彼が展開する主張のひとつの特質は、国民と移民、市民と二級市民という国内集団のアイデンティティの分断の問題と、物理的な国境線とを結びつける点にある。本報告では国内集団の分断という意味での「境界」に力点を置いたうえで、フランスのスカーフ問題を事例として取り上げながらバリバールの主張を検討する。

D フランクフルト社会研究所創立から100年を期して(1)

世話人：高幣秀知（北海道大学名誉教授）

報告者：八木紀一郎（京都大学／摂南大学名誉教授・非会員）・秋元由裕（無所属）

討論者：小田智敏（広島市立大学非常勤講師）・保住敏彦（愛知大学名誉教授）

細見和之（京都大学教授）

本年1月をもってフランクフルト社会研究所は、1923年フランクフルト大学の附属研究機関としての創立から100年をむかえた。その年の5月には、研究所創設への推進者ヴァイル、コルシュ、ルカーチそしてゾルゲほかを参加者とする「第一回マルクス主義研究週間」が開催されていた。ルカーチの名著『歴史と階級意識』、コルシュの『マルクス主義と哲学』としてとりまとめられる草稿をメイン・テキストとしたこの研究集会では、「ルカーチとコルシュとがかわした討論が中心となった」、とヴァイルが回想している。

ところが、ジェイの『弁証法的想像力』（1973年初版）ではこうした経緯が、どうしたことか、「1922年に第一回マルクス主義研究週間が開催された——第二回は沙汰済みとなった」と変造されていた。1923年集会は事実としても存在しなかった、とされてしまうのである。コルシュに誘われて1923年集会に参加し、「ルカーチから新著を受けとった」という福本和夫の明確な記憶、そしてなによりも集会の記録写真などから、歪曲はようやく是正されつつある。こうして、今年5月の社会研究所主催の記念行事は「第二回マルクス主義研究週間」と命名されているところである。

この日本においても、「フランクフルト学派・批判理論」の紹介・翻訳・研究は既にながい歴史をもつ。このセッションではこれをさしあたり三期に区分し、今年度は第一期の再検討を主題とする。

第一報告：八木紀一郎

「初期フランクフルト学派の「社会研究」の構想—および2021年自著への補遺」

報告者は2021年秋に、みすず書房の厚意によって『20世紀の知的急進主義の軌跡』と題したフランクフルト学派研究を上梓することができた。それは、彼がこれまでのフランクフルト学派研究に欠けていたと考えていた2点——フランクフルト社会研究所創立当時の「社会研究」（イソップの言葉で表現された「マルクス主義」）の構想の検討と、このいわば「初心」を体現した研究者たちのその後の軌跡の検討——を補おうとするものであった。報告者は、この著作とそれが受けた批評に満足しているが、海外での研究はさらに新しい動きを見せている。

本報告では、初期の社会研究所でワイルとポロックの主導下に進められた「社会研究」の構想をあらためて提示するとともに、拙著の刊行直後に Hans-Peter Gruber によって刊行された研究所創立者フェールクス・ワイル伝の決定版や、報告者も含めて進行中の雑誌特集などの、海外での新しい研究動向を紹介して、日本の社会思想史研究者の便に供したい。

第二報告：秋元由裕

「ルカーチとコルシュの「弁証法的唯物論」批判——1923年とそれ以後の展開」

ルカーチとコルシュが共にモスクワの「正統派」から異端扱いされ非難されたことは、よく知られている。これについてコルシュは、自らが独断主義に対する「共同戦線」をルカーチと共に張っていると述べたが、個々の点では互いに不一致があると認めてもいた。同年の「マルクス主義研究週間」では、彼ら二人の間での討論が常に議事を中心にあつたという。その討論記録は遺されていないとはいえ、両者の一致点と相違点とをテキストに基づいて再構成することはできる。こうした観点から本報告は、『歴史と階級意識』と『マルクス主義と哲学』それぞれの哲学的見解を比較対照させ、当時の討論を再現＝表象することを試みる。ここでは特に「弁証法的唯物論」批判の問題に焦点を当て、特にルカーチの未邦訳論文『追随主義と弁証法』の内容紹介に重点を置いて考察を進める。

本セッションでは以上、ヴァイル、ポロック、ルカーチ、ブロッホ等が論題となるが、他にコルシュ研究者からは資料提供というかたちで協力をいただく見通しである。

第一期が帝国主義戦争と革命、ないし反動の時代に対応していたとすれば、第二期は大恐慌から権威主義的全体主義支配のもとでの亡命と戦後の研究所再建の時代、第三期はアメリカ資本主義の危機的再編から「ネオ・リベラリズム」の蔓延のもとでの試行、そして「最新形態の野蛮」を実現しつつある現在へ、と把握される。次年度以降のセッションでは、世界各地でおこなわれている「批判理論」再編への動向をも視野に収めることになろう。これらは並列的な継起ではなく、重畳する段階的構造をなす。

*参考文献

八木紀一郎『20世紀知的急進主義の軌跡：初期フランクフルト学派の社会学者たち』みすず書房、2021年。

上野成利・高幣秀知・細見和之（編）『『啓蒙の弁証法』を読む』岩波書店、2023年。
細見和之『フランクフルト学派：ホルクハイマー、アドルノから21世紀の「批判理論」へ』中公新書、2014年。

E 伊波普猷研究の新展開：崎濱紗奈『伊波普猷の政治と哲学:日琉同祖論再読』を読む

世話人・司会：馬路智仁（東京大学）

報告者：崎濱紗奈（東京大学・非会員）

討論者：富山一郎（同志社大学・非会員）・三笥利幸（立命館大学）

「植民地」は、すでに政治・社会思想研究の伝統的テーマである。社会思想史学会においても、ここ数年間に限定しても、中国残留邦人と難民、韓国におけるポストコロニアリズム、アイヌを巡るセッションなど、これにかかわるテーマの報告がなされてきた。シンポジウム「東アジアと市民社会」では、沖縄の戦後社会運動や思想が主題ともなった。本企画では、本学会のこうした流れを受け、未だ空隙となっている沖縄の戦前の社会思想を再考する機会とすべく、崎濱紗奈『伊波普猷の政治と哲学——日琉同祖論再読』（法政大学出版局、2022年）の書評をおこなう。一方で柳田国男や折口信夫といった民俗学者から、他方でデリダやランシエールといったフランス現代思想まで、幅広く対話しながら構築された崎濱の著書は、様々な専門家の集う社会思想史学会で論ずるにふさわしい。

本セッションでは、まず崎濱紗奈から『伊波普猷の政治と哲学』の全体像をまとめてもらい、それを受けて、二人の討論者からのコメント、さらに著者によるリプライをおこなう。一人目の討論者は、沖縄を軸として、広く植民地主義を研究してきた富山一郎である。富山の著書『暴力の予感——伊波普猷における危機の問題』は、崎濱が「強烈な影響を受けた研究」と呼ぶ、卓越した先行業績のひとつである。二人目の討論者は、マックス・ウェーバーや伊波普猷を含む沖縄近現代思想史研究に従事してきた三笥利幸である。最良のコメンテーター二人の助けを借りて、崎濱の著書、さらにはそこから見えてくる伊波普猷の政治・社会思想をより広く深い文脈に位置づけていきたい。

伊波普猷（1876-1947）は、近代沖縄を代表する知識人であり、沖縄学の父とも呼ばれる存在である。それと同時に、崎濱の著書の副題にもあるように、「日琉同祖論者」でもあった。比較的最近になって、この伊波が戦意高揚のための一文を新聞に掲載していることが明らかになり、論争を引き起こした。三笥が指摘するように、日琉同祖論者たる「伊波の思想からみれば、今回発掘された“檄文”は、戦中という時代故に「例外」などとして片付けることはどうていできない」ということである（『伊波普猷の「日琉同祖論」をめぐって』、2008年）。崎濱の著書は、この問題に、ひとつの答えを与えようとする試みである。崎濱は、現実の日本と琉球ではなく、あるべき

姿としての日本と琉球の「同祖」を説いたのが伊波普猷の眼目だと指摘し、この観点から戦時中の一文を解釈する。おそらく、こうした解釈の是非を巡って、コメンテーターとフロアから活発な議論が交わされるはずである。多くの会員の参加を期待している。

F 社会思想におけるリプロダクション：フランス啓蒙期の女性論

世話人：後藤浩子（法政大学）

報告者：ファヨル入江容子（甲南大学）・後藤浩子

討論者：横田祐美子（立命館大学・非会員）、梅垣千尋（青山学院大学）

第一報告：ファヨル入江容子「18世紀フランスにおける「女性の健康」としての「母性」概念——エルザ・ドルラン『人種の母胎』を手がかりにして」

本発表はフランスにおいて「母性」概念がいかに関形成されたかを明らかにしようとするものである。なぜ「母性」を問う必要があるのか。それはこの概念がフランス・フェミニズム史における「普遍（平等）」か「差異」かの理論的対立を構造化してきた重要概念だからである。この対立は二つの「男女平等」観から生じている。一つは性別を超えた「個人」の平等を尊重する立場であり、もう一つは、再生産活動における両性の相補性に平等を求める立場である。後者は、19世紀末から20世紀初頭のフェミニズムにおいて主に取られた見解で、当時の人口問題を背景に「母性」を切り札として「女性」の地位向上を目指す立場である。現代、「差異派」と呼ばれる潮流がこの遺産を引き継いでいる。前者は、主に「中絶の権利」を要求した1970年代のフェミニズムが取った平等観である。この立場は「母性」を父権制に対する服従とのみ捉え、女性の「男性」への同化を目指す。現在は「普遍主義フェミニスト」と呼ばれる潮流が取る平等観である。双方は法整備の現場で対立したり、妥協したりしながら、政治状況を形作ってきたが、理論的問題は「市民性」に対する「母性」の位置づけにあるといえる。近年は、人種・階級・セクシュアリティの観点から従来の「母性」を再考する必要性が認識されつつあり、個々の「出産」をめぐる主観的経験にいかなる規範化の力が働いてきたのかが問い直されている状況である。

こうした現状を念頭に置きつつ、本発表では革命前夜に遡り、「母性」概念の生成過程を、哲学者エルザ・ドルラン（1974）の『人種の母胎』（2009）を手がかりにして検討する。まず、17・18世紀フランスの医学言説において女性の身体がその病理化を通じていかにして劣等性を刻印されたのか、次いで、「女性の健康」概念としての「母性」——「良き母」——がどのように登場したのか、最後に例外化された「不健康」な女性ないし母たちがどのように表象されることになったのかを考察する。

第二報告：後藤浩子「情操形成における「他者」の役割：保育者と女性市民」

「母性」は、出産と並んで保育／育児という契機を内包し、子宮保有者としての「女性」に紐づけられることになった。では、子宮保有—出産—保育という要素がどのように結びつけられたのか。産む者と育てる者の分業体制が存在した18世紀において、この三要素を結合させる言説は例えばロラン夫人の女性論（1777年）に見られるが、その議論の狙いは「女性市民」の義務と権利を彫塑する点にあった。1770年代以降に盛んになる感情の啓蒙の議論、すなわち情操論を背景として、女性達が保育者の位置に立って教育論や情操論を展開したが、これはジェンダー化する言説であると同時に、社会的分業の一部門を担っている能動的市民の存在のアピールでもあったと理解される。本報告では、この保育者の視点の形成をソフィー・ド＝コンドルセ、ロラン夫人、そしてウルストンクラフトの著作を通して示し、この視点を、従来の政治的主体あるいは市民概念への異議申し立てとして、差異派の主張の端緒と位置付ける。

10月29日 15:00-17:00【第2会場】

G【幹事会企画セッション】

社会思想史研究の系譜学：本学会創設期を振り返る

報告者：安藤隆穂（名古屋大学）・長尾伸一（名古屋大学）

司 会：川出良枝（東京大学）

社会思想史学会は2年後に50周年を迎えます。この節目の時期に、幹事会では、社会思想史研究の来し方を系譜学的に問い直し、それをふまえて行く末を展望する企画をいくつか開催することになりました。

その皮切りとして、今年度は、まず本学会の出発点に立ち戻って、社会思想史学会がどのような文脈・背景のもとで設立されるにいたったのかを改めて確認することを目的としたセッションを開催します。

折しも、今回のこうした企画の趣旨からすれば真っ先にお話をうかがうべき存在であった社会思想史学会の初代代表幹事、水田洋氏が本年2月に逝去されました。残念ながら、設立時の関係者から直に語って頂くことも、もはやさほど容易なことではありません。

そこで今回は、安藤隆穂会員と長尾伸一会員に講演をしていただき、日本における社会思想史研究を系譜学的に振り返りたいと思います。安藤会員は本学会設立期の組織と活動について、長尾会員は社会思想史研究という分野が日本で形成された経緯について、在りし日の水田氏の活動を織り交ぜつつ、語ってくださる予定です。

このように社会思想史研究という分野と学会の創設期を振り返り、それに携わった方々の志を回顧することが、水田氏ならびに本学会の創設に尽力され、すでに逝去された方々の追悼の機会にもなることを願っております。

社会思想史学会常任幹事会

演題：安藤隆穂「初代代表幹事としての水田洋：新学会設立のころ」

長尾伸一「戦後日本の啓蒙研究と社会思想史」

自由論題報告

10月28日(土) 13:00-13:45／14:00-14:45

10月29日(日) 13:00-13:45／14:00-14:45

会場 Q棟【第2会場】Q102教室、【第3会場】Q103教室
【第4会場】Q417教室、【第5会場】Q418教室

10月28日(土) 13:00-13:45 【第2会場】

フランクフルト学派における哲学的問題と社会的実践：ジークフリート・クラカウアーを事例として

吉野恭一郎（東洋大学）

19世紀の西欧にかつてない力と豊かさをもたらした「近代」は、同時に既存の枠組みや世界観を動揺・崩壊させ、様々な精神的・社会的危機を引き起こした。ドストエフスキーやニーチェなどの先駆的文化人・思想家たちが「悪霊の憑依」「神の死」などと表現したこの現象は、哲学的次元においては、近代人をして生の意味を見失わせ、ニヒリズムに直面させた¹。先駆者たちによる問題提起は圧倒的な影響力を持ったが、彼らが示した克服策は、宗教回帰にせよ超人思想にせよ、一般解とはなり得なかった。それゆえ、ニヒリズムは、拡大する貧富の差や前近代的共同体の解体といった社会問題とも連動して、社会のあらゆる階層で物語への飢餓感を掻き立てた²。その結果、19/20世紀転換期以降、既成宗教のリバイバルから自然科学の拡大解釈まで、様々な宗教運動及び疑似宗教が流行した³。市民層を中心に、国民の多くが排外的ナショナリズムに熱狂した第一次世界大戦は、その極北である⁴。

しかし開戦時の熱狂が醒め、戦勝国か敗戦国かを問わず、被害の深刻さが露わになると、戦争を通じて近代を超克するという戦前のオプティミズムは吹き飛んだ⁵。特に自らが徴兵対象となり、戦場や軍隊生活、学業・キャリアの断絶などを経験した前線世代の知識人は、改めて近代社会における精神的危機の深刻さに気付き、戦前よりもさらに空洞化が進んだ価値体系の再構築が、個人としても社会としても焦眉の課題であることを痛感した⁶。また政治的には、すでに1860年代の進歩党分裂が示していたように、普通選挙制の普及等による名望家民主主義の終焉と大衆社会の到来が、教養市民層の政治的・社会的指導性を動揺させていた。彼らはブルジョア・リベラルに代わる、より階級横断的な政治社会思想を必要としていた⁷。その中でも当時最も有力視されたのが、マルクス主義である。

ただし、ブルジョア・リベラルと入れ替わるようにして帝国議会で勢力を拡大した社会民主党においても、革命に対する態度決定などを背景に、1890年代以降、かつて克服したはずの分派傾向が再び強まっていた。正統派マルクス主義は、議会主義と革命主義を両立させようとしたが、最終的には1914年の「城内平和」がこれを破綻させた。すなわち、組織の肥大化に伴う党指導部の保守化や出世志向の前面化に加え、教

養市民層としてのナショナリズムへの親和性の高さが露呈すると、同党左派は党から離脱し、独立社会民主党やスパルタクス団を形成した⁸。

こうした中で、ロシア革命の影響を受けつつ、文化的領域を重視する一派として1920年代初頭に登場したのが、西欧マルクス主義である。その第一世代であるルカーチ・ジェルジやカール・コルシュは、個人の「生の意味」を巡る哲学的問題と階級対立を初めとする社会問題が密接に結びついていることを看破し、マルクス主義を個人的内面的問題の止揚と社会改革の推進の双方に有効な手段であると捉えた。また彼らはボリシェヴィキを正統派マルクス主義の行き詰まりを行動主義的に克服した存在と見做し、革命家集団による指導とプロレタリアートの直接行動だけが、あらゆる問題の全次元的解決を可能とする、と主張した⁹。

これに対し、次世代の西欧マルクス主義者たちは、「神の死」と社会問題が不可分の関係にあることには同意しつつも、その解決策については慎重な態度を取った。中でもフランクフルト学派は、意味の不在や全体性の喪失といった哲学的危機感や、主体性に乏しい正統派マルクス主義に対する批判はルカーチらと共有していた一方で、あらゆる問題はただプロレタリア革命によってのみ克服しようとする革命主義に対しては、強い疑念を示した。彼らは、問題の所在を見極めないまま実践へ向かう安易な行動主義はむしろ現実逃避に繋がると考え、まずは従来のマルクス主義理論で自明視されてきた前提条件を徹底的に見直すことを主張した¹⁰。彼らは理性や全体性といった西洋哲学の根幹を為す概念さえも批判的に検証することで、社会研究を刷新し、第二次世界大戦後のポストモダンやニューレフトにも大きな影響を与えた。

ただし、フランクフルト学派の批判理論は、ニヒリズムの影響は勿論、その後の第二次世界大戦やホロコーストなどの歴史経験も反映して、既存の価値体系を徹底的に解体したため、人間が生を営む上で不可欠な価値基準すらも見えにくくする側面もあった¹¹。また、難解な言説による階級性の強化や直接的な政治活動への不参加ゆえに、社会的実践の具体的方法に関しては課題が残った¹²。そのため、先行研究に於いても、いわゆる批判理論やファシズム論を中心に、その社会科学的意義については数多くの研究がある一方、ニヒリズムに対する有効性や、社会的実践としての長短については言及が少ない¹³。しかし、西欧マルクス主義が重視した哲学的課題の中心には常にニーチェに象徴される生の哲学に関わる問題意識があった¹⁴。そして、マルクス主義が常に理論と実践の両輪から成る以上、後者に関する考察は不可欠である。

それゆえ本報告では、フランクフルト学派が1920/30年代ドイツにおいて、どのような思想と行動を展開したかについて、哲学的探究と社会的実践の二点から分析を行う。この二点を互いに関連づけながら考察するにあたっては、彼らが自身の社会的特

性をどう認識していたのかが重要な意味を持つ。これについて、テオドール・W・アドルノやヴァルター・ベンヤミンと並んで大きな手がかりとなるのが、ジークフリート・クラカウアーの言説である。クラカウアーの思想は、アドルノやベンヤミンのそれに比べると、体系性やスケールの点で劣るようにも見えたために、先行研究での扱いは相対的に少ない¹⁵。クラカウアー個人を対象とする場合も、他のフランクフルト学派のメンバーとの共通点や類似点を指摘することで研究意義を示す手法が主であった¹⁶。

しかし20世紀前半のドイツを生きた一人の生活者としてのクラカウアーには、他のメンバーにはない社会的背景と実務経験があった。彼は、富裕な教養市民層出身者が大勢を占める西欧マルクス主義者の中では例外的に、経済的にそれほど恵まれた家庭環境ではなかった。実科学校の歴史教師だった叔父イシドールからは知的刺激を受け、知識人が多く集まるユダヤ・コミュニティへ導いてもらうことができた。しかしその一方で、彼は青年期の早い時期から「手に職をつけること」を余儀なくされ、母親の強い意向によって建築家としてそのキャリアをスタートさせている。さらに第一次世界大戦後には、復員早々、彼が叔父夫妻を含む一家の大黒柱として家計を支えなければならなかった。その後クラカウアーは、哲学的関心と実生活の双方を可能な限り両立させる手段としてジャーナリストという職業を選んだが、就職活動期間中は、家庭教師や臨時的な建築図案作成を請け負うことで餬口を凌いでいた。またマルガレーテ・ブースマンの紹介で『フランクフルター・ツァイトウング』の契約社員となってからも、正社員に昇格するまでの数年間は、無数の無記名記事のためにドイツ各地を移動するなど、過酷な労働環境に置かれた¹⁷。こうした経験は、彼に社会生活の重要性を痛感させた。また、ジャーナリストとしての取材及び編集経験を通じて、彼は自分の記事が永続性を持ち得ずに読み捨てられていくことに虚しさを覚える一方で、当時はまだ社会分析の題材として取り上げる者の少なかった大衆娯楽や都市風景に対する眼差しを養った¹⁸。

神なき時代をいかに生きるかという哲学的問題に対し、安易な物語への没入を拒けつつもニヒリズムへの転落を防ぐためのアプローチとして、クラカウアーを含むフランクフルト学派が注目したのがミクロロジーという手法である¹⁹。それは全体論的・進歩主義的歴史観を前提とせず、局所的で瞬間的な価値の現出に目を向けることで、「大きな物語」を見出せない現代社会においても、ささやかな意味を紡ぐことを可能にした。特にクラカウアーは、カフカ、ロート、デーブリーンの影響も受けつつ、都会を彷徨う「根なし草」という自己規定の下、ホテルのロビーや夕暮れ時のネオンサインの中に、新しい価値の兆しを感じ取った。その多くはフランクフルトやベルリンといった大都市を舞台とするが、少なくとも理念上は教養市民層に限らず、あらゆる

る近代人、疎外者にその可能性が開かれていた。それゆえ、ミクロロギーは個人におけるニヒリズム回避の手段であるだけでなく、既成の社会的立場を相対化し、そこから脱する可能性も内包していた²⁰。

ただし、ミクロロギーは、その提唱者たちに、政治的・社会的実践についても直ちに有効なアプローチを示し得たわけではない。実践に際しては自己の社会的立場の規定が不可欠だが、この問題は、前衛党理論を巡り論争を繰り広げたルクセンブルクとレーニンから昨今のエコ・マルクス主義者に至るまで、マルクス主義者にとって常に重要かつ困難なテーマであった。フランクフルト学派もまた例外ではない。クラカウアーたちは確かに、高踏的世界に引き籠もる「非政治的人間」は勿論、「自由に浮動する知識人」といった特権的地位を自認する自意識にも、プロレタリア革命を謳いながらも「前衛党」と称して主導権を手放さなかったり、革命運動の目的が社会改革ではなく自己慰撫に変質している職業革命家にも、欺瞞を感じていた²¹。しかし、自らの社会的属性をいかに認識し、社会的実践をどのように具体化するかについて、彼らはなお試行錯誤を必要とした。実際、クラカウアー自身、従来の「知識人しぐさ」から脱し切れていない部分があった²²。

政治的・社会的実践を巡る問題が、理論上の難題に留まらず、クラカウアーの社会生活にもはっきりと影響を及ぼすようになったのは、1929年の世界恐慌以降である。それまで、『フランクフルター・ツァイトゥング』は、彼にとって非常に活動しやすい職場であった。同紙は19世紀以来、当局の規制に逆らいながら発展してきた伝統を持つブルジョア・リベラルの雄として、急進的自由主義のみならず社会主義的な主張についても、かなりの程度まで許容してきたからである²³。

しかし世界恐慌は、資本家とプロレタリアートの階級闘争だけでなく、ブルジョア陣営内部の利害対立も先鋭化させた。同紙はすでに1920年代から深刻な経営難に陥っていたが、世界恐慌を契機に経営陣は急速に右傾化し、クラカウアーを含む左派編集者に対し、繰り返し圧力をかけるようになった²⁴。そしてついには1933年のナチ政権成立によって、クラカウアーは、それまで彼にとって決して中心的な意味を持っていなかった「ユダヤ人」という民族性ゆえに、ドイツでの生活および言論活動が不可能になった。

このようなクラカウアーの言説と活動から浮かび上がるのは、ミクロロギーの個人的・内面的な有効性と、社会的実践において自身の階級性を認識することの重要性である。彼は、ニヒリズムとの対峙については、ミクロロギーによって大きな物語への安易な逃避を回避し、小さな意味を掬い取る作業に取り組むことが出来た。しかし、階級利害を先鋭化させて圧力をかける『フランクフルター・ツァイトゥング』経営陣

や、排他的な「物語」を積極的に動員し、暴力の行使も厭わないナチ党に対して、クラカウアーは道徳の重視を訴える以外に、抗う術をほとんど持たなかった。勿論彼は、社会的実践を放棄していたわけではなく、デーブリーンが提唱する社会主義的アプローチに賛同し、世代間対立を解消する働きかけなどを行っていた²⁵。しかし、初めから対話の意志を持たない社会的脅威に対しては、また別の対処法が必要だった。

知識人による社会的実践の問題を考えるにあたり、やはり手がかりとなるのは、自身の社会的属性、特にその階級性をいかに自覚するか、である。これについてヴァイマル末期のクラカウアーの自己認識を補うとすれば、注目すべきは、彼の被雇用者という立場である。被雇用者としての自覚は、事務員や労働者との連続性を強める上でも有効であり、またベンヤミンによるデーブリーン批判に見られた「パトロンの社会主義」の克服にも繋がるからである²⁶。

¹ フォードル・ドストエフスキー、江川卓訳『悪霊』新潮社、2004年；フリードリッヒ・ニーチェ、吉沢伝三郎訳『ツァラトゥストラ』筑摩書房、1993年。

² ノルベルト・ボルツ、村上淳一訳『意味に餓える社会』東京大学出版会、1998年。

³ ウルリヒ・リンゼ、望田幸男他訳『ワイマル共和国の予言者たち-ヒトラーへの伏流』ミネルヴァ書房、1989年；同、内田俊一他訳『生態平和とアナーキー-ドイツにおけるエコロジー運動の歴史』法政大学出版局、1990年；竹中亨『帰依する世紀末-ドイツ近代の原理主義者群像』ミネルヴァ書房、2004年。

⁴ Siegfried Wolf, Studien zur Frankfurter Geschichte 23. Liberalismus in Frankfurt am Main, Vom Ende der Freien Stadt bis zum Ersten Weltkrieg (1899-1914), Frankfurt am Main 1987; 脇圭平『知識人と政治』岩波書店、1973年；鍋谷郁太郎

「ポスト冷戦期ドイツにおける第一次世界大戦研究（第一次世界大戦とその影響）-（第一次世界大戦研究の現段階：研究動向と考察）」『軍事史学』50、2015年。

⁵ ヴァルター・ベンヤミン、浅井健二郎編訳『ベンヤミン・コレクション 1』筑摩書房、1995年、627-629頁。

⁶ ベルトルト・ブレヒト、石黒英雄編訳『ブレヒトの政治・社会論 ベルトルト・ブレヒトの仕事 1』河出書房新社、1972年；エルンスト・ブロッホ、好村富士彦訳『ユートピアの精神』白水社、1997年。

⁷ B.B.フライ、関口宏道訳『ヴァイマル共和国における自由民主主義者の群像-ドイツ民主党/ドイツ国家党の歴史』太陽出版、1987年；Siegfried Kracauer, Das Bekenntnis zur Mitte, in: Schriften Bd. 5.1, hrsg. v. Inka Mülder-Bach, Frankfurt am Main 1990, S.55-58. ブルジョア・リベラルの動揺・衰退に対する市民層の対策は左右に分かれ、前者はマルクス主義へ、後者は例えば青年保守派への接近という形をとった。拙稿「ヴァイマル共和国におけるタートクライスの存在理由-青年保守派に見る危機対処の一例」『上智史学』51、2006年、19-31頁参照。

⁸ ゲアリ・P・スティーンソン、時永淑他訳『カール・カウツキー 1854-1938 古典時代のマルクス主義』法政大学出版局、1990年。

⁹ ジェルジ・ルカーチ、城塚登他訳『歴史と階級意識』白水社、1991年；カール・コルシュ、石堂清倫訳『マルクス主義と哲学』三一書房、1975年。

¹⁰ テオドール・W・アドルノ、細見和之訳『哲学のアクチュアリティ』みすず書房、

-
- 2011年；Brief von Kracauer an Bloch vom 27. 5. 1926, in: Ernst Blich, Briefe 1903-1975, Frankfurt am Main 1985, S.272-274. これに対するルカーチによる反論は、ルカーチ・ジェルジ、大久保健治他訳『ルカーチ著作集』第二巻、白水社、1966年、23頁参照。またベンヤミンやブロッホは、ルカーチに対してより好意的であった。
- ¹¹ アドルノの「偽神を神とせず」を旨とする禁欲的態度は、ウェーバーの影響が読みとれる。テオドール・W・アドルノ、マックス・ホルクハイマー、徳永恂訳『啓蒙の弁証法』岩波書店、2007年、56頁以下；マックス・ウェーバー、尾高邦雄訳『職業としての学問』岩波書店、1936年。また、フランクフルト学派第二世代のハーバーマスが、第一世代を最も強く批判した点の一つは、価値基準の解体及び実践を巡るものである。ユルゲン・ハーバーマス、小牧治他訳『哲学的・政治的プロフィール（下）-現代ヨーロッパの哲学者たち』未来社、170頁以下。ただし、ハーバーマスの「間主観的対話」は確かに重要だが、他方で、全体論の「復活」、ヨーロッパ及び人間中心主義、進歩主義的予定調和などの啓蒙主義特有の臭みについては、むしろハーバーマスに於いて哲学的認識が後退した面もある。
- ¹² マーティン・ジェイ、荒川幾男他訳『マルクス主義と全体性-ルカーチからハーバーマスへの概念の冒険』国文社、1993年。
- ¹³ 西欧マルクス主義とニヒリズムの関係については、ジェイ、前掲書；ボルツ、前掲書；好村富士彦『ブロッホの生涯』-希望のエンサイクロペディア』平凡社、1986年参照。
- ¹⁴ Inka Mülder, Siegfried Kracauer, Grenzgänger zwischen Theorie und Literatur, Stuttgart 1985; 徳永恂『現代批判の哲学』東京大学出版会、1979年。
- ¹⁵ Theodor W. Adorno, Der wunderliche Realist. Über Siegfried Kracauer, in: Gesammelte Schriften, Bd. II, Noten zur Literatur, hrsg. v. Rolf Tiedemann, Frankfurt am Main 1974, S.388-408.
- ¹⁶ Michael Scröter, Weltzerfall und Rekonstruktion: Zur Physiognomik Siegfried Kracauers, Text + Kritik. H. 68: Siegfried Kracauer, München 1980; Siegfried Kracauer. Zum Werk des Romanciers, Feuilletonisten, Archiketen, Filmwissenschaftlers und Soziologen, hrsg. v. Andreas Volk, Zürich 1996; Gertrud Koch, Kracauer zur Einführung, Hamburg 1996; Momme Brodersen, Siegfried Kracauer, Reinbel bei Hamburg 2001; Helmut Stadler, Siegfried Kracauer. Das journalistische Werk in der Frankfurter Zeitung 1921-1933, Würzburg 2003; 荻野雄「クラカウアーとヴァールブルク学派（2）：クラカウアーとエルヴィン・パノフスキー」『京都教育大学紀要』130、27頁以下。
- ¹⁷ Ingrid Belke und Irina Renz, Marbacher Magazin 47/1988, Siegfried Kracauer 1889-1966, Marbach am Neckar 1994.
- ¹⁸ Theodor W. Adorno, Siegfried Kracauer, Briefwechsel 1923-1966, hrsg. v. Wolfgang Schopf, Frankfurt am Main 2008, S.243. 他方でベンヤミンは、新聞雑誌の刹那性こそが現代的意味を持ちうるとして、その価値を擁護した。ヴァルター・ベンヤミン、浅井健二郎編訳『ベンヤミン・コレクション3』筑摩書房、1997年、19頁。
- ¹⁹ ベンヤミン、前掲書、17-140頁；テオドール・W・アドルノ、三光長治訳『ミニマ・モラリア 傷ついた生活裡の省察』法政大学出版局、1979年；ジークフリート・クラカウアー、船戸満之他訳『大衆の装飾』法政大学出版局、1996年。
- ²⁰ アドルノはクラカウアーの特徴として「理論に服従することに対する根強い危惧の念」を挙げているが、大がかりな理論体系を必要としないマイクロロジーの小回りの利く即興性は、社会改革よりも先に個人の救済が必要な状況に於いてもアドバンテージとなる。Adorno, a.a.O., S.396.

²¹ トーマス・マン、前田敬作他訳『非政治的人間の考察』筑摩書房、1968年；カール・マンハイム、鈴木二郎訳『イデオロギーとユートピア』未来社、1968年；ルカーチ、前掲書；アンドレ・マルロー、渡辺一民他訳『世界文学全集 65 征服者／王道他』集英社、1969年。

²² Johannes von Moltke and Kristy Rawson (ed.), Siegfried Kracauer's American Writing. Essays on Films and Popular Culture, University of California Press, 2012, p.235. またベンヤミンはドイツ共産党入党を何度も試みたが、結局断念した。ヴァルター・ベンヤミン、野村修編訳『書簡 I 1910-1928 ヴァルターベンヤミン著作集 14』晶文社、1975年、214頁。

²³ Wolf, a.a.O., S.51-59.

²⁴ Adorno, Kracauer, a.a.O., S.259f.

²⁵ Kracauer, Schriften 5.2, S.117, 301-309, 329-331; Ulrich Unfried, Die Intellektuellen und der Kapitalismus, Frankfurter Zeitung, 5., 9. und 11. September 1931.

