

社会思想史学会年報

社会思想史研究

No.44 2020

〈特集〉〈社会思想史〉を問い直す

藤原書店

〈特集〉〈社会思想史〉を問い直す

〈特集にあたって〉

〈社会思想史〉を問い直すために

上野成利

008

〈論文〉

「啓蒙」思想史としての「社会思想史」

坂本達哉

018

〈論文〉

社会思想史の〈物語〉

植村邦彦

037

〈公募論文〉

ジョン・ロックにおける自然法と市民的美德

柏崎正憲 054

〔政治的貢献から勤勉へ〕

〈公募論文〉

ルソーの政治思想における狂信批判

関口佐紀 074

〈公募論文〉

アメリカ革命と歴史叙述の政治思想

上村剛 093

〔ドミニオン・セオリーをめぐる対抗〕

〈公募論文〉

政治的言説の理論

飯村祥之 112

〔ハートとネグリにおける預言概念〕

〈公募論文〉

人質の思想

大畑凜 130

〔森崎和江における筑豊時代と「自由」をめぐるつて〕

〈書評〉

- 『公共的知識人の誕生——スウィフトとその時代』(田中祐子著) 林直樹 149
- 『啓発された自己愛——啓蒙主義とバルベラックの道徳思想』(門亜樹子著) 武井敬亮 153
- 『美学イデオロギー——商業社会における想像力』(大河内昌著) 有江大介 157
- 『コンドルセと〈光〉の世紀——科学から政治へ』(永見瑞木著) 安藤隆穂 162
- 『カントにおける倫理と政治——思考様式・市民社会・共和制』(斎藤拓也著) 網谷壮介 166
- 『フィヒテ——「二十世紀」の共和国』(熊谷英人著) 高田純 170
- 『ドイツ啓蒙と非ヨーロッパ世界——クニッゲ、レッシング、ヘルダー』(笠原賢介著) 大塚雄太 174
- 『隠された奴隷制』(植村邦彦著) 山本圭 179
- 『戦後日本ジャーナリズムの思想』(根津朝彦著) 庄司武史 183
- 『啓蒙とは何か——忘却された〈光〉の哲学』(ジョン・ロバートソン著、野原慎司・林直樹訳) 犬塚元 187
- 『商業社会の政治学——ルソーとスミス』(イシユトファン・ホント著、田中秀夫・村井明彦訳) 米田昇平 191

『ヴァルター・ペンヤミン／グレーテル・アドルノ往復書簡 1930-1940』
(伊藤白・鈴木直・三島憲一訳)

徳永恂 195

『功利主義をのりこえて——経済学と哲学の倫理』

宮本雅也 199

(アマルテア・セン、バーナード・ウィリアムズ編著、後藤玲子監訳)

『試される民主主義——20世紀ヨーロッパの政治思想(上・下)』

高山裕二 203

(ヤン・ヴェルナー・ミュラー著、板橋拓己・田口晃監訳)

第九回(二〇一九年度) 社会思想史学会研究奨励賞の公示 006

二〇一九年会員新著一覧(五十音順) 208

英文抄録／英文目次 218

公募論文投稿規程／公募論文審査規程／執筆要領／社会思想史学会研究奨励賞規程 219

編集後記 227

『社会思想史研究』第四四号編集委員会

井上彰、上野成利(編集主任)、植村邦彦、大河内泰樹、
隠岐さや香、奥田敬、重田園江、古城毅、佐藤方宣、
太子堂正称、牧野邦昭、水溜真由美、山田正行

[五十音順]

第9回（2019年度）社会思想史学会研究奨励賞の公示

受賞論文（『社会思想史研究』第43号掲載）

山尾忠弘

「J・S・ミルにおける女性の性格形成

——シドニー・スミス「女性教育」との対比を手がかりに」

（選考経過）

本稿の主題は、J・S・ミルの展開した女性の性格形成論がもつ思想的特徴とミル思想形成史上の意義を解明することにある。本稿は、これまで内外諸研究においてもほとんど検討されていないシドニー・スミスの論説「女性教育」に着目した。著者は、ミルとスミスを文献をもとに丁寧に対比することによって、人間の性格形成に関するミルの科学理論とされた「性格形成学(ethology)」が未完であることを明らかにし、そのことが持つ思想形成史上の意義を解明しようとした。著者はミルの思想形成過程を三段階で捉える。第一は、女性を知的・道徳的に男性と平等な個人として捉え、現在男女間に観察されている性格の相違の原因を主として教育にあると説明する段階であり、この第一段階に対応するのがスミスの「女性教育」であった。第二段階は、個人としての女性が自由や独立などより具体的・社会科学的な概念とともに把握され、女性の性格形成の要因を社会構造それ自体に求める段階である。そして第三段階が、社会構造の変化と女性の性格の変化を有機的に対応させ、女性が自由をえればどのように性格が変化するのかなどの科学的説明を行うエソロジーが確立される段階である。既存の研究においては、ミルは『女性の隷従』で第三段階に達していると解釈されたが、著者はまだそこではこの第三段階に達していないと明確に主張する。著者は、『女性の隷従』がエソロジーに基づいていないにもかかわらず、本稿が明らかにした女性の現在の性格を社会構造の問題として捉えるというミル自身の視点によって強い思想的影響力を持ち続けた、という新しい見解を導入する。この未完のエソロジー構想が持つミルの思想形成史上の意義を指摘したところこそ、本稿の独創的な点であると同時に、その課題を我々の今日の開かれた問題として引き受けることを迫るものである。この論文のダイナミックな構成の仕方は、今後の研究の発展可能性も十分に期待させる。よって本稿を、社会思想史学会研究奨励賞の受賞作にふさわしいと判断し、推挙するものである。

以上の報告に基づき、2019年10月25日の幹事会は、山尾会員に第9回社会思想史学会研究奨励賞を授与することを決定した。

2019年10月26日
社会思想史学会

〈特集〉
〈社会思想史〉
を問
い直
す

〈特集〉〈社会思想史〉を問い直す

〈特集にあたって〉

〈社会思想史〉を問い直すために

上野成利

社会思想史学会では二〇一六年に創立四十周年を迎えたことを機に、社会思想史分野にかんする総合的な事典の編纂事業に取り組み、その成果は社会思想史学会編『社会思想史事典』(二〇一九年)として刊行された。この種の事典はこれまでいくつか刊行されているが、学会が全面的に編纂に携わった企画として、本事典は本邦初の画期的な試みとなったといつてよい。もちろん学会編纂という事実はいくまでも外面的な事情であつて、当の事典の質をかならずしも保証するものではない。それどころか学会編纂であるがゆえにいつそその内実が厳しく問われねばならないだろう。

一方、社会思想史という学問の内実それ自体も、時代とともに大きな変貌を遂げてきた。とりわけここ数十年のあいだ

に人文・社会系の学知に生じた大きな地殻変動は、社会思想史研究にとつてもけつして無縁なものでなかったといえる。

そのことは『社会思想史事典』に収録された項目の取捨選択、個々の項目の記述内容などにも如実に反映されている。いづれにせよ社会思想史はこの間その外延を大きく拡張、見方によつては分岐と拡散を続けてきたといつてよいだろう。

しかしそのことは同時に〈社会思想史〉そのものの存在意義をあらためて問い返す理由ともなる。たとえば共和主義研究やポストコロナル研究などがそれぞれの知見を着実に蓄積してきたのであれば、それをあえて〈社会思想史〉の名のもとで一つに括ることにどれだけ意味があるのか。私たちが〈社会思想史〉という枠組みのうちになおも踏みとどまる積

極的な理由はどこにあるのか。社会思想史学会が『社会思想史事典』を世に問う以上、こうした問いを避けて通ることはできないように思われる。本誌が「社会思想史」を問い直すというテーマで今号の特集を組むにいたった所以である。以下では〈社会思想史〉を問い直すために、検討作業の前提となる論点をごく簡単に整理しておきたいと思う。

一 〈社会思想史〉とは何か

そもそも〈社会思想史〉とは何か。『社会思想史事典』の冒頭に置かれた総論「社会思想史への誘い——方法・視座・アクチュアリテイ」では、複数の編集幹事がそれぞれ〈社会思想史〉の特徴について述べている。さしあたりそこから最大公約数と思われるイメージを拾い上げるとすれば、〈社会思想史〉とは、第一に〈思想〉を特定の〈社会〉の〈歴史〉的な文脈のなかで理解しようとする営みであり、第二に政治思想史・経済思想史・哲学思想史などと比べて対象領域が包括的であるがゆえに学際的・領域横断的な性格を帯びざるをえない営みであり、第三に過去の思想のもつ現代的な意義（アクチュアリテイ）を明らかにしようとする営みである、というあたりに落ち着くだろうか。とはいえこれは思想史研究一般に多かれ少なかれ含まれる要素でもあり、これをもって社

会思想史を決定的に特徴づける指標とはいいいがたい。少なくとも日本の文脈のなかで社会思想史研究に独特のニュアンスを与えてきたのはむしろ、自らの課題をたんに社会秩序の仕組みを解明するだけに終わらせず、現存秩序の革命的な変革をも含むラディカルな社会批判に結びつけようとする志向である。

実際、過去百年の日本でこの学問分野が辿ってきた来歴に刻まれているのは、社会批判・社会変革に向けられたきわめて強い関心であった。安藤隆穂の整理を借りるならば、一九二〇年代にあつて『社会思想』とは、『社会』の改良を目指す思想一般であり、狭くは『社会主義』とその周辺の思想とみなされて³⁾いた。第二次世界大戦後でも、たとえば社会思想研究会編『社会思想史十講』（一九四八年）では「社会思想」は「社会変革を目的とする思想の体系」とされ、さらには高島善哉・水田洋・平田清明『社会思想史概論』（一九六二年）では「人間の社会的解放の思想」と定義されていた³⁾。日本における社会思想史研究は、端的にいえばマルクス主義・社会主義を大きな養分として出発し、（ときにアカデミアの周縁や外部にある言説をも視野に入れつつ）政治・経済・文化等々を含む〈社会〉の総体を批判的に問い直そうとする姿勢、これを最大の特徴としてきたといつてよい。

こうした社会批判を突き動かしてきたのは人間解放の〈大

きな物語」であり、それを支えてきたのは、自立的・自律的な主体が社会を理性的に編成するにはどうしたらよいのかという問いであろう。とはいえ、そうした問いそのものが根底から問い直されるようになってからすでに久しい。マルクス主義を大きな養分として出発した社会思想史研究は、第二次世界大戦後には硬直した正統派マルクス主義への批判的対峙へと推移し、スターリニズムなどがグロテスクなかたちであらさまにした「権力の過剰」を決定的に重要な問題として批判の俎上に載せるようになる。そして一九六〇年代後半以降に生じた人文・社会系の学知の地殻変動によってマルクス主義・社会主義のさらなる相対化がもたらされ、ポストコロニアリズムやジェンダー論などが広く受容されるようになるにつれ、いわば「権力の過剰」よりもむしろ「権力の遍在」が社会批判の主題として前景化するようになってゆく。しかしそれは同時に、人間解放の〈大きな物語〉の逼塞をも浮き彫りにし、従来の社会思想史の構えそのものを根底から揺るがすプロセスでもあった。

かくして社会思想史は深刻な問いに直面することになる。人間解放の〈大きな物語〉をもちや素朴に前提とすることができないのだとすれば、はたして社会思想史という（社会批判を志向する）学問はまだ存在するのか。〈大きな物語〉の可能性を前提にしたらうえて、〈社会思想史〉という〈物語〉

はなおも可能なのだろうか。「〈社会思想史〉を問い直す」という本特集のテーマの出発点に横たわっているのは、このような根源的な問いにほかならない。

二 〈社会思想史〉はまだ存在するのか

〈社会思想史〉はまだ存在するのか——しかしこの問いはじつのところ、社会思想史はもはや存在しないという答えをあらかじめ想定した修辭的疑問文であって、その意味でいささか不毛な問いといふべきかもしれない。真に問われるべきはむしろ、社会思想史はいかにして可能なのかという問いであるにちがいない。にもかかわらず、社会思想史はまだ存在するのかという反語的な問いが成立するようにみえてしまうのは、〈大きな物語〉の不可能性という前提がそれだけ重い枷を〈社会思想史〉にかけているからであろう。

もとより〈大きな物語〉の不可能性はたんに社会思想史にのみ関わるトピックではなく、二十世紀の思潮全体を決定的に特徴づける符牒でもある。分析哲学、構造主義／ポスト構造主義、解釈学、批判理論など多種多様な思想潮流は互いに調停不可能な対立の様相を呈しており、それらを一につ括ることなどおよそ不可能のようにもみえるが、巨視的にみればそれらはいずれも（ニーチェ以後）の刻印を受けた思想であ

り、二十世紀の思潮全体を言語論的転回という大きな流れのもとに括することもできよう。そこに共通してみられるのは(大きな物語)の拒絶であり、(象徴的な固有名詞を引き合いに出せば)ヘーゲル主義の拒絶であつたといえる。だが、(大きな物語)を峻拒しようとする語り口そのものは、はたして(大きな物語)から完全に無縁でありうるだろうか。

たとえばフランクフルト学派を例にとってみよう。人類の進歩という(大きな物語)を語る(啓蒙)の思考を徹底的に解体しようとしたM・ホルクハイマー/Th・W・アドルノ『啓蒙の弁証法』(一九四七年)には、たしかにラディカルな理性批判の自家中毒が看取れるかもしれないが、しかしホルクハイマーらは(啓蒙)のポテンシャルへの問いを完全に放棄したわけではない。むしろカントにおいてはなお不十分だった(啓蒙)のポテンシャルの追求を徹底すること、ここに彼らの思考の眼目は置かれていた。それはある種の人間学と歴史叙述を再構成することを要請するだろうし、そうした思考は二十世紀の近代批判の思潮のそこかしこに認められるだろう。ここに示唆されているのは、(大きな物語)を解体しようとする語り口そのものもまた(大きな物語)を必要とするのではないか、ということである。

なるほど、それはM・フーコーのいうように、(疎外・抑圧からの解放)という物語にホルクハイマー/アドルノらが

なお囚われていたことの証左にすぎないのかもしれない。そうした観点からすれば、(大きな物語)の拒絶をより徹底することこそが必要なのであつて、フーコー自身の取り組んだ言説分析の刷新などはまさにそうした試みの一つであつたともいえよう。だが、そうした試みはこれまで(社会思想史)の名で呼ばれてきた営みと同じものなのだろうか。たとえば植村邦彦はフーコーの試みについて次のように指摘する。

フーコーによれば、思想史は歴史の中に一貫性や影響関係、進歩や時代精神などを見出そうとするが、例えば「狂気」の意味を明らかにするには、精神医学の言説史だけではなく、その時代の文学作品や哲学、法律書、解剖記録、裁判記録、新聞記事など他の言説との関連の中でそれを把握しなければならない。そのような領域横断的な博捜を通しての「考古学的な比較は、統一化をもたらすものではなく、多数多様化をもたらすものなのである」。(……)フーコーが問題とするのは、意図よりもむしろその言説が形成される仕方や、言説領域と非言説的な実践領域との結びつきの規則なのである。しかし、それはもう思想史という枠組みそのものを超えた歴史研究の一方法といふべきだろう。³⁾

(強調引用者)

植村によれば、「ある言説をその歴史的・社会的コンテクストに即して内在的に検討し、その言説の同時代的意味を確認したうえで、現代的意義を明らかにすること、それが社会思想史の方法であり役割である」³。そのためには社会思想史研究は、歴史上のある人物の言説を取り上げ、「その言説を発することにおいてその人物は実際に何をしていたのか、ということを広い文脈から考えなければならぬ」のだという⁴。ここでいわれる「広い文脈」にはフーコーの想定するような言説領域と実践領域の編成も含まれると思われるが、しかし植村からすれば、その「広い文脈」のなかに特定の人物の言説を位置づけ直すこと、それによってその人物の言説の意味・意義を明らかにすることに繋げることが肝要なのであって、フーコーにはそうした志向が稀薄だということなのだろう。かくしてフーコーの試みは「思想史という枠組みそのものを超えた歴史研究」であり、それゆえそれは〈社会思想史〉にそのまま相当するものではないとみなされる。

植村にとって重要なのは「テクストの読解とコンテクストの研究とを相互に深めていくこと」⁶であり、それゆえコンテクストに焦点を当てるだけでは社会思想史研究としては十分ではないという話になるのだろう。これは何も植村に固有の考えではない。たとえば坂本達哉は次のように述べる。「哲学、政治学、経済学、そして二十世紀以降は社会学その他の新し

い諸学を加え、これら人文・社会諸科学が個別に展開する学問の歴史とは別に、それら諸学に『歴史の文脈』『思想の文脈』『思想家の問題』という方法論のないわば横串を通し、その生成過程に遡って、ある思想家や問題の歴史的意義を学際的・総合的に確定すること、ここに社会思想史研究の独自の役割がある」⁷。ここで坂本は「文脈」という要素をとくに強調しているようにもみえるが、求められる作業の実質はやはりテクストとコンテクストとの往還であろう。いずれにせよ植村や坂本が指し示す方向が〈社会思想史〉研究の王道ともいべき方法であることは間違いない。

三 〈社会思想史〉の叙述はいかにして可能か

こうしてみると〈社会思想史〉は〈大きな物語〉の不可能性という視座と少々折り合いが悪いようにもみえてくるが、じつのところここでは二つの問題を腑分けして考える必要がある。一つは社会思想史を何らかの時代精神（のようなもの）の展開のプロセスとみなす思考、要するにヘーゲル主義的な思考の枠組みとどのように距離をとるかという問題である。フーコーがそうした思考の構えを峻拒しているのはいうまでもないが、植村にしても坂本にしてもそれは変わらないだろう。つまり、〈社会思想史〉は単一の筋書きで目的論的に描

かれるような（大きな物語）を是とすることはできない、ということである。しかしその一方で、坂本のいう「思想家の問題」をいっさい排除したところにも〈社会思想史〉は存在しない。いかにヘーゲル主義やマルクス主義が問題含みであったとしても、ヘーゲルやマルクスらが書き遺したテキストの分析が社会思想史研究から消える日が訪れることはないだろう。もちろんそれは彼らのテキストを正典（聖典）の玉座に据えることを意味しない。むしろ正典を脱神話化するような読解こそが何よりも求められるであろうし、それはまた不断に試みられてもいよう。

おそらく〈社会思想史〉にとつて問われるべき課題の所在はそうした作業の先にある。かりに単一の目的論的な〈大きな物語〉を描くことを斥け、他方で個々のテキストをコンテキストのなかで検証する作業に一定程度の成功を収めることができたとしてしよう。そのとき、社会思想史の全体（通史）を描こうとする営みはもはや不要であり、さらにいえば不可能なのだろうか。「通史」を断念した社会思想史がありうる筈すれば、それはヘーゲル主義から自由であるかもしれないが、そうだとすると〈社会思想史〉は〈小さな物語〉の寄せ集めとみなされるべきなのか。だが、そうした〈物語〉の断片もさらなる大きなコンテキストのなかに位置づけられうるにちがいない。コンテキストを問うかぎり、ある種のヘーゲル主

義はふたたび顔を覗かせるだろう。ポール・ド・マンによれば、私たちはみないやおうなくヘーゲル主義者なのだという。

自覚していようがいまいが、また好むと好まざるとにかかわらず、われわれの多くはヘーゲル主義者、しかもきわめて正統的なヘーゲル主義者なのである。われわれが文学史を振り返るとき、古代ギリシア時代とキリスト教時代とのあいだ、あるいはヘブライ世界と古代ギリシア世界とのあいだで区切るのだとすれば、そのときわれわれはヘーゲル主義者である。われわれはまた、芸術のさまざまな形式やジャンルの関係を、表象形式の違いに即しながら体系化しようと試みる。あるいは、歴史的な時代区分を考えると、集合的であれ個人的であれ、何らかの意識が進歩なり退行なりといったかたちで展開してゆく過程として、そうした区分を思い描こうとしたりする。そのときわれわれはやはりヘーゲル主義者なのである。⁽⁸⁾

もとよりド・マンはこうした事態を手放しで肯定するわけではない。むしろ彼自身はテキストのうちにシニフィアンの戯れを看取し、その堅牢な体系を大胆に解体しようとするのであって、その意味でいわゆるヘーゲル主義からテキスト読

解をいかに解き放つかという課題に取り組んでいた。しかしここでのド・マンの指摘によって示唆されているのは、何らかの時系列的な枠組みを導入しようとする試み、それによって社会思想史の全体（通史）を描こうとするような営みは、ヘーゲル主義から逃れられないのではないか、ということであらう。いかなるテクストも大きなコンテクストのなかで検証すること、これが〈社会思想史〉の不可欠の条件であるとするならば、その叙述は何らかの〈大きな物語〉を語るスタイルにならざるをえないのではないだろうか。そしてそれは最終的に〈社会思想史〉をやはり「通史」の叙述へと向かわせることになるのではないか。

もちろん「通史」といってもそれは単一の起源から出発する目的論的な叙述のスタイルではありえない。しかしそれでも——フューコー風にいえば——〈起源 Ursprung〉の代わりに〈由来 Herkunft〉・〈現出 Entstehung〉を見定めることになるだろう。そして〈社会思想史〉の場合、由来・現出を問うべき対象となるのは〈近代 modernity〉を描いてほかにない。たとえば前掲『社会思想史事典』は以下のように時系列に沿って構成されている。(1)近代の形成——ルネサンス期から十七世紀へ、(2)近代の確立——十八世紀から十九世紀初頭へ、(3)近代の矛盾——十九世紀前半から世紀後半へ、(4)近代の危機——十九世紀末から二十世紀前半へ、(5)近代の転換——二十

世紀後半から二十一世紀へ。

なるほど、ここでは単一の〈近代〉なるものがあたかも弁証法的に展開してゆくかのようなプロセスが、暗黙裡に想定されているようにみえるかもしれない。そして実際そうした印象はかならずしも間違っていないのかもしれない。とはいえこの『事典』を実際に繙いてみると、おそらくその印象は（良い意味でも悪い意味でも）裏切られるであろう。二百名を優に超える執筆者が三百を超える項目を担当している以上、当たり前といえ当たり前なことではあるが、およそ単一の筋立てにすんなり収まるような叙述にはなっていない。〈近代〉を単一の過程として捉える見方は、ここではもはや斥けられている（少なくとも相対化されている）といってよい。こうした構えの背景にあるのは〈複数の近代〉という問題系であろう。たとえばチャールズ・テイラーは次のようにいう。

もしも近代を何らかの制度上の変化という観点から、たとえば近代的な官僚制国家、市場経済、科学・技術が拡大してゆく過程として定義するならば、近代とは単一の過程であるという幻想からなかなか離れられないだろう。つまり、いかなる場所でも同じかたちで生じ、究極的には一つに収斂して、われわれ「西洋」の世界と同一のものとなる運命にある過程として、相も変わらず近代

をとらえてしまうわけである。それにたいして私の考えの根底にある直感は、われわれは「多種多様な近代」〔multiple modernities〕⁹⁾について語らねばならないのではないか、というものである。

ただし、このような〈多種多様な近代〉を語ることが〈社会思想史〉の課題だとしても、三島憲一のいうように、それは〈西洋近代以外にも近代化が成功した事例はある〉という物語を紡ぐことをかならずしも意味しない。「むしろ多系的近代〔multiple modernities〕の考え方によれば、成功した近代化はどこにもないのだ。実際における選択的近代化はあくまでも近代のポテンシャルの偏った実現であり、その意味で暴力と抑圧の連関、つまり蟻地獄である。そうした個々の『文化』内部での偽りの実現に対する抵抗と批判の現代への呼び返しこそ社会思想史の課題となろう」¹⁰⁾。〈複数の近代〉に刻まれた「暴力と抑圧」の連関の由来・現出を炙り出し、そのうえでそこに「批判と抵抗」の契機を掘り起こすこと、ここに〈社会思想史〉の課題があるといえよう。

四 〈社会思想史〉に社会批判はなおも可能か

いま確認したように、〈社会思想史〉が「批判と抵抗」の

契機を〈近代〉のうちに掘り起こすことに自らの課題を見定めようとするならば、〈複数の近代〉に孕まれる複数の系譜の重ね書きを検討の俎上に載せる必要がある。それはとりもなおさず複数の軸が重層的に展開する〈大きな物語〉として〈近代〉を捉えることを意味しよう。

たとえばテイラーは、(1)非人格的な相互依存の体系としての市場経済、(2)政治の外部に存在し局所的な空間を超えて意見を交換する場としての公共圏、(3)国民単位の単一の集合的な行為主体による人民主権、この三つの契機を狭義の〈近代〉を特徴づける指標として捉えるが、同時にフランス革命とアメリカ革命とのあいだの違いにも目を向け、西洋近代の内側にも多様な複数の軸が存在していたことを強調する。その一方で時間軸をタテ方向に延ばして、狭義の〈近代〉の背後にある文脈として〈文明化〉の軸を、さらにより大きな文脈として〈世俗化〉の軸を立てている。ここでテイラーに〈大きな物語〉を語るのを躊躇う様子はいつさいないが、しかしそれを単一の過程として語るわけではない。ここに示されているのは〈近代〉の由来・現出を複数化・重層化する試みだといってもよいかもしれない。

こうしたテイラーの試みはたしてどれだけ成功しているのか、またそれが目的論的な色合いをどれだけ払拭できているのか、それについてはもちろん慎重な留保が必要ではある

う。テイラーの場合には「世俗化」という視座が何にもまして大きな意味をもっており、それゆえ彼の描く思想史は「世俗化」という単一の「大きな物語」にすべて回収される可能性もあるかもしれない。しかしその一方でテイラーは、フランクフルト学派の道具的理性批判やフーコーの権力論なども自らの道具箱のなかに取り込んでおり、かならずしも「世俗化」の軸にすべて回収させようとしているわけでもない。「近代」を複数化・重層化しようという彼の試み自体には、「社会思想史」の取り組むべき課題の一端が示されているようにも思われる。宗教をめぐる問題系はこれまでの社会思想史研究でやや周縁的な位置に置かれがちだったかもしれないが、それだけに今後いつそう重要となる論点でもある。

もちろん「近代」を複数化・重層化するための手がかりは他にもありえよう。たとえばメディア論である。社会思想史研究の中核にあるのは自己への問いと秩序への問いだといってよいが、しかしこの両者の絡み合いに深く切り込むためには、アドルノの文化産業論やW・ベンヤミンの複製芸術論がつとに示唆していたように、メディアとテクノロジーという軸を導入する必要がある。グーテンベルク革命／複製技術革命／デジタル技術革命のような画期を設定し、「近代」をメディアの変容という大きな文脈のなかに置き直すことは、「社会思想史」にとって必要不可欠な作業となるにちがいない(ち

なみに前掲『社会思想史事典』では「グーテンベルク革命」は立項されていない。社会思想史研究の現況が「書くこと writing」の自明性——そしてそれを前提とした自己への問いと秩序への問い——を問い返すまでには至っていないのだとしたら、やはりメディア論の導入は大きな課題として残されているべきかもしれない。

いずれにせよ、「大きな物語」の不可能性というテーゼを「大きな物語」そのものを全面排除することに直結させるのは適当ではないだろう。一方、「社会思想史」はこれまで一貫して「近代」を問い直してきたが、検討の俎上に載せられるべき「近代」とは、もはや古典的なマルクス主義で想定されていたような資本主義だけではないし、あるいは「道具的理性」や「生権力」などの単一の鍵概念だけで捉え尽くされるものでもない。「近代」を複数化・重層化すること、複数の軸が重層的に展開する「大きな物語」として「近代」を捉えること、これが「社会思想史」を可能にするために必要不可欠の作業となってくる。

もとよりそれは何よりもまず、「複数の近代」に刻み込まれた「暴力と抑圧」の重ね書きをたどる道程となるだろうが、しかし同時にそこに潜んでいる「批判と抵抗」の複数のポテンシャルを掘り起こすという課題でもある。本特集に寄せられた坂本論文と植村論文はそうした課題に正面から応えようとした論考だといってよいだろう。読者諸賢にはそこに提示

されている問題提起から〈社会思想史〉の可能性を汲み取っていただくことを期待したい。

(うえの・なりとし／現代ドイツ思想)

注

- (1) 社会思想史学会編『社会思想史事典』丸善出版、二〇一九年。
- (2) 安藤隆穂「社会思想史の成立」『社会思想史事典』(前掲)、四頁。
- (3) 植村邦彦「社会思想史の方法」『社会思想史事典』(前掲)、二二頁。
- (4) 植村「社会思想史の方法」、二二頁。
- (5) 植村「社会思想史の方法」、二二頁。
- (6) 植村「社会思想史の方法」、二二頁。
- (7) 坂本達哉「社会思想史の視座①」『社会思想史事典』(前掲)、二五頁。
- (8) ボール・ド・マン『美学イデオロギー』上野成利訳、平凡社ライブラリー、二〇一三年、二二八頁。
- (9) チャールズ・テイラー『近代——想像された社会の系譜』上野成利訳、岩波書店、二〇一一年、二八三頁。
- (10) 三島憲一「社会思想史の視座②」『社会思想史事典』(前掲)、三〇—三二頁。
- (11) チャールズ・テイラー『近代——想像された社会の系譜』(前掲)、およびチャールズ・テイラー『世俗の時代』千葉眞監訳、名古屋大学出版会、二〇二〇年、参照。

〈論文〉

「啓蒙」思想史としての「社会思想史」

坂本達哉

はじめに——イスラエル説のインパクト

「社会思想史」の前提には「社会思想」なる学問の存在が暗黙の前提として存在すると思われるかもしれない。政治思想史の前提には政治学・政治思想があり、経済思想史には経済学・経済思想があるというのは自明に見えるし、同じことは、哲学、社会学、文学、歴史学等々、あらゆる種類の「思想史」に言えるであろう。ところが「社会思想史」という研究の母体に「社会思想」という独立の研究分野があるかといえば、答えは「否」である。現代の高度に専門化した人文・社会科学の時代に、「社会思想」なる独立の学問分野の存在

を主張することは、ほとんど不可能であろう。

その証拠に、社会思想史学会の設立趣意書（一九七六年）では、明確に、同学会が「既成諸学会の存在を前提とした横断組織」であると定義され、その上で「思想史の社会的性格への関心を核としたインターディシプリナリなもの」とされている。創立四〇周年記念として刊行された『社会思想史事典』（二〇一九年、丸善出版）においても、基本的な考え方は変わっていない。日本における社会思想史研究の歴史を概観した安藤隆穂は、「社会思想史」とは何かを明確に定義することは困難である」とし、研究史の現状が「多様どころか混沌」（四頁）にあると言う。その上で、研究史の多様性や混沌を方法的に整理した植村邦彦は、社会思想史の方法と役

割を「ある言説をその歴史的・社会的コンテクストに即して内在的に検討し、その言説の同時代的意味を確認したうえで、現代的意義を明らかにすること」と総括した(二二頁)。

『社会思想史事典』はその規模と内容、水準の高さにおいて注目すべき学的成果である。執筆者の大半は社会思想史学会の会員であり、それぞれ各専門学会においても研究活動を展開している。会員諸氏が他学会との同時並行的活動に何らかの矛盾や葛藤を感じているかどうかは分からないが、その多くが「社会思想史」としか言いようのない学問・研究の意義を信じ、各専門学会に拠点を置きながらも、社会思想史学会において研究活動を展開することを必要としている。その「必要」とは何か。これが問われるべき問題であろう。

以下では、こうした問題関心のもと、「社会思想史」という学問が、その名称は別として、日本のみならず国際的にも長らく存在してきたことの意味を確認してみたい。結論を先取りして言えば、十八世紀西欧の「啓蒙思想」こそ、いくつかの本質的な意味において、「社会思想」の原点であり、ポスト啓蒙時代と理解されている十九世紀以降の思想史もまた、十八世紀啓蒙思想の歴史的展開(反啓蒙をふくめて)と見ることでできないか。さらに言えば、世界の多様な地域において展開されてきた啓蒙思想の歴史を、社会思想史の基本線として捉え直すことができないかということである。

そこで注目されるのは、とくに英語圏で活発に展開されている最近の啓蒙思想をめぐる諸研究である。それは大きく二つに分けられる。

ひとつは現代的な問題関心をもちながら、形態としては純然たる学術研究としてなされたものであり、E・カッシーラー、F・ヴェントゥーリやP・ゲイ等の古典的研究を踏まえた、J・ポーコック、I・ホント、J・ロバートソンらの諸研究である。それらは長年の啓蒙思想研究の膨大な蓄積(論文と単行書)を代表する氷山の一角にすぎない。もうひとつは、伝統的な思想史研究の枠には収まらない問題関心から、啓蒙思想の現代的意義を前面に押し出すものであり、そこには専門的な思想史研究者ではないが、他分野で卓越した業績をあげている著者による、社会的影響力の大きな(その意味では一般向けの啓蒙書と見られかねない)成果がふくまれる¹⁾。

以下本論では、第一の動向は言うまでもないが、この第二の動向についても、幅広く一般読者層にアピールする社会思想史的研究として視野に入れる。なかでもイスラエルの『精神の革命』は、二〇〇二年から二〇一九年にかけて刊行された、総計四〇〇〇頁を超える「急進的啓蒙(Radical Enlightenment)」を主題とする四部作への入門書であり、本体の四部作は圧倒的な学業績として評価されている。

イスラエルはオランダ経済史の専門家として出発した純然

たる歴史家である。いわゆる思想史家とは微妙に異なる経歴をもち、その業績も、上に例示した正統的な啓蒙研究とは異なる思想動機によって貫かれている。それは「一九八〇年代と一九九〇年代に西欧世界の大学や政府を席卷」した「ポストモダンニズムと融合した多文化主義」への根本批判であり、それこそが個人の自由、法の前の平等、民主主義という「急進的啓蒙の諸原理への重大な挑戦」（訳書九頁）となっているというのである。

ポストモダンニズムと多文化主義に対するイスラエルの批判については、なお一層の検討が必要であるが、通常の思想史研究では、著者がこのような問題関心を（たとえ序文とはいえ）明示することはまれである。啓蒙主義の遺産を「理性、科学、ヒューマニズム、進歩」の四点に集約し、その現代的意義を高唱するピンカーの著作もまた、啓蒙思想の現代的有効性を再確認しようとする点で、同様の問題意識から出発している。もちろん、ピンカーの啓蒙観は当然ながら認知科学者としての専門的立場に制約されており、イスラエルが重視する「急進民主主義」を啓蒙の遺産に数えないという、無視できない違いがある。しかし細部の異同は別として、第一の動向もふくめて、現代の啓蒙思想研究が、フーコーらポストモダンの十八世紀思想史研究へのつよい批判意識を秘めていることは否定できない事実であろう。

イスラエルの新説は、ルソーに代表される「革命」ではなく、スコットランド啓蒙が代表する「改良」に啓蒙の本質をもとめ、一七八九年のフランス革命にはなく、一六八八年のイギリス名誉革命に啓蒙の起点を見る通説（現代の正統説）を批判し、北米、オランダ、フランスで起きた「急進民主主義」と「革命」をささえた思想家の系譜（スピノザ、ペイン、ディドロ、ドルバック、エルヴェシウス、コンドルセ等）に啓蒙思想の主流をもとめるといふ、いわば先祖返りを試みるものである。

ところが、日本の西欧思想史研究では、もともと、この「現代の正統」説が十分に確立していないため、教科書レベルも含めて、フランス革命にこそ啓蒙の本質があったとする欧米の旧説がいまだに一定の影響力を保持している。この点は、戦後日本の社会思想史研究も同様であり、つい最近まで、マルクスを頂点とする資本主義批判の系譜に西欧社会思想の基本線をもとめる方法論が貫いていた。

経済学史的の諸研究は、スミスの「市民社会論」と「労働価値説」からマルクス『資本論』へという系譜を掘り起こし、哲学・倫理学系の諸研究は、初期マルクスのヘーゲル哲学批判から市民社会批判へという展開を重視した。しかし、いずれの研究系列も、スミス、ヘーゲルを頂点とする啓蒙的な文明社会観の批判的超克という解釈図式を、社会思想史の基本

線として重視するという点では、同一の問題意識に立っていたのである。

イスラエルの新説は、このような日本の研究伝統に対して、両義的なインパクトをもつ。すなわち、啓蒙の急進主義（自由平等、民主主義）の人類史的普遍性を強調する点では、啓蒙の歴史的限界を指摘する日本の研究伝統と対立するが、マルクスを啓蒙思想の真の継承者としても位置づけてきた日本の諸研究とは親和的である。事実、出版されたばかりのイスラエル四部作の最終巻『破綻した啓蒙——一七四八年から一八三〇年にかけての思想、革命、民主主義の敗北』（*The Enlightenment That Failed: Ideas, Revolution, and Democratic Defeat, 1748-1830*）（二〇一九年）は初期マルクスの章で終わっており、一度は破綻した啓蒙の急進主義が、マルクスの社会主義によって復活すると読めなくもない解釈を提示している。

すなわち、イスラエルの新説は、保守的啓蒙をめぐる欧米学界の通説への反論として提出されたのだが、日本の伝統的な社会思想史研究は、いわば周回遅れの形で、このイスラエル説と同調しうる体質をいまなお保持していると考えられるのである。

一 啓蒙思想——四つの特質

「社会思想」の原点は十八世紀の啓蒙思想にあった。フランス、イングランド、スコットランド、オランダ、ドイツ、北米をはじめとする諸地域に展開した啓蒙思想の諸形態こそ、社会思想の原型である。これは暴論とも聞こえる言明ではあるが、政治、経済、社会の有機的連関の認識を土台として、個別諸学によってだけでは把握できない人間社会の全体性を追究するという要求が、これら啓蒙思想の根底を貫いていたことは間違いない。以下では、社会思想の原点としての啓蒙思想の本質にかかわる、四つの基本的事実に注目したい。

第一に、啓蒙思想の本質的に「批判的」な性格である。ヒューム、スミス、ルソー、カント、百科全書派等のいわゆる啓蒙思想は、伝統諸学Ⅱ体制学問のあり方に対する根本的な批判あるいは、異議申し立て運動として登場した。啓蒙思想家たちの危機意識は、当然ながら、彼らが活動した各国の事情によつて独自の方向と内容を打ち出したが、それらに共通するものは、既成の学問体系が新たな近代文明社会の現実に適合しないという基本認識であった。

啓蒙思想の立役者たちが当時の体制学問である伝統諸学のあり方を疑問視し、その刷新を企てた根本的な理由は、それ

があらたな時代の基本原理（個人の自由、市場経済、法の支配等）を正しく認識していないと考えたためである。伝統諸学の体系は、中世末のスコラ哲学にはじまり、ルネサンス、宗教改革の時代をつうじて、神学・宗教と政治をめぐって展開する構造をもち、十八世紀に入って西欧と北米の諸地域において多様かつ急速に発展した社会構造を、説明し正当化する言語と論理を欠いていると考えられた。

彼らが要求した新たな思想言語とは、「道徳」「商業」「文明」に関連するものであり、彼らはみな共通に、批判と擁護の両面において、これらの新たな分析装置を用いて、「文明社会（civilized society）」が提起する基本的諸問題と取り組んだのである。ヒュームが「フィレンツェが商業によって繁栄したことを考えれば、マキアヴェリはどこを見ても商業（トレード）という言葉がないのは不思議なことだ」と「初期草稿」に書き付けたのは象徴的であった。³⁾

そして、啓蒙思想家による伝統諸学の「批判」は、必ずしも、現存する政治体制の批判と同じではなかった。スコットランド啓蒙に代表される「保守的啓蒙」（ポークック）の意義が注目される理由はここにあり、イスラエルのように、急進的民主主義のみを啓蒙の本質とするような接近方法は、これに対するアンチ・テーゼを意図したものである。

ヒューム、スミス、カント、百科全書派のいずれもが、政

治的には決して「革命的」ではなく、程度と形の違いはあれ、政治的保守主義の内部で着実な体制内改革を提案する一方、哲学と思想における急進性をそれぞれの仕方でも追求したのであった。ヒュームの懐疑主義哲学と功利主義、スミスの道徳感情論と経済学、カントの先験論的哲学等々である。政治的保守性と思想的急進性との逆説的結合という啓蒙思想の特質は、社会主義体制崩壊後の現代にまで適用可能な「社会思想」の本質的な構成要素である。⁴⁾

第二に、啓蒙思想家たちはみな、伝統諸学の危機と限界を乗り越える「学際性」を追求した。これは啓蒙思想に社会思想の原点ないし祖型を見る最も分かりやすい理由である。「学際的（interdisciplinary）」という言葉はやや古くさく聞こえるが、啓蒙思想家たちは、伝統諸学の危機に対抗する方法として、新時代の要請にこたえる革新的な「学際性」を追求したのである。「革新的な」学際性とは、「百科全書」という言葉が思わせるような、科学的知識の貪欲な追求や博覧強記的な情報収集のことではない。

それどころか、啓蒙思想の学際性には、ある種の「求心性」があった。『社会思想の歴史』（二〇一四年）で強調したように、近代以降の社会思想は、基本的に、「哲学」「政治思想」「経済思想」という三つの柱から構成されていた。ヒュームの「人間学（Science of Man）」やスミスの「道徳哲学（Moral

Philosophy)」、ルソーの文明批判、カントの三批判書と「人間学 (Anthropologie)」、百科全書派の諸学問は、表現方法や強調点に違いはあるとしても、前述の三要素をふくむ明確な「形」をもち、その共通性の内部で多様に展開されたのである。啓蒙思想の学際性とは、新たな学問が未発達な段階にあつたがゆえの素朴な学際性を意味するものではない。それはまた、ヒュームやルソーなど、多くの啓蒙思想家たちが大学やアカデミーの外部で活躍した事実から連想されるような、非専門性やアマチュアリズムでもなかつた。啓蒙思想家たちの学際性とは、いわば戦略的な学際性の追求であり、十七世紀以来の人文・社会分野の学問的分業体制と、それに対応する大学等の講座編成が、ニュートン以来、着実な発展を見せていた自然科学の諸分野とは異なり、十八世紀以降の新たな歴史的現実に対応できなくなっているという危機意識の表明であり、それこそが、彼らに旧態依然たる学問の変革を要求させたのであつた。⁵³

この点を正確に理解するため、一例をあげてみよう。スミス『国富論』の経済学が、いかにして、『道徳感情論』の倫理学や、『法学講義』の法学から分離・独立・生誕したのかという、経済学史の伝統的な問題設定がある。すなわち、経済学という真に近代的な社会科学の先駆が、道徳哲学や自然法学という伝統的な学問の枠組みからいかに自らを解放し、

近代的学問としての自立を遂げたのか、という問題設定のことであるが、政治学や哲学の出身者によつて占められている近年の欧米のスミス研究は、このような(経済学者や経済学史家による)伝統的スミス理解に大きな疑問を投げつけている。彼らは、スミスにおける経済学の自立という外見上の事実を認めながらも、その背後に、道徳哲学の一環としての経済学をつうじて、倫理学や法学・政治学との新たな学際的分業関係を確立しようとする、スミスの苦闘に満ちた挑戦の跡を見るのである。⁵⁴

啓蒙思想の学際性にある明確な求心性をあたえたものは、彼らの学問に共通する、「人間本性(ヒューマン・ネイチャー)」の探求という方法であつた。啓蒙思想の人間本性論といえ、フリードリッヒ・マイネッケ『歴史主義の成立』(一九三六年)に代表される啓蒙思想批判、すなわち、彼らが生きた十八世紀の現実をそのまま人間本性の発現として普遍化するアナクロニズムとして理解する傾向がいまなお存在する。こうした啓蒙批判は、マルクス主義のイデオロギー批判とも共通する批判であるとともに、マルクス主義が知的権威を失つた現代では、ポストモダンニズムや多文化主義によつて繰り返されている批判でもある。

これらの歴史主義的な批判がまったく無意味とは言えないとしても、ここで確認すべきは、啓蒙思想家たちの「人間本

性」認識が、前近代的な人間本性観に近代的なそれを対置したというにとどまらない、社会思想としての批判性と戦略性をその本質としていたことである。それは、すでに一定の近代性に舵を切っていた十六―十七世紀以降の伝統諸学の学際性と専門性に対抗する、新たな学際性と専門性の提示という戦略的意図をもっていた。新たな学際性を提示するためには、まずは、新たな統一的人間本性観の提示が必要であった。十八世紀の新たな現実にあふわしい人間本性観の提示があつてはじめて、その具体的展開として、諸学問の新たな体系が提示できると考えられたのである。ヒュームの人間学、スマイスの道徳哲学、カントの人間学等は、いずれもみな、こうした思想戦略の産物であった。

第三に、啓蒙思想家たちにとって、哲学・思想の営みは自らの生き方の問題であった。ヒュームが重い心身症を患いながらフランスに渡つて『人間本性論』を構想したこと、オックスフォードに留学するも進路に迷っていたスマイスが、寮の自室で読みふけた『人間本性論』の衝撃から、学問の道を歩み始めたこと、カントがルソーの著作との出会いによって自己の人間性を改めさせられたこと等々である。類似の事情はその他の啓蒙思想家たちにもあつたであろう。

既成の学問の妥当性を疑い、あらたな社会的現実にあふわしい人間本性の諸原理を発見することによって、人間・社会

の基本原則を考え直すこと、それは自らの生き方、職業と政治的立場の選択にもかかわる、生きるか死ぬかの問題であった。既成の学問のあり方を批判的に再検討し、自らの生活感覚と歴史意識により適した人間観、社会観、歴史観を打ち出していくこと、ここに啓蒙思想の顕著な特徴があつた。

第四に、啓蒙思想の本質的に「歴史的」な性格があつた。啓蒙時代の「社会思想」は早くも「社会思想史」としての性格を獲得していたのである。巨大な知的権威と化した既成の学問体系を批判するためには、何よりもまず、当の批判対象を広く深く学び取ることが必要であつた。そのためには、古典古代以来の哲学・思想の歴史はもちろん、自然科学の歴史や、国家、宗教、経済の歴史にも精通する必要があつた。ヒュームの『宗教の自然史』や『イングリランド史』における歴史と哲学の統合、スマイスの「天文学史」等における古代・中世の自然観・宇宙観の批判、ルソー『学問・芸術論』や百科全書派による伝統諸学の体系的批判をはじめ、啓蒙思想一般が、広範な学説史・思想史の理解に裏付けられていたことを忘れてはならない。

旧来の学問が、いかなる歴史的状況の下で生まれたかを知ることなしに、大学やアカデミーで高度の専門化・分業化を遂げた伝統諸学が、歴史と社会の構造変化によって、いかに生成当時の生命力を失ったかを理解することはできない。啓

蒙思想の「批判性」が広く深い伝統的学問の修得を要求したように、その「学際性」もまた、同様の歴史的方法なしには獲得できないものであった。若き啓蒙思想家たちにとって、生命力を失って体制化した伝統諸学には、もはや心を揺さぶるような学問的・思想的な力は失われていた。彼らは、既成諸学の「歴史的」な批判をつうじて、自分たち自身の生き方に適した、「主体的」な学問・思想の構築へと、自らを突き動かしていったのである。

二 啓蒙思想の体制化と社会思想の危機

啓蒙思想を社会思想の原点とする四つの特質（批判性・学際性・主体性・歴史性）は、しかしながら、十九世紀以降の思想史において、そのまま継承されなかった。

英独仏を中心に新時代の要請に応える大学・研究機関の改革がなされ、自然科学の専門化・制度化に追隨する形で、人文・社会諸科学の専門化・制度化が進む。その過程で啓蒙思想の四つの特質はしだいに失われ、法学、政治学、経済学等は、社会の官僚制的管理に奉仕する技術学の性格を急速につよめていった。その典型は、スマイスが道徳哲学の一環として生み出した経済学の場合である。

十九世紀前半までの経済学者たちは、職業的な大学教授で

あったことは稀であったが、世紀後半になると、マンチェスター／ロンドンのジェボンズ、ローザンヌのワルラス、ウィーアのメンガーはみな、各地の権威ある大学の経済学教授であった。こうして体制化された経済学においては、生涯大学の外で活動したヒュームや、グラスゴウ大学を短期で離れたスマイスの経済学がもつ、社会思想としての経済学の学際性と歴史性は大きく失われる。スマイス経済学の継承をそれなりに意図した古典派経済学が、リカードウ前後の時代まではかろうじて保持していた、批判的かつ主体的（実践的）という特質もまた、J・S・ミルの時代までに、ほぼ完全に骨抜きにされていたのである。

他方、法学や政治学の世界では、ベンサムに代表される功利主義の支配がこの傾向を代表する。古典派経済学の確立とも連動し、中産階級の台頭にも支援され、功利主義の思想はジェームズ・ミルの政治学やジョン・オースティンの実証主義法学へと展開した。それは中産階級と進歩的知識人の学問として新たな権威・伝統となり、ベンサム自身が関わった「ユニバーシティ・カレッジ・ロンドン（UCL）」の設立（一八二六年）によって、眼に見える制度化を実現する。その一方で、社会思想・啓蒙思想としての功利主義の思想的特質（とくに主体性と歴史性）は大きく失われ、理論的な洗練を遂げる一方で、比較的単純な快楽主義の人間観・政治観が確立される

ことになった。

哲学の世界では事情はより複雑であった。スコットランドでは、ヒュームの懐疑主義を常識哲学の立場から批判するアバディーンのトマス・リードがグラスゴウに移り、スミスの後継者となるが、スミスの道徳哲学を継承するどころか、早速その集中攻撃を開始する。リードの学統を継ぐエディンバラ大学のデュガルド・ステュアート（一七五三—一八二八）はヒューム、スミスの経験主義とリードの常識哲学の総合を企てるが、必ずしも成功しなかった。

それでも彼は、スコットランド啓蒙の社会思想の伝統を継承し、大学における経済学講義の先駆者となる。ステュアートの弟子たちは『エディンバラ・レビュー』を創刊（二八〇二年）するが、功利主義と古典派経済学の台頭によって、その影響力を大幅に失っていった。他方、リードの常識哲学は大西洋を越えて北米の諸大学に伝播し、十九世紀をつうじて新たな影響力を獲得する。

ヨーロッパ大陸では、事情は大きく異なっていた。イングランド、スコットランドの諸大学から追放されたヒュームの懐疑主義哲学は、大陸合理論との統合を企てるカントによってある意味で継承される一方、ファーガソン、スミスをはじめとするスコットランド啓蒙の社会思想は、クリステイアン・ガルヴェ（一七四二—一八九八）の尽力もあり、ドイツの諸地域

に伝播する。カントの影響をうけたウイイルヘルム・フォン・フンボルト（一七六九—一八五九）によるベルリン大学の創設（一八一〇年）は、研究と教育の統一という理念のもと、「二重革命」の時代に対応する高等教育機関としての大学の基礎を築いたが、その限界内でおお、専門諸学を貫く人格的「教養」の追求という啓蒙的・社会思想的理念がかるうじて維持された。

こうして、同大学の哲学教授となったフィヒテとヘーゲルにおいても、カント哲学以来の社会思想的伝統は失われることはなかったが、しだいにその性格を変え、フィヒテのナショナリズムから、ヘーゲルの国家学へと大きく軌道修正を遂げる。この過程で、ガルヴェの独訳によって、スコットランド啓蒙のキーワード「文明社会 (civilized society)」が、「欲望の体系」としての「市民社会 (bürgerliche Gesellschaft)」へと読み替えられていくのである。⁷⁾

すなわち、近代科学の先進国であるイギリス（イングランド・スコットランド）に追いつき追い越すことを目指したドイツ（フロイセン等）の新興諸学は、その後進性ゆえに、イギリス本国において大幅に失われた啓蒙思想の社会思想的特質を保持するが、その場合の社会思想的特質とは、啓蒙本来の「批判性」「主体性」を切り捨てた、「学際性」と「歴史性」に一面化するという逆説的帰結をもたらした。フィヒテやヘーゲ

ルが展開したドイツ的な歴史主義は、経済学におけるF・リ
スト（二七八九—一八四六）のスマイス批判とも連動しつつ、啓
蒙のヒューマニズムやコスモポリタニズムとは異質の、国家
主義やナショナリズムへと傾斜するものであった。

三 社会思想の危機と啓蒙思想の再生

啓蒙思想の後継者としての近代的諸学問は、体制の学とし
て制度化し専門化することによって、啓蒙思想の特質の多く
を失いながら、資本主義的な知の「アンシャン・レジーム」
として確立される。その結果、十八世紀の体制諸学に対する
批判から啓蒙思想が生まれたのと同じような出来事が、十九
世紀中頃からふたたび現れることになる。

以下では、啓蒙思想への原点回帰とも言えるこの現象につ
いて、あえて単純化の危険を冒し、二つの異なる方向に整理
する。ひとつはJ・S・ミル（一八〇六—七三）に代表され
る文明社会論の再構築の試みであり、もう一つは、カール・
マルクス（一八一八—八三）による西欧近代と資本主義の超
克の試みである。

ミルの学問の方法は、十八世紀啓蒙の原点に帰り、体制化
した人文・社会科学のあり方を、逐一批判的に再検討するも
のであった。そうしたミルの問題意識は、父ジェームズの学

説史的訓練の賜物であり、早くも少年の頃から明らかであつ
た。そこには、二十歳前後に彼を襲った「精神の危機」が介
在し、ハリエット・テラーとの運命的な出会いもあった。

こうしたミルの思想形成過程は、社会思想の原型としての啓
蒙思想の特質（批判性・学際性・主体性・歴史性）をすべて満
たすものであった。その何よりの証拠は、ミルが父親の方針
によって一切の公教育を受けず、大学とも無縁の場所で、自
己の学問・思想を生み出したという事実である。

ミルは晩年の一八六七年、体制に奉仕する専門技術学の教
育機関と化していた大学の現状について、つよい警鐘をなら
す。「大学は職業教育の場ではありません。大学は生計を得
るためのある特定の手段に人びとを適応させるのに必要な知
識を教えることを目的とはしていません。大学の目的は、
熟練した法律家、医師、または技術者を養成することではな
く、有能で教養ある人間を育成することにあります」（竹内
一誠訳『大学教育について』岩波文庫、二〇一一年、一二頁）。

ミルは生涯をつうじて、「啓蒙的」社会思想の成果を次々
と世に問うていくが、その典型として、『経済学原理』（一八
四八年）がある。「社会哲学 (social philosophy) へのその〔諸原
理の〕応用のいくつかとともに」という副題を付けられたそ
の著作は、リカードウ以降の技術化・断片化しつつあった経
済学の現状を前に、「スマイスに帰れ」のモットーの下に書か

れた。ミルの経済学を古典派経済学からの墮落の産物とするマルクスのような見方もあるが、それは労働価値論や剰余価値論に特化した、一面的評価にすぎない。ミル経済思想の全体は、「社会哲学」としての「社会思想」の実践であり、生産・分配の二元論や社会（民主）主義論を軸として、マルクスとは異なる方法によって、体制化し技術化した古典派経済学への全面批判を展開する著作であった。

同じことは、『自由論』（一八五九年）、『功利主義論』『代議制統治論』（二八六年）から『女性の隷従』（一八六九年）までの成熟期の著作に見られる、ミルの文明社会論にも言える。それらがトクヴィルの大衆社会批判やフンボルトの自由論等の十九世紀的な影響を示すことは疑いないが、大枠において、ベンサム的な功利主義の遺産を、ヒューム、スミスの思想伝統に立ち返ることによって批判的に再検討し、両者を統合しようとする試みでもあった。

ミルが終生追求した、マルクスの社会主義とは一線を画した社会主義の可能性もまた、十八世紀啓蒙の遺産と無縁ではなかった。それは、啓蒙の利己主義的な個人主義と自由主義を、より發達した資本主義文明の現実に合わせて修正するように修正し、これを徹底した社会的個人の自由を原理とする、社会民主主義の方向に導こうとするものであった。⁸

マルクスの思想形成と思想内容については簡単にせざるを

得ないが、マルクスの場合にも、ミルとほぼ同様の事情が、（しかし）ミルとはまったく異なる方向において、存在した。彼はユダヤ教から改宗したプロテスタントの家庭に生まれ、恵まれた家庭環境の下、父親譲りの啓蒙思想の洗礼を受け、ボン大学やベルリン大学で哲学、法学、国家学等を学ぶが、貧富の格差やユダヤ人差別の問題に目覚める中で、既成の学問に根本的な疑問と批判を抱く。アカデミズムの世界から離脱し、大学とは無縁の反体制知識人としての人生を自覚的に選び取った彼は、ドイツを逃れ、パリからロンドンへと亡命生活を送る中で経済学に目覚める。

資本主義体制をささえる最強の学問が経済学であることを知ったマルクスは、ヘーゲルから学んだ市民社会批判を古典派経済学の根本批判へと深め、残りの人生を『資本論』（第一巻・一八六七年）の完成に捧げた。このようなマルクスの生涯は、啓蒙思想の四つの特徴（批判性、学際性、主体性、歴史性）を文字通り一身において体現し、これを追求する、生きた見本であった。ミルと同じようにマルクスもまた、「遅れてきた啓蒙思想家」だったのである。

最後に、十九世紀の体制的諸学問に対する攻撃は、ミルやマルクスとはまた別の方向からもなされた。ニーチェの近代西欧批判と啓蒙思想批判がそれである。彼はパーゼル大学古典学教授という体制学問の権威ある地位から出發しながら、

古典古代の研究『悲劇の誕生』(一八七二年)に沈潜する過程で近代西欧と啓蒙思想の矛盾にめざめ、その原点を突き止める苦闘の末に、啓蒙の原点としてのキリスト教という問題に行き着いた。啓蒙の本質は、世俗化されたプロテスタントイザムのキリスト教であり、徹底した啓蒙批判はキリスト教の批判によってのみ果たされると断じたのである。ニーチェのニヒリズムは、その実質において、啓蒙の鬼子による啓蒙の破産宣言であった。⁹⁾

四 二十世紀の「啓蒙」思想——西欧の場合

ミルとマルクスの時代以降、資本主義の高度化と帝国主義の時代に入り、福祉国家や官僚制の支配が確立する中で、ふたたび既成の学問の有効性が問われ、数多くの思想家たちが、啓蒙思想の再現を試みる。十八世紀の啓蒙思想が、近代文明社会の本質を捉えきれない既成の学問体系に対する全面批判として花開き、ミル、マルクスを典型とする十九世紀の社会思想もまた、啓蒙の精神を見失った体制的諸学問の根本批判として展開された。同じように、マックス・ウェーバーに始まる二十世紀以降の多様な社会思想の数々もまた、啓蒙の原点に立ち帰った体制的学問の批判として展開される。

すなわち、十八世紀から現代までの社会思想の歴史は、啓

蒙の批判精神が、各時代の危機と直面しながら、その都度呼び戻されるという、「啓蒙は繰り返す」歴史と見ることもできらるであろう。まさに、「啓蒙の弁証法」は歴史の必然であった。そして繰り返せば、十八世紀においてと同じく、現代の社会思想においても、啓蒙的精神による体制的な学問・思想の批判は、必ずしも、政治的な反体制や「革命的」立場を意味するものではなかったのである。

このような思想史解釈は奇妙な思いつきにすぎないと思われるかもしれない。しかし、啓蒙の反復的再現というこの解釈図式は、十八世紀啓蒙の急進主義的本質を強調するイスラエル説からも出て来る解釈である。

イスラエルは、伝統的な革命思想史においてはたかく評価されていたルソー『社会契約論』とロベスピエールのジャコバン主義を、フランス革命全体を独裁とテロリズムの道に誤らせた元凶として、つよく批判する。イスラエルが真の急進民主主義の系譜として強調するのは、ルソー的な直接民主制の思想ではなく、エルヴェシウスからコンドルセにいたる代議制民主主義の系譜であった。彼は、ルソー的な人民主権と一般意思の理論を革命の規準とする過去の通説から見れば、十分に革命的ではないとされてきた(ジロンド的な)系譜を再評価する。確かに、その系譜もまた、フランス革命史の現実においては、ジャコバンとは別の失敗に終わり、ナポレオ

ンの独裁を招いたが、それでもイスラエルによれば、これまで見落とされたこの真の急進民主主義の系譜こそ、自由・平等・博愛というフランス革命の中心思想なのであった。¹⁰⁾

イスラエルの図式がとくに重要な意味をもつのは、「啓蒙」の本質をどこにもとめるか、真の「革命」とは何かという、フランス革命の本質をめぐる問題が、二十世紀の啓蒙思想とも言うべき、ロシア革命（一九一七年）以降の現代思想の展開を理解する上に、有益なヒントをあたえるからである。

イスラエルの枠組みを二十世紀の社会思想史の解釈に応用すれば、次のような理解が可能になってくる。フランス革命におけるルソー主義とジャコバン支配に対応するのは、ロシア革命におけるマルクスレーニン主義とロシア共産党の支配である。短命に終わったジャコバン支配の場合とは違い、ロシア共産党の独裁と恐怖政治（テロリズム）は、革命の悲劇的な成功によって、七〇年以上に及んだが、その構造的帰結として、西側資本主義諸国の社会思想に、ソ連の共産主義に対抗して自由と民主主義を守るといふ、二十世紀啓蒙としての新たな思想課題が出現したと、理解することが可能になるのではないかということである。

イスラエル説をさらに応用すれば、ソ連の共産主義に対抗する資本主義陣営における啓蒙思想は、大きく二つの方向に分かれる。一つは、十八世紀のスコットランド啓蒙が体現し

た「保守的啓蒙」の方向であり、二十世紀においてこれに対応するのは、資本主義の体制内改革（二種類の修正資本主義）の思想であり、ケインズ、ハイエク等によって代表される。

もう一つは、フランス啓蒙における「急進民主主義」に対応する、二十世紀の「急進民主主義」路線であり、社会民主主義の諸思想（ラッセル、ベルンシュタイン、ラスキ等々）がこれに相当する。この路線は、両路線の共通の「敵」とも言えるソ連・東欧の共産主義とは一線を画しながら、同時に、資本主義の改革・改良という第一の路線にも満足できず、先進資本主義における「社会主義」の可能性を追求する。

イスラエルによれば、フランス革命における真の対立軸は、ジャコバン対ジロンドではなく、本物の啓蒙思想内部における、「急進民主主義」対「保守的啓蒙」の対立にあった。これを、二十世紀の思想史に応用すれば、現代社会思想の真の対立軸は、一昔前の教科書の記述によく見られたような、マルクスレーニン主義と社会民主主義との対立ではなく、資本主義陣営内部における、「保守的啓蒙（修正資本主義）」と「急進民主主義（社会民主主義）」との対立にこそあったということになるのである。

一九二九年の「大恐慌」とそれを挟む二度の世界大戦を通じて、資本主義の危機が深まると、「保守的啓蒙」路線としての修正資本主義は政治的にも一層強力となる。二十世紀

のジャコバン独裁としてのソ連・東欧との対決をつうじて、東西冷戦構造のなかで、社会体制としては資本主義を維持しながら、学問・思想の領域において、啓蒙思想的特質（批判性・学際性・主体性・歴史性）を追求するという「保守的啓蒙」の思想戦略が、社会的にもひろく受け入れられていく。これに對抗する二十世紀の急進民主主義路線である社会民主主義もまた同様であり、第二次大戦後から冷戦崩壊まで、西欧の政治において主要な政治勢力として存続することになる。

「啓蒙」の文字を書名にふくみ、二十世紀最大の思想書とも言われる、ホルクハイマー・アドルノの『啓蒙の弁証法』（一九四七年出版）もまた、このような二十世紀社会思想の展開図式において、新たな位置づけを得る可能性がある。冷戦構造における資本主義と共産主義の対立構図において、「アプロ」・「革命」・「啓蒙」等の概念が複雑に交錯する現代思想の路線対立の一体どこに、その書物が位置するのか、その答えは簡単ではないであろう。

二十世紀初頭から両大戦間期にかけて、人文・社会科学の体制化と官僚制的組織化は完全に確立される。体制批判的な学問研究ですらもが、既存の大学等の研究機関において養成され展開されざるを得なくなる。「職業としての学問」の完成である。結果として、十八世紀のヒュームやルソー、十九世紀のミルやマルクスのような、啓蒙的社会思想のアウトサ

イダー的な展開は不可能となり、大学あるいはその周辺に身を置き、その主流とは一線を引きながら、自説を展開する啓蒙的思想家たちが登場する。フランクフルト学派、ケインズ、ハイエク、アーレント、ロールズといった人びとは、立場の違いを超えて共通に、官僚制・体制内化した大学組織の内部から生まれてきた現代の啓蒙思想家たちであった。

たしかに、フランクフルト学派やアーレントの立場は、現代啓蒙思想の二路線（修正資本主義と社会民主主義）のいずれにも属さないようにも見える。彼らは、明らかに、ケインズ、ハイエクのような修正資本主義者ではないし、政治勢力としての社会民主主義の代弁者でもない。同時に、彼らが、ソ連とナチス・ドイツの全体主義と闘う、文明社会の擁護者であり、啓蒙思想家であったことは疑いない。彼らはそれぞれ、二十世紀「啓蒙」の二路線が交錯する網の目のどこかに自らを定位し、部分的には両系譜の知恵を借りながら、それぞれ独自の問題を設定し、解決の道を追求していたのである。

むすび——二十一世紀の啓蒙と日本の社会思想

それでは、十九世紀後半以降の日本の社会思想は、いかなる歴史的特徴をそなえていたであろうか。社会思想史学会を生み出した日本固有の文脈と背景を確かめるために、最後に

この問題を考えておこう。

十九世紀後半以降、日本独自の社会思想は、西欧列強に對抗し、国の独立をまもるための、明治新政府による「富国強兵」政策に対抗する、思想的な自立と批判の拠点として生まれた。福沢諭吉、中江兆民等々の近代日本の思想的開拓者たちは、明治新政府のトップダウンの近代化（資本主義化と軍国主義化）路線に対抗して、西欧の科学・技術・学問を武器とする、いわばボトムアップの「文明化」戦略をそれぞれ提示したのである。近代的な大学制度が確立する以前の段階において、彼ら旧幕臣の青年思想家たちは、西欧の啓蒙思想を手本として、啓蒙思想の批判的・学際的・主体的・歴史的という諸特質を自ら獲得しつつ、日本固有の啓蒙思想・社会思想を多様に展開したのであった。

その後、学問的権威の象徴として確立した大学制度の内部からも、注目すべき社会思想家＝啓蒙思想家の一群（福田徳三、吉野作造、河上肇等々）が輩出したが、徳富蘇峰から長谷川如是閑にいたる在野思想家の系譜もまた、日本型啓蒙思想の展開に大きな影響力をもった。大学の体制化した学問との対抗において、批判的・学際的的生命力を発揮する諸思想が開花し、大正「啓蒙」の公共圏が現出したのである。両大戦間期に確立したマルクス主義の諸学問をふくめ、昭和に入ってから公然たる活動が困難になった後も、日本型啓蒙の伝統は大

学アカデミズムの内部でしぶとく生き残り、大河内一男や高島善哉による、当時としては国際水準のスミス研究を生み出した。

一九五〇―六〇年代、戦後民主主義とマルクス主義が全盛の時代になると、大学を中心とする社会思想（研究）の諸系譜が、経済学・社会学・哲学を中心に制度的にも確立し、スミス・マルクスを軸とする市民社会論研究、初期マルクス研究、フランクフルト学派研究等が、一定の社会的影響力を獲得するようになる。

しかし、高度経済成長、東京オリンピック、大阪万博に象徴される、日本資本主義の持続的発展の現実を前に、明治啓蒙、大正デモクラシー、戦後民主主義におけるような、社会思想（研究）一般の日本型啓蒙思想としての活力や多様性は、大きく失われ弱体化した。

一九八〇年代からの経済のグローバル化とIT革命、ソ連・東欧社会主義の崩壊の結果、欧米の学者・文化人が「歴史の終わり」（F・フクヤマ）や「文明の衝突」（S・ハンチントン）を問題にするなか、社会主義体制の崩壊を額面通りに受け入れられない日本の批判的・進歩的知識人の多くは、この歴史の大転換の意味を直視しようとしなかった。¹¹⁾

前に見たイスラエルの啓蒙分析を、戦後日本の思想状況に応用すれば、次のように言えるのではないか。十八世紀啓蒙

において競合した三つの選択肢（一・スコットランドの保守的啓蒙、二・ペイン、コンドルセ等の「真」の急進民主主義＝代議制民主主義、三・ルソー、ジャコバンの「偽」の急進民主主義＝直接民主主義）のうち、真の思想対立は、一と二のあいだにあつたが、戦後日本の思想空間においては、二の現代版としての広義の社会民主主義路線（フランクフルト学派、ケインズ、ロールズ等）と三に対応する役割をはたしたマルクス主義との対抗が主要な対立軸を構成した。

言い換えれば、十八世紀ではスコットランド啓蒙やE・バークが代表した保守的啓蒙あるいは保守的自由主義の系譜が、戦後日本の啓蒙と社会思想の言説空間には、つい最近まで存在の余地がなかったのである¹⁵。

啓蒙思想の立役者たちは、自らの生き方の問題として、新たな時代に対応できない知（旧学問）のアンシャン・レジームに反旗を翻した。「保守的啓蒙」であれ、「急進啓蒙」であれ、彼らは共通に、啓蒙思想の四つの特質（批判性・学際性・主体性・歴史性）を体現するような独自の人間・社会の学の可能性を追求した。

