

社会思想史学会年報

社会思想史研究

No.45 2021

〈特集〉社会批判はなおも可能か？

藤原書店

〈特集〉 **社会批判はなおも可能か？**

〈論文〉

批判の規範的前提と歴史哲学

藤野 寛

009

〈論文〉

社会批判とジェンダー

小野寺研太

031

〈論文〉

社会批判はなおも可能か？

「今」でなければいつ？」

三宅芳夫

051

〈公募論文〉

アンリ・サン＝シモンによる「管理」の概念

〔公行政の改革を目指した産業的管理の構想〕

白瀬小百合

066

〈公募論文〉

『啓蒙の弁証法』から読むキルケゴール

〔反知性主義か、啓蒙の自己省察か〕

吉田敬介

085

〈公募論文〉

カール・マンハイムの「自由のための計画」における宗教

〔計画化社会・実質的倫理・アーキタイプ〕

山田竜作

104

〈公募論文〉

一九二〇年代後半における河上肇の唯物史観理解

〔「自己清算」論文を中心として〕

上谷繁之

124

〈公募論文〉

塩野谷祐一の経済倫理学の再検討

〔人民投票型民主主義と討議民主主義の統合の試みをめぐって〕

斉藤尚

143

〈公募論文〉

シリア現代思想における世俗主義と権威主義体制の結びつきの発見

岡崎弘樹

163

〈書評〉

『スミスの倫理——『道徳感情論』を読む』(竹本洋著)

上野大樹 183

Mme de Staël and political liberalism in France (Chinatsu Takeda 著)

川出良枝 187

『19世紀前半のドイツ経済思想——ドイツ古典派、ロマン主義、フリードリヒリスト』(原田哲史著)

平子友長 191

『大洪水の前に——マルクスと惑星の物質代謝』(斎藤幸平著)

崎山政毅 195

『J・S・ミル社会主義論の展開——所有と制度、そして現代』(安井俊一著)

立川潔 199

『市民の義務としての〈反乱〉——イギリス政治思想史におけるシテイズンシップ論の系譜』(梅澤佑介著)

平石耕 203

『大正デモクラットの精神史——東アジアにおける「知識人」の誕生』(武藤秀太郎著)

恒木健太郎 207

『ファシズムと冷戦のはざま——戦後思想の胎動と形成 1930-1960』(三宅芳夫著)

宇野重規 211

『フーコーの風向き——近代国家の系譜学』(重田園江著)

乙部延剛 215

『アメリカ保守主義の思想史』(井上弘貴著)

佐藤空 219

『戦争と平和の経済思想』(小峯敦編著)

太田仁樹 223

『自然宗教をめぐる対話』(ヒューム著、犬塚元訳)

矢嶋直規 227

『人間の権利の擁護 娘達の教育について』 山尾忠弘 231

(メアリ・ウルストンクラフト著、清水和子・後藤浩子・梅垣千尋訳)

『フランクフルト学派のナチ・ドイツ秘密レポート』 辰巳伸知 235

(フランク・ノイマン、ヘルベルト・マルクーゼ、オットー・キルヒハイマー著、

R・ラウダー二編、野口雅弘訳)

『世俗の時代(上・下)』(チャールズ・テイラー著、千葉眞監訳、木部尚志他訳) 鬼頭葉子 239

『良き統治―大統領制化する民主主義』(ピエール・ロザンヴァロン著、古城毅他訳) 田中拓道 243

第一〇回(二〇二〇年度) 社会思想史学会研究奨励賞の公示 206

二〇二〇年会員新著一覧(五十音順) 247

英文抄録／英文目次 258

公募論文投稿規程／公募論文審査規程／執筆要領／社会思想史学会研究奨励賞規程 259

編集後記 267

『社会思想史研究』第四五号編集委員会

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

[五十音順]

第10回（2020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44号掲載）

柏崎正憲

「ジョン・ロックにおける自然法と市民的美徳

——政治的貢献から勤勉へ」

（選考経過）

2020年9月刊行の『社会思想史研究』第44号の公募論文には20篇の応募があったが、最終審査を経て掲載に至ったのは5篇であった。このうち上記の論文については、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。

ジョン・ロックは、17世紀後半イングランドの代表格ながら、不思議に位置の定まらぬ思想家である。例えば、ブルジョワ的な「所有的個人主義」の淵源（マクファーソン）か、共和主義的な「シヴィック・ヒューマニズム」の風潮に抗した自然法論者（ポーコック）か。だが、真に問われるべきは安易に近代リベラリズムの先駆者とする通説であろう。

著者はまず「シティズンシップ」という語の内実に着目して、それが「近代国家においては、その成員としての法的地位」すなわち「市民権」を示す一方で、「伝統的用法においては、形式的地位のみならず、成員に期待される道徳的な態度や気風にかんする理想」たる「市民像」をも含んでいたと指摘する。ここに「市民的美徳」という主題が浮上する。

この共通善への自発的かつ政治的な貢献としての「美徳」は、かつては少数の卓越した成員に限定されていたが、ホブズはそれを「受動的服従」と読み替えて全成員の要件に拡張した。それに対してロックが自然法から導出し、「能動的生活」のために奨励した主要な徳目は、「精神のおよび物質的生活の改善という意味における勤勉」であり、その担い手はやはり全成員とされたが、主眼はむしろ商業的貢献にあった。このようにして、「古典的類型にも近代的類型にも還元しえない、過渡的だが独創的なシティズンシップの構想」が解明されている。これはまた、ロックにおける自然法思想と共和主義の相関、あるいは政治思想と経済思想の関連といった論議にも新たな一石を投じる貴重な成果といえよう。

本稿は、研究史的に正確に把握した上で、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一一致した見解であった。

以上の報告に基づき、2020年6月6日の幹事会は、柏崎会員に第10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。

2020年10月24日
社会思想史学会

〈特集〉 社会批判はなおも可能か？

本号の特集テーマは「社会批判はなおも可能か？」である。基本的には例年そうであるように、同テーマで開催された前年度の社会思想史学会大会のシンポジウムにご登壇いただいた方々にご執筆いただいた。例年どおりでないのは、コロナ禍のために大会が史上初のオンライン開催となったことである。それだけではない。この大会を前にして、日本学術会議が推薦した新規会員候補一〇五人のうち六名の任命が拒否されたことが明らかになった。本学会幹事会も任命拒否の理由を「ことば」によって明確に説明することと、そうした説明抜き今回の措置を撤回することを求める声明を出した。

現実の不正や病理や歪みを問う批判的な討論は、社会思想史の研究にとっても、民主的な社会にとっても不可欠である。しかしこの当たり前のことが、難しくなっていないか。近年、批判が忌避される傾向にある。忖度や同調圧力などの言葉が現状の記述のためによく用いられている。公文書の改ざんなどが明るみに出ても、それに対する批判は積極的には受け入れられず、それどころか「野党は批判ばかり」といった冷笑的な反応に直面することも少なくない。世界的にも、選挙という体裁は維持しているが、野党や批判的メディアに対して抑圧的な権威主義体制の台頭が問題にされている。

こうした状況において社会批判のあり方を反省的に考察することを意図して、「社会批判はなおも可能か？」というテーマを設定した。本号では三人の会員に寄稿していただいた。藤野寛会員は歴史哲学的な前提に注目して批判理論、とりわけアクセル・ホネットについて論じている。小野寺研太会員はジュディス・バトラの一連の議論に注目しながら、社会批判とジェンダーについて検討し、ジェンダーの視点を思想的に「使う」ことの意味についても考察している。三宅芳夫会員はカント主義的なメタクリティクとともに、インター・システム・システムと資本主義世界経済の複合システムに対する批判を取り上げている。

いずれの論文も「社会批判はなおも可能か？」という問いかけにイエスと答えただけで、それぞれの視点から議論を展開していただいている。今回のテーマである社会批判についてはもちろんのこと、社会批判を扱うのに最も適した研究領域の一つである社会思想史研究の現在についての考察としても、この特集はお読みいただけるのではないかと思う。

(野口雅弘)

〈論文〉

批判の規範的前提と歴史哲学

藤野 寛

「私の批判理論理解には、運動の自己省察に参加するとい
うことが含まれます」⁽¹⁾

二〇〇〇年の論考「系譜学的留保つきの再構成的社会批判」
の中で、アクセル・ホネットは、批判をめぐる議論が置かれ
ている状況を次のようにまとめている。

すでに何年も前から、いやそれどころか、マルクス主
義が自律した理論としては終焉を迎えてこのかた、これ
以上ないほど多様に異なる観点のもとで、次の問いが議
論されている。今日、歴史哲学から何も借り出すことな

〈特集〉社会批判はなおも可能か？

く、リベラルで民主的な社会の背後にまで批判的に問い
遡るための適切な立脚点を見出すことは、いかにすれば
可能か。⁽²⁾

ここでのこだわりどころは、「歴史哲学から何も借り出す
ことなく」と、さらつと言われている点だろう。ホネット自
身はそういう「借り出し」をすっかり断念するのだろうか。
そうではあるまい。そうでない証拠に、近著『社会主義の理
念』の中では、フランス革命このかたの歴史の再構成が本格
的に試みられている。ただそれは、「歴史哲学」と呼ぶには
やや小ぶりの歴史の参照であり、全体理論としての歴史哲学
ではない。全体理論としての歴史哲学（大きな物語）に抛り

かかったりすると、それこそ、理論は袋小路に追い込まれることになるのではないか、との警戒心が働くとしても無理もない。奨められているのは、客観的に展開される社会運動へのコミットメントであるように思われる。

一 批判の規範的前提

1 フランクフルト学派による批判的社会理論に対してはその「否定主義」をめぐって——外部からのみならず、内部からも——繰り返されてきた非難がある。この理論は、社会を批判する、と標榜するわけだが、それに照らしてこそ批判が可能となる規範的前提、批判の基準について、黙して語らない、という非難である。もし、そういう規範的前提があるにもかかわらず敢えて語ろうとしないのであれば、不誠実だし、その規範的前提をこれとして提示することができないのであれば、そんな批判は神学的批判と変わるところがない。「神の国」に照らして現実を批判するのだが、その「神の国」など批判者の頭の中にしかない空想(妄想)に過ぎないではないか。

2 しかし、この(種の)非難は、あからさまな誤解に基づく不当な言いがかりである。ホネットの論考「軽んじられ

ることの社会的ダイナミズム——一つの批判的社会理論の基礎づけのために³⁾」を読むと、その点がこの上なく説得的に論じられている。

批判の規範的前提というこの問題は、それこそ、「フランクフルトの伝統に立つ社会理論が社会批判の爾余一切の潮流や傾向から区別される特質」(89頁)に関わるものだ、と言われる。そして、それは「ヘーゲル左派的遺産の一つを受け継いだために生じた問題」(89頁)であるという。その「遺産」とは、「社会についての批判がその対象を批判することが許されるのは、理論が、自らの批判的視点を構成する要素を、その対象そのものの中に社会的現実として再発見しうる場合に限られる」(89頁)という考えである。その「要素」に表現を与えようと、ホネットは「世界の内側で世界を内在的に乗り越えるための何らかの契機」(89頁)、「学的反省に先だって存在する社会的解放の次元」(90頁)、「社会の日常的現実がもつ解放への潜在力」(91頁)という具合に、様々に骨折るのだが、肝腎なのは、批判のための規範的前提は——どこにもないのではないのはもちろん、理論家の頭の中にもないのではなく——解放へのプロセスとして、社会的現実の中に「ある」とされる点だ。「解放のプロセス」とはあるべき社会に向けての変革のプロセスだろうが、ただし、その「要素」「契機」「次元」「潜在力」は、上の引用にもあるように、「再

「発見」されねばならないものだ。必ずしも明示的 (explicit) に存在しているのではなく、暗々裏 (implicit) な存在でしかない。「学的反省に先だつて」という形容が繰り返される所⁵でもあり、そこでこそ、社会理論 (家) に出番が回ってくることになる。

批判理論とは「解放という歴史のプロセスの知的な側面である」とは、ホルクハイマーの深く確信するところだったという (今日、社会批判は可能か、という問いは、この確信は今日なお維持されるかという問いだ、と言ひ換えることができるのではないか)。解放の運動は、社会的プロセスとして客観的に存在しており、その運動の中では (批判のための) 規範的前提は人々によって共有されている。ただし、概して implicit にだからこそ、批判理論の引き受けるべき課題は、規範の「根拠づけ」ではなく、「再発見」であり「再構成」となるのだ。単に「事実確認」にとどまっているような理論などというものはおよそ存在すまい。それは現状肯定の誹りを免れないすべての理論は何ほどかは批判的である。その上で、ホルクハイマーの批判理論は何がどう違うのかというと、客観的に存在する歴史の動向に随走し、その知的表現でもある、という点なのだ。つまり、この批判理論は、歴史哲学、それも肯定的な歴史哲学と一体になっている。批判されるべきは、その肯定的な (進歩への) 動向にとって妨害となっているよう

な現実なのだ。

3 社会的解放のプロセスが客観的に確認できる、などと聞かされると、その肯定的な口調に意表を突かれるかもしれない。しかし、それは『啓蒙の弁証法』以降のホルクハイマー / アドルフの批判理論像に囚われ過ぎているからこそ生じる条件反射的な誤反応である。その反応にあつては、「世界の内側での乗り超えとでもいいうるような何ごとかが起こり得るかもしれない場所としては、ただもう、現代芸術の経験しか残されていない」(16) (16) かのような有り様になってしまっていたりする。

ハーバーマスとホネットが接続しようとするのは、『啓蒙の弁証法』以降のこの批判理論ではない。「伝統的理論と批判理論」を (亡命先の USA で) 発表した一九三七年に「解放の次元」への信頼をなお辛うじて捨てきつていなかったホルクハイマーだ。一九九四年の論考でホネットが描き出している「再構成的批判理論」⁶とは、それこそがホネット自身が継承しようとしているものに他ならない。

しかし、『啓蒙の弁証法』執筆の共同の取り組みが始まった時点では、この社会的解放のプロセスへの信頼は既に失われていたのだろう。一九四一年という時間を考えれば、無理もない、とも言える。だからこそ、ハーバーマスにとって、

そしてホネットにとっても「解放への関心が学的反省に先だって根をおろすことのできる社会的領野へと通ずる回路が、そもそももう一度新たに開かれなければならないとなった」(92/10)のだ。

そういう領野を、両者はどこに見出したのか。ハーバーマスは、一九四五年に始まる西ドイツの民主化のプロセス(及び、それを背後から支える、西洋近代の民主主義の実践)の中に、ホネットは一九六八年このかたの、フェミニズムに代表されるマイノリティ・グループによる社会運動の中であつたに違いない。逆に言うと、ホルクハイマー/アドルノは、戦後西ドイツの民主化の試みの中に——実践的には自分たちがそれを中核的に担っていたにもかかわらず——理論的ポテンシャルを発見することができなかったのだろうし、上記(一九六八年このかた)の社会運動に対するハーバーマスの反応も概して鈍いものだった、という事情があるのではないか。

4 フランクフルトの批判理論が他の批判的社会学と一線を画するのは、解放に向けた批判のための規範的基準の客観的存在を前提するかどうか、という点にあるのだが、第一世代はそうした前提に対して徹底して懐疑的姿勢を取り、解放のポテンシャルをもつばら否定的なもの、美的なもの、あるいは秘教的なものに求めた、とする解釈はいかにも有力なも

のであり、広く流布しており侮れない。しかし、この解釈は、少なくとも一九三〇年代の第一世代理解に関する限り、誤れる俗説である。このタイプの俗説に私自身ついつい囚われがちであつたことに、今回、この(かつて自分が訳しきえした)ホネット論文をあらためて読み直して、遅ればせながら気づかされた。蒙を啓かれた。

二 歴史哲学

1 理性主義とはどんな主義・主張か。人間が理性という能力を具えていることについては、誰も異論なからう。理性というこの能力が、個々人が人生という難儀を乗り切つてゆく上で、究極のところ頼りになるか否かが問題なのであつて、無力ではないと考えるのであれば、それが理性主義だろう。理性主義(1)と呼ぼう。カント的理性主義だが、それとは異なる理性主義がある。ヘーゲル、マルクスの理性主義だ(理性主義(2))。つまり、歴史を一つの理に適う変化のプロセスと考える、という理性主義だ。ただし、その歴史は与えられるものではなく、人間が作り出すものであり、しかも、自分たちに具わる理性という能力を駆使することによつて作り出されるものなので、理性主義(2)は理性主義(1)に基づいている(この分類は、ホルクハイマーによる主観

的理性／客観的理性の区別に想を得ている。そして、理性主義(2)は、歴史哲学だ。フランクフルト学派の批判理論は歴史哲学でもある(その点は、「進歩」という言葉を忌避し、「進化」に置き換えたとしても、変わることはあるまい)。

フランクフルト学派の批判的社會理論から学べることの一つは、批判の可能性には歴史哲学が密接に関わっている、という視点だ。そして、そのことが、今日の批判(理論)の困難を、一定程度説明してもいるのではないか。歴史について哲学的に思考することの難しさだ。

その困難を自覚する上で、大いに貢献したのが、リオタールによる「大きな歴史(物語)／小さな歴史(物語)」という区別だっただろうことは、想像に難くない。大きな歴史について、それもそこでの進歩について語ることは至難になった。それに対して、小さな歴史(物語)は複数あり、そこでは前進やら後退やらが入り混じり競合しているものだから、「一つの進歩」や「一つの理性」ということは言いにくくなっている。

2 ここで私は、リオタールによって歴史哲学にとどめが刺されたかのように書いているが、しかし、フランクフルト学派の人々にとつては、死刑宣告は、それに先立つはるか前に、一度、下されていたように思われる。一九四〇年にベ

ンヤミンによって書き継がれた「歴史哲学テーゼ」を思い浮かべないわけにはいかない。ここでは歴史哲学に正面切つて死刑宣告が下されているわけではないが、しかし、神学の協力なくしては成立しえないような歴史哲学の可能性が探られているのであり、ということは、神学との連帯を受け入れられない(私のような)神なき衆生にとつては、これは、事実上、歴史哲学への死刑宣告に等しいものに読める。

歴史哲学テーゼには前史がある。一九三七年三月にベンヤミンとの間で交わされた手紙の中で、『社会研究誌』にベンヤミンが寄せた「エドゥアルト・フックス、蒐集家にして歴史家」に対する感想として、ホルクハイマーは次のように書いた(ロルフ・ティーデマンの論考から孫引きする)。

過ぎ去った不正は起こったのであり、決着がついたのです。虐殺された人は事実確かに虐殺されたのです。究極のところ、あなたの発言は神学的です。非完結性ということをとことん真剣に受け止めると、つまりは「最後の審判」を信じなければならなくなります。それをするには、しかし、私の思考はあまりにも唯物論的に汚染されすぎています¹⁰。

そして、一九三九年が追い打ちをかける。「ヒトラー／ス

ターリン協定（独ソ不可侵条約）がベンヤミンをいかに深い絶望に突き落としたかは、これまたティードマンが印象深く描き出しているところだが、ホルクハイマーの受けた衝撃も劣らず深かったはずだ。一九三九年はやはり一つの切れ目になる。

逆に言えば、それまで、ホルクハイマーは依然として歴史に信頼を置いていたと推測される。もちろん、歴史が進歩のプロセスであるとしても、それが単純な「一方通行路」でないことぐらい、ホルクハイマーは先刻承知だっただろう。それでも、歴史の進歩のポテンシャルへの信頼は一九三七年（「伝統的理論と批判理論」）の時点ではなお失われていない。

ハーバーマスが、そしてホネットが試みたのは、『啓蒙の弁証法』のポジションから一九三〇年代のホルクハイマーのそれへとねじを巻き戻し、そこに接続しようとする事だった。歴史に（客観的に）内在する理性のポテンシャルへの信頼が取り戻そうと試みられるのだ。

三 客観的理性

1 『啓蒙の弁証法』の印象があまりにも強烈なものだから、われわれは、ホルクハイマー／アドルノが理性主義者だったことを、ともすれば忘れがちになる。しかし、ヘーゲル主義

者だった（マルクス主義者でもあっただろう）ホルクハイマーは——ホネットが再構成するように——「歴史（過程）の中の理性」という考えにしかと定位してこそ、その批判理論を構想しえたのだった。当初ホルクハイマーは生産・労働の営みの中に進歩を（理性を）認めたのだし、続いてハーバーマスはコミュニケーション行為の中に（民主主義の中に）、ホネットは承認をめぐる闘争（例えばマイノリティによる社会運動）の展開の中に、再び、理性と進歩を見出すことになる。

2 ホルクハイマーの「理性の概念に寄せて」を読むと、主観的理性／客観的理性の区別という論点自体はともすつきり腑に落ちるのだが、それが書かれた時間を思い起こすと、たちまち疑問が噴き出さずにはすまない。一九五二年に、彼はなお「客観的理性」という考えを維持できると考えていたのか。『啓蒙の弁証法』において、主観的理性⇨道具的理性を理性そのものへと全体化してしまっただ後で、客観的理性について語る余地など彼は自らに塞いでしまっていたのではないのか（アドルノのテキストには「客観的理性」という言葉は出てこないだろう）¹¹⁾。

3 歴史の進歩という考えは、客観的理性の概念（理念）と不可分の関係にある。しかし、理性が客観的に存在する、

とは一体どういうことなのか。理性を備える人間が生きていく、というだけでは、理性は、依然として人間の頭（心）の中に引き籠ったままで、観念的なままで、理性は外化されねばならないはずだ。それは制度化されるということか。理に適った道徳の存在は、客観的か。いや、条文化されねば未だ客観的とは言えないのではないか。法律だ。それでも、言葉に留まっている限りでは、依然として観念的か。

こういう風に考え始めると、物質主義（唯物論）という選択肢への突進が止まらなくなる。経済が下部構造だ、というような考えだ。客観化とは、物質化のことなのか。明日のパン（米）の心配をしなくて済むことが、理性の客観化か。自由の実現とは、明日のパンをめぐる思い煩いから解放されることなのか。¹²それが、より理に適った社会への変化（進歩）なのか。

ここでの問題は物質主義（唯物論）だ。客観化された理性とは、物質化された理性なのか。物質的に豊かになり、物質的苦難が軽減される事態なのか。

4 ホルクハイマーは、繰り返し、唯物論者（物質主義者）を自称している。¹³かつて私はこんな風に書いた。

初期のホルクハイマーに「幸福を求める人間の運動は、

自然な、いかなる正当化も必要としない事実として認められるべきだ」という発言がある。この発言は「苦しみを軽減しようとする人間の運動は、自然な、いかなる正当化も必要としない事実として認められるべきだ」と敷衍してよいだろう。苦しみを拒否し軽減しようとする運動には、批判も含まれる。とすれば、批判という行為そのものは、正当化を必要としないことになる。ただし、その際注意されねばならないことは、あるべき状態についての青写真に照らしそれへのプログラムに基づいてなされる批判とは異なり、苦しみの経験に発するこの批判は、肯定的な帰結の保証もそこに至る建設的な指針も与えるものではない、という点である。プログラムを欠いた批判に留まるわけだ。唯物論者は、なるほど、苦しみの経験に徹することで、否定主義を堅持し現状批判を続けることまではできる。しかし、その批判に、あべき社会の建設に向かう道筋と、それへの保証を与えてやることはできない。こうして、苦しみを分かち合うことに徹する戦後のホルクハイマーの立場は、呻き声をあげるようなこととして、批判することを可能にはするが、和解や救済への展望を少しも与えてくれないものとなる。¹⁴

この記述は、初期のホルクハイマーを『啓蒙の弁証法』以降の戦後のホルクハイマーに短絡させる誤りを犯している。しかし、それだけではない。この唯物論と理性の結びつきを度外視してしまっている。ホルクハイマーの内に単なるペシミストを読み取ってしまった。

もし、理性の客観性という理念を堅持しようとするのであれば、唯物論か観念論か、という二者択一で考えるべきではないのだろう。むしろ、理性は観念的か、実在的か（実質的か）と問うべきではないか。すると、理性は、例えば道德として、あるいは法律として、またあるいは制度として、実質的・実在的でありうることになる。客観的でありうることになる。経済だけが、実在的で客観的なのではない。民主主義やフェミニズムの達成は、おなかが膨れることには直結しなくとも、理性の客観化であるとみなすことができるだろう。そう考えると、われわれは、今なお、部分的にはあれ、歴史の進歩のただ中に身を置いていることになる。

四 感性的・美的(合理性)(ästhetische Rationalität)

1 ただし、歴史に内在する理性のポテンシャルという問題は、アドルノに目を転じると、これで一件落着とは言えないことが露わになる。というのも、感性的・美的(合)理性

(ästhetische Rationalität) についてどう考えるのか、という問題が立ちはたかるからだ。

『啓蒙の弁証法』において、ホルクハイマー／アドルノは理性を道具的理性と等置し、歴史に内在する理性のポテンシャルに対する希望を捨てた、というのが、ハーバーマス、ホネットの見立てだった。しかし、ここで、この二人(フランクフルト学派本流)と、アルブレヒト・ヴェルマー、及びその流れを汲む人々の間に分岐が生じる。ästhetischな経験にはらまれる合理性というものを、ヴェルマー(派)は認め、重く受け止めるのだ。ästhetischな経験は、顕著には芸術的実践の中に見出されるものだろうが、しかし、一部の芸術的天分に恵まれた人々だけがなす特権的で私秘的な経験なのではない。しかも、それは、例えば「癒し」という言葉とも結びつくような、ただただ幸いな、肯定一辺倒の経験なのでもない。ästhetischな経験は十分に破壊的・転覆的(subversiv)でありうる。ästhetischな否定性、あるいは否定的な美学がありうるのだ。それは社会的経験だ。政治運動だけが社会批判の場なのではない。社会批判の場で、芸術はありうるのだ。

2 ästhetische Rationalitätの語のもとに何を考えればよいのか。啓蒙(理性化、文明化)とは自然支配である。自然は、それによって傷つけられることを免れない。その際、芸術は

啓蒙Ⅱ自然支配によって傷つけられた自然に声を発する機会を与える実践である、とは、『美学講義一九五八／五九』においてアドルノが倦むことなく繰り返す論点だ。¹⁷ これだけを取ると、芸術に割り当てられているのは、啓蒙の否定面を埋め合わせる役割(だけ)であるかのような印象が生じかねないが、しかし、アドルノは、同時に、芸術がそれ自体、自然支配の実践でもあるという側面を、これまた倦むことなく力説する。素材(音、色、言葉、楽器、絵の具 etc. etc.) 支配であつて、アドルノの芸術理解の特質の一つに、その技術的側面を決して軽んじない、という点がある。自然支配でありつつ、自然支配によって傷つけられた自然に(苦しみの)声を発する機会を与える実践でもある芸術、とは、例によっていかにアドルノらしい逆説的な捉え方だと言うしかない。詩を書くことは——アウシュヴィッツ以後であるうがなかるうが——野蠻である。しかし、野蠻であるだけではない。そして、対立するとも見えるこの両側面を併せて引き受けるのが *ästhetische Rationalität* なのだ。

3 アドルノにとって、理性は道具的理性に回収されるものではない。その事實は、アドルノの歴史理論がもつ二つの顔とも関連する。一方に、『啓蒙の弁証法』において示される袋小路の理論があるのだが、同時に他方に、モデルネの芸

術史の中に進歩(と反動)を見て取る歴史観がある。ヘーゲルの『美学講義』の中で発想の礎石を置かれ、五〇年の後にボードレールの文学、ヴァーグナーの音楽、マネの絵画において芸術的表現を見出し、以後その徹底の末に一九一〇年代に一つの頂点に達したとされるモデルネ芸術の理論だ。¹⁸ こちらは歴史の全体をカヴァーするものではないが、しかし、部分領域であれ、歴史を構成することは否めない。そしてそこに、アドルノは理性のポテンシャルを、そして進歩を認めるのだ。

だとすると、一九三〇年代のホルクハイマーに再接続するという戦略は、唯一の選択肢ではなくなる。三つの選択肢があることになる。第一に、『啓蒙の弁証法』に接続する、理性への信頼放棄の途(ポスト・モダニズムはこれか?)、第二に、一九三〇年代のホルクハイマーに接続しようとするハーバーマス、ホネットの路線、そして第三に、*ästhetisch* な経験にはらまれる(合)理性に注目し一九四五年以降の現代芸術の実践に同伴を試み続けるアドルノを継承しようとするヴェルマー路線だ。最後の路線にとっては、芸術は文化産業によって余すところなく統合された憐れな姿をさらけ出しているわけでは、もちろんない。一九四五年以降に世界で試みられている芸術の実践があまねく文化産業の所産に過ぎない、などと言うとすれば、これほどにも尊大・傲慢な発言もあるまい。

そのように大口をたたくことは、「全体は非真である」と口走ったアドルノであつても、さすがに自らに許しはしなかつただろう。

五 ホネットの社会主義

1 アドルノ／ヴェルマーから、ホネットに話を戻そう(第一の選択肢を採るには私は理性に未練があり、第三の選択肢はBanatureの私には閉ざされている)。「歴史の中の理性」を社会運動の中に見出そうとするホネットだ。

二十世紀のいつの頃までか、人々の心を熱くする力のあつた社会主義の理念について、彼は二〇一四年に連続講義を行った。ホネットにとつて、「社会」とは、経済や政治に還元されるものではない。それらも含んで、複数の人間の関係の中で織りなされる実践の総体だ。愛や友情、道徳もまた、無視されるべからざる重要な構成成分である。経済活動(業績評価)と政治行動(人権尊重)も合わせて、それらの実践の総体を「承認をめぐる闘争」と括っている、と要約して、あながち言い過ぎではあるまい。

その際、着目されるのは、社会主義の理念と歴史の中の社会運動との関係である。その歴史は一七八九年のフランス革命に遡られる。社会主義の運動とは、フランス革命において

掲げられながら、一七八九年以降もなお空語にとどまつた「自由・平等・友愛」の理念を実現しようとする試みだった、というのがテーゼである。

社会主義の理念は、資本主義的産業化の精神的落とし子である。それがこの世の光を見たのは、フランス革命に続く経緯の中で、この革命が掲げた自由・平等・友愛への要請が、人口の大部分にとつて空疎な約束にとどまつており、従つて、社会的実現ということからは遠く隔たつてゐることが明らかになつた時だつた。¹⁹⁾

2 「自由・平等・友愛」はそれぞれに麗しい理念だが、三つ並べると問題が浮上する。この三者は互いに友好関係にあるのか、共存可能なのか、どうか。

その際、自由と平等の間の分裂、両立不可能性には、早くから気づかれていたのだろう。自由の野放図な追求は格差の拡大を生むのであり、それは今なお激化の一途をたどつてゐる。個人主義的に一面化された自由の理念が幅を利かし、独り舞台で踊つてゐる。新自由主義批判が要請される所以だが、しかし、自由と平等の関係に着目してそれをやろうとすると、どうしても、経済という土俵の上で相撲を取る羽目になる。それに対して、ホネットが試みているのは、自由と友愛の

関係に定位し、個人主義的に偏った「自由」理解のせいで、本来、フランス革命において掲げられた「自由・平等・友愛」の理念が少しも実現していない、という点を突くことだ。

彼ら〔オーウェン、サン・シモン、フーリエら〕は共通して、次のように想定することから始めている。即ち、それまでに定式化され、とりわけ法律上制定された個人的自由の概念では、同時に目標へと掲げられた友愛の原理と一致させるには狭すぎる、ということだ。いささか解積学的な好意をもって次のように言えるかもしれない。

三つの初期社会主義のグループは、「フランス」革命の原理のカタログの中に、内的矛盾を見出したのだ、そして、その矛盾は、要請された自由が、単に法律上のもの、あるいは個人主義的なものと理解されることによって引き起こされる、ということだ。それゆえ、彼らはみな、既に十分に自覚していたわけではないとしても、この自由のリベラルな概念を、それがもう一つの概念、つまり友愛の概念とどのようにしてであれ統一可能となるように拡張しようとする試みに骨折ることになったのだ。(30f)

ホネットは、友愛に軸足を置いてこの三者の関係を考えることで、socialな社会の可能性を探ろうと目論んでいる、と言

うこともできる。そして、socialとは、フェアな承認関係が保証されていることだ、というのが、ホネットの社会主義解釈を支える基本的着想である(それは空想ではないが、科学でもない)。

この批判は、人々が自ら掲げ、血肉化し、しかし、ともすれば忘却されがちだった友愛の理念——もちろん、自由・平等とトリオをなすのだが——に基づく現状批判であり、社会批判であって、それは市民(ブルジョアジー)が自ら掲げた理念だったのだから、外(在)的批判とは言えない。

社会主義は、当初から、現代の、資本主義的に設計された社会秩序に対する内在的批判を表現するものだった。「二方で」受け容れられたのは、この社会秩序を規範的に正当化する自由・平等・友愛という土台だった。しかし「他方で」疑われたのは、この土台は矛盾なしに実現されるのか、という点だった——もし自由が、より少なく個人主義的に、より強く間主観主義的遂行の方向で考えられないならば。(33)

3 自由と友愛を、ホネットは一言に圧縮して「社会的自由」と表現する。この社会的自由であるはずのものが、その後の歴史の中で、いかに個人主義的自由へと歪めて受け止め

られ、結果として、今日、新自由主義とも呼ばれる、社会的自由の理念を踏みこむ事態へと立ち至ってしまったのかを剔抉し、批判すること、それがこの「小著」で彼が試みていることだ。

「初期の社会主義者たちの実践的な努力において」めざされたのは、資本主義的市場経済を改良し、あるいは革命的に乗り越えることによって、自由・平等・友愛が相互に可能な関係にもたらされることを通して、フランス革命が目標として掲げたことが実現可能となるような社会状況が産み出されることだった。当時支配的だった経済秩序のせいでそれまで互いに緊張関係にあったこの三つの原理が和解するための解決の言葉（合言葉）こそ、「社会的自由」というものだった。(51)

他者との関係の内に身を置くことは、必然的に、その関係によって拘束される事態を招く。結婚することは、結婚相手による拘束の中に——ただし自ら進んで——身を投じること以外ではない。妻が夫に拘束されるだけでなく、夫もまた妻に拘束される。親になることも子によって拘束されることだ。母親だけが拘束されるのではなく、父親も拘束される。しかし、この事態をただ拘束として嘆くのではなく、そこから自

由理念の改案の試みへと転じることが試みられうるのだ。

社会のメンバーは、単にお互い一緒に活動しているだけであってはならず、お互いのために活動しているのだからなければならない。というのも、彼（女）らは、そういう場合にして初めて、彼（女）らの一般的な欲求を強制されることなく実現できるのだから。(52)

関係によって拘束されない自由など抽象的だ、関係の内にある自由こそ具体的な自由だ、と切り返すこと——これこそホネットが「社会的自由」の概念の下に構想していることだ。

4 先立つ二〇一一年の著作『自由の権利』の中で、ホネットは、自らの承認理論を自由の理論として展開しようと試みている。承認の経験は、「人から認められることの幸い」という風に、ついつい「幸福」概念に結びつけて考えられがちにもなるのだが——実際、バーリンは、その『自由論』において「自由」の理念一辺倒では片づかない人生の側面に光をあてるためにこそ承認の問題にも言及しているわけだが——そうではなく、つまり、バーリンには逆らって、認められるという経験もまた「自由の経験」として理解しようとホネットは試みるのだ。そして、その際、強力な支援を差し出すの

がヘーゲルの「異なるものの内において自己自身であること」あるいは「他者の内において相互に自己自身のもとにあること」という考え方である。この考えは、「自己の欲求の文節表現」ということからみて、次のようにも説明される。

他者は、ここでは、個人の自由を制限するもの (Begrenzung) ではなく、それを生み出すもの (Bedingung) だ。というのも、信頼を寄せる相互行為のパートナーとして、他者こそが、個人に、自己の欲求を文節表現する際に課される限界を取り払い、倫理的な自己探索のための「開かれた (offenlich)」空間に辿り着くチャンスを与えてくれるのだから。²⁹⁾

自由が、もっぱら個人主義的な自由として追求されると、関係の中でこそ実現されるべき自由は、必然的に痩せ細らずにはすまない。そのことが、親密関係や家族、友情関係といった具体的現場において跡づけられてゆく。これは、格差批判とは異なるタイプの新自由主義批判であり、ヘーゲルが考えた (社会的) 自由がわれわれの社会においては実現していない点を突くものだ。

もちろん、そのように理解された自由がもはや「消極的自由」でないことは言うまでもない。ここでは、他者との関係

を制約、不自由として捉える受け止め方そのものとの対決が試みられている。他者との関係によって拘束されることをも引き受ける自由であり、自由を、消極的、反省的、社会的なそれへと三分類し、しかもそこに深化・発展の関係を見るホネットの理論化は、バーリンをヘーゲルの方向に開いてゆく企てと見なすことも可能だろう。

5 ホルクハイマーの思考にあつて特徴的なことは、Gesellschaft/Gemeinschaftの二項対立図式によって深く規定されていることではないか。前者は「資本主義」社会によって代表され、後者は、妻マイドゥンと友ボロックとの三人からなる絆の世界だ (共同研究グループもコミュニティではあっただろうが、その絆は三人の結束とは比べるべくもなく弱い)。

この考え方ははらむ問題は、コミュニティの関係そのものの中の矛盾や葛藤が素通りされてしまう点にある。問題があればすべては資本主義のせいであり、守られるべきはコミュニティ的な世界であり、そこへのソサエティ的なものの侵入はきっぱりと阻止されねばならない、という話になる (システム世界による生活世界の植民地化という話に似ている)。

一九六八年の運動以降、明らかにされたのは、この二項対立図式が成立しない、ということだ。コミュニティだって、無傷 (heil) な世界ではない。力のせめぎあいの場なのだ (こ

の話は、私の中でフーコーと結びついている。考えてみれば、そんなことは当たり前だ。岡林信康は「義理と人情のベタベタ」を歌ったのだ（申し訳ないが気分がいい）。「絆」という言葉は「しがらみ」の別名でなくして何だというのか。コミュニケーションだって、「力をめぐる闘争」の場なのだし、ホネットに言わせれば「承認をめぐる闘争」の場以外の何ものでもない。絆がしがらみの別名であるように、コミュニケーションとは「承認をめぐる闘争」の別名である。ホルクハイマーの三人組の世界では誰一人傷つかなかったのかもしれないが、「承認をめぐる闘争」の世界は死屍累々なのではないか。

しかし、それは同時に「社会的自由」の場でもある。問題は、自由と連帯（友愛）の関係だ。連帯（友愛）は共生の一つの形であり、愛や友情もその具体例だ（承認の具体例とも言える）。愛や友情において、人は拘束されるのではなく、より自由になる、というのだ。例えば恋愛は、単に拘束の中に身を投じることではない。恋愛なんて面倒くさい、と見限る若者は、社会的自由がわかっていないことになる。

社会／共同体の二項対立図式は受け容れられない。これでは、社会は悪玉、共同体は善玉になってしまい、共同体主義はありえても、社会主義は成り立たなくなる。そうではない、共同体——例えば、家族——だって「承認をめぐる闘争」の場なのだ。だから、そこには勝者だけでなく敗者もいる。そ

の点で、社会と変わらない。だから、ホネットの社会主義は、「共同体的成分をたつぷり吸いこんだ社会」主義だ、ということもできよう。『啓蒙の弁証法』以降のホルクハイマーは、もはや社会主義者ではありえなかつただろうが、ホネットはそうではない。

6 「単なる規範的正義理論の一つ」（102）であつては、批判的社会理論として十分ではない。それは、社会の中に（客観的に）存在する「動き」に呼応するものでなければならぬ（主観と客観の一致とは、つまりはそういうことだろう）。その「動き」をホネットは「動向」と呼んだり、「潜在力」と呼んだり、表現に苦慮している（法則性とか必然性とかいう言葉を慎重に回避しようとして）。かつて、マルクス主義には、期待を託せる二つの候補があつたのだろう。生産力の拡大と、階級闘争だ（その主体は、いずれも労働者だ）。両者はいずれも、観念的ではなく、物質的だと考えられた（後者は、階級「意識」に支えられているものではあつても、しかし、物質的な生活の次元での困窮が伴っていたので、単に観念的とは見なされなかつたのだろう）。

ホネットは、そのいずれについても、「産業革命時代に特有の学問的フィクション」（102）だと断じて斥ける。すると、それに取って替わる「動向」や「ポテンシャル」が探し出さ

れ、提示されなければならなくなる。

それはどんな「動向」か。その回答をホネットはデューイから得る。「コミュニケーションと社会的相互行為の制限を解除するという、人間の歴史を貫く運動」(103)だ(これは「自由の実現」というヘーゲルの理念の具体化だろう)。そして、この「制限の解除」は、闘いを通してしか実現されない。要求を認めさせようとするこの闘い、「承認をめぐる闘争」とは、「コミュニケーションの制限の解除」の言い換えに他ならぬことがわかる。

社会主義とは、歴史のプロセスの中で、社会の状況毎にその都度異なる新たなグループが、絶えず、コミュニケーション上の障壁を取り壊し、その結果として、社会的自由のための活動空間を拡大しようと試みることを通して、それまでは顧みられることのなかった自分たちの要求に、公共的に耳を傾けさせようと骨折りに努力するという事実の、固有に現代的な分節表現であると見なされねばならない。

(104)

歴史に関する思考を放棄しないために、ホネットはデューイの歴史理論に手がかりを求めるわけだが、ただし、それは実験主義なのであり、結果が吉と出る保証があるわけではな

い。

六 今日、社会批判はなお可能か

1 二十一世紀に生きるどれだけの人が、「歴史の進歩」という考えをなお共有しているだろうか。それは、例えば、日立や東芝やトヨタや日産が新しい商品売りつけようとするテレビ・コマーシャルの中でキャッチフレーズとして口にされているだけではないのか。さもなければ、語られているのはSDGsであり、めざされているのは延命だ。

進歩の歴史哲学を共有することが困難になったとき、批判(理論)はもはや成立不可能なのか。いや、人類は破局に向かつて(進歩して)いるのだとしても、その場合でも、やはり、規範的要請は立てられうるのではないか。例えば「人間は滅びるべきではない」という規範的要請。否定的な歴史哲学だ(そんなものは歴史哲学ではなく存在論だ、というハンス・ヨナスの声が聞こえてくるような気もするが)。

そこでも、公正な労働、公正なコミュニケーション、公正な承認(をめぐる闘争)といった規範的理念が、批判を支え、導きうる²⁶⁾。そして、それらの理念に対応する社会的実践は、客観的に見出されるだろう。だから、労働は依然として問題の一つの焦点であり続けるだろう——労働への「還元」主義

とは訣別されねばならないとしても。²³

定冠詞ではなく不定冠詞付きで歴史について語る場合には、他にも複数の歴史がありうる事が想定されている。例えば、国々の歴史という論点だ。それに対してマルクス(主義は「普遍史」という考えを力強く打ち出したわけだが、これは、随分、強引なことに感じられる。²⁴

しかし、「近代化」という歴史プロセスを考えるなら、それは世界全体に当てはまるのかもしれない。全体に当てはまる歴史(物語)であれば、つまりは端的に「歴史」ということになる。グローバル化という言葉も思い出される。

ただし、論点は地域的複数性には限られまい。事象別、問題別の複数性ということだってあるだろう。フェミニズムという観点から歴史を見た場合、そこには「進歩」が確かめられるのではないか。では、エコロジーという観点ではどうか。逆に、われわれは破滅に向かってまっしぐらなのか。ナショナリズムという観点では、一進一退の観がある。つまり、フェミニズム、エコロジー、ナショナリズムという複数の観点を採るだけでも、三つの物語(歴史)が語られうるということだ。そこに「一つの歴史」という統合像を見出すことは限りなく困難になる。今日、批判理論が直面する困難は、「一つの歴史」哲学をやることの困難とも結びついているだろう。

一つの(大きな)歴史、歴史の進歩について語り難くなっ

たとしても、歴史哲学そのものが不可能になった、とは言えない。歴史の中では、一つの理性が作動しているのではないだろう。いくつもの理性だろう。それは「進歩」という「理」であるだけでなく、破滅の阻止という「理」でもあるだろう。だから、歴史もまた複数化されることを免れない。いくつもの歴史、いくつもの物語を前提する歴史哲学が可能であるはずだし、従って、批判も可能であるはずだ。ただ、批判もまた、複数化し、従って、スケールはどんどん小さくならずにはずむまい。かつてのように大規模なものではありえない。

今日、社会批判はなおも可能か。大きな歴史に基づく大きな批判は難しいかもしれない。しかし、小さな批判は可能だし、可能であるどころか、現実には様々に展開されてもいるのではないか。そこでは、小さな進歩という観点を確保するためにも、小さな歴史理論との関係が求められるだろう。あるいは、破滅の回避という控えめな目的。そして、単なる物語(観念論)にとどまらないために、社会的実践とのつながりこそが、小さな批判的理性を支えてくれるのではないか。

2 批判を具体的に客観的な歴史的動向の中に投錨すること、それが課題だ。その時、マルクスや『啓蒙の弁証法』によつて範が示されている大きな歴史(物語)は、大きな誘惑でもある。しかし、大きな歴史は、批判理論のための規範的

前提として——それがそもそも可能であるかは、さておき——絶望の途であるように思われる。より控えめな、歴史とのつながりの確保——それがめざされてよいのではないか。例えば、ホネットがフランス革命で試みたように。

では、私にとつて、それは何か。例えば、戦後民主主義が思い浮かぶ。「戦後民主主義」という言葉が、単に天から降って降りてきた理念のようなものでなく、また、戦勝国アメリカから押しつけられた借り物の理想にすぎないものでもなく、一九四五年にいたる苦渋の経験を通して多くのことを学んだ「民」が、自らの願いと、その願いを現実化し実質化しようとする運動という裏付けを持って、そういう理論と実践の一体化したものとしてこの言葉を受け止めていた時間が、確かにあったのに違いない。一九四五年に至る経験から何も学ばなかった人々、学ぶことを拒んだ人々にとつては、戦後民主主義は戦勝国から押しつけられた外来思想でしかなかったのだらう。また、ソ連や中国に同一化する人々にとつては、所詮ブチブチの過渡的思想でしかなかったのだらう。それでも、ある時期まで、(戦後) 民主主義は「民」の思想だったのではないか。

今日、日本の(日本だけか?) 「民」の心はそこからは離れたしまったかに見える。(批判) 理論がそこに接続し、それをこそ理論化することを使命とする「社会の動向」は、もは

やどこにも見あたらなくなっているかに見える。今日「批判」がどこにも見あたらなくなっているように思われるとすれば、その理由は、ここに見出されるのかもしれない。

しかし、諦めるのは早いと思う。かつて「戦後民主主義が生んだ阿呆」と呼ばれた私は、もう少し阿呆でい続けたいと思う。

(ふじの・ひろし/哲学)

注

- (引用の典箇所は、原著の頁数を、邦訳があるものについては、次いで邦訳の頁数を示した。ただし、訳文はすべて拙訳である)
- (1) von Redeker, Eva. In: *raz*, 14.10.2020.
 - (2) Honneth, Axel, Rekonstruktive Gesellschaftskritik unter genealogischen Vorbehalt. Zur Idee der Kritik in der Frankfurter Schule, in: ders., *Pathologien der Vernunft. Geschichte und Gegenwart der Kritischen Theorie*, Frankfurt am Main (Suhrkamp) 2007, S. 57 (フランクフルト学派の「批判」の理念に寄せて)『理性の病理——批判理論の歴史と現在』法政大学出版社、二〇一九年、六八頁。
 - (3) ホルクハイマーはユダヤ教の偶像禁止の掟に従わねばならないのだ、という解説がある一方で、いや、禁じられているのは、神の画像を絵に描くことであって、言葉で神について語ることはむしろ推奨されている、とする反論もあるようだ。
 - (4) Honneth, Axel, Die soziale Dynamik von Mifachtung – Zur Ortsbestimmung einer kritischen Gesellschaftstheorie, in: ders., *Das Andere der Gerechtigkeit, Aufsätze zur praktischen Philosophie*, Frankfurt

am Main (Suhrkamp) 2000 (アクセル・ホネット「軽んじ(られ)ることの社会的ダイナミズム——一つの批判的社會理論の位置づけのために」藤野寛訳『フランクフルト学派の今を読む』情況出版、一九九九年、六—三〇頁)。

以下、1のホネットからの引用はすべてこの論考からのものである。なお、この論考は、『正義の他者』の邦訳(法政大学出版局、二〇〇五年)の中にも収められている(九三—一九頁)。

(5) Hohkheimer, Max, *Traditionelle und kritische Theorie*, in: ders., *Gesammelte Schriften, Bd.4 Schriften 1936-1941*, Frankfurt am Main (Suhrkamp) 1988, S. 189 (テックス・ホルクハイマー「伝統的理論と批判的理論」久野収訳『哲学の社会的機能』晶文社、一九七四年)。

(6) 再構成的批判には、二つの側面がある。規範的理性の再構成という仕事と、社会的病理の剔抉・確認という仕事だ。両者はセットになっている。前者は肯定的な性格を持ち、後者は否定的だ。その両者が合わさって、批判という、全体として否定的な、しかし、肯定的な要素も含む実践が可能になる。その際、理論家の仕事は、もちろん両側面のどちらをおろそかにしてもならないのだが、起点をなすのは、やはり社会的病理の経験だろう。それは、あくまでも、苦しみの経験、否定的な経験だ(社会的病理が個人の身に経験される)。そして、ハーバーマスもホネットもそこに定位している。ホネットの場合、その点は見やすい。軽んじられる経験の苦しみについて多くを語っている。ハーバーマスの場合、規範的再構成の理論化の方に、ともすれば熱心になるので、彼は肯定的理論構築の人になってしまったかの印象が生じがちだ。しかし、その嫌疑は根拠を欠くものだと言わねばなるまい。なにしろ、彼は、「政治的文書」と題された論文集の中で戦後ドイツ、ヨーロッパの社会的病理と倦むことなく対決し続けているのだから。

(7) この点を見事に描き出したのが次の著作である。Albrecht, Clemens u.a., *Die intellektuelle Gründung der Bundesrepublik. Eine Wirkungsgeschichte der Frankfurter Schule*, Frankfurt am Main (Suhrkamp) 1999.

(8) 近年の社会運動を、承認ではなく、再分配というカテゴリーで解釈しようとするフレイザーにも、同様の鈍感さが認められるのかもしれない。Fraser, Nancy/Honneth, Axel, *Umverteilung oder Anerkennung? Eine politisch-philosophische Kontroverse*, Frankfurt am Main (Suhrkamp) 2003 (ナancy・フレイザー/アックスル・ホネット「再配分か承認か? 政治・哲学論争」法政大学出版局、二〇一二年)。

(9) Martin Scel は、否定主義者アドルノというのはアドルノ本人すら陥っていた「あからなまな自己錯覚」だ」としている (Seel, Martin, Adornos Philosophie der Kontemplation, in: ders., *Adornos Philosophie der Kontemplation*, Frankfurt am Main (Suhrkamp) 2004, S.34.)。

(10) Tiedemann, Rolf, *Historischer Materialismus oder politischer Messianismus. Annäherung an die Thesen „Über den Begriff der Geschichte“*, in: ders., *Mystik und Aufklärung. Studien zur Philosophie Walter Benjamins*, edition text + kritik 2002, S.264.

(11) 例えば『フニマ・モリア』一二五番「Olet (臭い)」(テオドル・W・アドルノ『フニマ・モリア』—傷ついた生活裡の省察—三光長治訳、法政大学出版局、一九七九年、三〇四頁(Adorno, Theodor W., *Minima Moralia*, in: ders. *Gesammelte Schriften Bd.4*, Frankfurt am Main 1980, S.221.)。

(12) 『フニマ・モリア』の例えは一〇〇番には、その趣旨の発言がある(「解放された社会の目的をひとに訊くと、人間としてのさまざまな可能性の実現とか、人生の豊かさといった答えが返っ

てくる。避けられぬ間に理不尽なところがつきまとうように、答えの方にも人の反撥を唆るような高飛車な調子がついて廻る〔……〕この場合穏当なのは、誰ひとりひもじい思いをしなごすむような社会と、うー番荒っぽい答えだけであるう」(Adorno, *Minima Moralia*, S.175ff. アドルノ『ミニマ・モラリア』一〇〇番「水の上」二二六—二二七頁)。

(13) 「ブルジョア的世界」と題されたアフォリズム(一九三五年)の中では、例えばこんな風に言われる。「この世界の果実を味わって知っているのか、ただ眺めて知っているだけなのかは、この資本主義世界に対する憎しみという点で違いをなす。洗練された文明の喜びに対する憤怒、嘲笑、声高な軽蔑は、それを享受し、他人がそれから締め出されているのを目撃する人間の抱く悲しみとは別物だ。後者の市民(ブルジョア)には享受能力がある。彼らの唯物論はかなり(gauz)正直だ。彼らはよい人生を軽侮しない。彼らはよいワインの火や育ちのよい女性の魅力を心得ている。彼らはイタリアの田園とフランスの海岸を愛している」(Horkheimer, Max, *Bürgerliche Welt*, in: ders., *Gesammelte Schriften Bd.12, Nachgelassene Schriften 1931-1949*, Frankfurt am Main (Suhrkamp) 1985, S.231.) 「享受」という言葉が繰り返られる。「正直」とは、観念的な誤魔化しに逃げない、という意味だろう。物質的・身体的経験における快苦に対する正直さだ。ホルクハイマー当人は、言うまでもなく「後者の市民(ブルジョア)」に属している。

ホルクハイマーは市民社会(ブルジョア社会)の子だった。ホルクハイマーという人を、アドルノは次のように特徴づけている。「社会を駆動する仕組みを最も内側まで見抜き、それが変わることを欲する者が、しかし降伏することなく、自己を主張しようとして決意しかつその力を備えていた。自己保存という原理をその根底

まで見通し、かつその洞察から自らの自己保存をもぎ取ること——この逆説が、あなたの内でもって表現されてきたのだ」(Adorno, Theodor W., *Offener Brief an Max Horkheimer*, in: ders., *Gesammelte Schriften Bd. 20 · 1*, Frankfurt am Main (Suhrkamp), 1986, S.157)。

その際「市民社会の基本単位は「家族」だった。家族において人は、権威に弱い性格へと調教される。ホルクハイマー自身は、特段、不幸な子供時代を過ごしたわけではなかったのだろう(結婚をめぐって父親との激しい確執があったとしても)。しかし、家族にはまれる問題にはとても敏感だった。アドルノは、その点では違っていたのではないか。彼は家族の中でひたすら幸せな子供だったようだ。

(14) 藤野寛『アドルノ／ホルクハイマーの問題』二〇〇〇年、勁草書房、一〇四—一〇五頁。

(15) ヴェルマー派によってアドルノ哲学がどのように継承されるのかについては、例えばヴェルマーの孫弟子にあたる Georg Berran による次の論考に読み取ることができる。Georg W・ニルトラム「アドルノの〈美の理論〉と芸術の社会的効力の問題」(鈴木賢子訳)『思想』二〇一〇年二号。

(16) 文明化が強いる断念(Versagen der Zivilisation)とどう考え(これは、フロイトの「文化における居心地悪さ」の強めの表現だ)が、アドルノ／ホルクハイマーの理性批判の根底にあることは、間違いない。われわれは、いかに無理して文明人になっていることか。だからこそ、自然状態への憧憬は、われわれの中に脈々と息づき続けているのだ。例えば私は、『啓蒙の弁証法』を読んで、自分が受験勉強(成功する文明人になるための訓育だ)の過程でいかに不具の身にされてしまったかについて、ぼんやり抱いていた予感に言葉を与えられた気がした。日本のいわゆる有名大学の

学生が、残忍な性行動に走るとしても、少しも不思議ではない。賢い若者は（理論的にも実践的にも）理性に優れており野蛮な行いなどするはずがない、のでは全くない。彼（女）らは欲動断念の優等生なのだ。文明化が強い断念の犠牲者の内にはルサンチマンが蠢いている。文明人は野蛮人に他ならない、というのが『啓蒙の弁証法』のメッセージだ。

(17) Adorno, Theodor W., *Ästhetik* (1958/59), in: ders., *Nachgelassene Schriften, Abt. IV, Vorlesungen*, Bd. 3, Frankfurt am Main (Suhrkamp) 2009, S.79ff.

(18) ハーバーマースは、そのベンヤミン論を「マルクレーゼの文化批判とベンヤミンのそれを対比し、一見したところ同質に見える両者の差異を確認する作業から始めている。マルクレーゼの批判が文化の素性へのイデオロギー的批判であるのに対して、ベンヤミンの批判は「記述的」だという（Jürgen Habermas, *Bewusstmachende oder rettende Kritik. Die Aktualität Walter Benjamins*, in: ders., *Philosophisch-politische Profile*, Frankfurt am Main (Suhrkamp) 1981, 343）（批判が記述的だ、というのも、なんとも逆説的な話だが）。つまり、ベンヤミンは「アウラの凋落」という歴史事実を確認しているのだが、その事実に対する彼の態度は両面的だった。たしかに一方で残念がついているのだが、他方でそこに未来につながる可能性を見出しつづめた。マルクレーゼは「文化の政治への解消（*Aufhebung der Kultur in der Politik*）」をめざす（文化において示された幸福の約束を政治的実践において表現しようとする）のだから、それを「美的なものの政治化」と呼ぶことは不可能ではないだろう。ところで、この「美的なものの政治化」という表現はベンヤミンに由来するものだ。そうすると、上記のハーバーマースによる対比（差異化）と辻褃が合わなくなるのだが、ナチによる「政治の美学化」を批判したベンヤミンが求める「美的なものの

政治化」とは、おそらく、マルクレーゼが主張する「文化の政治への解消」と単純に同義ではないのだろうか。

では、アドルノの立場はどうなるのか。彼は、アウラの凋落をただ悲しみ、そこに進歩を認めることを拒んだのか（それだと、アドルノの文化批判は、単に保守的だったことになる）。そうではあるまい。彼は音楽論において、むしろ、決然たる進歩主義者だった。だからこそ、ストラヴィンスキーやジャズを——美的合理性における進歩の途からの（危険な）逸脱として——見過ごすことができなかったのだ。多くの芸術音痴（Banase）にとっては、そんなどうでもよいことだろうが、芸術論における進歩主義者アドルノにとっては見過ごしてできない大惨事だったのだ。そして、*ästhetische Rationalität*とは、ただ現代芸術にのみかかわる問題ではなく、いわんや音楽にのみとどまる問題ではなく、人間の感性的経験の全体に関わる問題とみなされるものなのだ。

(19) Honneth, Axel, *Die Idee des Sozialismus – Versuch einer Aktualisierung*, Berlin (Suhrkamp) 2015, S.23. 以下のホネットからの引用はすべてこの著作からのものである。

(20) Honneth, Axel, *Das Recht der Freiheit. Grundriss einer demokratischen Sittlichkeit*, Berlin (Suhrkamp) 2011, S. 250. こゝでは「投錨」というのがキーワードになっている。ある理論は、それが錨（根）を下ろすことのできる社会的動向（運動）を持つていなければならぬ、ということだ。さもなければ、観念論「単なる規範理論」になってしまう。単に、「規範的思想（理念）」を構想するだけ、というのであれば、哲学史を勉強したり、哲学の道を歩いただけでも可能かもしれない。しかし、それが、現実の中に運動として蠢いていることを確かめるためには、経験的な研究が不可欠になる。それこそ、ホルクハイマーの批判理論の理念だったものだ。ここでも、ホネットはもともとどの理念をとても律儀に踏襲し

ている。

(21) マイドンとの愛の世界に生きることができたホルクハイマーは、愛の関係の中の闘争について語る気にならずにすんだのかもしれない。それに対してアドルノは——恋愛において抑制を知らなかったアドルノは——愛の経験において十分に傷を負っていたはずだ（一九六九年の急死を、恋愛ゆえの傷み出す視点と無縁ではらいだ）。彼は、愛の関係を「闘争」と描き出す視点と無縁でなかっただろう。『ミニマ・モラリア』はその証言だ。これは、ミニマ・クリティカだ、とも言える書だ。「食卓ということになると、たとえ善良で友好的で教養ある人がそうする場合でも、もうもうたる砂ぼこりが立ち昇るとしたもので、関わりのあるすべてのものを覆いつくし変色せずにはすまない。それはまるで、親密さという領域、共同生活ゆえの警戒心なき信頼が、それが拠りどころとしていた関係が壊れてしまうと、邪悪な毒素に変じてしまった、とてもどうかのようだ」(Adorno, *Minima Moralia*, S.33、アドルノ『ミニマ・モラリア』十一番「食卓とベッド」二八頁)。

(22) 人間には生得観念があるのではないか。それは何か。「公正」という観念(あるいは理念)だ。五歳の子供でも「ずるい」と抗議する。「公正」という言葉など一度も聞いたことがなく、一切教えられていなくても、そう叫ぶ。その時、あるべき姿としての正義や公正が明瞭に観念されているはずはない。つまり、人間は公正に処遇されるべきだ、という規範的観念を、人間は持つて生まれてくるのではないか。それは経験を通して学ばれているのではない。では、経験は何をするのか。「公正」が実現されていないことを経験は教える。だから、子供は「ずるい」と叫ぶ。これが生得観念に基づく抗議、批判であるのなら、その批判は内在的批判であることになるだろう。外からの借り物の規範に基づく批判で

はない。そのようにして、経験は、生得観念を——概して、否定的な仕方——確認する。しかし、それだけではない。経験は、この生得観念を破壊しもあるだろう。人々は、人生の中で、この生得観念が綺麗事ではないことを繰り返して思い知らされてゆく。人が公正とは言いがたい現実を甘受しているとするれば、それは、飼いならされてしまったからだ。断念・諦念を学んでゆくのだ。生得観念であるからといって、それがわれわれの人生を通して働き続けるという保証はない。維持する注意と努力は必要だろう。それでも、そういう規範的観念を持つて生まれてくるということ。はわれわれには批判のための素質(ポテンシャル)が具わっているということだ(この考えは、観念論ではないはずだ)。ただし、その規範は往々にして忘れ去られるし、無意識化されるもので、だからこそ、再(度)構成されるなどという面倒臭いことがなされねばならなくなるのである。

ただし、「公正」が生得観念であるのと同じく、「強さ」もまた生得観念なのではないか。権威に弱い性格、というのは、目下、われわれにとってアクチュアルなテーマなのではないか。「強いアメリカ」を実現すると吠える男が、権力の座に押し上げられる(他にも、似た例が何ヶ国にもある)。人々は、自らの上方に「強さ」を求めもするのだ。そして、その「強さ」に自らを同一化する。これは、人間的、その意味で生得的な特性なのではないか。人間は一方で「ずるい」と異議申し立てをする。ずるいという感覚を生得的に具えている。しかし「上に強さを求める」のも、同じく人間の生得的特性なのではないか。フロイトが「集団心理と自我分析」で分析したのは、群衆のそういう素性だった。人間は平等志向によつてのみ突き動かされているわけではないようだ。

(23) Vgl. Honneth, Axel, *Arbeit und Anerkennung*, in: ders., *Das Ich im Wzr*, Frankfurt am Main (Suhrkamp) 2010, S.78ff (マクセル・ホ

ネット「労働と承認——理論的に新たに規定する試み」『私たちのなかの私——承認論研究』法政大学出版局、二〇一七年、八四—一二頁。

(24) 丸山眞男は、「普遍史」という考えが、自分たちをいかにきつく縛っていたかを語っている。そして、普遍史という考えから身を振りほどこうとするように、日本の歴史の「古層」に沈潜していった。「私はかつてマルクス主義者であったことはありませんけれども、何といても時代から言って思想のおよび学問的に非常にマルクス主義の影響を受けてきました。当面のテーマに限定していうならば、普遍的な歴史的発展段階があることを当然の前提として思想史をも考えていた、ということですよ」(丸山眞男「原型・古層・執拗低音」同『丸山眞男集第十二巻 一九八二—一九八七』岩波書店、一九九六年、一二一頁)。


(25) 社会運動につながりを確保する、とはどういうことか。必ずしも、その一員となって活動する、ということだけでなくもよいのではないか。関心を持ってフォローし続ける、ということから始まる。関心は認識(傍観)とは異なり、既に、実践への、客観化への一歩なのではないか。

キーワード 批判の規範的前提、歴史哲学、客観的理性、感性的・

美的(合) 理性、社会主義

〈論文〉

社会批判とジェンダー

 〈特集〉 社会批判はなおも可能か？
 

小野寺研太

序論

「社会批判はなおも可能か」という問いかけに対し、仮に「イエス」と答えるならば、次に問うべきは「では、いかにして」であろう。というよりむしろ、「なおも」を付した最初の問いかけの形そのものが、実際には「イエス」の返答を企図した上で（説得力ある「ノー」の提示は不可能ではないだろうし、それは興味深いものだが）、方法の模索を重視せざるを得ない発問であるように思われる（社会批判はなおも可能か。かつては可能だったし、今後もおそらく可能だとは思いうけれども、それが可能になるような方法や視点とは、現時点でどういうものか）。

そこで本稿では、社会批判が批判たり得るためのアプローチとして、そこにおけるジェンダーの視点の重要性を、思想史研究と関連づけながら検討したい。

考察したい問いは、二つある。まず、なぜジェンダーの視点なのか。それは社会批判を考えるにあたり、数ある社会問題の中のワン・トピックとしてジェンダーを取り上げることと、どう違うのか。社会批判とジェンダーの視点は、どうつながるのか。ジェンダーの視点を重視することで、社会批判はどのように展開可能になるのか。これらの問いに関わる現代の理論家として、ジュディス・バトラーの存在を看過することはできない。本稿では最初に、バトラーの一連の議論を参照しながら、ジェンダーやセクシュアリティといった身体

性の問題が、社会批判においてどのような意義を持つのかを検討する。

二つ目の問いは、社会批判を支えるジェンダーの視点を、思想史研究に「使う」とはどういうことかを問うものである。もちろんこれまでにも、フェミニズム（から）の社会思想史・政治思想史の研究蓄積が存在し、従来の研究で見落とされてきた論点や、「見落とされた」こと自体の問題性を指摘してきた¹。そこからいえば、思想史研究においてジェンダーの視点が大きき役割を持つことは既に明らかである。本稿の議論を通じてそこに付け加えるものがあるとすれば、それはバトラー流の読み方の、社会思想史研究への応用可能性の検討、ということになる。社会科学的な言説をジェンダーの「パフォーマンス」として読むとは、どういうことか。この点を本稿では、十九世紀後半から二十世紀初頭のアメリカ知性史、とりわけ女性の高等教育参入と、それによって生じた学問領域の歴史に焦点を絞り、試論的に論じてみたい。

一 ジュディス・バトラーにおける社会批判とジェンダー

1 フェミニズムの系譜学

バトラーの著作の特徴とされる独特の晦渋さは、それが目論む思考の険しい道筋を表している。その道筋においてバト

ラーが絶えず試みているのは、自分が立とうとする礎自体を問い直そうとする批判の営みである。例えば『ジェンダー・トラブル』の翻訳をはじめ、日本のバトラー受容に大きく貢献した竹村和子は、同訳書に付した解説で、この著作を「フェミニズムの系譜学といえるかもしれない」と述べている²。また、バトラーの思想体系を「哲学」との関わりからまとめた藤高和輝も、バトラー自身にとっても、『ジェンダー・トラブル』はフェミニストに向けた書物であり、当時のフェミニズムが想定していた「異性愛の女」という主体像を批判的に解明していくものだったと指摘している³。

『ジェンダー・トラブル』でバトラーが繰り返し批判の俎上に載せているのは、男/女という二元論をそれ以上還元不可能なものとする、「強制的異性愛」のヘゲモニーである。通俗的には、セックスは解剖学的な性（オス/メス）、ジェンダーは社会的文化的な性（男らしさ/女らしさ）として区別され、解剖学的なセックスの上に文化的社会的なジェンダーが「後から書き込まれる」ように理解されている。したがってここでは、ジェンダーは社会構築的なもの、セックスは「自然的」なものだと想定されている。ジェンダーは揺らぐことがあるとしても、解剖学的な男/女という二項対立そのものは、それ以上乗り越えがたいもの、自明なものとされるのである。

しかしバトラーに言わせれば、それは原因と結果を逆に捉えている事態である。ジェンダーの原因にセックスがあるのではなく、セックスの方が、ジェンダーの機制によって適及的に投影される幻影だからである。例えば人は、生まれたときから「男か／女か」のどちらかに常に性別化されており、インターセックスのような境界域にとどまることを許されない。すなわち人は、解剖学的な性を弁別するという次元においてすでに、「男か／女か」の二元的な枠組みにはめ込まれている。言い換えれば、「男の身体なのか／女の身体なのか」という形式で性別化されるセックスもまた、社会構築的なもの、二元的な枠組みに人間を囲い込んでいく機制によって生みだされている。その意味で、セックスもまた、決して「自然」として自明視することはできない。「実際おそらくセックスは、つねにすでにジェンダー」⁴なのである。

二元的なジェンダーの枠組みから人が自由ではないということとは、「女」と「男」で練り広げられる性的実践とそれを喚起する欲望、すなわち異性愛のセクシュアリティを当然視することも、ジェンダーの権力機制による「強制」の結果だということになる。「女である」ということには、「男を愛することが当然のセットになると見なされる。「女」であることが意味するのは、「異性愛の女」としてのセックス、ジェンダー、セクシュアリティの首尾一貫性を備えているという

ことであり、それが果たされない場合（同性愛やバイセクシュアル、トランスジェンダーなど）は、理解不能の烙印を押される。『ジェンダー・トラブル』がフェミニズムの批判の書であるのは、それまでのフェミニズムがジェンダーの社会構築性を批判しながらも、性差別主義からの解放主体に、本質論的な「女」を想定してきたことの問題性をはつきりと指摘したからである。「異性愛の女」というカテゴリーが、ヘゲモニックな言説機制によって生産されたものであるならば、それ自体で自明視できるものではなくなる。「男」からの抑圧に對抗する主体が、セックス、ジェンダー、セクシュアリティにおいて首尾一貫した「異性愛の女」であることをフェミニズムが自明視しているとすれば、その議論もまた、異性愛のヘゲモニーを生産し続ける権力機制にはまり込んでいることになる。

2 ジェンダーという「パフォーマンス」

ではわたしたちがジェンダー（性を分けること）だとしていっているものは、いかにして成立しているのか。バトラーは、それが行為Ⅱパフォーマンスによるものだという。ここでいうパフォーマンスは、言語や身振り、日常的な行動様式まで幅広く含んだ実践を意味する。ジェンダーというパフォーマンスは、個々の身体において反復され「再演」される。その反

復的なパフォーマンスによって、男や女のカテゴリがあたかも自然な区別であるかのよう錯覚され、二元的な性別観が事後的に本質化される。ジェンダーは「身体の身ぶりや動作や多様な様式が、永続的なジェンダー自己という錯覚をつくりあげていくときの、日常的な方法⁵⁾」なのである。

バトラーが看破したのは、性を分けることがパフォーマンスである以上、「女」(や「男」)のアイデンティティを確たるものと錯覚させている、セックス、ジェンダー、セクシュアリティの首尾一貫性が、実際には偶発的なものだ、ということである。ジェンダーはパフォーマンスである点で、「成功」したり「失敗」したりするものであり、真偽を判定されるようなものではない。例えばドラッグは、男性が女装するという意味で、「偽物の女」と通常は見なされる。しかしバトラーは、ドラッグを「本物(の女)」に対する「偽物(の女)」とは捉えず、むしろ首尾一貫したジェンダーのパフォーマンスの「失敗」(不調和)と見る。ドラッグが示している「失敗」とは、セックス、ジェンダー、セクシュアリティの三つが首尾一貫していないという意味での「失敗」である。この「失敗」が示すのは、セックス、ジェンダー、セクシュアリティの首尾一貫性はあらかじめ担保されているものなどではない、ということだ。仮にセックス、ジェンダー、セクシュアリティが首尾一貫しているとすれば、それはそのためのパフォーマンス

がそこで「成功」しているからである。⁶⁾つまり性を分けることは、それに関わるその都度のパフォーマンス次第で「成功」したり「失敗」したりするような代物であり、首尾一貫した「女」や「男」なるものも、偶発的な産物に過ぎない。すなわち首尾一貫した「女」や「男」といった人間像は、何らかの本質や真理を示すものではない。

しかし、パフォーマンスだからといって、それは各人が恣意的に選択し、いつでも主体的に振る舞えるものかというところではない。ジェンダーのパフォーマンスは、出生時の「この子は男の子か、女の子か」に始まり、その後繰り返しされる性別欄記入が象徴するように、他者からの呼びかけによって始まる点で、わたしに先行しているからだ。加えて、同性愛やトランスジェンダーのように、セックス、ジェンダー、セクシュアリティが首尾一貫していない場合、その者は社会的に理解し難い存在としてカテゴリーズされ、存在しないも同然になる。ジェンダーをめぐる規範と慣習は、常にわたしを超えており、わたしのジェンダーに関わるパフォーマンスは、それらもたらす作用から逃れがたい。

それと同時に、ではジェンダーとは一切の変化が生じ得ない決定論的なものであり、人はその機制に服従する他ないのかというと、そういうわけでもない。バトラーのパフォーマンス・ヴィイティ概念の形成過程を検討した藤高の指摘によれば、

通常「行為遂行性」と訳されるパフォーマンス・マティヴィティには、「演技」としてのパフォーマンスという側面も含意されている⁸⁾。劇を演じる役者には、その動きを脚本によって規定されているのと同時に、どのように演じるかを解釈したり変更したりする余地が残されている。異性愛以外のセクシュアリティやトランスジェンダー、クィアといった存在は、二元的な枠組みに押し込められる異性愛のヘゲモニーにおいて、服従からの逸脱可能性として理解することができる。

3 晒される身体と共生の義務

『ジェンダー・トラブル』以降のバトラーの思考を徐々に特徴づけていくのは、人間の「生存」をめぐる問題である。性的マイノリティに対する犯罪やバッシング、社会的排除が如実に物語るように、身体性をめぐる規範は、精神的にも物質的にも、その者の生存可能性を大きく左右する。『ジェンダー・トラブル』で念頭に置かれていたのも、強制的異性愛のヘゲモニー下で排除され、不可視の存在となった人びとである。バトラーの批判的思考にとつて、ジェンダー規範をめぐる議論と人間の生存に関わる議論は、地続きだった。

ジェンダーの問題と生存の問題をつなぐ概念が、人間の身体の「傷つきやすさ vulnerability」（あるいは「あやうさ precariousness」）である。『ジェンダー・トラブル』からして

既にそうであったように、バトラーにとつて人間の身体は、普遍的に規定できるものでもなければ、何らかの純粹な認識を想定できるものでもない。人間の身体性は、その者が生きる歴史や社会に、深く規定されている。それは単独で存在できるわけではなく、多分に状況規定的である点で、身体はその外部に常に「晒され」ている。身体の「晒され」は、五感で確認できる範囲はおろか、それをはるかに超えて、名前から知らない者からなる幾つものネットワークにおいて生じる。そして「晒され」という言葉が示唆するように、人間の身体性は外部によつて規定され、それとの関係において存在し得るといふ意味であやういものであると、バトラーは述べる。

晒されるためにあやういものとなる人間の生存は、それゆえ何らかの援助を必要とするが、そうした援助提供の際には、その対象となる者が悲嘆可能性を持つかどうかで、提供のあり方が変わると、バトラーはいふ¹⁰⁾。生存への援助は、食糧やすみか、各種インフラといった物質的なものから、不平等な扱いからの保護と是正のように社会的なものまで幅広い。そして程度の差はあれ、身体が傷つきやすいためであることは誰しも共通であるにも関わらず、援助や支援の提供は、その者の死や不在が嘆き得るものかどうかという悲嘆可能性に左右されると、バトラーは指摘する。あやうい生の生存には、その者の悲嘆可能性が先行しており、規範や慣習から逸脱し、

当該社会の中で理解不能とされる存在は、この悲嘆可能性の枠から漏れてしまう。

悲嘆可能性の有無によって、あやうい生の生存可能性が左右されるといふことは、その者の社会的承認に依じて、生のあやうさが不均等に配分されていることを意味する。バトラーはこれを「不安定性 *precarity*」と呼ぶ¹⁰。ある歴史的社会的条件において、ある者は悲嘆され得るゆえに保護され、支援されるのに対し、悲嘆不可能とされた別の者は保護のネットワークから外される。つまり、晒され、傷つきやすい身体の「生存」の問題は、権力機制の多重的な働きやいくつもの決定によって、資源配分や社会的承認がコントロールされているという意味で、きわめて政治的な性質を有している。

バトラーは、先行する悲嘆可能性に依じて差別的に配分される生のあやうさ¹¹不安定性に対しては、生を持続可能な形で改善していく倫理的要請があるという。なぜか。ポイントとなるのは、倫理的要請、すなわち他者への義務が、わたしの生存への欲望と切り離せないことである。この点は、レヴィナスやアーレントに触れながら論じられることが多いが、ここではバトラーのスピノザ解釈を再構成しながら、その論理をたどってみよう¹²。

バトラーが重視するのは、スピノザがその哲学の原理としたコナトウス、すなわち「自分自身の存在への固執」である。

一般的にコナトウスは、個人主義的な自己保存の欲求と同一視されるが、バトラーはスピノザの自殺論をフロイトの「死の欲動」と関連づけながら、スピノザのいう自己保存の欲望には、自分自身を解体する契機が含まれると指摘する。それは、自分自身の存在への固執が、自分ではない存在（広義の「他者」）との関わりを構造的に持つているということである。

わたしがわたしであるうとすることは、わたしではない何かとの関わりを抜きに考えることはできない。それは、バトラーが最初期に取り組んだヘーゲルになぞらえていえば、わたしという存在は、社会での承認可能性と切り離せないことを意味する。

バトラーは、スピノザの『エチカ』に沿いつつ、わたしが生きようとする欲望は、他者を志向し欲望することに先行せず、同時性 *simultaneity* を持つ点を強調する。わたしが生きようとする欲望のために他者が存在するのではなく、わたしが生きようとする欲望は、同時に、他者と生きようとする欲望でもある。逆に言えば、わたしが生きようとする場合、それは他者の存在を抜きに考えることはできない。わたしが生きようとすることは、他者との共通の生 *common life* を築くことである。だから、わたしが社会の中で承認され、生きのびようとするならば、わたし以外の他者の生存も同時に維持されなければならない。したがって、わたしは他者の生存に

対する義務を負うのである。

この倫理的要請に、範囲はない。なぜなら、わたしの生存と共にある他者が誰であるかを、わたしが決めることはできないからである。わたしの身体が生存するためには、他者からの承認や保護、援助を不可欠とし、わたしのあり方を否定・非難したり、究極的には殺したりする「暴力」から守られる必要がある。このことは、わたしはわたしの身体を「所有」している（＝わたしは、わたしの身体を完全な統治下に置いている）とはいえず、わたしのあり方はわたしだけでは決することができないことを意味する。それゆえ、わたしが生存するために必要な境界を、わたしが意図的に画定することは、原理的に不可能である。逆にそれを無理に画定すること、わたしが生きるためには誰を必要とし／必要としないかをわたしが恣意的に決することは、わたし自身の否定に他ならない。

以上から明らかとなるように、バトラーの理解では、身体が絶えず晒されているわたしの「生存」のうちには、わたしと共にある他者の「生存」を保護し、維持させる義務が伴っている。『ジェンダー・トラブル』のように、バトラーの初期の試みが、わたしの身体性（ジェンダーやセクシュアリティ）に向けられる暴力の遍在性を解説していくものだとすれば、二〇〇〇年代以降の一連の著作が示しているのは、その身体性への暴力を人間の生存そのものと関連させた上で、その暴

力を否定するのではなく、その「向きを変える」という非暴力の契機を見出すこと、暴力のただ中であつて、自己にも他者にも攻撃性を発動させないことの提起と論証だといえる。

4 ジェンダーからの眼差しを社会に向ける

議論の出発点に戻ってみよう。社会批判が、社会の現実を批判的に理解し、さらに可能であれば何らかの展望を示そうとする営みであるとすれば、ある国家内部でもグローバルでも、様々な権力形態を通じて人びとに差別的に配分される不安定性の問題が、説明すべきものであることは論を俟たない。

このとき、不安定性の問題は、ジェンダーをめぐる問いと地続きである。「ジェンダーの問題は、数ある社会問題のうちの一つである」といえない理由は、バトラーに即して考えれば、身体性に関わる「政治」をめぐる批判的解明が、その方法において、社会批判そのものと重なるからである。『ジェンダー・トラブル』がフェミニズムの側に立ちながら、その系譜をたどることでフェミニズムへの批判を展開したように、社会批判の試みもまた、批判する側の内向や自閉的傾向を絶えず警戒し、ずらすものとなる。言い換えれば、ジェンダーからの眼差しを社会に向けるとは、社会について論じた「科学」的言説そのものの批判的解明、その意味での「社会科学」批判であることを示唆する。

ジェンダーの視点からする「社会科学」批判には、大きく二つの方向性があると考えられる。第一の方向性は、『ジェンダー・トラブル』のように、身体をめぐる構造的規定性だけでなく、その変動可能性も視野に入れるものである。パフォーマティブなアイデンティティは、一方において自身に先立つ社会的慣習や規範への服従を強制されているが、他方でそのような服従から逸脱する可能性も備えている。ジェンダー視点からの社会批判は、身体性に関わる構造的規定性と変動可能性を両睨みすることを意味する。別言すればそれは、「中心」とされるものの正統性と単一性を、「周縁」から攪乱することである。

第二の方向性は、第一の方向性とは反対に、「周縁」的な位置づけをなされてきた領域が、実は何らかの形で「中心」の正統性獲得に寄与していたのではないかという点を検討するものである。例えばバトラーが次のように述べるとき、筆者が注目するのは括弧書きの部分である。

恐らく、不安定性がこの図式の中で常にどのような位置を占めてきたのかを理解することは可能だろう。というのも、ジェンダーの行為遂行性は、こう言ってよければ、ジェンダー・マイノリティ、セクシュアル・マイノリティ（場合によってはまた、心的かつ身体的にかなり

高い代償を払って規範的な存在として「通して」きたジェンダー・マジョリティ）が生きる生存不可能な諸条件に反対する理論であり実践であったからだ⁵⁾。

身体性の「政治」に対する批判的検討は、まさにジェンダーの問題であるがゆえに、ジェンダー・マジョリティによる規範の「再演」（場合によっては過剰同調）をも射程範囲に収めている。例えば、誰が「マジョリティ」として社会的に優位な位置を占めるかは、必ずしも自明ではない。同じ「女性」でも、人種や経済階層に注目すれば優位／劣位の差が見いだせるように、人びとの間で生じる権力関係の配置は、常に重層的かつ交差的である。この点に着目し、正統化・単一化された身体性の「政治」に、ジェンダーの複雑な関係性がどのように編み込まれているかを読み解こうとするのが、この第二の方向性である。

