

# 大会情報・プログラム

# 大会会場

甲南大学岡本キャンパス

〒658-8501 神戸市東灘区岡本8-9-1



## ◆会場へのアクセス

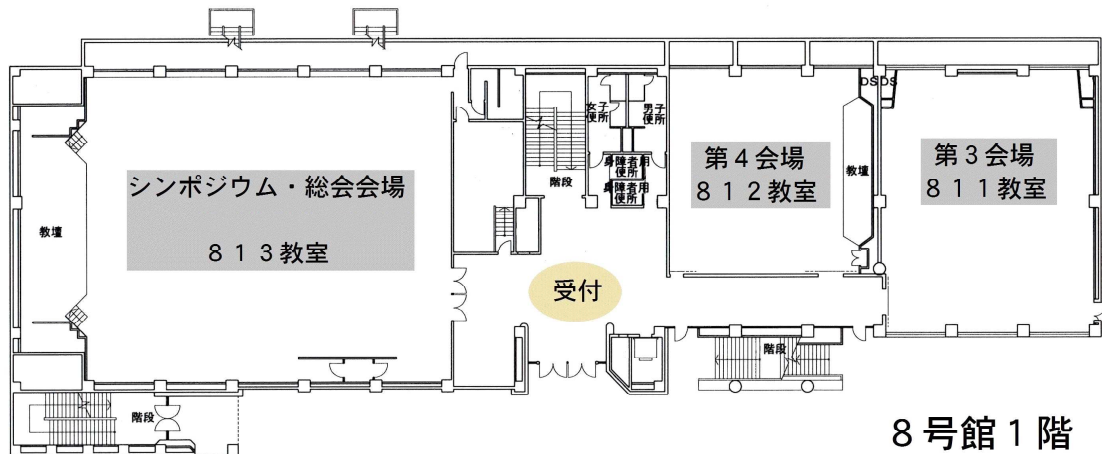
岡本キャンパスまでの 所要時間 (JRでお越しの場合)	三ノ宮	11分	摂津本山	岡本キャンパスまでの 所要時間 (阪急電鉄でお越しの場合)	神戸三宮	7分	岡本
	大阪	19分			梅田	20分	
	京都	49分			河原町	65分	



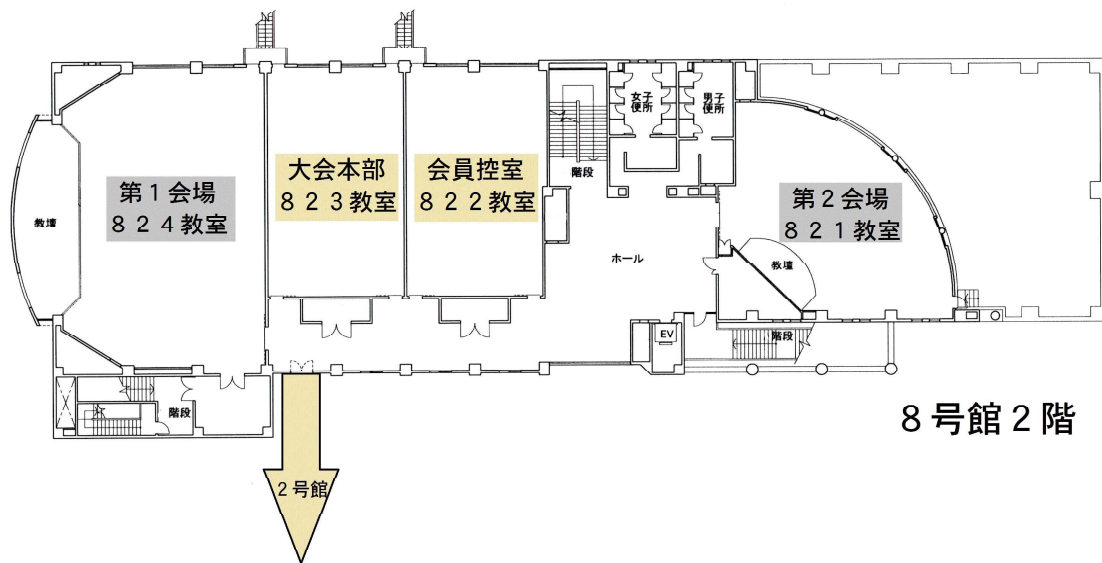
\* 阪急岡本駅(特急停車駅)からは徒歩約10分。

\* JR摂津本山駅からは徒歩約12分。

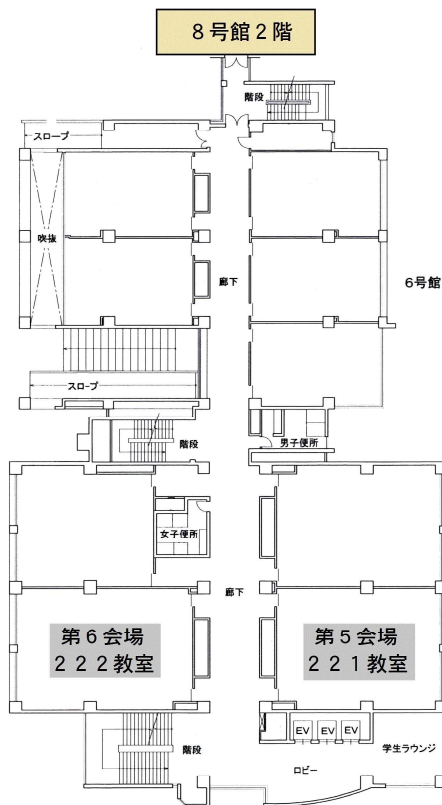
## 〈会場見取図〉



8号館1階



8号館2階



2号館2階

◆大会連絡先

〒 658-8501 神戸市東灘区岡本 8-9-1

甲南大学経済学部 奥田敬研究室

tel: 078-435-2711

e-mail: okudat@konan-u.ac.jp

社会思想史学会甲南大学大会実行委員会

教室利用表

会場 10月26日 (土)	【シンポジウム・総会会場】 8号館1階 813	【第1会場】 8号館2階 824	【第2会場】 8号館2階 821	【第3会場】 8号館1階 811	【第4会場】 8号館1階 812	【第5会場】 2号館2階 221	【第6会場】 2号館2階 222
10:00-12:00 [セッション]		A 自由主義 思想の射程	B 戦後思想 再考	C マルクス とシティズ ンシップ	D ヴァルネ ラビリティ の思想		
13:00-13:45 [自由論題]		布施豪嗣 (水溜真由美)	山口晃人 (太子堂正称)	小松原織香 (隠岐さや香)	山岡健次郎 (重田園江)	岩井洋子 (森川輝一)	
14:00-14:45 [自由論題]		蔭木達也 (古城 毅)	高橋佑生 (梅田百合香)	間嶋豊弘 (野口雅弘)	渡辺恭彦 (細見和之)	内藤 希 (森川輝一)	
15:00-17:40	シンポジウム						
17:40-18:40	総会						
会場 10月27日 (日)		【第1会場】 8号館2階 824	【第2会場】 8号館2階 821	【第3会場】 8号館1階 811	【第4会場】 8号館1階 812	【第5会場】 2号館2階 221	【第6会場】 2号館2階 222
10:00-12:00 [セッション]		E ヒューム とスミス	F 社会思想 におけるリ プロダクシ ョン	G イングラ ンド啓蒙にお ける理性行使 の徹底化	H アメリカ 政治思想史 研究の最前 線		
13:00-13:45 [自由論題]		寺田 晋 (植村邦彦)	武田千夏 (壽里 竜)	西角純志 (大河内泰樹)	中村徳仁 (山田正行)	セン亜訓 (佐藤方宣)	寺前晏治 (上野成利)
14:00-14:45 [自由論題]		廣瀬陽一 (牧野邦昭)	小泉 空 (壽里 竜)		大村一真 (井上 彰)	上谷繁之 (川出良枝)	吉田敬介 (山田正行)
15:00-17:00 [セッション]		I 政治理論 とインテレク チュアル・ヒ ストリー	J 18・9世紀 ドイツの社 会経済思想	K ホロコー スト以降を ユダヤ人思 想家として 生きること	L 批判理論 の歴史と現 在		

◆ 幹事会 2019年10月25日(金)午後 場所:9号館4階第6会議室

◆ 会員控室は8号館2階822号室です。

◆ 懇親会 2019年10月26日19時～ 場所:iCommons 1階

◆ 自由論題報告の( )は司会者。

※会報83号の自由論題報告者名から事務局の手違いにより、内藤希会員の名前が抜けておりました。訂正とともにおわび申し上げます。

## 2019 年度 社会思想史学会総会

### 1. 議長選出

### 2. 報告事項

- (1) 会員の異動について
- (2) 会費納入状況について
- (3) 第 44 回および第 45 回大会について
- (4) 本年度および次年度以降の『社会思想史研究』について
- (5) その他

### 3. 審議事項

- (1) 2018 年度決算および会計監査報告
- (2) 2019 年度予算
- (3) その他

### 4. 研究奨励賞の選考結果および表彰

## 大会プログラム

10月25日(金) 午後 幹事会 場所: 9号館4階 第6会議室

10月26日(土) 10:00~14:45 セッション・自由論題報告

【第1会場】824教室 【第2会場】821教室 【第3会場】811教室

【第4会場】812教室 【第5会場】221教室 【第6会場】222教室

15:00~18:40 シンポジウム・総会

【シンポジウム・総会会場】813教室

会員控室 822教室

-----10:00~12:00 セッション-----

### A 自由主義思想の射程

#### 【第1会場】

世話人: 森岡邦泰 (大阪商業大学)、中澤信彦 (関西大学)

司会: 森岡邦泰

報告者: 岩熊典乃 (大阪市立大学)、中澤信彦

討論者: 小田川大典 (岡山大学)、古松丈周 (旭川大学)

### B 戦後思想再考

#### 【第2会場】

世話人: 中野敏男 (無所属)

司会: 川本隆史 (国際基督教大学)

報告者: 初見基 (日本大学)、竹本研史 (法政大学)

討論者: 三島憲一 (無所属)

## C マルクスとシティズンシップ

**【第3会場】**

世話人：隅田聡一郎（一橋大学）

報告者：柏崎正憲（東京外国語大学）、隅田聡一郎

討論者：植村邦彦（関西大学）

## D ヴァルネラビリティの思想

**【第4会場】**

世話人：佐藤 静（大阪樟蔭女子大学）

報告者：佐藤 静、川崎唯史（熊本大学）、藤高和輝（大阪大学・日本学術振興会特別研究員）

討論者：宮原 優（立教大学）

-----13:00～13:45 自由論題報告-----

## 田中王堂の象徴主義

**【第1会場】**

報告者：布施豪嗣（慶應義塾大学経済学研究科博士課程）

司 会：水溜真由美（北海道大学）

## ロトクラシーの内在的価値——対等者としての処遇の観点から

**【第2会場】**

報告者：山口晃人（東京大学大学院総合文化研究科博士課程・日本学術振興会特別研究員DC）

司 会：太子堂正称（東洋大学）

## 修復的正義におけるコミュニティ概念の再検討——環境犯罪の非 - 人間の被害者をどう扱うべきか

**【第3会場】**

報告者：小松原織香（同志社大学嘱託講師）

司 会：隠岐さや香（名古屋大学）

**難民移動のポストコロニアルな位相——「中国残留邦人」の歴史を素材として**  
**【第4会場】**

報告者：山岡健次郎（香川高等専門学校）

司 会：重田園江（明治大学）

**田辺元「種の論理」の再考——二つの日本型民主政論を補助線として**  
**【第5会場】**

報告者：岩井洋子（一橋大学大学院社会学研究科博士後期課程）

司 会：森川輝一（京都大学）

-----14:00～14:45 自由論題報告-----

**高群逸枝の非戦的侵略戦争の論理——建国の「二つの型」論をめぐって**  
**【第1会場】**

報告者：蔭木達也（慶應義塾大学経済学研究科博士課程）

司 会：古城 毅（学習院大学）

**「肯定の危機」に取り組むチャールズ・テイラー——ウィリアム・E・コノリ**  
**一の存在論的な異議を手掛かりに** **【第2会場】**

報告者：高橋侑生（京都大学大学院法学研究科博士後期課程）

司 会：梅田百合香（桃山学院大学）

**17世紀ドイツ官房学における「市民社会」概念の受容と変容について——ヨハン・ヨアヒム・ベッヒャーの小国家における自足的な社会的分業論を中心に**  
**【第3会場】**

報告者：間嶋豊弘（早稲田大学大学院）



司 会：野口雅弘（成蹊大学）

**高橋和巳における自立の思想——戦後民主主義のただなかで**

**【第4会場】**

報告者：渡辺恭彦（同志社大学人文科学研究所・嘱託研究員）

司 会：細見和之（京都大学）

**田辺元「種の論理」における「種」概念の媒介性と否定性について——階級分裂の哲学的原理としての「質料」概念**

**【第5会場】**

報告者：内藤 希（東京外国語大学大学院 博士課程）

司 会：森川輝一（京都大学）

-----15:00～18:40 シンポジウム・総会-----

**社会の中の社会思想史——『社会思想史事典』の／をめぐる問いかけ**

**【シンポジウム・総会会場】**

報告者：坂本達哉（慶應義塾大学）、上野成利（神戸大学）

討論者：王寺賢太（京都大学 ※非会員）、千葉雅也（立命館大学 ※非会員）

司 会：川出良枝（東京大学）、森川輝一（京都大学）

17:40-18:40 総会

**【シンポジウム・総会会場】**

19:00-21:00 懇親会

iCommons 1階

10月27日(日)

10:00～14:45 セッション・自由論題報告

-----10:00～12:00 セッション-----

## E ヒュームとスミス

【第1会場】

世話人：篠原 久（関西学院大学・名）

報告者：前田俊文（久留米大学）、生越利昭（兵庫県立大学・名）

リプライ：門亜樹子（京都大学経済研究科ジュニアリサーチャー）

## F 社会思想におけるリプロダクション

【第2会場】

世話人：後藤浩子（法政大学）

報告者：小島優子（高知大学・非会員）、石川伊織（新潟県立大学・非会員）

討論者：野尻英一（大阪大学）、後藤浩子

## G イングランド啓蒙における理性行使の徹底化——ロック『人間知性論』からトールランド理神論へ

【第3会場】

世話人：柏崎正憲（東京外国語大学）

報告者：青木滋之（中央大学・非会員）、武井敬亮（福岡大学・非会員）

討論者：下川 潔（学習院大学）

## H アメリカ政治思想史研究の最前線

【第4会場】

世話人：宇野重規（東京大学）、山岡龍一（放送大学）、小田川大典（岡山大学）

司 会：小田川大典

報告者：上村 剛（東京大学大学院）、片山文雄（東北工業大学）

討論者：石川敬史（帝京大学）、小田川大典

**1920年代における「社会の発見」再考——経済学者出井盛之から見た大正期社会主義のディレンマ** **【第1会場】**

報告者：寺田 晋（会社員）  
司 会：植村邦彦（関西大学）

**フランスにおける保守的自由主義の系譜——レイモン・アロンとスタール夫人の「隠された」接点** **【第2会場】**

報告者：武田千夏（大妻女子大学比較文化学部）  
司 会：壽里 竜（慶應義塾大学）

**生政治における〈法—外なもの〉** **【第3会場】**

報告者：西角純志（専修大学）  
司 会：大河内泰樹（一橋大学）

**「第2の自然」としての国家——ポストフランス革命期におけるF・W・J・シェリングの政治思想** **【第4会場】**

報告者：中村徳仁（京都大学人間・環境学研究科博士前期課程）  
司 会：山田正行（東海大学）

**植民地台湾における帝国秩序をめぐる言説再考——帝国主義論と民本主義論争の視座** **【第5会場】**

報告者：セン亜訓（東京大学大学院総合文化研究科博士後期課程）  
司 会：佐藤方宣（関西大学）

**1930年代における「危機」意識——新明正道と戸坂潤における「文化」と「知識人」** **【第6会場】**

報告者：寺前晏治（立命館大学）  
司 会：上野成利（神戸大学）

-----14:00～14:45 自由論題報告-----

**『共同研究転向』以後の転向論——「戦後転向」をめぐって** **【第1会場】**

報告者：廣瀬陽一（大阪府立大学非常勤講師）  
司 会：牧野邦昭（摂南大学）

**ポール・ヴィリリオと福祉国家の解体** **【第2会場】**

報告者：小泉空（大阪大学人間科学研究科博士後期課程）  
司 会：壽里竜（慶應義塾大学）

**ハーバーマスの発達心理学の受容とその意義——一九七〇年代の諸論考を通じて** **【第4会場】**

報告者：大村一真（同志社大学法学研究科博士課程）  
司 会：井上 彰（東京大学）

## 河上肇の最終的な唯物史観理解

【第5会場】

報告者：上谷繁之（河上肇記念会）

司 会：川出良枝（東京大学）

## 『啓蒙の弁証法』からキルケゴールを読む——反知性主義か、啓蒙の自己省察か

【第6会場】

報告者：吉田敬介（学習院大学）

司 会：山田正行（東海大学）

-----15:00～17:00 セッション-----

## I 政治理論とインテレクチュアル・ヒストリー——永見瑞木『コンドルセと〈光〉の世紀：科学から政治へ』（白水社、2019年）を読む

【第1会場】

世話人：小田川大典（岡山大学）、安武真隆（関西大学）

司 会：安武真隆（関西大学）

報告者：越智秀明（東京大学）、隠岐さや香（名古屋大学）、森村敏己（一橋大学）

討論者：永見瑞木（大阪府立大学）

## J 18・9世紀ドイツの社会経済思想

【第2会場】

世話人：原田哲史（関西学院大学）、大塚雄太（名古屋経済大学）

報告者：伊坂青司（神奈川大学）、神山伸弘（跡見学園女子大学）

討論者：川瀬和也（宮崎公立大学）

## K ホロコースト以降をユダヤ人思想家として生きること

【第3会場】

世話人：橋本紘樹（京都大学非常勤）

報告者：細見和之（京都大学）、大形 綾（京都大学博士後期）、関口彩乃（京都大学博士後期）、橋本紘樹

討論者：森川輝一（京都大学）

## **L 批判理論の歴史と現在**

**【第4会場】**

世話人：宮本真也（明治大学）

報告者：成田大起（早稲田大学政治経済学術院助手）

徳地真弥（一橋大学社会学研究科博士課程満期退学）

討論者：出口剛司（東京大学）、宮本真也

## ○大会開催校・学会事務局からの連絡とお願い

本大会プログラム・報告集とともに、『社会思想史研究』第43号、大会参加確認用ハガキ、懇親会費ならびにお弁当代の【大会専用振込用紙】を同封いたしますので、ご確認ください。

### ◆ 大会参加確認用ハガキのご返送のお願い

大会参加人数の事前把握のため、同封のハガキを10月4日（金）必着でご投函ください。ご協力をお願いいたします。なお、懇親会につきましては次ページをご覧ください。

### ◆ 会費納入のお願い

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

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

### ◆ 印刷物の配布について

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

### ◆ 大会報告集およびプログラムのウェブサイト掲載

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

### ◆ セッション報告書提出のお願い

セッション世話人の方には、大会後に報告書を提出していただくことになっております（4000字程度、12月末締切〔厳守〕）。事務局にWord形式のファイルをメール添付でご送付ください。学会ホームページにアップいたします。ご協力よろしく申し上げます。

#### ◆ 懇親会について

懇親会は、10月26日（土）の午後7時より、キャンパス内の iCommons 1階にて開催されます。場所は、大会会場キャンパスマップでお確かめください。

今年度大会の懇親会費は、会員（定職）6,000円、会員（非定職）4,000円です。参加される方は、大会参加確認用ハガキの該当箇所をチェックのうえ、10月4日（金）事務局必着でご投函ください。

代金は同封の【大会専用振込用紙】で10月4日（金）までにご入金ください。なお、この振込用紙では会費を納入することはできません。

#### <第44回大会専用口座>

郵便振替口座：00910-2-196980

名義：社会思想史学会甲南大学大会実行委員会

#### <他銀行からの振込の場合>

ゆうちょ銀行 ○九九(ゼロキュウキュウ)店(099)、

当座預金、口座番号 196980

名義：社会思想史学会甲南大学大会実行委員会

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

#### ◆ お弁当について

開催校近隣には飲食店などの店舗がなく、iCommons 内のコンビニも土曜は14時閉店、日曜は終日休業しますので、お弁当（紙パックのお茶付き）を1,000円でご用意いたします。ご希望の方は、大会参加確認用ハガキと【大会専用振込用紙】の双方の該当箇所をチェックのうえ、あらかじめご入金ください。当日販売はいたしません。

#### ◆ 大会受付

受付は、第8号館1階 エントランスホールにございます。参加者はこちらで必ず受付を済ませてください。



# 大会報告集目次



## I シンポジウム

社会の中の社会思想史——『社会思想史事典』の／をめぐる問いかけ

- 趣旨説明……………25
- 第1報告：坂本達哉「〈社会思想〉と〈社会思想史〉のあいだ」……………27
- 第2報告：上野成利「社会思想史の再構成のために——社会思想史の可能性／可能性をめぐる」……………29

## II セッション

- A 自由主義思想の射程……………33
- B 戦後思想再考……………35
- C マルクスとシティズンシップ——政治的自由と国家の両義的關係……………37
- D ヴァルネラビリティの思想……………39
- E ヒュームとスミス（スコットランド啓蒙思想研究）……………41
- F 社会思想におけるリプロダクション……………42
- G イングランド啓蒙における理性行使の徹底化——ロック『人間知性論』から  
トランド理神論へ……………44
- H アメリカ政治思想史研究の最前線……………46
- I 政治理論とインテレクチュアル・ヒストリー——永見瑞木『コンドルセと〈光〉  
の世紀：科学から政治へ』（白水社、2019年）を読む……………47
- J 18・9世紀ドイツの社会経済思想……………49
- K ホロコースト以降をユダヤ人思想家として生きること……………51
- L 批判理論の歴史と現在……………53

## III 自由論題報告

- ・田中王堂の象徴主義  
布施豪嗣（慶應義塾大学経済学研究科 博士課程）……………57
- ・ロトクラシーの内在的価値——対等者としての処遇の観点から  
山口晃人（東京大学大学院総合文化研究科 国際社会科学専攻 国際社会科学分野  
博士課程・日本学術振興会特別研究員 DC）……………64
- ・修復的正義におけるコミュニティ概念の再検討——環境犯罪の非-人間の被害者を  
どう扱うべきか

小松原織香（同志社大学嘱託講師）	73
・ 難民移動のポストコロニアルな位相——「中国残留邦人」の歴史を素材として 山岡健次郎（香川高等専門学校）	79
・ 田辺元「種の論理」の再考——二つの日本型民主政論を補助線として 岩井洋子（一橋大学大学院社会学研究科 博士後期課程）	86
・ 高群逸枝の非戦的侵略戦争の論理——建国の「二つの型」論をめぐって 蔭木達也（慶應義塾大学経済学研究科 博士課程）	95
・ 「肯定の危機」に取り組むチャールズ・テイラー——ウィリアム・E・コノリーの 存在論的な異議を手掛かりに 高橋侑生（京都大学大学院法学研究科 法政理論専攻 博士後期課程）	103
・ 17 世紀ドイツ官房学における「市民社会」概念の受容と変容について——ヨハン ・ ヨアヒム・ベッヒャーの小国家における自足的な社会的分業論を中心に 間嶋豊弘（早稲田大学大学院）	111
・ 高橋和巳における自立の思想——戦後民主主義のただなかで 渡辺恭彦（同志社大学人文科学研究所 嘱託研究員）	117
・ 「田辺元「種の論理」における「種」概念の媒介性と否定性について——階級分 裂の哲学的原理としての「質料」概念 内藤 希（東京外国語大学大学院）	124
・ 1920 年代における「社会の発見」再考——経済学者出井盛之から観た大正期社会 主義のディレンマ 寺田 晋（会社員）	129
・ フランスにおける保守的自由主義の系譜——レイモン・アロンとスタール夫人の 「隠された」接点 武田千夏（大妻女子大学比較文化学部）	135

- ・ 生政治における〈法—外なもの〉  
 西角純志（専修大学）……………143
  
- ・ 「第2の自然」としての国家——ポストフランス革命期におけるF・W・J・シェリングの政治思想  
 中村徳仁（京都大学人間・環境学研究科 博士前期課程）……………151
  
- ・ 植民地台湾における帝国秩序をめぐる言説再考——帝国主義論と民本主義論争の視座  
 セン亜訓（東京大学大学院総合文化研究科 国際社会科学専攻 博士後期課程）  
 ……………158
  
- ・ 1930年代における「危機」意識——新明正道と戸坂潤における「文化」と「知識人」  
 寺前晏治（立命館大学）……………165
  
- ・ 『共同研究転向』以後の転向論——「戦後転向」をめぐって  
 廣瀬陽一（日本学術振興会特別研究員 PD）……………172
  
- ・ ポール・ヴィリリオと福祉国家の解体  
 小泉 空（大阪大学人間科学研究科 博士後期課程）……………180
  
- ・ ハーバーマスの発達心理学の受容とその意義——一九七〇年代の諸論考を通じて  
 大村一真（同志社大学法学研究科 博士課程）……………188
  
- ・ 河上肇の最終的な唯物史観理解  
 上谷繁之（河上肇記念会）……………196
  
- ・ 『啓蒙の弁証法』からキルケゴールを読む——反知性主義か、啓蒙の自己省察か  
 吉田敬介（学習院大学）……………205



# シンポジウム

10月26日(土) 15:00~17:40

【会場】 8号館 813教室





10月26日（土）15:00-17:40【シンポジウム・総会会場】

## 《シンポジウム》

### 社会の中の社会思想史——『社会思想史事典』の／をめぐる問いかけ

報告者：坂本達哉（早稲田大学）、上野成利（神戸大学）

討論者：王寺賢太（京都大学 ※非会員）、千葉雅也（立命館大学 ※非会員）

司会：川出良枝（東京大学）、森川輝一（京都大学）

#### （趣旨説明）

2019年、社会思想史学会編『社会思想史事典』（丸善出版）が刊行された。学会設立40周年記念事業として企画されてから4年、非学会員を含む数百名の執筆陣による総計約900頁、全5部から成る『事典』の完成は、半世紀近くにおよぶ当学会の歩みの、現時点での集大成と言える。同書を今年度のシンポジウムで取り上げるのは、しかしながら、徒な自画自賛のためではない。社会とは何かを問う社会思想史研究は、社会とは何かを問う思考の枠組みそれ自体を批判的に捉え直してゆく不断の歩みであり、すでに一書として社会の中に送り出された以上、『事典』もまた批判的吟味の対象でなければならない。本シンポジウムの趣旨は、当学会の手になる『事典』を当学会自ら批判的に捉え直すことをつうじて、社会思想史研究の来し方を再検討し、現代社会の中で社会思想史研究はいかなる意義をもち、またどのような課題に直面しているのかを自問することにある。

まず再検討されるべきは、社会思想史を規定する〈近代〉という枠組みである。目次に明らかなように、『事典』は、哲学・芸術・文化・歴史・経済・政治等々の広範なジャンルを領域横断的にカバーしつつ、対象とする時代についてはルネサンス以降の近代に限定し、その「形成」（第Ⅰ部）、「確立」（Ⅱ）、「矛盾」（Ⅲ）、「危機」（Ⅳ）、「転換」（Ⅴ）を跡付ける、という構成を取っている。また、非西洋圏の思潮や動向に可能なかぎり目配りをしつつも、全体の基軸を成しているのが西洋近代に現れた諸々の思想潮流の追跡であることは、隠れもない。〈近代〉という大きな物語の失効が叫ばれて久しい21世紀初頭の今日、敢えて〈近代〉という枠組みに踏みとどまり、〈近代〉の可能性と限界を問い直す道を選んだと言えるが、そのことの意味を改めて吟味する必

要があろう。むしろそれは、社会思想史が、西洋近代社会の中に自らを閉じていることを意味するものではない。〈近代〉とは西洋近代を唯一の範型とする単一の歴史過程のことではなく、そもそも西洋近代なるものが一つの実体として存在したわけでもない。いわば〈近代〉とは、ルネサンス以降の西洋地域の多様な現実のなかで数多の新しきものが生まれ、ぶつかり合い、やがて西洋の外へと溢れ出していくダイナミックな奔流の総体であり、〈近代〉それ自体の批判や克服を志向する様々な要素をも含んでいる。近年の当学会大会シンポジウムでも、たとえば「市民社会」をめぐる、西洋近代内部における複数の市民社会像の相克とその戦後日本における受容と変容が焦点となり（第40回大会シンポ「〈市民社会〉を問い直す」）、また、現在の東アジアにおけるその実現可能性が多角的に検討されたことは（第44回大会シンポ「東アジアと市民社会」）、記憶に新しい。とはいえ『事典』の構成が示すとおり、〈近代〉の可能性と限界の問い直しもまた〈近代〉の一部として捉え直されるのである。言ってしまうえば、社会思想史とは徹頭徹尾〈近代〉に準拠し、あるいは呪縛された学なのであり、そのことは、哲学・倫理学・法学・政治学といった隣接諸分野における「思想史」の構成と比較しても明らかであろう。社会思想史が〈近代〉の学として〈近代〉を問うゆえん、そしてその独自の意義と可能性を、改めて問い直す必要がある。

もとより、社会思想史は一部研究者の専有物ではなく、日々の暮らしの中で、「今自分はどんな社会を生きているのか」と問い、「もっとよい社会はあり得るのか」と思いを馳せるすべての人々に開かれた営みでなければならない。『事典』が読者として想定しているのも、そうした有意の一般読者諸賢である。だからこそ、小項目を五十音順に並べる通例の事典スタイルを避け、時系列とテーマに即して配置された各項目に十分な紙幅を確保して、いわば「読む事典」をめざしたわけであるが、当学会に集う社会思想史研究者として私たちは、この『事典』がどのように読まれることを望むのか。個々人の生の在りようを含めて社会のかたちが大きな変貌を遂げるなか、少なからぬ人々の間で思想史への関心が高まっている今日、社会思想史が提供しうる、あるいは提供すべき、独自の知見とは何か。たとえば大学の一般教養科目として考えたとき、他の隣接諸科目では代替不可能な、社会思想史ならではの視座や知見とは、何なのか。約言すれば、〈近代〉の学として〈近代〉を問う社会思想史研究は、現代社会の中で、いかなる意義をもつのか。活発な議論を期待したい。

## 〔第1報告〕〈社会思想〉と〈社会思想史〉のあいだ

坂本達哉

〈社会思想史〉の前提には〈社会思想〉の存在が暗黙の前提となっていると思われるかもしれない。しかし、現代の高度に専門化した人文・社会諸科学の時代に、〈社会思想〉なる単一の学問体系の存在を主張することは無意味である。なぜ現代の〈社会思想〉研究は〈社会思想史〉研究とならざるを得ないのか。『社会思想史事典』の刊行を機縁とする本シンポジウムのを借りて、この問題を考えてみたい。

(1) 西欧における社会科学誕生の時代、ヒュームの「人間学」、スミスの「道德哲学」、カントの「人間学」等を典型として、人間・社会の学は「人間本性」の諸原理にもとづく分野横断的な学際性と根源性を本質とし、18世紀啓蒙の人文・社会科学は共通にある種の〈社会思想〉として形成・確立された。

(2) 19世紀に入り、経済学を典型とする人文・社会諸科学の専門化・制度化が進み、人間と社会の本質、その全体を問題にする〈社会思想〉の学際的・批判的性格は失われ、法学、政治学、経済学等の社会諸科学は社会の官僚制的管理に奉仕する技術学としての性格を急速につよめていった。

(3) これに対する反動が二つの異なる方向から起こる。一つは J. S. ミルに代表される啓蒙への原点回帰ともいえる文明論の再構築の試みであり、もう一つは、ヘーゲル、マルクス等による西欧近代と資本主義の総体批判と超克の試みであった。18世紀的〈社会思想〉の復活ともいえるこの動きの継承・展開として、20世紀には、ヴェーバーからフランクフルト学派をはじめとする〈社会思想〉の現代的諸形態が開花する。この時点で〈社会思想〉は〈社会思想史〉として、西欧近代の総体的脱構築としてよみがえるのである。