²⁶ ヴァルター・ベンヤミン、浅井健二郎編訳『ベンヤミン・コレクション 5』筑摩書房、2010年、399頁以下。

中江兆民のショーペンハウアー：『道徳学大原論』に見る中江兆民の「道徳論」の変化
大塚 淳（立教大学大学院法学研究科博士後期課程）

一、問題の所在

兆民は1894年、『道徳学大原論』¹を發刊した。ショーペンハウアーの『倫理学の二つの根本問題』（*Die beiden Grundprobleme der Ethik*, 1841）に収められた第二論文「道徳の基礎について」（„Über das Fundament der Moral“）をビュルドー（Auguste Burdeau）がフランス語訳した *Le fondement de la morale*²を更に兆民が重訳したものである。それは、兆民自身の「理学」（哲学）を集大成した『理学鉤玄』（1886年）と晩年の哲学書『統一年有半』（1901年）の間に翻訳されたものであり、兆民自身の意識・追記が入ったものである。本報告は、本翻訳の過程で兆民の道徳観が変化したことを示すものである。

本報告では、まず、『道徳学大原論』で紹介されたショーペンハウアーのカント批判と自身の道徳論の内容を確認する。更に、ショーペンハウアーが「人心自由の理」を否定し、「精神の簿記」を論じたことが、兆民にどのような影響を与えたのか考察する。その際、兆民は、ショーペンハウアーのビュルドー仏訳にはない意識、追記、強調を行っていたことも併せて論じ、それが晩年、『統一年有半』に至る兆民の道徳論への変化の徴となったことを提起する。

二、ショーペンハウアーのカント批判と自身の道徳論

『道徳学大原論』の前半部分で、ショーペンハウアーはカントの「道徳の法令（アパチ-フカゴリク）」批判を行なった。カントの「道徳の学」が立脚しているのは、絶対的な定言命法ではなくて、「罰への恐れ」や「報酬」や「報酬の約束」——つまり、実際には仮言命法——である、と指摘する。ショーペンハウアーによれば、カントの道徳論は「賞罰」つまり、何が得か何が損かの損得勘定、「利己的」な動機に従うものであり、最早「道徳の行」とは言い得ないとしている。

後半部分では、ショーペンハウアーはカント批判から離れて、自身の道徳論を展開する。即ち、人間の行為を引き起こすその動機となるものは、①「利己の心」、②「姦悪の心」、そして③「惻隱の心」（„Mitleid“ = « pitié »）の三つである。こ

のうち、③「惻隱の心」はルソーに由来するものである³。本書を重訳したことにより、兆民自身が『理学鉤玄』で論じた「心ノ自由（リーブル、アルベートル）」⁴の概念にも、次節以降に示すような変化が齎された。

三、「人心自由の理」の否定

ショーペンハウアーの「人心自由の理」の否定につき説明する前に、兆民が1886年、『理学鉤玄』において展開した「性理学(フシコロジー)」の「精神ノ機能」について論じたい。これにより、兆民の道德観がショーペンハウアーと出会ったことにより、どう変わったのか、考察を行う。

『理学鉤玄』において、「精神ノ機能並ニ其本体ヲ講求スルコトヲ主トス」る学問として、「性理学(フシコロジー)」が紹介される。兆民はそれに基づいて「精神ノ機能ノ分別」を行う。

精神ノ機能(ファクulte、ツ、ラーム)即チ心ノ動ハ極メテ多端ナリト雖モ、夫ノ反觀内省ノ工夫ニ藉リ細ニ之ヲ察スルトキハ蓋シ三種ノ他ニ出デズ、一ニ曰ク「感(サシビリテ)」ナリ、二ニ曰ク「智(アンテリジヤンス)」ナリ、三ニ曰ク「断(ウロンテ)」ナリ⁵。

兆民は、『理学鉤玄』において、人間の「精神ノ機能ノ分別」として、「感(サシビリテ)」、「智(アンテリジヤンス)」、「断(ウロンテ)」を上げ、特に「断」の機能に重きを置いていた。「感」の機能によって善を愛し悪を憎み、「智」の機能によって善悪の区別をしたうえで（その善悪を感じ認識しつつ）、最終的に「断」の機能で善悪を取捨選択する。これが「自由」である。「断」こそが、人間の自由の最重要な機能なのである。

凡ソ人ノ行、善悪ノ別有ル所以ノ者ハ断ノ機能乃チ然ラシム、何ゾヤ、感ノ機能ハ吾人ヲシテ善ヲ愛シ悪ヲ憎マシテ、智ノ機能ハ吾人ヲシテ善ヲ知り悪ヲ知ラシム、若夫レ之ヲ行事ニ発スルコトハ独リ断ノ機能ニ任ズル所ナリ...若シ自由ノ性無クシテ独リ外物ノ為メニ牽引セラレテ自ヲ已ムコト能ハザルコト一ニ磁石ノ鉄ニ於ケルガ如クナルトキハ、是レ善ヲ為スモ吾人ノ功ニ非ズ悪ヲ為スモ吾人ノ罪ニ非ズシテ、褒貶毀誉並ニ謂レ無キニ属センノミ。吾人ノ自ヲ断ジテ為スコト有リ若クハ為サザルコト有ルハ自由ノ性有ルガ為メナリ、...吾人ハ...撰択シテ自ヲ決スルコトヲ得、故ニ如何ニ善ノ善キヲ知り悪ノ悪キヲ知ルモ苟モ自ヲ決スルトキハ必ず善ヲ捨テ、悪ヲトルコトヲ得、夫レ其撰択スルコトヲ得、是レ其自由ノ

在ル処ナリ、⁶

一方、ショーペンハウアーは「意欲」= „Wille“（仏訳では「断」と同じ«*volonté*»）を使ったが、それを「人間も禽獣も相通じ」るものとした。且つ、「人心自由の理」を否定した。「意欲」は「人類禽獣」共通の「本質」なのである。では、人間と禽獣の相違とは何か。それは、「智慧才能」である。「人類」は「禽獣」と異なり、「独り直ちに物に就て其所以を知るのみならず、又物の中に就て其一方を講求することを知る」のである。それが「人類」と「禽獣」を分かつものである。「意欲」= „Wille“ = «*volonté*»は、「人類」も「禽獣」も共に有するものであり「本質」に変わりはない。但し「智慧」（«*intelligence*»）の「才能」の多寡が、「人類」と「禽獣」の相違である。

兆民は、ショーペンハウアーの重訳を通じ、人獣共通の«*volonté*»に直面したことで、西洋の哲学と儒学の道德論に共通の問題があったことに気付いたのではないか。即ち、伝統的には人間の「意志」と禽獣の「意欲」に根本的な断絶があることを前提としていた筈が、19世紀の西洋哲学には必ずしもそうではない論者がいることに気付いた。その結果、兆民の「心ノ自由」や「断」の用法にも揺らぎが生じることとなった。

四、「精神の簿記」・「習慣」・「自省の能」

ショーペンハウアーは、人間はその生まれ持った性質は変わらず、「利慾人」「姦悪人」、「仁慈の人」に大別されると論じた。但し、持って生まれた性質を変えることは出来ないにせよ、人は日々の道徳的反省——ショーペンハウアーはそれを「諸行為の記録」、「良心」と呼んだ——によって、自らの行動をより適切なものに変えることができる、と論じた。

一方、兆民は、翻訳の際に、原文（ビュルドーの仏訳）にはない言葉を追記した。

凡そ人幼より壯に至り漸次に自ら明に己の性質の如何を知ることを得、此の如き者は何ぞや、蓋し我苟も事を処する有るときは、我精神一々之を記取して遺すこと無し、年を累すること愈々多ければ我精神の簿記愈々積みて大を成す、然後我れ一たび反省して簿記を一検するときは或は謂ふ、嗚呼我れの為せし所何ぞ道に違ふ者多きや、我れの惻隱の心固より我に命じて害を人に加ふること勿らしめんとせり、唯此れのみならず、人の難に罹るを見ては我れに命じて之を救助せしめんとせり、然るに我れ肯て之に従はず反りて我が利己の念に従ふて事を処せり

と、或は曰く、我惻隱の心固より我れに命じて仁義を行はしめんとせり⁷

この意識を行うことで、「幼少時よりの記憶・経験が漸次に集積される」という、必ずしもショーペンハウアーの意図には含意されてなかったことが強調された。ショーペンハウアーが人の行動に「適切さ」＝外面性を付与することは出来てもその「道徳性」＝内面性を変えることは出来ない、としたのに対し、兆民の意識にみる「幼より壮に至り漸次に」蓄積される「精神の簿記」は、その行動を「惻隱の心」に従い「仁義」に則したものに漸次的に変えていくことを含意した。兆民が『理学鉤玄』で展開した「断（ウオラテ）」は、行動や実践に結びつく「点」——瞬間・瞬間の（決）断である。しかし、『道徳学大原論』で展開される、「精神」conscience による「反省」は、（兆民の意識によれば）「幼より壮に至り漸次に」蓄積される。それによって、「精神の簿記」は「愈々積」む。つまり、時間的な継続＝「線」である。この長期の「反省」が、人の「性質」を変えることは出来なくとも、その行動を「惻隱の心」に従い「仁義」に則したものに漸次的に変えていくことが期待されたのではないか。この点は、ショーペンハウアーが、各人各様の「自然の性質」は変わらない、ただ変えることが出来るのは、その行動に「適切さ légalité」というものを与えることが出来る、と論じたことと相違する。つまり、ショーペンハウアーは、人の行動の外面性を変えることが出来てもその「道徳性 moralité」の付与＝内面性を変えることは出来ない、としたのに対し、兆民の「幼より壮に至り漸次に」蓄積される「精神の簿記」は、「仁義」に到達するものとして考えられていたのである。

この「精神の簿記」が、晩年の『統一年有半』における「習慣」の重視につながる。人間の精神は、何か物事を決めるのに「行為の理由」即ち「目的」が複数あれば、その間で「撰択」をする。それが「所謂自由の意思」がある、という意味であった。しかし、それは本当に「自ら択んだ」といえるのであろうか。「目的の誘導力」というものがあって、それを「撰択」させられたのではないか。結論として、兆民は「意思の自由といふものは極めて薄弱なもので有る」と述べるに至る。「撰択」は「意思の自由」があって行うものではなく、自己以外に「行為の理由」があるから、それを「撰択」させられているのである、道徳についても同様であり、「撰択」の事項でそのうちの一つは明らかに正であり、もう一つは明らかに不正である場合、「ソクラット」や「孔丘」は直ちに正しいものを選び、石川五右衛門なら不正なものを選ぶであろう。それこそがまさに「習慣」の効用なのである。「ソクラット」や「孔丘」は日々の修行を通じて、「良習慣」を作ってきた。その一方、「盗蹠五右衛門」は、「悪事を好むこと食色の如き平生の悪習慣」に染まった。よって、人間の目的を択ぶのに「平生

習ひ来つたものに決するの自由が有る」に過ぎない、と兆民は論じた。先述のとおり、兆民は「精神の簿記」という言葉によって、幼少時より日々、自らの行動を反省し、その記憶・経験が漸次に集積されることを著した。兆民は、この「精神の簿記」を「習慣」と読み替えたのであろう。

さて、この「意思の自由」の薄弱さへの着目と「習慣」の重視の結果、「断の機能」に成り代わり重要視されたのは「自省の能」である。

吾人は唯此自省の能が有るので、凡そ吾人の行為は、未だ他人に知られざる前に、吾人自ら之れが判断を下して、是れは道徳に反する、是れは法律に背くと判断するので有る、故に道徳は、正不正の意象と此自知の能とを基址として建立されたるもので有る…茲に以て道徳の根底が樹立するので有る⁸

「自省の能」とは、『理学鉤玄』における「智の機能」に相当するものである。人は自身の行為を他人に知られる前に、それは道徳に合致するか反するか自ら「判断」するのである。主観的のみならず、客観的にも、それは人間が「意思の自由」があつて「独り決め」するのではない。この「自省の能」があるからこそ、「道徳」、「法律」に反する／背くの「判断」が可能になる。ここでいう「判断」は、『理学鉤玄』の「断(ウオソテ)」とは明らかに違う。『理学鉤玄』では、既に「自知ノ能」が善悪の認識を行っている上で、その善悪のいずれかを実際に行うべく、自ら決断することが「断(ウオソテ)」であつた。従つて、『続一年有半』での「判断」は明らかに、過去の著作である『理学鉤玄』で論じていた「断(ウオソテ)」ではない。それは、「習慣」によって成り立ち得る。晩年の兆民にとって、人間の「心ノ自由」や「断」は後退し、それに代わり「自省の能」、「習慣」が強調されているのである。

そして、この「自省の能」とは、既にみてきたとおり、『道徳学大原論』において、「精神」conscience によって、「精神の簿記」として「愈々積」まれて——日々「習慣」として積みあがって行くものから導き出される「反省」なのである。

五、終わりに

本報告は、兆民がショーペンハウアーの道徳論と出会つたことで、自らの道徳論を変化させたことを論じるものである。ショーペンハウアーの「人心自由の理」の否定と「精神の簿記」への着目から、兆民は「断」« *volonté* »よりも「精神」« *conscience* »を重視するようになり、「記憶」、「習慣」をその道徳論の根基に置く

こととなった。兆民の遺作となった『統一年有半』における世界観はそれらによって形成された、というのが本報告で検討したい仮説である。

参考文献：『中江兆民全集』と *Le fondement de la morale* を除く)

一次文献：

Alfred Fouillée,

Histoire de la philosophie (2ème édition), Paris, Librairie Ch. Delagrave, 1879.

La psychologie des idées-forces, Paris, Librairie Félix Alcan, 1893

Charles Jourdain, *Notions de philosophie*, Paris: Hachette, 1873.

(上記ジュールダン著作の翻訳：田中耕造訳) 「心理篇」(『政理叢談』第7、8、10、15、16、17、19、28、29、31、34、36、39、41、42、45号、日本出版會社叢談局、1882-1883年)。

二次文献

A. Baillot, *Influence de la Philosophie de Schopenhauer en France (1860=1900)*

—*Etude suivie d'un Essai sur les sources françaises de Schopenhauer*, Paris, J.Vrin, 1927.

エディ・デュフルモン、「中江兆民と仏教—井上円了と中江兆民の論争の再考」、

国際井上円了学会『国際井上円了研究』1、2013年、pp. 145-157。

本間次彦「禽獣」、(廣瀬玲子編)『人ならぬもの—鬼・禽獣・石』、法政大学出版局、2015年、pp. 79-154。

井田進也、「『政理叢談』原典目録ならびに原著者略伝」、『中江兆民のフランス』、岩波書店、1987年の巻末。

フランソワ・ジュリアン(中島隆博、志野好伸訳)『道徳を基礎づける—孟子 v s カント、ルソー、ニーチェ』(講談社、2002年)

¹ 以下、中江兆民の言説は全て、(松本三之介他編)『中江兆民全集』(全17巻、別冊1冊、岩波書店、1983-1986年)からの引用である。『道徳学大原論』はその第9巻(1984年)。今後の引用の表記は『全集』+巻数(ローマ数字)、必要に応じて頁、という表記にする(ここでは、『全集』9…というように記す)。尚、兆民はルビ(自らの翻訳の上にカタカナでフランス語の発音のルビ)を付しているが、ここでは

全て（ ）の中にカタカナで付している。

² ビュルドーAuguste Burdeau (1851-1894年)はフランスの哲学教授、政治家(『全集』9、井田進也の「解題」参照)。本書初版はParis, Alcan, 1879.

本書(ビュルドー仏訳)からの引用はA. Burdeau, trans., *Le fondement de la morale*, independently published, 2018.からとする。以下、本書からの引用箇所は« *fondement* »(必要に応じて+「, 該当頁」)、と記す(本論稿で「ショーペンハウアーは…」としているのは、全てこのビュルドー仏訳からである)。

兆民の訳によらずビュルドーの引用を行う場合、翻訳は引用者の責に帰す(拙訳を作る際には、前田敬作・芦津丈夫・今村孝訳『ショーペンハウアー全集9 倫理学の二つの根本問題』<白水社、1973年>に所収の「道徳の基礎」<ドイツ語から直訳>も参照した)。尚、本書の引用箇所(含. 拙訳)でのイタリック表記は« *fondement* »に記載のとおり。

³ 「私の理論は、現代の道徳家たちの中でも最大の者によって権威づけられている。何故なら、現代の道徳家たちの列の先頭には、ジャン=ジャック・ルソーがいるからである」(« *fondement* », p.150)。兆民訳は、『全集』9、p.288。同ページに「近代道徳家を以て自ら名くる者ルソーに踰ゆる莫し」とある。

もちろん、「惻隠之心」は孟子による。フランスの哲学者フランソワ・ジュリアンは、この箇所を次のように解説している。「他者の不幸を前にした忍びざる感情を特徴づけるのは、それがいかなる計算から生じたものでもなく、いかなる反省の対象でもなく、その反応が自然になされているということだ…それは絶対的に利害関心を離れた、公正無私な行いを露わにする…ここでは個人的なものは乗り越えられている。わたしは突然、自分の行動を主導することも、利己的な目的をつかさどることもなくなる。自己を通り越して、自己に背いて他者のために動く存在者がせり出てくるのである」(中島隆博、志野好伸訳)『道徳を基礎づける——孟子 v s カント、ルソー、ニーチェ』(講談社、2002年)、p.24。

⁴ 『全集』7、p.58。

⁵ 『全集』7、pp.29-30。

⁶ 『全集』7、p.56。

⁷ 『全集』9、p.306。

⁸ 『全集』10、p.288。

能動的市民としての女性：福祉国家形成期イギリスにおける共和主義リベラリズムの
家族福祉論

寺尾範野（早稲田大学）

はじめに

本報告は、19世紀末から戦間期にかけての福祉国家形成期イギリスにおけるシティズンシップ論の中に独自の「能動的市民(active citizen)」の理念を見出す試みである。イギリス福祉国家史研究において、能動的市民および「能動的シティズンシップ(active citizenship)」の理念は、一般にサッチャー政権以後の保守主義の立場と結びつけられてきた。ここでの保守主義は、個人や家族の自助努力の重視や、社会の諸組織・制度への市場原理の導入、民間福祉実践の奨励といった複数の特徴を含むが、共通項として、戦後福祉国家のもとで広がった普遍主義的な社会保障制度およびその基礎理念である社会的シティズンシップの理念に批判的な立場を指す¹。たとえば1980年代の保守党政権では、普遍主義的な社会保障が公的福祉への「依存文化」をもたらしたとする福祉国家批判や、経済的に自立した個人や家族の支え合いを美德とするニューライトのイデオロギーがみられた(Hurd 1988; Dwyer 2010, 62-69; 伊藤 1995; 平石 2009)。2010年代の保守党政権では、職業訓練や求職活動への参加を公的扶助の受給条件とするワークフェア原理の徹底や、フードバンクをはじめとする民間福祉の奨励がみられたが、そこで目指されたのは、「福祉ではなく労働によって生活を営む自立した市民」や「社会的弱者をすすんで支援する利他的市民」からなる「大きな社会(Big Society)」であった(Garthwaite 2017; Maschette and Garnett 2023; 二宮 2019)。こうした保守の立場からなされる福祉国家批判がしばしば「能動的市民」の理念を用いておこなわれたことから、この理念は戦後福祉国家体制と社会的シティズンシップの理念とは緊張関係にあると理解されてきた。

以上の理解にたいして、本報告は、ヴィクトリア朝後期から戦間期にかけてのいわゆる福祉国家形成期においては、能動的市民の理念はかならずしも社会的シティズンシップの理念と対立関係になかったことを示す。この時代には両者の特徴を兼ね備えたシティズンシップ論が提起され、公私の社会福祉実践にも少なからぬ影響を与えた。

¹とりわけ T.H.マーシャルのシティズンシップ論(Marshall 1950)は、社会的シティズンシップ論の観点から戦後福祉国家体制を正当化した代表的な議論とみなされてきた。

それは「共和主義リベラリズム」と呼びうる政治思想においてみられたシティズンシップ論であり、社会保険や雇用保障、累進税制等の社会保障の導入とならび、女性の妻・母としての役割に焦点を当てた家族福祉論にも一定の思想的影響を与えた。本報告は、イギリスにおける共和主義リベラリズムのシティズンシップ論の特徴をニューリベラリズムとイギリス理想主義の検討をとおして確認したのち、共和主義リベラリズムのシティズンシップ論が当時の家族福祉論に及ぼした思想的影響を、ヘレン・ボザンケ(1860-1925)とエレノア・ラスボーン(1872-1946)という二人の社会活動家の言説に見出すことを目的とする。これらの思想潮流／社会活動家に共通していたのは、「シティズンシップとは共同体を構成するメンバーの相互扶助の関係性であり、この関係性のなかで共同体の維持発展に貢献する個人は国家と社会から市民としての承認と必要な物質的支援を受ける権利をもつ」とする、スチュアート・ホワイトの言葉を借りれば「公正な互酬性(fair reciprocity)」としての社会的シティズンシップ論だった(White 2000)。とりわけボザンケとラスボーンは、それまで社会的に評価されてこなかった既婚女性も能動的市民として家庭において重要な役割を果たしていること、にもかかわらず、彼女たちに与えられるべき必要な支援が欠如している現状を告発し、男女の経済的・社会的平等を求める「新しいフェミニズム」の発展に寄与した。

イギリス福祉国家の思想的基礎をリベラリズムに見出す Renwick(2017, 9)や、ベヴァリッジの社会福祉思想を「共和主義的(republican)」であったと結論づける Harris(1997, 484)など、歴史家はこれまで、イギリス福祉国家思想にリベラリズムと共和主義の双方の側面を見出してきた。しかしながら、リベラリズムも共和主義もきわめて曖昧かつ多義的な概念である。イギリス福祉国家思想がいかなる意味でリベラル／共和主義的であったかについての概念的整理は、これまで十分であったとはいえない。加えて、女性福祉に関する既存のイギリス福祉国家史研究は、政策形成史やフェミニズム思想に注目するものがほとんどであった(Pedersen 1993 など)。政策形成過程でみられた言説やフェミニズムを、同時代のイデオロギー的コンテクストの中に位置づける政治思想史研究は不足してきた。福祉国家形成期の家族福祉論を共和主義リベラリズムのコンテクストに位置づける本報告は、先行研究に見出せるこれらのギャップを埋める目的からなされるものである。

1. 共和主義リベラリズムのシティズンシップ論

本報告が導きの糸とする「共和主義リベラリズム(republican liberalism)」は、これまで主に政治理論研究者によって用いられてきた分析的概念である。リチャー

ド・ダガーによれば、共和主義リベラリズムは、一方で国家の共通善(common good)に貢献する法的・道徳的義務(civic duties)の実践をみずからの生の中心的アイデンティティとする有徳な市民からなる国家の実現を志向するという、共和主義的側面をもつ。他方、各人がみずから定めた善の追求が(他者の同様の善の追求を阻害しない限りで)制度的に保障されていること——すなわち自己の自律(autonomy)が他者の支配によって歪められない自由な社会の実現——を重視するリベラリズムの理念を、共和主義の理念と矛盾しないものとみなす。共和主義リベラリズムにおいては、有徳な市民と公正な社会制度の実現によって、個人の善と社会の共通善のあいだの対立・葛藤は解消すると想定されるからである。(Dagger 1997)

近代イギリスのリベラリズムにおいては、政治参加をとおした公共精神の涵養を重視した J.S.ミルの思想に共和主義の要素がみられることが指摘されてきた(小田川 2006)。さらに世紀転換期に至ると、リベラルを自称する思想家の言説に、共通善の理念や市民的義務の重視、私利追求への道徳的非難といった共和主義の言説にもとづくシティズンシップ論が見られるようになる。この傾向を牽引したのは、ニューリベラリズムとイギリス理想主義という二つの思想潮流だった。世紀転換期イギリスの共和主義リベラリズムは、この二つの思想潮流の重なりあう部分——とくに T.H.グリーン、バーナード・ボザンケ、L.T.ホブハウスらの思想——に見出せる。かれらのシティズンシップ論においては、市民の権利と義務には同程度の重要性が与えられ、両者は共通善の理念と表裏一体のもの——市民には共通善への貢献義務が課せられる一方で、義務の実践に必要な条件の整備が国家の義務(市民の権利)となる——と認識された。共通善への貢献とは、第一に法的義務の遵守を、第二に自己と他者の潜在能力(capacity/capability)の開花をもたらす諸実践を指す。ヴィクトリア期における支配的な社会思想であった有機的社会観にもとづき、かれらは人間の潜在能力を、家族愛、友愛、尊敬、承認といった道徳感情によって涵養され、社会における自己独自の役割(function)の実践をとおして発揮されるものと捉えた。家族、職場、教会、地域など、個人は組織・集団のなかで独自の役割を担うが、おのおのに適した役割を担うこと——それは他者からの期待や指示にしたがうといった受動的な意味ではなく、自身の意志と選択にもとづいて社会に貢献するという主体的な意味をとまなう——が市民としての義務であり、これらの役割をとおして、各人は潜在能力の開花を達成すると認識された。これにたいする国家の義務は、個人の潜在能力の開花、および役割の実践に必要な条件整備にあるとされる。具体的には、安定的な家族関係の維持、教育の普及、公衆衛生、職業訓練、公正な労働環境を目的とした、一連の社会政策である。以上を換言すれば、世紀転換期イギリスの共和主義リベラリズムのシティズンシップ

論には、社会政策を通じた権利の保障という社会的シティズンシップ論と、役割という市民的義務の主体的実践という能動的シティズンシップ論が併存していた。能動的市民の活動は、国家の社会政策の実行を条件とすると捉えられたのである。

2. 能動的市民としての女性—ヘレン・ボザンケとエレノア・ラスボーンの家族福祉論

2-1. ヘレン・ボザンケのチャリティをとおした女性支援論

世紀転換期イギリスの共和主義リベラリズムの特徴として、従来の共和主義思想が重視してきた市民による政治参加の意義が相対的に弱められ、代わりに社会領域における多様な自発的活動により重きがおかれていることが挙げられる。バーナード・ボザンケやホブハウスの政治思想においては、シティズンシップは法的・政治的概念にとどまらず、職場や教会、地域など社会の諸集団での私的活動をとおして育まれる、国家への重層的な帰属意識や他者との連帯の関係性を指していた。そこでは家族もまた、徳の涵養と共通善への貢献にとって重要な集団としばしばみなされた。近代化の過程で諸階級に広がりつつあった近代家族(核家族)を念頭に、共和主義リベラリズムは、夫婦と親子が愛情を軸とする道徳的関係性を結び、家庭生活の中でみずからの潜在能力を開花させていくことが「良き社会」の基盤だと認識した。

ヘレン・ボザンケは、夫バーナードから共和主義リベラリズムの思想的影響を受けながら、ロンドン COS(チャリティ組織協会)地区委員会事務局長として、救貧チャリティの現場に身を投じた社会活動家であった。彼女はとりわけ、貧困解消のための家族の役割に注目した。それは「家族のなかでこそ市民は育つ(“it is in the Family that the citizen is made”)」(Bosanquet 1906, 337)との彼女の信念にもとづいていた。主著『民衆の力』のなかでボザンケは、とりわけ近代家族においては、子どもを次世代の市民へと道徳的に成長させる母親の役割が決定的に重要だと主張した。子の健やかな成長のためには、衣服や食事などの物質的ケアのほか、慈愛の精神にもとづく心理的ケアが必要だが、後者こそ母親独自の役割だと捉えたのである(Bosanquet 1902, 187)。しかしながら現実の貧困家庭において、母親はしばしば生活能力も道徳的能力も欠いており、このことが家族の貧困をもたらしている。このような理解から、ボザンケは未婚女性への職業教育や、母親への適切な助言と相互交流の機会の提供を訴えた。未婚女性は職業教育を通じて熟練労働者となり、高賃金の仕事に就けるであろう。熟練労働は、注意力、見通し、マルチタスクの遂行能力など、家事育児にも役立つさまざまな技能も与えてくれるであろう。結婚し母となった後は、家事育児の経験に長けた先輩女性からの助言や、地域の母親どうしの交流によって

「良き母」としての潜在能力が飛躍的に開花するであろう。ボザンケはこのように述べ、チャリティによる貧困女性への支援の充実化を訴えた。一般社会から見捨てられた貧困家庭の母親も、チャリティによる効果的な支援をつうじて能動的市民としての役割を立派に果たせるようになる、とボザンケは確信していた。

2-2. エレノア・ラスボーンのフェミニズムと家族手当構想

エレノア・ラスボーンは、慈善事業家だった父ウィリアムの影響と、オックスフォード大学で専攻した古典学(Greats)の指導教員であった D.G.リッチーやエドワード・ケアードなどイギリス理想主義者の影響により、貧困問題への関心と、市民の相互承認によって形成される道徳共同体としての国家観を獲得した(Pedersen 2004)。大学卒業後、故郷のリバプールで約 20 年間にわたって身を投じた貧困女性の支援活動と女性参政権運動をとおして、ラスボーンは女性への経済支援の必要性をシティズンシップ論と結びつける独自の発展を遂げた。その理論的帰結は、能動的市民としての女性独自の役割に注目する「新しいフェミニズム」であり、実践論的帰結は、子どもの数に応じた手当を国家が母親に直接支払う「家族手当 (family allowances)」構想であった。

ラスボーンは社会改革思想は、戦間期イギリスで盛んとなったいわゆる「新しいフェミニズム(New Feminism)」(Kent 1987, 234)の潮流に位置づけられる。これは政治や職業への参加をめぐる男女の法的平等をめざしてきた旧来のフェミニズムとは異なり、女性のリプロダクティブ・ヘルスや、家庭における妻・母の経済保障と社会的地位の向上をめざすものであった。フェミニズム政治理論に照らせば、「新しいフェミニズム」は男女の人間としての共通性を強調する「平等派」から区別され、女性に固有とみなされる「母性」などの徳性の価値を強調する「差異派」に位置づけられる(Caine 1997; 岡野 2003)。ラスボーンもボザンケと同様に、女性が男性と対等な市民だといえる根拠を、家庭における妻・母としての役割に見出していた。1919年にミリセント・フォーセットの後継として、ラスボーンはフェミニスト団体「平等なシティズンシップのための全国協会同盟(National Union of Societies for Equal Citizenship)」の会長となる。そこで彼女は次のようにフェミニズムの理念を宣言した。それは「男性並み」を目指すのではなく「女性固有の潜在能力の発揮」を目指す、差異派フェミニズムの信念をよく表していた。

ようやく私たちは、私たちのあらゆる問題を男性の視点から眺めたり、男性の言い回しで論じたりするのをやめることができるのです。私たちは女性が必要とす

るものを、男性がすでに得たものであるからという理由ではなく、女性がみずからの潜在能力を発揮させるために、自分の生活を取りまく環境に自身を適応させるために必要なものだからという理由で、要求することができるのです。(Rathbone 1925, 52)

ラスボーンは、家族手当を「女性がみずからの潜在能力を発揮させるため」に必要な不可欠な政策と位置づけた。第一に、家族手当は多子世帯の貧困の解消に寄与するだろう。第一次大戦中に夫が戦場へ赴き不在となった家族の妻にたいして、子の数に応じた別居手当(separation allowances)が国庫から支払われたが、これによって子のいる家族の経済状況に改善がみられたことにラスボーンは注目した。このことは、平時に男性労働者に支払われる「家族賃金(family wage)」が、子のいる家族の多くにとって必要を満たすに十分な水準ではないことを示しているように彼女には思われた。第二に、家族手当が母親に直接支払われることで、抑圧的な夫の支配からの妻の解放と、夫婦の経済的・道徳的な面での平等化がもたらされるとラスボーンは確信していた。子の数にかかわらず標準世帯人数分の生活費が「家族賃金」として男性労働者に支払われる当時の賃金決定メカニズムは、妻を経済的・心理的に支配する誘因を夫に与える、とラスボーンは分析した。

扶養家族という制度が、あらゆる種類の、あらゆる状態の男性に、いかなる満足感を与えるかは容易にわかる。暴君的な男には暴虐の機会を、利己的な男には自己満足の機会を、寛大な男には陽光の中で自分の寛大さを誇示する機会を、騎士道精神に富む男には自分が弱者の保護者であると感じる機会を。(Rathbone 1924, 270)

ラスボーンにとって、家族手当は貧困解消のための効果的な社会政策にとどまらなかった。それは妻に経済的自立と自尊の手段を与え、夫の意識をより平等主義的なものに変え、ひいては女性を男性と同等の市民として国家ならびに社会が承認することを意味していた。ラスボーンの家族手当構想は、夫の支配からの妻の解放というフェミニズムとともに、能動的市民としての女性にたいして国家は権利保障によって報いるべしとの、共和主義リベラリズムの思想にももつづいていたのである。

終わりに

イギリス福祉国家形成期にみられた共和主義リベラリズムのシティズンシップ論に

においては、市民間および市民と国家の互酬的な関係性のもと、「能動的市民となるために必要な条件整備」および「能動的市民として役割を果たすことへの見返り」として、市民には社会的権利が承認されるべしとの見方が共有されていた。そこでは国家および社会の他メンバーによる社会的権利の保障に重きをおく「社会的シティズンシップ論」と、共通善への貢献を重視する「能動的シティズンシップ論」が、独自のかたちで併存していたのを見てとることができる。家族において妻・母としての役割を果たす既婚女性の市民としての社会的包摂を志向したボザンケとラスボーンの家族福祉論も、かかる共和主義リベラリズムのシティズンシップ論のコンテクストに位置づけることができるものであった。

参考文献

- Bosanquet, B. (1895) 'The Duties of Citizenship', in B. Bosanquet (ed.) *The Aspects of the Social Problem* (Macmillan), pp. 1-27.
- Bosanquet, H. (1902) *The Strength of the People: A Study in Social Economics*, Macmillan.
- . (1906) *The Family*, Macmillan.
- Caine, B. (1997) *English Feminism, 1780-1980*, Oxford University Press.
- Dagger, R. (1997) *Civic Virtues: Rights, Citizenship, and Republican Liberalism*, Oxford University Press.
- Dwyer, P. (2010) *Understanding Social Citizenship: Themes and Perspectives for Policy and Practice* (2nd edn.), Polity Press.
- Garthwaite, K. (2017) 'I Feel I'm Giving Something Back to Society': Constructing the 'Active Citizen' and Responsibilising Foodbank Use', *Social Policy and Society*, 16 (2): 283-292.
- Grant, Matthew (2016) 'Historicizing Citizenship in Post-War Britain', *The Historical Journal*, 59 (4): 1187-1206.
- Green, T.H. (1886) 'Lectures on the Principles of Political Obligation', in R.L. Nettleship (eds.) *Works of Thomas Hill Green*, Vol. 2 (Longmans), pp. 334-553.
- Harris, J. (1997) *William Beveridge: A Biography* (Revised edn.), Clarendon Press.
- Hobhouse, L.T. (1911) *Liberalism*, Oxford University Press.
- Hurd, D. (1988) 'Citizenship in Tory Democracy', *New Statesman*, 29

April.

Kearns, A.J. (1992) 'Active Citizenship and Urban Governance', *Transactions of the Institute of British Geographers*, 17(1): 20-34.

Kent, S.K. (1987) *Sex and Suffrage in Britain, 1860-1914*, Princeton University Press.

Marshall, T.H. (1950) 'Citizenship and Social Class', in Marshall, T.H. and T. Bottomore (1992) *Citizenship and Social Class*, Pluto Press, pp. 3-51.

Maschette, L. and M. Garnett (2023) 'Citizenship and Ideology in David Cameron's 'Big Society'', *British Politics*. DOI: <https://doi.org/10.1057/s41293-023-00225-2>

Pedersen, S. (1993) *Family, Dependence and the Origins of the Welfare State: Britain and France, 1914-1945*, Cambridge University Press.

— (2004) *Eleanor Rathbone and the Politics of Conscience*, Yale University Press.

Rathbone, E. (1924) *The Disinherited Family: A Plea for the Endowment of the Family*, Edward Arnold.

— (1925) 'The Old and the New Feminism', *Woman's Leader* (March 13, 1925), 52.

Renwick, C. (2017) *Bread for All: The Origins of the Welfare State*, Allen Lane.

White, Stuart (2003) *The Civic Minimum: On the Rights and Obligations of Economic Citizenship*, Oxford University Press.

伊藤周平(1995)「福祉国家とニューライト——国家、市場、家族」『大原社会問題研究所雑誌』435: 1-18.

梅澤佑介(2020)『市民の義務としての〈反乱〉 イギリス政治思想史におけるシティズンシップ論の系譜』慶應義塾大学出版会

岡野八代(2003)『シティズンシップの政治学 国民・国家主義批判』白澤社

小田川大典(2006)「J・S・ミルと共和主義」『共和主義の思想空間』(田中秀夫・山脇直司編、名古屋大学出版会)所収、pp.137-165.

寺尾範野(2022)「ヘレン・ボザンケの社会福祉思想—慈善組織協会(COS)におけるイギリス理想主義の思想的展開」『早稲田社会科学総合研究』20(1):1-18.

二宮元(2019)「緊縮期のワークフェア改革—ニューレイバーからキャメロンへ」『大原社会問題研究所雑誌』733: 3-18.

平石耕(2009)「現代英国における「能動的シティズンシップ」の理念——D・G・グリーンと B・クリックを中心として」『政治思想研究』9: 294-325.

F・A・ハイエクにおける「自生的秩序」と「共感」：『感覚秩序』を手掛かりに

石井元基（早稲田大学大学院経済学研究科博士後期課程）

はじめに

本報告の目的は、F・A・ハイエク（Friedrich August von Hayek, 1899–1992）の社会科学方法論とそれを基礎づける彼の心理学に依拠してハイエクの思想体系においても「共感（sympathy）」の概念が存在することを主張することにある。ハイエクが自らの自生的秩序論の先駆者にD・ヒューム（1711–1776）とA・スミス（1723–1790）を位置づけていることは周知の通りであるが、ハイエクが共感概念を欠いているという点でハイエクとヒュームおよびスミスは異なっているとされてきた(1)。確かに、ハイエクはヒュームやスミスのように「共感」について多くを語っていないが、それは決してハイエクにおける「共感」の概念の欠如を意味しない。事実、彼は「ルール、知覚、理解可能性」（1962）において、自らの「理解」という方法の中に「共感」の概念が包摂されていると述べている。

ハイエクの「理解」という方法は『感覚秩序』（1952）をはじめとする彼の心理学的考察を出発点に置くものであり、個人を社会的存在と想定した上で、人間本性に関する考察から社会理論を構築しようとする点で、ヒュームやスミスの方法と共通する。事実、ハイエクは『感覚秩序』において展開した議論を社会科学に応用した上で、人間は明示的に言語化され得ない慣習や伝統に培われた抽象的な行為ルールに従うことを可能にする感覚秩序を自らの中に有していると述べる。ハイエクによれば、人々は、抽象的な行為ルールに従うゆえに、他者の行為の善悪を判断し、その人の行為の動機を理解することが可能となる。他方、ヒュームは他者の道徳的評価の区別の基準の源泉を共感に置いており、正義をそこから導き出される人為的なものと捉えている。したがって、ハイエクもヒュームも人間社会とそれを支える正義が人々の関係において形成される人為の産物であるということを認めており、その意味で両者の社会理論は同じ構造を持っている。すなわち、ハイエクとヒュームはそれぞれ「理解」と「共感」という概念に依拠し、同じ正義論に到達したのである。

本報告では、ハイエクにおける「共感」の役割を明らかにするにあたり、まず、ハイエクの『感覚秩序』における心理学的考察が彼の社会科学方法論を基礎づけていることを明らかにした上で、彼の社会理論に接近する。ハイエクは人間の心や意識とい

った感覚秩序が経験によって形成されていることを強調しており、この点でハイエクはヒュームとスミスと同様に経験主義の系譜に立脚していた。

次に、ハイエクが正義論において、ヒュームと同じ立場を共有していたことを示す。これにより、正義論を媒介として、ハイエクの心理学、社会科学方法論、思想史研究は結びつけられることとなり、ハイエクの自生的秩序論においても「共感」に相当する概念が存在していたことが明らかになる。これまでの研究では、ハイエクの自生的秩序論と彼の思想史研究は切り離されて論じられる傾向にあったが、ハイエクの自生的秩序論における「共感」の役割を明らかにすることによって、思想史研究もまた彼の社会理論の不可欠の一環であったということが同時に示唆される。

一 ハイエクの『感覚秩序』

ハイエクは、『感覚秩序』（1952）において、人間の神経システムに関する生理学的分析に依拠し、主観的認識に基づく「現象的・感覚秩序」と、我々の周りに実際に存在する、客観的、科学的に定義される「物理的秩序」が必ずしも一致しないことを示した。ハイエクによれば、「外的世界について知っていると感じていることの多くは、実際には、我々自身についての知識」に過ぎず（Hayek [1952a] p. 140, 邦訳 15 頁）、人間の「現象的・感覚秩序」とは「物理的秩序」に対する「地図」のようなものであった。この地図は、「高次の神経中枢において、リンケージが徐々に形作るものであり、全く不完全な地図であるばかりでなく、非常に漸進的ではあるが連続的に変化していくような地図である。それは、単に外的世界に存在する関係の一部を表し、加えて、客観的に存在するものとは異なるものを表すのみならず、それが再現する構造の像は一定ではなく、変化に富むものである」（Hayek [1952a] p. 230, 邦訳 129 頁）。そのため、感覚とは、認識の対象に内在する客観的な性質ではなく、「事象の質的な分類と秩序を生み出す生体の反応を『差異化する』ことにもつばら存すると考えられ」る（Hayek [1952a] p. 280, 邦訳 190 頁）。すなわち、「あらゆる感覚は、……個体や種の過去の経験に照らした事象の解釈であるとみなされなければなら」ず、それゆえ、「心と意識は経験の産物」ということになる（Hayek [1952a] pp. 279-280, 邦訳 190-191 頁）。したがって、人々の経験はニューロンなどによる人間の生理的な活動を通じて心や意識という形で抽象化され、人々はそのような心や意識に基づき外的な世界を知覚することになる。その意味で、ハイエクにおける感覚秩序は、究極的には日常的経験に基づくものであり、経験を強調する点で、ハイエクはヒュームやスミスに接近していた。

しかし、人間の感覚秩序は生理学的な性質を持つものであるが、人間は感覚秩序の

作用について十分に説明する能力を持たないため、感覚秩序を物心一元論的に説明することは許されない。というのは、いかなる分類装置も、分類対象よりも一層複雑な構造を持っていなければならない、そのため、脳は脳それ自体の働きを十分に説明することができないからである (Hayek [1952a] p. 296, 邦訳 210-211 頁)。すなわち、感覚秩序の働きは極めて複雑であるため、人間はある個人において生じる具体的な心的プロセスを予測することはできず、種々の現象に共通して妥当する一般的な原理についてのみを語る「原理の説明」以上のことはできないのである (Hayek [1952a] p. 173, 邦訳 53-54 頁)。

この認識は、後述するように、複雑な感覚秩序を有する人間の営みの結果としての社会現象に関しても、人間は十分に説明する能力を持ち得ないというハイエクの主張にもつながっていくことになる。

二 ハイエクの社会科学方法論

『感覚秩序』は、純粋に理論心理学の著作であり、ハイエクのその他の社会科学上の著作とは大きく趣を異にするため、これをハイエクの社会科学方法論に適用するにあたっては、一定の注意が必要である。しかし、ハイエクは 1960 年代に「ルール、知覚、理解可能性」(1962)、「抽象的なものの先行性」(1969)といった論文を著し、『感覚秩序』において展開した認識論と、複雑な現象、パターン認識、法・言語・道徳・慣習の進化という文化的進化といった彼の自生的秩序論の中心をなす問題を統一的に論じている(2)。さらに、『感覚秩序』の中にも進化や自生的秩序の概念は、既に存在しており(吉野 [2014] 66 頁以下、上山 [1989])、ハイエク自身も自らの回想録において、『感覚秩序』における心理学の議論を自身の経済学の議論に適用したと述べている。実際、それを行ったことにより、ハイエクは、経済学の本質が具体的な事象に詳細な説明を与えるではなく、「原理の説明」という形で複雑現象に対してパターン認識を与えるという理解に至ったのである (Kresge & Wenar eds. [1994] pp. 138-139, 邦訳 175-176 頁)。したがって、『感覚秩序』はハイエクの思想体系の方法論的基礎をなす重要な認識論であるといえることができる。

