社会思想史学会年報

社会思想史研究

No.41 2017

〈特集〉市場経済の思想
市場と資本主義を考える

藤原書店

〈特集〉市場経済の思想——市場と資本主義を考える

〈論文〉
市場化する統治と市場に抗する統治　**重田園江**　009

〈論文〉
市場経済をどう調整するか　**山田鋭夫**　031

〈論文〉
市場の調整（管理）可能性という不可能性
【「認知資本主義」論の誤謬】　**崎山政毅**　048

〈論文〉
市場経済の思想
【市場とその外部】　**平子友長**　060

〈公募論文〉
大西洋横断的な共鳴
【アルフレッド・ジマーンとホラス・カレンの多文化共生主義】
馬路智仁 *074*

〈公募論文〉
第三共和政前期フランスの「社会的経済」の展開に関する思想史的分析
【ジッド、マビヨ、ブルジョワを中心にして】
野末和夢 *093*

〈公募論文〉
二十世紀の知識人をめぐる矛盾とその克服
【H・ラスキを通して】
大井赤亥 *116*

〈公募論文〉
「変革」思想のリアリズム
【大衆社会論から見た松下圭一と永井陽之助】
小野寺研太 *134*

〈公募論文〉
方法論としての再構成的批判
【ハーバーマスの社会理論における議論枠組み】
成田大起 *153*

〈公募論文〉
越境する宗教の公共圏
【チャールズ・テイラーの世俗主義】
坪光生雄 *172*

〈書評〉

***Hume's Sceptical Enlightenment*（Ryu Susato 著）** **奥田太郎** *192*

『ローザの子供たち、あるいは資本主義の不可能性——世界システムの思想史**』（植村邦彦著）** **太田仁樹** *196*

『絢爛たる悲惨——ドイツ・ユダヤ思想の光と影**』（徳永恂著）** **三島憲一** *200*

『「承認」の哲学——他者に認められるとはどういうことか**』（藤野寛著）** **宮本真也** *204*

『不審者のデモクラシー——ラクラウの政治思想**』（山本圭著）** **山崎望** *210*

『現代中国のリベラリズム思潮——一九二〇年代から二〇一五年まで**』（石井知章編）** **武藤秀太郎** *214*

『中国リベラリズムの政治空間』（石井知章・緒形康編）

『応用政治哲学——方法論の探究**』（松元雅和著）** **井上彰** *219*

『政治哲学的考察——リベラルとソーシャルの間**』（宇野重規著）** **宇城輝人** *224*

『日本が優生社会になるまで——科学啓蒙、メディア、生殖の政治**』（横山尊著）** **高草木光一** *228*

『下丸子文化集団とその時代——一九五〇年代サークル文化運動の光芒**』（道場親信著）** **黒川伊織** *232*

『法の原理——自然法と政治的な法の原理**』（トマス・ホッブズ著、高野清弘訳）**

『法の原理——人間の本性と政治体**』（トマス・ホッブズ著、田中浩・重森臣広・新井明訳）** **岡田拓也** *237*

『核の脅威――原子力時代についての徹底的考察』（ギュンター・アンダース著、青木隆嘉訳）　**渡名喜庸哲**　243
『フランスという坩堝（るつぼ）――一九世紀から二〇世紀の移民史』（ジェラール・ノワリエル著、大中一彌・川崎亜紀子・太田悠介訳）　**三宅芳夫**　247
『インディオの気まぐれな魂』（エドゥアルド・ヴィヴェイロス＝デ＝カストロ、近藤宏・里見龍樹訳）　**崎山政毅**　252
『世界史のなかの世界――文明の対話、政治の終焉、システムを越えた社会』（汪暉著、丸川哲史訳）　**山下範久**　257
第六回（二〇一六年度）社会思想史学会研究奨励賞の公示　006
二〇一六年会員新著一覧（五十音順）　261
英文抄録／英文目次　274
公募論文投稿規程／公募論文審査規程／執筆要領／社会思想史学会研究奨励賞規定　275
編集後記　283

『社会思想史研究』第四一号編集委員会
犬塚元、宇野重規、梅田百合香、梅森直之、王前、佐藤方宣、
佐藤嘉幸、中山智香子（編集主任）、日暮雅夫、藤野寛、
水溜真由美、森川輝一、安武真隆、山田正行　［五十音順］

第 6 回（2016 年度）社会思想史学会研究奨励賞の公示

受賞論文（『社会思想史研究』第 40 号）

伊東俊彦

「創造としての自由――ベルクソン『道徳と宗教の二源泉』における社会論」

〈選考経過〉

2016 年 9 月刊行の『社会思想史研究』第 40 号の公募論文には 16 篇の応募があったが、最終審査を経て掲載に至ったのは 6 篇であった。このうち上記の 1 篇については、査読段階でも高い評価が与えられていたが、審査報告での問題点の指摘を受け、これに真摯に対応したリライトの結果、論旨はより一層拡充されている。

伊東論文は、哲学、倫理学分野以外であまり論じられてこなかったベルクソンの『道徳と宗教の二源泉』の「閉じた社会」、「開いた社会」の概念を意欲的に取り上げ、レヴィ＝ブリュール、デュルケームらの所説との対話と説得力のある論証を通じて、社会思想の文脈に置き直した。「開いた社会」は社会における異質なものの包摂と排除をめぐる重要な概念と認識されてきたが、この着想により独創的な解釈が可能となった。また同論文の問題設定は、多様性の増大する現代社会の状況を考える際の民主主義論としても示唆するところが多く、アクチュアリティーを備えている。

研究史を的確に把握した上で、原典の精確で斬新な読解を踏まえて、堅実に論証を展開している完成度の高い論文であり、専門分野を超えて幅広く読まれるに値するという点で、学会に対する研究成果の貢献度も著しいというのが、審議にあたった編集委員会の見解であった。

以上の報告に基づき、2016 年 10 月 28 日の幹事会は、伊東会員に第 6 回社会思想史学会研究奨励賞を授与することを決定した。

伊東会員の今後の更なる研鑽に期待したい。

2016 年 10 月 28 日
社会思想史学会

〈特集〉市場経済の思想——市場と資本主義を考える

市場経済は、豊かさと効率性をもたらすものとして称揚され、また格差と不公正の源泉であるとして批判されてきた。その毀誉褒貶の振幅は、世界的なグローバル化の進展とその反動としての保護主義の台頭を目にする現在において、さらに大きなものとなっている印象がある。

しかし称揚や批判の言説に目を向けたとき、そこでの市場経済の語られ方がいささか平板なものであることに気づくことがある。規制緩和やグローバル化が喧伝される際に、自由な市場の拡大が社会にメリットをもたらすことが自明視されているだけではない。社会における市場的なるものや経済的なるものの拡大に批判的な側もまた、「ネオリベ」批判や「市場原理主義」批判が常套句となるにつけ、市場経済に否定的含意があることが自明の共通了解になってしまってはいないだろうか。市場経済の規範的評価が単なる計量的な実証に還元できないとするならば、市場の称揚が自明なものでないのと同様に、市場の否定もまた自明なものではないはずだ。

双方ともに欠けているのは、市場的なるものや経済的なるものの意義と意味についての十分な深みを持った思索的営為だろう。とりわけこれは、社会思想研究の領域で大きな問題になる。近年、政治的なるものや社会的なるものが語られることはしばしばあるが、市場的なるものや経済的なるものは、思想的営為の対象というよりむしろ、思想の与件ないし外部にあるものとして扱われているように思われる。市場経済の平板な称揚や否定を超えて、市場経済の意味や意義を問うための議論空間こそが、いま必要なのではないか。

市場経済の思想の不在、二重の意味での問われなさを超えるために必要なのは何か。それは市場経済をめぐる思想史のなかの蓄積の再吟味と、新しい現実を語る言葉を模索する作業との往復運動となるだろう。本特集に収められた諸論考で展開される、市場経済と統治や制度の関係をめぐる思索の蓄積が、そして世界経済の新しい現実を語る言説の吟味が、「市場経済の思想」のための契機となることを期待したい。

（佐藤方宣）

〈論文〉

市場化する統治と市場に抗する統治

重田園江

はじめに

二〇一六年十月に開催された社会思想史学会大会シンポジウムのタイトルは、「市場経済の思想——市場と資本主義を考える」であった。このときの私の報告は、「市場のロジックとレトリック〜フーコーとポランニーをてがかりに」と題し、市場社会とグローバル化する資本主義が政治的・制度的に編成されたものであるという理解に基づき、そのあり方に批判的眼差しを向けるというコンセプトで行った。

「統治——制度としての自由主義」と題した報告の第一部では、自由主義経済学の系譜をたどったミシェル・フーコーの「統治性」をめぐる研究、およびカール・ポランニーにおける市場対社会の構図を参照し、（新）自由主義経済学に対する二人の思想家の見方の共通性を指摘した。これをうけて第二部では、「現代における自由主義のレトリック」と題し、市場の言語を市場外の領域へと拡張していく際、「競争」と「人的資本」というキーワードがどのように用いられているか、また市場環境の設計がいかなる政治的決定に基づくかを論じ、また「民営化」が政策として作り出されてきたことに言及した。これらを通じて、新自由主義的な社会編成が政治的に生み出されていること、言い換えれば市場社会が統治によって作られ維持される、現代に特有のあり方（現代における自由主義的統治の種別性）を浮き彫りにしようとした。

だが、本稿を準備する過程で、大会と相前後して起こったいくつかの出来事によって、議論の組み立て方や強調点の変更が必要だと考えるに至った。なかでもとくに重大なのは、英国のＥＵ離脱の決定（二〇一六年六月二十三日国民投票）と、アメリカにおけるトランプ大統領の誕生（二〇一六年十一月八日一般投票）であった。これらの出来事は、ここ十年ほどさまざまな国や地域で起きている、反グローバリズム、反自由貿易、反移民といった動きが政治的な閾値を超えた結果であろう。したがってなにか特別に新しい出来事ではないのかもしれない。

たしかにそうとも言える。しかし、「先進国」あるいはＧのつく会議などで基本的には第二次世界大戦後ずっと推進されてきた、自由貿易、人とモノとカネの自由な移動に向けて、ずっと先頭を走っていた英国とアメリカがともに、保護主義や移民の排除を訴えて露骨に障壁構築的な方針に転換することは何を意味するのだろう。いずれの場合も、国民投票、一般投票という国民的規模での投票行為を通じて、こうした方向が僅差で選び取られた。このことのうちに、直接民主制と民主主義との齟齬や、起こるべき帰結を理解しないまま変化を好む無責任な投票者の心理を読み取ることもできるだろう。あるいはもっとシンプルに、これをポピュリズムの浸透と表現してもよい。

したがってこれらは、政治的には、民主主義と排外主義、あるいは民主政と独裁（あるいは僭主政）の問題として、古くから定式化されてきたことかもしれない。しかし、経済的な立ち位置としては、いま一度確認しておかなければならないことがある。それは、市場に中心的な価値を見出し、それをさらに開放し大きくしていくことで富と豊かさを追求する政策、新自由主義的と言われる経済政策に対して不信感を抱く人がマジョリティになりつつあるということだ。市場に任せる、市場に委ねるといったフレーズが、一九八〇年代ごろから持っていた一種の魔力が失われたと言ってもよい。むしろ、市場というのは扱いが難しくやっかいで、放っておけば自己調整機能を発揮して最適な資源配分をしてくれる魔法の装置とはほど遠いという認識が、強い説得力を持つようになっている。

そこで考えなければならないのは、グローバルな経済の推進、さまざまな障壁を取り除いた商品や人や情報や金の移動をもたらす市場に未来を託す方向と、それへの反対という二者択一で問題を切り取ることの危険性である。これはたとえば、アメリカ大統領選挙において、クリントン＝金融界に近いグローバリズム推進のエスタブリッシュメント、トランプ＝保護主義と移民排斥を訴える反市場主義のポピュリストと捉え、どちらにつくかの選択を迫るような思考に見られる。

自由化に反対するなら保護主義と国益重視しかない、あるいは人種差別的な政策に反対するならグローバリズム推進の立場しかない、といった二者択一はそもそも虚偽である。グローバリズムや市場化のあり方をめぐっては、多種多様な立場が混在しているのが現状であり、これをグローバリズムに賛成か反対かで二分することは、むしろその立場の多様性を見失わせることになる。

そこでここでは、現在表面化しているさまざまな対立を全体として理解するための枠組を考えたい。そのために選ぶ立ち位置は次のようなものである。まず、新自由主義的なグローバリズムの推進、とりわけ金融市場の自由化は、土地に根ざして生活せざるを得ない人間という存在に致命的な影響を与える。ライフヒストリーを持った生身の人々はその変化に耐えることができず、「社会」の側からの激しい反撥が生じる。[1]

また、市場のモデルが市場化に全くなじまない領域に無理やり導入される際、そこでは市場に関係する発想や用語が部分的に切り取られて移植される。これによってその領域がこれまで有していた資源、制度、権力配分が失われ崩れるため、さまざまな弊害が生じる。そしてそれが、政治的・社会的なコンフリクトを引き起こすことになる。[2]

こうした事態について、一方の市場化という圧力と他方のそれに対する抵抗を一体的に捉えることが重要である。そのため、市場とそれをめぐって生じるコンフリクトや対立、あるいは既存秩序の毀損や破壊を、全体として市場をめぐる「政治」あるいは「統治」の問題として捉えなければならない。こうした捉え方をすることで、市場をめぐる統治にはさまざまなヴァリエーションが存在し、そこには市場を尊重し推奨するものもあれば、市場に反対し市場から社会を防衛しようとするものもあることが明らかになる。さらに、市場擁護にも社会防衛にもさまざまなタイプや目標があり、状況や領域によって異なった統治のあり方とそれに反対する論拠、あるいは別の統治のあり方が主張されることが分かる。

それらを具体例に即して示すことが課題となるが、本稿では、現在の「市場不信」の深刻さを、思想史をたどりつつ明らかにすることが中心となる。そのうえで、市場をめぐる統治性について、フーコーとポランニーを手がかりに素描する。

一　現在の位置

事態を俯瞰するために、アルバート・ハーシュマンが『方法としての自己破壊』（一九九五）の中で示した十九・二十世紀史に接続する形で、現在の状況を押さえておくことにしよう。

ハーシュマンは、同書の第十四章で、十九世紀の自由貿易

主義の隆盛と衰退に二十世紀のケインズ主義を重ね、両者に顕著な類似性を見出している。それによると、一八四六年の英国における穀物法の廃止、一八六〇年のコブデン＝シュヴァリエ条約によって、自由貿易の原則が確立した。しかしその原則は、一八七〇年代の不況によって揺らぎ、新重商主義・帝国主義へと覇権が移る。十九世紀末には帝国主義が強い力を持ち、それが第一次世界大戦を引き起こした。だが大恐慌後の一九三六年、ケインズの『雇用・利子および貨幣に関する一般理論』が出版されると、アメリカですぐに支持を得て実践に移される。ケインズ主義は第二次世界大戦後のマーシャル・プランをはじめとする戦後復興にもひきつづき採用された。ところがケインズ主義は、一九七〇年代の石油危機とスタグフレーションを契機に支持を失い、代わって人気を博したのが、新マネタリズムやサプライサイドエコノミクスであった。

つまり、自由貿易の思想は十九世紀に三十年ほどメインストリームとなったが、これとほぼ同じ期間、二十世紀のケインズ主義が覇権を握った。しかし結局は新自由主義によってその座を奪い取られたということになる。

ここでハーシュマンは、流行の経済思想の栄枯盛衰を単に回顧しているのではない。自由貿易主義とケインズ主義の共通点について、彼は三つの特徴を挙げている。

第一に、新たに生まれた経済的教義は、「特別な国の内部で」（つまり十九世紀の英国、二十世紀のアメリカで）支配的影響力を持った。その国は「軍事力および経済進歩の先頭に立つ威信を備えた、際立った」存在であった。

第二に、「その国は、その教義を他の国々に輸出したがるようになった」。そのため、その教義は「当初はそれなりの国際的支配を達成した」。

第三に、「世界を指導する地位にある、最も「進んだ」国に支持された、しかも説得力ある思想体系という、一見無敵の組合せにもかかわらず、その教義はすぐに抵抗に遭い、支配は予想外の短命に終わった。それだけでなく、その教義はそれを最初に広めた当の国で挑戦を受けることになった」[3]。

現在新自由主義が置かれている状況にも、これがある程度あてはまるだろう。もちろん、排外主義と移民への攻撃はヨーロッパでは二十年以上前から深刻で、グローバリズムを批判するさまざまな運動やプロテストは世界中で起こってきた。しかし、自由化への辛辣で激しい批判が国民投票や大統領選挙を決するまでになった現在、潮目が変わったとはっきり言えるところまで来たのではないか。そして奇しくも、新自由主義が世界を席巻したのが一九八〇年代、相次ぐ金融危機やリーマンショックによってそれが根底から動揺しはじめたのが二〇一〇年前後、この間約三十年である。

このことは、たとえばトランプの政策が反自由主義として一貫しているという意味ではない。金融規制のいっそうの緩和を主張しながら移民と自由貿易には反対し、多国間貿易協定を避けて単独交渉を行うことでアメリカに有利な待遇を引き出そうとする。また、社会保障や貧民対策の費用を削減し、国防費を増額するが、環境問題に予算を割く価値はないとする。これらは、一部は白人至上主義やキリスト教保守主義と重なり、一部はアメリカがずっと追求してきた金融緩和と国境を超えた資本の移動と投資家の利益のさらなる追求でもある。他方で、国益の追求のために保護主義的な政策をとり自国の産業を守ると主張する点で反自由主義的でもある。

つまりここでは、反グローバル市場のスタンスは社会正義の追求ではなく、政治的文化的な他者排除と結びつき、市場批判のかたわら弱者の権利保障は弱められる。格差と不平等の告発は、平等の追求よりかつてあったはずの特権的立場の回復のため、政治的文化的保守主義と強いリーダーへの委任という態度（独裁への傾斜）を生んでいる。これがポピュリズムと呼ばれるのだが、支持者の思惑もまた多様で、統治者の側も誰の方を向いた政策なのか整合性が見られない部分も多い。

そうしたなかで、英国のEU離脱とアメリカのトランプ大統領選出に共通しているのは、サッチャリズムとレーガノミクスを通じて自由主義の急先鋒となり、世界を強引にその流れに引きずり込んだ当の二カ国が、きわめて内向きの政策へと思い切り舵を切ったことである。こうした状況を通じて明らかになるのは、市場に反対する思想や政策、そしてそれを支持する人々の思惑や未来構想にはさまざまなものがあり、市場対反市場という図式で前者を悪者、後者を社会正義を追求しグローバル化に歯止めをかける勢力と二分することでは、現状を捉えるにはあまりに不十分だということになる。

反市場にもさまざまなものがあるのは、分かりきったことかもしれない。しかし、幾分錯綜した目下の状況を理解し整理するためには、市場主義と反市場主義、いずれにも存在するヴァリエーションや多様な統治のあり方を分節化して捉えることが必要である。このことは、一方で市場と反市場の政策を、市場をめぐる統治として一体的に捉えること、他方でそれぞれの政策や統治のあり方の種別性を描き出すことの重要性を示唆している。

二　自由主義への不信

現在見られる自由主義への不信の深刻さは、思想史を振り返ることで再確認することができる。ここでふたたび、ハーシュマンの豊かな思想史的知見を手がかりとしたい。

1 トリクルダウン

ハーシュマンは、スミスの『道徳感情論』の有名な箇所を引用している。[4] それは、金ぴか品を追い求める富者の奢侈が、意図せざる結果として生活必需品を貧者と分け合うことにつながるというスミスの認識を示した箇所である。スミスはこうした富者の強欲を醒めた目で眺めるが、それが結果として貧者のニーズを満たすのであれば、それは一種の「神の摂理 providence」であるという考えを表明している。[5]

> この欺瞞〔人間の幸福は本来かぎられたものによって満たされるのだが、惑わされやすい人々は富や地位に強い欲求を持つこと〕が、人類の勤勉にとって絶えざる原動力となっている。……高慢で無感覚な地主が自分の広大な畑を眺めて、同胞の欠乏を少しも考えずに収穫物をすべて自分で消費する想像をしたとして、それにはなんの意味もないだろう。「目は腹より大きい」という俗なことわざはこの例に最もよく当てはまる。この地主の胃はその巨大な欲望とは全くつりあわないし、最下層の農夫より多くを食べられるわけでもない。そのため残りの収穫物は……〔財やサービスと引き換えに〕他の人々に分配せざるをえない。地主の奢侈と気まぐれによって、生活必需品の分配がなされる。同じことを人間愛や正義に期待しても全く無駄であったのに。[6]

十八世紀に仏英で展開された「奢侈論争」に、スミスは物質的な繁栄を基礎とした解答を与えた。それは「奢侈＝ぜいたく」がよいか悪いかを道徳的な水準の議論にとどめず、[7] 地主の強欲がもたらす意図せざる結果としての物質的富の増大メカニズムを一枚かませて捉えるというものであった。ここで注目したいのは、富の配分における「トリクルダウン」を示唆するスミスの議論である。現在の状況を見ると、ここでスミスが描く神の摂理（富める者の利益追求は意図せずして貧者の生計に寄与する）が作用していないことが分かる。

二〇一六年版オクスファム年次報告書によると、世界の上位八人と下位半数にあたる三十六億人の資産総額は同じである。また上位一％の富裕層の資産は残り九十九％を上回っている。[8] 日本では、この問題は格差と貧困をキーワードとして論じられており、資産だけでなく雇用形態による所得格差、男女の賃金格差、地域間での格差、また世代間格差など、さまざまな面での「格差感」が強まっていることが指摘されている。[9]

トリクルダウンの主張を現実が裏切りつづけるのは、スミスの摂理が通用しない世界が成立しているからである。富者

の強欲が貧者の雇用を生まないのは、金融経済の規模が拡大しつづけることによって、富裕層の資金が国内投資に向かわないという単純な理由によるところが大きいのだろう。産業のグローバル化によって、資本家-労働者関係が一工場内あるいは一国家内に収まっていたマルクスの時代、あるいは「国民経済」の時代は過ぎ去ってしまった。産業編成が国や地域で区切られないため、労働者が名指しで批判できる資本家による搾取とは異なった仕組みでの富の偏在がどんどん拡大していく。国境を越える資本の移動によって税と再配分の仕組みが毀損されるが、そこで脱法的に利益を得る人々を名指すことは難しくなっている。たとえば、二〇一六年に話題となったパナマ文書の流出は、「巨大なウラ経済の仕組みがあり、がっつりもうけている人たちがいるらしい」という憶測だけを残し、詳細は不明なままに終わった。

金持ちは税を逃れ、社会的公平を無視して自らの富を守り増やすことだけを考えている。そして一握りの人々だけが、新たな貧困を生み出しつつますます富裕化する。しかしその仕組みは表に出てこない。こうした不信によって向かう先を失った不公平感は、目の前にいる存在、国境を越えてやってきて、厳しい労働を低賃金で引き受けることで自分たちの職を奪っているように見える、移民に矛先を向ける。また、自国産業や自国製品の市場を奪う外国企業や外国からの輸入品に向かう。地域の産業ごと職を失った貧困者、あるいは以前より貧困になり損をしていると感じる人々は、「自由」に反感を抱き移民や外国人の入国を阻み、外国企業を閉め出して高い関税や自国に有利な貿易条件を実現しようとして、破壊的な行動を起こしうる状態になっている。

2 政府の働き

スミスはまた、経済的自由主義に特徴的な「小さな政府」の主張で知られる。

> 一国家を最低の野蛮状態から最高度の豊かさに導くには、ほとんどなにも必要ない。平和、楽な税、正義のまずまずの執行だけで充分だ。他のことは全て自然の成り行きが実現してくれる。[10]

また、『国富論』には次の一節がある。

> 自然的自由の体系によるなら、主権者が注意をはらわなければならない義務は次の三つに限られる。……一つめは、社会を他の独立社会による暴力や侵略から守る義務。二つめは、社会成員全てを他の成員の不正や抑圧からできるかぎり守る義務、つまり正義の厳格な執行。三

つめに、公共事業や公的制度を立ち上げ維持する義務。ただしこの制度は特定の個人や一部の人々の便宜のためであってはならない[11]。

このような国家観は、十九世紀にラッサールによって「夜警国家」として批判されたが、自由主義国家の典型的なイメージとして現在でも流通している[12]。政治の役割を極端に切り詰めるこうした国家への反対は社会主義からも保守主義からもつねに提起されてきたが、現状として二種の反対のベクトルで疑念が強まっていることを指摘しておきたい。

一つめは、経済活動の自由はその暴走を生むので、国家による監視と規制が必要だという、ある種古典的な批判である。富の極端な集中への批判や、オキュパイ・ウォールストリートをはじめとする金融グローバル化への反対運動において、自由な経済活動の放置が多くの人を不幸にしているという主張が改めてなされた。また、経済活動が地球環境に与える破壊的な影響を食い止めるためにも、政治の役割、国家や国際組織による規制をもっと増やさなければならないという議論が、真剣になされている。これは、財政出動を重視する大きな政府の擁護に回収される主張ではない。むしろ、とりわけ国境をまたいだ富の動きや社会正義を無視した利潤追求に対して、権利と平等、利潤以外の価値の保障者としての政府や国家に期待するというベクトルを持っている。

二番目に、これと逆向きの疑念もまた大きくなっている。市場を安定的に成長させようとする「自由主義的」政策がゆきつくところは、巨大な介入になるのではないかという考えである。現在の金融政策を見ていると、たとえそれが市場を活性化させるためになされているとしても、その規模や介入方法は自由主義の原則を逸脱したものになっていないかという疑念が出てくる。日本を例にとると、準備預金が法定額を超過した部分について民間銀行が日銀に利子を支払うマイナス金利政策、日銀による国債買い入れ規模の拡大と保有残高の増大（二〇一七年二月時点で発行済国債の日銀保有割合が四十％を超過）など、「異次元緩和」と言われる金融政策の規模と手法は、「最高度の豊かさ」が「自然の成り行き」によって達成されるという楽観的な見通しとはかけ離れたものになっている。

また、こうした政策を実現するために安倍晋三政権が日銀総裁人事に介入を行ったことは決して忘れられるべきではない。日銀の国債買い入れは国の借金の累増とセットになっており、日本の公債残高は二〇一六年時点で八〇〇兆円を超えている（一般会計税収の約十五年分、国民一人当たり約六六四万円）[13]。

こうした現状を見ると、「市場の力を回復させる」という理由づけによるかぎり、どんな介入でも許されるのかという

疑問が浮かぶ。どこまでのどのような介入であれば自由主義と両立すると言えるのだろう。なにが自由主義的でなにがそうでないのか、そもそもそうした問いが無意味となるほど、目下の経済政策には原理原則の動揺が見られるのではないか。それを何らかの一貫性ある経済理論の原則や立場に基づいて理解することが難しくなっているようにも見える。

こうした状況下で、統治の過少と過剰双方に対して、あるいは国家の無力と過剰な権力行使の両方に対して、不信感が募っている。これは、経済的自由主義の存立根拠そのものに関わる不信である。

3 「穏和な商業」

ハーシュマンは『情念の政治経済学』末尾で、十八世紀に流行した「穏和な商業」の議論の反響を、ケインズ『一般理論』にまで聞き取ることができると指摘している。

金もうけや蓄財の機会は、人の危険な性癖を比較的無害な水路に導くことができる。というのも、もしこの危険な性癖が他に向かうなら、残酷で容赦ない個人的権力や権威の追求、あるいは他のさまざまな自己顕示欲の充足につながるかもしれない。同胞市民に暴君としてふるまうくらいなら、自分の銀行口座を専制支配する方がましだ。金にこだわる人はしばしば暴君より卑しいと非難されるが、少なくとも暴君にならずにすんでいる。[14]

商業や金儲け、利得を求める欲求が、権力欲や名誉欲あるいは性欲など、他の危険な情念よりましなものであるという議論は、十八世紀の富と徳をめぐる論争の中で展開された。モンテスキューなどに見られるこの議論[15]では、国家や君主の政治や政策の穏和化（「商業は専制政治を抑制する」）と、商人的な行動様式に則る個人の情念の穏和化（貴族や軍人の荒々しい武勇を過去のものにする洗練や作法の浸透）とが同時に主張された。

こうした議論は、現在でもある程度の説得力を持って受け入れられている。たとえば、国際的な投機家はかつての貿易商人に似て、交易や金融取引の自由と拡大を支持し、財界人は戦争による市場の喪失や軍事上の損失を嫌う。戦争はバランスシート上赤字を出す無駄であるという割り切った考えや、ナショナリズムより販路と取引、イデオロギーよりも金を重視する商売人の合理主義というイメージである。国際関係においても、自由貿易を世界の平和的発展と協調路線へと結びつける言説は、ナショナリズムと保護主義に対抗する国際主義と自由主義として、一定の説得力を持っている。

ここで思想史を振り返っておくことは無駄ではない。ハー

シュマンによると、「穏和な商業」の主張は、まずスミスによって論点をずらされ、さらにファーガスンとトクヴィルによって反転させられる。人々の富への執着は公的関心を喪失させ、専制への道を拓く危険なものと見なされるようになったのである。その後については次のように語られる。

> 自己利益を追求する人間はどこまでも無害であるという考えに終止符が打たれたのは、資本主義の発展が全面的に明らかになってからのことである。十九世紀と二十世紀の経済成長は、何百万もの人々を根無し草にし、膨大な集団を貧困に陥れる一方、ごく一部を豊かにしただけだった。また、周期的不況による大規模な失業が発生し、近代大衆社会が生み出された。こうしたなか、多くの観察者が見出したのは、暴力的な転換に巻き込まれた人々が、時として情念的になるということだ。彼らは激しく passionately 怒り、恐れ、恨みを抱く。(16)

ハーシュマンは、のちにこうした見方を市場社会についての「自己破壊テーゼ」と呼ぶが、(17) 新自由主義が覇権を握った最近三十年間は、ふたたび市場を道徳的に擁護する穏和な商業論のあいまいな現代版が幅を利かせてきたように見える。(18) しかし、富の偏在と明らかな不平等の進展を前にして、現在では、市場におけるアクターたち、市場で成功者となる人たちの人間性は穏和どころではなく、その強欲が世界の多くの人たちに致命的な影響を与えているという認識が強まっている。自己利益の追求は無害とはほど遠く、他者への無関心と公共心の不在によって、他人の不幸の上に自らの幸福を築く、おそろしく有害な行為であると考えられている。さらに、他者のものを奪い取る貪欲なふるまいが、剥奪され貧困と排除にさらされた者たちの憎悪をあおり、紛争を頻発させている。

こうした衝突と憎悪のぶつかり合いが歴史的にくり返されてきたことを確認するため、経済的豊かさの追求が人間を穏和にし、社会を平和に導くという主張を真正面から激しく批判した、ルソーの一節を引いておきたい。

> 社会体において公的理性が説くのとは正反対の格率を個人の理性が命じ、他人の不幸で人が得をする場合に、交易（人との交流）というものを、どんなふうに考えたらいいだろう。貪欲な相続人やときには自分の子どもすらも、こっそりその死を願わない裕福な人はいないはずだ。また、どこかの仲買業者にとって朗報でない船の難破などなく、悪意ある債務者がその家にある書類もろとも燃えてしまえと願わない家もない。隣国の災難を喜ばない国民はいない。このように、私たちは同胞の損に自

らの益を見出し、誰かの損失はほぼいつも別の誰かの繁栄につながる。最も危険なのは、多くの人が公的な災厄を期待し待ち望むようになることだ。疫病を望む者もいれば、大量死、戦争、あるいは飢餓を待望する者もいる。[19]

経済的自由主義と物質的豊かさの追求が、モンテスキューのテーゼにおけるように利益を情念に代えることで人間と社会を穏和にするのではなく、むしろ情念の無際限の拡大と人々の激しい対立、ルサンチマン、終わりなき闘争と奪い合いを生むというルソーの直感は、現在の世界をよく表現しているように見える。ルソーは奢侈と富の追求が全面化する社会では、成功する者も失敗する者も、富める者も貧しい者も、情念をコントロールできず、やがては社会そのものを破壊するに至ると考えた。富と道徳をめぐるこうしたテーマは、十八世紀以来反復し、同じ軸の周りを回っているのだ。

人間が利得動機に基づいて行動すると見なされることで、社会はそれにしたがって編成され、それ以外の動機は無視される。しかし人間の動機は本来多様であり、また利得動機以外の動機が完全に失われることはない。ただ制度によって不可視にされているだけである。人間の社会性とその動機の多元性を前提とし、利得動機＝現実的、それ以外の動機＝理想的という「市場経済のレトリック」を疑問視するこの姿勢が、ルソーの思想の根本にある。だからこそ、利得動機に動かされて親の死すら願う人間の行為様式を、誤った社会化と誤った制度編成によって強制されたものと考えたのである。

この発想は、ポランニーの市場社会批判と驚くほどの共通性を持っている。ポランニーは次のように言う。

> 社会がその成員に対して特定のふるまいを期待し、支配的制度によってそのふるまいをおおよそ強制できるようになりさえすれば、人間本性についての考えは、現実に対応していようがいまいが、その理想型を反映することになる。そのため、飢えと利得が経済的動機と定義され、人間がこの二つの動機に基づいて日常的に行動すると見なされるようになると、その他の動機は高尚で、生存の俗な事柄とはかけはなれた動機であるかのように見えはじめたのである。そうなると、名誉と誇り、市民の義務と道徳的責務、自尊心や礼儀の感覚さえも、生産には無関係とされ、「理想」という言葉で意味ありげにまとめられることになった。[20]

また、別の箇所でポランニーは、市場社会における「変動価格」での交換を、社会に埋め込まれた経済における「設定価格」での交換と対比し、そこでの当事者関係の特徴を次の

ように示す。

> 変動価格での交換は、当事者間の明白な対立関係を含む態度によってはじめて得られる利得を目標とする。この種の交換につきまとう対立の要素は、たとえどんなに薄められたとしても、消し去ることはできない。[21]

市場参加者の利益は分業と交換を通じてプラスサムとなる。だから市場は敵対的でなく友好的で平和的な関係を築くもとになる。こうした楽観的な市場観を、ここでポランニーは非市場的な経済との対比を通じて批判している。市場社会の交換当事者は相互に対立する。それはミクロ経済学の最もシンプルな需給曲線の想定からも明らかである。市場を擁護する経済学者はこれをマクロ的な資源配分の合理性（交換によって皆がよいものを効率的に得られる）によって打ち消す。しかしここで想定される利得動機や自己利益と対立の社会的な働き、それが社会制度そのものの前提となることによって生じる帰結は、マクロ的予定調和によって打ち消されるものではない。ポランニーは、非市場社会と経済のより広い定義[22]を持ってくることで、市場社会において自明とされる経済的前提を相対化した。

ルソーに同じような相対化をもたらしたのは、彼の有名な「自然人」の仮説である。二人の思想家の市場社会批判の方法と徹底性には、時代を超えた多くの共通項が見られる。

不幸にしてルソーの予言は、その後の歴史において幾度も的中してきた。ふたたびそれがくり返されないようにするために、市場と統治の関係を再考し、市場の作用が生み出す情念の昂進を制御するような統治のあり方を、模索しなければならない。

三　フーコーの統治性論

ここから先は紙幅が許すかぎり、市場とその統治についてのフーコーとポランニーの議論をたどることにする。

まず、フーコーの統治性研究について論じる。ここでは現在の状況への示唆を得るために、その壮大な構想のうち注目すべきいくつかの点を指摘する。

フーコーが近代の統治性を主題化したのは、一九七八年と七九年のコレージュ・ド・フランス講義においてである。[23]そのうちいくつかの部分は講演や論文で公刊されたが、全体像を示したのは講義だけである。ただし、講義の構成は錯綜しており、時代も古代ギリシア、初期キリスト教期から二十世紀に至るまでを自在に往還するものとなっている。

そのなかで、自由主義の統治性に関して注目すべきなのは、

その言説あるいは思考枠組と、それ以前の統治として示された国家理性-ポリスの統治との関係である。講義での叙述をそのままたどると、自由主義の統治は国家理性-ポリスの統治の「過剰」あるいは「機能不全」を批判し、市場と人口の自然性に基づく効率的で無駄のない統治を推奨したという筋書きになっている。そのため、国家理性と自由主義との違いが強い印象を残すことになる。結果として、これまで「ネオリベラリズムとフーコー」といったテーマで語られる際、近世の難解な政治的語彙に分け入る必要がある国家理性についての議論は、「自由主義以前」と見なされ、顧みられなかった。

しかし、フーコーの議論は、市場をモデルに社会秩序全体を構成しようとする自由主義の統治が、国家理性論を通じて定式化された「国力」「国富」そして「人口」といった概念の形成と変容を通じて、はじめて思考可能になったことを示している。自由主義の統治性とは、国家そのものが神の国の下にある地の国という所与ではなく、一つの政治的な構成物となった近代において、政治を人々の相互行為と関係づける新しい仕組みであり手法なのだ。つまり、近代の政治を統治性という観点から捉えるというフーコーの構想において、自由主義をその対象から外すことができない、むしろ自由主義の統治こそがその分析の中心とならざるをえないということ自体が、経済的自由主義が国家理性論の変奏として政治的に構成されたものであって、決して歴史の中に「自然に」出現したわけではないことを示している。

フーコーが明らかにしたのは、一方で自由主義の統治が国家理性-ポリスの統治を批判することで自己を主張するその独自のロジックとレトリック、社会編成の方法である。だが他方で、『君主の鑑』論の変形として十六世紀ごろから姿を現した国家理性をめぐる新しい政治論の延長として、自由主義の統治を捉えてもいるのである。それは国家理性論の目的を引き継ぎながら、それをよりよく、より確実に実現するための新しい統治の技法なのだ。たとえば一九七九年一月十日の講義で、彼は次のように言う。

> 政治経済学は、十六・十七世紀の法的思考とは全く異なり、国家理性の外部で発達したのではありません。少なくともはじめは、国家理性に反対しそれを制限するために出てきたのではなく、むしろ国家理性が統治の技法に課した目標という枠の中で、政治経済学が形成されました。そもそも政治経済学の目標とはなんでしょう。国家の富裕化です。つまり、一方に人口、他方に生存のための資糧を置き、両者を適切に調整し関連づけることでともに増やすことが、政治経済学の目標なのです[24]。

このため、自由主義の統治は不干渉とはほど遠い。それどころか、それは出自からして政治的介入の作法なのだ。自由主義の統治は、介入の正しさを判断する絶対的な基準として、つまり「真理の場」としての市場を統治の言語に導入する。ここで、市場は政治と切り離されたものではなく、政治的介入の正しさを判定する基準そのものである。

「国家理性論以来の近代国家の統治性の展開として自由主義と政治経済学を捉える」という基本構図のなかで、フーコーはさらにいくつかの重要な指摘を行っている。一つめに、フーコーは自由主義の統治性を、十八世紀の都市政策と公衆衛生など、必ずしも市場に還元されないより広い統治の変化の中で捉えようとしている[25]。これは、「市場」という存在がしばしば触れることのできない自律性を持っているかのように見られ、あるいはその「自己調整」の機能が神聖視されることに対して、人口のレベルでそこに含まれる同種の多様な要素の動きを秩序立てる統治の試みの一つとして、市場概念の形成時点に立ち戻ってその成り立ちを捉え直すことにつながる。

もう一つは、統治性の講義の最終回にあたる一九七九年四月四日の講義で取り上げられた、市民社会という概念である。フーコーはここで、主にファーガスン『市民社会史』[26]を取り上げながら、市民社会について次のような理解を示している。それは、市民社会とはたとえば国家に抗する、あるいは市場に抗する何らかの自律的空間として発見されたものではないということだ。むしろ、市場という直接管理できない「自然な」対象の周囲に適切な統治の網の目をはりめぐらせるために、市民社会が必要とされた。市民社会とは、国家の統一性を維持するという古くからの問い、そして十七世紀に出現した主権という枠組の中でいかに統治するかの問い、最後に経済という領域を前にして統治がいかにありうるかの問い、この三つの問いに同時に答えるために有効な枠組を提供する概念だったのである。フーコーは、「市民社会とは、思うに、統治のテクノロジーの一概念、あるいは統治のテクノロジーの相関物なのです[27]」と言っている。

統治性の歴史の中に自由主義を位置づけることで、フーコーは近代の市場が「自然に」出現したわけではなく、むしろ市場の自然性という言説を利用した統治が、さまざまに展開されてきたことを明らかにしている。

四　ポランニーの市場社会論

ポランニーの市場社会論についても、統治の観点から興味深い洞察をいくつか見ていくことにする[28]。ここでは主に『大転換』から読み取ることができる、十九世紀以降の英国とヨーロッパにおける市場をめぐる政治的社会的攻防の中から、市

場と統治の関係、あるいは市場化する力と市場に抗する力に関する考察を取り上げる。

『大転換』でのポランニーの叙述は、一見すると市場の自己調整対社会による抵抗という構図になっているようにも読める。しかし、市場化を推進する勢力があってはじめて市場社会が作られ、なおかつその勢力は必ず抵抗に遭うため、ときに強力な政治的介入が不可避となる。このことを考慮に入れるなら、市場対社会の対立は、自己調整する自然な市場とそれに抗する社会というより、市場化を推進する統治と市場化に抗う統治との攻防として捉えることができる。

そもそもポランニーによるなら、市場社会に不可欠な土地・労働・貨幣の商品化は、それまで社会に埋め込まれていた経済を、無理やりそこからひきはがすことではじめて可能になる。したがってそのひきはがし disembedding には強力な人為的介入が必然的に要請されることになる。

> 市場システムが確立されないかぎり、経済的自由主義者は必ず、ためらうことなく国家の干渉を要求する。さらに、ひとたび市場システムが確立されると、それを維持するために国家の干渉を要求する。つまり経済的自由主義者は、何らの矛盾も感じずに、国家が法的強制力を行使することを求めるのだ。それどころか、自己調整的市場の前提条件を整えるためなら、内戦の暴力に訴えることさえありうる。[29]

また、市場化のための政治と市場化に抗する運動のどちらが自然かをめぐっては、次のような叙述がなされている。

> 自由放任経済は、意図的な国家行動の産物であったが、それにつづく自由放任の制限は、自然発生的な形ではじまった。自由放任は計画され、計画化はそうではなかったのだ。……一八六〇年以降の半世紀に実際になされた、自己調整的市場への対抗運動の立法上の最先端は、自然発生的なもので、世論に導かれたものではなく、純粋に実践的な精神に駆り立てられたものだった……。[30]

つまり、「自由放任に自然なところは何一つなかった」[31]のに対して、社会防衛の方は、意図も担い手も異なるさまざまな人々によって、自然発生的に起こった多様な運動だったというのである。

スピーナムランド法についてのポランニーの評価の両義性も、このことに関連づけて理解できる。スピーナムランド法の実施は、労働力の市場化に対する社会の抵抗運動、農民と労働者をむき出しの「悪魔のひき臼」に投げ込まないように

するための運動であった。しかしこの運動は、必ずしもこうした意図から自覚的になされたものではなく、急速な工業化に対する農村労働力維持のための方策としてはじまった。

この法は結果として貧民からさまざまなものを奪うことになった。なかでもポランニーが重視するのは、小農を含め、自律可能性を持っていた人々の誇りと自尊心を根こそぎ奪った点である。しかしだからといって、彼はこの法を悪法として一方的に非難しているのではない。当時の自由主義的政策は、一方で強制的に全国的労働市場を作り出そうとし、他方で労働者が市場化とアトム化に対抗するため「自然に」団結しようとする試みを厳格に禁止した。このような政治的干渉を通じた労働力の市場化を阻むための対抗運動の一つとして、スピーナムランド法が位置づけられている。

つまりスピーナムランド法は、急速で容赦ない市場化の圧力を緩和し、その影響を遅らせるという役割を担った点で、ポランニーによって一定程度評価されている。印象深いのは、こうした伝統的共同体や農村に発する歯止めを欠いた場合の悲惨な例として、ヨーロッパに支配された植民地の住民たちを挙げていることだ[32]。

市場化する政治と市場化に抗する政治との攻防として現代史を捉える彼の視点は、社会の抵抗と市場化に対抗する統治の試みがなければ、人々はもはや人間としての意味や尊厳を欠いたところにまで追い込まれるという認識と一体になっていた。市場化はつねに一つの政治的な選択であり、決してそれが自然に実現されたことなどない。市場社会の形成と崩壊を描くポランニーの現代史は、このことをさまざまな場面で確認するものであった。

たとえば、二度の世界大戦の最大の元凶は金本位制を維持しようとする失敗した試みにある。金本位制は自己調整的市場を維持するための制度であり、国際的な市場システムを支える大きな柱の一つであった。そしてこの金本位制こそ、自己調整的市場を維持するための政治的な介入が最も必要とされ、干渉と規制なしには市場社会が成立しないことを端的に示す例でもある。金本位制を維持するために各国がとった貨幣・通商・産業・社会政策は、犠牲と矛盾を蓄積し、最終的に金本位制自体が放棄され、戦争に突入した[33]。

さらに『大転換』は、市場化を推進する統治とそれに歯止めをかけようとする統治との攻防の中から、ファシズムが出現してくる経緯を描いた著書としても読める。ファシズムは、一方で国際的な市場システムの猛威に対立するように見せながら、実は資本家および産業家の利益の擁護として機能したと捉えられている。こうした理解は、グローバル市場の展開が破壊的な影響をもたらし、とくにそれが国際金融を通じて制御不可能になっている現在の状況を考える際、きわめて示

唆に富むものであろう。[34]

おわりに

本稿では、現在、反市場・反グローバリズムへの支持が強まっていること、しかしその強度は人々の不満や怒りの蓄積の指標でもあり、暴発する危険性があることを示した。そして、こうした現状においては、自由を支持する側と介入を求める側という対立図式は不十分で、むしろ市場化を推進するための統治と市場化に歯止めをかけるための統治とのさまざまな場面での対立を把握し、なおかつそれら全体を「市場をめぐる統治」として包括的に捉えるべきであると主張した。

また、市場への不信感の根深さをいくつかのテーマに絞って示すことで、市場擁護と市場不信が十八世紀以来同じ軸の周りでくり返されてきており、現在はその振り子が市場不信へと大きく振れていることを概観した。

それをふまえてフーコーとポランニーの市場批判を取り上げ、現在の状況を理解するために彼らの議論のどこに注目すべきかを考えた。フーコーの統治性論は自由主義を統治のテクノロジーの一つとして捉えることで、自由主義の政治経済学が、形成された当初から一つの政治的な干渉の様式であったことを示している。ポランニーの近代史は、自由主義が必要とあらば強力な政治的介入を行ってきたこと、それに対抗するものとして社会の運動が展開されてきたことを示している。こうした見方は、市場化を推進する統治と市場化に抗する統治として、近代社会における市場と社会の攻防を捉える方向を指し示していると解釈できる。

本稿では、フーコーについては、国家理性以来の「国家」についての諸言説と経済学との関係、また市場モデルがそれになじまないさまざまな場所に導入される様式と効果に関して充分に検討できなかった。また、ポランニーについては、近世以降の救貧行政における統治の展開、金本位制と貨幣の市場化のあり方、またファシズムと全体主義の資本主義や市場社会との歴史的関係といった点に関しても考察できなかった。

しかし、ポスト新自由主義と呼べる時代が到来したこと、その時代が深刻なコンフリクトを抱えており、楽観的な未来像を描くことができないこと、そうした現状を捉えるための枠組を「統治」という観点から構築することの重要性について、素描することはできたと考える。

注

（1）人間の生（労働）や土地（自然）と金融の商品化との対立は、カール・ポランニーが『大転換』（Polanyi K., *The Great Transformation:*

The Political and Economic Origins of Our Time, Boston: Beacon Press, 2001 (1st ed., 1944)〔野口建彦・栖原学訳『〔新訳〕大転換――市場社会の形成と崩壊』東洋経済新報社、二〇〇九年〕）他で展開した、労働・土地・貨幣の商品化についての議論と、市場対社会という同書での対抗図式を念頭に置いている。市場対社会という構図は、市場化を推進する統治と市場化に抗する統治という本稿の基本構想とは若干異なる。しかし『大転換』は結局のところ十九世紀以降の市場をめぐる政治的社会的攻防」を描いており、現在それがどのようなステージで何を焦点に争われているかを論じることは、ポランニーの議論の延長上にあると考える。

（2）この点について、シンポジウムでは大学改革を例に言及したが、本稿では取り上げることができない。二〇一六年十一月十九日に東京日仏会館で開催されたシンポジウムでの報告・討議をまとめた別稿（福井憲彦編『危機に立ち向かう人文社会科学』（仮題、近刊）勉誠出版）で詳述する予定である。

（3）Hirschman, A. O., *A Propensity to Self-Subversion*, Massachusetts and London: Harvard University Press, 1995, p. 140.〔田中秀夫訳『方法としての自己破壊――〈現実的可能性〉を求めて』法政大学出版局、二〇〇四年、一七二―三頁〕（強調原文）。

（4）*Ibid.*, p. 216.〔二五七頁〕。

（5）アダム・スミスにおける「摂理」の考え、にもかかわらず彼がストア主義的立場から富の追求に醒めた視線を投げかけていたという複雑な立ち位置については、堂目卓生『アダム・スミス――『道徳感情論』と『国富論』の世界』中央公論社、二〇〇八年、第二章、Hirschman, *The Passion and the Interests: Political Arguments for Capitalism before Its Triumph*, New Jersey: Princeton University Press, 1997 (1st ed., 1977), Part 2.〔佐々木毅・旦祐介訳『情念の政治経済学』法政大学出版局、一九八五年、第二章〕を参照。また「摂理」と「見えざる手」については、Harrison P., 'Adam Smith and the History of the Invisible Hand,' in *Journal of the History of Ideas*, 72-1 (January 2011), pp. 29-50 を参照。

（6）Smith, A., *The Theory of Moral Sentiments*, Nördlingen: Kohler and Leberfinger, 1986 (reprint) (1st ed., London: Millar, 1759), pp. 348-9〔水田洋訳『道徳感情論（下）』岩波書店、二〇〇三年、二二―三頁〕.

（7）奢侈の道徳的な評価については、二人の正反対の論者の主張が最もよく知られているだろう。一方は、過度にならない奢侈を、社交を通じた洗練や礼儀作法といった文明の恩恵と結びつけて評価するヒュームであり、他方は、奢侈を腐敗や堕落、不平等の固定化と権力濫用に結びつけて批判するルソーである。

ヒュームは「技芸における洗練について」で次のように述べる。「奢侈は過度になれば多くの病の源泉となる。しかし一般には、奢侈に代わって生じがちな無為や怠惰よりましである……。無為が蔓延すると、人々の生は野卑で洗練を欠き、社交も楽しみもなくなってしまう」（Hume, D., *Political Essays*, Cambridge University Press, 1994, p. 114. この論集は、ヒュームの *Essays, Moral and Political*, 1st ed., 1741-42. からの抜粋である（編者はハーコンセン）。訳本は、Essays の全訳である田中敏弘訳『道徳・政治・文学論集』名古屋大学出版会、二〇一一年、二二九頁を参照した）。

ルソーの『人間不平等起源論』の次の一節はこれと対照的である。「奢侈はそれが癒すと称する病よりも悪い治療薬である。奢侈はあらゆる悪の中でも最も悪いもので、大きな国家でも小さな国家でも、それが巣食う所ではどこでも、自ら生み出した大量の従者や貧民を養うために、農民や都市民を苦しめ破滅させてしまう。奢侈は南方から吹く灼熱の風のようなものだ。その風は昆虫が食む緑の草木を襲い、家畜の食べ物を奪って、ありとあらゆる

場所に飢餓と死をもたらす」(Rousseau, J-J., *Sur l'origine, et les fondaments de l'inégalité parmi les hommes*, in *Œuvres complètes* III, Bibliothèque de la Pléiade, Paris: Gallimard, 1964, p. 206.『人間不平等起源論――付「戦争法原理」』(坂倉裕治訳、講談社、二〇一六年、一六三頁)]。

興味深いのは、この二人の議論は注意深く繊細で、ともに道徳上の問題を経済社会的条件と切り離すことなく論じている点である。さらにそこに政治制度との関連が付け加わるので非常に複雑な論理展開になっている。

(8) Oxfam Briefing Paper, 'An Economy for the 99%,' https://www.oxfam.org/sites/www.oxfam.org/files/file_attachments/bp-economy-for-99-percent-160117-en.pdf (二〇一七年三月二十九日閲覧)。なお、二〇一五年度の同報告書では、人類の半分に匹敵する富を保有するのは上位六十二人であった。データの包括性に違いがあるとはいえ、この一年で富の集中がさらに進んだことがわかる。

(9) 日本における格差の時系列分析は、たとえば高田創(みずほ総合研究所)「日本の格差に関する現状」http://www.cao.go.jp/zei-cho/gijiroku/zeicho/2015/__icsFiles/afieldfile/2015/08/27/27zen17kai7.pdf (二〇一七年三月二十九日閲覧)を参照。そこでは格差だけでなく「格差感」や「格差認識」を含めた分析がなされている。

(10) Dugald Stuwart, *Biographical Memoir of Adam Smith*, New York: Kelly, 1966 (reprint) (1st ed., 1793), p. 68.[福鎌忠恕訳『アダム・スミスの生涯と著作』御茶の水書房、一九八四年、七八頁]。現存しないこのスミスの原稿(「一七五五年講義」と呼ばれる)については、同訳書一四九頁注30を参照。

(11) Smith, *An Inquiry into the Nature and Causes of the Wealth of Nations*, Oxford University Press, 1976, (1st ed., 1776), pp. 687-8.[山岡洋一訳『国富論――国の豊かさの本質と原因についての研究(下)』日本経済新聞社出版局、二七七頁]。

(12) こうした国家観については、いくつかの観点から留意の必要がある。スミスに即しては、次の問題がある。まず、スミスが『国富論』を構想した時代、英仏をはじめとして重商主義の経済思想と対外政策がヘゲモニーを握っており、スミスの議論はこれに対抗するものであった。そのためスミスは市場にとって有害だと考えられる干渉や規制への反対をことさらに強調した。また、『国富論』は彼の法学体系の一部であり、ここでの議論も、法と統治を全体として扱う、より大きな社会科学体系の中で捉えられなければならないことである。水田洋他訳『アダム・スミス法学講義1762-1763』名古屋大学出版会、二〇一二年を参照。

なお、スミスにおいて政治と経済が単純な対応関係にない点については、Hirschman, *The Passion*, p. 100ff.[一〇〇頁以下]を参照。

次に歴史に即しては、次のことが重要である。自由主義を支持する人々が小さな政府を原則に掲げるとしても、現実には市場を形成し維持するための政治的な操作や介入を否定することにはならず、むしろ市場のためのさまざまな政策が導入された。これは、フーコーによる自由主義の統治のテクノロジーの系譜学において、十八世紀以来の歴史として描写された(とくにわかりやすいのが第二次世界大戦後西ドイツのオルド自由主義の分析)。また、ポランニーが描く十九世紀イギリスの自由主義的な土地・労働・金融改革についても、同様の観点から捉えることができる。

(13) 財務省HP http://www.mof.go.jp/tax_policy/summary/condition/004.htm (二〇一七年三月二十九日閲覧)。

(14) Keynes, J. M., *The General Theory of Employment, Interest and Money*, Macmillan, 2007, (1st ed., 1936), p. 374[塩野谷祐一訳『雇用・利子および貨幣の一般理論』三七七頁]。ただしこの箇所は、目下みられる所得と富の不平等は大きすぎ、格差の容認をより限定的に

すべきであるという主張の中に置かれている。ハーシュマンはこれを、ケインズ独特の「控えめな資本主義擁護」(Hirschman, *The Passion*, p. 133.〔一三四―五頁〕)と評している。

(15)『法の精神』第二十篇。穏和な商業をめぐる十八世紀の議論は錯綜している。モンテスキューとその議論の政治思想上の背景については、川出良枝『貴族の徳、商業の精神――モンテスキューと専制批判の系譜』(東京大学出版会、一九九六年)を参照。

(16) Hirschman, *The Passion*, p. 126〔一二六頁〕.

(17) Hirschman, *Rival Views of Market Society* Viking Penguin, 1986, chap. V. ここでハーシュマンは、市場社会に評価を下す四つのテーゼを挙げ、それらの関係を整理している。その四つとは、「穏和な商業」「自己破壊」「封建制の枷」「封建制の恩恵」テーゼである。競合するこれら四つのテーゼのうち、どれか一つが完全に支配することなく変転をくり返すというハーシュマンの見方は、市場に賛成か反対かの二項対立を回避できるよう視野を広げてくれる。反面、四つのテーゼそれぞれに分類される言説が含む多様性にも留意すべきだろう。ハーシュマンはそんなことは承知であろうが、たとえばポランニーとマルクスは、いずれも明らかに自己破壊テーゼに分類されるが、その思想内容はかなり異なっている。そしてその差異の中にこそ、賭けられるべきものが含まれる。

(18) 現代版の商業の道徳的擁護には、穏和な商業論とは異なるヴァージョンが存在する。穏和な商業論は、戦争と支配に向かう荒々しい徳より、信用と愛想のよさによって成り立つ商業社会における穏和な品性の方が、たとえ自己利益という動機にかられてのことであってもまだましだと主張する。だが、現代においては、たとえば競争社会において「戦う人」としてビジネスマンを描く傾向や、自己投資をつづけることでキャリアアップを図る人間を賞賛する「人的資本」の考えなど、一周回った戦闘的な比喩が多用される。これに関連して、アメリカ新自由主義における人的資本と企業家＝起業家のモデルの役割については、Foucault, *Naissance*, 三月十四日と三月二十一日の講義を参照。

(19) Rousseau, *Sur l'origine*, pp. 202-3〔一五七頁〕.

(20) Polanyi., 'Our Obsolete Market Mentality,' in Dalton, G., ed., *Primitive, Archaic and Modern Economies. Essays of Karl Polanyi*, New York, Beacon Press, 1968, p. 69-70.(初出は一九四七年)、〔平野健一郎訳「時代遅れの市場志向」玉野井芳郎他訳『経済の文明史』筑摩書房、二〇〇三年、六四頁〕、Michele Cangiani *et al.*, eds., *Essais de Karl Polanyi*, Paris: Seuil, p. 513 も参照した。

(21) Polanyi, 'The Economy as Instituted Process,' in Polanyi *et al.*, eds., *Trade and Market in the Early Empires*, The Free Press, 1957. 引用は、Dalton, ed., *Primitive*, p. 155.〔石井溥訳「制度化された過程としての経済」『経済の文明史』三八二頁〕、Polanyi *et al.*, ed, trad. par Rivière *et al.*, *Les systèmes économiques dans l'histoire et dans la théorie*, Paris: Larousse, 1975, p. 248 も参照した。

(22)「メンガーにおける「経済的」の二つの意味」〔玉野井芳郎訳『現代思想』一九七七年十月号〕、「アリストテレスによる経済の発見」〔平野健一郎訳『経済の文明史』第八章〕、「「経済的」という言葉の二つの意味」〔玉野井芳郎・栗本慎一郎訳『人間の経済 I』第二章を参照〕。

(23) Foucault, M., *Sécurité, territoire, population, Cours au Collège de France, 1977-1978*, Paris: Gallimard, 2004.〔高桑和巳訳『安全・領土・人口――コレージュ・ド・フランス講義 1977-1978 年度』筑摩書房、二〇〇七年〕、Foucault, *Naissance de la biopolitique, Cours au Collège de France, 1978-1979*, Paris: Gallimard, 2004.〔慎改康之訳『生政治の誕生――コレージュ・ド・フランス講義 1978-1979 年度』筑摩書房、二〇〇八年〕。

(24) Foucault, *Naissance*, p. 16〔『生政治の誕生』一八頁〕。ここでフーコーは、政治経済学がそれまでの統治実践に「内的制限」を加えるもので、法権利という外的な制限とは根本的に異なることを指摘している。ここでは統治は、法に反するという理由で、あるいは法を凌駕することによって批判され制限されるのではない。それは、もっとうまく統治できるはずだ、統治の対象にもっと内在的に働きかけ、もっと効率的によい結果（たとえば富裕と秩序）を得られるはずだ、といった観点から批判されるのである。

(25) 一九七八年一月十一日の講義。フーコーはここで刑罰の例も挙げている。この例は二十世紀のアメリカにおける新自由主義の刑罰論にはあてはまるものだが（一九七九年三月二十一日の講義を参照）、都市政策や公衆衛生の例とは時代も話の位相も異なっている。また、刑罰に関連しては次のことも指摘しておきたい。統治性に関する二年の講義の中で、フーコーはたびたび「規律」を統治の歴史の中に適切に位置づけようと試みた。しかし『監獄の誕生』との接続という観点、またたとえばベンサムの位置づけという点からすると、それは十分には果たされなかったように思われる。

(26) Ferguson, A., *An Essay on the History of Civil Society*, 1767.

(27) Foucault, *Naissance*, p. 299〔『生政治の誕生』三六四頁〕.

(28) ポランニーの市場社会批判には、原理的な側面と歴史的な側面の二層が存在すると考えられる。そのうち原理的・理論的な批判については、私は現在その核心部分を解説する力量を欠いているので、ここでは歴史的な側面についてだけ取り上げる。

(29) Polanyi, *The Great Transformation*, pp. 155-6〔『大転換』二六六頁〕.

(30) *Ibid.*, p. 147〔同上、二五五頁〕。ポランニーがここで参照しているのは、集産主義を批判した法学者ダイシーである。ポランニーのダイシーの使い方はダイシー自身の叙述の意図からすると斜めからのもので、その分ポランニーの主張の説得力を高めている。さらに、個人主義を擁護するダイシーの『法律と世論』(Dicey, A. V., *Lectures on the Relation between Law and Public Opinion in England during the Nineteenth Century*, 1905.〔清水金二郎訳『法律と世論』法律文化社、一九七二年〕)における行政国家批判を、ポランニーの自由主義者の干渉主義の議論と対比すると興味深い。両者はともに、自由主義者が功利主義的な観点から行政による干渉を導き入れたことを喝破している。またポランニーは、ベンサム主義を、自由放任の非自然性と国家の行政権力による介入とに結びつけており、この点ではフーコーの規律と自由主義との関係づけに比べて明快であるように思われる（前掲注（23）を参照）。

(31) Polanyi, *The Great Transformation*, p. 145〔『大転換』二五二頁〕.

(32) ポランニーは、「現代アフリカのいくつかの先住部族が置かれている状況は、十九世紀初頭の英国の労働者階級の状況と、まがうことなき類似性を示している」(Polanyi, *The Great Transformation*, p. 165〔『大転換』二八四―五頁〕.)と述べ、いずれの場合も、かつての社会的紐帯や「高貴なる野蛮人」の誇りを失い、市場のゲームの中に投げ込まれた人々が、もはや人間ではないもの、「半家畜化された人間の亜種」(*ibid.*,〔同頁〕)へと変えられてしまったことを指摘している。ここでポランニーが挙げている例は、南アフリカのカフィル族、十九世紀後半のインドの村落共同体、一八八七年の土地割当以降の北米インディアンの状況である。本文中で参照されているのは、ミードとトゥルンバルトの研究である。巻末の「文献に関する注解」には、さらに詳しい説明と文献参照指示がある。

(33) ポランニーの金本位制と貨幣の商品化についての議論は、『大転換』第一、二、六、十七、十八章を参照。また、ポランニーの分析には含まれない、銀本位制から金本位制への移行史について

は、野口建彦『K・ポラニー――市場自由主義の根源的批判者』（文眞堂、二〇一一年）を参照。ポランニーは、通貨制度が市場社会の存続と崩壊に果たす役割の大きさを『大転換』冒頭からくり返し強調している。彼の知見は現在の世界経済を捉えるためのヒントを与えてくれるが、ウィーン時代の国際政治経済状況の中での時事的な論評を含む彼の金本位制論の全貌は、いまだ明らかになっていない。

(34) ポランニーのファシズム論、また市場をめぐる統治の攻防の中からファシズムが台頭してくる経緯について彼が述べていることについて、ここではこれ以上立ち入ることができない。ポランニーの考察は、ファシズムがなにを破壊しなにを保護し、またなぜ急速に支持を得ることができたのかについて、多くのことを語っている。『大転換』以外のファシズム論を併せて読むことで、彼がファシズムに決定的に欠けていると考えていた要素を、同時代の機能的社会主義に見出していたことも理解できる。ポランニーの考察には、ファシズム台頭の経済的条件と同時に、その政治的イデオロギー的内実が示されており、経済的自由主義対社会防衛という次元と、民主主義と個人の自由対民族主義という次元とを区別しながら、なおかつ両者の総体としてファシズムを捉える視点が含まれている。

〈論文〉

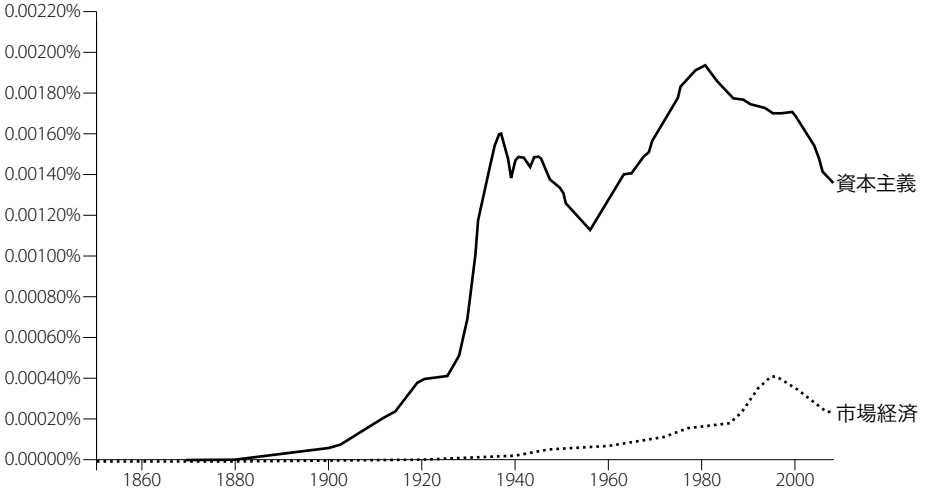
市場経済をどう調整するか

山田鋭夫

一　市場経済か資本主義か

近現代の経済社会を指示する用語として「市場経済」(market economy)が普及し始めたのは、実はごく最近の二十世紀末のことである。少なくともアダム・スミスはこの語を使っていない。これに対して「資本主義」(capitalism)の語についていえば、周知のようにマルクス自身はこの語を名詞形でなく形容詞形 capitalist においてしか使用しなかった。しかしやがて二十世紀に入るとともに、ゾンバルトやウェーバーらを通して名詞形の「資本主義」が普及していく。[1] そして戦後期に至ると、この「資本主義」なる語は、近現代の経済社会を指す用語として広範に流通することになった。[2]

しかし一九九〇年代あたりから、かつて一般的に使用されていた「資本主義」が減少し、代わって「市場経済」の使用頻度が上昇してくる。そのあたりに関して当面、二つの指標で確認しておきたい。第一は、Google Books Ngram Viewer による検索結果である。これはある特定の用語が、グーグル社が電子化した全書籍(アメリカで発行された英語文献)のなかでどの程度の割合で使用されているかを示すものである。一つの参考資料でしかないが、それでも時代の趨勢を読む一助とはなる。**図1**に見るとおり、「資本主義」の語の使用は一九三〇年代の大恐慌期に急増し、その後、戦後期に再び増加傾向を示したが、一九八〇年あたりを境にして低下してゆ



出所：Google Books Ngram Viewer

図1 「市場経済」と「資本主義」の使用頻度（1880-2000）

く。他方「市場経済」の語は古くは一九四〇年代あたりから使用されていたが、とりわけ一九九〇年代に入って急増する。この時代、「社会主義の市場経済への移行」とか「社会主義市場経済」とかの表現が頻出したことと無関係ではなかろう。

第二の指標は経済学の世界に限定される話になるが、代表的な経済学教科書における「市場経済」と「資本主義」の扱いについてである。経済学では第二次大戦後、アメリカを中心にして、学生が学ぶべき経済学（とりわけ経済理論）は教科書として体系化されてきた。その代表的な経済学教科書において「市場経済」と「資本主義」の用語（概念）はいかに扱われてきたか。それを索引中の項目においてチェックしてみよう。

いわゆる戦後期を代表したサムエルソン『経済学』（Samuelson1948/1980）においては「市場経済」は登場せず、むしろ「資本主義」という概念が使われていた。しかし、一九九〇年代以降、スティグリッツ（Stiglitz and Walsh 1993/2006）を中間項としつつも、やがてブランシャール（Blanchard 1997/2016）やマンキュー（Mankiw 1998/2014）の教科書になると、逆に「資本主義」が消えて「市場経済」しか登場しなくなる。現代における経済学は概念としての「資本主義」をもたなくなった。少なくとも教科書化された経済学においては、「市場経済」こそが現代の経済社会を表現する唯一かつ正統なる概念となったのである。

なぜ「市場経済」か「資本主義」かにこだわるかというと、それは両者が同じ近現代の経済社会システムを対象としているといっても、その対象を見るさいの見方が異なるからである。そして見方の違いは対象の違いを生むこともある。そのあたりについて簡単に整理したのが、**表1**である。

表1は四項目にわたって、市場経済アプローチと資本主義アプローチにおける見方の相違を対比している。が、ここでは後論とも強く関係する一点のみの指摘にとどめる（表中の太字部分）。すなわち、近代以降に成立した特定の歴史的個体ないし体制としての経済社会（国民経済）を「市場経済」として理解する場合には、社会経済関係は概して、平等なる市場参加者間の水平的な商品取引関係としてのみ表象される。これに対して「資本主義」という把握法にあっては、水平的な市場関係だけでなく、資本−労働の垂直的な支配関係（賃労働関係）の存在が明確に視野におさめられ、したがって社会関係における非対称性や政治的・権力的関係の存在が問われることになる。いわゆる労使関係は決して自由平等な市場関係には還元されないし、労働市場なるものの自己調整によって作動しているのでもない。労働力商品の売買をめぐる問題はいわゆる市場の論理のみでは決して調整しえないのであって、ある意味では、この点をどこまで真剣に理論のうちに取り込むかという点こそ「市場経済の思想」のリトマス試験紙をなす。

われわれとしては近現代の経済社会を「資本主義」として理解する。ただし「市場経済」と「資本主義」の語はつねに上記のように使い分けられねばならないと主張するつもりはない。両語の使用には個人差や幅がある。われわれも「市場経済」の語を用いるが、その場合、われわれ自身の積極的な含意は「資本主義」のうちにあることを断っておく。

二　資本主義の社会的調整

市場経済をどう調整するか。論題をこう立てたが、そこには市場経済は自己調整的でも自動均衡的でもないという暗黙の想定が含まれている。「どう調整するか」の前に——というか、それと不可分な問いとして——本節では、そもそも市場経済ないし資本主義は本来いかなる根本的性格を有するものであるかについて問うておきたい。この市場経済観のいかんこそは経済学の諸学派の分離と対立を生み出す分水嶺であり、各学派はそれぞれに市場経済をめぐる自らの背後仮説（それ自体は決して「証明」できない仮説）に立脚して、その延長上にそれぞれの議論を展開しているからである（**表2**参照）。

すなわち新古典派は「市場は本質的に安定的である」という仮説に立脚し、これを「均衡」という大枠の概念で表現す

表 1 「市場経済」と「資本主義」――概念的内包の相違

	市場経済	資本主義
市場の概念	・需給調節という純経済的抽象物 **・平等な者たちの間の水平的なコーディネーション** ・理想的には自己均衡的	・社会諸関係のネクサス **・水平的関係（企業間競争）および垂直的関係（賃労働関係）** ・不均斉な資本蓄積の伝播
各種領域の結合	・経済領域が完全に切断されうるという理想（純粋経済）	・経済・社会・政治の相互依存は本質的なこと
進化の性質	・暗黙のうちに「自然均衡」という考え方 ・せいぜい物理運動的時間	・蓄積法則と社会的・経済的諸関係の変化 ・歴史的時間という考え方
一様性／多様性	・パレート最適という理想……加えてベンチマーキング、および競争による多様性の縮減	・歴史的諸段階の継起〔段階論〕と各種資本主義ブランドの共存〔類型論〕

出所：Boyer（2007）

表 2 市場経済をめぐる三大経済学派――背後仮説の比較対照

経済学派	市場経済観（仮説）	大枠的概念	危機（不況）からの脱出策
新古典派	本質的に安定	均衡	市場攪乱要因（政府、組合）の除去
ケインズ派	本質的に不安定	有効需要	政府による有効需要創出
マルクス派	本質的に矛盾	搾取	資本主義の打倒・超克

る。そこから導き出される政策的含意は、すべてを市場に任せよ、政府は経済に介入するな、そうすれば安定と成長が実現する、ということになる。現実に存在する不況や経済的困難については、それは市場外的な諸力（政府政策、労働組合など）によって市場の価格メカニズムが妨害されるがゆえに生ずるのであり、これら市場外的圧力を除去しさえすれば安定と繁栄がもたらされる、と説く。いわば市場の「見えざる手」への信頼であり、市場の自己調整能力への信頼である。

これに対してケインズ派は、市場は絶対不可欠なシステムではあるが、残念なことに市場は新古典派がいうようには安定的でも均衡的でもなく、「市場は本質的に不安定である」との背後仮説に立つ。資本主義が発展すると「有効需要」が不足化する傾向があるが、それによって不況に陥ると、市場は需要不足（とりわけ労働需要の不足すなわち失業）を自ら回復する力をもたない。ただしこのとき、政府による適切な有効需要政策があれば、市場はやがて需要回復と経済成長へと復帰しうる。いわば政府の「見える手」への信頼であり、有効需要創出政策への期待である。

最後にマルクス派であるが、これは「資本主義は本質的に矛盾的である」との仮説に立つ。その矛盾は私有財産制や利潤追求制という資本主義の本質に由来しており、それは搾取、支配、貧富格差を必然的に生み出すシステムである。したがっ

て「市場」であろうと「政府」であろうと、資本主義であるかぎり矛盾や不安定は決して解決できない。むしろ資本主義は、その内的矛盾によって崩壊するし崩壊させるべきである。その資本主義に代わって建設されるべき社会主義によってこそ、安定と繁栄の社会がもたらされるのだ、とマルクス派は信ずる。あえていえば「社会主義」への信頼の思想である。

そういうなかにあって、レギュラシオン理論はケインズ派やマルクス派には批判点をもちつつも、そのよいところを継承しようとする[3]。しかし新古典派にはきわめて批判的であって、とりわけ新古典派による市場の自己調整能力という見方[4]には批判的である。それを象徴的に示すのがアグリエッタの次のことばである。「資本主義とは、それ自身のうちにそれを調整する原理をもたない変化させる力である。資本主義の調整原理は資本蓄積を進歩の方向に誘導する社会的媒介の一貫性のうちにある」(Aglietta 1997: 訳 (27))。

ここでは問われているのは、「資本主義」と「社会的媒介」(さしあたり「社会」ないし「社会的制度」)の対抗と補完の関係である。すなわち、資本主義(市場経済)とは人類社会に不断の変革をもたらすものであり、まさに「変化させる力」そのものである。資本(市場)があってこそ社会は惰性から抜けだし変化していく。しかし逆に、ではすべてを資本(市場)の原理にゆだねればよいかというとそうではなく、資本それ自体は必ず暴走し、社会を不安定にし、そして時にはこれを解体してしまう。要するに資本は「変化させる力」ではあるが、しかし資本は自らの運動を「調整する原理をもたない」のである。では、その「調整する原理」はどこにあるのか。それは「社会的媒介の一貫性」のうちに、つまり整合性のある社会的諸制度のうちにしかない。要するに「社会」がうまく「資本」を調整することができるならば、「資本蓄積を進歩の方向に誘導する」ことができ、経済社会の安定と成長がもたらされることになる。資本主義(市場経済)は決して自己調整的でなく、社会の側からの適切な調整があってはじめて、市場も社会も安定し、また成長と福祉も実現する。——これがアグリエッタの言葉の含意であり、またレギュラシオン理論の基本的な市場経済観である。

これを一言に要約すれば、資本主義は社会的に調整されねばならない、ということである。それがレギュラシオン学派の基本的観点である。他の経済学派との違いをもう一度確認すれば、新古典派は市場経済の自己調整を主張し、「社会」を最大限「市場」化しようとする。反対に旧マルクス派は商品生産(市場経済)のうちに自己調整ならぬ無政府性(アナーキー)を見て、市場(資本)の廃絶を主張し、つまりは「市場」の「社会」化を、それも多くの場合「市場」の「国家」化(国有化、国営化)を主張した。ケインズ派は「市場」を残しつつも、そ

の不安定性を「国家」政策によって救おうとした。要するに、「社会なき市場」（新古典派）でもなく、「市場なき社会（むしろ国家）」（旧マルクス派）でもなく、さらには「市場への国家的介入」（ケインズ派）でもなく、レギュラシオン派は「資本主義（市場経済）の社会的調整」という基本視点を貫く。

くどいようだが、市場経済の「社会的」調整を語るということは、市場経済の「自己」調整――いわゆる「自己調整的市場」――という立場をとらないどころか、これに真っ向から反対するということを意味する。両者の対立は経済社会観をめぐる多くの点で見られるが、最も重要かつ象徴的なのは「労働力商品」ないし「労働市場」をめぐってである。「労働力商品」は一般の財商品と同等に扱いうるのか否か。「労働市場」は一般の製品市場と同等に扱いうるのか否か。

この問いにイエスと答えるのが自己調整的市場の立場であり、ノーと答えるのが社会的調整の立場である。「労働（力）」も他の凡百の売買対象物と同じ商品だとみる立場に立てば、マルクス的にいえばあの三位一体範式（資本-利子、労働-賃金、土地-地代という商品-価格関係）の世界が生まれる。あるいはポランニー的にいえば労働、土地、貨幣の「商品擬制」が完成して、それまで「孤立していた諸市場が一つの市場経済へと変えられる段階、すなわち規制された諸市場が一つの自己調整的市場へと変えられる段階」（Polanyi 2001: 訳100）をみることになる。そこでは市場はひたすら「平等者間の水平的関係」として捉えられることになる。違いはただ、各自が持ちよる「商品」の使用価値のみとなる。

これに対してノーと答えるのがレギュラシオン理論をはじめとする資本主義アプローチの立場である。さきの**表1**でいえば、「市場」には一方では企業間競争といういわば「水平的関係」も存在するが、しかし他方、労働市場はたんなる水平的関係には終わらない。労働市場は、その内奥に「賃労働関係」という「垂直的関係」を包蔵しているのであって、この点を凝視するかぎり、調整はたんに「市場」のレベルで完結することはない。その調整は、市場を超えた――市場の根底にある――「社会」のレベルにまで降り立たざるをえない。市場の奥底にあるものをマルクスは、「自由、平等、所有、ベンサム」が謳歌される商品交換の部面を去って「隠された生産の場所」（資本の生産過程）に入ることによって、そこでの資本-賃労働の支配関係すなわち階級的な搾取関係として暴露した。その分析の原点には、マルクスにおける「労働力」と「労働」の峻別があり、商品としての労働力の――一般商品とは異なる――特殊性の認識があった。ケインズの場合にも、とりわけ「非自発的失業」の存在という形で労働市場の問題は最大の分析対象をなした。いわゆる「屈折労働供給曲線」を提起することによって、労働市場が一般の財市場と異

なる特殊な市場であることを示し、失業問題の解決は新古典派が唱える賃金下落によってでなく、有効需要の創出による労働需要の拡大によるべきだとした。

レギュラシオン理論はそういったマルクス＝ケインズの認識を継承し、「賃労働関係」（rapport salarial）という概念を設定して、これを経済社会分析の基本にすえる。賃労働関係を一般の商品市場と同列に扱い、そこに「自己調整的市場」を見るのか、それともこれを特殊な市場と認識し、いわゆる市場関係では律しえない課題——「社会」や「政府」の課題——を見るのか。レギュラシオン理論は後者の立場に立つことによって、資本主義の社会的調整という視点を堅持する。

三　労働力商品の売買と日本の市民社会論

市場経済と賃労働のかかわりの問題は、実は日本において独自な市民社会論を生み出すきっかけとなった論点でもある。ここに日本の市民社会論とは主に内田義彦のそれを念頭においている。明治期における日本の資本主義化以降、日本の社会科学者が直面した現実として、資本主義の進展はそのままでは労働力商品に対して価値法則を貫徹させはしないという問題があった。それは労働力商品をめぐる「市民」的関係の構築は、これを市場の論理に期待することはできないという認識につながる。その認識を内田は、大河内一男の社会政策論との格闘のなかで、自ら見解の動揺を含みつつも次第に確固たるものとしていった。どういうことか。

市民社会が「一物一価」の価値法則が貫徹する社会であるとするならば、価値どおりの交換は当然に労働力商品にも及ばなければならない。労働力の売買にも市民社会的関係が貫徹されなければならない。労働力商品に価値法則が浸透するということは、労働力が販売され、使用された（労働力が消費された）のちに、ふたたび正常に再生産されるということである。ここに再生産とは労働者個人の肉体的・精神的さらには社会的・文化的な再生産のみならず、労働者世代の継続的再生産を含む。そのためには、労働力の使用条件において一般商品とはちがって特殊な条件が課されねばならず、また賃金も右の広い意味での労働力再生産に必要な条件を満たさねばならない。

ところが資本主義の現実は、労働日の過度の延長、労働力に対する権力的な支配と酷使、衛生的・道徳的に劣悪な労働環境、労働力の価値以下への賃金の切下げ（低賃金）など、労働力の正常な再生産を許さないという事態の連続であったし、いまもそうであり続けている。この点、十九世紀のイギリス資本主義に即してはマルクス『資本論』が如実に描いているとおりであり、明治以来の日本資本主義にかかわっては

大河内一男が「原生的労働関係」としてするどく摘発したところであった。[5] 戦時中の内田は大河内から多くを学んだのであるが、その大河内は十五年戦争のさなか、「戦争が社会政策の発展の推進力となる」として、いささか奇妙なことに、こう語る。

> まことに戦争は経済社会の発展を集約的に遂行する。平時の経済社会が、その実現のために数十年の歳月と啓蒙運動とを必要とする社会政策を、戦争は一挙に実現するのである。戦時統制のあわただしい喧騒の中に、我々はかえって社会政策の静かな足どりを見出すのである。[6]（「賃金統制の理論」一九三九年、大河内（1969: 401-402））

つまり戦争経済は、健全かつ有能な兵士や労働力を必要とし、また高度な軍需産業を発展させるべく日本資本主義は産業構造的にも生産力的にも高度化していかねばならない。こうして戦争の遂行は、結果的に、労働力の「保全」「培養」のための社会政策を推進することによって、労働力商品の売買に価値法則を浸透させていかざるをえない。「原生的労働関係」の解消なくして資本主義の高度な発展はありえないが、戦争経済はこの解消を一挙に遂行するというわけである。ここには労働力商品に限ってではあるが、統制経済が市民社会をもたらすという、いささか逆説的で問題含みの――しかし一概に無視できない――「市民的」議論が展開されている。

戦後直後の内田義彦が取り組んだのはまさにこの問題であった。一九四八年、雑誌『潮流』掲載の論文「戦時経済学の矛盾的展開と経済理論」で内田は指摘する。

> 社会民主主義的な主張すら許されない戦時中において、戦争が社会政策を遂行するというような主張が、一つの――少なくとも一面の現実性を持ち、しかもかぎられた範囲にせよ一つの進歩性を持ち得たのは、どういう根拠があってであろうか。[…] 大河内教授は生産力の名において、前期的原生的労働関係の掃蕩と、労働力の軍隊的または前期的くいつぶしからの労働力の肉体としての保持を、資本主義の高度化そのものが「内在的」に要求する労働力の「価値通り」の売買にかかわらしめて要求し、時局に対する一つのプロテストとなし得た。
>
> （内田 1989b: 113, 116 傍点は原著者）

ここで内田は、価値法則的社会の形成という観点から、大河内の議論を戦時日本資本主義への批判として評価している。たしかにそう評価しうる余地はあるが、はたしてそれで事は済むのだろうか。事実、この内田論文はその後「生産力論」

（生産関係ぬきの議論）だとの批判を受けるのであるが、内田は一面で批判を受け入れつつも、「だが批判者の批判で問題がつくされているかというと、どうもそうは思われない」（内田 1971b: 217; 1989a: 529）ということで、問題の解決を求めてアダム・スミス研究に沈潜していく。問題は「市民社会」をどう形成していくかにあり、それは結局「市民社会」とは何かの問いに連なる。仮に大河内理論が「市民社会」的主張を含んでいたとしても、その「市民社会」はすぐれて「総資本の立場」からの「国策」として、「上から」形成されるべきものとして捉えられていなかったか。あるいは、戦争や統制にもたれかかった価値法則論に終わっていないか。おそらくこの問いが、内田の胸中に突き刺さった棘をなしたのであろう。

やがて内田はさまざまな機会にこれを問う。ただし大河内そのものに即してでなく、マルクスを材料にして問い返す。

——大河内が戦時経済のうちにみた社会政策（さしあたり労働力の価値どおりの売買）の必然的進展という問題は、実はマルクスが十九世紀イギリス資本主義のうちにみた「工場立法」の必然性をめぐる問題と通底している。『経済学の生誕』後の内田は『資本論』のマルクスについても積極的に発言するようになるが、その時、しばしば引かれるのがこの工場立法の問題である。[7] 労働日の短縮をめぐる労働者の闘争、そして労働日を法律によって規制する工場立法に関する『資本論』の記述は周知のところであるが、内田はこれを読み解いて、工場立法が「議会に上程されてくる必然性」と、「上程された法案が資本家によって骨抜きにされる必然性」と、この二つの必然性に注目する。「工場立法」の背後には、程度はともあれ、労働力への価値法則の浸透という市民社会的要求が存在する。労働力の原生的食いつぶしに対して、工場立法という形で労働力の正常なる再生産を保証しようという市民的動きは、大工業制度の時代にいわば「自然史的過程」として必然的に登場してくる。しかし、その実現はまずは資本家の利害によって阻止されるのであり、これも他方の必然なのである。こう読み込みつつ内田独自の視点が以下のように開示される。

> 工場立法の実現が、大工業制度の展開という物質的土台から自動的に出てくるかというと、そうではない。議会に上程はされるが必ず骨抜きにされる。そこで工場立法の実現をめぐって闘争が起こる。工場立法はこの「長い内乱の所産」だというまことに意味深い表現をマルクスはとっているわけですが、ここに階級闘争史観と生産力史観を、見事に統一した彼の見方がある。
>
> （内田 1971a: 192; 1988a: 165 傍点は原著者）

当面の関心に引きつけた用語に直せば、労働力への価値法則の貫徹という動きは、大工業制度のもと「工場立法」という形で自然必然性をもって出てくるのではあるが、その自然必然性は「自動的」には実現しない。「実現」のためには労働者による「闘争」「長い内乱」が絶対に不可欠なのである。労働者の側での意識的かつ主体的な努力がなければ、価値法則は実現しないということだ。「生産力」的必然は「階級闘争」の媒介なしには実現しない。こう内田はみる。(8)

ここには、かつて「戦争は社会政策を遂行する」という大河内理論を評価した内田はいない。価値法則は「上から」与えられるべきものでもないし、事実、「個別資本の立場」はもちろん、「総資本の立場」からも簡単には与えられはしない。価値法則はまた客観性にもたれかかって実現するものでもない。客観性や生産力的基盤を背景としつつも、下からの主体的な努力や闘争を通じて実現され、維持されるものなのである。労働力商品の問題を契機として、内田市民社会論はここに「下から」の、そして「主体的」な社会形成という方向へと視野を深めていく。

そこに示されているのは、価値法則の貫徹のために必要なことは「市場経済」にもたれかかるのでなく、「社会」の側からの制度化と調整が不可欠だという認識である。労働力商品における価値法則は労使間の「闘争」「内乱」を通してこそ実現するものだ、とマルクス工場立法論を読み込んだ内田の視点は、労使関係や労働力再生産過程を「市場」に委ねるのでなく、社会的・政治的に制度化していく必要と必然の議論へとつながっていく。内田市民社会論はその意味で、市場調整万能の思想では決してなく、むしろ「資本主義の社会的調整」を語りだすものであった。(9)

四　市場原理と社会原理

以上、市場経済の自己調整でなく、その社会的調整という見方を開示してきたのであるが、しかしまだ「社会的調整」なり「社会」なりについての検討がなされていない。その検討のためにもまずここで提起したいのは、経済社会認識における「市場原理」（「資本原理」と言った方がよいかもしれない）と「社会原理」という視角ないし概念である。(10)

