社会思想史学会年報

社会思想史研究

No.35 2011

〈特集〉〈圏域〉の思想

藤原書店

〈特集〉〈圏域〉の思想

〈論文〉
圏域の思想の可能性と限界
【サン＝ピエール、ベルクソン、西田幾多郎、バリバール】
松葉祥一 006

ライヒ、カテコーン、ヨーロッパ
【ライヒ神学のなかのカール・シュミット】
大竹弘二 026

一九三〇年代のアジア社会論再考
【ゲノッセンシャフト概念を手がかりにして】
石井知章 044

東アジアの地域主義構想
【近代日本における〈圏域〉の思想】
酒井哲哉 060

〈公募論文〉
統計学と社会改革
【エルンスト・エンゲルの「人間の価値」論】
高岡佑介 078

戦時期日本における「協同体」論と国民統合
【三木清における「社会性」の視座から】 奥村勇斗 099

アーレントの思想における「権利をもつ権利」の検討 篠原雅武 118

敵対性・異質なもの・ラディカルデモクラシー
【エルネスト・ラクラウにおける敵対性とその変遷】 山本 圭 137

〈書評〉

『リベラル・デモクラシーと神権政治――スピノザからレオ・シュトラウスまで』（柴田寿子著） 梅田百合香 156

『ジョン・ロックとアメリカ先住民――自由主義と植民地支配』（三浦永光著） 下川 潔 160

『宋学の西遷――近代啓蒙への道』（井川義次著） 大塚雄太 164

『ヒュームにおける正義と統治――文明社会の両義性』（森直人著） 犬塚 元 169

『イギリス保守主義の政治経済学――バークとマルサス』（中澤信彦著） 有江大介 173

『マックス・シュティルナーとヘーゲル左派』（滝口清栄著） 植村邦彦 177

『連帯の哲学 I――フランス社会連帯主義』（重田園江著） 桜井哲夫 181

『J・A・ホブスン 人間福祉の経済学――ニュー・リベラリズムの展開』（姫野順一著） 尾崎邦博 185

『戦間期日本の社会思想――「超国家」へのフロンティア』（福家崇洋著） 山泉 進 189

『浜口雄幸と永田鉄山』（川田稔著）　梅森直之　193
『戦時下の経済学者』（牧野邦昭著）　柳澤　治　198
『ジョン・デューイとアメリカの責任』（井上弘貴著）　山岡龍一　202
『クローチェ 1866-1952――全体を視る知とファシズム批判』（倉科岳志著）　伊藤公雄　206
『経済戦争の理論――大戦間期ウィーンとゲーム理論』（中山智香子著）　酒井泰弘　210
『正戦と内戦――カール・シュミットの国際秩序思想』（大竹弘二著）　細見和之　215
『「戦後」の思想――カントからハーバーマスへ』（細見和之著）　大貫敦子　219
『アルチュセール　ある連結の哲学』（市田良彦著）　阪上　孝　223

二〇一〇年会員新著一覧
英文抄録／英文目次
公募論文投稿規定／公募論文審査規定／執筆要領／社会思想史学会研究奨励賞規定
編集後記

〈特集〉〈圏域〉の思想

ポスト冷戦期におけるグローバル化の進展は、空間的単位としての国民国家の地位を相対的に低下させ、人々の空間的想像力をグローバリズムとローカリズムとのあいだで引き裂きつつあるが、同時に注目すべきなのは、EUや東アジア共同体といった歴史的・文化的な素地をもとに国民国家体制を相対化する、新たな秩序構想――〈圏域〉の思想――が産み出されていることであろう。もとより、「ヨーロッパ」や「アジア」といった圏域をもとにトランスナショナルな連帯が語られるようになったのは、最近のことではない。ドイツでカール・シュミットが「広域秩序」論を唱え、昭和研究会の革新的知識人たちが「東亜共同体」論を提唱したのは、一九三〇年代だった。そして世界史的な危機への応答として醸成された〈圏域〉の思想は、少なくとも一度は侵略の論理と結びつくかたちで頓挫を余儀なくされたのだった。ナショナリズムを相対化しながら、グローバリズムとローカリズムの対立をも回避し、歴史的な固有性をそなえたリージョン内での連帯を唱える〈圏域〉の思想――それは歴史的には禍々しいまでの両義性を帯びながら、人々の空間的想像力の現代的な変容を間違いなく示唆してもいる。この特集ではヨーロッパとアジアの〈圏域〉をめぐる思想を俎上に載せ、われわれの空間的想像力のゆくえについて思想史的な観点からの検証を試みる。

特集 〈圏域〉の思想

〈論文〉

圏域の思想の可能性と限界

【サン＝ピエール、ベルクソン、西田幾多郎、バリバール】

松葉祥一

グローバル化の嵐と、国民国家の抵抗のはざまで、ＥＵや東アジア共同体といった圏域（リージョン）（国内の地域（リージョン）と区別して、複数の国の結びつきを指すためにこの語を用いる）の存在感が増している。実際、問題を孕みつつも統合を強めているＥＵ、北米のＮＡＦＴＡ、東アジアのＡＳＥＡＮ、これに南アジアのＳＡＡＲＣ、アフリカのＡＵ、南米の南部共同市場（メルコスール）、太平洋諸島フォーラム（ＰＩＦ）などを加えれば、統合の程度や規模に違いがあるとしても、圏域統合の動きは世界的な趨勢のように見える。われわれの役割は、この圏域統合の可能性と限界を見きわめることである。そのためには、こうした圏域統合の基盤となっている思想の有効性を評価する必要がある。いまこうした圏域統合を支える考え方を「圏域の思想（リージョナリズム）」と呼ぶとき、われわれの問いは、この思想がいま、ここで有効性をもちうるのか、それはナショナリズムと相似形の閉鎖と排除の構造にすぎないのか、それとも新自由主義的グローバリズムとナショナリズムをともに退けるための現実的な選択肢たりうるのか、という問いである。

いま圏域の思想を、一定の圏域内での経済的・政治的統合をめざす立場だと定義するとき、それは一見したところ、グローバリズムともナショナリズムとも対立するようにみえる。地球全体の経済的・政治的利益を追求するグローバリズムの立場からは、リージョナリズムが追求する利益の範囲は狭すぎることになり、逆にナショナルな利益を追求するナショナリズムの立場からは広すぎることになるからである。しかし、

圏域の思想は、多くの場合グローバリズムとナショナリズムという二つの極のいずれかに親和性が高く、それによって二つの傾向に大別できるように思われる。

ナショナリズムに親和性が高いリージョナリズムは、諸国が連合して他の大国や圏域と対抗するため、あるいは少なくとも域内の利害対立を調整して自衛するための圏域統合である。この場合、目的はあくまでもナショナルな利益である。現象としては例えば第二次世界大戦前のブロック経済や、戦後米ソ二大超大国に対抗して構築された圏域統合がこれにあたる。理論としては例えば戦前の日本におけるアジア論の一部や、一九五〇年代アメリカにおけるW・ドイッチュらの交流主義理論がこれにあたる。これに対して、グローバリズムに親和性が高いリージョナリズムは、最終的にグローバルな統合を目指すが、一挙にグローバルな秩序を作り出すことは難しいので、過渡的で現実的なプロセスとして圏域の秩序を目指す。[1] この場合、最終目的がグローバルな利益だという点で先の立場とは異なる。例えばヨーロッパ連合から世界連合を構想したアベ・ド・サン＝ピエールやE・B・ハースらの新機能主義理論がこれにあたる。コスモポリスを到達不可能な理念としつつ、それを統制的理念として圏域の統合をめざす場合も含まれる。

もちろん、この二つの極からの距離によって、さまざまなヴァリエーションがありうる。例えば、C・シュミットの広域秩序論は、神聖ローマ帝国を起源とするライヒ（Reich）概念に依拠している点でドイツ・ナショナリズムと切り離せないが、この時期のシュミットが国家主権を絶対視する立場から遠ざかっていることも確かである。[2] ただ、国際連合などのグローバルな秩序への志向性がないという意味では、グローバルな極からも遠い。C・シュミットの圏域統合は、普遍性（場所喪失）と一回性（場所確定）をともに回避するために、主権国家中心の国際法でも、普遍主義的な国際法でもない第三の道として提起される両義的な立場だと言える。また、現在、グローバルな市場経済の押しつけへの対抗措置として南側諸国が行っている圏域統合も、必ずしもナショナリズムの極に近いわけではない。

このうちわれわれが取り上げるのは、グローバリズムに親和性のある圏域の思想の系譜である。なぜなら、ナショナリズムに親和性のあるリージョナリズムは、ナショナリズムと相似形の排除の構造、「閉じられた魂」にほかならず、新たな検討の余地はあまりないからである。しかし、だからといってグローバリズムと親和性のある圏域の思想に問題がないわけではない。グローバリズムは、しばしば、自らを普遍化・絶対化することによって、より強い排除の論理へと転化する。その際、しばしばみられるのが次のような論理である。統合

の範囲を圏域から世界へと広げようとするとき、自らの属する国家や圏域が模範となるべきであり、したがって目標の実現に敵対する国を排除したり処罰したりする役割を有しているという論理である。われわれは、これを「範例化の論理」と呼びたい。

われわれはまず近代における圏域の思想の源泉の一つを、アベ・ド・サン＝ピエールのヨーロッパ連合構想に探りたい。[3] それが、戦争を回避するための現実的な手段として、はじめて国家主権の一部放棄をともなう国家連合を構想したからである。この後ルソーを経てカントに至るにしたがって、最終目標としてのコスモポリスの役割が強まることになる。ここではこの系譜のなかに位置する圏域の思想としてベルクソンのそれを取り上げたい。ベルクソンの場合、具体的な圏域統合を提案したわけではないが、「閉じられた社会」に対する「開かれた社会」を掲げるとき、明らかに主権国家を超える制度を要請したと考えられる。ベルクソンの場合も、ヨーロッパ社会は、キリスト教や民主主義を生み出したがゆえに、「開かれた社会」へと跳躍するための特権的な役割を担うとされる。一九三〇年代には、C・シュミットが歴史的固有性をそなえた空間秩序としての「広域秩序」論を唱え、日本では石原完爾が「東亜連盟」論を、昭和研究会が「東亜共同体」論を提唱し、いずれも結果として帝国主義的侵略の支えとなった。[4] 彼らの主張についての検討は別稿に譲ることにして、ここでは、西田幾多郎における東亜共栄圏論を見ておきたい。西田もまた、世界史的世界を実現するための東亜共栄圏において、それぞれの加盟国は平等であるはずであるにもかかわらず、国体を維持してきた日本が「模範」として特別の役割を果たすことを求めたのである。

われわれが問題にするのは、こうした圏域の思想が目標としてグローバルな秩序を掲げながら、最後には暴力的な手段を肯定することになるのはなぜかという点である。それはこれらの圏域の思想が「範例化の論理」に従っていたからだというのが、われわれの仮説である。すなわち、統合の範囲を圏域から世界へと広げようとするとき、自らが属する国家や圏域が、範例としての役割を果たすべきであり、したがって目標の実現に敵対する国を排除したり処罰したりする権利と義務を有しているという論理である。圏域の思想は、原理上、この陥穽と切り離せないのか。われわれは、最後にE・バリバールのヨーロッパ論を手がかりにして、こうした圏域の思想とは別の可能性を、ヨーロッパ市民権をめぐる議論の中に見出したい。

一　サン＝ピエールにおけるヨーロッパ連合

圏域の思想は、ヨーロッパやアジアといった呼称と同じ年号をもつとも言える。ここでは、近代におけるその源泉の一つであるアベ・ド・サン＝ピエールの議論をみることにしたい。[5]

一六〇〇年から一七一五年までの一一五年間、ヨーロッパで戦火が途絶えたのは、わずか七年間だけだった。『永久平和論』[6]が着想されたのは一七〇八年、全ヨーロッパがスペイン王位継承戦争（一七〇一―一三年）に疲弊していた時期であり、同書が出版されたのは、まさにサン＝ピエールがフランス全権の秘書としてユトレヒト和平会議に赴いた年（一七一三年）だった。

こうした状況に対して、サン＝ピエールが同書で何を意図したかは、序文で明確に示されている。「戦争によってヨーロッパの君主およびその臣民にもたらされたあらゆる害悪に著しく心を痛めた私は、その害悪の根源にまで遡り、私自身の反省によって、この害悪が国家や主権者の本質そのものに根ざし、絶対に救うことが不可能なのかどうかを探究することを決意した。私はこの事柄を掘り下げて、国家間における将来の紛争のすべてを、戦争なしに終結せしめ、かくして国家間に永久平和をもたらす実行可能な手段を発見することが不可能かどうかを問い始めたのである」（Projet, 9-10）。彼は、まず戦争の原因を、人間の心のなかにある名声や権力への欲望、所有欲、復讐心、隣人を克服しようという欲望などに帰している。その上でサン＝ピエールは、これまでの平和構想の欠陥を指摘する。彼が批判するのはまず第一に、平和が防衛と軍備の上に成り立つとする立場である。それは、「多くの人間と富を飲み込み」（Projet, 45）、かえって平和の実現を不可能にする。第二に、戦争を「より人間的なもの」にしようとする試みへの批判である。そうした試みは不可能なものであり、「最も礼儀正しい国々を野蛮に連れ戻すのが、戦争」（Projet, 128）だとするのである。これまでの平和条約や休戦条約が不十分だったのは、それらを裏づける充分な保証（sûreté）がなかったからである。したがって、サン＝ピエールは、彼が目指すヨーロッパ連合（Union Européenne）には、充分な保証がなければならないとする。その保証とは、利益である。「もしヨーロッパ社会（Société）がすべてのキリスト教君主に、国の内外における平和の永久性を十分に保証できるとしても、その社会建設のための条約に署名することが、しない場合よりもはるかに多くの利益をもたらさなければ、誰も署名をしようとしないだろう。逆に利益があれば、誰も署名しないものはないであろう」（Projet, 15）。こうしてサン

=ピエールは、軍事費の削減や人口増加による歳入増などの経済的利益や、君主や国民の安全など八カ条の利点を列挙するのである。

その上で、サン=ピエールが提案するのは、同盟（Ligue）でも連合（Alliance）でもない恒久的な連合（Union）である。なぜなら、同盟や連合では条約を締結、継続するか否かは、当該国の恣意によるからであり、「永続的な社会」を形成しえない（Projet, 24）からである。サン=ピエールが考えた連合には、ハプスブルク家やモスクワを含む全ヨーロッパ大陸二四の加盟国と、モロッコやアルジェリアといった準加盟国が含まれていた（Projet, 373-375）。そしてそれは、常設の議会あるいは会議（Diète ou Congrès）、裁判所、常設軍をともなうものだった。そのために彼は十二条の基本条項をあげている。ここでは、「要約」でまとめられた五カ条をあげておく。第一条、加盟国の永久同盟を樹立し、国境を現状のまま維持する。第二条、同盟のための各国の資金拠出。第三条、各国間の紛争は、軍事力によらず加盟国全権委員の投票によって解決する。第四条、この仲裁判決に当事国が服従しない場合、武力的強制をなしうる。第五条、この条項は全加盟国の一致によってのみ変更しうる。費用は国力に応じて支払われる分担金でまかなわれるが、全構成国に平等な一票の権利が与えられた（Projet, 364-372）。さらにサン=ピエールは、この基本条項について、詳しく利点や重要性、必要性を解説し、予想される反論に答え、この連合の常設委員会をユトレヒトに設置することを提案するのである。

ここで気づくのは、サン=ピエールの提案が、それ以前の平和構想と異なる「近代的」な性格を有していることである。一つは、戦時における統帥権の連合への委譲といった一部主権の譲渡が提案されていることである。もう一つは、それ以前の平和論が、「神の国」の理念に基づく神学的なものか、力と強制による平和のどちらかであったのに対して、サン=ピエールの平和論は、「理性による平和」を前提にしていることである。例えば、十四世紀のピエール・デュボワが夢想した聖地回復のための国際連盟、十五世紀のボヘミア王ポディブラドによるキリスト教諸国の国際議会の設置案[7]、十七世紀のライプニッツによる法皇と帝国の二重権力下でのヨーロッパ連合、さらに十七世紀末のクェーカー教徒ウィリアム・ペンによる平和構想[8]などは、すべて平和機関設立という手段をとってはいるが、その究極目的がキリスト教の護教にある点で共通している[9]。また、サン=ピエール自身しばしば言及しているアンリ四世の「大計画（グランド・デッセン）」も、自国の政治的利益を目論む、力と強制による平和でしかなかった。それに対してサン=ピエールの構想は、「人間なら誰しも有しているに違いない」理性を根拠にしている。すなわち、戦争は災害と破滅

しか与えないから不合理であり、人間の理性はそれを承認しない。平和は多くの利益をもたらすがゆえに、人間の理性はそれを歓迎する。サン＝ピエールの平和論の基盤には、こうした素朴な理性信仰がある。

この構想が、人間理性の普遍性を前提にするのであれば、あらゆる国に妥当するはずである。事実、サン＝ピエールは、この連合がヨーロッパだけでなく「地球上の全ての国家を視野に収める」ものであり、「次の世紀にはアジアやアフリカの君主たちも連合に受け入れられることを望むであろう」(Projet, 18) と述べ、条約案の最後にはアジアの平和維持のための「アジア連合」を提唱している。そして、そこには「宗教に関わりなく地上の全ての国が例外なしに参加できる」とし、インドを初めとする各国がそれによって大きな利益を得るであろうと主張している。

その際、ヨーロッパ連合は、このような自らに似た恒久的連合を他の地域にも創設するべく努力すべきであるとされる。すなわち、ヨーロッパが世界的な圏域統合にあたって指導的な役割を果たすべきだとされているのである。そして、この指導的な役割のゆえに、ヨーロッパは特別な任務を帯びることになる。この連合が「人間に最も平等に分け与えられた理性に基盤を置いているからこそ、ヨーロッパは立場を共有しえない他者を「非理性」や「野蛮」として排除し、また連合内部の反乱国を制裁の対象とすることができ、またしなければならないことになるのである。実際、サン＝ピエールは、連合内の「言うことをきかない強情者」に軍事的制裁を課すことを要求し、アジア・アフリカ諸国との境界線に軍隊を派兵し「アジアとアフリカの君主たちに対する警戒」(Projet, 377) の必要性を説いている。さらには、「トルコ人を、ヨーロッパのみならず、アジアやアフリカからも追い出すのは、有益で、容易なことであり、名誉なこと」(Projet, 689) だとするのである。それゆえ彼の唱える圏域統合は、最終的にあくまでもヨーロッパの平和のためでしかなかった。アジアの連合も、「アジアの君主を恐れることはなく、ヨーロッパの安定とアジアにおける通商のために［……］ヨーロッパ連合がそこに永続的社会をもたらす」(Projet, 376) ことが求められたにすぎなかった。

このように、サン＝ピエールのヨーロッパ連合の構想には、その後のグローバリズムに親和性のある圏域の思想の典型的な特徴が見られる。すなわち、圏域の統合を通して段階的にグローバルな秩序を目指すものであること、国家主権の一部放棄を含む国家連合を提起していること、圏域の軸として文化的・宗教的アイデンティティと地理的近接性を前提にしていること、しかし結局は自らの属する国や圏域が指導的役割を果たすべきだとされていること、そしてそのための武力行

使が肯定されていること、である。

二 ベルクソンにおける「開かれた社会」

ベルクソンは、一九一四年八月八日、ドイツの対仏宣戦布告の五日後、道徳・政治科学アカデミー会長として、次のように宣言する。[10]「ドイツに対して開始された闘いは、野蛮に対する文明の闘いそのものである」(M, 1102)。これ以後、ベルクソンは、この「野蛮に対する文明の闘い」の正当性を、あらゆる機会に主張することになる。また、ベルクソンは、「行動人」としても戦争に加担する。一九一七年とその翌年の二回、政府の要請で「外交特使」として合州国に渡っている。未発表資料を渉猟しつつこの使節行を詳しく分析したスーレーズによれば、とくに一回目の渡米は、一九一七年四月二日、合州国大統領ウィルソンが参戦の決断を下すにあたって大きな影響を与えたという。[11]

では、なぜ、「閉じられた魂」つまり家族愛や愛国心を越えて、「開かれた魂」つまり全人類的な愛の必要性を説く哲学者が、このとき戦争を「文明」の名の下に正当化し、人々を戦いへと駆り立てたのか。

周知のようにベルクソンは、『創造的進化』のなかで、精神と物質の二元論に代えて、持続する生命の一元論を主張した。それによれば、強い持続として緊張・進展する精神と、弱い持続として弛緩・停滞する物質とが、分岐しつつ入り組んでいることになる。そこでの「閉じられた社会」とは、生命の流れが物質の障害に出会って停滞する生命の形態に他ならない。その典型を、動物進化の一つの到達点としての人間と、もう一つの到達点としての蟻や蜂の「社会」に見ることができる。

では、なぜそれは「閉じられた社会」と呼ばれるのか。ヒトが種を保存するために営む群れの中で、成員同士は互いに結ばれているが、その単位の外にある単位に対しては敵対的である。なぜなら、こうした社会は、みずからを外敵から防衛することによって種の保存を果たしているからである。したがって「閉じられた社会」とは、「他者にたいして無関心なその成員たちがいつでも攻撃あるいは防御の用意をして、つまり戦闘の姿勢をとられて、互いに助け合っているような社会」(DS, 1201, 三二二)と定義される。これに対して、「開かれた社会」とは、人種や国家などの枠にとらわれず、「人類全体を包含する社会」(DS, 1202, 三二三)であり、あるいはさらに自然全体にまでおよぶことになる(DS, 1006-7, 四五)。

「閉じられた社会」の範囲は、家族から国家まで広がっているが、決して「開かれた社会」にまでには広がらない。なぜなら、国家はどれほど広がったとしても、外部に他の国家

を予想することによって成立するのに対して、人類は外敵を前提としないで存在しているからである。それゆえ、家族から国家までは連続しているが、国家と人類のあいだの差異は「本質的なものであって、たんなる程度の差ではない」(DS, 1002, 三八)。ドゥルーズが言うように、これまでの哲学が段階的な差異しか認めてこなかったところに、質的な差異を見いだそうとする「ベルクソン哲学のライトモチーフ」が、ここにも見いだせる。[12]

問題は、この「閉じられた社会」と「開かれた社会」のあいだの差異であり、前者から後者への移行である。それは、「増大あるいは完成によって移行すると信ずるのは正しくない」(DS, 1204, 三二五)。つまり、家族愛や祖国愛を拡大し、徐々に多くの人間を包摂していくことによってもたらされるものではない(DS, 1001, 三八)。家族愛と祖国愛、人類愛の三つは、一つの同じ感情だと考えられることが多い。しかし、「意識は、一見しただけで、初めの二つの感情と第三の感情とのあいだに性質の差異を認める」(DS, 1007, 四六)。なぜなら、初めの二つ、つまり家族愛と祖国愛は、「選択を、したがってまた排他を含意している」(DS, 1007, 四六)。それに対して第三のもの、つまり人類愛は、「ひたすら愛である」(DS, 1007, 四六)。また、われわれは両親や同国人を、「自然に」、じかに愛する。しかし、人類愛は「間接的、後天的なもの」であり「まわり道をしてしか到達しない」(DS, 1002, 三八)。このように、ベルクソンは繰り返し、この「閉じられた社会」と「開かれた社会」の間の差異が、段階的な拡大によっては乗り越えられないことを説いている。すなわち、「われわれは家族と国家を通り、段階を経て人類に達するのではない」(DS, 1002, 三九)のであり、「いくら狭い感情を押し広げたところで、決して人類は含みえない」(DS, 1019, 六三)とするのである。

こうした意味で、ベルクソンは、圏域統合とは対立する立場に立っているように思われる。圏域も「閉じられた社会」にほかならないように思えるからである。しかし、ベルクソンは、この「閉じられた社会」から「開かれた社会」への移行に、ヨーロッパが、その文明が、模範として不可欠であるという「範例化の論理」を持ち出すことになる。『二源泉』における正義の概念の分析を見ておこう。

ベルクソンは、正義の概念の分析に特権的な地位を与えている。「正義の観念ほど有益なものはない」(DS, 1033, 八二)。なぜなら、それは他の道徳的観念の大部分を含んでいると同時に、最も簡単な定式で表されるからである。つまり、正義とは、「償い(コンペンサシオン)」や「報い(レコンパンス)」の語源であるペンサーレ(pensare)つまり秤ることに由来する平等の概念に他ならない(DS, 1033, 八二)。しかし、それは量的な平等を意味するだけではない。ベルクソンは、正義の問題に階級の概念を重ね合わせ

ることによって、量的な平等を求める同害法の不十分さを指摘している。「だが、目はつねに目に、歯はつねに歯に価するであろうか。量とともに質についても考慮しなければならない。すなわち、同害法は同じ階級の内部でしか適用されないだろう。同じ損害を蒙り、同じ侮辱を受けても、被害者の属する階級が高ければ高いだけ、いっそう大きな償いが求められ、いっそう重い罰が要求されるだろう」(DS, 1034, 八四)。

したがって、ここでもベルクソンは、質的に異なる二つの正義、すなわち「閉じられた正義」と「開かれた正義」、あるいは「相対的正義」と「絶対的正義」を区別し、そのあいだの差異を、「たんなる程度の差異ではなく、本質にかかわる根本的なもの」(DS, 1043, 九五)だとする。問題はやはりこの二つのあいだの移行である。通常、相対的正義が徐々に拡大していって絶対的正義に移行すると考えられている。しかし、そこには漸進的進行ではなく、「突然の跳躍」(DS, 1036, 八六)あるいは「創造」(DS, 1035, 八五)が必要である。では、この跳躍、この創造はどのようにして行われるのか。どのようにして、正義は「すべてより高く舞い上がって、定言的かつ超越的なものとなったのか」(DS, 1039, 九〇)。

ここで、ベルクソンは「イスラエルの預言者たちの語調を思い浮かべてみよう」と言う。しかし、これはたんなる例ではない。なぜなら、イザヤが、普遍的正義に思い至ったのは、神によって他の民族から区別され、契約によって神と結びついたイスラエルが、「人類の他の部分に比べてはるかに高いところまで至っていた」からである。その結果、この民族は「遅かれ早かれ**模範**とされるはずであった」(DS, 1039, 九一、強調引用者)。さらに、「特権的な人々」(DS, 1174, 二八三)の「英雄的行為」(DS, 1019, 六三)によって、つまりキリスト教神秘思想家、十字架の聖ヨハネや聖女テレサらによって次の跳躍が行われた。そして、それによって、「国家(シテ)の境界で止まっていたところの、そして国家そのものにおいては自由人だけに限られていた共和国に、すべての人間を含む普遍的共和国がとって代わった。他のことはすべてそこから由来した」(DS, 1040, 九一)。したがって、「閉じられた社会」から「開かれた社会」への移行が、「キリスト教に基づくことは明らかである」(DS, 1040, 九一)。「普遍的同胞愛の思想」が獲得されるためには、「キリスト教を待たねばならなかった」(DS, 1040, 九二)のである。[13]

他のいかなる思想も、キリスト教と同様の跳躍をなしえなかった。例えば、ギリシアの思想は、「異邦人は野蛮人であるからなんの権利も主張できぬとした」(DS, 1040, 九二)がゆえに、この人類愛の思想には到達しなかった。また、中国でも道徳思想が多数あらわれたが、人類全体のための法を制定しようとはしなかった。インドにはラーマクリシュナ

(1834-86) やヴィヴェカンナダ (1862-1902) のような、キリスト教的神秘主義に比すべき神秘主義が見いだされる。しかし、彼らの登場は、西洋文明を介したキリスト教の影響によって初めて可能であった。「キリスト教はあらゆる西洋文明に浸透したので、人々はキリスト教を、西洋文明がもたらしたもののうちに、あたかも香気のようにすいこむ。産業文明自身、後にわれわれが明らかにするように、間接的にキリスト教から由来している。ところでラーマクリシュナやヴィヴェカンナダのような人の神秘主義を生み出したのは、産業主義であり、わが西洋文明である」(DS, 1167, 二七三)。つまり、キリスト教は、西洋文明を通じて他の文明に浸透するのであり、したがって「開かれた社会」の実現は、西洋文明を通してのみ可能なのである。

ここには、われわれが範例化の論理と呼ぶものの典型が見いだせる。西洋文明も「開かれた社会」と本質的に異なる「閉じられた社会」の一つにすぎないはずである。ところが、ここでは「わが」西洋文明が、「模範」として、キリスト教伝播に、したがって「開かれた社会」への移行に必要不可欠なものとして要請されているのである。

同じ論理が、民主主義の分析にも見られる。ベルクソンは、キリスト教的神秘主義とほぼ同じ資格で、民主主義をもち出している[14]。すなわち、それは「福音書的な本質をもったものであり、愛を動因としていると言える」(DS, 1215, 三四一) とされる。民主主義の理念である自由、平等、友愛のなかで、自由と平等はしばしば対立する。それを調停するのが友愛である。したがって、民主主義において最も重要なのは、自由でも平等でもなく、友愛の原理なのである。それは「自由を宣告し、平等を要求し、この敵対関係にある二人の姉妹を、彼女達が姉妹であることを想いださせ、また友愛をすべての上に置くことによって和解させる」(DS, 1215, 三四一)。こうして、民主主義は、「〈閉じられた社会〉の諸条件を超越する唯一の構想である」(DS, 1214, 三四〇) ことになる。そして、この民主主義も、やはりアメリカの清教徒や、フランス革命の革命家によって初めて実現の道が開かれたのである (DS, 1041, 九二)。

したがって、ベルクソンのいう文明とは、「開かれた社会」を実現するために必要な「模範」としての西洋文明に他ならない。実際、ベルクソンにとっての文明は、最も広くとって地中海、より厳密には「文明そのものというべきラテン民族[15]」以外のものではありえない。それは、古くは小アジア、ギリシア、エジプトおよびクレタ島、そしてその後はスペイン、フランス、イタリアでしか生まれなかった。極東の諸文明を引き合いに出すことはできるが、「これは地中海諸文明のように文明の大流の中にははいらなかった[16]」。なぜなら、

そこにはキリスト教と民主主義が生まれ育たなかったからである。

このように、ベルクソンにおける文明概念は、「開かれた社会」の目的論を前提として、範例化の論理に従うとき、ヨーロッパと強く結びつくことになる。管見の限りベルクソンにヨーロッパ連合に関するテクストはないが、ヨーロッパ連合もまた「閉じられた社会」にすぎないはずである。しかし、われわれが見てきたように、「開かれた社会」への移行にヨーロッパ「文明」の果たす役割は、範例的で、代替不可能だとされているのである。彼は第一次世界大戦後の一九二二年に、国際連盟の諮問機関として設立された国際知的協力委員会の初代議長となった。その第一回会合の議長声明でベルクソンは、国家連合の前提として「道徳的進化（progrès moral）」（M, 1351）が必要だと述べている。彼が国際連盟に「開かれた社会」の可能性を見出し、そこで果たすヨーロッパ文明の模範としての役割を念頭に置いていたことは想像に難くない。

三　西田幾多郎における「東亜共栄圏」

西田幾多郎は、例えば「世界新秩序の原理」（一九四三年）で、「東亜共栄圏」について次のように述べている。[17]「従来、東亜民族は、ヨーロッパ民族の帝国主義の為に、圧迫せられていた、植民地視されていた、各自の世界史的使命を奪われていた。今や東亜の諸民族は東亜民族の世界史的使命を自覚し、各自自己を越えて一つの特殊的世界を構成し、以て東亜民族の世界史的使命を遂行せねばならない。これが東亜共栄圏構成の原理である。今や我々東亜民族は一緒に東亜文化の理念を掲げて、世界史的に奮起せねばならない」（XI, 446）。こうした西田の政治的テクストは、「彼の哲学の本質からの必然的な帰結ではなかった」[18]として、あるいは「政治的現実へのコミットは時期的にも問題的にもきわめて限られている」[19]として、西田哲学を救い出そうとする試みがしばしば行われてきた。しかし、東亜共栄圏をめぐる政治的テクストは、西田幾多郎の哲学的テクストを貫く「場所の論理」――「絶対矛盾的自己同一」の論理と不可分である。

一九三〇年代、西田幾多郎は、三木清や戸坂潤を通してマルクス主義からのインパクトを受け、自らの哲学的立場である「場所の論理」を歴史やプラクシスの問題に展開していった。西田は『無の自覚的限定』（一九三二年）の序で、「私の一般者の自己限定というものには、その根底において、社会的、歴史的限定の意味がなければならない。この書の最初の論文のごときも、かかる立場から書き改められねばならぬ」と記し、実際、同書の第二論文以後、西田哲学には変化が認められる。すなわち、これ以後「場所」が、「歴史的世界」

としてとらえなおされ、歴史的世界と個の関係が中心的な問題として論じられるようになり、「歴史的世界が唯一の現実の世界である」(VIII, 326)、あるいは「自覚の論理は歴史の論理である」と述べられるようになる。そして、「場所といったものは、弁証法的一般者でなければならない。矛盾的自己同一の世界でなければならない。無とは絶対矛盾的自己同一ということである」(VIII, 257) として、「場所の論理」は「絶対矛盾的自己同一」の論理として全面的にとらえ直されるのである。

すでに場所の論理の完成形態においては、「個物」と「世界」が両義的関係にあること、つまり西田独自の意味で弁証法的関係にあると述べられていた。西田はこの弁証法的関係を、歴史理論に展開する中で「絶対矛盾的自己同一」という概念を完成させたのである。すなわち、西田によれば、世界は「作られたものから作るものへ」(ex. VIII, 367) という歴史的世界であり、個物としての人間はそのような「創造的世界の創造的要素」(VIII, 375) である。つまり、われわれが生きていることは働くことであり、形成することであり、制作することであるが、このような世界のなかにある以上、働くことも知ることも考えることもこの世界の出来事なのである。西田はこうして、世界＝〈一〉と個物＝〈多〉という絶対的に矛盾するものが歴史的世界を形成する歴史的運動を、「絶対矛盾的自己同一」として概念化したのである。

では、この絶対矛盾的自己同一の「即」の論理は、現実の歴史的世界にどのように適用されるか。問題は二つの位相に分けられる。一方は個人と国家の関係、他方は国家と世界の関係である。そして、この二つの位相が、国家を接合面として重ね合わされる。[20]

まず、個人と国家の関係。個人と国家は、「どこまでも全体主義的であるとともに、たんに個人を否定するのではなく、どこまでも個人の創造を媒介にする」(X, 436) として、ともに肯定される。というのも、両者は、「一即多」、「多即一」という「絶対矛盾的自己同一」の関係にあるからである。したがって、どちらか一方を重視する個人主義や全体主義は、当然否定されることになる。「個人主義というものは時代遅れたることは言うまでもございませぬが、個人を否定するたんなる全体主義というのも過去のものたるにすぎません」(X, 436)。

では日本の場合はどうか。何千年来皇室を中心として発展し来たわが国の文化のあとを顧みると、まさに全体的〈一〉と個物的〈多〉との矛盾的自己同一をよく体現している。全体的〈一〉としての歴史の主体はいろいろと変わった。古代では蘇我氏があり藤原氏があり、その後鎌倉幕府以来、足利、徳川と変わってきた。しかし、「皇室はこれらの主体的なるもの

を超越して、主体的〈一〉と個物的〈多〉との矛盾的自己同一として自己自身を限定する世界の位置にあった」(IX, 48)。わが国の歴史では、いかなる時代でも社会の背後に皇室があり、時代の担い手としての主体が行き詰まったとき、日本ではそれが革命とならずに皇室に帰ることによって新しい時代に対応する。明治維新がその好例である。こうして、西田は、この国の歴史では「皇室はどこまでも無の有であり、矛盾的自己同一的であった」(IX, 49) として、「場所の論理」――「絶対矛盾的自己同一の論理」の顕現を皇室のうちに見るのである。

次に、国家と世界との関係についてはどうか。ここでもやはり「国家」と「世界」の矛盾的自己同一の関係が説かれる。すなわち、西田は、「国家理由の問題」(一九四一年) において、日本に限らず、事実存在する国家は、けっしてたんにそれだけで存在するものではなく、絶対矛盾的自己同一的に、「世界」そのものの自己表現、生ける反映としてのみ成立すると述べる。そして、彼は、十八世紀を個人的自覚の段階、十九世紀を国家的自覚の段階、二十世紀を世界的自覚の段階と見て、「世界的世界」、「歴史的世界」を唱えるのである。ここに東亜共栄圏が求められる。「而して、かかる多と一の媒介として、共栄圏という如き特殊的世界が要求せられるのである」(XI, 447)。

そして、このような「世界的世界形成」において、日本が特別の役割を果たすことが求められる。「而して一つの特殊的世界と云うものが構成せられるには、その中心となって、その課題を担うて立つものがなければならない。東亜に於て、今日それは我日本の外にない」(XI, 446)。なぜなら、各国が世界的となった現在、「その中で最も世界史的傾向を有するものが中心となって、時代が安定する」(X, 436) からである。では、なぜ日本が最も世界史的傾向を有しているといえるのか。それは日本のみが、天皇制という「国家即道徳」を有しているからである。西洋では「民族形成そのもののうちに、自己超越的に世界史形成をみるというごときわが国においてのような国家神聖感は発展せなかった」(XI, 201)。つまり、「国の根底に国家成立の神話をもち、超越即内在、内在即超越的に、絶対現在の自己規定として歴史的生々的なるわが国の歴史に於て、はじめて国家即道徳の国体というものが自覚せられた」(XI, 201) のである。こうして、日本は、「単なる権力でもなければ単なる精神でもない」(IX, 82)、「国家即道徳」としての天皇制を有しているからこそ、アジアの中でも世界的世界形成を中心になって担わなければならないとされるのである。

こうして、われわれは、「場所の論理」における「個物」と「一般者」の関係が、個人と国家の関係に置き換えられ、

さらに国家と「世界的世界」との関係に適用されたと考えることができる。この二つの関係を結ぶ「国家」つまり天皇制を有する日本が、自らのもつ「世界史的意義」に気づき、圏域を通して世界を導くことによって、「天皇制」の完成形態としての「世界的世界」、「歴史的世界」が成就される。したがって、「日本形成の原理は即ち世界形成の原理とならなければならない」(IX, 52) のである。

しかし、これは西田自身の前提を裏切っている。国家−世界の関係において、「個物」であるはずの日本が絶対化されるからである。すなわち、前提から、日本は一国家にすぎず、その意味ではけっして「絶対無の場所」たる世界の位置にはありえないはずである。そう考えることは、西田自身、「もっとも戒むべきこと」として批判してきた。西田は、むしろ「各国が、この世界において自己の位置を占め」、「各国が世界的となる」(X, 436) ことが必要だと説いていたはずである。それ故、西田は、当時の帝国主義政策を次のように批判することができたのである。「主体として他の主体に対し、他の主体を否定して他を自己となさんとするごときは、帝国主義にほかならない。それは日本精神ではない」、あるいは「最も戒むべきは日本を主体化することでなければならないと考える。それは皇道の覇道化にほかならない。それは皇道を帝国主義化することにほかならない」(IX, 52)。

しかし、ここでは、「国家即道徳」たる日本が、「模範」として、世界的世界形成の中心にあるべきだとされるのである。「われわれは、今日たんに我が国体の特殊性を誇るのみならず、その世界史的深大性に着眼し、これを解明すべきである。[……] 歴史的世界形成の人間的行動の**規範形**として、まさに国家というものの本質が明らかにせらるべきときである。而して新たなる世界秩序はこれによって構成せられるであろう」(XI, 202, 強調引用者)。これは、われわれが「範例化の論理」と呼んできたものにほかならない。それは「模範」を経由して絶対化されることになる。それは、〈一〉に回収されない〈多〉を主張する西田自身の論理を裏切っている。西田は、国家−世界の関係において天皇制国家日本を範例化することによって、自らの論理に破綻をきたしているのである。

四　バリバールにおけるヨーロッパ市民権

われわれが確かめてきたように、圏域の思想の多くは、グローバルな平和秩序をめざして、参加国の平等を前提とする圏域統合から出発しながら、統合の範囲を圏域から世界へと広げようとするとき、自らが属する国家や圏域を模範として、それに敵対する国や圏域を排除したり処罰したりする特権を自らに与えていた。圏域の思想は、原理上、この「範例化の

論理」という陥穽と切り離せないのだろうか。われわれは、最後にE・バリバールのヨーロッパ論を手がかりにして、別の可能性を、ヨーロッパ市民権をめぐる議論の中に見いだしたい。

問題は境界である。もしあらゆる政治的境界が、内部と外部を隔てる役割しかもたず、排除を機能とするのであれば、ヨーロッパという圏域もまた国民国家と相似形の暴力的排除の構造でしかないことになる。そのことを明確に示しているのが移民の問題である。実際、シェンゲン協定以後、一方でEU居住者は、域内を自由に移動できるだけでなく、居住し、学校に通い、職につき、結婚し、地方選挙に投票し、要するにEU圏内のどこでも市民権を享受できるようになった。他方で、域外からの移民については排外政策が求められた。というのも、加盟国のどこか一ヵ所でも移民の管理に甘いところがあれば、移民が域内諸国に広がることになるからである。こうして域内の移動の自由、域内の国境管理の廃止は、逆に域外の外国人に対して国境を閉ざすことになった。EUが、拡大された、より強大な国民国家の面影を示すのはこの時である。

ここで境界と呼ばれているのは、たんなる空間的境界ではない。例えばバルカン半島はヨーロッパの内部とみなされてNATOの軍事「介入」の対象となったが、その後今に至るまでEUへの加盟は認められておらず、その意味ではヨーロッパの外部と見なされている。ここで問題になっているのは、「境界についての表象」というよりも、さらに「その基盤にある内部性や外部性」の観念であり、その「表象の可能性そのもの」[21]（NC, 28）である。これらの表象が、主権空間としての政治的空間認識を形づくっている。これは、C・シュミットがヨーロッパ公法と名づけたものであり、バリバールが、『人種、国民、階級』[22]で、「虚構のエスニシティ」と呼んだものである。個人は、この虚構への帰属によって、市民権を享受すると同時に、世界のなかでの自らの位置を表象し、境界の観念を内面化することになる。そして、それは多数派と少数派を分けると同時に、さらに深いレヴェルで土着だと見なされる住民と、人種的あるいは文化的にステイグマ化され異質だと見なされる住民を分ける。

近代においては、この「虚構のエスニシティ」が国家（ナシオン）＝国民と結びつけられ、さらに市民権と結びつけられてきた。バリバールが、現在の国家システムの本質を示す指標として提案するのが、「国民社会国家（Etat national social）」（DC, 11）という概念である。[23] この語が意味するのは、国民国家と、社会国家（福祉国家）の結びつきである。すなわち、国民国家は、諸個人にさまざまな社会権・政治権を与えるかわりに、国民の地位に従属化することを要求する。言いかえれば、諸個人

は市民権を付与されるかわりに国籍保持者という枠内でそれを行使するよう制約される。そこでは、国家への帰属が市民権を享受するための本質的な条件となり、市民権は国家的市民権となる。

現在、この国民社会国家というシステムが、一方でグローバル化によって、他方で国内の諸矛盾によって危機に陥っている。すなわち、一方で国際金融や国際市場、情報の流れに対する国家（主権）の無力、他方で国内の社会政策とりわけ暴力の増大と失業問題に対する国家の無力である。そこで、移民が生贄として選ばれることになる。移民を排除することによって、社会国家の資源の一部を回復し、暴力を国境の外に排除することができるというわけである。そのために、人種から文化にいたるさまざまな境界＝国境を引き直すことによって、排除原理を強化する動き、「アイデンティティのヒステリー化」が生みだされている。問題は、「国民社会国家」の枠内での市民権が排除原理を前提としていることである。

では、来るべきヨーロッパ連合には、虚構のエスニシティは必要ないのか。これに対してバリバールは、「おそらく必要だ」と答える。圏域としてのヨーロッパにも、「制度の客観性と同時に個人の想像界に刻み込むことができるような、『アイデンティティ』の表象を構築すること」（NC, 34）が必要だと述べるのである。むしろバリバールは、アポリアの核心はこの点、すなわち新たな虚構のエスニシティを作り出せていない点にあるという。ただし、ヨーロッパが自らの市民権に意味と実質を与えるためにこそ、こうした虚構のエスニシティを作り出す必要があると言うのである。

そこで必要なのは「ヨーロッパ国民（ナシオン）」ではなく「ヨーロッパ民衆（プープル）」である。それは、虚構のエスニシティへの帰属（エトノス）と、新たな市民権の創造（デモス）とが結びついた民衆（プープル）である。ここで新たなヨーロッパ市民権と呼ばれているものの可能性としてバリバールは、三つの選択肢をあげている（DC, 88）。まず第一に「ヨーロッパ人の市民権（citoyenneté des Européens）」である。これが意味するのは、ヨーロッパ人であるというアイデンティティ、つまりフランス人、ドイツ人などヨーロッパに「出自」をもつことを前提にした市民権である。第二に「ヨーロッパ市民権（citoyenneté européenne）」である。これは、EU加盟国のいずれかに国籍をもつことを前提にした市民権である。そして第三に「ヨーロッパにおける市民権（citoyenneté en Europe）」である。これが意味するのは、ヨーロッパという空間に居住する者すべてに無条件に与えられる市民権である。もちろんバリバールが要求するのは第三の市民権であり、彼はこの第三の市民権をまずヨーロッパで実現すべきだと考えるのである（DC, 88）。

それはどのようにして実現可能か。もちろん国家の枠内での市民権の拡大によってではない。しかしまた、共同体や国家の廃絶によってでも、あらゆるアイデンティティの解消によってでも、コスモポリティズムといったユートピア的理念を対置することによってでもない。バリバールが提案するのは、「政治」の発明である。彼の言う「政治」は、「解放(émancipation)」と「変革(transformation)」、「開明性(civilité)」の三つの層からなる。[24] まず、「解放」とは平等、自由――あるいはバリバールが両者の不可分性を示すために提案する平由(égaliberté)――といった理念の実現を意味する。このために必要なのは、市民による制度のコントロールであり、場合によっては抵抗権の行使である。[25] 第二に、「変革」は、この解放のための諸制度の変革を意味する。このレヴェルでバリバールが提起するのは、何よりも国境制度の変革であり、「国家横断的」諸制度の構築である。そのためには、国家主権の制限と同時に、国家横断的な市民権の制度化が必要になる。第三に、「開明性」とは、この変革が前提とする、個人的・集団的な「想像的なもの」を意味する。このレヴェルで要求されるのは、「われわれ」国民という「虚構のエスニシティ」を乗り越えるための、言語や芸術様式など新たな表現=表象方法の創出である。

通常「政治」というと、第二の「変革」のレヴェルだけが思い浮かべられるだろう。すなわち、国家横断的な市民権の制度化、例えば国境制度の廃止やパスポートの廃止などである。またそのためにヨーロッパ規模での社会政策や社会運動を創出すること、排外的な境界を固定化しようとする動きに有効な反撃を作り出すことは緊急の課題である。しかし、バリバールは、そうした制度の変革が有効であるためには、第一の「解放」のレヴェル、つまり自由や平等といった理念の変革と維持が必要であると同時に、第三の「開明性」のレヴェル、つまり個人的・集団的な表象=表現の変革も必要だとするのである。

結論

圏域の思想は、いま、ここで有効性をもちうるか。われわれが確かめてきた範囲で言えば、グローバリズムに親和性が高い圏域の思想の場合、条件によっては有効性をもちうるであろう。圏域の思想は、国民国家体系のダイナミズムを根底から覆す潜在力を秘めていると同時に、自由主義的グローバリズムという名の新植民地主義の「構造的暴力」に対する防波堤にもなりうるからである。[26] ただ、避けなければならないことは、はっきりしている。われわれが確かめたように、これまでの圏域の思想の多くは、参加国の平等を前提とする圏

域統合から出発しながら、圏域から世界へと統合を広げようとするとき、自らが所属する国家や圏域を模範として、敵対する国や圏域を排除したり処罰したりする特権を自らに与えていた。この「範例化の論理」に陥る限り、圏域の思想はナショナリズムと相似の排除の論理にしかならない。

必要なのは、E・バリバールが言うように、新たな市民権を創出することである。すなわち、市民権を国民に限定するのではなく普遍的人権へと開いていくことが必要である。それは、いわば圏域を内側から開いていくことである。確かに圏域統合には「虚構のエスニシティ」が必要であり、それが内的・外的境界となることは避けられない。しかし、市民権を域外出身者-移民に広げることによって、閉域を打破し、圏域の別の可能性を切り開くことができる。そのために必要なのは、制度の変革だけでなく、表象の変革であり理念の変革でもある。それは言いかえれば、「上から」の統合ではなく、「下から」市民権の内実をつくり出していくことである。

バリバールは、最近のギリシアの財政破綻を前にして、「これは、[……] EUの終わりの始まりなのか。答えは、残念なことにイエスである」と述べている。[27] それは、通貨としてのユーロの破綻を意味するからだけではない。自由主義グローバリズムの論理にもとづいて、ギリシアの民衆を犠牲にして銀行システムを救済したことが、今後のヨーロッパ連合の決定方法と方向性を規定することになるからだ。ただここでもバリバールは、ヨーロッパ連合が「死んだ政治的プロジェクト」となることを避けるためのわずかな可能性を残している。バリバールが求めるのは、ここでもまた「上から」の制度変更ではなく、「下から」のコントロールである。すなわち、国家間の平等を確保し、国家なき国家主義に抗して民主主義を復活させるために、政治家や官僚や市場の「ガバナンス」ではなく、下からのコントロールを要求する「ヨーロッパ民衆」の運動が必要だとするのである。

もし圏域の思想に可能性があるとすれば、自らを範例とするのではなく、自らを内側から、そして下から開いていくことができる場合だけであろう。

（まつば・しょういち／フランス哲学）

注

(1)圏域は重層的に設定することができる以上、各層での圏域の利益を積み上げることによってグローバルな利益の実現が可能になるという「インター・リージョナリズム」の立場もある（寺西俊一『地球環境問題の政治経済学』、東経、一九九二年）。

(2)大竹弘二『正戦と内戦――カール・シュミットの国際秩序思想』、以文社、二〇〇九年、参照。

(3)拙論「愛国者でも世界市民でもなく――サン=ピエール、ルソー、カントにおける国家連合と永遠平和」、『現代思想』二三巻七号、一九九五年七月、二二一―二三一頁参照。

(4)石井知章・小林英夫・米谷匡史編著『一九三〇年代のアジア社会論――「東亜協同体」論を中心とする言説空間の諸相』、社会評論社、二〇一〇年、参照。

(5)本章の記述は、拙論の一部と重なることをお断りしておく。前掲「愛国者でも世界市民でもなく――サン=ピエール、ルソー、カントにおける国家連合と永遠平和」参照。

(6)ここで主として参照するのは、『ヨーロッパに永久平和をもたらすための案』(*Projet pour rendre la paix perpétuelle en Europe*, Paris, Fayard, 1986)であり、以下では『永久平和論』と呼び、引用は Projet の後に頁数を示す。

(7)Pierre Dubois, *De recuperatione Terrae Sanctae*, 1307.

(8)Cf. Lucien de Saint Lorette, *L'idée d'Union Fédérale européenne*, Armand, 1955, p.12.

(9)W. Penn, *An Essay towards the present and future peace of Europe*, 1693-4.

(10)以下、本章の記述は、拙論の一部と重なることをお断りしておく。「戦争・文明・哲学」、『現代思想』二二巻十一号、一九九四年九月、二八四―二九七頁。以下、ベルクソンの『著作集』(*Œuvres*, édition du centenaire, PUF, 1970)および『メランジュ』(*Mélanges*, PUF, 1972)所収の論文からの引用は、略号 DS(『道徳と宗教の二源泉』)、M(『メランジュ』)と頁数を示す。邦訳のあるものについては、漢数字で原文の頁数の後に示した。

(11)Ph.Soulez, *Bergson politique*, PUF, 1989.

(12)ジル・ドゥルーズ『ベルクソンの哲学』、宇波彰訳、法政大学出版局、一九七四年、一五頁。ドゥルーズ『差異の哲学』、平井啓之訳、青土社、一九八九年、九頁。

(13)「キリスト教のみが国境を越えてものを見、愛をすべての人に及ぼすことを教える」(シュヴァリエ『ベルクソンとの対話』、二五六頁)。

(14)ただ、民主主義には限界がある。なぜなら、もともと民主主義は、「抗議の思想の中に述べられた」ものであり、その定式は「転覆」には適しているが、そこから何をなすべきかという積極的な指示を引き出すことは容易ではない。その「絶対的な、ほとんど福音書的なその定式」(DS, 1216, 三四二)は、相対的道徳の言葉つまり一般的利害にかかわる言葉に置き換えなければ、適用できない。その場合、「いつでも個々の利害の方向へと屈折するおそれがある」(DS, 1216, 三四三)。しかし、民主主義的な魂の状態のうちには、「自然と逆方向の大きな努力があること」は明らかである(DS, 1216, 三四三)。

(15)ジャック・シュヴァリエ『ベルクソンとの対話』、二八一頁。

(16)同書、二四一頁。

(17)以下、本章の記述は、拙論の一部と重なることをお断りしておきたい。「西田幾多郎における『場所の論理』と天皇制」、『立命館言語文化研究』六巻三号、一九九四年十二月、一三五―一五〇頁。以下、西田幾多郎の著作からの引用は、『新版・西田幾多郎全集』(岩波書店、一九六五―六六年)から行い、本文の丸括弧内にローマ数字で巻数を、アラビア数字で頁数を示す。

(18)竹内良知『西田幾多郎と現代』、第三文明社、一九七八年、一六六頁。

(19)中村雄二郎「西田幾多郎の場合――〈ハイデガーとナチズム〉問題に思う」、『現代思想』、一九八三年三月。

(20)ただ、この二つの位相がうまく重なっていないという批判もある。すなわち、田辺元のいう種的社会の問題である。それによれば、西田は、個(個人)と類(世界・人類)の矛盾的相即的な関係を基本として現実の世界構造をとらえようとしたが故に、両者を媒介とする種的社会(民族・国家)の役割や意味を十分

にとらえられなかったことになる（古田光「歴史と実存の省察」、古田光・鈴木正編集『近代日本の哲学』、北樹出版、一九八三年、所収）。

(21) E・バリバール『ヨーロッパ市民とは誰か――境界・国家・民衆』、松葉祥一・亀井大輔訳、平凡社、二〇〇七年。以下、同書からの引用はECと略記し、訳書の頁数を示す。

(22) I・ウォーラーステイン、E・バリバール『人種・国民・階級――揺らぐアイデンティティ』、若森章孝・須田文明・岡田光正・奥西達也訳、大村書店、一九九七年。

(23) E・バリバール『市民権の哲学――民主主義における文化と政治』、松葉祥一訳、青土社、二〇〇〇年。以下、同書からの引用はDCと略記し、訳書の頁数を示す。次を参照されたい。エチエンヌ・バリバール『ヨーロッパ、アメリカ、戦争――ヨーロッパの媒介について』、大中一彌訳、平凡社、二〇〇六年。

(24) E.Balibar, « Trois concepts de la politique: émancipation, trasformation, civilité », in *La crainte des masses : politique et phiosophie avant et après Marx*, Galilée, 1996.〔E・バリバール「政治の三概念――解放・変革・市民性（上）」、水嶋一憲・安川慶治訳、『思想』九〇四号、一九九九年十月〕。

(25) Balibar, *La proposition de l'égaliberté*, PUF, 2010.

(26) 拙論「必要なのは援助ではない――グローバルエシックスの可能性」、『倫理学研究』四〇号、二〇一〇年三月、二六―三五頁、参照。

(27) Etienne Balibar, « Europe: Final Crisis―― Some Theses », *Greek Left Review*, May 22, 2010, http://greekleftreview.wordpress.com/2010/07/10/europe-final-crisis-some-theses/#more-18. Etienne Balibar, *Europe: crise et fin ?*, Le Bord de l'eau, à paraitre. Etienne Balibar, « Europe is a dead political project », *Guardian*, May 25, 2010, http://www.guardian.co.uk/commentisfree/2010/may/25/eu-crisis-catastrophic-consequences.

特集 〈圏域〉の思想

〈論文〉

ライヒ、カテコーン、ヨーロッパ

【ライヒ神学のなかのカール・シュミット】

大竹弘二

はじめに

カール・シュミットは、一九三九年四月一日にキールの政治・国際法研究所で行った講演のなかで、有名な広域秩序構想をはじめて提起するに至った。同時代の政治状況から説明するなら、これは東欧への領土拡大を進めていた当時のナチス・ドイツの政策に呼応したものであり、その限りで、この広域秩序構想がナチスの対外侵略を正当化する役割を持っていたことは否定できない。とはいえ、シュミットの広域理論は、単に時代状況に合わせて機会主義的に提起されたにすぎないというわけでもない。むしろそれは、彼の思想の内在的な展開のなかから出てきたものでもある。つまり、一九三〇年代後半に近代主権国家の行き詰まりを見て取ったシュミットは、それを克服する新たな政治秩序を模索していたのであり、広域秩序はまさにそうした代替案として提起されたのである。実際、シュミットの「広域（Großraum）」理論は、ナチスの領土拡張政策の裏付けとなった「生存圏（Lebensraum）」理論とは必ずしも一致するものではなかった。シュミットは戦後、戦犯の嫌疑をかけられてニュルンベルクで尋問を受けたさいに記した意見陳述書のなかで、「生物学的・人種的な『生存圏』と合理的に構築された『広域』との両立不可能性」[1]を主張しているが、これは単なる自己免責のための言い訳というわけではない。シュミットの広域理論に人種主義的もしく

は生物学的な含意が希薄であったことは確かなのである。とすると、シュミットの広域理論はいかなる理論的基礎に基づいているのだろうか。

シュミットの広域はヨーロッパ秩序としての意味も有していた。実際、この時期のシュミットは、その歴史的使命を終えた主権国家よりも、ヨーロッパを自らのアイデンティティの拠り所にするようになったようにも見える。米ソという東西両翼の世界強国がヘゲモニーを確立しつつあった第二次世界大戦の終戦前後に、シュミットは頻繁にヨーロッパの危機に言及するようになり、自らを「ヨーロッパ公法の最後の自覚的代表者」[2]と規定するようになる。こうした彼のヨーロッパ・アイデンティティはどこに由来するのか。ここで一つの手がかりになるのは、ヴァイマル期に青年保守派によって展開されていたヨーロッパ秩序の構想である。当時、ヨーロッパの危機とその再生をめぐって保守主義的なサークルの間で盛んな議論が行われていたが、シュミットはなかでも特にキリスト教的な背景をもったヨーロッパ主義の潮流と一定の影響関係を持っていた。とすると、シュミットのヨーロッパ的広域秩序は、ナチス的な人種・生物学的イデオロギーではなく、神学的な基礎に基づいているとみなすこともできそうである。

たしかに、ヨーロッパの新しい政治秩序に関するシュミットの発言の所々に、そうした神学的・キリスト教的な保守理論家に由来すると思われる語彙が散見される。とりわけ注目されるのは、「ライヒ（Reich）」という語である。シュミットはキールでの広域秩序講演のなかで、国家に代わる新たな国際法主体としての「ライヒ」を名指している。「新しい国際法の新たな秩序概念は、民族によって担われる民族的広域秩序に由来する我らのライヒ概念である」[3]。「ライヒ」概念が両大戦間期の思想的布置のなかで持っていたトポスを考えるときに思い浮かぶのは、特に三〇年代前半のナチス台頭前後に盛り上がりを見せたいわゆる「ライヒ神学」の潮流である[4]。カトリックかプロテスタントかを問わず、多くの宗教的な保守思想家・ジャーナリストによって喧伝されていたライヒ神学は、彼らの多くをナチ・コミットへ至らしめたナショナリズム的な運動であったのみならず、一定のヨーロッパ主義的な性格をも帯びていた。そしてシュミットは、少なからぬライヒ神学者たちと密接な交流を持ち、幾つかの重要な理論的モチーフを彼らから取り入れた。そこには、戦後に出版された『大地のノモス』（一九五〇）でも鍵語となっている「ノモス」や「カテコーン」などの概念も含まれる。だが、一部の論者が主張するように、シュミットのナチ・コミットやヨーロッパ広域構想の隠れた内奥の動機、いわばその「製造の秘密」は、まさにこのライヒ神学にあると言えるのだろうか[5]。

本論考では、シュミットとライヒ神学との理論的な影響関係を示すとともに、最終的には、両者の決定的な差異を明らかにすることになるだろう。

一 ライヒ神学のヨーロッパ理念

「ライヒ」は、一九二〇年代のドイツで、とりわけ青年保守派によって大きな脚光を浴びた理念であった。このライヒ・イデオロギーの主唱者たちにとって、ライヒとは、シュペングラーの言う「西洋の没落」を阻止すると同時に、ヴァイマル共和国の不安定な政治状況を克服する新たな政治秩序にほかならなかった。そのさいしばしば、このライヒという理念には、来たるべき時代の終末論的な待望という神学的な負荷が負わされることになる。両大戦間期におけるライヒ論争の嚆矢とも言えるアルトゥーア・メラー・ファン・デン・ブルックの有名な『第三帝国(ライヒ)』(一九二三)の背景には、たとえこの本ではその名が挙げられていないにせよ、三位一体論を世界史に転用し、「父の国」(旧約の時代)、「子の国」(新約の時代)に続く第三の「精霊の国」を予言した十二世紀のフィオーレのヨアキムの歴史哲学がある。[6] 二〇年代のライヒ・イデオローグたちはこうした救済史的ビジョンによって、自由主義的なヴァイマル共和国に代表される世俗化した近代国家を批判し、中世的な「神聖帝国(Sacrum Imperium)」の復活に期待を寄せるのである。

かくしてヴァイマル期には、『アーベントラント(Abendland)』、『ヨーロッパ・レビュー(Europäische Revue)』、『リンク(Der Ring)』、『ドイツ民族性(Deutsches Volkstum)』など、ライヒ神学的な背景をもった青年保守派の雑誌が数多く刊行されるが、[7] これらの雑誌にしばしば寄稿しているシュミットが、その精神的雰囲気を一定程度共有していたことは確かである。彼は一九二九年十月に、『ヨーロッパ・レビュー』を編集するカトリック系思想家のカール・アントン・ロアン公が主催したバルセロナの会議に招聘され、同誌の十一月号に掲載されることになる「中立化の中間段階におけるヨーロッパ文化」という講演を行っているが(これは『政治的なものの概念』一九三二年版に「中立化と脱政治化の時代」と題されて収録される有名な論考である)、その末尾にはまさにライヒ神学の影響を色濃く受けていると思われる語句が現れる。すなわち、「新たに秩序が生まれる(Ab integro nascitur ordo)」、と。[8] この語句は古代ローマの詩人ウェルギリウスの『牧歌』第四歌を出典としており、原典では、「新たに偉大な時代の秩序が生まれる(Magnus ab integro saeclorum nascitur ordo)」となっている。この『牧歌』の第四歌とは、世界に平和をもたらす子供の到来を予言した詩で

あり、こうした内容から、前キリスト教時代の作品であるにもかかわらず、伝統的にキリスト教的な救済史の文脈のなかで解釈されてきた。特に二〇年代当時には、このウェルギリウスの予言は、カトリック系作家のテオドーア・ヘッカーを通じてよく知られるものとなっていた[9]。シュミットはこの語句で講演を締めくくることによって、来たるべき新たな秩序を待望するライヒ神学の終末論的な期待を告白しているようにも見える。

ライヒ神学は必ずしもカトリック特有の運動だったわけではなく、また、シュミットもカトリックのライヒ神学者とのみ交流を持っていたわけではない。とりわけシュミットと密接な交友関係にあったプロテスタント系のライヒ神学者が、ヴィルヘルム・シュターペルとアルブレヒト・エーリヒ・ギュンターである[10]。彼らはともに、青年保守派の拠点であったハンブルクのハンザ出版社（Hanseatische Verlagsanstalt）が刊行する『ドイツ民族性』の編集に関わっていたが、特にシュターペルとシュミットは、一九三一年九月にハンザ出版社の協力のもとイエナ近郊のロベダ城で開かれた会議ではじめて対面した後、戦後に至るまで往復書簡を通じて交流を続けている。シュターペルはこのロベダ会議直後の書簡で、「シュミットは私たちプロテスタントから、保守的およびライヒという言葉の使用を取り去ってしまおうとしていました[11]」との不満を示しているが、親プロイセン・ルター派のシュターペルにとっては、カトリック的な伝統に依拠するライヒ神学ではなく、むしろ「カトリックとプロテスタントの『反世俗戦線』[12]」としての「ライヒ理念」こそが重要だったのである。

実際、一九三〇年代初めに活動が活発化するライヒ神学者たちの会議には、特に宗派的な偏りが見られるわけではない。三一年九月に引き続いて、三二年六月に開催された二回目のロベダ会議は、シュミットやその弟子のエルンスト・ルドルフ・フーバーとエルンスト・フォルストホフのほか、シュターペル、ギュンター、アルベルト・ミルゲラー、さらに、ともに青年保守派の有力な雑誌である『リンク』の編集者フリードリヒ・フォアヴェルク、『タート（Die Tat）』の編集者ギーゼルヘア・ヴィルジンクなど、プロテスタント・カトリックを問わず多くのライヒ神学者が集い、「保守ライヒ神学」が「具体的な政治的形態」を取ったとも言える会議となった[13]。ライヒ神学者たちによるこうした一連の会議は、ナチス政権成立後の三三年七月に開かれたマリア・ラーハ会議でその頂点に達する[14]。かねてからカトリック・ライヒ神学の中心となっていたコブレンツ近郊のベネディクト会修道院マリア・ラーハで、「ライヒの理念と建設」を主要テーマとしてカトリック・アカデミカー連盟が主催したこの会議でもまた、シュミットや、カトリックのミルゲラー、ダマスス・ヴィンツェン、ア

ロイス・デンプフなどとともに、プロテスタントのシュターペルやエドガー・J・ユングが参加することになる。そして、これら一連の会議では、この時期にシュミットが主張していた「全体国家（Der totale Staat）」が主要テーマの一つとなった。

これらのライヒ神学者たちにとって、来たるべき新秩序としてのライヒとは、十九世紀の自由主義的な国民国家への対抗理念にほかならなかった。そしてそれは、単に国内の政治体制の変革にとどまらず、国民国家に基づく従来の国際秩序の変革をも要求として伴うものであった。シュターペルは一九三三年一月十九日のシュミット宛書簡で、「ライヒの外政上の意義」[15]を強調しており、同じくシュミットも、ナチス政権成立後の三四年の講演『国民社会主義と国際法』で、「ドイツ民族」が「異なる国内構造と新たな精神体制を受け取る」ときには「国際法共同体の全体も変化する」と述べて、「具体的秩序」に基づく新たな国際法秩序の構築を主張する。[16]ロアン公もまた、「国民国家に抗するライヒ」を主張して、「第三帝国の外政はいまでもまだしばしば必然的にも見える国民国家性をすぐに払い落とすことだろう」と述べている。[17]こうした主張は確かに多くの場合、第一次大戦後のヴェルサイユ＝ジュネーヴ国際連盟体制がドイツに強いている不利な国際状況を打破したいというナショナリズム的動機に基づくものであったが、のみならずしばしば注目されるのは、それがある種のヨーロッパ主義的な立場と結びついているということである。例えばシュターペルは、従来の国民国家を批判してこう述べる。「ヨーロッパが諸々の国民宗教に分解するとしたら、さまざまな対立と戦争にも関わらず絶えず統一を再建してきた偉大な歴史的紐帯は単に弛緩するだけでなく、解消してしまうことだろう」。[18]『リンク』や『ヨーロッパ・レビュー』における青年保守派の有力な執筆者であったハインリヒ・フォン・グライヒェンも、ナチス政権成立に先立って、「ライヒ思想は国家領域を超えて超ナショナルなところにまで影響を及ぼすヨーロッパ思想になり始めている」[19]として、メラー・ヴァン・デン・ブルックの言う「第三帝国（ライヒ）」が「ヨーロッパ的使命を果たすライヒ」[20]であることを期待する。

こうしたヨーロッパ主義の基礎は、ライヒ神学者たちにおいてはキリスト教に求められることになる。このようなキリスト教的ヨーロッパへの憧憬は、とりわけカトリック的性格の強い雑誌『アーベントラント』周辺のサークルなどに顕著である。[21]一九二五年のその創刊号には、「個々の国民が、そしてさらに非常に多くの小さな、取るに足らぬ支配者たちまでもが利己的で狭量に自分だけのものを追求し、全体を忘れてしまった」ことで「宗教的な統一性をもった西洋」が解体してしまったという慨嘆が見られる。[22]このように国民国家に基づく国際秩序がキリスト教ヨーロッパの統一性を破壊した

という考えは、当時のライヒ神学者一般に共有されていたと言ってよい。ギュンターは、「国民国家のイデオロギーに基づいている」ような「国際連盟」は[23]、「キリスト教に基礎づけられたライヒによる秩序の世俗的な反対像[24]」に過ぎないとして、キリスト教的なヨーロッパ・ライヒの建設を主張し、また、シュターペルもこう述べている。「ヨーロッパの強大な国家の秩序はキリスト教化が進むなかで生まれたというのは、見紛いようのない歴史的事実である。したがってキリスト教は、東洋（「アジア」）に対立する西洋（「ヨーロッパ」）を形作ってきた諸力の不可欠の一部である[25]」。

だが、このようにキリスト教的アイデンティティに基づく彼らのライヒ論は、ナチスの教義、特にアルフレート・ローゼンベルクや親衛隊（SS）の周辺に見られるゲルマン主義的な新異教主義とは必ずしも一致するものではなかった。それゆえ、ナチスの新体制にライヒの実現を見出そうとした多くのライヒ神学者たちの期待は、一九三三年七月のマリア・ラーハ会議を頂点として、すぐに現実政治に裏切られることになる。三五年にはSSの雑誌『黒色兵団（Das Schwarze Korps）』によって「シュターペル・サークル」の「種族を超えた」立場への批判が開始され[26]、これに対してシュターペルは『ドイツ民族性』誌上で、「好むにせよ好まないにせよ、我々に与えられている真の宗教はキリスト教である[27]」として、ナチスの新異教主義に反論を続ける。ロアン公も三七年の著作で、「キリスト教的か非キリスト教的かというヨーロッパの最大の運命的問題」について述べ、キリスト教という「ヨーロッパの相続財産」の救済を訴える[28]。だがこの頃にはすでに、人種的・民族的原理に基づくナチス体制とライヒ神学との乖離は明らかであった。シュミットもまた、人種主義の不徹底を理由に『黒色兵団』から攻撃され、三六年末には事実上、公職から失脚するに至る。かくして三〇年代後半には、現実政治におけるライヒ神学の挫折はほぼ決定的となっていた。

二　中世ドイツ帝国の記憶――アンチ・クリスト劇

ライヒ神学には確かに一定のヨーロッパ・アイデンティティが見られるが、しかしそれはしばしば、ヨーロッパにおけるドイツの指導的立場を前提としていたことも否定できない。シュミットが言うように、ドイツ語の「ライヒ」という呼称が「その具体的特性と至高性において翻訳不可能」だとするなら[29]、そもそもヨーロッパ秩序がこの言葉で名指されることからして、ドイツの特権化された地位が前提されている。ただしそのさい、ライヒは単なる権力政治的な形成物ではなく、ドイツのいわば「形而上学的な使命」とみなされる。「我々ドイツ人は、特別な種類の世界秩序である『ライヒ』という

形而上学的使命をもつ」[30]。このような思想は、すでに第一次大戦勃発時にドイツの知識人を熱狂させていた「一九一四年の理念」の延長線上にあるとも言える。つまり、ある世界史的使命を引き受けるドイツは、他の諸民族から卓越した地位にあるとされるのである。ライヒ神学においては、この使命は神による召命とされ、ドイツの神学的な聖別が行われることになる。「ドイツ人はライヒにおいて自らを証立て、ライヒに責任を負うのであり、それによってライヒは神からの歴史的委託としてドイツ人に与えられている。それとともに、ドイツの政治的努力を通じて救済史的な動きが進む……」[31]。このようにドイツはヨーロッパ的ライヒと特権的な紐帯を持つがゆえに、没落しつつある西洋の命運はドイツ民族にかかっているとされる。「ヨーロッパの歴史的危機を解決する」ことこそ、「ドイツ人の召命」だというのである[32]。

したがって、ライヒ神学者たちにとって、ドイツはまさに彼らの救済史的な物語のなかで範例化された役割を演じている。メラー・ファン・デン・ブルックは、「ドイツ・ナショナリズムは最後の帝国（ライヒ）のための闘士である」[33]と述べる。ライヒという理念はドイツ固有の歴史と不可分に結びついているからである。つまり、来たるべき「第三帝国（ライヒ）」は、中世ドイツの「第一帝国（ライヒ）」の復活という意味を持っているのである。「我々の第一帝国においては、我々は強固な価値意識をもっていた。それを我々は、特別な西洋的使命という深遠で力強い中世の考え方と結びつけていたのであり、キリスト教や皇帝によって代理されるこうした使命がドイツ国民のためにとどめ置かれていると信じていた」[34]。こうした考え方は、第一次大戦中に出版された経済学者フリードリヒ・ナウマンの著作『中央ヨーロッパ』（一九一五）にもすでに見られるものである。彼はイギリスに経済的に対抗しうるような独墺中心の広域圏の形成を構想していたが、この「中央ヨーロッパ」構想は純粋に経済的な関心だけに基づいていたのではなく、一定の歴史的記憶にも訴えるものであった。「ドイツ人はヨーロッパの中央に溢れていたのであり、そのすべての周辺部に近隣の諸民族を引き寄せていた。つまり、ドイツ民族の神聖ローマ帝国（ライヒ）である。この古きライヒが世界大戦のいま、永い眠りの後で再来しようと、地下で揺動しているのである」[35]。このように、来たるべきライヒの歴史的範例を中世の「神聖帝国」すなわち「ドイツ国民の神聖ローマ帝国」に求める考えは、当時のドイツでは広く受け入れられるものとなっていたと言える。

実際、中世のドイツ帝国はしばしばドイツの特殊な文脈のなかで千年王国的なモチーフと結合し、一種の聖性を帯びた政治体制として解釈されてきた。「神聖帝国（sacrum Imperium）」という呼称がその統治下の十二世紀半ばにはじ

めて使用されたとされるシュタウフェン家の皇帝フリードリヒ一世赤髭王（バルバロッサ）には、有名な眠れる皇帝の伝説が結び付けられてきたのである。[36] すなわち、キュフホイザーの山で眠る皇帝が国難のときに復活してドイツを救うというナショナリズム的な救済神話である。もっとも、伝説上の眠れる皇帝が十字軍の帰途に不慮の死を遂げたこの皇帝と等置されるようになったのは比較的後世のことであり、この伝説の主人公は元来、その甥のフリードリヒ二世であったと言われている。この中世の異端者皇帝もまた、二十世紀初めにはある種の神秘化された人物像となっていた。とりわけ、詩人シュテファン・ゲオルゲのサークル周辺にいた若き日の歴史家エルンスト・カントロヴィッチは、ゲオルゲがその復活を期待する「隠れたドイツ」をまさにこのフリードリヒ二世に見出し、それをかのヴェルギリウスの句（「新たに偉大な世紀の秩序が生まれる」）との関連で理解することになる。[37] このように、中世の神聖帝国やシュタウフェン家の皇帝は、ドイツの再生に望みをかけるナショナリズム神話の形象へと高められていたのである。とりわけライヒ神学のなかで影響力をもったこの救済史的モチーフは、エルンスト・ブロッホが批判するように、いわば「第三帝国の原史」をなしていたと言える。[38]

このように、中世ドイツ帝国の伝統はライヒ神学の重要な理論的源泉となっていたわけだが、こうした思想動向のなかから、後年のシュミットにとって大きな意味をもつ一つのモチーフが獲得されることになる。すなわち、有名な「カテコーン」の理念である。そのさいに大きな役割を果たしたのが、シュターペルやギュンターといった『ドイツ民族性』の理論家たちにほかならない。この『ドイツ民族性』グループはシュミットの思想的発展に少なからぬ影響を及ぼしたのであり、一九三四年の『法学的思惟の三種類』以降シュミットの鍵語となる「ノモス」概念、およびこの時期に顕著となる彼の反ユダヤ主義は、彼らの「民族ノモス神学」に負うところが大である。[39] 同時に、このライヒ神学者たちは、シュミットがカテコーンの理論を練り上げるさいの一つの重要なきっかけをも与えたのである。

『新約聖書』のテサロニケ人への第二の手紙第二章六／七節に由来し、「抑止する者」を意味する「カテコーン」は、ローマ帝国にカテコーンとしての役割を見出したテルトゥリアヌスを始めとして、初期キリスト教の教父以来の解釈の伝統を持っている。[40] しかし、シュミットは、カテコーンをとりわけ中世のドイツ帝国に結び付ける。「ドイツの支配者による中世の皇帝制は、歴史的に自分自身をカテコーンとして理解していた」。[41] 中世とカテコーン信仰とのこうした連関を強調するとき、シュミットはカテコーンの思想がもっとも明確に表現されている中世ドイツの或る伝統に注目している。それが、

「アンチ・クリスト劇（Ludus de Antichristo）」にほかならない。『大地のノモス』などの第二次大戦後のシュミットの著作では、しばしばこのアンチ・クリスト劇が言及されている。『アンチ・クリスト劇』は、フリードリヒ・バルバロッサと彼の十字軍の時代に由来する極めて政治的な文学である[42]」。シュミットがアンチ・クリスト劇に言及する頻度は決して高いとは言えない。しかし、この劇は事実上、シュミットのカテコーン理論のきっかけとなったものである。そして、ドイツの演劇の伝統のなかで必ずしも馴染み深いものではなかったこのアンチ・クリスト劇をヴァイマル期に再発見したのが、『ドイツ民族性』のライヒ神学者たちだったのである[43]。

アンチ・クリスト劇が生まれたのは、おおよそフリードリヒ一世の治世下にあった十二世紀の半ばとされている[44]。終末の時における世界帝国の皇帝の退位とその後の混乱、それに続くアンチ・クリストの出現と最終的な救済の到来を上演したこの劇は、当時のシュタウフェン朝時代の十字軍とライヒ思想をその成立背景としている。このラテン語劇は、一九二二年にハンザ出版からドイツ語訳が刊行されたのを機にしばしば上演が行われるようになり、特に三二年にゴットフリート・ハーゼンカンプによる新訳が刊行されたのを受けて、『ドイツ民族性』誌上でそのリヴァイバルが起こることになる。ギュンターはアンチ・クリスト劇を「ライヒのもっとも崇高な記憶[45]」と評価した上で、この劇で表現されているライヒ理念の核心をそのカテコーン的使命に見出すことになる。つまり、「ライヒ」は「救済する力」ではなく、「維持する力」であって、それが退去した後には「アンチ・クリスト」が出現する、と[46]。したがって中世には、帝国（ライヒ）はカテコーンとして、すなわち、アンチ・クリストの到来を抑止する者として一般に認識されていたというのである。シュターペルもまた三三年に、「ライヒ」の意義を、『新約聖書』におけるカテコーンの記述との連関で理解していた。『ライヒ』の本質は黙示録的な責任に他ならない（テサロニケ人への第二の手紙第二章七節）[47]」。こうして『ドイツ民族性』の著作家たちは、アンチ・クリスト劇の再発見を通じて、初期キリスト教の時代にさかのぼるカテコーン思想を中世ドイツ帝国と結びつけることになった。アンチ・クリスト劇のナショナリズム的読解によって、カテコーン的使命は、ローマ帝国からシュタウフェン朝の皇帝制へと移し替えられるのである。