この点を踏まえ、ハイエクが自らの方法論を提示した『科学による反革命』(1952)を瞥見する。まず、ハイエクは社会学者が社会の外側に立ち、社会を客観的な存在として観察することができるという学問的態度を批判する。ハイエクにとって、複雑な現象としての社会現象は「個人によって抱かれる概念や見解」によって構成されており、社会科学とは、個々人の態度が周知であることを前提として、このような態度を結びつけることによって複雑な現象や個人の行為の結果を再現しようとい

う試みである。社会科学は、これにより「直接的な観察によっては確証されたことのない（おそらく確証されえない）複雑な現象についての、構造的に一貫した原理」を発見することができる（Hayek [1952b] p. 101, 邦訳 43 頁）。換言すれば、我々は社会現象をありのまま理解することはできず、あくまでも理論を用いたパターン認識、すなわち理論やモデルに依拠した「原理の説明」を通じてそれを理解することができるに過ぎないのである。というのは、社会科学の分野では、個々の出来事が極めて多くの具体的状況に常に依存するため、将来の出来事を予測し、制御することは不可能だからである（Hayek [1964] p. , 邦訳 134 頁）。そして、この認識は、先述の『感覚秩序』においてハイエクが示した見解と全く同様である。つまり、人間である社会学者は社会現象が同じ感覚秩序を有する人間の行為の結果であるがゆえに分析が可能なのである。実際、ハイエクにとって、心的現象と社会現象の間に本質的な違いがあるわけではない。

人間の外部の対象への行為のみならず、人々の中のあらゆる関係やあらゆる社会制度もまた、人々がそれらについて考えていることによるのみ理解可能なのである。我々が知る社会は、いわば、人々が抱く概念や観念から成り立っている。そして社会現象は、人間の精神の中で反省される、ただそれだけによって、我々が認識できるものとなり、我々にとって意味あるものになり得るのである。／人間の精神の構造、つまり外的の出来事を分類する共通原理によって我々は様々な社会構造を築き上げる反復的要素に関する知識を獲得する。そしてこのような要素の観点からのみ我々は、これらの社会構造を記述したり、説明したりできるのである（Hayek [1952b] p. 97, 邦訳 34 頁）。

ここで、ハイエクがとった方法は C・メンガーや M・ウェーバーと同じ「理解（Verstehen, understanding）」であるが、ハイエクによれば、この「理解」という方法は、ヒュームやスミスにおける「共感」を含むものだという。

他者の行為の意味を知覚することが人々の相互作用に関する科学的説明において果たすべき役割について一層詳細な考察が必要となる。ここで生じる問題は、社会科学方法論においては、「理解」の問題として知られている。……それは、18 世紀の著者たちが共感（sympathy）として説明し、より最近では「感情移入（Einfühlung, empathy）」という標題の下で論じられているものを含んでいる（Hayek [1962] p. 58, 邦訳 195 頁）。

三 ハイエクの正義論

「ルール、知覚、理解可能性」においてハイエクは、文法などの我々が明示的に言語化することができないにもかかわらず、それを用いることを可能とする「言語感覚 (Sprachgefühl)」が存在するのと同様に、人間が依然として明示的に定式化されていないルールに従うことを可能にする「正義感覚 (Rechtsgefühl)」が存在することを示唆していたが、これについては、1969年に発表された「抽象的なものの先行性」において議論が深められる。ここで、ハイエクは、『感覚秩序』において展開した議論を社会科学に適用し、心という人間の感覚秩序が抽象的な行為ルールのシステムであると想定する (Hayek [1969] p. 43, 邦訳 166 頁)。抽象的な行為ルールとは、我々が意識しているわけではないが、我々の行動を無自覚のうちに導くルールである。例えば幼児が言語を話す際に、幼児が文法規則体系を全く意識することなく、それを守ることができるのはこのような抽象的な行為ルールが具体的な個物に先行するためである (Hayek [1969] p. 39, 邦訳 160 頁)。それは、明示的に言語化される客観的な知識ではなく、職人やスポーツ選手が持つ勘やコツといった技能などに関する必ずしも言語化することができないような知識であり、G・ライルの「実行知 (knowing how)」、M・ポランニーの「暗黙知 (tacit knowledge)」、M・オークショットの「実践知 (practical knowledge)」に対応する。ハイエクは正義の概念についても、抽象的な行為ルールの一種と認識しており、ここで「理解」と正義論が結びつけられる。

観察される他の人々の行為を理解可能にするものは何かという問題と、「正義感覚」という表現によって我々が意味するものは何かという問題……に関して、私は次のような結論へと導かれた。すなわち、我々が他の人々の行為を意味あるものとして認識する能力と自分自身や他の人々の行為の正、不正を判断する能力は、我々の行為を支配する高度に抽象的なルールを保持していることに依拠しているに違いないということである。もっとも、我々はその存在を自覚していないし、まして言葉で表現することもできないのである (Hayek [1969] p. 46, 邦訳 169-170 頁)。

一方で、ハイエクは抽象的な行為ルールとしての正義論をヒュームから引き出している。ヒュームは、道徳的ルールや正義の概念を「人為の産物」と認識したが、ハイエクはこれを文化的進化の産物と同視している (Hayek [1964b] p. 111, 邦訳 83 頁)。

K・ホーコンセンにより、ヒュームの正義の起源論が進化論的であることが指摘されているように (Haakonssen [1981] p. 18, 邦訳 37 頁)、ハイエクとヒュームの正義論は進化論的構造を持つという点で共通する。また、ハイエクにとっての正義の概念は、古代ギリシア以来の「自然的」／「人為的」という二分法に当てはまらない A・ファーガスンが述べるところの「人間行為の結果であるが、人間的設計の結果ではないもの」という第三の範疇に属するものであった (cf. Hayek [1973] p. 20ff, 邦訳 30 頁以下) が、ヒュームにおける人為的徳としての正義もこの第三の範疇に属している。ヒュームは正義の概念が自然的徳ではなく、人為的徳であると主張した際、「自然的」という言葉を単に「人為的」と対立するものとしてのみ用いていると述べており、ハイエクと同様に正義の概念が上記の二分法に当てはまらないことを示唆している。実際、ヒュームによれば、「人間の精神の原理において徳の感覚ほど自然なものがないのと同様に、正義ほど自然な徳は存在せず、「正義の規則を『自然法』と呼称することは不適切ではな」かった。さらに、ヒュームは正義の規則は「人為的」であるが、「恣意的」ではないことも強調している (Hume [1739-40] p. 484, 邦訳 54-55 頁)。

ヒュームは正義が人為的なコンベンションに基づく想定する。コンベンションとは、「共通利益の一般的感覚」であり、この感覚を社会の全成員が相互に表明し合い、この感覚によってその社会の成員は特定の規則によって自らの行為を規制する。一艘のボートのオールを漕ぐ二人の人は互いに全く約束をしていないにもかかわらず、合意あるいはコンベンションに基づいてオールを漕ぐ。同様に、ヒュームの正義論の核心である所有に関する規則もまた、それを破ることによる不都合が繰り返し経験されることによって、「共通利益の一般的感覚」として人々の間に流布するのである (Hume [1739-40] p. 490, 邦訳 63 頁)。

ここで重要な点は、コンベンションに「黙約」という訳語がしばしば与えられることから分かる通り、コンベンションは非言語的になされるということである (坂本 [2011] 80 頁)。一方で、ハイエクの「正義感覚」もまた、先述の通り、非言語的なルールに従うことを可能にする人間の持つ感覚であった。この点で、「正義感覚」とボートのオールの例で示されるヒュームの「共通利益の一般的感覚」、すなわちコンベンションは共通している。他方で、ヒュームは正義と不正義に道徳的善悪の感情が伴う理由を「共感」に求める。それゆえ、ヒュームにとっては利己心が正義の根源的動機である一方で、公共的利害への共感が道徳的是認、すなわち正義の徳の源泉であった (Hume [1739-40] pp. 499-500, 邦訳 76-77 頁)。一方でハイエクもまた他者の行為の正、不正の判断が「理解」によってなされると認識しており、この点でハイエ

クとヒュームは正義論に関して同じ論理構造を共有している。そして、先述の通り、ハイエクは「共感」を自らの「理解」の中に含めていた。それゆえ、ハイエクの正義論においても「共感」の概念が重要な役割を果たしていることになる。

おわりに

これまで、ハイエクの認識論においては、カント的な認識カテゴリーの存在が指摘されてきたが、『感覚秩序』において明らかにされているように、ハイエクは人間の心や意識の形成が経験に依存すると想定していた。その意味でハイエクはヒュームやスミスと同じく経験主義者であったと言える。実際、ハイエクとヒュームはともに正義を「人為の産物」と捉え、進化論的に形成され明示的に言語化され得ない正義の概念がそれぞれ「理解」、「共感」という過程を経て、人間が持つ「正義感覚」、「共通利益の一般的感覚」によって人々に把握されると想定していた。さらに、ハイエクはヒュームにおける「共感」が「理解」に包含されていると認識しており、その意味でハイエクの正義論においても「共感」が重要な役割を果たすことになる。一方、ハイエクは自生的秩序の中心に市場秩序を置くが、市場秩序は法秩序を前提として初めて成立する秩序である。そのため、自生的秩序は正義の規則がなければ成立し得ないのであり、その意味で自生的秩序論はヒュームの正義論を欠くことができない。だからこそ、思想史研究もまた自生的秩序論の不可欠の一環をなすのである。

注

(1) 例えば、ファラントは、ハイエクがスミスやミルの読解に際して、彼らの思想の根幹であった共感の概念を軽視していることを指摘しており (Farrant [2010] p. 2)、太子堂はハイエクがカント的な認識カテゴリーを採用していることを根拠として、ハイエクが共感概念をそもそも必要としなかったと主張している (太子堂 [2003])。

(2) この点については嶋津 [1985]を参照。

参考文献

Farrant, A. [2010] "Introduction," *Hayek, Mill, and the Liberal Tradition*, ed.

A. Farrant, Routledge, pp. 1-4.

Haakonssen, K. [1981] *The Science of a Legislator: The Natural Jurisprudence of David Hume and Adam Smith*, New York: Cambridge University Press (永井義雄、鈴木信雄、市岡義章訳『立法者の科学：デイヴィッド・ヒュームとアダム・スミスの自然法学』ミネルヴァ書房、2001年)。

- Hayek, F. A. [1952a] *The Sensory Order*, ed. V. J. Vanberg [2018] *The Collected Works of F. A. Hayek*, vol. 14, London & New York: Routledge, pp. 113–316 (穠山貞登訳『感覚秩序』〔新版ハイエク全集第Ⅰ期第4巻〕春秋社、2008年) .
- [1952b] *The Counter-Revolution of Science: Studies on the Abuse of Reason*, ed. B. Caldwell [2018] *Studies on the Abuse and Decline of Reason*, Indianapolis: Liberty Fund, pp. 75–304 (佐藤茂行訳『科学による反革命』木鐸社、1979年) .
- [1962] “Rules, Perception and Intelligibility,” F. A. Hayek [1967] *Studies in Philosophy, Politics, and Economics*, Chicago: The University of Chicago Press. pp. 43–65 (向後裕美子訳「ルール・知覚・理解可能性」嶋津格監訳『哲学論集』〔ハイエク全集Ⅱ期第4巻〕春秋社、2010年、177–214頁) .
- [1964] “The Legal and Politic Philosophy of David Hume,” Hayek [1967] pp. 106–121 (太子堂正弥「デイヴィッド・ヒュームの法哲学と政治哲学」八木紀一郎監訳『思想史論集』〔ハイエク全集Ⅱ期第7巻〕春秋社、2009年) .
- [1969] “The Primacy of the Abstract,” F. A. Hayek [1978] *New Studies in Philosophy, Politics, Economics and the History of Ideas*, Routledge & Kegan Paul. pp. 35–49 (丸祐一訳「抽象的なるものの先行性」嶋津格監訳『哲学論集』〔ハイエク全集第Ⅱ期第4巻〕春秋社、2010年、155–176頁) .
- [1973] *Law, Legislation and Liberty*, Vol. 1: Rules and Order, Chicago: The University of Chicago Press (矢島釣次・水吉俊彦訳『法と立法と自由Ⅰ ルールと秩序』〔新版ハイエク全集第Ⅰ期第4巻〕春秋社、2007年) .
- Hume, D. [1739–40] *A Treatise of Human Nature*, ed. L. A. Selby-Bigge, Oxford: Clarendon Press, 1896 (大槻春彦訳『人性論』全四冊、岩波文庫、1948–1952年) .
- Kresge, S., & Wenar, L. eds. [1994] *Hayek on Hayek*, University of Chicago Press (嶋津格訳『ハイエク、ハイエクを語る』名古屋大学出版会、2000年) .
- 坂本達哉 [2011] 『ヒューム 希望の懐疑主義』慶應義塾大学出版会
- 嶋津格 [1985] 『自生的秩序』木鐸社
- 太子堂正弥 [2003] 「ハイエクとヒューム、スミス」『経済学史学会年報』43、52–67頁
- 上山隆大 [1989] 「秩序論の背後にあるもの—F・A・ハイエクの『感覚秩序』をめぐって」『思想』岩波書店、778、74–95頁

吉野裕介 [2014] 『ハイエクの経済思想』 勁草書房

10月28日(土) 14:00-14:45 【第2会場】

疎外は何処から生じるのか：反人間主義的批判の検討を手掛かりに

今井里穂（京都大学 人間・環境学研究科 修士課程）

はじめに

80年代以降、格差や非正規雇用、そして自然破壊といった資本主義の悪しき影響が誰の目にも明白になったことを背景にしてか、にわかにはマルクスの人口への再膾炙が見られる。近年のマルクス研究の多くは、ソ連＝スターリン的なマルクス主義のイメージを改め、「マルクスそれ自体への回帰」を目指すものであると主張している。こうした方向性自体は古くはマルクーゼまでさかのぼり、その内容は主として、唯物史観と前衛党主義に対して疎外論と人間主義をマルクス本来の哲学とするものである。したがって、もし仮に共産党としてのマルクス主義が歴史に否定されたとしても、「本来のマルクス」である疎外論に基礎づけられた資本主義批判は今なお有効であるとされるのである。

しかしながら、60年代のいわゆるポスト構造主義の思想家たちは単にマルクス主義を批判したに止まらず、その思想の根底には疎外論的な問題構成そのものへの懐疑があり、とりわけアルチュセールはマルクス読解を通じて「理論的反人間主義」をはっきりと表明した。昨今のマルクス復古は、この哲学的批判を乗り越えることができているのだろうか。本発表では、疎外論に対する反人間主義的な批判を踏まえて疎外論的なマルクス研究を検討することにより、私たちが資本主義において疎外（＝自分自身が自己と対立したよそよそしい様子で現れること）を見出す原因の本質により接近することを目指す。

一 初期マルクスの疎外論とその批判

1 初期マルクスの疎外論とヘーゲル哲学

『パリ草稿』に代表される初期マルクスの疎外論にヘーゲルの影響が強く見出せることは、周知のとおりである。

ヘーゲルの「疎外」は、私という自己と未分離で前近代的な即自的精神が、近代以後、普遍的価値（国家権力）と自覚的に対峙し、それに「へつらいの言葉をかける」ことから始まる。この普遍的価値は私たちのことばと精神が作り上げたものであり、

自己の外化であるのだが、権力に「名前を与える」ことによって普遍的価値がそれ自体個別的なものとして精神に対立して現れる。この時「意識は自分の自己そのものが疎遠なものとなっているのを目前に見出」し、「意識はこの現実性を別の堅固な対自存在から受け取らなければならない」。これが精神における自己疎外の状態である。しかし精神が反省によって普遍的価値を自らのうちに取り込む（外化を止揚する）と、精神は普遍的価値と同一であると同時に普遍的価値の内に溶解してしまわない対自存在となり、国家（社会）と個人の自立的統一が実現する。（Hegel1832）。

『経済学・哲学草稿』の先駆的研究を行ったマルクーゼは、マルクスがヘーゲルにおいては意識の運動過程として捉えられる自己の外化と疎外の止揚が、実際には労働＝生産行為を通じて行われてきたことを見出したと指摘する。こうした労働は本来積極的な意義を持つ自己産出行為であるにも関わらず、賃労働では生産物が資本家の所有物として労働者に疎遠な存在に留まることから、恒久的な自己との敵対＝疎外が起こるのである（マルクーゼ 2000）。加えて「類的本質」「類の疎外」の概念は、意識的生命活動によってあらゆる自然を対象物とすることを動物とは異なる人間の本質であるとし、そのような人間本質の追究が可能となる共産主義を目指すものだが、これは普遍（国家）と個人の統一を目指すヘーゲルの思想を、自然との統一として経済領域に応用したものである。また、「ミル評注」における「交通」概念に注目した望月は、生産物の交換を通じて行われる人間同士の社会的な相互補完・相互承認が貨幣によって外在化されることが、労働による自己外化を止揚することを妨げ、疎外を引き起こすとした（望月 1973）。これは、精神が自己を外化した際に他者と接触することを通じて精神が純粋な自己ではなく他者を含みこんだ自己に変化することによって対自存在となるという、ヘーゲルの承認論の影響を強調する解釈である。

2 アルチュセールの理論的反人間主義

アルチュセールのヘーゲル＝初期マルクス批判は、理論的反人間主義という形を取る。人間主義を経済社会的に実現しようとしたものが初期マルクスの疎外論であり、それは『経済学・哲学草稿』における「人間による人間のための人間本質の現実的な獲得としての共産主義」というフレーズに象徴されている。では、アルチュセールは一体どのようにして人間主義を否定しようというのか。それは「本質の観念論にはつねに主体の経験論が対応している（あるいは、主体の観念論にはつねに本質の経験論が対応している）」ことを指摘することによってである。ヘーゲルの哲学体系には、人間の普遍的本質が存在するという事実と、その本質が個々人にとっては対自的な精神として現れるという二つの公準が含まれている。ところが、人間の普遍的な本質の

存在は、複数の具体的主体（個人）がそのように見出すということによって、経験論的に導かれる。一方の経験的個人は、人間の本質を身の内に携えていると自負するという観念論によって、自らを主体に相応しい人間であると主張する。これは個人と人間本質、経験論と観念論の循環論である。したがってヘーゲルの哲学は閉じた「円環」であり、一見してある現実の総体を体系的に説明しているが、その実本質的な部分を何も明らかにしていないという意味で、人間主義はイデオロギーである（アルチュセール 1994）。

その後アルチュセールは「複合的全体」や「重層的決定」の概念によって自らの哲学を打ち立てていくが、これは単なる上部構造の追補ではなく、人間が置かれる状況は人間以外の物を含んだあらゆる歴史偶然的な構造によって定められるという、偶然性の構造主義である。したがって、疎外論があらゆる対象に実現された自己を見出し、また相互に分有（承認）された人間同士のネットワークそのものを世界と見なすがゆえに、対象の分離を自己疎外として問題化するのであれば、それは人間主義に基づく疑似問題となる。

二 後期マルクス再考—物象化と疎外

1 「物象化」概念の展開

アルチュセールや廣松は初期マルクスの疎外論を批判し、哲学的・人間主義的な疎外論に対立するものとして、後期マルクスの唯物史観の重要性を強調した。しかしこうした切断論に反応する形で、「物象化という客体的世界の形成を個体の経験として主体的に捉え返す方法」（平子 1991）としての疎外論の再評価が進んだ。

物象化の最も古典的な定義は、ルカーチによるものが知られている。ルカーチによると、物象化とは「人間と人間との関わりあい、関係が物象性という性格を」もつことであり、物象性とは、人間を利用可能・計算可能な対象（モノ）としてしか考えないという、市場経済や官僚制に象徴されるような近代合理主義的な態度全般を指している（ルカーチ 1962）。これに対し廣松は、疎外論やルカーチの物象化が「『主体—客体』図式の枠内で“主体的なものの客体的定在化”という構図で措定されている」のに対し、個人は対自然的・関人間的な諸関係に規定された諸関係の網の一結節点であることを強調したうえで、物象化とはそうした関係がある物と物との関係として倒錯視（単純視）される現象であるとする（廣松 1996）。これはルカーチを換骨奪胎し、物象化を「承認の忘却」として再定義するホネットの議論とも並行しているように見える（ホネット 2011）。

平子はこうした承認論的解釈に対し、主体＝個体の行為が必然的に社会的承認＝間主体性を内包していることを前提としたうえで、「無数の諸個体の行為が交錯し、錯綜し、競合しあって、その結果として、あらゆる私的個体の仕事であるとともにどの特定の個体の仕事でもない、諸個体の意志から独立したひとつの社会的秩序が成立する」とし、この人格的性格を剥奪された社会秩序のことを物象 (Sache) と呼ぶ。平子によると、ヘーゲルの疎外論はアプリオリな絶対精神の喪失ではなく、あくまでもザツへの成立による個体 *das Individuum* の主体性喪失を問題としている (平子 1991)。また、このような平子の解釈を受け継いだ佐々木は、マルクスの物象化は貨幣交換によって人間同士の関係が認識論的に覆い隠されることを指しているのではなく、物象は資本主義社会が私的労働による商品生産からなることから必然的に現れるものであり、客体的な社会的力を持つものであることを強調した (佐々木 2018)。

2 物象化的疎外論

以上のように、物象化概念は人々の態度の問題から倒錯視、そして客体的諸力へと、徐々にその実在性・客体性を獲得する形で発展し、それに伴って疎外論もまた観念論的な人間本性とは袂を分かつこととなった。佐々木は、『経哲草稿』においては同一されていた「外化」と「疎外」が『要綱』においては区別されており、自己の意識や労働が生み出した物が自己の手を離れて独立すること (外化) が経験的な疎外を引き起こすわけではなく、そのような「外化」が社会全体で一般的となり、物象的連関が大資本制のような強固な客体的条件として成立したとき初めてそれは主体から疎遠なものとなる (=「疎外」) ことを指摘した。加えて、資本主義的生産においては外化されているのは、労働ではなく労働力である。労働力の外化という観点は、分業論に留まるヘーゲルや初期マルクスにはない、『資本論』のマルクスにおける発見であると言える。『ドイツ・イデオロギー』では、個々バラバラに行われる私的労働の社会的編成によって自然発生的に生み出された物象的強制力が、疎遠な偶然性として個々人を圧倒することが指摘されていた。しかし資本論草稿においては、労働者の労働は資本に組み込まれ結合することによって初めて現実化することや、資本の下での労働を通じて労働能力自体が開発され、自己の精神そのものが変容させられていくということが新たに主張され、自己陶冶の強制という疎外の形が見出されている。このような物象化的疎外論は私たちの経験に合致しているとともに、観念論を脱しているように思える。

三 物象化論的疎外論の陥穽

1 物象化論と人間主義

ところがラトゥールは、物象化論のまさにこうした図式を近代人の（反）物神崇拜として批判している。ラトゥールによると、批判的思想家は、まず自分を規定する諸対象の力は実は自分が作ったものであることを告発し（疎外論）、続いて反対に、主体は客観的事実によって一貫して拘束されていることを告発する（物象化論）。この二つの主体は思考の上で完全に分離されていなければならないが、そのような操作は、能動的で自由な主体と客観的事実としての科学に対する二重の信仰なしには不可能である。ラトゥールによれば、人間が構築するモノはもはや人間を越えた力を持つことがむしろ通常であるが、しかしだからといってその力が人間を完全に操るわけではない。したがって、もはや主体と対象、観念と客体を区別することはできず、ただ「物神事実(faitiche/factish)」だけが製作され、「物神事実」だけが存在するのである（ラトゥール 2017）。

また、私たちは通常、人格的紐帯を失った近代社会では、人々は物象を通じて関わるしかない、というように考える。しかしグレーバーが示しているように、いわゆる非近代社会でも人格的紐帯の存在は無条件に前提とされるものではなく、モノがフェティッシュとして価値を象徴することによって初めて社会的現実が生み出される。モノは単に人間が創る価値を象徴しているのではなく、真に価値の起源である場合があり得る（グレーバー 2022）。こうしたモノ自体が固有に持つ社会創発機能を考慮に入れると、社会関係が物象に「転化」し、「転倒した」力を持つという物象化論の考え方の内に、人間主義の残滓を指摘できる。

2 アソシエーション論の検討

とはいえ、資本主義が何らかの形で私たちに耐え難く抑圧していること、そしてそれが貨幣や資本といった物象—ラトゥールに言わせれば「物神事実」—の力に由来しているという見立てそのものを退けるのはあまりに性急である。しかし、モノが力を持つことが疎外の必要条件ではあっても十分条件ではないとしたら、破壊的な「物象化」と創造的な「フェティッシュ」の差は何なのであろうか。また、その条件と資本主義を規定する労働力商品化は必然的に結び付くのであろうか。このことを検討する手掛かりとして、物象化的疎外論の見地に立つ実践的主張であるアソシエーション論が何を疎外の根拠とし、どのような解決策を提案しているのか見てみよう。

マルクスは『経済学批判要綱』において、「諸個人が活動を直接的な社会活動として措定するにしたがって、生産の对象的諸契機から、疎外の形態が剥ぎ取られる」と

述べている。「对象的諸契機」とは物象化した生産力のことであり、田畑はこれを「社会関係に随伴する無思想 (begrifflos) な対称性」として特徴づける。そしてアソシエーションでは、労働配分の「あらかじめの合意」に基づいた「自覚的な相互行為」によって、こうした物象化が解消されるとする (田畑 2015)。アソシエーションにおいても等価労働量に基づく交換は残るが、私的労働—私的交換が物象によって偶然的に調整されていたのに対し、合議による計画生産ではこうした「生活条件の偶然性」を意識に従属させることができるのである。

ここで求められているのは、全てをあらかじめ知っておくということであり、全てを意識において理解するということである。よって、ここでの疎外とはモノの力が人間にとって偶然的に感じられ、予測不能であるということを示している。しかし、モノの力をあらかじめ科学的に把握しておき、人間はそれを自らの統制下で利用するだけであるということがあり得るのだろうか。ラトウールやグレーバーによれば、そうではない。したがって、計画生産は結局のところ、すべてを自らの精神の下に統一しようとする人間主義的な観念の不可能な実現であるのかもしれない。

とはいえ、偶然性を仕方のないものとして自覚すれば資本主義における疎外が消えて無くなるかという、そのようなことはない。やはりある種の偶然性は疎外である。ということつまり、疎外を生み出すような偶然性と、そうではない、むしろ創造的な偶然性があるということにならないか。疎外論は、偶然性のこうした異なる性質はどこから生じるのかということを経く問題にしないといけない。

結論

ヘーゲルは『精神現象学』において、「自分自身も他者をも欺く普遍的な欺瞞と、この欺瞞について語る恥知らずさが、最も偉大な真理なのである」と述べ、疎外された精神の混乱した語りに機知を見出している。しかし、ヘーゲルは転倒を統合への必要な一過程としてのみ示し、反対に所謂ポスト構造主義は転倒を転倒のまま放置する傾向にある。マルクス主義者は資本主義を排することが転倒を正しい向きに直す条件であると考えてきたが、必要なのは、人間にとって転倒が転倒のまま創造力になる場合と、転倒が疎外として現れる場合の条件を示すことだろう。

筆者の暫定的なアイデアは、欺きや偶然性といった要素は人生の本質を成す創造性 (遊び) であるが、強制され、止めることのできない遊びはもはやゲームではなく、ただの現実であるということである。すなわち、根源にあるのは退出 (不) 可能性の問題であり、資本主義以外の世界がアクセス可能な範囲に存在していないことにある。

もつとも、社会のあらゆる領域を逃れ難く商品化することが、資本主義の定義であり重要な性質である。そうでなければ、労働力の商品化は不可能であったのだ。

【参考文献】

マルクスの著作については、『マルクス＝エンゲルス全集』『資本論草稿集』（大月書店）を参照した。

その他の文献

アルチュセール, ルイ『マルクスのために』河野健二他訳、平凡社、1994.

グレーバー, デヴィッド『価値論—人類学からの総合視座の構築』藤倉達郎訳、以分社、2022年.

佐々木隆治『〔増補改訂版〕マルクスの物象化論：資本主義批判としての素材の思想』株式会社社会評論社、2018年.

平子友長『社会主義と現代思想』青木書店、1991年.

田畑稔『増補新版 マルクスとアソシエーション—マルクス再読の試み』新泉社、2015年.

廣松渉『廣松渉著作集 第十三巻』岩波書店、1996年.

ホネット, アクセル『物象化—承認論からのアプローチ』辰巳伸知, 宮本真也訳、法政大学出版局、2011年.

マルクーゼ, ヘルバート『初期マルクス研究：「経済学=哲学手稿」における疎外論（新装版）』良知力・池田優三訳、未来社、2000年.

望月清司『マルクス歴史理論の研究』岩波書店、1973年.

ラトゥール, ブリュノ『近代の〈物神事実〉崇拝について—ならびに「聖像衝突」』荒金直人訳、以分社、2017年.

ルカーチ, G『歴史と階級意識』平井俊彦訳、未来社、1962年.

Hegel, Georg Wilhelm Friedrich(1832), *Phänomenologie des Geistes*. (大河内泰樹による未出版の翻訳を参照した。)

10月28日(土) 14:00-14:45 【第3会場】

フリードリヒ・リストにおけるフェルアイン(*Verein*)概念の意義：西南ドイツ初期自由主義および19世紀ドイツの自然法論の視点から

李依妮¹

(京都大学大学院人間・環境学研究科 博士後期課程)

はじめに

本報告は、フリードリヒ・リスト(Friedrich List, 1789-1846)の思想を西南ドイツの初期自由主義、および19世紀ドイツの自然法論のなかに位置づける試みである。そこで、リスト思想における最重要の概念のひとつである「フェルアイン(*Verein*)」が、初期リスト(1789-1821)の思想にどのように示されたか、そしてそこには、彼のどのような問題意識が反映されているかを考察する。

リストという人物は、経済学への寄与でよく知られている。彼は一国産業の保護育成の提唱者で、経済学説史上の巨人の一人と見なされてきた。しかしリストを経済学者としてだけ分類すれば、彼をひどく誤解することになり、その思想の魅力もこうした分類で失うことになる。というのは、彼は何よりもまず法思想に馴染んだ政治的自由主義の作家だったからである。

西南ドイツの帝国直属都市ロイトリングゲンに生まれたリストは、市の参事会員、副市長、救貧病院長ともなった父のもとで育ち、民主自治の政治的環境になじみ、市がヴュルテンベルクに合併されたのちに、王国の行政官として封建的賦役・農奴制の廃止や裁判・租税・国家財政の法制化などのために尽力していた。このように、57年の人生にわたった彼の著作のほとんどは、政治的自由主義が根底となったものである。これらの著作には、隠された自然法論的かつ政治的な点、すなわち、人間は自由にフェルアインを結ぶことによって、良き生のための任意目的を達成することができるという構想があった。さらに、リスト自身は1811年の冬学期から1814年の夏学期にわたって、テュービンゲン大学の法学部において、「私法」——社会契約以前の自然状態の法——を中心として勉学し²、アウグスト・シュレーツァー(August Ludwig von

¹ li.yini.43a@st.kyoto-u.ac.jp

² Paul Gehring, *Friedrich List: Jugend- und Reifejahre* (Tübingen 1964), 29.

Schlözer, 1735-1809)、ヨハン・ヤーコブ・モーザー(Johann Jakob Moser, 1701-85)、ユストゥス・メーザー(Justus Möser, 1720-1794)の影響受け、社会契約的なフェルアインの基礎となる思想をここで形成した。

それから、1810-20年代に、リストは、ヴェルテンベルク憲法闘争、およびテュービンゲン大学の国家経済学部の講義のために、数多くの国家・憲法・市民自治に関する重要な論考を執筆した。ただし、それらの論考のほとんどは、リストが生きているあいだに出版されず、ようやく『リスト全集』の出版を機に、はじめて知られるようになった。実際、この諸考察に示された、これらのリストの論考は、いわゆる「19世紀ドイツの自然法論」の構想によって特徴づけられる。そこから、同時代のカール・フォン・ロテック(Carl von Rotteck, 1775-1840)のゲマインデ論ないしロベルト・フォン・モール(Robert v. Mohl, 1799-1875)の国家学との共通点が多々みえ、西南ドイツの初期政治的自由主義の思想史に位置付けられうる。

1. 問題の所在

近年、リスト研究において、その伝記的研究が多数出版され、思想家でありながら、諸々の社会活動に従事しており、著作のみならず数多くの新聞・雑誌を創刊し編集していた、というリストの多面性が知られるようになった³。ところが、伝記的研究の増加に比べて、彼の思想に踏み込む研究は十分に蓄積されてくるに至っておらず、両者のアンバランスの状況になりつつある⁴。なかんずく、本報告の対象である初期リストは、すでに古典的な先行研究であるゲーリングのリスト伝⁵によりその思想形成の個人史的背景が明確にされ、その思想の重要性が確認されているにもかかわらず、国家・

³ リストに関する伝記的研究は、すでに『リスト全集』が編集される時代からはじまり、とりわけ Friedrich Lenz, *Friedrich List: der Mann und das Werk* (München und Berlin 1936); Wilhelm Notz, *Friedrich List in Amerika*, in: Bernhard Harms(Hrsg.), *Weltwirtschaftliches Archiv: Zeitschrift des Instituts für Weltwirtschaft und Seeverkehr an der Universität Kiel*, 21.Bd., H.2(Jena 1925), S. 199-265. がここで挙げられる。近年では、Eugen Wendler, *Friedrich List (1789-1846): Ein Ökonom mit Weitblick und sozialer Verantwortung* (Reutlingen 2013). をはじめとする、ヴェンドラーによる多くの伝記研究が注目されている。そのうえ、*Reutlinger Geschichtsblätter*, Neue Folge Nr. 52 (Reutlingen 2014); *Reutlinger Geschichtsblätter*, Neue Folge Nr. 53 (Reutlingen 2015) に収録されている複数の伝記研究の論文も注目すべきである。日本では、諸田實[2003]『フリードリヒ・リストと彼の時代——国民経済学の成立』有斐閣をはじめとする諸田の諸研究、および柳澤治[2021]『転換期ドイツの経済思想——経済史の観点から』が挙げられる。

⁴ なお、最近欧米では、リストの思想を同時代の思想のパラダイムに位置づける研究が多くみられる(たとえば、Stefano Spalletti, *A Comparative Analysis of the Relationship Between Friedrich List and French and Italian Culture*, in: Riccardo Soliani(Ed.), *Economic Thought and Institutional Change in France and Italy 1789-1914*(Springer 2017), 99-114; David Todd, *Free Trade and its Enemies in France 1814-1851*(Cambridge 2015); Eugen Wendler, *Die Denkart von Friedrich List: „Wider den Herrendünkel“ in Wirtschaft und Gesellschaft* (Reutlingen 2022).)が、本報告は、リストの思想を19世紀の西南ドイツ自由主義・自然法論において考察することを目指すために、フランス思想ないし初期社会主義とリスト思想の関係という最近の研究動向については、論じないことにする。

⁵ Gehring[1964].

憲法・自治をめぐるその思想を解説し分析する試みは十分になされていない。

確かに、早くも小林昇が、初期リストの政治思想をレンツ (Friedrich Lenz) の先駆的なリスト伝にもとづいて検討していた。そこで小林は、1820 年以前の初期リストは独自の思想を有することを確認した⁶うえて、その思想は「鮮明な啓蒙主義的合理主義の色彩を持っている」⁷ことを提起した。しかし、小林は「リストの筆を執ったものは、憲法の本質論ではなく、むしろすべてが国家行政論、しかも多くは地方自治体の行政論なのである」⁸と述べて、「憲法の本質論」、さらには国家の本質をめぐる初期リストの議論を見過ごした。なお、小林は初期リストの政治思想が晩年の『農地制度論』に一貫しこの『農地制度論』を「血と土」の起源とした⁹結果、リスト思想にある「鮮明な啓蒙主義的合理主義の色彩」を確認しても、リストの「自由」は、ドイツ民族の歴史のなかに、一層深くかつ遠い源を持つ。[...] ゲルマン民族がその歴史の始めから有していた、共同生活における自由の開花なのである」¹⁰と、飛躍した解釈を行い、初期リストの政治思想に社会契約論的な性格を確認するものの、これはリストにとって「一面的・便益的な説明」¹¹であると片付けてしまった。

もちろん、このような小林の解説に対して異議がないわけでもなく、すでに、高柳良治により「立ち入れた検討はまだ見られないように思われる」¹²として、小林昇のリストの諸論説に対する文献学的な解説の不十分さを指摘している。そして、原田哲史は、リストの思想を「ナチスと繋ぎ合わせることは、慎重にしなければならないであろう。あえていえば、誤解を招く過言である」¹³として、リスト思想をドイツ・ナチズムと関連して解釈する小林の研究の問題点を示しており、そこには「リストの民主主義的な側面を等閑視していることが決定的な問題である」¹⁴と主張した。もっとも、報告者自身は、すでに 2022 年度の経済学史学会の関西部会において、リストの論説「農地制度、零細経営、国外移住」(*Die Agrarverfassung, die Zwergökonomie und die Auswanderung*, 1842)——つまり上記の小林昇により和訳され、『農地制度論』という

⁶ 小林昇[1978a]『小林昇経済学史著作集VI フリードリッヒ・リスト研究(1)』未来社, 241-42.

⁷ Ebd, 250. なお 244-45 も参照。

⁸ Ebd, 242. なお、欧米でも、最近欧米でも、たとえば Georg Eckert, *In the Heyday of Cameralism: The State of Württemberg, 1781-1819*, in: *History of Political Economy*(2021) 53(2):179-211. のように、リストの思想を行政論的なものとして同時代のカメラリズムにおいて位置づける研究がみられるが、この点について、本報告ではまた具体的に議論する予定である。

⁹ Ebd, 264; 270-71. なお小林昇[1978b]『小林昇経済学史著作集VII フリードリッヒ・リスト研究(2)』未来社, 67-100, とりわけ 93-99 も参照。

¹⁰ 小林[1978a], 255.

¹¹ Ebd, 252.

¹² 高柳良治[2015]『ヘーゲルの社会経済思想』こぶし書房, 141.

¹³ 原田哲史[2020]『19 世紀前半のドイツ経済思想——ドイツ古典派, ロマン主義, フリードリヒ・リスト』ミネルヴァ書房, 252.

¹⁴ Ebd, 279.