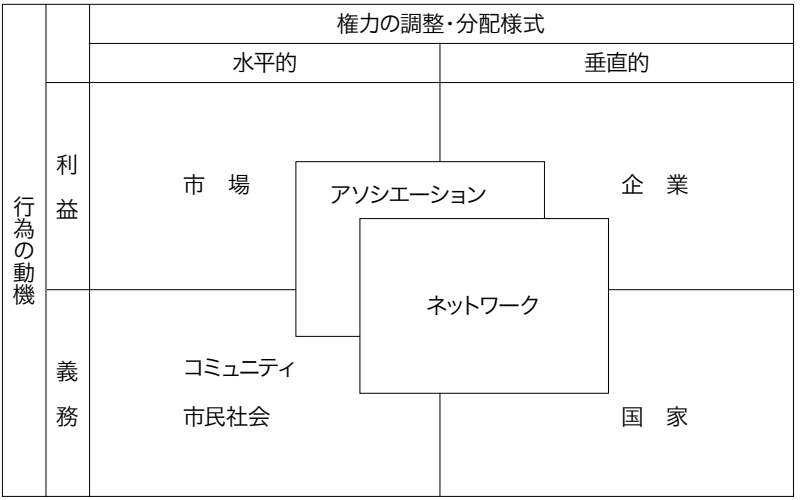
ここに「市場原理」とは、マルクス的にいえばG―W―G'（自己増殖する価値）の運動世界であり、貨幣、金融、利潤、対外性、世界、変化といった語でイメージされる人間活動の世界である。他方の「社会原理」とは、P……P（生産資本循環、つまり人間と自然との社会的物質代謝過程）の世界であり、大地、労働、生活、地域、日常性、連帯、安定の世界である。社会＝歴史認識の根底にこうした二つの原理を読みとるこ

とは格別に新鮮なことではなく、用語こそ異なれ、これまで多くの論者によって提起されてきたことである。例えばPolanyi（2001）は「経済的自由主義の原理」と「社会防衛の原理」との「二重の運動」として近代史を捉えていた。Braudel（1979）が「物質文明・経済・資本主義」を論じたとき、「物質文明（および経済）」はいわば社会原理の世界を、「資本主義」は市場原理の世界を含意していた。開発経済学の分野に眼を向けると、「市場経済と慣習経済」（石川 1990）、「資本主義と基層社会」（原 2000）といった表現がしばしば登場するが、これらもいわば市場原理と社会原理の別様の表現であろう。市場原理と社会原理という視角は、たんに低開発や歴史を理解するためだけでなく、まさに今日の経済社会を把握するための基軸概念たりうるのである。

その市場原理と社会原理は、歴史を通じて「対抗」と「補完」の関係のなかで展開されてきた。両者の対抗と補完はたんに近代史においてのみならず、人類の文明史を通じて見られるものであろう。近代という時代は市場原理が圧倒的に強力になった時代ではあるが、それでも近代を含めて人類史全般を通じて、両原理は対抗しつつも補完しあい、補完しつつも対抗しあうという形で経済社会の駆動力となってきた。社会原理は安定をもたらすが、しかし同時に停滞や退嬰に陥りやすい。それに満足できないのが人間であって、人間は進取と革新を求めて市場原理の世界に身を投じる。市場原理によって人間は貨幣や外部の世界へと開かれ、社会を変革してゆく。しかし市場原理は多分に暴走し、社会を不安定に陥れる。人びとは安定のなかにも変化を求め、変化のなかにも安定を求める。こうして歴史は、両原理の対抗と補完の弁証法のうちに展開してきたのであり、現代の市場経済社会とてその例外ではない。

ここで注意しておきたいことは二点。第一に、市場原理と社会原理はたんに「対抗」しているだけでなく、同時に「補完」しあっているということ。両原理のどちらか一方が欠けても人類社会は維持できないのであり、その意味で——それぞれの比重の大小はともかくとして——両者は共存し補完しあっているのである。第二に、ここで市場原理をネガティブなもの、社会原理をポジティブなものとは見ていないということ。市場原理のうちにポジ（革新性）とネガ（不安定性）があるのと同様、社会原理のうちにもポジ（安定性）とネガ（停滞性）が存在すると考えるべきであろう。

こういう視角を設定してみるとき見えてくるものは、重ねていうが、近代とは社会原理に対して市場原理が圧倒的に強力になった時代であるのだが、しかしその市場原理は自己調整能力を欠いて暴走するのであり、だからこそ、市場原理は社会原理によって調整されねばならないということである。



出所：Hollingsworth and Boyer (1997), Boyer (2004, 2015)

図 2　各種調整原理の分類

アグリエッタ的にいえば「資本主義の調整原理は［…］社会的媒介の一貫性のうちにある」ということである。では、その「社会的調整」とか「社会」とは具体的に何なのか。「社会」とか「調整」といっても、それはあまりにも漠然としている。

このとき参考になるのが**図 2**にみる調整諸原理の分類図である。これは「調整」原理に関する分類図なので「市場」という一個の調整制度も加えられているが、それ以外の「企業」「コミュニティ／市民社会」「国家」そして「アソシエーション」「ネットワーク」は、むしろ「社会」ないし「社会的調整」の諸形態を表わしていると読むことができる。[11] ひとくちに「社会」といっても、その基軸となる制度はこのように多様であり、したがって「社会」といっても実は多様な編成形態がある。見方によれば「市場」すらも社会編成の一形態だとも言える。

一般に、いかなる時代のいかなる経済社会もこれら四～六個の社会編成の原理ないし形態をもっているのであり、各経済社会はそれらが何らかの比重において組み合わさった複合体として存在する。しかし、それらのうちどれが中心的ないし基軸的な調整原理となるかは、国や時代によって、あるいは市場経済のタイプによって異なる。そうした相違は多分に歴史・伝統（経路依存性）、文化・地域性、あるいは対外関係（ハイブリッド化）などに由来していようが、いずれにしても各経済社会のあり方は、この社会原理を支える基軸的な制度

が何であるかに大いに規定されている。社会編成が企業中心なのか、国家中心なのか、コミュニティ／市民社会中心なのか、それともアソシエーソン中心なのか、それともそうした社会原理が弱くて市場原理が——その成否はともかくとして——社会編成の基軸をなすのか。

話をもっと具体化した方がよい。さしあたり主要ＯＥＣＤ諸国を対象にして、各国における経済調整において中心的な役割を果たしている制度を特定し、それに基づいて市場経済（資本主義）を類型化してみると、ほぼ以下の四類型が識別される（Boyer 2004: 訳 118-9）。

第一に、いわゆる社会原理が弱く市場原理が社会の全面を覆いつくし、市場原理こそが社会総体を調整する基軸的ロジックになっている経済社会がある。資本主義類型としては「市場主導型」と呼ばれ、アメリカを筆頭にして、程度の差こそあれ、多くのアングロサクソン諸国がこれに該当する。もちろんそのアメリカにおいて社会的調整とよびうるものがまったくないわけではなく、強力な「国家」が市場ルールの設定者および監視者として存在しているし、さまざまなボランティア団体や慈善団体によってなされる社会的調整も無視できない。

第二に、大企業を中心として、その内部で福祉（社会的連帯）や労働移動（内部労働市場）が組織されたり、あるいは各種大企業が構成する業界団体が経済的調整の役を担ったりする経済社会がある。ここでは社会的調整が「企業」中心になされているのであり、それは企業が社会編成の中心をなす「企業主導型」（メゾ・コーポラティズム型）の資本主義である。このとき企業はたんに株主中心の利潤追求組織である以上に、従業員の共同体としてある種の社会原理をも体現することがある。かつての日本企業がその典型であり、韓国もこれに近い（ただし日本・韓国とも、現代では企業がもつ「社会原理」的側面は相当に弱体化している）。

第三に、資本主義類型としては「国家主導型」と呼ばれる諸国がある。これはフランスをはじめとして、大陸欧州諸国（ドイツ、オーストリア）にある程度共通してみられるもので、マクロ経済調整の中心が「国家」にあり、いわば国家が「社会」を代表する形で調整の主役となっているものである。付言すれば、南欧諸国（イタリア、スペイン、ポルトガル）にあっても「社会」はしばしば「国家」に集約される傾向があるが、ここでは同時に「家族」や「地域ネットワーク」もまた社会的調整において重要な役割を果たしている。

最後に第四の「社会民主主義型」の資本主義類型にあっては、「社会」は政労使、とりわけ労働組合によって代表されていよう。政労使という社会的パートナー間の交渉によって、社会・経済に関する多くのルールが決められてゆく。ここに

労働組合はいわば一種の「アソシエーション」であるが、その労働組合と直接間接に関連しつつ、あるいはその外部に、さまざまな「市民社会」組織が発達している点も注目に値しよう。これはスウェーデンをはじめとする北欧諸国に見られる社会的調整のあり方である。

このように、市場経済の社会的調整は現代世界に共通してみられることではあるが、しかしその実相は、社会的調整が弱く市場的調整の強いタイプがあったり、また、社会的調整といってもその基軸が企業か国家かアソシエーションかによって内容が異なったりというように、まことに多様な構図を示している。そこから見えてくるのは、市場経済といっても時代的にも国民的にも実に多様であって、抽象的に市場経済の一般像も、さらにはあるべき市場経済の普遍的一般像も描きえないということである。

以上、市場経済の多様性を確認し、これを類型化してみたが、それだけではまだ今日の市場経済に関するスナップショットを提供するのみであって、市場経済の歴史的動態について語ったことにはならない。われわれは、市場経済の空間的可変性の議論からその時間的可変性の議論へと視野を深めていかなければならない。そのとき、あの「市場原理」と「社会原理」の概念が再び有効な認識装置として登場してくる。すなわち、この二百年ほどの世界史は、市場原理が強くなる時代（市場暴走の時代）と社会原理が強くなる時代（市場経済が社会的に調整された時代）という形で、歴史のトレンドが転換（交替）してきたものとして描くことができる。

まず、十九世紀から一九二〇年代にかけては、「自由競争」の時代といわれ、また「自己調整的市場」の時代といわれるように、資本や市場の原理が浸透し、さらには暴走して、社会や生活の原理が解体された時代だと見ることができる。それをポランニーは「悪魔のひき臼」(satanic mill)と表現した。古典的自由主義はこの時代の市場原理を代弁した(Polanyi 2001)。

これに対する社会の側からの自己防衛は、これまたポランニーによれば、ようやく一九三〇年代から始まった。ニューディール（米）、計画経済（露）、ファシズム（日独伊）と形はさまざまであったし、なかには歪んだ形もあったが、これらはともかくも市場の独走をチェックしようとする試みであった。やがて世界は第二次世界大戦へと突入したが、戦後の先進諸国にできあがったものは、社会の側からの市場を調整するような経済体制（ケインズ＝フォード主義）であった。市場経済の社会的調整がそれなりに成功し、社会原理が優勢化し、その結果、経済成長と福祉国家が両立しえた時代を迎えた。

ところがしかし、一九七〇年代以降になると、そのフォーディズムは危機に陥る。それを通して再び市場原理が強力に復活し、社会原理が弱体化する時代となった。それが今日で

あり、折からのＩＣＴ革命をバックにして金融主導型の経済が全体をリードし、経済のグローバル化が進行した。それら全体を背後で支えた経済思想が「新自由主義」である。その新自由主義的な金融主導型経済は二〇〇八年のリーマンショックによって大いに打撃を受けたのであるが、しかし今日、これに代わる新しい成長体制や調整様式が力強く育っているとは言いがたい。現代はその意味で、依然として市場原理優位の時代にある。

このように近現代の歴史は、市場原理→社会原理→市場原理という形で、二つのトレンドの間を往復してきた。近現代はこのようなトレンド転換の歴史であった。その意味で、市場原理と社会原理という概念は、さきにみた市場経済の空間的可変性（類型）を認識するための道具として生きるだけでなく、その時間的可変性（歴史ないし段階）の認識用具としても有効である。そして、これが示唆するものは、抽象的普遍的な——そしてワン・ベスト・ウェイとしての——市場経済の理想像を求めることは無意味であって、われわれとしては、よりましな市場経済の姿をその時間的空間的可変性のなかで探っていくしかないということである。

注

（1）一例として書名を挙げれば、W・ゾンバルト『近代資本主義』（原著一九〇二年）、M・ウェーバー『プロテスタンティズムの倫理と資本主義の精神』（初出一九〇四年）、V・I・レーニン『資本主義の最高の段階としての帝国主義』（原著一九一七年）、J・シュンペーター『資本主義・社会主義・民主主義』（原著一九四二年）、等々、といった具合である。

（2）もちろんこの間、「市場経済」の語がまったく使われなかったというわけではない。例えば戦後西ドイツおよび統一後ドイツの経済モデルは、しばしば「社会的市場経済」（social market economy, soziale Marktwirtschaft）と呼ばれた。また、かつて「資本主義 対 社会主義」が時代の最大トピックとなっていた戦後期において、これを特に経済面に焦点を当てつつ「市場経済 対 計画経済」（market economy vs. planned economy）という対比でもって、両者の優劣が大いなる熱を帯びて議論されたこともあった。しかしこれらの場合、あるいは「社会的」という形容詞つきであったり、あるいは「計画経済」という対立項を念頭に置いていたりの用法であって、「市場経済」はそれ自体単独で自立した概念という位置を占めてはいなかった。

（3）レギュラシオン派はマルクス理論における窮乏化理論、利潤率の傾向的低下論、そして「収奪者が収奪される」式の資本主義の歴史的傾向論には批判的であるが、マルクスにおける資本−賃労働関係（階級関係）分析や歴史の動態的変化を重視する視点からは学ぼうとする。またケインズ派に対しては、その政府による有効需要政策に偏った政策的提言の狭さを指摘するが、しかしケインズが問題とした二十世紀における巨大株式会社の出現（供給能力の過剰）や先進国における海外投資の拡大（国内需要・雇用の減退）といった、資本主義の制度的変化の視点は高く評価しており、また金融市場の拡大による資本主義の不安定化というケインズ的見方にも共感を寄せる。

（4）自己調整的市場の思想は新古典派をもって始まるのではもちろんなく、十八、十九世紀以来の経済学においてはむしろ主流をなした思想だといってもよい。すでにアダム・スミスの「見えざる手」の思想がある意味ではその嚆矢をなしたともいえるが、決定的にはポランニーが指摘するように十九世紀イギリスにおける経済的自由主義が果たした役割が大きい。「経済的自由主義は、市場システムを創出しようとする社会の組織原理であった。この教義は［…］やがて自己調整的市場に基づく人間の世俗的な救済に対する紛れなき信念へと転じた。［…］つまりこの教義は、ようやく一八二〇年代になって、労働はみずからの価格を市場において見出すべきである、貨幣の創出は自動的なメカニズムにゆだねるべきである、財は妨害や特恵なしに国家間を自由に移動すべきである、という古典派経済学の三つの信条を表わすようになった。詰まるところそれは、労働市場、金本位制、そして自由貿易を主張するものとなったのである」（Polanyi 2001: 訳 247）。「経済的自由主義」については、若森（2015: 84）の次の指摘も参照。「経済的自由主義は、市場と社会が完全に同じものではありえないし同じものにはなしえない、という社会科学が前提としてきた岩盤をひっくり返す。そして、市場の原理によって社会が調整される領域が拡大すればするほど、自由と富、そして平和など人類が望むことが可能な事柄の最大限を手に入れられるはずだ、と主張する」。

（5）一九三三年の大河内一男論文「労働保護立法の理論に就いて」（大河内 1969: 179-189）を参照せよ。

（6）ほかに大河内「社会政策と統制経済」一九三八年（大河内 1969: 344-345）も参照。

（7）『資本論の世界』第Ⅴ章（内田 1966, 1988a）、『日本資本主義の思想像』第五章（内田 1967, 1988b）、『社会認識の歩み』むすび（内田 1971, 1988a）を見よ。

（8）内田義彦においては、価値法則の展開はたんなる外的・客観的事実としてではなく、その実現のための意識的・主体的な行動と結びつけられて理解されていたことについては、すでに指摘のあるところである。例えばこうである。「労働者の側での行動がなければ労働日の短縮は生じないのである。［…］内田義彦の通時的理論のなかでは、資本主義社会のなかでのそれぞれのカテゴリーの人びとが、等価関係の維持のために行動するかどうかが、決定的なポイントなのである」（杉山 2012: 22）。また田中（2013: 122）は、「マルクスの価値概念の貫徹に労働日をめぐる闘争という運動の契機を重視したユニークなマルクス学者であった内田義彦」と評しているが、これは内田の核心をついている。

（9）内田市民社会論について補足しておけば、それはこの労働力商品への価値法則の貫徹、つまり労働力を含む「交換的平等」としての市民社会論に終わらない。これを出発点としつつも、内田は「さまざまな体制をくぐり抜けながら実現してゆく市民社会というかたちのもの」（内田 1967: 100; 1988b: 84）へと視線を注ぐようになり、そこでは「人間は、ただ人間であるという単純な理由で生きる権利がある」という「人間的平等の観念」（内田 1967: 348-9; 1988b: 287-8）が前面に押し出される。この人間的平等の世界とさきの交換的平等の世界は明らかに次元を異にするものであるが、内田が最終的に到達した地点は、人間的平等（生存権の絶対性）を根底に持ちつつもそれと交換的平等（労働・能力の尊重）との緊張をはらんだ共存という世界だったのではなかろうか。

（10）以下、山田（2008）第8章参照。

（11）「企業」が「社会」なのか「市場」なのかは微妙な問題であるが、これを法人擬制説的な企業＝財産観的にみればより多く「市場」的なものであろうし、逆に法人実在説＝共同体観的にみれば、企業はある種の「社会」を代表しているという面がある。

参考文献

Aglietta, Michel（1997）*Régulation et crises du capitalisme: L'expérience des Etats-Unis*, Nouvelle édition, Paris: Odile Jacob.（若森章孝ほか訳『増補新版 資本主義のレギュラシオン理論——政治経済学の革新』大村書店、二〇〇〇年）

Blanchard, Olivier（1997/2016）*Macroeconomics*, 1st to 7th ed., Boston: Prentice Hall.（鵜田忠彦ほか訳『マクロ経済学』上・下、東洋経済新報社、一九九九—二〇〇〇年）

Boyer, Robert（2004）*Une théorie du capitalisme est-elle possible?*, Paris: Odile Jacob.（山田鋭夫訳『資本主義 vs 資本主義——制度・変容・多様性』藤原書店、二〇〇五年）

——（2007）'Capitalism Strikes Back: Why and What Consequences for Social Sciences?', *Revue de la Régulation*, No. 1. https://regulation.revues.org/1180

——（2015）*Economie politique des capitalismes: Théorie de la régulation et des crises*, Paris: La Découverte.

Braudel, Fernand（1979）*Civilisation matérielle, économie et capitalisme*, Paris: Armand Colin.（村上光彦訳『物質文明・経済・資本主義 I——日常性の構造』1・2ほか、みすず書房、一九八五年—）

Hollingsworth, J. Rogers, and Robert Boyer eds.（1997）*Contemporary Capitalism: The Embeddedness of Institutions*, Cambridge: Cambridge University Press.

Mankiw, N. Gregory（1998/2014）*Principles of Economics*, 1st to 7th ed., Mason, etc.: South-Western, etc.（足立英之ほか訳『マンキュー入門経済学』東洋経済新報社、二〇〇八年）

Polanyi, Karl（2001; original 1944）*The Great Transformation: The Political and Economic Origins of Our Times*, Boston: Beacon Press.（野口建彦・栖原学訳『「新訳」大転換——市場社会の形成と崩壊』東洋経済新報社、二〇〇九年）

Samuelson, Paul A.（1948/1980）*Economics*, 1st to 11th ed., New York: McGraw-Hill.（都留重人訳『経済学』上・下、岩波書店、一九六六—六七年）

Stiglitz, Joseph E. and Carl E. Walsh（1993/2006）*Economics*, 1st to 4th ed., New York: Norton.（薮下史郎ほか訳『スティグリッツ入門経済学』東洋経済新報社、一九九四年）

石川滋（1990）『開発経済学の基本問題』岩波書店

内田義彦（1966）『資本論の世界』岩波新書

——（1967）『日本資本主義の思想像』岩波書店

——（1971a）『社会認識の歩み』岩波新書

——（1971b）『読むということ——内田義彦対談集』筑摩書房

——（1988a）『内田義彦著作集』第四巻、岩波書店

——（1988b）『内田義彦著作集』第五巻、岩波書店

——（1989a）『内田義彦著作集』第七巻、岩波書店

——（1989b）『内田義彦著作集』第一〇巻、岩波書店

大河内一男（1969）『社会政策の基本問題——大河内一男著作集 3』青林書院新社

杉山光信（2012）「『近代化』と『二つの道』——内田義彦の『市民社会』再考」『明治大学心理社会研究』8

原洋之介（2000）『アジア型経済システム』中公新書

田中秀夫（2013）『啓蒙の射程と思想家の旅』未來社

山田鋭夫（2008）『さまざまな資本主義——比較資本主義分析』藤原書店

若森みどり（2015）『カール・ポランニーの経済学入門——ポスト新自由主義時代の思想』平凡社新書

〈特集〉市場経済の思想――市場と資本主義を考える

〈論文〉

市場の調整（管理）可能性という不可能性

【「認知資本主義」論の誤謬】

崎山政毅

まずことわっておかなければならないことは、私の以下の論述は基本的にマルクスの論に賛同する立場からのものである、という点である。

今日の資本主義は、「認知資本主義」という新しい段階にいたったものだと主張している論者がいる。だがこの立場は、まったく誤っている。そればかりではなく、その誤りの特質から、今日の資本主義を美化し免罪する議論と言わねばならない。なぜ「認知資本主義」論を冒頭に置くかと言えば、この論に立脚する人びとが、山田鋭夫氏が報告されたレギュラシオン学派的な「調整＝制御」と合一化しているためにほかならない[1]。

では、「認知資本主義」論者たちの軌跡を跡づけてみよう。「始まり」と言えるのは、クリスティアン・マラッツィによる一九九四年の著書であった。彼の著作がもつ『靴下置き場』という奇妙なタイトルは、次のような考えから案出されたものである。

> 男性は靴下がつねに決まった場所にあるとみなすが、女性はそうではない。女性は靴下を、彼女が正しいと思う場所に移すのである。［…］経済学が行なおうとしてきたことは、量的側面、「靴下の置き場」、剰余――その背後には労働する側と［労働への拘束を］義務づける側との間の主体の差異の歴史がひそんでいる――を排除することなのである。つまり経済学は、形式的同一性を介し

て単純化することをつうじて、権力関係という政治的「領域」にかかわる内的に異なる弁証法的範疇にそなわった矛盾を、論理的に解消しようとしてきたのだ。[2]

マラッツィが企図したのは、従来の経済学を「権力関係」という視座から批判し、その上で、「ポスト・フォーディズム経済」においては言語－コミュニケーション行為と生産労働が重合して、言語が直接的に生産力になっていることを示そうというものである。そのために彼は、「言語機械」なる無規定な用語を導入したり、「経済学の言語論的展開」などと概念として定立できない「ポスト構造主義」的用語を語るのである。だが、「言語が直接的に生産力になる」などということはありえない。たしかにフェルディナン・ド・ソシュール以降の言語学は、言語の音声的差異が人間の知覚を構造化するとしてきた。しかし知覚が構造化されるにしても、言語が、そのままにして物質的な生産力に転化するはずがない。

だが、マラッツィの根を持たない発想は、情報通信技術の大きな展開によって見込み生産に因る時間差から発生していた在庫循環が消滅するのではないかという「ニュー・エコノミー」論に結びつけられ、二〇〇一年の『資本と言語』において強化された。[3] 一九九九―二〇〇一年にかけてのいわゆるＩＴバブル崩壊によって、「ニュー・エコノミー」論は誤りであることが明白となったにもかかわらず、新興経済圏の危機に対してアメリカ合衆国の好況感がつづいたこともあり、両者が混同されたまま（あるいは意識的に混同したまま）、「言語＝生産力」すなわち「認知」が資本主義にとって重要だとする議論が生き延びたのである。こうした事態の結果が「認知資本主義」論に凝集し、さらにレギュラシオンと合流したのは、ある意味で必然であった。「認知」が情報伝達技術における「調整」や「制御」に深くかかわっているためである。

「認知資本主義」論の主唱者のひとり、ヤン・ムーリエ＝ブータンは、『認知資本主義――新たな大転換』（二〇〇七年）で、「認知資本主義」には一五の指標があるとした。[4] だが、それらはいずれも可算性の閉域中に措かれたものであり、いわゆるビッグ・データであろうとクラウド・ソーシングであろうと、産業資本主義の「後」あるいは「ポスト・フォーディズム」を精確かつ理論的に解明している訳ではまったくない。[5]

こうした「認知資本主義」論を一言で特徴づけるとすれば、主体性論的「構造改革」論ということになる。それは、マルクス『経済学批判要綱』を積極的に誤読した主体性論が、アントニオ・グラムシの理論を積極的に誤読した「構造改革」論に癒着することによって生み出されたものである。だが「認知資本主義」論は、最新のものとは言え、あくまで「構造改革」論の一つにすぎない。それゆえ、「構造改革」論に必然

的にもとめられる要請に従って、資本の開化的側面を実体化しなければならない。つまり、資本主義的生産様式が支配する社会にあっても、資本の開化的側面が現実に実体的に存在するものとして捉えなければならず、それを「陣地」として確保し次第に拡大していく「陣地戦」を展開しなければならない。では「認知資本主義」論における「陣地」はどこに存在するか？　それは、「一般的知性」なる形で個々の労働者の頭脳にある、とされる。「認知資本主義」の段階にあっては、「陣地」は個々の労働者の脳のなかに縮退してしまったのだ。その結果、個々の労働者の労働能力の質に眼が向けられ重要視されることになり、主体性論との癒着が果たされる。ここでは、〈物質的労働－非物質的労働〉なる奇妙な非概念対が発明される。

ここまでの議論だけであるなら、たんに甘ったるい夢想に耽る「ふやけた資本主義論」というだけの話である。だが、「認知資本主義」論には、決定的な欠陥が二つ存在する。そしてその二つの欠陥から、今日の資本主義に対する美化と免罪とが生まれる。資本主義批判に背を向け、ＥＵの経済顧問団となった「レギュラシオン学派」と、「認知資本主義」論が共通の認識をもつのも当然のことといえよう。

二つの決定的な欠陥とは、以下のものである。

①架空資本概念が完全に欠落している。

②資本主義の独占段階である帝国主義に関する議論が完全に欠落している。

今日の資本主義を捉える際に要となる架空資本概念が完全に欠落しているので、厖大な架空資本の運動が全世界の生産と労働の分配を規定している現実、およびその運動の結果として、〈生産－労働〉・〈人間－人間社会〉を否定していこうとする傾向性とを、「認知資本主義」論は捉えることができない。つまり、今日の資本主義が、類としての人間の存在自体に根源的な敵対している現実を捉えることができないのである。しかもそればかりでなく、「認知資本主義」論は、資本主義批判の今日的「陣地」としての個々の労働者の〈頭脳－一般的知性〉なるものを押し出すことによって、今日の資本主義の開化的側面を美化し、人間存在自体への敵対性を隠蔽するにいたる。

「一般的知性」からはじめよう。アントニオ・ネグリのおかげで「一般的知性」という概念が、何の根拠もなくまかりとおっている。だが、ネグリがこの概念を引いてきた元である『経済学批判要綱』では、次のように述べられている。「ノートⅦ　固定資本と社会の生産諸力の発展」における叙述である。

自然は機械を作らず、機関車・鉄道・電信・ミュール自動紡績機など作りはしない。それらは人間の産業の生み

出したものであり、自然素材が、自然を支配する人間の意志の器官に、あるいは自然の中にある人間の意志の実証の器官に転化されたものである。それらは人間の手で創造された、人間の頭脳の器官であって、対象化された知力なのである。固定資本の発展は、いかなる程度まで、一般的社会的知能すなわち知識が、直接的な生産力になっているのか、それゆえにまた、いかなる程度まで社会的生活過程の諸条件それ自体が、一般的知性 general intellect の制御下に入り、この知性にもとづいて改造されているかを示している。(6)

これは、マルクスが『経済学批判要綱』において、〈固定資本－流動資本〉なる概念対について述べたところにある。とくに、固定資本の概念に関してこの「一般的知性」というものが、「一般的社会的知識」、「一般的社会的労働」、「一般的科学的労働」、「社会的頭脳の一般的生産諸力である知識と熟練の蓄積」などとともに問題とされている。ここでの核心は、これらの用語はすべて固定資本の概念内容を示すものだ、という点にある。つまり、資本の一様態たる固定資本が論題だということである。

「一般的知性」とは、資本主義的生産様式の下では、あくまで固定資本に現われる、類としての人間の社会的な力能総体のことである。にもかかわらず、「認知資本主義」論者たちは、資本の一様態たる固定資本に関するマルクスの議論を、機械に関する議論だと捉える。資本の生産過程ではなく、たんなる労働過程の問題だと捉えるわけである。この上で「認知資本主義」論者たちは、「一般的知性」を労働手段たる機械から切り離し、それを個々の労働者の方に、その頭脳の方に見るのである。「認知資本主義」論者たちは、〈商品－貨幣－資本〉の運動を捉えること、つまりあくまで価値の系を軸に対象を捉えることをしないで、議論を使用価値の系に移してしまう。資本の生産過程－資本の生産手段ではなく、労働過程－労働手段・労働対象を問題にし、労働過程における生きた労働、つまり具体的有用労働を問題にする。資本主義への批判が決定的に欠落している。

しかも、資本主義的生産様式の発展段階を、①資本の下への労働の形式的包摂段階、②資本の下への労働の実質的包摂段階（産業資本主義段階－フォーディズム段階）、③「認知資本主義」段階、とし、それを労働者の側から捉えるのである。こうして「一般的知性」なるものが、個々の労働者の側に現実に在るものだとされることになる。

現存する帝国主義による支配の残虐性と狡猾さとを無視して、「一般的知性」なるものについて語る、ヨーロッパ中心主義的な無神経さと傲慢さには、あきれるほかはない。とこ

ろが、ネグリらがそれを「生きた労働」の問題にすりかえるや、高い評価が与えられることとなる。だが、「一般的知性」の下での制御の核心は固定資本すなわち機械制にあるのであり、上記の引用を含む叙述には、次のような前提がつけられている。

> 労働の生産力の増大と必要労働の最大限の否定とが、資本の必然的傾向であることは、すでに見たとおりである。この傾向の実現が労働手段の機械装置への転化なのである。機械装置では、対象化された労働が、素材的に、支配する力として、また同時に、自己の下への生きた労働の能動的な包摂――生きた労働の取得によるばかりでなく、実質的な生産諸過程それ自体における包摂――として、生きた労働に対抗するのである。(7)

ただし、このノートの最終部に補遺として、次のことが述べられている。

> 格別の明敏さがなくても理解できるだろうことは、機械は、たとえば農奴制の解体によって生じた、自由な労働つまり賃労働を出発点として、生きた労働に対立して、生きた労働に対して疎遠な所有であるとともに敵対的な力として、対立的にのみ発生しうるということ、すなわち、機械は生きた労働に対して、資本として対立せざるを得ないということである。だが同様に見抜くことができるのは、機械は、それがたとえば連合した労働者の所有になっても、社会的生産のさまざまな行為当事者であることをやめないだろう、ということである。第一の場合には、しかし、機械の分配、つまりそれが労働者に属していないということが、同様に、賃労働にもとづく生産様式の条件である。第二の場合が生ずるとすれば、そこでの変化した分配は、歴史過程によってはじめて成立する、変化した生産の新たな基盤から生じることとなるだろう。(8)

ここでは、機械という生産手段が、資本主義社会と低い度合いの共産主義社会において占める位置と意義とが、対比されている。とはいえ、後者の社会については、「それがたとえば……なっても」「……とすれば、……歴史過程によってはじめて成立する……なるだろう」という条件がつけられている。この点に注意を払わなければならない。「一般的知性」は、資本主義を根底から廃絶する変革によって、ようやくその全面開花を遂げる準備を整える。いかに機械制が――コンピュータやインターネットの場合のように――展開しても、

資本主義的生産様式の支配と拘束の下にあるかぎり、それは労働者から疎遠な所有下で「生きた労働」に敵対するのである。

さて、再度「認知資本主義」論批判に筋を戻さなければならない。「認知資本主義」論は、架空資本の運動が、〈いま・ここ〉の徹底した収奪と廃棄とをつうじて〈未来〉を幾重にも食い物にしている現実をとらえない。その代替物として、「レント」論なる、まったく非現実的で無概念的な物言いを持ち出し、この悲惨極まりない現実を隠蔽する。[9]

「レント」論の代表例として、カルロ・ヴェルチェッローネの述べるところを見てみよう。ヴェルチェッローネは、その論考「価値法則の危機と利潤のレント化——認知資本主義のシステム危機についての覚え書き」で、「価値法則の危機という言葉で理解すべきことはいかなるものだろうか？」と自問し自答する。[10] それは①資本主義が生産を合理化する基準としての価値法則が枯渇したこと、②商品のもつ論理を主要な基準として用いながらも、使用価値生産と使用価値への欲求との実現を累進的に発展させる社会的関係とみなされていた価値法則が枯渇したこと——これが「価値法則の危機」というのである。[11] この「危機」に「曖昧さを残さないため」[12]、ヴェルチェッローネは急いで論を付け足す。

このことは、労働が今や価値および剰余価値を生み出す本質つまり源泉ではなくなったことを意味するものではない。そこでの意味とは、価値・剰余価値法則と搾取法則が、マルクスによれば——その正否は措くとして——資本にそなわっていると考えられる進歩的機能を失った抜け殻として生き延びるということである。ここで言う進歩的機能とは、労働を組織化し、生産諸力を発展させる際に、稀少性と闘い、「必然の王国から自由の王国へ」の移行を成し遂げるための手段として、資本が果たす積極的かつ創造的な役割のことである。／このことは同時に、資本－労働関係の敵対性が、知識にもとづく諸基盤上で経済を支える共（コモン）の諸制度、および、レントの形態の下で自らを展開する認知資本主義における収奪の論理として、徐々に現れ出てきていることを意味してもいる。この際のレントは金融の諸表現のひとつだが、架空諸商品を架空資本に転化することをつうじて、それらの表現を綜合するとはいえ、あくまで一表現にすぎない。[13]

「剰余価値法則」という語は、『資本論』初版から現行版全三部までをつうじて、ただ一箇所「剰余価値率」の脚注に述べられているだけである。[14]「搾取法則」なる概念は、『資本論』においてはどの版でも、一度たりとも述べられていない。ま

た、レントは『資本論』現行版にあっては地代にのみ用いられ、一八六三―一八六七年草稿でも、それは変わらない（はっきりとそれが表現されているのは、現行版第三部第七篇第48章「三位一体的定式」の冒頭である）。

そして思想史的文脈を完全に無視した空理に、制御－調整可能なものと想定される〈共（コモン）〉の潜在的可能性を読み取ろうとする論が重ねられる。

ここで強調しておかなければならないのは、帝国主義論の完全な欠落の問題である。レーニンによってまとめあげられ、定式化された帝国主義論を、「認知資本主義」論は完全に無視・否定する。これによって、今日なお、厳然として存在する帝国主義の支配・収奪・抑圧を捉えず、結果としてその現実を隠蔽する。この点で言えば、「認知資本主義」論は、度し難い西欧（欧米日の帝国主義）中心主義の議論である。

さて、「レント」について、もう少し詳しく述べておこう。「認知資本主義」論者たちは、「利潤のレント化」なる事態について語る。これは、〈利子生み資本－架空資本〉概念が完全に欠落していることによってもたらされたものである。[15]

利子生み資本の概念は、「G―G′」という無概念的定式によって表わされる。架空資本ではこれがさらに「発展」し、何もない〈無〉から突如G′が現われる。この運動こそが、今日、全世界を覆っており、現実の生産と労働の分配を規定しているのである。「認知資本主義」論者たちは、この現実に右往左往し途方にくれて、「レント」にしがみつくのだ。認知資本主義論者たちの「レント論」は、架空資本が全世界を席巻している現実をまったく捉えることができない。そればかりでなく、その現実を「生経済」といった新語の多用によって精確な批判的解明から遠ざける。

ここで、ミシェル・フーコーの「生政治」を語源とした、概念的用語「生経済」にうつろう。フーコーはコレージュ・ド・フランスの一九七八―一九七九年度講義「生政治の誕生」において、数回マルクスに触れている。彼の言を見ておこう。

> マルクスはもちろん資本主義のメカニズムあるいは論理そのものを［労働者の賃労働の中に］見るわけですが、その論理とは一体どのようなものなのでしょう？　それは［…］そのような労働が「抽象的」であるということ、つまりそのような労働は、具体的労働が労働力に変形され、時間によって測られ、市場に置かれて賃金として支払いを受けたものだ、ということです。それは具体的な労働ではありません。それとは対照的に、人間的現実の総体から切り離され、その質的可変項のすべてから切断された労働です。［…］資本主義は労働を商品とし、生産された価値の諸効果しか考慮に入れない、ということ

です。／ところで［…］マルクスにとって、そうした「捨象（抽象化）」の原因は何でしょうか。それは、資本主義です。資本の論理、その歴史的現実が、労働を「捨象」する原因とされているのです。

（一九七九年三月十四日講義）[16]

フーコーはきわめて誠実かつ慎重にマルクスに向き合っており、彼の議論のアリーナは「社会」である。「生政治」については、彼自身が提起する概念であるゆえに、なおさら慎重である。だが、フーコーの細心さと精確さをどこかに取り去ってしまえば、問題はじつに容易く可変されることとなる。たとえば「生権力」がその好例と言える。[17]「生経済」にいたっては、内容規定さえ見られない。「認知資本主義」論者たちは、「生きた労働」を「生経済」の基礎とでも考えているのだろうか。ところで「生経済」は、二〇一〇年三月二十六日に同志社大学でA・フマガッリが「ベーシック・インカム・日本ネットワーク」の創設を記念して行なった報告によれば、「認知資本主義」と一体化することで「生資本主義 Biocapitalism」となる、という。[18]

さらに、〈共（コモン）〉なるものについて述べておく。

「認知資本主義」論者たちは、「一般的知性」の誤読に結び付けて〈共（コモン）〉なるものについて語る。それは、やはり『経済学批判要綱』の誤読にもとづいている。マルクスは、労働の社会的生産力の発展、とりわけ結合労働の生産力の発展によって、価値の大きさによって測られる資本主義的富と現実の富との差が厖大なものとなることを示した。労働の社会的生産力、そこにおいてますます意義を増大させる結合労働の生産力は、あくまで〈使用価値〉の系に属するので、けっして価値とその大きさには反映しない。価値の大きさはあくまで個々の労働者の社会的必要労働時間の単純な算術和で測られる。しかし結合労働の生産力が生み出す結実は、算術和ではなく、そうした価値の大きさとはまったく独立して増大する。こうして、資本主義的富の大きさと、現実的な富の大きさとの乖離がますます大きくなる。マルクスはそこに、資本主義的生産様式を止揚する条件を捉えた。しかし、資本主義的生産様式が支配する社会にあっては、労働の社会的生産力の一切、結合労働の生産力の一切は、資本の力として現われる。社会的富を生み出す力は、個々の労働者の力として、決して現われることはない。

この冷厳な現実を「認知資本主義」論者たちは捉えない。むしろかの富の乖離に、〈共（コモン）〉なるものを「発見」するのだ。主体性論的「構造改革」論者たるゆえんである。だからこそ「認知資本主義」論者たちは、EUにおける架空資本の「ガヴァナンス」や「レギュラシオン」などという夢に耽り、「ベーシッ

ク・インカム」をはじめとした貨幣の道具的操作に過大な思い入れをするはめに陥るのである。

「認知資本主義」論者たちは、「一般的知性」や「非物質的労働」や「共（コモン）」といった、彼らの主観では「資本主義を超えることども」を、個々の労働者の在り様に「発見」したつもりになっている。だが、それは「ベーシック・インカム」運動を生み出す程度の底の浅い「夢」でしかない。さらに、「ベーシック・インカム」を使いこなすための「生き抜く技法」の徹底した取得が、窮乏にあえいでいる者たちにこそ必要なのだと、想像さえしない。

その一方で、「認知資本主義」論は、現実には、厖大な架空資本の運動が全世界を徘徊して、〈生産−労働〉・〈人間−人間社会〉を不要のものとして否定していく現実を背景にしなければ成立しえない。

最後にイスラーム金融についての短評を付け加えておきたい。フーコーはイラン・イスラーム革命に注目したが、そのイスラーム圏はグローバル金融市場において実に大きな役割を果たしている。西洋型金融システムに対してイスラーム金融はまさしく「クラウド」的な無数の金融取引（破戒がゆるされぬ「シャリーア」に適格であることが絶対条件だが）として運動しており、相互に補完し合っている。すでに無視しえぬ一大勢力となっているイスラーム金融を無視した「市場経済」は、今後ますます無意味なものとなっていくであろう[19]。

注

（1）たとえばミシェル・アグリエッタとアンドレ・オルレアンの言い分を取り上げてみよう。彼らは、「債権者の権力と力能は［…］貨幣を負債に変え、負債を所有に変え、そうすることでわれわれの社会を構造化する社会的諸関係に直接働きかける能力をもとに測定される」（Aglietta, Michel et Aandré Orléan, *La monnaie entre violence et confiance*, Paris, Odile Jacob, 2002, p. 182）と述べる。だが、貨幣→負債→所有というような移行は存在しない。架空資本によって、あらかじめ労働者はその賃金を「利子」に変換され、「所有」してもいない「資本」を背負わされるのである。そのことを一切無視し資本との「調整」や「ガヴァナンス」を企図する姿勢に、レギュラシオン派の問題性が如実に顕れている。この姿勢は、「認知資本主義」論者たちの提言する「オルタナティヴ」と、きわめて近似的である。

（2）Marazzi, Christian, *Il posto dei calzini. La svolta linguistica dell economia e i suoi effetti sulla politica*, Bellinzona, Edizioni Casagrande, 1994, pp. 57-58. 強調はマラッツィ。

（3）idem, *Capitale & linguaggio. Dalla New Economy all'economia di guerra*, Soveria Mannelli, Rubbettino Editore, 2001.

（4）ムーリエ＝ブータンの示す指標とは、大略、以下のものである。①「非物質的なるもの」の増大による経済のヴァーチャル化、②コンピュータ技術進展による「非物質的なるもの」の前景化、③科学技術の指導性、④とめどない技術進展による、問題への対策思案の遅れ、⑤国際分業をはじめとした労働形態の認知への従属、⑥諸市場の複雑化、⑦売買サイクルの転倒による生産過程の革命、⑧価値尺度の労働から還元不可能な多数性への転換、⑨諸過程の

ディジタル化による「一貫した総体 un ensemble cohérent」の圧倒的強化、⑩個々の労働者の「頭脳間協業 « coopération entre les cerveaux »」の勃興、⑪生きた労働への資本の依拠の増大による「生生産的 « bioproductif »」局面にもとづく、搾取と認知資本主義によって抽出された剰余価値の特殊な形態規定、⑫労働現場のシフトとクラスター化、⑬認知資本主義の非物質的本性による情報財のさらなる導入、⑭資本主義にとっての「外部」にそなわる周辺性の停止、⑮産業資本主義下での「商品による商品の生産」から、認知資本主義下での「知識による知識の生産」へのシフト。Cf. Moulier-Boutang, Yann, *Le capitalisme cognitif: La Nouvelle Grande Transformation*, Paris, Éditions Amsterdam, 2007, pp. 84-95. だがそれらは指標としては、産業資本主義的「資本主義」観にあまりに束縛されたものであり、産業構造の一部で1990年代以降に生じた変化の現象叙述でしかない。さらに「認知資本主義」を画定する指標であるにもかかわらず、「認知資本主義」を「認知資本主義」で括り出そうとする（⑪、⑬、⑮）など、論理的な混乱が明らかである。

（5）ブルジョア経済学においても、実証分析のレヴェルは「認知資本主義」論者たちの想像をはるかに超えて進展している。Cf. Einav, Liran, and Jonathan Levin, "Economics in the Age of Big Data", in *Science*, vol. 346, no. 6210 (2014), pp. 1243089-1–1243089-6.; Pinkovskyi, Maxim, and Xavier Sala-i-Martin, "Light, Camera...Income! Illuminating the National Accounts-Household Surveys Debate", in *Quarterly Journal of Economics*, vol. 131, no. 2 (2016), pp. 579-632. だがそれらは、異様な速度と密度をそなえて自己増殖している架空資本の運動を追認しているだけである。次を参照。Bookstaber, Richard, *The End of Theory: Financial Crises, the Failure of Economics, and the Sweep of Human Interaction*, Princeton and Oxford, Princeton University Press, 2017.

（6）グラムシにあっては、「機動戦 guerra di movimento (guerra manovrata)」と「陣地戦 guerra di posizione」の概念対の定立は、ローザ（・ルクセンブルク）、ブロンシュテイン（レオン・トロツキー）およびロシア白軍コサック兵団長ピョートル・クラスノフなどの戦争論と「対比」の上で行なわれている。もちろんこの「対比」は偽装である。《スターリンの長い手》が、自分だけでなく家族・友人・同志に届く危険性を感じたグラムシは、『獄中ノート』においても、ローザをフルネームでは書かず、トロツキーには本名のファミリー・ネームだけで言及し、スターリンの大粛清の対象となった赤軍のミハイール・トハチェフスキーを「クラスノフ」と呼んだのだった。グラムシが遺したものは、後の「構造改革」論と呼ばれる潮流が提示した内容と大きく異なっている。Gramsci, Antonio, *Quaderni carcere*, A cura di Valentino Gerratana, Torino, Einaudi, 1975, pp. 801-802; 865-866; 1228-1229; 1628-1629.

（7）MEGA② II/1, S.582-583. 強調はマルクス。

（8）ebenda, S. 572-573.

（9）ebenda, S. 699. 強調はマルクス。

（10）この場合の「レント」は高額利潤のことであり、ブルジョア経済学の錚々たる面子がその動態解明を介した「効率的レント・シーキング」の探究に努めた挙句、みごとに失敗した結果を論集化した以下の書が焦点としているものである。この書は、「失敗学」のみごとな模範といっても過言ではあるまい。Lockard, Alan, and Gordon Tullcock (eds.), *Efficient Rent-Seeking: A Chronicle of an Intellectual Quagmire*, Dordrecht, The Netherlands, Kluwer Academic Publishers, 2001. 編者の一人ゴードン・タロックは、「レント・シーキング」の概念を生み出し、その非効率性をあきらかにした

上で「公共選択 Public Choice」論を提唱したヴァージニア学派の中心的研究者である。上記論集では、いずれの論者も自己回帰型命題――いわゆる「嘘つきのパラドクス」――で袋小路に突き当たっている。ちなみに「嘘つきのパラドクス」に対しては、ニール・ルフェーヴルとメリッサ・シェラインの「直覚的解決 The Intuitive Solution」なるものが公表されているが、この「解決」は論理哲学の「じっくり考えることが可能」な人間的時間においてのみ意味を持つ（Lefebvre, Neil, and Melissa Schehlein, "The Liar Lied", in *Philosophy Now*, issue 51 (2005), pp. 12-15.）。G–G'という無概念的定式によって価値増殖を「瞬時」にとげる架空資本の運動にあっては、ルフェーヴルらの「直覚的解決」も無力なのである。

(11) Vercellone, Carlo, "Crisi della legge del valore e divenire rendita del profitto. Appunti sulla crisi sistemica del capitalism cognitivo", in Andrea Fumagalli e Sandro Mezzadra (a cura), *Crisi dell'economia globale*, Roma, Ombre Corte, 2009, p. 75. なお、同書では「認知資本主義」なるものについての厳密な規定は一切ない（レギュラシオン学派と一九九〇年代半ばに結び付いた、後の「認知資本主義」論者たちの在りようは以下の書に明らかである。Aglietta, M., *et al.*, *École de la régulation et critique de la raison économique*, Paris, L'Harmattan, 1994.）。ヤン・ムーリエ＝ブータンや、ガブリエル・コレティとベルナール・ポールレ、アンドレア・フマガッリらこうした傾向の論者たちには、一定の曖昧な閾内における「認知資本主義」なるものについての共有認識が――さほどの議論もなく――できていたように思われる。

(12) Vercellone, *op. cit.*, p. 76.

(13) *ibid.*, pp. 76-77.

(14) MEGA② II/5, S. 162. Fußnote 28).; MEGA II/6, S. 225. Fußnote 28).; MEGA② II/7, S. 177. Fußnote 31).; MEGA② II/10, S. 194. Fußnote 28). ただし初版では Mehrwerth が強調されている。

(15) ヴェルチェッローネは次のように述べる。「それゆえマルクスは「資本家と賃労働者の二者のみが生産の代表者である」一方で「土地所有者は、古代や中世においては実に重要な生産の機能者だったが、工業時代においては無用の長物である」と断言するのである」(Vercellone, *op. cit.*, p. 80.)。マルクスからの引用の前半部は、イタリア語訳版にはあるが、MEW の『剰余価値学説史』には見当たらない。じつに不思議なことである。また、ヴェルチェッローネが自論を権威づけるために借りてきたマルクスの叙述は、引用部の後、こう続く。「それゆえ、急進的なブルジョアは（さらにあらゆる他の租税を抑制することも意図して）。理論の上では私的土地所有の否定に向かって進み、それを固有の形態において、ブルジョアジーの、つまり資本の共有にしようと欲する。けれども実際にはそのような勇気などはないのである」(MEW Band 26-2, S. 38-39.)。

(16) Foucault, Michel, *Naissance de la biopolitique. Cours au Collège de France. 1978-1979*, Paris, Gallimard/Seuil, 2004, p. 79, p. 92, pp. 227-228.

(17) アントニオ・ネグリとマイケル・ハートは『〈帝国〉』において、フーコーからの「引用」をもとに、まず「生権力」を提示する。彼らの言い分はこうである。「フーコーが述べているように、「生は今や……権力の一対象となっている」。この権力の最高機能は、徹頭徹尾、生を投資することにあり、その最優先任務は生を管理運営することである。生権力は、かくして、権力において直接的に問題の核となっているものが、生そのものの生産と再生産であるような状況に関係しているのである」(Hardt, Michael, and Antonio Negri, *Empire*, Cambridge, MA., Harvard University Press,

2000, p. 24.）。だが、途中が省略されたフーコーの論述は、精確には「十八世紀このかた、生命が権力の対象になるようになりました。生命および身体です。かつて権力は諸主体に、つまり司法的諸主体にそなわっており、よそものの財産没収や生命そのものの処分を可能とするものでした」（Foucault, Michel, *Dits et écrits*, tome IV, Paris, Gallimard, 1994, p. 194.）。これはブラジル・バイア大学哲学部で行なわれた学会での「権力の網の目 "As malhas do poder"」と題された講演の一部であり、その内容は一九七九年の「十八世紀における健康政策 "La politique de la santé au XVIIIe siècle"」（Foucault, Michel, *Dits et écrits*, tome III, Paris, Gallimard, 1994, pp. 725-742.）と深く結びついている。ネグリとハートの「生権力」とは位相を異にするものなのだ。『〈帝国〉』におけるネグリとハートの「概念」濫用は、その他にも「一般的知性と生権力」といった節に端的に表れている（Hardt and Negri, *op. cit.*, pp. 364-367.）。

（18）Fumagalli, Andrea, "Biocapitalism and Basic Income", paper presented at the keynote speech of the founding symposium of the Basic Income Japan Network, Doshisha University, March 26, 2010. この引用には次のような註がつけられている。「生資本主義への移行にともない、具体的有用労働と抽象的人間労働との関係は変成をこうむるのみならず、正の価値を抽出する労働としての生産的労働の概念もまた修正を余儀なくされる。この問題をこれ以上とりあつかう十分な余白がない。生資本主義的蓄積が、再生産や習得教育や消費の時間にまで拡張されつつあることを想起すれば、さしあたって十分である」（note 12. 強調は引用者）。まるでピエール・ド・フェルマがかの「最終定理」について書いたような物言いではないか。だがフマガッリの「問題」は、フェルマのそれとは違い、解決されることはないだろう。

（19）イスラーム金融の批判的検討については、崎山政毅・井上康『マルクスと商品語』（社会評論社、二〇一七年）の第Ⅷ章第ⅴ節を参照されたい。

〈論文〉

市場経済の思想

【市場とその外部】

平子友長

二〇一六年度社会思想史学会の大会シンポジウムテーマは、「市場経済の思想――市場と資本主義を考える」であった。このシンポジウムにおいて筆者はコメンテーターとして発言する機会をいただいた。筆者は、マルクスにおける「市場と資本主義」について、それが今日のグローバル資本主義の中でどのような変容を迫られているのかという問題を念頭に置きつつ発言した。本稿において筆者は、シンポジウムにおけるコメントの前提となった論点を明らかにしたいと考える。

一　物象化と「資本の無償自然力」

(1) 物象化されたシステムとしての資本主義的市場

マルクスの立場から市場を把握する場合、基軸となる規定は、市場とは人間相互の経済的関係が物象（モノ）相互の経済的関係に転倒する物象化されたシステムであることである。経済関係が物象化せざるをえない根拠を、マルクスは「私的労働」に求めている。

私的労働とは、相互に独立して私的に営まれながら、しかし同時に社会的分業の構成部分として相互に依存せざるをえない（社会的性格を持たなければならない）労働のことである。

私的労働が社会的分業の自然発生的システムの構成部分として通用するためには、それらは次のような二重の社会的性格を持たなければならない。第一に、各私的労働は特殊な具体的有用労働として特殊な社会的欲求を充足しなければならない。第二に、特殊な私的労働は相互に同等な労働として妥当し、交換可能でなければならない。ところがこの労働は、それらが全く他者の労働を顧慮せずに独立に遂行されるため、その労働行為それ自体において労働の社会的性格を実証することができない。そこで私的労働はその生産物を相互に交換しあうことによって初めて社会的分業の構成部分としての社会的性格を事後的に証明するほかない。

マルクスは、生産における人間相互の社会的関係が生産物（モノ）相互の社会的関係に転倒することを物象化と規定した。私的労働の二重の社会的性格を労働生産物の物的な性質として物化させたものが商品の二要因すなわち使用価値と価値である。物化とは、人間相互の社会的関係の諸契機をモノの自然的諸性質として現象させることである。物化によって社会的関係がモノの性質に転化すると同時に、モノの社会的形態的規定と自然的素材的規定との「癒着」が生じ、そのことによって社会的形態規定が消失する。[1] ここから資本主義的市場システムを人間の自然本性に最適の、理想的には永遠に持続させるべき経済制度であると観念するブルジョア的な日常的意識（「物神崇拝」）が生成する。

価値は、生産者の私的労働の社会的性格――各人の労働がどの程度まで社会的分業の構成部分として妥当するかという価値評価――を物化させたものである。価格とは、価値を貨幣商品の一定重量名で表現したものである。価値を媒介にする以外には私的労働の社会的存在意義を証明することができない。各商品生産者は無数の他人の労働の生産物に依存して生命を維持せざるをえず、他人の生産物は相互の生産物の価値に基づく交換によって取得せざるをえない。こうして資本主義的市場においてはモノが人間を支配する。なぜならモノが人間の生産・生活の社会性を独占しているからである。価値は、本質的に、人間の労働およびその生産物を支配する社会的権力である。価値は、商品段階においてはモノの一性質（「社会的自然性質」）であったが、貨幣において価値は自立化し（貴金属の社会的形態規定と自然的素材的規定の癒着）、最後に、資本においては自己増殖する価値にまで発展する。価値の自己増殖が資本主義的経済システムの自己目的、存在理由となる。

（2）資本の無償自然力

資本は、労働者が生産する価値と労働力商品の価値との差（剰余価値）の取得によって価値増殖を行うだけではない。資

本は、市場の外部に存在し、市場が機能するための環境をなしている自然生態系および人間の文化的力を「資本の無償自然力」として領有・酷使することによって利潤を増大させる。したがって市場とは、無数の私的労働を一つの経済システムとして社会的に編成するための調整装置であるのみならず、同時に、市場の外部に存在するさまざまな「自然力」を無償で利用する制度でもある。マルクスは、この問題を「資本の無償自然力」という概念で説明している。

> 費用がかからずに作用因として生産に入り込む自然諸要素は、それらが生産においてどのような役割を果たそうとも、資本の構成部分として生産に入り込むのではなく、資本の無償自然力(Gratisnaturkraft des Capitals)として、すなわち労働の無償自然力(Gratis Naturproductivkraft der Arbeit)として生産に入り込む。
>
> (MEGA II/4.2: 833 傍点はマルクス)[2]

資本主義的生産過程は、自然に存在する資源とエネルギーを利用して行われる。資本は、労働対象および労働手段が過去の労働の産物であり、商品として購入しなければならない限り、その費用を支払う。しかし労働対象・労働手段が生産過程において加工される際に利用される物理的・化学的作用(エネルギー、自然法則など)については何も支払わない。これらは「無償自然力」として資本の価値増殖のために利用される。しかしこのことは、資本主義的生産の外部に「自然の賜物」として存在している自然を資本が包摂し、価値増殖のために利用することであると、単純に理解してはならない。およそ人間自身の身体的自然も含め自然の資源およびエネルギーを利用して生産し、生活手段を獲得することは、人類のあらゆる時代の生産に共通している。資本主義的生産様式の独自性は、「無償自然力」を目的意識的、体系的かつ科学的に引き出し利用するための装置とシステムを人類史上初めて確立したことにある。

> 大量生産――機械を充用する大規模協業――がはじめて自然諸力――風、水、蒸気、電気――を直接的生産過程に従わせ、自然諸力を社会的労働の作用因に転化する。……これらの自然諸力そのものは、何の費用もかからない。それらは人間労働の産物ではない。しかし自然諸力は機械の媒介によってしか充用することはできないし、機械は費用がかかる、つまりそれ自身過去の労働の産物である。したがって自然諸力は、機械によってのみ、かつ機械の所持者によってのみ、労働過程の作用因として領有されるのである。

(MEGA II/3.6: 2059f. 傍点はマルクス)

肥沃度の等しい土地において、同じ自然的肥沃度がどの程度まで利用可能にさせられるかは、一部は農業の化学的発展に依存し、一部はその機械的発展に依存するであろう。それゆえ肥沃度は、土地の客観的性質であるにもかかわらず、経済的にはつねに関係を、すなわち農業の所与の化学的および機械的な発展状態にたいする関係を含んでおり、したがってこの発展状態につれて変化するのである。

(MEGA II/4.2:763 傍点はマルクス)

「無償自然力」は、それを発動させ制御することを可能にする機械装置が存在して初めて利用可能となる。農業においては土壌および気候が持っている自然的諸性質を特定作物の栽培のために充用することを可能にする化学的・物理的などの自然科学的知識、それを農業に充用する技術・肥料も含めた各種の労働手段が、土壌の肥沃度を決定する契機となる。

資本はモノではなく、特殊な生産関係である。特殊な生産関係として資本は、歴史貫通的な生産諸要素である労働対象、労働手段、労働力を商品（不変資本および可変資本）として購入し、生産過程において新たな商品（剰余価値を含む）を生産し、それを販売して剰余価値を実現する。しかしこの把握は資本のもとへの労働の「形態的包摂」にすぎない。資本主義に固有な生産様式は、資本のもとへの労働の「実質的包摂」によって実現される。「実質的包摂」においては、資本は生産過程の労働者（各種の身体的精神的な限界を持つ）からの独立を実現し（機械装置）、生産過程を科学の直接的適用過程に変容させる。「生産過程をその構成諸局面に分解し、与えられた諸問題を力学、化学など、要するに自然科学の応用によって解決するという機械経営の原理が、いたるところで決定的となる」(MEGA II/6:442)。科学の意識的適用として生産過程はたんなる技術的過程から技術学的過程に変容する。資本は、科学の発展を組織し、それを生産過程に適用する技術学を開発し、こうして生産過程に持続的革命をもたらす。マルクスは、資本主義によって切り開かれた科学の資本主義的包摂によって実現された生産力を「資本の生産力」と呼んだ。

資本主義的市場を資本の生産過程をふくめて一つの循環過程として考察するならば、資本主義的市場は、市場の外部に存在する「無償自然力」を資本の価値増殖過程に連続的に利用する過程であり、土壌の肥沃度の例にみられるように、科学技術を駆使して「無償自然力」として利用可能な自然の新領域を次々と「発見」し「開発」し「酷使」してゆく経済システムである。「資本の生産力」による「無償自然力」の利用が、利潤の追求を自己目的として行われる限り、それは限

界のない過程となる。この利用が自然生態系および人間身体のもつ自己保存力の限界を超えて行われるならば、それは深刻な環境および人間の破壊を引き起こす。

しかし「資本の無償自然力」の問題は、自然の物理的化学的法則の無償利用に限られるわけではない。フェミニズム研究および世界システム論が解明したように、労働力の価値規定それ自体が各種の無償労働（価値に計算されない労働）を前提として成立している。一九七〇年代にマルクス主義フェミニズムが提起した問題は、市場が社会的分業を構成するために社会的に必要とされる労働のすべてを価格として評価することはなく、家事労働やケア労働など社会的に必要とされる労働を市場から排除し「無償化」しながら、商品として市場に登場する労働だけを価格として評価することであった。ここに「価格の経済の中で描かれる社会的分業の構造と、時間の経済の中で描かれる社会的分業の構造との乖離」（中馬 二〇一七：六四）の問題が、資本主義的市場の本質に関わる問題として主題化されることになった。市場の外部に様々な非市場的労働を配置し、それらを「無償」労働として巧妙に利用することによって、市場における労働力商品の価値も低く抑えられるとともに、失業中の労働者あるいは高齢化しもはや労働することができない労働者の生存を資本はさまざまな非市場的互助的ネットワークの「無償」サービスに委ねることができるのである。

二　マルクスにおける小農・小経営の位置づけ
――中国の経済発展を考察するための一視点

二十一世紀の経済理論は、二十世紀後半、とりわけ一九七八年以降の中国の（共産党一党支配下における）資本主義的経済発展を理論的に説明することができるのかという困難な課題を突き付けられている。中国が、非西洋諸地域の多くの国民国家と違っていわゆる「資本主義的低開発化」の道を進まず、また二十世紀末に経済的に破綻したいわゆる既存社会主義システムの道をすすまずに、共産党一党支配のもとで持続的経済成長と資本主義的大国化の道を進むことができたのはなぜだろうか。これはもちろん、中国が格差、環境、人権、民族抑圧、失業、共産党幹部の汚職、国有企業の経営破綻、軍事的覇権など深刻な政治的経済的問題を抱えていることを否定するものではない。しかし一九七八年の改革開放から三十九年で社会主義から資本主義への転換を達成し、資本主義世界第二位の経済大国になり、「アジア・インフラ銀行（ＡＩＩＢ）」を主宰するまでに発展することができた経済学的根拠については冷静に分析する必要がある。

この問題について総括的な論点を提示することは、筆者の能力をはるかに超えている。本稿における筆者の関心は、こ

の問題を解明するためのヒントがマルクスの経済学批判のなかに見出されるとすればそれは何なのかという論点について仮説的に提示することである。ここで筆者が関心を寄せるのは、マルクスにおける小農経営の位置づけの問題である。[3]

通説的な『資本論』解釈において、小農的生産様式は資本の本源的蓄積によって解体される前近代的で未発展の生産様式として位置づけられてきた。『資本論』第一巻第二四章の第七節「資本主義的蓄積の歴史的傾向」では次のように述べられている。

この生産様式〔小経営〕は、土地とその他の生産手段の分散を前提している。それは……社会的生産諸力の自由な発展を排除する。それは生産および社会の狭い自然発生的な制限としか両立しない。ある程度の高さに達すれば、それは自分自身を絶滅させる物質的手段を生み出す。それは滅ぼされなければならないし、滅ぼされる。この生産様式の絶滅は、……資本の前史をなしている。

(MEGA II/6: 681)

上の引用から判断する限り、マルクスにとって小農的生産様式は歴史的に克服されるべき遅れた生産様式であるように見える。しかしマルクスの『資本論』およびその準備草稿を総合的に考察してみると、マルクスは小農的生産様式にきわめて高い歴史的評価を与えていることがわかる。事実、上に引用した文章の直前でマルクスは次のように述べている。

労働者の自分の生産手段に対する私的所有は小経営の基礎であり、小経営は社会的生産および労働者自身の自由な個性が発展するために必要な一条件である。たしかにこの生産様式は、奴隷制、農奴制やその他の従属的諸関係の内部でも存在する。しかしこの生産様式が繁栄し、その全エネルギーを発揮し、妥当な古典的形態を獲得するのは、労働者が自分の取り扱う労働条件の自由な私的所有者である……場合だけである。

(MEGA II/6: 681)

小経営は「労働者自身の自由な個性が発展するために必要な一条件」である。重要なことは、マルクスが小経営的生産様式を、生産者が土地およびその他の生産手段に対して自分のものとして関係する本源的所有の形態として把握し、アジア的形態も含め資本主義に先行するあらゆる生産形態に共通に見出される基本的な生産様式として把握していることである。上の引用に見られるように、マルクスは、奴隷制や農奴制さえも労働者に対して自分の生産手段に対する「占有」を保証していた小経営の範疇に含めていた。もちろんマルクス

は、労働者が耕作する土地に対する完全な所有権を持っていた小経営を小経営の「妥当な古典的形態」、「小経営のための土地所有の最も正常な形態」（MEGA II/4.2: 746-747）として区別する視点を持っていた[4]。しかし同時に、奴隷制、農奴制、アジア的形態などの不自由な形態の小経営さえも生産者の「人格的自立性」を発展させる可能性を持っており「労働者自身の自由な個性が発展するために必要な一条件」としての小農範疇に属することを認めた[5]。

小農的生産様式は、労働者が土地およびその他の生産手段に対して自分のものとしてふるまう関係を保存し、労働者の「自由な個性」や「人格的自立性」を何世紀もわたって培養してきた生産様式であった。この意味で、農村は各地域の人間集団の歴史的文化力が蓄積され貯蓄される貯水池であった。以上の考察をふまえてわれわれは、マルクスが『資本論第三巻草稿』（一八六四～六五年）の中で「〔資本主義的〕大土地所有は農村それ自体において労働力を破壊する。農村は、労働力の自然発生的なエネルギーがそこに逃げ込み、それが諸国民の生命力を更新するための予備源として備蓄される最後の場所である」（MEGA II/4.2: 753）と記したことの意味を正しく理解することができる。

しかしマルクスは、最初から、資本主義に先行する小農を構成員とする共同体の「諸国民の生命力を更新するための予備源」としての意義を認識していたわけではなかった。一八四〇年代のマルクスは、資本主義がグローバルな規模で前近代的な共同体を崩壊させ、自給自足の生活を送る農民をプロレタリアートに転化させることにブルジョアジーの「革命的役割」を見出していた。一八五三年に『ニューヨーク・デイリー・トリビューン』に寄稿した一連の「インド評論」においてもマルクスは、「資本の文明化作用」を肯定的に評価しつつ、イギリスによるインドの植民地支配が「インドの小さな半野蛮、半文明の共同社会（Gemeinwesen）の経済的基礎を爆破してこれらの共同社会を解体させ、こうしてアジアでかつて見られた最大の、じつは唯一の社会革命を生み出した」（「インドにおけるイギリスの支配」MEW 9: 132）ことを積極的に評価したのである。しかし農耕と手工業を結合した自給自足的なアジア的共同体に対する否定的評価は、中国における太平天国の乱、インドのセポイの乱との遭遇によって根本的に変化していった。

マルクスを驚かせたものは、征服者の支配に抵抗せず、忍従的態度で太古から受け継いだ自給自足的共同体の存続に汲々としてきたはずのアジアの村落の中から、西洋の圧倒的な軍事力を一時は圧倒するほどの抵抗のエネルギーが生み出されたことであった。マルクスは、資本主義のグローバルな拡大に対する強靭な抵抗力を小農を主要な構成員とするアジ

アの共同体のうちに見いだし、この抵抗力を『資本論』体系の中に適切に位置づけるために努力し続けた。

旧来の国民的生産様式が商業の解体的作用に対して設ける障害は、例えばインド、中国などにおいてイングランド人がおかれた状態に明白に現れている。ここでは生産様式の広範な土台は、小農業と家内工業との統一によって形成されており、インドにおいてはさらに自給自足的共同体の形態がこれに付け加わる。インドではイングランド人たちは、これらの小さな経済的共同社会を粉砕するために、支配者および地代取得者として、自分たちの直接的な政治的権力と経済的権力を同時に行使した。……ここインドでさえも彼らはこの解体作業をきわめて緩慢にしか成功させることができない。直接的政治的権力の助けを欠いている中国では、なおさら成功しない。農業とマニュファクチュアの直接的結合から生まれる大きな経済と時間節約とが、大工業の生産物に最も頑強に抵抗するのである。(MEGA II/4.2: 407)

マルクスは、資本主義に先行する村落共同体の歴史、また資本主義がグローバルな経済システムとなったのちも長期にわたって資本主義と併存し続ける非西洋諸地域における村落共同体の生命力ならびに資本主義的私的所有に対する抵抗力に関する二〇数年(『経済学批判要綱』以来の)におよぶ研究を基礎として、一八八一年には「ロシア革命が西洋のプロレタリア革命の合図となり、両者が互いに補い合うならば、今日のロシアの土地共同所有は共産主義的発展の出発点になりうる」(「『共産党宣言』ロシア語第二版序文」MEGA I/25: 296)という認識に至った。

不幸にしてマルクスは一八八三年に死去し、資本主義と小農および農業共同体の関係をめぐる問題をこれ以上展開することはできなかった。しかし以上の考察からも、マルクスが『共産党宣言』を執筆した当時に抱いていた「資本の文明化作用」、「ブルジョアジーの革命的役割」の承認と結合していた「西洋中心主義」の立場を完全に克服していたことが理解できる。そのうえで今、マルクスのたどった思考の道筋をさらに一歩進めて、次のような問題を立ててみることはできないだろうか。すなわち、村落共同体が共同体の枠組みの中で、農民の自分の土地とその他の生産手段に対する所有ないし占有を保証してきたこと、自由度のさまざまな差異を伴いつつも、「自由な個性」や「人格的自立性」をまがりなりにも発展させてきたこと、その限りで「労働力の自然発生的なエネルギー」と「諸国民の生命力を更新するための予備源」が備蓄されている場所であるとするならば、村落共同体は、資本

主義のグローバルな浸透に対する強靭な抵抗力の拠点となり、西洋諸国の植民地化に対する巨大な農民反乱のエネルギーを提供する源泉であるのみならず、非西洋諸地域とりわけアジア諸地域が資本主義化するための重要なエネルギー源となったのではないかという問いである。小農の「自然発生的エネルギー」は、効果的な制度的枠組みが配置された場合には、資本主義的近代化の独自なエネルギーに転化する。

非西洋諸地域、とりわけアジアにおける資本主義発展の歴史過程を解明するためには、伝統的な小農が賃労働者に転化されてゆく過程を、しかもその際、この過程を小農が土地から「暴力的」に分断されて「無所有」の労働者に転換させられてゆく過程としてのみならず、小農が身体のうちに血肉化させている伝統的な技術、知識、エートスなどが各地域に資本主義を立ち上げてゆくための歴史的文化的資源として活用される過程として把握することが重要であると考える。

中華人民共和国成立以来の中国の経済発展を人口の多数を占める小農と小農経営の視点から解明しているのは、温鉄軍(Wen Tiejun)である。温鉄軍の議論は、上で説明したマルクスの小農・小農経営の概念を踏まえたものではないが、マルクスの小農概念を現代中国の経済発展と関係づけることを可能とする議論を提供している。そこで以下に温鉄軍が『中国にとって農業・農村問題とは何か?』(二〇一〇)で展開している議論を要約してみたい。

温鉄軍によれば中国は二十世紀前半の五〇年間に三度の革命戦争(国共内戦、抗日戦争、国共内戦)を経験したが、それらはすべて農民を主体とした土地革命戦争であった。革命の結果、地主や富農が所有するほとんどの土地(地主は全国の土地の約三分の一、富農は一五~二〇%を所有していた)は貧農と小作農に均等に分配された。一九四九年の建国時において、約四億(農家数は約一億)の小農は約四〇〇万の自然村落において均等な土地を所有することになった。農民人口は人口の八五%を占め、都市人口は一五%、工業人口はわずか五%(工業生産額は一五%)であった。このような客観的事情に規定されて中国共産党は、当初は、新中国の基本的な経済制度を社会主義経済とはせず、「私営、個人企業も含めた各種経済要素の共存を推し進める新民主主義経済」(温 二〇一〇:一〇二)を推し進めようとした。

しかし一九五〇年六月に朝鮮戦争が勃発し、アメリカ軍の攻勢が中国の領土に及び中国の主権および体制の存立それ自体が危機に陥るに至って、中国はアメリカとの戦争を耐え抜くために急速な軍事工業化を余儀なくされ新民主主義は放棄された。朝鮮戦争期に中国は、ソ連から国防のためのエネルギー、動力、機械などの重工業施設を受け入れ、軍事工業の発展を優先させつつ農業国から「初歩的な工業化国家」に向

かった。これはソ連をモデルとした典型的な「複製版」国家工業化および経済管理体制であり、それは「高度に集権的な、全面的にソ連化した上部構造を必然的に作り上げることとなった」（同：二七）。次いで中国はソ連との対立を深め、一九五七年ソ連の技術援助が打ち切られるに及び、独力で工業化を遂行せざるをえなくなった。工業化に必要な資源（原料、労働力、都市労働者の食料など）はすべて農民から調達（収奪）するほかはなかった。しかし土地を均等に所有する小農経営のもとで極度に分散し一戸あたりの余剰が極端に少ない中国の農村では、そのような突発的な国家資本の本源的蓄積に適応することができなかった。そこで国家は、農村の人民公社化と「農産品の統制購入販売」を導入し、農民の生産した農産物を系統的に収奪するシステムを導入した。国家は、「統制購入販売」によって農産物の価格を低額に設定し、比較的高額に設定された工業製品との価格差によって小農から剰余労働を収奪するとともに、都市労働者に対しては配給切符を支給して労働者の消費物資を労働力の再生産を保証する最低限度に維持することによって剰余労働を搾取し、小農、都市労働者から徴収した剰余労働を原資として国家資本の本源的蓄積をおこないつつ、一九七〇年代前半までに国家資本主義の工業化を達成した。固定資本の一年の蓄積率は最高三〇～四〇％にも達した（同：五一）。しかしこのことによって、都市と農村の対立という中国資本主義の基本矛盾が形成された。

> 中国の問題は基本的に、もともと資源が少ない発展途上の人口大国が、のっぴきならぬ周辺の地政学的環境の圧力の下で、主要には政府が自民族に対して搾取する内発型蓄積を通じて工業近代化を追求した経験プロセスにある。（同：一七）

国家資本主義の本源的蓄積のための資源を提供した者は、人口の八割以上を構成する小農であった。彼らは、都市に数千万規模の労働力を提供しつつ、国家資本主義の工業化のために全剰余労働を捧げた。農民がこのような負担に耐えることができた重要な要因は、中国の農村に伝統的に維持されてきた「コミュニティの自治」の存在であった。家族的構造の特徴を備えた農村コミュニティには「地域資源の配置」と「収入と福祉の結合」という二つの主要な経済的機能があった（同：四五）。農村に慢性的な労働力の過剰が存在したことが、都市における労働者の低賃金を規定し、産業構造の転換に伴って大量の失業が発生した場合も、それが他の途上国におけるような都市スラムの形成に至ることはなかった。

本来、農民による土地革命から出発した中国革命が、国際関係の中で自らの国家体制を維持するために軍事産業優位の

国家資本主義的工業化の道を進まざるをえず、革命の最大の受益者であったはずの小農の犠牲において工業化を達成したことは、冷戦構造に規定された二十世紀世界資本主義の歴史が中国に課した犠牲であった。しかし都市と農村の「体制的な基本矛盾」の中で農民の側も唯々諾々と国家による収奪を受容してきたわけではなかった。国家は、約二〇〇〇万人の餓死者を出したといわれる一九六〇～六三年のいわゆる「三年の自然災害」期の後、「三自一包」制度を導入した。これは「自留地を残し、自由市場を設け、自営企業を作り、一戸ごとに請負生産」をさせる制度であり、これによって農業生産は飛躍的に向上し、農業税が歳入に占める割合は八％から二二％に上昇した。改革開放後の一九八〇～八一年の経済不況の後、政府は「農業生産請負制」を導入した。これは、農村に対する土地の再分配と農産物の自由市場への開放を認めるものであった。これによって食料生産は毎年二〇％ずつ増加し、農業生産額は農工総生産額の四〇％を占めるまでになり、中国ははじめて自力で食糧問題を解決した。

「農業生産請負制」によって人民公社制度は最終的に解体され、中国は再び伝統的な小農経営社会に復帰することになった。これは、裏から言えば、中国が一九七〇年代までに工業化のための本源的蓄積の歴史的課題を達成し終え、都市と農村との間の新しい経済的関係の樹立が歴史的課題になってきたことを示していた。同時に、国家が国内に存在する経済的資源を一元的に統制管理する歴史的段階が終焉を迎え、外資の積極的導入などグローバル資本主義における国際的分業体制への依存が深まり、国家資本それ自体の多元化（各政府部門への、または地方政府への権限の委譲）と株式会社化および民営化が不可避の経済的課題になったことを示していた。これと同時に、中国経済は、一九九〇年代以降顕著となった経済の金融化、マネーゲーム化への対応も求められるという難しい局面に遭遇している。

二十一世紀に入っても中国の農業従事者は約五億人であり、兼業「半労働力」を含めると約六億人に達する。他方、現時点の農業技術と土地との正常な比率からいえば、農業に必要な人口は約一億人であり、約五億人の労働力は非農業分野での就業に移行しなければならない。今日の最大の農業問題は就業問題である。かつて一九八〇年代には郷鎮企業が発展し、それは農村において約一億四〇〇〇万人の雇用を創出した。元来、郷鎮企業は政府に代わって農村における就業問題を解決する役割を託されており、国家は郷鎮企業に対して税制、土地、金融などの優遇措置を認めていた。しかし一九九四年以降、国家がこの優遇措置を廃止したことによって郷鎮企業は私有化の道を進まざるをえず、現在では約六〇〇〇万人の雇用しか維持することができない。この間、農村人口の流動

化が進み、その数は約一億人といわれている。これらを除いたとしても現在の中国農村には約三億四〇〇〇万人の失業者が存在している。現代中国における犯罪率の高さは、「農村の就業難と農民の生存の危機」を背景としている（同：一〇六～一〇八）。

中国の経済発展と小農問題の関係について本格的に展開することは、筆者の能力をはるかに超えている。にもかかわらず筆者があえてこの問題に立ち至ったのは、これまで十分注目されてこなかったマルクスの小農・小経営概念が非西洋諸社会における、とりわけアジアにおける資本主義の形成・発展過程を解明する上である程度有効ではないかと考えたからであった。その際、筆者の念頭にあるのは、これによってかつてのいわゆる従属理論や世界資本主義論が提出した「従属化」の枠組みとは異なる枠組みを提示することができるのではないかという構想である。この構想の具体化は別の論文に委ねざるをえない。

中国資本主義の発展を支えたものは、中国社会が歴史的に保持してきた小農の生産力と文化力であった。資本主義的市場の問題とは、究極的に、市場のいわゆる「自己調節機能」の問題ではなく、市場の外部に「資本の無償自然力」として存在する自然資源および歴史的文化的エネルギーをどのようにして「搾取」と「収奪」の対象へと転換し、それによって獲得された富と力を「資本」すなわち「自己増殖する価値」の力へと変形するシステムの問題である。

注

（1）マルクスにおける物象化と物化の区別と関連については、平子（二〇一六）を参照。

（2）マルクスからの引用は、原則として Marx/Engels Gesamtausgabe（以下 MEGA と略記）または Marx/Engels Werke（以下 MEW と略記）から行い、引用箇所は（MEGA 巻数：頁数）、（MEW 巻数：頁数）と表記する。

（3）この問題についての最新の研究は隅田（二〇一四）を参照。

（4）「このような、自営農民の自由な分割地所有という形態は、支配的な正常な形態としては、一方では、古典古代の最良の時代の社会の経済的基礎をなしており、他方では、近代の諸国民のもとでは、封建的土地所有の解体から生じる諸形態の一つとして見出される。イングランドのヨーマンリ、スウェーデンの農民身分、フランスの農民がそれである。……自営農民の自由な所有は、明らかに、小経営のための土地所有の最も正常な形態である。……用具に対する所有は手工業的経営が自由に発展するために必要である、これと同様に、土地所有はこの経営様式が完全に発展するために必要である。ここでは土地所有は人格的自立性が発展するための土台をなしている。土地所有は、農業が発展するために必要な一つの通過点でさえある」（MEGA II/4.2: 746-747）。

（5）「直接的労働者が自分自身の生活手段の生産に必要な生産手段または労働条件の『占有者』であり続けるあらゆる形態においては、所有関係は同時に直接的な支配従属関係として現れざるをえない、それゆえ直接的生産者は不自由人として現れざるをえない。

この不自由は、農奴制、夫役制からはじまって単なる貢納義務制にまで弱められる場合もある。ここでは直接的生産者は自分自身の生産手段を占有しており……農耕およびそれと結合した農村家内工業を自立的に営んでいる。この自立性は、例えばインドなどにおけるように、これらの自活する小農たちが互いに多かれ少なかれ自然発生的な生産共同社会を形成している場合でも、それによって廃棄されることはない」（MEGA II/4.2, 731 傍点はマルクス）。

参考文献（アルファベット順）

明石英人（二〇一六）「資本の弾力性とエコロジー危機」岩佐茂・佐々木隆治編著『マルクスとエコロジー』堀之内出版

Anderson, Kevin B. (2010), *Marx at the Margins: On Nationalism, Ethnicity, and Non-Western Societies*, The University of Chicago Press. ケヴィン・アンダーソン（二〇一五）『周縁のマルクス』平子友長監訳、社会評論社

Arrighi, Giovanni (1994), *The Long Twentieth Century*, Verso. ジョヴァンニ・アリギ（二〇〇九）『長い二十世紀』土佐弘之監訳、作品社

――(2007), *Adam Smith in Beijing: The Lineages of the Twenty-First Century*, Verso. ジョヴァンニ・アリギ（二〇一一）『北京のアダム・スミス』中山智香子他訳、作品社

中馬祥子（二〇〇三）「『埋め込まれた経済』としての資本主義世界経済――K・ポランニーからI・ウォーラーステインへ」武川正吾・山田信行編『現代社会学における歴史と批判』上巻、東信堂

――（二〇一七）「広義の経済における労働の同等性――家事労働論争をふりかえって」経済理論学会編『季刊　経済理論』第五三巻第四号、桜井書店

後藤道夫（二〇一六）「「物象化論」が現代に示唆するもの――「再商品化」の矛盾と対抗」渡辺憲正・平子友長・後藤道夫・蓑輪明子編『資本主義を超えるマルクス理論入門』大月書店

羽島有紀（二〇一六）「資本主義的生産様式における「自然の無償性」とはなにか？」岩佐茂・佐々木隆治編著『マルクスとエコロジー』堀之内出版

Marx, Karl (1982), *Zur Kritik der Politischen Ökonomie (Manuskript 1861-1863). MarxEngels Gesamtausgabe (MEGA) II/3.6*, Dietz Verlag Berlin.

Marx, Karl (1987), *Das Kapital Kritik der Politischen Ökonomie Erster Band. MEGA II/6*, Dietz Verlag Berlin.

Marx, Karl (1992), *Ökonomische Manuskripte 1863-1867. MEGA II/4.2*, Dietz Verlag Berlin.

