

# 大会情報・プログラム

## 大会会場

中央大学 後楽園キャンパス

〒112-8551 東京都文京区春日 1-13-27

### ◆アクセスマップ



### ●後楽園キャンパス

〒112-8551 東京都文京区春日1-13-27

JR総武線水道橋駅下車徒歩15分

地下鉄丸ノ内線後楽園駅下車徒歩5分

地下鉄南北線後楽園駅下車徒歩5分

地下鉄都営三田線春日駅下車徒歩7分

地下鉄都営大江戸線春日駅下車徒歩5分

■■■徒歩経路

**注意** 大学内および大学周辺には駐車できませんので、車では来校しないでください。

◆大会連絡先（大会会場とは異なりますのでご注意ください）

〒192-0393

東京都八王子市東中野 742-1 中央大学多摩キャンパス・経済学部 鳴子博子研究室

社会思想史学会 中央大学大会実行委員会

E-mail: [naruko@tamacc.chuo-u.ac.jp](mailto:naruko@tamacc.chuo-u.ac.jp)

Tel: 042-674-3420（研究室）

◆大会期間中緊急連絡先

Tel: 080-1121-0519(学会事務局携帯電話)

◆大会会場 中央大学後楽園キャンパス



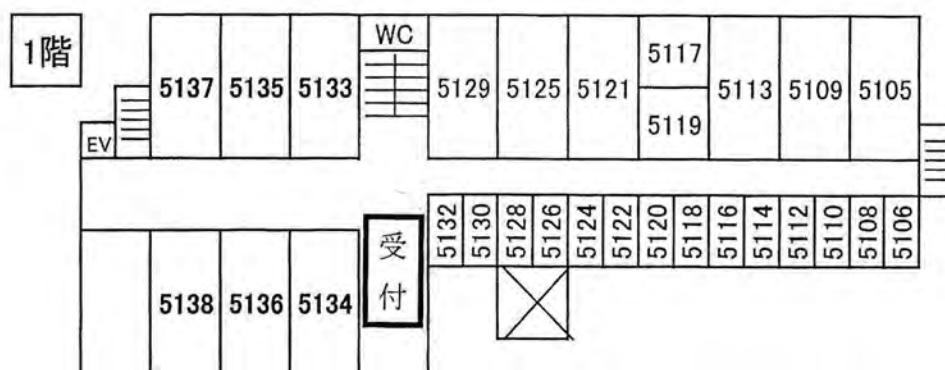
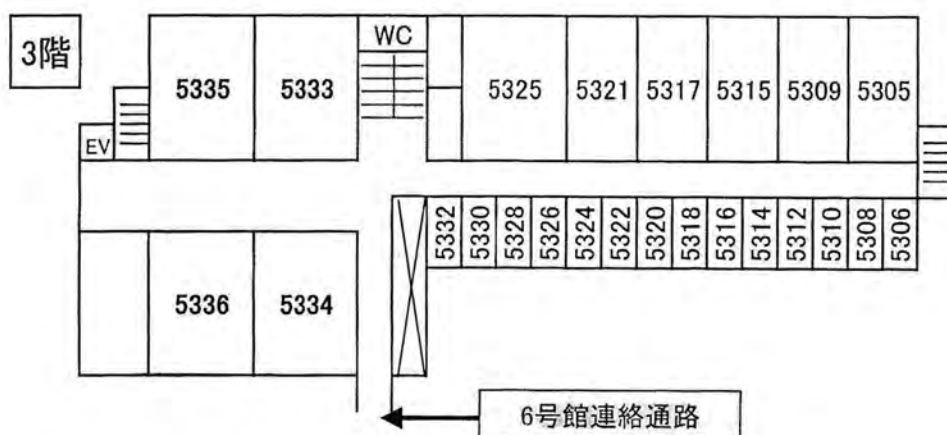
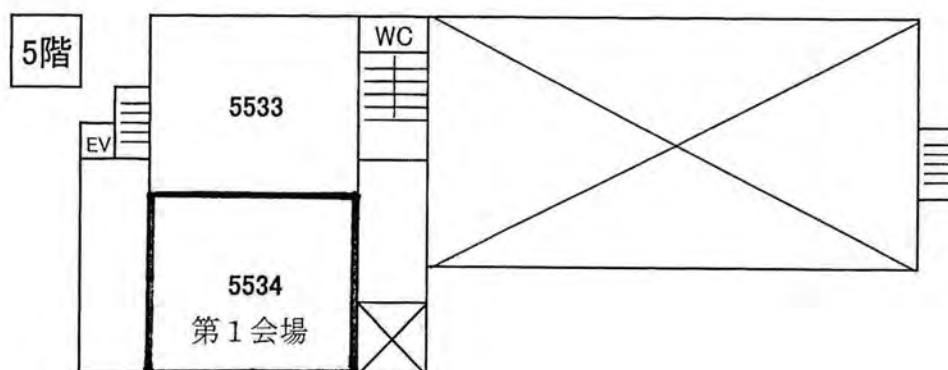
<会場見取り図>

受付：5号館1階

10月29日（土） シンポジウム・総会会場 【第1会場】5534

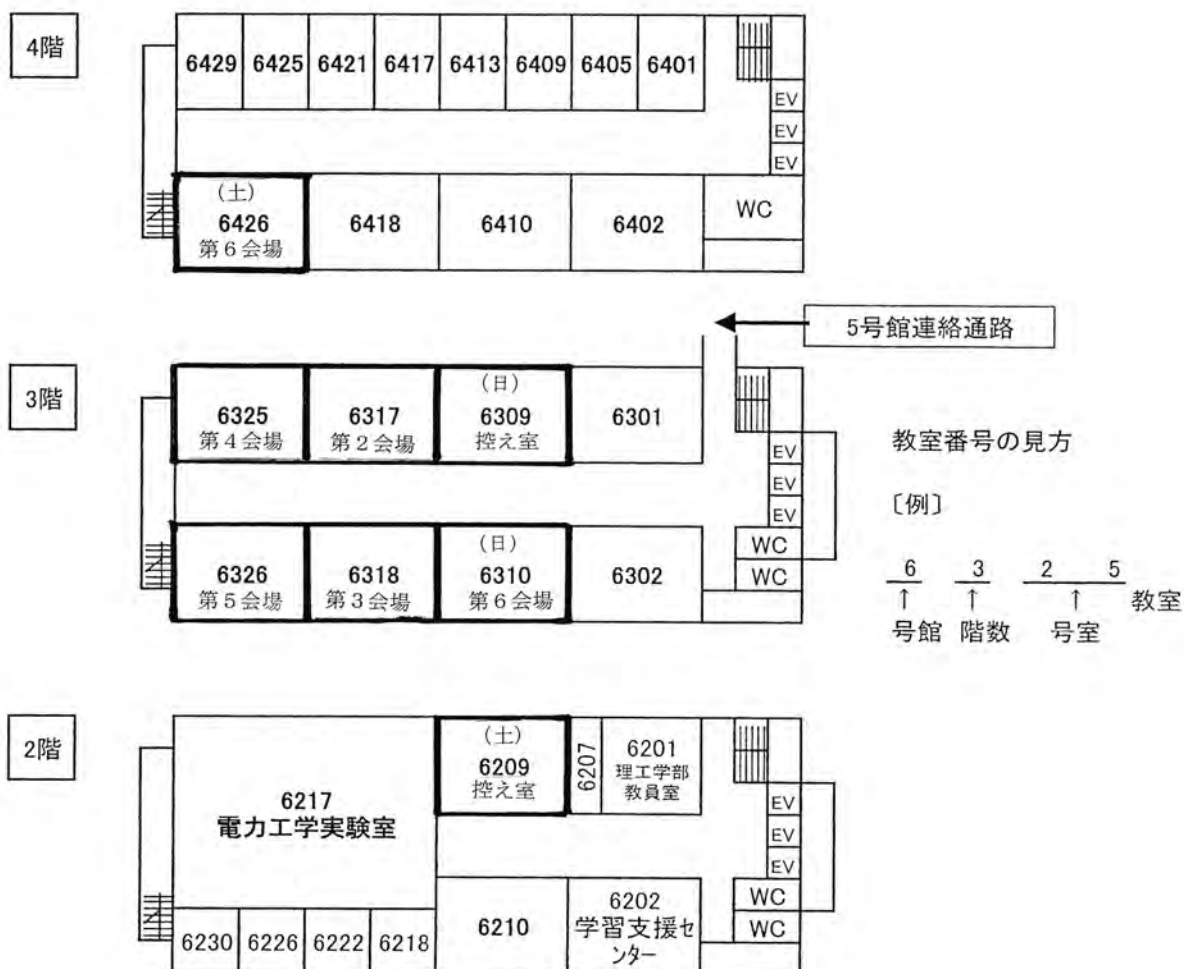
※ 3階に6号館連絡通路があります。

5号館



10月29日(土)および30日(日)のセッション・自由論題報告会場  
 【第2会場】6317 【第3会場】6318 【第4会場】6325 【第5会場】6326  
 【第6会場】6426(土), 6310(日)  
 ＊ 会員控え室(休憩室) 6209(土), 6309(日)  
 ＊ 10月28日(金)幹事会 6426

## 6号館



## 教室利用表

10月28日（金）幹事会 6号館 6426

| 10月29日<br>（土）          | 【第1会場】<br>5号館<br>5534 | 【第2会場】<br>6号館<br>6317 | 【第3会場】<br>6号館<br>6318     | 【第4会場】<br>6号館<br>6325              | 【第5会場】<br>6号館<br>6326      | 【第6会場】<br>6号館<br>6426 |
|------------------------|-----------------------|-----------------------|---------------------------|------------------------------------|----------------------------|-----------------------|
| 10:00-12:00<br>[セッション] |                       | A ヒューム<br>とスミス        | B ポスト基礎<br>付け主義と規<br>範の行方 | C 流動と占拠<br>——寄せ場の<br>空間思想をめ<br>ぐって | D 社会思想に<br>おけるリプロ<br>ダクション | E 戦後思想再<br>考          |
| 13:00-13:45<br>[自由論題]  |                       | 岡田拓也                  | 大井赤亥                      | 間 永次郎                              | 馬渡玲欧                       | 谷田利文                  |
| 14:00-14:45<br>[自由論題]  |                       | 小島 望                  | 秋元 悠                      | 岡崎弘樹                               | 和田隆之介                      | 柏崎正憲                  |
| 15:00-17:40            | シンポジウム                |                       |                           |                                    |                            |                       |
| 17:40-18:40            | 総会                    |                       |                           |                                    |                            |                       |

19:00-21:00 懇親会 文京シビックセンター・スカイホール [26階]

| 10月30日<br>（日）          |  | 【第2会場】<br>6号館<br>6317      | 【第3会場】<br>6号館<br>6318               | 【第4会場】<br>6号館<br>6325    | 【第5会場】<br>6号館<br>6326          | 【第6会場】<br>6号館<br>6310    |
|------------------------|--|----------------------------|-------------------------------------|--------------------------|--------------------------------|--------------------------|
| 10:00-12:00<br>[セッション] |  | F 啓蒙の遺<br>産——戦争と<br>平和を考える | G 制度の政<br>治思想史                      | H 現代人類<br>学による思<br>想史の冒険 | I 18・9世紀<br>ドイツの社<br>会経済思想     | J 3つの世紀<br>のポール・ベ<br>ニシュ |
| 13:00-13:45<br>[自由論題]  |  | 馬路智仁                       | 斎藤拓也                                | 佐藤 静                     | 清水雄大                           | 村井明彦                     |
| 14:00-14:45<br>[自由論題]  |  | 太田浩之                       | 阿部里加                                | 北村 浩                     | 桑原旅人                           |                          |
| 15:00-17:00<br>[セッション] |  | K 自由主義<br>思想の射程            | L リベラル・<br>ネイション<br>と多文化主<br>義の「倫理」 | M 米国のラ<br>ディカリズ<br>ム     | N 21世紀の<br>世界システ<br>ム論を考え<br>る |                          |

\* 会員控え室は29日が6209、30日は6309です。

\* 【第6会場】も両日で異なるのでご注意ください。

## 2016 年度 社会思想史学会総会

### 1. 議長選出

### 2. 報告事項

- (1) 会員の異動について
- (2) 会費納入状況について
- (3) 第 41 回および第 42 回大会について
- (4) 本年度および次年度以降の『社会思想史研究』について
- (5) その他

### 3. 審議事項

- (1) 2015 年度決算および会計監査報告
- (2) 2016 年度予算
- (3) その他

### 4. 研究奨励賞の選考結果および表彰

10月28日(金) 15:30～18:00 幹事会 6号館 6426

10月29日(土) 10:00～14:45 セッション・自由論題報告 6号館

【第2会場】6317 【第3会場】6318 【第4会場】6325

【第5会場】6326 【第6会場】6426

15:00～18:40 シンポジウム・総会 5号館

【第1会場】5534

会員控え室 6209

-----10:00～12:00 セッション-----

#### A ヒュームとスミス（スコットランド啓蒙思想研究）

【第2会場】

報告者1：森 直人（高知大学）

報告者2：犬塚 元（法政大学）

リプライ：壽里 竜（関西大学）

世話人：篠原 久（関西学院大学名誉教授）

#### B ポスト基礎付け主義と規範の行方（第二回）

【第3会場】

報告者：田畑真一（早稲田大学）・生澤繁樹（名古屋大学・非会員）

討論者：田村哲樹（名古屋大学・非会員）・玉手慎太郎（東京大学）

世話人・司会：寺尾範野（共立女子大学）

#### C 流動と占拠——寄せ場の空間思想をめぐる

【第4会場】

報告者：持木良太（大阪府立大学大学院）・友常 勉（東京外国語大学）・原口 剛（神戸大学）

討論者：マニユエル・ヤン（早稲田大学）

世話人：友常 勉



## D 社会思想におけるリプロダクション

【第5会場】

報告者：鳴子博子（中央大学）・後藤浩子（法政大学）

討論者：浅井美智子（大阪府立大学）・梅垣千尋（青山学院女子短期大学）

世話人：後藤浩子

## E 戦後思想再考

【第6会場】

テーマ：〈戦争民主主義〉と継続する植民地主義

報告者：中野敏男（無所属）

討論者：重田園江（明治大学）・黒川伊織（神戸大学）・三島憲一（無所属）

世話人：川本隆史（国際基督教大学）

-----13:00～13:45 自由論題-----

## ホップズ『リヴァイアサン』とイングランド内戦

【第2会場】

報告者：岡田拓也（立正大学非常勤講師）

司 会：梅田百合香（桃山学院大学）

## 20世紀の知識人をめぐる矛盾とその克服——H・ラスキを通して

【第3会場】

報告者：大井赤亥（日本学術振興会特別研究員 PD・東京大学他非常勤講師）

司 会：石井知章（明治大学）

## 世俗主義のパラドックス

### ——M・K・ガンディーの世俗主義思想と宗教の脱私事化

【第4会場】

報告者：間 永次郎

（一橋大学大学院社会学研究科博士後期課程・関東学院大学法学部非常勤講師）

司 会：後藤浩子（法政大学）

## マルクーゼ『一次元的人間』の「理性」概念にみるホワイトヘッド思想の影響

【第5会場】

報告者：馬渡玲欧（東京大学大学院人文社会系研究科博士課程）

司 会：藤野 寛（國學院大學）

**Economie politique の二つの起源——モンクレティアンとルイ・テュルケ・ド・マ  
イエルヌ** **【第 6 会場】**

報告者：谷田利文（大阪大谷大学・京都大学非常勤講師）

司 会：安武真隆（関西大学）

-----14:00～14:45 自由論題-----

**スコットランド国民契約派の「ネーション」概念——政治性とその担い手に焦点を当  
てて** **【第 2 会場】**

報告者：小島 望（明治大学政治経済学研究科政治学専攻後期博士課程）

司 会：犬塚 元（法政大学）

**国際社会における自由主義批判の原型——両大戦間期の秩序への挑戦** **【第 3 会場】**

報告者：秋元 悠（東京外国語大学大学院総合国際学研究科博士後期課程）

司 会：王 前（東京大学教養学部グローバル・コミュニケーション研究センター  
特任准教授）

**アラブ近代思想家からみた東洋的専制主義論——西欧の専制批判との比較**

**【第 4 会場】**

報告者：岡崎弘樹（パリ第 3 大学アラブ研究科博士課程）

司 会：宇野重規（東京大学）

**アガンベンにおける「使用」概念の政治的意義——アレントの政治思想との比較から**

**【第 5 会場】**

報告者：和田隆之介（外務省分析員）

司 会：山田正行（東海大学）

**所有の共同体における包摂と排除——ロックおよびマクファーソンのシティズンシ  
ップ理論** **【第 6 会場】**

報告者：柏崎正憲（早稲田大学）

司 会：山岡龍一（放送大学）

-----15:00～17:40 シンポジウム-----

**市場経済の思想——市場と資本主義を考える**

**【第1会場】**

報告者：山田鋭夫（名古屋大学名誉教授・非会員）

「「市場経済」をどう調整するか」

重田園江（明治大学）

「統治の技法、あるいは語り方としての自由主義経済学」

討論者：崎山政毅（立命館大学）・平子友長（一橋大学社会学研究科特任教授）

司会：佐藤方宣（関西大学）・中山智香子（東京外国語大学）

17:40-18:40 総会

**【第1会場】**

19:00-21:00 懇親会

文京シビックセンター・スカイホール [26階]

10月30日(日)

10:00～17:00 セッション・自由論題報告 6号館

【第2会場】6317 【第3会場】6318 【第4会場】6325

【第5会場】6326 【第6会場】6310(前日と異なります)

会員控え室 6309(前日と異なります)

-----10:00～12:00 セッション-----

## F 啓蒙の遺産——戦争と平和を考える

【第2会場】

報告者：1 林 直樹(尾道市立大学経済情報学部)

「イングランド初期啓蒙思想における戦争と平和」

2 野原慎司(東京大学経済学部)

「サン・ピエールにおける戦争と平和」

3 中澤信彦(関西大学経済学部)

「バークにおける戦争と平和—アメリカ問題をめぐって」

討論者：渡辺恵一(京都学園大学経済経営学部)、大津真作(甲南大学名誉教授)

世話人・司会：田中秀夫(愛知学院大学経済学部)

## G 制度の政治思想史——松元雅和『応用政治哲学—方法論の探究』(風行社、2015年)を読む

【第3会場】

報告者：井上 彰(立命館大学)・犬塚 元(法政大学)

討論者：松元雅和(関西大学)・山岡龍一(放送大学)

世話人・司会：安武真隆(関西大学)

## H 現代人類学による思想史の冒険——エドゥアルド・ヴィヴェイロス＝デ＝カストロをいかに読むか

【第4会場】

報告者：近藤 宏(国立民族学博物館外来研究員)

山崎吾郎(日本学術振興会特別研究員)

コメンテーター：太田昌国（メキシコ先住民基金代表）・佐久間寛（東京外国語大アジア・アフリカ言語文化研究所）

世話人：崎山政毅（立命館大学）

**I 18・9 世紀ドイツの社会経済思想——高柳良治著『ヘーゲルの社会経済思想』を読む** **【第 5 会場】**

報告者：佐山圭司（北海道教育大学）・大塚雄太（名古屋経済大学）

討論者：滝口清栄（法政大学非常勤）

世話人：原田哲史（関西学院大学）・大塚雄太

**J 3 つの世紀のポール・ベニシュ——ユートピア、ライシテ、文学** **【第 6 会場】**

報告者：杉本隆司（一橋大学）、伊達聖伸（上智大学・非会員）

討論者：三宅芳夫（千葉大学）

世話人・司会：片岡大右（東京大学）

-----13:00～13:45 自由論題-----

**イギリス移住植民地帝国と古典古代解釈 ——E. A. フリーマンとアルフレッド・ジマーンのギリシャ愛好主義** **【第 2 会場】**

報告者：馬路智仁（早稲田大学政治経済学術院）

司 会：山岡龍一（放送大学）

**カントと 18 世紀後半におけるドイツ語圏のパトリオティズム** **【第 3 会場】**

報告者：斎藤拓也（北海道大学大学院）

司 会：日暮雅夫（立命館大学）

**ケアワークの公正な分配は可能か——グローバリゼーション下における移住労働をめぐって** **【第 4 会場】**

報告者：佐藤 静（國學院大學）

司 会：佐藤方宣（関西大学）

**ミシェル・フーコーの戦争概念について**

**【第 5 会場】**

報告者：清水雄大（一橋大学大学院博士課程）

司 会：佐藤嘉幸（筑波大学）

**ブレンターノ学派としてのメンガー**

**【第 6 会場】**

**——価値評定という精神作用と交換の経済性**

報告者：村井明彦（関西大学）

司 会：中山智香子（東京外国語大学）

-----14:00～14:45 自由論題-----

**アダム・スミス『法学講義』における自然概念**

**【第 2 会場】**

報告者：太田浩之（一橋大学大学院社会学研究科博士課程）

司 会：壽里 竜（関西大学）

**アーレント思想における私的領域——現れないものの存在意義**

**【第 3 会場】**

報告者：阿部里加（オルデンプルク大学哲学研究所 Hannah-Arendt-Zentrum 客員研究員・  
一橋大学特別研究員）

司 会：森川輝一（京都大学）

**液状化する近代とソーシャルワーク・社会理論の変容**

**【第 4 会場】**

報告者：北村 浩（公益財団法人 政治経済研究所）

司 会：梅森直之（早稲田大学）

**「知-権力」から「アレテュルジー」へ——ミシェル・フーコーによる『オイディプス王』読解**

**【第 5 会場】**

報告者：桑原旅人（東京大学総合文化研究科博士課程）

司 会：水溜真由美（北海道大学）

-----15:00～17:00 セッション-----

## K 自由主義思想の射程

【第2会場】

報告者：古谷 豊（東北大学）・森岡邦泰（大阪商業大学）

討論者：荒井智行（東京福祉大学）

司 会：中澤信彦（関西大学）

世話人：森岡邦泰

## L リベラル・ネーションと多文化主義の「倫理」

【第3会場】

報告者：栗林 大（中央大学社会科学研究所客員研究員）・白川俊介（関西学院大学）

討論者・司会：山崎 望（駒澤大学）

世話人：栗林 大

## M 米国のラディカリズム——金融恐慌から対抗運動へ

【第4会場】

報告者：森田成也（国学院大学非常勤）・桑野弘隆（専修大学非常勤）

討論者：マニユエル・ヤン（早稲田大学）

世話人：中村勝己（中央大学非常勤）

## N 21世紀の世界システム論を考える

【第5会場】

報告者：丸川哲史（明治大学・非会員）・中山智香子（東京外国語大学）

討論者：植村邦彦（関西大学）

世話人：中山智香子

## ○大会開催校・学会事務局からの連絡とお願い

本大会プログラム・報告集とともに、社会思想史研究（第 40 号）、大会参加確認用ハガキ、懇親会費振込用紙を同封いたしますので、ご確認ください。

### ◆ 大会参加確認用ハガキご返送のお願い

大会参加人数の事前把握のため、同封のハガキを 10 月 7 日（金） までにご投函ください。ご協力をお願いいたします。なお、懇親会につきましては次ページをご覧ください。

### ◆ 会費納入のお願い

まだ納入されていない方は、同封の振込用紙を用いてお振り込みくださいますようお願いいたします（お振り込みと事務処理が前後する場合があります）。学会費は一般会員（学振 PD をふくむ）9,000 円、非定職会員（大学院生・非常勤講師・退職者等）6,000 円です。会員種別は学会ホームページをご覧ください。

なお、本大会より、大会会場での会費納入はお受けできませんので、振込用紙による納入をお願いいたします。

### ◆ 大会当日の印刷物の配布について

報告等で印刷物の配布をされる方は、各自製作の上、報告会場まで直接ご持参ください。受付では一切のコピーをいたしません。ご協力くださいますようお願いいたします。

### ◆ 大会報告集およびプログラムのウェブサイト掲載

本年度も大会報告集を PDF 形式で学会ホームページに公開しております。その他、大会に関する最新情報も学会ウェブサイト（<http://shst.jp>）で公開しております。

### ◆ セッション報告書提出のお願い

セッション世話人の方には、大会後に報告書を提出していただくことになっております（4,000 字程度、1 月末締切）。ご協力よろしくをお願いいたします。



#### ◆ 懇親会について

懇親会は、10月29日（土）の午後7時より、文京シビックセンター・スカイホール（26階）にて開催されます。文京シビックセンターの場所は、大会会場（アクセスマップ）でお確かめください。大学より徒歩5分です。

今年度大会の懇親会費は一般会員（学振PDをふくむ）6,000円、非定職会員4,000円です。参加される方は、大会参加確認用ハガキの該当箇所をチェックのうえ、10月7日（金）までにご投函ください。代金は以下の社会思想史学会大会事務局の口座に、同封の振込用紙で10月7日（金）までにご入金ください。

・郵便振替口座：00180-9-487042

名義：社会思想史学会大会事務局

・他の金融機関からお振込の場合は、

ゆうちょ銀行、〇一九（ゼロイチキュー）店、当座預金、口座番号：0487042

名義：社会思想史学会大会事務局

・当日支払いの場合、一般会員・非定職会員とも1,000円の追加料金をいただきますので、できる限り、事前振り込みをご利用下さい。

#### ◆ 大会受付

大会受付は5号館1階にございます。参加者はまず、こちらの窓口で受付を済ませてください。



# 大会報告集目次



## I シンポジウム

### 市場経済の思想——市場と資本主義を考える

|                                     |    |
|-------------------------------------|----|
| 趣旨説明                                | 27 |
| 第1報告：山田鋭夫「市場経済」をどう調整するか             | 28 |
| 第2報告：重田園江「統治の技法、あるいは語り方としての自由主義経済学」 | 30 |

## II セッション

|                                                |    |
|------------------------------------------------|----|
| A ヒュームとスミス（スコットランド啓蒙思想研究）                      | 35 |
| B ポスト基礎付け主義と規範の行方（第二回）                         | 36 |
| C 流動と占拠——寄せ場の空間思想をめぐって                         | 37 |
| D 社会思想におけるリプロダクション                             | 39 |
| E 戦後思想再考                                       | 41 |
| F 啓蒙の遺産——戦争と平和を考える                             | 43 |
| G 制度の政治思想史——松元雅和『応用政治哲学—方法論の探究』（風行社、2015年）を読む  | 44 |
| H 現代人類学による思想史の冒険——エドゥアルド・ヴィヴェイロス=デ=カストロをいかに読むか | 46 |
| I 18・9世紀ドイツの社会経済思想——高柳良治著『ヘーゲルの社会経済思想』を読む      | 48 |
| J 3つの世紀のポール・ベニシュ——ユートピア、ライシテ、文学                | 50 |
| K 自由主義思想の射程                                    | 51 |
| L リベラル・ネーションと多文化主義の「倫理」                        | 53 |
| M 米国のラディカリズム——金融恐慌から対抗運動へ                      | 55 |
| N 21世紀の世界システム論を考える                             | 57 |

## III 自由論題報告

### ホップズ『リヴァイアサン』とイングランド内戦

|                 |    |
|-----------------|----|
| 岡田拓也（立正大学非常勤講師） | 61 |
|-----------------|----|

### 20世紀の知識人をめぐる矛盾とその克服——H・ラスキを通して

|                                  |    |
|----------------------------------|----|
| 大井赤亥（日本学術振興会特別研究員 PD・東京大学他非常勤講師） | 65 |
|----------------------------------|----|

### 世俗主義のパラドックス——M・K・ガーンディーの世俗主義思想と宗教の脱私事化

|                                                                                |     |
|--------------------------------------------------------------------------------|-----|
| 間 永次郎（一橋大学大学院社会学研究科博士後期課程・関東学院大学法学部非常勤講師）                                      | 72  |
| マルクーゼ『一次元的人間』の「理性」概念にみるホワイトヘッド思想の影響<br>馬渡玲欧（東京大学大学院人文社会系研究科博士課程）               | 78  |
| Economie politique の二つの起源——モンクレティアンとルイ・テュルケ・ド・マイエルヌ<br>谷田利文（大阪大谷大学・京都大学非常勤講師）  | 85  |
| スコットランド国民契約派の「ネーション」概念——政治性とその担い手に焦点を当てて<br>小島 望（明治大学政治経済学研究科政治学専攻後期博士課程）      | 90  |
| 国際社会における自由主義批判の原型——両大戦間期の秩序への挑戦<br>秋元 悠（東京外国語大学大学院総合国際学研究科博士後期課程）              | 95  |
| アラブ近代思想家からみた東洋的専制主義論——西欧の専制批判との比較<br>岡崎弘樹（パリ第3大学アラブ研究科博士課程）                    | 101 |
| アガンベンにおける「使用」概念の政治的意義——アレントの政治思想との比較から<br>和田隆之介（外務省分析員）                        | 108 |
| 所有の共同体における包摂と排除——ロックおよびマクファーソンのシティズンシップ理論<br>柏崎正憲（早稲田大学）                       | 114 |
| イギリス移住植民地帝国と古典古代解釈<br>——E. A. フリーマンとアルフレッド・ジマーンのギリシャ愛好主義<br>馬路智仁（早稲田大学政治経済学術院） | 121 |
| カントと18世紀後半におけるドイツ語圏のパトリオティズム<br>斎藤拓也（北海道大学大学院）                                 | 126 |

|                                                                |     |
|----------------------------------------------------------------|-----|
| ケアワークの公正な分配は可能か——グローバルゼーション下における移住労働をめぐって                      |     |
| 佐藤 静（國學院大學）                                                    | 133 |
| ミシェル・フーコーの戦争概念について                                             |     |
| 清水雄大（一橋大学大学院博士課程）                                              | 140 |
| ブレンターノ学派としてのメンガー——価値評定という精神作用と交換の経済性                           |     |
| 村井明彦（関西大学）                                                     | 146 |
| アダム・スミス『法学講義』における自然概念                                          |     |
| 太田浩之（一橋大学大学院社会学研究科博士課程）                                        | 152 |
| アーレント思想における私的領域——現れないものの存在意義                                   |     |
| 阿部里加（オルデンプルク大学哲学研究所 Hannah-Arendt-Zentrum 客員研究員、<br>一橋大学特別研究員） | 158 |
| 液状化する近代とソーシャルワーク・社会理論の変容                                       |     |
| 北村 浩（公益財団法人 政治経済研究所）                                           | 165 |
| 「知-権力」から「アレテュルジー」へ——ミシェル・フーコーによる『オイディプス王』読解                    |     |
| 桑原旅人（東京大学総合文化研究科博士課程）                                          | 171 |





# シンポジウム

10 月 29 日（土） 15：00－17：40

会場 5 号館 5534



10月29日（土）15:00-17:40【第1会場】

## 《シンポジウム》

# 市場経済の思想——市場と資本主義を考える

報告者：山田鋭夫（名古屋大学名誉教授・非会員）・重田園江（明治大学）

討論者：崎山政毅（立命館大学）・平子友長（一橋大学社会学研究科特任教授）

司 会：佐藤方宣（関西大学）・中山智香子（東京外国語大学）

## 趣旨説明

本シンポジウムでは、社会思想史の重要テーマでありながら、本学会のシンポジウムではほとんど取り上げられたことのない、「市場経済」をめぐる諸思想を主題とする。＜市場＞を何らかの取引の場と広義に考えるなら、起源は世界にあまねく古くに遡ることが、経済史や経済人類学の知見に示されている。しかし今回おもに取り上げるのは、西欧近代自由主義とともに発達し、資本主義を生み出した、固有の意味での＜市場＞である。これを経済活動の中心に据える思想は、その原理や機能をいかにとらえたのか、それはまた、国家の活動との関係や市場以外の社会的諸領域との関係をどのように考えていたか、さらには、その思想は社会思想史全体において、いかなる位置を占め、現代世界にどんな意味をもつのか等々、多様な視点からの問題提起を交えながら検討する。

## 〔第1報告〕「市場経済」をどう調整するか

山田鋭夫

近現代の経済社会を指示する用語として「市場経済」の語が普及しはじめたのは、ごく最近の20世紀末のことである。少なくともアダム・スミスはこの語を使っていない。関連して「資本主義」の語については、周知のようにマルクスは用いることはなかったが、20世紀初頭以来、次第に使用され普及していった。ところが今日、「資本主義」に代えて「市場経済」がしばしば登場する。しかし両者は本来ニュアンスを異にし、さらには経済社会的なヴィジョンを異にする。個人的には近現代を「資本主義」として理解しているので、以下での「市場経済」は、いわばカッコ付きの使用であることを断っておく。

市場経済をどう調整するか。この問いはレギュラシオン学派の根底的な問いであるが、それはもちろん、市場経済は自己調整的でも自動安定的でもないという前提のうえに立っている。ところで、市場経済が本来的に安定的か否かにどう仮說的に答えるか、——これこそ主要な経済諸学派（新古典派、ケインズ派、マルクス派）の相違と対立の源泉をなしてきた。レギュラシオン学派はマルクスやケインズの歴史的制度的視点を受け継ぎつつも、資本主義の廃棄（マルクス）や政府政策中心（ケインズ）という立場をとらない。そうではなく、資本主義を調整する原理は「社会」のうちにありと考えると、**「資本主義の社会的調整」**という視角から市場経済にアプローチする。これによって市場経済なるものが、実は時間的にも空間的にもまことに可変的な存在であることが明らかになるであろう。

資本主義の社会的調整という問題は、実は日本における市民社会思想の出発を画した論点でもあった。資本主義の進展は——労働力の酷使や低賃金など——そのままでは労働力商品に対する価値法則の貫徹をもたらさしめない。つまり、賃労働関係の市民社会化はいわゆる市場の論理のみに期待することはできない。戦中期の日本にこの事実を見てとった大河内一男は、資本主義自身のためにも、労働者保護という国家的な「社会政策」の必要を説き、加えて戦争が一举にこれを実現すると強調した。戦後直後、内田義彦は大河内理論のうちにある種の「市民社会」的主張を嗅ぎとってこれを評価したが、「生産力論」だとの批判を受ける。その確執はやがて『経済学の生誕』に結実するが、このとき、内田市民社会論は人びとによる「下から」の「主体的」な社会形成という方向性を明確にする。「市場」にもたれかかるのではなく、価値法則貫徹のためにも「社会」の側からの制度化と調整が必要だとの認識が生まれてくる。

このように見てくると、近現代の経済社会を構成するものとして、「市場原理」（あるいは資本原理）と「社会原理」（国家を含む）の2つが浮かび上がってくる。両者は対抗する

とともに補完しあっており、その相互関係のあり方いかんによって、ひとしく「市場経済」といっても、それは歴史的にも国民的にも多様な様相を呈する。それを検討するなかで、あるべき「市場経済」について何らかの示唆が得られればと考えている。

## 〔第 2 報告〕統治の技法、あるいは語り方としての自由主義経済学

重田園江

この報告は、「統治 government」の観点から自由主義経済学を見ることをテーマとする。

はじめに、市場をめぐる思想についてのミシェル・フーコーの理解を取り上げる。フーコーの 1978 年と 1979 年のコレージュ・ド・フランス講義（それぞれ『安全・領土・人口』『生政治の誕生』）の中で取り上げられた自由主義をめぐる議論を、18 世紀の自由主義と 20 世紀の新自由主義に分けて、それぞれの特徴を押さえる。18 世紀の自由主義について、フーコーはそれを統治の技法の刷新として捉えることにこだわっていた。一方、20 世紀の新自由主義については、それが一つの「文法」であり「語り方」であることを強調していたと思われる。ここではフーコーにならって、対抗した思想や考え方（18 世紀の場合にはポリス国家や規律国家、20 世紀の場合には計画経済や「ケインズ主義」およびナチズム）との違いを自由主義者が先鋭化する際に、どのような戦略を取ったかを示す。

つぎに、自由主義的な統治の技法、あるいは自由主義経済学の文法が、それ以前の統治の技法と決定的に異なる点である、個と全体との結びつけ方の独自性について考察する。最も有名でつねに立ち返るべきは、アダム・スミスの「見えざる手」の議論である。ただし、フーコー自身はスミスにとくに注目しているわけではない。彼はむしろ新たな「全体」である人口の出現に興味を抱いていた。ここではそのことも念頭に置いて、フーコーが論じた重農主義者における市場の「自然性」や人口の「自然性」ともつながる見えざる手の思考が、神学、倫理学、経済学の接点で描いたものについて考える。この議論の中で、エコノミーという言葉の概念史をふまえ、18 世紀半ば時点でのその複雑な含意にも言及する。

個々のエージェントが全体を志向しないことによって、かえって全体の秩序が達成される。こうした個と全体の切断と関係づけのあり方は、現在の新自由主義にまで連なるものである。たとえばハイエクの「主観主義」的な経済思想が成り立つためには、その背後に全体秩序に対する説明されざる信頼があるように思われる。そのあたりの事情を、語り方と文法の問題として、また統治の技法の問題として取り上げる。

最後に、フーコーが 20 世紀の新自由主義と 18 世紀自由主義との相違点として挙げている、競争と企業という二つのワードについて考察する。競争と企業という観点は、新自由主義の語り方を特徴づけ、あるいは新自由主義的な統治の合理性を非市場的な領域に幅広く適用するのに役立ってきたと考えられる。ここでは具体例を挙げることで、競争の言語と企業の言語が、それまで市場の外にあると考えられてきた領域にいかに関与していったかを見ていきたい。

以上の考察をとおして、自由主義経済学を、一つの統治のあり方、人と人との関係づけ秩序を保つための技法としての包括的なプログラム、あるいはプロジェクトとして示すことを考えている。





# セッション

10 月 29 日（土） 10：00－12：00

10 月 30 日（日） 10：00－12：00

15：00－17：00

会場 6 号館



10月29日(土) 10:00-12:00【第2会場】

## 《セッションA》 ヒュームとスミス（スコットランド啓蒙思想研究）

報告者1：森 直人（高知大学）

報告者2：犬塚 元（法政大学）

リプライ：壽里 竜（関西大学）

世話人：篠原 久（関西学院大学名誉教授）

[合 評 会]：Ryu Susato, *Hume's Sceptical Enlightenment*,

Edinburgh: Edinburgh University Press, 2015, xii + 348 pp.

ヒュームとスミスを中心とした「スコットランド啓蒙思想」の（継承・影響関係をも含む）「多面的研究」が本セッションの主要テーマであり、これまでの社会思想史学会では、「プーフェンドルフの政治思想」、「ヒュームの政治思想、経済思想」、「スミスの法学講義」等の報告がなされてきた。今回は、EUPの新しいシリーズ *Edinburgh Studies in Scottish Philosophy* の第一冊目として刊行された壽里会員の上記著作をとりあげ、お二人のヒューム研究者による「発題」を踏まえて、「懐疑と啓蒙をめぐるヒューム思想」について種々検討を加える機会がもてればと考えている。本書の目次は以下の通りである。

1. Introduction
2. 'The Empire of the Imagination': The Association of Ideas in Hume's Social Philosophy
3. 'What is Established'? : Hume's Social Philosophy of Opinion
4. 'Refinement' and 'Vicious Luxury': Hume's Natural Defence of Luxury
5. Taming 'the Tyranny of Priests': Hume's Advocacy of Religious Establishments
6. How 'To Refine the Democracy': Hume's Perfect Commonwealth as a Development of his Political Science
7. Human Society 'in Perpetual Flux': Hume's Pendulum Theory of Civilisation
8. 'The Prince of Sceptics' and 'The Prince of Historians': Hume's Influence and Image in Early Nineteenth-Century Britain
- Conclusion

## 《セッションB》 ポスト基礎付け主義と規範の行方（第二回）

報告者：田畑真一（早稲田大学）・生澤繁樹（名古屋大学・非会員）

討論者：田村哲樹（名古屋大学・非会員）・玉手慎太郎（東京大学）

世話人・司会：寺尾範野（共立女子大学）

かつて政治思想は、私たちの言説を粹付け、意味付ける「基礎付け」の存在を前提としてきた。そのもとでは、何が望ましいか、何を目指すべきかは概して自明であり、政治の目指すべきものは自ずと明らかであった。しかしポスト構造主義と呼ばれた諸潮流、さらにはポスト・マルクス主義やプラグマティズムの思想が強調してきたように、いまや私たちは素朴に「基礎付け」の存在を信じることのできない時代に生きている。

しかしここで問題が生じる。いかなる本質も真理も前提にできない時代において、あらゆる主張が等価であるのだろうか。言い換えれば、私たちは望ましきについて、あるいは規範的なものについて、どのように語ることができるのだろうか。もしいかなる規範も論争的であるとすれば、たとえばネガティブな「人民の意志」を排除する手立てが私たちにはないことになる。

このような状況を受けて、本セッションでは、規範をめぐる本質主義の瓦解のあとでいわゆる相対主義に諦観することのない、新しい規範のあり方を検討する。昨年に続く第二回目の開催となる今回は、以下の二つの報告を通して、ポスト基礎付け主義の時代におけるデモクラシー理論の可能性について考えてみたい。

田畑報告では、既存のデモクラシー理論でしばしばみられてきた、各人に平等な尊重を保障するという手続き上の正統性の観点からのデモクラシー擁護論とは異なり、何らかの意味で「正しい」決定を生み出すという正当性の観点からデモクラシーを擁護しうる理論的可能性を、ポスト基礎付け主義の文脈をふまえて考察する。

生澤報告では、デモクラシーが教育を必要とすることの意味を考察する。とりわけローティ流の反基礎づけ主義的な相対主義の乗り越えを現代のプラグマティズムの思想がどのように図ろうとしているかということもふまえながら、ジョン・デューイのデモクラシー理論の読みなおしを試みる。

討論者は、熟議デモクラシー理論を研究する田村哲樹氏、および、アマルティア・センの経済倫理学の観点からデモクラシー理論を研究する玉手慎太郎氏に依頼し、両報告の意義と可能性を幅広く議論できればと思う。

10月29日（土）10:00-12:00【第4会場】

## 《セッションC》 流動と占拠——寄せ場の空間思想をめぐって

報告者：持木良太（大阪府立大学大学院）・友常 勉（東京外国語大学）・原口 剛（神戸大学）

討論者：マニユエル・ヤン（早稲田大学）

世話人：友常 勉

各報告テーマ

- ・「炊き出しと流動的下層人口の関係性」（持木良太）
- ・「暴動の時間を領有する——寄せ場暴動と東アジア反日武装戦線」（友常勉）
- ・「ふたつの「労務者」論——船本洲治と寺島珠雄」（原口剛）

このパネルでは、戦後社会運動論と公共空間論のなかに寄せ場の運動を位置づけなおすために、1970年代前半の寄せ場における「暴力手配師追放釜ヶ崎共闘会議」「悪質業者追放現場闘争委員会」の実践の意味とその可能性を、とりわけその空間をめぐる思想に重点を置くことで、現代の観点から捉え返すことを目的とする。

第一の論点は、寄せ場の活動家であった船本洲治が提起し実践した「流動」と「占拠」を中心要素とした空間の思想である。寄せ場における越冬闘争は1960年代末から実践されていたが、その意義を正面から論じたのは船本洲治が初めてである。その言葉は公共空間で行われている今日の炊き出しや、反五輪の実践に代表される反排除闘争の意味を考えるうえでいまなお重要である。寄せ場における炊き出しをめぐる思想の断片に光を当てながら、船本が思想として提起した生存闘争、占拠、「黙って野たれ死ぬな」というスローガンの意味を再検討する。

第二の論点は、寄せ場暴動が有する「周期性」と、その特異な時間軸を踏まえて暴動の時間に重ね合わせようとする実践の意味である。1968年には、船本洲治や鈴木国男が参加することで、寄せ場の運動においても重要な転機が訪れるが、とりわけ「山谷解放委員会」が「起爆剤」として第9次・第10次暴動が発生した点で重要であった。これは、あたかも自然的で偶発的な周期性の法則にしたがって生起する暴動を、意識的に組織しようとして成功した事例である。しかしまた同時に、組織化とは無関係に第11次暴動が発生したことから、暴動は常に潜在的に発生しているという認識が活動家たちのあいだに生まれた瞬間でもあった。ここから、暴動の周期性に重ね合わせる実践の先に、時間と空間を領有する

対抗的な運動の展望が拓かれたといっている。そのことの意味を東アジア反日武装戦線  
の思想にまでつないで考えてみたい。

第三の論点は、「流動」と「占拠」にかかわって、それぞれの「労務者」論を提起してい  
た船本洲治と寺島珠雄の思想を検討することである。1968年の「6・17裁判」、1971年の  
西成労働福祉センター焼き打ち事件第一回公判で、労働者が「労務者」と区分されること  
で明らかになった差別を、寺島珠雄を指摘している。他方、船本洲治は「労務者」という  
語について、その流動性に注目することで積極的な意味を与えた。二つの「労務者」論の  
差異は、寄せ場の空間思想に引き寄せて考えてみることで、現代的な問題提起とすること  
ができるだろう。

## 《セッションD》 社会思想におけるリプロダクション

報告者：鳴子博子（中央大学）・後藤浩子（法政大学）

討論者：浅井美智子（大阪府立大学）・梅垣千尋（青山学院女子短期大学）

世話人：後藤浩子

本セッションでは、各時代の社会思想のなかでリプロダクションがどのように位置づけられ、説明されてきたかを分析する。ここで言うリプロダクションとは、狭義での生殖のみならず、次世代の人間の再生産と個々人の生の再生産をも含む。G. スピヴァクは、ジェンダーの性別化作用が男性の対としての「女性」を定立しリプロダクションを実現する機構を「世界の子宮的編成」と呼んだが、これはどの時代どの地域の社会にもその社会が存続する限り備わっているものである。とはいえ、リプロダクションの全プロセスを構成する諸要素は必ずしも一人の「女性」のみによって担われるものではなく、子宮的編成にはさまざまなヴァリエーションがあり、家族、国家、そして最近では生殖技術を介して市場さえも関与している。

しかし、このような子宮的編成は、存在はしつつも家族の背後の自然的過程とみなされ、少なくともフェミニズムがリプロダクションの中心には女性がいることを声にするまでは、自覚的、明示的に社会思想の中に位置づけられてはこなかった。例外的に、18 世紀前半に R. カンティロンが一人の奴隷の労働の価値を食料・必需品生産のための土地の量で表そうとした際に、彼は奴隷自身の扶養のための必要量に加えて、子供 1 人が働けるようになるまでに必要な食料・必需品生産のための土地の量とその世話をする母親の労働分をも算入しているが、他の社会思想においては、人間の頭数の増減は問題にされても、それを生み出す女性や彼女が組み込まれている社会的編成に直接光が当てられることは滅多にない。したがって、私達が社会思想におけるリプロダクションを分析しようとする場合、ある社会思想が社会の持続を語る際に言外に置かれているリプロダクションの前提にむしろ注目する必要がある。

子宮的編成に注目することによって、性差解消による単純な平等主義の戦略ではなく、むしろその編成の中で「女性」が受けている抑圧やしわ寄せを分析し、さらには、ジェンダーの性別化作用が人々の歴史的実践を介してどのように物質的生産・分配の過程に影響を与えているかを認識できるだろう。反性差別とはこの抑圧やしわ寄せを除去することによって他ならない。

今回はこのセッションの初年度であるので、家族というリプロダクションの装置の中に埋め込まれた女性の存在が掘り出され、言説の中におそらく初めて明示された 18 世紀後半～末の時代を取り上げたい。具体的に考察する対象は、ルソー、バークそしてそれを批判したウルストンクラフトである。バークは『フランス革命をめぐる省察』において、社会の諸制度の存続を支える土台として家族を位置づけ、フランス革命は社会の中枢である家族を破壊することによってすべてを崩壊させたと論難した。これに対して、リプロダクションの装置としての家族がいかに女性にとって抑圧的であるかを指摘して異議申し立てしたのがウルストンクラフトである。またルソーは、人間のリプロダクションは決して自然的過程ではなく社会制度によって実現されているものであることを既に『人間不平等起源論』(1755)において表明し、この点をさらに『エミール』において展開した。セッションでは、主にこの両者のリプロダクション論を比較検討する。



10月29日（土）10:00-12:00【第6会場】

## 《セッションE》 戦後思想再考

テーマ：〈戦争民主主義〉と継続する植民地主義

報告者：中野敏男（無所属）

討論者：重田園江（明治大学）・黒川伊織（神戸大学）・三島憲一（無所属）

世話人：川本隆史（国際基督教大学）

セッション「戦後思想再考」は、2010年以来本学会大会において（2011年を除く）毎年、これまで計5回にわたりさまざまな角度から「戦後思想」を検討してきた。

今回は、発表を中野会員からの問題提起一本にしぼり、研究分野・対象の異なる3名の討論者がそれぞれの立場からこれにコメントを行い、会場参加者をも含めて議論を深めることに重点を置く。