現代の啓蒙思想家たちもまた、多様な形で、制度化した諸学問の根底的な批判を遂行しつつ、人類の二十一世紀的現実にあふさわしい、人文・社会科学の可能性を追求しようとしている。二十一世紀の啓蒙思想研究者もまた、彼ら・彼女らの

各自の生き方の問題として、それぞれ独自の社会思想史研究を展開する義務を負うのであり、それはまた、社会思想史研究が同時に自分自身の社会思想の展開であるような、十八世紀啓蒙のスタイルと方法を継承することを意味する。今回めでたく刊行の運びとなつた『社会思想史事典』の意義もまた、そこにあるように思われる。

（さかもと・たつや／社会思想史）

注

- （一）第一の研究動向の最良の道案内として、ロバートソン（John Robertson）の『啓蒙とはなにか（*The Enlightenment: A Very Short Introduction*）』（野原慎司・林直樹訳、白水社、二〇一九年（原著二〇一五年））がある。より本格的なものとしては、以下がある。
- Anthony Pagden, *The Enlightenment and Why It Still Matters*, Oxford University Press, 2013. 第二の研究動向として、書名に「啓蒙」の語をふくむ以下の三点がある。イスラエル（Jonathan Israel）『精神の革命——急進的啓蒙と近代民主主義の知的形態（*A Revolution of the Mind: Radical Enlightenment and the Intellectual Origins of Modern Democracy*）』（森村敏己訳、みすず書房、二〇一七年（原著二〇一〇年））。ヒース（Joseph Heath）『啓蒙思想 2.0——政治・経済・生活を正気に戻すために（*Enlightenment 2.0: Restoring Sanity to Our Politics, Our Economy and Our Lives*）』（栗原百代訳、NIT出版、二〇一四年（原著二〇一四年））。ピンクカー（Steven Pinker）『21世紀の啓蒙——理性、科学、ヒューマニズム、進歩（*Enlightenment Now: The Case for Reason, Science, Humanism, and Progress*）』上・下（橋明美・坂田雪子訳、草思社、二〇一九年（原

著二〇一八年)。イスラエルの訳書については、森村の訳者解説と川出良枝の書評『社会思想史研究』四二号、二〇一八年)が批判的スタンスを保持して、ともに秀逸である。

- (2) 現代の「通説」の代表者のひとりポーター (Roy Porter) も、カッシーラーの古典的研究にスミスやベンサムが現れないことを批判した後に、次のように言う。「ミシェル・フーコーやその後のポストモダンニズムの名前で知られるアプローチも同じようなことだ。そこでは、私たちは書き手の頭脳のなかにまで入りこむことのできないという理屈で、普通に考えられる『著者』が否定され、歴史は、『言説』もしくはテキストの分析以上のことはできないということが強調される」『啓蒙主義 (The Enlightenment)』見市雅俊訳、岩波書店、二〇〇四年 (原著二〇〇一年) 六四頁。

(3) 詳細は、坂本達哉『ヒューム 希望の懐疑主義』(慶應義塾大学出版会、二〇一一年) 第五章を参照。二〇一九年七月にエディンバラ大学で開催された国際十八世紀学会世界大会の招待講演において、ジョン・ロバートソンは、「あなたが考える啓蒙思想の本質は何か、自由、平等、友愛等のどれを本質と考えるか?」という会場からの質問に対して、ヒューム草稿のこの一節に言及し、「あえて言えば、経済学の出現こそが啓蒙の本質を象徴する出来事だ」と答えた。とくに印象的だったのは、彼が「歴史家としての私はその質問に答える立場にないが」と断ったことである。このエピソードは、啓蒙研究の正統派、少なくともロバートソンの方法論が、啓蒙の本質を理性、自由、平等、民主主義、進歩、ヒューマニズム等の明快な言葉で定義するイスラエルやビンカーのそれとは基本的に異なることを示している。それは一面で、「ケンブリッジ学派」や「文脈主義」の表明であるとともに、より大きく見れば、イスラエルが批判した「ポストモダンニズムと融合した多文化主義」の帰結でもあろう。事実、「私の理解する啓蒙はあく

までヨーロッパ世界の中の一現象である」「良かれ悪しかれ、啓蒙はヨーロッパの創造物であり遺産である」(前掲訳二八頁)と断定するロバートソンの言葉は多文化主義の裏返しであり、啓蒙思想の人類の普遍性を主張するイスラエルやビンカーとは鋭く対立する。しかし、ロバートソンら「正統」の啓蒙研究者たちが、イスラエルの言う「ポストモダンニズム」にコミットしているかどうかは別問題である。彼らは共通に、「啓蒙」という歴史現象の実体性を信じ、経済学の成立に象徴される西欧近代の現実を大前提としており、「啓蒙」がたんなる「歴史叙述」や「物語」ではないことを疑っていない。この意味では、啓蒙研究における現代の「正統」もまた、フーコー等のポストモダンの啓蒙批判とは明確な一線を引いている。

(4) 二十世紀初頭のランソン、モルネ、アザールに始まり、第二次大戦後のヴェントゥーリ、ダリントン、ポークックにいたる正統的な研究史とフーコー、マッキンタイヤーらのポストモダンの啓蒙批判については、ロバートソン (前掲訳) 第一章、第五章の有益な整理を参照のこと。

(5) 十八世紀の啓蒙時代に近代的な人文・社会科学が出現する複雑なプロセスについての隠岐さや香の指摘は、この経緯を簡潔に示すものである。『実は、人文社会系というのは、歴史的に見ると、「古くて新しい」という特徴があります』(『文系と理系はなぜ分かれたのか』星海社新書、二〇一八年、三五頁)。

(6) 誤解を避ける意味で付言すれば、日本の(とりわけ)市民社会的スミス研究は、経済学出身者によって占められていたにもかかわらず、経済学中心主義の誤りには陥っていないか。その理由は、戦前以来の日本独自のスミス研究が、欧米の伝統的スミス研究とは異なり、経済学史とマルクス主義という二重のマイノリティに属する研究者によって担われてきたためである。結果として

て、主流派経済学を批判する動機にも助けられ、内田義彦『経
済学の生誕』未來社、一九五三年）から最近の水田洋（『ノミナ
リスト アダム・スミス』『日本学士院紀要』第六八巻三号、二
〇一四年）にいたるまで、『国富論』が道徳哲学体系の一環とし
て生まれ、スミスの主観的意図においては最後まで、法学Ⅱ正義
論体系の有機的一部分であり続けたことが指摘されてきたのであ
る。なかでも、田中正司の遺著二点『増補改訂版 アダム・スミ
スの倫理学』御茶の水書房、二〇一七年、『アダム・スミスの自
然法学（増補第三版）御茶の水書房、二〇一九年』は、戦後日
本のスミス研究の金字塔である。同時に付け加えれば、日本の伝
統的スミス研究の多くが、前述の二重のマイノリティ性の産物で
ある限り、欧米とはまた別の経済学中心主義から、完全には自由
でなかったことも否定できない。

(7) この問題の詳細については、植村邦彦『市民社会とは何か』（平
凡社新書、二〇一〇年）の第三章を参照。

(8) ミル社会主義論の詳細については、安井俊一『J・S・ミルの
社会主義論』（御茶の水書房、二〇一四年）、同『J・S・ミル社
会主義論の展開』（御茶の水書房、二〇一九年）を参照されたい。
(9) ニーチェが『悦ばしき知識』（一八八二年）の第二二節にお
いて次のように言うとき、道徳的懐疑主義の代表者として、ヒュー
ムやスミスの経験的道徳論が念頭にあったであろうことは、容易
に推測できる。「キリスト教も啓蒙（Aufklärung）に大きく貢献
した。それは道徳的懐疑（die moralische Skepsis）を教えた。非常
に印象深い効果的なやり方で、弾劾したり、憤らせたり、しかも
倦むことを知らぬ忍耐と巧妙さをもってしてだ。それはそれぞれ
の個人がいだく自分らの徳性に対する信仰を根こそぎにした。そ
れは古代にその例の乏しくなかったあの偉大な有徳的存在を永久
に地上から葬ってしまった」（信太正三訳、ちくま学芸文庫、一

九九三年、二一五頁）。

(10) 「フランス革命の暗黒面と言える一七九三年から一七九四年に
かけての革命を招いた主要な原因は、ルソー主義的思想潮流で
あったとみるべきだろう。ロベスピエールとジャコバン派が悪質
な民衆扇動を行ない、多くの命を奪った暴力を主導していたとき
には、すべてのフィロゾフと啓蒙思想全体が公然と非難されて
いた」（『精神の革命』前掲訳、二二四頁）。

(11) 逆に、日本では、同時期に流行した西欧ポストモダンの諸思想
に相乗りする形で、議会制民主主義と市場経済という、現代の「啓
蒙」が取り得る唯一の選択肢から眼をそらせる戦術がとられた。
西欧のポストモダンは、イスラエルの批判にもかかわらず、それ
なりに啓蒙の急進民主主義の子孫であり、社会民主主義の一翼を
担う思想戦略としての役割を果たしたが、日本のポストモダンは、
マルクス主義への執着と憧憬を根底に潜ませた、「偽」の急進民
主主義であり啓蒙思想であった。

(12) 古典的・保守的自由主義の評価は、戦後日本の言説空間では、
小林秀雄、福田恆存、江藤淳といった文芸批評家の系列が担った
が、それはつい最近まで、右翼思想ないし危険な国粋主義の一種
と見られがちであった。幸いなことに現在では、ヒューム、パー
ク、ハイエク等の意義が大きく認められ、優秀な若手研究者も多
数輩出して、保守的自由主義の社会思想としての市民権が社会的
にはもちろん、学界的にも確立しつつある状況である。代表的成
果の一端として、以下がある。桂木隆夫編著『ハイエクを読む』
（ナカニシヤ出版、二〇一四年）、佐藤光・中澤信彦編著『保守的
自由主義の可能性——知性史からのアプローチ』（ナカニシヤ出版
二〇一五年）、中澤信彦・桑島秀樹編著『パーク読本——保守
主義の父』再考のために』（昭和堂、二〇一七年）。英語圏におけ
る保守主義思想研究の活発化も著しい。とくに、その代表的存在

である哲学者ロジャー・スクルトンの一連の業績は学界を超えた社会的影響力をもつ。数多い著作の中から、イスラエルのポストモダン批判とも連動する激烈な「新左翼」批判をふくむ以下の二著がある。Roger Scruton, *Conservatism: An Invitation to the Great Tradition*, All Point Book, 2018; *Fools, Frauds and Firebrands: Thinkers of the New Left*, Continuum Intl Pub Group, 2017.

キーワード

社会思想、啓蒙思想、ジョナサン・イスラエル、急進啓蒙、保守的啓蒙、フランス革命、明治維新、ポストモダン

〈論文〉

社会思想史の 〈物語〉

植村邦彦

はじめに

二〇一九年の大会シンポジウムは、坂本達哉、上野成利両会員の報告と、それに対する王寺賢太、千葉雅也両氏のコメントという形で行われた（以下、敬称略）。坂本によるいささか挑発的な報告が引き金となったと思われるが、二人の討論者のコメントは期せずして共に、社会思想史学会のエートス、あるいは社会思想史研究者の思想的・政治的立場という問題に踏み込むものとなった。創設以来、この学会の主流的立場は「リベラル左派」あるいは「市民社会派マルクス主義」ではなかったか、という発言もあった。

〈特集〉〈社会思想史〉を問い直す

たしかにこの学会の歴代の代表幹事を見れば、そのエートスを推測することはできるだろう。この学会の創立は一九七六年十一月、初代代表幹事は水田洋だった。初代の水田が二期六年を務めた後、第二代以降は一期三年ごとに交替してきた。第二代から現在に至るまでの代表幹事は以下の通りである。城塚登、平井俊彦、徳永恂、伊藤成彦、清水多吉、安川悦子、三島憲一、松岡利道、齋藤純一、崎山政毅、上野成利、坂本達哉、細見和之。それぞれ、その時々々の情況への批判的発言を躊躇しない研究者ばかりだった。

二〇一九年に出版された本学会編『社会思想史事典』の冒頭に置かれた「社会思想史の成立」で、安藤隆穂は学会設立に至るまでの「日本における広い意味での『社会思想史』の

歴史」を素描しているが、その結語は次のようなものである。「このように、戦後思想の基準としての近代の再検討を一方の軸に、冷戦体制以降を展望する現代思想の模索をもう一つの基準とし、『社会思想史』の新しい全体像模索の挑戦が始まっていた。これに、民衆思想史と社会史による『社会思想史』への衝撃、女性解放思想史の挑戦などが加わって、新しい混迷を活力源とし、学問としての『社会思想史』は制度（学会）としても成立したのである」。

「近代の再検討」と「冷戦体制以降を展望する現代思想の模索」。シンポジウムでも議論されたように、「近代の再検討」とは、国民国家と資本主義システムを（そしてそれらを支える思想を）問い直すことである。それでは、この軸Ⅱ基準に對する民衆思想史と社会史による「衝撃」や女性解放思想史の「挑戦」とは、どのようなものだったのか。そしてその軸Ⅱ基準は、冷戦体制が終焉を迎えた一九九〇年代以降、二十一世紀の現在ではどうなっているのか。言い換えれば、現在、社会思想史という学問は何を語ろうとしているのか。社会思想史の〈物語〉。それを改めて問い直してみることにはしたい。

一 初心の〈物語〉

しかし、問い直すためには、その前提を確認する必要がある

る。この学会が設立された時点で、「社会思想史」は何を物語っていたのか。初代表幹事で現在も最年長の会員であり続けている水田洋が、名古屋大学教養部の「社会思想史」の教科書として最初に出版したのが『社会思想小史』（中教出版、一九五一年）だった。この本は、約二倍半の分量に加筆されて一九五六年にミネルヴァ書房に書肆を移し、その後一九六八年には『新版』が、そして一九九八年には『新版増補』が出版された。著者がさらに大部の書き下ろしを加えて改稿した『新稿社会思想小史』を出版したのは、二〇〇六年のことである。

一九五六年版の「まえがき」で水田は、「古代から二十世紀はじめまでの社会思想の発展」を叙述した理由として、「社会思想を、資本主義社会に固有の『社会問題』にかんする思想と規定する立場に、賛成しえない」からだと断った上で、自分の意図は「社会思想の歴史的なみとおしをつうじて、それの理論的はあく、すなわち、イデオロギーの理論を、かたちづくること」にあると説明している。それに続けて、彼は早くも次のような問題を提起している。「わたくしは、「……」社会思想史を、従来のように、思想家の思想史としてかくことに、疑問をもっている。社会思想史は、『社会にかんする思想』の歴史であるだけでなく、『社会の（民衆の）思想』の歴史でも、なければならぬだろう。そのいみで、社会思想

史は、社会史への傾斜を、たえずもっているはずである。²⁾

ただし、この問題提起はこの本にはまだないものの告白でもあった。第一章では改めて課題が限定され、「資本主義社会および社会科学の成立発展」の認識にいたる歴史的過程が「いちばんひろいみでの社会思想」だと述べられている。³⁾

この一九五六年版は「レーニンの登場」で終わっていたが、一九六八年の『新版』は「中国文化大革命までの社会思想史」を叙述するものに拡大された。「新版へのことは」で水田は、新版の意味を、「人類の歴史を継承して明日を生きるために、なお役にたちつづけること」⁴⁾に求めている。

この『新版』からちようど三〇年後、東欧革命とソヴェエト連邦の崩壊を経た後の一九九八年に、水田は『新版増補』を改めて世に問う。冒頭の「新版増補について」で彼は、「とりあえず一九六八年以降の思想史を加筆して版をかさねることにした」⁵⁾と言葉少なに記しているが、最終章の「サルトルとその後」と題された節では、ジャン・ポール・サルトル、ルイ・アルチュセール、クロード・レヴィ・ストロース、イマニュエル・ウォーラーステイン、ミシェル・フーコーの思想を論じている。そして、最終章末尾に置かれた最終節は「社会主義体制の解体」と題する短いものだった。

今世紀に入つて二〇〇六年に出版された『新稿』は、その名前が表すように、前著の全八章から全十二章へと大幅に拡

大され、新たな内容が書き加えられたものだった。「まえがき」で水田は、「この本は、通史として、古代ギリシャから、ほぼ現代までを取り扱うが、地域的には西ヨーロッパ中心であり、そのほかには（日本を含めて）、必要に応じて言及しているにすぎない」と叙述対象の限定を認めた上で、「そのことは、著者がいわゆる西ヨーロッパ系学問の伝統とその近代的成果を立場としていくことであり、それは限界ではあるが、基本的には論理自体がそれ以外にはありえないと信じているからである」⁶⁾と、自らの西欧中心的立場を弁明している。

「あとがき」でも、水田は改めて、「この本の基調は、ホッブズ、スミス、マルクス、ヴェーバー、サルトルをつらぬく近代個人主義、合理主義、あるいはラディカルな民主主義である」⁷⁾と付け加えているが、マルクスに特別な意味が与えられていることは間違いない。『新版増補』の最終章最終節だった「社会主義体制の解体」は「新稿」では削除され、それによって最後に置かれたのは、次の文章だったからである。

フーコーのようにマルクスを利用することによって、マルクスの思想は解体され継承されていくのであって、それは、ブルジョワあるいは男性の思想としての近代思想が、プロレタリアートや女性によって転用されるのと同じである。このようなマルクスの自由な利用が可能に

なった理由のひとつは、皮肉なことに、社会主義体制とそれを支持する諸組織が、硬直化の終着点で解体してしまつたことであつた。／現代の社会思想は、基本的な点でマルクスの枠のなかにある。^⑧

それでは、そのような軸＝基準に衝撃を与えたのは、どのようなものだったのか。それを確かめておく必要がある。

二 民衆思想史の「衝撃」

民衆思想史による「衝撃」といえば、まずは安丸良夫（一九三四—二〇一六）の一九七四年の著書『日本の近代化と民衆思想』を挙げなければならない。この本は、幕末から明治期の新興宗教や百姓一揆の史料を広く深く読み解き、日本の近代化を支えるイデオロギーとなつた「勤勉、儉約、謙讓、孝行」などの「通俗道徳」の意味を明らかにすることを通して、「民衆の生活思想」を歴史的にとらえ直そうとした古典的労作である。

この問題設定の意図について、安丸は「従来の思想史研究の方法」を批判しながら次のように述べている。「民衆的思想を研究するさいに、自然と人間の分裂や、経験的功利的認識の発展や、自我の確立などを分析基準とするのは、理念

化された近代思想像に固執してそこから歴史的対象を裁断するモダニズムのドグマである。近世から近代にかけて、こうしたモダニズムの方法をとれば、あらたな思想形成の方向がみられるのは、ほとんど例外なく支配階級の立場かその周辺部にうまれた諸思想である。^⑨

安丸が名を挙げて批判しているのは丸山眞男だが、当時の主流派の社会思想史の〈物語〉も当然その批判を免れないだろう。安丸は「あとがき」で、自らの問題意識を、「日本の近代化過程の真の意味を民衆の生き方・意識の仕方を通して考えなおしてみたい、そのような方向で考えることが『近代化』論やその後に展開したあらたな国家主義的歴史観にたいする歴史の最深部からの批判になる、と考えた^⑩」と説明しているが、それは同時に、「近代化していく日本社会の偽善と欺瞞のふかさを、また、そのさいに歴史の暗闇にうち捨てられていった人々の想いの重さを、ほんのわずかばかりあたらしい視角から照らしだすこと^⑪」でもあつた。

ただし、この書が一九九九年に平凡社ライブラリー版で復刊されたとき、その「あとがき」で安丸は、「もとより、民衆の生活経験を学問の言葉に組み替えるというのは途方もないことであり、原理的には不可能なことだ」と述べた上で、「私はおそらく生涯を通してそうした不可能な主題の周辺をさまようこととなつた^⑫」と告白している。

さらに、二〇〇七年に出版された『文明化の経験——近代転換期の日本』の「序論」で、安丸は「民衆思想史」の意味と方法について改めて次のように確認している。「思想史研究は、私にとつて、人びとの生の経験に近づくためのひとつの手だてである。「……」もとより人びとの意識・表象と生の経験とのあいだには複雑な曲折があり、書き残された言葉がそのまま生の経験の記述たりえているわけではない。しかし、記録された意識・表象は、人びとの生の経験に近づくためのもつとも直接的な素材、少なくともそのひとつだと考える。新しい思想史研究は、著名な思想家の言説だけでなく、普通の民衆の行動の軌跡や集合意識なども対象とするが、そのばあいでも事態はまったく同一である」。

このように「普通の民衆の行動の軌跡や集合意識など」を対象とする思想史の方法について、安丸は、それはフーコーの言う「歴史家に固有の仕事の領域」だと指摘し、歴史学の第一の仕事は「内部から記録に働きかけ、仕上げることなのである」という『知の考古学』の言葉を引用している¹⁴⁾。

その一方で、安丸は次のようにも述べている。「私の思想史研究方法論は、自分ではマルクス、ルカーチ、マンハイムなどの系譜につらなるものと考えているが、とりわけマンハイムの全体的イデオロギー概念から大きな影響を受けている」¹⁵⁾。つまり、安丸もマンハイムと同じように、ある時代な

り集団なりの「全体としての意識構造」を「存在に拘束された思考」として把握することを目的としながら、そのための具体的な方法としては、フーコーにならって「記録された意識・表象」を素材として読み解く「歴史家に固有の仕事」を採用した、ということになるだろう。

この本の「あとがき」で安丸は、「民衆・コスモロジー・全体性と周縁性などをキーワードとする私の歴史研究」は「もとより戦後歴史学の『正統派』のものではない」と断った上で、自分自身の「こだわり」を、「広義の思想史を方法として歴史的世界の全体像に迫ること、またそうした試みの中で自分の生の位置と意味とをなほどこ掘り下げて捉え返そうとする」ことだと説明している¹⁶⁾。

これらの発言からは、安丸にとつて民衆思想史という問題設定は、それ自身が従来社会思想史の枠組みには収まりきれない歴史学の課題だと自覚されていたことがわかる。このような民衆思想史の方法をヨーロッパ思想史の領域で追及したのが、安丸の大学の同僚でもあった良知力（一九三〇—八五）だった。

三 民衆思想史から社会史へ

良知力の最初の著作は『ドイツ社会思想史研究』（未來社、

一九六六年)であり、彼は一九六〇年代のヘーゲル左派研究や初期マルクス研究の主導者の一人だった。しかし、一九七一年に『マルクスと批判者群像』(平凡社)を書き上げ、一九七四年に『資料ドイツ初期社会主義——義人同盟とヘーゲル左派』(平凡社)を編集した後、一八四八年革命を中心とする歴史研究を進めていくうちに、良知は、この時代のドイツの革命家たちを制約していた西欧中心主義的な思想の枠組そのもの(安丸の言う「モダニズムのドグマ」)を批判する方向に転じていく。それが同時に、彼を民衆思想史へと接近させることになった。

一九七六年のエッセイ「私の描く革命史」で、良知は次のように述べている。「革命家や政治家によって書かれた数多くのメモリアル、民主主義やリベラルや、アナーキストや反動、反ジェスイットや反ユダヤなど、雑多な傾向を持ったビラや掲示文や新聞やパンフなど、それに軍、内閣、議会、市評議会、国民軍等の告示文等々。〔……〕が、読まぬうちからはつきりしていることが一つある。それは、ここにあるのはたしかにオリジナル資料だが、下層民によって書かれたものは一つもないということだ」⁽¹⁸⁾。

つまり、民衆思想史の「素材」となる「記録された意識・表象」そのものが、民衆自身によって書かれたものではない、ということである。なぜなら、「人間の歴史を底から支えて

きた人々は、いつも黙って生き、黙って死ぬ」からだ。良知は、「もしできるなら、その人たちの生きた姿を描いてみたい」と言うのだが、「その姿は直接資料の文字には現れてこない」のである。これは、いわば民衆思想史の抱える方法上の矛盾だと言うことができるだろう。

その直後の一九七八年に出版された『向う岸からの世界史』では、良知は「世界史」という概念がそれ自体「ヨーロッパ中心主義的」だったことを批判的に指摘し、「マルクスの価値観もまたそうではなかったか」と問いかけ、さらに、そのような「世界史」を乗り越えるためには「西欧の市民社会自身が市民社会であることをやめねばならぬ」⁽²¹⁾とまで言い切った。この本の「あとがき」で、良知は改めてこう述べている。

私がかここでやろうと思ったことは、一八四八／四九年革命史の諸問題を論じるなかで、これまで自分が無自覚に依拠してきた歴史の見方や歴史的概念を根底から洗い直すことであった。〔……〕だからといって、本書のモチーフがたんなる反西欧で、たんなる反市民社会論だ、などと速断されても困る。『向う岸からの世界史』は、依然としてわれわれにとつての世界史でもある。ただ、世界史を自覚的にとらえる能力が向う岸だけのものだという発想こそが、せまくるしく〔……〕、なお自然的

制限からぬけきれず、無自覚であり、したがって人間的たりえないのではないか。⁽²⁾

このようにヨーロッパ中心主義的世界史への批判を強めた良知は、その後急速に「社会史」に接近していく。それは民衆思想史というより「民衆の生活史」であり、「無名者の歴史」だった。その方法について、一九七九年に彼はこう書いている。「貧乏人が固有名詞で史料のうえに登場してくるのは、なにかの事件で負傷して病院に担ぎこまれて死んでしまったり、逮捕され、死刑の判決を受けて公示文に印刷される光栄に浴したときぐらいのものである。だが、なんらかの周辺資料から掘り起こして、対象のペールを一枚一枚剥がし、たとえ一面的であろうと、民衆の実像になんとか迫る以外に方法はないのである」。⁽³⁾それは一つの「救済史」⁽⁴⁾なのだった。

一九八二年に日本エディタースクール出版部から雑誌『社会史研究』が創刊される。編集同人は、阿部謹也、川田順造、二宮宏之、良知力だった。そして、良知自身の「社会史」、つまり無名の民衆の暮らしと意識を「救い出す」歴史の試みは、『青きドナウの乱痴気——ウイーン一八四八年』(平凡社、一九八五年)として結実する。このときすでに良知は余命で宣告されており、この本は築地の国立がんセンターの病床で口述筆記された。出版されたのは、良知が息を引き取ったそ

の翌月である。

これまで見てきたことからわかるように、安丸良夫と良知力の仕事は、そもそも民衆思想史は可能か、という問いに自覚的に向き合うものだった。つまり、民衆とは誰か、民衆の思想とは何か、民衆の思想を知るための方法はどのようなものか、民衆の思想を知ることの意味は何か、という問いに答えるための試行錯誤に満ちたものだった。そして、冷戦体制終焉の後に、安丸や良知の仕事を受け継ぎながらこの困難な課題に改めて向き合ったのが、二〇〇一年に出版された崎山政毅の『サバルタンと歴史』である。

中南米における民衆の抵抗運動を主な対象とするこの労作を、崎山自身は、「周辺からの民衆史」⁽⁵⁾、「歴史にあらがうものの歴史」⁽⁶⁾という言葉で表現している。それは、「近代性が植民地主義という暴力で組み伏せてきた地に生きる人びと」⁽⁷⁾、「ぼくたちが享受してきた歴史の記述にはほとんど登場しない」人びとの歴史である。「硬いことばを用いれば、帝国主義と植民地主義・人種主義のからみあう状況の過程をめぐって、もう一度歴史とその記述の可能性をとらえかえしてみたい」⁽⁸⁾、というのが、崎山の問題意識だった。

そして、この本の「あとがき」にはこう記されている。「ぼくが本書をつうじてきわめて不十分ながらも述べようとしてきたのは、世界を奪い返すたたいの『経験』から呼びかけ

られている、そうした試みにほかならない。開かれた共同性を現勢化しようとするその作業をつうじて生成される関係のありようを、ぼくは応答可能性として扱えたのである。／「応答可能性の作業としての歴史の探究。それが『サバルタン研究』の核におかれ、あらためて構想されるべき重要な課題だと、ぼくは考えている」²⁸⁾。

民衆思想史、社会史、そして民衆史。社会思想史の〈物語〉もまた、それらに対する「応答可能性」を問われているのではないか。

四 女性解放思想史の「挑戦」

女性解放思想史の「挑戦」が現れたのも、民衆思想史や社会史の問題提起とほぼ同時代のことだった。一九七三年に新書版で出版された水田珠枝の『女性解放思想の歩み』は、こう始まる。「これまでの歴史は（すくなくとも書かれた歴史としては）、男性の歴史であった。支配的な思想は、支配する性すなわち男性の思想であった。このことがまず、女性史、女性解放思想史の成立を困難にする」²⁹⁾。

著者によれば、そもそも女性史の前提となるのは、女性が「階級支配と性支配の二重の抑圧のもとにおかれてきた」という歴史的事実だが、問題は、「性支配をうちやぶる闘争は、

階級闘争に匹敵した規模で組織されたことはなかったし、まして将来、支配者である男性が没落し、被支配者である女性が勝利するという展望を、もつことはむずかしい」ということにある。

そのような認識を踏まえた上で、水田は、「女性が、自分のおかれた従属の状態を自覚し、そこから脱出しようとする思想の、形成過程をあとづける」のが女性解放思想史の課題だと言う。ただし、それもまた民衆思想史と同じような方法上の困難を抱えていることを、水田は次のように吐露している。「これまでの支配的思想が男性の思想であり、しかも男性性による性支配が克服されていない現在、女性史を書くということは、男性の思想を材料として使うことになるだろうし、解放の歴史というより挫折の歴史を書くことになるかもしれない。しかし、挫折し屈折し混迷する思想のひだのなかに、性支配の実体と、性支配の組織としての家父長制と、そしてそれに抵抗する女性の姿勢とをよみとることが、女性解放思想史を成立させることではないだろうか」³⁰⁾。

この本の「あとがき」でも、水田は女性解放という課題の困難さを次のように表現している。「戦後、日本にうえつけられようとした民主主義、論壇で有力であった民主主義論は、労働のみを機軸とする市民社会ないし社会主義論であり、実際には男女の性的分業にささえられ、育児や家事を女性の無

償奉仕にする核家族を、古い『家族制度』にかわる『民主的』家族として提示したのである。この本でルソー批判にかなりの紙数をさいたのは、このような民主主義の克服を念頭においているからである³²⁾。

こうして女性解放思想史の試みもまた、民主主義や社会主義、市民社会という理念そのものへの「挑戦」となるほかなかった。そして、それが従来の主流派社会思想史への異議申し立てである限りにおいて、民衆思想史や社会史とも問題意識を共有するものだった。良知力が『社会史研究』に発表した唯一の論文が「女が銃をとるまで——一八四八年女性史断章」であり、その結語が、「それ「一八四八年革命」は、『万人』の自由や平等を唱えはしたが、その『万人』というのは男だけのことで、女は『万人』のなかに含められず、したがって『人間』ではなかった」という言葉だったことは象徴的である。水田珠枝は、この新書出版から間もない一九七九年に改めて本格的な研究書『女性解放思想史』を上梓する。この本は、「十八世紀後半から十九世紀前半にかけて、西ヨーロッパの女性解放思想の形成過程をあとづけてみた」ものだが、そこで新たに付け加えられた論点が「生命の生産という視点」だった。水田はこう説明している。「性差別が、生命の生産にたいする生活資料の生産の優位に根ざすものであることを考えれば、性差別を除去するには、さらに、このふたつの生

産の関係が変革され、生命の生産が生活資料の生産と同様に尊重される男女関係、社会関係がつくらなければならない。女性解放は、階級社会の変革とふたつの生産の関係の変革という二重の課題をになっているのである³³⁾。

このように、水田の女性解放思想史は、たんなる思想史研究を超えて、具体的な社会変革の展望をも見通そうとするものだった。この本は、次のように結ばれている。「女性の解放は、男女の性的分業に根ざし人間生活のあらゆる部分に浸透している、差別的関係をとりぞくことである。それには、生産活動が、生命の生産と対等の価値をもつという共通認識のうえでの自由な討議と合意によって、各人に割りあてられなければならない。そうした社会では、生産活動が、資本主義体制におけるそれとはちがった意味で、私的活動であると同時に社会的活動であるという性格をもつであろう。同様に出産も、現体制とはちがった意味で、私的であり社会的であるという性格をもつようになるだろう³⁴⁾。

このような水田の問題提起を真正面から受け止めて継承したのが、二〇〇〇年に出版された安川悦子の『フェミニズムの社会思想史』である。安川は「序章」で、支配階級だけでなく、歴史的変革の主體的動因と想定されてきた「民衆」や「労働者階級」もまた「セクシズムを色濃くもった」存在であることを指摘した上で、そのような「セクシズムを打破し、

女性と男性の人権の平等がきりひらく歴史の地平を見通すこと」が自らの問題意識だと説明している。さらに安川は、「この百年の歴史は『家族』や『母性』や『セクシュアリティ』にまといついてきた女性のイデオロギーが大衆化し、そして解体する歴史」³⁹だったと捉えた上で、現代フェミニズムの課題を、「女性もはじめて自由な労働力商品になると、ということ」の意味を考え、「この変化がどのような未来を築きうるか」という問いに答えることだと設定した。⁴⁰

このような問いに対して、安川もまた水田と同じように、実践的な展望を見通すことで答えようとする。安川の答えは、女性と男性が「労働市民」として「平等」になるための条件を「分業の深化を通しての分業の廃止」に求める、という衝撃的で逆説的なものだった。安川はこう述べている。「分業の廃止が分業の一層の深化によってもたらされる。このことは先に指摘したように一部は歴史的にすでに証明されている。つまり労働力の再生産の担い手としての性別役割分業が、社会的分業の一層の深化とともに解体するということである。こうした事実の上になたって、女性と男性の『平等』、ひいては年齢や人種を越えた人間の『平等』を実現する経済的手がかりは、社会的分業労働の一層の深化をとおしての分業の廃止によるしかない。このことを私は考えてみたかった」⁴¹。

女性解放思想史の「挑戦」は、こうして女性という『プ

ロレタリアートのなかのプロレタリアート』を初めて歴史の主体として取り上げることが可能にした」⁴²のだが、それは同時に、水田の場合も安川の場合も、思想史研究という枠組みを超えた、現実の女性解放のための実践的なマニフェストの試みでもあったのである。

五 〈物語〉の拡散

それでは、改めて問うことにしよう。冷戦体制の終焉の後、社会思想史の〈物語〉はどうなったのだろうか。

ソヴェエト連邦崩壊の翌年出版された山脇直司の『ヨーロッパ社会思想史』は、「はじめに」で、世界的激動へとまどいを次のように率直に表明している。「一九八九年十一月に『ベルリンの壁』が崩壊して以来、ヨーロッパ社会の激変はドラマティックな勢いで進展しており、ソ連邦の解体やEC統合もからんで『新しいヨーロッパ』への関心が急速に高まってきた。今や、ヨーロッパなるものが既知の所与ではなく、経済的・政治的・文化的な統合体として新たに創出さるべき課題となったといつてよい」⁴³。

ただし、この本は、「新しいヨーロッパを理解するために、も欠かすことのできない前提」として、「古代・中世から近代、そして現代思想のダイナミックな流れを通してヨーロッパ社

会を根源的に把握するための概説書⁴⁴」として書かれている。その内容自体は「古代ギリシアの社会思想」から「社会思想の二十世紀的展開」までを扱うきわめて正統的なものである。この本の独自性はむしろ、古代以来の哲学的伝統の再評価にある。

最終章最終節の「ポスト・マルクス主義と正義・平和・人権」と題された項目で、山脇はこう述べている。「プロレタリアート独裁による社会正義の実現というマルクス主義の夢がほぼ完全に破綻した現在では、資本主義が社会主義かという問題に代わって、プラトン、アリストテレス、トマス以来の大きなテーマであった『社会正義』を、人類全体の現状に照らしてどのように追求していくのかという問題が、あらためて浮上している。すなわち、人類レベルでの社会的抑圧や富の偏在の是正、そして『共通善』の実現というテーマは、マルクス主義インターナショナルイズムが崩壊したことによって、かえって重要度を増したのである⁴⁵」。実際に、その後の山脇は「公共哲学」の再検討に向かい、改めて社会思想史の〈物語〉を紡ぎ直そうとはしなかった。

それと対照的なのが、二〇〇八年の世界金融危機の翌年に出版された細見和之の『戦後』の思想——カントからハーバーマスへ』である。この本も、まずは次のような現状認識から始まる。「一九九〇年前後のソ連邦や社会主義圏の崩壊

とともに、ほとんど不意打ちでポスト冷戦の時代に世界は突入し、以来、経済的なグローバルバリエーションと政治的なナショナリズムが抱き合わせになったきわめて不安定な状態に私たちは置かれている。とりわけ、二〇〇一年九月十一日以来のアメリカ合衆国を中心とした報復戦の継続は、二十一世紀もまた戦争の時代であることを私たちに知らしめた⁴⁶」。

しかし、そこからどのような〈物語〉の構築に向かうのか。その問題意識の違いが、細見と山脇を分かつことになる。細見はこう書いている。

ここで私が試みようとしているのは、カント以来のドイツを中心とした社会思想をそのつどの戦争との関わりで捉えること、もつと言えば、それぞれの社会思想を「戦後思想」として捉えることである。「……」／そのうえで私があえて試みたいのは、それぞれの思想家の思想をできあがった「思想体系」として理解するのではなく、あくまでそのつどの一回かぎりの「思考」として捉えること、そしてまた、たえず生成途上にある「試行」として捉えることである⁴⁷。

「あとがき」によれば、この本は著者が大阪府立大学人間社会学部で行ってきた「現代社会思想」講義が元になってい

るそうだが、カントの『永遠平和のために』に始まり、ナポレオン戦争をめぐるフイヒテとヘーゲル、普仏戦争をめぐるマルクスとニーチェ、第一次世界大戦後のローゼンツヴァイクとハイデガー、第二次世界大戦後のアドルノとアーレント、そして最後にハーバーマスの戦後思想にいたるまでのドイツ語圏社会思想史に特化していることが、この本の第一の特徴となっている。

それ以上にこの本を個性的なものにしているのが、研究と叙述の方法である。細見のこの本の最大の独自性は、それ自体としてはよく知られているさまざまな思想を、徹底してそれぞれの時代の戦争をめぐる考察という歴史的文脈（時代の文脈と思想の文脈）の中に位置づけ直したことである。それらの思想の歴史的被制約性を明らかにし、その歴史的な意義と限界を厳密に検討することを通して、逆に「戦後の思想」としての普遍性を探ろうとする試み——私たち自身の歴史的な立ち位置の再検討を促す試み——だと言ってもいい。これは、社会思想史の〈物語〉の一つの新しい可能性を指し示すアプローチではないだろうか。

最後に、二〇一四年に出版された坂本達哉の『社会思想の歴史——マキアヴェリからロールズまで』を取り上げて終わることにした。この本は、個人の手になる包括的な社会思想史の通史の試みとして、水田洋の『社会思想小史』以来の、

そしてそれに取って代わる標準的なテキストになると思われる、評価の高い労作である。

「序章 社会思想とは何か」で、著者は次のように考察対象の限定を説明している。

本書が意味する「社会」とは、実質的には、近代社会のことであり、とりわけ、ルネサンスと宗教改革にはじまるヨーロッパ社会、および、その延長線上に成立した、北米大陸の社会のことをさしている。「……」／本書に言う固有の意味での「社会」とは、第一に「法の支配」を原理とする「合理的国家」をもつ社会のことであり、第二に、「市場」をその経済的基盤とする社会のことである。このような意味での「社会」は、人類史上、近代以降のヨーロッパにおいて最初に生まれた^④。

したがって、この本は、まさに自覚的に選択された「ヨーロッパ中心主義的世界史」の思想史なのである。ただし、水田の主題が「資本主義社会と社会科学の成立過程」だったのに対して、坂本はそれを「近代国家と市場経済」の成立過程だと説明する。この用語法の変化が両者の立場の違いを表現している。坂本が思想的な基本問題として設定するのは、「正義」や「平等」ではなく、「自由」と「公共」の相関なので

ある。彼によれば、「社会全体とのかかわりを欠いた個人は孤独であり、一切の公共的義務から解放された個人の自由は空虚である。近代の社会思想の歴史は、真の『個人』なしに『公共』はなく、真の『公共』なくして個人の『自由』もないことを、われわれに教えるであらう」⁵⁰。

このような思想的主題の変化の背景にあるのが、「社会主義」への深い幻滅、あるいはラディカルな社会変革への断念だということは明らかである。「終章 社会思想の歴史から何を学ぶか」では、坂本は、「現代における『私』と『公』『自由』と『公共』の問題は、資本主義の現実という問題と切り離すことはできない」と述べた上で、福祉国家による国民の生活権の保証という問題に言及して次のように続けているからである。

重要なことは、先進資本主義国に共通のこの問題は、マルクスのな社会主義への夢を最終的に断念したことから生じているということである。「……」事実、予見可能な将来、先進諸国において、マルクスのな社会主義、共産主義が実現する可能性は限りなくゼロに近い。「……」そうしたオルタナティヴがなくなつた現在、資本主義を少しでも良いものにしていくための理由と動機づけをどこに見いだせば良いのか、それが現代を生きる

人びとの共通の問題であらう。そして、そこにこそ、社会思想の歴史を学ぶ重大な理由が生まれてくるのである。⁵¹

本稿の冒頭で、二〇一九年の大会シンポジウムでは、社会思想学会のエートスが「市民社会派マルクス主義」ではなかったか、という発言があつたことを紹介した。坂本のこの本は、まさにそのようなエートスに対する全面批判だった。「あとがき」に記された坂本の言葉を、少し長いがそのまま引用する。

これまでの社会思想の通史では、近代西欧社会の人類史的遺産（自由、平等、基本的人権、民主主義など）を資本主義の抑圧と侵害からいかに防衛するかという視点が暗黙のうちにも設定されていた。それらが西欧近代の人類史的遺産であることは認めながらも、それを「資本主義」の現実にもかかわらず「市民社会」が生み出した遺産としてとらえようとしてきたのである。これに対して本書では、これらの思想的遺産は、近代社会はもろろん、何より資本主義の確立および本質と不可分の関係にあり、一方を捨てて他方だけを取るということはできないという基本的な問題意識に立っている。それはまた、西欧の「市民社会」の遺産を継承しながらも、資本主を

克服して「真の社会主義」へいたるといふ展望をはじめから断念することを意味している。言いかえれば、個人の自由や基本的人権の保障と両立する唯一の社会・経済システムとして、様々な種類の資本主義が存在するといふ厳然たる事実を受け入れながら、その構造的な矛盾と欠陥を社会思想の歴史に学ぶこと、そこに本書の基本的な問題意識がある¹²⁾。

こうして、ほぼ半世紀の時を経て一つの円環が閉じたように見える。「近代の再検討」の再検討としての「近代の再評価」。社会思想史の〈物語〉はいったん振り出しに戻ったのかもしれない。しかし、「個人の自由や基本的人権の保障と両立する唯一の社会・経済システム」は「資本主義」だというもの、あくまでも一つの〈物語〉である。現実起こったことだけが唯一の可能性だった、という歴史の必然論に与する必要はないはずだ。

他方で、同じく「市民社会派」を批判しながら民衆思想史や社会史、女性解放思想史が提起した問題、つまり「モダニズムのドグマ」や「西欧の市民社会」や「性支配」を批判的に問い直すという課題は、依然として開かれたままである。それらに応答する別の〈物語〉を、私たちはいまだに待ち続けているのではないか。たとえ挫折し敗北したとしても、そ

の中で示された「別の可能性／もう一つの選択肢」を掘り起こしてみることにこそ、社会思想史というものの存在意義があるのではないだろうか。

(うえむら・くにひこ／近代ドイツ社会思想史)

注

- (1) 安藤隆穂「社会思想史の成立」社会思想史学会編『社会思想史事典』丸善出版、二〇一九年、一三頁。
- (2) 水田洋『社会思想小史新版増補』ミネルヴァ書房、一九九八年、五頁。
- (3) 同右、二五―二六頁。
- (4) 同右、二頁。
- (5) 同右、一頁。
- (6) 水田洋『新稿 社会思想小史』ミネルヴァ書房、二〇〇六年、i頁。
- (7) 同右、三三―三二頁。
- (8) 同右、三三―三〇頁。
- (9) 安丸良夫『日本の近代化と民衆思想』平凡社ライブラリー、一九九九年、一九―二〇頁。
- (10) 同右、四五―七頁。
- (11) 同右、四六―〇頁。
- (12) 同右、四六―八頁。
- (13) 安丸良夫『文明化の経験——近代転換期の日本』岩波書店、二〇〇七年、一頁。
- (14) 同右、三頁。
- (15) 同右、二八頁。
- (16) 参照、植村邦彦「社会思想史の方法」社会思想史学会編『社会

- 思想史事典』丸善出版、二〇一九年、一五—一六頁。
- (17) 安丸良夫『文明化の経験——近代転換期の日本』、四—三—四—四頁。
- (18) 良知力『一八四八年の社会史——ウイーンをめぐる』影書房、一九八六年、一五七頁。
- (19) 同右、一五九—一六〇頁。
- (20) 良知力『向う岸からの世界史——一つの四八年革命史論』未來社、一九七八年、四二頁。
- (21) 同右、二七六頁。
- (22) 同右、二七八—二七九頁。
- (23) 良知力『魂の現象学——社会思想史家として』平凡社、一九八六年、一四六—一四七頁。
- (24) 同右、一五五頁。
- (25) 崎山政毅『サバルタンと歴史』青土社、二〇〇一年、八頁。
- (26) 同右、一一頁。
- (27) 同右、九頁。
- (28) 同右、二九一頁。
- (29) 水田珠枝『女性解放思想の歩み』岩波新書、一九七三年、二頁。
- (30) 同右、四頁。
- (31) 同右、一七頁。
- (32) 同右、二〇五頁。
- (33) 良知力『女が鏡をとるまで——若きマルクスとその時代』日本エディタースクール出版部、一九八六年、六四頁。
- (34) 水田珠枝『女性解放思想史』筑摩書房、一九七九年、i頁。
- (35) 同右、iii頁。
- (36) 同右、一一頁。
- (37) 同右、三六九—三七〇頁。
- (38) 安川悦子『フェミニズムの社会思想史』明石書店、二〇〇〇年、一〇頁。
- (39) 同右、一三頁。
- (40) 同右、一六頁。
- (41) 同右、二三—二四頁。
- (42) (同上、四〇六頁)。
- (43) 山脇直司『ヨーロッパ社会思想史』東京大学出版会、一九九二年、i頁。
- (44) 同右、i頁。
- (45) 同右、一八一—一八二頁。
- (46) 細見和之『戦後の思想——カントからハーバーマスへ』白水社、二〇〇九年、三—四頁。
- (47) 同右、五—六頁。
- (48) 同右、三三四頁。
- (49) 坂本達哉『社会思想の歴史——マキアヴェリからロールズまで』名古屋大学出版会、二〇一四年、三頁。
- (50) 同右、一七頁。
- (51) 同右、三二七—三二八頁。
- (52) 同右、三三二頁。

キーワード 近代、ヨーロッパ中心主義、民衆史、フェミニズム

公募論文

〈公募論文〉

ジョン・ロックにおける自然法と市民的美徳

〔政治的貢献から勤勉へ〕

柏崎正憲

はじめに

過去半世紀以上にわたる思想史的研究は、ジョン・ロックをリベラリズムの先駆者として近代的な問題関心のなかで読むことの問題を露わにした。^①ところが、近代的リベラルとしてのロック像が根強く残る一分野であるシティズンシップ研究においては、いまでも彼は、個人の権利保障を原理とするリベラルな市民権理論の創始者の座を占めている。^②しかもそれは、かならずしも歴史的根拠を欠くわけではない。十七・十八世紀のイングランドにおいて共和主義的な市民像が演じ

た役割を浮き彫りにしたポーロックは、ロックの政治学が自然法にもつばら依拠する点で同時代人の共通観念から外れており、むしろ近代人がリベラルな権利理論と見なすものに接近していると指摘する。^③シティズンシップの歴史的發展におけるロックの位置づけは、いまなお定かではない。

本稿の目標は、ロックにおけるシティズンシップの構想、とくに市民的美德の理念を、その独自性において説明することである。シティズンシップという語は、近代国家においては、その成員としての法的地位（市民権）を示すが、しかし伝統的用法においては、形式的地位のみならず、成員に期待される道徳的な態度や気風にかんする理想（本稿では市民像

と呼ぶ)をも含んでいる。ところで、ロックが『統治二論』(1721, 2119)で形式的な成員資格を論じるさいには、市民ではなく「社会の成員」member of society または「統治の服従者」subject of government という語を用いている——もちろん後者は君主政国家の成員資格を指す一般的用語「臣民」subject に対応する。しかしながら、ロックは成員資格をもつばら受動的服従によって定義づけたわけではない。むしろ古典的意味における市民的美徳、すなわち公共事への自発的な貢献をとうじた能動的生活を奨励することは、彼にとつても重要な関心事であった。ただし、ロックが掲げる主要な徳目、すなわち、精神のおよび物質的生活の改善という意味における勤勉は、古典的シテイズンシップには属さない、自然法という非伝統的な原理から引き出されたものである。この点に着目することによって、ロックが描き出す市民像を、古典的類型にも近代的類型にも還元しえない、過渡的だが独創的なシテイズンシップの構想として位置づけることができるだろう。

一 自然法と市民的美徳の緊張

ロックの政治学を基礎づけている自然法理論は、一部の研究者にとつては、彼を人文主義や共和主義の伝統から孤立させる要素をなす。トンプソンは、ロックが実践的な政策論へ

の志向を示しつつも、しかし国制を構成する基本的な法、契約、自由にかんする歴史的考究には進まず、結局のところ自然法に依拠する哲学的契約説の枠組を出なかつたと指摘する。ポーコックもまた、ロックが自然の法権利の教説から統治の「目的と起源」を引き出す一方で、その「構造と実行」には関心を示さなかつたと指摘し、彼を十七世紀イングランドにおける共和主義の伝統から外れた思想家と見なす。それゆえポーコックはロックを、シテイズンシップの古典的理念からリベラルな理念への移行の代表者として扱う。ポーコックによればロックは、土地という物質的条件に支えられた市民的自由と独立を、抽象的な所有権として保障された法学的な自由置き換えることで、古典的市民像を生来的な権利保有者としての近代的市民像へと転換させる役割を果たした。

こうした見解には反論もある。タリーはロックの政治学と、彼の同時代の立憲主義的および共和主義的な言説との親近性を指摘する。マーシャルによれば、ロックは古典的、人文主義的な教養と没交渉では決してなく、セネカやとくにキケロの著作に影響されながら、市民的な義務や美徳について継続的に考察していた。ゴルデイは十八世紀におけるロック政治学の内容をふまえて、ロックに帰される「リベラル個人主義的」伝統を、市民的人文主義の伝統と「根本的に両立不能」なものとの見なすべきではないと指摘する。だがロックの自然

法理論と人文主義との融合ないし収斂を歴史的に跡づけることは可能だとしても、理論的水準においては両者の差異を無視すべきではないだろう。¹¹⁾

本稿が試みるのは、市民的人文主義の伝統ではなく、シティズンシップの概念の歴史において、ロックが占める位置を明確にすることである。言い換えれば、ロックの政治学にとつて外的な解釈枠組としての人文主義や共和主義を彼に当てはめるのではなく、彼自身の理論的根拠すなわち自然法から引き出された代替的な市民像を究明することが狙いである。そのため以下では、まず人文主義および共和主義における市民像の諸要素を概観し、次にホッブズがロックに先立って自然法理論から引き出した代替的な市民像を見たらうえて、両者との対比においてロックの市民像を特徴づける、という手順をとる。

二 徳のエリート主義的および民主的理念

アリストテレスの諸著作は、シティズンシップの古典的理念を伝えるもつとも権威ある記録の一つをなす。アリストテレスが『政治学』で述べるところでは、市民たちの政治的生活は、人間における自然の最高目的をなす。個々の人間は自然または生来の能力において異なるが、しかしいわば船の乗

組員のように、各人はそれぞれの能力に応じた役目を果たすことで共通善に寄与する。¹²⁾ アリストテレスによれば、理想的市民とは自己の卓越した能力をもって共同体に奉仕する有徳な成員であり、そして共同体への奉仕とは公的な責務すなわち「裁判および公務への参加」において他にない。¹³⁾ くわえて留意すべきは、彼が『ニコマコス倫理学』において、徳性を随意的または自発的な (hekousion, voluntary) 行為もしくは情念と定義していることである。彼によれば美徳や悪徳という評価は、ある者が「まったくそれに寄与していない」ところの「外部の端初 (arché, first principle)」——本人に責めを帰すことのできない外的要因——によって強いられたもの以外の、すべての行為に適用される。したがって、政治的生活が自然の究極目的であるにしても、それに実際に奉仕することは各市民の意志と自発性に委ねられている。

他方で、十六世紀から十七世紀のイングランドにおいて citizen という語は、国家の成員資格ではなく、特定の職分つまり商人を指す語にすぎなかった。市民という語がひきつづき古代の用法を保った社会は、ルネサンス期イタリアの都市国家に限られる。その一方で、イングランド国家の成員資格を示す標準的な語は、subject すなわち臣民または服従者であった。¹⁴⁾ イングランドにかぎらず、初期近代の欧州における発達した君主政は、その広大な領土において相互に隔絶して

生活する無数の人々に、服従者という共通の地位を押しつけた。服従者とは、文字どおり統治者への服従と忠誠の義務にもとづく地位であり、古代における市民とは対照的に、受動性を核とする観念である。しかしこの時代、古典的な市民像は「服従（の観念）のもとに包摂され」ることをつうじて、むしろ絶対君主の時代を「生き残った」¹⁶。それが可能であったのは、リーゼンバークによれば、共同体への自発的な奉仕を奨励する古代の市民的理想が、急速な商業発展の時代において「社会的責任を唱える者たち」を惹きつけたからである。この時代にシティズンシップの理念は、社会の階層秩序や、高貴な身分にはコモンウェルスに奉仕する格別の義務が課されているという信念と両立可能なものとなった。こうしてシティズンシップは「発展しつつある君主的領土国家の現実」に組み込まれたのである¹⁷。

ここで注目したいのは、いわゆる北方の人文主義者たちのあいだで、シティズンシップの理念が幅のある政治的含意を帯びたことである。彼らの多くは、イタリアにおける先駆者と同様に、とりわけキケロによる能動的な生活の理想に影響を受けた。キケロは『義務論』において、思弁的生活（*vita contemplativa*）にふける余暇（*otium*）をもつ者には、非実用的な学習に没頭するのではなく、労苦（*negotium*）をともなう能動的な生活（*vita activa*）に身を投じる義務があると説いた。

もちろん、ここでいう能動的な生活とは、公共的、政治的な生活、つまり共同体の統治に奉仕することである。この教えに触発された人文主義者たちは、支配階級にはびこる共通善の無視と自己利益の追求を戒め、「徳こそ真の高貴さなり」(*virtus vera nobilitas*) という格言の意味を説くことによつて、コモンウェルスの道徳的改善に貢献しようとした¹⁸。そのかぎりで人文主義者の言説は、スキナーが指摘するように「血統や富にもとづく世襲の支配階級」を潜在的に否定する「急進的な含意」を帯びていた¹⁹。だが実際には、十六世紀の人文主義者の大半は、そのような美徳の急進的意味を徹底しなかった。むしろ彼らは、自分の高貴さが同時に徳の高さであることを理想とする、いわばエリート主義的な美徳の理念を保持していたのである。

エラスムスおよびトマス・エリオットは、徳のエリート主義的理念を明らかに共有していた。エラスムスの『キリスト教君主の教育』（二五―六年）は、高貴さを富や血統と同一視することへの強い戒めを含んでいるが、しかし基本的にはあくまで「真の君主」に「庶民の下品な意見や関心」を避けよと助言するものであった²⁰。エリオットもまた『統治者と題する書』（二五―二年）において、徳は「善き人間を構成するもの」だが「群衆のなかには通例は見られない」ものであり、したがって民主政は暴政と「平民の憤怒」のいずれかに「か

ならずや」陥ると断ずる。⁽²¹⁾ こうして両者は平民のなかに、市民的美徳すなわちコモンウェルスの能動的成員として行為する能力の欠如をしか見ない。

その一方で、成長する君主権力にたいして諸身分の均衡を作り出そうと欲した混合政体の擁護者たちは、平民層の道徳的、政治的能力を程度の差はあれ高く評価する傾向にあった。ペルトネンが説明するように、混合政体論者は、人文主義を市民的、共和主義的な言説に結びつける「重要な接点」をなした。⁽²²⁾ 民衆層の政治参加を肯定的に論じる傾向にあった彼ら混合政体論者においては、徳のエリート主義的理念とは対照をなす市民的理念が見出される。

ジェイムズ一世がイングランドの王位に就いてからおおよそ五年後、バーナブ・バーンズは『公務論六編』で、王は「非常に下賤な者たちを顧問に登用してもよい」のだと書いた。⁽²³⁾ バーンズにとつて、イングランドは「民衆の同意」にもとづく政体に他ならなかった。⁽²⁴⁾ さらに年月が下ると、空位期または共和政期には、マーチャモン・ニーダムが混合政体の観念を利用しつつ、クロムウェルの護国卿体制の巨大な権力と、人民の能動的な政治参加という共和主義的な理想とを調和させようと試みる。一六五四年にニーダムは、護国卿体制が君主政、貴族政、民主政の三要素をあわせもち、それらを状況に応じて効果的に機能させると論じた。すなわち、この体制

は、戦時には君主政の「統一という美徳」および貴族政の諸機能を働かせ、平時には「民主政の勤勉および勇敢さ」に支えられて国を発展させるというのである。⁽²⁵⁾ こうしてバーンズやニーダムには、平民がコモンウェルスの能動的成員として果たす役割を擁護するような市民的美徳の理念が見出される

三 ホッブズにおける市民的美徳としての服従

ところがホッブズにとつては、統治への参加を鼓舞する市民的美徳の理想こそが内乱の源泉に他ならなかった。『市民論』(一六四二年)において彼は、人文主義的な学問やそれが描き出す市民の理念が「服従者の精神を扇動に傾ける」(128)ものだという見解を表明している。⁽²⁶⁾ 彼は民主政を擁護するような教説だけに反対したのではなく、むしろ人文主義や共和主義の伝統を、その全体において攻撃の対象としたのだった。⁽²⁷⁾

ホッブズの代案は、市民と服従者との差異を否定し、シテイズンシップを単なる服従へと還元することであった。彼にとつて、政治共同体の成員を市民と呼ぶことと服従者と呼ぶこととに違いはない。というのも「あらゆる統治形態」において「支配するのは人民」であり、主権の担い手が誰であろうと「一者の意志をつうじて意志する」のは人民そのもので

あって、一つの主権的人格の意志により統合された人民をなす各成員が、統治形態の違いに応じて「市民」または「服従者」と呼ばれるに過ぎないからである（C.12.8）。

君主政と民主政は、ホッブズによれば、政治的権威の源泉においては同じであり、むしろ「実行」において、つまり統治の「運営」の方式において異なるにすぎない（C.10.16）。そして統治の運営方式として優れているのは君主政である。民主政における人民は、集会に召集されるとき以外はつねに「放埒な群衆」をなしているが（C.7.5）、その一方で君主政においては、たった一人の自然的人格のみが「みずからの権威を行使する現前の能力」としてつねにふるまう点で、コモンウェルスの統一性の維持のために好都合だからである（C.7.13）。しかも、人が民主政に望むものが君主政に見出されないわけではない。君主が人民の統一性を代表しているかぎり、「民主政と君主政とは同等である」（C.10.15）。民主政においても、人民は「一人またはごく少数の人々」に統治の責任を託し、「統治の」運営なき権威」に満足することができる。その一方で、たとえば幼少の君主のもとで、多くの者が「野望と権力」によって「公的な顧問官」の地位を競うようになれば、君主政は、そこに放埒な群衆が見出されるところの「民主政」へと転じるだろう（C.10.16）。

こうしてホッブズは、民主政と君主政がいずれも人民を権

威の源泉とする点で同じだという理由から、社会成員の能動的な形象すなわち市民と、その受動的な形象すなわち臣民との、実質的な違いを否定する。このことは、先に見た人文主義者や共和主義者たちとは対照的である。彼らは、君主政を支持するためであれ民主政を支持するためであれ、誰がシテイズンシップの担い手か、誰が統治への能動的貢献者たりうるかを問題としていた。ところがホッブズは、市民を服従者という受動的な地位に還元することによって、シテイズンシップから能動性や美徳の観念を取り除いてしまう。

それゆえにホッブズは、古典的市民像を支配層の道德的模範として掲げる人文主義者には、活躍の場を与えない。『リヴァイアサン』（二六五一年）で彼は、いかにして「助言者」（Counselors）が主権者に貢献すべきかを論じている²⁸。彼が適切と考える助言者は、助言を受ける者の利益のために助言する者（みずからの利益を受け手の利益と矛盾しない者、理性的に、適切な語彙で、簡潔に話す者、特定の政策課題についてよく考察してきた経験をもつ者である。しかも主権者は、そうした者から個別に助言を受けるべきで、論争における雄弁を助言と取り違えるべきではない（L.25.404-410）。こうしてホッブズは助言者に、政策上の実際の問題について熟知した専門的な有識者として話すことを、しかも主権者に求められたときのみそうすることを期待するのであり、支配的身分の道

徳的教師としてのふるまいを求めてはいない。

能動的市民のかわりに置かれるべき市民像を、ホッブズは『リヴァイヤサン』で提示している。この市民像は、国家が確立されていない自然状態において人間がどうふるまうかにかんする、彼の周知の教説から引き出される。ホッブズいわく、自然状態における人間は、自己保存のために自己の判断のみに従って行為する無制限の権利を、平等に有する。だがまさにこの生来の自由こそが、相互不信に起因する悲惨な戦争へと人間を不断に傾向づける。しかし人間的自然の内部に人々を平和に向かわせる誘因もまた見出される。その一つは情念、すなわち自然状態において容易にもたらされる死への恐怖であり、もう一つは理性が教える「平和にかんする好都合な条項」としての「自然法」である (L. 13.196)。

ただしホッブズは、自然の情念と理性だけで平和の条件が満たされるとは考えない。恒常的な戦争への恐怖から、人間は平和という目標をもち、また平和を達成するために従うべき義務を推論によって知る。しかしホッブズによれば、この義務に人間たちを従わせる動機づけが欠けているかぎり、人間は戦争状態を克服できない。ましてや、そのような自然法への動機づけを、人間の「自然的情念」に期待することは的外れである。人間の情念そのものは、偏愛、自尊心、復讐、等々に傾向づけられているからだ (L. 17.24)。

もっともこのことは、ホッブズにとっては、人間の道徳的な欠陥や退廃の帰結であるというよりも、人間の前道徳的な条件に由来するにすぎない。いわく、人間に望みうる最高の幸福は「古の道徳哲学者たち」が唱えた「究極目的」や「最高善」ではなくて、むしろ「彼(人間)の将来の欲望への道を永遠に確保すること」にこそ存する。ところで、いまある程度の幸福を将来的にも保たねばならないとすれば、人間は所与の状態には甘んじえず、つねに「より多くを獲得しなければならぬ」。したがって、幸福の永続的確保という究極目的は「力への欲望」を帰結させる。この欲望こそが「財産、名誉、命令権、その他の力をめぐる競争」を「全人類の一般的性向」たらしめるのである (L. 11.150, 152)。たしかに、ある種の人々は「安楽」「知識」「平和的技芸」への欲求から、他人の力による保護を愛好し、あるいは「自分がその判断を高く評価する人々」からの「称賛」を得るために自己制御することができ (L. 11.152)。しかしながら、そうした人々が呈する平和への志向は、あらゆる種類の人間に一般化することはできない²⁹⁾。

人間の自然的性向が平和に貢献しないことは、ホッブズによれば、社会性をもつ他の動物とは異なり、人間のみが理性的被造物であることに起因する。彼いわく、蟻や蜂のような群生動物は、いかなる強制もなしに、自然の性向により調和

のとれた社会生活を営む。そうした被造物の「合意」(agreement) は自然になされる。その一方で、言語をもつ人間たちのあいだでは、合意は「人為的であるところの協約(Covenant)のみ」によって成立する。そうすると「人間たちの合意を恒常的で継続的なものにするには(協約とともに)なにか他のものが必要とされても不思議ではない」。それこそが「人間たちを恐れさせておく」ための「共通の権力」なのである(L, 17258, 260)。そのような権力が不在であるか、全成員の安全を保障できるほど強くないところでは、人間は相互への恐怖から、かならずや「みずからの強さと技巧を頼りとする」だろう(L, 17259)。

したがって、確立された共通権力に対する恐怖のみが、各人を平和への義務に従わせる動機づけをなす。平和の獲得のための理性的手段、つまり自然権の放棄は、あくまで共通権力への恐怖のもとでしか達成されえない。というのも、ロイドが的確に表現しているように、ホッブズの自然法が命じるのは「理性が万人に要求しているとしぶしぶ判断しながら、それでも我々の気がすまないこと」であるからだ。

力への恐怖が服従を道徳的に耐えがたいものにするとはホッブズは考えない。彼によれば人間の自由とは、ある者が自分にとって可能な行為を実際になしたいと意志したとき、それを妨げられないことである。それゆえに「恐怖と自由は

両立する」。たとえば船が沈むことを恐れて積み荷を海に捨てる者は、それを「まさしく自発的に」(very willingly) おこなうがゆえに、自由に行為するのである(L, 21324, 326)。またしたがって、一群の人間が征服者の力を恐れて服従を誓うことと、彼らが相互への恐怖から協約により自発的に共通権力を設けることには、いかなる違いもな(cf. L, 20306)。

古典的市民像においては、人間の自然本性の実現と見なされるどころの、政治共同体への自発的な奉仕として営まれる、市民の能動的な生活が問題であった。それにはたいしてホッブズの関心事は、人間の自然本性がもたらす闘争の克服であり、市民的生活を可能にする社会状態そのものを成立させることであり、そのために恐怖を動機づけとして受動的服従を引き出すことである。だがそれにもかかわらず、ホッブズは市民の自発的貢献という観念を放棄していない。むしろ彼は受動的服従を、逆説的にも、一つの自発的行為として位置づけたのであった。古典的市民像において自発性とは、行為に道徳的な自由と責任を付与し、それを美徳ないし悪徳という評価の対象たらしめる性質であった。他方でホッブズは、恐怖による服従を、道徳的評価に値する自発的行為と見なしたうえで、それを平和と秩序への貢献として価値づけている。こうして服従は、ホッブズの政治学において、成員の法的義務であるに留まらず、その美徳をもなしているのである。

四 ロックにおける精神的改善としての勤勉

ホッブズと同様にロックにとつても、道徳的教化において重要なのは美德よりも理性であり、能動的市民の理想よりも自然法の知識であった。しかも両者は、人間が一般に理性をもつことと、実際に人間たちが理性に従うこととの隔たりへの関心をも共有している。だがそこから先、すなわち、道徳のおよび政治的な義務の履行へと人間をいかに動機づけるかという問題においては、ロックはホッブズから分岐していく。ホッブズの解決は、社会成員の枢要な美德を受動的服従に還元することであり、そのために強制および恐怖を自発性および自由と両立させることであつた。その一方で、ロックにおいてはふたたび、外的強制によらない自発的行為としての美德が問題となる。ただし、彼にとつて自発性とは、自然的な目的の追求ではない。むしろ彼によれば、道徳的に正しい行為への内的な動機づけを形成するために、人間はみずからの情念と習慣の改善に努めねばならず、しかもこの努力それ自体こそが、人間の主要な美德をなすのである。

人間が自然に理性をもつことと、自然法を正しく知ることとの隔たりを、若きロックは『自然法論』(二六六三—六四年)の冒頭で問題にしている。彼いわく、自然法を知るための理

性を万人が自然にもつからと云つて「自然法が誰にも知られていふことには必ずしもならない」。自然法の理解には「精神による注意深い反省、思索、配慮」を要する。すなわち「理性と感覚」という「たがいに助け合う」「二つの能力」をもつて「精神を教え育てる」ことのみ、人間は自然法を発見しうるのである。¹⁾ こうしてロックは、自然法を知るためには理性を注意深く用いる精神的努力が必要だと説く。

ただし『自然法論』のロックは、何が人をするような精神的努力へと動機づけるかの考察に進むわけではない。むしろ彼には、人間を理性の導きから逸脱させ、自然法の正しい知識を妨げる、悪しき慣行、偶有的な欠陥、卑近な快楽の誘惑などが問題であつた。それゆえに若きロックは、道徳にかんする問題は「人民の多数派」ではなく「他よりも理性的で敏感な人々」に相談すべしという、エリート主義的な見解に到達している。²⁾

理性の役割にかんする従前の見解を、ロックは『人間知性論』でもおおむね維持している。³⁾ 同書で彼は、理性の使用ないし推論が「我々の思考の労働」に他ならず「苦痛と専心」を伴うことを強調する(E. 1.2.10)。だがそれに留まらず『知性論』のロックは、何が理性の使用という労苦への適切な動機づけであるのかという、若年期には扱わなかつた問題にも関心を注いでいる。彼は次のように論じる。この骨折りへと