次節の検討で本稿が採るのは、第二の方向性である。これまでのフェミニズム（から）の社会思想史・政治思想史研究において繰り返し批判されてきたのは、思想上で想定される社会形成や政治の「主体」の割り当てが、男性優位のジェンダー規範を前提にしていたことである。そのことを了解した上で本稿が立ちたいのは、従来の議論が批判対象としてきた規範や慣習が、いかなるジェンダーの関係性によって構築

されていたのか、言い換えれば、それらが「男性」のみならず、いかなる「女性」によってどのように形成されていたのかを、「社会科学」的な言説の検討を通して、より詳細に腑分けする視点である。

以下では、その検討材料として、十九世紀から二十世紀にかけての世紀転換期における、高等教育史を含めたアメリカ合州国の知性史を取り上げたい。

二 世紀転換期のアメリカ知性史におけるジェンダー

1 女性の高等教育参入とその両義性

アメリカの高等教育機関の門戸が女性に開かれ始めたのは、十九世紀後半である。多くの大学が共学化を拒む中、一八六〇年代から八〇年代にかけて、セブン・シスターズと呼ばれる名門女子大学の設立が続き、また州政府が農学や軍学、工学を専門とする高等教育機関設置のために、連邦政府から土地の供与を受けてできた「ランド・グラント大学」でも共学化が進んだ。もちろん当時は、高等教育を受けられることが自體が特権的なものだったが、こうした変化による女性の大学在籍率の上昇は、一八七〇年の二二%から一九〇〇年の三六・八%にまで及んだ。¹⁶⁾

しかし、高等教育を受けた女性が卒業後に活躍できるキャ

リアは、依然として限定的なものだった。守旧的な性別分業観(家内労働の担い手としての女性 や性規範(女性の貞淑)が根強く残るアメリカにあつて、女性が家庭外で活躍の場を求めることは、イレギュラーな事態とみなされたからである。それは大学研究者でも同様であり、たとえ学生として最優秀と評価され博士号を得ても、女性であることが大学でのポスト獲得を妨げた。

大学における女子学生の増加と女性研究者登用の忌避や排除という状況は、学問領域の性質や位置づけにも影響を与えた。第一に、高等教育を受けたにも関わらず、それを社会に活かせないジレンマを解消するため、大学を卒業した女性研究者たちは、大学以外、あるいは自らの専攻以外の場所で、その調査・分析手法を活かす道を模索した。彼女らは、大学外であればセトルメント運動や各種の社会改革運動、専攻以外の分野であれば社会経済や家政学、衛生学、社会福祉学、教育学といった分野に、自身の科学的手法の活路を見出した。結果としてこれは、女性研究者が女性や児童に関わる労働や貧困、社会福祉、家事、公衆衛生、保育、教育といったテーマ群に焦点を合わせる傾向を強めた。

第二に、学問領域がジェンダー化される傾向が生まれた。

この時代のアメリカ白人男性は、階層格差の拡大や女性の社会進出、そして移民の増加を、自らの「男らしさ[manhood]

の危機と捉え、その「復活」を目指した¹⁷。男性研究者もそれは同様であり、彼らは「男らしさ」にもたらされた危機からの脱却を社会不安の統制強化に求め、「科学万能主義 scientism」の学問形成に自らのアイデンティティを求めていった。その裏側で、女性研究者が関心を寄せた社会改革や日常生活や家庭に関わるテーマを、「男らしさ」を削ぐものとして避けていった¹⁸。

これらの結果として、第三に、ジェンダー化された学問領域のヒエラルキーが形成された。「科学万能主義」志向を強めた男性研究者らが価値を置いたのは、理論性や中立性であり、具体性や応用性を扱うことの重要性は低く見積もられた。言い換えれば、研究において社会や生活上の具体的な問題(身近な問題)を扱うこと、理論ではなく応用性を追求することは女性的なことであるとされ、男性研究者はそれらを二次的なものに位置づけた。このように、十九世紀後半〜二十世紀初頭のアメリカの高等教育史では、学生として学ぶ女性が增える一方、彼女らが研究者として参入する場合には、ポストにおいても学問領域においても、男性側が築いた障壁によって排除され抑圧されていたのである。

ただこれを即座に、「男性による女性の一方的な排除と抑圧」という図式に単純化することには注意が必要である。パトラーのジェンダーに関わる分析が、そこに働く権力機制の

多様さに目を向けていたように、上記の性差別主義的な状況を分析・評価するには、より仔細な検討が必要だからだ。例えば、先述したテーマ群のジェンダー化でいえば、女性研究者が男性とは異なるニッチな問題に取り組むことは、競争する研究者を減らし、論文として受理される可能性を高めたし、先行するライバルがないことは領域の開拓がしやすいということでもあった。他方で、そうした領域やテーマ群の多くを女性研究者が占めることは、男性がそうした問題に関わらない口実にもなり得、学問領域のジェンダー化を進めてしまふことにもなった。このような両義性を考慮すれば、高等教育と学問研究におけるジェンダーのあり様を、一枚岩的な男性による「抑圧」としては単純化することはできない。むしろ重要なのは、こうした知性史的状况でジェンダーがいかに作用し、どのような権力機制を起動させていたかに注目することである。そこで本稿が注目するのが、近代家政学である。

2 「家事の科学」とその背景

家政学 home economics (現在では生活科学 life science とも呼ばれる)は、衣食住や児童など、日常生活に関わる諸問題を科学的に解明し、その解決を通じて生活の質向上を目指す学問領域である。その近代的な展開の形態は、アメリカやドイツ、日本などで異なっているが、特にアメリカに限定してい

えば、ホーム・エコノミクスという英語名から明らかのように、家政学はまず家庭の管理運営に関わる学問として発達してきた。より具体的には、近代家政学は家事の合理化を志向する「家事の科学」として出発している。

十九世紀アメリカで「家事の科学」が論じられた背景には、次のような社会史上の要因が挙げられる。第一に、資本主義化による産業構造の変化によって、家族内の性別分業の様相が変化し、家内労働の負担が女性に集中するようになった(家族のうち、男性や若者は労働者として外で賃労働に従事するようになり、家にいなくなった)。第二に、技術革新が家庭にも持ち込まれ、様々な装置・器具(代表例がストーブ)の導入や消費財(例えば小麦粉)の購入が家事の省力化につながった(にもかかわらず、家事負担の程度は軽減しなかった)。そして第三に、家事使用人の定着と管理をめぐる問題があった。²¹⁾こうした社会史的状況は、家事を単なる労苦、できれば避けたい仕事としてではなく、社会の中で価値あるものとして位置づける議論につながった。当時の女性が置かれたこのような状況を踏まえ、家事の価値を再評価する言説となったのが、「家事の科学」である。

「家事の科学」が家事を評価するにあたって強調したのは、何よりもその学問が「科学」的であること、すなわち合理性を追究する領域だという点である。この領域で当時代表的存

在だったキャサリン・ビーチャー(一八〇〇—七八)が唱導した「家庭科学 domestic science」は、家庭を、家事を遂行するある種の機械と捉え、装置の配置を合理化することで、家事労働の省力化を図った。それはかりでなく、ビーチャーの「家庭科学」は、家の換気や照明、果樹の手入れから、子どもや高齢者の世話、使用人の管理に至るまで、家庭における仕事の合理化の手法を網羅的に読者に示した。こうした科学志向は、家事という営みが他の学問領域と同様の体系性を備えている点で学ぶ価値があるものだという主張に結びついた。いうなれば、女性に家事の「専門職」としてそれに関わることを求めるものだった。²²⁾

家事再評価のもう一つの軸は、ある種の共和主義である。ビーチャーが一八四一年に出版し、その後パブリックスクーールや女子セミナリーで教科書として広く採用された『*Treatise on Domestic Economy* (一八四五年)』の冒頭では、アメリカの民主主義を支える市民を健全に育む存在として女性の責任が位置づけられている。²³⁾これは、家族の健康を気遣い、合理的な方法で健全な精神を宿した市民(これはあくまでも男性市民なのだ)を育てる存在として女性を位置づける、「共和国の母」という当時の共和制イデオロギーに沿ったものでもあった。²⁴⁾

「家事の科学」が、ビーチャーがいうように、女性に「科学」と「国家」に関わること、しかもそれを家庭という領域にお

いて関わることを要請する言説だったことは注目に値する。というのもこれは、「家事の科学」の言説が、フーコーが論じたのとはやや異なる形で（あるいはフーコーが主題化しなかった形で）、知と権力の関わり、すなわち統治論の問題圏を構成しているといえるからだ。

フーコーによれば、十六世紀に最初に結晶化した統治の技法は、国家経営に家政Ⅱ経済（どちらもオイコノミア）の原理を持ち込むものだった。これが十七世紀の停滞を経て十八世紀に復活した際、統治の問題は家族の問題から離れ、人口拡大を焦点化しようになった。このとき家族は、統治のモデルという地位から退き、統治にとつての道具になったとフーコーは述べる。

家族がこのようにモデルという水準から道具立てという水準に移動したということはまったく根本的なことです。じじつ、十八世紀なかばからは家族は人口に対する道具として現れます。「……」人口が統治術に関する障害解除を可能にしたのは、人口が家族モデルを排除したからです。

もちろんここでのフーコーの指摘の主眼は、統治性が家族ではなく人口をモデルとするようになったという点にある。

だが逆にいえば、統治の主題としては後景に退いたという家族、あるいは家庭の問題は、その「道具」として統治論に関わり続けたということでもある。ピーチャーがそうであったように、この時代の家事、家族、家庭の問題をめぐる議論は、何らかの形で国家との接合を意識していた。そのことは、かつて男性家長の家庭経営論として論じられた「男の家政学」が、十九世紀に「女の家政学」へ変わるといふジェンダー変容を経てなお、統治論の圏内にあるという持続面の存在を示唆している。この観点から見て、統治論の枠組みで「女性とは何か」を、ピーチャーよりも直截的に展開したといえるのが、現在では「家政学の母」と称される、エレン・スワロー・リチャーズ（一八四二—一九一一）である。

3 E・S・リチャーズの学問構想

リチャーズが「家政学の母」と呼ばれるのは、彼女がアメリカ家政学会の初代会長を務め、ホーム・エコノミクス分野の礎を築いたからである。しかし彼女の学問的キャリアの中心はむしろ自然科学者だった点にあり、また彼女は研究以外の領域でも幅広く活動した人物だった。リチャーズは、女性として初めてマサチューセッツ工科大学で学び、その後、衛生学や水質・空気分析の専門家として同校で教壇にも立った。そうした研究者としての活動と並行して、リチャーズは女性

研究者のためのラボ（実験室）設置や女性卒業生の組織化、移民労働者のための食事提供施設のモデル化などに尽力し、社会活動家としても活躍した。²⁷⁾

こうした幅広い経歴を踏まえ、最晩年のリチャーズが家政学の学問構想論としてまとめたのが、『ユーセニクス』（一九一〇年）である。「ユーセニクス」(euthenics 日本語では「優境学」と訳される)は、優生学 eugenics を意識した命名であり、先天的要因を重視する優生学に対して、優境学は後天的・環境的要因を重視するというスタンスを示している。つまりユーセニクスの主たる問題とは、「優れた」人間の発達・育成に必要な環境とはどういうものか、その環境形成にどう関わるのか、である。²⁸⁾

先のピーチャーの著作と比べた場合、リチャーズの『ユーセニクス』にはピーチャーのような包括性はなく、家政学という学問が果たす社会的意義を強調した、いわば序論としての性格が強い著作である。そのためこの小著は、リチャーズから見た女性、知（科学）、国家の関係性が凝縮されたテクストとして読解可能である。

『ユーセニクス』で最初に論じられるのは、女性でも家庭でもなく、不健康であることがいかに衛生観念の一般的な欠如に由来し、また人びとがそれに無頓着であるか、である。

一八八二年以来、肺結核は四九%、腸チフスは三九%減少した。しかし統計によれば、心臓病や個人の管理下にあるその他の不調〔腎臓病や脳卒中を指す―筆者〕は増加している。〔……〕これが意味するのは、空気感染や接触感染による伝染病は、政府がこれを認識し科学法則を適用して抑制してきたのであり、今日そうした伝染病が存在するのは、個々人の無知か不注意による場合のみだということだ。〔……〕問題は、人びとが「調子が悪いだけ」や「なんとかなるさ」に由来する消耗の存在を認めないことである。「そういう人は」明晰な頭脳と揺るぎない手腕で働くことと、鈍く弱々しい道具でもって働くことの違いが分からない。²⁹⁾ 何らかの方法で、このことを理解させなければならない。

ここで指摘されているように、衛生学者としてのリチャーズが問題視するのは、衛生観念と社会的損失の連関である。衛生観念に対する大衆的な無知こそが、かつてであれば感染症を媒介し、現在であれば心臓疾患や腎疾患のような生活習慣病を生んでいる。こうした無知（衛生観念の欠如）による社会的損失は大きく、「無駄な死、無駄な病氣、無駄な疲労を防ぐことでこの国に毎年もたらされる経済的節約は、確実に十五億ドルを遥かに凌ぐ」。衛生的な行動様式の欠如は不

健康を生み、不健康であることは経済的な損失につながる。

リチャーズによれば、この改善に必要なのは自らの管理能力を高めることであるが、健康管理の問題は権力機構や何らかの強制手段によって一方的に解決されるものではない。なぜならそれは、究極的には各人によって「自発的」に取り組まれるべきものだからだ。リチャーズのいう管理能力とは、自己利益や公共性の追求に駆動されながら、生活に関する知識や理解を自己管理に振り向けるような、自発的な自己管理の能力を指している。それは別言すれば、健康的な生活習慣を維持することであり、栄養価の高い食事や清潔な衣服・住環境、あるいは規則正しい生活リズムといったもので構成される。

人は公共心と私的利益に導かれて、自分自身を知り、自分の活動を機械と同様に統御する control ことが、仕事的能力だけでなく、喜びに関する能力をも倍増させることを、理解するだろう。この統御は、先ごろ確認された、人間の環境に関する科学的知識を適用することで、今まさに可能となっている。

地域社会に住む思慮深い人びとに対して、今こそ健康と幸福を増進させるような生活水準を教え込む機会であると喚起することこそが、本書の目的である。

こうした健康的な生活習慣の重要性を強調する点は、先述のピーチャールにも見られるものであるが、リチャーズの議論の特徴は、こうした生活習慣の拡大プロセスを、各家庭における問題として個別化するのではなく、社会関係や制度との関係から説き起こし、徐々に家庭の役割へと収斂させていった点にある。例えばリチャーズは、衛生状態についての一定の管理権は「地域社会とそこでの規則に委ねられる」とし、公衆衛生に関する法規を遵守させる必要があるとする。しかし衛生に対する理解が一般的でない状態でそうした法規を強制しようとしても、最初は個人的自由の侵害と受け取られ、抵抗される。社会の健康増進という利益のために衛生法規を遵守させるには、「おそらく第一には権威を通して」であるが、「その結果が単に権威への服従であって、根本的な原則への服従でないなら、それ「権威への服従」はその人の生活の力とはならないであろうし、また偶然にそれから逃れられたとしても、継続することはないだろう」。そこで必要になるのが、教育である。リチャーズは、「個人が、共同体の正しい生活と「自分と」の関係を認識させる、より直接的で効率的な方法は、教育である」と述べる。つまりリチャーズにとって、衛生的な観念と行動様式を社会的に拡大させる機能を担うのは、教育である。

こうした社会的衛生教育の基礎的な教育ユニットとして、家庭の存在が強調される。

「家庭」の理想とは、未熟な草木が独り立ちできるほど強くなるまで庭師がそれらを守るように、内側から生じる危険（悪習慣、粗末な食べ物、悪い空気、汚れ、乱用）を防ぐこと、つまり発育を妨げる作用全てから避難させることである。「……」しかし身体的な保護にもまして大切なのは、有益な暮らしにつながる全てを教えることである。³³

だが、リチャーズが家庭のみに子どもの生活習慣形成の役割を与えていないことには注意が必要である。むしろ彼女は、つぎのように述べる。

産業が女性から彼女の仕事をとり上げて以来、女性は仕事を求めて外の世界に出なければならなくなり、子どもへの教育手段は家庭から消えてしまった。もしその試みが為されるとしても、その雰囲気は不自然なものだ。子どものために専ら家族に働きかけることは、非常に緩慢な方法だ。「……」今日、学校は、子どもと家庭の双方に届く最も迅速な手段である。³⁴

衛生的な生活習慣を社会的に定着させるための教育の担い手は、リチャーズによれば家庭と学校である。産業化は、家庭だけに衛生への教育責任を帰すことが合理的でない事態を引き起こした。それゆえ、衛生観念の獲得につながる健康的な生活習慣は、家庭と学校の双方で身につけるものだと言える。

一方が他方に取って代わることはできない。むしろ家庭と学校は、お互いに影響し合わねばならない。家庭は経験を得る場所であり、学校はその経験を説明し明確化する知識を得る場所である。子どもはやる気を持って学校に通い、物事を知ろうとする、より深い関心と意欲に満ちて家に帰るべきである。³⁵

以上のロジックを要約すると、次のようになる。不健康であることは大きな社会的損失につながる。それを回避するために必要なのは、社会の衛生状態を高めるべく、人々の観念と行動様式を変えることである。そのために最も効率的な方法は、教育を通じた健全な習慣形成である。といっても、産業化によって家庭のあり方が変化している以上、家庭のみに教育機能を期待するべきではない。むしろ学校と家庭双方の

協力によって、健康のための習慣形成は達成されなければならない。以上の展開を経た上で、『ユーセニクス』の最後に論じられるのが、女性の社会的役割と責任である。

4 近代家政学の「パフォーマンス」

社会的な健康増進という目的のために主たる役割を担う存在こそ女性であると、リチャーズはいう。

反論を恐れずというなら、社会の将来の幸福 well-being は、主として女性の手に委ねられている。〔……〕一度自分の立場に気づかせれば、女性はその仕事をやり遂げるだろう。過去に女性たちが陥りがちだった感傷的な慈善を排し、真の精神をもって科学的、行政的課題に取り組んでいるグループの実例は、枚挙に暇がない。³³⁾

ここで表明されているように、リチャーズがその女性像の表明で繰り返し強調するのは、科学に通じ、運命論に陥らない心性を身につけていることである。現状の幼児死亡率や非衛生的な住宅や路地、不潔な市場は、「大抵は冷淡な運命論の産物」である。これらに対し女性が声を上げ、科学的な管理を進めれば、もっと少ないコストで問題の解決は可能であろう。「時代の最も進歩的な運動とは、清潔さが慈善より勝

ること〔……〕をはっきり理解している女性によって導かれる運動のこと」³⁸⁾であるとリチャーズは述べる。

さらにリチャーズは、家庭における機械の導入は家事の省力化にも役立つと述べる。この工学の時代にあつて、家庭管理の仕事は工学の原理に基づいたものになる。家族の福祉という目的を有する家事は労働なしに実現されないが、その労働は「思慮と機械によって軽減され得る」。将来的に女性は、「機械の使い方を理解し、教わることを信じる事が出来る限り、エンジニアであるに違いない」³⁹⁾。だからこそ必要なのは科学的教育であり、それを次なる世代に与えていくこと＝家政学教育だと、リチャーズは強調する。

家事の工学は物質的な幸福 welfare のために、そして社会工学は道徳的、倫理的な幸福 well-being のために、大いに必要なものだ。〔……〕もし政府が良き市民、生産的人間を持つならば、次世代の親となるべき者たちに、必須の事柄を教えなくてはならない。〔……〕小学校で家庭科を教え、高等教育で家政学を教えることは、環境を統御する意義を彼らに示し、将来のパニックを防ぐことを企図している。⁴⁰⁾

このように、リチャーズが想定している女性の社会的役割

は、ピーチャーのそれに比べると、はるかに幅広いものである。科学的な発想に通じ、家庭管理を合理化して子どもを育てる役割はもとより、教師として教育に携わること、研究者として家政学のテーマを追究すること、種々の社会活動を通して地域や行政にも影響を与えることに至るまで、生活環境への関わりを通して、女性がいかに社会に「貢献」するかをリチャーズは強調した。そこで目指されている衛生観念の普及・拡大は、優生学を基礎たることを企図した優境学¹¹『ユージェニクス』¹²がその冒頭で述べたように、人口に関わる経済的損失回避と結びついた試みだった。その意味で、アメリカ社会の統治論（衛生性を高めることによる人口減少の抑制¹³人口の繁栄）の領域へ「女性」がいかに食い込んでいけるかという発想を、リチャーズは有していた。リチャーズがその学問構想論を通じて関与したのは、衛生（そして人口）問題を經由した同時代的な「女性」のあり方をめぐる議論だったといえる。

それは、世紀転換期アメリカの統治問題における、ジェンダーをめぐる言説的パフォーマンス（パフォーマティブな言説）として理解可能である。フーコーに依拠しながら、十九世紀アメリカにおける統治性の出現過程をたどったマシュー・ハナは、同時代の経済学者・統計学者だったフランシス・ウォーカーに象徴される統治性の論理を、「男性優位主義」

的なものとして¹⁴いるが、そのことは「女性」が統治の問題にまったく無関係だったことを意味しない。むしろリチャーズの議論が示すように、「男性」とは異なる形で、当時の統治問題に関与し得る知の形態が存在していた。そこにあったのは、統治論のジェンダー分業とでもいべきものである。そこには、「男性」と共に、しかし「男性」とは異なる役割で国内統治に関わろうとする「女性」という発想が見え隠れしている。リチャーズの言説は、このような両性の協働を統治問題に忍ばせる形で、ジェンダーのあり様を「再演」していたと考えられるのである。

結論

フェミニズムの視点から見た先行研究が示すように、リチャーズの議論は、革新性よりも、むしろその保守的傾向によって批判されてきた。確かに彼女の議論は、結局のところ、家事やケア、教育といった広義の再生産労働に女性が関わるという性別分業を肯定する以外の何物でもない、ともいえる。そういう眼で見たときのリチャーズの問題性は明らかであり、本稿が改めて指摘することではない。

そうだとすれば、こうした言説の批判的検討には、どんな積極的意味を見いだせるだろうか。ジェンダーの視点から眼

差しを向けることは、社会思想史の研究に何をもちたらずらうか。重要なのは、社会科学的名言説がその歴史上、どのようにジェンダーのパフォーマンスであったかの具体的な解明を目指すことである。リチャーズをはじめ、「家事の科学」の諸言説は、ジェンダーに関わる権力機制の、どのような作用によって生じていたのか。それらは、どのようなジェンダーの「再演」となったのか。それらはどのように、「女性」や「男性」を規定していったのか。このような検討は、身体性をめぐる「政治」にどう相對するかを考える手がかりとなるだろう。さらに本稿が示唆したように、このテーマが統治の領域に関わるとすれば、問題は知と権力をめぐる批判的検討とも関わることになる。

社会批判とはどうつながるのか。思想史研究においてジェンダーの問題をつぶさに検討していくことは、歴史上作用してきたジェンダーをめぐる権力機制を読み解く^{ほど}ことを通して、従前の理解の正統性に対し疑問を付すことにつながる。そのことは、「少数派」のみならず「多数派」（と「自認」する者）に対して、絶えず、そして執拗にわたしたちの身体に働きかける強制性の捉え直しにつながるのではないか。それは間接的なかもしれないが、社会批判と呼ぶうるものを構成していくと考える。

（おのであら・けんた／社会科学思想）

注

- (1) 安川悦子『フェミニズムの社会思想史』明石書店、二〇〇〇年、第七章や岡野八代『フェミニズムの政治学——ケアの倫理をグローバル社会へ』みすず書房、二〇一二年、第一部を参照。
 - (2) 竹村和子「訳者解説」ジュディス・パトラー『ジェンダー・トラブル——フェミニズムとアイデンティティの攪乱』竹村訳、青土社、二〇〇〇年、二九二頁。
 - (3) 藤高和輝『ジュディス・パトラー——生と哲学を賭けた闘い』以文社、二〇一八年、一二八頁。
 - (4) ジュディス・パトラー『ジェンダー・トラブル』竹村和子訳、青土社、二〇〇〇年、二九頁。
 - (5) 同上、二四七頁。
 - (6) 同上、二四一—二頁。
 - (7) 藤高前掲書、一四三頁。
 - (8) 同上、一七一—三頁。
 - (9) ジュディス・パトラー『生のあやうさ——哀悼と暴力の政治学』本橋哲也訳、以文社、二〇〇七年、六三頁及び二〇八頁。
 - (10) ジュディス・パトラー『戦争の枠組み——生はいつ嘆きうるものであるのか』清水晶子訳、筑摩書房、二〇一二年、二三一—六頁。
 - (11) 『アセンブリー——行為遂行性・複数性・政治』佐藤嘉幸・清水知子訳、青土社、二〇一八年、五三—五頁。
 - (12) 同上、三七—八頁。
 - (13) この点に関する以下の記述は、藤高前掲書、第四部に大きく依拠している。
- (13) Butler, Judith, *The Desire to Live: Spinoza's ethics under pressure*, in Kahn, V., and Sacamano, N., *Coli, D., Politics and the Passions: 1500-1850*, Princeton: Princeton UP 2006, p.124.

- (14) ジュゼッイス・ハトラー『アセンブリ』一四七—一九頁。
- (15) 同上、四七頁。
- (16) Silverberg, Helene, Introduction: toward a gendered social science history, in Silverberg (ed.), *Gender and American Social Science: The Formative Years*, Princeton: Princeton UP 1998, p. 7.
- (17) Hannah, Matthew G., *Governmentality and the Mastery of Territory in Nineteenth-Century America*, New York: Cambridge UP 2000, pp. 85-7.
- (18) Silverberg, *op. cit.*, p. 10.
- (19) Folbre, Nancy, The “Sphere of Women” in Early-Twentieth-Century Economics, Silverberg (ed.), *Gender and American Social Science: The Formative Years*, p. 50.
- (20) ドイツの家政学については藤原辰史『決定版』ナチスのキッチン——「食へること」の環境史』共和国、二〇一六年、アメリカと日本の家政学については柏木博『家事の政治学』岩波書店、二〇一五年を参照。
- (21) この点の詳細については、ルース・シュウオーツ・コウワン『お母さんは忙しくなるばかり——家事労働とテクノロジーの社会史』高橋雄造訳、法政大学出版社、二〇一〇年、一二四—一二三頁を参照。
- (22) 柏木前掲書、三三—三四頁。
- (23) Becker, Catherine E., *A Treatise on Domestic Economy: For the Use of Young Ladies at Home and at School*, New York: Harper & Brothers 1845, pp. 37-8.
- (24) 有賀夏紀『アメリカ・フェミニズムの社会史』勁草書房、一九八八年、二四頁。
- (25) ミシェル・フーコー『安全・領土・人口——コレージュ・ド・フランス講義 1977-1978 年度』高桑和巳訳、筑摩書房、二〇〇七年、二一九頁。
- (26) 古代・中世から近代に至る過程での、家政をめぐる議論の変遷については重田園江『統治の抗争史——フーコー講義 1978-79』勁草書房、二〇一八年、第十五章、また統治論のジェンダー変容をめぐるのは飯塚信雄『男の家政学——なぜ「女の家政」になったか』朝日新聞社、一九八六年を参照。
- (27) リチャーズに関する邦語文献として、ロバート・クラーク『エコロジの誕生——エレン・スワローの生涯』工藤秀明訳、新評論、一九九四年、ドロレス・ハイデン『家事大革命——アメリカの住宅・近隣、都市におけるフェミニスト・デザインの歴史』野口美智子・藤原典子訳、勁草書房、一九八五年、セイラ・ステイジ他編『家政学再考——アメリカ合衆国における女性と専門職の歴史』倉元綾子訳、近代文芸社、二〇〇二年、柏木前掲書などがある。
- (28) 以下の記述を参照。「優境学は、現在の人間をより良くし、そうすることで必然的に将来のより良い人種を創造するという優生学に、先行する「学問である」。優境学は、優生学が基礎とすべき予備的科学的ために提案された用語である」(Richards, Ellen S., Euthenics, in Kazuko Sumida (ed.), *Collected works of Ellen H. Swallow Richards*, Tokyo: Edition Synapse, 2007, viii)。邦訳として住田和子訳『ユージェニクス——制御可能な環境の科学』スペクトラム出版、二〇〇五年がある。以下、リチャーズからの引用は住田訳を参考にし、筆者が訳したものである。
- (29) *Ibid.*, p. 3. 傍点は原著強調、以下同様。
- (30) *Ibid.*, p. 5.
- (31) *Ibid.*, p. 10.
- (32) *Ibid.*, pp. 41-3.
- (33) *Ibid.*, p. 73.

(34) *Ibid.*, p. 75.

(35) *Ibid.*, p. 91.

(36) *Ibid.*, p. 149.

(37) 例えば他の章でも「科学的研究に基づく新たな見解とは、かつてならば病に冒され死んでいた者を支えるのに必要なのは、慈善行為ではなく、患者に希望と新鮮な空気を与える予防行為だということだ。特に重要なのは、病気は必ず続くものだという古びた運命論的観念がいかに真実から遠いものであるかを、既に得られた経験が明らかにしていることである」(*Ibid.*, pp. 46-7.)と述べている。

(38) *Ibid.*, p. 150.

(39) *Ibid.*, p. 153.

(40) *Ibid.*, p. 158.

(41) Hannah, *op. cit.*, pp. 75-6.

キーワード ジェンダー、ジュディス・バトラー、家政学、エレン・

スワロー・リチャーズ、統治

〈論文〉

社会批判はなおも可能か？

「今」でなければいつ？」

三宅芳夫

本号の特集は、「社会批判はなおも可能か？」という問い、
 というかたちを採っていますが、私の答えはシンプルで、も
 しろん「可能」であるし、「社会思想史」という場は「批判」
 が可能であることを前提にしてなりたっている、といつても
 過言ではない、と思っています。また「なおも」という問い
 に対しては「今」でなければ、「いつ」？が私の応答でもあ
 ります。

実際のところ、ある意味「社会思想史」という分野は、「批
 判」に関してはプロブレマティクを立ち上げることがいま
 だ可能な数少ないフィールドではないでしょうか？

たとえば、現在ほとんどの「知」が制度化された枠組みに
 回収されているなか、「社会思想史」は、大学という制度の

〈特集〉社会批判はなおも可能か？

なかでもかなりマイナーな位置にあると言えます。

「社会思想史」とは文学部の哲学・倫理学ではないし、法
 学部法哲学・政治哲学・政治思想史でもありません。また社
 会学史と社会思想史は「社会」という名だけは共有こそすれ
 まったく別物だと言つてよいでしょう。歴史学には、かつて
 日本史では安丸良夫や鹿野政直、網野善彦、西洋史では柴田
 三千雄、西川正雄、良知力など、また日朝関係史においては
 『異端の民衆反乱——東学と甲午農民戦争』の趙景達など、
 社会思想史と接点を持ちうる人々もいましたが、現在いわゆ
 る「アクチュアリティ」と結びついた「思想史」的研究の水
 脈は、まったくない、とは言わないまでも、きわめて稀にな
 りつつあるように見えます。

さらに比較を続ければ日本語圏の「社会思想史」は英語圏の History of Ideas でもなければ、フランス語圏の Histoire des idées でもありません。

つまり、今われわれがその名のもとに集っている「社会思想史」とは、知の制度としてはかなり周縁的な存在、ととりあえずは位置づけることができるでしょう。

しかし、私は、この「社会思想史」の周縁性こそが、「批判」という行為へと導く、少なくとも誘因にはなり得ると考えています。振り返れば、アドルノ、ホルクハイマー等が両大戦期に集ったフランクフルト社会研究所も当時のドイツの大学制度の中ではきわめてマイナーな位置にありました。

さて、ここでは「批判」を二つの側面から考えてみたいと思います。

一つは、現在制度の中で凝固しているように見える「知」に対するカント主義的なメタクリティク。これはある意味、『言葉と物』に象徴されるM・フーコーの視点とも響きあうものとも言えるし、二十一世紀における「批判哲学」の試みとも言えるでしょう。

今一つは、インターステイト・システムと資本主義世界経済の複合メカニズムとしての「近代世界システム」に対する批判的分析です。後者の「批判」はみなさんもお気づきのように、I・ウォーラステインの「世界システム論」に

強く触発された議論です。

ただし、ここで展開されるのはウォーラステインの「世界システム論」の紹介・解説ではなく、あくまで「触発された inspired by」試みです。

一 カント主義的メタクリティク

それではまずカント主義的メタクリティクから考えていきたいと思います。

カント哲学はさまざまな視角からアプローチ可能です。たとえば、ハイデガーのように存在論の観点から『純粹理性批判』を現象学的に再解釈することももちろん可能でもあり、魅力的な試みでもあるとさえ言えるでしょう（『カントと形而上学の問題』、『純粹理性批判の現象学的解釈』）。

とは言え、カント自身の意図、そして『純粹理性批判』のまずは一つの大きな目的は、十八世紀においては「普遍妥当的な認識」、カント自身は「アプリアリな総合判断」と定式化したニュートン物理学のメタクリティクであったことは明白です。

D・ヒュームの懐疑論によって「独断論」のまどろみから覚めた、とされるカントですが、ヒュームとは異なって、ニュートン物理学に集約される当時の自然科学の「認識論」

上の「普遍妥当性」は受け入れていた、と見做してよいと思われます。

英米の論理—実証主義的な「形而上学」批判が「経験論」を高く評価する傾向があることを考えると、カントとは異なり、ヒュームの「経験論」が十七世紀科学革命の延長線上にあった十八世紀の数理物理学の成果を——原理的・認識論的基礎の立場からは——全否定しかねない方向性を内在させた「ラディカル」なものであったことは、なかなか興味深いことです。これを自然科学者の側からすると、「ヒュームに至ってイギリス経験論は自然科学に対するまったくの無理解に至った」ということになるのも、また示唆に富んでいます。つまり、ヒュームは「形而上学」を「経験論」によって「批判」したけれども、「自然科学」の認識論上の基礎もまた批判したのです。

たしかにヒュームの数学に対する態度に関しては、解釈が分かれるところですが。

ヒュームは『人性論』第一篇「知性について」において、「幾何学」については「完全な、誤りのない学問とは見なしたがたしい」としながらも、「代数と算術だけが「……」完全な正確さと確実さを保持しうるような学問である」としています。

この点に関しては、デリダを援用しながら「代数や算術」も懐疑の対象とした『省察』のデカルトと比較してヒューム

の「懐疑」の「不徹底さ」の哲学的含意を論じることもできるだろうし、あるいは哲学史の記述の多くのようにヒューム懐疑論も「数学」の一部の確実性は認めていたとして、カントへと接続していく面を強調することも可能でしょう。

あるいは、当時のユークリッド幾何学の普遍妥当性を疑問視し、「代数」や「算術」の確実性を上位においていたことに、リーマン幾何学以降の「純粹数学」への萌芽を読みとることさえ、できるかもしれません。

ただし、物理学については、認識論上の基礎についてはこれをほぼ否定していたと見做すことはできるでしょう。従って、ヒュームにおいては、カントのような「アプリアリな総合判断」を受け入れる余地はない、と言えます。尚、ヒューム哲学における「蓋然性」と数理物理の関係については本論文では省略します。

また「無限」に関しても、ヒュームはほぼ一顧だにするこ

となく、これを退けています。それに対してカントはヒュームの「形而上学」批判・「自然科学」批判を受け止めた上で尚、両者のより根源的な——カントから見た——基礎づけを試みた、と位置づけることができるでしょう。

実際、カントが『純粹理性批判』の第一、第二アンチノミーを論じた部分において「無限」について、重要な考察をして

いることはA・W・ムーアが『無限——その哲学と数学』において指摘しているとおりです。

とは言え、十九世紀から二十世紀前半にかけての数学と物理学の進展・推移、そしてこの二つの分野の分離、さらには量子力学と相対性理論が引き起こした「第二次科学革命」は、カントが前提としていたニュートン力学の「アプリオリ」な「普遍妥当性」、そして数学と物理学の無矛盾な結合という「仮定」を決定的に崩壊させました。

「無限」についても、数学は「経験」に依拠しないことよって「数学的実在性」を選択し、物理学においては、少なくとも現在のところ素粒子論において「無限小」は否定され、宇宙物理の分野でも「無限大」もまた否定されている、と見做してよいでしょう。いわば、物理学はあくまで「経験」に基づいたデータを「数学」というツールを用いて——ただし意外にプラグマティックに——記述することに徹するのに対し「数学」（の主流派）は、「経験」に依存することを方法的・自覚的に放棄することによって、二つの科学は決定的に袂を分かった、と考えることができます。もちろん、「ダーク・マター」や「ダーク・エネルギー」の解明によって、現在の物理学が大きく変容する可能性は残されています。しかし、現在の議論を鑑みると、「ダーク・マター」にしろ、「ダーク・エネルギー」にしろ、「無限小」や「無限大」を通じて数学と再び

無矛盾的な再結合を果たす可能性は限りなく低いように思われます。

さて、カント哲学との関係に戻りましょう。さきほど述べましたように、十九世紀末にはすでに数学と物理学の無矛盾的な結合は、危機的な状況にありました。それ故、H・コーヘン（数学を重視する故に「思惟」一元論を採用した）やE・カッシーラーのような「数理解物理」のメタクリティクを重視するマールブルク学派でさえ、もはや十八世紀のカント的前提は放棄せざるを得なかったわけです。

ゲッティンゲン学派の「純粹数学」における「公理主義」的傾向⁴への収束が物理学との分離を決定的にしたとするなら、逆に量子論における波動力学の提唱者E・シュレディンガーを嚆矢とし、ワトソン・クリックによって確立された分子生物学とその二十世紀後半の展開は、生物学の物理化学化の趨勢を動かしたものでした。

そして応用数学（ノイマン）と情報理論（シャノン）の結合として誕生したAIは、分子生物学と連動しながら、「生命はアルゴリズムに還元できるか」という問いを前景化させるどころまで来ています。もちろん、哲学の立場からはこの問いは「偽」の問いに過ぎないわけですが、現在の生命科学・脳科学において、それなりに真剣に受け取られているとは言えましよう。

また、分子生物学と遺伝学の連携は、専門家内での「コンセンサス」はどうあれ——これも若干心もとないのですが——「DNA」という言葉の氾濫と結びついて「優生学」的言説の再台頭としか言い得ない状況を生み出しつつあります。そしてこの「優生学」的言説と新自由主義的な「自己責任」論が結合しつつ、次第次第に影響力を増大しつつあること、これも否定し難い現在の状況です。

このような「科学」の展開、そして「科学」と「社会」の関係に対して、「哲学」、「理論」、「思想」——どのように呼んでもいいのですが——はどのように向き合うべきなのでしょうか？

この問いこそ、私が現在、カント主義的メタクリティックとしての「批判」の必要性、と考えるもの的一端です。

おそらく、この問いに対しては、複数の専門家のコラボレーションが不可欠になるでしょう。また、この試みは決して平坦な道ではないことも間違いありません。

それでも、哲学、理論、思想が「批判」の名に値する営みであろうとするなら、これは避けては通れない試みではないでしょうか。

二 批判理論としての「世界システム論」

次に、私が提唱した、もう一つの「批判」である「近代世界システム」について論じたいと思います。

ウォーラーSTEIN自身はK・マルクスに敬意を表明しながらも、「近代世界システム」に対して過度に理論的に、あるいは「演繹的」に分析するのではなく、あくまで「史的システム」としての資本主義を叙述すべき、という立場を採用しています。

これは、現状分析からやや性急に『資本論』ないしは『経済学批判要綱』の原典解釈、とりわけ「価値論」の部分へ向かうタイプの議論とはやや異なるアプローチと言えるでしょう。

とは言え、近年の「メタ・ヒストリー」的言説が明示化したように、ある種の立場選択に媒介された理論を前提として資料・データの収集・位置づけ、そして歴史叙述が可能になることもまた明らかです。

そこで、まず「世界システム論」の理論的特徴を最低限浮かび上がらせてみましょう。

先に、私は「近代世界システム」は資本主義世界経済とインターステイト・システムの複合システムだと申し上げまし

た。「複合」ということは、この場合、相互が還元不可能な「可能性の条件」を構成している、という意味です。

比喩的に言えば、現在理論物理学において、すべての「力」が最終的には、重力、電磁気力、強い力、弱い力、という「四つの力」に還元され、この「四つの力」相互は現時点では——ビッグバン直後の遠い過去に分岐した後は——還元不可能、とされているように、「近代世界システム」において働くマクロな「力」は、資本主義世界経済とインターステイト・システムの「二つの力」に還元されるが、この「二つの力」は還元不可能だけでなく、互いに「可能性の条件」を構成している、ということになります（ただし、理論物理学とは異なり、この「二つの力」の関係は、決して「数式」によって記述されることはありません）。
つまり、資本主義世界経済は「歴史的」にもインターステイト・システムによって可能になったけれども、「論理的」にもインターステイト・システムの存在によってはじめて可能になる、ということです。いくらか挑発的な表現を用いれば、「インターステイト」システムは資本主義世界経済の「下部構造」を構成している、とも言えるわけです。

この点、「国家」の資本に対する位置を、少なくとも一度括弧に入れて——宇野派的に言えば「原理論」的に——論理が構成されるマルクス主義的アプローチとは大きく異なる、

ということになるでしょうか。

1 国家によって可能になる「自由主義」と「市場」

「近代世界システム」の中心部分では、イデオロギー的にも制度的にも「自由主義」が支配的になりますが、「自由主義」は、決して「市場」によってではなく、「国家」によってはじめて可能になる言説と実践の総体である、と言えます。

「市場」自体はK・ポランニーが指摘したように、「近代国家」以前にも、たとえば古代・中世あるいは人類学が対象とする社会にも存在します。ポランニーの「社会に埋め込まれた」市場という概念を援用すれば、「近代世界システム」では「市場」は資本主義世界経済に「埋め込まれている」ということになりましょうか。

また「近世」における「信仰」の「自由」、「近代」における「良心」の「自由」を中心として語られることの多い政治的「自由主義」に関しても、あくまで「国家」への権力の集中が歴史的・論理的に先行することによって可能になったものです。

つまり、十六世紀・十七世紀の宗教戦争の後、「生」と「死」を司る主体が徐々に、しかし決定的に「宗教」からポダンのな「主権国家」へと移行したことによって、十七世紀に成立したとされるインターステイト・システムの条件が整いはじ

める。この「主権国家」の許容範囲内ではじめて、「信仰の自由」、「良心の自由」を「自由主義」の特徴として語ることが可能になったと言えるでしょう。

実際、当時の文脈ではカトリック圏はもちろんのこと、プロテスタント圏でも、「信仰の自由」・「良心の自由」が今日考えられているような意味で確立され、認められていたわけではありません。

むしろ、「宗教」を理由とした「内戦 civil war」を収束させ、正統な暴力——対内的にも・対外的にも——の主体を「国家」へと集約していくこと、これこそが当時進行していた事態に近い、と言えるでしょう。

そして、合法的に暴力を独占した国家によってはじめて、近代的な意味での「市場」、そして「資本主義」が離陸可能になるのです。

さて、近代的な意味での「市場」を支える「自由主義」の核心は「私的所有権」の「絶対不可侵」の確立と言えます。この「不可侵性」によって、「富」は「再投資」へと導かれる保証を得て、「資本」へと変容する。「富」はそのままで「資本」ではありません。G—W—G'であるにせよ、G—G'であるにせよ、「富」は無限の「再投資」の反復に参加することで「資本」へと変貌します。資本主義体制のもっともシンプルな定義は、この無限の「再投資」の反復を軸に世

界—地球を再構成すること、とも言えるでしょう。

「私的所有権」の絶対不可侵という観点から見れば、日本の近世、江戸時代にくら商品経済あるいは「市場」が発達していたと言っても、いわゆる「大名貸し」の踏み倒しや旗本・御家人に対する債権破棄である「棄捐令」が発動される幕藩体制は、「自由主義」—「資本主義」体制である、とは言えません。

また、ウオーラーステインが「近代世界システム」の最初の覇権国家としているスペインも繰り返してデフォルトを宣言している点で、また完全に「自由主義」—「資本主義」体制に移行していない、と見做すこともできるでしょう。

近代国家の「債務」である「国債」のデフォルトを起こしたことがない、という点、政治的イデオロギーとしても概ね「自由主義」に移行したという点では、十八世紀以降覇権国家として台頭するイギリスの時代になって、「近代世界システム」はほぼ完成に近づいた、と言えるかもしれません。

日本に関して言えば、「私的所有権」の絶対不可侵としての「自由主義」が確立されたのは、やはり明治維新以降、ということになるでしょう。

日本語における「自由主義」—「リベラリズム」の意味論は非常に幅広いので、誤解を招く可能性があるのですが、明治憲法体制は、決して「民主主義」体制ではない。しかし、「立

憲君主制」政体に基づいた「自由主義」体制、と規定することはまったく荒唐無稽なことではありません。いわゆる「憲法制定議会」を経ていない、という点では「立憲主義」＝「自由主義」体制のモデルとされるイギリスでも同じです。

また国際体制として見ても、明治以降日本は完全に「近代世界システム」に包摂され、その中において、それなりに重要な破壊的なアクター（東アジアにとって）として機能するようになります。

「自由主義」体制における「私的所有権」に戻れば、「所有」の法的根拠を「相続権」・「物権」・「債権」として分類・定義し、同時に「所有」の「主体」を一元化する、さらに「所有」の「客体」としての「財」の交換のルールを予測可能なかたちで明示化する、ということはやはり明治以降の「近代国家」によって遂行された、と考えるべきでしょう。

そして近代国家にそのようなことが可能になったのは、組織化された暴力を「合法的」に独占し、且つその組織化された暴力としての軍隊・警察を持続的に運営するために「租税」と「国債」というかたちで財政的裏付けを確立したからに他なりません。

それに対して明治初期、つまり明治二十年代までは、旧来の土地や債務に関する慣習法的なルールを「同意」なしに一方的に不利益変更された民衆側からの不満が「新政反対一揆」

として全国各地で噴出しますが、例外なく警察・軍隊によって鎮圧されました。このころまでに、日本の「自由主義」＝「資本主義」体制への移行はほぼ完成した、と言えるでしょう。

2 二十世紀の三十年戦争 ——イギリスからアメリカへの覇権の「禪讓」

さて、日本が「近代世界システム」に包摂され、またその中の暴力的アクターとして東アジアに進出（侵略）し始めた十九世紀後末期は、一八一五年のフランス革命・ナポレオン戦争の終結以降、覇権を不動のものとしたイギリスの支配（パックス・ブリタニカ）の後期にあたります。

「近代世界システム」の覇権国家として「海上権力」(Powel)の管理者であったイギリスは、一八一五年以降、海洋戦略としては二国標準（第二位・第三位の海軍に同時に対応できる能力を保持する）、ヨーロッパに対する「大戦略」としては、「ネーデルランド（ベルギー、オランダ）の独立」＝「大陸ヨーロッパに統一された政治権力が誕生することを阻止する」こと、この二つの方針を堅持してきました。

しかし、一八四〇年代以降「産業革命」が軍需産業に波及し、さらにドイツ、アメリカの海軍力が世紀末から拡大したことによって、海洋戦略における「二国標準」は不可能になります。さらに、「陸」を伝って、バルカン半島、インド、

東アジアへ進出するロシアに対しても大規模な常備陸軍を有しないイギリスは対応することは次第に困難になりつつありました。そこで、イギリスが重視していた中国を中心とした東アジアにおける権益を保持するため、ジュニア・パートナーとして選ばれた結果が一九〇二年の日英同盟です。また十七世紀以来、フランスを仮想敵国とした「大戦略」¹¹「ネーデルランドの独立」も、ドイツを対象としたものへと変化し、一九〇四年英仏協商が成立します。

しかし、第二次産業革命の進展、科学・技術への国家政策（いわゆる「ドイツ科学」——ただし多くのユダヤ人科学者に支えられた——の興隆）、帝国主義時代の植民地分割競争においてアフリカ（トーゴ、カメルーン、ナミビア、タンザニア）、太平洋（ビスマルク諸島、マリアナ諸島、カロリン諸島など）、中国（青島）にまで進出、さらに海軍における「ドレッドノート」級の建艦競争などなどの複合に及んで「海」においてもイギリスの最大の脅威となったドイツとの軋轢を背景として、世界システムは不安定化し、ついに一九一四年、「二十世紀の三十年戦争」へと突入します。

一九四五年によく終わりを迎えた、人類史上にも稀な悲惨な出来事となったこの「三十年戦争」の結果、「ヨーロッパの没落」は決定的になり、世界システムは、イギリスからいわば「禪譲」されるかたちで米国が管理することとなりま

す。

この時点での米国のパワーは、「長い十九世紀」のイギリスのいかなる時点と比較しても圧倒的なものでした。唯一、米国のパワーに、少なくとも包摂されなかった地域がソ連・旧東欧圏、そして内戦後の中国、ということになります。

冷戦終焉まで、西側では頻繁に「二大陣営」、「二つの超大国」、という表現が用いられましたが、これは明らかに現実をミスリードするものでした。

というのも、第二次大戦後、単純に、米ソの間の力のバランスは圧倒的に「西側」優位のまま最後まで推移したからです。¹²

WWIIの際、米国本土は、そもそも戦闘にも爆撃にも巻き込まれなかったし、当然大工場や鉄道、道路をはじめとした生産・流通インフラも無傷でした。

また終戦時、海外債権そして金保有量といった金融の側面でも米国に対抗できる国家は存在しないことに加えて、マーシャル・プランによって困り込んだ北ヨーロッパのほとんどすべての国家を北大西洋条約機構として軍事的に組織化します。イギリス、フランス、西ドイツ、イタリアなどの国家名を想起するだけで、ポーランド、ハンガリー、ブルガリア、チェコスロバキアといった国家を衛星化した「東」側との力の差は歴然としています。

その上、ソ連はW W IIにおける「陸」での主戦場となり、ドイツ国防軍の圧倒的多数を引き受けるかたちになりましたので、戦死者・戦病死者は数千人に及びました。大都市の多くも破壊されます。従って、この戦争による犠牲者とそれに伴う社会の疲弊、という点では戦死者・戦病死者数十万人の米国とは、そもそも比較になりません。

唯一、ソ連が当初若干優位にあつたのは、C・E・ツイオルコフスキー以来のロケット工学に基づいた人工衛星（スプートニク・ショック）及び弾道ミサイルの分野でしたが、これも大戦中ナチス党員としてV1、V2ミサイルを開発したフォン・ブラウンのプロジェクトを米国が支援することで、短期間で追いつき、そして追い越しました。「人類初の月面着陸」をゴールとするアポロ計画は米国の宇宙空間での優位を見せつける壮大なデモンストレーションでした。

またいわゆる「社会主義陣営」内部では、スターリン批判以降、一九五七年から中ソの争いが激化、一九六〇年代半ばには、中ソの決裂は公然のものとなりました。従って、キッシンジャー外交による一九七二年の電撃的な米中和解以降は、むしろソ連陣営 vs. 米国を盟主とする「西側」+ 中国、という構図になります。

中印国境紛争、印パ対立において、すでにパキスタンとの関係を深めていた中国は、ソ連によるアフガニスタン侵攻に

際しても米国、パキスタンとともに「イスラム勢力」||「ムジャヒディーン」を支援します。また中国は一九七三年チリアジェンデ政権に対するピノチエトによるクーデター——CIAに支援された——、その後の軍事独裁政権に対する承認の過程でも、米国と歩調を合わせるようになります。先ほど触れた電撃的米中和解の際、キッシンジャーが北京で周恩来と会談するために、パキスタンのイスラマバードから飛び立ったことは、この時期の国際情勢を象徴している、と言えるでしょう。

アメリカと中国の「同盟」がもつとも劇的なかたちで現れたのはアンゴラ内戦でした。

ここではポルトガルからの独立を掲げるグループをソ連・キューバが支援し、アパルトヘイト政権下の南アフリカ政府軍、及びそれと連携するグループをCIAと中国が支援する、という構図になります。O・A・ウエスタッドの『グローバル冷戦史』では一九七五年には「アメリカと中国は北京においてアンゴラ問題を議論するようになり、中国はFNLAとUNITAを援助するためにアメリカが関与を拡大するように圧力をかけた」と記述されています。

3 国際冷戦レジームにおける脱植民地化

さて、環大西洋システムとして立ち上げられた「近代世界

システム」は十七—十八世紀の成立当初から、常に「中心」—「周辺」というかたちで構造化されて存在し続けてきました。

十七—十八世紀においては、大西洋奴隷貿易に象徴されるように、南北両アメリカ、西アフリカが「周辺」として収奪される主な対象でした。

十八世紀にはオランダとイギリスの間で激しい「海の覇権 sea power」の闘争が繰り返され、現在のインド・パキスタン、それにスリランカ、マレーシア、シンガポールはイギリスの支配下に置かれ、インドネシアはオランダの下にとどまることとなります。

そして一八四〇—四二年のアヘン戦争以来、東アジアにも決定的に近代世界システムの衝撃は及び、十九世紀末から二十世紀初頭の「帝国主義」時代には「半植民地」状態に置かれた中国以外の地球上のほぼすべての地域は、「中心」諸国「列強」によって分割されるまでに至りました。

しかし、植民地解放を唱えた一九一七年のロシア革命と「民主主義」を大義としたWWIIによって大きな潮目が変わり、一九四五年以降は「脱植民地化」が重要な課題として前景化します。

ところが、アメリカⅡ主導、ソ連Ⅱ受動的参加によって短期間で作り上げられた国際冷戦レジームは、複雑なかたちで

脱植民地化と交錯することとなります。

再び『グローバル冷戦史』ウエスタッドの言葉を引用すれば、

脱植民地化の過程と超大国の紛争の過程は、それぞれ別々の起源をもつかもしいないが、二十世紀後半の歴史は、この兩者をつなぐ結び目を探求することなしには理解することはできない⁸⁾

のです。

WWII終了時点では、英・仏・蘭・ポルトガル、そしてベルギーなどの「帝国」は、植民地を独立させる意図は毛頭ありませんでした。これに対し、インド、インドネシア、インドシナ、アルジェリア、チュニジア、アンゴラ、マラヤなどで植民地独立闘争が開始されます。

インド、インドネシアなどでは、イギリスによる印パ紛争の「埋め込み」工作などもありましたが、とりあえず「独立」にこぎつけます。しかし、インドシナ、マラヤ、アルジェリア、チュニジア、そしてブラック・アフリカとカリブ海のほとんどの地域では、上述の植民地帝国は「独立」運動の弾圧に全力を注ぎます。

このような状況下で「脱植民地化」を共通のコンセプトと

したアジア・アフリカ諸国は、一九五五年インドネシアのバンドンにて「アジア・アフリカ会議」を立ち上げます。参加したグループ相互の利害対立は複雑でしたが、以下の三点については合意に達します。

(1) フランスに対する北アフリカ人民の自決と独立の権利を承認すること

(2) 南アフリカにおける人種差別の終焉

(3) パレスティナに関する国連決議の履行

V・プラツシャツドのいわゆる「バンドン精神」の立て役者である、ネルー、スカルノ、ナセル、エンクルマ等はいずれも共産主義者ではありませんでした。また一九六〇年のキューバ革命の指導者であるカストロやゲバラも元来共産主義者ではなく、「反植民地主義」ナシヨナリストです。

しかし、アメリカはこの「バンドン精神」を国際共産主義Ⅱ中ソの陰謀という解説格子によって位置づけ、軍事的・経済的・金融的に攻撃を加え始めます。

元来WWⅡによって荒廃した「西側」諸国の復興を金融支援するために設立された筈のIMFや世界銀行は、ただちにフランスやポルトガルの植民地独立運動鎮圧の軍事作戦への巨額の融資や短期信用を供給するようになります。また両機関は、植民地からの独立後も融資と信用の選別において、アメリカに従わないことへの不利を「旧植民地」諸国に思い知

らせ続けることを止めることはありませんでした。

また一九六五年には、CIAはイギリス、オーストラリアの情報機関とともにインドネシアにおけるスカルノ打倒のクーデターを支援し、その結果少なくとも五〇万人以上の共産党員及び家族・シンパが虐殺されました。

CIAが軍部と連携したクーデターは、一九五三年イラン、一九五四年グアテマラ、一九六四年ブラジルと続きます。いずれも排除されたのは共産主義者が参加する政権ではありませんでした。国際冷戦レジームにおいては、反帝国主義的「ナシヨナリズム」と結びついた「中立」はアメリカの許容するところではなかった、ということです。

グローバル「近代化」論の提唱者でもあり、ケネディ・ジョンソン両政権で国家安全保障担当補佐官を務めたW・ロストウは、一九六七年ボリビアにおけるゲバラ殺害について次のように報告しています。

(ゲバラの殺害は)スカルノ、エンクルマ、ペンベラのような攻撃的でロマンティックな革命家の消滅をまた一つ刻むものであり、またこの流れを強めるものである。「……」それは反乱の始まりに直面している国々に対するわれわれの『予防策』の健全性を明らかにした¹⁰⁾

そして一九七二年以降の米中「同盟」以降は、アンゴラにおいてアメリカ・中国そしてアパルトヘイト政権である南アフリカが連携するという「倒錯」した状況にまで立ち至ったわけです。

このような構図を描いてみると、一九七三年のクーデター後のチリが「シカゴ・ボーイズ」たちによる「ショック・ドクトリン」(ナオミ・クライン)の実験場となったことの意味はきわめて大きい、と言えるでしょう。サッチャー、レーガン政権成立に先立って、すでに「新自由主義グローバリズム」は「国際冷戦レジーム」における「第三世界」攻撃と深く結びついていたのです。

レーガン政権誕生後の電撃的な世界銀行とIMFの改組(一九八一年)はアメリカの掲げる世界新秩序Ⅱ新自由主義グローバリズムへの適応(降伏)を第三世界に最終的に迫ることになります。O・A・ウェスタッドは、この過程を「冷戦のグローバル経済への劇的拡張」であり、「アメリカにとって大きな成功であった」と記述しています¹⁾。

そして、アメリカは新自由主義グローバリズムの展開をある程度政治的に主導することで、「グローバル冷戦 global cold war」Ⅱ「WWⅢ」に勝利した、と言えるでしょう。

今年(二〇二二年)はアメリカの勝利に終わった「第三次世界大戦」終結からちょうど三〇年たったことになります。

「敗者」の側となり、新自由主義グローバリズムに席卷・包摂された旧ソ連・東欧地域においては、劇的に格差と貧困が広がる一方で、約束された「自由と民主主義」は霞となって消失しました。ポーランド、ハンガリーなどでは極右政権が続き、ロシアでは「ツァーリ」プーチンがスターリンの在位期間を上回る勢いです。

また格差と貧困の急激な拡大、という点ではかつて「先進国」と呼ばれた旧「西側」諸国も例外ではありません。そして、「冷戦」Ⅱ「第三次世界大戦」の勝利により、かつてほど中間層・労働者層の忠誠を確保する必要もなくなったこともあり、旧西側地域でも「階級妥協」としての福祉国家は着実に崩壊への道を歩んでいます。

しかも、経済成長による「財の再配分」という選択には、もはや地球生態系は耐えられない可能性が高い、という状況です。「無限」の経済成長を「可能性の条件」とする資本主義世界経済と「有限」な地球生態系との「妥協点」を見出すのは、もはや難しいでしょう。

従って、今ほど、インターステイト・システムと資本主義世界経済の複合システムである「近代世界システム」に対する「批判」が思想に求められているときはない、というのが本論文の結論です。

(みやけ・よしお／哲学・社会思想史)

注

- (1) 森毅『数学の歴史』講談社、一九八八年、二二三頁。
 (2) D・ヒューム『人性論』土岐邦夫訳、中央公論社、一九六八年、四二八頁。
 (3) ただし、ヒュームは第一篇第四部第一節「理性に関する懐疑論において」では、「算術」に関しても懐疑の眼差しを差し向けています。「私は、数の計算は確実だと言ってしまうところだった。しかし、改めて考えると、数の計算も、ほかのどの推論と同じように、それ自体の性格を弱めて、知識から蓋然性へ退化せざるを得ないように思える」D・ヒューム、同書、四五八頁。
 (4) H・ケルゼンの「純粋法学」は法学における「公理主義」的な無矛盾性のシステム構築の試み、と見ることもできるでしょう。しかし「純粋法学」はあくまで「法学」という閉じたシステムの中での形式主義的な無矛盾性のシステムであるために、「公法学者」C・シュミットの「政治」概念——ある意味恣意的な——からの攻撃には、きわめて脆弱であったと考えられます。というのも、ゲーデルの「不完全性定理」を援用するまでもなく、「法学」は自らの内に「閉じた」システムではあり得ないからです。
 (5) 「冷戦体制」における米ソの「力」の非対称性については、トマス・J・マコーミック『バックス・アメリカーナの五十年——世界システムの中での現代アメリカ外交』松田武他訳、東京創元社、一九九二年、M・V・クレフェルト『エアパワールの時代』源田孝訳、芙蓉書房出版、二〇一四年、ジョン・W・ダワー『アメリカ——暴力の世紀』田中利幸訳、岩波書店、二〇一七年など参照。
 (6) 米中和解に際して、キッシンジャーはインドとパキスタンの戦争に中国が介入したとしても「アメリカは介入しないだろう」と

駐米インド大使に通告した。(O・A・ウエストタッド『冷戦(下)』益田実監訳、岩波書店、二〇二〇年、一八三頁。

(7) O・A・ウエストタッド『グローバル冷戦史』佐々木雄太監訳、名古屋大学出版会、二〇一〇年、二三一頁。

(8) 同書、八〇頁。

(9) 反植民地闘争と「バンドン精神」についてはV・プラシャッド『褐色の世界史』栗飯原文子訳、水声社、二〇一三年参照。

(10) 同書、一八四頁。

(11) 同書、三六四頁。

キーワード カント哲学、批判理論、世界システム、グローバル冷戦

公 募 論 文

〈公募論文〉

アンリ・サン＝シモンによる「管理」の概念

〔公行政の改革を目指した産業的管理の構想〕

白瀬小百合

序論

本稿はアンリ・サン＝シモン（一七六〇—一八二五年）による一八一八年以降の著作を中心に検討し、この思想家が提示した「管理(administration)」の概念の明確化を試みる。サン＝シモンの著述活動の主たる目的はフランス革命後の社会を、産業(industrie)を基盤として再組織することにあつた。彼は政治的著作において、国家行政の改革に強調点を置き、産業的管理(administration industrielle)に立脚した社会組織を志向する。やがてこの組織構想は「産業体制(systeme industriel)」

と名付けられ、産業者(industriels)による産業者のための社会管理の推進が主張の中心を占めるに至る。サン＝シモンの主張の根底には、私的利益を追求し、公益を省みない貴族・軍人階級による統治への反発があり、革命を経てもなお、産業者が高い社会的評価を得られずにいることへの不満があつた。伝統的な統治者階級による行政執行や、国家の官僚機構・制度からなる「administration」を批判するために着想されたのが産業的管理という新たな「administration」であるならば、後者は何を本質とし、前者とどのように異なるのだろうか。「管理」概念の明確化を通じて、サン＝シモンの社会組織構想における産業的管理の意義と位置づけを検討したい。

サン＝シモンが提唱した産業社会構想は、現代のテクノクラシーの思想的始祖としてしばしば位置づけられてきた。ベルはサン＝シモンの構想を「純然たるテクノクラシーのビジョン」⁽¹⁾とみなし、生産要因の組織によって導かれる、計画と合理的秩序からなるシステムとして理解している。メイノーのテクノクラシー論においては、サン＝シモンの主張は「産業者階級——つまり生産者だけに、最高の地位につき、しかも意思決定を下す責任を限定」⁽²⁾する、能力主義的側面が強調されている。一方、マルクーゼらによる管理社会批判の文脈では、サン＝シモンが取り上げられることはほとんど皆無であった。この背景としては、一九六〇—七〇年代にかけて、サン＝シモンを社会主義あるいはマルクス主義の先駆として再評価する風潮が優勢であったことが指摘できるだろう。⁽⁴⁾管理社会批判が念頭に置いていたものがソヴィエト型の統制社会であったとすれば、マルクスに対する批判の内に、サン＝シモンへの批判も含まれていたと言えるかもしれない。

サン＝シモンに关する個別研究において、産業的管理構想への言及は多くの研究で見られるものの、「管理」の概念そのものに対する詳しい考察は十分に果たされてこなかった。マルクス主義の根源にサン＝シモンを位置づける研究では、「人に対する統治」にとつて代わる「物の管理と生産過程の指揮」⁽³⁾という、エンゲルスが定式化した理論をサン＝シモン

の思想に積極的に読み取るうとする考察が頻繁になされてきた。一九八〇年代以降、何らかの思想潮流の先駆としてではなく、サン＝シモン自身の思索を再構成する試みが着手されるようになったが、「組織 (organisation)」（フリック）や「交互運動 (mouvement alternatif)」（中村）、「宗教 (religion)」（マッソン）などの概念に対する考察は深められたものの、「管理」の概念は研究の中心主題とされてこなかった。

右に挙げた研究状況に二つの特徴的な方向性を見てとることができよう。マルクス＝エンゲルスに即した解釈を加える方向性と、テクノクラシー理論との接合をはかる方向性である。ベルの著作に顕著であるように、二つの方向性は両立が可能であり、前者に立脚したうえで、後者へと議論が展開する場合もある。サン＝シモンの着想がマルクス＝エンゲルスの理論的土壌を準備したことは確かであるにしても、後続する思想に強く引きつけた解釈を加えることで、サン＝シモン自身の着想が矮小化されるのではないだろうか。また、マルクス主義の祖やテクノクラシーの祖という形で、後代の思想潮流の根源を見出そうとせずとも、サン＝シモンの著作から彼独自の「管理」概念の特色を析出できるはずである。以上の動機から、本稿ではサン＝シモン自身のテクストの読解を通じて、この思想家による「管理」をめぐる諸提案に接近することを試みたい。

本稿は下記の三節によって構成される。第一節では、「administration」の語義の歴史的变化を把握し、サン＝シモンの着想の背景をなしたであろう十八世紀後半の議論を考察する。続く第二節では、サン＝シモンの産業体制構想を概観し、産業者たちの政治・行政への参加と、産業的管理の公事への適用がどのような理路で導かれたかを整理する。さらに、一八一八年以降の著作『政治家』（一八一八—一八一九年）、『組織者』（一八一九—二〇年）、『産業体制論』（一八二〇—二二年）を主要な手がかりとし、サン＝シモンが提示する行政改革案に検討を加える。最後に第三節では、この思想家が設けた統治行為と管理行為の区別を踏まえ、産業的管理によって構築される社会関係を、能力主義と平等性の観点から考察する。

なお本稿では、既訳および先行研究を踏襲し、サン＝シモンが産業的管理の文脈で用いる「administration」の語に原則として「管理」の訳語をあてる。彼の構想において、国家主導の「administration」（行政）に対立するものとして、国家という枠組みに限定されない産業・企業由来の「administration」（管理）が提起されていることから、「行政」の語によってはその意図を十分に汲めないと思われるためだ。その他の文献の引用における用例については、文脈に即して「行政」または「管理」の訳語を適宜選択し、概念の多義性そのものが問題となる場合においては、原語のまま「administration」を用

いることとする。

1 「administration」の近代的語義の成立

まず、辞典上の定義を参照しつつ、十七世紀から十八世紀にかけての「administration」の一般的語義を確認しよう。この語は、ラテン語の動詞 *administro* と派生する名詞 *administratio* を語源とし、動詞 *administro* は二つの要素、接頭辞 *ad-* と動詞 *ministro* に分解することができる。接頭辞 *ad-* は、何らかの対象への接近あるいは方向を示すことから行為の開始を意味し、動詞 *ministro* は「仕える」ことを意味する。したがって、*administro* は文字どおりには「仕えるべき (*a servir*)」ということを表し、ラテン語辞典においては「援助、支援を与える」ことと定義される。この語が高位の者に奉仕するニュアンスを含み、語源的にも他者を支配する (*domine*) 意図を備えていなかったことは特筆すべきだろう。ラテン語動詞の *dominor* と名詞の *dominatio* が、「主人」や「君主」を意味する *dominus* から派生したのに対し、*administro* と *administratio* は奉仕者の行為に結びつけられている。こうした原初の語義が、後代に経ていく変化を注視しよう。

「administration」の語は、十四世紀後半に中代フランス語に現れたとされ、この語ははじめ「誰かの面倒をみること」

を意味し、続いて「運営 (gestion)」「一般、やがて革命後の一七九四年に至って「公事の運営 (gestion des affaires publiques)」を意味するようになったという。もともととは私的領域、公的領域の双方における「運営」の意味で用いられていた語であるが、十七世紀においては、「管理」や「運営」も意味した「統治 (gouvernement)」の類義語としてしばしば扱われている。フルティエールの辞典(一六九〇年)において、
 ≪ administration ≫ は「諸事の運営 (gouvernement des affaires)」と定義され、同年代のアカデミー・フランセーズの辞典(一六九四年)では「統治、指揮、指導 (gouvernement, direction, conduite)」の語によって説明がなされている。これらの類義語の差異の明確化は、聖職者であり文法学者であったジラルの『フランス語類義語辞典』(一七三六年)によって試みられた。ジラルは五つの類義語が持つニュアンスを示し、現代において「行政」の訳語があてられる、国家的規模および執行内容を持った ≪ administration ≫ を定義する。

監理 (régie) は、所有者である他者の利益のために価値を高められるよう、われわれに差配が委ねられた一時的な財産にもつばらかかわり、われわれは収入と支出の説明をしなければならぬ。指揮 (direction) は、配分がなされる財務や用務など、そこに適切な秩序を保つた

めに人びとが加担する、一定の事柄にあてられる。行政 (administration) は、司法や国家の財政のような、より大きな結果をともなう諸々の対象を持ち、権力や貸付けを与える職務の優越と、担当する管轄における種の自由を想定している。指揮 (conduite) は、物事については何らかの知恵や何らかの熟達を意味し、人物については服従 (obéissance) を意味する。統治 (gouvernement) は権威と従属関係に由来し、下位の者に対する優位性を示し、政治に固有の連関を持つ¹¹⁾。

ここで着目すべきは、「行政」とともに「統治」について「優越 (prééminence)」、あるいは「優位性 (supériorité)」の概念が結びつけられていることである。「行政」にかんして、上下の従属関係への言及はないものの、現実には何らかの執行をする際、担当する地方や管轄における職権に裁量と自由を認められていることがうかがえる。他の三つの類義語、「監理」、「指揮」、「指導」が私的領域・公的領域のいずれにも限定されない一般的な射程を提示しているのに対し、「行政」については公事との連関、「統治」については政治との連関が指摘され、それぞれに何らかの特権性が付与されている。このことは、≪ administration ≫ の語が語源における奉仕者の行為への準拠を離れ、統治権力との連関を強めていったことを示している

ように見受けられる。十七世紀から十八世紀にかけて、
 «administration»の語が「公事の運営」の文脈で用いられる
 ようになり、同時に語源的意味を離れ、国家という大きな権
 力へと意味論的に接近していったと考えられる。

辞典上の語義の明確化が試みられてきた一方で、十八世紀
 半は以降に複数の筆者によって、「administration」の定義の
 不十分さが指摘されている。一七五八―一七五九年に執筆された
 論文で、マルゼルブは以下のとおり述べている。「Administration
 の語の意味がうまく定義されたことはかつて一度もなく、名
 称の正確さによって、明らかにされるべき諸対象がしばし
 ば不明瞭にされている」¹²。この論文から二十余年後、『法律学
 辞典』（二七八二年）の執筆者プロスト・ド・ロワイエも同様
 の問題に言及する。「行政(administration)、行政官(administrateur;
 administratic)といった」これらの言葉の語義と相関関係にお
 いて、われわれの言語は曖昧で、不正確で、貧弱であるよう
 に思われる」¹³。これらの指摘は、とりわけ行政と政府の關係
 に着目した、実際のな水準の議論に端を発している。語義の
 発展から看取された«administration»と国家との接近は、行
 政と政府の癒着や混同という新たな問題を提起していく。政
 府と«administration»を同一視することなく、独立した「行
 政」として定義づけようとする、十八世紀後半の議論に注目
 しよう。

ナポリによれば、近代的な「公行政 (administration publique)」
 の語義ならびに制度の確立には、財政収支の公開性を求める
 主張が結びついている¹⁴。ルイ十六世の財務長官であったネッ
 ケルは、「行政」の中心の対象を公共財政ととらえ、王に宛
 てた一七八一年の報告書において財務状況に透明性と公開性
 を持たせることを訴えている。財政を明瞭に公開し、理性的
 に説明することで、政府は秘匿を含んだ絵空事で糊塗するこ
 となく、国民の信頼を勝ち取れるからだ¹⁵。辞典執筆者のプロ
 スト・ド・ロワイエも、同様の観点を『法律学辞典』の
 «administration»の項で示している。

あらゆる行政はそれ自体への報告の義務を負う。
 「……」なぜなら行政において、すべては計算に還元さ
 れるからだ。また政治においてさえ、もともとも着実な技
 巧は、諸々の努力と手段、生産物と前払い金、そして偽
 りの栄光と公共の幸福の収支を合わせることに存する。
 人々は自身を欺きうるし、監査官に対してもそれをし
 うる。だが、行政であれば何であれ、公共に対し報告す
 る義務がある。¹⁶

〔強調原文〕

プロスト・ド・ロワイエ自身が«administration»の語の曖
 昧さを認識しており、不明瞭さや不確実さを払拭し、定義の

うえでも制度のうえでも客観性を保った「行政」を確立しようとしていたことが、以上の引用から見取れるだろう。彼はさらに一七八〇年三月のバリ議會における建言を引きつつ、経済的な収支が公行政の基盤を担保していることを強調する。「節制 (l'économie) は尽やることのない豊かな基盤である。節制のみが収入と支出の間に節度ある均衡を立て直すことができ、この均衡はあらゆるよい行政の基礎をなしている」¹⁷⁾。財務収支の健全化と公開を推進し、政府と行政を同一視することなく、統治者が行いうる秘匿や欺瞞から行政を遠ざけること、さらには制度・機構としての行政の独立性を獲得することがここで目指されている。

数年後、『体系百科全書』(一七八二—九一年)の「法律学篇」第九卷(一七八九年)において、行政と政府を明確に区分した近代的定義が定式化される。執筆者のプーシエは「administration」を「社会における権利や、公的または私的な所有物にかんする物事の、一定の秩序を保つことを目的とした手段と職員の総体¹⁸⁾」と定義づけ、行政が備える公的機関としての自律的性格に着目する。「行政は本質的に政府と異なる」¹⁹⁾が、これらの概念が区別なく用いられるために、「觀念の混乱が引き起こされ、そこから不合理でありかつ危険な、原則における無秩序と濫用が生じてくる」とプーシエは指摘する。彼によれば、行政と政府との間の本質的な区別はそれぞれの成り立ち

にあり、行政は政府そのものではなく、また主権者とも同一視されない、執行者の総体として定義される。

行政はそれを用いる政府に報告する義務を負い、政府は主権者 (sovereign) にしかその義務を負わない。行政は国家の政体を変えることなく、異なる形態を受け入れることができる。だが政府は反対に、「形態の」変化をこうむる際には、人民の諸権利における変化をともしもたらす。行政は自身をしかじかに定める基本法 (Lois constitutionnelles) を持たず、まさに必要性や時宜、便宜が行政を規定する。政府はもつぱら、国家的法規、公法 (code public) を指針としなければならない。自らを存続させ、あるいは拡大させる手段を扱うかぎり、政府は主権者である。そして行政は政府がそのために用いる人々と物事に存する。フランスでは、主権者は国民と国王であり、政府とは、諸規則、法と、三部会に集ったフランス人三身分の黙示的あるいは明示的合意を作る、国王である。そして行政とは、特定の職員の間確立された組織 (ordre) であり、政府の代理人ではなく、これらの法による利益を国民に享受させるための、政府の係員の総体である。²⁰⁾

この定義では立憲君主政が想定され、国民もまた主権者であることが認められるなど、革命によって獲得された成果を見て取ることができる。行政と政府の関係も明確化され、行政はあくまでも公益の実現を図る執行機関であると位置づけられている。行政の存立は国の政体に依存せず、時と場合に応じてさまざまに変更を加えることが可能であり、翻つては政体に変化があつたとしても行政機構・制度が存続しうることが示唆されている。統治者が用いる執行手段でありながらも、行政機構の成り立ちそのものには自律性と恒常性が前提されていると言える。

行政と政府の区別は、理論上推進された方針にとどまらず、実際の政治的場面においても議論されていた。共和暦三年テルミドール二日（一七九五年七月二十日）の国民公会審議で、シェイエスは執行権力と政府を厳密に区別すべきだと訴えている。「無制限の権力は政治における怪物 (monstré)」であるとし、「専制を阻むため」、「無秩序を避けるため」に、権力の分離と集約を主張する。彼によつて、「執行権力はまさしく行為であり、政府とはまさしく思考である」と位置づけられ、後者は討議を認めるが、前者は組織のいかなる枝葉においても、例外なく討議を排除するとみなされる。革命後の社会組織において、政府が意思決定し行政が遂行するという、権限の明確な区分が希求されていたことを、シェイエスの主

張が示している。

以上見てきたように、十八世紀後半以降、政府から独立した制度と機構を持つ執行主体としての「administration」の定義がなされてきた。統治権力と執行権力の概念上の峻別は、サン＝シモンの「管理」概念の基底部分をなす要素であると思われる。またそれゆえに、統治と行政の理念上の区分を、必ずしも実現していなかった第一帝政期までの行政機構に対し、この思想家は批判を展開することになる。これらの点を次節で詳しく論じよう。

二 サン＝シモンによる「管理」の概念と行政改革提案

第二節では、サン＝シモンの提唱する「管理」の概念に着目し、一八一八年以降の著作に登場する行政改革提案を検討する。彼が着想した産業的管理を把握するために、まずその前提となる社会像、および産業体制の企図を概観したい。

主要な著作においてなされた言明、「すべての人びとが働くであろう」、「まさに社会全体が産業に立脚する」、これらはサン＝シモンの思い描く社会を端的に表している。生産を通じた社会の繁栄という共通目的の追求が社会成員の間に紐帯を形成し、すなわち社会とは生産に従事する産業者によつて構成される、とこの思想家は前提する。主著『産業』（一

八一七—一八年）では、社会組織の基本理念が「産業にとつてもつとも好都合な組織」にあると提起されている。「産業」の語は「あらゆる種類の有益な労働を包含し、理論と同様に応用も、頭脳労働と同様に肉体労働も含む」と定義づけられしたがって、この語から派生した「産業者」の語によつては、あらゆる有益な労働ないし生産活動に携わる労働者、学者、芸術家が意図され、サーヴィスの提供を通じて有用性を生み出す事業家 (entrepreneur) や銀行家も包含される。

あらゆる種類の生産活動の従事者である産業者には、無為徒食の特権階級が対置されている。フランス革命に端を發する社会変革を経てなお、「産業にとつてもつとも好都合な組織」が実現されないのはなぜか。それは産業者たちが社会第一の地位を得られず、生産に寄与しない貴族や軍人たちが、さまざまな実権を握り続けているためだ、とサン＝シモンは看破する。彼によれば、法の下の権利の平等が確立されたいまや、政治的権利は出自によつてではなく保有する金銭の多寡によつて規定され、政府に委ねられたもつとも重要な権力とは、徴税にかんする権力である。公行政の中心的役割を徴税と再分配を司る財務に見出すことは、プロスト・ド・ロワイエの観点とも重なり合う。特権階級による専横で結びつけられた統治と行政を切り離し、行政を財政的な収支計算に帰着させようとする視点がサン＝シモンの主張を特徴づけてい

る。産業に関連づけることと、*« administration »* の脱統治が企図されており、『産業』においては、以下の定義が提示される。「公行政 (*administration publique*) とは、事実、社会の出費で政府によつて執行される、産業的事業 (*entreprise industrielle*) にほかならない」。

産業的事業としての公行政においては、税金を効率的に徴収し、財源を有益に活用することが求められる。だが、統治・行政の両実権を掌握する貴族・軍人階級によつてでは、産業者たちの、つまり社会の大多数者の利益を満たすことができなない。ゆえに、産業者が課税や政府の予算作成・執行に参与する、新体制——産業体制——の樹立が必要であるとの見解に、サン＝シモンは到達する。以上の主張は、富裕層に選挙権が制限されていた十九世紀前半の状況を反映したものであり、他方では、産業発展にともなう産業者たちの政治的権利獲得の歩みを踏まえたものでもある。コミュニケーションの解放以来、産業者たちが富を増大させるにつれ、政治権力の軛から解放され、自らの政治的存在感を強めるに至ったとの歴史観は、サン＝シモンの著作に繰り返し現れている。この推論においては、経済力の増大が政治力の増大に結びつけられているが、もつぱら産業者の財力を根拠として彼らの政治的権利の拡大が求められているわけではなかった。産業者が社会の高位を占めるべきであるのは、彼らが秀でた管理能力 (*capacite*

administrative)を有するためだとサンシモンは述べている。

諸君、文明の現状において、第一の政治的能力とは管理における能力である。「……」

しかるに、産業者たちは、全フランス人の中で、もつとも優れた管理の学を修めており、というのも彼らの資本はつねに活用され、彼らが運用する資本は、信用の効果により保有するものの三倍に及ぶ「……」。

ゆえに、産業者が管理においてもつとも有能な市民であるという事実から、以下が導かれる。「……」まさに産業者こそが、予算案を作成する任を負わなければならぬ。⁽³⁾

政府の最重要任務が税金を有益な使途にあてることだとすれば、適切な予算作成には高度な管理能力が求められる。ときに産業者たちは自らの生産活動において財産管理を日常的に実践し、この能力を培っている。したがって、軍人や貴族ではなく、産業者によって公事の予算作成と「管理」が果たされるべきだという推論が導かれる。産業体制における産業的管理とは、産業者自身の生産活動における管理・運営能力を、国家予算の管理・運営へと文字どおりに適用する構想である。ところで、産業者の行政参加を導出する理路に着目す

ると、サンシモンは政府や行政の役割を予算の作成・執行のみに矮小化しているようにも見受けられる。財政支出の削減を推進するうえで、具体的にどのような方策が提案され、行政の機能や役割としては、どのような内容が構想されているのだろうか。

産業者による「管理」を志向するサンシモンの主張の背景には、貴族・軍人階級によってなされてきた統制的行政への反発があり、とりわけ第一帝政期における官僚の急増に対して批判が向けられている。生産に従事しない階級の私腹を肥やすためではなく、産業者階級の利益、ひいては社会全体の利益を最大化することに公金を用いるべきであり、そのために既存の行政組織の改革をサンシモンは提案する。労働者の税負担を軽減し、無益な支出を削減することが改革の基本的方針となり、具体的方策としては以下の三つの主張が開される。第一に有給常備軍の解雇、第二に官僚数の削減、そして第三に公的行政・管理への産業者の参加である。それそれぞれについて内容を検討しよう。