主題設定報告要旨：中野敏男

安倍内閣の執権とともに、近年、戦後日本の「平和と民主主義」の危機があらためて切実に語られるようになってきている。しかし、この「戦後日本」という時代をしっかりと直視するなら、そのように普通には一対で語られる平和と民主主義が、現実においては常に堅固なセットになっていたわけではないと気づかされよう。「戦後復興」が朝鮮戦争と不可分だった事実にもっとも明瞭に示されるが、「戦後民主主義」と言われているこの時代は、数々の戦争が並行して続く時代でもあったのだ。そうだとすれば、平和のために今ここでしっかり考えておかねばならないのは、そのような民主主義と戦争との結びつきであろう。本報告は、この基礎認識から出発する。

議論は二つの方向に向けて進められる。一つは、日本の近現代史において、民主主義の時代は戦争にとってどのような意味を持つ時代だったのかを問う方向である。「自由民権運動」、「大正デモクラシー」、「戦後民主主義」と、日本の近現代史には民主主義が主題として語られる時代が三つあるが、それらはいずれも日清・日露戦争、アジア太平洋戦争、そして朝鮮・ベトナム戦争へと続く時代に他ならなかった。そこでまずはこの歴史の場において、民主主義が戦争にどのように結びついていったのかを問いたい。その上で、もう一つ進めたいのは、民主主義を規範的に語る政治社会理論の戦争という観点からの理論的な再検討である。これまでの民主主義論は、その考察の場を(主権国家としての国民国家を基本とする)単一の政治共同体に定め、その内部での権力作動の一様態としてそれを語ってきた。

これに対して民主主義を戦争という観点から再検討するというのは、複数の政治共同体の  
関係に視野を広げてその機能を問うことである。この議論は、植民地を求めて覇権を争っ  
た植民地帝国の支配構造とその植民地主義の「戦後」への継続を視野において、そこで民  
主主義の作動を理論的に問うということに繋がると考えている。

10月30日（日）10:00-12:00【第2会場】

## 《セッションF》 啓蒙の遺産——戦争と平和を考える

報告者1：林 直樹（尾道市立大学経済情報学部）

「イングランド初期啓蒙思想における戦争と平和」

2：野原慎司（東京大学経済学部）

「サン・ピエールにおける戦争と平和」

3：中澤信彦（関西大学経済学部）

「バークにおける戦争と平和—アメリカ問題をめぐって」

討論者：渡辺恵一（京都学園大学経済経営学部）・大津真作（甲南大学名誉教授）

世話人・司会：田中秀夫（愛知学院大学経済学部）

昨年も類似のテーマでセッションを行った。フレッチャーとロック（生越利昭）、バーク（佐藤空）、スミス（渡辺恵一）をとりあげたが、今年はデフォーなどのオーガスタン論争、フランス啓蒙のサン・ピエール、そしてバークを取り上げる。バークは連続になるが、アメリカ問題へのバークの取組を掘り下げることには大いに余地がある。

戦争と平和の問題は、長く掠奪文化で生存していた野生の人間が、文明化を選び、習俗の穏和化と平和を求めるようになって、戦争を当然の行為とは認めなくなるようになっていく過渡期にあって、様々に論じられ、考察された。

現代人は依然として Game（捕獲）に熱中する遺伝子を持っている。それを無害にし、一定のルールの中に縛り付けないときわめて危険である。独裁者は戦争に訴えてきた。王朝から民主的な社会への転換はいつの時代にも困難であった。現代、世界で独裁から民主化への歴史的転換が進んでいるとはいえ、まだ完了していないし、いったん民主化したと思われていた国も王朝（疑似王朝）の独裁に先祖帰りをする事例もあるので、民主化への努力を欠くわけにはいかない。大量殺戮手段があるので、総力戦をいかにして防止するかは、終わった問題ではない。

我々が啓蒙思想家の知恵を参考にすべき理由はそこにある。彼らこそはじめて戦争より平和をよしとし、いかにして平和を実現するかを本気で考えた世代なのである。彼らのなかにはリアリストもユートピアンもいたが、いずれの提言も耳を傾ける価値があると思われる。

10月30日（日）10:00-12:00【第3会場】

## 《セッションG》 制度の政治思想史——松元雅和『応用政治哲学—方法論の探究』（風行社、2015年）を読む

報告者：井上 彰（立命館大学）・犬塚 元（法政大学）

討論者：松元雅和（関西大学）・山岡龍一（放送大学）

世話人・司会：安武真隆（関西大学）

近年の政治哲学の規範研究の興隆には目を見張るものがある。その中でも英語圏における分析的政治哲学の動向は、今や世界大の影響を及ぼすに至っている。本セッションは、その中でも近年公刊された意欲作、松元雅和『応用政治哲学-方法論の探究』（風行社、2015年）を取り上げ、分析的方法を中心とする特定の方法やアプローチが、その応用的課題に関してどのような役割を果たしうるのか、また、政治学、ないし政治哲学の方法論的精緻化や制度化とどう関わるのか、またそれは政治思想史の方法論といかに関わるのか、改めて検討したい。

参考までに、以下に本書の構成を示しておこう（なお、本書の序章は以下のウェブ・サイトにおいて閲覧可能である。<https://sites.google.com/site/mbmgle/research/app>）。

### 序章

#### 第一部 政治哲学の方法

第一章 科学と哲学——何が共通で何が異なるか

第二章 分析的政治哲学の系譜論

第三章 現代政治哲学の方法

#### 第二部 政治哲学の応用

第四章 理想と現実——政治哲学における「現実」の位置づけ

第五章 理論と実践——実行可能性問題の検討

第六章 哲学と政治——政治哲学研究の社会的役割

#### 第三部 応用政治哲学の諸相

第七章 平等論と教育政策への応用

第八章 現実主義／平和主義理論における理想と現実

第九章 政治理論としての功利主義の耐久性

終章

## 補章 論証のモデルと事例

本セッションでは、まず分析哲学の分野で積極的な発信を試みている井上彰氏と、政治思想史研究における方法論的自覚化について考察を進めている犬塚元氏が、本書の概観と批判的コメントを展開する。続いて、著者の松元雅和氏からの応答や山岡龍一氏からのコメントをも踏まえ、更なる討論を進める予定である。

本セッションはまた、小田川大典、安武真隆、犬塚元らが中心に行なっている共同研究の一環として行われる研究会でもある。昨年のセッションでは鹿子生浩輝『征服と自由』を、一昨年は安藤裕介『商業・専制・世論』を取り上げたが、今回もまた、近年公刊された政治制度に関わる意欲的な単著を取りあげ、その合評会という形式を採用している。本セッションを通じて、制度をめぐる政治・社会的論点について問題意識の共有が図られるとともに、意見交換と討論の場が開かれていくとすれば幸いである。より密度の濃い「制度の政治思想史」をめぐる研究会とすべく、参加予定の会員に対しても、本書を持参の上、可能な限り事前に眼を通しておくことを求めたい。

## 《セッションH》 現代人類学による思想史の冒険——エドゥアルド・ヴィヴェイロス＝デ＝カストロをいかに読むか

報告者：近藤 宏（国立民族学博物館外来研究員）・山崎吾郎（日本学術振興会特別研究員）

コメンテーター：太田昌国（メキシコ先住民基金代表）・佐久間寛（東京外国語大アジア・アフリカ言語文化研究所）

世話人：崎山政毅（立命館大学）

ブラジルの人類学者エドゥアルド・ヴィヴェイロス＝デ＝カストロ（Viveiros de Castro, Eduardo 1951-）の仕事が、人類学というディシプリンを超えて注目を集めている。科学技術の人類学を領導するひとりであるブルーノ・ラトゥールの著作、ジル・ドゥルーズとフェリックス・ガタリによる「人類学と哲学の区別はもはやない」（ヴィヴェイロス＝デ＝カストロ）のような思考、『国家に抗する社会』のピエール・クラストルを批判的に継承することをつうじたクロード・レヴィ＝ストロースの肯定的再評価をもとに、ヴィヴェイロス＝デ＝カストロは、多くの学的領域に影響をあたえるひとりとなっている。彼の研究は、アマゾン地域の先住諸民族を対象としたものだが、上記の論者たちの仕事を跳躍台に、「多自然主義 multinaturalismo」「パースペクティズム perspectivismo」と自らが呼ぶ方法論をもちいて、植民地社会に包摂されず、いまなおポスト植民地国家およびその社会にも包摂されずにいる、トゥピー＝グアラニー系の人びととその諸社会を描き出す。

彼研究の成果のうち、教会文書の読解をつうじて先住諸民族の様態を浮き彫りにした『インディオの気まぐれな魂 A inconstancia da alma selvagem』（2002=2015）と、「生成論的人類学」の宣言の書と呼ぶべき『食人の形而上学 Metaphysiques cannibals』（2009=2015）は、代表的なものである。前者は、非西洋植民地における「民衆思想史」として受け取ることができるだろう。後者は、フランス現代思想の「批判的受容と展開の実例」と考えることができよう。むろん、ヴィヴェイロス＝デ＝カストロの研究は、好意的な反応ばかりを引き起こしているわけではない。アルゼンチンの代表的な人類学者カルロス・レイノーソによる学際的批判をはじめ、ヴィヴェイロス＝デ＝カストロをどのように位置づけるか、どうやって読み解くか、あるいはいかに批判的に対象化するかについての論議を呼んでもいる。それは、彼の研究が学的領域のみにとどまらず、いわゆる「アカデミック・キャピタリズム」に抗したものとなっておりと同時に、現在までの先住諸民族に対する近代国家・社会の姿勢をきびしく問い直し批判する政治性をそなえているからでもある。

ヴィヴェイロス＝デ＝カストロの研究成果とそれを取りまく状況・それが惹起した問題をおさえつつ、「ヴィヴェイロス＝デ＝カストロをいかに読むか」を考えてみたい。それと並行して、非西欧社会の思想史研究が「弱い環」でもある、社会思想史研究の枠組みをも問い直す一つの契機としたいと考えている。

10月30日（日）10:00-12:00【第5会場】

## 《セッションⅠ》 18・9世紀ドイツの社会経済思想——高柳良治著『ヘーゲルの社会経済思想』を読む

報告者：佐山圭司（北海道教育大学）・大塚雄太（名古屋経済大学）

討論者：滝口清栄（法政大学非常勤）

世話人：原田哲史（関西学院大学）・大塚雄太

2014年に逝去された高柳良治先生（以下「高柳」と略）の遺稿集『ヘーゲルの社会経済思想』（こぶし書房、2015年）の合評を行う。

本セッションは、2001年大会で高柳の前著『ヘーゲル社会理論の射程』（2000年）の合評会として始まって以来（01年度はインフォーマル・セッション）、昨年で通算15回を数えた。09年まで高柳と原田が、10年から原田と大塚が世話人を務めている。初回から約10年にわたり深く関与した高柳の新著を論ずるなかで、その死を悼み、その業績から学び、セッションの歩みにも思いを馳せたい。

さて、社会思想史学会は設立時から学際を目指してきたが、長い間、経済系の研究者が重きをなしていた。かつて多くの日本の大学の経済学部でマルクス経済学の講座があり、それとの関連で社会思想史の講座があるのは自然であった。とはいえ、社会思想史学会に集った経済系の思想史研究者の多くは、社会思想をマルクス主義に収斂させるのではなく、それ自体として明らかにして、そこからマルクスを相対化し、また間接的に現代への示唆をも得ようとした。近代社会に対して素朴な知的格闘を挑んでいた過去を認識することは、「マル経か、近経か」といった選択とは関係なしに、現在の経済社会を根底から把握するうえで重要な作業なのである、と考えた。

高柳はまさにそうした見地を体現していた。マルクスはヘーゲル左派を批判的に乗り越え、ヘーゲル論理学を吸収したから、当時のマルクス主義者にとってヘーゲルのマルクスへの収斂は常識であったが、それに対して、ヘーゲルの社会思想それ自体を分析し意味を問おうとしたのである。そして高柳は、ヘーゲルが近代社会の市民による政治・社会形成の利点と、政治的にも経済的にも大衆社会であることの弊害とを認識していたことを明らかにし、怪物のようなこの現代社会の問題点を解き明かすカギを世に示そうとした。

『ヘーゲルの社会経済思想』所収の諸論文が書かれたのは、学会で経済系の研究に加えて哲学系・政治系が勢いをもってきた時期であるが、そのなかで高柳の研究はどう展開されてきたか。新世代の経済系研究者である大塚雄太が第1報告を行う。とはいえ、ヘーゲ



ルはまずは哲学者であったのであり、それを理解していた高柳は哲学系（社会哲学）からのヘーゲル研究の成果をたえず摂取しようと努めたし、その若手研究者らに暖かい眼差しを向けることを忘れなかった。そうした研究者として佐山圭司が第 2 報告を行う。

10月30日（日）10:00-12:00【第6会場】

## 《セッションJ》 3つの世紀のポール・ベニシュ——ユートピア、ライシテ、文学

報告者：杉本隆司（一橋大学）・伊達聖伸（上智大学・非会員）

討論者：三宅芳夫（千葉大学）

世話人・司会：片岡大右（東京大学）

『作家の聖別』（原著 1973 年、日本語訳は水声社より、片岡ほか訳で 2015 年 1 月に刊行）を嚆矢とするポール・ベニシュの「フランス・ロマン主義の哲学的歴史」四部作は、今日、フランス文学研究の必須の古典とみなされているのみならず、社会思想史上の重要文献としても大いに参照されている。そのことは日本国内においては、宇野重規・伊達聖伸・高山裕二編の 2 冊の 19 世紀フランス論集を読むなら明らかであろう（『社会統合と宗教的なもの——十九世紀フランスの経験』、2011 年、『共和国か宗教か、それとも——十九世紀フランスの光と闇』、2015 年、ともに白水社）。じっさい、カトリック教会を引き継ぐ「新たな精神的権力」の両義的な台頭を論じる彼のパノラマ的な 19 世紀研究は、作家の、詩人の、あるいは「文学的なもの」の社会的身分規定の変遷を跡づけるというその中心的な企図を遂行する途上において、世紀前半における種々の「教説」の隆盛に丹念に付き合い、今日なお議論の土台として役立つ見事な思想史的再構成を提出している。こうした文脈の中でわけても頻繁に引かれるのが、第 2 巻に当たる『預言者の時代』である。本セッションは、この『預言者の時代』の翻訳刊行（片岡・杉本ほか訳、2016 年冬予定）を契機として、ベニシュの仕事の射程を改めて測定するとともに、そこから浮かび上がってくる諸問題をさまざまに問いなおすべく企画された。

1908 年に仏領アルジェリアのユダヤ人家庭に生まれ、2001 年にパリで死んだ彼の生涯は、20 世紀のほぼ全体と重なり合う。1920 年代末には「シュルレアリスム第 2 宣言とその幻想の時代を […]、激烈に生き」（ステンメッツ）、30 年代の反スターリン主義の経験を経てやがてマルクス主義から離れることとなったベニシュの 19 世紀論が、著者自身の世紀の政治的冒険とその帰結を背景として書かれたものであるのは、いうまでもない。訳者 2 名に加え、ライシテ研究の伊達、サルトル研究の三宅がそれぞれの観点から議論することで、二つの世紀のあいだで構想されたこのロマン主義研究を、21 世紀において読むことの豊かな意義を共有できたらと考えている。

10月30日（日）15:00-17:00【第2会場】

## 《セッションK》 自由主義思想の射程

報告者：古谷 豊（東北大学）・森岡邦泰（大阪商業大学）

討論者：荒井智行（東京福祉大学）

司 会：中澤信彦（関西大学）

世話人：森岡邦泰

本セッションでは、荒井智行会員の『スコットランド経済学の再生——デュガルド・スチュアートの経済思想』（昭和堂、2016年）の合評会を行う。

同著は、以下のような構成になっている。

序章 デュガルド・スチュアートと『政治経済学講義』

第1章 人間精神の哲学と「政治の科学」

第2章 過剰人口論——文明対野蛮の経済学

第3章 価値尺度論——最低限の生存保障の尺度をめぐって

第4章 金融論——地金論争と有効需要の経済学

第5章 穀物貿易論——商業・世論・文明

第6章 貧民救済論——貧困政策と生活改善・自立と希望の経済思想

第7章 教育政策論——機会の拡大、知的改善、動機づけの政治経済学

終章 社会改革の経済思想

スミス以後の新たな時代や社会の変化の中で、スミスの経済学のどこに限界があり、いかなる修正を必要とするのか、それを念頭に置きながら政治経済学講義を行ったのがデュガルド・スチュアート（Dugald Stewart、1753 - 1828）である。この『講義』は、「人口」、「国富」、「救貧」、「教育」の4つの編によって構成されている。現実の経済や社会についてのこれらの主題を扱うスチュアートの講義は、物価の高騰を抑制するための経済学的な議論だけでなく、貧困対策や教育改革などの実践的な政策論をも提示するものであった。スコットランドの伝統的な貧民救済を思想的基礎にしながら考え出された「公共の穀物倉庫」の設置や、労働時間の短縮と余暇時間の増加、孤児院や監獄の改善などの貧困対策のほか、下層階級へのさまざまな教育対策は、その当時、あまり論じられなかった過重労働や長時間労働などの労働問題の解決策や機会の不平等の是正を示すものであった。

デュガルド・スチュアートは、スミス以後の経済や社会の急速な変化を敏感に捉えなが

ら、社会の変化に合わせて望ましい人間社会のあり方を模索した。彼は、自由、進歩、改善、洗練、陶冶、権利、感情、道徳心といった思想を基礎にして、政治家と世論の双方の啓蒙によって実現される豊かな生活世界としての文明社会像を描いていた。その意味で、本書は、スミスからマルサス、リカードウヘという系譜でのみ理解されてきた古典派経済学の流れとは別に、18 世紀スコットランドの啓蒙思想を継承し、経済学を道徳哲学の一環として考える流れもまた存在したことを示している。スミス以後のブリテンにおいて、富や徳とは何かといった問題について論じられることが少なくなる中で、スチュアートが人間精神の改善を特に重んじる道徳哲学を基礎にして、貧困対策や教育政策を示しながら啓蒙社会を構想したことは、この時代の経済学や社会思想の歴史において重要な意義をもつ。

## 《セッションⅠ》 リベラル・ネイションと多文化主義の「倫理」

報告者：栗林 大（中央大学社会科学研究所客員研究員）・白川俊介（関西学院大学）

討論者・司会：山崎 望（駒澤大学）

世話人：栗林 大

進展するグローバリゼーションの下、国民国家の統合機能の低下が語られて久しい。とみに近年、移民・難民の受け入れ問題を契機に世界的に排外主義の高まりが顕在化する中、国民国家のメンバーシップの捉え方と果たすべき役割を巡って深刻な社会的分断が顕わになっている。それは、単にナショナルな感情や価値観の噴出というだけではなく、グローバルな環境の変化に応じて国民国家自らが選択してきた、国家と社会の関係の新自由主義的な再編成と無縁ではない。

新自由主義の下で福祉国家の再編が進んだ結果として、国民国家の下で理念的に追求されてきた寛容・包摂・共生といった社会的価値やそれに基づく政策の多くが問い直しに晒され、いまや社会としてケアの対象とすべき人々に対する線引きが、マジョリティにとって大きな関心を惹起する論争的な 이슈の一つとなっていることがその背景にある。

いきおい今日、多文化主義政策がそれを掲げる国民国家との間に孕む緊張関係は、かつてないほど抜き差しならないものとなる。国民国家のキャパシティと共に、社会の「他者」としてのマイノリティ問題が前景化した結果、「軽いシティズンシップ」（クリスチャン・ヨプケ）の議論に代表されるように多文化主義はリベラリズムを参照点にして大きく姿を変えようとしている。

同時に、国民国家の理念的な在り方の一つと見なされてきたリベラル・ネイションも変容を迫られている。リベラルな価値観に基づく寛容の理念に対して、マジョリティの同意を獲得し続けること、さらには、マルチ・ナショナルな世界において、ネイション間の共通の価値的な基盤を想定することそのものの困難性が可視化されつつある。

本セッションでは、国民国家を支える理論的な二つの支柱としてリベラル・ナショナリズムと多文化主義を取りあげ、主に政治理論の見地からその下で要請される「倫理的なもの」の異同を考察する。その際、国民国家の在り方を挟んでいわば両側から奇しくも「他者」への倫理を共有する人間社会の「感性的なもの」が問題化されていることに留意したい。

栗林報告では、オーストラリアの人類学者・社会学者であるガッサン・ハージの多文化

主義批判の文脈を踏まえて、多文化主義そのものに内在する統治の論理を明らかにするとともにハージの議論から要請される新たな共同性の倫理的基盤について問題提起を行う。

白川報告は、デイヴィッド・ミラーの「グローバルな正義」論への批判を手掛かりに、マルチ・ナショナルな世界において、ナショナルな連帯と並立しうるコスモポリタンの連帯の基盤として「感性的な基礎」にあたるものをいかにして想定しうるのか、試論的に考察する。

なお、討論者として、編著『奇妙なナショナリズムの時代』を著した山崎望氏に参加して頂き、両報告の意義と可能性を明らかにしながら、フロアに開かれた闊達な議論を通じて活発なセッションとしたい。

## 《セッションM》 米国のラディカリズム——金融恐慌から対抗運動へ

報告者：森田成也（国学院大学非常勤）・桑野弘隆（専修大学非常勤）

討論者：マニユエル・ヤン（早稲田大学）

世話人：中村勝己（中央大学非常勤）

このセッションは、2008年リーマン・ショック以降のグローバル金融資本主義の不安定性を背景にして米国で行なわれている社会科学的な政治経済分析および対抗運動論に焦点をあてる。とりあげる思想家はD・ハーヴェイ、D・グレーバー、米国アウトノミア派（主にH・クリーヴァー）の三人であり、米国の研究者のコメントを受ける。

森田報告「ハーヴェイの恐慌論と変革論」は、現在、マルクス派の中で最も理論的に注目されていると言っても過言ではないハーヴェイの恐慌論と変革論について紹介する。題材としてはハーヴェイの『〈資本〉の謎』『反乱する都市』、そして最新刊の『資本主義の17の矛盾』を扱う。まずハーヴェイの恐慌論としては、ハーヴェイの2011年の世界金融恐慌論とより一般的な恐慌発生メカニズム論の両者を簡単に紹介し、その上で、ハーヴェイが提案する変革論について紹介する。2011年恐慌の背景となっているのは、膨大な過剰資本の存在、新自由主義、深刻な経済格差、経済の金融化などだが、これらを必然的に生み出す資本主義の内部矛盾に関するハーヴェイの見方についても、最後に簡単に紹介しておきたい。

桑野報告「デヴィッド・グレーバー：commune-ismの存在論そしてbureaucratic-mentalityの論理について」では、グレーバー理論におけるcommune-ismの存在論というものを解明したい。デヴィッド・グレーバーは、『デモクラシー・プロジェクト』などの著作によって、OWSの実践的そして理論的意義をヴィヴィッドに論証して見せた理論家として知られている。OWSは、占拠闘争を通じて、まずもってコミュニケーション権力を立ち上げようとする運動であった。コミュニケーションとは、それ自体で、国家や資本が行使する権力とは異なる自律的権力であり、二重（あるいは三重）権力状態を作りだす。しかし、なぜ人はコミュニケーションを立ち上げ続けてしまうのだろうか。グレーバーは、人間存在の根本的要素にコミュニケーションを位置づけている。いいかえれば、グレーバーは、人間を「コミュニケーション的動物」として存在論的に再定義しているように思われる。他方で、グレーバーは、なぜゆえに人びとが官僚制を欲望してしまうのかを原理論的に解明しようともしている。それは、「（超）官僚主義の論理と心理」といってよい。本報告は、commune-ismと

bureaucratic-mentality という背反する傾向を辿ろうとするグレーバーの理論的探究を追う。

中村報告「米国アウトノミア派の軌跡：ハリー・クリーヴァーを中心に」は、米国におけるアウトノミア派の流れについての研究を報告する。1979年に刊行されたクリーヴァー著『資本論を政治的に読む』は、米国におけるイタリア・オペライズモ（パンツェーリ、トロンティ、ネグリら）の本格的な受容を記す著作となった。クリーヴァーの本書の特徴は、オペライズモと米国のジョンソン＝フォレスト・テンデンシーやフランスの『社会主義か野蛮か』誌の近接性や同時代性を指摘したことである。クリーヴァーの仕事とオペライズモの思想潮流との連続性と非連続性に焦点をあてることで、米国のラディカリズムの特徴を浮かび上がらせることをめざす。



10 月 30 日（日）15:00-17:00【第 5 会場】

## 《セッションN》 21 世紀の世界システム論を考える

報告者：丸川哲史（明治大学・非会員）・中山智香子（東京外国語大学）

討論者：植村邦彦（関西大学）

世話人：中山智香子

1989 年の冷戦構造終焉は「西」である自由主義・資本主義の第一世界において、敵の消失すなわち勝利として歓迎された。その後次第に、旧「東」たる第二世界は第三世界へと転落し、残存した第一世界と第三世界では格差の広がりによって、互いの世界の一部に相手方を見出すようになった。総じてそれらは第二世界の理念であった「平等」の意義の減退を意味していた。一方、もう一つの「東」たるアジアの一角を占める中国では、1989 年の天安門事件をきっかけに民主化の気運が高まり、「西」側の概念装置で思考する知のあり方が開かれた。もっともそれが「ショック・ドクトリン」（N.クライン）の適用と背中合わせであったことも否定できない側面である。

本セッションでは 1970 年代から自由主義・資本主義を批判的に分析してきた世界システム論にこれらの「東」という観点を接合することで、21 世紀の現代的課題に対峙する思想としていかに存立しうるのか、議論を行う予定である。



# 自由論題報告

10 月 29 日（土） 13：00—13：45

14：00—14：45

30 日（日） 13：00—13：45

14：00—14：45

会場 6 号館



## ホッブズ『リヴァイアサン』とイングランド内戦

岡田拓也（立正大学非常勤講師）

トマス・ホッブズ著の『リヴァイアサン』（1651）は第一級の社会科学の古典として知られている。しかしホッブズには『リヴァイアサン』以前にも『法の原理』（1640）と『市民論』（1642）があり、高名な自然状態論や契約による国家の設立はこれらで既に論じられていた。『リヴァイアサン』の独自性はその宗教論、とりわけ『市民論』から大きく拡充された聖書解釈にある。だが『リヴァイアサン』で拡充され初めて展開されたところの宗教論はしばしば奇妙であると評されてきた。分厚い蓄積のあるホッブズ研究においても、ホッブズがなぜ奇妙と評される議論を『リヴァイアサン』で展開するようになったのかは、これまで十分に説明されてこなかった。既存の研究では、『リヴァイアサン』におけるホッブズの聖書解釈は、彼の唯物論哲学を貫徹させた結果である、あるいはキリスト教を世俗の主権と両立させようとしたからだという説明がなされてきた。しかしこれらは、『リヴァイアサン』執筆の動機の説明としては不十分であると思われる。『市民論』にも当てはまる事柄であるため、『市民論』のままではなぜ不十分だったのかを説明していないからである。『リヴァイアサン』の執筆の背景（要因）として挙げるものは、本稿の見るところ、以下の3つの条件を満たさなくてはならない。第一は、当該要因として挙げるものは確かに『市民論』では議論されておらず、『リヴァイアサン』に至り初めて明示的に議論の俎上に載ったということである。第二は、『市民論』執筆の後に生じた事象であるということである。『市民論』以前に既に存在したものであるならば、逆になぜ『市民論』ではホッブズは既存の当該問題を論じなかったのかという問いに答える必要がある。第三は、イングランド内戦の当時の脈絡の中で政治的に重要な問題だったということである。『リヴァイアサン』は政治学の著作であり、ホッブズは強い意欲をもってこれを執筆した。政治的に些細な問題ではホッブズが『リヴァイアサン』という新たな著作の執筆にかけた熱意を説明できない。

本報告では、『リヴァイアサン』執筆の背景に関する以上の3つの条件を満たすものとして、ピューリタン革命期に登場した急進派ピューリタンの主張する「熱狂」（聖書外で直接の啓示を受けたと称する主張）を指摘する。そして、この熱狂に着目しながら『リヴァイアサン』執筆の背景について一つの答えを提示したい。そのために以下3つの節に分けて考察を進める。

第一節では、『市民論』においては確かに熱狂の問題は考慮されていなかったということを示す。『市民論』18章1節では、聖書の時代とホッブズの時代が対比され、前者では預言者などが神の生きた言葉を人間に伝えていたが、ホッブズの時代では神の言葉は聖書によってのみ知ることが出来ると論じられている。『市民論』の当該節では神から直接の啓示を受けたと称する熱狂者の問題はホッブズの時代には存在しないと想定されている。同様に、『市民論』16章11節、13節では預言者の真偽の判定が議論されているものの、ここでも当該議題は書かれた神の言葉をいかに解釈するかの問題だと狭く理解されており、自称預言者として振る舞う熱狂者の問題は議論の射程外に置かれている。

これに対して『リヴァイアサン』では、32 章、43 章の記述から、神から直接に啓示を受けたと称する主張が議論の俎上に載るようになったことが判明する。まず『市民論』18 章 1 節に対応する『リヴァイアサン』の 43 章冒頭の記述においては、聖書の時代とホッブズの時代との『市民論』における対比が消え、それと共にホッブズの時代では神の言葉は聖書によってのみ知られうるという議論もなされなくなっている。そして 32 章では霊や夢を通して直接に神の言葉を聞く場合が、聖書により預言者や使徒の媒介を経て神の言葉を聞く場合と対比されて、明示的に議論の俎上に上っている。

第二節ではピューリタン革命期に登場した急進派ピューリタンと彼らが主張した熱狂について論じる。議論の中心はニューモデル軍を支持した軍説教師に置かれる。軍説教師は神から直接の啓示を受けたと称して軍の反国王・反議会の軍事的・政治的行動を正当化した。本稿ではまず、軍説教師の熱狂の特徴を明示するために、宗教改革初期ドイツの再洗礼派について（偏見を交えて）記録したスパンハイムの議論の概観を通し、熱狂者についての当時の一般的なイメージを確認する。スパンハイムによれば、再洗礼派は、神から直接の啓示を受けたと称する熱狂者も含めて、頭の狂った狂信者である。しかしながら、外面上は敬虔な態度を取って人を騙し、一般大衆を唆してきた。熱狂により聖書の拘束から離れることで、再洗礼派は新奇な教義を好んで主張するようになった。しかしスパンハイムによる描写に関してここで同時に注意すべきなのは、再洗礼派は当時の政治的主権者に対して反旗を翻したにも関わらず、スパンハイムが再洗礼派の熱狂と主権者への反乱との間に直接の関連性を見出すことは無かったことである。スパンハイムにとって熱狂は、せいぜい教会秩序を脅かすものに過ぎなかった。

次に本稿では、スパンハイムの著作も含め、内戦初期には熱狂者についての記録は間接的なものしか存在せず、同時代イングランドにおける熱狂者の存在を直接に示すものは存在しなかったことを指摘する。例えばヘンリー・ハモンドは、論敵のジョン・グドウィンの議論は突き詰めると熱狂に行き着くと述べた。しかしここでの熱狂は、ハモンドが推論によりグドウィンの議論の含意として見出したものであり、グドウィン自身は自分が熱狂者であるとは認めなかったであろう。

続いて 1640 年代後半になって初めて登場したニューモデル軍の軍説教師を取り上げたい。エーブリーやコリアー、セジウィックがその代表的論者である。（なお大西晴樹が霊的千年王国というカテゴリーの下に軍説教師のソルトマーシュ、コリアー、エーブリーに検討を加えており、本稿と大きく重なる。）彼らは神からの直接の啓示、とりわけ霊を通した聖者と神の合一（聖者に宿る神の霊）という観念に訴えてニューモデル軍の軍事的・政治的行動を正当化した。聖者の内にある神の霊という、ここで主張されている啓示を夢や幻視のような通常の啓示と比較し、その特質を明らかにしたい。この啓示の第一の特徴は、啓示の及ぶ範囲の広さである。啓示は通常個人のみが受けると考えられている。これに対して神が人間に宿る時、その啓示は（ニューモデル軍の様な）団体全体に至ると考えられており、啓示を受ける聖者は全体として一つのアクターと捉えられている。第二の特徴は、啓示の永続性である。夢や幻影による啓示は一時的なものだが、神が人間に宿るという主張は、ニューモデル軍の一連の行動全てを正当化することが意図されている。第二の特徴と関連して、第三の特徴として、この特別な啓示を受ける人間は全体が神格化されるということが挙げられる。通常の啓示では啓示を受けた人の言葉が神の言葉となるが、この特別な啓示では、神の宿る人間の全行動・地位が神と

同等となる。ホッブズは以上の様な特徴を持つ、聖者に宿る神の霊という観念を打ち崩すため、『リヴァイアサン』の34章で聖書内の「霊」という語の意味を検討する議論を展開した。

続いて、以上の軍説教師やニューモデル軍に反駁を加えた論者—レヴェラーズのウォルウィンやアングリカンのハモンド等—に視点を移す。彼らも熱狂に言及しており、熱狂がニューモデル軍のイデオロギーの一角を占めているとの認識が当時広く共有されていたことが窺える。また彼らの熱狂への応答にはホッブズと共通する側面もある。何よりもまず、熱狂への対抗策の中核に、称されるところの啓示の真偽を吟味する批判的態度を据えることは、ウォルウィンやロンドンの聖職者グループ、ハモンド、そしてホッブズに共通する。第二が物事を性急に信じる一般大衆の傾向を問題とする点であり、この点でホッブズはスパンハイムやウォルウィンと共通である。さらに、啓示を受けたと称する主張が偽である時に、それを欺瞞と解するホッブズの見解も新しいものではない。他方でホッブズは、直接の啓示を受けたと称する熱狂者の主張は、もしそれを聴衆が信じれば、啓示の主張が真実か否かに関わりなく、当該主張者は聴衆を支配する権力を握る、このように認識した。この認識を通してホッブズは、同時代人と異なり、熱狂と政治との間に直接の論理的関連性を見出した。

第三節では『リヴァイアサン』で新たに加えられた宗教論、とりわけ32, 34, 36章を、第二節で論じた軍説教師の熱狂への応答として説明する。まず32章でホッブズは、啓示を受けたと称する主張はその真偽を聞き手が判断出来ない関係上不確かだと主張して、熱狂に対して懐疑的態度で応じる。というのも、ホッブズの見るところ、超自然的啓示の媒介として挙げられる夢や霊などは純粋な自然現象としても十分に解釈できるからである。そして啓示を受けたと称する主張の真偽を判断するためには、申命記13章2-5節と申命記18章21-22節に挙げられた基準に従い、聖書を参照する必要性があると説く。しかしここでの応答には不備も存在した。第一に、聖書は多様に解釈できるため、依然として判断基準は一つに定まらない。第二に、ホッブズ自身は熱狂者に対して懐疑的態度を示すとしても、他の者が同様に懐疑的態度を有するかの保障は無い。第三に、夢や靈感など啓示の媒介として称されるものに対してホッブズは一つ一つそれらが自然的現象としても理解できることを指摘して反駁しているものの、これは個別的な対応であり、あらゆる啓示全てに対応する一般的な回答ではなかった。以下の章でホッブズはこれらの問題点を解消する。

34章ではホッブズは、啓示の媒介として最も典型的に主張される霊を取り上げ、「霊」という語が聖書内で如何にして用いられているかを検討に付す。ホッブズの語釈は、熱狂者に対する懐疑的態度を促進するという政治的含意を有する。第一にホッブズは、聖書内で使われる「霊」は多くの用法において直接の啓示を指し示さないことを明らかにしている。第二に、「霊」が啓示を指す場合でさえ、それは軍説教師の説く聖者の内に永続的に宿る神の霊とは異なり、超自然的な夢や幻影、すなわち一時的な啓示を指すに過ぎないことを強調する。人間の内に宿る神の霊という教義を一旦受け入れると当該熱狂者に永続的に服従することになるが、ホッブズの語釈に従えば、一度は啓示を受けたと称する熱狂者の主張を受け入れても、その次の回には同様の主張を再度吟味する必要が生じる。

最後に36章でホッブズは聖書解釈を通し熱狂の問題に関して最終的な回答を提示する。第一に聖書内で挙げられる天使や夢などのあらゆる啓示の媒介を吟味する。この吟味の結果、それまでの章では夢・幻影・声・靈感などに啓示が区別されていたのに対し、こういった啓示の区分は表面的であることが判明した。その代わりにホッブズが設けた区別は、完全に自然的な啓示と超自然的要素を含む

啓示というそれであり、ここでは非本質的要素が全て捨象されている。しかもその両方のタイプの啓示において媒介は夢あるいは幻影であり、その限りにおいて両者は共通だというのである。ここにおいて超自然的な真の啓示と単なる自然現象の夢や幻影の相違は見極めがたい。ここからホブズは、啓示を受けたと称する全ての者に対して懐疑的態度で臨む義務を導出する。要するにホブズは、32 章ではそれぞれ個別に挙げられる啓示の媒介に対する個別の対応を示していたのに対し、あらゆる啓示を視野に入れた一般的な対応を提示するようになったのである。

第二に預言者を、頂点に位置する主権的預言者とその他の従属的預言者との二つに区別し、神から直接の啓示を受けたのは主権的預言者のみであると主張する。この区別を用いて、ホブズは 32 章でも言及されている、聖書内の申命記 13 章の冒頭で提示される預言者の真偽の判断基準を明確化する。32 章ではここから預言者の真偽の判断基準として聖書が提示されていたが、ここではその判断基準が主権的預言者の判断だと特定されている。すなわち 36 章では預言者の判断基準が、32 章での聖書という多様に解釈できるものから、主権的預言者の判断という一義的な基準になっている。これは、32 章の議論の不備をまた一つ解消したものと理解できる。

以上ここでの二つの聖書解釈に加えホブズは、既述した申命記 13 章の冒頭で提示される預言者の真偽の判断基準に、もう一つ別の新たな解釈を施す。即ち、この判断基準の存在に基づき、預言者の真偽の判断は全ての市民に可能なことだと指摘する。また 32 章と同様に、聖書内で偽預言者が数多く存在すること、偽預言への警戒を呼び掛ける言葉があることに注意を喚起する。またエレミヤ書 23 章 16 節にあるエレミヤの言葉をホブズは神の言葉として引用する。「万軍の主はこう言われる。お前たちに預言する預言者たちの言葉を聞いてはならない。彼らはお前たちに空しい望みを抱かせ主の口のことばではなく、自分の心の幻を語る。」恐らくこの神の言葉をもって、ホブズは、熱狂者への懐疑的態度を全市民の義務にまで引き上げる。こうしてホブズは、32 章における熱狂者に対する応答の残された不備、すなわちホブズ以外に熱狂者に対して懐疑的態度を取る者の存在が保障されていないという問題を解消した。

以上示したように、しばしば奇妙であると評されてきた『リヴァイアサン』におけるホブズの新たな宗教論は、ニューモデル軍を擁護した軍説教師の説く熱狂を封じ込めるため、全市民に対して懐疑の義務を説くと共に、熱狂の主張の真偽を判断するための一義的な基準を提示したものであると理解できる。これにより『リヴァイアサン』執筆の背景について理解が深まったと言える。



## 20世紀の知識人をめぐる矛盾とその克服——H・ラスキを通して

大井赤亥（日本学術振興会特別研究員 PD・東京大学他非常勤講師）

### はじめに

本報告は、20世紀の「公共的知識人（public intellectual）」が共通して直面した矛盾の構造を明らかにしつつ、報告者の専門とするイギリスの政治思想家 H・ラスキ（1893-1950）に即しながら、ラスキがそのような矛盾をどのように打開、克服しようとしたかを浮き彫りにするものである。

1894年のドレフィス事件を契機に「知識人（intellectual）」という名詞が誕生して以来、20世紀を通じて「知識人」は最も定義が曖昧な言葉の一つであり続けてきた。しかしそのような知識人の形成にはおしなべて共通の矛盾が存在し、またそれぞれの知識人によるその克服の仕方にもある種の普遍性があることがわかる。

このような知識人の軌跡を考察する際、本報告は、その具体的対象として H・ラスキを取りあげたい。ラスキはこれまで、「学者／政治家」という二者択一的な基準から、政治実践によって学問的才能を浪費した「失敗した学者」、現実政治にも影響力を残せなかった「失敗した政治家」という評価が一般的となってきた。しかし、同時代への参画を通じて自らの政治学を構築してきたラスキの思想は、「学者／政治家」という二者択一では捉えることはできず、ここにおいてラスキを「公共的知識人」という次元で捉える必要が出てくる。それによって、ラスキの思想変遷のなかに20世紀の知識人が共通に抱えた矛盾とその克服のあり方が象徴的に現れることになるだろう。

### 1 知識人をとりまく矛盾

20世紀を通じて「知識人」は最も多義的な言葉であり続けてきたが、既存の知識人論の蓄積に目を通すと、そこには大まかに二つの傾向を見出すことができよう。すなわち、社会における一定の知的役割、とりわけ知識を用いて社会の安定性を確保する機能に即して知識人を定義づける社会学的知識人論と、ある種の規範的性格、すなわち一定の知的態度や精神性によって知識人を特徴づける規範的知識人論とである。

このような二つの類型論を踏まえた上で、あえて知識人という言葉に定義を与えておくならば、それは、広義には秩序の安定性を担う知識の使い手、すなわち聖職者、学者、法律家、官僚など「実践的知識の技術者」（サルトル）を示す総称であり、狭義にはそのなかでとりわけ同時代の社会的現実に対して批判的に関与した存在といえよう。

このように定義された知識人は、20 世紀において共通の矛盾に直面してきたといえる。すなわちそれは、現状秩序の支え手として要請される「上部構造の役人」（サルトル）としての機能と、習得した知性の徹底的な行使によって秩序の不公平性を意識し、現状に対して異議申し立てを行う知的廉直性との間に生じる矛盾である。以下、グラムシ、サルトルなどの知識人論を材料としながら、20 世紀の知識人にまつわるこの矛盾の構造を明確にしておきたい。

伝統的知識人と有機的知識人という区分で有名なグラムシの知識人論は、社会的機能に着目して知識人を考察した代表的な議論といえよう。周知のようにグラムシは、実力と強制の領域である「国家」に対し、自発と同意の領域である「市民社会」を見いだした。そして知識人とは何より、支配階級の信念体系を市民社会において普遍化させ、それに対する同意を調達させる存在として想定されていた。

中世キリスト教秩序のなかでこのような秩序の安定を担ってきたのが聖職者に代表される伝統的知識人であり、産業社会の勃興とともに生まれその価値観やモラルの浸透を担ってきたのが有機的知識人であった。したがって、グラムシにおける有機的知識人の機能は、さしあたっては、知識を利用して資本家階級の権力拡張をはかる、「支配的社会集団の代理人」であった。

しかしながら、グラムシにおいては、労働運動の高揚に伴い、労働者階級がそれ自体の有機的知識人を持つ可能性も留保されていた。ある階級がそれに固有の知識人を内側から形成するためには、教育制度や時間的余裕など一定の条件が必要なため、労働者階級はその術を持たない。しかし、知識人の側で階級的矛盾が自覚され、その打開と歴史の進歩とを重ねあわせるように自己変革が行なわれると、ここに労働者階級と結びついた有機的知識人の存在が可能となるとされた。

知識人論をめぐる同様の構造は、サルトルにも見られる。サルトルもまた、14 世紀頃まで知の保存者はもっぱら聖職者であり、これはグラムシの伝統的知識人に相当するものといえる。しかし、産業の発展に伴い、法律家、科学者、技師、算術化など実践的な知識の技術者が出現し、知の体系においてかつて聖職者たちが占めていた位置を奪っていった。これが近代における知識人であり、基本的にはグラムシの提示した有機的知識人と重なるものであろう。

サルトルもまた、知識人は、さしあたっては制度化された高等教育を通して育成されることを認めている。教育や研究の制度は基本的には支配層が自らの統治に必要な知識の保存と拡充のために確立されるため、高等教育によって与えられた知識は、労働者の側ではなく支配層の側に利益をもたらす性格を孕んでいる。そして知識人は、まずは支配層が整えた教育制度に順応し、知識を受動的に吸収することによってしか形成されない。それゆえサルトルにとっても、知識人とは、たとえ知識人の側で拒否しようとも、その起源において常に「上部構造の役人」の刻印を押されているのである。

しかしながら、高等教育によって授けられた知識は、支配層の側では統治の円滑化を目的としていても、一旦伝授されると、知識人の側で当初の目的を離れて自律的に一人歩きする。したがって、獲得した知識を徹底させ、知の支配権をめぐる非対称的な関係を自覚するにつれて、その使用目的

を反転させ、自分たちを形成してきた教育制度を批判的に問い返す一群の人々が生じる。支配層の整備した教育装置の内側から生じながら、知識の自律性と思考の廉直性を徹底させることによって、現状の秩序への意義申し立てに駆り立てられずにはいられない人々——。このような人々こそ、サルトルにとって、狭義の知識人であったといえる。

サルトルによれば、結果として知識人は、支配階級によって生み出されながらそれらと対峙し、労働者階級との連帯を求めながらもそれらと完全に一体化できない、中途半端で孤独な領域に身をおくことになる。しかしながら、このような矛盾と孤独は、20 世紀の知識人が直面した普遍的葛藤であり、背負う以外にない宿命であった。そして、20 世紀の知識人が示した社会参加の姿は、各々がこの普遍的アポリアを開きしようと試みた軌跡であつといえる。

以下、20 世紀前半のイギリスという文脈において、ラスキがこの矛盾をどのように受けとめ、またいかなる社会実践によってそれを開きしようとしたかを考察したい。

## 2 アカデミズム批判

自らに固有の矛盾を克服するため、20 世紀の知識人が模索した第一の実践は、自分自身の知的形成過程が支配階級の資本蓄積によってなされたことに対する不断の自己批判であった。知識人は、「絶えずプチ・ブルとして思考するおそれがあるという自覚」（サルトル）を持ち続けなければ、すぐに既存秩序の知的正当化作業に回帰してしまうであろう。それゆえ、教育制度から必然的に派生する無意識的偏向を批判的に自覚化する必要があつたのである。

ラスキの場合、それは一貫したアカデミズム批判となって現れており、その実践活動は過度の専門性や「学問的中立性」に閉塞するアカデミズムへの拒否感と相即不離であった。ラスキは LSE の就任演説においてすでに、自身が教育を受けたオックスフォードにおける伝統的学問の超然主義に明確な不満を表明しているが、そのようなアカデミズム批判は、第二次大戦期において頂点を迎える。

ラスキは 1944 年の著作『信仰・理性・文明』において、1930 年代以降、ヨーロッパはファシズムの興隆や第二次大戦といった人類史的試練を迎えているにも関わらず、大学は態度決定を回避したまま学問の専門性に安住していると批判。ラスキはとりわけ、学問の「過度の専門化」と「公平性への崇拜」をその原因として強調する。「過度の専門化」により、学者はもっぱら仲間内の学者との議論に自閉し、それらの達成は民衆とは無関係のものとなった。また、「公平性への崇拜」は研究者に、支配階級の装置としての教育研究制度に内在する基本的性格を忘却させ、結果的に学問は「支配階級の一付属物」となってしまった。

しかしながら、ラスキにとって大学は、社会生活から遊離した「象牙の塔 (ivory tower)」ではなく、同時代的権力の干渉に対して文明の遺産を擁護する「見張塔 (watch tower)」たるべきものであった。教育制度に潜む階級性への絶えざる自覚の意識は、ラスキのアカデミズム観に一貫した視座であり、公共的知識人の条件の一つであつたといえよう。

### 3 民衆との接触

20 世紀の知識人による矛盾克服のための第二の模索は、労働者や農民など恵まれない階級との不  
断の接触であった。接触は知識人と大衆との隔絶を克服する最も直接的な方途であり、大衆との接  
触を保つことにより知識人も現実を感じ取り、大衆もまた個別的課題を普遍的視野から位置づけ直  
することができる。それによって両者の全体としての知的道徳的改革が初めて可能になるといえる。

そしてラスキの実践スタイルもまた、生涯にわたって労働運動や大衆運動への参加と接触を伴うも  
のであった。そもそも、ラスキの考える知識人像において、デカルト、ホッブズ、スピノザなど 17  
世紀の偉大な哲学者たちは、民衆が生きた「その時代の精神的風土」を最高度に体現し、またその  
性格を方向づけてきた。「真の共感とは、知識人と大衆との団結、結合ということにある」とする  
ラスキにとって、知識人の責任とは、大衆との連携を通して、その希望を正当かつ実現可能なもの  
として提示することであった。