人を動機づけるのは、それをつうじてのみ獲得されうる快または幸福を目指すところの「欲望」である。しかも人間は「身体ばかりでなく精神の快苦」にも動かされるものであり、後者においては神とともにある喜びこそが最上の快をなす（E. 2.2.14）。ところが、人がより大きな善を眺めつつも、それを気にかけず、むしろ取るに足らない善に向かうということが、しばしば生じうる。というのも人間の欲望は、より大きな善よりも、眼前の不安または「落ち着かなさ」によって、すなわち、自分の幸福にとって必須であるような善の欠如がもたらす苦によって動かされがちだからである（E. 2.2.13, 44, 45, 2.2.32, 33）。だとすれば、人間がかならずしも高次の善に向かわない要因は、理性（の不使用）よりも動機づけに、つまり差し迫った苦痛の回避を優先する、欲望それ自体の自然的傾向に見出されるべきである。ところで人間は「欲望のあるものの実行と充足を停止する力能」を行使することができ、これによって人は、理性を働かせて、企図される行為の善悪を「検討し、眺め、判定するための機会」を作り出す。このように「公正な検討の最終的結果にしたがって欲望し、意志し、行為すること」こそが「我々の自然本性の完成」に他ならない（E. 2.2.147）。

こうしてロックは、外的対象に左右される自然的傾向としての欲望ではなく、考慮のすえ選び取られた幸福および欲望

を、理性的生活への内発的な動機づけとして見出す。この動機づけは、精神の改善、すなわち、真理や義務を理性によって知るだけでなく、それを達成すべき善としても欲するように、精神を導くものである。しかも、そのような善を目指す努力は、労苦であるのみならず、それ自身が幸福と満足の源にもなる。ロックは『知性論』読者への緒言で、考究においては真理のみならず真理の追求そのものが「楽しみの大きな部分をなす」と語る（E. p. 6）。

情念と個人的習慣のみならず社会的慣行にかんしても、ロックは若年期の見解を修正している。『自然法論』において彼は、美徳の観念は自然法に基礎づけられてはならず、人々の一般的同意に由来し「公の権威と慣行」に支えられているにすぎず、人間はしばしば慣習に従うこと自体が自然的義務であるかのように思い違いをしていると指摘する。それゆえに彼は『知性論草稿A』で表明しているように、徳の研究からは、ある国の道徳的諸用語の「定義と意味」および「それらを適用する方法」しか得られず、そうした知見は「我々の『道徳的』知識のいかなる特段の改善をも欠いて」いると考えていた³⁵。

だが後にロックは、快苦の感情が人を道徳的善悪の理性的考察へと導くように、他人から与えられる評判もまたそのような動機づけをなしうると考えるようになる。一六七八年の

一手稿でロックは、評判への関心、とくに悪評や軽蔑への恐れが「人間の行為の大部分の偉大な源泉および指導者」をなすと認めており、それゆえに統治者は人民のあいだに「いかなる風習 (fashion) を作り出すか」を、法の制定よりも重要な関心事として追求すべきだと力説している。さらにロックは『知性論』において、世評を尺度とする美德と悪徳を、行為の動機づけとしての道德的規則にかんする一般理論のなかに包摂する。彼はまず道德的善悪を、人間の「有意の行為」と「立法者の意志および力能」から発する「法」との「一致または不一致」と定式化したうえで、後者を神法、国法、世評の法の三つに類別する (E: 228.57)。そのうえで世評の法を、社会成員間の「密かな暗黙の同意」に由来する「称賛と嫌悪」の規則として定義する (E: 228.10)。しかもロックはもはや、国ごとの道德的意見の多様性や相互矛盾や自然法との不一致を強調せず、むしろ徳の社会的尺度は「大体は」どこでも同じであり、概してどこでも「神の法」に対応していると述べている (E: 228.11)。したがって世評を尺度とする美德もまた、人間を道德的生活に向かわせる有益な動機づけを、すなわち政治社会へと結合した人々が「同胞市民」にたいして保持したいと望む、美德を推奨し悪徳を控えさせる「意見の力」をなすのである。³⁷⁾

こうして『知性論』のロックは、幸福への欲望と、美德を

奨励する世評とに適切なしかたで動機づけられるかぎりで、人間はみずからを思弁的、道德的、宗教的な真理へと方向づけ、自己改善を達成しようと考ええる。これにかんして二つのことを指摘したい。第一に、世評を尺度として与えられる美德の一種としても、また動機づけとしての世評に助けられつつも理性的に生きようとする精神的な自己改善の努力にも、彼は「勤勉」(industry) という名称を与えている (E: 12.10)。このことから、ロックは精神的な自己改善そのものを特別な美德として位置づけていることが窺い知られる。

第二に、ロックはすべての人間を、精神的な勤勉と自己改善の担い手として、またそのかぎりに対等な道德的人格として想定している。もはやロックは、若年期のように、道德的問題を一握りの知的卓越者に委ねよとは言わない。彼いわく、どれほど生計を立てる仕事にかかりきりの者でも「自分の魂について考えたり、宗教的問題にかんする知見を増したりするために割く時間をまったくもたない」ということはない。むしろ、国の宗教には不都合だと見なされたことについて無知に閉じ込められている人々に比べれば、貧しい人々のほうが真理に近づく見込みが高いのである (E: 420.34)。こうしてロックは、身分や階層の差異にかかわらず、だれもが各人に相応のしかたで真理に接近する可能性をもつと認めるようになる。

五 物質的改良としての勤勉

次に、ロックにおける勤勉のもう一つの意味を考察しよう。そのために、まずは『統治二論』（二六八九年）におけるプロパティのカテゴリーを見る必要がある。ロックによれば、人間たちが同意によって政治社会を創設するさいの主要目的は、各人のプロパティの保全である（TI, 2124）。彼はまた、政治社会における「公共善」を、その「被治者」すなわち「あらゆる個々の成員」ととつての善と同一視している（TI, 192）。だがこれらの点をもつて、ロックが社会成員を私的権利の担い手に還元したと見なすのは正しくない。彼はプロパティを、各人の権利としてのみならず、社会成員の相互的な義務の根拠としても与えているからである。

ロックはプロパティの語に、所有権や財産には留まらない多様な意味を与えている。第一の主要な意味は「みずからの人身にたいする」自然の権利である。彼によれば、この権利は万人の自然権であり、またしたがって、みずからの所有物である身体の働きが生み出した産物もまた、自己の正当な所有物となる（TI, 227）。

第二に、労働の産物にたいする個人の権利は、神にたいする人間の義務を同時に含む。ロックによれば、神が自然の人

間を「困窮」の状態に置いたのは、人間がみずからの労働によって「地上を征服」し「それを生活上の利益のために改良する」よう促すためであった（TI, 232）。それゆえに人間は、みずからの労働の果実によって暮らすという意味で「勤勉かつ理性的な」（TI, 236）生活に服する義務を負う。

第三に、プロパティの形成は他者からの称賛に値する行為である。労働は対象への「権利を確立するだけでなく、土地の生産性を高め、私的な財のみならず「人類の共同の備蓄を増やす」ことに寄与するからである（TI, 237）。ロックいわく、占有された土地は、所有者の「労働による改良」をつうじて、自然の共有地よりも「はるかに大きな価値」を作り出す（TI, 240）。パン、ワイン、衣類といった日用品において人間が受け取る価値の大部分は、自然それ自体よりも、実に「人間の勤勉から」引き出されているのである（TI, 242）。

勤勉な労働がもたらす物質的生活の改良を、ロックは人類一般への貢献というよりも、むしろ同じ社会に属する成員への貢献として意味づけ、またそこから社会成員の相互的な義務を引き出している。彼によれば、一群の人間たちが「残りの人類から分かれて」一個の政治共同体を設立しなければならぬ第一の理由は、各人が自然権を保持することがプロパティの保全にとって不都合なためである（TI, 2128）。だがそれだけでなく、社会における個人は「同じ共同体における

他の人々の労働、支援、社交」から「多くの便益」を受け取ってもらっている。それゆえに、社会成員は「自分自身のために与えられた生来の自由」を「社会の善、繁栄、安全が要求する程度」に「放棄」しなければならない。(TT, 2.130)。

社会成員の相互的義務の拘束力をロックがどれほど強いものと考えているかは、人民の抵抗権にかんする彼の議論において明らかである。周知のとおり、共通善という目的を破壊する腐敗した政府に抵抗することを、ロックは人民の正当な権利と考える。ただし彼は同時に、人民蜂起を無政府状態と区別するために、統治の解体を社会そのものの解体から区別する。この区別が意味をもつのは、立法部が人民の信託に背くことで、統治が内部から解体される場合である。そこでは、完全な自由が各人に復帰するのではなく、社会の最高権力すなわち立法権が「社会」または「人民」の手に戻ってくるのだとロックは主張する (TT, 2.211, 221, 243)。こうして、ロックにおける社会成員の相互的義務は、統治への服従義務が解消されてもなお拘束力を保つものであると判明する。

六 市民的美徳としての勤勉

ロックは勤勉と改良を、市民の消極的義務（自然権の放棄、共通の法への服従）の一根拠として提示するのみならず、積

極的義務としても、すなわち美徳として奨励され、自発的に遂行される、市民の能動的貢献それ自体としても与えている。精神的な自己改善としての勤勉をだれもが実践しうる美徳と見なしたのと同様に、ここでロックは、社会経済的または商業的な意味における勤勉——労働、専有、改良——を、社会の全成員に適用される徳目として位置づけている。このことは『統治二論』のみならず、他のさまざまなロックの論稿において証明できる。だがそれらを見る前に、労働と勤勉を社会成員の美徳と見なすことが、歴史的にみてもまったく新奇な発想であることを確認しておきたい。

これは間違いなく主張できると思われるが、ロック以前には、商業的貢献としての労働と勤勉を、身分にかかわらず実践されるべき美徳として扱う思想家はいなかった。人文主義者および共和主義者は、勤勉をなんら特別な美徳とは見なさないか、さもなければ、ある身分に固有の特殊な徳目としてしか扱っていない。トマス・モアが描き出したユートピアの市民たちには、勤勉はそれ自体としてよりも、奢侈を軽蔑するという枢要な美徳との関連で意味をもつ要素として与えられていた²⁸⁾。他方で、トマス・エリオットは勤勉の美徳について語るが、それはダンスとの類推で教示されるような「機知と経験から生じる特質」であり、それによって人は「すばやく知覚し、新しく創案し、すみやかに助言する」²⁹⁾。つまりエ

リオットは、商業的貢献をなす労働としての勤勉ではなく、エリート主義的な見地から、助言者の美德としての勤勉を説いているに過ぎない。庶民からなる顧問官という仮定について語ったバーンズにとつてすら、勤勉は君主やその侍者、あるいは官職者に固有の美德でしかなかった⁽⁴⁰⁾。その一方で、ニードムはすでに見たように、民主政の担い手たちは「勤勉と勇氣」によってコモンウェルスに貢献すると論じていた。彼の場合には、勤勉は平民に固有の美德ということになる。

エラスムスだけは、勤勉を主要な市民的美德の一つに数え入れる点で例外的であるように見える。彼は「富裕または高貴な市民」にたいして、彼らが自分の子息に「なにか座業を」学ばせることを勧めている。というのも、みずからの修練に専心させることで、若者を「数多い誘惑から遠ざけて」おき、人が「怠惰によって」陥りがちな落とし穴を回避させることができるからである。「座業」すなわち物づくりのような仕事を貴族の息子たちに学ばせよというのは、まさに商業的貢献としての勤勉の奨励であるように思われるし、それは少なくとも、手工業者に低い価値しか認めない古代的な美德の觀念とは対照的である。だがそれは、エラスムスがいぜんとして人文主義的な觀念体系の内部で勤勉を評価していることを打ち消さない。あくまで彼は、統治への貢献者たる身分に属する諸個人の卓越性を涵養するために、勤勉を奨励している

のである。

他方でホップズは、古典的意味における市民的美徳を統治への危険と見なし、これを斥け、そのかわりに理性（自然法）と情念（恐怖）により促される自発的服従にシテイズンシップを根拠づけた。彼は成員資格を論じるさいに、誰が統治の担い手であるべきかという問い——身分とシテイズンシップとの結びつきを前提とする問い——を避けることができた。

社会的身分から切り離され、自然法だけに根拠づけられた市民像を案出した点において、ホップズは間違いなくロックの先例をなしていると言える（ロックがホップズを意図的に援用したかどうかとは別の話として）。それにもかかわらず、両者には若干の決定的相違がある。ホップズは『統治二論』を受動的服従に還元したが、しかしロックは『統治二論』の執筆にいたるまでに、社会成員を服従と受動性に固く縛りつけておくような政治的教説を危険視する立場に移行した⁽⁴¹⁾。それにもないロックの政治学は、個人が統治の服従者として負う義務の（またしたがって政府が服従者に行使しうる権力の）限界を画定するものとなり、他方においては、精神的な自己改善および物質的生活の改良をつうじた市民相互の尊重と貢献をも考慮に入れるものとなった。さらには、ホップズがたんに政治的貢献から美德の榮譽を取り去っただけであるのたいして、ロックは商業的貢献を主要な市民的美徳に据えた

のである。

すでに見たように、ロックにとつて労働と勤勉は、神が定めた人類の自然的義務であるとともに (cf. TT, 232, 34) 同様に社会に属する成員のあいだの相互扶助でもある (cf. TT, 2130)。こうしてロックは理論的に、勤勉を社会における称賛されるべき貢献として位置づける。だが理論的のみならず実践的にも、彼は勤勉を、身分や地位に関係なく奨励されるべき商業的貢献として一般化している。一六九二年の『利子・貨幣論』において、⁴⁴ロックは製造業者を「もつとも重要な」商業的貢献者として認めるだけでなく、同時に「職人たち」(Handicrafts Men) による「労働」が製造業において主要な役割を占めるという見解をも表明している (pp. 241-242)。ロックはまた「王国の負担の主要部分を担う」土地所有者たちへの共感を表明しているが (pp. 280-281)、しかし同時に「借地人の勤勉なしには」彼らの土地は「わずかな収益」しか上げないか、あるいは「なんの収益も」生まないだろうとも付言している (pp. 250-251)。その一方で、ロックは「仲買人」がいかなる貢献も果たさず、むしろ「通商で得た利益のあまりに大きな部分を食い尽くしてしまう」という理由で、その増加が社会にとつて有害ですらあると警告している (pp. 241-242)。さらに次の点も付言されるべきだろう。ロックは『統治二論』における「賢明で神のごとき」君主への期待を表明

した一節で、そのような君主は「確立された自由の法」により「人類の誠実な勤勉の保護および奨励」を確保しうるような統治者であると述べている (TT, 242)。こうしてロックは勤勉を、統治者の美徳たる賢明さの評価尺度としてすら適用する。

まさにこのことの反面として、市民の主要な悪徳をロックは怠惰に見出す。彼が「救貧法論」(一六九七年)において提示した貧民対策の苛酷さは、よく知られている。仕事ができないか家族を養えない「ふりをする」者たちをロックは「怠惰な浮浪者」と名指したうえで、そのような類の人々を強いて働かせるために、移動の制限、強制労働、旅行許可証を偽造した者にたいする耳の切除刑などの措置を彼は提案した。⁴⁵それらが残酷なだけでなく懲罰的でもあることは、ロックが怠惰をいわば二重の悪徳と、すなわち、自然法の侵害かつ社会成員間の相互的責務の放棄と見なしていることから説明がつくだろう。『統治二論』において彼は、神が世界を与えたのは「喧嘩つ早く争い好きな者」ではなく勤勉で理性的な者にたいしてであつて、前者は「彼の勤勉が及ぶうる」部分が世界に残されているかぎり、他人の骨折りと改良の成果にたいしてどんな権利も要求できないと論じた (TT, 234)。ここには、ロックが怠惰を他人の自然権またはプロパティの侵害とほとんど同一視していることが見て取れる。くわえて、す

でに見たようにロックは、同じ社会の成員から労働をつうじて提供される便益を、社会成員が相互に負う義務の一根拠としていた。したがって怠惰は、ロックにとつてはいわゆるただ乗りを、つまり市民の道徳的義務の放棄を意味するのである。

外国人もまた、勤勉によりコモンウェルスに寄与しうる点では市民と違わないことをロックは認めている。ナントの勅令の撤回以降に急増したフランスからのプロテスタント難民への対応が議論されていた時期に、ロックは集団帰化法案を擁護する一六九三年の論稿で、プロテスタント難民を受け入れることの利点を強調した。こうした人々が「怠惰」となつてイングランドに負担を作り出すだろうという反対派の主張を予期しつつ、ロックは「他人の労働によつて生きていけるなどと期待して」他の国に移る者など存在するはずがないと主張している。⁽⁴⁶⁾ こうしてロックは、権利義務ではなく純粋に国益の見地からではあるものの、外国人にたいして市民と同じ評価尺度を当てはめるのである。

こうしてロックは、平民の生業を含むすべての私的な生産活動を、勤勉的美徳の実践として、すなわち物質的生活の改良による同胞市民への商業的貢献として価値づけた。勤勉の実践にかんして、ロックはすべての社会成員を身分にかかわらず対等な道徳的人格と見なしている。身分そのものを否定

するような平等主義をロックが意図しなかったことは、彼自身が弁明しているとおりだ (T.I, 235)。だが同時に彼は、社会成員を平等に扱う方法があるとも考えていた。その一つは法的なもの、すなわち、政府が「官廷の寵臣にも鋤をとる農夫にも」単一の法の支配を敷くことである (T.I, 214)。そしてもう一つが、勤勉と商業的貢献を市民的美徳として一般化したことである。もちろん、このこと自体は身分的不平等を否定するものではまったくないが、しかし勤勉の一般化を商業的な支配階級の道徳的正当化に寄与するブルジョワ・イデオロギー (マクファーン) と評することも正しいとは言えない。⁽⁴⁷⁾ 他方で、それをジェントルマン層の自意識に還元することも一面的であるように思われる。マーシャルによれば、ロックの道徳的コミットメントは (勃興するブルジョワジーにはないにせよ) コモンウェルスの卓越した部分としてのジェントルマン層に向けられていた。⁽⁴⁸⁾ だがロックの道徳思想や政治思想の性格は、かならずしも彼のジェントルマンとしてのアイデンティティに還元されるものではない。むしろ、彼が勤勉な商業的貢献者としての市民像を提示したことには、身分や財産や能力を問わず、あらゆる社会成員に相互的義務の意識が喚起されるべきというロックの見解が読み取れる。

おわりに

本稿ではロックの市民像を、シテイズンシップの古典的類型にも近代的類型にも還元することなく、その独自性において特徴づけることを試みた。人文主義や共和主義の伝統から離れているにもかかわらず、ロックはむしろ自然法理論にもとづく人間および社会成員の道徳的諸要件の考察をつうじて、精神的および物質的な意味における勤勉を美德とする、新たな市民像を提示するにいたった。古典的市民像と比べたロックの市民像の特徴は、その徳性を政治的貢献ではなく商業的貢献に、その担い手を卓越した成員ではなく全成員に見出す点にある。ロックの市民像はまた、彼に先立って古典的な市民像に挑戦したホッブズにおける、受動的服従に還元されたシテイズンシップからも区別される。結果としてロックは、共通善への貢献を理想とするシテイズンシップの理念を、人間の生来的優劣という自然主義的な想定から解放することに寄与したと言えるだろう。以上の知見は、権利保有者としての個人像に基礎づけられたリベラル・シテイズンシップの創設者ロックという因習的イメージの根本的な見直しを迫るだろう。

(かしわぶき・まさのり／政治思想史)

注

- (1) E.g. Dunn, John 1969, *The Political Thought of John Locke*, Cambridge: Cambridge Univ. Press; Stanton, Timothy 2018, *John Locke and the Fate of Liberalism*, in *The Historical Journal*, 61(3), pp. 597-622.
- (2) E.g. Heater, Derek 2004, *A Brief History of Citizenship*, New York: NYU Press, p. 65; Fahrmeir, Andreas 2007, *Citizenship*, New Haven: Yale Univ. Press, p. 28.
- (3) Pocock, J. G. A. 2003, *The Machiavellian Moment*, 2nd edition, Princeton: Princeton Univ. Press, pp. 421-424; Pocock, J. G. A. 1995, *The Ideal of Citizenship since Classical Times*, in R. Beiner ed., *Theorizing Citizenship*, Albany, New York: SUNY Press, pp. 42-43.
- (4) ロック『統治二論』(Locke, John [1689] 1988, *Two Treatises of Government*, ed. by P. Laslett, Cambridge: Cambridge Univ. Press.) は「T」で略記し、引用を巻および節番号で示す。なお本稿では「ロック」やホッブズの政治学的用語としての subject には「服従者」という訳語を充てる。それらはこの語が、種類を問わず、ある政体に服属する者を意味するのびあって、君主の「臣民」だけを指すのではないからである。
- (5) Thompson, Maryn 1994, *Locke's Contract in Context*, in D. Boucher and P. Kelly eds., *The Social Contract from Hobbes to Rawls*, London and New York: Routledge, pp. 121-123.
- (6) Pocock 2003, *The Machiavellian Moment*, p. 579.
- (7) Pocock 1995, *The Ideal of Citizenship*, pp. 42-43, 45-46.
- (8) Tully, James 1993, *Placing the Two Treatises*, in N. Phillipson and Q. Skinner eds., *Political Discourse in Early Modern Britain*, Cambridge: Cambridge Univ. Press, pp. 253-255.

- (6) Marshall, John 1994, *John Locke: Resistance, Religion, and Responsibility*, Cambridge: Cambridge Univ. Press, pp. 161, 293-294. 最近ではスチュワート・ミントルが、ロックにおけるキケロの影響を詳細に考察している。Smart-Burle, Tim 2019, *From Moral Theology to Moral Philosophy: Cicero and Visions of Humanity from Locke to Hume*, Oxford: Oxford Univ. Press.
- (7) Goldie, Mark 1999, Introduction, in M. Goldie ed., *The Reception of Locke's Politics*, vol. 1, London: Pickering & Chatto, p. xviii
- (11) 山岡が指摘するように、個人主義的な原理のうちに構築されたロックの政治理論を、その根本において全体論的である共和主義と完全に互換可能なものとは見なすならば、共和主義に過度の拡大解釈を施すことになさるだろう。山岡龍一「共和主義とリヌマリスム」佐伯啓思・松原隆一郎編『共和主義ルネサンス』NOT出版、二〇〇七年、二一九頁。
- (12) Aristotle 1932, *Politics*, tr. by H. Rackham, Cambridge, Mass.: Harvard Univ. Press, 1252b, p. 9; 1276b, p. 187.
- (13) Aristotle 1932, *Politics*, 1275a, p. 175.
- (17) Aristotle 2000, *Nicomachean Ethics*, tr. by R. Crisp, Cambridge: Cambridge Univ. Press, 1109b, p. 37; 1110a, p. 39.
- (20) Condren, Conal 1994, *The Language of Politics in Seventeenth-Century England*, Basingstoke: Macmillan Press, pp. 94-98.
- (29) *Ibid.*, p. 91; Riesenber, Peter 1992, *Citizenship in the Western Tradition: Plato to Renaissance*, Cambridge: Cambridge Univ. Press, ch. 8; Peltonen, Markku 1995, *Classical Humanism and Republicanism in English Political Thought, 1570-1640*, Cambridge: Cambridge Univ. Press, pp. 7-11; Skinner, Quentin 1996, *Reason and Rhetoric in the Philosophy of Hobbes*, Cambridge: Cambridge Univ. Press, p. 285.
- (17) Riesenber, Peter 1992, *Citizenship*, pp. 203-204.
- (28) Skinner, Quentin 1978, *The Foundations of Modern Political Thought. Vol. 1. The Renaissance*, Cambridge: Cambridge Univ. Press, ch. 8; Peltonen, Markku 1995, *Classical Humanism and Republicanism in English Political Thought, 1570-1640*, Cambridge: Cambridge Univ. Press, pp. 7-11; Skinner, Quentin 1996, *Reason and Rhetoric in the Philosophy of Hobbes*, Cambridge: Cambridge Univ. Press, p. 285.
- (6) Cf. Skinner 1978, *The Foundations*, pp. 236-238.
- (20) Erasmus [1516] 1997, *The Education of a Christian Prince*, ed. by L. Jardine, tr. by N. M. Cheshire and M. J. Heath, Cambridge: Cambridge Univ. Press, pp. 15-16.
- (21) Elyot, Thomas [1531] 1962, *The Book Named the Governor*, ed. by S. E. Lehnberg, London: Dent Dutton, p. 116.
- (22) Peltonen 1995, *Classical Humanism and Republicanism*, pp. 9-10. ルネネンによれば、十六世紀のイングラントでは「ユネス・スターキー・ジョン・ボーンネター、ジョン・ホルベト」だった論者が、混合政体の理念を先駆的に利用していった。
- (23) Barnes, Barnabe 1606, *Four Bookes of Officers: Enabling Private Persons for the Speciall Service of All Good Princes and Policies*, London, p. 33.
- (24) Barnes 1606, *Four Bookes*, p. 130. Cf. Peltonen 1995, *Classical Humanism and Republicanism*, pp. 164, 180-181.
- (25) Nedham, Marchamont [anon.] 1654, *A True State of the of the Commonwealth of England, Scotland, and Ireland*, London, p. 51. Cf. Scott, Jonathan 2004, *Commonwealth Principles: Republican Writing of the English Revolution*, Cambridge: Cambridge Univ. Press, p. 139; Woodford, Benjamin 2013, *Perceptions of a Monarchy without a King: Ractions to Oliver Cromwell's Power*, Montreal: McGill-Queen's Press, pp. 70-71.
- (26) ホンヘズ『世世鑑』(Hobbes, Thomas [1642] 1983, *De Cive*

Philosophical Rudiments Concerning Government and Society, English

Version, ed. by H. Warrender, Oxford: Clarendon Press) は「C」略記として引用を章番号・節番号で示す。

(27) Cf. Skinner 1996, *Reason and Rhetoric*, p. 286.

(28) ホブズ『リヴァイヤサン』(Hobbes, Thomas [1651] 2014, *Leviathan*, vols. 2 and 3, ed. by N. Malcolm, Oxford: Clarendon Press) は「L」と略記し、引用を章番号・セクション版第二巻の頁番号で示す。

(29) ホブズは力への欲望に、名誉や栄光という他人の評価により満たされる欲望をも含めているが、美の「C」ホブズは「自尊心」(pride)を両義的に理解している。中神によれば、ホブズは自尊心を、争いの源となる悪徳としてのみならず、内面的な優越感情へと高められる場合には美徳の内発的誘因にもなりうると考えていた。この点においてホブズは古代以来の美徳の観念を引き継いでいると、中神は見ている。本稿はむしろホブズやロックの自然法の教説が美徳の理念にまつた意味変容を問うものであり、彼らが古典的な徳の理念をどれほど継承しているかは別の問題とすべきだが、「C」ホブズの問題は関連付けて考察される必要もあるだろう。中神由美子「C・ホブズ『リヴァイヤサン』における「ライヴ」と徳」『年報政治学』六〇巻二号、二〇〇九年一七八—二〇二頁所収。

(30) Lloyd, S. A. 2009, *Morality in the Philosophy of Thomas Hobbes: Cases in the Law of Nature*, Cambridge: Cambridge Univ. Press, p. 148.

(31) Locke, John 1954, *Essays on the Law of Nature*, ed. by W. von Leyden, Oxford: Clarendon Press, pp. 115, 135, 147.

(32) Locke 1954, *Essays on the Law of Nature*, p. 115.

(33) ロック『人間知性論』(Locke, John [1689] 1975, *An Essay Concerning Human Understanding*, ed. by P. Niddich, Oxford:

Clarendon Press) は「E」と略記し、引用を章・節番号で示す。

(34) Locke 1954, *Essays on the Law of Nature*, pp. 167, 169.

(35) Locke John 1990, *Drafts for the Essay Concerning Human Understanding Volume I: Drafts A and B*, ed. by P. H. Niddich and G. A. J. Rogers, Oxford: Clarendon Press, p. 40 (A25).

(36) MS, Locke F. 3, pp. 381-382; Locke, John 1997, *Locke: Political*

Essays, ed. by M. Goldie, Cambridge: Cambridge Univ. Press, p. 272.

(37) 中神は「ホブズと同様に(注(8)を参照)「ロックもまた自尊心の両義性に着目しつつ、自尊心を知的意欲へと導くような教育や、徳の実践へと導く世評にかんする考察に進んだと論じている。自尊心の観念にかんする彼女の考察もまた、自然的義務への内的な動機づけにロックが大きな関心を注いだことを証拠づけているように思われる。中神由美子」J・ロックにおける「ライヴ」と市民社会(「文明社会」)『年報政治学』五九巻二号、二〇〇八年、二六三—二八二頁所収。

(38) More, Thomas [1516] 2016, *Utopia*, Third Edition, ed. by G. M.

Logan, tr. by R. M. Adams, Cambridge: Cambridge Univ. Press.

(39) Elyot 1962, *The Book Named the Governor*, pp. 81-83.

(40) Barnes 1606, *Four Books*, pp. 28-29, 47, 100, 142.

(41) Erasmus 1997, *The Education of a Christian Prince*, pp. 83-84.

(42) Cf. Aristotle 192, *Politics*, 1960a, p. 65.

(43) 『統治二論』第二論文の推定上の執筆年には幅があるが、一六七九年から八三年、すなわち王位排除法案からライハウス陰謀事件にいたる「ジェイムズの即位をめぐるイングランドの政治対立が激化した時期——その期間にフィルマーの神授権王政説『パトリアーカ』(一六八〇年)が公刊された——に含まれることは確実視されるべき。 Cf. Milton, John 1995, *Dating Locke's Second Treatise*, in *History of Political Thought*, 16(3), pp. 356-390.

- (44) 本段落で示す頁番号は、以下の校訂本に所収の『利子・貨幣論』
のそので、¹⁸ Locke, John 1991, *Locke on Money*, vol. 1, ed. by P. H.
Kelly, Oxford: Clarendon Press.
- (45) Locke 1997, *Political Essays*, pp. 184-189.
- (46) Harvard Univ. Houghton MS. Eng. 818, pp. 1-5; Locke 1997,
Political Essays, p. 324.
- (47) Macpherson, C. B. 1962, *The Political Theory of Possessive
Individualism: Hobbes to Locke*, Oxford: Clarendon Press, ch. 5.
- (48) Marshall 1994, *John Locke*, pp. 298-299.

キーワード 市民と服従者、成員資格、理性、美徳

〈公募論文〉

ルソーの政治思想における狂信批判

関口佐紀

はじめに

本稿は、宗教戦争の傷痕が残る十八世紀フランスにおいて「狂信 (Fanatisme)」が世俗的な共同体にとっての脅威として認識された点に鑑み、ジャン＝ジャック・ルソー（一七二一—一七八）の政治思想における狂信批判の射程と意義を明らかにするものである。大衆の無知蒙昧からの解放を説く先進的な思想家たちによって信仰の熱狂的な表出であるところの狂信が問題視されていた当時の潮流にあって、ルソーは狂信という現象をどのように理解したのか。本稿はルソーが狂信に

ついて自説を展開したテクストを読み解くことで、狂信のどのような点が危険とみなされたのかを詳らかにし、ルソーの狂信批判がかれの政治思想における人民観と関わることを論じる。さらに、狂信を単に斥けようとするのではなく、その熱意の対象を別の方向へ向け変えようとするルソーの立論の独自性を強調し、個人の信仰と市民としての義務とを調和させようとするルソーの企図を再構成することを目指す。

後述のように十八世紀フランスではしばしば狂信が議論の組上に載せられたが、ルソーにおける狂信の概念が重要な意味をもつのは、『エミール』（一七六二年）第四篇の宗教論の中で狂信と無信仰とが比較されている箇所、さらに『社会契

約論』(二七六二年)の市民宗教論において狂信者と市民とが対比されている箇所である。^①前者のテクストに着目している先行研究としては、D・コラとG・ワテロロによるものが挙げられる。^②いずれも、ルソーが狂信に言及する理由は当時の哲学が無責任に誘発した無信仰を批判するためであると理解し、狂信もやはり国家にとつての脅威であると結論づける点で一致している。ここからコラは、国家が採用すべき解決策としてルソーによって推奨されたのが市民宗教であると解釈し、それがフランス革命期の宗教観にまで受け継がれていることを論じた。^③ワテロロもまた『エミール』から『社会契約論』へと視点を移し、寛容を中心的教義とする市民宗教を狂信および歴史的なもろもろの宗教に対する武器とみなして、国家の脅威としての宗教的狂信とそれに対抗する市民宗教の構図を提示した。^④他方で後者のテクストに着目する先行研究の場合は、狂信を国家の脅威とみなす点では相違ないが、ルソーが狂信の脅威を不寛容のうちに見出していると主張する点に特徴がある。たとえばJ・サアダは、ルソーの懸念が宗教を戦争や内乱の原因にしてしまうような宗教的不寛容に向けられていたと主張し、市民宗教の主要な目的が狂信の排除にあると解釈した。^⑤「社交性の感情(sentiments de sociabilité)」を醸成する市民宗教の機能に着目するB・ベルナルディもまた、不寛容として表出した非「社交性の極端な

あり方を狂信とみなし、その治療薬こそが市民宗教に他ならないと結論づけた。^⑥

たしかに他の宗教や宗派に対する排他的態度にあらわれる不寛容は狂信の忌むべき傾向であるし、市民宗教を提唱したルソーが狂信および不寛容を国家の敵と認識していたことに異論の余地はない。しかるに本稿は、ルソーのテクストにおいて狂信が国家の脅威と想定されるとき、それが不寛容と同一視されているという理由だけではなく、狂信が民衆の性質に与える影響も考慮に入れるべきであることを指摘したい。

具体的には、同時代の議論を参照しつつ(第一節)、上記のテクスト以前にルソーが狂信に対する意見を披瀝した『ダランベール氏への手紙』(二七五八年)を繙き、ルソーが狂信の危険性を民衆の隷従のうちに見出していることを論証する(第二節)。さらに、そのような傾向は導き手に依存していると考えられること、働きかけ次第では政治的共同体にとって有用な情念へと転じる可能性があると考えられることを、同書および『エミール』に即して明らかにする(第三節)。さらに、『社会契約論』の草稿で狂信者と市民とが対比されている点について、煽動者に隷従する狂信者の傾向と自らの決定のみに従う市民の主体性とが対比されていることを確認し(第四節)、狂信を理性で克服するのではなく別の情念で置き換えるのでもなく、市民宗教という信仰によって和らげ

ようとすルソーの議論の独自性を示す。

一 十八世紀フランスの問題意識としての狂信

本節では、狂信者が宗教的な観点からのみならず世俗的な観点からもまた危険視されていた点に着目し、狂信のどのような点が問題であると認識されたかについて考察する。

十六世紀から十八世紀にかけて、国境を越えて彷徨する狂信という名の亡霊がヨーロッパを脅かしていた。宗教改革運動の伝播とともに勢力を強めていった推進派と教皇側の攻防は、やがて各地に軍事衝突を引き起こす。時代を象徴するのは、一五三〇年代のミュンスターでの出来事であった。再洗礼派が統治権を勝ち取ったのも束の間、かれらの教義に基づいて布かれた財産共有制や洗礼の強制は市民の反発・追放を招き、司教によって派遣された包囲軍と再洗礼派との衝突の果てに凄惨な光景が繰り広げられた。「狂信」の語が特殊な意味を込めて使用されるようになるのは、このような惨事が社会を脅かした時代であった。コラの研究によると、フランス語文献において「fanatique」の用語が最初に市民社会との関連で用いられた実例は一五四六年にまで遡る。それは、ドイツの神学者でありルターの協力者でもあったメランヒトン（二四九七—一五六〇）の著書『神学総覧』（二五二一年）のフ

ランス語訳書の第二版（初版の公刊は一五四五年）においてである。メランヒトンは、聖書の記述を根拠として財産の私有を禁止すべきであると主張する再洗礼派を「狂信的な人々（gens fanatiques）」と表現した。⁽¹⁰⁾このときメランヒトンがアリストテレスに着想を得た「市民たちの共同体」を市民社会のモデルとして設定していることに留意したい。⁽¹¹⁾つまり再洗礼派が狂信者と呼ばれるとき、その強調点は神の国を標榜して市民の政治参加を中心とした秩序を拒絶する態度に置かれているのである。

十八世紀に狂信が注目されるようになったのは、十七世紀末よりフランスの地方で噴出した騒乱に因るところが大きい。周知のとおり、一六八五年にルイ十四世がフォンテーヌブロー勅令を発してナントの勅令を廃しプロテスタントを実質的に排斥すると、多くの信者が国外へ亡命した。その傍らで、国内に留まり反発を続ける勢力もあった。もっとも有名な反乱はセヴェンヌ地方のプロテスタントによるカミザールの乱であり、これは狂信が招いた事件の代名詞として歴史書に記録されている。さらにこの当時、フランスを逃れてイングランドへ渡るプロテスタントの動きも見られた。かれらのうちには預言者さながらに神の国の復活を説いて民衆を煽動する者もあり、イングランド国内の諸宗派による内乱状態と相俟って、狂信が社会にもたらす影響は著述家たちの議論の主

題となった。¹⁵⁾

さて、十八世紀フランスにおいて狂信が社会的な問題意識として共有されていたことは、一七五一年から七二年にかけて出版された『百科全書』にその項目が見出されることから明らかである。執筆者のA・ドレール（二七二六―一九七）は友人であるルソーの紹介を通して編者ディドロと知り合い、当該項目の執筆を担当することとなった。ドレールは、狂信を「迷信的なもろもろの意見から生まれた盲目的で情熱的な熱意であり、愚かで不正で残酷なもろもろの行為を犯させる」ものと定義する¹⁶⁾。つまりそれは行為として外部に表現される点において、個人が抱く単なる意見や信仰とは異なっており、扱われるのである。

特筆すべきは、その分析が特定の宗教に限定されていない点である。当該項目では狂信の歴史とその所業、原因、症候、治療法が順序立てて語られ、最後に「愛国者の狂信」という特殊な事例が説明される。この項目を構成する諸要素のうちもっとも多くの紙幅が割かれているのは狂信の歴史であり、古代より世界の至るところで繰り返されてきた偏見の数々が列挙される。ドレールはプルタルコス¹⁷⁾の記述に即して、古代エジプトにおける人身御供の慣習を狂信の例として挙げる。ことからはじめ、古代のアフリカ大陸からアメリカ大陸、アジア、ヨーロッパへと目を移していく。狂信がとりわけ問題

視されるのは、宗教的な信念に基づいた過度な行為が身体への加害や殺戮にまで発展する場合である。狂信に潜むこのような傾向は、古代の異教、ユダヤ教、イスラム教、キリスト教、ヒンドゥー教、仏教など、「ほとんどすべての宗教」に広まった¹⁸⁾。つまり狂信は「真の宗教の誤用」¹⁹⁾ではなく、人間の想像力と偏見が有害な推論を導いた結果なのだ。

さらにドレールは、狂信者に武器が与えられると容易に戦争へと転化する危険を指摘する。信仰と征服の大義が合致したとき、ヨーロッパやアフリカ、アメリカ大陸では多くの土地と人民が失われた²⁰⁾。ここで重要なのは、ドレールが狂信と過剰な野心とを区別する点だ²¹⁾。もし破壊的行為が後者に由来する場合、その責めを負うのは狂信ではなく、「共同体の」首長の「悪徳」²²⁾にすぎない。他方でもし破壊的行為が首長ではなく人民に由来する場合には、それこそが「人民の病 (*maladie du peuple*)」²³⁾すなわち狂信である。以上より、狂信への批判は必ずしも特定の意見や宗派に向けられたのではなく、むしろ大衆に伝播し世俗的な共同体に暴力が拡大していくその性質に向けられていると確認できる。

『百科全書』の項目と同様に、狂信を一種の病魔とみなした論者にヴォルテール（一六九四―一七七八）がいる。かれは『哲学辞典』（一七六四年）の中で狂信を「精神の病 (*maladie de l'esprit*)」²⁴⁾と同一視し、それが惹起した悲惨な結果に注意を

促した⁽²¹⁾。かれが狂信の例として挙げるのは、キリスト教に改宗したのちあらゆる偶像を破壊した古代ローマのポリュクトゥスやカトリックからプロテスタントへ向けられた憎悪が悲劇を招いたサン・バルテルミの虐殺である。このように狂信は宗教的な対立が原因で引き起こされる度を越した行為を指すが、それは必ずしも集団において表出するとは限らず、ある信念に駆られた個人が招く場合もある⁽²²⁾。狂信にまつわるこれらのテクストが示すように、十八世紀フランスにおいてそれは世俗社会にもたらす害悪の重大さから喫緊の課題と認識されていた。

二 ルソーによる狂信の分析

それでは、このような文脈にあつてルソーは狂信をいかに論じているだろうか。ルソーの議論の特徴はヴォルテールとの対比において際立つ。というのも、ルソーはヴォルテールが狂信を主題に据えて書いた戯曲作品『狂信、あるいは預言者マホメットについて』（以下『マホメット』と表記）に対する寸評において独自の分析を展開しているからである。同作品は、かつて自分を追放したメッカの地を大軍で包囲して暴力で支配するマホメットへの民衆の恐懼と、圧制に抵抗する高邁な執政長官ゾピールの勇敢さとを鮮やかに対照させて描

き、世間の耳目を集めた⁽²³⁾。のちにルソーは『ダランベール氏への手紙』で同作品に言及する。ここでルソーはそれを支持できる要素として、「もろもろの悪事を単に並べ立てるだけでなく、とりわけ狂信による悪事を並べ立てて人々に狂信を知らしめ、それから身を護るよう教えている」⁽²⁴⁾一点を挙げる。つまりルソーが評価するのは、その作品が観客にもたらす効果である。このときルソーは演劇の効果に目を向けることで、虚構と現実の世界との接点を創出し、作品の主題そのものにかんするかれ自身の意見を述べるきっかけを生み出した。こうしてルソーは、狂信がどのようなものであり、いかにしてそれを防ぐかを論じていく。

ルソーの議論を吟味する前に、ヴォルテールの戯曲の内容を確認しておこう。かれは劇中で、ローマやペルシアの滅亡後、新しい帝国の建設には新しい信仰および新しい神が必要であるとマホメットに高らかに宣言させる。アラブの世紀が到来したとの信念の下、マホメットは新たな帝国の実現を目指して圧制を強めていく。ところが物語は、主君に忠実な青年セイードがマホメットの命令を受けて実父ゾピールを殺害し、マホメットが思いを寄せるゾピールの娘、パルミールはマホメットの帝国とかれの神を拒絶して自死を選択するという破綻を迎える。このような筋書を通してヴォルテールが描こうとしたものは、もちろんマホメットに創始された宗教の危

陰性などではなく、政治的な野望と結びついた宗教に共通する危険性であり、それはキリスト教世界ですら無縁ではなかった。²⁶⁾

ルソーはこうしたヴォルテールの意図を踏まえたうえで、かれの手に成る虚構的なマホメットの教義や神を個別的に論じることとはせず、狂信の危険性をマホメットに付き従う人々のうちに見出す。ルソーによれば、狂信は厳肅な信仰体系を創り上げたマホメットやかれがその遵守を要求する諸教義のうちにあるのではなく、むしろかれを畏怖して命令に服従する人々の側にある。ルソー曰く、狂信は単なる「誤謬」ではなく、「理性では決して抑制できない盲目的で愚鈍な激昂」である。²⁷⁾ 他方で、ヴォルテールの戯曲において「狂信と騷擾を広める」²⁸⁾人物として描かれるマホメットについては、「マホメットは狂信的ではない。かれはペテン師 (un fourbe) であつて、靈感を受けたものらしくゾピールに見せることは問題ではないことをよく知っていて、偽りの信頼と野心という動機によつてかれの心を掴もうとする」²⁹⁾と分析する。ルソーの分類に従えば、人間には欺く側と欺かれる側が存在し、狂信が危険分子として頭を擡げるのは後者の人々においてである。ルソーは、「狂った人々に対してかれらの首長はかれらを欺いているのだと証明しても無駄だ。かれらはそれでも熱心にかれらの「首長の」あとをついていく」³⁰⁾と語り、靈感によつ

て新しい帝国を打ち立てようとするマホメットではなく、かれを熱狂的に崇拜して追従する人々の態度に狂信を見出す。つまり、盲目的な隷従こそが狂信の危険性なのである。

ルソーが認識した狂信の危険をより明確にするために、再びヴォルテールの戯曲に対するルソーの批評へと戻ろう。ルソーは、同作品が「それ「狂信」から身を護るよう教えている」点において擁護できると述べたが、³¹⁾狂信への対策についてはヴォルテールよりも厳しく考えていた。ルソーは、狂信に対しては議論や説得が意味をなさないと主張する。

ひとたび狂信が存在するとしたら、私はなおもその拡大を止めるにはひとつの手段しか知りません。すなわち、それに対してそれ固有の武器を用いることです。議論したり説得したりすることは、問題になりません。哲学を棄て、書物を閉じ、剣を取って、ペテン師たちを罰するのは、³²⁾です。

ヴォルテールは狂信を「精神の病」とみなし、「この流行病の治療薬としては、おもむろに広まり、ついには人間の習俗を和らげ、悪の接近を防ぐ哲学的精神以外にはない」³³⁾と考へたが、対照的にルソーは狂信に対する理性の無力さを主張する。ルソーによれば、「狂信は誤謬ではなく、理性では決

して抑制できない盲目的で愚鈍な激昂である」ため、「それが生まれるのを防ぐ唯一の秘訣は、それを駆り立てる人々を阻止すること」だ。なるほどたしかに、狂信が「ペテン師たち」によって欺かれた人々の熱狂であるならば、その根源である「ペテン師たち」を排除するのが狂信への対処法としては最も有効である。狂信への対処法をめぐってヴォルテールとルソーのあいだに見られる相違は、狂信を精神の誤謬とみなして煽動者と追従者とを問わず危険視するヴォルテールと、煽動者よりも追従者のうちに狂信を見出してその盲目的な隷従を危険視するルソー、両者の分析の相違に由来している。さらに狂信に対抗する手段として理性の力を頼みとしない点に、理性の卓越性を信頼した啓蒙主義の哲学者たちとは一線を画すルソーの特徴が際立つ。

以上より、狂信に対するルソーの問題意識が浮き彫りになった。かれは、単に煽動的で暴力的な様相を帯びて表出した熱狂的な信仰を狂信とみなすのではなく、煽動者の言説を吟味せずに付き従う人々の熱狂的な盲従のうちに狂信を見出した。しかもかれはそのような狂信を前にした理性の無力さをも看破した。社会にとって破壊的な活動を行う危険性という観点で狂信を批判する通念からさらに進み、ルソーはそれが隷従への傾向性を持ち、理性では太刀打ちできないという観点から狂信の危険性を明確に捉えなおしたのである。

三 狂信と無神論——情念と理性の対比

ルソーは、狂信の危険性を鋭敏に察知する一方で、それを無条件的に批判したわけではなかった。狂信をめぐるルソーの議論の独自性が看取されるのは、『エミール』第四篇においてである。少年エミールの教師はその幼年期には宗教について何も語らないが、やがて青年期に達した生徒に対し、著者ルソーはサヴォワの助任司祭に仮託して神秘的な事柄や神の存在について語り始める。司祭は純朴な青年を唆して懷疑の状態へと陥れようとする人々への注意を促しつつ、絶対的な信仰に執着する危険性も等しく説く。懷疑論者とその敵対者との論争について、著者ルソーは長大な脚注を付して自説を展開する。

二つの党派〔懷疑論者とその敵対者〕は互いに数々の詭弁を弄して攻撃しあっている〔……〕。哲学万能主義者たちの側で最も馴染みのある詭弁のひとつは、良い哲学者と想定される人民を悪いキリスト教徒の人民に対立させることだ〔……〕。

べールは、狂信が無神論 (Atheisme) よりもいっそう有害であることを見事に証明した。そしてそれは疑い

ようがない。しかし、かれが述べようとしなかったことややはり真実なことがある。狂信は血腥く残酷であるにせよ、それにもかかわらず大きく力強い情念であり、人間の心を高め、死を軽蔑させ、かれに驚くべき原動力を与える。そしてそこから最も崇高な徳を引き出すためには、最もよくそれを導いていきさえすればよい。他方で無宗教 (Irreligion) は、そして一般的に理屈を好む哲學的な精神は、人生に執着し、魂を弱め、卑しくし、あらゆる情念を卑しい個人的利益に、人間の「自我」(moi)の低俗さへ集中させ、こうして、あらゆる社会の本当の基礎を、それほど大きな音も立てずに掘り崩していく。〔……〕³⁵⁾。

ここでは、懐疑論者とその敵対者の論争が詭弁に満ちたものであるというルソーの認識が示されたうえで、懐疑論者の教説が無神論によって、そしてそれに敵対する主張が狂信によって取って代わられる。ルソーが引き合いに出すとおり、P・ベール(一六四七—一七〇六)は無神論者と狂信者とを比較して論じ、無神論者が罪悪を犯しやすという通念は誤りであること、また人間の情念の前に宗教的な教義は無力であり、熱狂に駆り立てられた狂信者も悪行へ傾くきらいがあることを示した。ルソーは、ベールによって導出された帰結に

一旦は同意の姿勢を見せるものの、直ちに独自の視点を付け加える。それは、狂信には「最もよくそれを導いていきさえすれば」そこから徳を引き出しうる可能性があるのに対し、無神論は社会の基礎を掘り崩しかねない性質をもつという見解である。

無神論者へと向けられたルソーの批判はそこに潜在する自己主義批判へと収斂していく。かれは狂信が無神論よりも有害である点について異論はないと断りながらもなお、後者に潜在する破壊的性質を警告する。³⁶⁾なぜなら、それは「あらゆる情念を卑しい個人的利益に、人間の『自我』の低俗さへ集中させ」ることで、「あらゆる社会の本当の基礎を、それほど大きな音も立てずに掘り崩していく」からである。³⁷⁾敷衍すれば、他者との共生を前提とする社会において個人的利益を優先させることは社会の根本理念に反するが、その性向は狂信者よりもむしろ無神論者に認められるというのだ。

さらにルソーは無神論の破壊的な性質を掘り下げていく。それは先の引用に続く以下の部分にあらわれる。

無神論は人間の血を流させないにしても、それは平和に対する愛よりもむしろ善に対する無関心からなのだ。

〔……〕かれの諸原則は人間を殺させはしないが、人間を増やしていく習俗を破壊することによって、〔……〕

人間のあらゆる情動を、人民にとつても徳にとつても有害な密かな利己主義に還元することによって、人間が生まれるのを妨げている。哲学の無関心は「……」死の静けさだ。それは戦争よりもっと破壊的である。⁴¹

ルソーがかれらの特徴を「無関心」と表現するように、神の存在ひいては神の摂理を信じない無神論者たちは他者を顧みず自分本位に考えるきらいがある。注目すべきは、前段において無神論者の「あらゆる情念を（……）人間の『自我』の低俗さへ集中させ」る傾向が指摘されたのと同様に、ここでもまた「人間のあらゆる情動を、人民にとつても徳にとつても有害な密かな利己主義に還元する」傾向が強調されている点である。いずれにおいても、各人の情念ないし情動を他者に向けず自分のためだけに向ける無神論者の様子が批判的に描かれている。ここから、ルソーによる無神論者への批判は、他者の存在を顧みず自我を優先させようとするかれらの利己的な態度に向けられているといえる。ルソー自身が苦悩を吐露したように、人間は往々にして自らの私的な利益と共同の利益とのあいだで引き裂かれる存在である。⁴²このとき、私的利益の追求がひいては公益を実現すると主張した新進のエコノミー・ポリテック論とは異なり、ルソーは利己主義的な傾向を批判した。ルソーは、「社会における人間の場合

には、「……」まず先に必要を満たさなければならず、次に余分のものに気を配らなければならない。「……」きわめて驚くべきことには、必要が自然にかなったものや緊急のものでなければならぬほど、情念はますます増大し、さらに悪いことにそれを満たすための権力も増大する」と述べて、必要を超えた私的な利益の追求が際限のない欲求であり、権力の増大とも無関係ではないと考える。このように、人間の利己主義的な傾向は社会との関連から有害と考えられた。

ルソーが無神論者のうちに看取した利己主義的な傾向は、その後景に潜む哲学と無関係ではない。同注において、ルソーは無神論を無宗教で言い換えたのち、それを「一般的には理屈を好む哲学的な精神」で置き換えている。⁴³たしかに、当時のフランスにおいて無神論的な思想はフイロゾーフを中心を受容されていた。⁴⁴しかし、教育について自然を教師とするルソーからすれば、何者かの介入なしには、無神論すなわち神は存在しないという判断には到達しえない。たとえばルソーは、「人間たちの権威や生まれた国の偏見でもない限り、ただ理性の光だけで自然の教育においてわれわれが自然宗教よりもさらに遠いところへ導かれていくことはありえない」と述べる。つまり、自然の中で教育を受けた人間はあくまでも自然の秩序に適った知性的存在を望むことしかできず、神の不在を結論づけることはできないのである。したがって、無

神論は自然を教師としない人々の意見である。ルソーは無神論者を利己的な存在であると批判したが、その背景には、自然による教育とは相反する教説を唆す哲学者への反発が伏在していた。⁽⁴⁸⁾

以上より、無神論へ向けられた批判の主眼は社会に対するその利己主義的な無関心さにあることが明らかとなった。こうして、無神論との対比の下で狂信に付与された評価を理解するための前提が調った。先の引用に続く部分では、次のように述べられる。

こうして狂信は、その直接の効果 (*ses effets immédiats*) においては、今日では哲学精神と呼ばれているものにくらべてより有害であるとはいえ、その結果 (*ses conséquences*) においてははるかに害が少ない。「……」哲学は泰然と王座に座っているが、自惚れ、利益、野心、人間の卑小な情念を十分に抑えることになるかどうか。「……」それはまだ知られていない。⁽⁴⁹⁾

もちろん、ルソーは狂信を無条件的に擁護したわけではない。たとえば同書の別の箇所では、サヴオワの助任司祭に「狂信は大胆にもその「良心の」姿を偽って、その名において罪悪を命じる」と語らせている。⁽⁵⁰⁾ ここで狂信は、良心の名を騙

り、その実は不寛容や偏見に満ちた行為を唆す信仰の極端な表出として斥けられる。それにもかかわらず、狂信のもたらす結果は哲学の結果よりも有害でないと述べられる。すでに確認したとおり、狂信の力強さは、他者への無関心を特徴とする無神論との対比であることは論を俟たない。とはいえ、同時代のフィロゾーフへの反発というルソーの意図を差し引いてもなお、狂信の情熱や力強さを認める語り口の新奇さには目を瞠るものがある。ルソーは、「そこから最も崇高な徳を引き出すためには、最もよくそれを導いていきさえずればよい」とまで述べていた。前節では、ルソーが煽動者に熱狂的に付き従う人々を狂信的とみなしたことを確認したが、ここではそのような狂信の傾向はまさにそれが内包する情熱に由来していることが判明し、導き手次第ではそれを崇高な徳へと高められる可能性が示唆された。狂信の帰結は導き手に掛かっているのである。

四 国家における市民と情念

ここまで、ルソーによって狂信における隷従への傾向性が危険視されたこと、さらに狂信の情念は善い方向へ導かれる可能性があると考えられたことを確認した。さいごに、ルソーが狂信に見出した以上のような両義性について、その政治思

想との関連で考察する。

冒頭で言及したとおり、ルソーは『社会契約論』の草稿（以下、『ジュネーヴ草稿』）で狂信ないし狂信者の語を使用していた。^① それらがあらわれるのは、出版稿の第四篇第八章「市民宗教について」に対応する断片の中である。まずルソーは「人々が社会において生きるようになるやいなや、かれらをそこに維持する宗教がかれらに必要となる」と述べて、社会における宗教の必要性から起筆する。これに続く部分を以下に引用する。

かつて人民は宗教なしに存続したことはなかったし、これからも存続することはないだろう。「……」その構成員に自らの生命を犠牲にするよう要求することのできるすべての国家においては、来世を少しも信じないひとは必然的に臆病者か狂人 (un fou) である。しかし来世の希望が過度になると、狂信者 (un fanatique) はすぐに現世を軽蔑するようになってしまふというのは、あまりに周知の事実である。この狂信者からその幻影を取り去って、徳の報償に対する同様の希望を与えたまえ。そうすればあなたはかれを真の市民にするだろう。^②

ここでルソーは国家と信仰との微妙な均衡関係を顧慮して

いる。宗教は国家の存続や維持に一助をもたらすが、信仰を優先する人々が増えると、此岸の国家にとつて望ましい状況とはいえない。ルソーは『社会契約論』においても同様に、「市民の心を国家へと結びつけるどころか、地上のすべての事物から引き離すのと同じようにそれらを国家からも引き離してしまう」^③ ような宗教を批判している。つまり、国家の存続に有益であるといえるのは、市民の心を国家へと結びつけるような宗教だけである。そしてそのような宗教は、来世の希望に代わって「徳の報償に対する希望」を人民に与えるものであり、「狂信者」に対して徳には報いがあるということを感じさせる効果をもつものであるだろう。

ルソーは狂信の危険性を認識していたが、それでもかれは国家から宗教的な情熱を切り離すことはできないと考えていた。古代以来の人間と宗教の歴史を俯瞰するルソーに従えば、各国が固有の信仰を掲げていた時代には複数の宗教が並存していた。しかるにローマ人の進出とともに、国家間の戦争は互いに異なる神々の戦争の様相を呈していった。宗教と戦争の歴史を辿りながら、ルソーは宗教の熱意に言及する。

しかるに、これらの「古代の宗教の」相互的な寛容にもかかわらず、異教の迷信が諸文明と多数の徳のうちに無数の残酷さをもたらしたとしても、私はこれらの残酷

さをそれらの熱意から切り離すことも、ある民族の宗教の諸法と人間の諸法とを融和させることもできないと思ふ。それゆえ、それほど強くなくより穏やかな紐帯によって市民を国家へと結び付け、英雄も狂信者も生じないよ
うにするのがよい。⁵⁵⁾

ルソーは、古代の宗教が経験した衝突の根源にそれらの「熱意 (zèle)」を見出している。古代の宗教について、かれは「神
的な信仰と法への愛とを結びつける点においては善い」⁵⁶⁾と政
治との関連で一定の有用性を認めるが、不寛容に由来する戦
争の悲惨な結果を非難しつつも、そこからその熱意を取り除
くことはできないと述べる。ここから、ルソーにおいて宗教
的な熱意の重要性が認識されていたことが分かる。

ところで、上の引用文中で言及された「英雄 (héros)」は、
征服者と同義に用いられていると考えられる。ルソーは、「英
雄にもっとも必要な徳は何か、またこの徳の欠けた英雄は何
か」と第された論文の中で、「すべて徳は賢者のものである」
と高らかに宣言し、アレクサンドロス大王など英雄とみなさ
れている偉人たちは単なる征服者にすぎないことを喝破した。⁵⁷⁾
ルソーによれば、かれら征服者たちが愛しているのは個人的
な栄光であり、けっして祖国ではない。この相違はルソーの
次の言明によって説明される。すなわち、「名誉を愛するこ

とは教えきれないほどの善行と悪行とを行ってきた。祖国を
愛することは、その原理においていっそう純粹であり、その
効果においていっそう安心である」⁵⁸⁾。名誉や栄光を求めて他
国と戦うことと祖国を護るために戦うことは、その功罪に鑑
みて区別されるべきだ。ゆえにルソーは、好戦的で野蛮な精
神を英雄の徳とみなす意見を誤りと結論づけた。『ジュネー
ヴ草稿』においても同様に、ルソーは祖国の宗教や繁栄を標
榜して他の民族を制圧したり支配したりしようとする排他的
な残酷さには否定的である。ゆえにルソーが英雄を生じさせ
ない方がよいと述べるとき、それは野蛮な残酷さと征服への
忌避があらわれていると解釈することができる。

ここで比較すべきは、前述の『百科全書』の項目「狂信」
で言及されている英雄的精神である。執筆者ドレールは狂信
の一種として「愛国者の狂信 (Fanatisme du patriote)」を挙げ
⁵⁹⁾。この「過度な熱意」なしには、偉大な業績は達成されえ
ず、現世での希望も増大することはなかったという。このと
きかれが念頭に置いている典型は古代ローマの愛国主義であ
る。ドレールはローマ人のうちに「有徳な征服者たる人民」
を見出し、それを可能にしたものが「英雄的精神 (héroïsme)
の原理」であったと考える。これは祖国のために死すらも厭
わない崇高な精神であり、その象徴として、大ブルトゥスや
大カトー、デキウスの名前が挙げられる。⁶⁰⁾ このようにドレー

ルは宗教的な狂信と区別して愛国者の狂信を高く評価したが、対照的にルソーは個別的な英雄の偉業を高く評価しない点に注意したい。

それでは、英雄や狂信者を生じさせずに市民を国家へと結びつける紐帯とはどのようなものなのか。ルソーは、人々の関心を世俗から引き離して天上へと向けさせる宗教や不寛容ゆえに残忍な殺戮をも厭わない宗教を誤った宗教として斥けた後で、「各市民が自らに義務を愛させる宗教をもつこと」が国家にとって重要であると述べる。それは、主権者がその信仰簡条を定める「純粹に市民的な信仰告白」である。こうして『社会契約論』第四篇第八章の主題である市民宗教が説示されるが、ルソーが読者に示すのは遵守されるべきいくつかの原則だけである。本稿が着目するのは、肯定的教義としての「社会契約および法の神聖さ」と否定的教義としての「不寛容」である。⁶⁴ここでルソーは、「神的な信仰と法への愛とを結びつける」ような古代の宗教の長所を踏襲しつつ、不寛容で排他的であるというその欠点を免れた信仰を提示している。ただし、市民宗教は神的な (divin) な信仰ではなく、市民的な (civili) な信仰である。というのも、その信仰簡条が神に由来するものではなく、それを定める権限は主権者すなわち市民に帰属するからである。

ここで、市民宗教の担い手である市民の位置付けについて

確認する。ルソーは、社会契約によって互いに独立していた個人が結束し、「ひとつの精神的で集合的な団体」が生まれると説明する。これが政治体すなわち国家であるが、その構成員は異なる名称で呼び分けられる。その集合的な名称は「人民 (peuple)」だが、主権に参加する個人は「市民 (citoyens)」と呼ばれ、法に従うときには「臣民 (sujets)」と呼ばれる。⁶⁵

つまり契約に合意する個人は主権者でも臣民でもあり、かれらの集合が人民である。たしかに人民は「公衆 (public)」と呼ばれるような抽象的な存在であるが、ルソーが「立法権は人民に属する」と述べるように、それは法の制定に参加するとき主権者としての権能を發揮する。ただし、ルソーのテキストにおける人民の危うさには留意しなければならない。かれが「人民を創設する (instruire un peuple)」と表現するように、それは必ずしも政治の担い手として完成された集合体ではない。このことはルソーによる立法者の要請に反映されている。主権者である人民は「法の作成者」であるが、何が一般意志に合致する公共善であるかを判断できるとは限らない。⁶⁶そこでルソーは法案を起草する立法者の必要を示唆したのであった。しかるに、立法者は立法権を持たず、それは人民に帰属する。つまり、国家を構成する各人が主権の行為としての「投票という単純な権利」⁶⁷をもち、それによって人民は集会において「法に承認を与える」のだ。⁶⁸こうして成立した法

は、人民が臣民としてそれに従うところのものである。ここにおいて、「自らに課した法への服従²⁷⁾」としての自由が実現する。これはルソーが「政治体の本質」であると考える「服従と自由の合致²⁸⁾」であり、法を承認しそれに従う各人の行為によってこの本質が具現化する²⁹⁾。

国家における人民と主権者の同一性および市民と臣民の二重性は市民宗教の教説においても確認される。市民宗教の信仰箇条を定めるのは主権者であるが、ここには法との類比が見い出される。ルソーはそれが厳密には「宗教の教義」ではなく、「それなくしては善良な市民、忠実な臣民たりえない、社交性の感情」であると述べる³⁰⁾。すなわち市民宗教は市民的結合の成員であるところの市民に働きかけ、国家の紐帯として機能する。このことは、第二篇第六章において、法が「市民的結合の条件」と表現されていたことを想起させる。また、「何人にもそれら〔信仰箇条〕を信じるよう強制できないが、それらを信じない者はだれであれ国家から追放できる」と規定されることにも注意したい³¹⁾。かれは不信徒として処罰されるのではなく、「法と正義とを誠実に愛することのできない人間として」つまり「もろもろの罪のうちで最も重大な罪を犯した、法の前で偽った」とみなされるからこそ処罰されるのである³²⁾。主権者として信仰箇条を定めそれに従うことに同意した限りにおいて、法と同じく、市民にはその信仰箇条

を遵守する義務が発生する。したがって、ここで法を決定する市民と法に服従する臣民という二重性が再現されている。さらに市民宗教への違背が法への違背と同等に処罰されることや「社会契約および法の神聖さ」が肯定的教義に含まれることに鑑みれば、市民宗教は市民に法を遵守する義務の重要性を理解させつつ、市民を国家へと結びつけるものであるといえる。

かくしてルソーは、社会契約の原理に基づいた自由で平等な市民の権利として市民宗教を提示し、それをおとして市民の主体的で自発的な決定が実現することを期待した。かれが指導者の言説を吟味せずに隷従する人々の態度を狂信と批判した点に鑑みれば、市民宗教において市民が能動的な決定主体として想定されていることはよりいっそう重要になる。さらにこのとき、法の遵守や国家の防衛といった市民の義務は市民がそれを愛するがゆえに遂行されるのであり、人間の情念が政治的原理へと接合されている。ここから市民宗教には、隷従や不寛容といった狂信の弊害を克服しつつ、信仰に内在する情念を市民の結合へと向けかえる仕組みが見出されるといえる。こうしたルソーの政治的な構想を支えるのは、一方では人民にはややもすれば支配者への隷従へと傾く気質が備わっているという観察、他方ではそうした人民は適切な指導によって主体的な市民へと変容する可能性があるという信念

である。以上より、狂信を理性で抑圧するのではなく、英雄的精神のような別の情念で置き換えるでもなく、市民宗教とおして宗教の熱意を国家へと結びつけながら、征服や不寛容へと陥ることのない程度にまで和らげようとするルソーの試みが詳らかにされた。ルソーの議論の特徴は、狂信の脅威を人民に対する効果のうちに見出し、立法に参与する人民を養成することでそれを克服しようとする点にある。ここにおいてこそ、人民の主権者としての可能性を切り拓いたルソーの政治思想の企図が鮮やかにあらわれている。

おわりに

本稿は、十八世紀フランスの文脈を参照しながらルソーのテクストにおいて狂信がどのような観点から問題視されたのかを分析し、ルソーが狂信者の煽動されやすさを批判しつつも、信仰を抱く人間の情熱に市民的な結合に資する可能性を認めたことを明らかにした。

ルソーと同時代には、先述のとおり『百科全書』の項目「狂信」に典型的な、宗教的な狂信を「愛国者の狂信」で置き換えようとする企図も存在していた。しかるに、このような宗教的狂信を別の熱狂で置き換えようとする議論は、いたずらに野心を駆り立てるものではない。他方で獲得や征服の残

虐さを忌避したルソーは、狂信のもつ危険性と力強さの所在を綿密に分析して、宗教的な熱意や市民の自発性を損なわずにそれを市民の義務や国家への忠誠へと向け変えるような方策を模索した。この点にこそ、政治に対する宗教の脅威を適切に認識しながらそれを克服しようとするルソーの企図とその独自性が際立つ。

しかるに、やはりルソーの市民宗教において、それを信じない者が国家のために生命を捧げることのできない者として追放されるなど、それ自体に狂信的な要素が見出されるといふ批判的解釈の余地は残る。こうした要素こそまさにルソーの政治思想に全体主義的な思想の萌芽が看取される所以であるが、他方で各人の内面の自由を認めるなど、リベラルな要素の萌芽も見出されることを見逃してはならない。今後は、狂信の概念をおしてルソーの共和主義的側面だけではなく、そのリベラルな要素にも着目しつつ、その政治思想における市民宗教の意義について考察する必要がある。

(せきぐち・さき／政治哲学・政治思想史)

注

- (一) 本稿では、ルソーの原典は草稿を除いて、Rousseau, J.-J., *Œuvres complètes de Jean-Jacques Rousseau*, édition publiée sous la direction de B. Gagnebin et M. Raymond, I-V, Paris, Gallimard, Bibliothèque de la Pléiade, 1959-95 (以下 O) を使用した。引用

- 学論集』(一七四一年)で迷信と狂信者の熱狂の差異を吟味し、迷信は市民的自由に対する敵であるが、熱狂はその味方でありうる。』(Hume, David, *Essays moral, political, and literary*, ed. and with a foreword, notes and glossary by Eugene H. Miller; with an apparatus of variant readings from the 1889 edition by T. H. Green and T. H. Grose, Liberty Classics, 1985, p. 73-9)。
- (7) *Encyclopédie*, vol. 6, p. 393.
- (8) *Ibid.*, p. 394.
- (9) *Ibid.*
- (10) *Ibid.*, p. 396.
- (11) *Ibid.*
- (12) *Ibid.* 括弧内は引用者による補足。
- (13) *Ibid.*
- (14) Voltaire, *Dictionnaire philosophique [La Raison par alphabet]*, Olivier Ferrer et Raymond Naves (eds.), Paris, Classiques Garnier, 2008, p. 190-2. なお、「狂信」の項目は初版から収められているが、後の版で加筆・修正を施されている(p. XCIII)。
- (15) *Ibid.*, p. 190-2.
- (16) 一七四一年にリールで初演され、翌年にはパリで公演された (*Les œuvres complètes de Voltaire*, éd. Christopher Todd et al., Oxford, Voltaire Foundation, 2002, vol. 20B, p. 19-20)。
- (17) ルソーの同著作における狂信の分析に着目した論考として、関口佐紀「市民宗教の政治的効用——ルソーにおける立法者と狂信、批判とを手掛かりとして」『政治哲学』第十九号、政治哲学研究会、二〇一五年、六六—九一頁参照。
- (18) *Sp.*, p. 28.
- (19) 『マホメット』におけるヴォルテールの意図について、Kelly, Christopher, “Pious cruelty: Rousseau on Voltaire’s *Mahomet*,” *Rousseau and Ulysses*, Amsterdam, New York, Rodopi, 2009, p. 175-186 を参照。なお『ザイール』(一七三二年)以来、しばしばイスラム世界を舞台として創作活動を行ったヴォルテール自身は、当時のフランス国内に潜むイスラム文化への否定的な見解とは異なり、穏健なイスラム理解およびマホメット像を抱いていた (cf. “Introduction” by Christopher Todd in Voltaire, *op. cit.*, p. 9)。
- (20) *Sp.*, p. 28.
- (21) *Sp.*, p. 168.
- (22) *Sp.*, p. 28n. ただし、ルソーがイスラム教の創始者であるマホメットを詐欺師とみなしたわけではないと注意しておきたい。たとえば『社会契約論』第二篇第七章では、永続的な法体系を確立した立法者としてモーセとマホメットを示唆し、その事業が知恵に裏付けられたものであったと述べる。他方で、かれらを「詐欺師」とみなす「高慢な哲学や盲目的な党派心」の持ち主もいると語るが、ルソー自身はその企図に詐欺やヘテンを見出しはしていない。従来、この記述はヴォルテールを示唆していると考えられてきた (Derathé, Robert, « Notes et variantes », OC III, p. 1464n.3; Scott, John T., *The Major Political Writings of J. - J. Rousseau: The Two Discourses and The Social Contract*, Chicago, The University of Chicago Press, 2012, p. 193.n.45; Vaughan, Charles E., *The Political Writings of J.-J. Rousseau*, Oxford, Blackwell, 1962 [Cambridge, Cambridge University Press, 1915], vol. II, p. 54.n.2)。近年、スルナルディは十七世紀以来流通していた地下文書『三詐欺師論』を示唆して、この指摘した (Bernardi, Bruno (presentation, notes, bibliographic et chronologie), *Rousseau: Du contrat social*, Paris, Flammarion, 2012 [2001], pp. 210-1, n.104)。ルソーがヴォルテールの描いたマホメットを詐欺師と評している点に鑑みれば、「高慢な哲学」にヴォルテールを含めようではないか。

- (30) *Ibid.* 括弧内は引用者による補足。
- (31) *Sp.*, p. 28. 括弧内は引用者による補足。
- (32) *Ibid.*, p. 28-9.
- (33) Voltaire, *Dictionnaire*, p. 190.
- (34) *Sp.*, p. 28.
- (35) *Emile*, pp. 632-3n. 括弧内は引用者による補足。
- (36) 「無神論者」および「無神論」の指示内容には注意が必要である。野沢協に従えば、「エピクロスやスピノザの名がしばしば挙げられている」ことから、ペールは神の摂理の否定も無神論と理解したと考えられる。(cf. 野沢協「解説：『慧星雑考』——その二」の読み」、『エール・ペール著作集第一巻 慧星雑考』法政大学出版社、一九七八年、六八九頁)。『百科全書』では、無神論は「世界の創造主たる神の存在を否定する人々の意見」と定義される。神の観念は「世界の創造主たる神」であることが重要であり、たとえ神や神々について語るとしても、それが世界の創造や維持と無関係であるエピクロス主義者やスピノザ主義者の議論は無神論とみなされる (*Encyclopédie*, vol. 2, p. 817)。また、「神の存在を否定する人々」と「神の存在について懐疑的な人々」と「神は知性を持たない」と想定し、その神聖な本性を否定する人々」は互いに異なるが、並べて無神論者に分類される (p. 798)。
- (37) ここではルソーの用語法に則って無神論者と比較される対象を「狂信者」と一括しているが、厳密には、ペールが無神論者と比較したのは「偶像崇拜者 (idolatre)」である。
- (38) Bayle, Pierre, *Pensées diverses sur la comète*, introduction, notes, glossaire, bibliographie et index par Joyce et Hubert Bost, Paris, Flammarion, 2007, § 145.
- (39) *Emile*, p. 633n.
- (40) *Ibid.*
- (41) *Ibid.*
- (42) *Ibid.*, p. 602.
- (43) ノーシユマンによれば、富や奢侈を追求する私的悪徳を政治的な技術や制度によって公的利益に転換させる構想を展開したマンデヴィル、個人の私的利益の追求によって社会全体の物質的幸福が増大することを示した A・スミスのように、政治と経済との連関をめぐる議論は十七・八世紀からすでに熟していた (Hirschman, Albert O., *The Passions and the Interests: Political Arguments for Capitalism before Its Triumph*, twentieth anniversary edition, Princeton, Princeton University Press, 1997 [1977])。また比較経済学の観点からルソーの経済論を扱ったものとしては、Friden, Bertil, *Rousseau's Economic Philosophy: Beyond the Market of Imocents*, Kluwer Academic Publishers, 1998 等がある。なおルソーの利己主義批判は「自我」概念やその政治的用法と関わり、多角的な分析を要すると考えられるため、別稿に譲る。
- (44) *Ingénuité*, p. 142n9.
- (45) *Emile*, p. 632-3n.
- (46) Hazard, Paul, *La pensée européenne au XVIII^{ème} siècle de Montesquieu à Lessing*, Paris, Boivin et cie., 1946, tome II, chap. 1.
- (47) *Emile*, p. 635-6.
- (48) ただし、ルソーが批判したのは真理と見せかけて無神論を説くような「哲学者」であって、「哲学」そのものを否定的にとらえているわけではない。ルソーの哲学に対する両義的な評価について、川出良枝「公共の利益のための学問——ルソーとフィジオクラート」政治思想学会編『政治思想研究』第十四号、風行社刊、二〇一四年、八二—一〇九頁、Jouvenel, Bertrand de, « Essai sur La Politique de Rousseau », *Du contrat social de Jean-Jacques Rousseau*, Genève, Éditions du Cheval Ailé, 1947, p. 30-5.