中村哲（一九七七）『奴隷制・農奴制の理論』東京大学出版会

隅田聡一郎（二〇一四）「マルクス「小経営的生産様式」論の再検討」唯物論研究協会編『唯物論研究年誌』第一九号、大月書店

平子友長（二〇一六）「第2章　資本主義を批判する「4」～「7」渡辺憲正・平子友長・後藤道夫・蓑輪明子編『資本主義を超えるマルクス理論入門』大月書店

温鉄軍（Wen Tiejun）（二〇一〇）『中国にとって農業・農村問題とは何か？――〈三農問題〉と中国の経済・社会構造』丸川哲史訳、作品社

公募論文

〈公募論文〉

大西洋横断的な共鳴

【アルフレッド・ジマーンとホラス・カレンの多文化共生主義】

馬路智仁

はじめに

歴史家かつ知性史研究者J・クロッペンバーグは、先駆的著作『不確かな勝利』（一九八六年）の中で、十九世紀後半から第一次大戦直後に及ぶ「大西洋横断的な言説共同体」の存在を提起した[1]。以降、D・ロジャーズの研究をはじめ、同時期における北大西洋両岸諸国の間の思想的類縁性が重要な考察課題と扱われてきた[2]。しかしそこで主に検討されてきたのは、革命を志向する社会主義とレッセフェール自由主義の間に位置する、いわば社会民主主義の諸理論・政策構想であり、他の知的潮流を分析するトランスアトランティックな思想史研究は未だ蓄積を欠いている[3]。本稿は、文化シオニズム（cultural Zionism）と多文化主義構想という主題の下、当該思想史研究において未解明な知的類縁性に光を当てる。具体的には、二十世紀初期のイギリス、アメリカにおける二人のユダヤ系知識人、アルフレッド・ジマーン（Alfred E. Zimmern, 一八七九―一九五七）とホラス・カレン（Horace M. Kallen, 一八八二―一九七四）が提示した互いに相似的な多文化「共生」論、および両者の背後に存在した東欧出身の社会哲学者アハド・ハアム（Ahad Ha'am）の文化シオニズム論を照射する[4]。

ジマーンは、T・H・グリーンらを嚆矢とするイギリス観念論（British idealism）の影響下に、ブリティッシュ・コモンウェルスや国際連盟を設計した指導的な自由国際主義者の一人と

見なされている。[5] 一方カレンは、二十世紀前半におけるアメリカ・シオニズムの論客、またヨーロッパ移民の立場を擁護した「文化多元主義」（cultural pluralism）概念の提唱者として知られる。[6] 一見したところ、両者は共通性に乏しい。しかし彼らの間には、（各々の仕方での）文化シオニズムの吸収を背景とした、北大西洋を跨ぐ密接な知的交流が存在していた。[7] その交流を促進していたのは、ユダヤ人移民（カレン）あるいはユダヤ人移民の子孫（ジマーン）として、彼らが各々の居住国において共に抱いていたマイノリティ意識である。

文化シオニズムとは、伝統的なユダヤ文化の復興や革新を通して、世界に散らばるディアスポラの間に統一的な民族アイデンティティを構築しようとするシオニズムの一潮流を意味する。[8] アハド・ハアムはロシア帝政下のウクライナにおいて、その理論的旗手として台頭した。彼はテオドール・ヘルツルら政治シオニストと異なり、独立したイスラエル国家の即時的建設を熱心に擁護することはなく、むしろ当面の目標として、全世界におけるユダヤ文化復興の中心拠点となる一群の文化・学術施設をパレスチナに整備すべきと主張した。アハド・ハアムはまた、ディアスポラが自らの居住国における同化圧力に抗し、かつ多数派民族と共存しつつユダヤ人としての民族的精神を陶冶する方法として、「競争的模倣」の理論を提起した。[9] 大西洋を挟みジマーンとカレンが共に強く影響を受けたのは、特にこの競争的模倣論である。

本稿は、主として次の三点を主張する。一点目に、ジマーンとカレンは共に、アハド・ハアムが提唱する文化シオニズムの影響下に、類似の多文化「共生」論を組み立てた。二点目に、彼ら二人の大西洋横断的な知的交流が、各々におけるそうした理論の構築、定式化を促進した。三点目に、ジマーンとカレンは各自の多文化共生論を、それぞれイギリス帝国（ブリティッシュ・コモンウェルス）、アメリカ市民社会の再組織化の理念として提示した。これらの論証を通じて本稿は、文化シオニズムの受容を基底とするジマーンとカレンの多文化主義構想を、二十世紀初期におけるトランスアトランティックな思想の重要な一側面と提起する。

本論の前に、「共生」という言葉について付言しておく。本稿はこの表現を、民族文化間の単なる尊重や共存ではなく、それらを含むより積極的な行為を意味するものとして使用する。すなわち多文化「共生」論とは、民族文化間の対等性を前提とし、各々の民族集団は相互的な文化摂取およびそれに伴う自己文化の変容を通してこそ、自ら固有の民族アイデンティティや文化的独自性を維持・発展させることができる、したがって個々の民族と民族文化が存立するためには他の民族との断続的な交流を必要とするという考えを指し示す。これは、民族アイデンティティやそれを裏付ける文化的独自性

の発展を追求するという意味で一種のナショナリズムであると同時に、その実現の条件として民族間の相互交流というインターナショナリズムを設定する点で、両者を有機的に結合する発想である。このようなナショナリズムとインターナショナリズムの一体性に、現代のリベラルな多文化主義論と異なる、ジマーンやカレンの多文化「共生」構想の独特さが存在する。[10]

一　ユダヤ人マイノリティとして

一九〇〇年、アフリカ系アメリカ人の社会学者W・E・B・デュボイスは、「二十世紀の問題とは皮膚の色の境界線（color line）の問題である」と宣言した。[11] 事実、二十世紀への世紀転換期は、人種（race）を根本的な存在論的範疇と見なす政治イデオロギーや人種差別的慣行・政策の台頭によって特徴づけられる。[12] M・レイクとH・レイノルズが指摘するように、当時人種に基づく人類分断の観念は、個人のアイデンティティと同時に国内およびグローバルな政治秩序を構想する際の重要な基盤であった。特にアメリカ、イギリスにおける多くの思想家は、「白人から成る想像の共同体」を秩序構想の中核に据えた。[13] そのような白人優越主義の最も支配的な形態が、アングロ・サクソン人種主義である。十九世紀末から二十世紀初頭にかけて多数の著名な人物――たとえばジェームズ・ブライス、A・V・ダイシー、W・T・ステッド、アンドルー・カーネギー、ジョン・ランドルフ・ドス・パソス――がアングロ・サクソン人を頂点とする人種的階層観に基づき、国内社会における政策・制度改変や世界に散らばる英語圏の国々（イギリス、アメリカ、およびカナダ、オーストラリアなどのイギリス移住植民地）の政治統合を提唱していた。[14]

カレンはアングロ・サクソン主義の興隆に対し、アメリカ社会における一マイノリティとして危機感を募らせていた。彼は東欧からのユダヤ人移民である。当時のドイツ領シュレジエンの町ベーレンシュタット（現ポーランド国内）で正統派ラビの家庭に生まれたカレンは、子供のとき家族と共にボストンへ移住した。[15] その後彼はハーバード大学で哲学を学び、プラグマティズムに基づくウィリアム・ジェームズの哲学的多元論に強く感化されていく。それはカレンに対して、アングロ・サクソン中心主義へ対抗するための理論的道具を提供した。すなわち彼は、ジェームズの多元論――特にそこで強調される真理や価値の多数性――を応用し、アメリカ市民社会を構成する一民族集団としてのユダヤ人の対等な権利を擁護していくのである。[16]

その際カレンが矛先を向けたのは、「メルティング・ポット」

の意味内容であった。元々メルティング・ポットは、ロンドンを拠点とするユダヤ人劇作家イズレイル・ザングウィルの戯曲『メルティング・ポット』（一九〇八年）によって広まった概念である。その中で主人公は次のように叫ぶ。「アメリカは神の坩堝、すなわちヨーロッパの全ての民族が互いに溶け合い、生まれ変わろうとしている偉大なメルティング・ポットである！」「真のアメリカ人はあらゆる民族の融合、来るべき超人なのである」[17]。しかし、メルティング・ポットの意味はその後十数年の間に大きく変化していく。それは数多くの民族を喜んで受け入れる坩堝ではなく、いわば移民の不純物を焼却し、アングロ・サクソン人の文化規範や人種的純潔さへの服従を強いるような言説として用いられていった[18]。カレンが一九一五年に『ネイション』誌へ寄稿した長編論文「民主主義対メルティング・ポット」の中で非難したのは、こうしたアングロ・サクソン主義への同化を迫るメルティング・ポット論である[19]。

彼は次のように主張する。「イングランド人とアメリカ人の家系の一体性、『アングロ・サクソン』人種の共通の利益、および『アングロ・サクソン』文明というものが、公共の場でますます強調されてきている」。メルティング・ポットという修辞の下で、ヨーロッパ移民たちは新たに「アメリカ人種」となり、彼らの社会文化的伝統に従うよう強要されている[20]。カレンはこのようなアメリカ化とアングロ・サクソン化が一体化していく傾向を厳しく批判し、アメリカなるものを再定義しようと努めた。彼はアメリカの本質を、特定の人種や民族文化の発展ではなく、ユダヤ人、アイルランド人、ポーランド人、南スラヴ人など様々な民族を包摂し、彼らにおける独自の文化生活の前提条件を成す法的・政治的制度、すなわち包括的なアメリカ市民権に見た。カレンが構想するアメリカ市民社会とは、多彩な民族集団が十全な市民権の対等な享受の下、互いの差異を保持しつつ自ら固有の文化や民族アイデンティティを開花・発展させる社会であった。彼の言葉に沿うと、「〔アメリカという〕共和国の制度」は、移民たちにおける「文化的意識の興隆や社会的自律の背景枠組み」を構成する。したがって「アメリカ化」(Americanization) は、個々の民族性の「抑圧」ではなく、「解放」を意味するのである[21]。

ジマーンとカレンが交友関係を結んだのは、後者がアメリカにおける多民族性を擁護するための理論構築を開始したときであった。巨視的に見れば、両者は北大西洋の両岸でほぼ同時期に台頭したいわゆるリベラルな社会主義——産業資本主義の抑制において進歩主義的な社会立法と並び、人々の知性や公共精神の発展、したがって教育の役割を強調する社会民主主義的潮流——に属する。ジマーンはそれゆえ、長年イギリスにおいて労働者教育協会 (the Workers' Educational

Association）の活動に従事し、カレンもまた、第一次大戦後ニューヨーク市に創設されたニュースクール・フォー・ソーシャルリサーチでの高等成人教育にほぼ生涯に亘って携わった[22]。しかし彼らを結び付けたより具体的なものは、民族的マイノリティとしての意識の共有であった。ジマーンもまた、ユダヤ人移民の子孫としてイングランド社会の中で一定の疎外感を感じていた。

ジマーンは一八四八年革命に際し、フランクフルトからブリテン島へ渡ったドイツ系ユダヤ人を祖父母に持つ。父はイングランド社会への同化を図り、キリスト教へ改宗した[23]。母はユグノーの家系の出身であった。ジマーンは家庭において特に母からプロテスタント的信条を教えられ、またウィンチェスター・カレッジ、オックスフォード大学にて学ぶ中で、イングランド中・上流階級の社会文化規範に接し続けた[24]。しかし彼は、父系に由来するユダヤ人の血への自己意識から、周囲のイングランド人と一定の精神的距離を取るようになる。一九〇五年オックスフォード大学で講演を行った際、ジマーンは自らを「イングランド人の血を一滴も持たないよそ者（alien）」と形容した[25]。

そのようなユダヤ人マイノリティとしてのアイデンティティは、彼の思想発展に二つの重要な帰結を齎す。第一に、ジマーンは民族文化と国家・公共性の領域は峻別可能であるとして、両者の占める空間の不一致を主張していく。

> 私が民族性（Nationality）というものを尊重するようになったのは……成長するにつれ抱くに至った、自らはイングランド人ではないという自覚、および血と慣習によって結び付けられている伝統への私の大きな負債の感覚に起因する。……深遠な部分において自らはイングランド人ではないと発見したこと、しかし一方で、公共的事がらをめぐる私の意見は同胞市民のものと合致していること、私の公的仕事はイングランドのために為されていること、これらによって私はイングランド人一般が抱いている、シティズンシップと民族は同一の広がりを持つという安易な哲学を放棄するに至った[26]。

彼は、民族を国家から完全に分離し、前者を脱政治的かつ文化的・精神的な統合体と観念する。その厳格な二元論は、幾分極端と映ずるほどである。「民族は、宗教のように主観的なものである。それに対し、国家（Statehood）は客観的な存在である。民族は心理的であり、国家は政治的である。民族は心の有り様の条件であるが、国家は法支配の条件である。民族は精神的な財産であり、国家は強制可能な義務を指し示す。民族は感情や思考、生活の仕方を意味するが、国家はあ

らゆる文明的生活に不可欠な必要条件である」[27]。

第二に、ジマーンはシオニズム運動に携わり、その過程で文化シオニズムの伝統を自身の思想の中へ吸収していく。彼は一九一〇年代から二〇年代前半にかけてイギリス、アメリカのシオニズム運動の橋渡し役を担ったが、その際ルイス・ブランダイスやフェリックス・フランクファーターらアメリカの主要なシオニスト指導者へジマーンを紹介したのは、『メノラ誌』(*Menorah Journal*) の運営など同じくシオニスト論客として知られていたカレンである[28]。一九一九年パリ講和会議の最中、ジマーンはブランダイスと共に初めてパレスチナを訪問した[29]。直後、ロンドンにおける講演でジマーンは、シオニズムの根本的目的について自説を展開している。私は「正統なユダヤ教徒でも、正統なキリスト教徒でもない」が、「タルムード的な心の習慣、メシア信仰的な展望、ユダヤ人特有のユーモアを鑑賞する能力」という様な「ユダヤ人の民族的特徴」を継承、体現している。こうした「民族文化の遺産」の享有こそが私をシオニズムへ誘ったのであり、シオニズムの存在理由はかかる伝統的民族文化の復興を通して、散在するディアスポラの間に「統一的なユダヤ民族意識」を確立することである[30]。

そのように宣言するジマーンを見て、同僚のイギリス人シオニスト、サミュエル・ランドマンは彼を「アハド・ハアムの綱領」の信奉者と評している[31]。ブランダイスもまた、ジマーンをアハド・ハアムの弟子と見なしていた[32]。事実ジマーン、さらにカレンにとっても、アハド・ハアムの文化シオニズムはきわめて重要な知的拠り所であった。

二　文化シオニズムとその摂取

アハド・ハアムは十九世紀末、オデッサ——当時東欧におけるユダヤ・ヘブライ語文化の復興運動の中心地であった——にてシオン愛好会 (Hovevei Zion) のメンバーとして台頭し、シオニズムに顕著な影響力を行使するようになった[33]。彼は、テオドール・ヘルツルがユダヤ教に必ずしも依拠しない世俗的・自由主義的なユダヤ人国家を展望したのに対し、宗教、および共通の言語（ヘブライ語）や共通の歴史意識を将来のパレスチナにおけるユダヤ人共同体の根本的な基礎と見なした。アハド・ハアムは伝統的なユダヤ文化の力に期待し、二つの主張を提起する。一つ目に彼は、ユダヤ文化の再興は世界中のディアスポラの民族的統合へ向けた必要不可欠な条件であると主張する。二つ目に、そのように活性化した固有の民族文化は、ディアスポラが自らの居住国において同化圧力に抗し、ユダヤ人としての民族アイデンティティを発展させていく上での精神的防壁を成すと提唱した[34]。

一八九三年刊行の「模倣と同化」は、アハド・ハアムが同化圧力へ対抗する具体的な方策を提示しようと試みた論文である。[35] その中で彼は、規模の異なった民族集団間の接触が齎す二つの別個の帰結を概念化した。すなわち、「自己削除的（self-effacing）模倣」と「競争的（competitive）模倣」である。自己削除的模倣とは、対峙する支配的な民族の文化を複製しようとする行為を指す。それは同化へと至る道筋を意味している。アハド・ハアムによると、この種の模倣は「民族的ないし共同体的な自己意識」を蝕むことになる。自己削除的模倣によって民族共同体の自己意識は次第に衰弱し、「最終的にその共同体は、生でも死でもない不自然な状態に達する」[36]。対照的に、競争的模倣は多数派民族の文化を選択的に受容することを通して、「その共同体独自の精神あるいは人格を発現させる」方法を意味した。競争的模倣を通じてマイノリティは、彼ら本来の文化的特質を一定程度改変し、それによって「彼らの先祖が設定した限界を越えるのである」[37]。

アハド・ハアムはこのように、他民族（マジョリティ）の文化の部分的吸収とそれに伴う自民族（マイノリティ）における文化変容として競争的模倣を規定する。その上で、それは模倣する側の民族集団が具現する民族アイデンティティを決して損傷するものではないと強調した。彼の見るところ、むしろ競争的模倣による民族文化の改装は、模倣集団固有の精神を活性化させ、「民族的自己意識の強化を齎す」[38]。アハド・ハアムの競争的模倣論は、目的を民族アイデンティティの強化に設定する点でナショナリズムの一種であり、その目的実現のために他民族との交わり（文化の選択的摂取）を提唱するという意味でインターナショナリズムである。文字通り彼は、当該模倣を指して「社会集団間的（intersocial）、あるいは民族間的（international）なプロセスと形容している」[39]。

アハド・ハアムはディアスポラが持つ競争的模倣の能力、すなわちユダヤ人が各々の居住国で民族的精神を陶冶する力に大きな信頼を寄せていた。[40] しかし同時に彼は、かかる模倣の逆説的な影響に対する懸念を表明する。それは、ディアスポラによる競争的模倣が、その個々のユダヤ人共同体においては民族意識の発展を齎し得る一方で、他方では世界中のユダヤ人全ての間に構築されるべき統一的な民族アイデンティティを不可能としかねないという懸念であった。これは、個々のディアスポラ共同体がそれぞれ別個の環境（居住国）で、その地域固有の多数派民族の文化を受容・内面化することにより、彼ら相互に共通する文化的特質が相対的に漸減していく。結果、文化的に相互に大きく異なる集団として疎外を引き起こし、単一のグローバルなユダヤ民族というアイデンティティの形成を妨げるという事態を意味する。このようなディアスポラ間の離反を防ぐため、アハド・ハアムが提唱し

たのが、パレスチナにおけるユダヤ文化の中心拠点の創設である。彼の主張に沿うと、故国における文化拠点はディアスポラ共同体にとっての文化的共通項として機能し、以って世界に散在する彼らの間の民族的統一を支える。「〔ユダヤ人〕各々の集合はそれ固有の環境の模倣によって決定された道筋に沿い、独自の個性を発展させるであろう」が、パレスチナの文化拠点——「そうした集合全てを強く惹きつけるであろう」中心点——は彼らが互いに離反する可能性を排除する。[41] S・ジッパースタインの言葉を借りれば、アハド・ハアムにとってその中心点は、まさしく世界各地における「豊かで多種多様なユダヤ人の近代的民族文化にとっての共通基盤」を意味していた。[42]

それゆえアハド・ハアムは、イスラエルの地における将来のユダヤ人共同体の中核として、大規模な文化・学術施設——図書館や博物館、文学協会、出版所、また神学や科学のアカデミーなど——の確立を希求する。[43] こうした故国の文化拠点が、ディアスポラにも共有されるユダヤ人の民族的統一性を保障し、同時にその保障を通して彼らの競争的模倣を促すことになる。加えてアハド・ハアムは、そのような文化施設を中心とするパレスチナのユダヤ人共同体は、少なくとも当面自立した主権国家である必要はないと明言した。彼にとって独立したユダヤ国家の樹立は、ユダヤ人全体の民族アイデンティティと個々のディアスポラにおける民族的精神双方の成熟の後に来る、最終段階に位置する事がらであった。[44]

このような文化シオニズムの思想が、イングランド社会の中でユダヤ人マイノリティとしての意識に悩むジマーンの共感を誘うところとなった。他民族との交わりの重要性を定式するアハド・ハアムの競争的模倣論は、彼に対し、イングランド社会への参画と父系から継承したユダヤ文化の遺産の陶冶を両立させる道筋を提示した。一九〇五年初めてアハド・ハアムの著作に接したジマーンは、彼を現代における「最も洞察力に富んだ政治思想家の一人」と評し、そのときの感銘を記している。ジマーンはとりわけ彼の「模倣と同化」を取り上げ、ディアスポラに対して「真のユダヤ愛国心」を涵養する方法を示す論文と賞賛する。[45] 一九一四年ジマーンは、当時ロンドンに居住していたアハド・ハアムと直接面会する機会を得た。その直後彼はカレンに宛て、アハド・ハアムを「まさに本物のユダヤ知識人」と讃えた。他方でジマーンは、ユダヤ教義の順守から疎遠な自らの世俗主義ゆえに感じた、メンターとの精神的距離についても伝えている。[46] しかしそうした距離が、彼によるアハド・ハアムの擁護を弱化させたわけではなかった。[47] 先述のパレスチナ訪問後の講演において、ジマーンはアハド・ハアムの主張に倣い、そのイスラエルの地にユダヤ文化の本拠地を設立すべきと提言する。そのような

文化中心地は、グローバルな規模の統一的民族アイデンティティの柱石、「パレスチナにおけるユダヤ人とその外部におけるユダヤ人の間の結節点として機能する」であろう。[48]

北大西洋の対岸でカレンもまた、アハド・ハアムの競争的模倣論を摂取した。一九一〇年代前半、ジェームズの多元論に依拠しつつ多民族平等なアメリカ市民社会を構想していたカレンは、レオン・サイモンによって英訳されたアハド・ハアムの著述を読み、その多民族の間の関係性、とりわけユダヤ人と他の民族間のそれを理論化する典拠を得た。[49] カレンは競争的模倣論を用い、アメリカのユダヤ人は見かけ上相対立する二つの営みを同時に遂行し得ると主張する。すなわち、一方におけるユダヤ人特有な民族的精神の顕示、他方における周囲の民族諸集団との交流――それによってよそ者としてアメリカ社会の中で疎外されるのを防ぐ――を通じた不断の文化変容、の二つである。カレンの言葉に拠ると、ユダヤ人共同体は「精神や文化において自律的かつ自己意識を発揮する」一方で、「自らの置かれた環境における様々な影響力」を吸収し、内在化していくのである。[50]

他方でカレンは、アハド・ハアムやジマーンと異なり、可能な限り早期にパレスチナにユダヤ人の独立国家を樹立すべきと提起する。彼はこの主張を、ユダヤ国家を含むヨーロッパ国際協調とヨーロッパ移民を主とするアメリカにおける多民族主義を相似的に捉える観念から導き出す。論考「シオニズムと民主主義への格闘」（一九一五年）の中で論じられるように、カレンにとって旧世界の「国際主義」――諸国家間の「民主的で協同的な連合」――は、アメリカの多民族主義にとっての原型であった。[51] こうした相似性の観念を支えていたのは、故国における自前の国民国家の存在が、アメリカの移民諸集団による民族アイデンティティの保全において最も根源的な精神的基礎を成すという発想である。したがってカレンは、ユダヤ国家のみでなく、中・東欧地域における民族自決をも積極的に擁護した。この点、ジマーンと対照的である。ジマーンは、イギリスの保護領に組み込まれたパレスチナ文化拠点をのみ想定する。それればかりでなく、中・東欧における民族自決に否定的立場をとり、そこには多民族から成る民主的な広域的国家が形成されるべきと主張していた。[52]

カレンが観念したヨーロッパ国際協調とアメリカ多民族主義の相似性は、後者の「外縁」について重要な帰結を伴っている。すなわち彼は、ヨーロッパの地での民族自決に歴史的に馴染まないエスニック集団、特にアフリカ系アメリカ人を自身の構想する多民族平等なアメリカ市民社会から除外する傾向にあった。同様にジマーンも、差別主義的な発想を有していた。彼は次節で見る多文化主義的なイギリス帝国の構想において、帝国統治下の熱帯アフリカや（インド以外の）ア

ジア地域における人々の文化を、インターナショナルな互恵的交流に資することの無い非文明的なものと位置づけていた。[53]

三　多文化共生の帝国とアメリカ

一九一〇年代から二〇年代中葉にかけてジマーンはシオニズムと並行し、ラウンド・テーブル運動に深く関与した。これは、イギリス本国とドミニオン（カナダ、オーストラリア、ニュージーランド、南アフリカ）の政治的統合を機軸とするイギリス帝国の再編——「ブリティッシュ・コモンウェルス」の創設——を目指し、ライオネル・カーティス、フィリップ・カーらいわゆる「ミルナーの幼稚園」を中心に組織されたアドヴォカシー団体である。[54] 同運動に携わる中ジマーンは、ブリティッシュ・コモンウェルスの政治機構の設計により傾注したカーティスと異なり、コモンウェルスを構成する存在論的単位（個人・人種・民族）やそれら単位の関係性をめぐる構想に焦点を当てた。[55] その過程で彼は、アハド・ハアムの文化シオニズムの応用に基づく、多文化「共生」に特徴づけられるブリティッシュ・コモンウェルスを提示する。

そのようなジマーンのコモンウェルス構想は、分析上三つの段階に区分することができる。まず、彼はイギリス帝国を、多民族が織り成す政治共同体と観念した。その際、カレンのアメリカ論が重要な役割を果たした。一九一四年、カレンは「民主主義対メルティング・ポット」の執筆に先立って、ジマーンに対し自身の抱く多民族平等なアメリカ市民社会の構想を伝えた。ジマーンはその返書において、カレンに啓発されたと明記する。「私はこれまでアメリカに対し不当であったと悟り始めた」。その国は決して一つの民族としてでなく、「広大なコモンウェルスの中の多様な民族の集積」として理解せねばならない。アメリカは「規模や理念においてブリティッシュ・コモンウェルス、つまり連合王国ではなく、我々が帝国と呼ぶ巨大なコモンウェルスと類似している」。[56] ジマーンはこの認識を『民族と統治』（一九一八年）の中で開陳し、「アジア人（Asiatics）、スラヴ人、イタリア人、ユダヤ人、オランダ人……、〔これらが〕切り離せないほど密接に交錯し、単一の民族性ではなく国家（Statehood）という結き付きを通して束ねられているアメリカ合衆国」こそ、ブリティッシュ・コモンウェルスの「縮図」であると主張した。[57] このようにジマーンは、カレンの描く多民族的アメリカというレンズを介して見た合衆国と相似的な政治共同体として、ブリティッシュ・コモンウェルスを構想する。それゆえ彼は、イングランド人やスコットランド人のみでなく、他の様々な民族——アイルランド人、ユダヤ人、フランス系カナダ人、（南アフリカに居住する）オランダ人、ドイツ人、インド人など——

をコモンウェルスの主要構成主体と措定し、加えてこの巨大な政治体は彼らの「相互的な寛容、理解および協同」に立脚するものと特徴づけた[58]。

第二に、ジマーンはコモンウェルスを構成する個々の民族を、本来的に脱国境的な、グローバルに広がる存在と概念化する。その際彼は、アハド・ハアムが唱道した《中心（パレスチナ文化拠点）・散在（ディアスポラ）》の観念を、普遍的にユダヤ人以外の民族にも適用した。ジマーンにとって各々の民族は、民族の郷土――民族文化の揺籃の地――とそこへの深遠な精神的愛着を統合原理となす、国境横断的な結合体である。

> 個人と同じように民族は、それ自身の郷土（home）を持たなければ、言い換えるとその民族にとって心地の良い親密な雰囲気に包まれた場所、いわばその民族の魂を象徴する火が中央の神殿で燃え続けている場所が存在しなければ、健全で幸福な生を送ることができない。現代世界は国境を越える世界（world of super-states）、すなわち不断の移動と移住の世界である。……異国にいる〔ある民族の〕構成員は、自分たちの伝統がどこかで維持されている、……さらに自分たちの精神はその根源の地で常に活性化することができると自覚している限り、民族の一体性を愛するこうした者の魂は満ち足りるのである[59]。

ジマーンにおけるこうした脱国境的な統合体としての民族概念は、第一節で見た、民族と国家の関係をめぐる彼の厳格な二元論に支えられている。彼にとって民族は本質的に脱政治的な結合、したがって「国境」という政治的境界に束縛されない存在であり、その成員資格は専ら共通の祖先より血脈と文化的伝統（言語、文学、音楽、演劇、フォークロアをはじめとした）を継承しているという点にある[60]。

第三に、ジマーンはアハド・ハアムの競争的模倣論に依拠し、脱国境的な諸民族による、コモンウェルス内各地での「共生」――ナショナリズムとインターナショナリズムの一体的遂行――を想定した。ジマーンの表現に沿うと、民族は各々、自らの文化的伝統の「不断の再解釈」を通じて民族的自己意識を陶冶する。こうした文化的再解釈は、周囲の民族文化の選択的摂取に基づくため、その対象となる民族の「内面的な精神生活に対する洞察」を必要とする。他方、文化のかかる部分的吸収と精神的活性化ではなく、「醜き模倣」を追求する民族は「堕落、および人格の完全な喪失」へ至ることになる[61]。彼は論考「民族主義と国際主義」（一九二三年）の中で、当時の国際連盟体制下で国際協調を意味する傾向のあった“internationalism”を、民族的精神を涵養するそのような文化

的な相互交流を指し示す用語として再定義している。

国際主義（internationalism）を適切に理解するならば、それは諸国家の間の接触のことではない。それはまた、元々の民族への所属を放棄した脱民族主義者やコスモポリタンの間の交流を意味するものでもない。……真の国際主義とは諸民族の間の交流、より正確には、諸民族の高尚かつ最も特徴的な表象物や顕示物の間の交錯のことである。……［喩えるならば］西ヨーロッパにおける主要な三つの民族の間の真の交錯は、シェークスピア、モリエール、ゲーテのそれである。(62)

ジマーンが強調するのは、民族文化の相互交流が、諸民族による選択的な文化摂取とそれに付随する自己文化の変容を通して「交差的な肥沃化」（cross-fertilization）、すなわち各々独自の民族的精神の発展を齎すことになるという点である。このような共生ではなく、強大な民族（たとえばイングランド人）が他の民族の文化的伝統を抑圧ないし同化する行為を、彼は「文化帝国主義」（cultural imperialism）と表現し、厳しく批判した。(63) ジマーンが観念するブリティッシュ・コモンウェルスは、そうした文化帝国主義とは疎遠な、多彩な民族が相互的寛容と理解に基づき、互恵的発展を遂げる場を意味していた。

ジマーンがカレンの多民族的アメリカ論に感化されたように、カレンもまた、ジマーンや彼が携わったラウンド・テーブル運動のブリティッシュ・コモンウェルス構想に顕著な共感を示した。カレンはジマーンを通して同運動の動向を把握し、「類似の民族間問題」を抱えるアメリカにおいても望まれる「非常に優れた発信組織」と称賛する。(64) その結果彼は、自らが展望するアメリカ市民社会——包括的なアメリカ市民権を平等に享受する、ユダヤ人を含む多民族社会——をジマーンらが頻繁に用いた表現によって提示する。「我々は真の連邦国家へ発展する過程にある。……［それは］諸民族から成るコモンウェルス（*commonwealth of nationalities*）を内実とする偉大な共和国」に他ならない。(65)

カレンはジマーンと同様、民族の成員資格を文化の共有と併せて、共通の祖先に由来する血統に求めた。「時間軸上個人の背後には、またその個人の特質の中には、歴然と彼の先祖が存在する。空間上彼の周囲には親族や血縁者が存在し、彼と共に遠き過去の祖先を追想している。……こうした諸存在が文字通り、彼の民族性（*natio*）を構成しているのである」(66)。カレンの描くアメリカ市民社会においては、各々このような連綿たる血筋並びに共通の文化に基づく民族諸集団が、互いの文化的伝統を受容・内面化すると同時に、それを通して独

自の民族的精神を顕現させることで「異化」(dissimilation)を果たす。カレンは競争的模倣論を背後に据えた、エスニシティの差異化と相互交流が共時的に進行するそうした有機的な多文化社会を奏楽に准えた。

「アメリカ文明」は「ヨーロッパ文明」の協同的なハーモニーの完成を意味すると言える。すなわちそれは、ヨーロッパの残滓や不潔さ、困窮が除去された状態、統一性の中の多様性、あるいは人類の調和のとれた奏楽である。……民族集団各々は自然の楽器であり、彼らの精神や文化はその楽器が奏でる主題や旋律である。これら全てのハーモニーおよび不一致や不協和音は、その摩擦も相俟って、文明の交響曲を作り出す。[67]

第一次大戦後、カレンは「民主主義対メルティング・ポット」を『アメリカ合衆国における文化と民主主義』(一九二四年)の中に再録し、以上の有機的多文化社会の構想を「文化多元主義」と命名した。[68]それは、各々の文化変容を伴う民族集団間の断続的な相互交流――全体として「文明のハーモニー」を生み出す――によって特徴づけられるアメリカ市民社会である。また、文化変容を通じて各民族が自身のアイデンティティを発揚していく――他と「異化」し、自らの「主題」や「旋律」を奏でる――、したがってナショナリズムとインターナショナリズムが後者が前者に資する形で一体的に進展する「共生」社会である。

このように、カレンの文化多元主義論とジマーンのブリティッシュ・コモンウェルス構想は、アハド・ハアムの文化シオニズムの摂取を基底として互いに相似形を成すものであった。前述のようにカレンとジマーンには、パレスチナにおけるユダヤ人の民族自決、また中・東欧地域における民族自決をめぐって顕著な相違点も存在する。多文化主義構想の中で、カレンは移民集団がアメリカにおいて民族アイデンティティを保全していく最も基礎的な条件を、郷土における国民国家の存在に見定めた(それゆえ民族自決を擁護した)。それに対してジマーンは、民族の根本的な統合原理(つまりアイデンティティ保持の前提)を独立した主権国家ではなく、郷土に対する強固な精神的愛着に見出した。こうした相違の一方で、彼らの構想は共通して、ユダヤ人としてのマイノリティ意識に基づきマジョリティ(アングロ・サクソン人種、イングランド人)の圧力と向き合う中で組み立てられたという側面を持つ。それらはマイノリティ意識を媒介に、北大西洋を跨いで両者が互いの構想を伝え合う中で案出された、ナショナリズムとインターナショナリズム双方に特徴づけられる類似の多文化共生論であった。

おわりに

ジマーンとカレンの間の北大西洋を跨ぐ思想的類縁関係は、第一次大戦後も継続した。一九二〇年代後半、ジマーンは国際連盟支援下の知的協力機関（the Institute for Intellectual Cooperation）にて副理事を務め、「国際（international）精神」の陶冶を方針として様々な民族的背景を持つ世界中の人々の間の文化交流を強力に推進した[69]。こうした方針は後に、彼自身その設立に関与した国際連合教育科学文化機関（UNESCO）の理念の一側面を形作っていくことになる。カレンもまた長年ニュースクール・フォー・ソーシャルリサーチにおいて、「国際精神」の発展という標題の下で他の民族文化に対する内在的理解の重要性を説き続け、様々なエスニシティ間の積極的交流の促進に努めた[70]。一方はアメリカ市民社会を念頭に、他方は地球大の規模で、自らの多文化共生論を実践の中で展開していったと見なすことができる[71]。

ジマーンとカレンの多文化共生構想は、二十世紀後半以降台頭する現代の多文化主義論の歴史的先駆の一つと言える。しかしこれらの間には、ナショナルな文化と文化の関係性をいかに理論化するかという点で重要な相違が存在する。たとえば現代のリベラルな多文化主義者ウィル・キムリッカは、個人の自律的選択と調和する形での、文化保護政策を通じたマイノリティ文化と他の文化の共存を掲げる。また、マルチナショナリズム論においてヤエル・タミールは、あるネイションが熟議民主主義を通じて自文化を再解釈していく際のいわば外部的な引き当て基準として、他のナショナリティを設定する[72]。これらと異なりジマーンやカレンの構想においては、民族文化同士の相互的交わりが積極的に擁護され、文化間の境界が緩く、相互浸透的なものと措定されている。そして、そのような交わり（選択的摂取）を通してこそ、各々のナショナリティは発展を遂げると主張される。ナショナルな文化が混ざり合い、断続的に変容していく過程をきわめて肯定的に評価した点に、二十世紀初頭における彼らの多文化主義構想の特徴があると言えるだろう。

（ばじ・ともひと／政治思想史、社会思想史）

注

（1）James Kloppenberg, *Uncertain Victory: Social Democracy and Progressivism in European and American Thought, 1870-1920*, Oxford University Press, 1986, p. 3.

（2）Daniel Rogers, *Atlantic Crossings: Social Politics in a Progressive Age*, Harvard University Press, 1998. 他の主要な研究に Marc Stears, *Progressives, Pluralists, and the Problems of the State: Ideologies of Reform in the United States and Britain, 1909-1926*, Oxford University Press, 2002;

Robert Adcock, *Liberalism and the Emergence of American Political Science: A Transatlantic Tale*, Oxford University Press, 2014.

（3）たとえばイギリスにおけるニューリベラリズムやアメリカの新主義が、既存研究が対象としてきた社会民主主義的潮流に該当する。なお近年、アングロ・サクソン中心主義に基づく広域的政治共同体の構想を主題として、イギリスとアメリカの知的類縁性を摘出する研究がある。Duncan Bell, *Reordering the World: Essays on Liberalism and Empire*, Princeton University Press, 2016, ch. 8.

（4）アハド・ハアムは「イスラエルの民の一人」を意味するヘブライ語のペンネームで、彼の本名はアシェル・ギンズベルク（Asher Ginsberg）という。本稿では彼がそのペンネームでよく知られていたため、アハド・ハアムを用いる。

（5）Paul Rich, “Alfred Zimmern’s Cautious Idealism: The League of Nations, International Education, and the Commonwealth,” in David Long and Peter Wilson eds., *Thinkers of the Twenty Years’ Crisis: Inter-war Idealism Reassessed*, Clarendon Press, 1995（中村宏訳「アルフレッド・ジマーンの慎重な理想主義――国際連盟、国際教育、連邦」宮本盛太郎・関静雄監訳『危機の二〇年と思想家たち――戦間期理想主義の再評価』ミネルヴァ書房、二〇〇一年）; Jeanne Morefield, *Covenants Without Swords: Idealist Liberalism and the Spirit of Empire*, Princeton University Press, 2005; Mark Mazower, *No Enchanted Palace: The End of Empire and the Ideological Origins of the United Nations*, Princeton University Press, 2009, ch. 2（池田年穂訳『国連と帝国――世界秩序をめぐる攻防の二〇世紀』慶應義塾大学出版会、二〇一五年、第二章）; 馬路智仁「アルフレッド・ジマーンの国際的福祉社会の構想――ブリティッシュ・コモンウェルス、国際連盟、環大西洋的共同体の思想的連環」『国際政治』第一六八号、二〇一二年.

（6）Sarah Schmidt, *Horace M. Kallen: Prophet of American Zionism*, Carlson, 1995; Noam Pianko, “‘The True Liberalism of Zionism’: Horace Kallen, Jewish Nationalism, and the Limits of American Pluralism,” *American Jewish History 94*, no. 4 (2008); Shannon Anderson, *Immigration, Assimilation, and the Cultural Construction of American National Identity*, Routledge, 2016, ch. 2-3.

（7）ジマーンとカレンの交友は、一九一一年から一二年にかけての前者によるアメリカ旅行を契機に始まった。彼らの往復書簡の大部分は、オハイオ州シンシナティのユダヤ文書館とイギリス・オックスフォード大学ボードリアン図書館の二箇所に保管されている。Horace Kallen Papers, American Jewish Archives (AJA), MS-1, Box 32, Folder 20; MS Zimmern (Alfred Zimmern Papers), Bodleian Library (BOL), Facsimiles, c. 118, folio 2–32. 前者は一九一一年から一二年までの書簡を、後者は一九一二年から三六年までのものを所収している。

（8）Shlomo Avineri, *The Making of Modern Zionism: The Intellectual Origins of the Jewish State*, Weidenfeld & Nicolson, 1981, ch. 11. David Weinberg, *Between Tradition and Modernity: Haim Zhitlowski, Simon Dubnow, Ahad Ha-Am, and the Shaping of Modern Jewish Identity*, Holmes & Meier, 1996 も参照。

（9）Steven Zipperstein, *Elusive Prophet: Ahad Ha’am and the Origins of Zionism*, Halban, 1993.

（10）ウィル・キムリッカやヤエル・タミールらを念頭に置いている。これについては結論部にて立ち返る。

（11）第一回汎アフリカ会議（ロンドン）においての宣言である。W. E. B. DuBois, *The Souls of Black Folk: Essays and Sketches*, A.C. McClurg & Co., 1903, p. 13.

（12）一九一一年にはイングリア・カレッジ・ロンドンにて、五〇

カ国以上の知識人・政治家が参加した世界人種会議（the Universal Races Congress）も開催された。Gustav Spiller ed., *Papers on Inter-Racial Problems Communicated to the First Universal Races Congress*, P.S. King & Son, 1911.

（13）Marylyn Lake and Henry Reynolds, *Drawing the Global Colour Line: White Men's Countries and the International Challenge of Racial Equality*, Cambridge University Press, 2008, p. 4. Bill Schwarz, *The White Man's World*, Oxford University Press, 2011 も参照.

（14）Duncan Bell, "Beyond the Sovereign State: Isopolitan Citizenship, Race, and Anglo-American Union," *Political Studies* 62, no. 2 (2013); Robert Vitalis, *White World Order, Black Power Politics: The Birth of American International Relations*, Cornell University Press, 2015; 井上弘貴「アンドルー・カーネギーとアングロ・アメリカン統合の構想——世紀転換期の環大西洋における圏域の可能性」『イギリス哲学研究』第三九号、二〇一六年.

（15）Schmidt, *Horace M. Kallen*, pp. 20-21.

（16）William Toll, "Horace M. Kallen: Pluralism and American Jewish Identity," *American Jewish History* 85, no. 1 (1997), pp. 60-61. ジェームズの哲学については David Lamberth, *William James and the Metaphysics of Experience*, Cambridge University Press, 1999 など.

（17）Israel Zangwill, *From the Ghetto to the Melting Pot: Israel Zangwill's Jewish Plays*, ed. Edna Nahshon, Wayne State University Pres, 2006, p. 288.

（18）Philip Gleason, *Speaking of Diversity: Language and Ethnicity in Twentieth-Century America*, Johns Hopkins University Press, 1992, ch. 2.

（19）同論文は二部に分けて刊行された。Horace Kallen, "Democracy versus the Melting-Pot: Part I," *The Nation* 100, no. 2590 (February 18, 1915); "Democracy versus the Melting-Pot: Part II," *The Nation* 100, no. 2591 (February 25, 1915).

（20）Kallen, "Democracy versus the Melting-Pot: Part I," pp. 193, 194.

（21）それゆえカレンは、Jewish-American や Polish-American などハイフンの使用を重視する。Kallen, "Democracy versus the Melting-Pot: Part II," p. 219. 彼は以下の論考でもこれらの主張を反復している。Kallen, "The Meaning of Americanism," *The Immigrants of America Review* 1 (1916).

（22）Barbara Goff, "The Greeks of the WEA: Realities and Rhetorics in the First Two Decades," in Henry Stead and Edith Hall eds., *Greek and Roman Classics in the British Struggle for Social Reform*, Bloomsbury, 2015, pp. 231-3; Schmidt, *Horace M. Kallen*, pp. 29-30.

（23）結果、父は国教会の一員として認められた。MS Zimmern, BOL, Box 15, folio 44-5.

（24）D. J. Markwell, "Zimmern, Sir Alfred Eckhard (1879-1957)," in H.C.G. Matthew and Brian Harrison eds., *Oxford Dictionary of National Biography*, vol. 60, Oxford University Press, 2004, pp. 993-4.

（25）Zimmern, "United Britain" (1905), MS Zimmern, BOL, Box 136, folio 124.

（26）Zimmern, *Nationality and Government*, Chatto & Windus, 1918, pp. 65-6.

（27）*Ibid.*, p. 51.

（28）カレンがアメリカ・シオニストやその他知己の知識人に宛てて記したジマーンの紹介文は MS Zimmern, BOL, Box 13 に所収されている。アメリカ・シオニスト指導者の中で特にジマーンと親交を深めたのは、彼の著書『ギリシャの共和国』（*The Greek Commonwealth*, 一九一一年）に魅了されていたブランダイスである。ブランダイスはジマーンがその中で描いたペリクレス期のアテネ民主政に、ペレストロイカに打ち立てられるべきユダヤ政治社会のモ

デルを見出していた。Philippa Strum, *Louis D. Brandeis: Justice for the People*, Harvard University Press, 1984, pp. 237-43.

（29）ブランダイスがパレスチナへの視察旅行の途上、イギリス外務省政治情報部の一員としてパリ講和会議に参加していたシマーンを誘った。

（30）Zionist Organisation (London Bureau), "Proceedings at Meeting, August 19th, 1919," MS Zimmern, BOL, Facsimiles, c. 118, folio 195. Zimmern, *Nationality and Government*, p. 84 も見よ。

（31）Zionist Organisation (London Bureau), "Proceedings at Meeting, August 19th, 1919," folio 188.

（32）Nelson Dawson, *Brandeis and America*, University Press of Kentucky, 1989, pp. 95-6.

（33）Zipperstein, *Elusive Prophet*, pp. 67-104.

（34）Jacques Kornberg, "At the Crossroads: An Introductory Essay," in Kornberg ed., *At the Crossroads: Essays on Ahad Ha'am*, SUNY Press, 1983, pp. xv-xxvii; Anita Shapira, "Herzl, Ahad Ha-'Am, and Berdichevsky: Comments on Their Nationalist Concepts," *Jewish History* 4 (1990), pp. 59-69.

（35）Ahad Ha'am, "Hikuy ve-hitbolelut" [1893], in *Kol kitvei Ahad Ha'am* (*The Collected Works of Ahad Ha'am*), Dvir, 1947. 本稿ではアメリカやイギリスで流布したその英訳を用いる。Ahad Ha'am, "Imitation and Assimilation," in *Selected Essays by Ahad Ha'am*, trans. Leon Simon, Jewish Publication Society of America, 1912.

（36）Ahad Ha'am, "Imitation and Assimilation," pp. 113-4.

（37）*Ibid.*, pp. 115-6（傍点は原文のイタリックを反映）.

（38）*Ibid.*, p. 117.

（39）*Ibid.*, p. 112（傍点筆者）.

（40）*Ibid.*, pp. 118-9.

（41）*Ibid.*, p. 123.

（42）Zipperstein, *Elusive Prophet*, p. 80.

（43）Avineri, *The Making of Modern Zionism*, pp. 114-7; Weinberg, *Between Tradition and Modernity*, pp. 274-82.

（44）アハド・ハアムは主張する。「パレスチナに対し、ユダヤ精神は「現在、あまり多くを必要としていない」。「それは独立国家ではなく、その根源の地にそれ自身の発展に資する諸条件の創出のみを必要としている。そうした諸条件とは、農業や手工芸から科学や文学に及ぶ文化のあらゆる分野においてユダヤ人が妨害無く勤しめるような、適した大きさの人植地である。」Ahad Ha'am, "The Jewish State and the Jewish Problem," in *Nationalism and the Jewish Ethic: Basic Writings of Ahad Ha'am*, ed. Hans Kohn, Schocken Books, 1962, pp. 78-9. また、彼は自らの非国家主義的なシオニズムに基づき、パレスチナにおいてユダヤ人とアラブ人が共存するバイ・ナショナルな連合国家（confederation）を展望した。Ahad Ha'am, "After the Balfour Declaration," in *Nationalism and the Jewish Ethic*.

（45）Zimmern, "Theodor Herzl and the Jewish Renaissance," *The Outlook* (September 23, 1905), pp. 395-6. 彼は一九〇五年、スイスのバーゼルで開かれた第七回シオニスト大会に出席し、そこでアハド・ハアムの著作に出会った。

（46）彼はカレンに対し、そのような精神的距離を独特な表現で伝えている。「私が恐れるのは、彼が私をあまりにオックスフォード的人間と見たのではないか、ということである。」Letter from Zimmern to Kallen, 12 April 1914, Horace Kallen Papers, AJA, Box 32, Folder 20, folio 50.

（47）たとえば一九一八年シマーンは、アハド・ハアムを「民族主義についての偉大なユダヤ人哲学者」と賞称している。Zimmern, *Nationality and Government*, p. 98.

(48) Zionist Organisation, “Proceedings at Meeting, August 19th, 1919,” folio 209, 211, 215. おそらく彼自身の世俗主義を反映し、シマーンの文化拠点構想に、宗教・神学のアカデミーに関する言及はない。

(49) Ahad Ha'am, *Selected Essays by Ahad Ha'am*, trans. Leon Simon.

(50) Kallen, “Democracy versus the Melting-Pot: Part II,” pp. 218-9. Noam Pianko, *Zionism and the Roads Not Taken: Rawidowicz, Kaplan, Kohn*, Indiana University Press, 2010, pp. 46-7 も参照。

(51) Kallen, “Zionism and the Struggle Towards Democracy,” *The Nation* 101, no. 2621 (September 23, 1915), p. 379.

(52) 彼は、十九世紀中葉J・S・ミルに対抗して多民族国家を構想したジョン・アクトン（Lord Acton）の議論を継承している。馬路「アルフレッド・シマーンの国際的福祉社会の構想」二〇一二一頁。

(53) Zimmern, *The Third British Empire*, Oxford University Press, 1926, pp. 81, 138.

(54) John Kendle, *The Round Table Movement and Imperial Union*, University of Toronto Press, 1975.

(55) カーティスは帝国議会や帝国行政府、さらに成文の帝国憲法の確立を提唱した。彼はラウンド・テーブル運動の中核的人物である。Lionel Curtis ed., *The Commonwealth of Nations*, Part I, Macmillan, 1916.

(56) Letter from Zimmern to Kallen, 12 April 1914, Horace Kallen Papers, AJA, Box 32, Folder 20, folio 49-50.

(57) Zimmern, *Nationality and Government*, p. 123.

(58) *Ibid.*, p. 71. ただしシマーンは、英領インドを構成する人々の多様性を真剣に考慮していない。

(59) *Ibid.*, pp. 96-7. 同様な一節として *ibid.*, p. 84 も参照。ただしかかる主張においてシマーンは、ユダヤ人の場合と異なり、他の諸民族の「郷土」に各々の文化拠点を「新たに再建すべき」とは要求しない。

(60) *Ibid.*, pp. 78, 124.

(61) *Ibid.*, pp. 51, 118, 123-4.

(62) Zimmern, “Nationalism and Internationalism,” p. 93.

(63) Zimmern, *The Third British Empire*, Oxford University Press, 1926, pp. 139-40, 142-3. 管見によるとシマーンは、「文化帝国主義」という表現を用いた早期の人物である。

(64) 加えて彼は、シマーンの解釈を通したラウンド・テーブル運動を高く評価していたように思われる。「私はあなた〔シマーン〕が表現するところのラウンド・テーブル運動の立場に完全に共感する」。Letter from Kallen to Zimmern, 30 October 1915, Horace Kallen Papers, AJA, Box 32, Folder 20, folio 118-9.

(65) Kallen, “Democracy versus the Melting-Pot: Part II,” p. 219（イタリックを加えて原語を強調）.

(66) Kallen, “Democracy versus the Melting-Pot: Part I,” p. 194（イタリックは原著）..

(67) Kallen, “Democracy versus the Melting-Pot: Part II,” pp. 219-20.

(68) Kallen, *Culture and Democracy in the United States*, Arno Press, 1970 [1924], p. 11.

(69) Zimmern, “The Development of the International Mind,” in *The Problems of Peace*, Oxford University Press, 1927. 既存の邦訳に従って ‘international mind’ を「国際精神」と記したが、本稿の行論を踏まえると「民族間精神」とも訳し得ると筆者は考えている。

(70) Schmidt, *Horace M. Kallen*, p. 30.

(71) ただしシマーンの連盟知的協力論においては、よりインターナショナリズムに重きが置かれ、ナショナリズムの涵養という点は

幾らか後景に退いているように思われる。

(72) Will Kymlicka, *Multicultural Citizenship: A Liberal Theory of Minority Rights*, Oxford University Press, 1995（角田猛之他訳『多文化時代の市民権――マイノリティの権利と自由主義』晃洋書房、一九九八年）; Yael Tamir, *Liberal Nationalism*, Princeton University Press, 1993（押村高他訳『リベラルなナショナリズムとは』夏目書房、二〇〇六年）など。

キーワード：トランスアトランティック思想史、多文化共生、文化シオニズム、アルフレッド・ジマーン、ホラス・カレン

［付記］

筆者は本稿の要旨を、政治思想学会第二四回研究大会（二〇一七年五月、於早稲田大学）自由論題セッションにて報告する機会を得た。同セッションにおいて多彩なコメントを下さった参加者諸氏、および本稿初稿へ有意義なご指摘を下さった二名の本誌匿名レフェリーに深謝する。

なお本稿は、JSPS 科研費 17K18174 の助成を受けた研究成果の一部である。

〈公募論文〉

第三共和政前期フランスの「社会的経済」の展開に関する思想史的分析

【ジッド、マビヨ、ブルジョワを中心にして】

野末和夢

はじめに

昨今、社会政策や社会思想を論じる際、「社会的経済（économie sociale; social economy）」に関心が寄せられている。そこでは、「社会的排除」や「新しい社会問題」などを背景として、多元的かつ個別的なニーズを充足することや、当事者自身のサービス参加によってニーズの表出を促進する役割などが日本でも期待されている（西川 二〇〇七；大沢 二〇一一）。その先駆とされる欧州において「社会的経済」は概して次の二点を意味する。一つにミクロ・レベルでは、「営利を目的としない（non-for-profit）」市民部門の組織を指し、そこには協同組合、共済組合、アソシアシオン、財団法人が含まれる。いま一つにマクロ・レベルでは、多元的ニーズの充足を共通目的とする、三部門間のパートナーシップに基づいた複合的経済制度を指す。すなわち、営利企業部門の市場経済、政府部門の非市場経済、そして市民部門の非貨幣経済、以上三部門間のパートナーシップに基づいて「社会的経済」は構成される（エバース et ラヴィル 二〇〇七；Defourny, Hulgård and Pestoff 2014）。一九七〇年代後半以降のフランスでは、「社会的経済」に対して改めて多方面から関心が寄せられ、制度整備も進められてきた。一九七〇年代には協同組合・共済組合・アソシアシオン

全国連絡委員会（C.N.L.A.M.C.A.）の設立によって、両大戦間期以降それぞれ孤立し続けていた協同組合、共済組合、そしてアソシアシオンは市民部門として全国レベルの連合を形成した。さらに一九八〇年代には、社会的経済法（「社会的経済の各種活動に関する一九八三年七月二十日法」）などの成立を皮切りにして、それらの組織は法制度上統合されるとともに、三部門間のパートナーシップ強化に連なる改革が今日まで行われてきた（Draperi 2014）。

では、なぜ一九七〇年代後半にいたるまで「社会的経済」に関する改革が進められてこなかったのか。別言すれば、なぜ「社会的経済」を代表する市民部門の連携関係が――さらには政府部門などとの関係が――フランス的近代において制度化されてこなかったのだろうか。多くの研究者の説明によれば、ル・シャプリエ法（労働者の団結禁止法）に象徴されるように、大革命以来のフランスでは国家と個人を介在する中間団体の制度化は忌避され続けた（Rosanvallon 2004; cf. 野末 二〇一五）。十九世紀末にいたって自律性が一定程度承認されたとはいえ、その中間団体に担われる「社会的経済」は、両大戦期以降のフォーディズム型資本主義とケインズ主義的福祉国家がともに成長していく過程で、社会政策をめぐる議論からほとんど等閑視されてきた。そして一九七〇年代後半以降に「社会的経済」に関する制度改革や理論研究が行われたのは、「福祉国家の危機」や「ポスト産業社会」への応答を視野に入れつつ、アングロ・サクソン圏由来の新自由主義に向けた対抗言説や、グローバル資本主義のオルタナティブなどを提出するためであったという（モロー 一九九六; Chevallier 1986; Draperi 2014）。しかし、以上のような説明は、市民部門内外の連携関係あるいは「社会的経済」の不在を外的要因に還元するきらいがある。C・ジッドやL・マビヨなどの知的エリートに牽引された十九世紀末以降の協同組合と共済組合の運動は、ともに組織規模を拡大し続けた事実があるにも関わらず（Dreyfus 2001; Toucas-Truyen 2005）、なぜ現代に至るまでの過程で「社会的経済」として連携関係を形成せずにいたのかについて制度史的説明ばかりに回答を求めることも出来ない。

したがって、「社会的経済」に連なる認識枠組みが一定程度形成された（という）十九―二十世紀転換期の思想史的文脈を確認する必要がある。一九八〇年代以降、制度整備と同時並行して、フランス史に通底する「社会的経済」思想も探求されてきた。先行研究内では、共済組合憲章（一八九八年）や結社法（一九〇一年）といった法制度の成立背景などと併せて、C・ブグレが「第三共和政の公式の哲学様式」としてまとめた連帯主義（solidarisme）（Bouglé 1907: 1）や、社会問題に対する民間研究組織の社会資料館（Musée social）に参集し

た論者の言説などが検討されている（Gueslin 1998; Chanial et Laville 2002; Horne 2004）。しかし先行研究は、連帯主義や社会資料館に属する論者とそれらの外部（経済的自由主義、国家社会主義など）に属する論者との対立関係を扱うばかりで、内部に見られる思想対立に焦点を当ててはこなかった。本稿では、先行研究によってもたらされた視座とは異なり、連帯主義や社会資料館の内部において発生した、「社会的経済」をめぐる思想対立を検討したい。それによって従来の外在的説明のみならず、萌芽期の「社会的経済」の制度形成を困難にしたフランスの思想的要因が明らかになるはずである。以下では、フランスの「社会的経済」について先行研究の関係から論じた上で、本稿の構成を展開していく。

一　「社会的経済」の思想史研究

齊藤（二〇一二）によれば、一八八九年パリ万国博覧会における社会的経済展覧会（Exposition d'économie sociale）の実施に見られるように、「社会的経済」が十九世紀末に提唱されるにあたってF・ル・プレの思想に由来する学派（ル・プレ学派）が大きな影響力を持っていた。第二帝政期にル・プレは、古典派経済学や大規模官僚制（行政権力の肥大化）を批判しつつ、家族構造の観点からヨーロッパ域内における（自営業や農民なども含む）労働者の生活実態について、モノグラフィー分析に基づいた調査を実施した。大衆的貧困などの社会問題への対応を視野に入れてル・プレは、雇主のイニシアティブに由来する企業内福利事業とそれに基づいた家族生活の保護を重要視する、パトロナージュ論を唱えた。「社会的経済」の思想的系譜に位置づけられるそれは、ル・プレ自身が運営委員長を担当した一八六七年パリ万国博覧会の展示部門にて示された。このような彼の思想はL・セイやÉ・シェイソンなどといった、十九世紀末の社会的経済展覧会の運営者や社会資料館の設立者に継承されることとなった（以上、齊藤二〇一二：第三章、第四章）。

一八九四年の社会資料館の設立時、運営にあたって共有された理念は、会則にも記されているように「社会的経済の常設展示」であり、言い換えれば「一八八九年の社会的経済展覧会の継承」である（Musée social 1895, 1896; cf. Horne 2004）。シェイソンによれば（Cheysson 1894）、複数の大学（Faculté des lettres de Paris や École libre des sciences politiques）にて「社会経済学」講座が創設されたように、「社会的経済」に対する認識は徐々に普及し始めた。とりわけ一八八九年万博を契機にして「社会的経済」は、私的イニシアティブを原理とした、「大多数者の物理的かつ道徳的境遇を改善する」事業＝「社会事業」を担う制度／組織の総体として理解されつつある。その証左

として協同組合や共済組合などの市民を主体とする組織活動の興隆が挙げられるという。そうした背景の中、社会資料館に集った論者の一人であったジッドは、社会資料館による一九〇〇年万博の出展報告を機会にして、「社会的経済」を主にヨーロッパ圏で実践されている「社会事業」との関連から定義し、学問的体系化を行った。彼による体系化の試みは当時から一定程度共有されただけでなく、現代フランスにおいても大学教授、政治家、実業家などから「社会的経済」の自律性を復権するために参照されてきた（Draperi 2014: 8）。代表的研究者の一人M・ドレフュスによれば、「今日の社会的経済が、またもしかしたら社会的連帯経済もが、何であるのかを理解するためにはジッドから出発しなくてはならない」という（Dreyfus 2011: 113）。

また、今日にいたるまで連帯主義に関する思想史研究は幾分蓄積されているが、「社会的経済」の展開に連ねて連帯主義を検討した代表的研究としてA・ゲラン『社会的経済の発明』が挙げられる。フランス固有の「社会的経済」は連帯主義によって確立したという。「間違いなく連帯主義は［…］社会的経済のフランス・モデルの起源である」（Gueslin 1998: 210）。彼によれば、連帯主義は二つの分派を内在しており、両派の融和関係をもって構成される。一つにはジッドに象徴される協同組合主義（coopératisme）であり、いま一つには急進社会党のL・ブルジョワに象徴される共和主義的連帯主義である。経済学者のジッドは、「ニーム派」とも称される協同組合連合（U.C.）の指導者として、消費者保護の観点から協同組合運動の理念や理論を体系化した。共和政のうちに中間団体を位置づけ直そうとするブルジョワは、とりわけ社会的保護の促進を目的として国家と共済組合の関係強化に尽力し、彼の思想は一九〇二年設立のフランス共済組合全国連盟（F.N.M.E）を主導したマビヨとも親和性を持っていた。いずれにしても連帯主義の主張は、国家／個人を媒介する中間団体として「社会的経済」に連なる組織を再評価し、その社会的機能を提唱したところにある。「サード・セクターの組織化は大いにその連帯主義のドクトリンによっている」。特に、彼らが連帯主義の実践という観点から期待した協同組合と共済組合は「フランス社会的経済の二大柱」を成したという（Gueslin 1998: 191, 210）。

しかし、以上確認した「社会的経済」の展開に関する思想史研究にもいくつかの問いが残されている。本稿ではそれらを次の二点に要約する。第一に、ジッドによる「社会的経済」の定義はその思想的系譜に位置するル・プレ思想をどのように踏まえた上で展開されているのか。第二に、先行研究内にてジッド、マビヨ、ブルジョワなどの論者は連帯主義の名の下に包摂されているが、はたして「社会的経済」を扱うにあ

たって融和的な関係ばかりを築いていたのだろうか。二点目に関して、たしかに連帯主義を代表するとされる論者の思想は、国家社会主義と自由放任主義（経済的自由主義）とを批判し、そのオルタナティブの提出を試みている点では大きく変わらない。しかし、往々にして連帯主義の潮流に組み込まれてきたジッドは、むしろマビヨやブルジョワの思想を批判して彼らの共和主義的連帯主義と自身の協同組合主義とを峻別する。ジッドによれば、「協同組合主義もまた連帯を要求する。［…］しかし、そのアソシアシオンの形態［協同組合］がいかなる点で連帯主義に結びついているのかについては一層判然としてはいない」。すなわち、「協同組合、特に消費協同組合の綱領［協同組合主義］は連帯主義の綱領のたんなる変形ではない」（Gide et Rist 1947: 640-641）。そうしたジッドの区別は知られていないわけではないにしても（Audier 2010）、先行研究上大きく注目されてはこなかった。

さて以下では、「社会的経済」の制度化を困難にしたフランス的原因の一端について、ジッド（協同組合主義）とマビヨ＝ブルジョワ（共和主義的連帯主義）の二者間の思想上の差異に着目して検討したい。それに付随する本稿の課題は以下の二点となる。第一に世紀転換期の思想史的文脈において「社会的経済」に連なる議論にはそもそも一定程度の合意が形成されていたのか、第二にそれはどのような思想上の対立関係（あるいは融和関係）に基づいていたのかを明示することである。以下ではまず、簡潔に思想史的文脈を踏まえた後、ジッドによる「社会的経済」の定義を確認する（第二節）。次に、協同組合運動を牽引したジッドと共済組合運動を牽引したマビヨの両思想の検討を通じて、「社会的経済」の展開に関わる、彼らの対立の所在を論じる（第三節、第四節）。最後に、今日の思想史研究に触れつつ、本稿で確認した「社会的経済」概念の射程／限界をまとめる。

二　「社会的経済」の定義

1　「アソシアシオン」による社会改良

本節では、社会資料館を中心にして世紀転換期の思想史的文脈を簡潔に整理した後、一九〇〇年万国博覧会の開催を機会にしてジッドからどのようにして「社会的経済」が定義されたのかについて検討する。J・ホルンの研究によれば（Horne 2004）、社会資料館の主要会員が依拠する思想潮流は、ル・プレ学派、社会カトリシズム、社会プロテスタンティズム、連帯主義と四種類に大別される。ただし、それらは完全に独立しているのではなく、多くの論者にはいくつかの潮流が混在している。彼らは、潮流ごとに程度の差こそあれ、感染症、アルコール依存症、貧困、自殺などに見られる社会問題の解

決方法として、市民の自発性・自由意志に基礎付けられる「アソシアシオン」を推奨する。[1] では、それはどのような認識に基づいているのか。

彼らは社会問題や社会秩序を「人為的（artificiel）」な「連帯（solidarité）」の問題として扱う。「人間社会は動物的有機体に類似する有機体ではない」（Bourgeois 1896: 60）。例えば、肺結核などの感染症は人間同士の絶えざる接触がなければ流行しないし、公衆衛生政策は階級、政治信条、人種、宗教、性差などの境界線を超えて万人を包摂しないことには成果を見込めない。そのような「より高密度で、より複雑で、より自然から隔たっている近代社会」（Siegfried 1911: 14）において、特定の個人を対象とした対症療法に則るのであれば、社会問題は解決し得ない。言い換えれば、人々の相互依存関係を原因とする「危険」、その不確実でいて非人称の「リスク」は「個人の過失」に還元され得ない。J・シグフリードが強調するように、社会問題の範疇に位置する「リスク」の発現は、「個人の過失」よりも「集団的無知あるいは人間集団の悪しき組織化」に原因があるとして（Siegfried 1911: 14）、「社会悪（mal social）」と定義される。

知られているように、社会悪に特徴付けられる事実上の連帯の把握方法は、L・パスツールによる細菌・ウィルスの発見から示唆を受ける形で普及していた（Ewald 1986: 361 et s.）。ジッドによれば、パスツールの科学革命を契機にして「感染症は一般法則となり、病気と死をもって人間同士が依存し合っている」こと、つまり共生の契機は持たない「病理的連帯」が観察された（Gide 1932: 11-12; cf. Gide 1893）。またブルジョワによれば、社会悪は「その結果が個人に対してだけ及ぼされるものではなく、［…］社会のすべての成員に対する不可避な影響」と把握される。つまり、「社会悪は、その原因と結果とが個人自身を超えた、高さ、大きさ、広がりを持つ」のであるから、結果的には社会悪の対処に際して「国民全体の責任が絶えず巻き込まれる」（Bourgeois 1914: 42-43）。したがって、連帯の改良方法は、個人的営為の域を出ない旧来の慈善を称揚するのではなく、社会体の構成員としてあらゆる人々を包摂することが水準とされる。

以上の背景から社会資料館の論者は、市民の自発性に由来する、アソシアシオンの多種多様な活動を社会悪の解決方法として推奨した。その学問的背景としては古典派経済学への反省が挙げられる。古典派経済学は近代的経済像を従来説明してきたが、それによっては劣悪労働、環境汚染、食品偽装、大量失業などの社会悪に十分対応の出来ないことが理解されるようになった。自由主義学派の内部ではP・ルロワ＝ボーリューの兄であるアナトールのように、『自由放任、自由交換』という格言」への過剰な信頼を「自身の誤り」と認める

など、徐々に考えを修正する者も少なくなかった。「進歩を保証するためには経済法則を尊重するだけでは十分ではない。[…] 社会進歩は意志の成果、心の成果、また献身の成果である」(Leroy-Beaulieu1892: 8)。さらにシェイソンの調査によれば、かつて人々の生活を補償していた家族、工場長、隣人などの個人に還元される慈善行為は、産業発展に伴う都市化の進行によって衰退しつつある(Cheysson 1899)。また、単なる公的サービスの拡充(国家介入の拡大)は、「可視的摂理(Providence visible)としての国家」に依存するだけの「結合も自由もない、無数の個人」を生成するとして、危険視される(Cheysson 1894b: 10)。

国家/個人の両極分解化の「危険」に応えるのは両者を媒介するアソシアシオンである。シェイソンは次のように述べている。「アソシアシオンはその危険を回避する唯一の方法である。それは同質の力を強固に結束させ、むなしくも国家に求められている、社会問題の解決の糸口を与えてくれる」(Cheysson 1894b: 10)。アソシアシオンは、国家のみでは、まして営利企業のみでは対応の難しい多元的ニーズ(besoins)を市民主体によって充足する、あるいは「民衆の努力を方向付け、陶冶する」といった諸個人を媒介する効用を備えている(Cheysson 1899: 482)。同様にブルジョワによれば、各アソシアシオンは「意志的連帯の網状組織」を相互形成する「社会細胞」として把握される(Bourgeois 1914: 88)。すなわち、市民の自由意志の結合に由来する各アソシアシオンは社会体を構成する部分ないし機能として位置づけられるべきであり、それこそが近代秩序を刷新する道具立てとなるはずである。別言すれば、アナトールが国家社会主義者の見解を批判しながら語るように、アソシアシオンの承認と自由意志の尊重とは社会問題の改良にあたって同義的に語られる。「アソシアシオンの自由は、我々にとって、完全なる社会進歩と改革のための大装置である。[…] 我々はこの大装置に対して、自由な私的イニシアティブを、活力と献身の自発的集結を期待したい」(Leroy-Beaulieu 1896: 673)。

2 「社会経済学」の思想的意図

以上の文脈の中、ジッドは一九〇〇年万国博覧会を機会にして「社会的経済」を再定義する。一九〇〇年万博には社会資料館によって社会経済学館(Palais de l'économie sociale)という展示ブロックが設置された。一般的に社会経済学館は社会資料館の研究活動を世に広める機会として出展されたものであったが、その総括報告者の任に着くジッドによれば、出展にあたっていくつかの思想的意図が社会資料館にはあるという。

社会資料館が出展の念頭に置いているのは、一八六七年万

博に由来するル・プレ的伝統を引き継ぎつつ、その誤りを時勢に照らして正すことである。かつてル・プレの提起した「社会経済学」には、パトロナージュを強調するがあまり、「社会制度（institutions sociales）」（後述）に与するアソシアシオンの多様性や、社会問題の複雑性を見逃していた。そのため一八六七年万博は「社会的経済」の「あまりに制限された形態」、すなわち企業内福利事業を指す「雇主後援制度（institutions patronales）」を展示したに過ぎなかったが、この傾向は一八七八年万博、一八八九年万博と一定程度続いてしまった（Gide 1899: 4-6）。ジッドはル・プレに対して次のようにも評している。ル・プレは「協同組合的なものであろうと、同業者組合的なものであろうと、アソシアシオンに対してなにも期待していなかったのである。それらは［…］無益な、あるいはむしろ有害な競争のように彼には見えたからである」（Gide et Rist 1947: 598）。その一方で、ジッドの提起する「社会経済学」は、「社会悪に対して解決策を提供する［…］一群の社会制度」の範疇に、政府事業（国家）およびパトロナージュに加えて、私的イニシアティブに由来する多用なアソシアシオンを位置づけ直す。「私は、労働者の条件を再建する目的をもつ、あらゆる自由なアソシアシオンについて語りたいと思う。すなわち、協同、参加、予見、保険、サンディカ等々」。ジッドによれば、パスツール研究所が「自然」の「ミクロコスモス」として細菌を位置づけるのであれば、「社会」の「ミクロコスモス」として多様なアソシアシオンを位置づける社会資料館は「社会学的実験室」と呼ばれうる（Gide 1899: 2-3, 6, 15 et s.）。また、ル・プレのパトロナージュ論がキリスト教カトリックに由来する権威主義的規範を内在していることから、そうした先験的基準を持つ「主観的」理論は時勢に適合しないだけでなく「社会科学」「実証科学」としても不十分であるとも批判される（Gide et Rist 1947: 599 et s.）。

さらに、「社会的経済」という概念には、P・ルロワ＝ボーリューに象徴される経済的自由主義とJ・ゲードに指揮されるマルクス主義的社会主義の両陣営の欠点を指摘し、新しい経済像を提示する意図が内在している。ジッドによれば、自由主義学派は営利企業にのみ私的イニシアティブの発現を見出し、生活条件の改良手段をいまだなお個人的慈善の範疇で捉える。しかし、社会問題に由来する諸弊害が国民レベルで蔓延する世紀転換期において、そのような「狭い領域」に依存することは出来ない。「個人のイニシアティブは、資本主義的性格をもったあらゆる企業によってだけでなく、諸々のアソシアシオンによってこそ発展し、喚起される」というGide 1899: 10-11）。その他方、社会主義陣営は「経済革命」の旗印の下、資本家優位とされる資本主義経済の転覆を試みる。しかし、その陣営は階級闘争に固執するあまり、多様な

アソシアシオンの展開をブルジョワ階級的利害として蔑視するばかりか、オルタナティブとなる経済像の提出にも成功してはいない。それらを鑑みた上で必要とされるのは、利潤最大化を原理とする資本主義経済とは性質上異なる、別次元の経済領域を新しく構築することである。つまり、万人に通じる利益の追求を原理とした「社会的経済」の構築である。アソシアシオンの興隆という事実は、「共通利益」の創出に連なる生活条件の改良を目的にして、個人のイニシアティブが集合的次元にまで上昇したこと、すなわち「社会的イニシアティブ」の彫琢を示している。ジッドによれば、そうした国家でも市場経済でもない次元において、「営利を目的としない（sans but lucratif）」という意味で新しい財の集合的貯蓄・分配構造を備えた経済領域を見出すことは「社会革命」と捉えられる（Gide 1899: 13-15; Gide 1921: 175）。

以上、ル・プレ学派、自由主義学派、社会主義への理論的応答と社会問題への実践的応答とが重なり、「社会的経済」は、多種多様なアソシアシオン、労使（パトロナージュ）、国家（政府事業）といった個人を取り巻く三部門の相互関係から捉え直されることとなる。

3 「社会的経済」の認識枠組みとフランス的問題

ジッドによる「社会的経済」の学問的体系化は社会経済学館の総括報告書にて行われている。その「社会経済学」は「政治経済学（économie politique）」（ポリティカル・エコノミー）と対比する形で説明されている。「両学問の間にはその研究範囲にしても研究目的にしても区別が存在し、両者を混同するよりも二つに分化したほうが、より有用であるだろう」。古典派経済学に基礎付けられる「政治経済学」が「人と物との間の自発的関係を探求する」学問とすれば（需要供給の法則など）、「社会経済学」は「より容易な生活とより確かな将来を確保する目的をもって人間同士が形成し合う、意志的、契約的、準契約的、法的な諸関係を研究する」学問である。経済学上の自然法則を信奉する自由主義学派とも、またキリスト教的規範を内在するル・プレ学派とも異なり、ジッドの強調する「社会経済学」の目的は「望ましい理想としてあるべきもの」を探求するのではなく、あくまで経験的事実として観察されている、生活条件の改良手段を体系化することにある（Gide 1905: 4）。「社会経済学は、人々の幸福を保証するために自然法則の自律的作用を少しも当てにはしないし、曖昧とした博愛心や忠誠心の影響も当てにはしない。［…］社会経済学は、理論の領域ではなく、ただ現実的な応用の領域を、［…］つまりは社会の『制度（institutions）』および『組織（organisations）』を扱う。［…］社会経済学は、『厳密な意味において』、人々の境遇を改善するためのあらゆる試みの研究

と定義される」(Gide 1905: 4-5)。以下ではその「制度」と「組織」の両面から捉えられる「社会的経済」について検討する。

まず、「社会制度」とされる制度の条件は、以下の四項目にまとめられる。第一に「より少ない苦労で、より多額の給料を獲得させること」、第二に「あらゆる形態で安寧を獲得させること」、第三に「あらゆる社会リスクに対抗して未来の安全を保証すること」、第四に「経済上の自立を与える、あるいは庇護すること」。ジッドによれば、「職業リスク」(疾病、災害、老齢、失業、障碍、死亡など)は主に保険によって補償されるが、「社会リスク」(飲食、住居、健康、休養、教育など)の補償にはより多機能的なサービスが必要とされている。以上の観点から、「社会制度」の射程内にある事業＝「社会事業」の対象は次の十四項目に大きく分類される。つまり、①賃金の増給、②休暇の増加、③労資関係の調停、④食品および住居の改良、⑤健康・衛生事業、⑥娯楽、⑦教育、⑧将来保障(保険)、⑨職業支援、⑩貧窮対策、⑪貯蓄管理、⑫信用基金、⑬被用者の自立、⑭小産業および小地主の保護、である(Gide 1905: 25-31, ch. 3)。

次に、「組織」とは上述した「社会事業」を運営する主体である(e. g. 就職斡旋所、託児所、労働取引所、協同組合、共済組合、公立学校、衛生局など)。さらにそれらは「社会的経済」を象徴する三部門、「自由なアソシアシオン、パトロナージュ、公権力」に要約される。以下では、それら三部門と「社会制度」の関係について整理する。

第一に「自由なアソシアシオン(associations libres)」とは、政府干渉から独立した、市民の私的イニシアティブに基づく組織である。労働局の統計調査に基づけば、一九〇〇年時点のフランスにて約四万五千団体のアソシアシオンが活動している。ジッドによれば、十九世紀末以降のアソシアシオンは、個人主義の発展史と捉えられてきた十九世紀に対する歴史観を覆すほどにまで、興隆している。「貯蓄、贈与、売買といったかつては孤立に留まっていた一群の活動形態は、今日においてはアソシアシオンという手段によってこそ、機能する」。それだけでなく、禁酒、禁煙、節操などの個人責任に還元されていたような問題に関してもアソシアシオンは個別形成されている。その典型として、①労組含む職業組合、②共済組合、③協同組合、④学童組合、⑤慈善組合、⑥教育・研究組合、⑦スポーツ・娯楽組合、⑧音楽・オペラ組合、⑨サークル、⑩その他といったように区別される(Gide 1905: 41-50)。以上のような各アソシアシオンは、多元的かつ個別的ニーズを充足する福祉事業の新しい主体として位置づけられ、そうした「『営利を目的としない』アソシアシオン」ないし「社会的利益の機関」の代表として協同組合、共済組合、労働組合が挙げられる(cf. Gide 1921: 175)。

第二に「パトロナージュ」とは——慈善行為（失業者への就職斡旋や職業訓練、貧窮者への無利息の貸与など）もここでは含むが（Gide 1905: 41, 58）——賃金増加、労働時間短縮、職場衛生の向上、ボーナス・休暇付与などといった企業内福利を経営者・工場長が実行する（施す）ことを指す。ただし、現行のパトロナージュには旧来の権威・家父長主義的意味が徐々に失われつつある傾向が観察されている。「経営者と労働者の関係に関するあらゆる事柄が労働評議会によって規定される傾向にある。『善良な経営者』はもはやそこの家長ではなく、経営者としての権威は［…］衰退した」（Gide 1905: 57-59）。パトロナージュの重要性は変わらないにしても、その内容の決定は労働者の地位向上と社会立法の整備とに比例して労使交渉（団体契約）へと徐々に委ねられていくことが示唆されている（cf. Gide 1905: 143-149）。したがってかつてル・プレの説いたような権威に由来するパトロナージュは、一八六七年から三〇年以上経た今日の「共和国体制と習俗状態には相容れない」という（Gide 1905: 9）。

第三に「公権力（pouvoirs publics）」は地方自治体を含む政府の事業と言い換え可能である（Gide 1905: 41）。「社会的経済」における公権力の重要機能は社会立法の制定にあり、それによってパトロナージュとアソシアシオンの活動を下支えすることにある。さらに、労使関係の調停役としての政府干渉は公権力の確固たる機能として定められ、パトロナージュの実施に関する干渉の有効性が事例（調停委員会、調停裁判所の設立など）とともに説明されている。また、道路・鉄道建設、電信・電話整備、水道・電気供給などのいわゆる公共事業は、規模、責任、正統性などの面から、アソシアシオンやパトロナージュでは担当不可能な事業として境界が定められる（Gide 1905: 149-160, 351-368）。

以上、「社会的経済」の基本枠組みを検討してきた。「社会的経済」は資本主義経済および国家統制のオルタナティブになるモデルを提示していた。それによれば、代表「組織」たる三部門（アソシアシオン、パトロナージュ、公権力）がサービスを分担し合う連携関係の下でこそ、「社会制度」は運営されて人々の生活が首尾よく保証される。しかし、そのモデルは各国のデータから抽出されたものである以上、現実とのズレが観察される。そのズレの顕著である国がフランスである。ジッドの報告によれば、世紀転換期のフランス「社会的経済」における問題点は、以上見てきた三部門間の連携関係が確立していないことにある。とりわけそれは扶助（assistance）に連なる事業（保育・介護、失業・乞食対策、出獄者の社会復帰など）において顕著であり、イギリスやドイツなどの他国と比べて、フランスでは官（公権力）／民（パトロナージュ、アソシアシオン）の連携が取れていないために扶助は緩慢に行なわれてい

る。彼は次のように述べている。「不幸にもその扶助に関して私的事業と国家事業との協調をなすにあたってフランスにはきわめて特殊な障害がある。というのも、われわれフランス人の国民性はあらゆる大連合に反対する傾向があるだけでなく［…］、大多数の事業のうちにある派閥的特徴のせいで、官民はそれぞれ自身の自治権に執着してしまっているからである」（Gide 1905: 368）。

三　共和主義的連帯主義における共済組合の位置づけ

1　協同組合／共済組合の連携の不在

ジッドの体系化によれば、「社会的経済」が自律性をもって展開するためには、官／民の分離があってはならず、また民の立場を新たに代表するほどにまで興隆しているアソシアシオンの社会的重要性がより理解されるべきである。そうした事態の解決、つまり国家によるアソシアシオンの自治の奨励と、それを通じた官／民領域の連携強化は、先行研究によっても指摘されているように、連帯主義によって試みられた一大トピックである（cf. 田中 二〇一二）。ブルジョワが「法が介入するのは、そのアソシアシオンを課するためではなく、促進するためのみである」と述べたように（Bourgeois et Croizet 1907: 96-97）、たしかに連帯主義の試みは労働組合法、共済組合憲章、結社法などの法制度にも反映されている。そうした国家によってアソシアシオンを承認する改革は、国家／アソシアシオンの対立関係を含んでいた、ジャコバン主義的伝統の転換をもたらした、とも理解されている（Draperi 2014: 107 et s.）。

しかし、ジッドやマビヨの主張をつぶさに検討すると、彼らは連帯主義の論者としてたびたび括られるものの、「社会的経済」の展開に連なる思想対立が生まれていることが分かる。以下では制度上の問題を確認しつつ、共済組合の側に立つマビヨの主張を検討した後、それに反論を加えたジッドの主張を検討する。

協同組合と共済組合は、現代フランスにおいても「社会的経済」を象徴する市民部門の組織であるが、その「社会的経済」が議論された世紀転換期、法的認可を取得しつつも両者の間には制度上の連携関係が形成されてはいなかった。それをすばやく指摘した論者の一人にシェイソンがいる。「協同組合と共済組合の各運動は未だに孤立、分離したままであり、互いに無視し合っている。しかし、各運動はその姿勢を維持することに利益があるのだろうか」（Cheysson 1899: 486）。彼の報告によれば、労働者の三人に一人はリスク（疾病、事故、老齢、失業、死亡など）に直面して貧しい生活環境・家族生活を強いられており、それは出生率の低下にも現れている。多

元的リスクの下にある「家族の危機」という境遇を改善するにあたって白羽の矢が立つアソシアシオンこそ、協同組合と共済組合である。

社会資料館にて、シェイソンは協同組合と共済組合の提携の必要を訴える。彼によれば、リスク補償にあたって協同組合と共済組合の間には目的・理念の一致が観察されるはずである。「共済組合制度は疾病、老齢、失業、死亡などの家族の危機に対処し、解決策をもたらしてくれる。その反対に、協同組合制度は家族の正常な状況に適用される。〔…〕共済組合制度が家族の『病理的』状態に由来する一方で、協同組合制度は『生理的』状態に由来するが、〔…〕両者は同じ様相を呈している」(Cheysson 1899: 486)。社会改良にあたって両組織の提携が望ましいのは、正常状態と病理状態が反復・連動している人的環境において、前者の維持(協同組合)と後者の克服(共済組合)を相互機能させてこそ社会的持続性が担保されるからである。例えば、協同組合員は共済組合によってリスク負担を分散し、病理的状態に対する保険を形成する。その他方、共済組合員は協同組合によって仲介業者からの搾取を防ぎ、消費生活の安全性を担保する。シェイソンによれば、フランス全体では約四〇万人の協同組合員に対して共済組合はその四倍の約一六〇万人の組合員を抱えているが、両者の提携には各人にとって上記の利益がある以上、「近い将来、〔…〕現下のすべての共済組合員は協同組合員となり、すべての協同組合員は共済組合員となる」とまで予想される(Cheysson 1899: 487-491)。

シェイソンは、思想的には国家社会主義と経済的自由主義に対抗するべく、また制度的には官民の分離に対処するべくアソシアシオンの自治を推奨し、共済組合運動の指導者としてマビヨを、協同組合運動のそれとしてジッドを挙げている。しかし、以下確認するように、両運動の指導者らは思想上対立することとなる。

2 連帯の「義務」

一九〇〇年万博を機会にして催された社会教育国際会議(Congrès international de l'éducation sociale)にて、マビヨは「連帯」を人間同士の「互酬的依存(dépendance réciproque)」と言い換え、近代社会に適した連帯論の提唱者としてブルジョワを挙げている(Mabilleau 1901: 62-78)。マビヨとブルジョワは、疾病、災害、失業、老齢などの社会リスクの負担を、各人が他者のために履行すべき「義務(obligation)」と定める。共済組合を通じてリスク負担が相互化(共済化)されれば、それを請け負う者同士は「社会的存在(être social)」というアイデンティティを分有する。つまり彼らは、「共通利益」(リスク補償)に対する権利／義務関係を調停(契約)し合った利害関係者

として措定される（Mabilleau 1905: 25-28; Bourgeois 1901: 91 et s.）。先述したように近代社会においてあらゆる個人がリスクのファクターと見なされるため、他者の存在を軽視したリスク「予防（prévenir）」への不徹底はモラル・ハザードと同一視される。したがって、「〔リスクに対する〕不用意の行動は個人悪であるだけでなく、社会悪である」以上（Bourgeois 1914: 159）、社会問題の解決にあたって、個人の生と他者の生との互酬的関係の遵守が規範化されねばならない。彼らはそうした関係性を「社会的連帯（solidarité sociale）」と言い換える。以上のような連帯規範の観点から義務意識を涵養することは、学校教育や職業教育（徒弟制度など）とは区別して、「社会教育（éducation sociale）」と呼ばれた。ブルジョワは次のように説明する。「『共通意識』あるいは社会意識と呼びうるものの次元にまで各人の意識が高まることを要求する以外の他に何があるというのか。〔…〕『人格の社会化』について議論されてきたが、まさにそれが教育の目的である。社会教育には、連帯の事実を考慮した上で〔…〕契約的連帯の実現に向けて各人の意志を導くという目的がある」（Bourgeois 1901: 92）。

マビヨは、ブルジョワの連帯論の示唆の下、共済組合の役割を定義する。共済組合が「連帯の精神を体現」するのは、「疾病、事故、破産などによって傷ついた加入者の負担金を共同基金から捻出させること」に基づいている。共同基金（拠出金）に由来する「加入者の互酬関係」、それに基づいたリスクの共済化は「連帯の実践」と捉えられる（Mabilleau 1901: 207-209）。そこで連帯の語彙に対して形容詞「社会的」が付加されるのは、「社会」における扶助様式を旧来の慈善と区別して再定義するためでもある。彼によれば、大革命以来の共和国においてカースト支配に準ずる旧体制の上下関係が存在するべきではなく、結果として上下関係を含んでしまう個人の慈善も当てにするべきではない。むしろ他者の境遇を鑑みた福祉の充足は「われわれに課せられる義務」と読み替えられ、国民各人の「義務」の総和が「社会」を成立させるという。「社会の義務は、衛生、教育、保険によって、その数〔被災者など〕を減らすために体系的かつ継続的に戦うことである」。ただし、その主目的は「悪を『治療する』ことにではなく、『予防する』ことにある」。各人の「義務」履行の媒介手段たる共済組合によって共同基金を通じた保険が担保されていてこそ、扶助を捉える視点は対症療法から、万人に通じるリスク対策としての「予防」に転換するはずである（Mabilleau 1905: 25-28）。

3　公権力の介入と共済組合の自治、その関係に対するマビヨの見解

以下、実践的文脈と併せてマビヨの主張を検討する。社会

立法の制定に関して、特に社会保険の法的義務化をめぐる問題は世紀転換期に激しい論争を生んだ。特に、使用者の任意保険加入に留まった労働災害補償法（一八九八年）の成立以後、労働者・農民年金法（一九一〇年）として結実する退職年金保険をめぐる議論の中でその問題はよく扱われた。主に保険加入の義務化を推奨した陣営は「左派ブロック」政権の中核たる急進共和派・急進社会党であり、その他方で多くの共済組合と労働組合は相互扶助や労働者自治の観点から公権力の介入を忌避して義務化には反対した（Harzfeld 1989; 田中 二〇一二）。ただし、フランス社会党のJ・ジョレスが日刊紙『ユマニテ』にて記すところによれば、年金法案の審議会に参集した共済組合代表者の中でも、義務化に関して態度が二つに分かれていた。「一方は義務原則に断固として反対していた。マビヨ氏などの他方はその原則を甘んじて受け入れていた」（Jaurès 1905; cf. Gibaud 2000）。

二十世紀初頭、フランス共済組合全国連盟の初代会長に就任するマビヨは、条件付きで社会保険加入の義務化について賛意を示し、それに反対する共済組合員の説得に回る。一九〇四年の第八回全国大会（ナント）にて彼は、共済組合の制度的限界を指摘した上で、公権力と共済組合の協調について次のように述べる。「多様な社会貢献に下支えされ、また公権力から支援を受ける共済組合は、あらゆる社会保険制度を実現するにあたって、最良の方法である。［…］労働者年金は、国家の援助と管理の下に、共済組合によって組織されるだろう」（Arboux 1904: 467）。マビヨは、保険加入の法的義務化や共済組合に対する助成金交付などの国家介入を支持するにあたって、リスク補償の周縁に置かれていた退職者や障害者も組み込んだ全国民規模の連帯を想定している。彼によれば、保険加入が義務化されるとしても、保険機構が公権力に一元化されるべきではなく、年金金庫を選択するなどの「方法の自由」は国民に担保されているべきである。ただし、共済組合は社会リスクを補償する中心組織であるとしても、「例外なく全ての労働者のための」保険として年金を新しく組織するには共済組合独力では不可能である。というのも、社会資料館にて彼が説明するように（Mabilleau 1907）、共済組合はあくまで加入者の私的イニシアティブを原理とする以上、組合に所属出来ない（しない）労働者をカバーしきれていないし、入会の強制も出来ないからである。したがってマビヨは、共済組合運営の自治（特に金庫管理）の承認を条件にし、万人対象のリスク補償システムを組織するために公権力の介入を肯定する。

マビヨの主張をまとめると、「社会」レベルの「義務」履行（社会保険）はあくまで共済組合を媒介とすべきであり、公権力ではない。A・ミルランとの議論にて彼は次のように

述べる。「義務化が承認されたら、最も説得力のある方法で利害関係者を組織化出来るだろう。シグフリードに同意して、私は冒頭で述べた。あくまで共済形式の下に、義務化を認めると」（Leglaive 1905: 1137）。つまり、彼は義務化に賛成を示したとはいえ、単一中央金庫設立などの画一的保険制度の構想に反映される「摂理国家（État-providence）」（強権国家）は「個人利益の総和を直接管理するには無力である」という。一方、共済組合は加入者のイニシアティブに基づいて保険運営を行うのであるから、強権国家の台頭に歯止めをかけ得る。年金法案に関して「重要であるのは、立法府が共済組合に自由の領域を残しておくことである」。かりに「法の介入を『保険手続き』の義務化に限定するのであれば」、共済組合はその自律性が保護されるとともに公権力との摩擦も回避出来るという（Société des industriels et des commerçants de France 1905: 96）。このようなマビヨの主張は彼の知己でもあったブルジョワと非常に近い。マビヨに宛てたブルジョワの手紙によれば、万人にとって老齢は不可避のリスクである以上、その補償は全国民の利益であり、年金法は万人を利害関係者として包摂しうる。公権力は「保険手続きの義務化」を法制化するだけで、「国の年金システムは依然として公権力によって決まりはしない」。むしろ共済組合はフランスの保険機構の運営主体であり続けるべきという（De Riez 1904: 582-587）。

四　協同組合主義による連帯主義批判

1　国家介入と私的イニシアティブをめぐって

一定の制約下で国家介入を正当化するマビヨやブルジョワの連帯主義に対抗したのが、南仏ニームの消費協同組合を中心とする協同組合連合の指導者、ジッドである。協同組合主義を奉ずるジッドによれば、彼らの求める連帯は、民間の自由意志を支えにした「意志的連帯」に見えるが、実際は「強制的連帯（solidarité obligatoire）」、すなわち「法によって課せられた連帯」に過ぎない（Gide 1913: 41; Gide 1921: 105）。以下では、ジッドからの批判の論点を三点にまとめる。

第一に、なぜ社会保険立法が「意志的連帯」の観点から批判されるのか。ブルジョワらにも向けられたジッドの主張によれば（Gide 1901, 1907, 1910a）、「意志的連帯」とは、「各人は万人のために、万人は各人のために」といった標語に象徴される、人間同士の互酬関係ないし水平的協働関係である。別言すれば「意志的連帯」とは、市民主体の「意志の一致に由来する自由協同」に基づくべきであり、そこに公権力のイニシアティブを介在させてはならない（Gide 1893: 7-8）。そもそもジッドによれば、「社会経済学」の体系化にあたって、アソシアシオンの語彙に対して形容詞「自由な」を付与した

のには、私的イニシアティブに対する国家干渉を回避し、アソシアシオンに「強制的」「義務的」性質を付与させない意図があった（Gide 1905: 41）。「連帯は、『任意的』に成される場合にのみ、道徳的価値を獲得する」（Gide 1913: 41）。しかし、退職年金法をはじめとする社会立法は民間の互酬関係に「法的制約」を組み込み、連帯の基礎となる私的イニシアティブ・自由意志の展開を阻害するといった本末転倒の方策と把握される。

以上のようなジッドの主張はシェイソンとも共有している。保険義務化に連なる公権力の介入についてシェイソンは、博愛精神に依拠してきた共済組合の官僚制化を危惧し、共済組合に対する補助金付与などの間接的介入を推奨する（Cheysson 1905）。「アソシアシオンは自発的に生じるべきであり、［…］国家によって強制されるべきではない」（Cheysson 1899: 482-483）として、国家とアソシアシオンの「分業」が強調される。彼によれば、「国家とアソシアシオンが、公的利益に資するサービスの供給という観点から正統な領域において、それぞれ機能するところにこそ、豊かな分業がある」。すなわち、国家介入は私的イニシアティブのみでは実現困難な公共事業（外交、インフラ整備、初等教育、助成金交付など）の範囲に限定されるべきであり、それを通じた国家介入は、「アソシアシオンを自由に振る舞わせる」ための私的イニシアティブに対する間接的介入としてこそ、正当化される（Cheysson 1894b: 12-13）。

2 「社会的寄生」の問題

第二に、社会改良の観点から共済組合や社会保険が不十分であると批判されるのは、それらが「社会的寄生（parasitisme social）」を解消し得ないばかりか、「新しい寄生」を生み出す可能性があるからである。ジッドは、ブドウ樹を枯らす寄生虫のように、他者を私的生活のための「犠牲者」としてのみ扱う「片務的」依存行為を「社会的寄生」と定義する。もっとも、それは十九世紀において（苦汗労働を強いる）経営者や金利生活者などの資本家層に散見された行為であったが、世紀転換期において事態は異なってきているという。

一九一〇年の退職年金法の成立にともないジッドは次のように述べている。「寄生を根絶するために国会の審議にもいくつかの連帯制度にも頼ることはもはやできない！」（Gide 1910b: 71）。彼によれば、社会改良の先に見据えるべき連帯は「他者の犠牲」に基づいた「片務的」関係ではない。しかし、その年金法案にも見られる保険制度には、必ずしも各人間の互酬関係が調停されてはいないため、「寄生者」を再生産する可能性が内在している。彼はそうした事例について次のように述べる。「全ての連帯制度のうちには、自由意志に

由来する制度だけでなく、むしろ法によって課される制度がある。共済組合において常々寄生者は病に掛かっており、他者の犠牲によって養生する。失業対策の保険金庫において、常々寄生者は働いていないが、補償を受ける。障害年金金庫において、時に体の強靭な人が障害者の地位を奪う」。さらに保険システムは、社会的連帯の支出として多くの納税者に負担を強いる、累進課税のシステムによって補完される。しかし、実際そこには旧体制のそれに似た社会的寄生に陥る危険がある（Gide 1910b: 74）。「弱者」（貧者）の救済方法の一つとして、社会立法によって「強者」（資本家層など）を一定の拘束下に置くことが従来考えられてきたが、それは十九世紀を特徴付ける「旧い寄生」の対処に留まっている。引用にあるように、社会保険の制度化にともなって生まれる二十世紀の「新しい寄生」とは、かつての「強者」だけでなく「弱者」までもが実行可能となった、他者を「犠牲者」としてのみ利用する生の形態である。その社会立法を正当化する連帯主義も、結局のところ「他者を支えにして生きる」だけでいかなる物も与えない「寄生者」の再生産に繋がりうる。以上の意見から、労災補償法と退職年金法は「寄生者を急激に繁殖させた」制度として批判される（Gide 1910b: 72-75）。

3　連帯主義的論理と現実社会

最後に、連帯主義的論理と現実社会との乖離が指摘される。連帯主義的言説のレトリックは、権利／義務関係の法的視座から、「強者」「弱者」の現実的立場を捨象して、あらゆる労働者を社会に対する「債務者（débiteur）」として一旦包摂する。しかし、その実践たる社会保険や共済組合において、結局のところ保険料拠出の有無で「債権者（créancier）」の資格が決定してしまう以上、各人の間で債権／債務関係が等しく調停されてはいない。すなわち、「誰が債権者とみなされ、また誰が債務者とみなされるであろうか」と問われるように（Gide 1913: 42）、現実社会の階級間格差は残り続けて貧者は負債を抱えた債務者のままでいることさえもある。結果として、両者の根本的立場が不衡平である以上、「連帯主義とは［…］最弱者を助けることを最強者に要求する」に留まり、万人の水平的協働関係といった意味の連帯ではない（Gide 1910b: 75）。さらに、それら実践は「生活を脅かすあらゆるリスクに抗する」といった「高尚な目的」を持っているものの、「その連帯はあまりに限定的である」。なぜなら「その連帯が示されるのは、数ヶ月もしくは数年の間だけ、若干の負担金を支払うといった形態においてのみ」だからであり、長期的時間軸と人的近接性において連帯を維持するには拙い制度であるという（Gide 1901: 304-306）。かりに社会保険や共済組合に

依存するのであれば、リスクの発現という「不幸」あるいは匿名の「犠牲者」なくして連帯が基礎付けられることはない（cf. Gide et Rist 1947: 640 et s.）。つまり、保険制度は「社会体の病理状態と呼ばれる例外的状況にしか適用されない」のであるから、消費行為を中心とした日常ないし「正常」の生活を保証するには不十分である（Gide 1907: 228-231）。

以上の批判の上で、「社会的経済」における協同組合の役割がジッドから言及される。社会保険立法とは対照的に協同組合の重要機能は、ホールセールに象徴される人的近接性を事業の基本に据えて、生活必需品、日用品、原材料などの万人の生活に関連するニーズを充足することにある。ジッドはブルジョワやシグフリードなどに対して次のように直接主張する。「あらゆる制度、あらゆる社会的経済の実践において、協同組合ほど連帯が浸透している形態はまずもってないように思われる」（Gide 1910a: 325-326）。それに関して、ロッチデール原則に基づいた剰余金の配当方法が挙げられる。剰余金は各人の購買高（利用高）に比例して組合員に配分されるため、多額の拠出金捻出を可能とする富者が利得を総取りするわけではなく、富者と貧者の間での財分配の衡平性（平等）が担保される。さらに剰余金は、準備金としても積み立てられ、未来の組合員のために使用される。その集合的貯蓄は信用という形で「次世代を志向した連帯」を構築し、「消費者（consommateur）」という万人に共通するアイデンティティを長期的時間軸に沿って担保するという（Gide 1910a: 334-340）。

おわりに

本稿では、第三共和政前期フランスにおける「社会的経済」の展開について、ジッド、マビヨ、ブルジョワの主張を中心にして、思想史的分析を行った。まず、「社会的経済」に連なる認識枠組みの形成に際して、大枠としては思想的合意が確認された。社会資料館を中心にして醸成されたその特徴は以下の二点にまとめることが出来る。第一に、社会問題の解決にあたって非営利目的の民間のイニシアティブが尊重され、「社会的経済」を成立させる制度／組織として、従来の公権力とパトロナージュに加えて、様々なアソシアシオンの活動が推奨されるとともにそれら三部門の連携関係が重要視された。第二に、衛生不良などの社会悪は、工業化に付随して発生した必然的弊害として把握されるだけでなく、他者の生活に対して個々人がすべからく意識・遵守すべき「義務」「道徳」の範疇で扱われた。その関連から社会悪の改良方法として平時からの「予防」が重要視され、アソシアシオンは社会リスクに備える人々の集合的意志の表象として捉えられる。結果としてアソシアシオンは、現行の「病理的」とも見なされる

人間同士の悪しき相互関係を刷新する、有機的組織として把握された。

次に、「社会的経済」の展開にあたってのフランス的困難は、官／民の制度上の分離にあるだけではなく、アソシアシオンの民としての立場をめぐる思想上の差異にあった。本稿にてそれはマビヨ＝ブルジョワの連帯主義的論理と、それに対するジッドの協同組合主義という立場の批判から確認された。アソシアシオンを中心とする「社会的連帯」「意志的連帯」の形成が共通目的とされる一方で、実際にはその方法をめぐって議論は一致しなかった。社会保険の義務化を契機とするその対立は、端的に言って、連帯の基盤となる「自由」／「義務」の関係をめぐる規範的対立である。連帯の改良にあたってマビヨは前者より後者を実践上優先させるが、あくまで前者の社会的保全を名目とする以上、両者は矛盾しないはずであった。しかしジッドは、国家介入ないし法的義務化を通じた自由意志の阻害、それに連なる共済組合の原理的矛盾、連帯形成における社会保険制度の不完全さなどを批判し、アソシアシオンの自律性ないし市民のイニシアティブの擁護に回った。

最後に、フランスの「社会的経済」に関する今日の思想史研究に触れておきたい。両大戦間期以降の「社会的経済」が理論的にも実践的にも現代に至るまでほとんど省みられなかった背景には資本主義と福祉国家の持続的成長があった、と論じられてきた。しかし、そうした説明は「社会的経済」をめぐる歴史認識に対して不十分であると言わざるを得ない。本稿で確認したように、当初からジッドの描いた「社会的経済」はフランスではモデルに過ぎず、また協同組合／共済組合を代表する知的エリート間の合意形成も上記の思想対立のために容易ではなかった。本稿はそのような思想対立が「社会的経済」の制度化を困難にした一要因になっていたと考えたい。「社会的経済」は福祉国家の機能不全や経済的グローバル化の代替案などとして今日期待されてはいるものの、いまだ「社会的経済」概念の射程／限界を捉える作業が制度史のみならず思想史からもより試みられる必要があるだろう。また近年フランスでは「連帯の再検討」が進んでいるとはいえ（Paugam 2007）、ジッドの協同組合主義とマビヨ＝ブルジョワの共和主義的連帯主義との対立関係を踏まえた検討はほとんどなく、両者は連帯主義の論者としてまとめられている。しかし本稿で触れたように、ジッドは協同組合主義と連帯主義とを区別しつつも、連帯について積極的に論じていた。彼は、その上で協同組合を中心とする共和国レベルの経済体制論を展開しているが、その点に関しては別稿での検討課題としたい。

（のずえ・かずむ／福祉国家の思想史［フランスを中心として］）

注

（1）今日、一般的にアソシアシオンという語彙は、教育、文化、社会奉仕、健康などの分野にて、利得の非分配を原則として活動を行う民間の組織を指し、日本語では「非営利団体」や「非営利組合」とも訳され、共済組合や協同組合とは区別されている。ただし、本稿本文の以下ではシャド、マビヨ、ブルジョワなどの一次資料の記述にも見られるように、営利を目的としない複数人の自発的結集という意味合い、つまり共済組合も協同組合も包含する上位カテゴリーとして、アソシアシオンという語彙をより広義に使用する。

参考文献

Arboux, J. (1904) « Le congrès de Nantes » *Revue de la prévoyance et de la mutualité*, t. 13, mai, Paris: Ligue nationale de la prévoyance et de la mutualité, pp. 465-468.