第一の方策、有給常備軍の解雇は、維持に莫大な費用がかかる常備軍を解体し、重税のもつとも大きな原因のひとつを解消しようとするものである。技術的な側面にかんしては、戦争の近代化や砲撃技術の向上にともない、かつてのように兵士が対人戦闘の高度な専門性を獲得する必要がなくなった

ため、兵器を扱える職業軍人は少数を確保するだけで十分だとサン＝シモンは考える。³² フランス革命戦争中のジュマップの戦いや、スペイン独立戦争を想起すれば、³³ 仮に国土が他国からの侵入を受けたとしても、民兵と少数の職業軍人の協力による自衛が可能だとみなせるからだ。さらに道徳的な側面においても、常備軍の解体に大きな重要性が付されている。

フランス国民が真の自由と平和を獲得するためには、他国民を支配しようと欲する「封建的精神」、あるいは「征服の精神」³⁴ に立脚した常備軍が障害となることをサン＝シモンは指摘する。軍人は自ら生産することがなく、ゆえに他国民から奪い、盗むことでしか収穫を得られない。他国を隷従させるのでなければ、この精神はおのずから自国民へと矛先を向け、服従を強いる。一方産業者は、自らの仕事によって得た財産を守り、平穏を取り戻すという平和への強い欲求を持つ。³⁵ したがって、征服に特化した職業軍人で構成された常備軍よりも、産業者の民兵からなる義勇軍の方が国土の防衛に適している、という推論が展開される。

第二の方策は、第一の方策と同様、俸給にかかる出費を抑制するために、官僚の全体数を削減するというものだ。官僚たちが果たしている貢献の少なさにもかかわらず、多くの俸給が払われていることをサン＝シモンは問題視する。

「……」徴収された税金はつねに、「実際に」必要とされていたよりも果てしなく膨大であった。これは明白なこととで、なぜならこうした税金の半分は行政官たちの給金の支払いに用いられており、行政官たちの十分の九は役立たずであり、さらに残りの十分の一には、本来あるべきよりも果てしなく高い金額が支払われている。³⁶

訴訟の手続きに数多くの係官と公的出費を必要とする司法や、理工科学校における管理職組織に対しては、とくに強い批判が加えられている。³⁸ 帝政期にナポレオンの側近たちが理工科学校の運営に携わり、管理職に高位の地位が与えられる一方、本来もつとも重要な職務である教育職が下位に据えられたことを、サン＝シモンは厳しい言葉で非難する。「……」もつとも費用が高くつく役人こそが、まさしくもつとも役立たずで、もつとも無能なのだ。³⁹ この方策においては、各人がもたらす「有用性 (utility)⁴⁰」の多寡と彼らの俸給の釣り合い、いわば公的支出における費用対効果の最大化が焦点となっている。国家を「より安上がり (moins onéreux)」にし、国民にとって「より有益 (plus profitable)」⁴¹ にすることが、行政組織の要諦に据えられていることがわかるだろう。

第三の方策である、産業者たちの公的行政・管理への参加は、官僚への俸給を増やすことなく、公益にもつとも適った

予算の作成・執行をする手段として構想されている。産業者たち——ここで想定されているのは工場主や資本家——は、生活の糧を得る手段を有しているため高額の俸給を必要とせず、管理能力に秀でた彼らならば、本業を蔑ろにすることなく公務を全うできるだろうとサン・シモンは想像する。産業者による国家予算の管理を導く理路についてはすでに述べたので、ここでは産業的管理あるいは産業体制の実現に向けて提示された手続きに着目しよう。

産業者を行政の中枢へ参加させるにあたり、『政治家』、『組織者』においては、選挙を通じて産業者の代表を下院に送り、議会の主導で行政機構・制度を改革することが提案されている。『政治家』では産業者からなる「国民または産業者党 (le parti national ou industriel)」の結成が呼びかけられ、『組織者』では、下院全体を産業者の代表で構成し、さらには議會を「発明院 (Chambre d'invention)」、「審査院 (Chambre d'examen)」、「執行院 (Chambre d'exécution)」の三院制に改組する提案が登場する。⁽⁴⁴⁾ 発明院は、土木技師 (ingénieurs) のほか、詩人や文芸創作者、画家、彫刻家、音楽家などの芸術家によって構成され、「フランスの富を増大させ、利便と娯楽のあらゆる観点において住民たちの境遇を改善させるため、とりかかるべき公共事業の計画」⁽⁴⁵⁾ を発案する。事業には干拓や開墾、道路や運河の開通などのインフラ整備だけでなく、公共の祝祭の

実施が含まれる。審査院は物理学者と数学者からなり、発明院によるすべての計画を審査し、公教育の計画・監督も行う。執行院は産業の各分野からの代表により構成され、決定されたすべての計画の執行指揮にあたりと構想されている。

選挙や議會といった民主的手続きを介した改革方針は、一八二〇年以降、『産業体制論』に至って一変する。この著作では、すべての行政官や大臣に対し産業における管理経験を求め、王令によって産業者の審議會を設立することが提案される。⁽⁴⁷⁾ 審議會委員は農耕、商業、製造業や銀行業といった各業種内において互選で任命され、もつとも有能な産業者と学者の主導のもと、国家の予算作成・審査・執行が実施されることになる。議會の過半数が産業者ではない者によって構成された現況に鑑み、産業者の苦境を救うために有効な手段として、王権による社会改革をサン・シモンは強く推奨する。ただし、国王の行政的強権は全面的に是認されているわけではなく、王自身が国家第一の産業者となり、産業全体の利益を導く場合にのみ容認される。したがって、実質的な行政執行の権限は、公益にもつとも適うかたちで産業者が行使すると想定されている。この点において、サン・シモンの狙いは、伝統的特権階級の排斥というよりは、彼らを産業的な、産業にとつて好都合な存在と化すことにあった。産業者の参与により、行政ならびに社会全体を産業的管理の対象とし、一挙

に公益を最大化することが企図されている。

三 産業的管理によって結ばれる社会関係

一八二〇年代以前のサン＝シモンの著作には、自由主義の影響が色濃く表れている。とりわけセーからの影響は大きく、「産業」や「有用性」といった重要概念のみならず、軍事的行政と産業的管理の対比を、サン＝シモンは参照している。また「盗人」たる軍事的性質と比較された「平和を好む」産業的性質は、シャルル・コントの着想を援用したものであった。⁵⁰自由主義由来の諸概念に立脚しながらも、サン＝シモンの産業社会構想は、コンスタンが提起したような「近代人の自由」——個人の経済的自由と代議制を通じた政治的自由——を保障する政治体制を目指すものではなかった。初期の著作以来、「個人的利益と一般的利益とが、絶えず一致するような状態に人間を置く」⁵¹こと、社会全体の幸福に自身の見出すこと⁵²をサン＝シモンは強調し、多くの場合、個に対して全体が優先されている。社会成員の間に想定された関係性にこそ、同時代の自由主義やマルクス主義的な社会主義との思想家とを隔てる独創性が読み取れると思われる。第三節では、サン＝シモンにおける統治行為 (action gouvernementale) と管理行為 (action administrative) の区別に着目し、産業的管

理によって形成される社会関係の特徴を考察する。

晩年近くの著作『文学的、哲学的、産業的意見』(一八二四年)において、軍事的性質と産業的性質の対置が、軍事に立脚した統治行為と平和に根ざした管理行為の対置として再現している。この著作でサン＝シモンは、後者を前者の上位に据えること (superposition) を提起する。⁵³統治行為と管理行為の相違は、統治者と被治者の関係と、管理者と被管理者の関係の比較を通じて示されている。この比較は、これまでに見てきた行政改革提案と同一の論旨を持ち、統治者と管理者のそれぞれの場合における公的出費の多寡が考慮に入れられている。封建体制の教えに閉じこもった統治者たちは、「統治能力の巨大な装置」たる肥大化した行政機構と役人たちを維持することによってのみ、自らの地位を保ち続けられると信じている。ゆえに、たとえ公益に尽くす意図を持つていても、機構を存続するために国民に重税を課さざるをえなくなる。一方、産業的事業の経験を持つ管理者たちは、社会の大多数者からの支持を得るために説得と論証のみを用い、彼らの運営が実りを多くもたらすことを示そうとする。⁵⁴「運営費用の節約が社会成員 (citizens) によって常に望まれていること」⁵⁵だと管理者たちは承知しており、実際にそのように働いていることが、統治者の行いと相違としてとらえられている。

管理者たちが「説得と論証のみを用いる」と考えられていることは、統治行為と管理行為の違いを理解するうえで重要な意味を持つ。『組織者』において、サン・シモンは産業発展にともなう社会関係の変容について、以下のように論じている。

旧体制において、人民は彼らの首長に対して服属させられた(engagé)。新体制においては、人民は首長と結合している(combine)。軍事的首長からは、命令があった。産業的首長からは、もはや指揮しかない。前者の状況では、人民は臣下であった。後者の状況では、人民は「首長と等しい」成員である。このようなものがまさに産業的結合のすばらしい特性であり、そこで協力し合う人びとは実際に、もつとも単純な労働作業員からもつとも富裕な工場主まで、さらにはもつとも聡明な技師まで、みな協力者であり、みな仲間なのだ。⁽⁵⁵⁾〔強調原文〕

軍事と結びつけられた統治行為においては、統治者と被治者の間には垂直的な主従関係が存在するが、産業における管理行為においては、管理者と被管理者の間に水平的な協力関係が想定されている。サン・シモンによる「産業者」の定義を確認したとおり、あらゆる生産活動に従事する者が産業者

であり、彼らはひとつの階級をなしている。貧しい労働者や職人であっても管理能力を有した産業者の一員であり、立場や所得に差異はあれども、富裕層によって一方的に搾取される対象とはみなされない。この前提に立つからこそ、管理者と被管理者との関係が水平的なものとして理解されるのだ。新体制の社会においては、軍事的統治による命令(commandement)によってではなく、協働で作業を行う際の指揮(direction)によって人びとの関係性が構築されることになる。サン・シモンは国家や社会をしばしば会社(compagnie)や作業場(atelier)になぞらえて、管理行為によって結ばれる社会関係を描き出している。「……」各人は社会関係において、自身をひとえに労働者の会社に雇われたものとみなさなければならぬ⁽⁵⁶⁾。「国家(nation)をひとつの巨大な産業的作業場ととらえよ、そこでは皆の境遇の改善に達するために、各成員の労働が他の者の労働と互いに結びついている」。管理行為を背景とした産業活動は、諸個人間の支配と争いからなる対立的な競争ではなく、一丸となって共通目的たる公益を目指す協働作業として位置づけられる。説得と論証を用い、対等な当事者として合意を形成するのが管理行為における他者との関係であり、他国民および自国民に対し物理的な力をふるい、服属を強いる軍事的な統治行為による関係とは対照をなしている。

産業的管理に基づく関係の水平性については、詳しく検討

を加える必要がある。産業者間の水平的関係が強調されているものの、指揮を執る首長や指導者が想定されている以上、そこには何らかのヒエラルキーがともなうと考えられるからだ。管理者と被管理者との間において、厳密な意味での水平的な関係は持ちえず、経済格差や地位の格差は免れえないのではない。サン＝シモンはこのことに自覚的だったのだろうか。そうであるならば、彼は何らかの解決策を提示したのだろうか。これらの問いについて、能力主義 (meritocratie) と平等性の観点から考察しよう。

産業体制が目指す平等について、サン＝シモンは以下のとおり述べている。「各人が自身の能力と出資金に応じた社会的地位と収益を得る、このことが可能で望みうる最高度の平等をなしている。以上が諸々の産業社会の根本的性格である」⁽⁶¹⁾。この考えに立脚し、サン＝シモンの死後、サン＝シモン主義者たちは「各人にはその能力に応じて、各能力にはその仕事に応じて (À chacun selon sa capacité ; à chaque capacité selon ses courses)」の標語⁽⁶²⁾を打ち立てた。カベやルイ・ブラン、マルクスらが強調した「各人にはその必要に応じて」再分配を図ろうとする平等主義の原理はここに見られない。なぜなら、無為徒食の者と勤勉な者に等しい分配を与えるとすれば、平等の原理によって逆に不平等が生じるからだ。サン＝シモンが目指すのは、出自によらず、誰もが能力と貢献に応じた地位

と収益を得られる平等であって、一律の権利や分け前を無条件に確保する平等ではなかった。したがって、産業的管理に基づく社会が新たなヒエラルキーを内包することを彼は否定せず、「能力の特権階級 (aristocratie des talents)」を「出自の特権階級 (aristocratie de la naissance)」よりも優位に据えることを好意的に評価している⁽⁶³⁾。

能力に基づく優越性の肯定と、万民への平等の制限の背景としては、ジャコバン独裁がもたらした恐怖政治への反動を指摘できるだろう。とりわけ政治的権利における無制限の平等に対しサン＝シモンは批判的であり、「専制的権力の行使に対する平等な容認」⁽⁶⁴⁾を招くものとみなしている。一方では貴族や軍人による寡頭政支配、他方では大衆すべてに大きな政治的権力を認めて引き起こされる無秩序状態の両方を回避するために提起されたのが、能力主義的な「可能で望みうる最高度の平等」であったと言える。

サン＝シモンは社会における完全な平等を否定するが、このことは彼が選良の権力者をもつばら称揚し、貧困層の切り捨てを企図していたことを意味しない。実際の社会においては、能力主義によって格差や対立は生じうるし、管理行為に想定された水平的関係に齟齬をきたすこともありうる。そうであるからこそ、サン＝シモンは公行政の主目的として弱者の救済を第一に掲げている。「支出予算の第一項目は、壮健

な者には仕事を得させ、傷病者には救済を与えることにより、持たざる者の生活を保障することを目的とする」⁽⁶⁵⁾。加えて、能力主義と平等性との根本的な対立を止揚するために、晩年の思想家が求めたのが、キリスト教道徳による紐帯であった。『新キリスト教』（一八二五年）において、彼は初期キリスト教の友愛の道徳への回帰を説く。産業者が「各人が互いに兄弟としてふるまう」ことにより富の再配分を図り、「もつとも貧しい階級の境遇の可能性がぎり迅速な改善⁽⁶⁶⁾」を果たすことを強調する。個人的利益と一般的利益との調和を図るためにサンシモンが提示した答えは、道徳による協働と連帯であった。友愛の道徳は芸術家の作品を通じて伝達されるとの提案がなされ、『組織者』における三院制構想での芸術家の指導的役割が、最終的には道徳の普及に接合する。

サンシモンの構想した産業的管理の社会は、諸個人間の支配や対立を前提とせず、また経済活動における「見えざる手」に依拠することもなく、「管理」を介して社会全体の利害に調和をもたらすことを企図している。さらには、産業を社会の基盤に据えながらも、社会関係を経済活動に完全に還元することもなかった。人間同士が結ぶ関係の性質と道徳の役割を強調しつつ、平和と協働を導く産業的管理を着想したことに、この思想家の特色があると言えよう。道徳の問題を産業活動から排除せず、社会組織の内に組み入れたことは、

階級闘争と革命を前提とする社会主義からサンシモンを大きく隔てている。まさに格差の問題解決策を道徳に求めたことから、マルクス・エンゲルスによってサンシモンの思想は空想的社会主義に列せられることとなった。だが、暴力や対立を前提としない社会改革の志向は、十九世紀前半の思想家たちが共有していた現実——革命がもたらした暴力と社会改革の未達成——を反映したものであっただろう。自国民ならびに他国民に対する暴力の行使を根絶するために常備軍の解体を求め、暴力に頼らない社会改革の実現を目指した点で、サンシモンの産業的管理をめぐる主張は非暴力という一貫性を持つ。

能力ある産業者たちの政治・公行政への参加という側面にもつばら着目するならば、サンシモンの提案はベルやメイノーが評したように、テクノクラシーの思想的先駆者とみなされうる。しかし現代の管理社会批判が分析対象としたような、選良による知識の占有と情報の不透明性を基礎とし、その他の人々との断絶を特徴とするテクノクラシー⁽⁶⁷⁾と、サンシモンの社会構想とは相容れない。旧来の統治の常態であった秘匿や不透明性を廃する、公開性を持った予算運営が産業的管理の基底にあり、その目的は産業者相互の自己実現——能力の発揮——と協働を通じた公益の達成にあった。管理者と被管理者の各人がそれぞれの能力に応じた活動に従事し、

全体として社会の利益を導いていく関係は、実現可能性の低いユートピアと映るかもしれない。だがそれは無根拠な空理空論ではなく、十九世紀の社会的現実根差して描かれた、目指されるべき世界像である。秀でた能力のある者を公正に報い、しかしながら貧困層の生を切り捨てることもせず、力に訴えるのではなく、説得と論証に基づいた社会関係を構築することをサン＝シモンは追求した。産業的管理の構想は、能力主義と平等性との間に生じる齟齬の平和的止揚を目指したものだと言えるだろう。

結論

本稿は、十八世紀における「administration」の一般的語義を踏まえたうえで、サン＝シモンが提唱した産業的管理の構想について検討を加えてきた。この思想家は「管理」の概念を用いて、産業において培われた経営や事業管理の能力を公行政に適用し、産業者の能力を有益に活用する組織を構想した。公共事業の諸分野でさまざまな産業者が自身の能力を発揮しつつ、公益に最大限に適う社会全体の「管理」を実現していくことがその狙いであった。「administration」の歴史的語義と照らし合わせると、彼の着想の特色が浮び上がってくる。公行政の中心的な役割を財務管理に見出した点で、サン＝

シモンの「管理」の概念はネットワークやプロスト・ド・ロワイエによる主張の延長線上に位置している。プーシェやシェイエスによってなされた、統治権力と執行権力の弁別と独立を導く観点は、革命後の社会組織提案や議論を反映したものと考えられ、サン＝シモンもまたこれに立脚し、彼独自の産業的管理を構想するに至ったと推測される。ただし、サン＝シモンの着想は、国家的執行権力を定義し直す試みであった。十八世紀末において執行を司る制度および機関の総体として定義された「行政」と、サン＝シモンによる「管理」のもつとも際立った相違は、官僚機構の肥大化をもたらした前者の様態を批判の対象とする点である。

サン＝シモンの提唱した産業的管理は、法や制度によって秩序づけられた国家・政府の執行機関というよりは、多様な分野の産業者たちの参与によって形成される協働的な営みであった。公行政は、政府と国民との間にある媒介的な執行機関ではなく、産業者が各自の能力を活用するための機会や場として想定されている。垂直的かつ軍事的な統治行為を廃し、産業者たちの水平的かつ平和的な結びつきを確立するために着想されたのが、産業的管理に基づく社会組織であった。産業者各人の従事する仕事は独立した個人的利益を追求する手段ではなく、他者の仕事と相互に関連し、ともに一般的利益の実現へと向かう協働性を持つ。サン＝シモンの「管理」の

概念は、対等な産業者たち相互の協働関係の構築をその本質とする。産業者間の闘争ではなく、切磋琢磨と協働を基盤としながら、社会全体の調和と救済を一举に志向した点に、この思想家の独創性があると言えよう。

最後に、本研究の今後の課題と展開について述べたい。本稿では十八世紀後半の「administration」の辞典的な語義を概観し、サンシモンによる概念との比較を行ったが、彼の概念形成に直接的な影響を与えた参照項を明らかにすることは叶わなかった。また、「管理」をめぐる思索がもたらした、後代への影響について考察する余地も大きく残されている。サンシモン以後の行政・管理論を参照することで、この思想家の個別研究に留まらない、近代「administration」の思想史を描くことが可能になると考えられる。公益の実現を目指した産業と「管理」をめぐる思想の系譜を明らかにする試みは、現代の公行政を取り巻く諸論点を再考する端緒ともなるだろう。

(しらせ・さゆり／十九世紀フランス社会思想)

注

(サンシモンのテクストは Henri Saint-Simon, *Œuvres complètes*, 4 vol., Paris, PUF, 2012 に依拠し、各註内では著作のタイトルと刊行年(初出時のみ)に続けて、全集の巻号とページ数を示す。なお本文中の引用文はすべて拙訳であり、訳出にあたり森博訳『サ

ンシモン著作集』(全六巻、恒星社厚生閣、一九八七—八八年)を適宜参照した。)。

(1) ダニエル・ベル『脱工業社会の到来』(一九七三年)、内田忠夫、嘉治元郎ほか訳、ダイヤモンド社、一九七五年、上巻、一〇六頁。

(2) ジャン・メイノー『テクノクラシー』(一九六四年)、壽里茂訳(清水幾太郎(編)『現代思想 五』)、ダイヤモンド社、一九七三年、一二七頁。

(3) 以下を参照。ヘルベルト・マルクーゼ『元的人間』(一九六四年)、生松敏三、三沢謙一訳、『現代思想選 五』、河出書房新社、一九八〇年。アラン・トゥーレーヌ『脱工業化の社会』(一九六九年)、壽里茂、西川潤訳、河出書房新社、一九七〇年。

(4) Georges Gurvitch, « Saint-Simon et Karl Marx », *Revue internationale de philosophie*, 14^e année, fasc. 3-4, 1960. Pierre Ansart, *Marx et L'anarchisme*, Paris, PUF, 1969. Maximilien Rubel, « Saint-Simonisme et marxisme », François Perroux et Pierre-Maxime Schuhl (dir.), *Economies et sociétés, Cahiers de l'I.S.E.A.*, t. IV, n° 6, juin 1970. Jacqueline Russ, *La pensée des précurseurs de Marx*, Paris ; Bruxelles ; Montréal, Bordas, 1973.

(5) エンゲルス「オイゲン・デューリング氏の科学の变革(反デューリング論)」『マルクス・エンゲルス八巻選集』第六巻、マルクス・エンゲルス八巻選集翻訳委員会訳、大月書店、一九七四年、二八七頁。

(6) Jean-Paul Frick, *Le concept d'« organisation » chez Saint-Simon*, thèse d'État en philosophie, Université de Paris IV-Sorbonne, 1981. 中村秀一『産業と倫理——サンシモンの社会組織思想』平凡社、一九九〇年。Pierre Musso, *La religion du monde industriel, Analyse de la pensée de Saint-Simon*, La Tour d'Aigues, L'Aube, 2006.

(7) Alfred Ernout et Antoine Meillet, *Dictionnaire étymologique de la*

- langue latine. Histoire des mots*, 4^e éd., Paris, Klincksieck, 2001, « ad ».
 Félix Gaffiot, *Dictionnaire Latin-Français*, Paris, Hachette, 1924,
 « ministro ».
- (20) Gaffiot, *op. cit.*, « administrō ».
- (21) Alain Rey (dir.), *Dictionnaire historique de la langue française*, 3^e éd., Paris, Dictionnaires Le Robert, 2006, « administrer ».
- (22) Antoine Furcière, *Dictionnaire universel*, 3 vol., La Haye : Rotterdam, A. et R. Leers, 1690, « administration », reproduit, Paris, France-expansion, 1972. Académie française, *Le Dictionnaire de l'Académie française*, Paris, Colnagard, 1694, t. 2, « administration ». The ARTEL Project, *Dictionnaires d'autrefois* <http://artfl-project.uchicago.edu/content/dictionnaires-dautrefois> (date de consultation : le 8 mars 2021).
- (23) Gabriel Girard, *Synonymes français*, Paris, Imprimerie de la Veuve d'Houry, 1736, « Régie. Direction. Administration. Conduire. Gouvernement », p. 285-286.
- (24) Chretien-Guillaume de Lamoignon de Malesherbes, *Mémoire sur la librarie. Mémoire sur la liberté de la presse*, Paris, Imprimerie nationale, 1994, p. 67.
- (25) Antoine-François Prost de Royer et Jean François Armand Riold, *Dictionnaire de jurisprudence et des arrêts*, 7 vol., Lyon, Imprimerie d'Aliné de La Roche, 1781-1788, t. II, « administration », p. 808.
- (26) Paolo Napoli, *Naissance de la police moderne. Pouvoir, normes, société*, Paris, La Découverte, 2003, p. 152-162.
- (27) Jacques Necker, *Compte rendu au roi*, Paris, L'imprimerie royale, 1781, p. 1-2, 16.
- (28) Prost de Royer et Riold, *op. cit.*, « administration », p. 836.
- (29) *Ibid.*, p. 851-852.
- (30) *Encyclopédie méthodique. Jurisprudence*, 10 vol., Paris, Panckoucke ; Liège, Plomteux, 1782-1791, t. IX, « administration », p. 152.
- (31) *Ibid.*
- (32) *Ibid.*, p. 153.
- (33) Emmanuel-Joseph Sieyès, *Opinion de Sieyès. Sur plusieurs articles des titres IV et V du projet de constitution. Prononcée à la Convention le 2 thermidor de l'an troisième de République*, [S.l.], [s.n.], thermidor, l'an III [1795], p. 6.
- (34) *Ibid.*, p. 4.
- (35) *Ibid.*, p. 13.
- (36) *Lettres d'un habitant de Genève à ses contemporains* [1802-1803], I, p. 126.
- (37) « Prospectus de *L'Industrie* » [1817], II, p. 1444.
- (38) *L'Industrie* [1817-1818], II, p. 1487.
- (39) *Catechisme des industriels* [1823-1824], IV, p. 2876-2877.
- (40) *Le Politique* [1818-1819], III, p. 1950.
- (41) *L'Industrie*, II, p. 1525.
- (42) *Ibid.*, p. 1630. *L'Organisateur* [1819-1820], III, p. 2152-2153.
- (43) *Des système industriel* [1820-1821], III, p. 2363.
- (44) *L'Organisateur*, III, p. 2177.
- (45) *Le Politique*, III, p. 1848.
- (46) « un esprit de conquête » の表現は『産業』第四卷 (*L'Industrie*, II, p. 1632) に見られ、コンスタンの『征服の精神と藝術』(「一人四半」を援用してその要略を述べた)。
- (47) *Le Politique*, III, p. 1849-1850.
- (48) *Ibid.*, p. 1944.
- (49) *L'Industrie*, II, p. 1616.
- (50) *L'Organisateur*, III, p. 2214-2215.

- (39) *Ibid.*, p. 2215.
- (40) サン＝シモン「有用性」概念と政治経済学からの影響については、下記を参照。白瀬小百合「産業と有用性 アンリ・サン＝シモンに見られる J. B. セーの影響と思想的展開」『Résonances』第九号、二〇一五年。
- (41) *Le Politique*, III, p. 1926.
- (42) *Du système industriel*, III, p. 2411-2412.
- (43) *Le Politique*, III, p. 1947-1954.
- (44) *L'Organisateur*, III, p. 2134-2140.
- (45) *Ibid.*, p. 2137.
- (46) *Du système industriel*, III, p. 2363.
- (47) *Ibid.*, p. 2391-2393.
- (48) *Ibid.*, p. 2394-2395.
- (49) 白瀬「前掲論文」七七―八一頁。セーによる軍事的行政と産業的管理の対比についてはサン＝シモンが『産業』で言及している。
L'Industrie, II, p. 1636.
- (50) *L'Industrie*, II, p. 1636-1637 et n. a. サン＝シモンが参照している『De la constitution sociale considérée dans ses rapports avec les moyens de subsistance des peuples』, *Le Censeur européen*, t. II, 1817.
- (51) Benjamin Constant, « De la liberté des Anciens comparée à celle des Modernes », *Ecrite politiques*, Paris, Gallimard, coll. « Folio essai », 1977.
- (52) *Lettres d'un habitant de Genève à ses contemporains*, I, p. 108, n. a.
- (53) 「……」同胞にとつて有益な方向に幸福を求めない人は誰でも、外見がどれほど繁栄してゐるようでも「不幸である」。 *Travail sur la gratuité universelle* [1813], II, p. 1225.
- (54) *Opinions littéraires, philosophiques et industrielles* [1824], IV, p. 3089.
- (55) *Ibid.*, p. 3086.
- (56) *Ibid.*, p. 3087.
- (57) *Ibid.*
- (58) *L'Organisateur*, III, p. 2187.
- (59) *L'Industrie*, II, p. 1498.
- (60) « Des intérêts politiques de l'industrie » [1817], II, p. 1686, suite de la note.
- (61) *L'Organisateur*, III, p. 2188.
- (62) 一八三二年一月十八日以降、サン＝シモン主義の機関紙となつた *Le Globe* に掲げられた。
- (63) 「共産主義社会のより高度の段階において、〔……〕社会はその旗に（この書への）とがでる。各人はその能力に応じて、各人にはその必要に応じて！」マルクス『エーダ綱領批判』望月清司訳、岩波文庫、一九七五年、三八―三九頁および訳注七。
- (64) *Nouveau christianisme* [1825], IV, p. 3221.
- (65) *Du système industriel*, III, p. 2464.
- (66) *Ibid.*, III, p. 2392.
- (67) *Nouveau christianisme*, IV, p. 3189.
- (68) *Ibid.*, IV, p. 3210-3211.
- (69) トゥルノーヌ「前掲書」六二―七二、七六―八一頁。

キーワード アンリ・サン＝シモン、管理、行政、産業、産業的管理

〈公募論文〉

『啓蒙の弁証法』から読むキルケゴール

〔反知性主義か、啓蒙の自己省察か〕

吉田敬介

はじめに

——『啓蒙の弁証法』からキルケゴールを読むということ

本稿は、Th・W・アドルノとM・ホルクハイマーの共著『啓蒙の弁証法』（一九四七）からS・A・キルケゴールを読むことを試みるものである。キルケゴールをアドルノやホルクハイマーら批判理論の視座から読むこの試みに対して——さらに言えばそもそもキルケゴールを「啓蒙」といった主題から扱う論じ方そのものに対して——ひよっとすると何かしらの違和感を覚える者もいるかもしれない。このような違和感は、全くいわれのないものではない。というのもキルケゴールは

しばしば、実存思想や弁証法神学の先駆者としてのみならず、社会や歴史という外的世界に背を向け孤独な個人の内面の真理を追い求める思想家として受け止められてきたからである。このような見方からすると、『啓蒙の弁証法』の著者たちが取り組んだ近代社会や啓蒙といった主題は、キルケゴール思想においてそもそも問題にならないとさえ思われるかもしれない。

社会に背を向ける内省的な個人主義者というこの紋切型のイメージは、キルケゴール自身がしばしば、歴史や社会への取り組みを等閑視するような議論を展開していることに由来しているだろう。実際、折に触れてキルケゴールは、歴史や

社会のうちに存するとされる客観的・外的な(諸)真理を軽視するような言明をなすばかりか、政治的改革や社会的平等を志向する同時代思想に対して冷笑的な態度を示しさえする。さらに彼は、個々の主体の内面性にこそ究極の真理であるキリスト教信仰の実現の場があり、このような信仰を内面的に深めることだけが人間に必要な唯一のことであるのだ、と強調しもある。このような議論を素材に受け取るならば、キルケゴール思想からは、啓蒙論との生産的対話どころか、歴史や社会に関する考察さえまったく読み取ることができないということになってしまおうだろう。

とはいえ、外的世界に対する一定の消極的態度にもかかわらず、キルケゴールは決して歴史や社会という「外的なもの」と無縁の思想家ではない。というのもキルケゴール思想は、「外的なもの」との差異と緊張関係のうちにある個人の「内面性」を強調しその運動を表現することによって、衝突という否定的な仕方であれ既に歴史的世界に関わっているからである。¹⁾ さらにまたキルケゴールは、『文学批評』(二八四六)——Th・ヘッカーによるドイツ語訳のタイトルに従えば「現代の批判」²⁾——における「水平化」論に典型的に見いだされるように、しばしば当時のデンマークの現実社会やそこにおける既成の知のあり方を直接の考察対象とし、論争的な社会批判を展開している。そして彼のこの論争的な社会批判は、

その晩年に『瞬間』(二八五五)の出版を通してなされたデンマーク国教会との対決——いわゆる「教会闘争」——に極まることになる。こうして見ると、キルケゴールは決して「外的なもの」に無関心な思想家ではなかったし、歴史や社会に対する理論的・実践的な働きかけを放棄することもなかったのである。

本稿の課題は、キルケゴールのテキストから読み取ることのできる社会批判としてのこの側面を、アドルノとホルクハイマーによる啓蒙論の視座を手掛かりに再解釈する試みにある。この試みのために本稿はまず、歴史や社会との関連からキルケゴール思想を取り上げる幾つかの先行研究の概観を通して、自らの課題を明確化することから始める(第一節)。次いで本稿は、『啓蒙の弁証法』に目を向け、そこで展開されている「啓蒙」概念を議論の土台としつつ、そこからキルケゴールを理解し直す道筋を整理する(第二節)。そうして明らかにされるのは、キルケゴール思想が一方では端的に啓蒙を退けるような反知性主義への傾向を含んでいることであり(第三節)、それでいて他方では啓蒙されつつある世界に「修正」をなすような内在的な社会批判の道をも暗示しているということである(第四節)。こうして本稿は、近代的啓蒙のただなかで啓蒙に自己省察を求める社会批判としての思想的ポテンシャルを、キルケゴールから読み取るのである。

一 歴史や社会のコンテクストから解釈される キルケゴール

——近代的啓蒙の反対者か、啓蒙の内面的批判者か

歴史や社会との関連からキルケゴール思想を取り上げ解釈する試みは、多いとは言えないまでも、研究史上に一定数存在してきた。本研究の課題をはつきりとさせるために、まずはこの種の先行研究の幾つかを概観しておきたい。

この種の研究の多くが取り組むのは、十九世紀デンマークの文化的・政治的コンテクストを実証的に捉え直し、そのうちにキルケゴール思想を位置づけ直すという課題である。³ すなわちここでは、キルケゴールの遺稿や日記、あるいは彼の同時代人のテクスト、また当時の文化的・政治的背景を示す豊富な文献資料などが参照され、実際の歴史的・社会的諸問題（あるいはそこで重要な役割を果たしていた諸潮流）⁴ に対して彼が示す思想的態度が立体的に明らかにされる。そしてこの観点からなされる幾つかの研究は、絶対王政から立憲君主制への移行の過程にあった当時のデンマークにおいて、キルケゴールが社会の変革を求める政治運動に懐疑的な目を向ける一定の保守的立場をとっていた事実を説得的に示してもいる。⁴ これに加えて、特殊な文化的・政治的コンテクストからなされたキルケゴールの同時代論を、より普遍的な射程をもつた社会心理学ないし大衆論として捉え直す一定数の研究も存

在する。⁵ すなわちここでは、新聞や政治運動によって匿名の集団となった近代的な大衆が示す様々な問題点を剔抉するための批判的視座が、キルケゴールのテクストから読み取られるのである。興味深いことにこれらの研究は、情報メディアによる個人々の画一化や匿名化の分析という現代にまで通じるような問題圏に触れており、アクチュアルな社会思想としてキルケゴールを読む際の一つの参照軸を提供している。とはいえ注意する必要があるのは、こういった類の大衆メディア論は、近代的啓蒙や進歩そのものをまるごと退けるような言説に容易に接続されてしまうという点である。このような見方からするとキルケゴールは、近代化や啓蒙の一面的な反対者として解釈されることになる。こうして彼は、時には啓蒙や進歩の理念に反対することで古典的価値を擁護する「反近代主義」の思想家として、また時には近代の諸問題を克服する視座を示す「ポスト・モダン」の先駆者として、⁶ 評されることにもなるのである。⁸

本稿は、一方ではこれらの研究成果をはつきり引き継ぐものである。というのも、当時のデンマーク社会において一定の保守的立場をとり現実に行きつつかある近代化や啓蒙から批判的距離をとるものとしてキルケゴール思想を理解するその見方は、本稿でも疑いなく共有されるべき成果であるからである。とはいえ他方で本稿は、近代ないし啓蒙に単に反対

するものとしてキルケゴール思想をカテゴライズする解釈にも与しない。むしろここで試みられるのは、啓蒙のプロセスに自らを巻き込ませつつそこに自己反省を求めるアンビバレントな思想的態度としてキルケゴールの言説を捉え直すことである。すなわち本稿は、近代化に抵抗し古典的価値に帰する反動的思想家としてでも、あるいは近代を超克する立場を積極的に標榜するポスト・モダンの思想家としてでもなく、抗いえず進行する近代化や啓蒙に内在的批判をなすような思想上のポテンシャルをもつものとしてキルケゴール思想を再解釈することを試みるのである。

この試みに際して本稿は、既に述べた通り、アドルノとホルクハイマーの啓蒙論を出発点とする。ところで、『啓蒙の弁証法』からキルケゴールを考察するこのアプローチは、相互に直接の関係のない二つの思想潮流を——つまりキルケゴール的な実存思想と批判理論とを——恣意的に結びつけるものではない。というのも、青年時代に集中的にキルケゴールを読み一九三一年にはキルケゴールに関する学位論文で教授資格を取得したアドルノその人が、キルケゴール生誕一五〇周年にあたる一九六三年になされた記念講演「キルケゴール今一度」において、啓蒙論からキルケゴールを読むヒントとなる次の言明を残しているからである。

キルケゴールは、啓蒙という手段によって——まさしく啓蒙の最高度の姿たるヘーゲル流の手段をもって——啓蒙を誹謗した。他ならぬこのことによって、キルケゴールがなぜ人々を引き付ける力をもつのかが説明されるのだ。
(GS 2, 246)

この言明には、キルケゴール思想を啓蒙論との関連で理解するための二つの道が、すなわち一方では啓蒙を誹謗する反知性主義の道が、また他方では啓蒙に自己反省を促す「修正」の道が、同時に示唆されている。本稿は、この言明を出発点とし、『啓蒙の弁証法』の啓蒙論を土台としつつ、キルケゴール思想がもつ社会哲学上の問題性とポテンシャルを——啓蒙の内在的批判者としてのポテンシャルを——明らかにしていくことを試みる。

二 『啓蒙の弁証法』における「啓蒙概念

——歴史的な自己崩壊から、自己省察の可能性へ

それではまず、議論の土台として、『啓蒙の弁証法』において展開されたアドルノとホルクハイマーの啓蒙論の要点を概観する。

『啓蒙の弁証法』の著者たるアドルノとホルクハイマーは、第二次世界大戦やホロコーストという現実の破局のただなか

で、「人類が、真に人間らしい状態へと進んでいくことをせず、新たなあり方の野蠻に沈んでいくのはなぜなのか」(GS 3, 11) という歴史哲学的な問いを立てている。ここで問われているのはまさしく、人間性の実現や進歩を目的としてきたはずの近代的啓蒙が、なぜ人間を抑圧し抹殺する非人間的な野蠻へと陥ってしまったのか、という問題である。重要なのは、この問いに際してアドルノとホルクハイマーが「啓蒙」を、一定の時代・場所のみ該当する思想潮流の名前としてよりもむしろ、精神による自然支配のプロセスとして——すなわち理性がコントロールのきかない異質で非合理的なものを自らの原理に服せしめていく合理化のプロセスとして——理解しているという点である。かつて神々の怒りだとして恐れ慄かされた雷という自然現象を科学的な知識によつて説明・制御するのが同じように、啓蒙は、説明不可能に思われてきた非合理的な現象をも合理的な思考の枠のなかに統合していく。このように見ると、神的力を想定する魔術的な世界観を脱し全てを科学的に説明しようとする合理的な世界観へと向かう移行にこそ、啓蒙の本質があることになる。このような意味でアドルノとホルクハイマーは——M・ヴェーバーを引き継ぎつつ——「啓蒙のプログラムとは、世界を脱魔術化する *Magie* (die Entzauberung der Welt) であつた」(GS 3, 19) と述べるのである。

問題は、この「世界の脱魔術化」としての啓蒙が、その合理化の志向にもかかわらず、非人間的な野蠻へと反転してしまうのはなぜなのかという点にある。端的に言えば、この事態は、不安に駆られた啓蒙理性が自らにとつて異質に思われるものを抑圧・排除してしまうということから理解される。すなわち近代的啓蒙は、全てが計算可能な記号へと——とりわけ数学的な記号へと——抽象されねばならないというそれ自体神話的な強迫観念のゆえに、自らにとつて割り切れないもの、自らの規則に従わないものを無視するばかりか、「非合理性を示すあらゆるもの」に不純な異物という烙印を押してそこに暴力を加えてしまう (cf. GS 3, 42)。そして非合理的なものを迫害する啓蒙理性のこの運動は、それが自動機械と化し、道具のように無自覚かつ無反省なものへと変じてしまうことによつて、さらなる破局へと転じていく。というのもこの道具化によつて啓蒙理性は、理不尽や不正を軽減しつつそう理性的な社会を実現するという自らの理想を見失い、非合理で抑圧的な目的にさえ——合理的な方法で——奉仕することができるようになってしまふからである。このようにアドルノとホルクハイマーは、全体主義や民族浄化という形で現実化した転落現象のうちに、社会の進歩を夢見ていたはずの啓蒙が野蠻へと転落する事態を——「啓蒙の自己崩壊」(GS 3, 11) という事態を——見いだすのである。

だがアドルノとホルクハイマーは、この決定的な啓蒙批判にもかかわらず、啓蒙と決別しようとはしていない。というのも彼らは、『啓蒙の弁証法』序文において明言しているように、啓蒙への仮借なき批判を通して「啓蒙に関する積極的な概念」(GS 3, 16)を準備することをこそ目指しているからである。そもそも『啓蒙の弁証法』というこの書のタイトルからして、啓蒙の野蛮への退歩という歴史的現状の暴露というよりも、この退歩への認識を再び啓蒙の進歩へと転じさせる可能性の模索にこそ、彼らの理論的関心があるということを示唆している。まさしくこの書においてアドルノとホルクハイマーは、自らの暴走を自覚し、自己神格化を反省し、それでもなお理性を完全に手放すことはしない新しい啓蒙の知を示そうと奮闘している。そしてそのために彼らは「啓蒙は自分自身について省察をなさねばならない」(GS 3, 15)と述べるのである。

だが啓蒙理性は、一体自らの何を反省すべきだというのだろうか。『啓蒙の弁証法』の著者たちに従えば、何よりも反省されるべきは、近代的な啓蒙の理解のうちで暗黙に前提されてきた精神と自然の関係、理性によって支配する主体と非合理なものとして支配されるべき客体という対立関係であるという。というのも、このような二項対立の図式のもとでは、人間の精神や理性もその実は自然の産物であり非合理性から

完全に切り離されることはありえないという点が見逃されてしまっているからである。だが近代の啓蒙は、このような対立図式を前提とし、非合理なものとして現われる自然を抑圧することによって、かえって人間自身のうちなる自然を暴走させてしまうという過ちに陥ってきた。「自然を打破し、それによって自然による強制を打破しようとする試みはすべて、いっそう深く自然による強制のうちへと落ち込んでいく」(GS 3, 29)。ここで言われるように、合理的な思考の主体と非合理的な自然の客体という二項対立は、理性の道具化を促進し、「啓蒙の自己崩壊」を容易たらしめてしまうのである。

こうしてアドルノとホルクハイマーは、この事態の克服のために、啓蒙理性が自らの非合理性を認めるための自己省察の可能性を模索する。すなわちこの自己省察によって啓蒙理性は、「自分自身のことを忘れてしまっていた自然」(GS 3, 56)であることを思い出さなければならないというのである。彼らによれば、啓蒙理性は、計算可能な普遍的記号へと統合されることのできない「自然」——「通約不可能なもの (das Inkommensurable)」(GS 3, 29)——と自らが切り離しえないことを自覚することによってはじめて、絶対視されてきた合理化の暴走を押しとどめることができるようになる。そしてこのような自覚のうえでこそ啓蒙は、限定された仕方でも、さらなる理性的思考を展開することになる。『啓蒙の弁証法』に

おける啓蒙批判は、このような意味での啓蒙の自己省察を志向しているのである。

ここまで概観してきた『啓蒙の弁証法』の啓蒙論を踏まえ、先にご紹介したアドルノのキルケゴール評、「啓蒙の手段によって啓蒙を誹謗」する者という評はより適切に理解される。というのもここには、まさしく『啓蒙の弁証法』において明らかにされたような意味での近代的啓蒙の暴走に對して、キルケゴールが独特の仕方であ答していることが示唆されているからである。すなわちこのような見方からすると、キルケゴールは、進歩の理念のもとに個々人それぞれにおける非合理的側面が捨象され、計算可能な原理に還元されてしまうという「脱魔術化」の暴力性と對峙していることになる。そして興味深いことにキルケゴールは、啓蒙についてのこの洞察から出発しながら、単に啓蒙に背を向けることをせず、むしろ啓蒙されつつある社会の原理に自らを巻き込ませながら、その欺瞞を内側から暴露する戦略を採っている。こうしてキルケゴールは、アドルノの言明において示唆されるように、近代的啓蒙に對してアンビバレントな仕方であ答する思想家として理解され直すことになる。すなわち彼は、啓蒙によって啓蒙を告発するというそのことでもって、一方では近代的啓蒙の反対者として、また他方では啓蒙の自己省察を促すための修正をなす者として、両義的な仕方であ答する。

れることになるのである。しかしこの両義性は、キルケゴール自身のテキストからどのように読み取ることができるだろうか。

三 反知性主義者としてのキルケゴール

——理性の犠牲による決断主義への道

デンマーク語で「啓蒙」にあたる *Oplysning* という語は、キルケゴールにおいて「明らかにすること」という意味でしばしば用いられるものの、わずかな例外を除けば (SKS I, 249)、歴史的・社会的な「啓蒙」がこの語によって名指され主題化されることはほとんどない。とはいえ既に示唆したように、キルケゴールは、『啓蒙の弁証法』における啓蒙論を先取りするような仕方であ答、近代的知性の野蠻への転化という事態を(彼自身はそれを「啓蒙」という語で呼びはしなかつたもの)認識している。まずはこの点について、キルケゴールの議論とアドルノやホルクハイマーの啓蒙論との間にある差異を整理したうえで、確認したい。

まず注意しなければならないのは、『啓蒙の弁証法』が著された一九四〇年代当時の西ヨーロッパやアメリカと、キルケゴールが言論活動を行った一八三〇年代から五〇年代のデンマークとは、歴史的・社会的状況が大きく異なるのみならず、「啓蒙」をめぐる議論も全く異なる様相を呈していた、

という点である。既述のように、アドルノとホルクハイマーが「啓蒙」を論じる際には、西ヨーロッパのみならずアメリカをも席卷する科学技術の発展と、それが可能にした世界大戦やホロコーストという破局的事態への洞察を抜きに議論を進めることができなかつた。また実定宗教との関連からしても、社会における宗教の周縁化・私事化や宗教的実践の衰退という意味での「世俗化」という事態は、「脱魔術化」を論じるアドルノやホルクハイマーの念頭に当然置かれていただろう。一方で技術的知が加速度的に進歩しつつ人間を支配していき、他方で形而上学や宗教がその説得力を失っていくというこの「啓蒙」の全面化は、キルケゴールの生きたコペンハーゲンの社会においては、予感こそされはしてもまだまだ現実のものではなかつた¹¹⁾。キルケゴールは、カメラによって自身の写真を残されることもなかつたし、キリスト教やその教会機構が社会的プレゼンスを決定的に失うような現実を目にすることもなかつたのである。

しかしそれにもかかわらずキルケゴールは、主としてキリスト教信仰との関係から、アドルノやホルクハイマーが論じるような意味での「啓蒙」の少なくともある側面を認識し、定式化している。その際に彼が何よりも問題視するのは、キリスト教の信仰において実現されるべき神関係が、客観的な知識の抬頭によって歪められ、この世の原理のうちに還元される

ようになるという事態、すなわち「この世化 (Verdinglichung)」という事態である。客観的・普遍的な知の事柄ではなく主体的・個人的な神関係の消息であるはずのキリスト教の真理性が知的な論証や信者数の増加によって「証明」されてしまい、最終的にその超越的性格を失ってしまうという事態を、キルケゴールは「神との関係をもこの世化すること」であると論難する (SKS 12, 96)。もちろんここで言われていることは、二十世紀の「世俗化」とは異なる位相の事態であり、キリスト教そのものの存続を脅かすような事態ではない。またそれは当然のことながら、アドルノとホルクハイマーの言う「啓蒙」と完全に重なり合うものではない。だがキルケゴールは、キリスト教信仰における神関係という個人の特異な経験を糸口にして、非合理的なものの認識の可能性を切り詰める理性の暴力性を既にはつきりと洞察しているのである¹²⁾。

本稿にとつてとりわけ重要なのは、キルケゴールがこの事態を、キリスト教信仰や教会機構をめぐる問題にとどまらない人間の生や社会のあり方の変質として捉えることで、『啓蒙の弁証法』と重なり合う議論を展開しているという点である。すなわちキルケゴールは、人間の非合理性をも合理的な知の枠組みに押し込め、そこで割り切れない「通約不可能なもの」を切り捨ててしまうという近代「啓蒙」の問題性を看破しているのである。このことは、同時代の文学作品の批

評という形式のもとキルケゴールが同時代論を展開する『文学批評』における議論に典型的に見て取ることができる。というのもキルケゴールはここで、情熱的な革命時代との対照において「本質的に知性的」である現代という時代を描き出し（SKS 8, 66）、さらにはこの現代という時代を、知性による個々人の「水平化」の時代として特徴づけているからである。

「……」情熱的な時代は人々を鼓舞し、掲げては倒し、高めては低める。これに対して、情熱なく反省された時代は反対のことをなす。この時代は、人々の喉元を締め、意気をそぎ、水平化する。水平化するということは、静止した数学的かつ抽象的な営みであり、それは止揚の動きを妨げるのだ。（SKS 8, 80）

この引用でも示唆されている通り、同書においてキルケゴールは、単に現代の情熱の欠如を嘆いているのではない。むしろ彼はここで、現代の知性が抽象的・数学的な原理への還元によって個人の内的な経験を——カテゴリーに還元されないはずの「内面性」の運動を——抑圧してしまうという点をこそ問題視しているのだ。そしてさらに注目に値すること、この引用に続く箇所においては、水平化というこの事態は一度始まると決して「停止させることはできない」もの

であると論じられ、その歴史的不可逆性が指摘されている（SKS 8, 82-84）。キルケゴールはここでたしかに、近代的「啓蒙」という事態を認識し、さらにはそれを不可避な歴史的プロセスとして捉えてもいるのである。

見逃しえないのは、啓蒙が個人の経験を脅かすというこの歴史的事態に対して、キルケゴールが——アドルノが評したように——ある種アンビバレントな態度をとっているという点である。すなわち彼は、このような歴史プロセスに還元されてはならないはずの信仰という内的運動を際立たせるために、あえて知性の力による反省を——それもヘーゲル的な弁証法的反省を——推し進めることを求める。というのも、彼にとってみれば反省的な知性の増大は押し戻せない歴史的プロセスであるので、知性をナイーブに放棄するなどということは不可能であり、むしろ知性そのものの働きである反省の極まりを通して、真の意味での知性の放棄が——否定を介した肯定的真理への飛躍が——なされねばならないからである。こうしてキルケゴールは、「反省の貫徹こそ、いつそう集中的に行動するための条件である」（SKS 8, 105）という言明に至る。ここでは、啓蒙が進展し個々人の経験を呑み込もうとしている時代に信仰という非合理的な行動に至るためには、他ならぬ啓蒙理性に自らを巻き込ませ、反省的知性によって反省を内在的に突き破り、最終的に反省的知性から身を離す必

要があるということが言われているのである。

キルケゴールにおける知性による知性への攻撃は、とりわけヨハンネス・クリマクスという仮名のもとで発表された著作『哲学的断片への結びとしての非学問的後書』(一八四六年)のうちに、理論的な結実をみる。この書においてキルケゴールは、「主体性は真理である」というテーゼをもって、自然科学的分析や世界史の体系的把握といった真理への客観的アプローチがもつ限界を強調し、信仰する主体の内面的反省にこそ真理の舞台があるという主張を展開する(『SKS』Ⅱ[3-228])。そしてこの書の議論によれば、突き詰められた主体の内面的反省の貫徹を通してこそ、信仰対象たる不条理な何ものかを前にした理性的思考の放棄が——すなわち「知性の犠牲」が——可能になるのだとされる。こうしてキルケゴールは、「自らの知性を十字架にかけること」への決断を「信仰による殉教」と同一視するような議論をさえ展開するのである(『SKS』Ⅱ, 508)。

もちろんこの「知性の犠牲」の要請は、さまざまな仮名作者による多面的・多層的な視点によって構成されるキルケゴール思想の全体から見れば、あくまでもキリスト教信仰の一契機に過ぎないものと言える。とはいえ、キルケゴール思想の多層性やキリスト教との結びつきを無視してこの「知性の犠牲」の構想だけを取り出すならば、恣意的な何ものかを

真理として絶対視するための非合理的な決断の理論をそこから読み取るとは、さほど難しいことではない。またさらに言うと、キルケゴールにおける非合理的な決断は、合理的な反省の貫徹とその極まりにおける反省の放棄という一定の思考プロセスを通してうえで下されうるとされる。まさしくここでは、啓蒙の素朴な拒絶ではなく、啓蒙の道具を利用した啓蒙の放棄こそが求められている。このような意味で、知性の欠如という意味での「非「知性」ではなく、知性的な吟味を経た自覚的な「反「知性」の立場という意味での反知性主義の思考モデルをキルケゴールから読み取ることさえできるのである。¹³⁾

このような思考モデルは、たしかにキルケゴール思想の一面面である。そしてそれは同時に、歴史や社会という文脈でキルケゴール思想を解釈する際の一定の困難さをも示している。というのも、アドルノの生きた二十世紀には、キルケゴール思想の特殊にキリスト教的な議論や反省の契機を等閑視し、思想のこの一側面だけを称揚することでそこから政治的な帰結をも導き出そうとする「反知性主義的」なエピソード¹⁴⁾が実際に存在していたからである(『GS』Ⅱ, 231)。このような者たちに言及する際にアドルノは、ある一定のキルケゴール解釈を——すなわちキルケゴール的な信仰の内容に歴史上の国家体制や指導者を置き換え、情熱的な仕方でそこに

服従することを真に主体的な英雄の行動であるとして正当化するような解釈を——念頭においているだろう。実際、キルケゴール受容史研究が明らかにしてきたように、本来は彼岸の真理を説きこの世のものを究極の真理と見做すことはないはずのキルケゴール思想は、その歴史的な受容のプロセスにおいて——とりわけ二十世紀大戦間期のドイツ語圏において——しばしば、この世的な何ものかを是認するための決断の理論として称揚されることがあった。そしてこのように理解されたキルケゴール思想は、C・シュミットのな決断主義やM・ハイデガー的な決意性の思想を経由して、ファシズムのイデオロギーに与する仕方でも民主主義的な国家体制を誹謗し、独裁を擁護するものとして読まれさえした。その最も極端な例は、キルケゴール研究者でありかつドイツ・キリスト者運動の提唱者でもあったE・ヒルシュが、民主主義社会の理性的手続きを誹謗する者としてキルケゴールを読み、国民社会主義に与するようにその思想を解釈してみせたことに見出される¹⁶。アドルノが指摘するように、キルケゴールによる「啓蒙による啓蒙の誹謗」は、このような歴史的破局にさえ通じる反知性主義やそれによってもたらされる政治的問題性にも通じうるものなのである (cf. GS 2, 246)。

四 啓蒙の自己省察を促す者としてのキルケゴール——抵抗による社会の「修正」への道

とはいえキルケゴール思想は、このような意味での反知性主義に汲み尽されるものではない。というのも、既に示唆したように、キルケゴールの「啓蒙による啓蒙の誹謗」は、近代的啓蒙に背を向けた非合理なものの賞賛というより、近代的啓蒙の問題性をその内側から剔抉するある種の内在的批判としても理解されうるからである。このような観点から、本稿では最後に、啓蒙の自己省察を促すような機能が——すなわち近代的啓蒙の「修正」というポテンシャルが——先述の問題性にもかかわらずキルケゴール思想からどのように読み取られうるのか、検討されることになる。

この観点において重要なのは、キルケゴールが、啓蒙の「脱魔術化」によって蹂躪されてしまうものを擁護するために、単に合理的思考プロセス一般を拒絶するのではなく、啓蒙理性の自己神話化をこそ戒めているという点である。そのことは、『不安の概念』（一八四四年）の罪意識の生成を論じている箇所典型的に見て取ることができる。ここでキルケゴールは、キリスト教の教義から出発しつつ、人間の罪性は超越的な力によって思考の外から——質的な飛躍とともに——啓示されるものであるとし、このことが人間の知性にとって神

話的に思われるだろうことを認める。そしてその上で彼は、このようなキリスト教的理念を強引に合理的な説明の枠に押し込んでしまう現代的態度こそがむしろ「知性の神話」を作り出しているのだという議論を展開する。

我々の時代ほど手際よく知性の神話を生み出す時代などかつてなかった。我々の時代は、すべての神話を根拠やしにしようとしながら、それでいて自分から幾つもの神話を生み出しているのだ。(SKS 4. 351)

ここにはまさしく、合理化や同一化の原理によって割り切れないものを全て呑み込んでいく啓蒙理性の神話的性格への洞察が——およそ一〇〇年後に『啓蒙の弁証法』においてなされる洞察が——見出される。そしてそれどころかキルケゴールは、このような「知性の神話」が既存の社会体制と手を組むことによって、内面的な超越経験の抑圧が徹底されてしまうことを問題視しているのだ。「既存体制を神格化する」ということは、全てをこの世化する「ことである」(SKS 12. 99)と述べることによってキルケゴールは、決してこの世の原理に還元されてはならない個人の内面的な超越経験を蹂躪してしまおうものとしての「脱魔術化」という事態に、肉薄しているのである。

きわめて重要なことに、ここで言われる内面的な超越経験とは、「知性の犠牲」による主体の情熱的決断というよりもむしろ、他なる力によって主体に知らしめられる罪意識の生成のことである。キルケゴールの言う「罪」概念はもちろん厳密にはキリスト教の教義とともにのみ理解されるべきものだが、それでもこの概念を、人間の精神がその根底において他なる何ものかに結びついており、その「他なるもの」によって規定されたものであることを自覚させられる、内面的かつ否定的な超越経験として捉え直すことはできるだろう。特筆すべきことに、キルケゴールにおけるこの否定的な超越経験はその経験の主体に対して、外的世界や既存の知の非真理のみならず、当の主体の内面性そのものもやはり非真理であることを知らしめるような認識上の機能をもつ¹⁷⁾。キルケゴールにおいて質的な飛躍を伴うとされる「超越」は、しばしばそう誤解されてきたような主体的決断の絶対視や、何かしら特定の対象の恣意的な神聖視というよりもむしろ、この世的なもの非真理性を啓らかにするような外的な何ものかを罪意識とともに個人が内的に経験することなのである。

したがって、キルケゴールが「知性の神話」だとして論難しているのは、このような否定的超越経験を非合理的なもの、割り切れないものとして一蹴してしまう近代的啓蒙の自己神話化であるということになるだろう。そしてこのように見る

と、キルケゴールによる知性への論難は、合理的知性を放棄する非合理的反知性主義の表明などではなく、むしろ「脱魔術化」という自らの原理を絶対視し、人間主体によって支配されることのできない他なるものの存在をも否認してしまう知性主義の暴走を——「知性の神話」を——標的にしているということになる。この意味でキルケゴールは、反知性主義的とさえ言える迂回路をとりつつ、罪という否定的な超越経験から出発する理性の自己反省をこそ求め、これによる「知性の神話」の修正に向っているのである。

キルケゴールが実際にそのような自己認識を持っていることは、一八四九年以降の彼の日記にしばしば登場する「修正 (Correctiv)」概念から見て取ることができる。というのもここでキルケゴールは、彼の思想上の課題が「既存体制との関係においてある種の修正を加えること」(SKS 24, 74 [NB 21:122])にあるとはつきり述べているからである。そして彼によれば、この「修正」のためには、「既存体制の弱点を正確かつ徹底的に研究すること——そしてその反対のものを一面的に、そう優れて一面的に、引き立たせること」(SKS 22, 194 [NB 12:97])が必要であるという。こうして見ると、個人の内面性における否定的超越経験を強調する彼の議論は、全てを「この世化」していく合理化のプロセスに「修正」を加えるものであるということになるだろう。「高まりゆく概念

把握のただなかで、概念把握されえないものが存在するということをよりはつきりと概念把握すること」は、それ自体で、既存体制に奉仕してあらゆるものを合理的な枠のなかに呑み込んでいく彼の時代の思弁哲学への「修正」として機能する (cf. SKS 22, 224 [NB 12:134])。キルケゴールの思想はこの意味ではやはり進みゆく啓蒙という同時代の傾向への批判的修正として読みうるのである。

もちろんこの「修正」概念が、厳密にキルケゴールに従う限りでは、基本的に当時のデンマーク国教会によるキリスト教の「この世化」の推進を標的にしているのであり、その意味で教会政策上のコンテクストにおいて、彼自身がそこに属するキリスト教界との関係のなかで展開されていることには注意する必要がある¹⁸⁾。キルケゴールはあくまでもデンマーク国教会がキリスト教の彼岸の真理をこの世の此岸の真理と取り違えていることを戒め、それによってキリスト教界という既存体制を維持させようとしているのであり、だからこそ「修正はまさしく、ある意味では既存体制のために捧げられるのだ」(SKS 22, 194 [NB 12:97])と述べさせざるを得ない。同時代の共産主義、あるいは当時のデンマークで進みつつあった王政から国民国家へという政治的変動に対するキルケゴールの冷笑的態度に鑑みると、この言明は、彼の体制順応主義を証すものに聞こえるかもしれない。実際のところキルケゴールのうち

に、歴史や社会の進歩を無視し変革の呼びかけを軽蔑するような傾向が少なからず見出されることはたしかである。このように見ると、キルケゴールの「修正」概念をそれ自体で『啓蒙の弁証法』において求められる「啓蒙の自己省察」と同一視することはできないだろう。教会闘争という彼のプロテストは、基本的には一貫してキリスト教信仰に関わる問題関心に結びついて展開されているのであり、アドルノの言うようにどこか「偏執狂的 (monomaniach)」(GS 2, 258) などところがあるのだ。

とはいえこの「修正」が、アドルノの述べるように「利益体系のイデオロギーへの鋭利な攻撃」(GS 2, 252) という意味のある種の実践的な社会批判として働きることもまたたしかである。というのもキルケゴールは、社会体制の原理に——「修正」という仕方であれ——服従しない者が常に問題視され、時には迫害をもって抑圧・排除されてしまうのだという認識に至っているからである (cf. SKS 12, 95)。こうしてキルケゴールは、キリストの受難史を顧みつつ、「真理は迫害されるものである」(SKS 12, 196) というテーゼに至りさえする。そしてこのことを自ら実践するかのように、晩年のキルケゴールは、『瞬間』をはじめとする論争的言説の発表をもって、デンマーク国教会への出版物による攻撃を開始し、社会への理論的かつ実践的なプロテストを展開した。既述の

通り、大戦中期においてキルケゴールはしばしば、非合理的な決断の思想家として読まれた。しかし同時にまた、彼のテクストから、啓蒙の自己反省に通じる社会批判の契機が読まれることもできた。他ならぬアドルノが、神学的な超越の理念に動機づけられたキルケゴールの社会への論争を「範となるもの」であると述べ (GS 2, 258)、実際に——極めて厳しい批判を通してではあれ——キルケゴール思想のうちに存する非同調主義的プロテストの側面を自らのものとしているのである。

特筆すべきは、キルケゴールの「修正」の思想が、啓蒙が進行し脱魔術化が全面化していく社会からの逃避というよりも、この社会のただなかで否定的な超越経験が働くための場所を与える試みとして——アドルノの語彙で言えば「限定的否定」(GS 2, 258) の試みとして——読まれることができるという点である。キルケゴールはたしかに、アドルノとは異なって、この「限定的否定」の構想を——すなわち「否定的に認識されたあるものに対して他のものが対置される際、この対置された他のものうちに否定されたものがより新しい形式で含まれることになる」ような否定の理念²⁰の構想を——ヘーゲルから学んだとは言いがたい。しかしそれにもかかわらず、彼が自らの「修正」について「既存体制を転覆したり排除したりする何かしらの新しい体制をもち出そうとするもの

ではない」(SKS 24, 74 [NB 21:122]) とし、既存体制による統治への単なる「反対」ではなくむしろ「天上の神のための統治」に向けてなされる既存体制の「弁護」であるという意味のことを述べるとき (cf. SKS 13, 23)、「限定的否定」は実際に展開されているように思われる。ここではまさしく、既存体制に対して別の体制を持ち出すことではなく、否定を介して新しいあり方へと——個人の内面における超越経験が働くことのできるあり方へと——既存体制を変化させることが目指されているのである。

こうして『啓蒙の弁証法』から読むことで、それが彼自身の意図を逸脱した解釈であるとしても、キルケゴール思想は、アドルノとホルクハイマーが『啓蒙の弁証法』において求める啓蒙の自己省察の道に通じるものとして理解されることになる。すなわち、「知性の神話」に内面の否定的な超越経験を対置するキルケゴール思想からは、近代的啓蒙の自己神格化の欺瞞を暴き、そこに自己反省を引き起こすような「修正」が——アドルノが美的経験に求める「脱魔術化された世界の脱魔術化」(GS 7, 93) という意味での「修正」が——読み取られうるのである。

おわりに

——ポスト世俗の時代における個人と社会の関係の考察に向けて

本稿は、「啓蒙による啓蒙の誹謗」というアドルノの評から出発し『啓蒙の弁証法』を参照しながらキルケゴールを読むことで、啓蒙という観点からその思想上の問題性とポテンシャルを検討してきた。一方で明らかにされたのは、キルケゴール思想からはたしかに近代的啓蒙を意識的に誹謗するような思想的側面——「反知性主義」と呼びうるような側面——が読み取られうるということ、そしてそれが実際に一定の政治的帰結を伴いうることである。だが他方で確認されたのは、このような啓蒙への敵意を含むキルケゴール思想がむしろ、「知性の神話」と名指しうるこの世的な合理化原理の自己絶対視に対して、個人の内面における否定的な超越経験を擁護する「修正」の機能をも果たしているということである。まさしくこの「修正」の概念には——キルケゴール自身の文脈を越えて——「啓蒙の自己省察」を引き起こす社会批判として彼を読む可能性さえもが見いだされうるのである。

だがこのように見てきた上で、最後に強調しておきたいのは、実際に彼のテクストからこのような社会批判や「啓蒙の自己省察」という機能が読み取られうるのだとしても、それ

でもやはりキルケゴールは社会のためではなく、決して外的なものには還元されえない個人の内面の否定的な超越経験のためにそれを行っている、という点である。キルケゴール思想のこの「機能」をそれだけで独立して読み、そこにこそ彼の思想の意義や社会的役割があるのだとするような議論は、キルケゴール思想の決定的な性格を捉え損なう。キルケゴールは、歴史や社会という「外的なもの」も自らの「内面性」もいずれも非真理であることを認めながら、それでも罪意識によって否定的な超越経験をなす場としての個人の内面性に固執し、その概念把握しえないあり方にこそ固執しているのである。この概念把握不可能な個人性や内面性という契機を等閑視してキルケゴール思想を社会の理論に還元してしまうことは、結局のところ、「通約できないもの」を合理化の枠のなかにはめ込んでしまうことと表裏一体なのである。

このような個人のあり方をめぐる議論は、とりわけ二十世紀における啓蒙の在り方を見直すときに、重要な参照点となるだろう。というのもこの議論は、「ポスト世俗化の社会」と呼ばれうるこの時代——伝統的な世俗化テーゼに修正が迫られ、多くの宗教的実践が啓蒙によって根絶させられることなく新たな存在感を示すようになったこの時代——を念頭に置いたJ・ハーバーマスの宗教哲学への重要な寄与にもなりうるからである。本稿においては残念ながら詳述はでき

ないが、宗教的な意味に世俗の言語への「翻訳」を求めるハーバーマスの議論は、宗教的個人を抑圧するものではないだろうが、それでもその「翻訳」は宗教的経験、あるいは「通約不可能なもの」の経験から何かを切り落とす。キルケゴールが固執する概念把握を逃れる具体的な超越経験、「外的なもの」と結びついて個人の内面においてなされる否定的な「外からの超越」の経験は、ハーバーマスの宗教哲学に対して別の新しい理論体系を提示するものではないが、それでも少なくとも一つの「修正」としては機能しうるのである。

(よしだ・けいすけ/社会哲学・宗教哲学)

注

(1) 「外的なもの」との関連からキルケゴールの「内面性」概念を検討するものとして、以下の文献を参照：吉田敬介「隠された内面性から、外的世界との衝突へ——キルケゴールの「内面性」概念を再解釈する試み」『哲学』第七二号、二〇二二年、一八八—一九九頁。

(2) Soren Kierkegaard, übers. v. Theodor Haacker, Kritik der Gegenwart, in: *Der Brenner*, IV, 1914, S. 815-849 / S. 869-886. 「現代の批判」というタイトルがつけられたこの文章は、『文学批評』(一八四六)の第三部からの抜粋を翻訳したものである。この翻訳の背景やそれが引き起こした反響などについては、以下の文献を参照：Habib C. Malik, *Receiving Soren Kierkegaard. The Early Impact and Transmission of His Thought*, Washington D.C.: The Catholic University of America Press 1997, pp. 378-379.

- (3) 十九世紀デンマークの文化的ないし政治的コンテクストにキルケゴールを位置づけ直す試みのうち主たるものとして、以下の研究が挙げられる：Jørgen Bukdahl, *Søren Kierkegaard og den menige mand*, Copenhagen: Munksgaard 1961 [english translation: trans. by Bruce H. Kirmmse, *Søren Kierkegaard and the common man*, Grand Rapids: Eerdmans 2001]；B. H. Kirmmse, *Kierkegaard in Golden Age Denmark*, Bloomington: Indiana University Press 1990；大谷愛人『キルケゴール教会闘争の研究』勁草書房、二〇〇七年；須藤孝也『キルケゴールと「キリスト教界」』創文社、二〇一四年。
- (4) 同時代の共産主義や社会変革の思想に対するキルケゴールの懐疑的態度に関しては、以下の文献を参照：Anton Hügli, *Kierkegaard und der Kommunismus*, in: Michael Theunissen / Wilfried Greve (Hrsg.), *Materialien zur Philosophie Søren Kierkegaards*, Frankfurt am Main: Suhrkamp 1979, S. 511-538；藤野寛はキルケゴールの「種の社会思想を「社会『主義』ではない社会思想」と性格づけている。藤野寛『キルケゴール——美と倫理のはざまに立つ哲学』岩波書店、二〇一四年、二五四頁。
- (5) キルケゴール思想を社会心理学ないし大衆論として捉え直す試みとして、以下の研究が挙げられる：Kresten Nordenoft, *Søren Kierkegaard. Bidrag til kritiken af den borgerlige sjeopagethed*, København: Dansk Universitets Presse 1977；Kresten Nordenoft, trans. by Bruce H. Kirmmse, *Kierkegaard's Psychology*, New Jersey: Humanities Press, 1978。
- (6) この観点については以下の文献を参照：江口聡「大衆メディア批判者としてのキルケゴール」『新キルケゴール研究』第一号、二〇〇一年、八二—一〇一頁；パトリック・ストークス「キルケゴールのインターネット批判」『新キルケゴール研究』的場敏也訳、第一八号、二〇二〇年、三一—五三頁。
- (7) たとえば以下の文献を参照：Gabriel Guedes Rossari, *Kierkegaard as an Antimodern Moralist: Re-Thinking 'Socio-political' Categories in Recent Kierkegaard Scholarship*, in: *Kierkegaard Studies Yearbook*, 2016, pp. 51-73。
- (8) たとえば以下の文献を参照：Martin J. Matušík / Merold Westphal, ed., *Kierkegaard in Post / Modernity*, Bloomington / Indianapolis: Indiana University Press 1995。
- (9) マドロンからの引用・参照はTheodor W. Adorno, *Gesammelte Schriften*, hrsg. von Rolf Tiedemann; unter Mitwirkung von Gretel Adorno, Susan Buck-Morss u. Klaus Schultz, Bd. 1-20, Frankfurt am Main: Suhrkamp 1962-1986に拠り、略号GSのあとに巻・頁数を表記する。ホルクハイマーとの共著『啓蒙の弁証法』に同じく同様。
- (10) キルケゴールからの引用・参照は *Søren Kierkegaards Skrifte*, Niels Jørgen Cappelørn / Joakim Garff / Jette Knudsen / Johnny Kondrup / Alastair McKinnon / Finn Hauberg Morsensen (Hrsg.), Bd. 1-28, K1-K28, København: Gads Forlag 1997-2013 に拠り、略号SKSのあとに巻・頁数を表記する。なお日記からの引用・参照に際しては、「」内に日記の整理番号を併記する。
- (11) 自然科学の脅威に関して晩年のキルケゴールは一定の洞察を示している。この点については以下の文献を参照：須藤孝也『キルケゴール宗教思想における（自然）科学理解について』『シーモンハウアー研究』第三号、九七—一〇頁。
- (12) キルケゴールが「世俗化」という事態を認識しているかについては、以下の文献を参照：須藤孝也「キルケゴールと世俗化」『宗教哲学研究』第三五号、二〇一八年、六一—七四頁。また同時代の啓蒙思想とキルケゴールの関係に関しては、当時のデンマーク思想の文脈で啓蒙思想の代表者と見なされていたH・

Z・クラウゼンとキルケゴールの関係を扱った以下の文献も参照：Takaya Suro, *On Kierkegaard's Reaction to H. N. Clausen, in: Kierkegaard Studies Yearbook*, 2017, pp. 267-289.

(13) 以下の文献を参照：David F. Swanson, *The Anti-Intellectualism of Kierkegaard, in: The Philosophical Review*, vol. 25, No. 4, 1916, pp. 567-586. 以下でキルケゴールは「全てを論理学や形而上学で説明しようとする「一面的で抽象的な知性主義」に抗して、「注意深く計画された修正の適用」である「反知性主義」という認識論的立場を採る者として——W・ジェイムズと結びつけられつつ——解釈されている。

(14) 類似の議論がなされる『本来性の隠語』の以下の箇所も参照：GS 6, 415-416. なおアドルノが「反知性主義的」という語でもって言わんとしているのは、注(13)で述べられるような認識論的立場に留まらず、キルケゴールやニーチェを言わば政治的に乱用しながら近代化や民主的の制度そのものの合理性を否認するような同時代の思想潮流のことである点には注意が必要である。キルケゴールから読み取りうる「反知性主義」とその政治的乱用との関係をめぐる論点、またそれが現代においてしばしば用いられる「反知性主義」をめぐる議論とどのように噛み合うか（あるいは噛み合わないか）という論点は興味深い。本稿では立ち入りつつ議論しない。

(15) たとえば以下の文献を参照：Wilfried Greve, *Kierkegaard im Dritten Reich, in: Skandinavistik*, Bd.1, 1985, S. 29-49; Keiske Yoshida, *Der Schatten der Kierkegaard-Renaissance: Eine rezeptionsgeschichtliche Studie über die dezisionistisch-irrationalistischen Kierkegaard-Interpretationen zwischen den Weltkrieg in Deutschland, in: Kierkegaard Studies Yearbook*, 2015, S. 269-289.

(16) たとえば以下の文献を参照：Emanuel Hirsch, Sören Kierkegaard, in: ders., *Der Weg der Theologie*, Stuttgart: Kohlhammer 1937, S. 108-124.

(17) キルケゴールは、罪意識の生成は、外なる力による人間主体の自己同一性の破れを伴い、それまでは内在的に自足していた主体性のあり方の根本的变化を引き起こすものであるという議論をしている（cf. SKS 7, 485-530f.）。この論点については、吉田「隠された内面性から、外的世界との衝突へ」、一九三二—一九五頁を参照。キルケゴールのキリスト教思想においては、「修正」概念が使用される正確なコンテキストについては、以下を参照：大谷愛人「キルケゴールと「キリスト教界」」一九六—一九七頁。

(19) たとえば以下の言明を参照：「……」人間が人類なるものにおもねりつつ自らにおもねるために述べるこの語り、すなわち世界が前に向って進歩しているという語りは、非真理である。というのもこの世界は、前に進むことも後ろに戻ることもなく、同じ一つのものであり続けるからである」(SKS 12, 226)。

(20) Th. W. Adorno / M. Horkheimer/H.-G. Gadamer, *Über Nietzsche und uns: Zum 50. Todestag des Philosophen* (1950), in: Max Horkheimer, *Gesammelte Schriften* Bd. 13, Frankfurt am Main: Fischer, 1989, S. 116.

(21) 以下の文献を参照：Jürgen Habermas, *Glauben und Wissen. Friedenspreisrede 2001*, in: ders., *Zeitdiagnosen. Zwölf Essays*, Frankfurt am Main: Suhrkamp 2003, S. 250-252.