- (49) *Emile*, p. 633n.
 (50) *Ibid.*, p. 601. 括弧内は引用者による補足。なお、ルソーにとつて良心は「神聖な本能、滅びることなき天上の声」(*Ibid.*, p. 600)であるといわれる。
 (51) ただし『社会契約論』においては狂信にまつわる全ての用語は削除されている。
 (52) *MG*, [Le concours de la religion dans l'établissement civil], p. 93.
 (53) *Ibid.*
 (54) *CS*, p. 465.
 (55) *MG*, p. 97. 括弧内は引用者による補足。
 (56) *Ibid.*, p. 95; *CS*, p. 464.
 (57) *Héros*, p. 1262-3.
 (58) *Ibid.*, p. 1265.
 (59) *Ibid.*, pp. 1273-4.
 (60) ハーシュマンが指摘するように、十八世紀のヨーロッパにおいて、情念に対して情念で対抗しようとする考え方は馴染み深いものであった (Hirschman, *op. cit.*, pp. 26-7)。
 (61) *Encyclopédie*, vol. 6, p. 401.
 (62) *CS*, p. 468.
 (63) *Ibid.*
 (64) *Ibid.*, p. 468-9.
 (65) *Ibid.*, p. 367.
 (66) *Ibid.*, p. 395.
 (67) *Ibid.*, p. 381, p. 390.
 (68) *Ibid.*, p. 390-1.
 (69) *Ibid.*, p. 439.
 (70) *Ibid.*, p. 427.
 (71) *Ibid.*, p. 365.

- (72) *Ibid.*, p. 427.
 (73) *Ibid.*, p. 468.
 (74) *Ibid.*, p. 380.
 (75) *Ibid.*, p. 468.
 (76) *Ibid.*

〔付記〕貴重なコメントを賜った二名の匿名査読者に心から感謝を申し上げる。なお本稿は、日本学術振興会平成三十年度若手研究者海外挑戦プログラムによる研究成果の一部である。

キーワード ルソー、狂信、無神論、市民宗教

〈公募論文〉

アメリカ革命と歴史叙述の政治思想

〔下ミニオン・セオリーをめぐる対抗〕

上村 剛

はじめに

「代表なくして課税なし」。アメリカ独立に至る政治過程において、この言葉がスローガンとして用いられてきたことはよく知られている。議会主権を根拠に課税を正当化する本国議会に対して、植民地側は、本国議会に対して代表を送っていないため、課税は正当化されないと反駁したというおなじみのストーリーである。しかし、一七六〇年代から一七七六年に至る論争点は、このような議会の代表の有無をめぐるものに尽きるものではない。むしろ重要なのは、議会主権論と

人民の権利を訴える議論とが平行線をたどるうち、この平行線の議論を解決すべく新たな議論が次々に追加され、政治思想としての深化がみられた点である。その一つに、植民地の歴史的起源をたどることで、そもそも植民地は本国との関係においていかなる法的な地位にあるのかを精査する、という議論があった。

植民地に対する立法権を本国が有することが、その設立時に認められていたとすれば、そのような事実が先例としての効力を持ったため、一七六〇年代の課税を正当化する根拠となる。他方で、もしそのような解釈がとれないならば、植民地はその起源において本国とは異なる法的アイデンティティ

を有するため、課税の根拠として用いることはできないというわけである。これは、「植民地は王に対してのみ忠誠を誓うのであるから、議会が植民地に課税する権力を持たない」という、いわゆる「ドミニオン・セオリー」として、本国に反発する論者の理論的根拠となったものである。¹⁾このため、植民地設立時の特許状など、本国と植民地関係の歴史叙述こそが、重要な論点として登場したのである。

このような、植民地の歴史叙述をめぐる政治思想は、独立以前の抗争の論点を正確に理解するうえでの重要性を持つ。しかし、重要な点はそれに限られるわけではない。それと共に、歴史をひもとき、その起源にさかのぼることによって、ブリテン帝国内に位置したアメリカという政治体の一体性、アイデンティティの再考にも寄与した、というもう一つの重要な点が存在するのである。歴史叙述の政治思想という問題を切り開いたジョン・ポーコックは『島々の発見』で、「ブリテンの事例において、アイデンティティの自己破壊的な追求が、帝国の概念と結びついてきたことは興味深い」と述べている。²⁾もちろん、アメリカ人というアイデンティティについての先行研究は膨大に存在しており、これについて全面的な議論を展開することは、ここでは困難である。さしあたり言えるのは、法的な一体性という意味でアイデンティティが獲得されるに至る過程に、歴史叙述の探求が貢献した、とい

う事実のみである。³⁾

本稿は、植民地末期にアメリカをめぐる歴史叙述がどのようにして展開されたのかを、特にトマス・パウナル (Thomas Downall) 『植民地の統治』(とりわけ一七六八年の第四版)、ジェームズ・ウィルソン (James Wilson) 『ブリテン議会の立法権の性質と範囲についての考察』(一七七四、なお執筆自体は一七六八年である。以降『考察』とする)、アレクザンダー・ハミルトン (Alexander Hamilton) 『農夫を反駁する』(一七七五)の三つに焦点を当て、各々を比較検討するなかで、各々の議論の特徴を浮き彫りにするものである。本国の議会主権論と植民地の権利の議論とが平行線を辿るなか、あえて本国と植民地が歴史的にどのような関係に立っていたかを振り返る点で、彼らの議論は相互の論争状況に影響されたものであること、またそもそも歴史叙述の政治思想を理解するためには、異なる歴史理解を比較し、その特徴を彫琢する必要があることこそ、彼ら三人を同一の文脈で解釈する所以である。彼らの関係を前もって図式的に整理すると、パウナルは、本国と植民地との関係について、植民地の設立当初は本国の王のみと結びつけられ、王国とは切り離されたものとして理解するが、徐々に本国の領域(＝王国)に含まれていったとされる。これは、ブラックストーン流の議会主権論を基礎に置きつつも、歴史的には植民地が「領域の外 (without the realm)」から「領

域の内 (within the realm)』へと移行した、と二つの段階が存在したことを示した点で、独自の歴史叙述を展開したものと理解されよう。

このようにして二段構えの歴史叙述を提示するパウナルに対しては、反論する側もまた歴史叙述において、二正面作戦を展開する必要が生じた。ウイルソンとハミルトンという建国者を代表する論客の議論は、この二つに対する応答として解釈できる。両者の議論にひそむ差異は閑却されてきたが、パウナルに対する応答として二人を読むとき、即ち本国との論争の文脈を正確に把握するとき、彼らが異なる点に応答した、異なる議論であることが理解可能となるのである。更に言えば、この議論の前提として、ウイルソンが植民地を本国との同胞と捉え、その歴史的連続性を強調したのに対して、ハミルトンは反対に、本国と植民地との一貫した断絶を強調したという点で、両者には理論的衝突が含まれる。

より具体的に言えば、第一のウイルソンの応答は、議会と人民との関係という点においては本国と植民地は同型であり、植民地においても人民の同意が議会において必要であると示すものである。これによって、植民地が本国議会に従う必要はないと主張することがなお可能となるのである。これは、パウナルとブラックストンの両者の議論に対抗するタイプの、ブリテン議会史の歴史叙述と、植民地への適用とまとめられ

る。

第二のハミルトンの応答は、植民地の設立時についてはパウナルと同じ方向性で、本国と植民地とを異なった法的集団として捉えながらも、パウナルと異なって、その後の関係の変化がなかったため、今日でも植民地は本国の課税法案に従う必要はない、と論じるものである。これは、本国の特許状の歴史叙述としてまとめられる。

このように三者を、歴史叙述という論争のトパスで読み解くことは、彼らの歴史叙述の特徴と、相互の影響関係を正確に把握することに繋がるものである。例えば、ウイルソンとハミルトンの歴史叙述は従来ウィッグ的であるととして簡単にまとめられてきたが、果たしてこのような理解がどれほど適切かを、テクストに即して考えていくこととする。

一 一七五〇年代の植民地史叙述と トマス・パウナル『植民地の統治』の登場

「世界中のどこにおいても、北アメリカの歴史というタイトルにふさわしいレベルの英語の著作は、いまだ出版されていない」。『北アメリカの現在の状態』を記したジョン・ハスク (John Haskie) は一七五五年に慨嘆している³。しかし、彼の慨嘆は一七六〇年代にはもはや無用のものとなったと思われる。というのも、一七五〇年代の終わりから続々と、非常

に精度の高い歴史書が相次いで出版され、さらにそれを一つのブリテン帝国の歴史として束ねるような議論の展開が見られたからである。例えば、ニューヨークについてはウィリアム・スミス・ジュニア (William Smith, Jr.) 『ニューヨーク邦史』^⑥、ペンシルヴァニアについてはリチャード・ジャクソン (Richard Jackson) 『ペンシルヴァニアの国制と統治の歴史論』、マサチューセッツについては、悪名高きトマス・ハチンソン (Thomas Hutchinson) によつて書かれた『マサチューセッツ湾邦の歴史』^⑧といったように、史料を丹念に収集し、分析した歴史書が出版された。これらの歴史叙述は、それぞれニューヨーク、ペンシルヴァニア、マサチューセッツの各邦の歴史を、その起源に立ち返つて記すものであった。これらは淡々と事実を蓄積していくという特徴を持つており、従つて政治性を色濃く持つていくという種類のものではなかったと理解されている^⑨。しかし、そのような歴史叙述をまとめて、ブリテン帝国の政治思想へと変貌させたのが、トマス・パウナルの『植民地の統治』である。

パウナルは、一七二二年にイングランド東部のリンカーンシャーに生まれ、一七四三年にケンブリッジ大学を卒業したのち、商務省に勤務した。ニューヨーク邦の総督に赴任したダンヴァース・オズボーン (Danevers Osborn) の私的秘書として大西洋を渡り、一七五四年のオルバニー会議にも参加し、

ベンジャミン・フランクリンの知己を得た。一七五七年から一七五九年まではマサチューセッツ邦の総督を務めた。その後一七六七年に庶民院議員となり、引退する一七八〇年まで議員を務めた。二才年上の兄ジョン・パウナルもまた商務省に勤務した官僚であり、兄弟ともにブリテン帝国の統治に關与したと言える^⑩。

そのような経歴を持つ彼の代表作が『植民地の統治』である。一七六四年に初版が出たのち、一七六五、一七六六、一七六八、一七七四年と、揺れ動く本國一植民地の政局に対応しながら加筆修正され続け、多くの人に読まれ続けた。その意味で、一七六〇年代から一七七〇年代の英米關係について論じたもののうち、最も代表的な著作の一つである^⑪。

一七六四年の初版は、ジョージ・グレンヴィル (George Grenville) に捧げられており、ここにおいてパウナルは、それ以前に書かれた歴史書から多くの議論を援用し、それによつて、各々の邦の歴史叙述を、ブリテン帝国の共通の歴史としてまとめていく。しかし、彼の議論には二つの特徴があったことが指摘されなければならない。まず、改版のたびにパウナルが加筆を加えたことによつて、議論が微妙に修正され続けたことである。次に、彼が徐々に自分自身の独自の歴史叙述を展開していくようになることである。

彼の歴史書の参照の仕方を見ると、その議論の変遷が

理解しやすい。例えば初版や第二版においてパウナルは、マ
グナ・カルタよりも人民の権利が保証されない植民地を作る
ことはできないという主張のために、リチャード・ジャクソ
ンを引用する。「マグナ・カルタによつて臣民が与えられた
権利よりも小さな範囲でしか権利が与えられていない場合、
国王はいかなる植民地を設けることもできないし、その契約
もできない」⁽¹³⁾。

また、スミスの『ニューヨーク邦史』については、総督が
植民地の代議院にしたがっていること、そしてアメリカにお
いてコモン・ローが機能していない「不安定さ (uncertainty)」
を指摘するために引用される⁽¹⁴⁾。

このようなパウナルの主張は、内乱を防ぎ、グレイト・ブ
リテンの一体性を保つべく、議会の主権と植民地の人々の権
利を調停するためのものであり、ジャクソンやスミスもその
目的のために援用された。第三版の追補 (appendix) に見ら
れるように、パウナルはアメリカ人にとつての故郷がブリテ
ンにあることを否定しない。

今日に至るまでの数百年の間、グレイト・ブリテンの
利益と福利に対する真の感情が、自身の植民地の利益と
福利に比べて大事ではないアメリカ人などというものは
存在しなかった。彼らは常に一つで同じであるという以

外の考えを持つていなかったからである。今までアメリ
カ人の胸のうちに、グレイト・ブリテンという考えが生
じる際には必ず、故郷 (HOME) であるという考えが
生じた、と私は信じる⁽¹⁵⁾。

しかし、第三版までの議論は、いわゆる議会主権と人民の
権利の間の論争を指摘するものの、論点整理を施しているに
過ぎず、パウナル自身の歴史叙述の特徴が表れるわけではな
い。これに対して、一七六八年に出版された第四版では、本
国と植民地との法的関係という視角から、過去にこれらの権
利がいかに理解されてきたかについての歴史叙述が必要であ
るとして、第三版までの文章を削除した箇所⁽¹⁶⁾に次の文章が新
たに挿入されている。

植民地が国王の私有地であるか否か。領域の外にある
か、領域の一部であるか。これらの国外のドミニオンは
イングランドの領域に付されているか——「……」この
ような疑問は、もはや好奇心と机上の理論の類いのもの
ではない。「……」実際の問題として浮上しているの
である。当該疑問の答えが見つけれなくてはならない。
答えを正しく、正当に見つけるためには、次のことが検
討されなくてはならない。彼らの移住の状況はどうで

あったか。そして、いかなる政治的制度的もとに、植民地は設立され、特許状を与えられたか。これである。¹⁶⁾

このように、植民地の起源について探求することの重要性にパウナルは気づくに至る。直接に議論の変質をもたらしたものが何であるかは明らかではないが、その背景の一つに、植民地の側の人々が、植民地の起源において自然権を獲得したとの議論を展開したことがあったであろうことは想像に難くない。一七六六年三月にヴァージニアで出版されたリチャード・ブランドの『ブリテン植民地の権利の探求』など、いわゆる「移住の自然権」の議論は説得的に展開されており、このような議論に対抗する必要が生じていたと考えられるからである。¹⁷⁾

これに対してパウナルは、自然権によって議論を進めるのではなく、本国との権力関係がどのように存在していたかに注意を払った。なかでも、植民地が法的にどのような地位に設定されたかが、換言すれば、植民地の法的地位を確認することが重要であるとパウナルは考えたのであった。

彼の歴史叙述は、二つの段階によって把握されているものである。まず彼は植民地の設立時において、植民地は「領域の外 (without the realm)」にあったと主張する。パウナルによれば、ヨーロッパ諸国の君主たちは、海外の植民地のことを

「国外のドミニオン (foreign dominion)」と呼んだという。これは、それまで植民地の代表的な歴史例として取り上げられてきたギリシャの植民地とは異なる。ギリシャの植民地はあくまで連合の繋がり (the connection of *Foederatus*) に過ぎず、領域の内 (within the realm) にあると解釈される。¹⁸⁾ これに対してアメリカの各植民地は、そのようなものではない。「アメリカ植民地は、いくつかの邦として設立され、国王の法／権利 (*jure regalia*) を持っていた」。従って、総督が国王の代理として執行権と立法権を掌握することになる。¹⁹⁾

植民地が領域の外にあり、国王の法／権利を持つことは、本国とは異なる法体系を持つことを意味する。これらの植民地は、設立時に国王と同様の権力が所領に与えられる領地である。「バラ、ティン、伯領 (COUNTIES PALATINE)」と法的に同じ種類であると理解されていた。カリブ諸島、カロライナ、メリーランド、ペンシルヴァニア、マサチューセッツといったアメリカ各地の植民地は全て、バラティン伯領として共通の性質を持ったものとして描かれる。特筆すべきは、多くの植民地の史料において、それがダラム司教 (Bishop of Duresme あるいは Bishop of Durham) の領地と同様の性質を持っていると明言されていたことである。すなわち、ダラム司教領において国王と同様の諸々の権限を有していたことと同様に、各植民地もそのような強大な権限を有している、と書き込まれ

ていたのであった。

このような明示的な文言からは、植民地と本国との関係は、かなりの程度独立したものとして理解されうる。だが、形式上はこのように理解されるものの、実際上はパラティン伯領ではなかった、とパウナルは歴史解釈を施す。というのも、「実際のところ、封建制のうえに作り上げられたイングランド政府の国制は、その当時、領域の外へと拡張することはできなかった」²⁰からである。ここで、パウナルは、封建制を基礎に持つイングランド政府の議論を植民地に適用することは不可能であった、と理解したのであった。

その代わりに彼は、アメリカにとって重要な一つの先例を発見する。それがノルマンディに浮かんでおり、ノルマン・コンクエスト以降イングランドの属領となったジャージー島である。フィリップ・フォール (Philip Falle) の『ジャージー島の説明』²¹に依拠しつつ、パウナルは「植民地の国制はジャージーと同様のものとみなされた」と指摘する。ジャージー島の国制は、それは古来の法、不文の地方の慣習、そして「国王によって作られた国制と王令」から構成されていた。この、「ジャージー島の統治において長く用いられていたのと同様の統治の方法が、諸植民地に適用された」。例えば、「チャールズ一世は、ジャージー島同様の植民地や、海外のドミニオンにおける彼の私有地が、彼の同意によって作成、出版され

た法、王令、国制によって統治することができ、との考えをとった」という²²。実際には、王だけには植民地は従っていた、と解釈できるというのである。

だが、本国における革命によって、「植民地は、実際のところ、王国のドミニオン (dominions of the realm) となった。王国の臣民となった。〔……〕実際のところ、議会の権限と管轄権に従うこととなった」²³との性質の変化が指摘される。一六四三年にプランテーションの規制のために長期議会が発した法令は、一六三六年の王によるものを踏襲しており、さらに一六五〇年には依然として王の側に立っていたバルバドスやバーミューダの諸島が反乱状態にあると本国議会によってみなされた、と長期議会と庶民院の日誌を典拠としつつ、パウナルは論じる。元来は王のみと法的な関係に立っていたはずの植民地が、本国が共和政に変更しても規制を受け続け、更にその後の航海法や、復古王政に至っても、一貫して本国の規制に服し続けた。その内容は、貿易の外的な規制のみならず、課税も含んでいた、とされる。ここにおいて、植民地はもはや王とのみ法的な関係に立つのではなく、本国議会とも同様の関係に立つようになった、との重要な変化が生じたのだった²⁴。

パウナルのこのような歴史叙述は、当時の本国側の理論的中核であった、議会主権論の発展を目論んでいたと解釈しう

る。例えば、当時の本国側の理論的支柱となったウイリアム・ブラックストンの『イングランド法釈義』第一巻（とりわけ一七六六年に出版された第二版）の議論と比べてみると、いくつかの発展が見られる。

ブラックストンの場合、アメリカ植民地の法的地位は、「いくつかの点においてイングランドの法に服する²⁵⁾」という曖昧なものである。

プランテーションあるいは植民地は、占有 (occupancy) したところと、征服あるいは条約による割譲によって (by conquest, or ceded to us by treaties) 得たところの二種類に分けられるが、移住の自然権を掲げる植民地の人間の理解とは異なり、アメリカは先住民の征服ないし条約による他国からの割譲によって得られたものであるとブラックストンは捉える。

「それゆえに、イングランドのコモン・ローはアメリカにおいて全く適用の余地も権限を持たない。母国の一部ではなく、独立した（従属してはいるけれども）ドミニオンだからである。もともとその土地にあつた法こそが正統であるため、ブラックストンはコモン・ローをアメリカと結びつけて考えない。とはいえ、「植民地は議会の抑制に従う。特に名指しされた場合を除いては、アイルランド、マン島やその他のように、いかなる議会制定法に拘束されることはないけれども」と、それにもかかわらず、なおブラックストンは議会の権限を認

めるのである。²⁶⁾

他方で、占有によって獲得された植民地ではイングランド法が直ちに適用されるとされるが、アメリカを占有によって獲得された植民地であると主張する向きを恐れてか、一七六六年の第二版では、これにも「非常に多くの、非常に大きな制限 (very many and very great restrictions)」が付けられると加筆される。議会主権によって、植民地の設立後に国制を変更する介入の余地があるというのである。勿論、相続の一般的なルールや身体への侵害からの防御といった原則は適用される。だが、それ以外の多くの国制については、本国議会の上位権力に従う、とブラックストンは加筆するのである。²⁷⁾

パウナルは、『釈義』第二版のこの加筆箇所を引用する。²⁸⁾ 彼は議会主権の絶対性についてはなお疑問の余地があると含ませながら、歴史的に回顧することで、議会の権限の性質について検討するという態度をとるのである。この限りで、パウナルはブラックストンの議会主権論を植民地との法的関係の歴史叙述をたどり直しながら発展させたと見える。更に、コモン・ローの直接の適用を認めないブラックストンに対して、パウナルは認めるといふ違いもあらわになるのである。重要なことは、パウナルが国王の法／権利の論理をアメリカに適用することによって、植民地は設立後もなお国王の支配下に置かれると解釈したことである。そして、王と議会と

の関係次第では、議会もまた、植民地の統治に関与してきた先例があるのであって、これによって、現在の課税も正当化されると主張するのである。

このようなパウナルの議論は、それまでの本国と植民地の論争に比べて、独自の歴史叙述に頼ったものであった。彼は、二つの議論を展開した。一つは、植民地設立時における法的地位が、形式上はパラティン伯領と明示されているが、実際には王のみに服すると解釈されていることである。もう一つは、イングランド革命の過程によって、実際の関係において植民地が領域の内であり、議会の権限が及んでいたと示すことである。これによって、議会の課税は歴史的視角から正当化されうると主張したのであった。²⁰⁾

このようなパウナルの議論は、当然ながら、植民地の人間も、歴史叙述という方法において彼に対抗するを生じさせた。これは、具体的には、二つの方向性がありえた。まず、パウナルの議論の後段、つまり議会の介入を正当化することを否定するための歴史叙述を、ブリテン史を中心に展開する方向である。言い換えれば、議会における代表をめぐる歴史叙述を、植民地にも適用するという土俵を設定する戦略である。次に、パウナルの議論の前段、つまり、植民地が設立時に国王の法／権利をなお残したという理解を否定する歴史叙述である。言い換えれば、本国から植民地に与えられた特許

状の性質をめぐる歴史叙述という戦略である。だが興味深いのは、これらの二つの歴史叙述が、両者の間で衝突を起こすことである。これにつき、「はじめに」で述べたように、前者の歴史叙述の例としてウイルソンを、後者の歴史叙述の例としてハミルトンを取り上げながら論じたい。

二 ジェイムズ・ウイルソンの「人民のテーゼ」

ウイルソンは、『考察』の冒頭において、立法権の範囲という主題に関するブラックストンの見解を退ける。ウイルソンによれば、議会主権論は重要な原理ではあるものの、それ自体としては統治手段の原理に過ぎず、ウイルソンの提示する原理にとつて有害である場合には退けられねばならない。彼の提示する原理とは、人間本性における万人の平等と自由であり、万人は契約を通じて政治体に関与するようになり、従つて政治体の人々の幸福が全ての政府の第一の法であるというものである。いつ何時でも議会主権論という原理を適用するのではなく、より重要な原理と照らして妥当かを判断する必要が生じる、ということである。

統治の第一の格率は、「全ての権力が人民から生じている」²¹⁾ことにある。その関連で、ウイルソンは、議会が人民によつて基礎づけられていると解釈する。

いかなる原理にブリテン議会の権力は基づいているのか？ 国王の大権か？ 国王大権は全ての臣民を束縛する法形成には及ばない。上院にあるのか？ 貴族は集合体だが、代表体ではない。もしもどこかに議会権力の基づく原理が存するとすれば、下院にあるに違いない。

議会主権を国王、貴族、人民の集合的権力とみなす立場からすると、下院のみがあると述べるのはやや奇異にうつる。ウィルソンは、そのような疑問を当然に想定しており、次のように答える。

立法府の全部門の同意が全ての法案に必要なが、同じ法が異なる人々を異なる理由によって、異なる原理によって拘束する。国王はその法に同意したために拘束される。貴族はその法に票を投じたために拘束される。下院の代表は、同じ理由で、自分自身を拘束し、代表している人々を拘束する。

もしもアメリカ人が王の同意によっても、貴族の投票によっても、ブリテン議会の法に従うように拘束されないとすれば、アメリカ人たちが拘束される唯一の理由は、グレイト・ブリテンの下院代表がその法案に賛成票を投

じたからである。

ウィルソンの歴史叙述は、人民が国王権力をチェックすることが統治の原理に適っている、ということ为例証するために用いられる。まず、彼はブリテンの政体は制限君主政であること、そして「制限」というからには、「制限を保つ権力がどこかに置かれなくてはならない」とされる。その端緒をノルマン・コンクエストに求める。

最初のノルマン諸王の統治の間、この権力は聖職者とバロンとに順番に置かれていたように思われる。だがそれは非常に不適切なものだった。

なぜ不適切なのだろうか。「聖職者は教会の威厳と卓越のみを追い求め、人民を無視、軽視した」からであり、バロンは「時に国王が暴政を企図するのにおもねり、別の時には人民を反乱、暴動へとけしかけた」からである。だが、「庶民の代表が、異なる議院に席を置き始めたのち、〔……〕国制は実に異なる様相を呈したようである」というのも、人民の利益が斟酌されるようになったことで、有権者の自由が追求されたからである。この国制の下、法の執行のために用いられ、公共善という根源的な目的の達成に向けられている限

りで国王大権が必要であると理解した。それゆえ、国王大権が法に反しているならば抵抗した——ウイルソンはこのようにして人民こそが君主を制限する存在であると述べる。³⁵⁾

これらの歴史叙述は、まさにウイルソンが定立した統治の原理の論証のために引かれる。かかる歴史叙述の特徴は、次の二点である。まず、ウイルソンはブリテン史叙述をノルマン・コンクエスト以降に定める。歴史家によっては、当然アングロ・サクソン期の国制との関連や、更にはタキトウス『ゲルマニア』の影響下で、ゲルマンの森に自由の起源を求めるものもいた。³⁶⁾しかし、ウイルソンはそれについては言及しない。³⁷⁾

次に、歴史的な経緯によって、貴族ではなく、「人民」が制限する主体として登場すると考えられていることである。例えばマグナ・カルタでは国王対バロンという対立で政治権力が制限されたようにも解釈されうるわけだが、ウイルソンにおいてはマグナ・カルタについての言及は見られない。³⁸⁾あくまでいわゆる「人民のテーゼ」によってイングラント史を描き、さらにはそれをアメリカとの連続性において捉えることで、アメリカの人民の権利を主張することが、ここでのウイルソンの議論であった。⁴⁰⁾

このように、ウイルソンにおいては人民による制限が必須となり、それは同時代では代表制による制限を意味するため、

適切な代表―被代表の関連が必要となる。議会任期の歴史はこの観点からみて重要となる。更に重要なことに、ここでは同時に、「頻繁な新しい議会は、ブリテン国制の部分である。それによってのみ、国王は国民 (Nation) の直近の感覚を知りうる」と、国王が人民の主張を理解しうる政治主体として注目されている。

このような歴史叙述の特徴があるとして、そもそもブリテン史はアメリカ人たちにとつてどのような重要性を持つことになるのだろうか。ウイルソンは次のように言う。「アメリカ人たちはブリテンを祖先に持ち、彼らの権利を継承したのだが、いまなおその権利を享受することで、ブリテンの同胞から、(By their brethren in Britain) 非難されうるのだろうか?」⁴¹⁾と。ここには、自らもブリテン人を祖先とみなし、自分たちアメリカ人とはアイデンティファイしないものの、同胞として捉えるという微妙な距離が看取されよう。

これで、議会主権論に対する反駁は十分であるのだが、ウイルソンは更に、ブリテンの法制史における本国―植民地関係にも言及する。上の二つがブラックストーン流の議会主権論に對抗するために、人民の自由という対抗原理を、歴史叙述を用いて正当化したとすれば、これは、潜在的には、パウナルに對抗するため(パウナルの名はウイルソンには明示されない)の、積極的なアメリカの国制上の地位を確認するための議論にな

る。ウィルソンは、ジャマイカやヴァージニアがイングリッシュ法には服さない、と述べたホルト判事 (Justice Hold) の王座裁判所での意見を紹介する。それによって、「国王への忠誠と、議会への服従は非常に異なった原理に基づく」と確認する。これは、いわゆる「ドミニオン・セオリー」と呼ばれるもので、アメリカの臣民は国王の人格にのみ忠誠を誓う必要があるのみであり、決してブリテン議会に従う必要はないとの論法である。しかし注意しなくてはならないのは、ウィルソンにおいてあくまで主たる原理は議会史を通じて抽出されており、こちらは傍証に過ぎないということである。⁴⁴⁾

いずれにせよ重要なことは、「同胞」の過去の歴史として描くことに、ウィルソンがこだわることである。これがパウナルの歴史叙述との直接の対抗関係にあると言えるかは明らかではない。一七六八年に執筆された『考察』が同年の『植民地の統治』第四版への応答とは考え難いが、ウィルソンが一七七四年の刊行までの間に加筆修正した可能性も残るからである。理論的には、パウナルによって領域の内にあると理解されたのちも、アメリカがなおイングリッシュ議会に服する必要性がないことを、本国の議会史をたどることによって対抗するという態度をウィルソンはここでとっている、と理解できる。

これは一つの重要な対抗戦略であるが、建国者の戦略はこ

れのみではない。ここにおいて、もう一つの歴史叙述の型として、ハミルトンのそれに着目する必要がある。彼の議論はウィルソンとは異なって、植民地の本国との関係が一貫して「領域の外」にあつたと主張するものである。従来ウィルソンと同型の理論を展開したとみなされてきたハミルトンの一七七〇年代のパンフレットには、歴史叙述の内容という視角からはウィルソンと異なり、更には衝突する議論が含まれており、その議論の方向性は、ウィルソンと異なった角度からパウナルに反論するものであることを、次節で明らかにする。

三 ハミルトンとデニユアの原理による王権の放棄

ウィルソンが『考察』を発表したのと同時期に、ハミルトンもまた、王党派サミュエル・シーバリー (Samuel Seabury) を直接の論敵としながら、絶対的な議会主権への反駁を『大陸会議の方策の全面的擁護』で試みた。彼は「代表なくして課税なし」の原理を、特許状を論拠に主張する。だが、特許状の歴史が具体的に回顧されるのは、続編の「農夫に反駁する」においてである。植民地はただ「国王に臣従を誓っている」⁴⁵⁾のであって、議会に従っているではないとのドミニオン・セオリーをハミルトンは展開する。そしてそれは歴史的に確

認められてきたことであるとして、ハミルトンは植民地の政治史の探究に乗り出す。歴史的な探究は「現在の論争を完全に明らかにするのに必要である」⁽⁴⁷⁾からである。

ドミニオン・セオリーを展開するものの、彼の歴史叙述は、ウイルソンとは大きく異なる。というのも、その中核は、植民地と本国との関係が特許状によっていかに結ばれたか、というものだからである。更にその前提として、ブリテン国王がアメリカの土地に対して権利を有する理由が確認される。彼によれば、一つには教皇が不信心な者の領土を自由に処して良いと考えたことが淵源にある。キリスト教徒の君主たちは、この例を模倣した。「エリザベス女王と彼女の後継者たちがアメリカの土地を処分したのはこの基礎によってのみであり」、「海外領土の獲得は全て、国王の絶対的な処分に服する」というのは、不変の公理である」⁽⁴⁸⁾とハミルトンは言う。この議論と、イングラランドのテニユアの原理とが結節する。その原理とはすなわち、

封建制によって、国王は法的な意味において、イングラランドのすべての土地の本源的な所有者となり、そして現在もなおそうあり続けている。このルールに従えば、彼はアメリカの全ての土地の本源的な所有者でもあるに違いない⁽⁴⁹⁾。

というものである。興味深いことに、ここでハミルトンは潜在的な論敵であるブラックストンの『釈義』第二巻第四章の議論に則って、封建制を理解する。⁽⁵⁰⁾

この議論からは、人民の自由という観点は欠落している。ともあれ、この原理に則ってアメリカの植民地は設立されたという。国王から人民に政治的権限が授与されたのが、特許状の意味である。だからこそ、エリザベス女王はウォルター・ローリーに「完全な立法・執行権限」⁽⁵¹⁾を授与できたのであり、更にジェイムズ一世もまた、植民地に対して「立法権と執行権の両方を完全に手放した」⁽⁵²⁾ことが可能となったのであった。ここでは、国王は執行権の内部で行動しているというわけではなく、まさに領土の所有者として「君主／主権者 (sovereign)」⁽⁵³⁾の振る舞いをしていたと考えられる。この議論において重要なことは、「一旦手放されると、所有者の同意なくして再び本国と一緒にすることはない」⁽⁵⁴⁾ことにあり、ここからハミルトンは、議会に従う必要がないという主張を引き出す。すなわち、既にアメリカの領土はブリテン君主から下賜されたのであるから、その政治権限は各々の植民地に属し、ブリテン議会の権限は及ばない、ということである。

パウナルの歴史叙述においては、この後、チャールズ一世から革命と王政復古を経て、植民地は「領域の内」に含まれ、

議会の課税権が及ぶようになっていくと理解されているが、これに対してハミルトンはどのように論じるのだろうか。彼は、パラティン伯領として規定した植民地の多くの特許状を、素直に解釈し、パウナルのように、実質的には異なる、とは理解しない。まず、ジェームズ一世とチャールズ一世が共にアメリカを「領域の外」であると明らかにしたことをハミルトンは指摘する⁵⁵。彼はジェームズ一世からチャールズ二世までの一三の植民地のほとんどの特許状を逐条的に取り上げ、いずれにおいても、植民地が領域の外にあり、議会の権限が及ばないと定められていたことを確認する。例えば文言としてはパラティン伯領だったが実際には異なる、とパウナルに指摘されていたカロライナについても、ハミルトンは一六六三年の特許状の文言を示し、それがパラティン伯領であるとの素直な理解を示すのである。いったん特許状が全ての王の権力を手放す法的文書として捉えられれば、それ以降は基本的に王や議会の側に変更権限が存在しないため、ハミルトンにとつては、特許状こそ、「領域の外」に植民地があるという連続性を示す論拠となるのである。

このようにして、「アメリカの特許状のきわめて全般的な探求を行った。これは、全ての偏りない人物を、特許状が議会主権と完全にそぐわないものである、と満足させるものである⁵⁷」とハミルトンはいう。このようにして、チャールズ一

世、共和政、王政復古の時期を連続的に、一貫して植民地が領域の外にあり、議会の権限が及ばないものとして描き出すのである。全ての特許状の歴史が、その証左である。これがハミルトンの立脚する原理と、歴史叙述となる。

従来ドミニオン・セオリーを共に主張したという意味において、ウィルソンとハミルトンの論証は同種のものとして理解されてきた⁵⁸。だが、ここまで確認した通り、その論証過程は大きく異なる。そもそもウィルソンにおいて、ドミニオン・セオリーはあくまで傍証に過ぎず、最大の主張は議会主権論そのものを人民の自由という視角から覆すことにある。更にもうその際、ブリテン議会が例えばサクソン国制時代から存在するといった主張はされず、単にノルマン・コンクエスト以降の人民による制限が説かれる。他方でハミルトンには、その視点は見られない。確かに、ハミルトンも封建制に言及する。だが、それは君主の権力制限であるどころか、かえって強さが強調される。それは、その強大な権限が植民地に移譲されたことを確認するための逆説的な前提となる。というのも、ハミルトンは、本国の国王の権力は全て植民地の設立時に移譲されたと捉えており、これによって、本国の国王権力を強大に描けば描くほど、今日の植民地の本国に対する権力も強大になるからである。これは、本国議会における人民の位置を確認する歴史叙述と、本国―植民地関係において植民地が

本国と切り離されたとする歴史叙述の目的の違いからくる差異であると理解できる。従って、議会主権論の反駁という目的をウイルソンとハミルトンは共有しているにもかかわらず、どのように反駁するかについての違いから、相互に衝突する歴史叙述を展開するにいたるのである。

更に、ハミルトンの歴史叙述はパウナルとも対照的である。²⁹⁾彼もパウナルと同様に植民地は設立時に「領域の外」であったとして理解している。だが、異なる点が二つある。まず、植民地における国王の法／権利を認めない点である。その理由は、テニユアの原理を国王から植民者への権力の移譲に適用するからである。これによって、国王が完全に権力を手放したとの理解が可能になる。これはパウナルと決定的に異なる点である。パウナルの場合、植民地の法体系が本国と異なるのは、封建制が植民地に適用できないからであった。両者の違いは、従って、国王が植民者に対して特許状を与えた際に、何が法的に起きたのかについて異なつて解釈する点にある。この帰結として、ハミルトンの理解では、植民地人民の同意なくして、もはや国王といえども植民地への法的な権限をなら有さないということになる。

もう一つの重要な違いは、設立後の本国、植民地の関係に変化が生じたか否かである。この点パウナルが王政復古期に変更を認めていたことは既に述べた。これに対してハ

ミルトンは、そのような変化を認めない。彼はあくまで特許状の文言に解釈を集中させ、一貫して領域の外にあるとスチュアート朝の国王がみなしていたことを描くのである。

おわりに

以上論じてきたように、歴史叙述の観点からアメリカ革命を考えると、いくつかのことがさしあたり指摘できるだろう。まず、トマス・パウナルの帝国思想によって、いくつかの邦の歴史が統一的に理解されるようになり、アメリカというカテゴリーが強固になったということである。次に、パウナルの議論の影響もあつて、植民地の起源とその法的な意味を再考することが増えた、ということである。パウナルは植民地の歴史叙述を、まず、本国と切り離された国王の法／権利を持つ領域として存在し、そのうち本国の領域に徐々に含まれていった過程として描き出す。

これへの対応は二種類に分けられる。一つは、ウイルソンの歴史叙述のように、あくまで本国の人民の権利と植民地人の権利とを重ねて理解することに主眼を置くものである。もう一つは、ハミルトンの歴史叙述のように、国王が全ての権力を移譲したとして、国王が法／権利をアメリカにおいては持つていないと解釈するものである。これらはいずれも、類

似した歴史叙述が解釈によっていかに異なる結論を生むかについての一つの例であり、そして、議会議論と代表論の対抗とは異なる論点を含んでいる。

もつとも、ウィルソンもハミルトンも、その後、微妙に議論を変化させていくことには注意が必要である。マグナ・カルタを人民の自由として捉えていたウィルソンは、一七九〇年代には、バロンの王権に対する掣肘であると議論を変化させ、ゲルマンの森の自由とイングランド人の自由を連続的に論じる。ハミルトンもまた、これ以降ドミニオン・セオリーに言及することがなくなる。従って、あくまでこれは独立をめぐる論争のなかでイデオロギーとして利用されただけの可能性は高い。だがこれについては別の機会に論じたい。

少なくとも本稿から明らかになつたのは、本国の議会議論と植民地の人民の権利、という二項対立的理解では抜け落ちてしまう議論の対抗が、歴史叙述の政治思想において存在していた、という事実である。更に、いかに歴史叙述が異なつた法解釈とアイデンティティを生むかということである。もちろん、これのみをもって、建国期アメリカのアイデンティティについて一般化することはもとより不可能である。しかし、アメリカのアイデンティティを理解するために歴史叙述に焦点を当てることに意味があることは、少なくとも示されたとと言えるだろう。

(かみむら・つよし／十八世紀ブリテン帝国の政治思想)

注

(1) ドミニオン・セオリーについては Eric Nelson, *The Royalist Revolution* (Cambridge, MA: The Belknap Press of Harvard University Press, 2014) が近年の際立った研究成果である。

(2) J. G. A. Pocock, *The Discovery of Islands* (Cambridge: Cambridge University Press, 2005), pp. 308-309. (J. G. A. ポコック『島々の発見』犬塚元監訳、名古屋大学出版会、二〇一三年、四〇五頁)。また、『ポコックと歴史叙述というトピックについては』J. G. A. Pocock, *Political Thought and History: Essays on Theory and Method* (Cambridge: Cambridge University Press, 2009)。ならびに犬塚元「歴史の理論家としてのポコック」『思想』一一七号、二〇一七年)も参照。

(3) アメリカのアイデンティティをめぐる代表的な議論として、Jack P. Greene, "A Search for Identity," *Journal of Social History*, Vol. 3, 1970; Nicholas Cany and Anthony Pagden (eds.), *Colonial Identity in the Atlantic World, 1500-1800* (Princeton: Princeton University Press, 1987); Dror Wahrman, "The English Problem of Identity in the American Revolution," *The American Historical Review*, Vol. 106, No. 4, 2001 を参照。

(4) Trevor Colbourn, *The Lamp of Experience*, 2nd ed. (Indianapolis: Liberty Fund, 1998)。なお本論文の主題に直接関係する先行研究はほとんど存在しないが、Pocock, *The Discovery of Islands*, pp. 153ff (邦訳二〇〇頁以下)は植民地の法的地位をめぐる争いとハウナル植民地の統治』が独立をめぐる論争において重要であったことを看取している。しかしアメリカ側がどのように対抗する歴史叙述を提示したかについてはきほど論証しない。またアメリカ側につい

ては、植民地の起源をたどり、移住の自然権を主張したことを仔細に論じた大森雄太郎『アメリカ革命とジョン・ロッキン』（慶應義塾大学出版会、二〇〇五年）が有益である。

- (5) William Smith, Jr., *The History of the Province of New-York*, ed. Michael Kammen (Cambridge, MA: The Belknap Press of Harvard University Press, 1972), Vol. 1, p. 1. 上から引用した。

(6) *Ibid.*

- (7) Richard Jackson, *An Historical Review of the Constitution and Government of Pennsylvania* [sic] (London: printed for R. Griffiths, 1764).

- (8) Thomas Hutchinson, *The History of the Colony and Province of Massachusetts-Bay*, reprint ed. (1936; New York: Kraus reprint, 1970).

(9) ハチンソンにこのことは議論の余地もあるが、コッピは立ち入らな。

- (10) この史実にこのくは、ヘリジヤ・H・ソールズ(Eliza H. Gould)が執筆したところでは、*Oxford Dictionary of National Biography*の項目にちなむ。なお、トーマス・パウナルの先行研究として、John A. Schurz, *Thomas Pownall* (Glendale: The Arthur H. Clark Company, 1951); Caroline Robbins, "An Active and Intelligent Antiquary, Governor Thomas Pownall", *Pennsylvania History*, Vol. 26, No. 1, 1959; John Shy, "Thomas Pownall, Henry Ellis, and the Spectrum of Possibilities, 1763-1775", in Alison Gilbert Olson and Richard Maxwell Brown (eds.), *Anglo-American Political Relations, 1675-1775* (New Brunswick, NJ: Rutgers University Press, 1970); Bernard Bailyn, *The Ordeal of Thomas Hutchinson* (Cambridge, MA: The Belknap Press of Harvard University Press, 1974), passim; Peter N. Miller, *Drafting the Common Good* (Cambridge: Cambridge University Press, 1994), pp. 195-213 があげられる。邦語での紹介として、田中秀夫『アメリカ啓蒙の群

像』名古屋大学出版会、二〇一二年、一七八—一八九頁を参照。

- (11) ジョンにこのくは、Franklin B. Wickwire, "John Pownall and British Colonial Policy", *The William and Mary Quarterly*, Vol. 20, No. 4, 1963 を参照。

- (12) パウナル『植民地の統治』の底本にこのくは、一七六四年の初版と一七六八年の第四版を用い、後者については一九七一年にダ・カーボ・ブレレスから出版されたリプリント版を用いる。それと、Pownall, 1764 を Pownall, 1971 と表記する。なお各版の異同については、G. H. Guttridge, "Thomas Pownall's *The Administration of the Colonies*: the six editions", *The William and Mary Quarterly*, Vol. 26, 1969 を参照。

- (13) Pownall, 1764, p. 40.

- (14) *Ibid.*, pp. 48, 51.

- (15) Thomas Pownall, *Considerations on the POINTS Lately Brought into Question as to the PARLIAMENT'S Right of TAXING the COLONIES, And of the MEASURES Necessary to be Taken at This CRISIS*. (London: J. Dodsley, 1766), p. 2.

- (16) Thomas Pownall, *The Administration of the Colonies*, reprint ed. (1768; Cambridge, MA: Da Capo Press, 1971), pp. 43-46.

- (17) 大森前掲、三三頁以下。またジョン・アダムズが一七六五年の『教法法と封建法にこのく』にこのくは、移住の自然権のこのを議論を展開してこのこのくを参照。石川敬史『アメリカ連邦政府の思想的基礎』溪水社、二〇〇八年、七八頁。さらに、パウナルとアダムズの関係については同書一三四頁以下も参照。

- (18) この理解にこのくはパウナルは、トウキョニデイビス『歴史』の多くの箇所を負っていることを明示する。Pownall, 1971, p. 55.

- (19) この段落の叙述は、*Ibid.*, pp. 55-56 にこのく。

- (20) *Ibid.*, p. 59.

- (1) Philip Falle, *An Account of the Isle of Jersey* (London: John Newton, 1694).
- (2) Powall, 1971, pp. 61-62.
- (3) *Ibid.*, p. 139.
- (4) この段落の叙述は、*Ibid.*, pp. 121-129, 139 による。
- (5) William Blackstone, *Commentaries on the Laws of England*, ed. William Preser (Oxford: Oxford University Press, 2016), Vol. 1, p. 75 (以下 *Commentaries* と略記する)。
- (6) *Ibid.*, pp. 75-76.
- (7) *Ibid.*, p. 327.
- (8) Powall, 1971, p. 132.
- (9) もっとも、ウィナルはアメリカも本国議会に代表を送る案を主張しつつあるにもかかわらず、それが直ちに現在の議会主権を肯定するものにはつながらないことに注意が必要である。*Ibid.*, pp. 162ff.
- (10) なおブラックストンとウィルソンの主権論を対比的に捉えるものとして、John V. Jenzewski, "Parliament or People: James Wilson and Blackstone on the Nature and Location of Sovereignty", *Journal of the History of Ideas*, Vol. 32, No. 1, 1971 を参照。
- (11) Kermit L. Hall and Mark David Hall (eds.), *Collected Works of James Wilson* (Indianapolis: Liberty Fund, 2007), p. 9 (以下 *CW/W* と略記する)。
- (12) *Ibid.*, p. 14.
- (13) *Ibid.*, pp. 14-15.
- (14) *Ibid.*, p. 12.
- (15) 本段落は *Ibid.*, p. 13 による。
- (16) Forrest McDonald, *The American Presidency* (Lawrence: University Press of Kansas, 1994), pp. 89-90.
- (17) この点で、後年の『法講義』(一七九一年)とははるかに異なる。
- (18) 例えば、ブラックストンの *Commentaries*, Vol. 4, p. 273 には国王の侵犯を食い止めたとの叙述がある。
- (19) ウィルソンは、後年マクナ・カルタについて批判的に言及することがあり、一七六八年に執筆した『考察』において既に、同様に考えていた可能性がある。彼は一七八七年のペンシルヴァニア州の憲法批准会議、並びに一七九一年の『法講義』でマクナ・カルタがあくまで国王から与えられた政治的権利であることを批判し、自然権としての理解がより適切であると述べている。*CW/W*, pp. 193-194, また Mark David Hall, *The Political and Legal Philosophy of James Wilson, 1742-1798* (Columbia and London: University of Missouri Press, 1997), pp. 47-48 を参照。
- (20) なお、ウィルソンの歴史叙述が上の特徴を持つとしても、どの思想家からいかなる影響を受けたかがなお疑問に残る。これを明らかにしなくては、彼の歴史叙述の意図を見損なうことになりかねないが、影響関係を確定する根拠に乏しい。スコットランド生まれの彼の知的バックグラウンドについては、Martin Glagut, "James Wilson—His Scottish Background", *Pennsylvania History*, Vol. 79, No. 2, 2012 に詳しい。
- (21) *CW/W*, p. 9.
- (22) *Ibid.*, p. 14.
- (23) *Ibid.*, pp. 21-23.
- (24) この点で、大森前掲、三六九—三七〇頁は、ドミニオン・セオリーを説いたものとして要約するが、不完全である。
- (25) Harold C. Syrett (ed.), *The Papers of Alexander Hamilton* (New York: Columbia University Press, 1962), Vol. 1, p. 47 (以下 *PAH* と略記す

る。なおハミルトンの先行研究のうち、『農夫を反駁する』の歴史叙述について細かく検討したものは管見の限り存在しない。

(46) *Ibid.*, p. 102.

(47) *Ibid.*, p. 107. もっとも歴史叙述の直前でハミルトンはブリテン議会がアメリカン人の生命、財産、自由への権利を持たないことを「推論の長い鎖」(*Ibid.*, p. 97)によっても論証するのだが、これは他の論者によっても既出の論証であり、むしろ彼の論証の中心は歴史叙述にある。

(48) *Ibid.*, p. 108.

(49) *Loc. cit.*

(50) ハミルトンは原注で「ブラックストン、第一巻」と指示するが、全集の訳注によれば、第二巻第四章「封建制について」であるとされる。同内容の記述はたしかに *Commentaries*, Vol. 2, p. 33に見られるため、これが典拠であると思われる。

(51) *PAH*, Vol. 1, p. 109.

(52) *Ibid.*, p. 112.

(53) *Ibid.*, p. 113.

(54) *Ibid.*, p. 107.

(55) *Ibid.*, p. 113.

(56) この段落の記述は *Ibid.*, p. 113-121 による。カロライナについては p. 119.

(57) *Ibid.*, p. 121.

(58) 唯一の例外は Eric Nelson, "Barons' Wars, under Other Names: Feudalism, Royalsm, and the American Founding", *History of European Ideas*, Vol. 43, No. 2, 2017, p. 200, n. 9 の指摘だが、両者のブリテン史理解の衝突については論じない。

(59) ハミルトンもまた、パウナルの名前をあげることはないが、おそらく読んでいたと推測できる。というのも、ハミルトンは

PAH, Vol. 1, p. 130 においてジョン・デイキンソンの『ペンシルヴァニア農民の手紙』に言及している（これは論敵シーバリーが言及したことについての応答としてである）が、デイキンソンは同パンフレット（あるいは、そのもととなった新聞連載）の第九書簡のなかで、『植民地の統治』に言及しており (Forest MacDonald (ed.), *Empire and Nation*, 2nd ed. (Indianapolis: Liberty Fund, 1999, p. 51))、これに対してパウナルも、第四版 (Downall, 1971, p. 164) でデイキンソンの引用をしている。両者はともに同時代の最も影響力のある論者であり、そのような両者の議論についてハミルトンが何も学ぼうと思わなかった、とは考えづらい。

キーワード 歴史叙述、議会主権、トマス・パウナル、ウイルソン、ハミルトン

〈公募論文〉

政治的言説の理論

「ハートとネグリにおける預言概念」

飯村祥之

はじめに

——ハートとネグリにおけるスピノザ論の二つの系列

マイケル・ハートとアントニオ・ネグリの読者にとって、彼らの政治哲学がスピノザに多くを負ってきたことは一つの了解事項である。それは彼ら自身によって繰り返し表明されてきたし、彼らそれぞれの仕事が生皮ノザと向き合ってきたことも事実である。しかし彼らがスピノザの読解から言説による政治的実践をめぐる論点を引き出していることには十分な注意が払われてこなかったように思われる。このスピノザ読解の系譜は、ネグリの『野生のアノマリー』（一九八二）か

ら、彼らの共著による『叛逆』（二〇一三）まで、約三〇年間の著作を見渡すことで明らかになる。本稿はこうした議論を検討するとともに、それがハートとネグリの政治哲学の展開にいかなる寄与をもたらしてきたかを示す。

本論に先立って、次のことが明らかにされなければならない。それは『帝国』によって開始された一連の議論において、ハートとネグリはスピノザに言及することはいかなる問題に取り組んでいるかという点である。さしあたり、その端緒としての『帝国』に限って述べるなら、そこでスピノザのテクストは大きく分けて二つのトピックを導いているとわかる。その一方が『政治論』の読解から派生する政体論であ

る。もともと『政治論』は『〈帝国〉』の文献目録に含まれていないが、ハートとネグリが「スピノザは、制限された形態のままでありつづけるほかに君主制と貴族制の展開に抗して、民主制を絶対的な統治形態として定義する」と述べるとき、ここではネグリが『野生のアノマリー』で示した『政治論』解釈が踏襲されていることは明らかである。さらに、ここでは『エチカ』が参照される場合も、この民主制の絶対性という議論の形而上学的な裏づけとしてなされる³。そして言うまでもなく、彼らのキータームである「マルチチュード」もまた、かつてのネグリがとりわけ『政治論』を読解するなか、その政治概念としての重要性を見出したものであった。このように『〈帝国〉』の中心的なテーマである民主制の絶対性という主張は、明示されないにせよ、かつてのネグリによる『政治論』解釈の筋道に沿って組み立てられているのである。

この『政治論』の系列に対して、もう一方のトピックを導くのは『神学政治論』である。本稿はこちらのトピックを主題とするが、それは第一のものに比べれば遙かに目立たない仕方である。この論点を読み取った数少ない著者の一人であるカム・シヤピロの表現によれば、それは「テクニク実践の政治的役割」をめぐる議論である⁴。言い換えるなら、ハートとネグリは『〈帝国〉』という政治的テクニク

ただなかで、まさにそうした政治的言説が現実の政治プロジェクトに対して効果をもつための条件を論じているのである。そこで参照されるのが『神学政治論』であり、彼らは政治的言説が「スピノザ的預言」、つまりスピノザによって分析された古代ヘブライの預言の機能を果たさなければならぬいと述べる。しかし、言説と政治的なものの関係性という実践的かつ本質的な問いへの回答として、なぜ預言という反時代的、ある程度まで伝統的支配の権威に結びついた形象が持ち出されるのだろうか。先に挙げたシヤピロによる研究は、ハートとネグリにおける政治的言説をめぐる問いの重要性を把握しているが、この預言という語についてはあくまでレトリックとして扱い、最終的にはそれをジョルジュ・ソレルにおける「神話」と同一視してしまう。しかしネグリの『野生のアノマリー』が『神学政治論』における預言の分析を論じるために一章以上を割いていることを踏まえるならば、その語が単なる修辭以上の役割を担っていることは明白である。以下で論じるように、実のところ預言という語によって示唆されているのは、かつてスピノザが分析した力学、つまり言説による社会の組織化の力学であり、『〈帝国〉』はそれをグローバルな市民社会における政治運動のために作用させようとするのである。とはいえ、ハートとネグリにおける預言をめぐる議論はやがて複雑な様相を呈することとなる。

本稿第一節において、私たちは『帝国』に預言というテーマがいかにして導入されているかを概観する。続く第二節では『野生のアノマリー』を検討し、その『神学政治論』の読解において、かつてのネグリがスピノザによる預言の分析からいかなる社会理論を取り出しているかを明らかにする。またネグリの議論と比較検討されなければならないのが、ハートによる『ドウルーズの哲学』（一九九三）である。第三節で検討するように、彼はドウルーズを論じるなかでスピノザに触れているが、ここではネグリのスピノザ解釈にはない観点が存在し、その箇所は他ならぬ預言という問題にかかわっている。そしてハートとネグリの預言をめぐる議論を比較することにより、彼らそれぞれの仕事には異なった意味内容をもった預言概念が存在することが明らかになる。以上のような道筋で預言の問題をたどり、ハートとネグリにおける政治的言説の理論がスピノザ解釈とともに生成してゆく過程を明らかにすること、そしてこうした過程を経て、彼らは自らのテクストをいかなる政治的言説として構想しているのかを明らかにすることが本稿の目指すところである。

一 政治的言説をめぐる問い

——『帝国』におけるマニフェスト論

『帝国』の論述はいくつかの挿話的にも思われる要素を

含んでおり、それらは本論と関連しながら、しかし相対的に独立した議論をなしている。第一章の末尾に付された「政治的マニフェスト *political manifesto*」という短い節もその一つであり、ここでは「革命的な政治的言説」、すなわちマニフェストとはいかなる形式をもった言説であるかが論じられる。ハートとネグリがこうした言説をマニフェストと呼ぶのは、ルイ・アルチュセルに倣うことである。アルチュセルがこの語に与える規定を参照するならば、マニフェストは「言説とその『主語 *subject*』、言説とその『目的語 *object*』のあいだに、その都度それぞれの関係を設定していく、ひとつのまったく種別的な装置」である。ハートとネグリはこれを踏まえながら、「私たちは、主語（マルチチュード）と目的語（世界政治的な解放）を結びつける装置を、いかにして構築することができようか」と問う。つまりマニフェストとは、彼らにおいては「マルチチュード」という主語と「世界政治的な解放」という目的語を結びつける動詞、つまり主語のなすべきことを提示する言説である。このようにハートとネグリは、まずはアルチュセルとともに、政治プロジェクトに介入することはいかなる言説によって可能であるかを問い始める。

「政治的マニフェストはマニフェストたらんとするなら、つまり歴史的效果を生み出さんとするなら、純粹認識とは

まったく別の領野に書き込まれなくてはならない⁷⁾。このように述べるアルチュセールにとつて、マニフェストとは「歴史的效果」を生み出す言説であり、その範型はマキアヴェッリの『君主論』である。そしてマニフェストという用語そのものは、かつて「マキアヴェッリの文体は、中世にも人文主義にもみられたような体系的な叙述家のそれではない（……）党の『マニフェスト』の文体である」と述べたグラムシを踏まえる⁸⁾。アルチュセールはグラムシを踏襲して、マニフェストとしての『君主論』は非常に厳密な理論的思考であるにもかかわらず、単に客観的な理論としては体系化されないものであり、「政治的解決を熱烈に呼びかけ、かつ政治的解決を知らせる」文体をもつと指摘する⁹⁾。それは『君主論』の終わり、貴族の割拠による分裂という悲惨の下にあつたイタリアの統一をなしうる君主を待望し、その来たるべき人物に呼びかけるマキアヴェッリの文体である。つまり、このマニフェストは「民衆の友愛を自分の側に引き寄せることによってみずからの歴史的使命を実現するよう、君主を促す」のである¹⁰⁾。

アルチュセールの読解に従うならば、マキアヴェッリはこうして政治的解放の力として「民衆の友愛」を発見するにもかかわらず、その組織化の梃子として彼のテキストが呼びかけるのは君主である。ハートとネグリは、こうしたマキアヴェッリーグラムシーアルチュセールの系譜、すなわち「新

しい君主」という不在の主体に呼びかけるマニフェストの伝統を批判する。つまり『君主論』には「プロジェクトを主体から遠ざけ（……）政治的機能をより高次の平面に委ねてしまふユートピア的条件」が残存している¹¹⁾。しかし、グラムシが述べるように『君主論』が党のマニフェストのモデルであり、それをハートとネグリが拒絶するならば、彼らはいかなる言説にマニフェストの機能を見出すだろうか。彼らの回答は次のようなものである。

マニフェスト、すなわち政治的言説は、スピノザ的な
 預言の機能、つまり、マルチチュードを組織化する内在
 的欲望の機能を果たそうと熱望しなければならない¹²⁾。

つまり、彼らは近代的な党のマニフェストを退けて、かつてスピノザが『神学政治論』において分析したヘブライの神権政治における預言をマニフェストのモデルとする。しかし、私たちは次のような疑念を抱かざるをえない。預言なるものは党のマニフェストから差異化されうるだろうか。その権威主義的な形象は、むしろ党のマニフェスト以上の神秘化を含むのではないだろうか。ともあれ、こうした疑念を与えながらもハートとネグリは政治的言説のモデルを古代ヘブライの預言に求める。次節で詳しく検討することになるが、この預

言という語彙は一九八〇年代のネグリによるスピノザ研究、とりわけ『神学政治論』の研究を通じて彼らの議論に導入されたものである。その研究は、預言という幻影に等しい言説が政治制度のような現実性を構成し、それが社会を組織化していく力学の分析として『神学政治論』を読解するものであった。そして、この預言論から約二十年を隔てた『〈帝国〉』が、この預言のメカニズムをグラムシールチュセル的なマニフェストへの批判という文脈で取り上げ直すのである。このように、この著作にやや唐突に挿入された印象を与える「政治的マニフェスト」という節は、かつてのネグリによるスピノザ研究を踏まえており、単なる挿話にとどまらない含みとその背後にもっている。

ともあれ、この議論の行方を足早にたどるならば、それはやがてある変節に行き当たる。ハートとネグリは十年後、アラブの春に始まるグローバルな運動の広がりという情勢の下で著されたパンフレットである『叛逆』を次のように始める。

これはマニフェストではない。マニフェストは来たるべき世界を垣間見させ、いまだ亡霊のような存在に過ぎないものを変革の担い手として主体化してみせる。マニフェストの働きは、その幻視力によって自分に従う民衆を創り出そうとした古代の預言者のようなものだ。今日

の社会運動はその順番を逆転させ、マニフェストも預言者も時代遅れのものにした。変革の担い手たちはすでにストリートに降り立ち、街の広場を占拠している^⑤。

この箇所は『〈帝国〉』におけるマニフェスト論と明らかに対応しているが、かつての主張をまったく覆しているように思われる。つまり『〈帝国〉』ではグラムシールチュセル的なマニフェストが批判され、古代ヘブライの預言を範型とするマニフェストが論じられたが、ここではその預言が批判され、さらにはマニフェストそのものが「時代遅れ」のものになったというのである。しかし急いで付け加えるならば、マニフェストを「時代遅れ」のものとする一方で、彼らにはあらゆる政治的言説の不要を説いていたのではない。そもそもマニフェストの不要を述べることで始められる『叛逆』というパンフレットそのものが、二〇一〇年代初頭の社会運動という情勢の下、その進行中のプロジェクトが獲得しつつあった成果を確認するものであり、そのことよって政治的なものとある種の関係を取り結ぶテキストである。

それではハートとネグリはマニフェスト、あるいは預言という形式を退けながら、いかなる政治的言説を構想しているだろうか。この問いは、次のように言い換えることが可能だろう。つまり、先の自己批判にも思われる箇所は『〈帝国〉』