シュミットにおけるカテコーン思想の誕生は、一九三〇年代初頭のこうした文脈に大きく負っている。「中世の皇帝のキリスト教帝国（ライヒ）は、テサロニケ人への第二の手紙第二章六／七節に従って、カテコーンとしての正統性をもっていた[48]」。たしかに、シュミットが明示的にカテコーンについて語り始めるのは、四〇年代初頭以降のことであり、彼がこの時期に

私的な会話の場で頻繁にカテコーンを話題にしていたことは、親交のあったSPDの政治家・法学者のカルロ・シュミットを始めとする多くの知人たちによる報告がある。[49] しかし、戦後の『注釈集』に所収されているピエール・ラン宛書簡ではこう言われている。「あなたは私のカテコーンの理論を知っているでしょう。それは一九三二年に始まるものです」。[50] この三二年とはアンチ・クリスト劇の新訳が出版された年であり、シュミットは訳者のハーゼンカンプからこの本の献本を受けていた。[51] そして『注釈集』では、アンチ・クリスト劇のリヴァイバルに大きな役割を果たしたギュンターに宛てて、以下のような告白がなされている。「私はカテコーンを信じる。それは私にとって、キリスト教徒として歴史を理解し、それを有意味なものとみなす唯一の可能性である」。[52] したがって、シュミットがカテコーンの理論を着想するに至るには、『ドイツ民族性』グループによるアンチ・クリスト劇の再発見が決定的だったのである。そうしてシュミットは彼らに倣って、中世の「キリスト教帝国（ライヒ）」は、「アンチ・クリストの出現および現在のアイオーンの終末を抑止しうる歴史的な力」である「カテコーン」であったと述べる。[53] それに対し、「カテコーンの意識的な断念」が起こった近代では、とりわけボナパルティズムに見られるように、皇帝制は非キリスト教的な単なる権力形式である「カエサリズム」に堕してしまったとされるのである。[54]

ただ、シュミットが中世ドイツ帝国のカテコーン的使命について語るときに強調するのは、帝国とローマとの結びつきである。中世のドイツ皇帝は、その抗争相手である教皇と同じく、ローマが象徴するキリスト教ライヒの担い手としての役割を持っていたとされる。「中世の歴史は、ローマをめぐる闘争の歴史であって、ローマに対する闘争の歴史ではない。……ローマに具体的に場所確定するという点に――規範や普遍的理念においてではなく――中世国際法をローマ帝国（ライヒ）に結びつける継続性が存する」。[55] カテコーンとしての中世の帝国は、ローマという具体的場所に繋ぎ止められていたというわけである。他所でもしばしばシュミットが「空間（ラウム）とローマは同じ言葉である」と述べているように、[56] ここでは、ローマが空間秩序の具体性を特権的に表象する形象とみなされている。カテコーンは、こうした具体的な場所に根差した秩序を破壊から守り、「場所確定（Ortung）」を維持しなければならない。それに対し、偽りの救済によって人々を瞞着するアンチ・クリストとは、具体的な空間秩序を破壊し、均質化された世界秩序をもたらす普遍主義の体現者である。シュミットは、いわば「場所喪失（Entortung）」をもたらすこのアンチ・クリストを、あるときはヴェルサイユ＝ジュネーヴ国際連盟体制、あるときはアメリカおよびソ連、そしてまたあるときはユダ

ヤ人と等置することになるのである。

三 神学なきライヒ――闘争概念としてのヨーロッパ

このように、シュミットと同時代のライヒ神学者たちとの間、特に彼が「カテコーン」や「ノモス」といった重要なモチーフを受け継いだ『ドイツ民族性』グループとの間には、人的交流のみならず、一定の思想的な影響関係を認めることができる。それゆえ、シュミットはしばしばライヒ神学者の一人とみなされて、彼らとともに批判されることもあった。ライヒ神学に対するそうした批判者の一人が、カトリック系神学者のエーリク・ペーターゾンであった。一九二〇年代にはボン大学の同僚としてシュミットと親しい間柄にあった彼は、三〇年代になるとライヒ神学やシュミットへの批判を開始し、特に彼らのナチス・コミットの一因となった神学の政治化に攻撃の矛先を向ける。[57] ペーターゾンがナチス政権成立後に移住先のローマで書き上げた主著『政治的問題としての一神教』（一九三五）は、直接的には古代ローマの教父エウセビオスの政治神学を批判した著作である。しかし、この著作で実質的に念頭に置かれているのは、シュミットとライヒ神学にほかならず、シュミットは晩年の『政治神学Ⅱ』（一九七〇）でペーターゾンのこの著作への再反論を余儀なくされることになる。

実際、これに先立つ一九三三年の別の論文で、ペーターゾンはローマ時代の初期キリスト教のうちにシュミット的な政治神学を見出し、それを「ローマ帝国とローマ皇帝制を神学的に基礎付けて正当化する」[58] ものであると批判していた。特にエウセビオスに代表される古代ローマの政治神学は、キリスト教の告知が「もはや未来において期待されるのではなく、アウグストゥスの支配以降ローマ帝国においてすでに現実となった」[59] と考えることで、「キリスト教終末論」の潜在力を奪い去り、ローマ皇帝制という政治権威の護教論になってしまったというのである。ペーターゾンが神学者として主張するのは、アウグスティヌスの三位一体論によって神学の政治利用は不可能になったはずだということであり、そうして彼は、エウセビオスと同時にシュミットやライヒ神学による神学の濫用を批判するのである。

だが、そもそも当時のシュミットに、ライヒ神学者に見られるような、ライヒに対する終末論的な期待があったのか。彼のナチス・コミットは、そうした期待の実現をナチス体制に見出したことによるものなのか。シュミットは、ナチス政権が成立して間もない一九三三年六月二十日に行ったケルン大学教授就任講演「ライヒ・国家・連邦」で、ライヒを明示的に主題化している。彼はたしかにそこで、「我々のライヒ

の観念は千年にわたる偉大なドイツ史に根差すもので、その神話的な力は我々万人の胸に迫るところである[60]」と述べ、近代になって古いライヒが国家概念によって破壊されたことについて触れている。しかし、この講演でのシュミットの関心は、憲法上自らを「ライヒ」と規定している「連邦国家」のヴァイマル共和国では、「ライヒ」や「連邦」といった概念によって国家性が弱体化される危険性があると警告することにあった。実際、これに先立つ同年一月のナチス政権成立直前のシュターペル宛書簡で、シュミットは「『ライヒ』そして『連邦』という語が国家を弱めるような危険な使い方[61]」をされることに批判的な発言をしている。つまり、この時期のシュミットは、依然として伝統的な国家概念を堅持しようとしている。三二／三三年の時期にライヒ神学者たちの会議でも話題となっていたシュミットの「全体国家」論とは、法律に対して行政執行措置を優位に置くことで、世界恐慌の混乱に見舞われていた経済を統制できる強い国家を実現しようという一種の行政国家論にほかならない。ライヒ神学者との親密な交流があったシュミットであるが、三〇年代前半の彼はなお国家主義者として、国家を代替するようなライヒ秩序への神学的期待は希薄であった[62]。

実際、一九三六年十二月にシュミットがSSの雑誌『黒色兵団』から攻撃を受けて失脚したのは、国家に対する両者の見方の齟齬に一因があった。すなわち、彼の国家主義的な立場は、党もしくは人種概念を国家に優越させるナチスと必ずしも折り合うものではなかったのである。後年のことであるが、シュミットはナチスではなく、むしろイタリア・ファシズムとの親和性を自ら語っている。三六年春にナチス政権の全国法律指導者であったハンス・フランクが率いる「ドイツ法アカデミー」の一員としてイタリアを訪問したシュミットは、そのさい四月十五日にヴェネチア宮殿で行われたムッソリーニとの会談を、戦後になってしばしば回顧している。それによると、「国家は永遠だが、政党は移ろいやすい。私はヘーゲル主義者だ」と述べるムッソリーニに対し、シュミットは「ヘーゲルの精神の世界史的所在」は今では「ローマ」にあるとして、その国家主義に賛同したとされている[63]。また、このときムッソリーニは、シュミットにこう頼んだという。「党から国家を救ってください」、と[64]。

シュミットがこのような国家主義と決別したのは、一九三〇年代末になってからである。彼の三八年の著作『リヴァイアサン』は、ホッブズのリヴァイアサン国家が機械化・中立化されて自由主義的な法律国家に変質する過程を描き出すことで、「リヴァイアサン」という「象徴」の「失敗」を宣告している。「リヴァイアサン」という形象によって国家を一つの神話に高めようとしたホッブズの試みは、いまや挫折し

たというわけである。「ホッブズの創造した神話像は、我々の知りうる限りでは、その生涯を終えた[65]」。これと同時に、シュミットのなかで、ライヒが国家に代わる新たな政治秩序として浮上してくる。三九年の論文では「ライヒ概念」が「中立化の時代の克服」とされ、「国家によって破壊されたライヒ」の「復活」が述べられる[66]。広域秩序構想は、リヴァイアサン神話からライヒ神話へのこうした移行のうちで提起されたのである。国家はそもそも「全時代・全民族に転用される普遍的概念」ではなく、「一つの歴史的時代と結びついた具体的概念」であり、その時代は「間もなく終わる[67]」。ライヒこそが、それに代わる国際法秩序の新たな主体とみなされるのである。そして、この時期の論文で再び、ライヒ‐広域秩序の新建設への期待を込めて、かの「新たに秩序が生まれる」という句が引用されるようになる[68]。

しかしそれでも、この時期のシュミットが一九三〇年代初めにライヒ神学のなかで主張されていたのと同じライヒ理念を共有しているとは言い難い。三九年の広域秩序講演で彼はこう明言している。『ライヒ』という言葉が与えうるありとあらゆる歴史哲学的、神学的等々の解釈可能性に立ち入ろうとすれば、我々の作業の純粋に国際法的な意義と目的から逸脱し、果てしない駄弁を弄する危険を招くであろう[69]」。シュミットにとって、ライヒ概念は何ら神学的含意を持つものではなく、むしろあくまでも国際法的な概念にほかならない。ライヒが形成する広域秩序とは、一八二三年のアメリカのモンロー宣言を歴史的先例として構想されたものであり、その「核心思想」はもっぱら「一つの秩序原理に支配された広域に対する域外列強の干渉の国際法的不許容」にある[70]。つまり、シュミットの広域秩序構想は、キリスト教的であれ、種族的であれ、何ら実体的原理に基礎づけられたものではなく、単に広域間の相互不干渉に重点を置くものなのである。

このように内在的な原理が不明確であるがゆえに、「具体的秩序」とされているシュミットのヨーロッパ的広域はまったく具体性のない空虚なものであるという批判が、広域理論を生物学的・人種主義的に基礎づけようとするラインハルト・ヘーンなどの他のナチス国際法学者たちからしばしば行われることになった。だがシュミットはこれに反論するときでも、決して人種や民族といった広域秩序の実体的基礎を明確に名指すことはしない。彼は戦後のニュルンベルクでのケンプナー尋問のさいに、「私は空間概念を出発点にしたのであり、生物学的な観点や議論は拒否していました[71]」とし、「ヘーンは出発点である近代の空間概念に気づかず、あらゆる問題のなかでもっとも困難な問題が空間概念そのものにあるということを予感さえせずに、性急に『広域』について語っていました[72]」と述べている。こうして自らの「広域」をナチスの「生

存圏」から差別化しようとするシュミットの意図は、単に戦後の事後的な自己弁明として出てきたものではない。開戦して間もない一九三九年一二月三日のシュターペル宛書簡でも、「私は決して生存圏とは言わず、広域としか言いません」と書かれていた。[78] シュミットが引き合いに出す「空間概念」とはただ、普遍的で均質な世界秩序に対する具体的な場所の空間秩序の画定を意味するだけである。彼は、それによって自身の広域概念自体が一定の抽象性を帯びることもためらわないのである。

したがって、シュミットが普遍主義に抗して主張する具体的秩序は、形式的とは言わぬまでも、一定の内容的無関心(Indifferenz)が残り続ける。それゆえ、具体的場所としてのヨーロッパに固執する彼のアイデンティティは、人種的もしくは民族的な原理はもちろん、ライヒ神学者たちのようにキリスト教に基づくものであるとも言い難い。たしかにシュミットは、ヨーロッパ的広域の形成に、アンチ・クリストとしての「場所喪失」に至るような歴史の加速を押し止めるカテコーン的使命を見出そうとしていた。しかし、このようにキリスト教的伝統に由来するモチーフに訴えるときでも、彼にとって重要なのは、この宗教的アイデンティティそのものよりも、普遍主義との闘争という側面にほかならない。つまり、彼にとっての「ヨーロッパ」は「闘争概念」という性格を強く帯びている。その秩序が具体的であるということは、その対極をなす普遍主義という敵と闘争しているという状況的事実からこそ証明されるのである。そうであるがゆえに、彼の「具体的秩序」や「広域」、さらには後年の「ノモス」概念は、内在的な基礎が曖昧な半実体的概念にとどまるのであり、その場所と土地の地理的な境界も不確実なのである。そのつどの状況における特定の敵との闘争によってしか自らの具体的アイデンティティが規定されえないというのは、シュミットの言う「政治的なもの」に固有の表徴である。友敵の政治的決断に付きまとい続ける内容的無関心の問題は、彼のヨーロッパ・アイデンティティのうちにもやはり見て取ることができるのである。

（おおたけ・こうじ／近現代ドイツ政治思想）

注

(1) Carl Schmitt, *Antworten in Nürnberg*, Berlin 2000, S. 76.

(2) Carl Schmitt, *Ex Captivitate Salus*, Berlin 2002, S. 75.〔「獄中記」長尾龍一訳、『カール・シュミット著作集Ⅱ』長尾龍一編、慈学社、二〇〇七年、一七〇頁〕

(3) Carl Schmitt, *Völkerrechtliche Großraumordnung*, Berlin 1991, S.63.〔「域外列強の干渉禁止を伴う国際法的広域秩序」岡田泉訳、『ナチスとシュミット』服部平治ほか訳、木鐸社、一九七六年、一三一頁〕

(4) ライヒ神学については、Klaus Breuning, *Die Vision des Reiches*,

München 1969, 小野清美『保守革命とナチズム』, 名古屋大学出版会、二〇〇四年、一四〇―一七八頁、を参照。また、ライヒ神学とシュミットの関係については、Andreas Koenen, *Der Fall Carl Schmitt*, Darmstadt 1995; 古賀敬太『カール・シュミットとカトリシズム』, 創文社、一九九九年、三九九―四五五頁、を参照。

(5) A. Koenen, *Der Fall Carl Schmitt*, a. a. O., S. 9, 831.

(6) Herfried Münkler, »Das Reich als politische Macht und politischer Mythos«, in: ders., *Reich, Nation, Europa*, Weinheim 1996, S. 54.

(7) A. Koenen, *Der Fall Carl Schmitt*, a. a. O., S. 154f.

(8) Carl Schmitt, »Das Zeitalter der Neutralisierungen und Entpolitisierungen«, in: ders., *Der Begriff des Politischen*, Berlin 1963, S. 95.〔「中立化と脱政治化の時代」長尾龍一訳『カール・シュミット著作集Ⅰ』長尾龍一編、慈学社、二〇〇七年、二一五頁〕

(9) Reinhard Mehring, *Carl Schmitt. Aufstieg und Fall*, München 2009, S. 274.

(10) 特にシュターペルについては、K. Breuning, *Die Vision des Reiches*, a. a. O., S. 138-144. シュターペルとシュミットの交流については、Siegfried Lokatis, »Wilhelm Stapel und Carl Schmitt – Ein Briefwechsel«, in: Piet Tommissen (Hg.), *Schmittiana V*, Berlin 1996, S. 27-39 を参照。

(11) Stapel an E. G. Kolbenheyer, 27. 9. 1931, in: P. Tommissen (Hg.), *Schmittiana V*, a. a. O., S. 42.

(12) Wilhelm Stapel, »Der Reichsgedanke zwischen den Konfessionen«, in: *Deutsches Volkstum*, (1932), S. 916.

(13) A. Koenen, *Der Fall Carl Schmitt*, a. a. O., S. 164f, 172.

(14) マリア・ラーハ会議については、K. Breuning, *Die Vision des Reiches*, a. a. O., S. 207ff., 小野清美『保守革命とナチズム』, 前掲書、三三〇―三三三頁、を参照。

(15) Stapel an Schmitt, 19. 1. 1933, in: P. Tommissen (Hg.), *Schmittiana V*, a. a. O., S. 45.

(16) Carl Schmitt, *Nationalsozialismus und Völkerrecht*, Berlin 1934, S. 5.

(17) Karl Anton Rohan, »Vom Mythos der totalen Nation im dritten Reich«, in: *Europäische Revue*, 9 (1933), S. 200.

(18) Wilhelm Stapel, »Das Christentum, politisch gesehen«, in: *Deutsches Volkstum*, (1936), S. 894.

(19) Heinrich von Gleichen, »Reich und Reichsführung«, in: *Europäische Revue*, 8 (1932), S. 771.

(20) Ebd., S. 769.

(21)『アーベントラント』を中心に展開された「アーベントラント運動」が両対戦間期から戦後に至るヨーロッパ統合思想の文脈のなかで果たした役割を詳しく検討しているのは、板橋拓己「黒いヨーロッパ――ドイツにおけるキリスト教保守派の『西洋』主義」遠藤乾・板橋拓己編著『複数のヨーロッパ』, 北海道大学出版会、二〇一一年、八一―一一六頁。

(22) Hermann Fichtner, »Von der deutschen Einheit und Einigkeit«, in: *Abendland*, 1 (1925/26), S. 15.

(23) Albrecht Erich Günther, »Die Deutschen und das Reich«, in: *Europäische Revue*, 9 (1933), S. 212.

(24) Ebd., S. 210.

(25) W. Stapel, »Das Christentum, politisch gesehen«, a. a. O., S. 893.

(26) A. Koenen, *Der Fall Carl Schmitt*, a. a. O., S. 674f, 761ff.

(27) Wilhelm Stapel, »„Neuheidentum“«, in: *Deutsches Volkstum*, 1935, S. 289.
(28) Karl Anton Rohan, *Schicksalsstunde Europas*, Graz 1937, S. 426f.
(29) C. Schmitt, *Völkerrechtliche Großraumordnung*, a. a. O., S. 50.〔一一九頁〕
(30) Wilhelm Stapel, »Das Reich. Ein Schlußwort«, in: *Deutsches Volkstum*, (1933), S. 181f.
(31) A. E. Günther, »Die Deutschen und das Reich«, a. a. O., S. 210.
(32) Wilhelm Stapel, *Der christliche Staatsmann*, Hamburg 1932, S. 253.
(33) Arthur Moeller van den Bruck, *Das Dritte Reich*, Hamburg/Berlin 1931, S. 244.
(34) Ebd., S. 232.
(35) Friedrich Naumann, *Mitteleuropa*, Berlin 1915, S. 41f.
(36) H. Münkler, »Das Reich als politische Macht und politischer Mythos«, a. a. O., S. 31ff.
(37) Ernst Kantorowicz, *Kaiser Friedrich der Zweite*, Berlin 1931, S. 9; R. Mehring, *Carl Schmitt*, a. a. O., S. 274.
(38) Ernst Bloch, *Erbschaft dieser Zeit*, Frankfurt/M. 1962, S. 126ff.〔『この時代の遺産』池田浩士訳、ちくま学芸文庫、一九九四年、五九二―六〇二頁〕ブロッホにすれば、ライヒ思想や眠れる皇帝の伝説には、ドイツ農民戦争のトマス・ミュンツァーに見られるような、貧者の救済という社会革命的な含意も含まれていたのであり、ナチスはこうしたプロレタリア闘争の理念をナショナリズムのイデオロギーによって横領してしまったのである。「まさに第三帝国（ライヒ）という用語は、ひとつの長い歴史、真に革命的な歴史を持っている。ナチが創造的だったのは、いわば、革命的なスローガンをそれとは正反対のことのために利用するさいの着服の術においてだけだった。……革命の見せかけが失敗することがないようにするため、この用語の本来の革新者メラー・ヴァン・デン・ブルックは、全く別のいくつかの「ライヒ」からの神秘的な伝承を付け加えた。元々の第三帝国（ライヒ）というのは、キリスト教異端の社会革命的な理想の夢をもっていたからである」(ebd., S. 127〔五九三―五九四頁〕)。
(39) Vgl. Raphael Gross, *Carl Schmitt und die Juden*, Frankfurt/M 2000, S. 83-113.〔『カール・シュミットとユダヤ人』山本尤訳、法政大学出版局、二〇〇二年、五五―七八頁〕
(40) Vgl. F. Blindow, *Carl Schmitts Reichsordnung*, a. a. O., S. 144ff.
(41) Carl Schmitt, »Drei Stufen historischer Sinngebung«, in: *Universitas*, 5 (1950), S. 929.
(42) Carl Schmitt, *Politische Theologie II*, Berlin 1970, S. 49.〔「政治神学Ⅱ」新正幸／長尾龍一訳、『カール・シュミット著作集Ⅱ』、前掲書、二七二頁〕Vgl. ders., *Der Nomos der Erde*, Berlin 1997, S. 31f.〔『大地のノモス』新田邦夫訳、慈学社、二〇〇七年、四三頁〕
(43)『ドイツ民族性』におけるアンチ・クリスト劇の再評価の動向については、A. Koenen, *Der Fall Carl Schmitt*, a. a. O., S. 586ff. を参照。
(44) H. Münkler, »Das Reich als politische Macht und politischer Mythos«, a. a. O., S. 24ff.; R. Mehring, *Carl Schmitt*, a. a. O., S. 275f.
(45) Albrecht Erich Günther, »Die neue Übersetzung des Spieles vom Antichrist«, in: *Deutsches Volkstum*, 2 (1932), S. 679.
(46) Albrecht Erich Günther, »Der Ludus de Antichristo, ein christlicher Mythos vom Reich und dem deutschen Herrscheramte«, in: *Der fahrende Gesell*, 20 (1932), S. 68.

(47) W. Stapel, »Das Reich«, a. a. O., S. 183.

(48) Carl Schmitt, *Glossarium*, Berlin 1991, S. 153.

(49)「私は一九四四年のベルリンでの出会いを思い出す。シュミットは私に、テサロニケ人への使徒パウロの第二の手紙第二章七節をどう解釈するか尋ねてきた」(Carlo Schmid, *Erinnerungen*, Bern/München 1981, S. 140)。

(50) C. Schmitt, *Glossarium*, a. a. O., S. 80.

(51) R. Mehring, *Carl Schmitt*, a. a. O., S. 275.

(52) C. Schmitt, *Glossarium*, a. a. O., S. 63.

(53) C. Schmitt, *Der Nomos der Erde*, a. a. O., S. 29.〔三九頁〕

(54) C. Schmitt, *Glossarium*, a. a. O., S. 273; ders., *Der Nomos der Erde*, a. a. O., S. 32ff.〔四三—四六頁〕

(55) C. Schmitt, *Der Nomos der Erde*, a. a. O., S. 29.〔三八頁〕「ローマに対する(gegen)闘争」ではなく「ローマをめぐる(um)闘争」という表現は、ラインハルト・ローンの指導学生であったロガー・ディーナーが一九四三年の教授資格論文で使った表現である。その論文審査にあたったシュミットは所見のなかで、この論文を評価しつつも、中世のカテコーン理念の検討が不十分であることに不満を示していた。Vgl. F. Blindow, *Carl Schmitts Reichsordnung*, a. a. O., S. 152.

(56) C. Schmitt, *Glossarium*, a. a. O., S. 273; ders., *Ex captivitate Salus*, a. a. O., S. 90.〔一七九頁〕

(57) シュミットやライヒ神学に対するペーターソンの批判については、古賀敬太『カール・シュミットとカトリシズム』、前掲書、四二五—四三四頁、を参照。

(58) Erik Peterson, »Kaiser Augustus im Urteil des antiken Christentums«, in: *Hochland*, 30 (1933), S. 290.

(59) Ebd., S. 294.

(60) Carl Schmitt, »Reich-Staat-Bund«, ders., *Positionen und Begriffe*, Berlin 1988, S. 195.〔「ライヒ・国家・連邦」長尾龍一訳、『カール・シュミット著作集I』、前掲書、三三九頁〕

(61) Schmitt an Stapel, 23. 1. 1933, in: P. Tommissen (Hg.), *Schmittiana V*, a. a. O., S. 47.

(62) こうした観点から、シュミットはライヒ・イデオローグとは言えないとしているのが、F. Blindow, *Carl Schmitts Reichsordnung*, a. a. O., S. 35ff.

(63) 例えばシュミットは一九六〇年九月五日のジャン=ピエール・ファイユ宛書簡でこのムンソリーニとの会談について語っており、この書簡は七七年十月のアルマン・モーラー宛書簡に同封されている。Armin Mohler (Hg.), *Carl Schmitt. Briefwechsel mit einem seiner Schüler*, Berlin 1995, S. 418.

(64) Jacob Taubes, *Die politische Theologie des Paulus*, München 1993, S. 97.〔『パウロの政治神学』高橋哲哉・清水一浩訳、岩波書店、二〇一〇年、一四五頁〕

(65) Carl Schmitt, *Laviathan*, Stuttgart 1982, S. 124.〔「レヴィアタン」長尾龍一訳、『カール・シュミット著作集II』、前掲書、九三頁〕

(66) Carl Schmitt, »Neutralität und Neutralisierungen«,in: ders., *Positionen und Begriffe*, a. a. O., S. 291f.

(67) Carl Schmitt, »Staat als konkreter, an geschichtliche Epoche gebundener Begriff«, in: ders., *Verfassungsrechtliche Aufsätze*, Berlin 1958, S. 376.〔「ジャン・ボダンと近代国家の成立」長尾龍一訳、『カール・シュミット著作集II』、前掲書、二二四—二二五頁〕

(68) Vgl. Carl Schmitt, »Der Reichbegriff im Völkerrecht«, in: ders., *Positionen und Begriffe*, a. a. O., S. 312; ders., »Staatliche Souveränität und freies Meer«, in: ders., *Staat, Großraum,*

Nomos, Berlin 1995, S. 422.

(69) C. Schmitt, *Völkerrechtliche Großraumordnung*, a. a. O., S. 52.〔一二二頁〕

(70) Ebd., S. 30.〔一〇二頁〕

(71) C. Schmitt, *Antworten in Nürnberg*, a. a. O., S. 72.

(72) Ebd., S. 76.

(73) Schmitt an Stapel, 3. 12. 1939, in: P. Tommissen (Hg.), *Schmittiana V*, a. a. O., S. 66. これはシュターペルから著書『我々の生の法律（Das Gesetz unseres Lebens）』（一九三九）の献本を受けたさいの発言である。シュミットは「生存圏（Lebensraum）」の語に含まれている「生（Leben）」という生物学的含意をもつ概念に抵抗を示すのだが、同じことは『大地のノモス』でも述べられている（そこではさらに法実証主義的な含意をもつ「法律（Gesetz）」という言葉も拒否されているが）。「私は、『ノモス』に『生の法律』という意味を与えたシュターペルとボグナーの努力を極めて尊敬している。しかし、生物学的なものへ変質した『生』という言葉のほかに、なんとしても忌避されねばならない『法律』という言葉も、私には気に入らない」（C. Schmitt, *Der Nomos der Erde*, a. a. O., S. 39〔五四―五五頁〕）。これに対してシュターペルは、シュミットへの書簡で抗弁している。「私のノモス概念は科学からではなく、単にギリシア語の読解に由来するものです」（Stapel an Schmitt, 28. 3. 1951, in: P. Tommissen (Hg.), *Schmittiana V*, a. a. O., S. 103）。

特集 〈圏域〉の思想

〈論文〉

一九三〇年代のアジア社会論再考

【ゲノッセンシャフト概念を手がかりにして】

石井知章

はじめに

アジア社会論にとって一九三〇年代とは、一九二〇年代までに主に満鉄調査部を中心にして形成された「伝統的アジア学」が、西洋近代を超克すべく思想的に試されただけでなく、現実的な外交論・社会政策論にまで踏み込んで、世界史的レベルで展開されるという激動の時代のことを意味した。しかも、このアジア社会論は、マルクス主義的方法論が主流となって一つの体系を形成していたことにその大きな特徴がある。すなわち、西洋の衝撃を受けて変貌するアジア社会を大きく特徴づける「封建制」をどう理解するかという視点をめぐって、近代的「資本制」を強調する学派と前近代的「封建制」に力点を置く学派が激しい論戦を繰り広げたのである。[1] それは一九三〇年から四〇年代前半にかけて段階的に発達し、満州事変期には「五族協和論」として、次に日中戦争期には「東亜新秩序論」として、さらにアジア・太平洋戦争期には「大東亜共栄圏論」として、次々にその理論的変貌を遂げていくこととなった。アジアを侵略し、占領地域を拡大しつつある日本が、同時にアジア諸民族の解放・共生を唱えるという総力戦期の巨大な矛盾の中でアジア社会論が展開されたことが、一九三〇年代のきわめて大きな特質であった。まさに酒井哲哉が指摘したように、この時代のアジアをめぐる国際秩序論は、「早熟なトランスナショナリズム」がリベラルな国際主

義としての「成熟」を迎える前に、「帝国秩序」に回収されていったことを意味している。[2] それはやがて日本の東南アジア占領とそれに対する補助的な役割を果たしつつ、一九四〇年代の欧米の植民地統治を基礎に形成された戦後の「新アジア学」へと吸収され、表面的には大きく後景へと退くことを余儀なくされていく。

ここでは、当時の「東亜協同体」論の基礎となった「協同主義」をゲノッセンシャフト概念としてとらえ、一九二〇年代と四〇年代との狭間で展開されたアジア社会論の基礎をなすこの概念が、とりわけ日中戦争の勃発（一九三七年七月）以降という「例外状況」の中でいかに利用され、いかなるアジア社会論として転換していったのかについて検討する。その中でも、これまでの研究史上、ほとんど手付かずのままでいた昭和研究会の革新右派知識人、加田哲二（一八九五—一九六四年）に焦点を当てつつ、三木清、新明正道、尾崎秀実、蠟山政道や宮崎正義らとの比較において、その思想的、政治的役割・意義について考察する。

一　ゲノッセンシャフトとしての「東亜協同体」論

すでに「例外状況」の常態化が懸念されつつあった日中戦争期には、侵略を継続する日本帝国主義と国共合作によって抵抗する中国が全面的に衝突していくこととなる。こうした長期持久戦へと突入する中で、日本の左派・進歩派知識人が日本帝国主義の自己批判と日中提携として提唱したのが、「東亜連盟」論と「東亜共同体」論であった。このうち「東亜連盟」論は、満州事変の首謀者であった石原莞爾が提唱し、宮崎正義『東亜連盟論』（一九三八年）によって、伝統的中国の「王道」概念を用いて理論化された。それはアジア諸国の民族主義連合と国家の革新経済・統制経済によって、東アジアの開発・発展を実現し、欧米帝国主義からの解放を企図する試みであった。他方、「東亜協同体」論は、近衛首相ブレーン集団である昭和研究会の革新的知識人たち（三木清、尾崎秀実、蠟山政道、加田哲二など）を中心にして、戦時下の日本国内における社会変革によって帝国主義的対立を克服し、諸民族が自立し、協同するための新たな東アジアの形成を大胆に企図する、集団的知性による思想的・政策的運動であった。その理論的基礎となっている「協同主義」（ゲノッセンシャフト）とは、既定の統一体としての全体性に個を包摂するのではなく、あくまでも構成要素の個的価値を否定せずに、開かれた総体性の中で、それらをアジアという一定の空間的秩序の中で再構成しようと試みる哲学のことを意味した。

たとえば、三木清にとって、「東亜協同体」論の基礎をなす「新しい全体主義」とは、従来の非合理性に基づく民族主

義的全体主義に取って代わる合理的なものである。ここで純粋に合理的なものとは、M・ウェーバーがいうところの近代的合理主義のことを指しており、合理性である限りにおいて、「開放的、公共的、世界的」近代ゲゼルシャフトであった。だが、三木のみるところ、東亜思想とは仮に合理的なものであっても、それは抽象的な「合理性」をいうのではなく、全体主義者が強調するゲマインシャフトの根底にある「非合理性」を止揚した、具体的な「合理性」でなければならない。東亜協同体は基本的にはゲマインシャフトとしてとらえられるとはいえ、この合理性は、「東洋文化の伝統」と結び付いていながらも、「封建的なもの」としての反動に陥らないように注意すべきである。なぜなら、「ゲマインシャフトはゲマインシャフトとしてゲゼルシャフトが抽象的に開放的であるに対してつねに何等か閉鎖的な全体であるが、新しい協同体は封建的なゲマインシャフトの如く単に閉鎖的な体系であってはならない」からである。[3] したがって、それはゲマインシャフトのように一見「閉鎖的」であるようにみえながらも、ゲゼルシャフトのように「開放的」でなければならない。こうしたゲマインシャフトにつきまとう「封建的なもの」を克服するためには、近代の「ゲゼルシャフト的文化」を身につけることが重要である。「この文化は単にゲマインシャフト的ではなく、またもとより単にゲゼルシャフト的でもなく、却ってゲマインシャフト的とゲゼルシャフト的との綜合としての高次の文化でなければならぬ」。[4] こう述べるときの三木は、たしかにゲノッセンシャフトという言葉こそ使ってはいないものの、その構成員がゲマインシャフトのもつ有機的な結束力を保持しつつも、けっして前近代的な閉じた全体性に埋没することなく、開かれた統一体としての高次の総体性を目指している。それゆえに、この統一体はゲマインシャフトでもゲゼルシャフトでもない、「第三の道」としてのゲノッセンシャフト（協同体）ととらえるのが妥当であろう。[5]

また、同じ「東亜協同体」論者の一人である新明正道（『ゲマインシャフト』、一九三七年）によれば、テンニースが「ゲマインシャフトとゲゼルシャフト」という対概念を提示したとき、その概念形成に最大の影響を及ぼしたのは、H・メーン、O・ギールケ（Gierke）、そしてK・マルクスである。テンニースはメーンの楽観的な見解を受け入れるには契約の時代の本質を理解していたし、マルクスによって「契約的なゲゼルシャフトの真相」、またその進歩と表裏をなす「貧困と隷属の状態」を教えられ、さらにギールケによって、こうしたゲゼルシャフトのもつ現実が、「古の制度に勝るものとして主張され得ない」ことを確信していたという。だが、テンニースが、この三人の中でもっとも精神的な影響を受けたのは、他ならぬギールケ（Gierke）である。「彼の『独逸団

体法論』は「ゲマインシャフトとゲゼルシャフト」のなかのゲマインシャフトの叙述において信頼を以て引用されてゐる。テンニースはギーアケに理論的な考察の欠けてゐるのを欠点と看做してゐたが、彼が法律生活と全体の文化生活との関係を指示し、団体の意義を闡明した点を高く買つている[6]。新明によれば、たしかにテンニースは「身分から契約へ」（H・メーン）という方式に対応して「ゲマインシャフトからゲゼルシャフトへ」という方向性を認めてはいたものの、じつはこれとはまったく逆に、「ゲゼルシャフトからゲマインシャフトへ」の過程として展開されることを信じて疑わなかった。それゆえに新明のみるところ、テンニースは「ゲゼルシャフト」のもつ「文化に対する破壊性」を指摘しつつ、シュペングラー（『西洋の没落』）に類似した傾向すらもつにいたった。だからこそ新明は、「社会がゲゼルシャフトに終わることなく更にゲマインシャフトにすすむ傾向をもつものとし、その萌芽として協同組合（Genossenschaft）の如き現象をも（テンニースが—筆者）指摘してゐるのは、その証拠である」と強調するのである[7]。つまり、ここでテンニースは、ゲゼルシャフト批判のなかにゲマインシャフト再興の可能性を示そうと試みたが、その際に彼はゲマインシャフトのもつ前近代的「残余」を克服すべく、この「集合的統一体[8]」をゲノッセンシャフトの論理で基礎づけつつ、新たなゲマインシャフトとしての再興を企図していたというのである。

こうしたゲノッセンシャフト論は、一九三〇年代の後半において、一つの有力な社会思潮として少なからぬ影響力を及ぼしていたが、日本におけるその起源は、一九二〇年代にまで遡ることができる。たとえば、平野義太郎は『民法に於けるローマ思想とゲルマン思想』（一九二四年）で、ローマ的「私法」の伝統とゲルマン的「公法」の伝統との間のあるべき法秩序をギールケの団体法論によって追究しつつ、その具体的なあり方として、日本の「入会」をゲノッセンシャフト的な所有形態としてとらえていた[9]。こうした平野の試みも、個人主義的な「私有」の原理を国家による「公有」の原理によって一方的に制限するのではなく、かといって「私有権」を「公有権」に対して無前提に優先するのでもない、既述の「集合的統一体」と団体、あるいは個人との間の権利・義務関係を、ゲノッセンシャフトの概念によって、いわば「第三の関係性」として基礎づけるものである。また共同性（あるいは協同性）概念との関連でいえば、それは「ギールケに依拠しながら協同体的社会構成による契約説的社会構成の置換のなかに『近代の超克』を読み込んでいく指向性を内包したもの」（酒井哲哉）であるといえる[10]。

二 加田哲二の「東亜協同体」論

加田哲二（『東亜協同体論』、一九三九年）も、この東アジアにおける新たな地域主義によって日中の衝突を解決し、両者の提携を実現するための双方の「ナショナリズムの超克」を提唱したことにおいて、他の「東亜協同体」論の提唱者と基本的姿勢を共有している。そこでは中国の近代化こそが東亜協同体の形成にとっての前提であり、日本の支配は列強の支配に取って代わるようなものであってはならず、その帝国主義的膨張を抑制するためにはまず資本主義の問題を解決しなければならないと理解された。そもそも当時の「東亜協同体」論とは、アジアにおける経済開発、さらには近代化そのものをいかにして推し進めるのかという、ある種の東アジアモデルの理論的、かつ政策論的模索の役割をも兼ね備えていたのである。

だが、他の提唱者による「東亜協同体」論と比較した場合、とりわけ加田のそれに特徴的にみられるのは、一方でそれまでの欧米帝国主義に対する批判的言説が展開されつつも、他方、日本の帝国主義に対して一定範囲で修正、変更を迫りつつ、諸民族の自立・発展を促すための東アジアの広域に及ぶ地域的秩序の形成が主張されたという点である。加田はそのことを、それ以前の矢内原忠雄や東畑精一による植民政策研究の議論とも重ね合わせつつ、帝国主義による領土支配とは異なる新たな植民政策・民族政策として提唱した。それは当時の正統派マルクス主義の中心理念にもあった「民族の自決」の論理を容認し、近接地帯の周辺国を独立国家として承認しつつも、なおかつ「指導的国家」としての日本を中心とする東亜協同体を、新たな政治支配の秩序の中で正当化しようと試みるものであった。

加田にとって、当時の東アジアにおける政治経済的地位は、「植民地的または半植民地的状態」にあり、またそうさせたのが「欧米帝国主義」である。すでに当時、その制圧下になかった日本ですら、開国から五、六十年にわたって欧米の半植民地化政策のために苦闘するという経験を有した。たしかに、欧米列強との対抗防衛関係において日本が東亜の一部に対して自ら欧米流の政策の一部を採用したことを、加田はここで率直に認めている。とはいえ、「いまや日本は、欧米と並んで、東西の半植民地的地位を維持して行くことはその利益でも理想でもなく、また国是でもない。世界の進運に寄与し、併せて自国の発展を計らうとするためには、かくのごとき、東亜の半植民地的地位の打破あるのみである」[11]とし、加田は日本が欧米流の帝国主義的立場をとらないという強い意思をいったんは示した。

このように、加田においてはまず、欧米流の帝国主義の植

民地、半植民地からの解放が支持される。だが、そのポスト帝国主義時代における東亜協同体内部での独立国とは、けっして自由で平等な国民国家として承認されるわけではない。東亜協同体の構成者は、あたかも互恵的、総務的関係において横の平等な立場に置かれているかのようにみえながら、その実、「政治経済の発展段階」を唯一のメルクマールとして、日本がそのヒエラルキー的秩序の頂点に立ち、他の構成者との関係を指導—被指導、支配—被支配という上下関係に置くものである。この意味において、たとえば昭和研究会による『新日本の思想原理』(一九三九年)が、「日本の指導によって成立する東亜協同体の中へ日本自身も入るのであり、その限り日本自身もこの協同体の原理に従わねばならぬ[12]」とし、日本のナショナリズムの制限を提唱したのとは、その性格を大きく異にしている。そのことはまた、宮崎正義の提唱する「東亜連盟」と加田の構想する「東亜協同体」における考え方の違いにも、明確に表れている。すなわち、『東亜連盟論』(一九三八年)において宮崎は、「日本及びその盟邦は他の民族の解放運動に努力すると共にその連盟に加入するや、又は完全なる単独の独立国として残るやについては、その自由なる選択に任すべきである。又、加入後も、脱退の権利を認むべきである。東亜連盟は、日本と各盟邦との間における政治的及び経済的相互依存関係の紐帯により、強固に結ばれるべき東亜諸国の自主的立場における盟約であり、強制の体制ではない。したがって、独立国家の最後的意思は束縛されるべきでない[13]」とし、構成国による東亜連盟への参加をめぐる日本と構成国との間の平等な権利とそのメンバーシップの任意性を認めた。この意味において、宮崎の企図する「東亜連盟」論は、開かれた総体性内部における構成要員の相対的自律性を容認しており、一定のゲノッセンシャフト概念に基づくものであることは明らかである。これに対し加田は、「東亜領域の一体化は、自由選択的ではなく、必然的である。その点を、わたくしは強調する。すべての東亜建設の理論は、東亜領域の一体化の必然性を認識しなければならぬ。この一体化に参加する自由、または脱退する権利などという自由主義理論の発生する余地はここにはない筈である[14]」と明確に批判し、「宮崎氏は、東亜連盟の組織に関する限り、あまりに多くの「西欧的自由」を、東亜の諸民族に与えんとするものではないか」と問うた。その上で加田は、「このことは満州国の成立に多くの因縁を持つ東亜連盟論の根本的態度であり、それは自覚してはいないであろうが、最も重要な理論的欠陥である[15]」とすら断じ、東亜領域の有機的かつ閉鎖的「一体化」の強要によって、そのリベラルな言説を封じ込めたのである。

他方、加田の提唱する「東亜協同体」論においては、東アジアの特殊性である「植民地的または半植民地的関係」が取

りあげられ、なおかつこの関係性において「アングロ・サクソン世界支配体制」の問題が、まずは現実的認識の対象でなければならないとされる。そうすることによってこそ、近代世界の国際政治の原理として世界史的意義、及び東亜協同体の現実的意義が生まれる、というのが加田の基本的立脚点である。たしかに、アングロ・サクソンの支配の後に来るものは、協同体の構成員としての各民族の内部的問題なのかもしれない。だが、東アジアの将来にとって、適切な理論と政策とが樹立されねばならないことは、それまでこの地域を支配していた欧米帝国主義が凋落の時期に及んでいるとき、もっとも重大かつ喫緊の課題となる。ここで加田は、「東亜協同体が国際関係における新しい理念または理論たる限りにおいて、まず東亜における現実問題が、その主題とならざるを得ないし、そうならなければ、現実的意義を失った白昼夢の一に過ぎぬ」[16]と述べ、尾崎秀実のそれにも似たきわめて現実主義的な立場に与した。だが、政治的には同じレアール・ポリティークを擁護しながらも、加田と尾崎との哲学的基礎には、ゲマインシャフト論とゲノッセンシャフト論ほどにも離れた思想的懸隔が横たわっている。[17]

三　加田哲二のゲノッセンシャフト論

加田のみるところ、そもそも東亜協同体の基本原理とは、（一）資本主義にある程度の「是正」を加え、とりわけ私利優先の資本主義的精神を、協同体全体を綜合としての「全体的協同主義」に転換し、（二）諸領域の経済的相互関係が植民地的関係に基づくブロック経済のような基本原理をとらず、（三）「中心的勢力」としての「中枢的国家」の存在を承認し、（四）「中枢国家」の利己主義を、協同体全体の利害の調整過程で、中枢国家の領域が発展するまでは抑制し、（五）互恵的関係により、資源、投資、貿易、生産において、協同体全体の利益から算出された計画を実施し、（六）全面的計画性をもつべきである、という六点に集約できる。では、このように理解された新たな「協同体」と旧来の「ブロック経済」とは、その基本原理において一体何が異なるのか。ここで加田は、三木をはじめとして、他の東亜協同体論者も使った「ゲマインシャフト」の概念を用いて、それとの差異について、以下のように説明する。

経済協同体は、ブロック経済体よりも、数歩を進めたものであるということが、出来るであろう。従って経済協同

体は、その全面的統制の必要の結果、地域的には接壌地帯たることを要する。またブロック経済より密接不可分の関係が、設定せられるので、接壌地帯における領域協同体たるの事実を有し、運命協同体的関係に入るのである。この場合経済協同体は、ドイツ語に翻訳すれば、『ウィルトシャフツ・ゲマインシャフト』(Wirtschaftsgemeinschaft)と、いわるべきものであろう。しかし、多くの東亜共同体論者が東亜共同の、ゲマインシャフト性を問題にしているが、その言葉を、もしも、ドイツの社会学者、フェルヂナント・テンニースの意味した、本質的意志の具現者としての『ゲマインシャフト』を意味するならば、若干の行き過ぎであらうと思われる。経済協同体は、以上の意味における『ゲマインシャフト』ではない。その形成後、数十年または数百年後においては、いざ知らず、眼前において形成せらるべき経済協同体は、却って利益社会的結合であるというべきである。何とならば、そこには一定の計画に従っての生産、資源、投資、貿易、労働の事項が規制せらるるのであり、自然発生的または自然生成的な構成体ではないからである。その意味において、経済協同体は一国、民族等のような自然生成的構成ではない。その間に行われる緊密な関係、その間に存在すべき友好関係は、みな計画性の実現された後に来るものだからである。[18]

このように、加田にとって東亜協同体とは、なによりも経済的諸機能を中心原理とする「経済協同体」であって、「本質的意思の具現者」としての「自然発生」的「ゲマインシャフト」ではなく、むしろ「利益社会的結合」としての意味において「ゲゼルシャフト」ですらある。この点で、たとえば、三木を中心にまとめられた昭和研究会の『新日本の思想原理』が、東亜協同体の基本原理をゲマインシャフト的でも、ゲゼルシャフト的でもなく、ゲマインシャフト的とゲゼルシャフト的との総合としての「高次の文化」ととらえ、前近代的な共同体(Gemeinschaft)とも近代的な利益社会(Gesellschaft)とも厳密に区別されるべき「第三の道」としての協同社会(Genossenschaft)を目指したのとは、大きく性格を異にしている。その「経済協同体の構成」とは、「接壌地帯における領域協同体」であり、したがって「運命協同体的性質」、及び「経済協同体」を通じての計画性を持ち、その結成は「互恵的原則」において行われる。それはたとえば、蠟山政道の東亜協同体という「地域主義」において、「(東洋)民族の地域的運命(Raumsschicksal)の意識を生み出す運動」としてのみ「地域的運命協同体」が正当化されたのとも相即的である。[19]それは植民地的、あるいは半植民地的関係の設定を意味するものではなく、この協同体における「指導的国家」とは

あくまでも「指導的役割」を演ずるものであるとはいえ、「協同的原則の上において」行われることにその特徴がある。加田によれば、経済協同体の本質は、ブロック経済に比べれば「一歩前進したもの」であるが、「経済協同体の建設」そのものは、「ブロック経済の建設」よりもなお困難なものである。たしかに、「ブロック経済的結合」とは、ある意味では既存の植民地的、または半植民地的関係を緊密化しさえすればよいのであり、当時の資本主義的世界における諸領域の結合としては、もっとも容易、かつ一般的なものかもしれない。しかしながら、そうした植民地の原理に根ざした「ブロック経済の強靱性」とは、ポスト帝国主義という時代的要請には必ずしも適していない。それゆえに、「互恵的関係における、経済協同体が一つの理念として発生することは、決して偶然ではなく、却って、当代の真実の要求に応ずるものといわねばならぬ[20]」と加田は主張する。ここで前提にされているのは、本来的に開かれたゲノッセンシャフト概念ではなく、むしろ前近代的ゲマインシャフト概念によって外部に対して閉じられた、擬似近代的ゲゼルシャフト概念であるといえる。

では、ここでの日本の立場と役割とは、具体的にはいったい如何なるものなのであろうか。加田によれば、この東亜の「解放と発展」を企図する東亜協同体において、日本は単に東亜の諸民族のためにのみこれを主張し、実践化しようと目論んでいるわけではない。それは東亜における「民族の解放」という他者の利益になるとともに、「日本の発展」という自国の利益を実現するものである。

日本はこの協同体の一構成員たるべきものであり、この協同体の結成によって、同時に、わが国の発展と向上と、そして、その世界政治における地位とを確保せんとするものである。その意味において、東亜協同体は、日本の利他的意味のみを有するものではない。それは他を利するとともに、自国を利するものである。東亜の諸民族の解放と正義を主張すると同時に、わが国の正義をも、主張せんとするものである。われわれは、東亜協同体において、日本がその指導的地位に立つべき現状にあることを認識している。しかしながら、この現状に立つ認識は、日本の利己主義を、ここに実現せんとするものではない。現在の世界政治においては、現実の政治経済の実力が、政治運動の基礎である。この意味において、東亜協同体の建設における日本の重要性が存在する[21]。

このように加田にとって、日本とは単に他と同じ中立かつ平等な構成員の一つではなく、「指導的地位」にあっても「利己主義」にはならず、他の国々との相互関係における「正義」

を主張するという特殊な位置を占める構成員である。それは植民地的、または半植民地的関係を前提にした「指導的役割」ではなく、あくまでも協同的原則に基づく互恵関係のもとで演じるべき特殊な役割である。ポスト帝国主義の時代において、植民地化による領土拡大とは異なる新たな形式で提出され、なおかつ日本を中心とした実質的勢力圏の拡大が企図されたこうした主張にこそ、「植民地なき帝国主義」（P・ドウス）の面目躍如といえる。

もっとも、こうした帝国日本の「指導的地位」の強調は、なにも加田に限ってみられたわけでなく、他の「東亜協同体」論の提唱者にも広くみられる傾向であった。たとえば、尾崎秀実が先進資本主義的生産様式との経済的連動とともに、半植民地状態から自ら脱却しようとするアジアの植民地の人々との政治的連帯によって「民族の解放と福祉」をこの協同体の中で実現しようとする際、尾崎は「東亜協同体」論とはブロック経済という一つの「封鎖的単位」ではなく、「世界的秩序一般に先行する地域的、人種的、文化的、経済的、共同防衛的なる結合」であり、その新たな「結合」の中で帝国日本が「特殊的地位」を主張することを「共同利益防衛の見地から」正当化していた[22]。また同様に、共同防衛の観点から日本の指導的役割を正当化する主張は、蠟山においても「日本の実力保障による国防地域」の確保という視点で行われており[23]、加田をはじめとして、当時の「東亜協同体」論者に広く共有されていた基本的認識であったといえる。なぜなら、東アジアにおいて国際秩序と帝国秩序とは、もともと双方が密接に重なり合っており、日本外交にとって帝国秩序とは、そもそも「外部化」できない存在であったからである[24]。

四　「東亜協同体」論から「大東亜共栄圏」論へ

加田にとって、中国のナショナリズムに対する政治工作とは、「指導精神の更改」にまで到達されるべきものである。従来の指導精神としての「三民主義」とマルクス＝レーニン主義との合作である民族戦線的抗日思想の存立を「許すべからざるもの」としつつも、加田は「三民主義」そのものの意義を否定するわけではけっしてなく、むしろプラグマティックな意味での一定範囲の利用価値をそこに認める。だが、「三民主義」は、これらの三部面の有機的関連において主張されているために、「その部分的採用は、全体としての破綻に至るものと考えられる[25]」。つまり、加田にとって「三民主義」とは、仮に部分的な政策としての利用価値があったとしても、これら三つのファクターがその有機的関係において存立している以上、部分的利用を「三民主義」の原理そのものが妨げてしまうがゆえに、中国の「指導精神」にはなり得ないとい

うのである。「しからば、新支那の思想は何か。今日のいわゆる日本主義をもつてこれに当てることは困難であろう。支那民族と日本民族との特殊性を保持しつつ、これを包含するような集団民族主義とも称すべきものが、その雄偉な体系において創造されなければならぬ。それは民族主義に基礎を置きながらそれを乗り越えるものでなければならぬ[26]」。加田のみるところ、「三民主義」も「日本主義」も、ナショナリズムについての諸問題を解決するうえでの「指導精神」にはなりえず、むしろここで何よりも求められているのは、「理念」でなく「政策」である。それゆえに、加田にとって、ここで現実的な経済政策として第一になすべきこととは、「中国民族資本との提携」、すなわち、矢内原忠雄の植民政策論にもみられた「資本の文明化作用」（マルクス）の肯定である。ブロック経済の下で外資輸入を簡単に行えないとすれば、如何なる方法によって資金を獲得すべきなのか。中国民族資本との提携こそ、東亜経済協同体の意義を昂揚する上においても、また中国の経済的発展、ひいては近代化そのもののためにも必要なことであり、それは「日中提携の実質的出発点」ですらあると加田はいう[27]。

こうした中で、注目すべきなのが、中国の知識人の動向である。加田によれば、彼らこそこの未発達状態にある中国産業のある意味における代弁者である。だが、日本による中国国内産業への強引な進出にみられる非合理的な手法にきわめて批判的な中国の知識人の意見に一定の合理性を見出しつつも、加田は中国のナショナリズムが民族主義の形態において、民族自決主義の「形式的主張」に陥っていると批判する。それによれば、形式的民族自決主義者は、民族の自由と独立との形式のみを尊重し、民族の自由主義的行動によって、民族の自由と独立とが獲得できるかのような錯覚に陥っている。孫文をはじめ多くの支那民族主義者は、形式的独立を獲得して、この外見的独立の国家をして、経済的に発展させるためには外国の資本的援助を獲得すべしという。つまり、一部の中国知識人が「民族自決」の名の下に外国資本を排除しようとするのに対して、孫文は中国が商工業の発展によって政治経済的「独立」を獲得し、「人民の繁栄」をもたらすべきだというのである。だが、加田のみるところ、ここにはある種の屈折した、従属的支配—被支配関係がまとわりつかざるを得ないのであり、ここに孫文のデモクラシー的政治的形式主義が横わっている[28]。

加田によれば、そもそも中国の民族主義者らは、（一）日中関係という「地域的接近性」における「地域共同関係」としての認識、（二）ヨーロッパの「商業的搾取」であるのに対し、日本のそれが「資源開発的」であり、欧米諸国と日本との対中国経済活動において「本質的相違」が存することに

対する認識、(三)「近接地帯」にあることによる日中の「深い関係」に対する認識、それぞれの面で「誤謬」を犯している。これらの「誤謬」こそが、植民地をめぐる「従属」か「独立」という中国のナショナリズムを喚起する根源的な解釈を分岐させているのだという。

だが、加田のいう近接地帯にある「深い関係」こそが、じつは協同体のもっとも大切なパートナーである中国の主権そのものを、日本が大きく揺るがしている事実に対する客観的認識がそこにはまったくみられない。したがって、「中国の独立」も、あくまでも日本にとっての「解放と繁栄」とが実現される限りにおいてのみ正当化される「独立」であることは、次のような記述によっても端的に示される。

われわれは、支那の独立を尊重する。この尊重は、自由主義的な恣意的尊重ではない。東亜の近接地帯にいるものとして、その解放と開発とが行われ得る限りにおいての尊重である。もし支那が、この日本の、支那の独立に対する尊重を形式的に理解することによって、東亜の平和と東亜の安定勢力としての日本を無視することがありとすれば、日本は、これを是正するために闘わねばならぬ。しかし、平和が正常な状態において維持せられ、東亜の繁栄が企図せられ、招来せらるることは、わが国の最も熱望するところである。この繁栄と解放とは、支那が日本と提携することによって、獲得せらるることは、歴史の明らかに示すところである。(中略)民族の独立は尊重せられねばならぬ。しかしながら、民族は孤立的存在ではなく、また低度文化の状態に満足すべきではない。ここに民族の協同が必要であり、一民族の他民族に対する指導が必然的に生れる。[29]

ここでも加田のいう中国の「独立の尊重」と、現下の中国に対する戦闘行為の正当化との間の論理は、きわめて矛盾に満ち、かつ屈折したものであるといわざるを得ない。その「独立の尊重」が中国による「自由主義的」かつ「恣意的」尊重ではないとすると、中国に「独立」を与えるかどうかは、そのための明確な基準が何ら示されていない以上、結局のところ、「指導的中枢国家」としての日本の「恣意」によるしかないからである。したがって、ここでいわれている「民族の協同」とは、明らかに「指導的中枢国家」たる日本が、自らの「恣意」によって「尊重」したり、その武力を背景に恣意的に闘ったりしながら、「東亜の平和」と「東亜の繁栄」を企図するものでしかない。そこには、東亜協同体の枠組みに自ら入っていき、その共通理念によって自らのナショナリズムが肯定されつつ、同時に制約されるという三木や尾崎によって企図された普遍的思想性や国家権力相対化の契機はす

でにまったくみられない。

たしかに尾崎にも、加田と同じような「日本の指導的役割」が正当化されてはいたが、尾崎の場合は、「日本の独占的な排他主義であってはならない」とクギを刺すのを忘れていなかった点において、加田のそれとは立場を大きく異にしていた。[30] それに対して加田は、三木の「東亜思想の根拠」（一九三八年）での「民族と民族とを超えて結ぶ原理は、一民族の内部においては、結合の論理として可能であるような内密のもの秘儀的なものであることができず、公共的なもの、知性的なものでなければならぬ」としたあの著名な一節を引用しつつ、「民族が民族自体として存在することは何らの秘儀的ものではない。ただ、その場合、民族が民族自決主義に執着する限りにおいて、自己の墓穴を掘るに等しいものだ。協同体は、決して、民族を超えて結ぶことではない。民族の実体を存しつつ、民族の活動において、結合することだ」と述べ、「民族独立」擁護の立場を「民族の孤立」を招くものとして、直裁に排斥すらしているのである。[31] なぜなら、加田にとって東亜協同体とは、個々の民族による自由な選択によって構成される「民族の任意的な連盟」でなく、あくまでも「植民地的状態からの解放」という歴史的使命に対する構成国の強固な確信によって成り立つ「必然的な協同体」だからである。ここにはすでにして、ゲノッセンシャフト概念、すなわち、対外的に開かれた総体性における構成要素の自律性擁護の理念がまったくみられない。

仮にそうした協同体の結合が必然的だとすれば、この結合の役割を果たすのは他ならぬ「指導的中枢国家」としての帝国日本であり、アジアの諸民族はその援助によって植民地状態からの解放という条件を持たねばならないがゆえに、加田は「協同体における自由平等主義を理解し得ない」とあからさまに表明する。「而して解放は、日本の援助なくして不可能のことだ。日本は、東亜解放と東亜協同体の結成を必然と考えるゆえに、進んでこれらの諸領域の植民地脱却を援助し、またこれを強制することすらあり得るであろう」。[32] このように一切の躊躇なく帝国権力の暴力すらちらつかせるときの加田の立場は、もはや東亜経済協同体の対象領域がより限定的であるというだけの違いを除いて、その本質的性格においては大東亜共栄圏の思想に限りなく近いといわざるを得ない。

おわりに

加田にとっての「東亜協同体」論とは、それまでの欧米の帝国主義とは異なって近接地帯の周辺国に対する独立国家としての主権を承認しつつも、あくまでも指導的国家としての日本を中心にした新たな地域主義として正当化された。それ

は「民族の自決」の論理を容認し、近接地帯の周辺国を独立国家として承認しつつも、指導的国家としての日本を中心とする地域主義を、新たな政治支配の秩序の中で正当化しようとする、ある意味できわめて屈折し、なおかつ矛盾に満ちた両義的概念であった。こうした東亜協同体内部での「民族の自決」によって達成された「独立国」とは、けっして自由で平等な国民国家として承認されたわけではなく、日本がそのヒエラルキー的秩序の頂点に立ち、他の構成者を新たな指導―被指導、支配―被支配という新たな上下関係のもとに置いたにすぎない。したがって加田は、既存の植民地的、または半植民地的状態をそのまま維持しようとする欧米帝国主義によるブロック化政策を批判しつつも、それまでの植民地化による領土拡大とは異なる新たな形式によって実質的な勢力圏を拡大していく「植民地なき帝国主義」の論理として「東亜協同体」論を提出していたのだといえる。

こうした中で加田は、三木や尾崎による普遍主義的理念の採用を拒否して、日本という国家（暴力機構）の存在を背景に、理念的諸問題を新植民政策・民族政策へと一方的に昇華させようとする横暴さをあからさまに示した。たとえば、東亜協同体の中で日本と構成国との間の平等な権利とそのメンバーシップの「任意性」を認めた宮崎正義の『東亜連盟論』でのリベラリズムを「東亜領域の一体化の必然性」の名の下で根本的に否定したことも、協同体内部で自らのナショナリズムを肯定しつつ、なおその協同原理によって制約されるとした三木による普遍的理念や国家権力相対化の契機がまったくみられなかったことも、他民族＝他者性に対する無自覚、無反省にこそ、その問題性の根源がある。[33] かくして加田は、「東亜協同体」論の哲学的基礎であるゲノッセンシャフト概念を、経済協同体（ヴィルトシャフト・ゲマインシャフト）という経済的利益社会論を媒介に、ゲノッセンシャフトとしてではなく、擬似近代ゲゼルシャフト概念へと後退させつつ、そのまま定着させていった。このことは恐らく、「植民地なき帝国主義」の論理が一九三〇年代後半のいわば「例外状況の常態化」の中で、「大東亜共栄圏」の論理へと転換していったプロセスとけっして無縁ではない。

（いしい・ともあき／近現代中国政治思想）

注

（1）この論争の背景にあるのは、いうまでもなくマルクスのアジア的生産様式論である。その基礎をなす「アジア的」なものと「封建的」なものとの概念的対比、さらにその言説が一九三〇年代の日本におけるアジア社会論に与えた影響については、拙稿「戦時期マルクス主義と東亜協同体論の隘路」『情況』五・六月、情況出版、二〇〇六年、及び拙著『K・A・ウィットフォーゲルの東洋的社会論』、社会評論社、二〇〇八年を参照。

（2）酒井哲哉『近代日本の国際秩序論』、岩波書店、二〇〇八年、九頁。

（3）三木清「東亜思想の根拠」（一九三八年一二月）、『三木清批評

選集――東亜協同体の哲学』、書肆心水、二〇〇七年、二三―二四頁。

(4) 同「新日本の思想原理」、同六九頁。

(5) ちなみに、広松渉は三木のゲノッセンシャフト論について、「ゲマインシャフト的編成とゲゼルシャフト的編成との両原理を止揚統一する体制として『協同主義』を考えている」と指摘し、そこに一定範囲でマルクス主義にも通じうる「近代の超克」の契機を見出している（広松渉『近代の超克論――昭和思想史への一断想』、朝日出版社、一九八〇年、一三七頁）。とはいえ、なぜ三木がここではゲノッセンシャフトという言葉をあえて使わなかったのかという疑問が残る。一つには、当時の治安維持法による言論統制下で、このゲノッセンシャフトという言葉が、即座にマルクス主義的ターミノロジーとみなされ、弾圧の対象になりかねなかったという可能性がある。ここで三木は、いわば体制内的「窮余の抵抗」を試みるべく、「ゲマインシャフト的とゲゼルシャフト的との綜合としての高次の文化」という言葉で実質的なゲノッセンシャフトを意図的に装ったという解釈が成り立つ。だが、これについては、三木によるその他のテクストにおけるゲノッセンシャフト概念そのものの理解との関連で、さらに慎重に検討する必要があるだろう。実際、このあいまいな表現は、マイルズ・フレッチャーのように、三木のいう「高次の文化」をいったんは「新たなゲマインシャフト」としてとらえながらも、実質的にはアジアにおける伝統的な農村社会と同じ前近代的な「ゲマインシャフト」に引き戻すといった、もう一つの極端な解釈を許している。すなわち、フレッチャーは、この「ゲマインシャフト」に閉じられた中世的共同体（あるいは国家）を読み込みつつ、「その考えには、ヨーロッパ・ファシズムから借用したテーマが反映されていた。国民的な『職能的秩序』の構成に重点を置くのは、協同体国家を意識していた。ヨーロッパのファシストが『協同体の内部』で発揮される新しいタイプの自由を主張したように、三木は個人の『創意』は協同体に奉仕することで生かされると考えた」（マイルズ・フレッチャー『知識人とファシズム――近衛新体制と昭和研究会』、竹内洋・井上義和訳、柏書房、二〇一一年、一九六―一九七頁）と主張している。このように、たしかにここには左・右両極端に分岐する価値評価の余地が少なからず残されてはいる。だが、筆者のみるところ、このフレッチャーの解釈は、「東亜協同体」の言説を媒介にしてのちにもたらされたファシズムという歴史的現実に対する「結果責任」追及の立場から引き出されたものである。いいかえれば、それは当該思想のもたらした「結果」というよりも、むしろ当時の状況では、本来的にはどこにたどり着くかはわからない、アンビヴァレントな可能性として孕まれていた「初発点」（丸山眞男）の意義をまったく見落とした、恣意的、かつ操作的な解釈である（丸山眞男「思想史の考え方について」、『忠誠と反逆――転形期日本の精神史的位相』、筑摩書房、一九九二年所収を参照）。

(6) 新明正道『ゲマインシャフト』、刀江書院、一九三七年、一九頁。

(7) 同五九頁。

(8) 同四九頁。

(9) 平野義太郎のゲノッセンシャフト論については、盛田良治「平野義太郎とマルクス主義社会科学のアジア社会論」、石井知章・小林英夫・米谷匡史『一九三〇年代のアジア社会論』、社会評論社、二〇一〇年所収を参照。

(10) 前掲『近代日本の国際秩序論』、一八一頁。

(11) 加田哲二『東亜協同体論』、日本青年外交協会、一九三九年、六頁。

(12) 三木清「新日本の思想原理」、前掲『三木清批評選集――東亜

協同体の哲学』、七〇頁。

(13) 宮崎正義『東亜連盟論』、改造社、一九三八年、四五—四六頁。

(14) 加田哲二『太平洋経済戦争論』、慶応書房、一九四一年、二三四頁。

(15) 同。

(16) 前掲『東亜協同体論』、序文七頁。

(17) たしかに、尾崎秀実自身はゲノッセンシャフトについて明示的に語ったことはないが、その三木との思想的距離関係を勘案したとき、ゲノッセンシャフト概念との親和性が間接的に認められる。なお、尾崎の東亜協同体論については、米谷匡史「尾崎秀実の「東亜協同体」批判」、前掲『一九三〇年代のアジア社会論』所収を参照。

(18) 前掲『東亜協同体論』、一一三—一一四頁。

(19) 蠟山政道「東亜協同体の理論」、『東亜と世界』所収、二七頁。これについては、さらに前掲『近代日本の国際秩序論』、一三八頁を参照。

(20) 前掲『東亜協同体論』、一一五頁。

(21) 同、一二九頁。

(22) 尾崎秀実『東亜協同体』の理念とその成立の客観的基礎」、米谷匡史編『尾崎秀実時評集』、平凡社、二〇〇四年所収、二〇一頁。

(23) 蠟山政道「事変処理と大陸経営の要諦」、前掲『東亜と世界』所収、一三〇—一三一頁。

(24) 前掲『近代日本の国際秩序論』、六頁。

(25) 前掲『東亜協同体論』、一五八頁。

(26) 同、一五八—一五九頁。

(27) 同、一六一—一六二頁。

(28) 同、二二四—二二五頁。

(29) 同二二七頁。

(30) 前掲『尾崎秀実時評集』、二〇一頁。

(31) 前掲『太平洋経済戦争論』、二四五頁。

(32) 同、二四五—二四六頁。

(33) これまでみたところからも分かるように、一方で欧米流の帝国主義を批判し、植民地からの解放を念頭におきながら、他方で日本を中心とする「植民地なき帝国主義」を再構成しつつ、新たなオリエンタリズムを再生産するとでもいった自己矛盾に対する無自覚、無反省が、加田哲二の東亜協同体論には存在していた。そしてこのことを象徴的に表しているのが、「どこまでも東亜の問題として、東亜の人々とそれを語りたい」(前掲『東亜協同体論』、序文四頁)と東アジアの隣人らとの対話の姿勢を覗かせつつも、同じ近隣におけるもう一つの欠くべからざる民族である朝鮮(人)を、当初から東亜協同体の対象外に置いていたという事実であろう。蔣介石は一九三八年、「我々は朝鮮が未だ併呑さるる以前に以って日本人が日韓一体或いは日韓不可分等の語調を以て朝鮮人民を眩惑せしめたる事実を想起する。今日日本は又盛んに「日『満』支不可分」とか「東亜協同体」とかの新語を語っているが、我国をして明白に指摘せしむるならば、何が「東亜協同体」であるか、これはつまり「中日合併」であり、即ち中国の日本に対する全面的帰属であり、又「日本大陸帝国」の完成である」と述べているが(東亜研究所編『抗日政権の東亜新秩序論批判(復刻版)』、龍渓書房、一九九九年、一五—一六頁)、このことが示唆するのは、加田の東亜協同体論でそもそも視野にすら入れられなかった朝鮮問題こそが、じつは中国側で東亜協同体論をいかに理解するかを考える上での最大のポイントになっていた、ということである。これについては、拙稿「加田哲二の『東亜協同体』論」、前掲『一九三〇年代のアジア社会論』所収を参照。

特集 〈圏域〉の思想

〈論文〉

東アジアの地域主義構想

【近代日本における〈圏域〉の思想】

酒井哲哉

はじめに

政治思想における空間的想像力を問うことはどのような意味を持つのだろうか。空間的単位としての国民国家の排他的妥当性を批判することは、冷戦終焉後の思想界の流行であった。「想像としての共同体」という用語は常套文句として、ほとんどあらゆる論文で使用された。かつての「革新ナショナリズム」と呼ばれる時代思潮においてなされたような、ナショナリズムと民主主義を単純に直結させるような議論はもはや困難になったといってよいだろう。とはいえ、このようなナショナリズム批判が、手放しのグローバリズム礼賛につながるとも思われない。表面的には理想主義的に見える普遍主義が、実は強国や支配的社会集団のイデオロギーに過ぎないことはままあるし、また、世界秩序を構成する地域・集団の文化的差異性を無視した均質な秩序構想には、さまざま立場からの批判があり得るからである。

本特集は、「ナショナリズムを相対化しながら、グローバリズムとローカリズムの対立をも回避し、歴史的な固有性をそなえたリージョン内での連帯を唱える〈圏域〉の思想」を再検討することを目的に掲げている。そこで本稿では、近代日本の事例をもとに、〈圏域〉の思想を歴史的に振り返ることにしたい。具体的には、近代日本における「地域主義構想」の歴史的先行形態を扱うことで、〈圏域〉の思想という、す

ぐれて現代的な問題設定を論ずるときに踏まえておくべき歴史的前提を論ずることにしたい。ただしその際、過去と現在を直結させるような議論、すなわち、たとえば、現在の「東アジア共同体」の歴史的起源を戦前期の「アジア主義」に無媒介に求めるような視角は、ここでは意識的に排除される。むしろ、現在一般的に「地域主義」として理解されているものとはかなり異なる構想が二十世紀中葉までは流布していたこと、したがって、現在の構想と過去の構想の同質性よりは異質性が、ひとまずは、本稿の中心的主題になることを確認しておきたい。歴史的思考とは、過去と現在の単純な歴史的類推にではなく、概念の持つ歴史性を自覚することにあるはずであるが、こと「アジア主義」に関しては、歴史家が現代的事象を意識して議論を展開すればするほど非歴史的な類推論に陥っていくことが、ままあるからである。そういう傾向から、著者は距離をおきたいと思う。

以下の叙述では、二〇〇七年に上梓した『近代日本の国際秩序論』及びそれ以降に発表したいくつかの拙論をふまえながら、日本の事例を中心に、東アジアにおける〈圏域〉の思想を振り返る[1]。なお、「地域主義構想」という名称を用い、「アジア主義」という名称を用いないのは、「アジア主義」という言葉が曖昧であるばかりでなく、さまざまな思想史的経緯の負荷がかかった概念であるため、乱用を慎みたいからである。そのため本稿では、従来「アジア主義」という用語で表現されてきたものも、「覇権的な地域主義構想」や「複合的文明論」というように、できるかぎり、「アジア」という地域名称をぬいた普遍的な概念で説明する。そのほうがかえって、本特集の課題の一つである、ヨーロッパとアジアの〈圏域〉の思想の比較にも資するのではないか、と著者は考える。

以下の論考では、まず「文明国」であることの承認を獲得することが国是であった明治期における問題の位相を概観する。次に、帝国と地域主義の密接な関連に注意を促したうえで、戦間期の帝国再編論のなかでの地域主義の位置づけを論ずる。そして、上記の戦前期の経験を踏まえたうえで、戦後の思想空間にこのような〈圏域〉の思想がどのように変奏されたのかを、いくつかの事例を挙げながら振り返ってみたい。特集の性格にも鑑みて、より各論的な近代日本の〈圏域〉の思想については石井知章論文に譲り、本稿では、より総論的に、近代日本において「アジア」という〈圏域〉の思想を紡ぎ出すことの困難と成果を扱うことにする。

一　文明・越境・アジア

幕末維新期の日本が西欧諸国に対して「開国」を行った際に、国際社会は、「文明」の到達度を基準にその構成員の資

格を区別する「文明国標準主義」を採っていた。「文明国標準」とは、居留民の安全確保や商業行為の安定を担保するための条件が満たされていることをいい、その指標は西欧的近代法典が整備されているか否かにあるとされた。こうした条件を十分に具備していない国家は、「文明国標準」を満たしていないことを理由に、治外法権が課され、関税自主権が認められない、いわゆる「不平等条約」体制の下に置かれることになった。明治国家の最大の外交的課題が、このような「不平等条約」の改正にあったことはよく知られている。

従って、明治政府は、何よりもまず「文明国」として、日本が欧米諸国から認知されることを重視した。国際関係をめぐるさまざまな学知も、まずはこのような課題を満たすために位置づけを与えられた。一例をあげれば、揺籃期にあった明治期の国際法学の課題の一つは、日清・日露戦争という対外戦争に際して、いかに戦時国際法を遵守すべく日本の軍隊を教育するか、そして、戦争終結後には、西欧社会に対して、いかに日本が交戦中戦時国際法を遵守したかを対外的に広報することにあった。日清戦争後に有賀長雄によりフランスで、そして高橋作衛によってイギリスで、日本の戦時国際法の遵守を報告する浩瀚な著作が刊行されたことは偶然ではない。[2]

このような「文明国」として認知されることへの渇望は、「アジア」という呼称への屈折した反応として表われることになった。明治政府は「アジアの一員」として日本が扱われることを嫌った。「アジア」の文明国標準への到達能力に懐疑的な視線が西欧社会に存在する以上、日本はまず、「アジアの一員」としてではなく、「文明国」としての位置づけを獲得せねばならなかった。松田宏一郎が論じたように、「アジア」とは「半開」の地に欧米諸国が張り付ける「他称」であり、明治期の日本が「自称」すべきものではなかったのである。[3] ドイツ留学中に「黄禍論」に接し、黄白人種間抗争のための日中同盟論をドイツの新聞紙に寄稿した近衛篤麿に対し、国際法学者中村進午が、西欧社会の日本に対する人種主義的懸念を払拭するためにこうした行動を慎むよう勘説したというエピソードは、この間の事情を象徴的に示しているものといえよう。[4] 欧米諸国の「オリエンタリズム」の視線に敏感であるが故に、「文明国」としての認知を求めざるを得ないという両義性は、明治期日本のあらゆる国際秩序論を通して見られる傾向である。

それでは、このような欧米社会に対する両義的態度は、国際秩序論としてどのように表現されたのであろうか。ここではまず、近代日本における最初期の体系的な国際政治に関する著作である、一八九三年に刊行された陸羯南の『国際論』[5]を振り返ってみよう。陸はこの著作で、領土の併合など国家による直接的な政治支配である「狼呑」と、民間人による資

本・商品・文化の移入などの間接的な影響力の行使である「蚕食」を区別し、ただちに侵略的とみなされないために、「狼呑」より「蚕食」のほうが、かえって国民的独立にとって危険である所以を説いた。このような陸の議論には、非国家的主体による越境的な活動（transnational activities）や浸透的政治体系への着目がうかがわれ、「早熟なトランスナショナリズム」とでも呼べるような一九六〇年代の国際政治学における流行の先駆的形態を見いだすことができる。[6]

十九世紀末の陸の議論と一九六〇年代の国際政治学の流行との符号は偶然ではない。近年の国際政治学史研究においては、国際政治学の起源を第一次大戦後の理想主義的潮流に求めるのではなく、それに先立つ世紀転換期の帝国主義論に遡る視角が強調されている。[7]「国際政治」（International Politics）という用語が、いつ頃から頻出するようになったのかは精査の必要があるが、おそらく、帝国主義に伴うヒト・モノ・カネのグローバルな移動が欧米文明圏内のそれとは異なる政治現象を出現させた、という感覚が、新たに「国際政治」という用語を流通させる契機になったのではないか。陸が『国際論』を記すさいに下敷きにした、ノヴィコウの著作（Jacques Novikow, *La politique internationale*,1886）は、「国際政治」と題した著作の最初期の一例ではないか、と思われる。

こうして考えてみると、陸が直面したような明治中期の状況は、グローバリゼーションの初期段階における現象として再検討することも可能であろう。明治期の対外論は「国民的独立」というナショナリズムの議論として整理されることが多いが、実はその内部に、「越境」という問題群を抱えていたことを自覚することは大切である。そこで、同時代の日本において最大の問題であった、条約改正に伴う内地雑居をめぐる議論、とりわけ、初期社会主義者における「移民論」の位置を振り返ってみよう。