*本稿は「社会思想史学会第四四回大会（二〇一九年一〇月二七日）における自由論題報告の原稿に加筆・修正を加えたものである。二名の匿名査読者をはじめ、執筆・改稿の過程で重要な指摘をへ

くださった方々に感謝を申し上げます。なお本稿は、JSPS科研費 JP 20K12788、JP 20K00037 による研究成果の一部である。

キーワード S・A・キルケゴール、Th・W・アドルノ、『啓蒙の

弁証法』、反知性主義、脱魔術化

〈公募論文〉

カール・マンハイムの「自由のための計画」 における宗教

〔計画化社会・実質的倫理・アーキタイプ〕

山田竜作

はじめに

英国亡命後のカール・マンハイムが十分な考察対象にならない状況が、今日では徐々にだが変化を見せている。彼が英国で熱心に参加したキリスト教知識人グループ「ムート」^{Moort}について、神学者や文化史家、現代史家などの間で研究が蓄積されつつあるからである。マンハイムがその「自由のための計画」論を練り上げるにあたり「ムート」が重要な場であったことは、事実としてはこれまでも断片的には言

及されてきたが、近年まとまった研究が出始めた^①。しかしこれらの研究には、英国期マンハイムの政治社会思想研究という観点からはいささか難点が見出される。それは、マンハイムを他の「ムート」メンバー——主にT・S・エリオット、クリストファー・ドーンソン、マイケル・ポランニール——との対比の中で検討することはあっても（もちろんそれらは重要な作業であるが）、マンハイム自身の内在的な思想や思考法に即して「ムート」での彼の議論を読み解く作業が満足になさ
れていないことである。

英国期マンハイムの議論でかつてもっともよく知られてい

たのは、『再建期における人間と社会』（ドイツ語版一九三五年、英語版一九四〇年、以下「再建期」と表記）における大衆社会分析であろうが、これが顧みられることは近年ほとんどない。

マンハイムの生前の最後の書物は戦時論文集『現代の診断』（一九四三年）だが、全七章のうち少なくとも三つの章は「ムート」において議論された。ペーパーを基にしているものの、そのひとつで彼の宗教論とも言うべき第七章「新しい社会哲学をめざして」を十分に吟味した先行研究を筆者は寡聞にして知らない。社会計画論を展開したマンハイムはしばしば合理主義者と見なされるが、しかし彼の議論には計画の具体的な中身としての政策などはほとんど出てこない。むしろ、計画に求められる思考法や人間のパーソナリティや教育などにかかりの重点が置かれており、そうした中で宗教の必要性についても言及されている。社会学者マンハイムにとって、宗教とりわけキリスト教の重要性とは何だったのか。この大きな問いに対して、私たちはまだ考察する入口にさえ立っていない状態ではなからうか。筆者はこうした研究状況を少しでも変えるべく、マンハイムが「自由のための計画」における宗教の意義をどのように「ムート」で論じたのか、その一端を明らかにしたいと考える。

「ムート」は、神学者のJ・H・オールドラムを主催者とする研究・討論グループであり、一九三八年四月に第一回の研

究会合を持った後、第二次世界大戦期を挟んで計二十四回の研究会を開催した。マンハイムが「ムート」に初めて参加したのは一九三八年九月の第二回研究会からであり、翌一九三九年一月の第三回研究会で「自由のための計画」というペーパーを報告している(OA43/67)。彼の同名の構想が初めて公にされたのがこの時であると言つてよい。ユダヤ系の亡命知識人マンハイムがなぜこのキリスト教知識人グループに参加するようになったかには諸説あるものの、彼はその後毎回欠かさず出席し、数々のペーパーを発表するのみならず討論においても積極的に発言した。一九四七年一月九日のマンハイムの急逝により、彼なき「ムート」は考えられなくなるとするオールドラムの意向で「ムート」は終焉を迎えたと伝えられるが、それほどにマンハイムは「ムート」の中心的な存在となっていた。「ムート」の主要メンバーは、神学者、詩人・文学者、歴史家、哲学者、教育学者、牧師、等々である。それに対してマンハイム自身は、あくまで世俗的な学問に従事する社会学者を自認し、キリスト教とキリスト教倫理について何ら価値判断を下す立場にはないと言明している(DT7, p. 100/三八九頁)。彼の「新しい社会哲学をめざして」では、社会学的思考と神学的思考の協働というテーマが追求されていた。

マンハイムは「新しい社会哲学」を論じる際、以下のように考えていたようである——「自由のための計画」には、抽

象的・一般的な「形式倫理」ではなく、より具体的な「実質的倫理」が必要になる。そしてその実質的倫理のために、宗教も計画化社会というコンテキストの中で考え直されなければならぬ、と。本稿の目的は、このようなマンハイムの思考を、「新しい社会哲学をめざして」をはじめとする『現代の診断』所収の諸論考を中心に考察することである。本稿の構成だが、まず第一節では、マンハイムが計画における宗教を考える際の文脈として、「計画化社会」には少なくとも二つの論点、すなわちすでに一定程度の計画化が進んでいる社会という論点と、これから計画化を必要とする社会という論点があったことを検討する。ここで確認したいのは、抽象的な神学的倫理を論じるのでなく、いかなる社会における倫理を考えるのかを具体的に構想しようとしたマンハイムの基本的前提である。続く第二節では、いわゆる世俗化した世界における価値相対主義が「価値の中立化」をもたらし、共有されるべき基本的価値が失われつつある、という事態に関するマンハイムの危機意識を検討する。計画化社会は個人の行動パターンとその結果についての予見可能性が高まった時代であるがゆえに、求められるのは「実質的倫理」であり、道徳的・宗教的にも具体的な倫理が要請される、ということが論点となる。第三節では、現代社会においてキリスト教がそのような具体的な実質的倫理を示し、人々に伝達する上で、

マンハイムが心理学的な概念である「アーキタイプ(元型)」を重視した点を論じたい。管見の限り、彼のアーキタイプ論に言及した先行研究はごく限られている。本稿では以上の考察を通じて、計画化社会における社会哲学を考えるにあたりマンハイムが宗教にどのようなポテンシャルを見出したかを明らかにしたい。

一 社会再建としての計画と「計画化社会」

1 ヨーロッパ世界の再生、「計画」、「宗教」

まずここで、マンハイムの『現代の診断』のうち「ムート」と関係する章を簡潔に確認しておこう。第一章「現代の診断」は後述の「戦闘的デモクラシー」の理念を説いたものとして有名だが、一九四一年に英国各地でなされた講演の原稿であり、先に触れたムートでの報告ペーパー「自由のための計画」と重なる内容が一部に見られる。第二章「価値判断の危機」も講演原稿だが、これは、マンハイムが講師として勤務したロンドン・スクール・オブ・エコノミクスがナチス・ドイツの空襲を避けてケンブリッジに疎開していた一九四二年に、公開講座で語られたものであり、同年三月の「ムート」第十四回研究会でも報告されている。第七章「新しい社会哲学をめざして」は第一部と第二部に分かれている。第一部はもと

もと一九四〇年七月の「ムート」第九回研究会に準備されたものだが、実際に「ムート」で議論されたのは一九四一年八月の第十二回研究会でのようである。続く第二部は、同年十二月の「ムート」第十三回研究会で報告されている。⁴⁾

ヨナス・クルベルクの研究によれば、「ムート」の思想と活動は「頹廢と刷新」のダイナミズムの中で理解できるといふ。「頹廢」とは、近代のレッセ・フェール自由主義とその行き詰まりに伴うさまざまなカオス——物質主義、エゴイステイックな個人主義、ニヒリズムなど——である。他方、「刷新」はそれらへの応答である。オールダムをはじめ「ムート」における主要メンバーの関心は、世俗化と文化の頹廢にキリスト教（徒）が立ち向かい、全体主義と戦争という危機に對峙してヨーロッパをキリスト教世界として再生させることにあった。言い換えれば、「ムート」は信仰と精神と社会の「再活性化運動」であるというのである。⁵⁾そしてその再生を目指して何らかの行動を起こすにせよ、まずは新しい社会哲学が必要だとして、確認できるだけでも、哲学者H・A・ホッジス、作家ジョン・ミドルトン・マリイ、詩人エリオット、牧師アレック・ヴィドラーらが社会哲学をめぐるコメントを「ムート」での研究会に寄せている。⁶⁾「自由のための計画」を提唱するマンハイムもこうした議論に加わったわけだが、彼が主張したのは、因習にとらわれて固着しがちな英国人の思

想と態度を再活性化する必要性であり、「ムート」こそその担い手たるべきことであつた。⁷⁾特に彼が重視したのは、人間の行動に関する抽象的な神学的倫理を越えた、より具体的な倫理である。そうした倫理の考察を「ムート」メンバーに促すのが、社会学者としての自らの役割と考えていたのだろう。

ただし、「自由のための計画」をめぐるマンハイムの諸議論は決して体系だつたものではなく、また重要なキーワードへの説明も不十分な場合が多いなど、未整理のまま残されたという感が否めない。最たる問題は、マンハイムの「計画 planning」概念それ自身が明確でないことであり、この点こそ英国期の彼の構想の理解を難しくしてきたと言つても過言ではない。だが、ヨーロッパ世界の再生という「ムート」の課題に共感を寄せたマンハイムが考える「計画」をあえて別の言葉で表現するなら、社会の「再建 reconstruction」および「再統合 reintegration」と言えるだろう。マンハイムが繰り返し論じているのは、レッセ・フェール自由主義による諸問題、特に社会の統合力の喪失、個人のパーソナリティの解体、中立的なもののお考え方の蔓延による価値判断の危機である。これらは、近代社会が極めて短日月のうちに、何らの新しい指導原理もなしに工業化と都市化を通じて急速に変貌を遂げたことによつてもたらされた（HP, p. 41—1頁）。そこからマンハイムは「計画化社会 a planned society」の必要性を

説く。つまり「われわれは今、レッセ・フェールの社会から計画化社会への過渡期の時代に」生きている、というのである（DTI, p. 11/1133頁）。彼の見解では、成り行き任せのレッセ・フェール自由主義がもたらしたのは社会の全面的な崩壊現象であり、再建と再統合を必要とする。共産主義とファシズムは、そのような崩壊への応答として登場した左右両極からの計画であったが、それらは人間の自由を抑圧する悪しき計画である。それに対して、社会再建・社会再統合への処方箋としての計画は、むしろ人間の自由を守るために要請される計画、すなわち「自由のための計画」あるいは「民主的計画」でなければならない。マンハイムの言う計画化は、レッセ・フェール自由主義でも全体主義的独裁でもない「第三の道」であり、社会と文化の再建をめざす道であった。彼のこうした議論の方向性は、基本的に「ムート」メンバーに受容されたと言えよう。⁸⁾

では、その「自由のための計画」においてなぜ宗教が重要となるのか。マンハイムが着目するのは、宗教の精神的感化力が持つ統合機能である。計画化社会においては、その基盤となる基本的徳性が共有される必要がある。そのために鍵となるのが教育だが、宗教こそこうした教育のためのリソースとなる。マンハイムによれば、基本的徳性は「あらゆる世界宗教、なかならずキリスト教の倫理が重要なものとして考え

てきた徳とはなはだしく異なったものではない。すなわち、協働 co-operation、同胞愛的扶助 brotherly help、親切心 decency である」。こうしたキリスト教倫理に基づいた教育は、自由主義的な資本主義における心理的アナーキーを克服するために必要となる（MS, p. 352/四一九頁）。「ムート」メンバーの関心に即した形で宗教を論じるマンハイムは、ヨーロッパ文化の伝統的価値の根本にあるキリスト教を特に重視したと考えられる。しかし、既述のように社会学者としてのマンハイムは、キリスト教それ自体に対する価値判断には踏み込まない。彼は、「宗教」という言葉の語源で「しっかりと結びつける」という意味である *religare* に着目し、「この意味での宗教とは、個人の行為と責任を広い共同体験の流れへと結びつけることを意味する」と述べる（EP, p. 201/三三三頁）。マンハイムの議論は断片的であるものの、少なくとも以上から考えられるのは、彼が計画論においてキリスト教を重視したのはその教義の面ではなく社会統合に資する機能の面であった、ということである。マンハイムの考える「計画」が前述の通り社会の再建・再統合であったとすれば、ヨーロッパにおけるキリスト教の重要性についての彼の関心はその精神的統合力にあり、ある意味で宗教は計画のための手段という側面があった。⁹⁾ 同時に、そうした宗教がもたらす倫理は教育へと結びつくものでなければならなかった。マンハイムの構想に

あつて、教育と宗教は社会再建に向けて相即不離の關係にあつたと言えよう。¹⁰⁾

2 「計画化社会」の二つの論点

さてここで検討しておきたいのは、「レッセ・フェール自由主義から計画化社会へ」という場合の「計画化社会」とは何かである。マンハイムが宗教や社会哲学を考えたのもこの「計画化社会」という文脈においてであつたが、ここには二つの論点があることに着目してみたい。彼自身がそれらを明確に切り分けて議論したとは言えないが、一方は、現代社会はすでに計画化が進んでいる社会だという論点、もう一方は、これから計画が必要な社会だとする論点である。

第一に、マンハイムは彼が生きた現代社会を、一定程度計画化されている社会として考えていたふしがある。彼は、いわゆる自由主義社会との対比の中で計画化社会を論じる。自由主義社会は基本的に自由競争を中心とする社会であり、不^断の競争と変化を特徴とする。そこでは何が正しい行為なのかを予見することはできず、その予期できないものを上手に処理すべく個人が自ら社会に^{アダプト}適応し続けることが高く評価される。マンハイムにとってこうした社会は初期資本主義の段階である。それに対して、合理化と組織化が進む産業資本主義は、個人の行動パターンが予見できる段階であるという。

この段階では、個人が自由に社会に適應する余地は縮小する。むしろ「自由な適應に代わつて、行為のきわめて多くの分野が組織化されると、標準化されたパターンが支配する領域が拡大」する結果、個人の諸活動の直接の結果がかなりの程度予見可能になつたといふのである (DT7, pp. 110-112/ 四〇六—四〇七頁)。この、予見可能性が増大した社会としての計画化社会という論点は、次節以下で述べる価値判断の問題をマンハイムが考える際に前提となるものである。

それに対して、第二に、これから計画されるべき社会が考えられている面も指摘しなければならない。これは、マンハイムが『再建期』において現代社会を「産業社会」と「大衆社会」の両面から考えていたことと關係する。前者はまさに合理化された側面であり、人間の行動とその帰結はかなりの程度予見可能になつた。それに対して後者は、大衆の非合理性が社会を支配する側面である。組織化の中で発散するはけ口を失つた大衆の感情が暴発すると社会全体に甚大な影響を与える、というのが現代社会に対するマンハイムの基本認識であつた。工業化の進展で伝統的な共同体が消失し、社会の中で共有されるべき価値観も失われ、社会の全領域が急速に流動的になる中で、人々のパーソナリティも解体していく。この、大筋としては一九三〇—四〇年代の多くの理論家が共有していたであろう認識をマンハイムも持つている。彼に

とって大衆社会とは、言わば崩壊しつつある巨大社会であり、デモクラシーは大衆のその時々感情や気分にと左右されてしまう「情動のデモクラシー」と化していた¹¹⁾。初期資本主義の自由主義社会であればレッセ・フェールの思考と行動で事足りたかもしれないが、二〇世紀の大衆社会に対して同じ態度で臨めば社会は崩壊に向かい、ファシズムや全体主義への道を開いてしまう。ゆえにマンハイムは、「レッセ・フェール自由主義から計画化社会へ」という時代診断を下し、前述の「第三の道」を指向することになる。このように考えれば、彼は、社会の再建・再統合としての「自由のための計画」をめぐす社会、つまりこれから計画されるべき社会を論じようとしたとも言える。

現代社会に関するマンハイムのこうした両義的な議論がなぜ重要かと言えば、「ムート」において新しい社会哲学を構想するのであれば、それはいかなる社会に対応した哲学なのかを理解しなければならぬとする、彼の意図を読み取ることでできるからである。社会学者マンハイムの目からすれば、現代社会の再建のためには、キリスト教倫理を抽象的に論じるのではなく、大衆社会としての現代社会構造を理解し、それに即した形でキリスト教の再興を考えなければならない。レッセ・フェール自由主義の段階に必要とされるものと、計画化が進む現代社会に必要とされるものは、おのずと異なる

というわけである。

人間の思想や思考を抽象的に捉えるのではなく、それらと社会との具体的な関係性や機能をこそ考察しなければならないとするマンハイムの発想は、澤井敦が指摘するように「生活に根ざした思考」と言うべきものであり、ドイツ期の知識社会学に限られたものではない¹²⁾。マンハイムの知的営みが『イデオロギーとユートピア』においても英国期の著作においても「時代診断」と呼ばれるひとつの理由は、急速に変貌を遂げる現代社会をその変化に即して認識し危機に応答するための思考法——言わば動的思考——を彼が変わらず追求したからであると考えられる。特に英国亡命後に顕著に見られる彼の関心は、大衆社会の再建・再統合としての「自由のための計画」を必要とする時代に対応した新しい人間 *new man* のあり方の探求である。マンハイムは心理学・社会心理学の知見を旺盛に摂取したが、そこでも彼は人間心理と社会との関係を考察している。例えば、マンハイムが「ムート」に参加することになった一九三八年にオックスフォードで行なった講演「計画化社会と人間のパーソナリティの問題——社会学的分析」では、パーソナリティを単に生まれつきのものとしてでなく社会との関係性において捉えることの重要性が説かれていた (ESSD)。マンハイムのこのような社会学的な思考法は「ムート」においても發揮され、彼は計画化社会に要請

される新しい社会哲学について議論を進めていく。次節で述べる実質的倫理の問題は、こうした点に密接に関係する。

二 中立性、価値判断の危機、実質的倫理

1 合意されるべき基本的価値

「新しい社会哲学をめざして」の冒頭でマンハイムは、ルネサンスと自由主義の到来した時代にまでさかのぼり、社会生活におけるキリスト教の力の減退すなわち世俗化を語る。世俗化社会においては、人間の自発性と実験主義を通じて諸個人の経験が多様化し、人は常に価値判断し直さなければならなくなった。ここでは競合する価値体系が相殺し合うようになり、行きつく先は「価値の中立化(the neutralization of values)」である。マンハイムによればこの事態は、全体主義からの攻撃に対抗するのに不利な状況をリベラル・デモクラシーにもたらしてしまった(DTI, p. 100/三九〇—三九二頁)。「自由のための計画」には基本的な合意が不可欠であり、あらゆる価値を相殺してしまう中立的態度の上に計画化社会を作り上げることはいかならない。かといって、社会における基本的な合意や価値を中央の権威によって押しつけることは、現代の世俗化社会では望ましくなく(DTI, p. 109/四〇四頁)。このように考えるマンハイムが主張するのは、一方では基本

的価値について中立はあり得ず一定の合意がなされなければならず、他方より複雑な諸問題については個人の信条や自由な実験に開かれているべきであり合意を強要する必要はない、ということである。

マンハイムが当時の英国に見出したレッセ・フェールの態度、つまり中立的態度については、『現代の診断』に所収の諸論考でもたびたび問題視されている。ここではその一例として、第一章「現代の診断」における以下のような主張を引用してみよう。

レッセ・フェール自由主義は、中立を寛容と取り違えていました。だが民主的な寛容ということも、科学的客観性ということも、いずれもが、われわれが真実であると信じることに對してひとつの立場にたつことは慎まねばならないということの意味しておりませんし、また、人生における究極的価値や目的についてとやかく言うことは避けるべきだということの意味しているわけではありません。「……」しかし、近代デモクラシーにおけるこの中立性の態度というものが昂じてくると、単に公平という理由のために、自分自身の目的を信じることも放棄するところまで突き進んでしまったのです。

(DTI, p. 71/二四二—二四三頁)

価値観が多様化した状況において、「寛容」や「科学的客観性」の名の下に、いかなる価値へのコミットメントも回避する態度が身についてしまうことが、マンハイムがレッセ・フェール自由主義に見出した問題であった。おそらくマンハイムはここで、彼が体験したワイマール共和国の崩壊と、亡命先である英国の状況との両方を念頭に置いていたことである。ワイマール共和国においては、多党化状況の中でそれぞれの政党が自らの世界観やイデオロギーを排他的に自己絶対化する傾向にあり、それが政党間の協力を阻んでデモクラシーを崩壊させた。これは、合意できる基本的価値が見出し得ない状況であったと言える。他方、議会制デモクラシーがそれなりに安定して機能しているように見える英国の場合はむしろ、ネヴィル・チェンバレンの対ヒトラー宥和政策に典型的に見られたように、「問題を明確に表明しなければならなくなるような機会をつねに意図的に回避」するのらりくらりとした態度が問題であった(DT4, p. 65/三三四頁)。これは、はっきりした立場表明を避ける中立性の問題である。

独英いずれの場合も、価値を相殺し合う相対主義と言うべき状態にあって、価値判断が危機に陥る問題としてマンハイムの目に映っていたと考えられる。第二章「価値判断の危機」においても彼は、現代では日常生活の習慣のレベルから、勞

働、社会秩序、哲学に至るまで、見解が対立していないものは何ひとつ存在しないと語り、「われわれは、このように意見が著しく分かれていることが、はたして善いことなのか悪いことなのかという問題、あるいは昔のようにもつと強い合意が望ましいのか、それとも近代のように各人なりの選択を強調するのが望ましいのかという問題についてさえも意見の一致をみる事ができないのです」と述べる(DT2, p. 141/二五四―二五五頁)。以上から考えられるのは、マンハイムの「自由のための計画」にあっては、社会内に共通に受け入れられる価値が不可欠であり、それを明確にすることが必要であり、かつ、そうした価値は市民に対して全体主義的に押しつけられるものであってはならないことであろう。

では、合意されるべき基本的価値とは何か。マンハイムの答えは意外なほどシンプルである。「新しい社会哲学をめざして」で語られているのは、「親切心 *decency*」、「相互扶助 *mutual help*」、「正直さ *honesty*」、「社会正義 *social justice*」である(DT7, p. 110/四〇五頁)。『現代の診断』の別の箇所では、それらに加えて「同胞愛 *brotherly love*」、「自由 *freedom*」、「人格の尊重 *respect for the person*」が見られ(DT1, p. 71/二四三頁)、また前述の講演「計画化社会と人間のパーソナリティの問題」では「フェア・プレイ *fair play*」、「共同体精神 *community spirit*」、「勤労意欲 *incentive for work*」などが挙げられている

(ESSP, p. 308)。前節で触れた、マンハイムにとつてのキリスト教倫理の基本的徳性も、これらと大きく変わるものではない。また以上の価値については、一九四三年にマンハイムが九回に分けて担当したBBCラジオ講義「倫理」においてもいくつか言及されており、第二次大戦期前後の彼の思索の基本にあったものと考えられる。マンハイムは、以上の諸価値のひとつひとつについて説明してはいない。だが、これらの基本的価値への合意・一致が社会の機能のために最低限必要であると繰り返し述べていることから、彼の目には、崩壊しつつある大衆社会ではこれらの基本的価値さえ失われようとしていると見えていたことがうかがえる。

ここで重要と思われるのが、マンハイムの「戦闘的デモクラシー militant democracy」の理念である。これは、以上のような基本的価値を独裁的に強制することを意味しない。独裁者が全体主義的な価値体系を市民に押しつけようとするのに対し、「戦闘的デモクラシー」は、あくまで社会の基本的価値を守る場合のみ戦闘的になる。基本的価値を越えて、より込み入った諸価値については、個人の信条や自由な選択に任せればよいのである。マンハイムにとつて、基本的価値は「西欧文明の伝統を共有している人なら誰もが受け入れられることができる」ものであり、それらをも相対化させてしまう価値相対主義に彼は与しない(OTTI, p. 71/二四三頁)。と同時に、

ファシズムのように基本的価値を脅かすものに対しては、「不寛容なものに寛容であるべきだと信じるのは、デモクラシーの誤った解釈である」(OAI4/367, p. 14)として戦闘的になる態度こそ必要とされる。こうした「戦闘的デモクラシー」の理念を、中立性と価値判断の危機を乗り越えるために要請される倫理と捉えた場合、前述の二つの論点、つまり、一方で基本的価値については一定の合意がなされなければならない、他方より複雑な諸問題については合意を強要する必要はない、という論点がここに内包されていることが理解できる。

2 計画化社会における実質的倫理

さて、「戦闘的デモクラシー」のような理念が必要な段階の社会こそ、前節で検討した計画化社会と言える。改めてマンハイムの「新しい社会哲学をめざして」に戻れば、社会の異なる段階に応じて、必要とされる倫理も異なってくることが論じられている。すなわち、「形式倫理 formalistic ethics」と「実質的倫理 material ethics」である。マンハイムによれば、前者はレッセ・フェール自由主義の段階に応じた倫理であった。前述のように、この段階は自由競争と変化に対する不断の個人的適応が求められる初期資本主義・自由主義社会である。そこでは、何が正しい行為であるかについての予見可能性は低く、個々人が何をなすべきかについて具体的に言うこ

とはできない。カントの格率がそうであったように、正しい行為・誤った行為についてあくまで一般的・形式的にしか設定できない段階であり、またそれで済んでいた。しかし、組織化・合理化が進んだ産業社会の段階としての現代社会では、事情が異なる。この段階では一定程度の計画化が進んでおり、人間の標準化された行動パターンが多くの領域で支配的になった時代である。そのために、個人の単純な行動パターンのみならず、その社会で働く一貫した行動様式も予見可能になっている。この意味での計画化社会においては、マックス・ウェーバー的な「責任倫理」、すなわち自らの行為の結果に対して責任を取ることを期待する倫理が前景化する（DT7, p. 二二四〇六―四〇七頁）。この責任倫理が、ここでマンハイム

が言う実質的倫理に相当する。
マンハイムにとつて、「レッセ・フェール自由主義から計画化社会へ」という時代の趨勢は、並行して「形式倫理から実質的倫理へ」という趨勢でもあった。相互扶助や親切心、同胞愛、社会正義といった基本的価値は、かつての小規模な共同体社会では自然発生的に共有されていたとしても、価値相対主義的な巨大社会にあつては人々の価値観が相互に自動的に順応したり調停されたりすることはあり得ない。そのような時代に中立的な態度や精神で臨めば、価値判断の危機が避けられない。それに対して、価値の多元性・多様性は尊重

しつつも、それなくしては社会が存続しえない基本的価値については具体的に明示し、積極的に勧め、場合によっては戦闘的になつてもその価値を守ることが要請される¹⁴。マンハイムにとつて「自由のための計画」は、何らかの統一目標を必要とするものであり、それはレッセ・フェールには必要とされなかった社会の成員の精神的統合によつて達成されるものであつた（DT7, pp. 102-103, 104-105/三九四頁、三九六―三九七頁）。改めて言うならば、宗教の持つ統合機能が求められる理由がここにある。

では、実質的倫理が必要となつたこの段階において、宗教的・道徳的倫理はいかなるものとならざるを得ないか。マンハイムによれば、レッセ・フェール自由主義から計画化社会へという移行には、人々の慣習を変化させる必要を伴うが、それが可能になるのは宗教的な熱意・熱情によつてである。このような熱情によつてこそ、生活上の重要な問題が再定義され、新しい生活様式が示される（DT7, p. 106/三九八―三九九頁）。このように論じるマンハイムは、キリスト教が形式主義に陥るのではなく、むしろキリスト教徒が宗教体験の原点に戻ることを重視する。それを通じて宗教的・道徳的倫理は、抽象的・一般的な原理を示すだけでなく、「一連の具体的な行動様式や、満足しうる社会制度のイメージや、それらのものを結合するような全体的な世界観をも」設定し¹⁵、勧告す

るようになる (DT7, p. 110-111/ 四〇五—四〇六頁)。計画化社会においては、キリスト教会による倫理的な勧告は、トマス・アクィナスの「大全 Summa」のような体系になるだろうと彼は述べる。ここで考えられている「大全」とは、抽象的に定式化された合理的な原理ではなく、より具体的な倫理的ルールを意味している (DT7, pp. 110, 113/ 四〇五頁、四〇九頁)。もちろんマンハイムは、中世の倫理体系を現代社会にそのまま持ち込むことを奨励しているのではない。責任倫理が求められるほどに予見可能となり、合理化した現代社会は、同時に崩壊しつつある非合理的な大衆社会でもあり、その再建・再統合のためには、中世とは異なった意味でより積極的・具体的に正しい行為様式を示す倫理が必要だというのである。

三 規範の具体的イメージとしてのアーキタイプ

1 アーキタイプの有用性

マンハイムは「ムート」メンバーに対して、社会学的自覚を持つことを訴えている。キリスト教思想家は、神学的思想を社会学的知識と結びつける必要が従来以上に求められる。

「規範を持つ意味は、それが作用するコンテクストに関連つけた場合にはじめて具体的なものになる」というのである (DT7, p. 115/ 四二二頁)。神学者が、キリスト教の真理は超時

間的な妥当性をもった一定の明快な言明 *statement* で規定されていると考え続ける限り、社会学的な思考の余地はほとんどない。しかし、基本的なキリスト教の態度は、厳密な規則という意味で規定されているのではなく、むしろ正しさが求められるべき方向のみを指示する具体的な範型 *paradigmata* (生活の意味についての基本的なビジョン¹⁵) の中に示されているのだと考えるのであれば、社会学には時代が新しくなることに創造的な貢献をする余地が残されていることになる。このように考えるマンハイムにとつて、キリスト教の教義やキリスト教的態度は、歴史的・社会的な変化に即してその本質を具体的に示されなければならない。キリスト教の真理はひとつの方向として与えられているのみであつて、厳密な規定として与えられているものでないのであれば、キリスト教徒はキリストの意図を、変化しゆく諸状況に適合するように^{トランススプアー}変換・翻訳することが求められる。ゆえに、「社会が複雑になるに従つて、変化していく歴史的脈絡の真の意味を理解するためにも、また規範のイメージを適切に再解釈するためにも、社会学的な知識がいつそう必要とされる」というのである (DT7, pp. 117-118/ 四一六—四一八頁)。

では、社会学者マンハイムの目から見て、正しい行為様式についての規範を示すのに何が必要となるか。彼が着目するものが「アーキタイプ *archetypes* (元型)」である。カール・ユ

ングによる心理学的概念であるこのアーキタイプは、ヤコブ・ブルクハルトが「原始的イメージ *primordial image*」と呼ぶものに相当するとマンハイムは指摘するが (DT7, p. 172 n. 10/五〇八頁、注十)、この概念についての彼自身の十分な説明はない。が、英国亡命後に心理学・社会心理学から多く学んだマンハイムは、「ムート」メンバーに向けて、ユング的なアーキタイプという知見の有用性を伝えようとしていると考えられる。ここでその心理学的な概念規定について詳細に論じる必要はない。マンハイムによれば、

キリスト教的な態度のアーキタイプは、抽象的な命令として定式化されたものではなくて、キリストの生涯と教えをわれわれに示す比喻の中に啓示されているのです。そして比喻というものは、ひとつの模範的な行為の原理を昇華し抽象化して与えるものではなくて、模範的な行為が生まれた全歴史的・社会的な構成を組み込んだ具体的なイメージを通して語るものなのです。

(DT7, pp. 117-118/四一六—四一七頁)

「ムート」の主要メンバーで、マンハイムの問題提起を受けてアーキタイプについて集中的に論じた哲学者ホッヅスによれば、アーキタイプとは、価値あるものと見なされるもろ

もろの資質・特性を典型的な形で具現している理想的・理念的な人間の姿や集団のことである。アーキタイプは、抽象的に定式化された道徳理論や社会理論と、具体的な状況における行為者一人ひとりとを結びつけるものである (OA14/123, p. 2)。キリスト教にあつては、教義ないし神学的な倫理それ自体を現実世界の人々に知的に理解させるよりも、むしろ理想化・物語化された人の姿やイメージ等を通じて、キリスト教的な精神や態度を人々に伝達するもの、それがアーキタイプだと言えるだろう。マンハイムがキリスト教世界におけるアーキタイプのイメージとして考えているものは、洗礼、懺悔式、愛餐、聖餐式、よき羊飼、十字架、キリストによる贖罪などである (DT7, p. 135/四四五頁)。マンハイムはキリスト教原理を公式化することよりも、アーキタイプによつてキリスト教の規範や倫理を伝えることを重視したと考えることができる。抽象化された原理は常に誤った解釈を招く危険性がある上に、公式というものは時代の変化に適應できない限り形式主義に陥る。それに対してアーキタイプの場合、「キリストの生涯と教えをわれわれに示す比喻」である以上、工業化した現代社会においてもキリストの体験を生き生きと伝えてくれる。改めてマンハイム自身に語らせるならば、

具体的なイメージは、外面的行動や内面的動機、具体

的なパーソナリティのイメージ、そして、これらすべてのものが発生した具体的な社会的コンテクストを、ただちにわれわれにわからせてくれるのです。要するにそれは、生活の純粹に合理的で機能的な側面を常に越えていく宗教的体験の宝庫を伝達するものなのです。

(DT7, p. 187 四一七頁)

宗教の創始者がいかに生きたか、また同じ信仰を持つ者がいかに行動すべきか、それらの具体的イメージとも言うべきアーキタイプの方が、神学的・哲学的に宗教の教義を説くよりも、形式主義に陥らずにその根本精神を人々に伝えることができる、というのがここでの趣旨であろう。マンハイムはこうしたアーキタイプを、科学的な発展段階以前の遺物にすぎないと考えることには異を唱えている。むしろ世俗化した現代の問題は、こうしたアーキタイプが消失してしまい、それに代わるべきものが何も存在していないことだといわれている (DT7, pp. 135-136 四四四-四四五頁)。これこそが、価値の中立化やパーソナリティの解体や生活の卑俗化といった、大衆社会の危機をもたらしている。キリスト教思想家や神学者が社会学的な知見を理解し摂取し、改めてアーキタイプを現代に呼び戻すことができれば、正しさの方向を示すものとしてのキリストの意図を現代に即して具体的に蘇らせること

ができ、価値相対主義の中で方向性喪失に陥っている人々に対して「どう生きるべきか」「何が正しい行為か」をドグマティックでない形で柔軟に伝えることが期待できる。マンハイムの「新しい社会哲学をめざして」が議論された「ムート」第十二回研究会で彼は、アーキタイプを「もつとも重要な統合的な力」と語っていたが、彼にとってアーキタイプは、正しい行為様式を具体的に示す実質的倫理を考える場合にも、大衆社会の再建・再統合としての計画化社会を構想する際にも、重要な意味を持つものであった。

2 大衆に働きかけるアーキタイプ

以上のようなマンハイムのアーキタイプ論の前提には、前述の「ムート」報告ペーパー「自由のための計画」における教育への考察があると思われる。計画が必要な巨大社会には、気まぐれで衝動的な大衆 *masses* が常に存在する。レッセ・フェール自由主義に基づいた教育は、少数エリートの教育には通用した個人主義的な教育方法を直接に大衆に適用し、それを通じて公衆を育成したいと考えてきたが、これは失敗せざるを得ない。「自由のための計画」における教育は、具体的に誰に（どのような人間に）対して教育を施そうとしているのかをわきまえなければならぬ。デモクラシーは人々を徐々に教育して判断力と洗練さを陶冶することを必要とする

が、現代にあつて教育されるべき人々は誰かといえ、衝動や本能によって大きく左右される大衆的感情の持ち主である。そうした人々の魂に対しては、シンボルというものが大いに働きかける。ファシズムはこれをよく理解していたのでプロパガンダを駆使して成功した。それは確かに悪しきプロパガンダであつたが、しかし大衆へのアプローチとしてのプロパガンダを過小評価することはできない。教育が大衆レベルから開始されなければならぬのが現実であるならば、まずは予備的な誘いとしてプロパガンダの手法を用いて初歩的な社会統合を実施し、その次の段階として個人を大衆的感情に支配されないようにさせる教育段階へと移行しなければならぬ(OAI4/3/67, pp. 15-16)。このようにマンハイムは、大衆の心理に訴える点については、戦うべき相手であるファシズムからも学ぶ必要があるとさえ考えていた。

アーキタイプのようなイメージが無意識に対して働きかけることは、美術史家や文化史家、心理学者や哲学者によって認識されてきた、とマンハイムは述べるが(DIT, p. 135) 四四四頁)、その背景には以上のような大衆教育に対する彼の問題意識があつたことが見て取れるだろう。前述のように、「自由のための計画」には人々に共有されるべき統一目標が必要となる。それを、必ずしも理性的でない大衆に、押しつけや強制でない形で持たせるには、理屈抜きの感情に直接訴えか

けることが有効な場合がある。キリスト教世界の再生をめざす「ムート」においてマンハイムが示したのは、神学的アプローチではなく、社会学的アプローチとしてのアーキタイプへの着目であつた。アーキタイプが、感情や、あるいはそれよりもつと深い無意識という次元に訴えるものであれば、世俗化したヨーロッパ社会においてキリスト教徒はいかに生きるのが正しいのか、そのイメージを蘇らせることにつながるドグマとしての教義を説くことで形式主義や教条主義に陥ることは回避し、かつ、西欧文明にもともと存在したはずのキリスト教的規範を社会再統合のために意味ある形で蘇生させる価値判断の危機を克服する——という目的のために、神学的思考と社会学的思考が手を携える際の結節点となるのが、マンハイムにとつてはアーキタイプだつたと考えられる。⁽¹⁸⁾

結語

マンハイムは、急速に変化し続ける現代社会を、その変化に即して認識する動的思考の重要性を説いていた。それは同時に、抽象的な理論一般よりも具体性を重んじる「生活に根ざした思考」とも言えるものであつた。マンハイムが考える社会学的思考とは、現実の社会の変化に対応した思考を意味したと考えられる。このような思考法を持つマンハイムが、

キリスト教知識人のグループである「ムート」に参加する中で考えたのが、社会学的思考と神学的思考との協働であり、「ムート」メンバーに社会学的なものの方・考え方を伝えようと努力したと言える。以下、本稿の考察で明らかになったことを改めて述べてみよう。

「ムート」において新しい社会哲学が模索されるにあたり、マンハイムの主張は、その社会哲学は「レッセ・フェール自由主義から計画化社会へ」という趨勢に対応したものでなければならぬということであった。計画化社会は、一方では組織化と合理化によって人間の行動パターンとその帰結がかなりの程度予測可能な社会であり、そこで求められる倫理は責任倫理としての実質的倫理であった。他方では、計画化社会は、崩壊しつつある大衆社会の再建・再統合に向けて、これから計画化を必要とする社会をも意味した。ゆえにマンハイムは、レッセ・フェールとも全体主義的独裁とも異なる「自由のための計画」を処方箋として構想したが、そこでは親切心、相互扶助、正直さ、社会正義といった基本的価値への合意が必要である。こうした価値が脅かされる場合には、デモクラシーは中立的な態度を捨てて戦闘的にならなければならぬ。しかし、より複雑な問題については必ずしも合意は必要ではないという。マンハイムは、基本的価値についての価値相対主義は退けつつ、リベラルな価値多元主義にはコミッ

トしていたと言つてよい。

そして、実質的倫理とは、正しい行為に関する倫理を抽象的・一般的に定式化するのみの形式倫理とは異なり、より具体的な道徳的・宗教的倫理を明示するものでなければならぬ。マンハイムは、キリスト教の真理を永遠不変のものとして厳密に規定しようとする神学的思考に対して、あくまで真理はひとつの方向性を示すものとしてのみ与えられていると考え、時代の変化に対応せず形式化してしまふドグマとは異なる形で、規範が人々に伝達されなければならないとする社会学的思考を提唱する。そうした伝達に有効と考えられたのが、アーキタイプであった。規範の具体的イメージとしてのアーキタイプは、人々の心理や無意識に対して働きかけることにより、キリストの体験やキリスト教の規範や倫理を生きた形で伝達し、それを現代に適合するよう変換・翻訳することが期待される。このようなアーキタイプが必要とされるのも、計画化社会において規範が伝えられるべき人々が、衝動や本能によって大きく左右される大衆の感情の持ち主と考えられたからである。「自由のための計画」には人々の精神的統合が必要とされるが、そうした統合は、理性的な教義の理解を通じてよりも、イメージやシンボルによって宗教体験を伝達されることで生じる宗教的熱意・熱情を通じてなされる。結論として言えるのは、「自由のための計画」において宗教

が持つポテンシャルとは、崩壊する大衆社会の再建に向けて發揮されるべきその統合機能であった。

英国亡命後のマンハイムは精力的に心理学・社会心理学の当時の研究成果を撰取し、大衆社会分析にその知見を發揮するのみならず、「自由のための計画」の構想が要請する新しい人間のあり方を考察し続けた。社会再建という共同目標のために自発的に協力するような、民主的パソナリティの陶冶という教育的関心がマンハイムの英国期の議論には色濃く投影されている。彼の宗教への着目も、そのような関心の延長上にあると言うべきであろう。ヨーロッパ世界の再生をめざす「ムーート」に参加したマンハイムの宗教論は、*re-ligere* としての宗教一般が持つ統合力を念頭に置きつつも、基本的には西欧文明の伝統としてのキリスト教倫理の再活性化に主眼が置かれていたと言つてよい。本稿が試みたような、宗教に関するマンハイム自身の言説に踏み込んだ論究は、従来ほとんど存在しなかった。マンハイムが自ら持つ社会学者としての思考と構想に基づいて、英国在住のキリスト教知識人たちを相手にどのように宗教を論じたか、その一端を明らかにすることが本稿でなし得たことであった。

英国亡命後十四年間のマンハイムの最晩年の思索の少ない部分は、「ムーート」においてなされた。宗教の機能面を重視したと言えるマンハイムの議論は、その機能を活かすよ

うな新しい社会哲学を模索したものと考えられるが、彼の早すぎる死によつて十分に練り上げられることはなかった。断片的に現存する「ムーート」の一次資料を可能な限り吟味する中でマンハイムの英国期の著作を読み直し、彼の思考と意図を整理し理解する作業は、まだ緒についたばかりの状態にある。これは筆者自身の今後の課題であると述べることで、本稿を閉じたい。

(やまだ・りゅうさく／民主主義理論・政治思想史)

凡例

- (一) マンハイムの『現代の診断』の原著、および邦訳は次の通りで
 48、49、Mannheim, Karl, *Diagnosis of Our Time: War Time Essays of a Sociologist*, London: Routledge & Kegan Paul, 1943, 『現代の診断——社会学者の戦時評論』長谷川善計訳、マンハイム全集第五巻所収、潮出版社、一九七六年。引用に当たっては、本文中で各章を以下の略号で表記してページ数を記し、続けて邦訳のページ数を付した。なお訳文は特に断りなく変えてある(以下、同じ)。

DT1: Chapter 1 "Diagnosis of Our Time"

DT2: Chapter 2 "The Crisis in Valuation"

DT4: Chapter 4 "Education, Sociology and the Problem of Social

Awareness"

DT7: Chapter 7 "Towards a New Social Philosophy: A Challenge to

Christian Thinkers by a Sociologist"

- (二) 英国期マンハイムの他の二冊の著作は、以下のように略記する。
 MS: Mannheim, Karl, *Man and Society in an Age of Reconstruction*:

Studies in Modern Social Structure, London: Routledge & Kegan Paul, 1940.『変革期における人間と社会——現代社会構造の研究』福武直訳、みすず書房、一九六二年。

FP: Mannheim, Karl, *Freedom, Power and Democratic Planning*, ed. by E. K. Bramstedt and H. Gerth, London: Routledge & Kegan Paul, 1951.『自由・権力・民主的計画』田野崎昭夫訳、マンハイム全集第六巻、潮出版社、一九七六年。

(c) マンハイムの英文遺稿集に所収の以下の講演原稿は、ESSPで表記す。Mannheim, Karl, "Planned Society and the Problem of Human Personality: A Sociological Analysis", in *Essays on Sociology and Social Psychology*, ed. by P. Kecskemeti, London: Routledge & Kegan Paul, 1953.

(4) 英国エディンバラ大学ニューカレッジ図書館所蔵のオルダム・ヘーパー内にあるムート文書には、「OA」という記号に続いてフォルタ番号・ファイル番号・文書番号が付されている。本稿で使用したものは以下の通りである。

OA14/123: Hodges, H. A., "Christian Archetypes and Symbols", 1942

OA14/3/67: Mannheim, Karl, "Planning for Freedom", 1939

注

(1) 最新の本格的な「ムート」研究として、次の二冊が挙げられよう。Karlberg, Jonas, *Christian Modernism in an Age of Totalitarianism: T. S. Eliot, Karl Mannheim and the Moot*, London: Bloomsbury Academic, 2019; Wood, John Carter, *This is Your Hour: Christian Intellectuals in Britain and the Crisis of Europe, 1937-49*, Manchester: Manchester University Press, 2019. その他、以下を参照。Clements, Keith, ed.,

The Moot Papers: Faith, Freedom and Society 1938-1944, London: Bloomsbury T&T Clark, 2009; Colini, Stefan, *Absent Minds: Intellectuals in Britain*, Oxford: Oxford University Press, 2006; Gimley, Matthew, "Civil Society and the Clerisy: Christian Elites and National Culture, c.1930-1950", in *Civil Society in British History: Ideas, Identities, Institutions*, ed. by J. Harris, Oxford: Oxford University Press, 2003; Honegger, Claudia, "Karl Mannheim, T. S. Eliot and Raymond Williams: Cultural Sociology or Cultural Studies?", in *The Anthem Companion to Karl Mannheim*, ed. by D. Kertler and V. Meia, London: Anthem Press, 2018; Mullins, Phil and Jacobs, Struan, "T. S. Eliot's Idea of the Clerisy, and its Discussion by Karl Mannheim and Michael Polanyi in the Context of J. H. Oldham's Moot", *Journal of Classical Sociology*, Vol. 6, No. 2, 2006; Ports, Garrett and Turner, Stephen, "Making Sense of Christopher Dawson", in *The History of Sociology in Britain: New Research and Reevaluation*, ed. by P. Panayotova, London: Palgrave Macmillan, 2019.

(2) 以下を参照。Wolding, Henk E. S., *Karl Mannheim: The Development of His Thought*, Assen/Maastricht: Van Gorcum, 1986, pp. 49-60. 水元律郎・澤井敦『マンハイム研究——危機の理論と知識社会学』早稲田大学出版部、一九九二年、二二五—二二〇頁。秋元律郎『知識社会学と現代——K・マンハイム研究』早稲田大学出版部、一九九九年、第三章。

(3) 確かに「計画」については、すでにドイツ語版『再建期』において言及されている。しかし「自由のための計画」という章が加えられ大幅に増補された英語版が刊行されたのは一九四〇年であり、「ムート」でのペーパー報告の翌年である。なお、「ムート」で報告されたペーパーと英語版『再建期』で増補された同名の章の中間は異なるが、その差異についての検討は、この目的では

など。

- (4) Clements ed., *op. cit.*
- (5) Kurlberg, *op. cit.*
- (6) *Ibid.*, p. 165; Clements ed., *op. cit.*, p. 315.
- (7) 山田竜作「カール・マンハイムの『自由のための計画』論における『Order』——ムート文書を見る知的エリート集団の構想(上・下)、『創価法学』第四八巻第一号、同第二号、二〇一八年。
- (8) 久富善之「カール・マンハイムの社会学と教育理論——その研究序説的断章」『一橋大学研究年報 社会学研究』第三十七号、一九九九年、六六—六七頁。Wood, *op. cit.*, pp. 173-174.
- (9) Wood, *op. cit.*, p. 5. マンハイムの計画論に対し、他の「ムート」メンバー、特にエリオットとドーソンから、宗教を手段視する点への異論があったと伝えられるが、本稿ではその点については触れない。 Cf. Kurlberg, *op. cit.*, pp. 148-152.
- (10) 「ムート」には、大学、教育、キリスト教の本質、政治経済等のテーマごとにサブグループがあり、「ムート」本体とは別に研究会を開いていた。マンハイム自身は教育のサブグループのメンバーであり、英国期の彼の教育社会学への傾倒はこの文脈の中で再検討される必要がある。これについては他日を期したい。
- (11) Cf. Yamada, Rysaku, "Mannheim, Mass Society and Democratic Theory", in Kerter and Meja eds., *op. cit.*
- (12) 澤井敦「マンハイムとラジオ——BBC放送における連続講義『倫理』および『社会学とは何か』慶應義塾大学『法学研究』第七七巻第二一号、二〇〇四年、一六一—一七頁。
- (13) 同右、二〇頁。
- (14) Loader, Colin, *The Intellectual Development of Karl Mannheim: Culture, Politics and Planning*, Cambridge: Cambridge University Press, 1985, p. 154.
- (15) Rempel, F. Warren, *The Role of Value in Karl Mannheim's Sociology of Knowledge*, The Hague: Mouton, 1965, p. 88.
- (16) 「ムート」第十二回研究会の議事録より。Clements ed., *op. cit.*, p. 419.
- (17) 教育は、「マンハイムが「社会的技術(social techniques)」と呼ぶものの典型である。彼によれば、すべての技術はそれ自体として善くも悪くもなく、人間の意図によってどのように利用されるか次第である(DTI, pp. 1-31(二三四—三六頁))。『ムート』においてマンハイムは、社会的技術を効率的に駆使する術はフアシストやボルシェヴィキの方がはるかに長けていたと述べ、それらに対抗するためにもそこから学ばなければならないと主張していた(Cf. OAI4/367, p. 12)。
- (18) マンハイムのアーキタイプ論を「ムート」へのもっとも重要な貢献だったと評価するクルベルクは、次のように述べているが、以上の筆者の議論とほぼ重なる理解と言えよう。「キリスト教において、キリストの死と復活は、共同体における信仰と信仰実践の何たるかを教えてくれるアーキタイプである。ドクマや永遠不変の原理よりも、そのようなアーキタイプと(宗教的生活の)経験こそ、相対主義へと陥らない大いなる柔軟性と適合と再解釈の可能性に向けた議論をマンハイムに可能にさせるものであった」。Kurlberg, *op. cit.*, p. 150.

〔付記〕本稿はJSPS科研費P19K01488の研究成果の一部である。「ムート」の一次資料の入手にあたり、英国エディンバラ大学ニューカレッジ図書館の関係各位、および米国バード・カレッジ教授のデヴィッド・ケットラー氏にお世話になった。記して感謝の意を表したい。また、貴重なコメントを頂戴した二名の匿名査読者に心より御礼申し上げます。

キーワード

カール・マンハイム、自由のための計画、ムート、実質的倫理、アーキタイプ

〈公募論文〉

一九二〇年代後半における河上肇の唯物史観理解

〔「自己清算」論文を中心として〕

上谷繁之

はじめに

河上肇（一八七九—一九四六年）は、一九二七年二月八日から翌年十二月五日まで十回にわたって、論文「唯物史観に関する自己清算」（以下、「自己清算」論文と略称する）を自らの個人雑誌『社会問題研究』に掲載した¹⁾。この論文は、一九二四年十二月以来福本和夫から批判を受けていた諸点への応答を直接の契機にして、一九〇四年以降唯物史観について自分が考察を重ねてきた内容を点検し、その見解を提示したものである。

本稿は、人間の社会的存在と人間の社会的意識との関係、人間の意識の形成過程についての河上の認識に注目し、「自己清算」論文として結実した彼の唯物史観理解の特徴とその現代的意義を示すことを目的とする。その際、この論文で河上が触れている福本和夫や三木清の唯物史観理解とも対比する。

河上は、一九二三年八月に刊行した『資本主義経済学の史的発展』において、利己的活動の社会的な効果を検討する構成を採った。その論の運びかたについて榊田民蔵から、唯物史観の把持者としてのものではない、と強く批判された。それ以来、彼はあらためて唯物史観の本質の把握をめざして探

究を続けた。その研究成果は、一九二四年度の経済学史講義、「マルクスの価値概念に関する一考察——榎田民蔵氏の同題の論文を読みみて」（一九二五年二月一日公表）、「マルクスの謂ゆる社会的意識形態について」（一九二六年元旦公表。以下、「社会的意識形態」論文と略称する）、「再びマルクスの社会的意識形態について——かねて福本和夫氏の批評に答ふ」（一九二七年元旦公表。以下、「社会的意識形態」再論と略称する）、および一九二六年度の経済学史講義に結実した。

日本では、近代資本主義経済の発展に伴って十九世紀末から社会主義思想の紹介と普及が始まっていた。学界でマルクス主義の哲学や経済理論の研究が始まったのは二十世紀に入ってからであり、唯物史観についての本格的な考察は一九一九年ごろから始まったばかりであった。一九二〇年代になると、日本の社会科学者・哲学者は、言わば手探りで唯物史観の正体をつかもうと努めた。

河上が勤務していた京都帝国大学では一九二三年十二月に「社会科学研究会」が発足し、学生たちが社会思想の研究をおこなっていたが、京都学連事件に打撃を受けて研究会の存続があやぶまれた。そこで、一九二六年十二月に河上が主となって学生とともに「経済学批判会」を結成し、恒藤恭・石川興二・植村晋六・川田茂一・望月（藤堂）参伍らとマルクス主義理論の哲学的基礎の理解に努めた。この批判会では、

マルクス・エンゲルスの『神聖家族』『ドイツ・イデオロギー』『哲学の貧困』『アンチ・デュースリング』、レーニンの『弁証法の問題に寄せて』などをテキストとした。三木清も積極的にこの会に出席した。河上は、「社会的意識形態」論文などの蓄積と批判会での討論にもとづいて「自己清算」論文を書き始めた。

本稿の構成は以下のとおりである。第一節では、唯物史観に関して河上がどのような認識を持っていたのかについて、「自己清算」論文執筆時までの彼の理解の歩みをたどる。第二節では、「自己清算」論文の展開に即して理論と実践との関係、「実践的唯物論」、唯物史観の骨格について、彼の理解の内容を考察する。第三節では、この河上論文で彼の理解の形成に直接関わっていた福本和夫・三木清の認識と河上の対応とを考察する。第四節では、日本で唯物史観研究が本格的に始まった当時における河上の認識の特徴を提示する。

一 「自己清算」論文までの認識

河上は、大学院で経済史、特に日本の近世経済政策史を専攻し、早くから唯物史観に関心を持っていた。彼はアメリカの経済学者エドウィン・セリグマンの著書 *The Economic Interpretation of History* を邦訳し、書名を『歴史之経済的説明

新史観』として一九〇五年六月に出版した。セリグマンは同書において、唯物史観とは歴史を経済的要因によって説明する「経済的史観説 (economic interpretation of history)」であると説明している。それは社会の経済事象とその推移に注目したものであり、現在のいわゆる経済史研究に近い。河上はセリグマンにしたがって唯物史観を経済的史観説であると解し、この認識を基本的には『資本主義経済学の史的発展』(一九三三年八月公刊)の時期まで維持した。『資本主義経済学の史的発展』で彼は、近代資本主義を分析対象とする経済学の歴史的發展を、利己心にもとづく経済理論から出発し、人道主義にもとづく経済理論を経て、利他心にもとづく経済理論へと移っていくと考え、前段の理論はそれに続く後段の理論によって否定されるものとして叙述した。

一九一九年、河上は新カント派社会主義の思想に出会った。この思想は唯物史観を歴史の経済法則として認めるとともに、社会主義の目的は各人の「人間の完成」にあるとする理想主義的なものであった。当時の河上は、この思想を支持した。経済的史観説と新カント派社会主義とは、唯物史観を歴史の展開の説明原理だと解するとともに、経済事象の展開と人間の意識の形成とはそれぞれ独立のものであり、両者のあいだに必然的なつながりはないと考えた。すなわち、「自己清算」論文を書くまでの河上は、唯物史観が唯物論と密接につな

がった社会観・歴史観であること、社会主義の目的などを考える人間の意識は人間の社会的存在に規定されていること、について明確な理解を持っていなかった。

河上は、社会に貧困層が存在する原因の究明を目的として経済学研究を始め、歴史学派・限界効用学派・古典学派・マルクス経済学などの理論に接するなかで、資本家の不労所得の源がどこにあるかを明らかにしているのはマルクスであると認識した。これを契機として、彼はマルクス主義経済学を深く研究するようになった。³⁾ 彼は、すでに一九二一年にプレハーンフの『マルクス主義の根本問題』(恒藤恭訳)を読み、一九二四年にはブハーリンの『史的唯物論』のドイツ語訳を読んでいたが、マルクスの経済理論と唯物史観と唯物論との関係を的確に把握していたわけではなかった。哲学に関しても、一九二〇年六月に新カント派の思想をつかもうとしてカントの『純粹理性批判』に取り組み、また一九二五年三月にヘーゲルの『論理学』に取り組んだが、これらの思想を理解しかねている(河上二四、九九・一五七頁)。一九二七年四月の時点で彼は、唯物論について率直に「従来私の全く把握するを得なかつたものであり」(河上一四、三三七頁)と述べている。

このようにして、河上は一九一八年から本格的にマルクス研究を始めたものの、一九二四年に到るまで、唯物史観と商

品価値研究とが表裏一体をなしていることに気づかなかった。河上とは対照的に、榎田民蔵は『近世経済思想史論』（一九二〇年四月刊行）から『資本主義経済学史的発展』までの河上の著作・論文を批評するたびに、マルクスの経済理論の基礎には唯物史観が存在していると主張し、唯物史観を経済的史観説だと考えていた河上を批判した。ただし、榎田自身はマルクスの経済理論と唯物史観との関係について詳細な説明をおこなっていない。

自らの理解を強く批判された河上は、唯物史観を徹底的に研究することを決意した。彼はその第一歩として、一九二四年九月一日に論文「唯物史観と因果関係」を発表した。しかし、この段階では自然事象と社会事象の質的な違いを考慮せず、人々がその形成・展開に参与する社会事象を、人々の手が加わらない自然事象と同様に相関関係の論理で分析し得ると考えたので、その唯物史観理解は的外れに終わった。⁴⁾

次に河上は、一九二四年度の経済学史講義（病気のため、年度当初からおよそ五カ月間休講した後の一九二四年九月十五日に始め、翌年一月十九日に終えた）で集中的に商品価値について再検討し、それは資本主義経済における人々の労働という実在であるとともに、この社会の人々の社会的意識形態であることに気づいた（河上二〇一四、三七―四八頁）。そして河上は、この講義をおこなっている最中の一九二五年元旦に榎田が発

表した論文「マルクスの価値概念に関する一考察」に刺激を受けて、自分の見解を「マルクスの価値概念に関する一考察——榎田民蔵氏の同題の論文を読みみて」として翌二月一日に公表した。この同題の論文において榎田は抽象的人間労働としての商品価値を指摘したが、河上はそれに加えて人々の社会的意識形態としての商品価値を指摘した。この講義と論文によって河上は、マルクスの経済理論（労働価値説）が唯物史観とつながっていることを理解する契機を得た（上谷二〇一五、三二―五三頁）。

続いて、彼はマルクスの『経済学批判』や『資本論』の記述を点検し、商品価値のみならず資本・商品・貨幣・価格・利潤などが商品生産社会の生産関係を反映している実在であるとともに、この社会の人々の社会的意識形態のうちの経済的意識形態であることを確認した（河上一四、二五三―二五六頁）。また河上によれば、「社会的意識形態（*Gesellschaftliche Bewußtseinsformen*）」は、いわゆる「唯物史観の公式」中の「観念的形態（*ideologische Formen*）」（法律的、政治的、宗教的、芸術的、哲学的な思想）とは異なる（河上一四、二六〇頁）。これらの認識は、唯物史観理解の核心である（上谷二〇一三、一九―三七頁）。彼は「社会的意識形態」論文でこの認識を提示し、一九二六年度経済学史講義でもこの考えを維持している。

河上があらためて唯物史観を探究している最中の一九二六

年初めに、『ドイツ・イデオロギー』（ドイツ語版）が公表された。その序論でマルクスとエンゲルスは、「理念、表象、意識、の生産は、当初は直接に、人間たちの物質的活動や物質的交通、現実的な生活の言語に編み込まれている」（マルクス、エンゲルス二〇〇五、二九頁）としている。この認識を河上は支持した。

河上は、人間の社会的な意識に関する自分の認識について、「社会的意識形態」再論で「かゝる意見は何人の著作からの示唆に基づいたものでもなく、全く資本論自体のうちから自身の考へ出したもの」（河上一六、一一頁）だと述べている。ところが、この段階でも河上は唯物論に言及していない。彼は「自己清算」論文で初めて唯物論を取り上げ、それが唯物史観やマルクスの経済理論と密接につながっていることをくわしく論じた。

二 「自己清算」論文の展開

（一）理論と実践との関係

この「自己清算」論文で河上は、まず、理論と実践との関係がどうなっているかを考察した。彼は、社会で勢力を持っている理論には社会的な意義のある実践的な意志が伴っている事実を指摘するところから議論を始めている。例えば、一

八四八年に公表されたマルクスとエンゲルスの『共産党宣言』、J・S・ミルの『経済学原論』、ヒルデブラントの『現在および将来の国民経済学』は、各著者の階級的立場とそれにもとづく資本主義体制へのはたらきかけという実践的意志にもとづいているとした（河上一四、三二六―三三〇頁）。

河上によれば、理論が実践から出発しているという場合に、理論の真理性を判定する規準は実践に求められ、理論は実践を根拠にして成立している。つまり、理論は実践の場での真理性を試されるのであり、修正を重ねることによって新たな理論ができあがる。こうして、実践はより高いレベルの理論を育て、この過程を経て形成された理論はさらに高いレベルの実践の拠り所となる。実践と理論とは、それぞれ他を支えながら他に支えられる関係にある。河上は、理論と実践のうちでより根源的なのは実践であり、理論と実践とが矛盾する場合には理論を変化させなければならない、と考えた（河上一四、三三四頁）。

理論も実践も、抽象的なものではない。実践は特定の時代における具体的な行動であって、当該時代の制約を受けている。実践が生み出した理論も、当該時代の実践の制約を受ける。人々は特定の時代に生活して、その時代特有の課題を背負い、その課題の解決をめざして行動し、理論を形成している（河上一四、三二六頁）。

一九二七年二月、河上は「自己清算」論文第一節の末尾で三木清の左記の文を引用した。

存在は根源的には関心によつて現実的となるのであるが、しかるに各の関心はその存在の仕方にて於つねに事実的 (faktisch) なる関心である。その存在性には事実的なる具体性が根本的に屬してゐる。関心は人間の存在の存在の仕方としてそれ自身具体的でなければならぬ。具体的といふのは歴史的に限定されて在ると云ふことに外ならない。(河上一四、三二三頁)

この文章で三木は、存在が歴史的なものであり具体的なものであると強調したのだが、その主張を河上は支持している。理論と実践の関係についての河上の認識を概括すると、理論は具体的な実践から生まれ、その理論の規準は具体的実践にある。ここから彼は、人間が住む世界の構造やその推移を人間の実践の視点によつて観察し理解する哲学が成立するとし、それを「実践的唯物論」と呼んだ。世界を人間の実践的活動として把握するのは、世界を人間と自然との闘争として把握することでもある。河上は、実践的唯物論は同時に闘争的唯物論であるとし(河上一四、三三五頁)、世界に対する具体的な働きかけだけが私たちに客観的な真理をもたらすとし

て、独自の唯物論・唯物史観を展開していく。

(2) 実践的唯物論

河上は唯物論を、人間の実践を重視する哲学の理論として説明した。彼は、マルクスとエンゲルスの考え方に依拠して自分の唯物論を確立しようと努めたが、それに先立つてルートヴィヒ・フォイエルバッハの思想に言及している。

ヘーゲルは、イデーが自然・実在を定立するという客観的觀念論をとなえた。フォイエルバッハはヘーゲルの主張を正面から否定し、現実に存在するものはそれ自身において存在性を持つていと主張した。そして、哲学を実在的なもの・有限のもの・規定されたもの・現実的なもの、すなわち、外的現象あるいは具体物から出発させる唯物論をとなえた。マルクスとエンゲルスは、実社会で活動を始めた時にはヘーゲル学徒であつたが、一八四三年から翌年にかけて、ドイツを中心とするヨーロッパの社会問題や労働運動に接する過程で、現実の社会・国家の中で生活している人々をありのままに理解することが大切であると考えるようになり、フォイエルバッハの見解を積極的に支持するに到つた。

しかし、『ドイツ・イデオロギー』執筆の時期(二八四五年半ばから翌年初めにかけて)になると、外的現象あるいは具体物をとらえる形式に関して、彼らとフォイエルバッハとのあ

いだの違いがはっきりしてきた。人々の具体的環境である自然や社会を考察するところから理論を形成していく唯物論的立場については、マルクス・エンゲルスとフォイエルバッハとは同じであった。ただし、世界をとらえるに際してフォイエルバッハは世界への人間の側からの積極的な働きかけを軽視した。

マルクスによれば、フォイエルバッハは現実や感性を客体ないし直観の形式でとらえており、感性的・人間的な活動、実践として主体的にとらえていない（マルクス、エンゲルス二〇〇五、一三〇頁）。この点について河上は、フォイエルバッハは人間の実践から生じる経験を認識の基礎としていたけれども、その経験を人間の実践として把握しなかった、と評している（河上一四、三五二頁）。フォイエルバッハは、感覚器官や頭脳によって世界を観察し、理解した。その観察や理解は世界と人間とのあいだの交渉であって、人間にとって一つの経験・実践であるが、フォイエルバッハ自身はそのように認識せず、世界と人間とをはっきりと区分けして、人間を受け身的存在であると考えた。世界と人間との関係について、河上は「如何にして、世界が吾々に向つてそれ自身を顕はにし、吾々のための現象となるか」と自問し、「人間が外的世界に向つて実践的に働きかける過程の間に彼において発生するところの感覚を通し、——その過程において彼に感覚され

るところのものにより、——世界は彼に向つて始めてそれ自らを顕はにし、『現象すなはち人間のための物』となる」（河上一四、三五三頁）と自答した。

他方で、マルクス・エンゲルスは、人間の実践が起点となることで世界に関する理解が進んでいくと考えた。河上は彼らの認識を支持している。このことについて河上は、「観念や表象や意識やの生産は、先づ、人間の物質的活動と物質的交通のうちに直接に織り込まれてゐる」（河上一四、四二〇頁）と表現している。「」内の文は『ドイツ・イデオロギー』からの引用である。

このようにして河上は、外界への働きかけによって人間は対象を認識するのであり、対象は初めて明確に人間の意識の対象になる、と考えた。対象は、人間がその存在を意識する前から存在しているが、人間は対象に働きかけることよつて初めてその存在に気づくのである。「社会的意識形態」論文での河上の認識について福本和夫は、それは経験批判論だとして批判した（福本一、一七五—一七九頁）。しかし河上は、「社会的意識形態」再論において、自分の認識は経験批判論ではない、と反論している。^⑤レーニンは『唯物論と経験批判論』において、ボグダノフ、バザロフ、ルナチャルスキーら経験批判論者の主張を詳細に批判した。その邦訳が一九二七年三月三十一日に出版されると、福本からの批判を受けて経験批

判論に関心を持っていた河上はすぐに入手し、主として同書に依拠して福本の主張に対抗した。コミンテルンが日本共産党の「分離―結合理論」などを批判したいわゆる「二七年テーズ」は、日本でも一九二八年三月に明らかに成り、これを機に労働組合や大衆政党への福本の影響力は消えた。けれども唯物論・唯物史観に関する論争は決着がつかず、河上は「自己清算」論文の最後まで福本の認識への批判を続けた。

河上の「実践的唯物論」は、彼なりに唯物論をとらえようとして得た認識であり、環境に積極的に働きかけていく彼の姿勢が現れている。彼の考えは、現実を客体ないし直観の形式でとらえるフォイエルバッハの非実践的・観想的な唯物論とは明確に異なり、現実を人間の感性的活動・実践だと解するマルクスの考えと同じである。この点で、河上の認識は三木のそれとも重なっている（第三節第二項・第四節参照）。

（三）唯物史観の骨格と人間の意識の機能

河上は、一九二六年にドイツ語版が公刊されたばかりの『ドイツ・イデオロギー』と、すでに広く学界に知られていたマルクスの『経済学批判』の序言とを主な拠りどころにして、唯物史観の骨格を提示しようとした。河上は、唯物史観とは実践的唯物論の視点に拠って社会と歴史を考察する研究方法であり、その研究によって得られる社会観・歴史観であると

考えた。実践的唯物論は世界の発展を人間と自然との闘争過程だと解しているから、唯物史観もその線上にある。彼は「それ（唯物史観を指す―引用者）は人間のための世界を『感性的・人間の活動、実践』として把握するところの実践的唯物論（全唯物論）の一領域を構成する」（河上一四、三九二頁）と述べている。

『ドイツ・イデオロギー』が言うように、「歴史を創る」ことができるためには、人間たちが生活できていなければならないから、人々はまず飲食・住居・被服などの欲求を充足する手段を整えようとする。これが「生（レーベン）の生産」であり、第一の歴史的行為である。そのため、人々は自然に働きかける。人間が自然に働きかける過程は、人間と自然とのあいだの物質交換過程（物質的生産・労働の過程）であり、そこに物質的生産に役立つ力としての物質的生産諸力が現れる。

また人間は一人では生きることができず、共同で生活するから、物質的生産をおこなう際に必ず社会組織をつくる。物質的生産をめぐる人間同士の社会的関係は人々のあいだの労働交換として現れるのであり、それが生産諸関係を形成する人間と自然とのあいだの物質交換過程・物質的生産をめぐる人間同士の労働交換過程の研究は経済学の任務であり、経済学研究をとおしてマルクスは唯物史観を得た。このように認

識した河上は、実践的唯物論と経済理論と唯物史観とがつながっていると考えた（河上一四、三九一―三九二頁）。

人間は、意識を持つ存在として行動している。また必ず共同生活を営むが、その際、互いの意思疎通のために言語を用いる。彼らの意識は言語となって現れる。

こうして河上によれば、人間生活の基礎を支えているのは生産諸力・生産諸関係・人間の意識であり、歴史はこれら三者の支え合いとせめぎ合いの自己運動が基軸となって展開していく。これが、河上の唯物史観の骨組みである。彼は、生産諸力と生産諸関係のそれぞれについて、また両者の関係についてくわしく説明している。さらに、人々の物質的生活諸関係の場となっている市民社会における法律的・政治的上層建築（法律・階級・国家など）についても言及している。

河上は、社会の物質的生産諸力、生産諸関係とならんで人間の意識に注目し、意識の形成と機能について、「社会的意識形態」再論（一九二七年元旦公表）を踏まえ、「自己清算」論文であらためて考察している。彼によれば、意識も言語も人間の社会生活の反映であり、意識は言語の形で表現される。したがって意識と言語とは同い年であり、人間の生（レーベンの生産の拡大とともに発展する。意識の最初の姿は、本能と区別がつかないほど低いレベルであるが、社会的分業が進展して物質的労働と精神的労働とが生ずる段階になると、意識

は現実の具体的な事象や実践とは別のことがらを表現し得るようになり、神学、哲学、倫理学などが成立する（河上一四、四一九―四二三頁）。この神学、哲学、倫理学などが、いわゆる「唯物史観の公式」中の「イデオロギーの諸形態」である。

唯物史観の主要な契機の考察を済ませた河上は、次に、生産諸関係などの社会の諸事象と人間の意識との関係を提示した。社会の諸事象は人間がつくりだしたものであって、それらは人間の社会的存在である。人々はその社会的存在を觀察して意識を持ち、それにもとづいた意識形態である言語を形成する。河上は「社会的意識形態」論文（一九二六年元旦公表）では「社会的意識形態」を明確に規定しなかつたが、「自己清算」論文では人間の「社会的存在に関する一定の意識形態」だと規定し、「これらの意識形態は、人間自らがその活動によつて造り出だせる・彼等の社会的存在による被造物である」（河上一四、四九八頁）と説明している。彼は、「社会的意識形態」が社会の仕組みを正確に表現しているかどうか注目し、他の意識形態との異同を明確にしようとした。

「社会的意識形態」とは、人々が人間の社会的存在の表面を見たままに表現した言葉である。商品の生産・交換・分配・消費を普遍的におこなっている資本主義社会では、人と人との関係が商品を媒介にしてあらわれる。そこで、この社会の人々は人と人との関係を商品と商品との関係として理解する。

その理解は資本主義社会の生産関係（生産手段を持つ支配階級と労働力商品だけを持つ被支配階級との関係）の真相をとらえていないが、社会の表面だけに注目している人々はそのことに気づかない。このことについて河上は、「人間の社会的意識は、彼等の意志・意欲から独立して存在するところの、かゝる客観的なる彼等の社会的存在を、彼等の頭脳で模写し、映写し、反映したものに外ならぬ。もちろんそれは、しばしば事物を顛倒して反映する」（河上一四、四九九頁）と説明している。

そこからさらに進んで、河上は社会の経済構造と人々の社会生活のさまざまな分野との関係の把握に向かった。彼は、いわゆる「唯物史観の公式」中の「物質的生活の生産の仕方」に対応する「社会的な生活過程」・「政治的な生活過程」・「精神的な生活過程」のそれぞれの関係を考察している。そして、「社会的な生活過程」、「政治的な生活過程」、および「精神的な生活過程」のうち社会的意識形態以外の分野における人々の認識は、直接的にはないけれども、結局のところ物質的生活の生産の仕方によつて制約されているとした。精神的な生活過程のうち社会的意識形態以外のものとは、「一民族の政治、法律、道徳、宗教、形而上学、等々の言語に表わされるような、精神的生産」（マルクス、エンゲルス二〇〇五、二九一—三〇頁）である。河上はこれらを「観念的形態」として、「社会的意識形態」とは明確に区別している。その一方で彼は、

実践から遊離したこれらの精神的生産物も、人間の実践と直接につながっている社会的意識形態と同様に人間の社会的存在の反映であるとし、「これらのイデオロギーは、結局においては、人間の社会的存在によつて規定されてゐるのであるが、そのことは当の人間には意識されないものであり、意識されないがゆゑにそれは自立的なものとして取扱はれるところのイデオロギーとなる」（河上一四、五〇七頁）と論じている。

彼は、人間の意識が言語の形で表現された社会的意識形態と観念的形態（『イデオロギー形態』との違いを、社会事象（人間の社会的存在）を把握する際の人間の認識のレベルの違いとしてとらえた。これは、青年時代以来、社会生活における人間の意識の働きに注目し続けていた彼が、「唯物史観の公式」中のこの二つの語句の内容を明らかにしようと努めるなかで得たユニークな理解であり、そこに彼の認識の特徴が現れている。^⑧

三 福本和夫・三木清の認識と河上の対応

河上は唯物史観の本質の把握に努める過程で他の研究者の認識を検討し、自分の見解を固めていった。本節では、人々の社会生活と彼らの意識の機能との連関に関する福本和夫や三木清の考察に接した河上が「自己清算」論文においてどう

対応したかを検討する。

(丁) 福本和夫と河上

本項では、第一に『資本論』が対象としている領域について、第二に「唯物史観の公式」中の「社会的意識諸形態」と「観念的諸形態」との異同について、二人の見方を対比する。

福本は、論文「経済学批判のうちに於けるマルクス『資本論』の範囲を論ず」（一九二四年十二月公表）において、経済学批判は純経済過程・国家過程・意識過程・国際過程から成る近代有産者社会を研究対象とし、その経済的運動法則の把握を目的とする、とした。ところが、『資本論』は純経済過程を対象として資本の内在的運動法則を探究しただけであり、資本の現実的運動法則や国家過程・意識過程・国際過程の探究は果たされていない（福本二、一四六頁）。福本によれば、唯物史観はヘーゲルの弁証法とフォイエルバッハの唯物論を思考材料とするだけでなく、経済学批判の事業をも前提としてできあがる。したがって、唯物史観は「つひにマルクス自身によつて一つのまとまれる形象にまで仕上げられないで終つた」（福本一、一二六頁）ことになる。

『資本論』は人間の意識過程の研究を含んでいない、とする福本の認識は、河上の認識とは明確に異なっていた。河上は福本の主張に応答するかたちで「社会的意識形態」論文を

書き、次のように述べている。

社会的意識形態の或るものは、（私は仮にその或るものを経済的意識形態と名づける）、現実の土台たる社会の経済的構造と分離し得べからざる連絡を有つ。それは土台のなかに織り込まれてゐる。この土台の上に、先づ法律のおよび政治的の上層建築が立ち、更にその上に、第二の上層建築として——従つて土台からは可なり懸け離れた空中に——経済的意識形態が聳えてゐるわけではない。（中略）かくて私の見るところによれば、現実の土台たる社会の経済的構造の研究は、同時に、社会的意識形態の或る主なるものゝ研究となる。前者の研究は即ち後者の研究である。（河上一四、二五三頁）

このようにして、本稿の第一節でも議論したように、河上は社会の経済的構造と人々の経済的意識形態との連関を指摘することによって、福本の見解を批判した。

しかし福本は、一九二六年二月に公刊した『社会の構成Ⅱ並に变革の過程』においても社会的意識形態を「上層建築其の二」と位置づけ、社会の「下層建築」としての経済的構造とはつきり分離している（福本一、三四頁）。

次に、「社会的意識諸形態」と「観念的諸形態」との異同

について。福本によれば、資本主義社会では経済的な土台（下層建築）に適應した法律的・政治的な制度（上層建築其の二）があり、それらに対応して精神的生産（上層建築其の二）がおこなわれている。彼は、いわゆる「唯物史観の公式」中の「社会的意識諸形態」と「観念的諸形態」はいずれも「上層建築其の二」であつて、同じ内容であると考えた。「公式」によると、社会革命の時期には経済的基礎の変化につれて上部構造全体が徐々にあるいは急激にくつがえる。このことに關連して「公式」は「このような諸変革を考察するさいには、経済的な生産諸条件におこつた物質的な、自然科学的な正確さで確認できる変革と、人間がこの衝突を意識し、それと決戦する場となる法律、政治、宗教、芸術、または哲学の諸形態、つづめていえばイデオロギーの諸形態とをつねに區別しなければならぬ」（マルクス一九五六、二三―四頁）とした。この記述について福本は次のように述べている。

私は、こゝにあげられたる諸の意識形態は、単に例示的に示されたものと解すべきであらう。従つて、経済的意識形態を以つて特に敢て除外せられてゐるものと解すべきではないとおもふ。精密にいふならば、経済的意識形態は必ずやこゝに掲げらるべきものであつて、これを掲げてゐないのは、マルクスの不備といはるべきだと

考へる。

（福本一、一八〇頁）

このように福本は、人間の意識と経済活動を相対的に独立したものと考え、また、人間の社会的な意識を一括してとらえた。これに対して河上は、人間が環境に働きかけて変化させる過程で社会的な意識と言語が生じるとし、環境と社会的な意識と言語とは一体となつて変化していく、と考えた。そのうえで河上は人間の社会的な意識をていねいに考察し、経済活動の表面を見えたままに表現した社会的意識形態と、人間の経済活動と直接にはつながっていない観念的形態とに区分けした。

（2）三木清と河上

唯物史観の理解をめぐつて三木と河上とのあいだで明確な論争はなかつた。唯物史観を把握するために三木は人間学の視点から接近し、河上は経済学の視点から接近した。ただし、この二人は、人間存在を環境に積極的にはたらきかけていくものであると考えていた点で共通であつたので、互いに相手の論文を読む過程で、また「経済学批判会」での議論をつうじて刺激を受け、得るところがあつたと推測される。

三木は「人間学のマルクスの形態」（一九二七年六月公表）において、「基礎経験」・「アントロポロギ」（人間学）・「イ

「デオロギー」の概念を用いて本格的にマルクスの思想と唯物史観とを説明した。彼は唯物史観を、唯物論や社会科学との連関においてとらえるのではなく、人間学の枠組みの中に位置づけてとらえた。⁽⁹⁾

三木によれば、マルクスのアントロポロギーは「フォイエールバツハに関するテーゼ」に現れている。このテーゼでマルクスは、人間の本質が実践的・感性的な活動あるいは労働であること、存在は原理的に歴史性を持っていること、を主張している。この認識は、唯物史観の構造を限定しつつ支えている(三木三、三七―三八頁)。

こうして三木は、現実の存在は人間の実践にもとづいて明瞭になるとし、「所謂戦闘的唯物論(Der kämpfende Materialismus)にして初めて能く現代を單に結果としてのみならずまた同時に過程として把握し得る」(三木三、一五四―一五五頁)と述べている。文中の「戦闘的唯物論」は、河上の言う「実践的唯物論」・「闘争的唯物論」と同じものであると考えられる。観想の立場から現在を見るならば現在に過去の結果であるが、実践の立場から見れば現在に未来につながる過程であり、未来を形成する出発点である(三木三、一四八頁)。三木は、人間を実践的存在であると考えている。

以上のように、三木は「基礎経験」・「アントロポロギー」・「デオロギー」の三項図式を設定して人間と社会を説明し、

この図式の中に唯物史観を位置づけた。しかし彼は社会の構造・歴史の推移の要因・資本主義の経済構造などについて掘り下げた考察をおこなわなかった。この三項図式は、人間の社会を歴史的にごく大まかに区分することができるだけだった。彼は資本主義社会を「無産者の基礎経験」と言うばかりで、この社会の経済構造やそこで活動する人々の階級関係を詳細に分析するための道具立てを具えていなかった。そのため、この社会の人々の物質活動(経済活動)や精神活動と社会構造との関係などを具体的に説明することができなかった。人間学の視点で唯物史観を説明しようとする三木の志向は、すでに「問の構造」(一九二六年九月・一九二七年一月公表)や「解積学的現象学の基礎概念」(一九二七年一月公表)ではつきりしていた。河上は「自己清算」論文の第六節(一九二七年四月一日公表、『社会問題研究』第七九冊)まで、三木が右記の二論文で使っていた「不安」「関心」「基礎経験」「交渉的存在」などの言葉を頻繁に援用して理論と実践との関係を論じており、資本主義社会の人々について三木と共通のアプローチを採っていた。しかし、人間学の視点だけでは唯物史観を具体的に説明することはできないので、第八節(一九二七年六月一日公表、同誌第八〇冊)以降は、人々の経済活動とそれをめぐる階級対立の視点から社会と歴史の展開をとらえている。

四 河上の認識の特徴

河上の経済学体系は、環境に積極的に働きかけていく存在として人間をとらえている点で一貫している。「自己清算」論文にもその姿勢が現れている。

この論文における河上の認識の特徴の第一は、経済学の理論の基礎にある唯物史観の把握に際して人間の実践から出発し、これら三者を一体のものとしてとらえたことである。第二は、資本主義社会における人々の社会的存在と社会的な意識との連絡について、一九二四年度の経済学史講義以来考えてきた内容をふまえて、いっそうていねいに考察していることである。これら二つの点は、一九二〇年代後半の日本の社会科学における唯物史観研究に対する貢献として理解されるべき論点であろう。

(1) 実践的唯物論・経済理論・唯物史観の一体的把握

唯物史観について河上は大学院在籍時以来関心を持っていったが、殊に一九二四年以降における探究によって得た認識を整理して提示することを目的として、「自己清算」論文を書いた。この論文に到って初めて、彼は、人間の経済活動を考察する視点を詳細に点検し、自分が長年たずさわってきた経

済理論研究が唯物史観・実践的唯物論とどのように結びついているかを考察した。その際、彼は人間の実践を重視するところから出発した。それは、経世家としての彼の姿勢のあらわれである。彼は、唯物論者として明確に外界の先在性を認めている。しかし、それと同時に、外界は人間からの働きかけによって初めて明瞭になり、具体的・現実的なものになる、としている。

人間の実践を重視する彼の姿勢は、人間が歴史的に変化をとげていく存在であるとする認識につながっている。フォイエルバッハは、一方では人間を感性的な存在であると規定したが、他方では、人間は自然に対して受容的・受け身的な存在であり、また類的存在 (Gattungswesen) であると規定した。つまり、人間の能動的・可変的・歴史的な面に注目せず、受動的・普遍的・超歴史的な面に注目している。これに対してマルクスは、人間を感性的な存在だとするフォイエルバッハの考えを支持したけれども、感性的存在とは積極的に環境にはたらきかけて変化させることによって自分自身も変容するものだとし、その意味で人間を実践的・歴史的な存在であるとしている。『ドイツ・イデオロギー』を読んで、また三木の研究方法に刺激を受けて、河上は唯物史観を、人間の実践から始まる社会観・歴史観として説明した。

当時、マルクス主義を支持する人々は、唯物史観とは唯物

論の哲学を人間の歴史に適用したものだと考えていた。河上も同様に主張している（河上一四、三九二頁）。しかし、実際には河上は、唯物論と唯物史観とを、人間が周囲の自然環境・社会環境・他の人々に積極的に働きかけ、その過程で自らも変容すると解する理論として、統一的にとらえた。

唯物論に関して、晩年のエンゲルスや、主にエンゲルスの認識に依拠して『唯物論と経験批判論』を著したレーニンは、精神と物質とはつきりと分けたうえで、精神は物質に対して受動的な位置にあると主張した（エンゲルス一九七一、二七九頁およびレーニン一九五五、四五三―四五七頁）。しかし、マルクスは「フォイエルバッハに関するテーゼ」の第一で「従来のあらゆる唯物論（フォイエルバッハのそれも含めて）の主要な欠陥は、対象が、つまり現実、感性が、ただ客体ないし直観の形式でのみ捉えられ、感性的・人間的な活動、実践として、主体的に捉えられないことである」（マルクス、エンゲルス二〇〇五、一三〇頁）と主張し、精神と物質とをそれぞれ独立のものだとは考えなかった。むしろ、精神は物質から派生したものであり、両者は一体であって、身体（物質）と精神との統一体である人間が主体として他の存在へ働きかけ、その過程で人間も他の存在も変化すると考えた。河上も、人間からの働きかけによって外界は明瞭になり、具体的・現実的なものになるとした。

人間の実践を重視するならば、外界の事象を把握することが大切になる。外的現象は人間の実践としての物質的生産過程の産物であって、その過程を解明するのは経済学の任務である。経済事象の研究をおして、人々は唯物史観を得る。このように、河上は実践的唯物論・経済理論・唯物史観を一体の関係にあるものだと考えた（河上一四、三九四頁）。

（2）人間の社会的な意識についての理解の深化

福本は日本で最初にマルクスの経済学批判のプランに注目し、『経済学批判』の「序説」や「序言」に拠ってそのプランの内容や取り扱う順序を提示した。それは、『資本論』を経済学批判の一部として位置づけ、「純経済過程」以外の研究課題を示した点で有意義だった。しかし、本稿の第三節第一項で見たように、福本は資本主義社会の経済的構造と人々の意識とを相対的に独立したものとして扱い、また「社会的意識形態」と「観念的形態」とは同じものだと考えていた。福本は、人々の行動が彼らの意識に支えられていることを認識していたが、その際に彼が主として念頭においていたのは人々の階級意識であった。

三木は、人間が他の存在に働きかけて他の存在を変化させ、それによって人間も変化することを認識していた。したがって三木は、他の存在に働きかける人間の意識の重要性を認識

していたが、社会生活における人間の意識をいねいに考察することはなかった。

河上は、「社会的意識形態」論文を公表した後も引き続き資本主義社会の構造と人間の社会的な意識との関係に関心をもち、探究を続けた。そして、「自己清算」論文では人間の社会的存在（生産諸関係とそれに対応する法律的・政治的上層建築）と人々の社会的な生活・政治的な生活・精神的な生活との連絡を考察した。これによって彼は、人々が社会の表面を観察してそれを表現した言葉が「唯物史観の公式」中の「社会的意識諸形態」に該当するものであり、それはしばしば社会の仕組みとその背後にある階級関係を認識していない、とした。また「観念的形態」である法律・政治・道徳・宗教・芸術・哲学なども最終的には人間の社会的存在によって規定されているけれども、当事者はそのことを自覚していない、と論じている。

おわりに

河上は、一九二四年度の経済学史講義において集中的に商品価値を考察した際、マルクスの経済理論が労働者階級の立場に立っていることを明確に理解した¹⁾。その理解は、人間社会とその展開である歴史とを支配階級と被支配階級との闘争

の場としてとらえる唯物史観の認識につながっている。唯物史観は、社会の組織とその変化を生む仕組みについての研究の方法を示すとともに、その方法にもとづいた社会観・歴史観を示している。河上の唯物史観は、人間を、外界に積極的に働きかけていく存在であると解するところから出発している。一九二四年以来、あらためて唯物史観の本質をつかもうと努めた河上は、「自己清算」論文の段階に到って初めて唯物論を実践的唯物論として詳細に考察し、それを唯物史観の哲学的視点とした。

また河上は、「社会的意識形態」論文のなかで、いわゆる「唯物史観の公式」中の語句「社会的意識諸形態」と「観念的諸形態」に注目して、資本主義社会の人々の社会的存在と彼らの社会的な意識との連関を考察し、経済学は資本主義経済の構造（この社会の人々の社会的存在）の研究であるが、それは同時にこの経済構造と一体になっている人々の「社会的意識形態」のうちの経済的意識形態の研究でもあるとした。彼は「自己清算」論文でもその認識を維持し、人々の精神的な生活だけでなく社会的な生活・政治的な生活と経済構造との関係も考察している。