事実、労働組合出身の党幹部であったモリソンは、ラスキを評して、「私は労働運動に『乗じる  
(rise on)』知識人には反対だが、ラスキは『ともに立ち上がる (rise with)』知識人だった」と述  
べている。そのことは、労働党の議会政治家には煙たがられたラスキが、労働組合の活動家や草の  
根の党員の支持によって、十年以上にわたり党の全国執行委員会に選出され続けた事実にも示され  
ていよう。

同時に、ラスキにおける接触の重要性は、同時代の知識人の超然主義や大衆嫌悪に対するラスキの  
仮借のない批判のなかに現れており、それが最も明瞭に示されたのは、『信仰・理性・文明』にお  
けるラスキのバンダ批判においてであった。

J・バンダによる知識人論の古典『知識人の裏切り (*La Trahison des Clercs*)』(1927 年)は、知識  
人を正義と真理のみに忠誠を誓う聖的存在として位置づけ、ナショナリズムや共産主義など世俗的  
イデオロギーに屈服する 1920 年代の知識人の姿を「知識人の裏切り」として断罪するものであった。  
しかし、『信仰・理性・文明』においてラスキはバンダに仮借のない批判を向けている。バンダにお  
いて、普遍性への忠誠は同時代からの超然へと結びつくのに対し、ラスキの知識人論では、ファシ  
ズムがもたらした「政治」の全面化の前に、バンダの説く知識人の超然主義はもはや不可能であり、  
普遍的価値への忠誠と同時代への参画を通じたその擁護とは密接不可分であった。ラスキにとって、  
「知識人の最高の裏切り」とはむしろ、知性の超然主義を盾に現状への異議申し立てを回避するこ  
とであった。

知識人の超然主義に対するこのような仮借のない批判のなかに、あくまで時代と民衆とに向きあう  
ことを要求するラスキの知識人論の性格が示されている。

### 4 「代表＝表象」機能

20 世紀の知識人がその矛盾を打開するために行った第三の方途は、被抑圧者の状況への参加と接  
触を通じ、忘れられている人々や声のない人々を「代表＝表象 (represent)」する実践、すなわち

左翼知識人による代弁機能である。そしてラスキの言論活動もまた、労働運動への関与によって労働者の価値や希望を感知し、新聞やラジオなどの大衆ジャーナリズムを駆使しながら、影響力のある言語でそれらを表象する機能を担っていたといえる。

事実、ラスキの死去に際し、LSE の学生雑誌『クレア・マーケット・レビュー』は、次のような証言を紹介している。「ある港湾労働者は、読書や思索のための時間をほとんど持てないほど働きづめであったが、常にラスキの論説だけは読んでいた。彼はかつてこういった。『この人は、常々私が考えていることを、まったくうまいやり方で代弁している』」。

ラスキの知識人としての言論はまた、労働者階級のみならず、インドをはじめとするアジアやアフリカからの留学生や活動家などの主張を、イギリスのエスタブリッシュメントの内部に向けて代弁する機能も果たしていた。ラスキの下で学んだインドの政治家 K・メノンによれば、「ラスキはインドの主張が正義であると公言するにあたって率直であり、その大義に権威を与えるために、大学教授という自身の立場を躊躇することなく利用した」という。このようなラスキの姿勢は、自身の影響力を、相対的に抑圧された要求を可視化させるために利用するという点で、20 世紀の知識人の「代表＝表象」機能を象徴的に体現するものといえよう。

もちろん、20 世紀の知識人が体現した「代表＝表象」機能には、フーコーやスピヴァクなど 1970 年代以降の一連の知識人論の変容のなかで批判的反省も加えられ、現在、普遍性や正義を代表した左派知識人による「代表＝表象」機能を、そのまま安易に評価することは困難である。しかし、サイードがそれでお現代における知識人の「代表＝表象」機能を力強く弁証したように、「ポストモダン」以降も依然として、思想やメッセージを「表象＝代弁し肉付けし明晰に言語化できる能力に恵まれた個人」としての知識人像は、そのアクチュアリティを完全には失っていないともいえよう。

## 5 労働者の政治的知性の涵養

20 世紀の知識人における矛盾克服の模索は、第四に、知識人による民衆教育や労働者教育への参画と、それによる労働者の政治的知性の涵養に求められた。それはすなわち、知識人が、支配階級によって与えられた知的資本を、実践を通じながら民衆や労働者に引き渡す営為であり、労働者階級の内部にそれ自身の知識人を作り出す作業であった。そしてラスキは、生涯にわたる労働者教育への参画によって、この営為に従事したといえる。

すでにマギル大学時代からラスキは大学外での成人教育に積極的に参加し、LSE に移った後も毎夏、イギリス各地の炭坑地区に赴いて出張講義を行っている。成人教育におけるラスキの評判は大変高く、ラスキは学術的な内容を平易な言葉で効果的に伝える技術を持っており、労働者の学習熱を掻き立てたようである。成人教育へのラスキの参画は、労働者への知識提供と政治的知性の涵養を目指すものであり、知の非対称構造を民衆の知性改善によって克服しようとした試みであったといえる。

このようなラスキの民衆観は、アメリカ時代の親友リップマンとの比較で捉えると一層明瞭となる。ラスキはハーバード大学に赴任以来、ともに『ニュー・リパブリック』への寄稿者としてリップマンと親しい関係を構築するが、両者の関係は、リップマンがその論説の主戦場を保守系雑誌へ移していくにつれ疎遠になっていく。

両者の間には、人間交際の流儀や嗜好の違いのみならず、デモクラシーを支える民衆観の点でも、深刻な差異があった。政治における人間認識の限界や非合理性については、政治学者 G・ウォーラスがすでに焦点化していたが、リップマンは、『世論 (*Public Opinion*)』(1922 年)や『幻の公衆 (*The Phantom Public*)』(1925 年)において、この論点を独自に発展させている。リップマンによれば、人間の社会認識は先入観によって規定されており、それについて合理的な判断を構築することは困難である。したがって民衆は政治に関して「アウトサイダー」であり、決定は政治の「インサイダー」であるエリートや職業政治家に委ねた方が合理的なのであった。このようなリップマンの立場は、民衆の自治能力の限界を論証することで、啓蒙的なデモクラシー論の虚構性を暴露しながら、政治的決定を職業政治家に回帰させるという点で、19 世紀のリベラリズムを高踏のエリート主義に寄せて継承するものであったともいえよう。

このようなリップマンに対して、ラスキの人間認識は、その非合理的側面を認識しながらも、理性への信頼に依拠しながら、教育による人間の市民への変貌を求めるものであった。そして、ラスキの実践は、成人教育を通じた民衆の政治的知性の涵養によってその陥穽を克服しようとするものであった。

また、政治学者ラスキにとって、労働者の政治的知性の涵養は、デモクラシーを実質化するための条件でもあったといえる。デモクラシーの条件は民衆の自治能力にあるのであり、デモクラシーの安定は、そのような民衆や労働者における公共的課題への関心と判断能力に掛かっている。労働者教育は、ラスキにとって、知をめぐる知識人と労働者との非対称性という矛盾を打開する突破口の一つであると同時に、労働者に「政府を運営する責任のエトス」を意識化させ、デモクラシーの有効性を試す最も重要な試金石であったといえよう。

## 6 結論

20 世紀は、知識人の言動が大きな影響力を持った時代であった。そしてそのような営為は、20 世紀の知識人がその出生の起源からして抱え込んだ、共通の矛盾をそれぞれが解決しようとした軌跡であったといえる。

ラスキの場合、労働者や民衆に接触し、万人の政治的知性の向上を通してデモクラシーを基礎づけ、その先に社会主義を招き寄せること——。この模索こそ、中産階級出身の知的エリートであることと、社会主義の信条を持つ政治実践家であることとの矛盾を打開する応答であった。このような実践のスタイルは、エリートと民衆という二項対立の克服を「万人の知性改善」に求めたスピノザを

想起させるものであり、またラスキを 20 世紀に最も活躍した公共的知識人の一人とするものであろう。

もちろん、20 世紀における知識人の活躍を可能にした社会的条件は、現在、大きく変容した。普遍的真理に依拠しながら、同時代の課題に参画し、民衆に対してトータルな社会変革のヴィジョンを打ち出す古典的な知識人はもはや現実的基盤を持たないかもしれない。

しかしながら、ラスキの政治実践は今なお、学者研究者とは質的に異なる公共的知識人に固有の特徴を示していたように思える。そのような公共的知識人の本質的特徴として、本稿は、同時代の認識だけでなくその困難を開く展望を示すこと、来たるべき未来に向けた希望を示すことを挙げておきたい。公共的知識人とは、認識の人であるのみならず実践の人であり、既存の現実に対してオルタナティブな社会構想を示し、その実現に向けた希望を鼓舞する存在であるといえよう。

そして、ラスキの言論が民衆に響き、時代を特徴づけたのは、このような希望の提示によるものであった。そのようなラスキの知的スタイルは、混迷する現代において、現実の分析と未来への展望を結び付けようとする何がしかの姿勢を、今再び求めているように思われる。

## 世俗主義のパラドックス——M・K・ガーンディーの世俗主義思想と宗教の脱私事化（※1）

間 永次郎（一橋大学大学院社会学研究科博士後期課程・関東学院大学法学部非常勤講師）

近年、「（政治的）世俗主義」概念の実体論的理解に修正が迫られている。すなわち、世俗主義を「西洋」固有のものと限定的に把握する理解から、「非西洋」にも多様なタイプの世俗主義が見出されることが明らかになってきた〔Bubandt 2012; Jakobsen 2008; Warner 2010〕。さらには、「西洋」と「非西洋」の二項対立を越えて、これらの地域の中においてさえ、世俗主義は一枚岩ではなく、時期ごとにその内容を変化させていったことも指摘される〔Bhargava 1998; Calhoun 2011〕。このような世俗主義の多様性が論じられる中、近年チャールズ・テイラーやアキール・ビルグラミーなどの著名な政治哲学者たちは、インド独立の父モーハンダース・K・ガーンディー（通称：マハートマー・ガーンディー：1869-1948）の「世俗主義」（※3）の思想へ関心を寄せている〔Taylor 2011: 116-117; Bilgrami 2014, 2016〕。本発表では、ガーンディーの世俗主義（＝「宗教の個人化」）の意味を、その思想の背後にあったと考えられる彼の宗教形而上学の枠組みに光を当てる中で探究していく。これにより、ガーンディーの世俗主義思想は、多くの世俗主義思想が通有的に前提としている公私の認識的・領域的区分に収まらない独自の「個人（*vyakti*）」概念に基礎付けられるものであったことを明らかにする。

T・N・マダンやアキール・ビルグラミーが論じているように、植民地末期のインドには、<sup>コミュニズム</sup>宗教間対立に対抗する政治政策として、大きく二つのタイプの世俗主義が誕生した〔Madan 1987; Bilgrami 1994〕。第一が、インド初代首相のジャヴァーハルラール・ネルー（1889-1964）が提唱した「ネルー型の世俗主義（Nehruvian secularism）」である。この世俗主義は、宗教に対立するような啓蒙的世俗主義政策とは異なるが、国家が全ての宗教と平等な関係を保つという「宗教的中立性原理（*dharmanirpekṣatā*）」（※4）を特徴とするものであった。ネルー型は、ラジーヴ・バルガヴァなどの政治学者によって、「原則に基づく距離（principled distance）」などとも呼ばれ〔Bhargava 1998: 486-542〕、テイラーが近年提唱している「世俗主義の再定義」にも影響を与えている〔Taylor 2011: 34〕。第二に、本発表で扱う「ガーンディー型の世俗主義（Gandhian secularism）」が挙げられる。ネルー型の中立性原理が独立後のインドの重要な政治的指針の一つとなり、現代政治理論にも少なからぬ影響を与えてきたのに対し、ガーンディー型の世俗主義は、しばしば英雄視的に称賛はさ



れるものの [Taylor 2011: 116-117; Scalmer 2011]、その捉えどころのなさからか、現実の政治政策の場で適用されることも、その具体的な内容が理論的に検討されることもほとんどなかった。本発表では、ガンディーの政治的生涯を「前期 (1893-1922)」・「中期 (1922-1940)」・「後期 (1940-1948)」の三つの時期に区分し、それぞれの時期において、ガンディーの世俗主義思想がいかに発展していったのかを探究していく。その際に、ガンディーが自由に使いこなしたグジャラーティー語 (ガンディーの出身地域であるインド西部のグジャラートの地方言語)、ヒンドゥスターニー語 (英領インドの行政言語)、英語 (英領インドの行政言語) の三つの原文史料 [GA; SGV; CWMG] を用いる。

本発表の構成は以下の通りである。本発表では最初に、グジャラーティー語の一次史料を用いてガンディーの世俗主義について論じた唯一の先行研究であるアジャイ・スカリア [Skaria 2009] の議論を概観する。スカリアは、ガンディーの世俗主義を、啓蒙主義的な世俗主義にもネールー型の中立性原理にも還元できない「宗教内在的世俗主義 (secularism internal to the concept of religion)」として解釈すべきことを主張する。換言すれば、ガンディーの世俗主義は、宗教と政治の境界線が不明瞭な「宗教政治 (religious politics)」として理解されるべきであり、このような立場は、ガンディーが 40 歳の時に記した処女作である『インドの自治/自己統治 (*Hind Svarāj*、以下、自治)』 (1909) [Gāndhī 1979] から、その後の生涯においても一貫して把持されていたとする。

次の段階として、スカリアの解釈の限界を指摘する。発表者はガンディーの世俗主義を、スカリア同様に宗教内在的な概念として理解すべきことに部分的に同意しながらも、ガンディーの『自治』で示された世俗主義がその後一貫して保持されていたというスカリアの見解を批判する。具体的には、ガンディーの世俗主義思想は、インドの第一次非協力運動 (1920-1922) 終了後の中期から独立 (1947) 前後の後期にかけてラディカルに変容していったことを示す。その際に、スカリアの研究では見落とされていた、ガンディーの世俗主義の主張と並行して行われていた性 (欲) の統制をめぐる「ブラフマチャルヤ (*brahmacharya*)」 (※5) という宗教的・身体的・心理的実験に着目する。

ガンディーは中期以降に、自身の政治行動とブラフマチャルヤの実験とが密接な関係にあるものと考えようになった。そして、このような理解がもっともラディカルに発展したのが後期においてであった。ガンディーはこの時期にブラフマチャルヤの実験の一環として、17 歳の又姪マヌをはじめ側近の女性たちとベッドの中で裸の同衾を開始した。これはガンディーが 1920 年代初頭から知見を深めていたヒンドゥー教の「タントラ (*tantra*)」という密教思想に基礎づけられたものであったと考えられる [Hazama 2016]。そして、「宗教が個人的であるべき」ことを最も強く主張し出した独立直前の時期に、ガンディーはこの私的なセクシュアリティをめぐる宗教実験から得た知見を、当時極めて政治的な出版物と呼ばれていた『ハリジャンバンドゥ (*Harijanbandhu*)』紙上に合計 5 回に分けて連載したのであった。

このような個人の宗教的見解を政治的出版物で公表するという行為は、ライセンスや公私の概念的区別を前提にした古典的な世俗主義の原則からは把握しきれない。同時に、晩年のガンディーの世俗主義においては、ラディカルに「宗教の個人化」が主張され続けた。宗教を徹底的に個人的なものとするべきとする主張は最終的に国内のムスリムに譲歩する日和見的政策と解釈され、ヒンドゥー過激派から反感を買い、ガンディーは 1948 年 1 月 31 日に暗殺された。ガンディーの世俗主義の立場は、古典的な世俗主義の原則ともヒンドゥー原理主義の政教一致のイデオロギーとも異なるものであった。

本発表では、第三の段階として、このような「宗教の脱私事化」と「宗教の個人化」が同時に求められるガンディーの世俗主義思想の逆説性が、ガンディー自身のいかなる宗教形而上学に基礎付けられるものであったのかを明らかにしていく。すなわち、ガンディーにとって、世俗主義で主張される「宗教の個人化 (individualization)」とは、宗教を公共領域から撤退させる「宗教の私事化 (privatization)」とは異なる意味を持つものと考えられていた。そこで使用される英語の「個人 (individual)」のグジャラーティー語の原語は、精神と物質の両方を含めた「顕現されたもの」という意味を持つ「ヴァクティ (vyakti)」の概念であった。これはインド哲学を代表するサーンキヤ哲学とヴェーダーンタ哲学のコスモロジーにおける「プルシャ (puruṣa)」あるいは「個=アートマン (ātmā; 魂、霊魂)」の概念と連続的關係にあり、「ブラフマン (brahmā)」や「存在 (sat)」といったホリスティックな概念との自己同一化が求められるものであった。ガンディーにとって「宗教の個人化」とは「宗教のアートマン化」を最終的に意味するものであり、後者はまた「アートマンの顕現 (ātmadarśan)」という概念でも表現された。このような「顕現」の思想は、本質的に「主観 (=私)」と「客観 (=公)」との認識的・空間的区別を「迂回する (bypass)」ものであると D・チャクラバルティは指摘する [Chakrabarty 2000: 175]。晩年のガンディーの世俗主義とは、宗教と政治の分離や宗教を私事化してしまうこと自体を目的 (sādhya) とするものではなく、特定の身体的・心理的実験の中で宗教を個人化 (=アートマン化) することによって、宗教の「個人的性質 (vyaktigat sadgūṇa)」を公私の二項対立とは異なる問題系の中に再定位しようとする手段/方法 (sāadhan) と考えられていたのであった。

本発表の結論部では、このようなガンディーの世俗主義思想の現代的意義について考察する。ガンディーの世俗主義思想は、国内外の非暴力的民主化運動の少なからぬインスピレーションの源泉となったとしてしばしば肯定的に評価される。それと同時に、<sup>パーティション</sup>分離独立という植民地末期インドの最悪の暴動事態を招いた原因の一つであったとの峻厳たる批判も受ける。このような両義的評価が下されるガンディーの世俗主義思想が同時期のコミューナル暴動に与えた実質的影響にも着目しながら、結論部ではガンディーの世俗主義思想の持つ意義と限界について吟味していく。

※1 本発表の内容は、[Hazama 2016] の議論を発展させたものである。

※2 「世俗 (the secular)」、「世俗化 (secularizations)」、「世俗主義 (secularisms)」という概念は、重なり合いながらも、それぞれ異なるレベルの事象を分析の対象とする。ホセ・カサノヴァによれば、「世俗」は「ある中心的な近代の認識的カテゴリー」であり、「世俗化」は「近代の世界史的諸段階を分析する上での概念化」であり、「世俗主義」は「ある世界観でありイデオロギー」である [Casanova 2011: 54]。本発表の議論は、政治的レベルの「世俗主義」に限定したものである。

※3 ちなみに、ガンディー自身は‘secularism」という言葉を使用していない。だが、国家が「世俗的」であることを、しばしば英語だけでなく、ヒンドゥスターニー語の文書の中でも語っていた。英語では、‘secular」という語を使用して、ヒンドゥスターニー語では、その音写である「セークラル (सेकुलर)」という表記を用いていた [SGV 90: 121] (ちなみに、国家の世俗性に関する議論は、グジャラーティー語の史料の中には見られない [GA])。これらの点に留意して、本発表では、ガンディーが「世俗主義」の立場に立っていたことを前提とするが、あくまでそれは彼独自のタイプとして理解されるべきことを強調したい。

※4 *dharmnirpekṣāta* は、厳密には「宗教に対する無関心、無期待」を意味する。「中立性」という意味をより直接的に表すのは、*nirpekṣāta* よりも、*nispakṣāta* という語と考えられる。だが、ここでは一般的な慣例に従って、*nirpekṣāta* を「中立性」と訳す。

※5 ブラフマチャルヤとは古典的に、パタンジャリの『ヨーガ・スートラ』に記される「禁戒 (*yama*)」の一つであり、(性的) 禁欲・独身の誓いを意味する。あるいは、『マヌ法典』に見られる、ヒンドゥー教の「住期 (*āśrama*)」の一つである「独身期/学生期」を意味する概念としても知られている。いずれにしても、広く流布しているところのブラフマチャルヤの意味は、その禁欲的性格に特徴付けられる。これに対して、晩年のガンディーはブラフマチャルヤを、性的な禁欲とも単なる独身者に限定された一住期とも異なる各々の「心の状態 (*mānsik sthiti*)」に応じた「生殖器官のコントロール (*jannendriya samyam*)」であると述べ、杓子定規の禁欲的戒律を強要する「正統派」のブラフマチャルヤの考え方を厳しく批判した。

[参考文献]

グジャラーティー語

Gāndhī, Mohandās K, 1967–1992, *Gāndhījīno Akṣar deh: Mahātmā Gāndhīnām Lakhāṇo, Bhāṣaṇo,*

*Patro Vagereno Saṅgrah*, 82 vols, Navjīvan, Amdāvād [=GA].

–1979, *Hind Svarāj*, Navjīvan, Amdāvād (※ The facsimile version of Gandhi’s original hand-writing manuscript).

## ヒンディー語

Gāndhī, Mohandās K., 1958–1994, *Sampūrṇ Gāndhī Vāṅgmay*, 97 vols, Prakāśan Vibhāg, Sūcanā aur Prasāraṇ Mantrālay, Bhārat Sarkār, Nāī Dillī [=SGV].

## 英語

Bhargava, Rajeev, ed., 1998, *Secularism and Its Critics*, New Delhi: Oxford University Press.

Bilgrami, Akeel, 1994, ‘Two Concepts of Secularism: Reason, Modernity and Archimedean Ideal’, *Economic and Political Weekly*, 29 (28), pp. 1749-1761.

–2002, ‘Gandhi’s Integrity: The Philosophy behind the Politics,’ *Postcolonial Studies* 5 (1), pp. 79–93.

–2014, *Secularism, Identity, and Enchantment*, Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press.

–2016, *Beyond the Secular West*, New York : Columbia University Press.

Bubandt, Nils, eds., 2012, *Varieties of Secularism in Asia : Anthropological Explorations of Religion, Politics and the Spiritual*, New York : Routledge.

Calhoun, Craig J., eds., 2011, *Rethinking Secularism*, New York : Oxford University Press.

Casanova, José, 2011, ‘The Secular, Secularizations, Secularisms’, in *Rethinking Secularism*, edited by Craig J.

Calhoun, et al., *Rethinking Secularism*, New York: Oxford University Press, pp. 57-74.

Chakrabarty, Dipesh, 2000, *Provincializing Europe: Postcolonial Thought and Historical Difference*, Princeton, New Jersey: Princeton University Press.

Gandhi, Mohandas K., 1958–1994, *The Collected Works of Mahatma Gandhi*, 100 vols, New Delhi: Publications Division, Ministry of Information and Broadcasting, Government of India [=CWMG].

Hazama, Eijiro, 2016, ‘The Paradox of Gandhian Secularism: The Metaphysical Implication behind Gandhi’s “Individualization of Religion”’, *Modern Asian Studies*, Cambridge University Press (\* due to be published).

Jakobsen, Janet R, eds., 2008, *Secularisms*, Durham : Duke University Press.

Madan, T. N., 1987, ‘Secularism in Its Place,’ *The Journal of Asian Studies*, 46 (4), p. 747.

Sean, Scalmer, 2011, *Gandhi in the West: The Mahatma and the Rise of Radical Protest*, New York: Cambridge University Press.

Skaria, Ajay, 2009, “‘No Politics without Religion’: Of Secularism and Gandhi’, in *Political Hinduism: The Religious Imagination in Public Spheres*, edited by Vinay Lal, New Delhi: Oxford University Press, pp. 173–210.

Taylor, Charles, eds., 2011, *The Power of Religion in the Public Sphere*, New York: Columbia University Press.

Warner, Michael, eds., 2010, *Varieties of Secularism in a Secular Age*, Cambridge, Massachusetts:  
Harvard University Press.

## マルクーゼ『一次元的人間』の「理性」概念にみるホワイトヘッド思想の影響

馬渡玲欧（東京大学大学院人文社会系研究科博士課程）

### 1. はじめに

本報告の目的は、「フランクフルト学派第一世代」として知られる社会哲学者 Herbert Marcuse（独→米 1898-1979 以下マルクーゼと呼ぶ。）が 1964 年にアメリカで出版した *One-Dimensional Man*（邦題『一次元的人間』）における「理性」概念の含意を Alfred North Whitehead（英→米 1861-1947 以下ホワイトヘッドと呼ぶ。）への言及に着目することで導出することにある。この作業を通して、マルクーゼが「技術的合理性」（Technological rationality）を乗り越えた先にどのような「別の理性」を構想していたかを明らかにする。さらに、「生産力主義者」「技術決定論者」「管理社会に対する批判者」として見なされる従来のマルクーゼ像を射程に収めながらも、彼の「理性」論の基盤にあるホワイトヘッドの議論の輪郭を、マルクーゼの読解の特徴を検討するなかで析出し、それらの議論がマルクーゼの 1950 年代から 60 年代の思想形成においてどのような役割を果たしていたかも合わせて明らかにする。

### 2. 背景と仮説

本節では、マルクーゼが『一次元的人間』を書くまでの彼のキャリア、知的背景を簡潔に整理する。1941 年の“Some Social Implications of Modern Technology”（以下、「テクノロジー」論文と呼ぶ。）と題されたドイツ第三帝国とテクノクラートの癒着を指摘する論文の刊行以来、マルクーゼはテクノロジーと政治支配の問題に多大な関心を寄せていた。この関心のもと、1942 年の“State and Individual under National Socialism”では National Socialism 下の統制経済及び性的領域への政治的介入が論じられている。このような関心が結実した著作が *Eros and Civilization*（1955 年、以下『エロスと文明』と呼ぶ。）および『一次元的人間』であろう。

特に『一次元的人間』でマルクーゼは、第一部で「先進産業社会」の政治、文化、言説を素材にしながら、いわゆる「管理社会」（administered society）におけるテクノロジーの支配を論じている。「今日、政治権力は機構（apparatus）の機械過程（the machine process）

と技術的組織（the technical organization）を支配することによって、その地位を確保している」（Marcuse 1964: 3=1974: 21）とマルクーゼは述べるが、政治とテクノロジーの関係は以上のように表現されている。（ここでの機構（apparatus）は1941年のテクノロジー論文においては社会における「産業の制度（institution）、装置（device）や組織（organization）」として定義されている（Marcuse 1941: 417）。）1941年と1964年の各著作において、テクノロジーを「生産様式として、機械時代を特徴づける用具、装置、仕組み（contrivance）の全体性であると同時に、社会関係、普及している思考パターンや行動パターンの兆候、制御（control）と支配のための用具を組織し永続させ（また変容させ）る様式」（Marcuse 1941: 414）として位置づける点も共通していると言える。“apparatus”や“technology”の意味には、単なる道具としての個別的な技術の使用ではなく、それら技術を用いた生産、及びそのような生産の局面における人間の思考や行動との関連が含まれている。

これら一連の研究には、「理性」の批判的性質が消失し、「技術的合理性」が生じたとする見解が背景として存在する。この「技術的合理性」を基にした「先進産業社会」を克服するための方途を、マルクーゼは1950年代に至り、フロイト文明論を経由した「エロス」への着目、そして高度に発達した生産力による疎外労働の解放に求めた。

すなわち、消費資本主義社会において組織化された性欲、再生産・生産に貢献する役割のみを与えられた性欲としての「エロス」を解放することにより、人間の本来的な「遊び」としての労働が実現されるとマルクーゼは考えていた。他方、そのような「労働」と「遊び」の一致の前提には生産力としての科学・技術の進展があった。1930年代初頭における、「労働」は「現存在」を満たし、「自己実現」をもたらすべきであるとする主張（Marcuse 1932; Marcuse 1933）と比較した時に、1950年代においてはマルクーゼが「労働」そのものではなく、「生産力」に期待をかけていることがわかる。

以上のように、マルクーゼの議論の特徴として、アメリカ亡命期から一貫してテクノロジーへの関心を有していたこと、1950年代に至り「過剰抑圧の無い文明」の可能性を検討するためにフロイトの文明論を読みなおしたことが示されるだろう。他方、マルクーゼは『エロスと文明』においても『一次元的人間』においてもホワイトヘッドの議論に着目することで「技術的合理性」に基づく「先進産業社会」を検討する新たな視点を得ることが出来たのではないかというのが本報告の仮説である。

### 3. これまでのマルクーゼ評価

前節で提示した仮説を検討するために、マルクーゼの思想がこれまでどのように評価されたかを確認せねばならない。というのも、『一次元的人間』で提示した「解放の思想」を

「理性」という観点から導出するためには、主に科学や技術の観点から評価されてきたマルクーゼ像との距離を測定せねばならないからである。

マルクーゼのテクノロジーへの関心は、『一次元的人間』刊行数年後に発表された Jürgen Habermas（以下、ハーバマスと呼ぶ。）の *Technik und Wissenschaft als >Ideologie<*（1968 年）や Claus Offe の後期資本主義社会批判に一部受け継がれている。マルクーゼの基本的な評価の一側面は、膨張する福祉国家の危機を背景とした後期資本主義社会における「管理社会」「テクノクラシー」批判論者として、他方では支配的なテクノクラシー社会を乗り越えるための条件が生産力にあるとする「生産力主義者」「技術決定論者」として規定されていると言えるだろう。

とりわけハーバマスはマルクーゼに対して、「マルクーゼは自然にたいする別種の態度をめざしているが、その態度からは新技術の理念は獲得さるべくもない」（Habermas 1968=[1970]2000: 63）と述べ、科学の政治性に関する批判をマルクーゼから受け継ぎながらも、端的に言えばマルクーゼの「エロス」に基づく「労働」と「遊び」の一致の前提条件となる生産力の進展については懐疑的であった。

以上のようなハーバマスとマルクーゼの「科学」観をめぐる対立は Agger（1976）、Stockman(1978)、Alford（1985）、Vogel（1991）、辰巳（1991）、Feenberg（1999=2004）がそれぞれの立場から整理している。これらを踏まえると、ハーバマスの「科学」観はいわば中立的・客観的性格を持つものであり、自然科学の領域に社会理論を適用することについて留保している。一方マルクーゼは、科学の基本的構造が歴史的に可変であり、相対的であると考えている。自然科学は物象化の兆候を示しているとする考え方についてはフランクフルト学派第一世代の特徴と言えるだろう。

「科学」が歴史的に可変であるとする考えは、敷衍するならばマルクーゼの“*Industrialisierung und Kapitalismus im Werk Max Webers*”（1965 年）における技術の可変性についての言及に表れている。

技術的理性はその都度の支配的な社会的理性であり、その構造自体変革可能なものである。技術的理性であるかぎり、それはまさしく解放の技術へと転化することができる。  
（Marcuse 1965=1972: 188-9）

歴史的に人間の手が加わりうる科学や技術は「支配」だけでなく「解放」の契機も有する。他方、この「解放の技術」を転化させる人間とは一体誰なのか。いわばマルクーゼの技術論



において、どのような技術や科学への人間の介入が適切であると考えられていたのだろうか。その考察の手がかりとなるのが「理性」概念である。

#### 4. ホワイトヘッド思想への着目

そこで本報告は、『一次元的人間』にみられる「技術的合理性」を克服した「理性」の構想を、ホワイトヘッドの諸著作の読解に着目しながら論じたい。とりわけ本報告で注目をするのは、同書第二部の「一次元的思惟」（One-Dimensional Thought）及び第三部「もう一つの選択」（The Chance of the Alternatives）である。

マルクーゼにとってのホワイトヘッド思想はまず、『エロスと文明』における「偉大な拒絶（great refusal）」の着想元として重要な意味を持っていた。「偉大な拒絶」とは、「不必要な抑圧」に対する抗議であり、「不安なく生きること」を求めている闘争である。もともとホワイトヘッドにとっての「偉大な拒絶」（*Science and the Modern World*、邦題『科学と近代世界』1925年）は、個別的な経験に潜在する普遍性の契機を呼び表す概念であった。マルクーゼにおいては個別的な経験から普遍的な幸福の可能性を惹起する「偉大な拒絶」を、芸術の領域だけでなく社会的実践として読み替える試みがなされる。

次に、『一次元的人間』では特に、ホワイトヘッドの「理性の機能」（*The Function of Reason*、邦題『理性の機能』1929年）に着目している。「理性の機能」とは、ホワイトヘッドにとっては「生の技術を助長すること（to promote the art of life）」であった

（Whitehead 1929: 2=1981: 8）。また、ホワイトヘッドにとって「理性」とは何よりも「生きる工夫」（dodge to live）をめぐる概念であり、「理性」は発見され、進化するものと捉えられていた。マルクーゼはこの「理性の機能」から、人間と自然を「解放的」に支配し、「技術」と「芸術」を一致させることを考えていた。マルクーゼは以下のように述べる。

文明は、理性の認識し変形する力によって、自然をそれ自身の獣性（brutality）、不十分さ（insufficiency）、盲目性（blindness）から解放する手段を産出する。そして理性がこの機能を果たすことができるのはただテクノロジー以後の合理性（post-technological rationality）としてのみである。この合理性において技術そのものが和解（pacification）の道具となり、「生の技術」（art of life）の機関となるからである。その時、理性の機能は芸術の機能と合致することになる。（Marcuse 1964: 238=1974: 262）

マルクーゼは「和解」は自然の「統御」(mastery)を前提としているが、その統御には2つの形態があると述べる(Marcuse 1964: 236=1974: 260)。それは「抑圧的な統御」と「解放的な統御」である。「和解」にとって必要になるのは「解放的な統御」であり、暴力の低減が含まれる。この「解放的な支配」は「テクノロジー以後の合理性」において達成される。マルクーゼの思想においては、「合理性」や「理性」、「文明」は全否定されるモチーフではなかったことが示される。

付言するならば、マルクーゼは「自然的なものの賛美は、解放に反対して闘っている不自然な社会を擁護するイデオロギーの一部である」(Marcuse 1964: 238=1974: 261)と述べてさえいる。この点については「理性を屈服させ、規制しうる一連の前提のなかで、最初にくるのは『自然』であり、最後にくるのは無条件的権威国家であろう」(Marcuse [1934]1965=1969: 54)とする1930年代中盤の主張を保持していると言える。すなわち、マルクーゼによる産業社会に行き渡る「理性」のあり方に関する検討はあくまで「テクノロジー以後の合理性」を導出するために行われているのであり、決して彼は「自然」を産業社会批判のカテゴリーとして扱っているわけではない。

以上を要約すると、マルクーゼは「解放的な自然支配」のための機能を果たす「テクノロジー以後の合理性」としてホワイトヘッドの「理性の機能」に着目している。このホワイトヘッド的「理性」の特徴は何か。それは、「理性」が常に「新しい生」を求めて「安定した生」と循環しながら展開していく「進化」的な性質(The evolution of Reason)である(Whitehead 1929: 13-5=1981: 20-2)。

以上のホワイトヘッドの「理性」概念をマルクーゼは「理性の実際の展開ならびにその失敗をともに記述している」(Marcuse 1964: 228=1974: 252)とみなしている。マルクーゼにとってはホワイトヘッド的な「よりよく生きること」を希求する「理性」概念が理想である。他方、実際の歴史的な「理性」の展開は「生きる、よく生きる、よりよく生きるという衝動」を抑圧してきた事態を示しているのである。

## 5. おわりにかえて

マルクーゼの解放的な「技術」や「科学」という構想の基盤には、「テクノロジー以後の合理性」があった。それはホワイトヘッドを議論を参照しながら展開された「よりよく生きること」をめぐる「理性」概念であった。以上の検討からマルクーゼが「道具的理性」でもなく、ハーバマスのコミュニケーション的理性でもない「別の理性」を構想していたことが示されるだろう。ハーバマスとマルクーゼの対談の中で、ハーバマスはマルクーゼの「理性」の基礎、すなわち「エロス」や「よく生きること」の普遍性を論難している。こうした

対立についても、マルクーゼの「よく生きること」にかける希望の源泉を紐解くことで、二人の対立だけでない、より広い知的文脈の中に定位させることが出来るだろう。

・参考文献（詳細な文献リストは学会当日に配布いたします。）

Agger, Ben, 1976, "Marcuse & Habermas on New Science, " *Polity* 9(2): 158-81.

Alford, C. Fred, 1985, *Science and the Revenge of Nature: Marcuse & Habermas*, Tampa: University of South Florida Press.

Feenberg, Andrew, 1999, *Questioning Technology*, London : Routledge. (=2004, 直江清隆訳『技術への問い』岩波書店。)

Habermas, Jurgen, 1968, *Technik und Wissenschaft als >Ideologie<*, Frankfurt am Main: Suhrkamp. (= [1970]2000, 長谷川宏訳『イデオロギーとしての技術と科学』平凡社。)

Marcuse, Herbert, 1932, "Neue Quellen zur Grundlegung des historischen Materialismus," *Die Gesellschaft*, 9: 136-74. (=1968, 良知力訳「経済学＝哲学手稿の解釈——史的唯物論の基礎づけのための新史料」『初期マルクス研究——『経済学＝哲学手稿』における疎外論』未来社, 5-90。)

———, 1933, "Über die philosophischen Grundlagen des wirtschaftswissenschaftlichen Arbeitsbegriffs," *Archiv für Sozialwissenschaft und Sozialpolitik*, 69(3), 257-92. (=1968, 良知力訳「経済学的労働概念の哲学的基礎」『初期マルクス研究——『経済学＝哲学手稿』における疎外論』未来社, 91-157。)

———, 1934, "Der Kampf gegen den Liberalismus in der totalitären Staatsauffassung," *Zeitschrift für Sozialforschung*, 3(2): 161-94. Reprinted in: Herbert Marcuse, 1965, *Kultur und Gesellschaft*, Frankfurt am Main: Suhrkamp. (=1969, 田窪清秀ほか訳「全体主義国家観におけるリベラリズムとの闘争」『文化と社会（上）』せりか書房, 23-82.)

———, 1941, "Some Social Implications of Modern Technology," *Studies in Philosophy and Social Science*, 6(1): 414-39.

———, [1942]1998, "State and Individual under National Socialism," Douglas Kellner ed., *Technology, War and Fascism: Collected Papers of Herbert Marcuse Volume One*, London and New York: Routledge, 67-92.

——, 1955, *Eros and Civilization: A Philosophical Inquiry into Freud*, London: Bacon Press. (= 1958, 南博訳『エロスの文明』紀伊國屋書店.)

——, 1964, *One-Dimensional Man: Studies in the Ideology of Advanced Industrial Society*, Boston: The Beacon Press. (= 1974, 生松敬三・三沢謙一訳『一次元的人間——先進産業社会のイデオロギーの研究』河出書房新社.)

——, 1965, "Industrialisierung und Kapitalismus im Werk Max Webers," *Kultur und Gesellschaft* 1, Frankfurt am Main: Suhrkamp. (= 1972, 井上純一ほか訳「マックス・ウェーバーの著作における産業化と資本主義」『文化と社会(下)』せりか書房, 155-92.)

Stockman, Norman, 1978, "Habermas, Marcuse and the Aufhebung of Science and Technology," *"Philosophy of the Social Science*, 8: 15-35.

辰巳伸知, 1991, 「ハーバーマスとマルクーゼ——批判理論の規範的基礎をめぐって」『年報人間科学』13: 71-82.

Vogel, Steven, 1991, "New Science, New Nature: The Habermas-Marcuse Debate Revisited," *"Research in Philosophy & Technology*, 11: 157-78.

Whitehead, Alfred N., 1925, *Science and the Modern World: Lowell Lectures*, New York: The Macmillan company. (= [1955]1981, 上田泰治・村上至孝訳『科学と近代世界』松籟社.)

——, 1929, *The Function of Reason: Louis Clark Vanuxem Foundation Lectures*, Princeton: Princeton University Press. (= 1981, 藤川吉美・市井三郎訳『理性の機能・象徴作用』松籟社.)

(なお引用の際には邦訳を適宜参照したが、訳語を変更した箇所もある。)

## Economie politique の二つの起源——モンクレティアンとルイ・テュルケ・ド・マイエルヌ

谷田利文（大阪大谷大学・京都大学非常勤講師）

エコノミー・ポリティックという言葉は、17世紀初めのフランスで初めて用いられたと言われている。古代には「家政」を意味したエコノミーに、「都市国家（ポリス）の、国家の」という意味のポリティックが結びついたこの矛盾した表現は、どのように生まれ、17世紀初めには何を意味していたのだろうか。

エコノミー・ポリティックという言葉は、一般にアントワーン・ド・モンクレティアンの『エコノミー・ポリティック論』（1614）で初めて用いられたとされる。しかしながら、それより少し前、ルイ・テュルケ・ド・マイエルヌの『貴族民主主義的君主制』（1611）においても、既にこの言葉が使われていた。

モンクレティアンについては、政治経済学の創始者、そして、重商主義者として経済思想の歴史の中で、その名が出されることが多いが、その思想について具体的に論じられることは少ない。それにもましてルイ・テュルケ・ド・マイエルヌについては、モンクレティアンより早く、エコノミー・ポリティックという語を用いたと簡単に触れられることはあっても、その著作の内容を分析した研究はほとんどないといえる。

今日、この両者についてわずかでも耳目を集めたとすれば、それは、ミシェル・フーコーの統治性研究、特にコレージュ・ド・フランスの講義『安全・領土・人口』によってであろう。統治技法の歴史を論じる中で、フーコーはこの両者にふれているが、フーコー自身も、彼の影響下にポリスの思想的系譜を論じたパオロ・ナポリの研究においても、この両者について十分な分析がなされているとはいいがたい（Napoli, Paolo, *Naissance de la police moderne : Pouvoir, normes société*, Paris, La Découverte, 2003.）。

しかしながら、近年、日本でも関心が高まりつつある、エコノミー概念の研究では、経済、儉約という訳語では捉えきれない多様な意味が分析されており、またポリティック、ポリス概念についても、警察という訳語では捉えきれない、臣民の生活の細部を対象とする統治技法としての側面が着目されている（麻生博之編『エコノミー概念の倫理思想史的研究』（2007-2009年度科学研究費補助金（基盤研究(B)）研究成果報告書・補足論集）2010年、佐々木雄大「〈エコノミー〉の概念史概説——自己と世界の配置のために」『ニクス』1、2015年1月、10-37頁。）。したがって、エコノミー・ポリティックの起源の探求は、重商主義の成立という狭義の経済思想史の問題を越えて、統治の技法の成立と発展を明らかにすることといえるだろう。

エコノミー概念について検討する際、よく知られているのはルソーによって書かれた『百科全書』の「エコノミー」の項目であろう。ルソーはそこで、エコノミーという語の定義か

ら始めており、ギリシア語の、家と法という語を起源とし、もともとは、家の賢明な統治を意味していたという。そして、その語が次第に、大家族や国家の統治に拡大され、それがエコノミー・ポリティックと呼ばれるようになったという。

このように、エコノミー・ポリティックは家政から拡大された国家の統治を意味するとルソーによって定義されているが、ピゲによれば、『百科全書』において、エコノミーという語は、エコノミー・ポリティックよりも、医学用語であるエコノミー・アニマルという語として多く用いられているという (Piguet, Marie-France, « Oeconomie/Economie (politique) dans le texte informatisé de l'Encyclopédie », *Recherches sur Diderot et l'Encyclopédie*, 31-32, Avril 2002, pp.123-137.)。エコノミー・アニマルは、動物の身体構造、生理を意味する言葉で、ここでのエコノミーは、家政ではなく、より広く、秩序、メカニズムという意味で用いられている。したがって、『百科全書』において、エコノミーには、大きくは家政と秩序、メカニズムという二つの語義があると考えられる。それでは、エコノミー・ポリティックの創始者の一人とされるモンクレティアンにおいてはどうか。

アントワーヌ・ド・モンクレティアンの『エコノミー・ポリティック論』は、1615 年に若き王ルイ 13 世と摂政である母后マリー・ド・メディシスに捧げられた。それは新王に対して、製造業、商業、海運の振興による国富の拡大を期待した、経済的政策の建言であった。

製造業については、鉄鋼業や、織物などの技芸の重要性とその国家にとっての有用性が説かれ、人間に幸福をもたらす富を生み出すものとして、勤労が国家にとって極めて重要であることが説かれた。また、モンクレティアンは、公的労働においては、一つの職・技術に特化すべきだとして、職業による分業を説き、また、技術を向上させるためには、競争心を起こさせること近道だと論じた。そして、人間がそれぞれに必要なものを得るため、協力して生活する社会にあつては、もっぱら個人の利益のためだと思われる行動が、本当は神の摂理による利他的な行動であることが示される。私益が公益に至るという発想が、すでに 17 世紀初めに見られるのである。

商業においては、人間の必要物が地理的に分散していることによる物資の欠乏と必要が商業の起源であることが論じられる。社会は、統治と商業から組み立てられ、統治は国家にとって第一に必要なもの、商業は次に不可欠なものだとされる。これは、商業の劣位性を示すよりむしろ、商業が国家にとって有益どころではなく、必要不可欠なものとするものである。共に一方だけでは生活できない金銀と生活必需品は非常に密接な関係にあり、万人の必要を満たすためにはこの両者が共に必要である。したがって、国家の富が金銀の豊富さのみにあるという発想にはとらわれていない。

商業は国家が富に至るために最も近い道だとされるが、その際、国内商業と対外商業との区別が重要である。国内商業は、対外商業より安全であり、恒常的なものであるが、対外商業は、大規模で、大損失をこうむることもあれば、巨利を得ることもある。国内商業は、個人間で行われるのに対して、対外商業は、ある意図のもとに社会集団間でなされる。国内商業は国家を維持するのに適し、対外商業は、国家を成長させるために前者よりはるかに有効である。国内商業は、同国市民を相互に結合させ親和させるが、対外商業は異なる諸国民を

同盟提携させる。国内商業は人民に自国の君主への愛情を抱かせるが、対外商業は外国人に一国の君主に危惧と恐怖の念を抱かせる。国内商業は、君主が自国の防衛を行うのに適しているが、対外商業は君主が他国を攻撃するのに適している。したがって、国内商業と対外商業は、ともに必要不可欠であって、相互に補強し合い、機能を補い合うべきものとされる。

海運については、販路の拡大はもちろんのこと、神の名を、野蛮な人々に知らせめ救済する布教が目的とされる。また犯罪者や怠惰な者を、国外に追放するため、そして、人口の増大により、善良でありながら困窮している人々に対して植民が勧められた。

以上が、『エコノミー・ポリティック論』の概要だが、本発表の主題であるエコノミーについてはどうだろうか。『百科全書』のエコノミー概念の検討から、家政と生理、メカニズムという二つの意味が読み取れたが、第一に家政について、モンクレティアンは、ジャン・ボダンの強い影響下に、家政と国政の類似性を指摘する。つまり、良き家庭の統治は、国家の原型であり模範であるとされ、アリストテレスやクセノフォンとは異なり、都市国家の統治（ポリス）から家政（エコノミー）を分離することはできず、財を獲得する学は、国家においても家族においても同じだと論じられる。

第二に動物の生理について、モンクレティアンは国家の構造を動物の身体の構造と比較して論じる。国家は、聖職者、貴族、民衆の三つに分けられ、民衆はまた、農民、職人、商人の三種から構成されている。動物の身体は、植物的、感性的、動物的な三つの魂から構成されるが、農民、職人、商人がそのそれぞれの魂に対応する。そして、その三種の魂の機能と、それに対応する職業によって構成される、動物の身体と国家のメカニズムを、自然的エコノミーと呼び、栄養を体全体に分配するその自然の構造を、政治は模倣しなければならないという。

しかしながら、この自然的エコノミー、自然的秩序という言葉については注意が必要である。モンクレティアンにおける自然的秩序は、17 世紀末のボワギルベールや、18 世紀のフィジオクラットなどが発見した自然的秩序、つまり、自然に任せる（レッセ・フェール）ことで、均衡に達するという市場の自律的秩序とは異なっているという点である。

モンクレティアンにおいては、市場の自律的秩序ではなく、彼が示した国家のメカニズムにおける動力として、君主の介入が強く求められるのである。君主は、神の代理人として、自らの幸福ではなく、もっぱら公共の幸福に奉仕することが求められる。善王と悪王との区別の中で、理想の君主像として示されるのは、独占や恣意的な権力の行使から離れ、国民の幸福や安泰のことにのみを考え、正義を立て、信仰を守り、良き法に従う王の姿である。君主は、謙譲と自由の心を持って忠言に耳を傾け、自国の利益のためにできる限りのことを断固として実践しなければならないという。具体的には、貧困による強盗、泥棒という犯罪に対処するにあたり、残酷な刑罰によるのではなく、マニファクチュアの振興によって、国家の富を育てることが君主に求められる。