(4) 他方、同時代の日本は明治維新以降の急激な近代化・西欧化の挑戦のさなかにあり、18世紀型啓蒙思想、19世紀型文明開花+富国強兵思想、社会主義、の三つが次々に流入し、複雑に絡み合いながら、明治啓蒙、大正デモクラシー、戦前・戦中の市民社会論に結実する。産業化と軍国主義化の要請の下、これに対する知的抵抗の拠点として、日本独自の〈社会思想〉の諸形態が生まれた。

(5) 第二次大戦後の〈社会思想〉的諸学は、東西冷戦下の西欧で独自の発展を遂げるが、戦後の日本では、戦前期の日本型社会思想の多様性が失われ、社会思想(史)研究者の多くがマルクス主義の立場に立ち、米国の「核の傘」の下に高度経済成長を追求する日本の現実を直視せず、観念的に「真の社会主義」を目指すという半世紀が過ぎた。

その時期の典型は功罪半ばする戦後の市民社会論であった。

(6) ソ連・東欧社会主義の崩壊の結果、欧米社会思想が「歴史の終わり」や「文明の衝突」を問題にする中、日本の批判的・進歩的知識人の多くは歴史の大転換を直視する知的勇気をもたなかった。グローバル化と第4次産業革命、その反動としての偏狭なナショナリズムや左右のポピュリズムが跋扈するなか、大半の指数で「先進国最低」を記録する日本の現実には、資本主義、民主主義、国民国家、宗教、LGBT 等に関わる文明化の本質を考え直すための、＜社会思想史的＞諸学の再興を必要としているように思われる。

## 〔第2報告〕社会思想史の再構成のために——社会思想史の可能性／不可能性をめぐって

上野成利

社会思想史研究は、アカデミアの周縁や外部にある言説をも視野に入れつつ、政治・経済・文化等々を含む〈社会〉の総体を批判的に問い直す姿勢を特徴としてきた。一方、社会思想史という「大きな物語」を支えてきたのは、自立的・自律的な主体が社会を理性的に編成するにはどうしたらよいかという問いであった。とはいえ、そうした問い自体が根底から問い直されるようになってからすでに久しい。はたして社会思想史という（社会批判を志向する）学問はまだ存在するのだろうか？ ここでは試みにフランクフルト学派の取り組みを手がかりにすることで、この問いをいくつかの問題系に分節化してみたい。

第一の系。『啓蒙の弁証法』等にはラディカルな理性批判の自家中毒が見て取れるかもしれないが、しかしホルクハイマーらは〈啓蒙〉のポテンシャルへの問いを放棄したわけではない。むしろカントにおいてはなお不十分だった〈啓蒙〉のポテンシャルの追求を徹底すること、ここに彼らの思考の眼目は置かれていた。それはある種の人間学と歴史叙述を再構成することをも要請するだろうし、そうした志向は20世紀後半の近代批判の思潮のそこかしこに認められるだろう。ここに示唆されているのは、「大きな物語」を解体しようとする語り口そのものも「大きな物語」を必要とするのではないか、ということである。

第二の系。社会思想史研究の中核にあるのは自己への問いと秩序への問いであろう（これをアイデンティティへの問いとネットワークへの問いと言い換えてもよい）。しかしアドルノらの文化産業論に即していえば、この両者の絡み合いに切り込むにはメディアとテクノロジーという軸を導入する必要がある。社会思想史をトータルに語ることもしも可能だとすれば、それはいかにして可能なのか—こうした問いを立てようとするならば、たとえばグーテンベルク革命、複製技術革命、デジタル技術革命のような局面に着目し、自己への問いと秩序への問いの絡み合いを改めて辿り直す必要もあるかもしれない。

第三の系。フランクフルト学派は1930年代に学際的社会研究の可能性を追求していた。彼らによれば、哲学理論と個別科学的実践とを絶え間なく弁証法的に相互貫徹させ展開させることが肝要であり、それには学際的な共同作業が欠かせない。これは社会思想史研究の理念にほぼそのまま当てはまるだろう。ただし複数の学問分野がただ並存し

ているだけでは「学際」とはいえない。1930年代のフランクフルト社会研究所では、唯物論的な社会理論とフロイト的な精神分析学とを二本柱とする学際的社会研究のプロジェクトが推進されたが、しかしそれはあえなく挫折に終わった。いずれにせよ社会思想史が「学際」を標榜するのであれば、いかなる「学際」を構想するかがただちに問われることになる。

はたして社会思想史という（社会批判を志向する）学問はまだ存在するのか？ あるいは『社会思想史事典』はこの問いを検証する試金石となりうるかもしれない。本報告では『事典』の試みもふまえつつ、社会思想史を再構成するための手がかりを探りたい。

# セッション

10月26日（土） 10:00-12:00

10月27日（日） 10:00-12:00／15:00-17:00

【会場】 8号館





## A 自由主義思想の射程

世話人：森岡邦泰（大阪商業大学）、中澤信彦（関西大学）

司会：森岡邦泰

報告者：岩熊典乃（大阪市立大学）、中澤信彦

討論者：小田川大典（岡山大学）、古松文周（旭川大学）

「自然」の概念を軸にE・バークとフランクフルト学派第1世代との比較研究を行う。岩熊報告では、全体主義体制下において「自然」という表象はいかなる役割を担ったのかという観点から、ナチズムの自然観とフランクフルト学派第1世代の自然観との比較検討を行う。ナチ期における自然・動物保護主義の隆盛やその実態・背景は、近年のナチズム研究の焦点の1つとなっている。この体制においては、今日のエコロジズムを先取りするかのような法整備や政策が積極的に展開されていたこと、同時に、これらの実践は優生思想や反ユダヤ主義など、この体制特有のイデオロギーと不可分であったことが明らかにされてきている。他方、ほとんどがユダヤ系左派によって構成され、研究拠点もろとも亡命を余儀なくされたいわゆるフランクフルト学派第1世代の知識人たちにとっても、「自然」という主題は常に重要な意味を帯びていた。亡命期に編まれた記念碑的著作『啓蒙の弁証法』の中心的テーマの1つが「自然支配」であったことにも示されるように、「自然」は彼らの批判の営みにとって不可欠な参照項の役割を果たしていたのである。彼らの自然論をめぐっては従来、哲学や美学、科学技術論などの分野から光が当てられてきたが、近年のナチズム研究の成果を踏まえるならば、同時代の支配的体制を支えていた自然観との関係で彼らの思想を再検討していく必要があるだろう。両者の間にはいかなるせめぎあいが見られるのか、そしてそもそも全体主義の時代に、この体制の推進者と批判者の双方において「自然」が焦眉の主題となっていたことをどのように考えたらよいか、これらの問いが検討の基軸となる。

中澤報告では、岩熊報告との対話を強く意識しながら、バークの初期の美学論文『崇高と美』（1757）を検討する。彼は「社交性」と「自己保存」を人間の情念の二大目的として措定する。前者と関わる「積極的な快」を「快」と呼び、「美」と結びつけ、後者と関わる（「苦の除去」から生じる）「相対的な快」を「歓喜」と呼び、「崇高」と結びつける。彼によれば、美は「小ささ」「滑らかさ」などの女性的な諸特質を有し、人間に満足感や安らぎなどの喜びを与える（神経の弛緩）。それに対して、崇高は「曖昧

さ」「無限性」などの男性的な諸特質を有し、初見の印象としてはむしろ人間の心におそれを与え、むしろ精神を高揚させる（神経の緊張→活性化）。本来人間にとって不快な感情であるはずの恐怖が、ある種の美的感動をもたらし、それが芸術の主要な効果となりうることを、彼は発見し定式化した。中澤報告では概ね以上のような内容を示すバーク美学思想の政治・経済思想史的含意を探ることを試みる。その際、アルプス山系やイギリス式庭園や慣習などをめぐる彼の思索に表現された「自然」概念の転換についても詳しく考察することになるだろう。

## B 戦後思想再考

テーマ名：戦後日本思想におけるサルトルとフランクフルト学派

世話人：中野敏男(無所属)

司会：川本隆史(国際基督教大学)

報告者：初見 基(日本大学)、竹本研史(法政大学)

討論者：三島憲一(無所属)

### 趣旨

「戦後思想再考」を主題とする本セッションは、「戦後思想」として「日本」という言説空間での思想的営みに場を定め連続して議論してきているが、それは「日本人」や「日本語」の「思想」に対象を限定して考察を進めるということを意味しない。ここでは、むしろ「戦後思想」のそうしたナショナルな自己認識を積極的な問いに曝すということのひとつの重要な視点として共有しており、昨年始めた戦後日本思想を「外来思想」の受容(その対象や仕方)という観点から考えるシリーズもその一環として企画されている。このシリーズの第二弾である今回は、サルトルが中心にいた時期のフランス思想とアドルノやホルクハイマーを中心としたフランクフルト学派をめぐる議論を取り上げる。

サルトルは、第二次世界大戦後の植民地支配からの解放戦争と東西冷戦の時代に、アンガージュマンの思想家として、フランスからの独立を目指すアルジェリアの解放戦争を支持し、キューバの革命政権を支持するなど、第三世界の民族解放を支持する一貫した立場に立ち、また戦略的振る舞いとはいえ、ソ連を擁護し、さらに学生運動に引きずられるかたちで毛沢東主義を擁護するなど、西側にいる知識人としてはっきりと左翼陣営に与するというその実践的思想態度が高く評価されてきた。マルクスとサルトルが並列されて評価されたというのも、1950年代から60年代に進む植民地解放戦争と東西陣営対立が激化した戦後の状況の中で「戦後思想」が示したとりわけ顕著な現象であったと言っていいだろう。すると、このようなサルトル思想に対する「戦後思想」の評価態度は、「歴史に対する関係のなかで特異性にも普遍性にも還元されない個人のあり方」を目指し、「特異の普遍としての知識人」としての立場を維持しようとしていたと見られる思想家=サルトル自身の思想にどこまで届き、どのように関係していたのだろうか。

「戦後思想におけるサルトル問題」の再検討は、なお問われるところである。

このようなサルトルに対して、ドイツのフランクフルト学派知識人は、とりわけ 60 年代後半の動向などから、むしろその静観的な面が強調されてきたと言える。とはいえ実際には、1950 年にフランクフルトで再開した社会研究所の最初の調査 Gruppenexperiment は、戦後西ドイツにあって「ナチ時代の罪」への否認が広範に観察されることの確認であり、その後のたとえばホルクハイマーによるヘッセン州教育行政へのコミットメントは、そのような現実に対するきわめて実践的な振る舞いだった。アドルノによる 1959 年の講演 Was bedeutet: Aufarbeitung der Vergangenheit. も同様な文脈のなかで捉えられ、またこれはその後のいわゆる「過去の克服」の議論にも影響を与えている。こうした事例から見ると、アドルノらの「アンガージュマン」は、街路に繰り出す「行動する知識人」とは異なった相の実践であったと分かる。日本でのフランクフルト学派評価は、たしかに 60 年代後半の雰囲気延長ではあったが、それが本格化したのは 70 年代半ば以降、80 年代、90 年代の「非政治化」が拡がってゆくなかなのであって、むしろ非実践的な面こそが肯定的に受け容れられ、彼らなりの「アンガージュ」が軽視されてしまったのではないか。

今年の本セッションでは、このようなすれ違い、あるいはねじれとも見える、サルトルとフランクフルト学派の「戦後思想」における位置づけ及び取り扱いを対比的に検討し、それを通して、「戦後思想」のもった時代状況との相関、それにより抱え込んだ特質や問題性を精査し再検討することにしようとする。

## C マルクスとシティズンシップ——政治的自由と国家の両義的關係

世話人：隅田聡一郎（一橋大学）

報告者：柏崎正憲（東京外国語大学）、隅田聡一郎

討論者：植村邦彦（関西大学）

近代市民革命の成果たる政治的自由や公民的諸権利を、カール・マルクスはどう捉えていたのか。この問いに取り組むために『ユダヤ人問題によせて』の参照は避けられない。同論文において若年マルクスは、個人に抽象的公民としての自由を与える「政治的解放」が、同時に私的利害の対立をも普遍化するという限界を示すとともに、個別的で感性的な存在としての人間を「類的存在」へと高める「人間的解放」の展望を素描した。このテキストは両義的である。政治的自由をブルジョワ的虚構に還元するマルクス主義的な反リベラリズムの最初の表明としても読めるし、あるいは逆に、マルクスが政治的自由に一定の意義を認めていたことの証拠としても解しうる。しかしまず明らかにすべきは、政治的自由にかんする若年マルクスの見解が何に由来し、いかなる特徴をもっているのかである。なにかマルクス独自の洞察がそれに含まれているとすれば、それはいったい何だろうか。

柏崎報告「若年マルクスの市民像と反人文主義的な完成主義」は、政治的自由のマルクス的な構想に光を当てるために、シティズンシップまたは政治的成員資格の概念史においてマルクスは何をしたのか、という問いを設定する。『ユダヤ人問題によせて』には、私的所有の急進的批判、反個人主義、労働の私的および社会的な二重性格の強調など、マルクスの思想の諸要素が萌芽的に表現されている。それに劣らず重要なのは、これらの要素をシティズンシップの問題圏において適用し、マルクスが完成主義的と分類しうるような市民像を輪郭づけている点である。マルクスの完成主義は、近年ではD. LeopoldやD. Moggachが注目しているところだが、報告者が着目するのは、他方におけるマルクスの市民像との関係である。シティズンシップの古典的伝統は、人間は政治の領域においてこそ完成するという強力な理想を含んでいた。ところがマルクスは、国家公民を利己的人間性の克服ではなく完成として批判的に捉えなおすことにより、この古典的伝統から断絶する。その結果、マルクスにおいて政治および国家は、もはや人間性の完成を達成するための不可欠の場ではなくなる。またしたがって、公共的生活に参加する個人という理想像は、マルクスにおいて、それが投影される別の場を必要とする

ことになる。このような思想史的転換の記録として『ユダヤ人問題によせて』を読みうることを、報告者は示すだろう。

隅田報告「マルクスのシティズンシップ論（仮）」は、国家あるいは政治的共同体の成員資格をめぐる思想史において、『ユダヤ人問題によせて』がもたらしたインパクトを改めて解明する。ヘーゲル『法哲学』からマルクスが学びとったように、古典古代以来の市民社会 *societas civilis* は、西欧近代において国家 *Staat* とブルジョワ社会 *Bürgerliche Gesellschaft* に分裂する。近代社会において、自分自身の諸利益を目的とする私的人格は、かつての市民社会の構成員としてのシトワイアン *citoyen* ではなく、ブルジョワ *bourgeois* となっている。もっともマルクスは、近代国家によって承認された「人間の権利すなわち人権」を単に「ブルジョワ的」と批判しているわけではない。従来の研究では、マルクスは、近代的シティズンシップの形式的性格を批判し、「政治的解放」ではなく「人間的解放」（のちには市民社会それ自体から排除された「プロレタリアート」の解放）によるその実質化を要求したと解されてきた。しかし、シティズンシップの思想史においてマルクスを位置付けるのであれば、形式的なシティズンシップ（国家の成員資格）と実質的なシティズンシップがどのようにして区別されるのか、そして両者はいかなる関係にあるのかを再考することが求められる。本報告では、M. Abensour のマルクス論を敷衍して、ブルジョワ社会に抗すると同時に、国家にも抗する政治的自由の可能性を提示したい。

## D ヴァルネラビリティの思想

世話人：佐藤 静（大阪樟蔭女子大学）

報告者：佐藤 静、川崎唯史（熊本大学）、藤高和輝（大阪大学・日本学術振興会特別  
研究員）

討論者：宮原 優（立教大学）

本セッションでは、現代思想のホットイシューの一つ〈ヴァルネラビリティ vulnerability〉をめぐる議論の意義とその広がりについて、ケアの分配論・医学研究の倫理・ジュディス・バトラーの思想の観点から検討を行う。

### 第一報告：佐藤静

本報告では、フェミニスト倫理学を中心としたケアの分配のありかたをめぐる議論における鍵概念が、依存性（dependency）を経てヴァルネラビリティにたどり着くまでの歴史的背景およびその議論の変遷について検討を行う。第二波フェミニズムにおいて主題化されたケアワークという性別役割分業、80年代のC. Gilliganによるケア（思いやり）の倫理の発見という二つの側面を背景としつつ、90年代にはケアを必要とするという人間の依存性が人間の生を考える上での鍵概念となった〔Fineman 1995 ; Kittay 1999〕。その際に、この依存性というものをめぐる責任の分配のあり方についてE. Kittay が検討を行う際に手がかりとしたのがR. Goodinの*Protecting The Vulnerable*(1985)である。こうした議論の変遷を踏まえつつケアワークおよびその責任の分配を考える上でヴァルネラビリティが鍵概念となった理由を検討したい。

### 第二報告：川崎唯史

本報告では、医学研究の倫理におけるヴァルネラビリティ概念を、特に歴史的側面に注目して検討する。この概念は研究倫理において今世紀初頭から盛んに議論され始めたが、その込み入った論争を理解するには、1970年代以降の概念使用の歴史を把握する必要がある。川崎報告の中心となるのは、80年代後半から90年代にかけて米国の研究規制で生じた、「保護からアクセスへ」と呼ばれる方針転換がこの概念の用法に及ぼした影響の検討である。タスキギー研究など多くの医学研究が社会的に弱い立場にある人々を搾取していたことが露呈した結果、「ベルモント・レポート」（1979）に基づく

一連の規制は彼らを実質的に臨床研究から排除する形で保護したが、1980年代半ばから、女性や子どもといった集団をより多く研究に参加させよという要求が顕在化し、政策を変化させる。この変遷がヴァルネラビリティおよび正義や搾取といった関連概念の内実をいかに変容させたかを見定めることが本報告の主眼である。

### **第三報告：藤高和輝**

近年、「傷つきやすさ(vulnerability)」概念は様々な分野で注目されているが、そのひとつとしてジュディス・バトラーの理論が挙げられるだろう。そこで第三報告としてバトラーのヴァルネラビリティ論の整理を行う。バトラーにとって、人間存在とはそもそもヴァルネラブルな存在である。しかし、彼女は人間存在のヴァルネラビリティを、普遍的な実存的構造というよりもむしろ「社会存在論」として理論化している。というのは、「傷つきやすさ」は既存の社会構造や権力関係のなかで不均等に配分されており、ある人たちは他の人たちよりもより「傷つきやすい」状況に曝されるからである。したがって、彼女の「ヴァルネラビリティ」概念は非対称な権力関係の批判的分析へと結びついており、この意味で「社会存在論」として理論化されているのである。本報告では、バトラーのこのような「社会存在論」としてのヴァルネラビリティ概念を理論的に検討する。



10月27日(日) 10:00-12:00【第1会場】

## E ヒュームとスミス(スコットランド啓蒙思想研究)

世話人：篠原 久(関西学院大学・名)

報告者：前田俊文(久留米大学)、生越利昭(兵庫県立大学・名)

リプライ：門 亜樹子(京都大学経済研究科ジュニアリサーチャー)

ヒュームとスミスを中心とした「スコットランド啓蒙思想」の(起源・継承・影響関係をも含む)「多面的研究」が本セッションの主要テーマであり、これまでは「ヒュームの政治思想、経済思想、懐疑主義」、「スミスの法学思想、歴史政治学」、「デフォーの諸連合史考」等の報告がなされてきた。今回はバルベラックの翻訳(『道徳哲学史』—プーフェンドルフの主著への訳者バルベラックの序文—京都大学学術出版会、2017年)につづいて、彼の思想像に焦点をあてた門亜樹子氏の新著『啓発された自己愛—啓蒙主義とバルベラックの道徳思想』(京都大学学術出版会、2019年)をとりあげ、自然法学思想、道徳思想、キリスト教思想、およびスコットランド啓蒙思想等との関連性をめぐって、同書の合評会を開催する。

『啓発された自己愛』の目次は以下のとおり。

序章 キリスト教的人間像の変遷と道徳哲学

第1章 バルベラック『道徳哲学史』と自然法学

第2章 バルベラック『娯楽論』研究序説

—福音道徳と理性—

第3章 バルベラックの「啓発された自己愛」

第4章 ティロットスンのキリスト教的人間像(感覚・理性・信仰)

—バルベラックの思想との関連性をめぐって—

第5章 「直観」の哲学史

—「道徳科学」と「精神哲学」—

終章 スコットランド哲学のフランスへの伝搬

—ジェランド『哲学体系比較史』をめぐって—

報告時間、各25分、リプライ、30分、一般討論、40分、を予定している。

## F 社会思想におけるリプロダクション

世話人：後藤浩子（法政大学）

報告者：小島優子（高知大学・非会員）、石川伊織（新潟県立大学・非会員）

討論者：野尻英一（大阪大学）、後藤浩子

ヘーゲルの思想の中で「女性」が持つ意味は、『精神現象学』におけるアンティゴネを題材にして分析されることが多い。しかし、ヘーゲルは1820/21年冬学期美学講義中の絵画論（第1節：絵画の題材と実物について）で「聖母マリア」像に象徴化された愛についてかなり熱心に論じ、さらにマグダラのマリア像が示すものについても言及している。今回のセッションでは、小島報告「ヘーゲルにおける生と死の継承～『アンティゴネ』をめぐって～」と石川報告「ヘーゲルと二人のマリア」を土台にして、リプロダクションの哲学としてのヘーゲル思想の可能性を探究する。

『精神現象学』の「人倫的世界」では、自己意識は人倫的な掟に従うものとして、アンティゴネの行う埋葬は家神の内に家族を送り戻す行動として描かれる。では、なぜヘーゲルは埋葬を女性の役割として位置付けるのだろうか。小島報告は、ヘーゲルにおける自然と精神について、『精神現象学』と『法哲学』を中心に分析することによって、女性に役割づけられた埋葬の意味について検討する。ヘーゲルによればリプロダクションとは、家神が次の世代を生み出す作用であり、人間は家神に義務を負って世代を生み出していく。次の世代に家神ペナーテスが乗ることができるように異なる人格性が出会い、生殖によって子を成す。したがって女性の役割は、生殖と埋葬によって生と死を紡ぐことであり、個人の生命を家族の血縁の中で継承させることとみなされる。これは同時に、家族の血統のうちで死者は生き続けるということでもある。それは埋葬という名誉を奪われたポリュネイケス＝アンティゴネの復讐として現れる。このようなヘーゲルの家族論における生と死の役割について、ルソーと比較しつつ、考察する。

石川報告では、生ける本質を動きのある一連の情景の中に、背景とともに描き出す絵画において、聖母マリアの姿を借りて表される「愛」について分析する。母の愛の純粹形態は、嬰兒イエスに注がれる無私の愛である。それは、子が救世主であり、神の子であることによる。神の本質は子にある。か弱き子として、受難を前にした弱き者、苦悩する者として、神は描かれる。母の愛は、こうした神の子への無償の愛だということである。ここには、生命を育む者として母を位置付けるという思想が見えて来る。しかし、

育まれるべき生命はどのようにして誕生するのか？ヘーゲルの母性論には、見事に性行為が欠落している。聖母は処女懐胎するのであるから、これも当然ではある。しかし、聖母ならぬ母は、処女懐胎するわけにはいかない。この議論は家族論へと発展することができない。この問題は、もう一人のマリア、すなわち罪の女であるマグダラのマリアにおいてさらに明白になる。マグダラのマリアは、性という罪を悔悟するために、あらゆる属性を捨て去ろうとする女性として描かれるのである。マリア論は、「生命を育む愛」という視点を導入する。にもかかわらず、ここには「生命の産出に対する忌避」が前提としてある。この特異な構造は、葬送を問題とするアンティゴネ論と奇妙に重なってくる。報告では、性と生殖に関わるヘーゲルのこうした問題設定について再考する。

10月27日（日）10:00-12:00【第3会場】

## G イングランド啓蒙における理性行使の徹底化——ロック『人間知性論』からトーランド理神論へ

世話人：柏崎正憲（東京外国語大学）

報告者：青木滋之（中央大学・非会員）、武井敬亮（福岡大学・非会員）

討論者：下川 潔（学習院大学）

啓蒙と呼ばれる18世紀西欧の知的運動が17世紀の先行世代に負う遺産に注目を促すために、歴史学や思想史研究において「初期啓蒙」という語が用いられてきた。その強みの一つは、従来の啓蒙思想研究においては脇に置かれてきた17世紀イングランドで展開した、哲学、経験科学、宗教、道徳、政治等にまたがる、知の分野横断的な刷新の流れを視野に収めうる点にある。この潮流の意義を学際的に解明することを目標として、2018年6月に「イングランド啓蒙研究会」は発足し、2019年度には科研費による共同研究をスタートさせた。本セッションは、この共同研究の一報告をなす。

ジョン・ロック（1632-1704）の哲学が果たした啓蒙思想の源泉としての役割には多くの研究者が注目しているが、いかにしてロックがそのような役割を演じえたのかは十分に説明し尽くされたとは言えない。この問題を解くうえで格好のテキストの一つとして、ジョン・トーランド（1670-1722）の『秘儀なきキリスト教』（Christianity Not Mysterious, 1696）が挙げられる。彼が同書でロック哲学の含意を理神論の方向に力強く推進したのは、他ならぬロック自身がみずからの哲学的道具立ての有効性と限界とを測りなおしている最中においてであった。トーランドとロックの比較は、ある思想が著者の意図を超えながら影響を拡げていく過程——啓蒙運動の豊かな多面性を説明可能にすると思われる過程——にかんする、興味深い事例を提供するだろう。

青木滋之「ロックからトーランドへ——イングランドからアイルランドへの啓蒙運動の伝播」

アイルランドの哲学者トーランドの『秘儀なきキリスト教』は、キリスト教の秘儀性を真っ向から否定した記念碑的著作であるだけでなく、イングランドの哲学者ロックの認識論を推し進めた点で、啓蒙運動がイングランドからアイルランドへと伝播したことを示す興味深い著作である（同じく、アイルランドの哲学者バークリが、ロックの知覚表象説を観念論へと推し進めたのと大変似ている）。この発表では、トーランドがロッ

クの認識論に依拠しつつも、そこからどのように秘儀性の否定へと至ったのか、ロック哲学との比較を行いながら詳らかにしていきたい。

武井敬亮「ロックとトーランド 理性にもとづく聖書解釈の同時代的な意味を中心に」

17世紀後半（特に90年代）の三位一体をめぐる論争の中で、ロックは『キリスト教の合理性』（1695年）を、トーランドは『秘儀なきキリスト教』（1696年）を執筆・出版した。ロックからトーランドへの認識論的な影響は、トーランドが自著の第一部でロックの『人間知性論』（第4巻、第17章）を要約し、それを自身の聖書解釈に援用していることから明らかである。しかし、トーランドの理性にもとづく聖書解釈は、ロック自身のものよりも、いっそう合理化・世俗化されたものであった。本報告では、ロックとトーランドの聖書解釈を、当時の歴史的な文脈の中で比較・分析するとともに、啓蒙思想の展開について、（ロックの立場からすれば）意図せざる結果として、世俗化が図られていく様相の一端を示したい。

10月27日（日）10:00-12:00【第4会場】

## H アメリカ政治思想史研究の最前線

世話人：宇野重規（東京大学）、山岡龍一（放送大学）、小田川大典（岡山大学）

司 会：小田川大典

報告者：上村 剛（東京大学大学院）「アメリカ啓蒙とは何か？」

片山文雄（東北工業大学）「建国期アメリカにおけるコンセンサスの政治学：  
スコットランド啓蒙との関連において」

討論者：石川敬史（帝京大学）、小田川大典

本セッションは宇野重規、山岡龍一、小田川大典らが中心に行なっているアメリカ政治思想史についての共同研究の一環として行われる研究会である。従来、アメリカ政治思想史は、思想史研究において、必ずしも重点的な取り組みは行われてこなかったが、共和主義、立憲主義、プラグマティズム、リベラリズムについての研究が進むに連れ、その重要性はますます高まっているといえよう。

今回のセッションでは、アメリカ政治思想史における「啓蒙」の問題を検討する。上村報告では、啓蒙論の中でアメリカが占める位置について、先行研究を伝播モデル、固有モデル、共振モデルの三つに整理した上で、『フェデラリスト』37編などにおける政治の認識論などを手がかりに再検討が試みられる。片山報告は、ベンジャミン・フランクリンとトマス・ペインのコンセンサス論を、スコットランド啓蒙との関連において再検討する試みである。

本セッションを通じて、アメリカ政治思想史研究について問題意識の共有が図られるとともに、意見交換と討論の場が開かれていくとすれば幸いである。より密度の濃い研究会とすべく、以下のウェブサイトにおいて、事前に資料を配布する予定である。

アメリカ政治思想史研究の最前線ウェブサイト（2019年9月公開予定）

<http://odg.la.coocan.jp/apt/>

username: political

password: thought

10月27日（日）15:00-17:00【第1会場】

## I 政治理論とインテレクチュアル・ヒストリー——永見瑞木『コンドルセと〈光〉の世紀：科学から政治へ』（白水社、2019年）を読む

世話人：小田川大典（岡山大学）、安武真隆（関西大学）

司会：安武真隆

報告者：越智秀明（東京大学）、隠岐さや香（名古屋大学）、森村敏己（一橋大学）

討論者：永見瑞木（大阪府立大学）

近年の啓蒙研究では、いわゆるリヴィジョニズムの影響の下、「人間の理性を無条件に信奉した主知主義」といった理解が後退し、様々な形容詞を伴って語られる啓蒙や、啓蒙の重層性、複数の啓蒙などが提起され、歴史研究としての啓蒙理解の「拡散と融解」と同時に、概念としての啓蒙の単純化が同時進行している（犬塚元「序論」犬塚元編『岩波講座 政治哲学2 啓蒙・改革・革命』岩波書店、2014年、壽里竜「啓蒙の複数性と公共圏」、政治思想学会2019年度シンポジウム3「啓蒙と公共圏」での報告）。そのような動向を踏まえ、本セッションでは、従来、人間理性に対する信仰に基づく楽観的進歩主義者と理解されることの少なくなかった革命期の思想家、コンドルセに対して、「漸進的な改革者」という新たな像を提示した永見瑞木『コンドルセと〈光〉の世紀』（白水社、2019年）を手がかりに、18世紀フランスにおける啓蒙と革命の政治思想について再考する。

本セッションでは、まず新進気鋭のフランス政治思想研究者である越智秀明氏（『寛容論』の戦略：ヴォルテールの共和国再考（一七六〇-一七七四）』『国家学会雑誌』2019年）に本書の概要と論点提示をしてもらい、続いて『科学アカデミーと「有用な科学」—フォントネルの夢からコンドルセのユートピアへ—』（名古屋大学出版会、2011年）で知られる隠岐さや香氏、『名誉と快樂：エルヴェシウスの功利主義』（法政大学出版局1993年）等で知られる森村敏己氏からも、それぞれの観点から本書について問題提起論をしてもらう。最後に著者、永見氏からの応答を踏まえ、フロアも交え更なる討論を進める予定である。

本セッションはまた、小田川大典、安武真隆、犬塚元らが中心に行なってきた共同研究「制度の政治思想史」の延長線上で行われる研究会でもある。これまでのセッションでは、安藤裕介『商業・専制・世論』、鹿子生浩輝『征服と自由』、松元雅和『応用政治哲学』、村田玲『喜劇の誕生』、田中将人『ロールズの政治哲学』、井上彰『正義・

平等・責任』等を取り上げてきたが、今回もまた、近年公刊された政治思想・政治理論をめぐる意欲的な単著を取りあげ、その合評会という形式を採用している。本セッションを通じて、政治思想史・社会思想史研究をめぐる問題意識の共有が図られるとともに、意見交換と討論の場が開かれていくとすれば幸いである。より密度の濃い研究会とすべく、参加予定の会員に対しても、当該著作を持参の上、可能な限り事前に眼を通しておくことを求めたい。