当時、河上の認識を引き継いだ者はいなかった。以後の日本では、ロシア・ソ連のマルクス主義の考えに沿って人間を受け身的な存在であるとし、唯物史観と唯物論を認識論的に

理解することが学界の主流になっていった。けれども、河上によれば、現実の人々は環境からの規制を受けながら環境に積極的に働きかけ、新たな環境をつくっていく存在である。河上が経済学研究をつうじて明示した、こうした視点は、今日においても人間と社会とを理解するに際して重要であり、意義を持っている。

(うえたに・しげゆき／近代日本社会思想史)

注

(1) 第七七―七八冊。第八四・八六冊を除く。副題は、第七九冊まで「従来発表せし見解の誤謬を正し、かねて福本和夫氏の批評に答ふ」、第八三冊まで「福本和夫氏の批判の批判」。

(2) 京都市連事件とは、京都帝国大学・同志社大学などの社会科学研究会に属してマルクス主義の研究をしていた学生たちが、一九二五年十二月から翌年初めにかけて検挙され、弾圧された事件である。同時に、社会科学研究会に關係があると見なされた河上肇・山本宣治らの教員が自宅捜索を受けた。

(3) 一九一八年七月一日、河上は『経済論叢』第七卷第一号に論文「剰余価格ノ成立——不勞所得トシテノ資本ノ利子ノ發生原因ニ關スル一考察」を掲載し、その末尾で「計ラザリキ、吾人ハ、カノまるくすが剰余価値發生ノ原因ヲ説明シテ、資本家ニヨル労働者ノ掠奪ニ在リト為セシコトノ、必ズシモ虚誕ノ説ニ非ザルヲ信ゼザラントスルモ得ザルニ到リシコトヲ」と述べて、剰余価値の発生についてのマルクスの説明は妥当であるとした(河上九、四七五頁)。(上谷一九九九、一一一九頁)。

(4) この論文で河上は、物質的生産力と生産関係との関係、あるいは

は社会組織の形態と社会意識の形態との関係は因果関係ではなく相関関係であると主張した。ここで彼は、自然の諸事象のあいだの関係についての物理学者石原純の説明にヒントを得て、唯物史観を理解しようとした。しかしすぐに榎田民蔵や福本和夫に批判され、自分の認識の誤りを認めて、撤回した。

(5) 河上は、人間が微菌を認識する例をあげている(河上一四、四二〇頁)。

(6) (河上一六、一〇三一―一〇四頁)。経験批判論者は、純粋な経験(思考によって経験に付け加えられたすべてのものを取り除いた、経験そのもの)を想定し、それは中立的な存在であって、唯物論と唯心論との対立を超えたものだ主張する。けれども彼らは、経験をもたらす感覚を自分たちの理論のよりどころにしており、感覚の源である客観的存在を認めていない。彼らの存在論的な立場は主観的唯心論である。これに対して河上は、存在論的には明確に唯物論に立ち、対象への人間の積極的な働きかけによって初めて対象把握が可能になると主張しており、福本による批判はあたらない。

(7) 河上はこの議論においても『ドイツ・イデオロギー』中の文章「觀念や表象や意識の生産は、先づ直接に、人間の物質的活動と物質的交通とのうちに織り込まれてゐる。人間の表象や思维や精神的交通は、こゝではまだ、彼等の物質的活動の直接の流出物として現はれる」を引用し、この文章は経済的構造の直接の産物としての社会的意識に関する立言だとしている(河上一四、五〇六頁)。

(8) 「自己清算」論文の連載を終了した直後の一九二九年二月一日、河上は「社会的意識形態」論文における自分の主張に関して、三枝博音による批判に応えて、『資本論』が意識形態をも問題にしてゐること、そしてそれは、自分の多年読み来つた一切の経済原

論と趣を異にする点の一つであること、等々を感じてみた点は、決して間違つてはゐなかつた」と述べて、自信を示している（河上一六、一八四頁）。

(9) 三木によれば、「基礎経験」とは現実の存在の構造の全体である（三木三、四四頁）。存在の組織は、人々の運動と存在の運動との組み合わせによつて形成される。個々の人間は有限で、時の経過とともに入れ替わるから、現実の存在は歴史的な限定を受けている。三木は、存在の姿は人間が存在に働きかけることによつて明瞭になるとし、「我々の謂ふ存在は対象（Gegenstand）ではなく、最初にそして原始的には、交渉的存在（*pragmatisches Sein*）である」（三木三、一九二頁）と述べている。人間からの働きかけを受けて存在は変化し、それによつて人間もさらに変化する。

「アントロポロギー（人間学）」は、基礎経験を直接に表現したロゴスであり、人間が自分の本質を解釈したものである。各人は特定の時代に生まれ育ち、社会的に限定された存在であるから、アントロポロギーも各人の基礎経験に即した具体的なものである。アントロポロギーは、初めは基礎経験の「発展形式」として機能し、両者は調和しているが、基礎経験が一定の段階に進むと、その発展にとつて桎梏となる。そこで、人々は新しいアントロポロギーを要求するようになる。三木は、上記の「発展形式」という言葉をマルクスの『経済学批判』「序言」での唯物史観の規定から転用し、マルクスの弁証法的な認識を援用している（三木三、九一—一頁）。

「イデオロギー」は、基礎経験を客観的に表現したロゴスであつて、人々が各時代の学問的意識あるいは哲学的意識などの「公共圏」を媒介にして形成した、人間の自己了解である。あらゆる種類の精神科学・社会的歴史的科学がこれに該当し、唯物史観もイ

デオロギーに属する。ひとたび成立したイデオロギーは、人々の生活を支配する。しかし人々の経験が広がると、既存のイデオロギーの枠内におさまらなくなり、人々は新しいイデオロギーを求めに到る（三木三、一一・一六頁）。

アントロポロギーは生の交渉から直接に生まれるので、その意味では基礎経験であるが、既にロゴスであるから、その意味ではイデオロギーである。それゆゑ、アントロポロギーは基礎経験とイデオロギーとを媒介する。このように媒介することにおいて、アントロポロギーの構造はイデオロギーの構造を規定する。したがつて、イデオロギーを変革しようとするならば、その前にアントロポロギーを変革しなければならない（三木三、一一—一三・一七一—八頁）。

(10) 山之内靖は人間学を、「その時代を特徴づける精神的風土や、それぞれの民族文化を特徴づける精神的風土に注目し、そのなかで歴史的な規定をうけている人間の意識や行為を明らかにしようとする学問的態度」と規定し、人間存在の歴史性を強調している（山之内二〇〇一、vi頁）。

(11) 経済学の理論が階級性を持つていることについては、一九二〇年代に榎田民蔵、河上肇を含むマルクス主義経済学者が相次いで明確に指摘している。たとえば住谷悦治は経済学史の任務について「常に各時代の階級闘争の事實を前提として、理解し同時に諸學説における主要なる範疇や法則やの分析及び綜合よりして、一定の階級闘争の反映としての階級意識の存在を發見し、且つこれによつて、これ等の學説が如何に歴史的に階級意識の表現と展開であるかを明かにすべきものである」と論じている（住谷一九二六、六六—六七頁）。

参考文献

- 河上肇・三木清・福本和夫からの引用は、『河上肇全集』(全三六巻、岩波書店、一九八二—一九八六年)・『三木清全集』(全一〇巻、岩波書店、一九六六—一九八六年)・『福本和夫著作集』(全一〇巻、こぶし書房、二〇〇八—二〇一一年)による。これからの引用は、たとえば(河上二四、九九頁)のように巻数と頁数で表示する。他の文献からの引用は、発行年と頁数で表示する。
- 岩崎允胤(一九七二)「河上肇と唯物史観」『日本マルクス主義哲学史序説』未來社
- 上谷繁之(一九九九)「河上肇の『剰余価格』論——高田保馬との論争を中心として」『学校教育学会誌編集委員会編』『学校教育研究』第一〇巻
- 上谷繁之(二〇一三)「河上肇の『社会的意識形態』論——榎田民蔵・福本和夫との論争を中心として」『日本経済思想史学会編』『日本経済思想史研究』第一三号
- 上谷繁之(二〇一五)「河上肇の一九二四年度『経済学史』講義の意義」松野周治発行『河上肇記念会報』第一一〇号
- 上谷繁之(二〇一五)「一九二〇年代前半における河上肇の唯物史観把握」『日本経済思想史学会編』『日本経済思想史研究』第一五号
- ウラジミール・レーニン(一九五三・一九五五)『唯物論と経験批判論』(一・二)、寺沢恒信訳、大月書店
- カール・マルクス(一九五六)『経済学批判』武田隆夫・遠藤湘吉・大内力・加藤俊彦訳、岩波文庫、岩波書店
- カール・マルクス、フリードリヒ・エンゲルス(二〇〇五)『新編輯版』ドイッチ・イデオロギー』廣松渉編訳、小林昌人補訳、ワイド版岩波文庫、岩波書店
- 河上肇(二〇一四)「河上肇 経済学史講義」(大正十三年九月ヨリ大正十四年二月ニ至ル) 上谷繁之校訂、中野一新発行『河上肇記念

会報』第一〇九号

- 榎田民蔵(一九七八)「社会主義は闇に面するか光に面するか——河上博士著『資本主義経済学の史的発展』にかんする一感想」『榎田民蔵全集』第一巻、社会主義協会出版局
- 杉原四郎(一九七四)「河上肇の経済学史講義(一九二四年度)について」甲南大学経済学会『甲南経済学論集』第一四巻第四号
- 住谷悦治(一九二六)『唯物史観より見たる経済学史』弘文堂書房
- 服部之總(一九七三)『唯物弁証法と唯物史観』『服部之總全集』第二巻、福村出版
- フリードリヒ・エンゲルス(一九七二)「ルートヴィヒ・フォイエルバッツハとドイツ古典哲学の終結」『マルクス・エンゲルス全集』第二一巻、藤川寛訳、大月書店
- 山之内靖(二〇〇〇)『社会科学の方法と人間学』岩波モダンクラシックス、岩波書店

キーワード

河上肇、実践的唯物論、唯物史観、社会的意識形態、観念的(イデオロギーの)形態

〈公募論文〉

塩野谷祐一の経済倫理学の再検討

〔人民投票型民主主義と討議民主主義の統合の試みをめぐって〕

斉藤 尚

はじめに

塩野谷祐一は独自の経済哲学を構築したとみなされて、高い評価を得てきた。とりわけ彼の初期作品である『価値理念の構造』（塩野谷一九八四）は、実証主義に支えられた功利主義および新古典派経済学を批判し、それらに代替しうるモラル・サイエンスとしての経済倫理学を提唱することを目的とし、その後の規範論の興隆に貢献した（塩野谷一九八四：マコト、三一―二〇）。その後、塩野谷は研究の全期間を通じて代替案の提示という彼の目的を貫徹し、彼独自の経済倫理学の構築

に取り組んだと考えられる¹⁾。

しかしながら先行研究では、個々の著作や理念に対する研究（有江二〇〇九・川本二〇〇二・小林二〇〇二・森村二〇〇二・山脇二〇一〇）はあるものの、複数のテキストをまたいだ塩野谷の経済倫理学の全体像を研究する試みはあまりなされてこなかった。先行研究としては、山脇（二〇一七）は経済倫理学を市民社会論として扱い、そのガバナンス論の不在を指摘した。また斉藤（二〇一九）は経済倫理学の基本構造は、すべての個人の自己実現を重視する「リベラルな卓越主義」の構想を中心に据えた、正と徳と善の倫理体系とそれを具現化する経済学からなると要約したうえで、その問題点を、リ

べラルな卓越主義を体现する福祉国家社会が彼の制度改革論によって導かれるか否かが不明である点であると指摘した。だが、双方ともにそれらの問題点を克服しうる提案はなされていない。

塩野谷の意図がモラル・サイエンスとしての経済倫理学の提示であるとすれば、彼がどのような理論を展開したのか、またそれが一貫した理論であるかを問うことは、塩野谷の貢献を社会思想史に位置づけるための基礎的な作業として必要であると考ええる。本稿は、これらの先行研究を踏まえたうえで、塩野谷の経済倫理学に内在する問題点を指摘し、それを補うために必要なリーダーシップ概念を提示することを目的とする。

結論を先取りすれば、本稿は次のように主張する。塩野谷は経済倫理学において、彼が理想とみなす卓越主義の構想を示したうえで、そのような社会は自らの卓越性を求めるエリートがリーダーとして大衆を主導することで実現されると説く。だが、もしエリートが非凡な卓越性を求めるとすれば、彼の考えるリベラルな卓越主義社会に必要な一定の平等化を志す福祉国家の実現が進まないという問題が残される。それにもかかわらず、塩野谷はこの問題を解くために必要な政治的リーダーシップの構想を提示しない。本稿は、塩野谷の理論を補うために必要なリーダーシップとは、リーダーが非凡

性あるいは卓越性のみならず人びととの共通性を併せもつことであると主張する。

構成としては、まず塩野谷が理想とするリベラルな卓越主義の理念と制度を明らかにする。次に、卓越したエリートの革新と大多数の順応というシュンペーターの制度改革論に対する塩野谷の解釈を示し、それが彼の制度改革論の一端を示すことを明らかにする(一)。続いて、塩野谷のリベラルな卓越主義社会を、塩野谷が解釈したシュンペーターの制度改革論によって導き出すという試みには、それに必要な徳の提示の欠如という問題点があることを指摘する(二)。そのうえで塩野谷が独自に提示する討議民主主義の構想を明らかにし、その構想が前述の問題点を克服するか否かを検討する(三)。最後に、塩野谷の構想に内在する、彼が理想とするリベラルな卓越主義社会の実現のために必要な政治的リーダーシップ論の不在という問題点を指摘したうえで、それを非凡性あるいは卓越性のみならず人々との共通性であると主張する(四)。

一 リベラルな卓越主義の構想と制度

本節では、塩野谷の経済倫理学におけるリベラルな卓越主義の構想とそれに基づく制度を明らかにする。

1 倫理体系——リベラルな卓越主義

塩野谷の経済倫理学は倫理体系とそれを実現するための経済学から構成される(塩野谷二〇〇九a・三三八―三九)。結論のみ述べれば、塩野谷は一九八〇年代に「正V善」という図式で功利主義批判を展開し、その後主に二〇〇〇年代以降の後期の著作においてそれまでの彼の倫理的立場を統括しつつ、自らの倫理体系を「正V徳V善」という三つの概念の優先順位を示す図式で表す(塩野谷一九八四・二〇〇九b・斉藤二〇一九・四九)。正は、塩野谷がリベラリズムの基本理念とみなす「個々人の人格の平等な配慮と尊重」の理念に基づく個人の権利の保障を意味する。徳は個々人の能力の実現を目指すアリストテレス主義的な卓越主義を意味する。善は功利主義がその最大化を目指す社会善を意味する。塩野谷によれば、個人の権利を保障する正しい制度は個々人の能力の実現に優先し、その能力の実現は功利主義的な社会善に優先する。このように、塩野谷は既存の理論が定義する「正・徳・善」を体系化することで、自らの倫理体系を明示する。

他方で、後述するが、塩野谷はそれらの概念を自ら再定義する。彼の再定義によれば、正と善は前述と同じ定義ではあるが、正の根拠は個々人の能力の実現のためである。また善は個々人の能力の実現を共通善とみなすことを意味する。こ

の意味においては、正は最高の倫理であり、正は徳によって基礎づけられ、徳と善は一致する。このような倫理体系をまとめた構想として、塩野谷は正しい制度の制約の下においてすべての個人の能力の実現を求めるリベラルな卓越主義を唱道する(塩野谷二〇一二・二三〇・斉藤二〇一九・四八―五八)。

より詳細には、彼のリベラルな卓越主義の構想は以下のように説明される。塩野谷によれば、卓越とは個人の能力を最大限に実現することを意味し、それは人間本性に基づく。その「最も顕著な側面」(塩野谷二〇一二・二三五)はシュンペーターの言うイノベーション、すなわち新しい価値の創造である。またそれは社会実践の中で行われ、個々人はそうすることで社会的評価を得られる(塩野谷二〇一二・三三―三六)。さらに、そうすることで個々人は自らに対する自らの評価をも高めるだろう。なぜなら、自己の能力の実現は自己評価すなわち自尊を高めるからである(塩野谷二〇一二・三八)。

このように、個人の能力の実現は人間本性であるがゆえに、一部の人間のみが卓越性を達成可能というわけではなく、すべての個人が自己評価に基づいて自らの能力を実現することができる。彼は卓越主義をエリート的卓越主義とリベラルな卓越主義に分ける。前者は一部の少数による卓越性の追求のみを推奨するが、後者はすべての個人が自己の能力を最大限に発揮することを推奨する。塩野谷が理想とみなすのは後者

である。塩野谷によれば、

われわれはエリート的卓越主義とは異なるリベラルな卓越主義を考えている。あらゆる人々の「生き甲斐」の充足と卓越性の実現とは両立する。「生き甲斐」のある人生、すなわち生きるに値する価値をもった人生という観念は、もちろん、個人的な自己評価であつて、あらゆる人々にとって可能である。「……」「生き甲斐」は卓越性の最も基礎的なカテゴリーである（塩野谷二〇〇二：三三七）

リベラルな卓越主義によれば、個々人の権利はかれらが自らの能力を実現するための手段である。そのため塩野谷にとって個々人の権利を保障する「正しい制度」はリベラルな卓越主義によって基礎づけられる。つまり、塩野谷が解釈する「正」は「徳」に優先されると同時に「徳」によって基礎づけられる（斎藤二〇一九：五七―八）。

さらに、塩野谷が理想とする社会においては、卓越主義が共通の価値観として受け入れられなければならない（塩野谷二〇一二：二九―二〇）。そうすることで、社会はそれを共通の価値とみなし、正しい制度の庇護のもと、個々人が互いの能力が実現しうるために協力し合うだろう（塩野谷二〇一二：三三〇；斎藤二〇一九：五五―六）。

こうした共通の価値すなわち共通善の定義は、功利主義のそれとは反する。塩野谷によれば、一方でベンサム流の功利主義は、個人効用の総和を社会善あるいは共通善であるのみなし、そのためには個人の権利の侵害を容認する（塩野谷二〇〇二：六四―五）。その点で塩野谷による「正」の定義からすれば、正義に合わない。他方で塩野谷のリベラルな卓越主義は、リベリズムが尊重する個人の権利を制度によって各個人に保障したうえで、各人の能力の実現を共通善とみなす立場を意味する。つまり、「正」は功利主義的な「善」に優先すると同時に、塩野谷の定義においては「徳」と「善」は一致する。

2 経済学

次に、上述の倫理体系に基づく経済学および制度論を明らかにする。経済学は、善と徳と正というそれぞれの理念の実現を目的とする経済静学、経済動学、経済社会学によって構成される。経済静学は新古典派経済学による静的な市場均衡分析のことである。経済動学はジョセフ・シュンペーター（Joseph Alois Schumpeter）による経済発展論の研究を踏まえて、卓越した個人のイノベーションによる資本主義経済の動的な発展の仕組みを考察する。経済社会学は正しい制度とその制度に至るための制度改革の方法を検討する。

このように三つの経済学を提示するものの、経済静学は主に新古典派経済学を意味し、経済動学はシュンペーター研究に基づいており、塩野谷が最も独自の研究を進めたのは経済社会学であると解釈できる。とりわけ塩野谷は一九九〇年代以降の著作（塩野谷一九九五・二〇〇二・二〇一〇）において、彼の経済社会学を樹立する。

塩野谷（二〇〇二）によれば、リベラルな卓越主義の理念を支え、個人の権利を保障する制度は社会保障制度である。塩野谷はとりわけジョン・ロールズによって提唱された社会保障制度に賛同するものの、これまでの社会保障は主に障碍者支援のためや、健常者が病気や事故などによって経済的自立が困難になる際の支援のためという消極的な意味を与えられてきたと考える。それに対して、塩野谷は社会保障制度はすべての市民の自己実現と自律のためにあり、そのための権利保障もなされるべきだと述べる（塩野谷二〇〇二・二五〇—一・斉藤二〇一九・五九）。

要するに、塩野谷が理想とするリベラルな卓越主義の社会とは、個人の自律のためにつくられた社会保障制度のもとで、個人がそれに依存することなく、自己の能力の実現という意味における善き生を積極的に追求する社会を意味する。さらに彼は、その制度に至る方法は、卓越した少数のエリートによるイノベーションによって生まれる制度改革案に対して

そのほかの大衆が適応するという方法であると考え（斉藤二〇一九・六〇—一）。このようにして塩野谷は、自らの経済倫理学における価値体系と経済学の関連性を示す。

二 塩野谷によるシュンペーター解釈

塩野谷（二〇〇二）は理想の社会制度と理念を上述のように規定する。ここで問題となるのが、塩野谷（一九九五・一九九八・二〇一〇）などで示された制度改革の方法によって、彼が理想とする正しい制度が導き出されるのかという問題である。

1 資本主義発展論——革新と適応

塩野谷によるシュンペーターの制度改革論の解釈を明らかにするために、経済動学と経済静学のあいだの関係性を明らかにしよう。このことは、塩野谷（二〇一〇）がシュンペーターの制度改革論のキータムとして示した「革新と適応」の説明に役立つだろう。塩野谷によれば、経済静学とは新古典派経済学を指し、それは静態経済を扱う。それは快樂的人間（合理的経済人）を対象とし、技術などを所与とした場合の平均的な個人々々による均衡点の提示を問題とする。

これに対して経済動学とは主にシュンペーターの動学的な

資本主義発展論を指す。それは精力的人間による資本主義の発展すなわち動態経済を扱う。精力的人間とは革新的な行動をなす個人を意味する。塩野谷によれば、個人が革新的な行動をする動機は新古典派経済学が考えるような利益追求からではなく、新しい創造をする喜びや競争心である(塩野谷二〇二二・二九二)。資本主義の発展は、精力的人間が新しいことを創造することでなされる技術革新による(塩野谷二〇二二・二六九―七〇)。精力的人間による革新的行為はイノベーションと呼ばれ、それは資本主義の発展に不可欠な要素とみなされる。このような新しいことを行う個人は非凡であり、そのために少数である(塩野谷二〇二二・二九二)。言い換えれば、経済動学におけるシュンペーターの立場はエリート卓越主義である。

ただし、経済発展は少数のエリートのみによって成り立つわけではない。なぜなら、経済発展を実現するためには技術革新の普及が必要であり、少数の個人が単にイノベーションを行うだけでは技術革新は社会に定着しないからである。そのため、少数の個人と多数の人々がいかにして互いに協力して技術革新を進め、それを社会に定着させていくのが問題となる。

この問題に関して、シュンペーターは少数の卓越したリーダーの「卓越」と大衆の「適応」によって経済は発展すると

述べる。経済発展における非凡なリーダーとそのほかの大衆の「革新と適応」というシュンペーターが示した関係は、塩野谷(二〇二二)において、ロマン主義の観点から解釈される。塩野谷によれば、シュンペーターによるイノベーションの経済学は、合理性だけではなく想像力や感情を含めた人間精神全幅を用いた創造性によって経済発展を促す理論である(塩野谷二〇二二・二六二)。

そう解釈することで、塩野谷は新古典派経済学がよって立つ功利主義と経済動学に内含するロマン主義との差異を指摘する。一方で、新古典派経済学がそれに基づく功利主義は物質主義的合理主義であり、行動主体は合理的計算の下で行動すると予測される。他方で、ロマン主義は「功利主義的論理に対して自生的な衝動」を重視し、全幅的人間本性に着目する(塩野谷二〇二二・二六三―四)。塩野谷が述べる「人間本性のロマン主義的类型」は、人間本性とは功利主義的な論理ではなく、感情や新しいものを創造する喜びや衝動などを指すことを意味する。シュンペーターの「革新」はそのような人間本性に基づく。このような個人行動は、経済静学である新古典派経済学においては分析対象とならない。さらに新古典派経済学が扱いうる主体は多数の平均的人間のみであり、少数の革新的なエリートの行動はそれに当てはまらない。

このように二つの学の適用範囲を定めたいうえで、塩野谷の

シュンペーター解釈によれば、経済とは静態経済の対象である平均的個人の「適応」と動態経済の対象である非凡なエリートとの「革新」の双方の協力関係によって成り立つ。非凡な個人が革新行動によって経済を質的に改革し、そのほかの多数はそれに順応し、改革されたものを再度均衡化する。つまり、新しいことを行う人間によって既存の秩序が「創造的破壊」として壊され、新しい秩序が生み出される。他方でそのほかの人間はその変化に順応し、新しい秩序を維持する（塩野谷二〇二二・二七〇）。前者は創造性に駆り立てられる精力的人間と、後者は功利主義計算に基づく快樂的人間と呼ばれる（塩野谷二〇二二・二七六―七）。このように精力的人間と快樂的人間と「革新と適応」とは対比され、両者の関係性とそれぞれ役割を示すことをつうじて、経済発展の構造が明らかにされる。

2 人民投票型指導者民主主義

エリートと大衆の「革新と適応」による発展という理論は、塩野谷の経済社会学における福祉国家制度に至る制度改革の方法にも応用される。塩野谷の解釈によれば、シュンペーターは経済社会学において、経済動学を民主主義に应用することで制度改革の方法を提示する。特にシュンペーターの『資本主義・社会主義・民主主義』（Schumpeter 1950）は「革新と適

応」の構図を民主主義に適應するという意図のもとで書かれた（塩野谷二〇二二・二七〇―一）。そのような適應の意図は、民主主義を資本主義の構図の単なる応用形態とみなすのではなく、イノベーションの衰退による資本主義の必然的衰退に對抗して個人のイノベーションの機会を維持する形態として提示するためである（塩野谷二〇二二・二六一）。

『資本主義・社会主義・民主主義』において、シュンペーターは資本主義が生き延びることができるかという問題を扱う（塩野谷二〇二二・二八五）。塩野谷によれば、シュンペーターは資本主義の発展に伴うイノベーションの衰退を次のように予測する。シュンペーターによれば、資本主義が發展するにつれて、経済活動は効率性を追求するがゆえに物事を合理化し、イノベーションをルーティン化していく。そうすることで、革新は「管理された革新」（塩野谷二〇二二・二八七）となり、「経済の合理化の結果、経済の世界が企業者精神という非合理主義・ロマン主義の人間活動の余地を失っていく」（塩野谷二〇二二・二八六）。同時に、資本主義が成熟すると、反資本主義的な知識階層の出現や平等化を志向する世論によって平等化が進み、企業家精神が衰退する。さらに、資本主義は人間の欲望をすべて満たすまでに進み、それは生活水準の向上という仕事を成し遂げる。そのため企業者のなすべき仕事はなくなり、革新的行為をするための人間のエネルギー

ギーはビジネスから離れていく。こうして皮肉にも「資本主義の成功のゆえの衰退」（塩野谷二〇二二・二八六）が生まれるだろう。

こうして、資本主義が発展すると福祉国家が生まれ、その先には社会主義が誕生するとシュンペーターは予測する。社会主義の前段階において生じると予測される福祉国家は、経済成長が停滞した、資本主義の成熟および衰退の現れである（塩野谷一九九五・三〇五―一・三六五―七）。福祉国家において要請される平等化政策は、非凡を求めるイノベーションの精神とは相反するが、衰退の中でそのような政策は多く採択されるだろう。

このような福祉国家ないしはその先にある社会主義に対抗し企業家精神を取り戻すために、塩野谷はシュンペーターが政治の領域において卓越主義的エリートに醸成を求めると解釈する。塩野谷の解釈するシュンペーターによれば、個人の生は非合理的な情動を含めた人間性全般の表現であり、革新は『合理化された因習』に抵抗する『生』のあり方（塩野谷二〇二二・二八七）である。それゆえ革新それ自体が人々の精神から消え去ることはない。そのため資本主義が衰退するにつれて、企業家たちは「管理された革新」のみが支配する市場から離れて、経済以外のものに冒険の機会を求めるようになり、政治などの領域で革新が生じるようになる（塩野谷

二〇二二・二八六）。その実現のためにシュンペーターが予測し期待するのが、前述した「革新と適応」を民主主義に応用した人民投票型指導者民主主義である。

塩野谷の解釈するシュンペーターによれば、このような「革新と適応」を市民社会で行う主体は、指導者であるエリートとかれらに従う大衆である。両者の区別は前述と同様に、精神的人間と快楽的人間という人間類型論に基づく。

この人間類型に基づき、シュンペーターは民主主義においては一方で卓越したエリートが互いの卓越性を競い合って権力闘争を行い、他方で市民はかれらの行動を判定するという人民投票型指導者民主主義を提言する（塩野谷二〇二二・二二五―八）。人民投票型指導者民主主義論においては、エリートは競争の中で卓越性をしのぎ合い、市民はかれらの競争を監視しながら、望ましい者を選出する。そのようなプロセスを経て、エリートによって革新的な新しい政策が生まれ、市民がそれに適応することで民主的な制度改革が進む。

このようなシュンペーターの人民投票型指導者民主主義を、塩野谷（二〇二二）はより一般化して「ウェーバー・シュンペーター命題」（塩野谷二〇二二・二二三）と呼び、彼の経済社会学の中で主要な位置を与える。つまり、塩野谷にとって人民投票型指導者民主主義は彼の経済社会学における正しい制度に至る方法の一端を示すと解釈できる。

三 人民投票型指導者民主主義に対する疑問点と 塩野谷による応答

ただし、上記したシュンペーター解釈を塩野谷はそのまま自らの経済社会学として用いるわけではない。塩野谷（二〇〇二）はシュンペーターの制度改革論を補強しようと試みた。本節は、人民投票型指導者民主主義の問題点を指摘し、塩野谷の討議民主主義がその問題点を克服するか否かを検討する。

1 二つの疑問点

塩野谷のシュンペーター解釈に基づく制度改革論は、次の二つの問題を残す。第一に、それをそのまま塩野谷の制度改革論に応用する場合、制度改革の手段とその目的の整合性という問題がある。

この点に関して、まず塩野谷と塩野谷が解釈するシュンペーターのあいだの相違点を明らかにしよう。両者のあいだでは、人民投票型指導者民主主義によってどのような制度の実現を期待するかが異なる。一方で塩野谷の経済倫理学を整合的に捉えた場合、彼はリベラルな卓越主義に基づく福祉国家を理想としており、その「正しい制度」に至る方法として人民投票型指導者民主主義が位置づけられることになる。他方で、シュンペーターの民主主義論は福祉国家や社会主義に

おける平等化ないしは平凡性の浸透への抵抗手段として述べられており、社会保障制度を提供するための理論ではない（塩野谷一九九五・三二〇—二）。

シュンペーターの民主主義論が、資本主義の成熟段階において民主主義が過度な平等化を生み出すことを懸念し、それに反するような理論を作り上げることを目的としていたとすれば、シュンペーターの述べるリーダー像が平等化政策を推進しない傾向があることは明白である。言い換えれば、政治の場でリーダーが自らの非凡な卓越性を求める場合、社会保障政策が発展することは難しい。そしてこのことは、シュンペーターの目的にはかなう議論であった。そうであるとすれば、塩野谷が理想とする福祉国家をシュンペーター型の民主主義で実現するのは困難であるように考えられる。^③

塩野谷はシュンペーターの民主主義論が単に福祉国家政策を唱道する理論ではないことに気付いていたと考えられる。ただし、塩野谷は次のようにも述べる。シュンペーターは社会主義的な社会福祉の政策を「足かせをはめられた資本主義」(Shumpeter 1950: 201; cf. 塩野谷一九九五・三〇五)とみなして批判したが、足かせをすべて除くことを望んだわけではない。彼は新自由主義的な資本主義でも社会主義でもない道を探していた。シュンペーターはこの問題を解決するために、すなわち資本主義と民主主義、そして福祉政策が両立するために

は、人々の道徳的改革が必要であると考えた。道徳的改革とは、人々が快樂的人間あるいは追従型の個人として安易に社会保障によって助けられることを望むのではなく、自立と責任感をもって、自らの個性を發揮することを求め、そうすることで平等化に抗してリーダーシップを發揮する能力を維持することを指す（塩野谷一九九五・三六七）。

この解釈からすれば、シュンペーターは資本主義の發展につれて知識人たちが平等化を志向することを容認し、エリートに対してそれに完全に抗することのみを期待するわけではないと考えられる。彼の想定するエリートは、一方で平等化政策として福祉政策を推進しつつも、他方でその中でも自らの卓越性を追求、維持することが期待される。

しかし、塩野谷（一九九五）は資本主義と民主主義の両立可能性としてこのように道徳改革と「平等化に抗したリーダーシップ」の必要性を説きつつも、具体的にいかなるリーダーシップが必要なのかは明言せず、シュンペーターの民主主義論での道徳的改革の必要は「最大のイロニー」であるとのみ結論する（塩野谷一九九五・三六七―八）。そのため塩野谷の正しい制度の実現のために必要なリーダーシップの構想の提示という課題は残される。

第二に、塩野谷の解釈するシュンペーターの制度改革論を塩野谷独自の制度改革論の一端とみなす場合、その制度改革

論に対して次のような疑問が生じる。それは、大衆は適応の役割を担うとされるが、かれらは本当に新しい価値を創造する政治家の提言を受け入れうるのか、あるいはそのような政治家を民主的に選出しようのかという疑問である。

この問いに関して、デビッド・ヘルドは人民投票型指導者民主主義の理論構造を検討し、それが一方で大衆の知性への懐疑を説きながら、他方でかれらが政治的判断のみは正しく行いうる想定されているとして、その人間観がもつ矛盾を指摘する（Held 1996: 175, 1934 / 訳二〇一、二四五―六）。

ヘルドが指摘するように、もし大衆が複雑な政治的問題に対処しきれないのであれば、かれらがシュンペーターの望むような卓越性のある指導者を選ぶ保証はないだろう。

このような指摘は塩野谷「シュンペーターの理論にも当てはまる。保守か革新かという観点からすれば、民主主義国家において政治家が市民たちに選ばれる方法は二通りある。第一に市民たちがもつ既存のニーズや共通善に従った政策を掲げる戦略であり、第二にリーダーが新たな価値を生み出す戦略である。塩野谷「シュンペーターの議論からすれば、指導者は非凡な卓越性を求めて行動するため、第二の戦略による社会改革が生じるはずである。この場合、いかにして第一の戦略をなす政治家よりも第二の政治家が選ばれうるのか、第一の疑問点と関連付けて言えば、第二の戦略を通すために必

要なリーダーシップとは何かが問題となる。さらにそれだけでなく、大衆がかれらを受け入れるといるためには、市民にも何らかの徳が要請されるのではないかとという新たな問題もある。

要するに、二つの問題はそれぞれのの中に、エリートとの卓越と大衆の適応にかんする問題が含まれている。エリートに対しては、社会保障制度の実現という提言は、エリートの革新あるいは卓越性に対する希求を動機としては導き出せないのではないかとという問題である。同時に、大衆に対しては、いかにしてかれらは新しい価値観を否定せず、それを選びとり適応するのかという問題である。言い換えれば、もしシユンペーターが考えるように福祉政策を提唱しながらも卓越性を追求すべきとするなら、相反する二つのあいだをどのようにに調和したらいいのか、そのためにはエリートにも大衆にも一定の素質ないしは徳が必要なのではないかとという問題である。

2 リベラルな卓越主義と討議民主主義

前述した通り、塩野谷（一九九五）において塩野谷はシユンペーターの制度改革論の解釈のみを行っており、これらの疑問点に対する答えを示していない。塩野谷（二〇〇二）には、塩野谷（一九九五）で解決されていなかった二つの問題点に対する答えが示されるだろうか。

第一の問題点は、「平等化に抗したリーダーシップ」と人々の道徳的改革とは何かという問題である。本稿は塩野谷（二〇〇二）ではこの問題に対する答えが提示されていると考える。なぜなら、シユンペーターの道徳的改革に対応する塩野谷の理念は、塩野谷（二〇〇二）の「リベラルな卓越主義である」と考えられるからである。まず、塩野谷の社会保障論の観点からすれば、シユンペーターが実現を懸念する社会保障制度は、塩野谷が批判する消極的目的のみをもつ社会保障制度であると解釈できる。そのため塩野谷の理想とする社会保障制度はシユンペーターが批判するそれとは異なる。次に、塩野谷の「リベラルな卓越主義の社会は、シユンペーターが提示する二分法には収まらない構造をもつ。市民は単なる受益者ないしは快樂の人間として受け身の姿勢のみをもつのではなく、社会保障を用いて積極的に自らの能力の実現を目指す」という姿勢が要請される。塩野谷によれば自らの能力の実現とは、自らの創造性を高めることを意味する。言い換えれば、精神的人間がもつ徳は「多かれ少なかれ」すべての市民への要請となる（塩野谷二〇〇九b：一〇〇—）。そのような人間は「与えられたものをそのまま受容するのではなく、それを変えたいと考え、実行する」（塩野谷二〇一二：二七〇）力をもつ。その徳は創造性や革新を志すことであり、すべての市民がそのような能力を発揮することで自己実現をする社会こそ、塩

野谷が目指すリベラルな卓越主義の社会である。その社会においては、人々は福祉政策による平等化政策を受け入れながらも、それを用いて自らの卓越した能力を発揮しよう努力する。そのためかれらは多かれ少なかれ革新的行為をなすだろう。

ただし、塩野谷（二〇〇二）はエリートと大衆という二分法を完全になくしたりベラルな卓越主義社会を期待するわけではない。なぜならリベラルな卓越主義において、社会保障制度の下で人々によってなされる創造的で革新的な行いとは、シュンペーターが意図したような革新的行動を意味しないからである。シュンペーターの用いる革新的行動とは、少数のエリートによる制度改革を含めた既存の秩序に対する破壊的行為を意味する。したがってシュンペーターによれば、既存の制度下において行われる革新的行動はいわば「管理された革新」であり、革新という概念がもつ破壊的な側面は消されることになる。したがって制度改革が実現されるためには、一部のエリートに対して期待される既存の秩序に対する創造的破壊の行為が必要であり、それは多くの市民たちに対して期待される、塩野谷の考える正しい制度が実現した後において、あくまでもその制度の制約の下でなされる行為とは異なると考えられる。そのことは、塩野谷（二〇〇二；二〇一〇）が「エリートと大衆」、「革新と適応」という二分法を維持す

ることで裏付けられる。

そのうえで、塩野谷は制度改革に必要なエリートのもつベキリーダーシップを解決策として提示しない。むしろ彼はエリートも大衆も含めたすべての市民に対して前述の市民的徳性を要請する。彼は市民に対して、変動期においては大衆の立場であれば制度改革に対する適応の役割を、正しい制度の下では「管理された革新」としての行為を要請する。

さらに、塩野谷は市民にそれ以外の徳をも要請する。前述したように、リベラルな卓越主義においては、個々人の能力の実現が共通の価値観として個々人に認められなければならない。そのためには、個々人が互いへの配慮と互いの自己実現への協働の徳をもつことが必要である。塩野谷は市場と異なり、共同体では個々人が競争のみによって自らの自己実現と卓越性を求めればよいとは考えない。個々人は互いを第二の自己とみなし、その自己実現を助け合わなければならない（塩野谷二〇〇九b：四七）。

要するに、塩野谷はエリートと大衆という二分法を維持しつつ、エリートに革新的行為を要求し、また市民が適応だけでなく「管理された革新」であるとしても革新的な行いをなしていることを、さらに互いに尊重し合うことを市民的徳性として要請する。つまり、エリートが非凡性を追求する革新的な政策を提案した際に、もしそれが自らおよび他の人々の才

能を伸ばす機会となりうるならば、人々はその政策に賛同すべきであると彼は考える。

第二の問題点は大衆が新しい価値観に適応しうるかという問題である。この点に関しても、塩野谷（二〇〇二）においては、制度改革という動的な変化の状況において個々人に「適応」だけではない以下の徳が要請される。彼はシュンペーターの民主主義を「機能型民主主義」と呼び、そのみに自らの民主主義論を依拠するわけではない（塩野谷二〇〇二：二二九）。塩野谷はシュンペーターのエリート民主主義が「革新民主主義」として成功するために討議民主主義の必要性を説き、その中で必要とされる市民の徳を明らかにする。

塩野谷によれば、シュンペーターのエリート民主主義は政治決定の構造のみに焦点を当てており、民主主義の機能のみを考察する。言い換えれば、それはエリートによる政治決定の構造を問題とする「上からの民主主義」である。他方で、民主主義は公共的空間において個々人の私的な判断をいかにして公共的な利益や判断にまとめ上げるか、そのあいだの整合性を図るかという問題を内包する。そのような問題は「下からの民主主義」の問題である（塩野谷二〇〇二：二二八）。

塩野谷によれば、このような「下からの民主主義」の考察はシュンペーターの民主主義論を支える。シュンペーターはエリート型民主主義の成立要件として以下の四つの条件を

挙げる。それらは（一）政治家の資質が高いこと、（二）政治決定の範囲が広くないこと、（三）公共的精神に満ちた優秀な官僚組織が存在すること、（四）人々が公共的意思決定に際して自己抑制をなしうることである（Schumpeter 1950: 289, 95）。塩野谷（二〇〇二：二二九）。シュンペーターの民主主義においては、エリートが卓越性を求めるだけでなく、人々がかれらの行動を正確に判断しなければならぬ。そのため人々はその判断に必要とされる性質をもつことが前提となる。つまり、政治的決定の範囲以外の条件は、政治家や官僚を含めた人々が市民的徳性をもつことを意味する。言い換えれば、シュンペーターの「上からの民主主義」は、市民たちが公共的空間において徳をもって行動することで「下からの民主主義」が成立していることがその成立要件である。

このような考察から、塩野谷はシュンペーターの民主主義論を完成させるために、「下からの民主主義」として討議民主主義の可能性を探る。その際、塩野谷が人々、特に（四）によって示される市民がもつべき徳性として注目するのが、ロールズの公共的理性である（Rawls 1999: 212-54）。人々が公共的意思決定に際して自己を抑制しうるためには、かれらが自らの利益のみを主張するだけでなく、互いの意見交換をつうじて公共善とは何かを討議し、合意に至ることとそれを理解すること、またそのために自らの利益による判断を抑制

することを必要とする。そのために要請されるのが公共的理性である。塩野谷によれば、ロールズの公共的理性とは、自由かつ平等な市民によって、正義にかかわる事柄に対して、市民間で公共的に正当化される内容をもつ³⁾。それは市民のあいだの互恵性と相互承認の理念に基づく(塩野谷二〇〇二:二二三)。

塩野谷によれば、公共的空間において人々が公共善を新しく変えていくプロセスこそ、シユンペーター的リーダーシップが現れるべき場である。ただし、エリートが新しい価値観を提供し、それによって公共善が変化しうるためには、市民が公共的理性をもち、前述した互恵性と相互承認を尊重することが必要である。それらは「価値の多元性の下でありながら、他人を自分と同じように理性を持った平等な存在と見なし、彼らの議論に必ずしも与することはできないとしても、それをまともなものとして承認する」(塩野谷二〇〇二:二四〇)ことを意味する。つまり、公共善を新しく変えていくプロセスを成功させるためには、市民たちが新しい創造的な意見を受け入れ、それを吟味する姿勢をもつことが重要である。要するに、塩野谷は福祉国家において個人々に以下の三つの徳を要請する。第一に、市民が「多かれ少なかれ」革新性をもつことである。第二に、かれらが相互に尊重し合うことである。第三に、かれらが公共的理性をもつことである。こ

のように、塩野谷はシユンペーターの理論の不足点を補い、かつ新しい点を提供する。塩野谷の解釈するシユンペーターの不足点とは、道徳的改革の具体的な話が欠けている点である。塩野谷はリベラルな卓越主義の理念を用いて、シユンペーターとは異なる社会保障制度の構想を提供した。また新しい点とは、リベラルな卓越主義を提唱し、討議民主主義の必要性を説き、そのために必要となる市民的徳性を提示したという点である。

四 必要とされるリーダーシップ

前述した徳をもつ市民がいれば、シユンペーターによる人投票型指導者民主主義の成立要件の一部はみたされるだろう。そのような市民は既存の不平等な権力構造の下においても政策を吟味し、また新たな提案を取り入れて、議論をつうじて不平等な構造を改革することができる。そうすることで市民はエリートと大衆という構造を改革し、かれらが大衆として支配しようと試みる権力者に対抗できるだろう(Alison and Friedman 2007: 22-3)。

しかし、エリートの支配からの防御や対抗だけでなく、市民と為政者の協力が可能になるためには、塩野谷はシユンペーター型民主主義の成立要件のうちの(一)の要件、すな

わち政治家の資質とは何かという疑問に答える必要がある。なぜなら市民がもし理性的な討議よって福祉政策に賛同するのであれば、それはもつとも非凡なエリートが選ばれないことを意味するからである。なぜなら、非凡性の追求とはあらゆる平等化の「足かせ」を取り除くことが理想であり、平等化された社会は非凡性の追求にとつては妥協された社会だからである。言い換えれば、シュンペーターは双方の調和が必要であると述べたが、本来のシュンペーターによる非凡性の定義からすれば、平等化政策とは悪しき足かせにすぎず、それを除く努力こそが必要であるとも考えられる。それにもかかわらず、市民は上記の徳によつてそれを望む可能性があり、市民とリーダーのあいだの対立は残される。

翻つて考えてみれば、シュンペーターは自らの卓越主義が福祉国家政策の平等化推進とは相いれないことを認め、その対策として新しいリーダーシップの必要性を説いた。他方で塩野谷はその問題に直接的には答えず、市民の徳を高めることでそれを解決しようとした。ただしそのような市民のもつべきリーダーシップは、シュンペーターの観点からすれば「管理された卓越性」であり、エリートが制度改革においてもつべき卓越性ではないことが示された。そうであるとするれば、エリートがもつべき必要なリーダーシップとは何か、またなぜ「足かせ」を肯定し、平凡と非凡を調和すべきなのかが問

われる。

塩野谷とシュンペーターに共通する点は、政治的エリートのもつべき卓越性は非凡性であり、それは平凡さと相反すると考える点である。他方で両者は、自らの構想の実現のために二つのあいだの調和を図るべきとも考える。本稿は、塩野谷の福祉国家が民主主義のプロセスを経て成立するために、非凡性だけではない政治的リーダーシップが必要とされることを考える。その構想を提示することで、本稿はこれらの問いに答える。

民主主義に必要なリーダーシップは何かという問いは、これまで政治理論の主要な問いの一つであり続けてきた。塩野谷によつて人民投票型指導者民主主義を提唱した一人とみなされたウェーバーは、それを理念化したものの、非凡性のみを求めるエリート像を良しとせず、政治家のもつべき資質として情熱、責任感、判断力を挙げた (Weber 1994: 73-4 / 訳八八-九〇)。ただしウェーバーもまた、大衆はデマゴグに影響されることを認めつつも、卓越した政治家がいかに市民に選ばれるかという問いには、公共圏が有効に機能することが望ましいとのみ答える (Muller 2011: 44 / 訳八二-三)。

他方、市民とリーダーの協力関係のために必要なリーダーシップ概念もまた、これまで提示されてきた。たとえば塩野谷が卓越主義者とみなすアリストテレスによれば、政治家に

必要な徳は非凡性の追求ではなく知慮（フロンテリス）である。政治の真の目的は市民たちが徳のある善き生を送ることであり、政治家は知慮によって善き生とは何かを認識し、またその目的を実現可能にしなければならぬ（アリストテレス一七七一：1140a20-1140b30／訳二二二一六）。すなわちアリストテレスによれば、市民の善き生の実現のために立法をはじめとした政治的実践を行うことは、政治的リーダーにとって必要な徳である。そうであるとすれば、人々をデマゴグから守り、かれらが善き生を送る手助けをし、かれらを導くことは政治家にとって必要な行いであろう。このように政治家の徳を定めれば、市民とエリートとの方向性の差異は解消されるだろう。

より塩野谷の議論に内在的に述べれば、政治的リーダーが精力的人間であり、かれが偉大な指導者として自らの卓越性を求め、政治がイノベーションの場であるというシュンペーター＝塩野谷の図式を維持しつつも、卓越性の概念を非凡性と共通性の両面をもつことと定義することで、非凡さや偉大さを求めることと万人に対して共通する善を追求することは両立しうる。シュンペーターの企業家精神を批判的に検討したカーズナーによれば、資本主義の発展にとって必要な起業家の素質とは、シュンペーターが論じるように新しい技術革新により既存の均衡を破壊し、不均衡を生み出すことでは

なく、新しい商品が消費者にとって価値をもつことや、新しい技術を企業化できることを見通し、新たな均衡点を見出す力である（Kizner 1973: 81／訳八四）。このことを民主主義論に当てはめれば、政治家に必要なリーダーシップは、新しい価値観を創造するだけでなく、それが共通の価値となりうることを見通し、それを新たな共通善として市民に受け入れさせる力であるといえる。このことは、必要なリーダーシップとは、既存の価値観に抗した非凡性を追求する能力と同時に、自らの非凡な発想を新たな共通の価値として浸透させる能力をもつことを意味する。

さらに、福祉国家において政治的エリートはある程度の平等化を志向しなければならないとしても、そのことがリーダーシップの非凡性と相反するわけではない。創造的な天才の心理を分析したクレッチマーによれば、卓越的な天才とは非凡であると同時に健全さをもつ。一方で、新しい価値を創造するという点で他者との差異性、すなわち非凡さだけを持つ個人は、社会的不適合に陥る傾向がある。他方で、真の天才は非凡性に加えて一般の人びとと共通する精神的な健全さを併せもつことで自らの作品を普及させる（Kretschmer 1931: 27-30／訳四六一九）。したがって、福祉政策において個人間の共通性を探るような議論においても、そのような者ならば共通の価値として受け入れられるような新しいアイディア

を提示し、そうすることで自らの卓越性を發揮できるであろう。つまり、クレッチマーの説を応用すれば、卓越した個人は非凡性と共通性の双方をもつことができ、そうすることで自らの非凡な発想によって卓越した提言をしつつ、他者との共通性によってそれを伝達可能なものとして他者と共有できるだろう。

このような創造的な個人像は、塩野谷のロマン主義に適うと考える。塩野谷は天才と呼ばれるようなロマン主義的な人間の創造性は、社会の制度改革をうけて社会科学によって扱われうると考える（塩野谷二〇〇二：三〇一―二）。さらに、卓越性とは文化価値の実現であり、文化価値とは普遍的な価値である（塩野谷二〇〇二：三五―六・三九―）。このような彼による創造的な個人像を政治的リーダーシップに当てはめれば、非凡な才能と同時に文化的な教養をもち、その教養を用いて普遍的な価値観を創造し、それを用いて市民の生活のみならず精神的な水準をも向上させつつ、自らの価値観を浸透させるリーダー像が導き出せるだろう³。

要するに、塩野谷が述べるようなエリートによる卓越性の追求という制度改革の方法を採用するとしても、政治的リーダーに求める徳を提示することで、塩野谷の理想とする社会を導き出すリーダーシップを規定することができる。この観点からすれば、足かせのある政策とは決して非凡性の追求に

対する妥協ではなく、それは非凡性と共通性を併せもち、非凡性を止揚した個人によってこそ提案、実現されるものである。この問題の考察は、塩野谷の経済倫理学の一貫性の実現のためにも有用であると考えられる。

おわりに

本稿は、塩野谷によって理想理念として描かれたリベラルな卓越主義を理念とする社会が、塩野谷が描く制度改革の方法によって導き出されるのかを問題とした。

これまでの議論を要約しよう。シュンペーター＝塩野谷の制度改革論は、次のような問いを生み出した。シュンペーターは多数の平均人と少数の卓越した個人とを分け、後者の創造的破壊と前者によるそれに対する適応と均衡化によって資本主義は発展すると説く。またその構造を民主主義にも応用し、人民投票型指導者民主主義を提唱する。しかし、シュンペーターも塩野谷も認める通り、平等化を求める社会において非凡性を求めるエリートの提案は受け入れられない可能性が残されている。そのことを解決するためにシュンペーターが提示したのが道徳的改革の必要性である。ただしシュンペーターは道徳的改革の内容について具体的に述べていない。塩野谷はシュンペーターの民主主義を補う形で、リベラルな卓

越主義および討議民主主義の可能性と市民の徳を提示した。つまり塩野谷はこの問題に対して適応する市民側が徳をもつことで解消しようと試みた。ただし、それは「平等に抗したリーダーシップ」の構想の提示という問題に十分に答えていない。本稿は、塩野谷が考えるリベラルな卓越主義の社会へと至るためには、政治的リーダーシップを再考する必要があることを明らかにした。それは、既存の価値観を破壊し新しい共通善を提示するという意味において非凡性をもちつつも人々との共通性をもつことで自らの提案を人々に浸透させることができる共通性をもつことを意味した。また市民に対しても、塩野谷の考える革新の要素を人々がもつことが要請されることを指摘した。

このことは、エリートと大衆がそれぞれ「革新と適応」を行うのにふさわしい徳をもつのではなく、両者が「革新と適応」の双方にかかわる徳をもつことを意味する。たしかに制度改革においては、エリートによる革新の要素と大衆による適応の要素が強いものの、それぞれが互いの要素をもたなければ、制度改革における協力関係は成立しないだろう。

残された課題としては、理論的に提示された討議民主主義における市民と政治家の協力関係の実現可能性という問題である。この点については別稿に譲ることにする。

(さいとう・なお／経済哲学、再分配正義論)

注

(1) 経済哲学とは塩野谷が彼の研究の全期間をつうじて示した理論体系や価値理念、そしてそれを支える思想家研究や方法論など、彼の研究の全般を指す。経済倫理学はその中でも彼の中心的な価値理念に基づく整合的な理論体系を表す。

(2) 本稿では『価値理念の構想』(塩野谷一九八四)を中心に扱わない。その理由は、本稿が対象とするリベラルな卓越主義の構想を塩野谷は『価値理念の構想』では明示せず、『経済と倫理』(塩野谷二〇〇二)以降に明らかにするからである。経済倫理学における『価値理念の構想』の位置づけに関しては、斉藤(二〇一九)を参照。

(3) 同時にここには、シュンペーターが制度改革において示す人間の二類型という図式が、塩野谷が理想とするリベラルな卓越主義の構想に反するという点も問題として挙げられる。リベラルな卓越主義においては、個々人は自らの能力の実現と自律を目指しており、シュンペーターが大衆に当てはめた快樂的で追従的な人間類型とは異なる。

(4) 一方で、ロールズは公共的理性を正義の構想が公共空間で擁護されるために用いることを、塩野谷は認める。他方で、塩野谷はロールズの公共的理性を討議民主主義における討議の際に市民たちが用いるべき理性として応用する(塩野谷二〇〇二:三三六―三三七)。

(5) 後期のロマン主義研究(塩野谷二〇〇九a・二〇〇九b・二〇一一)には、それまでの塩野谷の研究において課題として残されていたシュンペーターモデルの問題点の克服方法が隠されているとも解釈できる。しかしそれは明示化されていない。なお、Backhouse and Nishizawa (2010) は『ロマン主義の経済思想』(塩

野谷二〇二二)を、富とは物質的な豊かさではなく人生の充足であるというケンプリッジ学派を中心とした厚生経済学史の流れに位置づけており、同著には塩野谷も寄稿している。

(6) ミュラーはウェーバーの人民投票型指導者民主主義が実際にドイツにおいて実現せず、またその後には発展したハーバーマスのよる人民の理性への信頼に基づく民主主義も多くの懐疑にさらされていくと述べる(Müller 2001: 47-8, 213-4 / 訳上・八七—九〇、下・一六六—一八)。ミュラーによれば、民主主義とは「制度化された不確実性」であり、特定の主義によってその未来が保証されるわけではない(Müller 2001: 242 / 訳下・二二四)。ここからわかる通り、本稿で述べた市民的徳性もリーダーシップもかなり要求が高く、その実現可能性が確実であるとは言い切れない。

参考文献

- Bachhouse, R. E. and Tamoros Nishizawa, eds., 2010, *No Wealth but Life: Welfare Economics and the Welfare State in Britain, 1880-1945*. New York: Cambridge University Press.
- Held, David, 1996, *Models of Democracy*, second edition, Stanford University Press. (＝一九九八、仲谷義和訳『民主政の諸類型』御茶の水書房)
- Kadlec, Alison and Will Friedman, 2007, "Deliberative Democracy and the Problem of Power," *Journal of Public Deliberation* 2(1).
- Kirzner, Israel M., 1973, *Competition and Entrepreneurship*, University of Chicago Press. (＝一九八五、田島義博監訳『競争と企業家精神——ケンチヤーの経済理論』千倉書屋)
- Kutschera, E., 1929, *Geniale Menschen*, J. Spunger. (＝一九八二、内村祐之訳『天才の心理学』岩波書店)
- Müller, Jan-Werner, 2011, *Contesting Democracy: Political Ideas in*

Twentieth-Century Europe, Yale University Press. (＝板橋拓己・田口晃監訳「二〇一九」『試される民主主義 上・下』岩波書店)

Rawls, John, 1999, *Political Liberalism*, Harvard University Press.

Schumpeter, Joseph A., 1950, *Capitalism, Socialism, and Democracy*, 3 ed., Harper. (＝一九九五、中山伊知郎・東畑精一訳『資本主義・社会主義・民主主義』東洋経済新報社)

Wber, Max, 1994, *Wissenschaft als Beruf 1917/1919, Politik als Beruf 1919, Studienausgabe*, Tübingen. (＝一九八〇、脇圭平訳『職業としての政治』岩波書店)

アリストテレス、一九七一、高田三郎訳『ニコマコス倫理学 上』岩波書店。

有江大介、二〇〇九(書評)塩野谷祐一『経済哲学原理——解釈学的接近』『経済学史研究』第五二巻二号。

井上達夫、一九八六『共生の作法——会話としての正義』創文社。

川本隆史、二〇〇二(書評)塩野谷祐一『経済と倫理——福祉国家の哲学』『季刊社会保障研究』第三八巻四号。

小林正弥、二〇〇二(書評)塩野谷祐一著『経済と倫理——福祉国家の哲学』『季刊社会保障研究』第五六巻。

斉藤尚、二〇一九「塩野谷祐一の経済倫理学——卓越主義の構想を中心に」『経済学史研究』第六一巻一号。

塩野谷祐一、一九八四『価値理念の構造——効用対権利』東洋経済新報社。

——、一九九五『シユンペーター的思考——総合的社会科学の構想』東洋経済新報社。

——、一九九八『シユンペーターの経済観——レトリックの経済学』岩波書店。

——、二〇〇二『経済と倫理——福祉国家の哲学』東京大学出版会。

——、二〇〇九 a 『経済哲学原理——解釈学的接近』東京大学出版会。

- 、二〇〇九b『エッセー 正・徳・善——経済を「投企」する』ミネルヴァ書房。
- 、二〇一二『ロマン主義の経済思想——芸術・倫理・歴史』東京大学出版会。
- 森村進、二〇二二〔書評〕塩野谷祐一『経済と倫理 福祉国家の哲学』、『橋法学』第一卷三号。
- 山脇直司、二〇一〇〔書評〕塩野谷祐一著『経済哲学原理——解釈学的接近』、『季刊 家計経済研究』第八六卷。
- 、二〇一七『市民社会、政府、ガバナンス——公共哲学的考察』、『経済社会学会年報』第三九卷。

謝辞 本稿はJSPS科研費19K23174の助成を受けたものです。

本誌の編集委員と二人の匿名査読者および、第八二回経済学史学会大会などの機会にコメントをくださった方々、とりわけ後藤玲子先生、佐藤方宣先生、橋本努先生に深く感謝を申し上げます。

キーワード 塩野谷祐一、経済倫理学、リーダーシップ、卓越主義

〈公募論文〉

シリア現代思想における世俗主義と
権威主義体制の結びつきの発見

岡崎弘樹

一 なぜ世俗主義と権威主義体制の結びつき
なのか？

一九七〇年代後半以降のアラブ諸国において顕在化した問題は、独裁政権によるイスラーム政治勢力への過酷な弾圧である。特にシリアではアサド政権がハマ市のムスリム同胞団の壊滅を狙った軍事作戦で市民を含めて八千人から最大四万人を殺害したが、この事件は国際世論においてほぼ黙認されてきた。同じく、二〇一一年の民衆蜂起以後においても、二十万人以上とされる民間の犠牲者の九割近くがアサド政権や

それを支えるロシアやイランの手によって殺害されたにもかかわらず、人権団体報告と一部の報道を除けば国際的に騒がれることは少ない。マジドが鋭く指摘するように、ノーム・チョムスキーに代表される国際的に名の知られた「左派」とみなされる知識人でさえも、シリアでデモに繰り出し自由を求める人々への連帯、あるいはアラブの独裁政権による蛮行への非難をめぐって歯切れの悪い立場しか示せない。シリア革命はまさに『孤児の革命』である。

「孤児」となっている原因は極めて複雑ではあるが、その一つとしてシリアの独裁政権が「世俗主義」の看板を掲げな

がら、実は国際場裡において「イスラーム」をめぐる諸現象や言論空間を巧妙に活用してきたという問題がある。シリアの言論人がしばしば指摘するように、アサド政権は、民衆蜂起以後に国内の刑務所に留置していた過激主義者を意図的に釈放し、反体制派地域での勢力拡大を促してきた。かくして「イスラーム恐怖症」に囚われた欧米世論を動かし、「対テロ戦争」の名の下で欧米諸国の全面的な後ろ盾を得るだけでなく、民主化勢力全体に対する圧倒的な武力による弾圧についても「青信号」を得られるという計算を働かせてきたというのである。かかるイスラーム主義をめぐる内外の政治と言説のダイナミズムについて、本論の紙幅で十分に論ずることはできない。だが、この問題の当事者たるシリアの思想家が、アラブの権威主義体制と世俗主義イデオロギーの結びつきをいかにして問題視するようになったのかについて、その認識のプロセスを断片的にでも辿ってみることは可能であろう。

本論では大きく二人のシリア人思想家の代表作に絞って考察を進めたい。一人は特にアラブ民族主義の挫折として知られる第三次中東戦争（一九六七）の敗北以降に自己批判論や宗教思想批判論を繰り広げてアラブの論壇の中心を担ったサーディク・ジラルル・アズム（一九三四～二〇一六）である。カント哲学の専門家であったアズムは「教説」(dogma) に対する「批判」(critique) を展開する中で、アラブの権威主義

体制と神学的なイデオロギーの結びつきを問題視し、そのイデオロギーの解体を図った。しかし一九七〇年代後半以降に「世俗主義」を掲げる独裁政権によるイスラーム運動への圧倒的な暴力という、アズムの宗教思想批判では説明不可能な現実と直面することになる。オルタナティブとなる議論が求められる中で、登場したのが本論で扱うもう一人の論者、ブルハーン・ガリユーン（一九四五～）である。ガリユーンは当初は仏マルクス主義者の国家論に影響され、シリアの国家と社会階級の関係をめぐる分析に取り組んでいたが、やがてアラブ世界の民衆的基盤に基づいた民主主義的改革論を模索し始めた。そしてイスラーム世界における政治と宗教の歴史的關係について新しい見方を提出し、権威主義体制と、宗教精神ではなくむしろ世俗主義イデオロギーとの結びつきを問題視するようになった。

アズムとガリユーンはシリアの行動する知識人としても周知であり、「ダマスカスの春」（二〇〇〇年）やシリア民衆蜂起（二〇一一年）においても民主化運動勢力への支持を鮮明にし、シリアやアラブ全域で周知の人物である。だが、その政治的实践はさておき、この二人の思想的業績については依然としてほとんど体系的に論じられていない。両者は、政治的経験や知的遍歴、世代として抱えた課題も違うことから、思想家としての分析の切り口も異なっている。本論では、両

者の同調者や批判者の見解と比べつつ、アラブの権威主義体制と世俗主義の結びつきを発見するに至った思考の過程を辿ることで、中東地域をめぐるいかなる問題の認識や解明に貢献したかを明らかにする。

二 サードイク・アズムにおける宗教思想批判の意義と限界

1 「責任回避」と「中道主義」への批判

一九四六年に独立してまもない一九五〇年代のシリアでは軍事クーデターが繰り返されたにもかかわらず、一時的に「民主主義の時代」と言われた時期もあった。だが、一九六〇年代に入り、エジプトとのアラブ連合共和国の頓挫、バアス党勢力による二回にわたる軍事クーデターを経て政治的拘束が相次ぎ、メディアの統制も強化された。一九六七年の敗北を迎えたのは、ちょうどエジプトのアブドゥル・ナーセル大統領に象徴されたアラブ民族主義時代の高揚感が失われつつある時代であった。事実、六七年の敗北においてわずか六日間でシナイ半島とガザ地区、ヨルダン川西岸、ゴラン高原が奪われ、エジプトとヨルダン、シリア軍が壊滅的な打撃を受け、シリア国内にもゴラン高原を追われた八万人の難民を抱えることとなった。アズムは後のインタビューで「敗北がわれわれを稲妻で打ちのめしたと言っても過言はない」と当時の幻

滅感を語っている。

アズムの『敗北後の自己批判』（一九六八）は、この精神的衝撃と危機感の中で書かれた政治評論である。六七年の敗北はアラブの公式言説では「ナクサ」（後退、つまづきの意）と呼ばれたが、アズムによれば「現実が生じたことを歪曲するための言い回し」⁸⁾に過ぎなかった。それどころか、一九四八年の第一次中東戦争での「大厄災（ナクバ）」という言い回しで現状を表そうとする者さえ存在するとして、アズムは次のように指摘する。

六月戦争とその余波を示す「ナクバ」（大厄災）という用語の使用には、免責や説明責任の回避の論理の多くが含まれている。というのも、その大厄災に見舞われた者が、その事態や発生の責任を負わないとみなされているからだ。たとえ責任を負ったとしても、この大厄災の恐ろしさや大きさと比べても最低限の責任しか問われな
 いのだ。⁹⁾

「責任逃れ」をめぐるアズムは六七年の戦争中に、報じられた様々な公式言説を槍玉に挙げる。それは、多数の女性兵士で構成されるイスラエル軍に対して「子どもは殺すな」という正統カリフ時代の名言を持ち出したり、「賢い人間は

自らの欠点をうまく隠すべき」というハディース由来の教えを引き合いにして軍事的失敗を隠蔽するような言説である。アズムによれば、アラブ人が直面しているのは、「装備の平等や正面对決、不意打ちの排除といった前提条件の下で勇敢や公正な方に勝利を与える」といった騎士道的な戦いではなく、むしろナパーム弾や核兵器の餌食になるかもしれない「生存と運命を賭けた戦い」である。たとえソ連から十分な軍事支援を受けたとしても、計画立案から緻密な実行、人民の組織化にいたるまでの「精神」が欠けている以上、ベトナム戦士のような戦い方は不可能である。要するにアラブは、「ダイナミズム、機動性、創意工夫ではなく、本質的に伝統と慣習に依拠したまま」というのである。^⑩

慣習的な思考様式や態度への批判を展開する中でアズムが特に問題視したのは、「中道主義」のイデオロギーであった。米ソの冷戦構造の中でエジプトは、インドネシアやユーゴスラビアとともに「積極的中立主義」や「非同盟」という外交的立場を打ち出したが、資本主義圏と共産圏を仲介し、融和するための「第三世界」の役割として「科学的社会主義」を模索するシリアの左派知識人にも広く支持されてきた。だが、かかる中道賛美が「中庸」を伝統的に説いてきたイスラームの言説とも手を携えていたことに、アズムは疑問を呈する。

当時アラブ民族主義的な立場をとりながらも、イスラーム

と近代的生活の相克論を展開した論客の中に、レバノンの政治学者ハッサン・サアブが存在した。サアブによれば現在求められているのは「クルアーンの内容が正しいかどうか」というよりも、「クルアーンに頼りながらイスラームの意味や可能性、改革の方途を理解する」ということである。同時代の潮流として、近代性よりも預言者やカリフの教えを重んじる伝統墨守の立場、あるいはターハー・フサインやトルコのケマル主義にみられるように近代的価値を重視する立場があるものの、採るべき道は十九世紀末に理性と啓示の調和を指したムハンマド・アブドゥラの「イスラーム中道主義」であるという。サアブによれば、アッラーは人間にメッセージを伝える「媒介」として預言者を使わし、イスラームの文明も東洋と西洋の、ギリシアの合理主義と東アジアの汎神論を取り結ぶ形で発展してきたというのである。^⑪

「中庸」を尊ぶ思想はイスラーム思想史において、アリストテレスの注釈に関する豊かな伝統を背負い、中世にはニザームムルクの『政治の書』をはじめとするさまざまな言説で繰り返され、近代においてはアブドゥウに代表される「イスラーム改革派」と呼ばれる潮流にも受け継がれた。イスラーム主義思想家や護教論者というよりは、政治学者として知られているサアブのような論者が理性と啓示の調和の下での「中道主義」を重んじる立場を示すことは、地域の政治文化

を再考する上で非常に有意義であったと考えられよう。

ところが、サブの中道賛美論に対して、アズムは非常に手厳しい。「かかる中道主義の正当化から導かれる唯一の結論は、われわれは何ら立場も最終的な基盤もなく、何の責任も負わない他人の立場を、また他の人民や国、文明の根本的な立場を中庸するしかないことだ¹⁷」。アズムの説明によれば、もはや国際秩序は大きく変わり、かつてのバンドン会議など望むべくもなく、第三世界は単なる地理的な区分に変わろうとしている。六七年の敗北後において特にアズムが警戒したのは、アラブの言論界がエルサレム旧市街の占領に目を奪われ、国際政治のダイナミズムと結びついたイスラエルの占領という問題の全体性を見失っていることである。アズムのみるところ、既成事実を積み上げること、交渉の前提条件そのものを有利に変えてしまうことはイスラエルや大国の政治において常套手段であるが、アラブは予め用意された泥沼にはまり込んで抜け出せなくなり、不利な立場を推し進めている。局部的な問題へのすり替えにより包括的な解決への方途を見失ってしまう危険性が生じている中での安易な中道主義の称揚は、既成事実の受容や是認を促し、単なる妥協に終わってしまうというのである¹⁸。

2 宗教思想批判への転回

『敗北後の自己批判』では主として責任回避の論理や中道主義のイデオロギーへの批判が展開されたが、アズムの名をアラブの言論界に知らしめたのは、次作『宗教思想批判』（一九六九）である。というのも、アズムは同著で政治と結びついた神学的イデオロギーへの徹底的な批判を展開したがゆえにレバノンで告訴され、一時的に拘束、収監、そして国外追放に処されたからである。

近代のアラブ・イスラーム世界において、非護教論的立場あるいは社会学的見地から宗教思想を批判的に扱う場合には、さまざまな自己検閲あるいは配慮を必要としてきた。だが、アズムが断っているように、批判的検討の対象としているのは宗教そのものではなく、護教的な觀念の自発的、無意識的な受容によって引き継がれてきた「宗教感情」や「神学的思考」である。それは、ブルーノの焚書やガリレオの運命、ダーウイニズムへの拒否など西洋キリスト教史においても深刻な主題となってきた。一方、クルアーンに「聖典からおろすかにできるものはない」（六一―三八）と記されている通り、イスラーム思想史も「解釈と注釈、解釈の解釈の解釈で構成され、脱却することは極めて困難であるどころか、この宗教精神は常に権威主義体制によって活用されてきたと、アズムは論

じる。

宗教イデオロギーは意識的、自発的に用いられる基本的な理論的武器である。アラブ世界の反動的勢力（サウジアラビア政府など）は、この武器を進歩的・革命的勢力に対する公然とした戦争や水面下の工作で利用してきた。アラブの進歩的な体制（当時のエジプトやシリア政府）も国民を懐柔し、敗北によって露わになった無能力と失策を隠蔽するために宗教を支えの杖として利用してきた¹⁴。

宗教を基盤とする支配体制だけでなく、世俗主義を国是とする体制もまた宗教を利用しているのであれば、神学的言説そのものの解体こそが肝要である。こうした発想の下でアズムが目指するのは、近代科学と宗教精神が明らかに矛盾する事態に直面した場合の思考法である。アズムは、米哲学者ウィリアム・ジェームズの『信じる意志』（二八九六）を引きながら、次のように問う。「果たして自分は、祖先が受け入れてきた宗教的な教条を、自身の知的な誠実さを揺るがすことなく、虚心坦懐に受け入れることができるのか。これこそがジェームズの問いそのものだ¹⁵」。

ジェームズはあらゆる認識活動における感受的な性格を見抜き、宗教観や形而上学も含めあらゆる哲学論争が各論客の

気質とも関係しているとしつつ、「多元論的ないしは単に改善論的なタイプの宗教¹⁶」の可能性を説いた。『信じる意志』でも十分な科学的根拠のない中で神の存在の有無について判断を迫られたりした場合、永遠に判断を先延ばしにすべきとして「過ちをまぬかれようとおもえば、懐疑的などっちつかずの態度こそ絶対に懸念な態度なのである¹⁷」と論じる。同著は一九四六年に訳者解説とともにアラビア語に訳されたが、複雑な宗教宗派コミュニティで構成されたシリア・レバノンをはじめとするアラブ社会にとっても有用な多元論的な宗教哲学として受け止められたらう。

しかし、プラグマティズム哲学に対し、アズムは「かかる寛大な立場は、科学研究生活および精神の教育と解放に対する大きな脅威だ¹⁸」として、次のように断言する。「ジェームズとは対照的に、真の信念を探すような希望に身を委ねるよりも、過ちを犯すことを恐れるほうがより賢明だ。科学的な思考とそのおなじみの方法論によって、われわれは過ちの可能性を最小限にまで狭めることができるのだ¹⁹」。つまりところ近代の科学や文化、方法論と、啓示や神学的思考の「両立」あるいは「折衷」論を提唱すること自体が、宗教学者の「宗教を擁護したい¹⁸」という動機に基づいた立論にほかならないというのである。

近代イスラームの精髓といえる啓示と理性の相克論（タル

フイーク) に対しても、アズムは手厳しい。ムスリム学者の中には「近代科学はキリスト教の教義と対立したにせよ、イスラームの教義とは矛盾しない」とまで言い切る者まで存在する。だがアズムに言わせれば、そのように説く者に限って、「近代科学やその方法論、研究方法についてほとんど分かっているのではない」。多くの折衷論は、実質的な意味をとまなわない「修辭的な折衷」として、「誰かを嫌がらせたり、人間としての立場を傷つけたりしないよう、仰々しく一般化したレベルで唱えられてきた」。かくしてアズムは、当時イラクやレバノンにおいてシーア派権威として知られていたムーサー・サドルの思想を目的論的なイデオロギーの産物として、またムスリム同胞団の理論的支柱たるサイイド・クトゥブの思想を近代科学やその理論、方法論をすべてクルアーンから無理やり引き出そうしていると酷評する¹⁹⁾。

アズムの立論については、二つの点を抑えておく必要がある。一つは、アズムが当時ベイルートで教鞭をとっていたフランス人キリスト教神学者(フランソワ・ドブレ・ラトゥール)などの発想を批判している通り、修辭的、表面的な折衷が、決してイスラーム独自の傾向でなく、宗教精神(一般)に共通する思考の問題として論じている点である。もうひとつは、前出の通り、この「宗教感情」が政治と結びつく際には、宗教を掲げる体制にも、「世俗」を基盤とする体制にも双方に

利用され、「正当化のための折衷論」に陥っているという点である。サウジアラビアの宗教学者がカリフ制を持ち出して王室への「忠誠」を勧める一方で、エジプトやシリアの宗教学者は当時の政府のスローガンである「社会主義」をイスラームの公正論と結びつけて正当化しているという²⁰⁾。

レバノンの宗教学者を苛立たせたに違いないのは、アズムによる「レバノンの折衷」への批判であろう。サアブが呼びかけるように、多宗教・宗派のレバノン社会で折に触れてお題目として掲げられるのが「宗教間対話」であった²¹⁾。だがアズムに言わせれば、三位一体論や原罪といった教義ひとつとってもキリスト教とイスラームでは見解を異にしており、「批判的、科学的、歴史的方法論」が用いられないのであれば「みせかけの対話」に終始するだけである。むしろレバノン社会の実態は、一部のスナ派ブルジョワ層を除いて、ムスリムの大半が貧困にあえぐ労働者階級と中産階級下層に属する一方、キリスト教徒は現行の社会システムに乗じて私益をせしめている。こうした文脈において、まやかしの「宗教間対話」は、「国の富と生産手段を牛耳り、権力と影響力を有する指導者層のみを和解させる試みにすぎない」というのである²²⁾。

3 宗教思想批判の意義と限界

アズムは世俗主義的で自己批判的な立場からイスラームの言説の解体を試みたが、オリエンタリズム的な言説や本質主義的なアプローチには警戒的であったことは注目される。それはアズムと、同時代に論壇の星となったアドニス（一九三〇〜）の思想と比べてみれば明らかである。アドニスは著『変わらないものと変わるもの』（一九七三）をはじめとして数々の著書で、アラブ世界では「宗教的な知」がはびこり、意味と言葉の分離が生じていることに加え、真実が世界や人間、自然ではなく、テキスト自体に記されていると考えられていると論じてきた。このようにアドニスは、アラブ人を預言や幻影、神秘、奇跡、無限性、内面性、超越性、忘我に囚われた、近代性にそぐわない存在とみなしつつ、アラブの後進性の原因をすべてイスラームに帰するような「文化主義的なアプローチ」に拘泥した。²³

こうした主張に対しアズムは、「オリエンタリズムと裏返しのオリエンタリズム」という論考において、イスラーム主義者のみならずアドニスのようなアラブの「左派の論客」が、アラブ世界の苦境をめぐり階級や経済よりもむしろ宗教的、文化的要素を「第一要因」として強調するようになったことを「イスラーム還元主義的傾向」(isamamic trend)だと批判する。それはかつてエルネスト・ルナンが「文献学的分析と言

語学的思索から引き出した人種差別的な主題に関する様々な変種」に他ならず、「西洋と東洋、イスラームと欧州の違いに関する古典的なオリエンタリストの教義を語る信用ならぬい全体的な装置を再生産しているにすぎない」というのである。²⁴

カント哲学や認識論の専門家であったアズムは、認識可能な範囲を最初から定めることで極度に形而上学的な命題を回避しつつ、教説に対する批判精神を貫くことこそを研究の指針としていたのだろう。アズムはハンチントンの『文明の衝突』などを論難したことも知られるが、欧米のオリエンタリズムの言説に潜む「教説」、すなわち安易な直観主義や純粹な経験主義だけでなく、無限の相対主義、歴史決定論、還元主義、荒唐無稽な大きな物語にも極めて辛辣であった。とはいえ、彼の「批判哲学」が、自己批判ならびに宗教思想批判のいずれにおいても限界を抱えていたことは確認しておく必要がある。

アズムの自己批判論に関しては、「自己」とは具体的に誰を指したのかは依然として不明のままだったという批判がある。シリアの政治エッセイスト、ヤシーン・ハージュ・サーレハ（一九六一〜）は、アズムが六七年の敗北をめぐって、具体的な軍事的対決や実態、アクター、後の政治的選択肢を含めた「戦争」についてはほとんど語らず、むしろ文化的な

枠組みで「敗北」を論じていたことを問題視する。要するにアズムの自己批判においては、「特定の個人や組織、機関が責任を負っている国民的悲劇（六七戦争）」は、同時代人のすべてが背負う集団的な恥辱へと、政治的・軍事的現実はその文化的な言説へと、歴史的事実は原罪へと、現実世界の実存的な課題は形而上的な課題へとすり替えられた²³。事実、エジプトでは当時のアーミル国防大臣の自殺（あるいは他殺）やアブドゥルナーセル大統領の死去を経て、敗北責任の所在が明らかにされたものの、シリアでは当時の国防大臣たるハーフエズ・アサドが何ら責任を問われることなく、むしろ「敗北」に乗じて私兵を動員して政権を奪取し、国家の私物化を図った。結果として、この私物化された体制が国際的な後ろ盾を得つつ、半世紀以上も存続しているのである。

一方、宗教思想批判に関しては、アズムが神学的イデオロギーへの批判に拘泥するあまり、自ら批判してきたはずの本質主義的アプローチを完全に脱却することはできず、現実の国家や社会の論理に関する分析が疎かになったという問題があったと考えられる。確かにアズムの批判哲学は、欧米のオリエンタリズムの言説とイスラーム主義に対抗する場合には大いに効果を發揮した。しかし、一九七〇年代後半には宗教よりもむしろ世俗主義を掲げる独裁政権によって「六七年の敗北」を上回る大規模な殺戮と破壊が生じていたにもかかわ

らず、アズムが独裁政権の蛮行に対して説得力のある対抗言説を生み出すことはできなかった。まさにこの宗教思想批判にとどまらないオルタナティブな議論を提示した思想家こそ、ブルハーン・ガリユーンであったと言えるだろう。

三 ガリユーンにおける世俗主義批判

1 階級闘争論から民主主義論、そしてイスラーム論へ

ガリユーンは一九六九年に学業のために渡仏し、当初はニコス・プーランツァスに師事して『シリアの国家と階級闘争——一九四五〜一九七〇』（一九七四）という課程論文を提出した。その後、国家博士号論文『権力言説としての進歩言説』（一九八二）において当時のアラブ左派勢力のイデオロギーであった「進歩主義」と権力の結びつきについて分析している。かかる二つの論文の主題から分かるのは、ガリユーンが渡仏して間もない頃は仏マルクス主義思想家の国家論に影響を受けていたものの、「社会主義」や「進歩」といった本来批判勢力によって用いられてきた言説がアラブ世界の独裁政権によって「支配の論理」として取り込まれている問題への検証に徐々に関心が移ったということである。

ガリユーンがプーランツァスのフアシズム論やアルチュセールの「抑圧装置としての国家論」の薫陶を受けたことは

疑いないが、その理論を中東の現実にそのまま適用することには慎重であったと思われる。というの中東地域の諸国家は、植民地主義時代に遡る西側諸国のパワーポリティクスとイスラーム共同体という「ナショナリズム」に先行する大規模な文化システム（ベネディクト・アンダーソン）という内外の大きな二つの要因に規定され、比較的自律的な発展を遂げた西欧近代の諸国家とは発展の歴史的条件が大きく異なるという認識の前提があったからであろう。

かくしてガリューンは、『民主主義のためのマニフェスト』（一九七八）において、アラブで民族主義や社会主義を掲げたエリート層が、分断統治や自他の二分法的思考に代表されるかつての植民地主義と同じ論理を取り込んで「内なる植民地主義」を広め、多数の民衆を政治的に排除しているという問題にも取り組むようになった²⁶。さらに一九八〇年代に入ると、民主主義のための民衆的、思想的基盤を模索する中で、『理性の暗殺』（一九八五）や『自意識』（一九八七）といった著作を通じて、イスラームをめぐる諸課題にも言及し始める。たとえば『自意識』の中では「イスラーム国家」の樹立を模索する狂信的な立場だけではなく、アドニスの思想にみられるような、イスラームを創造性のない社会発展の枷としかみなさない極端な世俗主義的立場も社会の実態とかけ離れているとの見方を示す。かくしてガリューンは、アラブの開けた知