Audier, S. (2010) *La pensée solidariste. Aux sources du modèle social républicain*, Paris: PUF, coll. « le lien social ».

Bouglé, C. (1907) *Le solidarisme*, Paris: V. Giard & E. Brière.

Bourgeois, L. (1896) *Solidarité*, Paris: Armand Colin.

Bourgeois, L. (1901) « Solidarité, Justice, Liberté », *Exposition universelle de 1900, Congrès international de l'éducation sociale*, Paris: Félix Aclan, pp. 79-94.

Bourgeois, L. (1902) *Les applications de la solidarité sociale*, Paris: Bureaux de la Revue politique et parlementaire, pp. 1-16.

Bourgeois, L. (1914) *La politique de la prévoyance sociale*, t. 1〔La doctrine et la méthode〕, Paris: Charpentier.

Bourgeois, L. & Croizet, A. (1907) *Essai d'une philosophie de la solidarité*, 2e éd., Paris: Félix Aclan.

Chanial, P. & Laville, J.-L. (2002) « L'économie solidaire: une question politique », *Mouvements*, vol. 1, n° 19, pp. 11- 20.

Chevallier, J. (1986) « Économie sociale et société civile », *La société civile,* Centre universitaire de recherches sur l.action publique et le politique, Paris: PUF, pp. 206-245.

Cheysson, É. (1894a) *Le Musée social: communication faite à Lyon au 8e Congrès des sociétés coopératives de consommation dans sa séance d'ouverture, le 26 août 1894*, Paris: Imprimerie nouvelle.

Cheysson, É. (1894b) *Les Lois ouvrières au point de vue de l'intervention de l'État*, Paris: Guillaumin.

Cheysson, É. (1899) « Coopération et mutualité », *Musée social*, n° 10, Paris: A. Rousseau, pp. 477-494.

Cheysson, É. (1905) « Le problème des retraites ouvrières », dans Société des industriels et des commerçants de France, *Les retraites ouvrières et la mutualité*, Paris: Guillaumin, pp. 37-89.

De Riez, L. (1904) « Huitième congrès national de la mutualité », *Revue de la prévoyance et de la mutualité*, t. 13, juin, Paris: Ligue nationale de la prévoyance et de la mutualité, pp. 564-587.

Defourny, J., Hulgård, L. & Pestoff, V. (2014) (eds.) *Social Enterprise and the Third Sector: Changing European Landscapes in a Comparative Perspective*, London & New York: Routledge.

Draperi, J.-F. (2014) *Comprendre l'économie sociale: fondements et enjeux*, 2e éd., Paris: Dunod.

Dreyfus, M. (2001) *Liberté, égalité, mutualité: mutualistes et syndicalistes*, Paris: l'Atelier.

Dreyfus, M. (2011) « Notes de lecture: *Charles Gide au XIXe siècle*. Luc

Marco (dir.). Comité pour l'édition des œuvres de Charles Gide, L'Harmattan, Paris », *Recma*, n° 323, pp. 113-114.

Ewald, F. (1986) *L'État providence*, Paris: B. Grasset.

Gibaud, B. (2000) « Jean Jaurès et la mutualité », *Recma*, n° 275-276, pp. 44-48.

Gide, C. (1893) « L'idée de solidarité en tant que programme économique », extrait de la *Revue internationale de sociologie*, Paris: V. Giard & E. Brière, pp. 1-18.

Gide, C. (1899) « Si les institutions sociales sont un mal social ? », *Revue d'économie politique*, n° 4, janvier, t. 13, Paris: L. Larose et Forcel, pp. 1-17.

Gide, C. (1901) « De la valeur respective des diverses formes d'association coopérative au point de vue solidariste », *Exposition universelle de 1900, Congrès international de l'éducation sociale*, Paris: Félix Aclan, pp. 304-312.

Gide, C. (1905) *Économie sociale: les institutions du progrès social au début du XXe siècle*, Paris: Larose & Forcel.

Gide, C. (1907) « La solidarité économique » dans Bourgeois, L. & Croizet, A. *Essai d'une philosophie de la solidarité*, 2e éd., Paris: Félix Aclan, pp. 207-232.

Gide, C. (1910a) « La mise en pratique de la solidarité dans les coopératives », *Le Coopératisme: Conférences de propagande*, 3e éd., Paris: Recueil Sirey, pp. 325-356.

Gide, C. (1910b) « Le parasitisme social », *Foi et Vie*, 2 janvier, Paris: P. Doumergue (dir.), pp. 71-75.

Gide, C. (1913) *Principes d'économie politique*, 14e éd., Paris: Recueil Sirey.

Gide, C. (1921) *Premières notions d'économie politique*, Paris: Albin Michel.

Gide, C. (1932) *La solidarité: Cours au Collège de France 1927-1928*, Paris: PUF.

Gide, C. & Rist, C. (1947) *Histoire des doctrines économiques*, 2 vols., 7e éd., Paris: Sirey（宮川貞一郎訳『經濟學說史』東京堂、一九三六―一九三八年）.

Gueslin, A. (1998) *L'invention de l'économie sociale*, 2e éd., Paris: Économica.

Hatzfeld, H. (1989) *Du paupérisme à la sécurité sociale, 1850-1940: essai sur les origines de la sécurité sociale en France*, Nancy: Presses Universitaires de Nancy.

Horne, J. (2004) *Le Musée social. Aux origines de l'État providence*, Paris: Belin.

Jaurès, J. (1905) « Pour les mutualistes », *L'Humanité*, n° 331, 14 mars, et dans *Recma,* n° 275-276, avril 2000, pp. 49-51.

Leglaive, R. (1905) « Deuxième congrès international de la mutualité », *Revue de la prévoyance et de la mutualité*, t. 14, novembre, Paris: Ligue nationale de la prévoyance et de la mutualité, pp. 1135-1143.

Leroy-Beaulieu, A. (1892) « Séances générales: Discours de M. A. Leroy-Beaulieu », *La Réforme sociale*, 3e série, t. 4, juillet-décembre, t. 24 de la collection, Paris: Secrétariat de la société d'économie sociale, pp. 7-16.

Leroy-Beaulieu, A. (1896) « Allocution de M. A. Leroy-Beaulieu », *La Réforme sociale*, 4e série, t. 1, janvier-juin, t. 31 de la collection, Paris: Secrétariat de la société d'économie sociale, pp. 673-675.

Mabilleau, L. (1901) « L'idée de solidarité sociale dans la Philosophie » et « Mutualité et solidarité sociale », *Exposition universelle de 1900, Congrès international de l'éducation sociale*, Paris: Félix Aclan, pp. 62-78 et pp. 206-209.

Mabilleau, L. (1905) *La Mutualité française. Doctrine et applications*, Bourdeaux: L'Avenir de la mutualité.

Mabilleau, L. (1907) « Service de la mutualité », *Le Musée social. Annales: revue mensuelle*, n° 4, avril, Paris: A. Rousseau, pp. 119-131.

Musée social. (1895) *Le Musée social. Inauguration*, Paris: Calmann Lévy.

Musée social. (1896) *Le Musée social. Société reconnue d'utilité publique par décret en date du 31 août 1894: statuts, organisation, services*, Paris: Musée social.

Paugam, S. (dir.) (2007) *Repenser la solidarité. L'apport des sciences sociales*, Paris: PUF, coll. « Le Lien social ».

Rosanvallon, P. (2004) *Le modèle politique français: la société civile contre le jacobinisme de 1789 à nos jours*, Paris: Seuil.

Siegfried, J. (1911) « Allocution de M. Jules Siegfried » et « L'expropriation pour cause d'insalubrité publique », *Alliance d'hygiène sociale*, 7e Congrès, 19-20 octobre, Agen: Imprimerie moderne, pp. 13-18 et pp. 197-209.

Société des industriels et des commerçants de France. (1905) *Les retraites ouvrières et la mutualité*, Paris: Guillaumin.

Toucas-Truyen, P. (2005) *Les Coopérateurs: deux siècles de pratiques coopératives*, sous la direction de Michel Dreyfus, Paris: l'Atelier.

A・エバース、J－L・ラヴィル編（二〇〇七）『欧州サードセクター――歴史・理論・政策』内山哲朗・柳沢敏勝訳、日本経済評論社。

大沢真理編（二〇一一）『社会的経済が拓く未来――危機の時代に「包摂する社会」を求めて』〝ネルヴァ書房。

齊藤佳史（二〇一二）『フランスにおける産業と福祉 1815-1914』日本経済評論社。

田中拓道（二〇〇六）『貧困の共和国――社会的連帯の誕生』人文書院。

田中拓道（二〇一二）「公と民の対抗から協調へ――19世紀フランスの福祉史」『福祉（近代ヨーロッパの探求15）』高田実・中野智世編、〝ネルヴァ書房、一一五―一四九頁。

野末和夢（二〇一五）「フランスの政治文化とデモクラシー――P・ロザンヴァロンのフランス・デモクラシー論」『一橋社会科学』第七巻、三三―四一頁。

西川潤（二〇〇七）『連帯経済』生活経済政策研究所。

J・モロー（一九九六）『社会的経済とは何か――新自由主義を超えるもの』石塚秀雄・北島健一・中久保邦夫訳、日本経済評論社。

キーワード：社会的経済、アソシアシオン、連帯主義、協同組合主義

〈公募論文〉

二十世紀の知識人をめぐる矛盾とその克服

【H・ラスキを通して】

大井赤亥

はじめに

一八九四年のドレフュス事件を契機に「知識人(intellectual)」という名詞が誕生して以来、「知識人」は二十世紀の思想や政治において頻繁に使われてきた言葉でありながら、同時に、その定義が最も曖昧な言葉の一つであり続けた。しかし、二十世紀の知識人論の蓄積に目を通すと、いわゆる知識人の形成にはおしなべて共通の矛盾が存在し、またそれぞれの知識人によるその克服の仕方にもある種の普遍性があることがわかる。

本稿は、二十世紀の「公共的知識人(public intellectual)」が共通して直面した矛盾の構造を明らかにしつつ、イギリスの政治思想家H・ラスキ(一八九三―一九五〇)を具体的素材としながら、ラスキがそのような矛盾をどのように打開、克服しようとしたかを浮き彫りにするものである。

「二十世紀の前半に英語で書いた、最も影響力があり最も広く読まれた政治学者[1]」と呼ばれるように、ラスキは学問と同時代的評論の双方にわたり多産な著作を残した。とりわけ、初期三部作と呼ばれる『主権問題に関する研究(*Studies in the Problems of Sovereignty*)』(一九一七年)、『近代国家における権威(*Authority in the Modern State*)』(一九一九年)、『主権の基礎(*The Foundations of Sovereignty*)』(一九二一年)は、結社や団体などの再定礎を通して肥大化した国家を相対化するものであり、イ

ギリス多元的国家論の代表的論者としてのラスキの地位を不動にするものであった。一九三〇年代以降は、ファシズムや第二次大戦といった変動を背景とした同時代的評論を量産し、その政治的立場をめぐり様々な毀誉褒貶にもまれることになる。

既存のラスキ研究では、政治学者としてのラスキ評価は初期の著作をめぐるものに限られ、後期ラスキは政治実践によって学問的才能を浪費した「失敗した学者」、現実政治にも影響力を残せなかった「失敗した政治家」という評価が一般的となってきた。たとえばH・ディーンの労作『ハロルド・ラスキの政治思想(*The Political Ideas of Harold Laski*)』(一九五五年)は、初期のラスキの学問的達成についてはその理論的矛盾を列挙し、後期のマルクス主義への接近についてはそれを「知的退歩」とするもので、その後長く流通してきた「プロパガンダと効果の不毛な政治活動で能力を浪費した思想家」[2](P・ハースト)というラスキ像を生み出したといえる。

このような「学者／政治家」という二者択一的なラスキ解釈は、ラスキを位置づけるための適切な存在領域が不在であることに起因している。ラスキは一方で学問的義務を重視して政治的公職への就任を拒み続けたが、他方、象牙の塔に隠遁する生き方も拒絶し、同時代における「教師の市民としての権利」を大胆に行使した[3]。ラスキは、同時代の出来事を批判し異議を申し立てる「外部者(outsider)」の資格と、同時代の出来事の方向性を形作る「当事者(insider)」の興奮との両方を享受しようとしたといえよう。その意味でラスキは、「学問と実践という二つの世界に位置付けられた、新しい種類の人物」[4]であり、それは同時に、ラスキを捉えるためのカテゴリーの設定を困難なものにしてきた。

ここにおいて、ラスキを「公共的知識人」という次元で捉える必要が出てくる。同時代への参画を通じて自らの政治学を構築してきたラスキの思想は、「学者／政治家」という二者択一では捉えることはできず、むしろ「公共的知識人」という位相に位置づけ直してこそ、その全体像を包括的に描出することができるだろう。またその作業は、ラスキの思想変遷のなかに、二十世紀の知識人が共通に抱えた矛盾とその克服のあり方を象徴的に浮かび上がらせることになるだろう。

もとより、ラスキを知識人という次元で評価しようとする試みがこれまで皆無だったわけではない。R・C・グプタによる『ハロルド・J・ラスキ——その政治思想の批判的分析(*Harold J. Laski: A Critical Analysis of His Political Ideas*)』(一九六六年)は、ラスキを、J・S・ミルの経験的個人主義とグリーンの抽象的理想主義との「中道(middle way)」を歩んだ存在として位置づけ、政治実務と思弁的学問とを架橋した二十世紀イギリスの「知的指導者(intellectual leader)」として描出するも

のであった。

一九九三年のラスキ生誕百周年を契機に、英米圏ではラスキ研究の再興、いわば「ラスキ・リバイバル」が生じるが、ここにおいてもラスキの知識人としての社会参加の意義を問い返す気運が高まっている。たとえばクラミック&シェーマンによる浩瀚な評伝『ハロルド・ラスキ――左翼人の生涯(*Harold Laski: A Life on the Left*)』（一九九三年）は、ラスキの同時代的影響力の対象が、専門的学術誌を読む数百人の研究者から論壇誌を購読する数十万の教養層、そして全国的な日刊紙を読む数百万の民衆まで幅広い階層におよんだ点を強調し、ラスキを「二十世紀の最も重要な公共的知識人の一人[5]」として位置づけている。ラスキの弟子であったR・ミリバンドもまた、一九三〇年代から四〇年代の英米圏におけるラスキの存在感を指摘しながら、「彼は模範的な公共的知識人であり、今日の左翼において、そのような知識人の姿がますます必要となっている[6]」としている。

しかしながら、グプタの研究はラスキを単に知識人と名づけるに留まっている。またクラミック&シェーマンやミリバンドもラスキの実践を通して「古き良き知識人」の時代を回顧的に憧憬するものであり、二十世紀の知識人をめぐる構造的矛盾のなかにラスキを位置づける作業は不在である。

本稿では、以下、二十世紀の知識人に共通した矛盾の構造を考察した上で、主として一九四四年のラスキの著作『信仰・理性・文明（*Faith, Reason and Civilization*）』に基づきながら、ラスキの活動のスタイルをそのような共通の矛盾を打開する知識人の試みとして提示したい。

一　知識人をとりまく矛盾

知識人をめぐっては二十世紀を通じて厖大な言論が展開されてきた反面、知識人という言葉の定義はそれぞれの論者に委ねられてきたのが現状であり、「数ある現代用語のなかでも、『知識人（intellectual）』という言葉ほど曖昧なものはあまりない[7]」（L・コーザー）とされてきた。

とはいえ、既存の知識人論の蓄積に目を通すと、それらはさしあたり、社会における一定の知的機能によって知識人を定義づける社会学的知識人論と、規範的性格によって知識人を特徴づける規範的知識人論とに大まかに二分することができよう[8]。前者は、社会のなかで果たされる特定の知的役割、とりわけ知識を用いて社会の安定性を確保する機能に即して知識人を捉えるものである。このような視点に立てば、古くはユダヤ人社会におけるラビ、中世ヨーロッパにおけるキリスト教聖職者、中国の士大夫や朝鮮の両班などが知識人として該当し、現代では官僚、産業技術者、政治経済専門家、ジャー

ナリストなどがそれらに相当する。

他方、規範的性格によって知識人を特徴づける議論は、社会学的知識人論の考察を前提としながらも、そのような既存秩序の担い手としての知識人のなかから、一定の知的態度や精神性を備えた存在をいわば狭義の知識人として抽出するものである。たとえば永遠の正義と真理への忠誠によって世俗的利害の超越を説いたバンダ、普遍的な価値にしたがって眼前の社会的課題への参画を説いたサルトル、アマチュア精神や現実への批判精神を知識人の条件として論じたサイードの知識人論などがそれらにあたるといえよう。もちろん、知識人論をめぐる二つの類型は相互に重なる部分もあり、両者を判然と区別することはできないが、当座、知識人論の整理のための分類としては有効であろう。

このような二つの類型論を踏まえた上で、あえて知識人という言葉に定義を与えておくならば、それは、広義には秩序の安定性を担う知識の使い手、すなわち聖職者、学者、法律家、官僚など「実践的知識の技術者」（サルトル）を示す総称であり、狭義にはそのなかでとりわけ同時代の社会的現実に対して批判的に関与した存在といえよう。本稿では、このような狭義の知識人を、特定の専門領域において獲得した知見や権威を利用して、「公的（public）」な事柄、とりわけ同時代の政治的課題に参与し、決定を方向づけようとした人々、すなわち「公共的知識人（public intellectual）」として定義しておきたい。

このように定義された公共的知識人は、二十世紀においてある種の「普遍的な矛盾」に直面してきたといえる。すなわちそれは、現状秩序の支え手として要請される「上部構造の役人」（サルトル）としての機能と、習得した知性の徹底的な行使によって秩序の矛盾を意識し、現状に対して異議申し立てを行う知的廉直性との間に生じる矛盾である。以下、グラムシ、サルトルなどの知識人論を材料としながら、二十世紀の知識人にまつわるこの矛盾の構造に着目したい。

伝統的知識人と有機的知識人という区分で有名なグラムシの知識人論は、その社会的な機能に着目して中世から近代の知識人を考察した代表的な議論といえよう。周知のようにグラムシは、実力と強制の領域である「政治的社会あるいは国家」に対し、自発と同意の領域である「市民社会（società civile）」を見いだし、そこにおける支配階級の価値観の浸透と普遍化、それによる安定的服従の調達が、国家を下支えしていることを指摘した。市民社会が未発達で「ゼラチン状」であった東方ロシアに比べ、西欧ではそれは強固に存在して政治的国家を囲繞していた。そして、グラムシにおいて知識人とは、市民社会におけるヘゲモニーに関わる存在、すなわち、支配階級の文化や価値観を被支配階級に浸潤させ、その

信念体系を普遍的なものとして樹立し、それによって統治に同意を調達させる機能を担う存在、いわば支配階級のための知的幹部として想定されたといえる。

中世以降、このような観念を通じた秩序の安定を担ってきたのが伝統的知識人である。グラムシによれば、伝統的知識人とは何世代にもわたり同じ仕事を引き継いできた知的階層であり、たとえば、キリスト教秩序における聖職者がその典型として論じられている。聖職者は「学校、教育、道徳、司法、慈善、援助、等々の活動形態をともなった宗教的イデオロギー、いいかえれば時代の哲学と科学」を長期にわたり独占してきた[9]。聖職者はそれによって教会支配の正統性を支えてきたのであり、そのような伝統的知識人のヘゲモニーは、産業化の到来とともに登場した資本家階級にとっても重要な資源であった。

しかしながら、支配に向かって発展する階級は、伝統的知識人を吸収するだけでなく、それ自身の階級的精神を経済のみならず文化や道徳においても有機的に体現する独自の知識人、すなわち有機的知識人を内側から作り出していくことになる。たとえば資本家階級は、その成長とともに教育制度を整備し、工業の専門技術者、経済学者、政策立案者、新しい文化や新しい法律の組織者を作り出す。このようにして養成される知識人は、その社会における価値観の形成に広く影響力を持つようになり、支配権の拡張を試みる運動と連動していく。

グラムシにおける有機的知識人の機能は、さしあたっては、興隆する支配階級と結びつき、知識を利用してその権力の拡張をはかる「上部構造の『職員＝機能の担い手（funzionario）』」であり、支配集団の統治を補強するために市民社会で民衆の自発的同意を引き出して統治を補強する「支配的社会集団の『代理人（commesso）』」であった[10]。

とはいえ、グラムシにおいては、労働運動の顕在化に伴って、労働者階級がそれ自体の有機的知識人を持つことも留保されていた。ある階級に独自の知識人を形成することは、教育制度や時間的余裕など一定の条件が必要なため、労働者など恵まれない階級は、それ自身の知識人を生みだすことはできない。とはいえ、グラムシの立論では、階級的矛盾を自覚し、その打開と歴史の進歩とを重ねあわせるようになる知識人の存在が想定され、それらが労働者階級と結びつくことにより、労働者階級はその利益や価値観を体現する知的存在を持つことが可能になっている。ここに労働者階級と結びついた有機的知識人の存在が可能となり、有機的知識人が労働者の価値観や信条体系を対抗的ヘゲモニーとして確立していく闘争が展望されることになった。

知識人論をめぐる同様の構造は、サルトルにも見られる。

サルトルは、自身が二十世紀における知識人の輝かしい体現者であったと同時に、知識人を「対象」として論じた知識人論の主導者でもあり、それはグラムシのそれを大きく踏襲したものであった。

サルトルもまた、十四世紀頃まで知の保存者はもっぱら聖職者であり、教会が一つの階級として知識と経済を独占していたと捉えており、これはグラムシの伝統的知識人に相当するものといえる。

しかし、産業の発展と資本の蓄積に伴い、より実践的な知識の技術者が出現する。科学者、技師、算術家、法律家などがこれに該当し、専門的な知の自由な発展を追求したこれらの人々が、知の体系においてかつて聖職者たちが占めていた位置を奪っていった。これが近代における知識人であり、基本的にはグラムシの提示した有機的知識人と重なるものであろう。

グラムシと同様にサルトルも、知識人は、さしあたっては支配層の資本蓄積の結果として生じることを認めている。教育や研究の制度化は、基本的には支配層が自らの統治に必要な知識を拡充させ、官僚や技術者を育成するためになされる。したがって、高等教育によって与えられた知識は、労働者の側ではなく支配層の側に利益をもたらす性格を孕んでいる。そして知識人は、支配層が整えた教育制度にまずは順応し、知識を受動的に吸収することによってしか形成されない。それゆえサルトルにとっても、知識人とは、たとえ知識人の側で拒否しようとも、その起源において支配階級と結ばれた「上部構造の役人」であった。

このような知識人と労働者階級との結合の可能性について、サルトルはグラムシよりも悲観的であり、農民や労働者について有機的知識人は存在しえないと断言している。被支配者階級はそれ自身の教育制度を持たないため、「有機的知識人——ある階級によって生産され、その階級の客観的精神を代表するという意味での——有機的知識人は、プロレタリアの場合には存在しない」[11]。知識人もまた、教育を通じて形成されるというその必然的事情により、常に「支配階級の代理人」という出生の刻印を押されており、知識人と労働者との間はどこまでも引き裂かれているのである。

しかしながら、そのことは、サルトルが知識人と労働者とのいかなる連携をも不可能としたわけではない。高等教育によって授けられた知識は、支配層の側では統治の円滑化を目的としていても、一旦伝授されると、知識人の側で当初の目的を離れて自律的に一人歩きする。したがって、獲得した知識を徹底させ、知の支配権をめぐる非対称的な関係を自覚するにつれて、その使用目的を反転させ、自分たちを形成してきた教育制度を批判的に問い返す一群の人々が生じるのであ

る。支配層の整備した教育装置の内側から生じながら、知識の自律性と廉直性を徹底させることによって、現状の秩序への意義申し立てに駆り立てられずにはいられない人々――。このような人々こそ、サルトルにとって、狭義の知識人であったといえる。

サルトルによれば、結果として知識人は、支配階級によって生み出されながらそれらと対峙し、労働者階級との連帯を求めながらもそれらと完全に一体化できない、中途半端で孤独な領域に身をおくことになる。「支配階級からは嫌疑をかけられ、それどころか、なにしろ彼らの与えた知識を、彼らに敵対するために使うのですから、裏切り者とさえ映り、また彼の教養そのもの、彼の階級のために、恵まれない階級からもやはり嫌疑をかけられます[12]」。

しかしながら、このような孤独は、知識人が引き受けるべき課題でもあった。サルトルはいう。「知識人が最も役立ちうるのは、単称的普遍として、つまり単なる学問の人としてではなく、以上に述べた矛盾を生きる学問の人としてなのであり、この孤独、この『半追放』のような孤独のなかでこそ、知識人は、彼が奉仕しようとする人々にもっとも接近することができるのです[13]」。

このような矛盾と孤独は、二十世紀の知識人が直面した普遍的葛藤であり、背負う以外にない宿命であった。もとより、秩序の安定を担う知の使い手は中世を通じて存在しており、したがって、教育を通じて獲得した知の使用目的をめぐる知識人の矛盾もまた、二十世紀以前から存在してきたといえよう。しかし、そのような知の使い手が「知識人」として自らを定義し、自身をとりまく普遍的矛盾を自らに固有の課題として自覚化したのは一八九四年のドレフュス事件をへてからであり、その自覚はロシア革命やファシズムの興隆、二つの世界大戦といった人類史的変動のなかでさらに先鋭化されていった。その意味で、知識人の抱える矛盾の顕在化は、二十世紀に特徴的な現象であったといえよう。

そして、二十世紀の知識人が具体的な持ち場において示した社会参加の姿は、それぞれがこの普遍的アポリアを打開しようと試みた軌跡であったといえる。次節以降、二十世紀前半のイギリスという文脈において、ラスキがこの矛盾をどのように受けとめ、またいかなる社会実践によってそれを打開しようとしたかを考察したい。

二　アカデミズム批判

自らに固有の矛盾を克服するため、二十世紀の知識人が模索した第一の実践は、自分自身の知的形成過程が支配階級の資本蓄積によってなされたことに対する不断の自己批判で

あった。知識人は、「絶えずプチ・ブルであるという自覚、プチ・ブルとして思考するおそれがあるという自覚」（サルトル）を持ち続けなければ、すぐに既存秩序の知的正当化作業に回帰してしまうであろう。それゆえ、教育制度から必然的に派生する無意識的偏向を批判的に自覚化する必要があったのである。

そしてそれは、ラスキの場合、一貫したアカデミズム批判となって現れている。ラスキは一九二五年、LSEの政治学教授就任演説において、自身が学んだオックスフォードのA・ダイシーやE・バーカーといった政治学者への恩義を認めながらも、伝統的政治学の超然主義や「地方的閉鎖性」には率直に不満を表明している。「オックスフォードは概して、少なくとも教授陣に限っては社会問題の考察に関心を示していたが、その解決に対する責任には無頓着であった。それは、正確な分析の重要性を説きながら、それに基づいて行動する義務を示さなかった」[14]。一九三〇年代以降に活発になるラスキの実践活動は、過度の専門性や「学問的中立性」に閉塞するアカデミズムへの拒否感と相即不離であったといえる。

そのようなアカデミズム批判は、第二次大戦期において頂点を迎える。ラスキは一九四四年の著作『信仰・理性・文明』において、戦間期の専門学問や研究者のあり方に強い批判を向けている。ラスキによれば、一九三〇年代以降、ヨーロッパはファシズムの興隆や第二次大戦といった人類史的試練を迎えているにも関わらず、大学は態度決定を回避したまま学問の専門性に安住していた。「この期間における学界の性格を概観して痛感することは……その基礎構造そのものが、現在の喫緊の課題との関連で決められるというよりも、むしろ彼らが、あらかじめ知識人として強く肯定したいと願う研究成果をいかに満足させうるかという考慮によって決定されていたということである」[15]。

ラスキはとりわけ、人文社会科学の学問的な閉鎖性をもたらす原因として、学問の「過度の専門化」と「公平性への崇拝」を指摘している。学問の専門分化と職業化により、「学者はもっぱら他の学者に向つて説」くばかりとなり、それゆえ「学者の著作は普通の知識を持った人間には無意味となった」[16]（丸山眞男）のである。また「客観性」や「公平性」への固執は、支配階級の装置としての教育研究制度に内在する基本的性格を忘却させ、学者や知識人はその知性を自律的に徹底させることなく、結果的に学問は「支配階級の一付属物」となってしまった。

しかしながら、ラスキにとって大学は、社会生活から遊離した「象牙の塔（ivory tower）」ではなく、ファシズムなど同時代的危機に際しては文明の遺産を擁護する「見張塔（watch tower）」たるべきものであった[17]。教育制度に潜む階級性の自

覚や、「客観性」を僭称する学問研究に対する不断の自己吟味は、ラスキのアカデミズム観に一貫した視座であり、それがラスキを単なる知識の担い手としての知識人ではなく、その知識を反転させて既存秩序の矛盾を克服する、公共的知識人とした条件の一つであったといえよう。

三　民衆との接触

二十世紀の知識人による矛盾克服のための第二の模索は、労働者や農民など恵まれない階級との不断の接触であった。接触は知識人と大衆との隔絶を克服する最も直接的な方途であり、その重要性をグラムシは次のように強調している。「大衆分子は『感じる』けれども、いつでも理解し、あるいは知るというわけではない。知的分子は『知る』けれども、いつでも理解するとは限らないし、とりわけ『感じる』とは限らない」[18]。それゆえ知識人は、大衆との接触を保つことにより現実を感じ取り、大衆もまた、知識人との接触によって個別的課題を普遍的視野から位置づけ直し、それによって両者の全体としての知的道徳的改革が初めて可能となるとされる。

そしてラスキの実践スタイルもまた、生涯にわたって労働運動や大衆運動への参加と接触を伴うものであった。そもそも、ラスキの考える知識人像において、デカルト、ホッブズ、スピノザなど十七世紀の偉大な哲学者たちは、民衆が生きた「その時代の精神的風土」を最高度に体現し、またその性格を方向づけてきた。「真の共感とは、知識人と大衆との団結、結合ということにある」とするラスキにとって、知識人の責任とは、「大衆との深い連携を通して、彼らの夢と希望とを、実現可能な、しかも正統なものとして示すこと」[19]に他ならなかった。

事実、労働組合出身の労働党幹部であったモリソンは、ラスキを評して、「私は労働運動に『乗じる（rise on）』知識人には反対だが、ラスキは『ともに立ち上がる（rise with）』知識人だった」[20]と述べている。そのことは、労働党の議会政治家には煙たがられたラスキが、労働組合の活動家や草の根の党員の支持によって、十年以上にわたり党の全国執行委員会に選出され続けた事実にも示されていよう。

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

J・バンダによる知識人論の古典『知識人の裏切り（*La Trahison des Clercs*）』（一九二七年）は、知識人を正義と真理のみに忠誠を誓う聖的存在として位置づけながら、ナショナリズ

ムや共産主義など世俗的イデオロギーに屈服する一九二〇年代の知識人の姿を「知識人の裏切り」として断罪するものであった。

実のところ、バンダによる知識人批判の背景には、ドレフュス事件における反ユダヤ主義、第一次世界大戦に際して高揚したナショナリズム、そしてロシア革命による共産主義という明確な批判対象があった。バンダによれば、古代ギリシア以来、普遍的真理への奉仕を義務としてきた知識人は、二十世紀に入ると民族的熱狂、国家的情動、階級的信念といった世俗的価値に絡め取られ、それまでの超然的な思考や態度を喪失していった。バンダはそのような知識人として、とりわけドイツではロマン主義哲学やJ・G・フィヒテ、フランスではM・バレスやG・ソレルなどを挙げながら、「このファナティスムを実践した知識人はその責務を裏切った」[21]と糾弾している。

それに対し、バンダが復権を訴える知識人の姿とは中世以来の「知識人（clercs）」であった。すなわち、イエス、エラスムス、スピノザのような、選り抜かれた少数の卓越した知性であり、「わが王国はこの世にあらず」と宣言して世俗的目的を超越し、正義や理性など普遍的価値のために行動した宗教者のような人物像であったといえる。超越的な正義や真理を政党や国家などの個別的帰属に優先させたバンダの知識人論は一定の魅力を持っており、また、あくまで普遍的価値を志向しそれに仕える存在としての知識人像は、その後の知識人論にも継承されていく。

しかし、『信仰・理性・文明』において、ラスキはバンダに仮借ない批判を向けていく。バンダの知識人論において、普遍性への忠誠はどちらかといえば同時代からの超然へと結びつきがちだったのに対し、ラスキの知識人論では、普遍的価値への忠誠と同時代への参画を通じたその擁護とは密接不可分であった。普遍性への献身は公共的知識人の条件の一つであるが、一九三〇年代以降のファシズムや総力戦体制のなかでは、そのような普遍性への献身を「今／ここ」の政治状況に絡ませ、どのような同時代的判断を導出するかという問題が厳しく問われたといえる。

ラスキの立場からすると、ファシズムがもたらした「政治」の全面化の前に、バンダの説く知識人の超然主義はもはや不可能であった。第二次大戦という人類史的試練は、「象牙の塔の土台まで流してしまう凄まじい闘争の奔流」[22]を作り出した。そこにおいて、先験的真理のために行動を捨てることを求めたバンダの知識人論は端的に時代錯誤であり、中世キリスト教世界の聖職者へのノスタルジーにすぎなかった。

むしろラスキにとって、二十世紀における「政治の不可避性」を踏まえれば、現代知識人の最大の悲劇は「人類文明史

における最高の戦いの一つに対して、多少とも無関心な態度をとるか、でなければ反対に、ソレル、キプリング、バレス、モーラス、さらには程度は落ちるがC・ペギーのように、完全に反動陣営に参加したこと[23]」であり、すなわち同時代への無関心、あるいは関心を持ちながらも同時代的判断を誤ることであった。

ここにおいて、バンダがアプリオリに掲げる「普遍性への使命」は、むしろ戦間期の知識人の無関心を合理化する機能を果たすものとなる。ラスキにとって、「知識人の最高の裏切り」とは、危機の時代にあって学問の普遍性や知性の超然主義を盾に現状への異議申し立てを回避することであった[24]。知識人の超然主義に対するこのような仮借のない批判のなかに、あくまで時代と民衆とに向きあうことを要求するラスキの知識人論の性格が示されていよう。

四　「代表＝表象」機能

二十世紀の知識人がその矛盾を打開するために行った第三の方途は、被抑圧者の状況への参加と接触を通じ、忘れられている人々や声のない人々を「代表＝表象（represent）」する実践、すなわち左翼知識人による代弁機能である。そしてラスキの言論活動もまた、労働運動への関与によって労働者の価値や希望を感知し、新聞やラジオなどの大衆ジャーナリズムを駆使しながら、影響力のある言語でそれらを表象する機能を担っていたといえる。

事実、ラスキの死去に際し、ＬＳＥの学生雑誌『クレア・マーケット・レビュー』誌上でB・バルフォアは、「ラスキは炭坑夫や造船労働者に接する際にも決して講演のレベルを下げたりはしなかったが、それでいて彼らはほとんど誰よりもラスキの諸説を理解した」としながら、次のような証言を紹介している。「私のよく知る港湾労働者は、読書や思索のための時間をほとんど持てないほど働きづめであったが、常にラスキの論説だけは読んでいた。彼はかつて私にこういった。『この人は、常々私が考えていることを、まったくうまいやり方で代弁している[25]』」。

ラスキの知識人としての言論は、労働者階級のみならず、インドをはじめとするアジアやアフリカからの留学生や活動家などの主張を、イギリスのエスタブリッシュメントの内部に向けて代弁する機能も果たしていた。とりわけラスキとインドとの関わりは長く、一九三〇年代からラスキは、J・ネルーらと協同しながら、インドの完全独立を求めて労働党幹部への働きかけに尽力している。ラスキの下で学んだインドの政治家K・メノンによれば、「ラスキはインドの主張が正義であると信じるだけでなく、それを公言するにあたって率

直であり、彼が心底から信じた大義に威信と権威を与えるために、大学教授という自身の立場を躊躇することなく利用した」[26]という。

このようなラスキの姿勢は、自身の名声や影響力を、相対的に抑圧された要求を可視化させるために利用するという点で、二十世紀の知識人の「代表＝表象」機能を象徴的に体現するものといえよう。かつてディーンは、ラスキの過度な社会参加を批判し、「彼は言葉の器用さと修辞上の巧みさのために、思想を彼ほど明瞭に表現できない人が苦心して満足な結論を得るまで立ち止まってしまうような困難な問題の表面を、すばやくなぞることがしばしばあった」[27]と述べたことがあった。しかし、そのような学者ラスキの「欠陥」は、むしろ二十世紀の公共的知識人にとって不可欠な資質へと転化されることになろう。

もちろん、二十世紀の知識人が体現した「代表＝表象」機能には、一九八〇年代以降の一連の知識人論の再興のなかで批判的反省も加えられ、また知識人と大衆という二項図式自体が変容しつつある現在、普遍性や正義を代表した左派知識人による「代表＝表象」機能をそのまま安易に評価することは困難になっている。

このような知識人の無自覚な特権性への問い返しは、たとえば、「普遍的知識人」のイメージの特殊歴史的な性格を指摘しながら、自身の専門分野に依拠して限定された社会改革を行なう「特定領域の知識人」を提示したM・フーコー[28]や、知識人が民衆を代弁する「代行関係」の終焉を説き、「他人に代わって語ることの無効性」を強調したG・ドゥルーズ[29]などに示されている。また、G・C・スピヴァクによる「サバルタンは語ることができるか（'Can the Subaltern speak ?'）」（一九八八年）は、知識人が高等教育を通じて帯びてきた言語や認識体系を一つひとつ剥ぎ取っていく方法、その知や権力をいったん「学び捨てる（unlearn）」という過程の重要性を提示するもので、知識人と民衆との関係性をめぐる一層繊細な方法論を開拓したものといえよう[30]。

総じてラスキの知識人としての実践には、たしかに知識人の特権性に対する反省的視点は希薄であったといえよう。このような特権の無自覚性は、ラスキが自ら知識人として行動した人物であり、知識人を対象として論じる「知識人論」の論者ではなかったことに由来するものであろう。ラスキは、知識人という存在を対象として突き放してその生成と機能を理解する作業には踏み出しておらず、したがって知識人の生成に伴うその知的特権性への意識は弱かった。もとより、サルトルに見られるように、自ら知識人でありかつ同時に知識人を対象として考察する知識人論者であることは往々にして可能であろう。知識人の特権性を自覚し、それでいてなお知

識人の実践を完遂するためには、知識人という存在を認識の対象として外化しながら、同時代の文脈ではその任務を自ら背負うという、認識と実践との緊張感のある往復が求められたはずである。

他方、ドゥルーズやスピヴァクらの知識人論に対し、現代においてなお知識人による「代表＝表象」機能を力強く弁証したのが、E・サイード『知識人の表象（*Representations of the Intellectual*）』（一九九四年）であったといえる。サイードにとって、「ポストモダン」の時代以降も世界に抑圧や不正義といった課題は充満しており、それゆえ依然として「公衆に向けて、あるいは公衆になりかわって、メッセージなり、思想なり、哲学なり、意見なりを、表象＝代弁し肉付けし明晰に言語化できる能力に恵まれた個人」[31]としての知識人像は、その復活が望まれるものであった。そして、ラスキの実践はこのようなサイードの主張と強く共振するものであり、ラスキの現代的意義もまた、サイードによる古典的知識人の力強い再興を論じる行間のなかに甦るものであろう。

同時にラスキの活動には、労働者になりかわって彼らを代弁する機能を越えて、むしろ労働者の内部からその知的変化を促し、自らの利益や意思の自らによる政治的表現を可能にする政治教育へと展開される経路が含まれており、次節ではそれに関心を向けたい。

五　労働者の政治的知性の涵養

二十世紀の知識人における矛盾克服の模索は、第四に、知識人による民衆教育や労働者教育への参画と、それによる労働者の政治的知性の涵養に求められた。それはすなわち、知識人が、支配階級によって与えられた知的資本を、実践を通じながら民衆や労働者に引き渡す営為であり、サルトルの言葉を借りれば、「自分からは知識の技術者を生みだすことのできない恵まれない階級の内部に、知識の技術者を育成すること」[32]であった。

そしてラスキは、生涯にわたる労働者教育への参画によって、「支配階級によって与えられた資本としての知識を使い、被搾取階級の内部に、普遍化の専門家、普遍化のための闘いの専門家を創造すること」（サルトル）に従事したといえる。ラスキにとって、高等教育によって伝播する知的資本を、知識人のみならず、いわば知識の素人である民衆がいかに自分のものとして理解し活用できるかという問題こそ、その社会の政治的成熟を左右する要因であったからである。

ラスキは一九一七年に赴任したカナダのマギル大学時代から大学外での成人教育に積極的に参加し、一九二〇年にＬＳＥに移った後も毎夏、イギリス各地の炭坑地区に赴いて

出張講義を行っている。成人教育におけるラスキの評判は大変高く、仮に労働者に知識や教養が欠落していても、ラスキは学術的な内容を平易な言葉で効果的に伝える技術を持っており、労働者の学習熱を掻き立てたようである[33]。成人教育へのラスキの参画は、労働者への知識提供と政治的知性の涵養を目指すものであり、知の非対称構造を民衆の知性改善によって克服しようとした試みであったといえる。

このようなラスキの民衆観は、アメリカ時代の親友リップマンとの比較で捉えると一層明瞭となろう。ラスキはハーバード大学に赴任以来、ともに『ニュー・リパブリック』への寄稿者としてリップマンと親しい関係を構築し、ラスキは当時の著作を献辞でリップマンに捧げるほどであった[34]。しかしながら、両者の関係は、リップマンがその論説の主戦場を保守系雑誌へ移していくにつれ疎遠になっていく。ラスキは、ホームズやフランクフルターへの私信において幾度となくリップマンの「世渡り上手」を批判し、権力への接近がリップマンの人格を変質させたとして、「私は、労働者と握手する時に手袋をはめる人間を心の底から嫌悪する」と述べている[35]。ラスキにとって、晩年のリップマンは「富裕階級のペット」に成り下がったのであった。

しかし、両者の間には、人間交際の流儀や嗜好の違いのみならず、デモクラシーを支える民衆観の点でも、深刻な差異があった。政治における人間認識の限界や非合理性については、G・ウォーラスがすでに『政治における人間性（*Human Nature in Politics*）』（一九〇八年）で焦点化していたが、リップマンは、『世論（*Public Opinion*）』（一九二二年）や『幻の公衆（*The Phantom Public*）』（一九二五年）においてこの論点を独自に発展させている。

リップマンによれば、人間の社会認識は先入観と固定観念に規定されており、外界を常に「疑似環境」として認識するため、環境を理性的かつ全体的に理解することはできず、したがって民衆が独自に政治課題を熟知したり、それについて合理的な判断を構築することは不可能である。その意味で民衆は政治に関して「アウトサイダー」であり、政治的決定は政治の「インサイダー」であるエリートや職業政治家の意見にしたがう方が合理的なのであった。

このようなリップマンの立場は、民衆の認識能力と自治能力の限界を論証することで、「市民の全能性」に依拠した啓蒙的なデモクラシー論の虚構性を暴露しようとするものであった。それはまた、政治的決定を職業政治家の合理的判断に回帰させるという点で、J・S・ミルなどに示される十九世紀のリベラリズムを高踏的エリート主義に寄せて継承するものであったともいえよう。

このようなリップマンの民衆観に対しては、J・デューイ

が『公衆とその問題（*Public and Its Problem*）』（一九二七年）において有名な批判を行っているが、ラスキもまた、リップマンとは異なる人間観を提示している。ラスキの人間認識は、その非合理的側面を認識しながらも、理性への信頼に依拠しながら、教育による人間の市民への変貌を求めるものであった。そして、ラスキの知識人としての実践は、人間の政治認識の限界を踏まえながらも、成人教育を通じた民衆の政治的知性の強化と涵養によって、その陥穽を克服しようとするものであった。

また、政治学者ラスキにとって、労働者の政治的知性の涵養は、市民権を強化し、デモクラシーを実質化するための条件でもあったといえる。「デモクラシーの礎と敷石は……短期労働者、港湾労働者、技術者、配管工といった人々にある」[36]。したがって、デモクラシーの安定は、そのような民衆や労働者における公共的課題への関心と、「自分自身の開明された判断を公共の善のために使用する能力」に掛かっている。ラスキによれば、そこにおいて労働者教育は、知をめぐる知識人と労働者との非対称性という矛盾を打開する突破口の一つであると同時に、労働者に「政府を運営する責任のエトス」[37]を意識化させ、デモクラシーの有効性を試す最も重要な試金石であったといえよう。

六　結　論

二十世紀は、知識人の言動が大きな影響力を持った時代であった。そしてそのような営為は、二十世紀の知識人がその出生の起源からして抱え込んだ共通の矛盾をそれぞれが解決しようとした軌跡であったといえる。

ラスキの場合、労働者や民衆に接触し、万人の政治的知性の向上を通してデモクラシーを基礎づけ、その先に社会主義を招き寄せること――。この模索こそ、中産階級出身の知的エリートであることと、社会主義の信条を持つ政治実践家であることとの矛盾を打開する応答であった。このような実践のスタイルは、エリートと民衆という二項対立の克服を「万人の知性改善」に求めたスピノザを想起させるものであり、またラスキを二十世紀に最も活躍した公共的知識人の一人とするものであろう。

もちろん、二十世紀における知識人の活躍を可能にした社会的条件は、現在、大きく変容した。元来、公共的知識人とは、高等教育で獲得した知を反転させ、それを「恵まれない人々」のために使用する人々であり、この限りで公共的知識人はいわゆる「左派」である必然性はない。しかし、二十世紀において「恵まれない人々」、すなわち被抑圧者として措

定されたのは圧倒的に労働者であり、公共的知識人にとって知識を「恵まれない人々」のために使うことは、労働者のために使うこととほぼ同義であった。それゆえ公共的知識人はしばしば「左派知識人」と重なるものとして捉えられてきたといえよう。しかし、二十世紀最後半には、ジェンダー、人種、性的指向、障がいなどの点で「不可視化されてきた人々」の位相は多様化され、公共的知識人が労働者と並走していればよい時代は終焉した。それに伴い、公共的知識人をもっぱら「左派」として捉える構図も相対化されていくであろう。

また、一九八〇年代以降、正義の高みから万人の良心を代表する知識人はその「終焉」（J・F・リオタール）が説かれ、冷戦崩壊によって生じた「大きな物語」からの総退却はそのような趨勢をさらに加速させたといえる。普遍的真理に依拠しながら、同時代の課題に参画し、民衆に対してトータルな社会変革のヴィジョンを打ち出す古典的な知識人はもはや現実的基盤を持たないかもしれない。

しかしながら、ラスキの政治実践は今なお、学者や研究者とは質的に異なる公共的知識人に固有の特徴を示していたように思える。そのような公共的知識人の本質的特徴として、本稿は、同時代の認識だけでなくその困難を打開する展望を示すこと、来たるべき未来に向けた希望を示すことを挙げておきたい。

ラスキは、その最晩年にあたる一九五〇年、ヨーロッパの対ソ政策をめぐってB・ラッセルとの間で「第三次世界大戦は不可避か（Is a Third World War Inevitable?）」と題された小さな論争を行っている。ここにおいて、冷戦対立が深刻化するなか、西欧文明擁護のためにソ連との戦争も辞さないとするラッセルに対し、ラスキの主張は、現状への厳しい悲観主義をラッセルと共有しながらも、むしろ東西両陣営が和解のために果しうるイニシアティヴを強調するものであった。「ラッセルは絶望の上に政策を立てる。私は希望の上に私の政策をたてる[38]」。

二十世紀における公共的知識人が担った役割とは、知をめぐる構造的矛盾を打開する方途を万人の知性の改善に向けて模索すると同時に、ファシズムや世界戦争、厳しい冷戦といった同時代的変動のなかで、その原因を認識するのみならず、それらを克服するための展望を提示することにあったといえよう。そして、ラスキの言論が民衆に響き、時代を特徴づけたのは、このような希望の提示によるものであった。ラスキの知的スタイルは、混迷する現代において、現実の分析と未来への展望を結びつけるための手がかりを、今再び示しているように思われる。

（おおい・あかい／政治思想史）

注

＊外国語文献につき、日本語訳があるものはそれを参照したが、訳文は適宜変更してある。

（1）P. Hirst, 'Introduction', H. J. Laski, *Studies in the Problems of Sovereignty*, London and New York, Routledge, 1917=1997, p. v.

（2）*Ibid*, p. x. ディーンのラスキ解釈をさらに極端化させたものとして、G. L. Mehta, *Harold Laski Revisited*, The Sixth Annual Lecture, Ahmedabad, Harold Laski Institute of Political Science, 1960 がある。

（3）R. H. Soltau, 'Professor Laski and Political Science', *The Political Quarterly*, July/September, 1950, Vol. 21, No 3, p. 302.

（4）G. Feaver, *Intellectuals and Politics: Harold Laski Revisited*, A Paper Prepared for Delivery at the Forty-Sixth Annual Meeting of the Canadian Political Science Association, University of Toronto, June, 1974, p. 15.

（5）I. Kramnick and B. Sheerman, *Harold Laski: A Life on the Left*, London, The Penguin Press, 1993, p. 2.

（6）R. Miliband, 'Harold Laski: An Exemplary Public Intellectual', *New Left Review*, 200, 1993, p. 181.

（7）L. A. Coser, *Men of Ideas: A Sociologist's View*, New York, Free Press, 1965, p. vii（高橋徹監訳『知識人と社会』培風館、一九七〇年、i頁）.

（8）知識人論に関するこのような二分法は、加藤節による知識人論の整理、すなわち「存在表象で規定される知識人」と「規範表象で規定される知識人」という区分を踏襲したものである（加藤節『同時代史考――政治思想講義』未來社、二〇一二年）。

（9）A. Gramsci, *QUADERNI DEL CARCERE*, Vol. III, Edizione critica dell'Istituto Gramsci, a cura di Valentino Gerratana, Torino, Einaudi, 1975, p. 1514（上村忠男編訳『知識人と権力――歴史的－地政学的考察』みすず書房、一九九九年、四八―九頁）.

（10）*Ibid*, pp. 1518‐9（前掲書、五四―五頁）.

（11）J. P. Sartre, *Plaidoyer pour les intellectuels*, Gallimard, 1972, p. 64（佐藤朔・岩崎力・松浪信三郎・平岡篤頼・古屋健三訳『知識人の擁護』人文書院、一九六七年、七三頁）.

（12）*Ibid*, p. 73（前掲書、八三頁）.

（13）*Ibid*, p. 82（前掲書、九四―五頁）.

（14）H. J. Laski, 'Living Philosophies: VIII. Why I am Marxist', *The Nation*, 14 January, 1939, p. 59.

（15）H. J. Laski, *Faith, Reason and Civilization*, New York, The Viking Press, 1944, p. 112（中野好夫訳『信仰・理性・文明』岩波書店、一九五一年、一五三頁）.

（16）丸山眞男「西欧文化と共産主義の対決――ラスキ『信仰・理性及び文明』について」『増補版 現代政治の思想と行動』未來社、一九六四年、二〇九頁。

（17）H. J. Laski, *The Strategy of Freedom: An Open Letter to Students especially American*, London and New York, Routledge, 1942=2015, pp. 8-9.

（18）A. Gramsci, *QUADERNI DEL CARCERE*, Vol. III, Edizione critica dell'Istituto Gramsci, a cura di Valentino Gerratana, Torino, Einaudi, 1975, p. 1505‐6（松田博編訳『グラムシ「獄中ノート」著作集 Ⅲ 知識人とヘゲモニー「知識人ノート」注解』明石書店、二〇一三年、八〇頁）.

（19）H. J. Laski, *Faith, Reason and Civilization*, New York, The Viking Press, 1944, p. 122（中野好夫訳『信仰・理性・文明』岩波書店、一九五一年、一六七頁）.

（20）I. Kramnick and B. Sheerman, *Harold Laski: A Life on the Left*, London, The Penguin Press, 1993, p. 480.

（21）J. Benda, *La Trahison des Clercs*, Paris, B. Grasset, 1927=1975, p. 140

（宇京頼三訳『知識人の裏切り』未來社、一九九〇年、一五六頁）.

（22）H. J. Laski, *The Dilemma of Our Times: An Historical Essay*, London and New York, Routledge, 1952≒2015, p. 138（大内兵衛・大内節子訳『岐路に立つ現代』みすず書房、一九六六年、一七四頁）.

（23）H. J. Laski, *Faith, Reason and Civilization*, New York, The Viking Press, 1944, p. 96（中野好夫訳『信仰・理性・文明』岩波書店、一九五一年、一一七頁）.

（24）*Ibid*, p. 122（前掲書、一六七頁）.

（25）B. Balfour, 'Harold Laski by Students and Colleagues', *Clare Market Review*, Vol. 46, No. 1, Michaelmas, 1950, pp. 31-2.

（26）G. Eastwood, *Harold Laski*, London, Mowbrays, 1977, pp. 90-1.

（27）H. A. Deane, *The Political Ideas of Harold J. Laski*, New York, Columbia University Press, 1955, p. 335（野村博訳『ハロルド・ラスキの政治思想』法律文化社、一九七七年、三三三頁）.

（28）M. Foucault, 'La function politique de l'intellectuel', *Politique-Hebdo*, 29 novembre-5 décembre, 1976, pp. 31-3（小林康夫・石田英敬・松浦寿輝編集『ミシェル・フーコー思考集成 VI セクシュアリテ／真理』筑摩書房、二〇〇〇年、一四五—一五一頁）.

（29）G. Deleusze, 'Les intellectuels et le pouvoir', entretien avec M. Foucault, *L'Arc*, No. 49, 1972, pp. 3-10（小林康夫・石田英敬・松浦寿輝編集『ミシェル・フーコー思考集成 IV 規範／社会』筑摩書房、一九九九年、二五七—六九頁）.

（30）G. C. Spivak, 'Can the Subaltern Speak?', C. Nelson and L. Grossberg, ed, *Marxism and the Interpretation of Culture*, University of Illinois Press, Urbana, p. 295（上村忠男訳『サバルタンは語ることができるか』みすず書房、一九九八年、七四頁）.

（31）E. W. Said, *Representations of the Intellectual: the 1993 Reith lectures*, New York, Vintage, 1996, p. 11（大橋洋一訳『知識人とは何か』平凡社、一九九八年、三七頁）.

（32）J. P. Sartre, *Plaidoyer pour les intellectuels*, Gallimard, 1972, pp. 73-4（佐藤朔・岩崎力・松浪信三郎・平岡篤頼・古屋健三訳『知識人の擁護』人文書院、一九六七年、八四頁）.

（33）I. Kramnick and B. Sheerman, *Harold Laski: A Life on the Left*, London, The Penguin Press, 1993, p. 84.

（34）H. J. Laski, *Political Thought in England: Locke to Bentham*, London and New York, Oxford University Press, 1920, p. 5（堀豊彦・飯坂良明訳『イギリス政治思想II——ロックからベンサムまで』岩波書店、一九五八年、iii頁）.

（35）I. Kramnick and B. Sheerman, *Harold Laski: A Life on the Left*, London, The Penguin Press, 1993, p. 208.

（36）H. J. Laski, *What I believe and Stand for*, Ahmedabad, Harold Laski Institute of Political Science, 1994, p. 23.

（37）*Ibid*, p. 22.

（38）M. Newman, *Harold Laski: A Political Biography*, Basingstoke, Macmillan Press, 1993, p. 352.

キーワード：知識人、サルトル、グラムシ

〈公募論文〉

「変革」思想のリアリズム

【大衆社会論から見た松下圭一と永井陽之助】

小野寺研太

はじめに

戦後政治学は、いかなる「社会思想」を有していたか。言い換えれば、戦後の政治学者たちの知見は、社会についてのどのような思想として読むことができるか。本稿は、この問いをめぐって、考察を展開する。

検討の対象として、松下圭一（一九二九―二〇一五）と永井陽之助（一九二四―二〇〇八）の二人を取り上げ、かつ分析の用具として、「大衆社会論」を使いたい。理由は以下の二つである。第一は、歴史的な共通性である。松下と永井は、一九五〇～六〇年代において「大衆社会論」を用いた理論展開をした点で共通していた。第二は、思想的な特徴の共通性である。松下と永井は、イデオロギー的には対立する論者であるように見えるが、当時の社会科学言説では大勢を占めていたマルクス主義から、両者とも自覚的に距離を置いており[1]、その意味で、大衆社会論の採用は重要な理論的意味を持っていた。

本稿の仮説は、「松下・永井は共に、実質的には「変革」[2]の思想を展開していたが、そのアプローチの違いによって、彼らの政治学はまったく異なるベクトルを持つように見えるのではないか」というものである。この仮説の妥当性を確かめるため、両者の政治学の特徴を、大衆社会論という枠組みを通じて対比的に検討し、これまであまり見えてこなかった

側面を浮き彫りにしたい[3]。

一　大衆社会論の理論的整理

あえて身も蓋もない言い方をすれば、大衆社会論とは「大衆社会」に関する言説の束である。しかし本稿では、ここに重要な側面を加味しておきたい。その側面とは、市民社会論との関係性である。

本稿で検討する政治学者たちがそうであったように、大衆社会論は、市民社会論との関係づけを伴う形で論じられる。言い換えれば、大衆社会論という認識枠組みでは、「市民社会と大衆社会」という対が想定されている。「市民社会」と「大衆社会」の間に、何らかの連続性を見ることもあれば、反対に断絶性を見ることもあるが、いずれにしても大衆社会論は、市民社会論とペアになることで、大衆社会の特徴を対比的に明らかにするという理論構成を持つ。大衆社会論の背後には市民社会論の存在を想定できるとすれば、「市民社会論とは何か」が大衆社会論を考える上での前提となる。

では、市民社会論とは何か。大衆社会論と同様に言えば、市民社会論とは「市民社会とは何か」について論じた諸言説である。しかし市民社会論にも、単なる記述の言説としては片づけられない、もう少し複雑な性格がある。

まず思想史の文脈で「市民社会論」と言った場合、考察の対象となっているのはたいてい西欧近代である。そこで規定される特徴は、例えば「西欧近代では、市民社会は政治権力から（相対的に）自立している」「市民社会では、労働力の非人格的所有が達成された」「市民社会とは、地方名望家によって運営される社会である」といったものが挙げられる。社会科学的な諸アプローチを通じて、西欧近代の本質的特徴を取り出そうとする。ひとまずはこれが、市民社会論の姿だと言うことができる[4]。

市民社会論は、西欧近代の特徴を何らかの形で表象した言説の総体だから、論理的にはどんな特徴づけも可能である。だから本来ならば、「市民社会は○○である」、さらには「近代社会の本質は○○である」とする市民社会論は、それ自体で近代社会を規範化するものではないはずである。

にもかかわらず厄介なことに、市民社会論上で規定された西欧近代の「本質」なるものは、規範性を伴って西欧や非西欧で流通しやすい。「国家からの自立」や「労働力の非人格的所有」などは、仮にそこに何らかの限界や問題が確認されるとしても、市民社会そのものは「全否定はすべからざるもの」とされる場合がある。市民社会論は、「近代の本質は○○である」（記述）→「だから○○のように近代化すべきだ」（規範化）という性質転化を起こしやすい[5]。

では、この市民社会論と対で論じられる大衆社会論とは、どんなものか。本稿の考察でポイントになるのは、「市民社会と大衆社会」というペアで対比される以上、二つの社会の違いを弁別する何らかの規範性がクローズアップされる、ということである。市民社会から大衆社会に変化した時、市民社会のどのような規範的側面が変質したと捉えられているか。

この点を、作田啓一の議論（「市民社会と大衆社会」『価値の社会学』一九七二年に所収。論文初出は一九六六年）を援用して考えてみよう。作田の議論に登場するのは、アメリカの大衆社会論者（D・リースマン、C・W・ミルズ、W・コーンハウザー）である。作田によれば、これらの大衆社会論は二つに類型化できる。まずリースマンとミルズは、市民社会の堕落（もしくは発展）形態が大衆社会だとする。これに対しコーンハウザーは、共同体社会から市民社会への転換がスムーズにいかなかった場合に大衆社会が発達するとみる。リースマンとミルズは、十八～九世紀に典型的な「市民社会」が近代化を進めていったその先に大衆社会化があると捉えるのに対し、コーンハウザーは市民社会がその典型例から外れて異化されたところに、大衆社会が成立すると見る。言い換えれば、前者が近代との何らかの連続性において大衆社会を捉えるのに対し、後者の認識は断絶性を基調とする。

だが作田は、これらの見方を別様にも整理できるとする（むしろ作田が重視するのはこちらである）。この整理の前提となるのは、「市民社会」における個人・集団・国家の存在様式である。「市民社会」は、一方で非人格的な関係性（例えば金納制への移行と農奴解放）を拡大させたが、他方で自治都市や社団が有していた個別的な特権を完全に取り去ったわけではなかった。「市民社会」でも、地方自治や各種の組合のように、そこに所属する構成員に対して特権的に機能する集団は払拭されなかった。この意味で「市民社会」は、自由権や選挙権といった普遍主義を国家によって強力に浸透させると同時に、「労働者」や「地域住民」という特権的な社会集団形成をも広範囲に拡大させた。どこまでも平準化を志向する「国家」と、特権や不平等を維持しようとする「社会」は、むしろ相互に補完しあうことで、総体としての近代的「市民社会」に活力を与えていた[6]。

しかし大衆社会化は、「市民社会」で機能していた個人・集団・国家の均衡を、何らかの形で崩してしまう。作田の整理にしたがえば、大衆社会論者が指摘したのは、この点である。コーンハウザーとミルズは、個人と国家の間に存在し、両者の関係を取り持っていた中間集団が無力化したことで、ばらばらの個人が中央権力によって一元的に操作されるところに、大衆社会の特徴をみる（中間集団無力説）。これに対しリースマンは、大衆社会でも依然として中間集団は活力を持

ち多元的に並存するが、その所属集団に個人が過剰同調するところにその特徴をみる（過剰同調説）。

中間集団無力説は、人間の本来的な自由や平等は集団によってもたらされると考える。大衆社会が巨大になりすぎたことで、エリートとマスが両極に分解したため、人びとの抵抗の拠点ともなり得る中間集団は機能不全となり、大衆の国家依存傾向が強化されたと批判する（「社会」に対する「国家」の優位）。反対に過剰同調説は、人びとが他者志向的になったため、多元的に存在する各種中間集団（企業や圧力団体、教会など）の集団規範が個々人に強力に作用しすぎてしまい、個人は自律性を失うとする。共同体社会に比べれば、大衆社会の集団規範ははるかに流動的であるはずなのに、他者志向型の個人はその志向性ゆえに同調を「強制」されてしまう。過剰同調説は、個人が結局は集団の圧力によって抑圧状態に置かれてしまう事態を問題視する（個人主義の衰退）[7]。

この作田の理論的整理を、先ほどの問いに応答可能な形で言い換えよう。そうすると大衆社会論は、市民社会の「自立」という側面に注目し[8]、そこから二つの社会を対比的に論じた議論だということになる。両説の違いは、個人に対する中間集団の作用強度と方向性が、どのように機能するのかという判断の相違に由来する。中間集団無力説は、大衆社会化によって市民社会ではひとまず確保されていたであろう「国家からの自立」が損なわれ、国家の強権的な支配が強化されてしまうと考えるのに対し、過剰同調説は「国家からの自立」を牽引した中間集団の機能が逆向きに作用し、今度は個人の「集団からの自立」が損なわれてしまうと考える。

このように、市民社会論との対比で論じられる大衆社会論で問題視するのは、「自立」をめぐる国家・中間集団・個人の均衡関係である。これが、本稿で用いる大衆社会論という認識枠組みの特徴である。

二　松下圭一の政治社会学的アプローチ

1　「大衆国家」の両義性

では次に、大衆社会論という枠組みの使われ方に注目して、松下圭一と永井陽之助の議論を分析してみよう。まずは松下圭一である。

よく言われるように、松下圭一の大衆社会論は、当時の正統派マルクス主義と戦後の啓蒙的思想に対する二正面作戦を展開しようとして提示された議論である[9]。彼が『思想』に発表した論考（「大衆国家の成立とその問題性」、初出は一九五六年）がきっかけとなって、「正統派」のマルクス主義者たちから相次ぐ反論や批判が出たことから分かるように、松下の大衆社会論はマルクス主義に対する強烈な修正要求と受け止めら

れた。そして本稿の関心から言えば、社会を不断に変化するものとして捉え、なおかつその変化を相互に影響しあう複数の層から考える、という政治社会学的な分析を通じて、大衆社会の問題を前景化させた点に、初期の松下の特徴はあった。

論考「大衆国家の成立とその問題性」は、主として十九世紀から二十世紀にかけてのヨーロッパの社会変化を、「市民社会」から「大衆社会」への変化として理論的にたどったものである。その主要因となったとされるのは、レーニンが『帝国主義論』で定式化した「資本主義の産業資本段階から独占資本段階への移行」[10]である。この資本主義の段階移行によって生産過程に関わる技術や組織が大幅に変化（「生産の社会化」）し、生産機構そのものも減少する。この「生産の社会化」と「生産機構の寡頭化」によって、それまで「個人」を構成単位とする小規模独立生産体制は崩壊し、大規模な「組織化」と共に、ブルジョアに比して自立性に乏しく「原子化」した未熟練労働者＝プロレタリアの圧倒的な増大が生じる。[11]こうして、資本主義の「段階」移行に影響されて、社会の「形態」が変化する。「生命・自由・財産」の主体たる「個人」を基礎とする「市民社会」の観念は崩壊し、代わりに「大衆社会」の観念が拡大する。

一見すると基底還元的なロジックで構成されているようだが、松下が強調したのは、〈大衆〉そのものは、経済ではなく、むしろ「政治」の作用によって完成する、ということである。松下の独自性は、マルクス主義の通説にいったん乗りつつも、そこで見落とされている「政治」の機能を指摘して、「大衆国家」の両義性へと議論を接続していったところにある。

松下によれば、「労働者階級を中核とし、新中間階級をふくむ人口量の圧倒的多数のプロレタリア化は、〈大衆〉の形成の「社会」的前提ではあるが［…］しかしこのプロレタリア化自体はいまだ〈大衆〉として形象化されることはできない。プロレタリア化し原子化した人口量の〈大衆〉化はむしろ「政治」的連関の内部において位置づけられなければならない」。そのため「〈大衆〉の完成は［…］体制によって強行される労働者階級の体制内部への受動化による体制への編成化の亢進によって、政治的に実現される」[12]。松下はこれを、「〈大衆〉的状況」と名付ける。

松下が「状況」という時、それは社会経済的な変化に伴って生じるが、究極的には「政治」に規定される社会のあり様として考えられている。この論文で「状況」という言葉を使う場合、松下が念頭に置いているのは、人びとの集合形態に影響を与える「政治」の作用である。論文の表題が「大衆国家」であって「大衆社会」でないのは、あくまでも〈大衆〉が国家によって政治的に創出されるもので、自然生成されるようなものではないという松下の認識を反映している。

具体的にいえば、「大衆国家」とは普通平等選挙権と公共政策によって、労働者階級の体制馴化が進んだ「福祉国家・社会民主主義」のことである。そこで労働者階級は「政治的支配をかちとることなく、大衆デモクラシーを前提として、資本主義国家の「国民」に転化し［…］国家の内部に〈大衆〉として解放されるとともに馴化される」[13]。よって〈大衆〉化という状況（福祉国家による労働者階級の馴化）を認めてしまうことは、社会主義革命の可能性そのものを否定することになる。事実、このような「大衆国家」化の極点にあるのが、「社会形態の変化が必然的に創出した〈大衆〉を操作すること——〈大衆〉の心理的動員——過激化（Radicalisierung）を政治的前提」[14]とするファシズムだったと松下は述べる。つまり松下は、大衆社会を「国家からの自立」が疎外されたものとして捉えていることになる[15]。

しかし松下の議論は、大衆社会の自立性疎外を嘆じるだけでは終わらない。この〈大衆〉化という反動的「状況」は、再び「政治」の領域に関わることで、革命的な路線にもなりうることを、松下は強調する。かつてファシズムが「状況」の論理である「政治」を徹底的に活用したように、今後は社会主義も「政治過程の状況を操作する「可能性の技術」」として政治の論理を用いなければならない。「実に、政治の論理におけるファシズムの可能性は同時に反ファシズムの可能性であり、可能性のあるところ責任が存在する」からである[16]。

「社会形態の変化をもたらした独占段階の政治研究においては、階級関係の分析のみではいまだ充分なる分析をなすことはできない。むしろ政治機構、政治指導、政治心理などの政治過程の次元における分析が、階級構造の分析と内在的に結合されなければならない」。松下にとって〈大衆〉の問題とは、「「社会」の形態変化を背景とする体制の論理の貫徹という特殊二十世紀的「政治」状況に設定されるべき」ものであり、「政治」の作用如何では、〈大衆〉は反動的とも革命的ともなるものだった[17]。彼は、社会民主主義を通じた労働組合の体制内化に大衆社会の問題点を見たが、同じく「政治」のあり方が変革の可能性にもなるという部分にも光を当て、〈大衆〉の両義性を明らかにしようとした。

逆に言えば、現代社会の変化を捉えず、〈大衆〉という政治的「状況」を軽視すれば、中間集団は容易に無力化してしまう。そこに革新系の政治が見落とした点があると批判する以上、「政治」が社会に働きかけるあり方は、従来の階級闘争中心のものから別のものへと変わらざるをえない。西欧社会を想定した抽象度の高い大衆国家論を踏まえ、それとほぼ同時期に、日本の現実に即した議論として松下が展開したのが、社会党への批判と改革論、そしてその延長線上に位置する地域民主主義論だった。

2　日本社会の現実と地域民主主義論

上記の問題関心を踏まえ、大衆社会論と同時期に松下が注力したのは、日本の政治社会学的分析とも言える議論だった。そこでキーワードになったのが、「ムラ」と「マス」という二項対立で表現される二重構造論である。

松下が戦後社会で重視している二重構造とは、当時論じられた経済的な二重構造論とはやや異なり、「都市・農村をつらぬく階層構成の二重構造」を指す。すなわち、農村では富農／貧農、都市ではホワイトカラー・大企業労働者／中小企業労働者・半失業労働者の分離が、日本社会を分断しつつあると、松下は述べる[18]。

こうした階層上の二重構造は、賃金のみならず、家意識や生活感覚といった文化的側面にも影響する。そのため「戦後の自由・平等という新憲法感覚の成熟や、大衆文化の享受は、むしろ二重構造の上層、ことに都市新中間層の若い世代に集約的にあらわれる」のに対し、「逆に下層の青年たちはむしろ古い日本の部落・家族規制や精神構造の影響を多分にかつ強圧的にうけている」。それゆえ、「マス」状況にある人びとが革新支持にまわったとしても、依然として根強い「ムラ」状況があるため、「日本の矛盾のしわよせとなっている未組織労働者や貧農は、自民党へと吸収されやすい状況にある」[19]。

言い換えれば、日本社会が直面しているのは、大衆社会の全面的到来ではなく、むしろその到来の不十分さである。「マス」の人びとが増えれば、それは都市部において革新政党への支持が高まることにつながるはずだが、「ムラ」の人びとがまだ大量に存在するがゆえに、自民党による保守政治の地盤が揺るがない。したがって本当の課題は、下層の根底的な変革にある。

今日、ムラこそが、「脱出」されるのではなく、「変革」されなければならない。「近代」は、たんなるムラ脱出者の教養でなくして、「近代」の日本的矛盾の集約たるムラの変革の過程で、あたらしくムラから噴出するエネルギーとむすびついて、日本の「近代」自体が克服されなければならないのである[20]。

上記の二重構造という視点は、松下が参加した都政調査会の杉並調査にも貫流している。そこでまず指摘されているのは、中央線を中心とした地域に多く住む新中間層が増えたとしても、彼らにとって杉並区はベッドタウンであるために、地域政治に関心を持つことはなく、「地域における慣習や自治のイニシアティブは、依然として地主・農民にまかされて」いることであった。問題は、旧中間層が都議会や区議会の保

守系議員を選出する有力な地盤となっていることに加え、彼らによって組織される末端の地域組織（例えば町内会）が公的権力機構の「下請」として機能し、地域自治の芽をつんでしまっていることにあるとされた。

資本主義の高度化は、確かに日本の大衆社会化を進めるだろう。しかし、二重構造という「歪み」を抱えている以上、資本主義の高度化や近代化は、その「歪み」をかえって増大させる。日本の場合、解決法は「上からの近代化」ではなく、「下からの変革」にある。こうした議論の運びを経て、松下は「ムラ構造の制度的土台をなす都市・農村の地域政治の重要性」を提起する。「地域政治の改革こそ、ムラを克服する日本のコンミューンとなるであろう」と述べ、彼は「ムラ」から脱出した「マス」の新中間層や都市労働者たちが地域政治の改革に参加することを呼びかける[21]。

改めて整理すれば、この「地域民主主義論」が提起される理由は、三つある。第一、日本における二重構造の存在、とりわけ「ムラ」状況の残存である。第二、「ムラ」状況を地盤に旧中間層によって組織される保守政治である。そして第三が、労働組合と社会党の組織的特質に由来する、経済闘争中心路線の硬直性である。本来、革新陣営の側に政治のヘゲモニーを引き寄せようとすれば、末端組織にまで及ぶ組織力とそれに基づく広範な支持が不可欠である。だが、社会党と総評の体質や現状を見る限り、その可能性は低く、さらに自民党は地域末端の組織力を強化しようとしている。だとすれば、社会党はどのように変わればよいのか。松下が提示するのは、「地域」を拠点とする政治活動の拡大である。松下は、社会党の政治活動の展望について、次のように述べる。

> 第二に注目されるべきは、大衆運動がうみだした共闘会議、居住組織、サークルなどの組織の創意的多様性である。労働者階級の大衆組織を労働組合としてのみとらえるならば、労働者階級がもちうるであろう組織的創造性を緊縛することになる。〔…〕とくにおおく「勤労者協議会」とよばれている居住組織が重要である。〔…〕しかもこの勤労者協議会は労働者を中心に、サラリーマン、農民や商人が個人として参加することによって統一戦線の日常的実感を準備するとともに、保守権力の地域細胞をなす町内会、部落会を下から掘りくずしていく[22]。

地域によるつながりは、企業ごとに縦割りで組織される左派陣営を横につなげることになるだろう。そこでは、労働者でなく、「地域」や「家族」「女性」「市民運動家」など、様々な種類の人びとが参加可能になる。こうすることで、経済闘争に収斂しがちだった左派陣営の政治的限界を穿ち、現実味

のある革新政治が展望できるのではないか。松下はこのように想定する。

> 従来の社会党は中央政権中心主義だといわれましたが、たとえ中央において過渡的に社会党中心の政権ができたとしても、それが革新勢力の統一戦線的な、いわば国民会議のようなものにバック・アップされなければ、政権そのものは持続することができない。同時に地方自治体が民主的なものに組み替えられ、その支えとなるものが職場と地域にないかぎり、その革新政権もあえなく見殺しにされるということがいえると思います(23)。

以上より、松下の地域民主主義論とは、日本特有の社会状況を所与の条件として、革新陣営による政治的「変革」の実効性を高めるための組織化の戦略だった、とまとめることができる。

しかしこれだけでは、階級や労組といった従来の運動主体に代わる主体像が措定されただけである。「国家からの自立」を果たす新たな主体として措定された「地域」は、その運動において何を求めていくのか。

ここで松下が提示するのが、「自治体共闘」もしくは「自治体改革」というプランである。「自治体共闘」（もしくは「自治体改革」）が目指すのは、具体的にいえば、産業化によって生じた地域社会の問題に対し、行政側が住民福祉のために対応していくことを指している。もう少し流通度の高い言葉を使えば、都市型公共政策である。

これが共「闘」であるのは、高成長率を掲げて産業化を強圧的に進める政府と大企業、そしてその保守政権を支える地域末端の組織という、それまでの日本の政治的状況に対する「闘い」を意味するからである。同時に、地域ごとの問題を自治体によって解決していくという取り組みは、各地方自治体を、政府の執行事務を代行する機関から、「教育、道路、ガス・水道、環境衛生、社会保障から基地問題にいたるまで日常生活要求の全領域の直接の窓口」として位置づけ直し、その「自治」的側面を強める。この意味で、それは「改革」である。そのために、「革新政党、地方議員・首長、あるいはタテ割団体としての組合を結集する県評、地区労、その他民主団体、さらにヨコ割組織としての居住組織によって」統一組織を構成する。この意味で、「共」闘である(24)。