10月27日(日) 15:00-17:00【第2会場】

## J 18・9世紀ドイツの社会経済思想

今年度のテーマ：ヘーゲル「歴史哲学」研究の新段階

世話人：原田哲史（関西学院大学）、大塚雄太（名古屋経済大学）

報告者：伊坂青司（神奈川大学）、神山伸弘（跡見学園女子大学）

討論者：川瀬和也（宮崎公立大学）

近年、ヘーゲル「歴史哲学」の研究が、最初の講義での原型を解明することを通じて、新たな段階に入りつつある。それをリードする神山氏と伊坂氏に報告していただき、新進気鋭の川瀬氏にコメントしていただく。

神山伸弘「歴史的な展開が地理的に併存する論理の提示——ヘーゲル「世界史の哲学」1822/23年講義の提示する世界描像」

時間のなかで変化するものは、その現在の形態が過去のそれと異なるから、過去の形態を直接見ることができない。未来についても同じことがいえる。しかし、ヘーゲルの講義の世界描像は、この常識を覆す。過去は、現在のオリエントなどに見られ、未来は、アメリカに見みられる。ゲルマン世界がヘーゲル的現在だが、しかし、それは世界の老後である。

常識のこうした顛倒是、ヘーゲルの「世界史の哲学」が提起する歴史観や地理観を真正面から受け止めることに躊躇させる。かくして、ヘーゲル世界史哲学は、今日の地歴研究や学習にいかなる寄与もなしえない、かのようなものである。それは、たんなる形而上学だと…。

しかし、過去は現在しないとか、未来は先取りできないとかいったとらえ方が経験的理解とずれていることは、ささやかに振り返るだけでも容易に明らかになるのではない。その好例は、旧址名蹟が観光資源となっている事実だろう。あるいは、開発に取り残されて寂れた農村で昔ながらの生活を維持する例も広汎に認められる。

ヘーゲルの1822/23年「世界史の哲学」講義は、歴史を哲学的に跡づける理屈ではなく、過去時が現在場にあることを証するものである。本報告は、このことを解明する。

【文献】神山伸弘編著『ヘーゲルとオリエント——ヘーゲル世界史哲学にオリエント世界像を結ばせた文化接触資料とその世界像の反歴史性』（科学研究費研究成果報告書）、2012年。

伊坂青司「ヘーゲル「世界史の哲学講義」の原型と変容」

ヘーゲルの「世界史の哲学」初回講義（1822/23年）の講義筆記録の出版によって、一般に使用されてきたテキスト（「グロックナー版」）とは大きく異なる内容が明らかになっている。これまでのヘーゲル「歴史哲学」のイメージは、世界史において東洋人が一人の者しか自由を知らなかったのに対して、ゲルマン人は万人が自由であることを知っているというヨーロッパ中心主義的な、あるいは世界史には理性が支配していて、諸個人は「理性の狡知」の手段に供されてきたという理性主義的な歴史観である。これに対して初回講義は、歴史の時間軸と併せて地理的自然という空間軸を据え、諸民族の歴史を文化の多元性という視点から論じていること、また「理性の狡知」という表現はなく、諸個人の情熱に主体的な要素を認めている。そのような内容の違いを「序論」と「東洋世界」の論述を中心に考察したい。

【文献】伊坂青司訳『世界史の哲学講義（1822/23）』上・下、講談社学術文庫、2018年。

## K ホロコースト以降をユダヤ人思想家として生きること

世話人：橋本紘樹（京都大学非常勤）

報告者：細見和之（京都大学）、大形 綾（京都大学博士後期）、関口彩乃（京都大学博士後期）、橋本紘樹

討論者：森川輝一（京都大学）

ナチスの政権掌握とともにアメリカへ亡命し、そこで独自の政治哲学を発展させるかわら、ジャーナリズムの世界でも存在感を發揮したハンナ・アーレント（1906-75）。1923年にドイツからパレスチナへと移住し、ユダヤ神秘主義の研究に取り組み、かの地からナチズムの脅威を目の当たりにしたゲルショム・ショーレム（1897-1982）。一見すると接点は見出しにくいだが、戦前から両思想家は交友関係にあり、1939-64年までの書簡が現在確認されている。同化ユダヤ人としての出自、およびそれに伴う周囲の環境が、この二人を結ぶ太い線であったのだ。これまでこの交流に関しては、アイヒマン裁判をめぐる公開書簡など、一部だけが切り取られて論じられてきたが、両者の往復書簡集がドイツで公刊され、ようやくその全貌が明らかにされつつある。本セッションの目標は、今秋に公刊予定の邦訳『アーレント／ショーレム往復書簡集』（原著、2010）の訳者による報告を呼び水に、フロアとの質疑応答を通じて様々な観点から示唆に富む議論を引き出すことにある。この書簡集は、年代的にもテーマ的にも次の4つに大別できる。①共通の知人ヴァルター・ベンヤミンの死と遺稿集刊行への努力②シオニズムをめぐる論争③ナチスに略奪されたユダヤ人資産をめぐる戦後の両者の活動④アイヒマン裁判をめぐる論争。各訳者がそれぞれのテーマについて、以下のような問題意識で報告を行う。

- ① 両者にとってかけがえのない親友であったベンヤミン。1940年の書簡でアーレントにより、彼が命を絶ったことが告げられる。彼の死に対する悲しみ、残された遺稿を消滅と忘却から救い出し、世に送り出すための闘いは、アーレントの「シオニズム再考」をめぐる1946年の論争を超えて、1963年のアイヒマン論争による訣別に至るまで二人を深く結びつけていた。ベンヤミンは、立場の異なる二人の交友と思想を繋ぐ結節点であったのだ。（関口）
- ② アーレント「シオニズム再考」は両者の関係に決定的な断絶をもたらす。ショーレムはアーレントのシオニズム批判を「コミュニストの立場からの威勢のいい新手の

批判」と呼び、アーレントは、ショーレムがそもそも何らかのイズムの信奉者であることが信じられないと言う。お互いの立場に対するこの根本的な誤解ないし思い込み……。1946年の書簡で確認できる両者の激しいやり取りは、のちのアイヒマン裁判をめぐる論争の重要な伏線ともなる。（細見）

- ③ ナチズムが過ぎ去った後、アーレントとショーレムには、思想上の対立を超え、ユダヤ人の「知識人」として協働して取り組むべき課題があった。ナチスの略奪したユダヤ人文化遺産の取り扱い— 確保、返還、分配 — をめぐる問題である。その目的で設置された JCR(ユダヤ文化再興財団)の代表者として、1951年ごろまで、二人は想像もできないほど精力的に活動を行う。荒廃する戦後の世界で、文化を継続し更新していく困難さを、この往復書簡は示しているのである。（橋本）
- ④ アイヒマン裁判をめぐる 1963年の公開往復書簡における、両者のすれ違い。あくまで「ユダヤ」という論点を強調するショーレムに対し、アイヒマンやユダヤ人指導者ら「個人」を論じようとするアーレント。続く書簡において、彼女の逡巡を尻目に公開へと踏み切られた過程が明らかとなるが、二人の友情が決裂したのは、そこから「手紙の性質」が失われたときだった。（大形）

## L 批判理論の歴史と現在

世話人：宮本真也（明治大学）

報告者：成田大起（早稲田大学政治経済学術院助手）

徳地真弥（一橋大学社会学研究科博士課程満期退学）

討論者：出口剛司（東京大学）、宮本真也

アクセル・ホネット（コロンビア大学）は、承認論というアプローチによって独自の批判的社会理論を展開する社会哲学者である。ホネットはフランクフルト学派の創設者の世代（M・ホルクハイマー、Th・W・アドルノ、E・フロム、H・マルクーゼ、W・ベンヤミンなど）の強い影響を受け、彼自身も2001年から2018年末まで社会研究所の所長を務めてきた。それゆえにJ・ハーバーマスを第二世代として、ホネットをフランクフルト学派の第三世代と呼ぶこともある。

彼の著作は、大きく分けるならば、彼自身の承認論を構築し磨き上げることを目的としたものと、それぞれの時期における彼の承認論の展開に応じて、他の社会理論との対決を試みたものに分類することができるだろう。例えば、主著とされる『承認をめぐる闘争』（1992）と『自由の権利』（2011）、そして『物象化』（2005）は前者に含まれ、『正義の他者』（2000）、『見えないこと』（2003）、『再配分か承認か？』（2003）、『私たちのなかの私』（2010）は後者に含まれるだろう。もちろん、後者の対決の成果がふたたび理論的内実へとフィードバックされていくさまも、確認することができる。

視点を変えて、ホネットがフランクフルト学派の批判理論について、いかなる態度を取るのかを知るためには、私たちはまず『権力の批判』（1988）にまで遡らなければならない。博士論文を元にしたこの著作において、彼が批判理論の第一世代について指摘していたのは、理性を道具的理性に限定し、袋小路に陥ってしまった歴史哲学であった。この状況を乗り越えるためにホネットは、ハーバーマスのコミュニケーション論的転回を肯定的に評価した。批判理論の第一世代、特にアドルノへのホネットの態度は、この時期の議論に即して理解されていることが多いだろう。しかし、『物象化』を一読したものにはすぐに分かるように、ホネットはアドルノの読み替えをさらに行い、別の理性のあり様（模倣的理性）を導き出そうと試みている。そして、その結果、彼の承認論の構成には、新たな要素を付け加わっているのである。

この立場はさらに保たれ、『理性の病理-批判理論の歴史と現在』（2007）は、論集で

はあるが、一貫して批判理論のアクチュアリティを問い、継承する可能性を模索する著作として刊行された。ここに収められた論文のほとんどが、ホネットが社会研究所の所長を引き受ける前後に発表されていたこともあり、批判理論への改めての態度表明と見なすこともできるだろう。本セッションでは、2019年5月に公刊された邦訳のとりまとめを担当した出口剛司氏を討論者として迎え、ホネットによる批判理論の再解釈を検討し、批判理論（あるいは批判的社会理論）が、現代においても資本主義的文化、ネオリベラルな社会の病理に対して、いかなる有効な診断と批判を行いうるのかについて議論を行いたい。

アクセル・ホネット著『理性の病理-批判理論の歴史と現在』（出口剛司／宮本真也／日暮雅夫／片上平二郎／長澤麻子訳）、法政大学出版局、2019年。

# 自由論題報告

10月26日(土) 13:00-13:45  
14:00-14:45  
10月27日(日) 13:00-13:45  
14:00-14:45

【会場】 2号館・8号館





## 田中王堂の象徴主義

布施豪嗣 (慶應義塾大学経済学研究科 博士課程)

はじめに

本報告は主に大正時代を中心に活躍した哲学者である田中王堂(喜一)(1868-1932)の思想を論じることを目的としている。王堂はアメリカ留学時代にデューイから直接の教えを受けたことで、日本における初期のプラグマティズムの紹介者として有名であり、また、それ以外では石橋湛山や土田杏村に影響を与えた人物としても知られている。さらに、王堂は大正時代において『福沢諭吉』を著し、福沢に対するプラグマティズム的解釈を恐らく初めて行った人物でもあり、福沢研究の文脈でも重要性がある。王堂は早稲田大学の哲学科講師であった期間が長く、『中央公論』など雑誌においても活発に活動し当時は広く読まれていた人物であるが、その割には現代ではあまり知られていないと言って良いかもしれない。田中王堂に関する研究はこれまでに多く存在し、王堂哲学におけるプラグマティズムや啓蒙主義については言及されている。一方で、王堂の個別の思想の具体的内容に関する研究はそれほど多くはなく、研究の余地はあると思われる。王堂は、「象徴主義」「哲人主義」「徹底個人主義」など、様々な独自の用語で自らの思想を表現していたが、本報告では特に王堂の象徴主義に注目する。象徴主義はもともとは文学や絵画といった芸術の分野の用語であり、王堂も初期の著作では文学の文脈で象徴主義という言葉を用いていたが、次第に文学の分野を超えて哲学的な文脈で象徴主義という言葉を用いるようになった。王堂の象徴主義は、認識論や文明論、文化論など、様々な要素を含んだ上で体系化されており、整理して理解する必要がある。認識論に関していえば、王堂の象徴主義は、デカルト的な二元論ではなく経験と抽象の一元論的統合を目指すという意味において、ジェームズのプラグマティズムの影響が強かった。文明論や文化論的な側面に関しては、人間の文化や文明は個人の欲望を満たすために歴史的に生成されていったものなのだという歴史主義的な考えを持つ一方で、近世文明の普遍性も重視するという二面性があった。王堂は自らを文明批評家と称しており、王堂思想全体の中で文明論が無視できない比重である以上、象徴主義もまた重要な要素となる。例えば、1924年に書いた『象徴主義の文化へ』では、日本に王堂の言う象徴主義の文化を建設しなければならないことを主張しており、最後の著作となった『現代文化の本質』の最後でも、同様の主張を繰り返している。また、王堂は、西洋文明の単純な模倣を批判すると同時に、能や俳句、茶室といった日本文化に王堂の言う象徴主義

が表れているといい、日本は過去において象徴主義を実践してきたのだという独特の日本文化論を持っていた。

二つ目の論点として、本報告では王堂がプラグマティズムと功利主義を明確に区別し、自らの思想を必ずしもプラグマティズムとして位置付けておらず、むしろ、ロマン主義的功利主義であると位置づけようとしていたことを重視する。王堂は前述したように、個人の欲望を基礎として、制度や思想が歴史的に形成されていったという文明論を重視し、異なる風土や前提条件を持っている社会では、異なる思想や制度が歴史的に発展していくのだという主張を持っていた。そのため、王堂によればデューイのプラグマティズムも、アメリカの産業民主主義の中で生成された思想であり、そのまま日本に導入することは不可能であるという考えであった。王堂によれば、日本はプラグマティズム以前にまずは功利主義の洗礼を受けなければいけない段階にあり、欧米と比較した日本の後進性を自覚した上で、日本に適した思想を模索する姿勢に、王堂の象徴主義の実践が表れているとも言える。このような文明論を考慮すれば、単純に王堂に対するデューイやジェームズの影響を言う事はできない。

最後に、カーライルやサンタヤーナといった、王堂に影響を与えたと考えられる思想家が、どちらも象徴という概念をプラグマティックに用いることを重視していたという点を確認する。芸術論としての象徴主義はフランス由来であるが、王堂の象徴主義は、カーライルやサンタヤーナといった英米系の思想家が象徴(symbol)という言葉をどのように哲学的に用いてきたか、といったことを十分に踏まえた上での思想なのである。

## 一、大正時代における象徴主義

田中王堂の象徴主義の分析を行う前に、同時代において象徴主義または象徴という言葉がどのように用いられることとなったかをごく簡単に概観したい。象徴主義はもともと19世紀後半のフランスで自然主義に対する批判から生まれたものであるが、20世紀に入るところに日本にも紹介され、上田敏、蒲原有明、北原白秋、岩野泡鳴など様々な人物が象徴主義を掲げて詩や文芸の分野で活躍した。川合(2016)によれば、日本において象徴主義は1910年代に興隆し、神秘主義と大きく関係していた。神秘主義そのものは近代科学や合理主義に対する反感から生まれたものであり、1900年代の『六合雑誌』『中央公論』『日本論評』などで論じられていた。哲学においては、ジェームズや、カント、ベルグソンの思想の導入から、事実の底にある直接の経験や直観、直覚といった概念が重視され、これらは同時に神秘重んじる要素を持っていた。こういった思想の影響から、1910年代の日本の哲学は広義における芸術の様相を呈することとなり、象徴または表象(どちらも representation ではなく symbol)という言葉が広く用いられる

ようになった。また、佐道(2000)では、日本では象徴主義が主に暗喩を多用するといった表現技法や、それによって表現される神秘性として理解され、象徴という言葉の形而上学的意味付けには関心が薄かったことが指摘されている。そうした中で、王堂はその中でも早い段階から象徴という言葉を用いた人物であり、一方で文学者ではなく哲学者であった王堂は、カーライルやサンタヤーナの影響を受けながら、象徴という言葉が神秘主義ではなく啓蒙主義的な意味合いで哲学的な概念として用いたことに、日本における象徴主義の導入史という意味においても重要性があるだろう。

## 二、王堂の象徴主義とプラグマティズム

王堂は、自らの象徴主義を以下のように説明している。「象徴主義に関する見解の中では、瞬間の中に永久を見るときか、或いは瞬間を以て永久を捉えるとかいふのが、最も聡明にして暗示に富むものと私は信じている」。王堂の象徴主義を簡単に説明すれば、現実と観念、あるいは現実と抽象という二元論ではなく、その中間に位置する一元論的な認識論として、象徴という概念を用いるということである。例えば物理法則などは、個別の経験的事例から抽象的な法則を抽出し、用いることであるが、王堂は物理法則のようなものだけではなく、制度や文化、宗教、道徳といった人間に関係する諸概念に関して象徴という概念を用いることができると考え、人間のあらゆる活動や認識の基礎には個人の欲望の実現という目的があると考えた。つまり、人間は、個人の欲望を満たすために都合がいいように認識し、制度や社会、あらゆる概念、王堂の言う所の象徴、を作ってきたのであり、その過程においては、精神と物体、客観と主観といった二元論ではなく、一元論的な認識のみが存在するという事である。このような前提に立った上で、制度や習慣や文化は、それぞれの文明において個人の欲望を満たすために生まれてきたのであり、気候や風土、様々な偶然など、それぞれの文明によって異なる前提条件がある以上、それぞれの文明に異なった制度や習慣や文化が適していると主張する。しかし、王堂は、こうした歴史主義的な説明をする一方で、近世、特に文芸復興期において、人間は初めて神話や権力といった外的な力に頼らずに、自覚的に自ら制度や慣習、つまり王堂の言うところの象徴を改良する精神の自由を得る事が出来たのであり、こうした近世文明は、最後の制度ではないが、どのように異なった人類の文明の発達過程でも必ず通る道であると主張する。こうした説明は王堂の啓蒙主義的な部分であり、王堂は一方では歴史主義的に個々の文明の固有性を重視し、もう一方では、普遍的な近代としての科学とデモクラシーを重視するのである。王堂の中にある歴史主義と、啓蒙主義の二つの概念は簡単には両立しないように思われるが、王堂は、文明というものが個人の欲望の実現を目的としたものである以上、それがより有効に達成される近世文明の普遍性は、

歴史主義的な説明の延長で説明されうると考えたのである。王堂の象徴主義は、こうした文明論の前提に立った上で、象徴をそれぞれの文明の固有の事情に従って、普遍的な近世文明の方法、つまり自覚を以て改良していくことを主張するものである。

### 三、王堂のプラグマティズムとロマン主義的功利主義

王堂の象徴主義は、象徴をプラグマティックに改良していくという点において、プラグマティズム的であるが、王堂自身は自身の思想を必ずしもプラグマティズムそのものであると考えておらず、プラグマティズムと自身の思想の違いをしばしば強調していることにも注意が必要である。例えば、王堂は、快樂が価値の体系において独立の価値を持っている事を主張している。プラグマティズムは、絶対の価値や不変の価値を認めず、価値の相対性を重視する思想であり、必ずしも功利主義のように快樂を絶対の目的とするものではない。しかし、王堂は快樂を価値として独立であると主張しており、その点で功利主義に接近している。実際に一九一五年の『改造の試み』では王堂は自らを「私はプラグマチズムよりロオマンチックな功利主義に移った」とはっきり宣言している。そして、その理由として、日本人に功利主義が未だ浸透していないことを挙げる。

私がロオマンチックな功利主義を創造し、其れを宣伝しようとする理由は、国民として、吾が同胞にはまだまだ大体において、功利主義の洗礼を受くる必要があると信ずるからである。彼らはまだ其れを受けないがために、世界に於ける自国、即ち自分の要求と立場とを無視して、妄りに軽薄なる流行を追って反功利的の声を放って居るのが少なくない。

これらの主張は一九二四年の『象徴主義の文化へ』と一九二九年の『現代文化の本質』でも再録されており、一時的なものではなく王堂が自らの思想がプラグマティズムとは異なるということを強調したかったことが読み取れる。一九一五年の田中王堂のプラグマティズムからロマン主義的功利主義への移り変わりに関しては、プラグマティズムよりもまずは功利主義の洗礼の必要があると王堂が考えた当時の日本の現状に合わせて、自覚的に選択されているという点が重要であり、王堂の象徴主義の実践であると言える。

### 四、王堂の日本文明論

王堂は、こうした象徴主義を前提として、日本文明の中にも、過去象徴主義を實踐してきた歴史があるとしており、能や俳句、茶室といった日本文化は、インドや中国の文明を取り入れて改造してきた日本における象徴主義の實踐であると『象徴主義の文化

へ』の中で主張している。

広く世界を見渡したところ、わたくし共日本人は、過去に於て、小規模にあったといえ、そして、十分反省を伴わなかったとはいえ、わたくし共に固有する国民性に依って最も完全に象徴主義を其れの基調とする生活様式を体現し、生活覚悟を体得した唯一の国民である

建築に於ける茶室や、文学に於ける俳句や、絵画に於ける浮世絵の如きは、我が国民性の最も不羈なる発動の取った最も自由なる様式として、わたし共の象徴主義的文明の最も光彩ある精華を成しているのである。

また、王堂が、『福沢諭吉』や『二宮尊徳の新研究』といった著作において、なぜ日本人を単著で取り上げ、プラグマティズム的解釈を施して紹介したのかということは、王堂の日本文明論の上で解釈することができる。王堂は日本でも、過去において福沢や二宮尊徳のような人物が象徴主義を実践するような活動を行っており、大正の日本人にもそれは不可能ではないということを主張したかったのだと推測できる。それは王堂の「福沢に還れ」という言葉にも表れていると言える。

##### 五、カーライルとサンタヤーナの影響

最後に、王堂に対するカーライルによる影響も指摘しておきたい。これまでの研究では主に王堂に対する、デューイ、ジェームズ、サンタヤーナなどの影響が強調されていたが、王堂の著作ではカーライルへの言及も多くなされ、さら 1926 年には『世界文学大綱 2 巻』において、王堂は「ミルとカーライル」という論文を書いており、カーライルの「象徴」からの影響も強く受けていると思われるからである。王堂はカーライルの著作の中で『衣服哲学』を代表作として取り上げているが、カーライルの『衣服哲学』の中には「象徴」という章があり、その中でカーライルは象徴に対して以下のように述べている。

人間が意識的、無意識的に生き動きまた在るのは『象徴』に於てであり、またそれを通してである。その上、象徴的価値を最もよく認め、それを最も高く尊び得る時代が最も気高い時代と考えられる。（石田憲次訳『衣服哲学』302 頁）

普通一般押しならして言えば、象徴が古くなった時、それが分かって静かにそれを除

くことだけでも出来る人は、立法者、賢人だと考えられるのである。（同上 306 頁）

これらの引用に見られるように、カーライルの「象徴」も王堂の象徴と同様に、象徴を人間の活動一般と結び付けている。また、自覚的に象徴を把握し、時代に合わせてそれを利用することを重視している。こうしたカーライルの「象徴」も、王堂の象徴主義に影響を与えていると言う事が推測される。

同様に、王堂の象徴主義に対するサンタヤーナの影響も指摘できる。サンタヤーナに関しては、王堂自身がサンタヤーナの影響を受けていると語っており、その影響は否定できない。しかし、先行研究においても具体的にサンタヤーナのどのような思想が王堂の思想にどのように影響を与えたのかという点は深く追求されていなかった。ここでは、王堂の象徴主義に対して、サンタヤーナも symbol という言葉を重視して用いていたということを指摘することができる。例えば、サンタヤーナのデューイ評である”Dewey’s Naturalistic Metaphysics” の最後において、以下のように述べている。

To hypostatize these human symbols, and identify them with matter or with God, is idolatry: but the remedy for idolatry is not iconoclasm, because the senses, too, or the heart, or the pragmatic intellect, can breed only symbols. The remedy is rather to employ the symbols pragmatically, with detachment and humor, trusting in the steady dispensations of the substance beyond.

ここでサンタヤーナは認識論を問題にしており、神や事象に対する認識が、偶像破壊、つまり認識は全てまやかしかであるという考えではなく、むしろそういった人間の認識から生まれる象徴を、プラグマティックに活用していくことでしか解決されないのだという事を主張している。サンタヤーナのこうした象徴に対する考えはここだけではなく、“Knowledge of Nature is symbolic”, “Obiter Scripta”、また、主著である”The Rife of Reason” などの中でも繰り返されており、王堂の象徴主義に近いものがあると言えるだろう。また、サンタヤーナのデューイ評は、王堂のものと同様に、デューイの思想がアメリカの産業民主主義の影響を強く受けているというものであり、この点でも接近していると言う事ができる。このように、王堂の象徴主義に対するサンタヤーナの影響も推測することができる。王堂の象徴主義は、芸術の分野だけではなく、それ以前から存在する思想の文脈における象徴という言葉をも十分に意識したものなのである。

## 結論

田中王堂の墓碑には、石橋湛山により「徹底せる個人主義者自由思想家として最も夙く最も強く正しき意味に於て日本主義を高唱し我国独自の文化の宣揚と完成とに一生を捧げたる哲学者王堂田中喜一此処に眠る」と記されているが、王堂の象徴主義を念頭に置けば、なぜ石橋湛山が王堂を自由主義者であると同時に、正しき意味において日本主義であると評したのかが理解出来るように思われる。それは、それぞれ王堂の象徴主義の中にある啓蒙主義と、歴史主義に対応しているのである。王堂が能や茶室といった日本文化を高く評価し、『福沢諭吉』や『二宮尊徳の新研究』など、日本の思想家をなぜそれぞれ大きく単著で取り上げプラグマティズム的解釈を施したのかということは、王堂の象徴主義と文明論を理解しなければ、正確に位置づけることはできない。王堂の問題意識は、はっきりと日本における近代文明の導入という日本にとっての普遍的なテーマにあったのである。

## 参考文献

- George Santayana. 1906. *The Life of Reason*. New York: Dover publications.
- George Santayana. 1920. *Knowledge of Nature is Symbolic*. Little essays drawn from the writings of George Santayana. New York: Charles Scribner's sons. 30-32
- George Santayana. 1925. *Dewey's Naturalistic Metaphysics*. *The Journal of Philosophy* 22 (25): 673-688.
- George Santayana. 1936. *Obiter Scripta*. London: Constable.
- Thomas Carlyle. 1838. *SARTOR RESARTUS*. London: Saunders and Otley. 石田憲次訳『衣服哲学』岩波書店, 1946.
- 川合大輔 『土田杏村の思想と人文科学』、晃洋書房、二〇一六年。
- 佐道 直身 「日本における象徴主義の概念」『埼玉医科大学進学課程紀要』、八巻、埼玉医科大学、二〇〇〇年、二七一三五頁。
- 田中王堂 『改造の試み』、新潮社、一九一五年。
- 田中王堂 『福澤諭吉』、実業之世界社、一九一五年。
- 田中王堂 『象徴主義の文化へ』、博文館、一九二五年。
- 堀真清 『大山郁夫と日本デモクラシーの系譜——国家学から社会の政治学へ』、岩波書店、二〇一一年。

## ロトクラシーの内在的価値——対等者としての処遇の観点から

山口晃人(東京大学大学院総合文化研究科 国際社会科学専攻 国際社会科学分野 博士課程・日本学術振興会特別研究員 DC)

- ・ロトクラシー (lottocracy) : 選挙ではなく籤によって代表者を選ぶ代表制民主主義
- ・本報告の主題 : ロトクラシーの持つ「内在的価値(intrinsic value)」
- 内在的価値 : 手続きがもたらす結果の価値を含まない、手続きそれ自体の価値<sup>1</sup>。
- 民主主義の内在的価値 : 手続きが人々を対等者として扱うものであるかどうか<sup>2</sup>。
- 本報告の目的 : 選挙民主主義と同様に、ロトクラシーもまた人々を平等に扱う(人々の道徳的地位を平等に尊重し、彼らの諸利益を平等に促進する) 民主的な制度として正当化可能であることを示す<sup>3</sup>。
- ・本報告が取り組む三つの課題
  - ① アンバーズ (Umbers 2018) の批判を退ける (第2節)。
  - ② クリスティアーノ (Christiano 2008) の選挙民主主義擁護論からロトクラシーを正当化 (第3節)。
  - ③ 選挙民主主義とロトクラシーの平等性の比較 (第4節)。

### 1. ロトクラシーにおける政治的平等

#### 1-1. ロトクラシーの構想

- ・籤で選ばれたシングルイシューの立法府(SILL : single-issue lottery-selected legislature)
- ① 立法機能は、一つの万能な立法府ではなく、多くの異なる SILL によって満たされる。
- ② 各 SILL は 300 人の無作為抽出された成人からなり、選ばれた人は 3 年間務める。

<sup>1</sup> 手続きがもたらす結果の価値(手続きの結果として出される法や政策などの価値)は道具的価値(instrumental value)と呼ばれる。道具的価値と内在的価値については、小林(2019)を参照。ロトクラシーの道具的価値については別の機会に論じる予定である。

<sup>2</sup> したがって、人々の対等な関係性に関わらない内在的価値は扱わない。例えば、投票行為はそれ自体で何らかの内在的価値を有するかもしれないが、本稿では検討しない。

<sup>3</sup> 本報告は、政治的手続き一般に内在的価値があると主張するものではない。本報告の主張は、仮に選挙民主主義に人々を平等に扱うという内在的価値があるとすれば、ロトクラシーにもまた同様の内在的価値を持つというものである。民主的手続き一般に内在的価値を認めない立場(Arneson など)に対して反論を試みるものではない。



③ 辞退は可能。ただし十分な金銭的インセンティブを用意。

④ SILL のメンバーは専門家からレクチャーを受ける。(Guerrero 2014)

本報告では、この SILL を念頭に、ロトクラシーの内在的価値を検討していく。

## 1-2. 政治的平等の定義

・政治的平等が要請する平等な参加の権利

平等な参加の権利：ある行政区における各人は、その政治制度によってどのような政治的な行動がとられるかの決定に、実質的に参加する平等な権利を持つべきである。

(Guerrero 2012: p. 312)

・平等な参加の権利の 2 つの解釈

### ①選挙民主主義的解釈<sup>4</sup>

意思決定者の公的な選択に、実質的で平等な地位で参加する権利：ある行政区における各人は、意思決定者の公的な選択に、他のすべての市民と平等な地位で、実質的に参加する平等な権利を持つべきである。(Guerrero 2012: p. 323)

### ②ロトクラシー的解釈

意思決定者になる平等な機会：ある行政区における各人は、もし意思決定者の一部が選ばれるならば、意思決定者となる平等な機会を持つべきである。(Guerrero 2012: p. 323)  
→二つの解釈は、どちらも政治的平等の解釈として妥当である。それを退ける積極的な理由が提示されない限り、ロトクラシー的解釈は政治的平等の解釈として適切であると考えられる。

以下では、ロトクラシーが政治的平等を毀損するという批判に応答する。

## 2. アンバースの批判

### 2-1. アンバースの批判

・公平な籤による財の分配を要請する条件 (Umbers 2018a: p. 3)

①ある財について道徳的な請求権 (claim) を持つ多くの個人が存在し、

②各人の請求権が少なくともおおよそ同等な強さを持ち、

③それらの諸個人の間での財の平等な分配が不可能である

・アンバースの批判：非対称的に大きな権力と権威を享受する代表者職に対して人々が道徳的な請求権 (claim) を持つというのは反直観的。そのような請求権を人々は持たない。つまり、①の条件が満たされないので、請求権に依拠したロトクラシー論は失敗

---

<sup>4</sup> 「選挙民主主義的解釈」、「ロトクラシー的解釈」という用語は報告者による。

している。

U01（公正な籤の条件）：籤による分配が公正であるのは、その財に対し道徳的な請求権を持つ多くの個人が存在し、道徳的な請求権の強さがおおよそ等しく、財の平等な分割が不可能である場合である