でのマニフェスト論の理論的修正を意味するものだろうか。もつとも、このテクストは実践に呼応して著されたパンフレットである以上、その論述すべてを理論へと還元することはできないだろう。とはいえ、先の引用箇所はそれに先行する、ある理論的省察を表現しているように思われる。それとというのも『帝国』と『叛逆』のあいだに刊行された二つの共著には、すでにマニフェストや預言といった用語をめぐる揺らぎが見られるからである。まず、マニフェストという語はその二つの共著、つまり『マルチチュード』と『コモンウェルス』のどちらにおいても姿を現さなくなる。しかし『マルチチュード』では一度だけ、明らかに『帝国』におけるマニフェスト論を踏まえて「預言的に prophetically」という副詞が用いられる¹⁴。したがって、この時点までは『帝国』におけるマニフェスト論、すなわち預言をめぐる議論との連続性がささやかにではあるが維持されていると考えて良い。ところが『コモンウェルス』に至って、このささやかさは完全な沈黙となり、スピノザに由来する含みをもつタームとしての預言やその派生語は現れなくなる。とりわけスピノザへの言及がある箇所では、まさに『神学政治論』の預言論が主題となっている『野生のアノマリー』第五章第一節の参照が指示されているにもかかわらず、預言という語への言及はないのである。さらに言えば『コモンウェルス』の議論全体を貫

いているのが、マルチチュードの実現すべき改革プロジェクトの提示やマルチチュードの組織化といった、預言やマニフェストをめぐるなされてきた議論に密接に関係するテーマであるにもかかわらず、それらのタームは不在なのである。預言論を取り上げ直してからそれを自己批判するまでの十年には、少なくとも用語のレベルではこうした沈黙が存在する。こうしてマニフェストや預言が後景に退くのに対応して、『コモンウェルス』ではスピノザにおける「想像力 imagination」が論じられるようになるが、これは次節で確認するように『野生のアノマリー』の預言論における重要概念である。したがって『コモンウェルス』は実質的にかつての預言をめぐる議論に触れているのだが、その論述において力点が置かれるのは預言やマニフェストではない。二〇一〇年代初頭における実践の状況ばかりでなく、このような理論における変化がハートとネグリをして「今日の社会運動はその順番を逆転させ、マニフェストも預言者も時代遅れのものにした」と言わしめたと考ええることは十分に可能だろう。すると、二〇一〇年代という条件の下で彼らが構想する政治的言説の形式を明らかにするためには、こうした変化がどのような性質のものであったかを明らかにしなければならぬ。まず、次節では『野生のアノマリー』を検討し、預言(ないし啓示)、そして想像力といった概念の政治哲学的な意義とと

もに、それらがどのように『帝国』のマニフェスト論に接続されているかを明らかにする。

二 ネグリによる『神学政治論』研究

—— 預言＝啓示の現実性と社会の現実性

『野生のアノマリー』は、ネグリがスピノザに取り組んだ最初の著作であり、預言というトピックも本書から現れる。『帝国』が預言に言及するとき、ここでは独自に議論が展開されるのではなく、このネグリによるスピノザ研究の参照が指示されていた。したがって、預言というタームの理論的な含みを明らかにするには、やはり『野生のアノマリー』を紐解かなければならない。その第五章から第六章の最初の節が『神学政治論』におけるスピノザによる預言論を主題とするものであり、本稿は主にこの箇所を読解の対象とする。それでは、預言ないし啓示とは何だろうか。スピノザが研究したのは、古代ヘブライの社会に律法を授けた預言ないし啓示であり、彼はそれを「精神のもつ確実な原理に頼ることなく、ただ想像力だけを通じて受け取ったものごと」と解していた。¹⁶ 『エチカ』において彼は、この想像力を虚偽の唯一の原因である不確かな認識としており、ネグリもまたこうした認識をさしあたり幻影 *illusione* と表現する。しかしネグリが整理するように、『神学政治論』は「啓示 *rivellazione* の教えとは間

違いなく、『相、手、に、合、わ、せ、た、も、の、*ad hominem*』であり、隠された真理の幻影的なるしであるが、この幻影の作用こそが啓示を現実にし、したがって真理にする¹⁸ というパラドックスを掴んでいる。つまり預言とは民衆の理解力に合わせて語られたにすぎない幻影に等しい言説でありながら、それでいてある種の確からしさをもっており、それは現実性 *facta* を構成するのである。ネグリがまず『神学政治論』から取り出すのは、こうした「虚偽と幻影の構成的機能としての想像力 *immaginazione*」¹⁹ の分析である。

不確かな認識によって受け取られた幻影のようなものが人々の生きる現実を構成しているという、この一見すると逆説的な事態の条件は政治的なものなかで生起する。『神学政治論』第三章によれば、古代ヘブライの社会は理性の導きよりは、むしろ数々の苦難を乗り越えるだけの幸運に恵まれたことよって存続したのであり、この政治的奇跡から「神の導き」という幻影が現実性をもちえた。²⁰ 預言の正しさは、それに服従する国家や社会が繁栄することによって確かめられるのである。こうしたスピノザの分析から、ネグリは神学的なものの正当性を生み出す審級として政治的なものを発見する。

政治的なものは神学的なものを現実化する。このこと

によって、近代的に言うなら、「虚偽意識」の問題が現れる。いまや私たちは、したがって、力能をもった作用としての幻影を現実化するこの過程をたどらなければならないし、この過程の内部で真理と虚偽を吟味し区別しなければならない。²¹⁾

預言という言葉の現実性は単にその内容によって決定されるのではないのである。そしてこの神学的な幻影による現実の構成という問題を、あえてネグリは「虚偽意識」の問題と呼ぶ。この語彙の選択からは、彼の一九七〇年代の研究における問題意識とスピノザ研究との連続性を読み取らなければならない。『戦略の工場』（一九七七）と『マルクスを超えるマルクス』（一九七九）を想起するならば、これらの講義はいずれも一九七〇年代という状況の下で労働と資本のあいだの敵対性を理論的に把握し直すものである。こうした作業を要請したのはイタリアの労働運動が経験していた困難であり、それは一九六〇年代から把握されていたプロレタリアートの社会的構成の変化に起因する。マリオ・トロンテイが一九六三年に指摘したように、「資本主義的發展の最も進んだ地点では「……」社会全体は工場の機能のなかを生き、工場はその排他的な支配権を社会全体へと拡大する」²²⁾であり、ここではあらゆる社会関係が工場における生産と接合された生

産・再生産の契機となる。このように「社会のすべてが工場に還元されるとき、そのものとしての工場は消滅するかに思われ」、また「商品としての労働力そのものも消滅するかに思われる」とステイヴ・ライトが説明するように、²³⁾工場で生産労働に従事するプロレタリアートではない新しい社会層のプロレタリアート化によって、労働力の商品化とその搾取という利潤生産のメカニズムは見えづらくなるものとなる。したがって、こうしたプロレタリアートの構成の変化という情勢のただなかで労働と資本との対峙を再定義することが要請されたのである。本稿の主題からは外れるので簡単な指摘にとどめるが、先に挙げた二つの講義においてネグリが対決した「虚偽意識」とは資本主義的生産における敵対性の神秘化に他ならない。そして一九七〇年代の彼による資本主義分析はこの「虚偽意識」に対してプロレタリアートがもつべき意識の内容を明らかにした。しかし「虚偽意識」が逆説的にも現実性をもっているとき、プロレタリアートがもつべき「真の意識」はいかにして現実性となることができるだろうか。こうして一九八〇年代の彼が見出すことになったのが「神秘化の現実性 *realità della mistificazione*」という問題と戦う、近代性の黎明期におけるスピノザである。²⁴⁾そしてネグリは神秘化とそれを打ち破る力による抗争の領野として預言を解釈してゆく。

さて、預言の現実性をめぐる問いは以下のように深められる。ネグリはスピノザのテクストから、預言という言葉の持つ機能として社会の組織化という働きを見出す。預言とは社会的結合の基盤をなす普遍的な教えを与えつつ、人々にとりわけ「素直な服従」を求めめるものなのである。²⁵⁾

ある集合的な次元が、想像力から生じ始める。この次元はイデオロギー的であると同時に構造的でもある——それは服従の正当化としての普遍的宗教 *religione universale*、そして、社会と集団の有効性としての服従である。²⁶⁾

普遍的な道徳規範へと還元された預言の教え(普遍的宗教)に服従することで、人々は社会状態に移行するが、この人々の服従という事実によって預言は社会的規範としての現実性を獲得する。つまり「政治的なものは神学的なものを現実化する」わけだが、それは逆向きの関係、つまり「神の導き」と預言の教えという神学的なものが服従する人々の社会という政治的なものを正統化するという方向性とともに循環をなすときに可能となるのである。したがってこのメカニズムは、預言をきっかけとしつつも、服従によって服従が生み出される、内在的な、想像力による自己調整的構造として作動する。

また、ネグリは『神学政治論』のスピノザに忠実に「契約」というタームを用いるが、スピノザにおけるそれは各人が上位審級に権利を譲渡することで成立するホップズ流の社会契約とは意味内容を異にする。²⁷⁾ とりわけネグリにおいて、スピノザ的な契約概念は先の服従による自己組織化のメカニズムに一致するものとして解釈されており、「政治社会を構成するのは絶対主義ではなく、諸個人の力能 *potenza* の自己組織化」なのである。²⁸⁾ こうしてネグリは、言説によって構成される社会の力学的モデルを『神学政治論』に見出す。

とはいえ、社会が悪しき預言から導き出された規範、普遍的な教えを欠いた「虚偽意識」への服従によって構造化されているとき、そうしたイデオロギーを克服することや、それに伴う社会構造から離脱することは果たして可能だろうか。ネグリの解釈は次の通りである。

こうした「人々の服従している」価値を克服することや、こうした価値から離れることは全て、より高次の基礎づけとより高次の具体化という形においてのみ起こりうる。そうした克服や離脱は、理性によって引き起こされるものである。²⁹⁾

しかし、この高次の価値への革新が「理性によって引き起

こされる」として、理性は悪しき想像力によって構成された「虚偽意識」に対していかなる介入を行うことができるのかという点こそが問わなければならないだろう。したがって、理性と想像力の関係が明らかにされなければならない。スピノザにおいて、悪しき想像力は迷信として批判される。この「危険な幻影」を回避するために、各人の自由な判断による預言解釈の擁護という『神学政治論』の根本的な主張が現れるのであり、その預言解釈は理性によって行われる。というのも、預言が教える徳目とは決して理性と矛盾するものではなく、むしろ理性によって導き出される規範との共役性をもつからである。³⁰ こうして想像力によって受け取られた預言は理性によってその内容が明らかにされるとともに、その規範としての価値が評定されることとなる。つまり「理性は想像力を貫いて、その真理としての内容を救い出す」のだが、しかし同時に「想像力は「……」理性そのものの実定性positivaを構築する」³¹。このでの理性と想像力の関係性には注意しなければならない。理性は想像力を解釈するのだが、その能力はアプリオリに与えられるのではなく、むしろ理性の具体的な内実はこの解釈活動のなかで与えられてゆく。

自然の光と理性は最初から、単なる分析能力ではなく、むしろ構成的な力という形をとる。つまりそれは単なる

解釈機能ではなく構築的審級という形をとるのである。かの解釈学的活動（スピノザによる預言解釈）において、確かに理性は、真理が現れる段階的な秩序に従って存在のなかを進んでいた。³²

理性は想像力に与えられた幻影をアプリオリな基準に従って分析するのではなく、むしろ理性＝道理 *ratione* は幻影的な認識を素材として想像力によって徐々に構築される。ネグリによれば、スピノザによる預言解釈はこうした解釈学的活動の実践に他ならず、それは想像力によって受け取られた幻影である預言のなか、預言を貫く理性的内容を想像力が再構築してゆく道筋である。このように想像力の理性を構成する力は、悪しき想像力によって構成された「虚偽意識」を克服する力能である。

こうして『神学政治論』とりわけ預言論の研究からネグリが手にしたのは、想像力によって生み出された言説によって組織化される社会と、その想像力による変革という力学的モデルである。これは後年の『帝国』のマニフェスト論にどのような接続されてゆくだろうか。かつてスピノザが分析した社会の組織化モデルにおいて、その始まりにあったのはマルチチュードとともに服従するべき「神の導き」という超越的なものと、その語りとしての預言であった。しかし、ネ

グリはこうした神的なものをマルチチュードの想像力によって構成されたものとして内在的に解釈することで、社会を組織化するマルチチュードの力を表現する装置として預言を理解している。こうしたスピノザ解釈によって『〈帝国〉』では、政治的言説は「スピノザ的な預言の機能、つまり、マルチチュードを組織化する内在的欲望の機能を果たそうと熱望しなければならぬ」と述べられる。つまり、ハートとネグリが「スピノザの預言」の力学を二十一世紀のグローバルな対抗政治において作用させようとするとき、言い換えるなら、『〈帝国〉』の支配に対抗するオルタナティブな社会の組織化という目的のために作用させようとするとき、その出発点となるのはマルチチュードにすでに内在している欲望である。こうして『野生のアノマリイ』とともに『〈帝国〉』のマニフェスト論を読解するならば、ここで述べられる預言やマニフェストは決して「いまだ亡霊のような存在に過ぎないもの」についての語りではないことがわかる。それらは現在という条件を超越した地点についての幻視ではなく、現に人々が共通してもっている欲望という、マルチチュードが自己組織化するための基盤を明らかにする言説である。つまり『〈帝国〉』までに練り上げられた預言概念と『叛逆』におけるそれとは意味内容が大きく異なるのである。それでは、いかにして預言概念は二重の意味をもつに至っただろうか。結論を先取

りするならば、『叛逆』において批判される預言概念はハートによるスピノザ解釈という別のルートから現れたものと考えられる。次節では『野生のアノマリイ』の英訳と並行して進められたハートによるジル・ドゥルーズ研究を検討し、そこにはやがてハートとネグリの政治的言説の理論を深化させることとなるきっかけが見出せることを明らかにする。

三 ハートにおける預言＝啓示の位置づけ

——第一種認識の区別論

ハートの著作目録にはスピノザについてのモノグラフィイは存在しない。とはいえ『野生のアノマリイ』の英訳を終えたあと、ハートは最初の著作である『ドゥルーズの哲学』において、ドゥルーズによって読解された限りでのスピノザを論じている。ここでドゥルーズのスピノザ解釈を整理するハートの論述は、ネグリのスピノザ解釈とも高い親和性をもつものである。そのことは次のような、ハートが『エチカ』における第一種認識と第二種認識の関係性を整理する箇所に端的に現れている。

われわれは第一種の認識を、簡単に排除したり否定したりすることはできない。むしろそれを、出発点として利用しなければならないのである。したがって、認識論

の実践的な企てとは、第一種の認識から第二種、第三種の認識への移行のことである。この段階になるとスピノザは再び態度を変え、第一種の認識の価値を再評価するようになる。たとえ第一種の認識が誤謬の唯一の源泉だとしても、それにもかかわらずその認識は、真であるかもしれない観念から構成されているからである。³⁵

前節で確認したように、ネグリは、第一種認識に属する想像力 *imagination* が第二種認識である理性へと成長ないし移行するという理解を示していた。ハートも同様の仕方、第一種認識から理性による認識、つまり第二種認識が構成されることを論じる。第一種認識に属するものなかでも、とりわけ想像力は『エチカ』第二部の定理一六の系、定理一七、定理一九より「私たちの身体の状態とともに、私たちの身体が出会う外部の物体との関係を教える。ハートによれば、この「誤謬の唯一の源泉」であるが「真であるかもしれない観念」を素材としつつ、精神は『エチカ』第五部の定理七より「それらの観念に共通な諸特質によって共通概念を産出する。この共通概念の産出によって、移ろいやすく不確かな想像力によって認識された表象 *image* は、暫定的な安定性としてではあるが「理性の永続性と一貫性」をもつことができる。³⁷ ハートはネグリ以上に共通概念の重要性を強調するが、ともあれ

基本的な図式、つまり想像力から理性への成長という図式は、ハートが「理性は強められた想像力として、すなわち共通概念の構築という手段によって自らの表象を維持する力を獲得した想像力として示されている」と述べているように、両者に共有されたものである。³⁸

しかしながら、ドウルーズによるスピノザ解釈に依拠することで、ハートが預言Ⅱ啓示という問題に一つの視点を付け加えていることは注目に値する。それはスピノザにおいて第一種認識の名で論じられる認識形態が三つに区分されるという見方である。すなわち想像力、意見 *opinion*、そして啓示 *Revelation* への三分がそれであり、この区別論から次のことが述べられる。

なるほど第一種の観念は内的な原因というよりは外的な原因に依存しており、それゆえ非十全な観念である。しかし意見や啓示という他の二つの形態と違って、想像力だけは身体間の偶然の出会いから生じてくる。³⁹

すでに述べたように、想像力は私たちの身体の状態とともに、私たちの身体が出会う外部の物体との関係を教える。ここでハートが強調するのは、誤謬の原因に他ならない第一種認識のうちにありながら、この想像力は残る二つの形態に対

して認識論的な優位性をもつことであり、この優位性は想像力だけが「身体間の偶然の出会い」から生じることによるという。さて、スピノザにおいて認識とは『エチカ』第二部の定理二(三より)「身体の変容の観念」であり、それはある身体がその外部の物体、身体と出会うことで生じる刺激、それに伴う「身体の変容」を知覚することである。とりわけ、それが「われわれによって引き起こされたものではないがゆえに無秩序に現れる出会い」であるとき、つまり受動的であるがゆえに偶然的な接触であるときに生じる身体の変容の認識を、先の引用におけるハートは想像力として論じ、第一種に属する残る二つの認識形態に対する優位を認めるのである。

まず想像力による認識と意見との区別については、『エチカ』第二部の定理四〇、備考二が踏まえられていると見てよいだろう。ここでスピノザは「漠然たる経験による認識」としての想像力と区別して、「ある語を聞くか読むかするとともに物を想起し、それについて物自身が我々に与える観念と類似の観念を形成する」ことによる認識を意見と呼んでいる。つまり身体と外部の物体とが直接に出会うことよって観念が形成されるのではなく、身体と物体とのあいだには、その物体を想起させる「ある語」が存在する。このように、想像力と意見との区別は『エチカ』のテキストから引き出されたものである。そして、この定理におけるスピノザは想像力と

意見という二様式をもって第一種認識とするのだった。

しかし、ハートが啓示を残り二つの認識形態、とりわけ想像力から区別するとき、その議論は『エチカ』のテキストそのものというよりも、ドゥルーズの『スピノザ』に収録された『エチカ』の主要概念への注釈集、とりわけ「標徴」の項を参照し、自らの『エチカ』解釈へと組み込んだものだろう。それというのも、スピノザのテキストを文字通りに受け取るならば、啓示ないし預言とは「精神のもつ確実な原理に頼ることなく、ただ想像力だけを通じて受け取ったものごと」であると述べられており、想像力との概念的区別はなされていないからである。第一種認識の三分は次のように説明される。

「……」第一種の認識の中の他の二つの形態、意見と啓示は、いかなる身体的な出会いも呈示せず、不明瞭な義務を示すにすぎない。それらは命令的な標徴を与えるだけなのである。これらの観念の原因は曖昧なままであり、それらは自らの成立の真の経緯を示すことも、自らの真に産出的な構造を示すこともできない。それゆえ、どんな第一種の観念も真である可能性を持っているにせよ、想像力は、意見や啓示からは区別されるのである。なぜなら想像力という物質的領域から生じる観念は、そ

の原因を指し示すからである。⁽⁴⁾

先に述べたように、意見とは伝聞による認識であり、それは身体と外部の物体（身体）との出会いではなく身体と語との出会いであった。そして啓示、あるいは預言もまた神的なものとの直接的な出会いではなく、声や映像という媒体による間接的な神との出会いであった。⁽⁵⁾したがって、それは『エチカ』第三部の定義一より）十全な原因の観念を伴わない認識であり、そうした認識において私たちは『エチカ』第三部の定義二より）働きを受けるのみである。⁽⁶⁾つまり、意見と啓示は自らが産出されてきた道筋を示さず、私たちがそうした観念を産出し構築することができないがゆえに、私たちはその不明瞭な観念を受け取ることしかできない。こうした意味において、ハートは意見と啓示を命令的なものと捉えるのである。したがってハートが批判する啓示ないし預言とは、その原因がベールで覆われた、背後に超越的なものを隠した認識である。それらは私たちに「命令的な標徴」を与えるだけなのである。

以上のような第一種認識の区別という角度から論じられた預言Ⅱ啓示こそ、いかなる身体間の出会いも示さない「いまだ亡霊のような存在に過ぎないもの」についての語りであり、『叛逆』において批判されるものに他ならない。それは『野

生のアノマリー』において換骨奪胎された預言概念ではなく、伝統的な意味での預言を指し示している。それは現に存在する条件を超越したユートピア的な言辞なのであり、それが与える命令は自らの原因を示さないという意味において命令であり続け、そのようなものとしての預言への服従は服従でしかありえない。

結論——預言の行方

さて、私たちは第二節において『野生のアノマリー』を検討し、社会を組織化する装置としての預言の働きはいかなる力学的作用として成り立っているかを明らかにした。それから二十年後の『〈帝国〉』で語られた「スピノザ的な預言の機能」とは、まさにこうした預言がもつ組織化の作用であり、彼らはこうした言説の作用によって〈帝国〉に対抗するオルタナティブな社会の組織化を目指さなければならぬと主張していたのである。そして第三節において、私たちはハートによるドウルズ／スピノザ論を検討し、そこでは批判されるべき「命令的標徴」としての啓示Ⅱ預言が論じられていることを確認した。このように預言というタームは二つの意味を負ってきたのである。

この両義的なタームの使用は『マルチチュード』と『コモ

ンウエルス』では意図的に避けられているように思われる。少なくとも『コモンウエルス』においては、本稿第二節で検討された『野生のアノマリー』第五章の議論が踏襲されているにもかかわらず、そこで想像力を媒介する装置としての役割を担っていた預言については語られない。そして『叛逆』の時点で明らかとなるように、預言やマニフェストはもっぱら「命令的標徴」としての意味を負うチームとなったようである。とはいえ、人々がすでに潜在的に体現している共同性（コモン）と、想像力という力能によるその現勢化、自己組織化という『野生のアノマリー』から『帝国』までに練り上げられていたモデルは『コモンウエルス』においても変わらずに維持され、深化させられている。すると、確かにユーロピア的な未来を垣間見せるばかりの預言は時代遅れのものとなったが、『帝国』において語られた、マルチチュードが現に共通してもっている欲望という自己組織化の基盤を明らかにする言説は依然として要請され続けるのではないだろうか。そうした預言は、欲望の物質的基盤という自らの原因を認識する言説でなければならず、したがって、それは現に存在している資本主義における生産関係を分析する言説に他ならないだろう。

(い) いむら・よしゆき／アントニオ・ネグリ研究

注

- (1) Hardt, Michael and Antonio Negri, *Empire*, Harvard University Press, 2001, p. 185. 邦訳『帝国』——グローバル化の世界秩序とマルチチュードの可能性 水嶋一憲・酒井隆史・浜邦彦・吉田俊実訳、以文社、二〇〇三年、二二九—二四〇頁。以下、邦訳からの引用は、必要が生じた場合のみ、文脈に応じて適宜変更させていただいた。
- (2) 『政治論』を読解し、君主制と貴族制の制限された性質を論じている箇所としては次を参照。Negri, Antonio, *Spinoza, Lanomalia schlegelii, Spinoza sovversivo: Democrazia ed eternità in Spinoza*, DeriveApprodi, 2006, pp. 255-260. 邦訳『野生のアノマリー——ス』ノザにおける力能と権力 杉村昌昭・信友建志訳、作品社、二〇〇八年、四四四—四五五頁。
- (3) 『帝国』において『エチカ』から唯一引用されるのは第四部・定理六四である。ハートとネグリはこの箇所を、民主制を阻害するもの、つまり「国家と権力が、解放への欲望と希望に抗するための武器として携えていた」死への恐怖から自らの哲学を切り離そうとする地点と捉えている。つまり、(二)では『エチカ』は内在的な読解の対象というよりは、後年のテキスト、『政治論』で未完に終わった民主制論を理解するための補助線として用いられていると見るべきである。Hardt, Michael and Antonio Negri, *Empire*, Harvard University Press, 2001, pp. 77-78. 邦訳一—〇頁。
- (4) Shapiro, Kam, "The myth of the multitude," *Empire's New Clothes: Reading Hardt and Negri*, Routledge, 2004, p. 289-314.
- (5) Althusser, Louis, *Écrits philosophiques et politiques*, tome II, Stock/IMEC, 1994, p. 55. 邦訳『哲学・政治著作集 II』市田良彦ほか訳 藤原書店、一九九九年、六七六頁。
- (6) Hardt, Michael and Antonio Negri, *Empire*, Harvard University

- Press, 2001, p. 52. 邦訳九二頁。
- (7) Althusser, Louis, *Solitude de Machiavel*, PUF, 1998, p. 321. 邦訳『マキャヴェリの孤独』福井和美訳、藤原書店、二〇〇一年、四一九頁。
- (8) Gramsci, Antonio, *Quaderni del carcere. Edizione critica dell'Istituto Gramsci, a cura di Valentino Gerratana*, Einaudi, 1975, p. 1599. 邦訳『新編 現代の君主』上村忠男訳、青木書店、一九九四年、一〇三頁。
- (9) Althusser, Louis, *Écrits philosophiques et politiques, tome II*, Stock/IMEC, 1994, p. 65. 邦訳六八七頁。
- (10) Althusser, Louis, *Solitude de Machiavel*, PUF, 1998, p. 323. 邦訳四二二頁。
- (11) Hardt, Michael and Antonio Negri, *Empire*, Harvard University Press, 2001, p. 66. 邦訳九五頁。
- (12) *Ibid.*, p. 65. 邦訳九六頁。
- (13) Hardt, Michael and Antonio Negri, *Declaration*, Argo-Navis, 2012, p. 1. 邦訳『叛逆——マルチチユードの民主主義宣言』水嶋一憲、清水知子訳、NHKブックス、二〇二二年、九頁。イタリア語版では冒頭の「これはマニフェストではない。Questo non è un manifesto」がタイトルに冠せられついで「(マ)から(カ)の」一文の意義がうかがえる。
- (14) Hardt, Michael and Antonio Negri, *Multitude: War and democracy in the age of empire*, Penguin, 2005, p. 106. 邦訳『マルチチユード——帝国時代の戦争と民主主義(上)』水嶋一憲・市田良彦監修、幾島幸子訳、NHKブックス、二〇〇五年、一八一頁。
- (15) Hardt, Michael and Antonio Negri, *Commonwealth*, Harvard University Press, 2009, pp. 98-99. 邦訳『コモンウェルス——帝国を超える革命論(上)』水嶋一憲監訳、幾島幸子・古賀祥子訳、NHKブックス、二〇二二年、一六五—一六七頁。
- (16) バールーフ・デ・スピノザ『神学政治論(上)』吉田量彦訳、光文社、二〇一四年、九四頁。
- (17) バールーフ・デ・スピノザ『エチカ(上)』畠中尚志訳、岩波書店、一九五二年、一七三頁。
- (18) 引用文中の *ad hominem* は、『神学政治論』第二章の終わりに現れる「人(相手)に合わせば *ad hominem*」とどう表現を示唆するだろうか。Negri, Antonio, *Spinoza. Lanomalia selvaegata. Spinoza sovversivo. Democrazia ed eternità in Spinoza*, DeriveApprodi, 2006, p. 136. 邦訳一三三頁。
- (19) *Ibid.*, p. 134. 邦訳二二八頁。
- (20) バールーフ・デ・スピノザ『神学政治論(上)』吉田量彦訳、光文社、二〇一四年、一五三—一五五頁。
- (21) Negri, Antonio, *Spinoza. Lanomalia selvaegata. Spinoza sovversivo. Democrazia ed eternità in Spinoza*, DeriveApprodi, 2006, p. 136. 邦訳一三三頁。
- (22) Tronti, Mario, *Operai e Capitale*, DeriveApprodi, 2006, p. 48.
- (23) Wright, Steve, *Sorning Heavens: Class Composition and Struggle in Italian Autonomist Marxism*, Pluto Press, 2002, p. 38.
- (24) Negri, Antonio, *Spinoza. Lanomalia selvaegata. Spinoza sovversivo. Democrazia ed eternità in Spinoza*, DeriveApprodi, 2006, p. 134. 邦訳一三二七頁。
- (25) バールーフ・デ・スピノザ『神学政治論(上)』吉田量彦訳、光文社、二〇一四年、九二頁。また一〇八一—一〇九頁。
- (26) Negri, Antonio, *Spinoza. Lanomalia selvaegata. Spinoza sovversivo. Democrazia ed eternità in Spinoza*, DeriveApprodi, 2006, p. 145. 邦訳一五一頁。
- (27) とはいえネグリによる契約概念の解釈には議論の余地がある。彼の解釈への批判としては次のものを参照。柴田寿子『スピノザ

- の政治思想』未來社、二〇〇〇年。とりわけ七〇頁の注22。
- (28) Negri, Antonio, *Spinoza, L'anonima selaggia: Spinoza sovversivo: Democrazia ed eternità in Spinoza*, DeriveApprodi, 2006, p. 153. 邦訳二六六頁。
- (29) *Ibid.*, p. 147. 邦訳二五四頁。補足は引用者による。
- (30) こうした理性による預言の解釈の方法は『神学政治論』第七章で論じられる。彼は預言が示す規範についても、思弁的な事柄にとっても、その真意は理性によつて最も確実に知ることができると主張する。とりわけ規範について、「これらはみな、自然の理性」の教えとも完全に一致する」とスピノザは述べる。バールーフ・デ・スピノザ『神学政治論(上)』吉田量彦訳、光文社、二〇一四年、三一九頁。
- (31) Negri, Antonio, *Spinoza, Lanomia selaggia: Spinoza sovversivo: Democrazia ed eternità in Spinoza*, DeriveApprodi, 2006, p. 147. 邦訳二五四頁。
- (32) *Ibid.*, p. 142. 邦訳二四四頁。
- (33) 「むしろあたり」と留保をつけるのは、以下に見るように、ハートにおける第一種認識の理解が『エチカ』の内在的読解はかりから引き出されたものではないためである。また以下の箇所でもつばら第一種認識と第二種認識のみが論じられるのは、ハート自身が第三種認識、あるいは直観知についてはその名に触れるのみだからである。
- (34) Hardt, Michael, *Gilles Deleuze: An Apprenticeship in Philosophy*, University of Minnesota Press, 1993, p. 102. 邦訳『ドゥルーズの哲学』田代真ほか訳、法政大学出版社、一九九六年、二〇七頁。
- (35) バールーフ・デ・スピノザ『エチカ(上)』畠中尚志訳、岩波書店、一九五一年、一四二―一四七頁、また一五二頁。
- (36) Hardt, Michael, *Gilles Deleuze: An Apprenticeship in Philosophy*, University of Minnesota Press, 1993, p. 102. 邦訳二〇七頁。またバールーフ・デ・スピノザ『エチカ(上)』畠中尚志訳、岩波書店、一九五一年、二一九―二三〇頁。
- (37) Hardt, Michael, *Gilles Deleuze: An Apprenticeship in Philosophy*, University of Minnesota Press, 1993, p. 103. 邦訳二〇九頁。
- (38) *Ibid.*, p. 103. 邦訳二〇九頁。強調は引用者による。ただしハートによる共通概念の位置づけには議論の余地がある。同じくドゥルーズによるスピノザ解釈を論じる著者による批判としては次のものを参照。江川隆男『存在と差異——ドゥルーズの超越論的経験論』知泉書館、二〇〇三年。とりわけ八三頁の注69。
- (39) Hardt, Michael, *Gilles Deleuze: An Apprenticeship in Philosophy*, University of Minnesota Press, 1993, p. 102. 邦訳二〇七頁。
- (40) バールーフ・デ・スピノザ『エチカ(上)』畠中尚志訳、岩波書店、一九五一年、一三〇―一三二頁。
- (41) Hardt, Michael, *Gilles Deleuze: An Apprenticeship in Philosophy*, University of Minnesota Press, 1993, p. 93. 邦訳一九一頁。
- (42) バールーフ・デ・スピノザ『エチカ(上)』畠中尚志訳、岩波書店、一九五一年、一七二―一七三頁。
- (43) Deleuze, Gilles, *Spinoza, Philosophie Pratique*, Editions de Minuit, 1981, p. 143-145. 邦訳『スピノザ——実践の哲学』鈴木雅大訳、平凡社ライブラリー、二〇〇二年、一七九―一八二頁。
- (44) Hardt, Michael, *Gilles Deleuze: An Apprenticeship in Philosophy*, University of Minnesota Press, 1993, p. 102. 邦訳二〇八頁。
- (45) バールーフ・デ・スピノザ『神学政治論(上)』吉田量彦訳、光文社、二〇一四年、五八頁。
- (46) バールーフ・デ・スピノザ『エチカ(上)』畠中尚志訳、岩波書店、一九五一年、二〇一―二〇二頁。
- (47) Hardt, Michael and Antonio Negri, *Empire*, Harvard University

Press, 2001, p. xvii. 邦訳一一頁。

キーワード アントニオ・ネグリ、マイケル・ハート、預言／啓示、
『野生のアノマリー』、想像力

〈公募論文〉

人質の思想

〔森崎和江における筑豊時代と「自由」をめぐる〕

大畑 凜

はじめに

一九五八年以来およそ二〇年間を福岡の炭坑地帯である筑豊で過ごした森崎和江（一九二七―）は、六八年から六九年のある時期、ごく限られた回数だが「人質」という言葉を文章に用いている。この印象的な言葉が七八年までつづく森崎の筑豊時代でそれ以降使用されることはなく、これはあくまで断片的な形でのみ書き留められたことになる。

森崎がはじめて「人質」を文章に用いたのは、一九六八年五月に発表した「二つのことば・二つのこころ」でのことで

ある。本論にて詳述するが、これは同年二月に起きた在日朝鮮人の金嬉老による旅館立て籠もり事件に接して、森崎が感じとった緊張感を書き綴ったテキストである。森崎は単に事件を説明するために「人質」という言葉を用いたのではなく、これをひとつの契機として朝鮮にかかわる思想的提起をおこなった。「二つのことば・二つのこころ」は森崎の最もしられたテキストのひとつであり、のちの九五年、森崎による朝鮮論を集めた評論集に再録された際には、そのタイトルにも用いられた。

テキストの成り立ちとその後に見られているように、この「人質」とは第一に森崎が自身の植民二世という出自にかかわっ

て朝鮮を語るための言葉であった。そして、森崎の朝鮮論が論じられる際にこの「人質」の契機は必ずといっていいほど言及されてきた反面、単独の思想課題として検討されることはなかった。^①「人質」の契機は金嬉老事件という具体的な出来事に端を発するものであって、継続的に論じられたわけでもないため、森崎による朝鮮論の他の論点との関連でしか言及することが難しいものだった。だが、アカデミシャンや論壇知識人ではない森崎にとって、概念をつくりあげることが至上の命題ではなかった。なにより森崎が自身を詩人と定義し言語表現に対する独自の感性を有していたのであれば、重要なのは僅かな回数しか用いられなかったとしてもその言葉がもつ意味と背景であり、また森崎の思想変遷上での位置である。

そのうえで、「人質」という契機が個人の自立性や主体性を一時的に無効にされる瞬間であれば、自身を「近代的自我の所有者」として認識し、近代的個人としての自身を乗り越え解体すべき対象とも考えていた森崎の思想の根幹にかかわる問題として、「人質」は浮上することになる。そして、これは森崎自身が筑豊という炭坑地帯に移り住みながら、二〇年間^②にわたりの地に留まることを選択していった理由にもかわる。^③

他方でこうした問題視角は、森崎個人に限定されず、在朝

日本人の引揚げ後Ⅱ戦後の植民地認識をめぐる思想史（および文学史的）コンテクストにも位置づけられる。この際、近年の研究では、森崎および同じく植民二世・三世で詩人の村松武司や作家の小林勝らが中心的に言及される傾向にあり、自身の選択で植民地朝鮮に渡ったわけではないかれ・か^④の女らによる、身を切るような植民地主義批判に注目が集まってきた。^⑤しかし、本稿で扱う「人質」という契機が象徴するように、森崎はコロニアルな性的力学のなかで植民者の女性／少女としてまなざされた自身の経験を起点に（植民地）朝鮮を叙述していったのであり、これは村松や小林からは必ずしも浮かび上がらない視点である。

そのうえで以下の本論では、一見別個の思想課題を扱うようにみえる筑豊時代のテクスト群を、近代的個人に対抗する「人質」という視角に基づいてとらえ直し、そこでの森崎の思想的提起の内実を明らかにしていく。まず一節では、森崎が「近代的自我の所有者」である自身を乗り越えるべき存在としてとらえた理由を、植民地朝鮮で教育者であった森崎の父親との関連からみていく。つづいて二節では、自身の近代性を批判するために森崎が筑豊というトポスを設定したこと、その筑豊時代のひとつの重大な契機に「人質」があったことを明らかにする。最後に三節では、この「人質」から植民地下で覚えた性的緊張を思い起こしつつ森崎がおこなった思想

的提起の射程を、あえて筑豊時代には属さない一九八〇年代のテクストを参照することで浮き彫りにする。その際には、森崎における近代的「自由」の意味に焦点を当ててみる。

一 近代的個人とその隘路

本節では、森崎和江が近代的個人である自身をいかに批判的にとらえていたかを、森崎の植民二世という出自にかかわってみていく。これは森崎の近代的自我が植民地朝鮮のもとで両親から植えつけられたものに他ならなかったからである。

ここでまず略歴を辿ると、森崎の父・庫次は、福岡県出身で一九一九年に早稲田大学の史学・社会学科を首席で卒業し、卒業後は海外留学を経て大原社会問題研究所への就職という進路コースが決まっていたエリートであった。だが、生家の破産に伴い、大学時代の恩師で社会主義者としても高名な安部磯雄の紹介で栃木に教職をえた。その後、九歳年下で同じく福岡県出身である森崎の母・愛子と恋愛結婚して朝鮮に渡るが、これは愛子側の両親の反対によって駆け落ち同然のものだったという。

朝鮮へ渡ったあとも教員であった父親は植民地教育に従事する身となり、のちには慶州中学校と金泉中学校で校長を務

めることにもなった。だが、父親は個人の次元では朝鮮人に對する差別心を持ちあわせず、かれ・かの女らへの敬意に満ちた人であつて、当時の朝鮮人学生たちからもそのような認められていたという。森崎も学生たちによる反日闘争への参加に理解すら示した父親から、そのリベラルな姿勢を受け継いだと自認していた。両親による子どもたちの教育方針は「自由放任」であり、女性が家庭のなかでのみ暮らすことのないように戒め、封建意識から子どもたちを自由にしようとし、自身を律していく姿勢を備えさせた。このような両親のもとで育てられたことを誇りに感じていたと、森崎は幾度となく書き留めている。そのなかで森崎は合理的に物事を認識する態度を培い、女性としての自立意識に満ちた姿勢を育みながら、朝鮮の風土や身近な朝鮮人たちの存在が自身の感性を形成する土台になったとする、非差別的な朝鮮（人）理解を深めていったのである。

したがって、森崎にとって近代とは自身の感性の枠組みや土台と同義であり、近代的自我とは森崎の人間的な根幹を指し示すものでもあったが、その反面これが、父親の地元へ戦後引揚げてから直に接することになった日本の農村の共同体意識への強い反発を形成させもした。森崎は村人たちが森崎を「森崎の父親の娘」ととらえ、そのことよつてかの女に親しみをもつて接してくることへの嫌悪感を抱き、「おくに

は？」と挨拶し郷里によってお互いの距離を計り合う農村共同体の地縁的な人間関係を拒否しようとした。それゆえ近代的自我とは森崎にとって、見知らぬ日本の土地で戦後を生き抜くためのよすがでもあった。だが、同時に森崎はこうした自我やそれを育てた近代の理念が無垢ではないことを理解していたのであり、そこには植民地教育者であった父親に対する両義的というより他ない認識が横たわっていた。

一九六九年一月に発表された「民衆意識における朝鮮人と日本人」で、森崎は植民地朝鮮における同化メカニズムを詳細に分析している。この文章は一見して、日本の農村共同体が異質なものと出会う際に、悪意もなく相手を自己の集団に同化していく原理が超歴史的に存在し、これが植民地での朝鮮人の日本人への同化をも招いたと指摘するものに読みえる。自らの集団の下に「異族」を組織することで日本の民衆は「こころやすらかにつきあおうとした」⁶が、これは「異族」が自らの属する集団より劣位にあると人びとが信じて疑わなかったからこそ可能であった。だが、このような指摘はあくまでこの文章の一断面に過ぎず、森崎の分析はより込み入った形をとっている。

まず森崎は日本の民衆にとっては文字通りの新天地である植民地では、日本（人）社会を改めて築き上げる必要があったことを指摘し、同化政策が向けられる対象は朝鮮人だけで

なく、植民者となる日本からの離郷者たちでもあったのではないかとする。そして、森崎は同化政策が日本の民衆にとっては次の二重の意味をもって受け止められたとした。ひとつは「天皇制への所屬」であり、もうひとつは「国家的制度と絶ちかれた自己の生活原理への他者の招待」であって、「その二重性は日本内地における村落共同体の性格の再生産であ」ったという⁷。ここでは村落共同体の同化原理が超歴史的なものではなく、植民地において文字通り再生産されていくものとして述べられているが、森崎は植民地でも天皇制は民衆の生活原理とは本来は無縁なものであったとして、生活上の同化原理に分析の重心を置く⁸。この際、日本の民衆によって同化に含みこまれた意味とは次のようなものであった。

日本農村に農業労働者として移ってきた朝鮮人であれ、都市共同体に学生として参加した朝鮮人たちであれ、あらゆる朝鮮人をその固有の民族的な歴史性から分離した個としてとらえて、日本民衆固有の連帯性共同性で組織し、その成員として認識しようということであった。それは日本民衆の生活次元における平等感である⁹。

ここで、同化とは単に他者を自身と同一視・同一化しようとする力学のことを指してはいない。それは相手を所属する

共同体から切り離し個人化することで成立するのである。しかし、日本の民衆が「そのとき考えなかつた」のは、「朝鮮人にとって現実に食うためには、日本への同化以外の道は残されていない」であり、「また日本人民衆の厚意の押し売りに応ずることは、彼の部分的な死を意味していた」という現実であつた。¹⁰⁾

そして、森崎はこの地点で自身の父親を文章のなかへと召還することになる。父親は敗戦が近づき、同化原理における皇民化の圧力がますますなかで朝鮮人の学生たちに「わが家の歴史」を書かせたという。ここでは、父親が皇民化への対抗原理として朝鮮人の「わが家の歴史」を書かせたのか、それとも日朝同祖論に回収されるような「わが家の歴史」を書かせたのかは曖昧であり、それがかれにとつてどのような挫折だったかははっきりしないが、つづけて森崎は次のように綴る。

私の父は私に対しては、私をわが家の歴史から自立させんと近代的でデモクラティックな育て方をした。家系について知らされたり系図に接したり縁者の愚行をきかせられたりしたのは敗戦のちである。それまで幼年の私をつかまえ、女は日に三度も火を炊くようなくらしをしてはならないよ、などといい、朝鮮人、日本人がなぜ、

ともに人間として平等であるか、を日常の会話の芯とし、私が「わが家」へ傾斜することをいましめ、集団に対する個人の優位を話しかかせ、そのように生活させた。つまり彼にとつて「個人」は、両民族の無権力者が自己を確立するとともに民族的調和へ到達するための通路であつたのだ。¹¹⁾

父親は農村共同体や天皇制の同化原理とは異なる民族間の交流の回路を個の存在に託そうともがいていた。それは森崎に対する「近代的でデモクラティックな育て方」と同一の原理に基づいており、別の文章でも森崎は「国民意識のあわわしい個人主義的な日本人」である自身が、植民地支配と同化政策のゆえに「国民意識に敏感に反応する個人主義的な朝鮮人」「青年たちと、「父を媒介にして、或る共通感覚を育てあつた」とした。¹²⁾「それは市井の多感なデモクラティックな個人のもとへ出入りする、多感な青少年層との人間的な親しみであり、森崎もまたこの父親が用意しようとした回路を通じて朝鮮人青年たちと出会っていたのである。だがこうした個を通じて「民族的調和」が、先述した、朝鮮人を所属する共同体から切り離し個人化することではなされる同化とも一脈を通じてしまつてゐることは否めない。¹³⁾

そのうえで、森崎は植民地下での父親の苦悩に単に同情の

意を寄せるのではなく、その個人間の「通路」に「民族的調和」を求めたがゆえの罪過を強調しながら、自身の存在と感性それ自体もまた無垢ではないことを認めた。同時に、この罪過はそもそも両親の結婚そのものにまで遡るべきであることを、植民地朝鮮をまだ明瞭に語らなかつた六〇年代前半にも、すでに森崎は自戒とともに書き留めていた。「あのいまわしい一連の近代を問い直し、かつ、生きること」とは、こうした自身の出生に絡みつく歴史的構造とそこでの（両親たちの）個人的選択による現実を直視し、再度とらえ直すことであつた。

私は幼少のころ、家父長的因習にさからつて恋愛結婚の正当性をきざこうとし、自由放任を家のスローガンにしていた父と母を、まるで選ばれた一対であるかのように感じて育つた。互が相手の資質への尊重をかたむけるのを、むきあつた均衡かとみた。だが日本を割つてつづ走る表裏の二街道から個別に逃亡し亀裂を埋めようとすゝる時間が戦争の遠因とどんなに深くつながっていたか、私は戦争と敗北とを、私の生誕の意味と重ねあわせて深く感じとるようになった。¹⁶

個別に貼りついた日本の血縁意識のバックボーンに依

拠せずに自我を形成することの価値を、近代的な人間関係における自我の奔放さとともに植民地で教えこまれた。近代的自我の所有者である故に平等だ、植民地主義に倫理をゆだねてはならぬ、人種無差別に人間の愛の選択自在を謳歌せよ。若い父母と私は孤立を小市民的に共有する単純さにあつた。¹⁷

硬質な語句の連なりはかえつて、その意識を言語化する困難と苦しみを切迫感とともに表している。封建的な価値からの脱出と理想の現実化は植民地下において実現されたのであるが、それでも両親たちは近代的理念を貫こうと努めた。そして、この巨大な矛盾に引き裂かれた両親の痛みを否定することなく我が事として引き受けながらも、近代的個人である自身が無傷のままであることは、戦後を日本で過ごす森崎には許されなかつた。

二 「関係の思想」もしくは人質

本節では、前節の議論を引き継ぎながら、森崎が筑豊時代においてどのように近代的個人を乗り越えようとしたのかを明らかにする。ここではまず森崎が筑豊というトポスのなかに惹きつけられて、そこにどまらることを選んでいったかを

みていきたい。パートナーであった谷川雁が筑豊を離れて東京へ移った翌年の一九六六年、森崎は東京の雑誌に向けて次のような報告を綴っている。

けれども、だからこそ私はその自分の根っ子をさがすような思いで、炭坑に長居をしてみたい。ここは、孤立した単独者意識では生活しがたいところです。時代への適応性よりも反適応で連帯し、さらに行動の内発性が重要視されるところです。その強い連帯性は、自称近代性だけがとりえであった植民二世意識がほるびがたい私に、たいそう手ごろな軽石でした。生皮をむくようにこする快感があります。¹⁹

ともに『サークル村』を創刊した同志でもあった谷川が筑豊を離れ、二人の子どもをかかえながらも一人になった森崎は、しかし「孤立した単独者意識」によっては生きがたい筑豊の土地をあえて選択しつづけた。同じ文章には、沈黙期にあったこの時期の森崎を激しく詰る炭住の女性の言葉が書き留められており、言葉を生業とする森崎を筑豊の誰しもが無批判にみていたわけではない。だが、森崎は近代的自我も植民二世も捨て去ることができるようなものではないことを自覚しながら、それを乗り越えようとする際の痛みが同時に快

楽としてもあるような世界に賭けていたのである。

ここでは、それまでの筑豊時代に対する総括的な印象を漂わせもする、一九七四年発表の「戦後民主主義と民衆の思想」をみてみよう。森崎は戦後民主主義を論じたこの文章で、自身にとって民主主義／デモクラシーとは、戦前戦中の時期から馴染み深いものであり、「私はそれらの用語も、思想も、ごくプライベートな人間関係上のものだと感じとっていたのである」¹⁹とした。これは用語の側面から、前節で触れた父親を介しての朝鮮人青年たちとの交流を想起させるが、実際に森崎は「デモクラシーは朝鮮人のひとりひとりと私たち個人との間にも通うものだ」と理解していたのであり、このことを「生活の実体として私的なくらしの中で踏みしめていた」²⁰。だが、戦後憲法から朝鮮人の存在は追放され、日本共産党も朝鮮人を従属的にしか扱わなかったことに言及して、森崎は戦後民主主義を「私の体験の質にも及ばぬあやまりを内包する、形式論だと感じ」とっていた。²¹そのうえで、戦後民主主義が朝鮮戦争での朝鮮特需を契機に「私権擁護」の運動へ舵を切り、「飢えをしのぐ」ためとしながら個人の生活圏を優先することに関心を寄せていったとする森崎は、「私権意識を一義的に押し他者との関連性を思想化できずにいるときは、それは統治者の支配の構造下に私権をゆだねているときである。そして戦後民主主義が解放したのはこの「私権」意

識であった」とした。⁽²¹⁾このように痛烈に戦後民主主義を批判する森崎は、他方で、議会外での民衆の闘争こそが結果として戦後の福祉制度の拡張などを実現する力になったとしながら、戦後の「私権擁護的民主主義」を食い破ろうとしてきたのは炭坑夫、そのなかでもより無権利状態にあった女たちであったとする。

「かつての女坑夫たちは——引用者」人間は働かな人間じゃなかばい」といつづけていた。ここには代表者制による多数決よりも、生身の存在が伝承させた共働共有の思想のほうが優先していたのである。私権をゆるさないのではない。そのことぬきの私権は人権の死に通ずることを圧制下の年月によって知りぬいていたのである。⁽²²⁾

それではこの女坑夫たちの「共働共有の思想」とは具体的に何を指すのだろうか。この文章と同じ年に上梓され、副題に「炭坑労働精神史」と冠された『奈落の神々』(以下『奈落』で森崎は、日本の近代化と不可分な炭坑の成り立ちに触れながら、それが「徹底した人間性破壊」に貫かれており、だが「そのことによって近代日本は開花した」といって過言ではない」とする。⁽²³⁾人びとは近代の始まりのなかで、近代の原理と切り離された地下世界で死を日常的に感じとる労働との苦闘

から、共有のなにかを生みだそうとした。この『奈落』ではかつて一九六一年の『まっくら』に収録したある老婆の聞き書きが再度引かれているが、この老婆は炭坑では「人間の愛情がちがうと思えますばい」と語り、「一事が万事、人と我と区別せんと。共同生活ですけん、人のことが自分のことと同じ苦痛になりますたい」と、所有者が誰かも気にせずモノを貸しあい、家事をさりげなく助け合っては、病気のものを分け隔てなく心配するかつての炭住の姿を回想する。⁽²⁴⁾

貧乏といやこの上なし貧乏して、みんなばからしい三反田を(なくしてしまつて)うならかして流れこんどる。誰も彼も根つから炭坑もんじゃない。ここまで来るにはいかにいわれんつらい道を誰でも踏んで来とる。県ちがいのもんばかりたい。それがどうしてあんな深い気持でつきおうとつたとじゃろうか、と今でも思うたいの。⁽²⁵⁾

故郷から引き剥がされ離脱していった流民たちの集合と離散のなかで培われた炭坑の集団原理を、森崎は自身の近代的自我への根源的な批判として受け止めていたのであり、それは森崎が筑豊を選択しつづけた理由であった。そして、森崎は私権の擁護に限界づけられた戦後民主主義を突き放しつづ、このような集団原理を追求することを、「関係の思想」

の具現化としてとらえていた。

私権擁護的民主主義の場で二義的なこととされた、私権と私権との相互関係に関する思想は、これは私権を認め合うことで生まれるのではなくて、人間に対する感性によってかもし出されるものである。ところが他者認識の、その心的基盤さえどういふものかまるで、まだ形をなしていない。

「……」私がここで個体とか集団などの、それぞれの私権同士の「関係の思想」についてふれるのは、真の民主主義のために、などではないのである。抑圧されている人間たちの解放にとって、それは不可欠の思想であるためで、「……」それが生まれぬならば強力な支配体制に対決できないのである。

「関係の思想」に森崎が自ら括弧をつけていることに注意を払おう。森崎自身がこの物言いの浅薄さに気づいているが、これは地底での倫理を地上の言葉には容易に翻訳しえないことを表しているといえる。そのうえで「関係の思想」とは相互承認を意味するのではなく、私権という個人的権利すら確立されていなかった時代をしる女坑夫たちの強烈な個としての自尊心と、他人を他人と割り切れない感覚が矛盾すること

なく共存する特異な倫理性に他ならない。そして、こうした「関係の思想」は筑豊というトポスから編みだされたものでありつつも、同時に対象を筑豊に限定しないものでもあった。時系列をあえて遡ればこの数年前、森崎はこれを「人質」（以下、煩雑になるため「は省略」の問題として論じていた。

一九六八年二月、在日朝鮮人の金嬉老は借金を取り立てにきた暴力団員二名を静岡清水市内のキャバレーにて射殺すると車に乗って逃亡、寸又峡の温泉旅館「ふじみ屋」に辿りつくど、宿泊客の工事労働者や宿のオーナー一家らを入質にライフル銃とダイナマイトで武装して立て籠もった。以後、最後的には記者団に紛れ込んだ警察による制圧を受けるまでの八八時間の間、金嬉老は射殺した二名が暴力団員であることの公表とともに、事件の前年に受けた静岡県警の小泉警部による朝鮮人差別発言への謝罪を求める行動に出た。

敗戦後はじめての訪韓を直前に控えていた森崎はこのとき、首にかけてタオルを噛み締めながら、子どもたちがあまりの迫力に恐れをなすようなまなざしで、ブラウン管に映る金嬉老を見つめていたという。軽々しく金嬉老について発言することが禁じられたことを感じとった森崎は、しかし自身の元に送り届けられた友人たちによる金嬉老の行動への支持に憤りを隠せなかった。言葉を発することそのものを抑制せざるをえない感覚が一瞬共有されながら、それが瞬く間に安易な

連帯への表明によって押し流されていったことを批判する森崎は、このとき「人質の位置」にあったという。

それなら私はどこにいたのか。私は人質の位置にいた。そしてどうしていたか。緊張して金をにらみ、ことばをおさえていた。²⁹

これは冒頭で触れた「二つのことば・二つのところ」で一節であるが、この文章を除けば、森崎が筑豊時代に金嬉老の事件に触れたのはたった二度だけのことである。次の発言は事件の翌年の一九六九年八月十五日に開かれた、八・一五記念国民集会でのパネル・ディスカッション「私と戦後民主主義」にパネラーのひとりとして迎えられたときのことであり、森崎は会場に集った聴衆に向けて、ここでも人質の意味を問いかけた。

たとえば金嬉老事件があったときに、いろんな人たちが彼を救う運動をやりました。けれども救うなんて、そんなもんじゃない。

わたしがあれによって感じたのは、金嬉老によって人質にされている私自身というものを感じ取りました。自分を本質的に人質にできるところに自ら入り込んでいっ

て、その突破口をどうやってあけるのかということを考えて、その突破口にどうやってあけるのかということを考えて、え続けるときに、ようやく連帯とかデモクラシーなんでものが生れてくる、実態として生れてくるのではないかしらん、と思います。³⁰

当日の集会にはパネラーとして他に小説家の大江健三郎や土方鉄、評論家の新崎盛暉らが迎えられていたが、その場で基調報告をおこなったのは、当時金嬉老の裁判闘争を支援する金嬉老公判対策委員会のメンバーのひとりであった評論家の大沢真一郎だった。

大沢は森崎の同時代の文章を頻繁に参照していたが、かれはこの日の発言を含む人質をめぐる一連の森崎の問いかけに強い感銘を受け、森崎がそれ以前に提起していた媒介者から人質へと「下降する」その集団性への呼びかけを、組織論におけるコペルニクスの転回として賞賛を寄せた。³¹ただ、ここで大沢が感銘を受けたのは、森崎の人質の提起が金嬉老の事件に限定されない拡がりを有していることにかかわっていた。森崎は筑豊時代、ただ一度だけ人質という言葉で労働者間の連帯を問う文脈で文章に用いた。これは下請け・孫請けの労働者たちと親企業の労働者たちの分断が強まり、前者の若者たちが各地を流転する生活を始めだし、森崎が流民型労働者と呼んだ新たな労働者の形態が生まれつつあった時代のこと

である。森崎はそこで、「顎たん叩く」すなわち言葉を操るものならば自分たち労働者を組織し、そうして武器をとることを呼びかけて、「来いと、ひとこと言え」と脅迫的に迫ってきた、ある底辺の未組織労働者の声にふかくとらえられて³²いる。

私たちは自己の感覚の振幅内で思考して同質を結集させるような自慰にふけるべきではないのだ。とらえられ、人質となるべきだ。より深く苦悩するものなかへ。より深く苦悩する者とは、自己対象化手段がより欠落させられている場所である。その欠落は、すでにそれを占有しているものにとつてはよいに認識しがたい。鉄砲を持たせろ、という労働者のそれが私にとつては霧の見えながらそれを共有しがたいように³³。

森崎はここでこの労働者に安易な共感を寄せてはいない。その呼びかけへの応答に躊躇しながら、この応答を強迫的に迫られた瞬間の関係をいかに力学化できるかを問おうとしているのだが、ここに金嬉老による人質が呼び起こされていることは疑いえない。当然、大沢も指摘したように金嬉老の人質になることと労働者の人質になることには、要約しえない質的差異がある。だが、森崎は金嬉老や未組織労働者をもつ

この力に人質としてとらえられる身体的感覚をイメージすることから、一方（前衛）が他方（大衆）を組織するのは異なる「民衆的連帯」の契機を掴もうとした。つまり、「隣接しあう感覚が相互の異質を掘りつつ結びあう。その相互関係自体がたがいの外界へ開放しつづけ得るなら、創造的で多角的な連帯をつくり得る」³⁴。

それはすでに自立しあう個人が、内閉的ではない形で対等な関係を取り結ぶという意味での連帯を指し示すものではない。この提起は労働現場や炭住のような住居という共通の基盤をもちえないものたちが、異質性を媒介としつつ、新たな集団性を切り拓こうとした点で、森崎のなかでは「関係の思想」と同様の問題意識に基づいている。この点で、大沢が「組織論の主要なテーマを、人間と人間との関係Ⅱ交通形態の変革の問題としてとらえるとき」³⁵に森崎の提起が重要になると考えたのは、適切な把握であった。

だが他方で大沢をはじめ、鈴木道彦、佐藤勝巳といったその他の公判対策委員会のメンバーらによる同時代的な森崎の人質に対する理解は、総じて運動論や組織論の次元に森崎の問いかけを収斂させてしまうものでもあり、そのより複雑で錯綜した議論の側面をみえなくさせてしまってもいた³⁶。森崎が人質という視角を通して提起していたのは植民地期から現在に至っても継続する近代的原理への批判であったのだが、

裁判闘争とその支援という差し迫った課題に直面していた大沢らからは、この点は見落とされてきた。それでは、森崎は単なる運動論や組織論を越えて、どのような思想的次元を人質という契機から見出していったのか。節を改めてみていきたい。

三 人質の自由

森崎は「二つのことば・二つのこころ」の冒頭で、近代的自我による自立的な個人という自身のイメージを裏切る記述をおこなっている。森崎は自身が「どうしても何か一すじ朝鮮人なのである」といきり、朝鮮問題にかかわっての「私」という一人称は自他の存在を切り分ける指標とはならず、むしろそれは植民地での朝鮮人民衆による「不特定多数の他者の影」に覆われているようだとした。²⁷ 森崎はのちのポストコロニアル論における異種混濁性の議論を先取りしてもいるが、ここでこうした記述にのみ拘うことは避けるべきである。なぜなら、この「不特定多数の他者の影」の記憶を呼び覚ましたのは金嬉老のまなざしなのであって、これは純粹な意味での回想ではなく、森崎のアイデンティティの問題に回収されるものでもない。この文章の全篇にわたる緊張感の高い叙述そのものが、金嬉老事件という出来事なくしてはありえな

かった。

そのうえで、森崎による人質の提起では金嬉老が単独の存在として叙述されることはなく、その存在は複数化されて「金嬉老群」と形容されながら、植民地期の記憶と否応なく直結するものとしてあった。コロニアルな性的力学を伴ってそこで見かなる「妥協をゆるさぬとりひき」が繰り返り広げられていたかを、森崎は次のように記した。

私が幼児以来ふみわたってきた朝鮮は、たった一人の金嬉老ではなかった。無名で、不特定で、大人であり、幼児であった。²⁸

私を人質としてぐるりと取り巻いている金嬉老群が、四つくらいの子を前に立たせて、その子だけを私のほうへむけて、みなむこうをむいているのである。それは幼児以来の、在鮮日系二世の女の子の世界である。だれも笑わず、凍みたように沈黙している。妥協をゆるさぬとりひきがはじまる。男の子と私との間で。²⁹

ここで森崎は一方的にまなざしの対象となっているわけではないことに注意しよう。朝鮮人少年たちに「集団姦」というレイプの視線を感じ取っていたことは同時期の別の文章で

もはつきりと記されているが、他方で植民二世である自身は被植民者としての朝鮮人少年たちをまなざしの対象としてもいた。身体的であり同時に幾分想像的でもあるこの「妥協をゆるさぬとりひき」では、支配／被支配は錯綜しひどく捻れているが、この人質の契機は戦後の時間においても日本人にはいつどんな時でも訪れえるものであつて、金嬉老はその表面化しえない現実をこそ暴露した。こうして記憶を手繰り寄せ現在の地点と交差させることを通じて、森崎は植民地朝鮮で自身が覚えた葛藤が依然として消化も解決もされていないと読者に示した。そして、森崎はこの人質の契機が切り拓くものを自由の問題として考えた。

それは、日本人は、誰でも、あるとき、ふいに、個人的な理由なしに、朝鮮人によつて人質とされてなんのふしぎもないといいたためだ。しばしばそうなるであろうことを指摘しておきたいからだ。人質とは、朝鮮人の主体性にとりおさえられる状態である。けれどもまた、朝鮮人の主体性に対して、まともに対応する自由——つまり生命の危機感とひきかえに自己の朝鮮を掘り起こす自由を確保する^④。

字義通りに読みとれば、ここでの自由とは朝鮮を新たな形

で語る自由を意味するだろう。たとえば佐藤泉はこの人質をとる方にとつてもとられる方にとつても従来の支配／被支配の構図を解体する契機であるとし、現在の支配的枠組みとは異なる形で朝鮮や植民地問題を新たに表現する自由がうまれるとした^④。佐藤はここから議論を、逆さまに同じ「半日本人」(パンチョッパリ)である在日朝鮮人二世たちへの植民二世である森崎からの呼びかけに繋げることで、「半日本人」の在日朝鮮人二世と植民二世との間に「真に自由な表現が生まれること」が「支配の歴史を超えること」に繋がると示唆している^④。

こうした佐藤の解釈それ自体は極めて妥当なものだが、それでも先の引用での「自由」という言葉への奇妙な印象は拭いきれない。「まともに対応する自由」とは一見して明らかに語義矛盾であり、ここには苦しみや困難といったニュアンスがつきまとうが、それをあえて森崎が自由として表現する意図はこの文章からだけでは十分には推し量れない。だが、この文章を森崎が綴ったとき、森崎自身もまだ言語化してはいないものの、その意識下には存在していたであろう別の認識が潜んでいた。その重要な手がかりとなるのは、もはや筑豊時代には属さない一九八四年の著作『慶州は母の呼び声』(以下、『慶州』)である。

この『慶州』は植民地期の記憶を回想録として森崎が書き

とめた著作であり、それまで断片的な形で綴られてきた植民地期のエピソード群の、いわば種明かしが多くなされている。その最後に「余章」という文字通りのエピソードとして、森崎と家族の戦後の歩みが綴られている。そこで森崎は自身の弟であり、同じく植民二世として戦後の日本を彷徨い、やがて共産党の党内対立や労働運動に疲弊し自殺してしまった健一を、自身と父親との比較において語るのだが、そこではそれが戦後の一九四八年にある弁論大会で行なった演説「敗戦の得物」の内容が引かれている。

諸君、我々の自由の根底には、実に大きな不動の、一つの条件があるのであります。即ち人と人との相互の信頼であります。お互ひに人は他を侵さない、他を傷つけない、他に迷惑をかけない、他人の幸福を脅やかさないといふ深い信頼があつて、始めて自由が認められるものであります。その信頼の程度は、その自由の高度に正比例するのであります。⁽⁴⁴⁾」

自立した個人をその前提としながら「敗戦の得物」としての自由を雄弁に語ったこの部分に対して森崎はすぐさま、「父もわたしも、植民地という他民族への侵害を、両民族の新時代への出発にしようと、その中での人権を求めんとしていた

のだ⁽⁴⁵⁾」と付け足す。一節でみたような個人間の「民族的調和」がここでも語られているが、森崎は自身と五歳違いであった弟にとって自由とは「戦後のことばであったのかとあらためて思う⁽⁴⁶⁾」とした。森崎家の教育方針であった「自由放任」という言葉も弟が小学校に入る頃には用いることができなくなった時局的な現実を書き添えながら、自由／自由放任という言葉の自身にとっての両義的な意味合いを森崎は次のように綴る。

わたしにとってそれは、戦時中の自分を屈折し続けながら支える、肉体の火の如きものであり、敗戦と同時に、挫折とも罪悪ともつかぬ近代日本の暗部のように沈んだことばでもあったのだが。⁽⁴⁷⁾

森崎は筑豊時代の集大成である一九七六年の『からゆきさん』をひとつのメルクマールとして、それまでの硬質な文体を改め、ひらがなを多用した柔らかい文体へ移行していったが、この「余章」には例外的に七〇年代半ばまでの森崎の文体が回帰している。ここにはおどろおどろしい情念が渦巻いており、依然そのような言葉をもってしか森崎による戦後の苦闘は表現しえなかったことが示唆されている。近代の原理は森崎をその芯の部分で支えながら同時に苦しめてもしてき

ただが、自由という言葉はその根幹に位置するものだった。そして、自身と父親が敗戦を控えながら植民地で「最後の砦のように」して「朝鮮人の若者や少女とひそかに保ち合うとしたもの」とは、「個々の人間性への信頼やその固有な文化への個人的愛」だったのだが、これは「政治的侵略よりもなお深い」ものだったと森崎はいう⁴⁸。これは愛が侵略にも勝るといふ意味ではなく、あくまでも語られているのは罪の深さである。森崎はつづけて「わたしはそのことを、弟にさえ話すことはできなかった。まっくらだった」と告白することで、その矛盾の深さと、矛盾を伝えることの困難さを吐露した。

こうした「余章」の記述からは、それが筑豊時代に属さないとはいえず、自由（放任）という言葉が戦後の森崎には一貫して屈折したニュアンスを伴っていたことが読みとれる。もちろん、常にそのような意味が込められて自由という言葉が森崎によって用いられていたわけではない。だが重要なのは、自由という言葉が森崎がなにかしらの躊躇いや躓きをもってしか発話できなかった事実であり、このことは一貫して見過ごされてきた。

このように自由が森崎にとって呪いのごとき言葉でありながらも、前節で見てきたように森崎が人質を「民衆の連帯」の文脈においても提起し、「関係の思想」を私権意識に支え

られた戦後民主主義への批判原理としたことを踏まえるならば、人質の自由とは近代的個人を前提とした自由を意味するのではなく、自己が不意にもとらえられることによって、近代的原理とは異なる関係の自由が編まれえることを指摘するものであった。森崎はここで自由の意味そのものを根底的に組み換えながら、自身の近代的自我や個人主義的な感性の解体和乗り越えを金嬉老（群）との「妥協をゆるさぬとりひき」に見出したのである。

だが、この人質の自由は、絶えず緊張関係に自身と相手を置くことで、新たな何かがすぐさま生みだされることそれ自体を拒否するものでもある。この自由をえたところでなにかが保証されることはなく、むしろそれは関係の困難さそのものを受け止めることである。なにより、この「とりひき」は決して固定的な立場性に還元されず、問うものと問われるものが存在しながらも、それは一元的なものではなく、かといって交差する民族的次元とジェンダー的次元は項目ごとに分別できるものでもない。両者の立場は不変（普遍）的で安定したものにはなりえず、この試みはジグザグの蛇行のような軌道を描きながら、いつも失敗の余地に晒されることになる。

しかしながら、両極的な立場を割り当てることすらできないこのある種の不自由さをこそ、あえて「朝鮮人の主体性に対して、まともに対応する自由」、「生命の危機感とひきかえ

に自己の朝鮮を掘り起こす自由」と語り直すことによって、森崎はこの人質の契機を「関係の思想」が始まる瞬間としてとらえようとしたのである。

したがって、森崎の人質の思想とは、何かしらの体系的な思索の中身を指し示すものではない。それは筑豊というトポスに身を置きながら、思考と存在の単独的な自立性や主体性を拒み、人質の身体的感覚を絶えず掘り起こそうとする森崎の試み全体を意味したのであり、女坑夫や未組織労働者、そして金嬉老との文字通りの共闘に他ならなかったのである。