そして、君主による統治が問題となるとき、サンスール *Censure* の必要性が強調される。古代ローマにおいて、人口調査や課税のみならず、習俗の矯正の役割を持つこととなったサンスールであるが、モンクレティアンは、人口調査の有用性と、その習俗の矯正、悪徳の

抑制という点を強調する。サンスクールによって、人口の数、年齢、性質を知ることができ、戦争に動員する人数、国防のためとどまらせる人数、そして、植民地に送り公的労働に従事させる人数を計算することができる。また、毎年の食糧備蓄量を知ることができ、戦争において必要な食糧の量を計算することができるという。また、父親が子供に対して、主人が奴隷に対して持っていた生死に関する権力が失われてしまったため、サンスクールによって、その正義を取り戻す必要があるという。またサンスクールによって、真の貧民か、偽の貧民であるかを区別することができる、怠慢を矯正し、美德をもたらすことができるという。君主は、羊の群れを養う良き牧人のように、民衆の牧人として、彼らの生活を配慮すべきだと論じられるのである。

一方、ルイ・テュルケ・ド・マイエルヌも、『貴族民主主義的君主制』の中で、エコノミー・ポリティックという言葉を用いているが、この書は、モンクレティアンのように経済政策が主に論じられるのではなく、貴族政、民主政、君主政の三つを複合した政体のプランであり、エコノミーのより広い意味、つまり、政治体のメカニズム、機構を対象にした著作だといえる。

彼が標榜する政体にあっては、世襲の君主を必要とするものの、統治機構において最も重要視されるのは、三部会である。国家という政治的身体の中で、君主は心臓として、三部会は脳として機能する。君主が不当なことを命じた時には、三部会が召集され議論される。なぜなら、彼らは国王ではなく、王国に属するからである。国王の権力は自然法によって制限され、三部会はその自然法の真の保管者である。

基本的に四年ごとに開かれる三部会は、王の法の執行を監督し、租税について決議し、開戦か和平か、そして同盟について決議する。また三部会は行政を監視し、民衆による軍隊を組織する。

また、テュルケは、良き統治のためには四つの役務、大官吏が必要だという。それは、司法長官、元帥、財務長官、ポリスの保守長官、改革長官である。この第四のポリス長官の役割は、民衆の間に、謙譲・慈悲・忠誠・精勤・儉約の実践を維持させることだという。

このポリス長官の下に、ポリス事務局、慈善事務局、商業事務局、領地事務局が属する。ポリス事務局は、子どもや若者の教育を担当し、文字や敬虔さ、武器の扱いなどを学ばせ、国家にとって有用な職業民を養成する役割をもつ。慈善事務局は、貧民に労働を与え、病人には手当を与えるだけでなく、公衆衛生や事故・火事など、貧困の原因となるあらゆるものを引き受ける。商業事務局は、商人達を引き受け、市場・製造等の諸問題を担当し、各地方の通商を助成する。領地事務局は、不動産を担当し、不動産売買や相続を監視し、また王の領地や、道・川・公共建造物・森林を見張ることを役割とする。

ルイ・テュルケ・ド・マイエルヌの著作は、三部会を中心とした国制改革のプランであり、その中で、ポリスの重要性が指摘され、習俗の純化や、職業技術によって、国家の富に貢献する国民の育成、そして公衆衛生や、商業についての規制も論じられる。

以上のように、フランスにおけるエコノミー・ポリティックの二つの起源について検討したが、ほぼ同時期に、同じ言葉を用いながらも、両者は異なる像を描き出している。モンク



レティアンは、製造業、商業、海運による国富の拡大を、君主の強い介入・配慮に期待したのに対して、ルイ・テュルケ・ド・マイエルヌは、君主政を残存させながらも、三部会を、統治上の最重要な機関とし、四つの長官、特にポリス長官の下での、統治の方法を論じた。

ここでのエコノミーは、メカニズム、機構というより広い意味がとられ、エコノミー・ポリティックとは、両者にとって、政治体である国家の生理、メカニズムを意味していたといえよう。

また両者の共通点としてあげることができるのは、ポリスやサンスクールという言葉を用いて論じられる、国家の統治方法についての議論であろう。ポリスの理論は、18 世紀初めにドラマールの『ポリス論』に集大成されたが、それは、治安維持にとどまらず、宗教・習俗・衛生・食糧・道路など、臣民の生活の細部を覆う統治の技法であった。また臣民の規律化を目的とするポリスは、国富の拡大を目的とする重商主義とも強く結びついていた。しかしながら、ドラマールが代表するポリス理論の前史、系譜は、いまだ十分に研究されていない。

モンクレティアンと、ルイ・テュルケ・ド・マイエルヌによって、17 世紀初めに書かれた、この二つのエコノミー・ポリティック論は、政治体の生理、メカニズムという 17 世紀における語義を示すだけでなく、ポリスの理論の起源そして、ポリスと重商主義という問題を考察するにあたり、非常に有益であろう。

## スコットランド国民契約派の「ネーション」概念 ——政治性とその担い手に焦点を当てて

小島 望（明治大学政治経済学研究科政治学専攻後期博士課程）

本報告の目的は、三王国戦争期スコットランドで実権を掌握した革命勢力、国民契約派[national covenanters]（以下、契約派と標記）の政治言説における「ネーション」概念の史的变化を追及し、ネーション、ナショナリズム研究を巡る近代主義的枠組みの相対化を試みることにある。ネーション、ナショナリズムの起源を巡る従来の研究にあつては、その近代的形成を主張する近代主義的所説と、それらの前近代的存在を論証しようとする反近代主義的見解の対立が継続的に存在してきた。近代主義の側に立つ代表的論者たるアーネスト・ゲルナー、ジョン・ブルイリ、ベネディクト・アンダーソンらは、ネーションなる人間集団の類型や、ナショナリズムなる事象を設定する際の準拠点として、文化的共通性に基礎付けられたアイデンティティ、政治主権の有無を重んじる立場を打ち出している。反近代主義は原初主義、前近代主義、エスノシンボリズムといった複数の視座から構成される立場であるが、スティーヴン・グロスビー、エイドリアン・ヘースティンクス、アンソニー・スミスといった反近代主義を支持する研究者は、ネーション、ナショナリズムを論じるに際して、もっぱら血統や言語に代表される文化的紐帯の存否を重んじている。両派はネーション、ナショナリズムに関する基本的視角をかく異にしており、そうした認識上の差異がネーション起源を巡る議論をより一層複雑なものとしていると言えよう。反近代主義系論者の研究手法上の陥穽として指摘し得るのは、彼らが文化的所属意識を基盤として定義された、分析概念としてのネーションの前近代的存在を論じている点である。そこには、近代以前の史的背景における「ネーション」概念への関心は見出されない。やや戯画的に言えば、彼らが過去にその存在を追及するネーションは、彼ら自身がネーションであると把握する事物であり、対象とする歴史的段階における同時代的認識がそうした「ネーション」理解を共有しているとは限らないのである。

かかる問題含みの研究状況を背景としてか、近年の研究においては分析概念として措定されたネーションと距離を取り、各々の時代の歴史的・地域的文脈における「ネーション」概念の在り方を基軸とした所説が提示されている。歴史社会学者フィリップ・ゴースキは、16世紀中期に始まるネーデルラント反乱から、17世紀中期にかけての共和国揺籃期の言説、硬貨や絵画等の表象媒体の中に、主権を備えた人間集団を意味する「ネーション[nacie, nacioen, natie]」認識が定着したと主張した。また、歴史学者カスパー・ヒルシは、後期中

世から宗教改革期にかけてのドイツの人文主義者の言説やハプスブルク家、選帝侯らのプロパガンダにおいて、「ナツィオン [Nation]」や「ドイツ人」が高度な政治性を備えた集団として把握されていたとし、ゴースキ同様に、政治性を備えた「ネーション」概念の前近代的存在を強調する。さらに、社会学者リーア・グリーンフェルドはチューダー朝期より三王国戦争にかけてのイングランドにおいて、広範な社会層を包括するネーションによる政治参加を是認する通念が定着したと見る。彼らの見解の強みは、近代主義系論者がネーションの構成要素とする政治性なる位相を近世的「ネーション」概念に見出す点に備わる。彼らは、近代主義者がネーションを論ずる際の参照点とする政治性を近代以前の「ネーション」概念が伴っていた事実を浮き彫りにするものであり、従来の反近代主義的見解以上に根源的な批判を近代主義に投ずるものと言える。

しかしながら、こうした概念中心のアプローチに対して近代主義の側から疑義が皆無であったわけではない。彼らはゴースキ、ヒルシ、グリーンフェルドらの見解に対して、近代以前の「ネーション」概念の包摂対象は政治社会上層に位置する「政治国民」に限定されており、近世における政治性を伴った「ネーション」概念の意義を過大に評価するべきではないと指摘しているのである。確かに、上述の三者、とりわけゴースキとグリーンフェルドは当時の「ネーション」概念の包摂射程に関して十分な議論を展開しているとは言い難く、実証面での不備が懸念される。そこで本報告では、三王国戦争期スコットランドの契約派の「ネーション」概念を検討し、近代主義者による上述の批判に対する応答を試みたい。この課題を達する上で契約派の「ネーション」概念に着眼する理由は、当時のスコットランドにおける「ネーション」概念を主題に据えた研究の少なさにある。S.A. バレル、アーサー・ウィリアムスン、デヴィッド・スティーヴンソン、ジョン・コフィー等、契約派の政治認識に見出されるナショナリズムに言及した研究者は散見されるものの、それらの多くは契約派の世界観における選民意識の存否を軸としたものであり、彼らの把握した「ネーション」概念の政治性とその包摂対象への視点を欠いていると言わざるを得ない。契約派の描出する「ネーション」概念に備わる政治性とその担い手を浮き彫りにすることを通じて、近代主義者による上述の異議に対する反証が提示されるとともに、ゴースキ、ヒルシ、グリーンフェルドが近世に見出す「ネーション」概念の様態がこれまでの想定以上に当時の政治的言語体系に浸透していたことが明らかにされよう。

上述の諸点を念頭に置きつつ、本報告では契約派の出版したパンフレットや布告等を手掛かりとしながら、彼らの「ネーション」概念を追究する。具体的分析は、時系列に準じた次なる三工程を踏む。第一に、イングランド国教会の「祈祷書」の強制に反対する長老主義を奉ずる貴族、有力市民、牧師らが「国民契約[national covenant]」を締結した 1638 年から、契約軍と国王軍との二度の交戦（主教戦争）が発生した 1639 年、1640 年の時期にかけての

「ネーション」概念を検討する。この時期の契約派の媒体においては、「ネーション」による自衛権の行使を擁護する記述が散見され、同時に「ネーション」の利益、安寧を契約派が具現化するとの理解が看取される。言わば、「ネーション」の「参加」と「代表」の二つの政治性を念頭に置いた認識が契約派によって展開されたのである。しかしながら、この時期の「ネーション」概念には次の二点が指摘し得る。すなわち、「ネーション」の包摂対象が曖昧なものに留まっている点、議会に結集する特権社団が「ネーション」全体の「参加」を事実上担当するとの認識が見出される点である。つまり、この時期の契約派の言説における「ネーション」概念は、畢竟その水平的境界が茫漠としており、その政治権能は「政治国民」によって担われていた。そのため、この段階における契約派の「ネーション」概念の包摂射程に関しては、近代主義者による指摘が妥当するのである。

第二に検討を付すのは、契約派と議会派との間に「厳粛なる同盟と契約」が締結された1643年末に前後する時期の「ネーション」概念である。それは、以前のものからの微妙な変容を遂げるに至る。契約派のイデオログ、サミュエル・ラザフォードが同盟締結後の1644年に出版した『法と王』では、「ネーション」による暴君に対する抵抗のみならず、為政者選出、政体決定等をも是認する政治理解が展開された。つまり、「ネーション」による自律的政治行動が暴君の出現に際しての緊急避難的自衛に限定されておらず、「ネーション」の「参加」の質的深化がここに見出される。他方、「ネーション」の政治権能の事実上の担い手としてラザフォードは“states”なる概念を想定している。“states”の具体例として彼はスパルタの監督官、ローマにおける元老院、そしてイングランド、スコットランドにおける議会を挙げており、ここには特権社団を「ネーション」の領導者とする通念が見出さる。他方、「ネーション」を「ローマ人」、「スパルタ人」、「イスラエル人」に等置するなど、契約派の従来の認識には曖昧であった「ネーション」全体の枠組みを明示する点が特徴的である。これは、「ネーション」を特定の民族集団の総体に等置する発想の存在を窺わせるものと解せよう。このように、ラザフォードの政治理解における「ネーション」概念は、それ以前の契約派の描出した「ネーション」概念との連続性と画期性の双方を包蔵するものであった。

ラザフォードが『法と王』を著す以前に作成された、「厳粛なる同盟と契約」の締結の必要性を訴える契約派のトラクトにおいては、別種の変貌が生来しつつあった。「厳粛なる同盟と契約」が「ネーション」に資するとの論理を用いる契約派の言説には、自らを「ネーション」の擁護者として描き出し、以て自らを正当化しようとする顕著な傾向が見出される。言わば、上述した「ネーション」の「代表」を念頭に置いた表現が、継続的に看取されるのである。とはいえ、かかる言説上の体系は、主教戦争時の契約派の政治認識にも見て取れるものであり、それ自体は画期性を何ら示唆するものではない。この時期の契約派の「ネーシ

ョン」概念に窺える新奇性は、「ネーション」内部にあって政治権能を担う主体の階層的拡張を示唆する点にこそ求められる。つまり、この時期の言説にあっては、「国民契約[national covenant]」に対する支持を「真なる心を持った全てのスコットランド人」に求め、「ネーション全体とスコットランド教会の全構成員」に政治判断を通じた「参加」を要請する表現が散見され、従来であれば政治権能の担い手より除外されていた階層をもその一部に位置付ける通念の端緒がここに見出されるのである。

1643 年末より翌 1644 年にかけて生起した契約派の「ネーション」概念におけるこれらの契機——緊急事態に際しての自衛行動以外の「ネーション」による自律的政治行動、「ネーション」全体の構成主体の明示、「ネーション」内部における政治権能の担い手の階層的拡大——が結合したのは、第三に検討を付す 1648 年から 1650 年の「ネーション」概念を踏まえた言説においてであった。1647 年から翌 1648 年にかけて国王チャールズ 1 世と結んで議会派に対する軍事行動（第二次内戦）に出た契約派内部の保守派（「約定派」）の言説にあっては、「全ての陛下の臣民たち」、「陛下の全ての善き臣民」らの政治判断を前提とした表現が繰り返され、政治権能を行使する主体の拡大が示唆されている。1648 年夏、議会軍に約定派が大敗を喫したのを機に政権を奪取した契約派内の急進派たる「教会党」もまた、自らの情宣に際して「一般的な公正さと理解を備えた全ての人」、「この王国の臣民各自」、「信仰と国[Country]を愛する全ての人々」に自派への支持を要求するなど、約定派と同様に広範な社会層の政治判断とそれを踏まえた自律的政治行動を前提とした認識を展開した。とはいえ、教会党が政権を奪取した 1648 年末の段階にあっては、そうした政治理解と「ネーション」概念が直接的連関を取り結ぶことはなかった。約定派と教会党の間の内訌に際して現出した上述の変化が「ネーション」概念に前景化したのは、1649 年 1 月の国王チャールズ 1 世の処刑後の言説においてであった。

議会派が強行したチャールズ 1 世の処刑はスコットランドにおいて衝撃を以て迎えられ、契約派（教会党）と議会派との対立は決定的なものとなった。これ以降、議会軍に契約軍が大敗を喫する 1650 年秋（第三次内戦）に至るまでの時期に契約派が作成したトラクトにおいては、「ネーション」概念に著しい変貌が到来した。第一に、「ネーション」の範疇的拡大である。「貴族、バロン、騎士[knights]、ジェントリ、市民[Citizens]、自治都市民[Burgesses]、福音を伝える聖職者、あらゆる身分の平民[Commons of all sorts]」が署名主体として前提された「厳粛なる同盟」を議会軍は「ネーション」より剥ぎ取ろうとするとの表現、「ネーション」を「この王国の全ての臣民」、「陛下の全ての忠実なる臣民」、「全ての陛下の善き人々」に等置する認識が垣間見えるのである。しかもこの時期の「ネーション」が諸々の条件をチャールズ 2 世に突き付け、その代償として彼を新王として受諾するとの表現が繰り返し展開された。つまり、この時期の契約派の描き出した「ネーション」の政治権能

の担い手は議会に参集した特権社団に限定されぬ広がり強く示唆し、かつ彼らは国王に対して言わば制限王政を要求する主体として描かれていたのである。ここに、上に述べた複数の契機が結合する形で、契約派の政治理解における「ネーション」が大きく変容を遂げる様が見出されよう。

これまでの議論を振り返ると、契約派の「ネーション」は政治判断や自律的政治行動を成すという意味における「参加」と、「ネーション」の利益、安寧を自らが具体化すると称する主体を正当化する「代表」の二つの権能を一貫して包蔵していた。詳述は避けたが、「参加」のみならず「ネーション」の「代表」を前提とした記述は、1649年から1650年にかけての言説にも見て取れる。「ネーション」概念の変貌として顕著であるのは、「参加」の質的深化、並びに「ネーション」概念の二つの次元における階層的拡張であった。契約派の「ネーション」概念は当初、その全体の枠組みが曖昧であり、かつその内部にあって「参加」を事実上担うのは議会に集う実質的政治参加権を有する政治社会上層に限定されていた。こうした状況は、「ネーション」全体の境界が明示され、かつその政治権能を行使する主体の包摂対象の拡張を経て変化を経験することとなったのである。

契約派の「ネーション」概念のかかる史的変遷は、本報告全体の課題に対していかなる知見をもたらすのであろうか。結論的に言えば、契約派の「ネーション」概念は、三王国戦争の終局にあって政治性と広範な包摂対象を伴う集団ないしは共同体を意味するに至った。これは、ゴースキ、ヒルシ、グリーンフェルドらの提議に対して発起された近代主義の側からの反論に対する反証と解せるであろう。確かに、当時の契約派の政治観にあって「ネーション」の全構成員の法的平等、彼らの平等な政治参加を実質的に具現化せんとする発想は見出されまい。しかしながら、そこには広範な社会層を包摂し、彼らの政治権能を首肯する認識それ自体は確かに見出されるのである。かかる結論は、上述の三者の所説の正当性を裏付けると共に、従来等閑視された地域における「ネーション」概念が彼ら各自の対象とした時代ないしは社会におけるそれと同様の構造を包蔵していた可能性を提起するものである。それは、従来の近代主義的パラダイムに対する更なる修正を要求するであろう。

## 国際社会における自由主義批判の原型——両大戦間期の秩序への挑戦

秋元 悠（東京外国語大学大学院総合国際学研究科博士後期課程）

### はじめに—自由主義的国際秩序の危機

自由主義的国際秩序が危機に面しているとするならば、それはいかなる意味で「危機」であるのか。冷戦終結後の国際社会において、度重なる人道危機やそれに対応する形での人道的介入、また対テロ戦争が散見される中で、自由主義の「危機」が盛んに指摘されている。

国際政治を国家の拡張的な行動原理から説明し軍事力をはじめ国家の権力を重視する現実主義的な主張で知られるジョン・ミアシャイマー（John Measheimer）は、冷戦後国際関係論において理想主義者（idealist）が支配的な状況に警鐘をならし、権力政治の有効性を主張する。ミアシャイマーは、国際政治学の祖ともいわれる E・H・カー（Edward Hallet Carr）が『危機の二十年』において第一次世界大戦後の国際連盟に象徴される自由主義的な国際秩序を「理想主義（utopianism）」と形容・批判し危機の時代と診断したのになぞらえ、現在の「危機」を論じるのである。

ミアシャイマーの「現実主義者としてのカー」という解釈には議論の余地があるものの、現在の自由主義的国際秩序が「危機」に面しているという認識は広く共有されている。ミアシャイマーの議論は一例にすぎないが、両大戦間期という危機の時代に現在の国際社会の「危機」への応答を探ろうとする傾向は広く認められるものである。

しかしながらこうした両大戦間期の思想の「再評価」は同時に、当時の社会的・歴史的文脈と思想の関係性を軽視したものとして批判を招いている。実際、ミアシャイマーにみられるような「現実主義者としてのカー」という国際政治学において中心的であった解釈は相対化され、より複合的な視点から理念主義的・道徳主義的な側面が強調される傾向がみられる。

もちろんこうした流れが、国際社会において支配的な自由主義という現代の構造的な問題、時代の制約から自由なわけではない。この点に留意しつつ少なくとも本報告の関心から指摘できるのは、こうした一面的な再評価とその批判的検討という営み自体が、過去との対話の中で現在の「危機」を探る試みであり、それは途上にあるということである。一世紀前の危機と現在の自由主義の「危機」は比較されるべき共通点と相違点を有しているのか。当時の危機がどのような特徴を持っていたのかということが詳らかにされて初めて、自由主義と「危機」について、いかなる問題が伏流し、いかなる様相の変化があったのか、について考察することができる。

そこで本報告では、両大戦間期を危機の時代であると診断したカーの理想主義批判に加え、その危機の時代における秩序への「挑戦者」であったワイマール期ドイツを支えた公法学者であるカール・シュミット（Carl Schmitt）の自由主義批判を検討することで、両大戦間期の自由主義の危機を重層的に把握し、改めてその現代的意義を抽出するための素地を整えることを目指す。現在の「危機」を含めた比較検討は別稿に譲りたいが、当時の文脈から遊離した形での両者の再評価が目立つ中、当時の

危機の特徴を再度検討する意義は十分に認められる。

カーとシュミットの間には直接的な関係は認められていないものの、多くの類似点を見て取れるという事実は、両者が同じ時代的・社会的背景を共有し同様の知的土壌の上にいたことを示唆する。実際、両大戦間期の国際連盟に象徴される自由主義的な国際秩序に対し「権威が法をつくる」という言明から批判を加え、自由主義の装いの裏に国家の個別的な利益が存在することを指摘しイデオロギー性の暴露を行うなどの共通点は、ともすると一面的と批判されることもある「現実主義者としてのカー、シュミット」との解釈を補強するようにも思われる。

しかし 20 世紀初頭に台頭するアメリカを尻目に衰退するイギリス、ヨーロッパを眺めたカーと第一次世界大戦後ヴェルサイユ体制からの脱却を目指すドイツを支えたシュミットという立場の違う両者から、「自由主義」批判というレンズを通して見えるのは異なる景色である。

その典型は、両者が紛争解決手段としての戦争の放棄を規定したパリ不戦条約をどのように位置づけ、満州事変をいかに評価するかをめぐる相違となって現れる。カーは国際連盟規約へのケロッグ条約（パリ不戦条約）編入の動きを現実には即さない、権力政治の重要性を顧みない理想主義的な試みと断じ、満州事変を理想主義が現実に対して無力であった失敗例とする。ここでのカーの批判は、理想主義的な国際連盟ひいては国際社会が効果を強調する理性的な国際世論があったにもかかわらず、日本による軍事力の行使がなされたという点に向けられる。

対してシュミットはケロッグ条約が形式主義的であると批判する点ではカーと類似しているものの、ケロッグ条約と満州事変の解釈において違いをみせる。カーにより現実に対して無力であるとされた理想主義的試みは、シュミットからすれば確かに現実の枠組みを変えるものである。シュミットは、ケロッグ条約によって「戦争」に関する価値規範が変更されたことに着目する。不戦条約たるケロッグ条約は、なにが戦争であるかに関して価値判断の余地を大きくすることになり、その恣意的な適用を拡大させる。そのため「幾万人の死者を眼前にしてなおあえて『平和的占領』などということが可能となる。その典型が「戦争」と認定されなかった満州事変である。

こうした違いは、単に政策上の評価の相違にとどまるものではない。本報告が以下詳述するように、価値規範と現実の関係に関するカーとシュミットの間にある原理的な差異に由来するものである。カーにとって価値規範や法は現実たる政治の道具であり、理想主義の失敗は、現実には有効に機能する法や規範といった道具立てを用意できなかったことにある。カーは危機の原因を、理想と現実の乖離、すなわち理想主義の外側・現実である社会構造に求めた。

対してシュミットは危機の原因を、自由主義の内側・規範そのものに求める。シュミットは法の、そして規範の意味確定こそが政治の目的であり、そうした意味確定をめぐる闘争・緊張関係として「政治的なもの」が現れるとの理解をする。シュミットからすれば、満州事変をはじめとする危機は、自由主義が「戦争」に関する価値規範の変更に「成功」した結果であったのだ。

本報告では以上の点を明らかにするため、カーの理想主義批判を検討する。次にシュミットの自由主義批判を検討する。その上で両者の原理的な違いについて若干の考察を加えたい。

### カーによる理想主義（utopianism）批判—道具としての価値規範

国際関係論においてカーは国際政治学の祖として、『危機の二十年』を著したことで広く知られて



いる。もっとも近年のカー研究には、従来国際関係論における「現実主義者としてのカー」を、多岐にわたる業績と照らし合わせ、その非現実主義的な側面も合わせて再評価する傾向がみられる。その中であって西村は、カー本人が国際政治学の祖として扱われることへの違和を示していることに言及しながらも、カーの提示した構図に沿った形で国際関係論には価値の問題が埋め込まれていることを指摘する。西村の指摘するように、本報告では、カー個人の意図は置いておくにしても、現在の国際関係論に連なる基礎を用意したカーという理解のもと、国際社会における自由主義批判の原型を探る。

カーにとって社会秩序の問題は、支配層が被支配層に対してルールに従うだけの十分な理由を提供できるかどうか、という正当性の問題であった。そのため任意の価値規範は、現実の格差を正当化する支配の「道具・手段」として理解される。カーは『危機の二十年』において、「現実主義に課せられた仕事は理想主義の空虚さを暴露することである」ということを繰り返し確認するが、価値規範は手段にしかなりえないという「現実主義」的前提に立ったうえで、国際社会における自由主義という手段が奉仕する目的を、理性的に見極める必要性を強調するのである。

カーは両大戦間期の国際社会を理想主義（utopianism）の時代だとし、ベンサム的な功利主義を基礎にした 18, 19 世紀ヨーロッパの自由主義の影をみる。カーによると、国際社会に移植された（transplanted）理想主義は、理性によって普遍的に妥当する道徳法則を決定しようという信念に基づき、そうした道徳法則におのずから人々が従うはずだと想定する点に特徴がある。ベンサムによって苦楽を基準にした幸福へと読み替えられた善は「最大多数の最大幸福」という定式化によって世論に体现されることになった。カーは、理性を信頼しその体现としての世論に全幅の信頼をおく思想として理想主義を特徴づける。そして、その象徴が国際連盟、アメリカ大統領であったウッドロウ・ウィルソンである。そしてカーはこうした理想主義の試みに対して、「現実主義」の視点から批判を展開するのである。

カーがウィルソンにその典型をみた理想主義を批判するとき、それは「現実」の社会構造、具体的には台頭するドイツなどの問題、を理解できなかった点に求められる。カーにからすると、国際社会に対するドイツの「挑戦」がある中で、それにもかかわらず、ウィルソンをはじめとする理想主義者は国際社会の構成員は「平和」という共通の利益を共有できると想定し、持たざる者の行動原理を正確に捉えることができなかった。実際のところ、そうした「平和」はアメリカをはじめとする国家群の現状維持を正当化する道具でしかなかったのである。

カーは、20 世紀初頭に移植された理想主義は、すでに 19 世紀ヨーロッパにおいて、ベンサム的な功利主義に加え、社会ダーヴィニズムの適者生存の理論とレッセフェールの融合によって、道義（morality）の基礎が経済的合理性によって崩壊させられ、拡大する社会格差に対処できないことでその正当性の源泉を突き崩されていたことを指摘する。そうした理想主義が単一の権威を持たない競争的な国際社会特有の構造と台頭するアメリカという特殊な事情が手伝って国際社会に移植されはしたものの、それはなんら現実根差すものではなく、「空虚」なものであった。

もちろん、カーの理想主義批判は「現実主義者としてのカー」といった単純な理解で把握されるような価値規範の無価値性を論じたものでは決してない。規範的価値を打ち出すことができない点に「現実主義」の限界をみるカーに通底するのは、18 世紀自由主義の進展の過程と進歩の概念を取り入れた「現実主義」の双方にヘーゲルの影響をみるように、理性への信頼である。カーにとって政治

は、理想主義を現実主義によって打破し、新たな理想主義によって現実主義が乗り越えられるという時間軸をまとった動的なプロセスとして理解されるが、そうした弁証法を駆動させているのは理性への信頼であるのだ。

しかしながら新たな理想主義の登場に関して、カーは悲観的である。国際的危機に直面したカーの理想主義批判の基礎をなすのは、18、19 世紀を通してヨーロッパ的自由主義が進歩の概念とともに適者生存の理論を取り入れる中で、道義・価値規範の基礎が崩壊してしまったという認識である。カーの「現実主義」的立場は、理性への信頼とそれゆえの失望と表裏をなすものである。

### シュミットの自由主義批判―目的としての価値規範

カーは危機の時代に台頭するドイツに対する宥和政策を勧めたが、そのドイツでヴェルサイユ体制とそれを支える自由主義を批判し続けた公法学者カール・シュミットの思想はいかなるものだろうか。先ほど検討したように、カーの理想主義に対する「現実主義」という構図は両者が理性によって基礎づけられるという意味で、理性の枠内に収められるものであった。対してシュミットの批判は自由主義にとどまらず、その背後にある理性主義に及ぶものである。

この点を論じる前に、シュミットの自由主義批判を、それを支える「政治的なもの」との関係において明らかにしたい。ベンノ・テシケ (Benno Teschke) は、現代のシュミット再評価を、シュミットの提示した対立的・対決的な概念を当時の文脈から切り離し、実際に対峙したものとの関係性を無視した形で利用するものであると指摘する。「例外状態について決断する」主権者という決断主義的な側面が強調され、自由主義などの価値規範に対する力の優位を説く現実主義者と解釈されることが多いシュミットではあるが、両大戦間期における自由主義批判という視点から、『政治神学』、『政治的なものの概念』、『現代国際法の帝国主義的形態』を主な考察の対象とし、シュミットの理念主義的な側面を明らかにする。

シュミットの自由主義批判は、彼独特の「政治的なもの」の概念によって支えられている。シュミットは頻繁に引用されるように「例外状態について決断するもの」という主権者の定義によってその決断主義的性格が強調されるが、彼の例外状態と例外、決断をめぐる議論はそう単純ではない。シュミットの見解によれば、法的規範は質的なもの、「一般的・普遍的な形で存在する」もの、であるが、「具体的事実はいかに具体的に判断しなければならないという規範の本質」故に、決断によって、「つねに変形は不可避」である。いくら量的に原則が妥当していようと、例外の余地（原則と具体的事実の間にある不一致）によって、原則そのものが質的に変容を被る不可避性が存在するのである。法が具体的状況と一対一で対応することが原理的に不可能である以上、法的推論を含め、法という営みにおいて、決断の要素は本質的に回るものである。シュミットにとって「決断」とはなにも「例外状態」のみに関するものではなく、あらゆる法的推論、法的営みの中で常に立ち現われる「例外」に関するものとして理解されるべきである。

シュミットの「政治的なもの」はこうした例外と決断との関係の中で理解されなければならない。シュミットは『政治神学』の中で、例外状態についての主権的決断から議論を始め、決断概念を「例外」という媒介概念によって「最広義」に拡張した。それにより規範一般に付きまとう「決断」は「例外」の程度の問題として把握される。シュミットが対立の強度によって「政治的なもの」を規定

しようとするとき、前提となっているのは法や規範の意味確定、決断をめぐる概念闘争・緊張関係である。「例外」はいかなる法においても潜在的に存在している。シュミットにとって「政治的なもの」とは通常状態の皮下において常に胎動しているものなのである。

それでは主権的決断とはいったいどのような性格をもつものだろうか。原則と例外の対立を本質的に含む法的思考に対して、その法思考を可能とする前提の不在に言及するのが「例外状態」の概念である。シュミットは決断と例外状態について、次のように述べる。

その[例外状態の]本質は原理上無限定の権能、すなわち全既存秩序の停止にある。…決断はいっさいの規範的拘束から解放され本来の意味において絶対的なものとなる。…平時においては、決断の独自性は最低限におさえられるが、例外状態には、それが規範を廃棄する。

決断の要素は如何なる時も完全に払拭できるものではないが、特に法を可能にしている秩序そのものを作り出さなければならないという例外状態において、明白なものとなる。法が自身を守るために自らを停止しなければならないという状況において、目的であった法はその停止を要請する例外状態を決定する主権者の登場により、従属的なものへと転ずるという逆説が現れる。例外状態という参照点から法を眺めて初めて、「権威が法を作る」という言明はその教条的な意味を超えて、経験的ではない理論的説得力を有するものとなる。

このように理論づけられた言明は自由主義のイデオロギー性の暴露以上のことを明らかにする。シュミットにとって決断は下されるや否や、意味内容の質的变化という形で通常状態・規範に対して逆照射されるものである。だからこそ常にだれが具体的な決断者が問われなければならない。

シュミットはケロッグ条約によって、一般的・普遍的な形で「戦争」が禁止されるが、その具体的な適用をめぐる、逆に「戦争」を定義づけることができなくなり、「何が戦争であり、何が平和であるかが誰にも解らなくな」る状況がもたらされたと指摘する。そして背後に、なにを「戦争」とするのかという具体的な決断を下す真の権力者たる「米国の帝国主義」を見るのである。

シュミットが「政治的・法的概念の内容を自ら決定する能力」に軍事的抑圧や経済的搾取以上の危険性を認める理由は、シュミットの例外状態論を理解することによってはじめて明らかになる。軍事的抑圧や経済的搾取は任意のゲームのルール内での闘争である。しかし例外状態について決断する主権者はゲームのルール自体を指定するという点において、真の権力者である。そしてシュミットは自由主義の試みに、ルール自体を設定するという非常に高度で強力な政治的要素を読み込むのである。

### カーとシュミットの交錯－自由主義の政治をめぐる

カーにとって自由主義をはじめとする規範・理念はあくまで権力によって操作可能な客体であり、支配を正当化する手段であった。他方、シュミットからすれば、規範・理念の意味確定こそが政治の目的である。ウェーバーの国家の定義である、「正当な物理的暴力の行使を独占する主体」に、シュミットが「決断を独占する主体」を対置させるとき、そこには理念政治の契機がある。

それでは、カーと対比したとき、シュミットの自由主義批判はどういった性格をもつものであろうか。それは、ヘーゲルやマルクスへの批判的言及によって明らかになる。シュミットは、カーが現実主義の源泉を求めたヘーゲルに理想主義・理性主義を見出す。ヘーゲル哲学を念頭に置きながらシュミットは次のように述べる。

世界精神は、最初はつねに少数の頭脳の中でのみ、その意識性のときどきの程度に応じて理解される。……最初世界精神の先発隊、発展と意識性の先端を切る者、正しい認識と意識性を持っているがゆえに行動への権利を持つ前衛が、つねに存在する。この前衛は、…歴史的発展—前衛とて、歴史的発展の外に出ようと欲するわけではない—における契機…なのである。

そしてこの前衛において観察されるのは、「徹頭徹尾形而上学的な必然」という意識である。この弁証法的理論構成として、発展の先端を切る者は、正しい意識によって、新しい発展段階の起動を意識するが、その者の正しい意識は、当の時代に対する正しい認識に基づく必要がある。しかしながらシュミットは、正しい認識も正しい意識も、先端に立つ者の合理的思考に導かれた自己保証によって担保されているとし、その形而上学的で循環論的な側面を批判するのである。

このシュミットによる循環論的な構造の指摘は、カーの理想主義と現実主義という構図自体を批判の対象とする。確かにカーはヘーゲルをそしてマルクスを現実主義の一端として位置づけたが、非歴史的な究極的な目的（infinite goal）を掲げてしまった点においてその肯定的評価を留保している。カーにとって究極的な目的を掲げることは理想主義的な試みであり、現実主義に基づいて有限の目的（finite goal）を随時更新し続ける必要があるからである。しかしこの究極と有限の対比はシュミットの批判の前においては相対的であり決定的な意味を持つことができない。理性によって目的を把握し現実を変えるというその営み自体がシュミットの指摘した循環論に絡み取られ、シュミットの主権者の問いの射程の中に差し戻されることになるのである。

ここに至って、カーの自由主義批判の限界が明らかになる。カーは理想主義の外側、社会構造に危機の原因を求めることで自由主義そのものを批判の対象とすることができなかった。理想主義の批判概念である現実主義ですらその根底において理性への信頼に支えられており、そのためカーは理想主義の核心である理性を批判の射程の外に温存してしまうのである。もちろん、現在という危機の時代からみたときの「未来」にたってカーを評価することには慎重であらねばならない。カーの危機の時代診断はその執筆が第二次世界大戦に先立って行われており、出版が大戦の勃発により急ぎなされたことからしても相当程度に時代に適ったものといえるであろう。

対してシュミットは、自由主義が支配する秩序への挑戦者として、自由主義という理性に支えられた規範が現実を変え、枠づけていく様相にこそ危機感を募らせた。シュミットは理性に支えられた合理的思考がその極限において非合理的な自己保証に支えられていることを明らかにすることで、自由主義の基底にある理性への信頼へと批判の矛先を向けるのである。現代的課題に答えるための論理的視座という観点からすれば、シュミットが「権威が法を作る」という言明に経験的ではない論理的裏付けを用意した点、自由主義への原理的批判がカーの用意した構図そのものを射程に含みうる点は、現在の国際関係論がカーの構図から完全に自由ではない以上、再度詳細に検討される意義を有するものであろう。

\*参考文献、ならびに注釈は報告当日に配布させていただきます。

## アラブ近代思想家からみた東洋的専制主義論——西欧の専制批判との比較

岡崎弘樹（パリ第3大学アラブ研究科博士課程）

東洋的専制主義論(oriental despotism)を巡っては西欧思想史において長い論争があるが、アラブの近代思想家がそれをいかに語ってきたかはあまり知られていない。西欧の東洋専制主義論においては、その特徴として王朝権力による土地の占有や法の抑止力の欠如、法に代わる宗教の支配、世襲貴族の不在、隔離された村落社会、産業に対する農業の優位性、公的な水力事業などが注目されてきた。特にアラブ・イスラーム世界は村や部族、ギルド、民族・宗教宗派集団といった細かく分断された社会構造によって成り立っていると理解されてきた。そしてこの階級の存在しない、自給自足に基づく静態的で未統合の諸社会は、一つの国家権力や宗教によって一元的に統合されているとイメージされ、同時に専制権力に対峙する合理的な法体系や中間権力、さらには市民社会の不在が強調されてきた。その一方で、アラブ・イスラーム世界の思想家もまた、開明的な君主の下での理想国家を求める新プラトン主義的な思考パターンを引きずってきた。近代においては植民地化や脱植民地化の歴史的経験の中で、強力なカリスマ的指導者の必要性が現実的に求められてきた。さらに1970年代以降に主流となった文化主義的アプローチをとるアラブの論客は、中東地域における宗教的伝統と独裁の不可避性を結び付けてきた（アドニス『変わるもの、変わらないもの』）。つまるところ東洋専制主義的アプローチであれ、アラブ人論客による文化主義的アプローチであれ、アラブ・イスラーム世界における専制主義の不可避性や自由の実現不可能性を強調するという点で共通していた。

とはいえ、この2つのアプローチは、さまざまな批判に晒されてきた。たとえば、ペリー・アンダーソンは「アジア的生産様式」に代表される抽象的な理論と西欧から東欧、オスマン帝国や日本における具体的な歴史的、政治的経験を結びつけることで、欧州思想における絶対主義国家論の意義と限界を再検討した。たとえば、土地の共同所有がみられたトルコやペルシア、インドでは重要な水力事業は存在せず、逆に灌漑システムが発達した中国では土地の私的所有が顕著であった。したがってウィットフォードの『東洋専制主義』

（1957）に代表される議論は、社会形態や時代の大きな差異を無視して、東洋社会を静態的なものとして画一的に説明していることから、「マルクスとエンゲルスの散らばった遺産からアジア的生産様式の発展理論を構築する最近の試みは、根本的に誤っている」（ペリー・アンダーソン『絶対主義国家の起源』）というのである。同じくエドワード・サイードの労作以降オリエンタリズム批判が盛んになる中で、とりわけ歴史実証研究を重んじる立場

から、東洋専制主義論の「非歴史的」な点を問題視する声が上がってきた。歴史主義的アプローチによる東洋専制主義論批判の中で強調されるのは、近代国家と市民社会の緊迫に満ちた関係の全体的な変化であった。たとえば 19 世紀末オスマン帝国のアブデュルハミト体制は、西洋化政策に不満を持つ伝統的な社会集団を新たな権力基盤として取り込むべく、伝統主義的なイデオロギーである汎イスラーム主義を掲げながら、「帝国内でより厳しい圧政と抑圧を敷くようになった」。その意味で、伝統的専制国家がこれまで依拠していた正統性が浸食されていく中、やがてむき出しの強制力よりもむしろ市民社会の動きを取り込むようなヘゲモニーによる支配形態が確立されていった点に注目すべきだというのである（イスラモギュルナン「世界システムの中の『東洋専制主義』」）。

他方、アラブ人現代思想家の文化主義的アプローチについても、その本質主義的、還元主義的傾向は、19 世紀の仏オリエンタリスト、エルネスト・ルナンが「文献学的分析と言語学的思索から引き出した人種差別的な主題に関する様々な変種」に他ならず、「西洋と東洋、イスラームと欧州の違いに関する古典的なオリエンタリストの教義を語る信用ならない全体的な装置を再生産しているにすぎない」と批判されている。アラブの権威主義体制の問題をイスラームのそれに還元するような議論は、結局のところ、アラビア語の言語的独自性から「アラブ人精神」を物語る偏狭なアラブ民族主義者と同じ「裏返しのアリエンタリズム」だというのである（サーディク・ジラル・アズム「アリエンタリズムと裏返しのアリエンタリズム」）。

とはいえアラブの近代思想史を遡ってみた場合、アラブの思想家が必ずしもオリエンタル特殊論に陥ってきたわけではない。シリアのアレッポ出身の思想家アブドル・ラフマーン・カワーキビー（1855-1902）の『専制の性質』（1902 年アラビア語で初出、2016 年に仏訳出版）という著書は、普遍主義的志向を持つアラブ近代思想を知る手がかりとなろう。同著では、イブン・ハルドゥーンなどのアラブ思想史の伝統を引き継ぎつつも、モンテスキューの『法の精神』（1748）やアルフィエーリの『圧政論』（1789）といった西欧の専制批判から多くを学んだ考察が多々見られる。たとえば、支配者と被支配者が連鎖的に抱える相互の恐怖や、名誉ではなく「虚偽の名誉」によるイデオロギー支配に関する分析などは、アルフィエーリの『圧政論』にかなり影響を受けた見解と言えるだろう。

たとえばアルフィエーリは、専制者の恐怖は「自らに与えられる無制限の理想的な権力に対して、実際には自分が脆弱であることを意識していることか生じる」と指摘する一方、カワーキビーは「臣民が専制者の権力を恐れる以上に、専制者の方が臣民による復讐を恐れている。というのも、臣民の恐怖は無知から生まれるのに対し、専制者の恐怖は彼自身が臣民の正当性を知っていることから生まれるからだ」との見方を示す。またアルフィエーリは圧制下において「名誉という神聖な名は、善人によって授けられたり、共同体に奉仕すること

が明らかに不可能であるということに与えられるのだ」と皮肉を込める。これに対し、カワーキビーは「人間の平等性を失わせるために尊大な専制者が集う地獄から持ち込まれる火種」である「虚偽の名誉」(al-tamajjud)により、偉大な専制者の懷で人々は皆、「小さな専制者」へと変わっていくと主張する。そして最終的に「宗教や祖国愛、王国の拡大、公益の獲得、国家の責任、独立性の確保という名の下に虚偽の名誉を求める手先が雇われ、共同体が危険にさらされる」というのである。

アルフィエーリの『圧政論』は、分析的というよりはむしろ弾劾的な口調を強めた「形而上学的政治論(metapolitique)」と評され、モンテスキューの『法のスリット』と比べても後世にあまり語り継がれなかった作品である。同じくカワーキビーの議論もイスラーム初期を自由が保障された時代と理想化するなど同じく形而上学的政治論とみなされても仕方ない面もある。専制の「原理」に関する議論に主眼を置いても、両者の間では微妙な程度の差はあったとしても、同じような主張や見方が繰り返されている。全く同じ文章は存在しないにせよ、「相互の恐怖」などに関する記述の相似に限らず、「虚偽の名誉」については章の題名もほぼ同じである。こうした両者の似たような論調からすれば、一部のオリエンタリストから『専制の性質』は『圧政論』の受け売り、あるいは剽窃という指摘がなされても不思議ではない(シルビア・ハイム「カワーキビーとアルフィエーリ」)。

しかし、『専制の性質』は決して西欧思想の盲目的受容ではないことも確かである。実際のところ被抑圧者と抑圧者が同時的かつ連鎖的に抱える「相互の否定しがたい恐怖」という発想は、ウラービー革命(1879-82)の思想家の議論にはほとんどみられなかったものの、1890年代以降のアラブ思想家の中で共有されていた。『女性の解放』(1899年)を上梓したカーシム・アミーン(1863-1908)は、女性教育に関して一部の男性が、教育が女性の貞淑を保持することとは折り合わず、むしろ彼女たちの墮落や狡猾さを助長するのではないかと危惧しているとしてこう指摘する。「実際、女性に教育を受けさせないとする考え方に、教育が女性のモラルを腐敗させるのではないかという恐怖が共通してみられる」。

事実、相互の恐怖論以外にも、『専制の性質』には、貴族的な「由緒」の欺瞞性を批判し、国家の専制体制と男性による女性への専制支配の類似性を論じ、植民主義権力と専制権力の結びつきを指摘するなど、19世紀末から20世紀初頭のアラブ思想家が共通して抱えた課題に関する考察も多々みられた。たとえばモンテスキューは貴族勢力を「中間権力」として位置付け、君主の専制政治を食い止め、政治的自由を実現する役割と同時に、人民が無秩序化して極端な混乱状態に陥ることを防ぐ役割を担うと期待した。一方、アルフィエーリは貴族階級を司祭階級と合わせて「自由の主たる阻害要因かつ最も頑迷かつ恒久的な圧政の支持者」と位置付け、「中間権力」の役割を全く認めなかった。他方、カワーキビーは両者の中間的な立場を示す。カワーキビーは、「由緒ある家族」が地縁・血縁関係に基づいて「互いに手

を組んで権力を作りだし、残りの人々を抑圧し、名望家によって支配される政府を生み出している」と伝統的威信と権力のブロック化を関係づける。とはいえ、伝統的に世俗的支配者とは一線を画してきたウラマー（イスラーム知識人）の理性主義的な立場に期待感を寄せる。彼にとって学識を有する者が自らの学識を支配者を讃え、その歴史を物語ることに用いることは、専制支配の強化に資するだけでなく、民衆から理性の光を奪い取る行為に加担することと同義である。カワーキビーは、「ウラマーらは理性に光を与えようと強く求める一方、専制者らはこの光を消そうと努力する。双方は民衆を引き込もうと必死となっている」と述べつつ、叡智の伝承者たるウラマーが専制権力への防波堤として「中間権力」の役割を担うべきとの立場を示す。

とはいえ、カワーキビーの専制論は、貴族や知識人以上に民衆の存在を重視している点で、18世紀欧州啓蒙思想の受け売りというよりは、むしろ19世紀末のアラブ思想であることは疑いない。著者は次のように指摘する。「民衆こそが専制者の力源である。専制者は民衆の力で民衆に襲いかかり民衆を抑え込む。民衆は捕虜となっているのに、専制者の茨に喜び、また財産をゆすり取られているのに専制者によって生かされ続けることに感謝し、支配されているのに専制者を高貴だと賞賛する。民衆は互いに猜疑心を強め、専制者の政治に誇りを抱く。専制者が民衆の財産を使えば、民衆は有り難いことだと言う。身内の誰から殺されて、それが自分でなければ慈悲深いことだとみなす。死の危険に向かっているのに、専制者のお咎めに服従する。もしだれか専制者に復讐をすれば、民衆はその復讐者をまるで欲深き者のように殺めるのだ」。