性を模索する上で、理性を媒介した科学と宗教の相互尊重や政治権力者の世俗性を説いてきたアブドゥのようなイスラーム改革派の思想に向き合わざるを得ないとして、次のように述べる。

主たる失敗の原因の一つは、土台や道標となる理論の失敗である。振り返るべき理論は、リベラルのか、社会主義的かといったものではなく、むしろアラブ社会を過去から貫き、表明されてきた知の生産と伝達のシステム全体²⁷だ。

この「知の生産と伝達のシステム全体」を探るというモチーフの下でアラブ・イスラーム史における国家と宗教との関係史を再考した考察こそ、『政治批判——国家と宗教』（一九九二²⁸）であつただろう。

確認されるべきは、アズムとガリューンの立論の出発点の相違である。既に論じたように、アズムは社会にタブーを持ち込む「宗教精神」を徹底的に批判することで国家と神学的イデオロギーの結びつきを問題視した。一方、ガリューンはエリアーデの『世界宗教史』などの宗教研究に導かれながら、イスラームが歴史的に聖体拝領や異端審問、破門とは無縁であり、アッラーの許しから信者を排除して迷わせることはな

かったといった事例を挙げつつ、信仰深き多数の人々で構成されるアラブの市民社会や「原始イスラームのエートス」²⁹に対して尊重する立場を示す。とはいえ、ガリユーンの関心にかかるエートスというよりは、むしろそれが国家との関係でいかなる変容を遂げ、「精神なき状態の精神」(マルクス)に陥ったのかという点にあっただろう。つまり、宗教と国家のそれぞれが固有の論理を有し、自律的あるいは相互作用的に展開し、対立や吸収、同化を経て、近代化の中で独自の課題に直面した歴史的ダイナミズムこそが、説明すべきポイントである。

2 宗教と国家のそれぞれの論理

ガリユーンは、ユダヤ教とキリスト教、イスラームといった一宗教の成立以後における「国家」という観念に着目する。一宗教成立以前に「文明の発祥地」として栄えた古代帝国は、神と父と一体化した王の下で常備軍や官僚制を含む中央集権的なシステムを基盤とすると同時に、「より根源的な存在論的な、服従というよりは至高の導きと一体化」するような「原始的な奴隷制度」によっても支えられていた。ところが、一宗教は従来の宗教とはイデオロギー的に一線を画した「変異の産物」として現れた。ギリシア神話のように天空に活動を求めるのではなく天空を「地上への奉仕者」と位置づけ、王

神に父支配の自明視に代わり「友愛」を基盤とする「神の秩序」を打ち立てた。「神は自然や社会の秩序から解き放たれた世界の外側に位置する神秘的な神々ではなく、むしろ人間の中に、そして人間とともに存在する」と観念された。かかる「普遍的なメッセージ」の下ではじめて社会秩序が抑圧的であるとみなされ、国家と宗教が緊張関係を抱え始めたという。³⁰

とりわけイスラームの場合、そもそも問題は「クルアーンはどこにも国家論はない」ことにあった。イスラーム誕生期の信仰共同体にとって、国家は決して「社会を組織化する原理」ではなく、「モラルの原則に奉仕する道具」とみなされていた。地上に国家を創ったら預言者ムハンマドは単なる収税吏になってしまう。初期ムスリムのイメージする「イスラームの家」はあくまで宗教倫理の実践の場にほかならず、預言者没後に後継者となった正統カリフらも宗教革命を引き継いだ「代理人」であり国家の指導者ではなかった。ところが、信仰共同体の拡大は必然的に政治共同体(国家)の拡大を伴う。多様な民族や異なる経済やイデオロギーを抱え、さらに物質的な利害関係も絡む中で、国家は統制不可能となってしまう。ジハード(信仰・布教の努力)の継続を阻まれるという懸念は、教友がマツカから離れることを禁じるといったウマル(第二代正統カリフ)やクルアーンの統一を図ったウスマーン(第三

代)の立場にも現れていた。¹⁾ 国家の論理は、軍や官僚、徴税、領土、権益に支えられ、「政治的で、順応性に富み、複雑である」一方、宗教の論理は「観念的で、布教を任務とし、倫理を求める」。アリー(第四代)の時代に不和(ファイトナ)が生じ、ウマイヤ朝の成立をもって終止符が打たれたが、それはすなわち国家や政治の論理が、(本来の意味の)カリフや信仰共同体に勝利したことを意味したという。²⁾

いわゆる「イスラーム学」においては、イスラームと国家の関係性をめぐり、信仰共同体の論理が国家一般の論理(王権やダウラ)に浸透し、イスラーム世界に固有の文化や文明を育んでいるという見方が主流である。³⁾ とはいえ、アラブ世界において国家と宗教のそれぞれに固有の論理を同等に認め、その「接合」関係を模索するという見方は、古くはイブン・ハルドゥーン以来の伝統があり、アブドゥム「イスラーム王朝の支配者は(俗世の権力者)」であると主張するなど十九世紀末のイスラーム改革主義者によっても示されてきた。⁴⁾ 「神学論理中心主義」(Theologocentrism、マキシム・ロダンソンの造語)を疑問視するガリユーンの立論も、仏マルクス主義者の国家論だけではなく、アラブ・イスラーム世界のかかる思想的伝統に立脚していることはいずれでもない。

ガリユーンが、信仰と倫理で結ばれた共同体を市民社会に属するものにとらえていることは見逃せない。西欧のキリス

ト教とイスラームは国家との関係史において似たような道を歩んだが、キリスト教においてはヒエラルキー化された聖職者の支配が国家への対抗軸として確立された一方で、イスラーム世界では国家が圧倒的なヘゲモニーを握って信仰共同体を直接的に支配し、その自律性を奪ってしまった、とガリユーンは認める。その意味で、ウマイヤ朝以後のイスラーム王朝は決して神権政治の国家ではなく、「宗教を服従させ、政治的、戦略的な目標のために利用する古典的な帝国を模した官僚的な国家」だという。本質的には国家は世俗的であるが、決して宗教から独立することはなく「ウンマ」の名の下で外皮として宗教と一体化している。要するに、イスラーム世界における国家は、「歴史的に最良な形で「宗教と」接合された共同体のひとつに過ぎない」ことから、「完成されたイデオロギー的モデル」としてではなく、権力や権威、影響力といったさまざまな要素を実践的に統合した形式として理解されなければならない」というのである。⁵⁾

ここで言う「完成されたイデオロギー的モデル」とは、とりわけ一九二〇年代以降にラシード・リダーやハサン・バンナー、サイイド・クトゥブ、マウドゥーデー、ホメイニーに至るまでの名だたるイスラーム主義思想家が、信仰共同体の課題を無媒介に、そして教条的に国家の課題と結びつけてきた一連の「イスラーム国家」論であろう。⁶⁾ とはいえ、ガリ

ユーンが注目するのは、なぜ二十世紀になってそのようなモデルが模索されるようになったのかという歴史的動機と条件である。ガリユーンによれば、近代社会においては、西洋であれ、イスラーム世界であれ、神の前の「同胞愛」の精神が廃れていく一方で、それに代わる「自由な市民」という觀念の下で社会が自発的に組織化され、「国民国家」が要請された。宗教勢力の基盤であった教育とコミュニケーションといった領域も近代国家の管轄に取って代わられたが、イスラーム世界の近代において特徴的であったのは、「宗教そのものはすでに攻撃され、周辺化」させられていた点にあったという。

ガリユーンが問題視するのは、国家の圧倒的なヘゲモニーの下で、政治エリートがイスラームを生誕以来変わっていない旧態依然とした伝統とみなし、踏襲的な法的解釈と結びつけていたクルアーンのテキスト活用をいち早く捨て去り、西洋の新たな市民法を採用したことである。その一方で政治エリートに異議を申し立てる宗教エリートも、権力に近づき参加するためにクルアーンの知識を活用してきた。かくして自由な市民の確立や民主主義を伴わない官僚的な「合理性」は、新たにヒエラルキー化された社会システムを大規模に生み出しながら、個々人の要求を反映する社会的、政治的回路を奪っていったのである。³⁸ つまるところガリユーンによれば、イスラーム主義とは近代モデルの失敗の産物にはかならない。

「宗儀を守るムスリムだからイスラーム主義活動家になるのではなく、逆に活動家であるから、あるいは政治的利益によって活動家となるがゆえに宗儀を守る」³⁹。かくしてイスラーム主義運動は、世俗的なエリートの支配に幻滅し、方向性を見失った中産階級を多数取り込むことで強化された。つまるところ、宗教的価値の欲求は、決して古典的な意味での「友愛」にとどまらず、むしろ「アイデンティティーや尊厳、真実が失われたことへの反応」であったというのである。⁴⁰

かくしてガリユーンの批判の矛先が、支配の論理と手を携えた「世俗主義」という觀念にも向かうのは必然であった。ガリユーンによれば、イスラーム世界において世俗主義は、歴史的な事実を客観的に説明する「科学」と同時に、それを社会的要求として価値判断した「規範」として受け取られたという。世俗主義運動が近代化において世界各地で生じたことは揺るぎない歴史的事実であるにせよ、それを「政治的、法的な形で根付かせることはまったく普遍的ではない」ところが「価値」として曲解された世俗主義は、「信徒の監視やイデオロギー的な不寛容、民主的な原則や普通選挙の拒否のために正当化され、鼓舞される口実」と化した。要するに、「世俗的な国家の再生が、真の民主主義的要求を意味するというよりも、むしろ権威主義的な体制の再生産を隠蔽する傾向があった」ことこそ自覚すべきだというのである。⁴¹

四 世俗的立場からの世俗主義批判の行方

1 世俗主義と結びつく帝国主義ならびにアラブの権威主義体制
 アズムの批判的な分析対象はあくまで「宗教精神」の論理であったが、ガリユーンのそれは『政治批判』という題名が示す通り「政治」の論理であった。「宗教の教条的な構造やその伝統からムスリム社会の失敗を説明することは、失敗の永続化を意味するだけでなく、歴史とその普遍的な論理のダイナミズムを否定することでもある」。神学イデオロギーからではなく、逆に国家や政治共同体に固有の一般論理から宗教の論理を批判的に検討することで、アラブの権威主義体制が宗教のみならず世俗主義のイデオロギーと結びついていることを発見したのである。

「価値」や「規範」として曲解され支配の論理と手を携えた世俗主義への批判は、長らくイスラーム主義者やその立場に共鳴する論者のお題目であったが、二十世紀後半には非護教論的な立場を示す論客からも示された。その代表格として知られているのはタラル・アサドであろう。特にサルマン・ラシュデー事件に手厳しい批判を展開したことで知られているが、同事件については実はサーディク・アズムも興味深い見解を示している。

アズムによれば、同事件をめぐるバチカンをはじめとする欧米の保守的な勢力が「神への冒瀆だ」として非難を繰り広げているもの、イデオロギー的立場としてホメイニーと一致しているにもかかわらず、その死刑宣告について沈黙を保つなど欺瞞にあふれているという。その一方で、欧米のラシュデー擁護派は、イスラーム世界には自分たちの宗教文化に対して「異議を申し立てる者」（西欧文学史におけるラブレやヴォルテール、ジョイス）の伝統が存在しないと意思込んでいる。ところがアズムに言わせれば、宗教保守派を憤らせ時代を震撼させた作品は、西欧にとどまらずアラブ近代史の特徴でもあった。カリフ不要論の主唱者アリー・アブドゥッラージクや古代詩の宗教的仮面を剥がしたターハー・フサイン、そして宗教思想批判を繰り広げたアズム自身、さらにノール賞作家ナギーブ・マフフーズらは「タブー化する精神」に挑んだがゆえに、数々の筆禍事件を引き起こし、時には命の危険にも晒されてきた。このアラブ世界の「異議申し立て」の伝統ゆえに、ラシュデー事件をめぐるシリアの作家は「表現の自由」を擁護するキャン・ペーンを張り、マフフーズもイラン宗教聖職者のヒステリーを非難してラシュデーへの連帯を表明した。アズムのみるところ、ラシュデーの作品は「人間的条件を探求する美しい魂」とか「神と悪魔をめぐる永遠の形而上的な闘争」といった類ではなく、むしろ「き

わめて特殊な非人間的条件に対する怒りと反抗に満ちた探求だ」というのである⁴³。

一方でアサドは、「民族誌は様々な形で帝国主義支配の事業に組み込まれている」という文化帝国主義の視点からラシュデーの作品を批判的にとらえた。アサドによれば、近代の世俗国家は宗教を私的空間に追いやったようにみえながらも、英国国教会に特徴的なように「社会の結束が求められる限り全国民が共有しなければならない文化」としての「中核的価値観」を押し付け、その価値から非白人系移民の文化を排除してきた。アサドによれば、かかる「啓蒙主義の両義的遺産」あるいは「文明開化の使命」観がインド出身で英語で書くラシュデーの作風に反映されているという。風刺はその対象となっている当事者にとって「悪徳」と認識されなければならないのだが、自ら風刺している者たちの道徳構造を理解していない風刺家は「尊大なリベラル」に陥っている。「他者が信じているもの、習慣としているものを悪徳として描くだけでは、風刺とは言えない」。ラシュデーの作品は結果として「生の規範」としてのイスラームを傷つける弱い者いじめに過ぎない。「市民として、また近代を扱う人類学者として、私たちが注意を払い続けるに値するのは、世俗的近代国家の残虐性と破壊の恐るべき潜在能力⁴⁴」だというのである。

アズムは宗教思想批判の枠組みを脱しきれずタブーに挑んだ伝統への言及にとどまった一方、アサドは帝国主義にみられる一般論理からラシュデー事件を省みること、世俗主義的な論者があまりに無自覚であった「尊大なリベラル」の問題を鋭く見抜いた。かくして政治固有の論理から切り込むアサドのアプローチはガリユーンのそれに似ていると言える。だがガリユーンは「尊大なリベラル」が決して西洋の文化帝国主義にとどまらず、アラブ・イスラーム世界内部のエリート⁴⁵の独裁支配においても生じていると指摘した。これは、欧米の言論界でもほとんど議論されていない新しい見解であったと考えられる。

2 国民対話をめぐって（アラブのマルクス主義への批判）

ガリユーンの世俗主義批判についても一つ意義を挙げるとすれば、旧世代のアラブのマルクス主義者の思考にも反省を促した点であろう。彼の『政治批判』に真っ向から反論を展開したのが、不均等発展論などで知られるサミール・アミン（一九三二～二〇一八）であった。アミンによれば、近代アラブ社会において自由や自己犠牲、同胞愛、公正の精神を妨げているのは資本主義であって、決して一神教という原因に還元できる問題ではない。そもそも人類の半分以上は一神教以外の宗教的伝統を背負ったコミュニティに生まれ落ちる。

ラテンアメリカの民主化の阻害要因をキリスト教に求めることがないように、民主主義は第三世界全体の課題である。イスラーム世界の国家については、キリスト教を取り入れたビザンティン帝国の遺産を引き継いでいることも無視できないという。^④

アミーンのみるところ、ガリユーンはマルクス主義的アプローチを捨てて上部構造のイデオロギーのみの議論に囚われ、理想主義やユートピア主義、さらには文化主義に陥り、結果として西洋追従や世俗主義を目の敵にしているイスラーム主義者と手を携えている。「イスラーム的な体制は、実際の統治方法において民主主義を完全に消し去った。イスラームを掲げて勝利した政党がイスラームの名の下で権力と決定権を牛耳ることに躊躇しないのは、あらゆる経験から明らかだ」。アミーンのみるところ、体制とイスラーム主義者の対話が「権力奪取のための戦術的な動きになるのは必至」であり、イスラーム勢力の「過激派」と「穏健派」を区別したところで、穏健派も「民主主義に敵対的」であり、「買弁勢力の利益に与する」。そもそもイスラーム主義は、とりわけ「第四世界」にみられる特徴であり、社会経済上の問題の解決を促すことが最重要課題だというのである。^⑤

これに対し、ガリユーンは自身の立論が決してイスラームの優越性を訴えるものではなく、むしろ「あらゆる宗教にお

いて形而上的な見解を特徴づける新たな要素を明らかにすることであった」と反論する。つまりユダヤ教や西欧キリスト教史とイスラーム史における国家と宗教の関係を整理することは、社会学的理論の基礎となる類似点と相異点を洗い出す作業にほかならず、アドニスのような「文化主義」とは異なるアプローチである。ガリユーンに言わせれば、アミーンは「文化」を資本主義の生産様式の問題にすべて還元してしまうことで「文化」そのものを否定している。「二十世紀においてマルクス主義思想を腐敗させた最大の原因は、世界のあらゆる現実を単一的に理解すべくイデオロギー化した傾向だと思ふ」。ガリユーンは第一に物質や技術、精神面の進歩状況を表す「文明」、続いて第二に教育や社会、歴史を通じてこの文明の実現させるための「市民性」(シテイズンシップ)、そして第三に自身や歴史、現実に対する共同体の展望の下で個人的あるいは社会的な活動の中で培われる「文化」の区別が必要だと訴える。^⑥

文明を育む基盤となる市民性や文化を養っていく上で国民対話が不可欠であるが、ガリユーンにとって切実な課題は、アズムが懐疑の対象とするイスラームとキリスト教の対話でもなく、アミーンが不可能と断定する国家とイスラーム穏健派の対話でもなく、むしろ批判を全く受け入れない権威主義体制の中で決定権を有する集団の独善的な態度である。

国家階級あるいは国家を支配し恩恵を受ける最大の勢力が、かかる対話を通じて国益を実現する気がない。彼らは外国勢力や諸国と結びついた勢力は別として、イスラーム勢力であろうとなかろうと、労働組合や文化団体であろうと、いかなる社会的な勢力との真剣な対話を拒否し続けている⁽⁴⁹⁾。

アミーンとガリユーンの意見が食い違うのは、エジプト人とシリア人が抱えているそれぞれの政治状況という背景もある⁽⁵⁰⁾。とはいえ、かかる論争からアミーンが、国家だけでなく自ら敵視するイスラーム勢力をのっぺりとした一枚岩としてイメージしつつ、対話の可能性を断言していることは明白である。これに対し、ガリユーンは「権力のブロック化」(アラーンツァス)を意識して「恩恵を受ける最大の勢力」と言及するとともに、イスラーム主義勢力についても各地で周辺化された貧困層、各国の中間層や富裕層、買弁勢力など多様な人々で構成されているとの見方を示す。すなわち権威主義体制とイスラーム主義勢力のそれぞれが多様な要素で構成されているがゆえに、その複合形態は決して静態的なものではなく、「同じ「国民」としての対話と新たな政治のダイナミズムを生み出す余地は常に残されている」という認識を示して

いるのである。

アラブ民族主義時代の過度な世俗主義精神を引きずっていたアズムやアミーンの世代には殆どみられなかったこうしたガリユーンの議論は、後の世代にいつそうリアルな課題として受け取られた。前出のサーレハは、反体制派の共産主義組織に加わったがゆえに一九八〇年から九六年にかけてシリア国内の複数の刑務所に収監された。十四年間を過ごしたアレppo刑務所では、家族のもとへの帰還やアイデンティティー確認の欲求を強め、一時期断食を試みるようになったこともあれば、ムスリム同胞団員と一時期ともに暮らし、異なる意見の持ち主を尊重する態度を養ったという。また収監最後の一年間は他人と目を合わすことを一切禁じられた「絶対的監獄」たるパルミラ刑務所で恐怖の中の恐怖を味わい、何かにすがりたいという自然宗教的な経験をしたとも想起する。こうした経験の中でサーレハは、獄中の読書において特にガリユーンの著作に傾倒したとして次のように語る。

われわれの思考のなかで宗教批判はあまり重要性をもちませんでした〔……〕当時ブルハーン・ガリユーンによる世俗主義への批判が広まり、自分はこの立場に近いと感じました。世俗主義への自己批判と嘘つき以外の何者でもない権威主義体制への批判という二律背反する立

場を止揚した事例は、思想家としても思想潮流としてもガリユーンを除いて他に見当たらなかったのです⁽⁵⁾。

後にサーレハは、アラブの権威主義体制がイスラエルと同じく「世俗主義の擁護者」や「過激派への防波堤」を巧妙に演じ、あらゆるローカルな弾圧や暴力行使を国際社会から黙認されている問題についていっそう考察を深めていく。大国のパワーポリティクスとアラブの権威主義体制が「世俗の側」として手を携え、「対テロ戦争」の名の下で安全保障上のイスラーム主義を駆逐しながら、社会的な温床としてのイスラーム主義を助長し続ける「負のスパイラル」に陥っているというのである。ガリユーンの世俗主義批判が、こうした宗教と政治のダイナミズムの認識とともに、問題の発生源たるシリアの国民対話の可能性を示す思想的方向性にもいち早く寄与したことは疑いない。

(おかざき・ひろき／アラブ近代政治思想、現代シリア文化研究)

注

- (1) たとえば以下の人権団体サイトを参照。http://
whoiskillingciviliansyria.org/
(2) Majed, Ziad, *Syrie, la révolution orpheline*, Paris: Actes Sud, 2014,
p. 12.
(3) この問題はアラブ紙の論説や人権団体報告書などで多々指摘さ

れているが、思想的考察としては Saïh, Yasin al-Hajj, *Al-Ihbyahyân al-maḥẓīn* [抑圧された者たちは帝国主義者], Beirut: Riad El-Rayes Books, 2019 など参照。

(4) シリアの思想家は論考において、シリアだけではなくアラブ地域全域を意図している場合もあることを断っておく。

(5) アズムはダマスカス大学哲学部部長やレバノン、米国での教歴に加え、二〇〇一年には東北大学で半年間客員教授を務めている。一方、ガリユーンは定年退職までパリ第三大学アラブ研究科教授であったが、二〇一一年八月から二〇二二年六月までシリア反体制派「国民評議会」議長を務めたことで知られる。かくしてガリユーンは国際世論において政治家と誤解される傾向がある一方、フランスのアラブ研究においても思想家としての彼の業績については依然として評価が定まっていなごと思われる。

(6) なお、アズムとガリユーンの間接的思想を含め、現代シリア思想の全体像に迫るような研究はいまだ緒にたばかりであるが、アラブの他地域との比較を含めた重要な先行研究としては Kassab, Elizabeth Suzanne, *Contemporary Arab Thought: Cultural Critique in Comparative Perspective*, Columbia University Press, 2009; *Enlightenment on the Eve of Revolution: The Egyptian and Syrian Debates*, Columbia University Press, 2019 を参照。なお本論で主として扱う著作は日本語読者には知られていない以上、要約が若干長めにならざるを断っておく。

(7) Al-Azm, Sadik, "A interview with Sadik Al-Azm" by Ghada Talhami, *Arab Studies Quarterly*, Vol. 19-3, 1997, pp. 113-126.

(8) 'Azm, Saïd, Al-, *Al-Naqd al-dhāt bi' al-hizma*, Damascus: Dar Mandūh 'Adwān, 2007 [1968] (ヤンターネット版), p. 6; Al-Azm, Sadik, *Self-Criticism after the Defeat*, Al Saqi, 2012, p. 17.

(9) 'Azm, Al-, *Al-Naqd al-dhāt...*, p. 24; Al-Azm, *Self-Criticism...*, p.

- 40.
- (9) 'Azm, Al-, *Al-Naqd al-dhātī...*, pp. 29-32, p. 59; Al-Azm, *Self-Criticism...*, pp. 46-51, p. 85.
- (11) Saab, Hassan, "The Spirit of Reform in Islam", In *Islamic Studies*, 03/1963, Vol. 2-1, pp. 17-39. なお、ムハンマド・アブドゥウラが「中庸」の精神を重んじたのは確かだが、後世の研究では「中道主義者」ではなく「イスラーム改革派」と呼ばれるのが一般的である。
- (12) 'Azm, Al-, *Al-Naqd al-dhātī...*, p. 87; Al-Azm, *Self-Criticism...*, p. 117.
- (13) 'Azm, Al-, *Al-Naqd al-dhātī...*, p. 39, p. 92; Al-Azm, *Self-Criticism...*, p. 59, pp. 123-124.
- (15) 'Azm, Al-, *Al-Naqd al-fikr al-dmī*, p. 7, p. 16; Al-Azm, *Critique of Religions...*, p. 10, p. 22.
- (16) 'Azm, Al-, *Al-Naqd al-fikr al-dmī*, p. 15; Al-Azm, *Critique of Religions...*, p. 21.
- (19) シェヘータス・ウイリヤム『プラシマテイスト』榊田啓三郎訳、岩波文庫、一九五七年、二〇一頁。
- (17) シェヘータス・ウイリヤム『信の意志』福鎌達夫訳、日本教文社、二〇一五年、二七頁。
- (20) 'Azm, Al-, *Al-Naqd al-fikr al-dmī*, p. 17, p. 53; Al-Azm, *Critique of Religions...*, p. 24, p. 74.
- (21) 'Azm, Al-, *Al-Naqd al-fikr al-dmī*, pp. 25-30; Al-Azm, *Critique of Religions...*, pp. 35-42.
- (20) 'Azm, Al-, *Al-Naqd al-fikr al-dmī*, p. 31-35; Al-Azm, *Critique of Religions...*, p. 44-49.
- (21) Saab, Hassan, "Communication between Christianity and Islam", In *Middle East Journal*, 1964, Vol. 18-1, pp. 41-62.
- (22) 'Azm, Al-, *Al-Naqd al-fikr al-dmī*, p. 44; Al-Azm, *Critique of Religions...*, p. 61.
- (23) アドニスの本質主義的なイスラーム観を要約的に示した著書としてアドニス・フリーア・アブドゥルアヒド（聞き手）『暴力とイスラーム——政治・女性・詩人』片岡幸彦監訳、エディション・エゴ、二〇一七年を参照。アドニスの「文化主義」的アプローチについては Kassab, *Contemporary Arab Thought*, pp. 128-135 を参照。
- (24) Al-Azm, Sadik, "Orientalism and Orientalism in Reverse", In *Is Islam Secularizable?: Challenging Political and Religious Taboos*, Gerlach Press, 2014, pp. 27-55.
- (25) Sālih, Yāsīn al-Hājī, "Al-Hazīmat wa al-dawlat, huzayrān 67 wa dawlat Hāzīz al-'Asad" [敗北と国家、六十七年六月とハーフネス・アサドの国家], 4 Jun. 2017, <https://www.aljunhurya.net/>.
- (26) Ghaliyūn, Burhān, *Bayān min aḥlī al-dmīqātīyā* [民主主義のたゞの宣言], Beirut: Al-Markaz al-haqāfī al-'arabī, 2006[1974].
- (27) Ghaliyūn, Burhān, *Al-Ma'yu al-dhātī* [自意識], Beirut: Al-Mu'assasat al-'arabiyya lil-dirāsāt wa al-nashr, 2nd edition, 1992, p. 5.
- (28) Ghaliyūn, Burhān, *Naqd al-siyāsāt: al-dawlat wa al-dmī, Casablanca: Markaz al-haqāfī al-'arabī*, 2004[1991]. なお本論では、仏語訳者向けにその簡潔明解な書や直した Ghalioun, Burhan, *Islam et politique: la modernité trahie*, Paris: La Découverte, 1997 に依拠する。
- (29) 中村廣治郎『イスラームと近代』岩波書店、一九九七年、五二頁。
- (30) Ghalioun, *Islam et politique*, p. 18, pp. 20-21.
- (31) Ghalioun, *Islam et politique*, pp. 31-34.
- (32) Ghalioun, *Islam et politique*, pp. 40-42.
- (33) 佐藤次高『イスラームの国家と主権』岩波書店、二〇〇四年な

を参照。

- (34) 岡崎弘樹『アラブ近代思想家の専制批判——オリエンタリズムと〈裏返し〉のオリエンタリズムの間』東京大学出版会、二〇一一年、七二頁。
- (35) Ghalioun, Burhan, "Islamology Comes to the Aid of Islamism", In *Diogenes*, Vol 57 (2), 2010, pp. 120-127.
- (36) Ghalioun, *Islam et politique*, pp. 44-45, p. 52.
- (37) 無数の研究があるが、要約として中村廣治郎『イスラームと近代』第三章を参照。
- (38) Ghalioun, *Islam et politique*, p. 63, pp. 74-75.
- (39) Ghalioun, *Islam et politique*, p. 80.
- (40) Ghalioun, *Islam et politique*, p. 90.
- (41) Ghalioun, *Islam et politique*, p. 135, p. 151, p. 251.
- (42) Ghalioun, *Islam et politique*, p. 160.
- (43) Al-Azmi, Sadik, "The Importance of Being Earnest about Salman Rusdie", In *Islam Submission and Disobedience*, Gerlach Press, 2014, p. 7-57.
- (44) アサド、タラル『宗教の系譜——キリスト教とイスラームにおける権力の根拠と訓練』中村圭志訳、岩波書店、二〇〇四年、二三六、二四〇、二六五、二七九—二八〇頁。
- (45) Amin, Samir; Ghaliyūn, Burhān, *Hiwār al-dawlat wa al-dīn* [国家と宗教の対峙の対話], Beirut: Al-Markaz al-thaqafī al-'arabi, 1996, pp. 14-17.
- (46) Amin; Ghaliyūn, *Hiwār al-dawlat wa al-dīn*, p. 25, pp. 28-34, pp. 83-84.
- (47) Amin; Ghaliyūn, *Hiwār al-dawlat wa al-dīn*, pp. 42-43.
- (48) Amin; Ghaliyūn, *Hiwār al-dawlat wa al-dīn*, p. 76, p. 110.
- (49) Amin; Ghaliyūn, *Hiwār al-dawlat wa al-dīn*, p. 127.
- (50) ムスリム同胞団の存在はエジプトではある程度許容されていたが、シリアでは一九八〇年法律第四十九号によって「所属だけで死刑」と法制化されていた。かくして九〇年代においてエジプトの言論界では「政治イスラーム」が、シリアでは「独裁国家の暴力性」が最たる議題となった (Kassab, *Enlightenment on the Eve of Revolution*, p. 83)。
- (51) サレハ、ヤシーン・ハージュ『シリア獄中獄外』岡崎弘樹訳、みすず書房、二〇二〇年、一七八—一七九頁。
- (52) 当問題に関する代表的な考察として Saïh, *Al-Imbriyāliyyūn al-maḥzunūn* が詳しい。

キーワード 国家、イスラーム、世俗主義、権威主義、プラグマティ

ズム

『スミスの倫理——『道徳感情論』を読む』

(竹本洋著、名古屋大学出版会、二〇二〇年)

上野大樹

日本のアダム・スミスやスコットランド啓蒙の研究は、主に経済学部の社会思想史・経済学史研究者たちによって進められてきた。その一世紀にわたる重厚な蓄積は海外からも注目を集め、水田洋 Adam Smith's Library (Clarendon Press, 2000) や坂本達哉・田中秀夫編 *The Rise of Political Economy in the Scottish Enlightenment* (Routledge, 2003) をはじめ、国際的にも影響力ある研究成果を



多数輩出してきた。欧米でもスミス研究・スコットランド啓蒙研究は近年急速に数を増やしつつあるが、日本とは違って政治学（政治理論）や哲学、あるいは歴史学としての思想史といった分野の研究者たちによって担われ、アマルティア・センなどの例はあるものの経済学者の占めるウェイトはあまり大きくない。このことは、研究対象として取り上げられる著作にも一定の影響をおよぼす。近年の海外での研究では『道徳感情論』に焦点があてられてきたのに対し、日本では相対的に『国富論』の存在感が大きかった。スミス理解における道徳哲学の重要性を強調した、経済学者による新書（堂目卓生『アダム・スミス』中公新書、二〇〇八年）が出版され、その後『道徳感情論』の邦訳書も続々と登場して、スミスといえば『国富論』という固定観念は最近は多少とも弱まりつつあるようにみえる。しかし歴史を遡るならば、スミスを総合的な社会学者、モラル・サイエンスにもとづく文明史家として把握する視点は、むしろ日本の社会思想史の際立った伝統であったということもできる。最近では野原慎司『戦後経済学史の群像——日本資本主義はいかに捉えられたか』（白水社、二〇二〇年）が論じているように、戦間期から戦中にかけての講座派マルクス主義者、戦後の市民社会派の研究者たちは、スミスを狭義の「近代経済学の父」という類型に流し込むことなく、長期の文明的な視座を提供するモラル・フィロソファアとして解釈することに注力してきた。大河内一男や高島善哉をはじめ、『道徳感情論』を取り上げた重要な研究はすでに戦間期・戦中期から登場している。またそ

のなかで、スミスの二大著作の関係を理解する蝶番となる『法学講義』という学生ノートにも、戦後の早い時期から内田義彦や水田洋らによって詳細な分析が行なわれてきた。

半ば当然ながら、こうした研究動向のなかでは、十八世紀啓蒙思想の到達点にして経済学を含む近代社会科学の最大の源流として、スミスが多少とも偶像化されることは、避けがたい部分があつただろう。邦訳も出たニコラス・フリリッブソン『アダム・スミスとその時代』（永井大輔訳、白水社、二〇一四年）等でもあきらかにされているように、経済学だけでなく道徳哲学の分野でも、たとえばヒュームとの関係でスミスのオリジナリティを過度に強調することには警戒的である必要がある。戦後日本の社会思想史でいえば、スミス自身によって多分にデフォルメされていた重商主義者像を歴史的に丁寧に復元することで第一級の研究成果をあげた小林昇が、その代表格であろう。小林はスミスの遡及的な歴史叙述、つまり道徳・経済学説史の再構成から批判的距離をとり、極端なスミス賛美には与しなかった。他方で、野原も指摘するように、そのスミス解釈が『国富論』中心であつたことも否めないところはある。その意味でも、『経済学体系の創成——ジェイムズ・ステュアート研究』（名古屋大学出版会、一九九五年）の著者・竹本洋が、本新著でスミスの『道徳感情論』に焦点を絞り、スミスに内在しながら批判的読解を展開する単著を著した意義は大きい。前著『国富論』を読む——ヴィジョンと現実』（名古屋大学出版会、二〇〇五年）でも、決して外在的批判のみに終始しないスミス経済学の詳細

な読解を披露した著者は、今回はいわゆるアダム・スミス問題として知られてきた『国富論』での人間像・社会像との連続性や整合性をめぐる問いにも随所で目配りしながら、倫理学者としてのスミスの全体像の解明を試みている。

とりわけ特筆すべきは、前著にも共通する優れたリーダービリティである。スミスのような大思想家を対象とした専門的な学説史研究は伝統的にどうしても厳めしい文体になりがちで、それが一般の読者を遠ざける一つの要因になってきたようにも思われる。そうしたなかで、本書のリーダーブルな文体は出色である。この点は決して表層的な問題ではなく、ある意味で「啓蒙」の本質にかかわる。十八世紀思想はカントの三批判書、ヒュームの『人間本性論』、スミスの二大著作のような大部の体系的作品も生みだしたが、それ以上に随筆調の小品やパンフレット類が、雑誌や新聞のような定期刊行物とともに言論空間においてかつてない重要な役割を担った。それがいわゆる市民的公共圏とそれを母体とする公論の形成にも与つたわけである。とりわけ『道徳感情論』は、たいへんな大作でありながらも、同時にあくまで日常的な経験に基礎を置きながら人間の社会的本性や倫理・習俗について着実に論じていくという、ある種の通俗的性格をもつた作品である。そうした啓蒙期の著作を軽妙な文人的文体で解きほぐす解説がリテラチャーに加わつたことは（頁数の割に価格が高いという問題点は感じるもの）価値がある。各章で扱われているトピックについても一部詳しく見ておきたい。目次を一瞥して明らかなおおり、スミス倫理学の中心概

念と、独自の視点を織り交ぜながらのその変奏とが、全体としてバランスよく取り上げられている。『道徳感情論』の構成に従って順を追って解説していく形式は採らずに、しかしこの一冊で同書の全体像に対する見通しを得ることが出来る叙述となっている。他方で、スマイスの道徳哲学や政治学をめぐる専門的な研究史の観点からいっても、これまであまり焦点が当てられてこなかったように思われる複数の論点が本書では取り上げられている。

たとえば、スマイスらスコットランド啓蒙の倫理学は観察者理論として知られるが、著者はこれを第三章で「傍観」の問題としてひねりを加えて取り上げ、スマイスのいう公平な観察者なし中立的観察者という設定のまた別の側面に光を当てる。同章ではまず有名な『道徳感情論』冒頭の「美しい人間理解の章句」(七二頁)を引用し、感情を表出している他者を見ると、直接的な利害関係がなくても思わずその人に感情移入してしまうという、社会的動物としての人間の共感能力が説明されるが、すぐさまそうした共感の範囲の限界が指摘され、スマイスのテクストに即して詳論されていく。スマイスはヨーロッパにおける英仏の覇権争いについては、英国人の反仏感情から距離を置いてその国民的偏見や商業上の嫉妬を中立的観察者の視点から指摘するが、ヨーロッパ外での出来事となると、それがいかに悲惨で同情に値する災厄だったとしても、実質的に共感作用が及ばないことを冷徹に指摘し、これをむしろ人類愛の感情やコスモポリタニズムの限定的性格の例証とする(七四―六頁、二、一三七―

四八頁)。D・フオーブズは、通俗的ウィッグの反ヨーロッパ感情(それは英国のEU離脱とそれに対するスコットランドの反発といった現代的事象にも通底する)に対して、懐疑的ウィッグとしてのヒュームやスマイスが多かれ少なかれ「世界市民」的立場を採りえたことを重視するが、そこでの世界はただかヨーロッパ世界であつたというフオーブズが示唆するだけにどまる事実を、著者は正面から指摘する。しかしこのことは、スマイスの共感の限界と世界の「外部」への傍観の正当化をたんに道徳的に非難するというよりも、スマイス倫理学の特徴的な構造を浮き彫りにするための布石として機能する。一言でいえば、それは自己規制や男性的な尊厳を中核とした徳倫理の重視である。自己規制が文明社会に生きる人間にとって根本的な能力となるのは、人間は思わず他者の苦難や喜びに思いを馳せてしまう共感する存在であるとともに、それ以上に他人や社会から共感されたいと望む存在でもあるからである。この局面では、他者である観察者が主導権を握り、主体は道徳的判断においては基本的に受動的である。ここで著者はスマイスのマルチチュードの概念に注目する(七九―八三頁)。自己愛によって肥大化した利己性や尊大さは、他人から見れば自分も多数の群集の一人に過ぎないのだという自らの良心からの忠告によって冷却される。したがって、癒しがたい利己心を抑えてくれるのは、世界市民精神のような普遍的な利他性ではなく、世界Ⅱ世間からは認・賞賛されたいという承認欲求であり、そうした他者の視線を内面化して自らの行為を統御しようとする自己規律の能力だという

ことになる。

すでに明らかなおり、著者のスミスに対する近すぎない距離感、それこそ中立的観察者としての視点が、こうした指摘を可能にしている。とりわけ注目すべきは、スミス倫理学のジェンダー的性格に対する分析だろう。これは、あまりにスミスを賛美し偶像化してしまうとなかなか眼にとまりにくいポイントではないだろうか。「スミスは後世の人から文明社会の旗手のごとくに遇されているけれども、文明社会を特徴づける情念にわかには馴染めない固い芯のようなもの、すなわち文明社会が腫れ物に触るようにしてオブラートに包み込もうとしている〈荒々しいもの〉へのこだわりがある」（九三頁）。スミス自身は「文明社会では『英雄的な鋼の意思』は求められておらず、繊細な感受性」が生み出す「思いやりや洗練」といったいわば柔らかな美徳が尊ばれる」ことを理解しつつも、何事にも動じない強靱な自己規律の發揮という男性的な美徳観から、文明社会の墮落に対する危惧を示唆してもいると著者は指摘する。「当事者の苦しみを歎き、受けた危害に対して憤り、幸運を共に喜ぶというふうには、当事者の感情にたいして観察者が抱く強い共感」であるところのヒューマニティ（人間性・人類愛）に対して、これを「女性の美徳」と規定し、「男性の美徳」である“generosity”と対置するところにも（七七一―八頁）、スミスの徳倫理のジェンダー的構成は明白であり、たとえばヒュームの文明社会観と比べた場合、そこはかなり際立ったコントラストを見出すことができるだろう。

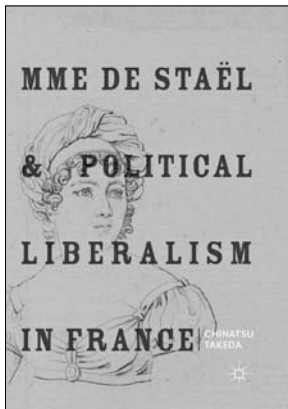
例えばこうしたジェンダーの観点を導入することで見えてくる啓蒙思想内部の文明社会に対する複数のヴィジョンにかかわる問題は、たとえば Jane Rendall や JoEllen Delucia らによって盛んに論じられている。また、スミスは男性的な自己規制や尊厳の徳を重視したのか、それともそれらを未開社会の徳とし、反対にヒューマニティの徳の涵養や豊かな感情表現の機会をもたらすとして文明化のプロセスを肯定したのがスミスだったのか、という論点をめぐっても、近年 Maria Pia Paganelli、Michele Bee、Ryan Patrick Hanley らのあいだで様々な議論が展開されている。本書『スミスの倫理』は、道徳哲学者スミスへの有益な導入であると同時に、最近のこうしたスコットランド啓蒙研究の動向とも大きく響き合う成果であるということができるだろう。（うえの・ひろき／思想史・十八世紀研究）

Mme de Staël and political liberalism in France

(Chinatsu Takeda, Polgrave Macmillan, 2018)

川出良枝

本書はフランス革命からナポレオン政権、さらには復古王政期にかけて作家・思想家・歴史家として活躍したスタール (Anne Louise Germaine Necker de Staël-Holstein, 1766-1817) —— 一般にはスタール夫人と呼ばれることも多い —— の政治思想の研究である。ロンドン大学で博士号を取得後、フランスやアメリカ等でス



タール研究をさらに深めた武田千夏氏が満を持して刊行した大作である。フランス語による書評 (Grand Genembre, *Francis Review*, 2019) の他、邦語ではコンスタンやスタールを専門とする古城毅氏によるがっぶり四つに組んだ書評 (十九世紀フランスの、代議制、社会エリート、女性を巡る構想) 『政治思想研究』第二一〇号、二〇二二年) がある。合わせて参照されたい。

本書がめざすのは、第一に、財務長官であった父ネッケルや近い関係にあったコンスタン、またトクヴィルやギゾーといったフランスの代表的な自由主義思想家と目される思想家の陰でこれまでやや不当に軽視されてきたきらいのあるスタールの自由主義政治思想を保守的自由主義あるいはコミュニナリズム (communal liberalism) と名付け —— 著者の定義によれば、地方の行政的義務に参与することで、国家の社会的影響から市民の倫理的独立を保障しようという立場 (一一頁) ——、その独自性を彼女の多様な著作を分析することにより明らかにすることである。第二に、彼女の政治思想が十九世紀フランスにおける政治と思想に影響を与え続け、フランス自由主義の深化の過程にとって重要な要素となったことを証明することである。その思想の独自性の説明のみならず、その後の受容の過程も含めてスタールを再評価するという野心的な試みである。

以下、本書の内容を紹介していこう。序論 (第一章) では、スタールの政治思想を「保守的自由主義」として捉え、多くの要素を共有するエドモンド・バークとの比較が試みられる。パークが貴族政的要素を残すイギリスを所与として代議制を擁護し

たのに対し、スタールが革命政権による土地所有改革の結果民主化（平準化）したフランスを所与として自由な社会の実現を模索した点で、両者には決定的な差異があるという鋭い指摘がなされる。

第一部は、スタールの作品の分析を通して、彼女の政治的自由主義を時代順に明らかにする。

第二章では、革命勃発後のスタールが、当初はよりラディカルな共和主義に接近したものの、立憲君主政の支持者という立場を早々に確立したという解釈が示される。それは政治的中道、あるいは「節制・穏健」(moderation)の価値の擁護と言い換えでも良い。具体的には、イギリスの体制にない貴族院を備えた二院制を重視する立場で、同様の発想をもったモンテスキューおよび父ネッケルとの比較もなされる。第三章は、ジャン・ジャック・ルソーの賛美者でもあったスタールが、男性市民を構成要素とするルソーの共和主義をどう受けとめたかをジェンダーという切り口から分析する。

恐怖政治を経験したスタールが総裁政府期にいかなる政治観に到達したかを分析するのが第四章である。主として彼女の最初の革命論『現下の状況』が分析の対象となる。著者によると、社会の解体という危機的事態を真剣に受け止めたスタールは、地方政治への市民の参加に専制への歯止めの可能性を（萌芽的ではあれ）期待しはじめていたという。

続く第五章では、活発な政治的発言から離れ、評論・エッセイ・本格的小説と、精力的に文学作品を刊行した時期のスタール

が分析される。中心となるのは、スタールの礼節 (civilité) についての見方の変化の分析である。彼女自身が、貴族的なサロンの主催者として活躍した人物であったが、一八〇〇年を一つの境とし、サロンで女性が政治に影響を行使することへの期待は断念される。とはいえ、サロンにおける礼節の精神は、共和政秩序における会話術に基礎を置く、しかもパリ中心ではなく地方を新たな舞台とする新たな礼節へと変容しながらも継承されていったとされる。

王政復古期に刊行されたスタールの代表的革命論『フランス革命の考察』に正面から取り組むのが第六章である。革命期のスタールの立場と比較しつつ、彼女が最終的に重視した制度が、旧来型の貴族とは異なるエリート階層からなる世襲の貴族院やイギリスの地方自治における活発な市民参加であったことが明らかにされる。

第二部は、反響を巻き起こした『考察』が第二帝政期に至るまでのフランス史に与えた持続する影響が分析される。

まず第七章では、彼女の世襲二院制の構想が惹起した様々な反響を考察し、第八章では、ギゾーとレミュザといった自由主義陣営の思想家たちとスタールが比較される。

続く第九章では、自由主義政治家バラントがスタールの地方自治論を正面から受け止め、その著『コミュニケーションと貴族政』の一八二九年の改訂版において、本格的なコミュニケーション・リベリズムとして完成させた経緯が丹念に分析される。

著者の見るところ、こうした地方自治を重視する自由主義思

想はその後も着々と継承されていった。その重要な系譜をトクヴィルに探るのが第一〇章である。第二帝政期（さらには第三共和政期）を扱う第一章ではスタールの自由主義の三要素（世襲貴族、地方自治、政治的中道主義）との比較によって、ナポレオン三世にみられるリベラルな要素や一八六〇年代のオルレアン派自由主義者の主張が分析される。

第三部は、歴史書としての『考察』が、その後の歴史叙述に与えた影響が考察される。

第二章は左派の歴史家バイユールが一八一八年に刊行した『考察』論駁の書が検討される。共和主義を奉じるバイユールにとつて、革命とは絶対王政がなしえなかった中央集権を正しく実現したものであり、中間団体の維持に腐心するスタールとは正反対の歴史認識が提示される。当然、名誉革命や恐怖政治の評価でも意見は真つ二つに割れる。

一八一八年から一八四八年までの時期に、『考察』が穏健な左派と穏健な右派を接近させる役割を果たした様を描く第三章に続き、第四章は四八年以降の『考察』受容が扱われる。

なかでも中心となるのはトクヴィルの『アンシャンレジームと革命』との比較である。トクヴィルと『考察』は多くの共通点をもつことが示される。第一〇章および続く第五章と、トクヴィルとスタールの比較は本書の重要な要素の一つである。

第五章は『考察』におけるイギリスの憲法体制や名誉革命へのスタールの評価が後続の世代においてどう受け止められたかをキネとトクヴィルを分析することで明らかにし、最後に全

体を総括する結論をもって完結する。

本書が精緻な分析を加える膨大な研究対象について書評者は素人同然であり、見当違いである可能性も承知の上で、以下、本書についていくつかの論評を試みたい。

近年、とりわけ政治思想研究の分野でスタールに注目した優れた業績があいついで刊行された。B. Fontana, *Germaine de Staël, 2016* は政治思想史家による本格的なモノグラフで、とりわけ「公論」の重要性に着目した思想家としてスタールを印象的に提示した。ただし著者はその公論観には批判的である（本書九一—〇頁）。A. Craincu, *A Virtue for Courageous Minds, 2012* は moderation という政治的徳の重要性を発掘し、モンテスキューからコンスタンに至る知的系譜——スタールも重要な一翼を担う——を提示した。本書は、この研究と基本的問題関心を共有していると見えよう。また、工藤庸子『評伝 スタール夫人と近代ヨーロッパ』（二〇一六年）においては、スタールの文学作品に含まれる政治的含意が綿密に分析されている。

これら近年あいついで刊行された諸研究と比較した場合、本書が出色であるのは、スタールの提案した具体的制度に着目し、それを子細に検討した点である。立憲君主制や権力分立を内在化したイギリスの憲法体制がその発想の源にあるとしても、それを革命後のフランスにどのように定着させるかに関して、教条的ではなく柔軟に模索したのがスタールであった。二院制を通じた中間団体の役割を社会構造の変化に合わせて刷新しようとした彼女の議論をきまこまかく追跡したのは本書の大きな

貢献である。また、イギリスの地方自治のもつ意義の大きさに着目したスタールの分析が、バラントによりコミュニケーション・リベラリズムとして鍛え上げられた経緯の緻密な分析（第九章）は、本書の白眉と述べて良い。

次にスタールの思想の意義を解明すると同時に、没後におけるその影響を評価するという本書の基本的枠組みについて論評したい。一般に、影響や受容をテーマとする研究は、思想の継受や発展のみならず、誤読、歪曲、批判、黙殺まで含めて見通す時、思想史のドラマとして読者を魅了する。他方、思想家の評価を目的とする場合、同時代や近い将来においては読み取られなかった側面を明らかにすることも思想史研究の醍醐味である。その点、本書は本人の思想の解明とその後の受容の過程との関係が少々単線的ではないか。

また、受容・影響の部分の議論が充実しているのに比して、彼女の思想の分析の部分は分量も控えめで、文学作品への目配りも手薄である。スタールの思想の本質が自由主義であるという本書の前提に書評者も異論はないが、この枠組みだけに彼女が収まるか、という疑問は残る。影響を論じる部分に関しては、厳密な意味でスタールの著作からの影響と言える部分と類似性・共通性の指摘にとどまる部分との切り分けが曖昧で著者の真意が分かりにくい部分もあった。

もつとも、こうした論評は著者にとってはすでに織り込み済みかもしれない。著者の意図は、おそらくはスタールが触媒となる形で発展していった革命後のフランスの自由主義の一朝流

を析出し、フランス自由主義についての既存の一面的理解を修正するところにこそあったと思われるからである。

十七世紀から十九世紀にかけて連続的に自由主義的諸理念の系譜が深化していったかにみえるイギリスとは異なり、フランスの場合、革命による断絶とその後の頻繁な体制変動の中で、リベラな価値を奉じる諸思潮は複雑な絵柄を描き、その全容は容易には捉えがたいという印象がある。そうした状況において、イギリスにおける自由の伝統とフランスにおけるそれをもにも重視し、二つの伝統を架橋するために生涯を通して情熱を傾注したスタールの存在は、本書を含む近年の研究の活況ぶりが示すように確かに再評価に値する。スタールを媒介に第二帝政期（さらには第三共和政期）に至るまでの政治史を見直すと、そこには、遡って十八世紀のモンテスキューを一つの起点とする自由主義の両世紀にわたる系譜の輪郭がくつきりと浮かび上がる。スタールの知的遺産は、まさに本書が説得的かつ魅力的に示したように、近代フランスにおける自由主義とは何かを考えるための貴重な導きの糸であろう。

（かわで・よしえ／政治学・政治思想史）

『19世紀前半のドイツ経済思想』

—ドイツ古典派、ロマン主義、フリードリヒ・リスト—

(原田哲史著、ミネルヴァ書房、二〇二〇年)

平子友長

十九世紀前半のドイツ経済思想史研究は、日本ではこれまでフリードリヒ・リストおよびマルクス（および関連するドイツ初期社会主義）を対象とする研究に限定されていた。その意味で本書は、十九世紀ドイツ経済思想の全体像を考察した日本で初めての研究書である。著者の整理によれば、十九世紀前半ドイ



ツの主要な経済思想は、以下の五つの思想潮流から構成されていた。(1)ドイツ官房学の余韻を残しつつもアダム・スミス『国富論』の枠組みを受容し、学界の主流を形成した「ドイツ古典派」、(2)文学・芸術運動におけるロマン主義と連動しつつ、前近代の共同体諸組織の維持と再活性化を主張したロマン主義、(3)保護貿易による後発国の産業化と中小自作農の政治参加を主張したフリードリヒ・リスト、(4)労働者を運動主体として資本主義を批判した初期社会主義と初期マルクス、(5)ファイヒテとヘーゲルによる哲学体系の一部としての経済論である。このうち(4)は「わが国にはすでに膨大な研究の蓄積があることもあり」「折に触れて言及するにとどめる」(ii頁)とされ、(5)はヘーゲルについてのみ「解題2」で言及されるにとどまった。したがって本書の主要部分は、以下の三部から構成される。

第一部 ドイツ古典派(第一章〜第四章)

第二部 ドイツ・ロマン主義(第五章〜第七章、補論)

第三部 フリードリヒ・リスト(第八章〜第一〇章)

第一部で考察される「ドイツ古典派」とは、スミス『国富論』によって定礎されたイギリス古典派経済学を受容・継承したドイツの経済学者たちであり、「ドイツ古典派」という呼称はイギリス古典派経済学の継承者としての性格に由来している。「ドイツ古典派」の最大の特徴は、重商主義、重農主義に対するス

ミス学説の優位性を承認するにもかかわらず、投下労働および支配労働に基づくミス価値論を拒否して「客観的使用価値」に基づく価値論を主張した点にあった。彼らは、諸財の価値はそれが人間の諸目的に手段として役立つ「有用性」によって決まり、かつこの「有用性」は各個人の主観的な判断によるものではなく、国家・社会・共同体を構成する人間集団の立場から諸財の有用性のランク付けが客観的に規定されうると主張した。労働価値説ではなく価値使用価値説を主張したこれらの理論は「旧ドイツ使用価値論」と呼ばれている。この理論は、「ドイツ古典派」最後の完成者K・H・ラウによって「種類価値(Gattungswert)」と「具体的価値」を区別する価値論として理論化された。

「種類価値」とは、財の量を捨象してその種類のみを考察した場合、その財が社会（または国家）全体に対して持つ有用性の程度を評価し決定される価値である。これに対して「具体的価値」とは、特定の個人がある財の単位をどれほど欲しているのかという主観的な有用性を意味する。「種類価値」は、人間の生活にとって最も切実な要求を満たす財に最大の価値を与え、そこから順次必要性の度合いが低下する順に価値のランク付けを行うものである。ラウらが使用価値の客観的価値ランク付けを重視する理由には、市場による価格決定に対する鋭い批判があった。自由競争が引き起こす「市場の失敗」を最小限に食い止めるためには市場とは独立に決定される「客観的使用価値」のランク付けによって市場の偶然性を規制しようと

試みたのである。このランク付けを行う主体は政府に求められたから、ここから国家による市場に対する介入を正当化する理論が据えられたが、他方で、彼らは市場への直接的な介入政策にはあくまでも慎重であった。「ドイツ古典学派」と命名されるゆえんである。ラウの「種類価値」論を継承しつつ社会問題の解決のために市場に対する国家の社会政策的介入を積極的に主張したのは、アドルフ・ワグナーであった。

著者は、「ドイツ古典学派」の「客観的使用価値」による市場批判の学説史的意義を、メンガーの限界効用理論を準備した先行理論として評価するシュトライスラーらの見解を紹介しつつ、より重要な点として、現代経済学における「社会資本」論（宮本憲一）、「社会的共通資本」論（宇沢弘文）あるいは公共経済学における「メリット財」論の先駆として高く評価している。第II部では「ドイツ・ロマン主義」、特にアダム・ミュラーとフランツ・フォン・バーダーの思想と理論に焦点が当てられている。対ナポレオン戦争敗北後、プロイセンで強行された「シュタイン・ハルデンベルクの改革」によって農奴制が有償廃止され、都市のツンフトも廃止された。しかしその直接の結果は、自立経営のできない零細農民の大量発生とツンフトの保護は不足された手工業者の貧困化であった。ローマ法をモデルに遂行された法の近代化は所有権を絶対化し、諸個人をアトム化し、貧民を保護する制度を持たなかった。資本主義的近代化がもたらす社会問題に対して、中世以来の伝統的秩序である領主制とツンフト制度によって対抗しようとした思想運動が「ド

イツ・ロマン主義」であった。ミュラーは、聖職者、貴族、市民を自由な社会を構成する三身分と見なし、貴族に土地所有と農業によって社会を存続させる機能を、市民に勤勉によって社会に動的な活力を与える機能を託し、両者が「競合的均衡」を維持することによる社会の調和的持続を構想した。聖職者は両身分の上位に立ち両者の均衡に、とりわけ精神的に貢献することが期待されるのみならず、両身分における最貧困者（零細小作農と都市プロレタリアート）の利害を代弁し、かれらの社会的地位の向上に配慮する役割が託された。

著者によれば「ドイツ・ロマン主義」は、封建制への回帰を主張する反動的保守ではなく、「過去への後戻りは不可能」であることを認識し、「近代の内部にありつつ近代をその内部から批判する」（二八二頁）「改革的保守主義」（一〇四頁）であった。フリードリヒ二世とナポレオンの専制主義を批判し「言論の自由」と二院制議會を要求するなど、かれらの基本的政治姿勢は分権主義であった。「ドイツ・ロマン主義」の今日的意義として著者が最も重視する点は、近代の経済学が「計算的理性」による「一世的な利潤の極大化」のみを目的としていることを鋭く批判し、国民経済を「現在世代」のみならず「不在世代」（過去の世代）と「来たる世代」の立場をも考慮して構想すべきことを主張していることである。過去と将来の人々に対する配慮を組み込んだ「ドイツ・ロマン主義」の政治・経済理論は、経済成長のみを追求する結果、環境破壊と貧富格差を拡大し、自然と人間の持続的な共生関係を危機に陥れた現代社会におい

てこそ再評価される価値があると、著者は主張する。

フリードリヒ・リストを論じる第Ⅲ部は、日本におけるリスト研究の泰斗である小林昇の仕事の継承と批判を軸に展開されている。著者は、主著とされる『政治経済学の国民的体系』ではなく『農地制度論』を基軸としてリストの全体系を理解すべきと主張した小林の視座と方法を高く評価する。リストの経済学は、後発国の産業化に必要とされる保護貿易主義と国民国家の安定的な市民を確保するための自作農の創出と保護を二つの柱として展開されている。リストは自分の理論が適用可能な地域を「温帯」の比較的「大きな」国民のみとみなし、「農業状態」から「農・工業状態」へ、「農・工業状態」から「農・工業・商業状態」へとという「ふたつの移行期」に保護貿易は要請されると主張した。さらにリストは、後発国の産業化のためには「自然」によって自力工業化の能力を与えられない「熱帯」諸国を自然資源確保のために植民地化する必要があること、他方で、国内で自作農になる道を阻まれた零細農民のために近隣の諸地域を植民地として確保すべきことも主張した。リストは、アメリカ合衆国における「西部開拓」史をモデルとし、ドイツもまたハンガリー以東のドナウ河流域の東欧、バルカン半島からトルコ全土をドイツ人農民の自作農化のために提供されるべき「植民地」として要求した。こうしてリストは、後発国の工業化過程に伴う拡張主義（「熱帯」および「後背地」へ向かう）に警鐘をならす批判的参照軸として重視される。著者は、一九四五年以前の日本帝国主義（資源を求めての南方「進出」、自作農

創設のための満州「移民」の歴史、現代中国の「一帯一路」政策（南アジアからアフリカに及ぶ）およびチベット、ウイグルなど中国辺境諸地域への大量の漢族中国人の移民政策などを社会科学的に分析するさいに、リスト理論が批判的参照軸として有効であると述べている。

高度経済成長が終焉し、公害問題をはじめ経済成長第一主義の矛盾が露呈した一九七〇年代以降、小林はリストの経済思想も「GNP主義に仕える」ものとして批判しつつ、「地球資源の限界と環境汚染の問題」に直面する現代の経済学は、「単なる商取引上の交換価値の増大」ではなく、「大衆の合意にもとづき社会的価値基準にもとづいて決定された」「真の必需品」（二六五頁）の観点に立脚しなければならぬと主張するにいたった。小林はこれをリスト批判としておこなうのみであったが、著者はリストを十九世紀前半のドイツの多様な経済思想の脈絡の中で位置づけるべきであったと厳しく批判する。「社会的価値基準」に基づく財の評価に対しては「ドイツ古典学派」の「客観的使用価値」論が、成長第一主義がもたらす環境破壊に対しては「不在世代」に配慮した世代間倫理を経済思想の原理としたミューラーが参照されるべきであり、ドイツにおける「非生産力主義」的経済思想の連綿とした歴史は、まさに「脱成長」の経済学が要請されている現代社会科学への貴重な遺産であると、著者は主張する。

紙数が尽きているので、本書に対する批判的コメントは一つにとどめざるをえない。二〇一九年十二月以降全世界を襲った

新型コロナウイルス・ウイルス・パンデミックは、熱帯雨林の乱伐などによる野生動物と人間との接触機会の増大と大量の人間のグローバルな移動によって引き起こされた。産業革命以降資本主義がもたらした地球温暖化は、動植物の絶滅、未来世代の生存の危機をもたらしている。極端な貧富の格差が拡大し、経済の金融化とIT化の進行は実体経済への寄与をもたらさない無数の「ブルシット・ジョブ」を生みだしている。こうした深刻な事態を背景に資本主義的市场システムに対する批判が一齐に噴き出してきたことが、二十一世紀の特徴である。本書の魅力は、後発国ドイツの経済学者たちが資本主義的近代化と対決する中で展開した資本主義批判が、多くの点で現代資本主義批判の論理を先駆的に提起していたという点を明らかにした点にある。資本主義以前の前近代的共同体的関係がなお強靱な生命力を持っていた時点で資本主義と遭遇したことが、彼らの批判的洞察を鋭利にしたとすることができる。しかし前近代的共同体を背景として構想された資本主義批判には、「保護と奉仕」「家長制」など社会集団内部の垂直的關係を許容する社会規範が随伴していた。フェミニズム、性の多様性、ブラック・ライヴズ・マターなどの社会運動を経験した現代の資本主義批判は、社会集団内部の垂直的關係を許容しない。ここに近代史の不可逆的進化が存在する。もちろん著者もこの点に十分自覚的である。

（たいらこ・ともなが／社会思想史）

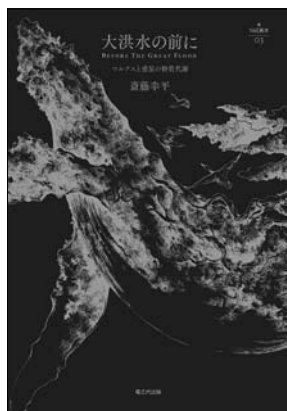
『大洪水の前に——マルクスと惑星の物質代謝』

(斎藤幸平著、堀之内出版、二〇一九年)

崎山政毅

マルクスの思想が自然の限界を無視した「プロメテウス主義」つまり社会的側面に限定された生産力至上主義である、と決める思考は、緻密な検討がなされぬまま生き延びてきた。

そうした惰性的思考に抗し、既存社会主義体制崩壊後の「マルクスは死んだ」という濁音の合唱のさなかに批判の声を挙げたのが、政治経済学研究の実践的領野としてエコロジー社会学



を専攻する米国の研究者ポール・バーケットとジョン・ペラミー・フォスターの論文および著作であったのは、興味深い転回である。「物質代謝の亀裂 metabolic rift」をマルクスの理論に内在する最重要点のひとつとするバーケットおよびフォスターの主張は多方面に影響を及ぼし、マルクスとエコロジーを結びつける論考が次々と登場してきたことは記憶に新しい。とはいえ、バーケットとフォスターがマルクス（およびエンゲルス）の論説を恣意的にパッチワークすることで、エコロジーをマルクスの経済学批判の重要課題であるかのように見せかけているという対抗的批判も、「マルクスとエコロジー」という問題系の前景化にもなって「再台頭」してきているのも事実である。

本書『大洪水の前に』において斎藤幸平は、このような状況を前にして、「物質代謝の亀裂論」を「マルクスのテクストにいま一度立ち返り、より体系的で、より包括的な形でマルクスのエコロジカルな資本主義批判を再構成」（同書一〇頁、強調は斎藤、以下同様）する契機として受けとめ、それを擁護するだけでなく、「マルクスの経済学批判の真の狙いは、エコロジーという視点を入れることなしには、正しく理解することができない」（二二頁）という、強度を有するテーゼを証明しようとする。そのために斎藤は、新MEGAをもとに、『資本論』をはじめとするマルクスの主要な諸テクストから膨大な抜粋ノート（とくに自然科学に関するそれら）に至るまで緻密に検討しつつ、論を展開していく。

第一部は『パリ・ノート』から『経済学批判要綱』までを取

り上げている。第一章ではマルクスにおける「疎外」概念が対象となっており、疎外を哲学的観念にとどめおこうとする姿勢は誤りで「哲学からの訣別」があるとし、マルクスによる「人間と自然との関係の歴史的変容を明らかにしようとする試み」（六九頁）とその鍵概念としての「物質代謝」が強調されている。第二章で斎藤はマルクスの同時代における自然科学研究の文脈に即して「物質代謝」の概念史を追う。その過程で、ユストウス・フォン・リービッヒとマルクスとの間に存在するとされてきた「緊密な関係性」の影で、これまでほとんど無視されてきたテクスト（共産主義者同盟の同志ローラント・ダニエルスが『ミクロコスモス』と題して出版しようとしていた草稿）からマルクスが受け取り展開させた「物質代謝」論が詳細に取り上げられる。それを飛躍台として斎藤は『経済学批判要綱』を読み解き、資本の物象化のもとで被る労働過程の変容と、そこから生じる人間と自然の物質代謝の亀裂を分析する」という課題が分析的に果たされるのが『資本論』であると位置づける。

第二部では、『資本論』を基軸として「物質代謝」論が詳細に論じられる。第三章は、労働過程論を導入部に置いて、「歴史貫通的な物質代謝としての労働過程」が抽象的な「単純な契機」だとして（二一四〜七頁）、『資本論』のより深い理論的展開の駆動力が経済的形態規定にあると述べる。そして、その土台として「価値論」と「物象化論」が措かれる。斎藤は、価値とは私的労働のもとでの「社会的総労働の適切な配分」のため「必要とされた純社会的属性にほかなら」（二二三頁）ないと

言う。この（奇妙な目的論的）価値認識の下で物象化は以下のように述べられる。商品交換を前提として、私的労働の「生産物（……）は純粹に社会的力（価値）を付与され（……）この純粹に社会的な力を物が獲得することによって『物』は『物象』に転化する」（二二七頁）。そこに私的生産者同士の関係が物象的關係として現われる。「人格の物象化」が加えられ、それが「具体的に」説明される際に、交換過程論の以下の読みが「物象の人格化」の説明として与えられる。「商品が首尾よく交換されるためには、商品所持者たちは市場において商品の担い手として互いに関わり合い、お互いを『商品所有者』として承認しないといけない」（二一九〜二三〇頁）。斎藤にあつては、物象による支配の漸次、貫徹が進み、主体性が形成されていくのである（二三〇頁）。ここで叙述は労働過程へと回帰する。その際、人格のみでなく物の世界にまで物象化による「素材の世界の変容」が広がっていくとし、この「素材」が「形態」（経済学的規定を受け取る諸形態）との間で弁証法的に展開する、と斎藤は言う。「素材的世界」の変容は自然的にも社会的にも「物象化した物質代謝の問題」であり、それはすなわち「資本主義的生産による物質代謝の変容・攪乱」なのだが、これは資本の価値増殖において人間および人間を含む自然あるいは環境の破壊に向かって突き進むものにほかならない。この危機認識が物象化論とつながられる。斎藤が物象化論から導出するもつともユニークな問題性は、マルクスが環境危機の原因を「人間と自然の歴史貫通的な相互作用に対する経済的形態規定のうちに見

出」(二五六頁)すという指摘であり、それは「資本と自然の間に素材的弾力性が媒介することのできない乖離・亀裂が生まれ」(同上)ることであり、等価交換において商品価値がその自然的属性と乖離することが「持続可能な生産にとつての基準にならないこと」(二五七頁)を示している、という問題意識である。

第四章は、抜粋ノート群を『資本論』完成に向けたマルクスの血の滲むような努力とともに、未完のプロジェクトが晩年にむけてどのような理論的發展をとげようとしていたかを知るための多くの手がかりが刻まれている」(二五九頁)テクストの集合体として位置づける。そしてこれまで傍流のものとしてあつかわれてきた近代農業問題に正面から取り組み、リービツヒおよびジェームズ・ジョンストンの著書からの抜粋の精緻な読解を介して、「プロメテウス主義」なる「批判」が的外れなものであることを証明している。農業をめぐることは、示唆に富み多岐にわたる数多の知見や論点が斎藤の真摯な読解をつうじて呈示されるが、その基礎をなすマルクスの思考は「持続可能な農業観」(二〇四頁)なのだと言明される。そして「資本蓄積への際限のない欲求が、人間が自然との合理的で、持続可能な関わり合いを取り結ぶことを妨げる」(二九九頁)ことによつて、「最終的には素材的世界の限界(『縫合不能な物質代謝の亀裂』——崎山)に衝突し、深刻な環境危機を引き起こす」(同上)。斎藤が強調するのは、『資本論』はかかる危機に対するラディカルな批判であり、そこには「独自の素材的制限を持つ外的自然に人間の生存が本質的に依存しているからこそ、社会はその制限

に沿つて、意識的な生産を行わなければならない」(二〇三頁)という「エコ社会主義の基本原則」(同上)が根付いている、ということである。

第三部は第二部までとは異なる。というのは第五章「エコロジーノートと物質代謝論の新天地」が第二部までの論調を引き継いでいるのに対して、第六章と第七章は違う次元での論述となつていくからである。評者は第五章を思想史研究の成果としての、本書での白眉と見ており、とくにカール・フラスをめぐる探究に称賛を贈りたい。ここで斎藤は、従来見落とされてきたものが、一八六八年以降のマルクス思想の深化を象る、飛び抜けて重要な問題の凝集体だったことを浮き彫りにしている。みごとである。第六章「利潤、弾力性、自然」においては、利潤率低下の法則をめぐる近年の論争の批判的紹介がなされるのと併行して、「資本の弾力的な(諸)力能」という叙述を槓桿とした「弾力性」概念の展開など、多焦点化した叙述がなされる。斎藤は、世界規模での資本の運動が人間と自然の物質代謝に「弾力性」を破る『修復不可能な亀裂』を引き起こす(二七八頁)し、持続可能な発展を不可能にするという(同上)。そうした破壊的運動が「惑星規模の(……)致命的な危機に陥る」(二八八頁)ことは明らかであり、環境問題への取り組みは「環境プロレタリアート」による「階級闘争という問題を避けることのできない」(同上)。第五章までの論調とは明らかに異なる、「政治」が看取れよう。また、第七章ではマルクスとエンゲルスとの間の理論的懸隔が論じられる。マルクスがリービツヒを介し

て『社会的な物質代謝』と『自然的な物質代謝』の『連関』の分析」という理論的跳躍を獲得したのに対して、エンゲルスは「自然弁証法」に端的な、「法則」の百科事典的認識（加藤正の言を借りれば「たんなる形式論」）の獲得にあったというものである。両者の「差異」は従来語られてはいても、それが決定的齟齬であることをここまで明確に述べたものはほとんどなく、齋藤は大いなる一步を踏み出していると言える。

本書の内容に賛同するところ大だが、問題がないわけではない。五点のみ論じておきたい。第一に、齋藤は「形態」を軸に措いていながら、理由はまったく不明だが、価値形態について一切触れていない。また、評者は価値をめぐる理論的探究は、価値論ではなく商品論の圏域で遂行されるべきだと考える。商品リンネルが商品上衣に自らを等置する形態Ⅰ（簡単な価値形態）では、商品上衣に表わされた具体的有用労働（素材！）がそのままにして（現物形態＝使用価値で）、対象化された抽象的人間労働の実現形態になる。ここで圧倒的な転倒がすでに述べられており、交換過程論まで先走る必要はない。第二に「物象化」が漸次的な過程として把握された上で、「近代的主体性」の形成と結びつけられていることに疑義を呈したい。初版序文の「ここで諸人格が問題になるのは、ただ彼らが経済的諸範疇の担い手である限りである」という叙述で、「主体性」の問題は否定的に解決されている。ましてや首尾よく商品交換がなされるための商品所有者同士の相互承認なるものは首肯し難い。第三に、「素材」の一貫した前景化は（使用価値の系）で資本

主義批判を遂行しようという試みであり、一定の意義はあるだろう。だが『資本論』が商品論つまり（価値の系）に批判の礎を据えていることからすれば、批判は（使用価値の系）に終始してはならない。第四に、資本蓄積論への批判的視座の欠落である。資本蓄積論は重大な問題を抱えており、「否定の否定」をはじめ本源的蓄積にかんする叙述を無批判に称揚することはできない。第五に、利子生み資本論への言及が全くなく、どのようにして現下の資本主義を規定するのが根本的に曖昧である。

これらの問題があるとはいえ、最終章での呼びかけ「マルクスに帰れ！」に評者も応えたく思う。反復味読に値する俊秀の作品を心から歓迎したい。

（さきやま・まさき）ラテンアメリカ思想史・現代資本主義分析

注

（1）井上康・崎山政毅『マルクスと商品語』（社会評論社、二〇一七年）第二部参照。

（2）井上・崎山『マルクスと《価値の目印》という誤謬』（社会評論社、二〇二二年）第一部参照。

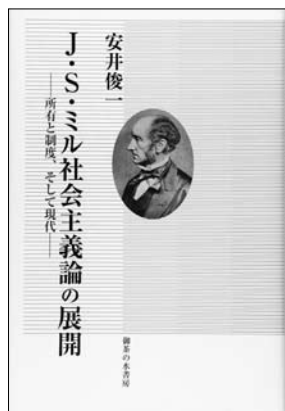
『J・S・ミル社会主義論の展開』

——所有と制度、そして現代』

(安井俊一著、御茶の水書房、二〇一九年)

立川 潔

資本主義によって超大国という地位を築いたアメリカ。その直近二回の大統領選挙で、社会主義という言葉が若者を中心に平然と語られた。これまでにない経済格差の拡大と自然環境の破壊に対して、資本主義というシステムは果たして解を示しているのかという疑念が広がっている。もちろん彼らの要求は、公



立大学の無料化であったり国民皆保険制度であったり、あるいは富裕層への増税や環境規制の強化などであって、国家官僚主導の計画経済を主張しているわけではない。むしろ彼らが求めているのは、たんなる福祉の拡充ではなく、自分たちが属するコミュニティの運営を自分たちが担っていく自主的な協同である。過激な体制変革の失敗の経験に学びながら、新たなシステムへの模索が広がりつつある。

このような中、著者は、ミル思想がもつアクチュアリティを広く一般の読者にも伝え、現代社会を考える有効な視角を提供することが、ミル研究者の責任であるという立場から本書を世に問うている。

実際、最終章「六 ミルの思想から現代を考える」では、「論証のない推測の領域での筆者の推論」（二五六頁）と断りつつも、あえて大胆に、ミルならば「次のようにいうであろう」（一六三頁）と踏み込んで、マルクス主義に対する疑問から、民主主義社会でのマスコミの果たす役割、アメリカの保護貿易政策、少子高齢化問題、人間中心主義と環境破壊、原発とエネルギー問題、知育偏重教育批判と全人格的教育の必要性、多数者の専制と大衆迎合的風潮まで、現代社会が抱える諸問題を取り上げ、ミル思想の有効性を一般の読者に伝えようと努めている。学史研究は、研究対象とする学説が歴史的文脈の中でいかなる意味をもっていたかを探究し再構成し、それを通じて現代社会を相対化することが重要な役割だが、しかし、ともすればそこで終わってしまつて、現代のアクチュアルな問題と学説がどう切り

結ばれているのか具体的に言及せず、社会への働きかけが希薄になってしまっていると自戒の念を込めて言わざるをえない。その点で著者の努力は極めて賞賛されるべき試みと言うことができる。

ミル思想のアクチュアリティを主張している著者が、とりわけ強調するのが社会主義論であり、著書の中核は「三 若きミルの思想形成」と「四 ミルの社会主義論」にある。そこでミル思想がどのように形成されてきたか、そしてその思想がミルの社会主義論に具体的にどのように反映されているかが明らかにされるとともに、著者独自のミルの社会主義論が展開されることになる。

まず「三 若きミルの思想形成」では、ミルが様々な思想と真摯に向き合い格闘することで「所有と制度」を判断する基準を形成してきたことが明晰な筆致で描かれている。最初に、父ジェイムズ・ミルの英才教育からフランス留学を経て、ミルの思想的特質である、功利主義、自由主義、経験主義が形成されたことが示される。さらに精神の危機を契機にロマン主義や社会主義などの新思想を吸収することで、ミルは、知的陶冶だけではなく感情の陶冶の重要性を学ぶとともに、「理想を求めるアートを自発的に追求するところに人間の幸福」(三五頁)があり、それゆえ人間の自由と自発性が幸福の主要な要素であることを認めるようになる。さらに、私有財産制度が唯一ではなく、社会主義や共産主義など体制の多様性に目を開いていく。著者がとりわけ強調するのは、これらの新しい思想によって、

それまでの功利主義、自由主義、経験主義が投げ捨てられたのではなく、むしろ新しい思想を「半面の真理」として吸収することで、いつそう豊かにされたことである。この「半面の真理」を総合する方法は、社会や歴史の発展の多様性の認識に基づくとともに、歴史社会には未解決の問題がありうることの承認をも踏まえたものである。それゆえ「人びとが自由に考え様々な意見を述べ合い、社会的矛盾や未解決の問題を解決しようと努力することが、人間社会を進展させる原動力」(六六頁)とされる。こうして体制の選択の基準は功利性原理におかれるとともに、「幸福のもつとも本質的な要素の一つ」である個性の自由な発展が重視されることになる。さらに体制の選択は未解決の問題であり、それは必然の法則によって決定されているのではなく、あくまで実験を通じた科学的な判断を尊重する経験主義に立脚することが説得的に論じられている。

続く「四 ミルの社会主義論」では、このように獲得された体制選択の基準が、『経済学原理』第三版までに出版された諸論文における社会主義論から、「ミルの社会主義論の結論を示している」とみなされる「遺稿」まで——『経済学原理』第三版で加えられた第四編第七章「労働階級の将来の見通し」を除いて——一貫して貫かれていることが強調される。換言すれば、この「労働階級の将来の見通し」を加えたことで「ミルの体制論に方法論的な問題が生じた」ことを著者は強調するのである。つまりミルは、将来の体制選択は未解決の問題であり実験を通じた科学的な判断に委ねるべきだと考えているはずなのに、こ

の章では「私有財産制からパートナーシップを経て、最終的には現体制が労働者アソシエーションへの体制へと変革すること」が短絡的に予測されている」（七九―八〇頁）のであり、それは「ミルの思想とそれとは違うハリエットの思想が混在していることの帰結であり、この結果、体制論の未決（所有論）と体制変革（将来の見通し）」の章」という矛盾した文脈が同じ書物に現れ、ミルの方法論からみて論証が不十分で科学性に乏しい論文がミルの思想として公表された」（八〇頁）と主張する。本書は一般の読者を対象とした本であるにもかかわらず、「ハリエットのミル思想への影響」という専門的な問題を大きく取り上げているのは、著者がハリエットの思想を峻別しなければミルの思想が誤解されてしまうという危惧の念を強く抱いているからであろう。そこで、この問題についての著者の立場を確認しておこう。

まず著者によれば、「労働階級の将来の見通し」は社会動学の領域に属するのであるから、方法的には逆の演繹法が適用されなければならない。つまり社会現象は非常に複雑であるために、まず経験法則を導いてそれを人間性の法則、エソロジー、ポリティカル・エソロジーによって検証されなければ科学性が担保されないという議論が『論理学体系』で主張されているにもかかわらず、この章ではその検証がなされておらず、変革が「短絡的に予測されて」しまっているというのである。未完成なエソロジーによる検証の不在を問題とすれば、動態を対象とする第四編全体、とりわけ「停止状態論」にも同様の批判が及

ぶのではなからうか。

ともあれ著者によれば、体制選択は未決の問題であり、主義論の目的は「人びとが制度の選択をするために参考になる原理を提示する」（九九頁）比較体制論に限定されるべきであった。にもかかわらず、「革命家」（四三頁）ハリエットは、フランス二月革命に触発されて「現体制の弊害の是正のためにはフランスのアソシエーションをモデルとした共産主義的な体制変革が急務と考えた」（二二頁）。ミルは彼女に同意し、「私有制から労働者アソシエーションへの体制移行が予測されている」節を第三版で加えることになった。しかし、その結果「この予測は、体制の問題を未解決とし、実験や経験の知識を生かして体制の選択を人びとの判断にゆだねるミルの『所有論』の思想と矛盾する」（二一九頁）ことになったのである。

しかし、はたして第七章「労働階級の将来の見通し」の叙述はミルの思想と矛盾するであろうか。まず著者も主張されるように「ミルは労働者のアソシエーションへの歴史的必然性を認めているわけではない」（二三頁）。そうであれば、この章は、体制の選択は未決の問題であるという主張と矛盾していないように思われる。しかも、著者が言うように、体制の選択には、実験を通じて科学的な判断が求められるのであり、ミルは、労働者のアソシエーションを、平和的に、さらに個人企業や労資のアソシエーションとの競争の下で労働者が知的道徳的な資質を陶冶しながら雇用関係の廃絶を展望する「高貴な実験」（CW, II, 791）として高く評価しているのである。ミルは、アソシエー

シヨンの設立を可能にする会社法の改革を求める文脈の中で、「社会改良の理論は、その価値が実験的検証を行うことができず、むしろ奨励されるべきである」(CW, III, 903)と述べて「労働者のアソシエーション」を「実験的検証」と位置づけている。このような実験的検証こそ著者が強調するミルの経験主義の不可欠な環であろう。「人びとが制度の選択をするために参考になる原理」はたんに理論としてではなく、労働者の知的道徳的な進歩を育む実践を通じて示されなければならないとミルは考えたのではなからうか。