おわりに

本稿ではこれまで、筑豊時代の森崎和江の隠された問題系として自由をめぐる問いが一貫して存在し、そこでの思索は人質の思想と呼びえるものであったことをみてきた。だが、こうした問題系をあくまで森崎の筑豊時代に限定する形で考察してきたのは、これ以降森崎が人質の自由やその契機を直接的に語らなかつたことのみ起因するのではない。それは、筑豊時代とそれ以降では、森崎が用いる自由という言葉の意味するところにある転化が起きていると考えられるからだ。たとえば一九八四年に刊行された『森崎和江詩集』での自筆年譜の七六年から八一年の欄には、次のように記されている。

やつと養母のごとき炭坑から自立し、朝鮮の植民地時代と同じ年月を、必要として魂の自由を得たかに思う。³⁰⁾

年譜の一記述と済ますには印象的に過ぎる一節だが、ここでの一九七六年とは森崎が自身の代表作となる『からゆきさん』を書き下ろして発表した年であり、その二年後の七八年に森崎は筑豊を離れ、隣接する宗像市へと居を移した。この『からゆきさん』を執筆する過程で森崎は九州各地を渡り歩いたが、最終的にその柔らかな文体にたどり着いたことによつてえられた充実感は、刊行直後のある講演でも植民地経験を引き合いに出す形で語られていた。

「……」内容についてというより言葉の話にかかわつて話しますと、二十年近くつづいている、あるからゆきさんのことを、今までの様な形で、書いていましたのです。けど、快感が湧かなくなってきたんです。いつぞや『暗河』で石牟礼さんと、松浦さんと、話し合いをさせていただいた時に、「ようやく朝鮮から自分の魂を引張って来ることが出来つつある気がするわ」と言った事があります。（今は——引用者）本当にそういう感じがあるんです。³¹⁾

そして、以降森崎は取材の場を全国各地へと広げていき、その地域的関心を徐々に北上させていったが、取材対象もまたそれまでのような日本の近代(化)と結びついた人びとや事象から、海岸や農村の前近代的な文化や風習の関心をうつしていった。

こうした変化をして、森崎はそれを「養母のごとき炭坑から」の「自立」として表現した。そこでえられたのが「魂の自由」であるとすれば、この自由が意味するところはもはや筑豊時代に鋭く問われたあの人質の自由とは異なるものに転化している。そして、この(魂の)自由が綴られたのと同じ年に『慶州』が上梓されたことにある符号をみてとるならば、森崎はこの時点にいたってようやく、かつての自身にとつて自由という言葉が近代日本の暗部を指示するものであったことを——一時的にかつての言語表現を回帰させる必要は依然あったとしても——語りえる自由をこそえたのではないか。それゆえ、自筆年譜に書き留められた(魂の)自由とは文字通り解放の言葉として存在するのであり、こうして森崎の戦後にもまたひとつの区切り(＝「自立」)がついたことが示唆されている。

この森崎の変化をどのように考えるかそれ自体は、森崎個人の思想変遷だけでなく、一九七〇年代から八〇年代にかけ

ての戦後思想の展開も含めて検討すべき課題である。そのうえで、戦後の森崎が抱えた自由をめぐる葛藤を、読み手であるわたしたちは事後的にしかしるものがなかったとして、このすれ違いこそが、戦後の森崎が歩んだ道のりの困難さを示していたのである。

(おおはた・りん/戦後日本思想史)

注

- (1) 佐藤泉「半日本人を繋ぐ」『昭和文学研究』七八号、昭和文学会、二〇一九年三月)は、先行研究では森崎による「人質」の思想的提起にほぼ唯一紙面を割いており、植民地朝鮮での同化原理にも着目するなど本稿と問題意識を一定程度共有している。森崎の朝鮮論を論じた先行研究には他に、ブレット・ド・バリー「二つのことば、二つのところ」『思想』八六六号、長原豊訳、岩波書店、一九九六年八月)、佐藤泉「いかんともしがたい植民地の経験」青山学院大学日本文学科編『異郷の日本語』社会評論社、二〇〇九年)、水溜真由美『サークル村』と森崎和江』(ナカニシヤ出版、二〇一三年)、茶園梨加「在日朝鮮人との(邂逅)」『社会文学』四三三号、日本社会文学会、二〇一六年二月)、玄武岩「森崎和江の〈原罪を葬る旅〉」『同時代史研究』一一号、同時代史学会、二〇一八年十二月)、松井理恵「植民地朝鮮とは何か」『理論と動態』一一号、社会理論・動態研究所、二〇一九年一月)など。

(2) 森崎和江『奈落の神々』大和書房、一九七四年、三五二頁。

(3) 坂口博は、近代化の動力源でありながら、地下世界での資本の徹底的な搾取のもとにあった炭坑での労働で培われた倫理性に迫

り、これとの「格闘」を経る過程で森崎は近代的個人に変わる新たな自己を創造していったと指摘しており、重要である。坂口博「森崎和江の方法（その二）」『敍説』一六号、花書院、一九九八年二月。

(4) 近年の代表的成果に、平田由美「『他者』の場所」同・伊豫谷登士翁編『帰郷』の物語／「移動」の語り／平凡社、二〇一四年、原祐介『禁じられた郷愁』新幹社、二〇一九年など。

(5) 本節での森崎と家族の来歴や生い立ちについては主に、「森崎和江自撰年譜」『森崎和江コレクション——精神史の旅 第五巻』藤原書店、二〇〇九年、森崎和江「私を迎えてくれた九州」『九州人』創刊号、「九州人」文化の会、一九六八年二月を参照した。

(6) 森崎和江「民衆意識における朝鮮人と日本人」『現代の眼』一〇巻一号、現代評論社、一七一頁、一九六九年一月。一方で在朝日本人の朝鮮人に対する差別意識は激烈な側面を有してもいた。

この点については、梶村秀樹著作刊行委員会・編集委員会編『梶村秀樹著作集第一巻 朝鮮史と日本人』（明石書店、一九九二年所収）の第三章「在朝日本人」、高崎宗司「植民地朝鮮の日本人」岩波書店、二〇〇二年などを参照。

(7) 前掲「民衆意識における朝鮮人と日本人」一七四頁。

(8) 植民地朝鮮での同化・皇民化政策については、宮田節子「朝鮮民衆と「皇民化」政策」未來社、一九八五年、駒込武「植民地帝國日本の文化統合」岩波書店、一九九六年などを参照。他方で、一九六〇年代後半からの森崎の思索の中心的課題のひとつは天皇制批判であり、七一年出版の評論集『異族の原基』（大和書房）の副題は「辺境としてのアンチ天皇制感覚の在所」と題されている。

(9) 前掲「民衆意識における朝鮮人と日本人」一七五頁。

(10) 同上。

(11) 同上、一七六頁。

(12) 森崎和江「傷つかぬふるさと」『展望』二〇〇号、筑摩書房、一九七五年八月、一〇頁。

(13) 同上。

(14) 車承棋はこの時期の自由主義者・教養主義者の思想が帝国主義と植民地主義の土台の上に成り立つ特権的なものであり、「暴力と殺戮の対価を享受しながら暴力と殺戮を否定しなければならぬ」という、二律背反の状況に陥ってしまうことを鋭く指摘しており、示唆に富む。車承棋「戦後の復旧と植民地経験の破壊」同、権赫泰編『戦後の誕生』中野宣子訳、新泉社、二〇一七年、一二五頁。

(15) 森崎和江「竹内先生のおわかれ」『日本読書新聞』一八九八号、一九七七年三月十四日、一頁。

(16) 森崎和江「母系との訣別」『新婦人』一八巻八号、能加美出版、一九六三年八月、二一〇頁。

(17) 森崎和江「非所有の所有」『試行』二号、試行同人会、一九六一年十二月、七五頁。

(18) 森崎和江「情況の中のエネルギー」『駿台論潮』六六号、明治大学駿台論潮編集部、一九六六年六月、三頁。

(19) 森崎和江「戦後民主主義と民衆の思想」『伝統と現代』三〇号、伝統と現代社、一九七四年十月、九六頁。

(20) 同上、九七頁。

(21) 同上。

(22) 同上、九九頁。

(23) 同上、一〇三頁。

(24) 前掲書『奈落の神々』一〇頁。

(25) 同上、三一八頁。

(26) 同上、三一八—三一九頁。なお、『まっくら』は再刊される。

- とに細かな表現上の異同があるが、『奈落』での引用は一九六一年版と七〇年版の当該箇所とも微妙に異なっている。
- (27) 前掲『戦後民主主義と民衆の思想』、一〇〇頁。
- (28) 金嬉老事件とその裁判闘争については、金嬉老公判対策委員会編『金嬉老の法定陳述』三二書房、一九七〇年、鈴木道彦『越境の時』集英社、二〇〇七年、山本興正『金嬉老公判対策委員会における民族的責任の思想の生成と葛藤』『在日朝鮮人史研究』四六号、緑蔭書房、二〇一六年十月などを参照。
- (29) 森崎和江「二つのことば・二つのこころ」『ことばの宇宙』一九六八年五月号、テック言語教育事業グループ、三九頁。
- (30) 「私と戦後民主主義」『朝日ジャーナル』五五一号、朝日新聞社、一九六八年八月、一三頁。
- (31) 大沢真一郎「現代における組織変革の視点」『思想の科学』二〇二号、思想の科学社、一九七一年十月。
- (32) 森崎和江「民衆的連帯の思想」『現代の眼』一〇巻一二号、現代評論社、一九六九年十二月、一〇〇頁。
- (33) 同上、一〇一頁。
- (34) 同上、一〇三頁。
- (35) 前掲「現代における組織変革の視点」、三頁。
- (36) 詳しくは、佐藤勝巳「差別とわたし」『金嬉老公判対策委員会ニュース』一一号、金嬉老公判対策委員会、一九六九年十月二十日、鈴木道彦「金嬉老の裁判」同『政治暴力と想像力』現代評論社、一九七〇年、同「あとがき・金嬉老裁判の意味」『金嬉老公判対策委員会編』『金嬉老の法定陳述』三二書房、一九七〇年を参照。
- (37) 前掲「二つのことば・二つのこころ」、三八頁。
- (38) 同上、三九頁。
- (39) 同上、四〇頁。傍点は原文。
- (40) 森崎和江「朝鮮断章Ⅰ——わたしのかお」『アジア女性交流史研究』三号、アジア女性交流史研究会、一九六八年七月、五頁。
- (41) 前掲「二つのことば・二つのこころ」、四二頁。
- (42) 佐藤泉「半日本人を繋ぐ」（注1参照）、六〇頁。
- (43) 同上。
- (44) 森崎和江『慶州は母の呼び声』新潮社、一九八四年、二一九頁。『慶州』には演説の出典も明記されており、九州弁論協会編『九州弁論五十年』同、一九七八年に全文が収録。
- (45) 前掲書『慶州は母の呼び声』二一九―二二〇頁。
- (46) 同上、二二七頁。
- (47) 同上。
- (48) 同上、二二八頁。
- (49) 同上。
- (50) 「森崎和江年譜」『森崎和江詩集』土曜日美術社、一九八四年、一六二頁。
- (51) 森崎和江「わたしと言葉」『暗河』一二号、葦書房、一九七六年七月、六九頁。なお、引用で言及されている石牟礼道子、松浦豊敏との対談は、『鼎談』『奈落の神々』をめぐって『暗河』六号、葦書房、一九七五年一月を参照。

キーワード 森崎和江、人質、近代、自由、金嬉老

『公共的知識人の誕生』

— スウィフトとその時代』

(田中祐子著、昭和堂、二〇一九年)

林直樹

あまりに有名なスウィフト『ガリヴァー旅行記』(初版一七二六年、改訂版一七三五年)の結びは、こうである。「私がこの問題を長々と論じているのは、イングランドのヤフーとのつき合いを何とか少しでも耐えられるものにしたいたいからであるが、そこでこの愚劣な悪徳に少しでも感染している (have any Tincture



of this absurd Vice) 皆さんにお願いしたい、凶々しく我輩の前をうるつかないでくれ」(富士山太佳夫訳、岩波書店)。「私」ことガリヴァーはすべての旅を終えて故国に帰ってきたものの、理性的な馬フウイヌムの姿に慣れ親しんだあまり、眼前を闊歩する自称文明人たちの姿が「愚劣な悪徳」に染まった欲深「ヤフー」そのものに見えてきて、どうにも仕方がない。外面を取り繕ってはいるが、内面は半狂乱状態の主人公が物語の最後に苦し紛れに吐露する台詞が、これなのである。

厩にいたほうが幸せだと。馬丁が厩から運んでくる芳香こそが何よりの救いだ。そう聞かされて書物を閉じたとき、読者は痛快を通り越し、言い知れぬ複雑な読後感に襲われるのではないだろうか。ガリヴァーに仮託することで著者スウィフトはどのようなメッセージをこの風刺物語に込めたのか。田中の浩瀚な著書『公共的知識人の誕生』は、古代近代論争で古代派として立ったテンブルの秘書を務めた時代を中心とするスウィフトの前半生と、それを背景に据えた諸著作から説き起こしつつも、明らかなゴールは彼の畢生の大作『ガリヴァー旅行記』の執筆意図の分析に置かれているように、評者の目には映る。田中もまた、この物語の名状すべからざる後味を経験し、先の問いに対する答えを模索したいという強い思いにとらわれた人のひとりではないか。かつ、そこから一步を踏み出して成果を手にしえた稀有な人のひとりと評せるかもしれない。

流行病に関連づけられた語彙に私たちが敏感になりがちな時代だからこそ、先の引用にはあえて原語を付しておいた。原義

からすると必ずしも「感染」と訳さなくてもよさそうなものがある。しかし『ガリヴァー旅行記』出版の六年前に起きた南海泡沫事件に際しては、スウィフトの競争相手だったデフォーを含め、株式投機を疫病に譬えて風刺する言説が広く流布した。事件のわずか二年後に現れたデフォー『ペストの記憶』（武田将明訳、研究社、二〇一七年）は株価を、ペスト罹患者数に擬していたとする説もあるほどである。後段で再説するように、田中はスウィフトとデフォーをそれぞれ異なる党派に属した思想家に位置づけ、互いを避けたと見なすが、少なくともこの二人は投機に対する否定的態度の点では、かなりの程度に接近していた。デフォーは南海泡沫事件に先行して生じたフランスの「システム」の稼働中から、それを空想じみた「キメラ」と臆面なく評し、その立役者ジョン・ロー（スコットランド出身）がバブル破綻の翌年にブリテンに帰国した折には、「正直（Honesty）」と「信用（Credit）」のどちらか一方だけでなく、両者がともに回復するまでは、ブリテン市場でローの活躍する余地はないと戒めた（『正しく語られたロー氏問題』一七二二年）。デフォーは信用取引の効用を同時に認めながらも、その実物取引からの乖離には容赦なく批判を浴びせた人物であった。

田中が『ガリヴァー旅行記』第三篇の、磁力で浮く島ラビエタならびにその支配下の領土バルニバービ訪問記を読み解く際、往々にして王立協会ならびに当時の最先端を標榜する科学技術批判と目されがちな浮遊島の造形を、投機的信用取引の象徴、特に株価の上下運動の暗喩に読み換え、経済の文脈に落とし込

んだのは、まことに慧眼である（本書第一三章第三節「ラビエタにみる財政金融革命の衝撃」）。そう論されたのち改めて当該箇所を読んでみると、そうとしか読めなくなるから不思議だ。例えば「必要に応じて磁石の向きを変えてやれば、島は斜めの方向に上昇、下降することになり、この上昇、下降を交互に繰返すことによつて（斜行はさほどのものではない）、領土内のあちこちに移動してゆくのである。だが、この島は下の領土外に飛び出す力は持たないし、上昇も四マイルまでであることを指摘しておかねばならない」（富山訳）。時系列を横軸にとり、縦軸に株価をとれば、なぜ直行でも逆行でもなく「斜行」と記されているかが分かった気になってしまうのは、私たちが現代人だからかもしれないが、「下の領土」を实体经济の謂いと解釈すれば、ますます田中説の信憑性は増してくる。バルニバービでガリヴァーが会おう地主紳士は「ともかくあそこの人たちは瞑想（Speculations）にのめり込みすぎて、この下の世界で起きていることに気が回らんですよ」（同）と発言するのだから。麦の穂どころか草木一本生えず、いかにも打ち捨てられた様子の土地をガリヴァーは随所で目にするが、それはラビエタの住人が「瞑想」「思索」すなわち投機（原語はもちろんだブルミニング）にのめり込むあまり、その煽りを食らった实体经济が十分な有効需要（投資）を確保できず衰弱しきつている情景を、目の前にありありと浮かばせる言葉で表現したものと見なせるのではないか。ちなみに「それまでは麦の穂が一本、草の葉が一枚しかはえなかつた土地に二本、二枚育つようにした者は誰であれ、

政治家全部を束にしたのよりも人類の恩人であり、国のために大事な貢献をしたことになる」(同)と、第二篇に登場する巨人プロブデインナグ国王にもスウィフトは語らせている。王が鋭く批判するのは、歳入が歳入の倍に達して国債に依存せざるを得ない「小さな友」の故国の財政事情である。

このように田中と観点を共有することで、ラピエタが領土外に飛び出せないばかりか、上昇できる高さにも制約をもつという叙述の、新たな見方が可能になる。この叙述は、信用取引はあくまで実物取引に支えられているから無限に拡張できるものではないとする経済思想を反映したものであることが、説得力ある解釈として浮かび上がってくるのである。そしてスウィフトほど農本的な語彙は用いないにしても、信用取引への過度の偏向は危険であるとする主張は、先述した通りデフォォーのものでもあった。田中は、デフォォーが南海泡沫事件の約二〇年前に出版した小冊子『株式取引業者の悪行を暴き、銀行と銀行家に対する近時の取り付けの原因を暴露し考察する』から、著者が株価操作を訝しんだ事実を引き出す(本書二二章三節)。

ただしここで、デフォォーを専門とする評者として気づいた点を記しておく。田中が引用する上記『業者の悪行』の一節は、旧東インド会社の株価(旧なのは、小冊子が世に出た一七〇一年時点で東インド会社が新旧二社に分裂していたからである。分裂の詳細は例えばアダム・スミス『国富論』第五篇第一章を見られたい)が「株式取引業者(Stock-jobbers)」の政治的思想の絡んだ操作対象と化している実態を暴いたもので、田中はこの一節を特筆して紹

介するかのように、本書の注(三六三頁)で入念に原文まで引用した。本文では次の通り訳される。

旧東インド株はこうした無責任な人びとの術策によって一〇年内外のうちに内在的価値には何らの実質的な差異もなしに、一五〇倍(300 *l. per Cent.*)から一六、五倍(37 *l. per Cent.*)で売られた。そこから潮流のように頻繁に、変動と再変動して、再び七五倍(150 *l. per Cent.*)にまで上昇した。こうした差異が生じるすべてのあいだ、非常に優れた腕前の人を悩ますと思われるのは、彼らの真実のストック(株)は(彼らを持つているとすれば)損得を一緒にし、全体として一〇パーセント(10 *per Cent.*)以上変化しうるということを証明することである。(三五一頁)

まず原文の異同が一箇所ある。10 *per Cent.* とあるのは初版だけで、この小冊子の二版(一七〇三年)以降では10 *l. per Cent.* と表記されている。初版ではポンド記号「*l.*」が植字ミス等で脱落したと見てよい。次に倍数の問題である。旧東インド株が「一五〇倍」「二六、五倍」「七五倍」に上昇したと訳されているのは根拠が分らない。おそらく株式価値を二ポンドとし、その額で、原語を添えた「三〇〇ポンド」「三七ポンド」「一五〇ポンド」をそれぞれ割って商を求めたものと思われる。だがそうすると *per Cent.* すなわち「一〇〇当たり」の意味するところが欠落してしまう。この一〇〇が表すのは株式の額面である。

よつて以下のように訳すほうが望ましい。

旧東インド株はこうした無責任な人びとの術策によつて一〇年内外のうちに内在的価値には何らの実質的な差異もなしに、額面一〇〇ポンド当たり三〇〇から三七ポンドで売られた。そこから潮流のように頻繁に、変動と再変動して、再び額面一〇〇ポンド当たり一五〇ポンドにまで上昇した。こうした差異が生じるすべてのあいだ、非常に優れた腕前の人を悩ますと思われるのは、彼らの真実のストックは（彼らが幾分か持っているとするのだが）損得を合算して、全体として額面一〇〇ポンド当たり一〇ポンド以上変化しようということを証明することである。

つまりデフォーは、名誉革命後の約一〇年間に、旧東インド会社株価は額面の三倍に高騰したかと思えばその三分の一近くまで大幅に下落し、再び一・五倍まで持ち直して今に至つているとする。この記述内容が概ね正しいことは、グラスゴー大学教授スコットが前任のセントアンドルーズ大学講師時代にまとめた記録で確かめられる。それによれば一六九〇年の同社株価は三〇〇ポンドで、その後は下落傾向をたどり、九六年十一月には三八ポンド、九八年七月には三三ポンド強にまで下落したが、一七〇〇年に入つて上昇傾向が見られ、同年四月には久々に一四二ポンドの高値を付けた（William Robert Scott, *The Constitution and Finance of English, Scottish and Irish Joint-Stock*

Companies to 1720, vol. 2, Cambridge University Press)。「一五〇倍」ではラビユタが雲の上どころか月にまで達しそうな勢いだが、せいぜい数倍なら「四マイル」に収まるのではないか。バブル時の南海会社株価も額面の一〇倍までしか上昇しなかった。

少々曖昧さを残さざるをえないのが、引用末尾の「額面一〇〇ポンド当たり一〇ポンド以上」の解釈である。これを「一〇パーセント」と訳しても差し支えない。直前に「損得を合算して」とあることから、投機の損失と利益を差引勘定した残余の利得額が投資額の一〇パーセントに相当する額を上回るという意味であろう。この率が目安となる理由は、当時の旧東インド株の配当率が一〇パーセントだった事実（スコット参照）をふまえば納得がいく。リスクを伴う取引にインセンティブを与えて成り立たせるには、一〇〇ポンドを原資とする株式投機から配当額一〇ポンドを超過する利得が上がると証明せねばならない、さもないと株券を手放さないほうが期待利得は大きくなってしまふからだ。そう告げていることになるだろう。

デフォーほど信用取引の「腕前」に通じてはいなかったかもしれないが、同じ事象を天賦の風刺の才で生き生きと描いたのがスウィフトだった。田中の整理では前者は非国教会派のコードで、後者は高教会派のカントリである。後者は国教会牧師として終生、非国教徒への寛容に消極的、いや時に敵対的姿勢を示した。だがそれは、便宜的国教遵奉が信仰を私利の道具に貶めているという痛切な危機意識の表出だった。「誠実な非国教徒」を自認する前者も実は「便宜的遵奉を批判し続けた。

進むべき道は違えども、原理原則を重んじる思想家同士は広義の「コモンウェルスマン」として共闘しうる。互いに寛容であるべきだろう。

(はやし・なおき／経済学史・社会思想史)

書評

『啓発された自己愛』

——啓蒙主義とバルベラックの道徳思想

(門亜樹子著、京都大学学術出版会、二〇一九年)

武井敬亮

本書は、十八世紀ヨーロッパにおいて、「自然法学に関する著作の注釈家・翻訳家」として注目されたジャン・バルベラックを主たる研究対象として取り上げ、彼の「啓発された自己愛」を中心とする道徳思想を析出し、それを十八世紀の啓蒙主義の文脈に位置づけようとする野心的かつ先駆的な著作である。



本書の特徴は、これまで等閑視されてきたバルベラックの道徳思想に光を当てただけでなく、自然法学がスコットランド啓蒙に与えた影響やスコットランド学派のフランスへの伝播を、ロック（英）、テイロットスン（英）、プーフエンドルフ（独）、ビーティ（蘇）、キャンブル（蘇）、リード（蘇）、ステュアート（蘇）、ブレヴォ（仏）、ジェランド（仏）といった多岐にわたる思想家を取り上げながら論証を試みている点にある。

序章では、先行研究と議論の概要が示される。スコットランドへの自然法学の仲介者としてのみ言及されることの多い従来の研究に対して、著者は、『道徳哲学史』（一七〇六年）と『娛樂論』（一七〇九年）を中心に、啓発的（近代的）人間像に基づくバルベラックの道徳思想とスコットランド啓蒙の思想的関連について検討する」点を本書の特徴として挙げる（一〇頁）。

第一章では、『道徳哲学史』を中心に、福音道徳と三義務論の関係及びスコットランドにおける自然法学の展開について議論が行われる。

バルベラックの議論は、『道徳科学 (Science des Moeurs)』の研究を怠った聖職者への批判と「東洋および西洋の非聖職者」による「道徳科学」の展開過程の叙述という二つの部分から構成される（三八頁）。著者によれば、バルベラックは、聖職者批判を通じて、『自然法と万民法』を真のキリスト教道徳（福音道徳）の書として正当化することに努めた」という（四九頁）。そして、「神への義務「信仰心」、他者への義務「正義」、自己への義務「節制」から成る三義務論」のかたちで示されるこの

「真のキリスト教道徳」は、「プーフエンドルフの『人間と市民の義務』において定式化され、グラーズゴウ大学のカーマイケルの翻訳・講義を経て、ハチスン、リードに受け継がれることになる」という（五一頁）。

第二章では、『娛樂論』を中心に、バルベラックの道徳思想の中心的な概念である理性と福音道徳の関係が論じられる。

バルベラックは、娛樂をキリスト教道徳の観点から不正なものとする従来を考えを批判し、聖書と異教徒の著作に基づいて、それを「労働の『休息』または『気晴らし』と位置づけ、『誤用することによってのみ悪となり、それ自体は善悪無記の事物 (choses indifférens)』である」として、娛樂の正当性を主張する（六三頁）。

ここで著者は、バルベラックの「使用 (usage)」と「誤用 (abus)」の区別に注目する。バルベラックは、「快樂それ自体に罪はない」とし、人間が正しく理性を働かせれば、快樂の正しい「使用」は可能であると考える（六六―六七頁）。また、娛樂の正当性を論証すると同時に、福音道徳を検討し、節制、正義、信仰心の三つを、「真のキリスト教徒」にとつて必要なものすべてであると主張する（七二―七三頁）。そして、「正しい理性」のもと、この三つの義務を守る限りにおいて、人間の欲望（名誉、富、快樂）の追求を認める。なぜなら、それらの追求それ自体は、「善悪無記」であり、人間が「正しく」追求（使用）すればそれは善となるからである。著者はここに、人間を「使用と誤用が区別可能な理性的被造物」と考えるバルベラックの「キリスト教

的人間像」を見いだす（八九頁）。

第三章では、プーフエンドルフ『自然法と万民法』の仏訳とその注記を軸に、バルベラックの「自己愛」が、「正しい理性」に基づく「啓発された自己愛」であることが示される。

著者は、プーフエンドルフの自然状態論から議論を始める。プーフエンドルフによれば、『正しい理性』から導き出される自然状態（平和状態）の法には、自己の保存とともに他人の保存への配慮が含まれている」という（九四頁）。なぜなら、人間は自己愛（Amour propre）を有し、自己保存を希求するが、「生まれながらに貧しく困窮しており、善行を施し合うことのできる同胞の援助がなければ、自己保存は不可能」であるからである（一〇三頁）。したがって、『人間は自己を啓発された愛（Amour éclairé）で愛すれば愛するほど、他人に尽力し彼らを愛するよう努めねばならない』のである（一〇七頁）。

著者は、ここでバルベラックの訳語に注目し、「啓発された（éclairé）」と仏訳された語は「ラテン語原典では『cum ratione（理性を伴った）』であり、ケネットによる英訳版（一七〇三年）では『rationally』と訳されていることから、『éclairéは理性性に関する語であり、自己保存への配慮を他人の利益への配慮と両立するように導く『正しい理性』に基づいていることを示している』と解釈する（一〇七—一〇八頁）。

次に著者は、『自然法と万民法』第二篇第四章におけるバルベラックの注記を取り上げる。そこでは、「自己愛」とは「啓発された自己愛（Amour propre éclairé）」を意味し、「あらゆる暖

味さを取り除く」ために「自分自身への愛（Amour de soi-même）」と表現する方がよいと述べられている（一一二頁）。著者はここで、バルベラックの「自分自身への愛」とも表現する「啓発された自己愛」の意味を解釈するにあたり、パスカルを引用する。そして、「パスカルの枠組みによれば、『罪なくして自分を愛することができるだけでなく、どうしても自分を愛さねばならなかったのに、しかも罪をまぬがれていられた』自己愛を意味すると推測できる」という（一一三頁）。さらに、『娯楽論』第三編第五章を援用し、バルベラックの「自己愛」を、「正しい理性」に基づく、社交性と両立可能な「啓発された自己愛」と解釈する（一一四頁）。

第四章では、テイロットソンとバルベラックを比較し、「キリスト教的人間像」の特徴をより明確に示すとともに、スコットランド啓蒙（特にアバディーン学派）への影響を示す。

著者によれば、バルベラックが提唱する「新しいキリスト教的人間像」は、『人間本性の腐敗』を強調する伝統的な（または正統派の）キリスト教的人間像」に対抗して生まれたものであり、「聖俗を問わず』『一八世紀啓蒙思想』の出発点となる」という（一二二頁）。他方、テイロットソンの「キリスト教的人間像」における「感覚の強調は、後に感覚の証言を自然の証言として重視するリードやケイムズの思想へと受け継がれ、また、彼の「信仰の論拠の区分（感覚、経験、推論、証言）に関する議論は、当時のアバディーン啓蒙を担った教会知識人の間で『明証性の理論』として展開されることになる」という（一四七頁）。

第五章と終章では、アバディーン哲学協会を中心にスコットランドの思想家(ビーティ、キャンブル、リード)を取り上げ、『道徳科学』と人間本性における『直観』の関連について検討が行われるとともに、ステュアート、プレヴォ、ジェランドの間の交流に注目し、「スコットランド学派におけるコモンセンス哲学のフランスへの伝播」、ならびに「フランスとスコットランドにおけるロック哲学の継承」について議論される(一五〇頁)。

著者はまず、ビーティの哲学の分類を示し、バルベラックの『道徳科学』は、ビーティの「倫理学」に相当すると指摘する(一五〇頁)。そして、「理性」ではなく、「常識」を強調するビーティの明証論に注目し、その「常識」概念及び直観的原理に基づくヒューム批判を共通項として、ビーティ、キャンブル、リードの関係性を示す(一五九―一六二頁)。次に、スコットランド学派におけるコモンセンス哲学のフランスへの伝播について、互いに交流のあったステュアートとプレヴォを取り上げ、両者のカント解釈を比較することによって両者の哲学的立場の違いを示す(一九九頁)。

最後に、プレヴォに加えて、ジェランドの『哲学体系比較史』を取り上げ、スコットランド哲学のフランスへの伝播についてさらに議論を進める。著者は、ジェランドとプレヴォを比較しながら、ロック哲学のスコットランドとフランスへの影響、また、スコットランドのコモンセンス哲学のフランスへの影響を説明する(二一〇頁)。そして、これまでの議論で示された「新しいキリスト教的人間像」に即して、本書のまとめが行われる。

こうした多岐にわたる思想家の分析を通して、本書の試みは十分に成功したと言えるのだろうか。すべての論点に言及することはできないが、差し当たり二点の問題を指摘したい。

一つ目は、前半(第一章から第三章)と後半(第四章から終章)の議論の繋がりが見えにくく、本書が全体として何を論じようとしているのか分かりづらくなっていることである。第三章までの議論では、バルベラックの「キリスト教的人間像」に基づく道徳思想が描かれるが、それが一八世紀のスコットランドに別言すれば、著者のいう「近代社会諸科学の源泉となったモラル・サイエンス」の形成にどのような影響を与えているのか、後半の議論から読み取ることが難しかった。

二つ目は、翻訳を媒介にした思想の影響を論じる際に、議論が不十分などところがあるということである。ここでは特に第三章の議論を取り上げたい。著者は、バルベラックによるプーフエンドルフの仏訳と注記から、彼の道徳思想(特に「啓発された自己愛」概念)の把握を試みる。しかし、本章を読む限り、両者の違いについてはほとんど言及されない。そのため、著者の論じるスコットランド啓蒙への三義務論の影響も、バルベラックのというよりも、プーフエンドルフによるものと解釈でき、バルベラックを仲介者として扱う既存の研究との違いがなくなってしまうように思われる。バルベラックのオリジナリティを論じるのであれば、ラテン語原典からフランス語に翻訳する際に、バルベラックが補足的に説明を加えている箇所(注記を含む)により注意を払う必要があるのではないだろうか。

例えば、著者も言及している『自然法と万民法』第二篇第四章の注記において、著者は、バルベラックの「自己愛」を、「社交性を命じる、「正しい理性」に基づく「啓発された自己愛」と解釈する。しかし、同箇所を注意して見てみると、彼はまず人間を(一)「神の被造物」、(二)「神によって肉体と精神の諸能力を授けられた」存在、(三)「自然の状態によって必然的に同胞と社会の中で生きていかなければならない」存在、と考える。このそれぞれに、「神への義務」、「自己への義務」、「他者への義務」が対応する。そして、バルベラックは、「自分自身への愛」(「啓発された自己愛」)を、神が人間に授けた諸能力が無駄にならないように「自己保存」と「自己改善」に励むよう自己を義務づける源泉として説明する。「社交性の原理」は、上記の(三)及びそれに対応する「他者への義務」から導かれる。したがって、少なくとも、この箇所のバルベラック自身の議論からは、著者の提示する「啓発された自己愛」概念を導出することは難しいように思われる。

以上、本書について、大小二つの問題点を指摘した。もちろん、著者の試みは非常に開拓的な側面をもっているため、所々に議論の不備はあるが、啓蒙主義の新たな見取り図を示そうとした点は大いに評価できる。また、本書評では言及できなかったが、さらなる展開が期待される個別の論点も多く含まれている。それゆえ、本書は、既存の啓蒙研究を進展させていく可能性を十分に秘めた力作と言えるのではないだろうか。

(たけい・けいすけ／社会思想史)

書評

『美学イデオロギー——商業社会における想像力』

(大河内昌著、名古屋大学出版会、二〇一九年)

有江大介

本書は、「情念にしたがって利益を追求する社会は調和しうるのか——この政治経済学の問いは、あからさまに美学的であり、しかも近代英国の道徳哲学から文学までを貫く根本問題だった」(帯)という問題意識のもとに著された力作である。一九九二年のコウルリτζ論(本書第十四章)から二〇一九年のヒューム論(同、四章)に至る著者によるほぼ三十年間の探



政治経済学からロマン主義まで

幾何学的情念にしたがって利益を追求する社会は調和しうるのか——この政治経済学の問いは、あからさまに美学的であり、しかも近代英国の道徳哲学から文学までを貫く根本問題だった。タカシの情念論は、イデオロギーの構造と展開を徹底的に探り、歴史と文化研究を編み出す斬新的な存在。

名古屋大学出版会 定価 1980円(税別)

求と思索の結晶である。全16章のそれぞれで主題的に考察されている各家もマンデヴィル（一六七〇—一七三三）、シャフツベリー（一六七二—一七三三）からコウルリッジ（一七二八—一八三四）、メアリー・シェリー（一七九七—一八五二）に至る長期間の十数名に上っている。そして、情念に基づく経済活動が発展の原動力であると同時に破綻の原因でもあり、美学的な徳性の涵養がそれらを調停するという著者の主張は、文学領域から社会思想史や経済思想史への挑戦と言えよう。これにどう応えるかが、読者の課題ということになる。本学会員にはそれほど馴染みのない分野でもあるので、まずは本書の目次を以下に示す。

序論

第1部 道徳哲学における美学と批評

第1章 シャフツベリーにおける美学と批評

第2章 趣味の政治学——マンデヴィル、ハチスン、スミス

第3章 ヒュームの趣味論

第4章 ヒュームの虚構論

第5章 ヒューム、スミスと市場の美学

第6章 パークの崇高な政治学

第7章 身体の「崇高な理論」——マルサスの『人口論』における反美学主義

第8章 市民社会と家庭——メアリー・ウルストンクラフ

トの『女性の権利の擁護』

第II部 文学における政治・法・商業

第9章 家庭の政治学——リチャードソンの『パミラ』

第10章 徳と法のあいだ——リチャードソンの『クラリッサ』

第11章 商業社会の英雄譚——『序曲』におけるワーズワスの記憶術

第12章 ワーズワスと崇高

第13章 『フランケンシュタイン』と言語的崇高

第14章 コールリッジの『文学的自叙伝』——商業、文学、イデオロギー

第15章 コールリッジの政治的象徴主義——『政治家必携』における修辞法とイデオロギー

第16章 国家を美学化すること——コールリッジの後期作品における文化理論の形成

あとがき

注・主要参考文献・索引

見られるように、長期間にわたる多くの人文家・文学者・詩人それにヒューム、スミスまでが扱われている。それを、冒頭に紹介した問題意識から「これらの」テキストを『美学』というキーワードを軸に読解することによって、この時代のイギリスの理論的・文学的な言説が取り組んでいたイデオロギー的な問題を明らかにする（一頁）ことを目指している。そして、そのための著者の方法は、「愚直に文学テキストの精読を遂行し、テキストの肌理に存在する矛盾や錯綜の中に歴史の痕跡を探り

当てる」(三二八頁)ことであつた。

より具体的な著者の立場は、十八世紀のイギリスでは、美や道徳の規準を理性ではなく、「内的感覺」、「道徳感覺」、「趣味」といった「想像力に属する能力」によって説明しようとした」のであり、実際にも、「感性に関する学」としての美学が当時の政治経済的な課題への応答でもあつたというものである(二頁)。目次に見るような膨大な量の中味への評をこの限られた紙幅で示すのは困難なので、副題の「商業社会における想像力」に關わる部分にのみコメントをしたい。

著者は、ヒュームやスミスの思想は「その合理主義的で実用主義的な思想が、イギリスの商業化と産業化を正統化する理論として機能した」が、「彼らの道徳哲学や政治経済学の言説を特徴づけるのは近代市民社会を統制する原理として理性ではなく『情念』や『感情』といった人間精神の想像的な能力を重視する姿勢である」(二頁)と見る。コウルリツヂの想像力理論から研究を出発させたという(三二八頁)著者にして、なるほど理解できるアプローチである。その上で、市場や商業をそうした「想像力」に依拠した一つの社会システムとらえ、そうであるが故に、本来的に不安定で破綻を内包しているとみなす。この評価は、ヒュームもスミスもコウルリツヂもワーズワースも、その功罪を意識した商業へのアンビヴァレントな立ち位置にしている著者の見地によく対応している。特に、十八世紀の市場批判・商業批判として読解する『国富論』の貨幣論解釈(二一〇―一六頁)は、そのまま現代資本主義の市場原理主義

への批判に繋がるようにも見える。そうしたスミス解釈は、なるほど経済思想家への問いかけであると言えよう。しかし、著者のそうした理解はどこまで妥当なのだろうか。

たとえば、議論の前提となる『道徳感情論』における社会の「支柱」としての交換的正義の理論は、著者の言うような積極的な意味合いの「徳性」というより、当事者間の形式的な約束ないし契約さえ守ればよいという「消極的正義」の宣言だったのではないか。だからこそ、公共精神のひとかけらもないとスピノザが捉えたオランダこそ、商業活動が交換契約の上に広く展開したが故に、もつとも進んだ道義ある商業社会とスミスは見なしたのではないか(「法学講義」Bノート)。また、著者自身も示唆しているが、理性の合理的な選択や判断ではなく、人の自然的欲求にもとづく「奢侈の快樂と商業の利益」(ヒューム)を社会進歩の動因として、スミスもワーズワースらとは異なつたレベルと内容で是認していたはずである。

また、スミスによる商品価値の説明を投下労働論のみによって理解して商品交換は等労働量交換であると著者は断定しているが、これはスミス理解としては明らかに一面的である。実際には『国富論』では支配労働論の説明の方が量的にも多く、しかも機会費用の原型にあたる説明もスミスは行っている。

商品とそれを生産する労働と市場での貨幣価格との相互関係について、労働が商品価値の源泉であるという理解のみから著者は以下のような解釈をする(二一〇―一七頁)。商品価値を価格として表示する貨幣ないしそれを代替する紙幣は、「商品

に内在する労働量を名目的に表現するだけの恣意的な記号に過ぎない。その結果、労働は「市場という記号体系の中心に」あるにもかかわらず、みずからを「市場という記号体系の内部で直接表象することはできない」と。「労働は人間の身体に根ざすものであり」、「物質的なもので」、「市場を支える中心点に」あるべきなのに対し、「記号に過ぎない金銀貨をフェティッシュ化」した「貨幣という記号だけ」が「近代的な商業社会の内部に存在する」とみなす。簡単に言えば、「想像力↓貨幣↑フェティズム↓現実との乖離↓商業の本来的不安定さ」というのが著者のロジックである。

もちろん、ここで商業社会を成り立たせているものこそ人々の「想像力」ということになる。「想像力が生み出す空想や幻想こそ商業社会のエネルギーなのである」が、それは時に「健全な範囲を超えて暴走する」。著者によれば、「事実誤認と空想によって成立する商業社会は、事実誤認と空想によって崩壊する危険を常に内包している」（一七頁）となる。ヒュームやスマイスは、「理性によって想像力や情念を抑え込めば、商業は活力を失い、社会は貧しくなっていく」と捉え、それに対抗し、「洗練された想像力〔sympathy: 評者〕によって粗野な想像力を統制する」ことで「社会全体の秩序と調和が保たれる近代的な市民社会のヴィジョンの構築をこころみ」たと総括する（一七頁）。ここにおいて、読者ないし評者は本書のサブタイトルの意義を確認することができる。著者は、「商業社会が存続してゆくかぎり、想像力の洗練による社会秩序の維持という問題が」残り

続け、これは「リアリズム小説にも〔……〕ロマン主義小説にも現れる」として、本書第Ⅱ部の文学での議論に移っていく。

第Ⅱ部での議論こそ著者の本領発揮の部分である。もちろん、ここでも、「商業社会にこそ想像力による道徳原理が必要である」という著者の主張が、ヒュームやスマイスに対してと同様に、たとえば詩人ワーズワースに担わされる。「詩人という社会的指導者、文学というイデオロギー的教育装置」によって商業社会が健やかに保たれるのであるという（二二六頁）。

しかし、著者の本来の専門である、詩人の言説という色眼鏡を通ず作業を経ることで著者の経済と商業の捉え方の抽象性が、つまり、現実の商業や経済が十分に見えていないのではないだろうかという疑念が、かえって評者には湧いてくる。

「ワーズワースの独自性は、商業の道徳的悪影響に対する解毒剤として、詩の社会的役割を強調することである。詩人の使命とは都市化と商業化と奢侈がもたらす墮落に対して、詩という手段で抵抗することにはかならない」（二二四頁）。つまり、詩人は商業社会に抵抗する「英雄」なのだと著者は言う（第Ⅺ章「商業社会の英雄譚」）。しかし、待つて欲しい。十八世紀末からワーズワースの亡くなる十九世紀中盤までの英国の初期の産業化を最下層で支えたのは、コーヒーハウスで知的な懇談を楽しむ「市民」たる中流階級ではなく（二二六頁）、世帯の可処分所得を家族全員で稼ぎ出そうとする識字率の低い膨大な数の労働者階級や、呼売り商人のようなペニー・キャピタリストたちではなかったのか（ミッチェル／リーズ『ロンドン庶民生活史』みすず書房）。

彼らの娯楽は、例えば、投げ銭賭けや犬のネズミ殺しなどであつて“Rainbow”での“The child is father of the man.”というワーズワースのウイットに富む詩人の洗練された感性とは決して交わらない。彼らが詩を読むわけがない。あのワーズワースとコウリッチの『リリカル・バラッズ』（二七九八）でさえ、初刷五〇〇部を売り切るのに五年以上を要したと言われている（出口保夫『イギリス文芸出版史』研究社出版）。コーヒーハウスの文化を考へるなら、ヒュームのEssayやアディソンのSpectatorに見るようにむしろ英語の文体論からのアプローチが有効なのではないだろうか。

このように、第II部では特に著者の商業社会把握の観念性が強く出てくる。確かに、スミス貨幣論の説明が、古風なマルクス経済学的解釈に依拠しているなど（労働を実体、貨幣を記号とみなす想像力論に引きずられたことによる思わぬ誤訳が一一二頁の『国富論』の引用文にある）、想像力に帰着する著者の所説にマルクスのフェティシズム論の影響が見える。というより、重要なところで（一四〇、一五六、一八一頁）、文学理論と時代のイデオロギーとの関係を示したマルクス主義社会学者、テリー・イーグルトンに依拠しているかに見える。その結果、観念形態としてのイデオロギー＝想像力に力点を置き過ぎたのかもしれない。最後に、著者の作品の中に日本人の研究であることの独自性はどこにあるのか、ということを描きおきたい。『脱亜入欧』の研究姿勢のせいか、注や文献に日本における当該領域の研究の紹介と対峙が全くない。これは日本の“洋学”に現代まで残

る傾向とは言え、今の時代に不自然・不可解である。たとえば、濱下昌宏氏のシャフツベリー、坂本達哉氏や壽里竜氏のヒューム、桑島秀樹氏のバーク、中澤信彦氏のバークやマルサスについての研究は、英米人のそれに遜色ないと思うがいかがであるか。

ともあれ、著者の労を多とすると共に、本書が今後の学問的デイシブリンを越えた討論の契機となることを期待したい。

（ありえ・だいすけ／社会科学史）

『コンドルセと〈光〉の世紀』

— 科学から政治へ —

(永見瑞木著、白水社、二〇一八年)

安藤隆穂

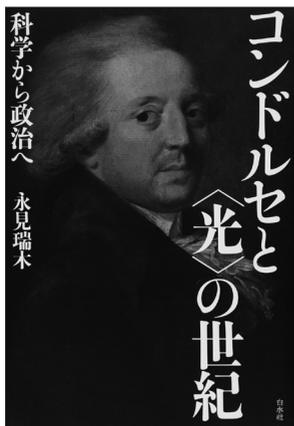
現代「デモクラシー」は、「ポピュリズムの台頭」に代表される幾多の困難を克服できるだろうか。本書は、「デモクラシーの可能性」に新しい命の水を汲み取る思想的源泉を求めて、「コンドルセと〈光〉の世紀」の政治思想的再解釈を試みた。その緻密な作業に加えて、本書が提出するコンドルセ像が、学問

を志すものが持つはずの社会的「責任倫理」について厳しく問いかけてくることに、感銘を覚えた。

本書の編別構成は次のようである。問題提起をする「序章」に、本論として、第一章「コンドルセの知的世界——学問と政治」、第二章「コンドルセとアメリカの経験」、第三章「新しい秩序構想——地方議会から国民議会へ」、第四章「革命の動乱と共和国」が続き、最後に結論をのべる「終章」が置かれている。本書は数多くの諸論点を開拓しているため、まず、できるだけ概要の枠組みを壊さないように、その内容を紹介していきたい。

「序章」に言うように、本書は、「理性の時代」と先知主義的に把握される「〈光〉の世紀」を、「知の交流」すなわち知の社会的共同の時代であり、「エリートと民衆の分離」によってではなく、「人々の共同」が困難な社会変革を推進する時代と捉える。だから、「楽観的な進歩観念の主唱者」という通俗的なコンドルセ像も廃棄を必要とするのだ。

第一章は、一七八〇年代半ばまでの時期を対象に、新しいコンドルセ像の成立を論じる。科学者コンドルセが、数学における「蓋然性」の概念を、一方で、全ての科学の真理判断の基礎に据え、他方で、そうした「蓋然性」に基づく科学が社会的態度としては、「信念の根拠」の提示と相互認識に基づく決定行為となると洞察したという説明は、斬新かつ独創的である。コンドルセは、「集会的な決定が真理に適う仕組みの諸条件」を見極める視座を得て、「科学から政治へ」の道を切り開き、主



科学から政治へ

永見瑞木

白水社

体としての民衆に即した制度設計に向かう思想家となり、有名な蓋然性に基づく多数決論を書き、多数の冤罪事件をめぐるヴォルテールの戦いを支援し、王権改革派テュルゴの下で高等法院派と戦い、司法改革、出版の自由と商業の自由を擁護したのである。

第二章は、テュルゴの影響下にあったコンドルセの政治思想が独自性を懐胎していく過程を描く。最大の契機はアメリカ革命の衝撃であった。テュルゴもコンドルセも、アメリカの独立に、「自然権の尊重、平和の原理、出版・意見の自由、批判的討議と法の尊重の両立、中央政府の権力に対する市民の監視活動など」を現実化する新社会の出現をみた。それは、「国王、貴族院、庶民院から構成されたイングランドの混合政体的な国制」からの離脱と独立であって、高等法院派が理論的根拠とするモンテスキュー『法の精神』の権力均衡論（イギリス・モデル）を打ち破る現実的展望でもあった。テュルゴは、アメリカにおける「諸邦連合の形成」に、土地所有者による「真に共和政の政体」の萌芽をみたが、コンドルセは、いっそう文明論的次元で、問題を捉えた。『アメリカ革命のヨーロッパに対する影響について』で、コンドルセがアメリカ革命を、「公共の幸福」という視点で考察しているという指摘は、斬新で深い読みである。コンドルセは、十八世紀思想における「幸福」の觀念の彫琢を引き継ぎ、「諸個人の自然権の保証」状況を個人と「公共の幸福」の実現水準において判断した。自然権の社会的具体化が把握され、「正義の精神」と立法の基礎として出版の自由と

意見の自由が生み出す公共的議論の力が確認され、また、それを涵養する公教育の意義も認識された。その上で、さらにフランスクリンに学び、共和主義を強化したのである。

第三章は、コンドルセによる最初の政治秩序構想の成立を、『地方議会の構成と役割についての試論』（二七八八年）を中心に検討する。コンドルセの構想は、高等法院派の地方三部会復活路線に対抗するものであって、テュルゴが提案した土地所有者による平等的地方議会の設置を継承するものであった。しかし、テュルゴの改革案が地方行政にとどまり、立法への展望も欠いていたのに対し、コンドルセは、アメリカ革命特にヴァージニア憲法に学び、地方議會論を国制と政治秩序の構想へと展開した。コンドルセの創案した議會は、テュルゴの場合より広範な土地所有者を市民とする共和政の政治秩序の実現を目指していた。制度案も、市町村、地区、地方という「三段階の区域それぞれに行政議會と選挙議會の二種類の議會」を設置するなど、現代からみても新鮮である。政治秩序の基礎には、「自由な議論」による「公共の意見の力」の成熟があるという視点が一層強化され、人民の「共通意見」の成長に合わせた漸進的政治改革を求める態度が確立した。

第四章は、フランス革命の諸画期に分けて、全国三部会復活路線に対抗し、「すべての市民の統合」として国民議會を実現しようとするコンドルセの奮闘が、共和政擁護の立場を強化し独自の憲法論を生み出していく過程に即して示される。詳細を紹介できないのが残念だが、一七九一年六月の国王逃亡事件

(ヴァレンヌ事件)以降共和主義が勢いをます中で、共和政を直接民主主義により実現しようとするロベール夫妻のグループとこれを疑念視し「共和国アメリカの政治原理に賛同するブリッソ、コンドルセ、ロラン夫人のグループとの対抗を背景に、コンドルセを追跡する記述は明快である。

特に、「人民の主権の行使のあり方をめぐる」トマス・ペインとシイエスとの論争への関与、さらには、君主の必要性をめぐるシイエスとの論争によって、コンドルセが、以前の土地所有者市民論の狭隘性を克服し、自由と平等の原理に立つ共和政的政治秩序像を彫琢していく過程について、その分析はするどい。コンドルセは、一方で、社会的有用性を基準として市民の能力と役割を分割する「政治的分業論」(シイエス)を批判し、市民的政治的平等論を徹底し、他方で、人権宣言論について、ヴァージニア権利章典における人権の簡潔な提示を称賛し、フランスの宣言での「公共の秩序」、「有用性」、「共通の利益」などの言葉のもつ曖昧性を批判し、政治権力の制限論を強化した。総合的に言えば、本書は、テュルゴからコンドルセへの系譜に、ルソーに対抗するもう一つのフランス革命像を発掘し、「デモクラシーの可能性」の水脈を見出すことに成功した。コンドルセは政治秩序が人々の「集合的理性」に基づくと力説したが、そこには、ルソー『社会契約論』の立法論の克服という意図があった。ルソーの政治的自由が主に立法者を選ぶ自由意志に限定されたのに対し、コンドルセの「集合的理性」は社会における自由な意見の交流によって生み出されるのであった。コンド

ルセは、一方で、法の簡潔性と公開性さらには人民による「正規の異議申し立て」の制度の確立を求め、他方で、公教育による知の普遍化と「意見の表明」の力の成長を展望した。「人民の集合的理性」という新たな概念によって、「人民の信頼に支えられた共和国の秩序構想」を憲法構想として提示し、ルソーに対峙しうる「デモクラシーの可能性」を示したのである。

今や昔話となるが、政治思想史においては、いわゆるトクヴィル・ルネッサンスがデモクラシー復権論をもたらした。そして、その動向は、フランス革命の歴史学における修正主義に連動していた。修正主義は、それまでのマルクスに依拠したいわゆるジャコバン史学を批判し、トクヴィルの文明史に革命とその政治文化を位置づけ直した。政治思想については、ルソーとジャコバン独裁の系譜への対抗軸として、自由主義的潮流を模索し、テュルゴからコンドルセへの系譜に注目した。K・M・ペイカーの研究を代表に、コンドルセ像も一新され、科学史における政治思想家としての発見、教育史における市民教育論の再構成、自由主義的政治像の析出などが精力的に行われた。ただし、このような当時の新研究は、直接には、トクヴィル・ルネッサンスに結びつかなかった。というのも、ローザンヴァロンを代表に、政治思想史の研究は、フランスの自由主義を政治的自由主義としてイギリスの経済的自由主義に対置し、そのフランス的性格が明確となるギゾー以降に関心を集中し、トクヴィルへの道を急いだからである。従って、本書が今回、「デモクラシーの可能性」という視座のもとに、一八世紀以来のフランス政治

思想史に統一した文脈を提示したことを高く評価したい。

本書のコンドルセへの回帰は、デモクラシーにおける自由の諸モメントの復権のために、とりわけ有意義であると思う。トクヴィルは、デモクラシーにおける平等原理のもたらす弊害を警戒し、自由と平等との原理的葛藤に悩んだ。コンドルセは、自由と平等の豊穡な両立的展開を信じていた。本書は、コンドルセの政治秩序構想から、豊かで多様な自由の諸モメントを引き出し、デモクラシーにおける自由と平等の共同的再生に向けてのヒントを提示した。

今後に向けて、二点ほど、要望を述べたい。第一は、本書では、コンドルセの論争相手の思想分析が十分ではない。テュルゴ、ネットケル、シイエス、ルソーなどとの対比的分析を深め、コンドルセの政治思想上の位置を確定してほしい。第二に、コンドルセは、政治秩序の構想において、英仏の経済的自由主義から多くを吸収したが、経済学への本書の関心は薄い。その結果、一方で、コンドルセのイギリス像について、他方で、現実社会認識について、分析のメスが鈍ったと思う。第二の点についてのみ、もう少し具体的に指摘しておきたい。

まず、本書の指摘するように、コンドルセのアメリカ論は、レナルの議論に関連する文明論でもあって、主題は、政治論だけでなく人間論におかれていた。事実、同時期コンドルセは、アメリカにおける黒人奴隷の解放について、自然権論に基づく政治的解放論を不満とし、フィジオクラートの経済理論とスミス『国富論』を参照し、奴隷の経済的社会的解放の道を模索し

ている。そして、政治的解放に比して社会的解放の点でアメリカ革命が未熟であると認識し、フランス革命を社会革命として展望したのだと思う。また、この経済学の視点は、コンドルセに、地代および土地所有者の存在認識の変革を促し、テュルゴを超える市民像の拡大をもたらしたのではないだろうか。

イギリス社会像についても、経済学を持たないモンテスキューとは認識を異にしていた。コンドルセは、イギリスにおける貴族復活の原因が、アメリカ革命を誘発した経済社会の発展そのものにあると捉えていた。すなわち、商業と社会的分業が惹起する労働の単純化と専門化が、知的不平等と寡頭政を生み、貴族の復活基盤を生み出していると見たのである。

女性の抑圧の問題も、コンドルセにとつては、旧体制の弊害のみならず、革命の生み出す新しい分業社会に起因するものであった。コンドルセは市民としての女性の未成熟の原因を教育の欠落に求めたが、それは、狭く公教育のみならず、分業社会におけるモラル成立の条件の問題でもあった。実際、公教育論において、コンドルセは、スミスの『国富論』に学んで、分業による人間の奇形化と分断と差別への対抗を重要課題とし、男女共学を主張し、両性対等を阻む社会に対峙したのだと思う。

本書では、コンドルセの人民への信頼と漸次的改革の態度がみごとに再構成されたが、肝心の女性、下層民、ユダヤ人、黒人奴隷などを含む民衆像には多様性と具体性が乏しい。本書が科学者の責任倫理を喚起すると初めに述べた。それだけに、コンドルセの目に、彼に政治秩序の構想を促す民衆の具体的生活

や人民としての怒りと絶望と希望とが、どう映っていたかをもっと知りたく思う。

(あんどろ・たかほ／フランス思想史)

書評

『カントにおける倫理と政治』

——思考様式・市民社会・共和制——

(斎藤拓也著、晃洋書房、二〇一九年)

網谷壮介

本書は市民社会の概念を軸に、カントの道徳・政治思想の全体像を捉えようとする力作である。市民社会に定位置した読解によって、本書は二つの重要な成果を上げている。第一に、共和制の思想が実践哲学の全体構想のもとに位置づけられる。先行研究の多くはカントの法と徳の区別を自由主義的な国家の基盤



として評価してきたが（法は人々の善き生には関与せず、外的自由の両立にのみかわる）、本書はカントが共和制の実現後にも残存する人々の善き生の問題にも考察を加えていたことを示している。これは後述する市民社会概念の二重性への着目によって可能になっている。第二に、先行研究では「上からの改革」構想に注目が集まる傾向にあったが、本書はそれと同時にカント政治思想の不可欠の要素として、市民が共和制下でもつべき思考様式、さらに善き生にいたるために保持すべき思考様式を提示している。

確かに、カントの市民社会は伝統的な *societas civilis*、すなわち国家と同義であるのだから、この概念を考察の中心に据えても芳しい成果は期待できないと思われるかもしれない。しかし本書の白眉たる三・四章が明らかにする通り、カントは法学のみならず倫理学においても自然状態と市民社会（市民状態）という概念対を用いて議論している。法学において自然状態は、人々が共通して服する法律と裁判官を欠いた暴力の状態であり、人々は自らの権利を確定的に享受すべきなのだから、人民の共通意志が立法する法律とともに服従する市民状態へと移行するべきだとされる。本書によればこうした自然状態から市民状態への移行の論理は、倫理学では異なる含意をもって展開されている。『単なる理性の限界内での宗教』のなかでカントは法律的自然状態・市民状態と倫理的自然状態・市民状態を区別し、たとえ法的的市民状態が実現され人々の権利が確定的に保障されるところでも、倫理的自然状態は残存しようと述べる。後者の

概念によって照らし出されるのは、道徳法則を行為の最高審級とせず、経験的・心理的な動機を優先する人間の心意、すなわち根元悪の問題である。倫理的自然状態を脱出し、権力による強制を伴わない徳の法則のもとで人々が統合した状態である倫理的市民状態へと移行すべきことが、カントの実践哲学構想の枠組みとなっているのである。本書の見立てによれば、こうした倫理的自然状態の問題はルソーの文明社会批判から引き継がれたものである（本書はルソーの文明社会批判と共和制の思想がカントに与えた影響を精査している）。しかしルソーが文明社会の問題を共和制の創設によって一挙に解決しようと考えたのに対し、カントは自然状態を二重化して捉えた。法律的市民状態によって解決が図られる問題と、倫理的市民社会への移行が求められる倫理的自然状態の問題とを切り分けて論じたのである。

こうした市民社会に定位置した読解を通じて、本書は共和主義の思想家としてのカント像にも新たな光を投げかける。カントは人間の権利に完全に適合した国家体制を共和制と呼ぶ。従来の研究では、共和制の制度構想（人民主権、機能的権力分立）とそれへ向けた漸進的改革の主張にもつぱらの関心が集まってきた（本書も七・九章で論じている）。これに対して本書は、「市民の道徳的能力は、政治的領域のみならず、倫理的領域をも視野に含めた『市民社会』において形成される人間の諸能力として把握されなければならないという前提」（二〇頁）から出発することで、共和制のもとで（あるいはそこへの途上で）市民・政治家がもつべき思考様式という、これまで見逃されてきた論点を剔抉して

いる。市民がもつべき思考様式は、政治においては、万人の統合された意志から法律が立法されているかどうかを判断の基準とする思考様式（根源的契約の理念に適合した思考様式）であり、道徳においては道徳法則をその他の動機に優先させる思考様式である。第二部（四一六章）で論じられるように、市民がこうした思考様式を獲得するのは *Selbstdenken* に習熟する過程、すなわち啓蒙を通じてはほかならない。理性の公共的使用を通じて、人々を先入見に固定する既存の權威（立法と宗教）に批判

が加えられ、市民は先入観から解放されて共和制の市民にふさわしい思考様式を獲得していくのである。さらに八章では、道徳的政治家もつべき思考様式が知恵の概念から読解されている。政治における知恵とは、政治の目的である幸福を人民の普遍的意志との合致という制約のもとで模索する思考様式である。この思考様式のもとで政治家は自らの政治的格率を公衆の吟味に委ね、市民とともに公的意志形成を促進しなければならない。

このように本書はカントのなかに「市民社会全体が自らを刷新していく論理」（二一頁）を見出すことに成功している。その際とりわけ評者にとって興味深かったのは、倫理的自然状態から倫理的市民社会への移行、すなわち人々が道徳法則を行為の最高審級とし、他の動機よりもそれを優先する道徳的思考様式を獲得する過程である（三章）。本書によれば、カントはこの移行の足がかりを同時代の既存の教会に見出そうとした。確かに教会は歴史的に偶然的な事実に根拠を置き、反道徳的な内容も含まれる啓示を信奉して、礼拝宗教に墮している。しかし

カントによれば、啓示を再解釈して、そこに道徳法則を立法する純粹理性への信仰と合致する要素を見出すことができれば、既存の教会はそこから道徳的な心術形成を図ることを可能にする道具として役立つだろう。しばしば具体性を欠くと言われる形式主義者・理想主義者カントが、倫理的自然状態の脱出のために現実の教会制度に着目していたことを詳らかにする本書は、新鮮な驚きを与えてくれる。

こうして本書は近年日本で発表されたカントの法・政治思想研究の単著のなかでも、群を抜いて包括的な視座に立つだけでなく、市民の思考様式の規範を複数のテクストから非常に緻密に抽出することに成功している。ただし、いくつかの問題・課題も指摘しておかねばならない。

第一に、『永遠平和のために』「第一確定条項」の解釈についてである。七章では支配形態は「主権をもたない統治者、政府（元首）を構成する人格の数」（二二五頁）の違いによる分類だと解釈されている。しかし支配形態は *forma imperii* であり、支配 (*imperium*) にかかわる以上、これは主権の在処に関する区別と捉えるほうが自然ではないだろうか。率直に言って評者には「第一確定条項」全体の含意は読み取りにくく、また『法論』の記述との整合性自体も問われてしかるべきだと思われる。しかし本書には解釈確定の手続きが不足している。

第二に、本書の思想史方法論についてである。本書は自然状態・市民社会の対概念に定位したカント読解を行う際に、正当にもホッブズ以降の自然法学者に触れて概念の変容を跡付ける

だけでなく、「一八世紀の共和主義の変容の文脈」(二〇頁)にカントを位置づけようともしている。しかしいずれにせよ筆者が断っているように「通時的あるいは共時的な思想的比較」(二四)にとどまっているのが惜しまれる。例えば九章では、共和制を求め維持する市民・政治家がもつべき祖國的思考様式が論じられているが、これはドイツ啓蒙の文脈で問われるべきテーマであるだろう。カントが答えた「啓蒙とは何か」という問いは、ツェルナーとビースターの論争から出てきたものだが、そこでは啓蒙がパトリオティズムを阻害するかどうかということも問題になっていた。背景にはアプトの『祖国のために死ぬこと』(二七六一)やメーザーの『愛国者の空想』(二七五—八六)といった重要著作も浮かび上がる。こうした系譜にカントが位置づけられれば、一見して『理論と実践』で唐突に論じられる祖國的思考様式の論脈も理解可能になるかもしれない。また、カントの教会改革の主張についても文脈化が俟たれる。もう少ししなければ、カントの主張が当時の国家教会体制において、あるいはドイツ啓蒙においてもつた意義を評価できない。

最後に理論的な観点から指摘したいのは、倫理的市民状態と法律的市民状態の関係についてである。筆者によれば「宗教は啓蒙によって歴史的な規定根拠や法規から徐々に解放され、最終的には「純粹理性宗教」が一切を支配するようになる」(一二七頁)とカントは考えていた。市民による理性の公的使用が進めば、教会は内部から自発的に改革されるという見通しをカントがもっているとしても、他面で教会改革は「宗教政策によつ

て教会を管理する政治の問題」(二三九頁)であるとされる。だとすれば、純粹理性宗教に合致しない既存の教会の信徒の信仰の自由、概して宗教的寛容はどうなってしまうのか。例えばハントナーは近年、ヴェルナーの宗教勅令こそ寛容政策として重要であり、カントはむしろ寛容に對立すると論じている。カントが教会という具体的な制度に着目していることを見事に示してみせた本書だからこそ、もう一度こうした倫理的市民状態の構想が(外的自由の両立にしか関与すべきではないとする)法律的市民状態の構想と整合的であるのかは問われてしかるべきだと思われる。

これらは、本書によって提示された新たなカントの政治思想解釈の意義を否定するものではなく、むしろこれを受けて評者を含めたカント研究者が新たに取り組み必要のある課題である。

(あみたに・そうすけ／政治思想史)

注

(一) 日本人によるカントの法・政治思想研究はここ数年間で一挙に芽吹いてきた感がある。その多くは、いまや古典となったインゲボルク・マウス『啓蒙の民主制理論——カントとのつながり』(浜田義文・牧野英二監訳、法政大学出版局、一九九九年)とヴォルフガング・ケアステイニング『自由の秩序——カントの法および国家の哲学』(舟場保之・寺田俊郎監訳、ミネルヴァ書房、二〇一三年)の翻訳の恩恵に浴しているだろう。近年の日本人若手研究者によるものとして、カント政治哲学の主要課題をハーバースマスやロールズ、アーレントと接続する金慧『カ

ントの政治哲学——自律・言論・移行』(勁草書房、二〇一七年)、「理性の声」のメタファーから政治的なものの位相に迫ったOle Martin Kamm, *Kants Stimme: Eine Untersuchung des Politischen bei Immanuel Kant* (Berlin: Duncker & Humblot, 2017)。カントを同時代プロイセンの政治的文脈に位置づけようとした拙著『共和制の理念——イマヌエル・カントと一八世紀末プロイセンの「理論と実践」論争』(法政大学出版局、二〇一八年)、『法論』の精緻な読解を遂行する石田京子『カント——自律と法——理性批判から法哲学へ』(晃洋書房、二〇一九年)がある。

(2) ドイツ啓蒙の特色の一つは理性と信仰の対立・融和の問題であり、後期啓蒙でも信仰の自由やユダヤ人解放、汎神論争といった宗教と政治の関係にまつわる論争がたびたび起きていた。Ursula Goldenbaum, *Die öffentliche Debatte in der deutschen Aufklärung 1697–1796. Einleitung*, in ders. (Hg.), *Appell an das Publikum*, Teil 1, Berlin: Akademie Verlag, 2004, 1–118, hier 32–79.

(3) Ian Hunter, *Kant's Religion and Prussian Religious Policy, Modern Intellectual History* 2:(1), 2005, 1–27. Kant's Political Thought in the Prussian Enlightenment, in Elizabeth Ellis (ed.), *Kant's Political Theory: Interpretations and Applications*, University Park, PA: Pennsylvania State University Press, 2012, 170–207.