明治期の社会主義者は、日本人の海外移民には、きわめて肯定的な評価を与えている。一九〇二年に渡米協会を設立し、アメリカへの移民を積極的に推進した片山潜はその代表例である。そこには、当時のほとんどの論者が共有していた、日本のような狭小な国土では急速な人口増加に耐えられないという、人口圧力仮定がうかがわれる。[8]

ところが、その初期社会主義者は、外国人労働者の日本への流入には、はなはだ冷淡であった。条約改正による内地雑居は、欧米人にのみ内地を開くということではない。それは、アジア諸国の労働者にも、等しく内地雑居の機会を与えうるのである。揺籃期にあった日本の労働運動がとりわけ問題にしたのは、港湾都市に安価な中国人労働者が大量移入することにより、日本人労働者が職を失うという脅威であった。一八九九年七月には神戸で、清国労働者非雑居期成同盟会が設

立され、当時の労働運動の指導者であった高野房太郎も応援にかけつけている。こうした事態を隅谷三喜男は、「労働運動……は、思想的な内地雑居の実践者であったわけであるが、経済上の内地雑居にはひどく警戒的であった」[9]と、総括している。いささか図式的にいえば、明治中期のグローバリゼーションに対して、ジャーナリストの陸のような中産階級は文化防衛論を掲げ、神戸に結集した労働者階級は外国人労働者排撃に走った、という、現代でもままある光景がくりひろげられたわけである。このように、初期のグローバリゼーションに対する日本の反応は、概ね防衛的なものであった。

しかるに、日清・日露戦争の勝利は、唯一の非西欧圏の帝国主義国という位置に日本を高めることになった。日本の帝国主義化とともに生じた大陸進出においては、先に述べた「越境」に関する問題群が前景にでることになった。渡邊昭夫は註（6）で触れた論文において、東アジア国際関係の特徴を「国家ぬきの国際関係」と呼び、国家的体裁を完備した主体間の相互関係を前提とした正統的な外交というイメージでは捉えきれない、インフォーマルな影響力とフォーマルな行動とが交錯する場として、東アジアにおける日本の対外活動を叙述している。すなわち、植民地や半植民地に関する「帝国秩序」を、水平的なヨーロッパ諸国からなる「国際社会」の外部に表象することができた欧州列強とは異なり、帝国主義国の草刈場となった東アジアにおいては、「帝国秩序」は地域秩序のなかにうめこまれたものであった。それゆえ、近代日本の国際秩序論においては、トランスナショナリズムが水平的な国際関係に結びつくのではなく、垂直的な「帝国秩序」と結びつく傾向が、より強く現れたのである。それは極言すれば、大陸浪人を担い手としたトランスナショナリズムという性格をもったのであった。

いわゆる「アジア主義」者に対する評価が、その在野性と侵略性をめぐって、肯定と否定のあいだで揺れるのは、このことと関連している。彼らの多くは、明治政府から疎外された地位にあり、その意味では、在野のひとびとであった。しかし、このような「非国家的主体」は、同時に大陸進出のエージェントでもあった。「アジア主義」者といえば、国家主義の担い手のような、右翼ナショナリストのイデオローグの一群を想像するかもしれないが、それは、ことがらの一面にすぎない。多くの「アジア主義」者の出身母体となった東亜同文書院の前身が日清貿易研究所であったことからうかがわれるように、彼らの多くは、いわば「ロマン主義化した商社マン」ともよぶような存在であった。こうした「ロマン主義化した商社マン」が、先に述べたようなインフォーマルな影響力とフォーマルな行動とが交錯する「国家なき国際関係」の場としての東アジアで、さまざまな商業活動に従事していた

のである。

在野の知識人を輩出した早稲田系の代表的政治学者であった高田早苗は、まさしく世紀転換期の一九〇〇年に出版されたポール・ラインシュの著作『世界政治』の抄訳を、原著の刊行の翌年に発表している。[10] ラインシュは「革新主義」の影響が強かったアメリカ中西部の政治学者であり、アメリカにおける国際政治学の草分け的存在である。ラインシュによれば、領土の拡張が主たる内容であった十九世紀の帝国主義とは異なり、二十世紀の帝国主義は経済的拡張に関わるものであり、この新世紀の帝国主義の特色が最もよく現れているのが、中国問題をめぐる世界政治であるとされた。諸国民は自然に膨張する限りにおいては、互いに協力しえるものであり、領土獲得と区別された商業的膨張は、帝国主義的角逐という権力政治ではなく、むしろ国際協力の基盤となりえる、とラインシュは主張したのである。

この主張は、中国保全論を掲げながらアメリカと同じく新興帝国主義国として中国進出をはかろうとしていた日本の知識人にも共感しえるものであった。早稲田系の政治学者として高田早苗に近かった浮田和民の「倫理的帝国主義」論には、軍事的侵略的膨張と経済的自然的膨張の区別や、低開発地域の富源の開発による相互利益の促進というラインシュの主張と重なる議論が散見する。[11] 高田や浮田のような大隈重信周辺の早稲田系政治学者には、藩閥政治の打倒のような国内的な改革志向と、積極的な大陸進出論とが共存しているが、その双方の領域において、非国家的な主体の活動が想定されている点は見落とせない。ちなみにラインシュ自身も、非国家的な社会集団の越境的な活動に着目しており、機能主義的な国際行政論の開拓者的存在であった。[12]

大隈重信は、「東西文明調和論」の主唱者として知られる。[13] 当然のことながら、大隈の周辺にあった高田や浮田は、大隈の「東西文明調和論」を陰に陽に支える立場にあった。「アジア主義」は、一般的には、「脱亜論」に対置され、両者は二項対立的に捉えられている。だが、近代日本の対外論においては、端的に「アジア主義」を唱えた事例は存外に少なく、実際は、「東西文明調和論」を、国民的使命とする言説が支配的であった。そこでは、西欧文明に対する東洋文明の対等性を主張する「文化相対主義」と、アジアにおいて唯一の西欧的近代化を達成した国民国家として日本のアジア諸国に対する主導的地位を要求する「単系発展段階論」の選択的適用が共存する、複合的な論理構成が採られていた。[14] その意味で、「アジア主義」と「脱亜論」は、いわばコインの表裏のように相補いながら、国民的アイデンティティの構築に寄与していたのである。

二 帝国再編期の文脈

第一次大戦の衝撃をどのように捉えるかは、国際政治学のパラダイム定立にかかわる大問題である。国際政治学における理想主義と現実主義の対立が、第一次大戦後に設立された国際連盟体制の評価をめぐって発生したことは、学説史の常識に属する。そして、日本の国際政治論においても、このような第一次大戦後の新思潮がさまざまな形で反映されたことは疑いえない。第一次大戦後の日本の時代思潮は、しばしば「社会の発見」と称される。明治期の国家主義に対する反発が、さまざまなかたちで「社会」という概念に依拠することで表明されたためである。このような「社会の発見」を国際政治論において展開した代表例としては、蠟山政道と矢内原忠雄の二人をあげうる。

蠟山政道は、日本における国際政治学の定礎者ともよぶべき人物である。蠟山はフェビアン協会の国際問題の専門家であったレナード・ウルフの著作に影響をうけて、多元的国家論と機能主義的な国際政治学の接近方法に関心を深めた。その代表作の一つである『国際政治と国際行政』[15]は、今日でいうアジア太平洋地域における機能的統合の可能性を、理論と実践の双方から追究した完成度の高い作品である。それは、ガヴァナンス論の先駆的業績ともみなすことができ、きわめて現代的な問題設定をもった著作ということができる。

また、矢内原忠雄は、当時の代表的植民政策学者である。矢内原の理論的特色は、その独特の植民概念にある。矢内原は、本国の植民地に対する政治的支配を「形式的植民」、社会群の広域的移動を「実質的植民」として区別し、植民政策学の主要課題を後者に求めることで、国家の植民統治政策として出発した植民政策学の性格を変容させようとした。その結果、矢内原の植民政策学は、ヒトの広域的移動に伴う社会的・文化的相互作用の解明に力点をおいたものになっており、今日で言えば外国人労働者問題に近い問題群が扱われている。

蠟山・矢内原に共通するのは、社会集団の越境的な活動に対する着目である。その意味で両者は、「社会の発見」と称される時代思潮を背景に、トランスナショナルな理論装置に基づく国際政治論を展開したといってさしつかえない。その結果、両者には、何らかの意味で、国民国家を超えた国際共同体への志向性が生まれることになった。蠟山の場合は、当時「太平洋関係」(Pacific Relations)と呼ばれた地域の機能的統合を、太平洋問題調査会の活動などを通して制度化させる試みとして、矢内原の場合は、イギリスのコモンウェルスを念頭におきながら、朝鮮・台湾へ植民地議会を設置し、日本帝国をコモンウェルス的に再編成する主張として、そのよ

うな志向性は表現されたのである。[16]

したがって、一九二〇年代においては、比較的自由主義的な国際秩序の再編が模索されており、そこでは、現在「地域主義」が論じられるときに用いられる機能的統合論や地域的ガヴァナンスといった理論装置が、萌芽的なかたちであれ準備されていたことになる。このような自由主義的な国際秩序の再編を評価するさいに、従来の研究で評価の基準になっていたのは、日本の政策決定者や知識人が、中国ナショナリズムや朝鮮の民族自決論をどこまで真剣にうけとめたか、という基準であった。第一次大戦後の東アジアにおける民族自決論の波を乗り越えられなかったところに、満州事変以降の自由主義の挫折があったと、これまでは評価がくだされてきたわけである。このような議論は間違いではないが、戦間期の国際秩序論を論じるときには、もうすこし複雑な要因があることを理解する必要がある。

戦間期は、民族自決論が建て前としては認められる一方で、植民地を有した公式帝国は依然現存する、という過渡的性格をもっている。民族自決を掲げた植民地側の要求に対して、宗主国側は、もはや「白人の使命」のような宗主国からの一方的な「文明」の伝播という観点では、植民地帝国の存在を正当化しえない。そこで登場してくるのが、自治権付与などにより植民地を半主体化させつつ、帝国を相互扶助的な共同体としてみなすことで、植民地の分離独立を回避する議論である。戦間期は、このような「植民地なき帝国主義」[17]（ピーター・ドウス）の時代であり、その意味で、戦間期世界においては、「地域主義」と帝国再編は紙一重の関係にある。したがって、この時期の国際秩序論を扱うときには、今日通常「地域主義」として理解されている議論の起源を、無媒介に読みこんではならない。むしろ、帝国再編期の地域主義構想における水平的連帯と垂直的制御の葛藤を俎上にのせることこそが、重要なのである。

戦間期の帝国再編構想における水平的連帯の可能性を社会思想の問題として犀利に分析しているのは、米谷匡史『日本／アジア』である。例えば、有名な吉野作造の民本主義論について、次のような問題が提示される。第一次大戦以降の吉野の議論は、中国論のみならず朝鮮論にまで踏みこんで展開された点で、同時代の論客のなかでは帝国主義批判の視点をもちえたものであった。このような高い吉野評価に対しては、吉野は明示的に植民地の民族自決にはふれておらず、その意味で、その帝国主義批判は限界を免れなかったという反論がある。従来の研究が解釈図式として共有してきた、こうした「民族自決論者」か「帝国主義者」か、という二者択一図式を同書は否定する。吉野が明示的に論じているのは、朝鮮人・台湾人は「文化民族」として承認されるべきだという主張で

あり、これをうけて、「日本人」・「朝鮮人」・「台湾人」の相互協力の論理が展開されている。したがって、吉野の民本主義論は、「多文化帝国」の改造論と読まねばならないのである。[18] 同書は矢内原忠雄についても、帝国全体に社会政策の発想を適用した論者としての位置づけを与えており、帝国ないしは広域福祉主義者としての矢内原像が描かれているといってもさしつかえないだろう。

問題は、このような戦間期日本における多文化帝国の「承認の政治」と帝国ないし広域福祉主義が、どこまで水平的連帯の論理を貫けたか、という点である。同書は、戦間期を通じたこのような試みの両義性を腑分けしながら、水平的連帯の可能性を執拗に追求しており、きわめて刺激的な作品であるが、同時に、戦間期の地域主義構想が帝国再編の磁場にあったがゆえに生じた垂直的制御への志向性も、国際関係史の立場からは見落とせないように思われる。そこで以下、一九三〇年代における地域主義構想の諸相をふりかえってみよう。

「地域主義」という用語が、リージョナリズム（regionalism）の訳語として定着するのは、日本の国際連盟脱退が確実になった一九三三年頃からである。それまでは、局地主義・地方主義といったさまざまな訳語があてられていた。そのこと自体が、一九三〇年代の地域主義構想が、日本の国策と微妙なかかわりをもったことを暗示している。連盟脱退前後から地域主義という用語が頻出するようになったのは、連盟規約第二一条に、モンロー主義への言及が明文にあることに着目して、日満関係を軸とする東アジアの状況を、連盟規約と整合的に解釈しようとする発想があったためであった。したがって、地域主義構想は当初は連盟規約のような一般国際法の存在を前提にしながら、東アジアの特殊事情を弁証する議論として登場したのである。[19]

しかるに、日中戦争以降、地域主義構想は、英米の主導する国際秩序の普遍性に対する批判原理として高められていく。それは、ドイツの広域圏理論の影響もうけながら、広域秩序論として形を整えていった。広域秩序論は、国際秩序の基本単位が主権的国民国家から広域に移行するという展望をもっている。したがって、理論構成としてみたとき広域秩序論は、単純なナショナリズムの称揚ではなく、むしろ国民国家を超える志向性を内包していることに留意する必要がある。そうであるがゆえに、広域秩序論には、先に触れたような第一次大戦後の「社会の発見」に伴う主権国家批判の系譜が流れこむことになった。詳細は拙著に譲るが、日中戦争後に席巻した広域秩序論は、世代的にも理論的にも、第一次大戦後に登場した人物が主たる担い手であり、そうした事例として、蠟山政道（多元的国家論）、橘樸（ギルド社会主義）、平野義太郎（ギールケ）といった、一九二〇年代の文脈では中道左派ないしは

左翼論客であったひとびとの議論を挙げうる。[20] 一九三〇年代の日本の議論が、単純な帝国主義の弁証ではおわらず、場合によっては、社会主義的関心をそこに読みこむことができるのは、そのためである。

このために、日本の広域秩序論を仔細に観察すれば、そこには広域福祉主義の系譜がうかがえる。例えば、東亜協同体論の主唱者の一人であった蠟山政道は、東亜協同体を「民族協和を内包する地域的開発計画」と定義している。[21] 本来フェビアン主義者であった蠟山の福祉関心が、階層化された広域的空間へ適用されている相貌がうかがえるであろう。「地域的開発計画」の発想自体は、むしろ社会民主主義の国際関係領域への適用というべきものであり、戦間期から戦後にかけての地域主義構想や開発論には、洋の東西を問わず、このような広域福祉主義の系譜が見出せるはずである。問題は、戦間期から戦後にかけての開発をめぐる議論の場が、帝国再編期の磁場をうけながら形成されていたために、そこには、さまざまな垂直的制御への誘引が働いたということにあろう。

実際、戦間期世界においては、帝国再編と地域主義は想像以上に親近性をもつものであった。象徴的事例を一つだけあげておくと、ヨーロッパ統合思想史において、しばしば「ヨーロッパ統合の父」としての位置づけを与えられるクーデンホーフ・カレルギーの「ヨーロッパ」概念は、「ヨーロッパ」のなかにアフリカや東南アジアの一部も含ませた、特異な地政概念をもつものである。[22] 戦間期日本の外交官・知識人には、クーデンホーフ・カレルギーの「汎ヨーロッパ主義」に心酔して、東亜新秩序論に傾斜していった人物が少なくないが、それは、やや斜めにみるならば、さしずめ「ヨーロッパ共栄圏」構想ともいうべき側面をクーデンホーフ・カレルギーの議論自体がもっており、同時代の日本人にとって「大東亜共栄圏」的な想像力を刺激する内容だったからである。

帝国を互助型の国際共同体として読み替える志向性とその階層性がはらむ問題性は、戦間期の時代状況のなかで、さまざまな形で反復されたものである。コモンウェルス、東亜協同体、大東亜共栄圏のように、「Co-」・「協」・「共」という接頭辞が援用されていることは、帝国再編期の世界秩序像が、有機体的・全体論的メタファーに親和的なものであったことを示している。一九三〇代日本の地域主義構想は、特殊日本的な状況としてではなく、帝国再編期の国際秩序論の一事例として解釈すべきであろう。[23]

三　戦後への継承性もしくは断絶性

ポツダム宣言の受諾により、日本は植民地を喪失し、戦争放棄を謳った日本国憲法のもとで、戦前とはまったく異なっ

た状況が生じることになる。国際秩序論において、戦前と戦後でまったく評価が逆転したものは、民族自決の評価である。既に述べたように、広域秩序論は近代主権国家体系を超克する原理としての位置づけが与えられたのであり、民族自決原理は、むしろ止揚すべきものと理解されていた。ところが、太平洋戦争が勃発し、英蘭など欧州旧宗主国が東南アジアから撤退すると、東南アジア諸国への独立の付与が争点化せざるをえなくなる。このように広域秩序論は、自決争点の位置づけがアキレス腱となり、戦中期において事実上変容を迫られていた。[24] 戦後日本の国際秩序論では、この延長線上に、アジア・アフリカ諸国の独立と民族自決を評価する議論が、支配的となった。少なくとも、戦後革新の主流はそうであった、といってよいだろう。

このような民族自決権の評価の逆転を象徴的に物語るのは、戦中期から戦後にかけてのE・H・カー評価のずれである。E・H・カーの国際政治論、とりわけ、一九四一年に出版された『平和の条件』は、太平洋戦争期の日本でもっとも称揚された英米の国際政治論であった。カーは同書において、第二次大戦後の国際秩序の展望を示すことで、英米の戦争目的の優越性を示そうとしたのであるが、『危機の二十年』以来、自由放任主義批判をウィルソン主義批判と重ね合わせて論じてきたカーの議論には、自由主義的経済秩序や民族自決権批判を展開した個所が随所にあり、戦中期の日本では広域秩序の弁証としてカーの議論を読むことができたからである。[25]

カーはこの『平和の条件』の延長上に、一九四五年に *Nationalism and After* と題する小冊子を発表した。[26] 小冊子のせいか、英語版は、『危機の二十年』や『平和の条件』よりも同時代的には売れ行きがよく、また、国民国家を超える国際秩序の将来像を展開した著作として、「カー・リヴァイヴァル」と呼ばれる冷戦後における国際関係論の潮流のなかでも、好意的に論じられている。[27] この書物は、一九五二年に『ナショナリズムの発展』という表題で邦訳が出版されているが、その表題のつけかたに微妙な時代状況を読みとることも、あながち牽強付会な議論ではないだろう。同書が太平洋戦争期に翻訳されたならば、その表題は、さしずめ、『民族主義の超克』となったはずである。「超克」が「発展」という言葉に翻案されたところに、戦中期の「近代の超克」論を、戦後の「近代主義」の文脈におきかえた、戦中から戦後への日本の思想状況に一般的にみられた傾向が、ここにも見受けられるといえよう。[28]

現代日本の知的世界では、「脱国民国家」はもっぱら正の記号として扱われている。著者もそのこと自体は否定するものではないが、「早熟なトランスナショナリズム」と「帝国秩序」が共振することで、最終的には、グロテスクな二十世

紀版華夷秩序ともよぶべき「大東亜共栄圏」を、「近代の超克」論者が最先端の議論で理論化したのが近代日本の歴史的経験であったことを知るものとしては、戦後日本ないしは東アジア世界において、ナショナリズム論が果たした一定の役割については、しかるべき歴史的評価が必要なのではないか、とも考える。[29] ヨーロッパと東アジアの地域主義を比較するさいにも、彼我における帝国主義経験の違いや民族自決論の位相の違いを、両者の単純な優劣ではなく、歴史内在的理解としてもつことが望まれる。

このように「近代の超克」論とともに高唱された「広域秩序論」は、その覇権主義的性格が露呈することによって、戦後の言説空間のなかでは表面的にはその姿を消した。しかし、そこに戦中と戦後の断絶性のみを読み取るのは、やや単純な理解である。実際は通常は「戦後平和論」とくくられるような議論においても、戦中期の議論は影を落としていた。そのような例として、一九五〇年代の上原専祿の議論を振りかえってみよう。[30]

ドイツ中世史の実証的研究者として出発した上原は、朝鮮戦争以後は全面講和論に深く関与し、平和運動に没入していった。上原はまた、日教組の社会科教育の理論的指導者であり、一九五七年の検定で不合格となり、一九六〇年に単行本として公刊された『日本国民の世界史』の著者としても知られている。[31] 一九五五年に総評の呼びかけで設立された国民文化会議の初代会長であった上原は、一九五〇年代はまさしく戦後革新の中枢にいた人物といえるだろう。その議論は、あたかも、戦中期の議論と断絶した戦後の「革新ナショナリズム」の典型例と考えられそうである。

しかし、戦後の上原の平和運動への参画を支えた情熱は、「近代の終焉」という歴史意識によって支えられていた。戦後世界は「近代の終焉」を迎えている。それは「人間による人間性の自己喪失」を危機の根源に持つものであり、近世以来のヨーロッパ人の生活原理であった合理主義の行き詰まりである。米ソにおいてより徹底化した形で作用している合理主義が人類の危機を招来しているのを見るとき、後進国日本の合理化という日本固有の問題とともに、合理主義の行き詰まりという人類全体の問題に日本人は眼を向けなければならない。日本民族の独立という問題は、十九世紀から二十世紀にかけての帝国主義からの民族独立の運動方式では解けない。原子力時代として現代の最突端にある一九五〇年代の民族意識は、単なる被圧大衆としての自覚だけではなく、人類協同体の平和の実現に直接奉仕するものでなければならないのである。

上原はこのように考え、世界史における「現代」を実現する場として、バンドン会議によって実現するかに見えた、「平

和五原則」に基づく「一つのアジア」の出現に、「近代ならざる現代における」世界史的理念を見出そうとした。これは、形を変えた、戦後版「近代の超克」論であり、「世界史の哲学」であった。上原によって援用されたテキストも、一九四九年に刊行されたヤスパースの『歴史の淵源と目標について』のような、戦中期の「近代の超克」論を戦後の思想界に生かす関心に適合的なものであり、この意味で、上原の議論は、戦中期の京都学派によって提唱された「近代の超克」論を、戦後革新の議論に転用していく試みの一環であった。一九五〇年代を通じて、上原と竹内好の間に、世代差を越えた信頼関係があったのはそのためであった。そして、その絆は、六〇年安保の際に、竹内が「民主か独裁か」という議論を展開し、近代主義的な市民社会派に竹内が擦り寄った、と、上原が判断した瞬間に、断たれたのであった。

他方、戦前期の地域主義構想において戦後に政策論として最もよく継承されたものがあるとすれば、それは機能主義的統合論であった。先に、クーデンホーフ・カレルギーの「汎ヨーロッパ主義」の例をあげながら、戦間期の地域主義構想には、今日のヨーロッパ統合の単純な類推では理解できないものが多々あることを示唆したが、数ある戦間期の地域主義構想の相当部分が歴史的に淘汰され、現在みるような議論の型に収斂していったことを、それは物語っている。戦間期の「政治の季節」のなかで多くの地域主義構想が、大なり小なり汚れた過去を背負ったのに対して、機能主義は、その技術的・中立的性格ゆえに、相対的には無傷で残ることができたのであった。ジャン・モネと戦後のヨーロッパ統合の事例を思い浮かべればわかるように、少なくとも、一九六〇年代半ばまでは、機能主義的統合論こそが、外交政策としての地域主義構想の中核的理論にあったといってよいだろう。

戦後日本において、モネ・プランに比較的近いものを探すとすれば、それは、大来佐武郎とその周辺にあった構想であろう。大来は、終戦の翌日から、外務省内部で、大内兵衛・有沢広巳・中山伊知郎・東畑精一・山田盛太郎など、さまざまな立場のエコノミストを網羅した研究会を開始し、一九四六年秋に「日本経済の再建問題」という報告書をまとめている。第二次大戦前のアウタルキー構想を否定しつつ、総力戦下でうまれた世界経済の社会化・計画化の文脈で、戦後の国際政治経済秩序を位置づけ、東アジア域内の分業と相互協力を描き出したこの報告書は、今日の「開かれた地域主義」の先駆的構想として、これまでの研究でもしばしば注目されてきた。[32] 本稿の観点からつけくわえることがあるとすれば、大来の構想が、系譜的には戦間期の機能主義の流れを継承するものとして理解できる点であろう。大来は、数少ない工学エリートの外務大臣である（一九三七年、東京帝国大学工学部電

気工学科卒）。その意味で、総力戦下で生じた技術官僚の台頭や経営学・組織論の登場という時代思潮の延長線上に、戦後日本の地域主義構想もあったのである。

このような機能的統合論に基づく地域主義構想は、戦後日本において独自の意味があったといえるだろう。さきにふれたように、ある時期までの戦後日本の思想界においては、アジア・アフリカの新興独立国との連帯論が非常に強かった。このこと自体は、戦中期の広域秩序論における民族自決権批判を念頭においたとき、理解できる発想である。ただし、おそらく戦後日本の機能主義者たちは、問題はその先にある、と思っていたのだろう。蠟山政道は、バンドン会議に熱狂した当時の革新知識人を冷ややかに眺めつつ、「気負ったアジアのナショナリズム」ではなく、むしろ技術協力のような非政治的分野での国際協力の重要性に注意を促している[33]。「東亜協同体論」の理論家でもあった蠟山政道にとって、「アジアは一つ」ではないことに注意を喚起することは、多分に自虐と他虐がまじった行為だったのだろうが、過度な政治性が先行した「アジア主義」の解毒剤という意識の所在には、やはり留意すべきであろう。戦後革新の傍流にあった戦前期のフェビアン主義の流れをひく戦後の民主社会主義者たちのほうが、かえって戦後革新の主流よりも、機能主義的な地域的開発計画に関心が高かったことは、戦後日本における社会民主主義の位相を考えるうえでも、興味深い事実である[34]。

とはいえ、少なくとも一九六〇年代半ばまでの戦後日本の地域主義構想には、無視できない問題が存在していた。戦後の構想は、一九三〇年代のアウタルキー論や軍事的発展論を否定した点では戦前の議論と断絶していたが、戦中期の域内分業関係を暗黙裡に前提としてところが多分にあり、垂直的分業関係を固定化するものという批判を免れることはできなかった[35]。実際、戦後初期から一九六〇年代半ばまでの日本の地域主義構想は、すべて「構想」に終っており、実現したものはない[36]。帝国再編期における地域主義の垂直的制御の残像に、戦後二十年間あまり日本の政策決定者は拘束されていた、ということなのであろうか。機能主義的な地域統合がアジア太平洋で本格的に制度化されるのは、ＡＳＥＡＮの登場以降であり、ヨーロッパ統合とは時差がともなったのである。

おわりに

東アジアの地域主義は、その課題の重層性に特色がある。「早熟なトランスナショナリズム」と「帝国秩序」の共振、帝国再編期のさまざまな議論の遺産、脱植民地化と民族自決論の意義、機能的統合論の独自の位置、そして、新たな「東アジア市民社会」の誕生など。そのいずれにも目配りしなが

ら、議論を組み立てていくことは容易ではない。だがそれゆえに、東アジアの地域主義構想を振り返ることは、歴史的思考を研ぎ澄ますよい機会となりえるのである。少なくとも、現代における〈圏域〉の思想を考えるうえで、一旦その歴史的前提を内在的に理解する努力は、払われるべきであろう。

（さかい・てつや／日本政治外交史）

注

(1)『近代日本の国際秩序論』、岩波書店、二〇〇七年。"The Political Discourse of International Order in Modern Japan: 1868-1945" in *Journal of Japanese Political Science* 9 (2), 2008.「社会民主主義は国境を越えるか？――国際関係思想史における社会民主主義再考」『思想』第一〇二号、二〇〇九年四月。「範型としての英帝国――近代日本の国際秩序論の一系譜」、木畑洋一・後藤春美編『帝国の長い影――二〇世紀国際秩序の変容』、ミネルヴァ書房、二〇一〇年。「核・アジア・近代の超克――一九五〇年代日本政治思想の一断面」『思想』第一〇四三号、二〇一一年三月。

(2) Ariga, Nagao, *La guerre sino-japonaise au point de vue du droit international*, Paris: A. Pedone, 1896. Takahashi, Sakuyé, *Cases on international Law during the Chino-Japanese War*, Cambridge: Cambridge University Press, 1899.

(3) 松田宏一郎「『亜細亜』の『他称性』」『年報政治学一九九八 日本外交におけるアジア主義』、岩波書店、一九九九年。

(4) 坂井雄吉「近衛篤麿と明治三十年代の対外硬派」『国家学会雑誌』第八三巻第三・四号、一九七〇年。

(5)『陸羯南全集 第一巻』、みすず書房、一九六八年。

(6) 渡邊昭夫「近代日本における対外関係の諸特徴」、中村隆英・伊藤隆編『近代日本研究入門』、東京大学出版会、一九七七年。

(7) David Long and Brian C. Schmidt eds., *Imperialism and Internationalism*, N.Y. : State University of New York Press, 2005.

(8) 隅谷三喜男『片山潜』、東京大学出版会、一九七七年、一三六―一四三頁。

(9) 隅谷三喜男『大日本帝国の試煉』、中央公論社、一九六六年、一二二頁。

(10) Paul S. Reinsch, *World Politics: At the End of the Nineteenth Century*, New York: Macmillan, 1900. ラインシュ著・高田早苗抄訳『帝国主義論』、東京専門学校出版部、一九〇一年。

(11) 前掲『近代日本の国際秩序論』、二〇八―二〇九頁。

(12) Paul S. Reinsch, *Public International Union*, Boston: Ginn,1911. 城山英明『国際行政の構造』、東京大学出版会、一九九七年、一二―一三頁。

(13) 大隈重信『東西文明の調和』、早稲田大学出版部、一九二二年。

(14) 前掲『近代日本の国際秩序論』、二四一―二四三頁。

(15) 蠟山政道『国際政治と国際行政』、巌南堂、一九二八年。

(16) 前掲『近代日本の国際秩序論』、七―八頁。

(17) ピーター・ドウス「植民地なき帝国主義――『大東亜共栄圏』の構想」『思想』第八一四号、一九九二年四月。

(18) 米谷匡史『日本／アジア』、岩波書店、二〇〇六年、八一―九八頁。

(19) 三谷太一郎「国際環境の変動と日本の知識人」、同『大正デモクラシー論』（旧版）、中央公論社、一九七四年。

(20) 前掲『近代日本の国際秩序論』、第三章・第四章。

(21) 蠟山政道『東亜と世界』、改造社、一九四一年、二〇頁。

(22)遠藤乾編『ヨーロッパ統合史』、名古屋大学出版会、二〇〇八年、六七頁。なお、同書は、戦後のヨーロッパ統合とは異質の内容を持つ、十九世紀から二十世紀中葉のヨーロッパ統合思想の流れも視野にいれており、近代日本の地域主義構想を考えるうえでも裨益するところが少なくない。

(23)なお、帝国再編期の議論と国際連合の設立期の議論の継承関係を正面から問うた著書として、Mark Mazower, *No Enchanted Palace: The End of Empire and the Ideological Origins of the United States* (Princeton: Princeton University Press, 2008) があり、示唆に富む。

(24)ドイツの広域国際法論の主唱者であったカール・シュミットは、広域国際法を「具体的秩序」と位置づけたが、広域秩序が実際にどのような内部的構成をとるかについて、シュミットの議論から示唆されるところは意外に小さい。したがって、日本の広域秩序論において、日本、満州国・中国、東南アジアの新興独立国がそれぞれどのように位置づけを与えられるかは、直ちに理論的に決定される問題ではなかった。この問題は、広域国際法のなかにおける「国家平等」の位置づけの問題として理論的には把握され、太平洋戦争期に、日本の国際法学者のあいだで論争をうんだ（前掲『近代日本の国際秩序論』五一—五七頁）。

(25)同右、三六—三九頁。

(26)E.H.Carr, *Nationalism and After*, London: Macmillan, 1945.

(27)Charles Jones, *E.H.Carr and International Relations : A Duty to Lie*, Cambridge : Cambridge University Press, 1998, p.73. Andrew Linklater, "E.H.Carr, Nationalism and the Future of the Sovereign State" in Michael Cox ed., *E.H.Carr: Critical Appraisal*, N.Y.: Palgrave, 2000.

(28)大窪愿二『ナショナリズムの発展』、みすず書房、一九五二年。なお、ある時期まで比較政治学の教科書としても利用された、岩永健吉郎『西欧の政治社会』（第2版）では、右のカーの著作に依拠する形で、王朝的、ブルジョワ的、大衆的、という「ナショナリズムの担い手の拡大とデモクラシーの進展との関連」が説明されている（岩永健吉郎『西欧の政治社会』（第2版）、東京大学出版会、一九八三年、二一頁）。戦後日本では、このようにカーの国民国家以後の国際秩序という文脈を捨象したナショナリズムの発展段階論として、この著作が読まれてきた可能性が高い。

(29)岸本美緒は、この間の事情を次のように述べている。「今日の日本の学界では、一国史的枠組みを超えた『アジア』的視点による研究が活況を呈している。……しかし、中国や韓国を訪問してそうした日本の新しい『アジア』視点を紹介しようとした際に、必ずしも好意的な反応が返ってくるとは限らないことは、多くの研究者が経験することではないだろうか。それは中国や韓国の人々が依然として一国的ナショナリズムにとらわれているからだと見ることもできようが、別言すれば、彼らは「国境を超える」視点の政治性に敏感にならざるを得ない状況にあるのだということもできる。『アジア学』『東洋学』のメリットの一つが、一国的視点を超えた広域的な視野にあるとしても、そうした視野もまた一定の政治性を帯びることを、我々は慎重に考える必要がある。」（『「帝国」日本の学知』第三巻、岩波書店、二〇〇六年、六—七頁）。

(30)上原の位置づけについての詳細は、前掲「核・アジア・近代の超克」を参照。

(31)上原専祿編『日本国民の世界史』、岩波書店、一九六〇年。

(32)渡邉昭夫「戦後におけるイギリスの対日観」、細谷千博編『日英関係史——一九一七～一九四九』、東京大学出版会、一九八

二年。井上寿一「戦後日本のアジア外交の形成」、前掲『年報政治学一九九八 日本外交におけるアジア主義』。なお中西寛は、この報告書を、「ヨーロッパ統合におけるジャン・モネの構想にも比すべきビジョンと言うことができる」と、評価している（中西寛「アジア主義の呪縛？」、伊藤之雄・川田稔編『二〇世紀日本と東アジアの形成――一八六七―二〇〇六』、ミネルヴァ書房、二〇〇七年、二六一頁）。

(33) 前掲『近代日本の国際秩序論』、一四六―一四七頁。

(34) このことと関連して、ヨーロッパ史においては、むしろ社会民主主義の国際政治論の系譜として捉えられる機能主義的統合論が、戦後日本の思想空間では「保守」の議論として理解されている点が、問題の所在を見えにくくしている点に注意しなければならない。この点については、前掲「社会民主主義は国境を越えるか？」、一四四―一四五頁。

(35) 李鐘元『東アジア冷戦と韓米日関係』（東京大学出版会、一九九六年）は、アイゼンハワー政権期のアメリカの地域経済統合構想が、その垂直分業的性格の故に、李承晩政権によって拒絶されていく過程を丹念に検証している。

(36) 保城広至『アジア地域主義外交の行方――一九五二―一九六六』、木鐸社、二〇〇八年、一一―一三頁。

Photo by Ichige Minoru

〈公募論文〉

統計学と社会改革

【エルンスト・エンゲルの「人間の価値」論】

高岡佑介

はじめに

ドイツの統計学者エルンスト・エンゲル（Christian Lorenz Ernst Engel, 1821-1896）はドレスデンに生まれた。一八四二年から一八四五年にかけてザクセンの鉱山町フライベルクで鉱山学と冶金・製錬学を修めた後、知見を深めるため研究目的でヨーロッパを周遊した。このときパリでは労働者家族の家計研究で有名なル・プレと、またブリュッセルでは社会物理学を提唱したアドルフ・ケトレと出会い、親交を深めた。一八五〇年から約一〇年間、ザクセン王国統計局の局長を務め、一八六〇年にはザクセンを離れプロイセン王国統計局長に就任する。エンゲルは一八八二年までおよそ二〇年間にわたりこの職に従事し、官庁統計の組織や運営、統計教育機関の設立、また国際統計会議への参加を通じて統計調査の普及、統計データの公開に尽力した[1]。

エンゲルは統治機構たる政府と社会の関係を、医者と患者の関係になぞらえて捉えていた。すなわち、「効果的に働きかけうるためにはあらゆる医師が、その肉体を彼の看護に委ねた個人について、体質や気質を自らの観察によって知らなければならないのと同様、社会体の医師であり看護者である政府もまた自らの観察によってこの社会体を知らねばならず、その際政府は伝承や第三者の報告に頼ってはならない[2]」。このとき社会現象の観察メディアとしての役割を担うのが統計

学である。「……社会現象の解明者かつ究明者として分析的統計学はいわば社会体に触れてときおり脈をとり、その拍動の数と活発さ、社会的病または障害の所在と原因を上申する」[3]。

ここで「社会的病または障害」としてエンゲルが念頭に置いているのは、いわゆる労働者問題と総称される一連の現象である。「政治的ならびに経済的に誤った生産の指導のもとで、大衆の貧困化に対して一部の少数者が大富豪のように富むという危険は完全には排除されていないし、当然そのうち第四階級が原子化（Atomisirung）の進行の被害を最も著しく受けている」。「第四階級のその他の階級との社会的同権化を巡る闘争が私たちの目の前で進行しており、統計学はその只中にある。統計学はあちらこちらで、運動の指導にとって確かな目標点を統治権力の手に与えるため、勢いを増すこの闘争の諸経過を把握しようと試みる」[4]。

このように、統計局を拠点として行われたエンゲルの社会研究は、社会改革運動という文脈に強く結びついていた。エンゲルが主催した統計ゼミナールにはL・ブレンターノ、G・シュモラーといった、いわゆる新歴史学派の経済学者たちが参加しており、彼らを中心として一八七三年、当時深刻さを増していた社会問題の解決を目的として社会政策学会が設立された。またエンゲル自身、その前年にアイゼナハにて開かれた「社会問題討議会」において当時の住宅問題について報告を行っており、これらのことからエンゲルは、一八七〇年代より活発化した社会改革運動の先駆者として位置づけられる[5]。彼の後継者であるE・ブレンクがエンゲルを「講壇社会主義の父」[6]と呼び表したように、エンゲルは早くから社会問題、特に労働者の状態に関心を寄せていたのだ[7]。

本稿は、社会改革の推進という問題意識に下支えされたエンゲルの思想を、『人間の価値』と題されたテクストを中心に再構成することを目的としている。このテクストはエンゲルが一八八二年、ベルリン国民経済協会にて「生命の価値」というテーマで行った講演を補正、敷衍して書かれたものだ。そこでエンゲルは「人間の価値」を、「倫理的または道徳的価値ではなく、経済的または国家経済的価値[8]」という観点から思考した。

「人間の経済的価値」という言葉には、どこか優生学的な含意があるように思える。じじつ、「人間経済学」という概念を提示したオーストリアの社会学者ルドルフ・ゴルトシャイトは、自身のプロジェクトの先駆者としてカール・マルクスの他にエンゲルの名を挙げている[9]。彼のこの考えは後にドイツや北欧で展開される優生政策の背景をなすに至る[10]。しかし人間を経済的価値として捉えることが、ただちに優生学的な思考につながるわけではない。本稿では労働者問題に対するエンゲルの取り組み、特に彼の主要な関心事であった労働

災害研究および家計・消費研究を取り上げ、エンゲルが目指した社会改革とはいかなるものであったかを明らかにする。それはまた同時に、エンゲルの社会観について検討することにもなるだろう。

一 「人間の価値」――費用価値と収益価値

エンゲルは『人間の価値』の冒頭で、まず経済的価値の意味の内実を明確にしなければならないとして、価値について次のように述べる。「一般に価値とは、ある者が特定の目的を顧慮して特定の対象に付与する重要性である」[11]。それは「有用性」と「必要」に基づいている。すなわち、何らかの必要を充足するために有用な対象がある場合、その対象は価値を持つというわけである。エンゲルによるなら、人間の価値を経済的見地から考察する際、全部で四種類のカテゴリーが考えられる。「使用価値」「交換価値」「費用価値」「収益価値」である。

エンゲルはこれらの価値区分を、生産過程における穀物と機械設備の関係に即して説明する。「一ヘクタールの穀物は小麦粉、次いでパンへと変形されて、かかるものとして消費され、収益価値を持たず、ただ使用価値と交換価値を持つのみである。しかしこの穀物を挽く製粉所や小麦粉を焼くパン工場は、使用価値の他に収益価値をも有している……」。その際、「当該製粉所やパン工場の製造費の総計、きわめて簡潔に言えば原価ないしは費用価値と呼称されうる価値」[12]も考慮から外されてはならない。

ここでエンゲルが提示している四つの価値カテゴリーのうち、前二者と後二者の間に明確な差異があることに気づくだろう。すなわち「使用価値」ならびに「交換価値」では、ある対象の有用性や交換可能性が問題になっているのに対し、「収益価値」ならびに「費用価値」では、対象からどれだけの利益を上げることができるか、またその対象を生み出すためにどれほどのコストを要するかという収支計算が問題となる。つまり両者の間には、価値の焦点が商品のレベルに置かれているのか、投資のレベルに置かれているのかという違いがあると言うことができる。

エンゲルによれば、「人間の価値」研究においてはとりわけ後者の視点が重要である。エンゲルは、「……人間の生の価値に関するアダム・スミスの根本的な見解と教説」は「わずかの文章のうちに含まれているに過ぎないけれども、ある点ではこの問題の理論をほとんど完全に汲み尽くしている」[13]として、『国富論』の一節を引用する。

高価な機械を設置する人は、それが使い果たされる前に、

投じられた資本をそのはたらきが少なくとも通常の利潤をもって補償することを期待する。特別の能力と熟練を必要とする仕事のために多くの苦労と時間を費やして教育された人間は、そのような高価な機械に喩えられる。彼が習得した労働は彼に対して、通常の労賃に加えて彼の教育費を利潤とともに補償することを期待されるのであり、しかもこれは人間の寿命の不確かさを考慮して、またそれに比べて機械のはるかに確実に計算されうる寿命と対比して、適切な期間のうちに行われなければならない。この原則に熟練労働と非熟練労働の賃金の相違は基づいている。[14]

人間は労働に従事できるようになるために多かれ少なかれ訓練を必要とする。このとき支払われる諸々の費用は到達目標たる熟練の度合いに応じて異なり、修練に要した苦労や時間が大きいほどその労働者が上げる利益は大きくなることが見込まれる。しかし労働者はその人生の全期間にわたって均等に成果を上げるわけではない。エンゲル自身、若年期あるいは習得期、労働期、老年期という区分を設けたように、投じられたコストを回収して余りある豊かな実りが得られる時期と、そうでない時期を見据えて、費用の投入ならびに利潤の回収が行われなければならない。ここで人間は、費用と収益という投資の論理によって捉えられている。

ではなぜ、エンゲルにとって人間をこのように経済的価値という観点から研究することが重要だったのか。これを考えるためには、当時の社会問題に対するエンゲルの立場を確認しておく必要がある。

『人間の価値』においてエンゲルは、人間を機械と重ねて捉えるスミスの見解に終始依拠しているが、しかし同時に両者の間には重大な相違があることを強調する。この相違が等閑視されることが、労働者の窮乏につながっているというのだ。エンゲルはこの点について、一八五六年にブリュッセルで開催された「国際慈善大会」での自身の発言記録を引き合いに出して論ずる。エンゲルによれば、この記録は「今日世界を動揺させている社会問題が当時においてもすでにきわめて活発に議論されていたということを明瞭に知らしめるものである」。[15]

国内の大多数の家族は、扶養者の知能と四肢の力以外に支えを持たない。一方ではこの所有の不確かさ、他方ではその収益性の不確かさ（恐慌や不景気が操業停止をやむなくする場合）、これらが、私たちがこれまで論じてきたように、第四階級の社会的苦難の最も強力な原因である。……死んだ資本の所有者はそれを徐々にその蓋然的な存続に応じて償却する。彼は建物、機械、その他一切の損耗を計算して

それを製造費に算入する。人間の損耗は彼にとって考慮の対象とならない。……この力はそれが使い果たされると、廃棄される、つまり解雇される。[16]

死んだ資本たる機械設備と、生きた資本、つまり人間の頭脳および肉体との違いは、前者に比べて後者が著しく不安定である点にある。前者は強固な耐久性を有しており、破壊や処分を試みようとしても容易ではない。それに対して後者は「世俗の移ろいという自然法則に服している」のであり、時とともにおのずから衰えていく。労働者は、自身と一体であるこの譲渡不可能な資本を一度損耗してしまえば、生活の糧を失い、困窮に陥る。

これに対してエンゲルが可能性を見出している解決策は、人間を資本として扱うことをやめるのではなく、むしろ徹底した配慮をもって十全に資本として扱うというものだ。

……こうした圏域から脱け出るための手段はどのようなものか。ふさわしく思われる最も単純な方途は、事態の経済的把握、人間の経済的価値評価、動産と知能および体力資本との対立闘争における損益の計算である。一方においては両者の国法上の同等化、その運動を萎縮させる一切の不必要な制限の除去によるこの資本の最大限の利用、他方においてはそれを損耗し使い果たす者による、その漸次のしかし完全な償却、これが当事者たちの経済的、肉体的、道徳的、精神的諸力の強化を明白に導く一切の努力の出発点でなければならないと思われる。大衆的貧困を克服するための全方策は次の言葉に短くまとめることができる。すなわち、体力および知能資本の向上と増殖に対する配慮、その収益性を恒常化するための配慮、その全般的償却に対する配慮。[17]

ここで主張されているのは、動産、すなわち上述との対応で言えば機械設備などの譲渡可能な資本と、人間の身に備わる頭脳や肉体が有する力能としての資本を、利潤の取得を巡る収支計算という同一の経済的水準において把握した上で、後者を資本の循環過程の中で十分に機能させ、償却しなければならないということだ。重要なのは、エンゲルがこうした資本の回転を、労働者の心身の強健につながるという観点から推奨している点だ。そこで資本としての人間は損耗、枯渇されることなく、たえず充実し、その力能を発揮して利益を上げられるよう配慮を受けることが枢要となる。

したがって人間を資本として捉える際、それがどれほどの利益を生み出すかという収益価値の他に、日々の労働を円滑に遂行するために労働者はどの程度の糧を必要とするかとい

う費用価値の把握が重要となる。エンゲルにとって「人間の価値」論、つまり人間を費用価値と収益価値という観点から把握し、前者がいかに構成されているか、そしてそれが後者といかなる関係にあるかを研究することが重要であるのは、労働者問題の解決というこうした事情を背景としている。

ところで、エンゲルは価値を目的と対にして規定していた。すなわち、ある対象に価値が備わるのは、それが何らかの目的の達成に資する限りにおいてである。そこでエンゲルは人間の生の価値を考察するに際して、人間の生の目的とは何かと問いかける。エピクロスから始めてライプニッツやカントといった哲学者の定義を参照しながら、エンゲルが最も注目するのは、彼が「社会主義学派」と名指す思想潮流の定義である。

> この学派は、あらゆる人間が、とりわけ労働者階級に所属しているすべての人間が、人間らしい生存を営む可能性を持つことを要求するのであって、その際人間らしい生存ということによって、人間が自身のあらゆる精神的および肉体的素質を自由に発展させることができるような状態が意味されている。[18]

ここにエンゲルの社会改革思想の特徴的な点がある。まず彼の考えにおいて、前に見た「第四階級とその他の階級の同権化」という言葉から示唆されるように、階級対立の解消、階級調和論が根底にあることは確かだ。そして、そうした労働者階級と資本家階級の対立の解決を、前者による後者の打倒によってではなく、まさに資本主義の運動の只中で試みる。これは、資本の循環過程が円滑に機能するために、その主たる要素である労働力が枯渇しないよう、労働力の保全と培養、およびその結果としての労働者の保護という論理を採る。しかしこうしたエンゲルの発案は、人間の生の目的なるものを措定してさらにそこから人間の生の価値なるものを導入することで、いわゆる搾取の構造を強化しようとする方向へは必ずしも進まない。つまり、労働者によって生み出される利益のうち、労働力の再生産を可能にするために必要な財を購入するだけの賃金が労働者に与えられ、その他の部分は資本家の利潤や地主の地代に充当されるといった筋道を辿らない。ここで述べられている、資本の円滑な循環とセットになった労働者の保護というエンゲルの提案は、労働力の単なる再生産にとどまらず、自己の精神的または肉体的素質の自由な発展が可能な状態を確保しておくという点にまで及んでいる。

さらにエンゲルによれば、人間の生の目的を十全に達成するためには教育の果たす役割が欠かせない。「肉体的、精神的、道徳的な陶冶が、人間にその生の目的を達成せしめる。この

三重の陶冶はしかし教育の所産だ。それゆえ人間は、まったくもって語の文字通りの意味で多かれ少なかれ教育の産物である……」[19]。

しかし教育へのアクセスは誰にでも開かれているわけではない。エンゲルによるなら、所有の不平等と教育の不平等は相応関係にある。

> あらゆる生の担い手には、自らの生を最大限活用するよう、すなわち自らの生の目的を最善かつ十全に充足するように行動する元来の傾向がある。この傾向は自然の大きな力を伴っているが、しかしその力にはきわめて様々な制限が引かれているのであって、その中で最も強力なものが社会的な制限である。このうち、人間を選り分けて階級に分化させているのは、主として所有である。この現象をより子細に吟味してみるとただちに気づくのは、所有階級が、確かに決して完全にではないにしても、多かれ少なかれ教育階級に一致するということである……[20]。

社会的な次元に属するこの所有の不平等は、教育資源の享受を困難にする。ただしそれは教育そのものにかかる費用を捻出できないことによるのではなく、教育期間中の生存に要する費用を調達できないことに由来する。「義務教育が行われ、豊富に資金を付与された初等、中等、高等教育施設を有する国家において、多くの人々にできるだけ高い教育段階の獲得を不可能にするのは、教育の費用であるというよりはむしろ教育期間にわたる生活維持の費用である」[21]。

労働者にとって生活維持のための収入源となるのは労賃である。つまり就労していることこそが日々の生活を可能にする所得をもたらすのであり、この点で労働は生存の維持と結びついている。しかしその労働に従事することによって人間の生命が危険に曝されるという現象が十九世紀後半のドイツでは問題となっていた。それは労働時の事故、すなわち労働災害である[22]。エンゲルは、収益価値の検討という観点から労働災害の問題を「人間の価値」論にとって重要なテーマの一つと見なしており[23]、一八七〇年代よりその実態調査に取り組んでいた。次節では彼のこの取り組みに目を向けてみたい。

二　「社会的病」としての労働災害

産業化をエネルギー源の転換という観点から捉えるなら[24]、十九世紀後半、生産・交通機関において動力源として主要な位置を占めていたのは蒸気である。エンゲルは一八七九年に発表された「統計的、技術的解明における蒸気の時代」と題する論説の中で、この時代に蒸気機関が動力としていかに普

及し、影響力をもっていたかということを記している。

蒸気機関、機関車ならびに蒸気船の広大な伝播は誰の目をも逃れえないし、同様にまた私たちの経済生活全体の変化が誰かに気づかれることなく過ぎ去ることもありえない。それゆえいずれにせよ十分な確信から現代を蒸気の時代と呼ぶことができる。このことは、事態を子細に究明していけば、すなわち蒸気がどの点でいかにして私たちのあらゆる生活関係に入り込んでいるか、そしてその生活関係を支配し形作るものとなったかを調べれば、それだけいっそう正当性を得るのである。[25]

このようにエンゲルが生きた時代にあって、蒸気は産業や交通システムに不可欠な対象として生活の全体に浸透しており、蒸気が生み出すもの、そして蒸気の生産過程そのものもまた「高い公的関心[26]」の的であった。

しかし蒸気の利用は有用で実り豊かである一方で、一つの危険と結びついていた。それはボイラーの爆発事故である。

……蒸気というこの偉大な発明にはしかしまた、そのきわめて輝かしい長所の傍らで、いくつかの小さな暗い汚点が付着している。それは、欠陥のある蒸気生産施設における、また蒸気ボイラーの不注意で不慣れな運転に伴う蒸気の暴力的な噴出である。[27]

ボイラーの爆発事故は操業の停滞ばかりでなく、労働者の生命や身体に対する侵害をも招いた。「危険はボイラーの爆発となって現れる。そこではただ多くの貴重な所有物が破壊されるばかりでなく、しばしば多くの人間の生命が失われ悲惨な仕方で身体の一部が損なわれる[28]」。

注目されるのは、エンゲルが事故という現象を、それが労働者の就労可能性へ及ぼす影響の度合いという観点から定義している点だ。エンゲルは言う。「実際事故が何であるかを述べることは、それ自体まったく容易ではない。以前はある種の解剖学的指標に頼ることができると考えられた。たとえば、腕や手の一方または両方の喪失、片足または両足の喪失、片目または両目の喪失などといったように。しかしそうした特徴づけは十分なものでないということに人はすぐに気づいた。傷害のひどさに代わり、事故が招いた労働あるいは就業不能期間を基準に据えたのである[29]」。

労働者の身体は、それを元手に利益を獲得できる自己の所有物、すなわち資本として考えることができる。これは、エンゲルが常に強調する点である。「健康は、ただ手作業や精神労働の成果に頼らざるを得ない者にとって唯一有効な資本

であり、……この資本の早すぎる磨耗は国家の住民のより大きな、あるいは小さな部分からすれば、大衆貧困と同義である[30]」。事故によって身体に著しい傷害を負った労働者は満足に労働に従事することができず、十分な収益を上げることも困難となり、そのような負傷者が続出することは大局的に見れば貧困状態へとつながる。この点から翻ってエンゲルは、労働時の事故をそもそも資本計算の枠組みにおいて捉えるという、国民経済学的な視座に立つのである。

ところでエンゲルによるなら、労働災害を引き起こす原因を労働者個人の性質に帰すことはできない。エンゲルは言う。「たとえ最も自然な理由が不注意、無思慮、軽率などに多少とも帰せられうるとしても、とはいえそうした前提は危ういものだ……。真の理由は疑いなく、あらゆる生産部門がいまやきわめて緊密に稼動しており、所定の空間にはますます多くの人間が押し込められているということであり、彼らはそれゆえ、また多くの他の動機から、最小限の時間と空間において最大限の活動を展開するよう強いられているということである[31]」。「さてしかし否定しえないのは、感染症や慢性疾患であれ、傷害や事故であれ、きわめて重大かつ破壊的な病理があちこちで生じ、広がっているのは、不十分で劣悪な、また不適当でもある衣食住、あまりにも早い就業の開始、超過労働または労働のあまりにひどい偏りなどによるものである。これらは異論の余地なく、病理学的というよりは社会的な原因である[32]」。

エンゲルはこのように、労働災害問題に対してその原因を社会的なものと見定めた。そこで彼が講じた対策とはどのようなものだったろうか。この問題は、先に挙げた論説「統計的、技術的解明における蒸気の時代」の中で、「ボイラー爆発とその保険」および「ボイラー設備の検査とボイラー運転の監視」という節にて検討されている。まず、ボイラーの爆発事故に関する記述から見てみよう。

ボイラーの内壁が、生み出される蒸気の圧力に耐えられない場合、当然内壁はその圧力によって破裂する、つまりボイラーの中身が突然解放されることで粉々になる。ボイラーが爆発するのだ。多くの場合、近くにいる人間たちの生命と健康に対する多大な損失や、建物その他の破壊と結びついているそうした破裂から身を守るために、ほとんどの国家では稼動前のボイラーは、内壁が十分な強度を備えているか、安全弁や水位の表示器、水圧の測定器（圧力計）が設置されており、それらがきちんと作動するかといったことについて、当局の検査を受ける。それにもかかわらず、依然としてかなりの数のボイラーが爆発しており、しかもボイラー運転の安全装置は爆発の直前にはすべて問題なく

作動していたと言われる。その後、爆発の説明にはきわめてさまざまな原因が挙げられている……[33]。

エンゲルによれば、統計学が取り組むべき課題は、ボイラーの強度に対して蒸気の圧力が強すぎた、もともとボイラーが丈夫でなかった、ボイラーの内壁が熱を帯びることで素材が脆くなった、ボイラーの構造に欠けるところがあった、などといった原因究明にあるのではない。統計学の使命とはむしろ、「ボイラー爆発はどの程度頻繁に起こるのか。どの種類のボイラーが往々にして爆発するのか。どのような状況に随伴して爆発が生じるのか。ボイラー爆発は肉体や生命、資産に対していかなる損失を惹起するのか」という一連の問いに解を与えることである。これらの問いに十分な形で答えることができれば、統計学は「公共の福祉[34] (das öffentliche Wohl)」に寄与することができるという。

しかし結論から言えば、統計学的アプローチによるエンゲルの問題究明は十分には実を結ばなかった。なぜなら「ボイラー爆発の統計が、この問題に関するあらゆる状況を認識させうるという段階にまで至るには、なお欠けているところがたくさんある[35]」からだ。たとえばエンゲルは、確かにプロイセンでは毎年多い場合には二〇件前後の爆発事故が生じ、それに際して同じく二〇人前後の命が失われているという調査結果を得た。しかし、統計によってこうした認識が得られる一方で、危険の惹起に関わると考えられる要素については、事態を正確に描写することは必ずしも有用な知見をもたらさない。

一般に、仮にそれぞれは偶然起きたものであっても、両者が時間的、空間的に近接した状態で生じた現象の間にはそこに関係を見出そうとする傾向がある。この発想に似た仕方で、エンゲルの調査報告では、爆発発生時の機械装置の環境が事故の要因として推定された。それはボイラーの形状、大きさ、頑丈さ、使用年数、ならびに稼動時の状態（稼動時間や、どういった用途で用いられたかという稼動の目的）など、きわめて多岐にわたるものだった。しかし結果として、当該の危険現象を惹起した要因の組み合わせがさまざまに考えられるため、爆発と密接に関与する要素の精確な特定が困難だったのだ[36]。

ところで、労働者の身体や資産に対する侵害を防ぐために安全確保を試みる場合、そこでは事前の予防と事後の補償という、さしあたり二通りの方向が考えられる。もし爆発事故に強く関わる要素を同定することができれば、効率のよい形で危険に備えることが可能となる。検査・監視に代表される予防という実践、すなわち危険が生じる前に安全を確保しようという試みにおいては、当該の要素を重点的に確認することで労力が節減されるとともに検査の精度も増すだろう。あ

るいは、保険という、危険が現実に生じた後にその損害を金銭的に回復しようという試みにおいては、爆発事故の発生の蓋然性に合わせて保険料を調整することで、無駄の少ない制度運用が可能となるかもしれない。

しかし後者の保険原理について、現在の統計技術の水準ではそれを機能させることは不可能だとして、エンゲルは次のように述べる。「当面の間、保険料は確かに分類せずに見積もられなければならないだろう。しかし、経験が進むにつれておのずからリスクの危険性に応じた段階づけが形成されるだろう。ボイラーの所有者に対してだけでなく、さらに死亡者の気の毒な家族や事故に遭った者に対しても、爆発によって個人が被ったあらゆる損害を確実かつ迅速に賠償する、そのような保険によって大きな恩恵が示されるだろう」[37]。つまり、現状では次善の策として一律の保険料で運用するほかないが、統計データの蓄積が十分になされた暁には、ケースに応じた保険料の設定が可能になるというのだ。

このように基本的には労働災害保険の意義を認めつつ、論説の同じ箇所でエンゲルは、「ボイラー監視協会」から選出された委員会の所見を紹介している。それによれば、「装置の検査と監視を行うことはきわめて望ましい」が、一方でまた、「装置の多面的な使用、稼動状態の変転、不十分な統計資料、ならびに問題の不明瞭さを勘案して」「賠償責任法（das Haftpflicht-Gesetz）を適用することはきわめて重要である」[38]。こうしてエンゲルは労働災害問題について、保険（補償原理）と検査・監督（予防原理）双方の意義を示すことで、折衷的な結論を提示するに至る。

ここであらためて注目したいのは、エンゲルが労働災害の問題をまず労働者の身体への影響という側面に着目し、資本の損耗という国民経済学的な見地から扱いながら、しかし同時に法を通じた権利、責任の問題としても捉えているという点である。実際、エンゲルは上述の賠償責任法について次のように述べている。「この法律が目的としているのは、ドイツの権利生活に新たな責任を導入することであり、それはフランスの立法領域を除いては、これまでの法律から導き出されることのなかったものである」[39]。他方でまた、エンゲルのまなざしは労働者のみならず、使用者の側にも向けられている。というのもエンゲルは、この法律が使用者に過度の経済的負担を課していると指摘しているからだ。

これまで示してきたように、爆発により引き起こされた全体の損害が比較的小さい場合、爆発事故に見舞われた各ボイラー所有者はこれによってしかし重大な損失を被りうるのであり、このことはドイツ帝国全体で適用されている、いわゆる一八七一年六月七日の災害賠償責任法が厳密に運

用されるほど、それだけいっそう当てはまるのである。この法律は第二条で次のように規定している。「炭鉱、石切り場、鉱山または工場を運営する者は、全権委任者、代表者、もしくは操業や労働者の指導、監督を引き受けている人物が業務遂行に際して過失により人間の死亡または身体の損傷を招いた場合、それによって被った損失に対して賠償の責任を負う[40]」。

エンゲルのこの発言は、彼が労働者の窮乏を解消しようと尽力しながらも、それが単なる労働者擁護を意味せず、使用者と労働者双方の平等を目指していたということを窺わせる。実際、前者に対する賠償能力を超える補償額の請求や、後者に対する過失の挙証責任の要求など、結果的に労使間の摩擦につながっていたとされる一八七一年法に替わるものとして制定されつつあった強制保険法に対しても、「……その恩恵はただ被雇用者にのみ成り立っているが、雇用者（その中には確かにきわめて貧しく、困窮している者もいる）を何の利益も得させずにおいており、それゆえ社会的困苦の負担を現在なされている以上によりよく分担することはないと思われる[41]」という理由から疑義を呈していた。

こうしたエンゲルの労働災害に対する一連の取り組みから読み取れるのは、次のことだ。エンゲルはまず労働者の身体を、収益価値を有する資本として捉える。それが産業化に随伴して生じる事故によって損なわれる場合、損耗された分は補われなければならない。それは補償される側にとっては権利として、補償する側にとっては責任として要請される。そしてこの補填の負担は、労働者と使用者のどちらか一方に偏ることなく、緊密な産業構造を有する社会が分担するものとして均されねばならない。社会的な原因に由来する問題は、社会的な水準で引き受けられねばならないのである。

三　労働者家族の家計研究——家庭における消費

ところで、エンゲルは『人間の価値』で次のように述べていた。「よく記帳された家計簿がいかに重要な意義を持っているか、そしてとりわけ労働者階級のそれがいかに公的状態（öffentliche Zustände）の判断のための最も貴重な資料に属しているかということが知られて以来、多くの国民経済学者はそのような家計簿の作成を促し、その際あらゆる方法で世帯主を援助し、自ら家計計算を吟味、精査し、収集し、公表するよう心がけた[42]」。

エンゲルは、労働者家族の家計、すなわち家庭という私的領域における生活費の収支に関する記録を、公的な事柄に属する問題として認識している。家計の問題は労働災害と並ん

で、労働者の生活維持にとって重要な意味を持つ。というのも、いわゆる衣食住といった、人間が生きていくために必要とする最も基本的な欲求が充足されるのは家庭においてであるからだ。人間が労働者としてその労働力を消耗する場所が労働現場であるなら、それを回復し、蓄える場所は家庭である。ここから、家庭における生活費の切り盛りの記録、つまり家政の記録たる家計簿もまた、「人間の価値」研究において重要な対象として前景化する。

エンゲルは家政を、消費との関連で次のように定義している。

> 生の欲求を充足させるために財を消耗することを消費（Consumtion）と呼ぼう。そのような財が家族の全成員にとって時宜を適して十分な量だけ、良好な状態で常に手元にあること、ならびに調達された財を彼らの生の目的にふさわしい仕方で用いることに対する配慮、これを家政（Haushalten）と呼ぼう。[43]

消費とは、人間の生の基層部分を成す欲求を満たす行為であり、それ自体自然の代謝プロセスの一場面に位置づけられる。それは、人間が生存のためにまさしく必要に迫られて行うものであり、充足してもしなくてもよいといったような恣意性の余地を残さない。「消費は、それが肉体の維持に関わる限り、まったくもって自然プロセスに基づいており、そのプロセスに関して人間はほとんど変化させることができない」[44]。消費により生の基本的な欲求が日々満たされるのは、家族という集団においてである。そこで家族とはなによりも経済共同体であり、「共同の所得、必要な生活欲求の共同の充足、新しい世代の育成」[45]を行う。そのために必要な財を調達し、配分し、消費する一連の運営が家政である。

エンゲルにとって、人間の生存に関わる基本的な欲求が充足されているか否かという問いは、国民福祉の問題を導く。エンゲルは、国民の福祉とは何かを定義するに際して、ヨゼフ・ラングとレオポルト・クルーグの見解をそれぞれ引いている。「……各人が、人間の本性から直接に生じる自身の欲求をたえず満たし、それをますます拡大し、そのより高く広がった欲求を満たすために必要な手段を調達できるということ、このことが国家の住民にとって可能であるその状態が国民の福祉である……」。「もしある国において勤労・生産階級が……不断の活動と一心不乱の勤勉さによってもただ毎日の不可欠の欲求のために必要とするものだけしか獲得することができないような状況にあることを見出すなら、私たちは当然にその国を貧国と呼ぶだろう、たとえその国のそれぞれの人が巨万の富を所有しているとしても」。それゆえ、「生活欲

求の充足の度合い」[46]が国民福祉の状態を決定する。

このようにエンゲルにおいて消費と国民福祉の問題は、人間の生を支える基本的欲求の充足という点で結びついており、家計研究は後者との関連において、十分に進展させられるべき重要な分野だった。しかし家計・消費に関する当時の研究水準は著しく未発達な状態にあった[47]。そうした状況の中で、この問題について貴重な研究成果を提供したのが、ベルギーの労働者家族を対象に実施された生活費調査である。エンゲルによれば、家計簿を資料としたこの調査は、官庁の主導で執り行われた数少ない本格的な研究の一つだった。「……ベルギー王国が……すべてのヨーロッパの国の中で、人口のきわめて重要な部分である消費と生活費をできるかぎり知ろうと最も多くのことを行った[48]」のである。

エンゲルは、一八五三年と一八九一年に実施された二つの調査結果を取り上げ、子細な検討を行っている。調査の焦点となったのは、各世帯の所得の高さと、それに消費が占める割合の関係である。

一八五三年の調査では全一五三家族が対象となり、各家族は資力に応じて三つに分類された。第一階級（四八家族）、第二階級（五一家族）、第三階級（五四家族）であり、それぞれ次のように定義された。「第一階級。まったく資産のない（貧しい）家族、その所得が彼らの生活維持を賄うに足らず、それゆえ公的慈善を要求しなければならない家族の家計」、「第二階級。資産の少ない家族、通常は公的扶助を必要としないが、しかしまた貯蓄することができない家族の家計」「第三階級。比較的資産のある家族、生存のために何らの公的扶助を必要とせず、またなお幾らかを老後のために貯蓄することのできる家族の家計[49]」。

エンゲルは各階級の家計の構成を検討するうちに、そこに「一つの自然法則」が働いていることを見出した。エンゲルはこの法則を、ベルギー労働者家族の調査より以前に、ル・プレらによるフランスの労働者家計研究の検討からすでに導出していた。「……それは『個々人、家族または国民が貧乏であればあるだけ、その分彼らは所得のより大きな割合を肉体維持のために、しかもさらにそのうち最大部分を飲食物のために用いなければならない』という形で表現される[50]」。いわゆる「エンゲルの法則」である。それによれば、消費においては飲食物への欲求が一次的な位置を占める。「飲食物に対する支出があらゆる資産階級において高い割合を占めていることは、それが最も切実な欲求であることの数値による証左である[51]」。肉体の維持を支える「栄養のための支出の度合いが人口の物質的状態の確実な尺度[52]」となる。こうして家計調査には、「……それによって当該家族が合理的かつ十分に栄養を摂りうる状態にあるかどうかを知るという目的[53]」が付

与されることになる。

その際エンゲルは栄養学に依拠する必要があるとして、当時の生理学や化学の知見を援用して書かれたとされる、『いかにして安く上手に食事を摂るか』という著作を参照する。ここで問題となるのは、「……さまざまな調査報告の基準として役立ちうる正常値を見つけること」[54]だ。同書に即してまず、中程度の労働に勤しむ成人男子が一日に必要とする栄養（百グラムの蛋白質、五〇グラムの脂肪、五百グラムの炭水化物）が、目安となる参照値として紹介される[55]。この値は「……さまざまなタイプ・年齢・職業・居住地の人間に対して、彼らを活力ある状態に維持するために与えられなければならないものとして、生理学者によって算出された食糧の分量と成分」[56]に対応している。エンゲルはこれに要する飲食費を生計費調査の基準に据え、それを「限界数値[57]（Grenzziffer）」と呼んだ。エンゲルによれば、「限界数値は生存最低限（Existenz-Minimum）を超えたところになければならない」[58]。というのも、すでに見たようにこの数値で問題になっているのは、生きるか死ぬかではなく、労働者が活力ある状態で維持されうるか否かであるからだ。

この限界数値の設定が、労働者ができるかぎり効率よく、安定的にその成果を上げることができるよう配慮するという、一定の合理性に支えられていることは確かだろう。しかしそれは必ずしも、単に国民経済学的な観点からのみなされたわけではない。なぜならエンゲルはここでもまた、社会的平等の問題を見ているからだ。エンゲルは、二つの調査結果を比較し、一八五三年時に比べて一八九一年時には労働者家族の生活状況は改善されていると小括する。そして統計学は労使対立や階級闘争の緩和に直接には寄与しないとしながら、続けて次のように述べる。

しかし統計学は間接的には、あらゆる社会層の家族の生活費を究明することで、その費用のあまりにも大きい格差がますます均され、最も低い費用がその際一歩ずつ、ヨゼフ・ラングが一八一一年に国民福祉の段階と名づけたその段階へ引き上げられるということを証明することに成功すれば、闘争の緩和に大いに貢献しうるし、またそうするだろう。私たちは、理に適った肉体維持が収入の八〇パーセント以上を決して要求せず、その二〇パーセントを不朽のヴィルヘルム・ロッシャーが述べた意味での自由所得として残し、使用することができるならば、この状態が到達され、また現にあるものと考えてよいだろう[59]。

ここで言われている自由所得とは、「純所得のうち、生産者の不可欠の欲求を満たした後になお残存する部分[60]」である。

このとき「国民福祉」の名のもとで再度強調されているのは、各階級間の平等に加えて、生存の維持にすべてが費やされることなく、幾ばくかの余力が残されてしかるべきだという点である。

四　エンゲルの社会像——放物線としての「社会」

以上のようにエンゲルの社会改革は、労働者の生存を脅かす諸問題に対して、費用価値・収益価値という経済学的な概念を導入することで、階級間の敵対関係の解消を図ろうとするものだった。ただしその際、階級対立の調停が、経済学的な問題としてだけでなく、同時に規範的な含意を強く含む、法・権利、責任の問題として重ね合わせて捉えられていたことも特徴的な点である。

ここから翻って、エンゲルにおいて社会とは、そうした敵対性をめぐる駆け引きの場として位置づけられる。彼にとって社会は、他の諸領域とは異なる独特な場だ。このことは、一八七一年に発表された「統計ゼミナールと統計学研究一般」という、エンゲルが自身の統計学観について述べた論説においてすでに表れている。

エンゲルによれば、社会とは「利益共同体の総体」であり、世帯や市町村、郡、州、国家といった「空間共同体」と異なって、「統一的組織を欠いており、組織のこの欠如が社会をとりわけ特徴づけるものである」。そうしてエンゲルは両者を比喩的に、同心円と放物線が描かれた図を用いて説明する。[61]

空間共同体は諸々の同心円になぞらえることができる。その直径はその重要性に等しく、したがって家族世帯から上昇して市町村・郡・州・国家へと増大していく。……家族・市町村・郡・州・国家、これらすべては個々の人間にその引力を行使し、いたるところで彼を囲い込み、これらの共同体への思いやそれらへの愛が、行く先々で彼に付き纏う。彼はそれからほとんど脱却しえないのである。

その全体において私たちが社会と呼ぶところの利益共同体は、同心円によって描かれる諸々の空間共同体の中に貫入している。ただしこれらは相互の間で階級的関連を欠いており、利益の各範疇は、したがって利益共同体の各範疇は、他のものに無頓着に存在している。それらは全体として統一的編成を欠く。空間共同体が人間の生における求心的原理を示すのに対して、利益と利益共同体は遠心的原理を表し、かくてすなわち利益共同体の各範疇は放物線状の飛跡になぞらえられ、それぞれは各々の人間に対してその焦点をただ彼の自我（Ich）において持つのである。[62]

ここで、利益共同体の総体たる社会の準拠点をなすのは各人の自我、つまり「私」の利益である。個人を包摂していく空間共同体の力学とは異なり、他に対して無頓着に、それ自体としてばらばらに存在する個人の私的利益が結節点となり、それらが次々に中継されることで放物線を描いて伸びていき、その連なりが社会の輪郭となる。このとき重要なのは、「……社会的利益に故郷はない[63] (Das Gesellschaftsinteresse ist heimathlos)」というエンゲルの言葉である。エンゲルによるなら社会的利益は、家族や市町村、郡、州、国家、いずれの空間共同体よりも、個人において最も強く優越する。彼にとって、社会と国家は相互に無関係ではないが、きわめて異質なものである。「国家と社会は同時に存立する。それらはあらゆる場所で交錯し接触し合うけれども、相互に根本的に異なるものである[64]」。

この異質性ゆえに、国家は直接社会に働きかけることはできない。エンゲルは言う。「国家は社会をほんのわずかな程度にしか意のままにすることができない。国家も誰も社会の住所を知らず、それはまさにいたるところに在ってどこにも存在しない」。これに対して、「個人」は「国家・市町村が社会に対して効果的に働きかけうる唯一の場所」として位置づけられる。「個人において一切の放物線の焦点が合流する[65]」からだ。

しかしこのような社会認識に立ったからといって、ただちに個々人の利益の確保が可能となるわけではない。

社会の福祉と同義であるところの諸利益の均斉は、育てられねばならぬのであって、作り出すことはできず、多くの人々が誤って考えているように、政令をもっては決してなしえないことである。……この均斉を作り出し、持続的に維持する手段を知る者は、社会の最大の善行者である。残念ながらそのような人は決して見出されないだろう。あらゆる利益・空間・血縁・信仰共同体をいっしょくたにして大きなごった煮に変え、あらゆる個人にその同じ分け前を割り当てようと思っている人々がそうでなかったし、現にないし、またそうでありえないことは、私たちの図形が明瞭に教えている[66]。

ここで述べられているのは、個々人のさまざまな利益を同質なものと見なして一律に配分することの誤りと、そうした諸利益の調整を上からの政策として管理して行うことの困難である。

このように、自生的な性質を持つ社会なる領域を把握し理解することは依然難しい。しかしエンゲルによるなら、それにもかかわらず「人間共同体の学」たる統計学は、「その真

の本質を知ろうと試みる」。そこでエンゲルが提案しているのは、統計調査により経験的事実を収集し続けることで、「……よく整序された大量の観察が利用できるようになれば、ふさわしい人物がきっと現れて……人間界の観察から人類の秩序ある世界を生じさせる」という、ある意味で信仰にも似たヴィジョンだ。統計学者は日々、「その秩序ある世界の建設のための土台となるものを運び集める荷車引き」[67]たろうと努めなければならないのである。

おわりに

エンゲルは、統計学をいずれ「人間共同体の自然学にまで高められる」ものとした。自然科学が自然の運行に法則を見出したように、社会科学もまた社会の運行を司る法則を認識しなければならないし、またそれは可能だというのである。エンゲルのこうした見解は、法則科学の探求者としての彼の一面を表していると言えるだろう。それは同時に、新歴史学派やマックス・ヴェーバーといった、一回性を重視する現実科学への志向を基調とした後続の論者たちから[68]、エンゲルを分かつ特徴でもある。

確かにエンゲルの思想は、現実の複雑性や特殊性を一定の秩序のもとに統括することが可能であるとした点で、その根底において楽観的であったかもしれない。しかしそこには、単なる法則科学の一言では形容することのできない厚みがある。確認してきたように、エンゲルにおいて人間の経済的価値を巡る研究は、労働者問題を資本主義の運動の只中で解決しようと試みるものだった。「人間の価値」を、生の目的なるものの措定を通じて規範的な含意とともに考えることで、経済的な問題としてだけでなく平等を巡る法・権利の問題としても捉えた。エンゲルは、「人間の価値」論を唱えることを通じて、人間を単に労働力としてだけでなく、同時にそれでも労働者として扱うという理路を採ったのだ。こうした彼の社会改革の実践を下支えしていたのは、放物線としての「社会」像である。彼にとって統計学は、個々人の種々異なる利益が織り成す社会の遠心的な力学を、それ自体困難であったとしても、法則として把捉するための科学だったのである。

（たかおか・ゆうすけ／統計学的認識と社会的リスク）

注

(1) E. Blenck, "Engel, Ernst", in: *Allgemeine Deutsche Biographie*, Bd. 48, Duncker & Humblot, Berlin 1904, S. 363-369.

(2) Ernst Engel, "Das statistische Seminar und das Studium der Statistik überhaupt", in: *Zeitschrift des Königlich Preussischen Statistischen Bureaus*, 11. Jg., 1871, S. 193.（以下'ZKPSB と略記）（「エンゲルの統計学論二篇」、大原社会問題研究所編『統計学

古典選集第十一巻』、森戸辰男訳、栗田書店、一九四二年、四二二頁）

(3)Ebd.（四二二頁）

(4)Engel, "Die Volkszählungen, ihre Stellung zur Wissenschaft und ihre Aufgabe in der Geschichte", ZKPSB, 2. Jg., 1862, S. 30.

(5)Erik Grimmer-Solem, *The Rise of Historical Economics and Social Reform in Germany 1864-1894*, Clarendon Press, Oxford 2003, pp. 65-68, p. 70, pp. 131-132.