U02：非対称的に大きな権力・権威を享受する職務に対して、人々は道徳的な請求権を持たない

U03：代表者職は非対称的に大きな権力・権威を享受する職務である

U04：人々は代表者職に対して、道徳的な請求権を持たない ∴U02&U03

U05：代表者職を籤によって分配することは正当化されない ∴U01&U04

→アンバーズの批判が正しいとすれば、政治的平等のロトクラシー的解釈は不適切といえる。

## 2-2. 批判への応答

・ロトクラシーが依拠する請求権は、代表者職への請求権ではなく、集合的意思決定への請求権（平等な民主的発言権）である。政治的平等のロトクラシー的解釈によれば、人々は集合的意思決定に「実質的に参加する平等な権利」を保持しており、その権利実現のために「意思決定者になる平等な機会」を保証される。人々が持つのはあくまで集合的意思決定に平等に参加する権利であり、その権利の解釈として、代表者職に就く平等な機会が分配される。

・代表制の制約:集合的意思決定に参加できる人数は限られており、共同体に属する人々が同時に参加することは不可能であるか、望ましくない（この点については3-2でも触れる）。

→このような条件下では、公正な籤による分配が正当化されうる。なぜなら、集合的意思決定に「実質的に参加する平等な権利」に対し、①請求権を持つ多くの個人が存在し、②請求権の強さがおおよそ等しく、③平等な分割が不可能だから。

→ロトクラシー論者は、代表制の制約の下で、次善策として公正な籤による「意思決定者になる平等な機会」の分配を擁護する（Stone 2016）。

R1（平等な参加の権利）：人々は共同体における集合的意思決定（立法）に実質的に参加する平等な権利を持つ

R2（代表制の制約）：集合的意思決定に参加できる人数は限られており、共同体に属する人々が同時に参加することは不可能であるか、望ましくない

R3（公正な籤の条件）：籤による分配が公正であるのは、その財に対し道徳的な請求権を持つ多くの個人が存在し、道徳的な請求権の強さがおおよそ等しく、財の平等な分割

が不可能である場合である

R4：代表者職を籤によって分配することは正当化される ∴R1&R2&R3

→限られた代表者職のみに権力が集中するのは代表制の制約である。ロトクラシー論者は非対称的に大きな権力に対する道徳的な請求権を擁護しているわけではない。したがって、アンバースによるロトクラシー批判は成功しておらず、政治的平等のロトクラシー的解釈は依然として妥当である。

### 3. クリスティアーノの民主主義正当化論からのロトクラシー正当化

#### 3-1. クリスティアーノの立論

・クリスティアーノ：人々の利益を平等に促進する政治システムとして民主主義を擁護

・前提条件：広汎な不同意や多様性、可謬性、認知バイアスが存在する状況

→一部の人々のみが集合的意思決定を行うシステムでは人々の利益を平等に促進することはできない。したがって、「知者の支配 (epistocracy)」は排除される。

→人々の利益を平等に促進するためには、人々の利益を目に見える形で (publicly) 平等に促進するシステムが必要である。人々の対等な道徳的地位を承認する仕方で、人々の持つ諸利益を平等に促進する制度として民主主義 (そしてその上位互換としての選挙民主主義) が擁護される。(Christiano 2008: ch. 3)

・上記の議論は、ロトクラシーも同様に正当化するはずである。それは無作為抽出によって全人口の縮図を実現することで、あらゆる人々の利益を平等に促進し、その道徳的地位を等しく承認する。

#### 3-2. クリスティアーノの籤批判

・クリスティアーノ：籤による分配は人々の利益の平等な促進を保証しない。

例えば、我々が3人の平等に値する労働者に、同一の賃金を与えるか、すべての賃金を受け取る平等な機会を与えるかを選ぶことができる場合を考えてほしい。そして、我々が後者の選択肢を選び、その結果労働者のうちの一人がすべての収入を得ることを考えてほしい。これは公正だろうか。より適切に言えば、これは各人に平等な賃金を与えるのと同じくらい公正だろうか。平等な籤はある種の平等を実現するが、実現される平等は平等な賃金によって実現される平等よりも薄いものである。(Christiano 2008: p. 109)

・批判への応答<sup>5</sup>

---

<sup>5</sup> 民主主義とロトクラシーを対立的に扱う点でもクリスティアーノは誤っている。伝統的には、

① 賃金分配の例はアナロジーとして失敗している。賃金分配では不平等な分配結果が生じるが、ロトクラシーでは代表に選ばれるかどうかで利益促進の差が生じるかは明らかでない（4-1 参照）。また、賃金は平等分配できるが、民主的発言権は代表制の下では平等分配できない（2-2 参照）。

② クリスティアーノ自身の選挙民主主義擁護論から、仮に直接民主主義よりも不平等であるとしてもロトクラシーは正当化されうる。

・クリスティアーノの選挙民主主義擁護論（Christiano 2008: pp.104-6）。

直接民主主義:市民は立法に関わる時間がなく、エリートにより容易に扇動されてしまう。

選挙民主主義:市民が選挙を通じて社会が追求すべき目標を定め、選ばれた代表はその目標を実現する手段を実行するという効果的な分業により、人々の利益をより良く促進できる。

→選挙民主主義は、直接民主主義に対してパレート優位である（全員の平等な利益促進を可能にする）ので、直接民主主義よりも不平等な面（市民と代表者の差）があるとしても正当化される。

・ロトクラシー:全人口の縮図を実現し、選ばれた市民の代表が立法に専念することを可能にすることで、人々の平等な利益促進を可能にする。

→直接民主主義のパレート優位である限りにおいて、直接民主主義よりもある面で不平等である（市民と代表者の差が存在する）としても、ロトクラシーは正当化される。

### 3-3. 小括

・選挙民主主義を擁護するクリスティアーノの議論枠組からロトクラシーもまた擁護可能である。民主主義の内在的価値論は、知者の支配に対する反論としては有効だが、ロトクラシーには有効でない。

## 4. 選挙民主主義とロトクラシーの比較

代表者対市民の垂直的關係と、市民間の水平的關係の二つの次元<sup>6</sup>で選挙民主主義とロトクラシーを比較し、選挙民主主義と少なくとも同程度にロトクラシーは人々を平等に扱う手続きであることを示す<sup>7</sup>。

---

抽選は民主政、選挙は貴族政と結びつけられており、選挙と民主政が結びついたのはごく最近のことである（Manin 1997, ヴァン・レイブルック 2019: 第三章）。

<sup>6</sup> ダンの vertical hazard と horizontal hazard から着想を得た（Dunn 1999, Hennig 2019）。

<sup>7</sup> 以下の議論は、厳密にはロトクラシーの道具的価値に関する議論も含んでいる。ただし、扱う

#### 4-1. 垂直的次元

・ロトクラシーでは選挙がなく代表者をコントロールできないという批判 (Umbers 2018)。

→3つの応答

- ① 法律その他の制約：賄賂→収賄罪。素行が悪い代表者の排除（例：審議中の居眠り (Stone 2011: p.139)）。
- ② 代表者の暴走リスクの低さ：ゲレーロの構想では、各立法府の権限は1つの 이슈ーに限定。各立法府の人数は300人であり、議会における各分野の委員会よりも多く、一部の代表者に権限が集中しない。任期も再任なしの短期（3年間）。
- ③ コントロールの必要性の低さ：議会は有権者の縮図、議会の判断は熟慮した有権者全体の判断と一致。制度が正常に機能する限りにおいて、コントロールの必要性は低い。

・選挙によるコントロールの4つの問題点

- ① 合理的無知の問題：選挙コントロールは有権者の監視が不十分なら機能しない。しかし、有権者による監視は不十分。なぜなら、選挙において一票がもつ重みはほとんどないので、情報を得るコストを払うことは個々の有権者にとって合理的ではないからである（合理的無知の問題）。選挙民主主義は制度が正常に機能するために被代表者の非合理的なまでの献身を要請する制度である。
- ② 不十分なコントロール手段：代表者は様々な意思決定を行うのに対し、投票者は数年に一度の選挙で代表者に投票するか否かを選ぶだけ (Manin, Przeworski, and Stokes 1999)。選挙代表は一般有権者と様々な観点で乖離しているため、コントロール手段が不十分であることは深刻。
- ③ 有権者全体の利益のために奉仕する候補者が選挙で不利になる (Guerrero 2014: p. 141)。

→強力な利益団体が、選挙支援などの直接的な方法や、メディアコントロールなどの間接的な方法によって、選挙結果に影響を及ぼすため。

- ④ 市民と選挙代表の権力差：選挙に勝利し続ける限り、選挙代表はずっとその地位を占め続け、権力差が拡大する。実際、長期間職に就いている議員ほど腐敗している (Zakaras 2010: p. 468)。

・垂直的次元での比較

---

のは対等な関係性の観点に関連する論点、特に代表者対市民と市民間の関係のみである。また、理想的状況ではなく、現実の社会を想定している。

①コントロールの観点：どちらがより人々の利益の平等促進をもたらすような代表者コントロールを可能にするかは明らかではない。

②代表者と被代表者の権力差の観点：ロトクラシーに分がある。

→少なくともロトクラシーは選挙民主主義と同程度に人々の利益を平等に促進する。

#### 4-2. 水平的次元

・選挙民主主義の問題点

① 永遠の少数派 (persistent minority) 問題：常に代表者を持たない少数派が生じる。

② バイアスに基づく投票 (Manin 1997)：例えば、有権者には富裕な候補者が魅力的に映る。

「富は豊かな人々に、より大きな名声、際立った存在感、演説力を陶冶することを可能にするので、投票者は選挙において殆ど不可避免的に彼らを選ぶことになる」(McCormick 2011: p. 91)。実際アメリカでは、44%の議員は100万ドル以上の資産を持ち、82%は男性で、86%は白人、半数以上は弁護士か銀行家である (Guerrero 2014: p. 167)。

③ 選挙支援などを通じて富裕層の利益が間接的に過剰に代表される (McCormick 2011: p. 91)。

・ロトクラシー：諸個人の特性を考慮せず無作為抽出で代表者を任命、有権者の縮図を生み出す<sup>8</sup>。

・水平的次元での比較：選挙民主主義に比べ、ロトクラシーがより優れている。

#### 4-3. 小括

したがって、垂直的次元と水平的次元の両方において、ロトクラシーは選挙民主主義と少なくとも同程度に、人々を平等に処遇すると考えられる。

#### 【参考文献】

Christiano, T. (2008) *The Constitution of Equality: Democratic Authority and its Limits*. Oxford and New York: Oxford University Press.

---

<sup>8</sup> 例えば、アメリカの場合、代表者の半数は女性、13%は黒人であり、別の13%はヒスパニック、4~5%はゲイ、約11%は貧困線以下で生きている人になると考えられる (Zakaras 2010: p.461)。

- Dunn, J. (1999) “Situating Democratic Political Accountability,” *Democracy, Accountability, and Representation*. Cambridge: Cambridge University Press, pp. 329–44.
- Guerrero, A. A. (2012) *Democracy and Legitimacy*. Dissertation Submitted in Partial Fulfillment of the Requirements for the Degree of Doctor of Philosophy.
- Guerrero, A. A. (2014) “Against Elections: The Lottocratic Alternative,” *Philosophy and Public Affairs* Vol. 42, No. 2, pp. 135–78.
- Hennig, B. (2019) “Who Needs Elections?: Accountability, Equality, and Legitimacy Under Sortition,” *Legislature by Lot: Transformative Designs for Deliberative Governance*. London and NY: Verso.
- Manin, B. (1997) *The Principle of Representative Government*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Manin, B. Przeworski, A. Stokes, S. C. (1999) “Election and Representation,” *Democracy, Accountability, and Representation*. Cambridge: Cambridge University Press, pp. 29–54.
- McCormick, J. P. (2011) *Machiavellian Democracy*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Stone, P. (2011) *The Luck of the Draw: The Role of Lotteries in Decision Making*. Oxford: Oxford University Press.
- Stone, P. (2016) “Sortition, Voting, and democratic Equality,” *Critical Review of International Social and Political Philosophy* Vol. 19, No. 3, pp. 339–56.
- Umbers, L. M. (2018) “Against Lottocracy,” *European Journal of Political Theory*.
- Zakaras, A. (2010) “Lot and Democratic Representation: A Modest Proposal,” *Constellations* Vol. 17, No. 3, pp. 455–71.
- 小林卓人 (2019) 「政治的決定手続きの価値——非道具主義・道具主義・両立主義の再構成と吟味」『政治思想研究 第19号』 pp. 238–69.

レイブルック, ヴァン. D. (2019[2013]) 岡崎晴輝・D. ヴァンオーヴェルベーク訳『選挙制を疑う』法政大学出版局.

### **謝辞**

本報告の草稿は、井上彰先生、森政稔先生、齋藤純一先生のゼミで発表させていただき、先生方をはじめ参加者の皆様から多数の有益なコメントをいただいた。この場を借りて御礼申し上げます。

本報告は日本学術振興会科学研究費（19J22485）の成果の一部である。



## 修復的正義におけるコミュニティ概念の再検討——環境犯罪の非-人間の被害者をどう扱うべきか

小松原織香(同志社大学嘱託講師)

### はじめに

環境犯罪とは、環境に関する犯罪を指す言葉である。例としては有害廃棄物の不法投棄、野生動物の密売、違法な採掘や伐採、漁業、公害などが挙げられる。環境犯罪の特徴は、特定の地域やグループが集団的な被害を受けることにある。すなわちコミュニティの問題が重要である。それに加えて、環境犯罪では人間だけではなく、動植物や海や山といった自然総体などの非-人間(non-human)も被害を受ける。非-人間の被害については、近年、英語圏で研究が盛んなグリーン犯罪学が取り上げており、注目を集めている<sup>1</sup>。

報告者は環境犯罪である水俣病問題を研究テーマに掲げ、水俣地域のコミュニティ再生の可能性を研究している。水俣病は人間に健康被害をもたらしただけでなく、海洋汚染や魚介類、鳥、猫などにも被害を及ぼした。また、水俣病患者である杉本栄子は、人間が引き起こした水俣病により被害を受けた非-人間へ哀悼の意を捧げている<sup>2</sup>。本報告ではこうした具体的な水俣地域での非-人間の被害の分析を視野に入れながら、理論的な基礎がための作業として、環境犯罪における紛争解決のアプローチを検討し、コミュニティ概念を人間共同体から、非-人間を含む共同体へ拡張する可能性を検討する。

検討については以下の手順で行う。第1章では、新しい紛争解決のアプローチである修復的正義を取り上げ、環境犯罪におけるコミュニティを基盤とした紛争解決の可能性を検討する。第2章では、環境犯罪における修復的正義の研究は国際的にも注目を集めていることを指摘する。第3章では、修復的正義において、非-人間との関係を含んだ対話を実現させる3つの具体的な方法を検討する。第4章では、環境犯罪における修復的正義を構想する理論的基盤として、新たな「二層構造のコミュニティ」のモデルを示す。これは、人間のイマジネーションの領域において生み出される人間と非-人間の関係と、現実世界における人間同士の関係の両者を統合するために、私が新たに提起したモデルである。以上の検討を通して、コミュニティ概念を非-人間へと拡張する理論的考察を行う。

<sup>1</sup> Piers Beirne, and Nigel South, *Issues in Green Criminology*, Routledge, 2007.など。

<sup>2</sup> 藤崎 童士『のさりー水俣漁師、杉本家の記憶より』新日本出版社、2013年など。

## (1)環境犯罪におけるコミュニティ・ベースの紛争解決の可能性

具体的な検討の対象としては、コミュニティを基盤とした紛争解決のアプローチである「修復的正義(restorative justice)」を取り上げる。修復的正義とは1970年代に欧米諸国を中心に急速に広まった紛争解決のアイデアである。修復的正義で重視されるのは、当事者の属するコミュニティである。近代司法制度では犯罪の問題は加害者の個人に責任があるとされるが、修復的正義ではコミュニティ全体の問題であるとされる<sup>3</sup>。修復的正義の源流はコミュニティ正義にあり<sup>4</sup>、共同体の秩序と規範の回復を当事者が自主的に行うことを重んじる。具体的な修復的正義の実践は主に防犯教育による「犯罪防止」、紛争解決に至る「被害者・加害者対話」、紛争後にコミュニティメンバーの心を癒し、コミュニティの再統合をはかる「セラピー」などが挙げられる。

その場合に問題になるのは、コミュニティメンバーの選別である<sup>5</sup>。たとえば、修復的正義を研究する犯罪学者のバーバラ・ハドソンは、コミュニティ正義に基づく政策において、社会的に周縁化されたマイノリティが抑圧されていることを指摘する<sup>6</sup>。他方、ハドソンは、修復的正義は対話を中心に据えているため、コミュニティ正義と基盤を同じくしながらも、周縁化されたマイノリティとの対話を通して理解・包摂し、コミュニティからの排除を避けていると分析する<sup>7</sup>。すなわち、修復的正義は対話を用いることでコミュニティの排他性を乗り越えるのである。他方、先述したように環境犯罪の特徴は、被害者に非-人間が含まれる点にある。それでは、修復的正義の対話において、コミュニティメンバーとして非-人間を包摂するべきなのだろうか。

## (2)「環境犯罪における修復的正義」の研究の国際的潮流

現在行われている修復的正義の実践において、環境犯罪の事例はほとんど扱われていない。従来の修復的正義では人間の被害-加害関係に焦点を当てるのが前提にされており、非-人間は排除されていた。他方、2019年4月26日にベルギーのルーヴァン大学において、RJフォーラム（ヨーロッパにおける修復的正義の研究拠点）が主催して、*Restorative Justice Response to Environmental Harm and Ecoside* が行われ、今後の環境犯罪事例における修復的正義の適用が検討された。修復的正義の著名な研究者である John Braithwait は、環境犯罪における正義の実現のワンステップとして修復的正

<sup>3</sup> Howard Zehr, *Changing Lenses*, Herald Press, 2005, pp.97-125 参照。

<sup>4</sup> Ibid., p.101.

<sup>5</sup> Barbara Hudson, *Justice in the Risk Society*, Sage Publisher, 2003.

<sup>6</sup> Ibid., pp.85-59 参照。その代表例が監視カメラの設置である。英国では貧困層の若者や移民が犯罪者予備軍として扱われ、監視の対象となっていることをハドソンは指摘している。

<sup>7</sup> Ibid., p.210.

義の実践が必要であると報告している<sup>8</sup>。また、ヨーロッパの修復的正義研究を牽引する Ivo Artsen は、古典的な修復的正義のモデルは環境犯罪には適合せず、非-人間も含めたステークホルダーの多様性に注目する必要があることを指摘し<sup>9</sup>、新たな修復的正義のモデルの構築を示唆している。以上のように国際的な研究の潮流においても、環境犯罪事例における修復的正義の実践が探求される機運が高まっているのである。

### (3) 人間と非-人間との対話の具体的方法の検討

それでは、実際に「人間の非-人間との対話」の可能性について、以下の3つの具体的方法を検討する。

#### ① 人間と非-人間との間の非言語的な対話

これまでエコロジー思想において、人間と非-人間の関係は詳しく検討されてきた。特にトランスパーソナル・エコロジーにおいては、非-人間との「自己同化」によって生命は根本的にひとつであるということへの気づきの重要性が主張された<sup>10</sup>。また、言語学者の David Abram は、先住民の口承文学を研究することで、近代合理性の中核をなす表音文字（主にアルファベット）とは異なる、非-人間と対話可能な言語（呪文）が存在することを指摘した<sup>11</sup>。以上のように、エコロジー思想においては、非-人間とはいわゆる人間の言語コミュニケーションとは異なる次元の対話が可能であるとみなされている。こうした対話を具体的な紛争解決に直接用いることは困難ではある。他方、修復的正義の目指すコミュニティの再統合を目指すワンステップとして、文学や演劇、歌などの芸術表現の中で擬似的に対話を再現し、コミュニティで共有することで、環境犯罪における非-人間の被害を可視化し、共同体の記憶を共有することで、当事者に対しては「セラピー」的効果があると考えられる。

#### ② 「非-人間の声」を人間が代弁する形での対話

同じくエコロジー思想において、スピリチュアル・エコロジーは環境教育の一環として、面をつけ、熱帯雨林やカンガルーなどの環境破壊の対象となる非-人間の言葉を代弁するワークショップを行ってきた<sup>12</sup>。こうした代弁行為は実際の非-人間の主張を明らかにするというよりは、人間の非-人間の存在への感覚を研ぎ澄まし、環境問題を再

---

<sup>8</sup> John Braithwait, "Restorative Environmental Justice," *Restorative Justice Response to Environmental Harm and Ecoside*, Leuven Institute of Criminology, 2019.4.26.

<sup>9</sup> Ivo Artsen, "Re-shaping restorative justice to environmental crime," *Restorative Justice Response to Environmental Harm and Ecoside*, Leuven Institute of Criminology, 2019.4.26.

<sup>10</sup> Warwick Fox, *Toward a Transpersonal Ecology: Developing New Foundation for Environmentalism*, Shambhala Publication, Inc., 1990.

<sup>11</sup> David Abram, *The Spell of the Sensuous: Perception and Language in a More-Than-Human World*, Vintage Books, 1996.

<sup>12</sup> Carolyn Merchant, *Radical Ecology: The Search for Liable World*, Routledge, 1992.

考する効果を持っている。こうした取り組みもまた環境犯罪における非-人間の被害を可視化し、修復的正義において人間が環境問題に取り組むコミュニティの共通認識を形成するとともに、環境犯罪の「防犯」を目的とした教育的実践として構想することが可能である。

### ③人間の当事者が「自己と非-人間との関係」について語ることを取り入れた対話

環境犯罪の研究者である Rob White は、①②のエコロジー思想を踏まえながら、より現実的な環境犯罪における対話の実現を目指している。White は対話の参加者を人間に絞るが、環境犯罪をめぐる対話の内容を、科学的な議論に偏重させず、農民が農作業を通して身につけた大地についての知識や、漁民の海についての知識、先住民が継承してきた自然の知恵など、人間の非-人間との関係の中で培われてきた知の専門性を認めることが重要だと主張する<sup>13</sup>。実際の対話には非-人間は参加しないが、人間同士の対話の中に非-人間の存在は積極的に言及されるのである。この対話において、人間同士の対話は常に「非-人間との関係」を含有している<sup>14</sup>。

## (4) 非-人間を含むコミュニティ概念のモデル化

以上の三つの具体的な対話を実現するためには、どのようなコミュニティが必要であろうか。私は、以下において環境犯罪における修復的正義に必要な「コミュニティのあり様」を検討するために、「二層構造のコミュニティ」のモデルを提示したい。

私の考える「二層構造のコミュニティ」のモデルは上下の二層に分かれている。

### ①上部：幻想世界における人間と非-人間のコミュニティ

上の層において、非-人間はコミュニティメンバーとして認められている。この層において、人間は具体的な自然との関わりの中で「動物の声を聴くこと」や愛情や畏怖を含む関係を築くことができる。これらの人間と非-人間の関係の構築には、個人的資質や個人の生まれそだった風土、歴史・文化的背景などが大きく寄与する。また、宗教や芸術表現、思想信条などによって、人間と非-人間の関係は影響される。非言語的体験が多く含まれ、このコミュニティに参加するかどうかは、個人の自由意思によって決定できないし、法や権利に基づく平等を保障することもできない。さらに、これらの人間と非-人間の関係は外部から客観的に観測できないことが多く、科学的な実証をすることが難しい。あくまでも主観的な個人の内面世界において、「幻想」として生み出されているコミュニティである。ここでいう幻想とは、個人が生きていく上で欠かせない基

<sup>13</sup> Rob White, "Reparative Justice, Environmental crime and Penalties for the Powerful", *Crime Law Social Change*, vol.67, 2017, pp.117-132. など

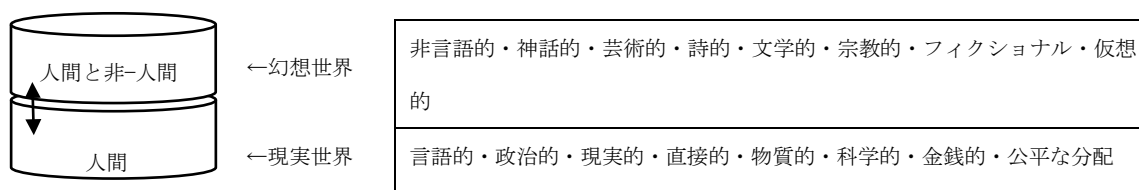
<sup>14</sup> White の案は修復的正義の「被害者・加害者対話」の実践において、最も実現可能性の高い、非-人間を環境犯罪の被害者として認め、コミュニティメンバーとして包摂する方策になると、私は予測している。

盤となるような、内面世界に育まれる豊かなイマジネーションのことを指す<sup>15</sup>。この幻想において、人間は非-人間の環境犯罪による被害を生々しい経験として受け止め、共有することができる。

## ②下部：現実世界における人間同士の関係

下の層において、非-人間はコミュニティメンバーとして認められない。この層において、人間は法や権利に基づく平等を保障するため、所属を希望する場合にはその線引きを可能な限り広げなくてはならない。個人的資質や生まれ育った風土、歴史・文化的背景などによる差別は認められず、どのような生得的能力や生育歴があろうとも、民主主義に基づき等しく平等にコミュニティに迎え入れることが求められる。また個人の宗教や芸術表現、思想信条などについては、言語コミュニケーションによって相互理解が目指される。異なる価値規範や思想信条を持つ人々がコミュニティの中で共存するために、対話が必要である。その対話を通して、コミュニティの内部の人々の間で、公平な資源の分配と、相互の文化に対する配慮が取り決められる。政治的で現実的な市民のコミュニティである。

以上のコミュニティの二層構造において、環境犯罪における修復的正義を構想する上で重要なことは、①の上部と②の下部の関係に注目することである。仮に①の上部にだけ焦点を置き、幻想世界において環境犯罪の問題を扱おうとすると、実際の犯罪の被害に対する補償・謝罪、今後の現実的なコミュニティの運営の問題を無視することになってしまう。また、②の下部にだけ焦点を置き、現実世界において環境犯罪の問題を扱おうとすると、個人の持っている人間と非-人間の関係についての生々しい感情や思想信条を無視することになってしまう。①と②の両方の層に同時にアプローチすることが、環境犯罪における修復的正義には不可欠である。



## おわりに

以上の検討を通して、環境犯罪において修復的正義を実践することは可能であることを示すことができた。環境犯罪における修復的正義に必要となるのは、コミュニティ概

<sup>15</sup> この上部のコミュニティ概念の前提となっているのは、人間は現実の生活世界においてコミュニティに参加するだけでなく、内面世界の中にも個人の想像力によって幻想世界のコミュニティを作り出している、という仮定である。

念を非-人間を含むものへと拡張することである。その場合のコミュニティがいかなるものであるのかを、私は「二層構造のコミュニティ」のモデルを提起することで明らかにしようとした。しかしながら、このモデルはアイデアにとどまるものであり、思想的裏付け<sup>16</sup>も実証的な論証もできていない。

本報告の目指すところは水俣病問題のような具体的な環境犯罪におけるコミュニティ再生を考察するための、理論的基盤の構築である。あくまでも基礎研究として、本モデルの検討を行いたい。

---

<sup>16</sup> 偶然にもこのモデルは上部構造・下部構造の二層に分かれているが、マルクス主義に基づく研究ではない。

## 難民移動のポストコロニアルな位相——「中国残留邦人」の歴史を素材として<sup>(1)</sup>

山岡健次郎(香川高等専門学校)

本報告では、「中国残留邦人」が潜り抜けた複数の移動のあり様に着目することで、難民移動のポストコロニアルな位相を明らかにし、従来の「難民問題」における解決策を問い直していく。

### 「難民問題」における解決とは？

戦後の国際社会における「難民問題」の恒久的な解決策としては、①現地統合、②第三国への再定住、③出身国への帰国、が想定されている。どの解決策においても、一度自らが所属する政治的共同体から追放された難民を、どこかの政治的共同体に(再)包摂することこそが問題の解決であると考えられている。そのとき、難民はリベラルな諸権利を剥奪された個々人として観念され、それゆえ、なんらかの政治的共同体に(再)包摂することでそうした諸権利の回復を図ることになる<sup>(2)</sup>。

第二次世界大戦後、ヨーロッパにおいて大規模な難民移動が発生してきた。ドイツやポーランドに設置された難民キャンプに収容された多くの難民たちを当初、国際社会は労働力移民として各国へと移住させることで問題の解消を図ろうとした。しかし、そのように「移民」として受け入れを行うという方法だけでは、すべての難民の居場所を作り出すことはできない。労働力としての見込みの少ない病者や高齢者など、「ハードコア」な人々がキャンプに取り残されてしまう。しかもそうした難民たちの出身国は共産主義体制のソ連影響下にあり、難民たちの多くが帰国を拒んでいた。そのような状況の中で、戦後の難民保護の仕組みが出来上がっていく。すなわち、東側の全体主義的政治体制から自由を求めて西側自由主義圏に逃れてきた脆弱な人々こそが難民であって、彼ら・彼女らはその他の移民とは区別され優先的に保護を必要としていると見なされるようになっていった<sup>(3)</sup>。

しかしそのような東西冷戦の枠組みに沿った問題解決の仕方は、ヨーロッパ外で発生する難民移動に同じように適用できるわけではなかった。長年の植民地支配から脱し独立を目指すアジア・アフリカ各国では、国家設立のプロセスにおいて大規模な難民移動が発生していった<sup>(4)</sup>。そうした難民移動に対しては、先の①～③の解決策を総動員してもなお、大量の難民がキャンプに滞留し、さらには周辺の都市部へと流れ込んでいく。それが新たな紛争の火種となり、連鎖的な難民移動を引き起こす。大規模に発生した難民

を隣国の発展途上の政府が十分に統合できるはずもなく、さらに先進国への第三国定住のチャンスは非常に幸運な少数の難民にしか開かれておらず、かといって不安定な出身国に帰国することもままならない。結果として、大部分の難民は難民キャンプに長期間滞留し、国際社会からの人道援助に依存した生活をつづけることになる。そうした生活に耐えかねた者たちはキャンプから抜け出し周辺の都市部へと移動し、法的な身分もあやふやなままインフォーマルに生計を営んでいる<sup>(5)</sup>。

つまり、現在グローバルに発生している難民移動のほとんどは、戦後に確立した国際的難民保護レジームが想定しているような“解決”とは程遠い状況にある。それでもなお、従来までの解決を追い求めるべきなのか、あるいはそもそも、「難民問題」の解決を①～③のような政治的共同体への(再)包摂として想定してきたことそれ自体に問題の原因があったと考えるべきなのか。

### 「中国残留邦人」という移動

「中国残留邦人」の多くは、1930年代以降に満蒙開拓団の一員として中国東北部「満州」に移住した人々やその家族である。そのような「中国残留邦人」という存在は、複数の移動の結果として生み出された。彼ら・彼女ら（またはその両親）は、日本の貧しい農村部から「満州」へと移住した。それは、日本における貧しさから抜け出すための開拓移民である一方で、国策による植民でもあった。日本内地では農家の次男・三男であった者たちが、「満州」では現地の中国人や朝鮮人を使役する地主階級に成り上がることができた。つまりそれは、社会階層の上昇移動でもあった。

その特権的立場が敗戦を境にして逆転する。居場所を追われソ連兵や現地民からの襲撃を逃れる避難民の立場を強いられることとなる。そうした逃避行のプロセスにおいて、日本へと帰国できずに戦後の中国に残留せざるをえなかった人々が「中国残留邦人」となっていた。革命後の中国において「日本人」というアイデンティティは重荷となっていた。その後、1972年の日中国交正常化をきっかけにして、日本への帰国のチャンスが開けてくる。しかし、敗戦からすでに相当の月日が経過していたこともあり、帰国後も彼ら・彼女らの苦悩が尽きることはない。日本社会に居場所を見つけることができず再び中国へと帰国した人々もいる<sup>(6)</sup>。