書評

『フイヒテ——「二十二世紀」の共和国』

(熊谷英人著、岩波書店、二〇一九年)

高田純

本書は修士論文を基礎とし、その後の内外の研究を踏まえて、編集されたものである。これまでの研究でフイヒテの社会思想としてまず注目されたのは中期の『ドイツ国民に告ぐ』であり、初期の『フランス革命論』とその関係が話題となった。一九六〇年代以降にはイェナ期の『自然法の基礎』と後期の『国家論』の研究が進展し、初期や後期の思想との関係について詳細



に考察されるようになった。日本では南原繁『フイヒテの政治哲学』（一九五九年）が大きな影響をもつていたが、その後の専門研究書として、福吉勝男『フイヒテの自由の要求と実践哲学』（一九八五年）、近年には清水満『フイヒテの社会哲学』（二〇一三年）、拙著『現代に生きるフイヒテ——フイヒテ実践哲学研究』（二〇一七年）などが刊行された。このようななかで、最も若い世代のフイヒテ研究者に属す熊谷氏の本書はいくつかの点で斬新な解釈を示している。

本書の第一部では、『フランス革命論』までのフイヒテの初期の思索過程が生き生きと描写され、第二部では、『自然法の基礎』を中心とするイエナ期の社会思想における秩序構想とその隘路が明らかにされ、第三部では、中期と後期の社会思想が未完の共和国構想に基づくものと特徴づけられる。

これらのなかで著者の問題意識を最も鮮明に示しているのは第三部である。ここでは、『ドイツ国民に告ぐ』の直前に執筆された草稿『二十二世紀初頭におけるドイツ人の共和国』〔共和国草稿〕が注目され、これとの関係で中期と後期の社会思想に新しい光が当てられている。本書の副題が『二十二世紀』の共和国』とされているのもこのような立場に基づく。この草稿は、他の論稿が示していない国家の具体的あり方に言及しており、中期と後期のフイヒテの思想の展開において、〈失われた環〉というべき位置にある。今回の書評では紙幅の制約のため、第三部を中心に、三つのテーマを対象を絞りたい。

まず、フイヒテの国家論の初期から後期への展開にかんする

大きな問題の一つは、ここでは人民主権がどこまで貫徹されているかである。この問題は人民の陶冶の問題と密接に係る。すでに『自然法の基礎』では、人民の陶冶が制約されていると見なされており、後期にこの見解はより強調される。この点について著者は、フイヒテがこの著作ですでに人民の陶冶に見切りをつけたと断定する。彼は人民主権を形式上は認めているが、人民の政治参加を否定しているというのである（一四四頁）。しかし、このような解釈は誇張であろう。というのは、著者もつぎのことを確認しているからである。フイヒテによれば、統治者が社会契約（共通意志—一般意志）に反するばあいに監督官（エフォル）がその非にかんして人民集会において人民の判断を求める（一四七頁）。このような見解では人民の政治参加が限定的に認められており、人民集会における人民の自己決定というルソーの見解が継承されているのではないだろうか。

イエナ期のフイヒテにとつて監督官制（エフォラート）は人民主権の理念の担保のための鍵という性格をもつといえる。しかし、後期には監督官の位置づけは変化し、これにともなう人民主権もより後退する。著者は、後期フイヒテにあつては統治者の独善化を抑制する役割は監督官から知識人身分（学者階級）へ移行することを強調する（三八六頁以降）。たしかに著者も指摘するように（三八五頁）、監督官の告発を受けて判断を下すべき人民は陶冶されていないので、監督官制は現実には機能しないとフイヒテは見なしている。知識人身分が人民を陶冶する役割をもつことは『自然法の基礎』でも主張されていたが、

後期には、知識人身分は監督官に替わって統治者を規制し、また統治者を選任させるといふ役割をも果たすといわれる。評者の理解では、これは知識人身分の代行主義的な位置づけであるが、フイヒテはこれによって人民主権の理念をかるうじて擁護しようとした。

この点にかんして、著者は知識人身分と民衆（労働身分）との断絶を強調する（二五五頁、三八四頁）。氏によれば、『共和国草稿』と『国家論』では、人民は政治参加を知識人身分に委ね、自分の職務に専念すべきであると見なされている（三三六頁、三八九頁）。しかし、フイヒテは知識人身分と人民との区別を固定してはいないと思われる。『ドイツ国民に告ぐ』では、人民が知識人身分からの働きかけによって陶冶されれば、「別の身分」となり、知識人身分との区別は解消されると述べられている（邦訳『フイヒテ全集』第一七巻、二四頁、二六頁）。後期にはこの点に直接に言及されてはいないが、人民の陶冶は困難ではあるが、不可能ではないという見解は維持されていると思われる。著者も本書の末尾で、フイヒテは「現実の悲惨」にもかかわらず、「人類の陶冶への信念を失わずに」と述べべており（四〇九頁）、このことは人民の陶冶にも該当するといえないだろうか。

つぎに、国家の機構にかんしては、めざされるべきドイツの統一、国家が中央集権的なものか、地方分権的なものかが大きな問題となる。ドイツは領邦制のもとで長いあいだ本来の統一国家をもてなかつた。『自然法の基礎』では、このことを念頭に

おいた統一国家への言及はない。『ドイツ国民に告ぐ』と『国家論』でもさまざまな領邦と統一国家との関係についての言及がない。ところが、著者が注目する『共和国草稿』では明確な中央集権制が主張され、究極の大ドイツ構想（オーストリア、スイス、またオランダ、デンマーク、さらにチェコ、ポーランドの一部を含む）とも結合して、拡張主義的な国民国家という印象を強く与えるものとなっている。しかし、このような構想は『ドイツ国民に告ぐ』にも『国家論』にも反映されていない。これらの論稿では、この構想が秘められながら、維持されているのか、それとも一時的な構想として放棄されたのか。

この点で考慮に値するのは、フイヒテのつぎのような見解である。『ドイツ国民に告ぐ』では伝統的な領邦制が、一面で政治的分裂を生み出したとして批判されるが、他面ではそれぞれの領邦の固有性を基礎にした緩やかな連合として積極的に評価されている。このことは著者も確認している（三八九頁以降）。また、『国家論』では、やはり著者が言及しているように（三九五頁以降、フランスでは「国民（民族）の統一」（国民的統合）が個人の自由と自立を無視していることが批判されている。このことは中央集権への批判にもつながるであろう。

これらのことを踏まえれば、統一国家は、それぞれの領邦の固有性と多様性を尊重した「複合国家」（三九〇頁）といえるのではないか。（ちなみに、『ドイツ国民に告ぐ』では、ドイツ人と呼ばれる人々はドイツ語を共通とする人々であり、それぞれの地域の伝統文化や政治体制の多様性が前提にされ、ドイツの民族的伝統をもた

ない人々をも包摂すると見なされている。) 著者は晩年の遺稿『思索日記 Diarium』を根拠に、フィヒテは『共和国草稿』においてと同様に、後期にも国民国家を構想しながらも、領邦制から統一国家への段階的移行についてのリアルな認識を示していると述べている(四〇七頁以降)。この点から見ても、少なくとも過渡的段階では複合国家が想定されているといえないであろうか。

最後に取り上げたいのは国民 Nation と国民国家 nation state の問題である。〈Nation〉の強調はナポレオンによるベルリン占領を契機に、『ドイツ国民に告ぐ』で顕著になる。そこでは、ドイツでは領連制のもとで国家(国民)と民族とが分離してきたことが指摘される。訳語として〈Nation〉には「国民」が、〈Volk〉には「民族」、「人民」が充てられることが多い。そのさいには国民は政治的意味(国家の成員)を基本とし、民族は文化的、エスニックな意味を基本とすると見なされているといえる。著者は、『ドイツ国民に告ぐ』では〈Nation〉と〈Volk〉はほぼ同義であると見なし、いずれも「国民」と訳す。評者も、両者を機械的に訳し分けることに批判的であるが、両者は多くのばあい政治的な意味のものではなく、エスニックな意味のものであると見なしており、むしろ「民族」(あるいは祖国に生きる民)と訳す方が適切と考える。〈Deutsche Nation〉へ向けた講演 Reden といわれるばあいに、対象は国民(統一国家の成員)ではなく(そのような国家や成員はまだ現存しないから)、共通の文化をもつ(それをまだ十分に自覚していないが)民族であると解釈

しており、この著作には『ドイツ民族への呼びかけ』という訳を充てている。

近代における国民国家の典型はフランスであるが、フィヒテはこれに対抗して、ドイツの国民国家を構想した『共和国草稿』はそのための着想)とも考えられる。著者はこのような立場から、『共和国草稿』では「明確な国民国家」が構想され、これが晩年の『思索日誌』にも継承されると主張する(四〇七頁)。しかし、このような構想は『ドイツ国民に告ぐ』や『国家論』には明確に表れていない。私見では、『ドイツ国民に告ぐ』では国民国家にたいして慎重な態度がとられている。それはナポレオンとの闘争におけるフィヒテのリアルな戦略に基づく。

フィヒテがまずめざすのは、ドイツ人(ドイツのさまざまな領邦に居住する人々)がドイツの民族的、文化的統一(ドイツ語を基礎とする)を自覚すること、そのための教育を実施することである。もちろん文化的統一と政治的統一は相互に関連しており、統一国家のもとで真の民族的文化的統一が実現されるという面もあるが、フィヒテは戦略上、文化的統一を先行させる。このような見解は、対ナポレオン闘争後を展望した晩年においても維持されていたと思われる。著者は、フィヒテにおいて国民国家としての共和国は「ユートピア思考」に基づくと思なしつつも、同時に彼の「伶俐な現実認識」にも注目している(四〇八頁以降)。彼は「国民」や「国民国家」の段階的形成を展望

しているといえるであろう。『共和国草稿』の構想は、その具体的内容の点で修正され、留保されながらも、維持されている

と理解してよいであろうか。

著者はフイヒテの共和国構想におけるユートピアを「真の意味での、あるいはプラトンの意味での」ものとして積極的に評価する（本書、一〇頁、四〇八頁）。また、この構想は「未完」に終わった点で、「幻想」とも呼ばれる（二四頁、三二二頁）。ここでカントにおける政治的理念（「プラトンの共和国がその先例と見なされる」との接続が想起されうる。カントも政治哲学において理念を高く掲げながらも、その粘り強い実現のために過渡的措施をリアルに示していた。著者がいうフイヒテのユートピア的構想とカントのこのような構想との異同はどこにあるかも政治思想史のうえで興味深い。

著者はほかにフイヒテにおける政治哲学と倫理学との関係、プラトンの国家論との関係、政治哲学と知識学との関係、政治と宗教の関係などにかんしても新しい問題提起をおこなっているが、今回これらにコメントする余裕はない。本書に刺激され、フイヒテ研究のさらなる発展とそのアクチュアル化のために活発な議論が行なわれることを期待したい。

（たかだ・まこと／社会思想史、倫理学）

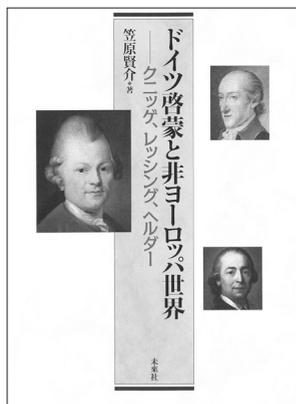
書評

『ドイツ啓蒙と非ヨーロッパ世界』

——クニッゲ、レッシング、ヘルダー——
（笠原賢介著、未來社、二〇一七年）

大塚雄太

本書は、非ヨーロッパへの視線を分析の軸におくドイツ思想史研究として、際立った獨創性を放つ。レッシングに焦点をあてる第二章が重きをなすが、前後各章によってドイツ啓蒙の新しい思想地図が切り拓かれてもいる。著者の丁寧な記述に沿って、それを辿ろう。もともと、著者が目配りするテキスト群は、



以下に示すよりもはるかに膨大である。

第一章は、クニツゲを同時代の連関の中で捉える。著者は一九九三年に『人間交際術』（以下『交際術』）を訳しており、その着眼はかなり早い。啓蒙がドイツ観念論やロマン主義の克服対象とされる一方で、一九六〇年代以降、「社交の世紀」像の回復が着実に進展した。この流れを受けて著者は、社交の思想史として近代を辿りなおす。

著者はまず、カント『人間学』から、社交に関する豊かな考察と、哲学的カント像とのギャップを引き出す。「思考の自理性」は、交際から撰取された知識による補強吟味を当然とした。『人倫の形而上学』に「孤立しないこと」は「他人に対する義務でもある」とあることも、著者は見逃さない。社交の意義はクニツゲにおいて、より具体化される。『交際術』は浅薄なハウツー本ではない。その前書きにあるように彼は、交際の規則に「道徳と世間の知恵に根ざした体系」を見た。身分的閉鎖性を打破し、宮廷の礼儀作法とは異なる交際の様式を確立すべくクニツゲは、「社交」の担い手を、貴族や市民をこえて「庶民」へと広げようとした。

『交際術』は「振舞いの文学」の系譜にある。それはキケロ『義務論』まで遡り、モンテーニュ、ベーコンまで下る。しかし、「徳性」と「適正」の伝統的連関が徐々に解かれ、「振舞いの文学」は「儀礼の書」という新ジャンルを確立し、官職に近い市民層を中心に読者を獲得していった。こうした事態は、カントのみならず、クニツゲを辟易させた。著者は、交際が形骸化した社

会に人間交際を回復しようとしたクニツゲの批判精神を描き出す。身分的特権が「庶民の合意」に基づくことを決る点に、フランスの同時代的影響、特にルソーのそれを見る向きもあるが、『交際術』は急進に走らない。フランス革命に対するスタンスも改革を主張する点で、君主に正対するものではない。クニツゲは、社交を通じて身分的束縛が緩む社会を展望した。『交際術』は、「誠実」だが「誤解を受け、見過ごされ、何一つ成功しない」人に、「媚び諂うこと」なく生きる「エスプリ」を与える。とはいえ、庶民と貴族の平和な融合が「交際」に託され、対等な交際を通じて「庶民の合意」が再検討される時、改革を超える未来が見えてこなくもない。

シュライアーマツハーは『社交的な振舞いの試論』において、職業や家庭での思考の固着を融解させる圏として「社交」領域を提唱した。相互性を本質とする空間で、共同体的基盤と日常から離れ、諸個人は自由かつ対等に物事を考える。彼のいう *Geistlichkeit* は、「集まり」を意味し、交際の意義を認める点でクニツゲ、カントと共通する。ただし著者は、その「集まり」、カントの食卓仲間の「談話」が、成員を選ぶ閉鎖性を帯びる可能性を指摘し、クニツゲがそれを超えようとしたことを強調する。一方でカントが「談話」の個別的世界を世界市民の普遍的世界へと架橋する時、『交際術』との重なりも見えてくる。こうして克明なヴェン図が読者の脳裏に浮上する。

クニツゲは、レッスン『エルンストとファルク』第四・五対話を出版した。同作品では、当時のフリーメイソンの閉鎖性

に加え、国家の個人に対する優越も批判される。フリーメイソンは本来、そうした国家のあり方に対抗する役割を演ずるものであり、身分的分断や宗教的対立をこえ、違いを認め合う世界への出発点を、レッティングは真のフリーメイソンの「談話の場」に見た。彼もまた、人間交際の世界的な可能性を模索した。

第二章は、レッティングの非ヨーロッパ世界への眼差しが検討される。分析機会に恵まれない『カルダース弁護』（以下『弁護』）からそれを炙り出す試みは、国際的にも貴重である。

レッティングの関心は、ジロラモ・カルダーノの「批判的、批評的精神」に向かった。偶像崇拜者、ユダヤ、キリスト、イスラーム教徒の比較を展開する『精妙さについて』が、キリスト教の絶対性を突き崩し、無神論者との嫌疑を誘発したと見て、レッティングは、スカリゲルに端を発する悪評からカルダーノの救済を図る。

救済は、すでにピエール・ベールによって試みられていた。彼の歴史に対する分析的態度は、『歴史批評辞典』を大ベストセラーに押し上げたが、辞典的有用性とともに、底流する批判的精神を看過すべきでないという著者の指摘は重要である。思想論争の「道具」と化し、フランスでは時代遅れとされた『歴史批評辞典』は、ドイツでは歴史的批判的要素を内包する作品として受容された。ちなみに、ゲーテもベールの「迷宮」に踏み入った。そこに官能への興味を示唆する点は、人間を読み解く著者の力量を感じさせる。

ベールの影響下にある『弁護』は、『歴史批評辞典』の「カ

ルダーノ」項を補足すべく、彼が十分に踏み込まなかった『精妙さについて』に分け入る。ベールは、カルダーノ批判に功名心を読み取った。他者の受け売り、非論理的な態度に憤慨しながら、レッティングは、カルダーノのキリスト教擁護を引き出した。だがレッティングは、無神論者との誇りからカルダーノを救いつつ、ユダヤ、イスラーム教に対する彼の見解をも訂正していく。こうして別の文脈が展開し始める。

著者によれば、十八世紀初頭におけるイスラーム認識の進展、カルダーノが描くイスラームに内包された野蠻、ベールによって押された「偽宗教」の烙印がレッティングの考察の背景にある。彼は、「イスラーム教徒の弁論」によって「片手に『コーラン』、片手に剣」というイスラーム理解は誤りであるとした。著者は、ベールに見られる寛容思想とのつながりを示しながら、イスラームに対する伝統的評価を正すレッティング像を浮上させる。『真理』『虚言』『理性』といった言葉は、『弁護』でのカルダーノ救済に際し、キリスト教の優位を示す意味合いで用いられた。しかし、救済の一方で彼の異教徒理解を問いただすことによつて、レッティングはキリスト教側に批判的視線を転じ、「詭弁」や「無知」を含むとしてその絶対化をも退け、さらにはそうした視線をイスラーム側にも注ぐのである。彼は、「真理を自分の絶対的現実性の狭い限界の中に封じ込め」ない。これまた「迷宮」の相を呈する『弁護』の二重の文脈にあつて、著者の導きは巧妙である。

読者や観衆を含み込んで著者は、『弁護』を社会的文脈にも

おく。そこで明瞭になるのは、そしてこれこそがレッシングを
理解する際に重要だという確信を持たせるのは、彼が硬直化し
たものの見方、常識、レッテルなどをまとめて批判的考察に晒
すことで、読者や観衆の自律的判断を促すことである。無神論
というレッテルの脆弱さ、諸宗教に滲む不寛容、特定宗教に回
収されない世界のありようなど、『弁護』には絶対的優位がど
こにも存在しない。ゆえに『弁護』は、曇りなき目をもって最
終地点にある読者に判断を委ねた。レッシングは非ヨーロッパ
を見据え、さまざまな境界を越えて人間という地平に立つ。彼
の啓蒙は、カテゴリによって語り尽くせぬ複雑さを持つ。しか
しその複雑は、抽象に逃げない。深い森を歩む作品そのものが、
啓蒙とは何かを物語る。レッシングの姿勢に著者の姿が重なり、
本書は二重に味わい深い。

第三章は、ヘルダー『イデー』を扱う。ヘルダー研究は近
年、関連する思想家の研究にも支えられ、わが国でも進展して
いる。啓蒙対反啓蒙なる短絡を退ける著者の問題意識は、濱田
真『ヘルダーのビルドゥング思想』（鳥影社、二〇一四年）で指
摘された、十八世紀の時代性に即してヘルダーの思想の全体を
捉えようとする研究動向に重なる。本書の貢献も、そうした動
向の中に位置を占める。

太陽系として地球を捉えるヘルダーは、唯一の中心を設定し
ない。中心は「ここ、君の立つところ」である。それは、閉じ
たモナドの散在を意味しない。著者は、ヘルダーの風土から派
生する相互依存関係の強調に、和辻との相違を見てとる。相互

関係と「偶然」を介して人間の「変容（メタモルフオーゼ）」が
必然とされ、移動と交流による流動性は人種概念をも飲み込む
ただし、ヘルダーは多様性と流動化を「人類」という普遍的次
元に収束させる。普遍性や理性の拒否、あるいは啓蒙批判とい
う断定は妥当ではない。問われるべきは、著者も指摘するよう
に、普遍性や理性という言葉の実質であり、ヘルダーに限らず、
各思想家の言説に即した厳密な意味の解明が肝要である。

ヘルダーは幸福概念にも唯一の中心を与えない。幸福は諸個
人の内面であり、場所の個別性と *Geist* の作用を受ける。個人
が歯車と化す国家も、幸福を与えることはできない。官房学的
発想に基づく国家観は批判される。このように見てくると、ヘ
ルダーは時代的趨勢を努めて問い直していることがわかる。宗
教や国家に束縛された幸福概念、上からの近代化を推進する絶
対主義体制、とりわけこれらが根付いたドイツの現状を問うヘ
ルダーは、ヨーロッパが啓蒙の極点にあるとは考えない。多く
の中心は独自の啓蒙の展開過程を辿る。一方でヘルダーの視野
には、人類なる普遍性との関係がある。「公正と平衡の大いな
る掟」、それを担保する「誠実」が、メタモルフオーゼを超え
た人類の共通項に据えられている。この議論は、カント的であ
り、スミスのでもある。啓蒙の過程には「伝統」の功罪も関与
する。著者が指摘する『イデー』の複眼と付随する入り組ん
だ展開は、前章のレッシングを想起させる。「人類の教育」は
知識と経験の緩やかな蓄積によるが、そこに未来を展望する未
完の『イデー』もまた、啓蒙的作品といえよう。

ところで、『歴史批評辞典』のドイツへの伝播過程でライプニッツの弁論論が付加され、歴史の読み解き方をめぐって争点が形成されたことを、ヘルダーも熟知していた。ただし彼は、弁論論には依拠せず、ペールを下敷きとして「偶然」に意味を見出している。個別的なものは歴史や世界に埋没しない。人類など抽象概念に過ぎない、人間たちだけが存在したというゲーテの歴史観もヘルダーに響いただろうと著者は言う。

『イデー』最終部において、ヨーロッパはどのように考察されるか。ヘルダーは言う。ヨーロッパにおける諸民族の混合は「ヨーロッパ共通の精神」を形成した。キリスト教は「賦形剤」に過ぎない。と。多様性と流動化の論理がヨーロッパにも適用され、そこは「国民的性格のゆるやかな解消」に向かう地域と位置づけられる。そして「ヨーロッパ人の教師」は多分野に及び、非ヨーロッパ、とりわけイスラーム圏に存在した。アラビア語文学はスペイン経由でヨーロッパに波及し、プロヴァンス語文学の成立を促したとヘルダーは見る。それは「啓蒙」の伝播であった。「窓のあるモナド」の相互交流が「変容」をもたらしながら、多様な個性を形作る。それは個人の「社交」の過程でもある。ヘルダーはヨーロッパの可能性を、人々の結合の場としての都市やツンフトや大学に見た。もつとも、交流は既存の生活世界の破壊を伴うこともある。「変容」の先は「迷宮」であるが、ヘルダーが言う、やがて地球を包むであろう「あるひとつの人間性と理性」は、多様性を認め、尊重するだろう。

最後に、本書で取り上げられた思想家の多くは、同時代に属

することを再確認したい。無論、彼らの間に対立点はある。だが著者は、対立より共通項を引き出すことで、啓蒙の世紀の実像に迫り得ている。そして彼らの遺産に「省察の運動を引き起こす」力を指摘する本書は、社会思想史によって発掘されるべき対象が、まだ多く存在することを確信させてくれる。

(おおつか・ゆうた／社会思想史)

『隠された奴隷制』

(植村邦彦著 集英社、二〇一九年)

山本圭

本書の目的は、およそ三五〇年にもわたる奴隷制の社会思想史をたどること、資本主義と奴隷制の切っても切れない関係を描き出すことである。「資本主義は奴隷制を前提とする、そして資本主義は奴隷制を必要とする。」だとすると、奴隷制は必ずしも過去のものではありえず、私たちは資本主義のもので例外なく奴隷制の社会に生きている。これが本書をつらぬく



メッセージといえよう。

本書のおおまかな構成を確認しておこう。第一章から第四章までは「思想史パート」であり、社会思想史ではお馴染みの思想家たち——たとえばロック、モンテスキュー、ルソー、ヴォルテール、スミス、ヘーゲル、マルクスなど——の奴隷制についての見解が取り上げられている。教科書的には、社会契約や法、あるいは市場といったコンセプトとともに描かれることが多い社会思想史を、「奴隷制」というキーワードでたどりな出すその叙述は、思想家らのあまり知られざる一面を照らし出す点で独特の緊張感を備えるものだ。つづいて、本書の後半部では現代社会が検討の対象になる。現代の「隠された奴隷制」をもたらしたものは新自由主義イデオロギーであり、この新しい奴隷制から逃れるための処方箋が提示される。

本書の議論を要約的に示しておこう。第一章は、啓蒙の世紀が「同時にヨーロッパ人が経営する黒人奴隷制プランテーションの最盛期でもあった」(二四頁)ことを示すものだ。たとえばジョン・ロックは、カロライナ植民地の土地所有者として間接的に奴隷を所有し、さらには奴隷貿易にも出資していたという。この時期は、奴隷貿易が利益を生むビジネスになった頃でもあり、ロックもしつかりそれに一枚噛んでいたというわけだ。それよりも厳しい評価を受けているのがモンテスキューである。モンテスキューは、『法の精神』における「黒人奴隷制について」や「奴隷制に関する権利の真の起源」といった章において、アジアの専制国家に対するヨーロッパ的「自由」の価値を称揚し

ながら、同時に黒人奴隷制を自明視していた人物として槍玉に挙げられている。ルソーの『人間不平等起源論』や『社会契約論』は、こうしたモンテスキューのヨーロッパ中心主義を問いに付すものであった。また、黒人奴隷制の問題に焦点をあてながら、モンテスキューを批判した人物としてヴォルテールが紹介される。

第二章はアダム・スミスである。スミスもまた、黒人奴隷制必要論に対し異議を唱えた。ただしポイントはその批判の理由である。ここで著者は『道徳感情論』における道徳的観点からの奴隷制批判よりも、『国富論』における「奴隷制の経済学」に注目する。つまりスミスは経済学の観点から、奴隷労働よりも「自由な」労働者のほうがコストパフォーマンスがよいこと、奴隷制はそれほど割に合わないことを示していたのだ。しかしここにはすでに不吉な予感がある。奴隷よりもコストがよいとされた労働者は、労働貧民として生きざるをえない。そうするとスミスのそれは「自由な」労働者が「労働貧民」として生きるほかにない社会を「文明社会」として肯定し追認する『経済学』（七六頁）でもあるだろう。

さて、第三章ではヘーゲルの議論が検討される。本書が依拠するスーザン・バックモースの『ヘーゲルとハイチ——普遍史の可能性にむけて』（岩崎稔・高橋明史訳、法政大学出版社、二〇一七年）によれば、「主人と奴隷の弁証法」を論じるヘーゲルの念頭にはハイチ革命があったという。ところで、ヘーゲルにとって奴隷制が不正であるのは、それが人間の自由を否定する

からである。しかしこのロジックによって、ヘーゲルは賃金労働者による「自由な労働」がもたらす不平等については、これを本人の努力の結果として肯定することになる。

いやしかし、賃労働には本質的に奴隷制めいたものがある。このことを明晰に認識した人物こそ、カール・マルクスその人であった。マルクスが賃労働を「隠された奴隷制」と呼んだのは、単なる比喻以上の意味がある。マルクスはこの着想をジョン・フランシス・ブレイという一人の急進派から得て、そこにひねりを加えて受け止めた。なぜ現在の自己決定にもとづく「自由な」労働が間接的奴隷制と呼ばれるのか？ それは労働者が現実には自由ではありえず、賃労働へと強制されているからにほかならない。マルクスはこうした「隠された奴隷制」のもつてみずから自由な商人であると誤認させられている労働者にむけて、その詐術に気づき「並外れた意識」をもつよう呼びかけていたのだ。

さて、以上が思想史パートのあらましであるが、こうした問題意識は、私たちが生きるこんにちにまでまっすぐに通じている。本書の後半部では舞台を現代に移し、現代社会に生きる人々が奴隷制から解放されるどころか、事態はいっそう深刻なものとなっていることが示される。マルクスの時代から一五〇年たったいま、現代の奴隷制を準備した新自由主義の戦略はいっそう狡猾なものになっている。

第五章の分析はおおよそ以下のようなものだ。新自由主義の言説は、自立や自己責任を人々に強いる。それに伴い「人的資

本」という考え方が広く流通するようになり、労働者は自身自身に投資する「資本家」であることを求められるようになる。私たちが書店や列車のあちこちでみかける「自己啓発」の類もまた、こうした人的資本論とセットで現れたものだろう。つまり、労働者は自発的にみずからの知識とスキルを向上するようたえず求められているのだ（近年の大学のジョブマーケットでの過度な業績志向を想起せざるをえない）。こうした「強制された自発性」という巧みな戦略が、現代の奴隷制を覆い隠す「新しいヴェール」として機能している。

「奴隷制から逃れるために」と題された第六章では、こうした新しい奴隷制に抵抗するための処方箋が検討される。ケネス・ボメランツ『大分岐』によれば、ヨーロッパにおいて近代資本主義を可能にしたのは、人々の勤勉さや儉約ではなく奴隷制であった。「奴隷制がなければ、資本主義はなかった。近代資本主義世界システムが成立するためには、奴隷制プランテーションは不可欠だった」（二二二頁）のであり、「隠された奴隷制」もまた、まちがいなくこんちの資本主義を支えている。

それでは、私たちにはどのような抵抗が可能だろうか？ 参照されるのはジェームズ・スコットが『ゾミア』で描いた国家が課す強制労働や兵役から逃れた人々であり、さらには「下層階級」や「従属的集団」による組織化されない「日常型の抵抗」（たとえばだらだら仕事をしたり、サボったり、あるいは違法闘争のようなもの）としての「インフラ・ポリティクス（底流政治）」などである。資本主義のくびきからの「脱出」のヒン

トはじつは身近なところにある。そのほかにもグレーバー、ウォーラーステイン、シュトレック、そしてスペインの「社会的連帯経済」など、幅広い議論を参照しつつオルタナティブの可能性が検討される。

そして終章では著者の結論として、資本主義的な奴隷制と決別し、自由になるための「階級闘争」が提言される。そもそも奴隷を一箇の階級とみなしうるかという問題はさておき、ここで階級闘争として想定されているのは見た目よりも少しささやかなもの、あるいはもっと日常的なものだ。つまり「残業を拒否して定時で帰ること、休日出勤を拒否してしっかり休むこと、年次有給休暇を放棄せずに取得すること」であり、さらには「会社を辞めること、雇われ続けるのを辞めること」、さらに「今までとは違う働き方を模索すること、地域の中で身近な人びとと協同する暮らし方を構築すること、分子状の小さな拠点からネットワークを構築すること」（二四九―二五〇頁）であるという。

少々長くなったが、以上が本書の概要である。本書は一般読者を想定した新書形式であるものの、労働と資本をめぐるきわめて啓発的な議論が展開されている。このようなコンパクトな書物にすべてを求めるのはもとより野暮であることを承知の上で、さしあたり三つの疑問を提示しておこう。

第一に、本書の話題はマルクスから新自由主義へとやや駆け足でスライドする。しかし、ここで抜け落ちてしまった「ニューリベラリズム」のような社会改革思想をどのように位置付ける

べきだろうか。この潮流が十九世紀の市場原理主義的なりべリズムに警鐘を鳴らし、戦後福祉国家を思想的に準備したように、マルクス以後の社会思想も現実の不平等や隷属化に無関心だったわけではない。本書でも労働時間の短縮として示されているような、資本主義から一足跳びに離脱する少し手前の、きめの細かい交渉も戦略的には重要であろう。

第二に、現在の労働環境から脱却するという本書の処方箋は、組合などで積極的に活動できない「弱い自己」のものとして提示されている。しかし素朴に確認しておきたいのは、会社を辞めて新しい生き方を模索するような生き方、言い換えれば現在の環境から身を引き離し、まったきの偶然性に委ねるような生き方を選択できるのはむしろ強い自己ではないだろうか？ そう考えると、逃げる結果として不確実な生き方と呼ばれる。たとえば「サラリーマンは奴隷である」とし、(本書と同時に刊行された)近著『ブチ抜く力』(扶桑社)では会社への依存度を下げ、起業や副業を勧める与沢翼との奇妙な親和性をどう考えたらいいだろうか。

最後に、決定的なことに、いまや奴隷制が隠されて、いない、とすればどうだろうか？ おりしもこの書評を準備しているあいだ、コロナウイルスの感染リスクに身を曝しつつ、なおも通勤する人たちであふれる日本型満員電車がなにかと話題になってきたし、なにより人々がしばしば(奴隷とほとんど同義語であると言つてよい)「社畜」という言葉でみずからを表象しているこ

とは、彼らがそうした状況をシニカルに受け入れている証拠ではないだろうか？ 「彼らは自分たちのしていることをよく知っている。それでも、彼らはそれをやっている」というスローターダイクの言葉があまりにもしっくりときてしまうこうした状況を前に、離脱に向けた本書の呼びかけがどこまで説得的であるかは疑問が残る。

とはいえ、本書が広く読者を獲得していることは、やはり多くの人々が自分たちの労働のあり方について反省的に捉えているからにちがいない。前半部の手堅い思想史から後半部の具体的な実践に架橋する本書の見事な手際よさは、思想史の語りを持つ魅力をあらためて感じさせてくれる。

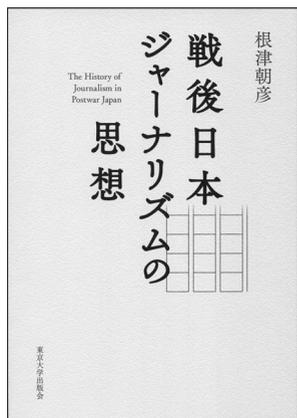
(やまもと・けい／政治学)

『戦後日本ジャーナリズムの思想』

(根津朝彦著、東京大学出版会、二〇一九年)

庄司武史

かつて、文筆に携わる人やジャーナリストを指す「操觚者」という言葉があったが、今日ではパソコンの文字入力ソフトの変換候補にも挙がってこない。「觚」は元来、文字を記す四角い竹片・木片を意味したが、今日ならさしずめスマートフォンやタブレット、ICレコーダだろうか。



SNSツールの普及とも相俟って、多くの人が「觚」を「操」って発信者・発言者となり得る現代がメディア史、ジャーナリズム史の画期と言われて久しい。だが本書で著者が、ジャーナリズムの担い手として「まずもって主要なアクター」と位置づけるのは現場の一人ひとりのジャーナリストや文学者であり、つまり本来の字義における「操觚者」である。戦後日本におけるそうした操觚者たちの思想を追究しようとする本書のテーマと議論は、その意味でかなり硬派な部類に入る。だが本書は、著者一流の平易かつ懇切な叙述に貫かれており、外見ほど取っつきにくくはない。関心がある方は硬派な見た目に臆することなく、各部・各章の表題を手にとっただければと思う。

紹介しておく。

序章 戦後日本ジャーナリズム史の核心(二〇)

第I部 日本近現代のジャーナリズム史の特質

第一章 「不偏不党」の形成史(二一)

第二章 一九六〇年代という報道空間(六五)

第II部 ジャーナリズム論の到達点

第三章 ジャーナリズム論の先駆者・戸坂潤(二〇)

第四章 荒瀬豊が果たした戦後のジャーナリズム論(五八)

第III部 ジャーナリストの戦後史

第五章 企業内記者を内破する原寿雄のジャーナリスト観

第六章 「戦中派」以降のジャーナリスト群像(六二)

第四部 戦後ジャーナリズムの言論と責任

第七章 『世界』編集部と戦後知識人(三二)

第八章 清水幾太郎と竹内洋のメディア知識人論(二二)

第九章 八月一五日付社説に見る加害責任の認識変容

(三九)

終章 日本社会のジャーナリズム文化の創出に向けて

(二二)

付録 近現代を結ぶメディアのキーワード

著者の問題意識や視点については序章と第一部の各章で明確に述べられており、それは第一章の表題にもある「不偏不党」という「理念」の内実をめぐるのである。著者は、自由民権運動といわゆる「白虹事件」を機に対抗から妥協へと変容していった明治政府と新聞各社との関係を追い、「不偏不党」が権力の介入を許さない「独立した言論への志向」を意味する理念としてではなく、「政党機関紙・言論機関から、政府の弾圧を回避すべく商業新聞・報道機関に転換する様を正当化」する「理念」として牽強付会されていった歴史的な展開を論じる。やがて確立されていった商業ジャーナリズムにおいて、それは「権力を批判する自由を縛る自主規制」として機能していく。そして戦争を経て、戦後を含めた近現代日本ジャーナリズム史の特質として連続していくのである。

この「理念」が、戦後、「偏向」報道への攻撃という変種と

して、とりわけ一九六〇年代の報道空間を席捲していく様子を活写した第二章は本書で最長の六五頁を割く。六〇年安保闘争を乗り切った政府・自民党、財界、アメリカ政府は、長期化するベトナム戦争や核持ち込み問題、そしておそらく来たるべき七〇年安保をも視野に報道への圧力を強めた。こうした圧力への組織的な抵抗が不在だった報道各社では、この時期、大森実や田英夫といった腕利きジャーナリストの退社や降板、経営陣の処分や報道局、編集局の「刷新」が相次いだ。今日にまで残存する報道各社の左右の色分けがはつきりしてきたのもこの時期である。著者は、こうした緊迫する報道空間を、ほぼ一九六〇年代に重なる期間、『月刊総評』に連載されていた座談会記録「マスコミ月評」の分析を軸に詳細に論じる。ジャーナリストからの批判を「不偏不党」から逸脱した「偏向」として介入することに違和感を覚えない権力の感覚にも、またそうした圧力に抵抗しない道を選択した報道各社の姿勢にも、今日の私たちはある種の緊張を禁じ得ないだろう。著者が「それが後の時代になるにつれて徐々に巧妙になる」と述べたように、最近の政府筋の発言にもそうした感覚の残存がはつきりと見て取れるからである(巧妙にはなっていないかもしれない)。

本書において独特の立ち位置を占めているのが第二部である。本書が一応、「戦後」に時間的な焦点を当てていることは表題からも明らかだが、第三章で戦前、ジャーナリズム論に卓越した視点を構築した戸坂潤、第四章では戦前に生まれ、軍国少年を経て戦後にジャーナリズム入りした荒瀬豊のジャーナリズム

論にもスポットを当てたことにより、著者が戦後ジャーナリズムの体質を批判的に議論する道具立てが、すでに戦前からの継承の上にほぼ出揃っていることが明確になる。それは戸坂や清水幾太郎らに強く意識されていたアクチュアリテイ（状況現実）に、一定の思想性や批評性をもって継続的に対峙するというあり方だった。こうしたあり方は、ジャーナリストに対しては一種の規範としてはたらく一方、近現代日本のジャーナリズム史をめぐる言論の責任、具体的には戦争に対する報道の責任を問いかけるまなざしとなった（むろん、その可否をめぐる批判的視線も著者は失っていない）。戦争をはさんで戸坂と荒瀬を批判的に接続することで、戦前のジャーナリズム論を戦後に架橋した著者の重層的な視点と議論を評価したい。

第三部の各章は戦後のジャーナリストたちに焦点が当てられる。第五章では原寿雄の『デスク日記』を中心に彼のジャーナリスト観を追い、社員として報道に携わる矜持と限界を論じる。第六章は第二章に次いで六二頁を割く書き下ろしで、評者も実は最も読み応えを感じている。基本的に大手企業勤務で、自伝や評伝がある報道関係者二名ということで、著者も注意を喚起するように十分に網羅的ではないけれども、著名な人物だけではない現場のジャーナリストの軌跡がここまで整理されたのは貴重な蓄積だろう。とりわけ、第三節「男社会における女性記者たちの試練」が描き出す一九五〇年代から一九七〇年代の男性中心の報道現場は生々しい。最近の『近代日本メデア人物誌 ジャーナリスト編』（土屋礼子・井川充雄編著、ミネルヴァ

書房、二〇一八年）でも明治・大正期の女性記者たちの歩みが整理されているが、時事新報社の大沢豊子の項に見える女性記者への日常的な侮蔑的態度や排斥、また、婦人記者を珍しいもの、お飾りのように見るまなざしなどと、本節で著者が紹介する吉武輝子の採用試験から初任給までの差別的待遇などは、大正と昭和（しかも戦後）という時代の違いを意識させないほど基本的な構造が同じである。それに耐えながら、しかも様ざまなライフイベントも経験する彼女たちは、さらに「だから女は管理職にしてやれない」（増田れい子）とか、「やはり女は、きびしい男の仕事にはついて来られない」（矢島翠）といった周囲の有言・無言の声にも向き合わなければならなかった。こうした待遇にむしろ奮起した彼女たちのあり方が、今日、どこまで共感を呼ぶかともかく、現在の男女雇用機会均等の諸相を考える時、彼女たちの先駆的な存在感は示唆的である。

第四部の各章では、戦後の総合雑誌の復活・林立時代を幕開いた岩波書店の『世界』と周辺知識人たち、その代表格・清水幾太郎らにスポットが当たるほか、新聞各紙の八月一日の社説分析を材料とした戦争責任の認識とその変容等が論じられる。以上のように、本書は著者の明確な問題意識のもとで明晰に叙述された力作である。評者なども、「戦後日本ジャーナリズム」などと聞くとつい笠信太郎、馬場恒吾、田英夫、大森実、本多勝一といった有名どころを想起してしまうのだが、より現場に塗れて報道への圧力に対峙し続けた操觚者たちの軌跡が、著者の入念な調査とその整理をベースに、豊かに、しかも緊張感を

もって交錯し合うダイナミズムには予想を心地よく裏切られた。戦後に焦点を当てながらも分析の射程を戦前まで伸ばし、戦後の特質をより明確に浮き彫りにした著者の姿勢には研究への真摯な熱意を感じることもできた。以下では、幾分瑣末な点も含めて評者の所感を述べ、課題の提示に代えたい。

まず瑣末な指摘だが、多くの章が発表済の論文等をベースにしているためか、似たような叙述が繰り返し散見されたことは若干気になった。また、たとえば第二章で一九六〇年代の報道空間が厚く叙述された直後に戦前の戸坂潤を論じる第三章が置かれたり、第六章で一九八〇年代まで論じた後に終戦直後の平和問題談話会を取り上げた第七章など、叙述される時代の時間的な行き来が大きい構成はやや混乱を招くように思う。また、本稿の冒頭で構成を掲げた際に頁数を敢えて記したのは各章の分量にややアンバランスを感じたためである。たとえば第Ⅰ部では第一章の一一頁に対して第二章が六五頁、第Ⅱ部でも第三章の二〇頁に対して第四章が五八頁、第Ⅲ部も同様である。分量の多寡と内容はむろん直結しないが、各部分は全体としていずれも七〇〇〜八〇〇頁の分量なので、内容と分量に配慮し、叙述する時間の往来を小さくする構成もではないか。論文集ではなくひとつのテーマに貫かれた文献なのだから、各部各章を滑らかに接続する修辭上の加筆や構成上の工夫によってはさらに読みやすくなったように思う。

最後に著者に問いかけたいのは、著者が本書での議論の前提としているジャーナリズムという場または界をめぐることである。

本稿の冒頭で触れたように、著者はジャーナリズムの担い手として現場の一人ひとりの「ジャーナリストや文学者」を主要なアクターに位置づける。彼らとともにジャーナリズム文化を築き、発展させるのが著者の言う「読者・視聴者」である。ジャーナリストや文学者と読者・視聴者とは一応、分離されてジャーナリズムという場でせめぎ合う。だがこれも冒頭で触れたようなツールが発達した現代は、私たち一人ひとりの「読者・視聴者」が、自称「ジャーナリスト」、自称「操觚者」として報道機関や出版社といった企業の「検閲装置」を通過することなく発言を公にできてしまう時代である。評者はそのことを特段悲観的には捉えていないが、では、このような時代のなかで著者が問うたようなジャーナリズムやジャーナリズム文化はどう育まれていくのだろうか。評者がこう問いかけるのは、本書の目的である「ジャーナリズムの思想」そのものをより明晰に描き出してほしかったからである。率直に言えば、本書がジャーナリストや文学者、読者・視聴者の分離を前提に描き出したのは、「ジャーナリズムの思想」ではなく、「ジャーナリストの思想」ではなかったかという印象を拭えないからである。あるいはそれは「現代」日本ジャーナリズムをめぐる問いかけであって「戦後」日本のその範疇を超えるものかもしれないが、本書の示唆的な議論に甘え、敢えて問いかけておきたい。

以上を指摘しても、本書が十分に示唆的な研究成果であることは疑いない。今後の著者の研究の深化が楽しみである。

(しろうじ・たけし／社会思想史、歴史社会学)

『啓蒙とは何か——忘却された〈光〉の哲学』

(ジョン・ロバートソン著、

野原慎司・林直樹訳、白水社、二〇一九年)

犬塚元

啓蒙思想をめぐる現在の歴史研究の成果をふまえれば、かつての定番、ゲイやカッシーラーの研究には、残念ながら、無視できないほどの瑕疵がある。まして、アドルノとホルクハイマー、バーリンを鵜呑みにして啓蒙を理解するのは危うい。

もともとオックスフォード大学出版局の「ヴェリー・ショー



ト・イントロダクション」の一冊として刊行された本書は、誇張なしに、これからの啓蒙研究において、出発点としてまず参照されるべき文献である。とくに第二・三章は、それぞれの「読書案内」とともに、近年の研究動向や成果を手早く知るために有益である。その意味で、二〇一五年刊行の原著をすみやかに訳出した訳者と出版社の功績は大きい。実はわたしも原著者に本書の翻訳を直接に申し出たが、すでに版權が取得されていた。ロバートソンは、オックスフォードからケンブリッジに異動して、スキナーの後任を務めた政治思想史研究者である。彼の啓蒙研究を評価するためには、研究史のなかに位置付けてみる必要があるが、これについてはすでに日本語圏でもいくつか紹介があるし、自分でも書いてきたので『思想』一〇〇七号、『岩波講座政治哲学 二』など、ここでは最小限にとどめる。

フランスを中心に据えて、フィロゾーフ、哲学、反宗教・反教権を啓蒙のメルクマールとみなしたゲイの理解に対しては、早くから、スコットランド啓蒙のような、穏健派知識人や聖職者を担い手とする別様の啓蒙の系譜が指摘されていた。一九八〇年代から、さまざまなグループが担った多様な潮流を示して、「アングリカン（イギリス国教会）啓蒙」や「保守的啓蒙」などの分析概念を提示してきたポーコックは、一九九九年の『野蠻と宗教』第一・二巻に至って、啓蒙は多中心的・多層的であるから、定冠詞を省いて複数形で表現すべきと主張した。

これに対してロバートソンは二〇〇五年の『啓蒙の擁護』で、啓蒙の多様性のなかの共通性に目を向けるべきと主張し、啓蒙

を定冠詞つきの単数形で表現した（本書の原題も、副題なしの *The Enlightenment* である）。他方、ポーコックやロバートソンら、近年の研究者が注目する啓蒙の系譜を「穩健的啓蒙」とまとめたうえで、かつての啓蒙理解のリヴァイヴアルを試みたのがイズリエル（イスラエル）である。彼は、スピノザの形而上学を継承する「急進的啓蒙」こそを啓蒙の本流とみなした。

本書『啓蒙とは何か』は、こうした研究動向や、そのなかで明らかにされてきたさまざまな知見をふまえながら、入門書らしく、啓蒙とその解釈史をバランスよくコンパクトに説明する。「啓蒙の多くの起源、啓蒙の多くの要素、啓蒙の意味の多元性をめぐる豊饒な説明」という、ポーコックによる本書の評言は、けつして誇張でない。たとえば、通俗的な理解とは異なり、多くの啓蒙思想家が植民地主義を厳しく批判していたことが解明されてきたが（ムース『帝国に反する啓蒙』二〇〇三年など）、本書はそうした成果も組み込んでいる。啓蒙思想そのものを読み解く第二・三章、思想と時代環境の相互関連を社会的に示す第四章、という本論部分を、研究史・解釈史をサーヴェイする第一・五章が挟む、というのが本書の構成である。

入門書としてバランスのとれた記述がなされていることは、しかし、著者自身の解釈が示されることと矛盾しない。現世の社会の改善（社会や道徳の改善、それらをめぐる理解の改善）という観点から啓蒙思想を特徴づける本書のスタンスは、前著『啓蒙の擁護』と同じである。アウグステイヌス主義やエビクロス主義の系譜に光をあてて、ペイルやマンデヴィルの思想的重

要性を強調する点も、前著を継承している。

ロバートソンは啓蒙の独自性や貢献を、経済学、道徳哲学、歴史叙述の領域に見出している。日本語圏でもよく知られてきた啓蒙のこれらの側面は、第三章で扱われる。これに対して第二章が扱うのは、陳腐な修辞を用いるならば「啓蒙研究の宗教論的転回」と呼ぶべき動向の成果である。啓蒙がさまざまな宗教的態度と結びついていたことを示すこの章こそは、かつてのフィロゾフ中心史観との違いをもっともよく示し、しかも日本語圏の研究ではほとんどフォロワーされていないという意味で重要である。ロバートソンは、十七世紀後半から一八世紀前半の「初期啓蒙」を継承して啓蒙の時代に隆盛した、宗教をめぐる歴史研究・文献学研究の思想的意義を強調したうえで、そうした潮流のうちに、啓蒙の寛容論や教会論を位置付けている。単数が複数かという対立ばかりが強調されるが、ロバートソンとポーコックは、宗教をめぐる歴史研究を啓蒙のコアとみなす点のように、実際には、啓蒙の理解において共通点が多い。啓蒙と革命を対抗的に捉える思想史理解も両者に共通している。他方でロバートソンは、イズリエルには一貫して批判的である。イズリエルが啓蒙の主流として定式化するスピノザ哲学の系譜を、歴史過程に実際にトレースするのは困難だからである。

翻ってロバートソンの定義に立ち返ってみると、啓蒙思想の共通性を「現世の社会の改善」に求める彼の定義も、批判を免れているわけではない。啓蒙の多様性が指摘されるようになって以後、一方では断片化、他方ではひとつの系譜や属性の特権

化、という両極を回避しながら啓蒙を適切に定義する方法が模索されてきたが、しかし、ロバートソンの定義は、あまりに包括的にすぎるとはでないか。かつて、共和主義を語源にもとづいて「公共性をめざす思想」と定義する二重の誤謬が見られたが（君主主義や絶対主義を少しでも検討すれば明らかのように、公共性は、政治思想にひろく共有される属性である）、ロバートソンの啓蒙定義にもこれと同じ難点がある。社会の改善をめざさない政治思想が、一体どれほどあるのだろうか。

政治思想の特質を明確にするためにむしろ問われるべきは、社会の改善をどのように、どのような手法や発想でめざしたか、という点である。たとえば、啓蒙思想には、文明と野蛮という対抗軸にもとづいた歴史意識がセットだった点を加味しなければ、一八世紀ヨーロッパの固有性は見失われてしまう。ただし実際にはロバートソン自身も、「現世の社会の改善」以外の属性や特徴を、裏口から、啓蒙の定義やメルクマールに含めているように思われる。ロバートソンはヘーゲル以降の理解を退けて、カントを啓蒙の到達点とみなすのでなく周辺化するが、ここには、経験主義哲学を啓蒙の主流とする理解が潜んでいる。さて翻訳書としては本書はどう評価できるだろうか。「宗教的諸信念の同時発生的表明」、「その提示が教会により落着させられた教皇の王国」、「礼拝の循環的形態」、「共和制Ⅱ君主制混合格政体」など、意味が取りづらい直訳調もあるが、致命的な誤訳はおおよそ免れている。しかし、もう一度ゆっくりと丁寧に訳文をチェックすべきではなかったかと思われる箇所もある。

たとえば、a burgeoning print culture は、「ブルジョワ印刷文化」ではなくて「急成長していた印刷文化」だろう（一四三頁）。

気づいた限りで、そのほか、訂正の必要が明らかと思われた箇所のみを列挙する。一四頁「自己保存の必要は」はその知識の部門は、「一六頁「脱構築に終始」は「脱構築に終着」、三五頁「同じくらい重要な理由で別の人たちにとつて」は「同じくらい重要なもうひとつの理由で」、五三頁「とは対照的な含意」は「には対照的な含意」、七一頁「皮肉として（時には非常に滑稽なものとして）受け取られることもあった」は「やはり皮肉に溢れていた（時にとてもふざけていた）」、七三頁「聖俗両方を正当化する歴史」は「聖俗両方を正当に扱う歴史」、一三七頁「一七七四年の請願に当たって貴族院が擁護」は「一七七四年に上訴審で貴族院がそのまま維持」、一三九頁「英語圏ほどに」は「イングランド政府ほどに」、一六六頁「問題とされがち」は「重要であった」。また agency は、辞書に即して代理や媒介と訳されているが、文脈からいずれも「主体性」の意ではないか。

この書評では、本書をこれからの啓蒙研究の「出発点」と位置付けたが、最後に、本書が十分にはフォローしていない近年の動向を紹介して、本書はあくまで「出発点」であることを強調したい。「コモンロー啓蒙」など興味深い成果は数多いが、なにより注目すべきは「宗教論的転回」のさらなる展開である。トレヴァー・ローパーの有名な「啓蒙の宗教的起源」（一九六七年）のように、啓蒙が、ソツツイニ主義や理神論のような宗教的マイノリティと関連していた点は、実は、比較的早い

段階から指摘されており、ロバートソンも、宗教的異端に注目するこうしたシュールレの末裔に位置している(トレヴァアールローパーは彼の指導教員)。しかし現在では、むしろ、体制派教会やその聖職者が啓蒙の重要な担い手だった点が強調されている。

たとえば、ブルマンの『アングリカン啓蒙』(二〇一五年)は、啓蒙を、宗教対立や世界進出という時代状況のなかで世俗秩序や平和の維持をめざす知的動向として定式化したうえで、『啓蒙における神』(二〇一六年も同様)、ジョセフ・アデイソンの父ランスロットに即して、イングランド国教会が担った啓蒙を明らかにしている。ソーキンは、ユダヤ啓蒙(ハスカーラー)を解明した一九九四年の『メンデルスゾーンと宗教的啓蒙』の成果をふまえつつ、二〇〇八年の『宗教的啓蒙』では、プロテスタント、カトリック、ユダヤ教の六名の吟味を通じて、信仰と理性の調和をめざす「宗教的啓蒙」を示した。これは新しい哲学・科学を受容するだけでなく、それによって信仰や宗教の刷新をめざした、宗派やネイションを超える啓蒙のすがたである。

「カトリック啓蒙」の研究も盛んである。スコットランドのカトリック啓蒙をめぐるゴールディの先駆的研究など、以前から成果がなかったわけではないが、近年の研究の進展は顕著であり『ヨーロッパにおけるカトリック啓蒙コンパニオン』(二〇一〇年)、『ヨーロッパにおける啓蒙とカトリック』(二〇一四年)、『カトリック啓蒙』(二〇一六年)などの公刊が続いている。これらが注目するのは、自由意志と教会の役割を重視するカトリシズムを維持しながら近代科学(経験論や自然科学)を受容した、

トリエント公会議以降の、改革の思想と実践の系譜である。

啓蒙やモダニティの敵役、あるいは反啓蒙の担い手とされてきたカトリシズムをめぐる思想史理解ですら、このように抜本的に修正されるに至っている。こうした知見をふまえるならば、啓蒙、世俗化、西洋近代という三項には、宗教という第四項が絡みあっており、これまで想定されていたよりもずっと複雑な関係にあることは明らかである。そうであるならば、各項それぞれの理解のアップデートも必要となるう。

啓蒙は、ロマン主義やポストモダニズムなど、近代批判の思想によってひどくデフォルメされて単純化・戯画化されてきた。しかし、以上の研究成果が示唆しているように、そういったクリシエとしての啓蒙批判は、歴史現象のひとつであり、むしろ解釈史・思想史の対象として捉えるべき現象である。これとは別に、近代科学や経済学の生誕という観点から啓蒙を捉える理解についても、同じことが指摘できる。本学会でもお馴染みのこれらの思想史理解の枠組みを歴史的に相対化するにあたっては、本書第五章が有益な手がかりを与えるはずである。

(いぬづか・はじめ／政治学史・政治思想史)

『商業社会の政治学——ルソーとスミス』

(イシュトファン・ホント著)

田中秀夫・村井明彦訳、昭和堂、二〇一九年

米田昇平

本書は二〇一三年に他界したイシュトファン・ホントが、二〇〇九年にオックスフォード大学で行なったカーライル講義六回分の原稿をまとめたものであり、編者によれば、ホントの「三十年以上にわたる仕事の結晶」である。ホントはルソーとスミスは思想的な立脚点を共有しているとして、そこから二人の政



治理論の特徴を近代政治学上の様々な論点に照らして明らかにしていく。論説としては未完成ゆえの難しさはあるが、評者なりにホントの言うところを筋立てて示せば以下の通りとなる。

第一章(「商業的社交性——ルソー問題」)と第二章(「商業的社交性——アダム・スミス問題」)は商業社会における道徳の成立の観点からルソーとスミスを論じている。ホントはいう、ルソーは近代性の敵対者であり、スミスは逆にその擁護者と見なされてきたが、そのような表層の底の部分に共通分母として両者には同じ人間理解が横たわっており、ともに商業社会の理論家であるという点で、「スミスの思想は通常考えられているよりもはるかにルソーの思想に近い」(三三頁)。そしてアダム・スミス問題と相似形のルソー問題が存在するとホントはいう。『人間不平等起源論』におけるホッブズの、エピクロス主義の人間理解と『社会契約論』における共和主義政治思想との関係性の問題である。スミスはこの人間理解について、人間の自然的社交性を否定する点でルソーとマンデヴィルとの類似性を強調しているが、ホントは、スミスも同様であるとして、商業社会を効用と効用の交換の体系と捉えるスミスの見方に触れている。

ルソーとマンデヴィルとで違いもある。スミスは、マンデヴィルは社会的結合の一要素である憐みの感情に強力な利己的な動機を見たのに対して、ルソーはその背後にどの人間にも作用しうる徳の可能性を見出したとするが、スミス自身が注目したのは憐みより「共感」である。彼はみずからホッブズ派の利己的体系(ホッブズ、ラ・ロシュフコー、プーフェンドルフ、マンデヴィ

ル、ヒューム)の系譜上に位置付けているが、この共感はその利己的体系の中心的な道徳的カテゴリーをなしている。それは、リードがスミスの道徳感情は共感へと解体され、共感是自己愛へと解体されると批判的に述べたように、同時代の人々の評価でもあり、当時『道徳感情論』はエピクロス派の著作とみなされた。したがって、彼らには「アダム・スミス問題」など存在しなかった、とホントは述べている。共感の主体である「公平な観察者」は利己的人間に自制を促す考案であるが、しかしそれは決してストア派的な徳ではなく、人間の利己性を前提にしたエピクロス派的な自製の理論であり、自分の利己性を他の利己的行為者が受け入れられる水準にまで縮小するという、いわば洗練された自己愛のモデルにほかならない。そのような心理的メカニズムは人間が歴史的、発達の身に着けたものであり、これこそが商業社会の形成要因である。

第三章(統治の歴史——判事が先か、法が先か)と第四章(統治の歴史—共和国、不平等、革命?)は法と統治の起源、統治への商業の影響に焦点を当て、ルソーとスミスの対照性を浮き彫りにしている。ルソーは法が先に存在しそのあと法の遵守を担保する判事が現れたとするが、スミスの見方は逆である。またルソーは私的所有の不平等は拡大しやすいため、私的所有に基づくあらゆる政治的措置は混乱しやすいとしたが、スミスは商業の「効用」が社交をもたらすなど商業社会の仕組みが有益に作用して政治組織の安定をもたらすと考えた。ここに見られるのは、権威に依拠するのではなく「効用に根ざす政治」である。

ホントによれば、効用を重視するこうした考え方は、経済の組織のされ方によって歴史の構造が定まるという段階論に帰着する。判事と法の関係で言えば、まず判事が生まれ、そのあとで法が生まれるが、その過程は狩猟採集、遊牧という社会発展の最初の二段階にわたるとされている。

ルソーはロックの「労働による所有」の理論を用いて、まず所有が生まれ、そのあと契約によって統治が生み出されたとし、さらに法的平等と社会・経済的不平等の緊張関係を明るみに出した。この観点からルソーは、モンテスキューの近代君主政の理論にみられる自己利益の追求の結果として安定した社会秩序が創出されるとする主張は、「政治学の傑作」ではあるが、しかし間違っていると考える。利己の主体の活動を放任すれば、結局、法の支配と両立できなくなり、社会・経済的不平等が国家の権威を不安定化させるからである。その結果、君主国は漸次的に専制的にならざるをえず、暴力による抵抗と革命を招くほかない。そこでルソーは自尊心を抑制しうる可能性にかけて、主権の譲渡なき代議制の理論ばかりか奢侈にとつて代わる経済理論を考案しようとした、とホントは述べている。スミスもまた不平等の歴史として政治的権威の歴史を書いたが、しかしスミスは、国家は途方もない不平等から始まるにしても、その後、商業の発展は不平等を縮小し、自由をもたらした事実注目し、そのような商業社会の維持を軍事的に担保するのは職業的常備軍であることを強調する。

第五章(「経済学——市場、家政、見えざる手」と第六章(「経

「経済学——ナシヨナリズム、競い合い、戦争」は商業社会に対する経済学の認識と政治の構想へのその影響を論じている。マンデヴィルとムロンは、奢侈は災いのものであるにしても管理できると考えたが、ルソーはこれを否定する。ただしルソーをディオゲネスの後継者とみなすのは正確な理解ではない。ルソーにとって経済発展自体は悪ではない。有害なのは不釣り合いな成長であり、労働と私的所有に基づく商業社会の発展により、すべてが釣り合いを保って成長しうるような社会が望ましい。一方、スミスもまた商業社会の行き過ぎを批判した点で、奢侈の評価に関して、ルソーに近い。ただし、奢侈は自由の産みの親であり、この意味で近代共和主義の母体である、また成長の原動力となってきたから、奢侈を排除するのではなく馴致すべきだというのがスミスの立場であるのに対し、フェヌロン派のルソーには馴致するなど不可能であった、とホントはいう。

ただルソーは尊大な改革派ではなかった。治療法が病よりも悪いことがあると考えていた。彼が薦めるのは奢侈禁止法ではなく、累進的消費税を奢侈の防壁とすることである。ホントによれば、ルソーにとって「共和国の目的は有徳な貧しさではなくて、全市民が正直に働くことに根ざして全市民が正直でよき生活を送ることである。消費は伸びてかまわないが、それは市民の間に公平に行き渡り、不平等が裏口から入り込まぬよう注意深く課税されるだろう」（一四七頁）。またスミスはブリテンのためになる国際的な競い合いの理論を構想したのに対して、ルソーが示したのは経済の国内モデルであり、一国を

対象にした彼の政治学の枠組みを忠実に反映していた。さらに富国と貧国の関係について、ルソーがたくましい貧国が奢侈に溺れた富国より軍事的に優位に立つという神話になおしがみついたのに対して、スミスは機械や分業による生産性の向上こそ国際経済の場での経済的成功の鍵を握ると考えた、とホントは述べている。

以上のように論点は多岐に及んでいる。そもそも商業の発展に伴う価値観の変化（世俗的価値の重視）を含む社会の大きな変容、すなわち商業社会の出現という新たな事態をどのように評価し、その評価に基づいてどのような政治社会を構想するかは、十八世紀の著作家が共通して直面した、いわば「啓蒙」の課題であったと言つてよい。ホントによれば、ルソーとスミスは、アウグスティヌス主義的なマンデヴィルの人間理解から脱却し、しかもハチسن的な道徳観によらずに、こうした社会の形成とその秩序維持をいかに説明するかという問題設定を共有していた。そこで彼らが着目したのが、ホッブズ由来の、「効用」に基づく「商業的社交性」の観念である。個人間の社会的関係が相互的必要（効用）の関係として特徴づけられる商業社会が、歴史的・発達の形成される人間の社交性を通じて生み出されると考えるのである。このような考え方自体は、ポーコックのいわゆる「商業的ヒューマニズム」の考え方に近いし、商業の道徳的、政治的効果を強調したフランスのムロンやフォルボネの啓蒙の経済学に通じるところがある。ただしこの点はスミスを中心に論じられており、ルソーについては十分な論述はなさ

れていない。

本書は講義録という性格上、それぞれの論点で踏み込みは十分ではないし、ルソーとスミスの共通点と対立点とが必ずしも整理されて論じられていないため、ややわかりにくい。ただ、彼らが啓蒙の課題に対して示した対照的な政治的展望に商業社会の政治学の二つの可能性が典型的に示されている、とホントはみているように思える。よく知られているように、わが国では内田義彦がいち早くスミスの『エディンバラ評論』への寄稿文（二七五六年）に注目し、段階論の図式に基づいてではあったが、『人間不平等起源論』におけるルソーの問題提起にスミスがどのように応じたかを論じた『経済学の生誕』未來社、一九五三年）。問題の立て方自体はホントと同じである。ホントは彼らの違いを生み出した主な理由を、ルソーが商業社会における利己的主体の活動はやがて法の支配や国家の権威を揺るがすほどに不平等を拡大するとみたのに対して、スミスはむしろ商業社会の仕組みが長い目でみて、不平等の縮小など有益な傾向を持つことを認めた点にみた。ホントは、この点が、意外に近いルソーとスミスとを、しかし決定的に分かつところであり、それが、あるべき政治社会（「商業社会の政治学」）について二人を異なる展望へと導いたと考えている。啓蒙の課題への対照的な応答のあり方を浮き彫りにした本書は、ルソーとスミスの個別研究にとつてばかりか「啓蒙」研究にとつても資するところが大きいであろう。

ただ、彼らが目の当たりにした新しい現実はおもに商業ある

いは経済の機能の結果であるから、商業社会の政治学は経済学の認識にある程度規定されることになる。ホントは、おもに社会的結合の原因としての「効用」（経済的利益の相互性）と奢侈論争の視点から、彼らの経済学の認識に迫ろうとしているが、しかし、そこには重要な論点が置き去りにされているように思える。商業社会の担い手である功利的人間を導く心理的な動因の問題である。この点でホントは彼らの認知欲求への着目をもっぱら取り上げている。内田義彦もまた致富の効用はスミスにとつて安楽それ自体ではなく、「地位の上昇」による社会的な認知欲求の満足にあると述べている。しかし『国富論』で描かれているのは、（マンデヴィル由来の）終生離れることのない「暮らしをよくしたいという願い」（生活改善欲求）に突き動かされて勤労に励む経済人である。一方、「人間の力と大きさには限界」があり「楽しめる分量はいつも同じ」（二一八頁）だから、欲望とそれを満たす能力の不均衡こそが不幸の原因であると考えたルソーには、このような経済人の姿は容認できないであろう。奢侈に対する二人の姿勢の根本的な違いがここから生じる。商業社会の政治学は、近代人の利己心の発露としての商業（経済）活動への評価を踏まえたものでなければならぬとすれば、この論点は無視できない重要性を持つであろう。さらにはルソーとスミスのそうした異なる応答は現代的意義を帯びて、直にわれわれに迫り来ることにもなる。

（よねだ・しょうへい／経済思想史）

『ヴァルター・ベンヤミン／グレーテル・アドルノ 往復書簡 1930-1940』

(伊藤白・鈴木直・三島憲一訳、

みすず書房、二〇一七年)

徳永 恂

このところ、往復書簡集の翻訳出版が相次いでいる。たとえば昨年には『アーレントトリシヨレム 往復書簡』（細見ほか訳、岩波書店）。この二人は一九三〇年代、同じシオニズムの前線に立って（少なくともシヨレムはそう信じていた）、ユダヤ人救援活動に身を挺していたのだが、六〇年代のアイヒマン裁判を



境に袂を別かつ。少なくとも精神的には、あくまでユダヤ・アイデンティティに忠実であろうとするシヨレムに対し、アーレントは「パリアアとしてのユダヤ人」という本質規定に固執し、それから逸脱するユダヤ人にも非難をためらわない。個人的感情のもつれもあつたにせよ、そこにあるのは、基本的には、どちらにも一理のある思想的立場の対話であり対決であつて、読者の関心もそこに集中するだろう。

アーレントの往復書簡には、もつと別のものもある。たとえば、ハイデガーとのもの（大島・木田訳、みすず書房、二〇〇三年）など。一九二四年、まだ『存在と時間』の出版前だが、すでに次世代を荷う新進哲学者として注目されていたマルブルク大学の若き哲学教師ハイデガーは、ケーニヒスベルクからやってきた一八歳のユダヤ系女子学生アーレントを見初めて、恋に落ちる。西南ドイツの貧しい農民、寺男の子として、カトリックの禁欲倫理の下で育つた彼にとつて、それは初めて知る生きる喜びだったかも知れない。彼が送つた手紙には——教師面したキツチュな面もないではないが——真率なパトスが漲っていると云つていいだろう。他方アーレント側の初期の書簡は、ハイデガーによって破棄された故か、保存されていないが、彼女がヤスパースの下で書いた学位論文にして処女出版『アウグスティヌスの愛の概念』（千葉訳、みすず書房、二〇〇二年）を、読者は、アーレントのハイデガーへの応答として読むことができるとも知れない。

それに比べると、このベンヤミンとグレーテルとの往復書簡

はどうだろうか。独自の思想家どうしの対話・対決でもなく、高名な哲学者の秘められた恋というでもない。グレーテル・アドルノという名さえ、聞いたこともない人が多いのではないだろうか。

私自身は、一九六二年から二年ほど、アドルノの下に留学していたから、フランクフルト大学の教室で、アドルノの講義の最前列に坐っていた教授夫人を覚えていて、後年ドイツに行つた時にも、彼女が晩年に自殺をはかりながら未遂に終り、閉じこもっていた大学の側の家の横を通ることも多かつたから、閉じられた窓を見上げては、彼女の人生を憶いやることもないではなかつた。だが私が抱いていたグレーテル・イメージは、夫・アドルノの知的協力者という域を出るものではなかつた。