またアミンが権威主義のヒエラルキー的浸透を社会秩序における男女関係の中に読み取ったとすれば、カワーキビーはそれを職業や生業、社会経済的な属性の中に見出した。カワーキビーは、最高権力者から廷臣、さらには一警察官や使用人、街区の清掃人に至るまであらゆる方面に「専制的な性質」が行き渡る中で、権力の末端を担うのは、「尊厳や名誉など何ら気にしないモラル的に最も劣った階級だ」と主張する。この「虚偽の名誉を求める者たち」の専制構造は、その末端において「信仰心も道義心を何ら有さない最悪の犯罪者」によって支えられる。つまり客観的な能力や知力、人徳において最も優れた者ではなく、むしろ最も劣った者から順次雇われ、取り込まれていくような逆さまの秩序が生じるというのである。とりわけ軍事的な階層秩序については、アルフィエーリは巨大な権力機構の末端で「最も愚かな人々がこの忌まわしい仕事を担わされる」と主張したが、カワーキビーはより具体的に次のように指摘する。「最も惨めな農民までもが、泣き叫んでいるにもかかわらず兵士として連れて行かれる。この農民は袖の付いた軍服などほとんど着ていない〔正規兵ではない〕にもかかわらず、悪しき倫理観を植え付けられ、父母に対して高慢となり、家族や村民にも襲いかかり、血に飢えて牙をむき、同胞と敵さえも区別できなくなるのだ」。



専制権力が農村や都市の下層階級にまで広がり、深く根を下ろすという問題は、ウラービー革命時代の論者によっても指摘されていた。とはいえ、断片化され、分断された共同体の中で、相互不信が蔓延り、人々が互いに監視し合い、最も身近な人間ですらも信じられなくなっていく現象について、カワーキビーはより具体的なイメージを示した。実際のところ、こうした惨めな貧者が全く鈍感というわけではなく、むしろ「いっそう大きな痛みを感じているはずなのだが、その原因が何なのか、そしてそれがどこから来るのか認識できない」。信心深くも、抑圧下に置かれた囚われし者は、苦痛を感じながらもその治療の方法が分からないからこそ、「信者の刑務所」たる現世ではなく、むしろ「来世の幸福で自分を慰め」ようとする。だが、結局現世を諦めた後の来世もまた幻想でしかない以上、囚われし者が最終的に飛び込む先は、専制者の慈悲深い懐である。「囚われし者は、臆病ゆえに自分たちを死に追いやる専制者の前で自殺行為に及ぶこともある。羊がオオカミに服従し、自らを食させるためその腕の中に飛び込むように、警告に対して自らを委ねるのだ」。

カワーキビーが「居酒屋に置かれたクルアーン、不信心者に握られた数珠」と皮肉りながら描こうとしたのは、まさにこうした逆さまの現実であった。それは公正や平等、モラルといった伝統的規範、あるいは自由や民主主義といった新たに根付き始めた規範ではなく、むしろスルタンという究極的価値への近接度と、そこに入り込んだ私的な利益関係によって序列化された支配の体系である。このようにカワーキビーは同時代のアラブ人思想家と視点を共有しながら、専制権力が、国家の最高権力者から中間権力を経て民衆自身にまで広がっていくメカニズムを明らかにする。かかる考察は、至高の一点からの段階的な宇宙流出といった伝統的な新プラトン主義的発想を現実の政治の論理に援用した議論と考えられるが、また丸山眞男の「抑圧移譲の論理」を想起させる議論であったとも解釈できる。

さらにカワーキビーは、専制政治の中で一人の男性が妻に対して専制的となっている事実を目を向け次のように語る。「もし賢明かつ明解なまなざしで眺めたとしたら、専制政治に囚われし者達は彼自身が専制的な人間であることに気づく。彼はもし可能であれば、妻、家族、部族、民族、国民、そして彼自身を創造した神までも、自分の意見や命令に従わせようとする。専制主義的な人々 (al-mustabiddīn) は専制者(mustabidd)によって支配され、自由な人々は自由な者によって支配されている。『あなたが囚われている人物のようにあなた自身がなっている』ということは明らかだ。最も望ましいのは、このような地に囚われし者がそこから解き放たれ、自由を得ることだ。自由な犬はつながれたライオンよりも素晴らしい生を享受している」。

「あなたが依存している人物のようにあなたが自身がなっている」という文言は、19世紀末のアラブ人知識人に対して解決困難な問題を巡る思想の迷路から脱出し、新たな展望を開く鍵を与えてくれる認識である。すなわち、この文言は逆にとれば、「あなた自身の解放

はあなたが依存してきた社会や体制の解放である」という意味にもとれる。状況を変えるためには、自分自身や自分達の慣習や思考様式を変えなければならない、すなわち「自立した精神」を形作らなければならないと言いたいのだろう。カワーキビーは前著『諸都市の母』（1899）の中で、「神は自らを変えようとする人間だけをお変えになる」というクルアーンの有名な章句を好んで引用しながら、個々人の無関心と無頓着をまず改める必要があると断言した。こうしたアラブ思想家の見解は、福沢諭吉の「今我が日本においても、ちょうどわれわれ人民のレベル相応の政府が存在し、人民に相応した政治が行われているのだ」といった見解と相通じているとも言えよう。

『専制の性質』における東洋の専制論は総じて、国家による土地の占有や公的な水力事業といった社会経済論的な見地からの分析よりも、むしろイスラーム護教論的、あるいは人文主義的（モラリスト）的な立場からの考察が特徴的である。しかし、少なくともカワーキビーは不当な利子や土地の私的所有によって支えられる 19 世紀末の資本主義に警戒を示しつつ、「内的な専制支配」と「外的な専制支配」の 2 つが存在すると指摘した。すなわち利子経済の恩恵を受ける一部の者が富を過剰に蓄積し、独占する中で国内で事実上の主人と奴隷の二分化が進む（内的な専制支配）一方、富の蓄積によって経済力を蓄えた強国が弱国を支配し、その独立性を奪ってしまう（外的な専制支配）というのである。著者は、植民地主義権力と手を組む専制権力が、オリエントの国民的基盤をも蝕む中で、人々は自国民以上に外国人を信じるようになると嘆いた。「裏切り者の東洋人は外国人の取り組み、彼らの重要性や計算を信じ、自国民を信じなくなる。同じく裏切り者の外国人は東洋人を信じ、同国人を信じない。つまり心を開いている者がだまされるのである」。

とはいえ、カワーキビーは決して悲観的立場に留まらず、宗教的モラルを基盤しながら自国の政治体制の改革へとつなげていく必要性を説きつつ、民衆教育と世論形成を通じて自らの社会の慣習や伝統、既存の思考様式からの脱却からしか、変革は為しえないとも断言した。同時代のアラブのダーウィン主義者シュブリー・シュマイエル（1850-1917）は、アブドゥルハミト専制体制下でのアルメニア人虐殺問題（1894-96）を目撃した際、「東洋における正義は、未だに無数の困難を抱えている。外国の介入に対して門戸を開放しているのは東洋人自身だ」と認める。カワーキビーもまた西洋の専制主義が「より賢明で強固で厳密であるが、柔軟性に富んでいる」と認める一方で、東洋のそれは「動揺して即座に消え去るのだが、うっとうしいのである」といった比較論を展開する。とはいえ、単なる支配の手法というよりは、むしろ東洋専制主義を生み出し、支えている東洋人自身のあり方をいっそう問題視する。「西洋人は君主の権利ではなく君主に対して権利を求めるが、東洋人は君主に権利はあっても、彼らには権利はない。西洋人は君主が履行するよう法律を定めるが、東洋人は君主達の望むような法律を強いられる。西洋人は、神によって運命が定められるが、東洋人は専

制者の発する言葉によって運命が強えられる。東洋人はすぐに信じ、西洋人は自分が見て触って確かめるまで否定もしなければ確証もしない。東洋人はまるであらゆる名誉がそこにあるかのように女性器のことばかりを気遣っているが、西洋人は自由と独立を気にかけている。東洋人は宗教とその欺瞞ばかりに専心しているが、西洋人は力と名誉をいかに増強するかに専念する。要するに東洋人は過去と妄想に囚われた人間なのであり、西洋人は未来と真剣さ求める人間なのだ」

厳しい自己批判に満ちた論考は、アラブ・イスラーム世界の特殊性のみを強調する西欧思想のオリエンタリズム、あるいはアラブ人自らが同様の言説を再生産する「裏返しのオリエンタリズム」とも一線を画している。むしろアラブ・イスラーム世界の固有性を基盤としつつも、そこからより開けた外の世界との知の関係性を築こうとする近代アラブ思想家の思考の軌跡が示されていると言える。アラブ世界で自由や民主主義を求める多数の人々に繰り返し読まれてきた『専制の性質』を通じて、東洋的専制主義論を巡るアラブ思想家自身の認識の歩みは再検討される必要があるだろう。

## アガンベンにおける「使用」概念の政治的意義 ——アレントの政治思想との比較から

和田隆之介（外務省分析員）

### 文献略語

UC: Giorgio Agamben, *L'uso dei corpi*, Neri Pozza Editore, 2014, (ジョルジョ・アガンベン『身体の使用——脱構成的可能態の理論のために』上村忠男訳、みすず書房、2016年)。

※引用に際しては左に原書、右に邦訳の頁数を記す。

ジョルジョ・アガンベンの近著『身体の使用』（原著2014年）は、現代社会の生政治を描いた「ホモ・サケル」シリーズの最終幕として、その核心部分の把握の仕方を示唆するものとなっている。この書で生政治脱却の鍵として提示し展開を試みたのが、「使用（uso）」概念である。しかもアガンベンは冒頭部分でこれを、アレントの政治思想の枠組みに孕まれる限界を乗り越える方途として提示していた。「アリストテレス以後、西洋哲学の伝統は常に活動の概念を政治の基礎に置いてきた。ハンナ・アレントにおいてもなお、公的領域は活動の領域と一致する。政治の退廃は近代の経過の中で、しだいに製作が活動に代替し、またしだいにホモ・ファベールが、そして後にはホモ・ラボランズが政治的行為者に代替することによって説明される……。現在の探求仮説のひとつは、政治にとっての活動と製作の中心性を問いに付し、使用を政治の基本的カテゴリーとして思考しようと試みるというものである」（UC, 46-7: 50-1頁）。公的領域と私的領域、活動的生と観想的生などの厳格な二分法でしばしば語られるアレントの政治思想の枠組みを、「使用」の概念で再構成するのが本書のアガンベンの目論みなのである。本報告ではアガンベンが展開した「使用」概念の政治的意義を明らかにし、さらにアガンベンとアレントの議論を比較することで、両者の関心の異同を明確にすることを試みる。

### 身体の使用

アレントの古代ギリシャに対する理解は、自由人が活動するポリスと、その自由人が奴隷を支配するオイコスとの厳格な二分法を特徴としている。しかし、アガンベンが『身体の使用』の冒頭の節（「働きを欠いた人間」）で説明する奴隷による自己の「身体の使用」は、かかる二分法を疑義にさらすものである。それは、公的・私的領域の枠に収まらない、新たな政治構造の提示を試みる彼の議論の出発点にもなっている。以下で見るようにアガンベンは、アリストテレスを注意深く読むことで、必要の負担を強いられた存在であるというアレントの奴隷像に修正を加えるばかりか、それを現代の生政治解消を導く存在に見立てたのであった。

アガンベンは「身体の使用」なる概念を、アリストテレスによる奴隷の議論から導いている。アリストテレスは奴隷を次のように特徴づける。奴隷とは「他の人々にくらべて、身体が魂に、また動物が人間に劣るのと同じほど劣る人々——このような状態にある人々というのは、その働きが身体を使用することにあつて（*oson esti ergon he tou somatos chresis*）、彼らのなしうる最善のこと（*ap' auton beltiston*）はこれよりほかにはないといった人々のことである」（UC, 23: 19 頁）。アガンベンは、その働き（*ergon*）が「身体の使用」にのみ存するというこの奴隷の定義を確認しつつ、「働き」の派生語である「働いていること」（エネルゲイア）と、「使用」を意味するクレシスが、アリストテレスにおいては本来類似した役割を担っていたことを指摘する。そして西洋の哲学的伝統は、にもかかわらずエネルゲイアから「実践」概念を説明し、クレシスを後景に押しやってしまったと批判して、クレシスに存する豊かな政治的含意を明らかにしようと試みたのであった。

奴隷の働きは身体を使用することであるというアリストテレスによる先の奴隷の定義づけは、確かにエルゴン（働き）とクレシス（使用）の厳格な区別と並行しているように見える。アリストテレスは「人間の働きとはロゴスにしたがって魂が働いていることである

（*ergon anthropou psyches energeia karà logon*）」とし、この「人間の働き」を身体から厳格に分離された魂の方に帰しており、主人が奴隷を支配するのは魂が身体を支配するのと同様、働きを欠いた状態の支配を指すということになるからである。しかし他方で、先に見たように、「身体の使用」は「奴隷のなしうる最善のこと」としての「働き」でしかないとの言い方がなされる。この意味では奴隷は、「その働きが本来の意味で人間的なものではないか、他の人間たちの働きとは相違する人間たち」（UC, 23: 19-20 頁）であり、「「身体の使用」以外の言い方を見いだせないでいるなにものかであるような人間的なものの次元の出現を代表する」（UC, 24: 20 頁）存在なのである。「身体の使用」はエルゴン（働き）であるにしても、それは本来の意味での人間的なものではない「働き」であるという点で、働きを欠いているのである。

アガンベンは、この魂と身体の間存する奴隷の曖昧さを説明するため、クレシス（使

用)をエネルギー(働いていること)の側に引き寄せて理解する。アリストテレスはもともと、能力(デュナミス)の対概念として知られる「働いていること」(エネルギー)を、「使用」として説明していたという。アリストテレスは次のように述べている。「なにかを使用する(chresthai)ということの本意はつぎの点にある。すなわち、ただ一つのことだけをなす能力(dynamis)があるときには、このことをなすこと、逆に、なしうることが多数あるときには、それらのうち最善のことをなすことである。……正しく使用する者こそが「使用している」と言わなければならない。正しく使用する者の場合には、目的と自然への適合の双方がともに生じているからである」。さらに別の箇所では「幸福は徳の完全な現勢化=実現と一種の使用である」という(UC, 25-6: 21-2 頁)。このように「現勢化=実現されることと使用されること、存在論的展望と倫理的展望とは、相互に補完しあい制約しあっている」。

使用とは正しく使用することであり、目的と自然への適合が生じているとの理解は、行為それ自体が目的であるとする実践の概念に棹差すものである。そのためこのような使用の理解は、使用を何か外的な目的を達成するための手段と捉える近代的な考えとは相容れないとアガンベンはいう。

身体の使用は「奴隷のなしうる最善のこと」である一方、本来の意味での人間的なものではない働きであり(働きを欠いている)、しかもそれ自体が目的であることを示すにあたってアガンベンは、奴隷の身体が「道具」あるいは「家財」とされていた点に注目する。アリストテレスはいう。「人間でありながら(anthropos on)、自然によって自分自身に属するのではなく、他人に属する者、これが自然によって奴隷である。そして他人に属する者というのは、人間でありながら家財である人間、すなわち、実践のための、しかも実践する者から分離した道具(organon praktikon kai choriston)である人間のことである」(UC, 32: 31-32 頁)。ここで家財とは、製作のための道具とは異なる、ベッドや衣服のような使用それ自体のための道具を指している。奴隷による身体の使用とは、奴隷は家財であるという点で他人(主人)に使用されることを意味しながら、それが使用それ自体のための道具であるという点では実践の営みであることをも含意している。

奴隷は、その使用の対象である身体が他人に属す(家財である)ために働きを欠いている。奴隷の働きは何かを生み出すにしても、身体の使用として定義される点で働きを欠くのである(UC, 36: 37 頁)。

アレントの政治思想は、近代で「労働」と呼ばれてきた行為の延長に奴隷の活動を位置づけているが、アガンベンによれば奴隷は、近代における労働とはまったく異なっているという。「アレントは、近代におけるホモ・ラボーランス(労働人)の勝利と人間的活動の他の二つの形態(アリストテレスのポイエーシスに対応する製作——Herstellen——と、プラクシスに対応する行為——Handeln)に対する労働の優位は、奴隷の状態、すなわち、全面

的に身体的生の再生産に没頭している者の状態がアンシャン・レジームの終焉とともに人間存在全体に拡大されたことを含意しているというのだ。.....しかしながら忘れてはならないのは、ギリシャ人は労働の概念を知らず、見てきたように奴隷の活動をエルゴン（働き）としてではなく、「身体の使用」というようにとらえていたことである」（UC, 40-1: 42 頁）。奴隷の活動は、近代の労働のようにそれ自体を労働過程の一つの機能としてとり出せるものではなかった。

他方でアガンベンが J. P. ヴェルナンの見解を引きつつ強調するのは、「古典世界は人間の活動とその産物をそれらが含意している労働過程の観点から考察することは決してなく、もっぱらその結果の観点から考察している」（UC, 37: 37 頁）という点である。「もしギリシャには私たちの概念になぞらえうるような労働の一般的概念が存在しえないとしたなら、それはヴェルナンが明らかにしてきたように、生産活動が私たちにとっては市場がそのような単一の指向対象（交換価値）に関連させて捉えられてはおらず、生産物の使用価値との関連で捉えられているからである。「.....古代の技術と経済の範域においては、労働はその具体的な様相においてしか登場しない」。.....物を製作する職人は彼の活動のエネルギーをみずからのうちには所有しておらず、そのエネルギーは逆に彼の外部の製作品のうちに存するのである。.....それゆえヴェルナンは正当にも次のように主張できるのだった。

「.....自由で活動的な人間の理想は常にどこでも「利用者（usager）」であって決して生産者ではないことである。活動において真に問題となるのは、少なくとも人間と自然の関係にかんしては、物を「善く使用する」ことであって、労働を通じて物を変容させることではないのである」」（UC, 41-2: 42-4 頁）。

このことは、奴隷が身体を使用し、本質的に働きをもたない存在として定義されていたことからすると驚くべきことであるとアガンベンはいふ。奴隷の活動は物を製作する職人よりも、自由人の活動に類似することになるからである。「奴隷の活動は身体的非生産的な使用に還元されるかぎり、あたかも自由人による物の善き使用のもうひとつの顔を構成しているように見える。すなわち、奴隷の「身体の使用」および働きの不在は、労働的活動以上のなにものか、あるいはいずれにしても労働的活動とは異なるなにものかであり、それらは労働にも製作にも実践にも還元されることのないあるひとつの人間的活動の記憶を保持しているか、それともそういった活動のパラダイムを想起させる可能性があるように思われる」（UC, 42: 44 頁）。

この意味で「使用」は、「政治にとっての活動と製作の中心性を問いに付す」ものとなりうる。身体の使用（クレシス）は、働いていること（エネルギー）に類似しつつも、働きを欠く点で、『人間の条件』のアレントが古代ギリシャを論じる際に描いたような意味で活動とは異なるのである。

アガンベンがクレシスとエネルゲイアの類似性を指摘する際、アリストテレスがエネルゲイアをデュナミスとの関係で定義したことに触れていたことは、彼の主著『ホモ・サケル』との関連を考察するうえで重要である。「アリストテレスは「エネルゲイア」という術語を「デュナミス」に対してそれを否定するような仕方では定義していない ("esti d'he energeia to pragma me outos hosper legomen dynamei" 「エネルゲイアというのは、或るものが、それがデュナミスにおいてあると私たちが言うような仕方においてではなしに存在していることである」 (『形而上学』 1048a31) )」 (UC, 26: 22 頁)。『ホモ・サケル』のアガンベンは『形而上学』からのこの引用文を解説し、潜勢力（デュナミス）の現勢力への移行は、潜勢力が、「存在しないという自分の潜勢力」を（破壊ではなく）棄却することでそれを自らの内に完成することであると解釈していた。『身体の使用』のアガンベンが「身体の使用」の概念で説明しようと試みるのも、働きを欠いた、実現されざる可能性（存在しない潜勢力）の棄却と完成が、奴隷においてなされているということではないだろうか。

この「存在しない潜勢力」の保持の問題は、アリストテレスの奴隷の議論で比較的良好に知られる、奴隷と主人の間の「自然学的」区分の問題に対応しているように思われる。アリストテレスは、奴隷と主人の間に身体的な相違があるのかを問い、奴隷が自由人の身体をもち、また逆に自由人が奴隷の身体をもつことがあると指摘しながら、その問いに回答を与えず放置した。アガンベンは、働きでありながら働きを欠くという奴隷による「身体の使用」が孕む両義性は、奴隷という身分を指定することから帰結する、他の身体でもありえたという奴隷の身体が孕む両義性に対応するという。「この（自然学的相違の有無の）問いは、少なくとも原理上は、人間の場合には現に与えられているのとは別の身体が可能であり、人間の身体は組成上分割されている、という考えを含みもっている。「身体の使用」とは何を意味しているのかを理解しようと試みることは、人間のこのもうひとつ別の可能な身体について考えることをも意味することとなるだろう」 (UC, 29: 26 頁)。

奴隷による身体の使用とは、『ホモ・サケル』の枠組みを用いて表現するならば、現勢力（エネルゲイア）という働きなかで、この「別の可能な身体」を「存在しないという潜勢力（デュナミス）」として棄却しつつ保存することを指しており、この保存が働きを欠くことへと帰結するのではないだろうか。

報告者は以前、晩年のアレントが展開した思考や意志の概念が逆説的な仕方での政治的な意義をもつ可能性を指摘した。古代ギリシャにおける政治的活動が世界の物の使用に対応し、職人はその世界の物の製作の担い手となるという点で、活動と製作は相補的な関係にある。この世界の物が消失し、「労働」が支配的な行為類型となる近代において、かつての「使用」が担っていた役割を、思考や意志の作用によっていかに確保するかがアレントの課題であった。それは「可能性（デュナミス）」として偏在する潜在力としての権力に精神作用によっ



ていかにして応じ、「始まり」として実現していくかというものであった（和田隆之介「アレントにおける見えるものと見えないもの」『法学論叢』177巻4号、178巻2号、京都大学法学会、2015年7・11月）。以上の考察から導かれる「身体の使用」は、この種の精神的作用を別の観点から説明するものとなりうる。それは働きであると同時に働きを欠くという点で、活動的生と観想的生の橋渡しとなりうるのである。

## 所有の共同体における包摂と排除 ——ロックおよびマクファーソンのシティズンシップ理論

柏崎正憲（早稲田大学）

### はじめに

本報告では、リベラルな政治共同体における包摂と排除の論理を、所有権（property）というカテゴリーとの関連において究明することをめざす。第一節では、政治共同体の成員資格＝シティズンシップにとって所有権がどんな意味をもつかを、C. B. マクファーソンの所有的个人主義（possessive individualism）を手がかりに考察する。第二節では、彼が所有的个人主義の代表的思想家と見なしたJ. ロックにおけるシティズンシップの概念を浮き彫りにする。第三節では、マクファーソンが同時代におけるシティズンシップの変容の意味をどう理解したのかを見る。

### 1. 所有権とシティズンシップ

名誉革命後の英国から現代の自由民主国家にいたるリベラルな政治共同体を下支えする人間学的基礎として、マクファーソンは所有的个人主義を浮かび上がらせた。その中心的な仮定によれば、あらゆる人間は、自己の生命、人格／身体（person）、諸能力の生来の所有主として、自発的同意によらない義務や強制から自由に生活する権利をもつ。ただし、この本来的自由は、万人の自由と所有権をひとしく保障するリベラルな政府によってのみ、正当に制限されうる。

マクファーソンは所有的个人主義を、資本主義的な市場経済における人間像として与えている。この人間像は、無限の領有者および消費者としての個人を輪郭づけつつ、それが誰にでも平等に当てはまる普遍的類型であると称するが、しかし実際には、財産を所有する階級と、自己の身体以外に生活の糧を得る手段をもたない階級とに、分裂した社会を正当化する。このような形式的平等と実質的不平等との二面性は、政治的次元における個人、すなわち市民のカテゴリーにも反映される。つまり、リベラルな政治共同体はすべての被治者を、各自の生命、自由、財産への権利をもつ対等な市民として、政治共同体に包摂しているが、しかし近代民主主義の原理がじゅうぶんに浸透するまでは、統治に参加する資質ありと実際に認められたのは、全市民のうち財産所有者だけであつた。しかしながら、所有的个人主義がシティズンシップ（政治共同体の成員資格）の次元においてもつ意味の解明は、先行研究（マクファーソン自身の研究も含めて）において、いまだほぼ手つかずのまま残されている。

## 2. ロックにおけるシティズンシップ

### 2. 1. 歴史的文脈の検討

政治的次元において所有的個人主義がもつ意味を、マクファーソンはおもに J. ロックの統治論の分析をつうじて導き出している。本報告では、マクファーソンによるロック読解を参考にしつつも、基本的にはロック自身の所有論および統治論を精査することにする。というのも、これまでマクファーソンの読解は活発な論争を呼び起こし、さまざまな研究者——D. ミラー、J. ダン、J. タリー、平井俊彦、加藤節など——が彼にたいして批判を加えてきたからである。

マクファーソンへの種々の批判は、19 世紀以降の資本主義社会およびリベラリズムに対応する諸前提、たとえば競争的な市場メカニズムの支配的役割や、私的利益を追求する自由の全面的な正当化を、彼が 17 世紀英国の思想的文脈のなかに読み込んでいることを問題視する点で、ほぼ共通する。そうした批判のなかで、とくに系統立ったものとして、本報告では以下の二つに注目する。A. 神学的・自然法的観点による批判。ロックの真意を、神が与えた自然権を絶対的な私的所有権へと置き換えるのではなく、神の作品としての人間が世俗の世界において負う義務の解明として強調する。B. 公民的 (civic) ・共和主義的観点による批判。ロックを含む 17 世紀の政治思想がリベラリズムに属する語彙よりも、徳と商業の関係をめぐる共和主義的な語彙によって構成されていることを強調する。

報告者自身の見解としては、こうした批判によってもマクファーソンのロック読解の価値を根本から否定する必要はなく、むしろ彼の基本的論点をニュアンスづけ、さらに発展させるために役立てうると考える。たしかにマクファーソンは、すでに 17 世紀英国の思想家たちが自律的な市場システムに直面していたかのように思わせる描写をしている一方で、実際のところ当時の英国経済は、むしろ重商主義的な統制のもとにあった。だがそうは言っても、まさに重商主義段階の英国が、資本主義に先行する「資本の本源の蓄積」(K. マルクス)——私的所有の確立および資本の集中が経済外的強制をもって推進される過渡的段階——の途上にあったことも事実である。ロックのテキスト解釈に一貫性を与える要素として彼の神学的意図を重視することも、「商業と徳」という共和主義な問題設定をロックに見出すことも、妥当であるかもしれない。しかし同時に、ロックの思想が重商主義から自律的な市場システムへの移行という歴史的局面にあることも見逃すべきではない。

実際のところロックの所有権は、私的利益を無限に追求する個人よりも、合理的、勤勉、生産的という公的な徳性をそなえた自由市民を理想像とするものであった。この理想像はまた、神が与えた自然法の実践という神学的な義務づけによって正当化されていた。しかしながら、勤勉や生産性という徳目は、古典的な共和主義に含まれるものとは趣を異にしており、有徳な市民を近代ブルジョワ的個人へと近づける要素としても見るができる。このような過渡期の両義性のなかで、ロックが所有権とシティズンシップの概念を探ることが有益だと思われる。

## 2. 2. 市民と非市民

J = J. ルソーとは異なりロックは、自然的個人から区別された市民としての個人について明示的には語っておらず、ある政治共同体に属する「臣民」ないし「成員」について、あるいは「政治社会」における統治権力の源泉としての集合的「人民」について、述べているにすぎない。だがそれでも、ロックは『統治二論』において、なにかシティズンシップと呼びうるものについて語っている。まずはそれを、市民および非市民というカテゴリーについて浮き彫りにする。

19世紀に普及した国民国家というモデルがまだ存在していない17世紀において、ロックは共同体の成員資格を、契約または同意に根拠づけている。彼が構想する政治共同体が、諸個人が自然状態を脱して、各自の生命と財産を保護する文明的な共同生活に入るために創設する「政治社会」であるからだ。彼によれば、政治社会からの自由意志での離脱は許されないが、このこともまた、国民国家の解釈枠組においては解釈しえない。それは出国（領土の外に出ること）の禁止ではなく、自己が「自然状態」への回帰を宣言して政治社会の法に背くことの禁止を意味している。ロックはまた、個人が親の出自によって特定の政治共同体への帰属を自動的に付与されることは正当でないと述べている。これもまた、政治共同体の成員資格が個人の自由な同意にもとづくという原則から、おのずと派生する見解である。

成員資格における明白な差別をロックは設けてはいないものの、そのかわりに共同体への服従義務における二種類の源泉を区別している。A. 明示的同意。自己の「人格および財産」を政治共同体に帰属させるなんらかの宣言や約束によって、ある者は政治社会の完全な成員ないし臣民となる。B. 暗黙の同意。たとえ短い滞在や、たんなる往来のためであれ、ある領土内の物財をただ利用するだけで、あらゆる個人は当該政府への服従を暗黙のうちに認めたと思われなければならない。逆に言えば、どれほど長い期間、ある領土内に居住し、その物財を私的に所有している者でも、明示的な同意なくしては政治社会の成員たりえず、ただ政府への服従義務のみが課される。こうしてロックの政治共同体には、公式の成員資格をもつ市民と、共同体への服従を義務づけられているにすぎない内なる非市民とが存在する。

この区別をもってマクファーソンは、有産階級のみが完全なシティズンシップに値するとロックが想定していたことの根拠と見なしている。つまりロックは、暗黙の同意という基準によって全被治者の服従義務を確認する一方で、保護されるべき財産の所有者のみが明示的な市民契約への意欲をもつことを当然視していたはずだ、ということである。この解釈を補うために彼は、賃労働で糊口をしのぐ貧民には政治的に思考し行動するための意欲も能力もないという見解を、ロックが表明したことに言及している。とはいえ、マクファーソンの説明はやや言葉足らずに聞こえる。彼のいうとおりロックは、貧民が政治共同体の内なる他者であることを当然視していただろう。だがむしろ、形式的な成員資格とは異なる道徳的次元においても、財産を所有する市民と財産をもたない非市民との差異をロックが確認していたことに、注目する必要がある。

ロックは所有権を道徳的指標としても認識しており、財産所有を勤勉や自己統治能力の、そして貧困や賃労働の境遇を怠惰と依存的性向の表れとして捉えている。前者をマクファーソンが「ブルジョワ的道德律」と呼んでいることは、ある程度は正しいが、それを私的・経済的な自活能力へと引き寄せて解釈していることは見直されるべきである。マクファーソンが別の箇所（平等派の考察）で指摘しているように、17世紀には、自活に十分な程度の財産所有（おもに土地）を、公的・市民的領域における独立（他者の支配からの自由）の条件と見なす、共和主義的または公民的な徳の観念が、いまだ有効であった。ロックの統治論において明示的に描写されている個人もまた、無限の蓄積をめざすブルジョワというよりも、勤勉によって自由・独立の徳性を示す小所有主である。だとすればロックは、自立した公民的な個人像をシティズンシップの道徳的内容として肉づけする一方で、そのネガとしての非自立的な個人像を「怠惰な」無産階級として道徳的に否定する点では、近代ブルジョワ的道德律に接近していると解するべきだろう。

それでは、なぜロックの思想において、自由・独立の公民的道德律は自由・勤勉の近代ブルジョワ的道德律へと接近しているのか。それは、重商主義における自然法的・キリスト教的ヒューマニズムを介してである。このヒューマニズムが称揚するのは、個人の（勤勉というよりも）生産性である。『統治二論』でロックは、労働による自然的対象の私的領有を、神が与えた自然法への服従義務の範疇に含めている。そのさい彼は、各人の自己保存のみならず、労働による土地生産性の最大化もまた自然法によって正当化したうえで、その実現のためには共有よりも私有のほうが合理的であると主張している。こうしてロックは、個人の権利としての所有権を、普遍的な善としての生産性の最大化へと結びつける。この万人に適用されるべき権利義務を果たせない者は、ただ慈善の対象とされるのではなく、極力みずから労働し自立できるよう支援されねばならないというのが、彼の救貧論の基調である。他方で、財産所有者にたいしてロックの自然法は、自己の財産（なかんずく土地）を、自己の市民的な自由と独立の基礎としてのみならず、自己の理性と勤勉によって生産性を最大限引き出すための資源として活用すべしと告げる。そして、このような「生産的」労働に供される対象を、特定の人格への排他的な所有——共有地の「囲い込み」——とすることを正当化する。

要するにロックは、私的利益の極大化という目的によって刺激された勤勉という近代ブルジョワ的道德律のかわりに、公民的徳性および神学的義務という形態において、勤勉で生産的な個人像を提示し、これをシティズンシップの道徳的内容としたのだった。ところで、先に確認したように、ロックはシティズンシップを生まれではなく自由な同意に根拠づけていた。ところが彼は、この一見して普遍的なシティズンシップの原理を、徳かつ義務としての所有権という道徳的防壁で囲ってしまった。この防壁から締め出されたのは「怠惰な」貧民」という、共同体の内なる他者である。

## 2. 3. 外国人の地位

共同体の外からやってくる他者（外国人）について、ロックはどのように考えているだろうか。

ロックにおける *foreign* または *foreigner* という語の指示対象は、次のように区分できる。

A. 外部の統治権力（しばしば自国政府との戦争状態にあるもの）。B. 自国の統治下になく、かつ自然状態にあるとされる人々（アメリカ先住民）。C. 任意の異なる政治共同体に属する者（フランス人、オランダ人など）。D. 異なる政治共同体に属し、かつ自国の統治下にある者。本報告の主題と関連するのはDである。先に見た「暗黙の同意」という基準によって、ある国の統治下にある外国人は、その政府および法への服従義務を負う。そのかぎりではロックは、統治下の外国人にたいしても政府は所有権を保障すべきと認めている。こうして形式上、外国人は無産階級と同じ地位に置かれているように見える。

だが注意深く読むならば、ロックは外国人の地位について興味深いことを言い添えている。第一に、統治権力と外国人との関係を、彼は自然状態における二人の個人間の関係に等しいものとして特徴づけている。第二に、ロックの市民共同体における所有権のバイアスは、外国人というカテゴリーにも妥当するように見える。

第一の点。ロックは自然状態における個人の権利として、他者による自然法の侵害への処罰をみずから執行する権利を挙げたあとで、それがなければ司法権が外国人を処罰できる理由を説明できないと述べている。つまり彼は、驚くべきことに、統治権力と外国人との関係を自然状態のなかに設定しているのである。ロックにおいて自然状態とは、共通の政府なしに自然法のなかで諸個人が共同生活する状態であり、また、ある者が自然法に背き「権利なしに」他者を支配したり攻撃したりする場合、それは「戦争状態」へと転じる。統治権力のもとでさえも、個人の人格／身体（*person*）への不法な暴力は戦争状態の宣言に他ならず、これに暴力で対処することは正当な権利と見なされる。したがって、外国人の処罰を自然状態における個人の権利と類推することは、当該の外国人による侵犯行為を、統治権力にたいする「戦争」の開始として見なすことを意味する。

これはかなり奇妙な主張に聞こえる。統治権力そのものに向けられた暴力とは、革命、体制転覆、侵略といった、なんらかの政治的意図をとともなう暴力でしかありえないからだ。またそもそも、法に違反した外国人への処罰権を正当化するには、先に見た、領土内にただいるだけの外国人にさえも法と政府への服従義務を課すところの「暗黙の同意」という基準にもとづいて、自然法ではなく国法にもとづく処罰を与えれば、それで十分なはずである。それにもかかわらず、なぜロックは統治権力と外国人との関係を自然状態として見なすのか。たんに彼の思考が首尾一貫性を維持しきれなかったと理解できるかもしれないが、報告者はこれを、統治権力が外国人にたいして抱きがちである猜疑的な先入観をロックが共有していることの証左として解釈する。

第二の点。ロックは統治権力への服従を外国人に要請しているのみならず、実際に外国人が統治への服従を合理的に選択するだろうと期待をもつことに、困難を感じはしなかっただろう。その理由は、有産階級が財産保護のための合理的判断ゆえに市民としての義務を果たすだろうと期待する理由と、事実上は同じである。ある外国市民が所有する土地は、そのことによって領土的帰属を変更することはなく、いぜんとして当該政府が定める購入や譲渡や相続にかんする法に規制されるのだから。だとすれば、ロックの市民共同体における所有的バイアスは、外国人というカテゴリーにも作用するだろうと仮定しうる。領土内において土地に類する資産を所有しない、または所有すると期待されない外国人——現代でいう移民労働者のような——にたいして統治権力は、自発的な服従を期待する積極的根拠を見出しえないだろう。

### 3. マクファーソンにおけるシティズンシップ

最後にマクファーソン自身のシティズンシップ論を検討する。

ロックの時代とは異なり、国民国家の世界的普及、平等な市民権への労働者階級および女性の包摂、そしてT. H. マーシャルのいう社会的シティズンシップの発達を、前提と見なしうる歴史的地点に立って、マクファーソンは所有権の再拡張について論じている。彼によれば、資本主義への移行とともに物財への排他的アクセスへと還元されてしまった所有権は、いま挙げた諸変化にともない、20世紀なかばにおいて、生活手段へのアクセスから排除されない権利——物質的生存および人格の自由・独立を含む、まだ17世紀には残っていたpropertyの概念に近いもの——へと変貌しつつある。この変化はまた、所有的個人主義に規定された無限の消費者・領有者としての近代ブルジョワ的個人像をも後退させつつある。

ここでマクファーソンは、階級的不平等の克服というプロレタリア運動の基本目標がシティズンシップの枠内で達成されつつあるという、ベルンシュタインからマーシャルにいたる社会改良主義の想定を共有しているように見える。しかしそのような獲得成果にマクファーソンは満足せず、所有権の再拡張を、物質的生存をこえた「完全に人間的な生活」へのアクセス権にまで高めるべきと主張している。この課題提起は、社会保障の拡充などによる獲得成果の量的拡大に留まるものではなく、富の国家的再分配をこえた公共財の全市民的な共同管理を、かつそれにともなう全市民の政治参加としての質を帯びるような権利を要請するものである。

マクファーソンによる所有権の——そして事実上シティズンシップの——変革の展望は、ロックの時代においては政治共同体の内なる他者でしかなかった労働者階級を、たんに平等な市民資格へと包摂するだけでなく、この変革の能動的主体としても位置づけるものと言える。しかしこの展望は1970年代以降、その中間的・部分的な成果でしかなかった社会的権利が新自由主義の潮流によって押し戻されるなかで、近い未来にはほとんど見込みのない

ものとなってしまった。「完全な人間的な生活」への平等なアクセスと、それにともなう公共財の共同管理は、シティズンシップの達成されざる課題として残されている。

外からやってくる他者については、マクファーソンが明示的に語っていることはほぼ皆無である。移民国家カナダの市民権をもつマクファーソンにとって、シティズンシップによる労働者階級の社会的包摂を論じるさいに、国籍や出自の違いについてなにかを述べておく必要はとくに感じられなかったのかもしれない。だがその一方で彼は、移民の社会的包摂／排除という主題にも関連する、ある興味深いコメントを残している。彼によれば、19世紀まで市民の平等意識と義務感情の社会的基礎として機能していた、財産所有者の共通利益という階級的な結束力（cohesion）が、20世紀に選挙権の平等化によって維持不可能になると、その代わりに「所有するネイション」という新たな結束力が役割を果たすようになった。この「後進的な諸人民」をネガとした結束力は、所有する階級の結束力と同様、道徳的に維持できるものではなく、第三世界の独立運動という国際的潮流のなかで消失を免れなかったと、彼は述べている。たしかに現在の国際社会において、このような結束力に堂々と訴えかけるような政治指導者は非難を免れえない。だが、ほぼあらゆる産業国で移民排斥や外国人嫌悪の活発化が見られる今日において、「所有するネイション」の結束力への訴えが復活していることを無視できる者がいるだろうか。これはグローバリズムへの反動としてのナショナリズムやレイシズムの再強化として議論される傾向にあるが、それは文化的ナショナリズムというよりも、マクファーソンの呼ぶ所有的個人主義の集団的次元への転移として、いわば所有的ナショナリズムとして捉えるべきかもしれない。



## イギリス移住植民地帝国と古典古代解釈 ——E. A. フリーマンとアルフレッド・ジマーンのギリシャ愛好主義

馬路智仁（早稲田大学政治経済学術院）

### 本報告内容の背景

報告者は現在、2016年2月にケンブリッジ大学へ提出した博士論文——“Commonwealth: Alfred Zimmern and World Citizenship”——をモノグラフとして出版するため、改訂作業を行っている。本博士論文は、20世紀前半のイギリスにおける著名な古典学者、国際連盟の起案者、文化シオニスト、また世界初の国際政治学講座担当教授であったアルフレッド・ジマー（Alfred Eckhard Zimmern, 1879-1957）の知的遍歴を軸として、第二次大戦後に至るまでのイギリス自由国際主義（British liberal internationalism）の展開を検討したものである。本報告で扱うのは、同博士論文で十分に分析できなかったテーマ、すなわちジマーの帝国・国際思想とヴィクトリア朝後期に台頭した大ブリテン（Greater Britain）構想との連続性および非連続性、の重要部分である。このテーマはジマーの知的形成にとっての、また帝国主義と諧和しつつ発展した自由国際主義思想にとっての、前史という位置づけとなる。とりわけ本報告では、大ブリテン構想とヴィクトリア朝後期からエドワード朝期における古典古代受容との関係に着目する。

### 本報告の目的と射程

本報告の目的は、ヴィクトリア朝後期およびエドワード朝時代におけるイギリス帝国思想と古典古代解釈の相互構成の一側面を、二人の著名なギリシャ愛好主義的歴史家——E.A. フリーマン（Edward Augustus Freeman, 1823-92）とアルフレッド・ジマー——に焦点を当てて検討することにある。

上記数十年間のイギリス帝国思想において、古典古代（ギリシャ、ローマ）の権威的著作や歴史、政治文化はきわめて重要な役割を果たしていた。すなわちこれら古典古代の知的所産・実践は多様な解釈を通して、イギリス帝国の維持や再編成を擁護する同時期のイデオロギーの不可欠な基盤を形成していた（Goff 2005; Bradley 2010; Butler 2012; Hagerman 2013; Vasunia 2013; Bell 2016, ch. 5）。さらにこうした古典古代とイギリス帝国思想の関係は、一方向的ではなく相互構成的なものであった。古代史および知性史研究者マーク・ブラッドリーが指摘するように、19世紀後半から20世紀初頭イギリス帝国の将来像は「古典古代の模範を用いて」洗練され、正当化される一方で、そうした古代の模範や古代ギリシャ・ローマ研究それ自体「帝国の理念あるいは帝国主義的な理想によって」強く規定されていたのである（Bradley 2010, pp. 6, 10）。

このような古典古代解釈とイギリス帝国思想の相互構成は、ヴィクトリア朝後期に発展した大ブリテン構想についても当てはまる。大ブリテン構想とは、ブリテン諸島と遠隔地・対蹠地に存在するイギリス人移住植民地（カナダ、オーストラリア、ニュージーランド、南アフリカ）を統合し、世界の大洋を横断する一つの政治共同体を構築しようと試みる知的・実践的運動を指す。こうした巨大政治体への希求は、通信・輸送技術の飛躍的發展を見たヴィクトリア朝後期からエドワード朝期にかけてのイギリス政治思想の重要な特色である。ダニエル・ドゥドニーが「産業グローバル化の時代」と表すこの数十年間、大陸を結ぶ海底電信網の敷設、オーシャン・ライナーや自動車の導入、そして飛行機の登場といった相次ぐ技術革新によって人間活動の規模や速度が劇的に変革され、地球上の距離の消滅が叫ばれるようになっていた（Deudney 2007, pp. 216, 219）。たとえばケンブリッジ大学の歴史家 J.R. シーリーは、『英国膨張史』（1883 年）の中で「現代世界において距離はほとんどその効力を失っている」とし、そうした地球空間縮小の認識を示している。彼は例証として大西洋を取り上げ、「18 世紀〔エドモンド・〕バークは大西洋に跨る連邦はほぼ不可能であると考えた」が、「しかしバークの時代と異なり、その大洋はもはやギリシャとシチリアの間の海と変わらないほどまでに縮小している」と続けた（Seeley 1883, pp. 296-7）。このような距離消滅の認識は、大陸と大陸を跨ぐ、あるいは世界全体に及ぶ巨大政治体の構想を強力に推進した（Kern 1983, ch. 6, 8; Deudney 2007, ch. 8）。大ブリテンもそのように立案された政治共同体の一つである。19 世紀最後の四半世紀から 20 世紀初頭にかけてシーリー、フリーマン、ジェームズ・ブライス、J.A. フルード、W.T. ステッド、チャールズ・ディルク、セシル・ローズなどの著名な学者や文筆家、政治家、ニューリベラリズムの理論家 J.A. ホブソンや L.T. ホブハウス、またいわゆる「ミルナーの幼稚園」を中心に組織されたラウンド・テーブル運動といった多彩な人物・団体が、各々独自の内実をもつ大ブリテンを提唱し、その実現を目指した（Armitage 1999; Bell 2007; Koditschek 2011, ch. 5-6）。

こうした大ブリテンの構想者はその多彩さの一方で、知的背景においてある共通項を有していた。すなわち彼らの多くは、歴史的例証を用いた弁明を重んじるヴィクトリア・エドワード朝期の人文学的教養文化に基づく高等教育を受け、歴史、とりわけ古典古代の歴史を現代世界に対する理解や判断を根拠づける知的源泉と捉えた者たちであった（Stray 2007）。このような思想家にとって、歴史をいかに語るかはそのまま現代に対する介入、つまり同時代の政治・社会的係争をめぐる判断や主張をいかに基礎づけ、正当化するかという問題へ直結する事であった。再びシーリーを持ち出すと、彼はかかる歴史の肝要な役割を指して「イングランド人は政治の諸問題に際し、偉大な歴史的先例によって自らを導いている」と言明した（Seeley 1880, p. 32）。フリーマンもまた現代の政治的諸問題をめぐる自らの主張・構想を、歴史的事例を用いて根拠づけた。フリーマンにおいてこうした同時代と歴史の結付きは、さらに特定の循環的な歴史観に由来する。彼によると「人間の本性は時代を問わず同一である」ため、必然的に、相似的・類比的な事象が様々な時代区分を横断して看取される。それゆえ「我々は本質的に、『古代』と『現代』といった区別を放棄せねばならない」。加えて明言すべきは、「我々が単に物理的な隔たりにおいて『古代』と見なしている時代の歴史以上に、真に『現代的な』——つまり我々自身の政治や社会のための実践的教訓に満ちた——歴史は過去に存在しない」（Freeman 1896, pp.