また、エンゲルの思想を内在的に検討したものとしてイアン・ハッキングの研究がある。Cf. Ian Hacking, "Prussian Numbers 1860-1882", in: Lorenz Krüger, Lorraine Daston and Michael Heidelberger（eds.), *The Probabilistic Revolution*, vol. 1, The MIT Press, Cambridge, Mass. 1987, pp. 377-393.（「プロイセンの数――一八六〇年―一八八二年」『確率革命――社会認識と確率』、近昭夫・木村和範・長屋政勝・伊藤陽一・杉森滉一訳、梓出版社、一九九一年、三一九―三四七頁）ハッキングはそこで大きく分けて二つの主張を展開している。第一に、ヨーロッパにおける統計学の歴史の中で、西ヨーロッパでは確率論的な思考が発達したのに対して中央ヨーロッパではそうでなかったこと、第二にその理由として、前者では「リベラルで原子論的な」社会観、人間観が土壌として浸透していた一方で、後者では社会や人間について「全体論的で保守的な」考え方が支配的だったという点を挙げる。そのような研究仮説のもとで、ハッキングはエンゲルを取り上げ、大量の数値データを入手しても、そこでいかに確率論的な考えが適用されなかったか、したがって統治の一戦略として偶然を利用することもなかったかを論証することに注力している。本稿はハッキングの研究に多くを負いながら、彼が自身のテーゼの妥当性を検証する過程で、エンゲルの思想を「全体論的で保守的な」という言葉で特徴づけたがゆえに、焦点化することのなかった側面に検討を加える試みである。

(6)足利末男『社会統計学史』、三一書房、一九六六年、一二四頁。ただし新歴史学派、社会政策学派、講壇社会主義者を同一視することはできない。三者とも社会問題の解決という問題意識こそ共通していたものの、問題に対するアプローチの面で見解の相違を示していたからだ。たとえば、社会政策学会は初期には講壇社会主義に対立的な立場を採る自由主義派を有力な潮流として含んでいたし、講壇社会主義者の全員が、新歴史学派のように、個別のテーマに即した歴史の細目研究を方法論的原理として重視していたわけではない。Cf. 田村信一「国民経済から資本主義へ」、住谷一彦・八木紀一郎編『歴史学派の世界』、日本経済評論社、一九九八年、五七頁。

(7)労働者問題に対するエンゲルの早期からの取り組みとして、一八六〇年代後半における「従業員利益参与制度（Industrial Partnership)」の提唱が挙げられる。Vgl. Engel, "Der Arbeitsvertrag und die Arbeitsgesellschaft", in: *Der Arbeiterfreund*, 5. Jg., 1867, S. 129-154. エンゲルは、労働者が企業家利益の分配に参加することを目指したこの構想に一度は社会問題の解決を見たが、一八七〇年代に入り再び社会改革に取り組むことになる。

(8)Engel, *Der Werth des Menschen*, 1. Theil: Der Kostenwerth des Menschen, Leonhard Simion, Berlin 1883, S. 1.（「人間の価値」『統計学古典選集第十一巻』、二〇九頁）なお同書序言によれば、エンゲルはこの著作を当初二部構成で構想していた（第一部「人間の費用価値」、第二部「人間の収益価値」）。しかし彼の存命

中に第二部が執筆されることはなかった。

(9)Vgl. Rudolf Goldscheid, "Menschenökonomie", in: Ludwig Heyde (hg.), *Internationales Handwörterbuch des Gewerkschaftswesens*, Bd. 2, Werk und Wirtschaft Verlagsaktiengesellschaft, Berlin 1932, S. 1115.

(10)市野川容孝『社会』、岩波書店、二〇〇六年、二一七頁。

(11)Engel, *Der Werth des Menschen*, S. 3.（二一二頁）

(12)Ebd., S. 5.（二一五—二一六頁）

(13)Ebd., S. 20f.（二四四頁）

(14)Ebd., S. 21.（同）『国富論』における該当箇所は、アダム・スミス『国富論（一）』、水田洋監訳、杉山忠平訳、二〇〇〇年、岩波文庫、一七九—一八〇頁。

(15)Ebd., S. 22f.（二四七—二四八頁）

(16)Ebd., S. 23.（二四八—二四九頁）

(17)Ebd., S. 24f.（二五一頁）

(18)Ebd., S. 39.（二七七頁）なおエンゲルは別の箇所で、「社会主義学派の創設者」としてフーリエの名を挙げている。Vgl. Engel, "Der Arbeitsvertrag und die Arbeitsgesellschaft", S. 132. 仮にフーリエの思想を、ヴィルヘルム・シュルツの言を借りて、「社会状態の普遍的調和の基礎を、まさに人間の諸性向の最も自由で最も全面的な発達に置こうとする」ものと特徴づけるなら（cf. 植村邦彦「ドイツ初期社会主義と経済学」、経済学史学会編『経済学史——課題と展望』、九州大学出版会、一九九二年、一二二頁）、ここでの「社会主義学派」はフランス初期社会主義を指していると考えることができるだろう。

(19)Engel, *Der Werth des Menschen*, S. 40.（二七八頁）

(20)Ebd., S. 50.（二九六頁）

(21)Ebd., S. 51f.（二九九頁）

(22)藤本武「労働災害の歴史（Ⅰ）——欧米諸国を中心として」『労働科学』、四七巻二号、労働科学研究所、一九七一年、五六—六一頁。

(23)Engel, *Der Werth des Menschen*, S. 12.（二二八頁）

(24)カルロ・チポラ『経済発展と世界人口』、川久保公夫・堀内一徳訳、ミネルヴァ書房、一九七二年、四九頁。

(25)Engel, "Das Zeitalter des Dampfes in technisch-statistischer Beleuchtung", ZKPSB, 19. Jg., 1879, S. 251.

(26)Ebd., S. 299.

(27)Ebd., S. 314.

(28)Engel, "Zur Statistik der Dampfkessel und Dampfmaschinen in allen Ländern der Erde", ZKPSB, 14. Jg., 1874, S. 268f.

(29)Engel, "Die tödtlichen und nicht tödtlichen Verunglückungen im preussischen Staate im Jahre 1879 und in früherer Zeit", ZKPSB, 21. Jg., 1881, S. 65.

(30)Engel, "Die Statistik der Morbidität, Invalidität und Mortalität, sowie der Unfall- und Invaliditätsversicherung der Erwerbsthätigen", ZKPSB, 16. Jg., 1876, S. 129.

(31)Ebd., S. 140.

(32)Ebd., S. 129.

(33)Engel, "Das Zeitalter des Dampfes in technisch-statistischer Beleuchtung (Fortsetzung und Schluss)", ZKPSB, 20. Jg., 1880, S. 53.

(34)Ebd.

(35)Ebd., S. 63.

(36)Ebd., S. 65-70.

(37)Ebd., S. 74.

(38)Ebd., S. 73f. ここで言及されている「賠償責任法」は、日本の

研究蓄積の中で「ライヒ（使用者）責任法」と呼ばれているものである。この法律は当時、労働者と使用者の双方にとって益することのない不適当なものとして問題となっていた。Cf. 西村健一郎「ドイツ労働災害補償法の生成に関する一考察（一）」『民商法雑誌』、六五巻四号、有斐閣、一九七二年、五四四―五四七頁、木下秀雄『ビスマルク労働者保険法成立史』、有斐閣、一九九七年、二六頁。

(39)Engel, "Die Statistik der Morbidität, Invalidität und Mortalität", S. 144.

(40)Engel, "Das Zeitalter des Dampfes in technisch-statistischer Beleuchtung (Fortsetzung und Schluss)", S. 74.

(41)Engel, "Die tödtlichen und nicht tödtlichen Verunglückungen im preussischen Staate im Jahre 1879 und in früherer Zeit", S. 82.

(42)Engel, *Der Werth des Menschen*, S. 56.（三〇九頁）

(43)Engel, "Das Rechnungsbuch der Hausfrau und seine Bedeutung im Wirtschaftsleben der Nation", ZKPSB, 21. Jg, 1881, S. 380.

(44)Ebd., S. 386.

(45)Ebd., S. 379.

(46)Engel, *Die Lebenskosten belgischer Arbeiter-Familien früher und jetzt*, C. Heinrich, Dresden 1895, S .1f.（「ベルギー労働者家族の生活費」『統計学古典選集第十二巻』、森戸辰男訳、栗田書店、一九四一年、二三―二四頁）

(47)Ebd., S. III.（九頁）

(48)Ebd., S. V.（一一頁）

(49)Ebd., S. 23, 36.（七九、一〇七頁）

(50)Ebd., S. 39f.（一一五頁）

(51)Ebd., S. 43.（一一三頁）

(52)Ebd., S. 26.（八六頁）

(53)Ebd., S. 43.（一一四頁）

(54)Ebd., S. 45.（一一七頁）

(55)Ebd., S. 45f.（一一九頁）

(56)Ebd., S. 51.（一四一―一四二頁）

(57)Ebd., S. 56.（一五四頁）

(58)Ebd., S. 57.（一五五頁）

(59)Ebd., S. 124.（三〇五頁）

(60)Ebd., S. 11.（四九頁）

(61)Engel, "Das statistische Seminar und das Studium der Statistik überhaupt", S. 211.（『統計学古典選集第十一巻』、五一九頁）

(62)Ebd., S. 209f.（五一一―五一三頁）

(63)Ebd., S. 210.（五一四頁）

(64)Ebd.（五一四―五一五頁）

(65)Ebd.（五一五頁）

(66)Ebd.（同）

(67)Ebd.（五一六頁）

(68)住谷一彦『歴史学派の世界』とマックス・ヴェーバー」『歴史学派の世界』、一九頁。

キーワード：統計学／社会改革／労働者問題／エルンスト・エンゲル

〈公募論文〉

戦時期日本における「協同体」論と国民統合

【三木清における「社会性」の視座から】

奥村勇斗

はじめに

「国民」あるいは「国民国家」が近代と呼ばれる時代の所産であることは、今日の社会科学においては広く受け入れられた常識に属する。そればかりか、そこでしばしば「国民化」として語られる統合と主体化が、女性といった従来そこから排除されていた集団をも対象に、かつてない規模と内容とにおいて徹底されていったのは、総力戦と結びついた二十世紀の現象であったとの認識も、いまや定説の地位を占めているといえよう。[1]「国民」概念のこうした目新しさを、後世の知見とのみ考えるのは正しくない。本稿は、戦時期日本の思想言論を「協同体」論という視角から読み解くことを通じて、この時期に新たなものとして発見され、あるいは構想された「国民」像の解明を試みるものである。

有馬学によれば、総力戦の時代を含めた昭和戦前期は、『国民大衆』の時代」というべき様相を呈していた。[2]以下で確認していくように、それは、生活者としての国民が、参加的主体として、また、社会的・国家的な関心の対象として発見されていった時代であった。「協同体」論とは、日中戦争下において、そのような新たな国民のあり方を「国民協同体」と位置づけることで、時代の転換を表現し、またそれに介入した一連の言説である。日中戦争の解決をめぐり知識人たちから提起された「東亜協同体」論は、国内改革の必要性の強調

を特色としていた。[3] そして、この国内改革の訴えは、とりわけ社会事業・社会政策の視点に立つ論者たちのあいだにおいて「国民協同体」の問題として広範な波及を見せたのである。これら「協同体」論の諸説を、当時から「東亜協同体」論の主唱者として知られ、また「協同主義」なる原理の提唱者でもあった三木清の思想に焦点を当てながら検討することが本稿の目的である。

従来、三木の戦時言論については、「東亜協同体」論と日本の帝国主義・植民地主義との関係が主として問題とされてきた。[4] だが、「東亜協同体」論が国内改革を主要な課題として論じていた事実を考えれば、彼の「協同体」論・「協同主義」の帯びた「国民」構想としての次元を軽視してよいものではない。当時の言論を牽引したばかりでなく、「民族」や「国民」、あるいは「日本」をめぐる言説への批判意識を通じて一連の議論を提出していた三木の存在は、「協同体」という主題の帯びる両義性を最も明瞭に示す事例として、当時の論者たちの問題構成を内在的に解明する上で重要な位置を占めるのである。

以下では、まず、三木における「協同体」論がどのような戦前からの問題意識を背景として戦時下の思想課題を見出すことで展開されたものであったかを確認する（一）。次いで、「協同体」論の登場が当時の社会政策・社会事業の領域においてどのような位置を占めたか、を概観し（二）、その上で、この「協同」像において、戦時の「生産力」主義的な要求と「生活」「生命」に対する新たな認識への訴えとがいかにして「国民」の名の下に結合されていたか、を確認する（三）。そして最後に、以上の考察の結びとして、出発において旧来の国民像への挑戦的性格を帯びていた「協同体」という表象が国民統合の論理へと接近してしまうそのことがどのような課題を提起しているのか、この問題を、「間柄」（和辻哲郎）といった概念に還元されることのない「社会性」へ考察の目を向けていた三木の思索に立ち返りながら、改めて論じる（「おわりに」）。

一　三木清における「協同体」論の成立

一九三七年七月に勃発した「支那事変」は、日本の社会・経済に「画期的」とも評される転換をもたらすものであった。「事変を契機として前景におし出された国民経済の主体としての国家」によって推進される「生産力拡充」は、軍需を中心とする「工業労働力の無制約的需要」を招き、「重工業中心」への「産業機構の再編成」という「歴史的」転換を結果していたである。[5] 大河内一男によれば、この再編成を担う「経済国家」の登場は、同時に「社会国家」登場の必然性をも意味

し、展開されつつあるのは明治以来の経済機構の「解体」であった。[6] 社会政策の領域においては、すでに事変前から「戦争と社会政策」あるいは『『統制』への期待」といった主題が語られてはいたが、[7] 現実の戦時経済は重工業化というかたちをとってその広範な影響を示していたのである。

後に見るように、三木清の「協同体」という提起もまた、こうした社会政策をめぐる論議と関わっていく性質を帯びていた。だが、「協同体」論へ至る以前の三木が当初、戦時経済の影響に寄せた関心は、やや異なる視角をうかがわせるものであった。三木が事変勃発直後に目を向けたのは、その「大衆の生活」への影響である。すなわち、「生活の合理化」の要請が「従来西洋カブレの、非日本的なものとせられてきたこと」の日常生活への進出を促し、「日本的／西洋的」なる対立が無効化されていく事態であった。[8]

開戦以前から三木は、日本のファシズム・イデオロギーとして、「日本的（東洋的）」対「西洋的」なる対立の強調の動きに批判の眼を向けていた。三木は、和辻哲郎の用語法を暗黙の標的に、「間柄」といった語彙による「日本的なもの」の「倫理」化が現代的イデオロギーとして日本のファシズム化に貢献し得るものであると注意を促していたのである。[9] 三木によれば、こうした二項対立は、「西洋的」と「近代的」とを混同することで、「近代性（モダニティ）」に対する要求を抑圧し、「生活の近代化」、さらには「メンタリティ」の「近代化」を回避しようとするものであった。[10] 事変の勃発は、三木にこの批判の必要を再確認させると同時に、新たな局面を予期させていたのである。

「日本的なものと西洋的なものとの間の混乱」という誤った表象に訴えることで「工業や軍備」においては「西洋的なもの」を発達させておきながら、他の文化の状態を「日本固有のもの」へと押しとどめようとする論者の存在について引き続き警戒を促しながら、[11] 三木は、この観察を一年半後に改めて論じている。すなわち、戦争の要請する重工業化が日本社会全体、とりわけ「農村」や「婦人の生活」といった領域に対して、「封建的なものの清掃」というべき作用をもたらす、との考えから、「産業」への吸収を通じて「変化した生活」を生きる「大衆」の存在が「封建的イデオロギーの復活の努力」を無効化するとともに、彼らの生活における「資本主義文化の種々の弊害」の増大が「新しい制度」へ向けた「革新」の実施を不可避にする、と予測したのである。[12]

こうした観察において三木が念頭に置いていたと思われる「近代性」には独特のニュアンスが含まれていた。「近代性」を象徴するものとして三木が「世界大戦の頃から」普及し始めた「ラジオ」や「飛行機」、あるいは「映画」を挙げていたように、それは「今日では単に西洋的なものでなく、世界

的なもの」を意味しており[13]、実際、三木が戦時を通じた日本社会の「近代化」にかけた期待は、西洋に対する遅れの解消や、近代文化のいっそうの受容といった消極的な論点に留まり得るものではなかったといえる。

国民主義的全体主義との対立を意識しながら、三木が着目していたのは、「科学及び技術の発達、それに基づく生産並びに交通の発達の結果は、世界の各部分を相互に最も密接な連関にお」くことで「一全体としての世界」を現実化しつつあるという事実であった[14]。三木によれば、このような生産と交通の発達の事実そのものが環境決定説的な「国民性」論を退けるものであるのみならず[15]、こうして現出しつつある「世界」それ自体がまた、「国民主義」の「世界的」普及を通じて、それぞれの国民主義を限界づける存在でもあった[16]。そして、三木は、従来「閉じたもの」であった社会が「どうしても開かなくちゃならなくなって来た」というこの現実に関わるものとして、「支那問題」が日本にとって持つべき重要性を、事変以前から語っていたのである[17]。

それゆえ、三木は、戦時下の社会再編に対する認識と並行して、戦争そのものが提起する課題を、「帝国主義」に代わる「世界」形成、その前提としての「資本主義の問題の解決」にあると論じ、「世界史の哲学」という課題を提起していた[18]。そして、シンクタンク機関・昭和研究会での活動を通じて三木が提出した戦争解決方針が、「東亜協同体」建設とそのための「国内改革」、その原理としての「協同主義」であった[19]。

三木はこの「協同体」を近代的ゲゼルシャフトを内に止揚した「新しいゲマインシャフトの理念」と位置づけたが[20]、この理念の提示は三木にとって直線的に導かれたものではなかった。というのも、三木は、かつて一九三五年に「今日我が国の社会学者及び哲学者の間で次第に流行して来た『ゲマインシャフト』（協同社会）の理論を徹底的に批判すること」の必要を語っていたのである[21]。この「ゲマインシャフト」への言及は、当時のいわゆる京都学派の動向と関係していたと推察される。三木がそこで続けて述べていた「国民主義」への批判から見て、「国民的（共同社会的）」対「資本主義的（利益社会的）[22]」という図式を早くから提示していた和辻哲郎の存在が念頭に置かれていたことは間違いない。だが、そればかりでなかった。前年の終わりからその年の初めにかけては、田辺元が「トェンニェス〔Ferdinand Tönnies〕の共同社会と利益社会の区別」に多く論及しながら自身の「種の論理」の体系化を試みた論文「社会存在の論理」を発表しており[23]、さらに、その田辺からの批判に応えるかたちで、三木の師・西田幾多郎の用語法に「ゲマインシャフト」の語が浮上したのも同じ年の初めだったのである[24]。この思想展開を通じて田辺や西田が必ずしも国民主義・民族主義といった立場を単純

に表明したわけではなかった。とはいえ、和辻のような論者において「国民」の超階級性と本来性とを保証するものとして用いられていたゲマインシャフト概念が哲学的語彙として大きな役割を担い始めた事態は、資本主義的階級社会を「非社会的な社会」[25]と位置づけていた三木にとって無視し得るものではなかったであろう。ゲマインシャフトを「共同社会」と訳し直しながら、もう一方にそれと区別されるという「新しい協同社会」を語り始めたとき[26]、実際、三木はこの課題を忘れていたわけではなかった。

三木のいう「非社会的な社会」とは、マルクスが「経済学批判序説」（一八五七年）において展開した「ブルジョワ社会」に関する記述に着想を得たものである[27]。それは、かつてなく発達した社会的諸関係の下で「個人が個人として互に独立し孤立している」社会を意味した[28]。そして、三木はこの社会のより現代的な形態を、二十世紀への転換ごろからの「生」の概念の台頭という、ジンメル（Georg Simmel）の『現代文化の葛藤』（一九一八年）における洞察に結び付けながら論じていた。三木によれば、「生」の概念の登場は、十九世紀に大きな位置を占めた「社会」という主題が後景に退いたことを意味するのではない。「ただ社会は我々にとって……マルクス主義的な現実主義において捉えられたが如き深刻な社会である。社会は階級社会の概念によっていわばその極限にまで追い詰められ、リアリティとして見出された社会は最も非社会的な社会であった。そして他方……二十世紀の初における多かれ少なかれロマンチックな生の概念は、現在のいわゆる『実存』の概念によって置き換えられて、リアリズムの上におかれると同時に、その極限にまで突き詰められた[29]。」

「東亜協同体」の提唱に踏み切った際の三木の議論にも、この「あらゆるものを抽象化」する近代社会に対する認識が刻まれていた。だが、三木によれば、こうしたゲゼルシャフト的「開放性」に対して、「民族」といった「閉鎖的な自己同一」に止まる「全体」概念をもって応えるのは一面的でしかない。同じ「ゲマインシャフト」の語を用いながらも彼が提示するのは、「ゲゼルシャフトの開放性、公共性、世界性」の制約をも超えて「真に開放的」な「人類社会」（ヒューマニティ）という「真のゲマインシャフト」、すなわち「世界」の実現というヴィジョンであった[30]。「今日想見される新しい社会秩序がゲマインシャフトであるということは、それが近代的ゲゼルシャフトに対して一層高度に『世界』というゲマインシャフトを自己のうちに実現することを意味すべきであって、封建的なものへの逆転であるべきではない。……近代的ゲゼルシャフトはなお未だ世界的でなかった。新しいゲマインシャフトは一層世界的でなければならぬ[31]。」

それゆえ、三木は実現される「東亜協同体」がそのうちに

個性や独自性を保持した「諸民族」を「開放的」に含むべきことを強調したが、この課題が地域主義的に解されてはならないと繰り返した。すなわち、「世界は本質的には場所の広狭にかかわりなく到る処において実現され得る」のであり、[32]「東亜協同体の原理」は「日本そのものの原理」の問題として「国民協同体」の問題でなければならないのである。[33]

こうして三木が用いた「共」と「協」との区別は当時から論者たちの関心を引いていた。たとえば、「東洋諸民族」の抱える「共同体的性格」に着目する橘樸は、三木の協同体論に対して、「現在の日本は明かに共同体であ」るとその観念性を批判し、民族間の関係を「協」とし、社会的結合はあくまで「共」ととらえるべきとの理解を語っていた。[34]

だが、次節に見るように、三木に代表される協同体論は、社会的結合を「協同体」としてとらえ直すそのことにおいてまさに大きな反響を持ったといえる。「東亜協同体」建設をめぐっての国内改革の強調は、「国民協同体」を唱える一群の議論を招いたのである。

二 「協同体」論の諸相と「国民」という主題

前節で論じたように、三木における「協同体」あるいは「協同主義」の提起は、生産と交通の世界的規模での発達、あるいは社会的諸関係の高度化とでもいうべき、すでに三〇年代を通じて提出されていた状況認識を基調としながら、一方での、日本帝国主義と中国民族主義との戦争そのものが帯びる「世界史的」性格への着目と、他方での、戦時工業化が日本社会と大衆生活へもたらす衝撃への見通しとを通じて展開されたものであったと見ることができる。そこでの「東亜協同体」という理念と国内改革の訴えとは、「非社会的な社会」たる資本主義の現実とゲマインシャフト概念に示されるような閉鎖的全体観との双方に対して、現実化しつつある「世界」の可能性を対置することに原理的な課題を求めるものであったといえよう。こうした課題意識そのものは三木独自の色彩を帯びたものであり、後に確認するように、やがて彼の技術論へと接続されていくものであった。とはいえ、戦時の産業再編が日本社会に及ぼす衝撃に対する認識と、そしてまた、「全体主義的統制」「上からの官僚主義的統制」に対して、「自主的な協同」、「下からの組織が形成されることによって全体的統制の実現されることを求める」[35]とするその明確な志向とは、それぞれ異なる観点に立つ論者たちによって共有されるところとなっていた。

戦時の産業再編を新たな協同性確立の可能性へと結びつけた論者として、風早八十二を挙げることができる。風早は、生産力拡充の方針と結びついた労働力の質的改善・技術水準

向上の要請から来る社会政策の拡充が労働力の担い手たちに地位向上と主体的意識とをもたらすことを期待した。社会政策は、資本制自体に基づく要請に他ならないにもかかわらず、「下からの改良を促す要因を創り出す源泉になる」のである。[36] そして、風早は、「広汎な未組織の職場」と「大衆」の存在という認識の下[37]、「産業報国運動」というあからさまな官製組織を通じた職場の組織化が、しかし、それぞれの職場大衆の自主的な管理を基礎とする「国民的労働協同体」建設へ向かう、との見通しを語ったのである。[38] 彼がなにより重視したのは、「国家」という「国民経済の主体」あるいは「官僚」機構を通じて行われる「統制」が「国民の自己抑制」を建前とするように、統制を遂行する「主体」と「国民」とは帰一することが想定されており、また実際、統制経済は「国民の自発的協力」に基礎を求めざるを得ない、という事実であった。[39]

あるいは、森戸辰男もまた戦時の客観的情勢がもたらす社会政策の性格の変化を「協同体」の提起と結びつけていた。その展望は「国防国家より社会国家へ」[40]の一言に集約される。「社会運動の機能障害によって社会政策と社会事業が、革新的性格……を帯びざるをえなくなって来た」[41]との認識を呼びかけながら、森戸は、戦時の社会政策は、資本主義制度の欠陥の補足に止まるべきでなく、「真実の国民協同体」建設にこそ向けられなければならない、と論じた。[42] 森戸が「社会政策の重大使命」として具体的に提唱するのは、「依然として労資の差別が存続」する現実の複合的性格を帯びた「統制経済」に対して「協同経済」の理念を推し進め、「国民協同体の平等の肢体としてその上下関係を平衡化し、両者の間に協力調和の関係を促進して行くこと」である。というのも、森戸によれば、それぞれ「封建国家・資本主義国家」と「警察国家・勢力国家・経済国家等々」とに対立する意味での「社会国家・文化国家」という現代的理想は、国防国家体制の下での「デモクラシーと階級闘争」の衰退にもかかわらず、廃棄されないばかりか、むしろ国防国家体制のうちにおいてこそ実現されなければならないのである。[43] このような構想はなにより、政治が「国民に蔽いかぶさって来ている」「政治の客観的国民化」という動向に対して、「その主体的国民化」を以って応ずること、「国民の自生的、自主的生活諸組織を徒らに敵視せずその創意と主動性を尊重してこれをヨリ大なる国民協同体に統合する」方向の実現に活路を見出す立場によるものであった。[44]

同時期に竹中勝男が発表した論説のタイトル「社会事業に於ける協同体の意義」は、風早や森戸の論説に示された潮流の大きさを物語っている。[45] と同時に、竹中のこの論説は、三木や風早らの議論においては必ずしも明瞭に打ち出されてい

なかった、「協同体」論の持つ一面をあらわにしていた。すなわち、「国民なる協同体」の発見がそれである。「国民文化を享受し得ざる者、国民的文化財の圏外に生存せねばならない階級又は人民集団を、国民文化に参与せしむるところの努力」、「その客体を国民としての生活協同体に復帰せしむる努力」という、竹中による社会事業の再定義は、「国民協同体」がなにより「国民なる協同体」を意味することを明白に表明するものであった。

こうした発見と再定義は「厚生」という新たな理念の要請と無縁でなかった。たとえば、同じ頃、山口正は、従来の社会事業は「家庭」「郷土」あるいは「祖国」といった現実を視野から除いた「仮定的な抽象的な人」を目標としてきたものであったと批判して、「家族共同体」から「東亜共同体」にまで到る「共同生活体」の理念に立つ社会事業の再定義を唱えていた。山口がこの再定義された事業の名称の候補として「厚生事業」とともに「共同体事業」「共同体福祉事業」を挙げていたように、ここでははっきりと「共同体」の発見が「厚生」理念を具体化するものと受け取られたのである。[46]

興味深いのは、「東亜共同体」への言及が山口もまた「協同体」論の影響圏に属していた事実を明白に示すにもかかわらず、「共同体」の「運命共同体」としての性格を訴える山口においては、「協同」の語は次のように端的に誤りとして斥けられていたことである。「なお共同体の中心観念は人と共にする共同であるにも拘らず、これを力をあわす協同と混同する人があるのであって注意すべきことである。[47]」

ここで「協同」の語とともに忌避されていた事態が何であったかは、たとえば、羽仁説子の次のような訴えを見るとき、明らかとなる。「一つの家庭は単調なもののようで、それは社会の単位としてあらゆる問題を含んでいる。……家庭は協同生活の修練場である。家庭の中には一人でも同じ年齢同じ生活のできるものはなく健康についても好みについても知識程度は勿論、現代に生きる人間と将来に生きねばならない人間というように千差万別である。[48]」

羽仁にとって、従来の「家庭」とは、こうした差異に満ちた成員に「主婦」を「ばらばらに仕え」させることで維持された秩序でしかなかったのであり、いまや「協同生活」の場として見直されなければならなかったのである。こう述べたとき、羽仁が「協同体」論や「協同主義」をどの程度意識していたかは定かでない。だが、その主張は、日本の家族生活に欠けているものは「社会性」であるとし、家族を「社会的訓練の場所」として見直すことを論じた三木の観点に確実に通ずるものであった。[49]「協同」の語に依拠するかたちで、こうした「家庭」像が社会の縮図として提示されていたことの意味は小さくない。「協同体」のヴィジョンは、「家」に類さ

れる「個人の自覚を必要としない感情融合的な共同態」[50]として語られるような日本国民像とは異質な国民生活の姿を喚起する可能性をはらんでいたのである。

三 「協同体」論における「国民」と「国家」、その産業主義的前提

山口の拒絶は、「協同体」という表象が「国民」をめぐる言論にもたらす緊張をあらわにしていた。だが、そのことはかえって、「協同体」論が「国民」または「国家」について積極的に定義を与えるものであったことも意味している。そして実際、社会事業の再定義をめぐり訴えられていた、より強力な実行体系を可能とする「国家」的見地の導入とそれによる「国民」の一体性の実現は、[51]「協同体」論においても、生産力向上に向けた秩序の実現と国民の「生活」「生命」への配慮という両面を通じて主題とされていた。

「国民性」や「運命共同体」といった不変なるものへの訴えとは明白に距離を置いていた三木の議論がこの点で問題となる。社会に働きかけ社会を変化することを通じてその新たな社会へと結びつく、そのような個人のあり方を継続して語る一方で、[52]三木は、「人と人とは物を作ることにおいて結び付き、社会はかような生産によって支えられている」として、「各人が自己の職能を忠実に完全に果すということは社会に対する責任であり、これによって社会的連帯は維持される」との理解も語っていた。[53]

個々人を固定的身分と区別される意味での「職能」として見ることは、「協同主義」において主要な論点であった。[54]この背景には、技術を物質的生産の技術に限定する考えを近代固有の偏見と見る立場から、人間の行為すべてを、すなわち、社会の組織や国家の制度を作る行為までを技術的なものととらえ、[55]「技術」と「人間行為の社会性」とを結びつける三木の理解がある。三木にとって、人と人とは「物を作ること」あるいは「技術」を媒介にして結合するのであり、「技術」は「社会的人間の形成」をもたらし、その意味で「協力或いは協同の徳」と「責任の倫理」を要求するものであったのである。[56]ここでの「社会に対する責任」の強調は、三木にとって、「開放」性の要求と矛盾するものでなかった。というのも、技術がもたらす生産と交通の発達は、究極的には、「世界」という全体の現実化の過程、「社会が世界化されていく」過程にほかならなかったのである。[57]三木が、「東亜」を視野に入れた「開放的」な「協同」の追求と、個人が「責任」を持つべき国民社会の強調とをさほど矛盾を抱かずに提出していたとすれば、それはひとつには、技術と生産の持つ「社会性」という観点によるものであった。

そもそも戦時を通じた革新を正当化する論理としてつねに

持ち出されていたのは、三木がいうところの「生産の倫理」と呼ばれる立場であった。[58] 森戸が、「国民協同体」を「暴圧と搾取の存在しない協和互助の組織であり、安逸寄生を許さぬ創造と業績の協同体」と呼んだように、[59]「協同体」はつねに生産力へ向けて産業主義的に組織されるものとして描かれた。実際、「協同主義」の国民運動化を目指して昭和研究会の下に設立された組織・国民運動研究会の会報上では、「新なる産業人」としての職能的結合が唱えられていた。[60] そこでは、「有閑、怠惰、不労所得等に対する統制と、国民各自の勤勉と実績に対する適当なる報酬」の実現といった、業績主義的秩序への要求が表明されていたのである。[61]

しかし、この「生産」の立場は、三木が論じていたように「身体の健康」や「娯楽」を貶めるものではなく、[62] そればかりか、より広範な「社会的」視点を要請するものであった。たとえば、風早もまた、「国民の福祉発展と国家の生成発展との一致」、「夾雑物によってその果汁を吸いとられることなき生産労働」[63]を論じていたが、注意すべきことは、この「生産労働」の称揚が、必ずしも「労働能力欠如者」に対する排除へと向けられていなかったということである。すなわち、直接の生産担当者へ向けた「社会政策」と対照される意味での、「将来的潜在的労働力、もしくは労働能力欠如者」を対象とした「社会事業」の領域が即座に切り捨て対象とされたわけではなかった。風早によれば、「社会事業の生産的性質化」は歓迎すべきとはいえ、「社会の合目的々性質は、決して単にそれが直接『生産的』であるか否かのみによって決定するものでなく」『『半』生産的若くは『不』生産的な広汎な救護事業」の重要性が忘れられるわけではないのである。[64] あるいは、森戸の簡潔な図式によれば、資本主義の「社会的」方向へ向けた革新は、「国民的生活協同体」、「国民的労働協同体」、「国民的業績協同体」の三つの基本的性格へと向けられなければならない。[65] ここでも、後ろの二つが「国民皆労」の理念、すなわち「労働の制度的尊重を基調とする協同主義経済」という「社会国家」の原則と関連づけられるのに対し、最初のものは「生活最少限の保障」の実現に向けられるものであり、「各人に生存権の保障される状態」という「社会国家」のもう一つのより根本的な原則に基づくものであった。

だが、「協同体」としての「国民」の発見がもたらしたのは、いわゆる「社会的」領域をも超えるような意味での国民の「生命」と「生活」の主題化であったともいえる。森戸は、「資本主義能率」の不合理というものを指摘した際、その重要な一例として、「自然資源」の荒廃を取り上げている。森戸によれば、この荒廃は「国民体の永遠的生命を侵蝕すること」を意味するのである。「資本主義能率」の持つこうした不合理への糾弾を通じて森戸が公然と提唱するのは、「国家其者

が最高の能率管理者」となることであった。[66] ここでは資本主義をも超える徹底的な「能率」の追求を通じて、従来のいわゆる「社会的」領域、さらに「自然」や「景観文化」に対する配慮の必要が、「国民体」という名の下に、「国家」によって管理されるべき課題として再発見されていたのである。

森戸の議論はひとつの極端な事例とはいえ、「国民」への配慮と「生産力発展」の視点との統合は間違いなく「協同体」論の主題をなしていた。三木と同席した座談会において風早は、「国民の要求」を「生産力発展の一つの要求の集約的な表現」として見る必要を説いていた。[67] この「国民」理解が極めて新しい性格を持つものとして意識されていたことは、同じ座談会で風早が、三木の「協同主義」に対して、「国民主義」の語を新たな原理として対置していた事実からもうかがえる。三木がこうした特殊な一体性を帯びた「国民」理解を積極的に展開したとはいいがたい。むしろ三木が「国民」の新たな形成を語っていたとすれば、「国民性の改造」という主題がもっぱら「個人としての完成」の欠如への批判に向けられたように、[68] それはすでに見てきた「開放的」な「世界」の実現という課題にこそ関わって発せられていたといえる。だが、彼の「協同主義」においても、「道徳的全体」たる「国家」の「権力」による「国民的協同」の実現が語られていたように、[69] 戦時期の「協同体」論は、機能的に再編された新たな国民統合の国家による実現という点においては明確な一致を見せていたのである。

この意味で、国民組織の代表的存在とされた隣組に関する啓蒙書の執筆者たちが「協同して能率を上げる」[70] ことをこぞって称揚していた点は、戦時下に「協同」の語が帯びた一面を正確に反映していたといえよう。三木は、いわゆる「生活の合理化」が消極的に受け止められやすいことに触れ、国民が「隣組」などの「新しい国民組織」を通じて「積極的に新しい生活を設計してゆく」ことへの希望を述べていたが、[71] このように描かれる生活主体とは、羽仁説子が同じ頃論じたところによれば、「調査統計」を「政治の基調」として自覚し、「社会人としてその一単位としての自分の生活を調査する」ことで町村から国家にまで至る「組織」の内に自らの生活を見出す、そのような「国民」であった。[72] 実際、下からの組織形成という「協同主義」の論理は、次のようにこの帰結を先取りしていたといえる。「……総ての国民が認識をもって全体の機構の中において協同的に結合されて働く場合、統制はもはや単なる統制でなくなり、却って自由に変り、各人はその職能に関して自己の創意を生かし得ることになるのである。」[73]

おわりに

以上で見てきたように、戦時に論じられた「協同体」論とはある種の「国民」構想といえるものであった。単に「人的資源」であるよりは「生活者」であるような個々人が、その「生命」と「生活」を積極的に保障し、また「生産性」を奨励する「国家」の存在を通じて日常生活において互いに結びつく、そうした「国民」がそこで描かれていたのである。[74] これは必ずしも、現実にそのような統合が戦時下に進められた、あるいは、論者らがその担い手となった、という意味ではない。[75] むしろここで問題となるのは、「協同体」論が、必ずしも公認された議論でなく、戦後においてもしばしば忘却にさらされたにもかかわらず、産業主義的要求と広範な福祉の要請とが結びついた、そうした秩序を担う「国民」と「国家」という形象が、決して過去のものとはいえないそのことである。

総力戦という時代状況に着目した場合、この「協同体」は、かつてロバート・ニスベットが「トータル・コミュニティ」と呼んだものを想起させるかもしれない。この語を用いて、ニスベットは、全体主義を西欧の歴史を通じて発展してきた集権的近代国家が社会的諸関係の根絶を実現したものと位置づけ、それが突発的な逸脱などではなく、現代世界にとって本質的な現象であることを論じた。[76] 実際、「無限定な世界」に生きる存在、「交通の発達」によって「見えない無数のものに繋がれて」生きる存在、という三木の「現代人」についての描写は、[77] 今日のナショナリズム論でも繰り返し論じられる、コミュニティを国家において求める大衆の姿を予感させる。すなわち、三木は、彼が一方で、社会への参与に対する個々人の義務を開放的社会の理念へと結びつける「技術」の性質、その生産と交通の発達を通じた「世界」の現実化能力に、他方では、一人の個人をめぐる関係性を拡散してしまう作用を見続けてもいたのである。かつて三木は未発表に終わった著作で、「人間の社会性」をめぐって、単なる「共在」としての「ひと」概念と、「共存」としての「われわれ」概念との区別を試み、「間柄」といったかたちで把握される連続的関係とは異質な、独立した人格同士の「私と汝」の関係を示す後者の概念に意義を付与しようとしていた。[78] 閉鎖的ゲマインシャフトの不可能を突きつける世界的な交通の現実が、同時に社会的な関係を直観しがたい複雑な姿へと変えていくものであるとしたら、[79] この「無限定な世界」において「われわれ」と三木がかつて名づけたような「社会性」がいかにして可能なのか。ここに三木の関わった「協同体」という表象が包括的な国民統合の像を結果してしまった事態を見過ごせ

ない理由がある。

だが、個人対国家という対照法に対して、家族や地域コミュニティ、労働組合その他の中間的で多元的なアソシエーションの重要性を確認するに至る、ニスベット流の議論をそのままに解決策として採用すれば、事態をいくらか見誤るであろう。その場合、三木における、執拗ともいえる「家族主義」と「封建主義」に対する批判や「近代性」への訴えを、的外れな非難か全体主義的言辞としてのみ理解することになりかねない。あるいは、「協同体」や「協同主義」をめぐる言論が、「国民」や「東亜」という単位を目標としつつも、生活や労働の場における自生的・自主的な多元的組織を常に重要視していた事実を視野の外に追いやることを意味する。それをたとえ擬似的とみなすにせよ、コミュニタリアン的といえる秩序がそこで主題とされていたことは疑い得ないのである。[80]「社会経営[81]（social management）」と呼ばれるようなコミュニティ集団の活用に基づく統治が近代日本の国家と民衆生活の関係を規定していたのだとすれば、「官僚主義的統制」を自らの対照項に置きながら「組織」を論じた「協同体」論がこうした秩序とどのようにして切り結び、あるいは和合していたのか、が問題であり、その文脈においてこそ、「協同体」と「国民」「国家」との結びつきが問い直されなければならないのである。

象徴的なことは、戦後まもなくして、「協同主義」の概念が、京都学派右派としてしばしば三木の対極に置かれる高山岩男によって新たに体系化されたことである。「福祉」や「連帯」といった、より今日的な響きを持った理念を正面から掲げる、高山のこの「協同主義」は、しかし同時に、三木よりは和辻哲郎への共感をあらわにするかたちで、近代的「結合社会」をもっぱら否定的な契機として「町人社会」と呼び、さらには、敗戦によってもたらされた「一民族」国家への復帰との認識の下、「国土」と結びついた「国民」を「運命共同体」とみなすものでもあった。[82]「協同」「福祉」「連帯」といった語彙が「国土」と「民族」の本来性に結びつけられる、こうした事例をむしろ戦後においてこそ見出すとき、三木らが戦時に展開した「協同体」論は、その屈折と両義性とにおいて依然乗り越えられていない過去として問題の所在を多く提示しているのではないだろうか。

（おくむら・ゆうと／戦間・戦時期の日本思想）

注

(1)山之内靖「方法的序論――総力戦とシステム統合」、山之内靖／ヴィクター・コーシュマン／成田龍一編『総力戦と現代化』柏書房、一九九五年、三八頁、四六―四七頁、西川長夫『国民国家論の射程――あるいは、〈国民〉という怪物について』柏書房、一九九八年、二七三―二七四頁、などを参照。日本に関する重要な研究としては、高岡裕之『総力戦体制と「福祉国家」

――戦時期日本の「社会改革」構想』岩波書店、二〇一一年、が最近刊行された。なお、総力戦体制の視角から三木を論じたものとしては、岩崎稔「三木清における『技術』『動員』『空間』――東亜協同体論と構想力の論理」、『批評空間』Ⅱ―五、太田出版、一九九五年、J・ヴィクター・コシュマン「主体性と動員――戦中から戦後へ」（葛西弘隆訳）、西川祐子編『戦後という地政学』東京大学出版会、二〇〇六年、を参照。

(2) 有馬学『日本の歴史二三　帝国の昭和』講談社学術文庫、二〇一〇年、二二―二三頁。有馬は、第一次大戦後の社会に浮上した大衆が参加する主体としての国民へ変じていった契機を、一九二八年の普通選挙法下最初の衆議院選挙に求めつつ、戦時体制期を通じていっそうの主体化と社会的認知とが進展したと指摘している。

(3) 米谷匡史「戦時期日本の社会思想――現代化と戦時変革」、『思想』八一二号、岩波書店、一九九七年。

(4) 三木の「東亜協同体」論についての批判的検討としては、前掲、岩崎「三木清における『技術』『動員』『空間』」のほか、John Namjun Kim, "The Temporality of Empire: The Imperial Cosmopolitanism of Miki Kiyoshi and Tanabe Hajime", in Sven Saaler and J. Victor Koschmann, eds., *Pan-Asianism in Modern Japanese History: Colonialism, Regionalism and Borders*, London: Routledge, 2007 などを参照。

(5) 風早八十二「戦時経済の二箇年」、『文藝春秋』時局増刊二一、文藝春秋社、一九三九年、二七―三三頁（以下、引用に際しては、旧漢字・旧かなづかいをあらためる）。生産力拡充案が正式に閣議決定されたのは、一九三九年一月のことであるが、ここで風早のいう「生産力拡充」とは、そうした決定に先立って、軍需を背景に事実として展開していた重工業化全体を指すもの、と見てよい。風早「日本産業機構と生産力拡充」、『科学主義工業』十二月号、理研コンツェルン出版、一九三七年、を参照。

(6) 大河内一男「経済機構」、『国家学会雑誌』十月号、国家学会事務所、一九三九年、九一頁、九八―九九頁。

(7) たとえば、『社会事業研究』一月号、大阪社会事業連盟、一九三七年、を参照。

(8) 「事変と生活」一九三七年九月、『全集』十六巻、二六二―二六三頁（以下同様に、『三木清全集』全二十巻、岩波書店、一九八四―八六年、からの引用については「『全集』巻数」と略記し、発表の年月を併記する）。

(9) 「日本的性格とファッシズム」一九三六年八月、『全集』十三巻、二六五―二六六頁。

(10) 「社会時評」一九三六年三月、『全集』十五巻、五一―五三頁。

(11) 「時局と思想」一九三七年九月、『全集』十五巻、一八五―一八七頁。

(12) 「戦争の清掃作用」一九三九年三月、『全集』十六巻、三八〇―三八一頁。

(13) 「社会時評」、『全集』十五巻、五一―五二頁。

(14) 「全体主義批判」一九三五年十月、『全集』十九巻、六六八頁。

(15) 同前、六七〇頁。ここで批判されているのは、むろん、和辻哲郎の「風土」論である（「最近の哲学的問題」、『全集』十五巻、一九三五年七月、二六―二七頁）。また、三木自身は明示していないが、こうした自然論は、三木自身が訳出したマルクス（Karl Marx）の議論に由来するものであろう（マルクス／エンゲルス『ドイッチェ・イデオロギー』三木清訳、岩波文庫、一九三〇年、五二一―五五頁）。三木は、後の「協同主義」の展開に際しても、「人間と交流する自然」としてこの視点を強調していた（「協同主義の理論と実践」、『女性展望』十二月号、婦

選獲得同盟出版部、一九三九年、二〇頁）。

(16)「世界の現実」一九三五年六月、『全集』十六巻、三四頁。

(17)「（座談会）現代文学の日本的動向」、『文学界』二月号、文藝春秋社、一九三七年、二一〇頁。

(18)「現代日本に於ける世界史の意義」一九三八年六月、『全集』十四巻。三木の「世界史の哲学」の展開についての詳細な検討は、米谷匡史「三木清の『世界史の哲学』――日中戦争と『世界』」、『批評空間』Ⅱ―一九、太田出版、一九九八年、を参照。

(19)三木が責任者となって作成された「協同主義」のパンフレットとして、『新日本の思想原理』一九三九年一月、『協同主義の哲学的基礎』一九三九年四月、ともに『全集』十七巻所収、および、『協同主義の経済倫理』一九四〇年九月、昭和研究会『新日本の原理・協同主義の哲学的基礎・協同主義の経済倫理』生活社、一九四一年所収、を参照。

(20)「知性の改造」一九三八年十一月―十二月、『全集』十四巻、二一〇―二一六頁。

(21)「自由主義の将来性――青野季吉氏に答える」一九三五年六月、『全集』十五巻、一七頁。

(22)和辻哲郎「現代日本と町人根性（上）」、『思想』一一九号、岩波書店、一九三二年、四七六―四七七、四八一頁。『和辻哲郎全集第四巻』岩波書店、一九六二年、に所収の同名論文は、一九三五年刊行の『続日本精神史研究』にこの連載（一九三二年四・五・六月）を収めた際の加筆稿で、こちらでは、「共同社会」の自覚を通じた「町人根性」の超克という論旨に変わりはないものの、括弧内の文言が取り除かれている。

(23)田辺元「社会存在の論理」、『田辺元全集第六巻』筑摩書房、一九六三年。初出は一九三四年十一月から翌年一月までの連載。

(24)西田幾多郎「世界の自己同一と連続」、『西田幾多郎全集』岩波書店、二〇〇三年、三一頁、六二頁。初出は一九三五年一月から三月までの連載。この語の浮上の位置づけについては、小林敏明『西田幾多郎――他性の文体』太田出版、一九九七年、一四四頁以下、を参照。また、小林は近著において、京都学派の社会哲学への転回について三木の果たした役割を概観している。『〈主体〉のゆくえ――日本近代思想史への一視角』講談社選書メチエ、二〇一〇年、第四章および第五章、を参照。ただし、和辻がマルクスについて用いた「Verhältnis＝間柄」の訳語が三木に由来するとの小林の推測（同前、一〇五頁）は誤りである。和辻はマルクスの引用に際して三木訳の頁数を記していたが（『和辻哲郎全集第九巻』岩波書店、一九六二年、一二二―一二三頁）、三木訳の対応箇所では「関係」の訳語が用いられていた（前掲『ドイツチェ・イデオロギー』、六〇頁）。

(25)三木清「ネオヒューマニズムの問題と文学」、『人間学的文学論』改造社、一九三四年七月、四二頁。初出は、『文藝』創刊号、改造社、一九三三年十一月。『全集』や初出に拠らずに引用する理由については、注（29）を参照。

(26)『新日本の思想原理』一九三九年一月、『全集』十七巻、五一三頁、五二一頁。

(27)「文学形態論」、『全集』十一巻、五五―五七頁、の引用を参照。初出は不明、一九三一年六月刊行の論文集『観念形態論』に所収。

(28)「文学の真について」一九三二年七月、『全集』十二巻、六頁。

(29)前掲、三木「ネオヒューマニズムの問題と文学」、四二―四三頁。『全集』十一巻に収められている同論文は、一九四二年刊行の『続哲学ノート』に再録されたときのもので、この稿では、「革命」の語が「新秩序」「革新」に置き換えられているほか、引用の「マルクス主義的」から「追い詰められ、」までの記述が削除されており、マルクスとジンメルの分析を重ねることで展開されて

いた「ヒューマニズム」論の文脈が確認しづらい。一方、初出においても、「革命」や「非社会的な社会」といった箇所が伏字とされており、内容上の加筆も見られるため、ここでは『人間学的文学論』所収稿より引用を行う。

(30)「知性の改造」、『全集』十四巻、一九三―一九五頁、二〇五―二一四頁。

(31)同前、二一五頁。

(32)同前、二一六頁。

(33)「汪兆銘氏に寄す」一九三九年十二月、『全集』十五巻、三九六頁。

(34)座談会「東洋の社会構成と日支の将来」、『中央公論』七月号、中央公論社、一九四〇年、六二―六三頁。

(35)『協同主義の哲学的基礎』、『全集』十七巻、五八二頁。

(36)風早八十二『労働の理論と政策』時潮社、一九三八年十月、一一九頁。

(37)風早八十二「強力統制下の労働問題」、『中央公論』十月号、中央公論社、一九三八年、六一頁。

(38)風早八十二「労働の国民的建設のために」、『日本評論』十月号、日本評論社、一九三九年、一三―一四頁。

(39)前掲、風早「戦時経済の二箇年」、二七頁、三八―三九頁。

(40)森戸辰男『『新体制』の世界史的進路――国防国家の社会的・文化的使命」、『中央公論』十一月号、中央公論社、一九四〇年、一八頁。

(41)森戸辰男「戦争と文化――長期戦下における知識階層の責務について」、『改造』四月号、改造社、一九三九年、二九頁。

(42)森戸辰男「戦時社会政策論」、『中央公論』七月号、中央公論社、一九三九年。

(43)前掲、森戸「『新体制』の世界史的進路」、一九四〇年。

(44)森戸辰男「政治の国民化」、『帝国大学新聞』一九四〇年一月十五日号。

(45)竹中勝男「社会事業に於ける協同体の意義」、『社会事業研究』七月号、大阪府社会事業連盟、一九三九年。竹中の議論に「共同」と「協同」の厳格な区別は見出しがたいが、「厚生」概念の定着以降、『『協同体』なる文字」を意識的に廃した事実は確認できる（「社会政策に於ける『厚生』の理論」、竹中勝男編『厚生研究』東洋経済新報社、一九四四年十一月、二二頁）。竹中は、ナチスの“Volksgemeinschaft”概念に「協同体」を語る典拠をしばしば求めたが（「社会事業に於ける科学性」、『社会事業』一月号、社会事業研究所、一九三九年）、自身を含む日本における目下の協同体論の浮上が「東亜協同体」論から波及したものである事実は暗に認めていた（「社会事業関係諸大会についての覚書」、『社会事業研究』六月号、大阪府社会事業連盟、一九四〇年、一三頁）。“Volksgemeinschaft”概念を経由させながら「国民協同体」を「天皇統治の理念」へと接続する論者も存在していたが（黒田覚「民族・国家・国民協同体」、『文藝春秋』七月号、文藝春秋社、一九三九年、五三―五五頁）、三木は「協同体」概念について「外国語でどういうか」「適訳はない」とし（前掲、三木「協同主義の理論と実践」、一八頁）、輸入に依らず、むしろヨーロッパに先立って展開された普遍性を持つ議論であると自負していた（「東西の新秩序」一九四〇年七月、『全集』十六巻、四九二―三頁、「日本人の性格改造」、『女性展望』八月号、婦選獲得同盟出版部、一九四〇年、七頁、などを参照）。

(46)山口正「長期戦と社会事業」、『社会事業研究』一月号、大阪府社会事業連盟、一九三九年。すでに改称問題に言及していた竹中勝男（『社会事業』という名称」、『社会事業研究』十二月号、大阪府社会事業連盟、一九三八年）も、「社会事業と厚生事業とに於ける要救護性」、『社会事業研究』七月号、大阪府社会事

業協会、一九四一年、では、「国民協同体」概念を通じて「社会」と「厚生」の二つの事業の差異を定式化している。

(47)前掲、山口「長期戦と社会事業」、六頁。山口の「共同体」言及は早く、山口正「隣保扶助の精神的構造」、『社会事業』十一月号、社会事業研究所、一九三八年、に確認できる。同誌同号には、「東亜協同体」論の論者であった船山信一の論説「時局と協同精神」が掲載されており、時期的に見て昭和研究会での三木との共同作業を経たものではないが、「東亜協同体」「国民協同体」とともに「協同主義」が語られている。なお、「厚生」をめぐる論者らにおいても二つの語の理解は一様でなく、「血縁」「地縁」の「第一の基本的集団」に「協同体」の、「利益団体」たる「第二義的集団」に「共同体」の語をあてるといった例も見られる（磯村英一『厚生運動概説』常盤書房、一九三九年一月、七五―七六頁）。磯村の場合、この用法は、彼が「東亜協同体」をもっぱら血縁的・地縁的なものとして把握することから帰結していると推察される。

(48)羽仁説子「家庭生活」、大河内一男編『国民生活の課題』日本評論社、一九四三年八月、二九九頁。

(49)「家族観の混乱」一九三七年二月、『全集』十六巻、二一三頁。

(50)和辻哲郎「国民道徳論」、『岩波講座：教育科学　第七冊』岩波書店、一九三二年四月（引用箇所を含むこの論文からの文章は、一九三五年の『風土』に再録された。『和辻哲郎全集　第八巻』岩波書店、一九六二年、一四九頁、を参照）。

(51)こうした提起はしばしば、社会事業が従来依拠してきた「連帯思想が社会事業の大衆化・国民化を妨げてきた、とする論理を伴った。山口正のように、「国体」論に依拠する者（「社会事業指導概念の再検討」、『社会事業研究』九月号、大阪府社会事業連盟、一九三七年）は別にしても、連帯思想乗り越え論は多く見られる。赤神良譲「社会事業大衆化とその方策」、『社会事業』九月号、社会事業研究所、一九三七年、増田抱村「社会大衆と社会政策」、『社会事業研究』一月号、大阪府社会事業連盟、一九三八年、磯村英一「社会事業理論としての『犠牲均分』の思想」、『社会事業研究』九月号、大阪府社会事業協会、一九四〇年、「改題の辞」、『厚生事業研究』一月号、大阪府厚生事業協会、一九四三年、などを参照。もっとも、当時紹介されていたブルジョア（Léon Bourgeois）の議論に明らかなように、「社会的連帯（solidarité social）」の思想自体、「科学」の名の下に遵守すべき義務を社会成員に厳しく強制するものであったが（シャルル・ジッド／レオン・ブルジョア著、松浦要訳『社会連帯責任主義』日本評論社、一九三二年六月、八八頁）、日本の批判者たちによれば、それは「強烈なる国家権力の介在」（磯村英一）という前提を欠いていたのである。フランスの連帯思想については、田中拓道『貧困と共和国――社会的連帯の誕生』人文書院、二〇〇六年、を参照。

(52)『哲学入門』一九四〇年三月、『全集』七巻、一八二頁。

(53)「社会道徳」一九四一年四月、『全集』七巻、四五六―四五七頁。

(54)前掲、昭和研究会『協同主義の経済倫理』。

(55)『哲学入門』、『全集』七巻、二二―二三頁、および、『技術哲学』一九四二年九月、『全集』七巻、二〇六―二〇七頁。

(56)『技術哲学』、『全集』七巻、二八六頁。

(57)「全体主義批判」、『全集』十九巻、六六八―六七〇頁。

(58)「道徳の再建」一九四一年七月、『全集』十四巻、五一三―五一四頁、を参照。

(59)前掲、森戸「戦時政策論」、二四頁。

(60)国民運動研究会「東亜新建設と協同主義」一九三九年四月、『昭和社会経済史史料集成第三十四巻　昭和研究会資料（四）』東

洋研究所、二〇〇七年、四八三頁。

(61)国民運動研究会『国民運動とは何か――東亜協同体建設への道』一九三八年十二月、『昭和社会経済史史料集成第三十三巻　昭和研究会資料（三）』東洋研究所、二〇〇六年、二六二頁。

(62)「道徳の再建」一九四一年七月、『全集』十四巻、五一三―五一四頁。

(63)前掲、風早「労働の国民的建設のために」、一四頁。

(64)風早八十二「社会事業と社会政策」、『社会事業』十月号、社会事業研究所、一九三八年、一一―一二頁。

(65)前掲、森戸「『新体制』の世界史的進路」、一四―一五頁。

(66)森戸辰男「資本主義と能率問題――資本主義能率の全体能率への転換」、『社会政策時報』三月号、協調会、一九四二年、三一頁、二五頁。

(67)「『日本政治の再編成』討論会」、『中央公論』六月号、中央公論社、一九四〇年、一〇四頁。

(68)『協同主義の哲学的基礎』、『全集』十七巻、五七七頁。

(69)「国民性の改造」一九四〇年六月、『全集』十五巻、四〇九―四一〇頁。

(70)熊谷次郎編『隣組読本』非凡閣、一九四〇年十二月。大正期からの「能率」概念の普及については、William Tsutsui, *Manufacturing Ideology: Scientific Management in Twentieth-Century Japan*, Princeton, N. J. : Princeton University Press, 1998を参照。ツツイは、大正テイラー主義と戦時経済の知的連続を示す例として、注（66）の森戸論文に着目している（pp. 105-106）。

(71)「新生活体制の基礎」一九四〇年七月、『全集』十六巻、四九一頁。

(72)羽仁説子「生活刷新の前進のために――特に友の会の運動を通して」、『社会事業』二月号、社会事業研究所、一九四〇年、六―九頁。

(73)前掲、昭和研究会『協同主義の経済倫理』、一五二頁。

(74)三木における「人的資源」概念への批判と「生活者」への言及は、それぞれ、「国民的性格の形成」一九四〇年六月、『全集』十四巻、三五四頁、「生活文化と生活技術」一九四一年一月、『全集』十四巻、三八六頁、を参照。

(75)有馬学が指摘するように、戦時期については、何らかの統合主体を想定するよりも、「管理型知識」の開花を通じて「日常生活のすみずみに浸透し、対象を日常性においてとらえ、それを社会の構成要素として主体化する」「管理的権力」が形成された、と見るべきであろう（「戦前の中の戦後と戦後の中の戦前――昭和十年代における『革新』の諸相」、『年報・近代日本研究一〇　近代日本研究の検討と課題』山川出版社、一九九八年、二五三頁）。なお、荒川幾男「知性の変貌――文化的知識人と技術的知識人の間」、『思想』六三三号、岩波書店、一九七七年、が三木を軸に当時の「知性の変貌」を論じている。

(76)Robert A. Nisbet, *The Quest for Community: A Study in the Ethics of Order and Freedom*, New York: Oxford University Press, 1953（安江孝司／樋口祐子／小林修一訳『共同体の探求――自由と秩序の行方』梓出版社、一九八六年）の第八章、および、pp. 38-44（四二―四九頁）の現代戦争が社会統合にもたらす影響についての記述を参照。

(77)「人間の条件について」一九三九年八月、『全集』一巻、二五八―二五九頁。

(78)『哲学的人間学』、『全集』十八巻、三六六―三六八頁、三七八―三八〇頁。

(79)「学問と人生」、『全集』十四巻、五二五―五三五頁。

(80)三木を含む当時の日本思想が抱えたコミュニタリアン的傾向に

ついては、次を参照。Harry Harootunian, *Overcome by Modernity: History, Culture, and Community in Interwar Japan*, Princeton, N. J. : Princeton University Press, 2000.（梅森直之訳『近代による超克――戦間期日本の歴史・文化・共同体』上下、岩波書店、二〇〇七年）

(81) 西欧民主国について用いられる「社会統制（social control）」概念や日本の固有性を論じる「天皇制」概念と区別される、この概念の提起を通じて、シェルドン・ガロンは、政府当局と中間層市民との結びつきを背景とするさまざまな草の根的な民間集団の働きが、戦前・戦後を継続して近代日本における民衆の日常生活と国家との関係のあり方を決定づけてきたことを検証している。Sheldon Garon, *Molding Japanese Minds: The State in Everyday Life*, Princeton, N. J. : Princeton University Press, 1997.

(82) 高山岩男「協同社会の理念」、『高山岩男著作集第四巻』玉川大学出版部、二〇〇八年（原著一九五五年）、五九六頁、五七七頁、五六二―五六三頁。

キーワード：協同体／ゲマインシャフト／ナショナリズム／社会国家

〈公募論文〉

アーレントの思想における「権利をもつ権利」の検討

篠原雅武

一　問題の所在――権利をもつ権利の再評価

従来、ハンナ・アーレントの思想は、公共性の概念を現代において蘇らせたものとして評価されている。そうなると、アーレントの思想の解釈においては、公共性をどのようなものと把握するかが争点になる。古代ギリシアの理念にもとづく共和主義的な理念か、理性的な討論のための普遍主義的な公共圏か、さまざまな視点と観点に発する複数の意見が競合するアゴーン的な空間か、というように[1]。

たしかに『人間の条件』に着目するならば、アーレントは、複数の人間が公的な主体として生きることの条件について考えた思想家だったといえそうである。公共性にかんする、人々のあいだにあって関係させながら引き離す共通世界という概念[2]や、こうした意味での共通世界をつくり、維持するものであるだけでなく、共通世界を欠くならば現れることができなくなる活動の概念[3]は、多くの人々の関心を惹き、影響をあたえてきた[4]。

ところが、このようにアーレントを公共性の思想家として評価することに対し再考を迫る機運が広まりつつある。アーレントにとって重要だったのは、人間の尊厳を問うこと、それを欠くなら人間らしさがなくなるものとはどういうものかを問うことだったということが認識されつつある。そうした認識は、アーレントが『革命について』で、貧民において奪

われている必要性ないしは幸福の実現を政治的自由と取り違えたことがフランス革命の失敗を招いたことを戒めていること[5]からすれば、見当違いのものではないかと思われよう。にもかかわらず、アーレントの政治的思考の根底には、人間が人間らしく生きることが厳しくなった状況においていったい何が欠乏しているのか、それを構想するにはどうしたらいいのかという問いが一貫していたことを論じるだけでなく、その重要性を主張する議論が現れつつある。

ひとつには、マーガレット・カノヴァンをはじめとする研究者たちにより『全体主義の起原』と『人間の条件』の連続性に着目することの重要性が提起されたが[6]、これをきっかけにして現れた一連の議論が挙げられる。そこで注目されたのが、『全体主義の起原』第二巻「帝国主義」で試みられた、権利をもつ権利についての考察だった。これは、第一次世界大戦以降における無国籍者――祖国である国民国家を追われ、国民国家以外には政治的共同体の存在しない状況にあって、いかなる政治的共同体にも属することのできなくなった人間――の激増という状況を目の前にして[7]、アーレントが、無国籍状態において何が失われているのかを考え抜いた末に導きだした概念だが、この概念をめぐる考察が、アーレントの思考の核心にあるという議論である。アーレントはそれを「人間世界における足場を失った」状態と捉え、ここでいう足場とはどういうものかを考えた。ジェフリー・アイザックは以下のように述べている。公的な世界の復権をめざしたアーレントを動機づけたのは、彼女が「世界疎外」と呼ぶ、強制退去や居場所の喪失といった現代的な課題であった。「この世界疎外に対抗するために、彼女は、人権という問題の中心にある多くの問題に取り組んだ[8]」。

さらに、権利をもつ権利は、二〇〇〇年代以降におこった時代状況の変動にともない再発見される。無国籍者の存在のあり方についてアーレントが考察を試みる過程で導き出されたこの概念が、冷戦以降のグローバルな政治状況――民族対立や宗教的原理主義に発する内戦と難民の増大、市場原理主義にともなう貧民の大量発生――が提起する思想的課題を考えるうえで重要性を増しつつある。難民、亡命者、国内避難民の数が二〇〇〇万人を超え、その大半が南側諸国で発生しており[9]、さらに新自由主義のもと、社会的排除といわれる事態が進行しつつある現状においては[10]、「人間が人間世界から、具体的にはすなわち何らかの政治的共同体から切り離された場合にのみ失われる[11]」ものがいったい何かをめぐるアーレントの考察は、現代においてこそ真価を発揮すると考えることができそうである。

以上から、権利をもつ権利についての考察に着目することで、アーレントの思考を、公共性を提唱した思想家として捉

えるのとは別のやりかたで把握し直すことができるといえそうである。彼女が提唱した政治体の構想は、たんに公共的なものというだけでは捉えきれない射程をもつものだったと考えることはできないか。じっさい、『全体主義の起原』での無国籍者と権利をもつ権利についての考察が『人間の条件』へとどう受け継がれ変容したのかという観点からアーレントの思想を考え直すことが重要な研究であることは、ジュディス・バトラーがほのめかしている。権利をもつ権利とは、無国籍者という非政治的存在のあり方に即した政治体の展望を開くための概念だったが、のちの公私の区分の導入は、非政治的存在を追放するものであり、初期の政治体の構想がもっていた潜在力を切り縮めていくことになった、というように。[12]

本稿で試みたいのは、アーレントが構想した政治体を、権利をもつ権利についての思考を基礎に展開されたものとして捉え直すことである。そのためには、権利をもつ権利をアーレントがどのようなものと考えたかを明確にするだけでなく、これについての思考がのちの『人間の条件』などへと継承され刻印されていることを論証し、その観点から、アーレントの政治体の構想がどういうものであったかを論じる必要がある。アーレントがいう権利をもつ権利がどういうものであるかについてはいまだに決定的な解釈は提示されていない。アーレントがいう権利をもつ権利が独自であることがその理由だろう。それは、ひとりひとりの人間が生まれながらにしてもつものとされる抽象的な人権や、国民国家の庇護のもとで享受できる市民権とも違う。この独特さのせいで、彼女が提示した権利がどういうものかをめぐって解釈がわかれている。それゆえに、いくつかの代表的な解釈について検討しつつ、権利をもつ権利について、一定の定式化をこころみる必要がある。それにより、『人間の条件』が、公共性では括ることのできない政治体を構想するためのヒントを秘めたものとして読解可能であることを示唆することができるだろう。

二　権利をもつ権利の概要と解釈

1　権利をもつ権利の概要

アーレントは、権利をもつ権利を、「人間がその行為と意見に基づいて人から判断されるという関係の成り立つシステムの中で生きる権利」と定義する。[13] これは、いかなる共同体からも見放された状態にある無国籍者において何が決定的に奪われているのかを考えることではじめてみいだされる権利のことである。この権利は、生命、自由、幸福の追求、法の前の平等、思想の自由といった抽象的な諸権利とは違う。アーレントのみるところ、抽象的な諸権利は、「所与の共同体の内部の諸権利を守るために定式化されたもの」[14]である。抽象

的権利を意味のあるものとして持ち、かつ行使するには、何らかの政治的共同体に属していることを必須条件とする。これを欠くならこうした諸権利は実効性がない。権利を主張しても、それを意味あるものとして判断してくれる他者との関係性のシステムがないからだ。

アーレントがいう権利をもつ権利の独自性は、いわゆる普遍的人権の概念が依拠する想定の非現実性にたいする告発として提起されているところにある。普遍的人権の概念において、権利は、人間的な自然から直接に生まれ、誰においても、奪うべからざるものとして、自明の真理として備わっており、「たとえ一人の人間が人間社会から締め出されたとしてもその有効性には変りがない」[15]とされているが、これにたいしてアーレントは、権利についてのこういった想定が非現実的で無力であることが、現実に人間社会から締め出され他者との関係性を奪われ孤立した無国籍者の大量発生という現象によって徹底的に暴露されたと批判する。「人間であるという抽象的で赤裸な存在に対して世界は何ら畏敬の念を示さなかった。人間の尊厳は〈彼もまた人間だ〉という単なる事実によっては明らかに実現され得なかった」[16]。アーレントは、無国籍者という締め出された状態にある人々の赤裸なあり方を「自然状態」と形容する。マーガレット・カノヴァンが指摘するように、ここでいう自然は政治体の人為性（artifice）と対置されている[17]。アーレントは、この自然状態へと追放され無力となった人間が増大していく状況に即した政治体を、人権という抽象概念に頼るのではなしに構想する必要があると説くのだが、そのために立脚すべき土台となるものとして、権利をもつ権利という概念を提起している。

アーレントの権利をもつ権利と無国籍者にかんする議論が再評価されるのは、グローバル化にともなう移民、冷戦体制の終焉によって激化した民族間対立がもたらした難民が増加しているのにもかかわらず、多くが地球上に居場所を持ち得なくなっているという状況においてであり、ネオリベラリズムの台頭とともに市場の純然たる力へと晒されて貧困になっていく人々が増加していく状況においてである。生まれ故郷と自国の政府による保護を喪失した人々の大量発生は、アーレントに対し、権利をもつ権利について考えるよう強いる具体的状況であったが、類似した状況が現代において再来しつつあるといえよう。アーレントの議論が見直されるのも当然である。

だがこの再評価はさまざまである。代表的なものは二つある。権利をもつ権利とはあくまでも権利であるということを前提に、これがどのような権利であるかを明らかにしようとする考察がある一方、権利をもつ権利とは、諸権利の基礎となる足場であり、さまざまな諸権利が意味をもつための前提

となる関係性のシステムであり、このシステムがたえざる崩壊の危機に脅かされているという見解に着目し、それがどういうものかを明らかにしようとする考察がある。

2　ベンハビブの解釈――帰属の承認

前者の代表としては、セイラ・ベンハビブが『他者の権利』でおこなった議論がある。ベンハビブは、「驚くことに、一九一〇年から二〇〇〇年に増加した移民の半分以上が、二〇世紀の最後の三五年である、一九六五年から二〇〇〇年に現われたものであった。この期間に、七五〇〇万の人々が出身国以外の国に移り住もうと越境移動を開始したのである」という状況にもかかわらず、国民国家的な領土的主権に依拠した政治形式はいまだに強固で、この先例のない状況に即した政治形式の構想がみえてこないことを問題化する。[18] そのうえで、無国籍状態に置かれた人間の増大とは、アーレントが論じた政治的危機の根幹にある現象であり、だから彼女が提唱した権利をもつ権利についての考察はこれからのグローバル化に対応した政治体の構想にとって不可欠になると述べている。

こうしたことを前提にベンハビブはアーレントの議論を註釈するが、基本となるのは、権利をもつ権利とは何よりも道徳的な命令を呼び起こす権利であるという解釈である。それは「人は何らかの組織化された人間共同体に『帰属する』ということの承認」を要求する権利である、ということである。[19] たしかにアーレントは権利をもつ権利を「人間がその行為と意見に基づいて人から判断されるという関係の成り立つシステムの中で生きる権利」と定義し、文化的民族的な出自を同じくするものにのみそれを付与する国民国家的な共同体では十分に応じることができないことを問題化した。[20] そのかぎりでは、いかなる国民国家からも締め出された無国籍者という存在であれ、生まれの偶然性ゆえにつきまとう民族的文化的属性とかかわりなく何らかの人間集団に属することを要求する権利があるという意味で権利をもつ権利を解釈するベンハビブの見解は適切なものといえそうである。「権利をもつ権利とは、生まれたときに定義される特性ではなく、自らの行為や意見をつうじて、自らが行ない、語り、考えたことによって、われわれが判断される政治共同体においてのみ実現されうるものである」。[21] これは、何らかの人間集団へと帰属することの要求を、それがいかなる人間であろうとも人間であるかぎりは承認せねばならないという責務を説いたこととして解釈することに重点が置かれている。[22] それはベンハビブ自身が認めるように、アーレントの議論をカント的な用語の意味で「道徳的に」読み解く試みであるといっていい。こうした要求の相互承認は何に基礎づけられるのか、それは人類その

ものではないのかとアーレントは考えたというように、ベンハビブは考察を進めていく。[23]

このことゆえに、ベンハビブの解釈においては、無国籍者が帰属することになる関係性のシステムをアーレントはどのようなものと考えたのかということについての考察が不十分である。ベンハビブは、権利をもつ権利を、なんらかの人間集団の成員として承認されることの要求とそれへの責務の相互性として、人類そのものを根拠とするものとして把握するが、いったいここでいうなんらかの人間集団とはどういうものかという問いについては明確に答えていない。ベンハビブにとっては、無国籍という存在のあり方においていかなる共同性が可能かという問いよりも、無国籍者の帰属への要求にいかにして応答し排除することなしに迎え入れるのかという問いのほうが重要であり、その問いを考えるためにアーレントを解釈している。[24] そしてベンハビブは、権利をもつ権利についてのアーレントの考察において、「国民国家のモデルには従わない、民主的に主権的な共同体をいかに構築するかについての、彼女のより経験的で、柔軟で、開かれた考察はもはや探求されなかった」[25]と述べている。ベンハビブがいうように、たしかにアーレントは、権利をもつ権利を基礎とする政治体がどういうものかを明確に提示することはなかったといえるかもしれない。だがそのような新しい政治体の構想が重要であることは述べていたし、のみならず、のちの『人間の条件』において発展させられることになる、国民国家の枠組みをこえた政治体についての考察を萌芽的に提示している。

3 アイザックの解釈――人間の尊厳の新たなる保証

アーレントは、人間の権利の根本的な剥奪について、「そこで意見が意味をもち、行為が実効性をもつことになる、世界における居場所の剥奪」であると述べている。それは、市民権、自由や正義といったものよりもいっそう根本的なものの喪失、行為し、意見を発することそれ自体の条件となるようなものの喪失である。つまりアーレントがいう権利をもつ権利とは、権利という言葉が連想させる抽象的な仮構物としてではなく、このような居場所、ないしは行為と意見が意味をもつことの条件となる何ものかを言い表すために用いられている言葉であると考えることもできる。つまり権利をもつ権利は、居場所ないしは存在のための条件であるという側面に着目するならば、普通に生きているならば人はその存在にも重要性にも気づかないが、そこから追い出されたり剥奪されたり破壊されるなどしてはじめて有り難みに気づくようなものとして解釈することもできるだろう。

このような解釈を提示したのはジェフリー・アイザックの論文である。アイザックは、論文の冒頭で、無権利者の発生

という事態に触発されたアーレントの思考の核心に人権をめぐる問題があり、それも、人権の問題を道徳や法哲学の問題ではなく政治の問題として考えていたと述べている。[26] アイザックは、アーレントがいう権利とは、人間に生まれながらにしてそなわっている自然権ではなく、まさしく居場所のようなものであること、それを欠くなら自然権による保障なるものがまったく無力で空しくなる、そのような根本的なものであることを把握していたことに注意を促す。無権利者からは、「彼らの基本的な人間の尊厳が、道徳的で政治的な行為者として行為し、彼らの仲間たちのあいだで安全と自由を享受することのできる能力が奪われている[27]」、というように。

そしてつづけてアイザックは述べる。「アーレントが主張するのは、人間の尊厳は新しい保証を必要とするが、というのも、人間の自然権を尊重する平和な共和国のコスモポリスという、一九世紀的でカント主義的な観念としての旧来型の保証は破壊されてしまったからだ、ということだ」。アイザックは、アーレントをカント主義的に解釈することに対して批判的である。アーレントにとって、カントは、旧来型の人権概念が無効化したあと創出すべき新しい保証としての権利をもつ権利を基礎づけるものにならない。それはむしろ克服すべきものである。アイザックによれば、アーレントの議論においては、カントがいう普遍主義は、狭く、地方的なものと捉えられている。アーレントが問題化した無国籍者の発生は、地球規模でのものという意味で世界的現象であり、カントがみずからの普遍主義を定式化するうえで依拠したヨーロッパ的な経験では捉えることができない[28]。

アーレントのカント評価についてのアイザックによる解釈が適切であるかは慎重に考える必要がある[29]。だがアイザックの解釈において重要なのは、アーレントが、人間の尊厳を保証するものを、旧来型の人権概念にかわるものとして、新たにつくりだされるものとして構想しようとしたことを把握したことにある。

アイザックは、『全体主義の起原』で提起された新しい保証としての権利をもつ権利についての問いが、『人間の条件』へと受け継がれたと主張する。彼がそこで着目するのは活動(action)の概念である。アイザックは、従来のアーレント解釈における活動概念が英雄的な行為として把握されてきたことに異議を唱え[30]、たしかにアーレントは人間の条件ではみずからの政治理論をはっきりと人間の尊厳にかかわるものとして提示しなかったとはいえ、彼女がいう実践は、人間の尊厳の保証と唯一かかわるものとして構想されていたと論じる。つまりそれは、『全体主義の起原』で設定された人権の問題への回答として構想された[31]。

となると、活動がつくりだす公共空間というアーレントの

構想は、『全体主義の起原』で提起された、人間の尊厳の新たな保証となるべき権利をもつ権利の構想の発展であるということになろう。つまりアーレントは、そこで意見が意味をもち、行為が実効性をもつことになるための条件としかいいようのないものを権利をもつ権利と表現したが、これが何かを突き詰めて考えた果てに公共空間の構想が結実した、というように。そうやって考えをすすめていくうえでも、アイザックの議論は重要である。というのもアイザックは、何かを始め、何かをつくりだす能力としての活動を、人間の尊厳の保証をつくりだすものとして捉えようとしているからだ。アイザックによれば、アーレントは、人間の尊厳が脅かされていく状況に抵抗しながらそれを救出し、新たに保証することを、「自然権の教義に訴えるのではなく、みずからの尊厳を、それにかんして何かをおこなうことでのみ獲得できる人間存在の活動を強調することによって」[32]おこなう必要があると考えた。これを踏まえるなら、無国籍者を発生させる状況にあって、自然権に基礎をもつ抽象的な人権は無力であることが証明された。それゆえに、新たな保証を構想せねばならなくなったが、それは活動がつくりだす人為的な空間として実現されるということになる。