そのように「中国残留邦人」は、数々の移動を繰り返して来ている。それは、自分たちの真の居場所を求めての難民移動であると言える。政治的共同体への包摂を移動のゴールとみなす、そうした観点からするならば、それぞれの移動は、そのたびごとに解決されているように見えるかもしれない。たとえば、最初の日本内地から満州への移動は、新天地での再出発と考えることができるし、あるいは敗戦時の逃避行においては、現地



の中国人家庭に入ることによって社会統合されたと見なすこともできるであろう。さらには、中国での厳しい生活から抜け出し、ついに念願かなって祖国へと帰国したとみなすこともできるであろう。そのように個々の移動だけを対象化して取り出すかぎり、難民移動は終息したかのように見えてくる。しかし、移動が終息し政治的共同体に包摂されたと見える、そのときにも、次なる移動が伏流のように潜在している。

先にも論じたように、従来、「難民問題」の解決とは、移動を停止させ政治的共同体に包摂することを意味していた。しかし、「中国残留邦人」の歴史がわれわれに教えてくれるのは、既存の政治的共同体への包摂が必ずしも難民移動のゴールになっていないという事実であろう。そしてここにおいて、現代の難民が置かれている状況の難しさと重なってくる。現代の難民もまた、従来の解決策が十分に機能しないままに、国際社会から見放され棄民化している。

### 移動と定住の弁証法

移動という概念について考えようとする、人はすぐにも出発地点と到着地点を想定する。始まりと終わりを捉えることで、移動全体を把握したものと観念する。そうした考え方は、人の移動をめぐる研究においても暗黙の前提として含まれている。そのため、人が出発した理由を探り、どこに到着したのかを明らかにしようとする。

しかし、言うまでもないことだが、連続する時間の中から移動の部分だけを取り出してくるのは研究上の作為であって、現実の歴史では、移動は過程の一部として進行しているはずである。出発地点や到着地点もそうした過程の中に埋もれている。全体の過程から出発地点と到着地点を措定し移動の部分だけを切り取り対象化するという知的作業は、かなり不自然で無理のある行為と言えるだろう。

逆説的な言い回しになるが、過程から切り離された時点で、すでにその移動は停止している。過程の中に埋もれていた間は生き生きと動いていたはずのものが、切り離されたことで動きを止める。たしかに、動きが止まってしまえば観察は容易いであろう。因果関係もクリアに見えてくるにちがいない。しかし、そのとき研究者が行っているのは、死体の解剖に近い。生命活動を見つめているわけではない。

本報告では、移動を過程の内部に位置づける、そうした視座を提起していく。とりわけ難民移動のように複雑な人の移動を認識しようとする場合、移動を過程から切り離し対象化する従来までの方法では間に合わない。

「中国残留邦人」という存在を認識するためには、彼ら・彼女らが経験したいくつもの移動を個別の解決すべき対象として取り出すのではなく、過程の積み重なりとして捉える必要がある。重要なポイントは、最初の日本内地から「満州国」への移住＝植民と、

敗戦時の居住地からの追放、さらには日中国交正常化後の日本への帰国をそれぞれ別個の切り離された現象と見なすのではなく、最初の移動とその後の追放、さらに帰国は、過程としては連続している点を見落とさないことである。つまり、敗戦時の追放は戦時中の移住＝植民なしには発生しなかったのであって、追放の悲劇にばかり眼を奪われることなく、移住＝植民を含めたかたちで追放を認識する必要がある。また、そうした追放が残留という現実を作り出し、帰国というさらなる移動を促していった。そのように、各移動は過程全体のなかに位置づけられる。こうして、移動によって歴史が形成される様子が認識できるようになる。

定住こそが移動のゴールであるとする認識は、政治的共同体を実体化した静的な問題認識であると言える。それとは対照的に本報告が提起するのは、移動が定住の場を作り出し、定住のあり様がまた別の移動を発生させる、そうした過程全体を捉えるための動的な認識である。

### ネイションに住まう

近代以降、資本の論理は人間を土地から引き剥がし、場所への定住は自明のことではなくなった。「根こぎ」(シモーヌ・ヴェイユ)という事態こそが人類共通の経験となり、そうであるからこそ、新しい共同性への熱情が掻き立てられていった。ナショナリズムはそうした熱情の一形態であり、20世紀の前半までは、それこそが自由と共同性を両立させることのできる究極の原理であると捉えられ追求されていった。

ナショナリズムが自由の原理として機能したのは、それが場所との封建的な関係性からの解放を、すなわち定住から移動へと人々を促したからであった。ネイションの理想によって結びついた人々は、盛んに移動を繰り返した。近代日本人の越境のあり様は、そうしたナショナリズムの発露であったと言える<sup>(7)</sup>。

しかし、ネイションに住まうことは、控えめに言っても、非常にアンビバレントな試みとなるだろう。ネイションという概念を強固に実体化しようとする試みは、差異化の論理を前面に押し出すことになる。具体的な土地と結びついた封建的な定住と異なり、居場所とは無関係にネイションを画定しようとするならば、画一化された国民像が必然的に要請される。そのようにして実体化したネイションに住まうようになると、他者との細かな差異が決定的な断絶として経験され排他性は強まっていく。自由になったはずのネイションは、他者との関係性においてはきわめて不自由な関係に縛られることとなった。

そして、難民との関係において、その不自由は最大化する。というのも、画一化したネイションにとって難民とは、異質な他者であるにもかかわらず、受け入れ保護しなけれ

ばならない存在でもある。ネイションに安住する国民社会の私たちにとって、難民は咀嚼し飲み込むことのできない異物であるが、かと言って吐き出すこともできない。そして、中国残留邦人という存在は、日本社会にとって自己でありかつ他者でもあるという厄介なあり方をしている。同一のネイション内に住まうことの難しさが、その帰国のプロセスで露呈してしまった。

現代世界が難民を持て余してしまう根源的な原因は、近代以降に失われた集団性・共同性をナショナリズムという結びつきで回復させようと企図したところにある。このことは反対から見ると、「難民問題」を真の意味で解決しようとするならば、私たちの間で失われた集団性・共同性をナショナリズムを回避しながら回復させる以外に方法はない、ということの意味しているはずである。

「中国残留邦人」という存在は、いかなるネイション（日本人、中国人、満州国人？）によっても回収することができない。どのネイションにも安住できないままにある。その意味で、彼ら・彼女らは歴史の中を移動し続けている。それは、現代の難民も同様であろう。現状の「難民問題」の解決策はほとんど機能していないと言える。既存の政治的共同体への定住をゴールとして設定してきた「難民問題」の問題構成自体が、現実離れしたものとなってきている。

そしてそのことはすでに、日本社会においては「中国残留邦人問題」として経験されている。戦後日本における「難民問題」のはじまりは、1975年以降の「インドシナ難民」の受け入れであると、難民支援の現場や難民研究者の間では従来考えられてきた<sup>(8)</sup>。しかもそのとき、国際社会からの圧力によって難民政策の「開国」を迫られたことから、それは「黒船到来」にも例えられてきた<sup>(9)</sup>。しかし、日本社会ではそれ以前にすでに、少なからぬ日本人が難民移動を経験していたし、国策の結果、深刻な「難民問題」が引き起こされてきた。

「インドシナ難民」の到来と「中国残留邦人」の帰国とがほぼ同時代的に発生したことの意味は、決して小さくない。日本にとって「難民問題」は、「黒船」のように外からやってきた外在的な問題などではなかった。それは、自らの歴史に深く内在している問題であった。「インドシナ難民問題」と「中国残留邦人問題」とが別問題として切り離されてきたことそれ自体に、日本における難民認識の問題点が集約されていると言える。日本国と日本社会は、自国民同胞を長年見棄てたまま、彼ら・彼女らの帰国さえも十分に受け止めることができずにきた。それほどまでに、戦後、日本というネイションは貧弱なものとなり、住み心地の悪いものとなったのだと言える。シモーヌ・ヴェイユの言うように、「根こぎにされたものは他を根こぎにする」<sup>(10)</sup>。中国残留邦人も難民も、日本社会に根を下ろすことができないままである。それは、日本人自身がそれ以前にす

で「根こぎ」にされていたからである。

### 難民移動のポストコロニアルな位相

ここに、ポストコロニアルな位相が露呈している。植民地主義に支えられて実体化していた日本というネーションは、「満州国」崩壊によってその擬制を支えきれなくなっていた。「五族協和」はおろか、日本人同胞をも棄民化していった。

帝国主義的拡張によって増長したネーションは、惨めな敗戦に見舞われたことで、反動のようにして戦後は「島国」へと引きこもった。そのように増長から卑屈へと転向した日本というネーションに、他者を受け入れる余裕などあろうはずもなかった。腫れものに触るかのように、できることならそうした他者と関わりたくない。その距離感こそが、ポストコロニアルな日本社会の実像である。

一方で「中国残留邦人」は、現代の難民と同様に人権保護や人道支援の対象とされてきた。しかし他方で、「中国残留邦人」という存在に折り重なっている多様な移動のあり様は、そうした保護や支援といった側面だけでは汲みつくせない思想史的課題を含んでいる。彼ら・彼女らが戦後の中国に残留し、その後日本へと帰国したこと—そこには、日本の帝国主義、日中戦争、中国革命、冷戦といった北東アジアにおける複雑な歴史過程が含まれている。すなわち、「中国残留邦人」という難民移動には、ポストコロニアルな問題性が凝縮している。

「難民問題」の解決を既存の政治的共同体への包摂として考えることの限界は、「中国残留邦人」の歴史が教えてくれている。難民移動には、ポストコロニアルな位相が含まれている。そうした位相を考慮しないままに定住をゴールとして設定したとしても、それは新たな難民移動の原因を作り出すだけであろう。グローバルな文脈において、定住と移動の弁証法について思考することこそが、「難民問題」への新たなアプローチとなる。

### 注

(1) 本報告は、拙著『難民との友情—難民保護という規範を問い直す』（明石書店 2020年1月出版予定）の第七章の議論をもとにしている。

(2) 山岡健次郎「『難民研究』への思想史的アプローチ—リベラルな難民観を超えて」、『社会思想史研究』, No. 42, 2018年, 114-131頁

(3) Long, K., "When Refugees Stopped Being Migrants: Movements, Labour and Humanitarian Protection", *Migration Studies*, Vol.1 (1), 2013, pp.4-26.

- (4) Zolberg, A., “The Formation of New States as a Refugee-Generating Process”, *The Annals of the American Academy of Political and Social Sciences*, Vol. 467, 1983, pp. 24-38.
- (5) Crisp, J., “No Solution in Sight: the Problem of Protracted Refugee Situations in Africa”, UNHCR Working Paper, No. 75, 2003, pp. 1-36.
- (6) 呉万虹『中国残留日本人の研究—移住・漂流・定着の国際関係論』, 日本図書センター, 2004年
- (7) 塩出浩之『越境者の政治史—アジア太平洋における日本人の移民と植民』, 名古屋大学出版会, 2015年
- (8) たとえば、滝澤三郎・山田満『難民を知るための基礎知識—政治と人権の葛藤を越えて』, 明石書店, 2017年, 288頁
- (9) 田中宏『在日外国人 新版—法の壁、心の溝』, 岩波新書, 1995年, 151頁
- (10) シモーヌ・ヴェイユ『根をもつこと』, 山崎庸一郎, 春秋社, 2009年, 79頁

## 田辺元「種の論理」の再考——二つの日本型民主政論を補助線として

岩井洋子 (一橋大学大学院社会学研究科 博士後期課程)

はじめに

田辺元は戦前にいわゆる「種の論理」を提示した。ここで田辺は、個と社会、そして国家を論ずる際、「種」を不可欠なものとして提示した。ここに種とは民族共同体の如きものを指す。この種の論理は戦後、戦時の「総力戦体制」を支えた論であるとする評価がなされてきた(1)。しかし、田辺の真意は異なっていた。戦後、言論が自由になると、田辺は「種の論理」を構想した動機が「全体主義的独裁政治に対して、統治即自治の民主主義的国家を希求」(2)にあったと述べている。つまり、田辺は個を主体・主役とした国家論を構想したと考えられる。このような日本型民主政論は、同時代にもあった。それは、「日本ファシズムの有力なイデオログ」(3)とされる北一輝の論であり、「柏手憲法学」と嘲笑された筧克彦の論である。本稿の狙いは田辺の論を北、筧の国家論と比較検討することで、「種の論理」を再考することにある。

### 第一節 北一輝の国家論

#### 1. 北の「所謂国体論」批判

「教育勅語」(4)における国体論は、i 万世一系の国体は神話の權威に基づくものであること、ii 内在化された自然的な忠義心で天皇に従う国民によって国体が支えられてきたこと、を支柱としていた。北は『国体論及び純正社会主義』で、かかる国体国家論を批判し、国家主権と天皇機関説を主張する。

北は、西欧におけるキリスト教が、ダーウィンの進化論によって掃蕩されたように、明治国家の公認イデオロギーである「国体論」(北はこれを日本の基督教という)を進化論的歴史観によって打破することを目論む。北によれば、歴史も発展段階説で語られることになり、国家も「家長国家」→「公民国家」→「世界大連邦(人類の対立なき黄金郷である世界社会主義国家)」→「絶対的理想としての神類社会」へと進化する。この発展史観に基づき、日本の現状を適切な進化段階に位置づけ、国家の生存進化の目的を実現することが北の主眼である。したがって、国体国家論を以下のように批判する。

第一に、天皇を家長とし国民を一家の赤子とする君臣一家論は、君主主権の国家論を形成する思想の源泉となる。第二に、「日本民族は万世一系の皇統を扶翼せり」ということは、日本は万国無比の国体であるという思想の根拠となる(5)。そして、以上の二

つは何れも君主主権を捏造するものであり、これらに依拠して君主主権を述べているかぎり社会進化は侵害される。北にとって君主主権は、歴史の流れに逆らう「中世への逆倒」でしかない。

## 2. 北の国体論

北は共産的社会に至ることを理想とする(6)。しかし、自らが生きている時代は、その前段階としての社会民主主義の段階であるととらえる。したがって、北にとっての「国体」、すなわち国家の本質とは、国家主権の「公民国家」(社会主義国家)である。ここで「公民国家」とされるのは国家が統治権の主体であることを意味する。そして、すべての国民が国家の機関として自己を意識し行動することから、北はこれを社会主義と呼ぶ。この「公民国家」の段階の「政体」(7)は、国民すべてが、国家の生存進化という目的に向かって行動する機関である民主的政体である。そこでは天皇を含めた国民に「政体」があるので民主主義である。したがって「国体」においては社会主義、「政体」においては民主主義、これが北の国家論の骨子である。

北は明治維新以降、法律上は社会民主主義となったが、経済的方面において社会民主主義は実現されていない(8)と考える。そこで「国家の大部分を虐殺しつつある今の経済的貴族を転覆」(9)し、経済資本の国営化を目指す維新の必要性を説く。

## 3 北の国家論における「個」と「社会」

北にとっての社会主義とは、社会(集団)を立脚点とし自らの行為の決定をすることを意味している。個人にとっての「社会」とは「国家」であり、国家にとっての「社会」とは「世界」である(10)。個人は、自らの中に個人的利己心(小我)と社会的利己心(大我)の二つを有しているが、社会を単位として社会の立場から自己をとらえた場合、個人的利己心(小我)ではなく社会的利己心(11)(大我=社会)に即して自己の道徳的義務を果たさなければならない。同様に国家は国家的利己心(小我)ではなく、世界的利己心(大我=社会)のために行動する(12)。これによって、個人には国家における自由が、国家には世界連邦における独立が保証される。

## 第二節 筧克彦の国家論

### 1. 筧の国体論

筧は、日本の独自性を万世一系の皇統に求め、支配の正統性を神話に根拠づけた、いわゆる国体国家論を展開する。しかし、筧は天皇主権論ではなく、国家主権・天皇機関説を採る。

筧は、政体は日々新しくなっても国体は万古以来決して変わることがない皇国であるとし、「皇国の国体は不動不易なり」(13)とする。しかし主権は国家自身にあるとする。

その理由として、天皇が自ら国家の主体となることは自らの私的利益を追求する「ウシハク」であり、天皇は己を空しくして外部の一切の力を受け入れるという「シラス」の立場にあるので、天皇主権は逆に天皇の価値を貶め、その価値を損なうということ等をあげている。そして、主権は、筧が国家とみなす普遍我（14）にあり、この普遍我を最もよく表現するのが天皇ということになる。天皇は、それ自体で価値があるものではなく、個人に内在する普遍我を最もよく表現する表現帰一人として、畏敬の対象となると筧は考える。

## 2. 筧の天皇機関説

筧は機関の有機結合を念頭に国家を観念した。ただ、筧はこの機関が国家を表現するものと捉える点に特徴がある。つまり、国家は表現者たる機関の表現によって現象するものであり、各機関（表現者）は国家の根本を具有するものと捉えた。その際、筧はオットー・ギールケの仲間団体（Genossenschaft）という水平原理を基盤に置いている。ギールケは団体法論者として有名であるが、彼はドイツの中世都市の自律的自治を念頭に、団体論を構想した。その際、その中核をなしたのが仲間原理である。上下関係のない仲間が団体を構成する、これが仲間団体である。

筧はこの原理に依拠して、国民は国家を天皇と共に表現する、同様な仲間であると捉える。しかして、筧は、軍人、商人、芸術家などの職業を「権限」として国家への参入経路とし、分業関係を国家の基本枠組みと考えた。また、それらを表現帰一、表現対立、独立肉体という関係に区分した。例えば、軍人は軍人同士の対立がありうるから、表現対立関係に含まれる。天皇は格別の機関であるが、前にも触れたが「全き表現人」とする（15）。

こうした各機関を統一するものとして「一心同体」という観念を提示する。これは一種の「汎神論」を基礎にしたものである。国民（個我）は国家（普遍我）と同様に神の現れであって、本来は同体である。国民（個我）は普遍我たる国家の部分（機関）であり、普遍我には大生命が宿っている。したがって、本来、各国民（各個我）の心は一つであるとする。

## 3. 生の哲学の影響

筧はディルタイの影響を受けている。ディルタイの主張した「生の哲学」は筧の国家論の基盤をなしている（16）。「生の哲学」とは、「生」そのものに価値的構造連関（歴史的・社会的・文化的構造連関）が備わっているととらえ、「生」が自らを創造する時に、この創造され続けている価値的構造連関が一種の条件をなすととらえるものである。したがって、そこでの「生」は具体的なものではあるが、普遍を内在する特殊な存在であり、この内在しつつあるものが行為や制度の背後にあり、それらを有意味に支えて



いるものとしてとらえられている。上述した表現哲理も、このような「生」の哲学によって支えられている。行為や制度の後景にある全一的な生の流れが「大生命」であり、歴史を「大生命」の生成発展の過程としてとらえる(17)。筧によれば、八百万の神々は、古事記に最初に登場する神天之御中主神(18)(絶対我)から分岐したものである。そして、これら八百万の神々は自らの根源である天之御中主神を内在化しているが、それぞれの分担の範囲で天之御中主神を「表現」(19)するものである。国家の場合もこれと同様で、各個我が普遍我たる国家を表現することになる。

### 第三節 田辺の国家論

#### 1. 当初の構想

田辺は社会・国家を考える前提として中間項である種(民族共同体)を問題とした。そして、種においては「分有の論理」が支配していると考える。そこでは、全体が部分に分有され、部分が全体と同じものであるとする自然的生命意志が働いている。したがって、部分が全体に離反しようとする、この部分に対して全体の強制力が働くことになる。しかし、部分たる個人には自由なる選択意志があるゆえ(分立意志)、種の融和を破壊しようとする欲望を持つ場合がある(権力意志)。こうした事態に至ると、分有意志と分立意志とは抜き差しならない激しい対立関係が生じる。振り返ると、種に帰属し、種によって媒介される個は、自らの中に「種への帰属性」と「種からの自由」という矛盾対立の契機を有していると言える。

田辺は自ら絶対媒介と名付ける弁証法を用いて、この対立の統合を企図する。即ち、全てのものは何かに否定的に媒介され存在し、その統合を問題とする。このような対立・矛盾関係を克服するには、自己の優越支配を求める我性を放棄し、類(国家)に摂取される他はない。これによって、個は閉じられた社会から開かれた社会へと移行することが可能となる。かくして、国家は民族的なものを含意しながら、これに拘泥しない「人類的国家」に至る。

このように田辺が種を問題にしたのは、ドイツ留学時に知己をえたハイデカーの実存主義の影響からであろう。実存を考える際に、個は民族による拘束性が重要な要素になる。ただ、これをそのままに受け入れるのではなく、それを対自化することを田辺は求めたのである。

#### 2. 修正された「種の論理」

田辺は上述の弁証法を絶対媒介の理論と呼ぶ。すべての存在は何かに媒介されて存在しており、両者は否定的関係にあるとする。ところが、上述の論理では、種は無媒介の直接態となり、田辺の言う無媒介なものは存在しないという論理は徹底しないことになる。

そこで田辺は種の内部対立を基点とした新たな社会論、国家論を構想する。先ず、田辺は、種はその内部に対立を生じ、分裂を引き起こした自己疎外の状態にあると規定する。つまり、種は統一されていることが本来の姿であるが、内部に分裂が生じ、それゆえ自己矛盾を抱えているとする。そして、それとともに個と種の関係も考え直されるようになる。当初、個は種と対立関係にあるとされていた。しかし、個が種から離脱することは、そもそも不可能で(20)、種と個は直接には対立せず、個は種そのものに媒介されていると修正する。そうした個が、種の内部で分裂を引き起こす。この対立は複雑である。種の統一と分裂、個と個の対立、そうした種同士の対立、という三重構造を有する。しかして、そのような個は、種に依存しており、無自覚的で真の個ではない。個が覚醒されるには自らを回復する主体的行為が必要となる。個は類的に媒介され、自己否定的に類的普遍の実現を目指すことで真の個となる。ここで、真の個性を実現することは、内的に分裂した種共同体を開かれた類的国家の統一へと導くことを意味する。田辺はそうした一連の動きを個の「全体統一の回復、復帰の過程である」(21)と述べている。ただ、この個の実践は、田辺が言うように、「死して復活する」と言うほどに激しいものである。

かくて、類的国家が成立するが、それは「絶対的全体に参与する」(22)ことを意味する。類では「民族の階級分裂が止揚」されるものとして階級対立の解消をも含意している。これは当時の時代を背景とした議論である。当時、暗殺事件は頻発し、2.26事件をはじめとする大小のクーデター未遂事件が起きている。また、政府の思想弾圧も圧力を増していた。これらには民族主義的対立、階級対立、思想対立が絡んでいた。一方、軍部の台頭から政党は機能麻痺に陥っていた。これらはまさに田辺の危惧する種内部の対立が顕現化したものである。

このような対立は海外でも深刻化していた。こうした国内の対立を止揚して、国内では個人がそれに於いて自由に協力する国家となり、同時に国際協調に於いて成立せしめるに至ることこそが田辺の真意である。

#### 第四節 三者の論の比較・検討

##### 1. 共通性—国民の実践、道義的緊縛

三者の国家論は国民を主体とした国家建設の論理である点において共通している。これらは、いわゆるリベラル・デモクラシーとは異なるが、国民が主役となる点で民主政論のひとつに含まれるであろう。これは正統派とされた穂積八束の国体国家論と比較すると明瞭になる。穂積の天皇を主権者とする国家論は、天皇に無制約の権能があるとしていたからである。この論によれば、国民(臣民)は服従が要請されるのである。

そして、国民の道義的实践によって、国家を道義に緊縛しようとする点でも共通性がある。彼らは、「あるべき国家」を構想したのであり、その国家は道徳に叶う必要があった。北、箕そして田辺は各人、理由に差異はあるものの、現存する国家に疑問を抱いたのである。

## 2. 差異一民族、天皇

箕は日本民族の優等なることを強調して、その国家論は民族主義的国家を弁証したものであった。臣民には皇祖・皇宗に連なる普遍我が内在しており、その覚醒によって一心同体の下、国家建設に励む。そして、全世界の中心たる「『日の本つ国』は『すめらみくに』として其の普遍我を全世界に拡張実現」（23）し、「範を万邦に垂れ、遍く人類を美化」（24）し、万邦に光被すべき国であることが大日本国であるゆえんであるという。一方、北は『国家改造案原理大綱』で、「英国ヲ破リテ土耳其ヲ復活セシメ、印度ヲ独立セシメ、支那ヲ自立セシメタル後ハ日本ノ旭日旗ガ全人類ニ日ノ光ヲ与フベシ」（25）と述べるように、アジア主義の観点に立ち、列強の支配からアジアを解放に導く、そうした使命が日本民族にはあると確信していた。彼らにとっては、日本民族というファクターは北と箕の国家論の核心を成していた。当時のこうした民族主義的国家に対するアンチテーゼが田辺の論である。田辺にとって、民族主義、国家主義は「無媒介なる直接主義に依る特殊の普遍化、相対の絶対化」（26）であり、絶対媒介の立場から排斥しなければならないものである。そこで、多元的な伝統的共同体を否定的な「私」ととらえ、権力の単一性である国家を普遍「公」ととらえる。個人は本来の自己を取戻すべく、種的社會を普遍的社會（国家）に轉換する。つまり、民族主義の呪縛から個人を解き放つ。これが田辺の主意である。

このような違いが天皇に対する考えに連動する。箕は、天皇を「表現統治行為の主体」（27）、

すなわち普遍我の全き表現者としてとらえている。北は、天皇も歴史的に進化しているものととらえ、『国体論及び純正社会主義』では、「23年以降（28）は大に進化して帝国議會と共に最高機關を組織すべき要素と云ふ意義となれり」（29）と述べ、また『日本改造法案大綱』では、天皇の原義は「天皇ハ国民ノ總代表タリ」（30）としている。このように、北は天皇を最高機關にして、国民の代表としている。これに対して、田辺は天皇について、全く戦前、戦中の論文では触れていない。しかし、戦後、昭和21年1月の「政治哲学の急務」の中で「絶対無は象徴としての天皇の存在を媒介とし、而してまた天皇の存在は絶対無を媒介とせられる」（31）、天皇の絶対性の根拠は「無の超越性に由来するものに外ならない」（32）として、「絶対無」を媒介とすることであると述べている（33）。これは、国民の實踐を映しだす鏡という意味に理解しうる。この

態度は戦中・戦後を通じて、田辺の一貫した態度であると推される。

### 3. 田辺の国家論の特徴とその問題

以上のように、田辺は民族主義的国家を否定し、天皇を無化して、国民本位の国家論を構想していた。それは、戦後の民主体制と親和性を有するものである。これは北、箕の国家論を補助線としたことで、一層明確なものとなった。即ち、彼らの国家論は民主政の要素を多分に含みながら、民族主義的全体国家を基礎付けるものとなった。一方、田辺は国民の道義的实践を重視した国家建設の理論を提示したのである。

ただ、田辺の国家論には大きな難点があった。それは個人を尊重しながらも、国家以外に公共圏域（＝市民社会）が存在しないことであった（34）。したがって、個人は国家の介入しえない領域で、自己を陶冶する機会が失われる。それゆえ、個人の自律性は普遍たる国家に絡み取られる虞があった（35）。

この自律性が民主主義にとっては不可欠の要素である。全体が要請する個人が措定され、かかるものへ個が向かった場合、もはや個の多様性は失われる。かかる事態に至れば、全員一致の畸形な民主国に至る。つまり、民主的全体国家への途が開かれることになる。ところで、民主主義と自由主義を切断して、民主主義を肯定し、自由主義を否定したのは、ドイツの憲法学者カール・シュミットであった。そして、彼の理論はナチスの独裁を基礎付けたものと評価されている。意図は異なるものの田辺の国家論もこれと同様な構造を持っていた。確かに、田辺はナチスの理論とは異なり、民族的全体国家を志向していない。個人は民族性を対自化し、これを克服することにその主眼が置かれていた。しかし、個人の自由領域が十分に保障されていない場合、個人は国家の措定した「国民」へと向かう危険性を孕んでいる。そうした自由な討議、あるいは各自の熟議がなければ、民主政は全体主義に移行する虞がある。

実際、田辺の理論も戦時の総力戦体制を基礎づけるものとして流用された。総力戦体制は国家の総力を戦争に振り向けるものである。そこでは、国民の強力な統合が企図され、思想すら統制される。そして、規格化された国民を束ねる組織として国家は存在することになる。このようにみると、民主政にとって、個人の自律性、それを育成する市民社会は不可欠な要素であることが分かる。そして、それは今回の日本型民主政論を検討した結果、看取したものである。

ただ、留意すべきは市民社会の性格である。それはアトム化、アパシー化した個人を育成する場ではない。個人の抱える利己心、恣意を対自化させ、それを濾過する機能が、そこには求められているのである。このような公共圏域が民主政には不可欠のものとして要請されるであろう。その意味で、道義を強調した田辺の構想は、ここにおいて再び

生かされる必要がある。

注

- (1) 子安宜邦「哲学というナショナリズムー田辺元と『種の論理』」、『アソシエ』、2007年。
- (2) 田辺元『田辺元全集』第8巻、筑摩書房、1963年、326頁。
- (3) 丸山真男『現代政治の思想と行動』上巻、未来社、1956年、29-30頁。
- (4) 加藤周一ほか編「教育勅語」『日本近代思想大系六 教育の体系』岩波書店、1990年1月。
- (5) 『北一輝著作集』第1巻、みすず書房、1959年、250頁。
- (6) 「故に吾人は社会の進化して万人平等の分配と云ふ一階級を越えて純然たる共産的社会に至るべきことを円満なる理想として有する者なり」、前掲『北一輝著作集』第1巻、61頁。
- (7) 北は「政体」は統治権発動の形式をさし、「君主制」（古代）→「貴族制」（中世）→法律上の民主制（近代）→完全な民主制という発展段階をへて進化しているとらえている。
- (8) 前掲『北一輝著作集』第1巻、393頁。
- (9) 前掲『北一輝著作集』第1巻、392頁。
- (10) 社会主義と個人主義との理想の合致は 社会と個人との相異は大我と小我という立脚点の相違にしかすぎないことからもたらされる。
- (11) 社会的利己心は公共心、社会性、道徳的本能、神の心と命名される。
- (12) 北は小我と大我の関係も進化するととらえる。「小我」、「大我」も、発展段階説で語られ、社会の進化につれ「小我は大我となり大我は無我となる。ー生物進化論は大釈尊の哲学宗教に帰着せり<sup>1)</sup>」とあるように、小我（個人的利己心）→大我（社会的利己心）→無我に至るとされている。
- (13) 『国家之研究』、清水書店、1913（大正2）年、23頁。『大日本帝国憲法の根本義』では、「日本は君権国以上の皇国である」と述べている。『大日本帝国憲法の根本義』、岩波書店、1936（昭和11）年、153頁。
- (14) これは絶対我が国家において顕現化したものにとらえられている。図解すると、絶対我⇒普遍我⇒個我という関係となる。筧はこの絶対我を『古事記』に登場する、初めの神である「天之御中主神」と考えているようである。
- (15) 筧はこのような表現関係を「表現哲理」と呼ぶ。この哲理については3で詳論する。

(16) 「時あたかもディルタイ教授はヘルマン・ノール博士を助手としてヘーゲルのユーゲントシュリフテンの編纂と研究に当たっていましたので、その教えを受けることが多く、キリスト教ならびにキリスト教の精神の哲学的思想的理解に大いに得るところがあった」 笈泰彦「父笈克彦のことども」『学士会会報』、学士会、690号、1966年、41頁。

(17) 笈は国家というものを「我々の中に存在する普遍的の大生命をいふのである」とも言っている。前掲『国家之研究』、98頁。

(18) 宇宙一切の真の大生命であり、造化生成を超越している絶対の大生命。宇宙一切のものを顕現させるもの。前掲『国家之研究』、119頁。

(19) ドイツ語では、「表現」は日本語の「表現」よりも広い意味があり、顕現という意味が含まれる。さらに「表現」は「代表」とも異なる。「代表」は甲が乙に仮に帰一するもので、相対関係であるが、「表現」は一質一体で末端においては分担するが、皆同一から出ている。