197, 218)。大ブリテンの構想者は斯くして、古典古代の歴史との相互作用の中で自らの理論的立場を構築した。

フリーマンとジマーンは共に、古代ギリシャをプロトタイプとしてイギリス帝国の緊密な統合（大ブリテン）を提唱した思想家である。古代史やイングランド政治史の権威として知られ、19 世紀末にオックスフォード大学近代史欽定教授を務めたフリーマンは、1886 年『大ギリシャと大ブリテン』（*Greater Greece and Greater Britain*）を公刊し、古代ギリシャにおける植民の歴史を描写した。その過程で彼は、ブリテン諸島と世界に散らばるイギリス人移住植民地の統合を自らのギリシャ植民史解釈——古代ギリシャ人は地中海世界全体に及ぶ植民活動を通して、本国と入植諸都市から成る巨大な結合体を形成していた——に准えて正当化した（なお彼はアメリカ合衆国をも大ブリテンの一構成国として加えた）(Freeman 1886)。ジマーンは世紀転換期のオックスフォード大学において、フリーマンが発展させた歴史学方法論や歴史哲学の影響下に古典学（Classics）を学び、古代史を教授した (Baji 2016, ch. 2)。彼もまたイギリス本国と移住植民地の統合を追求し、独自の解釈を加えた古代ギリシャの政治文化にそのような大洋横断的な大ブリテンのモデルを見出した。ただしフリーマンがギリシャにおける植民実践に着目したのとは異なり、ジマーンは前 5 世紀の民主政アテネという単一の政治体を大ブリテンの雛形と措定した。すなわち彼は名声を博した著書『ギリシャの共和国』（*The Greek Commonwealth*, 1911 年）の中で、ペリクレス期アテネの愛国的な共和主義シティズンシップを称賛と共に描出し、その古代の民主的实践をイギリスと移住植民地の公民が結束して発揮すべき帝国シティズンシップの範型と見なしたのである (Zimmern 1911; 馬路 2015)。本報告ではこのようなフリーマンとジマーンにおける古代ギリシャ観と大ブリテン構想の密接な内在的結付きを、両者の思想上の相違にも留意しつつ明らかにする。

以上のような古代ギリシャ解釈への着目を通して、本報告は当該テーマをめぐる既存研究に見られる偏りの矯正を意図している。19 世紀後半から 20 世紀初頭におけるイギリス帝国思想と古典古代論の相互構成をこれまで検討してきた古典学者・知性史研究者は、主として古代ギリシャよりも古代ローマ、特に帝国期ローマの解釈の有り様を照射する (Vance 1997; Vasunia 2005; Butler 2012)。実際、当該時代のイギリス知識人の多くにとって地中海世界のみでなく中東やブリテン島にまで及ぶ広大な版図を有した古代ローマ帝国は、インドなどアジアをはじめとして世界のあらゆる地域や大陸に領土を保有する第二イギリス帝国を権威づけ、その秩序を構思する上で格好の準拠点であった。また同時に、そのように広大なローマ帝国がいかに衰退し滅亡したかは、ドイツやアメリカといった新たな帝國的権力の台頭に伴いイギリスの世界的指導力の低下が懸念され始める中、自国の帝国存続に向けた教訓を導き出す重要な対象と認識されていた。しかし、当時のイギリス知識人が自国の帝国秩序の将来を構想し、弁明する際の歴史的準拠点と見なしたのは古代ローマのみではなかった。本報告は、古代ギリシャの歴史や政治文化もまたそのような正当化のための重要な拠り所であったと主張する。当時影響力をもった歴史家フリーマンとジマーンの大ブリテン構想を検討する作業は、古代ギリシャがいかなる仕方でイギリス帝国秩序の将来像の設計に際する拠り所となったか、その具体的な二つの型を示す試みとなる。

## 主な一次資料

- Freeman, E.A. (1873) *Comparative Politics: Six Lectures Read Before the Royal Institution in January and February, 1873*, Macmillan.
- (1882) “Alter Orbis,” *The Contemporary Review*, vol. 41.
- (1886) *Greater Greece and Greater Britain*, Macmillan.
- (1892) *Historical Essays*, 4th series, Macmillan.
- (1896) “The Unity of History” (originally 1872), in *Comparative Politics*, 2nd edn, Macmillan.
- Seeley, J.R. (1880) “Political Somnambulism,” *Macmillan’s Magazine*, vol. 43
- (1883) *The Expansion of England: Two Courses of Lectures*, Macmillan.
- Zimmern, Alfred (1911) *The Greek Commonwealth: Politics and Economics in Fifth-century Athens* Clarendon Press.
- (1918) *Nationality and Government with other war-time essays*, Chatto & Windus.
- “United Britain” (around 1905), The Papers of Alfred Zimmern, Bodleian Library, Box 136.
- “The Seven Deadly Sins of Tariff Reform” (around 1905), The Papers of Alfred Zimmern, Box 136.

## 二次文献

- Armitage, David (1999) “Greater Britain: A Useful Category of Historical Analysis?,” *American Historical Review*, vol. 104, no. 2.
- Baji, Tomohito (2016) “Commonwealth: Alfred Zimmern and World Citizenship,” PhD dissertation, University of Cambridge.
- Bell, Duncan (2007) *The Idea of Greater Britain: Empire and the Future of World Order, 1860-1900*, Princeton University Press.
- (2016) *Reordering the World: Essays on Liberalism and Empire*, Princeton University Press.
- Bradley, Mark, ed. (2010) *Classics and Imperialism in the British Empire*, Oxford University Press, 2010.
- Butler, Sarah (2012) *Britain and Its Empire in the Shadow of Rome: The Reception of Rome in Socio-Political Debate from the 1850 to the 1920s*, Bloomsbury.
- Deudney, Daniel (2007) *Bounding Power: Republican Security Theory from the Polis to the Global Village*, Princeton University Press.
- Goff, Barbara, ed. (2005) *Classics and Colonialism*, Duckworth.
- Hagerman, Christopher (2013) *Britain’s Imperial Muse: The Classics, Imperialism, and the Indian Empire, 1784-1914*, Palgrave Macmillan.
- Kern, Stephan (1983) *The Culture of Time and Space, 1880-1918*, Harvard University Press.
- Koditschek, Theodore (2011) *Liberalism, Imperialism, and the Historical Imagination: Nineteenth-Century*

- Visions of a Greater Britain*, Cambridge University Press.
- Stray, Christopher (2007) *Classics Transformed: Schools, Universities, and Society in England, 1830-1960*, Clarendon Press.
- Vance, Norman (1997) *The Victorians and Ancient Rome*, Blackwell.
- Vasunia, Phiroze (2005) “Greater Rome and Greater Britain,” in Barbara Goff ed, *Classics and Colonialism* Duckworth.
- (2013) *The Classics and Colonial India*, Oxford University Press.
- 馬路智仁 (2015) 「それゆえコモンウェルスへ身体を捧げた——アルフレッド・ジマーン『ギリシヤの共和国』と帝国共和主義」『年報政治学』第 66 巻 1 号.

## カントと18世紀後半におけるドイツ語圏のパトリオティズム

斎藤拓也（北海道大学大学院）

### 「国家的妄想」とカントのパトリオティズム

本報告の目的は、18世紀後半のドイツ語圏で展開されたパトリオティズムをめぐる論争を背景にイマヌエル・カント（1724－1804年）のパトリオティズム概念の特徴を説明することである。

近年、カントの政治思想を理解するうえで、法や刑罰の概念だけではなく、共和制をはじめとする政治的原理に注目が集まっている。18世紀という時代にあつて、カントは共和制という用語を用いて古代の政治制度から区別された近代的な意味での民主主義を説明しようと試みているが、こうした原理に対応する習俗や徳としての「パトリオティズム」についてカントが残した議論への関心もまた高まっているとすることができる。

カントの人間学のテキストには、比較的早い時期からパトリオティズムへの言及が見られるが、先行研究でそれが偏狭なナショナリズムに対置されるものであることを示すテキストとしてしばしば引用される箇所に、1770年代に書かれたと推定されている「ドイツの国民精神について（Vom deutschen nationalgeist）」という見出しが付けられた次の手稿（覚書）がある(1)。

〔……〕 国家のプライド〔Nationalstolz〕や国家的憎悪〔Nationalhaß〕が諸国家を分断するのは必然的である。だから、一民族は〔……〕他のすべての宗教を呪わしいと信じるものなので、宗教によって、あるいは他の民族はすべて不器用で無知だとみなす悟性の自惚れ〔Eigendünkel〕か、すべての民族がその民族を恐れるに違いないとみなす勇敢さの自惚れか、他の民族はすべて奴隷で自分たちは自由だとみなす自由の自惚れによって、自国を他国以上に愛する。諸政府はこの妄想を好ましく思うものである。これは、私たちが本能に沿って結び合わせたり分離したりする世界構造のなかのメカニズムなのである。他方で、理性が私たちに与えるのは、本能〔instincte〕は盲目なので私たちの動物性〔Thierheit〕を操るが、しかし理性の諸格率によって補われねばならないという法則である。それゆえこの国家的妄想〔Nationalwahn〕は根絶されうるのであり、パトリオテ

イズム〔patriotism〕とコスモポリタニズム〔cosmopolitanism〕がその位置に入らなければならない(15.2: 590-591; Refl. 1353)。

この手稿のテキストに見られるように、カントのパトリオティズムは「国家的妄想」と総称される「国家的プライド」、「国家的憎悪」、または悟性、勇敢さ、自由の「自惚れ」といった態度に対置される「理性の諸格率」としての地位を与えられ、コスモポリタニズムと結びついてそれらを根絶すべきものと位置づけられている。

このような「国家的妄想」への対抗概念としてパトリオティズムを理解する姿勢は、18世紀のドイツ語圏では決して珍しいものではなかった。歴史学研究の泰斗であるR・フィーアハウスは、この時代のパトリオティズムをめぐる言説には法の下での自由と平等を求めて身分制社会の克服と変容を目指す政治参加への要求がしばしば見られると指摘している(2)。カントの人間学に関するテキストには「ナショナルな妄想」の様々な形態を見出すことができるが、先行研究では、それらと区別して現存の国家と政府に対する批判的態度をカントのパトリオティズムに読み込もうとする解釈が多い(3)。

さらに、引用した1770年代の手稿テキストで、カント自身が「国家的妄想」に対して「パトリオティズム」と「コスモポリタニズム」の双方が必要であることを示しているように、カントのパトリオティズムが世界共和国という理想の実現を目指す志向（世界市民主義）と矛盾しないこともしばしば指摘されている(4)。

これらの解釈は、まず「国家的妄想」と規範的な法の概念に結びついたパトリオティズムを区別している点で重要である。たとえば、クラインゲルトはカントのテキストから「シヴィック・パトリオティズム（civic patriotism）」、「ナショナリスト・パトリオティズム（nationalist patriotism）」、「固有性にもとづくパトリオティズム（trait-based patriotism）」という類型を引き出し、共和制と結びついた「シヴィック・パトリオティズム」こそがカントのパトリオティズムであると論じている(5)。

第二に、パトリオティズムをカントの政治思想においてどのように位置づけるかという問題がある。パトリオティズムを批判的な態度として論じる研究がある一方で、より積極的なある種の義務と考える研究もある。正義と幸福を促進する一般的義務があるとしても、そのような義務が特定の国家に結び付けられる理由はあるのかという問いへの応答で、クラインゲルトはカントの「シヴィック・パトリオティズム」が「同意や利益ではなく、市民が共和制国家で果たす特別な役割から生まれる義務」として理解されるべきものであると論じ、様々な市民的義務を引き出している(6)。

しかし、このような義務に関する議論とカントのテキストの直接的な連関は明瞭ではない。カントの政治思想において、そもそもそのような批判的態度を採用し、義務を果たすよう促す一種の動機や感情に類するものが存在するかどうかという問題については、十分に論じられていない。また、パトリオティズムと共和制を結びつける場合、共和制の内実をどのように理解するのかという問題については解釈が分かれる。

1770年代の手稿を書き付けた後に、カントは1780年代を通じて『純粹理性批判』、『実践理性批判』、『判断力批判』を書き上げ、1790年代には法、政治、歴史に関する数多くの論考を発表している。1770年代の手稿に見られた「本能」、「動物性」と「理性」の対比、「自惚れ」と「理性の格率」の対比は、その後の広い意味での（法、政治、歴史の領域を含む）人間学の思考の展開を経て、1793年の論考『理論では正しいかもしれないが実践の役には立たないという俗諺について』（以下では『理論と実践』と呼ぶ）第二部であらためて登場する。カントの思考の展開を辿ることによって、カントのパトリオティズムの概念を感情と理性の観点から明らかにすることが本報告の目的である。

カントのパトリオティズムを理解する試みの中で、これまで様々なパトリオティズムの類型が示されてきたが、カントのパトリオティズムがどのような同時代の政治的議論の文脈から生まれ、どのような意味を持ち得たのかという疑問はまだ十分に解き明かされてはいない(7)。そこで、本報告は、カントのテキストが当時のパトリオティズムをめぐる論争の中で有していた意味を、「国家的妄想」の啓蒙、政治的イデオロギーとしての共和制、「祖国愛（Vaterlandsliebe）」という感情の問題を軸に検討し、カントとその時代のパトリオティズムへの理解を深めることを試みる(8)。

## 『理論と実践』（第二部）とドイツ語圏のパトリオティズムをめぐる諸言説

1793年の論考『理論と実践』では道徳、国法、世界市民法という三つの次元で理論家と実務家の対立が論じられるが、このうち専制的な政治の実践を批判する第二部（国法論）のなかで正しい社会と立法の原理である根源的契約を論じた後にパトリオティズムに関する議論が登場する。

祖國的である〔patriotisch〕のは、次のような思考様式〔Denkungsart〕である。つまり（国家元首も例外とせずに）国家におけるすべての人が、公共体を自分が生まれ出た母なる懷であると見なし、あるいは国土を自分が生まれ落ちた父なる大地であると見なし、さらにかげがえのない担保として子孫に残さなければならない懷あるいは大地であると



見なす場合に、しかもそのように見なすのは、各人の権利を共同の意志の法律によって保護するためだけであって、公共体を自らの意向に無条件に服せしめて利用する権限が自分に与えられているとは見なさない場合に、思考様式は祖國的である（ThP, 8: 291）。

先に引用した1770年代の手稿と比較すると、パトリオティズムそれ自体が国家の内的な原理と結び付けられて説明されており、「国家的妄想」との対比は影を潜めているように見えるが、問題の核心が変化したわけではない。このことは、何よりもパトリオティズムを論じるためにカントが「思考様式」という概念を採用していることに表れている。

カントがここで「パトリオティズム（Patriotismus）」ではなく「祖國的な（patriotisch）のは〔次のような〕思考様式（Denkungsart）である」という表現を使用していることに、先行研究で十分な注意が払われてきたとはいえない。しかし「思考様式」という術語を使用することで、カントがパトリオティズムをめぐる議論に啓蒙思想と道徳哲学の成果を導入していることは明らかである。カントによれば、啓蒙が目指すのは「思考様式の真の改革」（WA, 8: 36）であり、実践的理念としての知恵の境地に至るためには「自惚れ」を脱して「理性の格率」を身につけることが求められるからである。

それゆえ、第一に、この箇所では自然的な感情に訴えかけるパトリオティズムの言説の啓蒙が試みられているとみなすことができる。「母なる懷」、「父なる大地」という表現は当時のパトリオティズムを喚起する言説の常套句であったが、カントは「由来、出生（entspringen）」の国家（公共体）における意味を明らかにすることによって、これらの表現を用いる理性的な条件を示そうとしている。

この試みは、第二に、何を「祖国」とみなすかという政治的イデオロギーに関わる問題であり、このテキストでは共同の意志によって制定された法律による権利の保護を重視することによって、カントが複数の著作で繰り返し論じた特定の政治原理と祖国概念を結び付けていることが読み取られる。

さらに、第三に、祖国の解釈に関連して、公共体を理性的条件の下で「母なる懷」、「父なる大地」とみなすことがいかにして可能になるのか、ということが考えられなければならないだろう。このテキストでは、国家が「祖国」たりうる理由が、「公共体を自らの意向に無条件に服せしめて利用する」という明らかな私欲の観点からではないにしても、「各人の権利を共同の意志の法律によって保護する」という（見方によっては）功利的な観点から説明されていると読むこともできる。この点は、パトリオティズムをある種の義務として把握する以前に、そもそもパトリオティズムがカントによればどのようなものとして可能であるのかという問題を提起している。

本報告では、『理論と実践』に見出すことができる以上のような論点について考察するために、当時のパトリオティズムをめぐる論争を考慮に入れたい。16世紀初頭から18世紀中頃まで、祖国愛の観念は、神聖ローマ帝国に対する生まれながらの義務（自己犠牲の義務）を表すものとして理解されており、帝国内の内的分裂を克服し、外的脅威に対抗するために用いられていた。しかし、この「帝国パトリオティズム」は七年戦争（1756-1763年）後にプロイセンをはじめとする近代的な君主制国家が勃興する中でその自明性を失い、それに代わるパトリオティズムを模索する論争が生じたとされる(9)。

この論争では、第一に、パトリオティズムはもはや生まれ故郷への素朴で自然な愛情としては説明されず、文明化された社会にふさわしく啓蒙されなければならないと考えられるようになった。カントのパトリオティズムをめぐる言説も、このような啓蒙主義の文脈の中でより適切に理解することができるようになるだろう。

第二に、啓蒙されたパトリオティズムは、合理化された政治的・社会的諸構造において可能であると見なされた。当時ドイツで広く読まれたモンテスキューの『法の精神』（1748年）に倣って自己犠牲の徳としてのパトリオティズムは古代の共和政のものであり、名誉欲を原理とする君主政ではもはや不可能であるとされたが、他方で君主政の政治体制と法秩序が臣民の愛の対象となりうると考える論者（トマス・アプト、カール・フリードリヒ・フォン・モーザー）も登場している。後に保守主義、自由主義、民主主義へと分類されるような政治的立場がパトリオティズムをめぐる言説に表出されており、共和制を支持するカントのパトリオティズムも、このような文脈で考察されるべきであろう。

そして、第三に考慮に値すると思われるのは、愛国的感情の涵養という問題である。この時代には権利の保証と引き換えに祖国に愛着を感じるというような功利的な動機と道具的な国家観を超えて祖国愛の感情を維持し、高揚させるために、「狂信」とは区別された肯定的な意味での「熱狂（Enthusiasmus）」の感情をどのように調達しうるのが古典古代の政治文化を参照しながら探究されていた。カントが人間学のテキストにおいて比較的早い時期から様々な感情を分類するなかで熱狂を取り上げ、最晩年に『諸学部の争い』（1798年）でフランス革命への熱狂を「理想的なもの」、「純粋に道徳的なもの」に向かう感情として（しかも逆接的な仕方であるとはいえ、自らの政治体制への愛着を示すものとして）論じていることも、パトリオティズムをめぐる議論を構成する部分として理解されるべきであることを、論点の一つとして提起したい。

以上のような文脈のなかで再検討することによって、カントのパトリオティズムが共和制の実現に向けた戦略的な議論の一環として展開されていることを明らかにしたいと報告者は考えている。

【注】

(1) カントの著作を引用する際には、以下のように略記した原題と *Kants gesammelte Schriften* (hrsg. von der Kgl. Preuß. Akad. der Wissenschaften und von der Deutschen Akademie der Wissenschaften, Berlin, 1902ff.) の巻数および頁番号をアラビア数字で記す（岩波書店版カント全集も参照したが訳語を変更した場合もある）。カントの手稿断片（「覚書（Reflexion）」）を引用する場合は略号 Refl.に編者 E・アディッケスによる整理番号を付記する。WA: Was ist Aufklärung? (1784)（福田喜一郎訳「啓蒙とは何か」『カント全集 14』）  
ThP: Über den Gemeinspruch: Das mag in der Theorie richtig sein, taugt aber nicht für die Praxis (1793)（北尾宏之訳「理論と実践」『カント全集 14』）。

(2) Rudolf Vierhaus, „„Patriotismus“ – Begriff und Realität einer moralisch-politischen Haltung“, in: ders. (Hrsg.), *Deutsche patriotische und gemeinnützige Gesellschaften*, München: Kraus International Publications, 1980, S. 9-29.

(3) カントのパトリオティズムは、多くの先行研究で民主主義的法治国家への愛着として、ナショナリズムとは区別して論じられてきた。Cf. Howard L. Williams, *Kant's Political Philosophy*, Oxford: Blackwell, 1983, pp. 129-137; vgl. auch Sandra Seubert, *Gerechtigkeit und Wohlwollen: Bürgerliches Tugendverständnis nach Kant*, Frankfurt am Main: Campus, 1999, S. 32-33. カントのパトリオティズムを古典古代以来の伝統を有する共和主義の観点から特徴づける研究もある。Vgl. Alessandro Pinzani, *An den Wurzeln moderner Demokratie: Bürger und Staat in der Neuzeit*, Berlin: Akademie Verlag, 2009, S. 299. ただし共和主義の内実がなお問われるべき問題として残る。

(4) Cf. Pauline Kleingeld, „Kant's Cosmopolitan Patriotism“, in: *Kant-Studien*, 94. Jahrg., Berlin: Walter de Gruyter, 2003, pp. 299-316; 加藤泰史「カントと愛国心——パトリオティズムとコスモポリタニズムの間——」日本カント協会編『日本カント研究 8：カントと心の哲学』、理想社、2007 年、103 頁。

(5) Cf. Pauline Kleingeld, *Kant and Cosmopolitanism: The Philosophical Ideal of World Citizenship*, Cambridge University Press, 2012, p. 34. カントのパトリオティズムの類型化は Pauline Kleingeld, “Kantian Patriotism”, in: *Philosophy and Public Affairs*, 29, 2000, pp. 313-341. でなされている。

(6) Cf. P. Kleingeld, *Kant and Cosmopolitanism*, p. 31.

(7) 自由主義、保守主義、民主主義といった政治的イデオロギーの中でカントの政治思想の位置を考察した研究として次の文献を挙げることができる。Frederick C. Beiser, *Enlightenment, Revolution, and Romanticism. The Genesis of Modern German Political Thought, 1790-1800*,

Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press, 1992. (杉田孝夫訳『啓蒙・革命・ロマン主義：近代ドイツ政治思想の起源 1790-1800 年』法政大学出版局、2010 年。) 次の文献は、カントの政治思想の形成を当時のコンテクストの中で検討しているが、パトリオティズムに関する議論は取り上げられていない。Cf. Reidar Maliks, *Kant's Politics in Context*, Oxford University Press, 2014. また、コスモポリタニズムの観点からカントの政治思想をはじめとする様々な立場を類型化する試みに、次の研究がある。Pauline Kleingeld, "Six Varieties of Cosmopolitanism in Late Eighteenth-Century Germany", in: *Journal of the History of Ideas*, 60, 1999, pp. 505-524.

(8) 報告者はカントにおける「祖国的思考様式」と共同立法の原理（根源的契約）との関係、およびこの思考様式が抗議の実践によって獲得される過程を論じた（斎藤拓也「カントにおける「統治」の問題：祖国的な「思考様式」の獲得と実践」『社会思想史研究』第 36 号、藤原書店、2012 年、50-67 頁）。今回の報告では、当時のパトリオティズムをめぐる論争の主要な論点との関連から、カントがパトリオティズムの概念をどのように提示していたのかを明らかにしたい。

(9) Vgl. Rudolf Vierhaus, „„Patriotismus“ – Begriff und Realität einer moralisch-politischen Haltung“; Reinhart Koselleck, „Patriotismus. Gründe und Grenzen eines neuzeitlichen Begriffs“, in: ders., *Begriffsgeschichten. Studien zur Semantik und Pragmatik der politischen und sozialen Sprache*, Frankfurt am Main: Suhrkamp, 2006, S. 218-239.

## ケアワークの公正な分配は可能か ——グローバル化下における移住労働をめぐって

佐藤 静（國學院大學）

### はじめに

人間が生きていく上で必要不可欠なケアは、家族のみならず、様々な人の手によって担われている。つまり、ケアは家族の内部で完結するものではないし、地域そして国家内でも完結せず、それは市場を介して国境を越えて、必要な人のもとへと流通(distribution)し、分配(distribution)されているという現状がある。しかしながら、ケアは正義に関する理論のなかでは、分配の対象たる基本財としては想定されてこなかった〔Kittay 1999:101〕。

本報告の目的は、グローバル化下でなされている移住ケア労働の再検討を通じて、ケアワークの公正な分配はそもそも実現可能なのか、もし可能であるとしたらいかにしてそれが可能になるのか、そのための条件のありかたについて一定の解を与えることである。

本報告では、以上の問題設定のもと以下のように論じていく。はじめに、ケアワークそれ自体の特性について確認する。つぎに、ケアとグローバル化との関係について概観し、その問題—ケアの移住労働を選択することは、自発的意志にもとづくものというよりはむしろ、適応的選好によるものであること—について指摘する。最後に、ケアワークそれ自体が「ダーティーワーク」であるという側面に焦点を当て、ケアワークそれ自体というよりはむしろ、社会におけるケアワークの地位について検討を加える。その際に手がかりにするのは、マイケル・ウォルツァーのハードワーク論である。つまりはケアを負の財として捉える必要があること、そして前述したように移住ケア労働を選択することが適応的選好にもとづいてなされるという点を考えると、そうした不公正なケアの分配を公正なものへと編み直すためにはナンシー・フレイザーの普遍的ケア提供者モデルが有効であることを示す。

### 1、ケアワークとその特性

ケアすべきは誰なのか。この問いは、かつては不問のものとされてきた。周知のように、ケアワークは古来より家庭などの私的領域の内部において、奴隷あるいは女性など二級市民として扱われてきた立場の者に偏って課せられてきたという歴史的経緯を有している。その

転換点の一つに、第二波フェミニズム運動における性別役割分業の問い直しを挙げることができよう。つまり、性別役割分業とは、女性に偏ってケア役割が課されることであり、それに対する女性たちからの異議申し立ては「ケアすべきは誰か」という問いと大きく重なる。そして、こうした運動の成果のひとつが、一部の専門職高学歴女性のケア役割からの解放と社会進出の実現である。しかし、それまで家庭内で女性が担ってきたケアワークは、人が生きている限りなくなるものではない。現在その多くは、有色人種や移民等の経済的に貧しい人々の手によってなされているのが現状である〔Friedman 1988〕。このように、ケアワークの分配の歴史を振り返れば、現代は過去にタイムスリップしているかのような錯覚を覚える。奴隷制なき現代において、雇用契約のもとではありつつも低賃金でその役割を引き受けざるを得ない状況に貧困層の女性たちが追い込まれているというこの現状は、直観からすれば正義にかなう社会とは云い難い。つまり、正義にかなう一みな自由と平等が実現されるような一社会を構想しようとするのであれば、ケアワークを公正に分配することは避けては通れない問題である。

では、そのケアワークとはどのような特性を有しているのか。齋藤純一によれば、ケアワークの特性は以下の四つ—(1)間身体性(2)非限定性(3)他者指向性(4)感情労働—であるという〔齋藤 2003 : 195〕。しかしながら、これらケアワークそれ自体に内在するものとして以下二つ、すなわち(5)ダーティーワークであること、(6)独特な道徳的責務が要請されること、とをつけ加える必要がある。

まず、(1)間身体性について。齋藤はケアが身体接触を不可避とするものとしてとらえ、言語によらないコミュニケーション—目配せや、触れ合いを介したものなど—も伴うことをその特徴として抽出している。しかしながら、身体接触があるということはコミュニケーションの次元のみの問題ではない。そこにあるのは、汗やよだれなどの体液や吐瀉物、排泄物との接触である。場合によってはそれらとの接触で、なんらかの病に感染してしまうこともあり得る。また、それらが付着した衣類などの手入れも、ケアを受けるものの清潔や安全のために必要不可欠なことである。こうしたダーティー・ワーク 1) という側面は、単なる身体接触の次元と同列に論じるべきではない。

次に、(2)非限定性について。齋藤によれば、「自らに依存する者のニーズを満たすだけでなく、彼／彼女のそばにいて、その生の全体性にかかわるという側面」〔齋藤 2003 : 195〕を有しているという。この「生の全体性にかかわる」ということは、ケアワークが「人のいのちをあずかる」仕事であるということの意味する。ただ関わるのではなく、重い責任—場合によっては背負いきれないほどのもの—を負って関わるという点を強調しておく必要がある。これは単に仕事に終わりがなく、あるいは仕事内容を限定できないことでは説明できない。仕事の内容自体はケアを必要とする人のニーズによって可変的である。何らかの事

情で依存者(charge)の喫緊のニーズに応え損ない、それがもとで重篤な病やケガを引き起こしてしまえば、その責任はケアワーカーが一人で背負わざるを得ない。そうしたとき、その過失如何ではそのことがもとで職を失ったり、法的な罪に問われたりすることもある。そのうえ、自分の過失について罪責感に苛まれる。このように、ケアワークは、「独特な道徳的責務(distinctive moral obligation)」〔Kittay 1999 : 186〕が要請されることを特徴とする。この点も重要な特性として明記する必要がある。以上より、齋藤による定義に二つの特性をつけ加えた六つの特性が挙げられる。そして、ケアワークに内在するものというよりはむしろ、派生的に生ずる特性として(7)経済的依存性を不可避に帯びること、を挙げることができるという点について検討を加える。

## 2、ケアワークのグローバリゼーション

経済のグローバリゼーション化が進展している近年は、金銭を媒介として国境を越えた移住ケア労働が一般化しつつある。現在、経済的に豊かな国では家族の多様化や核家族化による家族構成員の減少、あるいはこれまで家族内のケアを担わされてきた女性の働き方の変化によって、家庭内でケアを充足するのが困難な様相を呈している。そこで、ケアの欠如を補うために、有色人種や貧困層、貧しい国からの移住労働者がケアワーカーとして動員されている。このような現状は、「グローバルなケアの連鎖(Global Care Chains)」と呼ばれ、増加の一途をたどっている〔Parreñas 2001; Hocschild 2001; Kittay 2008〕。こうした国境を越えたケアは、女性の地位に関する二つの言説—「再生産労働の人種間分業2)」(Glenn 1994)および「国際分業論」(Sassen 1984)—を結びつけるものであり、再生産における国際問題として扱われる必要があるとレイチェル・パレーニャスという〔Parreñas 2001 : 62〕。そしてこの現状を「再生産労働の国際分業(International Division of Reproductive Labor)」〔Parreñas 2001 : 61〕と呼び、フィリピンからロサンゼルスやローマに移住して家事労働を行う人々への丹念なインタビュー調査によってこの分業の実態について検討することを通じて、グローバル資本主義と家父長制というマクロな権力構造を浮き彫りにした。

また、社会学者のアリー・ラッセル・ホックシールドは、パレーニャスによって描き出された国境を越えた家事労働、そのひとつであるケアワーク実践に分析を加えている。それは、グローバルなケアの連鎖の中で提供されている〈愛〉を彼女は「グローバルな愛情の移植(Global Heart Transplant)」と呼ぶ。いうまでもなく、この“Heart transplant”は心臓移植のメタファーである。それなしでは死んでしまう「心臓(heart)」という臓器のなかでも最も重要なものと、人間にとって大切な愛情とをかけており、それが国境を越えて、途上国から先進国へと、金銭を媒介にして移転・移植されてしまう様子を見事に表したメタファーである。そして、上述したような母親の苦しみはその子どもにとっては同じくらい、いやそれ以上に苦しいものであるとして、「この仕事をするのある種の不正義(injustice)」というものは、

先進国の子どもたちが(移住労働者によるケアと家族によるケアとの両方の)過剰な愛情を享受していることと(移住労働者の)子どもたちにとっての情緒剥奪(emotional deprivation)が連結している」〔Hochschild 2002 : 22、括弧内は引用者による補足〕ことを指摘する。

このような〈グローバルなケアの連鎖〉は、貧しい途上国の女性とその子どもとの関係を物理的に分断する。自分の子どもがよりよい教育を受けられるように、家族がより豊かな生活ができるように、との思いから、第三世界の母親たちは賃金の高い仕事を求めて海外へと出稼ぎに出ることを決断する。そして、そのことと引き換えに、自分の子どもをケアする時間と機会を失ってしまう。こうした親子／母子関係を分断するような労働のあり方は、人権にかかわる問題である。そして、この分断それ自体が道徳的危害に該当するとの指摘

〔Kittay 2009〕がなされており、これは「児童の権利条約」第9条3項の「親と引き離されない権利」に抵触する可能性がある。

それに加えて、このような貧困という状況下でなされる、母親が子を自国に残して移住労働をするという決断は、「自己決定」にもとづく、あるいは個人の選好を反映したものであるとは断言し難い。この点について、エヴァ・キテイはそれを道徳的危害の観点から検討を加えている。しかし、この「道徳的危害」という考え方の本質は、明確な外的強制によってその自由が妨げられることにある。そのため、この女性たちが移住することに際してあからさまな強制はされていないという点において、「道徳的危害」と呼ぶには議論の余地があると留保をつける〔Kittay 2009〕。そしてむしろそれはこの女性の選択は一見自律的選択を為しているように思われるが、このような選好はむしろ「適応的選好形成」ではないかという〔Ibid.〕。この点について、マーサ・ヌスbaumによる途上国の女性と適応的選好形成に関する考察〔Nussbaum 2001〕を手がかりにこの移住労働と適応的選好との関係について検討を加える。

### 3、ケアワークの分配を公正なものにするために検討すべきこと

ウォルツァーは、女性たちが伝統的に担ってきた家事・料理や選択、病人と老人の介護——を耐えるのが嫌な、不快な、残酷な、難しいという意味での「つらい仕事(hard work)」であるという〔Waltzer 1983 : 165〕。こうした仕事は社会的に必要な仕事であり、それをする誰かを見つけなければならないものであるが、地位の低い人々に分配されていることを指摘する。そして、「こうした辛い仕事を「負の財」として捉え、個々人の間のみならず、分配諸領域の間でも分散されねばならないとする。まずはこの点について、ケアワークの特性として捉え直し、ケアワークの分配それ自体を「負の財の分配」の問題として捉える必要とその



意義を提起する。その理由として、「社会的に過酷な労働をふさわしい形で担うものを選び出せるような民族・性・カースト・個人は存在しない」〔Waltzer 1983 : 168〕という。

ウォルツァーは、この問題に関して容易な、あるいはすっきりした解決法はないという。しかしながら、こうしたつらい仕事こそ、ある種のコミュニティー移住せずに労働できる一なかで完結できるよう成員間でその仕事を分担しあうという方向性が示唆されているように思う。

そしてそれは、フレイザーのいう「普遍的ケア提供者モデル」と大きく重なるものである。それは、誰もがケアを担うべきであるという前提のもと、「男性に対して多くの女性の今のあり方に近づくよう、言い換えれば、主要なケアワークをする人間になるよう働きかける」という家庭内におけるケアの分担を志向するモデルである〔Fraser 1997 : 59 - 62〕。フレイザーが、普遍的ケア提供者モデルを支持するのは、それがケアの価値を高めるという、ジェンダー公平に貢献するからである。フレイザーのこのモデルは、単に家庭という私的領域内部におけるジェンダー不平等を是正するのみならず、社会におけるケアワークの位置づけ、ひいては、その担い手の地位を、理念的に高めることに大いに貢献しうるものであるといえる。

この「普遍的ケア提供者モデル」の実現にむけて、政策面からのさらなる考察が必要不可欠ではある。しかしながら、ケアワークの公正な流通および分配はいかにあるべきかという規範理論の観点から考えれば、このフレイザーの「普遍的ケア提供者モデル」には大いなる可能性を見出すことができよう。そして、このモデルは、ジェンダーにかかわらず、どの人もケアに関わり、そしてそれをなしうる人が多ければ多いほど、その実現可能性は高まるものである。それは、ただ気をかけ、ケアしようとするだけでは不十分であり、実際にケアすることができなければならない。ケアワークは非熟練労働として位置づけられがちだが、それを適切に行うにはケア実践に裏打ちされた、ある種のスキルが必要不可欠であるといえよう。そのためには、ケアの仕方について学ぶ機会、すなわち教育の機会が必要となってくる。

ケアは、人間の生にとって必要不可欠なものである。そしてそれは、単に生存するためというだけではなく、より善き生を実現するために必要なものとして位置づけることが出来る。この点に関して、ダニエル・エングスターはベーシックケイパビリティの観点から考察を加えている。ケアのニーズは、子どもであること、病気や障害、加齢によってとりわけ緊迫したものである。しかし、人々は健康で心身の活力が充実しているような時でさえ、基礎的なケイパビリティを発達させ維持すること、痛みを緩和することといった基本的なニーズを充足できるよう家族や友人に頼っているという点にエングスターは注目する。そして、我々の生の基礎をなす感情や想像力、推論能力の発達というのは子ども期で終わるわけではなく、「他の人との生活を通じて生涯発達し続けるもの」であるという〔Engster 2005 : 58-59〕。

つまり、より善き生を実現するためには、ケアを通じた人と人とのかかわりが必要不可欠なのである。

このことは、以下の二点の重要性を示唆している。第一に、人は単なる生存のためだけでなく、生涯発達を達成し、かつ、社会的な諸権利を享受しより善き生を全うするために十分なだけのケアを必要に応じて受けとる必要があるということ。第二に、ケアすることを通じた人との関わりもまた、その人の生涯発達においても重要な役割を果たしうるということ。エングスターは、ケアされる必要という観点を中心に論じているが、彼のいう「他の人との生活」を「ケアしケアされること」と敷衍すれば、ケアすることでもまた、人がよりよき生を営むために重要な行いであるという側面が浮かび上がってこよう。

ケアの公正な分配という主題は、未完のプロジェクトである。しかしながら、正義にかなう一みなの自由と平等が実現されるような一社会を構想しようとするのであれば、ケアを公正に分配することは避けては通れない問題であろう。そして、ウォルツァーがいうように、その分配の仕方に関してすっきりとした解決法がないのであれば、なおのこと、この「普遍的ケア提供者モデル」の実現可能性についてさらなる検討を加えていくいく必要があるだろう。

#### 【脚注】

1) 齋藤もケアがダーティワークである点は指摘してはいる。しかしそれがこの「間身体性」との関係において立ち入った検討はなされていない〔齋藤 2003 : 186〕。また、ダーティワークの分配のありかたについては、ウォルツァー〔Waltzer 1983 : Chap.6〕を参照のこと。

2) 合衆国の白人特権階級女性は有色人種の低賃金サービスを購入することで再生産労働から解放されてきたという歴史があり、そのことによって「再生産労働の人種間分業」は維持されてきた〔Glenn 1994〕。

#### 【主要参考文献】

Engster, D. (2005) “Rethinking Care Theory : The Practice of Caring and The Obligation to Care” in *Hypatia*, Vol.20, No.3, pp.50-74.

Fraser, N. (1997) *Justice Interrupts : Critical Reflections on The “Post Socialist” Condition*, Routledge.

- Friedman, M. (1988) "Welfare cuts and the ascendance of market patriarchy". *Hypatia*, Vol. 3, No.2, 145-150.
- Glenn, E. N.(2010) *Forced to Care : Coercion and Caregiving in America*, Harvard University Press.
- Hockschild, A. (2001) "Global Care Chains and Emotional Surplus Value" in Giddens, A and Hutton, W.(eds.), *On the Edge : Living with Global Capitalism*, Vintage Press, pp.130-146.
- Hockschild, A. (2002) "'Love and Gold" in *Global Woman : Nannies, Maids, and Sex Workers*, in Ehrenreich, B. and Hockschild, A. (eds.), *the New Economy*, Metropolitan Books, pp.15-30.
- Kittay, E. F.(1999)*Love's Labor : Essays on Women, Equality, and Dependency*, Routledge.
- Kittay, E. F. (2008) "The Global Heart Transplant and Caring across National Boundaries" in *The Southern Journal of Philosophy*, Vol. XLII, pp.138-165.
- Kittay, E. F. (2009) "The Moral Harm of Migrant Carework : Realizing a Global Right to Care" in *Philosophical Topics*, Vol. 37, No.2, pp.53-73.
- Parreñas, R. S. (2001)*Servants of Globalization : Women, Migration, and Domestic Work*, Stanford University Press.
- Walzer, M. (1983) *Spheres of Justice : A Defense of Pluralism and Equality*, Basic Books.

## ミシェル・フーコーの戦争概念について

清水雄大（一橋大学大学院博士課程）

### はじめに

ミシェル・フーコーが権力を「戦争のモデル」から考えなければならないと述べたことは知られている。だが、彼が「戦争」概念をどのように考えていたのかについては、それほど議論されることがなかったように思われる。それゆえ、本報告では、ミシェル・フーコーの戦争概念について、彼が1970年代前半に展開した「内戦＝市民戦争（*guerre civile*）」、ならびに『「社会は防衛しなければならない」』講義で展開された「人種間闘争言説 *discours sur la guerre des races*」の議論を基に論じる。その際に、次の二点が問題となるだろう。

第一に、社会概念と戦争との関係である。戦争は社会のどこに位置付けられるのかという問いである。戦争は社会の内にあるのか、外なのか。第二に、戦争という言葉でいったい何が意味されているのか。前述したように、フーコーが社会のなかに戦争を見出していたということは知られているにしても、では戦争という言葉で何が意味されているのかはさほど論じられなかったように思われる。社会のなかの戦争とは、弁証法として把握されるのだろうか。その戦争はどのように展開するのか。戦争の主体は誰なのか。以上が第二の問題である。

以上の問題設定から、本論は三つの段階に分けて進む。第一に、社会と戦争の関係に関するフーコーの議論を検討する。第二に、戦争に関する二つの言説を分析する。第三に、戦争に関するフーコーの分析枠組みを検討する。

### 一. 社会と戦争

『懲罰社会』講義のなかで、フーコーは戦争が社会の外部に位置するという考えを批判している。その際、フーコーは二つのタイプの社会概念、すなわちデュルケムのものとホブズのものを批判している。以下では、まずフーコーによる二つの社会概念の批判を考察することから始めたい。

第一に、デュルケムの社会概念に対する批判がある。フーコーによれば、デュルケムが研究の対象としたのは、法規則や刑罰手続きの進化について、つまり一般的な社会諸形式の進化であった。これらの諸形式はけっして柔軟性がなく硬直したものではない。むしろ、デュルケムは、柔軟で多形的な規律や規範を対象としていた。この規律や規範とは、言い換えれば社会的事実であり、それが、政治や経済に対して、デュルケムの社会学が対象とするものである。実際、『懲罰社会』のなかで、フーコーは、デュルケムの社会学が対象とするのが「規律のシステム」と述べている。

この意味で、デュルケムのいう社会は一見するとフーコーのいう規律権力と近いものに見えて来る。実際、ステファン・ルグランは *Les normes chez Foucault* (2007) のなかで、フーコーとデュルケムを接近させている。しかし、フーコー自身はというと、一つの違いに注意を寄せている。それは、デュルケムが、社会における戦争も、社会的なものの底にある権力の戦略を考慮していなかったというものである。フーコーの考えでは、規律のシステムとしてのこの社会を分析するためには、後述するように権力のシステムに固有の戦争という観点からとらえられなければならないという。さもないと、社会は「無意識のような諸規則」に統御される「不透明」な実体となるからだ。

では第二に、社会の成立を「万人の万人による闘争」から考えたホブズの思想は、社会と戦争との関係をどう捉えていると言えるのだろうか。この点に関しても、フーコーはホブズの社会概念に対して距離を取っている。知られる通り、『リヴァイアサン』のなかで、ホブズは「万人による万人に対する戦い」を原初の状態として描いている。そして、この状態から脱出するためにこそ、権力が唯一の意志である主権者の手に委ねられ、万人の間の闘争に終止符が打たれる。かくして、平和な社会が創設される。

このように創設された平和な社会において、内戦とは「万人による万人に対する戦い」への回帰である、とホブズは述べる。つまり、戦争の出現とは主権者によって維持される平和な社会の崩壊を意味するのであり、それゆえ、戦争と社会とは相容れない異質なものだということになる。また、彼にとって、この内戦は今とは隔絶された太古の昔にあった神話的事実ではない。現に、アメリカ大陸において、この万人間の戦いは実際に行われている、とホブズは述べる。かくして、ホブズにおいては、内戦と万人間の戦いとは社会の外部に存在すると言える。

また、ホブズの考える戦争において、戦争する主体とは個人個人であることにも注意を払わなければならない。ホブズによれば、万人の万人に対する戦いにおいては、ある個人が絶対的に強いということではなく、どんな人間でも程度の差はあれ同じであり、入れ替え可能であり、それゆえ平等とみなされる。他方で、この個々人が構成する主権者とは、単なる個々人の結合、総和ではない。契約によって生じる主権者とは、個々人とは別の次元に位置する超越的な存在となる。

かくして、ホブズの戦争論においては二つのことが問題になる。第一に、権力の譲渡が起こり、主権者が創設され、社会が築かれたとき、戦争は社会から排除される。主権者の機能不全から生じる内戦とは、市民社会のなかの戦争ではない。むしろ、市民社会そのものが解体され、万人による万人に対する戦争への回帰が生じるのである。したがって、ホブズにおいて、社会と戦争とは相容れない。第二に、「この万人の万人に対する戦い」は互いに入れ替え可能な個人個人によって遂行される。それゆえ、この戦争概念においては、個人という単位が自明視されていると言える。

## 二. 戦争をめぐる二つの言説

上で検討した二つの社会観に対して、フーコーは社会のなかに戦争が内在することを強調する。この節では、社会の内の戦争を示すものとして、二つの種類の言説を検討する。一つは弁証法であり、もう一つは人種間闘争言説である。

第一に、弁証法に関するフーコーの分析を検討しよう。彼の考えでは、弁証法は戦争を矛盾の論理のなかに位置づける。そして、この論理を通じて、戦争は全体性のなかに吸収され、一つの意味に向かって進行することになる。そして弁証法において、戦争の主体とは普遍的な主体であるということが強調される。弁証法の主体は、和解された真理へと至る主体であり、具体的普遍としての国民国家の国民である。

このような和解的な弁証法的言説においては、戦いの戦略、戦術、力関係といった問題は、和解に至る前段階であるにすぎない、とフーコーは述べる。それゆえ、弁証法はこのような軍事的な視点を結局は排除しているという。実際、フーコーによれば、弁証法の争点とは、社会のなかの戦争を、軍事的にではなく市民、経済的な観点から把握することにあつたという。

他方で、軍事学者クラウゼヴィッツの戦争概念もまた、フーコーによって問いに付される。「戦争とは別の手段による政治の継続である」というクラウゼヴィッツのテーゼとは、戦争が国家の政治の下に置かれ、政治目的に向かって秩序づけられることではじめて可能になる。この意味において、フーコーはクラウゼヴィッツの『戦争論』はヘーゲルの弁証法と同時代の知の布置のなかに置き直される。

反対に、フーコーはクラウゼヴィッツのテーゼが実際には、先行するあるテーゼの転覆であつたことを指摘する。つまり、クラウゼヴィッツの前に、「政治とは別の仕方による戦争の継続である」という言説があり、その転覆としてクラウゼヴィッツのテーゼは劇的な仕方で出現しえたのだという。このクラウゼヴィッツ以前のテーゼ、フーコーが「ソフィスト的」とみなすこのテーゼとは、歴史的には十七世紀頃から貴族の歴史家たちによって王権に対して用いられた「人種間闘争言説」を指している。では、この言説は戦争をどのように捉えているのだろうか。

この人種間闘争言説のモデルとしてフーコーが挙げるのが、十七世紀フランスの貴族史家ブーランヴィリエのそれである。社会思想史の文脈で言えば、ブーランヴィリエはとりわけ、アーレントの『全体主義の起源』において後の十九世紀に展開するゴビノーらの人種主義言説の「起源」として論じられていたことから知られているだろう。あるいは、マルクス主義者によって「階級闘争」言説の先駆けとし現在も名をとどめているかもしれない。他方で、フーコーはといえば、ブーランヴィリエのような貴族史家の言説が、第一に、社会のなかで王と貴族とが恒常的な戦争状態にあつたことを見出し、第二に歴史を政治闘争の武器として用い、第三に社会を貫く二種族間の力関係を分析したことに注意を払っている。

ブーランヴィリエの多様な著作のなかでフーコーが参照する文章は、次のような文脈のなかで記されている。ルイ十四世が孫のブルゴーニュ公のために、行政府と代官に命じてフランスの状況について報告書を作成させた。そのとき、ブルゴーニュ公の教師の一人であつたブーランヴィリエは、この厩大な行政知のまとめを作成する任を引き受けた。彼は、この厩大な書類を二つの冊子にまとめ、その冒頭にひとつの序文を加えた。この文章のなかで、ブーランヴィリエはユグ・カペー朝までさかのぼる貴族の失墜の歴史を書き、いかに歴史を通じて貴族が王とその手先である法律家、行政官によって、裁判権やそれに付随する諸利益を不当に篡奪され、没落していったのかを強調したのであつた。

では、このような政治的意図をもって書かれた歴史叙述のどこにフーコーは着目したのであろうか。彼の考えでは、このブーランヴィリエの文章がもつ一つの争点は次の点にある。当時、王権と法律家の周囲にあって、歴史は王権の正当性(ローマからフランスへの連続性)を示すためにのみ用いられてきたという。ところが、ブーランヴィリエによる歴史叙述は、王の権力を正当化するためのみに使われていた歴史において、反対に王権の正当性の批判を行った。彼は歴史知を用いて、貴族を貶めた王権の謀略を告発し、原初的な秩序の回復を求めたのであった。歴史において戦いの言説を展開すること、ここに旧体制下においてブーランヴィリエを筆頭にした貴族歴史家たちの発明がある、とフーコーは述べる。宮廷政治の舞台で王の栄光を讃える系譜学的な歴史言説において、いまや王の権力に対する戦いが仕掛けられたたのである。権力の用いる道具立て(歴史)を逆用すること、これが人種間闘争言説の第一の特徴である。