三　権利をもつ権利の展開
――『人間の条件』における政治体の構想へ

1　『全体主義の起原』における新しい政治体の模索

アイザックの解釈は、『全体主義の起原』における権利をもつ権利の考察を、『人間の条件』へと発展していく萌芽的なものとして捉えていこうとするものである。かつて人間の尊厳の保証となった国民国家的な政治体を超えた新しい政治体についての萌芽的考察であったこと、『人間の条件』で検討される活動の概念は、この新しい政治体を形成していく原動力が何であるかを問う果てに見出されたことを捉えている。『人間の条件』における政治体、すなわち公共空間についての考察が、『全体主義の起原』での考察の発展形態であることについては、カノヴァンも指摘している。そのかぎりではアイザックの解釈は独自のものではない。だがカノヴァンは、それを全体主義運動にたいする批判的考察からの展開として把握している。「全体主義が虚構的で幻影的な領域であるのに対し、すべてがみられ議論されうる政治的に自由な公的領域は現実の開示にとって必要である」[33]。つまり、公共空間の一つの特質である現れの空間は、全体主義運動のイデオロギー的な虚構性、ないしは虚偽性にたいする批判として提起される、ということである（ここでカノヴァンが着目するのは『全

体主義の起原』第三巻の「イデオロギーとテロル」である。全体主義が鼓吹するイデオロギー的な論理にとらわれてしまった人間は、他者とかかわる領域を失っている。そこで失われた領域はどういうものかという問いが『人間の条件』へと受け継がれているというわけだ。)。

これに対し、アイザックは、『全体主義の起原』における権利をもつ権利についての考察が『人間の条件』における政治体についての考察に受け継がれていると考えている。しかしながら彼は、活動が形成する新しい政治体がどういうものであるかについては、立ち入った考察をしていない。アイザックは、アーレントが重視した価値観として、「個々人の安全と身体的な保全、侵略と強制退去からの家と居場所の安全確保、みずからの関心を表明し聞いてもらえる能力、公的な言説の場において交流し参加する自由」を列挙し、それが何らかの人為的な形式を基礎とすることを強調するが[34]、この形式がどういうものであるかについては議論が十分でない。つまり、権利をもつ権利を基礎とする政治体がどのような形式をもつものとして考えられるようになるのかについて、考察が十分ではない。

じつはアイザックは、論文の冒頭で、アーレントのきわめて興味深い見解を引用している。それは『全体主義の起原』の第一版の序文からの引用である。「人間の尊厳は、新しい政治的原則、地球（earth）における新しい法にのみ立脚することの可能な新しい保証を必要とするが、このときそれの有効性は人類のすべてを包括せねばならないが、他方でその力はしっかりと限界づけられ、新しく定められた領土的実体（territorial entities）に根ざし、制限されなくてはならない[35]」。

ここでは、アーレントが構想しようとした政治体の形式にかんする萌芽的なアイデアがすでに述べられている。その主旨はつぎの三点に要約されよう。

第一には、その形式の特質である。ここでアーレントは、それを、地球に立脚し人類のすべてを包括しうる開かれたものである一方、他方では、限界づけられ、領土的実体に根ざし制限されたもの、境界画定されたものとして構想しようとしている。新しい政治体の形式は、開かれつつ境界画定されているという互いに矛盾している二つの作用を同時にもつものとして展望される、というわけだ。開かれているということは排除しないということであるが、これは一定の国民性を共有しない人間を排除する国民国家の排除性を克服していくものであることを示唆するものである。

第二には、このような政治体が必要とされる理由である。アーレントは、帝国主義にはじまる時代に固有の経験について、故郷喪失と根無し草化であったと述べるが、その要因は、文明の本質的な構造の破綻にもとめられると述べている。す

なわち、「われわれの政治的および精神的な世界のありとあらゆる伝統的な諸要素がまとまりを欠いた集塊となり、すべてが固有の価値を喪失していくようであり、人間には理解し得ないものとなり、人間の目的にとっては普通ではないものになる」[36]状況がこうした経験の要因であった。アーレントによれば、こういった政治的世界の破綻が、根無し草化という、人間的な生存を困難にしていく事態を引き起こす。伝統的な政治世界の破綻と根無し草化が進行していく状況にあってなおも人間らしい生活を保証する土台はどういうものであるか、この問いが、アーレントの政治体の構想の根底にあった。

第三には、ここでアーレントが、政治体を新しいものとして展望しようとしていることである。引用箇所のすぐ後で彼女は「過去においてよかったことをとりあげてそれをわれわれの遺産と呼ぶことはできない」と述べ、ノスタルジーを戒めている。政治体は、過去への復古としてではなく、あくまでも新しいものとして、それも根無し草化という現在的な過程の只中において構想されなくてはならない。この過程がどれほどに過酷で非人間的であろうとも、そこから背を向けてはならない、というわけだ。そしてこの新しさへの志向は、現在的な過程を両義的なものと捉えようとする姿勢に根ざしたものである。アーレントは述べている。「われわれの時代は、奇妙にも良いことを悪いことと結び付けているが、それは帝国主義の『膨張のための膨張』がなかったならば世界が一つになることなどなかっただろうといった具合だ」[37]。帝国主義の膨張過程は無国籍者を大量発生させた反面、世界の一体化をすすめていく過程でもあった。これは「排除的な共同体としての国民国家」[38]の枠内に封じ込められていた政治体を開き、地球規模の政治体を展望していくきっかけとなりうる。つまりアーレントは、新しい政治体が、現在的な過程から目をそらすのではなくその過酷さの裏面に積極的で創造的な側面を見いだそうとすることで可能になると考えている。

2　政治体の危機にかんする認識の一貫性と展開

『全体主義の起原』での、権利をもつ権利についての考察と、それをふまえて構想された政治体についての展望は、帝国主義にはじまる時代状況を説明するためのものというだけでなく、故郷喪失と根無し草化が強いる過酷な生を生き延びるための保証となる根本的な条件が何であるかを問いつめた果てに提起されたものであり、それゆえに、現代の時代状況を考えるうえでいまだに意義をうしなっていないと考えることができる。マーガレット・サマーズが述べているように、それは「人間的な生存を可能とするのに必要である条件についての政治理論」[39]であったといえよう。アーレントの権利をもつ権利の考察が、ネオリベラリズムと市場原理主義のもとで国

民国家が再編されていくことにともなう貧困化、社会的排除、移民の増加において再評価されていることの理由はここにあると考えられる。人間らしい生活が困難になる人々が増えていくのは、アーレントがいう権利をもつ権利を失っていく人々が増えていくことの問題であると考えるならば、そこで問うべきは、こうした状況にあってなおも人間らしく生きていくことを可能にする条件が何であるということになろう。先に検討したように、政治体についてのアーレントの考察の核心にあったのはこの問いであった。

これがおよそ五〇年のときを経て、再び問われるようになった。それはサマーズがいうように、帝国主義戦争とともに深刻化した、権利をもつ権利の喪失の拡大と国民国家の解体が、第二次世界大戦後の、繁栄と社会民主主義が行き渡った時代におけるその中断期（国民国家の再生）をはさんで再来したと考えることもできるだろう。[40] だが、そのように考えるならば、権利をもつ権利の喪失と政治体の危機という問題は、戦時という異常事態に固有の問題であって、それが終わって平和になればおのずと解決される問題であるということになりかねない。そのかぎりでは、『全体主義の起原』における問題と、そのあとの『人間の条件』などにおける問題は、別問題ということになる。『全体主義の起原』で構想された政治体は、あくまでも戦時という例外的な状況に促されたものであって、平和の到来とともに忘却されたということになろう。

ところが『人間の条件』でも、政治体の危機は依然として重要課題とされ、のみならず、第二次大戦後の繁栄の時期にも解決されることがなくいっそうの深刻化をみた問題として論じられている。アーレントは、大戦後のドイツの奇跡的な経済復興を例にして述べる。そこで起こったのは、生産のための生産を自己目的化した経済復興を代償とする、人々の搾取、事物の破壊、都市の荒廃であったが、その根底にあったのは、「世界のすべての事物の価値低落の無慈悲な過程」[41]であった。

アーレントは、世界の事物が生産消費の過程へと組み込まれ商品化していくことを問題化するが、とりわけ重大なのは、財産（property）の商品化、富（wealth）への転化である。アーレントは財産を、「共有世界のうちで私的に所有された分け前」として、「人間の世界性にとって最も基本的な政治条件」として概念化する。[42] つまり、それは「世界の特定の部分に自分の場所を占めること」「政治体に属すること」[43]だが、これが公的な世界にかかわり行為することの条件となる。これに対し富は、「社会全体の年収にたいする彼の分け前から成り立っている」もの、公的世界とは異質とされる社会に属するものである。そして富は、財産に対立し、それを脅かすもの

として概念化される。「近代社会における、この富の巨大な蓄積は、私有財産に多くの考慮を払ったことがなく、むしろ私有財産が富の蓄積と対立したときは、いつでも、私有財産を犠牲にした[44]」。

財産の商品化（富への転化）とは、公的世界にかかわることの条件が掘り崩され、そこにおいて居場所を占めることが困難になる事態である。公的世界としての政治体の不安定化を押し進めていく事態である。こうしてみるとアーレントは、第二次大戦後の繁栄期にドイツで進んだ政治体の危機の根底に、居場所の喪失という問題を見いだしていたということになる。『全体主義の起原』では、それは権利をもつ権利の喪失として概念化されたが、『人間の条件』では、私的なものとして、それも世界に場所を占めること、政治体に属することの条件という意味での私的なものの剥奪として、富の蓄積によって脅かされ不安定化していくこととして概念化される。ベンハビブは、アーレントがいう私的なものについて、ホームレスが増大していく現状と関連させてみるならばこの意義は明らかであると述べている。つまり居場所としての私的なものとは、守り、養い、個々人が公的世界に現われることができるようにするものであり、それを欠くことは、世間の荒波に苛まれ、日々戦うことを強制されることを意味する[45]。この見解は、『全体主義の起原』と『人間の条件』の連続性が、居場所ないしは属することの重要性をめぐる考察の発展として把握できるということを捉えたものといえる。

実際、権利をもつ権利の剥奪が政治体の危機の根本にあったという『全体主義の起原』での考察は、『人間の条件』では、やはり富の蓄積による財産の価値低落、剥奪が公的なものとしての政治体の危機を招いたというようにして展開されている。ただし、『全体主義の起原』では、それは帝国主義期に特有のこととして、対外的な資本輸出が要請する膨張政策が強いた政治体の解体、不安定化（帝国主義的政治の本来の目標は、政治権力の範囲を、それに応じた政治体を新たに創設することなしに拡大することだった[46]）の帰結として論じられているのに対し、『人間の条件』では、より広い視野から、帝国主義期をその一部分として含み込む資本主義に固有の問題として論じられる。政治体の危機は、帝国主義期以前において、資本主義の成立と富の蓄積の開始とともにはじまっていた、ということだ[47]。第二次世界大戦のあとになっても終わることなくさらに進行したのはそのためである。

その危機をアーレントは、世界疎外と概念化する。つまり共通世界としての政治体そのものが不安定化し解体の危機に陥るということであるが、その要因は、富の蓄積を至上目的とする資本主義経済の成立であったとアーレントはいう。「土地を収用し、一定の集団から彼らが世界に占めていた場所を

奪い、彼らを生命の急迫に曝すこと――これによって、富の原始的蓄積が行なわれ、同時に、この富を労働によって資本に転化する可能性がつくりだされた。これは、共に資本主義経済の勃興を促す条件となった[48]」。居場所の剥奪は、労働者階級の創出を意味した。アーレントは、労働者を、生命の必要の急迫にかられて世界への配慮や気遣いから遠ざけられた状態にあるものとして、つまりは居場所を奪われた結果、公的世界に属することができなくなったというだけでなく、公的世界の不安定化と解体を促進していく富の生産過程――労働過程――に従事するよりほかなくなり、いっそうの居場所の剥奪に加担するという悪循環に巻き込まれているものとして概念化する。この剥奪の徹底化の果てに現われるのが労働貧民（labouring poor）である。彼ら労働貧民は、財産と家族という二重の保護を喪失するが[49]、これは政治体に属することの条件の剥奪である。

『全体主義の起原』での考察が『人間の条件』へと受け継がれ、発展されていることは、以上からあきらかといえよう。アーレントの政治的思考は、政治体がそれを不安定にして解体していく力に圧倒されているということ、それもこの解体が、そこに属する条件となるべき居場所の剥奪によって引き起こされることへの危機意識に始まっているといえようが、この基本姿勢は、『人間の条件』でも継続されている。

3　新しい政治体の展望

カノヴァンが指摘するように、アーレントがいう政治体は、それを解体していく力に対置されるところに形成されるものとして構想されたと考えることができるだろう。「それは自然には存在しない空間を個々人のあいだに創出する[50]」。つまり、帝国主義期の膨張政策であれ、資本主義に固有の富の蓄積過程であれ、政治体を解体していく力が圧倒的な世界疎外の状況においては、政治体を創出し維持しようとする実践がないかぎりその再興は不可能である、ということである。

だがそれは、国民国家という同質的な政治体を固守していこうとすることではない。アーレントが考えるところによれば、世界疎外の進行にともない根無し草化した労働貧民が大量に発生したことの反作用として社会的連帯の理念が台頭した。家族と財産の保護を奪われた貧民は、社会の構成員となることでその保護に代わるものを得た、というわけだ。そしてこれがたんなる抽象的な理念にとどまることなく実在性を獲得したのは、国民国家に依拠することによってであった。アーレントは、国民国家が、公共的な政治体とは別物であると考えている。つまり「住民が同質であり、しかも一定の領土の土地に根をもつことが、どこでも国民国家の前提となる[51]」。それはアーレントがいう公的世界とは異なる。というのも、

アーレントは、このようにして台頭してきた国民国家の前提にあった国家観が、国家は一つの家族であり、国民相互の関係は家族のメンバー相互の関係と同じであるというものであったと考えているからだ。こういった家族的な自然共同体と公的世界が別物であることは、第二章の五節「ポリスと家族」で詳細に論じられている。

アーレントは、国民国家は世界疎外の過酷さや不幸をたしかに和らげたかもしれないが、世界疎外になんらかの影響を及ぼし、それを克服するようなものではなかったと述べている。[52] 同質的で閉鎖的な国民国家は、世界疎外の過程を拒絶してそこから逃れていることができていたかもしれない。国民国家という囲い込まれた限定的な領域内では、根無し草化、居場所の喪失は、緩和されていたかもしれない。だがそれは、限定的な領域内での緩和であって、その領域の外側で現実に進行する世界疎外に影響を及ぼし、それを乗り越えようとするものではなかった。

世界疎外とは、資本主義が成立しているかぎりにおいてはもはや逃れようがなく、停止させることもできない、不可抗力的な過程であるとアーレントは考えている。「世界疎外の過程は、今後もそれに固有の法則に従うのを許されるならば、今よりももっと激しく進むだけであろう」。[53] それゆえに、これに抵抗するためには、その諸効果を緩和するというのではなく、そこで解体された政治体を新しくつくりだそうとする必要がある。[54] 公共的な政治体の代替物である国民国家を固守するというのではなく、国民国家をも解体していく世界疎外の過程の先に展望されるところにおいて新しく政治体を構想しようとすることである。

アーレントは、「今や、人類が国家としてまとまった社会に取って代わり始めており、地球が国家という一定の領土に取って代わろうとしている」[55] と述べている。これは世界疎外をたんに拒否するのではなく、そこに両義性を認識しようとする見解であると考えることができるだろう。つまり、資本主義の成立にともなう世界疎外の進行は、居場所を剥奪し政治体を不安定にしていくだけでなく、人類が国民国家へと分断されている状況を克服し、地球という規模で政治体について考えていく好機をもたらすものでもある、ということだ。『全体主義の起原』において示された基本的構えはまさしくそういうものだった。ノスタルジーを戒め、現実に進行している不安定化の過程自体を拒否することなく、それ自体を乗り越えたところに新しく政治体を展望するというものである。これが、世界疎外を不可避的とみなしたうえで、それを一面的に否定せず、国民国家の狭隘性を超えたところにありうる政治体の展望を可能とする好機と捉えようとする『人間の条件』で示された見解にまで貫徹している。

結語

『人間の条件』で公共性の定義を述べた箇所でいわれた「『公的』という用語は、世界そのものを意味している」[56]ということの含意は、次のように解釈できる。まずそれは、人類にとって共通のものである。つまり、人類のすべてにたいして属することを許容する、開かれたものということだ。それはもちろん、世界疎外の過程において根無し草化した人々に対しても開かれている。その開放性は、こういった人々を根無し草的な状態にしたまま糾合していく国民国家の排他性と対置される。さらに世界とは、人間によってつくり出されたものである。つまり、それは自然なままのものではない。カノヴァンは、ここでアーレントが世界を自然と対置されるものとして考えていると述べている。「生物学的な生き物として属する自然環境」と対置されるということだが[57]、このつくり出されるということは、なによりもまず安定性ということを、帝国主義的膨張や資本蓄積といった不安定化と解体の作用に抵抗し、政治体を形あるものとしてつくり維持していこうとする実践を意味していると考えることができる。世界とは、開かれているが形をもっていることを基本的特質とするが、ここでも、『全体主義の起原』で提起された政治体の基本構想が持続していることが看取されよう。

本稿は、アーレントの政治体の構想の発端に『全体主義の起原』で提起された権利をもつ権利についての考察があり、その発展形態が、『人間の条件』での公共空間だったのではないかという仮説のもと、それを論証するということを課題とした。それにより、アーレントがいう政治体は、ただ公的な討論や参加のための公共的な領域であるというだけでなく、なによりもまず、人々がそこに属し、それにより他者とともに生き、抽象的な権利保障にとどまらない人間の尊厳の保証を可能とする条件であるということが明らかになった。だがそういう意味での条件としての政治体は、不安定化と解体の危機にさらされている。それゆえに、属するための拠り所の喪失、つまりは根無し草化という事態が生じることがある。それは『全体主義の起原』では帝国主義にはじまる危機の時代に特有のこととして論じられたが、『人間の条件』では、資本主義の成立にはじまるものであり、帝国主義後の危機の時代がおさまったあとも存続していく長期的な過程であると論じられた。こうしてみると、現代における権利をもつ権利の概念の再評価自体、再考の余地があるといえそうである。移民や貧困者といった排除された人々の承認と社会的包摂を正当化するための基礎理念としてそれを再評価することもできようが、アーレントの思考過程の流れに即して考えるなら

ば、グローバル化とネオリベラル化の進展においていっそうの力を増した資本蓄積が要因となって政治体が不安定化し解体されていることを問題化し、それを新たに創出しようとするための理念として再評価すべきということになろう。国民国家の狭隘性を乗り越えたところにある政治体の構想は、それがいまだに実現していないことからみても、依然として未決の課題である。それは、アーレントが生きていた時代とは決定的に異なった時代状況において、戦争とも経済成長とも異なった未曾有の時代状況において、新たに問われることになるだろう。

（しのはら・まさたけ／都市論・政治理論）

注

(1)川崎修「ハンナ・アレントと現代政治哲学の隘路」同『ハンナ・アレントと現代思想』、岩波書店、二〇一〇年。を参照のこと。

(2)Hannah, Arendt, *The Human Condition*, London: University of Chicago Press, 1989（1958）［以下、HCと略記］,p. 52. 志水速雄訳、ちくま学芸文庫、一九九四年、七八頁。

(3)HC, pp. 199-200. 日本語訳、三二二―三二三頁。

(4)たとえばロナルド・ベイナーが論じているように、共通世界の概念は、自由主義的な政治的自由の概念の再考を迫るものであった。「個人の自由は政府が退くにつれて大きくなるとする近代自由主義」に対し、アーレントは、共通世界に参加することで人はいっそう自由になると考えた、というように（ロナルド・ベイナー「アーレント」『自由論の系譜』、飯島昇蔵・千葉眞ほか訳、行人社、一九八七年。あるいはユルゲン・ハーバーマスは、共通世界の概念を、強制という意味での権力にかわる、コミュニケーション的な相互行為にもとづく権力の概念を提示したものとして評価している（Jurgen, Habermas, “Hannah Arendt’s Communications Concept of Power”, *Social Research*, 44（1), 1977.）。こういった評価は、アーレントの政治的思考の基礎に古代ギリシアのポリスの理想化があるとする点で一致している。

(5)Hannah, Arendt, *On Revolution*, New York: Penguin Books, 1990（1963), p. 60-61. 志水速雄訳、ちくま学芸文庫、一九九五年、九〇―九二頁。

(6)「アーレントの政治的思考の検討課題の総体は、世紀半ばの政治的破局にたいする省察によって始まった」（Margaret, Canovan, *Hannah Arendt : a reinterpretation of her political thought*, Cambridge: Cambridge University Press, 1992, p. 8）。カノヴァンの議論の概要は、木前利秋『メタ構想力――ヴィーコ・マルクス・アーレント』、未來社、二〇〇八年、二一六―二一七頁。を参照のこと。

(7)アーレント自身がナチスドイツの支配を逃れてから一八年間ものあいだ無国籍者の経験を強いられたこと、このときがもっとも政治的に活動的だったことについては、エリザベス・ヤング=ブルーエルの『ハンナ・アーレント伝』（Elisabeth, Young-Bruehl, *Hannah Arendt: for love of the world*, New Haven: Yale University Press, 1984. 荒川幾男他訳、『ハンナ・アーレント伝』、晶文社、一九九九年）第四章を参照のこと。さらにアーレントが自身の亡命者経験に言及したものとしては「われら亡命者」（『パーリアとしてのユダヤ人』寺島俊穂・藤原隆裕宣訳、未來社、

一九八九年所収）も参照のこと。

(8) Jeffrey C, Isaac, "A New Guarantee on Earth: Hannah Arendt on Human Dignity and the Politics of Human Rights", *American Political Science Review*, 90 (1), 1996, p. 61.

(9) Seyla, Benhabib, *The Right of Others: Aliens, Residents, and Citizens*, Cambridge: Cambridge University Press, 2000, p. 5. 向山恭一訳『他者の権利』、法政大学出版局、二〇〇六年、五頁。

(10) 社会的排除が進行していく状況において人権概念を再考すべき必要があることを論じたエチエンヌ・バリバールとジャック・ランシエールの論文は、アーレントの権利をもつ権利の重要性を説いている。Etienne, Balibar, "Is a philosophy of Human Civic Rights Possible? New Reflections on Equalibety" *The South Atlantic Quarterly* 103:2/3, Spring/Summer, 2004, pp. 320-321. Jacques, Ranciere, "Who Is the Subject of the Rights of Man?" *The South Atlantic Quarterly* 103:2/3, Spring/Summer, 2004, pp. 297-310. そしてマーガレット・サマーズは、アメリカ国内における貧困層の増加がどういうことかを考えるのに、アーレントの権利をもつ権利の概念が有効であることを論じている。Margaret R, Somers, *Genealogies of Citizenship: Markets, Statelessness, and the Right to Have Rights*, New York: Cambridge University Press, 2008.

(11) Hannah, Arendt, *The origins of totalitarianism*, New York: Harcourt, Brace & Company, 1976 (1951) ［以下 OT と略記］, p296. 大島通義他訳『全体主義の起原（二）帝国主義』、みすず書房、一九七二年、二八二頁。

(12) ジュディス、バトラー・ガヤトリ、スピヴァク『国家を歌うのは誰か?――グローバル・ステイトにおける言語・政治・帰属』、竹村和子訳、岩波書店、二〇〇八年、一五頁。

(13) OT, pp. 296-297. 日本語訳、二八一頁。

(14) OT, p. 295. 日本語訳、二七九頁。

(15) OT, p. 298. 日本語訳、二八三頁。

(16) OT, p. 299. 日本語訳、二八六頁。

(17) Canovan, *Hannah Arendt*, p. 34.

(18) Benhabib, *The Right of Others*, p. 6-7. 日本語訳、五―六頁。

(19) Benhabib, *The Right of Others*, p. 57. 日本語訳、五三頁。

(20) OT, pp. 296-297. 日本語訳、二八一頁。

(21) Benhabib, The Right of Others, p. 59. 日本語訳、五五頁。

(22) ベンハビブの解釈は、フランク・マイケルマンの次の解釈に依拠している。「権利をもつことは特別な種類の社会的承認と受容の証明書、すなわち、何らかの特定の具体的な政治共同体内でのその人の法的地位の証明書に依存している。権利をもつ権利という観念は近代の国家主義的な条件から生じており、何らかの法執行国家の社会的範囲内での市民資格を、あるいは少なくとも法的人格を求めている、難民やその他の無国籍者の道徳的要求と同等のものである」(Benhabib, *The Right of Others*, p. 56. 日本語訳、五一―五二頁)

(23) ベンハビブはみずからの議論を、アーレントの次の見解を根拠に展開している。「かつては自然なり歴史なりが負わされていた役割を『人類』が事実上引き継いだというこの新しい状況は、ここでの文脈で言えば、諸権利をもつ権利、あるいは人類に属するという各人の権利は、人類自体によって保証されねばならないということを意味するだろう。これが可能かどうかは決してまだ確定していない」(OT, p. 298. 日本語訳、二八四頁)。ただしアーレントはこの引用のあとで、「この考えは現在の国際法の領域、すなわち国家間の協定や条約という領域を踏み越えていることが理解されねばならない」と述べていることからも

明らかなように、アーレントがいう権利をもつ権利は新しい法として構想されているわけではないことに注意しておく必要がある。

(24)エチエンヌ・バリバールも、市民権および人権の概念の再検討をめぐるみずからの構想を要約して述べた次の論文の結論部分で、アーレントの権利をもつ権利が、排除への抵抗、排除された者の包摂を根拠づける概念として重要であることを述べている。Etienne Balibar, "Is a philosophy of Human Civic Rights Possible?", pp. 320-321.

(25)Benhabib, *The Right of Others*, p. 64、日本語訳、六〇頁。

(26)Isaac, "A New Guarantee on Earth", p. 61.

(27)Isaac, "A New Guarantee on Earth", p. 63.

(28)さらにアイザックは、ジグムント・バウマンがおこなった議論(『近代とホロコースト』森田典正訳、大月書店、二〇〇六年)に依拠しつつ、カントの議論が、帝国主義的拡張や暴力の支えとなっただけでなく、国家の外での人間の苦痛にたいする無関心を助長したことを指摘する。

(29)このようなアイザックの解釈は、アーレントの『カント政治哲学の講義』を度外視している。だから彼の解釈はあくまでも『全体主義の起原』におけるアーレントのカント評価にかんするもので、アーレントのカント評価の全体像を捉えたものではないことに留意されたい。

(30)彼がそこで挙げるのは、ジョージ・ケイティブの、「死の脅威を欠くならば、政治的活動は真に現前することにならない」(George, Kateb, "Death and Politics: Hannah Arendt's Reflection on the American Constitution", *Social Reserch*, 54, pp. 612-613.)という解釈である。

(31)Isaac, "A New Guarantee on Earth", p. 64.

(32)Issac, "A New Guarantee on Earth", p. 65.

(33)Canovan, *Hannah Arendt*, p. 113.

(34)Issac, "A New Guarantee on Earth", p. 67.

(35)OT, p. ix .

(36)OT, p. viii .

(37)OT, p. viii .

(38)Canovan, *Hannah Arendt*, p. 32.

(39)Somers, *Genealogies of Citizenship* , p. 119.

(40)Somers, *Genealogies of Citizenship* , p. 132.

(41)HC, p.252. 日本語訳、四〇九頁。

(42)HC, p. 253. 日本語訳、四一〇頁。

(43)HC, p. 61. 日本語訳、九一頁。

(44)HC, pp. 66-67, 日本語訳、九五頁。

(45)Seyla, Benhabib, *The reluctant modernism of Hannah Arendt*, Thousand Oaks: Sage Publications, 1996, p 213.

(46)OT, p. 135. 日本語訳、二一頁。

(47)ちなみに『全体主義の起原』でも、アーレントは、帝国主義的膨張政策の動因が資本主義的な富の蓄積過程であったことを認識している(OT, pp. 147-148. 日本語訳、四三—四四頁)。ただし、この段階では、資本主義的な富の蓄積過程が直接に政治体の破壊をもたらすとまでは述べておらず、関心はあくまでも、それが動因となって行使される帝国主義的政策のほうに向けられている。

(48)HC, pp. 254-255. 日本語訳、四一一頁。

(49)HC, 256. 日本語訳、四一三頁。

(50)Canovan, *Hannah Arendt*, p. 107.

(51)HC, p. 256. 日本語訳、四一四頁。

(52)HC, p. 256. 日本語訳、四一四頁。

(53) HC, p. 257. 日本語訳、四一四頁。

(54) 世界疎外をいかにして抑制するかが重要だというジョージ・ケイティブの見解は適切でない。彼がいうには、アーレントが世界疎外について述べたことの真意は、「疎外の要因は人間の極端な行動である」(George, Kateb, *Hannah Arendt, politics, conscience, evil*, Totowa, N.J.: Rowman & Allanheld, 1983. p. 164) ということだ。だからこそ、世界疎外を抑制するためには、「人間の条件を受容すること」が必要である。各人が、与えられた文化的アイデンティティを受容しそこにとどまり続けようとする抑制的な姿勢を維持することで、移動範囲の拡大と資本蓄積は、徹底的な疎外を引き起こさない程度で抑制されるということだが、これはアーレントがいう世界疎外の不可避性を十分に認識しない議論といえよう。

(55) HC, p. 257. 日本語訳、四一四頁。

(56) HC, p. 52. 日本語訳、七八頁。

(57) Canovan, *Hannah Arendt*, p. 106.

キーワード：権利をもつ権利／世界疎外／新しい政治体

（付記）本稿は、文科省科研費補助金（特別研究員奨励費）による研究成果の一部である。

〈公募論文〉

敵対性・異質なもの・ラディカルデモクラシー

【エルネスト・ラクラウにおける敵対性とその変遷】

山本圭

一　問題の所在

現代のデモクラシー理論において対立と不合意、もしくは「敵対性 antagonism」といういささか不穏な概念が衆目を集めている背景には、「熟議民主主義 deliberative democracy」として広く知られているもの、つまりもっとも簡潔な言い方をすれば、「合理的に動機づけられたコンセンサスを目指す」[1]デモクラシー理論への不満が存在する。たとえばそのような不信をもっとも率直に表明するシャンタル・ムフは、それが「異議申し立ての可能性をあらかじめ排除するようなある種の合理的合意のうちに、自由民主主義の支持を基礎づけようとして」[2]おり、それゆえ現実に消去不可能な社会的敵対性の次元をあまりにも軽視している、と執拗に攻撃する。

とはいえ、このような理論的立場をムフに代表させ、それを「闘技的民主主義 agonistic democracy」と呼びうるとして、われわれはそのモデルに、合意への直情的な拒否反応から導かれる敵対性の自明視という、いわば逆立ちした性急さを見出さざるをえない。別言すれば、コンセンサスの不可能性の強調が「敵対性」についての原理的な考察をしばしば疎かにさせ、その結果恰もそれが所与のものとして存在している、という熟議のモデルとは真逆のオプティミズムをわれわれは見るのである。[3]近年の熟議か闘技かをめぐる論争が、いわば

「熟議のうちにも対立の契機は存在する」[4]、あるいは「闘技もまたある種の熟議を前提とする」[5]という、いささか折衷的なかたちで膠着しているのも、敵対性そのものについての反省の欠如に起因していると言えるだろう。

このような問題意識を下敷きにして本論文は、エルネスト・ラクラウ（Ernesto Laclau）の政治理論における敵対性概念の考察を行うものである。ラクラウは一九七〇年代後半のミリバンド＝プーランツァス論争への介入、さらにはグラムシのヘゲモニー概念を非本質主義的な仕方で鍛え上げ、ポスト・マルクス主義を唱えたことで知られるが、そもそも彼の業績の重要なものの一つは、敵対性を政治的な概念としてもっとも洗練したかたちで提示したことに求められる。したがってたとえば、彼の理論的な仕事について「敵対性の概念がここでは要であり、ラクラウのヘゲモニーの政治理論の中心的な概念となっている。［……］ラクラウの敵対性概念を評価することによって、彼の仕事の理論的妥当性とその実践的含意の両方を測ることができるだろう」[6]、という議論が繰り返し為されてきたとしても何ら不思議はない。実際、既存の政治空間の不安定化と、もはやそこには収斂されなくなった新しい諸要求が増殖するなかで、敵対性を「政治的なもの」との関連において考察した彼の貢献は大きい。それゆえラクラウにおける敵対性概念の仔細な検討を通じて、上記の状況にある現代デモクラシー理論とは異なった民主主義理解を示すことが可能であると考える。

しかしながらそのさい問題となるのは、ラクラウの政治理論が、彼自身「私の知的な発展にラディカルな断絶があるとは思わない」[7]と述べているとはいえ、はじめから「閉じた」ものとしてわれわれに提示されたわけではない、ということである。彼の仕事を注意深く眺めると分かることは、彼の理論が実に細やかな修正の集積と強調点の細微な移動によって構成されているということなのであり、このことは敵対性についても例外ではない。

そこで本論文では、ラクラウにおける敵対性概念の変遷を捉えるために、それを三つの段階に分けて考察を進める。まずは一九八〇年代を中心とする敵対性が独立した概念として導入される段階であり、それはヘゲモニー理論を支える非常に肝要な概念としてわれわれに提示されるだろう。そして次に一九九〇年代を中心とする段階であるが、敵対性はここでより込み入った定義を与えられ、その位置づけもまた僅かに変化する。この段階においては、敵対性が「構成的外部constitutive outside」として「転位dislocation」という概念と交差するのをわれわれは見るだろう。そして最後に二〇〇〇年以降の仕事において、敵対性が彼のラディカル・デモクラシーのプロジェクトにとって問題含みであることが指摘さ

れる。そこでラクラウが焦点を合わせるのが「異質性heterogeneity」であり、これは敵対関係とは異なる外部として、まさにそれを問い質すものとして導入されるのである。一つの概念がより複雑に洗練／深化し、それが自らの外部／限界に遭遇するまでを追うという方法を取ることで、敵対性が持ちうる諸相を示すことが出来ると同時に、コンセンサスへのアンチテーゼとして対立を素朴に主張することの問題もまた明らかになるはずである。

二　ヘゲモニーを起動させるもの、敵対性

最初にラクラウの敵対性概念をめぐる背景について二点だけ確認しておきたい。それはいわば二つの「危機」として要約することが出来るだろう。まず七〇年代英国における「コンセンサス政治」の危機があり、経済成長と高い雇用率に支えられていた構造が大きく動揺し、その有効性と正統性を喪失したことが挙げられる。そして第二に左派理論、特にラクラウが「マルクス主義の危機」と呼ぶものがある。すなわち伝統的なマルクス主義言説、特にその階級カテゴリーによっては説明が困難な「新しい社会運動」の台頭があり、それゆえ多様な政治的アイデンティティ――フェミニズム、人種的、性的マイノリティ運動、反核、環境運動など――と、その帰結としての政治空間の多様化を適切に理解するための新しい理論的枠組みが要請されていたのである。[8] このような状況にあって敵対性について再考することが、これら二重の危機に対応した理論を新たに錬成し、それをデモクラシーとの関係において捉え直すために不可欠であったと言うことが出来よう。

「ポピュリスト的不和と言説」という短いテクスト、これこそ社会的構成体を「言説の編成」として分析するために、敵対性が導入されるわれわれの最初の現場である。ここでラクラウは敵対性を、単なる対立関係の別名であることを超えて、独立した概念として詳細に検討している。[9] 彼は二つの古典的な対立の形態――実在的対立 real opposition と論理的矛盾 logical contradiction――に言及し、前者をA：Bの現実の対立、そして後者をA：non-A のあいだの論理的な矛盾として記述する。ルチオ・コレッティが「実在的対立の両極はお互いを媒介することはないし、それらの弁証法について語ることは時間の無駄である」[10]と述べているように、これら二種の対立の形態は――たとえば二台の車の衝突にはいかなる矛盾も看取されないように――、相互に排他的な関係にあるとされてきた。しかしラクラウによれば、これは現実の対象を所与のものとして扱うかぎりでのみにすぎないと言う。この二律背反から離れるためにラクラウが導入するのが「言

説discourse」である。ここで「言説的discursive」ということで彼が意味しているものは、「そこにおいて、もしくはそれを通じて意味が社会的に生産される現象のアンサンブル」[11]、社会を意味ある総体として構成しているものであり、そのかぎりでいかなる現実の対象も言説的に構築された対象であることを免れえない。ラクラウが例に挙げているように、一見現実的な対立に映る「文明か野蛮か」という対立であるが、この「野蛮」が提示される言説的戦略を精査することによって、その背後にある矛盾の関係があらわになる。つまり「野蛮」が有する否定性は、言説的な位置関係の総体的な効果によって構築されており、この場合実在的対立と見えたものが実は、「文明／非文明（A: non-A）」という矛盾の対立であることが浮かび上がってくる。このように対象を言説的に捉えるかぎりで敵対性を矛盾として記述することが可能になるのであり、したがってこの小テクストにおいて敵対性は「言説内部での矛盾の関係」[12]との定義を獲得することになる。

しかしこの簡潔な定義はシャンタル・ムフと著された『ヘゲモニーと社会主義戦略』（*Hegemony and Socialist Strategy*, 1985）〔邦訳『ポスト・マルクス主義と政治』（以下『ヘゲモニー』と略記）において覆される。この著作は、いわゆる「ポスト・マルクス主義」、ひいては「ラディカル・デモクラシー」を表明したものであり、本書を彼らの代表作であると看做してもよいだろう。[13]とはいえここでは、敵対性がどのように再定義されたのかということのみならず、何故敵対性を「矛盾」とする見解が放棄されたのか、ということもまた非常に重要となる。

『ヘゲモニー』においても敵対性の議論は、「実在的対立」と「矛盾」という二つの対立カテゴリーの検討から始められる。先のテクストと同様、実在的な対立には敵対的なものは看取されない以上、敵対性がこの種の対立関係ではありえないことは明らかである。問題は「矛盾」である。「ポピュリスト的不和と言説」においては、A : non-Aという論理的に矛盾した性質が敵対性を発生させるものであったが、ここではこのカテゴリーも敵対性の定義には十分ではない。その理由はきわめて明快である。ラクラウ＝ムフによれば、「私たちは全員、相互に矛盾したいくつもの信念システムに加わっているが、そうした矛盾からは、いかなる敵対性も発生してこない。それゆえに、矛盾は必ずしも敵対関係を含むものではない[14]」。

『ヘゲモニー』において「実在的対立」と「矛盾」カテゴリーが敵対性を導かない理由は、いずれも対立するそれぞれの項として閉じた、瑕疵のないアイデンティティが想定されていることに求められている。つまり、現実的対立の場合はむろんのこと、矛盾においても「Aが完全にAであるがゆえに、

non-A は矛盾なのであり、それゆえに、不可能性なのである」[15]。しかしながら敵対性があるとすれば、そのようなアイデンティティとは無縁な事態を告知する何ものかでしかありえない。ラクラウ＝ムフが敵対性と考えるもの、それは私のアイデンティティの成就を掣肘する妨害者、つまりは「他者」である。

「他者」の現前が、私が完全に私であることを妨げるのである。その関係は完全な全体性からではなく、完全性を構成することの不可能性から生じる。他者の現前は論理的不可能性ではない。それは存在しているのである。したがってそれは矛盾ではない。[…] 敵対性が存在するかぎり、私は私にとって完全な現前ではありえない。[16]

敵対性はアイデンティティ、もしくはシステムの不可能性を告知するものとしてそこにある。[17] それは私を脅迫し、攪乱し、間誤つかせる他者なのである。こうして本書において敵対性は、現実的対立や矛盾におけるような客観的、もしくは規定可能な関係などではなく、そのような対象の記述が失敗せざるをえない地点、もしくは「あらゆる対象性／客観性の限界が示される関係[18]」として定式化されることになる。

ここで、縫合された社会の不可能性をあらわにする敵対性がどのように作動するのかを、ラクラウのヘゲモニー理論との関係において明らかにしておく必要があるだろう。ラクラウの視座からすれば、政治空間は差異 difference と等価性 equivalence の論理が相互に絡み合ったものとして理解される。ここで差異の論理とは、各々のアイデンティティが他の諸要素のそれと示差的な関係において形成され、全体として意味のシステムを客観的で安定的に固定するものであり、社会を矛盾のない空間として閉じようとする。差異性の論理が支配的な空間においては、いかなる不平等も単なる差異として表象されるために、たとえば抑圧がそれとして認識されることは難しい。一方等価性の論理は、この差異に満たされた空間を転覆するものとして現れる。それは差異性の論理によって閉じられた社会空間をこじ開け、差異を不安定化させ、それを二つの極へと分割、単純化する。[19] 差異に満ちた空間に等価性を持ち込むものこそ敵対性であり、それは示差的な実定性が解体された各々の項をもう一方の極に相対させ、政治的フロンティアを構築する。あるいは別の言い方をすれば「敵対性は差異の失敗[20]」にほかならず、それぞれの項は互いに共通の敵に対するかぎりにおいて等価なものとして節合されうるのである。

ラクラウにとって政治的な空間は、差異性と等価性の論理が相互にひしめき合う場として理解されるが、これは同時に

片方の論理の完全な支配が決して起こりえないということを意味する。それゆえラクラウ＝ムフが述べるように、「社会は、みずからを客観的な場として構成できないがゆえに、決して完全に透明にならないが、同様に敵対性も、社会的なものの客観性を全面的には解体できないために、完全に透明にならない」[21]。差異と等価性の決定不可能性が「ヘゲモニー」を要請する。ラクラウによればヘゲモニーとは、差異の関係として投錨されたアイデンティティが部分的に揺らぐことで、そこに現れる不安定な諸要素、あるいは彼らの言葉では「浮遊するシニフィアン」を節合していくプロジェクトにほかならない。彼らが述べているように、「ヘゲモニーは社会的なものの不完全で開かれた性格を前提するがゆえに、節合的実践に支配された場においてしか起こりえないのである」[22]。

このように『ヘゲモニー』において敵対性は、ヘゲモニーを起動するものとしてきわめて重要な位置におかれていることが明らかであろう。ここにおいて階級還元主義的な言説を放棄し、増殖する諸要求を政治的なプロジェクトとして節合していくことが、危機にあった左派の「戦略 strategy」として提示されたのである。われわれはつぎにラクラウが単独で発表した『現代革命の新しい諸考察』(*New Reflections of the Revolution of Our Time*, 1990)〔以下『考察』と略記〕に赴くことにしたい。ここでもやはり敵対性はヘゲモニー理論のもっとも重要な構成要素のひとつであるが、しかし『ヘゲモニー』においてよりも、より込み入った仕方で提示されるのをわれわれは見るだろう。

三　転位と構成的外部

ラクラウ＝ムフの『ヘゲモニー』という論争的な書物の登場は、ある者には「ポスト構造主義的な文学的、哲学的批評を政治的に行おうとする革新的な試み」[23]として歓迎されたが、一方ある者にはマルクス主義の遺産を不当に評価しているなどとして厳しい糾弾の対象とされた[24]。これらのうちここで興味深いのは、ラクラウ＝ムフの主体とアイデンティティの概念についてまったく相反する反応が見られたことである。そもそも『ヘゲモニー』において主体はもっぱら言説構造内での「主体位置 subject position」として定義されており、アイデンティティはその「位置」と他の諸要素との示差的な関係を通じて偶発的に構築されるとされていた[25]。しかしこれは一方で「主意主義」、つまりはいかなる社会決定論からも自由なアイデンティティ理解というレッテルを彼らにもたらし[26]、他方でそれとは逆に、言説的位置へと還元された主体位置はあまりにも構造決定論的であり、主体的行為のためのいかなる余地も残されていない、と不満の声が上がったのである。

これは一般に「構造／行為論争 structure/agency debate」として知られる問題にかかわるものであるが[27]、これらラクラウに向けられた批判のうち、もっとも強いインパクトを持ち、後に彼に主体概念の再考を迫ることになったのは、言うまでもなくスラヴォイ・ジジェクの論考であった。

「言説分析を超えて」という小論においてジジェクは、ラクラウ＝ムフの功績を認めながらも、『ヘゲモニー』がいまだ主体を構造主義に特徴的な仕方、つまり様々な「主体位置」とみなすパースペクティブから捉えていると批判する[28]。ジジェクによれば、主体位置とはいかにわれわれが社会過程の行為者の位置を認識するかという問題、あるいはわれわれがアルチュセール的な呼びかけに応答する様態を示しているが、しかしながらわれわれが自身をイデオロギー的主体として構築するや否や、社会的敵対性のラディカルな次元を見落とすことになるという。すでに見たように、『ヘゲモニー』において敵対性は、外部から言説システム内のアイデンティティの、もしくは言説システムそのものの充足を妨げるものとして対象性／客観性の限界を構成するものとされていた。しかしながらジジェクは敵対性のよりラディカルな次元を強調する。

私が自身のアイデンティティを獲得することを妨げるものは外部の敵ではない。すべてのアイデンティティはそれ自体すでに遮られ、不可能性を運命付けられており、そして外的な敵とは単なる小片、つまりわれわれが本来的で内在的な不可能性を「投影」、あるいは「外在化した」現実の残余にほかならない[29]。

アイデンティティの充足を阻害するものは外部の他者ではなく、その不可能性はまさにアイデンティティそのものにあらかじめ書き込まれていることをジジェクは指摘する。ジジェクはこのラディカルな敵対性の次元を、主体位置のあいだでの敵対関係――つまり外的な敵対関係――と区別して、「純粋な敵対性」と呼んでいるが、それによれば安定したアイデンティティは外部の他者の不在によって担保されうるものではありえず、充足を目指すいかなる試みも失敗を避けられない。敵対性は外部の他者ではなく、内部それ自身に取り憑いているということ、それゆえアイデンティティがそもそものはじめから不完全なものとしてのみ可能であるということ、これこそがジジェクがラクラウに向けた批判の要諦である。

この指摘によってラクラウは、彼の理論を以下の点において修正したと言える。すなわち、『ヘゲモニー』においては敵対的な他者の現前がアイデンティティ、ないしはシステム

構造の安定化を妨げるとしていたのに対し、そのア・プリオリな縫合不可能性が強調されるようになるのである。このために彼が新しく採用した概念こそ「転位 dislocation」にほかならず、これから示すように、この転位概念の挿入は、本論文の主題のひとつである敵対性にも影響を与えずにはいない。ラクラウが「転位」を彼のヘゲモニーの図式に導入するのは、一九九〇年に発表された『考察』においてであり、ここでもやはり敵対性には重要な位置が与えられているが、その提示の仕方の変化が転位概念に合図を送るものとなっている。それゆえわれわれは、本書における敵対性を分析することから転位へと近づいていくことにしよう。

まず『考察』において「敵対性はすべての客観性の限界である」[30]とされている点についてはこれまでと相違はない。繰り返せば敵対性とはあらゆる対象性／客観性の不可能性、その不可避の不安定さを象徴する「私の外部」である。しかしここで敵対性はただアイデンティティを阻害するだけではない。ラクラウによればこの外部はアイデンティティを可能にする「構成的外部 constitutive outside」でもある。この概念についてラクラウが依拠するヘンリー・ステーテンによれば、構成的外部とは、「或る概念をその自体性において維持するものとこれまで考えられてきた積極的なものの境界を侵犯しながら、同時に、その積極的な境界の主張の可能性の積極的条件ともなるような、非本質ないしは反本質のことである」[31]が、ラクラウはこの逆説的な関係を敵対関係に見出すのである。それゆえアイデンティティにとって敵対性は、次のような二つの逆説的な役割を演じることになる。

一方でそれは、対立しているアイデンティティの完全な構築をブロックし、その偶発性を指し示す。しかし他方ですべてのアイデンティティがそうであるように、もしこの後者のアイデンティティが単に関係的なものであり、したがってそれに敵対している勢力との関係外ではありえないとすれば、この敵対者はそのアイデンティティが存在する条件でもある。[32]

外部の敵対性の構成的役割、つまりはいかなるアイデンティティ、もしくはシステムの存立も外部に依存しているがゆえに、そこにはつねに消去不可能な曖昧さが憑きまとう。この構造的な対象性／客観性の不可能性というスキャンダルがその逃れ難い「偶発性 contingency」をあらわにする。ラクラウによれば、閉じた全体性として提示されたいかなるものも、その原初の偶発性の染みを抑圧することでかろうじて成立しているのであり、それを完全に抹消することはできないという。ラクラウが「転位」と呼ぶのはこの構造の綻び、

破れ、つまりは「構造の内部にある偶発性の痕跡」[33]であり、これこそジジェクが指摘した不可能性にほかならない[34]。アイデンティティ、ないしはシステムは外部の他者がいるために不完全なのではない。むしろその可能性を外部に依存しているのであって、そのかぎりでそれははじめから脱臼しているのである。

ラクラウが導入した転位の概念とその非決定性は、さきに言及した構造／行為のジレンマに一つの解を示している。確かにエージェントは言説的構造から自由ではありえないとしても、敵対性がもたらした構造の転位という穴が行為のための余白を残している。別言すれば、行為が不能であるのと同様、構造もまた全能ではありえず、構造の失敗がもたらすアイデンティティの不安定化が、やむをえず彼／彼女に行為を「強いる」のである[35]。こうしてラクラウは主意主義と決定論のジレンマに決別し、そのいずれにも回収されない出口を提示したと言えよう。

われわれはここまで、ラクラウの一九八〇年代、九〇年代の仕事を中心に、いかに敵対性概念が彼のプロジェクトにおいて中心的役割を果たしているかについて見てきた。しかしすでに予告しておいたように、敵対性が占めていたその中心性は次第に揺らぎ始めるのだが、これこそわれわれが最初に第三の段階と呼んだものである。

四　ヘゲモニー理論における敵対性の相対化

一九九六年の『「複数形の」解放』(*Emancipation(s)*)から二〇〇五年の『ポピュリズム的理性／理由について』(*On Populist Reason*)が出版されるまでのおよそ十年のあいだ、ジュディス・バトラーとスラヴォイ・ジジェクとの共著『偶発性・ヘゲモニー・普遍性』(*Contingency, Hegemony, Universality*, 2000)、および諸々の媒体に寄稿された諸論文はあるものの、ラクラウは一冊の書を著わしていない。その理由が理論的な必然性によるものか外在的な理由に依るものか、もしくはこの期間を長いとみるか短いとみるかは判断し難いものの、いずれにせよこのあいだにラクラウにおいて、というよりも彼の周辺においていくつか重要な動きがあったことは指摘に値すると思われる。

第一に、ラクラウとムフの仕事をひろく紹介する仕事が、前世紀も暮れに立て続けに公刊されている[36]。このことが意味するのは、一九八五年にはじまる彼らの理論的展開とラディカル・デモクラシーのプロジェクトがひとまずの到達点を見出した、もしくは少なくとも総括が可能なほどには成熟したものとして「承認された」ことを意味しよう。

第二に、『ヘゲモニー』において導入された言説理論をよ

り具体的な事例分析へと応用させた、しばしば「エセックス学派」とも呼ばれるグループの仕事が挙げられる。ラクラウ＝ムフが言説の可能性の条件、つまりは言説構造の「存在論的」な問いに焦点を当てていたとすれば、彼らの一連の仕事は「存在的」な次元、つまりはラクラウ＝ムフのカテゴリーを使いながら個々の政治言説を分析対象にするという、いわば言説理論の一翼を担うものであった[37]。ここでラクラウの仕事は「完成した理論」として単に参照の対象であったわけではない。その理論的問題を明るみに出し、それを修正しながら展開させようとする批判的な検討が、まさに彼らの事例分析のなかから現れたことがここでは重要であろう。本論文の主題である敵対性についても例外ではなく、それはこれまでラクラウの理論のなかで、明らかに特権的な地位を与えられていた敵対性を問いに付すものであった。

たとえばアレッタ・ノーバルは、「言説理論には否定性、フロンティアの構築、敵対性の展開の契機を特権視する傾向がある」と述べたあとで次のように問うている。「アイデンティティの差異の次元に対し、敵対性を特権化しないアイデンティティ形成の非‐本質主義的な説明を与えることは可能であろうか[38]」。ノーバルによればこの可能性を開いているのが、ラクラウが『考察』で行った敵対性と転位の区別である。すでに議論したように転位は、アイデンティティがその可能性を外部に負うているかぎりで、そこには不可避的に破れがあることを示しているが、ノーバルが指摘したのは、それがまさに敵対性にかつて与えられた定義に重なっていることである。

> 〔……〕『考察』において転位の概念は「社会的なものの限界」を示す役割を持っており、これは以前であれば敵対性のために取っておかれたものであった。その結果、敵対性はもはやアイデンティティの個別化のモメントとは単純に一致しない。むしろそれは多様な節合のありうる一つになっている[39]。

転位がそれ自体で「対象性／客観性の限界」を証示しているとすれば、かつてはその不可能性を担保していた敵対性が構成的外部である必要はもはやない。こうして重心を敵対性から転位に移動させることで、必ずしも友／敵関係によらないアイデンティティの多様な非‐本質主義的理解に可能性を開くことが出来る。

またノーバルとは異なった文脈ではあるが、ウルス・ステーヘリもまた、敵対性の特権化に対して同様の疑義を差し挟んでいる。ステーヘリは「敵対性はすべての限界の一般的な構造なのだろうか[40]」という非常にシンプル、かつ常識的な問い

を差し出しているが、これによって彼は、対象性／客観性の不可能性は必ずしも敵対的な関係を導かないのではないかと尋ねるわけである。このために重要になるのがやはり転位であり、彼はラクラウにおいては敵対性ときわめて密接に縺れていた転位の概念をそれぞれ分離することを強く要求する。ステーヘリによれば、転位のカテゴリーが論理的に敵対性に先立っている以上、敵対性がアイデンティティの否定性の核として歴史を貫いて存在しているわけではない。敵対性は転位というシステムの欠陥から現れる特殊な節合形態のひとつであるにすぎず、それゆえ「われわれは敵対性の地位を相対化しなければならないだろう」[41]と結論するのである。

ステーヘリの論考が収録されている論集の最後でラクラウは、「私が到達した結論はステーヘリのそれときわめて似たものである」[42]として、その妥当性を認めつつ応答を開始する。ここでラクラウは、彼が『ヘゲモニー』において限界／境界を敵対的なフロンティアとほとんど同義に扱っていたことを認め、これが二つの欠点をもたらしたことを告白している。第一に、敵対性は言説の限界を示すものではなく、むしろ転位があることがもたらした言説的形態のひとつにすぎず、そのかぎりで「すべての転位が敵対的な仕方で構築される必要はない」[43]。ここでラクラウは、敵対性は飽くまで転位のひとつの結果に過ぎないというノーバルとステーヘリの指摘を認めているが、ここでは『考察』における敵対性と転位の関係が逆転していることに注意されたい。つまり『考察』においては構成的外部としての敵対性が転位を引き起こすものとされていたわけだが、ここでラクラウは転位が権利上敵対性に先立つことを認めているのである。それゆえ縫合されたアイデンティティの不可能性を告げるものはもはや敵対性ではなく、その構造的な転位である。

ラクラウが認める第二の欠点とは、「敵対性はラディカルな排除と同じではない」[44]ということである。これまで敵対性は、いかなる妥協も交渉も不可能な外部であり、敵対する両者をつらぬく共約可能なものは存在しないとされていたわけだが、しかしラクラウはヘゲモニー理論の欠点を語るくだりにおいてまさにこれを否定する。なぜなら敵対性は敵対関係にある二つの極を含む、より大きな全体性、表象の空間を構成しているのであり、このことに関してラクラウは、敵対関係がもつひそやかな連帯を次のように表現している。

> 〔……〕ある一定の領域の上で敵対性を構築している諸勢力は、まさにその領域が問いに付されるときに秘密の連帯を示している。それはまるでチェス盤を蹴り上げようとする者に反応する二人のプレイヤーのようなものである。[45]

この敵対する二人のプレイヤーの脇から盤を蹴り上げるものこそ、彼が「異質性 heterogeneity」と呼ぶものであり、「この種のラディカルな非‐表象可能性と比べれば、転位も敵対性も完全な表象にアクセスするための連続する諸段階として見ることが出来る」[46]。この異質性こそが敵対性に代えて近年のラクラウの関心を占めるものであり、それゆえ以下では、敵対性の相対化に伴い彼の理論に導入された異質性に焦点を当てることにしたい。問われるべきなのはまず、ラクラウが異質性と呼ぶものは何であるのか、そしてそのラディカルな外部としての異質性は彼の政治理論、特にそのラディカル・デモクラシーとの関係においてどのような意味を持ちうるのか、である。

五　同質性と異質性の閾

ここまでの議論からわれわれはラクラウの理論における三つのタイプの外部性を導くことが出来るだろう。最初は A: non-A という矛盾の形態――ラクラウにとってこれが敵対性の最初の定義であったことを想起されたい――である。しかしこの両者の関係がヘーゲル的な弁証法の運動のうちにあるかぎりで、言い換えれば「否定的なものが止揚、もしくはより高位の統合へと再吸収されることが定められているような、概念の内的展開のひとつのモメント」[47]であるかぎりで、「二つの敵対する勢力は、それらを包含するようなより深い客観的な運動の表現」[48]に過ぎない。それゆえ矛盾として記述される外部性は「真の外部性ではない」とされる[49]。

第二の外部性は「構成的外部」であり、すでに議論したように敵対性はこの外部性の一つの節合形態である――にもかかわらず敵対性はこの種の外部的関係を代表するものとしていまだ特権的に扱われているのであるが。構成的外部の存在はアイデンティティの完全な縫合をブロックする一方で、それはア・プリオリな転位、ないしは欠如を埋め合わせ、不完全ながらもアイデンティティを維持するものである。ここで重要なことは、ラクラウが繰り返し述べているように、構成的外部は弁証法的外部とは鋭く区別されるということである[50]。

そして第三の外部性として提示されたものが異質性である。ここでラクラウが異質性へと関心を向ける背景について手短に確認しておきたい。それは昨今のポピュリズムの政治とシンクロしている。つまりオリバー・マーヒアルトが簡潔にまとめているように、ラクラウはもともと『マルクス主義理論における政治とイデオロギー』のなかで、階級関係とは異なった節合関係を許すポピュリズムという現象に強い関心を持っていたわけだが、九〇年代のラテンアメリカ諸国におけるポピュリズムの再興と、ヨーロッパにおける右派ポピュリスト

の台頭という差し迫った情況が、彼を再度この問題に取り組ませたと言うことが出来る。[51] そしてこのポピュリズムの分析において、矛盾の形態はおろか敵対関係ですらない「ラディカルな外部」としての「異質性」が焦点として浮上するのである。[52]

それではラクラウが挙げている例、マルクスの「ルンペンプロレタリアート」を手掛かりに、幾つかの議論を補助線としつつ、異質なものについて考察することにしたい。ラクラウによればルンペンプロレタリアこそ、ブルジョアジーとプロレタリアのあいだの階級闘争の「外部」に放擲されたものであり、ゆえにそれは歴史の発展にとって「過剰」なもの、言い換えれば敵対関係において表象／代表されない歴史のアウトサイダーである。[53] ここから異質性についてはまず次のように言うことができるだろう。「BがAに対し異質であるのは、それがAの弁証法的な（それゆえ回収可能な）対立項だからではなく、Aの内部において表象不可能であるからである。[54]」

この異質なものは表象の内部、つまりは同質的な空間に対し、一見撞着する二つの関係を持っている。まずそれは「攪乱的」とも呼びうるものである。歴史のアウトサイダーとしてのルンペンは、階級闘争においてブルジョアジーと対立するプロレタリアとは別物である。[55] むしろそれは、マルクスが見たボナパルティズムがそうであったように、ブルジョア／プロレタリアの敵対関係の客観性の限界を証示する「第三の要素」の侵入であり、「その異質性、非対称性、意外性によって、二つの鏡面的な項のあいだに形成されていた統一性を破り、それらの境界を浸食するのである。[56]」

しかし異質性は同質的な空間をかき乱すだけでなく、もう一つのより重要な、いわば「生産的」とも呼ぶべき側面を有している。それによれば、同質的な空間がはじめにあって、その残余として外側に異質なものがあるのではなく、ましてやそれが同質化の失敗、もしくは落脱者ということでもない。同質性／異質性というシンプルな二元論があるのではなく、内部と外部、もしくは同質性と異質性を分け隔てるフロンティアにはつねに転置が起こっているのであって、ラクラウはこの緊張を次のように表現している。

それゆえ、「内部のもの」と「外部のもの」のあいだの完全に安定した対立という固定したフロンティアがあるのではない。そうではなくここでは、グラムシの言う「陣地戦」の意味において、内部性と外部性の関係を絶えず再交渉するような転置が起こっているのである。［……］それは同質的な基礎付けという概念を、そしてその対称物であるところの汚れない異質性をともに拒絶する。[57]

再交渉と転置をめぐる陣地戦、同質性と異質性が侵犯し合う境界線、ここで相互汚染を支配しているロジックの名はふたたび「ヘゲモニー」である。同質性は異質なものの排除を通じてかろうじてその外観を装っているが、ヘゲモニー・プロジェクトによる異質な諸要素の節合は、それらを境界の内側へと滲出させ、そこに新しく敵対的なモメントを噴出させる。ラクラウはしばしばこの異質なものの節合を「人民の構築」と看做しているが、われわれがこれを「生産的」と呼ぶのは、それが静的で硬直した統一を破壊するのみでなく、ヘゲモニーを通じてそこに敵対関係を出来させ、新しい象徴的関係を打ち立てようとするからにほかならない。均質的な空間から零れるこの剰余なしには、現行の政治空間を変容させ、再編するいかなるヘゲモニーも存在しえないのである。

マルクスのルンペンプロレタリアが示す三つの性格――表象不可能、攪乱的、生産的――から、異質性と敵対的な外部性との種差を示すことが出来る。異質性が敵対関係と区別される必要があるのは、敵対性が矛盾の関係、もしくは差異の関係にないとしても、それが構成的外部として共通の表象空間に支えられていることに求められる。それゆえ、このことについてラッセ・トマセンが次のように述べていることは完全に正しい。

しかしながら、この種の敵対関係は、なるほど実体的な差異の関係ではないものの、ラクラウとムフが正しく議論しているように、これはその表象の可能性を排除しているというわけではない。「敵対性」はまさに、「敵対性の二つの極がそれとの関係において」、示差的ではない、とすれば少なくとも客観的な「部分を構築するであろうより広い全体性」を参照し、前提としている。敵対性は内部と外部の明確な分割を伴ったコミュニティの充足を前提としているので、敵対性はそこでコミュニティと敵対的な他者がともに構築される意味作用の空間を前提することになる。[58]

先に言及したチェスの例において明らかなように、敵対関係を対立として成り立たせしめるためには、共通の表象空間、あるいは価値の測定可能性を前提とせざるをえないとすれば、ラクラウの異質性の概念が狙うのは、敵対関係の等価性の鎖から排除されることで闘争のアリーナから零れ落ちるアウトサイダーにほかならない。しかしながらすでに述べたように、この異質なものはただ粛々とそこから排除されているのではない。ラクラウはしばしば異質なものを「敗者 underdog」と看做しているが、同質的な空間における対称性が崩れその偶発性があらわにされるとき、あるいは転位がもたらす綻びが秩序に深刻な危機をもたらすとき、この「敗者」はまさに

「人民」として立ち現れ、閾の向こう側へと越境し、新たな節合関係を打ち立てようとする。しかしながら異質なものすべてがいずれ同質性のうちに表象／代表されるということはありえない。人民の構築はまたしても排除を必要とし、幾度となく異質なものを生産するのであり、そうであるがゆえに同質性と異質性の攻防に終わりはないのである。

六　むすび――ラディカリズムなき「ラディカル・デモクラシー」

本論文ではこれまで、敵対性というラクラウの政治理論の中心を占めると考えられてきた概念の変遷を提示しながら、それが異質性という概念に交差するまでの過程を検討した。最後に以上の議論から導かれる、ラクラウが「ラディカル・デモクラシー」と呼ぶものについて論究し、結論に代えることにしたい。

「ラディカル・デモクラシーの未来」というテクストにおいてラクラウは、デモクラシーにおける三つの「ラディカリズム」を提示している。それによれば、第一に政治体制としてのリベラル・デモクラシーの理想、つまりは「諸規則の適用の普遍性」がある。「制限なしの普遍的規則の適用にもとづいたリベラルな諸制度の内側の民主化は、ラディカル・デモクラシーの最初の意味でありうる」[59]のであり、内部それ自体が抱える緊張関係を見逃すべきではない。

そして第二に、政治的アクターとしての人民の構築がある。リベラルな諸制度に担保された形式的普遍性とそこに働く権力の作用を問い質すべく、表象／代表の外部に放擲されていた異質なものが諸要求を携え出現する。それゆえラクラウが述べているように、「デモクラシーは、それが敗者に政治的な声を与えようとすることにかかわる場合にのみラディカルでありうる[60]。」

最後に、彼が「ラディカルな複数主義」と呼ぶものである。異質性から敵対性、ないしは人民を構築することが表象の外部にあるすべての諸要求を汲み尽くすのではない。つまり、ある等価性の鎖は他の多くを排除することでのみ可能なのであり、そのかぎりで異質なものすべてが表象／代表の領域にもたらされるということはありえず、したがって同質性と異質性の境界をめぐるゲームが止むことはない。

本論文で議論した異質性と敵対性の構築はまさに、ラクラウが挙げている第二と第三のラディカリズムに対応するものである。彼の思考が示すのは、敵対関係が所与のものではありえず、むしろそれは辛抱強い政治的プロジェクトの結果として捉えられるべきであり、表象／代表空間から吐き出された異質な諸要素から構築されねばならないということである。このために本論文で最初に言及した熟議民主主義、あるいは

それを批判する闘技的民主主義でさえラクラウにとっては十分ではない。というのも前者に関しては、転位という否定性がコンセンサスの最終的な不可能性を指示しており、後者については、それが対立を構成し、維持さえもしている同質的な意味作用の空間を自明視し、新たに敵対性が発生する場、もしくは闘技において表象／代表されない外部に対して沈黙したままであるからである。ラクラウの異質なものの考察は、公的な空間を構成する権力関係そのものを問いに付すのであり、それは抗争を是とするアゴーンとて例外ではない。

しかしながらラクラウが抱えるデモクラシーのヴィジョンは、リベラルな諸制度とその政治形態を排除するものではない。というのもそうでなければ、「ラディカルに見せかけた」きわめて扇情的な転覆の政治を称賛することに終始してしまうだろう。そうではなく、むしろ上に示した三つのラディカリズムは、それぞれがそれぞれを呼び求めると同時に互いを牽制する。それゆえ重要なことは、これら三つのモメントが逆説的にも十分にラディカルではないこと、単一の原理への還元を拒否し、そのダイナミズムを生かしつつ殺さないこと、つまりラクラウの言葉を引用するとすれば、「この相互作用の非決定的な性格、それが結晶化する偶発的な形態を概念的に支配することの不可能性こそまさに、われわれがラディカル・デモクラシーと呼ぶものなのである。[61]」敵対性と異質性をめぐるひたすらに外部を求める眼差しは、リベラルな枠組みが持つ民主主義的なモメントを求めると同時にそれを相対化しながら、ヘゲモニーをめぐる終着点なき脱節合／再節合のうちに「デモクラシーの未来」を見るのである。

（やまもと・けい／現代政治理論・社会思想史）

注

(1) Joshua Cohen, "The Economic Basis Deliberative Democracy", *Social Philosophy & Policy*, 6:2, 1989, p.33. しかし論者によって、熟議におけるコンセンサスの重要度には偏差が見られることは言うまでもない。なお本論文における引用については、邦訳のあるものは基本的にそれを参照しているが、文脈上の理由などから適宜改訳してある。

(2) Chantal Mouffe, *The Democratic Paradox*, London: Verso, 2000, p.92.（葛西弘隆訳『民主主義の逆説』、以文社、二〇〇六、一四二頁。）

(3) たとえばムフは次のように述べる。「完全なコンセンサス、調和した集合的意志といった観念はいずれ放棄される、それゆえされねばならず、対立、そして敵対性の永続性が受け入れられねばならない。」Chantal Mouffe, *The Return of the Political*, London: Verso, 1993, p.104.（＝千葉眞・土井美徳・田中智彦・山田竜作訳『政治的なるものの再興』日本経済評論社、一九九八、二〇八頁。）また、ムフの闘技的民主主義が抱える問題については拙稿「現代民主主義におけるアゴニズムの隘路――シャンタル・ムフにおける敵対性なき闘技をめぐって」（*SITEZERO/ZEROSITE*, メディアデザイン研究所、二〇一〇）を参照された

い。

(4) Patchen Markell, “Contesting Consensus: Rereading Habermas on the Public Sphere”, *Constellations*, Vol.3, No.3, 1997.

(5) Andrew Knops, “Debate: Agonism as Deliberation――On Mouffe's Theory of Democracy”, *The Journal of Political Philosophy*, Vol.15, No.1, 2007.

(6) Andrew Norris, “Against Antagonism: On Ernesto Laclau's Political Thought”, *Constellations*, Vol.9, No.4, 2002, p.554.

(7) Laclau, *New Reflections on the Revolution of Our Time*, London: Verso, 1990, p.177.

(8) E. Laclau and C. Mouffe, “Socialist Strategy: Where Next?”, *Marxism Today*, 1981. Laclau, “New Social Movement and the Plurality of the Social”, David Slater, ed., *New Social Movements and State in Latin America*, Amsterdam: CEDLA, 1985. 近藤康史『左派の挑戦――理論的刷新からニュー・レイバーへ』（木鐸社、二〇〇一）第一章参照。

(9) ラクラウの処女作に該当する『マルクス主義理論における政治とイデオロギー』においても、敵対関係は言及されている。しかしここで敵対性は依然として対立関係とほぼ同義に扱われており、それ自体が概念的な深みを獲得しているわけではない。Laclau, *Politics and Ideology in Marxist Theory: Capitalism, Fascism, Populism* (London: NLB, 1977)（＝横越英一監訳『資本主義・ファシズム・ポピュリズム』拓植書房、一九八五）の特に第三章を、および以下のものを参照されたい。Laclau, “Democratic Antagonisms and the Capitalist State”, in Michael Freeman and David Robertson, eds., *The Frontiers of Political Theory: Essays in Revitalised Discipline*, New York: St Martin's Press, 1980.

(10) Lucio Colletti, “Marxism and Dialectic”, *New Left Review*, No.93, 1975, p.6.

(11) Laclau, “Populist Rupture and Discourse”, *Screen Education*, No.34, 1980, p.87.

(12) Ibid., p.89.

(13) 本書の評価をめぐっては、Stuart Sim, *Post-Marxism: An Intellectual History* (London: Routledge, 2000) に詳しい。

(14) E. Laclau and C. Mouffe, *Hegemony and Socialist Strategy: Towards a Radical Democratic Politics*, Second Edition, London: Verso, 2001[1985], p.124.（以後 HSS と略記）（＝山崎カヲル・石澤武訳『ポスト・マルクス主義と政治――根源的民主主義のために』大村書店、一九九二、一九八頁。）なお引用箇所には次のような註が付されている。「この点で、私たちの見解は、本書の著者のひとりが、敵対性概念を矛盾概念に解消していた以前の見解とは異なっている。」HSS, p.148.（＝邦訳一三七頁。）

(15) HSS, p.124.（＝邦訳一九九頁。）Laclau, “Metaphor and Social Antagonisms” (in Cary Nelson and Lawrence Grossberg, eds., *Marxism and the Interpretation of Culture*, University of Illinois Press, 1988, pp.255-56) をも参照されたい。

(16) HSS, p.125.（＝邦訳一九九頁。）

(17) ラクラウは一般に、言説内部の個々の諸要素の場合はアイデンティティを、言説の総体を示す場合はシステムを主に用いているが、これらはともに最終的な縫合の不可能性という点においてパラレルである。

(18) HSS, p.125.（＝邦訳二〇〇頁。）

(19) “Metaphor and Social Antagonisms”, p.256.

(20) HSS, p.125.（＝邦訳二〇〇頁。）

(21) HSS, p.129.（＝邦訳二〇六頁。）

(22) HSS, P.134.（＝邦訳二一三頁。）

(23) Stanley Aronowitz, *The Politics of Identity: Class, Culture, Social Movements*, New York: Routledge, 1992, p.189.

(24) "Post-Marxism?"（*New Left Review*, 163, 1987）にはじまるノーマン・ジェラスとの論争は有名である。ジェラスの一連の批判は、Norman Geras, *Discourses of Extremity: Radical Ethics and Post-Marxist Extravagances*（London: Verso, 1990）を参照。

(25)『主体』というカテゴリーを使うときはいつも、私たちは何らかの言説構造内部での『主体位置』という意味で、それを使っている」HSS, p.115（＝邦訳一八五頁。）

(26) Fred Dallmayr, *Margins of Political Discourse*, Albany: State University of New York Press, 1989, pp.131-32.

(27) Anthony Giddens, *The Constitution of Society: Outline of a Theory of Structuration*, Cambridge: Polity Press, 1984. Colin Hay, "Structure and Agency", in D. Marsh and G. Stoker, eds., *Theory and Methods in Political Science*, London: Macmillan, 1995.

(28) Slavoj Žižek, "Beyond Discourse-Analysis", in Laclau, *New Reflections on the Revolution of Our Time,* p.250.

(29) Ibid., pp.251-52.

(30) *New Reflections on the Revolution of Our Time*, p.17.

(31) Henry Staten, *Wittgenstein and Derrida*, Lincoln: University of Nebraska Press, 1984, p.18.（＝高橋哲哉訳『ウィトゲンシュタインとデリダ』産業図書、一九八七、三六―三七頁。）

(32) *New Reflections on the Revolution of Our Time*, p.21.

(33) Laclau, "Deconstruction, Pragmatism, Hegemony", in Chantal Mouffe, ed., *Deconstruction and Pragmatism*, London: Routledge, 1996, p.56.（＝青木隆嘉訳『脱構築とプラグマティズム――来るべき民主主義』法政大学出版局、二〇〇二、一〇四頁。）

(34)「社会が社会として自らを構成することの最終的な失敗」については、以下のものも参考になる。Laclau, "Universalism, Particularism and the Question of Identity", in *Emancipation(s)*, London: Verso, 1996.（＝布施哲訳、「普遍主義、個別主義、そしてアイデンティティの問い」『現代思想』、Vol.24、No.15、一九九六。）あるいは転位に類似したアイデアを、「社会の不可能性」という一九八三年のテクストに「萌芽的に」見出すことも可能である。Laclau, "The Impossibility of Society", *Canadian Journal of Political and Social Theory*, Hiver/Printemps, 1983.

(35) David Howarth, *Discourse*, Buckingham: Open University Press, 2000, pp.121-22.

(36) Anna Marie Smith, *Laclau and Mouffe: The Radical Democratic Imaginary*, London: Routledge, 1998. Jacob Torfing, *New Theories of Discourse: Laclau, Mouffe and Zizek*, Oxford: Blackwell, 1999.

(37) たとえば、D. Howarth, A. J. Norval and Y. Stavrakakis, eds., *Discourse Theory and Political Analysis: Identities, Hegemonies and Social Change*, Manchester: Manchester University Press, 2000. Jules Townshend, "Discourse Theory and Political Analysis: A New Paradigm from the Essex School?", *British Journal of Politics and International Relations*, Vol.5, No.1, 2003, p.132.

(38) Aletta J. Norval, "Trajectories of Future Research in Discourse Theory", in *Discourse Theory and Political Analysis*, p.223.

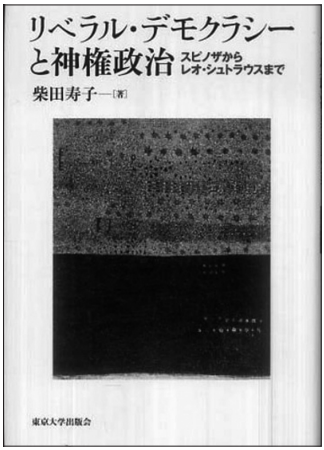
(39) Ibid.
(40) Urs Stäheli, "Competing Figures of the Limit: Dispersion, Transgression, Antagonism, and Indifference", in S. Critchley and O. Marchart, eds., *Laclau: A Critical Reader*, London: Routledge, 2004, p.226.
(41) Ibid., p.238.
(42) Laclau, "Glimpsing the Future", in *Laclau: A Critical Reader*, p.318.
(43) Ibid., p.319.
(44) Ibid.
(45) Laclau, *On Populist Reason*, London: Verso, 2005, pp.140-41.
(46) "Glimpsing the Future", p.319.
(47) *New Reflections on the Revolution of Our Time*, p.26.
(48) Ibid., p.22.
(49) Ibid., p.26. このラクラウのヘーゲル解釈については、やはりスラヴォイ・ジジェクが繰り返しその不当さを指摘していることは付記しておくべきだろう。Slavoj Žižek, "Schlagend, aber nicht Treffend!", *Critical Inquiry*, 33, 2006.
(50) *On Populist Reason*, p.85.
(51) Oliver Marchart, "In the Name of the People: Populist Reason and the Subject of the Political", *diacritics*, 35:3, p.3.
(52) ここでは、ラクラウにおけるポピュリズムの問題について纏まった議論をする紙幅も準備もないため、さしあたり以下の文献を挙げることで満足せざるをえない。Yannis Stavrakakis, "Antinomies of formalism: Laclau's theory of populism and the lessons from religious populism in Greece", *Journal of Political Ideologies*, 9 (3), 2004. 鵜飼健史「ポピュリズムの両義性」『思想』一九九〇、二〇〇六。
(53) *On Populist Reason*, p.144.
(54) Laclau, "Heterogeneity and Post-Modernity", in P. Goulimari, ed., *Postmodernism. What Moment?*, Manchester: Manchester University Press, 2007, p.204.
(55) *On Populist Reason*, p.144. Hal Draper, *Karl Marx's Theory of Revolution: The Politics of Social Classes*, Vol. 2, New York: Monthly Review Press, 1978, pp.453-78.
(56) Jeffrey Mehlman, *Revolution and Repetition: Marx, Hugo, Balzac*, Berkeley: University of California Press, 1977, p.19.（＝上村忠男・山本伸一訳『革命と反復――マルクス／ユゴー／バルザック』太田出版、一九九六、三二頁。）
(57) "Heterogeneity and Post-Modernity", p.205. この文脈に関連して、マルクスのルンペンプロレタリアートが持ちうる政治的性格については、Peter Stallybrass, "Marx and Heterogeneity: Thinking the Lumpenproletariat" (*Representations*, No.31, 1990) を見よ。
(58) Lasse Thomassen, "Antagonism, Hegemony and Ideology after Heterogeneity", *Journal of Political Ideologies*, 10 (3), 2005, p.297.
(59) Laclau, "The Future of Radical Democracy", in L. Tonder and L. Thomassen, eds., *Radical Democracy: Politics Between Abundance and Lack*, Manchester: Manchester University Press, 2005, p.259.
(60) "Glimpsing the Future", p.295.
(61) "The Future of Radical Democracy", p.261.