(20) 前掲『田辺元全集』、第6巻、452頁、参照。

(21) 前掲『田辺元全集』、第6巻、484頁。

(22) 前掲『田辺元全集』、第6巻、481頁。

(23) 前掲『大日本帝国憲法の根本義』、274頁。

(24) 前掲『大日本帝国憲法の根本義』、153頁。

(25) 前掲『北一輝著作集』、第2巻、281頁、参照。

(26) 前掲『田辺元全集』、第7巻、36-37頁。

(27) 前掲『国家之研究』、16頁、笈はここで天皇は国家の統治権の主体ではないと述べている。

(28) 1890（明治23）年、大日本帝国憲法が施行され、第一回帝国議会が開かれた年である。

(29) 前掲『北一輝著作集』、第1巻、371頁。

(30) 前掲『北一輝著作集』、第2巻、293頁。

(31) 前掲『田辺元全集』、第8巻、375頁。

(32) 前掲『田辺元全集』、第8巻、369-370頁。

(33) 天皇に対して「一切を進んで放棄し、国家国民の為に無所有無一文を選びとつて」戦争責任を示すべきだと天皇に進言している。

(34) 市民社会が観念されていたとしても「欲望の体系」としての市民社会にすぎない。

(35) この点について、田辺は戦後「国家の根源悪」を看過していたと、その誤謬を認めている。

10月26日(土) 14:00-14:45【第1会場】

## 高群逸枝の非戦的侵略戦争の論理——建国の「二つの型」論をめぐる

蔭木達也(慶應義塾大学経済学研究科 博士課程)

はじめに

1931年から45年にかけての日本の思想を取り上げる際には、当然に戦争との関わりが問われる。十五年戦争とも呼ばれるこの時代の思想を客観的に分析しようと思えば、当時の多くの人々が戦争を肯定し、かつそれを何らかの形で正当化する価値観を有していることを前提に、その価値観自体に対する価値判断は留保しつつ、歴史的な視座に立って分析を加えることが求められる。

しかし、侵略戦争に対する絶えざる反省と向き合ってきた戦後日本の歴史学において、それは困難な試みであり、しばしばその論じられ方は、戦争が悪であるという前提から出発しているように思われる。そのことは例えば、「皇国史観」批判の中によく見出される。「皇国史観」は、「日本の「国体」への絶対的讃仰と無謬性を証明することを目ざし、また「国体の精華」を開花させてきた人物や事件の顕彰を通じて、日本歴史を「万国ニ冠タル」ものとしてえがきだそうという目標をもって」おり、もって侵略戦争の肯定と国民の動員を実現したものとして、戦後繰り返し批判の対象となってきた。しかし近年の研究は、そこで使われている「皇国史観」概念の曖昧さや無根拠性を指摘している。特に長谷川亮一は、「皇国史観」をめぐる数多くの戦後の研究を網羅的に整理して、その概念史を跡付けている。長谷川によれば、原義の「皇国史観」が歴史教育を通じた国民の動員のために生まれた概念であるにも関わらず、その概念が戦後の論者によって「戦前・戦中の歴史思想上の問題としてよりも、むしろもっぱら同時代の国家による歴史教育の統制や、右翼による歴史教育への介入に対する批判として取り上げられてきた」ために、その内在的な分析がなされてこなかった。つまり、学問に予め倫理的解釈が入り込んだことが、戦時下の歴史研究に対する史学史的な分析を妨げていたというのである。

「皇国史観」の中心的イデオログとしてしばしば参照されるのは平泉澄や大川周明であるが、女性の立場からそれを担った歴史家として筆頭に挙げられるのは、女性史研究者高群逸枝である。高群の戦中の執筆活動も、やはり同様に、戦争協力であることを理由に断罪されてきたとあってよい。鹿野政直は、高群が母系制の研究を通じて、「公私の統合によるあらたな公私関係の創出をめざし」て「国」と地続きとなるような「家」の論理を打ち立て、「家を丸がかえにしたままでの解放の思想」を「母」という観念に

込め、「受胎の可能性を基礎とした女性本位の」「血族的共同体の論理」としての「血」の連帯を希求したことで「国体論に足をとられ」、「「神国」思慕」へと進んでいったと説明し、この時期の高群を否定的に評価する。加納実紀代は、十五年戦争下の高群の論述が戦争協力のものであったとし、その内容は「〈皇国史観〉」から「大きくはずれることはない」という。西川祐子は、高群が「母系制の側からの血縁国家論を展開し、万世一系の天皇統治についてはこれを支持し、強化してきた」とする。山下悦子も、高群とファシズムとの親和性という観点から「母」という概念に注目し、戦後の高群の中にまで連綿と続く「母なる天皇制」の思想をみている。いずれの研究も、高群の著述が戦時中の「皇国史観」を何らかの形で内面化し、「天皇制」と戦争を支持し、あるいは「大東亜共栄圏」「八紘一宇」などのスローガンと接続していることを明らかにすることで、戦中の高群の思想を戦争との関係から否定的に位置づけている。

しかし、この時期の高群が論じていたのは単に現下の戦争についてのみであったのだろうか、あるいはそこに限定して高群の思想を分析することで十分なのだろうかという疑問がある。結果的に、戦争は数年のうちに、日本の敗戦という形で終了した。しかし、30年代後半から40年代前半、高群が「日本」なるものと向き合いつつ歴史研究を行っている間には、そのような結末が待ち受けていることを予期してはいなかったのである。むしろ、高群が論じようとしていたのは、戦争をどのように戦うべきかということだけでなく、その先にどのような世界をもたらすべきか、われわれはどのような世界のために戦っているのかという問題であり、戦争を思考の経路に組み入れていたからといって、その思想自体を否定することはできない。むしろ、戦争を思考の経路に組み入れていたからこそ、アナキズム時代の高群の即時革命論より具体的に、新たな社会へと至る道筋を描くことができたとすらいうことができる。そのような観点に立って、高群の戦中の思想を再検討することが、本報告の目的である。

## 一 「日本精神」と建国の「二つの型」

1934年に書かれた「日本精神に就いて」の中で高群は、「日本精神とは何だらう」と問い、それは「惟神とか大和魂」などと言われるが、その内容は「民族」の意識にあるという。その上で高群は、「民族主義」の二つの種類を説明する。一方では「独逸ナチスの如く、アリヤン種の白人の血統を優秀であるとし、黒人、蒙古族等の血統を排斥してゐる」。他方の「黒人、蒙古族等の立場では、民族に優劣はなく、のみならず現在区々に分れてゐる民族が混和合一する時代がくると信ぜられ、世界の家族化が要望されてゐる」。そして、「日本精神」は「後者を代表するものである」という。

高群は歴史研究においても、この二つの区分を導入して論じる。1938年の『大日本女



性史 母系制の研究』の結論部は、「闘争よりは支持による我国の発展の経路を祝福せざるを得ない」と書いている。「闘争より支持」とは、民族間の戦争と征服ではなく、民族間の婚姻と混血を進めることで、民族同士がまとまるという立場をとることである。1940年の『女性二千六百年史』でも「建国には二つの型があるといふ。一は他族を征服してこれを奴隷とした上に建てるもの、もう一つは他族を包容して血縁的に建てるものである。この時、日本の建国はいふまでもなく後者であらう」といい、その後の『日本婦人』の連載でも同様に、「いつたい、わが国は家族国家といはれるくらゐで、建国の由来が大方のよその国とはちがふ。よその国は原住民を征服し奴隷とした上に立国したのが多いが、わが国は多種の国つ神すなはち先住民を征服するのではなく所謂まつろはせ（意味はわが惟神の道を奉ぜしめること）、さらに系譜的にも同化して、これをひとしく家族とした上に国を立てたのである」と高群は書いている。つまり、高群は「征服」と「奴隷」化による建国の型に対し、「包容」と「血縁」化による建国の型を日本の特色として指摘している。高群のいうこの建国の「二つの型」は、先の「民族主義」の二つの種類と、その後者を代表するとされる「日本精神」の立場を歴史的に補完するものとして理解することができる。

今までの研究においては、このような「日本精神」的な「包容」と「血縁」化による建国の型、「結婚による彼我系統の同化」がもたらす「系譜」の「一姓化」による建国という論理を高群が繰り返し論じていることが、「皇国史観」に基づく体制賛美として位置付けられてきた。山下はそれが「そのまま皇国思想——五族協和、八紘一宇（世界の家族化）、自死の精神の真髓を物語っている」と指摘し、鹿野は、これが高群の「強烈な天皇制意識」を示し、「“大東亜共栄圏”の思想あるいは“八紘一宇”の思想」に連なるものだと分析する。確かに、高群は「八紘為宇（世界の家族化）への奉仕」という表現で、戦時中のスローガンを自らの叙述の中に組み入れつつ、人々に向けて戦争への参加を呼びかけていた。しかし、建国の「二つの型」のうち、前者は「征服」と「奴隷」化による建国、後者は「包容」と「系譜化」であるという高群の立論を前に、単に後者のみを取り上げてそれが「皇国思想」であると指摘するだけでは、高群の思想の分析としては十分でないように思われる。むしろ、この二項対立がどういう意味を持っているのかを検討する必要があるだろう。

高群は、建国の「二つの型」を「奴隷制」と「氏族制」との対立として整理している。「凡ゆる異族、蛮民等と進んで婚姻し、彼等を完全に自系下に結合して、国作り、氏作り、部作りをなしたこと」によって、「奴隷制を氏族制に代置した」。この「氏族制」と「奴隷制」という対立項は、1930年代の歴史学において広く論じられてきたものだ。例えば高群が『大日本女性史 母系制の研究』の中で参照する渡部義通の歴史研究では、

「氏族共産社会」は「主権者なく階級なく私有財産を知らざる時代——血縁と共産とに基づく社会、即ち原始共産社会」であり、それが崩壊したのちに「皇室中心の族長的支配——搾取制——最初の階級支配が一応確立した」と規定されている。あるいは早川二郎は、「原始氏族制社会」の次に「奴隷所有者的古典的古代」、そして「中世＝封建主義社会」へ、という発展段階に基づいてアジア各国の古代史を位置付けようとする。このような「氏族制」から「奴隷制」への発展段階論は、渡部も早川もそれぞれ注で引用している通り、いうまでもなくマルクスの『経済学批判』の「序文」や『資本論』、エンゲルスの『家族・私有財産・国家の起源』で論じられている発展段階論を共通の枠組みとしている。そして、その世界史的枠組みに基づいた古代日本史研究においては、「氏族制」の崩壊の上に「皇室中心の族長的支配」としての「奴隷制」を導入することで建国が可能になると考えられていた。例えば早川は、「中央と政治関係を結ぶことは同時に血縁関係の樹立でもなければならぬやうに考へられ、そのために中央の男子を国造家の代表者たる女シャーマンと娶はすやうなことが行はれ」、そこには「氏族制度の時代から最初の階級社会への過渡」が現れていると説明している。

このような、「氏族制」の崩壊の上に「皇室中心の族長的支配」としての「奴隷制」を導入することで建国が可能になるという同時代の通説的な歴史解釈に対して、高群の立論は、むしろ「氏族制」の中から平和的な建国が行われたことを明らかにすることで、世界史における日本の独自性を強調するとともに、従来の日本古代史研究を乗り越えるような新説を提示するという意味をもっていた。しかしこの説が持っていた意義は、単に歴史学上のものにとどまらないように思われる。

## 二 非戦的侵略戦争肯定論

高群が、一方で「一姓化」による「世界の家族化」、つまり婚姻を通じた統合を歴史の終着点としているにも関わらず、足元では女性たちに戦争協力を呼びかけていることは、切り離して考えるべきなのだろうか。鹿野は、高群が「神国」への信仰と「現実に進行しつつある殺戮」との間で「矛盾を感じ」ていたとみている。また、西川は、現下の戦争については「血族守護」と「祖国愛」に基づき肯定されるものであるとして、侵略よりも「生存のための戦い」という自衛の側面を重視することで、そこに矛盾はなかったとみている。また、血族的な結びつきを重視する意識は「共に死のうと呼びかける死における連帯の意識」をももたらしたとする。山下は逆に、「世界の家族化」の論理は家族にならない「異質な者」を抹殺——殺害することとしての侵略戦争を正当化すると分析する。それぞれの論者の、高群が戦争を肯定する背景にある思想の評価のあいだには、大きな懸隔がある。

高群の戦争肯定の思想に対する評価を行う際に、高群自身が「侵略戦争」を肯定する論理を明確に提示していることは、より重視されるべきことであろう。高群は、国際連盟が「領土保全を建前としてゐる」ために、「満州事変は侵略主義で、他国の領土を犯す」と主張したと述べた上で、次のように国際連盟の立場を批判する。「然し、領土保全といふのは、世界戦争以後、主として先進強国の間から生れた欲求であるが、十九世紀頃までは、それらの諸国は侵略を建前とし、当時、冬眠状態にあつたアジア及びアフリカ、其他の各地域は、殆ど余すところなく侵略され分割されてしまつた。然し、さうした侵略主義も、最早や頂点に達した現在としては、現状維持——すなはち領土の保全が望まれてくる」。高群にとって「国際連盟」のいう「領土保全」の建前と日本に対する「侵略主義」批判は、侵略主義をやり尽くした「先進強国」の「現状維持」のための論理なのである。これに対して日本は「同じ侵略行為でも立遅れて行はれ」、しかもそれが「現在の産業主義に処するには資源の乏しすぎる日本」の「生命線——すなはち生存権の確保」のために行われるのであれば、「国際連盟の現状維持の建前を脅か」し、日本の侵略戦争も「世界善の行使者たる使命を期せずして与へられてゐる」ものとして肯定されるべきである。このように高群は、はっきりと侵略戦争肯定の論理を打ち出している。

さきに高群が「民族主義」の二つの種類、つまり「白人の血統を優秀である」とする「先進強国」における「血統を排斥」する立場と、「黒人、蒙古族等の立場」における「世界の家族化」を目指す立場とを区別していることを踏まえれば、高群が日本の侵略戦争の対象として、敵国と被侵略国とを分けて考えていたことが理解できる。高群は、現下の戦争について、約束された理想郷への到達を「阻害するものに対してわが聖戦はおこされる」ものだとその正当性を主張し、「いよいよ眼前に迫りきたつた」「敵米英」に対して、「いまこそ、全女性は、一人のこらずこの真阿の神習いに則り、もつて、神国護持を行ぜねばならぬ」として戦意を鼓舞した。ここで「敵」と見なされているのは、明らかに「血統を排斥」する英米などの「先進強国」である。

これに対して、「民族主義」の後者の立場としての「日本精神」に立つ日本人に対しては、アジア諸国への侵略を「コトムケ」「マツロヒ」によって闘争も憎悪もない形で行うことを求める。「先住民を征服するのではなく所謂まつろはせ（意味はわが惟神の道を奉ぜしめること）、さらに系譜的にも同化」すること、つまり説得と婚姻が日本の建国の特徴であるということは、まさにアジア諸国への侵略を論じる時にこそ意味をもつ。その意味で、高群が「母系制」研究の意義の一つとして「母系的遺習が、国家の中央統制をして、之を比較的平和裡に進捗せしめた隠れたる要因をなしてゐる事実」を明らかにした点を挙げていることは注目される。このことは、高群が建国の「二つの型」のう

ち「氏族制」的建国の論理において、言い換えれば「日本精神」によって、それが達成した「一姓化」そのものよりも、「隠れたる要因」としての「母系的遺習」の価値を認めていたこと、そして天皇制という「国家の中央統制」そのものではなく、「之を比較的平和裡に進捗せしめた」ことの意義を重視していることを示している。

このように、高群が戦争と平和を同時に主張することができたのは、「先進強国」に対する戦争と、アジア諸国に対する平和裡の侵略という、建国の「二つの型」を背景とした二重の論理を立てていたからなのである。この論理によって高群は戦争と平和の矛盾から解放され、はっきりと戦争肯定と動員の論理を打ち出すことができた。それと同時に、異質な民族への侵略戦争を平和裡に行うという、単に戦争肯定ではなく、戦争に内在的な非戦的方法論を示したのである。侵略戦争の否定ではなく、非戦的侵略戦争の論理により、侵略戦争を肯定しつつそれを乗り越えるという発想を、高群は歴史研究から取り出したのであった。

### 三 「民族が混和合一する時代」を目指す「日本神道」

高群は、単に現下の戦争を「二つの型」論で腑分けし、それに正当性を与えただけではなかった。その先には、高群独自の「日本神道」があり、それが戦時中の高群における一つの思想的到達点を示している。「日本神道は恐らく『草木ものいふ云々』とあるやうな多種多様の種族の、各々の狭小なる血の相違を以て絶対的のものなりとし、相闘争、相憎悪した氏族時代の苦悶の中から誕生を見たのではないか、或はその救済のために樹立されたものか、いずれかであらうと思ひます」。「氏族時代」の到達点にある平和裡の統合としての「世界の家族化」、それによって誕生したのが「日本神道」であり、「惟神」というあり方であると高群は定義する。

高群は自らの歴史研究に基づいて、「日本神道」に様々な内容を付与した。原始共産制時代に平和裡の統一がなされた「氏族制」社会の像は、未来において「世界の家族化」がなされた時にも到来するものとされ、「日本神道」が最終的に約束する理想郷となった。その実現をもたらす「家族心」は「世界救済の福音たるべきもの」で、「おそれ多くも口神武天皇の「八紘為宇」明治天皇の「四海同胞」とお示しになつた精神」だ。そして、そのような理想郷に向けて「八紘為宇（世界の家族化）への奉仕」を行うことが人々の責務であり、具体的な教義として示されるのが「古婦道——すなはち惟神の婦道」である。そこでは「誠と献身」が謳われ、「惟神にもとづくわが婦道の一般的特徴としては、強ひて語をえらぶならば「善妻慈母」——これであらうと私は思ふ。良妻賢母は道徳的、批判的であり、善妻慈母は宗教的、帰依的である」と説明される。

これはいわば、歴史学と国家神道が融合して出来上がった千年王国論であろう。高群

は、歴史研究を下敷きにしながら、「日本神道」を通じて歴史の先に自らの理想と救済の論理を肉付けしていったのである。これは、本報告冒頭で引用した「国体論に足をとられてゆかざるをえなかった」という鹿野の分析とは逆に、むしろ確固たる内容をまだ持っていなかった国体論を、自分の思想と学問的蓄積の上で一つの宗教、一つの理想郷へ向かう道として、宗教として昇華させたものだった。そしてそれは、単に戦争を正当化するためのロジックではなく、「血の相違」から救済され、「民族に優劣はなく、のみならず現在区々に分れてゐる民族が混和合一する時代」を到来させることをめざした思想であった。

この思想は、高群が1920年代から繰り返し主張している「結婚制度の廃止」と地続きであることに注意しなければならない。個別の系譜により「血の相違」を生み出す「結婚制度」が廃止され、「一姓化」され、恋愛と結婚が制度によらず可能となる「無政府恋愛」の社会が到来すれば、「異族、蛮民等の系と血は文明種族のそれに帰一し、文明種族のそれも異族、蛮民等の血管内に帰一」するような、民族の違いを超えた「血の帰一」が実現され、自ずから民族間の争いのない時代が到来するであろうと高群は考えていた。その意味で、高群は現存する「天皇制」を賛美したのではなく、まさにこのような「血の帰一」、つまり混血による単一民族化を過去の日本列島で成し遂げた歴史上の「天皇制」を一つの参照系において、その世界版としての「世界の家族化」、つまり「人類」として一つになることを主張したのであった。その時高群の「日本神道」にとって天皇は、世界神道の担い手となって様々な民族とまぐわい、子を産み、人類すべての子を愛する「母」のような存在として捉えられており、すでにそこには自民族の卓越を主張する思想も、戦いによって他を制圧する思想もあり得なかった。

おわりに

本報告は十五年戦争下の高群の著述を再検討した。高群は「奴隷制」と「氏族制」の建国の「二つの型」を示して、日本が後者の方法によって平和裡な建国がなされたと指摘した。次に、「先進強国」に対する戦争とアジアに対する平和裡の侵略という二重の論理で自国の戦争を正当化し、最後に、「日本神道」に新たな内容を付与した。

高群が侵略戦争の残酷な現実を知らず、女性たちに戦争協力を促す論を多く発表したという事実は、本報告が否定するものではない。しかし、婦人参政権すら与えられていなかった戦中のほとんどの人々にとって、戦争は自ら希望して始められるものでもなければ、希望して終わらせられるものでもなかった。ならば、その中からどのように新たな状況を作り出せるか。そう考えたときに高群は、平和裡の侵略と死をも辞さない自衛という論理で、なお「世界の家族化」というユートピアを描き、それを人々に訴えてい

たのである。これは戦争の外からそれを批判するのではなく、それを内から覆そうとする反戦思想であり、高群の自身の思想としても、「恋愛」と「母性」の自由を求めるアナキズムから、それを通じた世界平和の実現までも展望した「日本神道」という宗教思想へと進んだものと理解することができる。高群が厳しい現実を前にしてなお希望を捨てず、新しい平和な世界を展望したことにこそ、高群の戦中の思想の意義があるのではないだろうか。

参考文献（注は報告当日資料配布）

『日本婦人』1巻1号～2巻12号、1942年11月～1945年1月

鹿野政直・堀場清子『高群逸枝』朝日新聞社、1977年

高群逸枝『大日本女性史 母系制の研究』厚生閣、1938年

高群逸枝『女性二千六百年史』厚生閣、1940年

西川祐子『森の家の巫女 高群逸枝』新潮社、1982年

長谷川亮一『「皇国史観」という問題』白澤社、2008年

山下悦子『高群逸枝論 「母」のアルケオロジー』河出書房新社、1988年

## 「肯定の危機」に取り組むチャールズ・テイラー——ウィリアム・E・コノリーの存在論的な異議を手掛かりに

高橋侑生（京都大学大学院法学研究科 法政理論専攻 博士後期課程）

### はじめに

本報告は、C・テイラー（1931-）の「哲学的人間学」を主題とする。「哲学的人間学」とは、彼の議論に通底している「一つのかかなり緊密に結びついたアジェンダ」[Taylor, 1985a, p. 1]のことをいう。そこにおいて、テイラーが一貫して問題とするのは、諸々の人間科学——心理学、言語哲学、政治哲学など——が暗黙裡に前提としてきた、自然科学を模範とする——その意味で「自然主義」的な——人間の生と行為の理解である。そして、人間科学のための適切な基礎的枠組として、テイラーは「自己解釈する動物」という描像を対置する。こうした文脈において、テイラーの政治思想にかんする先行研究の多くは、「哲学的人間学」を、「共同体主義」的な政治理論——それをどのように特徴づけるのであれ——がその上に構築される、理論的な枠組として位置づけてきた。

一方で、テイラーの近代に対する洞察の深化に伴って、1980年代の半ば頃から、「哲学的人間学」は、人間科学の適切な枠組の提示から近代文化の批判へと力点を移す。つまり、近代的主体の自己理解のうちに「自己解釈する動物」という描像を「立て直す」という規範的なプロジェクト——①近代文化のうちに自己解釈の契機を抑圧する諸要因が組み込まれてきたことに関する歴史的省察、②そうした抑圧に起因する特有の課題にかんする考察、③抑圧の諸要因に抵抗する方途の探究——へと主題が展開するのである(1)。

本報告は、こうした「立て直し」のプロジェクトとしての「哲学的人間学」に注目し、それが取り組んでいる実践的課題(②)を検討する。そこでまず、第1節において、テイラーのフーコー論を参照し、「自己解釈する動物」という描像から近代的主体を語り直すことが、目的論的な「責任」の「立て直し」を意味していることを示す。第2節において、こうした企図に対して、W・E・コノリー（1938-）が提起した異議を取りあげる。その時、その異議の前提となる「後期近代」の理解が焦点化される。それを踏まえて、第3節において、テイラーが、近代的主体の直面している課題を、コノリーとは異なる仕方で——つまり、「肯定の危機」として——理解していることを示す。そして、「肯定の危機」との関係において、「立て直し」のプロジェクトを特徴づけることを試みる。

既に示唆されているように、こうした議論は、テイラーの「哲学的人間学」の実践的意義を、「共同体主義」的な政治理論の構築へと安易に回収しない仕方で評価する試みの一環である。また、こうした関心に方向づけられた本報告は、従来とは異なる次元において、テイラーとコノリーとの差異を示しうると考える(2)。

## 1. テイラー：近代的主体の目的論的な「責任」

近代的主体の自己理解のうちに「自己解釈する動物」という描像を立て直すプロジェクトにとって、「近代」の歴史的な分析は不可避である。なぜなら、「立て直し」のためには、近代における「認識論の優位」が「道徳的で精神的な諸理念と結びついてきた」仕方を検討し、近代文化に浸透している「自然主義」的な気質や「主観主義」的な傾向を批判しなくてはならないからである [Taylor, 1995, pp. 1-19. cf. Taylor, 1989]。そして、テイラーは、そうした認識論的な「モデルが拒絶されるべき理由をフーコーからも学んだ」 [Taylor, 1985b, p. 383] という。

にもかかわらず、テイラーがフーコーを批判するのは、彼が「ヘーゲルの、そして別の仕方でハイデガーとメルロ＝ポンティの批判的な伝統から生じる、深く、真正な自己 [=自己解釈する動物] という対抗的な概念を認めない」からである [Taylor, 1995, p. 16]。ここで、フーコーがそれを認めないのは、彼の歴史分析が「ニーチェ的な真理の概念」 [Taylor, 1984, p. 176] を前提としているからに他ならない。それによれば、真理とは、事物に押し付けられた秩序であって、諸々の「真理の体制」に相対的である。

これに対して、「自己解釈する動物」という描像は、「自己解釈としての解釈学的な真理論」 [Taylor, 1985b, p. 383] を前提にする。それによれば、真理は、「推移による推論」を通じた「最善の説明」において、把捉され、確証されうる [Taylor, 1989, chap. 3; Taylor, 1995, pp. 34-60]。テイラーは、「解釈学的真理論」の普遍的妥当性を前提とすることによって、自己解釈において真理へと目的論的に方向づけられた人格の描像を「真理」——「人格の存在論」——として主張するのである(3)。

〔目的論的という〕表現が、歪曲された自己理解と真正な自己理解との間には区別があるということ、そして、ある意味で、後者〔真正な自己理解〕は、存在における方向性 a direction in being に従うことだと言うことができるということの意味するのならば、そうした見解を私は支持する。そして、この見解が、私の人間的な人格の「存在論」の大部を占める。 [Taylor, 1985b, pp. 384-385]



勿論、こうした「人格の存在論」の論証が可能であるか——可能であるとして、それが成功しているか——については議論があり得る。しかし、ここで重要なのは、テイラーが、こうした「人格の存在論」を前提に近代的主体を語り直す時、近代的主体が特有の「責任」を負うということである。すなわち、善き生のあり方を自己決定する存在者として、真正な自己理解の分節化を試み、その内で善き生のあり方を「肯定」する（目的論的な）「責任」を負うのである [Taylor, 1985a, pp. 27-42]。

その点、フーコーは、近代的主体がこうした「責任」を引き受ける可能性を存在論的に否認し、「我々が「肯定」しうるような何らかの善があるという希望を粉碎する」 [Taylor, 1984, p. 152]。テイラーからすれば、彼の歴史分析から、「何が獲得され、何が失われたのか、他者性に対して我々が閉じてきた扉はどのようなもので、我々自身を破壊することなしにそれらをどれほど開きうるのか」 [Taylor, 1985b, p. 383] について問うことはできず、その意味で、それは、他者性へと応答する可能性を閉ざすのである。

## 2. コノリー：近代的主体の「両義性」と「後期近代」

コノリーは、近代的主体の目的論的な「責任」の「立て直し」を企図するテイラーの視座を批判する。コノリーからすれば、むしろ、ニーチェ＝フーコー的な視座を援用しつつ、近代的な「責任ある人格」の自明性を揺さぶることこそが、喫緊の課題なのである。

こうした課題設定は、彼の「後期近代」理解に支えられている。「後期近代」においては、「相互依存と紛争の世界大のネットワーク」が形成され、国家は専ら「世界システムの圧力を、規律訓練の命令として、最も脆弱な住民へと伝える媒体」として機能する [Connolly, 1988, pp. 133-134]。その下では、近代的主体の「ルサンチマンはますます一般的で尖鋭なものとなり、中傷の標的となりうるものをもっと熱心に探すようになる」 [Connolly, 1991, p. 25]。つまり、近代的主体による善き生のあり方についての自己決定は、国家による規律を通じて、ますますグローバルな経済秩序に組み込まれる。同時に、実存的なルサンチマンを背景として、既成のコンテクストを前提とする「責任」の言説は正常化圧力としての性格を強める。したがって、近代的主体の「責任」の言説を攪乱するという戦略が、時宜に適ったものとして要請されるのである。

とはいえ、ニーチェ＝フーコー主義へと傾斜したコノリーといえども、近代的主体とその「責任」を完全に脱構築することを提言している訳ではない。実際、コノリーの「政治に対する方向性」においては、「責任ある人格」という近代的主体の構想が、その条件として常に前提にされている [Connolly, 1993] (4)。確かに、系譜学的視座は、近

代的主体の歴史性と人工性を強調する。しかし、それは、近代的主体が「近代の本質的に両義的な成果」 [Ibid., p. 219; Connolly, 1985, p. 374] であることを喚起し、主体による「肯定」の偶然性を暴露するための戦略なのであって、「解釈や、政治的な肯定それ自体の敵対者ではない」 [Connolly, 1987, pp. 159-160]。

ここから看取されるのは、コノリーの立論の背景に存在している、「責任ある主体」という歴史的な地平に対する一種の信頼である。実際、系譜学とは、「主体としての近代的自己に利用可能な、自己意識におけるエクササイズ」 [Connolly, 1993, p. 241] なのであって、近代的主体への信頼を前提にして初めて意味をもつ。

ニーチェは、近代的主体が産み出す病を暴露しながらも、それが実現している功績を評価する。結局のところ、内面化された省察的主体だけが、ニーチェ的系譜学を受けいれることができるのである。 [Connolly, 1988, p. 158]

善き生のあり方を省察的に「肯定」する近代的主体は、既に「成果」として確立している。したがって、コノリーにとって、アイデンティティを攪乱し、「責任」の言説を緩和することは、自身のアイデンティティの意味について無責任な個人を帰結しない。「問題は、ニヒリズム、アナーキー、アイデンティティそのものから疎外された相對主義にあるというよりは、むしろ事物の脆さに応答するに際して、アイデンティティが閉ざされたものとなる点にある」のである [Connolly, 1991, p. 172]。換言すれば、「責任ある人格」としての近代的主体は、ニーチェ＝フーコー的な系譜学に直面した上で、より他者に開かれた実践——闘技的デモクラシー——を、以前の生よりも善き生として「肯定」する力を有している。かくして、コノリーの課題は、近代的主体の「責任」を精緻化することではなく、ニーチェ＝フーコー的な系譜学を援用しつつ、その「責任」の言説を攪乱し、ルサンチマンを鎮めることとして設定されるのである。

「後期近代」とその課題のこうした特徴づけを前提とする時、テイラーのように、「責任」を存在論的に基礎づけようとする言説は、現況への感度を欠いたものとしてしか理解されないように思われる。

### 3. 「肯定の危機」に応答可能な近代的主体の「立て直し」へ

しかし、「哲学的人間学」において、テイラーが取り組んでいる実践的課題を考慮する時、こうしたコノリーの批判の妥当性を一方的に認めることはできない。本節では、テイラーの「立て直し」のプロジェクトを、「肯定の危機」という状況認識に関連づけることによって、テイラーが直面している実践的な課題を明らかにする。それは、同時