松下の地域民主主義論の狙いは、政治の主体として「地域」の措定だけにあったのではない。階級闘争や政権奪取とは異なる次元での政治的成果の獲得、具体的には社会福祉の向上を「政治」の目標と位置づけることが、そのもう一つの狙いだった。社会民主主義との結合（＝政治権力からの社会福祉の

獲得）が「国家からの自立」を危うくした、という大衆社会論の問題構成を引き継ぎつつ、ではその「自立」と「社会福祉」が二律背反に陥らないためには、どんな方策がありえるのか。松下の問題関心は、この点にあった[25]。

まとめよう。松下圭一が大衆社会論（大衆社会の政治社会学的分析）から取り出したのは、中間集団が現代では「自立」をめぐって両義的な存在になった、ということである。一方で代表的な中間集団である労働組合は、福祉政策に取り込まれることで体制内化し、社会が国家から自立していく基盤として無力になった。この場合、「大衆」とは政治権力によってリードされる受動的な存在であり、国家との従属関係が強調される（中間集団無力説的な側面）。ただ他方で松下は、労働者の組織を違う形態にすることで、「国家からの自立」の拠点にもなり得ると考えていた。日本の現実に即してそれを展開したのが、「職場」ではなく「地域」を主体とする地域民主主義論である。しかもここでは、単に「国家からの自立」が地域という政治主体によって確保されるというだけでなく、その獲得目標として、従来型の革新政治とは違う形での公共の福祉充実の必要性が強調されている。これが、一九六〇年代ごろまでに論じられた、松下の「変革」思想であった。

三　永井陽之助の政治意識論的アプローチ

1「政治」の不確実性

松下の大衆社会論が、政治社会学的なアプローチから大衆社会の問題に迫ったとすれば、永井陽之助は、どのような議論を展開したか。ここで注目したいのが、先述した松下の諸論考とほぼ同時期（主として一九五〇年代後半）の論考がまとめられた『政治意識の研究』（一九七一年）である。タイトルが示すように、永井が政治学の手法としてこの時期に取り組んでいたのは、政治意識論である。

まず、永井による「市民社会」と「大衆社会」の対比を見てみよう。リースマンやトクヴィルを使って、永井は、近代的な社会（「近代生産社会」あるいは「進歩の時代」と表現されている）と現代的な社会（「現代消費社会（大衆社会）」）を対比する。それによれば、近代とはイギリスをモデルとして、貴族層と旧中間層、新興の市民層からなる議会制民主主義によって安定した政治が営まれた時代であり、そこでは「個人の自発的選択を媒介とする秩序の再生産」という市民社会」が完結していた[26]。市民社会で政治に参加する者は、教養によって規律を内面化しており、自己利益に対する理解も深い。

これに対し現代の大衆社会は、政治の大衆化や資本の蓄積、

工場労働者の増加、通信・メディアの展開などにより、一言で言えば「不確実性」が増した社会である。そうした状況で、人は大規模化する国家や組織の前に自己利益に関する確信を持てず、「人びとは社会環境への不適応からはげしい方向感覚の喪失と不安」に苛まれている。[27]

永井がその大衆社会論で依拠しているのは、基本的にリースマンである。先進社会に高度資本主義社会が定着したことで、それに適合的な人間類型が変質した。それが、リースマンが「他者志向型」と呼んだタイプであり、かつてのような自己内規律に拘束され自我を維持するのではなく、むしろ他者からの影響や命令を喜んで受け、自らを標準化することに安堵を覚えるような人びとのことである。こうした人間類型の大量創出に加え、「いわゆる《組織革命》の結果、国家機構のみならず、経営・労働・農業その他あらゆる組織体の全領域にわたってマンモスのように組織が肥大し、市民の自由な活動領域はいちじるしく逼塞」する。[28]自己内規律はもはや自分の判断を支える基準にはならず、そこで人は「他者（同時代、仲間、友人、マス・メディア、世論など）」に同調しようとする他者志向を持つ。十九世紀的な「市民社会」と比較して、自己利益の観念が崩壊し、政治に参加する意欲を喪った結果、政治的無関心が広がり、かつ他者志向的な同調傾向によって、政治は著しく情緒化する。権力者の側は、世論の動向に政治を左右されてしまうため、責任ある決断ができず、さらに被治者の側では政治不信が高まるという悪循環が生じる。

その結果「現代の政治権力は機構的に肥大しながら、色濃く大衆世論・圧力団体――いわゆる《拒否権集団》の諸活動に依存し、しかも、その大衆世論は《自己中和化》の作用で空洞化し、フィードバックの機能を喪失」して、「世論と政府の責任転嫁という悪循環」が生じている。[29]高度資本主義化したアメリカ社会を念頭に置いた永井の大衆社会論は、リースマン流の過剰同調説に依拠し、主体的な政治的判断の拠点が社会のあらゆる部分からも喪われてしまったとして、次のような状態を最悪のものとして描く。

> 統治主体は一方では《組織の無責任》と《世論への依存》によって状況の客体と化し、世論は世論で象徴操作の客体と化し、ここに生ずる悪循環は、クリティカルな政治状況において主体的に状況を決断し対処する責任主体がどこにもないという最悪事態に達する。[30]

この引用が示すように、永井の議論においても、政治は一つの「状況」である。しかし、その位置づけは、政治社会学的なアプローチを採った松下のそれとは、大きく異なる。永

井の説明によれば、現実世界は不完全情報と不確実性が支配する世界である以上、「状況」を規定することは、何らかの性質を一義的に記述することとは根本的に異なる。政治の場合、「状況」の規定とは、「単に記述的な意味ばかりでなく、エモーショナルな契機」が入り込むからである。そのためここでは、「単に、認識するということではなく、他者を説得し、一定の行動へ流し込むという組織化の契機が不可避的に侵入して」こざるを得ない[31]。

政治の世界が不確実であるのは、自然科学と異なり、事象と認識が一義的な関係を結ばないからである。反対に言えば政治の世界は、言語の持つ象徴作用によって様々に組織されるものである。「ギリシャ以来、政治理論は、それぞれの歴史的段階における生産力の発展段階に応じ、その基底集団の行動様式と組織化の基本様式〔…〕に応じ、それぞれの時代に特有な表現スタイルと発想に応じて多彩な言語体系を展示して」きた[32]。イギリスの日常言語学派、T・D・ウェルドンの著作を引照しつつ、永井は政治を一義的な解決策で対応可能だと考える立場に対して、明確な否を突きつける。

> 「パズル」とは、人為的に作られたもので、正解がかならず一つある。「障碍」は、自然に発生し、永遠に解決しえないものである。それに対処する途は、それを克服するか、減殺するか、回避するか、無視するか、である。政治問題は、パズルではなく障碍（または困難）である[33]。

そうである以上、自然科学やエンジニアリングと政治を同一視することは「謬見」である。むしろ不確実な政治の「状況」下で何らかの決定を行うには、「一定の目標達成のための正統的な行動と役割の期待を定型化して、不確実性を確実性に、不可測性を可測性に転化していく社会的統制[34]」が必要である。世界を何らかのイメージで表象し、そこに正統性を与え、選挙を通じて体制へとまとめあげる。政治とはこのような一定のルールに基づく「ゲーム」であり、決して道徳的倫理的な価値優位性を争うものではない。

このような「ゲーム」において、言葉を通じて人びとを組織化する存在こそ、知識人であると永井は述べる。「いわゆる〈言語の人〉としての知識人の象徴活動がこの〔象徴化の——筆者〕有力な仲だち」であり、「知識人による理論化をまってはじめて、個々バラバラに潜在している〈利益〉を、〈労働者〉〈農民〉等の抽象的一般的な〈象徴集団〉に統合していくことができる」。永井は、この「不確実性に拮抗しつつ、象徴の生産と配分を通じて不確実性を吸収していく組織化過程」こそ、知識人が果たすべきリーダーシップだと述べる[35]。

2　政治的知性と「大衆」

では、大衆社会において、政治的な知性は大衆の政治意識とどのような関係を結ぶのか。言い換えれば、他者志向による集団規範への過剰同調によって、「自立」的な判断すら困難な現代という時代における、あるべき政治的知性とはどんなものなのか。この点に関して永井は、アメリカにおける師だったリースマンを、C・W・ミルズと比較した論考（「大衆社会における権力構造」、初出は一九五九年）で次のように論じる。

現代知識人の要求する知識が、単なる事実や情報の断片ではなく、社会の全体構造を通覧するものであること、そして膨大な研究費と官僚化した研究体制によって硬化したアメリカ的社会科学に対し、むしろヨーロッパ的な社会科学の伝統を受け継ぎ、鋭い現実感覚を重んじる実践的な社会科学者である点で、リースマンとミルズの両者は共通している[36]。では二人を分かつものは何か。それは「だれにたいして向けられた、いかなるタイプの知識か――という問いにたいする両者の解答の決定的な差異」である[37]。

永井は、リースマンの「解答」が（ミルズと異なり）マンハイムの提起した「迂回的認識」に基づくことを強調する[38]。

治分析が各自の意見やイメージ、偏見、ステレオタイプ、イデオロギーに影響され、論理的に加工された「自己解釈」であることは免れない。政治に対する認識が何らかの解釈に過ぎない点では、知識人も一般人も違わない。

ではここからいかに全体像へと近づくのか。マンハイムは「各部分像と、グループの社会構造上の位置・視座・利害との拘束関係を内在的に認識［…］し、その部分像から逆算することによって、全体像を再構成する」知識社会学を構想した。しかし「現代の大衆社会では、イメージと象徴の急テンポな配分は、集団からさらに個人に移行し［…］その極限においては個人の数ほどイメージが違う」ようになっている。そこでリースマンは、マンハイムの提示した迂回的方法を受け継ぎ、「まず、政治過程の構成単位である個人の側から出発し、その個人の数ほど分化する部分イメージの重ね合せによって、現代社会の全体像を再構成しようと」した[39]。

永井にとって重要なのは、こうした迂回的方法による全体像の再構成が、転じて「自己解釈」の相対化に連なることである。リースマンの分析が当面の対象とするのは、「現代の大衆社会における「無力なる少数者」［…］の日常行動を知らず識らずのうちに一定の方向に流しこむ圧力、アメリカの文化全体に重くたちこめる気圧配置」である。この「気圧配置」を意識化することで、リースマンの政治学は「［アメリ

カの大衆社会の」圧力から自らを解放し、政治の全体を通覧することのできる〈主体的浮動層〉（政治の主体）として再形成していくための「自己認識」と「自己装備」の学」となる。[40]

それは、権力者へのアッピールでもなければ、現実の政治家、組織リーダーへの勧告でもなければ、大衆にたいする啓蒙・説得でもない。自己自身をふくむ「無力なる少数者」へ向けられた自己解放の政治学であった。[41]

永井は、マルクスの資本主義分析が、搾取される対象であるはずの労働者の階級意識醸成につながった点を念頭に置きつつ、自己解放に向けた「認識」は、力と結合すると述べる。[42]もちろん永井は、マルクスの基本的発想からは距離を置いている。マルクスの提示した社会主義運動のあり方は、十九世紀的な個人主義的性格を持つと考えるからだ。[43]それは現代の大衆社会にはそぐわない。むしろ個々人の持つイメージを抽出して、全体に近似的にたどり着くような、大衆社会に適応した形態でなければ、大衆社会の政治学にはなり得ないと永井は考える。

では、力と結合する「認識」は、大衆社会の何を変えるか。永井は、認識は「解放」につながるという。しかもそれは、啓蒙とは違う。啓蒙は、実際には解放するものと解放されるもののヒエラルキーを、その背後で前提としているからである。

おそらく永井は、リースマンと対比したミルズの知的スタンスに、啓蒙的な知性がはらむヒエラルキー性を見ようとしている。「事実そのものの通信が、価値の通信とならんで、大きな実践的政治的意味をもつことを強調」したミルズの政治学は、「「権力と知識」の配分関係に一定の固定したハイアラーキーを想定し」たものであり、そこで展開されるのが「自己に向けられた認識ではなく、他者へ向けられた知識」である。しかし永井が目指すのは、権力の構造を明らかにして、その構造の改変を目指すような政治学ではない。[44]

むしろリースマンのように、政治を不断に変化する状況的なものとして捉え、そこで編成される種々の「圧力」を可視化することこそが、政治学の役割だと永井は考えている。しかもそれは、黒人や女性といった少数の無力なる者が、自分たちを取り巻く、そして自分たち自身をも拘束する権力の気圧配置を明らかにすることである。[45]上から／他者から与えられる啓蒙ではなく、「少数者」自身が自らにかけた軛の解放に向かうことで、「主体的な自治的大衆組織」の組織化に貢献できる。[46]

こうして大衆社会の政治学は、従来の社会主義運動（自主的な大衆運動）とは、性質の異なる「変革」の契機を生み出す。決して目立つ場所ではないものの、『政治意識の研究』執筆

時点の永井が、次のように述べている点は重要である。「この権力循環の認識こそが、いかに微細なりとも民衆の側の日常的な実践行動が一つ一つ権力過程の変革につらなるという論理を民衆の側に回復しうるのであって、その意味では［…］むしろリースマンに多くを学ばねばならないであろう」[47]。

本稿は、この部分を永井における「変革」思想としての側面と位置づける。マルクス主義的な「革新」政治とは距離を取りつつ、しかし現実化しつつある大衆社会化を踏まえて、そこに適合した政治学はいかにして可能か。言い換えれば大衆社会によって喪われた「自立」は、いったいどんな形で再生しうるのか。永井もまた、松下と重なる問題構成の中で思考を蓄積していった。そして永井は、政治社会学的な構造の分析から、変革の契機を探っていった松下とは異なり、政治意識分析によって人々の集合的な意識を「解放」することが、やがて政治のあり方を変えていく動因となると考え、そこに政治的な知性の、大衆社会における存在意義を見ようとした。

四　大衆社会の「変革」可能性——思想史的意義は何か

ここまでの議論をまとめよう。本稿の仮説は、「松下・永井は共に、実質的には「変革」思想を展開していたが、そのアプローチの違いによって、両者の政治学はまったく異なるベクトルを持つように見えるのではないか」というものだった。彼らは、大衆社会化という「状況」が政治に与える両義性を重視し、そこにおいて可能な「変革」のあり方を模索した。彼らの議論は、当時の「革新」系のそれとは一線を引いたものである点は共通していたが、大衆社会を分析するアプローチの違いが、以下のような相違につながった。松下の政治社会学的な分析は、運動主体の再編成（「階級」から「地域」へ）と政治目標の変更（社会福祉機能の調達）を提起する運動論につながり、他方、永井の政治意識論的分析は、自らを拘束する政治的条件を絶えず自己認識していくための政治的知性論へと結実した。

このように再構成された両者の「変革」思想は、現在どのように評価することができるだろうか。まず松下については、彼のいう市民政治論が、結局は「近代化」に対し楽観的であり、高度成長を自明視したことで、戦後の企業社会的統合の構造を批判的に見られなかったという批判は十分あり得る[48]。また、彼が国家優先の発想（「官治」）や官僚機構の肥大化を、市民の「自治」に対置して批判していた論調が、ともすれば図式的な「市民対官僚」のような二項対立に変換され、新自由主義の言説とも共振してしまう可能性は、考慮すべき懸念点として残るだろう[49]。事実、「国家からの自立」と「社会福祉の調達」の両立は、多分に権力と資源の配分をめぐる政治

の問題であり、「社会福祉の調達」を図りつつ、必要以上に国家権力のパターナリズムに浸潤されない方策を実現していくことは、依然として大きな課題である。[50]

しかし、基本的にはその推進を目指しつつも、その問題点を指摘しながら松下がこだわった「社会民主主義」の志向は、むしろ現在だからこそ、重要なものではないかと考える。階級性や闘争が叫ばれた時代に、自覚的にその思想傾向と距離を置いたことで、松下は「生活」と政治の連関に重きを置くことになった。大衆社会の両義性を視野に入れた上で、そこで可能な「政治」のあり方を探っていった時、結果として「国家からの自立」と「社会福祉の調達」の両立という社会民主主義の難問に、松下は一九五〇年代の時点でたどり着いていた。[51] この点を、現在のわたしたちは重く見るべきではないか。

対する永井はどうか。永井や高坂正堯らのような現実主義政治学者の知的系譜に触れて、「操作的主体の確立というエリート主義の視点から行なわれた」ものだとした高畠通敏の評価は、確かに間違いではない。永井の政治学が、リースマンに学んだ「少数の無力者」に向けた「自己解放」の学だと読むにしても、実際の言論活動でその側面が前景化したとは言い難いからだ。よく知られた永井の言説は、言うまでもなく保守論壇に向けられたものであった。

ただここで考えるべきは、そうした保守的な言説展開を支えたのが、初期の政治意識研究で蓄積された思考のスタイルだった点である。その思考のスタイルとは、現実的に選択可能な選択肢とは何であるかを絞り込んでいくために、政治を常に変動する「状況」の層で複眼的に捉えていく、という政治的リアリズムを指す。[52] 酒井哲哉は、この政治的リアリズムを、戦後平和主義運動の「密教」たる位置から保守の言説へと奪還したところに、永井の歴史的な「痛撃」があったとするが、[53] その「奪還」は逆向きにも適用できる。高畠は前述の部分に続いて、「私たちは、彼らのリアリズムを民衆の地平に引きずり下ろし、運動をになうひとりひとりの民衆の側の政治的成熟の問題［…］につきかえさなくてはならない」と述べたが、[54] それは高畠のみならず、わたしたちにとっての課題でもある。

「知る」ことが、自分自身に向けた内なる抑圧を自覚し、その軛から解放される手段となることは、フェミニズムをはじめとして、[55] 二十世紀後半以降の異議申し立ての言説が繰り返し強調してきたことだった。もちろん永井は、そうした運動や異議申し立てに積極的にコミットしたわけではない。しかし永井がリースマンから学び、それを保守論壇へと接続させていった手口は、同じように「変革」の側へと再接続させることも可能である。リースマンに依拠して永井が述べた、「いかに微細なりとも民衆の側の日常的な実践行動が一つ一

つ権力過程の変革につらなるという論理」そのものは、いかなる政治志向にも帰属しうるのであって、そのベクトルは決して一つではない。

現代の社会的状況を鑑み、松下と永井の「変革」思想が接する側面として本稿が重視したいのは、この部分である。「国家からの自立」と「社会福祉の調達」の両立が、優れて政治的社会的な権力・資源配分の均衡を探る問題である以上、単に高尚な理念を掲げることに終始しては、何ら現実を変えることにはならない。むしろ、現実的に選択可能なオプションは何なのか、それはいかなる両義性を有するかを確かめながら、「無力なる少数者」を含む様々な人びとの日常的な実践を、「自立」と「社会福祉」の均衡に向けた政治的「変革」にとって意義あるものとすること。松下と永井の政治学を社会思想として見た時に浮かび上がってくるのは、こうした「変革」思想のリアリズムであると考える。

（おのでら・けんた／近代日本思想史）

注

（1）保守論壇での発言が多かった永井でさえ、見方によっては「革新」とも一枚通じる議論をしているという評価もある。酒井哲哉「永井陽之助と戦後政治学」『国際政治』一七五、有斐閣、二〇一四年、七八―九頁。

（2）特に本稿では、左派的でありながら、両者の思想が当時の「革新」（マルクス主義）の文脈からすれば異端的であった点を踏まえ、それと区別するために「変革」という言葉を用いている。

（3）松下・永井を個別に扱った先行研究は多数存在するが、本稿のように両者の「変革」思想としての関係性に注目した検討は、管見の限りほとんどなされていない。

（4）古典的には、ジョン・ロックやアダム・スミス、ヘーゲル、マルクスのものがあり（植村邦彦『市民社会とは何か』平凡社、二〇一〇年を参照）があり、近年ではリーデル（『市民社会の概念史』一九七五年）やハーバーマス（『公共性の構造転換』一九八九年）、エーレンベルク（『市民社会論』一九九九年）などがある。

（5）ここには、特殊な西欧近代社会の特徴が、普遍化され規範化されるという、近代認識上の機制が働いている。戦後日本の市民社会論は、その典型である。小野寺研太『戦後日本の社会思想史』以文社、二〇一五年を参照。

（6）市民社会と国家、あるいは中間集団との関係については、様々な地域や時代を対象に議論されている。例えば、村上淳一『ドイツ市民法史』東京大学出版会、一九八五年や上野千鶴子「市民権とジェンダー」『思想』九五五号、二〇〇三年、東條由紀彦編著『「労働力」の成立と現代市民社会』ミネルヴァ書房、二〇一六年などを参照。

（7）作田啓一『価値の社会学』岩波書店、一九七二年、二三五―九頁を参照。

（8）ただし、市民社会の「自立」は国家からの「切断」を意味しない。ヘーゲルからしてそうであったように、「市民社会」とは概念的に政治領域から分離する形で析出されたものであり、「欲望の体系」たる市場経済は国家権力を支え、また国家権力に包摂されるという関係性に置かれている。リーデル『市民社会の概念史』河上倫逸他編訳、以文社、一九九〇年、一〇五―七頁を参照。

（9）松下の大衆社会論を発端とする、いわゆる「大衆社会論争」に

ついての整理は後藤道夫『戦後思想へゲモニーの終焉と新福祉国家構想』旬報社、二〇〇六年、一一七—五一頁を参照。

(10) 松下圭一『現代政治の条件（増補版）』中央公論社、一九六九年、一二頁。

(11) 場合によっては「個人化」とも書いてあるが、実質的には「原子化」atomization を意味する。

(12) 松下圭一『現代政治の条件（増補版）』前掲、二〇頁。以下、特に断りがなければ、引用中の傍点は原著者によるもの。

(13) 同上、二四頁。

(14) 同上、二八頁。

(15) 松下の大衆社会論の歴史的背景に、共産党の戦争責任問題や社会民主主義評価が関係している点については、和田悠「松下圭一」大井赤亥他編『戦後思想の再審判——丸山眞男から柄谷行人まで』法律文化社、二〇一五年、一七二—五頁。

(16) 同上、九八—九頁。

(17) 同上、二九頁。

(18) 松下圭一『シビル・ミニマムの思想』東京大学出版会、一九七一年、一七頁。

(19) 同上、四七頁。

(20) 同上、五一頁。

(21) 同上、五九頁。

(22) 松下圭一『現代日本の政治的構成』東京大学出版会、一九六二年、一九三—四頁。

(23) 松下圭一・加藤宣幸・鳴海正泰「（討議）自治体改革と構造改革」『月刊労働問題』三四号、日本評論社、四一—二頁。

(24) 松下圭一『現代日本の政治的構成』前掲、二二一—七頁。

(25) 歴史的に言えば、「国家からの自由」は古典的な自由主義、「社会福祉の調達」はニューリベラリズムの考え方に対応する。特に日本の場合、市民社会論はその思想的な系譜（典型的にはアダム・スミス）の影響で、「国家からの自立」という側面が重視されることが多く、またそのような言説として受け取られてきた。しかし、その日本の市民社会概念の系譜に、大河内一男のような社会政策論者がいたように、市民社会論における「自立」と「社会福祉」の現出形態は、時代状況によって変化するものであり、松下の場合もその一例であると考えられる。なおこの点については、仁平典宏『「ボランティア」の誕生と終焉』名古屋大学出版会、二〇一一年、及び同「政治変容」坂本治也編『市民社会論』法律文化社、二〇一七年から重要な示唆を得た。

(26) 永井陽之助『政治意識の研究』岩波書店、一九七一年、一一四—六頁。

(27) 同上、一二一頁。

(28) 同上、一三四頁。リースマンに依拠していることからも明らかなように、大衆社会に対する永井の基本的スタンスは、過剰同調説的なものである。

(29) 同上、一三四頁。

(30) 同上、一三四頁。傍点は本稿筆者による。

(31) 同上、三三〇頁。

(32) 同上、一一〇頁。

(33) 同上、一〇四頁。

(34) 同上、一九一頁。

(35) 同上、一九四頁。

(36) この点をアメリカン・リベラリズム批判の視点で論じたのが、論考「なぜアメリカに社会主義はあるか」（一九六六年）である。そこでは、「ソ連のコミュニズム的全体主義と、米国の民主主義的全体主義のいずれにも、パッションをもちえない」ため、政治という営みから離脱し「マス・カルチュア」批判」に自閉」し

てしまう知識人群と、他方で（「反共リベラル」）は、「現実主義」を標榜しながら、実際には「タフな絶対自由主義」の信仰者と化し、そのモラリズムを自覚できない知識人群が対比される。結果的には両者とも「工業化の完了した社会」で、「何のためのゆたかさか」の切実な体制の目標価値それ自体」を再考する機会が失われ、アメリカン・リベラリズムは自己体制の根底的な変革を回避してきたことが批判されている。この点については、酒井哲哉「未完の新左翼政治学?」『現代思想』四二（一一）、青土社、一二七―八頁を参考にした。

(37) 永井陽之助『政治意識の研究』前掲、三一四頁。

(38) 「迂回」とは、真正面から対象に向かうのではなく、間接的・暗示的な方法で自らの目標を達成するアプローチを指す。これは、政治意識論のみならず、永井の国際政治論においても重要なタームであった。永井陽之助『平和の代償』中央公論新社、二〇一二年、一二〇―一頁を参照。

(39) 永井陽之助『政治意識の研究』前掲、三一四―六頁。

(40) 同上、三一七頁。

(41) 同上、三一七―八頁。

(42) 同上、三二一頁。

(43) マルクス主義について、永井は次のように述べている。「政治参加の発条装置としてマルクス主義者が暗黙のうちに予定していた利害心理の仮定――自己利益＝階級意識の方式で自生的な大衆の政治参加を考える前提自体がやはりこの人間類型（十九世紀的な「内面志向型」――筆者）を前提としていたのである。その点では、《自己利益＝義務》の方式で大衆の政治参加を正当化した自由主義者とかわらなかった」（同上、一二九―三〇頁）。

(44) 同上、三一八―九頁。

(45) 同上、三一七頁。

(46) 同上、一三九頁。

(47) 同上、一三九頁。

(48) 道場親信は、この点を藤田省三との比較で言及している。同「天皇制・総力戦・農本主義」『現代思想』（三二）二、青土社、二二二―三頁。またこの点については、日本政治学会二〇一六年度研究大会において、進藤兵氏より貴重な指摘をいただいた。

(49) ボランティア論という視角からであるが、新自由主義との共振回避について論じた論考として、仁平典宏「ボランティア活動とネオリベラリズムの共振関係を再考する」『社会学評論』五六（二）、日本社会学会、二〇〇五年を参照。

(50) 仁平典宏『「ボランティア」の誕生と終焉』前掲、四二四―六頁。

(51) 言うまでもなくこの点は、後の「シビル・ミニマム」論で展開されることになる。

(52) 永井の政治学における「状況」や「制度」といった概念の意義については、櫻田淳「『平和の代償』再読」永井陽之助『平和の代償』前掲、一〇頁を参照。

(53) 酒井哲哉「国際政治のなかの丸山眞男」『思想』九八八、岩波書店、一八頁。

(54) 高畠通敏『自由とポリティーク』筑摩書房、一九七六年、一六一―六頁。

(55) 例えば、この点を「アイデンティティの倫理」という点から論じた、竹村和子『愛について』第四章、岩波書店、二〇〇二年の議論を参照。

謝辞：的確かつ有益なコメントを提供してくださった二名の匿名査読者に感謝いたします。

キーワード：大衆社会論、市民社会論、戦後政治学

〈公募論文〉

方法論としての再構成的批判

【ハーバーマスの社会理論における議論枠組み】

成田大起

はじめに

本稿の目的は、ユルゲン・ハーバーマスの社会理論が主要な著作を通じて「再構成的批判」という方法論ないし議論枠組みを共有していると示すことにある。これによって第一に、『認識と関心』から『コミュニケーション的行為の理論』にかけてのいわゆる「言語的転回」を、以前から保持されている再構成的批判を精緻化する過程として読解する。そして第二に、先行研究では批判的な理論の著作として読まれることの少ない『事実性と妥当』が有する批判の枠組みを明らかにする。

ハーバーマスの社会理論が何を目標としているのかという問題は、多くの研究で議論されてきた。ハーバーマス自身の言葉でもあり、先行研究でも言及されてきたのは、彼の社会理論は「内側からの超越（Tranzendenz von innen）」という社会変革の過程を描くことを目標としているということである。[1] つまり、不正や支配に満ちた現状の社会状態が、社会成員たちの手によってその内側からより良い社会へと変革される過程を描くのである。本稿は、この目標を達成する上で彼の理論が有する批判の方法論を主題とする。批判の方法論とは、社会変革を論じる上で、批判の基準をどのように確立し、どのように批判の対象を特定するのか、という批判を行うために理論が有する議論枠組みのことである。結論を先取りする

ならば、彼の社会理論は社会変革を行う当事者の視座から批判の基準を確立する「再構成」と、理論家の視座から批判の対象である社会的病理を分析する「批判」という二つの議論から構成されている。再構成的批判とは、再構成と批判の分業関係によって、社会変革の行為を捉えるだけでなく、その行為の障害を分析し批判することができるような議論枠組みである。

本稿は、この再構成的批判という方法論が確立される経緯および進展を、その萌芽から『認識と関心』（以下、『認識』と表記）『コミュニケーション的行為の理論』（以下、『行為の理論』と表記）、『事実性と妥当』（以下、『事実性』と表記）と追っていき、この枠組みが洗練、精緻化されながらも共有されていることを解明する。大雑把に言えば、ハーバーマスの理論的著作は、実証主義論争を経て認識論の観点からイデオロギー批判を課題とした『認識』期、語用論の採用とシステム理論との葛藤を経て行為論の観点から近代の合理化過程を解明した『行為の理論』期、討議倫理学の発展を経て「熟議民主主義」のモデルを形成した『事実性』期に分類できる。それぞれの時期に再構成的批判という枠組みが共有されていることを解明することは、イデオロギー批判を課題とする『認識』期に見られた「批判の役割に任じうるような社会理論」というモチーフが、後の政治理論的著作に至るまで理論の核心部分において共有されていることを明確にすることができる。この点を先行研究との関係で説明するならば、以下のことが指摘できる。

第一に、理論史的研究では、ハーバーマスは『認識』と『行為の理論』の間に行われた「言語的転回」において、再構成と批判の分業関係を解体させ、批判を後景に退けてしまったという解釈が通説となっている[2]。この解釈では、精神分析を用いた治療的なイデオロギー批判として批判を捉えることで、精神分析を議論の骨格から退ける「言語的転回」はハーバーマスの社会理論において批判が中心的位置から退く過程として理解される。結果、批判と切り離された形で『行為の理論』における再構成の方法に焦点が当てられてきた[3]。そして批判の対象となる病理現象の分析も、批判を行う議論枠組みが考慮されることなく、テクノクラシー、植民地化、福祉国家の危機といった現象が個々に扱われる傾向にある[4]。確かに『認識』以降、ハーバーマスは理論家によって行われる批判という営み自体を直接主題として議論することを避けるようになる。しかし本稿の解釈では、依然として彼の理論の核心部分には批判のための議論枠組みがあり、語用論の採用はむしろそれを精緻化する過程として理解することが可能である。

第二に、方法論の分析によって、本稿は再構成的批判という枠組みが『事実性』にも見られることを指摘する。『行為

の理論』から『事実性』にかけて何が引き継がれ、引き継がれなかったのかという議論では、システムと生活世界という分析モデルの継承や、システム理論との関係性、法の役割の変化、討議倫理学との関連など様々な点が論じられている。[5] しかしながら、非常に抽象的な民主主義理論を描くことで、『事実性』はこれまでの著作でターゲットとされてきた社会的支配や生活様式の歪みを批判するための説明を欠いており、それによって「批判的」な理論からは遠ざかってしまっていることが先行研究で指摘されている。[6] そうした解釈に対抗する形で『事実性』が捉えることのできる批判の対象に関する議論が行われてはいるものの、[7] 批判の基準がどのように抽出されるのかといった方法論やこの著作全体が有する批判の枠組みに関しては議論の途上にある。

第三に、近年の批判理論研究では、言語的転回やシステム／生活世界のモデルといったこれまでのハーバーマス解釈で中心となってきたテーマとは異なって、「批判理論にとって批判とは何か」という根本的な問題が問い直されている。[8] ハーバーマス以降の批判理論は、コミュニケーションや承認に関する規範的な問いを扱うと同時に、社会分析を通じて病理現象を批判しようとする点で理論としての特異性を保持している。「再構成的批判」は、アクセル・ホネットやそれに続く研究者たちが批判理論のこの方法論的特異性を表現するために用いるようになった言葉でもある。[9] だが、彼らは理論史研究に対する関心は薄く、そうした方法論的特異性を強調するために『認識』か『行為の理論』に限定して再構成的批判を論じている。[10] ハーバーマス自身が再構成的批判を確立した経緯を追い、三つの時期を通じて再構成的批判という枠組みが共有されていることを指摘することは、近年問われている議論の中にハーバーマスの諸著作を体系的に位置づけるという意味を持つことになるだろう。

以下ではまず、ハーバーマスが六〇年代以降彼の方法論を確立する経緯を見た上で、『認識』においてどのような批判が行われたかを確認する（第一節）。その後、『行為の理論』に結集する七〇年代の言語的転回を、再構成的批判を精緻化する過程として読解する（第二節）。最後に、再構成的批判という方法論が『事実性』においても共有されていることを示し、この著作が有する批判の枠組みを明らかにする（第三節）。

一　再構成的批判の萌芽と『認識と関心』

1　社会科学方法論と批判的な社会理論

ハーバーマスが再構成と批判という概念を区別し、その分業関係を示すようになるのは『理論と実践』新版への序文（七

一年）および『認識』後記（七三年）においてである。彼自身も、『認識』（六八年）が書かれた時点では再構成と批判は区別されることなく「自己反省」の名の下で混同されていたことを振り返っている（EI 411, 三九〇）。しかし再構成と批判の分業関係は、『認識』に既に見ることができ、そしてその前年に書かれた『社会科学の論理によせて』（六七年）においてこの関係の出発点を見ることができる。本節では再構成と批判の分業関係が示されるようになった経緯を確認し、その後『認識』における再構成的批判の枠組みを提示する。

『社会科学の論理によせて』において社会理論の課題とされたのは、第一に行動主義的科学と異なる仕方で「社会的行為の一般理論」を描くこと、第二に歴史的解釈学と異なって、行為する主体の背後にあってコミュニケーションの歪みをもたらす構造的要因を批判することである。ハーバーマスによれば、社会科学が研究対象として扱う社会的事実は第一次的には当事者の視座から理解可能な意味によって構成される。社会を形成する主体は文化的パターンや社会的規範に拘束されているからである。ここから行動主義的科学は、意味理解に基づく行為を刺激-反応図式として整理できる観察可能な行動に翻訳しようと試みる。しかし、このような分析枠組は社会的行為の一側面にすぎない目的合理的行動様式にしか当てはまらない[11]。社会的行為の一般理論を描こうとすれば、意味理解を観察者の視座から行われる因果説明に限定することはできない。他方で解釈学は、伝統の中でのみ可能となるような間主観的言語の次元で行為を捉えようとするが、これもまた一面的である。なぜなら、「社会的行為は客観的連関からのみ把握しうるのであるが、その客観的連関は、言語、労働および支配からともに構成されている」[12]という事態を見逃してしまうからである。言語を用いてコミュニケーションする当事者の意味理解に焦点を当てすぎると、今度はその背後にある支配や暴力のメカニズムを捉えることができなくなってしまう。

行動科学と解釈学の一面性についての主張から読み取れるのは、一方で社会的行為の一般理論は観察者の視座から因果説明を行うのではなく、言語を用いてコミュニケーションと意味理解を行う当事者の視座から出発しなければならないということである。意味理解に基づく行為を体系的に捉えるためには、当事者が現に遂行している行為を当事者の視座に立って把握することが必要になる。他方で理論は行為論の形成だけに留まらず、当事者の視座では完全には捉えることのできないコミュニケーションの歪みを捉える視座を保持しなければならない。そのため、理論は個々の当事者や集団が遂行する行為を歪める病理現象を批判的に暴露する作業を別途必要とする。当事者の手で行われる社会変革の過程を描くと

いう社会理論の目標は、社会変革の行為を理論化するだけでなく、その行為を制約するイデオロギーを批判的に意識化する作業を伴うことではじめて達成されるのである。

理論が同時にイデオロギー批判を行う役割を担うことによって、ハーバーマスは自身の理論を「批判の役割に任じうるような社会理論」ないし「実践的意図のもとに構想される社会理論」と呼び、社会理論が同時に批判的な理論であることを説明しようとしている。[13] 再構成と批判の分業関係は、理論が批判の役割を果たすための枠組みを構成している。『認識』後記において、再構成は「認識し、語り、行為する主体一般の能力の可能性の諸条件に対する反省」(EI 411, 三九〇)として定義される。再構成はまずは「社会的行為の一般理論」という形で社会変革の行為を理論化すべく、行為を遂行する当事者の視座に立って、その行為の前提条件を再構成する方法となる。だが再構成は、行為論を構築する方法であるだけでなく、批判の基準を抽出する方法でもある。当事者による言語を用いた行為の可能性の条件を再構成することは、普遍的に見られる「正常な談話(normale Rede)の可能性の条件」を再構成することである(EI 415, 三九三)。正常なコミュニケーションの際に不可避的に前提とせざるを得ない条件を再構成することによって、その前提がイデオロギーによって制約されてしまう病理現象を批判することが可能になる。批判とは「特定の主体(略)がその形成過程そのものにおいて従っている、無意識のうちに産出された諸限定に対する反省」(EI 411, 三九〇)であり、人々の無意識に介入することでコミュニケーションの歪みをもたらすイデオロギーを暴露することを意味している。病理が何らかの正常な状態からの逸脱であるとすれば、批判はそれ先んじて正常な状態についてのイメージを獲得していなければならない。[14] 再構成は、当事者の視座を手がかりに正常な行為に関するイメージ、すなわち批判の基準を提供する方法である。再構成が当事者の視座から正常な行為に関する知を抽出し、批判はそれを基準として行為の障害を批判する。再構成的批判とは、このように再構成と批判という二つの議論の分業関係によって、社会変革の行為を捉え、かつその障害を批判することのできる議論枠組みである。

2 『認識と関心』における再構成的批判

それでは『認識』においてどのような再構成的批判が展開されたのだろうか。『認識』における再構成的批判を明確に示すべく、再構成の対象が何か、再構成された対象がいかにして批判の基準となるか、そして病理現象の批判がどのように行われるかという三点に絞ってこの著作を分析する。この三点を示すことで、再構成の議論において批判の基準がどの

ように確立され、批判の議論においてその基準を用いてどのように病理批判が行われるのかを整理することができる。

『認識』において再構成の対象となるのは、人の認識を導き、認識を可能にする前提条件である三つの認識関心（「技術的認識関心」「実践的認識関心」「解放的認識関心」）であり、ハーバーマスはこれらを人間が前学問的に営んでいる再生産過程である行為との結びつきから捉えている。「技術的認識関心」は技術的処理の成功を関心として道具的行為の圏内で行われる認識を導き、認識対象となる現実を「可能な技術的処理」という視点の下で構成する。そして「実践的認識関心」は間主観的了解を関心としてコミュニケーション的行為の文脈において行われている認識を導き、認識対象となる現実は日常言語によって既に構成されたものとして眼の前に見出される（EI 236-9, 二〇一―三）。

だが、批判の基準はもっぱら第三の「解放的認識関心」に関わっている。それは自己反省によって誤謬や従属から自由になることへの関心、「自我の自立性への関心」である。この関心は、他の二つとは異なる位置づけを持つ。なぜなら、それは「客体の存在に対する関心ではなく、効果的な道具的行為とうまくいっている相互行為そのものに対する関心」（EI 259, 二二二）を含意するからである。解放的認識関心は、他の二つの行為の次元における再生産の過程に対する反省と、そこにおける支配からの解放を導く。つまり、それは理論家と当事者の間で行われる批判の営みを規定する。この関心に導かれ、理論家は再生産の過程において生じてくる病理を反省し、当事者はこの病理から解放されるべく自らの状態を反省する。この解放的認識関心は批判の基準として用いられている。「社会のなかには病的強迫そのものと一緒に、それを除去することに対する関心もまた措定されている」のであり、それは批判の前提となっている（EI 349, 三〇三）。この関心には、従属から解放された状態、すなわち「支配から自由なコミュニケーション」（EI 344, 二九八）という正常な談話の理念が含まれている。病理から解放されている正常な状態は、既に当事者の関心事となっているというわけである。

それでは病理現象の批判はどのように行われるのか。この著作でターゲットとなる病理は「体系的に歪められたコミュニケーション（systematisch verzerrte Kommunikation）」である。ハーバーマスはフロイトの社会理論に依拠しながら、この病理を次のように説明している。人類が労働を通じて自己保存を行う生物であるために、社会は人々を社会的分業へと強制し、労苦と財の分配を規律する制度的枠組みを持っている。だがここには既存の制度枠組みを保持すべく、人々の無意識に働きかけることで過剰な欲求を抑圧し、特定の規範を是認するよう働きかけるイデオロギーが含まれうる。「制度的枠

組みは、言語的に解釈された欲求をたんに認可するだけでなく、方向転換し、変形しそして抑圧する、強制的な規範からでき上がっている」(EI 338, 二九三)。歪められたコミュニケーションとは、既存の支配関係を正統化することに寄与しているイデオロギーが、無意識の欲求構造に働きかけるというその性質によって当事者たちの反省から逃れている状態である。

『認識』では、批判は精神分析とのアナロジーによって説明されるイデオロギー批判として論じられる。精神分析の場合、病理である神経症は望ましくないとされた患者の欲求が公共のコミュニケーションから抑圧され、言語を失った無意識の動機として身体に作用することで発症する。医師は患者の夢を解釈する中でこの忘却された欲求を患者に提示し、患者は自己反省を通じて意識から遮断された病理の原因を克服する。これと同様に、理論家は「自然過程の技術的処理力」に規定される現在の制度がどのような欲求の抑圧を要求するのかを見極め、抑圧が単なる「歴史的に旧弊となった支配形態」(EI 340, 二九四)の産物であり、不必要な分業の強制であることを批判する。支配から自由なコミュニケーションという正常な談話の理念を基準として、理論家は「治療的対話」の中で当事者に欲求の抑圧が不当な制限であることを示す。当事者が病理を認識できるならば、イデオロギー批判は歪められたコミュニケーションを反省的に克服する「試行的」な運動となることができるのである。[15]

『認識』における再構成的批判は次のように要約できる。再構成の議論では、当事者が遂行している再生産過程の中で彼らが抱いている「認識を導く関心」が再構成される。そしてそのうちの一つである解放的認識関心に含まれる理念、すなわち支配から自由なコミュニケーションの理念が批判の基準として用いられる。批判の議論では、この基準に従ってイデオロギーによって歪められたコミュニケーションが病理現象として特定される。理論家はコミュニケーションの歪みである欲求の抑圧を支配から自由なコミュニケーションから乖離した病理状態として当事者に暴露し、当事者はそれによって自己反省へと促され、病理の克服へと向かうのである。

二　再構成的批判の精緻化としての言語的転回

1 『認識と関心』の問題点

多くの研究が指摘する通り、『認識』が抱えていた問題を解決すべくハーバーマスは「言語的転回」を遂げることになる。つまり、認識関心の分析から語用論の分析へと向かうことになる。『認識』における問題とは、上にみたイデオロギー批判のあり方が抱える問題である。体系的に歪められたコミュニケーションという状態にある当事者たちは、欲求が抑

圧され、それによって解放的認識関心という「真」の利害関心が充足されていないことに気づかないある種の虚偽意識という状態にある。これに対し、この事実を知っている理論家は、支配から自由なコミュニケーションという理念を基準として制度的規範というイデオロギーの存在を指摘することで当事者に反省を迫る。

批判がこのようなモデルで捉えられると、第一に、認識する主体による虚偽意識の克服という「主体哲学」の理念が暗黙の裡に採用されることになる[16]。これによって、批判の対象は抑圧された意識の歪みとなり、その克服は大文字のマクロな主体への和解の過程として把握されることになってしまう。こうした懸念があったことは、二〇〇〇年に書かれた『認識』を回顧的に反省する論文の中で、ハーバーマス本人が指摘している[17]。第二に、批判を行う理論家自体が虚偽意識に捕らわれていないことを保証する議論が不十分になる[18]。つまり、理論家が依拠する批判のための基準がそれ自体普遍的に正当化可能なものであることを論証できておらず、それゆえ真の利害を表象する特権が理論家に不当に与えられているのではないかという疑義が生じてくる。『認識』を回顧する先に挙げた論文においても、解放的認識関心が内包する支配から自由なコミュニケーションが十分な説明を欠いていたことが指摘されている[19]。

再構成的批判という観点からこの問題を更に考慮すれば、批判の基準が十分「内在的」たりえなかったことが指摘できる。批判理論の批判とは、当事者によって潜在的には知られているはずの正常な行為が実際には行われていないという矛盾を示す批判の形式であり、批判の基準をコンテクストの内側に求める点において「内在的批判」(immanente Kritik)とも呼ばれている[20]。批判の基準を社会実践の内側から再構成することによって、当事者が決してアクセスすることのできない特権的な知に批判が依拠しているのではないかという疑いや、当事者が批判の受容へと全く動機づけられないのではないかという疑いを回避することができる。『認識』における再構成的批判は、批判の基準となる解放的認識関心の存在を十分当事者の視座に内在するものとして示す議論が不足していたため、当事者たちの間で知られている基準が侵害されているという点に批判の説得力を求めることができなかったのである。

2 『コミュニケーション的行為の理論』における再構成的批判

『認識』の再構成的批判が抱えていた諸問題は、語用論の採用によって克服されることになる。七〇年代に行われた言語的転回は、八一年に書かれた『行為の理論』において成果として現れることになる。『行為の理論』における再構成的

批判について、ここでも再構成の対象、批判の基準、病理現象という三点に絞って論じる。

『行為の理論』に先立って七六年に書かれた「普遍語用論とは何か?」において、語用論的な再構成の方法が最も明確に描かれている。この論文、および『行為の理論』においては、了解(Verständigung)を志向する行為を可能にする諸前提が再構成の対象となる。その理由は、世界についての間主観的な了解こそが世界に対する認識や世界に対して行われる他のあらゆる行為の基盤となるからである。世界内に望ましい状態を因果的に作り出そうとする道具的行為も、了解志向的行為の「派生態」(VE 353)として理解される。語用論的再構成は、行為能力のある主体に直観的かつ普遍的に受け容れられている「前理論的な知」を客観的な知へと転換する方法である(VE 368)。このために理論家は、当事者と同じ視座に立つことで、発話の意味を理解し、相互に了解に至るために当事者自らが従っている「規則意識(Regelbewußtsein)」を再構成してみせる。語用論的規則は、当事者たちにとって客観的に認知されていなくともそれに従って振る舞うことのできるいわば「ノウハウ(know how)」として把握されている(VE 368)。シンボルに媒介された現実について了解するために従わなくてはならない普遍的条件であるために、この規則の再構成こそが行為を体系的に把握、分類するための土台となるのである。

『行為の理論』では、コミュニケーション的行為、すなわち了解を通じて行為計画を相互に調整する行為の際に当事者が従っている規則が再構成される。了解とは「合理的に動機づけられて賛同するための条件を満たしている相互了解(Einverständnis)」(TkH I 387, 中 二四)であり、その条件とは批判可能な妥当要求に対する「イエス」「ノー」の態度決定を通じて申し出を受け容れることである。ハーバーマスは、人が了解志向的に行為する際に状況に応じてどのような種類の妥当要求を掲げているのか、妥当要求がいかなる条件の下で間主観的に承認されるのかを分析している。前者の妥当要求の種類については、世界についての事態が真であることを主張する真理性要求、間人格的関係において行為が規範的に正当であることを主張する正当性要求、話し手の主観的意図や感情が正直に発言されていることを主張する誠実性要求といった分類が行われる。後者の妥当要求が承認される条件については、「妥当要求に対する聞き手の批判に耐えるような納得のいく理由を、必要とあらば、挙示する」(TkH I 406, 中 四二)ことが、その条件であるとされる。語用論的再構成は、いかなる対象に応じていかなる種類の妥当要求を掲げ、いかなる場合に自らの要求を正当化して合理的に動機づけられた相互了解を達成するのか、これらの規則を了解志向的に行為

する行為者たちの「前理論的」な知識から描き出すのである（TkH I 199, 上二〇一）[21]。

語用論的規則は、この規則に反する現象を病理として批判するための基準として用いられる。七四年に書かれた「コミュニケーション病理についての諸考察」という論文では、規則に従った行為が「言語的コミュニケーションの正常性条件」と呼ばれる（VE 232-3）。コミュニケーションが諸々の妥当要求に従っているかどうか、その要求が理由によって正当化されているかどうかが、個々のコミュニケーションが歪められているかどうかを判断する批判の基準となる。この基準によって、この論文では語用論的な規則が侵害される病理現象が「体系的に歪められたコミュニケーション」として特定される[22]。『認識』でも用いられたこの概念は、形式語用論を用いた病理分析のために改めて解釈し直される。体系的に歪められたコミュニケーションは、話し手が了解志向的行為に不可欠な規則を侵害して戦略的に行為しているにも関わらず、聞き手だけでなく話し手本人すらもそれに気づくことなくコミュニケーション的行為の見かけが続くような状態である（VE 252-3）。例えば、実際には夫を愛していないにも関わらず、離婚に陥るのを避けるために、自らもそれと知らず見せかけの愛情を夫に示している妻は歪められたコミュニケーションの状態にある（VE 249-50）。なぜなら、婚姻関係の維持という目的を達成するために、妻は妥当要求の一つである誠実性要求に反しながら、真の意図を知られないように夫とコミュニケーションしているからである。

『行為の理論』で対象となる病理現象は「システムによる生活世界の植民地化」であり、この病理は社会を分析する理論家の視座から論じられる[23]。この現象は歪められたコミュニケーションが近代における合理化過程の逆説的な帰結として生じたものとして理解できる[24]。植民地化の現象は、成果志向的な行為調整を行うシステム命令が生活世界に侵入し「私的生活態度だけでなく政治的公共圏の領域からも道徳的・実践的な要素を排除してゆく」現象である（TkH II 480, 下三一六）。この現象が歪められたコミュニケーションの一例と言えるのは、生活世界において「被雇用者」の役割と福祉の受給者である「クライアント」の役割が拡大することで、誠実性要求や正当性要求といった妥当要求が見せかけのものになるような関係性が広がっていくからである。一方で公共圏においては、福祉の受給による大衆の忠誠心の取り付けと正統性の調達が、あたかも了解志向的な民主的意思形成の産物であるかのようにみなされる。クライアントの役割が拡大することで、社会闘争は福祉の受給によって鎮静化され、意思形成を行う市民の役割はますます見かけだけのものになっていく（TkH II 514, 下三五一）。他方で家族のような了解志向的行為を捨

て去ることができない私的領域においても、裁判での勝利を目指す法的主体間の戦略的行為によって行為調整が行われるようになっていく（TkH II 542, 下三七六）。そうなると、先に見た妻の場合のような症例が広く見られるようになる。婚姻関係は利害計算によって考慮されるが、家族である以上夫に対して了解志向的行為という見かけを放棄することはできないので、歪められたコミュニケーションが生じてくるようになる。

『行為の理論』における再構成的批判は、次のように要約できる。再構成の議論では、了解志向的に行為する当事者たちの直観知から、相互了解を達成する上で不可欠の、様々な妥当要求とその立証に関する規則が再構成される。この規則に従った正常な了解志向的行為が批判の基準となる。批判の議論では、この基準によって語用論的規則に反する「歪められたコミュニケーション」が病理として特定される。『行為の理論』では、システムの生活世界に対する植民地化が、公共圏および私的領域における了解志向的行為を見せかけのものにしてしまう点で歪められたコミュニケーションの一事例として批判される。

『行為の理論』で行われる再構成は、人々が暗黙の裡に従っている言語の規則を抽出する方法であり、当事者の前理論的で直観的な知に定位する。これによって、当事者が潜在的に知っている内在的規則を批判の基準として提示するという『認識』で欠けていた議論が可能になる。そして規則の普遍性は絶えざる討議の中で検証に晒される。理論家が虚偽意識に捕らわれていないことを保証できないという『認識』が抱えていた問題は、語用論的規則が有する普遍性の要求によって克服される。[25] さらに批判の対象は意識の歪みではなく、正常な行為において不可避に想定されている規則からの逸脱として描かれるようになる。これによって、意識の歪みを克服して大文字の主体へと統合されるという主体哲学のイメージを打破することができる。「言語的転回」は、当事者の視座に内在しながらも普遍性を主張できる正常な行為を特定し、それによって確立された基準の下で病理を批判することを可能にする。『行為の理論』は、当事者の視座に定位する再構成と、理論家の視座から行われる批判との分業関係が見られる点で、再構成的批判という方法論を『認識』から引き継いでいる。だが、語用論を用いた再構成を行うことで、再構成的批判は「内在的批判」の形式を取ることができるようになり、前理論的に共有された規則の侵害に批判の説得力を求めることが可能になるのである。

三　『事実性と妥当』における再構成的批判

「はじめに」で触れたように、『行為の理論』から『事実性』にかけての連続性、非連続性については様々な議論がある。この議論を本稿の問題関心から見るならば、まずは方法論的な連続性が指摘できる。「内在的批判」の形式を取ることのできるような再構成的批判という議論枠組みは、『行為の理論』で完成され、『事実性』にも引き継がれている。相違点は、語用論を用いて言語の規則を再構成するのではなく、民主的自己立法実践を行う当事者に共有されている価値や理念が再構成の対象となっているという点である。その理由は、公式の議会と非公式の公共圏という二つの回路を持つ「熟議民主主義」のモデルを描くことによって、ハーバーマスは公共圏を侵食する植民地化の現象に対抗しうるような社会変革の行為を描こうと試みているからである[26]。彼は社会変革の行為をこれまでとは違った形で描くために再構成の対象を変化させ、それによって自己立法実践の障害となる病理現象を新たに特定しようとしている。『事実性』を「批判理論」の書として読むことに反対する先行研究に対抗して、本節ではこの著作における「批判的」な民主主義理論のあり方を考察してみたい。ここでも再構成の対象、批判の基準、病理現象という三点に絞って説明する。

ハーバーマスによれば、法は複雑な近代社会において間主観的な行為調整メカニズムに強制力を与える媒体であり、その力によって他のシステムを制御する「システムと生活世界との蝶番の機能」(FG 77, 上 七七) が与えられている。他のシステムを制御できる役割が法に与えられているために、法を制定する市民の実践こそが植民地化に対抗できる手段となりうる。彼は二百年以上にわたるヨーロッパの憲法発展から「実定法を用いた自己立法の間主観的実践を必然的に導く理解の一般的な再構成」を行うと主張している (FG 163, 上 一五九―一六〇)。『事実性』における再構成は、『行為の理論』で想定されていたような一般的な行為者の視座ではなく、法を用いて共同生活を規律する当事者、すなわち市民の視座に定位することになる。自己立法実践を行う市民の視座の中に、「法システムの正統性要求や理想的な妥当を説明するための理念や価値」(FG 94, 上 九三)、すなわち、システム統合を含めた社会全体の統合過程をコミュニケーション的行為の基盤の下に取り戻すことを目指すような理念が含まれているのである。

ハーバーマスは大きく分けて三つの理念ないし価値を再構成している。これら三つが批判の基準となる正常な自己立法実践の構成要素となっている。第一に「それ自体として法的

に構築された討議による法制定過程において、すべての法仲間の同意（Zustimmung）を得ることのできた制定法だけが、正統な妥当を主張することができる」（FG 141, 上一三八）という「デモクラシー原理」である。この原理は、討議を用いた行為調整において不可避的に想定される先に論じたような語用論的規則が、市民たちによる法制定過程で用いられた形態である。第二に、主に自由権と政治的参加権から構成される権利のリストである。これらの権利は市民たちの私的自律を保護するだけでなく、公共的意見、意思形成の実践を法的に制度化するための前提である（FG 160, 上一五七）。第三に、「近代法が唯一それによって正統化されうる理念」（FG 129, 上一二六）である人民主権（Volkssouveränität）原理である。この原理は「すべての政治的権力が市民のコミュニケーション的権力から導かれる」（FG 209, 上二〇四）という内容を持つ。コミュニケーション的権力とは「了解に向けられたコミュニケーションの合意を目指す力」であり、公共圏における議論の蓄積に基づく市民の「共通の確信」によって形成される（FG 182-3, 上一八〇）。政治システムにおいて行使される行政権力は、共通の確信から正統であると判断された法によって認可される限りで、それ自身が正統なものとみなされる。

ではこれらの理念は、いかにして批判の基準となるのか。デモクラシー原理は、正統な法規範を特定すべく、『行為の理論』で述べられた語用論的規則を発展、適用したものである。民主的自己立法は、法がこの原理に従って制定される場合に正常なものとなる。だがそれだけでは民主的自己立法の実践を描くのに十分とは言えない。権利のリストは、市民が民主的意見・意思形成を行う際の前提である。権利が保証されていない限り、自己立法実践は制度化された形で全ての市民によって参加可能なものとはならない。そして人民主権原理は、法の執行機関である行政を規制する。実際に行政が強制力をもって法の内容を執行しない限り、民主的自己立法は十分な成果を収めることができない。三つの理念が全て満たされることによって、民主的自己立法は単に「妥当」な規則に従っているだけでなく、実際に法的に制度化され、強制力をもって「事実的」に遂行されるようになる。

ハーバーマスは社会を分析する理論家の視座から、これらの理念が満たされた正常な自己立法実践、あるいは正常な社会の状態を次のように描いている[27]。「法治国家の理念は、権力コードによって制御される行政システムを、法を制定するコミュニケーション的権力によって拘束し、社会的権力の作用つまり特権化された利害の事実的貫徹力から解放せよという要請として、一般に解釈される」（FG 187, 上一八三）。正常な政治的自己立法実践とは、法がコミュニケーション的権力に基づいて制定され、そしてその法がシステムを制御し、方向づ

けるような「コミュニケーション循環（Kommunikationskreislauf）」が成立する場合である。コミュニケーション循環は、私的領域という周辺部から生じた問題が公共圏で主題化されることでその問題に関して公衆の賛否の態度に基づく意見形成が行われ、そうした意見が今度は議会における意思形成の手続きに影響力を行使することで法制定の決定根拠となり、最後にそのようにして制定された法が行政権力の行動範囲を制約し、方向づけるという流れを持つ（FG 449, 下 一〇二）。この中で、デモクラシー原理と権利のリストは私的領域から非公式・公式の公共圏における行為を規定し、人民主権原理は議会から行政権力に至る流れを規定している。権利の体系によって制度化され、公共圏においてデモクラシー原理に従って意見・意思形成が行われ、人民主権原理に従って行政システムが方向づけられる場合にのみ、民主的自己立法実践は正常なものとなり、コミュニケーション循環を維持することができるのである。

しかし、この循環の中でコミュニケーション的権力とは異なる力が影響力を獲得するようになる場合、「コミュニケーション的権力からの行政権力と社会的権力の非正統的独立化」（FG 434, 下 八八）という病理現象が生じてくる[28]。ここで言う社会的権力とは「社会的関係において他者の抵抗に抗ってでも自己の利害を貫徹するうえでの、行為者の可能性を示す尺度」（FG 215-6, 上 二〇九）であり、政治過程に影響力を行使できる個人や集団の力を意味する。行政権力が独立化してコミュニケーション的権力に方向づけられなくなる状態、あるいは循環の中でコミュニケーション的権力よりも特定集団の社会的権力がより強く議会に作用する状態は、正常な民主的自己立法実践から逸脱した病理状態である（FG 466, 下 一一八―九）。「非正統的独立化」という現象の例として、ハーバーマスは行政が法による拘束の範囲を離れて正統性を考慮せず効率性のみを考慮して問題解決を行ってしまう現象（FG 518-20, 下 一六六―八）、政党が非公式の公共圏で形成された意見を議会に反映させる媒体となることなく独立した社会的権力を有する現象（FG 523-4, 下 一七二）、利益集団が社会的権力を資源に自らの影響力を行使するもそれが隠蔽されている現象（FG 440-1, 下 九五）等を挙げている。正統性を度外視して効率を追求する行政と、社会的権力を基盤にした戦略的行為によって影響力を行使する集団は、生活世界から行政権力に至るコミュニケーション循環を攪乱し、それによって市民たちの正常な自己立法実践を歪めてしまうのである。

『事実性』における再構成的批判は以下のように要約できる。再構成の議論では、近代社会の自己立法実践において市民たちに必然的かつ事実的に想定されている理念や価値が再構成される。これらの理念はそれぞれが「コミュニケーション循

環」という正常な社会状態の構成要素となっている。批判の議論では、この社会状態を基準にすることで、コミュニケーション循環を攪乱し自己立法実践を歪めてしまう行政権力と社会的権力の「非正統的独立化」という現象が批判される。

おわりに

本稿は、当事者の視座から正常な行為のモデルを抽出する「再構成」と、理論家の視座から行為の障害を分析する「批判」との分業関係によって構成される「再構成的批判」という方法論が、ハーバーマスの三つの時期に共有されていることを確認してきた。再構成と批判との分業関係は、『社会科学の論理によせて』において萌芽が現れ、『認識』の議論枠組みを構成している。『認識』では三つの認識関心が再構成の対象であった。その一つである解放的認識関心に含まれる「支配から自由なコミュニケーション」が批判の基準となり、イデオロギーによって欲求が抑圧される「歪められたコミュニケーション」が病理として批判された。その後ハーバーマスは「言語的転回」によって語用論的規則の再構成に向かうことになる。それによって以前は不明瞭であった支配から自由なコミュニケーションに十分な説明が与えられ、語用論的規則を侵害する現象として歪められたコミュニケーションやその一例である「植民地化」を批判することが可能になる。この修正は分業関係という基本枠組みを維持しながらも、十分「内在的」な批判の基準を求めて行われたものと解釈できる。本稿は、再構成の背後に批判が退いてしまう過程として言語的転回を解釈する先行研究とは異なる解釈を示した。転回の内容はむしろ批判の説得力を高めるものであり、再構成的批判を洗練させる過程として理解することができるのである。

この方法論は『事実性』にも継承される。『事実性』では再構成の対象を民主的自己立法実践に内在する諸理念とすることで、「コミュニケーション循環」という正常な社会のモデルが導き出される。これが批判の基準となり、循環を攪乱してしまう行政権力と社会的権力の「非正統的独立化」が病理として批判される。これによって、『事実性』を批判的な理論として読むことに反対する研究に対し、方法論の観点からこの著作が有する批判の枠組みを明らかにした。『認識』期に意図されていた「批判の役割に任ずるような社会理論」というモチーフは、それを再構成と批判の分業関係として読むならば『事実性』に至るまで引き継がれ、理論が批判的役割を果たすための核心部分を構成しているのである。

最後に、本稿で満足に議論できなかった課題を指摘しておきたい。それは、理論家の視座から行われた病理分析がいかなる仕方で当事者の視座へと媒介されるのかという問題であ

る。理論を用いて実際に「内在的批判」を誰がどのように行っていくか、つまり二つの視点の媒介の問題についてはハーバーマス自身も十分論じているわけではない。社会批判がいかにして当事者間の言説となり、当事者が批判を受け容れ、病理の克服へと動機づけられるのかという議論は次世代にあたるホネットの批判理論によって意識的に取り組まれた問いであり、両者の相違を際立たせている[29]。批判理論が「内側からの超越」という社会変革の過程を描くことを使命とするならば、再構成的批判という理論的枠組みが実際の社会批判においてどのように用いられ、二つの視座がどのように媒介されるかをハーバーマス自身が意図しているよりも詳細かつ具体的に論じる必要があるだろう。

（なりた・ひろき／政治理論、批判理論）
早稲田大学政治学研究科博士課程在籍／日本学術振興会特別研究員(DC2)

＊ハーバーマスの著作からの引用は次の略号で表記し、邦訳が存在する場合はその頁数も併記する。ただし引用箇所について、適宜邦訳から変更した箇所がある。

EI = *Erkenntnis und Interesse. Mit einem neuen Nachwort*, Frankfurt am Main (Suhrkamp) 1973 [1968]（『認識と関心』奥山次良他訳、未來社、一九八一年）.

TkH = *Theorie des kommunikativen Handelns (Bd I II)*, Frankfurt am Main (Suhrkamp) 1981（『コミュニケーション的行為の理論』上・中・下、河上倫逸他訳、未來社、一九八五―八七年）.

VE = *Vorstudien und Ergänzungen zur Theorie des kommunikativen Handelns*, Frankfurt am Main (Suhrkamp) 1984.

FG = *Faktizität und Geltung*, Frankfurt am Main (Suhrkamp) 1992（『事実性と妥当性』上・下、河上倫逸・耳野健二訳、二〇〇二―〇三年）.

注

（1）ハーバーマス自身の言及としては、(FG 30, 上 三一)。この点を論じる研究として、Cooke, Maeve, *Re-Presenting the Good Society*, Cambridge (MIT Press) 2008; Strydom, Piet, *Contemporary Critical Theory and Methodology*, New York (Routledge) 2011.

（2）McCarthy, Thomas, *The Critical Theory of Jürgen Habermas*, Cambridge (Polity Press) 1981, pp. 261ff; Ingram, David, *Habermas: Introduction and Analysis*, New York (Cornell University Press) 2010, pp. 63f; 木前利秋『理性の行方――ユルゲン・ハーバーマスと批判理論』未來社、二〇一四年、二一〇頁以下。彼らの解釈によれば、批判は実際に理論家が当事者に対して行う実践として理解される。これによって例えば木前は、『認識』以後における理論家による批判として、理性と非理性の対話、客観性概念の反省、言語の世界開示という三つの局面を挙げている（木前 前掲書、二三六頁以下）。これに対し本稿は、社会批判のために理論が用意する病理診断という広義の意味で批判概念を解釈することで、『認識』だけでなく『行為の理論』以降の批判を捉えることを試みる。理論家の実践としての批判は、例えば『真理と正当化』では文化的・政治的公共圏の中で行われる知識人の発言として位置づけられている。理論家は再構成的批判の枠組みを引き合いに出すことで、公共圏において効果的な社会批判を行うことができる。Habermas, *Wahrheit und Rechtfertigung*, Frankfurt am Main (Suhrkamp) 1999, S.

358-9（『真理と正当化』三島憲一他訳、法政大学出版局、二〇一六年、四三二—四三頁）.

（3）Baynes, Kenneth, Rational Reconstruction and Social Criticism: Habermas's Model of Interpretive Social Science, *The Philosophical Forum* 21, 1989, pp. 122-45; Pedersen, Jorgen, Habermas' Method: Rational Reconstruction, *Philosophy and Social Criticism* 38:4, 2008, pp. 457-485. ベイネスは、主題で「社会批判」を掲げているが、批判が行われるメカニズムについて多くを語っていない。

（4）これらの病理現象に焦点を当てている研究として、Outhwaite, William, *Habermas*, Cambridge (Polity Press) 1994; Jütten, Timo, The Colonization Thesis: Habermas on Reification, *International Journal of Philosophical Studies*, 19:5, 2011, pp. 701-727; 豊泉周治『ハーバーマスの社会理論』世界思想社、二〇〇〇年。

（5）システム理論との関係に関しては、Baynes, Kenneth, Democracy and the Rechtsstaat: Habermas's Faktizität und Geltung, in: White, S. K (ed.), *The Cambridge Companion to Habermas*, Cambridge (Cambridge University Press) 1995; Baxter, Hugh, *Habermas: The Discourse Theory of Law and Democracy*, Stanford (Stanford University Press) 2011. 法の役割に関しては、中野敏男「「制度としての法」と討議の手続き——「法化」問題とハーバーマス法=社会理論の可能性」『法社会学』四四号、一九九二年、四九—六二頁。討議倫理学との関係については、日暮雅夫『討議と承認の社会理論——ハーバーマスとホネット』勁草書房、二〇〇八年。

（6）Scheuerman, William, Between Radicalism and Resignation: Democratic Theory in Habermas's Between Facts and Norms, in: Dews, Peter (ed.), *Habermas: A Critical Reader*, Massachusetts (Blackwell Publishers) 1999, pp. 155, 162; Scheuerman, Capitalism, Law, and Social Criticism, *Constellation* 20:4, 2013, p. 582; Dews, Peter, Law, Solidarity, and the Tasks of Philosophy, in: Von Schomberg, Rene and Baynes, Kenneth (eds.), *Discourse and Democracy: Essays on Habermas's Between Facts and Norms*, New York (State University of New York Press) 2002, pp. 177-180.

（7）Gregoratto, Federica, Political Power and its Pathologies: An Attempt to Reconsider Habermas's Critical Theory of Democracy, *Constellations* 22:4, 2015, pp. 533-542.

（8）二〇〇九年にこの問題を集中的に扱った論文集が公刊されている。Jaeggi, Rahel und Wesche, Tilo (hg.), *Was ist Kritik?*, Frankfurt am Main (Suhrkamp) 2009.

（9）Honneth, Axel, Rekonstruktive Gesellschaftskritik unter genealogischem Vorbehalt: Zur Idee der » Kritik « in der Frankfurter Schule, in: ders., *Pathologien der Vernunft*, Frankfurt am Main (Suhrkamp) 2007; Celikates, Robin, *Kritik als soziale Praxis: gesellschaftliche Selbstverständigung und kritische Theorie,* Frankfurt am Main (Campus) 2009; Iser, Mattias, *Empörung und Fortschritt: Grundlage einer kritischen Theorie der Gesellschaft*, Frankfurt am Main (Campus) 2011; Stahl, Titus, *Immanente Kritik: Elemente einer Theorie sozialer Praktiken*, Frankfurt am Main (Campus) 2013.

（10）シュタールとイゼールは『行為の理論』に、ツェリカテスは『認識』に主に依拠して再構成的批判を論じている。

（11）Habermas, *Zur Logik der Sozialwissenschaften (erweitere Auflage)*, Frankfurt am Main (Suhrkamp) 1982 [1970], S. 164（『社会科学の論理によせて』清水多吉他訳、国文社、一九九一年、一一九頁）.

（12）Ebd., S. 309（前掲書三二〇頁）.

（13）Habermas, *Theorie und Praxis,* Frankfrut am Main (Suhrkamp) 1971 [1963], S. 10-11（『理論と実践』細谷貞雄訳、未來社、一九六九年、改訂版一九七五年、五六五頁）. 本稿では紙面の都合上、「伝統的理論と批判的理論」等の論文でホルクハイマーによって掲げられ

た「批判理論」をハーバーマスがいかにして継承したかという議論に踏み込むことはできない。この問題を重点的に扱った研究として、中野敏男「対話の理論と合理性の基礎」『岩波講座 現代思想8 批判理論』岩波書店、一九九四年、二一一五―二四七頁。

(14) Honneth, Axel, *Das Andere der Gerechtigkeit*, Frankfurt am Main (Suhrkamp) 2000, S. 57(『正義の他者』加藤泰史他訳、法政大学出版局、二〇〇五年、五六頁).

(15)『認識』では、社会変革の行為がどのようなものであるかについて詳細な記述は見られない。これを補うべく、『理論と実践』新版への序文では、理論家による批判の営みによって組織化される「啓蒙過程」と、それを前提として当事者が行う「政治闘争」が区別されている。Habermas, *Theorie und Praxis*, S. 37ff(『理論と実践』六〇九頁以下).

(16) この点を指摘する研究として、Ingram, *op. cit.*, p. 64; 豊泉周治「批判としての生活形式――J・ハーバーマスにおける「批判理論」の転回をめぐって」『群馬大学教育学部紀要』四三巻、一九九四年、一六〇頁。

(17) Habermas, Nach dreißig Jahren: Bemerkungen zu Erkenntnis und Interesse, in: Müller-Doohm, Stefan (hg.), *Das Interesse der Vernunft*, Frankfurt am Main (Suhrkamp) 2000, S. 13.

(18) この点を指摘する研究として、Honneth, Axel, *Kritik der Macht*, Frankfrut am Main (Suhrkamp) 1985, S. 253-4(『権力の批判』河上倫逸監訳、法政大学出版局、一九九二年、二八九頁); McCarthy, *op. cit.*, p. 109; 木前 前掲書、二三二―二三頁。

(19) Habermas, Nach dreißig Jahren, S. 14.

(20) Stahl, a.a.O., S. 37-8.

(21) そうした規則に従った行為こそが、より一般的な価値に従って行為調整が行われるようになる「合理化」という社会変革の過程を促すポテンシャルとなる(TkH II 268-9, 下 一〇二)。合理化は「暴力的関係の根絶」の過程とも言われ、社会運動を通じてコミュニケーションによって社会問題を解決することで非暴力的なコミュニケーション関係が拡張されていく過程としても捉えられる。Habermas, *Zur Rekonstruktion des Historischen Materialismus*, Frankfurt am Main (Suhrkamp) 1976, S. 34(『史的唯物論の再構成』清水多吉監訳、法政大学出版局、二〇〇〇年、三三頁).

(22) 八六年の段階においても、ハーバーマスは「社会的病理は体系的に歪められたコミュニケーションの表出の形態として理解されうる」と、語用論的規則の再構成によって得られる正常な行為は歪められたコミュニケーションを批判するための基準として用いられることを論じている。Habermas, Entgegnung, in: Honneth, Axel und Joas, Hans (hg.), *Kommunikatives Handeln*, Frankfurt am Main (Suhrkamp) 1986, S. 342.

(23) 植民地化の分析は、一見外側から社会現象を眺める観察者の視座から行われているようにも見える。だがハーバーマスも言うように、植民地化は当事者の視座に全面的に依拠することもできず、またシステム論的な観察者の視座から見通すこともできない(TkH II 277, 下 一一一頁)。そのため、一方で当事者の視座を保持しつつも、他方でシステムと生活世界という二つの側面から社会を分析し、語用論的規則に従った了解志向的行為を一つの行為領域として眺める理論家の視座が取られることになる。『行為の理論』では、当事者の視座の再構成から病理分析を行う理論家の視座への移行は、生活世界の概念上の変化として扱われる(TkH II 205ff, 下四一以下)。

(24) いくつかの研究では、『行為の理論』に植民地化を診断する基準が欠けていることが指摘される。Finlayson, James. G, The Persistence of Normative Questions in Habermas's Theory of

Communicative Action, *Constellation* 20:4, 2013, pp. 527-8; Jütten, *op. cit.*, pp. 710-1. 本稿は語用論的規則を基準として体系的に歪められたコミュニケーションを批判する延長線上で植民地化批判が行われていると解釈する。同様の見解を示す研究として、Strecker, David, *Logik der Macht: Zum Ort der Kritik zwischen Theorie und Praxis*, Göttingen (Velbrück Wissenschaft) 2012; 水上英徳「ハーバーマス理論の可能性と歪められたコミュニケーションの問題」佐藤勉編『コミュニケーションと社会システム』恒星社厚生閣、一九九七年、二〇二―二二五頁。

(25) 本稿で細かく検討はできないが、『道徳意識とコミュニケーション』等で着手される討議倫理学のプロジェクトはこうした普遍性の論証として理解することができるだろう。

(26) 「植民地化」への対抗を『事実性』の理論的課題として解釈する研究として、水上英徳「社会国家プロジェクトのリフレクティヴな継続」永井彰・日暮雅夫編『批判的社会理論の現在』晃洋書房、二〇〇三年、六三―八八頁。木前前掲書、三〇七頁。

(27) 『事実性』における二つの視座の変化は次の文献で強調されている。Habermas, *Die Einbeziehung des Anderen*, Frankfurt am Main (Suhrkamp) S. 387-8(『他者の受容』高野昌行訳、法政大学出版局、二〇〇五年、三八二頁).

(28) 『事実性』第八章では、コミュニケーション循環は危機状態において成立し、日常的には行政権力と社会的権力の「非正統的独立」が支配的であると述べられる。しかし『事実性』における他の章との関係から、この区別は問題視される傾向にある。Scheuerman, Between Radicalism and Resignation, pp. 165-7.