キーワード：敵対性／異質なもの／ラディカルデモクラシー
＊本稿は平成二十二年度科学研究費補助金（特別研究員奨励費）による研究成果の一部である。

書評

『リベラル・デモクラシーと神権政治
――スピノザからレオ・シュトラウスまで』
（柴田寿子著、東京大学出版会、二〇〇九年）

梅田百合香



本書は、二〇〇九年二月に逝去された柴田寿子氏が一九九七年から二〇〇八年までに刊行した諸論文を所収したものである。著者は初校を待たずに亡くなられ、「はじめに」の執筆および第Ⅰ～Ⅲ部の設定は編者の服部美樹氏によって行われている。

本書に収められた諸論文はそれぞれ異なるテーマを有しているが、しかしそれらに一貫しているのは、リベラル・デモクラシーの原則たる政教分離をスピノザの視点を通じて問い直すという、著者の研究上の根本的な問題意識を土台としているということである。すなわち、各章で展開されている様々な思想家や思想的問題群に対する著者の解釈は、スピノザの政治と宗教あるいは哲学と宗教の問題に対する取り組みをバックボーンにしており、いわばいくつかの論点に対する著者によるスピノザの処方箋の発展的応用といえる。したがって、直接スピノザについて論じていない場合でも、こうした著者の問題意識がどの章にも通底していることをおさえておくならば、本書は一気に読みやすくなる。

第一章では、レオ・シュトラウスによるリベラル・デモクラシーの原理的諸問題の分析を通じて、「ユダヤ人問題」を解決できず全体主義の成立を許したヴァイマール共和国だけでなく、現在のアメリカもモダニティの第二の危機（ニヒリズム・非道徳・モダニティへの失望）を抱えていることが示される。本章の特徴は、同じユダヤ人でありながら、無神論的哲学者の立場から啓示宗教との共存のためにリベラル・デモクラシーの社会体制を望み、非啓示宗教的な共通道徳として「普遍的信仰」を提起するスピノザと、啓示宗教を信じるユダヤ教徒として理性や他の啓示宗教との共存のためにリベラル・デモクラシーの優位性を認め、「普遍的信仰」を寛容するシュトラウスとの対比である。このスピノザの「普遍的信仰」あるいは「普遍的宗教」は、本書全体を貫く最も重要な概念である。ただ第一章では、啓示の立場のシュトラウスがどのような論理で「普遍的信仰（宗教）」

を受け入れることができるのかについては説明されていない。非共約的な理性と啓示が異なる基礎づけによって歩み寄り、結果としてリベラル・デモクラシーを共有するというシュトラウスのプロジェクトの中身は、次の第二章で検討される。むしろ第一章の議論（初出二〇〇四年）は、時系列的には第二章の議論（初出一九九八年）を前提にしているといってよい。

第二章で著者は、聖書（啓示宗教）の領域と哲学の領域の統合を否定するシュトラウスの立場は、スピノザから影響を受けていると指摘する。著者のスピノザ解釈の特徴は、スピノザの次の二つの主張を強調するところにある。第一に、スピノザは啓示と理性、聖書と哲学の統合や同化を否定し、それぞれが相互に干渉せず完全に分立し、互いの自律性を尊重すべきであると主張する。第二に、しかし他方で、「普遍的宗教」と哲学的真理は無関係であるにもかかわらず、結果的に愛や正義といった道徳的行動において奇妙な一致を起こすとも論じる。つまり、スピノザは聖書と哲学の分離だけでなく、その一致をも示しているのであり、著者はここにモダニティの枠に収まらないスピノザのオリジナリティを見出すのである。こうした観点から、シュトラウスはスピノザのこれら二つの主張を秘教的教えとして会得していたと理解される。そしてシュトラウスは、スピノザと反対に啓示宗教を信じるユダヤ教徒の立場から、リベラル・デモクラシーを公教的教えとするアメリカでこの公教が必ずしも真理ではないことを暴露し解体させ、他方でユダヤ教という自己のアイデンティティのよりどころとなっている固有性や自律性すらも実は哲学的真理すなわち公教との共通性に組み込まれていることを暴き出し、宗教的真理をも解体させる作業に従事したという。つまりシュトラウスの政治哲学は、リベラル・デモクラシーの真理の解体と同時に、自分自身のよりどころである啓示宗教の真理をも解体するという熾烈な戦略であった。彼が公教的教えと秘教的教えの区別にこだわった理由はまさにここにあると著者は論じる。

第三章（初出二〇〇六年）では、スピノザ自身の啓示と理性、神権政治と民主政の関係性が考察され、第二章の道徳における啓示と哲学の奇妙な一致というテーマが受け継がれている。その主眼は、スピノザの思考様式にはヨーロッパ近代思想の枠に収まりきらない広がりと特異性があることを示す点にある。まさに著者の研究の真骨頂が発揮される主題であり、その分析はたいへん有益で魅力的である。しかしながら、本章では「普遍的宗教（信仰）」の概念でブレが見られる。第一章、第二章では、スピノザが提示したユダヤ教でもキリスト教でもない中立で普遍的な公的市民道徳のことを、著者は「普遍的宗教（信仰）」と呼んでいるが、第三章では、スピノザの啓示と哲学の分離と関連の説明において「啓示（普遍的宗教）と哲学（自然的認識）」（八〇頁）というように表現しており、本来啓示とは区別されるべき「普遍的宗教」を「啓示（普遍的宗教）」と単純に一つに括ってしまっている。この記述は読者に混乱を引き起こす。スピノザは、ユダヤ教固有のもの、キリスト教固有のものをもつ啓示宗教と、そうした固有のものを取り除いた「普遍的宗教」と

を明確に区別し、そのうえで、啓示と哲学は社会的政治的に見るならば双方とも道徳的に正しい行為を導くという点で公共上有益な同一の結果をもたらしうると主張している。そして著者は、このような分離と一致の主張にこそ、近代啓蒙思想の主流となる政教分離とは異なったスピノザ独自の思考様式があると論じている。そうであるならば、著者は「啓示」と「普遍的宗教」を一括りにせず、ここは丁寧に区分けして記述するべきであったと思う。

第四章は（初出二〇〇八年）、ホッブズを端緒とする政教分離の一般原則とスピノザの議論との相違を明らかにすることをテーマとしている。ホッブズは外面的行為の領域と内面的思想・信仰の領域を区分し、政治は外面的行為にのみ及ぶことを確立し、政治と宗教の対立問題を解決しようとした。著者によれば、ホッブズのこうした議論は結果的に外面的領域＝公的領域と内面的領域＝私的領域を分離する政教分離の理論への一階梯となり、ピューリタニズムと信仰の自由への道を開いたという。この解釈には、著者自身も述べているようにカール・シュミットの影響がみられる。著者はここで、ホッブズを近代啓蒙思想の原則である政教分離の端緒とし、これに対して、それとは異なる思考様式から神権政治と民主政の共約点を探ったスピノザをヨーロッパ近代主義の限定にとらわれない広がりをもつものと位置づける。つまり、近代の権化のホッブズ対近代の傍流もしくは超近代のスピノザという対比の設定である。この対比の背景には、近代の主流とは異なるスピノザの思想に、現代のイスラームなど他の啓示宗教の民との接点を見出しうるのではないかという著者の強い問題意識がある。

第四章では、これまでの「普遍的宗教（信仰）」が「道徳的確実性」という用語で登場する。「道徳的確実性」という共通の道徳的・宗教的格率がミニマムな信仰箇条にまとめられたものが「普遍的信仰」である。著者によれば、ホッブズは公的理性による聖書の理性的解釈を（政治的な意味で）「真の宗教」と提示するが、理性（哲学）と聖書（啓示）の相互不干渉を説くスピノザは聖書の理性的解釈を否定するとともに、そのような「真の宗教」の必要性も認めない。なぜなら、スピノザにとって聖書解釈とは、聖書を理性や哲学で解釈することではなく、聖書に記されたヒストリア（歴史物語）――民衆による経験に裏付けられて成立する意見の束――が発生・連結・展開していく理由を知ることであって、ヒストリアに潜む「道徳的確実性」＝「普遍的信仰」は民衆による聖書の反復読解によって現れ出るものだからである。したがって、スピノザにおいて聖書を解釈する権利とは、ホッブズのように政教分離によって確保された内面の自由として成立するのではなく、ヒストリアにおける「道徳的確実性」の形成自体に参画する人々の力を意味する。これは重要な視点を提起するものである。ただホッブズ研究者の評者からみると、著者はホッブズの外面と内面の分離をとくに重視して、「道徳的確実性」＝「普遍的信仰」をホッブズとの対抗・相違のキー概念と位置づけるが、しかしこのミニマムな信仰箇条としての「普遍的信仰」それ自体が、ホッブズがキ

リスト教徒の救済に唯一必要と設定した「本質的信仰箇条」から示唆を受けたものではないか、という別様の見方も浮かんでくる。著者が「道徳的確実性」=「普遍的信仰」の対抗物として置いたホッブズの「真の宗教」は政治的なものであって、むしろ本当の意味で宗教的でホッブズが真の信仰として設定したのは「イエスはキリストである」という最低限の「本質的信仰箇条」である。スピノザはこのホッブズの「本質的信仰箇条」にインスパイアされて批判的に継承し、キリスト教的限定を取り払って公的市民道徳へと発展させたと読み取ることもできるのではないだろうか。

紙幅が許されればより詳しく紹介したかったが、続く第五章（初出二〇〇四年）では、シュトラウスのリベラル・デモクラシー批判に対し、カント的視点から再批判が提起され、第六章（初出一九九七年）では、政治と哲学の境界問題におけるスピノザとアーレントの親近性を示唆しつつ、アーレントの歴史認識の方法の具体化こそが現代的課題であると主張される。第七章（初出二〇〇五年）では、啓示と哲学の分離・相互不干渉・自律性の尊重というスピノザの原則を枠組としたシュミット批判が展開され、第八章（初出二〇〇八年）では、政治的「無神論」に対するマルクスの批判を軸に、政教分離を前提とするリベラル・デモクラシーが、政教一致を前提とするユダヤ人やイスラームとどう対話するのかという問題について整理と説明がなされる。カント、アーレント、シュミット、マルクスを主たる対象としつつ、いずれも重要な論点が鋭い洞察力で考察されているが、それらは、第一章から第四章で掘り下げられている哲学、宗教、政治の各領域の分離と自律性尊重というスピノザの原則を分析視角の基礎としている点で共通している。

本書において著者は、複雑で難解な問題群を丁寧に解きほぐし、問題の本質はどこにあり、何であるのかを提示することに成功している。その考察の支柱となっているのはすでに述べたようにスピノザであるが、本書にはもう一人の主役が存在する。それはシュトラウスである。彼は分析対象として登場する幾人かの思想家と同列ではない。著者はスピノザ解釈をめぐってシュトラウスと内的に激しく格闘することによって、自身の解釈を深化させている。そして、もう一つ著者の特徴をなすのが、ヨーロッパ近代思想研究の立場にあって、非ヨーロッパ的・非近代的な思想や文化そしてそのなかで生きる人々に対する配慮と、相違を尊重しようとする姿勢である。著者の研究の核心には、「普遍性」を掲げる西欧的理性や近代啓蒙思想がもつ尊大さへの戒めがある。著者は、自身の実存すべてをかけて、再検討すべき論点、考察をより深めるべき論点を示しきり、伝えきることを最後の課題とし、これらの解明を後進に託してその生をまっとうした。著者の遺志を引き受け、これらの諸論点を解き明かすことが、評者自身を含め、残された私たちの課題であろう。

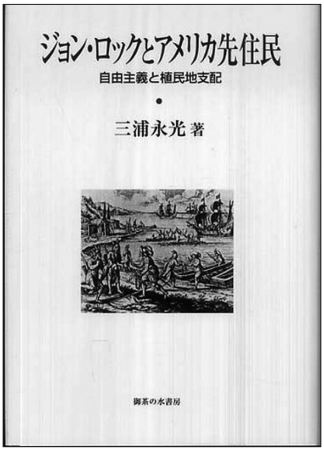
（うめだ・ゆりか／政治思想史）

書評

『ジョン・ロックとアメリカ先住民
――自由主義と植民地支配』

（三浦永光著、御茶の水書房、二〇〇九年）

下川　潔



本書は、ジョン・ロック政治思想研究の最前線の問題、すなわち自由主義と植民地支配との関係を論じたものである。序論冒頭で、「ロックの植民地支配に関する議論」が、彼自身の「自由主義的政治思想」とどう関係しているかを解明することが本書の目的である（本書、三頁）と述べられている。これが本書のテーマである。

著者の三浦氏は、現代英語圏のいく人もの政治思想研究者と同様に植民地主義への関心をもっているが、その関心は氏独自のものであり、それは少なくとも一九八二年の論文「ロックの自然権思想と異民族」（『ジョン・ロックの市民的世界』〔未来社、一九九七年〕所収）にまで遡る。その後三浦氏は、内外のロック研究やアメリカの先住民族と植民地史に関する研究文献から多くを学び、自らの見解を練り上げてきた。本書はその成果であり、ロックの自由主義政治思想がいかに西欧中心主義的であるか、それが民衆を武力で征服する植民地支配といかに結びついているかを示したものである。これはロック自由主義に対する強烈な批判の書であり、近代西欧文明の負の側面に光を当てた作品である。控え目に見積もっても、ロックの自由主義政治思想と植民地支配という歴史的事実をどう理解するかに関して、本書は大きな論争を喚起する力をもっている。私は三浦氏のロック批判に全面的には賛同できないが、それでも本書から多くのことを学んだ。大部の著作ではないが、これは思想史研究者が読むべき重要な書物である。

序論では、ロックの自由主義政治思想の基本原則が示される。万人に妥当する自然法と自然権、労働にもとづく財産所有権、（神授によるのではなく）同意と信託にもとづく政治権力、権力分立と議会主権、信教の自由と政教分離、領土主権の相互不可侵といった基本原則が手短に解説される。三浦氏は、これらの原則の多くを自由主義思想の正の遺産として肯定的に評価する

が、労働にもとづく財産所有権の原則と、領土主権にかかわる原則に関しては、ロックが西欧中心主義的な偏見によって、植民地支配に都合のよいように、それらの原則を歪めて理解していると考える。そうして先住民は、普遍的に妥当するはずの自然法や自然権から排除されてしまうというのである。

第一章は、この普遍性と先住民排除にかかわる問題を扱う。ロックは、自然法が全人類を保全し、自然権がすべての人の自由と平等を保障することを主張するが、実はその普遍的な自然法／自然権の中に、アメリカ先住民（インディアン）の生活習慣や宗教的道徳的観念を排除する「特論」的規定を組み込んでいる（二一―三三頁）と著者は論じる。鍵となるのは、ロックが狩猟採集型経済ではなく定住型農業を優先し、無知で怠惰な生活ではなく植民者の勤勉や貨幣経済を奨励し、土地の部族共有制ではなく土地私有制を重視したことである。またロックは、先住民族が自らの政治社会をもっていないと考え、領土主権の相互不可侵性を空洞化させ、自然的処罰権という装置を使うことによって、軍事的優位に立つヨーロッパ人に、紛争の際に先住民を処罰する権利を事実上認めてしまった（三〇頁）。ここで「事実上」という限定がついているのは重要である。ロック自身は、少なくとも理論上は、ヨーロッパ人だけに処罰権を認めているわけではないからである。軍事的優位性ゆえに、処罰権が殺害を正当化する装置として使われるのは、事実上ヨーロッパ人が先住民を殺害する場合であって、逆の場合ではない。なるほどこのような限定的主張ならば、受け容れてよいと私には思われる。ただし、一六七九年の「カロライナ」と題されたロックのメモ（三〇頁）は、ガブリエル・サガールへの応答であり、実は過酷な刑罰の緩和も提唱している。また理論的には、先住民が「天への訴え」を行い、良心にかけて地上での武力行使を続け、（敗北しようとも）正義の回復をはかる権利をもつことも指摘しておきたい。

著者は以上の論点のいくつかを第二章でも繰り返すが、第二章以降の主要論点は次の三つである。第一は、『統治二論』第二論文第五章の所有権論が先住民の土地の略奪を正当化しているということ、第二は、ロックの戦争・征服論が、先住民の殺戮を正当化する役割を担っているということ、第三は、ロックが先住民奴隷を正当な戦争で捕らえた捕虜と見なし、先住民の奴隷化を正当化したということである。

このうちの第一の論点を見てみよう（第二章）。ロックは、アシュリ卿（後のシャフツベリ伯）の秘書として、アメリカの植民地経営に深く関わり、先住民の無知や怠惰を前提として、彼らの社会の諸特徴を尊重することなく、植民地支配にふさわしい所有権論を展開した。著者によれば、ロックは自然状態の土地を全人類の共有地と見なし、定住型の農業労働による土地利用だけが土地所有権の正当な根拠であると考え、しかも労働による土地獲得の後でも先住民のための土地が多く残っていると想定し、土地所有には先住民の同意は不必要だと主張した。ロックはまた、アメリカでの植民が本国に経済的利益をもたらすとも主張した（五五―六二頁）。これらの一連の論点は、現代のロッ

ク研究者の間ではすでによく知られている。しかし、そこには真理と誤謬が混じり合っているように私には思われる。少なくとも一定の留保が必要である。無知や怠惰はアメリカ先住民にかぎらずどの民族にも見られる。先住民の知性に関するロックの見解は、能力ではなく境遇の相違という観点から、また彼の文化人類学的関心や植民奨励政策に照らし合わせて、文脈ごとに正確に理解されねばならない[1]。土地「利用」に関しては、ロックが定住型農業だけでなく、放牧や狩猟や居住をも正当な土地利用法と見なしていると解釈できる。確かにロック所有権論は先住民の土地の略奪を正当化しうるが、それが可能となるのは、ロックが定住型農業だけを正当な土地利用法と見なしているからではなく、（著者も別の箇所で認めているように）ロックが植民者による危害原理の恣意的適用を認め、植民者にとって有利な一方的危害判断を許容してしまうからだと思われる[2]。

第三章は本書の約三分の一を占める長い章であり、イギリス植民者とアメリカ先住民との戦争の歴史を扱う。この章が本書でいかなる役割を果たすかは、明確に述べられてはいない。一方で、ロックの戦争・征服論の背景が描かれているようであり、実際著者は第四章でロックのその理論をこの戦争史と結びつけている（一六八―一七四頁）。他方、これとは別に、著者は先住民のために歴史的事実を発掘し、彼らの声を復元しようとする。著者は、一七世紀前半のヴァージニア植民地でのイギリス人とポワタン人との戦争、ニューイングランドでのピクォート戦争、一七世紀後半のフィリップ王戦争（「メタカムの戦い」とも呼ばれる）を検証し、イギリス植民地側の提示した戦争正当化の理由と、先住民が提示した戦争や蜂起の正当化理由とを吟味する。敗北した先住民の主張は、彼らが文字をもたないがゆえに忘れられてしまうことが多い。その先住民の主張を復元することによって、著者は、イギリス人側ではなくやはりアメリカ先住民側の言い分に正当性があったと判定する。こうして著者は、戦争の原因と責任を「客観的かつ公平な観点から」究明し、「敗者の声を蘇らせ」（一二七頁）、過去の戦争の正当性や不当性に関して公正な判断を下そうとする。

第四章はふたたびロックに立ち返り、戦争と征服に関する彼の議論を考察する。正当な戦争とは、ロックによれば、自己防衛のための戦争のことである。だがロックは、これをいかにして不当な戦争から区別するかという問題を考えず、両者が容易に区別されると想定する。その理由は、ロックが植民者と先住民との戦争においては、常に先住民側が不当な攻撃をしかけ、植民地側がそれに反撃して正当な（合法的な）征服者となったと想定しているからである（一五七頁）。著者のこの主張には疑問が生じる。ロックは、合法的征服について論じる際に、「人身」支配権と「財産」支配権とを峻別し（『統治二論』第二論文、一八二節）、合法的征服者が被征服者の土地を所有し、被征服者の子孫から土地相続権を剥奪することを明確に禁じている（同、一八四節）からである。したがって、仮に三浦氏が言うようにロックが右のような想定を立てていたとしても、この事実とロックの規範的主張との間に、なぜこのギャップがあるかが

説明されねばならない。さらにロックの所有権論が、規範理論としては、スペイン型の征服による土地獲得ではなく、プロテスタント型の労働を通じた平和的な土地獲得を推奨していることを考慮すれば、戦争や征服による土地獲得は、ロックの意図からかけ離れていると思われる。ここでも規範理論と、戦争や征服という歴史的事実とのギャップを埋めねばならない。

第五章は、アメリカ植民地における奴隷制と、ロックによる奴隷制正当化との関係を考察する。著者は、アメリカでの奴隷制の歴史と、ロックのカロライナ憲法草稿を考察したうえで、ロックがいかにしてアメリカ植民地での奴隷制を正当化したかと問う。「正当な戦争」で捕えられた敵方の捕虜は、その「死に値する行為」のゆえに奴隷化してよいとロックは主張した（一八〇頁）が、この正戦による奴隷制正当化は、当の捕虜一代だけにかかわる。ロックが、この正当化をそのままアメリカ植民地での奴隷制の正当化として使ったとは考えにくいことを著者は認める。だがそのうえで著者は、「正当な戦争において捕えられた奴隷」の中に、ロックが「アメリカ先住民の奴隷を含めていた」（一八四頁）と推測する。この推測は、当時の戦争において捕えられたインディアンが実際に奴隷化されていたという事実にもとづく（一八四―一八七頁）が、著者はさらに、ロックがその経営に深く関わったカロライナ植民地でも、インディアン奴隷化が頻繁になされていたと指摘する（一八七―一八八頁）。このような状況証拠の積み重ねによって、著者は、ロックがインディアンの奴隷化を正当な戦争による正当な奴隷化と見なしていたと主張する（一八九頁）。これはとても興味深い推測である。ただし、ロックが管理した植民地文書の中には、インディアンの奴隷化を明確に禁じた法律の条文の草稿が含まれており、著者の状況証拠がロックの見解を確定するのに適切かどうかは、今後慎重に検討されねばならない。

第六章は、ロックの自由主義と植民地主義の関係についての考察のまとめであり、植民地支配を正当化する思考枠組を取り上げる。ロックは、アメリカが自然状態にあると考えて領土不可侵の原則の適用を回避したが、彼はまた、自然状態と政治社会の二分法を用いて、自然状態における先住民が、政治社会すなわち文明社会に向かって単線的に進歩してゆくべきだと考えた、と著者は主張する。

本書の主張に関しては、すでに見たように、いくつかの疑問があり、一定の留保も必要である。しかし、ロック自由主義の理論的主張と歴史的な植民地支配とを結びつけようとした著者の努力は並大抵のものではなく、これには敬意を払いたい。著者は、ロックの見解を適切に評価するために、随所でそれを他の論者（グロチウスやプーフェンドルフ、あるいはウィリアム・ペンやロジャー・ウィリアムズ）の見解と比較する（二九、三四―四二、六二―六六、一六一―一六八頁）。また、現代の文化人類学の知見を活用して、ロックの先住民社会の理解の不十分さを浮かび上がらせようともする（六九―七二頁）。著者は、植民地支配に関するロックの見解を『統治二論』のわずかの関連記述から抽出するか、あるいは植民地支配と戦争に関する歴史的事実にも

とづいて推測する。今後若い世代の研究者は、ロックが作成・承認・管理した諸々の植民地文書（イギリスの The National Archives にある）を積極的に活用することによって、より実証的に自由主義と植民地主義の関係を解明しなくてはならない。

（しもかわ・きよし／イギリス哲学・政治哲学）

注

（1）この点については、James Farr, 'Locke, "Some Americans", and the Discourse on "Carolina"', Roland Hall（ed.）, *Locke Studies*, vol. 9 (2009) が重要である。

（2）タリー、アーネイル、パグデン、三浦らの植民地主義的なロック所有権論解釈を批判し、ここで示唆した見解を展開したものとして、次の拙稿を参照。Kiyoshi Shimokawa, 'The Origin and Development of Property: Conventionalism, Unilateralism, and Colonialism', in Peter Anstey（ed.）, *The Oxford Handbook of British Philosophy in the Seventeenth Century* (Oxford: Oxford University Press, forthcoming).

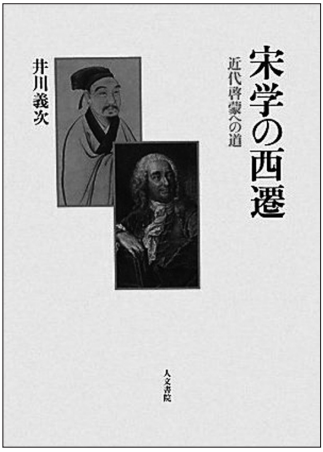
書評

『宋学の西遷――近代啓蒙への道』

（井川義次著、人文書院、二〇〇九年）

大塚雄太

『宋学の西遷』という書名そのものがヨーロッパ思想史研究に与える衝撃は、意外にも大きいのではないだろうか。本書は、ライプニッツからヴォルフを経てカントへと連なるドイツ思想史の文脈に中国哲学を結ぶことによって、それをヨーロッパ思想史の知的枠組みから解き放つと同時に、もうひとつの源泉の



再認識を迫る。もっとも、著者もあとがきで述べるように、東西の思想交流に着目する研究視角は戦前から存在した。評者の手元にも、一九二九年に出版された五来欣造『儒教の独逸政治思想に及ぼせる影響』（早稲田大学出版部）がある。七〇〇ページの大著では、儒教の基本的な枠組みが確認された後、そのドイツへの伝播過程が追跡されている。

中国哲学とドイツ思想との関係で想起されるのは、おそらく一般的にはライプニッツであろう。しかし本書では、ヴォルフが結節点に据えられている。ライプニッツの中国哲学評価があって、そのライプニッツの影響下にあるといわれるのがヴォルフなのであるから、彼の発想源に中国哲学が結びつくこと自体は少しも不思議ではない。そもそも彼がハレを追われたのも、中国哲学に関する講演を行ったことが決定打となった。評者にとってむしろ衝撃的なのは、ヴォルフに関する記述が本書の三分の一を占めるという、きわめて単純な事実である。ヴォルフは、教科書的にはライプニッツとカントに挟まれて、ライプニッツ＝ヴォルフ学派という形か、ライプニッツの哲学を平板化することでドイツ講壇哲学（学校哲学）を席巻したというような一般的なことでしか知られていない。総じて現在でもヴォルフに関する研究は層が薄く、加藤尚武編『哲学の歴史七』（中央公論新社、二〇〇七年）で、ある程度の紙幅が割かれていることもその意味で目新しい。哲学史的には間奏曲となりがちなヴォルフに焦点を定め、部分的とはいえ彼の哲学に正面から対峙した本書は、ヴォルフの位置づけをめぐってヨーロッパ思想史研究に大きな問題を投げかけているともいえるだろう。

著者の問題意識に接近してみよう。著者は、導きの糸となった三つの先行著作を挙げている。そのうち二つが戦前のものだが、著者によれば「こうした手堅く、かつ大部にわたる研究は、戦後数十年、途絶えてしまった」（五二九頁）ということである。確かにドイツと中国という枠組みでの哲学・思想史研究は、五来氏の研究以来、堀池信夫『中国哲学とヨーロッパの哲学者上／下』（明治書院、一九九六年／二〇〇二年）が出版されるまで、実に七〇年近くまとまったものが現れなかったが、堀池氏の仕事によって研究水準が飛躍的に高められた結果、著者は自身の研究の方向性を確定しえたことを告白している。それは、中国哲学がどのような経緯で、どのように翻訳・解釈されヴォルフに受容されたのかという点に論点が引き絞られたことにも表れている。以下に本書の構成を示す。

序章
第一部　クプレ『中国の哲学者孔子』の中国哲学観
　第一章　『中国の哲学者孔子』「序説」について
　第二章　『中国の哲学者孔子』の儒教古典解釈
第二部　ノエル『中華帝国の六古典』の儒教倫理称揚
　第三章　『中華帝国の六古典』の儒教古典解釈（Ⅰ）
　第四章　『中華帝国の六古典』の儒教古典解釈（Ⅱ）
第三部　ヴォルフ――ヨーロッパ啓蒙への儒教インパクト
　第五章　『中国実践哲学講演』（Ⅰ）

第六章　『中国実践哲学講演』（Ⅱ）終章

当初、中国とヨーロッパを架け橋したのは、イエズス会であった。フランシスコ・ザヴィエルに始まる東方布教においてイエズス会士たちは、中国の制度的・文化的独自性を考慮し、中国人の世界観を吸収するために古典研究を徹底的に行った。十七世紀に入ると、儒教体系を有神論的体系と見るか無神論的なそれと見るかで解釈は分かれたが、マテオ・リッチをはじめ、ニコロ・ロンゴバルディやサンタ・マリアらの中国哲学研究が相次いで出現する。第一部で扱われるフィリップ・クプレは、リッチの有神論説を採用する形で『中国の哲学者孔子』（一六八七年）を編纂したのであった。そこには『孟子』を除く「四書」のラテン語訳文が載せられたが、第一章において、著者が着目するのはその冒頭に付されたクプレの「序説」である。

クプレは、古代中国人の神に対する崇拝を伏羲にさかのぼって確認し、「易」哲学体系が有神論的であることのみならず、その神性認識のために「事物の秩序・法則性の解明」（三四頁）を意図したことを説く。それは宋学の肯定的評価へと連なり、彼は中国哲学の正統として宋学を位置づけた。漢の儒教全盛時代以降、道教と仏教の隆盛によって儒教精神の衰退は唐の時代まで続いたが、老荘思想や仏教の対抗軸として生まれてきたのが新儒学としての宋学であった。しかし、明代の知識人たちはこれを「自然学的合理化傾向」（三七頁）に振り向けたため、クプレは立場上、神の概念を救済するために五経に戻って「上帝」「天」に神性を確認し、さらにそれを人間理性の根源と捉えたのである。進んで著者は、こうした解釈が明代の政治家であった張居正に多分に依拠したものであったことを、その内実とともに明らかにする。クプレがヨーロッパ知識人の如しと賛辞を送る張居正は、自身の思想を体系化することはなかったものの、万暦帝への「進講テキスト」として経書『直解』シリーズを著した。クプレたちは、経書読解・翻訳にあたってこれを頼りにしながら、神や人間理性に関してキリスト教と融和的な解釈をそこから引き出した。

続く第二章では、訳文が順に検討される。それは、先行研究によって不問に付された、ラテン語訳への中国哲学の浸透を再評価する視点に立って進められる。まず『大学』の「三綱領」、すなわち「明明徳」「親民」「止於至善」について、朱子をも視野に置きながら検証される。「理性」を備えた人間が他者を啓蒙し、そうした状況が全体に行き渡るところ、つまり行為と理性とが同化する点で止まるというクプレの翻訳と解釈は、やはり多くを張居正に依拠していた。そこで著者は、「クプレが接触した士大夫たちのうちに存在していた諸見解の幅広さを確認」するとともに「クプレが張居正を通じて中国哲学解釈を導出していた理由」（六四頁）を問い直すべく、朱子以降明清代までの「三綱領」の解釈史を辿る。前者の試みは、性理学や王陽明らの心学の展開に伴う膨大な量の解釈が存在したことを十二分に示している。中国哲学の門外漢である評者には、残念な

がらそれらを正当に評価する力量も資格もない。ただ、後者に関して「宣教師たちの眼前に存在していたのは、……知をめぐる膨大な思想群」であり「クプレはそのなかから中国哲学の主要解釈は張居正にあると見て取」ったという著者の小結（一〇三頁）に至るも、その膨大な解釈群のどこに張居正に焦点を定める理由があったのかという点については判然としなかった。評者の能力に責めがあるとはいえ、張居正の影を見失わずにこの膨大な引用史料の脈絡を追跡するのはなかなか困難である。このことは、同じ手続きで分析を進める「八條目」や『中庸』への言及ついても言いうることである。いずれにせよ、こうした展開から明らかにされるのは、有神論的要素を失うまいと注意深く拘った反面、宋明理学（性理学）の主知主義的性格やそれに立脚する世界観をもヨーロッパに伝えたというクプレの両義的な役割である。

第二部に移ろう。ここで扱われる『中華帝国の六古典』は「四書」の初の「完訳」であった。フランソワ・ノエルによるこのラテン語訳は、クプレの『中国の哲学者孔子』とは異なる傾向をもつ。それはクプレが古典解釈にあたって朱子よりも張居正に多く依拠したのとは異なり、ノエルは朱子と張居正に均等に目配りを利かせている点である。ノエルは「四書」および『小学』の冒頭にすべて朱子の序文を付した。このことの重要性は、一度本書を通読した後だと、いっそう明確になる。クプレとノエルを根本的に分かつのは、翻訳に際してのキリスト教義および宋明理学との向き合い方である。本書の展開に即して言えば、性理学的論理の存在感がクプレからノエルにかけて強まり、ヴォルフに至って見事に共鳴する過程は、キリスト教義への配慮が衰微する過程でもあるのだ。第三章では、ノエルが『大学』や『中庸』の基本概念の多くを朱子の解釈から引き出していることが示される。第四章の『論語』以降の分析についても、同様である。『孟子』の性善説、あるいは『孝経』における「孝」概念の検証については、ノエル独自の解釈が強まったり、朱子ではなく司馬光や玄宗を参考としたりという変動はあったものの、全体として彼が「朱子ならびに宋明理学を高く評価していたのは確かであった」（三五一頁）という結論が導かれる。こうして宋明理学の東風は、確かにヨーロッパに届いたのだった。

第三部で扱われるヴォルフの「中国実践哲学講演」は、理性主義的であるがゆえに無神論者と目され、ハレ大学の敬虔主義者たちの怒りを激化させることになったものである。その講演の情報源がノエルの書だった。ただし、一七二六年に『中国実践哲学講演』としてそれが公刊される際に「本文のほぼ四倍にのぼる膨大な自注」（三六四頁）が付加されたが、その情報源はクプレの書だった。当時、ヨーロッパにおいて普及していたのはクプレの書であったため、読者への配慮がヴォルフの念頭にあったとはいえ、ヴォルフの評価は基本的にノエルのほうが高かった。それは著者によれば、彼が、「神」の存在を前提とせず理性の自律性を説く宋明理学の論理をノエルに読み取ったからである。基本的にはノエル、場合によってはクプレを通じて、『易経』や『孝経』からは宇宙論とそれによる秩序形成の論理を、

『論語』からは自然的摂理の存在を学んだヴォルフは、クプレ的有神論を退けて「天」と「神」を切断し、「天の法」を「自然法」として定位させた。と同時に彼は、神性を纏わない理性が貫徹される中国哲学に「市民的幸福」や「地上的幸福」（四〇二頁）という実践的課題に向かう力をみた。幸福論から徳論について『大学』の読み込みを進め、ノエルやクプレの解釈、ひいては宋明理学の残響の中で、ついにヴォルフは人間と世界の「完全性」を展望するに至る。人間理性を担保としつつ「完全性」という啓蒙主義的課題を追求するヴォルフは、孔子の「志学」から「従心」までの過程に「不断の前進」という人間的要素を発掘し、そこに宇宙的摂理とも調和しうる「完全性」を目指す人間的使命を看取した。こうして著者は、「ヴォルフは、中国哲学における理性による人間の形成・完成という観念を、中国宋明理学において堆積されてきた解釈群を通じて獲得していた」（四六八頁）と結論する。

最後に著者は、「西欧近代理性の形成にとって、宋学からの影響が相当大きなものであったことを論じてきた」（四六九頁）と述べる。宋学の諸概念がクプレやノエルにおいて咀嚼されヴォルフへと転位する様子を丹念に描く本書は、冒頭でも述べたように、ヨーロッパ思想史研究者にとって刺激的であると同時に学ぶべき点に満ちている。著者のラテン語や漢文を解きほぐす手つきは慎重かつ丁寧であるから、本書には時間をかけて味わいたい引用文もぎっしりと詰め込まれている。しかし、著者が「西欧近代理性の形成」という時、「西欧近代理性」という一元的な把握をはたしてヨーロッパ思想史にそのまま引き込めるかどうかという思いは禁じえない。また、ヴォルフからカントという枠組みで「近代啓蒙への道」を一括する構図も改めて問われねばならないだろう（ちなみに、ヴォルフからカントへという本書の帯は、その流れを直接に扱わない本書の意図と性格とを誤解させかねない）。とまれ本書は、中国思想史とヨーロッパ思想史のさらなる対話がもたらす可能性を予感させてくれる、貴重な一冊である。

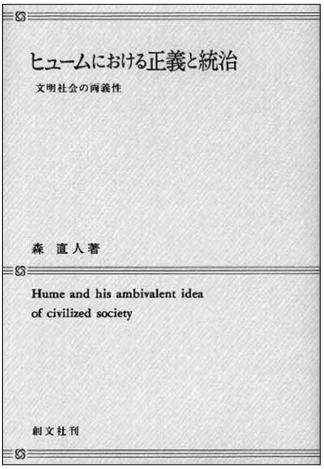
（おおつか・ゆうた／社会思想史）

書評

『ヒュームにおける正義と統治
――文明社会の両義性』

（森直人著、創文社、二〇一〇年）

犬塚　元



本書は、ヒュームの社会思想をめぐって、経済学と政治学の分野における内外の先行研究を咀嚼してまとめあげられた、若手研究者による労作である。著者の森は、「両義性」をキーワードにしてヒュームの社会思想を理解する。近年の多くの研究はヒュームを文明社会の理論家とみなすが、これに対して森は、そうした理解では捉えきれないヒュームの思想の断面を「統治」概念に着目して解明する。書名が示すように、ヒュームは「正義」のみならず「統治」を重視した、というのである。森は、この二つの契機の関係を「両義性」と表現している。

別の言葉で表現すれば、本書は、ヒュームの経済学的な思想内容を大前提としたうえで、そこに政治学的な思想内容を加味して彼の社会思想の特質を理解しようとする立場である。人間の交流のなかで「正義」という道徳規範が形成されるが、人間本性には正義を遵守できない弱さがあり正義だけでは社会は不安定である、と考えたヒュームは「統治権力の意義」を強調した。すなわち、ヒュームの社会思想には、「統治権力による強制的な秩序化の思考」が存在する、というのが本書の主張の骨格部分である。

「正義」と「統治」という二元的な軸を中核に据えてヒュームを理解する観点は、本書の構成にそのまま反映される。森は第一部で、先行研究を手がかりにして「正義」をめぐるヒュームの思想を再確認したうえで、第二部において「統治」に注目して自らの解釈を展開する。本書は要約を繰り返しながら叙述を進めており、全体を通じて論旨は明快である。

まず第一部で森は、近代商業社会は道徳的、経済的、文化的（つまりは文明論的）に卓越している、というヒュームの議論を「利己心を軸とした自然的な秩序形成に関する認識」として再構成する。ここで主に扱われるのは正義論と経済論であり、ここでの著者の意図は、文明社会の卓越や自律的調和をめぐる

ヒュームの議論を整理するとともに、先行研究を紹介・吟味してその問題点を指摘することにある。

例えば第一章は、フォーブズ、ホーコンセン、下川潔の研究に依拠して、ヒュームの自然法学を検討したうえで、彼の正義論を「非契約論的な規約主義」として定式化し、第二章では、田中敏弘と坂本達哉の研究に依拠して、商業化にともなう文明社会の発展をめぐるヒュームの思想を整理する。そしてそのうえで森は、文明社会をめぐるヒュームのペシミスティックな展望を田中や坂本は周縁化している、との批判を展開する。

森によれば、ヒュームの社会思想をめぐる先行研究は、大きく三つに整理できる。第一は、ヒュームをこのように文明社会の理論家とみなす「文明論的解釈」であり、森は、坂本達哉『ヒュームの文明社会』（創文社、一九九五）を代表とする。第二は、これに対してヒュームの政治学的認識を重視して、その制度論的発想に着目する「国制論的解釈」であり、森は犬塚元『デイヴィッド・ヒュームの政治学』（東京大学出版会、二〇〇四）を念頭に置いている。第三が、両義的な思想家としてヒュームを位置づける「両義性の諸解釈」であり、ここにはポーコック、ロバートソン、ホント、竹本洋の解釈が含まれる。森は、第三の系譜を継承して、ヒュームの社会思想の全体を両義性の観点から解釈することが自らの課題である、と宣言する。

第一と第二の解釈に対する森の立場は、第三章に明白である。森は、経済か政治か、という軸を持ち出して（さらには、ヒュームの自由概念をめぐる解釈の相違を軸にして）坂本と犬塚を両極に置いたうえで、どちらも一面的であると判定する。そのうえで森は、ヒュームは楽観的か悲観的か、という別の軸を交差させる。坂本も犬塚も、ヒュームが「同時代イングランドの文明ないし自由」について楽観的な展望を抱いていたと解釈する点では共通しており、ヒュームの悲観的な認識を捉えきれていない、というのである。（ただし、森の叙述は、全体としてみれば、第二の解釈をアンチテーゼと位置づけて批判的に咀嚼しながら、第一の解釈を補完して第三の解釈に接合し、その延長線上に自らの解釈を位置づけるものである。第六章第三節参照）。

このように森は、先行研究を幅広く渉猟して、各解釈の特色や問題点を詳細に記述している。こうした説明は初学者や他分野の研究者に有益であり、著者の姿勢は高く評価できる。しかし、先行研究をめぐる本書の整理や批判については、若干の注意が必要である。

第一に、本書が、批判する先行解釈を単純化していることは否めない。例えば、坂本も犬塚も、彼らの研究書を根拠とする限り、ヒュームの悲観的認識を軽視しているわけではない。ヒュームの自由概念が複数の意味内容をもつことについては、坂本も犬塚も全く同意するであろう。ニュアンスをもった多面的な思想家をめぐって、強調点を置きながらその一断面を析出する先行解釈について、本書は、その強調点しか論じていない、と評価する傾向がある。

先行研究を扱う手続きに関しては、別の問題もあるように思われる。先行研究を整理する部分には、ときに、ヒュームのテ

クストの次元と、研究書のテクストの次元の混交が見られる。それゆえ、本書の記述には、ヒューム自身の概念なのか、先行研究が用いた分析概念なのか、曖昧な箇所がある。例えば森は、「犬塚において自由とは『政治社会の完成』であり、近代ヨーロッパの文明社会の水準からさらに抜きんでた『高次の状態』である」（八〇頁）と表現する。ここで『』内はどちらも犬塚の解釈を意味するように読むことができるが、しかし、自由を「政治社会の完成」と表現したのはヒューム自身であり、他方で、「高次の状態」は犬塚の解釈である。思想史学においてはなによりオリジナルテクストが解釈の妥当性を判定する根拠であるから、こうした曖昧さは可能な限り除去されるべきであろう。

さて、以上のように、先行研究の紹介と批判という色合いの濃い第一部を前提にして、第二部では、ヒュームをめぐる解釈が本格的に展開される。森の思想史家としての力量がより発揮されているのはこの第二部であり、なかでも第五章や第六章において、読者は本格的なテクスト分析に遭遇できる。ここで森は「統治」の概念に焦点をあわせながら、国内政治、国際関係、公債をめぐるヒュームの議論を分析する。ヒュームは「正義と統治、商業社会と政治社会の、相互に異なる原理の間の根本的な相克」を認識し、それゆえに「社会の不安定性の認識に基づき、統治権力による社会の秩序化を軸とする政治的な思考の体系」を具えていた、というのである。要約すれば、それは「正義と統治の衝突と統治優先のロジック」である。

第五章で森は『人間本性論』第三巻や『論集』を詳細に検討して、ヒュームの社会思想において「統治」が「正義」とは別個の基礎をもち、しかも前者が後者に優先することを示す。森の解釈を敷衍するならば、これは、ヒューム解釈において自然法学の継承のみならず、主権論の継承の様態にも留意すべき、というメッセージである。

ヒュームのテクストの分析に専心する森は、ここでヒュームの議論を思想史のなかに位置づけることには禁欲的だが、しかし、森の分析は、主権論と正義論の相克という初期近代ヨーロッパの言説空間のなかにヒュームが位置したことを含意せざるをえない。そして、ヒュームは「統治」を「正義」より優先させた思想家である、という森の結論は、ヒュームを思想史のなかに位置づける手続きを踏むことで、さらに吟味されるべきではないだろうか。初期近代の主権論は「統治」と「正義」の相克のなかで（森のヒュームと同じように）前者を優先させる論理構成を採ったが、しかし実は、ボダンやジェイムズがそうであったように、「統治」（主権）の貫徹という論理に満足したわけではない。彼らは、神、自然、歴史などの概念装置を導入しながら、「統治」と「正義」をなんとか整合させようと理論的に模索していたのである。そうであるならば、主権論者以上に「統治」を優先させる主権論者としてヒュームを位置づけるかのような森の結論が思想史的に妥当かどうか、吟味が必要であろう。本書の結論は、むしろヒュームにとっては議論の出発点なのではないだろうか。そして、「統治」は絶対的に必要不可欠だが、しかし同時にその濫用は制度的・定型的に予防されねばならな

い、という意味での「両義性」の認識に加えて、その二つの契機の両立は宗教戦争を乗り越えた文明社会では必ずしも不可能ではない、との歴史認識をヒュームは具えていたのではないだろうか。

ここで直ちに想起されるのは、ヒュームが『イングランド史』において、一方でジェイムズ一世やチャールズ一世の権力行使に同情的であったにもかかわらず、他方、チャールズ二世やジェイムズ二世の権力行使に批判的だった事実である。ヒュームは「統治」を優先させた、と結論する本書は、例えばこの点をどう説明するのだろうか。実は、本書の結論を支持するヒュームの議論は、『イングランド史』のテューダー王政の巻までに数多く存在しており、『イングランド史』は本書にとって格好の――いや不可欠の――素材となったはずである。『イングランド史』の詳しい分析によってさらに豊穣になったであろう点は、これればかりでない。例えば森は、統治者が正義の執行によって得る利益とは何か、との問いにヒュームは明示的に答えていないと解釈するが、『イングランド史』は別の解釈を用意するはずである。それは、名誉や評判に関わる問題群に関わっている（言うまでもなく、これはキケロの継受に関わる問題である。ヒュームの絶対王政論をめぐる犬塚の分析を本書が誤読しているのもこの点に関連する）。

『イングランド史』に限らず、本書は、あるテクスト全体の内部構造を総体的に解明する、という研究ではない。本書のテクスト分析においては、ヒュームのテクストをいわば細かく切り分けて、ある概念やテーマに即してそれらを再構成する、という方法が多用されている。もちろん、この方法には得手不得手がある、と言うべきなのであろう。例えば、ヒュームの思想において極めて重要だが、いささか厄介な、regular 概念をめぐる第六章第二節の分析は、この方法を有効に活用しており、本書のなかでも特に優れている。

このように本書は、「正義」の論理に対して「統治」の論理を優先させる思想家としてヒュームを読解する試みであり、その読解の前提として「両義性」をキーワードに掲げている。最後にこの点を吟味しよう。たしかに、ヒュームの社会思想の特質を「両義性」というキーワードで語ることには一定の説得力があろうが、ただし、いくつかの問いは避けられない。

例えば、われわれが分析する（分析を必要とする）思想家は、誰もが「両義性」を具えている、とは言えないだろうか。もしそうだとすれば、ヒュームにおける「両義性」の固有の特質を明らかにする必要があり、そのためには、他の思想家をめぐる詳細な分析が必要となろう。あるいは、本書が言う「両義性」は、いかなる意味での両義性なのか、と問うことも可能である。ある思想家のなかに経済学的発想と政治学的発想が併存することは珍しくないが、論理的整合性が必ずしも吟味されないまま併存していることをもって両義性とみなしてよいのだろうか。例えば、われわれは、生の現場で様々なペルソナを使い分けるが、このことに両義性を見いだすか否かは、視点と基準に依存する。もしそうであるならば、ヒューム自身が自分の思想につ

いて、本書が想定する意味での「両義性」を具えていると認識していたかどうかは問われてよい。われわれの視点や基準からは両義的に見える思想が、思想家本人にとってそうでないことは少なくないからである。

（いぬづか・はじめ／政治学史・政治思想史）

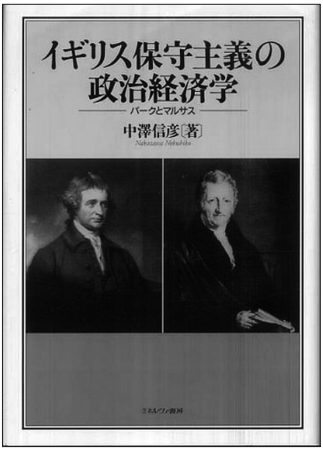
書評

『イギリス保守主義の政治経済学――バークとマルサス』

（中澤信彦著、ミネルヴァ書房、二〇〇九年）

有江大介

本書は、我が国の社会思想史研究では長らく「保守主義」者ないし「反動」の政治思想家であると見なされてきた（水田洋『アダム・スミス論集』ミネルヴァ書房、二〇〇九年、五六頁など）、イングランドへのアイルランド移民エドマンド・バーク（Edmond Burke: 一七〇〇―一七九五）への思想史的評価に異を唱える意欲



的な著作である。崇高論やテイスト論『フランス革命への省察』に偏って考察されてきた従来の議論に対して、「ほとんど関心を示さず、その考察を怠ってきた」（三頁）political economyの視点からマルサスの経済思想と対比させつつバークの政治思想を捉え返そうというのが、著者の戦略である。そしてバークはマルサスとともに「啓蒙思想」の「一ヴァリアント」なのだ（二四四頁）、というのが著者の結論である。以下に本書の編別構成を示そう（数字は各部の総頁数）。

序章　本書の主題・方法・構成（一二頁）
第Ⅰ部　イギリスにおけるフランス革命（一八頁）
　第一章　〈イギリスにおけるフランス革命〉論争を概観する
第Ⅱ部　バーク研究（八三頁）
　第二章　バークの経済思想――『穀物不足に関する思索と詳論』の分析
　第三章　初期バークの文明社会認識――バーク保守主義の原風景
　第四章　バークにおける革命概念と時間認識――ペインとの対比
　第五章　バークにおける政治家の条件――共和主義思想との関連で
第Ⅲ部　マルサス研究（七三頁）
　第六章　マルサスの政治思想――ファックス派ウィッグとしてのマルサス？
　第七章　マルサスのスミス受容（一）――『人口論』初版を中心に
　第八章　マルサスのスミス受容（二）――『食料高価論』から『政治経済学原理』へ
第Ⅳ部　バークとマルサス（五三頁）
　第九章　慎慮の政治経済学――「エコノミストの時代」と「純潔の徳」
　第十章　階層秩序と経済循環――「存在の連鎖」の世界像の受容と変容

目次末尾にあるラヴジョイの「存在の連鎖」を一瞥するだけで読者の誰もが、本来は背反するはずの保守主義の宗教的バックグラウンドである自然神学の持つ静態的・階層的・体制擁護的な性格と、現実社会の経済分析が持つ動態的・水平的・体制批判的な性格とが、保守主義者によってどのように統一されたのかを著者が示すのを期待する。

著者はまず、キー概念である保守主義やpolitical economyという言葉に対して我が国の多くの読者が持っているであろう「誤解」（一頁）を解くところから始める。この「序章」での、先行研究からの影響を含めて極めて率直に語られている著者の主張を概観することで、それに賛成であろうと反対であろうと本書のエッセンスの理解に大きく近づく。

「保守主義とは、急進的な変革に頑迷に情緒的に反対するのではなく、人間理性の限界性と人間社会の複雑性の認識に基づ

きながら、保守すべき価値を積極的にかつ慎重に選択して現存社会の秩序の枠内で前進的な改革を達成しようとする、一個の近代思想である」と定義する（同頁）。しかもそれは、「一八世紀半ばから一九世紀半ばにかけて」、「今日経済学の名前で知られる新しい学問が生誕した」一方で、その「生誕の時空をほぼ同じくして」それとは異なる「別の新しい思想潮流」として「生み出され」たものであるという（二頁、三頁）。そして、これまでの「政治思想史研究と経済思想史研究の棲み分け（分断、没交渉）」の結果として看過されてきた、この経済学と保守主義の「同時生誕の思想史的意味が真正面から問われる」ことになるのが本書であるとする（三頁）。

また経済学については、「バークとマルサスの生きた時代の政治経済学の内容は、二十一世紀初頭に生きる我々が『経済学(economics)』という言葉によってイメージする学問の内容――自然科学的な精密科学を指向する現代の経済学――から大きく隔たっ」ており「それは、現実の社会を支配している富の生産・消費・分配に関する諸法則を意識しながらも、同時に……目指すべき社会の秩序とそれを達成するための具体的政策を支持する統治者・立法者のための知の体系であった」という（六頁）。これから当然、「政治論と経済論の両方を含めた彼らの社会認識（社会についての法則的認識を含む）、およびそうした認識から導かれる政策実践の総体を彼らの『保守主義の政治経済学』と呼ぶ」ことに著者は帰結する（同頁）。

著者が大きく依拠している先行研究は、歴史研究のコンテクスチュアリズムと「政治経済学という概念によって両者［バークとマルサス］の思想を統一的に把握する」というアイディアについてはD・ウィンチ、バークの「貴族的価値とブルジョア的価値のアンビヴァレントな併存」についてはI・クラムニッツ、それに十八世紀政治思想と現実政治の関連に関してH・ディキンスン、共和主義についてのJ・G・A・ポーコックらの特徴ある諸業績であるという（七―八頁）。

著者の率直なこの表明により、読者はほぼ本書の結論を推察することができよう。概括的にいえば、二人の保守主義者は以下のように、理論的にも思想的にもアンビヴァレントであるということである。バークの経済論は無政府主義でもなく市場万能論でもない（四五頁）、国教会の制度は商業の「十全な開花のための必要不可欠な補完物」である（四七頁）、政治論としては「既存の秩序の無条件な肯定とは……無縁」だがその秩序は「政府に内在する悪弊がいかなるものであれ」民主主義ないし無政府主義「よりまし」である等々（七五―七六頁）。著者によって保守主義の基軸的な政治的徳性とみなされる「慎慮」(prudence)については、古代奴隷制を退ける点では「シヴィック・ヒューマニズムの拒否」だが商業社会の政治的徳性を求める点では「シヴィック的な問題設定の受容」と、バークでは併存している（一〇六頁）。マルサスでは、「フランス革命への反発がイギリス人の伝統的自由の擁護と……矛盾なく併存していた」（一三七頁）し、貧困の原因や食料の高価格について『国富論』との対峙を通じて（七章、八章）、『原理』での方法が「実

際的精神（あるいは帰納的方法）と演繹的方法は矛盾・対立するものではなく、互いに補い合うもの」になっている（一八九頁）。

では、政治経済学そのものではどうであろうか。著者によれば、バークは「政治経済学という言葉を市場の諸法則を研究する学問領域という意味で用いなかった」とみなし、より広い『大ブリテンおよびその帝国の商業的・財政的・国制的・外交的諸利害全体を分析する』学問領域のようである」とする（二〇〇頁）。この政治経済学が「一般的利益（共通善）という大目的を達成するための手段についての深い洞察を彼の政治学に提供している」（二〇九頁）のであって、その「中核部分」が『国家に関する収支（釣り合い）の賢明な管理運営者』の学としての財政学」であるという（二二一頁）。そこで主要な役割を果たすのが政治家の政治的徳性たる「慎慮の徳」であって、ここがマルサスにとっての慎慮が社会的・経済的徳性として「すぐれて労働者の徳であった」ことと大きく異なるのだという（同頁）。マルサスでは、したがって、政治経済学は「中核部分に人口原理によって影響を受ける実質賃金（労働市場）の理論的分析と、そのような市場分析に基づく貧民の境遇改善のための政策論……が据えられ、それに関連する理論的・政策的分析がその中核を取り囲む」構造になっているという（同頁）。著者はこれらを「はっきりと異なる二つのタイプの『イギリス保守主義の政治経済学』」であるという（同頁）。

紙幅の関係で著者による序論での枠組みの提示と結論だけを紹介したので、結論を導く著者のテキスト読解と時代評価の当否については本書の読者に任せることにし、以下、方法的な側面のみから評者の批判的なコメントを三点記しておこう。

第一に、著者による political economy の翻訳と定義について。コンテクスチュアリズムとシヴィック・パラダイムの大きな影響の下に、political economy を著者は「政治経済学」と訳しその意味内容を上記のように限定する。しかし、political economy はすぐれて新しい啓蒙の科学（science）ではないだろうか。たとえ自然神学が、「近代自然科学の形成において導きの糸となったことは、もはや常識の部類に属する」（二二二頁）と言い得ても、そのことと、ヒュームやスミスの知的営為を見ればわかるように、啓蒙期にニュートン力学が、現在の自然科学のあり方に近い形で moral philosophy への適用のモデルとなったこととは異なる話である（拙論「クラーク＝ライプニッツ論争の社会科学的含意」『エコノミア』六〇（五）、二〇〇九年参照）。あえて、科学的側面を後景に退かせ、「慎慮の徳性」を導くために「政治」という訳語の人文学的要素を過度に強調し、保守主義との並立まで導くのは強引で一面的ではないか。これでは、およそ啓蒙期の経済学は単なる人文学に還元されてしまうことになる。こうしたいわば〝理論なき経済思想史〟アプローチでは、経済理論史との対話の接点が見いだせなくなる。著者が経済学部出身なので敢えてこの点を指摘しておきたい。別言すれば、スミスはなぜ『国富論』のタイトルに political economy を入れずにあえて国富の原因と性質の inquiry にしたのか。J・ステュアートに先を越されたというような逸話的レベルの問題という

より、やはり内容的な意味があるはずである。家計のやりくりOikonmiaではない公共の経済political economyの分析と探求inquiryには著者の言うようなpoliticsでは足りず、scienceが必要だったのではないか。なぜ「経済」や「経済学」ではなく「政治経済学」にするかの、こうした視点からの説明が欲しい。

第二は、先に示した「存在の連鎖」である。ラヴジョイが示すようにこれは徹底したプラトン主義の概念であって、イングランド人ペラギウス、オッカム、ホッブズに繋がる経験論の系譜はプラトンに対抗するアリストテレス主義に求められるべきである。自然神学との関連で「存在の連鎖」への着目は慧眼であるが、その「時間化」（二四一頁）はまだ思いつきか居直りにしか見えない。思想史の正確な系譜的整理が必要と考える。

最後に、「啓蒙」と「保守主義」の範囲を問いたい。例えばバークにどれだけ進歩史観や科学が主要な構成要素としてあるのか。また、著者の保守主義の定義は、アナーキズムと暴力を容認する過激派以外はすべて、マルクス主義も含めて保守主義に概括できてしまうほど広すぎるのではないだろうか。象徴的に言えば〝保守主義者の政治経済学〟ならばかなり了解できる。

以上、名誉革命の位置付け、抽象的人間、自然権と合意などここには記しきれない多くの点で評者は意見を異にするが、今なおある通説（Paul Hyland et.al, eds., *The Enlightenment, A Source Book and Reader*, Routledge, 2003.）に挑戦する著者の勇気、その問題意識と努力には敬意を表する。

（ありえ・だいすけ／社会科学史・社会科学方法論）

書評

『マックス・シュティルナーとヘーゲル左派』

（滝口清栄著、理想社、二〇〇九年）

植村邦彦

マックス・シュティルナーの名前を題名に掲げた日本語の書物は、一九九七年の住吉雅美『哄笑するエゴイスト――マックス・シュティルナーの近代合理主義批判』（風行社）以来であり、大沢正道の『個人主義――シュティルナーの思想と生涯』（青土社、一九八八年）を含めても日本では数少ない久々のシュティ

ルナー関係の書物である。

ただし、本書はシュティルナーについてのモノグラフィーではない。「あとがき」によれば、本書は「筆者がこれまでヘーゲル左派について書きためてきたものをまとめたもの」（二三五頁）であり、全体として見れば、シュティルナーによるヘーゲル左派批判を一つの中心点として、それに対するヘーゲル左派の思想家それぞれの対応を論じた書である。著者にはすでに『ヘーゲル「法（権利）の哲学」――形成と展開』（御茶の水書房、二〇〇七年）という主著があるが、本書に収録された論文の初出を見ると、むしろヘーゲル左派研究が著者の出発点にあったことがわかる。本書の構成をまず紹介しておこう。

序　章　ヘーゲル宗教哲学解釈論争から学派の分裂へ

第一部

第一章　ヘーゲル批判の思想圏――シェリング、バウアー、フォイエルバッハと疎外論

第二章　シェリングとフォイエルバッハ――ヘーゲル批判の位相、あるいは分岐

第三章　倫理的ミニマムとしての幸福主義――フォイエルバッハ晩期思想の意味

第二部

第四章　M・シュティルナーにおける唯一者と連合の構想――青年ヘーゲル派批判とその意義

第五章　L・フォイエルバッハの思想的展開とシュティルナー

第三部

第六章　〈哲学〉の解体、現場としての知――マルクスの反哲学

第七章　『経哲草稿』と『精神現象学』――ヘーゲル批判を問い返す、あるいは疎外論の交錯

第八章　もうひとつの『ドイツ・イデオロギー』――「聖マックス」とシュティルナー――フォイエルバッハ

終　章　ヘーゲル左派が問いかけるもの

この目次を見ればわかるように、本書の主要な登場人物はシュティルナー、フォイエルバッハ、マルクスの三人であり、一八四〇年代にこの三者が織りなした三角形が本書の考察の枠組みをなしている。この三角形の一辺は、シュティルナーがフォイエルバッハを批判し、フォイエルバッハがそれに反論しながらもシュティルナーの批判を受け止めて思想的に転回していく軌跡であり、それが第三章から第五章までの主題となる。残りの二辺は、シュティルナーとフォイエルバッハとの対立関係をマルクスがどのように理解し、それに対してどのように対応したかということであり、それが第八章の主題となる。

ヘーゲル左派の思想圏内部でエンゲルスとマルクスが自己疎外論を超克するにあたって「シュティルナーの触発」が大きな意味を持ったことを強調したのが、一九六〇年代の廣松渉の一連の研究であった（廣松渉『エンゲルス論――その思想形成過程』

盛田書店、一九六八年、同『マルクス主義の成立過程』至誠堂、一九六八年、など）。本書は、そのような廣松の問題設定を前提としたうえで、フォイエルバッハにとっての「シュティルナーの触発」の意味を掘り下げたものだということができる。

よく知られているように、フォイエルバッハは『キリスト教の本質』（一八四一年）で、神とは対象化された人間の本質が人間に対立する主体に転化したものにほかならないという主語と述語の転倒を指摘し、人間の自己の返還を請求した。それに対して、シュティルナーは『唯一者とその所有』（一八四四年）で、フォイエルバッハのいう「類的存在としての人間」はなお神学的色彩を帯びた「人間なるもの」の概念にすぎないと批判し、「唯一者」という独特の表現で「唯一無二の個体としての人間の固有性」を主張した。

ヘーゲル的理性概念を批判し、肉体をもつ感性的個人の実存とその自律を思想的拠点とするシュティルナーの立場は、「生の享楽」に立脚した「柔らかい個人主義」の先駆として（大沢、前掲書、三四頁）、あるいは「ロマン主義からニーチェを介して生の哲学へと至る一九世紀ドイツ普遍主義的倫理学批判の系譜」における「きわめて重要な思想的架橋」（住吉、前掲書、八頁）として評価されてきた。住吉はさらに、シュティルナーの思想を「自由至上主義的道徳哲学を戯画的なまでに一貫させた古典的事例」（二七五頁）と見る視点から、現代のリバタリアニズムとの関係をも論じている。しかし、そのような先行研究は、本書では、「シュティルナーは知の枠組みの転換をきわめて自覚的に遂行しようとした。そこに実存主義やあるいはニーチェの先行者を見てとる論者もいる」（一三一頁）、という一行で片付けられてしまう。著者が考察する「知の枠組みの転換」は、あくまでもヘーゲルとヘーゲル左派の思想圏の枠内に限定されている。

著者によれば、「シュティルナー思想が無理解のさなかにあるとき、その提起を最も真摯に受けとめたのは、当のフォイエルバッハであった」（一四八頁）。フォイエルバッハは、一八四五年のシュティルナーへの反批判論文において「エゴイズム」を「自愛」という形で許容したが、彼の「この『エゴイズム』に対する態度はそれまで見られなかったものであり、個体の唯一無二性を説き超越的なもの一切に批判を差し向けるシュティルナーのインパクトを抜きにしては考えられない」（一五七頁）。それだけでなく、後期のフォイエルバッハは「現実的感性的個体的人間」に定位して「自覚的に私の『幸福衝動』を道徳哲学の根底においている」（七五頁）が、この「現実的感性的個体的人間」の「幸福衝動につながるエゴイズム、自己保存欲」（八〇頁）は、「かつて論争の相手であったシュティルナーの論点を取り込む」（七六頁）ことで成立したものであった。著者は、この後期フォイエルバッハの思想を「カントならびにドイツ観念論のフレームワークからの離脱をはっきりと意識している」（八二頁）ものと位置づけ、同時に現代倫理学の「倫理的ミニマム」の思想の先駆として高く評価している。これが本書の第一の論点である。

以上のようなシュティルナー――フォイエルバッハ関係の検討に比べて、両者とマルクスとの関係についての考察には、特に目新しい論点はない。著者は第八章で『ドイツ・イデオロギー』の「聖マックス」を取り上げ、そこに見られる『諸個人』の関係行為を強調するこうした叙述には、フォイエルバッハ――シュティルナーの論争的地平を超えた地点に立脚しているという意識がはたらいている」（二三三頁）、と述べるにとどまっている。著者の理解は、廣松渉の『ドイツ・イデオロギー』研究の枠内にあるといっていいだろう。

ただし、本書にはもう一つの重要な論点がある。それが、隠れたもう一人の主役であるヘーゲルとマルクスとの関係である。本書の第六章と第七章の主題は、疎外論に即して『経済学・哲学草稿』におけるマルクスのヘーゲル理解の妥当性を問うことにあり、著者はヘーゲルに内在することでマルクスによる理解の一面性を指摘している。

著者によれば、『精神現象学』でヘーゲルが論じる「自分から離反する sich entfremden 精神」には、「個人の普遍化、社会化」、「抽象的な普遍に現実性を与えていく媒介のはたらき」、そして「ある在り方が、その現実化をへて、ただちにその反対のものに転化する媒介」という三つの意味があるが、「そこには本来的なものが自分を喪失して非本来的なものになるという意味はまったくない」（二〇二頁）。それを「疎外」と訳すのは間違いだということである。それだけではない。著者は第一章で、そもそもヘーゲルにもフォイエルバッハにも固有の述語としての「疎外」概念はないこと、「〈疎外〉は同時代を見回してもバウアー固有の述語」（三七頁）であることを指摘している。そうだとすれば、疎外論とはヘーゲル左派の一部（バウアーとマルクス）の一時期の思想的枠組みにすぎないことになる。

したがって、「ヘーゲルに沿って『精神現象学』を読み返し、マルクスの批判を見直すならば、その批判がかなり強引なものであることが分かる。……マルクスの批判はヘーゲルにそのままでは妥当しないであろう」（一八六頁）。つまり、「ヘーゲルの枠組みとマルクスの読みには大きな断絶がある」のであって、「この書物［『精神現象学』］をマルクスの視点で読み抜くには無理がある」（一九六頁）。このように、マルクスを基準点とするヘーゲルの読み方からヘーゲルを解放し、ヘーゲルやヘーゲル左派を「疎外論」という枠組みから解放すること、それが本書の第二の論点なのである。

マルクスによるヘーゲルの読み方に強引さと恣意性という問題があることは、法哲学批判に関しても指摘されている（神田順司「国家・法・人格――マルクス『ヘーゲル法哲学批判』の問題性について」、川越修・植村邦彦・野村真理編『思想史と社会史の弁証法――良知力追悼論集』御茶の水書房、二〇〇七年）。マルクスの思想を脱神話化することは、いまだに思想史の一つの課題であり続けている、ということができるだろう。

最後に本書への不満を述べておきたい。それは、シュティルナーが一八四〇年代のヘーゲル左派内部論争の枠内で論じられているにとどまり、それを超えた思想史的位置づけがないとい

うことである。「柔らかい個人主義」やリバタリアニズムに無理に結びつける必要はないにしても、考察にあたって思想家の置かれた歴史的文脈をどのように限定するかは重要な問題である。住吉の著書と本書とでは問題設定も思想史の方法論も異なるが、少なくとも住吉は、シュティルナーが当初はフォイエルバッハやバウアーの影響下にありながらそれを離脱していく思想形成過程（住吉、前掲書、八二頁以下）や、一八四八年革命以後のシュティルナーの言論活動（二六〇頁以下）に言及している。しかし、本書にはヘーゲル左派論争期を超えてシュティルナーの全体像を描こうという意図が見られない。

著者はこう述べている。「かつてシュティルナーはフォイエルバッハの「類的本質」・「人間」を厳しく批判し、個体の固有性をことのほか強調した。シュティルナーの「唯一者」はこの批判において生彩を放ったが、さらに進んだ展開を見せることはなかった。むしろ個体性の洞察をいっそう進めたのは、シュティルナーの指摘を正面から受けとめたフォイエルバッハであった」（八八頁）。これが著者の「シュティルナー論」の結論なのだとしたら、題名に一考の余地があったのではないだろうか。

（うえむら・くにひこ／ドイツ社会思想史）

書評

『連帯の哲学　I——フランス社会連帯主義』

（重田園江著、勁草書房、二〇一〇年）

桜井哲夫

著者は、「はじめに」のなかで、本書の意図を「連帯というこの古いことばに新しい息吹を与え、再生させる試み」だとしている。連帯ということばは、「連帯保証人」という借金の共同責任者のイメージもあるし、ポーランドの自主管理労組「連帯」や非正規雇用者でも加入できる「連帯ユニオン」から来る

労働運動のイメージもあるのだが、切実な問題に直面している人々以外には、あまり魅力もなく、パッとしないことばとなっていると著者は述べる。

著者は、新自由主義経済の跋扈によって疲弊し、バラバラになってしまった日本社会の現状に憤りを示し、民主党政権に変わっても政治の方向は明確には見えないことを指摘する。古い福祉国家モデルももはや有効性を持たず、グランドデザインが不在である。

新自由主義も福祉国家も有効でないならば、どのようなヴィジョンが必要なのか、と著者は問いかけ、十九世紀フランスにおける「連帯」という概念に、その新しい可能性を求めようとする。

その問題意識から、第一章でエミール・デュルケム、第二章でレオン・ブルジョア（ブルジョワ）、第三章でレイモン・サレイユ、第四章でシャルル・ジッドを論じ、終章でマルセル・モースの『贈与論』を検討する、というのが本書の構成となっている（なお補章が三つある）。

著者の問題意識は、若い研究者らしく意欲的で、現在の社会状況に対する大きな懸念から出発していることがうかがえて好感を持てたことを、まず述べておかねばならない。

まず著者は、「序章」で「友愛と連帯」の概念規定について論じている。「連帯」という言葉が、シャルル・ジッドによれば、フランス民法典起草者たちによって一八〇四年に用いられたことを指摘し、さらに初期社会主義者ピエール・ルルーによって、新たな意味づけが行われたことを指摘している。

だが、残念なことに、著者は、ピエール・ルルーの「連帯」概念がいかなるものであったのかを詳しく説明していない。フランスでもルルーに関する研究は、近年でもいくつか存在するのに、ルルーという日本ではほとんど知られていない社会主義者の「排泄の哲学」を紹介しないのは、いささか疑問が残る。

ルルーは、個人主義を批判して、ある動物の排泄物が、ほかの植物の栄養源になるという循環システムをもとにした「排泄の哲学」を唱えていたのである。現代から見れば、エコ・システムから発想した相互依存型社会の実現を求めた思想家だったと言えようか。

さて、著者は、十九世紀にフランス革命期の「フラテルニテ（友愛）」概念から「ソリダリテ（連帯）」概念への移行が起こったことを指摘する。だが、註のなかで、田中拓道氏の労作『貧困と共和国――社会的連帯の誕生』（二〇〇六年）やジャック・デリダの『友愛のポリティックス』（一九九四年、邦訳二〇〇三年）の参照を求めているが、この問題についてもあまり詳述されてはいない。「連帯」概念が、いかなる文脈で登場し、支持を得るようになったのかは、社会史的背景をきちんと解説しなければ説得力を持たない。この点であまりにも簡単な解説にとどまってはいないだろうか。

次に第一章を検討したい。この章では、社会学者エミール・デュルケムの思想が分析の対象となっている。著者は、デュルケム全体の思想を扱うことは、ここでは到底できないので、「連帯主義」に関係する範囲で論じることにしたいと述べている。

著者は、『社会分業論』をとりあげて、スミスの分業論と対比しながら、デュルケムの問題意識を明らかにしようとする。デュルケムは、分業は単に経済的視点からみるべきものではなく、道徳的側面からも考察されるべきなのであって、「分業は結果として固有の社会的・道徳的秩序を打ち立てる」のだとした。すなわち、分業に基づく連帯では、有機体のように各部分が連動して専門化した機能を持って動いているのである（有機的連帯）。

しかし一方で、分業が社会的連帯を生まず、個人間を対立させ、バラバラにする事態も生じるのだが、デュルケムは、この病理的形態を「アノミー的分業」と名付けた。だからといって、昔の機械的連帯の社会に戻ることはありえないのであり、分業を悪と決めつけるのではなく、分業に基づく絆がなぜ得られていないかを考察することが必要だと論じていた、と著者は整理する。

すなわち、デュルケムの理想は、分業が進展していきながら、能力の多様性だけが個人の職業選択の根拠となるような社会なのである。だから生まれつきの能力や不平等の問題には言及しようとはしていないのである、とする。

ところで、著者は、これ以上分析を進めないのだが、デュルケムは、『自殺論』では、自然の恩恵に恵まれなかった人々に能力の不平等を受け入れさせるためには、強力な道徳的規律が必要だと述べるようになる。そこから、晩年には国家による学校教育だけが社会的絆を作り出すものであるとする認識に到るのである（拙著『「近代」の意味』、一九八四年、参照）。

ここ四〇年ほどのデュルケム研究（古くはルネ・ルーローの批判など）を見ていれば、こうした問題をめぐって様々な議論があることはわかるはずである（フィリップ・ベナールのアノミー論も杉山光信氏による翻訳『デュルケムと女性』、一九八八年、がある）。せっかく、フルニエの伝記も註のなかで参照を求めているのだから、著者の論点を限定したいという狙いは理解できるのだが、できればアノミー論も含めてデュルケムの社会的連帯論を論じてほしかったと思う。

さて、第三章では、レオン・ブルジョア（ブルジョワ）が取り上げられている。日本ではほとんど知られていないフランス第三共和制期の政治家である。ブルジョアの「社会連帯主義（ソリダリスム）」は、「準契約（quasi-contrat）」という概念で知られている。アルフレッド・フイエの思想に示唆され、ブルジョアは、「遡及的合意契約」としての民法における準契約概念を、社会的合意にも適用しようとした、と著者は指摘する。

つまり、隣接する土地の所有者には、あらかじめ契約や取り決めがなくとも、共同で管理する事や他方に対する義務が生じるという概念から、社会共同体のメンバーすべてには、自分以外のメンバーに対する義務が生じるという考え方である。ブルジョアは、私人間を規制する準契約概念を、社会共同体に対する個人の義務の根拠へ結びつけたのである。

著者は、ブルジョアの準契約理論を、公の救済主体を国家に限定するル・シャプリエ法（一七九一年）の「福祉国家＝保護者国家」の枠組から脱するものととらえている。社会権の保証者を個人に対置される国家に求めることをやめ、個人間の関係

（私法的関係）に移しかえるものだというのである。

さらにブルジョアによれば、社会に生まれ育つ以上、すべての人が「負債」を負っている。その「社会的負債」論は、社会的メンバー間の不公平の是正や配分の見直しなどの正義を求める原理と結びつけられている。そこからブルジョアは、社会的リスクの負担をいかに分け合うか（「リスクから皆を守るため、全員で支払おう」）については議論したが、能力の不平等を含め不平等の是正を求めることはしなかった。

著者は、肯定的にブルジョアの思想を論じているのだが、一方でブルジョア的な思想に対立したジョルジュ・ソレルや革命的サンディカリズムについてはふれず、プルードンについて補章で簡単にふれているのみである。評者は、一九七〇年代、第三共和制期の公教育成立に関して大量の政府資料（急進共和党の党大会議事録を含む）を読んでいたときに、ブルジョアを知り、著書『連帯』も古書店で入手して読んだ。そして、ジャック・ドンズロ『社会的なものの創出』一九八四年）に示唆を受けて、「近代的家族における青年」（拙著『家族のミトロジー』所収）のなかで、ブルジョアについて論じたこともある。

したがって、ブルジョアの思想は、同時代の政治的、経済的動向に拘束されたものであると同時に、同時代の対抗思想も同列に論じなければ、正確な姿が浮かび上がってこないのではないかと考える。セレスタン・ブーグレは、le solidarisme(1913)のなかで、ソリダリスムは「社会主義」のひとつであることを認めているし、フランス社会主義史のなかで、きちんと位置づけられるべきであるように思われる。

さて第三章では、法学者レイモン・サレイユをとりあげている。サレイユは、刑法学、法制史などで業績をあげた法学者であるが、労働災害における過失責任の問題に新たな視点を導入したことで、著者は、「連帯」思想の流れに位置づけている。著者は、事故の直接的原因となる個別の因果を責任から切り離し、社会的衡平や社会正義の視点を持ち込んだ点が画期的だとする。ただ、サレイユが、他の章でとりあげられている思想家たちと「連帯」思想の点で、どう連関しているのかが、あまり説得的ではなく、唐突な感じがする。

第四章では、経済学者シャルル・ジッドが論じられている。ジッドは、フランス消費協同組合の父として知られている。そしてフランスの消費協同組合の歴史を考えるならば、フーリエ主義者の活動を無視することはできない。様々な活動があったわけだが、著者はジッドが関わったニーム派消費協同組合に焦点をあてて論じている。個人主義も共産主義も望まない連帯派による「連帯の実現形態としての協同組合」というのがジッドの考え方であったことが指摘されている。

最後に、終章でマルセル・モースの『贈与論』が総括の意味でとりあげられているのだが、評者にはやはり唐突な感じがする。モースが、戦間期にレヴィ＝ストロース、バタイユなどフランスの若き思想家たちに極めて大きな影響を与えたことは、拙著『戦間期の思想家たち』（二〇〇四年）でも指摘したことなのだが、本書の場合、それまで論じてきた思想家たちとどこで

接点があるのかがよくわからない（デュルケムは叔父だが）。また近年、思想史の上でモースを論じるのなら、亡き今村仁司氏の『交易する人間』（二〇〇〇年）は、必読のはずだが、参照されておられない。