アドルノの代表作とされる『啓蒙の弁証法』は、四〇年代前半にアメリカで執筆されたものだが、ホルクハイマーとの共同作業の現場には、いつもグレーテル夫人が立ち会つていて、両者の口述をタイプしては、原稿に仕上げていることは、よく知られている。二〇〇三年、アドルノの生誕一〇〇年を記念してフランクフルトに開かれた展示会でも、アドルノの手書き原稿に、グレーテルの朱があちこちに——たんなる校正の域を超えた内容の訂正にまで——入っているのを見て、そのレベルの高さに感心したものだ。アドルノの死後、遺稿として残された『美的理論』の原稿を整理・公刊したのも彼女だった。そしてその作業の完了した段階で、もう人生に残されたことはないかのように、自殺をはかつたのだ。

一九〇二年生まれのグレーテル・カープルスと、一九〇三年生まれのテオドーア・ヴィーゼンブルント・アドルノとは、豊かなユダヤ人商人だった家どうしのつながりもあって早くから知り合い、二四年頃には婚約する間柄になっていたらしい。他方ベンヤミンがアドルノと初めて出会ったのは、二三年、大学の哲学のゼミだったが、グレーテルと知り合った二八年には、彼らはすでに婚約していたから、ベンヤミンが紹介されたのは、アドルノの婚約者としてのグレーテルであり、最初から二対一の関係が形成され、後々までそれが続いたと言えるだろう。ただ彼らが正式に結婚するのは三七年だから、それまでの長い婚約期間を含め、その間に交わされた夥しい書簡を基に、二人の間に対一の関係、秘められたロマンスを見出そうとする向きもないではない。しかし本書に収録されている百数十通の書簡には、かつてアーレントが『告白』以前のアウグスティヌスに見出した「エロスの愛」の要素は現れていない。そういうものにベンヤミンが無縁だったわけではない。ただそういう形での愛の燃焼は、当時、別の対象、たとえばロシア人女優、アーシャー・ラチスへ向けられていた故もあって、「手紙の人ベンヤミン」にアドルノが感じるのは、むしろ「肉体を感じさせない」という際だった特徴だった。

グレーテルの側からすればどうだったか。ナチスの政權獲得とともにフランスへ脱出したベンヤミンは、先妻ドーラとの離婚訴訟の結果、無一文の状態だった。それでいて、さらなる亡命先を、モスクワかエルサレムか、デンマークかアメリカか、

迷いつつ探し求めて放浪しているベンヤミンに、グレーテルは定期的に郵便小為替を送って援助を続けていた。当初のファンとしての憧憬の視線が、それによつて、後援者もしくは保護者のそれに変つていったとは言えない。しかしそういう無援のベンヤミンへの想いやりには、「友情か恋心か」という二分法では掬いきれない、つまり世話女房のようなとか、お袋のようなとか、アレゴリーでなければ表現できない感情が、その親密さを支えていたのではなからうか。

基本的には、彼らの関係は、一対一であるよりは、二対一関係という枠を外れることはなかった。ジンメルはかつて、三人集団は必ず二対一の対立関係に分裂すると鋭く指摘したことがあるが、ここでは三人は、二対一でありつつ、対立関係ではなく、調和状態を保ち続けた。それは三角関係ではなく、二対一という形での「仲よし三人組」だった。少なくともグレーテルは、二人の男性の対立要因ではなく、むしろ結びつける役割を果たしたと言えよう。彼ら自身は、その形を、古代ローマよろしく「三頭政治」と呼び、アドルノはベンヤミンとの関係を「哲学的カメラード・仲間」と名付けている。ドイツ語での親称「D」&敬称「Sie」との区別は、ここでは微妙に融け去っている、と言えようか。おそらくここにあるのは、たんなる個人間の人間関係ではなく、明日をも知れぬ生活の中で、それぞれの知的探究に明け暮れているユダヤ系亡命知識人たちの生きた姿であり、この暗い時代の空に輝く星々の明滅するきらめき、文字どおり「星座の布置（コンステラチオン）」そのものではなからうか。

むしろそこに不可知の部分がないわけではない。たとえば一九三九年一月二日づけのベンヤミンの手紙。独仏開戦によつて敵性外国人として収容所に隔離された彼がグレーテル個人宛に出したもので、「昨晩妻わらの上で見た美しい夢」を報告するフランス語の手紙がある。行きずりのどこかのテラスらしき所で、何人かの女たちが、ベンヤミンの原稿を手にして話し合っている。筆跡鑑定でもしているのかと覗き込んで見るが、風にあびるがえるスカーフの蔭に、チラリと見えたのは、その図柄にあるDという文字の上部だけだった。それをめぐって交わされた会話の中で、ベンヤミンがつぶやいたのは、「詩をスカーフ (Tuch) に変えることが問題なのだ」というフランス語だった。云々といった一見単純にも見えるシーンの報告のだが、いかにも謎に充ちてもいる。いったいこのDとは何を意味するのか。ベンヤミンが親しい相手への手紙に自署する筆名 *Dalitz* の頭文字なのか。それとも先妻 *Dora* など他の人の人のそれか。あるいは詩を意味する普通名詞 *Dichtung* なのか。そもそもその時ベンヤミンがつぶやいたという「詩をスカーフに変えること」とは何を意味するのか。そして何故にこの夢の話を手紙の宛先が、いつものアドルノとの連名ではなくグレーテル個人宛になっているのか。

収容所からの手紙だから、検閲を意識してフランス語で書かざるをえず、フランス語ならアドルノよりグレーテルの方が堪能だからグレーテル宛に出したというのは表面的理由にすぎない。私はベンヤミンがアドルノを敬遠する心理的理由があった

のだと思う。亡命者にとつて最大の関心事は、亡命先でどうやって喰いつないでいくか、という事だろう。わずかばかりの原稿料収入やグレーテルからの経済的援助だけでは、むろん充分ではない。ホルクハイマーの「社会研究所」から何らかの資格認定を受け、定期的収入を保証されることが、残された唯一の道だったろう。そしてその仲介者がアドルノだったのだ。アドルノはベンヤミンにとつて最大の理解者であり、サポーターであるとともに、忌憚ない批判者でもあった。とりわけ一九三五年に送られた長文の二通、一通は、左翼的と憶測された研究所への「過剰適応」をいましめるもの。もう一通は、パサージュ論草案におけるベンヤミンの夢の扱い方が、彼の弁証法的イメージという基本姿勢に合わない、という忠告。この二つは、それぞれ核心をつくものであっただけにベンヤミンにとつて負い目として意識されていただろう。今、自分の見た奇妙な夢の話を手紙に書き送ったとしても、無意識の解釈学として夢分析に強い理論的関心を持つアドルノとの間ではせいぜいそれは学問的議論の対象にしなければならないだろう。だがベンヤミンが収容所で欲しかったのは、議論相手ではなく、黙って彼の独白を聞いてくれる話し相手ではなかったろうか。その願いは聞き届けられた。この手紙に対するグレーテルの返事は、「きれいな夢の手紙をありがとう」という形通りのさりげないものだったからである。

ここにある謎を正面から受けとめたのは、むしろフランスの哲学者デリダだった。

二〇〇一年秋、デリダは、フランクフルト市で行われたアドルノ賞受賞式にあたって、このグレーテル宛の手紙を長々と引用し、ここでスカーフと訳されている *Ich* というフランス語には、名詞と形容詞では別の意味があり、*Je suis Ich* には、おれはもう駄目だ、お仕舞いだ、という終末論的意味が込められていることを指摘して、同語意義の奥にある深層に注目している（『フィッシュ』逸見訳、白水社、二〇〇三年）。謎は尚深い。しかし、この夢を見た後「幸福感」に包まれた、とベンヤミンが述懐しているところから見ると、ここにあるのは、間近に迫った死の予感ではなく、むしろカフカを念頭に置いて、詩を人生として生きてきた「失踪者たち」の「オクラホマ野外劇場」への夢を、自分もまた共有していることを、アメリカへの移住を強く勧めてくれているグレーテルに伝えたかったのだ、ととるべきではなからうか。

ベンヤミンからグレーテル宛の手紙は、一九四〇年七月一日づけ、ルルドからのものを最後に途切れている。九月二十七日、ピレネーを超えようとして国境で阻まれた彼は、用意したモルヒネを飲んで自殺したからである。三〇年後、グレーテルが、夫・アドルノの遺稿『美的理論』を整理・出版した後、自殺を企てた時、彼女の胸の裡には、その直前に逝った夫・アドルノだけではなく、はるか以前に自決したベンヤミンの後を追うという夢がひらめいていたのではなかったか。

（とくなが・まこと／ドイツ現代思想・ユダヤ思想史専攻）

『功利主義をのりこえて』

—— 経済学と哲学の倫理 ——

(アマールテイア・セン、バーナード・ウイリアムズ
編著、後藤玲子監訳、ミネルヴァ書房、二〇一九年)

宮本雅也

本書は、倫理学、政治哲学、厚生経済学など社会レベルの規範的研究分野における古典的著作の邦訳である。功利主義を論じる場合、支持するにせよ反対するにせよ必ず参照しなければならない著作と言える。本書の特徴として、倫理学・政治哲学



と経済学との両方のアプローチで書かれた論文が収録されていることが挙げられる。

まず、本書の構成を簡単に見ておこう。編者のセンとウイリアムズによる序章の後、第一章のヘア論文および第二章のハルサニー論文は、功利主義を正当化する立場の代表として再録された論文である。ヘアは、道徳の言語が持つ指令性と普遍化可能性に基づく功利主義の正当化を提案する。そして、道徳的思考を差し迫った判断を下す際のレベル1と、知識・時間が十分な状況で正しい答えを探す際のレベル2に区分する、いわゆる「二層理論」を提示している。ハルサニーは、功利主義に対する道徳的価値判断の等確率モデルによる正当化と公理的正当化を提示している。これらに続いて、様々な仕方でも功利主義に関連する十二の初出の論文が掲載されている。これらの論文の著者がとる功利主義に対する立場は様々である。例えば、第三章のマリーリス論文などは功利主義を基本的に擁護しているが、他方で、第六章のテイラー論文や第十三章のシック論文などは功利主義を明確に批判している。また、第五章のスキヤンロン論文や第八章のロールズ論文は功利主義への批判というよりは代替案の提示を中心に置いている。

このように、本書には様々な立場の論文が掲載されており、かつ扱われている論点も多様である。評者の専門と紙幅の制約から、ここでは、焦点を大幅に絞って検討せざるをえない。功利主義における「選好」の問題を検討することを通じて、規範的研究における人格の構想の重要性和非功利主義的立場におけ

る理論化への志向の差異について考察する。

序論で编者たちが指摘しているように、一般に、帰結主義・総和主義と並んで、厚生主義が功利主義の構成要素とされる(四頁)。これは行為や社会状態の評価の基礎として厚生や効用を用いるということである。そのため、功利主義にとってこれらの概念をどのように理解するかが重要である。古典的功利主義のように、効用を快苦と理解する場合もあるが、現在では選好充足の問題として理解するのが主流である。

選好を福祉の尺度として採用することの長所として「中立性」が挙げられる。当人が望んでいる状況が実現されれば選好が充足されたことになる。そのため、人びとの境遇の善し悪しを選好の点から理解する場合、論争的な前提を余計に追加する必要がない。この点に関して、ハルサニーは選好の「自律性」という表現を使っている。ある個人にとつての善さ・悪さを当人が望むこと以外から判断しないのが重要ということである(七二頁)。

他方で、選好という基準の問題点もよく知られている。第一に、選好の内容・中身の問題が挙げられる。例えば、他者を差別する選好などは社会正義や集合的意思決定の問題で算定されるいけないのではないかという問題である。第二に、選好の形成プロセスの問題が存在する。第十一章のエルスター論文で考察されている「適応的選好形成」の問題がこれにあたる。つまり、本来欲しているものが手に入らない状況にある時、その状況に合わせて自身の欲求の内容を(無意識的に)より充足し

やすいものへと引き下げることが、一見したところの厚生水準を上昇させてしまうという問題である。この点は個人の選好が先行する制度などの文脈に必ず規定されているにもかかわらず、そうした制度などを評価する際に選好を使用してよいのかという問題につながる(一七頁)。

他方で、功利主義者もこれらの問題を回避しようとしている。ハルサニーは「明示的選好」(manifest preferences)と「真の選好」を区別するべきであるとする。観察される行動によつて示される明示的選好に対して、真の選好は「関連する事実をめぐるすべての情報を持ち、常に細心の注意を払つて推論し、合理的選好をもつとも導きやすい心理状態にあつたとしたらもつはずの選好」である(七三頁、強調は原文)。また、ハルサニーは明らかな「反社会的選好」は社会的厚生関数からは排除するとしている(同頁)。真の選好という觀念の導入は適応的に形成された選好を排除するものであり、選好の形成プロセスの問題に対する対処と理解できる。反社会的選好の排除は選好の内容・中身の問題への対処である。

しかし、真の選好への限定は合理性の要請であるかもしれないが、反社会的選好はいかなる根拠で排除されるのか。ハルサニーはここで、「人格」の特定の構想に訴えているようである。すなわち、功利主義の道徳的共同体においては、一般的な善意と人間的な同感(共感)が前提になるため、他者に悪意を示す個人の人格の全てが受け容れられるのではなく、その悪意に関わる部分は排除してもよいというのである(七三―七四頁)。こ

の人格の構想の導入によって前述の中立性という長所が一定程度弱められる。

興味深いのは、功利主義を批判する理論家もまた人格の構想という問題を強調している点である。編者のウィリアムズも他の著作で考察を展開しているが、本書においては第八章のロールズの議論が典型的である。ロールズはそこで、効用・選好に代わる尺度として「基本財」を提案する際、功利主義とは異なる人格の構想を採用している。ロールズの人格の構想は、二つの能力を有する道徳的人格である。その二つの能力とは、正義を知覚する能力（正義感覚の能力）と特定の善の構想を決定・改訂し合理的に追求する能力である（二二九頁）。ロールズの理論においては、前者の正義感覚の能力が適理性（reasonableness）に、後者の善の構想の能力が合理性に結びつく。そして、これら二つの能力を発達・行使することに、人びとが最高次の関心を見出すものとする。ここから、上記の二つの能力の発達・行使のために必要な事物という基準で基本財が設定される。以上のように、ロールズは、正義原理を導くために共有可能と思われる人格の構想を設定し、そこから社会正義に関する尺度を導き出している。功利主義であれば各人の利害関心をすべて選好として同様に扱うところに、ロールズは、二つの能力をもつ道徳的人格という観点から利害関心に質的な区別を導入している。

ハルサニーら功利主義者の人格の構想も非論争的なわけではなく、功利主義者と批判者たちとの他の諸争点も人格の構想の差異から説明されうる。例えば、功利主義者とロールズたち批

判者との間で「不偏性」をめぐる見解の相違が重要な争点になっている。この不偏性の理解の差異も、想定する人格の構想の差異から説明できる。功利主義の批判者たちにとつて、個々人が自らの人生計画を追求できることが非常に重要である。それゆえ、不偏性も各人のそうした人生計画の追求を平等に尊重する仕方で解釈される。これに対して、功利主義の場合、不偏性はそうした各人の人生計画の追求とは関係がなく、すべての人の利害関心（効用）を等しく計算することとして理解される。こうした功利主義の不偏性の理解は、上で見たハルサニーが提示したような、善意と共感の能力をもつ人格という構想と結びついていると理解できるであろう。

ここで難しい問題となるのが、異なる人格の構想の間でどのようにして優劣をつけられるのかという問題である。不偏性に関して見たように、人格の理解の差異が他の重要な道徳的概念の理解の差異につながり、最終的には正義原理の違いにも結びつく。このように根本的と思われる人格の理解をどのようにして正当化するか難しい。ロールズの論文では、リベラルな社会の多元主義的状况には、自身の道徳的人格と基本財の構想の方が、功利主義的構想よりも適していると主張されている。しかし、このような主張は功利主義に対する批判としては不十分である。また、仮に功利主義に対する優位を示せるとしても、功利主義に比べて問題がない（少ない）というだけでは、ロールズの人格の構想を採るべきという点が積極的に正当化されているわけではない。

なお、功利主義の批判者の間でも、功利主義に代わってどのような方向に向かうべきなのかという点で、見解の相違が見られる。その相違とは、体系的な理論化志向の違いと言えるであろう。言いかえれば、現実の多元主義的状况に対して、合理性や適理性といった理性に関する概念を用いて一定の構造をもった理論構築をすべきか、あるいはそれができるかという点をめぐる違いである。

ロールズの議論や第五章のスキャンロンの議論は、功利主義に対するオルタナティブとなる理論の構築を志向しているのに対して、第六章のテイラーの議論や第七章のハンプシャーの議論は、そもそもそうした理論構築に対して批判的であるように思われる。スキャンロンが功利主義のオルタナティブとして提示するのは、「合理的に」(適理的に) (reasonably) 斥けられるか」という点からの道徳的不正さの定式である(一四九頁)。彼によれば、このような契約主義の定式は、われわれが通常もつであろう、他者に対する正当化可能性の欲求と一致し、この点から福祉とは異なる仕方で道徳的な動機づけが理論的に説明可能である(一五六頁)。ロールズが合理性と適理性の観念を用いて正義に関する功利主義的でない理論を提示しようとしているのと類比的に、スキャンロンは適理性の観念を用いて(正義より一般的な)正しさに関する功利主義的でない理論を提示しようとしている。対照的に、テイラーの場合、善に関する通約不可能性を強く主張している。そして、合理性に関しても、人格的統合・慈善・解放などと並ぶ善・価値(テイラーの言い方では「質

的区別)の一つにすぎないものと位置づけられている(二八二頁)。テイラーは、合理性・適理性に依拠するロールズのような理論構築の試みも、近代の認識論の悪影響を受けた誤った形式主義として退けるであろう。

評者からすると、テイラーに見られるような体系的理論構築の否定は受け容れられない。テイラーの場合、各人の自己解釈・自己反省にとつて理論家・哲学者が果たす役割はないかのよう思われてしまう。他方で、スキャンロンの非功利主義的な道徳理論の試みも、(その後の著作の内容を合わせても)、功利主義と同程度の体系的性をもった理論が構築できているとは思えない。非功利主義的な道徳理論はさらなる洗練を必要としている。

ここに挙げてきた三つの立場、すなわち功利主義、非功利主義的な理論構築肯定派、理論構築否定派は、倫理学における帰結主義、義務論、徳倫理学の三つの分類にほぼ対応している。一方で、倫理学における主要な立場を代表するような論文が掲載されていることは、本書が古典であることの証拠になるだろう。他方で、本書の原著の出版から約四十年経っても、この三分類から功利主義が消えていないことは、功利主義の説得力の証にもなる。功利主義は未だ「のりこえ」られていないのである。

(みやもと・まさや／政治哲学・政治理論)

書評

『試される民主主義』

——20世紀ヨーロッパの政治思想(上・下)

(ヤン・ヴェルナー・ミュラー著、板橋拓己・田口晃監訳、五十嵐美香・五十嵐元道・川嶋周一・佐藤貴史・福田宏訳、岩波書店、二〇一九年)

高山裕一

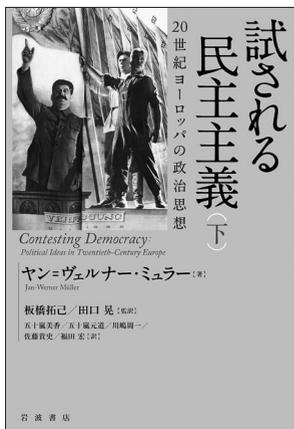
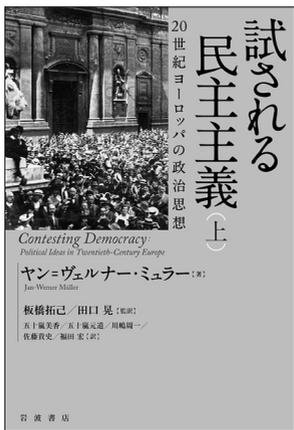
一 民主主義の多面性

「十年前、歴史家のトニー・ジャットは次のように書いた。『社会民主主義に未来があるとすれば、それは恐怖の社会民主主義だろう』。確かに、恐怖はつねに外国人への敵意を抱かせうる。それは右派ポピュリストたちが今懸命にやろうとしていることだ。しかし、われわれは恐怖によって虚偽(フェイク)の個人主義の混乱を見極め、相互依存が公共の保険制度から情報基盤まで適切なインフラを必要とすることを悟るようにもなりうる。』”(“We Must Help One Another or Die.” NYT, March 19, 2020)。

紙上でのように書いているミュラー (Jan-Werner Müller) によれば、恐怖すなわち現下の緊急事態こそ、「同胞市民と共有

するものはまったくないと感じる」人口が増え続ける現代にあつて、「社会的結びつき」について考え直す、いや考え直さざるをえない機会となるはずだ。緊急事態とは二〇二〇年に世界を席巻しているコロナウイルスのことである。

こうした記述は、『ポピュリズムとは何か』(原著二〇一六年)の読者にはやや意外な印象を与えるかもしれない。同論では



岩波書店

ジャットとともに社会民主主義が評価されている。しかし、『ポピュリズムとは何か』では、民主主義をもっぱら自由民主主義に限定して論じていたのではないか。そのうえで、ポピュリズムは反多元主義だから「民主主義」ではないことが強調された。ここで紙上の論説を紹介したのは、新たな感染病に対する筆者の指摘を評価するためではない。ミュラーの民主主義の評価が現在進行形で変化しているのではないか、ということを示唆するためである。それは別の言い方をすれば変節だが、むしろ評者が強調したいのは著者の民主主義観の多様性であり、彼がこれまでいかに民主主義の多面性に着目してきたかである。

まさに本書『試される民主主義』（原著二〇一一年）は、二〇世紀における民主主義（論）の多彩な実験を歴史的に踏査する大きな成果である。

本書は序文を加えて六つの章から構成され、日本語版は上下巻に分かれている。英書からの翻訳だが、ドイツ語版とフランス語版が参照され（訳者あとがき参照）、特にドイツ語版の詳細な註が加えられており、その点で英語版より完成度が高いとも言える。刊行後、国内外の多くの媒体で書評が発表され、この種の学術図書としては異例とも言える注目を集めた。それはひとえに本書のスケールの大きさと同時に、本訳書の場合是最適な紹介者に恵まれたことが要因だろう。これは政治思想史のテキストでもあるが、様々な歴史的事実や制度の記述が頻出する同書を思想史家がこれほど理解しやすく訳出するのは困難だったかもしれない。この点で本書は、国内政治学研究の一大

拠点・北大法学部を基点とする傑出した政治史研究者チームによってこそ実現された精華だと言えよう。

以下では、政治・社会思想史研究の見地から、本書をその後半を中心に紹介したうえで、思想史のテキストとしての可能性と課題について若干コメントする。なお、評者は政治史や二〇世紀の専門家ではないため、本書の特徴をなしているソ連や中東欧など幅広い地域の歴史叙述や、叙述全体で重要な役割を担っているルカーチを含め、同世紀の個別の思想家に対する著者の評価について論評することはできない。

二 民主主義の正統性

副題に「二十世紀ヨーロッパの政治思想 (Political Ideas)」とあるように、本書は前世紀ヨーロッパの政治思想を分析したもののだが、同時に歴史的対象にも目配りしながら制度的側面も考察している。これこそがマイケル・フリーデン（オックスフォード大）の言うように、本書のアプローチを特に説得的にしている。ミュラーは政治の思想と制度（の創造・破壊）との「間」の関係の研究が必要だと述べ、本書でも政治的哲学者や文学的官僚など「境界を跨ぐ人」に特に注意したいという。おそらくその理由は、この時代の政治（思想）を考察の対象としたことにも由来するだろう。「実際、『大衆民主主義』が成立した時代には、そうした仲介人への特別の需要が生じる。大衆民主主義のもとでは大衆の正当化（ジャスティフィケーション）（もしくは

大衆的正統化（レジティメーション）が何よりも必要になつてくる。」（上・五）。

このように本書の分析手法と主題は密接に関連している。その主題とは、二〇世紀における《民主的正統化・正統化》の（再）構築に関わる実験の考察である。著者は続けてこう書く。「一九一九年以前には公的な正当化が不要だった、ということではない。言うまでもなく、それは必要だった。そうではなくて、二〇世紀に入ると、正当化の必要性がいっそう広範かつ公然たるものにならざるをえなかったという点が問題なのである」（六）。

本書は六章構成で、この主題をめぐって時代とその見方を大きく二つに分けて分析をおこなっている。前半では（第一章―第三章）、第一次世界大戦後に民主主義の正統性のために大衆の中から「人民（the people）」の創出が試みられたが、ファシズムによって失敗・挫折した実験を描く。後半では（第四章―第六章）、逆に人民を制限しながら民主的正統性を担保する新しい制度設計の実験と、これに対抗して現れた多様な市民（people）とその運動を描く。

第一章「溶解する大衆」では、実験の始まった第一次世界大戦直後、最初に実験場で格闘した思想家マックス・ウェーバーとレーニンが中心に論じられる。ここでは、大衆（民主主義）国家には官僚制が不可欠だが、官僚支配（テクノクラシー）に陥つてはならないというウェーバーの問題提起が殊に重要となる。

第二章「大戦期間の実験——人民の形成、魂の改造」では、大

戦間期の社会主義・共産主義の実験が、ラスキからベルンシュタイン、グラムシの理論、またスウェーデンやオーストリアの実験の失敗、さらに共産主義になお可能性を見るルカーチの議論や「全く新しい人民を創造しようと試みた」スターリン主義をめぐって論じられる。そして第三章「ファシストの正体——全体国家と民族共同体」では、その時代に権力の公的正統化の「革新的」実験として登場したファシズムについて、ソレルやシュミットの思想に触れながら整理されている。

第四章「再建の思想——自己規制する民主主義と『人民民主主義』」では、ファシズムの実験を経た戦後の再建、「新しい種類の民主主義」（下・八）の実験が論じられる。そのなかで「キリスト教民主主義」が果たした役割に光を当てる場面こそ、本書の白眉と言えよう。畢竟「安定」を目標とした戦後秩序は、社会主義・共産主義に対抗してキリスト教道徳を用いて再建された。それを「人権」概念に接ぎ木するかたちで秩序が正統化されたのだ。そのレトリックを提供した中心人物こそ、ジャック・マリタンである。ヨーロッパ共同体を創設した中心メンバーも皆「人格主義者」（キリスト教民主主義者）だったという指摘は興味深い。このように制度・秩序が形成される際に個別の思想（家）が果たした役割がダイナミックに描かれる部分に本書の魅力がある。しかしより興味深いのは、それが《安定》そしてテクノクラシーを指向したことを意味したと別決する著者の視座である。やはりウェーバーが本書の縦糸をなしている。

結局、戦後民主主義はテクノクラシー、すなわちウェーバー

の言う「鋼鉄の容器」(三八)に帰結したのではないか。これに対しては東欧で新たな民主主義の萌芽が確かに存在した。それはルカーチの言う「人民の眞の生活形式」としての民主主義の実践であり、スターリンの『合理的な』支配への挑戦だった(六三)。しかし、「自主管理という昔の夢」を追いかけたハングリー動乱は失敗し、代わりに獲得されたのはイデオロギー(政治)への無関心と(安定)だった。また「ブラハの春」も「社会主義経済と多元主義的民主主義との総合」を要求したが鎮圧され、残ったのは「官僚主義」だけだったという(八七)。

第五章「異議申し立ての新时代——『父親なき社会』に向かつて」は、「六八年」とその帰結を扱った章で、それほど独自な考察があるわけではない。しかしその意味するところは明瞭で、戦後世界の「技術者支配(テクノクラシー)と官僚制」(一一二)への反抗である。そこで、個々の思想家・文士の役回りへのミューラーの着目が冴えわたる。例えば、著者が六〇年代「最も独創的」だったと言うギ・ドゥボールは既存体制の「全面的正統化」を問題にした。概して欧米に広がった「異議申立て」は「不毛な興奮」などではなく、長期的に見れば「変革の象徴」になったと評価されるのである。そのなかでも「最も重要な眞の革命」がフェミニズムだった(一二五)。

第六章「反政治、そして歴史の終わり?」では、七〇年代半ば以降の西側世界の様々な「危機」と、それから派生した新左翼や新自由主義について論じられる。反政治とは政治への無関心ではなく、技術文明や核兵器を意のままにする「政治」権力

を縛ることを含意する。それには、ハーバーマスもフリーコーも共有する「自律・自治(オートノミー)という理想」(二八〇)が対置されたのである。そして、冷戦終焉時には「市民・民衆(ピープル)」が確かに出現したものの、それが帰結したのはフクヤマの言う「歴史の終わり」、その実「鋼鉄の容器の中で忙殺されている精神無き専門家」(二二〇)の支配する「特定の種類の自由民主主義」だったというのがミュラーの時代診断である。

三 民主主義思想史の課題

以上のように、歴史的事実を踏まえながら「境界を跨ぐ」思想を渉猟する本書が、大思想家のテキスト読解に偏重しがちな思想史研究に対して有意義な問題提起を投げかけたことは間違いない。しかし他面、これが政治思想史研究となりうるかは疑問もある。個々のテキストの扱いについて論じる紙幅はないが、マイナーなものを含めて各思想がどう連関しているか、それによって思想史がどう描き替えられるかは不透明だ。それは二〇世紀という長いスパンを扱うことの限界とともに、政治概念(political ideas)ないしイデオロギーに着目する分析手法それ自体にも問題があるのではないか。行論ではテクノクラシーや自律、反政治など、一見魅力的な概念が散りばめられているものの、各概念の意味するところは必ずしも明らかではない。また、例えばフアシズムの章で扱われるアーレントなど、思想家の一

面的な考察も目に付く。さらに新自由主義というイデオロギーについて、戦後秩序の脅威と簡単に分析され、しかもその挑戦は残り超えられたかのように記述されている。

無い物ねだりをすればきりが無いが、それほど思想史研究に知的刺激を与える良書だということである。同時に、長い世紀の思想史を半ば強引にもまとめきるその姿勢には、ドイツで生まれ英米で教育を受けた著者の、自由民主主義の正統性の危機への強い問題意識が表れていると言えよう。「制度化された不確実性」(クロード・ルフォール)である民主主義を鍛えてゆくには、社会民主主義を含む多様な市民(ピープル)の実験に目を向ける必要があつたのだろう。皮肉にも、その研究の意義は現下の危機が証明している。

(たかやま・ゆうじ／政治思想史)

注

(一) 本書の記述の欠陥については各専門家から指摘があるが、ある歴史家(Wille Thompson)は物質的側面、例えば労働組合や雇用者団体を軽視し、冷戦下ヨーロッパにおけるアメリカの政治経済的影響力を無視するアプローチ自体を批判する。

European History Quarterly 45 (2), 2015, pp. 391-393.

(二) *The American Historical Review* 117 (4), 2012, pp. 1287-1288.

二〇一九年会員新著一覽(五十音順)

【著書】

植村邦彦『隠された奴隷制』集英社新書

門亜樹子『啓発された自己愛——啓蒙主義とバルベラックの道德思想』

京都大学術出版会

寺田元一編 (Terada, Morochi) *Les Éléments de physiologie*, Éditions

Marctriologiques

根津朝彦『戦後日本ジャーナリズムの思想』東京大学出版会

野尻英一ほか編『自閉症学』のすすめ——オーティズム・スタディー

ズの時代』ミネルヴァ書房

間永次郎『ガンデーの性とナショナリズム——「真理の実験」と

しての独立運動』東京大学出版会

蛭田圭 (Hiruda, Kei) *Archts on Freedom, Liberation, and Revolution*, Palgrave

Macmillan

廣瀬陽一『日本のなかの朝鮮——金達寿伝』クレイン

堀内進之介『善意という暴力』幻冬舎

細見和之ほか『いま、ことを立ち上げること』関西学院大学出版会

細見和之ほか『歌と詩で考えるドイツ語』郁文堂

水溜真由美『堀田善衛——乱世を生きる』ナカニシヤ出版

三宅芳夫『ファシズムと冷戦のはざままで——戦後思想の胎動と形成

1930-1960』東京大学出版会

守中高明『他力の哲学——赦し・ほどこし・往生』河出書房新社

安井俊一『J・S・ミル社会主義論の展開——所有と制度、そして現

代』御茶の水書房

山岡健次郎『難民との友情——難民保護という規範を問う直す』明石

書店

【翻訳】

アビー (Abbey Ruth) 梅川佳子訳『チャールズ・テイラーの思想』

名古屋大学出版会

アーレント (Arendt, Hannah) ・シヨールム (Scholten, Geshom) 細見

和之・大形綾・橋本紘樹ほか訳『アーレント・シヨールム往復書

簡』岩波書店

ヴァイス (Weiß, Volker) 長谷川晴生訳『ドイツの新右翼』新泉社

スミス (Smith, Travis) 堀内進之介ほか訳『アメリヒーローの倫理

学——10人のスーパーヒーローによる世界を救う10の方法』パ

ルコ出版

デイル (Dale Gareth) 若森みどり・太田仁樹ほか訳『カール・ポラ

シニー伝』平凡社

ハーバーマス (Habermas, Jürgen) 三島憲一訳『デモクラシーか資本

主義か』岩波書店

ハーバーマス (Habermas, Jürgen) 三島憲一・速水淑子訳『ヨーロッパ

パ憲法論』法政大学出版局

バトラー (Butler, Judith) 大河内泰樹・野尻英一ほか訳『欲望の主体

——ヘーゲルと二〇世紀フランスにおけるポスト・ヘーゲル主

義』堀之内出版

ホネット (Honeth, Axel) 宮本真也・日暮雅夫・長澤麻子ほか訳『理

性の病理——批判理論の歴史と現在』法政大学出版局

ホント (Hont, Irvan) 田中秀夫・村井明彦訳『商業社会の政治学

——ルソーとスミス』昭和堂

マンデヴィル (Mandeville, Bernard de) 鈴木信雄訳『新訳 蜂の寓話

——私悪は公益なり』日本経済評論社

モンク (Monk, Yascha) 栗村亜寿香ほか訳『自己責任の時代——そ

の先に構想する、支えあう福祉国家』みすず書房

〈備考〉

- ・ 本の形をとっている会員の仕事のみを取り上げる。
- ・ 共著、共編、共訳については、奥付に会員の名前が記されているものを取り上げる。
- ・ 寄稿論文、分担執筆、分担訳については取り上げない。
- ・ 非会員の共著者、共編者、共訳者の名前は「ほか」とする。

Thought on Hostage: Morisaki Kazue's Idea of "Liberty" in Chikuho Period

Rin OHATA

Morisaki Kazue (1927-) used the term "hostage" only in her Chikuho period (1958-1978). The keyword is important to understand Morisaki's thought not because of the frequency of using but its meaning and background and the role in changing of Morisaki's thinking. This phrase was first appeared when a Korean in Japan, *Zainichi*, Kim Heero, barricaded himself in a Japanese style inn in 1968. Morisaki found that when independency and subjectivity of hostage is nullified temporarily, an opportunity show itself to overcome her "modern ego" which she learned from her parents when she lived in colonial Chosun, and which was inseparable with colonial rule for her. Morisaki tried to exceed the limits of her father who was a liberalist but an educator as colonizer, as facing the Kim's incident. So, she recollected her childhood memories and discussed the connection between past and present, to pointed out that the modernistic meaning of individualism which was continued after the end of the war. For this challenge the term "liberty" is the key word and the hostage is as an opportunity to make new prospect. Therefore, the meaning of liberty for Morisaki is possibility of repositioning which is different from modern society's meaning.

Keywords: Morisaki Kazue, hostage, modern, liberty, Kim Heero

The Theory of Political Discourse: “Spinozist Prophecy” in Hardt and Negri

Yoshiyuki IIMURA

In this paper, I examine Michael Hardt and Antonio Negri’s notion of “prophecy/revelation.” In the section entitled “Political Manifesto” in *Empire* (2000), they discussed the relationship between political practice and political discourse; and their question was what kind of discourse would be adequate to organize the insurgent subject. Unlike Louis Althusser who regarded Machiavelli’s *Prince* as the model of such political discourse, Hardt and Negri asserted that “a manifesto, a political discourse, should aspire to fulfill a Spinozist prophetic function.” This enigmatic notion, “prophetic function,” implies the role of the Hebrew prophecy which was analyzed in Spinoza’s *Theologico-political Treatise*. In order to understand Hardt and Negri’s theory of political discourse, I clarify the notion of “prophecy” or “revelation” in them.

The first section explores the manner in which Hardt and Negri discuss “prophecy” in their joint works. The second section clarifies the notion of “prophecy/revelation” in Negri’s first work on Spinoza, *The Savage Anomaly* (1981). The third section examines Hardt’s interpretation of Spinoza. In his work on Gilles Deleuze’s philosophy, *Gilles Deleuze* (1993), Hardt analyzed Spinoza’s theory of knowledge, and discussed the notion of “revelation.” These three sections demonstrate the difference between Hardt’s notion of “prophecy/revelation” and Negri’s. Finally, this paper indicates that this productive tension between them has formed their theory of political discourse.

Keywords: Antonio Negri, Michael Hardt, prophecy/revelation, *L’anomalia selvaggia*

American Revolution and the Political Thought on Colonial Historiography

Tsuyoshi KAMIMURA

The controversy between England and American colonies before the independence are often understood as about the parliamentary sovereignty and the rights of colonists. However, this paper shows how this dichotomy overlooks another important point on the controversy. It is about how both sides of the Atlantic tried to depict the legal history of the relationship between the metropole and the colonies. In order to clarify the historiography, it is important to focus especially on the following three politicians: Thomas Pownall, James Wilson and Alexander Hamilton. Pownall argued in the fourth edition of *The Administration of the Colonies* in 1768 that the colonial history regarding America could be divided into two stages. When they were established, they were regarded as “without the realm”. In the middle of 17th century, however, they have become “within the realm” and subject to the English parliament. It caused to two kinds of objections for refuting the idea that the parliament had the legislative power to tax. The first was the historiography by Wilson, which focused on how the people had been able to control the parliament. Another kind was by Hamilton, which tried to illustrate the nature of charters that the King relinquished all the power to the colonies. This debate contributes to understanding how American founders began to recognize themselves as “American” through the historiography on the relationship between England and America.

Keywords: historiography, parliamentary sovereignty, Thomas Pownall, James Wilson, Alexander Hamilton

Jean-Jacques Rousseau's Criticism of Fanaticism in His Political Thought

Saki SEKIGUCHI

The aim of this paper is to analyze the criticism of fanaticism in Jean-Jacques Rousseau's texts and to reconstruct his intention to deal with the nature of the people. To begin, it sheds light on the debate or the dialogue about the idea of fanaticism in eighteenth-century France in order to clarify what fanaticism is and who is a fanatic. This investigation shows that the term "fanaticism" came to have a political connotation beyond its strictly theological use and it represents a menace because it can easily catch on among the people and drive them to destructive actions. Second, this paper examines Rousseau's comparison of fanaticism and atheism in *Émile*. It is discussed that Rousseau recognizes the power of passion proper to fanaticism in contrast with atheism and the possibility of producing virtue if it could be properly guided. Finally, this paper argues that the conception of civil religion in the *Social Contract* and its draft, the *Geneva Manuscript*, could be supposed to counteract fanaticism. For, in the discussion of civil religion, the people are expected to be the citizen and to act autonomously. These analyses clarify the menace of fanaticism recognized by Rousseau as well as the treatments of fanaticism from a political point of view.

Keywords: Rousseau, fanaticism, atheism, civil religion

John Locke on Natural Law and Civic Virtue: From Political Contribution to Industry

Masanori KASHIWAZAKI

This paper attempts to reconstruct John Locke's concept of citizenship from a new angle. Although founded on natural law theory rather than humanist or republican discourse, Locke supports a type of civic consciousness associated with the virtue of industry. Locke employs the idea of industry in a dual sense, namely, as the perfection of personality through mental striving towards both speculative and moral knowledge, as well as the improvement of human condition in a socio-economic sense. From Locke's perspective, the concept of industry as it is referenced in the latter point represents one's commercial contribution to the society to which he or she belongs, and is a contribution that can be performed by anyone, regardless of social status. This reveals Locke's break with the classical concept of citizenship, which evoked conflicting ideas on civic virtue among humanist and republican writers in the early modern period. Meanwhile, Locke enabled a reevaluation of civic activeness, which had been reduced to passive subjection by Thomas Hobbes.

Keywords: citizenship, subjectship, membership, reason, virtue

Narratives of the History of Social Thought

Kunihiko UEMURA

What is the “narrative” of the history of social thought? Is the “ethos” of our society, SHST which was founded in 1976, really “liberal left” or based on “the civil society school of Marxism”? In fact, the history of our society shows some struggles among different “narratives”.

The mainstream narrative was about the historical formation of “modern” ideas, for example, individualism, rationalism, and radical democracy, in Western Europe. Characters on stage were Hobbes, Locke, Smith, Marx, and so on. And its task was the re-examination of Modernity, that is, the critical assessment of the ideas of nation-state and capitalism.

This narrative was soon challenged by some critical ones. First, the historians of popular thought insisted that the mainstream talked about only the thought of ruling class intellectuals. Second, the historians of social history or popular history criticized the mainstream as Eurocentric modernism. Third, the feminist historians emphasized that the narrative of popular history as well as the mainstream was based on the voices of men ruling women.

However, after the collapse of “socialist” bloc, Eurocentric modernism appears reanimated in our society. Therefore, we need to learn from those challengers once again.

Keywords: modernity, Eurocentrism, popular history, feminism

the former is equally affected by the same postmodernist ideologies that never fail to denigrate the universal values of Enlightenment legacies.

Keywords: social thought, Jonathan Israel, radical and conservative Enlightenments, French Revolution, Meiji Restoration, postmodernism

History of Social Thought as a History of Enlightenment

Tatsuya SAKAMOTO

In this essay I intend to cast new light on the meaning and method of the history of social thought (HST hereafter). While HST sounds like something unique to Japanese academia, it is not really the case. I propose instead that HST can be interpreted as a Japanese version of the history of Enlightenment (HE hereafter). HE has long been a major field of intellectual history in the West, and HST has made great contributions to Japan's modernization and enlightenment over the past 150 years since the Meiji Restoration. In doing so, I consider a recent rise in Enlightenment studies in English-speaking academia as a useful pointer to remind us of the universal and timeless value of the classical Enlightenment thinkers and their thoughts. In particular, those influential works represented by Jonathan Israel who are outside of the mainstream intellectual historians are energetically promoting Enlightenment values like liberty, democracy and humanity as the lost legacy of mankind that has been denigrated by postmodernist ideologies in the West.

HST and HE have four common characteristics. First, they focus on the critical nature of the classical and post Enlightenment thinkers. Second, they consider the interdisciplinary character of Enlightenment and post-Enlightenment thinkers. Third, HST and HE both highlight the way in which major thinkers of the Enlightenment and after struggled to *live* their thoughts in the face of new historical realities. Fourth and last, HST and HE are profoundly historically oriented. They criticized the ancient regime of the traditional learning as utterly irrelevant and powerless, and sought to create entirely new sciences geared to the rise of entirely new morals, politics and economy. HST and HE can be revitalized as the effective intellectual weapons for understanding the nature of modern capitalism and democracy, and in particular, for inquiring into the possibilities of 21st century-globalized society. HST has much to learn from HE in this particular regard since

**ANNALS OF THE SOCIETY
FOR THE HISTORY OF SOCIAL THOUGHT**
No. 44 2020

CONTENTS

〈Special Theme〉 “The History of Social Thought” Reconsidered

Introduction to the Special Theme:

Towards a Reconstruction of the History of Social Thought………… Naritoshi UENO 008

Feature Articles

History of Social Thought as a History of Enlightenment …… Tatsuya SAKAMOTO 018

Narratives of the History of Social Thought …………… Kunihiko UEMURA 037

* * *

Articles

John Locke on Natural Law and Civic Virtue: From Political Contribution to Industry
………… Masanori KASHIWAZAKI 054

Jean-Jacques Rousseau’s Criticism of Fanaticism in His Political Thought
………… Saki SEKIGUCHI 074

American Revolution and the Political Thought on Colonial Historiography
………… Tsuyoshi KAMIMURA 093

The Theory of Political Discourse: “Spinozist Prophecy” in Hardt and Negri
………… Yoshiyuki IIMURA 112

Thought on Hostage: Morisaki Kazue’s Idea of “Liberty” in Chikuhō Period
………… Rin OHATA 130

* * *

Book Reviews Naoki HAYASHI, Keisuke TAKEI, Daisuke ARIE, Takaho ANDO, Sosuke AMITANI, Makoto TAKADA, Yuta OTSUKA, Kei YAMAMOTO, Takeshi SHOJI, Hajime INUZUKA, Shohei YONEDA, Makoto TOKUNAGA, Masaya MIYAMOTO, Yuji TAKAYAMA 149

List of Books authored by member published in 2019 208

English Summaries of Feature Articles/ Articles 218

Edited by
The Society for the History of Social Thought

公募論文投稿規程

- 一、論文投稿の資格は、社会思想史学会会員に限る。
- 二、投稿は随時受け付ける。ただし編集の都合上、投稿受け付けの区切りを年一回設け、七月三十一日（必着）とする。送付先は社会思想史学会事務局とする。
- 三、論文の枚数は、論題、注、図表などを含め、四〇〇字詰め原稿用紙換算で六〇枚（本文、注ともに、一行四〇字、四〇行で印刷して、一五ページ）以内とする。論文の最後に、日本語表記のキーワード三から五を付す。
- 四、論文は、原則として、ワードファイルを電子メールに添付して提出すること。原稿はA4サイズで一ページ四〇字×四〇行の書式とする。論文には、執筆者名や執筆者を特定できるような表現を記載しないこと。
- 五、投稿者は、別に次の文書をワードファイルで添付すること。
 - (1) 編集連絡用覚書。論題、執筆者名、連絡先住所、電話番号、E-mailアドレス、執筆者名の読み（ひらがな）、執筆者の専門領域（なるべく簡潔に）を明記する。
 - (2) 英文抄録。論題および執筆者名の英文表記を含め、二〇〇語程度の抄録を作成する。また別に、キーワード三から五を付す。
- 六、論文の執筆にあたっては、執筆要領を参照のこと。
- 七、論文の採否は、公募論文審査規程に基づき、編集委員会が決定する。編集委員会が原稿の書き直しを求める場合がある。
 - 八、二重投稿は認めない。
 - 九、『社会思想史研究』に掲載された論文の著作権は、社会思想史学会に帰属する。但し著者による論文の転載等を学会として制限するものではない。

公募論文審査規程

一、編集委員会の権限と機能

『社会思想史研究』に掲載する公募論文の採否は、編集委員会が決定する。編集委員会は、査読者に査読を委嘱し、論文の内容・構成・表現などについて、投稿者に書き直しを求めることができる。

二、査読者の委嘱

- (1) 編集委員会は、論文のテーマ・内容を考慮して、論文一篇につき複数名の査読者を選任して、査読を委嘱する。その際、投稿者と査読者の関係において公平を欠くことのないよう、慎重に配慮する。
- (2) 査読の公平性を確保するため、投稿者と査読者の間および査読者相互間は匿名とし、査読者の氏名は、事前にも事後にも編集委員会の外部には公開しない。

三、審査要領

- (1) (評価区分) 審査過程において、査読者や編集委員会はそれぞれ、論文をA、Bの上、Bの下、Cの四段階に區別して評価する。その際、区別の目安は以下のとおりとする。A：学界における現在の研究水準に到達しており、本年版掲載に値する。提出原稿の書き直しは、技術上の箇所

四、審査結果通知と再審査

- (1) 編集委員会は、投稿者に審査結果を通知する際、査読者の名を伏せた査読報告を付して、審査の根拠を明らかにす

を除いて、必要と認められない。

- Bの上・内容的には本年版掲載に値する水準に到達しているが、部分的な書き直しが必要である。査読者や編集委員会は、書き直しの箇所と理由を必ず明らかにする。Bの下・論文として公表するにあたっては、編集委員会の指示に従って大幅な書き直しが必要である。査読者や編集委員会は、書き直しの箇所と理由を必ず明らかにする。

C：本年版掲載に値する水準に到達していない。査読者や編集委員会は、その理由を必ず明らかにする。

- (2) (査読) 査読者は、審査論文を四段階で評価し、査読報告を学会事務局に提出する。

- (3) (編集委員会の審査) 編集委員会は、査読者の査読報告に基づきながら、各論文を審査して、合議によって四段階で評価を確定する。査読者のいずれかがC評価を下した論文は、審査において原則として不採用とする。編集委員会は、審査結果を幹事会に報告する。

る。

(2) 書き直しを求められた投稿者は、所定の期日まで論文を書き直して再提出し、再審査を求めることができる。その際、投稿者は、書き直しを求められた箇所の他については、大幅な書き直しをすることはできない。

(3) 編集委員会は、再提出された論文を審査報告に照らして再審査し、論文の採否を最終決定する。編集委員会は、再

審査結果を幹事会に報告する。

五、個人情報の保護

査読者、編集委員会、学会事務局、幹事会は、公募論文の審査過程において知り得た個人情報のすべてについて守秘義務を負う。

執筆要領

■表記

- 1 現代仮名遣い、常用漢字を使用。
 - 2 接続詞、副詞の類の漢字語はなるべく仮名書きとし、当て字は避ける。
(例) 故に↓ゆえに 所謂↓いわゆる 然るに↓しかるに
等
 - 3 引用文は「」で括る。引用文中にさらに引用のある場合は二重の鍵括弧『』で括る。欧文を使用する時は、などで括る。ただし、長文の引用に際しては、前後を一行空けて段落全体を二字下げとし、括弧は用いない。その場合、一行目はさらに一字下げとする。
 - 4 数字は次の要領にて表記する。
〔1〕一般の数(基数詞の類)については十(トンボ)を入れず四桁目までは和数字を並べる。万・億・兆については単位語を入れる。「三桁区切」の読点は不要。
(例) 一億八三六万二〇〇〇円 一四万二六三人
 - 〔2〕千万、百万、千、百の位できりのよい場合はそれぞれの単位語を使用。
(例) 六千万年 六百年
 - 〔3〕暦年については和暦に十(トンボ)を使用し、西暦はトンボを使用しない。
- 〔4〕年齢と月日はトンボを使用する。
(例) 十一月十八日で三十一歳になる
 - 〔5〕数字の幅は最後に単位語を付す。
(例) 三四〇―四八〇円 一九六〇―六五年
 - 〔6〕分数・小数の表記。
(例) 三分の一 一二分の五 五二・三
 - 〔7〕紀元前・後の表記。
(例) 前二―後三二年
 - 〔8〕世紀などの序数詞は十(トンボ)を使用する。
(例) 十九世紀 二十一世紀 ルイ十四世
 - 5 中略は三点リーダー「文字分を亀甲括弧で括り、「…」」のよう
に記す。
- 翻訳上の記号の置換
おおよそ、次の様な要領にて置換する。
- 〔1〕原文中の引用符《》、等は「」に。引用符中の引用符は『』あるいは()にして統一的に処理。
 - 〔2〕原文イタリックの箇所は、書名・作品名・紙誌名の場合『』で括る。
 - 〔3〕原文イタリックの箇所が強調ないし概念表現である場合、傍

点を付す。

[4] 原文イタリックの箇所が、単に原文に対する外国語であるが故にイタリックである場合は何もしない。或いは必要に応じて片仮名でルビ表記をする。

[5] 原文にある「」（原著者が引用したものに對する原著者の補足・注記など）はそのまま「」に。

[6] 訳者による訳註などの補足は「」で括る。

[7] 原文の（ ）はそのまま（ ）に。

[8] “意味の纏まりなどを表現する上で頗る効果的である”などの意識的な判断によって、原文にはない「」（ ）などを敢えて多用する場合は、凡例ないし訳者後書でそのむね説明することが望ましい。

■構成

1 本文中に節を設ける場合は、一 二 三 …とし、さらに項を立てる場合は、1 2 3 …とする。それ以上の細分は避けること。また、節の見出しを「はじめに」や「おわりに」等とする場合には、数字は不要とする。なお、節や項を設けた場合は、その見出しの前を一行空けること。

2 本文以外の補足データについては、注、参考文献の順とする。参考文献リストは必ずしも必要ではない。なお、注と参考文献リストも原稿枚数に含む。本文、注、参考文献リストの間も一行空けること。

■注

1 注は、本文の該当箇所に(1)(2)(3)…とし、稿末に注を纏め番号順に配列する。注番号はワープロソフトを使用せずに、英数半角で普通の入力でおこなう。また引用の場合には引用カッコのすぐ後に、文章注の場合には句読点の前に入力する。稿末に配列する注にはそれぞれ(1)、(2)…と表記すること。例…例…「(1)」「(2)」この問題についてはすでに多くの分析がある(3)。

2 注の内、引用文献は次の要領で表記する。参考文献についても同様に表記。(参考文献の配列の基本は、和文の場合は五十音順に、欧文の場合はローマ字アルファベット順とする)。

3 表記する情報は、著者名、(ある場合は編者名、書名/論文名(論文の場合は所収書名も)、雑誌名(号数も)、発行所或いは発行者名、刊行年。

4 和書の場合、雑誌を含めた書物名は『』で括り、論文名は「」で括る。

5 欧文文献の場合、雑誌を含めた書物名はイタリック体で入力、またはアンダーラインを付し、プリントアウトした原稿にも、その箇所を手書き赤線で「イタリック」と指示する。

[和書の場合]

(例)

丸山眞男『日本政治思想史研究』東京大学出版会、一九五二年、一一一—一二五頁。

丸山眞男「超国家主義の論理と心理」『世界』五月号、岩波

書店、一九四六年。

丸山眞男「超国家主義の論理と心理」、同『増補版 現代政治の思想と行動』未來社、一九六四年。

某「論文名」某編（或いは監修等）『論文所収書名』、出版社名、刊行年。

〔和訳書の場合〕

(例)

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

ピエール・ブルデュー、ジャンクロード・パスロン、ジャンクロード・シヤンボルドン『社会学者のメチエ——認識論上の前提条件』田原音和・水島和則訳、藤原書店、一九九四年。

〔外国語文献〕

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

和書同様に著者名、(ある場合は編者名)、書名/論文名(論文の場合は所収書名も)、雑誌名(号数も)、発行地、出版社、刊行年、引用ページを表記する。

書名・雑誌名の部分はイタリック体で入力、あるいはアンダーラインを付す(印刷時イタリック体表記)。

(例)

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

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

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

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

(以上)

社会思想史学会研究奨励賞規程

一 目的および名称

1 社会思想史学会は、『社会思想史研究』に掲載を認められた公募論文のうち、特に優れた論文を執筆した研究者に対して、その業績を顕彰し、さらなる研究を奨励するために、「社会思想史学会研究奨励賞」を授与する。

二 受賞資格者

- 1 論文掲載時点で修士号取得後十五年未満の会員に限る。
- 2 受賞は一回限りとする。

三 選考方法

- 1 受賞者は年報編集委員会の審議に基づき、幹事会で決定される。

四 賞の授与および公表

- 1 受賞者には賞状と副賞（三万円）を授与する。
- 2 社会思想史学会全国大会総会で受賞者の表彰をおこなう。
- 3 受賞論文については『社会思想史研究』にその旨を明記する。

五 附則

- 1 本規程は、『社会思想史研究』第三五号（二〇一一年刊行予定）から施行される。
- 2 本規程の改正は、幹事会の議を経て、総会の承認を得るものとする。

社会思想史学会の創立にあたって

このたび、さまざまな研究領域において、思想史の社会的性格に関心をもつてい
るものがあつまり、社会思想史学会をつくることになりました。

社会思想史が学界で市民権をえるようになったのは、国内はもとより国際的にも
比較的あたらしいことであり、したがって社会思想史研究者たちは、既成の各学問
分野で訓練をうけ、そこに所属しながら、それぞれの側面から社会思想史を研究し
てきました。このことは社会思想史という多面的な研究対象に接近するのに、かえっ
て有利であったと考えられますし、今後もこの接近方法を持続すべきであると考え
られます。

しかしながら反面では、それらの多様な接近に意見交流の場が与えられるならば、
さらに効果をあげうるであろうことを容易に想像されます。

私たちが意図しているあたらしい学会は、このような意味で既成諸学会の存在を
前提とした横断組織としての思想史研究者のあつまりであり、思想史の社会的性格
への関心を核としたインターディシプリナリなものであります。思想史の関心をお
もちの研究者各位の広範なご参加を期待します。

(一九七六年)

編集後記

この小文を綴っている二〇二〇年七月末現在、コロナ禍収束の兆しは依然として見えない。いたるところで「ソーシャルディスタンス」という標語が目飛び込んでくる。漢字で表記すれば「社会的距離」だが、耳目に触れる機会は「ソーシャル」のほうが多いかもしれない。漢語ではカヴァーできない含意があるからだろうか。実際、「社会」という言葉には多分に曖昧などころがある。ともあれ屋内・屋外を問わず他者との物理的な間隔は拡げられ、日常生活ではオンラインのコミュニケーションが一気に普及した。大学でもオンライン授業が行なわれているが、ICTの威力恐るべしというべきか、やりとりは思いのほか滞りなく進むとはいえそれは対面と同じ質である

わけではない。はたしてこの「距離」は遠いのか近いのか。新たな遠近法が浸透すれば、「社会」のイメージも大きく変わってゆくことだろう。

歴史を振り返るならば、日本では一九二〇年代に「社会」が発見されたといわれる。個人と国家の二分法には回収されない領域として「社会」概念が発見されるのとほぼ時を同じくして、《社会思想史》研究がこの国で産声を上げたともいえよう。それからおよそ百年、《社会思想史》研究はふたたび「社会」を発見する段階にさしかかっているのだろうか。本誌今号の特集は「《社会思想史》を問い直す」。本誌に収められた特集論文、公募論文、書評などの論考を、来たるべき《社会思想史》を考えるための手がかりとしていただければ幸いです。

(編集主任 上野成利)

社会思想史研究 No.44

2020年9月30日 発行

編集 社会思想史学会

代表幹事 細見和之

(事務局) 〒606-8316 京都市左京区吉田二本松町

京都大学人間・環境学研究所 細見和之研究室内

Tel : 075-753-6572

<http://shst.jp/index.html>

発行者 藤原良雄

発行所 株式会社 藤原書店

〒162-0041 東京都新宿区早稲田鶴巻町523 電話 (03) 5272-0301

振替 00160-4-17013

印刷・製本 モリモト印刷

ISBN978-4-86578-283-7

「自由」に働く私たちは
なぜ「奴隷」にすぎないのか？

隠された奴隷制

植村邦彦

(関西大学経済学部教授)

定価：本体880円＋税

ISBN978-4-08-721083-5

◎目次

- 第一章 奴隷制と自由——啓蒙思想
- 第二章 奴隷労働の経済学——アダム・スミス
- 第三章 奴隷制と正義——ヘーゲル
- 第四章 隠された奴隷制——マルクス
- 第五章 新しいヴェール——新自由主義
- 第六章 奴隷制から逃れるために
- 終章 私たちには自らを解放する絶対的な権利がある



◎書評が続々掲載されました！

- 「朝日新聞」 宇野重規先生
- 「毎日新聞」 白井聡先生
- 「東京新聞・中日新聞」 瀬川拓郎先生
- 「図書新聞」 新城郁夫先生

集英社新書

<https://shinsho.shueisha.co.jp/>

集英社 〒101-8050 東京都千代田区一ツ橋2-5-10 電話03-3230-6393(販売部)

ヴェーバーの心情倫理

国家の暴力と抵抗の主体

内藤葉子著 4500円

心情倫理は責任倫理の（引き立て役）ではない。国家の暴力的・非人間性と根本的に敵対・対峙するところに生じる倫理的な思考と態度であり、人間の人格形成に深く関係するものである。ヴェーバーは心情倫理の積極的意義と深刻な問題性の両方を読みとっていた。

マックス・ヴェーバーの比較宗教社会学

宗教と生活態度

W・シユルフター著 田中紀行監訳 7500円

「世界宗教の経済倫理」を構成する「儒教と道教」「ヒンドゥー教と仏教」「古代ユダヤ教」のみならず、構想されながらも書かれずに終わった古代キリスト教、イスラム、西方キリスト教についても、ヴェーバーの見解を他の著作に基づいて再構成し、総合的に解釈、批判。

想像と歴史のポリテイクス

人文主義とブリテン帝国

木村俊道著 3800円

利他主義社会学の創造

P・A・ソローキン最後の挑戦

吉野浩司著 本体3900円

啓蒙と勤労

ジョン・ロックからアダム・スミスへ
生越利昭著 本体6200円

商業社会の政治学

ルソーとスミス
ホント著／田中秀夫・村井明彦訳 本体3300円

公共的知識人の誕生

スウィフトとその時代 田中祐子著 本体6000円

ライプニッツの数理哲学

※好評重版出来
空間・幾何学・実体をめぐって 稲岡大志著 本体8500円

〒 607-8494 京都市山科区日ノ岡堤谷町 3-1
TEL 075-502-7500 FAX 075-502-7501
<http://www.showado-kyoto.jp> * 価格税抜

風行社 東京都千代田区神田猿樂町 1-3-2
TEL. & FAX. 03-6672-4001
<http://www.fuko.co.jp> [価格は本体]

ランスへの帰郷

エリボン 労働者階級の出身であると明かすのはグアイであることを告白するより難しかった。再生産される支配と服従のメカニズムを自身の半生から浮彫りにする。塚原史訳・三島憲一解説 3800円

それでも、マキアヴェッリ、パスカル

ギンズブルグ 決疑法にある「それでも」の一語を手がかりに、マキアヴェッリとパスカルの継承関係を追いつ、政治神学の隠れた歴史を明白にする。書物の宇宙を往還する歴史学。上村忠男訳 5700円

良き統治

大統領制化する民主主義

ロザンヴァロン 機能不全を起こしている現在の民主主義。大統領制化する民主主義に展望はあるのか。統治の歴史から新たな方策を示す著者の民主主義論の集大成。古城毅他訳・宇野重規解説 5500円

スミス・マルクス・ケインズ

ヘルマン 経済学の最重要人物スミス・マルクス・ケインズ。彼らが時代の転換点で洞察した資本主義の本質とは何か。いま新たな段階に入り、危機を孕む現代資本主義への処方箋。鈴木直訳 3600円

フランクフルト学派の

ナチ・ドイツ秘密レポート

ノイマン、マルクゼ他。ナチスカの戦後世界構想はいかなるものであったか。ナチスカの敗北を想定し、戦後処理のためにドイツ亡命知識人たちが書いた、米国防略情報局秘密文書。野口雅弘訳 6500円

みすず書房

〒 113-0033 東京都文京区本郷 2-20-7 tel. 03-3814-0131 fax 03-3818-6435 www.mszo.jp (価格税別)

カントにおける倫理と政治

思考様式・市民社会・共和制
齋藤拓也



カントの思想において、市民社会はなぜ必要であり、
どのような結合でなければならぬのか。
従来、政治的の観点からのみ考察されてきたこれらの問いを、
倫理的の観点からも問い直し、カントの「市民社会」概念を新たに再構築する試み。

A5判 本体7200円

カント 自律と法

石田京子

理性批判から法哲学へ
定言命法や意志の自由はどのように法に関わるのか。
なぜカントは法哲学を必要としたのか。

カント法哲学の根底にある思想に迫る。

A5判 本体3200円

カントの世界市民主義

西田雅弘

十八世紀ドイツ啓蒙における

カント歴史哲学の知識社会学的研究

カント歴史哲学の重層的構造と、それに基づく道徳的な

「世界市民社会」の理念を明らかにする。

A5判 本体6800円

カントとオートポイエーシス

山下和也

「純粋理性批判」を中心とするカントの認識論を、
時点で最新のシステム論であるオートポイエーシス論の認識論と比較検討し、
さらに脳科学、認知心理学など現代の認知科学の成果を採り入れることにより、
認識論の完成を目指す！

A5判 本体3000円

晃洋書房

〒615-0026 京都市右京区西院北矢掛町7番地
TEL: 075-312-0788 <http://www.koyoshobo.co.jp/>

世俗の時代

チャールズ・テイラー著

千葉真監訳 彷徨える私たちの時代―。壮大な歴史的展望のもとに宗教・思想・
哲学の曲折に満ちた展開を描き出す記念碑的名著。ついに邦訳。上下巻8000円

チャールズ・テイラーの思想

ルース・アビー著 梅川佳子訳 道徳論や自己論から、認識論、政治哲学、宗教論
まで、テイラーの思想を体系的に理解するために最善の入門書。4500円

スミスの倫理

『道徳感情論』
を読む

竹本 洋著

スミス倫理学の真の射程とは。政治・経済・社会のよき運用をささげる心理学的な
人間学を初めて打ち立てた、もう一つの名著の世界を平明に描き出す。5400円

美学イデオロギー

大河内昌著

商業社会における想像力、政治経済学からロマン主義まで、イデオロギーの構造と
展開を批判的に跡づけ、思想史と文学研究を編みなわす画期的労作。6300円

信頼の政治理論

西山真司著

良好な政治のミクロな指標を提示し、注目を集める信頼論。ソリヤル・キャビタ
ル論へ至る学説を乗り越えた先に、革新的な政治理論を導き出す。8800円

丸山眞男の教養思想

西村 稔著

学問と政治のはざままで、「知」が問い直される時代に…。教養・学問・思想をめ
ぐる思考を読み解き、「丸山論」をこえて現代日本に提示する。6800円

セレブの誕生

アントワヌ・リルティ著

「著名人の出現と近代社会」スキャンダラスな公共性。王族・政治家から
作家・思想家・俳優まで、近代の公共圏が孕むパラドックスを問う。
松村博史ほか訳

専門知を再考する

H・コリンズ他著
奥田太郎監訳

専門家を無視も絶対視もできない―。専門知の多様なあり方を初めてトータルに
位置づけ、現代の科学技術社会に展望をひらく名著。待望の邦訳。4500円

近代社会思想コレクション

J・S・ミル

シリーズ編集 伊勢田哲治・佐々木憲介

論理学体系

〔全4冊〕

帰納に基づいた推論を提唱する科学方法論史上の古典
近年の研究成果を踏まえた新訳を提供する

▼初回配本 第4冊 江口聡・佐々木憲介 編訳 3600円

道徳について

ヒューム 神野慧一郎・林晋雄 訳

3500円

多元的価値観が科学技術の時代に有効な議論を提起する

国家活動の限界

フンボルト 西村 稔 編訳

5800円

「教養」思想家・官僚・国政家——W・V・フンボルトの全貌

京都大学学術出版会

〒606-8315 京都市左京区吉田近衛町 69 番地
京大 吉田南構内 TEL 075-761-6182 価格税別



『感情の歴史』へと続く
 大好評の既刊シリーズ

「われわれの身体は歴史の産物である。」
身体の歴史 (全三巻)
 ルネサンス期から現代までの身体史の集大成。第
 47回日本翻訳出版文化賞受賞。 各六八〇〇円

「男らしさ」の変容を描く初の大企画！
男らしさの歴史 (全三巻)
 「男らしさ(ヴァイリテ)」の創出、繁栄、変容を余す
 となく描き出した大企画。 各八八〇〇円

◆不朽の名著
デイスタンクシオン I・II
 ピエール・ブルデュー 石井洋二郎訳 各五九〇〇円

◆心性史を継承するアナール派の到達点、刊行開始！
A・コルバン / G・ヴィガレロ / J・J・クルティヌ監修
感情の歴史 (全三巻)
 古代から啓蒙の時代まで
 ジョルジュ・ヴィガレロ編 片木智年監訳 八八〇〇円



世界の悲惨

(全三分冊)

◆ブルデュー社会学の集大成！
 ピエール・ブルデュー編 荒井文雄・櫻本陽一監訳

「社会は、表立って表現されることのない
 苦しみであふれている」——名著『デイス
 タンクシオン』『国家貴族』などで知られ
 る世界的社会学者による、原書で10万部以
 上を売り上げたベストセラー、遂に完訳。

各四八〇〇円



『資本論の世界』『作品としての社会科学』等では知られ、「学ぶこと」と「生きること」を一つのものとして、深く語りかけた内田義彦。
 内田を師と仰ぎ、読み込み、語り合い続けた一人の経済学者が、渾身の力で内田義彦の学問、そして思想の全体と格闘する。
 二〇〇〇円

内田義彦の学問

山田鋭夫

社会を見る眼を育ててくれる必読書であり、入門書。
 〈新装版〉**生きること 学ぶこと** 内田義彦 二〇〇〇円

読者待望のミシュレの
 主著、遂に刊行。

フランス史

(全6巻)

〈監修〉大野一道
 立川孝一

セット計 26000円

- 1 中世①
 「中世」を暗闇から引き出した名著。
- 2 中世②
 「中世」を民衆の側から描く。
- 3 16世紀
 ルネサンスのフランスへの波及。
- 4 17世紀
 アンリ4世からルイ14世へ。
- 5 18世紀
 ヴェルサイユから革命へ。
- 6 19世紀
 ナポレオンの世紀。



民衆と情熱

大歴史家が遺した
 日記 1830-74

(全一分冊)

◆150年前に、地球史の視野をもつ稀有な歴史家がいた！
 ジュール・ミシュレ 大野一道編 大野一道・翠川博之訳
 1830~1848年 六二〇〇円
 「海」「山」「虫」「鳥」「女」など、十九世紀を代表する大歴史家の日記、遂に刊行。
 ★本邦初訳