次に、この人種間闘争言説においては、言説の主体にも変化が生じる。それまでの歴史言説において、主体とは諸個人(王たち)であった。すなわち、言説が描く諸事実とは王の偉業であり、それゆえ歴史の主体は王となっていた。だが、王と貴族との対決を問題とする歴史・闘争言説において、歴史の主体とは、習俗や掟、言語を共有する集団(当時の言葉でいうと民族 *nation*)となる。かくして、歴史闘争言説においては、異なる集団的主体に基づき、民族間の闘争の進展という観点から、歴史が描かれることになる。

ところが、フーコーは、この「民族間闘争」という言葉のなかで、民族よりは闘争という語に着目する(別の箇所でも、彼は「階級闘争」という表現のうち「闘争」に注意を促してもいる)。彼の考えでは、ブーランヴィリエの言う「戦争」とは、勝利・敗北、支配・被支配といった争いの結果を指すのではない。むしろ、彼が示す戦争とは、どの集団が、どのような軍事的制度(武器や戦術、軍の組織化、さらには武器や兵の維持に必要な経済コストなど、軍事にまつわるあらゆるもの)を有しているのかという力の計算を問題とする。フーコーはこう述べている。「こうなると、戦争が社会に残した刻印とはもはや侵略の事実ではなく、軍事的諸制度を通して、戦争が市民的秩序全体に全般的な影響を及ぼしているということになります」(FDS, p. 141/161 頁)。したがって、ここで分析されている戦争言説とは、社会を軍事的な力の関係から理解しようとするひとつの視点を指している。

ついで、フーコーは次のようにまとめる。「ブーランヴィリエは、社会関係全体を戦争関係で貫き、幾千もの多様な経路によってさらに分割していくでしょう。そしてたがいに市民化してき、対立することもあれば手を結ぶこともあるグループ、戦線、戦術的単位のあいだの常態のようなものとして、戦争を描き出すことになるでしょう。もはやあの大規模な安定した巨大な集合は存在せず、多数の戦争が、ある意味で万人の万人に対する戦争が存在することになるでしょう」(FDS, p. 144/163 頁)。

私たちにとって不思議なのは、ブーランヴィリエの言説に見られるような戦争観が、「ある意味で万人の万人に対する戦争」であるとまとめられている点にある。「万人の万人に対する戦争」とは、ホブズに対する批判で検討したように、内戦を考えるモデルとしては拒絶されていたのではなかったのか。ここで言われる「万人の万人に対する戦争」をどのように理解すべきなのだろうか。

### 三. 社会の中の「万人の万人に対する戦争」

社会のうちにある「万人の万人に対する戦争」をフーコーはどのように考えているのか。その戦争の主体は誰なのか。ホブズの戦争のように個人なのか。あるいは集団なのか。『知への意志』が刊行された直後のあるディベートで、アラン＝ミレールはまさに闘争の主体は誰なのかとフーコーに問うている。この問いに対して、彼は次のように答えたのであった。それは、「個人以下 *sous-individu*」である、と。既存の翻訳では「部分個人」と訳されたこの「*sous-individu*」こそが、フーコーの考えでは戦争の主体である。ここでは二つの問題が提起されることになる。第一に、この個人以下とはそもそも何なのか。第二に、この個人以下によって戦争はどのように行われるのだろうか。

第一の問いから検討しよう。すでに述べたように、戦争においては「力の計算」こそが問題となる。フーコーが注意を促すのは、この力の計算において個人が力の基本単位をなすわけではないということである。彼の考えでは、それはむしろ「身体」である。彼のいう身体とは、個々人の身体に還元されない点に注意しなければならない。カントローヴィッツの『王の二つの身体』に影響を受けて、フーコーは「空想的身体」という概念を提示している。彼の考えでは、王の政治的身体を継ぐものとして、近代においては「監獄の身体」や「精神病院の身体」の出現が見られるという。このように、力の計算の支持体である身体とは、個人ではなく、それを越えた広がりをもつのである。

そして、この支持体たる身体のもつ力を分解、構成する技術が戦術と呼ばれる。これらの諸技術は、個々人の身振りや移動、空間内の配置などを扱うがゆえに、「個人下位のもの」を対象とする。実際、『監獄の誕生』では次のような一節がある。「しかも多分、その兵自身の下部 [*au-dessous du soldat*] では、最小限の身振り、基本的行動に要する時間、占有され通過する空間の断片が取り上げられるだろう」(SP, p. 192/166 頁。傍点は引用者による)。個人下位たる身体を対象として、空間の配分、記号に対する反射の形成、時間性の累積、そして力の組み立てが行われる。つまり、フーコーにとって個人下位とは戦術の展開する場を意味する。

次に、個人下位によって行われる「ある意味で万人の万人に対する戦争」とはどのようなものかを問わなければならない。力を組み立てる多様な戦術はそれ自体で戦争であるわけではない。そもそも、戦術は社会のなかで局所的な場を占めるにすぎない。だが、それら社会内の多様な戦術を貫き、調整し、全体化する戦略(装置)もまた存在するのである。もちろん、この全体化に対し抵抗するような対抗戦略もまたある。個人以下を狙う戦術を起点にして展開する戦略と対抗戦略のゲームこそが、フーコーのいう「ある意味で万人の万人に対する戦争」であると言えるだろう。

この戦略という考え方に関して重要なのは、戦略に特定の作者はいないということである。特定の個人も集団(階級や為政者)も、この全体的戦略を作り、統御しているとはいえない。このように見えない「作者」を想定することは、隠れた意味を探し求めるようなテキスト訓練を学校教育で受けたせいである、とフーコーは述べている(SoPu, p. 169)。身体とそこから力を組み立てる戦術は可視的であり、それゆえ、様々な力関係を貫く戦略もまた完全に理解可能なものである。社会とは社会学やイデオロギーが想定するような「不透明」なものではなく、戦争の観点からは、社会は完全に理解可能なものである。かくして、フーコーは次のように述べる。「社会学者が無言のまたは無意識の諸規則のシステムしか見ないところに、認識論者が下手に管理されたイデオロギー的効果しか見ないところに、私が思うに、完璧に計算され、制御された権力の諸戦略を見ることは可能でしょう」(SoPu, p. 239, 240)。



次に重要なのは、戦術を横断し、社会を貫く全体的戦略(装置)に対する抵抗とは、局所的な戦術の場において生じるということである。例えば、フーコーは規律社会における貯蓄の戦術に注意を寄せる。労働者に貯蓄を強要することは、一方では一時的に職がなくても餓死しないようにすることで、労働者の流動性を高めることを可能にした。だが、この貯蓄の戦術は、労働者がこの自由をストライキに向ける可能性をも開いた。このように、抵抗とは戦術の押し付けを単に拒絶することではない。むしろ、所与の戦術と力関係を起点として、それを取り巻く戦略を他の目的にうまく転用することで、全体的な戦略に対する抵抗は行われるのである。それゆえ、ローカルな戦術を起点とする抵抗もまた、社会のなかに広がることになる。「権力の関係の網の目が、期間と制度を貫く厚い織物を最終的に形成しつつ、しかも厳密にそれらの中に局限されることはないのと同じようにして、群をなす抵抗点の出現も社会的成層と個人的な単位とを貫通するのである」(VS, p. 127/124 頁)。

かくして、この「ある意味で万人の万人に対する戦争」というフーコーの戦争観は、決して単なる無秩序を意味するのではない。反対に、社会を貫く戦争は力の計算に貫かれ、それゆえ理解可能なものであり、抵抗の可能性をも示すものなのである。

## 結論

以上、フーコーにおける戦争概念について検討してきた。その要点は三つにまとめられる。第一に、社会と戦争とが排他的ではなく内在的な関係にあること、第二に、戦争は外部の目的に従属させられる手段ではなく、その力関係において理解されるべきこと、第三に、フーコーのいう戦争とは、社会内にある諸々の戦術を舞台として展開する非人称の戦略ゲームを示すことである。

次なる課題は、戦争概念において言説がどのような機能をもつのかについて明らかにすることであろう。実際、『知への意志』にて「言説の戦術的多価性」と言われるように、言説は戦争のなかである種の役割を果たしている。ところが、この戦争における言説という考えは統治性以後には姿を消してしまっただけのように思われる。それゆえ、戦争のなかでの言説の機能を解明することは少なくない重要性を持っていると言えるだろう。

(参考文献)

Michel Foucault, *Surveiller et punir. Naissance de la prison* [1975], Gallimard, coll. « Tel », 1993.

[SP]『監獄の誕生——監視と処罰』田村俣訳、新潮社、1977 年]

—, *Histoire de la sexualité I. La volonté de savoir* [1976], Gallimard, coll. « Tel », 1994. [VS]『『知への意志』渡辺守章訳、新潮社、1986 年]

—, *La Société punitive. Cours au Collège de France 1972-1973*, Paris, Gallimard/Seuil, 2013. [SoPu]

—, « *Il faut défendre la société* ». *Cours au Collège de France 1976*, Paris, Gallimard / Seuil, 1997.

[FDS]『『社会は防衛しなければならない』——コレージュ・ド・フランス講義 1975-1976 年度』石田英敬・小野正嗣訳、筑摩書房、2007 年]

Stéphane Legrand, *Les normes chez Foucault*, Paris, PUF, coll. « Pratiques théoriques », 2007.

## ブレンターノ学派としてのメンガー——価値評定という精神作用と交換の経済性

村井明彦（関西大学）

### 1 問題の所在

メンガー（Carl Menger 1840-1921）はオーストリア学派の祖で限界革命の担い手の一人として有名だが、その研究はさほど盛んではない。早期に引退して仕事をほぼやめたこと、教えた皇太子ルドルフが早逝したことなど生涯に謎があるのも一因だが、のちのオーストリア学派の分裂、悲劇的な表舞台からの消失という要因も寄与している。彼の業績が評価されるときポイントは通常次の点にある。

- 1) 限界革命でジェヴォンズやワルラスとともに古典派の客観的価値論を主観化した（国際場面）。
- 2) 歴史学派の没理論性を批判して演繹主義を採り入れた（ドイツ語圏内）。

こうした見方に大きな誤りはないであろうが、歴史叙述としてやや収まりが悪い。なぜであろうか。

- 1) 限界革命の「三大家 *triumvirate*」のうちジェヴォンズとワルラスは均衡を重視し、実際戦後の「新・新古典派総合」の中で新生古典派・ローザンヌ学派・新ケインズ派は融合した。多くの経済学が少なくとも均衡成立の間は価格が一定で客観的価値論と大差ない市場像を描き、事実 1970 年代には反古典派的なケインズ派すら（マクロ的にだが）コスト価値説をとった。つまり主観化は均衡論を通して価格安定思想と結合したため、いまでも主客共存状態が続く。
- 2) 歴史学派は古典派の演繹主義では現実を説明できないので帰納を重視し、限界革命では再度演繹が重視される。しかしドイツ語圏では演繹主義の先例があった。フランス語圏でもクールノーがおり、それら先駆者との対比でメンガーの独自性がどこにあるか明らかでない（ワルラスはむしろゴッセンに近い）。

経済学史家ブラウグは限界革命の 1870 年代での完結を否定し、革命不在説を唱えた（Blaug 1973）。収まりの悪さを克服するカギは交換学（*catallactics*）にある。他の 2 人が等価交換論をとったのに対して、メンガーのみは中世や 18 世紀フランスなどで通説だった不等価交換論をとった。ところがこれと限界革命の関係は問題にされてこなかった。哲学史家バーリ・スミスはウィーン大教授ブレンターノの価値論と同僚メンガーのそれが瓜二つだと主張し、メンガーの価値論や財理論にブレンターノのほか門下のエーレンフェルスの価値学も援用して哲学的価値論から経済学的価値論を読み解いた。本報告では逆に後者を足場に前者との関係を考える作業に着手する。

### 2 ブレンターノの精神作用学と価値論

ブレンターノ（Franz Brentano 1838-1917）はドイツ中部マリエンブルク（現ポツパート）生まれだ

が家系はイタリア系の名門で、弟ルヨは歴史学派経済学者、おじクレメンスやおばアルニムは作家である。彼はベルリンでトレンドレンブルクに師事して、1864年にヴェルツブルクでカトリックの聖職者に、1874年にウィーン大教授となる。ところが結婚のために1880年に辞職し、1895年まで私講師として教壇に立った。1896年にフィレンツェ、1915年にはチューリヒに移るなど国境を越えて暮らし、1917年にチューリヒで他界している。

彼は（自然）科学と同じような手法で研究するという意味で哲学の厳密化を唱え、現代的な発想ゆえにか多くの門弟を引きつけた。現象学の祖フッサール、対象論で知られるマイノング、ゲシュタルト概念を生み出し価値学を構想したエーレンフェルス、チェコスロヴァキア初代首相マサリクらである。彼らがオーストリア・ハンガリー帝国を中心とする各大学で教授に就任したため、戦間期ごろまでのドイツ語圏哲学の中にプロイセンやドイツ帝国とは異なる哲学の学統をなしたと言われる。ところがフッサールが有名になったせいで（彼は国外の大学で活躍した）、師ブレンターノは彼に「指向性」概念を伝えた過渡的な人物として描かれる傾向にある。だがブレンターノは哲学のほぼ全分野にわたって著述するとともに、心理学をすべての学の基礎学とする構想を抱いており、独自の体系を持つ哲学者とみなすべきである。B.スミスは『オーストリア哲学——ブレンターノの遺産』で、ハプスブルク帝国は地政学的にロシアやトルコからの防波堤が必要なため自由主義政策をとったが、哲学的伝統がないのでその構築が課題だったと述べている（Smith 1994, 12-13）。ブレンターノの試みは其中で最も成功したものと言えよう。彼はカント・ヘーゲル系の観念論、いわばドイツ語圏の「北部哲学」に対して批判的姿勢をとり、ある種の新しいアリストテレス哲学を構想した。そしてそれが脱神秘主義・経験主義的で科学志向の「南部哲学」を生んでいた。実際スミス以来「オーストリア哲学」という名称が認知され始めている。

けれどもオーストリアで科学志向の哲学と言うと、むしろシュリック（Moritz Schlick）やノイラート（Otto Neurath）らの「ウィーン学団 Wiener Kreis」や論理実証主義が思い起こされる。ブレンターノよりも下の世代の彼らは主に1930年代ころ活躍するが、上記の知的空気を吸って思想を形成した。

スミスは学問のオーストリアの特徴の要因に関してノイラートが『科学的世界観——ウィーン学団』で行った説明を要約している。第1に19世紀後半のウィーンにおける自由主義の台頭で、それは啓蒙主義、反形而上学的雰囲気を伴っていた。第2にマッハも同じ空気を吸っており、彼は啓蒙を短期数中的にくぐり抜けて科学哲学の深化に寄与した。第3にこの19世紀後半の（遅れた）啓蒙が社会科学にも及び、この中にノイラート自身もメンガーも含まれる。それはドイツ歴史学派との対比では科学的厳密を求める動きでもあった。第4にブレンターノの影響がある。彼はスコラ学をふまえてライプニッツ的路線を追究した。またハラー（Rudolph Haller）によると、こうした特徴はブレンターノもウィーン学団も共有していた（*ibid.*, 14-18）。

当時の同国社会思想の構図は、カトリック的反動勢力と進歩主義的・社会主義的な新実証主義の対立として描かれることがある。ただ論理実証主義の国内的影響は限られており、シュリックはむしろ外国で受容された（*ibid.*, 10-11, 19）。今日から見ても、ブレンターノは教皇無謬説に反対して1873年に司祭職を放棄するとともに、結婚のために市民権を放棄して意図的にウィーン大学私講師の地位にとどまっているから、反動とはほぼ無関係であろう。ウィーン学団の動きはオーストリア帝国の上記の知的空気から生まれたのは事実だとしても、経験主義を共有するとともに、国内的浸透力と哲学的

多産性で上回るブレンターノ学派の独自の地位は正しく評価されるべきである。

本報告の目的は経済学的価値論と哲学的価値論の関係からメンガー経済学をブレンターノ哲学の系論として理解することなので、以下ではブレンターノ哲学のうちこれに関わる論点を素描する。

#### 1) ブレンターノの「心理学」と今日のその相違

心理学はのちの展開において自然科学の方に近づいたので、私たちはそのイメージでこの語を受け取りやすい。だがブレンターノの場合アリストテレスの意味での精神<sup>プシユケー</sup>=靈魂<sup>こんり</sup>の学、魂理学である（彼の『プシユケーについて』は日本でも通常『靈魂論』と訳される）。ブレンターノは主著『経験的立場からの心理学』（以下 PES）冒頭で心理学と諸学の関係を尖塔と土台に喩えている。それらの関係は相互的とされるが、「心理学は社会の基盤となる定めにあり」、その結果「すべての科学的努力の基盤ともなる」とも言う（PES 3-4）。またアリストテレスは植物にも魂を想定したが、後代に無機物・植物・動物は観察の対象になったとしている（PES 4）。

#### 2) 「経験的」という語の今日との相違

対象を観察するのは人間であり、その際に作用する心的機構の記述も心理学の仕事である。PES ではスコットランドの哲学者ウィリアム・ハミルトンを引いて、物的現象は外部意識で知覚されるが心的現象は内部意識によってのみ知覚できるとした（PES 95）。対象が行為である場合は、3 人称的な「観察」では精神の活動を把握できず、むしろ 1 人称的に分析する以外に方法はない。今日の常識では「観察」こそ学問に客観性・科学性・経験性を保証するものだということになるだろうが、ブレンターノの考えではそれは誤りであり、内部に遡行する方法によってのみ心理学は経験的に、その意味で厳密になれる。だから彼の「経験的」の意味は通例とは異なる。

#### 3) 心的現象の分類

彼は心的現象を表象（presentation）、判断（judgment）、好悪（love and hate）に区分し、判断と好悪は表象に依存すると見た。判断とは表象を得たうえでの定性的な受容／拒否の謂いであり、好悪は感情、感覚、欲求、意志活動からなり、この活動において人間は対象に肯定的／否定的な感情を抱く。そしてこれらはみな指向性（intentionality）を持つのである。

#### 4) 哲学的価値論

心的現象の 3 区分は学問分野に対応している。すなわち、表象は美学（感覚学）に、判断は論理学に、好悪は倫理学に関わる。好悪は対象が自分にとって好ましいか否かを見分けるが、そこで判断が感情を惹起する。対象に対して適切さを感じれば感情は好ましいものとなり、このとき私たちは対象を「よい」とみなす。逆の場合には「悪い」と見る。つまり善悪は直観的なものなのである。

### 3 メンガーの交換学と価値論

初めの話に戻ろう。まず限界革命の三大家の違いを闘った相手の違いから考えたい。ジェヴォンズは「価値論はすでに完成させている」と豪語した J.S.ミルの権威と闘う必要があり、左派のワルラスはド・トラシ、セー、バ스티アなどの自由主義の伝統と闘った。ところがドイツ語圏ではゴッセンなどが主観的価値論をすでに展開しており、メンガーの主な課題は古典派の客観的価値論を駁することではなく、帰納的だが没理論的な歴史学派に対して、理論を携えた経験的理論をつくることだった。

彼はその際に古典派の演繹主義を借りつつもその限界の克服を模索した。古典派は推論が演繹的だが、歴史学派が指摘したように誤った前提をとっていた。つまり、推論は正しいとしても前提のおかしさが結論を経験に反するものにしていたのである。

次に理論における数学の意義と限界という観点から三大家を比べたい。ジェヴォンズもワルラスも効用の逓減に数学的規則性があると証明なしに仮定し、2 次曲線でそれを表した。実はメンガーも効用逓減のモデルに関数を用いたが、それが線形なため数学的洗練度が低いとも見える。

今日なお経済学の教科書は、効用理論史を限界革命当初の基数効用理論から無差別曲線論の形での序数効用理論への発展史と叙述する傾向にあるが、実際には戦間期に序数主義の挑戦を受けて指数効用理論が模索され、アルトが 1 次変換に対して一意に定まる効用関数を「証明」したことが転機になって再基数化が行われている。今日のミクロ経済学の教科書の後半に出てくるゲーム理論はアルトに数学を教わったモルゲンシュテルンが提出した期待効用理論に依拠しており、これが行動経済学、実験経済学、神経経済学などの現代的分野に採り入れられている (cf. 村井 2015)。この数学は数論であり解析学ではないが、いずれにせよ現代経済学ではマクロの統計分析だけでなくミクロでも数学を使うことが一般化しているので、メンガーの立場は時代遅れに見えかねない。しかしメンガーは、いわばミクロで数学を使うのは誤りであることを論証していると読める。なぜであろうか。

ミクロ経済学が描き出す交換のモデルを支配する原理は、彼の場合他の 2 人と異なる。簡単に言えば、主流派（新古典派・<sup>ニョ</sup>新生古典派・<sup>ニョー</sup>ケインズ派）が交換原理 (catallactic principle) を等価交換で考えたのに対してメンガーは不等価交換を想定した。経済学が扱う最も単純でミクロな 2 人 2 財の物々交換を「ユニット交換」と呼ぼう。主流派は 1 財の量の増加に伴う限界効用逓減を想定して、財の末端単位の限界効用が別の財のやはり末端単位のそれと一致する点で交換が行われると見た。これは 2 次曲線を用いて説明される。このユニット交換モデルを「等価均衡交換 Equivalent Equilibrium Exchange」と呼ぼう。ここでの限界原理は「最終単位の限界原理」である。それは等価交換の前提と数学的理論構造が要請するものであり、経験的に導き出されたものではない。

他方メンガーは逓減を線形的に捉えた点が違うが、それ以前に入手財の方が譲渡財よりも効用が高いとお互い思い合うときに交換が成立すると考えている。つまり 2 人が 2 財に見出す主観的価値序列がずれるからこそ交換が両者にとって有益だと言っているのである。この点を重視して彼のユニット交換モデルを「不等価互惠交換 Inequivalent Reciprocal Exchange」と呼ぼう。ではこの交換原理に基づく彼の限界原理は主流派とどう違うのであろうか。

メンガーはユニット交換モデルの設例をいくつか示したが、家畜交換の例が最も明確に不等価互惠交換の原理を伝える (Menger 2007 訳 140-4)。S 氏が 6 頭の牛と 1 頭の馬を、T 氏が逆の頭数分布の牛馬を持つ。2 人は 2 種の家畜とも 1 頭目に 50 の、以下は 10 ずつ小さい効用を見出す。S 氏の 6 頭目の牛と T 氏の 6 頭目の馬は効用が 0 である。初期の総効用は双方 200 となる。1 回目は S 氏の牛と T 氏の馬を交換し、これを何回か行う。総効用は双方とも 1 回目で 240、2 回目で 260、3 回目で 260 となり、その後は低下する。ここでメンガーは交換は 2 回しか起こらないとする。そして 3 回目の交換について注で「私はこのような交換を非経済的なものと分類する。なぜなら、こうむるであろう経済的犠牲から遊離して人間の先読みの配慮が目的なく働くからである」(同上訳 142) と述べている。基数・加法的で線形的な枠組においてではあるが、等価交換になるような例をわざわざ設定したうえ

で、それが「非経済的」だとして退けているのである。

一見小さなこの違いが大きな違いを生む。最大の違いは交換の目的に関する見方にある。主流派では財を短時間で連続消費すると仮定し、多量消費に伴う飽和を無批判に受容して交換の目的は顧慮されない。この意味で交換は3人称的に「観察」された「行動 behavior」となる。他方メンガーでは交換が生活水準向上という目的のために行う「行為 action」と捉えられており、1人称的である。交換する際に目的があることが、先読みの配慮（Vorsorge; providence）の語で端的に表現されている。また限界効用が逓減するのは連続消費で飽和が生ずるからではない。メンガーは家畜を1頭ずつ交換するモデル等でユニット交換を説明したのでこの点はテキストからは読み取りにくい、家畜は連続消費されないと考えてよからう。

この点は重要なので、報告者の考えも加味して説明を補足する。効用逓減則の説明にはしばしば食品が用いられるが、これは適切さに欠ける。効用理論は食品のみに妥当する特殊理論であってはならず、財一般に適用できねばならない。例えばS氏が2頭の牛をT氏の3頭の豚と交換したとする。メンガーは牛馬交換を1頭ずつの「数え上げ counting up」で、かつ基数的に説明し、効用にある種の加法定理のようなものを適用したが、実は牛馬の効用が基数的に知りうることも、加法定理が確立済みだとも述べず、むしろこうした数値は仮のものであることを断っている（同上訳 81）。だとすれば、例えば上記の『原理』の例なら、初めから1頭ずつの効用分布もその加法定理も知らないS氏が「 $U(2牛) > U(2馬)$ 」と見て交換を行ったとするモデルに変形しても問題はなかろう。交換はみな不等価だから、効用水準を交換対象財で測るという手法はすべて原理的に誤りである。人間の精神作用の中に基盤を持たないのだから、効用理論における数学使用は方法論的に誤りとなる。

メンガー的交換における限界原理は「関心単位の限界原理」と呼べる。これは目下の関心を引くならどの単位でも限界単位とする見方である。1頭の牛だけでなく適当に3本選ばれた花束も1単位なのである。合理的な行為者は当然飽和を避ける。限界効用が逓減するのは、交換した単位を下回る単位の限界効用が交換した単位のそれより小さいのは自明だからにすぎず、連続消費の帰結ではない。連続的消費を行うことは、行わなかったときより同量財の（関心単位の）限界効用を小さくするので、等価主義をとる主流派は人間の行為の際に働く精神作用について不合理な交換を想定していることになる。経済学が想定する経済人は合理的だと言われる。そして人間はそう単純ではない等と批判される。だがそもそも飽和受容と最終単位の限界原理自体が不合理である。批判者は自ら誤謬と見た点を難ずるとき、かえってその謬説がのつとる枠組自体の誤りに陥ってしまうことに留意すべきであろう。

#### 4 プレンターノ学派としてのメンガー

メンガーの交換原理はプレントナーノ心理学のかなりストレートな適用である。自分がより好む財を入手したいとの「意図 intention」を抱き、それをより好まない財との間で価値評定して交換することで満足の程度を引き上げるのである。それは2種の財に能動的に「注目＝指向 intention」を向け、そのことで自ら生み出した状況改善である。そして、こうした改善がもたらされるからこそ、交換が「経済的」だと言えるのである。交換とは、私の私による私のための行為である。それは徹頭徹尾意図的で意識的であるだけでなく本質的に利己的な経験である。そして互惠的だから相手は害されない。交換における利己性の対義語は利他性ではなく害己性や現状維持（indifference）である。利己的な交

換行為はその相互不等価性＝互惠性から、定義によってどれも利他的である。経済現象も人間事象の一つだから、経済学は人間の精神作用に関する魂理学の確立によって初めて堅固な基盤を手にするのである。

さして利己的でない『道徳感情論』の人間像と利己的な『国富論』のそれは整合するかという「アダム・スミス問題」を提起したのはドイツ歴史学派だが、これは確かに両者が一見して矛盾しているように見えるからである。しかしブレンターノ哲学とメンガー経済学の間には同様の矛盾はない。メンガーは人間には「交換性向」があるとのスミスの発言を批判して、牛馬交換で交換の開始条件と停止条件を明示した。交換性向は1頭目から2頭目までにのみ見られ、3頭目には見られない。だからそれを「性向」と呼ぶのは誤解を招きやすい。交換は心的現象のうち好悪が作用した結果、先読みの配慮がそれは「よい」と告げるから行われる。つまり、基数的限界効用の総和として総効用を求め、それが均等なときに交換するといった回りくどいプロセスは実在しない。交換は本質的にもっと直観的に行われる。欧州諸語で「よい」という形容詞がそのまま名詞「財」になる理由はここにあるかもしれない。こうした理論を洗練されていないと主張するのは主知主義的誤謬である。交換行為は簡単だから誰にでもできる。2次曲線論がない時代から交換はあったし、それを知らない子供や、習ったがわからなかったり忘れていた大人も日々行っている。交換はかなりありふれた行為である。とはいえ、その程度のもののメカニズムを解明するのに人類は数千年の歳月を要した。実に不思議なことである。この解明と十分な論証を伴う定式化を可能にしたのは、南部哲学の<sup>いしずえ</sup>礎をほぼ独力で築き上げたブレンターノが生んだ、人間の精神作用に関する革新的な理論であった。

#### 参考文献（抄録）

- Blaug, Mark (1973), "Was There a Marginal Revolution?," R.D. Collison Black, A.W. Coats and Craufurd D. Goodwin, eds., *Marginal Revolution in Economics: Interpretation and Evaluation*, Duke University Press. コリソン・ブラック他編『経済学における限界革命』岡田純一・早坂忠訳、日本経済新聞社、1975年。
- Brentano, Franz (PES), *Psychology from an Empirical Standpoint*, Routledge, 2015.
- (1911), *Von der Klassifikation der psychischen Phänomene* [Part II of PES]. 佐藤慶二訳「精神現象の分類に就て」世界大思想全集43『スピノザ、コヘン、ブレンタノ』春秋社、1929年。
- Huemer, Wolfgang (2014), "Franz Brentano," *Stanford Encyclopedia of Philosophy* [online].
- Menger, Carl (2007), *Principles of Economics*, Ludwig von Mises Institute. メンガー『国民経済学原理』安井琢磨・八木紀一郎訳、日本経済評論社、1999年。
- Smith, Barry (1994), *Austrian Philosophy: The Legacy of Franz Brentano*, Open Court.
- 村井明彦 (2015), 「一般効用理論から買物理論へ——マイクロ経済学の交換学的基础づけに向けて」『同志社商学』66(6)、157-210頁。
- 中村雅樹 (1997), 『ブレンターノの倫理思想』晃洋書房。

## アダム・スミス『法学講義』における自然概念

太田浩之（一橋大学大学院社会学研究科博士課程）

### 1. はじめに

本報告の目的は、アダム・スミス（1723-90）の『法学講義』（1762-64）における正義 justice 論から行政 police 論への移行を、自然概念の変化という側面から捉えることによって、そこにおける自然概念の体系的統一性と、その諸相を示す点にある。

アダム・スミスに関しては、国の内外を通じて膨大な研究の蓄積がある。それらの研究によって行われてきたことの一つの大きな特徴は、経済学的側面に偏重したスミス像を修正することであり、スミスを単に経済学者として描くことは、彼の多様で内容豊かな思想をごく一面的に矮小化することになる、ということはスミス研究者の間では、もはや広く理解されていることだと言える。近年のスミス研究の動向に即して言うのであれば、より当時の文脈に内在しながら彼の思想を正確に掴み取るという試みは、例えば、彼を自然法思想や共和主義の伝統に位置付けることによって行われている。

こうした研究によって、スミスの思想をより正確に理解するための文脈が明らかとされ、スミス研究が大きく進展してきたのは明らかであるが、それと同時に進められなくてはならないのは、スミス理論それ自体に内在した理論的分析である。特に、『道徳感情論』と『国富論』の理論的関係の把握に関して、さらなる研究の余地が残されていると考えられる。確かに、これに関しては、古くは「アダム・スミス問題」という形で注目をされたが、これが一旦の解決を見たのは、両著作の間に矛盾がないということであり、それは主に同感 sympathy 概念の理解の深化ないし、より正確な同感 sympathy 概念の提示によって、証明された。だが、両者が理論的に具体的にどのように関連しているのか、という点に関しては、未だに研究の余地が残されていると言える。

本報告は、この点についての探求に寄与することを意図するものであるが、今回は、そのための手がかりを提示するために、考察対象を主に『法学講義』と『道徳感情論』に限定し、1759年～1764年のスミスの思想に焦点を当てた議論を展開する。また、『法学講義』の内容に言及する際には、よりスミスの詳細な意図を見ることが可能と思われるAノートの記述を主に参照しながら考察を行う。その際に、今回我々が着目するのは、自然概念である。

スミス思想において自然 nature が理論的に重要な役目を果たしているであろうことは、早くから指摘されていることであり、スミスのテキストをみれば、それは明らかである。しかし、この自然概念が具体的に何を指しているのか、ということに関しては十分に取り組みられておらず、この点を究明することで、スミス思想の理解をさらに深めることが可能であると考えられる。加えて、自然概念はスミス思想の根本に関わる概念であるため、その分析は、自然法思想



あるいは、共和主義からスミス思想の把握を試みる従来の研究とは無関係ではなく、それらの研究をさらに詳細に展開するためにも不可欠な作業であると言える。

以下では、紙幅の関係もあるため、ごく簡潔に『法学講義』における自然概念について考察していくことになるが、本報告は三つの部分によって構成されることになる。まず、第一に『法学講義』正義論の自然概念の把握、第二に『法学講義』行政論の自然概念の把握、第三に両者の自然概念の関係の考察が行われる。

## 2. 『法学講義』正義論における自然概念

自然的なものがスミス思想において重要であるということは、これまでのスミス研究で何度も指摘されてきたことである。それは、『法学講義』においても認められることであり、スミスは何度も自然概念（例えば、自然 *nature*、自然的 *natural*、自然に *naturally* といった用語）を用いている。したがって、それは『法学講義』の正義 *justice* 論においても見られるのであり、ここでの自然概念の指し示す内容を把握する点に、本節の目的がある。

それでは早速、具体的にスミスが自然概念に言及している箇所を一つ取り上げて、考察を試みる。例えば、スミスは、排他的権利について論じている箇所で次のように述べている。

それら〔排他的特権 *exclusive privileges*〕のうちのいくつかは、自然理性 *natural reason* に基づいており、そして、他のものは、全くもって諸国家の社会制度の産物 *the creatures of the civil constitutions of states* である。(LJA, i. 28)

さて、この引用から分かるように、スミスは、排他的特権には、自然理性に基づくものと社会制度に基づくものの二種類があると考えている。ここでスミスが、自然理性に基づく排他的特権に該当するものとして明記しているのは、相続権 *right of inheritance*、狩猟権 *right to hunt*、あるいはイングランドの軍艦が戦闘中に持つような権利の三つである(LJA, ii. 28-30, LJB, 174-175)。これらのうち、詳細に説明がなされているのは相続権と狩猟権であるが、ここでは差し当たり狩猟権についての説明に着目をする。この権利について、スミスはさらに次のように述べている。

例えば、もし、狩猟権をもつ人が鹿を狩り始め、そして彼が追求している時に、ある他人が割り込み、彼がそれを捕獲する望みを捨てる前に、その鹿を捕らえたとする。〔中略〕ここには明らかに、狩猟者が開始した、その獣の追跡・追求に対して、彼が持っている排他的特権に対する侵犯 *trespass* がある。(LJA, ii. 28-29)

スミスは以上のように狩猟権について述べており、そこから狩猟権の内容が「狩りだした獣を追跡・追求する」権利である、ということを我々は知ることが出来る。さて、ここにはさらなる狩猟権についてのスミスの説明はないが、以上の箇所に加えて確認したいのが、スミスが狩猟法について言及している箇所である。我々はここで、スミスが狩猟権の根拠を何に求めているのかを知ることが出来る。

私が兎を狩りだした時に、私には、それを私の側で捕らえることについて、蓋然性しかない。

[中略] 傍観者 the bystander は、私がそれを捕らえなければならないという期待 expectation について、私に完全についていくわけではない。[中略] もしこの場合に誰かがやってきて、私が狩りだして追いかけている獲物を捕らえたとすると、これは公正狩猟法 the laws of fair hunting の重大な侵犯であるように見えるだろう。[中略] もし私が兎かその他の野獣を捕らえたあとで、それがたまたま逃げ、私が追求し続けて、それを視野に捉え続けていたとすると、観察者 the spectator はもっと容易に私の期待についていく go along with my expectation であろうし、この追求で私を妨げるものは、非常に凶悪に公正狩猟規則を侵犯し treasspassed、所有権の蹂躪 infringement に近づいたように見えるだろう。(LJA, i. 43-44)

引用が書かれている箇所の置かれている文脈をふまえると、ここでスミスが主に意図していると思われるのは、狩猟権が所有権ではないことを主張することであるが、それでも、スミスが狩猟権の根拠を何に求めていたのかを理解することが出来る。それは同感 sympathy 理論である。スミスが引用の前半で述べているのは、観察者と主要当事者との二者間の間での関係であり、この場合、主要当事者の兎を「捕らえなければならない」という期待には観察者はついていかない。だが、第三者がそこに介入し、主要当事者の追跡・追求している獣をある意味で横取りしようとすることにに関して、観察者は主要当事者の期待についていくのであり、第三者の行為には同感することが出来ないということが述べられている。ここには先程確認した、狩りだした獣を追跡・追求するという狩猟権の理論的基礎に関する説明を見ることが出来る。つまり、スミスが狩猟権の根拠を、同感理論から説明しているのが分かるのである。

以上の検討から、自然理性に基づく特権というのは、同感理論に基づいて考えた場合に、観察者が是認するような特権を指している、と考えることが出来るのである。すなわち、ここでの自然 nature とは同感を指しているものであり、さらに言い換えると、それは人間本性（人間の自然）human nature を指していると考えることが可能なのである。確かに、このような推測は、今のような狩猟権についてのスミスの議論を見るだけでは根拠が弱いように見られるかもしれないが、このことは相続権、あるいは長子相続権批判にも同様に言えると考えられるため、スミスが正義論における自然的なものを人間本性 human nature としての同感を指すものとして考えていたと理解するのは、決して無理のある解釈ではない。

また、こうした理解の正当性は、これまでの先行研究の成果からも傍証される。スミスの正義論を、特に『道徳感情論』との関連から詳細に検討したものとしては、ホーコンセン（1981）や田中（2003）の研究が挙げられるが、これらの研究においても示されているように、『法学講義』正義論は、同感理論をベースとして展開されていると考えられている。これはスミスの記述を忠実にたどるのであれば、極めて妥当な推測だと思われるのであり、またそれらの研究においても十分な証明がなされていると言える。したがって、もし、スミスが正義論を同感理論に依拠しながら展開しているのであれば、そこで中心的な概念をなしていると考えられる自然概念が、それを意味しているとしても不思議ではなく、むしろそのように理解することは、十分可能であると言えるのである。スミスの議論がたとえ同感を『法学講義』に適用するような

不完全な試みであると思なされるにしても、そうした自然概念が人間本性を指していると考えられるのである。

さて、差し当たり、以上で『法学講義』の正義論における自然概念が主に人間本性 *human nature* と密接に関係しているという理解を示したところで、次に行政論における自然概念について見ていく。

### 3. 『法学講義』行政論における自然概念

行政論における自然概念の具体的内実を、同感のような具体的な形で見出そうとした場合、それは我々にとって困難な作業である。なぜなら、スミスは行政論を、同感理論を主要概念としながら展開しているようには見えず、そのかわりになるような、行政論の理論的基礎となる概念を明確に提示していないからである。しかしながら、やはり自然的なものは、正義論と同様に行政論においても見られるのであり、そのため、自然概念が『法学講義』に一つの理論的統一性をもたらしていることは明らかなと思われる。そうであるとするならば、行政論において我々が着目しなくてはならないのは、スミスが政策批判を展開している箇所である。なぜなら、正義論の時にもそうであるように、批判を行う時にこそ、そこでの議論の中心的原理に基づいた、スミスの評価を見ることが出来ると考えられるからである。このことは、我々が見た排他的特権に関する議論について言うのであれば、スミスが一方で自然理性に基づく権利を同感理論に基づいて肯定すると同時に、それに反するような権利や制度、例えば、独占や長子相続権を批判し、それらを、自然に基礎を持たないものであるとしていたことから理解することが出来る。

したがって、我々が目を向けなければならないのは、価格論と貨幣論である。そして、そこに見出される自然概念、ないしスミスの理論的な軸を表現しているのは、事物の自然的行程 *the natural course of things* であると考えられる。例えば、スミスは奨励金批判を次のように展開している。

税や関税で極端な落胆を与えることか、あるいは、奨励金や他のやり方によって極端な奨励を与えることによって、この自然的均衡を壊すものは何でも、自然的富裕を妨げる傾向がある。いずれかの職業部門が奨励金を得る時、全ての人々はそこに押し寄せ、大きな需要に応える見込みを持って働くというよりも、この奨励金によって富を築きたいという欲望から働くのであり、彼らは彼らの仕事を需要よりもむしろ奨励金に比例させる。事物 *things* がそれらの自然的行程 *naturall course* に委ねられる時、需要にしたがって各商品においてその量が多かったり少なかったりする。(LJA, vi. 92)

この引用の最初の一文で言われている「自然的均衡」は、需要に応じて人々が自然に様々な職業部門へと向かっていくこと、すなわち勤労の分配を意味しているが、このような自然的な均衡を破壊するような政策は、「自然的富裕を妨げる」ことになる。スミスは考えていたのである。そして、以上の引用からスミスが行政論の自然概念によって意味しているのが、富裕が実現さ

れるような自然的な過程であることが分かる。これは上の箇所、スミスが「自然的均衡」を、「事物がそれらの自然的行程に委ねられる」ことによって実現される一過程として捉えていることから理解することが出来る。したがって、この箇所、スミスは、事物がその自然的行程にしたがうことで、富裕が実現されることを主張するとともに、事物がたどる自然的な行程から外れるような政策を、富裕を害するような政策として批判していることになるのである。

スミスは、以上のようにして行政論において政策批判を展開しているのであるが、ここから、行政論における自然概念が主に関係しているのが、事物の自然的行程 *natural course of things* である、と理解することが可能であると考えられる。

#### 4. 『法学講義』における自然概念の諸相とその関連について

ここまで、極めて簡潔にスミスの議論を見てきたが、そこで述べられたことを一度まとめてみると次のようになる。まず、自然概念が中心的な概念として『法学講義』全体に統一性を与えていると同時に、それが意味している内容が変化していることが指摘された。つまり、正義論における自然概念が同感すなわち人間本性 *human nature* と関連していると考えられた一方で、行政論における自然概念が、事物の自然的行程 *natural course of things* を指していると想定された。これは、主に正義論が人間本性についての理論に立脚して展開されている一方で、行政論が事物の自然的行程についての理論に立脚して展開されていることを意味している。

こうした自然概念の差異は、正義論と行政論の原理的相違を示している。つまり、こうした解釈は、デュガルト・ステュアートが言及しているような正義 *justice* の原理と便宜 *expediency* の原理という原理的差異の認識を、スミスの記述に即しながら、自然概念によって捉え直したことを意味する。しかし、再度目を向けなくてはならないのは、自然概念が『法学講義』に理論的統一性を与えているということであり、スミスが自然的なものを彼の思想の中心に一貫して据えているということである。換言すると、ステュアートが述べているような原理的差異を確認するだけでは不十分であり、我々は、スミスが、人間本性と事物の自然的行程という異なるものに基づいて理論を展開しているにもかかわらず、その両者を自然的なものとして、統一的に把握している意味を問わなくてはならないのである。ここに、正義論と行政論の理論的關係を明らかにすること、ひいては、『道徳感情論』と『国富論』の理論的關係を今以上に明らかにするための、一つの手がかりがあると考えられる。

この理論的關係性について、ここではこれ以上詳細に議論を展開することは出来ないが、以上のことに関連して、少なくとも指摘しておきたいのは、スミスが、両者を調和的關係のもとで把握していた、ということであり、これは次の引用から理解することが出来る。

勤勉な悪漢が土地を耕し、怠惰で善良な人が土地を耕作されていないままにしておく。誰が収穫を刈り取るべきか？誰が飢え、誰が豊かな状態で生きるべきか？事物の自然的行程 *the natural course of things* は、そのことを悪漢に有利になるように決定するし、人間の自然的諸感情 *the natural sentiments of mankind* は、徳のある人に有利になるように決定する。[中略]そして、人間的諸感情の結果である人間の諸法は、勤勉で注意深い反逆者の生命と財産を没

収し、並々ならぬ報酬によって、無思慮で不注意な、善良な市民の誠実さと公共精神に報いるのである。したがって人は、自然によって by Nature、彼女〔自然〕自身がそうでなければ行ってしまったであろう事物の分配を、ある程度正すように導かれるのである。この目的のために、彼女が彼にしたがうように促す諸規則は、彼女自身が守る諸規則とは違っているのである。〔中略〕彼女〔自然〕のしたがう規則は彼女にふさわしく、彼がしたがう規則は彼にふさわしい。しかし、両者は同一の偉大な目的、すなわち世界の秩序、そして人間本性の完成と幸福を促進するように意図されているのである。(TMS, III. 5. 9)

以上は、スミスが一般的諸規則を論じている箇所からの引用である。まず、ここで指摘しておきたいのが、スミスが、事物の自然的行程と人間的諸感情のしたがう規則が異なるものであると、自覚的に記述しているのであり、これは上で見てきたように、『法学講義』における同感や事物の自然的行程の使い分けをスミスが自覚的に行っていたことの傍証であると言える。そして、さらに重要だと思われるのが、同感と事物の自然的行程の関係性についての記述である。つまり、上で言われている「人間の自然的諸感情」のしたがう規則を、同感理論であると解釈するのであれば、そこでは、事物の自然的行程と同感が、異なる規則であるにもかかわらず、両者が統一の目的に向かうものとして調和的に描かれているのを見ることが出来る。このように、以上の引用は、同感と事物の自然的行程という規則の原理的關係性に触れているため、これまでの研究で部分的に言及されてきたような、同感理論から事物の自然的行程の導出という過程以上のものを含意しており、そこで言われていることを具体的に把握する点に、『道徳感情論』的世界観と『国富論』的世界観の理論的關係性をより明らかに示す可能性があると考えられる。

以上で見てきたように、今回の報告では、スミスの『法学講義』を自然概念の変化という視点から分析してきた。このような分析が大きな意味を持つのは、上で触れたように、スミスが直接的には言及していないと考えられてきた、『道徳感情論』と『国富論』の理論的關係性に関する記述をテキスト内在的な分析に基づいて示すことが可能となった点にある。さらに、他領域における研究に比べると十分に着目されてきていないが、疑いなくスミスの理論において重要な要素となっている自然神学を組み込んで、従来の研究を踏まえながら、より総合的にスミスの思想を把握する可能性がある点にも、一つの意味があると思われる。確かに、以上で述べられてきたことは、極めて簡潔な、また限定した資料を対象とした、不完全なスミスの自然概念の把握であり、より詳細な議論を展開していく必要がある。しかし、これらの点を論じることが、あまりに広い範囲を取り扱うことになるため、本報告では差し当たり、『法学講義』における自然概念の変化とその關係性を示唆することに留めたい。

(紙幅の関係上、文献の詳細は当日の配布資料に記載させていただきます。)

## アーレント思想における私的領域——現れないものの存在意義

阿部里加（オルデンブルク大学哲学研究所 Hannah-Arendt-Zentrum 客員研究員、  
一橋大学特別研究員）

### 1. はじめに

アーレントが私的領域を、前政治的領域、愛の領域、家族の領域、暗闇、神聖という語で定義していることは知られている。また私的領域をめぐる議論としては、B. ホーニッグのようにフェミニズムの観点から政治に対する抵抗の起点として捉えるもの、ボルノーのように教育との関わりで捉えるもの、レイヴォビッチのようにユダヤ人女性の観点から論じたもの、私有財産にかんするもの、ハイデガーの世界内存在やデリダの秘密にかんする議論まで様々あるが、私的領域概念そのものの分析に特化し、その能動性や独自性を前面にだした研究は今のところ殆どない。

とはいえ、示唆に富む先行研究がこれまでなかったわけではない。アーレント研究で知られるナンシー・フレイザーの夫で歴史学者の E. ザレツキーは 1997 年の論文でフレイザーとは別の観点から私的領域にアプローチし、その意義を指摘している。また彼は、現代社会において不可侵の私的領域を喪失し、それに伴い批判精神の縮減が人々の間で広がっているということに警鐘を鳴らすことこそ、アーレントが公私の領域を峻別した本当の意図である、と述べている。約 20 年前のこの指摘は、今日においていっそう重みをもつ。なぜなら現代世界では、難民や被災者の仮設住宅、子どもの教育において私的な空間を確保することは切迫した課題であり、とりわけインターネットの普及に伴ってプライバシーを保護することはいっそう困難となっているからである。だがその一方で、人々は社会や他者との繋がりを求めて、己の避難所としての私的領域をカンタンに明け渡してもいる。プライバシーの権利や庇護権 Asylrecht の根拠である私的領域の存在意義を、アーレントはどのように論じているであろうか。

本発表では、『活動的生』の私的領域および私的なもの *das Privat* をめぐる叙述に焦点を当て、私的領域に固有のはたらきについて考察する。アーレントは、公私の領域は異なる論理により成り立っており、私的領域の存在意義は政治からは遡及的に論証しえないと考える。こうした公私の断絶的理解に対する批判は多い。しかし、彼女が「公的領域と私的領域の基本的意味とは、見られるべきものと隠されるべきものの区別である」とした意図を十分に汲むことなくその批判がなされるならば拙速である。なぜなら、そうした批判において私的領域は、政治との有機的ないし弁証法的連続性において理解されているからである。アーレントに言わせれば、「共通的一公的なものは個別的—私的なものから有機的に成長するはずだ、もしくは、私的なものは公共的なものへと弁証法的に転化するはず