著者の問題意識も熱意も十分に理解できる。できるならば、評者としてもこのような辛口の書評を書きたくはなかった。確かに文献を渉猟して、努力されていることはわかる。にもかかわらず、田中氏の労作を含め過去の多くの研究文献を十分に咀嚼されているとは言い難い。また十九世紀のフランス社会主義の研究は、日本国内でも数多く蓄積されてきているし、欧米では枚挙にいとまがない。

そして、連帯の概念は、産業社会化の波のなかで、旧来の共同体崩壊の危機意識のなかから新たなコミューン（共同体）の建設を目指して生まれてきたものである。だからこそ、十九世紀フランス社会主義全体の歴史をもっと十分に検討すべきではなかったのだろうか。また、著者は、「あとがき」で、これまで歴史研究の経験がなかったと述べているが、ならば、もう少し準備期間をおいてから始めるべきではなかったのだろうか。

三月十一日の東日本大震災と東京電力福島第一原子力発電所事故を受けて、日本社会はこれから未曾有の困難な時代に突入するだろう。だからこそ、新たな連帯の概念の構築は必要不可欠なのであり、著者のような若い人材にもっと切迫した問題意識をもっていただきたい、というのが評者からの切なる願いである。

（さくらい・てつお／近・現代ヨーロッパ社会思想）

書評

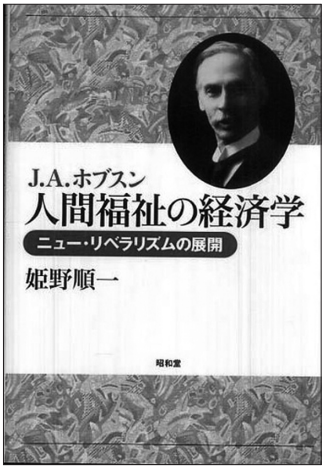
『J・A・ホブスン　人間福祉の経済学』

――ニュー・リベラリズムの展開――

（姫野順一著、昭和堂、二〇一〇年）

尾崎邦博

ニュー・リベラリズム＝イギリス新自由主義の思想は、教科書的な説明に従えばJ・A・ホブスンとL・T・ホブハウスによって代表されることになっている。そうした説明においては大抵の場合、彼等はそれまでの自由放任的な旧自由主義を批判しつつ、社会改革のための国家干渉を大幅に是認することで福



祉国家の思想的礎石を据えた、という理解がなされていることが多い。このニュー・リベラリズムは欧米にあってさえさほど古くから思想史的に着目されてきたわけではないのであって、従来はせいぜいホブスンの学説が帝国主義論研究の見地から、またホブハウスの思想がイギリス社会学の建設者として社会学史の見地から取り上げられていたにすぎなかったと言ってよい。そうした先行研究史を一気に塗りかえたのが一九七八年のM・フリーデンによる『ニュー・リベラリズム――社会改革のイデオロギー』である。その後には堰を切ったようにS・コリーニ、J・アレット、P・F・クラーク、P・ワイラーといった研究者の著書が後に続いて、八六年にはフリーデンの二冊目の著書が刊行されることになる。そして二十一世紀に入っても、ジェントルマン資本主義論の提唱者として知られるP・ケインの『ホブスンと帝国主義』（二〇〇二）に代表されるように、ニュー・リベラリズムにたいする関心は一向に衰える気配がない。本書は七〇年代末からそうした潮流に触発されつつそれに伴走するかのように経済思想史の見地からのホブスン研究を進めてきた、この分野における開拓者である姫野氏の三〇年間にわたる一連の論考をまとめたものである。

本書の表題となっている「人間福祉の経済学」について簡単に説明を加えておこう。彼を帝国主義論の先駆者として捉える従来の研究視角に立つ研究者によっては、彼の経済思想のその他の側面はほとんど無視されてきたと言っても過言ではない。そうした側面に次いである程度認知されていた側面が、J・M・ケインズによって言及されている過少消費説の理論家としてのものであり、この異端的な学説はA・F・ママリーとの共著である最初の著書『産業の生理学』（一八八九）において提唱されていた。この説はレント理論の探究によって到達された分配理論によって補強されつつ、代表作『帝国主義論』（一九〇二）において帝国主義政策発動の原因剔出のための理論的武器たり得るべく鍛え上げられてゆく。そしてこれら二つの側面に加えて、前述した七〇年代後半以降の潮流のなかで着目されていったのが、彼の人間福祉 human welfare の経済思想の提唱者としての側面である。彼は旧来の古典派経済学を支配していた功利主義的価値基準を批判し、そうした基準を人間的な基準によって置き換えようと模索していったのであり、本書でも指摘されているように、そうした福祉の経済思想を構想してゆくにあたって彼に最も重大な影響を及ぼしたのがJ・ラスキンにほかならない。

次に本書の内容の検討に移ろう、と言いたいところであるが、その前に学術書としての常識という見地から構成について一言しておきたいことがある。本書は十八の章から構成されており、そのうち四つの章は補論となっている。しかし全部で十八章とは、本文が二六〇頁足らずであることを考えれば、どう考えても多すぎるのではないか。それに加えて各章の長さも釣合いがとれておらず、長い章でも平均的な書物の一章としてはかなり短いし、短い章は普通の学術論文の一節程度の長さしかない。そのために提起された問題が各章において十分に論じ尽くされ

ていないといった印象を受ける。本書の頁数であればせいぜい全部で六章程度が適切であろう。

本書は「人間的経済学の形成」と題された第一部と「新自由主義の思想形成と政策展開」と題された第二部から成っている。第一部第一章は『産業の生理学』におけるホブスンの不均衡認識が論じられ、第二章では二冊目の著書『貧困の諸問題』における「貧困観の旋回」が論じられている。『生理学』において萌芽的に認識されていた分配問題は一八九〇年代前半のレント学説の探究によっていっそう理論的に彫啄されてゆく。そのように分配問題が着目された結果、一八九三年の論文「分配についての主観的な見解と客観的な見解」の頃から、旧来の経済学が前提としていた費用と効用の概念への疑念がホブスンのなかで芽生えてゆくのであり、そうした問題意識は第四章「ラスキン論」で指摘されているように、ラスキンとの思想的な出会いによって発酵させられてゆく。さらに第五章では一九〇〇年の『社会問題』が、「社会的効用」の理念を中核とした「人間的富の科学」を確立した著作として取り上げられている。ここまでの展開は著書の刊行の順序にしたがっており、そうであれば当然『社会問題』を論じた後で、『帝国主義論』の内容と人間福祉の問題との連関が論じられるものと予想されるのだが、そうした議論はいっさい無くいきなり『国際貿易』（一九〇四）における彼の貿易理論が論じられている第六章へと繋がっている。しかしここではやはり主著である『帝国主義論』における人間福祉の問題について言及が欲しかった。

第一部の人間的経済学の形成の内容はこれで終わっている。しかし実際にはホブスンの人間的経済学は、一九〇九年の『産業システム』を経て一九一四年の『仕事と富』において一応の完成形態に到達することになるのであるし、第一次大戦後にはやはり福祉の問題を扱った『富と生活』（一九二九）という浩瀚な書物が著されている。著者本人も認めていることであるが、やはりホブスンの人間的経済学を論じるにあたってはこれらの三冊の内容の分析が不可欠であって、それが無い点がたいへん惜しまれる。

第二部では著者によれば、「ホブスンと同時代の広義の新自由主義に属する諸思想」を取り上げて、ホブスンの新自由主義との差異を析出することがめざされている。まず「急進主義の伝統と国家」と題された第九章ではベンサム、J・S・ミル、バジョットが取り上げられており、「世紀末の自由主義経済学における国家」と題された第十章では、H・シジウィック、A・マーシャル、慈善組織協会（COS）が取り上げられている。どちらの章も「国家」という語を章の表題に含みながら、各々の論者の国家観が正面から論じられてはいないし、第十章では国家という語さえほとんど使われていない。「自由主義における国家に関わる言説のヴァリアントを整理」する前に、ベンサムからホブスンにいたる政治哲学と国家観の基本的な流れを常識的に整理しておく方が重要であろう。

また「社会進化論の展開」と題された第十一章では、ダーウィン、スペンサー、ハクスリー、W・H・マロックといった論者

の社会進化論が取り上げられており、貴族階級を社会進化の担い手とみるマロックの批判としてのホブスンの主張が最後に論じられている。ここでホブスンはマロックの私有財産擁護論の批判を通して産業民主主義の理想を確立したと著者はみているのであり、そうした民主主義の担い手は、著者によれば「市民的ワーカーの団体」である。ただしホブスンは「市民―労働者(citizen―workers)の団体(body)」と述べているのであって、「市民的ワーカー」という言葉を用いてはいない。彼のこうした理想を著者は「市民的ワーカー」の「社会民主的な新自由主義」と名付けているのであるが、この立場は著者によれば、「労働者による直接自主管理を主張した」「D・G・H・コール」(もちろんG・D・H・コールが正しい)よりも、「市民的な都市社会主義を主張したウェッブ」に近いとされる。ウェッブが「市民的な」都市社会主義を主張したのかという点は議論の余地があるけれども、さらに著者は次の第十二章で「フェビアン協会と集産主義」を論じて、フェビアン協会のW・クラークとS・ウェッブを、協会の「市民派」と「統制派」を代表する人物として紹介している。著者は、クラークが「市民的道徳の観点」を有していたとみる一方で、ウェッブの主張を通説のように官僚主義的で機能主義的と捉えているのだが、ウェッブはそもそも「市民的な」都市社会主義を唱道したのではなかったのか。

このように本書の記述を仔細に検討してゆくと、しばしば気になる表現にぶつかる。そのような表現の一例として、マロック批判でも使われている「市民的」という形容詞をここで取り上げたい。著者はこの形容詞を十分に説明することなくあまりにも安易に使用している。著者によれば、ホブスンは「人間福祉」実現のための政策として「政府や自治体」の「公共的(市民的な)」管理を求め、「市民的な改良思想に導かれた政策介入」を主張したのであり、こうした主張は「市民的な政治的介入(参加)」という政治的視点を含んでいたそうである。しかし、市民的な管理や市民的な改良思想とはいったい何を指しているのか。このように述べるのであれば、「市民の自主的な参加」によって介入が実践される過程の説明が必要であるし、その場合にはホブスンの民主主義観も詳しく論じられるべきであろう。また著者によれば、ホブスンやホブハウスの立場は、帝国主義を批判する「市民的な自由平和主義という国際的新自由主義」であることになっているのであるが、この部分はそもそも日本語としておかしいだろう。また「ホブハウスとホブスンの新自由主義には大企業の時代の市民的で理性的な、現実的国際主義が貫徹している」という一文もある。さらに著者は、ホブハウスの一九〇一年の著書『進化のなかのマインド』は「社会倫理の社会学、いわば市民道徳を解明する」書物であるという。この部分も意味不明であるとしか言いようがないが、著者はどうやら「社会倫理の社会学」と「市民道徳」とはほぼ同義であるとみているようである。しかし、ホブハウスのこの著書は動物の観察を参考にしながら人間のマインドが高度な発展段階へと進化してゆく過程を精緻に辿った心理学的な書物であって、「社会倫理」、「市民道徳」の問題はまったく論じられていない。著者

は本当にこの書物を読んでいるのだろうか。

そのような点に加えて、残念なことに本書にはイギリス思想史の研究者によって簡単に気付かれるような、固有名詞の誤った表記が多くある。前述したマロックのフルネームを著者は「ウィリアム・ムレル・マロック」としているけれども、これは「ウィリアム・ハレル・マロック（William Hurrell Mallock）」が正しい。また六八頁の「ケイムズ」は明らかに「ケアンズ」とすべきである。さらに二〇三頁の「J・A・ミル」といった箇所にいたっては、呆れて言葉も出ない。本書にははたして校正の過程が存在していたのだろうか、と疑いたくもなる。

もちろん内容的に興味深い論点が皆無であるというわけではない。評者にとって最も興味深かった部分は、補論二＝第八章の「ジャーナリズムと異端の経済学者」であった。特に著者によるホブスンの出身地の訪問の成果である、『ウェストミンスター・レヴュー』のこれまで知られていなかった二本の匿名論文の存在の指摘は非常に有り難いものである。

まだ述べておきたい点が多々あるけれども、紙幅が尽きた。これまでさんざん疑問点を指摘してきたけれども、ホブスンの思想を人間福祉の経済学として捉えようとする研究視角はけっして間違ってはいないと評者は考える。本書で提起された種々の論点を建設的に発展させていくことが、評者を含むニュー・リベラリズム研究者の責務であろう。

（おざき・くにひろ／経済思想）

書評

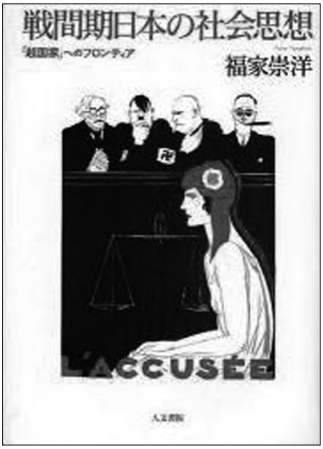
『戦間期日本の社会思想』

――「超国家」へのフロンティア――

（福家崇洋著、人文書院、二〇一〇年）

山泉進

一九七〇年代の前半、私が大学院生であった頃には、北一輝や権藤成卿、あるいは橘孝三郎がもてはやされ、他方では柳田国男の再評価がなされていた。同世代のなかにも、高畠素之や石川準十郎の国家社会主義を修士論文のテーマとする院生もいた。長髪にサングラス、マルクスと『我が闘争』を読み、雑誌



『情況』をポケットにいれて「右翼」学生がキャンパスを闊歩していた。三島由紀夫の自決、連合赤軍事件があり、一九八三年、浅田彰の『構造と力』が反響をよんで、アカデミズムの様相は一変した。著者が「あとがき」に記している、田中真人が著者に向かって発したとされる言葉「君はあのころの亡霊だ」は、まさしく私たちが、キャンパスで実感した光景からの発言である。田中自身、左翼運動を経験し、左翼雑誌『現代の眼』を発行していた現代評論社から『高畠素之』（一九七八）を出版して話題をよんだことがあった。はたして「亡霊」は蘇えったのか、あるいは彷徨っているのか。

さて、本書は序章と終章を除いて九章から構成されている。それぞれの章は独立した論文として完成されているが、それでいて全体的に「戦間期」を通史的にカヴァーする体裁になっている。つまり、研究書としての密度が高いという評価ができよう。各章のテーマと論述とを簡単に紹介しておきたい。第一章は「『愛国』への普通選挙」と題されていて、一九一三年に、石田友治と茅原崋山によって創刊された『第三帝国』で展開された普通選挙請願運動をテーマとする。その中心人物であった鈴木正吾に焦点をあわせて、その「新愛国主義」における自己と国家との関係を問題にする。第二章は「普通選挙と人種改善」と題されて、雑誌『二十世紀』（一九一四年創刊）、『新公論』で展開された岡悌治の選挙権拡張論と純民会の活動をとりあげる。また、岡の「人性」研究と人種改善論を紹介している。第三章は、「『国家』への解放」と題して、北原龍雄の思想と行動をテーマとする。『新理想主義』（一九一六年創刊）での普選運動、「資本国有・軍備拡張・普通選挙」からなる「第二維新論」、自由倶楽部における社会主義者との交流、売文社への入社、『亜細亜時論』（一九一七年創刊）における黒龍会との関係、あるいは老壮会への参加と『国家社会主義』（一九一九年創刊）での「国家社会主義」論、等々と内容は豊富である。第四章は「老壮会の『共同』」と題して、これまであまり知られることのなかった老壮会の全体像に迫っている。老壮会は、一九一八年満川亀太郎を世話人として結成された「大正デモクラシー期の改造団体連絡機関」として位置づけられている。本章では、結成にいたる満川亀太郎の活動、黎明会との関係、高畠素之らの国家社会主義者や島中雄三らの文化学会との関係、角田清彦の純労会あるいは自由労働者組合と機関誌『自由労働者』（一九二〇年創刊）、日本労働党（一九一九年結党）の紹介がなされている。老壮会は、三年を超えて存続し、その間四十四回の会合がもたれ、のべ五百人が参加したとされている。その解散時や理由についても不明であるが、ただ一九二〇年代の社会運動の「分離の時代」が背景にあったことを著者は指摘する。新資料を発掘しての意欲的な章となっている。以上の四章が、これまでの「大正デモクラシー」研究の再検証にあてられている。

以下の章は、従来の「総力戦体制」研究への問題提起とされる。第五章は「『ファシズム』の衝撃」と題されていて、一九二二年のムッソリーニが率いた国家ファシスタ党のローマ進軍と政権掌握が、日本の社会運動に及ぼした影響をテーマとする。

『改造』（一九二二年五月号）は、「新興及び反動社会運動批判」を特集し、新居格や室伏高信たちが執筆した。また『日本及日本人』や『国本』には、太田耕造や満川亀太郎の論説が掲載された。「反動」の代名詞とされた大日本国粋会や大和民労会に続き、一九二三年高畠素之と上杉慎吉により経綸学盟が結成された。他方では、コミンテルンのファシズム評価も国内に持ち込まれた。これらに言及する。第六章は『『情意』と心理革命」として、高畠素之のファシズム論を考察する。高畠が、ムッソリーニの主張のなかに政治的集権主義と経済的分権主義との矛盾を指摘したこと、また『読売新聞』紙上における福士幸次郎との「皇室中心主義」をめぐっての論争をとりあげ、高畠の「英雄崇拝論と看板心理」へと言及していく。第七章は「右派社会運動とクーデター未遂事件」として、普選実施後の日本主義運動と国家社会主義運動をとりあげる。高須芳次郎と新東方協会、雑誌『祖国』と『日本時代』の創刊（ともに一九二八年）、また北昤吉の祖国同志会、愛国大衆党準備会、日本国民党の活動が紹介される。他方で、一九二八年末における高畠の死以後は、国家社会主義運動を政治運動へと導いていく、津久井龍雄の急進愛国党や中谷武世の愛国大衆党の動きがある。一九三一年には桜会による三月事件や一〇月事件とよばれる軍部クーデター計画が発覚、また安達謙蔵らによる「協力内閣」運動、右派社会運動もこの流れのなかに飲み込まれていく。全日本愛国者共同闘争協議会と『興民新聞』、日本社会主義研究所と『日本社会主義』、日本国民社会党と大日本生産党の活動などがとりあげられる。この章も力作である。第八章は「「現実的革命主義」への道」では、ドイツにおけるナチスの台頭が及ぼした国家社会主義思想への影響がテーマとされる。石川準十郎を中心にして山内一男（高山準一・別府峻介）、北上兵之介などの論評が紹介される。第九章は「国家社会主義・日本主義論争」と題されて、五・五一事件後に顕在化する国家社会主義と日本社会主義との対立をとりあげる。新日本国民同盟の機関誌『国民思想』（一九三二年創刊）での小栗慶太郎による石川準十郎らの国家社会主義への批判が紹介される。

終章では、本書の意図がまとめてられている。それによれば、本書がテーマとしたものは、戦間期における「個人と国家とのあり方」であり、「国家への『自己喪失』と国家への抵抗を分かつもの、また『超国家』への契機はいかなるところにあったか」（三六九頁）を考察したとまとめられている。そして、これまでの研究では見落とされてきた、「現実の国家を至上とする価値にみずからの思考や感覚、そして心までもが埋没していく『病』と戦うすべを見いだす」（三七六頁）試みであると総括されている。

以上の内容紹介からもわかるように、本書は、問題関心の鮮明さ、研究状況の把握と研究史の整理、資料探究の緻密さにおいて、戦間期の国家社会主義思想を中心にした右派社会運動を全体的にまとめたという点において、まさしく新進研究者による意欲的成果であると評価できる。ただ一つ違和感をいだいたのは、橋川文三についての評価である。橋川文三の指摘した「超

国家主義」に近代国家を超える契機を見つけ出したいとする著者の読み込みは理解できるのであるが、橋川の日本浪漫派体験の内在的克服という課題は、私からみれば、戦後の思想史的課題であって、グローバル化がすすむ現代社会の地球的課題にはなりえない。著者のなかにある、社会運動についての考察において、社会運動と個人心理や社会心理とを連結させて論じたいという意図は理解できるのであるが、そのことと橋川文三の論考とを結びつけることには無理がある。過去は過去、そこに無理に現代的意味など見出す必要はない、という研究スタンスも重要である。以下は、駄弁である。

かつて五十歳を越えた頃、あと何年、研究活動を続けることができるだろうかと考えたことがあった。もちろん、これは人によって違いがあって、決まった法則などないのであるが、二十代、三十代の頃にたてた研究テーマのうち、どれだけが実現可能かという不安感からくるものであった。先生が死ぬ、友人が病気で死ぬ、研究テーマと資料だけが残される。研究者として、自分は何を残すことができるのであろうか。本書の書評を依頼されたとき、大学の「雑用」に追われて当然にも断るつもりでメールを書き始めたのであるが、どういうわけか引き受ける返事を書いてしまった。一つには、そのタイトルにちょっと興味をもったのと、また一つには未知の、若い研究者がどういう風に研究をしているのか、いわば研究の最前線を知りたいという関心からであった。前者の「戦間期」については、「序章」の冒頭で「いまなぜ戦間期か」という問いを立てて答えてくれている。それによれば「戦間期」を、一九一〇年代末の第一世界大戦後から一九三〇年代までの時代区分とし、「日本近代史のなかのひとつのターニングポイント」の時期であったとされる。その意味するところは、その時代の「選択」が、「九・一一以降」における「不況下でのナショナリズムの興隆」という状況と似た点があるというのであるが、その点はさておき、それ以上に研究史的な分析視点が私には説得的であった。というのは、一九七〇年代の「大正デモクラシー研究」と一九九〇年代の「総力戦体制研究」をパラレルに並べて、「戦後民主主義」への評価軸を「断絶」か「連続」か、という視点から整理したうえで、それらの研究を超える研究対象と方法とを見つけ出したいという問題提起として答えてくれている。後者についていえば、私よりも三十歳も若いこの世代の人たちの研究方法が、私たちの世代のそれとは質的に違っているという感をいだかされた。インターネットによる文献検索が飛躍的に情報へのアクセスを可能にしているせいか、「註」に付された研究文献の紹介は、私には「超人的」ですらある。その意味において研究状況については教えられる点が多かった。くわえて、著者の資料発掘にたいする執念には驚かされるものがある。思想史研究は、ともすれば実証性を欠くことになりがちであるが、著者は、これまで紹介されることのなかった『自由評論』『日本時代』『興民新聞』『急進』『日本社会主義』などに掲載された論評を丹念に読み解いて、運動の創起と分裂について、その思想的相違にまでさかのぼって検証する。くわえて、巻末の「資料編」に、

北原龍雄・権藤誠子・山元亀次郎、等の関係資料が紹介されているように、遺族を訪ねて「足」で歩いて資料を探し出している。この点においても教えられるところが多かった。

私は、ニューアカデミズムがもてはやされ始めた年、一九八三年平民社八〇年を期して反時代的な研究組織、初期社会主義研究会を立ち上げた。日本の明治、大正期の社会主義思想と運動とを再検証しようと意図からであった。一九八九年のベルリンの壁の崩壊と一九九一年のソ連邦の解体とは、予想をこえて「社会主義」研究の困難さを現実的なものにした。今年は、「大逆事件」での処刑から一〇〇年目である。ジャーナリズムで多少の話題にはなっても、研究面においてさしたる成果があったともおもわれない。「大逆事件」後の「冬の時代」を経て、一九二〇年日本社会主義同盟が結成されて社会主義運動の復活がはじまる。初期社会主義研究会は機関誌『初期社会主義研究』（二〇〇七）で、日本社会主義同盟までをテーマとした。著者が対象とする時代とは重なることになる。堺利彦や山川均、大杉栄、高畠素之、売文社の面々などについては本書でも登場するのであるが、「社会主義」という側面からの私の考察と、著者の問題提起とがどこで結びつくことになるのか。これには、いくつかの研究上の媒介が必要と思われる。その意味でいえば、「亡霊」にはいまだ墓碑銘が与えられてはいない、これが私の感想である。

（やまいずみ・すすむ／明治社会主義）

書評

『浜口雄幸と永田鉄山』

（川田稔著、講談社選書メチエ、二〇〇九年）

梅森直之

本書は、一九二〇年代後半から一九三〇年代半ばにかけての日本の政治史の特質とその問題点を、浜口雄幸と永田鉄山という二人の人物の思想と行動に焦点を当て、描き出そうとした試みである。このような構成をもつ本書を評価する基準は、次の二つのレベルに求められるべきであろう。すなわち、浜口なら

びに永田という個人に対する理解と評価の妥当性が検討されると同時に、当該の時代を描き出すうえで、浜口ならびに永田という対象を選択した歴史認識の有効性が問題とされねばならないのである。

著者は、序論にあたるプロローグで、浜口と永田がなぜ重要かを論じたのち、第一章と第二章において、浜口の外交と内政に対する基本構想を、もっぱらその前任者である田中義一政友会内閣との対比において、一九二七年からの立憲民政党総裁としての活動、ならびに一九二九年七月から一九三一年四月までの内閣総理大臣としての活躍を中心に分析する。続く第三章、第四章、第五章においては、陸軍中央の中堅幕僚層の思想・運動の特質が、第一次世界大戦から一九三五年にかけての永田鉄山の動きを中心に、そうした浜口の基本構想との対比において分析されていく。最後に付せられたエピローグでは、両者の思想の現代的意義についての考察が行われ、本書全体のまとめとされている。文章は、総じて簡潔で読みやすく、また著者自身の歴史認識の提示も明快に行われている。錯綜するこの時代の政治史を、浜口と永田という二つの個性に代表された外交・内政の基本構想の対立としてわかりやすく整理し、読者に、この時代が有した可能性と限界に関するひとつの明確な解釈を提示しようとする本書の試みは、十分な成果をあげているものと評価してよい。

著者は、みずからの歴史叙述の起点を、一九二八年六月の張作霖爆殺事件に求め、その時点における基本的な対外構想のかたちを、以下の四つの類型に分類している。その第一は、田中首相ならびに政友会主流の構想であり、それは、長城以南の中国本土については、国民政府による統治を容認し、満蒙については、張の勢力を温存し、日本の権益を維持することを目論んだものであった。その第二は、浜口民政党の構想であり、国民政府による満蒙を含めた中国統一を基本的に容認する姿勢をとった。これに対し、第三の立場を代表する関東軍首脳は、張の排除と満蒙における日本の実権掌握下での自治的独立政権樹立を目論む、いわゆる満蒙分離論を主張し、さらにこれに第四の立場である永田ら一夕会陸軍中堅幕僚層が、満蒙に日本の完全な政治権力を確立することをめざす満蒙領有論の実現に向けて動き出そうとしていた。著者は、これら四つの路線のうち、浜口ら民政党が主張していた国民政府による全土統一容認論が主流かつ現実のものとなり、それに永田ら一夕会系陸軍中堅幕僚層の満蒙領有論が、潜在的なかたちで対抗することになったと述べる。

浜口と永田の基本構想の根本的な差異は、本書における中心的な論点のひとつである。浜口の対外構想に関しては、その国際協調と対中融和という基本姿勢が、中国の関税自主権の承認や、不戦条約の批准、さらには海軍軍縮条約などの問題をめぐる具体的対応を通して検証されていき、またその内政構想に関しては、国際的平和協調路線のなかで国際的経済競争力を強化することをめざして取り組まれた金解禁を含む財政の緊縮整理ならびに産業合理化政策への取り組みが注目されている。これ

に対し、永田の対外構想に関しては、日本民族の生存権の確保という目的に向けて方向づけられた対中国に対する強硬姿勢が、国際連盟の有効性に対する否定的評価とともに、浜口と対比的に論じられる。また、その内政に対する姿勢は、一貫して国家総力戦体制の構築に向けて方向づけられたもので、人員の有効な「統制按配」とともに、国民に対して極度の「犠牲的奉公心」を求めるものであったことが強調されている。ここにおいては、当該時期の政治を動かしてゆく主要な原動力が、浜口と永田に代表される二つの相異なる外交と内政構想の対立に求められており、それはすなわち著者自身の当該時期に関する歴史認識の表明ともいいうるものである。

浜口と永田というアクターに対するこうした性格付けは、大枠においてオーソドックスなものといえるが、個々の具体的な記述においては、随所にカウンターインテュイティブな洞察が見られ精彩に富む。とりわけ、浜口の外交・内政政策に関して付された以下のような指摘（「現行憲法の戦争放棄規定は、一般には、第二次世界大戦の反省から初めて考えだされたものと理解されがちだが、じつは戦前政党政治の時期に日本自身も加わって締結された国際条約をひとつの重要なベースとしている」（本書六六頁）、「近年、近代日本における産業構成の高度化は、国家総力戦の要請によって、すなわち戦争の要請によって、初めて果たされたとの見方がみられる。しかし、産業構成高度化の方向とその推進は、すでに浜口内閣によって、国際的平和協調路線のなかで、国際的経済競争力の強化の要請から着手されていた」（本書七五頁）、もしくは、永田の総力戦構想に付せられた以下の注釈（「一般に国家総力戦の観点から、個人の強制的同質化が推し進められるとされ、そこでは個人が機械のように従順に行動することが要請されたように考えられがちである。しかし永田においては、それでは実際には総力戦に対応できないとみており、国家的要請への強い主体的コミットメントが求められていた」（本書一二五頁）は、当該時期と現代政治との連続性を考えるうえでも、きわめて重要な指摘といいうる。

「これまで戦間期政党政治について、その内実は脆弱なものであり、一九三〇年代初頭に種々の困難に直面し簡単に自壊したとされてきた。しかし近年の研究で、じつはその体制はかなり強固なもので、内外関係をふくめ相当の安定性をもっていたことが明らかにされてきており、これまでみてきたように、第一次大戦以後の安全保障や革命中国への対応などをふくめ、かなり明確な構想に裏づけられたものであった。だとすれば、陸軍を中心とする反対勢力は、どのようにしてそれを突き崩すことができたのであろうか」（本書一四三頁）。著者は、本書の中間考察としてこのような問いを発し、その文脈において、「政党政治を最も徹底させたとされる浜口の構想と、一夕会の中心人物であった永田の構想との相克は、象徴的な意味をもつ」と論ずる。当該時期の政治対立の基軸を、浜口構想と永田構想との対立に求めるこうした著者の歴史認識は、一見したところ、当該時期をリベラリズムとファシズムの対立として分析してきたオーソドックスな歴史認識の内側にあるように思われる。しかしながら同時に、著者が当該時期を分析するにあたり、「ファ

シズム」という用語をまったく使用していない点は注目される。以上のような意味において本書は、「ファシズム」という用語抜きの一種のファシズム論であるかのような印象を、歴史を専門とする読者に与えるといいうるのではないか。

当該時期を、議会政治と軍部政治との対立を基軸として分析する著者の歴史認識に対しては、リベラリズムをファシズムの日本的形態と規定した戸坂潤の『日本イデオロギー論』の批判が直ちに想起されなければならない。戸坂は、一九三六年二月中旬の時点での議会政治をとらえ、以下のように述べている。「併し今日の日本の議会制度は、まだ議会制度としても事実上可なりの程度にまで〔ファッショ〕化されていることに平行して、この制度そのものが政治的自由主義とは殆んど独立なものに転化して了っている。政府や官僚や軍閥が議会やブルジョア政党の自由主義を抑制しているばかりではなく、大事なことには、議会やブルジョア政党そのものが、議会制度の名目と、又実際には或る程度までの実質とにも拘らず、そういう政治形式とは独立に、自由主義ではなくて他のものになっている。之は云わば議会制度を採用した処の一種のファシズムなのである」。すなわち戸坂は、当時の議会を、「官僚的ファシズム」と「ミリタリー・ファシズム」と表面的には対立しつつ、基本的にはそれを補完する重要なファシズムの一要素と見なしていた。戸坂の見地からすれば、浜口と永田の「対立」として当該時期を特徴づける歴史認識の妥当性は、日本の議会制度の「ファッショ化」という現象と、それに向けて演じられた浜口の役割の解釈に依存することになろう。

戸坂自身は、『日本イデオロギー論』において、みずからのファシズム理解を、次のように整理している。「独占資本主義が帝国主義化した場合、この帝国主義の矛盾を対内的には強権によって蔽い、かつ対外的には強力的に解決出来るように見せかけるために、小市民層に該当する広範な中間層が或る国内並びに国際的な政治事情によって社会意識の動揺を受けたのを利用する政治機構が、取りも直さずファシズムであって、無産者の独裁に対してもブルジョアジーの露骨な支配に対しても情緒的に信念を失った中間層が情緒的に自分自身の利害だと幻想する処のものを利用して、終局に於て大金融資本主義の延長という成果を収めるのに成功しそうに見える比較的有利な手段が之なのである」。戸坂のこうした議論を含めて、ファシズムの定義をめぐっては、専門家のあいだにもさまざまな意見の対立があり、日本における当該時期の政治現象を「ファシズム」という用語で説明することの有効性にかんしては、とりわけ政治史研究者のあいだに有力な反論があることは周知の通りである。しかしながら、私の見るところ、戸坂のような同時代のファシズム批判者によってきりひらかれた重要な視点は、「ファシズム」の概念規定をめぐる内容そのものであるよりも、政治と社会を一体のものとして把握するその方法に求められるべきであるように思われる。

「どの社会思想も、その思想体系・運動様式・社会的地盤・主体（思想乃至運動を担う担い手）との四つの主な点から観察さ

れねばならぬ」。戸坂は、日本における当該時期の社会思想を分析するにあたり、みずからの方法論的原則をこのように定式化した。こうした原則に照らした場合、本書の分析を通じて著者が成し遂げたのは、浜口と永田の外交と内政に関する構想を、「思想体系・運動様式・主体」という三つの視覚から分析し、その対立点を明瞭に析出することであったように思われる。にもかかわらず、そうした対立の意味を、それぞれの構想の社会的地盤に関連させつつ考察しようとする姿勢は本書において稀薄である。しかしながら、浜口と永田の構想の対立という本書の問題設定が、当該時期の日本の政治状況の理解において、どの程度の広がりと深さをもちうるかは、この社会的地盤の分析を抜きにしては語りえないのではないか。浜口と永田の対立を、国際協調主義と戦争不可避論との、あるいは政党政治と軍部主導との「究極の対立」と見なすのか、あるいは、「ファッショ化」という巨大な歴史的うねりのなかでの一ヴァリアントと見なすのか。両者の対立の今日的意義を、どのように理解すべきかというエピローグでの問いを含め、これらの問いに適切に応答するためには、当該時期から現代にいたる日本の社会構造とその変容に関する分析が不可欠であるように思われる。

周知のように著者の川田稔氏は、柳田国男の研究者としても多くの業績で知られている研究者である。一読者として期待したいのは、本書のような政治史的分析を、柳田民俗学と節合していくような、著者自身の思想史的解釈の提示である。本書が主題とした浜口と永田の対立を柳田的な視座からとらえ直すような歴史認識のうちに、当該時期に対する真に革新的な歴史叙述の可能性が求められるように思われる。その意味において本書は、初学者向けの歴史入門書という形式を取りつつも、豊かな理論的可能性を秘めた、論争の書でもある。

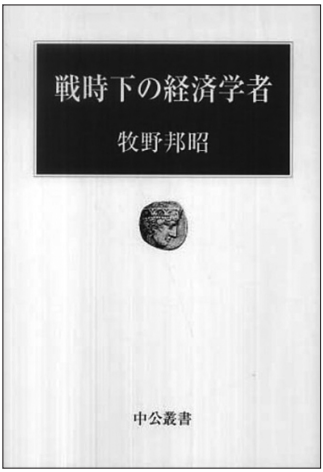
（うめもり・なおゆき／日本政治思想史）

書評

『戦時下の経済学者』

（牧野邦昭著、中央公論新社、二〇一〇年）

柳澤　治



本書は、日本のアジア侵略と重なりながらいわゆる総力戦が準備されかつ現実の問題となる、一九三〇年頃から日中戦争（一九三七年勃発）・第二次大戦にいたる時期の日本の経済学者の行動を社会史的に叙述した書物である。本書の構成を紹介しよう。序章「河上肇と第一次大戦」、第一章「陸海軍と経済学者」、第二章「経済新体制をめぐって」、第三章「思想戦のなかの経済学」、第四章『『近代経済学』の誕生」、終章「高橋亀吉と第二次大戦」。

上記の諸章のうち、本書のタイトル「戦時下の経済学者」の「戦時下」に最も対応する内容は、第一章、第二章及び第三章である。第一章は、日中戦争開始後、一九三九年に陸軍のなかにつくられたいわゆる陸軍秋丸機関（陸軍省主計課別班）と、海軍のブレーントラストにそれぞれ関与した経済学者を取り上げている。有沢広巳（もと東京帝大）・中山伊知郎（東京商大）・武村忠雄（慶應義塾大）・宮川実（立教大学）らが関係した秋丸機関は、脇村義太郎「学者と戦争」（『日本学士院紀要』第五二巻三号、一九九八年）などによって詳しく紹介され、よく知られているが、著者牧野氏はそれらの成果を要領よくまとめるとともに、関連文献を調査し、同機関に関係した経済学者の広がりと、人間関係を細部にわたって描き出している。大川一司・塩野谷九十九・森田優三などの経済学者や蠟山政道・木下半治らの政治学者、石田文次郎など京都帝大法学部学者などの関与があったことも指摘されている。

海軍のブレーン組織に関しても、本書は兵頭徹らの最近の歴史研究の成果にもとづいて、その人的な関連を紹介している。一九四〇年一〇月に発足した研究会「国防経済研究会」には、永田清（慶大）・武村忠雄（同）・板垣与一（東京商大）・大河内一男（東京帝大）・大熊信行（高岡高商）などが参加した。海軍のブレーンとしては、ほかに岸本誠二郎（法大）・加田哲二（慶

大）・中山伊知郎・谷口吉彦（京都帝大）らの経済学者が参加したという。

第一章ではとくに秋丸機関の活動内容が立入って説明されている。著者は有沢の考えを次のように要約している。有沢の戦時経済に関する考えは、戦争による経済封鎖下においても、民需を削減し、軍需品生産の基礎となる部門（石炭、鉄鋼）の生産を拡大して総力戦を戦うことは、短期的には可能である。しかし、それが長期に及べば国民生活を圧迫し経済を内部から崩壊させるだろう。有沢のこの総力戦観は、秋丸機関の出す結論にもある程度影響を与えた、と著者は推定する。

著者は秋丸機関が外国の文献や資料の研究を行ったことに注目し、たとえばハイエクの『集産主義経済計画論』や『貨幣ナショナリズムと国際的安定』、ロビンズの『戦争の経済的原因』、ケインズの『戦費調達論』ほかをあげている。中山が利用したと述べているレオンチェフの「アメリカ経済の分析」については、牧野氏は一九三九年刊行のG・ミーンズらの同名の書物ではないかと推測している。

秋丸機関の研究の成果は一九四一年にまとまる。著者は、周知のその結論「対英米戦の場合、経済戦力の比は二十対一程度」で、「開戦後二ケ月間は貯備戦力に依って抗戦可能」だが、「それ以降はわが経済戦力は下降を辿り、彼は上昇し始める」ので、「持久戦には堪え難い」という内容を紹介した上で、陸軍と経済学者の研究内容の間の「食い違い」を重視し、こう要約している。「陸軍は経済学の専門知を無視したというよりも、むしろ日本の経済的弱点を補い、仮想敵国の経済的弱点を衝くための方法を示すことを期待していたのであり、その意味では陸軍は経済学者に過剰なまでに期待していたということもできる。」

この問題は総力戦を準備する独自な体制、「国防経済体制」(Wehrwirtschaft) 論に関連してくる。この体制については日本でも研究され、有沢や、陸軍石原莞爾の組織した日満財政経済研究会は、ドイツの議論にもとづいてそれを定式化しようとした（詳しくは評者の近著『戦前・戦後日本の経済思想とナチズム』岩波書店、二〇〇八年）。この研究会は、大変重要であり、何人もの経済学者が参加しているので、本書でも言及される必要があったのではないか。

第二章は、日中戦争の勃発、中国での日本の軍事的侵略の拡大を背景として、またそれと結びついて深刻化した日本経済の諸問題の改善のために構想された、いわゆる経済新体制をめぐる経済論者の見解を検討する。新体制の研究はこれまで企画院・「革新」官僚や笠信太郎をはじめとする昭和研究会の知識人に関してなされてきたが、本書は異端ともいえる京都帝大出身の二人の経済学者、柴田敬と山本勝市を取り上げている。両者についてもすでに多くの先行研究があるが、著者はそれらの成果を吸収しつつ、両者がともに河上肇のもとで学び、しかも当時の最先端の経済学にもとづいて研究したことに注目する。

著者は、柴田が一般均衡理論やケインズ理論に批判的に取り組んだこと、それらに対して資本の有機的構成の高度化や独占資本主義の行詰りを重視し、ケインズ的な修正資本主義とは異

なる国家主義的な矛盾克服をめざしていたと指摘する。新経済体制に関わる柴田の「日本経済革新案」はこのような理解にもとづいて作成され、その中で独占企業を「公社」とし、それを国家的に指導する案を提示した。著者はそこに皇国経済学の提唱者、作田荘一の「公社」論の影響を見ている。興味深い論述となっている。

このような経済改革・革新論に最も強く反撥した「観念右翼」が山本勝市である。山本におけるミーゼスらの見解や社会主義計算論争の紹介など最新の研究への関心と、反社会主義、自由主義的市場経済主義、さらに天皇制的（伝統主義的）な精神主義との結びつきは、すでに先行研究が指摘してきた所である。読者は山本勝市のこの思想的関連のなかに、戦後の支配的思想における新自由主義と、反マルクス主義、強力な保守主義ないし国家主義的思想との結びつきの先駆を見出すであろう。

ルーデンドルフの総力戦論の重要な柱は経済戦と同時に「思想戦」にあった。「思想戦」は戦争協力に向けての宣伝・思想教育と同時に、戦争批判的ないし反戦的な思想の排除を特徴とする。全体主義体制の下では、それは反マルクス主義・反民主主義と一体となった民族主義・国家主義として展開した。戦前・戦時の日本において、天皇制的全体主義と結びついて、そのような「思想戦」が猛威をふるったことは周知の通りである。当時の知識人を問題にする場合、「思想戦」は第一に考慮さるべき枠組であった。本書が第三章として「思想戦のなかの経済学」を取り上げ、経済学における一方での思想動員、他方での思想弾圧を検討対象としたことは、当然のこととはいえ、適切なことであった。本書は、まず大森義太郎（東京帝大）・河上肇・向坂逸郎（九州帝大）、石浜知行（同）らの排除と思想弾圧、続いて文部省・国民精神文化研究所の反マルクス・反個人主義・反民主主義的思想の立場、作田荘一・山本勝市・高田保馬らのそれへの参加が紹介される。本書の特徴は、山中伊知郎や大熊信行らを中心とする、純粋経済学・政治経済学をめぐる論争や、戦争経済学などをめぐる経済学の方法論の論議を、「思想戦」の枠組のなかで把えたことである。原理日本社の蓑田胸喜の右翼思想、難波田春夫の「日本経済学」と家・郷土・国体の「民族構造論」が権力側のイデオロギーであったこともすでに明らかにされてきたことであるが、著者はその右翼思想と近代経済学が結びついていたと述べる。

第四章においても「近代経済学」の用語の「誕生」をめぐって経済学のイデオロギー性が強調されているように、著者は本書を通じて「近代経済学」を含めた経済学と政治との密接な関連性を示そうとした。興味深いことはそのような観点が若い世代に属する著者の今日的な「経済学」に対する「違和感」（「あとがき」）と、思想史研究への「方向転換」に根付いていたことである。本書は、思想史を欠いた現代経済学に対する反省を土台とする著者なりのひとつの習作ともいうべきものである。経済学と政治との結びつきの指摘それ自体は、特別目新しいものではないが、評者は若い著者があえてこのような形で経済学のイデオロギー性を問おうとした意欲を評価したいと思う。そ

の上で二つの点をコメントしておきたい。

（一）経済学（者）と政治・社会との密接な結びつきは「戦時下」においてとりわけ顕著であった。総力戦体制は知識人に対して戦争への「協力」を強調する。「協力」の仕方はさまざまで、その中には体制への「批判」を潜ませた「協力」も存在した。われわれは「協力」を十把ひとからげにするのではなく、その類型を区分しなければならない（その際、思想の科学研究会編『共同研究・転向』（平凡社、一九六〇年）をひもとくことが必要であろう）。それは「経済学者」たちの「思想」に関するより立入った分析を必要とする。本書ではこの面の叙述が少なく、そのため彼らの「イデオロギー性」の特質が十分に伝わってこないという問題点がある。

（二）本書では「経済学者」の行動は紹介されたが、彼らの「経済学」の内容が「戦時下」の状況とどのように内的に関連していたかの分析を欠いている。その意味で本書は「社会史」であるが、「経済学史」ではない。戦争や戦争準備体制を生み出す資本主義の諸問題は何か。それは資本主義の発展過程といかに関連するか。戦争の経済過程は理論的にいかに把えられるか、等々さまざまな問題に対して多くの「経済学者」は、現実との緊張関係の中で、可能な限り社会科学的な方法に立脚して、自らの「経済学」を展開した（前掲拙著、参照）。「社会科学的認識の客観性」を心がけつつ、彼等がどのような「経済学」を生み出したかは、たとえば総力戦に関係するタイトルをもった中山伊知郎の『戦争経済学』や大河内一男の『戦時社会政策論』をひもとくだけでわかることである。戦前・戦時の経済学のクリエイティヴな成果が戦後に継承され、今日の経済学の土台を形づくったことは周知のことである。著者に期待したい点は、「総力戦」とその準備体制（いわゆる国防経済体制）の中で経済学者が現実との緊張関係の中でいかなる「経済学」をつくり出したかを本格的に検討することである。そうすればたとえば難波田春夫の「日本経済学」の内容と、大塚久雄の研究とは似たような主張だ、というような本書の叙述が甚だしい誤解であることがわかるであろう。

このような問題点はあるが、本書が当時の経済学者の行動を社会史的に描いた手頃な啓蒙書として十分な意味を備えていることを否定するものではないことは勿論である。

（やなぎさわ・おさむ／ヨーロッパ経済史）

書評

『ジョン・デューイとアメリカの責任』

（井上弘貴著、木鐸社、二〇〇八年）

山岡龍一

本書は、二つの性格をもつ。一方において、これはジョン・デューイの思想的軌跡を、その政治・社会思想的側面を中心に、生涯にわたって辿るものである。他方で本書は、十九世紀末から二十世紀中葉にかけてのアメリカ合衆国の歴史を、主としてアメリカの自己イメージ（アメリカニズム）の展開として描いている。

一国の思潮の変遷を、一個人の思想の解釈によってするという叙述に対しては、方法論的な妥当性が問われるかもしれない。しかしながら本書に関しては、その研究対象がこの妥当性を担保している。つまり、歴史学におけるトランス・ナショナルな視座が当然視されている現代においても、デューイという思想家はアメリカというネイションを代表する存在として論じることが可能な人物なのである。もちろんこれは、デューイの思想が偏狭であることを意味しない。ただ彼は、アメリカの哲学を自覚的に展開した人物であり、これは多くの人が認めるところなのである。例えば、R・J・バーンスタインによれば、デューイの哲学的な見方が「アメリカ文化に固有的な知的表現を表象している」ことは、彼自身とその批判者の双方が認めるところであった。もちろん、我々はこのことを無批判に受け入れるべきでない。それは本書の内容によって確かめられるべき事柄であろう。

デューイは、特に日本では長年、主として教育学の分野で注目されてきた。それに対して前世紀の終わり頃から、主として英語圏において、その政治思想の重要性が、R・ローティやバーンスタインらによるプラグマティズムの政治理論の復権に刺激されることによって、新たな注目を集めてきている。これに対して日本ではデューイの政治思想は、例外（阿部齊や小西中和）はあるにしても、これまであまり充分な検討を受けてこなかった。この状況は今変わりつつあるようにみえるが、本書はこう

した新たな動きを代表するものである。

評者自身、ローティの思想に魅力を感じつつも、そのあまりにもあけすけな自文化中心主義に戸惑う中で、その思想的ポテンシャルを検討する素材として、ローティの偶像であるデューイに少なからず興味を抱いていた。本書に向かう際も、当然ながらそうした期待をもったが、それは著者による正直な告白によって挫かれる。なぜなら著者によれば、現代政治理論の関心からデューイの議論を再構成せんとする試みにある困難性の自覚が、本書を生み出したのであり、デューイの膨大なテクストの整合的な解釈を、アメリカのインテレクチュアル・ヒストリーのなかに埋め込むことが、本書の試みだとされるからである（「あとがき」）。以下では、こうした試みの内容を検討し、そのうえであえて、デューイの意義を問うことの可能性について、若干考えてみたい。

第一章においてデューイの初期思想が、ソーシャル・ゴスペル運動との関連において検討される。キリスト教を、神の超越性ではなく、その世界内在性から理解し、人間の改善可能性と、それと一体となる社会の改良可能性への信仰を奉ずるソーシャル・ゴスペルの教義に、もともとはグリーン流の理想主義の立場にあったデューイが接近していく。そこで、スピリチュアルな人間性の理解が、アメリカ的なナショナリズムと、近代的な実験科学の精神への信奉という自然主義に、デューイの中で統合されていく様が描かれる。実は、この章において本書で語られるデューイ思想の基本的要素はほとんど準備され、後は時代の変遷の中で、そうした要素がどのような変化を被るかが、これ以降の叙述では検討されることになる。

第二章では、第一次世界大戦に参戦する時期のアメリカが描かれる。ここでは、世界の中での、とりわけヨーロッパとの対比における、アメリカの自己イメージが問題となる。つまり、堕落した旧世界から逃れて、道徳的に無垢な新世界を作り上げるという、建国期以来からあるアメリカの神話的自己像が、モンロー主義的な孤立主義を経て、世界における平和の達成という新たな文脈において、ある種のナショナリズムとして勃興したのであり、デューイの思想の中に、その典型が読み込まれていく。彼によってアメリカの地理的隔絶と例外性という事実は、一つの理念にまで高められ、やがては世界を教化する存在としてのアメリカという、アメリカニズムの思想が結ばれていく。

「デューイとアメリカの責任」と題された第三章は、そのタイトルが示すように、本書の中心的テーマを扱う。つまり、「戦争違法化運動」という平和へのコミットメントに、デューイ思想の戦争肯定論からの転換を読み取る通説に対抗して著者は、アメリカへの忠誠というもとからあったデューイ思想の発展という連続性を読み取ってゆき、そこにアイロニカルな帰結を示唆しようと努めるのである。ここでは、ヨーロッパ的パワー・ポリティクスへの嫌悪（つまり「政治」への不信感）から、連邦制（連邦裁判所）というアメリカ的システムを、国際世界に適用しようとする、デューイをはじめとするアメリカの知識人達の野心が生まれてくる様が描かれる。この野心が滑稽に映るこ

とに、ネイションや人種による多様性から生じる紛争を、このシステムが解決できると自認する当のアメリカが、第一次世界大戦後の実際において、異質な集団の排除と宗教的な純潔性を追い求めるような暗い時代を迎えていたことが指摘される。そしてさらに問題が深刻なのは、こうした社会的矛盾を、デューイがきちんと理論的に受け止められなかったのにもかかわらず、「アメリカの責任」というミッションを、彼が提示していたという事実である。

第四章では、こうしたデューイのアメリカニズムの信念が、ある種の信仰にまでなっていることが述べられる。それは、アメリカ文明の侵食に向けられたヨーロッパからの批判に対する反動から生じるものであり、アメリカの生の形式を、物質性ではなくスピリチュアリティの点から説明しようとするものであった。本書では、こうしたデューイに対するアメリカ内部からの批判者として、ラインホルト・ニーバーが登場する。両者の対比は、神学的なレベルの違いによって説明されるが、まさしくそれゆえに、ニーバーの批判はデューイには届かない。

第五章では、全体主義との対照によって、デューイのアメリカニズムが結晶化していく様が描かれる。デューイ自身に、自己反省の契機がなかったわけではない。しかし、ソ連を含んだ全体主義との対決という世界史的課題の中で、科学的精神に則ったデモクラシーというアメリカの理想は、絶対的に保守されるべきものと理解されていった。そしてトロツキー裁判の調査におけるデューイの役割が紹介されながら、トロツキーならびにマルクス主義思想とデューイの対決が論じられる。マルクス主義は、歴史理論から演繹的に惹き出された目的によって、あらゆる手段を正当化してしまうという、理論的欠陥をもつのに対して、自らが支持するプラグマティズムは、目的と手段の相互依存性を承認することで、科学的方法と結合した文化の創造に寄与できるとデューイは理解していた。

結論において、第二次世界大戦後のアメリカの使命に関する、最晩年のデューイ思想が紹介される。ここでは老デューイの、硬化したともいえるアメリカニズムが、悲劇的に描かれる。かかる悲劇が、ニーバーのアイロニズムによって、喜劇に転化されることで、本書は閉じられている。

本書のメリットは、当然のことながら、デューイのテクストそのものに向かうだけでは必ずしも理解することのできない、思想的コンテキストを提供してくれるところにある。とりわけ国際政治の文脈においてデューイを読むことの重要性を、我々に教えてくれる。例えばデューイの「新しい個人主義」という考えの読解に不可欠な背景的知識を、評者は教えられた。

とはいえ、物足りなさも感じないわけではない。アメリカ史という大きな流れに組み込まれているせいで、取り扱われる思想（家）が、パズルのピースのようになっている。デューイの周りに登場する思想家が、説明のための道具として扱われているだけではない。主役のデューイにしても、その個々の議論に関して深い検討があまりなされていないように思える。著者は、膨大な量のデューイ文献にあたり、その中から適切な資料を選

んでいるが、それらはたいていあたかも道標のごとく、その時点でのデューイ思想を示すものとして簡潔に提示されるのみである。評者としては、デューイのデモクラシー論、とりわけ、手段と目的の相互関係についてや、デューイのコミュニケーション論、とりわけその「科学的かつアート的な」プレゼンテーションについて、そして、ある種謎めいた表現で提示されたデューイ知性論の神学的前提について、よりまとまった解釈が知りたい。特に最後の論点について、本書はある程度説明しているが、より神学的な解明、そして、世界の中における人間の位置づけという存在論的な説明が、本書の解釈をより完全にするうえで必要ではないかと思っている。

言うまでもないことだが、すべての歴史叙述は、過去のことを扱っているにしても、その現在性を刻印されている。本書が準備された時期には、ネオコンに代表されるような、アメリカニズム（アメリカという帝国）が問題とされていた。このような現象を理解したいという意識が、おそらく著者にあったであろう。その結果、アメリカに対する我々の希望と落胆が、そのままデューイに背負わされているように思える。実際、デューイ研究書にしては、本書はあまりにもデューイに対して手厳しいように思える。

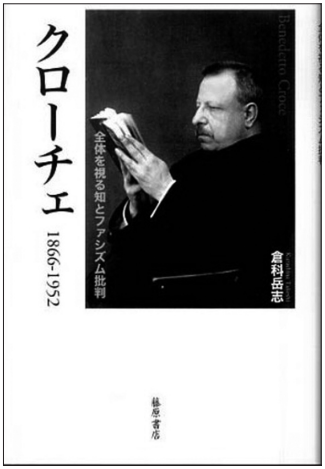
評者は、懐疑派で、リアリストを自認するリップマンとの論争において、あくまでも希望と理想を語るデューイに対して、ある種の不安を抱きつつも、その魅力を否定できない。しかしながら、そのようなデューイの希望は、本書によれば、例外的なアメリカが普遍的なリーダーとなるという矛盾を独断的に含んでいる。さらにそれは、アメリカの内部と外部における矛盾の無視か、あるいは、問題をデモクラシーそのものではなく、デモクラシーの不充分さに求めるという、超然とした、しかし、我々を途方にくれさせるような態度と結びついている。おそらく、著者もこうした結果に閉塞感を感じたのであろう。本書は、こうしたアメリカニズムの「高慢さ」を糾弾し、「謙虚さ」というキリスト教的徳性を対置するニーバーを、解毒剤としてその叙述に投与せざるをえなくなっている。おそらくこれからの問題は、こうしてデューイとニーバーを対置することの先に、何をアメリカに求めることができるかであろう。そうすることで、デューイが主張する、アメリカにある開かれた精神の姿が、より深い内実をもって、現れてくるかもしれない。この課題は評者のものであるが、同時に、著者のアメリカ論の今後に、こうした問題の解明がなされることを、勝手ながら期待したい。

（やまおか・りゅういち／政治理論・政治思想史）

書評

『クローチェ　1866-1952
――全体を視る知とファシズム批判』
（倉科岳志著、藤原書店、二〇一〇年）

伊藤公雄



戦前・戦中の日本社会におけるイタリア文化の受容について調べていたことがある。もう三〇年も前のことだ。当時、翻訳紹介されたイタリア文学、イタリア思想から政治経済関連本や日本人の書いたイタリア紀行やイタリア紹介の本など手当たり次第古本屋で購入したものだ。そんな作業をしていると、文学ならダンヌンツィオはもちろんのこと、パピーニやらボンテンペッリなど戦後日本では見向きもされなかった面白い本がけっこう翻訳紹介されているのにちょっと驚いたものだ。思想分野も同様で、クローチェ（羽仁五郎氏の翻訳や紹介が代表的だが）は当然のこととして、ジェンティーレを始めとする当時のイタリア哲学についての関連本もけっこう目についた。

こんなことを書くのは、いうまでもなく、戦後、驚くほどイタリアの思想や哲学が日本社会で忘れ去られていた（唯一の例外として他の欧米諸国よりも早い段階で、グラムシおよびトリアッティらのイタリア・マルクス主義関連の紹介があった）と感じているからだ。

世紀の変り目頃から「潮目」が変り始めている。ネグリ、アガンベンやヴァッティモなど、日本社会におけるイタリア思想の受容が急速に広がりつつあるからだ。こうなると、彼らの現在の思想の「背景」にある近代イタリア思想に目を向ける必要があるのは当然のことだろう。なかでも（近年上村忠男氏の精力的な紹介がなされてきた十八世紀のヴィーコの思想とともに）クローチェという近代イタリアを代表する思想家に光が当てられるのは、必然だっただろうと思う。

こうした流れのなかで登場した倉科岳志氏による本書は、クローチェというイタリア思想界の「巨人」について、戦後日本で初めて本格的に取り組んだ力作といえるだろう。付論の「クローチェ小伝」も便利だ。

本書における著者のクローチェをめぐる視座は、きわめて

はっきりしている。それは、次のような形で著者自身によってまとめられている。

「本書は、第一次世界大戦前のクローチェの『知的覇権』の成立と内容を新たな角度から解明すると同時に、ファシズム時代におけるクローチェの『転換』についての通説的解釈を批判し、かれの政治思想、とりわけ『自由主義』思想に関する新解釈を示そうという試みである」（本書、一五頁）。

著者は、まずクローチェの思想的展開を、三つの時代区分に分けて分析しようという「仮説的時代区分」を提案する。つまり「思想形成期（前期：一八六六年―一九〇一年）、精神哲学の体系化とその展開期（中期：一九〇二年―一九三二年）、『生命的なるもの』を考察する時期（後期：一九三三年―一九五二年）」という区分である。なかでも、本書が主眼をおくのは「中期」である。なぜ中期かといえば、ここにはクローチェ解釈をめぐる大きなテーマが控えているからだ。つまり、ファシズムというイタリア史における大きな転換である。

著者が指摘しているように、これまでのクローチェ解釈、特にファシズム期のそれについては、多くの論者が、ある種の知的「転換」を見出そうとしてきた。本書でも指摘されているように、たとえば現代イタリアを代表する思想家であるノルベルト・ボッビオは「クローチェはファシズム台頭以前、政治を判断する際に道徳ではなく純政治的な観点に立って判断すべきことを強調したにもかかわらず、ファシズム期には道徳的見知から政治を論じ」（一五頁）たと述べたし、政治学者として著名なジョヴァンニ・サルトーリは「（この転換を）事実よりも価値の論議」（同）への移行として把握している。

しかし、著者は、これまでのこうした伝統的ともいえるクローチェの「転換」説に対して、クローチェが、ファシズム期においても、その立場を堅持し続けたという新たな問題提起を、綿密な資料の分析から明らかにしようとする。この点が、本書の最大の貢献といえるだろう。

以下、本書の流れを追いつつ、著者の議論の展開をみて行こう。第一章の「デ・サンクティスとマルクスの間で」においては、著者のいうクローチェの思想形成期が論じられる。デ・サンクティスから彼は、「表現の学」という視座とともに「直感の共有」という「人文学の本来の使命」という観点を継承発展させたことや、ラブリオーラを介したマルクス主義との出会いとその批判的な摂取によるクローチェ独自の「経済活動」という視座の確立が論じられる。

続く第二章「観念論の復興」、第三章「新知識人の世代間対立」、第四章「第一次世界大戦」では、主に「精神哲学三部作」や二十世紀初頭のイタリアの雑誌運動などを対象に、一九〇二年から一九年にかけてのイタリアにおけるクローチェの知的覇権の成立の過程が描かれる。

ここでは何よりもまず、当時のヨーロッパの主流派である実証主義に対し、「人間精神を機械的に扱おうとする思想潮流に異を唱え」（四九頁）るとともに、単に実証主義批判に止まらず、「従来の伝統と断絶するのではなく、人文主義的伝統やそれと

対立する実証主義を包摂しながら遂行した」クローチェ像が記述される。著者は、クローチェの「直感」という視点を、以下のように解釈し整理してみせる。「かれは『概念』と『直感』を対立するものとしてではなく、『概念』が『直感』を『内包』するととらえた」（五八頁）と。「『直感』の本質が個性的な表現にあるとすれば、『概念』の本質はその普遍性にあった。とはいえ『概念』もまた表現という点では『直感』と同様であり、ある表現は審美的にも哲学的にも認識することが可能であり、……これら『直感』（芸術）と『概念』（哲学）の結節点が歴史である」（同）。こうした基本的視座にたって「直感を通じて現実や生活を把握し、その上に概念を構築し、これらを新しい体系に位置づけ」（六八頁）ようとする「具体性と普遍性を表裏一体と考える」（同）クローチェ独自の視座が成立していくのである。

評者にとっては、第四章で描かれた当時のイタリアの雑誌文化（評者自身三〇年前にこの分野の研究を志ながら完成し切れなかったという悔いの残る領域であり、また著者が、前著『ファシズム前夜の市民意識と言語空間』で整理されたようにイタリア近現代史を考える上で不可欠のテーマだと思う）の考察が印象的だった。また、この章においては、クローチェと共通した視座をもちつつ政治的に直接関与への傾斜を強めつつあったジェンティーレと比較し、「知識人の義務と市民の義務を区分し、学問の自律性を守ろう」（一〇六頁）とし、知識人として間接的に政治に関与することを旨とし、「政治的実践に直接介入することを避けた」（一〇七頁）クローチェの姿が明確にされていることもおさえておく必要があるだろう。

続く第五章「観念論としての自由主義」、第六章『『自由』と『退廃』」以下では、これまでの章で論じたのと重なる時代を含みつつ、ファシズムとクローチェという本書の中心課題へと議論が進められることになる。著者の視点は明確である。つまり、これまでのクローチェ解釈が「ファシズム対反ファシズムという対立軸にとらわれ」過ぎており、クローチェの思想全体からこの問題を考えるという当然の方向性をもちえなかったというのである。だからこそ著者は、ファシズム対反ファシズム図式を越えて、クローチェの思想そのものからこの時期のクローチェ像を再提示しようとするのである。

クローチェは、ファシズムとの対決以前の段階で、「人間の『道徳活動』の源泉」（一七二頁）としての「自由」という視座をすでに獲得していたのであり、「道徳を強調した『自由』論も事前に準備されて」（同）いたというのが、著者の指摘である。そもそも「権力国家の理論と観念論的な自由主義とを矛盾なく同居させる」（一五〇頁）クローチェにとって、ファシズムは、暴力をともなった民主主義の抑制（クローチェ自身が近代民主主義には批判的でさえあった）という点で、必ずしも非難の対象ではなかった。というのも、権力掌握期のファシズムに対して、クローチェは、むしろその秩序形成力については、一時的なものとしてではあっても支持していたからだ（一三二頁など）。

クローチェのファシズムとの対決は、「（ファシズムが）学問

に手をかけ、これを政治化しようとしたとき」（一三三頁）に開始される。つまり「政治が文化を『汚染』すること」への抵抗こそが、クローチェの反ファシズムの根拠なのだ。

そして、こうした彼のファシズム観は、「自由」と「退廃」という（クローチェがファシズムの独裁が本格化する以前の一九二五年までにすでにまとめてきた）「歴史四部作」の議論から導きだすことが可能だと著者は述べる。つまり、「精神を動かすダイナミズム」を『『道徳活動』へ向かう方向と『退廃』に向かう方向」という二つの観点から考察するというものである。この視点から、クローチェの反ファシズムへの立脚点を著者は以下のように整理している。つまり、国家の本質としての統治機構としてのファシズム批判ではなく、「学問や芸術の発展に寄与するという道徳的価値」（一七三頁）の保証という政治＝国家の機能をファシズムが破壊しようとしていることへの抵抗こそ、クローチェの立場なのだ。しかも、この立場は、ファシズム登場によって生まれたのではなく、それ以前の段階ですでに確立していたのである。

最後にいくつか気になった点を指摘しておきたい。まず、第一に、本書の基本的なテーマであるクローチェの「自由主義」を始めとする彼の基本概念について、もう少し詳しく説明してほしかったということである。こんなことを言うのは、クローチェについて知識のない読者にとって、クローチェ思想の核となる概念そのものが、本書の論述だけでは理解しにくいのではないかと感じたからである。すでにクローチェ研究者には共有されていることをくり返す必要を感じなかったというのもわからないではないが、クローチェ思想そのものが必ずしも共有財産となっていない日本においては、もう少し「噛み砕いた」概念の交通整理を提示していただくと、より本書の意義が高まったのではないかと思う。

もうひとつは、クローチェと現実政治という課題についての記述が歴史の展開と重ねる形でもう少し示されてもよかったのではという点である。二十世紀初頭から第二次大戦後までのクローチェと現実政治のかかわりを、実際の歴史的なプロセスと重ね合わせつつ論じていただくと、クローチェの政治との距離の取り方の問題がより鮮明になったように思うからだ（二十世紀イタリアの政治史に知識のある読者にとってはそれなりに了解可能なのだが、具体的な歴史プロセスの記述が十分でないため、そのことに知識のない読者にとっては、問題にされているクローチェと政治のかかわりがほとんど理解できないだろうと思う。これもせっかくのイタリア近現代史のなかのクローチェ論なのに、ちょっともったいないと感じた）。

最後に、これは個人的な関心からの希望である。グラムシにとってのクローチェの意義についての議論があればいいのにな、と思ったのである。実証主義へのグラムシの嫌悪といってもいいほどの対応、経済決定論型のマルクス主義への批判、徹底した歴史主義的視座、知的道徳的ヘゲモニーの議論などなどから垣間見える、グラムシに対するクローチェの影響はきわめて大きいと思う。クローチェという鏡を通してみたグラムシ（それ

はヴィーコとグラムシ、ソレルとグラムシなどとともに、個人的には強い関心がある）について、倉科氏の意見をじっくり聞いてみたいものだと思う。

いずれにしても、近現代のイタリア思想界において（ファシズム体制下の困難を含めて）一貫して知的ヘゲモニーを握り続けたクローチェという思想家について、日本社会における研究はもっともっと進められていいはずだ。倉科氏の今後のご活躍とともに、クローチェを始めとする近現代のイタリア思想への多くの研究者たちの注目に期待したいところである。

（いとう・きみお／近現代イタリア社会思想）

書評

『経済戦争の理論』

――大戦間期ウィーンとゲーム理論

（中山智香子著、勁草書房　二〇一〇年）

酒井泰弘

経済戦争か戦争経済か――本書は、経済思想と二つの戦争との間の関わり方に鋭く切り込む意欲作である。時は、崩壊と激動と更なる破壊の大戦間期。所は、ヨーロッパの中心部から世界の周辺部への変貌を余儀なくされた学都（楽都でもある）ウィーン。そして著者は、ウィーン大学にて社会・経済学博士

の学位を取得され、内外の学会での活躍が目覚しい経済思想史家。「経済戦争の理論」を批判的に考察しようとする際、これに勝る組み合わせは他にほとんど無いであろう。

本書の舞台の主役は、J・A・シュンペーター、K・ポラニーおよびO・モルゲンシュテルンの三人である。そして批判的考察の対象となる著作は、『資本主義・社会主義・民主主義』（一九四二年）、『大転換』（一九四四年）および（数学者フォン・ノイマンとの共著）『ゲーム理論と経済行動』（一九四四年）の三冊である。これらの著作はいずれも、二つの世界大戦の間のほぼ同時期に執筆・出版された問題作である。だが、経済理論家である評者の眼からみると、これら三人ないし四人の背後には、真の「影の主役」が鎮座しているかのようである。その影の役者とは二十世紀最大の経済学者J・M・ケインズのことであり、主著『貨幣・雇用・利子の一般理論』（一九三六年）はその難解さも手伝ってか、学界・実業界の一大旋風を起してきた。だから、風雲児ケインズへの言及が本書で少ないのは、やや意外な気がするとともに、少々残念な感情を抑えきれない。是非とも、次回作にてこの点を補完していただければ、更なる力作の高みへと昇華されるだろうと信じる。

著者は上記の三冊の各々に対して、「批判の刃」を相応に切り込んでいる。だが、評者の見るところ、ゲーム理論と戦争との関係を抉る刃が一番鋭く深く、かつ興味深いように映る。以下において、本書の内容を順次紹介し批評を加えながら、ゲーム理論批判の中核部分へと接近していきたいと思う。

本書は三部構成である。第一部のタイトルは「大戦期間という時代」であり、経済思想と戦争との関係が一般的・概略的に述べられている。確かに、恐らくタブー化されてきた経済戦争ないし戦争経済について長々と分析することは、あたかも戦争の古傷に刃を更に切り刻むような「暗澹たる気持ち」になるかもしれない。だが、著者の述べるとおり、「戦争との関わりを見落とすと、この時代〔二つの戦争の間の時期〕をとらえ損なう」（九頁）危険がある。

大戦間期の思想の新しさは、経済制裁（サンクション）などの経済的手段を用いた戦争防止や平和寄与の考え方の中にあるという。たとえ経済制裁が実施されなくても、事前の勧告だけでも機能を十分果たせる可能性があり、戦争被害額の最小化がむしろ図られるかもしれない、という「合理的思考」が存在するという。この点は「戦争の影を平時に持ち込む」（六頁）という風に、著者の舌鋒は鋭く、興味深いものがある。ただ、気の効いた文章表現にとどまらず、各経済モデルの中で戦争の影がどれだけ深いのかを具体的に分析していただければ、その説得力は倍増したのではなかろうかと惜しまれる。

著者が援用する分析方法は、I・ウォーラーステイン、G・アリギ、A・G・フランクなどによる、歴史的な世界システム分析である。ここでも、戦争は資本主義発展に不可欠な要素だ、という立場がとられているが、単なる文章表現を超える理論展開は、残念ながら将来の課題であるように見受けられる。著者の一層の精進を期待するばかりである。

著者は二二頁において、ケインズ的な雇用政策が戦時動員の肯定に通じる、と論じたJ・ロビンソンの鋭い指摘を好意的に紹介している。これは非常に興味深い論点であるので、著者にはロビンソンを超えて、もっと広く深く追求していただきたいと希望する。

第二部は「大戦間ウィーンの布置」と題されており、シュンペーターの『資本主義・社会主義・民主主義』とポラニーの『大転換』が批判的に考察されている。著者が展開するシュンペーター論において、次の文章が評者の批評眼をいたく刺激した。

「帝国主義はむしろ資本主義以前の世界、すなわち資本主義以前の「重商主義」時代の特質が隔世遺伝的に再来したものである。実際、シュンペーターは、『資本主義・社会主義・民主主義』を執筆していた一九三〇年代後半、次第に悪化していく政治経済的状況を、新重商主義と名づけている」（四三頁）。

評者の見るところ、二十世紀を通じての激しい「資本主義対社会主義論争」の中で、いわゆる「重商主義」は資本主義以前の古いシステムとしてあっさり切捨てられ、そこに積極的意義を見出そうとする論調は非常に劣勢であったようだ。もっとも異才ケインズは『一般理論』の一節において、重商主義政策の中になお生けるものがあると主張していたが、元祖のこの「小さい主張」は、積極的財政金融政策の有効性を説教するケインズ信奉者の「大きな主張」の中でほとんど掻き消されてしまった。上記の引用文によれば、ケインズの宿敵シュンペーターも重商主義思想の復活力を信じていたようである。著者によるシュンペーターの新重商主義論の指摘は極めて重要であり、本書の価値を一段と高めていると思う。

これに呼応するかのように、ポラニーも力作『大転換』の中で「重商主義時代の両面性」を論じている。この両面性とは、外国からの国内産業の保護という「狭い視野」の一面と、遠隔地を含めた取引や市場を開放しようとする「広い視野」の他面との並存を意味するのだ。もし取引・市場が経済的手段だけにとどまらず、物理的暴力によって促進される場合には、われわれは経済戦争から戦時経済への道程を歩むことになるだろう。さらに、第一次大戦後の敗戦国と戦勝国との激しい利害衝突は、一九三〇年代を大不況の時代というより、むしろ「経済戦争の時代」と特徴づけることを可能にしている。本書の中で、著者がシュンペーターとポラニーの両人をかかる経済戦争の理論の開拓者として位置づける試みは、現時点のごとき「リスクと不確実性の時代」においていよいよ鮮度を増しており、今後一層の研究進化が切に求められている。

こういう訳で、本書第三部には、「経済戦争の理論」という刺激的なタイトルが付けられている。この第三部は本書の白眉であり、著者独自の学問経歴と批判精神が随所に溢れている。二十世紀の知的遺産の一つであるゲーム理論は、偉才経済学者モルゲンシュテルンと天才数学者フォン・ノイマンの共同著作である。ゲーム理論の歴史には、二つの節目の年――一九二八年と一九四四年――が存在するのだ。一九二八年はゲーム理論のいわば「誕生年」であり、モルゲンシュテルンは一般均衡理

論からゲーム理論への架橋作業を試みており、ノイマンは数学的な「ミニマックス定理」を独自に提唱・証明している。一九四四年はゲーム理論の「成立年」であり、アメリカに亡命した二人の大部な共著『ゲーム理論と経済行動』がいわば生煮えのままで出版された。詳しいことを知りたい読者は、評者の近著『リスクの経済思想』（ミネルヴァ書房、二〇一〇年）第六章と第七章を御覧ねがいたい。

ゲーム理論は経済学でもあり、数学でもあり、心理学その他諸々の学問領域に関係している。それは平和安定のための学問でもあり、戦争推進のための学問でもある。その理由は第一に、モルゲンシュテルンとノイマンの二人が共にドイツ・ナチズムの被害者であり、新大陸アメリカへ亡命した「異邦人」であったことである。第二に、二人が豊富な研究資金を獲得したランド研究所は、アメリカの軍産複合体という戦争機械の中に組み込まれていたことである。事実、一九六〇年代から七〇年代にかけてアメリカ東部の大学に在籍した評者自身が、一般均衡理論の分野で学位取得に成功したものの、その院生生活を支援した奨学金の多くがランド研究所や海軍からの資金援助であったことを複雑な思いで回顧するものである。

「天才と悪魔」という言葉がある。ノイマンはその言葉のように、原爆の開発計画にむしろ嬉々として参加したことで有名だ。ノイマンは時には戦争推進計画に熱心なあまり、モルゲンシュテルンとの共同研究時間がたっぷり取れなくなり、推敲不十分なままにゲームの大著を世に出す羽目になったと言われている。そして、ゲーム理論の戦争経済への応用自体は、ランド研究所の同僚シェリングによって強力に推し進められることになった。

本書によると、「『ゲーム理論と経済行動』との関わりにおいて、ゲーム理論の展開の母体となったランド研究所とともに考察するのがトマス・シェリングの考え方である」（一二四頁）。ここで、シェリングの著作『紛争の戦略』が一九六〇年に出版された時、次のような寸評が世間の注目を浴びたことを思い起しておこう。

「本書の重要な貢献は、共産主義ブロックとアメリカ・自由世界同盟国との間の明快ならざる紛争行為を明快に理解することである」（アメリカの有力誌『政治学雑誌』）。

シェリングの著作は良くも悪しくも、戦後のいわゆる「東西冷戦」の産物であるのだ。著者はこの冷徹な事実を直視し、同著作の中で独自に展開された「抑止の概念」の意義にスポットを当てている。そして、「それはまさに、経済戦争が戦争の一種であるよりもむしろ戦争の予防であることを肯定するロジックの延長線上にある」（一九〇頁）。この辺りの著者の文章は本書中で最も嬉々として輝いており、その「熱いこころ」が溢れ出るばかりである。文章は人を動かすのだ。著者による「冷静で熱いシェリング論」を垣間見るだけでも、本書を一読する価値があるだろうと信じる。

シェリングはロバート・オーマンとともに、二〇〇五年度のノーベル経済学賞を受賞した。ストックホルムでの受賞講演の

タイトルは「驚くべき六十年間――ヒロシマの伝説」であり、その改訂論文がアメリカ経済学会誌『アメリカン・エコノミック・レヴュー』九六巻四号（二〇〇六年九月）の巻頭を飾っている。実は、沖縄生まれでアメリカ在住の友人から、シェリング論文の存在を教えられ、注意深く同論文を読むことになった。評者は、次のような文章に出くわし、アメリカ流経済科学の「強さ」と「弱さ」を同時に感じた。

「過去半世紀において最も驚嘆すべき出来事とは、実際には起こらなかった出来事のことだ。われわれは実に六十年間、核兵器の投下爆発のなき年月を無事過ごしてきたのである」。

シェリング論文は、ゲーム理論の展開応用という体裁をとっているものの、膨大な核兵器の製造蓄積という軍事大国の論理を正当化する方向にあるように感じる。アメリカがドイツの都市ではなく、広島・長崎に人類最初の原爆投下を行った理由は、ゲーム理論のロジックからどのように説明できるのだろうか。その後の六十年間において、原爆投下を再び行わなかった理由も、同じゲーム理論のロジックによるのだろうか。更に言えば、中近東における劣化ウラン弾という「小型核兵器」の使用も、やはり同じゲーム理論のロジックに従うというのであろうか。我々はゲーム理論を過大評価してはいけないし、さりとて過小評価してもならないだろう。

要するに、中山智香子氏による本書は、最近の経済社会思想史の文献にはない「新鮮で鋭利な視角」を提供してくれている。生身の人間の創造物である限り、いかなる学問も戦争から無縁ではありえない。経済と戦争とは、同じコインの「オモテ」と「ウラ」の関係にある。このような表裏一体関係の解明が、本書を起爆剤として益々進行することを期待する次第である。