「遺稿」は著者が言われるように「革命的な体制変革をめざす大陸の社会主義者の動向をみて人間の自由への脅威」(224)と感じて書かれた草稿であって、漸進的な社会主義をすべて網羅するものではない。したがって、ここではアソシエーションを通じて雇用関係廃絶の道は主題とされていない。しかし、それにもかかわらず、資本家と労働者のアソシエーション(産業パートナーシップ)から純粋な協同組合型アソシエーションへの移行の可能性は依然として示唆されている(CW, V, 743)ことを踏まえるならば、ミルはアソシエーションを「高貴な実験」として晩年においても高く評価していたということができよう。近代社会の人間関係は、ともすると封建的な支配従属的な身分関係から脱して対等な人間関係になったと観念されてきた。経済学は対等な人間関係を想定して市場での取引を論じてきた。あたかも「身分から契約へ」の転換が完了し、対等な人間関係

が形成されたかのようなのである。しかし、ミルは、近代社会の基本的な人間関係である雇用関係や男女関係がけっして対等な関係ではなく、相変わらず「命令服従の関係」におかれていることを誠実に告発するとともに、さらに、それらの関係を「平等なアソシエーション」(CW, XXI, 294)——当時の本国と植民地の支配・保護関係は是認していたことを忘れてはならないが——に変換するために現実への働きかけを「実験や経験の知識を生かして」一貫しておこなってきた。ミルはたんなる理論家ではなく実践的な理論家であったのである。ここにミル思想の魅力のひとつがあるのではなからうか。

以上の論述から評者が著者のミル思想のとらえ方に反対していると即断されることのないようにお願いしたい。むしろ、ミルは体制の選択を未決とし、あくまで実験を通じた科学的な判断を尊重すべきであるという経験主義に立脚していたという主張に全面的な賛意を示したい。評者が言いたいことは、『原理』第四編第七章のアソシエーションの叙述は、科学的判断を行うための「実験的検証」として著者の強調されるミル思想に矛盾なく包摂されるのではないかということだけである。冒頭に記したアメリカでの自主的な協同の取り組みも、その失敗をも含めて、ミルのいう「高貴な実験」の一つと位置づけることができるのではなからうか。

(たちかわ・きよし／経済学史)

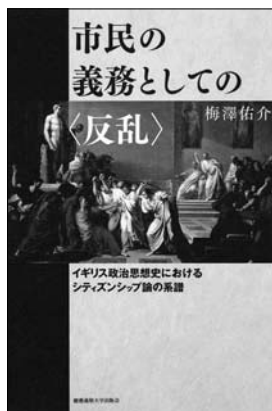
『市民の義務としての〈反乱〉』

——イギリス政治思想史におけるシテイズンシップ論の系譜』

(梅澤佑介著、慶應義塾大学出版会、二〇二〇年)

平石 耕

本書は、T・H・グリーン、B・ボザンケ、L・T・ホブハウス、H・J・ラスキという十九世紀後半から二十世紀半ばにかけて活躍したイギリスの政治思想家四人を中心に取り上げ、シテイズンシップ論の観点からその思想的系譜を辿り直そうとする試みである。それを通じてとりわけ本書が示そうとするの



は現代におけるラスキの思想の可能性である。

この四人は、一般的には、『イギリス理想主義者』グリーンおよびボザンケの二人対『新自由主義者』ホブハウスと『多元主義者』ラスキの二人という「対立図式」で理解される。

これに対して本書がまず序章で指摘するのは、本書が対象とする時代のイギリスでは、四人の思想家の場合も含め、国家・社会と個人との関係性を問い直し「理想的市民像」を模索するシテイズンシップ論が活発だったことである。その背景には、普通選挙の漸次的実現のなかで、政治的無関心が広がる一方、社会立法の増大により国家権力が拡大した状況があった。

本書はそのうえで、リベラル・デモクラシーが岐路に立たされている現代の状況を見据えながら、自由主義と社会主義・共産主義とのあいだで揺れたラスキの思想の射程に特に注目する。彼の思想を「反乱の義務」を核とするシテイズンシップ論として読み直すことが、現代的意義をもつ彼の思想の一貫した問題関心を明らかにすると考えるからである。同時に、本書は、シテイズンシップ論としてラスキ思想を再読するには、「抵抗の権利／義務」「反乱の義務」といった観念を中心に「明白な批判的継承関係」にある、先行する三人の思想家を踏まえることが必要だと考える。かくして、第一章から第三章にかけてラスキの思想的先達となるグリーン、ボザンケ、ホブハウスの思想がシテイズンシップ論の観点から検討され、第四章から第六章では、そうした思想に対するラスキの批判的継受の諸相が考察される。

まず第一章では、グリーンが、「抵抗の権利」とは区別された「抵抗の義務」の議論を提示していた点が特に強調される。

すなわち、十九世紀後半に民主主義的な諸制度が自明となるなかで国家に服従する政治的義務の根拠を問うたグリーンは、一方で、服従の根拠を被治者の同意に求め、その同意調達の根拠を、国家が被治者個々人の「道徳的完成」という「共通善」を部分的に実現していることに求めた。また権利についても、それが成立するには社会による承認を必要とするという「権利承認テーゼ」の理解に立ち、抵抗権思想にもつながる自然権理論を批判した。だが他方で、「永遠意識」を核とする人間論を展開したグリーンは、「外面的行為にのみ関わる」「法的義務」と「内面的な動機から生ずる」「道徳的義務」とを峻別し、国家が「共通善」を実現できているか否かの判断を被治者個々に認めた。それは、社会的承認がなくとも国家に「抵抗」する「義務」が個々人に生じうることを意味した。こうしてグリーンは、「抵抗の義務」を自覚するような能動的な主体たる「知的愛国者」を「忠実な臣民」と対置し、「理想的市民像」とした。

第二章では、このようなグリーン思想のラディカルな側面が、ボザンケでは見失われたことが指摘される。とはいえボザンケはいわゆる国家主義者ではなかった。彼は国家を「生の究極的目的」とせず、その役割も「共同体の機関として最善の生に必要な外的条件を維持する機能」に限定していたからである。

だがその一方で、「一般意志」や「共通自我」をめぐるルソーの議論を批判的に継受したボザンケは、歴史過程のなかで徐々

に形成され、無意識のうちに従われてきた「稼働中のシステム」である「社会制度の集合体」に、「理想的なるもの」としての「一般意志」ないしその具現としての「実在意志」をみた。それは、権利のみならず「反乱の義務」をも「権利承認テーゼ」の枠内で理解することを意味した。並行してボザンケは、「職業」を中心に「社会の中で自分に割り当てられた共通善への独特の貢献、すなわち自分の『立場』を自覚し、責任感をもってその役目を果たすことに「理想的市民像」をみた。それは、各人の責任感をそこなう国家の慈善を却ける一方で、選挙権のさらなる拡大には消極的であるような種保守的な立場につながった。

第三章では、このボザンケを痛烈に批判し、いくつかの点でラスキの議論を先取りしたホプハウスが、実はその歴史観においてラスキと大きく異なっており、それが結果として両者のシテイズンシップ観の違いにつながったことが指摘される。

ホプハウスはたしかに、イギリス理想主義（観念論）における「存在」と「当為」との同定および「共通自我」という「唯一の意志」の前提を批判した。加えて、「市民の公的責任感」の醸成につながるとみて、民主的プロセスを経た社会立法の実現や選挙権の拡大、諸集団への権限委譲を積極的に支持した。そこには自由の完全な保障には制度を超えた市民の「精神」が必要だという種々の「能動的シテイズンシップ」観があった。

ただホプハウスの場合、こうした市民が求めるべき権利は、「個人の意識」でも「社会的承認」でもなく、「調和に向かって

進歩する歴史」が明らかにしてきたと考えた。歴史に合理性をみるこうした「楽観的な歴史観」はラスキにはなく、むしろホプハウスがボザンケと共有するものであった。結果として、彼は「不服従」や「反乱の義務」に重要な地位を与えなかった。

これに対して、グリーン思想のラディカルな側面をはずらずも継承したのが、第四章以降で検討されるラスキであった。そのラスキは、一般的には、主権の相対化をはかる初期の政治的多元主義↓社会の調整役として国家を重視する一九二〇年代半ばのフェビアン主義↓一九三〇年代のマルクス主義への接近と変節を重ねたことで知られる。だが本書は、そうした変節の底でラスキが一貫して大衆民主主義の病理としての被治者の「思慮なき服従」に取り組み、「反乱の義務」を核とする「能動的シテイズンシップ」を理想としたことを示そうとする。

すなわち、第四章によれば、多元主義時代・フェビアン主義時代のラスキは、一貫してグリーンにみられたような「法学的」観点と「道徳的」観点との区別を意識し、主権と強制力とをもつ国家の事実としての優越性を「法学的」観点からは認めつつも、「道徳的」観点においては国家と他の集団とを同等視し、「法的正義」に依拠する国家行動をつねに「道徳的正義」の観点から吟味するべきだと考えていた。ラスキにとって、それこそが「自由」の本質であり、また市民としての個人の「義務」であった。その際に判断の最終的な基点に据えられたのは「他者の経験によつては代替されない『個人』の経験」であった。その一方で、国家権力の拡大が人々に「思慮なき服従」をうむ傾向を

みたラスキは、市民の「自発性」や「創意」を喚起するために、「権力の広範な配分」が必要だとも考えていた。

こうしたラスキの理解はマルクス主義時代にも一貫していた。第五章によれば、一九三〇年代の世界恐慌の余波のなかで改めて階級関係の重要性に気づかされたラスキは、国家を「階級関係を維持するための資本家の道具」とみなし、国家の「法学的側面」、とくにそれが現実に行使する力の側面に着目するようになるものの、やはり「道徳的価値判断に基づく国家行動の吟味」を重視していたからである。ただその際、「資本家の善意」に頼つては「権力の広範な配分」は不可能とみたラスキは、まず「階級なき社会」の実現が必要と考えるようになる。

その「階級なき社会」の実現は、しかし、「権力の広範な配分」による能動的シテイズンシップの実現を伴わなければ「思慮なき服従」に帰結しかねない。第六章がその重要性を指摘するラスキ晩年の「計画民主主義」論は、まさにこうした懸念のなかで、基幹産業の国有化や社会保障の整備という「計画社会」の実現と、その計画の市民による絶えざる点検・批判という「分権化」とを抱き合わせようとする構想であった。

終章では、以上の議論が改めて要約され、ラスキの試みが今でもその意義を失っていないことが簡単に指摘される。

以上が評者のみる本書の概略である。以下、三点にしぼってコメントしておきたい。

まず指摘したいのは、本書が、①近現代イギリス政治思想史におけるシテイズンシップ論の展開、②ラスキ思想における一

貫性の再評価、③現代社会に対する批判的考察という三つのテーマを同時に扱っているために、全体としての目的や意義が分かりにくいことである。特に、本書が扱う四人の思想家にはそれなりに個別研究の蓄積があることを考えると、①と②のあいだの叙述のバランスはもう少し考慮されてもよかったのではないか。

次に指摘したいのは、思想史の方法論上の問題である。本書は序章で、シテイズンシップ論としての四人の政治思想が、現代政治理論で重視される『自由』や『国家』といった概念の「プリズム」を通した「後ろ向き」の政治思想史研究のなかで、誤解され忘却されてきたと批判している。しかし本書もまた、シテイズンシップという「プリズム」を通した「後ろ向き」の思想史と言えないか。

この点で気になったのは、各章冒頭でなされる歴史的背景の説明である。そこでは概説書を参照して叙述がなされているが、それが思想家自身の同時代認識とどこまで同一であるかは必ずしも十分に注意されていない。さらに言えば、本書で考察されるシテイズンシップ論の枠組みや視座が、現代政治理論におけるそれとどのような異同をもつのかについても、もっと分析されてもよかったのではないか。序章でT・H・マーシャル以降のシテイズンシップ論が概観されているだけに、惜しい。

最後に三点目として、ラスキのシテイズンシップ論の中核をなす人間観の不明瞭さを指摘したい。ラスキは常に『個人』の経験」にもとづく「道徳的」観点からの国家行動の吟味（「反

乱」を重視した。しかし、その『個人』の経験」とは何か。

本書第四章によれば、ラスキは、高次の自我を重視するグリーンやボザンケの人間論を受け入れずに「人格の全体性」を重視する一方で、「最善の自己」や「良心」について肯定的に語り、しかも、「衝動」や「欲望」も重視した。その意味をもう少し分析するべきではなかったか。それは、ラスキがなぜ「思慮なき服従」を批判し「反乱」を権利のみならず義務とみなしたかを明らかにし、さらにはラスキの現代的意義を明瞭にしただろう。

しかし以上のような問題にもかかわらず、本書はやはり魅力に満ちている。それは、本書の根底に、現代における民主主義とシテイズンシップとの関係に対する鋭い関心が控えているからである。フランシス・フクヤマの『歴史の終わり』への言及から始める本書は、冷戦終結によってリベラル・デモクラシーが勝利したように見えたつも多くの社会問題が残されており、かつ、「人民による自己統治」を理念とする民主主義国においても、市民がそうした社会問題を自らの課題として受け止め、責任をもって解決に向けて努力しているとは言い切れない、その意味で「能動的市民」を生み出せていない状況を指摘する。考えてみれば、それは丸山眞男以来、戦後日本の民主主義でつねに問われてきた課題でもあった。その意味で、本書はイギリス政治思想史という専門を超えて、広く公衆に訴えかけるメッセージを持っていると思われる。

(ひらいし・こう／政治思想史)

『大正デモクラットの精神史』

— 東アジアにおける「知識人」の誕生 —

(武藤秀太郎著、慶應義塾大学出版会、二〇二〇年)

恒木健太郎

本書の目的は序論に明瞭に記されている。ひとつは、大正期を明治期と昭和初期との端境にある知識人の活動の沈滞期とみなすかのような丸山眞男の議論への批判であり、もうひとつは、大正期に青年時代を送り自由主義を好みながらも天皇を敬愛する反共産主義者であった、という小熊英二による「オールド・



リベラリスト」のイメージへの批判である。

前者に対しては、黎明会の形成とそこにおける日本の「知識人」と朝鮮および中国の「知識人」との活発な交流と連携という事実をもって、この本のタイトルどおり、日本のみならず朝鮮・中国を含めた東アジアにおいて真の意味での「知識人」が誕生した時期である、という主張を打ちだす。後者に対しては、「オールド・リベラリスト」のレッテルを貼られた高野岩三郎を例に、天皇制に疑問ないし批判的立場を唱える姿勢で一貫するような、社会主義にシンパシーを抱くラディカルさを「オールド・リベラリスト」がもっていたことが示唆される。この二つのテーゼを二部構成で具体的に検証していくのが、本書の趣旨であるといえよう。

まず、第一部は日本知識人と中国知識人との交流が具体的に記されていく。その内容はすべてにおいて、日中「知識人」の間における「連帯」の機運の醸成とその衰退による「離反」の過程として書かれている。

第一章では吉野作造と中国知識人との交流がキリスト教をめぐる「連帯」と「離反」に焦点をあてて論じられる。まず、キリスト教徒だった吉野が中華留日YMCAをつうじて中国人との交流を深めていったことが示される。そして、日中関係の悪化のなかで、吉野が世話役の新人会と李大釗が世話役の少年中国学会が、学生を主体として科学的精神にもとづき理想社会を創造するという類似の目標をかかげて五四運動を機に企画され、その両者の間で提携する機運の形成された過程が描かれる。し

かし、中国少年学会で高まる反キリスト教的言説に吉野は苦悩し、吉野の惜しみない中国人留学生への援助にもかかわらず、日中両国の「知識人」の間に共同連携への意欲が失われていたことが指摘される。

第二章では福田徳三と中国知識人との間での「共感」と「反感」の諸相が論じられる。まず、政治学者吉野と並ぶ傑出した黎明会のオビニオン・リーダーである経済学者福田の言説は、中国人にも広く伝わっていたことが示される。彼は日本の対華二十一カ条要求を英米の「対外資本主義」（資本的侵略主義）と同一のものとして批判し、その除去を黎明会結成の目的であると述べ、この点は共感と呼んだ。一方で、彼は「日本を世界の嚮導者の地位迄も進む」ことを提言し、折にふれ日本から中国を見下すような発言をして反発と不信を招いた。しかし、無政府主義を批判し政府の役割を重視する点で、彼の議論は胡適に刺激を与えた。皮肉なことに、胡はそのモデルを福田の批判し続けたアメリカに見出したのであるが。

第三章では河上肇と中国知識人とのマルクス主義受容の相違が論じられる。周知のとおり、福田と並ぶ経済学者とされた河上は、聖書に影響を受けて以来マルクス主義に傾倒してなおも「科学的真理」とともに「宗教的真理」があるという立場を堅持していたが、この河上を受容したのが李大釗・陳啓修・毛沢東である。李は「物心両面の改造」という点で河上に共感していたが、河上の「人類同胞主義の理想」のような「宗教的真理」は経済決定論的な見方から認めなかった。後者については、

陳や毛も同様である。この背景には、キリスト教から啓発された社会主義へと接近していった層が広範に存在した日本と、列強の半植民地的状態におかれマルクス主義を「救国」の手段としてうけ入れた中国との差異があると、ここでは主張されている。

第四章では堀江帰一の銀行論・自由貿易論の張公権への影響が論じられる。大正期の代表的デモクラットとされる堀江は、当時バラバラだった中国に流通する貨幣の統一のために、通貨発行権の「集中主義」を主張していた。さらに、中国銀行の中央銀行化とその独立性の強化やその経営情報の公開の徹底も提案していた。これらの実施に努めたのが、堀江の教え子であり彼を幣制改革顧問として中国に招聘した張公権であった。堀江は日本の国産奨励運動や満洲政策に批判的で、上田貞次郎や石橋湛山と同じく自由貿易主義的「小日本主義」を提唱した。しかし、張は日本の満洲政策への対抗から師の理念を放棄し、中国での国産奨励運動を率先して展開する。それは、彼らの自由貿易主義の理念の挫折を意味していた。

第五章では今井嘉幸と李大釗の間にある「アジア主義」の同床異夢の性格が論じられる。北洋法政学堂第一期生である李大釗にとって、吉野以上に大きな影響を受けた日本人教師は今井嘉幸であった。李と今井は交流を深めるなかで、中国における領事裁判権の撤廃や「省制」による地方自治の実現という点で認識の一致をみていた。一方で、今井の主張するような日本主義の「大亜細亜主義」に対して、李は中国侵略の口実ではないかと批判していた。それでも、両者は五・三〇事件にいたるま

で共闘関係を続けた。革命家李大釗の礎を築いたのは、今井の教えだった。しかし、中国共産党に対して否定的だった今井は、中国人への献身的な支援は続けたが、直弟子である李大釗については触れなくなつたという。

第六章では胡適と朝河貫一の「民主」をめぐる交流が論じられる。新文化運動の旗手であつた胡が同じく知米派の国際的知識人であつた朝河と出会つたのは、一九一七年六月のことであつた。以来、胡は歴史研究における「封建制度」概念導入の是非をめぐる議論で朝河の影響を受けていた。また日本の日露戦争以降の対外侵略的姿勢への批判という点で両者は一致をみていた。ただし、胡において当初は西洋化の基礎として高く評価されていた日本文化が、日中戦争後には「封建」の残滓として近代化の足かせとして解釈し直され、その議論が米国世論の日本攻撃への誘導に使われたことについて、日米戦争の回避に努めた朝河は複雑な感情を抱いていたようである。そして、両者は最後「民主」を実現しない祖国に裏切られたという。

以上、第一部が日中「知識人」の「連帯」と「離反」の過程として描かれているのにたいして、第二部は戦後まで活躍した大正デモクラットの戦後民主主義にいたるまでの首尾一貫した思想とその果たした役割が書かれている。

第七章では小泉信三と天皇制との関係が論じられる。リカード研究の先駆者として経済学史では知られる小泉だが、その皇室観は転変を遂げている。大逆事件において道徳律と個人の良心との相反を意識し、その道徳律を下賜する君主国家の存在を

個人主義国家の観点から「不合理」とみなし冷やかな態度をとつていた小泉。フェビアン協会のような社会改良主義にも感ずる一方で皇室にも愛国心にも否定的だった彼がそれらの肯定へと転換したのは、一つに福澤諭吉の影響だとされる。その転換の中身とは、個人が「報国」という「私情」に殉ずることの肯定であつた。彼は戦後に当時の皇太子（明仁上皇）の教育係として御進講を行うが、そこでは立憲君主が道徳的役割を担う人格者であるべきことが伝えられたと推測される。その「人間天皇」像の強調は三島由紀夫から、神話化された文化としての「幻想天皇」を取り払つた、と批判されることになる。

第八章では高橋誠一郎が与えた戦後文化・教育行政への影響が彼の一貫する「協同」理念との関係で論じられる。重商主義研究の泰斗であり文化・教育行政にも深く関わつた高橋の根底には、「個人主義」から「協同主義」への道、という理念があつた。それは、「自由民間の友愛なる結合」―「人と人の温い結合」が成立し拡大することにより「資本なき共同経済」へ到達する、というものである。慶應義塾の宿舍で消費組合に深く関わつた高橋は、大正期に消費組合の漸次的な発展に「協同主義」への展開を期待した。関東大震災後から戦争へと向かう日本の言論統制は、彼を浮世絵蒐集へと収縮・撤退せしめる。しかし戦後に彼は文部大臣として復活する。個人の発達を基礎とした「協同主義」の理念は、教育勅語を不磨の大典とみなさぬ彼の答弁につながり、教育基本法制定において画期的意義をもたらした。以上の議論をへて、結論では次のことが確認される。大正デ

モクラシー期は日中思想交流史上において空前絶後の時代であった。これ以降の日中において、社会的影響力をもった知識人同士の間接な交流はみられない（両国の学術交流は一九八〇年代以降その規模を増してはいるが）。しかし、この大正期の日中「知識人」の統一戦線も、マルクス主義と自由主義という西洋思想に端を発した対立や個々の政治的立場の相違により「分裂」をきたし「周縁化」していく。中国では五四運動後の分裂、日本では黎明会の終焉である。とくに、マルクス主義内部での分裂と日中双方でのナショナリズムの高揚は、日中「知識人」の交流を途絶させる原因となった。一方で、この大正デモクラットの遺産は、日本においては象徴天皇制や教育基本法にみられる戦後民主主義のプラットフォームとして機能する。彼ら「オールド・リベラリスト」は反マルキストではあったが、社会主義の理念を否定はしていなかった。天皇制を支えるイデオロギーに対しても冷淡であった。

本書は最後、五四運動一〇〇周年記念大会での習近平の演説を引きながら、それが「先進的な青年知識人」を先鋒とする「偉大な愛国革命運動」であったとする習の評価に対して、五四運動をになった知識人たちが「民主」「科学」の旗印のもとで国家の枠組みをこえた普遍的理念を志向していた「公共知識人」であったことを強調する。昨今の日本においても「知識人」は「健全な」ナショナリズムを持たねばならないかのような議論がここ十年ほど左右問わずみられたが、安易に「愛国」の枠にとどまらず普遍性に倣差す視点の重要性を現今の日中対立に即

して訴える本書の姿勢に、私は賛同する。本書の実証内容は、とくにこれまであまり知られていなかった大正期から第二次世界大戦期までの日中の学術交流の（個別ではなく）総体について、重要な知見をもたらすものとなるだろう。

その上で本書が残している課題と疑問を数点述べておきたい。（１）「東アジア」における知識人の誕生、というからは朝鮮半島と台湾を抜きには語れないが、朝鮮の留学生に序論で触れた程度で、これらについてはほぼ手付かずである。（２）吉野・福田・河上の中国側での学問的評価がいかにも表層的にみえるが、もっと深い学問史的な論点はないのか（堀江・今井・朝河についての論評とは対照的）。（３）小泉がフエビアン協会に共感していたことが高橋の「協同主義」とともに強調されており、両者が非マルクス主義的なのだけであって社会主義の理念には肯定的だったことを持つて「オールド・リベラリスト」のイメージから外れるラディカルさがあると主張されるが、社会改良と暴力革命のうち前者をとったという点でいえばやはり「保守」であろうし、反共産主義という「オールド・リベラリスト」のイメージから外れないのではないか。（４）この時期の日中交流の遺産は戦後にどのように受け継がれたのか（あるいは受け継がれなかったのか）。これらに応える新たな研究が出てくることを、評者は心待ちにしたいと思う。

（つねき・けんたろう／経済学史・思想史）

『ファシズムと冷戦のはざままで』

戦後思想の胎動と形成 1930-1960

(二宅芳夫著、東京大学出版会、二〇一九年)

宇野重規

本書は三木清、竹内好、武田泰淳、丸山眞男らを中心に、日本の戦後思想を再検討するものである。近年、日本の戦後思想を包括的に問い直す労作の刊行が続いている。敗戦から七十年以上、冷戦の終焉からも三十年以上が過ぎた現在、「戦後思想」がいよいよ歴史的な研究対象になったことを示しているのかも



しれない。

本書はとくに一九三〇年から一九六〇年にかけての時期を「戦後思想の胎動と形成」の時期として焦点化する。「旧世界」の崩壊と「新世界秩序」を掲げたファシズムとの対決、そして「国際冷戦レジーム」に対抗する「中立主義」に注目することで、「戦後思想」が何を課題とし、何を賭け金としていたかを浮かび上がらせる点に本書のねらいがある。本書の特徴として次の三点を指摘することができるだろう。

第一に世代的な限定である。本書で扱われる人物は、三木清（一八九七年生）、花田清輝（一九〇九年生）、竹内好（一九一〇年生）、武田泰淳（一九二二年生）、荒正人（一九一三年生）、丸山眞男（一九一四年生）と、十九世紀の終わりから二十世紀初頭、一九一〇年代の半ばまでの生まれである。一九三一年の満洲事変の時期にすでに知的成熟を終え、時局を批判的に捉えることができた世代である三木を上限とするが、基本的には青春時代にすでに戦争の時期を迎え、治安維持法違反で逮捕されるなど、言論や学問の自由を奪われた世代にあたる。結果として、その思想や学問の出発点は日本ファシズムとの対決に主眼が置かれることになった。

逆に、同じく「戦後思想」の担い手となる日高六郎（一九一六年生）、堀田善衛（一九一八年生）、加藤周一（一九一九年生）ら一九一〇年代後半の生まれとなると、公的な知的舞台に登場するのは基本的に一九四五年の敗戦後となる。その意味で、日本の帝国主義に直接的な「抵抗」を経験した世代が、本書の対

象となつていると言えるだろう。

第二の特徴は、日本の「戦後思想」を考える上で、同時代のフランス思想との比較を試みている点である。とくにジャン・ポール・サルトルとジャック・デリダが重要な参照点となっている。これは興味深い議論の立て方と言えるだろう。たしかに日本の戦後思想、あるいはより広く二十世紀日本の知識人と、フランス知識人との間に、ある種の平行関係や相互影響を見出すことが可能である。

近代的な高等教育の整備によって「知識人」が輩出される一方、その「知識人」が国家や政治のあり方を批判する役割を担った点において両国は共通するが、その全盛期が一九三〇年代から六〇年代というのも、両国は重なっている。またマルクス主義の影響力が大きく、自らがマルクス主義者にならないとしても、少なくともマルクス主義を強く意識して知的形成を行い、それとの対抗や連帯を自らの知的課題と考えた知識人が多いことも、両国に共通している。

本書もまた、日本とフランスという「ユーラシアの両端」の思想家たちに通ずる特徴として、「正統派マルクス主義」と「共産主義運動」に対する批判的な距離を強調する。これはもちろん、本書が日本のマルクス主義思想家・研究者を検討の対象からはずした結果でもあり、むしろ非マルクス主義者を中心に日本本の「戦後思想」を捉えようとする著者の視座自体が問われるべきかもしれない。

しかしながら、本書はむしろ、それを「国際冷戦レジーム」

への対抗という文脈において意味づける。すなわち、米ソの冷戦構造が確立するなか、日本とフランスは「ユーラシアの両端」における、いわば「緩衝地帯」であった。ユーラシアの共産主義を「封鎖」するための「前線基地」として、冷戦終結まで軍事政権が維持された韓国、台湾、インドネシアなどと違い、「緩衝地帯」の日本では、一定程度の市民的自由と議会制民主主義の制度が許容されたと著者は説く。この点は、ヨーロッパにおいて、ギリシア、トルコ、西ドイツなどと比較してのフランスの位置と通じるものがある。このような「国際冷戦レジーム」への対抗としての「中立主義」が、日本とフランスの知識人を比較する際の重要な参照軸となる。

本書の第三の特徴は、これらの知識人を分析する際の、独自の概念的枠組みである。「アナーキズム」、「共和主義」、「多元的社会主义」といった概念の強調は、著者が戦後思想の何を重視し、何を知的遺産として継承しようかというねらいを浮き上がらせている。

まず本書では埴谷雄高や武田泰淳の政治思想をアナーキズムに近いものとして捉えていることに加え、サルトルの実存主義をフランスにおけるアナーキズムの系譜において再評価している点に特色がある。日本の戦後思想においてしばしば「個人」や「主体的個人」が論じられたが、本書では「主体」と「個人」、そして「実存」の関係を詳細に分析することで、独我論批判と他者性の導入を主題化し、さらに他者への倫理や植民地批判へと議論の射程を広げている。日本の戦後思想の担い手における

植民地批判の濃淡の分析を含め、ある意味で、本書全体の分析の思想的基盤となるのが「アナーキズム」である。

「多元（主義）的社會主義」はとくに久野収を念頭に置いた言葉であるが、「正統派マルクス主義」や「共產主義運動」に對抗した戦後思想の議論の一つの焦点として、本書はこれに注目する。とくに第十二章では、戦後民主主義論の第一世代である丸山眞男と、第二世代ともいえる松下圭一を比較検討するにあたって、労働運動と地域民主主義が、抵抗の基盤としての「アソシエーション」という文脈において強調されている。著者が、この「多元的社會主義」を、日本の戦後思想のもとと稔りある知的遺産として捉えていることが示唆されるだろう。

「アナーキズム」や「多元的社會主義」が積極的な意味合いで用いられる一方で、問題含みなのが、「共和主義」という用語である。多様な意味で用いられるこの言葉であるが、本書において著者は、文字通りの共和国の思想としてこの言葉を用いている。その上で著者は、しばしば対立的に捉えられる丸山眞男と竹内好が、実は規範的モデルとして「共和主義的民主主義」を共有していると指摘する（本書、二五頁）。

著者によれば、戦争直後の丸山は抽象的な個人を批判し、むしろ「ジャコバン」モデルを提示した。その場合の「ジャコバン」モデルとは、封建的な中間団体の解体によって析出された国家と個人を社会契約によって媒介するものであるが、国家がそのような個人の同意によって基礎づけられる一方、個人主義もまた「国民」という政治的共同体に媒介される限りで認めら

れる（二三頁）。逆にいえば、この政治的共同体から離脱する個人主義は、あるべき近代からの逸脱とされる。このような丸山の「近代」像と、竹内の「国民」像との距離が実は意外に近いのではないかと、というのが本書の仮説である。従来の丸山―竹内関係についての理解に一石を投じ、さらには日本の戦後思想をめぐる見取り図を書き換える可能性を秘めた主張であろう。

本書の各章の詳細を紹介するだけの紙幅は残されていないが、評者の関心からいくつかの論点を最後に指摘しておきたい。

第一に、本書における三木清の意外な重要性である。普通、日本の「戦後思想」という場合、三木清がその冒頭を飾ることは多くはないはずだ。終戦直後に獄死し、文字通りの意味で「戦後思想」の担い手になることができなかったことは別にしても、西田幾多郎門下として出発し、ハイデガーに師事し、戦前に多くの著書を刊行して哲学界をリードし、昭和研究会にも関与した三木の知的遺産が、「戦後思想」にいかなる影響を及ぼしたかは自明でない。しかしながら、本書では、三木が過小評価されていることが指摘され、その重要性があらためて強調される。

本書において三木は、新カント派の認識論からハイデガーの存在論、そしてマルクス主義的な唯物論へのパラダイム転換にあたって鍵を握った思想家として位置づけられている。このような思想的展開こそが、本書における「戦後思想」の基調を形成するのであり、その意味で三木はその後の議論のベースセッターとなつている。そうだとすれば、第三章で武田泰淳と竹内好を論じる際の重要な参照軸となつていることと合わせ、必ず

しも強調されていないが、本書において西田幾多郎の影響が重要な役割をはたしていることがわかる。日本の「戦後思想」にとって西田がいかなる意味を持ったのかというのは、興味深い論点であろう。

もう一点、指摘するとすればやはり、丸山眞男である。本書において丸山は、とくに第三部においてかなりの比重を置いて論じられているが、その解釈には著者独特なものがある。序章において丸山はまず、「東京帝国大学法学部」の「リベラリズム」に位置づけられる。この「リベラリズム」はファシズムに距離を置き、英米との戦争に批判的であったという意味で「リベラル」だが、帝国や天皇制を前提としており、「反体制」的なものではなかった。著者の解釈では、丸山は戦後においてこの「リベラリズム」から「共和制支持」へと転じ、さらに前述の「多元的社会主义」へと傾斜していったこととなる。この解釈の妥当性を本格的に検討する余裕はないが、丸山理解をめぐる刺激的な問題提起であることは間違いない。

以上のように、本書は日本の「戦後思想」の担い手たちを幅広く、しかも独自の視角から検討するものである。それぞれの思想家論は独立しているが、本書全体を通じて、著者独自の思想的解釈が通底しているように思われる。その解釈は、あらためて「戦後思想」の再評価と再論争化に大きく寄与するものであろう。

(うの・しげき／政治思想史)

注

- (1) 山本昭宏『戦後民主主義——現代日本を創った思想と文化』(中公新書、二〇二二年)、森政稔『戦後「社会科学」の思想——丸山眞男から新保守主義まで』(NHK出版、二〇二〇年)、清水靖久『丸山眞男と戦後民主主義』(北海道大学出版会、二〇一九年)など。
- (2) 例外的なのは松下圭二(一九二九年生)であるが、松下は丸山との比較において論じられる。
- (3) 序章では渡辺一夫(一九〇一年生)と林達夫(二八九六年生)についても論じられている。
- (4) 同様な視点からの研究として、松本礼二『知識人の時代と丸山眞男——比較20世紀思想史の試み』岩波書店、二〇一九年。
- (5) 丸山眞男らの「近代主義」知識人を、宇野弘蔵らの「マルクス主義」知識人と対抗的に、しかし同時代的に捉えた研究として、アンドリュー・E・パーシェイ『近代日本の社会科学——丸山眞男と宇野弘蔵の射程』山田鏡夫訳、NTT出版、二〇〇七年がある。

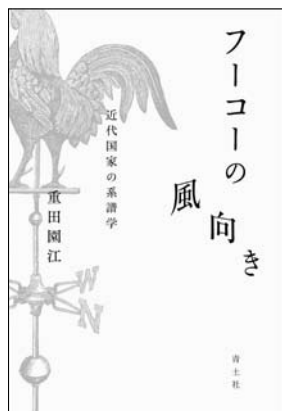
『フリーコーの風向き』——近代国家の系譜学』

(重田園江著、青土社、二〇二〇年)

乙部延剛

『フリーコーの風向き』は、『監獄の誕生』の前後から七〇年代末のコレージュ・ド・フランスにおける一連の統治性講義までいくつかの論考とコラムが付された著作である。

このような成り立ちゆえ、各章の元となった研究は、古いものでは一九九六年に遡る。九〇年代半ば以降、フリーコー研究を



めぐる状況には大きな変化があった。第一に、著作の刊行がある。同書にも収められた重田氏の先駆的研究などを通じてのみ知られていたコレージュ・ド・フランス講義の出版と翻訳が進み、さらには、『性の歴史』の第四巻刊行という出来事もあった。第二に、研究の蓄積が進んだ。第三に、フリーコーへの関心にも変化があった。統治や新自由主義に関するフリーコーの著述が掘り起こされるとともに、フリーコー自身が新自由主義に親和的だと指摘する議論も増えてきた。しかしながら、今回一冊にまとめられた論考を通読して印象的なのは、著者の議論が過去から驚くほど一貫しており、かつ、(現在においても)フリーコーを理解するための最良の分析となっていることである。

同書が最良の分析である所以は、規律権力、生権力、生政治、統治等、目まぐるしく変化している七〇年代後半のフリーコーの議論に一貫した見通しを提供しているからである。同書はフリーコーの取り組みを「近代国家の系譜学」と位置づけた上で、法権力、規律権力、統治性を、相互排他的なものではなく、権力の複層的なあり方とみなす。権力の複層性という理解により、従来の法思想史、政治思想史が重視してきた法的な主権権力と規律権力等の関係という、フリーコーにつきまとう疑問が明快に解消される。加えて、規律から統治性へのフリーコーの関心の移行、また、統治性内部での国家理性論から自由主義的統治への変化について、説得力ある説明がなされている。

各章の内容を概観しよう。第I部は「権力分析の方法」と題される。第一章「ミシェル・フリーコーにおける知と権力」では、

フーコーにおける知と権力の捉え方を、知識社会学との比較から浮かび上がらせている。

第二章「生のポリテクニクスと新しい権利」では、フーコーが提起した生政治の観点を、法や権利との関連から整理する。個人の幸福と国家の力の管理を包含する生政治は、集団のレベルでは人口、個人のレベルでは個人の正常性を対象として機能するものであり、従来の政治思想が依拠してきた、法―主権的なモデルとは大きく食い違う。法―権利モデルにとつて、十九世紀は議会主義と自由主義による脱政治化の時代だが、生政治にとつてはむしろ権力が伸張する時代だからである。

生政治は、しかし、決して旧来型の法―主権モデルを全面的に廃棄するものではない。そのことが詳しく明らかにされるのが続く第三章「近代権力の複層性」である。同書に収められた中では最も初出が古いものに属するこの論考は、『監獄の誕生』の丹念な読解を通じて、「複数の権力形態の系譜学」として『監獄の誕生』以降のフーコーの作業を位置づけている。著者は身体刑に表出するような法―主権的な権力と、規律権力を、別種の秩序に属するものと整理した上で、しかしながら、両者は相互排他的でも、かといって無関係でもなく、複層的な権力を形成していると説く。すなわち、規律権力が主流化する時代には、法権力はいわば「植民地化」されるが、かといって法権力が消滅することはない、存続していくと指摘している。

第四章「一九世紀の社会統制における『社会防衛』と『リスク』」では、七八年発表の論文に注目し、十九世紀以降の法精

神医学が犯罪者予備軍として「危険人物」概念を生み出した機制を論じる。犯罪傾向の高い「危険人物」という概念は、正常の例外としての異常者とは異なり、統計的なリスク評価のもとで、正常からの分布によって測られる。社会のリスクを総体として把握するこのような観点は、『監獄の誕生』で分析された個人の規律とは異なる方向性にあることが明らかにされる（このリスク概念の持つ意義については、つづく第II部においてさらに論じられる）。

つづく第II部「近代国家の系譜学」では、フーコーの統治性研究、とりわけ、七六年度の『社会を防衛しなければならぬ』、七七年度の『安全・領土・人口』、七八年度の『生政治の誕生』という、三つのコレージュ・ド・フランス講義が集的に論じられる。焦点となるのは、法権力や規律権力との関係での統治性の位置づけである。生権力の概念を提示した『性の歴史I』出版後のこの時期、フーコーは統治性の研究に取り組むわけだが、それらは講義や断片的な講演録として以外には著作としてのみ発表され、また、八〇年以降は、コレージュ・ド・フランス講義においても、のちに『性の歴史』二巻以降のテーマとなる「自己の統治」へと対象が移行していく。七〇年代後半の短期間に終わった統治性へのフーコーの関心のあり方を理解しにくい所以である。

まず第五章および第六章では、七六年度講義『社会を防衛しなければならぬ』に関連した内容が論じられる。七六年度講義は、一見すると他の著作や講義群からも浮いた存在である。

というのも、ここで検討される、ブーランヴィリエやオトマンらによる「政治を戦争として語る」言説は、その後の講義で粗上に載せられる国家理性やセキュリティ、自由主義をめぐる統治の言説とは性格を異にしているからである。第五章では、こうした戦争の言説の性格を、法的権力の言説との対比のもとで明らかにする。法的権力の言説においては、合意に基づく法が近代国家を正当化することになる。対して、戦争の言説は、国家の法を、過去の戦争における征服や殺戮から生まれるものとみなすことで、現在の国家の秩序もまた、過去より継続する戦闘によって転覆しうるものとみなすことになる。著者はフーコーによる分析をこえて、様々な政治的立場からこのような観点を展開した言説そのものにあたつて、特質に迫り、また、戦争の言説の系譜にヒュームを位置づけている。

戦争の言説の探求はそれゆえ、近代政治思想史の主流である社会契約論的な法権力の言説とは異なつた水脈を浮かび上がらせる。第六章では、この試みの政治思想史研究にとつての可能性を検討する。周知のように、文脈主義を標榜するケンブリッジ学派以降、社会契約論的な言説を中心とした近代政治思想史像が再審に付されており、著者もまた、ケンブリッジ学派、とりわけ、ポークックによる「古来の国制」論の研究とフーコーの取り組みの交錯に注目する。ノルマン人による征服という観点から法と国制を論じる「古来の国制」論は、過去の征服という歴史から現代の権力を批判するという、フーコーが七六年度講義で注目する戦争の言説と、同種の構造を備えているからで

ある。両者の比較を通じて、著者は、フーコーの観点には、権力の正当化という営みから距離を置き、むしろ、様々な知や言説の移り変わりや断絶に注目するニーチェ的な態度が「古来の国制」論より一層際立っていると指摘する。

第七章「ミシェル・フーコーの統治性研究」および第八章「戦争から統治へ」では、七六年度から七九年度の講義について、内容を概観しつつ、フーコーの思想変遷を明らかにしている。第七章では、国家理性論から自由主義という、統治性の内部での移行を説明するとともに、統治を、主権（法）、規律とともに、「権力の共存・複合による多層体」（二三三頁）を構成するものとして位置づける。

つづく第八章では、一連の統治性講義に至る過程と、その内部での諸テーマの変遷が明快に跡づけられる。七五年度講義『異常者たち』は、（第四章に関して先に述べたように）社会全体にとつての「リスク」という概念に光が当てられるが、この時点では個人を対象とする「規律」と切り分けられないまま論じられている。続く七六年度では、法的な権力の言説に対抗するものとして戦争の言説が注目されるが、戦争の言説とて、法的権力の言説と同様、権力の正当化の枠組みに留まってしまうという問題が発生してしまう。そこで権力の正当化の理論に陥らず、権力関係を分析する新たな枠組みとして、統治という枠組みが導入されたと著者は説く。その結果、七八年度講義と七九年度講義では社会全体におよぶ統治として国家理性論や、自由主義の議論が扱われることになり、ここに、七五年度講義にみられた

社会全体のリスクという観点が改めて場所を得ることになる。

最終部にあたる第Ⅲ部「新自由主義の統治性」では、フーコーが七九年度講義で触れた新自由主義論、とりわけ第二次大戦前後ドイツのオルド自由主義に関する議論を取り上げる。競争秩序の維持を最重視し、新自由主義の先駆けともいえるオルド自由主義論の解明を通じ明らかになるのは、個人の自由を称賛するかにみえる新自由主義もまた、特定のタイプの生のみを肯定する、生権力の一環だということである。また、こうした統治のテクノロジーへの抵抗として、フーコーが「自己統治」の探求へと向かったという見通しを著者は示している。

第一〇章「その後」のネオリベリズム」では、フーコーによるアメリカの新自由主義への言及や、オルド派および新自由主義に関する現在の研究などと突き合わせて、新自由主義のあり方と、フーコーによる新自由主義論の意義について改めて考察が深められる。近年では、フーコーと新自由主義の間に一定の親和性を見出した上で、フーコーが新自由主義を支持していたとする指摘がなされることがあるが、同章に付されたコラムで著者はそのような単純化された見方を退けている。

冒頭でも述べたように、本書は、権力の重層性という観点から、フーコーの規律権力論、統治性論に一貫した視座を提供してくれる。評者もまた、今回再録された「ミシェル・フーコーの統治性研究」等の著者の研究初出時に読んで衝撃を受け、そこからフーコーの統治性研究について学んで来たものの一人だが、このたび一冊にまとめられたこれらの研究を再読すると、

著者の視座が透徹したものであり、当時の自分がその視座を理解できていなかったことを思い知らされた。統治性について情報があふれている今こそ、著者の研究は真価を發揮するようにも思われる。

では二〇二〇年代初頭において、政治・社会思想研究は著者の研究、そしてフーコーの権力論をどう受け止めることができるだろうか。政治・社会思想史研究についていえば、同書で著者は、フーコーによるオルタナティブな言説の掘り起こしと、ケンブリッジ学派の政治思想史を比較することで、フーコーが寄与する可能性を具体的に追求している。翻って理論研究においてはどうか。フーコー権力論の衝撃は政治理論・社会理論に広く受け止められたが、統治性や自己統治の問題系については未だよく消化しきれていないようにも思われる。そもそも、抽象的な概念の分析と規範の正当化を中心的課題とする理論研究は、フーコーが避けた一般理論そのものであるともいえる。政治理論・社会理論自身のあり方を反省する必要があるのかも知れない。

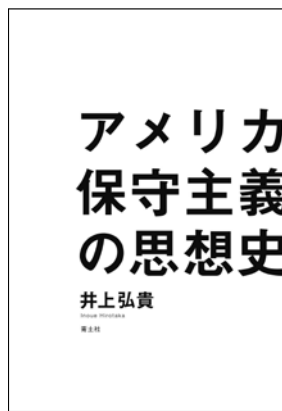
（おとべ・のぶたか／政治理論・政治思想史）

『アメリカ保守主義の思想史』

(井上弘貴著、青土社、二〇二〇年)

佐藤 空

本書は、第二次世界大戦後のアメリカ保守思想の歴史を概説したものである。序章によれば、「戦後アメリカの保守主義の主流」は、国の伝統や「正統なもの」を「保守」しようとしてきたというよりも、「共産主義からアメリカと西洋を守るという使命感がつねに立っ」ていた(二三頁)。ヨーロッパなどの場合と異なり、アメリカには「防衛すべき旧体制があるわ



けではなかった」ために、「哲学や理念」が「よりどころ」になり、「アメリカの建国の父祖たちへの復帰が語られる場合でさえ、取り戻されるべきはかれらの理念だった」という。そして、「リベラル、あるいはラディカルな左派にも匹敵するほど、社会改革的な動きをともなうことにもしばしばなった」が、「それは、きわめて防衛的な色合いを帯びた社会改革思想だった」(二四―二五頁)。また、保守主義者たちは「支配階層とそうした階級にたいする反抗という視点にこだわってきた」という(二八頁)。以上の内容だけでも、アメリカ保守主義に固有の状況がよく伝わってくる。

第一章・第二章では、「戦後アメリカ保守主義の主流を成していたニューライトの基本思想である融合主義」に焦点が当てられる(二九頁)。「融合主義」とは「三脚の椅子」とも表現され、それは伝統主義、リバタリアニズム、反共主義の三つの混合体であるという(フランク・S・マイヤーの場合には、最初の二つ、七―七三頁)。第三章では、アーヴィング・クリストルら「ネオコン第一世代」、第四章ではレオ・シュトラウスとその学派の思想、第五章ではサミュエル・T・フランシスら「主流から分岐した、ペイリオコンと呼ばれる保守主義の潮流」、そして第六章ではトランプ以後の保守主義の動向について、それぞれ分析されている(二九―三〇頁)。

各章についての内在的な批評は評者の能力を超えるが、「保守」思想の特徴を簡潔に摘出し、また、その時代的変遷と、知識人たちをグループごとに分類しながら解説している点は、漢

然とイメージされることの多いアメリカ保守主義を理解する視点を多く提供してくれる。思想的特徴が手際よく要約されているだけでなく、解説される各人物の歴史的背景などが紹介されている点も有益である。評者にとって興味深かったのは、戦後アメリカの「保守主義者」たちがしばしば思想的転向・修正をしている点、また、保守派同士での対立が見られる点であった。

トランプ政権の誕生という近年の事象を起点に置きながら、戦後のアメリカ保守主義を振り返ろうとしている点も本書の特徴である。ただし、歴史を逆から読もうとするリスクある手法が取られているわけでなく、対象となる「保守思想」をその時代の文脈に照らして分析しており、各章は時代ごと、人物ごとの手堅い分析となっている。対象に対する共感や嫌悪を表明することなく、客観的な姿勢で解説しようとする一貫した姿勢も美点といえる。

もともと、レーガンやG・W・ブッシュ政権時代に本書が書かれていたら、どのような構成と内容になったろうかと想像したくなる。両政権時代における政治と「保守」思想の関係について、より立ち入った分析を欲する読者もいるかもしれない。あるいは、アメリカ保守主義と新自由主義との関係はどうだろうか。両者が混同されて理解されていることも多く、この点について解説があっても良かったのではないだろうか。

初期近代の思想史を専門とする評者は、本書の内容とヨーロッパにおける「保守主義」との関係にも関心をもった。例え

ば、イギリスの「保守」系の思想と比較した場合、本書で紹介されるアメリカの「保守」思想の内実は果たして「保守主義」と呼ぶに相応しいのだろうか。自他ともに「保守」の名で呼んでいる場合には、それはおそらくは正しく、他に呼びようがないかもしれない。著者自身が複数回にわたって言及しているように、伝統主義などいわゆる保守主義の内実を重視しなかった論者も本書には登場し、その場合、本書はむしろ反共主義、反リベラルもしくはアメリカの思想的起源にこだわった論者たちの物語として読めそうである。

同様の問題は、保守主義の歴史一般を考えた場合にも指摘できる。これは近年の研究の進展とともに、明確に浮かび上がってきた問題といえるかもしれない。例えば、「保守主義の祖」と長年、呼ばれてきたエドモンド・バークの研究においては、イギリスを中心とした歴史家らによって、「バークは保守主義者とはみなせない」という解釈が過去三十年ほどの間に有力になっていく。その理由は幾つも存在するだろうが、簡単に言えば、思想史解釈として時代錯誤的であるとともに、バークは抵抗権、革命権等の場合によって許容するなど、通常の保守主義にはない多様な思想が見出されるためである。

加えて、保守主義という思想がそもそも何を指すのか、時代と国によって異なっていたり曖昧だったという事実が指摘されるべきであろう。「保守主義」と呼ばれてきた思想的内実の多様性を考えたとき、それらに保守主義という名前を一樣に与えることが正當もしくは有用なのか、しばしば疑問である。著者

によれば、「アメリカ保守主義思想史」は日本では十全に研究されてこなかったが（三一頁、二七七―二八〇頁）、これは他の多くの保守思想にも当てはまることだろう。ある思想に「保守主義」というレッテルを貼ることは、それとは（その言葉で通常想定されるものとは）非常に異なった思想であるにも関わらず、同じように「保守」と呼ばれてきた思想と一括りにしてしまうこともある。そのことで、自らバイアスをかけてしまい、理解を損ねることも多い。パークを歴史的に理解しようとする研究者たちの懸念もそこにある。殊更、「保守主義」の研究蓄積が浅い日本の状況では、思想史研究者でさえも同様の誤謬に陥りがちといえる。

もちろん、個々の思想家の間に様々な差異があるのは当然であり、差異にのみ着目して「保守主義の歴史など存在しない」と断定するのは誤りである。問題は、複数の思想において何が本質的に共有されているかという点である。思想とは、根本的には、二十世紀の代表的な「保守主義者」とされるオークショントの用語を借りれば、「声（voice）」であろう。「声」とは（評者なりに定義し直せば）、自らの経験と思考によって、ある特徴を持って生成されざるを得なかった言語的産物のことである。各人は複数の声を持ちうるし、その中身はひとつによって異なるが、同時にしばしば類似する。オークショントは、「声」の多様性を抑圧しようとするいかなる試みにも反対した思想家であろう。パークも圧政から自由を守ろうとしたが、オークショントと比較すれば、それはより一般的な個人の自由の擁護に近かった。

パークに特徴的なのはむしろ、一九八〇年代以降、研究者によって理解されるようになった「生活様式」や「意見」の思想であろう。習慣や「偏見」となった人びとの生活様式や意見は、例えそれが誤つていようと簡単に変えられない。政治が無理にそれを変更しようとするれば、自由は妨げられ専制が生まれる。『フランス革命についての省察』のレトリカルな文章は誤解を招きやすいが、自国の文化や伝統それ自体を至上のものとして讚え、固守しようとするのはパーク思想の本質から程遠い。同時代の啓蒙思想家と同様、過去の宗教的迫害と圧政に対する反省の上に思想を構築した点に留意しなければならない。カトリック教徒への迫害やインド人に対する圧政を強く非難し、地域ごとの宗教と国制の尊重を訴えたその思想は、むしろ複数の「伝統」の共存を求めたものとして総括されるべきである。

本書で登場するアメリカの「保守主義者」たちは類似の思想を自らの中心に抱いただろうか。序章で引用・紹介されているが、ラッセル・カークの『保守主義の精神』は「パークをはじめとするさまざまなアングロ・アメリカの思想家から抽出された保守主義の原則」を六つ提示しており、そのうち、「自然法にたいする信念」、「狭量な画一化、平等主義（……）」と対置される「人間存在の豊かな多様性」、「抽象的な設計に基づいて社会を再構築しようという」試みへの懐疑、「社会は変わらなければならない、というのも賢慮ある変化（prudent change）」は社会を保持する手段である」などは、確かに『省察』などにあるパーク思想だと評者は考える。また、同じくカークが「原則」に挙

げている「財産」(property)、「秩序と階級」などの重要性についてもバークは述べている(二〇―二三頁)。したがって、カークの「原則」はバーク思想の要約としては的外れではない。ただし、その内容をカークが正確に理解しているのかについては再検討の余地があるだろう。また、バーク思想とは必ずしも合致しない内容も「原則」には含まれている。

なるほど、カークの掲げた「原則」はバークだけでなく「さまざまなアングロ・アメリカの思想家から抽出された保守主義の原則」であった。だが、このように要約できるほど、保守主義と名づけられた諸思想は共通項を有していないのではないだろうか。前出のオークショットはバークと「抽象的な設計に基づいて社会を再構築しようという」試みへの懐疑を共有している。だが、オークショットには「自然法にたいする信念」は存在せず、人間一般の「多様な」能力を重視する思想はあるものの、それは「生活様式」などを軸とするバークの「多様性」概念とは別物である。本書に登場する論者には、十八世紀の「保守」が「中世主義」を意味するという者、フォーテスキュー、セルデン、バークに「アングロ・アメリカンの保守的な伝統」をみる者などがいるが(八一頁、二五五頁)、いずれも現在の思想史研究の精査に耐えうる解釈ではないように思われる。

異なった時代・世界を生きた者同士でも類似の思想は宿りうる。だが、戦後アメリカの保守主義者たちの「声」が「反共」、「アメリカの思想的起源」、「相対主義との闘い」を要点とするならば、それはバーク等とは根本的に異なった思想であろう。「保

守主義」という名で呼ばれてきた様々な思想の比較と異同の検討は、欧米も含めて、進んでいるとは言いがたい。本書のような研究が数多く出ること、で、「保守主義」がこれまでより高い水準で議論されることを期待したい。

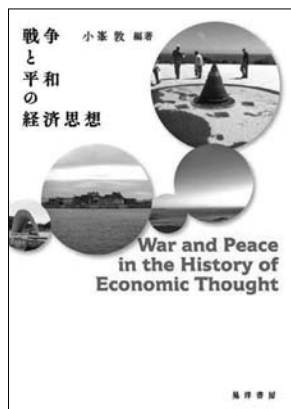
(さとう・そら／社会思想史)

『戦争と平和の経済思想』

(小峯敦編著、晃洋書房、二〇二〇年)

太田仁樹

交易の自由は平和と繁栄をもたらし、保護主義は戦争をもたらすという観念が広まっていた。主流派の経済学もそのような前提に立っていた。本書はそのような「常識」に違和感を持つ経済学史研究者たちが、あらためて戦争と平和の問題について考え直してみようとする論集である。内容は以下の目次に示されている。



まえがき

序 章 戦争と平和の経済思想

第I部 経済学の黎明期と国民国家の対立・協調

第一章 主権国家間の戦争と経済学の生成

第二章 アダム・スミスにおける国防と経済

第II部 二〇世紀前半からの平和構想と経済学

第三章 エッジワースの契約モデルと戦争論

第四章 ヴェブレンの平和連盟構想

第III部 戦間期から戦後における平和構想と戦争概念

第五章 戦後構想における経済助言者の役割

第六章 ミュルダールにおける戦争と平和

第七章 冷戦期以降の戦争と経済思想

第IV部 日本の戦時体制と経済思想

第八章 帝国主義・総力戦と日本の経済学者

第九章 日本陸軍の戦争経済思想

第十章 戦時における官立高等商業学校の調査機関

終 章 経済学の浸透は国際紛争の緩和に貢献しうるか

あとがき

各章ごとの内容について簡単に紹介してみよう。()内は執筆者である。

まえがき(小峯敦)で、編者は想定する読者について述べている。経済学Ⅱ希少性+選択の図式を少し疑っている普通の経

経済学者、典型的な経済学的思考を嫌悪する異端派、戦争・平和を専門／教養として扱う政治学・社会学・国際関係論・平和学・哲学・倫理学・文学などの隣接の研究者、そして日本の国防や世界の平和と同時に関心がある社会人・大学生・高校生、である。主流派経済学の思考に対する反発、「異端派」に対するシンパシーを前提としていることに注目したい。

序章（小峯敦・原田太津男）では、経済学の歴史という視点から、戦争と平和の問題が扱われ、最終的には《経済学の浸透は国際紛争の緩和に貢献しうるか》という難問に答えることが、本書の企図として掲げられている。より具体的には、第一に、現実の戦争・紛争に直面した経済学者個人が、どのような理念や論理に基づいて戦争や平和に向き合ったのか、の解明、第二に、経済学は戦争をどのように捉えたか、という長期的な動向の別決である。

第一章（千賀重義）では、経済学の生誕と主権国家同士の戦争が包括的に論じられる。マン、ダヴナント、ペテイ、デフォール、ヴァンダーリント、ヒューム、スチュアート、スミス、タッカー、マルサスなどが取り上げられ、これらの経済学者にとって国家および戦争は否定できない与件であったこと、リカードウに至って、国家の独自の存在理由を問題にせず、平和主義（自由貿易帝国主義）を展開することができたこと、が示されている。

第二章（古家弘幸）では、国防を重視するスミス像が描かれている。「礫岩国家」論、「軍事Ⅱ財政国家」論等を踏まえて『国富論』の時代を「集塊」した複合国家から緊密に結合したネイ

ション同士が経済的・社会的に均一化していった時代と捉え、スミスが目指したものは、単一の自由市場圏内部で生産性を高め、戦時の租税負担に耐えられる強靱な社会・経済を持つ英国であったとしている。

第三章（中野聡子）では、エッジワースによる戦争回避論が、契約という概念から検討される。彼は、契約成立を平和、契約が定まらない不安定な状態を戦争と呼び、市場による通常の競争条件がなくても、当事者間で適切な費用評価を含む交渉プロセスを設定し、戦争回避が可能になる制度デザインを行なった。戦争と平和の問題を、不確実性下の投資プロジェクトの評価方法であるリアルオプションのアナロジーで考察している。

第四章（石田教子）では、ヴェブレンの平和連盟構想（経済政策）が取り上げられる。営利主義が貫かれた資本主義体制が国境を越えた軋轢を生み出し、大戦争をもたらす一因となったことが指摘され、平和は政治や外交によってではなく、国際的な平和連盟ないしそれに類する組織体の主導する経済政策によってのみ実現し得るとの結論が得られた。既存の社会体制を越えた新秩序の形成が展望されたのである。

第五章（小峯敦）では、第二次世界大戦の戦後構想（社会保障と完全雇用を核とした福祉国家の理念）について、ケインズとベヴァリッジの言論活動が検討される。経済思想家の新たな構想が現実化するプロセスとして以下のような諸段階が見受けられる。①多くの経済学者が政府に登用される。②「情報収集」や「情報分析」が浸透する。③ケインズなどの助言によって、ア

イデアの具体的政策への変換が可能になる。④ベヴァリッジのような「包括的設計」が駆動力となる。「福祉国家」の合意形成に至る各段階での討議が綿密にフォローされている。

第六章（藤田菜々子）では、グンナー・ミユルダールの平和論が母国スウェーデンとの関係で論じられる。妻アルヴァと密接に協力した研究活動、政治活動が概観されている。自由貿易が格差拡大をもたらず要因であると認識したミユルダールは、貿易政策や援助のあり方の変革が必要だと考えた。

第七章（橋本努）では、冷戦以降の世界で平和が可能になる条件について、「異端派」の論者の議論が検討されている。シューマッハーは、エコロジカルな環境の中で人々が自分の仕事場を持ち、創造的な仕事に従事することを重視した。ガルブレイスは、自由で寛容な外交とパクス・アメリカーナの支配力の抑制を展望した。ポールディングは、他者との和解を企て、偽善であつても「平和のイメージ戦略」を駆使した国際関係の実践を考えた。執筆者は、三者三様の議論をタナトスとエロスという枠組を用いて整理している。

第八章（牧野邦昭）では、戦争と経済学の双方向性を明示できる人物として、石橋湛山の自立主義とネットワーク主義が取り上げられる。石橋の基本線は、各主体が自立して、それぞれが繋がり影響し合う《ネットワーク主義》であるが、結果的に経済のブロック化という戦争への道を用意した可能性もあることが指摘される。石橋の議論と比較するために、高橋亀吉と荒木光太郎の議論が検討されている。

第九章（荒川憲一）では、陸軍の経済統制思想が、第一次世界大戦・「満洲国」建設・日中戦争という三段階で論じられる。陸軍首脳の経済へのアプローチが、非常に限定された視角であったことが描き出されている。

第十章（大槻忠史）では、戦時下における官立の商科大学・高等商業学校一五校に所属した研究者を対象として、戦時下における経済学者の活動・不活動が論じられる。東京商科大学の東亜経済研究所による赤松要を中心とする南方調査の実態も検証されている。

終章（小峯敦）では、《経済学の浸透は国際紛争の緩和に貢献しうるか》という問いに対して、三つの局面について答えている。第一局面の経済学の生誕から確立まで（十八世紀末から十九世紀初頭）の時期は、重商主義期のホツブズの世界（ゼロサムゲーム・少数支配者の情念の戦い）から、古典派経済学のロックの世界（プラスサムゲーム・多数市民の経済利害の競い合い）への転換と捉えられる。長い十九世紀を経て、ルソー的世界（マイナスサムゲーム・私有財産制度が不平等や紛争の源）が出現する。第二局面のケインズ革命の生誕から確立まで（二十世紀前半）の時期は、古典派・新古典派の経済学が通俗的に抱えていた《自由放任主義》が批判され、修正されて新（社会的）自由主義への転換が図られた。だが、この転換が永続的な安寧・平和をもたらしたわけではない（二十世紀後半）。ケインズ革命の理念が社会工学と過剰に結びついたとき、経済学が戦争遂行のための論理に転化する。第三局面（冷戦後から現在）には、戦争の民営

化と、それに対抗する平和の経済学が生誕する。編者は、現状に対抗する経済学の方向性として、三つの方向に希望を繫ごうとしている。すなわち、①経済学者個人の責任、②学際を指向する包括性、③協働の組織化と知見の流布、である。

日本の経済学史研究では、スミスによる自由主義経済学の成立を重商主義経済学との対立で捉え、「重商主義⇔戦争の経済学 vs 自由主義⇔平和の経済学」という表層的な理解が、相当に広まっていた。経済的自由主義を「平和」と結びつける発想は、現代の主流派経済学にも通底しており、近代世界についての理解を謝らせていたし、現代世界の認識をも曇らせていた。

本書は、そのような主流派的理解に異を唱える貴重な試みであるが、従来の研究を克服する新地平としては未だ課題を孕んでいるように思われる。「経済的自由主義⇔平和」という論理は、十九世紀半ばまでの資本主義を民主主義・平和主義と親和的であったと考えたマルクスの中にも息づいていた。二十世紀初頭のマルクス主義者による「帝国主義論争」は、マルクスの文言と現実の戦争の脅威とを整合的に理解しようとする試みであったが、ヒルフアディングとレーニンの資本主義発展段階論を模範解答としてしまうことで、この問題の理論的解明は閉ざされてしまった。経済発展段階論によって戦争の脅威が説明できるという議論が、W・W・ロストウの経済成長段階論によって、主流派経済学に引き継がれてしまったのは歴史の皮肉である。

資本主義的市場経済は、原理的にその内部に暴力性を孕むも

のであり、資本主義的世界システムにおける主権国家は、内外に暴力性を発揮するものであった。前近代社会に比較しての近代社会の暴力性は、市場における競争圧力に淵源し、複数の強国による覇権争奪（万国対峙）の形で顕在化する。近代国家の為政者は、インターステイト・システム内部でのランキングの上昇（保持）を使命にしているので、内戦と対外戦争への備えは必須である。平時における経済の発展と警察力・軍事力の充実は国家運営の両輪である。平和政策と戦争政策は状況に応じて適宜に使い分けられるべきものであり、経済学は覇権争奪戦に参入できる「列強」の政策に資するものとして発達してきた。近代国家の政策の学である限り、経済学は本来的に「戦争遂行のための論理」を内包している。リアリズムの論理である。

為政者のリアルな「戦争と平和」観は、庶民感覚には馴染まない。戦争と平和を相容れない状況と捉え、平和を希求する方向は「社会防衛の原理」（K・ポランニー）的な内容を持つもので、主流派のリアリズムに対抗するものとなる。そこには、三つの類型が見られる。①資本主義的市場システムとインターステイト・システムの廃絶を目指すユートピア的な志向。②既存のシステムを前提としつつ、市場原理と国家間対立の緩和を目指す穏健な志向。③既存の主権国家を超える国際組織を形成し、現存国家の暴力性を統制しようとする志向。本書には、第二および第三の方向を考える際のヒントも隠されている。

（おた・よしき／マルクス主義理論史・民族理論史）

『自然宗教をめぐる対話』

(ヒューム著、犬塚元訳、岩波文庫、二〇二〇年)

矢嶋直規

本書は、ヒュームの死後出版となった重要著作の本邦での二つ目の翻訳である。書名が一九七五年の福鎌忠恕・斎藤繁雄両氏の共訳による『自然宗教に関する対話』から『自然宗教をめぐる対話』に変更されている。旧訳は本邦初訳でもあり、本邦での研究を促進するために重要な役割を果たしたが、すでに半世紀近い年月が経過しており、改訳を望む声が多かった。この



度の新訳は、この意味でも待望の書であった。とりわけ学問的な厳密さにおいて、従来の不安を払拭する画期的な業績であると言える。訳者の犬塚氏はヒューム政治思想研究及び思想史研究の第一人者である。まず、いわゆる宗教哲学を専門にされていない同氏の手によってこの書の翻訳がなされたことの意義を強調したい。本書に付された「解説」において犬塚氏が指摘する通り、同書は「認識論、道徳論、政治論など、様々な分野に及ぶヒュームの思想的営為を束ねる結節点に位置する」作品である。犬塚氏は本書において「ヒューム思想のエッセンスが集約的に表現されているばかりか、彼の思想の実践的目的もはっきり示されている」と主張している。本書を狭義の宗教思想の書としてだけ理解すべきではないという点は本書を紐解くにあたって最初に意識すべき重要なポイントであると思われる。ただしヒューム思想、哲学理論のエッセンスが駆使されているという指摘はその通りであるが、ヒュームの思想の実践的目的が具体的に何であるのかは、明確にされたというよりも、より分からなくされた面もあるかもしれない。訳者が述べているように本作品は対話形式で他の作品より格段に読みやすいとはいえず、実際のところ本書を正確に理解し、楽しむためにはヒュームの哲学や同時代の神学的背景にある程度親しんでいる必要がある。古典の翻訳書として本書は三つの基本要素を含んでいる。一つは原典に忠実な訳文であり、二つに訳者による詳細な注釈であり、第三に読者の理解を助ける解説である。本書はそのすべてにおいて重要な貢献をなしている。まず訳文に関して述べる

ならば、本書は一七七九年の初版本を底本としつつ、スコットランド国立図書館所蔵の草稿および、現代の五つの版の校正と補注を参照することで原典テキストの正本と意味を本邦においてはじめて確定させたものである。これはクラレンドン版の同書の校訂テキストが未だに完成していない現在、刮目すべき業績と言える。(Peter Millican氏によるヒュームのテキストのサイト <https://davidhume.org/>にはヒュームの原稿の写真版がアップされている。)また訳者の注釈には、草稿の段階でヒュームによって削除された本文が訳出されている。これもまたテキスト解釈をめぐる研究の重要な手掛かりを提供するものであり、大変貴重である。訳語に関しては、原語との対照が付記されていないため専門の研究者はやや不便さを感じるかもしれないが、これは文庫版という制約上やむを得ないと思われる。その代わりに「類似」や「一般の人々」など、重要語彙や特徴ある訳語が当てられた箇所には、「アナロジー」や「ヴァルガー」などの「かな」が振られており読者の便宜がはかられている。訳文は達意平明で日本語として違和感なく読むことができる。訳者も学術的な正確さと読みやすさのバランスに苦勞されたとのことであるが、何よりも必要とされるのは正確さであり、本書はその課題を見事に達成している。本文中に議論の自然な流れの理解を助ける訳注や補足が「カッコ」に入れられており、読者は大いに助けられる。

ここであえて想像力を逞しくするならば、同書が散文ではなく、個性的な話者による対話であることをより意識することで、

訳文の文体は違ったものになり得たかもしれない。本書ではすべての登場人物が自分を「わたし」すべての対話相手を「あなた」と呼び、全員が尊敬語と丁寧語で話している。そのためにユーモアや皮肉などのニュアンスをくみ取ることが難しい箇所があるかもしれない。主要話者のクレアンテス、フィロ、デメアはそれぞれ「几帳面な哲学的気質」、「勇み足の懷疑主義」、「確固としてぶれない正統派」と特徴づけられている。報告者のパンフィルスは若く、パンフィルスの父親はクレアンテスの親友とされている。これだけの基本情報とそれぞれの主張の特徴に基づいて、登場人物たちのスピーチレベルに差異を設けるとすればどうなるであろうか。ヒュームが意図したであろうより生き生きした対話を再現するのに相応しい文体はどのようなものかと考えないではいられない。

実はこの問いは原著の正確な理解と不可分である。というのは、それを考えるためには不可避的に、ヒュームがそれぞれの人物に託した実在の論者のイメージを持たざるを得ないからである。とりわけクレアンテス、フィロ、デメアがどのような立場を代表すると想定するかは作品の理解にとって決定的に重要である。従来、このうちの誰がヒュームの代弁者なのかという問いがヒュームの宗教論を論じる際の定番の問題設定であった。興味深いことに、三名すべてについてヒュームの代弁者とする解釈が存在し、一九三五年にケンプ・スミスの解釈が出されるまでは、ヒュームをクレアンテスとする解釈が有力だったのである。ケンプ・スミス以降はフィロをヒュームの代弁者とする

解釈が主流となっている。しかし、ある意味で当然の事柄として、フィロはヒュームの代弁者ではないと評者は考える。もしもヒュームがフィロ（またはほかの特定の誰か）であれば、そのような対話形式の書物を書く意味はなかっただろうし、逆にヒュームをフィロと断定する読み方はテキストの理解を歪めることになる。その典型は、有名な第一二章でのフィロの「転向」の理解である。そこでそれまで自然宗教に懐疑的な議論を展開していたフィロが、突然自分は敬虔な礼拝者であると告白するのである。ヒュームをフィロと同一視する限り、「無神論」のヒュームが自然宗教を認めるはずがないから、一二章でのフィロの発言は不可解であり、世間体を気にしての嘘であるとかカムフラージュであるというような解釈がなされることになる。しかし架空の登場人物が実在の人物を擁護するために嘘をついているというのは筋が通らない主張に違いない。ではヒュームにとつての本来的な問題意識とは何か。確かに言えることは、自然宗教についての対話を書くという意図そのものはヒューム自身のものであったということである。つまり、ヒュームは宗教についての自分自身の信念と、宗教の哲学的真理を区別しているのである。なぜならばそこに宗教の本質が見いだされるからである。宗教が人々によってどのように理解され、語られ、実践されるのかの解明がヒュームの本来的な課題である。われわれはだれもが宗教についての個人的立場をもっているだろう。しかし自分の個人的見解が何であるのかということ、宗教が存在し多くの人々がそれを信じているという事実は別の事柄で

ある。仮にある人が戦闘的な無神論者で、「神などいない」と大声で叫んだとしても信仰者を転向させることなどできない相談である。ヒュームは最低限その程度のことを理解していた。その意味で「不可解な神秘」である宗教に対する真の哲学者の答えは何か。評者は『自然宗教についての対話』そのものがその答えであると理解している。宗教は無くならないし、宗教それ自体が悪いのではない。問題は宗教の弊害を除去することである。ヒュームの取った戦略とは、宗教を哲学的に議論すること、議論を通して討論者たちの間に相互理解と友情が生じるような仕方でも宗教を論じるためのモデルを提供することである。デカルトが一人称単数の自己の思索に読者を引き込むことによつて思考の変革を試みたのと対照的に、ヒュームは解決が見いだせない問題をめぐる友好的で永続的な対話の輪の中に読者を招き入れることで宗教の哲学的改革を成し遂げようとした。そのことによつて宗教は迷信と熱狂から最も遠いものとなりうるのである。「あいまいで不確実なために人間の理性でははっきりとした結論に到達できないようなタイプ」の哲学的問いは、おのずから対話と会話の形式で語られるようになるし、理にかかった人たちが互いに違う意見を持つことが認められ、何ら結論が出なくても、対立する考えが示されるのは快い愉しみを提供してくれる。そして私たちは仲間との集いへと誘われることになる。そのような書物はこうして、人生においてもっとも素晴らしいくもっとも純粋な二つの快楽、学びと社交を結びつけるのです」（本書一三頁一部略）、とヒュームがパンフィルスに語

らせている通りである。実は、嬉しい学びを通しての社交は第二章でのフィロの「転向」を理解するためのカギとなると評者は考えている。本書には、そうした相互理解の成立が実に巧みな仕方でありばめれている。

フィロをヒュームの哲学理論を基本的なモデルにして理解することが自然である点は争えないとしても、クレアンテスとデメアは誰をモデルにしているのかという問いは厄介である。訳者はデメアのモデルが『神の属性と存在の論理的証明』の著者サムエル・クラークであると指摘している。評者もそれには基本的に賛同するが、クレアンテスが数学者コリン・マクローリンと物理学者ジョージ・チェイニーの議論を主要な典拠と理解されていることには対しては別解釈の可能性を指摘したい。

ヒュームがクレアンテスの立場を擁護する議論を探し求めていることは周知の事実である。デザイン論証は当時の自然神学の主流の議論であり、多くの論者によって支持されていた。マクローリンやチェイニーの議論がそれに含まれるとしても、二人がクレアンテスの特定のモデルであると想定することは出版時期と内容から決定的とは言いがたい。評者自身は、クレアンテスのモデルとしてジョゼフ・パトラーの存在をイメージすることがヒュームの処女作『人間本性論』と『自然宗教についての対話』をつなぐカギになるのではないかと考えている。ここで詳述はできないが、決定的な手掛かりの一つは本書第九章のクレアンテスの発言に「クラーク博士」というヒュームの原注が付けられていることである。虚構の登場人物の発言に著者が

いわば直接介入していることの意味は重視されるべきである。そこでクレアンテスは、「クラーク博士」の議論に依拠して、クラークをモデルとするとされるデメアを批判するのである。実際にクラークを友好的に批判した自然神学者はパトラーである。ところがヒュームがある意味で私淑し、同時代最大の神学者であったパトラーの名前が本書には一度も登場しない。本書だけではなく、高名なヒューム学者E・モスナーや現代の注釈者の多くがヒュームの宗教論においてパトラーを重視していないことに評者は疑問を覚えざるを得ない。

やや一般的な翻訳書の書評の枠からは外れてしまったかもしれない。しかしこの優れた哲学の翻訳書を世に送った訳者の願いは、その翻訳書を読んだ読者の精神に、豊かな哲学的想像を掻き立て、哲学的議論を息づかせることではないだろうか。その意味で、訳者の本来の意図は、ヒュームが『自然宗教についての対話』を執筆した意図と重なっていると評者は信じている。本書が本邦で宗教や思想をめぐるより多くの哲学的対話の源泉となることを願わないではいられない。

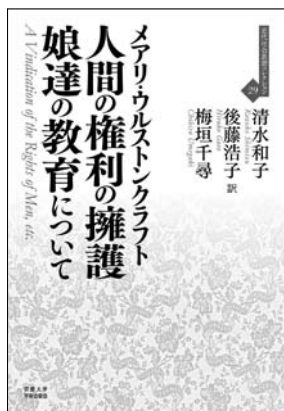
(やじま・なおき／哲学)

『人間の権利の擁護
娘達の教育について』

(メアリ・ウルストンクラフト著、清水和子・
後藤浩子・梅垣千尋訳、京都大学学術出版会、
二〇二〇年)

山尾忠弘

かつて上野千鶴子は「ブルジョア女性解放思想は『女性の権利』という『正義』が行われることを要求するけれども、この『正義』がなぜ達成されないかの社会的メカニズムについての



どんな解明もしない」と述べた(『家父長制と資本制』岩波現代文庫、二〇〇九年、一五頁)。この上野の主張は、水田珠枝によって「近代フェミニズムは自然権思想を継承したが、男が作った(女への差別を内包している)思想をそのまま引き継いだわけではなく、単に自由・平等・人権とわめていただけでもなく、理論をもたなかったわけではない」(マルクス主義フェミニズムの再検討のために——上野千鶴子『家父長制と資本制』を読む『思想』六月号、岩波書店、一九九一年、一四五頁)という痛烈な批判を浴びることとなったが、この水田の上野に対する批判を、我々は他人事として無視することはできない。

実際、我々が社会思想史(ないし政治思想史・経済思想史)を講義し研究する際に、どの程度「近代フェミニズム」に注意を払っているだろうか。あるいは、ジェンダー論(現代政治理論でもフェミニスト経済学でも科目名はなんでもよい)を講義する時でさえ「ブルジョア女性解放思想」は前史もしくは敵役として、足早に通り返られているのではなからうか。

このような状況は徐々に変わりつつあるように思われるものの、上野の主張を引くまでもなく、まだまだ誤解は根深いと言わざるをえない。実際、評者の専門とする近代英国社会思想史に限定しても、「女性の権利」とりわけしばしば指摘されるように参政権の実現を主要な目標とした思想家がどれほど多くいるか疑問である。例外はジョン・スチュアート・ミルであろうが、評者がすでに論じたように、それにも当時の社会運動の潮流を背景とした確固たる理由があった(山尾忠弘「ジョン・スチュ

アート・ミルにおける協同社会と女性』『マルサス学会年報』第二九号、二〇二〇年。

このような中で、「近代フェミニズム」の代表的思想家であるメリ・ウルストンクラフトの著作が、現在望みうる最高の訳者らによって翻訳されたことは誠に時宜を得たことである。すでに我が国ではウルストンクラフトの主要著作が翻訳され、広くとは言えないまでもそれなりの読者を得てきた。たとえば主著である『女性の権利の擁護』（未來社、一九八〇年）には白井堯子による名訳があるし、『北欧からの手紙』（石幡直樹訳、法政大学出版局、二〇一二年）や未完の小説『女性の虐待あるいはマライア』（川津雅江訳、アポロン社、一九九七年）も、現在手に入りづらいものの翻訳されている。それでは、本書の重要性はどこにあるのだろうか。

まず指摘されるべきは、本書所収の二論説がウルストンクラフトの思想形成史上に持つ重要性である。『人間の権利の擁護』の方は、バークとの周知の関係もあり、比較的よく知られた作品と言えよう。しかし、『娘達の教育について』は彼女のデビュー作でありながら多くの人に知られた作品ではない。評者自身、怠惰を告白すれば水田の名著『女性解放思想史』（ちくま学芸文庫、一九九四年）を通じてその存在は知っていたものの、全編を精読したことは今までなかった。ウルストンクラフトの未邦訳作品の中で比較的よく知られているのは、むしろヒュームやスミスへの卓抜な言及をも含む『フランス革命の起源と進展に関する歴史的・道徳的考察』であろうが、『女性の権利の擁護』

以前の初期論説を所収するという本書の目的に鑑みれば、『娘達の教育について』を訳出したのは適切な選定と言える。

本書に所収された『人間の権利の擁護』はエドマンド・バークの『フランス革命の省察』への批判を企図して執筆された論争の書であるが、その試みが成功しているかどうかについては評価が分かれるであろう。たとえば「あなた（バーク）がもしフランス人だったとすれば、地位と古さに対する尊敬の念を抱くどころか、暴力的革命家（a violent revolutionist）になつていただろう」（九〇頁）という批判は彼に対して明らかに公平とは言えない。このようなバークに対する「個人攻撃（personal abuse）」は底本の編者によっても批判されているが（九三頁）、同時にバークの擁護するイングランドの自由を「財産の安全保障」という「利己的な原理」に過ぎないと喝破し（二〇頁）、子供を持たない聖職者の場合でさえ、教会の財産は「觀念上の子供である聖職者達に永久に引き継がれる」（二〇二頁）という論点は、当時の急進主義者達に共有されていたのかもしれないが興味深かった。ウルストンクラフトによる（広義の）私有財産制批判は共和主義的視座からの研究でこれまでも取り上げられてきたが、十九世紀社会主義との継承関係という観点からも研究の余地があるように思われる。

『娘達の教育について』の事情はさらに複雑である。専門家にとつてさえ、女性のあるべき振る舞いについて教える「コンダクトブック」という種類の本は扱いづらい。というのも、そのような種類の本は、ともすれば（現代でも見られるように）「女

性はこうあるべき」という硬直的な女性観を提示しているようにも読めるからである。実際、『娘達の教育について』もそのような弱点を完全に免れているわけではない。しかし評者の見るところ、本論説の重要性はそこにはない。むしろ『人間の権利の擁護』と合わせて読まれることによって、のちに『女性の権利の擁護』に結実されることとなるウルストンクラフトの思想的格闘の軌跡が、手にとるように分かるようになるというのが最大の利点であろう。その意味において、本書所収の二論説を読み解いた読者は『女性の権利の擁護』の検討に進むことが望まれるであろうし、すでに『女性の権利の擁護』を読み終えた人にとっても、本書を紐解いて改めて得られるところは多からうと思う。