に、テイラーとコノリーの間にある対立点を明確化するだろう。

テイラーは、既存のアイデンティティの境界に囚われない「他者の尊重」という善を、「普遍的な正義と仁愛」と呼称する。現代に生きる人々は、この善に対立する諸善の要請も感覚しているが、「神学のおよび形而上学的な大きな差異を超えて、正義と仁愛の要請について、またそれらの重要性について合意している」[Taylor, 1989, p. 515]。にもかかわらず、近代的主体は容易に、「普遍的な正義と仁愛」の「肯定」に失敗する。というのも、この善の要請を感覚しているにも関わらず、ポスト・ニーチェ的な近代世界においては、その「肯定」を支える理由と源泉とが全くもって明らかではないからである。テイラーは、こうした状況を「肯定の危機」と呼ぶ[Ibid., p. 448]。

ここでポスト・ニーチェというのは、「肯定の危機」を最も深刻な仕方で表現したのがニーチェだからである。ニーチェは、「普遍的な正義と仁愛」の主体的な「肯定」に対して、深刻な挑戦を投げかけた。彼においては、「普遍的な正義と仁愛」の「肯定」は、むしろ、自己と他者の「否定」に他ならない。「テイラーのニーチェが我々に提示するのは、致命的なジレンマである。つまり、仁愛の倫理を支持し、その過程において、自己否認のプロセスに巻き込まれるか、権力への意志以外の何ものでもないような、世界と自我の肯定のプロセスに取り組むかのどちらかなのである」[Redhead, 2001, p. 83] (5)。

テイラーにおいて、近代的主体は——コノリーの言説を俟つまでもなく——、ニーチェに直面している。その上で、「普遍的な正義と仁愛」の要請にコミットするためには、ニーチェの投げかける問い——それらの善はいかなる理由で「肯定」されるべきであるのか？その「肯定」は、密かに他者性を「否定」し、自身の理念を裏切っているのではないか？——に応答しなくてはならない。

ここで、テイラーもコノリー同様、経済秩序のグローバル化と国家による規律の強化が、こうした問いへの近代的主体による応答を歪めると考える。しかし、問題は、近代的主体による「普遍的な正義と仁愛」の「肯定」の背後で、ルサンチマンが作動していることにあるのではない。むしろ、認識論の優位と、市場と官僚制国家がもたらす道具的合理性の優位によって、善き生の分節化が抑圧され、「肯定」されるべき「普遍的な正義と仁愛」が「肯定」されていないことが問題なのである。それ故、テイラーが直面しているのは、近代的主体が、「普遍的な正義と仁愛」を自らの善き生のあり方として分節化し、「肯定」する力を喪失しつつある現況だと言うことができる。

この力を立て直すためには、(第1節で論じたように)「認識論の優位」を歴史的に批判し、市場と官僚制国家がもたらす道具的な合理性の優位に抵抗しなくてはならない。この批判と抵抗に限れば、ニーチェ主義と共同戦線を張ることができる。しかし、ニー

チェ的な仕方で行った批判・抵抗を行う場合、「普遍的な正義と仁愛」の分節化と「肯定」の可能性が課題として焦点化されることはない——なぜなら、「肯定」それ自体よりも、その批判が常に焦点化されるからである。したがって、テイラーからすれば、コノリーのように、ニーチェ的な視座を援用し、かつ、他者性に開かれたデモクラティックな実践を構想しうるとしたら、(第2節で論じられたように) そうした実践を善き生として分節化し、「肯定」する(目的論的な)「責任」を担う近代的主体が前提とされているからである。一方、テイラーの課題は、コノリーが自明視する「前提」—「責任ある主体」という歴史的な地平—を、適切な仕方を立て直すということにあるのである。

テイラーは、ニーチェの問いかけに対する近代的主体の「応答可能性」を、「自己解釈する動物」という人間の不変的構造において基礎づけ直し、その「責任」を精緻化することでもって「肯定の危機」に取り組む。その点、テイラーの企図は、他者性に可能な限り開かれたリベラル・デモクラシーを探求する「前提」を確保する試みとしても理解することができるだろう。

## おわりに

本報告は、テイラーの「哲学的人間学」を、「普遍的な正義と仁愛」の「肯定の危機」に取り組む力をもった近代的主体を立て直す試みとして特徴づけた。こうした視座は、従来とは異なる仕方でも、テイラーの政治思想を解釈することを可能にするだろう。

また、テイラーとコノリーの存在論的な次元における対立を、近代的主体の現況についての理解の相違から論じてきた。我々は、近代的主体性の発展途上にいるのか、確立された近代的主体の病理に直面しているのか。両者の思想的な懸隔の検討は、現代を問い直すための有益な参照点を提供しているように思われる。

## 注

(1) 「哲学的人間学」の展開については本報告の射程を超える。ここでは、テイラーが『哲学論文集』の「序文」において、その展開を示唆していることについて言及するに留める。それによれば、「哲学的人間学」において「自然主義が、科学から悪しき哲学を構成しているという主張 […] を私は非常に強力に主張してきた」。一方で、自然主義が優位する諸要因を解明する「積極的なテーゼは、ただ歴史的説明においてのみ確立される。 […] しかし、私は基本的に端緒についたばかりである」[Taylor, 1985a, p. 6]。

(2) テイラーとコノリーの議論を、多元主義的な政治理論として比較検討した研究として、[Redhead, 2006] [高田, 2011, 第6章] を参照。

(3) 「哲学的人間学」においては、一方で、人間的な生の不変の構造が、他方で、歴

史的な自己の概念の変化が探求される [cf. Abbey, 2000, p. 9]。報告者は、「自己解釈する動物」、「深く、真正な自己」、「人格の存在論」を、そうした人間的な生の不変の構造を指示する用語として解している。なお、報告者は、マイヤーと同様に、こうした「不変の構造」の提示を「実践的なローマ・カトリックとしての彼の有神論的な肯定と同等とみなすことは性急だ」 [Meijer, 2017, p. 372] と考える。

(4) コノリーの政治思想形成における、「責任ある人格」の構想の位置づけの変化については [乙部、2003] を参照。本報告は「変容」の後のコノリーにおいても、「責任ある人格」の構想が前提とされていることを強調しているが、乙部もまた、「論争性のモーメントが拡大し、差異に対する応答責任を強調するようになったとはいえ、決して人格と責任という「河床」が消滅したわけではない」 [同上、148 頁] と指摘する。

(5) テイラーのニーチェへの取り組みに対する批判的な考察として、 [Shapiro, 1986] [Redhead, 2001]、これらの批判的レビューとして [Meijer, 2017] を参照。

#### 主要参考文献（詳細なリストは当日配布予定）

Abbey, Ruth

—2000, *Charles Taylor, Acumen*

Connolly, William E.

—1985, 'Taylor, Foucault and Otherness', in *Political Theory Vol. 13 (3)*, pp. 365-376

—1987, *Politics and Ambiguity*, The University of Wisconsin Press

—1988, *Political Theory and Modernity*, Basil Blackwell

—1991, *Identity\difference : Democratic Negotiations of Political Paradox*, Cornell

University Press

—1993, *The Term of Political Discourse, 3<sup>rd</sup> ed.*, Princeton University Press

Meijer, Michiel

—2017, 'Does Charles Taylor have a Nietzsche problem?' in *Constellations Vol. 24 (3)*, pp. 372-386

Redhead, Mark

—2001, 'Charles Taylor's Nietzschean predicament: A dilemma more self-revealing than foreboding', in *Philosophy & Social Criticism Vol. 27 (6)*, pp. 81-106

—2006, 'Alternative secularism' in *Philosophy & Social Criticism Vol. 32 (5)*, pp. 639-

Shapiro, Michael

——1986, 'Charles Taylor's Moral Subject' in *Political Theory Vol. 14 (2)*, pp. 311-324

Taylor, Charles

——1984, 'Foucault on Freedom and Truth' in *Political Theory Vol. 12 (2)*, pp. 152-183

——1985a, *Human Agency and Language: Philosophical Papers 1*, Cambridge University Press

——1985b, 'Connolly, Foucault, and Truth' in *Political Theory Vol. 13 (3)*, pp. 377-386

——1989, *Sources of the Self: The Making of the Modern Identity*, Harvard University Press

——1995, *Philosophical Arguments*, Harvard University Press

乙部 延剛

——2003, 「ウィリアム・コノリーの思想形成—言説・政治・責任—」『政治思想史研究第3号』、133-150頁

高田 宏史

——2011, 『世俗と宗教のあいだ—チャールズ・テイラーの政治理論』、風行社

## 17世紀ドイツ官房学における「市民社会」概念の受容と変容について——ヨハン・ヨアヒム・ベッヒャーの小国家における自足的な社会的分業論を中心に

間嶋豊弘（早稲田大学大学院）

### はじめに

本報告は17世紀ドイツ官房学において、「市民社会」(societas civilis:以降「市民社会」という)の概念がどのように受容され、変容していったのかを明らかにし、黎明期ドイツにおける「市民社会」概念の規定例を提示することを目的とする。具体的には、17世紀の官房学者ヨハン・ヨアヒム・ベッヒャー(Becher, Johann Joahim 1635-82)の著書 *Politischer Discurs* (『政策論』1668, 初版:以降『政策論』という)を考察の対象として取り上げ、同書においてラテン語である societas civilis がベッヒャーによってどのように解釈され、ドイツ官房学に吸収されていったのかをテキストをたどりつつ明らかにすることを試みるものである。

結論として「市民社会」概念は、ベッヒャーによって「人口稠密 (Volkreich) で稼得源豊富な (Nahrhaft) 社会 (Gemeinde, Land)」として概念規定され、農村と都市を一体化した「領邦国家」(Land)の形態をとりつつ、社会的分業を担う土台として小国家モデルの展開事例の理念型となったことを主張する。そして「市民社会」概念は、政治と経済を一体不可分とした国家経営の実践の政策理念としてドイツ官房学に吸収され、前期的・中世的「臣民社会」の性格を残しつつ、社会の存在理由を君主臣民の家産の維持から市民の消費と雇用の拡大へと変容することによって、中世と近代の調和を図る触媒としての機能を果たしたと結論付ける。やがて官房学に内包された「市民社会」概念は、ドイツにおける後進性を印象付けながらも300年命脈を保ち、その前期的・中世的性格が近代的ドイツ社会的市場経済思想へと転換するというパラドックスの鍵として再生するのである。

### 1. 問題の所在

「市民社会」の概念史に関する先行研究はすでに数多く存在している。マンフレート・リーデルの『市民社会の概念史』(1979-, 訳1990)をはじめ、成瀬治の『近代市民社会の成立』(1984)や植村邦彦の『市民社会とは何か—基本概念の系譜—』(2010)など、ドイツを研究対象としてきた研究者による成果は豊富である。また、渡辺祐邦(1976)や池田成一(1993)、大塚雄太(2008)によるクリスティアン・ガルヴェ(Garve, Christian

1742-98) に関する研究も蓄積されつつあり、アダム・スミス (Smith, Adam 1723-90) をはじめとするスコットランド啓蒙思想のドイツ受容史に関する研究もみられるようになった。さらにはクヌート・ホーコンセン (2000, 解説・訳 坂本達哉、壽里竜) による、プーフェンドルフ (Pufendorf, Samuel Freiherr von 1632-94) の自然法やプロテスタント主意主義と、ヒューム (Hume, David 1711-76) やスミス (Smith, Adam 1723-90) の共感理論との関連性についての研究も進展している。ヘーゲル (Hegel, Georg Wilhelm Friedrich 1770-1831) の「市民社会」に関する研究が豊富であることはいうまでもない。先行研究において、ドイツ語圏の「市民社会」概念の展開に関する史的研究が活況であることに異論を挟む余地はないだろう。

しかしながら、蓄積された研究成果の中で、官房学の言説から「市民社会」概念を考察した研究は決して多いとはいえ、この状況は先行研究の持つ問題点として提示することができよう。17 世紀官房学の著作に散見される「市民社会」(societas civilis) という用語が、当時のドイツ語圏においてどのように論及され展開していったのか？ その受容や変容を考察することは、後のヘーゲルにみられる「市民社会」や近年の「社会的市場経済」を考察する上で、ドイツ的「市民社会」の淵源や系譜を探る端緒として等閑視できないであろう。ドイツ的「市民社会」とはいかなるものか、本報告は問題意識をそこに設定し照準をあてたものである。

そこで本報告では依拠する先行研究として、植村邦彦 (2016) 「ドイツにおける『市民社会』概念—16 世紀から 21 世紀まで—」、植村邦彦 (2010) 「16 世紀の『市民社会』: <civil society> という用語の初出と語義について」、ならびに前田敏文 (2004) 「プーフェンドルフとライプニッツ—17 世紀ドイツにおける自然法・国家思想の二類型—」を取り上げ、ドイツ官房学における「市民社会」概念 (特にベッヒャー) の受容と変容を比較検証しながら問題を探求したい。

まず、植村 (2016) によるドイツの「市民社会」概念研究についてであるが、当該研究は 16 世紀から 21 世紀までの 450 年間のドイツ語圏を対象としており、長期にわたる「市民社会」概念の変遷を辿ることによって、ドイツの「市民社会」概念を俯瞰的に把握することを可能にし、「市民社会」概念史研究に有意な道標を提供している。しかしながら、官房学に関する「市民社会」概念への言及は残念ながら視認することができない。16~17 世紀の思想家で植村が「市民社会」概念の検証対象としているのは、ドイツのプロテスタント神学者メランヒトン (Melancthon, Philipp 1497-1560) とプーフェンドルフの二人である。本報告は 17 世紀のドイツ語圏の「市民社会」概念史研究において、ここを空白地帯として捉え、官房学の視点から埋めることを企図するものである。一方で植村は、「16 世紀の『市民社会』: <civil society> という用語の初出と語義に



ついて」(2010)において、「英語の〈civil society〉は・・・アリストテレス『政治学』における「国家共同体」の訳語として英語に導入されたものである」と主張し、中世における「アリストテレスの『政治学』の再発見」と「中世スコラ哲学によるラテン語への翻訳」、そして「ルネサンス期以降のアリストテレスの受容を通して、〈civil society〉は「あくまでもアリストテレス的意味での『国家共同体』」であった点を強調する。さらに植村は、ホブズ(Hobbes, Thomas 1588-1679)をアリストテレスの「伝統の継承者」であり、また「伝統の切断者」と位置づけ、「アリストテレス的語彙としての〈civil society〉がホブズやロックを終着点としてしだいに消滅していき、『国家=政治共同体 commonwealth』に取って代わられていく」と示唆する。本報告は、植村の主張するアリストテレスの「国家共同体」としての「市民社会」概念の継承と断絶という枠組みを、ドイツにおける「市民社会」概念の受容と変容に援用しつつ、ベッヒャーを中心とする官房学の「市民社会」概念の特性を明らかにすることを企図するものである。

以上を踏まえて、前田敏文(2004)「プーフェンドルフとライプニッツ—17世紀ドイツにおける自然法・国家思想の二類型—」の問題提起を継承しつつ、本報告の主張を明確にしていきたい。本報告が依拠する前田の問題提起とは、プーフェンドルフとライプニッツ(Leibniz, Gottfried Wilhelm von 1646-1716)との間に存在する相違点に関するものである。すなわち、「中世的思想と近代的思想の調和」あるいは「中世的(神学)思想の再生」に対する「近代思想による伝統思想の否定・破壊」といった対立的な思想的観点をめぐる問題提起である。プーフェンドルフとライプニッツは「イギリスやフランス、オランダなどの先進国の学問成果を取り入れ、受容するに際して・・・それぞれ対立的・対照的な反応を示した」と前田は主張する。その対立的・対照的な反応とは、「プーフェンドルフが近代的思想によって伝統的な思想様式を完全に破壊しようとしたのに対して、ライプニッツは『新時代の哲学・思想とスコラ哲学の調和』を求めて、中世的・伝統的思想を近代思想の導入によって再生させようとした」というものである。本報告で取り上げるベッヒャーはライプニッツと同時代人であり、両者の間には深い交流があり、ライプニッツはベッヒャーを「卓越した頭脳の持ち主である」と高く評価していた。また、ベッヒャーの提唱した「市民社会」概念はライプニッツと同じ問題意識のもとに考察されたものである。前田の問題提起を踏まえ、ライプニッツとベッヒャーの関係性に留意しつつ、ベッヒャーの著書『政策論』を再度読み解くと、以下の仮説が提起しうると本報告は主張したい。すなわち、先進国の「市民社会」概念を取り入れる際、ベッヒャーの「市民社会」概念はライプニッツの調和性を継受しつつ、さらにプーフェンドルフの破壊性をも取り入れ、中世と近代の調和を図る触媒としての機能を果た

したとする仮説である。さらに、ベッヒャーの「市民社会」概念は中世的特性と残滓的傾向を保ちつつも近代思想に内包され、やがて現代において逆説的に再生し、社会的市場経済思想やパブリック・マネジメントと親和性を持つに至ったという仮説である。

以上を本報告は問題の所在として認識し、ラテン語である *societas civilis* がベッヒャーによってどのように解釈され、ドイツ官房学に吸収されていったのかをテキストをたどりつつ明らかにすることを試みるものである

## 2. ベッヒャーによる「市民社会」の概念規定

本報告で「市民社会」概念の具体的展開事例として取り上げる『政策論』の著者ベッヒャーは、17世紀ドイツ（オーストリアを含むドイツ語圏）の主要な官房学者の一人である。従来の研究では、官房学を重商主義のドイツ版・絶対主義擁護の学説・君主の内帑金調達術などと規定する事例が多く見受けられた。しかしながら本報告は、官房学を「市民社会」の維持存続のための国家経営学として位置付ける立場をとる。したがってベッヒャーに関しても、私的政策としての君主家政術の提唱者としてではなく、「市民社会」の擁護者として位置付ける。

ベッヒャーは著書『政策論』のなかで、ラテン語の *societas civilis* をキーワードとして度々登場させ、自己の主張する「あるべき社会 (*rechte societas civilis*)」像を描写する。「市民社会」 (*societas civilis*) は、ベッヒャーによって「人口稠密で稼得源豊富な社会」であると規定され、その存在理由は「市民社会」の構成員である民衆 (*Volk*) の「日々の営み (経済活動: *Handel und Wandel*)」の維持繁栄にあるとされた。とりわけベッヒャーは、農村と都市を一体化した「領邦国家 (*Land*)」を運営単位として定め、当時、農村・都市ごとに細分化された諸領邦を、農業・工業・商業を中心に小国家として再編成することを考えていた。これは神聖ローマ帝国の体裁を持ちつつも諸領邦が独立して存在していた、三十年戦争後のドイツの状況を踏まえたものである。最小単位としての「国」のあり方を農・工・商を備えた「領邦国家」に求め、その理念型として「市民社会」概念を導入したわけである。

この「市民社会」の構成員である民衆は、お互いに「消費 (*Consumption*)」によって結合され、「市民社会」の内部で民衆相互の「消費」によって民衆相互の「稼得源」を獲得するとベッヒャーは主張する。すなわち「市民社会」は、「消費を紐帯 (*Bund*)」とした「市民社会」の構成員達の相互扶助による社会的分業体制として位置づけられるのである。

ベッヒャーの「市民社会」論を、自己保存や私有財産の保全などに焦点を置いたホッブスやロックと比較すると、「消費」を基軸とした社会結合に「市民社会」の機能を全面

に打ち出している点がベッヒャーの特徴としてあげられる。ベッヒャーの「市民社会」は「消費」によって結合され、それぞれの稼得源＝職・雇用を保証し、人口を増やしつつ消費を拡大し、さらに稼得源＝職・雇用を生み出していく循環モデルとして捉えることができる。シュンペーター（Schumpeter, Josep, Alois 1883-1950）が「ベッヒャーの原理」（『経済分析の歴史』（1954））と呼んだ循環モデルである。しかしながら、シュンペーターのいう「ベッヒャーの原理」は、ベッヒャーの「市民社会」論と結合することによって独特の展開を果たすことになる。すなわち自足的な小国家としての「市民社会」原理であり、共同体を過去から引き継ぎ、維持存続させ、継承する仕組みとしての「市民社会」原理への展開である。

ベッヒャーは「消費を紐帯」として捉え、「市民社会」の構成員の「稼得源」の増加を重視するため、外国からの消費物の輸入を忌避し、国内生産物の国内消費を推奨する。これは、重商主義的政策が盛んであった当時のフランスやイングランドにおいて、対外輸出が重視され、貨幣の獲得が盛んであった状況とは対照的である。ベッヒャーは対外輸出に極力頼らない「市民社会」の構築を重視する。というのも、対外輸出は品質や価格で競争が行われるが、結局は価格競争に陥り、価格引き下げのため「稼得」を引き下げる圧力が働き、最終的に「市民社会」に悪影響を及ぼすと主張するのである。「市民社会」の「稼得」を維持し、「消費」という「紐帯」を護持するため、自給的小国家としての「市民社会」概念が導出される。

### 3. ベッヒャーの「市民社会」概念における「中世的思想と近代的思想の調和」と「近代思想による伝統思想の否定・破壊」の二面性

ベッヒャーの「市民社会」概念における中世的思想の特性としては、前田（2010）で提示されたアリストテレスの「国家共同体」としての「市民社会」概念、特に経済共同体としての「家＝オイコス」の色彩、家政などがあげられよう。ベッヒャーの「市民社会」概念においても、国家という大きな「家」の維持管理としての性格を否定できないだろう。しかしながら、アリストテレスの「国家共同体」論やいわゆる中世的家政が、君主や共同体の家産の維持管理を主要目的としていたのに対し、ベッヒャーが提唱する「市民社会」概念でのいわゆる「家」の運営は、目的が資産の維持管理ではなく、「民衆の稼得源」を確保拡大し「人口稠密」を実現させる「仕組み」の維持運営に変容されていることに留意が必要である。この仕組みは君主の領地を中心とする中世的荘園運営ではなく、消費によって結合された社会的分業体系であり、政治的国家よりも経済的国家に重点が置かれていると言ってもいいだろう。

中世的思想と近代的思想の調和の観点からは、前田（2004）が指摘するように、アリストテレスの正義の問題をめぐるプーフェンドルフとライプニッツの相違点をめぐる問題提起が論点を提供している。プーフェンドルフとライプニッツは共にアリストテレスの思想を継承しているが、プーフェンドルフはアリストテレスの「交換的正義」に、ライプニッツはアリストテレスの「配分的正義」に、それぞれ高次の正義を置くと前田は主張する。これは両者の人間像をめぐる相違から導出されるものであり、プーフェンドルフは人間の本性に利己的な傾向を認め、ライプニッツは衡平の原理を重んじる人間像を持っている。ここに近代的人間像と中世的人間像の特性を見るならば、ベッヒャーは中世的衡平原理を保ちつつ人間の利己的本性をも認めているといえよう。上記で展開したように、ベッヒャーの「市民社会」概念では、「民衆の稼得源」と「人口の稠密さ」が最重要視される。この二つの目的を実現するのが「紐帯としての消費」である。すなわち、一方の消費によってもう一方の稼得源＝所得・雇用が生じるのであり、個人の利己心を満たす消費活動は、共同体内部の構成員の稼得源として、配分的正義をも実現するのである。民衆の稼得源が確保されるならば、所得の不平等による「交換的正義」への攻撃の可能性も低くなり、ここに「交換的正義」と「配分的正義」、すなわち近代的思想と中世的思想の調和の糸口も見いだされるようになるのである。

ベッヒャーの「市民社会」概念は、「交換的正義」と「配分的正義」、すなわち近代的思想と中世的思想との調和を実現する「仕組み」であり、政府官憲は、「市民社会」の下僕として、「仕組み」が維持存続できるように行動することが義務付けられているのである。

## おわりに

結論としてベッヒャーの「市民社会」概念は、「消費紐帯」論を軸に再編され、「消費」を媒介とした「人口稠密で稼得源が豊富な社会」として概念規定される。すなわち、ベッヒャーによって「市民社会」は「消費分業社会」としての側面を全面的に打ち出され、共同体の維持・存続・繁栄のための自足的な社会的分業の仕組み・機構として把握される。そして、この自足的な「市民社会」論は、中世的思想から近代的思想への転換の触媒として官房学において吸収され、「ポリツァイ行政」や「秩序オルドー」として展開し、ドイツ的「市民社会」論としてフィヒテ（Fichte, Johann Gottlieb 1762-1814）やリスト（List, Friedrich 1789-1846）といった思想家たちの淵源となって行くのである。

参考文献一覧は当日配布します。

## 高橋和巳における自立の思想——戦後民主主義のただなかで

渡辺恭彦（同志社大学人文科学研究所 嘱託研究員）

本報告では、高橋和巳（1931-71）が自立の思想を確立していった背景には、戦後の民主主義と「戦後民主主義」に対する両義的な態度があったことを、高橋の軌跡に即して論ずる。

苦悩教の教祖。小説家であり、かつ中国文学者でもあった高橋和巳は、こう称される。長編小説の代表作『悲の器』（1962）、『憂鬱なる党派』（1965）、『邪宗門』（1966）は、表題に象徴されるようにペシミスティックなトーンに彩られている。これは幼少期からの高橋の資質によるところも大きいですが、時代精神や時代相を写し取ろうとしていることとも無縁ではない。高橋の苦悩は、時代を映す鏡でもあるのだ。

敗戦時に十代半ばだった高橋は、価値の転換が起こったことを感じ取り、新たな価値に安易に便乗していく人々の欺瞞性を冷めた目で見ている。価値の急激な転換に対して怒りをあらわにするわけでもないが、敗戦を機に平等や平和が寿がれる風潮に反して、高橋の苦悩は深まっていく。

このように高橋は、戦後の占領政策によって与えられた「民主主義」という価値を一步引いた視座から眺めていた。戦後の高橋の動向を見れば、学生であった50年代には、作家を目指す小松実（左京）らと文学の同人サークルを作り、九州大学から呼びかけられた「反戦学生同盟」にも関わっている。60年の安保闘争には参加していないが、後の高橋の言動に影響を残していることを見ると、安保闘争の犠牲者を重く捉えていたことが分かる。その後、作家兼中国文学者として精力的に執筆を続けていた高橋は、教員として赴任した京都大学で大学闘争に巻き込まれることとなる。「戦後民主主義」のなかで育った学生との実存を賭けた人間としてのぶつかり合いの中で、学生たちの直接行動が擬制的民主主義にはらまれる思想的隘路を象徴していると高橋はみている。

文学上の師として私淑していた埴谷雄高をはじめ、野間宏や吉本隆明、さらにはお互いに好敵手と認めた三島由紀夫、中国文学を通じて交流を深めた竹内好。高橋は、同時代の錚々たる文人たちと対話を重ね、戦後という時代を駆け抜けていった。

戦後の混沌状況のなかで文学を志し、60年代には「戦後民主主義」という価値規範についても思索を深めた高橋の軌跡を辿ることで、「戦後民主主義」とは何かを浮かび上がらせることが本報告の目的である。さらに、世代差のある吉本隆明や丸山眞男の戦後民主主義論と突き合わせることで、戦後知識人としての高橋の独自性も浮き彫りにでき

るだろう。

## 一. 廃墟へのまなざし

1931年、高橋は釜ヶ崎近くの大阪市浪速区に生まれた。『憂鬱なる党派』の末尾で釜ヶ崎が描かれ、『邪宗門』で貧民窟の場面があるのは、幼少期から貧民街に接して育ったことが影を落としているのだろう。実家で零細家内工業を営んでいたため、機械の工作や科学雑誌の読書に親しんでおり、文芸に触れる機会はむしろ少なかった。1945年には大阪第一回大空襲を自宅裏に掘った防空壕で経験する。この時、空襲自体よりも、普段見知った人々が周りを押しのけるようにして逃げ惑う姿に恐怖を覚えたという。人間こそ恐ろしいものだと思いに思いついたということ、高橋は後年繰り返し回想している。

空襲で家を失った後、高橋は母の郷里である香川県に一家で疎開する。そして、疎開先で親しくなった友人宅に揃っていた文学全集を読んだことから、文学への眼が開かれていった。疎開先で敗戦を迎え大阪に戻った後も無作為な読書を続け、自覚的に物を考え始めたことを実感しているが、その一方で、強迫神経症的な「死の想念」や厭世観に悩まされるようになる。苦悶教と呼ばれる高橋の作風は、戦争体験に淵源を持つものだったのである。ただ、高橋には徴兵や戦場体験などの戦争体験がないため、戦争への見方には観念的なところがある。

1946年10月には、大阪の焼跡の町に戻り、今宮中学に復学した頃から、戦後の雑誌「近代文学」を読み始める。同雑誌に連載されていた埴谷雄高の『死霊』など、戦後派文学の洗礼を受けたことが、高橋の戦後のあり方を決めた。高橋は、戦後派の作家に日本のインテリの宿命を直観的に見て取っている。すなわち、戦後派の作家は、みずからの生活からにじみ出る思想ではなく、まずは書物から思想を取り込み、それをもとに現実に対峙して思想を変容させていく「転向」を宿命づけられていることを看取したのである。大学入学後、高橋は本格的に小説家を志し、同人サークルでの活動や、その延長で「反戦学生同盟」などの政治活動へと参加していく。文学部の専攻選択の際には、寛容な雰囲気と主任教授の吉川幸次郎の学識に惹かれて、中国語学中国文学へと進学する。もともと実作に活かすための専攻選択だったが、厳しい実証を重んずる中国学の修練を積むにつれて、高橋の学問も鍛えられていった。

後に吉本隆明との対談で学術論文と批評文との違いについて問われ、対象となる文章の忠実な読解にのめり込むことが学問的修練であると高橋は答えている。そこから自分の言いたいことが出てきて、自分のなかに矛盾があることが分かりつつも表現しなければならないとなったときに、その矛盾や混沌を表現するために小説の形を取るといふ。高

橋は、学者、作家、批評家が三つ巴で軽蔑しあうことを認めながらも、文学や哲学などの人文科学の内部ではいくつかの作業を兼ねて行う意義を主張した。

小説家としての高橋の特徴に、題材主義や宗教的意匠の取り入れというものがある。高橋自身の発言に見られることに加えて、主要作品の中には、高橋自身が直面した事例を題材としていると見なせるものが数多く見いだせる。『悲の器』には、高橋が中国文学科在学中の大学院の人間模様が、『憂鬱なる党派』には学部生時代の友人の政治活動が、『捨子物語』には高橋が生まれ育った大阪が、『邪宗門』には大学在学中に直面し高橋がハンガー・ストを行うきっかけとなった京大天皇行幸事件が、それぞれ作中に取り入れられている。もちろん、高橋はたんなる事実の記述を標榜したわけではない。『邪宗門』で大本教がモデルとされているのも、はじめから大本教を描こうとしたわけではなく、数ある日本の宗教を検討したうえで、高橋自身の構想に合うものとして大本教を選んだのである。

高橋は文学に耽溺するようになった後、大学入学時には文学や哲学書を手あたり次第に読み漁ったという。膨大な読書によって築かれた観念の伽藍が、目前に起こる現実へと投射され、それがさらに折り返されることによって小説内のモチーフへと昇華されていったのだろう。文学はその時代の人間の苦しみの表現であり、人間とは何であるかという自己内省なくして人の心を打つような研究はできないと高橋は主張する。高橋は一貫して、制度や慣習を対象とする政治に対して、人間を対象とする文学を重く見ていた。

## 二. 安保闘争のさなかに

1950年、大学生時に高橋は「反戦学生同盟」に関わっていた。1952年には、京大天皇行幸事件が起こり、破壊活動防止法反対闘争へと学生運動はつながっていった。それらに関わった学生が大学側に処分されたことに対して、高橋は撤回を求めてハンガー・ストを敢行する。このように50年代に高橋自身が学生運動に関わっていたことに加えて、近しい友人が政治活動にコミットしていたことを題材とした小説が『憂鬱なる党派』である。1968年には教官として赴任した京大で闘争に巻き込まれていく。高橋は戦後の学生運動に直接的、間接的に関わっているが、知識人として自己を規定していたことを考えると、戦後になって知識人が積極的に社会的発言を行った画期である安保闘争にどのようにかかわっていたのかを見過ごすことはできない。