タイトルにされた論説——の執筆意図が、19 世紀前半の西南ドイツでおきた著しい貧困・移住問題の対策にある、ということを明らかにしている。これを踏まえれば、「この国家市民をつくり出すためには『農地制度』におけるような農場制度が必要であるとするならば、農場制度こそ国家組織の基礎でなくてはならないのであろう」¹⁵という小林の解釈に対する再検討の必要性も現れてくる。

ただし、上記の高柳の先行研究はヘーゲルとの比較で「青年リストのコーポラツィオン論をスケッチする」ことにとどまり、リスト思想それ自体を読み解く作業を行っていない。一方、原田は「リストの民主主義的な側面」を示したとはいえ、リストの著『経済学の国民的体系』と論説「農地制度、零細経営、国外移住」しか検討せず、リストの民主主義と深くかかわっている彼の初期の論説を考察していない。もっとも、「憲法の本質論ではなく」という小林の主張に対しては、両氏とも応答していない。

一方、片桐稔晴が、Gehring の研究を重要視し、それに基づいて初期リストの諸論説を概観的に考察した。そこで片桐は、初期リストの思想における憲法論の意義を確認しており¹⁶、フェルアイン(Verein)と市民自治に関する主張は、リストとロテック(Karl Wenzeslaus Rodecker von Rotteck, 1775-1840)と「基本的に一致している」¹⁷という重大な結論に到達した。しかし、「リストの経済理論が「国内市場形成の理論」として展開されたとする松田智雄氏の研究成果を踏まえながら、この「国内市場形成の理論」を自治・分権思想との密接な関係の中で再検討する」¹⁸を目指す片桐は、この到達点から先に進むことはなく、フェルアイン(Verein)と市民自治の初期リスト思想の意義も、国内市場形成論というアプローチのなかで不明確になってしまった。

以上より、初期リストの思想研究をめぐっては、その思想自体に対する徹底的な解読が不十分である。のみならず、次のこともまた問題となる。つまり、リストの思想形成に関連する外的な歴史的背景、なかんずく、西南ドイツの政治的自由主義というリストの生きている時代の思想史的背景とリスト思想の関連性という考察が不十分だ、ということである。詳しく言えば、以下のとおりである

1975 年、ロタル・ガル(Lothar Gall)が論文「自由主義と「市民社会」——ドイツにおける自由主義運動の特質と発展について」¹⁹ を公刊した。この論文をきっかけ

¹⁵ 小林[1978a], 248.

¹⁶ 片桐稔晴[2015]『F・リスト研究 自治・分権思想と経済学』中央大学出版部, 37-55; 68-75.

¹⁷ Ebd., 53. なお 51-4 も参照。

¹⁸ 片桐[2015], 525.

¹⁹ この論文は現在では、Lothar Gall, Liberalismus und „bürgerliche Gesellschaft“. Zu Charakter und Entwicklung der liberalen Bewegung in Deutschland, in: Dieter Hein, Andreas Schulz, Eckhardt Treichel (Hg.), *Lothar Gall. Bürgertum, liberale Bewegung und Nation* (München 1996), 99-125 に所収。(近

として、従来のドイツ自由主義研究に新しい視点・アプローチが導入されることになった。ガルの研究を継承的に発展したのは、ヴォルフガング・シーダー (Wolfgang Schieder) とディーター・ランゲヴィーシェ (Dieter Langewiesche) である。とりわけ、ランゲヴィーシェは、ドイツ自由主義の地域性を何より重視しているうえに、ヘーゲル＝マルクスが批判した、資本主義市場に根ざす「ブルジョワ的自由主義」と区別して、18 世紀末から 19 世紀前半に盛んであった「市民的自由主義」——つまり、「政治的自由主義」——を提起し、「ブルジョワ的自由主義」ないし「ブルジョワ社会」とは異なる歴史的な社会と思想の意義が強調された²⁰。それは西南ドイツ初期自由主義の意義を再発見するきっかけとなる。

しかし、ガル＝ランゲヴィーシェの提起を契機にしてドイツの社会史、政治思想史、自然法論史分野から多くの重要な研究成果が現れたにもかかわらず、今日に至ってもなお、なかんずく報告者が研究活動を行っている経済思想史領域においては、これらの諸成果が十分に取り入れられておらず、本稿の主な対象であるリストの思想をめぐる前記の諸先行研究もこの点が欠けている。さらに、こうした西南ドイツの初期自然法論・政治的自由主義を注目している木村周市朗も「西南ドイツ、とりわけヴェルテンベルクは、ヘーゲルとフリードリヒ・リストとモールの故国として、身分制的隘陋の温床とも、初期立憲主義に担った市民的自由主義の舞台となったのである」²¹といい、リスト思想の背景に、ドイツ初期自然法論および西南ドイツ初期自由主義という思想的潮流があることをしたが、リスト思想をそこに位置付けることはしなかった。

西南ドイツ初期自由主義は何よりもまず政治的運動——リストが深くかかわっていた「ヴェルテンベルク憲法闘争」はその運動の一環である——で、フェルアイン・自由をめぐる運動であり、そこで構想された社会像は、政治的自由の社会であり、「私法」——つまり「自然法論」——の解釈と緊密に関わっている。けっして、リストにとっての「市民社会」は、けっしてヘーゲルの考える「欲求の体系」である「経済社会」ではなかった。初期リストの思想は、まさしくこのような背景において形成する。

2. 本報告の内容

藤潤三・丸島宏太訳「自由主義と「市民運動」——ドイツにおける自由主義運動の特質と発展について」, 『社会科学論集(23)』, 263-310, 1992.)

²⁰ Dieter Langewiesche, *Gesellschafts- und verfassungspolitische Handlungsbedingungen und Zielvorstellungen europäischer Liberaler in den Revolutionen von 1848*, in: Wolfgang Schieder (Hg.), *Liberalismus in der Gesellschaft des deutschen Vormärz* (Göttingen 1983), 341-362. なお Dieter Langewiesche, *Liberalismus und Bürgertum in Europa*, in: Jürgen Kocka (Hg.), *Bürgertum im 19. Jahrhundert. Deutschland im europäischen Vergleich* (Göttingen 1988), 240-77 も参照。

²¹ 木村周市朗 [2000] 『ドイツ福祉国家思想史』未来社, 184. なおそのリストの思想と「大衆貧困 (Pauperismus)」という 19 世紀前半ドイツの社会問題の関係を論じた節(246-86)も参照。

以上で、本報告は、上記の研究史的背景を踏まえ、リストの思想の根底にある政治的自由主義および彼にとっての「フェルアイン」の重要性を示す。具体的には、初期リストの論考、「ヴェルテンベルクの政府についての考察」(*Gedenken über die württembergische Staatsregierung*, 1816)、「ヴェルテンベルク憲法論」(*Über die Württembergische Verfassung*, 1818)、「ヴェルテンベルクの国家学と国家実践の概説」(*Die Staatskunde und Staatspraxis Württembergs im Grundriß*, 1818)、「コルポラツィオンの憲法と行政」(*Über die Verfassung und Verwaltung der Korporationen*, 1818)、およびリストが企画し、ロテックとヴェルカー(Carl Theodor Georg Philipp Welcker, 1790-1869)が編集した『国家事典』(*Das Staats-Lexikon*)を解説対象とする。

そこで、本報告は5つの部分にわけて行っていきたい。

第一に、初期リストの個人史の検討を通じて、その思想の土台となる政治的自由主義の構想と自然法論的な考え方が、すでにテュービンゲン大学法学部時代にリストのなかで形成される、ということ具体的に明らかにする。なかんずく、ここでは、シュレーツァー、モーザー、メーザーのみならず、ルソーからの影響も示し、ドイツ初期自然法論とフランス啓蒙思想の受容という初期リストの思想形成の経路を明確にする。

そして、第二部分では、まずリストにおいて「ゲマインデ(Gemeinde)」と「ゲゼルシャフト(Gesellschaft)」と「フェルアイン(Verein)」が同義的に使われることは明確にする。そのうえ、パターナリズムを批判しながら、国家と個人の法関係を考察するリストの思想を解説する。とりわけ、彼が「ゲマインデ=コルポラツィオン(Gemeindekorporationen)」という一見保守的な概念を「倫理的人格(moralische Person)」と解釈しなおすことによって、人民主権・市民自治をめぐる国家と社会と個人の間を主張し追求することを証明する。

さらに、第三部分では、これまでの議論を踏まえ、初期リスト思想における憲法の本質の考え方を明確にする。また第四に、民主自治の揺籃とみなしている点に着目し、そのリストの構想とその独自性をロテックと比較しながら明らかにする。

最後に、本報告で論ずる初期リストの政治的自由主義と自然法論的な考え方が、リスト思想全体の通奏低音をなすことを提起する。とりわけ、リストの思想の背後には、自然法論に基づく人間同士の結社の自由という構想があり、これは後年のリストにおいて、「諸個人の無力さを可能なかぎり補う共同互助」という社会的なかたちで展開されており、なかんずく、当時西南ドイツの「大衆貧困・国外移住」という深刻な社会問題に直面して、現れる移住者の互助団体と労働者の教育アカデミーというリストの構想に通底する、ということを示唆する。

(参考文献リストは当日に配布します)

アナキズムとデモクラシーはどのように衝突するか

松尾 隆佑 (宮崎大学)

1 序論

アナキズムという思想や運動（あるいは生き方）を無支配の追求として理解する場合、当然のことながら、拒絶される対象は決して国家による支配だけではない。市場、中間団体、家父長制、宗教、慣習、その他の何がもたらす支配であれ、アナキズムとの調和は不可能である¹。このように考えることは、特定形式の分化・分割が生じた社会にのみ支配を見出すピエール・クラストルの（あるいはミゲル・アバンスールの）ような立場に対する批判を導くだろう²。支配の意味を狭く解せば、支配のない状態（アナキー）をさまざまな場に見つけやすくなる。そこで実際に差別や抑圧を経験している人の有無とは無関係に、である。ところが無支配の追求としてのアナキズムと食い違うクラストル型の把握は、アナキストやアナキズムに親和的な——森政稔が「アナキズム的」と呼ぶ³——考えを抱く人びとのあいだにも、広く浸潤している。もし国家に象徴されるヒエラルキーを退けて人間集団を水平化することが支配の消滅と直結しているという想定 of 妥当性が疑われなければ、一見すると水平的な関係においても生じうる支配を除くべき害悪と捉えられるアナキズムの特長は、見失われてしまうかもしれない。

さて、クラストルの影響も受けたデヴィッド・グレーバーの『民主主義の非西洋起源について』における所論を、アラン・カイエは次のように評した。「彼の議論は——そしてその力強さのすべては——、民主主義とアナキーとは同じものなのだとい

¹ ルース・キンナは、支配という概念を次のように説明している。「支配とは、ヒエラルキー——ピラミッド構造、一方的な命令、縦の指令系統——に、そして経済的文化的資源を入手することが公平でない状態に埋め込まれ、放射される力のようなものと考えられる。支配はまた、習慣や力、操作によってもたらされるある種の不自由ともいえる。支配は特権とも結びついており、地位や労せずして得た優位、たとえば白人であるとか、男性であるとか、身体能力が高いということによって行使される社会的な力の形で現れる。そしてこれを支配と感じる側は、優位な条件に当てはまらず、かつ、侵害された個人である」。Ruth Kinna, *The Government of No One: The Theory and Practice of Anarchism*, Pelican, 2019, pp. 59–60. 米山裕子訳『アナキズムの歴史—支配に抗する思想と運動』河出書房新社、2020年、66頁。

² ピエール・クラストル『国家をもたぬよう社会は努めてきた—クラストルは語る』酒井隆史訳、洛北出版、2021年、30–33、44–46頁。同書、21–22、146–149頁も参照。本報告は、アバンスールがクラストルと対置させて「俗流フーコー主義」と呼ぶ立場を支持する。

³ 森政稔『アナキズム—政治思想史的考察』作品社、2023年。

う主張を、全面的に引き受け、大っぴらに掲げる姿勢の帰結であり、要するに、権力と強制の拒絶という姿勢の帰結である」⁴。グレーバーほどの明け透けさはなくとも、制度化されたリベラルなデモクラシーに対する不満から、よりラディカルな「真のデモクラシー」への関心に媒介されて「アナキズム的なもの」に接近する動きは、現代において珍しいものではない⁵。

しかしジョージ・ウドコックは、「アナキズムを民主主義の極端な形態とみなすほど、アナキズムの概念で真実から遠いものはない」と述べていた⁶。確かに、リベラルとラディカル／イリベラルで解釈は違うにせよ、ともかく人民による統治や支配を意味するはずの democracy が、無支配を追求する anarchism と合致するものだろうか。本報告は、この違和感を頼りにデモクラシーとアナキズムそれぞれの観点から検討を行い、両者が不和となるいくつかの場面を浮かび上がらせることで、異なる立場の混同に注意を促したい⁷。

2 デモクラシーから見たアナキズム

まずデモクラシー側から考えてみよう。市民間の集会的な意思決定を支える手続的価値（たとえば基本的諸自由の保障、政治的平等の確保、公共的熟議の促進など）に重きを置くリベラルなデモクラシーは、こうした手続的価値を必ずしも尊重しない形態の直接行動を肯定する政治的アナキズムを許容しない。リベラル・デモクラシーが肯定できるのは、手続的価値を尊重する穏当な直接行動や、公共性や非暴力性など一定の要件を満たす市民的不服従だけである⁸。価値の多元性を前提とするリベラルにとって、フォーマルな法制度に体现された手続的価値を軽視するような直接行動は、

⁴ デヴィッド・グレーバー『民主主義の非西洋起源について—「あいだ」の空間の民主主義』片岡大右訳、以文社、2020年、136頁。

⁵ たとえば以下を参照。ミゲル・アバンスール『国家に抗するデモクラシー—マルクスとマキアヴェリアン・モーメント』松葉類他訳、法政大学出版局、2020年。グレーバーは、マルクス主義者にとっての「真のデモクラシー」をアナキストにとっての直接デモクラシーと同一視している。David Graeber, *The Democracy Project: A History, a Crisis, a Movement*, Penguin Books, 2014, p. 21. 木下ちがや他訳『デモクラシー・プロジェクト—オキュパイ運動・直接民主主義・集会的想像力』航思社、2015年、41頁。

⁶ George Woodcock, *Anarchism: A History of Libertarian Ideas and Movements*, University of Toronto Press, 2009, p. 30. 白井厚訳『アナキズム 1 思想篇』紀伊國屋書店、1968年、32頁。

⁷ 本報告は自由市場を信奉する右派的な思潮もアナキズムの一部だと理解しているが、デモクラシーに（両義的ながら）大きな関心を寄せるのは左派的なアナキズムであるため、以下では主に左派アナキズムを念頭に置いて議論する。

⁸ William E. Scheuerman, *Civil Disobedience*, Polity, 2018. 森達也監訳『市民的不服従』人文書院、2022年。山本啓介「哲学的アナキズムと市民的不服従—A. J. シモンズの場合」『一橋法学』20巻2号、2021年7月、453–489頁。

異なる見解を抱く他の市民に対する敬意を欠いた不当な行いと映る⁹。また、アナキズムを短絡的に暴力と結びつけるべきでないとしても¹⁰、政治的アナキストが政府機関や私有財産に対して行いうる公然たる攻撃は、リベラル・デモクラシーの擁護者から許容しがたい暴力と見なされやすい。

ただし、デモクラシーをラディカル／イリベラルに解釈すれば、政治的アナキズムとの緊張は緩和される。他者の基本的諸自由や市民間の政治的平等、異なる見解を抱く相手との公共的熟議などを尊重しない直接行動が認められる余地も生じるだろう。歴史的にはファシズムや共産主義が、現代的にはポピュリズムが、こうした解釈の可能性と（陰惨な）帰結を示している。ラディカル／イリベラルなデモクラシー解釈と「アナキズム的なもの」は確かに関係が近く、たとえばデモクラシーを永遠の蜂起という運動として捉えるアバンスールは、その究極的な目的において支配・被支配関係の消滅を見通している¹¹。だが、機構ではなく運動として捉えたとしても、何らかの「人民」に主権を握らせようとするデモクラシーが、「人民」の内外への支配を伴うことは避けられない¹²。デモクラシーでは「人民」が「人民でないもの」を支配しようとするし、「人民」の自己統治という擬制とともに「人民」内部の支配・被支配関係が生まれるだろう¹³。こう言ってもよい。「真のデモクラシー」を掲げる勢力が撤廃しようとするのは特定形式の支配であり、支配一般ではない。「真のデモクラシー」とアナキーを同一視してしまえば、前者に残る支配を見過ごさないだろうか。「真のデモクラシー」を唱える者にとって、それを無支配の展望と結び付けて魅力的に描く

⁹ Scheuerman, *op. cit.*, pp. 90–91. 邦訳、155–156 頁。各人が重視する価値を守るためなら勝手に行動してよいと考える「共通善アナキズム」がリベラル・デモクラシーと相容れないことについて、以下を参照。Waheed Hussain, “Is Ethical Consumerism an Impermissible Form of Vigilantism?” *Philosophy & Public Affairs*, Vol. 40, No. 2, pp. 111–143, 2012.

¹⁰ An Anarchist FAQ, “A.2.18 Do anarchists support terrorism?” <<https://www.anarchistfaq.org/afaq/sectionA.html#seca218>>. アナキズム FAQ 編集コレクション編『アナキズム読本』森川莫人他訳、『アナキズム』誌編集委員会、2006年、104–112 頁。

¹¹ アバンスール前掲書、3 頁。

¹² グレーバーは、「人民」による主権の行使を求める左右の勢力がいずれも暴力に帰着せざるをえないことを指摘している。David Graeber, “There Never Was a West: Or, Democracy Emerges from the Spaces in Between,” in *Possibilities: Essays on Hierarchy, Rebellion and Desire*, AK Press, 2007, pp. 366–367. グレーバー前掲『民主主義の非西洋起源について』、120–121 頁。

¹³ グレーバーは、democracy が意味するのは「民衆 (demos) の「kratos (force=力)」であって「archos (rule=統治)」ではない」、という興味深い理解を示している。だがそうだとすれば、aristocracy や autocracy も統治を意味しないことになってしまわないだろうか。David Graeber, *Fragments of an Anarchist Anthropology*, Prickly Paradigm Press, 2004, p. 91. 高祖岩三郎訳『アナキスト人類学のための断章』以文社、2006年、156 頁。

ことは益がある。しかし、支配一般を排除しようとするアナーキズムにとってはどうか。

この点は後に改めて述べることにして、デモクラシー側から見て取れるもう一つの摩擦を示しておきたい。すなわち、上記の手続的価値を尊重することが各市民を拘束する諸決定に規範的な正統性を伴わせると想定するリベラル・デモクラシーは、民主的な諸制度の下でも個々の市民は必ずしも法政策一般に服従する責務を負わないと考える哲学的アナーキズムとの対決を迫られる。哲学的アナーキズムは、遵法義務など、特定の国家に対して生じる政治的責務を国民一般が負うという想定を認めず、個々の国民から同意を得ることなく命令や強制を行う国家はいずれも正統性（服従を要求できる権利）を持たないと主張する¹⁴。現存するどのような国家も、すべての国民から明示的・自発的な同意を得て権力を行使しているわけではないから、哲学的アナーキズムに基づけば、リベラルかつ民主的な政府であっても、その権威は（少なくとも一般的には）否定されることになる。したがって、市民的不服従を含む幅広い非制度的な政治活動も肯定されやすい。哲学的アナーキズムの懐疑は、リベラル・デモクラシーの擁護者でも正面から受け止めることはできる¹⁵。とはいえ実際は、反発するリベラルが少なくないだろう。そしてラディカルも多くも、「人民」による統治の正統性を確信して、哲学的アナーキストの見解を退けようとするのではなかろうか。

3 アナーキズムから見たデモクラシー

反対にアナーキズム側から述べるなら、特定集団による支配を持続させる蓋然性が高い選挙型の代表制デモクラシーは容認できないと言える¹⁶。これは、政治的アナーキストがリベラルな手続的価値を尊重しない直接行動に訴える理由の一部を構成するだろう。ほとんどのアナーキストは、著しい経済社会的不平等を温存するリベラル・デモクラシーや、体のいいエリート支配の側面を持つ代表制デモクラシーを、厳しく批判してきた¹⁷。アナーキズムの伝統では、集権型・ヒエラルキー型の秩序に対抗するかたちで分権型・ネットワーク型の秩序が志向されてきたし、自治・自主管理が、具体的には命令委任を伴う評議会など直接制デモクラシーに類する意思決定プロセスが支

¹⁴ 瀧川裕英『国家の哲学—政治的責務から地球共和国へ』東京大学出版会、2017年、4-5、192-196頁。鈴木正彦『リベラリズムと市民的不服従』慶應義塾大学出版会、2008年、5章。

¹⁵ 鈴木前掲書、134-137頁。

¹⁶ 本報告では紙幅の都合上、抽選型の代表制は考慮せずに議論を進める。

¹⁷ アナーキストがリベラル・デモクラシーや代表制に向けてきた批判については、以下を参照。Kinna, *op. cit.*, pp. 224-228. 邦訳、229-232頁。

持されてきた¹⁸。

もっとも、直接制のうちで多数決方式とコンセンサス方式のどちらを用いるべきかという問いの答えは、アナーキズム内部でも論争的である。この問いに関して本報告は、直接制に基づけば支配なき秩序をもたらせるとは限らないという点を強調したい。直接制の下でも多数決を用いると少数派は多数派に服従することを余儀なくされるし、コンセンサスが求められると少数派への圧力を通じた虚構の全員一致が築かれやすいため¹⁹、特定個人が支配にさらされる恐れを体系的に解消することは難しいからである。

アナキストでも直接制における投票を肯定する者は少なくない。水平的な組織内での票決に基づく決定の拘束力はヒエラルキーにおける権力とは異なるもので、いつでも組織を離れられる少数派は多数派に服従する責務を負わないから、決定が強制されるわけではないと言われている²⁰。だが、多様性を抱える集団内で多数決による意思決定を行うことは固定的な少数派を生み出しやすい。離脱の自由がある限りは特定の人びとが決定権を握りつづけてもよいと考えられるなら、企業のようなヒエラルキー型の組織さえ肯定できてしまうだろう²¹。多数決方式では支配の発生を避けることができない。

他方、マレイ・ブクチンが主張したように、コンセンサス方式も多くの課題を抱えている²²。全員一致を決定の条件にすることは、少数派に事実上の拒否権を与えるためにかえって平等を脅かすと同時に、円滑な決定を行うための圧力や脅迫が水面下で生じやすいからである。少数派が意見を述べたり決議に参加したりすることが妨げられるかもしれないし、集団が機能しなくならないように意見の差異を強調することが控えられ、少数派は沈黙してしまうかもしれない。集団の規模が大きくなるほど、こうした懸念は強まる。

また、ジョー・フリーマンが提起した「構造なき専制」の可能性も絶えずつきまと

¹⁸ 近年のロジャヴァ革命でも評議会制度が建設された。ミヒャエル・クナップ他『女たちの中東 ロジャヴァの革命—民主的自治とジェンダーの平等』山梨彰訳、青土社、2020年。

¹⁹ David Miller, *Anarchism*, Dent, 1984, p. 20.

²⁰ An Anarchist FAQ, “A.2.11 Why are most anarchists in favour of direct democracy?” <<https://www.anarchistfaq.org/afaq/sectionA.html#seca211>>. 邦訳、70–76頁。

²¹ 以下を参照。Elizabeth Anderson, *Private Government: How Employers Rule Our Lives (and Why We Don't Talk about It)*, Princeton University Press, 2017, p. 55.

²² Murray Bookchin, “What is Communalism? The Democratic Dimension of Anarchism,” *Democracy & Nature*, Vol. 3, No. 2, 1995, pp. 1–17, available at: <https://democracynature.org/vol3/bookchin_communalism.htm>. 以下も参照。An Anarchist FAQ, “A.2.12 Is consensus an alternative to direct democracy?” <<https://www.anarchistfaq.org/afaq/sectionA.html#seca212>>. 邦訳、76–78頁。Kinna, *op. cit.*, pp. 232–233. 邦訳、237–238頁。Graeber, *The Democracy Project*, p. 195. 邦訳、231頁。

う²³。水平的な集団では、明確な構造や公式の指導者が不在であるゆえに、人種やジェンダーなどの属性、専門性、経験、注目されやすさなどが発言力・影響力の差を生んでしまい、特定の人びとに事実上の権力が集まりやすい。さらに、インフォーマルな慣行に基づく意思決定は透明性やアカウンタビリティが不足する。こうした問題に対処しようとしてルールの整備を図ることはヒエラルキーへの接近を招きかねないし、平等を確保しつつコンセンサスを追求することは意思決定プロセスを複雑化させて、行き過ぎた構造化による「アナーキーの官僚制」を生んでしまうかもしれない²⁴。それは、かえって平等な参加を阻むだろう。

したがってコンセンサス方式に基づく直接制が十分に可能だとしても、それは同じ場で支配が生じていないことを直ちに意味するわけではない。水平的集団における構成員間の権力の偏りを抑制するために期待されるのは、主にインフォーマルな規範や組織文化である²⁵。これらは個々人に有徳な行動を促すもので、支配の発生を防ぐ手立てとしての実効性は限られている。特定の間人像に沿った行動を強いることになる効果や、有徳な行動をしやすい人物に事実上の権力が集まる傾向も排除しがたいだろう。制度的な支配を拒否する以上は、非制度的な支配を体系的に制御できる手段は存在しないのである。

結局のところ、直接デモクラシーの徹底をアナーキーと見なすことはできない。ブックチンやフリーマンの議論はよく知られており、グレーバーも明示的に触れている。そのためか、グレーバーは状況次第で多数決を用いる可能性を排除しないし、完全な全員一致を求めているわけでもなく、一定の不合意が残る事態を想定している²⁶。彼の主張は、すべての人が自分の意見を考慮されたと感じられる（ために賛同できない決定も受け容れる）ように、コンセンサス形成に向けた熟議を徹底すべきだということに尽きており、デモクラシーをできるだけ多数の合意を得る熟議プロセスとして捉えるものである²⁷。本報告はこうした考えを支持可能だが、熟議や合意の努力を無支配の

²³ Jo Freeman, "The Tyranny of Structurelessness," *Berkeley Journal of Sociology*, Vol. 17, pp. 151–164, 1972–73, available at: <<https://www.jofreeman.com/joreen/tyranny.htm>>. 以下も参照。安藤丈将「社会運動における日常の政治」田村哲樹編『日常生活と政治—国家中心的政治像の再検討』岩波書店、2019年、2章。Graeber, *The Democracy Project*, p. 221. 邦訳、261頁。

²⁴ Darcy K. Leach, "Culture and the Structure of Tyrannylessness," *The Sociological Quarterly*, Vol. 54, No. 2, pp. 181–191, 2013. 福森憲一郎「OWS運動における米国政治への不信の表明」『法学紀要』64巻、2023年3月、53–79頁。

²⁵ Leach, *op. cit.*

²⁶ Graeber, *The Democracy Project*, pp. 205, 212, 216–217. 邦訳、243、250、256頁。

²⁷ Graeber, *The Democracy Project*, pp. 186, 211–212, 224. 邦訳、221、249–250、264–265頁。Graeber, "There Never Was a West," pp. 341–342. 邦訳、46頁。

達成へと短絡させることは支持できない。

グレーバーは、少数派に多数派への服従を迫る強制力が存在しない場合には、票決ではなくコンセンサスによる意思決定が追求されると強調する²⁸。つまり彼におけるコンセンサス型デモクラシーとアナキーの同一視は、物理的強制力の不在と無支配を同一視するクラストルと同様の視座に支えられていた²⁹。その結果、意思決定プロセスで発生しうる権力の偏在や抑圧・脅迫、あるいは非物理的な強制力を軽視しているように思える。物理的強制力に基礎付けられた支配へと関心を傾けるクラストルやグレーバーは、非国家的秩序を論じながら国家中心的（反フーコー的）な政治観を描き直したと言え、うがち過ぎだろうか³⁰。

4 結論

本報告は、アナキズムとデモクラシーが衝突する四通りの局面を示した。第一に、市民間の集合的意思決定を支える手続的価値に重きを置くリベラル・デモクラシーは、こうした手続的価値を必ずしも尊重しない政治的アナキズムを許容しない。第二に、手続的価値の尊重が各市民を拘束する諸決定に正統性を伴わせると想定するリベラルは、民主的国家でも市民は必ずしも法政策一般に服従する責務を負わないとする哲学的アナキズムと対立しうる。第三に、アナキズムは特定集団による支配を持続させる蓋然性が高い選挙型の代表制デモクラシーを容認しない。第四に、直接制デモクラシーであっても、多数決方式は固定的な少数派を生み出しやすく、コンセンサス方式は少数派への圧力や事実上のヒエラルキーを生み出しうるため、特定個人が支配にさらされる恐れを体系的に解消できない。

アナキズムが権威主義よりデモクラシーを、代表制より直接制を肯定的に評価することは確かだが、よく機能する直接制においても支配は存在しうる。「真のデモクラシー」やコンセンサス志向の直接制がアナキーに等しいと考えることは、どんな関係にも潜みうる支配を排撃するアナキズム固有の立脚点を曖昧にしてしまうだろう。水平的な人間集団における支配なき結合関係が成立する可能性は、本報告も否定

²⁸ Graeber, *The Democracy Project*, p. 185. 邦訳、219 頁。Graeber, “There Never Was a West,” pp. 341, 355. 邦訳、45、87 頁。

²⁹ Graeber, *The Democracy Project*, p. 188. 邦訳、222 頁。

³⁰ クラストルは、「未開社会における子どもに対する父親の「権力」、妻もしくは複数の妻に対する夫の権力は、わたしが国家の本質、国家機構の本質とみる権力関係とはかかわりがありません」と述べた。クラストル前掲書、46 頁。国家なき社会にも存在する支配について、同書、223–224、242 頁も参照。関連するイェンス・カストナーによるグレーバー批判について、以下を参照。田中ひかる「女性の解放とアナキズム—エマ・ゴールドマン、伊藤野枝、そしてロジャヴァ革命に焦点を当てて」『大原社会問題研究所雑誌』759 号、2022 年 1 月、22–35 頁。

しない。もとより「階層秩序なき相互性を具現化した非公式の協力、調整、行動の様々な形態は、多くの人びとが日常的に経験している」し、こういった「アナキスト的な相互性の経験」はいつでもどこにでも現われる³¹。だが肝要なのは、これら「非公式かつ一時的な協調のネットワーク」でも時に支配は形成されうるという認識である。そしてアナーキズムは、国家なき秩序の存立可能性を大きく見積もるあまり、国家なき支配の発生可能性を過小に見積もってはならない。

人民による支配を追求するデモクラシーと支配の解消を追求するアナーキズムは、そもそも中核的な関心が異なる³²。アナーキズムの意義を最大限認めるためには、抵抗の思想と統治の思想の両面を持つデモクラシーとの違いを明確にすることが適切である。そしてアナーキズムは、抵抗の思想にとどまりデモクラシーを批判しつづけることによって、結果的にデモクラシーの健全さを保つ手助けをなしうるのかもしれない。

*本報告は JSPS 科研費 22K13335 および 22K01310 の助成を受けた研究成果の一部である。

³¹ James C. Scott, *Two Cheers for Anarchism: Six Easy Pieces on Autonomy, Dignity, and Meaningful Work and Play*, Princeton University Press, 2012, p. xxi. 清水展他訳『実践 日々のアナキズム—世界に抗う土着の秩序の作り方』岩波書店、2017年、xix–xx 頁。

³² ウドコックは言う。「民主主義は、人民の主権を擁護する。アナキズムは、個人の主権を擁護する。これは、自動的に、アナキストたちが民主主義の形式と見解の多くを否定することを意味する」。Woodcock, *op. cit.*, p. 30. 邦訳、32 頁。以下も参照。Andrew Vincent, *Modern Political Ideologies*, 3rd ed., Wiley-Blackwell, 2010, p. 133. 重森臣広監訳『現代の政治イデオロギー』昭和堂、1998年、186 頁。鈴木前掲書、5–6 頁。瀧川前掲書、193 頁。

10月28日(土) 14:00-14:45 【第5会場】

「新しい時代のための新たな批判理論」を目指して：ウエンディ・ブラウンの新自由主義批判を『啓蒙の弁証法』から読み解く (1)

藤本ヨシタカ (立命館大学衣笠総合研究機構 客員研究員)

1. 背景と目的

本報告の目的は、現代のアメリカを代表する政治哲学者ウエンディ・ブラウンの議論をもとに、現下の新自由主義時代において「新たな批判理論」を打ち立てるための糸口を探ることにある。具体的には、マックス・ホルクハイマーとテオドール・W・アドルノによる『啓蒙の弁証法』と最終的に関わらせることで、ブラウンの新自由主義批判を「新たな批判理論」として読み解くための糸口を歴史哲学的視点から探りたい。

日本においてブラウンの名は、『デモスの崩壊 (訳題：いかにして民主主義は失われていくのか)』という著書で最もよく知られていると思われる。そのなかでブラウンは、ミシェル・フーコーに倣い新自由主義を「理性の規範的命令」(Brown 2015:117=2017:130)と捉えたうえで、かかる競争的規範が市場経済を超えて国家の統治技術として取り込まれていく事態を明らかにした。政治をガバナンスに置きかえる新自由主義的理性は、ブラウンによると、人間をもっぱら人的資本ないしホモ・エコノミクスと規定するだけでなく、現行の民主主義とその正統な実践主体であるホモ・ポリティクスを内側から破壊し、「社会的なもの (the social)」の観念を放棄させるものであるという。

こうしたブラウンの議論は、民主主義ならびに人間の生すべての次元への新自由主義の破壊的浸透力を明らかにしたのものとして広く注目を集めている。だがその一方で、ブラウンは『デモスの崩壊』の3年後に発表した論文「新自由主義のフランケンシュタイン」(以下「フランケンシュタイン」論文と呼ぶ)のなかで、さらに緻密な新自由主義批判を展開している。そこで彼女は、「新しい時代のための新たな批判理論」を展開するというスローガンの下、かつてフーコーの強調した新自由主義的理性が「21世紀の権威主義」へと変容を遂げていった歴史的経緯について、思想と現実の両面を往復しつつ詳細に論じている。

とはいえブラウンは、報告者の見る限り、かかる目標を掲げていながらその意味するところを十分明確には論じ切れていない。そこで以下では、ブラウンのいう「新たな批判理論」を打ち立てるための糸口を探るべく、まずは当該論文の概要とポイント

を整理する。

2. 「フランケンシュタイン」論文の概要とポイント

まず何より注目すべきなのは、当該論文が、フリードリヒ・ハイエク、フリードリヒ・ニーチェ、そしてヘルベルト・マルクーゼという（意外な）三者に依拠している点である。そのうえでブラウンは、戦後ハイエクの打ち出した新自由主義思想、とりわけその根幹を成す「（個人の）自由」に込められた反ファシズム的思想が、ニーチェのいうルサンチマンとニヒリズム、マルクーゼのいう抑圧的脱昇華といった諸性質を伴って、「権威主義的自由」と称すべき正反対の帰結へと陥っていった経緯を歴史的に跡付けているのである。

まずニーチェについて。ブラウンが分析対象としているのは、主にはドナルド・トランプ政権誕生の原動力となった白人男性至上主義者らである。彼らは新自由主義的経済政策と獐猛なグローバリゼーションとによって社会経済的地位を低下させられ、怒りと屈辱にまみれた情動的エネルギーを爆発させている（Brown 2018:10=2021:68 以下 NF と略記）。そこでブラウンは、ルサンチマンを、不当に傷ついた権力の怒りとそこから湧き出る右派ナショナリズムないしポピュリズムの不可欠なエネルギー源の分析に（NF 26=83）、ニヒリズムを、価値そのものが消え去るわけではないものの、その土台が失われることによる変幻自在な商業的・政治的諸価値の道具（ブランド）化といった現象の分析に用いる（NF 26-28=83-85）。特徴的なのは、こうした現代に特有のルサンチマンやニヒリズム（的主体）が明確に反社会的な性質を持っており、その反社会性を正当化するロジックとして「自由」を追求している点である。ブラウンは、こうした表面上はかつてハイエクの打ち出した新自由主義思想と重なる〈反社会的性質〉と〈自由〉の追求が、現代では「権力への意志をめぐる脱昇華（desublimation）」（NF 28=85）という歪んだ形で具現化されていることを突き止め、次にマルクーゼの「抑圧的脱昇華」という概念を援用する。

かつてニーチェがニヒリズムを通じて想定した事態、それは、権力への意志をめぐる「昇華」を通じた価値と世界の新たな樹立であった。昇華とは精神分析における重要概念の一つであり、エロスの欲動とそれが持つエネルギーを、性的なものに象徴される社会的に認可されがたい欲求や目標から、各種文化・芸術活動といった社会的に認可される目標・対象へと代替的に振り向ける防衛的働きを指す。だがブラウンによると、資本主義の発達に伴い、欲望が至るところで増大する中流階級によって享受される商品文化と結びついた時代では、かかる昇華の働きを駆動するエロスの欲動とそのエネルギーは性的欲求の範囲拡大に伴って圧縮されてしまう（“抑圧的”と称され

る所以である)。それにより昇華に用いられる範囲は狭められ、エロスは「自由」のために解放されることがある反面、あろうことかタナトスの蛇口を開けることで「攻撃性を奮起させ、攻撃性と混ざりあい、攻撃性を強めさえする」(NF 32=89)。ブラウン曰く、こうした形で〈内的抑圧〉と〈外的攻撃性〉とを兼ね備えた現代の反動的主体の経験は、新自由主義文化のみならず、市場原理主義という名の理性と道德によっても搾取されつつ支えられているという(NF 33=90)。そして反動的主体は、かかる新自由主義的な市場原理主義をエネルギー源としつつも、その枠組みには到底収まりきらない自国第一主義的、白人男性至上主義的、異性愛主義的、家族主義的、反民主主義的、権威主義的な国家観を掲げ、かつそうした強大な国家の力とその力によって保護された市場的理性・道德・文化に支えられているという意識のなかで“傍若無人に振る舞える自由”を愛する「反動的な生き物(creature)」(NF 35=92)と化すというのである。

3. 「フランケンシュタイン(的帰結)」とはどういうことか

以上の概要とポイントを踏まえたうえで、次に明らかにすべきなのは、当該論文が「新自由主義のフランケンシュタイン」と題されたねらいと意義である。

「フランケンシュタイン」の意味するところ、それは同名小説と突き合わせた際いくつか考えられるが、なかでも重要なのは、ハイエクにおいては反ファシズム的思想として打ち出された新自由主義が権威主義的自由という“反転的帰結”へと陥った歴史的経緯であろう。しかも、権威主義的自由を愛する反動的生き物は——自らを見捨てた創造主ヴィクターを追い詰め最終的に亡き者とする被造物(怪物)のように——ハイエクが当初想定していた「計算でき、起業家精神があり、道徳的で、訓練された存在」(NF 35=92)といった理想像そのものを攻撃と破壊の対象とすることになる。この姿もまた、再会したヴィクターに怒りと憎悪をぶちまけつつも自らのそうした怒りが理に適った感情であることを明確な言語で伝えた、小説に登場する被造物(怪物)の姿と重なる。現代を生きる反動的生き物は、確かに「社会的なもの」と「政治的なもの」とに対する攻撃という形で民主主義的規範・正当性・価値を容赦なく破壊しようとする。しかしそうした破壊欲動は、あろうことか——ニヒリズムが「諸価値の完全消失」ではなく「諸価値の変幻自在なものへの変容」を意味する点に現れるように(NF 27=84)——伝統的な諸価値や道德とも変幻自在に密着することの可能な新自由主義的理性ないし道德によって駆り立てられているのである。