指摘されるべき第二の点は、本書の翻訳としての学術的価値である。思想史上の古典には、近年プロの翻訳者によって訳されるものも多い。たしかに、専門家の翻訳はどうしても訳文に幾分かの生硬さを伴いがちで、定評ある訳語の採用や充実した訳註・解説などを加味しても、一般読者に十分開かれた内容とは言い難い。本書の利点は、訳文の明晰さと学術的厳密さを高度な次元で両立させているところにあると評者には思われた。読み進めていくうちに疑問点も湧かないわけではなかったが、実際に原文を確認してみると、難解な英文をよくここまでリーダブルな日本語に移し替えられたと驚く場合がほとんどであった。ウルストンクラフトの英文は「同時代人でさえその難解さに舌を巻いた」（二七六頁）と言われており、評者もかつて白井

訳『女性の権利の擁護』を読み終えたあと『人間の権利の擁護』を紐解いたが、あまりの難文に辟易したことを覚えている。今回改めて本書を読み通して、当時の自分の理解の不確かさに気がされることが一度ならずあった。本書には共訳の場合にありがちな文体の不統一や表記の揺れ、凡例と本文との齟齬なども見られず、「喜怒哀楽に満ちた共同作業」（二七六頁）という表現は誇張ではなかっただろう。

本書の学術的価値を確かなものとしているのは、明晰で正確な訳文もさることながら、訳者らによる詳細な訳註や解説にほかならない。本書の底本となったジャンネット・トッドとマリリン・パトラーク編の『メアリ・ウルストンクラフト著作集』は現在のところ決定版著作集であり、詳細な編注には定評がある。本書はその編注をあますところなく利用しつつ、同時に充実した訳註を設け、本書を非専門家にも開かれたものにしていく。聖書やシェイクスピア、パークの著作をウルストンクラフトが参照していると思われる表現には底本よりさらに充実した注釈が設けられているだけでなく、編注の九〇（一一六一―一七頁）で底本の編者がウルストンクラフトの参照した文献としてカントの『判断力批判』を挙げているのに対して、文献学的にはカントの『美と崇高の感情に関する観察』いやむしろロックの『人間知性論』の可能性が高いと訳者らが指摘しているのには蒙啓かれた。本書の白眉の一つと言えよう。一方で訳註二一（五六―五七頁）の共通感覚（common sense）に関する説明は少々丁寧すぎるようにも思われるが、学部のゼミなどで読む際にはむ

しろ親切なかもしれない。

さらに注目されるべきなのは、巻末に収められた訳者それぞれによる三編の論考である。清水と後藤による『人間の権利の擁護』に対する解説は、ある意味自明ではあるものの忘れられがちな知的文脈として、「フランス人権宣言」のテキストとウルストンクラフトの議論を細かく照応させており一読に値する。また、同時代に執筆された書評やバークの反応についての解説は簡にして要を得ており学ぶところが多かった。「クリステヴァ流」（二二六頁）に本書を読むことの妥当性について疑問の余地がないわけではないが、ウルストンクラフト研究者に国内外を問わず（英文学者が多いことを踏まえると、必要な解説なかもしれない。また、梅垣による『娘達の教育について』の解説は『女性の権利の擁護』との共通点と相違点をコンパクトにまとめただけでなく本論説を単独で読むことの意義についても紙幅を割いており、『人間の権利の擁護』だけを目的に本書を購入した読者にも、この解説だけは一読を勧めたい。

梅垣の手による『人間の権利の擁護』の研究史は、本書のもう一つの白眉である。評者もいくつかの定評ある研究には目を通していたものの、現在に至るまでこれほどまでの情熱がウルストンクラフト研究に注がれていることに驚かされた。いま我が国でこれを書けるのは梅垣しかいないだろう。謙虚な梅垣は『人間の権利の擁護』の研究史」と銘打っているが、近年のウルストンクラフト研究史全般の整理としても十分使用に足る。今後我が国においてウルストンクラフトについて論じる際に必

読文献の一つとなることは間違いない。

最後に、本書の出版を機に「ブルジョア女性解放思想」や「近代フェミニズム」に対する知的関心が、さらに広がることを期待したい。そのためにも、翻訳のさらなる充実が待たれる。ミルの『女性の隷従』には大内兵衛と節子による翻訳（岩波書店、一九五七年）があり、現在新訳も進行中だが、ミルとウルストンクラフトを繋ぐもう一人の重要な思想家、ウィリアム・トンブソンの『人類の半数である女性の訴え』は未だ訳されていない。ジュディス・バトラーら現代の思想家の作品が数の上では少ないとはいえ続々と翻訳・刊行されているにもかかわらず、我が国の研究者が「近代フェミニズム」の古典に関心を向けていないように見えるのは（個々の専門分野や問題意識の相違という制約があるとはいえ）いささか残念である。ウルストンクラフトについても、先に挙げた『フランス革命の起源と進展に関する歴史的・道徳的考察』は革命史研究の重厚な蓄積がある我が国においては是非訳されるべき作品であるし、『女性の権利の擁護』についても、白井訳はたしかに名訳だが読者に十分寄り添ったものとは言えなくなってきた。無責任を承知で、本書の訳者らによるさらなる「共同作業」を期待したい。

（やまお・ただひろ／近代英国社会思想史）

『フランクフルト学派の ナチ・ドイツ秘密レポート』

(フランクツ・ノイマン、ヘルベルト・マルクーゼ、
オットー・キルヒハイマー著、R・ラウダーニ編、
野口雅弘訳、みずず書房、二〇一九年)

辰巳伸知

フランクフルト「社会研究所」は、一九三三年にヒトラーが
政権を掌握してほどなく、研究所ごとの亡命を余儀なくされる。
最終的には一九三七年からは研究所はアメリカのコロンビア大



学で「間借り」をするような形で研究所としての活動を継続し、研究所のメンバーたちも続々とアメリカに逃れるが、一九三九年に第二次世界大戦が勃発し時代がますます暗闇に包まれるなかで、研究所がアメリカにおいても（最初はドイツ語で、後に英語で）発行していた機関誌『社会研究誌』も休刊に追い込まれることになる。

一九四〇年代前半の突出したフランクフルト学派の仕事といえば、その中心メンバーであるマックス・ホルクハイマーとテオドル・W・アドルノによる、戦後出版されることになる共著『啓蒙の弁証法』であろう。アメリカ西海岸に移住したホルクハイマーとアドルノが共同作業で執筆したこの著書のテーマは、啓蒙的理性の自己崩壊であり、そこでは啓蒙が野蛮に転化していくプロセスに対する考察が展開されている。ファシズムはもちろんのこと、それに対抗するとされるソヴィエト型の社会主義にも、さらにはアメリカン・デモクラシーにも未来への希望を託すことができず、また労働者階級がもつとされてきた解放的潜勢力への期待も潰えてしまったなかで、『啓蒙の弁証法』はその名宛人を失った「投擲通信」（受取手のあてもなく墮に詰めて海に放たれた通信）とならざるをえない。

一九四〇年代前半の研究所および研究所メンバーは、おおむね亡命先で、特に政治的には活動不能の状態に追いこまれざるをえなかったのだが、その同じ時代の一部の研究所メンバーはアメリカ政府の「戦略情報局」(Office of Strategic Services 略称OSS「戦略事務局」とも訳される)の調査・分析部(R&A)中

欧セクシオンで主としてナチ・ドイツに関する情報収集と分析およびレポート作成にあたっていた（なお、OSSは一九四一年に創設された「情報調整局」(Office of the Coordinator of Information 略称COCI)の後継組織として一九四二年に発足するが、これは一九四七年に創設されるCIAの前身である)。OSSで業務に携わったフランクフルト「社会研究所」ゆかりの主要なメンバーは、ナチズム分析の古典的名著である『ピヒモス——ナチズムの構造と実際』の著者フランツ・ノイマン、はじめハイデガーのもとで学び、後に『エロスと文明』や『一次元的人間』で脚光を浴びることになるヘルベルト・マルクーゼ、そしてカール・シュミットの弟子で政治学者・法学者のオットー・キルヒハイマーである。本書の「訳者あとがき」にあるように、これらOSSで作成されたレポートは文書の性格上、匿名で書かれており、筆者を特定することはできないとされてきたのであるが、本書の編者のラファエレ・ラウダーニは「フランクフルトのマルクーゼ・アルヒーフの資料やメリーランド州カレッジパーク米国国立公文書館(USNA)に残されている書簡、会議録、進捗レポート、あるいは内部メモと照合しつつ、誰がどのドキュメントを執筆したのかを特定した」ということである。

本書は、Franz Neumann, Herbert Marcuse, Otto Kirchheimer, *Secret reports on Nazi Germany: The Frankfurt School Contribution to the War Effort*, edited by Raffaele Laudani, Princeton University Press, 2013の邦訳である。原書には三一本のレポートが収められているが、本書ではそのうち一五本が訳出されている。

全体は、編者による序論、第I部「敵の分析」、第II部「崩壊のパターン」、第III部「政治的オポジション」、第IV部「非ナチ化と「占領」軍事政府」、第V部「新しいヨーロッパの新しいドイツ」、第VI部「ニルンベルクへ」、第VII部「新たな敵」といった七部構成になっている。それぞれの部には、一〇三本のレポートが含まれており、第I部「敵の分析」では反ユダヤ主義についての解釈やナチ・ドイツの政治的状况についての見通し、プロイセン軍国主義についての考察、第II部「崩壊のパターン」では一九四三年時点でのドイツ人の戦意やドイツ崩壊のありうる道筋についての考察が提示されている。

第III部「政治的オポジション」以降のレポートは、ナチ・ドイツの軍事的敗北が濃厚になる一九四四年を中心に書かれたもので、第III部ではナチに対抗する政治的、社会的勢力（邦訳では「オポジション」という訳語が当てられている）についての分析が展開されており、ドイツ共産党とドイツ社会民主党がとりあげられている。特に社会民主党については著者のマルクーゼは多くの紙幅を費やしている。このレポートの日付は一九四五年九月一日であり、ナチ・レジームの崩壊後であることに鑑みても、戦後ドイツの再建にあたっての社会民主党が果たす役割の重要性が強調されているように思われる。

第IV部「非ナチ化と「占領」軍事政府」と第V部「新しいヨーロッパのなかの新しいドイツ」に収められているレポートは、ナチ・レジームの決定的崩壊以前の一九四四年の夏と秋に書かれたものであるが、すでにドイツにおける占領政策についての

考察と提言がなされている。第VI部「ニユルンベルクへ」では、ノイマンによるレポート「戦争犯罪の取り扱ひについての問題」以外は一九四五年の夏に書かれたものであるが、戦争犯罪や残虐行為に関わる責任の所在や戦犯の扱いについて詳細な考察と提言がなされている。最後の第VII部「新たな敵」にはマルクーゼが執筆した「世界共産主義の潜勢力」と題されたレポートのみが収められているが、このレポートの日付は一九四九年八月一日であり、すでに東西冷戦が顕在化しつつあった時期に、東欧ブロックや中国、アジアの植民地・半植民地、そして西欧諸国における共産主義の実態や勢力についての分析が展開されている。なお、原書にはあつて邦訳では割愛されているレポートは、ドイツに対する空襲の社会的・政治的効果やヒトラー暗殺未遂事件、ドイツのインフレ等についてのレポートである。

OSSの対ナチ戦略に彼らが協力した理由の一つは、「社会研究所」での居場所がなくなったこと、すなわち満足のいく研究をそこで遂行することができなくなったこと、そして何よりも研究所の財政的窮乏により研究所からの経済的な援助が期待できなくなったことがあげられるが、理由はそれだけではないかっただようである。本書の編者ラウダーニは、「序論」のなかで興味深いエピソードを紹介している。一九六八年に当時の学生運動のリーダーで、現在は緑の党所属の欧州議会議員のダニエル・コーン・ペンディットが、マルクーゼの講演中に第二次世界大戦中にCIAの情報員であつたことの告白を迫るといふ一幕があつた。マルクーゼが活動していたのはCIAではなく

その前身のOSSであり、第二次世界大戦中にはまだCIAは存在していなかつたとはいふものの、当時すでに「新左翼運動の教祖」としての名声(?)を得ていたマルクーゼの、このよくな過去は確かにスキャンダラスなものではあつた。コーン・ペンディットによる挑発がマルクーゼおよびノイマン、キルヒハイマーらフランクフルト学派メンバーの過去の活動を明るみに出すという役割を果たしたことになる。

では当のマルクーゼたちは、自分たちの過去の活動をどうのうにとらえていたのか。ラウダーニは、「実際のところ、これらの思想家たちは、過去に行なつた政府の活動に関して、何らかの困惑した顔色を見せたことはまづたくなかつた。むしろ一度ならず、彼らは、フランクフルト学派の批判理論をファシズムに対する戦いの実際のツールにする数少ない試みの一つとして、自分たちの関与を誇らしげに擁護した」としている。ホルクハイマーやアドルノが『啓蒙の弁証法』という「投擲通信」を構想・執筆していたその時に、一九四三年から四五年を中心にマルクーゼたちはナチ・ドイツという敵に対して、調査・分析という手法で対峙していたということになる。

しかし、「フランクフルト学派の批判理論をファシズムに対する戦いの実際のツールにする」という目論見は、額面通りに実現したわけではない。本書を一読して最初に気づくことは、その文体や論証の仕方の「即物性」(ザッハリッヒカイト)である。ラウダーニも指摘しているように、OSSの調査・分析部の官僚制的組織は、「強迫的なまでに科学的な客観性と中立性を要

求した。哲学者マルクーゼが書いたレポートには、見事なまでに哲学的、思弁的語彙が欠けている。マルクーゼの著作に慣れ親しんだ目からすると、それらはそうと告げられない限りマルクーゼの筆によるものとは思えないほどである。「成熟した、客観的な科学調査」という基準に合わない文学的、哲学的修辭はそこでは禁じられるのであるが、マルクーゼは自らの思想的志向性や「批判理論」の精神とOSSの調査・分析部の要求との折り合いに心を砕いたようである。

とはいうものの、「個々の戦場、新聞・雑誌の論評、電話の盗聴、捕虜の尋問、そしてまたアメリカ議会図書館のすべての資料源のような、たくさんの『通例ではない』情報源」にアクセスすることによって、彼らは「社会研究所」では得られなかった経験的基盤を自らの研究に利用することができた。また、彼らの研究は、膨大な情報と資料に基づいた、ザッハリツヒではあるが手堅い分析と報告に結実していると同時に、彼らのレポートにおいて一貫しているのは、当然のことながら徹底したナチズムに対する批判的スタンスである。特に一九四四年以降のレポートに現れるドイツの占領政策における非ナチ化と戦争犯罪に対する処罰を徹底することへの提言に、そのことは見とれる。

一九四四年にアメリカの財務長官ヘンリー・モーゲンソーによって立案された「モーゲンソー・プラン」——ドイツの領土分割と産業基盤の破壊を推奨するプラン——に反対して、彼らは「ドイツ社会から侵略の原因を取り除くこと」「ドイツ人の

生活からナチと軍事的な影響を可能な限りもつとも徹底して除去すること」を提言する。そのためには、ナチの政治的・軍事的リーダーたちのパージや、常備軍の撤廃と武器製造の禁止だけではなく、ナチズムの「経済的基盤」の掘り崩し(ナチレジームを支えた経済機構の解体、経済人の摘発)やナチに親和的な、あるいは民主化に敵対的な政党や組織や集団をドイツの再建のプロセスから排除することなどが唱えられている。

本稿では扱うことができなかったが、ノイマンやマルクーゼ、キルヒハイマーによるナチズムやナチ・レジームに関する分析の可否は個々に検証されなければならないであろうし、また彼らの提言がどの程度実際のアメリカ政府による戦争政策や占領政策に影響を与えたのか、さらには対ドイツ政策だけではなく、対日政策にどれほど影響を及ぼしたのかという点についても、あらためて丁寧に検討を加える必要があるかもしれないが、いずれにせよ本書は、第二次世界大戦中のドイツの亡命左翼知識人のアメリカ政治への関わり方を示す貴重なドキュメントであり、またフランクフルト学派の歴史においても、特に戦後ドイツで再建された「社会研究所」の第一の課題がドイツ社会やドイツ人の民主化への貢献であったことを思えば、やはり重要なドキュメントであると言える。

(たつみ・しんじ／社会学・社会哲学)

『世俗の時代（上・下）』

(チャールズ・テイラー著、千葉眞監訳、木部尚志・山岡龍一・遠藤知子・石川涼子・梅川佳子・高田宏史・坪光生雄訳、名古屋大学出版会、二〇二〇年)

鬼頭葉子

『世俗の時代』は、チャールズ・テイラーが一九八九〜九九年に行ったギフト・オード・レクチャー(本書上巻第一部から第三部)の内容に加え、その後執筆された諸論文を併せて第四部・第五



部(下巻)とした構成となっている。邦訳で九〇〇頁以上にもおよぶこの大著は、カサノヴァの言を借りれば「分析的・現象学的・系譜学的」に記述されている(Casanova, p. 265)。テイラー自身も認めるように相互に関連し合ういくつかの論文をまとめたものであって、重複した記述も散見される。しかし本書のテーマそのものは極めて一貫している。テイラーの目指すところは、単に世俗の時代における(ラテン系キリスト教世界の)精神・知的構造を分析することとどまらず、今日において成立可能なキリスト教信仰とは何かを考究することである。不信仰や宗教の世俗化について、特に上巻で多くの紙幅が割かれているにもかかわらず、テイラーの意図は現代における宗教の衰退を宣言することではない。『世俗の時代』の刊行以来、この著作に関する書評論文集が多く出版されているが、そのうちのひとつである *Aspiring to Fullness in a Secular Age* の中で、ハートは次のように指摘している。すなわち『世俗の時代』の主な推進力は、宗教は近代の出現にともなって不可逆な衰退に入り、消滅する運命にあるとする世俗化のドグマに挑戦することである(Hardt, pp. 194-195)。またハートは、テイラーにとって、もし私たちが世俗化のテーゼの抑圧的な支配から解放されるならば、本物の信仰は、過去よりも今日の方が可能となるとも述べている(Hardt, p. 194)。それでは、この書における世俗化、また真の信仰や宗教とはいかなるものなのだろうか。

テイラーは世俗化について三つの理解を列挙している。まず「世俗性1」は、公共の場から神が不在となり、経済、政治、

文化、教育、職業、娯楽などにおいて人々が行動する場合、そこで依拠する行動規範や原理は、神や究極的なものと結び付けられることがなくなつたことである(二二頁)。これは公共圏からの宗教の撤退である。公共圏から宗教が退いても、人々の内面の事柄として宗教が残り、「私事化」していくことは可能である。そして「世俗性2」は、「宗教的信条と実践の衰退」を意味し、人々が実際に教会へと足を踏み入れることがなくなつたという事態を示している。最後に「世俗性3」は、「信仰の条件」の変化である。神への信仰が当たり前のものとして受け取られていた状況から、神を信じることはあくまで選択肢の一つとして受け止められるような社会への移行を指す。

テイラーは、この世俗の時代を分析するにあたって、次のような問いで始めている。すなわち一五〇〇年には神を信じないことが不可能だったのに、二〇〇〇年には多くの人にとって信仰をもたないことが容易であるばかりか、不可避なことにすら思われるようになったのはなぜか、との問いである。テイラーの分析によれば、人々が神を信じていた一五〇〇年以前の時代には、三つの特徴があつた。まず人々が生きる自然の世界は、神の目的と行為とを例証するものとして捉えられていた(悪天候や豊穰の恵みは神の行為である)。さらに王国や教会など、世俗の社会秩序は、神という高次のものに基礎づけられていた。そして人々は「脱魔術化」以前の世界に生きていた。これらの三つの時代的特徴が消失したことが、冒頭の問いの一つの答えである。

しかしテイラーはここに止まらない。テイラーによれば、近代は「たんなる消失および減算の物語」ではない(三二頁)。単に科学の進展によつて脱魔術化が進んだといった説明ではすべてを語りつくせない。テイラーはここで「充溢 (fullness)」という概念に言及する。これは「道徳のないしは霊 \equiv 精神的な憧憬」のことで、一五〇〇年の時点では、ここで想定されるのは神であつた(三一頁)。神以外のものがいかに「充溢」として選択肢に上りえたのかについてもテイラーは明らかにしている。脱魔術化は不信仰への障害を取り払つたが、そこに別の選択肢が必要になるとテイラーはいう。それが「排他的人間主義 (exclusive humanism)」とよばれる思潮である。これは宗教改革に代表されるキリスト教世界における「改革」、および理神論の形成を通じて選択肢として準備された。この排他的人間主義は、人間を「超越」することのない一切の内在的価値に依拠するものである。

一方、宗教は「超越」という枠組みから考えることができる。「世俗の時代とは、人間の開花繁栄 (human flourishing) を超えたすべての目標の失墜が想定可能になつた時代」とテイラーはいう(二五頁)。「人間の開花繁栄を超えたより高次の何らかの善が存在する」ことを排他的人間主義は認めることができない(二五頁)。しかしこのことは単に宗教の衰退を表すものではない。排他的人間主義は理神論を経てキリスト教の内部から形成されたものであり、「世俗化は宗教的信仰の強化と手を携えて進行している」とテイラーは見ている(一七五頁)。

以上の主題は、第一部の序章及び第一章で論じられる。続いて、ルネサンス期に提唱された規律と訓練に基づく「シヴィリティ」の概念、個人が共同体に埋め込まれた存在ではなく、自由な個人となっていくアイデンティティの変容、すなわち「脱埋め込み (disembedding)」などが論じられる。第二部では世俗化を促進した理論について述べられ、第三部では「ノヴァ・エフェクト」、排他的人間主義以外も含めた不信仰の選択肢が、新星爆発効果のように社会一般に広がる様が叙述される。

第四部は、テイラーが「動員の時代」と呼ぶ一八〇〇〜一九五〇年代の特徴について述べられる。「動員」とは、政府や教会の支配者層、エリート層の行為を通じて人々が新しい構造を受け入れるだけでなく、自ら説得や強制といった「動員」を通して共同社会の新しいプロセスに向かうことを指している。一九六〇年代以後は「本来性の時代」と呼ばれる。個人化や個人主義が進み、個々人は「幸福の追求」にいそしむようになる。何らかの外的な権威の下に身を置くような、信仰とはかけ離れたスピリチュアルな生活形態もまた、個々人が選択して追求するものである。第五部においては現代世界における信仰の条件の変化、また信仰の可能性について論じられる。現代において我々は「内在的枠組み (immanent frame)」という、自然的秩序を超越的秩序に対抗させる世界を構成する形式を持っている。自己充足的な内在的秩序にあつては、枠組みを超えた善を参照する必要がない。

ではこの時代にあつて、どのような宗教あるいは信仰が可能

だとテイラーは判断するのだろうか。テイラーが記述してきたラテン系キリスト教世界においては、「全体性への憧憬」「身体性への憧憬」があるという(七二八頁)。テイラーは脱魔術化の過程を描き出すなかで、宗教が「脱肉 (excarnation)」化してきたことを指摘する。カーニヴァルの抑止、祝祭的・秘跡的要素の廃止などがその一例である。そのなかで人々は宗教における身体性の感覚を喪失し、宗教は頭のなかに住まうようになった(七二八頁)。またミルバンクが指摘するように、テイラーの考察が示唆しているのは、規律を重んじるために祝祭を軽視し、救いの解放の喜びを地獄の恐怖で覆い隠した至んだキリスト教の継続は、人類の普遍的な同意を二度と得られないであろうということである (Milbank, p. 82)。

一方テイラーが新たな宗教の可能性として示唆する「受肉」の宗教では、無条件に身体性を脇においてやることはできない。福音書におけるイエスの「憐れみ」は「一種のはらわた感覚」であるとテイラーは述べている(七六〇頁)。そして世俗化を経た今日における宗教の可能性としてテイラーが挙げるのが、「アガペーのネットワーク」を基盤としたあり方である。「アガペーはそれ自身、憐れみ——身体的欲求として、それ自身が受肉化されたもの——と不可分に結びついている」とテイラーはいう(七六五頁)。そして受肉の宗教が依つて立つところの「アガペーのネットワーク」は、他宗教や無神論をも包括しうるとテイラーは考える。キリスト教は、埋め込まれた社会秩序から、人格的な関係のネットワークの中へと人を呼びだし(一九三頁、Hart-

「*post*」)、特定の宗教という枠組みを超えて、他者との新たな関係性のなかに踏み出させる可能性を有しているとテイラーは主張する。この特性は、「善きサマリヤ人」の物語によっても提示される(八七七〜八七八頁)。すなわちサマリヤ人は、異邦人に対し憐れみをおぼえ、自らの共同体の外へと歩みだし、新たなアガペーのネットワークに生きるようになったのである。テイラーによれば、現代のキリスト者は自らを歴史的秩序の内に位置づけ、かつその秩序を超えていく存在である(八九八頁)。そして、この秩序を超えさせようとする力の根底にはアガペーがあり、人間の変革をもたらすアガペーを基盤とした信仰こそ、テイラーが想定する「世俗の時代」において可能なキリスト教のあり方であろう。

テイラーは本書において、神学的議論を極めて抑制的に用いつつ、独自のキリスト教を基盤とした宗教哲学の構築に成功した。『世俗の時代』は、政治哲学のみならず新たな宗教哲学の提唱として読むべきであろう。またテイラーのアガペー理解は、新たなキリスト教倫理の可能性も示唆している。テイラー自身は、本書における議論の着地点が、広く宗教全般に妥当するところが、評者はキリスト教に特徴的な理解が表現されていると考える。またテイラーは、超越を「人間の繁栄を超えたもの」と定義し、排他的人間主義や内在的枠組みは、超越的実在に回答してはいるものの、それを誤認しているとみる(九一四頁)。無神論などを承認しつつも、テイラーはより超越に開かれたキリスト教などの宗教を評価するように思われる。テイラーの超

越理解についての説明も十分ではなく、この点は多くの議論を呼ぶだろう。

最後に、翻訳について言及しておきたい。本書は千葉眞氏監訳のもと、テイラー研究で実績のある若手研究者らも含め、第一線で活躍する研究者が集結して取り組んだ労作であり、第五六回日本翻訳出版文化賞を受賞している。テイラーの決して一本筋とは言えない議論、「脱肉」や「脱埋め込み」など独特の用語、また豊富に引用された散文や詩など、翻訳にあたって相応の知識と忍耐とが必要とされたことは想像に難くない。邦訳出版を機に、テイラーの宗教哲学の意義が広く共有され、本邦でのテイラー研究の裾野がさらに広がることを期待したい。

参考文献

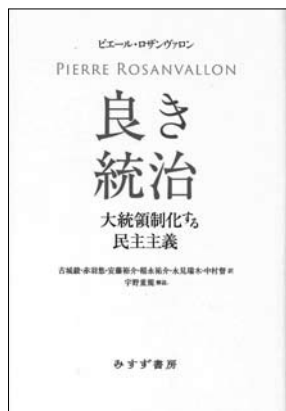
- (キトウ・ナウ)／宗教哲学・キリスト教
- J. Casanova, *A Secular Age: Dawn or Twilight?* J. Milbank, *A Closer Walk on the Wild Side*, in: M. Warner et al. (eds.), *Varieties of Secularism in a Secular Age* (Harvard University Press, 2010)
- J. A. Herdt, *The authentic individual in the network of ages*, in: C. D. Colorado and K. D. Justin (eds.), *Aspiring to Fullness in a Secular Age: Essays on Religion and Theology in the Work of Charles Taylor* (University of Notre Dame Press, 2014)

『良き統治——大統領制化する民主主義』

(ピ)エール・ロザンヴァロン著、古城毅・赤羽悠・安藤裕介・稲永祐介・永見瑞木・中村督訳、宇野重規解説、みすず書房、二〇二〇年

田中拓道

過去二〇年来、先進諸国では排外主義やポピュリズムが広がりを見せ、途上国でも権威主義的な体制へと移行する例が増えている。民主主義（以下デモクラシーと一括する）を機能させる条件とは何か。この問いに改めて注目が集まっている。近年だ



けでも、デモクラシーの歴史をたどり市民による権力監視という「モニタリング・デモクラシー」の意義を説いたキーン『デモクラシーの生と死』、二十世紀デモクラシー史を思想的に回顧したミュラー『試される民主主義』、古今東西の国家を比較し、強力な国家、法の支配、政府の説明責任という三つの均衡を説いたフクヤマ『政治の衰退』などの大著が出版されてきた。包摂的な政治経済制度の成立条件を探ったアセモグル、ロビンソン『国家はなぜ衰退するのか』も、この系列に含めることができるだろう。

これらと比較して、本書の特徴とは何だろうか。本書もまた、縦横無尽に欧米の歴史をたどってデモクラシーの成立条件を探る点では共通している。その特徴は、執行権力の民主的統制という論点に絞っていることである。日本語訳の副題にある「大統領制化」という言葉を見ると、ポグントウケラの『民主政治はなぜ「大統領制化」するのか』が想起されるかもしれない。ただし、後者の本が執行権力の集中化・個人化に関する比較研究であるのに対して、本書は執行権力の集中化を前提としつつ、その民主的統制に関わる思想史を総覧し、新たな理論化を図るうとしている点に違いがある。

著者のピエール・ロザンヴァロンは一九四八年生まれ、二〇〇一年から二〇一八年までコレージュ・ド・フランスの「政治的なもの近現代史」講座責任者を務めた。その評価を確立したのは、大革命以後の普通選挙、代表政、人民主権に関するフランス思想史三部作『市民の聖別』、『不可視の人民』、『未完の

『デモクラシー』である。⁽⁴⁾これらに通低する主題とは、デモクラシーに内在する矛盾であった。ロザンヴァロンによれば、近代(フランス)デモクラシーの特徴とは、あらゆる属性や集団から抽象化された「市民」の意志が「一般意志」として表象Ⅱ代表され、この単一の意志によってのみ統治が行われる点にあった。大革命以降の歴史は、一元性、非人格性、統合——「政治的なもの」とも称される——と、現実中存在する個々人の多元的な属性——職業、階級、結社、ジェンダー、不平等などの「社会的なもの」——をいかにして調停するのかをめぐる模索の歴史であったとされる。

フランス史三部作が、不可視の人民の意志をどのように表象Ⅱ代表するのかという論点を扱っていたのに対し、二〇〇〇年代以降は代表政よりも執行権力との関わりから、デモクラシーの問題が探究されるようになった。この論点は『カウンター・デモクラシー』、『民主的正統性』、『平等者たちの社会』という一連の業績で深められていく。⁽⁵⁾ここでは代表政に還元されない直接参加、権力監視、異議申し立てなどもデモクラシーを構成する重要な要素とされた。本書はこの系列の業績を総合した作品として位置づけられる。

デモクラシーに内在する本質的な矛盾とその調停という問題関心は本書にも引き継がれている。フランス革命期には、人民を立法者とした法に超越的な権威が付与された。法こそ人民の「一般意志」を表象するものとされ、執行権や司法権は従属的な地位に置かれたのである。ところが、こうした政治像は社会

秩序の維持という目的と矛盾をきたす。早くも総裁政府期には、執行権力の強化とナポレオン・ボナパルトへの人格化が試みられた。二十世紀初頭になると、おもに三つの要因から執行権力の強化が進む。一つは選挙権の拡大である。ル・ボンが「群衆」と呼んだ多様な民衆を統御するために強力な執行権力が要請された。二つめは公行政の拡大とテクノクラートによる効率的な統治という理想である。三つめは第一次世界大戦である。これらの要因によって、ウェーバーが人民投票による「指導者民主主義」を提唱したように、執行権力の集中化・人格化が進むこととなった。

ロザンヴァロンが「大統領制化」と呼ぶのは、執行権力が集権化・人格化し、議会権力に優位するだけでなく、それが人民の(疑似)選挙によって正統化されるようになることを指す。この現象は二十世紀半ば以降に一般化した。背景にあったのは、複雑化し多元化した社会の声を普通選挙によって代表することの困難であった。決定主体の意志や責任を明確化し、決定過程を民衆に理解可能なものとするために、「大統領制化」が不可逆的な現象となったのである。

本書の後半部では、大統領制化の下で被治者が統治者を民主的に統制するための方法が探究される。そこでキーワードとなるのが理解可能性、統治責任、応答性である。今日では議会の公開性を高めるだけでは統治権力を統御できない。政党による意見集約や組合(コーポラティズム)による利害調整も機能しなくなっている。社会の複雑性と不可視性が高まっているからこ

そ、政治的決定を市民にとって理解可能なものとし、その応答性を高める仕組みが必要である。執行権力に会計報告を義務づけること、決定に関する説明を強制すること、市民社会組織が政策への評価を行うことなどである。

本書では、統治者の資質を評価するための概念も探究されている。良き君主の資質は古代ギリシアやローマ以来の一貫したテーマであった。本書はここでも、デモクラシーの不確定性から出発する。デモクラシーが不定形な「人民」の意志に基づく以上、統治者が人民を一元的に代表することはありえない。統治者の資質とは、デモクラシーの矛盾と向き合い、代表の不可可能性を引き受けることである。すなわち、真実を独占することなく市民の民主的討議に委ねること、統治者と被治者の間の非対称性を前提として決定手続きを透明化し、被治者からの批判と監視に身をさらすことである。

ロザンヴァアロンの方法の特徴は、フランスを中心とした歴史資料や思想家の言説を大量に読み込み、それらを独自の視点から大胆に図式化 (schematize) するところにある。本書でも、キケロ、トマス・アキナスからハバーマス、ブルデューに至るまで、古今の思想家が縦横に引用され、「承認の民主主義」「行使の民主主義」など独自の用語による明快な理論的整理がなされている。執行権力の民主的統制という主題について体系的な見直しを与えてくれる点が、本書の最大の貢献であろう。

デモクラシー論としてみると、本書の一貫した特徴は、「政治的なもの」「二元的統合」と「社会的なもの」(多元性)の媒介

というデモクラシーに内在する緊張から執行権力の集権化をとらえている点である。一般的なデモクラシーの学説史では、二十世紀初頭の指導者民主主義やエリート民主主義論からダールの多元主義論へ、一九七〇年代以降の参加民主主義から近年の熟議デモクラシー、ラディカル・デモクラシーへとという整理がなされる。ハバーマスの「二段階のデモクラシー」論も、こうした系譜上で、代表政を補完するものとして市民の熟議(討議)の役割を強調したものである。一方本書では、代表政の機能不全と執行権力の肥大化が不可逆的な現象ととらえられ、社会の多元性をどのように政治へと集約するかが問われる。本書が依拠するのは、カント「ハバーマスのな討議理論ではなく、いわばギョー「デュルケーム的なデモクラシー論である(第Ⅲ部第四章)。すなわち、国家を「社会的な思考の機関」ととらえ、政治と社会の絶えざるコミュニケーションと相互作用にこそ、デモクラシーの本質を見出すのである。

したがって本書のデモクラシー像は、ラディカル・デモクラシー論とも隔たっている。本書でも不可視の人々の意志や利害を表現することの重要性は強調されるが、それらは「政治的なもの」へと集約され、合意の創出と結びつかなければならない。社会的領域での個別の抗議行動やSNSを通じた断片的な差異の表出は、人民の意志を一元的に体現すると自称するポピュリズム運動と同様、デモクラシーの病理現象とみなされる。

本書は現代デモクラシーをめぐる諸問題に明快な整理を与えてくれる一方、既存の諸思想の図式化という手法の裏返しとし

て、いくつかの論点は検討が不十分なまま残している。一つは、社会の実態に関する考察の不十分さである。たとえば、フランスの多文化状況や「政治的なもの」の一元性を強調する共和主義的統合モデルの行き詰まりは、本書の枠組みではどうとらえられるのだろうか。グローバル化の進展と国内格差の拡大に対し、市民参加の重要性を訴えるだけで十分だろうか。二つ目は、「政治的」な統合を担保する主体をどこに想定するかということである。かつてロザンヴァロンは、グローバル化の進展を前にして、グローバル・デモクラシーの構築ではなく「ネイション」の再構築を訴えていた⁽⁶⁾。本書では、欧州委員会や欧州司法裁判所の決定の「ブラックボックス」化を批判する箇所もあるが(二二―二二三頁)、統治権力のガバナンス化は正面から検討されていない。「政治的なもの」の担い手の重層化はデモクラシーにどのような影響を与えるのだろうか。三つ目に、執行権力の民主的統制に焦点が合わせられる一方、代表政や立法権力と執行権力の関係についても十分に論じられていない。

以上のように積み残した論点もある。とはいえ、豊かな資料と広い歴史的格好の題材を提供するものである。

(たなか・たくじ)政治理論・比較政治

注

(一) ジョン・キーン『デモクラシーの生と死(上)(下)』森本醇訳、みずすず書房、二〇一三年。ヤン・ヴェルナー・シュラー『試

される民主主義——二十世紀ヨーロッパの政治思想(上)(下)』板橋拓己ほか訳、岩波書店、二〇一九年。フランシス・フクヤマ『政治の衰退——フランス革命から民主主義の未来へ(上)(下)』会田弘継訳、講談社、二〇一八年。ダロン・アセモグル、ジェイムズ・A・ロビンソン『国家はなぜ衰退するのか——権力・繁栄・貧困の起源(上)(下)』鬼澤忍訳、早川書房、二〇一六年。日本でもデモクラシーを思想的に扱った概説書の公刊が相次いでいる。

(2) なお原題はPierre Rosanvallon, *Le bon gouvernement*, Seuil, 2015で副題は付いていない。

(3) トーマス・ボグントケ、ポール・ウエフ編『民主政治はなぜ「大統領制化」するのか——現代民主主義国家の比較研究』岩崎正洋監訳、ミネルヴァ書房、二〇一四年。

(4) Pierre Rosanvallon, *Le sacre du citoyen: histoire du suffrage universel en France*, Gallimard, 1992; *Le peuple irremuable: histoire de la représentation démocratique en France*, Gallimard, 1998; *La démocratie inachevée: histoire de la souveraineté du peuple en France*, Gallimard, 2000.

(5) Pierre Rosanvallon, *La contre-démocratie: la politique à l'âge de la défiance*, Seuil, 2006; *La légitimité démocratique: impartialité, réflexivité, proximité*, Seuil, 2008; *La société des égaux*, Seuil, 2011.

(6) 「日本語版への序文」ビエル・ロザンヴァロン『連帯の新たな哲学——福祉国家再考』北垣徹訳、勁草書房、二〇〇六年。

二〇二〇年会員新著一覽(五十音順)

【著書】

- 荒川敏彦『働く喜び』の喪失——ヴェーバー『プロテスタンティズムの倫理と資本主義の精神』を読み直す』現代書館
- 伊藤誠一郎 (Ito, Seichiro) *English Economic Thought in the Seventeenth Century: Repeating the Dutch Model*, Routledge (UK and USA)
- 井上弘貴『アメリカ保守主義の思想史』青土社
- 梅澤佑介『市民の義務としての〈反乱〉——イギリス政治思想史におけるシティズンシップ論の系譜』慶應義塾大学出版会
- 生越利昭『啓蒙と勤労——ジョン・ロックからアダム・スミスへ』昭和堂
- 重田園江『フーコーの風向き——近代国家の系譜学』青土社
- 小峯敦編、古家弘幸・牧野邦昭・大槻忠史ほか『戦争と平和の経済思想』晃洋書房
- 坂本達哉 (Sakamoto, Tatsuya) *David Hume and Adam Smith: A Japanese Perspective*, Routledge (UK and USA), Edition Synapse (Japan)
- 桜井智恵子ほか『「民意」と政治の態度のつくられ方』太田出版
- 桜井智恵子ほか『自律へ追い立てられる社会』インパクト出版会
- 庄司武史『清水幾太郎——経験、この人間的なるもの』ミネルヴァ書房
- 竹本洋『スキスの倫理——『道徳感情論』を読む』名古屋大学出版会
- 田中拓道『リベラルとは何か——17世紀の自由主義から現代日本まで』
- 中央公論新社(中公新書)
- 田中拓道ほか『政治経済学——グローバル化時代の国家と市場』有斐閣
- 寺田元一 (Terada, Motoichi) ほか、Harold J. Cook (ed.), *Translation at Work: Chinese Medicine in the First Global Age*, Brill (Netherlands)
- 中野敏男『ヴェーバー入門——理解社会学の射程』筑摩書房(ちくま新書)
- 中山智香子『経済学の墮落を撃つ——「自由」vs「正義」の経済思想史』講談社(講談社現代新書)
- 鳴子博子編『地球社会の複合的諸問題への応答の試み』(中央大学学術シンポジウム研究叢書12) 中央大学出版部
- 鳴子博子編、大久保由理・後藤浩子ほか『ジェンダー・暴力・権力——水平関係から水平・垂直関係へ』晃洋書房
- 原田哲史『19世紀前半のドイツ経済思想——ドイツ古典派、ロマン主義、フリードリヒ・リスト』ミネルヴァ書房
- 宮崎文彦ほか『今、南原繁を読む——国家と宗教とをめぐって』横濱大氣堂
- 武藤秀太郎『大正デモクラットの精神史——東アジアにおける「知識人」の誕生』慶應義塾大学出版会

【翻訳】

- アレクサンドロヴィッチ (Alexandrovicz, C.H.) 荻谷千尋ほか訳『グローバル・ヒストリーと国際法』日本経済評論社

ウルストンクラフト (Wollstonecraft, Mary) 後藤浩子・梅垣千尋ほか
 訳『人間の権利の擁護 娘達の教育について』京都大学学術出版
 会

グレーバー (Graeber, David) 片岡大右訳『民主主義の非西洋起源に
 ついて』以文社

サーレハ (Saleh, Yassin al-Haj) 岡崎弘樹訳『シリア獄中獄外』みすず
 書房

スコフィールド (Schofield, Philip) 高島和哉ほか訳『功利とデモクラ
 シー——ジェレミー・ベンサム の政治思想』慶應義塾大学出版会

テイラー (Taylor, Charles) 山岡龍一・石川涼子・梅川佳子・高田宏史・
 坪光生雄ほか訳『世俗の時代 (上) (下)』名古屋大学出版会

ノイマン (Neumann, Franz Leopold) マルクーゼ (Marcuse, Herbert)、
 キルヒハイマー (Kirchheimer, Otto) 野口雅弘訳『フランクフル
 ト学派のナチ・ドイツ秘密レポート』みすず書房

ヒューム (Hume, David) 犬塚元訳『自然宗教をめぐる対話』岩波書
 店 (岩波文庫)

ロザンヴァロン (Rosanvallon, Pierre) 古城毅・赤羽悠・安藤裕介・永
 見瑞木ほか訳、宇野重規解説『良き統治——大統領制化する民主
 主義』みすず書房

ロビンズ (Robbins, Caroline) 田中秀夫訳『イギリス 18 世紀のコモンウェ
 ルスマン』ミネルヴァ書房

ルスマン』ミネルヴァ書房

※お詫びと訂正

本誌第四四号「二〇一九年会員新著一覧」において、寺田元一会
 員編者の書名表記に誤りがございました。謹んでお詫び申し上げ、
 次のとおり訂正させていただきます。

寺田元一 (Terada, Morichu) 編『Denis Diderot, *Éléments de physiologie*,
 Editions Maredoliques

〈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。

How Did Syrian Political Thinkers Discover an Alliance between Secularism and Authoritarianism?

Hiroki OKAZAKI

Since 1967, Syrian political writers have sought to identify the cause of “Arab defeat” through reference to their own religious traditions. In his *Critique of Religious Thought* (1969), Sadik Jalal al-Azm argued that religious thinking is not only contrary to scientific thinking, but also reinforces existing rules and orders, thus hindering all political and social liberation. In other words, according to Azm, a theological way of thinking is totally inconsistent with modernity, freedom and democracy.

By contrast, Burhan Ghalioun was less critical of religion in his work *Critique of Politics: State and Religion* (1991). His analysis focuses on the distinct historical processes through which the state and religion developed, and whereby the former eventually came to overwhelm and dominate the latter, especially after the era of the Rightly Guided Caliphs. As Ghalioun notes, the reduction of all causes to “religious culture” runs the risk of essentialism, while overlooking the specific logic of politics, especially an alliance between secularism and authoritarianism in Arab countries.

The purpose of this article is to examine how Syrian political thinkers have analyzed the different logics of politics and religion, thus identifying the relation between secularism and authoritarianism.

Keywords: State, Islam, Secularism, Authoritarianism, Pragmatism

Reexamination of Yuichi Shionoya's Economic Ethics: The Combination of Plebiscitary Leadership Democracy and Deliberative Democracy

Nao SAITO

This paper poses the question of whether a society based on liberal perfectionism, which was drawn by Yuichi Shionoya as an ideal, could be derived by his method of institutional reform.

In Shionoya's economic ethics, through Schumpeter's research, he explains that a society based on liberal perfectionism can be achieved when an elite, seeking his own excellence, leads the masses. However, his theory of institutional reform is problematic. Through his interpretation of Schumpeter, he advocates a democracy led by a referendum elected leader, in which institutional reform is promoted by the adaptation of the majority of average people and the creative destruction of a few elites. However, the majority may not accept the elite's proposals for extraordinariness in an equality-seeking society. As a solution, Shionoya presented the possibility of deliberative democracy and civic virtue, but it did not fully answer the question. As a response to that problem, this paper presents the concept of political leadership; while it is extraordinary, in the sense that it destroys existing values and presents a new common good, it has the commonality that can disseminate the elite's proposals to the majority.

Keywords: Yuichi Shionoya, Economic ethics, perfectionism, Leadership

Hajime KAWAKAMI's Considerations on Historical Materialism in the Latter Half of the 1920s: with a Central Focus on His Paper "A Self-Liquidation"

Shigeyuki UETANI

The purpose of this research is to grasp Hajime Kawakami's understanding of historical materialism based on his paper "Yuibutsu-Shikan ni kansuru Jiko-Seisan (A Self-Liquidation about Historical Materialism)" (1927-28). In particular, I investigate his thought about the relationship between human social existence and social consciousness.

According to Kawakami, there were three theoretical and/or philosophical contentions in his study of historical materialism: Relationship between theory and practice, Practical materialism, and Function of human consciousness. Since human life is based on material or economic life supported by labour, economics, therefore, analyzes social relations about human material activities. Furthermore, it is said that the economic study of human activities can be brought us an idea of historical materialism as a representation of our understanding of society and history. Kawakami therefore concluded that materialism, economics and historical materialism should be closely linked in economic study.

Indeed, Kawakami considered social-economic structures and human lives through the argument with Kazuo Fukumoto and Kiyoshi Miki. This paper thus concludes that not only mental products, composed of the forms of social consciousness and the forms of ideology but also social and political life will be regulated by economic structures.

Keywords: Hajime KAWAKAMI, practical materialism, historical materialism, form of social consciousness, form of ideology

Religion in Karl Mannheim's "Planning for Freedom": Planned Society, Material Ethics, Archetypes

Ryusaku YAMADA

This article aims to clarify the role of religion in Karl Mannheim's idea of "Planning for Freedom." In England, Mannheim was an active member of a Christian intellectual group "the Moot" within which he elaborated his idea of planning, pursuing the possibility of cooperation between sociological and theological thinking. Many of the Moot members attempted to develop a new social philosophy toward the rebirth of Christian world in order to overcome the crisis of both *laissez-faire* liberalism and totalitarianism. From Mannheim's viewpoint, such a philosophy had to be conceived of in accordance with the actual context of a changing world, which he described as a planned society. Such a planned society was a society which required material ethics (or the ethics of responsibility) instead of formalistic ethics. Here religious or moral ethics should not be abstract but concrete one that shows how to live as Christian believers. Mannheim introduced a psychological notion of "archetypes" which would appeal the masses' emotion and/or subconscious for making them realize the Christian way of life. This article shows how Mannheim expected that archetypes, rather than religious dogma, contribute to the revitalization of fundamental religious spirit that would be necessary for the reconstruction of disintegrating mass society.

Keywords: Karl Mannheim, Planning for Freedom, The Moot, Material Ethics,
Archetypes

Reading Kierkegaard from the Perspective of the *Dialectic of Enlightenment*:
Anti-Intellectualism or Self-Reflection of Enlightenment?

Keisuke YOSHIDA

This paper attempts to examine S. A. Kierkegaard's works from the perspective of the *Dialectic of Enlightenment*, written by Th. W. Adorno and M. Horkheimer. In social philosophy, Kierkegaard has often been considered an anti-modernist or a post-modernist, since he distances himself from the outside world as well as the concept of social modernization, and hence insists on the truthfulness of individual inwardness. However, beginning with the critical theorist's conception of enlightenment, this study reinterprets Kierkegaard's thought as a social philosophy that assumes an ambivalent attitude toward modern enlightenment and thus leads to its immanent critique.

First, this paper addresses the *Dialectic of Enlightenment* to confirm that Adorno and Horkheimer understand modern enlightenment as a historical process of "disenchantment" through which irrational aspects must forcibly be integrated into the rational framework. Second, it clarifies that using the concept of "leveling," Kierkegaard problematizes excessive rationalization in the sense of standardization and indicates his tendency to promote anti-intellectualism. Finally, it examines how Kierkegaard's criticism of the myth of reason aims to not only merely promote anti-intellectualism but also correct the establishment to defend individuals' qualitative experiences. Therefore, Kierkegaard's thought reveals a potential for the "disenchantment of the disenchanted world," which requires self-reflection of enlightenment as an essential part of the modern enlightenment process.

Keywords: S. A. Kierkegaard, Th. W. Adorno, *Dialectic of Enlightenment*, anti-intellectualism, disenchantment

The Concept of Administration in Henri Saint-Simon's Thought: Vision of an Industrial Administration Aiming Public Administration Reforms

Sayuri SHIRASE

This paper intends to clarify the concept of administration as formulated by Henri Saint-Simon (1760–1825). Upon realizing that administration by aristocrats and military did not satisfy the interests of “industrials” – a class comprised of all kinds of producers, scientists, and artists – in 1818 he began emphasizing the necessity of administrative reform and envisaged public administration by the most competent industrials. If the State’s institutional administration was refused, what would comprise the “industrial administration”?

First, we focus on the eighteenth-century definitions of “administration.” We present several features shared by Saint-Simon about the conceptual division between government and administration. Second, we provide an overview of his plans for industrial administration consisting of industrial capacity. By emphasizing the differences between “governmental action” and “administrative action,” we examine two characteristics of his argument: meritocracy and egalitarianism. Our examinations reveal that in his writings, the term “administration” indicates an association and a self-fulfillment of industrials by their own capacity. Despite his meritocratic insistence on capacity, he does not pretend to establish new privileged classes based on ability. The primary objective of industrial administration is to promote egalitarian, horizontal, and peaceful relationships – contrary to the hierarchical, vertical, and war-like relationships established by the old social system.

Keywords: Henri Saint-Simon, administration, industry, public administration, industrial administration.

Today, Is the “Théorie Critique” Possible?: Now or Ever ?

Yoshio MIYAKE

This paper aims to analyze the two means of the “critique”.

Kantian philosophy could be approached from epistemological view, as well as ontology which M. Heidegger chose in the 20th century. Here we discussed the relation between Kantian philosophy and the evolution of natural science in the 19th and 20th century. In the 21st century, more and more important is that the philosophy examines the science and the technology ...

Next, the general structure and characteristic of capitalism is analyzed from the point of view of “modern world system” theory, where the necessity of the state for “liberalism” is focused on. In this context, we examine the history of hegemonic state as “British Empire” and U.S.A. in the 20th century.

After W.W.II, America, the greatest “hegemonic state” in the history, ruled on the world through the regime of “global cold war”, however the process of “décolonisation” disturbed the world-system. In 1955, so-called “the third world” as India, Indonesia and Egypt assembled at Bandung and sought for the neutral position against the logic of cold war. But Washington refuted the neutral position and backed up the military coup d’ état by means of the support of CIA.

From 70’s, the neo-liberal project is introduced in Latin America like Chili and expanded in the “North-Area” after 80’. Today, the neo-liberal policy is literally universal on the earth. It is now when we could and should change the capitalism.

Keywords: Kantian philosophy, Théorie critique, world system, global cold war

Social Criticism and Gender: An Essay on the Applicability of the Gender Perspective to the Study of the History of Social Thought

Kenta ONODERA

This paper aims to examine the importance of the gender perspective in social criticism regarding the study of the history of social thought. Two main questions are at stake here. First, what is the importance of the gender perspective in social criticism? Second, what is the significance of considering the history of social thought from a gender perspective, focusing on the intellectual history of America in the late nineteenth and early twentieth centuries? First, this paper examines Judith Butler's critical theory. The characteristic of Butler's argument is that corporeality, such as gender and sexuality, is related to human survival, and that it is a political issue in that the possibility of survival is unequally distributed. Second, by tracing the history of women's participation in American higher education, I discussed which gender norms emerged in the scientific field. Specifically, modern home economics reproduced gender norms in science by discussing the gender division of labor in Foucault's sense of government. Through examining the ways in which social science discourse consisted in gender performance, I argue that a critical examination of the politics of corporeality is enabled.

Keywords: gender, Judith Butler, Home Economics, Ellen Swallow Richards,
government

Normative Premise of Criticism and the Philosophy of History

Hiroshi FUJINO

Against the critical theory of society of the Frankfurt School, the criticism was repeatedly expressed that it conceals the normative premise on the basis of which its criticism only becomes possible and that it is therefore as a theory dishonest and incomplete. But this criticism is wrong, at least as far as Max Horkheimer until the end of the 1930s concerned. He designed his theory of society on the basis of the Left-Hegelian tradition which saw a process of the realization of progress in the history, although he could no longer keep his confidence in the history in the course of the political development after 1939. *Dialectic of Enlightenment* which Horkheimer wrote together with Adorno between 1941 and 1944 is a document of their desperation. The following generations of the School, above all Jürgen Habermas and Axel Honneth, rejected to accept the pessimistic conception of history in *Dialectic of Enlightenment*. They tried to adopt the theoretical approach of Horkheimer in the 30s again. For this purpose, they must find an objective realization of the reason in the social movements. (Here we should not forget the attempt of Albrecht Wellmer not to equate the rationality with the instrumental reason and to pursue the possibility of aesthetic rationality in the sense of Adorno.) As such an interesting attempt, we should pay attention to the work of Honneth which tries to reactualize the idea of socialism. He will interpret the socialism other than the Marxist tradition and gain it as the historical-philosophical premise for criticism.

Keywords: normative premise of criticism, philosophy of history, objective reason, aesthetic rationality, socialism

**ANNALS OF THE SOCIETY
FOR THE HISTORY OF SOCIAL THOUGHT**
No. 45 2021

CONTENTS

〈Special Theme〉 Is Social Criticism Still Possible?

Feature Articles

- Normative Premise of Criticism and the Philosophy of History Hiroshi FUJINO 009
 Social Criticism and Gender: An Essay on the Applicability of the Gender Perspective to the
 Study of the History of Social Thought Kenta ONODERA 031
 Today, Is the “Théorie Critique” Possible? : Now or Ever? Yoshio MIYAKE 051

* * *

Articles

- The Concept of Administration in Henri Saint-Simon’s Thought: Vision of an Industrial
 Administration Aiming Public Administration Reforms Sayuri SHIRASE 066
 Reading Kierkegaard from the Perspective of the *Dialectic of Enlightenment*:
 Anti-Intellectualism or Self-Reflection of Enlightenment? Keisuke YOSHIDA 085
 Religion in Karl Mannheim’s “Planning for Freedom”: Planned Society, Material Ethics,
 Archetypes Ryusaku YAMADA 104
 Hajime KAWAKAMI’s Considerations on Historical Materialism in the Latter Half of the
 1920s: with a Central Focus on His Paper “A Self-Liquidation” ... Shigeyuki UETANI 124
 Reexamination of Yuichi Shionoya’s Economic Ethics: The Combination of Plebiscitary
 Leadership Democracy and Deliberative Democracy Nao SAITO 143
 How Did Syrian Political Thinkers Discover an Alliance between Secularism and
 Authoritarianism? Hiroki OKAZAKI 163

* * *

Book Reviews Hiroki UENO, Yoshie KAWADE, Tomonaga TAIRAKO, Masaki
 SAKIYAMA, Kiyoshi TACHIKAWA, Ko HIRAIISHI, Kentaro TSUNEKI, Shigeki UNO,
 Nobutaka OTOBE, Sora SATO, Yoshiki OTA, Naoki YAJIMA, Tadahiro YAMAO, Shinji
 TATSUMI, Yoko KITO, Takuji TANAKA 183

List of Books authored by member published in 2020 247

English Summaries of Feature Articles/ Articles 258

Edited by
 The Society for the History of Social Thought

公募論文投稿規程

- 一、論文投稿の資格は、社会思想史学会会員に限る。
- 二、投稿は随時受け付ける。ただし編集の都合上、投稿受け付けの区切りを年一回設け、七月三十一日（必着）とする。送付先は社会思想史学会事務局とする。
- 三、論文の枚数は、論題、注、図表などを含め、四〇〇字詰め原稿用紙換算で六〇枚（本文、注ともに、一行四〇字、四〇行で印刷して、一五ページ）以内とする。論文の最後に、日本語表記のキーワード三から五を付す。
- 四、論文は、原則として、ワードファイルを電子メールに添付して提出すること。原稿はA4サイズで一ページ四〇字×四〇行の書式とする。論文には、執筆者名や執筆者を特定できるような表現を記載しないこと。
- 五、投稿者は、別に次の文書をワードファイルで添付すること。
 - (1) 編集連絡用覚書。論題、執筆者名、連絡先住所、電話番号、E-mailアドレス、執筆者名の読み（ひらがな）、執筆者の専門領域（なるべく簡潔に）を明記する。
 - (2) 英文抄録。論題および執筆者名の英文表記を含め、二〇〇語程度の抄録を作成する。また別に、キーワード三から五を付す。
- 六、論文の執筆にあたっては、執筆要領を参照のこと。
- 七、論文の採否は、公募論文審査規程に基づき、編集委員会が決定する。編集委員会が原稿の書き直しを求める場合がある。
 - 八、二重投稿は認めない。
 - 九、『社会思想史研究』に掲載された論文の著作権は、社会思想史学会に帰属する。但し著者による論文の転載等を学会として制限するものではない。

公募論文審査規程

一、編集委員会の権限と機能

『社会思想史研究』に掲載する公募論文の採否は、編集委員会が決定する。編集委員会は、査読者に査読を委嘱し、論文の内容・構成・表現などについて、投稿者に書き直しを求めることができる。

二、査読者の委嘱

(1) 編集委員会は、論文のテーマ・内容を考慮して、論文一篇につき複数名の査読者を選任して、査読を委嘱する。その際、投稿者と査読者の関係において公平を欠くことのないよう、慎重に配慮する。

(2) 査読の公平性を確保するため、投稿者と査読者の間および査読者相互間は匿名とし、査読者の氏名は、事前にも事後にも編集委員会の外部には公開しない。

三、審査要領

(1) (評価区分) 審査過程において、査読者や編集委員会はそれぞれ、論文をA、Bの上、Bの下、Cの四段階に区別して評価する。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、本年版掲載に値する。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・内容的には本年版掲載に値する水準に到達しているが、部分的な書き直しが必要である。査読者や編集委員会は、書き直しの箇所と理由を必ず明らかにする。
Bの下・論文として公表するにあたっては、編集委員会の指示に従って大幅な書き直しが必要である。査読者や編集委員会は、書き直しの箇所と理由を必ず明らかにする。

C：本年版掲載に値する水準に到達していない。査読者や編集委員会は、その理由を必ず明らかにする。

(2) (査読) 査読者は、審査論文を四段階で評価し、査読報告を学会事務局に提出する。

(3) (編集委員会の審査) 編集委員会は、査読者の査読報告に基づきながら、各論文を審査して、合議によって四段階で評価を確定する。査読者のいずれかがC評価を下した論文は、審査において原則として不採用とする。編集委員会は、審査結果を幹事会に報告する。

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。

審査結果を幹事会に報告する。

(2) 書き直しを求められた投稿者は、所定の期日まで論文を書き直して再提出し、再審査を求めることができる。その際、投稿者は、書き直しを求められた箇所その他については、大幅な書き直しをすることはできない。

五、個人情報の保護

(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

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、なごどで括る。ただし、長文の引用に際しては、前後を一行空けて段落全体を二字下げとし、括弧は用いない。その場合、一行目はさらに一字下げとする。
 - 4 数字は次の要領にて表記する。
〔1〕一般の数(基数詞の類)については十(トンボ)を入れず四桁目までは和数字を並べる。万・億・兆については単位語を入れる。「三桁区切」の読点は不要。
(例) 一億八三六万二〇〇〇円 一四万二六三人
 - 〔2〕千、百、万、千、百の位できりのよい場合はそれぞれの単位語を使用。
(例) 六千万年 六百年
 - 〔3〕暦年については和暦に十(トンボ)を使用し、西暦はトンボを使用しない。
- 〔4〕年齢と月日はトンボを使用する。
(例) 十一月十八日で三十一歳になる
 - 〔5〕数字の幅は最後に単位語を付す。
(例) 三四〇―四八〇円 一九六〇―六五年
 - 〔6〕分数・小数の表記。
(例) 三分の一 一二分の五 五二・三
 - 〔7〕紀元前・後の表記。
(例) 前二―後三二年
 - 〔8〕世紀などの序数詞は十(トンボ)を使用する。
(例) 十九世紀 二十一世紀 ルイ十四世
 - 5 中略は三点リーダー二文字分を亀甲括弧で括り、「……」のよう記す。
- 翻訳上の記号の置換
おおよそ、次の様な要領にて置換する。
- 〔1〕原文中の引用符《》、等は「」に。引用符中の引用符は『』あるいは()にして統一的に処理。
 - 〔2〕原文イタリックの箇所は、書名・作品名・紙誌名の場合『』で括る。
 - 〔3〕原文イタリックの箇所が強調ないし概念表現である場合、傍

点を付す。

[4] 原文イタリックの箇所が、単に原文に対する外国語であるが故にイタリックである場合は何もしない。或いは必要に応じて片仮名でルビ表記をする。

[5] 原文にある「」（原著者が引用したものに對する原著者の補足・注記など）はそのまま「」に。

[6] 訳者による訳註などの補足は「」で括る。

[7] 原文の（ ）はそのまま（ ）に。

[8] “意味の纏まりなどを表現する上で頗る効果的である”などの意識的な判断によって、原文にはない「」（ ）などを敢えて多用する場合は、凡例ないし訳者後書でそのむね説明することが望ましい。

■構成

1 本文中に節を設ける場合は、一 二 三 …とし、さらに項を立てる場合は、1 2 3 …とする。それ以上の細分は避けること。また、節の見出しを「はじめに」や「おわりに」等とする場合には、数字は不要とする。なお、節や項を設けた場合は、その見出しの前を一行空けること。

2 本文以外の補足データについては、注、参考文献の順とする。参考文献リストは必ずしも必要ではない。なお、注と参考文献リストも原稿枚数に含む。本文、注、参考文献リストの間も一行空けること。

■注

1 注は、本文の該当箇所に(1)(2)(3)…とし、稿末に注を纏め番号順に配列する。注番号はワープロソフトを使用せずに、英数半角で普通の入力でおこなう。また引用の場合には引用カッコのすぐ後に、文章注の場合には句読点の前に入力する。稿末に配列する注にはそれぞれ(1)、(2)…と表記すること。例…例…「(1)」「(2)」この問題についてはすでに多くの分析がある(3)。

2 注の内、引用文献は次の要領で表記する。参考文献についても同様に表記。(参考文献の配列の基本は、和文の場合は五十音順に、欧文の場合はローマ字アルファベット順とする)。

3 表記する情報は、著者名、(ある場合は編者名、書名/論文名(論文の場合は所収書名も)、雑誌名(号数も)、発行所或いは発行者名、刊行年。

4 和書の場合、雑誌を含めた書物名は『』で括り、論文名は「」で括る。

5 欧文文献の場合、雑誌を含めた書物名はイタリック体で入力、またはアンダーラインを付す。

[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、一二一―一二五頁。

丸山眞男「超国家主義の論理と心理」『世界』五月号、岩波書店、一九四六年。

丸山眞男「超国家主義の論理と心理」、同『増補版 現代政治の思想と行動』未來社、一九六四年。
 某「論文名」某編（或いは監修等）『論文所収書名』出版社名、刊行年。

〔和訳書の場合〕

(例)

ピエール・ブルデュー『ディスタンクシオン——社会的判断力批判ⅠⅡ』石井洋二郎訳、藤原書店、一九九一年、Ⅰ、五六七頁。
 ピエール・ブルデュー、ジャンクロード・パスロン、ジャンクロード・シヤンボルドン『社会学者のメチエ——認識論上の前提条件』田原音和・水島和則訳、藤原書店、一九九四年。

〔外国語文献〕

それぞれの言語圏ないし専門分野での慣習に従って表記してかまわないが、論文内での統一をはかること。おおよその基準は以下の例を参照。なお、…などの前にはスペースを空けずに入力し、…の後は一文字分スペースを入れる。

和書同様に著者名、(ある場合は編者名)、書名／論文名、(論

文の場合は所収書名も)、雑誌名(号数も)、発行地、出版社、刊行年、引用ページを表記する。
 書名・雑誌名の部分はイタリック体で入力、あるいはアンダーラインを付す(印刷時イタリック体表記)。

(例)

Bobbio, Norberto, Gramsci and the concept of civil society, in Chantal Mouffe, ed., *Gramsci and Marxist Theory*, London: Routledge 1979, p.30.

Wittig, Monique, "The Mark of Gender," *Feminist Issues*, Vol.5, No. 2, Fall 1985, p.4.

Hobson, Barbara (1996) : Frauenbewegung für Staatsrechte. In: *Feministische Studien*, 14, Jg. 2, S. 18.

Habermas, Jürgen, Grenzen des Neohistorismus, in: ders., *Die nachholende Revolution*, Frankfurt am Main (Suhrkamp) 1990, S. 149.

(以上)

社会思想史学会研究奨励賞規程

一 目的および名称

1 社会思想史学会は、『社会思想史研究』に掲載を認められた公募論文のうち、特に優れた論文を執筆した研究者に対して、その業績を顕彰し、さらなる研究を奨励するために、「社会思想史学会研究奨励賞」を授与する。

二 受賞資格者

1 論文掲載時点で修士号取得後十五年未満の会員に限る。
2 受賞は一回限りとする。

三 選考方法

1 受賞者は年報編集委員会の審議に基づき、幹事会で決定される。

四 賞の授与および公表

1 受賞者には賞状と副賞（三万円）を授与する。
2 社会思想史学会全国大会総会で受賞者の表彰をおこなう。
3 受賞論文については『社会思想史研究』にその旨を明記する。

五 附則

1 本規程は、『社会思想史研究』第三五号（二〇一一年刊行予定）から施行される。
2 本規程の改正は、幹事会の議を経て、総会の承認を得るものとする。

社会思想史学会の創立にあたって

このたび、さまざまな研究領域において、思想史の社会的性格に関心をも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、既成の各学間分野で訓練をうけ、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、今後この接近方法を持続すべきであると考えられます。

しかしながら反面では、それらの多様な接近に意見交流の場が与えられるならば、さらに効果をあげうるであろうことを容易に想像されます。

私たちが意図しているあたらしい学会は、このような意味で既成諸学会の存在を前提とした横断組織としての思想史研究者のあつまりであり、思想史の社会的性格への関心を核としたインターディシプリナリなものであります。思想史の関心をおもちの研究者各位の広範なご参加を期待します。

(一九七六年)

編集後記

「クリティカル・セオリー」と聞けば、社会思想史に関心のある人ならば「批判理論」が真っ先に思い浮かぶかもしれないが、「批評理論」と解する人も少なくないにちがいない。あるいは脱構築批評、フェミニズム批評、ポストコロナアル批評などのほうが、もはや「批判理論」以上に社会思想史研究に大きな影響を与えつつあるのが現状だろうか。

いずれにせよ「批判」と「批評」は不可分であり、「批評理論」もまた社会批判・社会変革への志向を含んでいる。しかし「批評」がテキストをいかに破壊的に読解しようとも、社会変革の道程はおおむね漸進的となるだろう。もちろん「批判理論」についても事情はさして変わらないならばK・ポパー流のピースミール

社会工学といったどこが違うのか。クリティカル・セオリーは結局のところ、エンジニアリングに回収されてしまうのか。

「批判理論」に即していえば、勘所となるのはやはり、現にある社会とは異なる社会を構想する志向であるろう。そうした構想力を抜きに現実の枠組み自体を捉え返すことは難しい。批判が対象の難点を抉り出す営みであるのは間違いないが、社会批判の要諦はユートピアについて語ることにあるというべきだろうか。それは社会思想史の大きな節目を形づくってきた言説の特徴でもある。

本号の特集は「社会批判はなおも可能か?」。特集論文、公募論文、そして書評という批評の試みのうちに、社会批判と社会思想史研究の可能性を探っていたければ幸いです。

(編集主任 上野成利)

社会思想史研究 No.45

2021年9月30日 発行

編集 社会思想史学会

代表幹事 細見和之

(事務局) 〒606-8316 京都市左京区吉田二本松町

京都大学人間・環境学研究所 細見和之研究室内

Tel : 075-753-6572

<http://shst.jp/index.html>

発行者 藤原良雄

発行所 株式会社 藤原書店

〒162-0041 東京都新宿区早稲田鶴巻町 523 電話 (03) 5272-0301

振替 00160-4-17013

印刷・製本 モリモト印刷

ISBN978-4-86578-323-0

マルクスの物象化論「新版」

佐々木隆治(著)

5,500円(税込)
2021年7月発売



資本主義社会を根底で規定する論理「物象化」とは何か？

詳細なテキスト解釈と新MEGA研究の最新成果をもとに、マルクスの「新しい唯物論」を「批判的・実践的」構えとして捉える新解釈を打ち出し、マルクスがその生涯を捧げた経済学批判プロジェクトの核心的概念「物象化」を解明する。

ジェネレーション・レフト

キア・ミルバーン(著) 斎藤幸平(監訳・解説)

1,980円(税込)
2021年8月発売

世界の若者たちは、なぜいま「左傾化」しているのか？



資本主義の中心地であるアメリカでは、いま二〇代の若者の七〇%しかくが、社会主義を支持していると言われている。気鋭の政治理論家キア・ミルバーンが、この「ジェネレーション・レフト」が生まれた背景と可能性を徹底解明。

関連既刊書籍

ドイツチャー賞受賞！ 斎藤幸平初単著
大洪水の前に
斎藤幸平(著)
三八五〇円(税込)

緊縮ノスタルジア

オーウェン・ハサリー(著)

二九七〇円(税込)

ラグジュアリーコミュニズム

アーロン・バスターニ(著)

二九七〇円(税込)

新たな極右主義の諸側面

テオドル・アドルノ(著)

二七五〇円(税込)

欲望の主体

ジュディス・バトララー(著)

四四〇〇円(税込)

斎藤幸平企画・翻訳協力！

みんなのコミュニズム

ピニアダムザック(著)

一七六〇円(税込)

慶應義塾大学出版会

https://www.keio-up.co.jp/

市民の義務としての〈反乱〉

イギリス政治思想史におけるシテイズンシップ論の系譜

梅澤佑介著 イギリス政治思想家たちによる、「市民の義務」としての「抵抗・反乱」権の生成を歴史的アプローチによって検証し、その系譜上に政治思想家ハロルド・ラスキを位置付け再評価した意欲作。

◎3,520円

大正デモクラットの精神史

東アジアにおける「知識人」の誕生

武藤秀太郎著 大正デモクラシー期に活躍した日本の知識人＝大正デモクラットたちのた東アジアにおける思想的交流を丹念に描く。戦後民主主義にも影響を与えた彼らの営為を捉え直す。◎6,160円

〒108-8346 東京都港区三田2-19-30 【価格税込】
Tel 03-3451-3584 Fax 03-3451-3122

〈助言者〉ホッブズの政治学

上田悠久著

我々はホッブズの助言論を通して、ホッブズが「近代的」なのか否かという問いを超えて、ホッブズの哲学的プロジェクトの極致とも言える政治学が、もつ、重層性や複雑性をより正当に評価できるのである。(本書25頁)
「使命」としての政治——マックス・ウェーバーにおける政治と「生の意味」——水谷仁著

4,950円

4,950円

カール・シュミットと国家学の黄昏

長野晃著

新たな「一般国家学」を樹立すると豪語したシュミットは、数年後には「国家などものは存在しない」としてそれを断念した。シュミットの裡にあった葛藤を解明し、その理論的格闘を辿る。

4,620円

東京都千代田区神田猿樂町1-3-2
TEL. & FAX. 03-6672-4001
http://www.fuko.co.jp 【価格税込】

風行社

エルサレムへ以前のアイヒマン

シュタングネット・アイヒマンは本当に「悪の陳腐さ」を体現する人物なのか。逃亡先アルゼンチンでの大量の独白ははじめ膨大な史料に初めて体系的に取り組み、通念を覆した重要書。香月恵里訳 6820円

台湾あるいは孤立無援の島

呉叔人 構造的に「ペーリア」であることを強いられてきた台湾。多元・民主・平等にもとづくナショナリズムを梃子として、孤立無援の境遇からの脱出を探る、持続的施策の集成。駒込武訳 4950円

ハンナ・アーレント 〈世界への愛〉の物語

ヤングブルーエル 没後ますます評価の高まる政治哲学者がそのつどの時代に思考し判断し活動したすべてを、共に考えるために。不朽の伝記第二版を新たな翻訳でおくる。大島・矢野他訳 8580円

アマルティア・センの思想

ハミルトン A・センが構想する自由や正義は、いかにして実現できるのか。気鋭の政治学者がその思想のエッセンスを抽出した入門書かつ、政治的リアリズムからの批判的考察。神島裕子訳 4620円

フランクフルト学派の

ナチ・ドイツ秘密レポート

ノイマン、マルクーゼ他。アメリカの戦後世界構想はいかなるものであったか。ナチスの敗北を想定し、戦後処理のためにドイツ亡命知識人たちが書いた、米国戦略情報局秘密文書。野口雅弘訳 7150円

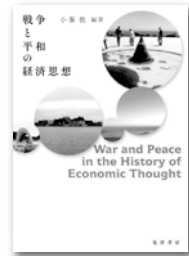
みすず書房

〒113-0033 東京都文京区本郷2-20-7 tel.03-3814-0131 fax03-3818-6435 www.ms.co.jp (価格税込)

戦争と平和の

経済思想

暮らしを脅かす紛争・戦争に対して、経済学はどう応えるのか？ 共時的・通時的な視点を持ちながら、経済学から平和構築の分析を行った意欲作！



A 5判◆三三四頁◆三五二〇円
小峯 敦 編著

アメリカ批判理論

新自由主義への応答

新自由主義が実現されるべき格差と分断が広がり、呼応してポピュリズムによる排外主義と権威主義が勃興する。注目の論客によるアメリカ批判理論の総決算。



マーティン・ジェイ、日暮 雅夫 編
A 5判◆二四六頁◆三三〇〇円

西洋中世の正義論

哲学史の意味と現代的意義

西洋中世における様々な正義論を再考することで、その多様な思想的展開、複雑に入り組んだ影響関係を探き彫りにし、その中に現代的意義を見出す試み。



山口 雅広、藤本 温 編著
四六判◆三二八頁◆四一八〇円

既刊好評発売中

今を考えるための近世思想

時代と向き合った日欧16人の思想家
社会思想史教科書の決定版！ マキアヴェリから安藤昌益までヨーロッパと日本の重要思想がこれ一冊で全てわかる！
徳永 哲也 著

A 5判◆二六四頁◆三三〇〇円

社会的事実としての貨幣

その統一理論と多様な現実 ネオ・レギュラシオン・アプローチ
レギュラシオン理論を牽引する新たな貨幣論を初邦訳！ J・R・コモンスの『制度経済学』を再解釈し、象徴的・経済的・政治的現象としての貨幣に迫る。
ブリュノー・テレ 著／坂口 明義 監訳

菊判◆三三四頁◆三六三〇円

「常識」によって新たな世界は切り拓けるか

コモン・センスの哲学と思想史
従来の哲学史研究において十分に説明されてこなかった近現代の常識論の系譜を哲学、思想史の両面から明らかにする。
青木 裕子、大谷 弘 編著

A 5判◆三二二頁◆四〇七〇円

日本のイスラームとクルアーン

現状と展望
テロなど時事的な勢いが退く中、宗教としてのイスラームに関心が傾きつつある。このような変化を背景として、日本におけるイスラームとクルアーンを分析する。
日本のイスラームとクルアーン編集委員会 編

A 5判◆一九四頁◆二七五〇円

近代世界における広義の軍事史

米欧日の教育・交流・政治
近代の軍事史を幅広く考えればどのような知見が得られるか。現代社会への影響も視野に入れた今日的意義をもつ意欲作。
布施 将夫 著

A 5判◆三二八頁◆三八五〇円

晃洋書房

〒615-0026 京都市右京区西院北矢掛町7番地
電話 075-312-0788 FAX 075-312-7447

※価格は税込

<http://www.koyoshobo.co.jp/>

J・S・ミル社会主義論の展開——所有と制度、そして現代

安井俊一著 人間と社会の多様性を認め体制の理想を追求したミル思想から現代を考える 二二〇〇円

J・S・ミルの社会主義論——体制論の倫理と科学

安井俊一著 ミルが生涯問い続けた経済体制の問題を焦点に、ミル社会思想の真意を探る。 八二五〇円

アダム・スミスの倫理学 増補改訂版

田中正司著『哲学論文集』道徳感情論Ⅱ『国富論』 アダム・スミス復興の背景と動向に迫る。 九〇二〇円

アダム・スミスの自然法学 増補第三版

田中正司著 スコットランド啓蒙と法学の近代化の帰結 共感法学の構造と、その展開と破綻。 七九二〇円

法の哲学——ヘーゲルとその時代

堅田剛著／柴田隆行解題 ヘーゲルが論じた哲学とは何か、一法学者によるヘーゲル研究の軌跡。 八八〇〇円

ウェーバーの宗教観——宗教と経済エートス

岡澤憲一郎著 『論集』収録の実質的な宗教社会学的研究 をエートスの視座から読み解き再構成。 五七二〇円

価値と生産価格

日山紀彦著——社会的物象化論を視軸にして読み解く 哲学的な方法論的視座から吟味・検討する。 七〇四〇円

解放の学としての資本論——価値形態論の解説

鈴木宣雄著 宇野弘蔵・梯明秀・廣松渉の価値形態論を読み解き『資本論』の意義を再評価する。 四四〇〇円

御茶の水書房 〒113-0033 東京都文京区本郷5-30-20 <http://rr2.ochanomizushobo.co.jp/>
TEL. 03-5684-0751 / FAX. 03-5684-0753

世俗の時代 チャールズ・テイラー著

千葉真監訳 彷徨える私たちの時代——宗教・思想・哲学の曲折に満ちた展開をたどる記念碑的名著 遂に邦訳 ◆日本翻訳出版文化賞受賞 ◆上下各8800円

スミスの倫理 『道徳感情論』を読む 竹本 洋著

スミス倫理学の真の射程とは、政治・経済・社会のよき運用をささげる心理学的な人間学を初めて打ち立てた、もう一つの主著の世界を平明に描き出す。 5940円

美学イデオロギー 大河内昌著

商業社会における想像力「個々人の情念は社会の調和を表現できるのか」——社会思想から文学までを貫く美学的な構えを批判的に読み解いた労作。 6930円

客観性 L・ダストン／P・ギャリソン著 瀬戸口明久他訳

客観性とは何か、科学はいかにして「客観的なもの」と向き合うようになったのか。「認識的徳」の展開とともに客観性の歴史を描いた名著、待望の邦訳。 6930円

不定性からみた科学 吉澤 剛著

開かれた研究・組織・社会のために 科学には「モヤモヤ」がつきまとう。それと向きあうことで知と未知への態度を鍛えるポスト・コロナへの学問論。 4950円

近代日本の科学論 岡本拓司著

明治維新から敗戦まで われわれは科学をどう考えてきたのか。科学と社会をめぐる思想が、歴史の流れに呼応し劇的に変転する様を初めて一瞥。 6930円

宗教文化は誰のものか 永岡 崇著

大本陣事件と戦後日本 信仰の内分かを越えて、〈事件〉の記憶から人々は何をつくり上げてきたのか。「民衆宗教」「邪宗門」の戦後史。 5940円

言論と経営 中村 督著

「知識人の雑談」 戦後フランス社会におけるメディア企業の生き方とは——。ニューズマガジンの歴史を通して、ジャーナリズムの思想と身体を見つめた力作。 ◆渋沢・クロードール賞本賞受賞 ◆ 5940円

■後藤新平の遺言

後藤新平研究会編 新保祐司Ⅱ解説

政治の倫理化

日本初の普通選挙を前に脳溢血に倒れた後藤新平。その二カ月後、生命を賭して始めた「政治の倫理化」運動。一九二六年四月二十日、第一声として、「決意の根本と思想の核心」を未来を担う若者たちに向けて語った名講演が、今、現代語訳で甦る。 二四二〇円

■「第二次世界大戦」を予言!

後藤新平著 鈴木一策編Ⅱ解説

国難来

こくなんきたる



時代の先覚者・後藤新平は、関東大震災から半年後、東北帝国大学学生を前に、「第二次世界大戦を直観」した講演をした!『国難来』。今われわれは後藤新平から何を学ぶべきか? 一九八〇円

■第一次大戦前夜の世界を「鏡をつけた平和」と喝破

後藤新平 案 平木白星 稿

後藤新平研究会編 解説Ⅱ加藤陽子 特別寄稿Ⅱ出久根達郎

後藤新平の『劇曲 平和』

後藤新平の通信大臣時代の部下で、『明星』同人の詩人でもあった平木白星を通して著した本作で、欧米列強が角逐する状況の意味を洞察した後藤が、真に訴えたかったことは? 二九七〇円

◆圧倒的名著の普及版、ついに誕生!

ピエール・ブルデュー 石井洋二郎訳

デイスタンクシオン I・II

普及版



「社会的判断力批判」絵画、音楽、映画、読書、料理、部屋、服装、スポーツ、友人、結婚……。毎日の暮らしの「好み」の中にある階級化のメカニズムを、独自の概念で実証した、ブルデューの押しも押されぬ主著にして名著。
●第8回渋沢・クローデル賞受賞 各三九六〇円

大著を読み解くための翻訳者自身による最高の水先案内。

ブルデュー 『デイスタンクシオン』講義

石井洋二郎

◎好評2刷 二七五〇円

◆世界は生き延びることができるのか?

齊藤日出治

資本主義の暴力

【現代世界の破局を読む】



数多の社会思想を博搜し、資本主義の破局を洞察したフーコー、フロイト、ポランニーら数少ない思想家の学説を検証。彼らが直観した経済学説の盲点に潜む資本主義のパラドクスを暴き出し、そこから現在の世界が直面する根源的危機を問う、警世の書。 二九七〇円

好評刊

資本主義と死の欲動

「フロイトとケインズ」
G・ドスタレール+B・マリス 齊藤日出治訳 三三〇〇円