（さかい・やすひろ／リスクの経済思想）

書評

『正戦と内戦――カール・シュミットの国際秩序思想』

（大竹弘二著、以文社、二〇〇九年）

細見和之

本書は、二〇〇八年に東京大学に提出された博士論文にもとづく、若手の研究者によるカール・シュミット論の大著である。文献表まで入れると五〇〇ページを越える。情報量もまことに膨大で、正直なところ頭が下がる。

シュミットの政治思想は以前から、ナチズムへのコミットメントという禍々しいイメージを背景にして、国家主義者、独裁主義者、議会制民主主義の激烈な否定者として語られてきた。とりわけ一九七〇年前後には、「戦後民主主義」の「虚妄」を撃つ思想家として、左翼の側からもそれなりの関心をもって読まれてきた。未來社を中心に一九七〇年代から八〇年代にかけて刊行されたシュミットの翻訳は、そういう状況のなかで、かつその安易な風潮への警告をもこめて、実現されてきたものと言えるだろう。その際には当然ながら、一九三〇年代のナチズムへのコミットメントの前後、しかも国家論、独裁論にかかわる著作が中心だった。

それに対してここ数年は、「例外状況」の理論と「正戦」批判にふたたび焦点を置きながら、シュミット後期の広域秩序論にまで関心は広がってきている。とりわけ、九・一一以降のアメリカ合衆国を主体とした報復戦争をほかでもない「正戦（正義の戦争）」として批判するという文脈で、シュミットの思想はしばしば参照されている。本書もまたこの流れのなかに置かれていることは疑いないが、けっして流行に棹差して「安易」にそうなのではない。初期から最晩年にいたるまで、膨大なシュミットの著作に分け入って、あるいはシュミットが影響を受けた思想家たちの文献に立ち入って、議論は展開されている。この文字どおりの労作をつうじて、シュミットの思想の全体が特異な形で浮き彫りにされたことは確かである。ともあれ本書は以下のような章立てになっている。

序　論　普遍主義、現実主義、広域秩序
第一章　規範、フィクション、概念の政治（一九一〇年～一九三〇年代半ば）
第二章　国際連盟とヨーロッパ秩序（一九二三年～一九三八年）
第三章　広域秩序構想（一九三九年～一九四五年）
第四章　「歴史の終焉」と世界内戦（一九四五年～一九七〇年）
第五章　パルチザンの理論（一九六〇年代）
第六章　権力の前室と合法的革命（一九四五年～一九八〇年代半ば）
結　語

「序論」のタイトルにある「普遍主義」はいささかミスリーディング。シュミット自身の立場に照らせば「反普遍主義」であって、もちろん著者はそのような視点で議論を展開している。「現実主義」も本文の節タイトルでは「現実主義の国際政治学？」と疑問符が付されている。理想主義に対する「現実主義」ではなく、むしろ「法秩序としての理念」の創出をシュミットはめざしていたとされ、たとえばその具体的な姿が「ヨーロッパ広域秩序」に根ざした「ヨーロッパ公法」と位置づけられている。冷酷な現実主義者ではなくて、現実を理念や概念の闘争と捉える政治思想家としてのシュミットである。

序論の告げるこの大枠からして、本書が提示しようとするシュミット像が従来の国家主義者、独裁主義者のシュミットとはずいぶん異なっていることは明らかだろう。さらに重要なのは、このようなシュミット像を貫くものとして、「場所確定（Ortung）」、あるいはそれを破壊するものとしての「場所喪失（Entortung）」といういっそう根本的なモティーフを、著者が指摘していることである。ナチズムへのコミットメントののち、戦後においてもさまざまな紆余曲折を経て、場合によっては反転すらしてゆくシュミットの政治思想を、著者は「場所確定」、「場所喪失」という視点で粘り強く追いかけてゆくのだ。

第一章では、新カント主義の形式的な法学の立場から出発したかのようなシュミットの思想がじつは当初から「実体主義的」な発想をそなえていて、それがナチス国家という「具体的秩序」の宣揚とさらには反ユダヤ主義に行き着く経緯がたどられている。軸になっているのはシュミットにおける「フィクション主義」と「決断主義」の絡まり合いである。

第二章では、ルール占領という事態を決定的な契機として、「正戦」批判の視点から、既存のジュネーヴ国際連盟を超える真の「連邦」を構築しようとしていた戦間期のシュミットの思想がたどられる。しかし、そもそも国際連盟は米ソのはざまにあって、シュミットが共同体の正統性のために必要と考える「同質性」を欠いているのである（この「同質性」への要求は彼の反ユダヤ主義にとって決定的である）。

第三章では、その「真の連邦」という構想が放棄され、ヨーロッパ的な国際法秩序としての「ライヒ‐広域」という理念が見定められるとともに、機能化と技術化にもとづく世界の「場所喪失」という歴史の加速への危機感、そしてそれを遅らせる

「カテコーン（抑止する者）」という新約聖書にもとづく形象が浮上してくる経緯があとづけられる。ここでは、陸の取得、海の取得というシュミットの大きな歴史把握も提示されている。

第四章では、米ソという両大国による冷戦を「世界内戦」と捉えるシュミットの戦後思想が浮き彫りにされるとともに、ユダヤ人思想家、ヤーコプ・タウベスとの晩年にいたるまでの関係やハンス・ブルーメンベルクとの論争が立ち入って論じられている。ここではまた、「キリスト教的エピメテウス」という印象的なシュミットの自己像が紹介されている。

第五章では、「土地に根ざしたパルチザン」のうちに、米ソによる「世界内戦」という状況のなかで、唯一世界の「場所喪失」をまぬがれる、ないしは「遅らせる」形象をシュミットが見いだしたこと、しかしそれが結局のところ「利害関係のある第三者」の支援のもとで、ふたたび「世界内戦」のファクターとして組み込まれてしまう悲劇的な様相を捉えていたことが詳論されている。

最後に第六章では、「権力の前室（Vorraum）」というモティーフを軸にして、シュミットが最終的に行き着いていた「権力と無力の弁証法」が取り出される。取り巻きたちによる権力闘争こそが近代の本質を形成しているのであって、主権者の「決断」はなんら重要性をもたない。これによって『政治神学』以来のシュミットの主権論は反転し、「永続的な例外状況」というラディカルな帰結にまで至ったとされている。同時に、ベンヤミンが『ドイツ悲劇の根源』（著者の表記は『ドイツ哀悼劇の根源』）で説いていた決断できない君主というモティーフに、逆説的にもシュミットがここで行き着いていることが指摘されている。また、この章は、戦後ドイツ、さらにはヨーロッパの政治思想の流れを、シュミットを軸に総括する、という役目も果たしている。

以上は、多岐にわたって錯綜する論旨をせいぜいかすった程度の紹介にすぎない。本書がシュミット論としてはもとより、近代の政治思想史をシュミットという特異な視点から照らし出す優れた達成であることは疑いない。それでいて、私にはやはり不満が残る。いちばん肝心要の「場所確定」、「場所喪失」がなにを意味しているのか、最後までおぼつかないのだ。著者は序論のなかで、シュミットの「普遍化不可能な歴史的に一回的なものへの強いこだわり」にも触れて、シュミットの思想の生涯にわたる真髄をこう記している。

> 彼にとっての問題は、このような場所喪失に抗して、普遍化しえない具体的な場所の秩序として（国際）法秩序を取り戻すことにあった。いかなる法秩序であれ、さらには一般にいかなる言葉や概念であれ、それが本来根ざしていた一回的な場所へ、それに有意味性を与えるような固有の場所へ、連れ戻されねばならないのだ。シュミットは、そうして回復されるべき歴史的一回性をさまざまなかたちで追い求めた（具体的秩序、ノモス、広域、政治的なもの、取得（Nahme）、線、陸、状況、秘奥（Arcanum）、カテコーン、現実的な敵（現実的敵対）、

土地的パルチザン……）。彼の思考行程は一貫して、普遍性（場所喪失）と一回性（場所確定）との相克を通じて展開されると言っても過言ではない。（一〇頁）

冒頭で「このような場所喪失」と書かれている「このような」の内実が不明なのだ。直前にはその「場所喪失」ないし「普遍主義」が確かに列挙されている。「抽象的規範主義、法実証主義、経済、技術、人道主義、アメリカニズム、コミュニズム（ロシア）、正戦、ユダヤ、海、世界内戦、絶対的な敵（絶対的敵対）、終末論的歴史観、世界の統一、世界革命的パルチザン……」しかし、いくら列挙されても「場所喪失」、「場所確定」がそもそもなにを意味しているか分からない。せいぜい同語反復か、カトリシズムならぬマニ教的二元論とでも評すほかない。このシュミットの妄執の根源にまで私たちは踏み込む必要があるのではないだろうか。

鋭敏な著者は同じ序論でつぎのようにも記している。

一つの地政学的な場所へ本来的に根差すことを目指すシュミットは、それによって実のところ歴史の一回性を取り逃がしてしまうと同時に、人が決して逃れることのできない普遍化的な行為遂行の力から無駄に逃れようとしているのである。かくして、彼の生涯の思考行程は、それ自体が行為遂行的に、場所確定の試みの必然的な挫折を露呈させていることが明らかとなるだろう。シュミットは一回的な場所に根差すことの不可能性に否応なく繰り返し直面し、一回性と普遍性のはざまで揺れ動き続けた。だが、シュミット自身にとっては自らの期待を打ち砕き、挫折を強いるものにほかならなかったこのアポリアのなかからこそ、彼の理論のさまざまな可能性と射程が生み出されてくるのである。（二六頁）

生涯にわたるシュミットの思想の動向がメタレベルからほとんど見くだされているような一節だが、この箇所についても、「一回的な場所に根差す」ということがそもそもどういう事態を指しているのか、そして、どうしてシュミットはそのことに生涯にわたって固執したのかが、私には不分明なままである。もちろん、『大地のノモス』冒頭の古代の農耕のイメージと彼独特のカトリシズムが背景にあることは疑いないが、そう言ってみたところで、やはりあまりに茫漠としているのである。

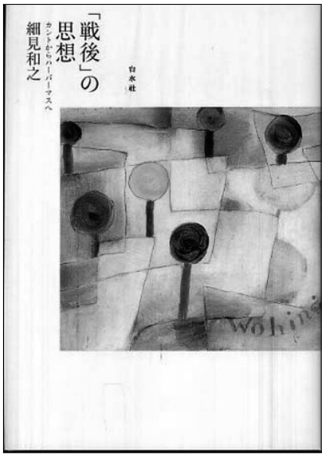
（ほそみ・かずゆき／ドイツ思想）

書評

『「戦後」の思想――カントからハーバーマスへ』

（細見和之著、白水社、二〇〇九年）

大貫敦子



本書はカントから現代までの思想の営みを、戦争への応答として読み解くユニークな試みである。取り上げる思想家（カント、フィヒテ、ヘーゲル、マルクス、ニーチェ、ローゼンツヴァイク、ハイデガー、アドルノ、アーレント、ハーバーマス）の思想を完結した体系としてではなく、そのつど戦争という出来事への「一回かぎり」の応答の試みとして、また「たえず生成途上」にある「試行」として捉える本書には、過去のテクストを現代から解読するアクチュアルな視線が生きている。

これらの思想家は、それぞれの時代の戦争を直接・間接に経験している。序章で扱われるカントの生存中に起きた戦争の数は二〇ほどにものぼり、『永遠平和のために』（一七九五年）は、フランス革命に端を発した第一次対仏大同盟戦争のさなかに締結されたバーゼル講和条約を見据えたものだった。『永遠平和のために』がその後の平和論に与えた影響を考えると、序章という慎ましい扱いは不相応に思えるが、本書でカント以降を重点的に扱う理由を著者は、カントとフィヒテのあいだの「決定的な分割線」のゆえであるとする。それはナポレオン戦争が『国民』を主体とする軍隊が相手の殲滅をめざして総力をあげてぶつかり合う」新しい戦争の形態となったためであると著者は述べる。これには疑問が残る。こと「ドイツ」を対象とする場合、「国民」を語ることは簡単ではない。「国民」による総力戦という言い方ができるのは、第一次世界大戦を待たねばならない。一八〇六年、イエナでナポレオンに壊滅的敗北を喫したプロイセンが一般兵役制度を導入するのは一八一四年であり、これも国民全体ではなく市民階層を中心としたものだった。バイエルンは、一八一三年までナポレオンの側で戦っていた。

このような留保はあるものの、フィヒテの講演「ドイツ国民に告ぐ」でドイツ国民の構成要素とされる言語の共有性に基づく「内的国境」の概念に著者が着目し、その二面性を指摘して

いることは重要である。言語による共同性は出自とは無関係に共同体のメンバーとなりうる可能性を持ちながら、フィヒテは民族という血の共同体を前提としている。それが彼の露骨な反ユダヤ主義の発言となり、農奴制への批判を主張するフィヒテの「民衆主義」が民族主義へと繋がると論じられる。

フィヒテ批判にも関わらず、著者はフィヒテにおける「他者からの促し」の思考がヘーゲルにおける相互承認論へと引き継がれた点を重視する。このヘーゲルの承認論が、本書全体の通奏低音である。特に『精神現象学』における「主人と奴隷の弁証法」から本書を流れる「生きのびる」というテーマが導き出されている。ヘーゲルが最初のモデルとした古代ギリシアでは、戦争捕虜が奴隷として勝者の配下に生き続けた事実があるが、著者が着目するのは自己意識から他者承認へと向かうヘーゲルの思考である。それを著者は次のように記す。生死をかけた戦いの一方が「生命にしがみついて戦いを放棄し、奴隷となることによって（……）場合によっては命乞いするような『浅ましい態度』、それこそが死屍累々の廃墟をもたらすだけの無意味な戦いに終止符を打つことができる」。そこに著者は「古代ギリシアのモデルを越えて、戦争の時代に死の不安に取りつかれていたヘーゲルの時代経験」を読み取っているが、評者は疑問を抱かざるをえない。ヘーゲルの「主奴の弁証法」は、古代ギリシアにおける「命乞いする」敗者の奴隷ではなく、ディドロの『運命論者ジャックとその主人』（遺作として一七八四年刊行）に影響を受けている。すでにシラーは一七八五年にこの作品をドイツ語訳しており、ゲーテもシラーの勧めによって読んだ。そのゲーテはディドロの『ラモーの甥』を一八〇五年にドイツ語に訳し、この二つの著作が『精神現象学』に与えた影響は度々指摘されている。この両著の共通点は、ギリシア的な奴隷ではなく、封建的な身分制度による主従関係の相互依存関係をテーマとしていることであり、著者が述べるような勝者の配下で「命乞い」して生きのびる奴隷の問題ではない。

ヘーゲルの相互承認論の萌芽は、イエナ時代の『実在哲学』に記された「愛」における男女の異質性の相互承認（これ自体、身体的性差を実体化した問題を含む議論であるが）にある。しかし市民社会的な家庭という親密圏を超えて、異質なものの相互承認を共同体の次元で思考した場合に、ヘーゲルの相互承認論の限界は明らかになる。著者は金子武蔵に依拠して、相互承認論にもとづく理想的共同体の形成の原理的不可能性を指摘する。このアポリアに対して著者は、『精神現象学』が提示するのは「行為する良心」と「評価する良心」にもとづく「相互批判をつうじた批判的共同性」の可能性であると主張する。『承認』が十全に経験される共同体とは、たえず現実を乗り越えていく、そのような批判の運動として以外存在しない」という視点は、ヘーゲル自身が批判したロマン主義的な否定性の無限後退と同じように思えてならない。

第二章では、普仏戦争を手がかりにマルクスとニーチェが取り上げられる。マルクスの場合には、普仏戦争そのものより一八四八年の革命と一八七一年のパリ・コミューンとの関わりで

ある。一八四八年のパリ蜂起鎮圧後、マルクスはイギリスを革命運動に引き入れるための「ヨーロッパの戦争」に期待を寄せた。またクリミア戦争もアメリカの南北戦争も「プロレタリア革命の前進」という基準で評価するマルクスにおける「自然史的過程」の思考を、著者はアドルノに依拠してマルクスにおけるユートピア的過剰と切り離せないと論じる。「ゴータ綱領批判」の最後の文章「各人はその能力に応じて、各人はその必要に応じて」を、著者はカントの「永遠平和」とならんで「私たちを導く理念のひとつ」と結論づけるが、「私たち」を形成する共同性がいかにして可能なのかという問いを抜きにしては、この言葉も虚ろに響かざるをえない。

「生き延びる」というテーマで重要なのはローゼンツヴァイク（第三章）、そしてアーレントとアドルノ（第四章）である。一九一四年の第一次世界大戦勃発にあたり、志願してドイツ軍に参加したローゼンツヴァイクは、「ユダヤ教徒であるドイツ人」という生き方を望んだ。バルカン戦線の塹壕のなかで『救済の星』（一九二一年刊）の着想を得たとされる。難解を極める『救済の星』の共訳者である著者による解釈からは教えられるところが多い。三巻にわたる『救済の星』の内容紹介は、本稿では断念せざるをえないが、戦争というテーマとの連関で重要なのは、死に直面した戦場体験がローゼンツヴァイクの思考の背景をなしている点だ。プラトンの「イデア」からヘーゲルの「精神」にいたるまで、「普遍的」かつ「不変的」なもの（これをローゼンツヴァイクは「彼岸」と名付ける）を優位におき、死の不安から目をそらせる哲学を拒否し、徹底して個別的な人間の「生」にとどまる彼の思考を著者は重視する。「彼岸性」なしにユダヤ教を位置づける時に、ローゼンツヴァイクはニーチェの用語をもじり「超世界」という造語を使用する。これはユダヤ教の儀式や祭礼において、彼岸ではなく現世界において実現されるいう。ここから著者は、ローゼンツヴァイクにおける「生」とは、ヘーゲルにおける「生き延び（überleben）」を踏まえて「超生（Überleben）」と呼ぶことができるとする。

ローゼンツヴァイクは『救済の星』で、イスラームに対してユダヤ教とキリスト教を「真の宗教」とし、さらにキリスト教に対してユダヤ教を優位に位置づけているが、彼自身は反シオニズムの立場をとり、キリスト教との対話を重視した。彼の他にもユダヤ系でかつドイツ人であろうとした多くの知識人たちの存在を「非本来性」の名のもとに排除したハイデガーの思考が第三章後半で述べられている。著者は『存在と時間』（一九二七年）から一九三三年のナチズムへの加担を表明した「ドイツ大学の自己主張」へと繋がる思考経路を「理想的ナショナリズム」として際立たせている。『存在と時間』第五章第七四節で「共同体」がコンマ一つで「民族」と言い換えられている箇所に着目し、現存在が「受け継がれてきた可能性を自分に伝承する」というハイデガーの言葉は『遺産』にも等しい伝統を自覚的に受け取り直すこと」であり、それがハイデガーの言う「自分自身の本来のあり方へと立ち戻った姿」であると解釈する。伝統の自覚化において知識人と非知識人（木樵や農夫）とが出

会う場としての「民族」という虚構の空間が、ここに成立する。その意味で『存在と時間』にはすでにナチズムとの親和性が認められるという著者の指摘は正しい。

第四章「第二次世界大戦後の思想」は、ユダヤ系ドイツ思想家とアウシュヴィッツ後の思想を論じる。アウシュヴィッツに代表される絶滅収容所を、もはや「承認をめぐる戦い」さえ否定された「殺す側と殺される側の（……）圧倒的な非対称性」の場と著者は記す。死を逃れて生き残った者は「殺戮をまぬがれた者の抱える激烈な罪科」（『否定弁証法』）を逃れることができない。アドルノにとってアウシュヴィッツは「文化と野蛮の弁証法の最終段階」であり、それゆえに「アウシュヴィッツのあとで詩を書くことは野蛮である」（『文化と社会』一九五一年初刊）。この言葉は五〇年代に誤解も含めて論争の的となったが、詩人エンツェンスベルガーの「もしわれわれが生きのびようと望むなら、この命題は反駁されねばならない」という反論やサルトルを代表とするアンガージュマン文学へのアドルノの嫌悪を含めて詳しく論じられている。アドルノから著者が読み取ろうとするのは同一化の強制力にどこまでも抵抗する非同一性の思考である。「自分自身のうちの他なるもの、疎遠なものと向き合うこと」「他なるもの、疎遠なるものへとそのつど生成すること」がアドルノのユートピア的思考であるなら、ヘーゲル以来の相互承認論、アーレントの「誕生の思考」との共通点をここに見ることができると著者は述べる。

第四章の後半ではアーレントと、両親を強制収容所で失いながらも戦後ドイツ語で詩を書き続けたパウル・ツェランとが類比され詳細に論じられているが、この部分の白眉は、二人が共通して引用しているマンデリシュタムの詩に関する間テクスト的解釈である。アーレントの思考で著者が関心を寄せるのは、『人間の条件』の叙述が整合性をはみ出す「野生性」をもち、それゆえに「自らの思想もまた彼女の思考にとっての『他者』となる」思考の動きである。

終章で論じられるのはハーバーマスである。彼は、ナチス時代にヒトラー・ユーゲントを経験した世代の一員として、ドイツの伝統への反省を踏まえた議論を展開してきた。著者はアメリカを中心とした多国籍軍が国連の同意のないままに行ったイラク攻撃（二〇〇三年）に対して、デリダとともに行った共同声明を取り上げる。「他者をその他者性において相互に承認すること――このこともまた、われわれに共通するアイデンティティのメルクマールとなりうる」という文章の「われわれ」にヨーロッパ中心主義を感じるかも知れないと著者は留保しながら、しかし著者は「それは物理的・地理的な空間としてのヨーロッパではない」と解釈し、ここに本書のテーマ「異質な他者との相互承認のイメージ」を重ねることができるとする。しかし相互承認をめぐる議論については、あくまでもヘーゲルのモデルに依拠する著者と、ヘーゲルの限界を見極めるハーバーマスとの間には、かなりの乖離があるのではないだろうか。ヘーゲルは、主観性からは導出できない普遍的道徳規範の想定を客観的精神としての制度に求めざるをえないゆえに、相互承認論

はイエナ期以上には展開しえなかったとハーバーマスは指摘している。[1]

本書は、哲学のテクストを時代のコンテクストに置き直して解読を行っているだけでなく、文学テクストとの関連もいたる所で示され、広い知見には驚くばかりである。思想をその生成する場において捉える著者の試みが、その成果を上げている。

（おおぬき・あつこ／文化理論）

注

(1) Vgl.: Habermas, Jürgen, Wege der Detranszendentalisierung. Von Kant zu Hegel und zurück, in: ders., *Wahrheit und Rechtfertigung*, Frankfurt am Main (Suhrkamp) 2004, S. 186-229.

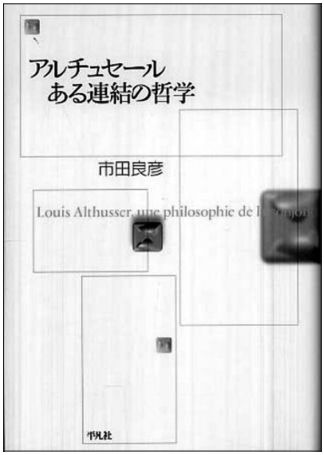
書評

『アルチュセール　ある連結の哲学』

（市田良彦著、平凡社、二〇一〇年）

阪上　孝

本書はアルチュセールの理論的伝記を目指している、と市田は言う。理論的伝記と銘打ったのは、アルチュセールの生涯の出来事を追求したり、彼の思想的変遷を辿る個人的思想史ではなく、著者が再現した「ことの次第」が「一つの理論」であるような書物を目指しているからである。市田のこのような思い



の根底には、アルチュセールの書き遺したもの全体が「一つの理論」を形づくっているという想定、あるいはそのように見なすことがアルチュセールの書き遺したものから有意義なものを取り出すために不可欠だという想定である。

けれども著者も認めるとおり、アルチュセールは自分が以前におこなった主張の多くに対して「自己破壊的にさえ見える」ほど徹底的な修正・否定を加え、彼にとって最も根本的なマルクス主義哲学の定義に関しても正反対の主張を行った。とすれば、著者の言う「一つの理論」はどう理解すればよいのか。しかも著者は、こうした思想的変化全体を包括すべく「事後的に構成された大理論」や「哲学者自身が必ずしも知ることのなかった隠れた統一性」（一一頁）を否定するから、これは容易ならざる難問であろう。

著者は、この難題に取り組むために、アルチュセールの思想的転回の「二つの峰」を設定し、そこから彼が書き遺したものを見渡して、「理論的パノラマ」を描くという、定点観測の方法を採用する。このパノラマのなかで特異点をなすのは、一九六二年の「マキャヴェッリ講義」である。マキャヴェッリは「絶対的に不可欠かつ必然的な新しい国家を無から始めるという問い」を提起したという点で、アルチュセールの主題の一つである「状況の理論」を考える出発点となると同時に、マキャヴェッリとの強い同一化（「主体的錯乱」）を経験したという点でも、哲学者としての「はじまり」をなしているからである。第一の峰は一九六六―六七年である。この時期、アルチュセールは一九六五年に『マルクスのために』と『資本論を読む』を公刊してマルクス主義の理論的革新の旗手として名声の絶頂にあった。しかしフランス共産党内では数年前からの中国派的偏向の非難が激化し、アルチュセールは同年秋に「理論偏重主義」の自己批判を行うことになる。第二の峰は一九七六―七七年で、フランス共産党が党大会（一九七六年）で社会党との連合戦線による政権獲得に向けて「プロレタリア独裁」の放棄を決定した時期に当たる。「政治に寄り添うことを引き受ける哲学者」（一三頁）たるアルチュセールがこの出来事に関して多くの機会を捉えて介入したのは当然である。理論面では、「哲学においてマルクス主義であること」や「マキャヴェッリと私たち」の主要部分を執筆して、マルクス主義哲学の根本的な問い直しを行った。市田によれば、この両時期とも、アルチュセールは大量の原稿を執筆しながらその多くを未発表のままにおいた、執筆量と発表量の落差がきわめて大きいのである。つまり旺盛な研究・執筆活動は行われているのに、その成果は理論として定着していないのだ。アルチュセールは試行錯誤を行なっていたのであり、彼の思考活動という点から見ると、きわめて興味深い時期である。市田の設定は適切だと思う。

アルチュセールはテキストの公表にあたって、厳密な理論的・政治的検討を加え、大幅に手を加えることを常とし、未発表のまま眠らせてしまうことも少なくなかった。彼の党内での立場からも、隙のない用語と論理が要求されたのであろう。その結果、彼の文章は用語の厳密な選択と定義、緻密な論理的展開に

満ちた、緊張度の高い文章になり、それが彼の書くものの魅力を形づくった。しかしその反面、彼の思考の過程やその変化の内容は公表されたテキストからは消し去られることになった。市田は、ＩＭＥＣ（現代文学資料館）に所蔵された未発表の草稿や断片を博捜し、アルチュセールが「書きはしたが、『書いた』ことにできず、……なにを捉えればよいかさえ必ずしも明瞭になっていなかったかもしれないこと」（一九頁）を探ろうとする。発表論文の少ない「陥没期」の膨大な文書を読解して陥没期を移行期として再構成し、アルチュセールの思想の移動の軌跡を連続線として捉え直したこと、これがまず取りあげるべき本書の功績である。

アルチュセールが一貫して考えようとしたのは、「状況の理論」、「政治とはなにか、哲学とはなにか」という問題である。本書では第一章から第三章で「状況の理論」、「主体の論理」、「哲学とはなにか、政治とはなにか」を取りあげ、第四章「最後の〈切断〉」で、先ほどの「第二の峰」にかかわる問題が主題的に論じられる。それぞれの章の内容を網羅的に取りあげることは不可能なので、私にとって興味深かった論点に限って取りあげることをお断りしておきたい。

第一章では六〇年代のアルチュセールの理論的関心の対象だった「状況の理論」が取りあげられる。アルチュセールは、マルクスは「歴史の大陸」を開いた、史的唯物論は歴史の科学だとくりかえし強調する。しかし彼の言説には、通常のマルクス主義者の場合のように、歴史的必然性や歴史法則といった言葉はほとんど登場しない。彼の関心が一般的な歴史法則などでなく、ロシア革命のような、マルクス主義の公式からすれば、例外的な出来事、例外的な状況を説明する理論に向けられていたことの表れであろう。この時期、「構造主義者」に分類されたように、アルチュセールは構造による決定を説いたが、その場合も彼の関心は構造の形式性や一般性ではなくて、もっぱら構造の作用や効果として生み出される「変異」に向かっていたという市田の指摘（二九頁）は剴切である。アルチュセールは、レーニンを援用しながら、「状況の現在」と歴史段階としての現在の相違を強調する。レーニンは歴史家としてでなく、革命家として政治的実践のなかで帝国主義に出会う。「政治実践に固有の対象はつまり、理論家と歴史家が語る歴史に属してはいても、別の対象にほかならない。」（六二頁）このように状況の理論と歴史理論が異なり、アルチュセールの関心が状況の理論に集中するとすれば、歴史理論の意義はどうなるのか。市田は「対立の賭け金であったマルクス主義まで無効にすることにより、マルクス主義を守った」（三二六頁）と述べているが、歴史理論も無効にされたのだろうか。また彼が守ったマルクス主義とは何だろうか。この点が明示されていないことが本書の理解を難しくしていると思う。

一九六七年四月に書いた論文「マルクス主義哲学の歴史的任務」で、アルチュセールはマルクス主義における「状況の理論」の欠落を説き、政治実践の遂行にはその確立が不可欠であることを主張した。状況の理論の確立が理論と実践の統一＝連結の

環である、すべては理論にかかっているというのが、彼の主張である。この論文は結局掲載されなかったが、この論文執筆の頃からアルチュセールのなかで哲学に関して苦い思いを伴う方向転換が始まる。すなわち、哲学が政治と有機的関係を結んでいることと、自分には政治とはなにかがよくわかっていないことの自覚である。（四三頁）この自覚のもとにこの年の秋から理論偏重主義の自己批判がはじまり、哲学の定義の変更が主題的に展開されることになる。

第二章では主体の問題が精神分析との関連で論じられる。アルチュセールは、歴史の科学と無意識の科学の結合にマルクス主義の理論的可能性を見出し、とりわけその結合の具体的な場をイデオロギー的言説とその主体性効果の理論に見出した。ラカン派への接近と離反など本書から教えられる点は多いが、思想史の視点から特に興味を惹いたのは、フォイエルバッハの読み方である。フォイエルバッハはヘーゲルから後退して、われわれを十八世紀の唯物論につれもどし、さらに後退してデカルトに導くが、以前の著作家を参照するたびに、その著作家の用いるカテゴリーに後代の対象を考察させる。つまりフォイエルバッハの行う後退は理論的先取りを生み出す力をもった後退なのである。モンテスキューの場合と同じように、フォイエルバッハの場合も「自分の時代に対する逆説的で時代錯誤的な位置の取り方」が時代の先取りを可能にしている。「フォイエルバッハはフロイトとラカンに先んじて、精神分析の理論的概念を作ることなく精神分析を実践していた」（一三〇頁）というのが、アルチュセールの評価である。

第三章の主題は「哲学とはなにか、政治とはなにか」である。「状況の現在」には科学によっては把握されない要因があるというのは先に見たところだが、そのことが哲学の定義の変更をもたらす。市田は、（一）状況が科学と哲学の両方にとって同一の対象であり、科学（「認識の生産」）と哲学（「認識の生産の理論」）が連続している段階（『マルクスのために』、『資本論を読む』）、（二）科学と哲学の差異が曖昧にされたままで状況が哲学の対象として強調され、哲学の政治的性格が語られる段階（「マルクス主義哲学の歴史的任務」）、（三）「哲学は対象をもたない」、「哲学は理論における政治である」と言明される段階（「レーニンと哲学」）の三段階に整理している。

アルチュセールは「哲学は理論における政治だ」という言明に関連して、カントに依拠して哲学を戦場（Kampfplatz）と定義した。この点に関して、アルチュセールは革命家の政治実践と精神分析家の治療実践を援用しながら理論の性格に関する興味深い論点を提示する。つまり革命家の政治実践や精神分析家の治療実践においては、理論家は、「自分が状況のなかでいかなる場所を占めているのかを知っていなければならない。自分の実践を通じて変えようとしている状況のなかで、自分の実践を通じて関係しあう他の諸要素が占めている場所との関連で、自分がいかなる場所を占めているのかを。」（一九三―一九四頁）そしてこの「占める場所」とのかかわりで、理論の性格が変わる。『資本論を読む』での認識理論は、認識の対象を加工し手

直しして現実の対象を認識する、というものであり、現実の対象には手を触れなかった。それにたいしてここでは、現実の対象に手を加えるところに「理論としての特性が期待されている」（一九四頁）のである。知ること自体がすでに「認識」を越えているのである。

政治に関して特筆しておかねばならないのはマキャヴェッリの重要性である。アルチュセールにとってマキャヴェッリは単に政治学の創始者などではなく、真の意味での唯物論哲学者であり、「最初の状況の理論家」であった。さらにマキャヴェッリは政治的視点の場所と政治実践の場所を区別するが、アルチュセールはこの区別に労働者階級の政治的階級への形成（主体の変容）の議論を読み取る。アルチュセールは「状況の理論と主体化の理論が見分けがたくなる言説をマキャヴェッリから取り出そう」（二四三頁）とするのである。

第四章の「最後の〈切断〉」であるが、市田は、「出会い（偶然）の唯物論」の本質的な部分は一九七六年の「哲学において マルクス主義者であること」で展開されているという。アルチュセールがさまざまな理論的展開の果てにたどりついた到達点が「すべては偶然だし、これからも偶然だろうという身も蓋もない哲学」一〇頁）ということになるのだろうか。市田は、「出会いの唯物論」は「なし遂げられた事実に「必然」を見ることしかしないマルクス主義」に対して、「この必然性の偶然性を暴き、……現在をこれからなすべき事実に開放してやる」（二六三頁）という任務を背負って提起されていると積極的に評価する。それは「今・ここ」を政局化することを目指す状況の理論として構想されたのである。

これまで見たように、本書は多くの興味深い論点を含み、アルチュセール研究の水準を飛躍的に高めたと思う。しかし卒直に言って、私には大変に難解な書物であった。その最大の理由は、市田の言う「一つの理論」が見えにくいからである。それだけではない。アルチュセールには逆説への強い嗜好があり、それが彼の論文の魅力の一つだった。市田にも逆説への嗜好があり、その魅力は否定しないが、そのために本書が難解になっていることも否めないと思う。読者の本書への接近をより容易にするために、索引とアルチュセールの著作関連年譜を付してほしかった。

（さかがみ・たかし／近代思想史）

二〇一〇年会員新著一覧（五十音順）

【著書】

市田良彦『アルチュセール――ある連結の哲学』平凡社

植村邦彦『市民社会とは何か――基本概念の系譜』平凡社（平凡社新書）

重田園江『連帯の哲学1――フランス社会連帯主義』勁草書房

大水善寛『J・A・ホブスンの新自由主義――レント論を中心に』九州大学出版会

倉科岳志『クローチェ　一八六六―一九五二――全体を視る知とファシズム批判』藤原書店

倉田稔『諸君を紳士として遇す――小樽高等商業学校と渡辺龍聖』小樽商科大学出版会

倉田稔『経済学講座』社会科学研究会

斉藤日出治『国家を超える市民社会――社会的個人とヘゲモニー』新泉社

佐藤貴史『フランツ・ローゼンツヴァイク――〝新しい思考〟の誕生』知泉書館

白井聡『「物質」の蜂起をめざして――レーニン〈力〉の思想』作品社

鈴木信雄『内田義彦論』日本経済評論社

田上孝一『現代文明の哲学的考察』、西田照見との共編著、社会評論社

中川栄治『「アダム・スミス価値尺度論」欧米文献の分析――基本的諸問題を巡って』（上）、晃洋書房

中山智香子『経済戦争の論理――大戦間期ウィーンとゲーム理論』勁草書房

野尻英一『意識と生命――ヘーゲル『精神現象学』における有機体と「地」のエレメントをめぐる考察』社会評論社

姫野順一『J・A・ホブスン人間福祉の経済学――ニュー・リベラリズムの展開』昭和堂

福井直秀編集、森毅著『一刀斎、最後の戯言』平凡社

福家崇洋『戦間期日本の社会思想――「超国家」へのフロンティア』人文書院

藤本一司『カントの義務思想』北樹出版

星野彰男『アダム・スミスの経済理論』関東学院大学出版会

牧野邦昭『戦時下の経済学者』中央公論新社

松葉祥一『哲学的なものと政治的なもの――開かれた現象学のために』青土社

向井公敏『貨幣と賃労働の再定義――異端派マルクス経済学の系譜』ミネルヴァ書房

森直人『ヒュームにおける正義と統治――文明社会の両義性』創文社

森宣雄『地のなかの革命――沖縄戦後史における存在の解放』現代

企画室

森宣雄『現代沖縄の歴史経験――希望、あるいは未決性について』、冨山一郎と共編著、青弓社

森川輝一『〈始まり〉のアーレント――「出生」の思想の誕生』岩波書店

山田竜作『シティズンシップ論の射程』、藤原孝との共編著、日本経済評論社

安川悦子『地域の力・地域の文化――多元都市「福山」の可能性』、藤井輝明・西川龍也との共編著、児島書店

【翻訳】

オーキン（Okin, Susan Moller）原著、田林葉・重森臣広訳『政治思想のなかの女――その西洋的伝統』晃洋書房

テイラー（Taylor, Charles）原著、下川潔・田中智彦・ほか訳『自我の源泉――近代的アイデンティティの形成』名古屋大学出版会

バイザー（Beiser, Frederick C.）原著、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一七九〇―一八〇〇年』法政大学出版局

ヒューム（Hume, David）原著、田中秀夫訳『政治論集』京都大学学術出版会

マイアー（Meier, Heinrich）原著、飯島昇蔵・石崎嘉彦・太田義器監訳『レオ・シュトラウスと神学・政治問題』晃洋書房

マッツィーニ（Mazzini, Giuseppe）原著、齋藤ゆかり訳『人間の義務について』岩波書店（岩波文庫）

マルクス（Marx, Karl）原著、的場昭弘訳『新訳共産党宣言――初版ブルクハルト版（一八四八年）』作品社

ロールズ（Rawls, John）原著、川本隆史・ほか訳『正義論（改訂版）』紀伊國屋書店

Antagonism, Heterogeneity, Radical Democracy: Antagonism and its Vicissitudes in the Thought of Ernesto Laclau

Kei Yamamoto

The notion of antagonism has often been regarded as Ernesto Laclau's most important contribution to understanding a variety of political phenomenon. However, by paying careful attention to his recent work, it shall be clarified that Laclau gives the concept various positions in his political theory. The first purpose of this paper is to examine how and why the concept of antagonism has changed in Laclau's recent work.

However, after 2000, Laclau recognizes the limit of antagonism as the concept for indicating "the radical outside" from representational space. Thus, instead of antagonism, he introduces the notion of "heterogeneity" into his theory. Hence, the second purpose of this paper is to clarify what implications the concept of heterogeneity has in Laclau's political theory.

By focusing on the heterogeneous that is excluded from the space of homogeneity, we will see that Laclau re-thinks his radical democratic theory as a hegemonic struggle not between antagonistic others, but between homogeneity and heterogeneity. His thinking about democracy from the perspective of heterogeneity regards antagonism as the outcome of tenacious political articulation of heterogeneous elements, and requires us to look at the contingent character of the present liberal-democratic framework.

Keywords: Antagonism, Heterogeneity, Radical Democracy

The Examination of "A Right of Rights" in the Thought of Hannah Arendt

Masatake SHINOHARA

The purpose of this article is to examine the importance of right to have rights presented by Hannah Arendt. This conception is interrogated in the volume 2 of *The Origins of Totalitarianism*. I try to understand how this conception is evolved into her later political thought and present the significance of this conception in terms of present situation, that is, the intensification of social exclusion and homelessness.

Firstly, I will make a brief summery of right to have rights, and review some interpretations of this conception. As Arendt says, a right to have rights means to live in a framework where one is judged by one's actions and opinions, that is, "to belong to same kind of organized community" . It is conceived not as some abstract right, but as a concrete right. Secondly, this paper examines how the conception of right to have rights leads to the idea of newly invented political body. The key conception is "world alienation" and " property" . In *The Human Condition*, Arendt thinks about the crisis of modern age in terms of world alienation. On the one hand, the world alienation means homelessness, but on the other hand, it is the process by which the decline of the nation-state system proceeds, so it is the chance to invent some new political body.

Keywords: right to have rights, world alienation, new body politics

Theories of "Cooperative Body" (*kyōdōtai)* and Nationalization of Masses in Wartime Japan: From the Perspective of Miki Kiyoshi's Thought on "Sociality"

Yuto OKUMURA

During the Japanese-Chinese War Japanese society had undergone rapid social changes, which would invite an unintended demand for new autonomous organizations in many ways. Miki Kiyoshi, who had been criticizing both "non-social" capitalist society and the craze for "Gemeinschaft" among Japanese thinkers, now discussed "the East Asian Cooperative Body" as the solution for the war, mentioning "the National Cooperative Body" as an idea of reforming Japanese society. This word "cooperative body" aroused broad interest of social policy scholars, and brought a new image of nation which implied opposition to the view of the family state ("communal body").

However, the theorists of "cooperative body" figured the nation as a total community where the state control permeated the whole society when they urged that the nation's welfare, the right to live or even environmental preservation be realized in this "cooperative body." While Miki contrasts growing communications among the world with totalitarian appeals for national unity, his discussion on technology allows him to emphasize the responsibility for the national society. Despite Miki's emphasis on the importance of "I and Thou" relationships beyond enclosed communities, in this communitarian vision, the national solidarity retains a predominant position.

Keywords: Miki Kiyoshi, cooperative body, Gemeinschaft, nationalism, social state

Statistics and Social Reform: Ernst Engel's "Werth des Menschen"

Yusuke TAKAOKA

The purpose of this paper is to reconstruct the thoughts of Ernst Engel (1821–1896), a German statistician, in terms of his theory of the "value of a human being (Werth des Menschen)." Engel was not merely a statistician but one of the pioneering figures who actively engaged in the social reform movement. He strongly believed that statistics were indispensable to driving social reform. In order to illuminate and resolve the workers' problem, Engel focused on his concept of the "value of a human being," which considered human beings as an economic value.

First, this paper addresses the "value of a human being (Werth des Menschen)," one of Engel's important works, in which he introduced two key concepts—— "cost value" (Kostenwert) and "profit value" (Ertragswert). In the second and third chapters, I examine the two main topics of his statistical investigation: industrial accidents and family budgets of the working class. Lastly, I clarify Engel's conception of society as a parabola formed by different individual interests. My argument reveals that Engel demonstrated a logic for protecting the working class under capitalism by regarding the "value of a human being" not only as an economic concept but also as a question of workers' rights. The article also concludes that Engel's practices for social reform were grounded in his distinctive view of society.

Keywords: statistics, social reform, workers' problem, Ernst Engel

ANNALS OF THE SOCIETY FOR THE HISTORY OF SOCIAL THOUGHT

NO. 35 2011

CONTENTS

〈Special Issue〉 Rethinking Regionalism

Special Articles

Possibility and Limit of Regionalism: Saint-Pierre, Bergson, Nishida, Balibar ..... Shoichi MATSUBA 006

Reich, Katechon, Europe: Carl Schmitt in the Context of *Reichstheologie* ..... Kouji OTAKE 026

Reconsideration of the Theory of Asiatic Society in 1930s: In Relation to the Concept of *Genossenschaft* .....Tomoaki ISHII 044

The Idea of Regionalism in East Asia: A Case of Modern Japan ..... Tetsuya SAKAI 060

* * *

Articles

Statistics and Social Reform: Ernst Engel's "Werth des Menschen" .....Yusuke TAKAOKA 078

Theories of "Cooperative Body" (*kyōdōtai*) and Nationalization of Masses in Wartime Japan: From the Perspective of Miki Kiyoshi's Thought on "Sociality" ..... Yuto OKUMURA 099

The Examination of "A Right of Rights" in the Thought of Hannah Arendt ..... Masatake SHINOHARA 118

Antagonism, Heterogeneity, Radical Democracy: Antagonism and its Vicissitudes in the Thought of Ernesto Laclau ..... Kei YAMAMOTO 137

* * *

Book Reviews Yurika UMEDA, Kiyoshi SHIMOKAWA, Yuta OTSUKA, Hajime INUZUKA, Daisuke ARIE, Kunihiko UEMURA, Tetsuo SAKURAI, Kunihiro OZAKI, Susumu YAMAIZUMI, Naoyuki UMEMORI, Osamu YANAGISAWA, Ryuichi YAMAOKA, Kimio ITO, Yasuhiro SAKAI, Kazuyuki HOSOMI, Atsuko ONUKI, Takashi SAKAGAMI 156

List of Works of the Members 228

English Summaries of Articles 233

Edited by
The Society for the History of Social Thought

公募論文投稿規定

一、論文投稿の資格は、社会思想史学会会員に限る。

二、投稿は随時受け付ける。ただし編集の都合上、投稿受け付けの区切りを年一回設け、八月三一日（必着）とする。送付先は社会思想史学会事務局とする。

三、論文の枚数は、論題、注などを含め、四〇〇字×六〇枚＝二四、〇〇〇字（一行四〇字、四〇行で印刷して、一五ページ）以内とする。論文の最後に、総文字数のデータを記入する。また別に、日本語表記のキーワード三から五を付す。

四、論文は、四部提出する。うち一部には執筆者名を記載するが、残り三部には執筆者名を記載しないこと。

五、論文はワープロ原稿で提出すること。その場合必ず、A4判用紙を使用し、一ページ四〇字×四〇行の書式とする。また電子データを添付すること。

六、投稿者は、別に次の文書を添付すること。

ア　編集連絡用覚書。論題、執筆者名、連絡先住所、電話番号、E-mailアドレス、執筆者名の読み（ひらがな）、執筆者の専門領域（なるべく簡潔に）を明記する。

イ　英文抄録。論題および執筆者名の英文表記を含め、四〇〇語程度の抄録を作成する。また別に、キーワード三から五を付す。

七、論文の執筆にあたっては、執筆要領を参照のこと。

八、論文の採否は編集委員会が委嘱する審査員の所見に基づき、編集委員会において決定する。

九、二重投稿は認めない。

十、『社会思想史研究』に掲載された論文の著作権は、社会思想史学会に帰属する。但し著者による論文の転載等を学会として制限するものではない。

公募論文審査規定

一、編集委員会の権限と機能

『社会思想史研究』に掲載する公募論文および特集論文（以下、「論文」という）の採否は、編集委員会が、審査員の審査報告に基づき、必要におうじて査読委員会の議を経たうえで、決定する。編集委員会は、論文の内容、表現などについて、投稿者に再検討をうながすことができる。

二、審査員の委嘱

1　編集委員会は審査員の委嘱にあたって査読委員会を召集し、査読委員会の議を経たうえで、論文テーマ・内容を考慮して、論文一篇につき複数名の審査員を委嘱する。そのさい投稿者と審査員の関係において公平を欠くことのないよう、慎重に配慮する。

2　公平性を確保するため、投稿者と審査員の間および審査員相互間は匿名とし、審査員の氏名は、事前にも事後にも編集委員会および査読委員会の外部には公開しない。

三、審査要領

（1）審査員は対象論文を複数回にわたって熟読し、また年報既刊号掲載の関連・周辺論文を併読し、本年報に掲載可能かどうかを審査し、所見を表明する。

（2）評価はA、Bの上、Bの下、Cの四段階に区別して下す。その際、区別の目安はつぎのものとする。

A：学界における現在の研究水準に到達しており、本年報掲載に値する。提出原稿の書き直しは、技術上の箇所を除いて、必要と認められない。

Bの上：内容的には本年報掲載に値する水準に到達しているが、部分的な書き直しが必要である。審査員は書き直し箇所とその理由を必ずあきらかにする。

Bの下：内容的には本年報掲載に値する水準に到達しているが、論文として公表するにあたっては、論の構成、論証のしかたなどにつき、編集委員会の指示に従って大幅な書き直しが必要である。審査員は書き直し箇所と書き直しの理由を必ずあきらかにする。

C：内容的にみて、本年報掲載に値する水準に到達していない。審査員はその理由を必ず明らかにする。

（3）審査結果は、審査員署名つきの書面に記し、封書にて依頼書に記された期日までに下記連絡先に通知する。審査論文の複写は、本年報刊行時まで審査員が保管する。

連絡先：（当該年度公募論文担当編集委員の住所、氏名、電話、Fax 番号、E-mail アドレス）

（4）当該論文掲載の最終審査は編集委員会でおこなう。

四、投稿者への審査結果通知およびリライト要請

（1）編集委員会は、投稿者に審査員の名を伏したうえで審査報告のコピーを同封して、審査結果を通知するとともに、必要な場合にはリライトを要請する。

（2）原則として、審査員のいずれかによって、論文にCの評価がなされた場合は、不採用となる。ただし、審査員の間で、評価に懸隔がみられる場合、編集委員会は、査読委員会の議を経たうえで、採否を決定する。そのさい、必要があれば、査読委員会は根拠を明らかにする。

（3）不採用の場合も、投稿者は当該論文を修正のうえ再度投稿することができる。

五、論文の最終審査

編集委員会は、リライトの結果を審査報告にてらして検討し、論文の採否を最終決定するとともに、幹事会に報告する。

執筆要領

■表　記

1　現代仮名遣い、常用漢字を使用。

2　接続詞、副詞の類の漢字語はなるべく仮名書きとし、当て字は避ける。

（例）故に→ゆえに　所謂→いわゆる　然るに→しかるに　等

3　引用文は「　」で括る。引用文中にさらに引用のある場合は二重の鍵括弧『　』で括る。欧文を使用する時は“　”などで括る。ただし、長文の引用に際しては、前後を一行空けて段落全体を一字下げとし、括弧は用いない。その場合、一行目はさらに一字下げとする。

4　数字は次の要領にて表記する。

［1］一般の数（基数詞の類）については十（トンボ）を入れず四桁目までは和数字を並べる。万・億・兆については単位語を入れる。「三桁区切」の読点は不要。

（例）一億八三六万二〇〇〇円　二四万二六三人

［2］千万、百万、千、百の位できりのよい場合はそれぞれの単位語を使用。

（例）六千万年　六百年

［3］暦年については和暦に十（トンボ）を使用し、西暦はトンボを使用しない。

（例）一九六五（昭和四十）年

［4］年齢と月日はトンボを使用する。

（例）十一月十八日で三十一歳になる

［5］数字の幅は最後に単位語を付す。

（例）三四〇―四八〇円　一九六〇―六五年

［6］分数・小数の表記。

（例）三分の一　一二分の五　五二・三

［7］紀元前・後の表記。

（例）前二二―後三二年

［8］世紀などの序数詞は十（トンボ）を使用する。

（例）十九世紀　二十一世紀　ルイ十四世

■翻訳上の記号の置換

おおよそ、次の様な要領にて置換する。

［1］原文中の引用符《》〝〟等は「　」に。引用符中の引用符は『　』あるいは〈　〉にして統一的に処理。

［2］原文イタリックの箇所は、書名・作品名・紙誌名の場合『　』で括る。

［3］原文イタリックの箇所が強調ないし概念表現である場合、傍点を付す。

［4］原文イタリックの箇所が、単に原文に対する外国語であるが

故にイタリックである場合は何もしない。或いは必要に応じ片仮名でルビ表記をする。

[5] 原文にある［　］（原著者が引用したものに対する原著者の補足・注記など）はそのまま［　］に。

[6] 訳者による訳註などの補足は［　］で括る。

[7] 原文の（　）はそのまま（　）に。

[8] 意味の纏まりなどを表現する上で頗る効果的である、などの意識的な判断によって、原文にはない「　」（　）などを敢えて多用する場合は、そのむね説明することが望ましい。

■構　成

1　本文中に節を設ける場合は、一　二　三……とし、さらに項を立てる場合は、1　2　3……とする。それ以上の細分は避けること。また、節の見出しを「はじめに」や「おわりに」等とする場合には、数字は不用とする。

2　本文以外の補足データについては、注、参考文献の順とする。参考文献リストは必ずしも必要ではない。なお、注と参考文献リストも原稿枚数に含む。

■注

1　注は、本文の該当箇所に（1）（2）（3）…と記し、稿末に注を纏めて番号順に配列する。注番号はワープロソフトを使用せずに、英数半角で普通の入力でおこなう。また引用の場合には引用カッコのすぐ後に、文章注の場合には句読点の前に入力する。稿末に配列する注にはそれぞれ（1）、（2）…と表記すること。

（例）「　」（1）『　』（2）この問題についてはすでに多くの分析がある（3）。

2　注の内、引用文献は次の要領で表記する。参考文献についても同様に表記。

（参考文献の配列の基本は、和文の場合は五十音順に、欧文の場合はローマ字アルファベット順とする）。

①　表記する情報は、著者名、（ある場合は編者名）、書名／論文名、（論文の場合は所収書名も）、雑誌名（号数も）、発行所或いは発行者名、刊行年。

②　和書の場合、雑誌を含めた書物名は『　』で括り、論文名は「　」で括る。

③　欧文文献の場合、雑誌を含めた書物名はイタリック体で入力、またはアンダーラインを付し、プリントアウトした原稿にも、その箇所を手書き赤線で「イタリック」と指示する。

［和書の場合］

（例）

丸山眞男『日本政治思想史研究』、東京大学出版会、一九五二年、一二二―五頁。

丸山眞男「超国家主義の論理と心理」『世界』五月号、岩波書店、一九四六年。

丸山眞男「超国家主義の論理と心理」、同『増補版　現代政治の思想と行動』、未來社、一九六四年。

某「論文名」某編（或いは監修等）『論文所収書名』、出版社名、刊行年。

［和訳書の場合］

（例）

ピエール・ブルデュー『ディスタンクシオン――社会的判断力批判』、石井洋二郎訳、藤原書店、一九九一年、五六七頁。

ピエール・ブルデュー、ジャン＝クロード・パスロン、ジャン＝クロード・シャンボルドン『社会学者のメチエ――認識論上の前提条件』、田原音和・水島和則訳、藤原書店、一九九四年。

［外国語文献］

それぞれの言語圏ないし専門分野での慣習に従って表記してかまわないが、論文内での統一をはかること。おおよその基準は以下の例を参照。なお、，．：などの前にはスペースを空けずに入力し、，．：の後には一文字分スペースを入れる。

和書同様に著者名、（ある場合は編者名）、書名／論文名、（論文の場合は所収書名も）、雑誌名（号数も）、発行地、出版社、刊行年、引用ページを表記する。

書名・雑誌名の部分はイタリック体で入力、あるいはアンダーラインを付す（印刷時イタリック体表記）。

（例）

Bobbio, Norberto, Gramsci and the concept of civil society, in Chantal Mouffe, ed., *Gramsci and Marxist Theory*, London: Routledge 1979, p. 30.

Wittig, Monique, “The Mark of Gender,” *Feminist Issues*, Vol. 5, No. 2, Fall 1985, p. 4.

Hobson, Barbara（1996): Frauenbewegung für Staatsrechte. In: *Feministische Studien*, 14. Jg., 2, S. 18.

Habermas, Jürgen, Grenzen des Neohistorismus, in: ders., *Die nachholende Revolution*,Frankfurt am Main : Suhrkamp , 1990, S. 149.

（以上）

社会思想史学会研究奨励賞規定

一　目的および名称

1　社会思想史学会は、『社会思想史研究』に掲載を認められた公募論文のうち、特に優れた論文を執筆した研究者に対して、その業績を顕彰し、さらなる研究を奨励するために、「社会思想史学会研究奨励賞」を授与する。

二　受賞資格者

1　論文掲載時点で修士号取得後十五年未満の会員に限る。

2　受賞は一回限りとする。

三　選考方法

1　受賞者は年報編集委員会の審議に基づき、幹事会で決定される。

四　賞の授与および公表

1　受賞者には賞状と副賞（三万円）を授与する。

2　社会思想史学会全国大会総会で受賞者の表彰をおこなう。

3　受賞論文については『社会思想史研究』にその旨を明記する。

五　附則

1　本規定は、『社会思想史研究』第三五号（二〇一一年刊行予定）から施行される。

2　本規定の改正は、幹事会の議を経て、総会の承認を得るものとする。

社会思想史学会の創立にあたって

このたび、さまざまな研究領域において、思想史の社会的性格に関心をもっているものがあつまり、社会思想史学会をつくることになりました。

社会思想史が学界で市民権をえるようになったのは、国内はもとより国際的にも比較的あたらしいことであり、したがって社会思想史研究者たちは、既成の各学問分野で訓練をうけ、そこに所属しながら、それぞれの側面から社会思想史を研究してきました。このことは社会思想史という多面的な研究対象に接近するのに、かえって有利であったと考えられますし、今後もこの接近方法を持続すべきであると考えられます。

しかしながら反面では、それらの多様な接近に意見交流の場が与えられるならば、さらに効果をあげうるであろうことを容易に想像されます。

私たちが意図しているあたらしい学会は、このような意味で既成諸学会の存在を前提とした横断組織としての思想史研究者のあつまりであり、思想史の社会的性格への関心を核としたインターディシプリナリなものであります。思想史的関心をおもちの研究者各位の広範なご参加を期待します。

（一九七六年）

編集後記

本号は、特集論文四本、応募論文四本、書評一七本で、二五六ページのボリュームとなった。書評の充実により学会誌としての性格が一層明確になったと考えている。書評には三・一一の東日本大震災の被災者からの原稿も含まれている。寄稿に感謝したい。

残念なのは、形式的な字数制限や様式規定を無視した原稿を審査対象からはずさざるを得なかったこと、また学術論文にとって必須の研究史を踏まえた叙述が出来ていない論文を落とさざるを得なかったことである。この理由から、応募論文の採択数が少なくなった。

日本経済史研究者の武田晴人は次のように指摘している。

「どのような研究分野でも、設定された研究課題に対して、それまでどのような研究が積み重ねられているのか、そこで何が明らかにされ、何が残された課題なのか、あるいは設定された課題は、これまでの研究史とどのような緊張関係にあるのか、などの問題を研究者は常に意識していなければならない。無人の荒野を行くことは、先ずあり得ない。どのような開拓的な研究であれ、しばしば論文の問題設定に際して目にするような『研究史上の空白を埋める』と宣言する研究課題でも、研究史との緊張関係がないと考えるのは、単に不勉強を告白しているのにすぎない。」（石井寛治・原朗・武田晴人編『日本経済史 6 日本経済史研究入門』東京大学出版会、二〇一〇年、二六一ページ）

思想史研究においても、継承的であれ、批判的であれ、先行業績に対する自分の仕事の位置の明示は必須である。（編集主任　太田仁樹）

社会思想史研究　No.35

2011年9月30日　発行

編　集　社会思想史学会
代表幹事　崎山政毅

（事務局）〒603-8577　京都市北区等持院北町 56-1
立命館大学文学部　崎山政毅研究室内
tel/fax: 075-466-3293
http://wwwsoc.nii.ac.jp/shst/index.html

発行者　藤原良雄
発行所　株式会社　藤原書店

〒162-0041　東京都新宿区早稲田鶴巻町 523　電話 (03) 5272-0301
振替　00160-4-17013
印刷・製本　モリモト印刷

ISBN978-4-89434-819-6

カラー版 **ヨーロッパ中世ものづくし** ―メガネから羅針盤まで
キアーラ・フルゴーニ／高橋友子 訳　解説＝大黒俊一
日常生活に身近なさまざまな事物が発明されたヨーロッパの中世。美しいカラー図版とウィットのきいた文章でたどるモノの文化史。
四六判　定価3255円

芸術家の誕生 ―フランス古典主義時代の画家と社会
ナタリー・エニック／佐野泰雄 訳
絵師から天与の才能を持つ芸術家へ、画像制作者の社会的表象の変化をアカデミー設置に着目し、詳細に跡づけた芸術社会学の労作。
A5判　定価7980円

コモンズの地球史 ―グローバル化時代の共有論に向けて
秋道智彌
いまグローバル化した世界で環境問題をめぐって紛争が起っており、新たなコモンズ論が求められている。
四六判　定価3360円

ああ、ヨーロッパ。
ユルゲン・ハーバーマス／三島憲一、鈴木 直、大貫敦子 訳
国境を越える熟議の民主主義の理論を構想。加えてデリダやローティ、ドゥウォーキンらの知的肖像を描く論集。
四六判　定価3045円

市民社会と独裁制 ―ドイツ近現代史の経験
ユルゲン・コッカ／松葉正文、山井敏章 訳
ナチス・東ドイツという二つの独裁制と市民社会との対抗の歴史をたどり、市民社会の本質を明晰に論じる。
四六判　定価2520円

［定価は消費税5%込み］

岩波書店　〒101-8002 東京都千代田区一ツ橋2-5-5
http://www.iwanami.co.jp/

資本蓄積論 ―帝国主義の経済的説明への一つの寄与［第一分冊：第一篇 再生産の問題］
ローザ・ルクセンブルク著、『ローザ・ルクセンブルク選集』編集委員会編、小林 勝訳　A5判・二〇八頁・三九九〇円

芸術の至高性 ―アドルノとデリダによる美的経験
クリストフ・メンケ著、柿木伸之・胡屋武志・田中 均・野内 聡・安井正寛訳　菊判・三六二頁・七三五〇円

ルドルフ・ヒルファディング ―帝国主義論から現代資本主義論へ
上条 勇著　菊判・四二〇頁・六七二〇円

美的思考の系譜 ―ドイツ近代における美的思考の政治性
水田恭平著　菊判・三二四頁・六三〇〇円

ルソーの政治思想の特質 ―新しい体制原理の構築と実践そしてその現代的意義
土橋 貴著　菊判・六五六頁・九四五〇円

互性循環世界像の成立 ―安藤昌益の全思想環系
東條榮喜著　菊判・四〇〇頁・八九二五円

ドイツ・ロマン主義美学 ―フリードリヒ・シュレーゲルにおける芸術と共同体
田中 均著　菊判・二四〇頁・四六二〇円

所 有 論
高橋一行著　A5判・二二〇頁・三三六〇円

移動する理論 ―ルカーチの思想
西角純志著　A5変・二二八頁・三一五〇円

ジョン・ロックとアメリカ先住民 ―自由主義と植民地支配
三浦永光著　A5判・二二八頁・三九九〇円

御茶の水書房　〒113-0033 東京都文京区本郷5-30-20　電話03(5684)0751
ホームページ http://www.ochanomizushobo.co.jp/　（表示価格は税込）

〈近代社会思想コレクション〉

●好評発売中

四六判・上製
年1～2回配本

ミル
功利主義論集
川名雄一郎・山本圭一郎 訳　3990円

経済学者、哲学者ミルの『セジウィックの論説』、『ベンサム』、『功利主義』など4作品を収録する。自由主義の意味を再考するための1冊。

ホッブズ
市民論
本田裕志 訳　4095円

メーザー
郷土愛の夢
肥前榮一他 訳　3885円

ハチスン
道徳哲学序説
田中秀夫・津田耕一 訳　3990円

ヒューム
政治論集
田中秀夫 訳　3885円

啓蒙と社会
佐々木武
田中秀夫　編著

文明観の変容

菊判上製・464頁・6090円

人間社会をふさわしく形づくる文明とは何か？今なお普遍的なこの問いは、近代西洋において、その視座を空間的把握から時間的把握へと転換した。個々の背景と文脈への理解を重視する「伝記的思想史」による練達の論集。

京都大学学術出版会　〒606-8315 京都市左京区吉田近衛町69 京大吉田南構内〈価格は税込〉
TEL 075-761-6182 FAX 075-761-6190 http://www.kyoto-up.or.jp

自我の源泉
チャールズ・テイラー著
下川潔／桜井徹／田中智彦訳

近代的アイデンティティの形成　「善」の存在論――。近代の真価を救出するテイラーの主著、待望の邦訳。　9975円

ヒューム 道徳・政治・文学論集［完訳版］
田中敏弘訳

ヒューム生誕三〇〇年。政治・経済・社会思想から道徳哲学・批評を含むヒュームの思想の集大成。　8400円

科学アカデミーと「有用な科学」
隠岐さや香著

フォントネルの夢からコンドルセのユートピアへ　科学史・社会史・思想史を横断する力作。　7770円

啓蒙の運命
富永茂樹編

啓蒙の終焉か、深化か。啓蒙の多面性・複数性に光をあてるとともに、その未来を洞察した白熱の共同論集。　7980円

国家学の再建
牧野雅彦著

イェリネクとウェーバー　政治指導における責任とは。ドイツ国家学の達成から二人の知的営為の核心に迫る。　6930円

「ボランティア」の誕生と終焉
仁平典宏著

〈贈与のパラドックス〉の知識社会学　善意と冷笑の狭間で――。参加型市民社会を問いなおす。　6930円

誰が科学技術について考えるのか
小林傳司著

コンセンサス会議という実験　社会のなかの科学技術のあり方をめぐる専門家と市民の対話の試み。　3780円

〒464-0814 名古屋市千種区不老町名大内　名古屋大学出版会　TEL052(781)5353/FAX052(781)0697
http://www.unp.or.jp

歴史の不穏

近代、文化的実践、日常生活という問題

ハリー・ハルトゥーニアン 著　樹本健 訳

「歴史的時間」をめぐる戸坂潤や今和次郎らの言説を軸に、従来の歴史、地域研究に刻印されたコロニアルな視座を批判する。近代日本と「西洋」との思想的同時性に焦点を当てた待望の書！　●三六〇円　【こぶしフォーラム23】

ラベッツ博士の科学論

科学神話の終焉とポスト・ノーマル・サイエンス

ジェローム・ラベッツ 著　御代川貴久夫 訳

環境問題・生命操作、ナノテクなど、いま科学がかかわる世界は、危険性と不確実性が増幅し、差別や破壊の原因にさえなっている。この状況に、従来の科学観を根底から問い直し、新たな科学との向き合い方を提起。　●二三〇円　【こぶしフォーラム22】

物理学史への道

辻哲夫 著　池内了 解説

湯川門下の著者による「九六一～九六年までの科学論文集成

もくじ／物理学史への道／近代物理学の思想的背景／アインシュタインの量子論研究から量子力学批判／日本における物理学の自立／日本の物理学研究の先達／科学技術と文明　●三七八〇円　【こぶし文庫51】

黒田寛一・辻哲夫往復書簡　上巻

上巻（一九五一―一九五三）発売中。下巻（一九五三―一九五八）は近刊。

二四歳で書き上げた黒田の処女作『ヘーゲルとマルクス』を京都大学の物理学徒辻哲夫が読み、「異様な衝動」を覚えて黒田宛に手紙を書き送る。それを期に二人は理論的切磋琢磨の紙上対話を続けた稀有の歴史的記録。

上巻には辻宛六二通、黒田宛六一通の全文を収録。　●三七八〇円

福本和夫著作集　全十巻　堂々完結

第一巻	マルクス主義の理論的研究Ⅰ	七二四五円
第二巻	マルクス主義の理論的研究Ⅱ	七二四五円
第三巻	初期文化史研究	六五一〇円
第四巻	農林業論	九四五〇円
第五巻	葛飾北斎論	五八八〇円
第六巻	中国思想の位相論	八一九〇円
第七巻	カラクリ技術史 捕鯨史	九六六〇円
第八巻	獄中思索　私の辞書論	五四六〇円
第九巻	日本ルネッサンス史論	一〇二九〇円
第十巻	自主性・人間性の回復をめざして	五八八〇円

★全巻一括購入特典
セット価格68,000円
弊社まで直接お申し込み下さい。

こぶし書房　〒113-0021 東京都文京区本駒込3-4-1-101　〈価格税込〉
TEL 03-3823-0524 FAX 03-3823-0527 http://www.kobushi-shobo.co.jp

社会保障と福祉国家のゆくえ

齋藤純一・宮本太郎・近藤康史 編●理念と歴史、各政策分野ごとの現状と課題、制度構想をトータルに論じる。　２９４０円

公共性の政治理論

齋藤純一 編●自由・平等・民主制・市場・マスメディアなど、多彩なテーマから公共性の本質に迫る刺激的論集。　３３６０円

国際政治哲学

小田川大典・五野井郁夫・高橋良輔 編●国際問題を政治哲学的に考えるための理論と概念装置を網羅した決定版。３３６０円

平等論

寺嶋秀明 著●霊長類と人における社会と平等性の進化　平等とは何か。人類の生存の原理としての平等を探究。２７３０円

成長なき時代の「国家」を構想する

中野剛志 編●経済政策のオルタナティヴ・ヴィジョン　危機の時代の国家ヴィジョンを気鋭の論客たちが提言。　２７３０円

完全な人間を目指さなくてもよい理由

マイケル・サンデル 著／林芳紀・伊吹友秀 訳●遺伝子操作とエンハンスメントの倫理　人間の本性と倫理の探究。１８９０円

日本の社会政策

久本憲夫 著●失業・貧困から年金・医療・介護・少子化まで、日本の直面する社会問題と政策の現状を包括的に解説。２９４０円

ナカニシヤ出版　〒606-8161 京都市左京区一乗寺木ノ本町15
TEL 075-723-0111　FAX 075-723-0095
http://www.nakanishiya.co.jp/〔税込価格〕

日本公共政策学会学会賞（著作賞）受賞
貧困の放置は罪なのか　伊藤恭彦著
―グローバルな正義とコスモポリタニズム　国境を越える正義、世界の貧困と暴力廃絶への最小の倫理とは。本体３３６０円

グローバル政治理論　土佐弘之編
ブックガイドシリーズ　基本の30冊　カーからヴァンダナ・シヴァまで、オルタナティブを目指すために。本体１８９０円

新自由主義と権力　佐藤嘉幸著
―フーコーから現在性の哲学へ　現代的権力に即応する抵抗の戦略を、その最深部において構築する。本体２５２０円

資本と言語　C・マラッツィ著　柱本元彦訳　水嶋一憲監修
―ニューエコノミーのサイクルと危機　金融経済とポストフォーディズムの労働を言語行為論から析出する。本体２６２５円

西南アジアの砂漠文化　松井健著
―生業のエートスから争乱の現在へ　現在まで紛争のたえない同地域の生活規範・文化の知られざる諸相。本体９４５０円

恋する虜　ジャン・ジュネ著　鵜飼哲／海老坂武訳
パレスチナ、その土地と人々を見据え、夥しい死者を出した孤独で絶望的な闘争の記録。待望の復刊。本体７３５０円

〒612-8447 京都市伏見区竹田西内畑町９　人文書院　TEL 075-603-1344　FAX 075-603-1814
http://www.jimbunshoin.co.jp/

正戦と内戦　カール・シュミットの国際秩序思想　大竹弘二　四八三〇円
二〇世紀政治哲学の巨人カール・シュミットの最初期から晩年までの思想を網羅し、その挫折とともに可能性を導き出した渾身の力作。政治的立場および時代を問わず常に呼び起こされるシュミットの思想の核には何があり、そして彼は何と闘い続けたのか？

近代日本の中国認識　徳川期儒学から東亜協同体論まで　松本三之介　三六七五円
江戸期儒学から「帝国」日本の東亜協同体論まで、日中関係の精緻な思想史研究の成果に立って、グローバル時代の現在なお、日本の国民的課題である〈他者理解〉の問題を照射した画期的思想史。

民主主義は、いま？　不可能な問いへの８つの思想的介入　J・アガンベン、A・バディウ、D・ベンサイード、W・ブラウン、J＝L・ナンシー、J・ランシエール、K・ロス、S・ジジェク　河村一郎・澤里岳史・河合孝昭・太田悠介・平田周訳　二六二五円
民主主義という冷戦の終結およびグローバリゼーションの発展以降、急速に規定の難しくなった政治的概念をめぐる根源的考察。

功利的理性批判　民主主義・贈与・共同体　A・カイエ　藤岡俊博訳　二九四〇円
利益を絶対視する経済モデルが全領野の思考を枯渇させ市場の覇権と荒廃をもたらした。思想誌『MAUSS』主幹による宣言書。

http://www.ibunsha.co.jp
東京都千代田区神田神保町2-7　以文社　TEL03-6272-6536　FAX03-6272-6538

J・A・ホブスン 人間福祉の経済学
——ニュー・リベラリズムの展開　姫野順一 著　四二〇〇円

ヒュームの哲学的政治学
ダンカン・フォーブズ 著／田中秀夫 翻訳　六三〇〇円

イギリス経済学における方法論の展開
——演繹法と帰納法　只腰親和・佐々木憲介 編　三一五〇円

貿易の嫉妬——国際競争と国民国家の歴史的展望
イシュトファン・ホント 著／田中秀夫 監訳　六三〇〇円

ピグーの倫理思想と厚生経済学
——福祉・正義・優生学　山崎聡 著　五〇四〇円

アダム・スミスの道徳哲学
——公平な観察者　生越利昭・松本哲人 訳　二九四〇円

福祉国家の効率と制御
——ウェッブ夫妻の経済思想　江里口拓 著　四二〇〇円

欲求と秩序——18世紀フランス経済学の展開
米田昇平 著　五五六五円

ベヴァリッジの経済思想
——ケインズたちとの交流　小峯敦 著　四七二五円

近代イギリスと公共圏　大野誠 編　四二〇〇円

〒606-8224 京都市左京区北白川京大農学部前
TEL 075-706-8818　FAX 075-706-8878
図書出版 昭和堂
郵便振替 01060-5-9347　＊定価税込
http://www.kyoto-gakujutsu.co.jp/showado/

〈好評発売中〉

ヘーゲル体系の見直し
久保陽一 編
一四名の論者による、ヘーゲル哲学の再検討。体系の意味とモチーフ、体系構想の根拠づけと変遷、論理学にかんする体系性、法哲学と歴史哲学をめぐる体系性、の四部構成。
税込価格二九四〇円

マックス・シュティルナーとヘーゲル左派
滝口清栄 著
ヘーゲル左派の豊饒な哲学展開をシュティルナーを中心に見てゆく。
税込価格二四一五円

ヘーゲルの国家論
加藤尚武／滝口清栄 編
税込価格三一五〇円

ハイデガーの技術論
加藤尚武 編
税込価格二一〇〇円

「倫理」論文の解釈問題
——M・ヴェーバーの方法適用論も顧慮して——
茨木竹二 著
税込価格五二五〇円

日本カント研究12
カントと日本の哲学
日本カント協会 編
税込価格二一〇〇円

実存思想論集XXI
思想としての仏教
実存思想協会 編
税込価格二一〇〇円

社 想 理

〒270-2231　千葉県松戸市稔台2-58-2　TEL 047-366-8003　FAX 047-360-7301

柏木義円書簡集

片野真佐子編・解説　A5判　600頁　5000円

■明治・大正・昭和に及ぶ書簡来簡を収録し、日常生活の中での非戦論の展開など、その筆鋒は重厚な思想とその見事な表現に充ちている。また他の人たちとの往還にも、信仰をめぐる真摯な議論、教育観、天皇制観など貴重な資料ともなっている。

柏木義円日記

飯沼二郎・片野真佐子編・解説　A5判　572頁　5000円

■日露戦争から日中戦争にいたるまで終始非戦・平和を唱え、韓国併合、対華政策、シベリヤ出兵、徴兵制等を厳しく批判、足尾の鉱毒事件、売娼問題、朝鮮人問題、大杉栄の虐殺、二・二六や国連脱退等にも果敢に論及する。

柏木義円日記　補遺

付・柏木義円著述目録

片野真佐子編・解説　A5判　348頁　3000円

■「朝鮮ノ虐殺世界ノ注視スル処ナキモノ、如シ。我邦人ノ之ガ為ニ何ノ為ス処ナキハ歎ズ可シ…」。第一次大戦参戦期、天皇制国家の軍国主義・帝国主義の強化推進の現実と対峙し、自己の思想をも厳しく検証する。

ラテンアメリカ銀と近世資本主義

近藤仁之　A5判　208頁　2600円

■植民地時代のラテンアメリカ銀が初期にはスペインを通して、後にはビレネー以北に流れ、そこで資本の蓄積を可能にした事実を広角的な視野から、また、スペイン、ラテンアメリカ、ヨーロッパ史を包括する広大な論理体系として構築する。

ヒトラーに抗した女たち

その比類なき勇気と良心の記録

M・シャート／田村万里・山本邦子訳　A5判　2500円

■登場する女性は多彩。ヒトラーを公然と批判する記事を書く、情報の伝達役を引き受ける、反体制派をかくまう、体制に批判的な夫を支えるなど、抗し方も多様であるが、その信念と勇気の人たち、彼女らの多くは命を落とした。――朝日新聞

政治と宗教のはざまで

ホップズ、アーレント、丸山真男、フッカー

高野清弘　A5判　304頁　2000円

■政治における宗教の意味を問う――予定説と自然状態／政治と宗教についての一考察／私の丸山真男体験／リチャード・フッカーの思想的出立、ほか

女性キリスト者と戦争

奥田暁子、加納実紀代、早川紀代、出岡学、ほか　四六判　300頁　2600円

■戦時体制とキリスト教幼稚園：青山学院を中心に／戦時下のミッションスクール／植村環：時代と説教／帝国意識の生成と展開：日本基督教婦人矯風会の場合／大陸政策の中の北京愛隣館／小泉郁子と「帝国のフェミニズム」

行路社（こうろしゃ）〒520-0016 大津市比叡平 3-36-21　Tel：077-529-0149　Fax：077-529-2885　＊価格は税抜

叢書『アナール 1929〜2010』（全5巻）

歴史の対象と方法

ルゥ＝ロワ＝ラデュリ＆ビュルギエール監修　浜名優美監訳

二十世紀の人文・社会科学全体に決定的影響を与えた仏で誕生した『アナール』誌の画期的論文を時代別に精選。

A5上製　予各七一四〇円

ミシュレ　フランス史（全6巻）

9月完結

大野一道・立川孝一＝監修

十九世紀最大の歴史家ミシュレの主著。誕生から十九世紀に至る全体像を理解できるよう構成した決定版。

四六変上製　各三九九〇―四八三〇円

金融資本主義の崩壊

市場絶対主義を超えて

R・ボワイエ　山田鋭夫・坂口明義・原田裕治＝訳

公的統制に基づく新しい金融システムと成長モデルを構築する野心作！

A5上製　四四八頁　五七七五円

環一　学芸総合誌・季刊［歴史・環境・文明］

二〇一一年夏号 vol.46

特集　東日本大震災

この大震災を問うことは、自らを問うことだ！

石牟礼道子／川勝平太＋東郷和彦＋増田寛也／高成田享／青山佾／北原糸子／陣内秀信／橋本五郎／平朝彦／伊藤和明／吉岡斉　ほか　菊大判　三七八〇円

〒162-0041　東京都新宿区早稲田鶴巻町523
TEL 03-3272-0301　FAX 03-3272-0450
URL http://www.fujiwara-shoten.co.jp/
＊価格は税込価格

藤原書店