ここでさらに重要なのは、ブラウンがかかる反転的帰結を「神話を利用する(myth-mongering)怒った大衆によって支えられる権威主義的政治文化」(NF

34=91 訳文を一部改めた) と捉えている点である。つまりブラウンにとって現代の反動的生き物は、異性愛主義や家族主義といった(偽造された)伝統的諸価値や道德の助けを借りながら(2)、自らを支える新自由主義的理性を非歴史的な必然の物語＝「神話」と捉える姿に映ったのである。それはまさに、小説のフランケンシュタインで展開された被造物(怪物)の姿、すなわち、近代という時代を彩る(理性)と、反復的に世界と自らを(再)創造するとともに外的自然や社会的・政治的諸形態を暴力的に変革し続ける非歴史的な(神話)とを併せ持った被造物の姿そのものであろう(Baldick 1987:5=1996:21-22)。新自由主義的理性は神話によって正当化され、そしてまた神話は新自由主義的理性によって正当化される——しかも、ルサンチマンと脱昇華された攻撃性という強大かつ野蛮な情動的エネルギーを伴いながら。

理性、神話、野蛮、そして反転的帰結。これらのワードを批判理論の文脈に乗せたとき、自ずと浮かび上がるのが『啓蒙の弁証法』であろう。ブラウンが跡付けた新自由主義的理性の論理と帰結は、あの批判理論の記念碑的著作が明らかにしようとした啓蒙的理性の論理と帰結に驚くほど似ている。まさにそれは「現代版・啓蒙の弁証法」とでも呼べるほどではないかと報告者は見ている。次にこの点について論じていきたい。

4. 「現代版・啓蒙の弁証法」としてのフランケンシュタイン？

周知のように『啓蒙の弁証法』の歴史哲学的ライトモチーフは、“野蛮からの解放をもたらすはずの啓蒙(的理性)の理念が野蛮へと転落していく過程”の解明であった。ホルクハイマーとアドルノによると、「啓蒙のプログラムは、世界を呪術から解放することであった。神話を解体し、知識によって空想の権威を失墜させることこそ、啓蒙の意図したことであった」(Horkheimer und Adorno 1947:13=2007:23 以下 DA と略記)。近代を象徴する様々な自然科学的技術が人間を取り巻く外的自然を分析・操作し、また支配することでこれを成し遂げようとした。そうして人間存在と世界に対する啓蒙の担い手たる近代理性は、外的自然を単なる抽象的な客体と捉える「道具的理性」の形態へと必然的に変容を遂げることとなる。

ところが道具的理性と化した近代理性は、あろうことか自分自身も同様に操作し支配することとなる。外的自然と同様、人間の内的自然もまた近代理性にとっては単なる客体と捉えられ、「質を喪失した自然は、たんに分割されるだけの混沌とした素材になり、全能の自己は、たんなる所有に、抽象的な同一性になる」(DA 20=34)。ホルクハイマーとアドルノは、こうした啓蒙の自然支配をめぐる逆説的二重構造にさらなる決定的な逆説を見出す。彼らはホメロスの叙事詩『オデュッセイア』に着目し、

その物語の中に、外的自然（＝女神セイレーン）を手なづけ支配すべく自己の内なる自然（＝セイレーンの幻惑への屈服）を犠牲にするといった、啓蒙の（二重構造の）源泉を見出すのである。ここに『啓蒙の弁証法』の第一テーゼである「すでに神話が啓蒙である」の意味するところが確認できる。

加えて、オデュッセウスに見られる内的自然の犠牲ないし「抑圧の内向」（DA 88=145）は、ホルクハイマーとアドルノによると「自己保存」の原理によって駆動されている。しかしながら、常に近代に至る歴史を振り返ると、人間を自己保存に縛りつけるような「脅威に充ちた自然に対する恐怖心は、アニミズム的なたんなる迷信へと格下げされ …（中略）… ついに自己保存が自動化されるに及んで、生産の管理者として理性の遺産を相続したものの、相続権を剥奪された者[理性]を憚って、今や理性に恐れを抱くようになった者たちによって、理性は解任される仕儀に立ち至る」（DA 45=70-71 []内は訳者による）。つまり、啓蒙の発展とそれに伴う自己保存の原理の強化は、あろうことか啓蒙自体が新たな神話ないし野蛮へと転落する危険性をもたらすのである。ここに「啓蒙の弁証法」の第二テーゼである「啓蒙は神話に退化する」が指し示す事態が現れることになる。

ブラウンが見出した新自由主義の反転的帰結は、まさにこれらの歴史哲学的ライトモチーフと二つのテーゼを体現していると考えられる。「理性」の形をとる新自由主義は、ブラウンの言うように、（ハイエクがそうであったように）民主主義的規範や諸価値を体現する「社会的なもの」を「神秘的で、一貫性がなく、危険」（NF 13=71）なものともみなすことで、そうしたアニミズム的な神話的世界観を打開するものとして登場した。まさにそれは現代の啓蒙的理性の姿といえよう。

しかし既述のように、新自由主義的理性はまた神話によって支えられ正当化される。つまり、伝統的な道徳や諸価値の力を神話的原動力として借用することで、新自由主義的理性は野蛮な情動的エネルギー（ルサンチマン）を伴う爆発的な勢力となるのである。これは『啓蒙の弁証法』の第二テーゼ「啓蒙は神話に退化する」に相当する。

とはいえそれは、神話への不可逆的な退化となるわけではない。新自由主義的理性は、それが伝統的道徳や諸価値と変幻自在に密着することが可能である限り、ブラウンの言うように「理性的なもの（the rational）」（NF 33=90）であることをやめないからである。そしてこうした神話と新自由主義的理性とをめぐるニヒリズム的密着は、自己の解放や超克を目指すのではなく、独特の抑圧メカニズム、すなわち抑圧的脱昇華と結びつく。それは、マルクーゼによって内的自然の地位に置かれたエロスを、一方では抑圧（圧縮）すると同時に、他方では——あくまで自己保存の手段たる「自由」の確保に適う範囲であるが——外的自然に対する攻撃・破壊欲動たるタナトスと

一部混じり合う形で放出する。〈内的自然の抑圧〉と〈外的自然の攻撃・破壊〉はこうして両立し相互強化を図るのであり、これは『啓蒙の弁証法』の第一テーゼ「すでに神話が啓蒙である」で論じられたオデュッセウスの姿に重なるだろう。

以上のように、かつてホルクハイマーとアドルノが打ち立てた批判理論の究極地点ともいえる歴史哲学的ライトモチーフと二つのテーゼは、今なお十分な説得力を有しているといえよう。ブラウンが明らかにした現代の新自由主義的理性の反転的帰結は、まさに前世紀のあの戦火の中で剥き出しとなった啓蒙的理性の自己破壊的帰結を再びトレースしたものと捉えられるのである。

5. 残された課題：批判理論としての“新しさ”はどこに見出されるのか？

とはいえ、上記のような『啓蒙の弁証法』との連続性を、ブラウンの目指していた“新たな”批判理論の「全容」と捉えるべきではないだろう。冒頭でも記したように、あくまでそれは新たな批判理論を打ち立てるための「糸口」に過ぎず、そこからいかなる理論的展開が見出されるかをさらに考えなければならない。残念ながら現時点では構想の段階と言わざるを得ないが、最後にこの点について論じておきたい。

報告者は、ハイエクの理論的ならびに思想的スタンスに、私たちが生きている新自由主義という時代ならではの「新たな批判理論」の展開可能性が宿っているのではないかと考えている。端的に言うとはそれは、彼の〈反理性〉とでも呼ぶべき立場である。ハイエクの新自由主義思想が既述のように「社会的なもの」を殊更に危険視していたのは、ブラウン曰く、そこでもたらされる秩序が意図的な「設計（design）」によって作り出されると考えられていたからであり（NF 13-14=71）、その意図的な設計は、ハイエクの目には「理性」から発せられるものと映った。つまりハイエクにとって「理性」は、その行使される範囲を適切に限定しない限り（Hayek 1960:69=2007:99）、人々を盲目的な社会への信奉とファシズム的隷属に至らしめるような計画性と強制性を発動するものと考えられていたのである。

かかる理性に対する徹底して厳しい態度は、ハイエクの思想的スタンスの重要な一側面としてよく知られている。ではそうなると、新自由主義的理性の野蛮への転落という反転的帰結を跡付けたブラウンの議論は、ある意味それとは対になるような歴史的過程をも同時に視野に収めるものであったと考えられるのではないか。すなわちそれは、〈反理性〉という立場から導き出された新自由主義思想が、現実世界において一転して全面的な〈理性〉へと化していったプロセスである。この点に関わってブラウンは以下のように述べている。

私は、ハイエクや他の新自由主義者たちが、今日の大胆となり勢力を増している極右によって、移民、イスラム教徒、黒人、ユダヤ人、クイアの人々、そして女性への脱抑制的な攻撃をすると予想ないし主張したと言いたいわけではない。ポイントはむしろ、こうした展開は、部分的には新自由主義的理性の帰結であることである。 … (中略) … 仮にハイエクの「社会的正義ないし分配的正義に対する批判がきわめて狭い標的に絞られたもの」——市場の帰結に対する国家による経済的干渉——であったとすれば、それが私たちの時代の政治的合理性の本分 (part) となったときに、その領野は拡大したのである。 (NF 21=78-79 下線は引用者。なお訳文を一部改めた)

上記のように、ブラウンにとって今日における極右勢力によるマイノリティへの攻撃は、「部分的には」新自由主義的理性の反転的帰結によるものと考えられている。では残りの要因はというと、ハイエクにおいては狭い標的に絞られていたところの批判、すなわち、「社会的なもの」の領域から正義がもたらされたり、国家による経済的干渉に象徴されるように「政治的なもの」の領域から分配という名の正義がもたらされたりするような事態への批判が、(あろうことか)「私たちの時代の政治的合理性」として幅広く取り入れられるに至った経緯に求められる、という。それは言い換えれば、ハイエクによる「社会的なもの」と「政治的なもの」とに対する反理性的立場からの批判が、二段逆説的にも、“合理的な政治スローガン”として取り入れられ全領域へと拡大していくという経緯である。具体的には 1980 年代に本格化した経済政策としての新自由主義化を指すものと考えられるが、こうした〈反理性〉的立場からの新自由主義思想が〈合理的〉な政策へと巧みに変換されていった経緯こそが、ブラウンにおいては、その後続く〈理性〉としての新自由主義の反転的帰結と並んで「現代の権威主義」を生み出した要因と捉えられているのである。

新自由主義という文脈における〈反理性〉から〈理性〉への変容過程の解明——このプロジェクトをどのように名付けるべきかはさておき、ブラウンの新自由主義批判を「新たな批判理論」として本格的に再構成する道はそこから切り拓けるのではないかと報告者は考えている。つまり、ブラウンの新自由主義批判は、〈反理性〉から〈理性〉への変容過程をも視野に収めた新しい批判理論の歴史哲学といえよう。それは一方で、新自由主義的理性という名の暴力の発露へと至った現実の歴史的経緯を批判的に跡付けるものでありながら、また他方では、まったく異質の理性へと至りえた可能性を歴史遡及的に模索するものでもある。そうした作業を通じて、別様に設計しえた抵抗とオルタナティブの拠点を遡って見出すことこそが、報告者に課せられた今

後の課題である。

注

- (1)本報告は、『立命館産業社会論集』第59巻第1号（2023年6月刊行）に掲載された同タイトルの拙論文（147-166頁）に基づいている。
- (2)この部分に関しては、ブラウンの他の著作（Brown 2019:5=2022:11-12）を参照。

文献（詳細な文献リストは報告当日の配布資料に記載予定です）

Baldick, Chris, *In Frankenstein's Shadow: Myth, Monstrosity, and Nineteenth-century Writing*, New York: Oxford University Press 1987.（『フランケンシュタインの影の下に』谷内田浩正、西本あづさ、山本秀行訳、国書刊行会、1996年。）

Brown, Wendy, *Undoing the Demos: Neoliberalism's Stealth Revolution*, New York: Zone Books 2015.（『いかにして民主主義は失われていくのか——新自由主義の見えざる攻撃』中井亜佐子訳、みすず書房、2017年。）

———, “Neoliberalism's Frankenstein: Authoritarian Freedom in Twenty-first Century “Democracies,”” In: *Authoritarianism: Three Inquiries in Critical Theory*, Chicago and London: University of Chicago Press 2018, pp.7-43.（「新自由主義のフランケンシュタイン——21世紀『民主主義』における権威主義的自由」日暮雅夫、藤本ヨシタカ訳、『アメリカ批判理論——新自由主義への応答』マーティン・ジェイ、日暮雅夫共編、晃洋書房、2021年、65-99頁。）

———, *In the Ruins of Neoliberalism: The Rise of Antidemocratic Politics in the West*, New York: Columbia University Press 2019.（『新自由主義の廃墟で——真実の終わりとは民主主義の未来』河野真太郎訳、人文書院、2022年。）

Hayek, Friedrich, *The Constitution of Liberty: Part I The Value of Freedom*, London: Routledge & Kegan Paul 1960.（『自由の条件I 自由の価値（新版ハイエク全集第I期第5巻）』気賀健三、古賀勝次郎訳、春秋社、2007年。）

Horkheimer, Max und Adorno, Theodor W., *Dialektik der Aufklärung: Philosophische Fragmente*, Amsterdam: Querido Verlag 1947.（『啓蒙の弁証法——哲学的断想』徳永恂訳、岩波書店（岩波文庫）、2007年。）

ハンナ・アーレントの初期バイナショナリズム・ヨーロッパ連邦構想と

『革命について』の比較検討：〈パレスチナ〉をめぐって

二井彬緒（東京大学大学院総合文化研究科「人間の安全保障」プログラム助教）

1 はじめに

思想家ハンナ・アーレントは1963年に刊行された『革命について』で連邦制度を論じた。だが、連邦を論じたのはこの時が初めてではない。1940～1950年代にパレスチナ連邦・ヨーロッパ連邦案を主張している。ヨーロッパ・ユダヤ人によるパレスチナ入植とそこでの主権的国民国家の建設は、先住するパレスチナ・アラブ人の難民化を意味するとして、二民族の連邦国家建設論（bi-nationalism、以下「バイナショナリズム」）を論じたのである。

本発表は、博士論文¹をもとに、バイナショナリズム・ヨーロッパ連邦構想論と『革命について』を比較検討し、次の3点を明らかにする。すなわち、初期と後期の共通点として①権力の正統性における世俗性、相違点として②政治参加の主体をめぐる変遷、③先住民問題へのまなざしである。

2 歴史的経緯、パレスチナをめぐる1933～1951年のアーレントの主張

アーレントはK・ブルーメンフェルト²を介しシオニスト団体の仕事を手伝ったことで1933年ゲシュタポに逮捕された。釈放と同時に出国しフランスに亡命した。ここからアメリカで市民権を取得するまで、18年間の難民生活が始まった。フランスではユダヤ難民支援を行い、アメリカでは在米ユダヤ人向けの雑誌記者として働き、シオニズム・バイナショナリズムに関する記事・論考を執筆した。これらをまとめたものが『ユダヤ論集 *The Jewish Writings*³』である。本発表では、この1930年代～1951年に執筆されたユダヤ人問題に関する論考群を初期議論と呼ぶことにする。初期議論のテーマは大きく3つ、当時のシオニズム運動に対する批判、ユダヤ軍創設論、連邦・評議会論に分類できる。

¹ 二井「ハンナ・アーレントと共生の〈場所〉論——パレスチナ・ユダヤのバイナショナリズムを再考する」東京大学, 2022年。

² Kurt Blumenfeld(1884-1963年)。シオニズム左派、その中でもパレスチナ人擁護派に属し、アーレントに影響を与えた人物。1924～1933年まで世界シオニスト連盟のドイツ支部長を務めた。

³ Hannah Arendt, ed. by Jerome Kohn, *The Jewish Writings*, New York: Schocken Books, 2007. (以下JW)

- 当時のシオニズム運動（左派・右派）に対する批判

1930年代以降、シオニズム運動にコミットした⁴とはいえ、アーレントはどこかの党派に属したわけではなかった。アーレントは当初、ブルーメンフェルトによるポスト同化主義的シオニズムの影響を受け、左派に近いところに位置していた。ポスト～とは、同化主義から脱却するための触媒としてシオニズムを捉える考え方である。ユダヤ人解放令以降、ドイツではユダヤ人に同化、すなわち自らのユダヤ性の棄却を強いることにより、「国民」としての共存を実現させていた。ポスト～は同化から脱し、かつユダヤ教に帰依せず、世俗的な意味において「ユダヤ的なもの」を再獲得することを目指していた⁵。

アーレントはパレスチナへのユダヤ難民の入植をめぐっては賛同していたものの、当初から左派・右派のパレスチナにおける主権国家建設には異論を唱えていた⁶。連邦国家を建設しパレスチナ人と共生すべき、というのが当時のアーレントの理路だった。

こうした批判には、ユダヤ人の民族自決(self-determination)の基盤に何を据えるのか、という問題が根底にある。シオニズム左派・右派はパレスチナの土地とそこでの主権国家建設を通して民族独立を実現しようとしていた⁷。これに対しアーレントは「ユダヤ軍(the Jewish army)」の創設を通じた民族的解放をシオニズムの基盤に据えていた。

- ユダヤ軍創設論（シオニズム）

アーレントのシオニズムは、同一のルーツも歴史も持たない離散ユダヤ人が軍隊の組織化を通して民族的団結を成す、というものだった。ここでいう「ユダヤ軍」とは、ヨーロッパ各地の強制収容所を解放するための離散ユダヤ人による軍隊のことを指す⁸。この軍隊は対ナチスという目的を果たせば解散し、パレスチナ人を攻撃するものではない。アーレントによると、軍の創設によってあらゆるユダヤ人が「ユダヤ民族(the Jewish nation)」という集団として自意識を形成し国際的な認知をも獲得する、とされた⁹。

⁴ 本発表ではアーレントをシオニスト（ユダヤ・ナショナリスト）として位置づける。理由として、ユダヤ人の民族自決権獲得を目指していたからである。

⁵ Amos Elon, *The Pity of It All: A Portrait of the German-Jewish Epoch 1743-1933*, New York: Picador, 2002, pp. 291-292, p.279.

⁶ 例えば JW: 400 など。

⁷ 在英米ユダヤ人の多くはシオニズムへの賛同を躊躇っていた。すでに同化し市民権を得ながら、将来建国される国にも忠誠を持つのか、いずれの国の「国民」として生きるのか、というアイデンティティの問題を惹起する可能性があったためである（「二重の忠誠 double loyalty」問題）。

⁸ 例えば JW: 137, 143.

⁹ 土地と主権を基盤とするシオニズムはヨーロッパと在英米のユダヤ人を分断するが、自らの意志で国籍を超えて軍隊を組織する、その先に想定されているものは国家主権ではない、とな

● 連邦・評議会論

ではユダヤ軍解散後、「ユダヤ民族」はどこへ向かうのか。アーレントは民族自決権を獲得し軍を解散したユダヤ民族は、パレスチナにおいてパレスチナ人とともに評議会を開き、バイナショナル国家を建設すべき、とした。連邦制は新たな難民の発生を防ぎ、あらゆる民族が平等に参政権を持つために、主権制度に代わる政治的制度として論じられている。パレスチナから徐々に地域を広げ、最終的にはヨーロッパ連邦を形成することを論じた¹⁰。

本発表では初期の議論の中でも、あくまで連邦・評議会論に注目することにする。

3 先行研究と問題点

近年の研究はアーレント初期議論を亡命中の一時的なものではなく、何らかの一貫した思想的ヴィジョンを持って展開されたものとして扱う傾向が強い¹¹。なかでも2010年代後半の思想史研究に多く、評議会制論としてのバイナショナリズムと連邦制論としてのヨーロッパ連邦構想、いずれを重視するのかが議論の中心となっている。

例えばギル・ルービンによると、アーレントが1940年代にオットー・バウアーやカール・レナーといったヨーロッパ連邦論を支持したレジスタンスに強い影響を受け、その延長において『革命について』が構想、執筆されていると指摘した¹²。

一方、シュミュエル・リーダマンはバイナショナリズムまたは評議会制に重点を置く解釈を示した。アーレントは主権的国民国家制度を超克する新しい統治形態を連邦制に見出し、さらに脱中央集権的の制度を求めた結果、市民が平等に参加する評議会制度を提唱した、と分析している。彼はこの上でバイナショナリズムを重要な事例として位置づけた¹³。

これらは初期思想を評価し、後年の思想との連続性を示唆した点で画期的だった。しかし、連邦制か評議会制かの二元論を中心化したために、初期議論を都合の良い事

れば二重の忠誠問題をある程度克服できる。また、アーレントのユダヤ軍は対ナチスという点で当時シオニスト左派・右派が論じたものと大きく異なり、現在のイスラエル国防軍の前身的な存在でも決してない。この点は拙論「H・アーレントの『ユダヤ軍創設』論——初期におけるシオニズム論と後年に対する影響」『Arendt Platz』, 7号, 2022年。

¹⁰ 例えば JW: 197, 400-401.

¹¹ 特にアーレントのバイナショナリズムに対する現在の評価は、オスロ合意締結から破綻以降、肯定的なものが多くなってきている。例として Judith Butler, *Parting Ways: Jewishness and the Critique of Zionism*, New York: Columbia University Press, 2013.

¹² Gil Rubin, *From Federalism to Binationalism: Hannah Arendt's Shifting Zionism*, *Contemporary European History*, Vol. 24, No. 3 (August 2015), pp. 393-414.

¹³ Shumuel Lederman, *Hannah Arendt and Participatory Democracy: A People's Utopia*, Cham: Palgrave Macmillan, 2019.

例として読解しているようにも見える。それゆえに以下の3つの疑問が残る。

- 1940年代、アーレントはなぜ連邦論においてパレスチナを起点にしたのか(①)。
- 初期～1960年代にかけて連邦制・評議会制をめぐり変遷したことは何か(②,③)。
- アーレントの「連邦」論はヨーロッパ中心主義なのか(③)。

以上の点を明らかにするために、連邦・評議会制をめぐって『革命について』、シオニズム-バイナショナリズム論での主張を照らし合わせてみよう。

4 初期論考群と『革命について』の比較検討①——共通点：権力の正統性と世俗性・区制と評議会

『革命について』で強調されるのが「区制」構想である。区制とはジェファーソンから着想を得ており、直接・参加型の民主主義の理想的な形態として論じられている。「革命は反復されることが望ましいとする初期の見解にかわる、唯一可能で非暴力的な代案」¹⁴、すなわち蜂起や暴動を繰り返さずとも住民の意見を政治に反映することができる、とされる。

具体的に区とは「評議会」を出す空間的範囲を指す。区内の住民の意見を収集し、一定の合意をとって調停する評議会の設置をアーレントは考えていた。それは「全員の権力を法の限度内で強化できる」直接民主主義の政治システムである¹⁵。近代革命は政党制による多数決の原理を残してしまった。そこでは一部の代表者の声しか反映されず、市民は自らの意見を「公的に発表できる権利」が減縮される¹⁶。結果、多数派集団の利害が中心化しやすく、マイノリティに同調と同化を強制する¹⁷。

初期議論でも「ユダヤ-アラブ混成の都市評議会と農村評議会」の創設が論じられている。農業での民族的協働を論じている点から、ユダヤ人-パレスチナ人が混住した農村を区とし、評議会を構成しようとしていた、と考えられる¹⁸。

・連邦制度

『革命について』で連邦とは、「膨張や征服ではなく」「別個に独立し構成されている政治体を結合するだけでなく」「連合(confederation)」とすることだと説明されて

¹⁴ Arendt, *On Revolution*, New York: Penguin Random House Group, 2006, p.242. (以下 OR)

¹⁵ OR: 256.

¹⁶ OR: 219, 245.

¹⁷ OR: 217.同様の指摘を 1943 年にも行っている (JW: 187-188)。

¹⁸ JW: 401.

いる¹⁹。

初期議論を確認しよう。バイナショナリズムについて「連邦制の構造は、ユダヤ-アラブの地域評議会に依拠しなければならないが、そうなれば、ユダヤ-アラブの紛争は、最小単位かつ最も期待できるレベルの近しさと隣人との付き合いによって解決される²⁰」。

次にヨーロッパ連邦について。「パレスチナ問題の理性的な解決に向けたさらなる可能性、それはある種の『地中海連邦』だろう... (略) ...この連邦の境界内部に生きるこうしたユダヤ人は、平等かつ政治的な諸権利を享受する地位が認められ、ユダヤ人の家郷としてパレスチナに特別な措置が与えられるよう、主張しなければならないだろう。この政治的な枠組は、もちろん、ヨーロッパ諸国のより大きな連邦を含むところまで拡張することができる²¹」。

・評議会・連邦体制の創設における権威の問題

1950年代以降のアーレントにとって、権力とは人々が集まって言論を交わし、あたらしいことをはじめめる非-暴力的なダイナミズムのことを指した。これに対して、暴力とは抑圧や搾取、実力行使を指す²²。権力を維持できるシステム（統治形態）を見出し、それを目指していれば、「人々はすでに、活動の結合した権力を住まわせるための、安定的で世俗的な世界の建造物を構成する(constituting)という、創設のプロセスの中にある」²³。さらに、こうした人民(people)の権力による活動、創設行為こそ「権威」に位置づけられる²⁴。

過去フランス、アメリカの国家創設では、「絶対者」としての「神」に依拠してその正統性(legitimacy)を確保した²⁵。この場合、主権国家の主権者は神によって国家創設を正当化された(justified)存在として定義される。これに対してアーレントが論じたのはいかなる正当化も必要としない正統性であり、それは政治の完全な世俗化によってのみ達成される。

また、この場合の「主権(sovereignty)」とは複数の人民を理想的な主権者という単一の像へと同一化することであり、それは単一の物語の作者(the author, 製作者)として

¹⁹ OR:159-160.独語版邦訳では「連邦制の基本原則とは、膨張や征服ではなく、たんに既存の権力集団を結合することだったからである。... (略) ...互いに独立して別個に成立し、構成された政治的形成体を、相互に連携させて一つにする」(森一郎訳『革命論』p.216)。

²⁰ JW: 400.

²¹ JW: 197.

²² 例えば Arendt, *Crises of the republic*, Harmondsworth: Penguin, 1973, p.145, pp.150-151.

²³ OR:166.

²⁴ OR:148.

²⁵ OR:183.

振る舞うことを意味した²⁶。アーレントはこの点で主権を暴力的な体制とみなしていた。それゆえに主権国家の創設はその暴力性を正当化する必要がある。これに対し、活動は非-暴力的な営為として定義づけられ、正当化も必要なく複数性と権力が現れる限り正統性を持つ、とされる。

「世俗的な権威」は初期議論でも重要な論点である。A・ハアム、M・ブーバー、G・ショーレムなどドイツ・シオニストの多くは、ユダヤ教への帰依や精神的回帰によって自らの「ユダヤ性」を立ち上げようとしてきた。これに対し、ポスト同化主義的シオニズムから影響を受けていたアーレントは、ユダヤ教つまり神に依拠せず、かつ同化でもない、世俗化した政治の実現を主権国家建設を介さずに目指していた。

さらに、バイナショナリズムの目的とその正統性では、パレスチナ人との共生ひいては将来ヨーロッパ連邦に属する複数の民族との共生が据えられていた。ゆえに、パレスチナ人との独立宣言、または創設行為が権威として据えられ、重要な機能を果たすこととなる。ここに、アーレントにはパレスチナという場所を宗教的なものから世俗的な意味に差し替え、複数的な政治の〈場所〉にするという狙いがあったのである。

5 初期論考群と『革命について』の比較検討②——相違点：政治参加の主体をめぐる変遷

一方で、『革命について』と初期議論では決定的な相違点がある。それは「民族(nation)」と「人民(people)」の位置づけであり主体の問題である。

・1950～60年代の「民族(nation)」と「人民(people)」

『人間の条件』に続き『革命について』では、「民族(nation)」は「あらゆる権威を超越し全ての法を免れている」「絶対者」として定義されている。対照的に、アーレントが肯定的な意味で用いたのが「人民(people)」である。人民は権力を生み出し、政治的な潜勢力を持つ存在、また活動の後に「市民(citizen)」となる存在として記述されている²⁷。

・1940年代の「民族(nation)」と「人民(people)」

初期論考では「民族(nation)」は自由(freedom)と活動の主体として論じられていた。バイナショナリズム・ヨーロッパ連邦構想にはそれが殊に表れている。この時期の連邦論における主体とは「民族」であり「人民」ではない²⁸。

²⁶ Arendt, *The Human Condition*, Chicago: University of Chicago Press, 2018, p.184.

²⁷ OR: 79,162-163,157.

²⁸ JW: 157 など。ユダヤ軍として決起し戦う際には「people」、その後民族的自由(liberty)を得て連邦国家を打ち立てる際には「nation」が使われる。

さらに、アーレントは 1942 年まで一時的にしてもユダヤ人の民族的解放を達成した稀有なケースとして、ソヴィエト連邦について好意的に論じていた。ソ連ではユダヤ人は連邦を構成する「民族」の一つとして承認されており、それゆえに「連邦憲法において、反ユダヤ主義はソ連の一民族に対する攻撃と同等のもの」とみなされ、「窃盗や殺人のような社会に対する犯罪として追及し、処罰するものと決められて」いた²⁹。アーレントは連邦制度を採用するメリットとして、反ユダヤ主義を法的に罰することに注目していた。実際にソ連はそうであった、と評価したのである。

・「民族(nation)」概念の変化とその背景

では、なぜ「民族(nation)」の定義は 1940～1960 年代にかけて変遷したのか。考え得る理由は 3 点ある。第一に歴史的背景としてソ連の労働収容所の発覚が挙げられる³⁰。第二に「人民」を複数的なものとし、相対的に「民族」を単一的なものとして記述することで、国民国家また主権制度に対する批判を強調しようとした、と考えられる。『革命について』では「人民」と「民族」は明確なコントラストをつけて論じられている。前者は複数的な存在であり権力を持つ存在として強調され、後者は国民国家を形成し主権を持つ均質的、単一的な「絶対者」とされる。これは「連邦制度が国民国家の原則に代わる唯一の選択³¹」であることを強く押し出す、戦略的な定義づけと言える。第三に、アーレント思想における活動の主体には集団レベル・個人レベルの二種類が存在する。事実『人間の条件』で論じられる活動や第一・第二の出生は個人レベルを主体として想定されているのに対して、初期議論では民族という集団が主体である。『革命について』では、革命の主体は集団レベルでありながら「人民(people)」という言葉により複数性が強調される形となっている。この活動の主体をめぐる位相の違いはより検討を要する点である。

6 初期議論と『革命について』の比較検討③と今後の展望——先住民問題へのまなざし

『革命について』ではアメリカ連邦制の画期性が論じられ、イギリスからの独立を

²⁹ JW: 173-174. 1943 年以降、ソ連においても労働収容所が設置されていたことを知ってからは、ソ連への批判的姿勢を強めていった。

³⁰ OR: 241-242, 249-250. 亡命後、アーレントと夫ハインリッヒ・ブリュッヒャーはアメリカ国籍取得のために奔走していた。当時アメリカでは反共主義が強まっていたことから、国籍取得のことも考慮し、ソ連への言及を控えていたことも考えられる(大形綾(2021)『ハンナ・アーレントとニューヨーク知識人の知的交流史』京都大学大学院人間・環境学研究科博士論文(未公刊), p.30)。

³¹ OR:161.

果たしたとしてアメリカ革命が重要視される。しかし、そこに先住民族すなわちネイティブ・アメリカンへのまなざしは不在である。他方で、初期議論のバイナショナリズムでは先住民族であるパレスチナ人を政治的協働のパートナーとみなし、シオニスト入植者たちに向けて攻撃や搾取をやめるよう、時に強い言葉で呼びかけている。

リーダマンは、同時代の多くの西洋思想家がそうであったように、アーレントも「文化」という概念においてエリート主義者だったと認めている。一方で、アーレントはパレスチナの「文化的後進性」を偶然的な歴史的発展の問題として捉えたのであり、「文化に関して人種差別主義者でも本質主義者でもない」、とした³²。

しかし、「バイナショナリズムはヨーロッパ中心主義か否か」という問いをめぐる最大のポイントは、当時のアーレントの構想においてユダヤ人問題が「ヨーロッパ」の問題として位置づけられている点にある。すなわち、アーレントはユダヤ人をヨーロッパに帰属する存在としてみなし、ヨーロッパに限定した平和と共生を説いていたのである。したがって、初期における活動の主体である「民族」概念をめぐるヨーロッパ中心主義的な線引きは確かに行われている、と言える。

今後の展望として、活動の主体とりわけ創設行為における主体をめぐる、初期シオニズム-バイナショナリズムを参照しつつ、後年のテキストにおける具体的な事例——なぜネイティブ・アメリカンへのまなざしは不在なのか——からアーレントの政治理論を再検討する必要がある。

³² Lederman, Making the Desert Bloom: Hannah Arendt and Zionist Discourse, *The European Legacy*, Vol. 21, no. 4, 393-407.リーダマンはアフリカやネイティブ・アメリカンについて言及はするものの、アーレントの1950年代～60年代のテキストからの特定の引用は行っていない。

社会的連帯経済の思想（報告原稿）

北村 浩

はじめに

社会的連帯経済という概念が一定の広がりを見せはじめてからある程度の時間が経過したとすることができるだろう。支配的な資本主義経済システムに対するオルタナティブへの有力なつながりとしても、かならずしもそれにとって代わり得るものとして決定的なものとはいえないかもしれないが、ある程度認知されてきているといってもよいだろう。とりわけ、市場原理主義な傾向が優位で、新自由主義が、実際的にもイデオロギー的にも影響力を持ち続けている、現在の社会経済状況において、社会的連帯経済が有する意味や、示唆するところは、容易に見過ごすことのできないものといっても言い過ぎではないだろう。

日本においても、2022年10月より、労働者協同組合についての法制度が施行されており、社会的連帯経済の担い手となりうる組織が、法人格のある主体として、法的に位置付けられることとなった。もちろん、労働者協同組合だけが社会的連帯経済を構成するというのではなく、どのような形態であるかにかかわらず、それを実質化することができるのではあるが、それでもこうした形で法制化された意味は大きいといえるだろう。本報告が予定されている時点で、施行後一年ほどが経過したこととなるが、それまでに一定程度の労働者協同組合が成立しており、これらの実情や状況をふまえて、社会的連帯経済の現状での可能性を視野に入れながら、その思想的な観点から検討を加えてみたい。

もっとも、協同労働という考えをもとにした労働者協同組合が法制度化される背景には、これまでに展開されてきた協同労働による実践の蓄積が、その立法事実として、存在していたことが大きい。具体的には、労働者協同組合、ワーカーズユープとワーカーズコレクティブによって、長年にわたり積み重なってきた事業実績が法制定を推進したのである。こうした実態を基盤に、コミュニティをベースとした事業活動の必要性が認識されることも後押しとなって、協同労働の協同組合、労働者協同組合は実定法として位置づけられることになったとすることができるだろう。立法の社会的必要性はこのようなものであった。

それとともに、コミュニティをベースとした経済活動に社会的な関心が寄せられるという背後には、地方創生などの政府レベルでの政策的な動向に加えて、社会的連帯経済が、概念的なものにとどまるとしても、日本の社会において、それなりのプレゼンスを有しはじめたということができるだろう。とりわけ、社会的なオルタナティブを志向するものとしての、連帯経済的な思考が、一定程度浸透してきたとみなすことができるだろう。この点で、労働者協同組合ならびに協同労働を考察するのに際して、社会的連帯経済を、その思想と思想史的な観点から検討することの意義が見えてくるのではないだろうか。

まず、社会的連帯経済という考え方について、それが意味する内容を概観するとともに、その思想的な背景にも立ち入って検討していきたい。それによって、この概念が含意するものの意義、特に、社会的経済と連帯経済というそれぞれに異なるルーツを持つ存在とみなす見方に対して、両者を一体としてとらえる意味が明らかとなっていくだろう。次に、連帯経済という考え方は、比較的新しく可視化されてきた現象であると認識されることが多いのであるが、どのような過程をへて、そのように考えられるようになったのかを考察していきたい。今日、社会的連帯経済を論じることの含意が、これらによって明らかとなるだろう。

社会的連帯経済とは

社会的連帯経済について、社会的経済と連帯経済という、ふたつの異なる存在をつなげたものとして把握し、理解されることが多い。それぞれ個別の背景を持った営為ではあるが、市場原理とは親和的ではない点に共通性を見出し、支配的な社会経済秩序にくみしないものとして、ときには社会経済開発の有力な方法のひとつとみなし、認知されてきたという傾向があるといえるだろう。その際、社会的連帯経済という用語自体は、比較的新しものとされており、それより以前からあった社会的経済という言葉に、新たに使用されるようになってきた連帯経済という考え方をつなぎ合わせたものとされている。

社会的経済がどのような文脈で用いられてきたのかを考えてみたい。そのルーツは、古くから存在していた労働者協同組合の考え方であり、協同組合とかかわる枠組みで、これまで議論されてきた。周知のように、今日、目にするものの多い、消費協同組合とともに、協同組合としては、生産活動を担う生産者の協同組合、労働者による協同組合も構想されていた。こうした労働者協同組合による経済セクターが社会的経済とされるのである。

社会的経済は、19世紀のヨーロッパ社会において、すでにある程度の実質をともな

って存在していたといえる。また、協同組合自体も、思想としても、運動としても、その当時、すでに進展しつつあった産業資本主義の展開に抗する、確かな意義を有していたといえるが、社会的経済もその中であって、その欠かすことのできない一部分でもあった。次第に、消費協同組合と比べて、労働者協同組合自体は、その影響力を減衰させていったとはいえるが、現在でもなお、フランスなどを中心に存続し続けている。

これに対して、連帯経済については、比較的新しいものとされており、1960年代後半以降の、社会における価値観の転換と結び付けて理解されることが多いように思われる。実際、このころの先進資本主義社会の大半では、大きく社会意識の変容がみられ、社会変動を経験すると同時に、その後には、新しい社会運動の隆盛や、現実政治のグリーンポリティクスの台頭、オルタナティブな価値志向などの現象がみられた。そうした潮流の中で、管理主義社会への批判なども相まって、支配的な社会経済秩序に対抗する存在として、連帯経済が可視化されたといえることができる。連帯経済を考えるときにはこの文脈が重要ではある。