だ、と考えられている」からである。だが、その考えが的外れであるとしたら、すなわち、「現れ」の政治とはまた別の論理が、アーレントの思想全体に貫かれているとしたら、どうであろう。

## 2. 私的なものの欠如性と非欠如的特性

「私的なもの」は、もともと欠如 *privative* を意味する。欠如しているとは、他者に見られ聞かれることで成り立つ現実性を剥奪されていること、生命よりも永続的な何かを成し遂げる可能性を剥奪されていることを指す。私人は他者の眼には現れず、あたかも存在していないかのようなのである。それゆえ『活動的生』において私的領域は反政治的 *antipolitisch*、非政治的 *apolitisch*、無世界的 *weltlos* であるとされる。だが、この私的領域の欠如性には別の側面があり、欠如しているという、まさにその意味において重要なはたらきをするとアーレントは考える。彼女はこれを私的領域の非欠如的特性 *nicht-privaten Merkmale des Private* という語で表現している。この非欠如的特性とは、私的領域の緊急性 *Dringlichkeit* と隠匿性 *Verborgenheit* である。

結論からいえば、これら切迫性と隠匿性はいずれも私有財産に関わる。それゆえ社会思想史研究においては私有財産をめぐる諸々の論争とアーレント思想の突き合せが課題となるが、この課題に取り組むための予備的作業として、主著『活動的生』において叙述されていることがらを整理し、アーレントが私的領域概念に与えている諸意味を確認しておく必要がある。

## 3. 隠匿性

私的領域の初歩的な意味とは、隠されるにふさわしいものがあるということである。これは身体そのものの自然に由来する強制的必然に関わる。人間が自分の身体の営みを他人の視線に晒すさいに覚える恥ずかしさと憤慨は、それが隠されるべきものであることの証である。隠されるべきことが行われる場と暗闇を提供したのは財産 *Eigentum* である。侵食不可能な場としての私的領域の秘密や隠匿性は、万人に共通の世界や公共性とは関係なく、私的領域の内部は政治的意義をもちえないため、私的領域が公共的、政治的意義をもつならば、それはたちまち私的領域に固有のはたらきを失うとアーレントは述べる。では、私的領域に固有のはたらきとはいったい何か。

一つは、キリスト信者の政治への消極的態度である。狭い家の中に引きこもって自らの魂の救済に専心するキリスト信者が政治的なものに対してとる消極的態度が、近代の世俗化の後もしぶとく残ったという事実は、ほかでもない、政治に対して「私的なもの」がもつ能動的性格を浮き彫りにするとアーレントはいう。『活動的生』でこのことはアウグスティヌスに即して述べられる。

二つめは、無名な者たちの存在の隠匿性である。アーレントの師匠であったヤスパースは『現代の精神的状況』の「無名の諸勢力 *Die anonymen Mächte*」および「現代の状況の中で〈自己であること

Selbstseins)の姿勢」において、「無名なものとは暫定的に未知のものではなく、本質的に無名のものである。把握されるような無名なものなど、決して無名なものではない。無名なものは言葉もなく、証明書も請求書も持っていない。しかし、それは世界を灼熱させることができるかもしれない焔のごときものである。隠れて見えないことこそ無名なものの本性である」と述べている。私的領域の隠匿性は、いずれそのうち現実化する可能性 Möglichkeit をもっているとか、途上にある Unterweg 運動 kinesis であるとか、現れ出る Scheinen という意ではない。それはどこまでも隠されたままであり、現れない。アーレントが公的領域および政治の領域を、私的領域の有機的発展的連続性において捉えることに批判的であるのも隠匿性の場を確保するためであろう。

三つめは、真理を格納する場である。真理を非隠匿性 Unverborgenheit、つまり現れるものであるとしたハイデガーの政治にヤスパースは偽善と欺瞞を読み取り、政治と真理とを鋭く峻別したうえで、真理の本質とは隠匿性 Verborgenheit であると定義する。アーレントが「Scheinheiligkeit というドイツ語は、この真に宗教的な現象を現すのに適している。なぜなら、たんに現れ出る In-Erscheinung-Treten だけでも偽善と同じ意味になってしまうということがこの語で表せるからである」という際には、ヤスパースの「政治とは欺瞞 Täuschung の領野である」という言葉が念頭にある。『活動的生』でこのことは善の破壊的性格に即して述べられる。「善の活動は世界から逃れ、世界の内世界で世界の住人たちの目から身を隠すことにより、世界が人々に提供してくれる空間、すなわち公的空間を否定する」。マキャベリの悪と同じく、善は、人々の目から隠されなければならない。善が隠された状態に耐えられず公的役割を演じようものなら、それはもはや本来の善ではなくなるのであり、偽善が演じられるとアーレントはいう。同様のことは「真理と政治」でも述べられる。「嘘を語るさいにとられる多くの形式の一つは、「事実の真理」を意見から区別する境界線を曖昧にすることであり、こうした嘘の形式はすべて行為 (Handeln, action) の形式である。嘘を語る者が行為の人であるのにたいして、真理を語る者は、理性の真理であれ事実の真理であれ、断じて行為の人ではない」。したがって、真理のパースペクティブから政治を眺めることは、「政治の外」に立つことを意味する。真理を格納する私的領域は、政治および公的生活を、限界づけるはたらきをもつ。このことは財産が政治的支配および社会的生産力の発展において、良い意味で、つねに邪魔ものとして存在してきたという歴史的事実に重なる。

#### 4. 緊急性

私的領域の非欠如的特性としての緊急性は、生物学的な必然性や必要 Bedürfnis、切迫性に関わる。そこは家族、神聖、愛の領域であり、身体に直結するため、女性や奴隷は財産の一部として扱われた。女性や奴隷、在留外国人は、権力や難民は権力をもたない Ohnmacht 者たちであり公的生活に現れることなく、欠如した力 mangelnde potestas でもって政治に対峙するほかない。私的領域の営みはそれゆえ労苦と苦痛を伴う。アーレントが財産とは本来、私的 Privat なものであるというさいの意は、し



たがって、財産の欠如 *Mangel*, 欠乏 *Armut*、不十分性 *Insuffizienz* といった性格をさす。財産が、生計を立てるために人々が共通にもつものとされ、政治的意義を獲得している所有物 *Besitz* や富 *Reichtum* とは区別されているのも、そうした欠如性においてである。近代における私有財産の擁護論者が私有財産という言葉で私的所有物や富しか考えていないのは、彼らにとって重要であるのは、営利の自由と蓄積してやまない資本の保護だからである。その始まりには土地収用という脱固有化 *Enteignung* がある。それは私有財産の保護ではないとアーレントは強調する。

ところで、財産を欠如性の観点から捉えることの能動性とは何か。翻って、アーレントが財産を欠如性において把握する目的とはいったい何か。豊かになりゆく社会の本質に潜んでいることとは、私的なものは社会的生産力の発展のいかなる形態においても邪魔でしかないということであるとアーレントはいう。そうであるならば、財産は、邪魔ものとしてはたらくことにその存在意義がある。この見解をアーレントはブルードンの『財産の理論』および『財産とは何か—権利と統治との原理的研究』から導出しているが、奇しくも同じことは、ブルードンを批判したとされるマルクスの『聖家族—批判的批判の批判』でも論じられている。アーレントがその部分の叙述を意識していることは疑いない。『活動的生』では次のように述べられる。すなわち、ブルードンは「財産は盗みなり」と言ったが、そのブルードンでさえ、一般的な財産没収を要求することは躊躇したのであり、私有財産の完全な廃止は、貧困という害悪を治癒することができる代わりに、僭主制といういっそう悪質な害悪を呼び出す。このことは『財産の理論』において、財産の利己的—悪魔的 *satanische* 本性は、国家を覆すことなく専制支配に抵抗する最も効果的な手段だとしていることに重なる。邪魔ものとしてののはたらきとは、財産の利己的—悪魔的性格にもとづく抵抗と捉えうる。一方、マルクスは『聖家族』において、世の中のブルードン批判者ら（「批判的ブルードン」）と「ほんとうのブルードン」を区別し、こう述べている。

ブルードンは、私有財産を否定するにあたり、同時に私有財産の存在を歴史的に是認する必要を感じた。…彼は自足的な批判の利益や、抽象的な手製の利益から書くのではなく、大衆的・現実的・歴史的な利益から、批判をこえてその先へすすむような、すなわち危機にみちびくような利益から書いているのだ。ブルードンはプロレタリアの利益のために書いているだけでなく、彼自身プロレタリアであり、労働者 *ouvrier* である。彼の著作はフランス・プロレタリアートの科学的宣言であり、したがって批判的批判家やなにかの文学的駄作とはまったくべつの歴史的意味をもっている。（39 頁）

ブルードンが私有財産を是認する必要があるとしている根拠は、権利と正義である。『財産とは何か』のなかで、正義は以下のように論じられる。「権利とは社会を支配する諸原理の総和である。人

間における正義は、それら諸原理の尊重および観察である。正義を実行することは社会的本能に従うことであり、正義の行為をなすことは社会的行為をなすことである（275 頁）。「われわれを支配し、われわれが正義と呼んでいる社会的本能に抵抗することは、先ず他人についてわれわれ自身に有害である、ということを我々が知るのは、われわれだけに賦与されているように思われる反省力および推理力によってである。利己的な人間、強盗、殺人は自然に対して罪を犯すのであり、故意に不正を行う時には、他人および自分自身に対して罪を犯す、ということをわれわれに教えるのは理性である。最後に、われわれのような存在者は自らの行為の責任を負うべきであるとわれわれに考えさせるのは、一方ではわれわれの社会的情操であり、他方ではわれわれの理性である（277-8 頁）。」正義を実行するとは、具体的には、平等な労働という条件に基づいて各人に平等な富を与えることである。しかし、そうした正義を告げ知らせるのは、プロレタリアであり労働者であったブルードン自身の反省力、推理力、理性、そして観察である。

財産の欠如性にアーレントが能動的意味を与えているのは、人間に正義と権利を告げ知らせる理性や観察が、公の光の当たらぬ私的領域から立ち上がり、公的領域や政治にたいする批判や抵抗を可能にするからではないか。「私的なものが根本的に脅かされるさいには、公的なものも同時に死滅する」とは、財産や富との関わりにおいてのみ述べられているのではない。現代では、公的な場の外に置かれ、財産はおろか富すら持ちえない、権力をもたない、見捨てられた *Verlassenheit* 者たち—難民、在留外国人—の存在それ自体が固有の力を持ち、政治にとって不断の脅威となっている。翻ってみれば、そうした政治の外に置かれた見捨てられた者たちは、政治の証左であると言える。われわれが注意すべきは、『活動的生』において、見捨てられた孤独な者たちは私的な領域に置かれているという点である。公的領域と私的領域の「中間」にあるのではない。

## 5 政治に先だつ条件としての私的領域—法の場所をめぐって—

私的領域の非欠如的特性、すなわち隠匿性と緊急性を理解することは、『活動的生』における現世疎外 *Weltentfremdung* 概念の新たな解釈を可能にする。アーレントの用語として知られる現世疎外はこれまで、近代の勃興に伴い人々が世界から疎外された状態にあることとしてネガティブに理解されてきた。だが、これはこの概念の片面を述べているに過ぎない。というのも、アーレントが私的領域においてアウグスティヌスに言及するさい、この概念はポジティブに把握されているからである。そこではアウグスティヌスの現世離反と現世への抵抗 *Abwehr gegen die Welt* が着目されている。「アウグスティヌスは『神の国』において、この世の生における名誉や権力 *Macht* をむやみに求めてはならない、われわれのもとにいる人々の安寧を求めるべきであるとしているが、それは自分たちのことをやり遂げる *prætere ta idia* ということである。それは政治的活動に反対する低意をもち、公的事柄を成遂げることに対抗しているのである」（Va. 430）。すなわち、私的な領域は政治的活動に反対し、公的事柄の達成に対抗する。このことは、愛 *Liebe* が無世界性、反政治性、非世界性において論じら

れ、のみならず、愛は反政治的なものとして最も強力であるとされることに重なる。人間は、私的領域の欠如性により、公的生活を求め、他者との繋がりを求めるが、それだけではない。一方で、悪に支配された公的領域には加担せず、退ける力能をも持っている。『責任と判断』でアーレントは、ナチズムに支配された公的空間に加担しなかった者たちの欠如した力と無能力に言及し、そこに人間的能動性を見いだしている。

いま一つは法の場所をめぐる解釈である。アーレント曰く、私的なものとしての財産を失うことは法の保護を失うことを意味し、法とは、そもそも財産を隣人のそれから分離し、別のものとして保障する境界であった。この境界としての法を、アガンベンが私的領域と公的領域の間に宙吊りにされてあるものとして捉える。実際、『活動的生涯』で法とはギリシアの政治体を取り囲む境界であるとされ、反対に、家族の周りを取り囲むのは塙であるとされる。しかし筆者の見解では、アーレントにおいて法は、文脈上は「私的なもの」に引き付けて捉えられている。というのも、既述したように、私的領域は政治的意義を持たないことで、政治に対して外側から能動的にはたらきかけるからである。なるほどアーレントはモンテスキューの『法の精神』を引用し、法とは関係 *rapport* であると述べた。だが、法とはそもそも何に立脚し、何を目的としたものかという点まで考慮するならば、個人の私的な領域や私的権利を守るために他ならない。アーレントが「出生」の意味を強調するのは公的なものや世界との繋がりにおいてだけではない。法は「出生」という私的営みを先ずもって保護するためであり、公的な営みの保護が先ではない。法が政治の前提条件あるならば、法は第一義的には私的領域に立脚する。アーレントが立法は政治に先行する条件であると述べる際には、政治の外に位置し、身体・家族・隠匿性・緊急性の場である私的な領域が指示されているように思われる。「立法者はポリスの市民である必要はなく、しばしば外から招聘された。立法行為は真に政治的な *politischer* 性質のものではなかった。立法とは政治的生のための政治に先立つ *vorpolitische* 条件であって、この条件が満たされてはじめて政治的生が始まりうるのである」(Va, 431)。

## 6. おわりに

本発表により、アーレントの私的領域の反政治性および無世界性の積極的な意味が新たに呈示される。インターネットの世界的普及により私的な空間を保護することが困難となっている事実は、近代の始めにおいて挫折した私的なものの脱私私化 *Entprivatisierung* が現実化していることを告げている。しかし、たとえ国家や社会や大衆社会がネットテクノロジーを武器にこの領域を剥奪しようとも、そこを足場とする人間が存在するかぎり、私的な領域は没収不可能であり、不可侵である。

私的領域において権力をもたない *Ohnmacht*、無名な者たちはけっして現れることなく、欠如した力でもって政治に対峙するほかない。傷付いた従軍慰安婦はなるほど言論によって救われるであろうが、だからといって彼女らの傷が無くなるわけではない。傷は傷のまま隠れて存在し続け、癒えるこ

とはあっても消えることはない。欠如 *Privat*, *Mangel*、欠乏 *Armut*、隠匿性、秘私性、無能力 *Unfähigkeit*、不十分性 *Insuffizienz*, 必然性、必要の場である私的領域とここに住む者たちの存在を死守し、そこに公的領域に対する抵抗と批判の力、正義 *Recht* を見出すことは、「現れ」の政治の意義を説く他方でアーレントが密かに貫いたもう一つの課題であったと考えられる。

#### 参考文献・論文（一部のみ記し、他は当日の配布物に記す）

Arendt, *Vita activa: Oder vom tätigen Leben*, Piper, 1960.

———, *Der Liebesbegriff bei Augustin: Versuch einer philosophischen Interpretation*, Springer, 1929.

———, *Between Past and Future: Eight Exercises in Political Thought*, Penguin Books, 1993.

Karl Jaspers, *Die geistige Situation der Zeit*, Walter de Gruyter, 1998.

———, *Die großen Philosophen*, Piper, 1981.

Eli Zaretsky, 'Hannah Arendt and the Meaning of the Public/Private Distinction', *Hannah Arendt and the Meaning of Politics*, [Craig Calhoun](#) and [John McGowan](#) (ed.), University of Minnesota Press, 1997, p. 207-31.

Bonnie Honig (ed.), *Feminist interpretations of Hannah Arendt*, State University Press, 1995.

Ernst Vollrath, 'Hannah Arendt und die Methode des politischen Denkens', *Hannah Arendt: Materialien zu ihrem Werk*, Europa Verlag, S. 19-57.

プルードン『財産とは何か』（『社会思想全集』第26巻）、鍵田研一訳、平凡社、1931年。

マルクス『聖家族—批判的批判の批判』（『マルクス・エンゲルス全集2』所収）、大月書店、1969年。

阿部里加「この世界を批判する主体はいかにして成り立つか—アーレントの観察の条件」、『危機に  
対峙する思考』、梓出版社、平子友長・橋本直人・佐山圭司・鈴木宗徳・景井充編、2016年、408-28  
頁。

## 液状化する近代とソーシャルワーク・社会理論の変容

北村 浩（公益財団法人 政治経済研究所）

はじめに

近年、社会的格差の増大とともに、貧困や生活困窮状態への注目が、あらためてなされるようになってきた。新たな貧困の発見という事態が、社会問題として認識されるようになっていくといえるだろう。子どもの貧困、女性の貧困ということも、メディアなどを通じて、広く拡散しているということができるかもしれない。

こうした状況において、これへの対処法としてのソーシャルワークも、より介入的な方向を強めつつ、その役割の重要性が増してきたといえるだろう。これまでの、高齢者や障がいのある人たちなどに対するものを、主として、ソーシャルワーク、社会福祉が対象とするものの中心だという見方は、何らかの修正が求められることになるといえる。このようなソーシャルワーク、社会福祉のイメージにおいては、いわば、ルーティンワーク的な傾向が、その主流を占めていたということができるだろう。一定の決められたモデルに従って、パターン化された対象に働きかけるというのが、暗黙のものではあるとしても、スタンダードであったとするならば、今日の事態は、そうしたものの妥当性を、あらためて問いなおすことになるだろう。固定的なもの、ある程度予測可能で、想定範囲内での作業から、不確実で、予想が困難な事柄の領域への移動が、そこにはみられるだろう。

こうした状況の変化によって、ソーシャルワークも、その在り方も変わることを余儀なくされていくのだが、ここでどのような変化が求められることになったのだろうか。とりわけ、格差や貧困の問題が深刻化していくと同時に、そうした状態が生起している生活の場である地域への関心、地域福祉という領域が、そのプレゼンスを高めつつあるということは重要だろう。それまで一般的であった、施設を軸としたソーシャルワークの実践の場が、地域社会という、より空間的にも、開かれた存在へと変容して行く中で、複雑化する社会的背景とも関連しながら、必要に応じて、介入的な傾向を有しつつ、展開されていくこととなった。社会の編成が変化することによって、それに対応するように、ソーシャルワーク自体の在り方が、物理的にも広がっていく一方で、方法的にも、受動的な、受け身のものから、介入といった、積極的なものへと転換をしつつあるということができる。

確かに、ソーシャルワークの歴史において、セツルメントのような、地域や生活困窮者に着目した取り組みがあり、ソーシャルワークの実践として、また社会福祉事業としても、それなりに蓄積があることは否定できないだろう。しかしながら、こうした歴史的な経過をふまえたうえでも、なお、今日の格差と貧困にもとづく社会問題の、その背景にある枠組みは、その当時と現在では、大きく異なっているということができるだろう。これは、単に、時間的な差異、

時代の違いというよりも、質的なものが存在しているのではないだろうか。この点について、本報告では、手はじめに、検討していきたい。

このような問題意識をもとに、社会そのもの変容と、それに伴う形でソーシャルワークも変化をしていくという現象について、明らかにしていくと同時に、その背後にある、理論的なパースペクティブをも視野に入れた議論を展開していく必要があるだろう。おそらくそれは、ソーシャルワークと社会理論の関係を再構築することになるだろう。また、それによって、社会理論それ自身も、変更や更新、バージョンアップをする必要が生じてくるということができるのかもしれない。こうした連関を検証していきたい。

その際に、議論の素材として、理論的なパースペクティブに関しては、もちろん、文献をもとにした、抽象的な次元での議論を軸に据えることとなるが、それを補強する形で、報告者が、日ごろからフィールドとしている、いろいろな「現場」での知見をまじえる形で、論を進めていきたい。生活困窮など、さまざまな困難を抱える人たちのコミュニティや生きづらさを感じている若い人たちの集まりなどを、報告者はフィールドとして、参与的観察的にかかわり、そのナラティブを収集しつつ、アクション・リサーチのような形での研究の試みを行っている。こうして得られた成果を、どのように理論に反映することができるのかという観点からも、検討を加える必要があるだろう。

#### 液状化する近代とソーシャルワークの変容

貧困の再発見という、近年の現象は、どのような意味とインパクトを、持つものといえるだろうか。また、それまでの貧困や生活困窮の問題と、最近の現象とでは、どのようなところに相違する点がみられ、この変化の要因についても、考えてみる必要があるだろう。さしあたり、これらのあたりから、議論を始めていくこととする。

これらの状況をもたらした、直接的な契機は、おそらく、新自由主義と、それに伴う市場原理主義的な諸施策や傾向が大きいといえることができるだろう。それらの政策から、富の偏在が進み、その恩恵にあずかることの困難な人たち、いわゆるアンダークラスの人たちは、その社会に十分に適応することも、ますます難しくなり、社会的排除のリスクにさらされる、潜在的な可能性が、より増大していくという流れとなっているといえるだろう。こうした動向を促進し、顕在化させてきたのが、新自由主義に他ならないであろう。

では、新自由主義的な諸施策が、貧困と格差の拡大をもたらしたとしても、そもそも、それ以前には、こうした社会的排除の問題は、どう位置づけられていたのだろうか。貧困という文脈では、それが再発見という形容がされるように、以前から存在していたが、それがいったん、消滅、ないしは、可視化されない形で推移したといえることができるだろう。ちょうど、1970年代ごろ、高度成長期を迎え、ソーシャルワークにおいても、貧困問題から、福祉や介護といった、対象を障がい者や高齢者へとシフトさせていくことによって、そこにアジェンダの移動がみられたと指摘することができるだろう。

今日の事態から見ると、それは問題の解消ではないのだが、ともかくも、社会政策や社会福祉にある、社会、ソーシャルな文脈が切り離されるように、福祉が自立化し、セツルメントの

ような地域ではなく、施設という、限定された空間へと、その活動の場が移ることによって、ソーシャルワークそのものも、ルーティーンワークの色彩を強めたといえるだろう。マニュアル化が進み、プロフェッションとして、洗練されたということもできるかもしれない。おそらくそれは、一定の定められたモデルに従って、パターン化された対象に働きかけるというたぐいのものとなるだろう。だが、こうした傾向は、社会の機能分化にともなう、複雑化の傾向の中では、限界も見せることとなるだろう。

現在の貧困や生活困難の問題の特徴として、単に、物理的な、物質が欠如しているという状態ではなく、それ以上に、関係性と意欲に貧困がみられるということがある。この点で、セツルメントの時代との差異を感じるのではないだろうか。物質的な乏しさからくる、窮乏の状態が一方でありながら、近隣との社会的な関係性は保持されているというのが、セツルメントに代表される、かつての生活困窮の一般的なイメージであろう。しばしばそこには、ソーシャルキャピタル、社会的関係資本という、資源が、そこにはあった。

今日の貧困は、これに対し、その存在が、なかなか可視化できない、という特徴がある。位置的にも、孤立、分断化され、セグメント化されているため、困窮している当事者自身によって、他者との関係を構築し、つながりをつけることが、そもそもハードルが高いということが指摘できる。そのために、関係性が貧困であると同時に、これに変化を促す意欲も失ってしまい、意欲も貧困に陥り、負のスパイラルを形成する可能性があるといえる。ルーティーンワークをベースに展開された、ソーシャルワークが、こうした事態に対処することが難しく、十分な対応ができないとしても、不思議ではないだろう。

ソーシャルワークそれ自体の課題としては、この意味で、社会的な変化や、構造的変容に適した理論的営為と、それをそれぞれの活動に応答できるような位置づけを確保することであろう。それは、マニュアル化することになじまない、文脈依存的な事柄であり、その分、担い手の個々人に、一定の負担がともなうものとなるだろう。

ここでさらに、ソーシャルワークの課題に應えるためにも、この間の社会的な変化、変容の意味づけを検討していきたい。確かに、新自由主義は、関係性や意欲の貧困という、現代的な貧困をうながしたということができるだろう。市場原理主義によって、社会的なちゅう帯が疲弊させられたということをはじめ、さまざまな影響が、今日の貧困と生活困窮をめぐる言説に、影を投げ落としているということができる。それはまた、市民社会の編成そのものに対して、少なからず波紋をもたらしていることは否定できない。

しかし、そこには、より大きな社会の変動も指摘できるのではないだろうか。いわば、新自由主義によるものは、直接的なきっかけを与えたものではあるが、その背後、根底には、社会の編成そのものを問いなおすような状況が、顕在化したのではないだろうか。それが、近代・モダニティ、とりわけ再帰的近代に関する議論であろう。これは、ポストモダニティについての論議と相関性を持ちながら、それとは異なるところに力点を置いて展開されたものといえよう。そこでは、これまでの近代の自明性に問いを投げかけ、むしろ近代の不安定性に焦点を当てた議論といえる。近代の論理が、自らの基盤をつねに問い続けるという特性に着目し、自由・平等・友愛に象徴される、啓蒙と解放のモーメントとしての近代像に対し、社会が機能分

化する傾向や、それに伴う分業など、社会が複雑化するメカニズムを強調し、そこにいる個人の立ち位置、ポジショナリティーの不確かさを対置するものであった。このような近代観に従えば、大きな物語としての近代は揺らぎ、そこにいる主体のアイデンティティは、不確実なものとならざるをえない。

こうした再帰的近代の議論を、より先鋭化した形で提示したのが、Z・バウマンの液状化近代、リキッド・モダニティの議論といえよう。再帰的近代が、自らの準拠枠を、絶えず参照し、モニタリングをするという側面を強調していたのであるが、リキッドモダンでは、そうした再帰性よりも、個々にバラバラの分散化された主体によるアモルファスな、軟弱で拡散された、その意味でまさに液状化した、そうした社会像の分析に主眼が置かれている。ここでの個人のアイデンティティも、不定型なものとならざるを得ず、常に不安を抱えて、居場所を探し求めるものとなる、潜在的なリスクをおびることになるだろう。

ソーシャルワークも、こうした状況に対応したものとなる必要があるだろう。これは、前述したような事態であり、パターン化されたモデルに従うといった方法ではなく、柔軟で、ときには断片的でさえある、そのような対応が求められることになる。そこで重要なスキルとなるのは、カウンセリングやコンサルテーションといった、コミュニケーション、対話的なやり方となるだろう。これがリキッドモダンにおけるソーシャルワークの形態であり、理論的、方法的に、こうした状況への適応が問われることになるだろう。

この近代の変容と新自由主義との関連について、少し言及するならば、この関係は、必ずしも自明ではない。その点に留保を付しつつ、先のように、新自由主義が社会的な分断を促進したということをふまえ、論及するならば、D・ハーヴェイが指摘するように、それが時間と空間の再編成を伴うとしたら、そこに連関をみることは可能であろう。これについてはさらなる検討が必要であると思われる。ただ、直接的影響がみられないとしても、間接的なインパクトは、十分認められるといえることができるだろう。

#### ソーシャルワークの変容と社会理論

近代の変容によって、ソーシャルワークにも、それに応答する形で、一定の変化が求められるとして、そもそも、この営為、ソーシャルワークは、近代、および近代化に深く根ざしたものであるといえる。社会の近代化に伴い発生したもろもろの問題、社会問題への対処として発展してきた。この点をとらえて、N・フレイザーは、フォーディズムにおける規律訓練との関連で、ソーシャルワークにはらむ問題性を主題化した。

いうまでもなく、ここでの議論は、フーコーの規律化権力をめぐる議論を下敷きにしたものではあるが、彼が近代批判とポストモダニズムに、その議論の力点を置くのに対して、彼女は、これをフォーディズムに局限することによって、規律化権力とその作用である社会的な規制、フォーディズム的規律訓練を概念化し、洗練された、説得力のある議論をしている。フレイザーによれば、フォーディズム的規律訓練の一手段としてソーシャルワークも位置づけられ、社会の管理化や合理化、さらには全体化へと結びつけられていくことになった。フォーディズムが浸透し、社会が再編され、労働形態も合理化していくのと軌を一にして、労働過程以外の社



会的な側面も、再編成の過程に引き込まれて、ソーシャルワークがそのための方法となっていく。こうしたアウトラインを描写している。

確かに、アメリカにおけるソーシャルワークの歴史は、産業化による労働者階級の発生と、社会問題への対応からシカゴで展開されたようである。その際に、プラグマティズム的思考や、社会学理論の象徴相互作用主義などの、諸潮流とシンクロしながら、シカゴ大学を核にして、理論的にも、実践的にも進展してきたようである。こうした、いわばリベラルな側面を持ちつつも、実際には、フォーディズム的規律訓練の過程の中で、そうした役割を割り振られ、その機構の一部として機能したということかもしれない。

フレイザーはここからさらに、ポストフォーディズムという時代状況、彼女はグローバリゼーションをそれと関連づけているが、そこでは、こうしたフォーディズム的な意味での規律訓練は、もはや妥当しないとしている。それに代わって、柔軟化を指し示すフレキシビリゼーションが、支配的となる。ただ、このフレキシビリゼーションは、規律訓練的なノーマライゼーション、規格化とは異なり、ネオリベラル型のグローバリゼーションのもとで、社会的なものが霧消するとともに、市場化への圧力のもと、バラバラに解体され、ソーシャルワークにおいても、商品化と消費の対象となると示唆されている。

リキッド・モダニティに関する議論や、新自由主義、グローバリゼーションについてなど、いくつかの概念の間の摺合せ、さらに論議を深めるところがそれなりにあるにしても、フレイザーの問題提起は、近代の変容によるソーシャルワークのあり方の見直しの議論とつながるところがあるといえる。フォーディズムからポストフォーディズムへの転換の過程で、ソーシャルワークも変化を余儀なくされ、その役割が問い直されているという状況は、液化化しつつある近代において、ソーシャルワークにも柔軟性が求められるという状態と平行であるといえることができるだろう。ただし、新自由主義が支配的な趨勢では、ソーシャルワークも市場原理にからめとられ、商品化と消費の対象となりかねない。そこでは、柔軟ではあるが、安易なやり方がもちいられ、その価値は減ずるところとなる。これに抗するためにも、ソーシャルワークは、理論的な洗練と、実践が問われる。

また、この近代の変容が、自由、平等、解放などの理念の相対化と、多元化をもたらし、その再検討を促すことになるが、フレイザーは、こうした事態において、支配的な潮流、ここでは新自由主義であり、リキッドモダンをそれに加えてもよいと思うが、これらに対抗するイニシアティブもまた、多元化と複雑化するという指摘をしている。対抗運動は、二方向の、あるいは三方向からの、多義的なものとなる可能性があるというのである。自由、平等、解放のそれぞれのモーメントを追及するのに際して、相互に矛盾する局面がありうるということであろう。公的権力による平等化の試みが、パターンリスティックな社会政策、ソーシャルワークとして、ときに、立ち現れ、それが個人主義、自由主義とは相いれないことによって、個人の自由か、社会の防衛かの対立軸を生むこともあるだろう。

こうした対立自体は、以前から存在していたが、それがこうした状態によって、より先鋭化するといえるのである。生活困窮者の経済的な独立が、社会における承認とストレートには結び付かず、自立、自律の意味が問い直されたり、さまざまなカテゴリーが再検討に付されたりす

ることになるだろう。そこには、人権、生存権、マイノリティや差異などといった、承認と分配にかかわる事柄も含まれるだろう。次元の異なる対立軸が、分断線としてひかれ、これまでの進歩と保守といったものや、右か左というような、単純化された配置、布置の有効性が、再び俎上にのせられる必要が生じるだろう。

このような問いかけは、理論的な再配置を要求する一方で、それが柔軟かつ、文脈依存적であるために、実践の問題ともなるだろう。理論的な課題としても、現場での知見をもとにした、その意味で、グラウンディドな理論化によって、議論の精緻化を図っていく必要が求められるであろう。また、支配的な傾向に対する、オルタナティブを模索する動向にとっても、これは主に社会運動にかかわることではあるが、状況に応じて、その方向性を定めることが、ますます重要性を増していくのではないだろうか。

#### おわりに

これまで論じてきたように、近代の変容という事態は、ソーシャルワークのあり方にも、変化をもたらし、社会理論の再編成も促してきた。こうした状況を受けて、理論的な力点や、布置、コンステレーションの配置換えが進行しているといえることができるだろう。そこでの焦点としては、こうした理論的な動向が、より実践にそくした形でなされるという特徴がある以上、この連関で、どのように受け止めていくのかが問われ、どのような応答をしていくのかが、ソーシャルワークにも問いかれることになるだろう。

支配的な傾向へのオルタナティブという意味では、社会的なアクションの側面ともかわりながら、理論的な課題も見据えて、ソーシャルワーク自体も、単に実践の方途ということではなく、知的営為としての、その在り方が問題になるだろう。こうした意識が、これまでソーシャルワークに希薄だったことは否めない。だが、社会理論をふまえ、実践として、現場の知をベースに、理論化されたソーシャルワークの展開が、これまで以上に必要であり、より複雑な社会状況に対応するためにも、欠かすことができないといえる。

#### 【主要参考文献】

ナンシー・フレイザー『正義の秤』（法政大学出版局、2013年）

Paul Michael Garrett, *Social Work and Social Theory*, Policy Press, 2013.

Julianne S. Oktay, *Grounded Theory*, Oxford University Press, 2012.

Michael Brie, *Polanyi neu entdecken*, VSA, 2015.

## 「知-権力」から「アレテュルジー」へ ——ミシェル・フーコーによる『オイディプス王』読解

桑原旅人（東京大学総合文化研究科博士課程）

### 一. 真理と権力

一九七三年に行われた講演、「真理と裁判形態」においてフーコーは、真理の問題を形而上学的な問題に還元せずに分析するために、法的な領域との関係からそれを捉え直そうとした。そこでフーコーが参照するのが『オイディプス王』の悲劇である。フーコーはこれまでフロイト-ラカンに代表されるような精神分析家によって、欲望という観点から論じられてきたこの戯曲を、政治的な権力分析の射程から解釈しようとする。

そこでフーコーは、「歴史」と「言説分析」という二つの道具立てを使う。前者は、真理が歴史的な過程を含み込んでいるということを前提とすること成立する(1)。主体が多様な出来事を経験しながら生きていくのと同様に、彼は真理概念を〈一〉なるものではなく、変遷しながら歴史的に練り上げられたものとして提案するのである。

そして後者は、ヨーロッパの言語学において伝統的に行われてきた統辞的な方法だけでは言説の機能を分析できないことから要請される。言説は語同士の連なりだけに注視していれば理解できるものではない。フーコーは言説の主体間で生起する戦略的な次元を考慮に入れる必要性をここで強調し、ニーチェに依拠しながら認識が発明されたものであるとする(2)。

フーコーに従うならば、人間の認識は、神や本能のような何らか具体的な起源から発生したものではなく、闘争と妥協の結果として事後的に成立するものと言える。それは人間が自然的なたちで内包しているものではなく、反自然的なものとして解釈される。そしてフーコーは、認識の闘争性を強調し、「認識のうちには何か決闘のようなもの」(3)があると明言する。認識は透明な存在ではなく、実行されるまでは結果のわからない闘いの趨勢に影響される個別的次元に位置している。それは主体、真理、知といったものが複数的であるということの意味し、まさにそのことによってこの三つ組の関係は政治的なものになる。フーコーがオイディプス王の物語に着目するのは、それが（ギリシアの裁判慣行の原初的なかたちにおいて）真理の政治性を明らかにするからである。

またフーコーは、オイディプスの物語を、ギリシア語で記号を意味する「シュンボロン」という暗喩で語る。それは「割符」の機能を果たす。割符とは木片等に文字を刻み、それを割り、当事者同士が所有し、後に照合することで証拠の機能を果たすものである。この物語は、オイディプスの父ライオスが受けた「お前の子がお前を殺し、お前の妻との間に子をなす」という神託の真理が断片化し、そしてそれが元に戻って行く過程でオイディプスが追い詰められていく姿を描いている。割符が統合されたとき、初めて権力は真性なものとなるのであるが、その真理はオイディプスが先王の殺害者であるということを明示してしまう。

この悲劇が政治的であるのは「羊飼いたちと神々との、人間たちの記憶と神々の預言とのコミュニケーション」(4)によって、この世界が構成されているからである。そして戯曲の中心にあるのは「権力」を巡るゲームであるのだが、より正確に言うのであれば、それは「オイディプスの権力の失墜」(5)の問題であると言える。オイディプスが思い悩むは、フロイトがそう主張したような原初的な父の殺害に由来する疚しさではなく、権力の座から放逐されることに対する恐れと慄きなのである。

オイディプスは座を誰の助けを借りることもなく、彼自身に備わった知のみでスフィンクスを追いやり、テーバイの町を救うことで獲得した。フーコーはこれを「孤独な知」(6)と呼ぶ。彼は『〈知への意志〉講義』に付された「オイディプスの知」においてこの問題を詳細に論じているのだが、『オイディプス王』における知の特徴の一つは、再帰性にあると言える(7)。したがって、この物語において問題となる選択肢は自己準拠的である。つまりオイディプスが探し求める殺人者は、彼自身に他ならないのだ。最終的な答えが、つねに自分自身へと回帰してしまうこと、それが彼のもつ逃れ得ない悲劇性の核心にある。

しかし、オイディプスは自身の運命に対しては無知ではあるものの、すべてに対して無知であるわけではない。彼の孤独な知は、他の者たちとは異なる力をもっている。フーコーはそれを神の知と奴隷の知との中間にある「『僭主』の知」(8)と名付けている。オイディプスという存在はきわめて典型的な僭主の特徴を備えているとフーコーは考えていた。その特徴とは、「栄華と災難の連鎖」(9)である。オイディプスは王ライオスの子という栄光に包まれて出生するが、その父によって捨てられる。そしてテーバイを救い、王となるが、何も知らぬまま母と姦通し、父を殺した罪によって権力の座から失墜する。最高から最低への没落、最低から最高への上昇という流転の人生が「僭主」の種別的な運命である。このような状況をつくりだしてしまう傲慢さの根源には、すべてを一人で発見し、解決しようとする彼の性質がある。

しかし、この孤独な僭主の知は他のさまざまな知によって包囲されている。たとえば、それは神の神託であり、テイレシアスの預言であり、奴隷の証言である。ソフォクレスが描いたのはこのような「知の対決を通して行われる権力間の闘い」(10)なのである。そしてこの

知の闘争に裁きを与えるのが「法」である。ギリシアの法は、人間が自らの手によってつくり上げたものではない。それは神々の法である。神託から逃れようとすることから駆動するこの悲劇は、その始まりの場で真理を明らかにする。ただあらゆる不幸に対して、何の助けも借りようとすることなく一人で闘おうとしたこの「オイディプスの知」を、フーコーが単に否定的にだけ捉えているわけではけっしてない。

我々の思考システムにおいて、知を、権力の観点から、したがって過剰や侵犯の観点から思考することは、非常に困難である。我々は、知を一まさしく前五世紀と前四世紀のギリシア哲学以来—正義、純粋な「無私無欲」、認識への純粋な情熱といった観点から思考している(11)。

哲学が始まってからの知は、過剰さを制御することに専心してきた。知から権力と闘争という側面を奪い、透明な認識だけに光を当て続けることに注力するようになった。ここには、フーコーの哲学者への苛立ちが見て取れる。じじつ、「過剰と侵犯の人として追い立てる人物。そうした人物を、我々は認めようとはしない」(12)と彼は嘆いている。

## 二. アレテュルジー

フーコーは講義録『生者たちの統治』において再度『オイディプス王』を取り上げ直している。そこで彼は、「アレテュルジー」という自身の造語を中心に議論を進めて行く。アレテュルジーとは、真理を陳述する手続きの総体を意味する。このような視点を導入することの意義は、七十年代の彼の議論の中心であった「知-権力」という図式から逃れることにある。八十年代前後にフーコーは「知-権力」という図式からこの「アレテュルジー」へと問題の重心を変遷させようと試みたのだ。

フーコーにおける統治という概念の使用法は人間の操行を指揮しようとする行為すべてに適用される。ゆえに概念の使用法をただ単に政府による行政活動という狭い意味においてだけ捉えるべきではない。そして人々の行いを制御するこの統治が真理によるものであるということは、その実践が道具的な理性によってのみ機能するものではないということを意味する。統治が成功するための条件は、功利的な操作を上手く運んで行くことだけではない。統治は有用性の次元を超出する何か、すなわち真理の現出がなれなければ、十全にその力を発揮できないのである。

フーコーによれば、『オイディプス王』に限らずあらゆるギリシア悲劇は、このアレテュルギーを問題にしている(13)。つまり悲劇は、真理を顕在化するために用いられる装置なのである。ただ前述したように悲劇における真理は、単一のものではけっしてない。フーコーがオイディプスにおいて重視するのは彼の盲目性、無知よりもむしろ「多数の真理、溢れかえるような真理、過剰な真理」(14)である。オイディプスの悲劇における知と真理の過剰さをめぐる彼の主張は、ここでも一貫性を保っている。それでは、この物語において「真理陳述」はどのような手続きを辿っていくのだろうか。

第一に、「神的アレテュルギー」と「奴隷たちのアレテュルギー」という二つの種類の方法がある(15)。「神的アレテュルギー」とは神に対して問いかけ、お伺いをたてることである。当然のことながら、神の言明はそれがどのようなものであっても、それ自体で問答無用の真理である。ゆえに、一度それが陳述されてしまえば、誰も反問することはできない。しかし神は、必ずしもすべての問いに答えを与えてくれるわけではない。したがって人間たちは、宙吊りの状態の留め置かれてしまうことになる。そこで必要とされるのが、「奴隷たちのアレテュルギー」である。それは彼らを尋問し、事件の現場で見えたものすべてを語ることを強制することによって成立する。神の予言と奴隷たちの証言という二つの割符が重なることによってこそ「真理」が現出するのである。

次にフーコーは、「法的アレテュルギー」の重要性を指摘する(16)。そこで重要とされるのがギリシア語で「アウトス」と呼ばれるものである(17)。アウトスは「私自身」を意味する。フーコーはこの指摘によって、真理の陳述がわたし、つまり自我に結合されることによって初めてその言明が真正なものとして認められるということを明らかにしようとしている。

この〈真なることの語り〉と〈真なることを見たこと〉の同一化、すなわち語る者と、真理の源や起源の同一化こそがおそらく、西洋世界における真理の歴史にとって決定的に重要な多様で複雑なプロセスなのでしょう(18)。

法制史の起源には、目撃した者が真理を語るという一致があるのだろう。そこでは他の誰でもない「私自身」が真理を見たのだと明言することが求められる。「私自身」であると言える証人が連鎖することで、彼らの語る真理の確証性は「法的アレテュルギー」へと生成するのである。

これにくわえてフーコーは、真理との関係において、また異なった方法を採用する者としてテイシアレスとクレオン、そしてオイディプスについて言及している(19)。盲目の預言者

テイレスアスは、自己に深く潜り込んで思索する「フロネイン」の人である。彼は自己の内面に真理を見いだす。一方オイディプスの弟クレオンは、「ソーフロネイン」の人である。彼は狂気に対立し、思慮分別をもってあらゆる法や規則を守ることに専心する。何よりも自分自身の権利を保持するために節度をわきまえることが何よりであり、真理が何であるかを深追いしようとはしない。彼らに対して、オイディプスは「外」にある真理を発見しようとする「ヘウリスケイン」の人である。彼は非知を知に変えることを目指す。では、その目的とは何であろうか。フーコーは以下のように述べている。

〔……〕ヘウリスケインとは、神意に完全かつ決定的には従わないための方法なのです。それはさまざまな神意の間をくぐり抜け、可能ならばそこから逃れるための方法です。それは暗礁を探り、隠れていれば見つけ出し、座礁してしまうことを防ぐ術なのです(20)。

つまりオイディプスが発見しようとしたのは、「反操行」の方法なのである。調査によるあらゆる事実から積み上げられた真理を見いだすことで、そこから神を出し抜く手掛かり見つけ出そうとすること、それこそが彼の目的であったのだ。オイディプスは神の思い通りにならず、彼自身だけの真理を武器に神の統治を回避しようとした。先ほど述べたように、オイディプスが「反操行」の手段を探し出そうと試行しなければならないのは、クレオンとは異なり、自分の権力が生まれという所与によって保証されていた人生を歩んできたわけではないからである。彼の権力は、神の意志や〈父〉の機能といった普遍的な力を源泉としているわけではい。つまりオイディプスが依って立つべきものは、彼自身でしかないのである。降り掛かってくる苦難や不幸といった運命を受けいれつつ、それを操縦し、可能な限りうまくやっていくことではじめて、彼は権力の正当性を守ることができる。

権力はそれ自体として否定されるべきものではないが、単に抵抗すればよいというものでもない。「権力と抵抗」という図式は、失効して久しい。しかし何も思考せず、服従することが正当化されるわけではない。ならば権力を利用することで真理を見いだすというのが、ひとつの妥当な判断ではないだろうか。ただそのためには、「ひとが実際に権力を容認しているすべての様態を疑問視すること」(21)を前提としなければならないだろう。

## 註

(1)「認識の主体にはそれ自身歴史があり、主体と客体との関係にも、もっとはっきり言うなら真理にもまた歴史があるのです。」 Michel Foucault, “La vérité et les formes juridiques” : *Dits et écrits II*, Paris, Gallimard, 1994, p. 544.

〔「真理と裁判形態」(『ミシェル・フーコー思考集成V—権力／処罰』所収)西谷修訳、筑摩書房、二〇〇〇年、一〇二頁〕。

(2)*Ibid.*, p. 544. 〔一〇二頁〕。

(3)*Ibid.*, p. 551. 〔一一〇頁〕。

(4)*Ibid.*, p. 561. 〔一二一頁〕。

(5)*Ibid.*, p. 562. 〔一二四頁〕。

(6)*Ibid.*, p. 568. 〔一二九頁〕。

(7) Michel Foucault, *Leçons sur la volonté de savoir: cours au collège de France, 1970-1971 suivi de Le savoir d'Œdipe*, Paris, Gallimard: Seuil, 2011, p.225. 〔ミシェル・フーコー『〈知への意志〉講義—コレージュ・ド・フランス講義一九七〇—一九七一年度』慎改康之、藤山真訳、筑摩書房、二〇一四年、三〇五頁〕。

(8) *Ibid.*, p. 234 〔三一八頁〕。

(9) *Ibid.*, p. 236 〔三二一頁〕。

(10)*Ibid.*, p. 245. 〔三三四頁〕。

(11)*Ibid.*, p. 251. 〔三四一頁〕。

(12)*Ibid.*, p. 341-342. 〔三四一—三四二頁〕。

(13) Michel Foucault, *Du gouvernement des vivants: cours au Collège de France 1979-1980*, Paris, Gallimard: Seuil, 2012, p. 24. 〔ミシェル・フーコー『生者たちの統治—コレージュ・ド・フランス講義一九七九—一九八〇年』廣瀬浩司訳、筑摩書房、二〇一五年、二六頁〕。

(14)*Ibid.*, p. 26. 〔二八頁〕。

(15)*Ibid.*, p. 234. 〔三八頁〕。

(16)*Ibid.*, p. 48. 〔五四頁〕。

(17)*Ibid.*, p. 48. 〔五四頁〕。

(18)*Ibid.*, p. 49. 〔五五頁〕。

(19)*Ibid.*, p. 53. 〔六〇—六一頁〕。

(20)*Ibid.*, p. 59. 〔六七頁〕。

(21)*Ibid.*, p. 77. 〔九〇頁〕。



社会思想史学会第 41 回大会 大会プログラム・報告集

2016 年 9 月 発行

社会思想史学会大会報告集の著作権は社会思想史学会に属します。

発行所 社会思想史学会

〒108－8345

東京都港区三田 2－15－45

慶應義塾大学経済学部 坂本達哉研究室

Tel : 03-3453-4521 (ダイヤルイン : 23233)

Fax : 03-5427-1578

E-mail: shst-office@shst.jp

Official Webpage [http:// shst.jp](http://shst.jp)