(29) 成田大起「社会統合における動機づけ問題への一解答――ホネットとハーバーマスにおける『認知的アクセス』という視点から」『年報政治学』二〇一六年、I号、一四一―一六二頁。

＊本稿は科学研究費補助金（特別研究員奨励費：16J08718）の助成を受けたものである。

キーワード：ユルゲン・ハーバーマス、再構成的批判、批判の方法論

〈公募論文〉

越境する宗教の公共圏

【チャールズ・テイラーの世俗主義】

坪光生雄

はじめに

近年、「公共宗教」や「世俗主義」を巡る議論が、社会学、宗教学、政治哲学等の多様な領域で広く関心を集めている。[1] 宗教と政治、また宗教と公共性といった主題そのものは、もちろん決して新奇なものではない。にもかかわらず、今日「公共宗教」という言葉が何らか新しい社会現象を捉えるための語彙として一般化しつつあるのは、一つには二十世紀の社会科学において「世俗化」のテーゼが半ば自明視されていたからである。いまや宗教社会学において一種の伝統と化したその教理によれば、宗教は近代化の進展とともに社会の主要な公的領域から切り離され、その信仰と諸実践を次第に衰退させ、やがて消滅するか、そうでなくとも完全に私的な領域に留め置かれるようになるか、いずれかの運命を辿るはずであった。今日、こうした説明は大幅に見直されている。九〇年代に公共宗教論の先鞭をつけたホセ・カサノヴァは、近代的な社会における宗教の「脱私事化」の諸事例を検証し、旧来の社会学の直線的な世俗化理論に修正を迫った。二〇〇〇年代に入ると、ユルゲン・ハーバーマスが現代社会を「ポスト世俗社会」と捉え、民主国家における政治的正統性の基礎づけの観点から、宗教的市民と世俗的市民との公共的な相互学習プロセスの重要性を説くようになる。そしてチャールズ・テイラーは、「宗教」と「世俗」とを認識論的に区別する「啓

蒙の神話」を乗り越えたところに、新たな「世俗主義」を構想しようと試みている。当初、世俗化理論に対する経験的な反証事例として概念化された「公共宗教」は、今日ではこうして元々の宗教社会学的な論争の文脈を超え、政治学的および哲学的な関心からも広く論じられるところとなった[2]。

本稿は以下、「公共宗教」を巡るこうした議論状況を背景とし、主としてチャールズ・テイラーの世俗主義論を検討する。その眼目は次の二点である。第一に、テイラーの公共宗教論＝世俗主義論の特徴を、彼自身のアイデンティティを枠づけている倫理的・宗教的源泉との関連において把握すること。テイラーの世俗主義は、語の一般的な意味、すなわち「非宗教的」という意味においては「世俗的」ではない。この政治理論は、テイラーがすでに主著『世俗の時代』[3]の中で独特な仕方で深めていた「世俗性」の理解を直接に反映するものであり、その動機においては、カトリックである著者の宗教的アイデンティティと深く結ばれている。

第二に、それと同時に、テイラーの議論がなお自らの宗教性に自閉するものではないことを見る[4]。このことは、一つにはテイラーの「重なり合う合意」に向かう形式的な態度のうちに見出され、また「トランスレーション」を巡る論争のうちに彼の宗教性を、とりわけ「交わり」という神学的理念を読み込むことによって、内容的にも確認される。

これら二つの目的のために、本稿の後半では、ハーバーマス、ジュディス・バトラーとテイラーとの間に交わされた対話の様子をそれぞれ検討する（第二節、第三節）。これにより目指されるのは、いずれの論者の主張がより妥当であるかを判定することではない。今述べた二つの限定的な目標に向かう本稿の議論によっては、何であれそのような一般的審判を下すことはできない。本稿の主眼はあくまで世俗主義に関するテイラーの思想を適切に特徴づけることにあり、以下の試みの全てはこの目的に資するかぎりで有意義でありうる。その点、かかる対比的検討が本稿にとって重要なのは、テイラーの世俗主義構想にとって決定的な要点が、対話の中で、対話相手との見解の相違を明確にするためのテイラー自身の努力によって示されたからである。したがって、本稿はただテイラーの思想を内在的に理解するという目的のためにも、彼ひとりの議論のみならず、彼と上述の二人の論者との間に交わされた対話の様子をも検討の俎上にのせる必要がある。

だがその前に、さしあたっては、テイラーが新たに構想する世俗主義の基本的な特徴の整理が不可欠であろう。本稿は『公共圏における宗教の力』[5]（以下『宗教の力』という）所収の諸テクストを主たる検討材料としながら、上述の目標に迫ってゆこう。

一　世俗主義の再定義
――テイラーの多元主義の宗教的源泉

「公共宗教」に向かうテイラーの態度を端的に知ることができるのは、論考「なぜ私たちは世俗主義のラディカルな再定義を必要とするのか」[6]（以下「再定義」という）においてである。本節では、その内容を手短に再構成したのち、これが『世俗の時代』における「世俗性」概念の多元的な構成を反映するものであること、そしてその多元主義を動機づける実質的価値が、テイラーのカトリック信仰に淵源していることを確認する。

同論考において、テイラーはまず世俗主義が複数の基本的な善を追求すべきであることを述べ、それらの善をフランス革命における「三点セット」になぞらえて説明する[7]。第一に、宗教や基本的信条に関わる領域においては誰も強制を受けてはならないという点で「自由」が追求されなくてはならない。これは信仰の自由であると同時に、不信仰の自由をも意味する。第二に、異なる信仰や基本的信念を持つ人々のあいだに「平等」が存在すべきである。宗教的か否かによらず、いかなる世界観も特権的な地位を享受することはできない。第三に、当該社会の政治的アイデンティティを定め、またその諸目標をいかに達成するかということを決定する過程においては、どんな「精神的家族」も排除されてはならず、それらの意見には耳が傾けられなくてはならない。これが「友愛」に対応する。

当然、これらの善は互いに衝突することが考えられるため、それぞれのあいだでバランスをとることも必要となる。この観点からはさらに、先の三つに加えて四つめの目標を描くことができる。それによれば、世俗主義は異なる宗教や世界観を支持する人々のあいだで、調和と礼節の関係が最大限保たれるよう努めるべきである。テイラーは、この第四の目標こそが、真に「友愛」と呼ばれるに値するものであるかもしれないとも述べている。

テイラーは、以上の三つないし四つの善を追求するものとして世俗主義を捉えることで、一般的に理解された世俗主義の概念に重要な修正を加えようとしている。「私たちは、世俗主義（あるいはライシテ）を、国家と宗教との関係性に係るものと考えている。ところが実際には、それは、多様性に対する民主国家の（適切な）応答に係るものなのである」[8]。テイラーは、宗教と非宗教とのあいだに権利上の区別を設けて宗教を「特別扱い」する傾向を批判する。宗教と非宗教とは、互いに「多様性」の一部であるという点で同じ資格をもつ。彼の「三原則モデル」の世俗主義においても「国家の中立性」は必須のものであるが、その中立性はある意味で、「教会と

国家の分離」という原則が含意するよりもいっそうラディカルなものとして要請される。「国家の中立性の要点とは端的に、宗教的な立場のみならず、それが宗教的であるか非宗教的であるかには関係なく、あらゆる基本的な立場を、優遇もしくは冷遇するのを避けることである」[9]。

この世俗主義は、人権や平等、法の支配、民主主義といった国家を基礎づけるいくつかの原則ないし「政治的倫理」を擁護するものであると言われる。ただし、こうした原則の擁護は、さまざまに異なる「善についての包括的な見解」を支持する諸立場から、それぞれの理由によって支持されうる。国家はこれらの倫理を掲げはするものの、市民がそれを支持する際に訴えるそれぞれの深い理由に関して選り好みすることを慎まなくてはならない。この点で、テイラーはルソー的な「市民宗教」のあり方を拒否している。「問題は、真に多様な民主国家が、市民宗教ないし市民的反宗教に先祖返りするとなれば、それがどれほど楽であろうとも、自分自身の原則を裏切らずにはいないということである。私たちは重なり合う合意を生きるよう運命づけられているのである」[10]。

このようにして、宗教と非宗教のどちらにも不当に肩入れすることがないよう国家に中立性を求めるテイラーの世俗主義は、「偏向した制度編成のフェティッシュ化」[11]への批判を伴っている。テイラーは、基本的目標に関わる議論を迂回して、それと無関係に制度編成を論じる向きに対し強い懸念を示す。多様性ではなく「宗教」に特別こだわる世俗主義は、しばしば非宗教的な「たんなる理性」によって導かれる原則を持ち出すことで、善の複数性に起因するジレンマと永遠に手を切ることができると考えているが、これは大いに問題のある見方である。とりわけ重大なのは、「教会と国家の分離」や「ライシテ」といったお題目じみた原則への執着によって、非宗教的な諸見解を事実的に優遇する制度が不可侵のものとして聖別される事態である。このフェティシズムは、特定の立場にある市民から声を奪わずにはいず、その点で自由、平等、友愛のいずれの目標をも裏切るものである。しかるに、本来このような制度的原則は、これらの基本的な諸善に奉仕するのでなければならなかった。真に重大なジレンマは、まさに善が複数存在し、互いにしばしば衝突するという状況にこそ見出される。テイラーの再定義による世俗主義は、民主国家に対してこのジレンマを安易な仕方で解消してしまわないよう、そして常に制度的な線の引き直しに開かれているよう求める。テイラーは次のように結論する。

> 現代の民主政において世俗主義体制と呼ばれるに値するものは、第一義的に宗教に抗する防塁としてではなく、[…] 三つ（あるいは四つ）の基本的な目標を実現しよ

うとする誠実な試みとして考えられなくてはならない。そしてこれが意味するのは、世俗主義体制が、神聖化された伝統に対して忠実であり続けるためにではなく、基本的な諸信仰間の自由と平等という基本的な目標を最大限実現するために、自身の制度編成を形作るよう試みるということなのである。[12]

以上の議論の背景には、『世俗の時代』の膨大な議論が控えている。まず、同書でテイラーが論じ深めた世俗性の概念は、ただちに宗教（的信仰）の不在、あるいは不信仰を意味するものではない。彼が強調する意味での世俗性とはむしろ、道徳的・精神的オプションがかつてなく多様化した時代の「信仰の条件」としてのそれである。その内実は、はじめ「神を信じないことが実質的に不可能だった社会から、神を信じることが、最も頑強な信徒にとってすら、色々あるうちの一つの人間的可能性でしかないような社会への移行」として語られる。[13]以前一つの宗教的信仰が支配的であったところ、今日では多様な不信仰の立場が可能となった。その結果、伝統的な信仰の立場は、他にも可能な多くの立場のうちの一つであるという反省的な意識によって、自らの自明性に関するナイーヴな確信から遠ざけられる。だが、これは信仰者だけの問題ではない。「いまやナイーヴさは、信仰者か非信仰者かの別なく、誰にとっても入手不可能である」[14]。「世俗の時代」とは、何であれ多様に可能となった諸立場が互いの確信を弱め合う時代である。「ありとあらゆる異なった諸見解に生じるこの相互的な脆弱化、つまり他の人々は自分と異なる考え方をするのだという侵蝕性の感覚が、疑いなく、一五〇〇年代との対比において二〇〇〇年代の世界が示す主要な特徴の一つとなっている」[15]。今日を生きる人々は誰であれ、この侵蝕性の感覚を所与の条件として、その下で自らの道徳的・精神的探求を開始せざるをえない――世俗性が「信仰の条件」とされることの意味はここにある。

この世俗性の概念と「多様性に対する応答」としての世俗主義の構想とは、内的に整合している。すなわち、それが「世俗主義」と呼ばれるのは、「世俗性」の概念そのものが、多元主義の事実によって反省的な意識が不断に喚起されるという事態を、信仰が可能となる条件と捉えることに存するからである。こうした可能性の条件としての世俗性概念に即応する政治体制として、世俗主義には「あらゆる基本的な立場を、宗教的か非宗教的かによらず、優遇も冷遇もしない」ことが求められているわけである。

『世俗の時代』の議論は、世俗性をひとまず上のように特徴づけたのち、この信仰の条件の成立に至った複雑な歴史物語の叙述に移る。錯綜したその詳細には立ち入らないが、物

語全体の基調をなすのは、一つにはやはり多様化の動きである。啓蒙の時代に無神論的な人間主義が打ち立てられて以後、ロマン主義を経過した今日、伝統的信仰以外の精神的立場はなおも多様化している。だが他方、この多様化の歴史を内的に駆動したのは均一性を志向する運動だった。テイラーは世俗性に至る行進の初発の動因を、広義の宗教改革運動のうちに見る。全ての市民を完全に敬虔なキリスト者とすることを目指す改革は、聖職者的霊性を教会外の日常的生の隅々にまで及ぼそうとした。以後、多様な生の様式を教会的位階制のうちに相補的に位置づけていた従前のキリスト教的生は、単一の基準の下で合理的に秩序づけられてゆく。奇跡や恩寵といった魔術的要素が廃棄され、集団的-身体的儀礼が後退し、キリスト教信仰はますます個人の内心のもの、「頭の中」のものとなる。複層的な時間意識を伴うコスモス的宇宙観は、統一的な自然法則が支配する広大無辺なるユニヴァースの観念に取って代わられる。神はもはや恩寵を通じて世界の内で働くことをやめ、人間理性によって把握可能な自然秩序の設計者として外在化される。この理神論的な世界像に、自然法や相互利益の経済的秩序、規律化された文明といった理念が胚胎する。これらの理念の下に達成される人間的繁栄が、神への参照なしでそれ自体の価値を帯びるまでにさほど時間はかからない。こうして、啓蒙的近代の人間主義が成立を見るのだった。

このように、『世俗の時代』の歴史は、多元化と一元化というそれ自体では相反する運動の同時進行として読まれる。今日的状況はオプションの多元性によって特徴づけられるが、それをもたらした歴史的動因は一元化の原理によって説明される。改革を通じて一元化が進行したことの意図せざる帰結として、今日の多元性が生じたとも言えるだろう。

はたして、テイラーその人はこの一元化傾向に対しては明らかに否定的である。改革から生じて、一部の人間主義へと引き継がれた均一的なものへの好みは、今日においてなお、事実としての多元性を特定の方向へと縮減しようとしている。排他的な人間主義は、宗教的見解に対する非宗教的見解の認識論的優越を決め込み、前者をたんなる誤謬と断じる。テイラーはこうした描像を「閉じた世界構造」と呼び、今日の多元性を擁護する立場から、その「脱構築」を試みている。[16] もっとも、ここでこの試みの成否を問うことはしない。本稿が取り組むべきは、テイラーのこの批判的態度それ自体の動機の解明である。これと同じ態度が、世俗主義論においては、たとえば市民宗教の拒否として表れてきていたのだった。テイラーが一貫して多様なるものを擁護するのはなぜなのか。

『世俗の時代』の議論の全体は、一元化傾向に対する批判によって結ばれている。そこでは、宗教改革による身体性の

抑圧、信仰の基準の一元化に伴うキリスト教的生の狭隘化が告発され、こうした改革的変容が、まさに「宗教に抗する防塁」であるような、現今の「世俗主義」に行き着くことが指摘される[17]。ルターやカルヴァンら改革者は、当時の教会の堕落を確かに正しくも断罪したが、他方それによってキリスト教的な生の多様性は切り詰められ、均一化した。集団的-身体的儀礼の神学的意義の後退はその顕著な一例である。テイラーは、こうした宗教改革の成果の一部を取り消し、宗教的生の多様性を今日に取り戻そうとしている。テイラーにとって、これは「受肉した神の信仰」としてのキリスト教を取り戻すことと同義である。改革を通じた身体性の脱落は、まさしく「受肉」の反対をゆく。しかるに、キリストの身体としての教会は、多様な部分から成る。「教会は、人間たちがそのすべての差異と、まったく異質な諸々の旅程とにおいて一体となる場所であるよう計らわれていた。私たちには、この点に関して明らかに大きな手落ちがある[18]」。

この教会理解は、かつて論文「カトリック・モダニティ?」で示された「普遍性」の概念と照応する。カトリック的な普遍性は、多様なものの相補的な一致による全体性として理解されている。「同一性を通じた一致に対抗するものとして、この差異を横断する一致が、私たちにとっての唯一の可能性である。[…] 三位として理解される神の生それ自体が、すでにこの種の一性であると思われる。人間の多様性は、私たちが神の似姿において造られたというあり方の部分をなす[19]」。このように、テイラーの思想体系において、人間の多様性の価値は神学的な基礎を持つのである。

以上のことから、テイラーの世俗主義には、条件としての世俗性概念を規定する今日的な多元主義の事実に加えて、由来を尋ねれば彼の信仰するカトリシズムをその源泉とする、より実質的な価値としての多元主義の理念が反映していることが明らかとなる。この読解を裏書きする論点として、先述の「フェティシズム」批判ほど明白なものはない。制度的-手続き的なものの中立性から倫理的超越性を剥ぎ取り、それを空疎化するという方針において、かかる批判は、『世俗の時代』における「コード・フェティシズム」批判と同じものである[20]。テイラーにとって、法的コードは動機的な内実を欠いた偽の超越性、いわば「偶像」にすぎず、それへの固執は特定の立場の者から声を奪う暴力を働くおそれがある[21]。何にでも適用可能なコードの形式性や中立性は、テイラーにとっては決して「普遍性」を意味しない。「差異を横断する一致」として理解されるカトリック的普遍性は、単一の規則には還元しえない、多様なものの「交わり」のうちに見出されるだろう。こうした「普遍性」の理解については、次節以降の議論においてもたびたび立ち戻ってこよう。

二 「重なり合う合意」を巡って
——ハーバーマスとの対話

前節で見たテイラーの世俗主義論の特徴——多元主義的性格と、その源泉としての宗教性——を、より詳細に際立たせることが本節と次節の課題である。そのために、まず本節では、テイラーとハーバーマスの対論の様子を検討する。両者の差異を確認することで、公共圏に向かうテイラーの基本的な姿勢が見えてくるだろう。

テイラーが宗教と非宗教とを同列に扱うのに対し、ハーバーマスは「ポスト形而上学的」立場から、宗教的理性と世俗的理性とを政治的な資格において区別する。彼にとり、『世俗的』理性は、『公共的』な、つまり一般的に共有された言語で表現されうる」ものである。[22] 他方、宗教的信仰やその真理は、儀礼等に代表される特殊な実践の経験をその理解の背景としているため、どんな人にでもわかるという種類のものではない。宗教的経験とは、「互いに理を尽くし合う世俗的空間に入ると、いわば弾かれてしまう、つまり考慮されず、捨象されてしまう種類の経験」なのである。[23] ハーバーマスはこの区別に立ち、非公式的な政治的公共圏で語られる宗教的な言語は、公式の政治制度においては誰もが理解できる「世俗的」な言語へと翻訳されねばならないと定める。この条件の下、「法的強制力をもつ公共的に認められたあらゆる決定が、まさにその源泉にある公共的な声のポリフォニックな多様性を制限することなく、普遍的にアクセス可能な言語で定式化され、かつ正当化されうることを保証する」という「リベラルな目標」が実現するとされる。[24]

ハーバーマスとテイラーが対立するのは、とりわけこの制度的な翻訳という付帯条件の妥当性を巡ってである。テイラーは、国家に中立性を要請するが、宗教的言語がハーバーマスの言う「世俗的」な言語に言い直されなくてはならないという必要を認めない。テイラーにとっては何も宗教的な差異だけが対処すべき特別な差異ではないのである。テイラーは対話の中で、マーティン・ルーサー・キングの演説を例に取り、深く宗教的な色合いを帯びた言説でも、多様な聴衆にとって広く説得的なものと受け取られることがあると主張する。また、キングの事例とは逆に、たとえばカント哲学に依拠した「世俗的」な主張であっても、人によってはまったく理解されない可能性があるとも述べている。[25]

この対立は、両者が宗教に認める認識上の資格の違いを反映している。テイラーは「再定義」の中で、ロールズやハーバーマスが宗教を特別に問題化する背景には、「啓蒙の神話」が控えていると指摘する。[26] この神話が、宗教的理性と世俗的理性とのあいだに認識上の区別を立てる。そしてその区別の

上に、特定の共同体的背景に不可分に結び付けられている宗教的言語ではなく、誰にでも了解可能な「共通言語」としての世俗的言語に訴えることの政治的妥当性が基礎づけられる。だが、国家の世界観的中立性という観点からすれば、法は、自らを根拠づけるために、聖書の教えはもちろん、マルクスやカントの哲学的教説にも訴えてはならない[27]。この点、ハーバーマスらは不当にも、それが「誠実で混乱していないあらゆる考慮者を正当に満足させる仕方で、特定の道徳的・政治的な諸問題を解決できる」ものであるかのように、非宗教的な理性（たんなる理性）に特別な地位を与えている――他方、宗教に基づく結論は「常に怪しいもので、結局のところ、その疑わしいドグマをすでに受け入れた人々にしか説得的でない」のである[28]。

とはいえ、テイラーのこうした批判は行き過ぎた戯画化によるものかもしれない。ハーバーマスは、宗教的な理性に導かれた議論を世界観として「常に怪しい」ものと見下しているわけではないだろう。ハーバーマス自らの弁明によれば、彼は「宗教的言説が端的に時代遅れの過去のものである」とは考えていない[29]。実際ハーバーマスは「公共圏における宗教的発話の真正性も確保したいと望んでいる」と述べ、テイラーの主張に部分的に同意している――「なぜなら、世俗的公共の一部に眠っていた道徳的直観が、感動的な宗教的発話によって露呈することが当然ありうると確信しているからです。マーティン・ルーサー・キングの話を聞くとき、自分が世俗的か否かは関係ありません。彼が言うことはわかるのです[30]」。しかし、ならばなぜ、宗教的言語と世俗的言語とは政治的な資格に関して区別されねばならないのか。翻訳という条件の妥当性はどのように導かれるのか。

ハーバーマスが世俗的理性と宗教的理性との間に置く認識上の差異は、前者の後者に対するたんに世界観的な優越ではない。二つの区別は、ロールズの用語で言えば、多元的状況において互いに競合する「包括的教説」の一つが他のものに優っているという事態として理解されるべきではない。先述のとおり、ハーバーマスにとって世俗的理性と宗教的理性とが異なることの基準は、その「公共性」である。この観点は、カントおよび前期ロールズ的な「理性の公共的使用」の考えに依拠しており、それは後期ロールズにおける「重なり合う合意」の構想とは緊張を生じるものである。「重なり合う合意」を世俗の時代の宿命と見るテイラーが、ハーバーマスともっとも鋭く対立する点がここにある。

ハーバーマスはかつて、政治的正義の根拠を「重なり合う合意」に求めるロールズを批判していた。ロールズによる重なり合う合意の構想は、対立する多様な宗教的・哲学的・道徳的見解をもつ市民が、それぞれの包括的教説の内部から、

異なる理由に基づきながらも同一の正義の構想を支持しうるとするものである。ハーバーマスにとって問題なのは、この重なり合う合意の理念によって「理性性（理に適っていること）」と普遍的な「道徳的真理」とが分離され、理性および理性が導く正義の理論がなしうる認識的な真理性の要求が切り下げられてしまう点である。『政治的リベラリズム』で変更された枠組みの中では、理性の強い立場は失われている。［…］ここに至って正義構想の道徳的妥当性は、普遍的拘束力を持つ実践理性からではなく、道徳的構成要素について十分に重なり合う諸々の理性的世界像の幸運な一致から基礎づけられるのである[31]」。重なり合う合意において、正義の構想は、当事者市民が私的に依拠する多様な包括的教説からそれぞれに理由付けられ支持されるのだから、その道徳的な根拠は定義上「非－公共的」なものでしかありえない。ハーバーマスがこだわるのは、ここでもやはり「公共性」である。「正義の公共的構想が自らの道徳的正統性を究極的には非－公共的根拠から受け取るべきであるというのは、直観に反している。妥当するものはすべて、公共的にも正当化されえなければならないし、妥当する言明は同一の根拠によって普遍的承認を得るべきなのである[32]」。

ハーバーマスは、この必要を満たすべく、この公共的＝普遍的承認の同一の根拠となるべきものを、手続き主義的に解された「理性の公共的使用」に求める。彼は、参加者のパースペクティヴ（各市民が私的に支持する包括的教説に基づく理由付け）と観察者のパースペクティヴ（結果的に導かれる重なり合う合意）とに加えて、間主観的に共有された第三の道徳的観点を要請する。これは、非党派的な判断を形成するための公共的な討議を、実践理性によって手続き的・形式的に規定する観点である。この手続き主義的な理性使用は、他と同列に置かれる道徳的価値の一つではない。これは形式的である点で世界観的には中立であるため、道徳的な真理内容を先取りして多様な市民の全体に押し付けるような「哲学的パターナリズム」を回避することができる。この中立性は、いかなる党派的コンテクストにも限定されない、単一の普遍的な「理性」の概念に基づけられている[33]。

ハーバーマスのこの立場は、世俗主義を巡る議論においても変わらず確認される。「理性は宗教的伝統においても、科学など他の文化的営みにおいてと同様に働いています。［…］一般的な認知的レベルでは、一つの同じ人間的理性だけが存在するのです[34]」。認知において働く人間的理性は単一であるから、世界観として宗教的であれ非宗教的であれ、市民は、個別の党派的コンテクストから脱して、手続き的な規範に則った理性的＝公共的討議に参加することができる。こうしてみると、ハーバーマスの「翻訳」は、共同体的党派性から

の離脱と、より包括的な理性的＝公共的視座への移行として要請されていることがわかる。「世俗的理性は、自らの共同体のパースペクティヴを拡大するかわりに、相互的なパースペクティヴの獲得を求めています。様々な共同体が自前の言説宇宙を超えて、より包括的なパースペクティヴを発展させることができるようになるためです[35]」。

以上のようなハーバーマスの見解とは対照的なことに、テイラーは、今日の真に多様な民主国家において、各市民は重なり合う合意を生きる他ないと考えている。彼は、多元性の上位に単一の理性の審級を置かない。彼の言う世俗主義の基本的な三つの目標も、国家の中立性も、重なり合う合意によって導かれるだろう。したがってまた、明らかにカント的に概念化された「理性」、「たんなる理性」が人間にとって一にして普遍のものであり、それゆえに中立的であるとはテイラーは考えない。テイラーにとっては、カントの哲学もまた一つの包括的教説である。いかに形式的に理解されるのであっても、その理性概念が認識的な真理性を手放さない以上は、それは一つの教説であり続けるだろう。ハーバーマスが自身の哲学的立場として提示する「世俗的理性」や「ポスト形而上学的思考」もまた、テイラーの世俗主義の構想においては、世俗の時代の多元性を構成する「不信仰」の見解の一つとして、自由・平等・友愛の観点から尊重されるに留まるだろう。

さらに、ハーバーマスの手続き主義は、テイラーの語彙で言えば、コード・フェティシズムに相当する[36]。前節で見たように、テイラーの理解する普遍性は、形式的に規範化されたコードの単一性ではない。普遍性とはむしろ、誰も独力では達成することのできないもの、多様な立場の間の会話、その交わりのうちに受肉するものである。この点、テイラーが形式的な理性の普遍性を放棄するとしても、そのことは彼が世界観的な相対主義に与していることを意味しない。彼は依然、彼自身の神学的に根拠付けられた意味において普遍主義者である。ただし当然、この神学も、他と競合する一つの包括的教説にすぎない。したがって、ここでも重なり合う合意が期待されることになる。「世俗の時代における世俗主義」を主題とする論集の中で、テイラーは次のように述べている。

思うに、私たちがひどく必要としているのは、宗教的、非宗教的、反宗教的、人間主義的、反人間主義的等々といった数多の異なる諸立場の間になされる会話である。この会話の中で、私たちは互いに戯画化を慎み、他者にとって「十全であること」が何を意味するのかを理解すべく試みるのだ。[…] もちろん、これを望むことについて、私は自分なりの、神学的に規定された理由を持っているが、この会話の価値については広く基礎づけられ

た「重なり合う合意」を取り付けうることも知っている。[37]

ここで明らかなのは、テイラーの世俗主義、とりわけ多様なものの間の会話という友愛の主題が、ある包括的教説に、つまり彼自身の「神学的に規定された理由」に根ざしているということである。この基本的な善は（おそらくは他の二つの善と同様に）重なり合う合意によって支持されることを期待できる。ハーバーマスが多元性の上位に非党派的な理性の公共的使用を設定するのに対し、テイラーの世俗主義の構想はそれ自体、一つの包括的教説の内部から、重なり合う合意のために差し出されたのである。

三　越境としての翻訳——バトラーとの対話

本節では、テイラーの世俗主義を動機付ける宗教性の内実をいっそう明確化することが目指される。ハーバーマスとの対話においてなお十分に明らかでなかったのは、テイラーの世俗主義において多様な市民がいかに相互的に関係するかという点である。ハーバーマス的な理性概念に基づく共同翻訳でないとすれば、そこで市民はどのような仕方で関わりあうのか。これを知る手がかりは、「翻訳」と「普遍性」を巡るバトラーとの対話に見出される。以下では、まず講演論文「ユダヤ教はシオニズムか？[38]」に示された、世俗主義に臨むバトラーの倫理的態度を確認し、続いてテイラーとの問答の様子を検討する。

『宗教の力』におけるバトラーの所論は、テイラーと同様、それ自体一つの包括的教説に依拠している。ユダヤ性を自身の思想的源泉にもつバトラーは、反セム主義に陥らずにシオニズムを批判するという目的のために、アーレントやベンヤミンを引きつつ、ユダヤの宗教性にとってディアスポラという事態が持つ意義を強調する。バトラーによれば、イスラエルの民にとって離散とは一つの「使命」である。絶えざる追放の歴史が示すのは「地上の光」が世界中に流出、分散するという事態であり、こうしたこと自体が、まさに目的論的でない贖いの今日的なありようと理解されなくてはならない。「撒き散らされた光、スフィロートというカバラー的伝統は、非ユダヤ人のなかにユダヤ人が住むことを前提とする、撒き散らす神という概念を分節化していたのだ[39]」。「贖いそのものが、帰還なき追放として、目的論的歴史の破断として、また収束的かつ断片的な時間性への開けとして捉え直されなければならない。［…］これは、目的論的歴史からの贖いなのである[40]」。他者性や異種混淆性とともに生きることは、ユダヤ的態度にとって必然的な宗教的・倫理的要請である。バトラーが強調するのは、ユダヤ的なものへの帰属が「非ユダヤ人と

関係を築くことを伴っているということ、他者性という問題へのアプローチのこうした様態が、ユダヤ性に『帰属』するということ自体にとって根本的であるということ」である――「換言すれば、帰属するということは、逆説的に思われるかもしれないが、そのカテゴリーからの収奪を受けるということなのである[41]」。このような「収奪」こそが、他者とのあいだに結ばれるかもしれない倫理的関係の条件となる。

バトラーの「共棲」の倫理は、こうしたユダヤ性に関する神学的理解を基盤に立ち上げられる。その起点となるのは、「私たちは共に暮らす相手を選択できない」という洞察である。私たちは、この選択不可能性と、そのとき当然生じる多元性とを積極的に守らねばならない。「じつに初めの段階から、私たちが結びついているのは異邦人なのである。それは私たちが決して知ることもなければ、選びもしなかったある人、またそうした人々である。もしこのような存在論的条件を受け容れるならば、他者を破壊することは、自分の生を、つまり社会的であるほかない自らの生の意味を破壊することを意味するのである[42]」。バトラーが強調するのは常に、共通性よりも差異である。イスラエルとパレスチナの関係がそうであるように、私たちは共通のものを持たずにただ隣り合っており、そこにはお互いにとって致命的であるような依存関係や暴力がある。

こうした隣接性という条件から生じる倫理的義務とは、ベンヤミン的な「想起」である。そこでは、他者の苦難の記憶によって、時間の連続性、連続的に発展する歴史の時間が「中断」され、未来の正義が啓示される。「メシアは人でもなければ、歴史的な出来事でもない。それは、擬人論としても目的論としても理解できない。むしろそれは、現在の政治を中断し、それを新たに方向づける、別の時代の苦難の記憶なのである[43]」。このメシアの訪れ、出来事の中断である「想起」は、それを通じて宗教が公共圏に入り込み、政治を未来の正義へと向かわせるかもしれない一つの可能性である。ただ隣り合うということによって共通性なき他者の記憶に中断されるというこの「贖い」の経験は、差異化や多元化に対して積極的に開かれた公共的生を指し示す。

バトラーは以上のような議論を背景に、ハーバーマスとテイラーに対して「翻訳」と「中立性」に関する質問を投げかける。共通性よりも差異を倫理の礎に据えるバトラーにとっては、ハーバーマスの言う「翻訳」も、テイラーの求める「国家の中立性」も、何らか媒介的な第三の言語に訴えることによって、本来解消不可能な差異をも消去できるという仮定の上に成り立つものと思われたのである。翻訳をあてにする議論は、宗教的な主張に含まれる純粋に合理的で誰にでも共通の要素のみを抽出し、残りのものを捨象することができると

見込んでいるのではないか。バトラーの態度は一貫している。「共通のものにはさほど関心が持てません。〔…〕おそらくは、共通ではないもの、共通のものの部分ではないもの、あるいは決して真に共通にはなりえないものによってこそ、本当に固有な差異が打ち立てられるのであり、またそうしたものこそが、共通のものではなく他者性を倫理性の基礎として打ち据えるような倫理的関係の基礎となるのだと思います」[44]。

バトラーが立てた問いは、宗教的な言語の世俗的／中立的なそれへの「翻訳」は機能しうるのか、機能するとすればどのようにか、というものである[45]。バトラーの見立てでは、宗教がいかに翻訳されようとも、そこには元々の神学的なものの残余が依然鳴り響いている。ならば、宗教的な差異は翻訳によって容易に乗り越えられるものではないのではないか[46]。先の論文でバトラーが試みたのも、普遍性や平等や共棲についての宗教的な説明だった。彼女は、それらの説明を元の宗教性から抜き取ることを考えてはいない[47]。

テイラーはこの問いに答えるために「トランスレーション」の古い意味（＝司教の教区異動）を引き合いに出し、この語を「境界を飛び越えること」と捉える新たな文脈を提示する。この意味での「トランスレーション」は、ある言説や主張が境界を超えて行き交い、元々のものとは別の文脈に置かれた際に獲得する新たな語彙や意味に注目するよう促す。

> 現象として興味深いのは、これらの洞察がその境界を飛び越えて人々を鼓舞するとき、彼らが元の洞察に対応する別の言語を見出すかもしれないということです。そしてあなた〔バトラー〕の言うとおり、非常にしばしば、元々の火種は依然そこで燃えています。こうしたことがよくある無関心とは別次元のものであるとすれば、それはまた、何とか工夫して問題を解決しよう、そのために争いを起こさず基礎的なルールを定めよう、という一種静的な立場とは異なり、また「私たちはみな自らの立場から動けなくなっていて、他の立場に対してそんなにも親密な眼を向けようとは思わない。ただし争うことはどうにかして避けよう」といった態度とも異なるのです。それは、まったく異なるもの——ある種の真に創造的な、人を鼓舞する動きであり、思うに大抵の場合、あらゆる人に前進をもたらすことができるものなのです[48]。

こうしてみたとき、現象の平準化、すなわち全てのものから等距離に中立化された用語を永遠に有効とするような考え方は「完全に誤った見解」となる。それが誤りであることを示す実例として、テイラーはガーンディーの名を挙げる。その著書『ヒンド・スワラージ』の影響はキングやマンデラに

も及ぶ。「この本はヒンドゥー思想とあるキリスト教的な霊感が混合した文脈から生じ、そしてあらゆる垣根を飛び越えます。これこそ、多様性という私たちの生においてもっとも価値ある現象であると考えます。それをたんに、中立的な言語を見つけてあてがわねばならないような問題と捉えるのは誤りです。そのような了見の狭い態度を、私たちは必要としていません[49]」。

中立的な言語への翻訳が「可能かどうか」という問いに対して、テイラーは「その必要はない」と返答する。これは、そのような翻訳が「不可能である」とするよりもいっそう踏み込んだ主張であるかもしれない。また、「再定義」論文が国家に対し、宗教にも非宗教にも徹底した中立性を要求するものであったことを思えば、テイラーのここでの主張は一見矛盾ととれる緊張を孕んでいるようにも見える。

先の引用でテイラーは、固有の差異によって本来の了解可能性を限界づけられた言語が、中立的な第三の媒介的言語に訴えずとも、それに対して他者である行為者との解釈的な相互作用を通じ、既存の境界を越えて伝播することがありうると述べている。このことが意味するのは、手続き的な理性に訴えることで多元的な諸立場に対して中立的な距離をとるのではなく、むしろ他なる対象に向けて、あえて解釈的に参与することを通じて目指される一種の「普遍化」であると言えよう。テイラーが国家に差し向ける中立性の要求は、こうした越境としての「トランスレーション」の理念と整合的に理解されるべきである。すなわち、彼の求める国家の中立性は、このトランスレーションによる普遍化にとって、いわば消極的な条件として要請されていると考えられる。それぞれの言説が帯びる固有の差異においてこそ、その差異自身によって引かれた境界を飛び越えてゆく普遍化の可能性が開かれる。こうしたとき、それら多様な言説をなおも第三の言語に翻訳し、元々の差異を無きがごとくに扱うならば、この種の普遍性への道は閉ざされてしまう。その点、テイラーの世俗主義は、「自由」に選び取られたどんな立場のものであれ、それらの声には「平等」に耳が傾けられなければならないと定めていた。この相互的な「友愛」の関係においてならば、越境的な普遍化を期待することができる。国家の制度的中立性はまさに、こうした基本的な三つの善に向かう倫理的努力に奉仕するものでなくてはならないのである。

以上のような主張のうちには、テイラー自身の「神学的な残余」の響きが聴き取られる。第三の中立的な媒介的言語に訴えることのない普遍化の論理からは、「差異を横断する一致」という標語に結晶化された「カトリック・モダニティ?」での主要なテーゼがまたも思い起こされるだろう。そこでは、互いに他者である者同士が語り合い、耳を傾け合う人格的交

わりの中で、まさに境界横断的な一致が導かれるのであって、多様なものの差異は、より上位の中立的普遍性のうちに予定調和的に回収・解消されることを運命づけられているのではない。一致によって、差異が無くもがなのものとなることはない。

普遍性が他者性を必要とする——このことの意味は、テイラーが「交わり」について展開する神学的議論において明快である。「交わり」の理念は、『世俗の時代』においては近代の厭世観に発する逆説的なヒロイズムと対置される。後者は、たとえばカミュの文学作品に描かれたように、人間の生のまったき無意味・無価値を悟りながら、それに対して不断の慈善行為＝人間愛をもって応える。このヒロイズムの要諦は、いかなる見返りも、死後の永遠の生や復活さえをも期待せずに完全に無償の供与をなすことにあり、その点で絶対的なヒロイズムである。これに対し、テイラーは「交わり、すなわち相互に与え、受け取るということのうちに最高善が存する」との仮定を立て、その観点から「無償の供与」の自己閉鎖性を指摘する[50]。あらゆる返礼を贈与の純粋性を損なうものとして辞退する利他的ヒロイズムは、その一方向性のゆえに他者との相互的関係の動機を欠く。しかるに、テイラーが自らのものとするのは、キリスト教的な「交わり」、すなわち「それぞれが他方にとって贈与であるような、それぞれが与え、また受け取るような、そして与えることと受け取ることとの線引が曖昧になるような結びつき」であった[51]。テイラーの理解するカトリック的な普遍性とは、まさしく「独力では全体性を達成しえないこと、相補性が必須のものであることを知った多様な存在から成る一性」なのである[52]。

バトラーが苦難の記憶を想起することで歴史を中断させ、選択不可能な共棲相手との差異を差異のままに、調停不可能な多元性を多元性それ自体のままに価値付けるという一種の逆説を経て、義務論的な「共棲」の倫理を導くのに対し、テイラーは明白に、差異によって境界づけられた者たちが越境的なトランスレーションの実践を通じて至り着く「一致」としての「普遍性」に倫理的目標を置いている。もちろんこの一致においても、当初の差異は保持されるのだが、少なくとも相補的な「交わり」が、あるいはそうした自他の関係を互いにとっての豊穣化と理解するに足るだけの友愛的意志が、必須のものとされなければならない。こうも言えるだろう。バトラーにとって贖いは、中断されること、撒き散らされていること、流出した光としてディアスポラであること、まったき他者に収奪されること、いわば否定性それ自体のうちに見出される。他方、テイラーの倫理学的／神学的努力は、つねに多様なるものの交わりと一致という肯定性に差し向けられている。

テイラーが交わりに寄せる希望は、バトラーにとっては楽観的にすぎ、現実離れしたものかもしれない。逆にテイラーの目には、バトラーの倫理は過度に消極的、自己閉鎖的とも映ろう。しかし、両者が自らの見解をそれぞれの包括的教説から導く以上、なお超越的な審級に訴えてその内容的な正当性を評価・裁定することは、本稿で見てきたどの定義によるのであれ「世俗主義」の原理に照らして慎むべきであろう。確認されたのは、いずれかの見解の覇権的な正しさではなく、互いを特徴づける差異である。こうして私たちは、まさにこの対話の只中に、公共圏における宗教の多様な声を聴き分けるのである。

おわりに

本稿は、テイラーの世俗主義論を彼の宗教性との深い連関において捉えると同時に、しかしそれが当の宗教性に自閉することなく、開かれた多元主義的性格を保つことを論じるものだった。次のことが確認された。テイラーの世俗主義の構想は『世俗の時代』の議論、とくに多元主義的な「世俗性」の概念の上に立てられるが、それはなお、多様性を肯定的に価値づける神学的理由に足場をもつ。ハーバーマスとの対比的検討においては、テイラーの世俗主義がいわば一つの包括的教説の内部から、重なり合う合意に向けて語られたことが明らかになった。そして、バトラーとの対話を検討する中では、テイラーの宗教的立場が、その教義の神学的内実においても、多様な他者性を希求することが示された。差異を横断する相互的な交わりが、彼の信奉するカトリック的な「普遍性」なのであった。

以上見てきた議論の全体を通じて、テイラーの世俗主義の構想は遂行的な仕方でも示されていたと言える。彼の一連の主張はそれ自体、開かれたアカデミズムの空間で、公開討論の場で発せられたという点で「公共的」であり、同時に、その動機をなすカトリシズムの信仰と切り離しては容易に理解しえないという点で深く「宗教的」な言説である。テイラーは、ハーバーマスとであれバトラーとであれ、その対話実践の現場において、自身の立場と他の多様な立場との間に可能な重なり合う合意を、どれほど部分的にであれ見出そうとしていただろう。テイラーによれば、こうした異なる立場間の相互的なやりとりには原理的に終わりがない。そして彼は、こうして終わりのないこと、他者の言葉の要点を容易に汲み尽くしえないということを、その「肯定的な側面」と捉えるのだった(33)。

「カトリック・モダニティ?」が、カトリックを相手に、今日の多元性に開かれることの重要性を説くものであったと

すれば[54]、「再定義」論文はさしずめ、語りかける相手をカトリックにとっての他者と定めたその対応物としての性格を帯びているだろう。テイラーは世俗主義社会に、宗教を特別扱いせず、多様性を構成するものとして他の基本的見解と同等の地位を与えることを求める。私たちは、この主張が、テイラー自身の宗教的源泉にまで遡られる一方で、同時にその個別性や限界性を超えてゆく「普遍化」へと動機づけられていることを見た。いまやテイラーの世俗主義論がそれ自体において示すのは、世俗と宗教双方の声がともに境界を飛び越えて交わる、公共圏の一つの可能性である。

（つぼこ・いくお／宗教学・宗教哲学）

注

（1）本稿が詳細に検討するものの他にも、世俗主義に関わる主要な論集として以下のものを挙げられる。Michael Warner *et al.* eds., *Varieties of Secularism in a Secular Age*, Cambridge: Harvard University Press, 2010. Craig Calhoun *et al.* eds., *Rethinking Secularism*, New York: Oxford University Press, 2011. Craig Calhoun *et al.* eds., *Habermas and Religion*, Cambridge: Polity Press, 2013. Charles Taylor, Alfred Stepan eds., *Boundaries of Toleration*, New York: Columbia University Press, 2014. Winnifred Fallers Sullivan *et al.* eds., *Politics of Religious Freedom*, Chicago and London: University of Chicago Press, 2015. また日本でも、同様の主題に関わる研究が相次ぎ発表されている。『年報政治学――宗教と政治』（日本政治学会編、木鐸社、二〇一三年）所収の諸論考や、後藤正英「世俗と宗教の翻訳可能性」（『宗教哲学研究』第三二号、宗教哲学会編、二〇一五年、四二―五四頁）は、当該の問題領域についての優れた見取り図を示すもので、本稿にとり学ぶところの多い先行研究である。

（2）そもそもカサノヴァの論についても、それを純粋に価値自由な社会学的性格のものと見るのは少々ナイーヴであろう。『近代世界の公共宗教』（José Casanova, *Public Religions in the Modern World*, Chicago: University of Chicago Press, 1994.）の著者は、宗教が公共圏においてもつ「力」に関して自らの規範的な評価をそれとして示すことはなかったが、彼は明確に「論争的」な意図の下、宗教の「脱私事化」が社会の「近代化」と矛盾しない可能性を記述している。同書のいくつかの事例研究は、「近代の規範的な観点から見て正当化可能で、なお好ましいものでさえあるかもしれないような、宗教の脱私事化の形態がいくつか存在すること」（*Ibid.*, pp. 220-221.）を証明するものだったのだ。このような可能性を事実的に確認することは、「実践的には、宗教は脱私事化すべきか」また「いかにしてそうすべきか」という規範性に関わる問題提起、要するに「世俗主義」に関わる問題提起をも促さずにはいなかった。カサノヴァ自身によるこれらの議論の区別については次の論考を参照。José Casanova, "The Secular, Secularizations, Secularisms", in *Rethinking Secularism*, pp. 54-74.

（3）Charles Taylor, *A Secular Age*, Cambridge, Massachusetts and London: The Belknap Press of Harvard University Press, 2007.（以下、*SA* と略記[9]）

（4）この点で本稿は、*Varieties of Secularism in a Secular Age* の編者たちの見解に同意する（*Varieties of Secularism in a Secular Age*, pp. 6-7.）。

（5）Eduardo Mendieta, Jonathan VanAntwerpen eds., *Power of Religion in the Public Sphere*, New York: Columbia University Press, 2011.（以下、

PoR と略記。）本書は、二〇〇九年にニューヨークで催された公開討論会の模様を収録している。テイラー以外の主要な登壇者は、ユルゲン・ハーバーマス、ジュディス・バトラー、コーネル・ウエストの三者であり、同書では彼らそれぞれの論文と討論を読むことができる。なお、本稿における本書引用の日本語訳は引用者によるが、一部次の訳書を参考とした。箱田徹・金城美幸訳『公共圏に挑戦する宗教――ポスト世俗化時代における共棲のために』岩波書店、二〇一四年。

(6) Charles Taylor, "Why We Need a Radical Redefinition of Secularism", in *PoR*, pp. 34-59.

(7) *PoR*, pp. 34-35.

(8) *PoR*, p. 36.

(9) *PoR*, p. 37.

(10) *PoR*, p. 48.

(11) *PoR*, p. 41.

(12) *PoR*, p. 56.

(13) *SA*, p. 3.

(14) *SA*, p. 21.

(15) *SA*, pp. 303-304.

(16) *SA*, chapter 15.

(17) *SA*, p. 770.

(18) *SA*, p. 772.

(19) Charles Taylor, "A Catholic Modernity?", in James L. Heft ed., *A Catholic Modernity?: Charles Taylor's Marianist Award Lecture*, Oxford: Oxford University Press, 1999, pp. 14-15.

(20) *SA*, pp. 703-707. その神学的背景に関しては、坪光生雄「切断に抗して――チャールズ・テイラーの受肉の思想」（『宗教研究』三八二号、五三―七六頁、二〇一五年）を参照。

(21) この点で、テイラーはイヴァン・イリイチに多くを負っている。イリイチは、あらゆる制度化を「受肉」のキリスト教信仰に対する裏切りと見ていた。*SA*, pp. 737-743. を参照。

(22) *PoR*, p. 61.

(23) *Ibid.*

(24) *PoR*, p. 26.

(25) *PoR*, pp. 63-65.

(26)「啓蒙」は一般に、「闇から光への道行き」、「誤謬と幻想に満ちた思考の領域から、ついに真理を手にする領域へと向かう絶対的なまったき移行」と理解される。テイラーはこのような理解の基底をなす考えを「神話」と呼んで攻撃する（*PoR*, p. 52）。

(27) *PoR*, p. 50.

(28) *PoR*, p. 53.

(29) *PoR*, p. 64.

(30) *PoR*, p. 65.

(31) ユルゲン・ハーバーマス『他者の受容――多文化社会の政治理論に関する研究』高野昌行訳、法政大学出版局、二〇〇四年、一〇二頁。

(32) 前掲書、一〇七頁。

(33) 手続きが中立的であるということは、端的に実践理性が普遍的であるということに根拠付けられている。前掲書、一二四頁を参照。

(34) *PoR*, p. 61.

(35) *PoR*, p. 66.

(36) ただし、世俗的市民と宗教的市民とが相互学習に向かう態度に関しては、ハーバーマスも法的に課しえない一種の倫理に訴えている（*PoR*, p. 26）。すると今度は、実践理性が一貫して手続き主義的に解される以上、この倫理的要請が重なり合う合意をいかに

迂回しうるかという別の問題が生じる。ただし、本稿ではこれを十分に論じ深めることができない。

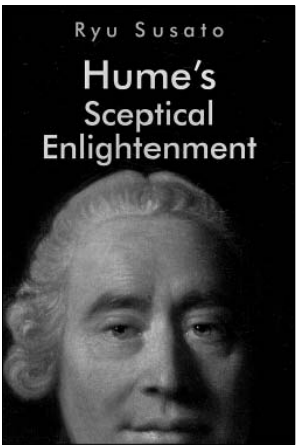
(37) *Varieties of Secularism in a Secular Age*, p. 318.
(38) Judith Butler, "Is Judaism Zionism?", in *PoR*, pp. 70-91.
(39) *PoR*, p. 80.
(40) *PoR*, p. 81.
(41) *PoR*, p. 86.
(42) *PoR*, p. 88.
(43) *PoR*, p. 83.
(44) *PoR*, p. 113.
(45) *PoR*, p. 114.
(46) この点で「翻訳」はバトラーのユダヤ的倫理にとってむしろ決定的な意義を持つ。その場合の「翻訳」とは、それ自体、自己同一性の中断、馴染みのないものに開かれること、拠って立つ土地の収奪、原型的なものが撒き散らされること（または「散種」）に他ならない（Judith Butler, *Parting Ways: Jewishness and the Critique of Zionism*, New York: Columbia University Press, 2012, Introduction, pp. 1-27.）。
(47) *PoR*, p. 113.
(48) *PoR*, p. 116.
(49) *PoR*, p. 116-117.
(50) *SA*, p. 702.
(51) *Ibid.*
(52) *A Catholic Modernity?*, p. 14.
(53) *PoR*, p. 112.
(54) Ruth Abbey, "Turning or Spinning? Charles Taylor's Catholicism: A Reply to Ian Fraser," *Contemporary Political Theory*, 5, 2006, pp. 163-175. を参照。

キーワード：公共宗教・世俗主義・カトリシズム

書評

Hume's Sceptical Enlightenment
(Ryu Susato, Edinburgh University Press, 2015)

奥田太郎



ヒューム研究において、新たな世代による必読の名著が届けられた。そう言っても過言ではないだろう。本書は、社会思想史研究者リュウ・スサトが「懐疑的啓蒙（sceptical enlightenment）」という分析・解釈のための鍵概念を掲げて、十八世紀スコットランドを生きたデイヴィッド・ヒュームの思想の全体像を、可能な限り歴史的な実像に近い姿で浮き彫りにしようと試みた、ヘビー級の思想史研究書である。

この重厚な研究は、幅広く収集され言及された膨大な数の一次文献群に支えられている。こうした形での研究は、かつては、英語圏の第一級の図書館へのアクセスが容易な、一部の恵まれた研究環境に置かれた研究者でなければ、たとえその資質があったとしても物理的に遂行不可能なものだったにちがいない。しかし、現在、一七〇一年から一八〇〇年までに英語で刊行された二〇万点もの印刷物が収録されたデータベース Eighteenth-Century Collection Online I & II（以下、ECCO）が利用可能な環境は、英米諸地域だけでなく、日本においても（まだ不十分ながら）整いつつある。さらに、ECCOでは、データベースに含まれるすべての文献を横断的に全文検索することができるので、資料を用いた研究の手法と性質そのものが実質的に大きく変わりつつあると言ってよい。このジャンルに関して、本書のような水準の高い研究書が日本在住の研究者の手によって生み出されたことは、おそらくECCOをはじめとする資料へのアクセス環境の変化と無縁ではないだろう（cf. 壽里竜「ECCOという強力な武器」『関西大学図書館フォーラム』19、二〇一四年、一二―一四頁）。それゆえ、研究環境と研究手法という点でも、本書は「新たな世代」による画期をなす成果と位置づけてよいと思われる。

他方で、本書評において私は、本書の著者名をあえて「リュウ・スサト」と表記したい。確かに彼は、私が大学院時代からよく知る壽里竜その人である。しかし、本書に向き合うとき、「壽

里竜」と表記することは、想像を超える研鑽と努力に裏打ちされた偉業、すなわち、英米圏の専門機関で教育を受けたわけではない、日本語を母語とする研究者が、数ある研究領域のなかでも最も言語的な壁が厚いものの一つと思われる思想史研究の領域において、果敢にも大部の、そして重厚な内容を備えた本格的なモノグラフをヒューム自身の属する言語圏で刊行した、という「偉業」を逆説的に軽視することになるように思えるのである。当然のことだが本書は、壽里竜の研究が英語に翻訳されたものではない。本書は、リュウ・スサトという日本の大学で研究に励む一人のヒューム研究者が、研究対象であるヒュームの属する言語圏で著した研究書であり、翻訳された元ネタなどないなかで、その名のもとにオリジナルテキストとしてのみ、英語圏の読者たちに直接読まれるのである。また、そもそも本書からは、リュウ・スサトにいかなる漢字が当てはまるのかを読者は知りようがない。したがって、私にとって、本書の著者はあくまでもリュウ・スサトである。現地の文化や歴史に関わる人文系の研究において、言語の壁は、他領域の人々が考える以上に厚い。日本語を主たる言語として用いる人文系の学術共同体の学術誌での書評で本書を扱うという文脈においては省略してはいけないことのように感じられたため、あえて言及させていただいた次第である。

さて、内容へと話題を移そう。本書は、序論を含む八つの章から構成されている。第一章となる序論では、本書全体を貫く「懐疑的啓蒙」という鍵概念への論及があり、本書全体の構想が語られる。本書の試みを理解するためにも、この鍵概念について、スサトの説明に即しつつ、その基本的な部分を押さえておこう。スサトは、本書において、ヒュームの哲学的な認識論に関わる著作以外の著作においても彼の懐疑論が重要な役割を果たし続けていたということを文献学的に実証しようと試みる。その際には、啓蒙という文脈でのヒュームの位置づけを無視することはできない。そこで、懐疑論を主たる立場として採用しながら、同時に、近代的価値の擁護としての啓蒙の担い手でもあったヒュームの思想的構えを一言で捕まえる鍵概念（あるいは発見的装置）として、スサトは「懐疑的啓蒙」という語を選び取る。スサトによれば、この語そのものは、ヘンリー・メイが一九七六年に刊行した著書（*The Enlightenment in America*）において用いた表現に由来するものであり、内容的には、ダンカン・フォーブズによる「懐疑的ウィッグ主義」を更新したものである（p. 9-10）。スサトは、この「懐疑的啓蒙」を旗印に、奢侈、宗教、民主政体、文明化といった啓蒙の諸課題に対してヒュームがどのような思想的構えのもとに取り組んだのかについて、『イングランド史』やエッセイ群などヒュームの残した数々の著作を横断しながら、一つ一つ丁寧に解明していく。

まず第二章では、ヒュームが用いる哲学的な道具立ての代表格である観念連合理論、とりわけ「想像力」が、ヒュームの社会科学的探究において重要な役割を果たしていたことが示され、また、他の思想との比較を通じて、ヒュームの理論の独自性の所在が明確化される。そして、人間の心理の究極原因を想定せ

ず、想像力の働きの種類の別についても実在的には捉えずにおく、というヒュームのアプローチに、「懐疑的啓蒙」への方法論的基礎が見出されることになる。続く第三章では、ヒュームの政治と歴史に関わる著作を通じて「意見」という概念が果たした役割を探ることで、そこに同時代の思想家たちとは一線を画すヒュームの「懐疑の精神」の現れが見出される。この章での論証を通じて、ヒュームにとって重要なのは、確立されたものに盲従することの推奨ではなく、確立されたものを差し当たりの手引きとして信頼しつつ、同時にその可変性と不定性に懐疑の目を向け続けることである、とスサトは喝破する（p. 85）。これら二つの章でスサトは、想像力と意見という「懐疑的啓蒙」の哲学的基礎の内実をニュアンスに富んだ仕方で提示し、その後に続く四つの章で、啓蒙の課題としての奢侈（第四章）、宗教（第五章）、民主政体（第六章）、文明化（第七章）について、保守と急進のどちらにも振り切れないにもかかわらず相対主義的な陥穽からは無縁な仕方で綴られるヒュームの言説の絶妙な歩幅のありようを、細心の注意を払って粘り強く描き出していくのである。第七章に至って提示されるのは、人間社会が継続的に不安定な状態であらざるをえないというヒュームの確信が、人間本性が普遍的かつ恒常的であるという彼の洞察に由来している、というヒュームの社会科学と人間本性論との繊細な関係であり、また、通常の生活で私たちがよりうまい仕方で互いに集い社交し会話できるようになっていくことこそが社会を改善する、というヒュームの社会哲学的な基本思想である。また、第八章では、十九世紀初期のブリテンにおけるヒューム評価の実像を実証的に解明し、「懐疑論のプリンス」と「歴史学のプリンス」の二つのイメージの揺らぎのなかに当時のヒューム像のありかが見出されている。スサトはそこにヒュームの「懐疑的啓蒙」の残響を看取するのである。

こうしてスサトによって解明された「懐疑的啓蒙」の担い手としてのヒュームの思想からは、硬直した二分法にとらわれがちな私たちの実情を踏まえながらも、そこからどのように逃れうるのかを人間社会の不確定な揺れ動きから目を逸らすことなく見いだそうと試み続けるヒューム的な終わりなき「実験」の姿勢を読み取ることができる。牽強付会を恐れずに言うなら、本書が提示してみせる「歴史的なヒューム」からのメッセージは、複雑な現実に耐えきれなくなった人々が雪崩を打って思考を硬直化させていくかの如き昨今の世界的な情勢を前に茫然と立ちすくむ幾人かの「哲学者」たちに、なにがしかの哲学的な慰めを与えるかもしれない。

最後に、本書のアプローチ全体についてコメントを付しておこう。ヒューム研究に携わる者には共通了解かと思われるが、ヒュームの著作には、辻褄が合わなさそうに見えて実は筋が通っているようにも見える、そういったテキストのミステリーが数多く含まれている。本書においてスサトは、そうしたミステリーを十八世紀の文献の精密な読解に基づきながら、一つずつ紐解いている。もちろん、これまでにも多くのヒューム研究者が、そうした謎解きを様々なアプローチで試みてきたわけだ

が、本書におけるスサトのアプローチに特有の特徴は、合わない辻褄は合わないままに、その合わなさのもつ事柄の筋目をゆったりと性急さを避けながら探っていくところにある。まさに、スサトの掘り起こしたヒューム的な構えをスサト自身がとるという、自己言及的な構造が本書の骨格をなしている。

しかし他方で、こうした構造に触れて、次のような疑問も浮かんでくる。すなわち、スサトの掘り起こしたこのヒューム的な構えは、果たしてヒュームに由来しているのか、それとも、他ならぬ解釈者スサト自身に由来しているのか、という疑問である。仮に、スサトが別の思想家のすべての著作を対象として同様の研究を今回と同じアプローチで行なった場合に、今回剔抉されたヒューム的な構えをその思想家に対して見出すことにはならないだろうか。要するに、スサトが本書を通じて解明したのは、果たして「歴史的なヒューム」だったのか、それとも、対象を選ばない汎用性のある思想史研究の方法論だったのか、ということである。仮に後者であるとすれば、本書において示されたのは、スサト独自の研究方法論にすぎず、ヒュームはその一例として示されただけだ、ということにもなろう。

スサトは本書において、同時代の他の論者との共通点を確認し、可能な限りヒュームの独自性をそぎ落とす仕方で、ヒュームの思想的構えの核心を大吟醸さながらに磨き上げており、その作業を読者として辿るのは、確かにたまらなく面白い。しかし、そうした仕方で核心に迫ることで、かえって「歴史的なヒューム」を取り逃がしてしまっているということはないのだろうか。スサトが自覚的に避けた、ある特定の視角からヒュームの言説を再構成するアプローチによってこそ明らかになりうる「歴史的なヒューム」はありえないのか。

しかし、こうした疑問もまた、スサトが本書で明らかにしたヒューム的な構えのもとに包摂されていくのだろう。つまり、そうしたアプローチによる解明もありうるのであり、まさに複数のアプローチ間の振幅にこそ、「懐疑的啓蒙」に連なる知的伝統の真髄がある、というように。私自身は、スサトが本書でとった多孔的で包摂的なヒューム的な構えに大いに共感しており、私自身もまたそうした方向でヒュームと対峙しているつもりだが、しかし、すべてがそこにうまく収まりそうな気配を察知するとそれをちょっぴり崩したくなるのが、ヒューム的懐疑というものでもある。懐疑への懐疑の果てには何があるのか。おそらく今日も、「懐疑的啓蒙」のプロセスは私たちの日常のなかで揺れ動き進んでいる。こうして、本書におけるスサトのテーゼは、日々の私たちの生活において、遂行的に正当化され続けていくのかもしれない。

（おくだ・たろう／哲学・倫理学・応用倫理学）

書評

『ローザの子供たち、あるいは資本主義の不可能性――世界システムの思想史』

（植村邦彦著、平凡社、二〇一六年）

太田仁樹

植村邦彦氏の「世界システム論」に対する強い関心は、植村邦彦『マルクスを読む』（青土社、二〇〇一年、以下『マルクス』）以来のものであるが、本書は、ローザ・ルクセンブルクを介在させて、世界システム論についての氏の見解をさらに展開したものである。本書を読むことで、「世界システム」論の学説史的位置について再考してみたい。

まず序章「ハンナ・アーレントとローザ・ルクセンブルク」において、本書の狙いを次のように述べている。

> （ルクセンブルクの『資本蓄積論』の）再評価の担い手となったのが、後に「世界システム論」という名前でくくられる世界認識の理論を構築していった人々だった。私が「ローザの子供たち」と呼ぶのは、そのような人々のことである。『資本蓄積論』という「才気あふれた特異な作品」が「世界システム論」の主唱者たちにどのように読まれ、継承されたのか、それが本書のテーマとなる。（一五頁）

ここで「世界システム論の主唱者たち」と呼ばれているのは、A・G・フランク、S・アミン、I・ウォーラーステイン、G・アリギの四人、いわゆる「危機の四人組」である。以下でその内容を紹介しよう。

第一章「ルクセンブルク――資本主義の不可能性」で、植村氏がまず取り上げるのは、『資本蓄積論』における『資本論』批判である。よく知られていることだが、マルクスは資本主義的生産が排他的に支配する社会を分析の対象としているが、ルクセンブルクはそのような想定が成り立ち得ないことを主張している。しかし、植村氏は、マルクスの思想の中には排他的支配を前提としない歴史発展の展望があったことを、「ザスーリ

チ宛の手紙」とその「下書き」によって主張し、マルクスとルクセンブルクを繋ぐ回路があったことを示唆している。

この章で、植村氏が強調しているのは、『経済学入門』の意義である。ここでも、ルクセンブルクは資本主義的生産の排他的支配の不可能性から資本主義の崩壊を結論しているが、新たに、政治的あるいは経済的な「従属した諸関係」を伴う世界的構造を、「資本主義世界」という言葉を用いている。植村氏は、これをウォーラーステイン流の認識の先駆けであると高く評価する。

第二章「レーニンからロストウへ――二つの発展段階論」は、「世界システム」論者たちを扱う第三章以下との繋ぎの章であるが、ここで取り上げられるのは、ブハーリン、レーニンというロシア・マルクス主義とアメリカの戦略家W・W・ロストウである。まず植村氏は、コミンテルン文書を取り上げ、そこでは「資本主義世界システム」という言葉が使われているが、その内容は平板なもので、二十世紀後半に登場する世界システム論者が使う「資本主義世界システム」とは意味内容がまったく異なっている、と指摘する。ロシア・マルクス主義ではなく、ルクセンブルクの「資本主義世界」こそが、今日の「世界システム」論につながっているということであろう。

ロシア・マルクス主義については、「ブハーリンとレーニンに共通しているのは、国民経済単位で資本主義の発展段階を区別しようとすること、そして、世界的規模での支配・従属関係の多様性と複雑さを視野に収めないまま、図式的な単純化に陥っていること、である」（六一頁）と、植村氏は指摘している。

植村氏によるロシア・マルクス主義とルクセンブルクの対比は、前者が資本主義世界システムの複雑さを認識し得なかったのに対して、後者がそれを認識し得たという理解を示している。このような植村氏的理解はフランクやアミンにも共有されていたとされる。ロシアでは共産党内部の路線闘争におけるスターリンの勝利により、ブハーリン的な「世界資本主義」論は消滅し、「一国発展段階」論というべき歴史理論が確立する。「五段階の発展段階」論である。

アメリカの戦略家ロストウの「近代化」論は、「ソ連型マルクス主義」の歴史理論に対置して、「五つの成長段階」論を提示した。冷戦期のソ連型マルクス主義とアメリカの近代化論という二つの「発展段階」理論は、「鏡像を見るように互いを見つめ合っていた」（七七頁）。

第三章「フランク――『低開発の発展』」では、フランクと彼の「低開発の発展」という概念を否定するE・ラクラウとの対立について、両者の対立は、ルクセンブルクに対するロシア・マルクス主義者の批判と同じ意味を持つ、と植村氏は主張する。フランクのこの概念を高く評価する植村氏は、これによって、ルクセンブルクからフランクへの継承関係を析出する。さらに、フランクとラクラウの論争にフランク側から介入したウォーラーステインをもルクセンブルクと繋げている。

第四章「アミン――『不等価交換』」では、初期のアミンの代表作『世界的規模における蓄積』が紹介され、①「不等価交

換」論への貢献、②「周辺資本主義構成体」概念の提示が、アミンの功績とされている。周辺では、中心部による支配のメカニズムの作動の結果として、輸出活動や軽工業部門に有利な経済の歪曲、第三次産業部門の異常肥大などが引き起こされ、「不等価交換」が可能になるとともに、「低開発の発展」が進行する。この「周辺資本主義構成体」論は、ルクセンブルクの本源的蓄積論を継承するものである、というのが植村氏のアミン評価である。

また、「貢納的生産様式」概念の創出による、アミンの世界史像の再構成を、植村氏は高く評価する。この点で、アミンはマルクスの議論そのものを批判している。「マルクスに対するこのような『脱神聖化』的態度にも、ルクセンブルクとアミンとの共通点を見ることができるだろう」（一三〇頁）と、植村氏は考えている。

第五章「ウォーラーステイン――『近代世界システム』」で、植村氏がまず確認するのは、ウォーラーステインの「世界経済」概念」が、ルクセンブルクの認識を踏まえたものである、ということである。また、「階級は世界経済という基礎にかかわる客観的な分析概念だが、階級意識は政治的＝国民的な上部構造にかかわる現象」だ、というウォーラーステインの認識は、ルクセンブルクのそれを踏まえたものだとしている。

主著『近代世界システム』は、一九七四年段階の構想では四巻構成で、最終巻は「一九一七年から現代」を対象にするはずであった。しかし、二〇一一年に上梓された第四巻は、一九一四年までを取り扱うにすぎない。イギリスからアメリカへのヘゲモニーの交代、さらにはアメリカのヘゲモニーの終焉を彼が活字化するのは困難である。ウォーラーステインの仕事の空隙を埋めるものとして、アリギの仕事がある。

第六章「アリギ――『世界ヘゲモニー』」の植村氏によれば、アリギは『長い二十世紀』で、ウォーラーステインが第四巻以降で予定していたアメリカのヘゲモニーの衰退の時期まで分析している。さらにアリギは、『北京のアダム・スミス』において、アメリカ以後の新しいヘゲモニー国家台頭の問題を論じている。だが、ヘゲモニー交代の行く末については、中国の台頭、米国の復権、暴力のエスカレーションのいずれになるか、アリギは確定的なことを述べていない。植村氏もそれを紹介するに止まっている。

第七章「資本主義の終わりの始まり」では、「世界システム論」者ではないハーヴェイが取り上げられ、彼もまた「ローザの子供たち」の一人であるとされる。

終章「資本主義の終わりの始まり」では、植村氏自身の現代資本主義に対する診断が下される。植村氏によると、「資本主義の終わり」はすでに「始まっている」。

以上が本書の内容である。紙数も残り少ないので、読了後に浮かんだ疑問と、それに関連する評者の見解を略述したい。関心のある読者は、評者の文章を参照していただければ幸いである。

植村『マルクス』では、マルクス、マルクス主義者（エンゲルス、レーニン等）、世界システム論者の三者の関係を検討し、世界システム論者とマルクスの同質性・継承性と、マルクス主義者の異質性とを主張していた。太田仁樹『論戦 マルクス主義理論史研究』（御茶の水書房、二〇一六年、以下『論戦』）第八章「マルクスの世界認識」（初出は二〇〇三年）で、評者は植村説を批判して、他の二者に対する世界システム論者の異質性を主張した。本書は、植村前著の図式を踏襲した上で、ルクセンブルクを挿入し、ロシア・マルクス主義者との対比で、彼女と世界システム論者との同質性・継承性（ローザの「子供たち」）を析出している。

植村氏のマルクス理解について言えば、「ザスーリチの手紙・下書き」における議論は世界システム論者に繋がる論理があったとしているが、曖昧な印象を残している。晩年のマルクスが世界システム論に繋がる論理を提示しているとする主張は、同意し難いものである。マルクスの世界史認識は、そのメイン・ロジックにおいて、「単線的発展段階論」であるというべきであろう。

ルクセンブルクの敵役の位置を当てがわれたロシア・マルクス主義（本書では、エンゲルスはほとんど無視されている）については、ブハーリンが取り上げられ、その無理論性・平板性が嘲笑されている。コミンテルン創立大会で採択された「指針」の「空虚」さが、ルクセンブルク『経済学入門』における「資本主義世界経済」論と比較されている。しかし、この両者を読んでルクセンブルクの優位性を主張するのは、予断によるものとしか言えない。コミンテルンの「指針」の理論的背景には、ブハーリン『世界経済と帝国主義』だけでなく、レーニン『帝国主義』があり、彼の「資本主義世界体制（システム）」論が踏まえられている。ルクセンブルクの議論が、眼前に展開されている現象の整理に過ぎないのに対し、強引な論理展開による無理という難点をはらみつつ、理論的な展開を模索しているのはレーニンの方である。レーニンの議論の意義と問題点については太田仁樹『レーニンの経済学』（御茶の水書房、一九八九年、以下『レーニン』）第五章「帝国主義論と世界資本主義体制論」（初出は一九八二年）を参照されたい。

ルクセンブルクにマルクス批判の「理論」はない。『資本蓄積論』における「『資本論』批判」は彼女の理論的能力の欠如を示している。しかし、ルクセンブルクは現実感覚が豊かで、直感的把握の鋭さを見せることもある。『経済学入門』の議論がそれを示している。だが、そこには理論的把握はない。植村氏は、マルクスに対する「脱神話化」的態度に、ルクセンブルクとアミンの共通点を見出しているが、的を射たものとは言えない。前者は、マルクスの理論に対する無理解と反発を示すものだが、後者は、マルクス理論に代わる理論を模索するものである。ルクセンブルクの議論については、太田『レーニン』補論二「帝国主義論史における二類型」、太田『論戦』第四章「ローザ・ルクセンブルクにおける『批判的方法』」（初出は一九九一年）を参照されたい。

「世界システム」論者の中にも、「理論」についての態度は違いがある。フランクの主張は、「理論」に「現実」を対置するような論法で、ルクセンブルク的なものであるが、アミンとウォーラーステインは「理論」に対して、それぞれ独自な「理論」を対置する能力がある。植村氏は「理論への反発」と「理論的批判」を同一化したために、各論者の理論的な個性を明瞭にすることができなかった。

思想の類型論や系譜論は、現実の世界認識に比して迂遠な議論に見えるが、現実を認識する際の理論的枠組みを自覚し、鍛え直すのに重要な意味を持っている。植村氏の果敢な試みとそこに現れている難点は、われわれに貴重な教訓を与えている。

（おおた・よしき／マルクス主義理論史研究）

書評

『絢爛たる悲惨――ドイツ・ユダヤ思想の光と影』

（徳永恂著、作品社、二〇一五年）

三島憲一

一二本の論文や講演原稿とひとつの座談会からなる本書は、ユダヤ系ドイツ思想家たちの知的苦悩と亡命の悲惨を、そして彼らの知的輝きを中心テーマとしている。まずは著者の若々しい知的神経を楽しんでみよう。

例えば、「ヨーロッパのアイデンティティ」を論じた文章には、「アイデンティティの中身だけでなく、その概念自体が深く問

い直されねばならない。ローカルに限定された「同一性」概念の内実が新しい光の下に組み直される必要があろう。そこでは「人権」という価値の普遍性がどういうバラエティを持つかについても問われることになるだろう」(23。算用数字は本書頁数)。普遍的価値が実際には多様に展開するという着想。

あるいは、「根源悪は抽象的になり、不透明になりつつある」(244)。ボタンひとつで大量殺人の「被害者」にも「加害者」にも我々がなりうる、ポスト・アウシュヴィッツのさらなる抽象性の残虐性が、著者の鋭い神経によって指摘されている。

「神秘主義とはいわないまでも形而上学的志向というものはどんな経験的な個物にもつきまとっているということは、ジンメルの基本的な確信だろうと思います」(「ジンメルの肖像」44)。たとえ否定弁証法的であれ、形而上学的概念を「その墜落の瞬間」(アドルノ)でも、ハーバーマスに抗して保持しようとする著者の意図がジンメル解釈に読み込まれている。

あるいは、「だから私はユダヤ人にも言いたい、していてイスラエルの土地に固執するな、ディアスポラでいいじゃないか、と」(「対談――ハイデガーとアドルノ」291)。イスラエル大使館から文句をつけられそうなこの脱線的発言も実は脱線ではなく、素朴なアイデンティティや、それを支える国家や民族の概念に固執することがもたらす「絢爛たる悲惨」を凝視する神経である。もっとも、「絢爛たる悲惨」という、このオクシモロン表現は元来のカント(『判断力批判』432)やゲーテ(『ウェルテル』では、〈あまりにひどい悲惨〉という意味だ。誤訳に近い。

きわめつきは、「ベンヤミンとクレーの交錯」を論じた論文の末尾、もはや「文」ではないだけに迫力のある一句「アナクロニズムというアクチュアリティ」(134)だ。マルクシズムが崩壊したかのような、そして、ユダヤ精神もかつての喚起力がうすれたかのような現在に、同じく霞んできたかに見えるベンヤミンの思想をこの一句で救い出そうとする。既成の思想にコミットしない、また既成でない思想であってもその既成の読解にコミットしない、そして、瞬間ごとの勝ち目のない批判の一閃に賭けようとする著者の姿勢が読み取れる――少し斜に構えて粋がる矜持と謙遜のあいまじった姿勢。含羞を含んだ断定文。

「未来が空白であるというのは、絶望自体がフィクションであるということかもしれない」(115)というすごい発言も。破局がつづく時代にあって、ただの破局の延長でない「空白としての未来」に、下手な左翼のように希望をかけることなく、しかし、その空白を見つめようとする、なにごとにもとらわれない視線。「とらわれない」といっても「こだわり」はある。特にユダヤ思想における「図像化禁止」には。「こだわり」がありながら、「とらわれない」という曲芸が随所で楽しめるのが特長だ。

共存と殺戮の複雑な連関が、アドルノとベンヤミンに関する三本の論文で論じられたあと、「フロイトとライヒ」と題した素晴らしい論文では、精神分析が、マルクシズムとの接続を求めて苦闘し、結局は上手くいかないプロセスが描かれている。同じく最晩年のフロイトが書き綴った「モーゼという男と一神

教」を論じた上山安敏氏の「『モーセと一神教』の解読」への建設的批判として書かれた「モーゼと一神教」も重要だ。ちなみにベンヤミンは、フロイトの「晩年の文体」を褒めちぎっているが（グレーテル・カープルス宛、一九三五年十月九日）、確かにフロイトの最終期の見事な論文だ。

著者の関心はフロイト本人と同じく、なぜユダヤ人がどこでも「いじめられてきたか」という問いにあろう。同じ問いは、アメリカ亡命中のフランクフルト社会研究所の主要メンバーがはじめた反ユダヤ主義研究が袋小路に入ってしまった経由を再構成した論文「フランクフルト学派と反ユダヤ主義研究」をも動かしている。アイヒマン裁判を傍聴したアーレントの議論を同胞からの批判に抗して救った二本の小論（「アーレント「悪の陳腐さ」をめぐって」と「「根源悪」の問題性」）は、ユダヤ人問題を超えた現代の暴力に迫ろうとする射程をもつ。「イディッシュ文学の内・外」も共同体との同化と、共同体の外部との別の意味での同化の複雑な逆説の戯れに目を凝らしている。

「とらわれないこだわり」の姿勢がよく出ているのが二本のベンヤミン論である。ベンヤミンの思考方法として、またベンヤミン読解の方法として「空白の解釈学」が提案されている。それは、ネオ・マルクス主義的なラジカルな革命路線にも、またユダヤ神秘主義にも決められない空白を見る解釈である。図像化しえない抽象的絶対者とこの世の悲惨にあえぐ人間を「媒介するものはなにか、というのが空白の解釈学の主題になる」（113）とされる。

魅力的な提案で結論に関しての反論は不可能だが、途中の思考手続きには大いに疑問がある。著者はアレゴリー概念を、ヴァールブルク学派を引くベンヤミンの意味ではなく、聖書やギリシア神話についてのアレクサンドリア学派的な「アレゴリー解釈」の意味で使用している。例えば、啓蒙の弁証法のセイレーンの一節はアレゴリーであり（69, 100）、ベンヤミンの生涯を「啓蒙の弁証法のアレゴリーとして読むことが」可能なのであり（116）、「歴史の概念について」の冒頭の有名な自動機械（ロボット）もアレゴリーとされる。ところどころで、「アレゴリー」という語のすぐあとに「譬え」という単語を続けることで、著者のアレゴリー理解がいわば馬脚をあらわしている。だが、ベンヤミンが主としてバロック論とボードレール論で基礎概念としているアレゴリーは、そうした古典古代後期以来のアレゴリー的読解とはまったく無縁である。バロックの絵画や文学で多用されたアレゴリーは、ゲーテ時代の「象徴」と区別され、記号と意味の調和を失い「廃墟」の風景として点在している。アレゴリーは「魂を抜かれている」のだ。土星のアレゴリーの薄気味悪さが好例だ。「起きていることは破局である」からだ。「十七世紀にアレゴリーが弁証法的形象のカノンであったとすれば、十九世紀においてはそれは新奇さである」（『パサージュ論』p. 1, 56）。ボードレールの時代には商品が「アレゴリー的なものに歪められている」（「セントラルパーク」）。

とすると、「空白の解釈学」は、いわゆるアレゴリー的解釈ではなく、アレゴリーそのものの織りなす意味配置を読み取る

作業ということになるはずだ。著者もそういう方向で述べたかったのかもしないが、アレゴリー概念の一面的使用の結果、結論は読者が「忖度」せざるをえない。

ベンヤミンにおけるマルクシズムとユダヤ主義の「二層構造」(91)という表現の単純さもいささか不用意だ。ラジカルだけを誇りにしたロマンチック・マルクシズムによるベンヤミン回収の試みへの正当な批判だけに惜しまれる。実際には「層」ではなく、ベンヤミンは、両極の緊張関係の場に身を置くことで、その配置(Konstellation)にまさに著者の提案する「空白の解釈学」が発火するのを待っていたのだ。「WBは二本の手をもっているのです。これはどの作家にも言えることではありませんが、彼はそこに自分の使命と当然の権利があると思っています」(三五年九月一日グレーテル・アドルノ宛)。自分は十四歳の時に左手で書く練習を始め、今はパリの国立図書館で再開している、という独特の比喩が続く(「左手」は比喩であってアレゴリーではない)。せっかく「社会理論と神学の緊張関係」(96)とも著者は言っているのに「層」を使ったのは、残念だ。基礎概念についての問題はミメーシス概念に関しても言える。ミメーシスは詭計ばかりではなく、ベンヤミンの言語理論にもある根源的な生の形態としての模倣でもあり、この両面性はアドルノにも継承されているが、その点の指摘が本書にはない。

先に触れた上山安敏氏の傑作を受けての批判とそれへの上山氏の再批判は、稀に見る見事な押し相撲だ。フロイトが見たユダヤ思想の精神性のなかにプロテスタント的心性との親近性を著者は見ようとする。上山氏は再批判で、聖書の神をめぐるユダヤ人独特の原則的な精神性は、ヴェーバー的な方法的生活態度やカント的な規範道徳ではない、聖書の文字という別の世界が可能であることを信じる精神性だと反論する。とりあえず上山氏に軍配をあげたい。

ちなみに、この「精神性」を上山氏はGeistlichkeitと誤記し、著者もそのまま誤記しているが、これはまちがいだ。Geistlichkeitは、聖職者の意味であり、精神性はGeistigkeitである(例えば、S. Freud, Gesammelte Werke, Frankfurt, Bd. 16, 1950, S. 222)。

全体にこうした不用意な間違いが多い。例えば、ベンヤミンは中世哲学に魅力を感じていたが、ハイデガーの「ドゥンス・スコトゥス論を読んで、(これはかなわんと思ったかどうか)やめたらしい」(97)とある。だが、ドゥンス・スコトゥス論を読んだベンヤミンは、ショーレム宛に、この本はラテン語ができることを示した翻訳以上のものでなく、フッサールにゴマをすったこんなもので教授資格とは「信じがたい」と書いている(一九二〇年十二月一日)。また、「ベンヤミンはマルクス主義ぶることで自殺してしまった」とするハーバーマスの発言なるものが引かれているが(90)、こんな不用意な表現をハーバーマスともあろうものがしていたら、本人に抗議したい。典拠が記されていないので、なんとも言えないが。この問題について筆者の知るハーバーマスの発言は、ベンヤミン論(「救済する批評」)のなかでの、歴史的唯物論とメシア的歴史観の統合に成功した

と思ったのは、「彼自身の、そして彼のマルクス主義の友人たちの思い込みにすぎなかった」というものだ。

ベンヤミンはバロック論をヴェーバー家のサロンで発表し不評だったが、当時の大御所のグンドルフをこき下ろしている以上、仕方ない（85）、というのも誤りだ。芸術作品を天才の発露とするグンドルフ（彼自身はユダヤ人）の馬鹿さ加減をこき下ろしているのは、『親和力論』であり、ヴェーバーのサロンでは第一次世界大戦開始直後に恋人と自殺した青春の友人ハインレの詩について話した。不評だったのは事実だが。

他にもephemel（122）はephemerが、Ausröttung（181）はAusrottungが正しい。ベンヤミンは「二本（にほん）の手」で書くと語ったが、著者は「日本（にほん）の目と耳」にとどまっていたようだ。最後になるが、ユダヤ人とドイツ人の関係について、上山氏とは別の意味で、すでにゲーテが、ドイツ人もユダヤ人も離散したディアスポラ状態の方が「消しようのない」存在となるのではないかと述べている（Goethes Gespräche, Zürich, 1969, 2: 229.）。それを受けたトーマス・マンも、ドイツ人は離散した方が「精神の誇り高き自己アイロニー geistesstolze Selbstironie を生活感情とした民族」になるのではないかと記している（一九三四年七月二十九日の日記）。著者は「精神性」で、そうした方向を暗示したかったのではなかろうか。この「なににもとらわれるな！」を「精神性」に見る点では、「イスラエルの土地に固執するな」の叫びと合わせて最終的には著者に軍配をあげたい。

（みしま・けんいち／現代ドイツ哲学）

書評

『「承認」の哲学』
――他者に認められるとはどういうことか』
（藤野寛著、青土社、二〇一六年）

宮本真也

現代において「承認」はさまざまなコンテクストで論じられ、「承認欲求」などの言葉は、ビジネス書、自己啓発書などのタイトルでも見いだせ、自他の言動を評価するさいに「承認欲求が高い／低い」が問われる時代である。この傾向は、時折戸惑いを感じさせることはあるものの、承認という出来事が社会関

係における重要な要素として受け入れられはじめた徴候でもある。

確かに、SNSやブログで人々が日常の他愛もなさそうなことについて他者に受け入れられたかどうかで一喜一憂するむきを、承認をめぐる闘争と直結することにはためらいを感じることもある。しかし、当事者からすれば大事なことを「他愛もない」と断じて承認の問題圏から排除してしまうのでは、まさしく承認の拒絶の嫌疑がかけられよう。こうしたまなざしが遮断されてしまうならば、承認概念が持つ現代的な諸問題への説明力は汲み出せないままだろう。見方を変えれば、これらの傾向は承認をめぐる闘争を大層なものとしてとらえるがために、承認する／されるという出来事を、不断に続くコミュニケーションに内在する社会変革のダイナミズムとしてとらえる視点をも逸してしまうことになる。

本書『「承認」の哲学』から私がまず受けた印象は、こうした承認論がはまりがちな罠から、著者である藤野寛が自由であることである。もちろんアクセル・ホネットの承認論を理論言語で検証、批判を行うことは重要な作業である。しかし、私たちは社会の批判理論の機能を検証しようとするならば、理論を現在化しつつ現下の社会と対峙しなければならない。例えば、そこでは私たちの経験に照らして検討したり、理論の有効範囲を限定／拡大することも要求されよう。そしてこの過程はまずは読書の段階で起こり、私的な事柄との対質は必ずしも研究者によって明らかにならない（または、必要とはされない）。

思うに藤野の『「承認」の哲学』が面白いのは、ホネットの承認論をめぐる議論が哲学のコンテクストにおいて行われているだけではなく、私たち、そして藤野自身の社会的生活世界への言及が適宜行われているからである。つまり、承認論という理論言語と、経験とのあいだをいかにつなぐのかを、ここでは見ることができる。おそらく読者のなかには、ホネットのいう承認の意味が概念として取りにくいものもいれば、日常のコミュニケーションにおける疑問や苦しみを、承認という表現で語ることを躊躇するものもいるだろう。この本は、ホネットの承認論を自らの承認をめぐる経験と照らし合わせながら、自分のものとしていくさまを見ることができる。

本書の内容を概説しよう。『「承認」の哲学』は五章からなる。第一章「導入－他者に認められること／他者を認めること」ではまず、ホネットの議論においても、承認という出来事の持つ意味が、社会において自他の価値を認める／認められるという、肯定的な経験であることが説明される。そして、この承認の意味は、自他が否定される、承認が拒否されるという否定的経験を手がかりにしてこそ、多面的に浮かび上がってくることが示される。後述するように、この章についての承認論の理解のためのヒントを藤野は、ホネットとの出会いに先がけて村上春樹の作品から得ている。

第二章「基礎的考察『社会性』をめぐる考察へ」においては、承認という行いの持つ、自己にとどまらない社会性についての考察が行われている。特にここで藤野が注目するのは、ホネッ

トによる「承認の（認識に対する）優先」（四三頁）というテーゼである。学問の理念としての価値自由の命法を覆してまでホネットは、「承認こそ、人間の態度としてより基底的・先行的である」（四四頁）と主張する。確かに認識的態度のみで周囲の世界に臨めば、世界がモノの世界としてのみ姿を現し、自他共に対する物象化する態度を取らざるをえない。しかし、他者への関心、関与する態度が失われてしまえば、事物も人物も見えなくなる。ここで藤野は、幼稚園のイベントで個々の園児にレンズを向ける「公平な神の視点と、究極の依怙贔屓である親の視点を両方あわせ具える」（四六頁）プロカメラマンの例を引き合いに出す。このカメラマンが取る視点に、関与する態度が一切含まれていなければ、子供の姿を適切にとらえることはできない。ここで取られている態度の基底にホネットが見い出すのは「利害関心」といった関心ではなく、「気づかい」や「関与」といった、「無関心ではいられない、他人事といって済ませられない」（四八頁）実存的な態度である。ホネットはこの態度を私たちが乳幼児・幼児期に経験し学習しているにもかかわらず、その事実そのものを忘却してしまうところに物象化という社会的病理の原因を見出すのである。

この基底的な態度を確認したうえで藤野は、さらにホネットが承認論を社会理論として提示するさいの「社会」の意味を問う。人間が社会的存在であるとするなら、その意味はなにか。藤野はその意味を人が「結びつき・つながり・きずな」なしには生きてはいけない存在であるとする。ただし、その場合に彼はその「結びつき・つながり・きずな」が現在、不可能な状況についても言及する。つまり、九〇％近くの若者が結婚を希望するにもかかわらず、非婚化、少子化問題が進んでいるという現状である。ここに藤野は「やりがいのある仕事がしたいとか、自己実現がしたい」（五三頁）という欲求と、「結びつき・つながり・きずな」への欲求とのあいだの葛藤を見て、前者を「個人主義」、後者を（政治的な意味を抜いて）「社会主義」と呼ぶ。

そしてこの「結びつき・つながり・きずな」をめぐって、議論はネット社会における関係にまで及ぶ。リア充（「リアルな生活が充実している人」）／リア貧問題に始まり、人と人とのつながり方（類似性、空間的接近、外見的魅力）についての考察を経て、つながりたいという欲求と、ナルシシズム（自己愛）のあいだの衝突について論じられる。この章の最後で藤野は、「社会的」病気としての「ネット依存」「ＣＭＣ（computer mediated communication）依存」の背後にも、まさしく「承認をめぐる闘い」があることを指摘する。ヴァーチャル空間に依存する人々は、「つながりをめぐる不安」（六一頁）に駆られ、「いいね」（Facebook）などの他者の反応を気にするのだが、それは軽視や無視をされていないこと、認められていることを確認したいがゆえなのである。このあたりは学生の読者を意識して書かれているのだろうか、誰からも愛されない、認められないことが、ある人が自信・自尊に到達することを邪魔するがゆえに、「彼女や彼氏ができるという問題」（六二頁）は思春期の若者たちにとっても重要であるのだと説かれている。ホネットの承認論の体系にお

いては家族や恋人とのあいだの愛情を伴う関係は、当事者にとってもっとも基底的であり、その意味で健全な社会関係への入り口を意味する。それゆえ、特に社会へと参加しつつあるものたちにとって「彼氏・彼女ができないとは、他者から認められないことであり、自己肯定、自己尊重、自信の獲得が困難になる」（同頁）かもしれない重要な問題として受けとめられるのである。

第三章「体系-承認の三つの型、そして寛容」では、ホネットの承認論の体系が説明されている。藤野はホネットの承認を「愛・人権尊重・業績評価」（六七頁）と分類し、それぞれ説明を加える。

藤野の定義によると、「愛とは、究極の依怙贔屓」（六八頁）である。人を愛することはよいことだから、ガンガン愛しましょうというわけにはいかない。愛とは本質的に「特別扱い」を要求する関係性を指すのである。しかし、この関係性は、藤野がチャールズ・テイラーにしたがって述べるように、私たちと重要な他者とを切り離すことができないほどの結びつき＝拘束の力を保つものである。

また、愛の関係において無視できない要素として藤野は共生と共依存に言及する。なるほど、「好きだと言ってくれる人を好きになる」（七六頁）という相手の承認に依存するのでは、「個人の自律の強化」（同頁）にはほど遠い。しかし、藤野は、仮に相手からの承認に依存していたとしても、それが当人の自信・自尊につながる場合に、承認がその人物の自律をうながすとする。しかし、「承認依存」を考える場合に、「承認欲求」そのものが批判されたり、克服されるべき「弱さ」として扱われることに藤野は疑問を抱く。つまり、病理的な承認欲求というものはあるかもしれないが、社会的関係に生きる私たちにとっては、承認する／されるという経験は、すでに示されているように、なくてはならぬものなのである。

承認の二つ目の型としてホネットが提示するのは、人権尊重である。人権尊重とは万人に向けられるべき承認のあり方であり、例外を許さない。それは近代以前の「生まれ」と結びついている「名誉」とは根本的に異なる。ここではさらに、差別をいかに克服するのかという問いが立てられる。藤野によると、差別行為は特定の個人を標的にするが、その理由は集合的属性にある（例えば、肌の色、障害の有無、セクシャリティ、性別など）。そこで差別をなくすための原理が提示される。つまり、一方でみな同じ人間だという普遍性に訴える戦略と、他方で集合的属性を捨象して当事者の個性を認めるという戦略である。

ホネットの承認論の体系における第三の型はフェアな業績評価である。すなわち、価値を共有するなかで互いの業績を共通の尺度で評価し合うという「連帯」の関係である。ここでは互いの能力に公平に報いる必要があるが、平等に分け合うことを意味しているわけではない。藤野も指摘するように、この第三の、フェアな業績評価という承認の型は、資本主義社会との関わりが深いように見える。結果がものを言い、場合によっては格差を生み、拡大することに貢献してしまうようにも読める。

もちろん、家柄に規定された「名誉」が人生を決定してしまっている時代に比べれば、近代の資本主義は「巨大な『進歩』」と呼べるのかも知れないが。

このような概略からも生じてくるのは、ホネットが承認を愛と人権尊重と業績評価に分ける場合に、そこで一人の人物に向けられる承認は互いに両立するのかという問いである。例えば、人を均しく尊重する際に、個別の差異に目をつぶるのか、あるいは同時に差異を価値として認めることができるのかは、そう簡単な問いではない。「文化的差異」の場合はさらに複雑で、他の文化を共有できないものとしつつも、そうした文化の存在は受け容れるという寛容の態度（九九頁）か、その文化に敬意を払い、その要求を認めるという尊重の態度（同頁）かの、どちらかを選ばなければならないこともある。しかしそもそも「多様な差異が共存すること」（一〇五頁）は、言うほど簡単ではない。寛容の限界を越えている可能性のある差異までもが、現代では「人畜無害化」されている可能性を藤野は指摘する（同頁）。「差異をめぐるロマン主義的な夢想」（同頁）を私たちは抱いていたのかもしれないと思うほどである。

では、寛容とは一体いかなる態度で、承認する態度と区別することができるのだろうか。それを藤野は、相手の間違いを確信しつつも、「寛い心で受け入れる、大目に見る」態度であり、さらに「知識の問題にとどまり、実践上の違いにはつながらない」（一〇九頁）場合であるとする。相手と、相手の資質・属性を肯定的に評価する態度である承認とははっきり異なっているだろう。

第四章「思想史的対話―尊重・寛容・承認」においては、ホネットがその承認論の構築にあたって格闘してきた思想家たちの対話が展開されている。

第五章である「展開―承認論はどこに向かうか」は、まず「承認」概念の持つ胡散臭さについての考察で始まる。疑わしく思われがちなのは、第三章でも述べたように、業績評価に関わる承認の型である。この承認の規準や条件は、時代や社会によって左右されるがゆえに、支配的な評価基準にしたがい、さらには「大勢（体制）順応的な人間こそが認められる」（一九三頁）と思われがちである。果たしてイデオロギーとしての承認と、正当な承認をいかに区別することができるのか。このためにホネットは「複数存在する価値基準を比較しうる、いうなればメタレベルの価値」（一九四頁）として、「自律」の理念を提示する。「より高度の自律性を可能にする承認が、より適切な承認である」（同頁）とする。

次に問われるのは、本書でも何度か取りあげられてきた、人間の社会性の問題である。社会性は、個人の自由と干渉し合うと見なされがちであった。それを修正したのがハーバーマスであったという。社会性は相互行為、コミュニケーション行為との関連で考察がなされた。ホネットはこの試みを受けて、「複数の主体が合意形成をめざしてなす間主体的な実践」（二〇一頁）ではなく、「承認をめぐる闘争」こそがコミュニケーションであると言うのである。

こうした「承認をめぐる闘争」を語るうえで、フェミニズムの闘いは無視できない。女性が担いがちなケア労働は、愛をめぐる承認の観点からすればそもそも固定的な性別役割分業に拘束されることを拒否するのである。ナンシー・フレイザーとホネットとのあいだの再分配論争においても、承認の再分配に対する先行性が主張された。

最後に藤野が紹介するのは、ホネットの最近著である『社会主義の理念』である。ここでまず重要とされるのは、一七八九年のフランス革命の理念である「自由・平等・博愛」であり、ホネットはこれらが実現するプロジェクトとして社会主義を位置づける。通常、ネオリベラリズム批判においては、自由が自由競争の自由であり、格差の原因となり、平等を脅かすとされる。しかし、ホネットはそれだけではなく、この「博愛」にも注目し、そこにショーペンハウアーが「ヤマアラシの比喩」で表現した、両面を持つ社会性（「社会的生き物」と「自由な個人主義者」（五四頁））の内実を見いだす。そしてホネットは、この「博愛」をもまた十全に実現する試みとして、社会主義をとらえるのである。この社会でも自由の実現がめざされるが、それは連帯の中で「人々とのつながりの中でこそ実現される自由」（二二頁）、すなわち「社会的自由」である。こうした社会主義の理念を手がかりにホネットはマルクス主義を批判する。経済還元主義に陥ったマルクス主義に対しては、近代において「政治／家族／経済」（二二六頁）へと機能分化した領域内でのコミュニケーションに、解放のポテンシャルを委ねるほかはない。この社会主義は、「自由主義や平等主義の暴走に対する歯止め、その矯正剤」（二二七）としての闘いの理論なのである。

冒頭で私は、本書において藤野の著述におけるオリジナルな点を、ホネットのテクストを自らの社会的生活世界に引きつけ、読者の置かれている現実に訴えることで理解の幅を押し広げようとするところに見ていた。私はこのやり方をゼミナールの参加者に語りかけるような、説得的な方法であると思っている。しかし、あとがきでのホネットとの長きにわたる交流を読むうちに、私はそれ以上の意味があることに気が付いた。そもそもテクストもまた、第一に承認する態度でのぞむべきものであり、それを理解し伝えるためにも、自らの生や経験から自由な態度を取ることはできないのではないだろうか。正しく読み、伝えるためには、自他のテクスト／コンテクストに対して関与する態度でのぞまなければならない。この本はその実践としても読まれるべきであるにちがいない。

（みやもと・しんや／社会哲学）

書評

『不審者のデモクラシー
――ラクラウの政治思想』
（山本 圭著、岩波書店、二〇一六年）

山崎 望

現代の先進国の政治は「ポピュリズムの時代」の様相を呈している。アメリカではD・トランプが大統領選に勝利し、イギリスではEUからの離脱（Brexit）が決定された。さらに欧州では右派／左派のポピュリスト政党の躍進が目覚ましい。しかし今、なぜ先進国でポピュリズムが噴出しているのであろうか。ポピュリズムとは何であろうか。ポピュリズムは民主主義にとって脅威なのだろうか。それとも必要不可欠なのだろうか。

著者は、序章において民主主義が同質的な人民の創出や包摂という目的を持ち、常に排除を伴ってきたことを指摘する。これに対して著者は同質性が挫折する地点から、新たな民主主義を模索することを試み、エルネスト・ラクラウを取り上げる。ラクラウは、民主主義が持つ「同質性／同一性への欲望、それに基づいた包摂／排除のパラダイム」（一〇頁）からの脱却を可能にする民主主義論を構想してきたからである。

第一部では、「マルクス主義の問題関心と遺産をその中心に置きつつも、そこから逸脱する独自のダイナミズムを持つ」（十一頁）ラクラウの理論形成の軌跡が論じられる。

第一章はマルクス主義における国家の位置付けをめぐるミリバンド＝プーランツァス論争への介入に始まり、プーランツァス『ファシズムと独裁』に対するラクラウの批判が紹介される。ここでラクラウは階級還元主義に対する批判と、非階級的次元における「人民＝民主主義的審問」の自律性を主張している。諸言説の切り離しと新たな結合を意味する「節合（articulation）」概念を導入し、階級還元主義に決別する議論を確立したラクラウが「ポスト・マルクス主義」へと理論を発展させる前触れが描かれる。第二章では、ラクラウがヘゲモニー論を展開する軌跡が描かれる。マルクス主義の階級的統一性を批判し、「言説」概念を導入し、言説的構造は偶発性に貫かれており、諸要素を固定化／不安定化する二つの相反する運動に引き裂かれている