社会的連帯経済について、このように社会的経済と連帯経済の関係をとらえる見方にも、ある程度の正当性があることは否定できない。だが、この両者を接続可能なものとみなすこともできるのではないだろうか。それらを考察するにあたって、協同組合を含めて、19世紀の社会思想と連帯経済の背景にある、いろいろな思想的文脈との関係を、改めて検討する必要があるように考える。協同組合の文脈だけではなく、19世紀におけるさまざまな社会思想、社会経済的なアイデアなどを見ていくと、そこには連帯経済につながるオルタナティブなイニシアティブとのつながりを見出すことができるだろう。

社会的連帯経済の今日的展開

社会的連帯経済を一体的なものとして理解していくために、以前化から存在しているとみなされていた社会的経済に接合させるものとしての連帯経済が、どのような思想的背景で展開されてきたのかをあとづけることも、必要な作業といえるだろう。この点で、連帯経済との関連では、あまり言及されることの少ないドイツ語圏での議論もまじえて考察してみたい。というのも、連帯経済の実践においては、それほど注目されてはいないかもしれないが、1960年代における社会意識の変容と、それがもたらした価値志向の転換と、それにもとづく実践のイニシアティブ、それらの多くは連帯経済的な視点を共有しているのだから、その関係性を明確に示すことのできる事例であると考えられるからである。

いくつか例を挙げるとしたら、住居、エネルギーの問題や、コミュニティの形成にかかわる事柄などが指摘できるだろう。それらの問題意識は、イタリアにおける社会的協同組合の試みにも通じるだろうし、イギリスやアメリカなどの英語圏での実践ともつながるものであろう。さらには、民主化という経験ともかかわって、連帯経済の実践が社会的に広く浸透してきたスペイン語圏、とりわけラテンアメリカでの展開が重要であるといえる。

周知のように、ドイツ社会において、他の先進資本主義国も同様であるが、1960年代、特に、その後半に、意識の上でも、また社会そのものも、大きく変化することとなった。このような中から、今日では連帯経済の試みとみなされるような、いくつかのイニシアティブの萌芽ともいえるべき事柄が表れてきた。例えば、その原初的な形態であるコムューンといったものの形成などが、その後の住宅占拠運動などと関連しながら、住居共同体、共同住宅を構築したり、都市菜園などのアイデアや、貨幣経済に依存しないライフスタイルの模索してみたりといった、いろいろな方向へと派生し、展開していくこととなったといえる。

これらは、総じて、ストリートカルチャーやストリートの思想といったものと、強い親和性があるということもできよう。その意味で、大衆文化、ポピュラーカルチャーの文脈で理解される傾向があることは否めないだろう。そうした理解が不正確というわけではないが、このようにみなされることにもなると、表層的なものとしてとらえられたり、その潜在的な可能性がみうしなわれてしまったりすることは、やはり見過ごすことのできない事柄であるといえるだろう。そのことに目を向けておく必要があるだろう。

また、環境政治やエネルギーポリティクス文脈で、しばしば言及される、エネルギー供給の自給自足を志向するエネルギー協同組合のような存在も、こうした連関で理解することができるだろう。むしろ、個別の事柄として検討の対象となるいろいろな事象を、連帯経済をキーワードにして、相互に結びつけ、トータルに考えるという視座が重要となるのであろう。このような見方からすると、そのほかにも、コミュニティカフェやブックストアなどの、比較的身近な事例をはじめ、連帯経済のイニシアティブは、かなり広範な領域にも及ぶものと考えることができる。それぞれの主体としての規模は、それほど大きなものではないとしても、文化をはじめ、メディア、福祉などの範疇も、視野に入ってくるだろう。

このような状況が生じてきた背後には、1960年代後半以降の価値観の転換と、それを受けて、少しずつ社会へと浸透していった、こうした価値観にもとづく社会的な実践の広がりという時代的な情勢があり、それらはその当時のイデオロギーの状態に、

強く刻印されていたということができよう。とりわけ、当時のドイツ社会（西ドイツにおいて）において、そうして傾向を顕著に見出すことができる。実際、60年代の社会変動と、少し間をおいて展開されてきた1970年代の末から80年代の初頭にかけて台頭してきたグリーンポリティクスやラディカルな改良主義といった、政治的、社会的主張と、歩調を合わせるように展開されてきた、さまざまなイニシアティブとの関連に、それを見出すことができよう。

社会経済的な領域に限定しても、そこには、それまで支配的であったが、同時に行き詰まりを見せ始めていた福祉国家、これを批判し、影響力を強めつつあった新自由主義、連帯経済に紐づけられることのできる日常の実践主義的な傾向の、この三つのアクター関係を、そこに見て取ることができるだろう。事実、1970年代末のドイツにおいて。これらは、イデオロギー上の鼎立状態、トリアーデを形成していたということができよう。今日の文脈から、社会的連帯経済、連帯経済を考えるうえで、これらの要素は重要だといえる。

そのようなアイデアを基盤としつつ、このような実践的なイニシアティブに裏打ちされて、社会的連帯経済、連帯経済は、グローバルに展開されたということができよう。確かに、DIYの思想などとともに、英語圏でも独自の展開を見ることができが、それでも、同時多発的な、それぞれの地域に根ざした取り組みと同時に、時代的趨勢にシンクロした現象として、それらをとらえることが、その理解に大切であると思われる。この思想的起点の一つを、この時期のドイツ語圏に見出すことは、十分説得力があると思われる。それが、独自の展開をともないつつ、南欧、スペイン語圏、ラテンアメリカなどへと、それらの社会における、政治的、社会経済的課題に対応して、グローバルな展開となるのである。

1960年代以降の先進資本主義国における価値意識の転換、そこから派生した連帯経済の実践、これらの思想的な文脈を総体的にとらえることによって、連帯経済の意義が浮かび上がる。それと同時に、こうした文脈の中に19世紀における社会思想や、社会を変革していくためのアイデア、そこには社会的経済も当然視野に入ってくる、これらの相関性も、また見えてくるということができよう。このような関係性を見ていくことによって、社会的連帯経済という概念が示唆するものが明白なものとなるとともに、思想史的視点と社会思想の観点から理解をしていくというアプローチの重要性を示すことができよう。

社会的連帯経済を思想史的な視座から考える

連帯経済の企図、とくに、20世紀後半の、その背景や思想的傾向をふまえて、社会

的連帯経済という概念として、社会経済と連帯経済を有機的に接合していくという視座から、社会的経済の思想的な可能性を検討していく必要がある。ここでは十分な用意ができてはいないので、簡単なスケッチにとどめておきたい。問題提起として受け止めていただきたい。

すでに言及したように、社会的経済と連帯経済とを分離して解釈する際に、社会的経済と協同組合の思想の連環を念頭に、19世紀以来存在していた、伝統的な社会的経済セクターとしての労働者協同組合の存在をもとに議論しているということができるだろう。それは同時に、結果的にではあるとしても、労働者協同組合や社会的経済が有している、現実性、アクチュアリティをそぎ落とすことにつながらないだろうか。

ちなみに、そのような文脈からは、社会的経済の担い手としての労働者協同組合と、連帯経済の主体としてのワーカーズコレクティブというような、使い分けや、用語法につながっていくような傾向を見て取ることができるだろう。フランスにおける実態や、英語圏における議論などを考慮すると、そうした見方に、一定の正当性がないとまでは言えないだろう。しかしながら、両者を統合的にとらえるという視点からは、そうした用語の使い方は、ややミスリーディングとなる可能性があるだろう。また、日本における実態からも、乖離があるように思われる。場合によっては、誤解を生じる可能性も否定できない。

ここでは、そうした事態を避けるためにも、両者をつなげる視座として、19世紀における社会思想の文脈を、より広くとらえて、つなげていくという観点から考えてみたい。具体的には、社会的経済にかかわる思想史的な範囲を実際の労働者協同組合の文脈や、協同組合思想の枠組みだけでとらえるのではなく、資本主義に抗する、さまざまなアイデアや企図と結びつけて検討していく必要があるだろう。そうすることによって、既存の見方とは異なる可能性を見出すことができると考える。例えば、19世紀のパリを軸とした、フランスにおける社会経済思想や、種々のアイデア、イニシアティブを考察することなどが考えられる。

そのような考察をしていくことによって、これまでの労働者協同組合や、社会的経済で、念頭に置かれていた通念とは異なった、パースペクティブが開かれるのではないだろうか。むしろ、いろいろな試みの、一つの帰結として、現存している労働者協同組合は、このようなものであり、社会的経済そのものが持つ潜在的な思想的可能性も、そこにとどまらないものとなるのではないだろうか。社会的連帯経済が支配的な社会経済システムや、新自由主義へのオルタナティブとしての可能性を考えた際に、こうした見方が意味を持つだろう。

おわりに

の考えている。それはこの概念と実践が、より広く周知させていくことにつながることになればと思うと同時に、それがどのように社会へと拡散されていったのか、その過程の一端を示すことや、それはどのような思想的背景、文脈から展開されてきたのかを明らかにしていくことによって、より正確な位置づけができることにつながる。

社会的連帯経済が、社会的経済と連帯経済との個別的な接合の次元をこえて、より有機的な連関を有したものであることを、思想史の文脈から明らかにすることによって、実践的な意味を深めることができる。支配的な社会経済的な秩序への対抗的な視点でも、意義のある作業となるだろう。そのような視角からの問題提起ができればと考えている。

そのような企図による本報告の主要なポイントは、次の二点ということになるだろう。まず、連帯経済の展開をストリームの思想や、オルタナティブな価値志向と関連づけること。これは、1960年代の価値転換とその後実践的なイニシアティブと関連させて理解することをつうじて、そのアイデアの思想的にも豊かな潜在的可能性を示し、コミュニティベースの議論との接続についての視点を開くということがあげられる。

つぎに、その思想史的なバックグラウンドを検討することによって、社会的連帯経済の持つ、その歴史的なつながりを考えるという方向を提示、提起することである。19世紀における社会経済的なデザイン、企図と結びつけることによって、資本主義に抗するアイデアとしての可能性を考えることができるだろう。それが社会的経済と連帯経済の、それぞれのアイデアをつなぐ、有機的に接合させる可能性へとつながると考える。

不十分なものではあったが、本報告がその端緒を開ければと考えている。また、そのための問題提起として、位置づけることができるだろう。今後の議論や、さらなる検討によって、社会的連帯経済が、実践として浸透していくことと同時に、その思想的意義を深める議論が展開できればと思う。このためのささやかなステップになればと
思
う
。

ホッブズの政治経済思想における私益と公益：慈善と勤労に注目して

上田悠久（茨城大学）

はじめに

本報告は慈善と勤労に注目して、トマス・ホッブズの思想における公と私の関係を論じる。マクファーソンはホッブズの議論が、現代の競争的市場社会に通じる「所有的市場社会」の存在を前提として書かれていると指摘したが¹、激しい批判にさらされた。その後、シーマンが慈善などに関するホッブズの議論を「福祉国家論」として読み解いたが²、ホントやマルコムなどに代表されるように、ホッブズはあくまで政治思想であり、経済学あるいは経済評論としては読めないとの見解も根強い³。一方本報告では、一見すると利他的行為に見える慈善行為を切り口に、ホッブズの思想を一貫した利己的人間像と勤労（industry）中心の経済観に基づく政治経済思想として再評価する。ホッブズは私人の自己利益と人為人格たる国家の自己利益を区別しつつ、自己利益追求活動としての勤労を可能にすることが公益であると考えた。そして政治的主権者には、コモンウェルス維持の源泉たる生産活動の環境を整備する役割を担わせたのであり、「公的慈善」と称された救貧活動はその一つであった。既に鈴木が公的慈善と租税や労働の関係について言及しているが⁴、本報告ではホッブズの議論を福祉国家論、商業社会論とみなすことの問題点を指摘しつつ、各人が自己利益を求めて勤労する経済活動が、コモンウェルスの（設立では無く）維持において重要であったことを強調し、国家論や主権論で見落とされがちな政治経済思想の一端を明らかにする。

¹ C. B. Macpherson, *The Political Theory of Possessive Individualism: Hobbes to Locke*. Don Mills: Oxford University Press. 2011 [1962]. [C・B・マクファーソン『所有的個人主義の政治理論』藤野ほか訳、合同出版、1980年]

² John W. Seaman, 'Hobbes on Public Charity & the Prevention of Idleness: A Liberal Case for Welfare', *Polity*, vol. 23, no. 1, 1990, pp. 105-126.

³ Ishtvan Hont, *Jealousy of Trade: International Competition and the Nation-State in Historical Perspective*. Cambridge, MA: Belknap Press. 2005 [イシュトファン・ホント『貿易の嫉妬：国際競争と国民国家の歴史的展望』田中秀夫監訳、2009年]；Noel Malcolm, *Aspects of Hobbes*. Oxford: Oxford University Press, 2002.

⁴ 鈴木宜則『近代初期ヨーロッパの代表的政治思想の再解釈』北樹出版、2011年、第4章。

第1節 公的慈善論における自己利益の追求

ホッブズは『リヴァイアサン』第30章において、コモンウェルスの主権者が担うべき職務を検討するが、その中に「公的慈善」(public charity)との題が付された項目がある。その中で彼は、「避けがたい出来事によって、自分たちの労働では自活出来なく」なった人々は、「私人たちの慈善に委ねられるべきでは無く、(自然の必要が要求する限り)コモンウェルスの法によって養われなければならない」と説く⁵。シーマンや鈴木はこの文言がイングランドの救貧思想と関連していると指摘し、ホッブズが貧民たちの放置によって引き起こされる紛争を防止するために救貧を正当化し、「福祉国家論」を展開していると考え⁶。

一方本報告では、「公的慈善」に関する先行研究があまり重視していない、慈善の利己的側面に注目する。そもそもホッブズは慈善(charity)を「他人に対して善をという欲求」と定義しており⁷、あらゆる情念を自己の欲求充足によって説明しているはずの彼が、利己主義を徹底できていない証拠とされてきた⁸。しかし他人の善を目指す情念や行為は『リヴァイアサン』において稀ではない。例えばホッブズは「助言者」について論じた箇所、助言は相手の善のためになされるものであるが、助言者自身も私的情念を抱くので、善い助言者の第一条件とは「自身の目的と利益が、助言相手の目的と利益と相反しないこと」だと述べる⁹。つまりホッブズは相手の善を目指す行為が可能であり、かつ自己利益と他者の利益が矛盾無く共存できると考えているのである。

相手の善を目指す慈善も、それが行為となる場合には相手の善だけで無く自己利益も意図して為される。彼は第四自然法〈報恩〉(gratitude)の説明のなかで、あらゆる意志的行為の目的は行為者に対する善であり、自分に対する善を意図することなし

⁵ Lev. Ch. 30, 538[181]. (二)二七三頁。『リヴァイアサン』からの引用は略号 Lev. の後、章、マルコム版の頁数、水田訳の巻数、頁数を示す。 *Leviathan*, ed. Noel Malcolm, 3 vols, Oxford: Clarendon Press, 2012. [水田洋訳『リヴァイアサン』改訳(全4巻)、岩波書店、1985-92年。] なお訳文は適宜変更している。

⁶ Seaman, 'Hobbes on Public Charity'. 鈴木宜則『近代初期ヨーロッパ』、第4章。 Cf. Neil McArthur, "'Trown Amongst Many": Hobbes on Taxation and Fiscal Policy', in *Hobbes Today*, ed. S.A. Lloyd. Cambridge: Cambridge University Press, 2012, pp. 185-186.

⁷ Lev. Ch. 6, 84[26]. (一)一〇四頁。

⁸ Bernard Gert, 'Hobbes and Psychological Egoism', *Journal of the History of Ideas*, Vol. 28, No. 4 (1967), pp. 503-520.

⁹ Lev. Ch. 25, 404[132]. (二)一五一頁。 Elliott Karstadt, 'The Place of Interests in Hobbes's Civil Science', *Hobbes Studies*, vol. 29, no. 2, 2016, pp. 105-128 (p. 124).

に贈与する者はいないと述べる¹⁰。そして無償贈与すなわち恩恵 (grace) は権利を相互的にでは無く一方的に譲渡するものだと定義するにあたり、無償贈与は相手からの友情や便宜の獲得、慈善や度量の評判獲得、あるいは同情の苦痛からの解放を期待して行われるとも述べる¹¹。つまり見返りを全く期待せずに他者に恩恵を与える者はいないのである。そして無償贈与は贈与者の慈善や仁慈に依っており、慈善は自己利益を意図する利己的な情念といえるのである。

慈善が自己利益と他者の利益との共存を目指すものであるならば、公的慈善もコモンウェルス自体の利益と慈善を施す相手の利益との一致を目指すものとなる。というのも公的慈善を為す主体であるコモンウェルスは、人々が形成した擬制的かつ人為的な人格であり、あらゆる意志的 (自発的) 行為は行為者の利益のために為されるからである。公的慈善を受ける者は、勤労不能ゆえ困難に陥っていた自己保存が可能になるので、その利益は明らかである。問題となるのは公的慈善において目指されるコモンウェルスの利益である。そして名声の獲得や苦痛の回避を企図して為される個人間の慈善とは異なり、コモンウェルスが公的慈善によって目指す利益は別にある。

第2節 自己利益追求としての勤労を保障する公的利益

ホッブズはコモンウェルスが追求する自己利益を「公共の利益」(公益 public interest) と名付ける。彼は公益を定義しないが、君主制と貴族制や民主制を比較する箇所で私益と公益について論じる。ホッブズは支配者自身の利益を追求する専制政体へのよくある批判を念頭に、あらゆる人は私的利益を優先するので、我々は私的利益と公的利益の緊密な結合を追求するべきであり、その結合が最も実現できるのが君主制だと主張している¹²。ここで公益は各人の私的利益の単なる総和では無く、人々が代表者 (主権者) の下で一つのコモンウェルスに結合することによって初めて生まれるのである¹³。

人々がコモンウェルスを形成するのは、平和を確保し勤労 (industry) に専念するためであり、こうした人々の営みを可能にすることが公的利益となる。自然状態では「勤労の果実が不確実なため、勤労の余地はない」¹⁴。人々は他国からの侵入や国内での相互侵害から自らを防衛し、安全を保障して、人々が「自己の勤労と土地の果実に

¹⁰ Lev. Ch. 15, 230[75]. (一)二四五-二四六頁。

¹¹ Lev. Ch. 14, 204[66]. (一)二二二頁。

¹² Lev. Ch. 19, 288[95-96]. (二)五五頁。

¹³ Karstadt, 'The Place of Interests in Hobbes's Civil Science', p. 122.

¹⁴ Lev. Ch. 13, 192[62]. (一)二一一頁。

よって自己を養い、満足して生活できるようにする」ため、共通権力を樹立するのである¹⁵。以上の説明に基づくとコモンウェルスの目指す利益には、平和の実現だけでなく、平和によって人々の勤労や収穫を可能にすることまで含まれている。

公的利益は各人の自己利益追求を保障することである。主権者が職務として達成すべき人民の安全とは、単なる生命の保存だけではなく、「各人が合法的な勤労によって、コモンウェルスに対する危険や害なしに自分用に獲得する、生命のその他全ての満足」を含むのである¹⁶。各人にとっての最大の利益が自己保存であるならば、コモンウェルスの最大の利益も自己保存すなわちコモンウェルスの存続となる。そして自然人が栄養を摂取するのと同様、コモンウェルスを維持するには、ホップズが栄養 (nutrition) と呼ぶ、人々の労働と勤勉によって生み出される産物が欠かせない¹⁷。

もともと人々はコモンウェルスのために勤労に励むのでは無く、自らの欲求を満たすために労働するのであって、コモンウェルスの平和のためではない。しかし、各人が自己利益を追求出来ない状況では、コモンウェルスの存続は危うくなる。よって主権者には、所有権を設定し保全すること、所有権をめぐる紛争を裁定すること、そして財がコモンウェルス内を流通する経路を確保することが求められるのである¹⁸。各人が勤労するには紛争の予防解決が必要であり、勤労を保障するのがコモンウェルスにとっての自己利益、すなわち公的利益になるのである。

第3節 勤労し納税する私人の公的役割と主権者の役割：福祉国家論の検討

以上の考察に基づくと、公的慈善が目指す利益とは、自己利益追求としての勤労を基盤とする、コモンウェルスの経済活動の円滑な実施であることがわかる。ホップズは「互いに売買する自由、その他の契約をする自由、自分自身の住居、食物、生業を選ぶ自由」を、主権者の規制の範囲内ではあるものの認めており（法の黙過の下の自由）¹⁹、主権者は基本的に経済活動を私人に委ねているといえる。一方勤労出来ない者の処遇は「公的慈善」として私人たちでは無くコモンウェルスが担うのだが、そこではコモンウェルスの利益、すなわち勤労を可能にする平和が目指されている。

ただし自己利益を追求する人々は、コモンウェルスの公的活動と無関係では無く、むしろ納税によって応分の負担をしている。貨幣の環流を血液循環になぞらえるホッ

¹⁵ Lev. Ch. 17, 260-262[87-88]. (二)三二-三四頁。

¹⁶ Lev. Ch. 30, 520[175]. (二)二五九頁。

¹⁷ Lev. Ch. 24, 386[127]. (二)一三七頁。

¹⁸ Lev. Ch. 24, 388-392[127-130]. (二)一三八-一四三頁。

¹⁹ Lev. Ch. 21, 328[109]. (二)九〇頁。

ブズは、貨幣が徴税官らを通して公共の使用に至り、コモンウェルスの生命運動が可能になる過程や流路に言及する²⁰。そしてホッブズは主権者の職務の一つである「平等な租税」を論じる中で、主権者によって課せられる賦課は「私人たちがそれぞれの交易や職業を実行するのを防衛するために」主権者に払う「賃金」であるとして、租税を正当化する²¹。この租税論は公的慈善論の直前に書かれており、公的慈善の財源が租税であることが窺える。そして租税の目的と公的慈善はともに各人が勤労に専念可能な安全の実現を目的にしていることがわかる。つまり租税は、各人が自己利益追求できるよう主権者が環境を整備する事への対価と位置づけられており、各人は納税によってコモンウェルスの公的活動に間接的に関与するのだ。

ところでホッブズは、勤労をコモンウェルスの成員に課せられた役割とみなし、労働への矯正を主権者の役割とする。『リヴァイアサン』第30章における公的慈善論の直後には「怠惰の予防」(prevention of idleness)と題された項目がある。ここでホッブズは、強靱な身体を持つ人々は「働くよう矯正されるべき」であり、「労働を要求するあらゆる種類の手工業を奨励するよう定める法がなければならない」と説く。そして怠惰な者たちは居住民が少ない地へと植民されなければならないと主張する²²。公的慈善は「自分たちの労働で自活」出来ない者たちへの救済であったが、労働に耐える身体を持ちながら働かない者は救済の対象ですら無い。ここには、勤労をコモンウェルスの成員の務めとするホッブズの見方が投影されている。そして身体強靱なのに勤労しない「怠惰な者」を「自分たちの労働で自活」できるように作り替えることは、「怠惰な者」な者の将来的な利益にも、植民地の利益にも、また本国の利益にもなるのである。

このように各人が自己利益追求としての勤労に専念できるよう環境を整備し、コモンウェルスの(広義の)安全を目指して為される公的慈善を、人々の平等を尊び生存権を保障する「福祉国家論」と見なすことには問題がある。主権者はコモンウェルス各成員の自然権すなわち自己保存の権利を保障してはいるものの、最低限度の生活を保障することまで含んではいない。つまり公的慈善はコモンウェルスの主権者は彼らの権利を保障するために為すのでは無く、あくまで勤労可能で安全なコモンウェルスを作るために公的慈善を実行するのである。ホッブズが目指すのは、勤労可能な者たちによって構成され、「栄養」が滞りなく生まれ循環するコモンウェルスの形成であ

²⁰ Lev. Ch. 24, 396[130-131]. (二)一四五頁。

²¹ Lev. Ch. 30, 536-538[181]. (二)二七二頁。

²² Lev. Ch. 30, 538[181]. (二)二七三-二七四頁。

り、社会的包摂ではないのである。

第4節 ホッブズの商人批判？：商業社会論の検討

自己利益と勤労中心の政治経済観は、ホッブズがイングランド内乱の歴史を語る『ビヒモス』にも引き継がれている。対話篇である同書の第三部において語り手は、都市における反乱の一因は商人にあると論じる。それによると、私益を追求し過剰な富を築こうとする商人達は、税を口実に反乱を引き起こす。そして貧民を就労させる商人達はコモンウェルスにとって有益だとする見解に対し、貧民は「わが産業界には不名誉なことに、少し働いただけで自力救済（自助 help themselves）できる」のだが、貧民の懲役収容施設であるブライドウェル矯正院で働くほうが貧民は良い暮らしができていと反論する²³。この文章をマクファーソンは、「完全な市場経済」における「温情主義的」賃金労働の時代錯誤性を指摘したものと読み解き²⁴、鈴木宜則は労働力創出を目的とした当時の強制労働論への反論と指摘するが²⁵、マルコムはあくまで主権者に刃向かう商人に対するホッブズの懐疑と捉えている²⁶。

しかしホッブズの狙いは、商人たちは利益追求に専念し、重荷となる貧民救済を政治の役割にすることにある。『ビヒモス』の上記記述においてホッブズは、『リヴァイアサン』同様に勤労可能な貧民とそうでない貧民を区別し、前者は公的扶助がなくとも労働すれば自助が可能であり、彼らには救済ではなく勤労への矯正が必要だと主張している。そして矯正されていない貧民は、自己利益を追求する経済主体としては不適格であり、商人たちが彼らを働かせる意味はないのである。むしろ商人たちは自己利益の追求に勤しめば良いのである。

そもそも『リヴァイアサン』においてホッブズは、勤労による生産を行わない商人そして商人組合の存在を認めているが、それはコモンウェルス各人の私的利益およびコモンウェルスの公的利益増進に寄与するからである。彼はコモンウェルス内に存在する集団である組織（system）を論じた箇所において、商人たちが外国との取引において、商人たちが自分たちの利得を増やすため組合（cooperation）を組織し個人投資を増大させることを容認する。ただし組合による売買の独占は国内外の人々に不利益を強いる。そして組合の「共通の便益」の内実は、投資者（adventurer）の総投資額

²³ Thomas Hobbes, *Behemoth or the Long Parliament*. Edited by Paul Seaward. Oxford: Clarendon Press, 2010, p. 276 (Part III) [山田園子訳『ビヒモス』、岩波書店、2014年、208-209頁]

²⁴ Macpherson, *Political Theory of Possessive Individualism*, p. 66 [75-76頁]

²⁵ 鈴木宜則『近代初期ヨーロッパ』、84頁。

²⁶ Malcolm, *Aspects of Hobbes*, p. 57.

から組合の経費を控除した残余でしかなく、租税も組合ではなく各投資者に課される²⁷。つまり組合の結成は各投資家の利益の増大、そしてその結果として起こる納税額の増大が見込めるので容認されているのである。

このように商人の役割を消極的にしか認めないホッブズの議論を、商業社会論として読み込むことには限界がある。社員自治を目指した勅許会社ヴァージニア会社への出資経験をもつホッブズは²⁸、独占には否定的であるが、商人たちが主権者に従属するかぎりにおいて、利己的な商人たちを生かす道を選択し、私益追求に専念させようとした。私人間の契約や所有権について取り決め、裁定制度を整備することは、商取引の環境整備のため主権者が果たすべき役割である。さらに彼は公的慈善や強制により、労働「不適格」者を排除することで、「効率的な」経済を可能とした。ただし商人たちは潜在的に反乱する危険性があるので、主権者は自らへの従属を拒もうとする商人たちに警戒し続けなければならない。そして財産では無く消費に課税すれば、コモンウェルスが「私人の贅沢な浪費 (luxurious waste) に詐取されることはない」²⁹と述べるホッブズは、奢侈の経済的意義を認めていない。ホッブズは自己利益の追求を徹底する人間観を構築したものの、消費活動や売買を中心とした商業社会を前提にしているとは言い難いのである。

おわりに ホッブズの政治経済論

人々は自己保存が危機にさらされる自然状態から脱却するためにコモンウェルスを設立する。しかし人々がコモンウェルスに留まり続けるのは、コモンウェルスからの離脱による自己保存の危機だけではなく、結合の内に留まり続ける積極的意義があるからである。すなわち所有権を設定し紛争を裁定し他国の脅威に対処する主権者の下で、人々は安心して自己利益を追求すべく生産活動に従事できるので、コモンウェルスから離脱するよりも大きな利得を得られるのである。ホッブズは、自己利益を追求する人々の勤労が、コモンウェルスの存続に寄与するメカニズムを構築し、主権者にはそのメカニズムの維持管理を役割として与えた。そして自己と他者、個人とコモンウェルス、あらゆる者の利益が増大する情念および行為として、慈善に積極的な意味を与えたのである。

²⁷ Lev. Ch. 22, 362[119]. (二)一一八頁。

²⁸ Andrew Fitzmaurice, 'The early modern corporation as nursery of democratic thought: the case of the Virginia Company and Thomas Hobbes', *History of European Ideas*, 48:4, 2022, pp. 309-334.

²⁹ Lev. Ch. 30, 538[181]. (二)二七二-二七三頁。

ホッブズの生きた 17 世紀イングランドには既に救貧法 (Poor Act) が存在し、主に富者の余剰資産を元手とした公的あるいは民間レベルでの救貧活動が行われていた³⁰。ホッブズが『ビヒモス』でブライドウェル矯正院に言及していたことが示すとおり、ホッブズはこうした救貧体制、そして「怠惰」の矯正にも関心を持っていたことが窺われる。一方でこうした救貧の背後にあるキリスト教道徳とは距離をとろうとしている。ホッブズは『リヴァイアサン』において戒律 (十戒) を論じるなかで、慈善そして隣人愛を、他人の権利を尊重することと位置づけている³¹。つまりホッブズはキリスト教な慈善の転換を図っているのである。一方で彼は、慈善 (benignitas) が慈善を為すものにも為されるものにも障害とならないことを求める、キケロの考えとの近さも見せている³²。われわれは、キリスト教道徳と私益追求活動にある種の矛盾を抱えていた 17 世紀イングランドで、慈善の意義を換骨奪胎し、利己主義を徹底した末に生まれる社会的協働の姿を描き出した意義を評価すべきなのである。

こうしたホッブズの思想は、18 世紀に隆盛を極める商業社会論や、19 世紀に盛んになる社会主義、社会福祉思想とは相容れない側面を持っている。しかし私益追求による公益増進のメカニズムを解明し、貧民救済の公的意義を説いたホッブズの議論には、限界や瑕疵があるものの、先駆的思想として評価する余地が残されているのである。

³⁰ W. K. Jordan, *Philanthropy in England, 1480-1660*, London: Routledge, 2006[1959].

³¹ Lev. Ch. 30, 530[179]. (二)二六八頁。Lev. Ch. 43, 930[322]. (三)三三九-三四〇頁。

³² キケロー「義務について」高橋宏幸訳、『キケロー選集 9』岩波書店、1999 年、154 頁 (I.42)。

第一次大戦後の日本における「社会連帯主義」の禁酒論：田子一民と未成年者飲酒禁止法

横山 尊（九州大学大学院比較社会文化研究院・特別研究者）

はじめに

本報告は、第一次大戦後から禁酒論を盛んに唱えた、内務省社会局官僚の田子一民の議論と未成年者飲酒禁止法成立への寄与を論じる。それを通して、第一次大戦後の「社会連帯主義」の中に、禁酒論や未成年者への禁酒がいかに位置づけられるかを考察する。

18～19世紀の欧米で勃興した禁酒運動は、明治初期からキリスト教宣教師を通して、日本に流入した。日本各地で禁酒会が形成され、1898年には東京禁酒会（1890年創立）を母体とした日本禁酒同盟が発足した。1920年に日本国民禁酒同盟、48年に再び日本禁酒同盟と改名したものの、同団体は近々解散の予定である。

特に、日本国民禁酒同盟は、1920年代からキリスト教の影響を脱却することを目指し、宗教宗派を問わず、日本を「無酒国」にするという禁酒純理論的な立場から社会問題の解決を掲げた。22年の未成年者飲酒禁止法の成立運動、25歳への延長運動を展開し、地域・職域社会への禁酒会拡大、24年からは関東大震災慰霊を名目にした9月1日の酒なし日運動など多様な運動を行った。同団体は日本国民禁酒同盟資料館をかつて開き、閉館後の2016年に、その資料は武蔵野大学に寄贈された。現在、報告者は、同資料を駆使して、近現代日本の禁酒運動のメディアを通じた地域・職域社会への拡大、医療・優生学への影響、現代の適正飲酒をめぐる規範の形成への影響などを研究中である。

一方、田子一民（1881-1963）は、草創期の内務省社会局を牽引し、社会事業の形成に貢献した人物として、それぞれの方面から研究されることが多い。田子は、1908年に内務省に入省し、13年まで山口県に勤め、帰京後、警保局警務課長、地方局市町村課長、同救護課長に就任した。18年1月から19年1月まで一年間の欧米視察を経て、救護課の社会課への改称、社会局への昇格を実現させ、22年1月、社会局長となった。さらに同年11月、同局を内務省外局へ昇格させ、第二部（社会事業部）長となった。しかし、23年10月、三重県知事への配転命令を受け、官界を去り、その後、

政党政治家に転じた。

興味深いことに、内務省で「社会」を対象とする部局の設置と昇格に田子が奮闘していた時期は、19年に全米禁酒法が成立し、日本でも未成年者飲酒禁止法成立の気運が高まり、22年に成立した時期と重なる。

田子一民に関する先行研究は多いものの、田子が第一次大戦後から盛んに禁酒論を唱道し、未成年者飲酒禁止法成立に貢献したことを論じた研究は皆無である。しかし、田子は19年には、『米国に於けるアルコール戦』（中央報徳会）という書籍も刊行し、以後の種々の著作で禁酒論を展開した。さらに田子は1900年から提出され続けた未成年者禁酒法案に関して、内務省社会局の立場から、法案通過に貢献した。

田子は、内務省社会局官僚の立場から「社会連帯主義」を標榜したことは知られている。無論、上記の禁酒論もその構成要素であった。それでは、「社会連帯主義」の中に禁酒論はいかなる論理で位置づけられ、現実政治に影響したか。本報告は、その考察をする。

1. 総力戦研究の対象としてのアメリカの禁酒

本節は、田子一民が第一次大戦中の総力戦研究の一環で禁酒運動研究に接近し、社会問題としての禁酒論につなげたことを指摘する。

田子一民は、1918年2月から19年1月まで、欧米各国を視察した。田子が欧米視察を行った経緯は、自叙伝の『田子一民』（「田子一民」編纂会、1970年11月）などによれば、こうである。田子は1917年8月から内務省地歩王局救護課長を務めていた。1918年に後藤新平内相の下、内務省に救護局が設ける計画があり、その局長に田子が任ぜられることになっていた。しかし、その計画が頓挫したこともあり、田子を社会行政、軍人遺家族、戦傷病者の保護などについての調査のため、欧米への外遊を命ぜられたという。特に田子は、アメリカにおける軍人遺家族や傷病兵に対する救済が行き届いているのを見て非常に刺激を受けたという。

1919年4月頃から帰朝後の田子は旺盛な執筆活動を始めた。その早い段階のものに帝国在郷軍人会本部が刊行した雑誌『戦友』106号掲載の「米国軍人の禁酒」（1919年4月）がある。1919年10月に田子は『米国に於けるアルコール戦』（中央報徳会）という書籍まで刊行するが、その源になったと思しき複数の文章の一つである。田子は、まず自分は十数年来の飲酒家であり、「内務省でも、相当の飲み手」でありながら、「禁酒問題を研究して居る間は、断然酒を断つ積りである」と述べた。しかし、「いつ再び変節改行をするかもしれぬ」とも付け加えた。ここで、田子が紹介し

たのは、米国が「各州並に合衆国政府は軍人の飲酒を制限」してきた経緯である。1775年に始まるアメリカ独立戦争の際から軍人に対しても度数の強い酒の制限、飲酒量などの制限を行っており、1917年4月の緊急陸軍法令第12条では、医薬用以外の酒類の販売供給の停止、制服着用軍人に酒類を販売した者に対する懲役・罰金刑を定めたことなどを紹介している。ここから分かるのは、第一次大戦中の軍事救護研究の一環で軍人の禁酒に着目し、それが禁酒運動研究への糸口になったことである。言い換えれば、総力戦研究から禁酒問題に接近したのである。

そもそも「第一此戦時に於きまして酒の飲用を制限しなかつた聯合國は一国もありませぬ、英吉利に於ても仏蘭西、伊太利に於ても亜米利加は固よりであります、何れの聯盟国に於ても皆「アルコール」の使用を制限して居る」というのが田子の認識だった（「米国に於ける禁酒法案の趨勢」『大日本私立衛生会雑誌』434号、1919年6月）。

なぜ軍人は禁酒をしなければならなかったのか。軍事能率が最大の原因である。「アルコールの社会的価値」（『第三回 時局講演集』仏教聯合会、1920年10月）で複数の事例を紹介した。ドイツでは射的能率と酒との関係を調べたところ、「酒を多く飲んだ者は、少なく飲んだ者よりも弾丸を中てる率が大変少ないと云ふことが証明せられた」。そのため、米国では、1917年12月成立の合衆国憲法18条の修正（酒類の飲用目的での製造、販売、運搬の禁止）に先立ち、軍事能率の都合上、兵隊には「絶対禁酒令」を布いたという。さらに、米国の徴兵検査では、「精神試験、メンタル、テストで、心理学者が寄り集つて頭の働きを検べ」、「絶対禁酒を励行して能率の増進を図つて居る」ことも紹介した。

田子は軍事能率の話を経戦後の「工場の能率」、「労働能率」の話につなげた。田子によれば、英国では「戦時中に於て国民精神の発揚して居るのを機会として絶対禁酒をやらうとしたが、なかく出来な」かった。1915年に酒類販売の時間制限を行ったに過ぎなかった。一方、米国は合衆国憲法改正によって「絶対禁酒」を実現した。そのため、「亜米利加の職員の能率は必ず英吉利の職員の能率よりも挙がるであらう」と予測した。さらに、田子は「米国に於ける禁酒法案の趨勢」で、19年創立の国際労働会議（ILO）を踏まえ、「労働時間の万国画一、幼年工の廃止、婦人の夜業撤廃」が将来的に実現すると見通した上で、「国際競争で勝つて行くには経済戦で立つには事業を隆盛にして行かなければならぬ、其点は日本は米国に負ける」と述べた。「同じ時間同じ賃銀で働いて亜米利加人の造つたものより性質が良く数量が余計あるといふことが必要」なのに、見込みがないからである。「経済戦は精神上での戦」であり、飲酒を行えば労働能率が下がることが分かっている。その点、「日本魂は「アルコー

ル」に漬けなければ元気がないといふことでは重みが付かぬ」と、田子は日本人の飲酒を非難した。

このように見れば、総力戦としての第一次大戦と戦後の「経済戦」は連続しており、田子にとって、「禁酒運動即ち酒精戦なるものは、世界戦の産んだ一つの大きな平和戦」（『米国に於けるアルコール戦』）なのだった。田子にあっては、総力戦と軍事能率を出発点とした禁酒論が、内務省で社会を対象とする部局が成立発展する中で、社会問題全般につながる禁酒論へと敷衍されていくのである。

2. 「社会連帯主義」の禁酒論

1920年8月に内務省に社会局が設置された。田子一民は21年4月に社会局長心得となり、22年1月に社会局長に就任した。つまり、田子が内務省社会局の中心人物として「社会」問題に取り組んだ時期は、外遊を経て禁酒論に関心を有し、22年3月の未成年者飲酒禁止法通過にも関与した時期と重なる。

田子の中で禁酒論と「社会」観はどう関わったのか。それを端的に示す発言が、1920年10月の「アルコールの社会的価値」（『第参回 時局講演集』仏教联合会）に見られる。それが「アルコール問題を議するには社会連帯主義を是認しなければならぬ」という発言である。「社会連帯主義」とは、「社会は個人から成立つて居る〔中略〕此分子は全部の為には常に連帯して責任を持たなければならぬ」という考え方である。この社会観は、社会有機体論に近く、事実、田子は「人身は丁度社会のやうに出来て居ります」と述べている。この社会観に鑑みれば、「今日低能児や、貧乏人が沢山ありますが、それは多く酒害から来て居る」のに、「酒を飲まない人」、「飲んでも害の少ない人」が「酒は吾々には何も関係は無い、旨い物を食べて自分さへ満足して居れば差支へない」という態度を採れば、「アルコール問題と云ふものは、社会問題として研究する価値を失ふ」という。故に、田子は「社会連帯主義、ソリダリチーの観念を是認しなければならぬ」と強調した。

これを踏まえ、田子は「酒は道徳、経済、遺伝、能率此四つに重大なる影響を及ぼして、現在存する所の社会問題の四分の一は、酒に依つて解決が出来る」と主張した。経済問題については、チャールズ・ブースやラウントリーの貧困調査を踏まえ、「各国の貧乏の約二割一分は酒から来る」と述べた。内務省の「細民調査」を踏まえても、飲食費に多く金銭を費やす労働者が「小さな家に住むと云ふことは子供の身体が弱くなるし、さうして死亡率が多い、酒を飲むことそれ自身が貧困の原因になる」と述べた。また、道徳問題については、「酒と犯罪は密接な関係」があり、日本では「不良

少年の良心で酒を飲まない者は殆ど無い」とした。その議論は「遺伝」にも敷衍され、「アルコールの害」は「犯罪者」とまで行かなくとも、「低能性と云ふもの」に現れ、「親が酒を飲んで居ると多年のアルコールの害が段々強く現れて来て死亡率が殖える」例は多いとした。田子はこれに関して、外国では「社会を立派にするには優種論、ユーゼニツクスの理論」に関する議論があり、「種を保存して行く、吾々日本の家族制度を維持して行く、家族が何れも堅実に発達することを願つて居る国」では研究する必要があると述べた。

こうした「家族制度」の維持のための禁酒・節酒論は、田子が熱心だった婦人論にも影響した。『新時代の婦人』（白水社、1920年6月）は一章分を「禁酒節酒と婦人」に裂いた。田子は「意のまま、何の制限もなく飲む人にとっては、独りその酒を用ゐる人の害ばかりでなく、一家、一社会、一国がたしかにその発達進歩を害せられ」、「殊に妻にとりては酒は最も悲しむべく、恐るべき敵」と述べた。田子が想定する家族は、父、母、子から成る近代家族（核家族）である。田子は海外のアルコール中毒研究を踏まえ、「母が酒をのむことが、その産れた子供が、薄弱であつて、病気に対する抵抗力の弱いことが略々窺ひ得られる」と説いた。それを踏まえ、「結婚は人格と人格との結合で恋愛もあり、その極致として出産もある訳であるが」、「人類の継続、種の保存も含まれて居り、それは人類の子孫に対する義務である以上」、「妻たるものは飲酒から遠ざかると云ふことは、婦人の子供に対する義務」であり、「母性保護を口にする婦人が、酒を用ゐる様なことは矛盾である」と説いた。さらに「男子の飲酒」は家族に「経済上の圧迫」を与え、「子女の教育にも、自己の修養にも差支へ」、「負債に人格上の独立さへも失はれる」ので、「新時代の婦人の力によつて矯正すべき」と説いた。加えて、酒の害は子にも影響し、「酒を多く用ゐた親をもつ子には、身体も弱く、魂も弱く、乃至不良な児が多いことは感化院や、警察の報告に明か」とした。故に、「飲酒家の妻」は「夫の飲酒癖」を改めるやうにしたい」と述べた。

田子の「家族制度」の維持のための禁酒・節酒論は、主著の『社会事業』（帝国地方行政学会、1922年5月）にも反映され、「社会連帯の概念」を前提とした社会事業の大系の中の「出生幸福事業（胎児保護事業）」に位置づけられた。この中で「遺伝の上から、禁酒運動は、子の酒のみの親から受ける害を除く為めの重大事項」とされ、米国、英国では飲酒、泥酔を離婚の原因とする法律運動が見られることに触れ、「大酒が離婚の原因となるのは子の出生自由、幸福を思ふ為めではあるまいかと誠に有意味に考へられる」と説いた。

以上のように、内務省社会局が形成され、田子はその中心的な役割を果たしていく

過程で説かれた「社会連帯主義」の禁酒論は、社会を有機体とする観念から「家族制度」を維持し、胎児の優生学的保護——この時代はアルコール中毒も「遺伝」性と理解された——に加え、女性、児童の健康を保ち、貧困から救済することを試みるものだった。

3. 未成年者飲酒禁止法成立への田子一民の尽力

以上から田子が未成年者飲酒禁止法に携わる思想的背景がかなり明瞭になったと思われる。本節は実際に田子が同法案をいかに捉え、関わったかを明らかにする。

その前に、同時期の禁酒運動がいかなる状況にあったかを概観する。1910年代の禁酒運動の中心にあったのは、日本禁酒同盟であり、安藤太郎、根本正が東京禁酒会（1890年発足）を母体に各地の禁酒会を統合した団体だった。しかし、1910年代後半からキリスト教をめぐる運動内の路線対立が顕在化した。17年に大阪禁酒会が日本禁酒同盟総会で「禁酒運動より宗教的色彩を除去すべし」と提案し、19年に国民禁酒同盟が分派した。彼らは、過去の禁酒運動の集会やその様式がキリスト教的な儀礼で行われた状況に不満、限界を感じていた。それで宗教宗派を問わない「禁酒純理論」的な運動を目指した。しかし、この東西対立は長続きせず、1920年12月に日本国民禁酒同盟として再統合した（青木庄蔵『回顧七十五年』青木匡済財団、1937年3月）。

田子は、この動向といかに関わったのか。1919年段階では、田子はかつて飲酒者だったこともあり、禁酒運動や法制化に対して非共感的な姿勢も残し、あくまで中立的な立場からの「研究」の必要性を繰り返した。また、20年10月の「アルコールの社会的価値」では、「酒の問題を落着ければ、社会の問題は総て良くなるとは申さない。是は全部の中の一部であらう。其処は今までの禁酒論者とは多少趣を異にして居る所であります」と旧来の禁酒運動家と距離を置く発言をした。しかし、20年夏刊行の『学校寺院を原動力とする社会改良』では大きくトーンが変わった。

予等の理想は無酒国創造にある。無酒世界の創造にある。そして、永い時と、不断の努力とは之に費されなければならない。その武器は科学的研究である。国民的輿論である。世界的協同である。そして、その第一歩は、飲酒の習慣のない若い芽ばえの保護から初められなければならない。

「無酒国」の創造とは、日本国民禁酒同盟の綱領と同内容である。1920年12月に日本国民禁酒同盟が成立したが、財団法人定款の改正手続きの未了、機関誌合同も急にはできず、数ヶ月間は日本禁酒同盟、国民禁酒同盟が組織的には存続した。その間、国民禁酒同盟では青木庄蔵が常務理事として活動したが、その際、田子が「斯業の為

め熱心に尽力」したという（『日本国民禁酒同盟成立の由来』財団法人日本国民禁酒同盟本部、刊行年無記入）。

田子の禁酒運動への「尽力」とは、恐らく未成年者飲酒禁止法案通過に関する内容だろう。田子は『禁酒新聞』1942年4月号で、その経緯を回想した。それによれば、第一次大戦時に米国の禁酒法案とその実施状況を調査し、『飲んだことのないものには飲ませるな』『飲んだことのないものは飲むな』との考えを有するに至ったという。当時、衆議院議員だった根本正が1900年から毎年のように未成年者飲酒禁止法案を提出するも廃案を繰り返していた。内務省衛生局の「答辞」は「賛成でもなければ反対でもなくどちらでもよいといふ曖昧な気持が濃厚」だった。しかし、田子は同法案を成功させるべく、私案を根本らに提示した。その主意は「飲んだからと云つて未成年者を処罰することは不当である」。そうでなく、処罰の対象は「彼等に酒を売つた営業者でなければならぬ」というものだった。これには制裁を伴わない法律はありえず、「役に立たぬではないか」という意見も多かった。しかし、田子は「制裁を伴はぬ法律はあり得る、規範的内容だけのものでも立派に法律として存在し得るといふことを主張し、この点を根本氏に説明して法案の修正を奨めた」のだった。

事実、1919年2月の衆議院に提出された「未成年者飲酒取締法」案では、第1条に「未成年者其の自用に供する為酒類及器具を所持するときは行政の処分を以て之を没収す」とあり、第2条は未成年者に酒類を飲用させたり、供給してはならないとあり、1、2条の違反者は第3条で「十円以下の科料に処す」とあった。ところが、20年2月の衆議院に提出された「未成年者飲酒禁止法案」では、第1条は「未成年者に対して親権を行ふ者若は親権者に代りて之を監督する者未成年者の飲酒を知りたるときは之を制止すべし」と変更され、第3条は「十円以下の」の文言が削除され、「科料に処す」のみが残った。田子が介入したのは、20年2月の段階と見て間違いあるまい。法案がすぐ通過したわけではないが、結局、22年3月に未成年者飲酒禁止法は成立した。

ここまでの経緯を踏まえれば、田子が1920年から22年にかけて執筆した禁酒論は、根本正と日本国民禁酒同盟が提出し続けた未成年者飲酒禁止法案の援護射撃と見ることもできよう。田子は1920年夏刊行の『学校寺院を原動力とする社会改良』の中で、「アルコールは社会的価値の無いもの」とは言え、全米禁酒法を制定した米国に対し、日本の場合、「社会の輿論」がなく、「此無酒国と云ふ所まで立入るの根拠」の求め方も難しいと見た。そのため、「飲酒の習慣無き者は、飲酒せざる事、其習慣無き者に酒を飲ませる者を罰する事、又其飲酒の習慣無き者が酒を飲む場合に其保護者が之を放任したる場合には、それに制裁を付する事、此三つを原則として法としたい」と

述べた。そのため、「先づ二十歳を見当として法律を立てることが適当」とした。その意図は、「酒を飲まない者には絶対に飲ませ」なければ、「今まで飲んで居る人は五十年、六十年経たぬ内に世界から亡びて行く」ので、最終的には「無酒国」が実現できるというものだった。日本国民禁酒同盟に参加した禁酒運動家たちも概ね同様のことを考えていたと思われる。田子は、「私は人の子を取ツ締めて、酒を飲んだら監獄にやつて難儀をさせやうと云ふのではありませぬ。国家が家庭の人に代り、親の義務責任を理解して、之に関する立法をしなければならぬ」とも述べた。要するに、未成年者飲酒禁止法に田子が求めたのは、「社会連帯主義」に基づいた国家の家庭への介入であり、本人はそれを温情的だと考えていたように見える。

1922年11月20日、田子は内務省社会局第二部長として、日本国民禁酒同盟総主事の村松吉太郎が未成年者飲酒禁止法の趣旨を、内務省に青年団、処女会、婦人会、諸学校、警察署などに向けて講演したいと申し出たのを、好意的に同意を与える文書を発した。その後、田子は日本国民禁酒同盟に直接関与するようになり、同盟の機関誌『禁酒之日本』に22年から23年にかけて、「科学的禁酒は何うして行はれるか」という七回の連載記事を出した。23年10月に田子は内務省を去り、政治家への転身を図った。

1926年に、田子は日本国民禁酒同盟の理事に就任した。『禁酒之日本』の新理事紹介文には、「我々の忘れることの出来ないのは、未成年禁酒法の成立に、隠れたる努力をせられたこと。今や大いに政界に雄飛せられんとしてゐる氏を同盟に迎へ得たことは、この上もない喜びである」とある。しかし、同年11月の日本国民禁酒同盟の理事監事会では、「御一身の都合」で理事を辞した。ただし、田子は27年8月7日に長野県社会課が主催した社会問題講演会で700名の聴衆を前に「社会問題は結局禁酒問題なりと熱弁を揮」った。理事辞任後も、田子と禁酒運動の関係は切れたわけではない。

*

以上の内容をまとめる。田子一民は第一次大戦の総力戦研究の一環で全米禁酒法を成立させた米国を中心に禁酒研究を開始し、「社会連帯主義」の観点から禁酒を説き、それは近代家族における女性、児童の保護につながった。「社会連帯主義」に基づく児童保護の精神は、1922年3月成立の未成年者飲酒禁止法の構想でも貫徹された。結果的に約20年通過しなかった同法案の成立に寄与した。加えて、内務省社会局では田子に続いて守屋栄夫のように禁酒運動に協力的な官僚も登場したが、詳細は別稿で示した。

差異の哲学をフェミニズムにおける受容史から再考する

得能想平 (奈良先端大)

二十世紀後半のフランスに由来する思想潮流を差異の哲学とまとめることが許されるだろう。例えば、トッド・メイは、一九六〇年代半ばから一九九〇年代末までに見られたフランスの思想が「差異を同じものの論理に帰着させることをいかに避けるべきか」ということ共通の問題としていた点を指摘する(May 1997)。古典的と呼ばれてきた西洋哲学の多くは、個人を特徴づけるラベルとしての同一性を前提としており、このラベルは既存の価値観を強化する仕方で作用する。われわれは、同一性の哲学に代わって、個人の多様性の価値を全面的に肯定する差異の哲学を考える必要がある。このような傾向をもつ哲学者ないし思想家として、例えば、ミシェル・フーコー、ジャック・デリダ、ジル・ドゥルーズ、ジャン＝フランソワ・リオタールなどが挙げられる。また視野を広げるのであれば、ネオ・プラグマティストとして知られるリチャード・ローティを筆頭に、英米における哲学や社会学のうちにもその応答を見いだすことができる。

ところで、一九九〇年年以降、差異の哲学はその限界も指摘されるようになってきた。差異の哲学は、既存の価値観（資本主義、男性中心主義、異性愛中心主義、白人中心主義）に対して批判的な視線を向けることを可能にするが、個人の多様性の価値を肯定したうえで訪れるはずの社会について抽象的な仕方で語るにとどまる。本発表は、このような批判を行った一人である、フェミニズム哲学者のミランダ・フリッカーの議論や、差異の哲学を用いることで、当時のフェミニズムに対して批判的な立場を構築したジュディス・バトラーの議論を参照する。フェミニズムを包括的に定義することは難しいが、ベル・フックスは「性にもとづく差別や搾取や抑圧をなくす運動」と定義する(Hooks 2000)。フックスによれば、フェミニズムは、好きな衣服を身に着けること、ジェンダー格差と結びついた経済的苦境、ドメスティック・バイオレンス、リプロダクティブ・ライツなどのトピックを共有し、男性中心主義的なシステムに抗して女性の権利の重要性を社会に訴える運動であり、同時に、同性愛差別、トランスジェンダー差別、人種差別、グローバル資本主義に関わる自己批判を伴うものとされる。われわれは、差異の哲学を、自己批判とともに抑圧されてきた女性を解放するための運動を行ってきたフェミニズムにおける受容において確認することで、とり

わけ社会的なものとの関係における差異の哲学の可能性について考えてみたい。

一九八〇年代初頭、第二波フェミニズムが本質主義的なフェミニズムと構築主義的なフェミニズムへと分裂していくさなかにおいて、差異の哲学は、特に後者の文脈において、リオタールが提示する「ポストモダニズム」の立場の延長線上において受容されることとなった(Cusset 2005)。本質主義とは、権利主体として男性とは区別される女性の本質が存在することを認める立場であり、構築主義とは、女性の本質の存在を否定し、女性を言語における構造的な位置づけとしてとらえる立場のことである。ここで、差異の哲学は、権利主体としての女性を論じるようとするに本質主義に対するフェミニズムの自己批判を可能にするものとして影響力をもった。またリオタールの立場は、個人の多様性の可能性を保証する絶えず変化を続けるミクロな言説の存在を認め、そのミクロな言説との比較において、万人に適用可能な言説、例えば真理、価値、主体などの言説の根拠のなさを指摘するものである(Lyotard 1979)。リオタールの立場と重なる議論を展開したローティの活躍もあり(Rorty 1989)、フェミニズムにおける差異の哲学の受容においてリオタールの立場は影響力をもった。現代のフェミニズムと哲学ないし思想との融合領域に関していえば、大きく三つの流れが存在することを指摘できる。フレンチ・フェミニストの一人、リュス・イリガライの議論を参照しつつ、生物学や技術哲学的な文脈からフェミニズムを考える「新しい唯物論」、分析哲学の手法をフェミニズムに結び付け、フェミニズムに関わる主張の明確化、根拠や正当化関係の吟味を行う「分析フェミニズム」、現象学の伝統に対する批判的なまなざしから出発し、シモーヌ・ド・ボーヴォワールを再評価しつつ、女性の身体や経験を記述する「フェミニスト現象学」の三つである(檜垣 2023)(木下 2020)(Shabot & Landry 2018)。構築主義的なフェミニズムによって受容された差異の哲学は、これら現代の三つの立場のそれぞれに対して影響を与えたものである。

フェミニズムにおける差異の哲学の導入の画期となったのは、一九九〇年に出版されたバトラーの『ジェンダー・トラブル』である(Butler 1990)。バトラーは、この本のなかで、フェミニズムの社会運動の前提となるジェンダーとしての「女性」という主体を疑った。もし女性という主体が存在するのであれば、それは、既存の権力によって構築されたものであり、既存の権力に利する側面をもつ。さらに構築主義的な言説と主体として女性を両立を可能にするものとしてしばしば引き合いに出されるセックスとしての性差が、「前言説的なもの」として論じられてきたにもかかわらず、異性愛主義という既存のセクシュアリティに関わる言説によって、同性愛者を抑圧する言説を伴って、構築されている点を明らかにする。バトラーの考察は、フェミニズムにおけるセックスやセクシュアリティに関わるこれまでの議論が、主体としての女性の

正当化に用いられている側面を暴き出すことで、主体と個人のあいだに存在する緊張関係を顕わにするものであったと言える。

ミランダ・フリッカーは、二〇〇〇年に出版された「認識論におけるフェミニズム：ポストモダニズムなしの多元主義」という論文のなかで、リオタールの立場を踏まえ、自身をフーコー的な立場として位置づけた(Fricker 2000)。バトラーの議論が、主体と個人のあいだの緊張関係を明らかにするものであったのに対し、フリッカーの議論は、知識についての認識論を問う立場から、リオタールの立場が本質的にはらんでいる既存の権力に対する脆弱性を指摘し、ジェンダー・バイアスを具現化する一元的な理性使用に対する処方箋として、内在的かつ多元的な理性使用を擁護するものである。より詳細に述べるのであれば、フリッカーは、共有された世界に対しておのおのの個人が持ちうる異なるパースペクティブを認め、そのパースペクティブの多様性がジェンダーなどの社会的な権力関係によって影響をうけること、そしてこの権力関係がパースペクティブに内在的な歴史に対する分析によって明らかにされる点を示す。ここでのフリッカーの立場は、分析フェミニズムの大きな潮流を作り出すこととなった『認識的不正義』における、コミュニケーションにおける不正義を論じる議論の基盤をなすものと見なすことができる(Fricker 2007)。

バトラーとフリッカーの議論は、ともにパースペクティブの多元性を認める点で共通するが、このパースペクティブのうちで既存の権力と関わる理性の論点に関して対立するように思われる。パースペクティブの多元性とは、おのおのの個人が、それぞれ全く異なる世界に対する観点をもつという考え方であり、リオタール的な差異の哲学の考え方に重なる部分と言える。ところで、バトラーは、このようなパースペクティブにおける既存の権力の発生を、フロイト・ラカン的な精神分析のメランコリーの議論を用いて「〈法〉」として論じていた。この「〈法〉」は、主体としての女性性と相関するものと見なされることで、主体と個人の緊張関係を顕わにする議論において批判的に論じられていたが、後に「レズビアン・ファルス」という論点において、肯定的な可能性について吟味されることになる(Butler 1993)。したがって、われわれはバトラーに関しては、あくまでも普遍的な理性と個人のあいだの緊張関係のうちにとどまり、議論を展開したものと言えるだろう。他方で、フリッカーの多元的な理性使用についての議論は、むしろ普遍的な理性そのものの措定に対して、ジェンダー・バイアスの可能性を認め、パースペクティブの多元性の前提として一種の権力関係を措定する。このようなフリッカーの立場は、バトラーが採用するフロイト・ラカン的な前提に大きく衝突するように思われる。本発表は、フロイト・ラカン的な観点からポスト構造主義全体を論じる佐藤(2008)の議論なども参照しつつ、パースペクティブの

多元論における、フロイト・ラカンのような理性概念の位置づけなどについて論じる。こうした議論をたどりなおすことで、差異の哲学が社会的なものとして採用すべき枠組みに関して、特徴づけを与えることを目指す。

参考文献（一部）

- Benhabib, Seyla, Judith Butler, Drucilla Cornell and Nancy Fraser. 1995, *Feminist contentions: A philosophical exchange*, London: Routledge.
- Butler, Judith. 1990, *Gender Trouble: Feminism and the Subversion of Identity*, New York & London, Routledge.
- , 1993, *Bodies That Matter: On the Discursive Limits of “Sex,”* New York & London: Routledge.
- Cusset, François, 2005, *French Theory: Foucault, Derrida, Deleuze & Cie et les mutations de la vie intellectuelle aux États-Unis*, Paris: La Découverte.
- Fricker, Miranda, 2000, ‘Pluralism without Postmodernism’, in M. Fricker and J. Hornby(eds.), *The Cambridge Companion to Feminism in Philosophy* (Cambridge: Cambridge University Press, 2000).
- , 2007, *Epistemic Injustice: Power and The Ethics of Knowing*, Oxford: Oxford University Press.
- Grosz, Elizabeth. 1994, *Volatile bodies: Toward a corporeal feminism*. Indiana: Indiana University Press, 1994.
- . 2002, *Jacques Lacan: A feminist introduction*. New York & London: Routledge.
- Hooks, Bell, 2000, *Feminism is for Everybody: Passionate Politics*, Boston: South End Press.
- Liotard, Jean-François, 1979, *La Condition postmoderne : rapport sur le savoir*, Paris: Minuit.
- May, Todd. 1997. *Reconsidering Difference: Nancy, Derrida, Levinas, and Deleuze*. Pennsylvania: Penn State Press.
- Rorty, Richard, 1989, *Contingency, Irony, and Solidarity*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Shabot, Sara Cohen & Landry, Christinia (eds.), 2018, *Rethinking Feminist Phenomenology: Theoretical and Applied Perspectives*, Maryland: Rowman & Littlefield International.
- Stark, Hannah, 2016, *Feminist Theory after Deleuze*, London: Bloomsbury Academic.
- 木下頌子, 2020, 「現実に立ち向かうための分析フェミニズム」, 『現代思想 2020年3月臨時増刊号総特集=フェミニズムの現在』, 48(4): 272-283
- 佐藤嘉幸, 2008, 『権力と抵抗 フーコー・ドゥルーズ・デリダ・アルチュセール』,

人文書院.

檜垣立哉, 2023, 『生命と身体 フランス哲学論考』, 勁草書房.

藤高和輝, 2018, 『ジュディス・バトラー 生と哲学を賭けた戦い』, 以文社.

批判の二つのモデルを超える道：ミゲル・アバンスールの視座から――

和田昌也（同志社大学研究開発推進機構）

一. はじめに

この四半世紀もの間、社会思想、政治思想の両領域において、最も問い直されてきたものの一つとして「批判」概念が挙げられよう(1)。実際、「アラブの春」から「黄色いベスト運動」に至る対抗運動としての政治の諸形態から社会不安・気候変動などの具体的な「危機」の事象を巡るものまで、時代に抗し、問題を剔抉するための視座と方法を確立すべく模索されてきたのが「批判」に関する理論とモデルであったと言えるだろう。

実際、バーナード・ハーコートは、もはや狭義のフランクフルト学派に限定されず、ミシェル・フーコーやジル・ドゥルーズ、ジュディス・バトラーらのポストモダン哲学、さらにはポストコロニアリズムや資本主義や社会主義の諸理論にまでも広がりを見せる批判理論研究を包括的に問い直す二〇一九年の大著『批判と実践』において、上述したような世界の諸危機に直面し、また変革の実践へと向かうための理論として批判研究の必要性を強調している(2)。

しかし、そこで概観される研究蓄積の豊饒さと裏腹に、議論は錯綜し、なにが問われるべきかが把握されづらくなってきているのも事実のところであるように思われる。たしかに、このことは、時代の危機の実相が複層的、多面的であることの証左だと考えられるが、その一方で、それらの理解のための理論や方法としての批判がある程度、見通し得るものである必要性もまた認められるだろう。批判の任とはなにか、その固有の対象とは何なのかをめぐって、再考することもまた求められると言えるだろう。

本発表は、そこから、二つのことを目指すこととする。第一に、社会思想、政治思想の別を問わず、幅広く問われてきた「批判」の理論と実践を巡る諸研究を、二つのモデルに腑分けし、その理論的關係を把握しつつ、それらの妥当性を検討する(二)。第二に、フランスの政治哲学者ミゲル・アバンスールの批判研究の視座から、各々の限界を超える方途を探ることを目指す(三)。アバンスールに関する研究は、生前より行われてきたが、数年前の急逝によって、より本格的な取り組みが為されるようになってきているところである。とはいえ、彼の思想体系の全貌は勿論のこと、その議論を理解するための枠組みもまた、十分に定まっているとはまだいえないだろう。そのことから、彼がいわば終生、取り組んできたといっても過言ではない「批判」の研究を理解すべく、同時代の批判研究の隆盛のなかに位置づけ、彼の議論の独自性を浮かび上がらせたい。

二. 批判の二つのモデル：外在的批判と内在的批判の射程と限界について

本節では、「批判」概念をめぐる主たる二つの形態、すなわち「外在的批判 external critique」「内在的批判 immanent critique」の二つのモデルがいかなる特徴を有し、さらに、相互にいかなる論争的關係を築いているかを、ジョン・ロールズ、リチャード・ローティ、マイケル・ウォルツァー、アクセル・ホネットらの議論の考察を通じて、明らかにする(3)。

まず初めに、第一の「外在的批判」のモデルについて取り上げる。その主唱者であ

るジョン・ロールズは、周知のとおり、正義の二原理を洞察し、それに立脚する公正な社会のモデルを提示し、それに照らす仕方で現実の政治社会の歪みをいわば「外在的に」正そうとした。その特徴は、「原初状態」に身を置き、「無知のヴェール」を被って思考するという想定に端的に示されているとおり、私たちが置かれた個別具体の状況を越えて、普遍的に正当化可能な規範原理を構想し、それに基づき、当該社会を正しく方向づけることを試みている(4)。その点において、外在的批判の代表的モデルと言える。

第二に、このような普遍主義的アプローチに対して提示されるのが、個別具体の文脈を重視する「内在的批判」のモデルである。ここでは、ローティ、ウォルツァー、ホネットの議論を取り上げることとする。実際、ローティは反基礎づけ主義の立場から(5)、ウォルツァーはロールズのような社会と切り離された批判の在り方ではなく、むしろ社会内部の規範の解釈を通じた批判の在り方の提起から(6)、そしてホネットは、社会内部の規範の妥当性そのものの再検討から為す再構成的批判の在り方の提起から(7)、それぞれロールズの提起する批判のモデルの問題点を指摘し、内在的批判の新たなモデルを提示してきた。これら内在的モデルをさらに、前二者を、所与の社会内部の規範に沿った批判の在り方を重視する点において「弱い批判」、後者のホネットのそれを、社会内部の規範の把握とともに、その妥当性を問い直し、再構成することを企図する、言わば「強い批判」として細分化することも可能である(8)。

これらのモデルすべての妥当性そのものを検討することはここでは叶わないが、以上の整理に従って論点を整理すれば、外在的批判、内在的批判ともに、理論的な長所と短所が明らかになるだろう。

まず、前者の外在的批判は、個別具体の問題状況に対し、文脈を離れた客観的な批判を展開しようとするが、その規範原理を「適用」する際の恣意性が問題視されるだろう。とりわけ、普遍的原理によっては、個別具体の問題状況が閑却される恐れがある。例えば、社会格差の解消のための尺度や原理を設けようとも、貧困が当事者にとって意味するものは、単なる物理的欠乏のみならず、諸々の社会資本の欠如や自己肯定感の弱化など、多種多様な病理現象も含まれる(9)。つまり、平等は不平等の裏返しとはいえないのである。その一方で、外在的批判は、明示化する普遍的原理原則に則った批判を展開する点において、あらゆる方面からその妥当性を検証し得るという優れた点があると言える。この意味で、外在的批判は、開かれた批判の可能性も包含するものと言うこともできるだろう。

もう一方の内在的批判は、普遍的原理の基礎づけの困難を回避しながら、現実社会内部の規範に即して、事象を批判し得る点が長所と言えよう。また、一定共有された社会的な規範に基づき展開される批判が、当事者の間でも有意味かつ実践的なものとして認識され、その実効性を有する点も認められるだろう。とはいえ、文脈に依存した批判の在り方が、どれほど広く共有、展開され、社会変革へのコミットメントを可能とするかは、疑問がないわけではない(10)。

しかし、ここで論を進めるために問われなければならないのは、批判を遂行する主体の問題であろう。批判を遂行するのは誰か、という問題である。その観点から問い直そうと試みるのが、ミゲル・アバンスールである。

三. ミゲル・アバンスールの批判の構想：政治的なものの基礎の解明のために

本節では、それぞれのモデルの狙いと対象の観点に照らせば、「批判」が真に可能となるには、終極において、その担い手である市民の「実践」が可能となる条件とその実現の方途が把握されなければならないことを、ミゲル・アバンスールの批判を

ぐる諸理論を手掛かりに指摘する(11)。

実際、アバンスール自身は、みずからの批判の議論を展開するにあたって、出発点に据えるのが、エティエンヌ・ドゥ・ラ・ボエシの『自発的隷従論』における中心的問い、すなわち、人はなぜみずから隷属を欲するのか、という問いである。

アバンスールにとって、ラ・ボエシの議論は、被支配の事実のなかに、受動性を看取る伝統的な支配の理解に対して、むしろ、みずからその状態へと進んでいく被支配への能動性の問題へと視座を転換するとともに、被支配の現状をいかにして脱し得るか、という根源的な問いを提起するものとして重要であった(12)。この点に関し、アバンスールは、次のラ・ボエシの言葉に焦点を当てる。

ましてや、このただひとりの圧政者には、立ち向かう必要はなく、うち負かす必要もない。国民が隷従に合意しないかぎり、その者は、みずから破滅するのだ。なにかを奪う必要もない、ただなにも与えなければよい。(13)

人が陥っている被支配の状態から脱するために必要なのは、それらの人々を支配している「偉大な人たち les grands」を退けることではない。ラ・ボエシを通じてアバンスールが発見したこと、それは、とりもなおさず、その被支配の原因は「人びとに内在している intérieur au peuple」こと(14)、人々がすでにその手立てを手中にしていることであった。ラ・ボエシは、「人は手にしたことの無いものの喪失を嘆くことはできない」と喝破したが、この意味において、隷従状態にある人々はたしかに「自由」を経験することがなければ、その不自由の意味も把握できないかもしれない。しかし、より重要なことは、アバンスールにとって、そのような不自由な状態からの脱却の過程、とりわけその「敵対性 antagonisme」において、人々の自由が立ち現われて来ることである。

その後、アバンスールは、マルクスの再解釈に取り組むなかで、「政治的批判」と「政治の批判」の差別化を見出しながら、後者を重視するとともに、そこに、自由の現われとしての自身のデモクラシーの構想の鍵を見出していくことになる。

結局、アバンスールにとって、批判が「政治の批判」として位置づけられていること、そして、そのような批判の営為が自由の現われを可能にするものであること、そのような批判とは、人々が共に為す、共同的な自己批判であることが指摘できるだろう。

四. おわりに：批判の新たな可能性にむけて

最後に、この四半世紀余り展開されてきた批判理論研究、とりわけ外在的批判と内在的批判の可能性と限界を再度振り返りながら、アバンスールの批判研究をそこに位置づけ、独自性を明らかにするとともに、いかなる射程を有するかを検討する。

※当日の報告は、各節の議論をより丁寧に展開しつつも、特に後半の議論に重点を置きたいと思います。

注釈

- (1) 主たるものとしては、以下のものが挙げられよう。Robert Sinnerbrink, Jean-Philippe Deranty, Nicholas H. Smith, Peter Schmiedgen (eds.), *Critique Today*, Brill, 2006; Rahel Jaeggi und Tilo Wesche, (Hg), *Was ist Kritik?*, Suhrkamp Verlag, 2010; Luc Boltanski, *De la critique: Précis de sociologie de l'émancipation*, Gallimard, 2009; Didier Fassin and Bernard Harcourt eds., *A Time for Critique*, Columbia University Press, 2019.
- (2) Bernard Harcourt, *Critique & Praxis: A Critical Philosophy of Illusions, Values, and Actions*, Columbia University Press, 2019.
- (3) 誰の、どのモデルを外在的とするか、内在的とするか、さらには、後者のなかに、内的と内在的の区別を導入することも含め、論者によって、整理の仕方が分かるところが大きい。本発表では、あくまで、個別の社会状況に対し、普遍的原理による批判の在り方か、むしろ、個別具体の状況のなかから遂行する批判の在り方を志向するか、という最も大きな対立軸に沿って整理を行うこととする。そのような整理の仕方に関しては、大筋、次の論稿に負っている。Emmanuel Renault, « Théorie critique et critique immanente », *Illusio*, 10-11, Le bord de l'eau, 2013, pp. 257-275.
- (4) ジョン・ロールズ、川本隆史・福間聡・神島裕子訳『正義論』紀伊国屋書店、二〇一〇年。
- (5) リチャード・ローティ、齋藤純一・山岡龍一・大川正彦訳『偶然性・アイロニー・連帯：リベラル・ユートピアの可能性』岩波書店、二〇〇〇年。
- (6) マイケル・ウォルツァー川正彦・川本隆史訳『解釈としての社会批判：暮らしに根ざした批判の流儀』風行社、一九九六年。
- (7) アクセル・ホネット、出口剛司ほか訳『理性の病理：批判理論の歴史と現在』法政大学出版局、二〇一九年。
- (8) ここでは扱うことができなかったが、ユルゲン・ハーバーマスの「内在的批判」のモデルに関しては、次を参照。田畑真一「批判は可能か—再構成に基づく内在的批判の試み」田畑真一・玉手慎太郎・山本圭編『政治において正しいとはどういうことか：ポスト基礎付け主義と規範の行方』ナカニシヤ出版、二〇一九年、一〇三—一三二頁。また、当該論稿内でも、外在的批判と内在的批判の理論的整理は為されており、その点でも参考になった。
- (9) 本稿の主題の範囲を超えるが、このような社会的病理に焦点をあてた社会批判としての内在的批判の議論は、ホネット自身によって展開されてきたが、上述した「再構成的批判」へのホネットの関心と力点が、それ以前のものとは異なっていることが指摘されてきている（永井彰・日暮雅夫・舟場保之「批判的社会理論の今日的可能性」永井彰・日暮雅夫・舟場保之編『批判的社会理論の今日的可能性』晃洋書房、二〇二二年、一—三〇頁）。そのようなホネットの提起による社会的病理の内在的批判の可能性については次を参照。Emmanuel Renault, *L'expérience de l'injustice: Reconnaissance et clinique de l'injustice*, La Découverte, 2004.
- (10) イアン・シャピロはこの点に関し、内在的批判を重視するも、それらの過度に文脈依存的な在り方を修正し、「原理化」を図る必要を説いている。Ian Shapiro, *Political Criticism*, Yale University Press, 1992.
- (11) アバンスールに関する日本語での優れた案内に関しては、差し当たり、次を参照。酒井隆史「断絶のパッション；ピエール・クラストルとその「事後効果」」ピエール・クラストル、酒井隆史訳『国家をもたぬよう社会は努めてきた：クラストルは語る』洛北出版、二〇二一年、特に一一九—一四三頁。
- (12) Miguel Abensour, *La Communauté politique des « tous uns »: Entretien avec Michel Enaudeau*, Les Belles Lettres, 2014, p. 103

(13) エティエンヌ・ドゥ・ラ・ボエシ、西谷修監修、山上浩嗣訳『自発的隷従論』ちくま学芸文庫、二〇一三年、一八頁；Miguel Abensour, « Du bon usage de la l'hypothèse de la servitude volontaire ? », Étienne de la Boétie, *Discours de la servitude volontaire*, Klincksieck, 2022, pp. 123-145, p. 144.

(14) Abensour, *La Communauté politique*, *op. cit.*, p. 115.