ことが節合を可能にしている、とラクラウは主張する。そして不問の基礎づけが存在しないことを認めつつも基礎づけ自体の必要性を受け入れる「ポスト基礎付け主義」と、現実的なものの概念への最終的な還元不可能性を肯定する「ラディカルな唯物論」が示されている。

第三章では普遍主義への疑義と個別主義の跋扈という歴史的背景の下、普遍主義への参照なしに解放の政治は可能なのか、という問いが立てられる。ラクラウは個別的なものを抑圧するタイプの普遍性を放棄すると同時に、個別的なものへの撤退も拒絶する。ラクラウは、普遍化は必ず失敗する事を意識した上で、普遍化しきれない「異質なもの」から普遍的な人民を構築するという、普遍性の再構築を提唱するのである。

第四章では、コンセンサス政治およびマルクス主義の危機を背景に、敵対性の概念が議論される。敵対性は、普遍化により社会空間が閉じられようとする時にそれを失敗に導く。ラクラウは一九八〇年代には敵対性をアイデンティティの成就を掣肘する妨害者として描くが、一九九〇年代には「転位（dislocation）」概念を導入し、アイデンティティの縫合を不可能にする、アプリオリな不安定さであり、かつアイデンティティを可能にする「構成的外部」として位置付ける。二〇〇〇年代には敵対性は、「異質性（heterogeneity）」、すなわち「ゲームから排除され、敵対している二人のプレーヤーの脇から盤を蹴り上げる者」（一三〇頁）として描かれ、表象不可能性、撹乱的、構成的性格を有している、とされる。

こうしたラクラウの議論は、マルクス主義に濃厚であった階級還元主義や本質主義を退け人民の構築を志向する普遍化志向の政治戦略でありつつも、それが挫折する地点に注目し、そこから再び新たなヘゲモニーを構成することを志向する議論である。筆者が丹念に描く理論形成の軌跡により、ラクラウの「ポスト・マルクス主義」の輪郭が明らかになる。

第二部では共産主義陣営の危機と自由民主主義の不満を背景に台頭した「ラディカルデモクラシー」と位置付けられるラクラウの議論、とりわけポピュリズム論が検討され、それを発展させた、筆者による「不審者のデモクラシー論」が構想される。

第五章では共に『民主主義の革命』を著したシャンタル・ムフの闘技民主主義論と、ラクラウの議論の距離が明らかにされる。闘技民主主義論はラディカルデモクラシー論の代表である熟議民主主義論における合意形成志向を問題視する。闘技民主主義論は敵対性を二つに分ける。第一は対抗者（adversary）、すなわち闘技を成立させる前提としての諸理念――例えば自由民主主義の規範――を共有するが、その解釈をめぐり対立し闘技を展開する者であり、第二は諸理念を共有しない「敵」（enemy）であり、闘技の空間の外部にありつつ、闘技の空間を成立させる条件でもある。しかしラクラウは闘技民主主義が友でも敵でもない、「闘技の他者」の位置付けを明確にしていない点を批判する。

第六章では筆者の民主主義論の核心となる「不審者」の概念が検討される。「不審者」とは「ある社会を構成している支配

的な言説に適切に位置付けられていない、そのために意味が十分に固定されていない／不十分に意味づけされているアイデンティティ」（一七頁）を持ち、「友／敵のいずれの範疇にも収まらない」（一八七頁）者である。アンダークラス概念や社会的排除論が排除／包摂という「二空間モデル」を前提とする点を指摘した後、ジャック・ヤングの議論から、包摂／排除の「二空間モデル」が機能しないアイデンティティ状況の拡大が指摘される。ここでは「われわれ」と「彼ら」の境界線の自明性は消え、包摂と同時に排除でもある状態が恒常化する。

参加デモクラシー論や現代民主主義論（熟議／闘技民主主義）においては、自ら公共圏に参加し、意見と利害を表明する強い意思と明確なアイデンティティをもった「強い主体」（一八九頁）が前提とされるが、こうした民主主義論では現代社会で増殖する「不審者」という「弱い主体」に対する不寛容という効果が生まれてしまう。著者は敵対性未満の消極性（negativity）に注意を払い、こうした同質性の残余ともいうべき不確実性や不安定性から新たな民主主義の可能性を模索するのである。

第七章では著者の「不審者のデモクラシー」論が展開される。参加民主主義、熟議／闘技民主主義論、アソシエーティブデモクラシー論などが、いずれも自発的な選択が可能である「強い主体」を想定した「同一性の政治」であると批判し、これに対して「否定性」や「異質性」を重視する議論を展開する。

その際、ラクラウのポピュリズム論が参照される。「支配的階級に敵対する形で自己のヘゲモニーを確立するもの」（四〇頁）としてポピュリズムを定義するラクラウは、近代の民主主義を自由主義と民主主義の混成物と捉え、民主主義の伝統を擁護しポピュリズムは民主主義と不可分、とする。ラクラウはポピュリズムを、空虚なシニフィアンの生産を通じて、異質な諸要素から集合的アイデンティティを持つ人民を構築し、既存のヘゲモニー空間へ介入するプロジェクトとみなす。それは所与の同質性を前提としない「同一化の政治」、すなわち代表する者／される者の間で、作り作られる関係を通じ事後的に同一化（及び絶えざるその失敗）される動態的な政治である。著者はラクラウの議論を発展させ、民主主義における動員の役割を積極的に評価する。不安定なアイデンティティを持つ「不審者」の増加する現代、アイデンティティの「完成」を断念し、「上から」集合的アイデンティティの構築を働きかける動員こそが、民主主義への参加の入口まで人々を引き入れる、と論じる。

終章では、ヘゲモニー論からラディカルデモクラシー論という規範的立場の導出は可能か、という問いが立てられる。著者は、ラクラウの議論は「何でもあり」ではなく、必然性を転覆（subversion）させる偶発性の政治であることを論じ、文脈を踏まえた上での決断である「調整された狂気」としての決断と新たな文脈を創造する「戦略（strategy）」が要請されることを説く。

ここで評者が本書から触発され引き出された問いを挙げておこう。第一に著者が重視する「異質なもの」という敵対性は、自由民主主義を否定する潜勢力を秘めている場合でも肯定されるのであろうか。「異質なもの」の擁護の限界の有無をめぐる

問いである。

第二は「不審者」についてである。包摂／排除の二空間モデルの間に位置する「弱い主体」である「不審者」は、アイデンティティの不安定性ゆえ動員の対象となりやすく、「ポピュリズムの時代」の人民になる可能性が高い主体として「現実的」である。しかし「不審者」の定義は客観的には困難で雑多な人々を含むカテゴリーである。「不審者」は政治的に上から「人民の構築」がなされた後に、社会で「発見」される主体になってはいないだろうか。新たなデモクラシーを担う主体像だけに、さらなる議論が望まれる。

第三に、ポピュリズムと民主主義の関係である。ラクラウと著者は民主主義の「立憲主義的解釈」より「ポピュリズム的解釈」を重視する。ポピュリズムは、既存のヘゲモニーを撹乱させ水平的な人民を構成する。しかし政党政治の段階に入るに伴い組織がヒエラルキー化する事例は数多く指摘されてきた。ポピュリズムは制度化までの一定期間しか有効性を持たない戦術ではないだろうか。とりわけ「不審者」は明確なアイデンティティや意思、利益を持たず、社会組織として政党と密接に結合してもいない。「上からの動員」が権力獲得までの戦術ならば、民主的と言えるであろうか。この問題は統治をめぐる問いとも関連する。例えば「アメリカが第一」といった「浮遊するシニフィアン」に同一化した人々により権力を掌握したポピュリズム政権による統治は、構築された人民のアイデンティティや意思、利益に部分的にしか対応し得ない。この「同一化の挫折」を前提とするにせよ、政策により損なわれるものは修復可能だろうか。政策のアウトプットの側面について、民主主義論は語る言葉を十分にもっているであろうか。

第四にラクラウと著者の議論は、主権国家を政治空間として想定している。そこから国際政治や国境を越える政治空間の問題を捉えることは難しい。例えばポピュリズム政権の事例とされるギリシアのシリザが、EU、ECB、IMFとの関係で自らが掲げた反緊縮財政を実現できない事例は、国内政治のアリーナだけでは分析できない。現代のポピュリズムの背景にグローバル化があるならば、政治のアリーナを国内に限定する民主主義論の妥当性も問われよう。

本書は日本では充分に紹介されていないラクラウが、「偶発的」に議論を展開し晩年の研究に至る軌跡が鮮やかに描かれ、その独自性を明確にした世界水準の研究である。さらにラクラウの議論を発展させ排除の契機を正面から見据える著者による「不審者のデモクラシー論」が展開され、ポピュリズムや動員の積極的擁護という論争的かつ斬新な視点が打ち出されている。「ポピュリズムの時代」において、もしポピュリズムが民主主義と切り離せないならば、増殖する「不審者」という「弱い主体」に焦点をあてた独自性あふれる本書は、われわれがポピュリズムに取り組み、民主主義を手放さない限りは、参照し続けられるであろう。

（やまざき・のぞむ／現代政治理論・国際政治）

書評

『現代中国のリベラリズム思潮』
――一九二〇年代から二〇一五年まで』
（石井知章編、藤原書店、二〇一五年）
『中国リベラリズムの政治空間』
（石井知章・緒形康編、勉誠出版、二〇一五年）

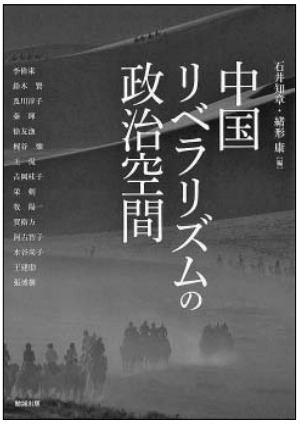
武藤秀太郎

近年、中国の街角を歩いていると、いたるところで「自由」を銘打った広告を目にする。「自由」のほか、「富強」「民主」「文明」「和諧」「平等」「公正」「法治」「愛国」「敬業」「誠信」「友善」という二字熟語が一組となって表示されている。これら一二のキーワードは、二〇一二年末に開かれた中国共産党第一八回全国代表大会ではじめて示された「社会主義核心価値観」と呼ばれるものである。この代表大会では、習近平が胡錦濤の後をつぎ、中国共産党の最高職である中央委員会総書記と軍の統帥権を掌握する中央軍事委員会主席に就任した。こうして誕生した習近平政権にとって、「社会主義核心価値観」は前政権との差別化をはかる新たなスローガンであるといえる。

だが、これとは裏腹に習近平政権以降、「自由」は大きく損なわれているようにみえる。日本との関連でも、在日の中国人研究者や日中友好団体の日本人幹部が、中国滞在中に拘束される事件があいついで起こっている。先日亡くなった劉暁波も、ガン治療のための出国が許されず、彼の死を追悼するような言動は中国国内で厳しく規制された。体制批判とは何ら関わりのない日本語で書かれた学術書を、中国へもちこむことすらままならなくなったと聞く。言論・表現の「自由」は、以前よりも抑圧をうけているといわざるをえない。

統制の強化をはかる習近平政権は、なぜ「社会主義核心価値観」としてわざわざ「自由」をかかげるのであろうか。中国の「自由」をめぐる言説は、端からみてもよく分からない。そうした中、本書評でとりあげる石井知章編『現代中国のリベラリズム思潮――一九二〇年代から二〇一五年まで』（藤原書店、二〇一五年）、石井知章・緒形康編『中国リベラリズムの政治空間』（勉誠出版、二〇一五年）は、中国リベラリズムの動向を知る上で、格好の著作である。

『現代中国のリベラリズム思潮』と『中国リベラリズムの政治空間』は、二〇一五年末のほぼ同時期に刊行されており、両書の編者である石井知章がそれぞれの「あとがき」で記しているように、同一の問題意識、執筆意図によって編まれている。それによると、石井は二〇一二年七月に北海道大学で、現代中国を代表する「リベラル派」知識人である徐友漁を囲んだシンポジウムをおこない、そこでの討議をまとめた『文化大革命の遺制と戦う――徐友漁と中国のリベラリズム』（社会評論社、二



〇一三年）を上梓した後、さらに中国リベラリズムの思想状況を体系的に紹介できないかと、関係者らと考えるようになったという。『文化大革命の遺制と戦う』で、青年時代に文化大革命を経験した徐友漁は、二〇一二年初めに数々のスキャンダルで失脚した薄熙来重慶市共産党委員会書記が推進した一連の政策「重慶モデル」を、「文革の再演」ととらえ、中国が歩むべき立憲民主主義と法治に真っ向から反するものであったことを指摘した。これに対し、「重慶モデル」を擁護しつつ、「文革の再演」論が脱イデオロギー的で、「新自由主義」的改革への地ならし役を果たしていると批判するのが、汪暉をはじめとする「新左派」である。

もともと著名な魯迅研究者である汪暉については、『思想空間としての現代中国』（岩波書店、二〇〇六年）や『近代中国思想の生成』（岩波書店、二〇一一年）、『世界史のなかの東アジア――台湾・朝鮮・日本』（青土社、二〇一五年）をはじめ、数多くの著作・論文が日本語訳されている。また、汪暉に近い立場から日本の論壇誌で特集が組まれるなど、その影響力は小さくない。これと比べると、中国「リベラル派」の思想は、これまでまとまった翻訳・紹介もなく、あまり知られてこなかった。その意味で、中国のリベラリズムを網羅的に紹介・論評している『現代中国のリベラリズム思潮』と『中国リベラリズムの政治空間』は、多様な現代中国の社会思想を理解するための貴重な成果である。

『現代中国のリベラリズム思潮』は、「序論」（石井知章）と「跋」

（子安宣邦）を置き、本論が「第Ⅰ部 中国におけるポスト文革時代のリベラリズム」（徐友漁）、「第Ⅱ部 現代中国におけるリベラリズムの言説空間」（栄剣、張博樹、劉擎、許紀霖、秦暉、張千帆、周保松）、「第Ⅲ部 現代日本における中国リベラリズムの言説空間」（及川淳子、梶谷懐、王前、水羽信男、緒形康、福本勝清、石井知章）という三部構成となっている。日中の研究者一五名からなる全五六六頁の論文集である。他方、『中国リベラリズムの政治空間』は、冒頭の「座談会 中国のリベラリズムから中国政治を展望する」（李偉東、石井知章、緒形康、鈴木賢、及川淳子）と「総論 中国政治における支配の正当性をめぐって」（緒形康）につづき、「第一部 現代中国の政治状況」（秦暉、徐友漁、梶谷懐、王侃）、「第二部 現代中国の言説空間」（及川淳子、吉岡桂子、栄剣、牧陽一）、「第三部 法治と人権を巡る闘い」（賀衛方、阿古智子、水谷尚子、石井知章）、「第四部 中国リベラリズムの未来」（王建勛、張博樹）と展開し、「あとがきに代えて 現代中国社会とリベラリズムのゆくえ」（石井知章）が巻末に付されている。こちらも総勢一七名の日中知識人が参画し、二段組で全三五一頁のボリュームである。

本書評の限られた紙面で、この両書に収められた全ての論文やインタビュー、対談についてふれることは不可能であり、評者にその能力もない。ここでは、評者の関心にひきつけつつ、両書のモチーフをみてゆきたい。

まずは、『現代中国のリベラリズム思潮』について。これまで、「リベラル派」と「新左派」という語を定義なしに用いてきたが、その意味するところを理解するためには、中国の歴史的な思想文脈をふまえる必要がある。これについては、「序論」「第Ⅰ部」「第Ⅱ部」で、各論者がそれぞれの見地から具体的な説明をおこなっている。それらを評者なりにまとめれば、次のとおりになる。

中国では五四運動期以来、胡適らにより普遍的理念としての「自由」「民主」が唱えられた。しかし、そうした「自由」「民主」は、一九四九年の中華人民共和国成立後、毛沢東の主導で胡適思想批判運動が大々的にくりひろげられたように、ブルジョア的観念として葬りさられてしまった。その反動というべきクライマックスが、市場経済を否定し、毛沢東を個人崇拝した文化大革命である。一〇年におよぶ文革を経て、鄧小平により改革開放へと舵が切られた一九八〇年代前半には、五四運動の意義がみなおされ、再び普遍的な「自由」「民主」を希求する新たな啓蒙運動がみられた。これが「リベラル派」知識人の源流となってゆく。

だが、一九八九年に天安門事件が起きると、その原因をゆきすぎた市場経済化や、西洋の近代的価値への盲従に求める思潮があらわれた。こうした立場は、西洋のポストモダニズムを巧みにとりいれつつ、いわば「近代の超克」を旨とした中国独自の路線を唱えることとなる。この「新左派」の旗手というべき人物が、汪暉である。

さらに、サブプライムローン問題に端を発した世界金融危機では、「新自由主義」がその元凶とみなされ、それとひとくく

りにされた「リベラル派」は、ますます劣勢にたたされた。栄剣によれば、中国のリベラリズム陣営はもともと、「新左派」と比べ団結力がなく、「周縁化」を余儀なくされているという（一〇八頁）。さきにふれた薄熙来の「重慶モデル」に対する「リベラル派」と「新左派」の対照的な評価も、このような路線の違いがうきぼりとなったものである。

ここで注意したいのは、中国の「新左派」が、参照している西洋ポストモダニズムの思想家と異なり、どちらかというと国家体制と親和的で「保守派」であるのに対し、「リベラル派」は、政治変革の必要性を唱える「革新派」「反体制派」であるという点である。「あとがき」によると、徐友漁は本書の公刊時点で、「事実上の自宅軟禁状態におかれ、出国が禁じられているだけでなく、外部の人々との連絡や、電話やメールでのやりとりもすべて当局によって監視され、社会的活動が大幅に制限されている」という（五四五頁）。チベット問題に関する発言が原因で中国社会科学院を解雇された張博樹は、「第Ⅱ部」の「中国新左派批判――汪暉を例にして」で、当科学院の同窓生であった汪暉の「リベラル派」批判に反論し、こう文章を結んでいる。

汪暉が海外で発表する文章は国内で発表するものとは異なり、「批判精神」に満ちたものが多いらしい。ほんとうにそうだとしたら批判精神を放棄しただけでなく徹底した功利と計略に満ちている。筆者は善意ではない言葉を使ってこの校友を貶したくないが、どうしても次の一句を発せずにはいられない。汪暉の長年のライバルで自由主義者の徐友漁が北京の警察当局に拘束されて赤味を帯びた独裁の鉄拳を浴びたとき、この中国の新左派は国際的な学術賞の受賞の喜びに浸り、講演に東奔西走し、インタビューの愉悦の中にいた。学術であろうが政治であろうが、これこそがまさにパロディというものである。（一五九―六〇頁）

たしかに本人も自覚しているように、これは学術的論文の結びとして、いささか感情的であり、ふさわしいといいがたい。だが、そのように吐露せざるをえない張博樹の思いは、中国の「リベラル派」がおかれた状況を示すものとして、重くうけとめる必要があろう。

「序論」「第Ⅰ部」「第Ⅱ部」をうけ、「第Ⅲ部」では、各論者がそれぞれの立場から「リベラル派」と「新左派」について補足的な分析・考察をおこなっている。個人的には、梶谷懐「『帝国論』の系譜と中国の台頭――『旧帝国』と『国民帝国』のあいだ」と緒形康「『秘教的な儒教』への道――現代中国における儒教言説の展開」を興味深く読んだ。前者は、西洋中心の近代的国際秩序に代わるものとして、しばしば「新左派」らにより引き合いにだされる中華王朝を中心とした「朝貢システム」が、多分に理念的で、前近代の東アジアにおける交易と通商秩序の実態を反映したものでないことを、さまざまな研究成果によりつつ明らかにしている。これに対し、後者は、毛沢東が文革期に「批林批孔運動（林彪・孔子批判運動）」を展開しながらも、

「秘教的な儒教」の共産主義化を一貫してめざしていたこと、「新左派」が掲げる「儒教文明」の再生も、その延長線上でとらえられることを指摘している。

つぎに、『中国リベラリズムの政治空間』について。『現代中国のリベラリズム思潮』の張千帆「中国における憲政への経路とその限界」でも論じられているが、『中国リベラリズムの政治空間』では、おもに「法治」「憲政」がテーマとなっている。

現在の中華人民共和国憲法では、第二条で「中華人民共和国のあらゆる権力は人民に属する」と明記され、第三五条「中華人民共和国民は、言論、出版、集会、結社、デモの自由を有する」や第三七条「中華人民共和国民の身体的自由を侵してはならない」のように、精神的・身体的自由権が保障されている。また、第一二六条は、「人民法院は、法律の規定にのっとり独立して裁判権を行使し、行政機関や社会団体、個人からの干渉をうけない」と、司法の独立をうたっている。他方で、中国共産党の来歴を記した「序言」には、「中国の各民族人民は、ひきつづき中国共産党の指導のもと、マルクス・レーニン主義、毛沢東思想、鄧小平理論、『三つの代表』を手引として、人民民主専政を堅持し」とあり、第三条でも「中華人民共和国の国家機構は、民主集中制を原則としておこなう」と規定されている。すなわち、基本的人権の保障、司法の独立とともに、中国共産党による指導が憲法におりこまれているわけである。それゆえ、中国共産党のさじ加減ひとつで、人民の権利や国家機関は影響をうけかねない。事実、すでに述べたように、徐友漁や張博樹の発言は、中国共産党の忌諱にふれ、思想・身体の自由を大きく侵されている。本書所収の牧陽一「艾未未二〇一五――体制は醜悪に模倣する」で紹介されている芸術家の艾未未に対する思想的弾圧も、その一例である。憲法にある人民の諸権利や司法の独立は、所詮空文にすぎないとみなされても仕方あるまい。

だが、本書の諸論文を読むと、急進的な形でなく、あくまで中華人民共和国憲法にもとづき、「法治」「憲政」を要求し、社会変革をめざしてゆくさまざまな動きがみられることが分かる。たとえば、及川淳子「雑誌『炎黄春秋』に見る言論空間の政治力学」は、胡耀邦や趙紫陽にたいする「記憶の再生」をこころみたり、「憲政を擁護し、憲法を実施する」、「選挙による民主を推進する」ことを提言した「公民憲政コンセンサス」を発表したりするなど、体制内部から体制批判をおこなっている中国の月刊誌『炎黄春秋』について、くわしく説明している。また、阿古智子「中国における『法治』――葛藤する人権派弁護士と市民社会の行方」は、「維権」すなわち権利を擁護する「維権弁護士」をとりあげ、収容所で暴行されて亡くなった「孫志剛事件」やB型肝炎ウィルス感染者差別撤廃運動など、彼らがこの十数年の間、積極的に関わった「維権」運動を紹介するとともに、政府から自らの人権を奪われかねない、彼らのおかれた厳しい状況をうきぼりにしている。このほか、中国のNGOと「法治」の関係にスポットをあてたものとして、環境問題にとりくむNGOをとりあつかった吉岡桂子「環境NGOと中国社

会――行動する『非政府系』知識人の系譜」や、労働ＮＧＯを対象とした石井知章「習近平時代の労使関係――『体制内』労働組合と『体制外』労働ＮＧＯとの間」が収められている。

冒頭で言及した「社会主義核心価値観」をみると、「法治」もその一つに含まれていることが分かる。「自由」「法治」を以前よりもないがしろにしている習近平政権が、わざわざ「社会主義核心価値観」をかかげるのはなぜか。思うに、政権がこれまでみてきた「リベラル派」や「維権弁護士」らによる「自由」「憲政」「法治」の動きを無視できず、その正統性を何とか自らの方へとりこもうとしているからであろう。

今後、中国のリベラリズムを論じる上で、『現代中国のリベラリズム思潮』と『中国リベラリズムの政治空間』は必読の文献といえる。専門外の人にも、ひろく一読をすすめたい。

（むとう・しゅうたろう／経済思想史）

書評

『応用政治哲学――方法論の探究』（松元雅和著、風行社、二〇一五年）

井上　彰

二〇一〇年に日本でサンデルブームが巻き起こったことは、記憶に新しい。「ハーバード白熱教室」というタイトルで、Ｍ・サンデルによる正義を題材にした双方向型授業が放送されて以降、政治哲学への関心が一気に高まった。しかし政治哲学が一体どのような学問なのかについて、必ずしも理解が深まっているわけではない。このことは、サンデルをはじめとする政

治哲学者がいかなる方法に準拠して、価値や原理をめぐる規範的問題に取り組んでいるのかが、依然として十分理解されていない状況にあることに起因すると思われる。

本書は、政治哲学がどのような学問分野であるのかについて、方法論的観点から体系的に明らかにしようとする意欲的作品である。その特徴は第一に、政治哲学がどのような方法に則って、価値判断や原理の身分の検討およびその正当化を図っているのかについて、いわゆる科学的方法との対比のみならず、これまで提起された様々な（政治）哲学・倫理学の説明様式を整理したうえで検討している点である。第二の特徴は、政治哲学の応用局面に焦点を当てて、政治哲学の諸成果が現実世界にいかなる示唆を与えるのかについて検討していることである。

まず第一の特徴について具体的にみていくと、第一に、原因と法則の探求を行う（政治）科学と（価値や規範にまつわる）理由と原理の探求を行う政治哲学の異同について、明晰な整理がなされている（第一章）。一般に政治哲学は主として事実を扱う政治科学とは異なり、価値を扱う学問であることから、両者では説明様式が異なると思われがちだ。だが政治哲学においては、とくに分析哲学の影響を受けた分析的政治哲学においては、その違いは程度問題にすぎない。（政治）科学が仮説を検証するように、政治哲学も規範的原理を個別の価値判断に照らしてテストする。前者は原因を特定するという性格上、過去向きであったり、仮説と経験との違いが後者よりもはっきりしているようにみえるが、後者も他の事情を排除して理由を同定し、規範的原理を主に思考実験を通じてテストするという意味では、類似の説明様式に則っている。

第二に本書は、政治科学との相同性が顕著な分析的政治哲学の系譜に丁寧に迫るものとなっている（第二章）。概念を中心に言語の論理構造を解明する分析研究が影響力をもったロールズ『正義論』以前の政治哲学と、政治社会のあるべき指針を示す規範的原理の正当化や解釈を重視する規範研究に傾斜するロールズ『正義論』以降の政治哲学のコントラストが描出される。そのコントラストは、世界の諸々の事象を分節化し、理論がいかなる規定的役割を果たすのかについて見極める概念分析に基づく分析研究と、主張を示しその理由を明らかにする論証を重視する規範研究との区分に昇華される（第三章）。その区分をふまえて、広く前提にされていることから結論を導く演繹的論証と、われわれの価値判断を構成する道徳的確信を整合的な見解へと収斂させる帰納的論証とを組み合わせる方法――反照的均衡――を展開したロールズ『正義論』が、規範研究を力強く推し進める分水嶺となったことが示される。

次に、本書の第二の特徴を成す政治哲学の応用、より精確には、規範研究の現実世界への適用に関する議論をみていこう。第一に、政治哲学における理想と現実の扱いをめぐって、ロールズ（主義）とG・A・コーエンの立場がみせる対立を調停する方向性が示され、政治社会の正しさを追求する政治哲学のあり方が示唆される（第四章）。政治哲学（規範研究）はこれまで、全員が遵守しうる正義原理の正当化を第一義的課題としてきた

が、部分的遵守もしくは遵守が期待できないような、より現実に近い状況にどう対応するかにも目を配る必要がある。その際に、実証研究への参照が不可避であることが強調される。

第二に、政治哲学者が応用局面で向き合うべき課題として、「望ましさ」の分析だけでなく「実行可能性」の分析も忘れてはならないことが示される（第五・六章）。両者を重視した政治哲学者こそ、本書のキーパーソンであるロールズである。だからこそロールズは後期の作品で、現実政治における多元主義の事実――より精確には、一方で様々な価値観が共有されることなく、他方でその通約不可能性に鑑みて、礼節をもってその状況を受け入れる市民の態度を伴う「適理的多元主義の事実」――をふまえて、正義原理の真偽を問わずに公共的正当化を果たしうる公共的理由に訴える議論へとシフトしたのである。著者はそうした（後期）ロールズの姿勢を評価したうえで、現実世界の問題状況に応答しようとするならば否応なしに向き合わざるをえない実践的制約や、民主主義社会だからこそ問われてくる一般市民の原理や推論の受容可能性をふまえた応用政治哲学こそが、政治哲学の実り豊かな方向性を明らかにすると公言する。

以上からも窺える通り、本書が扱う文献の網羅性や著者が施す整理の丁寧さは特筆すべきもので、政治哲学が方法論的にどのような特性をもつのかが明晰な語り口とともに示されているのが、本書の優れた点である。本書は他にも、平等論を教育政策の分野に応用することで得られる示唆に関する検討や（第七章）、国際政治理論における現実主義と平和主義の論争にくさびを打ち込む議論を展開したり（第八章）、功利主義の実用的価値について政治理論の観点からすくい取ることを模索したり（第九章）と、盛りだくさんの内容となっている。補章の、政治哲学において用いる論証の類型についての紹介も、読者にとって有益なものである。

しかしながら評者からみて、本書に不満を覚えない点がないわけではない。まず第一に、本書は整理のためのレビューが中心で、いかなる政治哲学の方法に著者が与しているのか、いかなる政治哲学の応用に著者が意義を見出しているのかがみえづらい。もちろん先に述べたように、著者はロールズの方法論や（後期）ロールズが与えている政治哲学の役割について（控えめながらも）好意的に評価しており、（間接的ながらも）著者の立場が示されていないわけではない。実際、政治哲学の方法としては、ロールズ評価を通じて、規範研究こそが（分析的）政治哲学の本丸であるとの認識が示されている。また、応用政治哲学のあり方としては、望ましさの分析だけでなく、現実政治と向き合う非理想理論や実行可能性の問題にも目を向けるべきだとの主張がなされている。しかし、いかなる規範研究と現実政治に対する考慮とのコラボレーションが望ましい理論のあり方を規定するのかについて、本書で積極的に示されているわけではない。本書のサブタイトルに、「方法論の探究」が掲げられているにもかかわらず、である。

とはいえ著者が、望ましい政治哲学の方法に関する主張とし

て解釈しうる議論を展開しているのも確かだ。

哲学者はその職業的責務として、市民に向けてではなく、他の哲学者に向けて著作を書く。哲学者の目標は真理の探求であり、それを同業者に認めさせることである。他方で、政治哲学者は自分の仕事の社会的意義をどこに見出すべきだろうか。プラトンが出した答えは、真理を携えた哲学者が哲人王として再び洞窟に戻ることであった。これは、現在の民主主義社会に住む政治哲学者がとりうる選択肢ではない。（一九一頁）

問題は、こうした政治哲学のあり方を著者が方法論的に正当化しているかどうか、である。管見の限り、著者が右記の主張を正当化している箇所は本書のどこにも見当たらない。ただし、著者は次のように述べている。

もし政治学を（アリストテレス的意味で）実践学の一部門であると捉えるなら、実行可能性から切り離された根本原理を案出する営みを、あえて「政治哲学」と呼ぶ理由は定かではない。……この疑問は結局のところ、定義上の問題に収斂する。（一六二頁）

この文章を重く受け止めるならば、著者は定義によって、民主主義社会における実行可能性をふまえた政治哲学のあり方を示していることになる。だが、定義づけることは理由づけることを意味しない。そのことは、理由に基づく正当化を志向する規範研究の発展を強調する著者であれば、わきまえているはずのことだ。以上をふまえると、著者自らが支持する政治哲学の方法・あり方が正当化されることなく、「本書で論じてきた諸々の方法論的課題は、やはり最終的には、方法論の次元だけでなく、それが生み出す成果物の次元に照らして評価されるべきである」（二八二頁）と締め括られているのは、本書における方法論の探究の成果としては物足りない。

第二に、本書が与える概念分析の位置づけについて、評者からすると疑問の余地をなしとはしない。著者は分析的政治哲学の方法が、規範的概念の意味と用法を確定する概念分析を中心とした分析研究から、その概念を取り巻く望ましさを探究する規範研究にシフトしていったことを（控えめながらも）評価的にみる。ロールズが「〈分析研究〉にかかずらうことを止め」て、「〈規範研究〉に独自の方法を確立しようとした」との評価（六四頁）や、「ロールズ正義論の革新性の一端は、分析研究に加えて、正義原理の正当性を論証する規範研究に正面から取り組んだ点にあった」との評価（九八頁）は、そのことを物語っている。このように著者は、政治哲学の「主たる営み」は規範研究にあるという確信を、ロールズとともに共有している（八五頁）。

しかし、ロールズ『正義論』以降、政治哲学において規範研究が主たる営みとして成立し、分析研究はせいぜいそのお膳立

て程度でしかないという位置づけは、管見の限り、ロールズ正義論以降の分析的政治哲学の発展や現況を特徴づけているとは言い難い。今日において概念分析は、日常的に用いられている概念が理論的語彙のなかでどのように位置づけられるのかについて、当の語彙を使わずにその成立条件（通常は必要十分条件）を明らかにする作業を意味する。この意味での分析研究は、今日の分析的政治哲学においても活発になされている。

一例をあげると、ロールズが「公正としての正義」として提出した分配的正義について、一九八〇年代に運の平等論と呼ばれる立場から、その理念の徹底化を謳う正義構想が提示された。すなわち、ロールズが不公正の源泉とみなした道徳的恣意性の排除が謳われ、公正に基づく実質的な（初期）機会の平等こそ正義であるとの見方が示された。それに対し二〇〇〇年前後から厳しい批判が投げかけられ、その批判に対する運の平等論からの反論が展開されている。その反論とは、公正に照らした運の中立化は、あくまで（分配的）正義を構成する原理であって、それ以外の価値とは区別されるべきだ、というものである。このことから、運の平等論をめぐる論戦は、（論争の当事者が意識しているかどうかはともかくとして）概念分析に基づいて繰り広げられているとみなしうる。このことは、分析研究が少なくとも規範研究に分析的政治哲学の本丸を譲り渡していないことの証左だと、評者にはみえる。

くわえて、分析研究を規範研究の前座にすぎないものとして扱うことは、分析的政治哲学上の重要な争点を等閑に付す風潮に与することになりかねない。何が正義として位置づけられるべきで、何がそれ以外の（道徳的）価値として位置づけられるのかを十全に明らかにせずに議論を進めてしまうと、応用局面での表面的な一致（たとえば公共政策の次元での同一性）ばかりが強調される結果を招きかねない。それはまさに著者が言うところの、理由と正当化に基づく論証を重視する姿勢とはほど遠いものである。この点をどう考えるのかについて、著者の見解を聞きたいところである。

※本稿はJSPS科研費15K02022および16K13313による研究成果の一部である。

（いのうえ・あきら／政治哲学・倫理学）

書評

『政治哲学的考察――リベラルとソーシャルの間』

（宇野重規著、岩波書店、二〇一六年）

宇城輝人

本書は、宇野重規さんが二〇〇〇年代にさまざまな場所に書いてこられた論考を一冊にまとめた論文集である。初出は、一番古いもので二〇〇一年、一番新しいものは二〇一〇年。なお、第Ⅱ部第五章「シティズンシップと境界線」は本書が初出とある。宇野さんには本書以前に六冊の単著があるけれども、いわゆる論文集は本書が最初である。一般に論文集というものは、著者の興味関心にどのような幅広さがあるのか知ることができ、多岐にわたる論点に一挙に触れる楽しみがあるが、そのぶんだけ主題の統一性や一貫した論理展開は期待しにくいものである。けれども、本書は論文集らしい幅広さをもちながら、全体にわたっていくつかの主題が一貫して展開されていると、一読、感じられ、著者の問題探求の強度に改めて強い印象を受ける。論文集であることがよい効果を生んでいると言ってよいと思う。

本書を評するにあたって、おおまかに目次にそって進めよう。

序　政治哲学的考察とは何か
第Ⅰ部　トクヴィルと現代政治哲学
第一章　リベラリズムと共和主義の再統合――トクヴィルの遺産
第二章　トクヴィル復興の意味
第三章　トクヴィルと政治哲学の再生――大西洋両岸におけるトクヴィル
第四章　トクヴィルとネオ・トクヴィリアン――フランス・リベラリズムの過去と現在
第五章　代表制の政治思想史――三つの危機を中心に
第Ⅱ部　フランス政治哲学の可能性
第一章　メルロ＝ポンティ／ルフォール――身体論から政治哲学へ
第二章　平等と自由の相克／相乗
第三章　保守主義と人権

第四章　政治哲学問題としての欧州統合
第五章　シティズンシップと境界線
第Ⅲ部　政治哲学から社会へ
第一章　労働と格差の政治哲学
第二章　中間集団と社会的なものの再編
第三章　社会的紐帯の政治哲学――トクヴィルを中心に
第四章　政治が社会的紐帯を語るとき

第Ⅰ部は、著者の研究の出発点であるアレクシ・ド・トクヴィルにかんする五つの論考で構成されている。とりわけ最初の四つの論考は全体として、リベラリズムと共和主義というふたつの思想潮流にかんする英米圏とフランスの研究状況、思想的文脈の相違に着目してサーヴェイ的な趣をとりながら、この特異な思想家のリベラリズムの多面的な姿を描き出している。しかしながら、主として一九八〇年代以降の研究状況、政治的・知的状況のマッピングでありながら、ここではそれ以上のことが述べられている。トクヴィルは大西洋の両岸で異なる意味を帯びている。英米圏ではこうだ。ひとつには政治的人文主義研究に発する近代政治思想史ひいては近代史そのものの再検討があり、もうひとつにはアメリカの主流政治思想であるリベラリズムに対するコミュニタリアニズムからの批判がある。コミュニタリアニズムは、政治的人文主義から共和主義的な「徳」の理念を抽出して、この徳の概念をもってリベラリズムの個人主義を相対化しようとする。これはアメリカ社会の現状診断にもとづく政治的批判を含意する。トクヴィルにはそうした「リベラリズムの共和主義的修正」のかなめの役割が期待されたのである。フランスでは逆に、『アメリカのデモクラシー』の著者は「共和主義のリベラリズム的修正」の知的源泉として現れる。つまり、大革命の伝統に連なるフランス共和主義は、ルソー＝ジャコバン的な単一不可分の中央集権的な国民主権国家に体現されるが、トクヴィルの名のもとに呼び出されるリベラリズムはそうした国家と個人の透明な一致を目指すような国民国家・共和政理念に対する批判、分権的・多元主義的な国家・社会モデルなのである。

宇野さんは、このかなり異なるふたつのトクヴィル像について、「けっして正反対のものではなく、むしろ同じ主題に異なる角度からアプローチしたものにほかならない。両者はともに、ある民主的社会が発展するにあたって、複合的で、かつ効果的に機能する政治社会の存在が不可欠であるとする点において、一致している」(pp. 52-53) と解釈する。民主的社会の発展に不可欠な「複合的で、かつ効果的に機能する政治社会」とは、どのようなものだろうか。この点があとの諸章でさまざまなかたちで論じられていく。

第Ⅱ部は、現代のフランス政治哲学を構成する主要な道具立てを点検してゆく。ここでは第Ⅰ部第五章の代表制の論点を引き継ぎながら政治的身体について考察し、ルフォールの「脱身体化され空虚になった権力の場」というよく知られた概念が、近代における政治、また政治的なものの不安定性あるいは逆に

ダイナミズムを論じる以後の議論の土台になる。平等と自由とは一般には相互に矛盾する関係にあると考えられており、しかもその矛盾視はトクヴィルに由来する考えかただとされる。しかしながら著者は、その当のトクヴィルが実は平等と自由はむしろ一体をなす（べき）ものと考えていると強調する。この自由と平等の一体性は、現代の政治哲学者（カストリアディス、バリバール）の議論の核にも見出される。こうして「平等＝自由（égaliberté）」の概念（バリバール）に重要な地位が与えられる。最後に、本書の、というよりも宇野さんの他の著書にも共通する通奏低音ともいうべき「分離の組織化」のアイデア（ピエール・マナンに由来する）が、人権、欧州統合、市民権と境界線といった論点を重ねることで深められる。人権は、保守主義によって具体的で歴史的な共同体から人間を遊離させる抽象原理と批判されてきたが、しかしルフォールから始まる現代の人権論においては、人権の本質は「人と人との間に関係を創出する」政治的性質にあるととらえることから始まると指摘される。ここから人権は政治共同体を形成する原理たりうるか、またいかなる政治共同体を？という問いが導かれるだろう。そう考えるならば、欧州統合と市民権をめぐってバリバールが提起した「共同体なき市民権」、「境界線の民主化」に接続していくことが理解される。第Ⅱ部の論点は、境界線に体現される、いかにして切り離し、と同時にいかにして繋げるかが絶えず問題化せざるをえない分離の組織化の特異点の各論であったと言うことができると思う。

第Ⅲ部を構成する諸論考は、トクヴィルが予言した「諸条件の平等化」が高度に発展し、個人主義が人びとの生活の隅々まで浸透した社会状態について政治哲学が何を語りうるかの試みであると言えるだろう。前著『〈私〉時代のデモクラシー』（岩波新書、二〇一〇年）の理論的基礎を提供する趣もなくはない。ここでの主要な論点は、福祉国家、社会的紐帯、社会的なものである。一九七〇年代以降に問題化した「福祉国家の危機」を政治哲学的にどうとらえるべきか。問題の地平が個人化した社会のありように見出される。個人として生きざるをえないが個人として生きつづけられるだけの資源と支援を欠いた社会的排除すなわち「否定的な個人主義」（ロベール・カステル）である。従来の社会的なものの手法である再分配だけでは有効に対処しえない問題にたいしては「新しい社会権のイメージ」を創出しなくてはならない。それは、富の再分配というよりは社会的関係性（社会関係資本）を人びとに保障するようなタイプの人権、人と人が結びつく権利であるだろう。

人間が個人として生きてゆくのが困難な時代に社会的関係性が社会保障の対象に含まれるのは自然なことかもしれない。しかしながら、政治と社会がそうまで密着してよいものだろうか。「国家と市民社会の境界線を曖昧にすることは、近代デモクラシーにとって後退ではあっても前進ではない」（p. 353）。重要なことは、政治と市民社会のあいだにあって『社会』全体の意味と規則が論争を通じてたえず作り直される『働き』とその『場所』」であるような「政治的なもの」（ロザンヴァロン）の行

き詰まりを打開することなのではないかと本書は主張する。この政治と社会の「あいだ」への一貫した注目とこだわりが、十九世紀における習俗と自発的結社への着目を現代に活かす道なのである。

そう考えてみると、それがトクヴィル復興の意味であるともいえるのだが、宇野さんがトクヴィル解釈において、一方で大衆社会論的な方向性を遠ざけつつ、また他方でコミュニタリアニズム的な理屈立てからも距離をとる、つまり言い換えるならば、強く硬い個人の主体性や単なる手続き民主主義を目指したり、あるいは逆に共同体への個人の再埋め込みに解決を見出そうとしたりはしないことの意味がよく理解できる。個人の自由は最大限に重視されるべきであるが、しかしまた同時に共同的なもの、生を意味づける価値が等閑視されてよいのではない。むしろ、トクヴィルが宗教と個人の自由との関係について割り切った考えをもたなかったこと、そして個人の選択の自由の手続き民主主義の功罪とコミュニティあるいは政治的なものの衰退との関係を考えることが、議論の出発点をなしていたのである。ただ、社会を構成する複合的な諸相の分離の組織化のなかに、個人の自由も生の意味も成り立つだろうということである。

少し異なった角度からもうひとつコメントを加えたい。本書を通読してクロード・ルフォールの問題設定が基準点として重要であると再確認させられた。一九八〇年代以降のフランス文脈の社会思想・政治思想のメインストリームがそのまわりに形成されていったと思うが、宇野さんの選択は、そのフランス的なメインストリームとの対話であり対決であると読める。

ルフォールの民主主義論には、ルフォール自身がそうであったような新左翼から穏健な政治的立場に帰着（転向？）する際の落としどころのようなところがある点を含めて、意地悪く言えば第五共和政の体制哲学（左派の側からの）のような側面がある。その意味で、とりわけ九〇年代以降の思想の動向は、ルフォール的な民主主義論とどう向き合うかという課題を通奏低音としていた面があったのだと改めて気づかされた。大西洋両岸におけるトクヴィル論の展開を参照してトクヴィル的な民主主義像――それは通俗的なトクヴィル理解とはかなり異なる独創的な姿をしている――を造型する試みが、第五共和政の体制的民主主義に対置されるべき民主的社会像を提出する方法となっている。しかも本書は、そうした課題を日本社会の文脈でいかなる言語で語り思考されるべきか挑戦した成果とも言えるだろう。フランスとも英米とも異なる文脈におかれた、しかし共通するところのある日本的な問題に取り組む示唆を与えてくれるように感じた。

最後にひとつ書評から逸脱するかもしれない挿話を記すことを許していただきたい。何年か前にある研究会で宇野さんが本書でも参照されているセルジュ・オーディエの小さな著書『リベラル社会主義』(Serge Audier, *Le socialisme libéral*, 2006, La Découverte)を紹介するのを聴く機会をえたことがある。宇野さんらしいチョイスだなと記憶に残っている。リベラル社会主義は、戦間期の政治思想に訪れた「マルクス主義の危機」への応答として

現れた新しい社会主義で、当時の反ファシズム、反全体主義の側から提起された。この長らく忘れられていた社会主義思想は、一九九〇年代以降の社会主義・社会民主主義政党が市場経済に大幅に譲歩した「第三の道」路線への批判、オルタナティブ理念として欧米各国(英米仏独伊)それぞれの思想文脈のなかから再び見出されたものである(第三の道もそのヴァリエーションである)。[1]

宇野さんが自分の立場としてリベラル社会主義を採用しているのではないけれども、このマイナーな社会主義に注目するヨーロッパの動きと問題関心のありようにおいて並行関係にあると、本書の内容の外で、しかしその傍らで私は考える。自由と平等の、つまり個人の自律と社会秩序の微妙な関係を繊細に考え抜くための理路を拾い上げる所作において。もう少し踏み込んで言えば、リベラリズムをして政治的解放の方法へと立ち返らせ、ソーシャリズムの初心が自由への希求にあると再確認することにおいて。本書で宇野さんが追求したのは、トクヴィルの独特なリベラリズムを媒介にして、そのような「リベラルとソーシャルの間」を開拓することであったのだ、と私は読んだ。

(うしろ・てるひと／社会学・社会思想史)

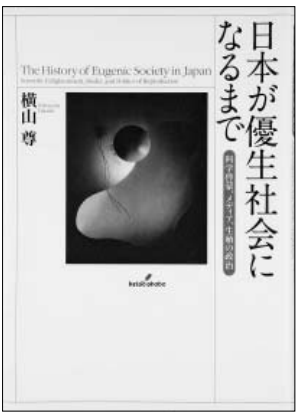
注

(1) 詳しくは、本文で言及したオーディエの著書のほかに以下を参照。Monique Canto-Sperber, Nadia Urbanati, *Le socialisme libéral. Une anthologie: Europe-États-Unis*, 2003, Esprit.

書評

『日本が優生社会になるまで
——科学啓蒙、メディア、生殖の政治』
(横山尊、勁草書房、二〇一五年)

高草木光一



「優生思想」は著者によれば、「人類の遺伝的素質を改善することを目的とし、悪質の遺伝形質を淘汰し、優良なものを保存する思想」(二頁)と定義される。「悪質な遺伝形質の淘汰」には、かつては「断種」という強制的手段が用いられた。これは、究極的には「生きるに値する命」と「生きるに値しない命」を分

別する思想であると見なすこともできよう。ナチス断種法（一九三三年）や、それに範をとったと言われる日本の「国民優生法」（一九四〇年）に、あるいは一九三四年から七五年の間に福祉国家スウェーデンで六万人以上の人が断種されていたという事実に戦慄を覚える人もいるだろう。

しかし、羊水検査をはじめとする出生前診断についてはどうだろう。近年では新型出生前診断が開発され、簡単な血液検査のみで胎児のもつダウン症等の遺伝的形質が高い確率で判別できるようになった。今後ますます増えるであろう「選択的中絶」においては、「生きるに値する」かどうかの判断は、国家でも医師でもなく、一人一人の市民に委ねられている。さらには、遺伝子操作・遺伝子治療によって、「いのち」を奪うことなく「悪質な遺伝形質の淘汰」が技術的に可能になったときに、それに反対する根拠は果たしてあるのだろうか。生命科学の技術発展を前にして、いま「優生思想」とどのように向き合うのかが問われている。

この今日的な課題に対して、真正面から挑んだのが本書である。「優生学 Eugenics」は、チャールズ・ダーウィンの従弟であるフランシス・ゴルトンによって一八八〇年代に造語・定義され、日本には、日露戦争前後に導入されたと言われている。その導入期から現在までの約一〇〇年間の歴史をトータルに把握するという壮大な意図のもとに本書は執筆された。本書は、序章と終章を除いて、四部一〇章から構成される。

第Ⅰ部　優生学の構想と科学ジャーナリズム
第一章　二十世紀初頭の進化論啓蒙と優生学受容の思想的地盤
第二章　優生学と社会事業
第Ⅱ部　雑誌メディアにおける優生学運動の展開
第三章　『文化生活』の優生学
第四章　昭和戦前期における優生学メディアの性格
第五章　一九三〇―四〇年代における『民族衛生』誌の成立と変容
第Ⅲ部　優生学の政策化と科学啓蒙
第六章　戦間期日本の優生学論者と産児調節
第七章　国民優生法成立の再検討
第八章　人的資源調査から優生保護法へ
第Ⅳ部　新優生学の展開とマスコミ
第九章　新優生学のメディアキャンペーン
第一〇章　一九七〇―八〇年代における優生保護法改正論議の再検討

第Ⅰ部では、優生学が日本に導入された時期が扱われる。自然科学に基づいて諸学問を総合し、人間生活の研究と改良を図る優生学は、アカデミズムの枠に収まらない総合哲学的な性格をもち、学術専門誌では扱いの難しい「科学」だった。その担い手も必ずしも大学や研究所の研究者には限られず、むしろ多くの「通俗科学者」たちが「科学ジャーナリズム」を媒介とし

てその普及に貢献した。なかでも、『日本人種改造論』（一九一〇年）を著した海野幸徳は社会事業に優生学を接合しようと試み、一九三〇年代には「民族の生存」という論理で民族社会事業として優生学を政策化することに尽力した。

第Ⅱ部では、優生学を啓蒙した科学ジャーナリズムの雑誌が考察の対象となっている。まず、森本厚吉を主幹として一九二一年に創刊された『文化生活』誌に優生学関係の論説の多いことに著者は注目する。「家庭生活の合理化」という『文化生活』の理念に優生学が適合的だったのであり、著者は、「優生学を特定の理念との不動の結合――例えばファシズムや国家主義、総力戦体制との同一視――として捉えることは改めて誤りであると認められる」（一〇五頁）とする。『優生学』誌の発行編集人の後藤龍吉も、中卒で専門教育を受けていない。同誌は断種法制定運動を推進し、事実上の厚生省広報誌とも言われたが、国策と相即不離だったわけではないことが明らかにされる。一九三〇年代に断種法制定運動の中心人物だった東京帝国大学医学部教授・永井潜らの民族衛生学会は、啓蒙面でも学術面でも優生学を嚮導した。『民族衛生』誌と附属団体である優生結婚普及会の『優生』誌の役割分担や、『民族衛生』誌の性格転換等が詳細に分析されている。

第Ⅲ部では、サンガー夫人来日以降の優生学者の産児調節批判の論理と戦略が分析されたうえで、国策化の到達点である「国民優生法」（一九四〇年）が検討される。有力な先行研究である松原洋子の「優生法の系譜」論によれば、衆議院議員・荒川五郎提出の第一案は、中毒症、結核、梅毒、淋病患者をも法規制の対象とした「拡張優生主義」であり、産児調節運動と同系譜の「非ナチス系」とされ、いっぽう、日本民族衛生学会が深く関与した第二案（成立）は、「遺伝病限定主義」をとる「ナチス断種法の日本版」とされる。著者は、荒川の思想や立場からこの「系譜」論を真っ向から否定するとともに、啓蒙には拡張優生主義をとり、断種法は戦略的に遺伝病に限定するという優生学者の錯綜した発想を明らかにする。

優生保護法（一九四八年）は、中絶合法化を主眼にしたとする解釈もあるが、松原は、国民優生法に比較して優生政策が強化された点に注視したうえで、成立した第二案（参議院議員・谷口弥三郎提出）は第一案（社会党案）を器にしており、国民優生法とは断絶した「非ナチス系」と見る。著者は、谷口と彼を中心に一九四九年に設立された日本母性保護医協会（日母）の独自性を分析し、優生保護法の成立経緯と構想を辿ることで、戦前・戦後の連続性と共通性を見いだす。一九四九年、五二年の改正で優生措置の適応範囲は拡大し、避妊・中絶の規制緩和がされ、谷口の構想が貫徹された。「日露戦争前後の導入以来、雑誌メディアでの科学啓蒙で繰り返された古典的な優生学の主張は、戦後優生保護法においてこそ全面的に発露したと評価できる」（二八九頁）と著者は結論づける。

第Ⅳ部は、一九六〇年代から一九八〇年代の優生保護法改正問題を扱っている。国民優生法や優生保護法などの「断種法を通した古典的な優生学」に対して、「染色体異常を主な対象と

した羊水検査、出生前診断などによる選択的中絶など」（二九九頁）を内容とする「新優生学」が考察の対象となっている。中心は谷口と日母である。日母が一九六〇年代に全国キャンペーンを行なった「おぎゃー献金」は、「不良な子孫」の出生防止を図るという点で優生保護法と同根のものと断じられる。日母はメディアキャンペーンによって、優生保護法改廃の世論鎮静化のための論点のすり替えやマスコミの懐柔を行なっている。一九八〇年代の改正論議では、「女性解放系」の一〇〇以上の団体が結集したと言われる「'82優生保護法改悪阻止連絡会」が、中絶にかんする「経済的理由」削除に反対しているが、批判対象は、厚生省や「生長の家政治連合国会議員連盟」であり、結果として中絶規制反対で同じ立場に立つ日母は批判の対象に入っていない。しかし、日母は、「不良な子孫」の防止という理念に基づいて出生前診断の開発を現在までつづけてきた主体であり、かくして「新旧優生学を同一理念で架橋した」（三七五頁）と位置づけられる。

以上、著者は、個別の理論家のレベル、運動団体のレベル、国家政策のレベルという三つの段階を設定して、その間の相剋と葛藤をダイナミックに捉える手法で優生思想の歴史を描こうとしている。構想と政策の間の曲折や乖離は、ポピュラー科学としての「優生学」のあり方、メディアによる大衆啓蒙のあり方に起点をもつものとして一貫して捉えられていて、斬新である。それはまた、優生学をはじめから「巨悪」と措定し、「国家と個人を対置させ、優生学を国家から個人への抑圧として作用し、管理する抑圧的な権力とみなす」（三七三頁）強制史観に対する批判意識の現れでもある。

第Ⅰ部・第Ⅱ部では、『文化生活』や『優生学』、『民族衛生』などの雑誌を一つの運動体として考察対象としており、執筆テーマや執筆者の属性等のデータが数量化、図表化されている。これらが著者の主張を客観的に裏づけているのはもちろんのこととして、こうした作業それ自体にも基礎資料作成としての意義があるだろう。しかし、それに比して、個別の理論家の思想が充分に解明されていると言えるだろうか。とくに彼らが眼前の社会をどのように批判的に捉え、どのような社会を構想したのか、その社会観が優生学との関係で考察されるべきではなかったか。たとえば、「不幸な子ども」が社会から減れば、社会の「不幸度」はそれだけ減じると功利主義的に考えていたのか、それとも、そこに何らかの陥穽を予見し密かに危惧の念を抱いていたのか。また、山本宣治や賀川豊彦の名前が本書には登場するのだから、社会問題の発生や社会主義思想の普及に、優生学の担い手たちがどう向き合っていたのかも重要な論点になるだろう。

第Ⅲ部は、松原説の批判を骨格としているために論旨が明確であり、著者の力量が遺憾なく発揮された部分であるように思われる。戦前・戦後を、また新旧の優生学を全体として捉えようとする著者の姿勢にもブレは見られない。ここに第Ⅳ部を加えたことによって、著者の問題意識は貫徹された。著者はこれまで見過ごされてきた感のある一九八〇年代の日母の動向に着

目し、「日本が優生社会になる」にあたっての日母の戦略と役割を重視する。しかし、「優生社会」になったのはもちろん日本だけではない。新型出生前診断の技術等は普遍的なものである。つまり、日母の戦略など、所詮副次的なものに過ぎなかったのではないだろうか。諸外国の事情と比較せよ、と無理な注文をつけるつもりはないが、八〇年代の優生保護法改正論議における「阻止連」の分析が甘かった点は否めない。「新優生学」では、まさに「選択中絶」する主体の側の論理と倫理が問われている。一〇〇団体もが結集したという女たちの運動には、解きほぐすに値する葛藤や矛盾が秘められているはずである。この点について資料を掘り起こすこともなく、通り一遍の論述でお茶を濁してしまったのは、この著者には相応しくないだろう。それに関連して、「内なる優生思想」というタームが何度か本書には出てくる。しかし、それを克服すると言っても、何とどう闘うのかは杳として知れない。このような紋切り型の発想にこそ著者は鋭利に切り込むべきではなかったか。こうした点が、今後の課題として残っているように思われる。

いずれにせよ、本書がこの分野において今後決して無視することのできない労作であることは衆目の一致するところだろう。著者が、現在進行中の「新優生学」の問題にまであえて踏み込むことによって、自ら退路を断ったことを、評者として高く評価したい。人畜無害の「歴史研究」に逃げ込むことは、もはやこの著者には許されない。

（たかくさぎ・こういち／十九世紀フランス社会思想史）

書評

『下丸子文化集団とその時代』

――一九五〇年代サークル文化運動の光芒

（道場親信著、みすず書房、二〇一六年）

黒川伊織

著者・道場親信は、二〇一六年九月十四日、本書の校正中に死去した。享年四十九歳であった。二〇一六年一月に余命告知を受け、病床で本書をまとめあげた道場の超人的な努力と、本書の担当編集者である鈴木英果氏の献身的な仕事に、感謝と敬意を表したい。まずは、本書の構成（各章の初出の書誌は［ ］

内に記す）を示しておく。

第一章　工場街に詩があった
［「工場街と詩――『詩集下丸子』の時代を読む」西澤晃彦編『労働再審④　周縁労働力の移動と編成』大月書店、二〇一一年九月］

第二章　下丸子文化集団とその時代――五〇年代東京南部サークル運動研究序説
［「下丸子文化集団とその時代――五〇年代東京南部サークル運動研究序説」『現代思想』第三五巻一七号、二〇〇七年十二月］

第三章　無数の「解放区」が作り出したもうひとつの地図――東京南部の「工作者」たち
［「無数の「解放区」が異なる地図を作りだしていた時代」『東京南部サークル雑誌集成　解説・解題・回想・総目次・索引』不二出版、二〇〇九年七月］

補章　サークル運動の記憶と資料はいかに伝えられたか
［「東京南部のサークル文化運動――地域サークルと運動のネットワーク」、宇野田尚哉・川口隆行・坂口博・鳥羽耕史・中谷いずみ・道場親信編『「サークルの時代」を読む――戦後文化運動研究への招待』影書房、二〇一六年十二月］

第四章　全国誌と地域サークル――東京南部から見た『人民文学』
［「サークル運動から見た『人民文学』――下丸子文化集団との関わりを中心に」『「人民文学」解説・解題・回想・総目次・索引』不二出版、二〇一一年八月］

第五章　東京南部における創作歌運動――「原爆を許すまじ」と「南部作詩作曲の会」
［「東京南部における創作歌運動――「南部作詩作曲の会」を中心に」道場親信・河西秀哉編『「うたごえ」運動資料集』全六巻、金沢文圃閣、二〇一六―二〇一七年］

第六章　工作者・江島寛
［「工作者・江島寛」『現代思想』第三五巻一七号、二〇〇七年十二月］

第七章　東京南部から東アジアを想像した工作者――江島寛再論
［「江島寛――東京南部から東アジアを想像した工作者」、テッサ・モーリス＝スズキ編『ひとびとの精神史 2　朝鮮の戦争――一九五〇年代』岩波書店、二〇一五年八月］

初出に示したように、本書は二〇〇三年秋から、当事者・研究者による共同研究がはじまった東京南部におけるサークル文化運動に関する研究の集大成と位置づけられる。

東京南部とは、京浜工業地帯の東京側にあたる東京都港区・品川区・大田区の工場地帯をさす。戦前から労働運動の経験を蓄積した東京南部は、敗戦後アメリカによる占領を可視化する場――羽田飛行場の接収、賠償指定工場の集中――となった。東京南部のなかでも三菱重工（東日本重工）下丸子工場が立地した多摩川沿いの大田区下丸子は、レッド・パージ（一九五〇年）に抗する闘争を展開した場としてその名を全国にとどろかせた。

本書が主題とする「下丸子文化集団」とは、占領と抵抗を象徴する下丸子の地で働き暮らす青年労働者が集い、自らの表現を生み出したサークルである。一九五一年に生まれた下丸子文化集団が残したガリ版刷りのサークル誌の数々は、道場が編集に携わった『東京南部サークル雑誌集成』全三巻（不二出版、二〇〇九年）として復刻版が刊行され、現在では容易に手に取ることができるようになっている。

社会運動史の研究に携わる者にとって、一九五〇年代という時代を研究対象とすることには、長く困難が伴った。その最大の要因は、敗戦後からある時期までの日本の社会運動において強い影響力をもった日本共産党の政治的混乱＝「五〇年分裂」に対する客観的評価が困難であったことにある。冷戦構造が解体して社会主義の正統性が失墜したことで、長く封印されてきた一九五〇年代の経験がようやく顧みられることになり、そのような社会運動史研究の動向と一九九〇年代後半以降の冷戦史研究の動向とが交錯する場として、サークル文化運動／戦後文化運動の研究は生まれた。本書はその代表的な成果である。

文学・歴史学・社会学の研究者にとどまらず、存命の当事者も関わった共同研究の場となった戦後文化運動合同研究会は、二〇〇八年以来全一〇回の研究会を持ち、その成果を宇野田尚哉・川口隆行・坂口博・鳥羽耕史・中谷いずみ・道場親信編『「サークルの時代」を読む――戦後文化運動研究への招待』（影書房、二〇一六年十二月）にまとめた。道場は常々、戦後文化運動合同研究会は中央集権的な組織体ではなく、自由参加のゆるやかなネットワークであると主張していたが、研究会に関わった評者からすると、工作者・道場親信あっての会であったことは疑いない。道場の熱意や行動力に抗えないまま引き寄せられ、巻き込まれ、時には道場と衝突しながら、戦後文化運動合同研究会は各地のサークルの掘り起こしを地道に行ってきた。

戦後文化運動合同研究会が向き合った、本書の基本的立場と関わる重要な課題は、戦後に叢生したサークルの経験を、日本／東アジアが共有可能な歴史的経験のうちにどう位置づけるのかという点であった。二〇一三年十一月に開催された第七回戦後文化運動合同研究会では、この点について議論された（研究会の記録は「特集　グローバル冷戦と文化――広島／日本／東アジアから考える」『大阪大学日本学報』第三〇号、二〇一四年三月を参照）。大阪朝鮮詩人集団『ヂンダレ』（一九五三―五八年）の復刻からサークル文化運動／戦後文化運動研究に関わった宇野田尚哉は、戦後文化運動の定義と戦後文化運動研究の現状を、次のように整理している。

> 主に念頭に置かれているのは、日本の敗戦から五〇年代にかけての文化運動、なかでもとくに、共産党や労働組合の影響下にあった左翼文化運動であろうと思います。また、その基層での担い手として当時高揚したサークル運動を重視する視点や、朝鮮戦争を（「特需」として外在化するのではなく）決定的要因として議論に組み込もうとする視点も、ほぼ共有されていると思います。さらに、（一九五〇年代後

半に五〇年分裂期の共産党主流派が政治的に葬り去られるのと同時に忘却された）朝鮮戦争期の共産党主流派系文化運動を位置づけなおそうとする志向性も、暗黙の前提となっているように思います。

ここで宇野田が念頭に置いているのは、当事者の努力により膨大な資料が残された東京南部がサークル文化運動／戦後文化運動の象徴的事例として一人歩きすることへの危機感であった。宇野田や評者は、戦前のプロレタリア文化運動の蓄積を源流の一つとする関西の戦後文化運動を発掘してきた。そのような立場からすると、共産党主流派系文化運動の最重要拠点であった東京南部の経験を道場が力を込めて紹介すればするほど、共産党主流派の運動経験が神話化され、その結果東アジアの冷戦体制と切り結んだ日本の一九五〇年代像の再構成という道場の当初抱いていた問題意識が、当時の共産党主流派の歴史像に回収されて、想像力の翼をもがれてしまうのではないか、という危惧が感じられた。

第七回研究会でこの点が議論になった際、道場は次のように自らの問題意識と東京南部研究の成立過程を語っている。長文ではあるが、道場が自身の言葉で率直に東京南部を研究する意義を語った数少ない文章として、全文を引用しておきたい。

これは言っておかないといけないのですが、最初に僕らが東京南部の研究を始めたときは、いまおっしゃったような問題〔東アジアの冷戦体制と切り結んだ日本の一九五〇年代像の再構成――引用者〕を踏まえて出発したつもりです。単にこんなおもしろい人たちがいたというのではない結論を出したいということでいろいろ議論しているうちに、江島寛というサークル詩人を発見しました。東アジア冷戦体制が構築されてくる最中、朝鮮戦争という熱戦の最中に、自分たちの居場所から窓を開いて、東京にいる自分たちと朝鮮半島にいる人々がつながる回路を模索する詩を書き得たサークル詩人がいたということが、一つの結論であったわけです。宇野田さんのお話を聞いていてたしかにそうだったなと思ったのですが、出発点は東アジア冷戦体制論で、そこからサークル研究に入って、サークル詩の世界に〈違う東アジア〉を構想する力がはらまれていたことを見出すことができた段階で研究をまとめることができたと思っています。

江島寛（本名・星野秀樹）は、一九三三年朝鮮に生まれ、敗戦後内地に引き揚げた「植民者二世」のサークル詩人である。都立小山台高校夜間部で学びながら、工作者として下丸子の労働運動・政治運動・文化運動を結びつけ、下丸子文化集団の中心人物となった。本書第七章「東京南部から東アジアを想像した工作者」は、江島の言葉と道場の思い入れの重なり合いが弾み合う鮮烈な論考としてわたしたちの前に立ち現れる。一九五三年九月、二十歳の江島が発表した詩「突堤のうた」の第一連

を引いておこう。

海は／河と溝をとおって／工場街につながっていた。／錆と油と／らんる、洗濯板、／そんなもので土色になって／源五郎虫の歯くそのにおいがした。／／海は釜山にもつながっていた。／破壊された戦車や山砲が／クレーンで高々とつられて／ふとうから／工場街へおくられた。／／ふとうは日本につながっていた。／日本の／ふみにじられたすべての土地につながっていた。／／魚のとれない海。／のりのならない海。／網の目のようなかぞえきれない／漁民の目がもえ上る海。／／くる日もくる日も／岸壁から横腹へ、銃弾が／発射された。／／だが／海はかゞむことをしない。／海は、河と溝の血管をとおって／工場街につながっている。

「東京南部から朝鮮につながるイメージを運河や埠頭から釜山にまで流れる水に託して描き出し」たこの詩と道場の出会いが、東京南部の当事者が守ってきたガリ版刷りの詩誌を、たんなるノスタルジーの対象としてではなく、生きられた歴史として現在に甦らせた。道場の最初の単著『占領と平和――〈戦後〉という経験』（青土社、二〇〇五年）が、戦後日本における「反戦平和」運動の歴史を通時的に見通した際、一九五〇年代は共産党から総評・社会党へと運動組織が転換する時代として描かれていた。江島との出会いは、道場が描き出す「反戦平和」の戦後史の主人公を、組織ではなく運動を担った一人一人のなかに見出す転回点となったはずだ。

その転回の先には、サークル文化運動／戦後文化運動にとどまらず、高度経済成長期の日本で、アジアを視野に入れつつ自らの生存をかけた、自立した市民による抵抗の経験が見据えられていた。二〇一六年七月三十日、道場の地元・早稲田で開かれた第一〇回戦後文化運動合同研究会に病身をおして現れた道場は、いつもの道場節で議論をリードし、全一〇回をもっての戦後文化運動合同研究会第一期の終結と、第二期の始動を宣言し、そしてわたしたちの前から永遠に去った。満身創痍の姿で、なお議論を欲した道場の不在に戸惑いながら、少しずつ喪失感を乗りこえながら、アジア／日本の連関する同時代史を描く試みはたしかに前に進んでいる。

（くろかわ・いおり／日本思想史・社会運動史）

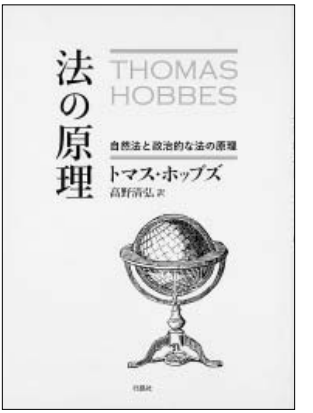
書評

『法の原理――自然法と政治的な法の原理』（トマス・ホッブズ著、高野清弘訳、行路社、二〇一六年）
『法の原理――人間の本性と政治体』（トマス・ホッブズ著、田中浩・重森臣広・新井明訳、岩波文庫、二〇一六年）

岡田拓也

十七世紀イギリスの哲学者トマス・ホッブズは西洋政治思想史における第一級の政治哲学者として日本でも知られている。しかし彼の著作の翻訳は長らく主著『リヴァイアサン』に限られていた。だがこの状況は二〇〇〇年以降から徐々に変化を見せており、とりわけ近年は翻訳の刊行が盛んである。『社会思想史研究』第四六号でも梅田会員が二〇一二年刊行の翻訳を二冊書評で取り上げている。この翻訳の潮流の中でラテン語を含むホッブズの著作のうち主要な著作の多くが翻訳され、日本の読者にとってホッブズの思想に触れることが非常に容易になった。ここで取り上げる二〇一六年刊行の翻訳二つ――高野清弘訳の『法の原理――自然法と政治的な法の原理』および田中浩・重森臣広・新井明訳『法の原理――人間の本性と政治体』――もこの流れに位置付けられよう（後者の共訳は、「あとがき」によれば田中が全訳し重森と新井が検討するという仕事分担だった。田中を中心とした仕事の成果であることに鑑みて、以下田中他訳と記す）。題名から直ちに明らかなように、同年に刊行されたこれらの翻訳は原著も同一であり、原著の題名は *The Elements of Law, Natural and Politic* である。梅田会員が取り上げた伊藤宏之・渡部秀和訳の『哲学原論／自然法および国家法の原理』にもこの著作の翻訳が収録されており、これで同著作には三つの翻訳が存在することになる。

では『法の原理』として知られるこの著作はどのような作品か。これはホッブズが著した政治哲学の三著作――『法の原理』、『市民論』、『リヴァイアサン』――のうちの第一作目である。一六四〇年に完成し、出版こそされなかったものの、手稿の形で流通し、著者が誰かと取り沙汰されるほど人口に膾炙した。ホッブズの政治哲学の基本線は既にこの著作で完成しており、著名な自然状態論や契約による国家の成立も見られる。主著『リヴァイアサン』は大著であり岩波文庫四冊分になるが、その後半分はキリスト教論が占めている。こちらに興味がなく、また著作の初めから有名な自然状態論や主権論に触れたければ『市民論』がある。しかしホッブズの政治論は彼独特の人間論を前提としている。『法の原理』は岩波文庫一冊分の分量で人間論と政治論が共に載っている。宗教論でも最小限の議論の筋と主権者が宗教においても絶対的であるというホッブズの主張は既



に『法の原理』に見られる。また『法の原理』は、ホッブズの政治哲学の後の著作と比べて具体的な人名や著作が挙げられることが比較的多いことも特徴であり、ホッブズが具体的に何を念頭に置きながらその抽象的な哲学体系を構築したのかを知る手がかりが比較的得やすい。この様な性質を持つ『法の原理』が翻訳されたことで、日本の読者がホッブズの政治哲学に触れることが一層容易になったと言えよう。以上の簡単な原著の紹介を踏まえ、以下では高野訳と田中他訳それぞれの特徴を、（1）底本・題名、（2）解説・訳注、（3）本文の三つに分けて考察していきたい。

（1）

高野訳も田中他訳も底本としてテエニス版を用いている。現在オックスフォード大学出版局から新たなホッブズ全集の批判版が刊行中であり、『法の原理』はまだ未刊行のため、一世紀以上前のテエニス版以外に批判版は存在しない。高野訳は一八八九年刊行、田中他訳は一九二七年刊行のものを用いているが、一九二七年刊行のものは刷（impression）が異なるのみであり、その本文に違いはない（一九二七年版の編者の序言末尾に説明がある）。一つしか批判版がない以上通常ならば問題にならないことをあえて確認したのは、田中他訳が副題で「人間の本性と政治体」とつけており、しかも「政治体」の個所にルビでコモンウェルスと付しているからである。田中他訳も三頁目に英語の原題を載せているが、そこではTHE ELEMENTS OF LAW/

NATURAL & POLITIC と記されている。田中がホッブズの議論の趣旨をくみ取って副題の訳をつけたということかと解されるが、それは原語から若干離れていることを注記しておきたい。また、政治体にコモンウェルスというルビを付す点にも注意が必要である。『リヴァイアサン』では国家を指す言葉として基本的にホッブズは Common-wealth を用いており、『法の原理』でも commonwealth の語には国家を指す用法があり、この意味で解せば問題はない。しかし『法の原理』ではこの語は別の用法も持つ。『法の原理』第一部の最末尾で、commonwealth という語にはより限定された意味、すなわち『リヴァイアサン』で言うところの「設立による国家（Common-wealth by institution）」を指し、「獲得による国家（Common-wealth by acquisition）」と区別される用法もあると述べられている。『法の原理』ではこの両者を含む語として body politic が提示されている。政治体にルビを付すのであればこちらではないかと評者には思われる。田中他訳でも本文では body politic に「政治体」の訳語をあて、commonwealth にはコモンウェルスの訳語をあてるのが原則となっているように見受けられる。田中はホッブズの国家論の解説でも獲得による国家には特に触れておらず、設立による国家を強調する立場から当該副題をつけたのではないかとも解されるが、訳者の真意は今ひとつ不明確である。

(2)

次に解説・訳注を順に検討する。高野訳では訳者あとがきの前半部に、『法の原理』の執筆を巡る当時のイギリスにおけるホッブズの状況について簡潔な説明がある。他方で田中他訳は解説の個所で、『法の原理』を中心としながらも、それに至るまでのホッブズの経歴やその後の『市民論』『リヴァイアサン』におけるホッブズの理論の発展についても触れており、充実している。『法の原理』そのものについては、方法と目的、内容と分けて政治論を中心に丁寧な解説を行っている。総じて田中他訳の解説は『法の原理』を中心とした一つのホッブズ論になっていると言えよう。ただし評者には、この解説で読みにくさを感じさせる点が一つ存在した。それは鍵括弧「」が多用されていることである。しかもその鍵括弧は、まさに多用されているために、ホッブズの言葉を引用したものなのか、解説者が特別な意味を込めて使った言葉を指すものなのか、用法が判別しがたい。例えば、三八二頁に「『自然権』の放棄と『自然法』による『社会契約』」とある。前半の「自然権」と「自然法」はホッブズ自身の言葉である。だが後半の「社会契約」は、『法の原理』では一度も用いられていない言葉である。少なくとも評者がテクストデータ上で social contract という言葉を検索しても一致なしだった。その理解が正しければ、この個所の鍵括弧は、あえてルソーの言葉を用いてホッブズの思想を説明するという意味の用法になり、一文で二つの用法の鍵括弧が混在していることになる。もし引用としての鍵括弧であるのならば、翻訳の何頁あるいはどのセクションからの引用かを明示するという手段もあったと思われる。

続いて訳注を見てみよう。田中他訳では基本的に訳注は本文の中に括弧で挿入されており、その内容は必要最小限に限定されている。訳注のために他の頁を参照する必要がなく、訳文を続けて読むことが出来るように配慮がなされていると言えよう。聖書引用や『法の原理』内の他の個所の参照でホッブズが誤っている場合も正しい引用箇所が指摘されているので、参照の必要がある際にも問題が起こらないようになっている。またホッブズが暗黙のうちに聖書の文言を持ち出している際にも、該当する聖書の節が示されており、読者の助けになっている。

高野訳でも聖書引用に関する同様の注があり、それは本文に挿入されている。他方で高野訳では基本的に訳注は訳文の後にまとめられている。これはその充実した内容と関連している。訳注の中身は大きく三つに分かれる。一つ目は『法の原理』から『市民論』、『リヴァイアサン』でホッブズの見解が変化したものを指摘する訳注である。田中他訳では解説にまとめられており変化の全体像が分かるが、高野訳では訳注に載せられている関係上、個別の論点に関するホッブズの見解の変化を把握することが出来る。二つ目はホッブズ研究者が『法の原理』のテキストにいかなる解釈を施したかを紹介するもので、とりわけレオ・シュトラウスの解釈を紹介する訳注が多い。普段思想史の研究者は研究書を読み進めていく中で参照されている思想家の原典をチェックしていくので、ホッブズの本文を読み進めていく中で当該箇所に研究者がどのような解釈を施したかが分かるこの訳注は新鮮である。他面で、訳者本人も認識している点ではあるが、シュトラウスの研究への言及が多過ぎる余りにバランスを失しているきらいがある。確かにシュトラウスの研究は非常に重要であり日本語に翻訳されているという利点もある。しかしホッブズ研究の近年の著しい進展にもより目配りし、翻訳が存在しないとはいえ、ここ二〇年の欧米の代表的なホッブズ解釈に言及する注があっても良いのではないかと思われた。例えばクェンティン・スキナー（Quentin Skinner）やジョン・パーキン（Jon Parkin）、ノエル・マルコム（Noel Malcolm）の研究が挙げられよう。三つ目は、ホッブズが言及する古典古代の著作・出来事や当時の政治状況、神学上の用語について典拠を示し解説を加えたものである。底本のテエニス版にこれらの事項についての解説はつけられていないため、原典で読む者にとっても、読み進めていく中で分からない事項に出くわした際にはこの訳注を参照することが出来、非常に有益である。また古典古代などの典拠についても、おおよその見当はついても、実際に該当箇所が示してあることで参照が非常に容易になっている。総じて高野訳の訳注は日本語訳の読者にはもちろん原典で研究する専門家にも価値あるものとなっている。

(3)

これまでは底本や解説など周辺事項を議論してきたが、ここでは本文の翻訳そのものを取り上げる。具体的には、古典語の取り扱い、原語の表示、文体、訳文のみを読んで論理を辿れるか、といった点を比較検討したい。

ホッブズの原文は基本的に英語で書かれているが、ところどころラテン語、ギリシャ語の成句や文言がある。この点、田中他訳では、基本的に原語は示さず日本語に訳した形で提示している。他方で高野訳では古典語が登場した時には原語が何かを示している。田中他訳と高野訳の相違は、日本語での完結性を重視するか、日本語に反映しきれない原語のニュアンスを重視するかの相違と言えよう。

同様の対比は、ホッブズが定義した言葉についての対処にもみられる。ホッブズは幾何学風の定義を示す形の議論を多用している。定義される言葉は原文において大文字で書かれており、両翻訳とも太字で表記することでこのことを反映させている。そして高野訳はこれに加え原語が何であるかを示している。これは水田洋訳の岩波文庫『リヴァイアサン』でも見られたことであり、高野訳は既存の訳し方を踏襲したと言える。またルビも使用している。田中他訳では、政治論でいくつかの言葉にのみルビをふるという手法を取っている。

文体に関して、田中他訳には顕著な特徴がある。それは、ですます調の翻訳である。ですます調は敬辞の訳ではしばしば見られるが、本文では珍しい。これは文章を口語に近づけており、読者がホッブズの議論に親しみやすくなるように意図されたものと解される。ただし田中他訳にはこの文体の選択に関して何の説明も無い。これは『法の原理』をどのような性質の作品と理解するかという解釈と関わるために、以下の点で説明が必要であったと評者は判断する。第一に、ホッブズの政治哲学の著作の既存の翻訳では、ですます調は採用されていなかった中で、田中他訳がなぜこの文体を新たに採用したかという点である。第二に、『法の原理』の敬辞で文体に関して、レトリックよりも論理を重視したと述べられていることとの整合性である。なおこの点の判断に関してさらに参考に資するように、ここでは岩波文庫で他の翻訳を二つ紹介したい。ジョン・ミルトンの作品の原田純訳が一つの好例である。原田は『言論・出版の自由』を、ですます調で訳し、『自由共和国建設論』を論文調で訳す。これに関して原田自身が巻末で言及し、前者が議会演説スタイルだからだと述べている。もう一つは斎藤眞・中野勝郎訳の『ザ・フェデラリスト』である。この著作はアメリカ合衆国憲法案への賛同を求め新聞紙上で発表された論文が基になっている。各篇の冒頭では「ニューヨーク邦の皆さんへ」と、読者に語りかける体裁が取られている。しかし本文において、ですます調は取られておらず、その結果として論集としての性格がより強く顕わになっている。以上に示したように、他の翻訳との比較の見地からしても、田中他訳は大胆な立場を取ったと言えよう。

最後に、訳文のみで論理を辿れるかという点を検討に付したい。ホッブズは非常に論理を重視したことで知られており、敬辞でもレトリックよりも論理を重視して『法の原理』を執筆したことを明言している。そのため、翻訳でもホッブズの論理を辿れることが重要だと考える。この点評者は、高野訳ではほとんど問題を感じなかったが、田中他訳では各章で一から数ヶ所に渡り、論理の把握に苦労する点が存在した。ここでは『法の

原理』の末尾近くから二か所だけ取り上げ例証したい。一つは恐らく原文に問題がある個所である。第二部第八章第五節で、平和な統治に矛盾する見解が列挙されている個所である。田中他訳三二六―二七頁では、そのような見解の一つとして、「なにをなし、なにをなさないかを決めるばあい、良心の判断などは外して、律法の立場から結論を出すという意見があります」とある。これは、物事の判断の際に個人の良心ではなく法に従うべきだというホッブズの見解を指しているように読め、平和な統治に矛盾する見解には見えない。原文でも“that a man may lawfully do or omit any thing against his conscience”とある。この文に関して高野訳は、訳注で may の後に not が欠けているのではないかと示唆し、「なにごとを行い、あるいは行わないにしても、みずからの良心に反したことはすべて合法的ではありえない」と訳している。田中他訳はホッブズの原文に沿って訳したようであり、一つの方針ではあろう。ただこの訳文を提示するのみでは読者が困惑するため、注などで一言断る必要があったように思われる。もう一つは第二部第一〇章第九節で、軍事法が自然法か市民法かという問いに対して市民法だと答え、それを論拠付けている個所である。田中他訳三六〇―六一頁では、「たしかに、この法〔軍事法――評者〕は理性の要求にしたがって変化いたしますが、しかしそれは各個人の私的な理性によってではなく、（自然法のばあいのように）将軍の理性が要求するところのものにしたがうからであります」とある。この訳文からは軍事法が自然法に近い性質のものに読めてしまい、文意が通らなくなる。そこで原文を見ると、“though they still follow and change as reason requireth, yet it is not, as the reason of every private man (as in the law of nature), but as the reason of the General requireth”とあり、（ ）の挿入個所は高野訳のように「各個人」の前に来るべきである。ただしこれはケアレスミスであろう。

これまでは本稿の直接の対象である田中他訳と高野訳を対比しながらそれぞれの翻訳の特徴を示すことに努めてきた。しかし前述したように、『法の原理』にはもう一つ、伊藤・渡辺訳も存在する。そこで、上記二作品と比較して伊藤・渡辺訳にいかなる特徴があるかを簡単に明らかにしておきたい。第一が底本の選択に関するものである。高野訳と田中他訳の双方ともテエニス版を底本に用いているのに対して、伊藤・渡辺訳は底本として一六五〇年に刊行された*Human Nature: Or, The fundamental Elements of Policie* と *De Corpore Politico, Or, The Elements of Law* の二著作を用いている。これに伴い本文でも、上記二作品よりも、原文でイタリック体だとして鍵括弧でくくられている個所が非常に多い。しかし、これら二著作の刊行にホッブズが関与したのかは疑わしいことがテエニスやパーキンの研究などから知られている。テエニス版よりもこちらを選ぶ根拠は薄弱だと評者は考える。評者は『法の原理』の手稿それ自体を参照してはいないので結論は出せないが、これに関わる一つの論点は、伊藤・渡辺訳で示されたイタリック体の文字の個所がどれだけホッブズ自身の意図を反映しているかであろう。なお伊

藤・渡辺訳も無論のことテエニス版を参照しており、変更・追加は各章または各節の末尾に示したと記している。高野訳や田中他訳には無い、伊藤・渡辺訳の第二の特徴は、豊富な参考資料とホッブズ哲学のキーワードに関する訳者注解であり、両方とも有益である。資料としては『法の原理』およびホッブズの哲学体系三著作の執筆に関連するホッブズの書簡が載せられている。訳者注解ではあいうえお順に八八のキーワードが取り上げられており、それぞれにホッブズ自身の例文と訳者の解釈が付されている。例文ではホッブズの複数の著作が参照されており、ホッブズの著作間の相違が認識しやすくなっている。

『法の原理』は翻訳が容易でない。政治哲学の著作であり、しかも十七世紀の英語で書かれている。論理を重視した分文体が良くないものになっているとホッブズ自身が献辞で述べてもいる。評者自身、改めてこの著作を読み直した際に、ところどころ議論を把握するのに苦労し、原著の全てを翻訳する必要がある翻訳者の困難が察せられた。以上の困難を念頭に置けば、この著作の翻訳が三つも存在することは非常に恵まれた状況であり、評者はこの状況を築いた各翻訳者の多大な労力と貢献に大変頭が下がる思いである。しかしこの恵まれた状況は同時に、どの翻訳を参照するかという贅沢な悩みを読者に強いる。本稿がその判断の一助になれば幸いである。

（おかだ・たくや／政治思想史）

書評

『核の脅威――原子力時代についての徹底的考察』

（ギュンター・アンダース著、青木隆嘉訳、法政大学出版局、二〇一六年）

渡名喜庸哲

本書は、二十世紀ドイツ・オーストリアの思想家ギュンター・アンダースの核兵器に関する理論的な省察をまとめた論集である。アンダースは、フッサール、ハイデガーに師事した後、一九三三年にユダヤ系の出自ゆえに最初の妻であるハンナ・アーレントとともにまずはフランスに、その後単独でアメリカに亡

命し、戦後ウィーンにていわば「在野」の立場から二十世紀のさまざまな「破局」的出来事に対する哲学的な省察を続けた人物である。日本とも関わりが深く、一九五八年に来日し、広島・長崎を訪問し、その旅行記『橋の上の男』を一九五九年に公刊、さらに広島に原爆を投下した米軍パイロットの一人であるクロード・イーザリーとの往復書簡『ヒロシマわが罪と罰』（一九六一年）を公刊している。理論的な著作としては、とりわけ『時代おくれの人間』（上巻一九五五年、下巻一九八〇年）がある。そのアンダースが、広島・長崎訪問以降、東西の強国が核兵器の開発をエスカレートさせてゆく文字通り「原子力時代」にあって、核＝原子力を主題化した理論的な考察を集めた論集が本書である。一九七二年に初版が公刊されたが、一九七九年のスリーマイル島の原発事故の後、新たな前書きを添えた第二版が一九八一年に出された。『橋の上の男』および『ヒロシマわが罪と罰』〔原題は『良心のオフ・リミット』〕は、「死者たち　三度の世界戦争について」を加え、一九八二年に『ヒロシマはいたるところに』というタイトルのもとで合冊本が公刊されている。一九八〇年に公刊された『時代おくれの人間』下巻には上巻公刊以降に書かれた哲学的人間学の分野のいっそう理論的な論考が含まれている。核＝原子力に関する省察を集めた本書は、これら二書と合わせアンダース三部作をなしているといえる。