社会主義者と戦争：第一次大戦前夜のジャン・ジョレス

佐久間啓（同志社大学大学院グローバル・スタディーズ研究科博士後期課程）

はじめに

第一次世界大戦前夜のヨーロッパの社会主義者が直面した根本問題の一つとして、戦争協力の問題がある。19世紀末のヨーロッパでは、参政権の拡大を背景に労働者政党が結成され、選挙で躍進を遂げることで、社会保障の整備が始まるなど、変革の兆しがあった。だがその一方で、ファシオダ事件やモロッコ事件など、植民地分割をめぐる列強同士の衝突が生じ、帝国主義戦争の予感が漂い始めていた。その際、労働者政党は祖国かインターナショナリズムかを問われ、第二インターナショナルを舞台とする論争へと発展した。一方で強硬な反戦の主張は大衆の離反を招き、他方で祖国への忠誠は国際協調の崩壊をもたらすというジレンマが、社会主義者を悩ませたのである。

この論争において大きな影響力をもった人物として、フランス統一社会党（SFIO）のジャン・ジョレス（1859-1914）がいる。ジョレスは1913年5月にパリ近郊で約15万人を集める反戦集会を組織するなど、フランス反戦運動の旗手であった。そして開戦前夜の1914年7月31日に極右青年によって暗殺されるまで、文字通り命を賭して戦争阻止に奔走した。第二インターナショナルが戦争協力へと傾斜していくなか、ジョレスはいかに反戦を唱えたのだろうか。本報告では、最新の研究を踏まえて第二インターにおける戦争問題を振り返った後、ジョレス晩年の大著『新しい軍隊』（1910）を取り上げ、祖国とインターナショナリズムの接合という困難な課題に向き合った彼の反戦思想を紐解いていく。

1 第二インターナショナルの迷走

第二インターナショナルは、エンゲルスの主導のもとで発足し、1889年1月のパリ会議から第一次世界大戦が勃発する1914年までの期間で9回の国際大会を開催した。国際大会の開催地は、2回連続で同じ都市が設定されることはなく、複数回開催は1889年と1900年のパリのみであった。西欧からロシア、ときにはアメリカ大陸や東アジアの社会主義者が一堂に会する国際大会は、社会主義運動の国際的な連帯を目指して、侃侃諤諤の様相を呈していた。だが、当初の議論は労働問題が中心であり、戦

争問題や民族 nation 問題は——少なくともロンドン大会（1896）までは——副次的な問題として扱われた。戦争の火種としてアルザス＝ロレーヌ問題や植民地問題を抱えていたものの、普仏戦争以来ヨーロッパから戦火が遠のいていたことで、戦争に対するリアリティが喪失していたからである。

じっさい、第1回パリ大会から第4回ロンドン大会にかけて、戦争に反対する具体的な方法に関する討議はなく、戦争原因を資本主義に見出したり、第一インターナショナル（1864-1867）以来の「常備軍の廃止と民兵化」（HI 3, 9）が主張されたりするなど、原則的な議論が交わされた（Marcobelli 2014）。たとえば、ブリュッセル大会（1891）は、「戦争に対する戦争を Guerre à la Guerre」というスローガンを掲げた一方で、具体的に何をするのかを明らかにすることはなかった（西川 2013）。また、アナキストが追放されたロンドン大会の決議では、「戦争の主な原因は宗教や民族 nation の違いではなく、各国の支配階級が生産様式によって駆り立てられる経済的な敵対である」という見解を改めて示し、常備軍に関しては「国家間の戦争の危険を増大させる」と非難した（HI 3, 9）。このように初期の第二インターは、常備軍の廃止という第一インターの立場を引き継ぐ一方で、民兵の具体的な組織などについて検討することはなく、戦争抑止に関して具体的な発展をもたらさなかった（Crépin 2013; Marcobelli 2021）。

しかし、こうした戦争に関する第二インターの楽観的な態度は、国際的な緊張が高まるにつれて変化していく。とくにパリ大会（1900）は「大きな転換」（Marcobelli 2014）であった。1898年のファシヨダ事件で列強同士の軍事衝突が目前にまで迫り、翌年には第二次ボア戦争や義和団事件が発生するなど、植民地分割競争が激化していた。また第二インターが期待を寄せていたハーグ平和会議が、ボア戦争の仲裁に失敗したことで、ブルジョワジーの平和主義から独立した社会主義勢力による国際平和が強く意識された。

その結果、パリ大会では、すべての軍事費、建艦や植民地への軍隊派遣のための予算に反対票を投じることを約束し、危機における国際的に統一された抗議運動について言及された（HI 3, 10）。また、オランダのヘンリ・ファン・コルやローザ・ルクセンブルクによって、植民地主義が批判の対象になり、資本主義と軍国主義と結びつく三位一体の構造が指摘された（Benedetti 2020; 西川 2013）。それらに加えて、大会活動を継続するために、ブリュッセルに国際社会主義事務局（BSI）の設置が決まった。BSIは、当初は事務的な機関であったが、数年に一度の国際大会とは別の審議の場であるBSI会議を毎年主催することで、次第にその影響力を強めていく。とくに国際的な対応が求められる戦争問題や植民地問題において、各労働者政党の主権と第一

関係国の優先権という創設時の原則を維持しつつも、平和のための重要なアクターになる (Benedetti 2020)。

第6回大会は、極東で日露戦争が続く1904年8月にアムステルダムで開かれた。ここでは、前回のパリ大会よりも明確に反戦の姿勢が示された。とくに、交戦国の代表である片山潜とゲオルギー・プレハーノフが壇上で握手を交わし万雷の拍手が鳴り響いた場面は、第二インターの立場を示す象徴的な瞬間であった。依然として軍国主義や国際仲裁は「雑多な問題」として取り扱われていたものの、社会主義者と労働者に「国際平和の守護者」としてあらゆる手段で戦争に反対することを呼びかける決議が採択された (HI 14, 610; Marcobelli 2021, 104-105)。

このようにパリ大会からアムステルダム大会にかけて戦争の危機感が共有され、戦争に反対する具体的な方法が検討された。とはいえこれは、コスモポリタンのインターナショナリズムの発想に基づくものではない。というのも、当時の社会主義者の間では、インターナショナリズムが何を意味するのかについて共通理解はなかったが、大半は国家間協調いわば間-国民 inter-nation 主義としてインターナショナリズムを解したからである。「労働者に祖国はない」というマルクスの言葉を字義通り受け取って、国境の廃止を唱えるインターナショナリストはわずかであった。第二インターのほとんどの社会主義者にとって、国家は自明の存在であり、社会的政治的闘争の枠組みであった (Ducange 2020, 14)。

夏のシュトゥットガルトが開催地になった第7回大会 (1907) は、反戦の「あらゆる手段」が指す具体的な内容をめぐって紛糾し、複数の議決案が提出された (HI 17, 440-513; Callahan 2000; Marcobelli 2021, 155-161; 西川 2013, 21-38)。第1に、フランスのギュスターヴ・エルヴェは、社会主義者が防衛の義務を負うのは将来のコミニズム体制のみであり、資本主義体制下のすべての戦争に対してはゼネストや叛乱で応じなければならないと主張した。第2のヴァイアン＝ジョレス案は、祖国防衛を認める点でエルヴェとは立場を異にした一方で、戦争を阻止するために「議会介入、公然の扇動、民衆によるデモから労働者のゼネストや蜂起にいたるあらゆる手段」 (HI 17, 114) を認めた。フランス代表団はほぼ全会一致で SFIO のリーダーたちの案を支持した。その一方で、ドイツ社会民主党 (SPD) のアウグスト・ベーベルは具体的な手段を決議することに難色を示し、とりわけエルヴェを糾弾した。彼によればエルヴェ案は、第二インターの権限を濫用し、祖国の戦争に関する社会主義者の自由裁量を制限するだけでなく、SPD や労働組合が抱える弾圧の恐怖を十分に理解していない (Callahan 2000, 72)。したがってベーベルの案は、戦争の危機が迫ったときに「もともと有効だと思われる手段で戦争勃発を回避し」、開戦した場合は「速やかな終結

を支持する義務がある」と述べるにとどまった (HI 17, 115)。3日に及ぶ激論の末、最終的に採択された決議はベーベル案を基に起草され、ゼネストや蜂起といった文言は組み込まれなかった。

この決議は、1907年1月の国政選挙で敗北を喫していたドイツの社会主義者を安心させた。第一次モロッコ事件(1905)を経て、BSIから反植民地主義の立場を明確に示すように求められたSPDは、ドイツ領南西アフリカで起こったヘレロ・ナマの蜂起(1904-1908)を鎮圧するために請求された巨額の予算に反対し、その是非を問う選挙に臨んだ (Benedetti 2020, 36)。だが、結果は予想外の惨敗であった。得票数は1903年の前回選挙とほぼ同数であったが、得票率は31.7%から3%近く低下し、議席数は81から43まで減少した。その結果、SPD内ではグスタフ・ノスケやゲオルグ・ヴォルマーといった右派が台頭するなど、危機が過ぎ去るのを耐え凌ぎ積極的な行動を差し控える「革命的待機」に支持が集まっていた (Krumeich 2014, 55-59)。このように惨敗の衝撃が冷めやらぬまま採択されたシュトゥットガルトの決議は、SPDが選択した立場を事実上追認する内容であった。

コペンハーゲン大会(1910)とバルカン戦争の勃発に伴ったバーゼルの臨時大会(1912)の争点は、これまでの決議をどこまで拡大できるかであった。フランスのエドゥアール・ヴァイアンとイギリスのジェイムズ・ケア・ハーディーは国際的な反戦ゼネストの有効性を説いた。しかし、コペンハーゲン大会ではドイツのゲオルク・レーデブーアを筆頭に反対の声が上がり、バーゼル大会では社会主義者の意志の統一が優先された。その結果、第二インターは反戦の具体策を決議できないまま、第一次大戦を迎えたのである。

2 ジョレスの『新しい軍隊』

エンゲルスの影響下にあった第二インターでは、将来的な国家の在り方をめぐって意見の相違があったものの、現存する国家の擁護や祖国防衛に対して異議を唱える有力なグループはなかった (Callahan 2000, 72)。結成当初各国の労働者政党は、祖国の観念とインターナショナリズムの精神が矛盾しないことを確認した上で、植民地主義や戦争に反対する姿勢を共有していた。だが、次第に戦争の危機が高まり、各国で国民政党としての役割が問われるなかで、この間-国民主義的な連帯は瓦解していく。社会主義者は、祖国かインターナショナルかのジレンマに直面したのである。こうしたなかで平和を求める社会主義者は、インターナショナリズムの観点から戦争に反対することが祖国の否定ではないことを明らかにしなければならなかった。

開戦前夜の第二インターで反戦の論陣を張った社会主義者として、ドイツのルクセ

ンブルクやカール・リープクネヒト、ゼネストを何度も提案したヴァイアンとケア・ハーディー、さらに BSI のユイスマンの名前があげられる。けれども、もっとも祖国とインターナショナリズムの関係を思索したのは SFIO のリーダーであったジャン・ジョレスである。というのも、ジョレスは、ジャン＝ポール・スコットが「革命的改良主義 *réformisme révolutionnaire*」と呼んだように共和主義を出発点に社会革命を目指し、オットー・バウアーやアントニオ・グラムシと並んで社会主義の観点から国家 *nation* を分析した (Ducange 2020, 28)。そのうえで彼は、パリの第 5 回大会から極右青年によって暗殺される 1914 年 7 月までの間で、すべての国際大会と 16 回開催された BSI 会議に 7 回——第一次モロッコ事件以降に限れば、10 回のうち 6 回——出席し、平和のために国際的な連帯を呼びかけたのである。次の一節は彼の立場をよく示している。「わずかなインターナショナリズムは祖国を遠ざけ、本当のインターナショナリズム *beaucoup d'internationalisme* は祖国を取り戻す。わずかな祖国愛は世界 *International* を遠ざけ、本当の祖国愛 *beaucoup de patriotisme* は世界を取り戻す」 (AN, 418)。つまりジョレスは、反戦を貫くうえで、危機における祖国とインターナショナリズムの両立という困難な課題を引き受けた社会主義者だった。

では、戦争の足跡が近づくなかでジョレスは、いかに祖国と社会主義インターナショナリズムを理解し、いかに戦争に反対したのだろうか。以下では、晩年の大著『新しい軍隊 *L'Armée nouvelle*』 (1910) を手がかりに考察を進めていく。

『新しい軍隊』は、1905 年法で兵役期間を 2 年まで短縮した一方で、国際情勢はバルカンを中心に悪化するなかで、軍隊改革の新たな指針を示した大著である。急進共和派が提案した 1905 年法の立法過程において、ジョレスは法案が事実上常備軍の維持を意味することを承知したうえで、兵役短縮を出発点に組織自体にまで改革が及ぶことを期待し、社会主義者に賛成を呼びかけた。しかし、急進共和派にとって兵役期間が問題であり、法案成立後ジョレスの望んだ組織改革は実行されなかった。その結果、「賭け *pari*」に敗れたと判断したジョレスは、1908 年から『新しい軍隊』の執筆を開始した (Crépin 2013, 24-25)。

『新しい軍隊』では、インターナショナルの「常備軍の廃止と民兵化」という従来の立場を理想としつつ、「民主的かつ民衆的な意味で必要な軍隊の再編成」 (AN, 325) を論じた。そのため全 13 章の大半のページを割いて、組織再編とヒエラルキー構造の解体からなる共和主義的で社会主義的な「新しい軍隊」の具体的な改革案が開陳されている (cf. Luxemburg 2013, 268-273; Scot 2014, ch.12; Winock 2007, ch. 25)。

とはいえ、本報告の関心は改革案の詳細な内容ではない。むしろ、随所で派生的に

展開する社会主義と戦争、あるいは祖国愛に対する省察であり、とくに第 10 章「士気と社会の原動力——軍隊、祖国そしてプロレタリア」の議論である。したがってここからは第 10 章を参照しつつ、軍隊を軸にジョレスの反戦思想を紐解いていく。

第 10 章には 3 つの狙いがある。第 1 に、祖国防衛の根拠づけである。ジョレスは、国家を支配階級の道具とみなす「階級国家 *État de classe*」論を否定し、「階級間の関係」あるいは「階級の力関係」の表れとして国家を理解する (AN, 394)。なかでも「ブルジョワ国家」は、「激しい社会的対立を調停する力」であり「新しい秩序に向かう労働者階級の行動を後押しする」民主主義が根付いている (AN, 380)。それゆえ社会主義の観点から、祖国防衛はフランスの労働者階級の義務として位置づけられる。「国家の独立に伴う発展の自由を擁護することを放棄したプロレタリアが、決して資本主義を打ち倒す力を手にすることはなく、無抵抗のまま侵略者と資本の支配を受け入れた際にはもはや反抗を試みることもさえないだろう」 (AN, 339)。

第 2 に、反革命の予防である。19 世紀のフランスでは、都市へ流入した労働者層による蜂起がたびたび発生し、その弾圧のために軍隊が動員された。とりわけ六月蜂起 (1848) やパリ・コミューン (1871) では、「血の一週間」に代表されるように、数千人の労働者が虐殺される大弾圧が起こった。そのためフランスの労働者や社会主義者の間では、度重なる弾圧の歴史を背景に、軍に対する敵対感情が渦巻いていた。社会主義議員は儀礼的に「常備軍の廃止と民兵化」を訴えるのがほとんどであった (Crépin 2013, 15)。だが、ジョレスによれば、社会主義者がア priori に軍を反動の象徴として嫌悪することは誤りである。むしろ、「軍隊の民主化」に乗り出すことで、労働運動を弾圧の恐怖から解放し、民主的で非暴力的な手段による社会変革への道を切り拓くというのである。

第 3 に、帝国主義的な海外膨張の阻止である。19 世紀後半のヨーロッパでは、英仏を中心に商品の販路と原料供給地の確保を目指して帝国主義的な膨張政策が繰り広げられ、やがてドイツやロシアなどの後発国が植民地の再分割を求めて軍事力の強化に着手すると、列強間の緊張が高まっていた。こうしたなかでジョレスは、帝国主義の搾取構造に組み込まれた労働者による軍隊のコントロールが、ブルジョワジーの「冒険主義」から祖国を解放し、「自律した諸国家 *nations* の自由な連合体」 (AN, 410) による国際平和を準備すると説いた。

以上のようにジョレスにとって、軍隊は資本家的利益と結びついた「国内弾圧と海外膨張の道具」 (AN, 323-326) である一方で、それ自体としては特定のイデオロギーを持たない本質的に他律的な道具であった。それゆえ社会主義者の役割は、軍隊をブルジョワジーの暴力装置として反射的に否定するのではなく、その民主化を推し進め

ていくことである。ジョレスは、1900年のパリ大会でルクセンブルクが批判したように植民地主義、資本主義そして軍国主義の三位一体構造を前提にしながら、軍隊の民主化がそれらの強固な結びつきを解体し、国際平和と社会正義を実現すると論じたのである。

おわりに

ジョレスは、国際平和を願うインターナショナリストであった一方で、スコットの表現を借りれば、マキアヴェッリがいったように「歴史は武器なき預言者を笑う」ことを理解した共和主義者でもあった (Scot 2014, 323)。つまり、戦争は避けるべき選択であり、民主主義と平和が、段階的で緩やかな社会主義秩序への移行を実現すると述べる反面、反革命的な外国の介入を防ぐ祖国防衛は社会主義革命の条件だったのである (AN, 417)。このようにジョレスは、平和、民主主義そして社会主義の一体性を強調することで、祖国とインターナショナリズムとの整合性を見出したのである。

社会主義者が戦争に反対することは、祖国の否定でもなければ、革命の放棄でもない。ルクセンブルクは妥協的だと評し、防衛力強化を訴えたクレマンソーは夢想的だと一蹴したが、ジョレスは第二インターの主流派や絶対的平和主義者から一線を画した左派の現実的な平和構想を示したといえるだろう。行動しなければ戦争は免れないが、軍隊の廃止が国際的な平和をもたらすわけではない。平和のために社会主義者は何をなすべきか。ナショナリズムがヨーロッパを覆うなかで、ジョレスはひとつの答えを導き出したのである。

主要参考文献一覧

HI: *Histoire de la II[e] internationale*, tome.1-23, Genève: Minkoff, 1976-1985.

AN: Jaurès, Jean (2012) *L'armée nouvelle*, édité par J.-J. Becker, Paris: Fayard.

Benedetti, Andrea (2020) «Le Bureau Socialiste International face à la question coloniale: les difficiles chemins d'un traitement supranational, 1900-1914», *Cahiers Jaurès* 237(3):27-45.

Callahan, Kevin (2000) "Performing Inter-Nationalism' in Stuttgart in 1907: French and German Socialist Nationalism and the Political Culture of an International Socialist Congress," *International Review of Social History* 45(1):51-87.

- Candar, Gilles (2014) «Jaurès et l'Internationale», *Cahiers Jaurès*, 212 - 213(2-3):27-41.
- Crépin, Annie (2013) «Avant *L'Armée nouvelle*: les socialistes, Jaurès, et la défense nationale», *Cahiers Jaurès* 207-208(1-2):11-26.
- Ducange, Jean-Numa (2020) «Faut-il défendre la nation? Marx, les marxistes et la question nationale des origines à nos jours», *Actuel Marx* n°68(2):12.
- Krumeich, Gerd (2014) «Internationalisme, patriotisme et social-démocratie allemande», *Cahiers Jaurès* 212-213(2-3):53-63.
- Luxemburg, Rosa (2013) *Le socialisme en France*, édition établie et préfacée par Jean-Numa Ducange, traduit par Daniel Guérin et Lucie Roignan, Marseille Toulouse: Agone Smolny.
- Marcobelli, Elisa (2014) «Internationalisme et opposition à la guerre: la nouvelle Internationale et les socialistes français, allemands et italiens face à la guerre russo-japonaise (1904-1905)», *Cahiers Jaurès* 212-213(2-3):65-78.
- Marcobelli, Elisa (2021) *Internationalism toward Diplomatic Crisis: The Second International and French, German and Italian Socialists*, Cham: Palgrave MacMillan.
- Marcobelli, Elisa (2022) «1904-1905, 1911-1912: le SPD entre paix et intérêts nationaux», *Histoire Politique* (47).
- Scot, Jean-Paul (2014) *Jaurès et le réformisme révolutionnaire*, Paris: Éditions du Seuil.
- Winock, Michel (2007) *Clémenceau*, Paris: Perrin. (大嶋厚訳『クレマンソー』作品社、2023年)
- 西川正雄 (2013) 『第一次世界大戦と社会主義者たち』岩波書店

G. ドゥボール『スペクタクルの社会』における「転用＝偏流」概念の矛盾について：
ドゥルーズからドゥルーズ＝ガタリへの遷移との比較の中で

都丸雅樹（京都芸術大学大学院博士課程）

本自由論題において、大きく分けて三つの議論を行う。

- ① G. ドゥボール『スペクタクルの社会』（一九六七）を対象としたテキスト読解を行い、そこでドゥボールがスペクタクルに対抗する実践として提示した「転用＝偏流 *Détournement*」（1）が、いかに疎外論的な範疇からは逸れた、潜在的な可能性を有したものであったのかを提示する。
- ② そのように再解釈された「転用＝偏流」概念を、G. ドゥルーズのニーチェを中心とした哲学と重ね合わせることを試み、その有する政治的实践としての限界を考察する。
- ③ 最後にそのような限界を踏まえたうえで、ドゥルーズの F. ガタリとの共著である『千のプラトー』（一九八〇）における議論から、どのような政治的实践の展望が描けるかを探る。

まず G. ドゥボールについてだが、彼は一般にシチュアシオニズムの中心人物として知られている。シチュアシオニズムは主に後期資本主義社会におけるメディアのもつ視覚的＝表象的なイデオロギー的効果（2）に注目し、それを批判、打破しようとした政治思想である。この思想を中心にアンテルナショナル・シチュアシオニスト（以下 IS）という実践的組織が一九五七年に結成され、その活動は六八年五月を頂点として継続された（3）。彼らの活動はいわゆる五月革命の時期に流行した思想の例にもれず、後に疎外論的であるとして批判されることになる（4）。無論、『スペクタクルの社会』を中心とするテキストの中に、疎外論の悪しき側面が現れていることは否定できないが、ここでは「転用＝偏流」の概念に注目することで、上記の批判には回収され切らない可能性を探る方に力を入れたい。

このような試みをはじめめるために簡潔ではあるが、『スペクタクルの社会』において「転用＝偏流」を規定する三つの一連の断章（§ 207～209）を解釈したい。なぜこの三つであるのかと言えば、この三つの断章の中に決定的ともいえる矛盾が表現されているように思われるからであり、それがこの概念の新たな側面を示唆していると考えられるからだ。ちなみにこの断章以前の段階においては、「転用＝偏流」は自らへ

の批判さえも包含する弁証法的な様式のある種の応用であることが語られ、弁証法的な運動の意識は「諸概念間に確立された関係の逆転と、これまでに批判が獲得したすべてのものを転用＝偏流することによって現れる」(5)と述べられている。この時点においては、過去に積み上げられてきた批判をさらに高次元で活用し、かつ絶えず否定を積み上げていくという意味で、この概念は強く弁証法的なものである。§ 207 においてもこのような規定はほとんど変わることはない。以下に全文を引用する。「概念はすべて、改善される (s'améliorent)。言葉の意味はそのことに関与している。剽窃 (plagiat) は必要である。進歩はそれを前提とする。それはある作者の文章に緻密に寄り添いながら、その諸表現を使って、ある誤った観念 (une idée fausse) を消し、正しい観念 (l'idée juste) に置き換える」(6)。ここでは概念の進歩において、過去のもの剽窃が必要であるとされる。しかし結局のところ現在の時点から見て誤りだと思われるものは排除され、正しいものに置き換えられることでその進歩が成し遂げられるとすれば、それは弁証法的というまでもなくただ単にある対象を改良したという素朴な実践にすぎないともいえるだろう。

特に注目したいのは続く § 208 である。そこでは以下のように述べられる。

「「転用＝偏流」とは、引用や、引用されるようになったというただそれだけの理由によって常に偽造される理論的権威とは正反対のものである。それは自らの文脈や自らの運動から、そして最終的には全体的な参照枠 (référence global) としての自らの時代からも、さらには正確に認識されたものであれ誤りによるものであれ、その参照枠のなかでのかつての的確な選択からも切り離された断片である。「転用＝偏流」とは反－イデオロギーの流動的言語である (langage fluide de l'anti-idéologie)。それは、自らを保証するものが自らの中に決定的にあるとは断言できないことを自覚したコミュニケーションの中に現れる。最高の地点においてそれは、古い超批判的基準によっては存在すら確認できない言語である。逆に言えば、この「転用＝偏流」のそれ自体の内における一貫性、また実践可能な事実とそれ自体との間での一貫性によってこそ、それが蘇らせた真理の古い核 (l'ancien noyau de vérité) が確証され得る。「転用＝偏流」は、現在の批判としてのそれ固有の真理の外部に自らの根拠／大義 (cause) を置いたことは決してない」(7)。

ここにはそれまでの弁証法的な、つまり過去から現在へと積み上げられてきた発展の原理としての「転用＝偏流」という展望は切り捨てられ、直前の断章において「剽

窃」の名において語られていた、誤りの正しさへの置換も廃棄されている。なぜなら進歩や正しさを語る際に前提とされるような全体性や基準のようなものが全面的に拒否され、むしろその批判的な機能、現在においてそれがもたらす効果のようなものが重視されているからだ。続く § 209 をみてみよう。

「理論的な定式化において、転用＝偏流されたものとして公然と現れてくるものは、既に述べられた理論の領域での永続的な自律性 (autonomie durable) をすべて否定し、またこの否定の暴力によって既存の秩序を狂わせ、それらをすべて取り去るような行動を介入させ、それによりこの理論的なものの存在がそれ自体としては何でもなく、歴史的行動とそれに真の意味で忠実に従った歴史の修正 (correction historique) によってはじめて認められるべきだということ想起させる」 (8)

あくまで理論的な定式化であると断ったうえで、ドゥボールは転用＝偏流が、理論の永続的な自律性を否定するものであることを語る。さらにそれだけではなく、その転用＝偏流は単なる既存の理論の否定にとどまるものではなく既存の秩序を狂わせ、それらすべてを取り払うような行動＝実践の介入をもたらすものでなければならないと述べる。このような実践との一体化なくしては、それ自体としては何でもないような、理論の次元での戯れに転用＝偏流は墮してしまうからだ。またここで述べられる「歴史の修正」が、ある種の進歩や発展のヴィジョンと無縁なものとなっていることも指摘したい。なぜなら進歩や発展が前提とするような全体的な参照枠は、もはや拒否されてしまっているからである。むしろここで言われている「修正」とは全く新しい歴史の意味の創造とでもいった方がよいものであり、それは（前提として全体性や基準が拒否される以上）永久に続く革命実践であるといってもいいだろう。

ここでこの実践の理論的な図式だけをあえて抽出するなら、それはニーチェを中軸としたドゥルーズの哲学に類似している。ドゥルーズは同一性を批判し差異や創造を肯定した哲学者として広く知られているが、その軸には彼独自のニーチェ解釈がある。ここでは手短かに、それを革命と結びつけようとする鹿野祐嗣のテキストを参照しよう。鹿野は、同一性 (A=A) を確定する表象＝再現前化を（またはそれを堅持する国家・宗教・道徳などを）拒否し、非人称的で創造的な、ポテンシャルエネルギーとしての強度＝力能意志を肯定するものとして、ドゥルーズ＝ニーチェの哲学を定式化する(9)。そして永遠回帰を同じものの回帰ではなく、「いかなる恒常的な同一性も存続させない一貫性として提示される。それは、同じものではなく差異あるものの永遠回帰のも

つ一貫性、つまりあらゆる同一性を排除してただ差異だけが反復するという一貫性である」(10)と述べ、それを差異が回帰するということの同一性として描く。このような、表象＝再現前化としての存在（現動的なレベルでの存在）は存在の根底にある創造的なエネルギー（潜在的なレベルでの存在）を抑圧したものであり、それは生成や創造という存在の根底をねじ曲げているという議論は、永久革命の呼びかけとして提示される。創造によってつくられたものもまた、表象＝再現前化的な新たな秩序になってしまう以上、永遠回帰＝差異の反復とは永久革命にほかならないというわけだ(11)。

このような革命図式は、我々が解釈してきた「転用＝偏流」概念の絶えざる破壊＝創造と重ね合わせられるようなものであるだろう。しかし、転用＝偏流がドゥルーズ＝ニーチェ的な永遠回帰と重なるとして、このような議論で革命は可能であるのだろうか？すべての参照枠、自己同一性のようなものを吹き飛ばしてしまうことは、鹿野の言うように「不快や苦しみと同等に、あるいは場合によってはそれ以上に、人間の日常的な快や幸福を吹き飛ばす圧倒的な威力をもって作用する」(12)が、そのようなことに誰が耐えられるのか。そのような実践や生をだれが担えるのか。鹿野論文と同一書籍に所収の論文で山崎雅広は「体験」によって始まったニーチェの永遠回帰＝永劫回帰をドゥルーズは教説＝理論の次元でしか語っていない、すなわちそれを「己で体験することなく、外から語っているだけである」(13)として批判するが、この批判をニーチェ個人の体験という文脈から離れ強く政治的なものとして捉えるならば、ドゥルーズ＝ニーチェ的な図式では私たちが革命を生きるということ、それを実践するということが考慮されていないともいえるかもしれない。もしくは次のように問いを立てることもできる。すなわち、人が革命的になる＝永劫回帰を生きようになるために、先行する体験とは何か。

このような革命の（教説的なレベルにおける）不可能性から、我々は『千のプラトー』の読解へ移ることを提案したい。そこでは我々が問題としていたことへの、ある種の応答が読み取れるように思われるからだ。まず興味深いことに、『千のプラトー』においては、ドゥルーズのニーチェ主義が有していたような極限的アナーキーはもはや望ましいものとはされていない。

「必要な慎重さ、^{ドーズ}分量の技法といったものが存在し、^{オーバードーズ}過剰摂取は危険である。
[...] Cs0〔器官なき身体〕をあまりに暴力的な動作で解放し、不用心に地層を吹き飛ばしてしまえば、君は平面をつくりあげるところかブラックホールに落ち、大惨事を迎えて死ぬということになりかねない。最悪なのは、地層化されたまま、

組織化され、意味され、隷属したままでいることではなくて、地層を自殺的、もしくは狂氣的な崩壊へと向かわせてしまうこと、そうして地層が我々の上により重く、永遠にのしかかってくることだ。それゆえ我々のすべきことは一つの地層に落ち着き、それが我々に与える機会を実験してみること、そこで有利な場所、場合によっては脱領土化の運動や可能性のある逃走線を探すこと、これらを試みながらあちこちで流れの接続を確保し、各線分ごとに強度の連続体を試み、常に新しい大地のひとかけらを手にいれることだ。地層との周到な関係を通して、我々は逃走線を解放したり、接続された流れを通過させたり逃れさせたりし、Cs0のために連続的な強度を引き出すことが可能になる」 (14)。

謎めいたテキストに思われるが、便宜上暴力的に単純化し、「地層」を表象＝再現前化と重なるものとして(地層はより可変的で複合的なものではあるが)、「Cs0」を様々な横断的接続を可能にするような「多様なコードの登録平面」(15)、すなわち様々な創造性・可能性をささえるようなものとして、「逃走線」を絶えず生成(変化)し、新しいものを創造するものとして読めば、ある程度前段での議論とのつながりがみえてくる。ここでは以前のように永劫回帰＝永久革命の単なる肯定があるのではないし、単に地層化を常に逃れる創造的な逃走線の称揚があるのでもない。解放もまた地層のただなかで可能になることが言われるのである。このような視点は廣瀬純と佐藤嘉幸が共著である『三つの革命』において、ドゥルーズ＝ガタリの共著三冊を資本主義に対抗する三つの戦術として読み解こうとする際の図式にも現れている。彼らは『千のプラトー』における闘争戦術を、「マイノリティからマイノリティ性が割って出る」(16)ことだと述べ、公理性をめぐる闘争(マイノリティがマジョリティの一部になることを求める闘争)から、万人のマイノリティ性への生成変化を目指すことがその基本原理であるとする。マイノリティ性とはいわばマイノリティがその個別具体的な姿から離れて、器官なきマイノリティ(17)として(ドゥルーズ＝ガタリの言葉を使えば)他の様々な機械と接続できるような「抽象機械」(machine abstraite)になることである。

さて、ここで我々は再度「転用＝偏流」概念に戻りたい。前述したようにドゥルーズ＝ニーチェ的なパースペクティブからこの概念を捉えた場合、それは(ドゥルーズ＝ガタリ的に言えば)暴力的(18)すぎるものになってしまう。では、ある種の慎重さを備えたような、ある種の抽象機械を作り出すような集団的实践として、それを捉えるべきだろうか。ここで我々はあくまで、転用＝偏流がスペクタクルを対象としていることに注目し、その意義を探ることを提案したい。

転用＝偏流の立場からマイノリティ性を考察した場合、それはある種のマイノリティのイメージや表象の模倣、或いは剽窃としてまずは行われるといえるだろう。つまりそれはまだ器官なきマイノリティのマイノリティ性とは言えない。しかし「模倣や変身はそれ自体としては生成変化ではないが、常に既に生成変化の指標をなしている」（19）と佐藤・廣瀬は指摘している。もちろんこれは、彼らの見出した革命戦略からすれば全く当然の帰結ではあるのだが、しかしそれは単に指標以上の力をもつ可能性を有してはいないだろうか？我々が（山崎雅広の指摘するように）結果としての教説＝器官なきマイノリティから出発するのではなくて、体験から出発するのであれば。つまり、人々がはじめから革命的であることがあり得ない以上、教説には体験が先行するとは言えないだろうか？人々を潜在的な強度へと巻き込んでいくような、しかしいまだ現動的＝表象的でもあるようなものとしての転用＝偏流。それはスペクタクルが人々を固い地層で押しつぶすのに対して、ある種の柔軟性を与えるような実践であるとは考えられないだろうか。シチュアショニズムの不肖の後継者ともいわれるマルコム・マクラーレンは、ヴィヴィアン・ウエストウッドとともにファッションの次元でマイノリティを模倣する。彼らは精神病院の拘束服や強制収容所の衣服をコピーし、Sex Pistols はそれを流行のスタイルにするだろう。しかしこの時、ファッションを身にまとう彼らは、自己を演出することによって、アイデンティティをすでに仮面の一つにしてはいないだろうか。このような柔軟性を与えられることなくして生成変化はあり得ないのではないだろうか。そしてこのような実践なくして、永久革命が生きられたものになることもないのではないか。表象のレベルでのこうした流れの変更に、「転用＝偏流」概念の可能性を探りたい。

(1) 一般的に「転用」と訳されるこの概念であるが、「転用」のみではこの実践の有する内実、つまりスペクタクルを用いながらもそれが孕む力の流れを変えろといった側面が軽視されるように思われるため、一貫して「転用＝偏流」と訳す。

(2) このようなメディアを中心とした視覚的＝表象的イデオロギー効果をドゥボールは「スペクタクル」として定式化した。以下、手短かにではあるがドゥボールによる「スペクタクル」の定義を参照したい。「今日的な生産条件が支配する社会においては、生の全体がスペクタクルの膨大な蓄積として現れる。かつて直接的に生きられていたすべてのものは、表象のうちへと遠ざかっていった」（Guy Debord, *La société du spectacle*, Paris, Gallimard, 1992, p. 15）。「スペクタクルを視覚世界の乱用や、イメージの大規模な拡散技術の産物と理解することはできない。それはむしろ物質的に翻訳され、実効性をもつようになった一つの世界観（Weltanschauung）である。それは客観的になってしまった世界についての一つの vision（視覚／幻想）である」（Ibid., p. 17）。

これらの規定からも理解できるように、「スペクタクル」は単に我々を騙し真実から遠ざけるような記号や表象であるのではなく、それ自体独立的で、客観的であるよう

な、言い換えるならば我々が世界を認識する際の普遍的な基盤のようなものを提供するまでに至ったある種の装置であると考えられる。その意味でそれはイデオロギー以前の的であるような、強固な基盤である。無論ここにある種の疎外論的な図式が前提とされている（主体の直接的な生と、スペクタクルによる客観＝客体としての生の二分法。そしてスペクタクル以前の直接的生の前提）ことは事実であるが、昨今のメディア状況とそれに伴う主体形成（語る言葉や表現されるイメージのみへの解釈抜き、過剰な称賛やバッシング、自己を記号や表象によって画定的に演出したいというその欲望）はこの概念の現在の有効性を明らかにしているように思われることも指摘しておきたい。

(3) ISの解散時期については分派などの存在から確定的なことは言えないが、機関紙の最終発行が一九六九年、ドゥボールがISから離脱するのが一九七二年であるため、ほぼ五月革命後には活動を終えたといえるだろう。

(4) シチュアシオニストらによって批判されることも多いJ.ボードリヤールが、浅田彰との対談において自己の立場を規定する際にシチュアシオニストを批判する口ぶりは、疎外論としてのシチュアシオニズム受容をよく表現しているように思われる。

「私は情報化された消費社会においてシミュレーションがすべてを覆い尽くしてゆく状況を分析したわけですが、そのときも、現に起こっている出来事を、クールに、ただし若干のアイロニーをもって記述しただけであり、シミュラクルを捨ててありもしない「現実」に回帰すべきだなどと言ったことはありません。それが私とシチュアシオニストの違いです。[...] なぜなら、シミュラクルと「現実」とは対になって相補的に機能するものでしかないからです」（浅田彰『「歴史の終わり」を超えて』中央公論新社、一九九九年、一六五頁）。

(5) Debord, *op. cit.*, p. 197.

(6) *Ibid.*, p. 198.

(7) *Ibid.*, p. 199.

(8) *Ibid.*, pp. 199-200.

(9) 鹿野祐嗣「フランスにおけるニーチェ受容史の中のドゥルーズ—哲學家と哲學者という二つの顔の間で」、『ドゥルーズと革命の思想』以文社、二〇二二年、二五一—三五頁。

(10) 同上、二五頁。

(11) 同上、四六頁。

(12) 同上、三〇頁。

(13) 山崎雅広「《永劫回帰》の体験と体現」同上書所収、一六七—六八頁。

(14) Gilles Deleuze/Félix Guattari, *MILLE PLATEAUX: CAPITALISME ET SCHIZOPHRÉNIE*, Paris, Minuit, 1980, pp. 198-99.

(15) 佐藤嘉幸・廣瀬純『三つの革命—ドゥルーズ＝ガタリの政治哲学』講談社、二〇一七年、四二頁。

(16) 同前、一九三頁。

(17) 「主人公が蜘蛛になるとき、その蜘蛛はここで〔『プルーストとシーニュ』第二部の結論で〕描かれているような蜘蛛になるのです。そして、「目も鼻もなく口も

ない」ものとして描かれるここでの蜘蛛、すなわち、器官無き蜘蛛はもはや「ほんとうの蜘蛛」などではまるでない。「ほんとうの蜘蛛」は、言うまでもなく、様々な器官を有しているからです」（廣瀬純『絶望論—革命的になることについて』月曜社、二〇一三年、六一頁）。

(18) 転用＝偏流を、スペクタクルの新しい使用法の発見とその即座の消費＝破壊＝消尽として捉える木下誠の議論（「秘密言語の共同体—スペクタクルの社会におけるドゥボールの闘争の戦略」『現代思想』2000 vol. 28-6、九一—三）などは、ある意味でドゥルーズ＝ニーチェ的とも言え、この概念の有する暴力性を最大限引き出したものともいえるだろう。しかしその実践がある特定の一瞬でしか機能しないのであれば、その実践はわかる人にだけわかる的なものになりかねない。それでもなお、集団の構成原理のようなものを考えるとすればいまだスペクタクルに毒されていない「隠語の共同体」（同上、九六頁）のようなものを前提とするしかなくなる。しかしこのような共同体に接続の可能性はあるのか、或いはその共同体自身が一つの重い地層にならないとなぜ言えるのか？

(19) 佐藤・廣瀬前掲書、一九九頁。