日本との関わりの深さゆえ、本訳書には、公刊されるやいなや『朝日新聞』や『読売新聞』の書評にも取り上げられるほどの関心が集まった。ただし、そこでアンダースは「ジャーナリスト」「反核運動指導者」として紹介されるのみで、いまだその思想的な意義が評価されているとはいいがたい。ちなみにこのことはジャーナリズムにかぎられず、アカデミズムにおいても同様であった（優れた例外として、訳者の青木隆嘉氏の解説はもとより、佐藤嘉幸・田口卓臣『脱原発の哲学』、山名淳「広島のギュンター・アンダース」を挙げねばならない）。本訳書の公刊はこうしたこれまでの状況を打破する突破口となるはずだ。冷戦期の渦中にあって、つねに時流にさからい反時代的考察を続けていたこの在野の思想家の「原子力時代についての徹底的考察」は、戦争概念それ自体が変容している今日のような時代にとっても色褪せない力強さをもっていると思われるからだ。

本書には、アンダースが広島・長崎を訪問しヨーロッパに帰った直後の五〇年代末から六〇年代にかけての講演や論文が一一篇収められている。いくつかの論考には日本での経験や対話が反映されている。冒頭には、ジャン＝ピエール・デュピュイが『ツナミの小形而上学』で紹介したことで有名になった、破局の翌日から前日へと舞い戻るノアを描いた寓話「哀悼される未来」が置かれている。これに、「原子力時代」の特徴を「全能性」・「核による全体主義」・「政治的なものの終焉」・「無力さ」に見る論考「激変」が続く。第三章「今日における責任について」は、ヤスパース批判もさることながら、「科学者の責任」を行為、悪、良心といった倫理学的観点から考察するものであり、この点では今日にも通じる射程を持っている。第九章「ヒポクラテ

スの誓い」と合わせて読まれるべきだろう。第六章「原子力時代への提言」は、核＝原子力に関するアンダースの思想のダイジェストとしても読みうる。第七章「アポカリプス不感症の根源」は、『時代おくれの人間』上巻で提示されたこの概念に関する補足の役割を果たしている。第八章「矮小化」は、核＝原子力の危険を低く見積もる手口がいかなるものかを考察する点で、これもまた今日的な意義を有しているだろう。第一〇章「途方もない事実」は、わずか二頁足らずの短さだが、ヒロシマとナガサキのちょうどあいだ、一九四五年八月八日に、ニュルンベルク国際軍事裁判の憲章のなかに「人道に反する罪」の文字が明記されたことを指摘している。最終章の「猶予期間」は、うってかわって哲学的に「終わりの時」という「終末論」的な時間概念に焦点をあてている。キリスト教的なアポカリプスと核によるアポカリプスを対比させるこの文章は、現代における「万物の終わり」（カント）として読むこともできるだろう。

こうしてアンダースは、本書において一貫して核による「世界の終わり」が技術的に可能になった時代の諸問題をさまざまな角度から考察しているのだが、このような「破局」論に対し、拒絶反応が出るのもわからないではない。黒澤明『生きものの記録』から新海誠『君の名は。』にいたるまで、破局的出来事の到来に警告を発し、「世界の終わり」を触れ回る「不幸の予言者」の姿は、われわれの日常生活にとっては狂気じみたものと見えるからである。とはいえ、ジャン＝ピエール・デュピュイがアンダースの影響を多分に受けた自らの立場を「賢明な＝啓蒙的破局論」と名付けたところに示唆されているように、こうした「破局」についての論の価値は、（かつての宗教的終末論がそうであったように）どれほど人々の恐怖心に訴えかけるかではなく、それがどれほど「破局」についての合理的な省察を提示しているかで推し量るべきであろう。

この点で、アンダースの議論を「原子力時代」における哲学的な考察とされてきたものの文脈に置きなおす作業はいまだ求められているだろう。

その方向性のみ示唆しておくと、第一に、アンダースが本書においても繰り返し批判をしているカール・ヤスパースによる『原爆と人間の未来』を一つの典型例とする、五〇年代の――冷戦という時代状況に多分に刻印された――核兵器についての哲学的理論と対照させることはできる。本書の随所に見られる科学者の責任に関わる議論は、ラッセル＝アインシュタイン宣言はもとより、ゲッティンゲン宣言と関連づけて検討されるべきだろう。そこでは、こうした時代背景のもとでも、自らの議論を「政治」の領域に限定することなく、「原子力時代」における良心、行為、責任といった「倫理」にまつわる諸概念の変容をつぶさに跡づけようとするアンダースの企ての意義が浮かび上がってくるだろう。

第二に、核をめぐる哲学的省察の舞台がドイツ語圏から英語圏へと移り、戦争倫理学のなかで正戦論や核抑止論がクローズアップされるようになることに照らし合わせても、このようなアンダースの倫理学的態度は異彩をはなっているだろう。とい

うのも、アンダースにおける倫理学は、従来の戦争倫理学におけるような義務論と帰結主義の対立に回収されない道筋を開くものであるようにも思われるからだ。アンダースが、手段と目的、利益と損失の比較考量に基づくような帰結主義に与することがないのはもちろんだが、義務論的立場から核兵器を道徳的な「悪」と評価することもしていないことを強調しておくべきだろう。自転車の乗り方を覚えた者が（若干勘が鈍ることはあるにせよ）もう覚える前の乗ることができない状態に戻ることができないように、すでにできるようになってしまったものをできない状態に戻すことはできない。「核のある時代」から「ない時代」へと戻ることはできないという認識がアンダースの根底にあるからである。「核の状況の困難さはわれわれが克服できない類いの困難さなのではないか」と冒頭で述べるアンダースは、この克服しえない困難さ、解消しえない「核の状況に固有のアポリア」に規定された「原子力時代」においては、行為、責任、善・悪、そして時間といったこれまでの倫理学的・道徳論的な基礎概念がいずれも「時代おくれ」となり、変調をきたしていることへの診断を繰り返し発するのである。むろん、アンダースはそこから新たなる鍵概念や行動指針を提示するわけではなく、そうした後ろ向きとも見える姿勢をニヒリストとする向きもあろう。とはいえ少なくとも、以上のようなアンダースの身振りは、「原子力時代」における人間の生息条件という意味での「エートス」についての学としての倫理学とみなすことはできる。それゆえにこそ、アンダースは、ヒロシマ以降に「変わってしまった」「われわれの形而上学的な状態」の分析・記述を試みているのである。

ここに示唆した論点については今後仔細に検討する必要があるだろうが、その際にも『核の脅威』は、こうした倫理学的概念の変容のルポルタージュとも言える『橋の上の男』『ヒロシマ我が罪と罰』ばかりでなく、「テクノクラシー時代の哲学的人間学」を試みた『時代おくれの人間』と照らし合わせて読まれるべきであろう。むろん、その場合に、先にふれたヤスパースはもとより、ハイデガー、ゲーレン、ピヒト、アーレント、ヨーナスといったドイツ語圏における技術に関する哲学思想との対照も必要になってくるだろう。さらに、アンダースの「原子力時代」の「エートス」の学の意義が以上の点にあるとすれば、「核＝原子力の状況の困難さ」が減じたどころか、一方では原子力の平和利用というかたちでの産業化が推進され、他方では、核抑止の理論が戦略的にも技術的にもその位置付けを大きく変えてゆく現代において、この「エートス」がいかに変容しているかという点を考えるにあたっても、本書は振り返るべき参照項の一つをなしていると言うこともできるだろう。

二〇一二年には、ドイツにおいて国際ギュンター・アンダース学会が発足し、フライブルク大学のクリスチアン・ドリースを中心に活動を活発化させている。また、ウィーン大学に所蔵されているアンダースの遺稿類の出版計画には注目すべきものがある。二〇〇一年公刊のハイデガー論『ハイデガーについて』

を皮切りに、二〇一一年と二〇一六年にはそれぞれアーレントに関する論考および往復書簡が公刊され、二〇一七年には初期の音楽哲学に関する論考をまとめたものが公刊された。また、これまでイタリアやフランスではアンダースへの関心は高かったが、英語圏でもようやくいくつかの研究書が公刊され、徐々にアンダースの思想を正当に評価しうる国際的な環境が整いつつある。

最後に、日本におけるアンダースの紹介に尽力した訳者の青木隆嘉氏について触れないでおくことはできない。日本の論壇やアカデミズムにおいてアンダースがほとんど無視されるなか、唯一その思想の意義に着目し、文字通り孤軍奮闘でその著作の邦訳のほとんどを手がけてきた青木氏は、本訳書のあとがきを書き上げたあと、公刊を待たずに帰らぬ人となった。青木氏がいなければ日本におけるアンダースの受容はあと数十年遅れていただろう。氏の功績に心からの賞賛を送りたい。

（となき・ようてつ／フランス哲学）

書評

『フランスという坩堝（るつぼ）』

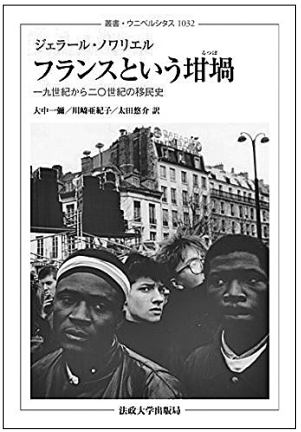
――一九世紀から二〇世紀の移民史』

（ジェラール・ノワリエル著、大中一彌・川﨑亜紀子・太田悠介訳、法政大学出版局、二〇一五年）

三宅芳夫

本書の著者、ジェラール・ノワリエル（一九五〇―）は、現代フランスを代表する歴史家・歴史理論家の一人である。

フランスの「歴史学」と言えば、夙にマルク・ブロックとリュシアン・フェーブルに始まる「アナール」学派が日本のみならず



ず、英語圏でもよく知られている。しかし、ノワリエルは、フランス「歴史学」界における「アナール」学派の覇権を――「集団的実体としての国民の脱構築」――の視点から批判的に対象化・相対化しつつ、「移民史」という「問題構制　プロブレマティーク」を前景化させようとする。

『歴史学の〈危機〉』の著者として、「歴史学」者であると同時に「歴史理論」、「歴史認識論」に極めて自覚的であるノワリエルは、「歴史」について「素朴」な「実証主義」の立場を――当然のことながら――採用しない。

「歴史」とは、常に・すでに「現在」の視点から再構成される「構造化」された「記述」の集積である。故に、アプリオリに「フランス人」という「集合的実体」を措定してしまうならば、「フランス人」ではない「移民」の存在は、極度に周縁化され、場合によっては抹消されてしまうし、実際抹消されて来た、とノワリエルは主張する。

ノワリエルが二〇〇六年の本書再版序文で回顧しているように、「移民という現象」は、その「比類のない重要性」にも関わらず、フランスという「記憶の場」に属さないものとされ、研究分野・対象としても一九八〇年代初頭まで「存在していなかった」のである。

たとえば、「アカデミー・フランセーズ」会員に選出され、「不死の人々」の一人となったピエール・ノラ責任編集の『記憶の場』（一九八四―一九九二、アナール学派の多くの歴史家を結集している）を参照しても、「移民の記憶」の周縁化という「フランス歴史学」の傾向は、近年に至ってもほとんど改善されていない。とは言え、『記憶の場』第一巻序文において、ノラ自身が「個人の集団へ同一化をはっきり前提として立てている」からには、そのこともノワリエルの立場からすれば、さして驚くべきことではないのかもしれない。

「アナール」学派における、「ヨーロッパ中心主義」と結合した「ナショナリズム」はすでに創始者フェーブルにおいて顕著に観察される。ドイツ占領下のパリ、一九四二―四三年度のフェーブルによる、コレージュ・ド・フランス講義「近代世界の形成――ミシュレとフランス・ルネサンスの問題」は、近代フランスにおける「ナショナリズム」と「ロマン主義」の結合を劇的なかたちで達成したJ・ミシュレを論じたものであった。この講義は、いわば「フランス革命―ナポレオン戦争」下における、――専門分野あるいは国籍を異にするとは言え――フィヒテの『ドイツ国民に告ぐ』、あるいは普仏戦争直後の――ノワリエル自身が批判的に言及する――ルナンの『国民とは何か』にパフォーマティヴな効果の観点からは、かなりの程度類似するものであったと言えるだろう。

ただし、フェーブルの場合、「国民国家」の時代はすでに終わりを告げつつあり、「来るべき」戦後における仏独連携を軸にした「ヨーロッパ統合」を視野に収めていた点は、フィヒテやルナンとは異なる。この「ヨーロッパ統合」へのフェーブルのパースペクティヴは「パリ解放」直後の、一九四四―四五年度のコレージュ・ド・フランス講義『ヨーロッパ』とは何か」

において一気に前景化する。

一九九九年に『アナール』共同主幹のM・フェローが緒言で指摘しているように、フェーブルにとっての「来るべきヨーロッパ」とは、まさに第二次大戦後から今日に至るまでの「ヨーロッパ」統合と地理的にほぼ重なるのであり、それは、同時にかつてローマ帝国に含まれていたアナトリア、北アフリカ、レヴァントなどを「ヨーロッパ」から除外することで成立する歴史的概念である。すなわち「ヨーロッパが生きるにはローマ帝国が滅びなければならない」。ここでのフェーブルによれば、ローマ帝国の崩壊とイスラムの征服にともなう「マグレヴの裏切り行為」によって、北アフリカは決定的に「ヨーロッパ」から離脱したのだ。

また、M・フェローなどの例外はあるにしても、F・ブローデル、ル・ロワ・ラデュリー、G・デュビー、J・ル・ゴフ、M・アギュロン、ジャック並びにモナ・オズーフといった、第二世代、第三世代の「アナール」学派の歴史家の多くが、「フランス」あるいは「フランス人」という概念の「自明性」を問い直すことなく、「中世」あるいはフランス革命までの「近世」(とりわけ地域的には農村)に研究を集中させたことが、「移民」というプロブレマティークを「抑圧」あるいは「周縁化」と連動する結果を招いた。

「アナール学派」の第二、第三世代の研究において、「歴史人口学」に代表される数量史的な方法が導入されたこともまた、「長期」にわたる「フランス」の「アイデンティティ」の自明性を「データ」によって確証されたかのような「錯覚」効果を加速させた。ノワリエルは「アナール学派」のこのような傾向を『我らが祖先』すなわち旧体制化の農民を優先させること」によって、「移民」の「記憶」を「歴史」から抹殺することに加担してきた、とかなり手厳しく批判する。フランスにおける「歴史学」がこのような文脈にある以上、「移民の経験」について語るためには、「フランス農村史の最良の専門家たちが私たちに慣れさせた、農民的な長期持続に固有の無難なエクリチュールと手を切らなければならない」とノワリエルは断言する。

こうした従来の「歴史学」のパラダイムに抗し、ノワリエルは「近現代」の「工業化」における「労働力」の在り方に焦点をあてることによって、「移民」の「記憶」を「歴史」として再定位しようと試みる。その際、興味深いのは、ノワリエルが、「イングランド」モデルとは明確に異なる、十九世紀以来の「フランス」型「工業化」における「労働力」の必要性と関連づけて近現代の「移民」現象を分析・叙述している点である。

すなわち、古典的な名としては、マルクス、ウェーバー、ポランニー、あるいは近年ではP・オブライエンに代表されるような「近代化」についての理論が想定するような、「小土地所有農民の大量没落―大都市への流入」――つまり「イングランド」モデル――というかたちでは、「近代的工業」に必要とされる「労働力」は、フランスにおいては確保されなかった。というのも、近世以来の傾向に加えて、一七八九年に始まるフラ

ンス革命が、小土地所有農民の立場を決定的に強化し、「大量没落」による農村人口の都市への人口流入は――少なくとも十九世紀中は、また二十世紀に入っても緩慢にしか――起こらなかったのである。

それゆえ、フランスにおける「近代的工業部門」は、まず「金属工業」と「機械工業」における二万人程度のイギリス人技術者からはじまり、続いてベルギー人、イタリア人、ポーランド人といった「繊維産業」、「製鉄業」、「化学工業」、「電気化学工業」に従事する大量の「移民労働力」の流入によって始動することがはじめて可能になった。また第二次大戦後の「高度成長」における「基幹産業」となった「自動車産業」においては、旧植民地地域であるマグレヴ諸国から数多くの「移民労働者」が導入され、一九七四年には「この分野の労働者の三分の一が移民」であったと、本書は記述している。

「鉱業」部門において「移民労働力」の果たした役割もまた決定的であり、たとえば一九二〇年代のフランスは鉄鉱石生産に関してほぼ世界のトップクラスであったのだが、当時の鉱山の労働力のほぼすべてが「移民」によって担われていたのである。

さらに「工業」・「鉱業」部門だけではなく、「農業」あるいは「漁業」部門でも「移民労働力」の貢献は大きかった。プロヴァンス、ラングドック、ガスコーニュ、ギュイエンヌなどのフランス南部、南西部における、オリーブ、ラヴェンダー、あるいはブドウ栽培などの「農業」部門、あるいはマルセイユにおける「漁業・水産業」部門では、イタリア系労働力の流入によって、はじめて「産業」としての持続が可能になった。

こうしたフランス型「工業化」・「近代化」における「移民労働力」に注目する、興味深く、また「厚み」のある記述の数々は、一九八六年に公刊された『フランス社会における労働者たち　十九―二十世紀』の著者でもあるノワリエルの面目躍如といった所であろう。まさに彼自身明確に述べているように、「フランスに関する限り、移民現象は工業化と分かちがたく結びついている」のである。

しかし、「工業化」・「近代化」における必要な「労働力」を「移民」に頼りながらも、経済の「下降局面」においては、フランス社会内部で、――とりわけ「没落」の危機に直面した「中産階級」の中で――、「人種主義」と結びついた「グゼノフォビア　外国人嫌悪」が反復してせり上がってくる。

本書では、この「人種主義」的「グゼノフォビア　外国人嫌悪」の「爆発」の近現代史における三つの波に着目し、「三つの危機」と名づけている。

「三つ」とはドレフュス事件を中心にした一八八〇年代、ヴィシー政権成立に先立つ一九三〇年代、そして「国民戦線 Front national」の政治的舞台への登場に象徴される一九八〇年代以降「現在」までの時期である。ノワリエル本人をはじめとして、一九八〇年代以降の「外国人嫌悪」・「人種主義」を批判する言説・運動は常に存在はしていたものの、この「危機」を収束させることには、今までの所「成功」したとは――控えめに表現

しても――言えない。

この一九八〇年代以降、「現在」までの「危機」の背景にあるのが、「通常」の「景気循環」における「下降局面」であるのか、あるいは単なる「下降局面」を超えた「資本主義」システム自体の分岐点であるのか、については本書は何かしらの示唆を与えているわけではないし、論者の中でも判断が分かれるところであろう。

評者本人は、一九七〇年代中頃からの「新自由主義グローバリズム」の展開、という中期的スケールの「世界資本主義」の再編という観点からも、また二〇〇八年の「世界金融危機」以降のグローバルな水準における「政治」的「経済」的混乱、といったより短期的な「状況」から見ても、後者の見方、つまり「資本主義」システムの分岐点の可能性という見方に傾斜している。

最後に、きわめて刺激的かつ重要な問題提起と記述に溢れた本書に対するわずかな疑問点に触れておきたい。

ノワリエルは、「移民」というプロブレマティークを排除・抑圧してきたフランスの知的言説に対置して、シカゴ社会学派以来、「移民」に関して膨大な研究蓄積のある米国の状況を高く評価している。この対比に関しては、ある範囲内では評者も同意するが、「すべてのアメリカ人は、インディアンでさえも、みずからのことを『移住者』である」と考えている」という一節にはやはり違和感を禁じ得なかった。

南北アメリカ大陸に関しては、「長い十六世紀」の「近代世界システム」成立に際して、「中心」である「ヨーロッパ」に対する従属的「周縁」として根本から再編された、という基本的前提を無視することはできない。

軍事的・「疫学的」征服と、それに伴う先住者の大量殺戮及び徹底した政治的抑圧、あるいは北米におけるように――カリブでは文字どおりほぼ全滅――殲滅か排除によって再起動した「ヨーロッパ」人支配社会として「南北アメリカ大陸」は「近代史」に登場しているのであって――「アメリカ大陸」という呼名がそれを証明している――先住者である「インディアン」及び「奴隷」として大西洋を運ばれた幾千万の「黒人」たちを、「ヨーロッパ」系移民と同列に論じることは、やはり無理があると考えるのが自然ではないか？

このことはフランスにおける「移民」の歴史を分析・叙述しながらも、旧植民地地域である「マグレヴ」、あるいはセネガル、マリ、コンゴなど「ブラック・アフリカ」からの「移民」の位置づけに関して、「植民地主義」というファクターへの配慮が弱い――まったくないわけではない――、また「ナショナル・ヒストリー」を批判しながらも、やや「フランス（ヨーロッパ本国）史」の枠に収斂する傾向が垣間見える――長期にわたってグレート・ブリテンに次ぐ「海外植民地帝国」であり続けた「フランス」史の記述としてはいくらか疑問が残る――という本書の特徴とも関係があるだろう。

これらの論点に関しては、もちろん主流派である「アナール」学派がより敏感・繊細な感覚に基づいて「歴史」を構築してい

る、というわけではない。

しかし、ノワリエルが批判する『フランスのアイデンティティ』のブローデルではなく、第二次大戦中「捕虜収容所」内で「記憶」に基づいて執筆されたとされる『地中海』、そして畢世の大著『物質・経済・資本主義』のブローデルから大西洋を横断してI・ウォーラーステイン、G・アリギ、A・G・フランク等へと接合されていった、――他なる「アナール」学派の可能性と呼んでもいい――もう一つの思考の系譜と交差することによって、「移動」の歴史学も「一国史」を超えた「世界史」へのさらなる展開を期待できるのではないかと評者は考えるのであるが、どうであろうか。

（みやけ・よしお／哲学・社会思想史）

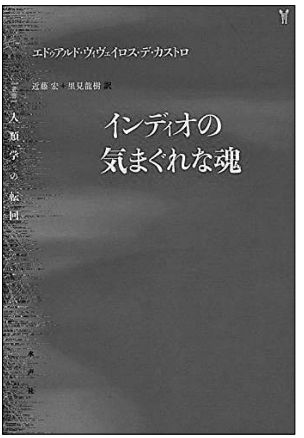
書評

『インディオの気まぐれな魂』

（エドゥアルド・ヴィヴェイロス＝デ＝カストロ、近藤宏・里見龍樹訳、水声社、二〇一五年）

崎山政毅

フェルナンド・ペッソアが「ポルトガル語の皇帝」と呼んだ十七世紀のイエズス会士、アントニオ・ヴィエイラは、ブラジルの先住諸民族について、以下のような挑発的な言辞を残している。「この土地の民は、全世界のあらゆる民族のなかで最も無作法で、最も恩知らずで、最も気まぐれで、最もへそ曲がり



で、最も教え難き者たちだ」。ブラジルの国民主義＝進歩史観の歴史家ジルベルト・フレイレによって、植民者たちの性（生殖）を基礎とした「国民形成」の主要素のひとつに数え挙げられた先住諸民族は、では、いったい何者であり、どのような存在だったのか？

このような問いを背景に書き始められた本書を構成するのは、二本の論文である。

その第一のものは、現在もなお、国民国家―市民社会との関係のありようを問われ続けている、ブラジル・アマゾン地域に居住するトゥピ＝グアラニー系のトゥピナンバの人びととカトリック・ミッショナリーとの「出会い損ない」をとりあつかった「十六世紀ブラジルにおける不信仰の問題」である。そして第二のものは、徹底して好戦的で食人習慣をもっている「野蛮人」トゥピナンバの改宗（＝食人の放棄）をめぐる、神父たちや人類学者の「理解」の仕方をとりあつかった「トゥピナンバはいかにして戦争に負けた／戦争を失ったか」である。

第一論文は、先住民族の種々のイメージ（キリスト教に対する「抵抗」）の叙述を導入項としている。「抵抗」は好戦性や食人の保持に表れ出る。だがそれが「抵抗」などではなく、トゥピナンバが保持する自己破壊的なある種の「宗教的精神」であり、トゥピナンバにとっては宇宙論的・存在論的・神学的・人類学的な「信念体系」であったら、どうなのか。トゥピナンバは「われわれのようなキリスト教徒となることを望んでいる」という熱意を見せながら、福音をすぐさま裏切る。これをミッショナリーの徒輩は「気まぐれ（インコンスタンシア）」と呼び、さまざまな解釈をおこなった。その場合の問題は、他者（植民者）になろうと切望しているにもかかわらず、その当の他者から見ると、訳の分からない「信仰なき信念」の中でトゥピナンバ固有の仕方で自らを他者化しようとする、不従順さ＝不信仰である。

自己回帰的で主権的な同一性を他者を《鏡》として介することによって受け取るという、自己-他者の二項関係に基礎を置かない社会（すなわちトゥピナンバの「社会」）では、西洋が非-西洋に望んでやまない態度への拒絶が、その「不信仰」のさまに如実に表れる。

このように十六世紀の宣教師のテクストに繰り返し述べられる不従順さを再構成した上で、人類学者ヴィヴェイロス＝デ＝カストロの問いが介入する。不従順なのは、服従が不在であったからではないのか？　フランシスコ会の修道士アンドレ・テヴェが「ピンダブスゥ」と表記した、先住民の「社会体」の頭目――テヴェは「小国の王」と呼んでいる――は、服従の原理となるはずの全面的包含を、「たったひとつのことを除いて」受け容れる。その拒絶された唯一のこととは、「敵に対して復讐をしない」という教えである。その他のすべての教え（キリスト教）は、「ピンダブスゥ」が率いる（？）「社会体」にとって、大変重要な利便を供与してくれる。この「小国の王」はわずか二日でアルファベットをすべて身に着けてしまう才幹の持ち主である。だが、その「王」は、復讐をするなと神（「トゥパン」と「ピンダブスゥ」は呼ぶ）に命じられても、「いかにそれに同

意しうるのか」が分からない。テヴェはさらに記録をする。かりに「ピンダブスゥ」が「何らかのめぐりあわせでかれが同意したならば、彼は恥のために死の報いを受けてもおかしくないだろう」と。つまり、トゥピナンバの世界の活動基軸にある、復讐の連鎖たる戦争で武勇を誇ることは死んでもやめないが、それ以外は受け容れよう、と「ピンダブスゥ」は真剣に言うのである。

この記録の内容を、ヴィヴェイロス＝デ＝カストロは、次のように受けとめる。

「この［トゥピナンバの］終末論は、まさしく戦争における武勇と復讐を中心としており、そこでは、勇敢な者には楽園［悪なき大地］が、臆病な者には惨めな地上での存在が運命づけられる。先住民の「小国の王」が、別種の救済論の名によるキリスト教的なゆすりを拒絶し、テヴェと、形而上学的な語彙ではなく倫理的な語彙で、定言命法による率直な断言によって議論したことは注目に値する。さらに、もう一つ注目すべきなのは、彼にとっては［…］復讐こそが妥協しえない論点であり、それと結び付いた食人はそうではないということである」（三四頁）。

じつに興味深い事象と言うべきであろう。不可視のヴァルキュリュルが見張りつつ飛び回る戦場で、勇猛果敢に戦い抜いて斃れた者だけが、楽園たるヴァルハラに迎い入れられると信じた北欧の荒くれ民族をも呑み込んできた、最終的救済をゆすりのタネとする教義が、アマゾンの「小国の王」によって留保付きで拒絶され、その拒絶は頑固に保たれるのだ。

そこで再解釈され描かれ出されるのは、「高貴な野生人」でも、イエズス会士ホセ・デ・アコスタの分類における、獣と同様の半人間たる「第三級の野蛮人」でもない。この論文でヴィヴェイロス＝デ＝カストロは、こう結論付ける。

「［…］白人のようになること――そして白人という存在――は、現地の象徴性の市場においてこぞって求められる価値であった。ヨーロッパ人の道具は、その明白な有用性を超えて、外部性がもつ力の記号であり、書かれたもの、衣服、宣教師の身振りである儀式的なお辞儀や、彼らが広める風変わりな宇宙論とまさしく同じように、捉え、取り込み、流通させなければならないものであった。さらに言えば、［戦争で敗北した結果］むさぼり食われた敵の人格に含まれていた諸価値とまさしく同じように――トゥピナンバは、つねに「消費社会（ソンマソン・コンスーモ）［＝食尽社会］」であったのだ。トゥピの人々における、他－塑的（アロプラスティコ）あるいは他－形的（アロモルフィコ）衝動とでも呼ぶことができるものは、疎外のパトスや〈主人〉と〈奴隷〉の鏡像関係から、これ以上なく隔たっている。その衝動は、一般化された食人の必然的な対応物であるが、西洋やその他の帝国主義に固有の、他者を絶滅させようとする狂乱的な態度とは、根源的に区別される。［…］他者を取り込むこととは、その他者性を引き受け、身に帯びることなのである。もちろん、インディオらしく気まぐれな仕方で。［…］」（七一―七二頁）。

今なお、トゥピナンバの人びとは、ブラジル社会（ポストコロニアルな「市民社会」？）の同化と包摂の圧力に完全には呑み

込まれていない。そしてまた、ブラジル国民としてのアイデンティティが共有されている国民国家＝社会からも隔たっている。そのような状況が、第二論文「トゥピナンバはいかにして戦争に負けた／戦争を失ったか」の起点となっている。

ヴィヴェイロス＝デ＝カストロは、トゥピナンバの戦争捕虜と彼を犠牲として殺す者との儀礼的対話が、「論理的」「食人的」という明確に区別されたふたつの次元で行なわれたとする。そのさい、「トゥピナンバの食人的人間学（アントロポロジーア・カニバール）は、対話的な人肉食（アントロポファジーア）、捕虜の処刑という儀礼的ドラマのなかで主役たちを対決させる、大仰な言葉の戦いによってこしらえられていた」（八八―八九頁）という。この対話の記録こそが、モンテーニュの『エセー』（一五八〇年）中に収められた「食人種について」の騎士道的読解の源泉であった（八九頁）。モンテーニュはそこで、殺す者＝勝利者と殺され食される者＝敗者の捕虜との対話を、ヘーゲル流の承認を求めるたたかい、すなわち語りという境域内に閉じ込められた生死を賭した闘争として解釈している。

だが、と、ヴィヴェイロス＝デ＝カストロは言う。

「これらの対話におけるあらゆる言葉は、論者たちが見逃してきたあるものについて語っている。すなわち、時間についてである」（同上、強調は原文）。

捕虜を殺す直前の儀礼的対話を要約や自由間接話法で「記録」したテクストの著述者たちは、「捕虜は、自分を殺そうとする者に対し、自分はすでに復讐を遂げていると言うのである」（九四頁、強調は原文）。過去時制と未来時制のみを含む語りとして、この記録は時間に意味――否定される現在――を与えるものである。

だが、ヴィヴェイロス＝デ＝カストロは、その逆を強調する。

「トゥピナンバの対話においては、これとは逆に、現在とは正当化の時であり、すなわち復讐の時である。それはつまり、時間を肯定する時である。捕虜と殺し手の間の対話と対決は、戦士の二つの時間相［「論理」と「食人」］を不可分に結び合わせる。それらの時間相は互いに聴き、応答し合い、問いと答えは互換的になる。そして、これこそが、過去と未来の関係を可能にしているのだ。殺そうとしている者と死のうとしている者だけが、実際に現在にある、すなわち生きている」（九五頁、強調は原文）。

この時間性をめぐって、ヴィヴェイロス＝デ＝カストロを一躍有名にした「ペルスペクティヴィズモ」――ジル・ドゥルーズの『意味の論理学』や「生成変化」から着想した――の分析叙述が繰り出されることとなる。

「復讐の複合は、原初的な全体性を回復する装置、すなわち生成を否定する装置であるどころか、この言葉による闘争を通じて時間を生み出していたのである。その儀礼は大いなる〈現在〉をなしていた」（同上）。

「トゥピナンバにおける戦士の復讐が、この社会の枢要な価値として構成される時に表現していたのは、根源的な（存在論的）不完全性、根源的に肯定的な不完全性であった。一定性（コンスタンシア）と気まぐれさ（インコンスタンシア）、開放性と頑固さは、単一の真実の二つの顔であっ

た。その真実とはすなわち、他者の絶対的必要性（インジスペンサビリダージ）ということであり、言い換えれば、〈他者〉なき世界の思考不可能性（インペンサビリダージ）ということであった」（九九―一〇〇頁、ルビは原文、文中（ ）は原文での訳者による補足）。

こうした「古い法」は、植民者にとって忌むべきものにほかならない。その結果、トゥピナンバら先住諸民族に対する無慈悲な植民者たちの戦争が仕掛けられ、先住諸民族を打ち負かし、彼らの社会の生成の枢軸たる戦争を失うこととなった（これが lost the war のダブルミーニングである）。

最後に残された「野蛮」は、食人である。この西洋社会にとっての心底からの忌避は、復讐＝戦争総体からすれば絶対に必要なものではなかったが（九九頁以降）、いくつかの社会集団に対しては総督指揮下の殲滅戦をもって対峙しなければならない習慣であった。また、イエズス会はトゥピナンバの子供たちを親から強制的に引き離して「文明生活」を教導することで、食人習慣を根絶せしめんとした。ヴィヴェイロス＝デ＝カストロは「トゥピナンバの子供たちを誘拐するというイエズス会士の戦略については、独立した研究がなされなければならないだろう」（一三二頁）としている。これはたしかに西洋覇権の植民地化では避け得なかったことかもしれない。だがこの事態は、白豪主義下でのアボリジニの子供たち、スイス全土で二十世紀の数十年にわたって続けられたシンティ＝ロマーニの子供たちの強制拉致・教導、アマゾン上流プトゥマヨ河流域での「ペルー・アマゾン・ゴム会社」による先住民労働者の子供たちの隔離と同族嫌悪や殺傷の「無罪感覚」をすりこんだ強制的な洗脳―共同生活などと並んで、ジェノサイドの思想史としても考察されるべき問題であろう。

『インディオの気まぐれな魂』は小さな本だが、新大陸植民地化の時と場に翻案された、『チーズとうじ虫』と言える（よりラディカルな「出会い損い」が描かれてはいるが）。それゆえ『チーズとうじ虫』と同様の高評価が与えられるべきである。また、この書は、ジャンルを人類学にとどめることなく、社会思想史・人種主義史・植民地研究・ジェノサイド研究などと密接に連関している。訳者・近藤宏の剴切な解題が、その事実をよく示している。ヴィヴェイロス＝デ＝カストロの「ペルスペクティズモ」（英語風に言えば、パースペクティズム）をはじめ、本書の方法論や解釈も議論を惹起するものであった（現在も継続している、といってよいだろう）。社会思想史研究の視点からも、この書に批判的に光を当てて然るべきである、と評者は確信する。

（さきやま・まさき／ラテンアメリカ思想史、現代資本主義論）

書評

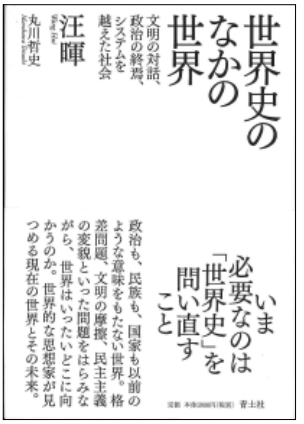
『世界史のなかの世界』

――文明の対話、政治の終焉、システムを越えた社会

（汪暉著、丸川哲史訳、青土社、二〇一六年）

山下範久

「社会主義市場経済」国家である中国では、政治的対立のスペクトラムを表す左と右の意味が独特のねじれを帯びることはよく知られている。市場社会を肯定する右派が、自由や人権といった西欧的価値に基づいてしばしば政府を批判するのに対して、平等を追求する左派はそのような西欧的価値の押し付けに批判的であり、しばしば毛沢東時代を理想化する傾向を帯びる。中国の文脈では、それぞれ「新右派」、「新左派」と呼ばれる。今日の日本における、いわゆる「リベラル」――日本の言論空間におけるこの言葉の意味価の変化も激しいが――な立場からすれば、急激な経済発展にともなう格差の拡大や共産党幹部の汚職などに対して厳しい批判を突きつける新左派に一定のシンパシーは感じても、その新左派が毛沢東を賛美し、少数民族問題などの「人権イシュー」に対して、むしろ権力の立場を擁護するかに見えるさまに接すると困惑を隠せないことが多い。特に今日、リベラル・デモクラシーが確立されていたと思われていた先進諸国においても、排外主義や人種主義を伴うポピュリズムが力を増している状況は、「リベラル」の関心を近代市民社会の規範の護持に向けさせ、その延長上で中国の新左派の論理に対する批判的な見方は強まっているようにも感じられる。



本書の著者の汪暉は一般に中国の新左派を代表する哲学者として、中国国内のみならず、グローバルに参照されている。日本でもつとに紹介は進んでおり、『思想空間としての現代中国』（岩波書店、二〇〇六年）、『近代中国思想の生成』（岩波書店、二〇一一年）の邦訳があるほか、日本版のアンソロジーとして『世界史のなかの中国』（青土社、二〇一一年）、『世界史のなかの東アジア』（青土社、二〇一五年）がある。本書は――翻訳の底本や成り立ちについてのはっきりした説明はないが――このアンソロジーの系列に連なる作品として、二〇一一～二〇一五年に書かれた汪暉の歴史論・政治論を集めて作られたようだ。編訳

者の丸川哲史のあとがきには「汪暉氏は……毀誉褒貶の渦中にある人物」であり、「その波は日本にも伝わって……日本の中国関係の書籍において、同氏を批判的に捉えた文章が載った本も既に出版されている」とあり、日本における汪暉の受容が、上述のような中国新左派に対する批判的な受け止めの文脈にあることが唆かされている。

しかしながら、やはり丸川が指摘するように、そのような紋切型の新左派理解に汪暉の議論を押し込めて解釈するのは、単に生産的でないだけではなく、根本的に的を外しているだろう。汪暉の議論の力強さは、世界史を見る枠組みそのものを揺さぶるスケールの大きさにあるように思われるからである。彼のアンソロジーのシリーズの邦題に繰り返し「世界史のなかの～」というフレーズが冠されるのも、その所以であろう。

たとえば日本にもかつて日本資本主義論争や「近代の超克」論があったように、非西欧における近代化は、その経験をいかに概念化するかをめぐる自意識を膨らませる。近代の概念が本質的に西欧の経験の抽象である以上、非西欧の「近代化」は近代概念に収まりきらない要素を必ず伴うからである。そうした要素は、なんらかの欠落と表象されることもあれば、ある種の過剰と表象されることもある。しかしいずれにせよ、それを「近代化」と呼ぶならば、そうした欠落／過剰を持つ経験が収まるように、近代概念自体を更新することが要請される。いわゆるグローバル化のなかでの中国の発展も、それを「近代化」の尺度で捉えることを放棄しない限り、そうした近代概念の更新を促す契機となる。たとえば中国型政治制度の西欧型民主主義に対する現代的優位を説いたDaniel A. Bell の *The China Model* などは、その素朴な表れの一つである。

汪暉の世界史論もこうした文脈の上にあって、ごくフラットに言えば、現代中国から見た世界史の読み替えの試みということになる。ただ、そこで西欧を基準にした近代を尺度に中国の後進性を断ずる議論に汪暉が与しないのは当然として、だからといって汪暉が単純に（西欧近代とは異なる）中国型の近代があるとか、まして中国文明が西欧近代を超克するといったような主張をしているのかといえばそうではない。本書において彼が行おうとしているのはむしろ、視点を中国に置きながら、西欧近代と中国文明とが対置できるかのように見えるような時空の分節化を問い直すことで、そのような分節化によって不可視化されたものをあぶりだすことである。そのようなかたちで西欧近代はもちろん批判され相対化されるが、中国がそのまま肯定（あるいは否定）されるわけではない。むしろ「中国」において隠されてしまった可能性を掘り起こすことが目指されている。この意味で本書は、すでに『思想空間としての現代中国』にその影響が認められる「方法としての中国」（溝口雄三）のアプローチ――中国の歴史に即して中国の発展を見ることを通じて近代の多元性を明らかにしようとするアプローチ――を、中国の立場から「中国」そのものをひらくようなかたちで、よりラディカルに追求しようとしているように思われる。

本書には五つの講演／論考が収められている。扱われている

素材は多岐にわたるが、理論的主題は大きく「平等」の問題と「歴史における反復」という二つの系に括ることができるように思われる。二つの系はいずれも「システムを越える社会」／「社会を越えるシステム」という着眼に発する。

人間集団に引かれる分割線は多元的である。どのように社会を同定しても、その内部には異質性が孕まれると同時に、その社会への統合よりも強く、外部のネットワークに接続する契機が生じる。ではそのようなネットワークこそが基層的な実体なのかといえば、それも逆に内部に異質性を孕んだ諸社会の上に成り立っている。そのような意味で、社会はつねに「社会を越えるシステム」に横断されているが、システムも本来「システムを越える社会」を条件としている。ゆえに社会の共同性は画一性とは異なるものであり、むしろ画一性において社会の共同性を実質化しようとすることは社会を破壊すると汪暉は指摘する。

この着眼は、歴史を交通空間――異質性が出会う場所――から見る視角へと人を誘う。ヨーロッパから見た近代の歴史において交通空間といえば海であった。海を特権的な交通空間とみなす歴史観は、陸を画一的な国民国家で塗りつぶす発想と表裏一体である。これに対して汪暉は第一章で清末の思想家龔自珍を取り上げ、（C・シュミットの『大地のノモス』を裏返しに想起させるような手つきで）陸の交通空間からの海の交通空間を相対化しつつ包摂する視点の可能性を提起し、「システムを越える社会」／「社会を越えるシステム」の着眼が世界史の見方をどう変えるか、そして海の交通空間の延長にあるグローバル化のオルタナティブをどう想像するかを例示して見せる。

つづく第二章と第三章では、この「システムを越える社会」／「社会を越えるシステム」の着眼から派生する一方の主題系、すなわち平等の問題が扱われる。汪暉は、まず第二章で既存の平等論――再分配的正義を説くものであれ、機会の平等を説くものであれ――のほとんどが、人間のあいだの平等をしか考えていないと指摘し、清末民初の思想家・革命家である章太炎（章炳麟）の「斉物平等」の概念を引いて、あらゆるモノの平等を説く。汪暉は驚くほど直截に、人間と非人間（＝モノ）の分割を私的所有制と結びつけて解釈しており、人間とモノの存在論的非対称性を明示的にせよ黙示的にせよ前提とした「平等」は、所詮人間という同質性のなかの平等でしかないと断じている。つまり「斉物平等」とは、人間と非人間の区別のないところ、所有するものと所有されるものの非対称性を脱したところでの、異質なもの、多元的なもののあいだの平等という理念にほかならないというわけだ。

第三章では、現代中国における「階級政治の衰微」が取り上げられる。汪暉はそこで、グローバル化のもとでの中国の経済発展が、二種類の「プア」集団を生んでいると指摘する。ひとつはいわゆる「農民工」（彼は「ニューワーカー」と呼ぶ）であり、もうひとつはZ・バウマンを引きつつ彼が「ニュープア」と呼ぶ、過剰な選択肢（その裏返しとしての自己責任）にさらされて尊厳を損なわれている都市の中・下層消費者である。汪暉は、この二つの「プア」集団の間に連帯の契機を欠いていること、

それが階級政治を封じていることを指摘する。だが「斉物平等」の観点にたつとき、この二つの集団は、それぞれ異なる意味で、どちらも「モノにされた人間」として共通の声を上げるべき存在である。いわば平等概念の貧困が階級政治への回路を閉ざしているのだ。ここから汪暉は、私的所有の揚棄を通じた多元性の承認を求める闘争として、階級政治を「再形成」しようとする。

おそらく、この「再形成」という課題とも共鳴しつつ、本書ののこる二つの章は、「システムを越える社会」／「社会を越えるシステム」の着眼から派生するもうひとつの主題系、すなわち歴史における反復の問題を論じている。内に多元的で、外に多孔的であるようなものとして社会を捉えることは、言い方を変えれば、痕跡において歴史を見ることである。たとえばナショナルな歴史は、特定のネイションの同一性を固定化するようなかたちで過去と現在を結ぶ。しかし現実の国民国家は多元性に横断されている。その多元性こそが歴史の痕跡であり、そしてその歴史の痕跡を可視化することが、固定化された現在を未来にむかって拓くことにほかならない。

ネイションにかぎらず、共産党でも、ホロコーストでも、歴史の痕跡を消去し、歴史を固定化しようとする力の磁場はそこここにある。汪暉は、そのように固定化された歴史、繰り返し同一性が確認される歴史を「記念碑の歴史」と呼んで忌避しつつ、「等価物では評価できないもの」を掘り当てることで、「被抑圧者の回帰を通じた未来の創造」は可能になると説く。南アジアにおける毛沢東主義を素材とする第四章、そしてとりわけ、様々なレベルでグローバルに刻まれたユダヤ人迫害の歴史の痕跡を汪暉自身のさまざまな邂逅の旅路に映し出す第五章は、「記念碑の歴史」を迂回しようとする汪暉の実践の一部と捉えられる。

第五章の末尾に、汪暉はドゥルーズを引いて、反復を循環から区別し、反復のなかの非反復性、すなわち現象の相似性が隠す事件の独自性への洞察こそが未来を創ると強調している。言い換えればそれは「記念碑」が押し付ける受動的な記憶を、能動的な忘却に転換することでもある。

本評の冒頭に立ち返れば、「近代化」こそ循環の相で捉えられた「歴史」の最たるもの、最大の「記念碑」ではなかろうか。非西欧の諸近代の固有性は——突き詰めれば西欧における近代化の固有性も——過剰や欠落としてしか表象されない抑圧のもとにある。汪暉を新左派のラベルに押し込める理解のなかでは、二十世紀のユダヤ人の歴史の重心を東方にずらして語り、毛沢東主義のグローバリティを説き、龔自珍や章太炎を召喚して西欧近代のオルタナティブを示唆する汪暉の行論は、「すべてが中国にある（あった）」と言い立て、西欧に替えて中国を基準とした普遍性を主張するもののように見える。だがそのような読みにとどまるなら、それはまた一つ別の「記念碑」を打ち立てることにしかならない。彼の主張はむしろ「中国」が抑圧するそれ自身の多元性や多孔性を、循環的な近代化の反復から救い出すことにその本質があるとみるべきである。それが、歴史を未来へと接続すること、未来を拓く歴史を掘り起こすことの意味であろう。

（やました・のりひさ／歴史社会学）

二〇一六年会員新著一覧(五十音順)

【著書】

青木孝平『「他者」の倫理学――レヴィナス、親鸞、そして宇野弘蔵を読む』社会評論社

荒井智行『スコットランド経済学の再生――デュガルド・スチュアートの経済思想』昭和堂

植村邦彦『ローザの子供たち、あるいは資本主義の不可能性――世界システムの思想史』平凡社

梅森直之『初期社会主義の地形学(トポグラフィー)――大杉栄とその時代』有志舎

大黒弘慈『マルクスと贋金づくりたち――貨幣の価値を変えよ〈理論篇〉』岩波書店

太田仁樹『論戦 マルクス主義理論史研究』御茶の水書房

大津真作『異端思想の500年』京都大学学術出版会

川合大輔『土田杏村の思想と人文科学――一九一〇年代日本思想史研究』晃洋書房

倉島隆『イギリスの政治制度』時潮社

倉田稔『アジア紀行』小樽社会史国際研究所

小島秀信『伝統主義と文明社会――エドマンド・バークの政治経済哲学』京都大学学術出版会

佐藤嘉幸・田口卓臣『脱原発の哲学』人文書院

杉田聡『福沢諭吉と帝国主義イデオロギー』花伝社

平子友長・橋本直人・佐山圭二ほか『危機に対峙する思考』梓出版社

平子友長ほか『資本主義を超えるマルクス理論入門』大月書店

高草木光一『岡村昭彦と死の思想――「いのち」を語り継ぐ場としてのホスピス』岩波書店

高草木光一『ベ平連と市民運動の現在(いま)――吉川勇一が遺したもの』花伝社

高橋義彦『カール・クラウスと危機のオーストリア――世紀末・世界大戦・ファシズム』慶應義塾大学出版

竹永進 Susumu Takenaga (ed., tra.), Tokuzo Fukuda, Hajime Kawakami, Shinzo Koizumi, Tsuneno Hori, Kojiro Mori, Chogoro Maide, Ricardo and the Japanese economic thought: selection of Ricardo studies in Japan during the interwar period, Routledge, England.

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』(下) 晃洋書房

中谷義和ほか編『新自由主義的グローバル化と東アジア――連携と反発の動態分析』法律文化社

橋本直樹『『共産党宣言』普及史序説』八朔社

日暮雅夫・尾場瀬一郎ほか編『現代社会理論の変貌――せめぎ合う公共圏』ミネルヴァ書房

廣瀬陽一『金達寿とその時代――文学・古代史・国家』図書出版クレイン

細見和之・山田兼士『対論Ⅱこの詩集を読め 2012～2015』澪標

守中高明『ジャック・デリダと精神分析――耳・秘密・灰そして主権』岩波書店

安岡直『ルカーチと革命の時代――『歴史と階級意識』への道』御茶の水書房
安川寿之輔・杉田聡ほか『さようなら！　福沢諭吉 日本の「近代」と「戦後民主主義」の問い直し』花伝社
安川寿之輔『増補改訂版・福沢諭吉と丸山眞男』高文研
マルサス学会編『マルサス人口論事典』昭和堂

【翻訳】

フリードリヒ二世（Frederick II）大津真作監訳『反マキアヴェッリ論／フリードリヒ二世著』京都大学学術出版会
ルービン（Rubin, Isaak Illich）竹永進編訳『マルクス貨幣論概説』法政大学出版局
ルーマン（Luhmann, Niklas）森川剛光、畠中茉莉子ほか訳『社会の宗教』法政大学出版局
ロビンズ（Robbins, Lionel）小峯敦ほか訳『経済学の本質と意義』京都大学学術出版会
ユンガー（Jünger, Ernst）川合全弘編訳『ユンガー政治評論選』月曜社

〈備考〉

・本の形をとっている会員の仕事のみを取り上げる。
・共著、共編、共訳については、奥付（執筆者一覧・訳者一覧ではない）に記載されている名前だけを取り上げる。
・寄稿論文、分担執筆、分担訳については取り上げない。
・非会員の共著者、共編者、共訳者の名前は「ほか」とする。

The Public Sphere for Religions Jumping over the Boundaries: On Charles Taylor's Secularism

Ikuo TSUBOKO

Recent debates over the conception of "secularism" have received wide attention among various academic disciplines, including philosophy, sociology, political science, and studies of religion. In this article, we take a look into a redefinition of secularism offered by Charles Taylor, who is one of the insightful critics of this problematic concept.

Examining the arguments which are gathered in the volume titled *Power of Religion in the Public Sphere,* we try to illuminate two features of the secularism redefined by Taylor. First, his conception of secularism itself can well be understood in terms of the Catholic religiosity, which defines Taylor's own moral-spiritual source. Second, his religiously motivated secularism, however, does not show narrowness or exclusiveness to non-Catholic others. Taylor insists that secularist societies should refrain from treating religion as a special problem. While this claim would be rooted in the Christian faith as his deepest motivation, it also incorporates a certain logic of universalization, which enables Taylor himself to transcend his own particularity. At the conclusion of this article, we articulate how the public and the religious are interwoven in Taylor's discourse on secularism.

Keywords: Public Religion, Secularism, Catholicism

Reconstructive Critique as the Methodology of Critical Theory: Theoretical Framework in Habermas's Social Theory

Hiroki NARITA

This article demonstrates that "reconstructive critique" is the consistent framework and the methodology of Habermas's social theory. Reconstruction in reconstructive critique, on the one hand, distills from the perspective of participants normalcy conditions of participants' praxis, and that conditions become criteria of critique. Critique, on the other hand, from the perspective of theoretician analyzes social pathologies that distort the praxis. By using the "immanent" criteria, critique effectively exposes the pathologies to the participants. Examining his three major works, "Knowledge and Human Interests," "The Theory of Communicative Action" and "Between Facts and Norms", I elucidate that the unseparable division of labor between reconstruction and critique constitutes the framework of the three works. Previous researches often discuss "linguistic turn" in the 1970's and interpret the turn as withdrawing critique from the components of his social theory. And they argue that by presenting abstract democracy theory, BFN retreat from "Critical" social theory. Against them, by showing reconstructive critique as the framework of Habermas's critical social theory, this article interprets the turn as refinement of reconstructive critique and demonstrates the method of critique not only in KHI, but also in TCA and BFN.

Keywords: Jürgen Habermas, Critical Theory, reconstructive critique, the methodology of critical theory

Realism for Social-Democratic Reform: The Political Theories of Keiichi Matsushita and Younosuke Nagai Concerning Mass Society

Kenta ONODERA

The purpose of this article is to illustrate some key features of Japanese postwar political thought, with special focus on two political scholars' ideas from the perspective of theories of mass society—those of Keiichi Matsushita (1929 − 2015) and Younosuke Nagai (1924 − 2008).

First, I examine the general characteristics of theories of mass society. These theories emphasized some aspects of "mass society" compared to modern "civil society." In these theories, autonomy was the keyword, of which there were two types. One emphasized that political autonomy in mass society were deteriorated by national inclusion of intermediate spheres such as labor unions; the other argued that people in mass society were subordinate to the intermediate spheres' norms.

Keiichi Matsushita used theories of mass society to illustrate its positive and negative effects upon political autonomy. Importantly, he noted the significance of not only independence from nation but also obtaining social welfare through reforming labor movements.

Younosuke Nagai, on the other hand, dealt with political consciousness in mass society. He determined that political consciousness was a significant factor in the politics of mass society. Based on Nagai's idea, it can be concluded that the changing political consciousness is beneficial for social minorities.

This article analyzes the critical outcomes of the political thoughts of Matsushita and Nagai via theories of mass society, emphasizing the necessities of social democracy (by Matsushita) and political realism (by Nagai). I conclude that we can unite their political thoughts and interpret them as realistic thinking for the political reform in social democracy in the present age.

Keywords: the theories of mass society, the theories of civil society, Japanese postwar politics

The Dilemma and the Struggle of the 20th Century Intellectuals: The Case of H. Laski

Akai OHI

Intellectuals in the 20th century had shared one dilemma: while they were passively produced in the educational system established by the ruling class, once they obtained their intellectual resources, they also began to critically scrutinize the asymmetrical educational structure and use their intelligence for the sake of the least advantaged people. In this sense, the social and political commitments of the representative intellectuals in the 20th century can be seen as their struggles to overcome this contradiction in their own contexts.

This paper focuses on the British political thinker Harold Laski (1893-1950) and argues that Laski tried to solve this dilemma by (1) strenuously scrutinizing the academic institution and its 'impartiality', (2) getting access with the working class movement, (3) representing the unprivileged and the forgotten people, and (4) trying to nurture the intellectuals within the working class people themselves.

Through these considerations, this paper concludes that the role of the 'public intellectuals' in the 20th century was not only to recognize their contemporary society but also to show the hope for the alternatives.

Keywords: Intellectual, A. Gramsci, J. P. Sartre

Ideological Conflict over the Development of "Économie Sociale" in the Early French Third Republic: Focusing on the Arguments of Gide, Mabilleau, and Bourgeois

Kazumu NOZUE

This paper aims to display the kind of problems the French Third Republic faced over the establishment of "*économie sociale*" (social economy), by exploring the conflict between "*republican solidarisme*" (L. Bourgeois, L. Mabilleau) and "*coopératisme*" (C. Gide).

Several researchers have attempted to extract the conceptual framework of "*économie sociale*" from the history of social thought. Although their studies assist us in classifying various ideological currents based on whether or not they played a key role in organizing "*économie sociale*," the competitive relationship between those currents classified as "*économie sociale*" organizers has not been investigated sufficiently.

Furthermore, in the early 20th century, the attempt to reach a consensus on "*économie sociale*" generated a philosophical conflict, continuing the institutional rupture between cooperative society and mutual aid associations. Both "*republican solidarisme*" and "*coopératisme*" placed a high value on private initiatives or associations, as they were considered effective in improving existing solutions to social problems. However, a conflict of opinion on liberty and duty arose between the two ideological currents. The former considered the mutual aid association as a new avenue for citizens to fulfill social duty, requiring governmental intervention for reinforcing public-private sector partnerships. However, according to the latter, the application of "*republican solidarisme*" to social reform might endanger the principle of modern solidarity that was based on private initiative or association.

Keywords: social economy, association, solidarisme, coopératisme.

A Transatlantic Resonance: The Theories of Multicultural Symbiosis of Alfred Zimmern and Horace Kallen

Tomohito BAJI

Between the late nineteenth and early twentieth centuries, the Atlantic countries were characterized by a number of remarkable congruities in the discourse of political thought. This essay examines one such transatlantic congruence, focusing on two parallel schemes for multinational coexistence devised by Alfred Zimmern (1879-1957), a notable British international thinker on the one hand, and an American cultural pluralist Horace Kallen (1882-1974) on the other. In analysing their resonating schemes, the essay advances three main arguments. First, Zimmern and Kallen both crafted a theory of multinational and multicultural symbiosis under the influence of the leading cultural Zionist Ahad Ha'am. Second, the dense intellectual communication between Zimmern and Kallen across the Atlantic helped these two thinkers formulate their similar projects of multicultural symbiosis. Finally, the two thinkers proposed such projects as an ideal for reorganizing their respective political communities: the British Empire for one, and American civil society for the other. The essay concludes that Zimmern's and Kallen's schemes of multicultural symbiosis prefigured contemporary liberal multiculturalism, albeit with a marked difference. Unlike contemporary theories, they were both characterized by an organic integration of nationalism and internationalism.

Keywords: transatlanticism, multicultural symbiosis, cultural Zionism, Alfred Zimmern, Horace Kallen

Market and Its Outside World —Nature and Peasant Powers—

Tomonaga TAIRAKO

In this paper, the author consider the capitalist market from the Marxian idea on the market as an economic system capable to gratuitously take advantage of natural and cultural potentialities existing outside the market for the sake of profit maximization. According to Marx, profit maximization not only derives from the exploitation of surplus-labor from workers but also from the gratuitous use of nature. What characterizes "productive powers of capital" consists in its power to transform natural resources and laws existing outside the market into productive factors that make continuous technological revolution possible. Such natural power is called "gratis natural power of capital" by Marx. By this concept, Marx tries to explain that the market is not a closed self-regulating economic system but an open one that depends upon various possibilities to make gratuitous use of external economic potentialities.

The idea on "gratis natural power of capital" is applicable not only to natural environment but also to cultural and historical conditions that coexist with the market. In this context, the author considers Marx's idea on peasants and their mode of production in terms of their historical contribution to capitalist formation and development. The author tries to demonstrate that Marx well understood the indispensable role of peasants in the historical formation of capitalist system.

Finally, the author tries to explain the incredibly rapid economic development of Chinese Republics in the recent forty years by applying Marx's ideas on peasants and their inexhaustible potentialities.

manageability (or regulability) of market is a mere daydream, and we will never manage, regulate, or control the runaway market, other than try and explore an entirely new alternative to abolish Global Capitalism.

Reaching 150th anniversary of the first edition of *Das Kapital* (Band I), we need carefully, minutely but daringly discuss the contemporary phase of Capital and Market.

The Impossible regulability (manageability) of Global Financialized Market: The Error of "Cognitive Capitalism" Theory

Masaki SAKIYAMA

My brief paper does not aim to respond *directly* to Prof. Yamada's presentation. The paper, however, criticizes Franco-Italian "Cognitive Capitalism", which is sharing a strange conception of '(Post-) Fordism' with French *Régulation* School, that at last has come up with the denial of Marxian *Wertsubstanz* (Cf. Orléan, André, *L'empire de la valeur. Refonder l'économie*, Paris, Seuil, 2011).

Simulteneously, my paper criticizes a tendency which has ignored Marxian concept of *das fiktiv Kapital*, e.g. *moneyed* (*monied*) *Capital* posed in Marx's *1863-65 Manuskripte* titled 'Das zinstragende Kapital', and which has stressed 'Knowledge-Cognition-Linguistic' bias.

Focusing on my paper, the essential points against "Cognitive Capitalism" are as follows: ①The authors of "Cognitive Capitalism" arbitrarily pick up parts of Marx's descriptions in *Gruntrisse, Resultate des unmittelbaren Produktionsprocesses* and *Das Kapital Band I* (Engels's edition). Then their 'theory' is an embarassing, awkward, and chimerical 'patch' swelled out of 'Marx-like terms'. ②Their claim of the 'dialectical pair', e.g., 'material Labor – immaterial labor', is never dialectical because the 'pair' can not really be posed.

The authors of "Cognitive Capitalism", as well as the theorocrats of the "Régulation" school, believe in the mana-geability (or, regulability) of European financialized market (not the global one). Their belief, however, can not be realized under the domination of accelerating global movements of Fictitious Capital. The reason is: today's dominant situation of market is nothing other than a series of financial trading events within nano-seconds, and tends to sweep human interactions, using machine trading and the High Frequency Trading - computational program. In other words, the idea of human-centralized

How to Coordinate the Market Economy?

Toshio YAMADA

As a term that indicates the modern socio-economy, the word "market economy," in place of "capitalism," became widespread from the 1990s. While "market economy" depicts modern economy as a horizontal relationship among free and equal members, "capitalism" besides implies a vertical relationship especially between capital and labor. Even when we use here the word "market economy," we refer to "capitalism."

How to coordinate/regulate the market economy? This is the central question of the French *Régulation* School. This school, succeeding Marx's historical, and Keynes' institutional points of view, approaches the market economy from an analytical angle of "social regulation of capitalism." This is of course a critique to the auto-regulating view of market by neoclassicals.

The question of social coordination/regulation of capitalism also constituted an original subject of the Japanese thought of civil society, represented by Yoshihiko Uchida. The development of capitalism does not necessarily realize a penetration of the law of value for the labor-force as a commodity. That is, one cannot expect the civil-socialization of the wage-labor nexus on the so-called logic of market alone. After grappling with Kazuo Okochi's social policy theory, Uchida opened up a viewpoint that a normal development of market requires an institutionalization and coordination/regulation from the side of "society."

From these reflections, we can point out two principles that consist in the modern socio-economy: market principle and society principle. The two are conflicting and also complementary. A particular market economy is formed by their concrete combinations, and this is why there were/are so many varieties of market economy in the history and in the contemporary world.

Governing for market, governing against market

Sonoe OMODA

This paper examines how governmentality has changed in the past decade. Since the 1980s, we have experienced the hegemony of economic liberalism (or neo-liberalism) and the spread of globalization. But at the beginning of 21st century, and especially over the past 10 years, politicians' way of discussing these issues has changed and supporters of a kind of anti-globalism or skepticism of free market society have considerably increased.

There are several arguments for the support of market mechanisms and market society. Among them, I examine the concepts of 'trickle-down' theory, 'limited government' and '*doux commerce*.' These ideas are becoming more and more dubious and the distrust of the global market system has given birth to a big wave of new political movements (both conservative and liberal). I show that this kind of distrust has a long history and even at the birth of market theory, judicious thinkers like Jean-Jacques Rousseau radically criticized market-oriented society.

To understand and evaluate new political trends more concretely, it is useful to consider Michel Foucault's idea of governmentality and Karl Polanyi's scheme of market versus society. Recent political demands can be seen as a revolt against market-oriented governmentality and a reflection of the serious need to create a new governmentality that can regulate and moderate the severe effects of global market forces.

ANNALS OF THE SOCIETY FOR THE HISTORY OF SOCIAL THOUGHT

No. 41 2017

CONTENTS

〈Special Theme〉 Ideas on market economy: market and capitalism

Feature Articles

Governing for market, governing against market ····· Sonoe OMODA 009
How to Coordinate the Market Economy? ····· Toshio YAMADA 031
The Impossible regulability (manageability) of Global Financialized Market: ·····
The Error of "Cognitive Capitalism" Theory ····· Masaki SAKIYAMA 048
Market and Its Outside World: Nature and Peasant Powers ····· Tomonaga TAIRAKO 060

* * *

Articles

A Transatlantic Resonance: The Theories of Multicultural Symbiosis of Alfred Zimmern and Horace Kallen ····· Tomohito BAJI 074
Ideological Conflict over the Development of "Économie Sociale" in the Early French Third Republic: Focusing on the Arguments of Gide, Mabilleau, and Bourgeois ····· Kazumu NOZUE 093
The Dilemma and the Struggle of the 20th Century Intellectuals: The Case of H. Laski ····· Akai OHI 116
Realism for Social-Democratic Reform: The Political Theories of Keiichi Matsushita and Younosuke Nagai Concerning Mass Society ····· Kenta ONODERA 134
Reconstructive Critique as the Methodology of Critical Theory: Theoretical Framework in Habermas's Social Theory ····· Hiroki NARITA 153
The Public Sphere for Religions Jumping over the Boundaries: On Charles Taylor's Secularism ····· Ikuo TSUBOKO 172

* * *

Book Reviews Taro OKUDA, Yoshiki OOTA, Ken-ichi MISHIMA, Shin-ya MIYAMOTO, Nozomu YAMAZAKI, Shutaro MUTO, Akira INOUE, Teruhito USHIRO, Koichi TAKAKUSAGI, Iori KUROKAWA, Takuya OKADA, Yotetsu TONAKI, Yoshio MIYAKE, Masaki SAKIYAMA, Norihisa YAMASHITA 192

List of Works of the Members published in 2016 261

English Summaries of Articles 275

Edited by
The Society for the History of Social Thought

公募論文投稿規程

一、論文投稿の資格は、社会思想史学会会員に限る。

二、投稿は随時受け付ける。ただし編集の都合上、投稿受け付けの区切りを年一回設け、七月三一日（必着）とする。送付先は社会思想史学会事務局とする。

三、論文の枚数は、論題、注、図表などを含め、四〇〇字詰め原稿用紙換算で六〇枚（本文、注ともに、一行四〇字、四〇行で印刷して、一五ページ）以内とする。論文の最後に、日本語表記のキーワード三から五を付す。

四、論文は、原則として、ワードファイルを電子メールに添付して提出すること。原稿はA4サイズで一ページ四〇字×四〇行の書式とする。論文には、執筆者名や執筆者を特定できるような表現を記載しないこと。

五、投稿者は、別に次の文書をワードファイルで添付すること。

（1）編集連絡用覚書。論題、執筆者名、連絡先住所、電話番号、E-mailアドレス、執筆者名の読み（ひらがな）、執筆者の専門領域（なるべく簡潔に）を明記する。

（2）英文抄録。論題および執筆者名の英文表記を含め、二〇〇語程度の抄録を作成する。また別に、キーワード三から五を付す。

六、論文の執筆にあたっては、執筆要領を参照のこと。

七、論文の採否は、公募論文審査規程に基づき、編集委員会が決定する。編集委員会が原稿の書き直しを求める場合がある。

八、二重投稿は認めない。

九、『社会思想史研究』に掲載された論文の著作権は、社会思想史学会に帰属する。但し著者による論文の転載等を学会として制限するものではない。

公募論文審査規程

一、編集委員会の権限と機能

『社会思想史研究』に掲載する公募論文の採否は、編集委員会が決定する。編集委員会は、査読者に査読を委嘱し、論文の内容・構成・表現などについて、投稿者に書き直しを求めることができる。

二、査読者の委嘱

（1）編集委員会は、論文のテーマ・内容を考慮して、論文一篇につき複数名の査読者を選任して、査読を委嘱する。その際、投稿者と査読者の関係において公平を欠くことのないよう、慎重に配慮する。

（2）査読の公平性を確保するため、投稿者と査読者の間および査読者相互間は匿名とし、査読者の氏名は、事前にも事後にも編集委員会の外部には公開しない。

三、審査要領

（1）（評価区分）審査過程において、査読者や編集委員会はそれぞれ、論文をA、Bの上、Bの下、Cの四段階に区別して評価する。その際、区別の目安は以下のとおりとする。

A：学界における現在の研究水準に到達しており、本年報掲載に値する。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。査読者や編集委員会は、書き直しの箇所と理由を必ず明らかにする。

Bの下：論文として公表するにあたっては、編集委員会の指示に従って大幅な書き直しが必要である。査読者や編集委員会は、書き直しの箇所と理由を必ず明らかにする。

C：本年報掲載に値する水準に到達していない。査読者や編集委員会は、その理由を必ず明らかにする。

（2）（査読）査読者は、審査論文を四段階で評価し、査読報告を学会事務局に提出する。

（3）（編集委員会の審査）編集委員会は、査読者の査読報告に基づきながら、各論文を審査して、合議によって四段階で評価を確定する。査読者のいずれかがC評価を下した論文は、審査において原則として不採用とする。編集委員会は、審査結果を幹事会に報告する。

四、審査結果通知と再審査

（1）編集委員会は、投稿者に審査結果を通知する際、査読者の名を伏せた査読報告を付して、審査の根拠を明らかにす

る。

（2）書き直しを求められた投稿者は、所定の期日までに論文を書き直して再提出し、再審査を求めることができる。その際、投稿者は、書き直しを求められた箇所の他については、大幅な書き直しをすることはできない。

（3）編集委員会は、再提出された論文を審査報告に照らして再審査し、論文の採否を最終決定する。編集委員会は、再審査結果を幹事会に報告する。

五、個人情報の保護

査読者、編集委員会、学会事務局、幹事会は、公募論文の審査過程において知り得た個人情報のすべてについて守秘義務を負う。

執筆要領

■表　記

1　現代仮名遣い、常用漢字を使用。

2　接続詞、副詞の類の漢字語はなるべく仮名書きとし、当て字は避ける。

（例）故に→ゆえに　所謂→いわゆる　然るに→しかるに　等

3　引用文は「　」で括る。引用文中にさらに引用のある場合は二重の鍵括弧『　』で括る。欧文を使用する時は〝　〟などで括る。ただし、長文の引用に際しては、前後を一行空けて段落全体を一字下げとし、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

5　中略は三点リーダー二文字分を亀甲括弧で括り、「［……］」のように記す。

■翻訳上の記号の置換

おおよそ、次の様な要領にて置換する。

［1］原文中の引用符《　》〝　〟等は「　」に。引用符中の引用符は『　』あるいは〈　〉にして統一的に処理。

［2］原文イタリックの箇所は、書名・作品名・紙誌名の場合『　』で括る。

［3］原文イタリックの箇所が強調ないし概念表現である場合、傍

点を付す。

［4］原文イタリックの箇所が、単に原文に対する外国語であるが故にイタリックである場合は何もしない。或いは必要に応じ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、凡例ないし訳者後書でそのむね説明することが望ましい。

■構　成

1　本文中に節を設ける場合は、一　二　三　…とし、さらに項を立てる場合は、1　2　3　…とする。それ以上の細分は避けること。また、節の見出しを「はじめに」や「おわりに」等とする場合には、数字は不要とする。なお、節や項を設けた場合は、その見出しの前を一行空けること。

2　本文以外の補足データについては、注、参考文献の順とする。参考文献リストは必ずしも必要ではない。なお、注と参考文献リストも原稿枚数に含む。本文、注、参考文献リストの間も一行空けること。

■注

1　注は、本文の該当箇所に（1）（2）（3）…と記し、稿末に注を纏め番号順に配列する。注番号はワープロソフトを使用せずに、英数半角で普通の入力でおこなう。また引用の場合には引用カッコのすぐ後に、文章注の場合には句読点の前に入力する。稿末に配列する注にはそれぞれ（1）、（2）……と表記すること。

例：例：「　」（1）『　』（2）この問題については…すでに多くの分析がある（3）。

2　注の内、引用文献は次の要領で表記する。参考文献についても同様に表記。（参考文献の配列の基本は、和文の場合は五十音順に、欧文の場合はローマ字アルファベット順とする）。

3　表記する情報は、著者名、（ある場合は編者名）、書名／論文名、（論文の場合は所収書名も）、雑誌名（号数も）、発行所或いは発行者名、刊行年。

4　和書の場合、雑誌を含めた書物名は『　』で括り、論文名は「　」で括る。

5　欧文文献の場合、雑誌を含めた書物名はイタリック体で入力、またはアンダーラインを付し、プリントアウトした原稿にも、その箇所を手書き赤線で「イタリック」と指示する。

［和書の場合］

（例）

丸山眞男『日本政治思想史研究』、東京大学出版会、一九五二年、一二二―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Ⅰ・Ⅱ』、石井洋二郎訳、藤原書店、一九九一年、Ⅰ、五六七頁。

ピエール・ブルデュー、ジャン＝クロード・パスロン、ジャン＝クロード・シャンボルドン『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　本規程の改正は、幹事会の議を経て、総会の承認を得るものとする。

社会思想史学会の創立にあたって

このたび、さまざまな研究領域において、思想史の社会的性格に関心をも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

昨年度に新しく編成された社会思想史学会幹事会のもとでの編集委員会から、第四十一号をお届けいたします。意外と知られていないことかもしれませんが、幹事のうち学会の大会を担当する以外のメンバーが編集委員となっております。これから三号にわたり、このメンバーで編集に携わってまいりますので、どうぞよろしくお願いいたします。

今回の特集は「市場経済の思想――市場と資本主義を考える」と題し、市場をめぐる熱い議論が交わされた二〇一六年度大会シンポジウムの登壇者からの御論考が揃いました。本学会には経済思想史を専門領域とする多くの学会員の方がいらっしゃいますが、これまで経済思想がシンポジウムの直接のテーマとなったことは意外と少なかったのでした。特集巻頭にありますとおり、市場の意味や問題は社会思想史にとっても現代世界にとっても、きわめて重要です。シンポジウムでは、本学会の特色である多様な経済思想や政治思想の立場から、また本学会とは異なる理論的立場から充実した大会報告やコメント、議論が行われ、そこからさらに踏み込んだ刺激的な考察を寄せていただいております。

公募論文、書評には、比較的現代に近い時代や新しい問題関心を扱ったものが多く並びました。これも現在の社会思想史研究の動向を反映したものと思われますが、他方書評では近代社会思想の手堅い諸研究も扱われております。

なお次号から公募論文の締め切りが一か月前倒しとなりますが、今後も変わらず会員のみなさまの活発なご投稿をいただけますよう、よろしくお願いいたします。

（編集主任　中山智香子）

社会思想史研究　No.41

2017 年 9 月 30 日　発行

編　集　社会思想史学会
代表幹事　坂本達哉

（事務局）〒 108-8345　東京都港区三田 2-15-45
慶應義塾大学経済学部　坂本達哉研究室内
Tel：03-3453-4521（ダイヤルイン：23233）Fax:03-5427-1578
http://shst.jp/index.html

発行者　藤原良雄
発行所　株式会社藤原書店

〒 162-0041　東京都新宿区早稲田鶴巻町 523　電話（03）5272-0301
振替　00160-4-17013
印刷・製本　モリモト印刷

ISBN978-4-86578-140-3

ボディントン家とイギリス近代
ロンドン貿易商 1580-1941
川分圭子 著　六〇〇〇円
一貿易商の経験とネットワークを軸に、英国が民主主義と資本主義を築いた三百年を、描き出す。

国家・教会・個人
ジョン・ロックの世俗社会認識論
武井敬亮 著　三二〇〇円
旧来のイメージでは摑みきれない「自由思想家」ロックの多面的思想の全貌を明らかにする。

経済学の起源
フランス 欲望の経済思想
米田昇平 著　四二〇〇円
A・スミスに先立つ17世紀、新思潮を背景に、消費主導の経済学がフランスに出現した。現代にいたる経済至上主義を準備した欲望の経済学を跡づける。

◉第5回吉野作造研究賞 受賞
伝統主義と文明社会
エドマンド・バークの政治経済哲学
小島秀信 著　五二〇〇円
悲惨な労働者の存在と、文明社会の恩恵は必要だという固い信念との間で悩み抜いたバークの思想。

◉第1回経済学史学会賞 受賞
ブリテン問題とヨーロッパ連邦
フレッチャーと初期啓蒙
村松茂美 著　五〇〇〇円

近代社会思想コレクション　［編集委員］大津真作・奥田 敬・田中秀夫・中山智香子・八木紀一郎・山脇直司

20 バルベラック **道徳哲学史**　門 亜樹子 訳　四四〇〇円
19 フィルマー **著作集**　伊藤宏之・渡部秀和 訳　五八〇〇円
18 プーフェンドルフ **自然法にもとづく人間と市民の義務**　前田俊文 訳　三六〇〇円
17 フリードリヒ二世 **反マキアヴェッリ論**　大津真作 監訳　四二〇〇円
16 ケイムズ **道徳と自然宗教の原理**　田中秀夫・増田みどり 訳　三六〇〇円

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〈価格税別〉
TEL 075-761-6182 FAX 075-761-6190 http://www.kyoto-up.or.jp

追放と抵抗のポリティクス
高谷 幸 著●戦後日本の境界と非正規移民　非正規移民とは何か。戦後日本における主権の境界作用の論理を解明する。3500円

熟議民主主義の困難
田村哲樹 著●その乗り越え方の政治理論的考察　熟議民主主義を阻むものは何か。その阻害要因を詳細に分析する。3500円

宇宙倫理学入門
稲葉振一郎 著●人工知能はスペース・コロニーの夢を見るか　宇宙開発が与える哲学的倫理学的インパクトを考察。2500円

リバタリアニズムを問い直す
福原明雄 著●右派／左派対立の先へ　自由主義経済の擁護か再分配か。擁護すべき「自由」とは何かを根底から問う。3500円

旅行のモダニズム
赤井正二 著●大正昭和前期の社会文化変動　旅行を大衆文化へと変えた原動力を活写する。貴重な図版も多数掲載。3300円

社会運動と若者
富永京子 著●日常と出来事を往還する政治　運動の規範や作法はどのように形成されるか。若者と運動の特質を示す。2800円

認知資本主義
山本泰三 編●21世紀のポリティカル・エコノミー　非物質的なものを巡るグローバルな趨勢「認知資本主義」を分析。2600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/〔税抜価格〕

伊原亮司 著

ムダのカイゼン、カイゼンのムダ

トヨタ生産システムの〈浸透〉と現代社会の〈変容〉

徹底的なムダの排除と効率化、はてしなく続く「カイゼン」運動の推進――トヨタ生産システムで、私たちはどのように働かされるのか。「ムダ排除」が広がる実態と意味を問う。　三六〇〇円

服部健二 著

アドルノ的唯物論との対話

石の上悟り切ったと石頭

西田から三木、梯明秀へと至る京都学派「左派」の系譜と、アドルノ「非同一性の哲学」に立脚した〈唯物論〉との邂逅。　三四〇〇円

ヴァルター・ノイマン 著　内田弘 訳

無意識のヘーゲル

鏡映理論としての『大論理学』

ヘーゲル『大論理学』における鏡映理論をたどり、「マルクスフロイト」に関連づける野心作。　三二〇〇円

黒田寛一読書ノート　全15巻　刊行中

推薦　加藤尚武　松岡正剛　栗原幸夫　柴田高好

読書は生の歓び――二十歳から二十八歳までの八年間（一九四八―一九五五年）にわたる書物との壮絶な格闘の記録。

第十三巻　一九五四年一月―四月　二〇〇〇円
第十四巻　一九五四年五月―八月　二〇〇〇円

呈内容見本

こぶし書房　〒112-0013 東京都文京区音羽2-5-11-101〈表示は本体価格です。別途消費税がかかります。〉
TEL 03-5981-8701 FAX 03-5981-8718　http://www.kobushi-shobo.co.jp

---

政治概念の歴史的展開 シリーズ 完結

米原 謙 編著　キク判 二九六頁　本体 三六〇〇円
政治概念の歴史的展開 第九巻

「天皇」から「民主主義」まで

日本政治思想における〈概念史〉の試み。

米原 謙 編　キク判 二五八頁　本体 三四〇〇円
政治概念の歴史的展開 第十巻

「まつりごと」から「市民」まで

日本政治のキーワードを歴史的パースペクティブから解明。

サミュエル・フライシャッカー 著　中井大介 訳
四六判 二八六頁　本体 三五〇〇円

分配的正義の歴史

A Short History of Distributive Justice

道徳・政治哲学の歴史を再構成し、貧困にたいする価値観の変化を鮮明に描き出す。

菊池理夫・有賀 誠・田上孝一 編著　A5判 二五二頁　本体 二九〇〇円

政府の政治理論――思想と実践――

政治思想・政治理論は「政府」をどのように理解しているのか。

アンゼルム・W・ミュラー 著　越智 貢 監修／後藤弘志 編訳
A5判 二六二頁　本体 三〇〇〇円

徳は何の役に立つのか？

Was taugt die Tugend?

アンスコムの弟子による最良の徳倫理学入門。

小城 拓理 著　A5判 二〇四頁　本体 二六〇〇円

ロック倫理学の再生

『統治二論』とは何だったのか。ロック倫理学の現代的意義を明らかにする。

上尾真道・牧瀬英幹 編著　四六判 三〇〇頁　本体 三八〇〇円

発達障害の時代とラカン派精神分析

――〈開かれ〉としての自閉をめぐって――

臨床と思想の両面から、現代の臨床・倫理を模索する。

杉村昌昭・境 毅・村澤真保呂 編　四六判 二二〇頁　本体 一八〇〇円
THEME 100

既成概念をぶち壊せ！

現代を生き抜き、新しい道を切り開くための百語事典。

※表示価格は税別

京都市右京区西院北矢掛町七番地
TEL 075（312）0788 / FAX 075(312)7447 メールアドレス：mail@koyoshobo.co.jp
晃洋書房

ロールズの政治哲学——差異の神義論＝正義論

ロールズは、〈差異〉こそが人間にとって望みうる最善社会の前提であると考え、一貫して「差異を解消するのではない社会統合はいかにして可能か」を自らの最重要課題としていた。

田中将人著　4500円

妥協の政治学——イギリス議会政治の思想空間

デモクラシーを〈単なる数の問題〉に堕さしめないために。一九世紀のイギリスで政治的民主化の潮流の中、フランス革命とその後の大混乱を〈他山の石〉として、〈多様性の維持〉にこそ政治の要諦を見出した思想家たち〈ウィッグ〉の場合は……。〔選書〈風のビブリオ〉5〕

遠山隆淑著　1900円

タックス・ジャスティス——税の政治哲学

税を語る時にいわれる〈公平〉や〈公正〉の背後にある社会観や人間観にまでさかのぼって哲学的に考える。税を通して私たちはどのような社会を作ろうとしているのか。〔選書〈風のビブリオ〉4〕

伊藤恭彦著　1800円

◆2017年度 読売・吉野作造賞受賞！

集団的自衛権の思想史——憲法九条と日米安保

集団的自衛権は違憲だと言われてきた歴史的経緯や独特の理路を、戦後史における いくつかの重要な分岐点をたどりつつ詳細に検討。背後に日本憲法学の特徴を見出す。〔選書〈風のビブリオ〉3〕

篠田英朗著　1900円

政治理論とは何か

「政治理論は死んだ」といわれた状況は、ロールズの登場によって一変し、今や政治理論は百家争鳴の観を呈している。政治理論の内外から多角的な反省を加え、そのさらなる深化発展を期す。

井上彰・田村哲樹編　3200円

◇　◇　◇

＊オンデマンド版《書店では購入出来ません。小社直販のみ》

『カール・シュミットの政治——「近代」への反逆』竹島博之著

『世俗と宗教のあいだ——チャールズ・テイラーの政治理論』高田宏史著

『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』住吉雅美著

各6000円

風行社　〒101-0052　東京都千代田区神田小川町３－26－20
TEL. & FAX. 03-6672-4001　http://www.fuko.co.jp　［価格は本体価格］

大英図書館バーニー・コレクションと双璧をなす新聞コレクションをデジタル化　GALE A Cengage Company

オンライン版　オックスフォード大学ボドリアン図書館所蔵

17-18 世紀ニコルズ新聞コレクション

17th and 18th Century Nichols Newspapers Collection.

オックスフォード大学ボドリアン図書館所蔵のニコルズ新聞コレクションは、新聞約300 紙のほか、パンフレット、一枚刷りも含み、約 15 万ページにおよびます。収録年代は 1672 年から 1737 年。この度初めてデジタル版として利用可能となります。

- これまで一般には公開されていなかった貴重コレクションの全容が明らかに
- 英国内外の歴史、経済のみならず、印刷、出版、報道の貴重史料
- 原紙を直接スキャニングし、高画質で再現

※バーニー・コレクションおよび、18 世紀半ばから 20 世紀前半までをカバーする大英図書館新聞コレクションのデータベースもございます。お問い合せください。

1ヶ月間の無料トライアルが可能です。お気軽にお申し付けください。　契約体系・価格につきましてはお問い合わせください。

日本総代理店　MARUZEN-YUSHODO 丸善雄松堂株式会社

学術情報ソリューション事業部　サブジェクト推進部　http://yushodo.maruzen.co.jp/

〒160-0002 東京都新宿区四谷坂町10-10　Tel: 03-3357-1415　Fax: 03-3356-8730　e-mail: academicinfo@maruzen.co.jp

名古屋大学出版会

グリーンスパンの隠し絵

中央銀行制の成熟と限界　**村井明彦著**　揺れる金融政策――。長期安定を達成したＦＲＢ議長の思想と行動を、初めて経済学的に解明する。　**上下各３６００円**

ポスト・ケインズ派経済学

マクロ経済学の革新を求めて　**鍋島直樹著**　ミンスキーの金融不安定性仮説など、近年あらためて注目を集める学派の全体像を描き出す。　**５４００円**

戦争国家イギリス

反衰退・非福祉の現代史　**Ｄ・エジャトン著　坂出　健監訳**　二〇世紀イギリスは衰退する福祉国家ではない。軍事・科学技術開発に光を当て、現代史の神話をラディカルに破壊する。　**５４００円**

科学とモデル

シミュレーションの哲学入門　**Ｍ・ワイスバーグ著　松王政浩訳**　「モデル概念を軸に科学哲学を書き換える。よりスリリングでリアルな哲学の始まり始まり！」（戸田山和久）。　**４５００円**

〒464-0814　名古屋市千種区不老町名大内　☎052(781)5353
http://www.unp.or.jp　〈価格税別〉

藤原書店
〒162-0041　東京都新宿区早稲田鶴巻町 523
TEL 03-5272-0301　FAX 03-5272-0450　　価格は本体価格
URL http://www.fujiwara-shoten.co.jp/

■古代から現代まで「男らしさ」の変容の歴史を描く。

男らしさの歴史（全三巻）

コルバン・ヴィガレロ・クルティーヌ監修
小倉孝誠・鷲見洋一・岑村傑監訳

Ⅰ 男らしさの創出 古代から啓蒙時代まで
Ⅱ 男らしさの勝利 19世紀
Ⅲ 男らしさの危機？ 20－21世紀

男らしさは古くからの伝統を刻印されている。それは単に男性的であるということではなく、男性の本質そのものであり、男性の最も「高貴な」部分を指す。社会的・文化的に作られた男らしさの歴史を描き出す大企画！　A5上製　各巻八八〇〇円
Ⅰ 七九二頁（口絵四八頁）Ⅱ 六六四頁（口絵三二頁）Ⅲ 七五二頁（口絵一六頁）

好評既刊

■〝感性の歴史家〟コルバンによる構想10年の記念碑的著作。

身体の歴史（全二巻）

コルバン・ヴィガレロ・クルティーヌ監修
小倉孝誠・鷲見洋一・岑村傑監訳

Ⅰ 16－18世紀 ルネサンスから啓蒙時代まで
Ⅱ 19世紀 フランス革命から第一次世界大戦まで
Ⅲ 20世紀 まなざしの変容

身体を認識するしかたは個人、社会、時代によって異なる。科学・医学が捉える身体、セクシュアリティ、芸術と関わる身体などのテーマで、十六世紀ルネサンス期から現代までの身体のあり方を明らかにする。
A5上製　各巻六八〇〇円
Ⅰ 七〇四頁（口絵四八頁）Ⅱ 五〇四頁（口絵三二頁）Ⅲ六二四頁（口絵八頁）

好評既刊

■「アナール」派80年間の最重要論文71篇を精選！

叢書『アナール 1929-2010』

歴史の対象と方法（全五巻）

監修＝E・ル＝ロワ＝ラデュリ
A・ビュルギエール
監訳＝浜名優美

アナール派重鎮による世界に先駆けた日本オリジナル企画！

第Ⅰ巻 1929-1945　編集・序文＝A・ビュルギエール　六八〇〇円
第Ⅱ巻 1946-1957　編集・序文＝L・ヴァランシ　六八〇〇円
第Ⅲ巻 1958-1968　編集・序文＝A・ビュルギエール　八八〇〇円
第Ⅳ巻 1969-1979　編集・序文＝E・ル＝ロワ＝ラデュリ　八八〇〇円
第Ⅴ巻 1980-2010　編集・序文＝J・Y・グルニエ　八八〇〇円

日本の科学　近代への道しるべ

山田慶兒

A5上製　三一二頁　四六〇〇円

日本思想の古層

梅原猛・川勝平太

B6変上製　二二四頁　一八〇〇円