安保闘争が起こった1960年は、高橋が長編小説を発表し、作家としての頭角を現わすと同時に、立命館大学に職を得て、京都大学人文科学研究所の文学理論研究会にも参加した年であった。二足の草鞋をはくことを決断した年に、高橋は安保闘争をどのように見ていたのだろうか。

安保闘争で犠牲者が出たという知らせを受けたとき、高橋は、京都で永井荷風の研究会に参加していた。高橋は、現場に駆けつけることを戒め、研究会の場に踏みとどまるべきことを主張した。高橋は闘争の犠牲者を軽んじているわけではなく、安保闘争時に国会議事堂の大規模デモに参加しなかったことの弁解をしているわけでもない。デモに参加していない無数の人間にも生活の現場があるのであり、そこを離れるべきではないと主張しているのである。

この事件が世間の同情を誘い闘争が昂揚したことを考えると、京都で研究会を続行するという主張は、ともすれば利己的で保身的なものに見なされかねない。だが当時、現場に直行すること以上の重みを持ってその死を捉えていたことを、十年後に発表された「死者の視野にあるもの」にみることができる。この文章は、京大全共闘を支持し、大学を辞職した後に書かれたものである。高橋は事件当時に悼まれた死が十年のうちに人々から忘れ去られてしまったことに憤りを隠さない。世間から〈暴力学生〉と汚名を着せられた若者たちと人間として交流し、ぶつかり合った後、高橋は、彼らが無名でありながらも「まっとうな一個の人間」であるという実感を持ったという。

高橋は安保闘争に対して同時代的に発言しているわけではないが、安保闘争の是非について積極的に発言していた埴谷雄高、竹内好、吉本隆明の言動を見つめ、その後の論稿にも取り込んでいることがみてとれる。私淑した埴谷雄高、竹内好について論じた文章（「自己権力と自己無化—埴谷雄高論」（1964）、「自立の精神—竹内好における魯迅精神」（1961））からは、高橋の思想形成において埴谷や竹内からの影響が大きいことが分かる。60年安保闘争にコミットしていた彼らの姿を見て自覚化された思想的立場（自立化、自己権力）が、後に全共闘運動を支持する基盤になったと推測される。

### 三. 超越的価値の不在と「戦後民主主義」

高橋は、敗戦後に突如あらわれた民主主義という価値に懐疑を抱く一方で、戦後の民主主義によって行動する知識人が現れてきたことを評価した。高橋はこう述べる。「戦後の民主主義は、制度的には様々な失敗や矛盾をはらみながら、こういう思弁をしようる行動人〔小田実〕を生み出したという点では、決して失敗ではなかった。」（「戦後民主主義の立脚点」（1965））

敗戦時高橋は、国家という価値が欺瞞であったことを看破した。世の中での風潮が突如変わったことを見て、国家価値に代わって与えられた民主主義という価値にも冷徹な目を向ける。しかし、戦後の民主主義を自分のこととして受け止めなかつただけならば、取り上げる必要もない。問題は、高橋が学生運動に関わった若者を「戦後民主主義」の体现者とみて、彼らを支持していることである。学生の叛乱が沸き起こったことを見て、



高橋は自身のこととしてよりも、「戦後民主主義」の価値観のなかで育った学生たちの行動を分析している。

「戦後二十四年経って、今、若い青年諸君が自らの行動によって問題提起する迄に、敗戦直後に日本人全体が考えた平和のあり方、国民自身のあり方といったものが、はなはだ風化してきたことは明らかです。つまり、敗戦直後、人々の心の中ににじみあがってきた平和への祈願と、国民がそこで生きかつ死んでゆく社会についての理想的イメージ即ち変革のイメージとが、はなはだしく乖離してしまったということですね。大学、教会、裁判所、そして街頭で起こっている事件がそれを示していますし、それを傍観したりあるいは同情したりうろたえたりしている市民の中にも、平和と変革ということがいつしか乖離してしまっていたことへの自覚が既にあるのではないかと考えられます。」  
(「大学・戦後民主主義・文学」(1969))

決断のヴィジョンとなりうる超越的価値が不在となった状態をどのように埋めるか。アノミーとシニシズムが学生の中にあられ、京大闘争時に大学の自治や学問の自由が問われたことは、この問いと相即不離の関係にあると高橋は見る。

徴兵経験があり、国体への批判をテーマとした丸山眞男は、「戦後民主主義」を「虚妄」と捉えた。丸山や旧左翼に対して激烈な批判を加えた吉本隆明は、丸山のいう「戦後民主主義」を擬制と捉え（「擬制の終焉」(1960)）、個的な権利や私的利害を優先する大衆の意識こそ、戦後の真正「民主」であると捉え返す。

丸山は戦時中の国家価値を批判的に捉え、吉本は急激な価値の転換に怒りをあらわにしている。高橋も丸山や吉本と同じく戦中世代に数えられるが、敗戦後の民主主義には執着していない。これには、丸山や吉本に従軍経験があるのに対して、高橋に従軍経験や戦場体験がないことが一因としてあろう。さらに、1960年代末から戦後民主主義について論じるようになったのは、戦後の民主主義によって寿がれた自由や平等、平和といった価値観の欺瞞性が顕在化し、「戦後民主主義」という評価概念が広まり始めたという時代からの要請、さらに学生闘争に関わるなかで「戦後民主主義」によって育てられた学生たちへの共感を深めたためであろう。

#### 四. 知識人としての葛藤

—『悲の器』(1962)、『憂鬱なる党派』(1965)から『わが解体』(1969)へ

高橋は、自身が日本資本主義の発展から取り残された大阪府西成の出身であり、庶民の委任の上に生活しているという罪の意識を生涯抱いていた。文学や学問に打ち込めば打ち込むほど、自らを育ててくれた家族や町から遠ざかっていく。そのことに対する罪責感をまぬがれがたく持っていた。つまり高橋は、知識人としての立場に自覚的であり、

生産者である国民に養われたうえで知的作業をやっていることに対する使命感を強く抱いていたのである。みずから痛めつけるかのように小説の実作や学問に向かう動機を、高橋は「刻苦勉勵的大上段主義」と言い表している。

高橋の小説は、現代に生きる知識人の問題を扱ってきた。自身の大学院生時代からモチーフを取ったという『悲の器』（1962）では、〈学問と研究の崇高性はどこにあるか〉というテーゼを掲げ、知識人の運命を描いた。『憂鬱なる党派』（1965）では、50年代に高橋周辺の人物が学生運動に関わったことが題材に取られている。

高橋は同時代の代表的知識人とも長大な対談を行っている。例えば吉本隆明との対談からは、両者のあいだで前衛性や「大衆」の捉え方や戦後派文学への見方に相違があることが見て取れる。高橋は、超越的な価値がないところで、同じ立場の人間が関わるものとして運動を捉えている。京大闘争に関わった際に、高橋が繰り返し用いるのが、思想のねじり合いという表現である。「誰か特定の俊才が指針を示し、多くの者がそれに盲目的に従う運動であってほしくない。多数の者、しかも激烈にあい争う者相互の、相互主体的な、思惟と行為のねじりあいのなかから、誰かが、いつか、未来の虚空に向け精神の球を高々と投げあげればいいのであるから。」（「孤立の憂愁を甘受す」（1969））高橋は知識人の資質を、人間のさまざまな矛盾を持っていてひとりで永遠に会話のできる人間、すなわち自分自身の内部で永遠に論争していることのできる人間とみなしている。高橋は、自分自身を知識人の一員と規定するが、特権視しているわけではない。知識人は労働者のような形では規定できず、身分でもないので、生まれながらの知識人などいない。知識人になることによってしかなりえないのである。それは、知識の獲得や自立的な思弁によるもので、万人に開かれている。高橋にあって知識人とは高踏的なものではなく、万人が知識人にならなくてはならないというものであった。

巻き込まれるようにして関わった京大闘争で高橋は心身をすり減らし、病に斃れる。その過程を描いた壮絶なドキュメントが『わが解体』（1969）である。

高橋の来歴や作品、評論からは、時代の尖鋭的な矛盾を体現する知識人の苦悩が、高橋の思想において主旋律であったことが分かる。

## 五. 自己否定と自立、主体性の論理

学園闘争で叫ばれた自己否定を、はじめから高橋は学生運動の文脈で支持したわけではなかった。むしろ高橋自身は運動から離れて時が経ち、実作や学究に専念していた頃に京大闘争が巻き起こったため、あらためて自己否定に意味づけを行ったのである。ロシア革命前夜のインテリゲンチアやマルクス主義の知識人論を踏まえて、高橋は大学闘争における自己否定を文学的に捉えなおす。ロシアのインテリゲンチアは貴族の子弟であ

り、農奴から得た富のうえに立って知識を身につけることができたという罪の意識を抱いていた。マルクス主義において、知識人は一種の浮遊階層であり、真の革命主体である労働者の同伴者、後衛になるべきであるとされる。その際、「自己否定性」は自己の内面にとどまり、攻撃性をもたない。これらの知識人論に対して、学園闘争で掲げられた「自己否定」とは、自らの肉を切ることによって相手の骨を切るという攻撃性をもつと高橋はみる。

地味な文化活動やサークル活動などの学生運動についても、社会的な網の目に組み込まれることを猶予された学生が、商品化の論理とは別の表現方法を取ることを評価する。闘争で問われた議会制民主主義についても一貫して批判的であった。議会制民主主義における四年に一度の投票よりも、日々の価値生産の場である労働の場を高橋は重んじる。高橋が個人の抑圧につながるものとして代議制多数決原理を否定し、非暴力的直接行動を重視する背後には、価値をつくりだす存在としての人間を重く見る思想があった。こうした見方は、学問論にもみることができる。「極度に探究領域を細分し専門化していった学問は、この、人間をも商品化し交換価値化しようとする支配階級にたいして、その専門性において、独立と不可交換性を獲得することができた。身分制社会よりも、学者は、したがって近代社会においてより尊敬される。」（「文学の責任」（1963））文学や学問の価値は、「比較可能ではあるが交換不可能な世界の確立」にあると高橋はいう。高橋が同人雑誌の規定から没書権を除くことを主張したというエピソードがあるが、それには、どのような小さな主張をも掬い取り、可能的な価値を開花させることを自立と捉える思想が背景にあったと思われる。

## おわりに

高橋自身は戦後の民主主義に両義的な態度を示している。みずからが戦後の民主主義に対して抱いた違和感と学生運動に関わる若者の行動から捉えなおした「戦後民主主義」のあいだには懸隔がある。戦後の民主主義から「戦後民主主義」へと揺らいでいく価値を見つめながら、高橋は大学と学生のあいだに立たされ、思想と行動の一致を突き詰めた結果として自己の解体へと追い込まれていった。高橋は時代と並走し、移り変わる「民主主義」の犠牲になったのだろうか。

本報告では高橋自身の主張を表した評論や対談のみならず、苦悩や葛藤が映し出された実作から、高橋自身の主張を取り出すことを試みる。さらに、思想形成期に目の当たりにした敗戦、日本資本主義の発展と影、そして60年代にあらわれた「戦後民主主義」という概念が高橋にどのように影響を及ぼしているのかを検討する。

※文献表は報告当日に配布いたします。

## 田辺元「種の論理」における「種」概念の媒介性と否定性について——階級分裂の哲学的原理としての「質料」概念

内藤 希 (東京外国語大学大学院)

本報告の目的は、田辺元「種の論理」における「種」概念の媒介性と否定性について、「質料」概念に着目しながら再検討を施すことである。それによって、「種の論理」が国民国家の社会統合の基盤を掘り崩すような契機について集中的に論じた哲学的営為であったことを提起すると同時に、近年の实在論の再構築に寄与しうるような示唆的洞察を田辺哲学から汲み出すことが出来るだろう。

先行研究において、「種の論理」は国民主義的統合を基礎付ける哲学的営為であると理解されるのが一般的となっており、その結果、「種」概念は、国民国家の文化的アイデンティティとイコールであると見なされてきた。例えば、子安宣邦は、「『種の論理』とは田辺が時代の民族主義を己れの哲学の問題としたことによって構成される論理」であり、そこにおいて「『種』とは国家の同一的な存立基盤をなす『民族〔ネイション〕』を、弁証法的な否定的媒介運動の一契機として再構成した概念である」と論難している<sup>1</sup>。今井弘道もまた、「種」を「伝統や慣習におおわれている種族的な共同体」としての「民族の種的契機」と位置づけたうえで、「種の論理」の国民主義を批判している<sup>2</sup>。このような理解は、田辺哲学を積極的に評価する立場においても多かれ少なかれ共有されている。例えば、1980年代までの田辺哲学研究の集大成と位置づけられる氷見潔の研究では、「民族的自己意識の基底を存在論的認識の題材」としたものが「種」であると指摘したうえで、「種の論理」そのものに対しては、「近代日本の支配的イデオロギーの呪縛から解放放たれることなく、『単一民族国家』のアプリオリに則ったままで、国家というものにかげがえのない意味を与えようとした」として否定的に評価している<sup>3</sup>。また、近年の田辺哲学研究をリードしている田口茂は、田辺哲学を「媒介の哲学」と位置づけたうえで、「種の論理」を田辺哲学の形成過程における決定的な時期と見なしている。田口によれば、「種」は、「個と全体とを切断しつつなおも繋げる媒介の原

---

<sup>1</sup> 子安宣邦『日本ナショナリズムの解読』白澤社、2007年、200頁。〔〕内は引用文中のルビ。

<sup>2</sup> 今井弘道『三木清と丸山真男の間』風行社、2006年、200頁。

<sup>3</sup> 氷見潔『田辺哲学研究』北樹出版、1990年、100頁；126頁。

理」であり<sup>4</sup>、その意味で「種の自己否定性」とは、「個と類が種によって媒介されてのみ成り立っているということを、まさしく『見えなくしている』」「種」の作用そのものなのである<sup>5</sup>。しかしながら、田口の議論の力点は、「対立しあう者たちは、たとえ無自覚的であれ、対立の先に常に何らかの統一の可能性を前提としているからこそ、争いあっているとも言える」と論じられているように<sup>6</sup>、「種」の統一の側面にあることは明らかである。その結果、田口の議論においては、「種」における否定性、それも特定の内容を伴った対立性としての否定性が等閑視されている。

これに対して、「種」における否定性の問題に焦点を当てるのが、酒井直樹の研究である。酒井によれば、「種」ないし「民族」とは、「過去遡及的に作られるものであり、個が自覚を通じて主体として自己構成するときに否定的契機として設定されるもの」であると同時に<sup>7</sup>、その統一は、「民族の伝統や文化的特性において維持されるのではなく、人々を民族に向かって集合させる社会的抗争の強度によって刻印されてくるのである」<sup>8</sup>。逆にいえば、「社会編成の連続性のすべての点が非連続なものに変わりうるはずであり、ある共同体が統一性を持つことが、そのうちで連続性を仮設できることであるとするなら、原則の上では、あらゆる共同体は複数の共同体に分裂しうるのでなければならぬ」のであって<sup>9</sup>、「階級的弾圧や植民地的暴力や人種差別こそが『種』を作り出してくる以上、新たな社会的抗争が起こればそれまで一つであると思われていた『種』も多数の種に分裂しうる」のである<sup>10</sup>。つまり、酒井の論じるところでは、「種」の統一とは、単に文化的同一性ないし間主観性として機能しているわけではなく、むしろ「種」内部の分裂によって発生した部分社会の離脱・反逆に対する全体社会の反作用として発動するのである。このような酒井の議論は、「種」の否定性を社会抗争という政治的敵対性の審級において捉え返した点で、研究史上画期的な解釈であるといえる。しかしながら、酒井の議論では、「種」の否定性がどのようにして「個」の否定性をその反省作用の内側から阻害し抑圧するのかという点に対して十分に理解されていない。その結果、酒井の議論では、「種の論理」はマイノリティ知識人を日本帝国へと動員し

---

<sup>4</sup> 田口茂「田辺元—媒介の哲学：第一章『種の論理』の形成と『悪』の媒介性」『思想』1067号、岩波書店、2013年、14頁；。

<sup>5</sup> 田口茂「田辺元—媒介の哲学：第二章 国家論の射程と『種の論理』の展開」『思想』1089号、岩波書店、2015年、115頁。

<sup>6</sup> 同上、119頁。傍点は引用者による。

<sup>7</sup> 酒井直樹「日本人であること—多民族国家における国民的主体の構築の問題と田辺元の『種の論理』」『思想』882号、岩波書店、1997年、27頁。

<sup>8</sup> 同上、21頁。

<sup>9</sup> 同上、20頁。

<sup>10</sup> 同上、24頁。

ていく「帝国主義的国民主義」に還元されてしまい、「人類の類的社会」と「特殊の種  
的社會」とを明確に区別するために「種」の否定的媒介性を強調した田辺の哲学的動機  
(VI・69-70)<sup>11</sup>を等閑視してしまった。

これに対して、本報告では、ひとまず、種的社會から類的社會への轉換は「先づ第一に  
両者の区別対立を明に認めることから始まらなければなら」ず、「然らざれば絶対社會  
が却て相對社會に墮し、其位置は特殊有限なる共同体に篡奪せられる」(VI・87)と論  
じる田辺の意図を重視したい。そのうえで、<そもそも種の成員は、なぜ自己の帰属す  
る共同体から離脱し、それと敵対的關係に入らなければならないのか>、および<種の  
成員にとって、そこから離脱しようとする種的契機は、どのようにしてその内面的意識  
ないし動機を構造化・制約するような否定性として作用するのか>という二つの問題意  
識を念頭に置きながら、「種」概念の媒介性と否定性の問題を再検討したい。結論を先  
取りすれば、田辺が「種」概念を導入したのは、一方では「種」とその成員との間の即  
自的一體性に対して楔を打ち込むような絶対的偶然性を論じるためであり、同時に他方  
で、「種」の成員の反省作用を内側から構造化し、差異の多様性をそのまま受容するこ  
とを妨げ、ひいては実践的・反省的枠組みを制限してしまうような触発作用および反省  
作用の必然性をも論じるためであったと提起したいのである。これによって、酒井が「帝  
国主義的国民主義」として批判した事態をも、「種の論理」の理論的枠組みによって批  
判的に捉え返すことが出来るだろう。

そのために本報告では、「種」の否定的媒介性の哲学的原理として「質料」概念に着目  
する。田辺哲学における「質料」概念をめぐるのは、既に嶺秀樹が「種」の自己同一性  
を掘り崩すような偶然性の契機としてその重要性を指摘している<sup>12</sup>。中沢新一もまた、  
「種」内部に差異をもたらす原理として「質料」概念の意義を主題的に論じている<sup>13</sup>。  
しかしながら、両者ともに、田辺の「質料」概念における二重の否定性、すなわち、あ  
らゆる存在者の自己同一性をラディカルにかく乱する絶対的な偶然性と、反省作用の感  
性的・認識的枠組みを構造化・制限するような反省的必然性とを統一的に論じていると  
は言いがたい。

これに対して、本報告では、「質料」における二重の否定性こそが、「種の論理」にお  
いて、「類」としての人類社會と「種」としての種的社會とを存在論的に区別する基準  
となることを提起したい。すなわち、一方では、いかなる社會も、その一體性から逸脱・  
対立する部分社會の差異を産出してしまいがために、その統一は有限性を運命づけられ

---

<sup>11</sup> 田辺元全集からの引用は、ローマ数字で巻数を、アラビア数字で頁数を表記する。

<sup>12</sup> 嶺秀樹『ハイデッガーと日本の哲学』ミネルヴァ書房、2002年、232頁。

<sup>13</sup> 中沢新一『フィロソフィア・ヤポニカ』講談社学術文庫、2012年。

ているのであり、その意味で「種」としての種的社会に過ぎないのである。しかも同時に、この「質料」の分裂作用による「種」の特殊化の極点において、様々な「種」の属性が幾重にも交差し、特定の一つの「種」のアイデンティティに還元し得ないような個体のあり方が成立するのである。他方では、「質料」として自己を構造化しようとする「種」の持続作用は、自己のアイデンティティに対立するような個体のあり方を否定するように、他の「種」を自己の価値体系に従って序列化しようとする。その結果、多数の「種」によって重層的に規定されているはずの個体は、自己を規定しているはずの諸々の「種」を断念し、特定の「種」のあり方へと自発的かつメランコリックに自己同一化しようとするのである。田辺の議論では、前者の絶対的な偶然性が「第一質料」として、後者の反省的否定性が「種的基本体」として定式化されている。

このような「質料」の二重の否定性を前提とした場合、「種の論理」における媒介性と否定性の問題は次のように展開されるだろう。まず、「第一質料」の分裂作用によって「種」に包摂しきれないような多数の差異が産出される。これが、「種」と「個」の否定的媒介のうち、「種」が「個」によって媒介される側面である。これらの差異を差し当たり、「類的種」の統一性に対する「種的種」と呼ぶことにしたい。この「種的種」の特殊化の極点において、既存の「種」に包摂し得ないような具体的個別性を備えた「最後の種」としての個体のあり方が成立するのである。しかし他方で、それらの「種的種」の差異を序列化しながら抑え込もうとする「種的類」の否定的な均質化の作用が「種的基本体」である。このように、「種」の文化的同一性を掘り崩すような階級分裂の作用を意味するのが「第一質料」であり、そうした階級分裂を抑え込もうとする「種」の反動的な文化的均質化の作用を意味するのが「種的基本体」であり、両作用が「変化そのものが動かんとして同時に逆転せられ、変化と不変との動的緊張が保たれる」という仕方で「種」の内部でせめぎあっているのである（VI・321）。このような「質料」の否定的媒介によって、一方では、現存する国民国家は、常に自己に対立する差異を生成してしまうが故に、あらゆる差異を包摂し得るような「絶対類」たることができないのであり、しかも同時に、「種的類」の一般性を普遍妥当的なものと誤認する否定的な反省作用が顕在化するのである。この意味で、「種」としての国民国家の一体性ないし連帯は、階級分裂の存在によって有限性を運命づけられているのであり、その限りで、単に国民主義的な社会統合をめぐる国家哲学として「種の論理」を切り捨てるわけにはいかないのである。

このように「質料」に「種」の媒介性と否定性の存在論的基盤を見出そうとする田辺の議論は、和辻哲郎や高山岩男らの文化主義的ナショナリズムの立場と鋭く対立しているといえる。他方で、戸坂潤らマルクス主義哲学者と多くの点で問題意識を共有している

といえるだろう。また、「質料」概念を手掛かりとして「種の論理」を解釈することは、メイヤサーやガブリエルら近年の实在論の再構築の動向の中で「種の論理」の哲学的意義を再評価することにつながるだろう。さらには、国民国家における社会抗争の激化と人種的・文化的凝集性の緊密化とを相関的に把握しようとする「種の論理」の社会哲学は、例えば黒人でありかつレズビアンであるといったように、ジェンダーやセクシュアリティ、人種による重層的な社会的差別によって不可視化されているような人々の経験を社会的連帯の媒介として取り上げようとしているところの、「交差性 intersectionality」概念や「プレカリティ」概念をめぐる研究動向<sup>14</sup>に対しても、多大な貢献が期待されるだろう。

本発表の構成は以下のとおりである。まず、上記のような「質料」概念が構想されていた過程を描出するために、『ヘーゲル哲学と弁証法』と『哲学通論』におけるヘーゲル哲学とマルクス主義哲学に対する田辺の批判を検討する。その際に、「質料」概念が、一方ではヘーゲル哲学における目的論的必然性を掘り崩す契機として取り上げられていると同時に、他方ではマルクス主義哲学が強調した主体的実践を阻害するような反省作用の否定性として導入されていることを明らかにする。その上で、「種の論理」と同時期に発表された『古代哲学の質料概念と現代物理学』という科学哲学論文を取り上げ、前者が「第一質料」として、後者が「種的基本体」として定式化されていることを確認する。次に、「種の論理」前期の代表的論文である『社会存在の論理』第五節を俎上に載せ、「種」の自己分裂性と自己同一性との相関関係を論じる中で「質料」概念を導入する必然性を確認すると共に、「種的基本体」の反省的否定性が「根本悪」概念として結実したことを明らかにする。最後に、「種の論理」中期の代表的論文である『論理の社会存在論的構造』を取り上げ、一連の「質料」概念の形成によって、「種」概念における自己分裂性と自己同一性との間の自己矛盾的構造がより洗練されていったことを確認する。

---

<sup>14</sup> 例えば、Patricia Hill Collins. *Intersectionality*. Cambridge: Polity Press. 2016. ; ジュディス・バトラー『アセンブリ—行為遂行性・複数性・政治』佐藤嘉幸・清水知子訳、青土社、2018年。



10月27日（日）13:00-13:45【第1会場】

## 1920年代における「社会の発見」再考——経済学者出井盛之から見た大正期社会主義のディレンマ

寺田 晋（会社員）

### 一 はじめに

この報告では1920年代における出井盛之の思索の展開を跡づけることを通じて、大正社会主義が直面したディレンマを明らかにする。T・ウェブレンやJ・M・クラークといったアメリカの経済学に学んだ出井は、母校である早稲田大学で教鞭をとりながら『中央公論』や『解放』といった当時の評論誌や『社会政策時報』といった専門誌に独自の社会分析を発表した人物である。出井はまた1929年に国際労働事務局（ILO）調査課所属の研究者となり、以降、1930年代の中頃まで国際公務員として活躍するという当時としては特異な経歴を歩んだ人物でもある（1）。本報告では出井が1920年代に大学知識人として言論活動をはじめてから国際公務員に転身するまでの間に執筆した著作をおもに取り上げる。とくに注目するのは出井がその活動の最初の時期に雑誌『我等』にいくつかの文章を発表しているという事実である。出井は長谷川如是閑や大山郁夫に代表される大正社会主義の知的風土の中から登場し、ILOの主導する労働運動の国際化に活路を見出していった人物なのである。報告ではこうした出井の知的遍歴を1920年代における「社会の発見」が辿った軌跡のひとつとして位置づける。近年の近代日本思想史研究は「社会の発見」という標語のもとに、大正期に花開いた「社会的なもの」の思想に光を当ててきた。そのなかには、冷戦終結後の社会主義の退潮を受けて、社会の問題と向き合った思想の可能性を再検討する試みや（市野川 2006）、国家とは区別される自律した領域としての社会に含まれる国境横断的な側面に着目した思想を再評価する試み（酒井 2007）などがあった。これまでほとんど注目されてこなかったが、出井はこの2つの試みの双方の視点から注目されるべき人物であり、その点でおそらくは同世代の矢内原忠雄（米谷 2003）と比較しうる存在であるというのが本報告の主張である。以下でみていくように、改良主義的立場から日本の社会問題を解決しようと模索した出井は、第二次大戦後の福祉国家政策を準備する思想を形成する一方で、帝国をめぐる人の移動に着目し、そこに社会問題の解決を阻むディレンマを発見していったのである。そこで、以下ではまず福祉国家の萌芽的構想を含む出井の資本主義経済分析を検討し、次に彼の国際労働力移動論に現れたディレンマを分析する。

## 二 出井の資本主義経済分析

著述活動をはじめた当初、出井が『我等』に発表した論文の多くは、彼が恩師と呼ぶクラークの研究などに依拠して、機械化をさまざまな社会問題の原因とみなす主張を展開していた。しかし、次第に出井は機械化を唯一の原因とする見方から離れて、機械生産の発達によって可能となる分業、分業を総合する仕組みとしての価格制度の発達、株券の価格が経営にとってのシグナルとなる株式会社制度による価格制度の徹底といったように、さまざまな要因が相互に関連しながら資本主義経済が貫徹していく過程の分析へと研究を進めていった。そのような分析のなかで出井が次第に注目するようになっていったのが購買力の不平等であり、それがもたらす具体的な社会問題としての失業だった。

出井によれば、従来の社会運動は購買力の不平等の原因を富の不平等のみに求めていた。しかし、機械化にともなって企業が大規模化し、企業が企業家ではなく株式会社という非人格的存在によって運営されるようになった現在では、企業は信用の産物となっており、購買力の主要な源も富ではなく信用になっている。それゆえ、購買力の不平等は現在では信用創造の特権をもつ銀行から生じるといえる。出井によれば、現在では信用が過剰に創造されて生産設備が拡大する結果、労働者は操業短縮などのかたちで怠業を強いられるだけでなく、機械の能率向上によって失業を余儀なくされるにまでいたっている。しかし、機械の使用によって社会の富は増加するのであり、また、「労働者は職に在ると否とを問わず」（出井 1924: 305）食わねばならない。そうであるならば、機械によって不利な立場に置かれた労働者は「増加せる社会の富の恩恵」に「社会の一員として与るべき」である（出井 1924: 306）。職にあるとないとを問わずという一言は重要だろう。ここには、再分配によって労働者の購買力を支え、最低限の生活を保障するという発想が胚胎しているのである。

それでは購買力の不平等とそれがもたらす失業という問題を出井はどのように解決すべきだと考えていたのだろうか。彼が労働組合運動に期待していたことはたしかである。運動を阻害する法律が撤廃されて組合が起これば、団結力によってより多くの賃金を要求し、労働者階級が現在より多くの分配を獲得することになるからである（出井 1926a: 78）。だが、労働組合運動とともに、あるいはそれ以上に、出井は金融政策の意義を強調していた。この点に大正社会主義における出井の独自性がある。出井は労働組合の自発的発展に期待する一方で、無産政党は組合運動のみに力を注ぐのではなく金融経済の重要性に注目すべきだと主張していた。その主張は金解禁問題をめぐる発言にはっきりと現れている。出井は金解禁を「重大なる社会問題」と位置づけ、「我が無産政党はもっと貨幣問題に関して興味を觀すべきである」と述べていた（出井

[1928]1968)。緊縮政策を批判する出井は、解禁によって失業が発生した場合は社会政策を実施すればよいと考える金解禁論者の主張を「19世紀的公式」と呼び、「先ず失業の起らざる為め、最善の策を施すべき」（出井 1929: 75）〔強調は報告者〕と批判した。この発言には金融政策を通じた景気の制御という発想が現れている。出井は「国民の経済的福祉」（出井 1927: 18）のみが経済界の目的であると述べて金解禁論者を批判したが、こうした発想には福祉国家へと向かう方向性がはっきりと見出されるのである。

### 三 出井の国際労働力移動論

このように下から起こる労働運動とマクロ経済政策による経済循環の制御をを主張した出井の資本主義経済分析は、第二次大戦後の福祉国家と大衆消費社会の到来を準備した思想として位置づけることができるだろう。ところで、出井が帝国をめぐる人の移動に社会問題の解決を阻むディレンマを発見したのは、まさにこの福祉国家思想ゆえのことだった。1920年代後半以降、出井は失業問題とのかかわりで国際移動に着目していく。とくに彼が注目したのは内地への朝鮮人労働者の移入だった。1925年の論文「我国の大陸関係と労働者階級」において、出井は、日本が中国と朝鮮に隣接するという事実はどのような影響を日本の労働者階級に及ぼすだろうかと問う。「日本の」という形容は重要である。いうまでもなく当時の朝鮮半島は植民地として「日本」の一部だった。そうである以上、ここでの「日本」は国ではなく民族を指すととらえるべきだろう。「国民」の福祉が注目される過程でその福祉が保障されるべき範囲に関わる問題として民族の差異が浮上してきたのである。出井によれば、朝鮮人労働者の生活水準は低く日本人労働者の約8割の賃金で満足する。それゆえ、その存在は日本の企業家が低賃金を維持するための有力な原因となる。その結果もたらされるのは日本人労働者と朝鮮人労働者の対立という事態である。「もし将来かくの如き状態が出現したりとせば、我が資本家階級は人類愛を高唱して、半島労働者を迎えんとするに努め、労働者階級はこれに不同意を唱うるにいたり、内鮮労働者間の反目を惹起す憂なしとは断言し難い」（出井 1926a: 335-6）。このように、出井は“コスモポリタニズム”を唱える資本家によって低賃金の移民労働者が利用され、労働者の購買力の上昇が阻まれるとともに、日本人労働者の間に排外主義が広がって民族対立に発展することを懸念していたのである。一方、中国人労働者については日本政府がその入国を排除してきたために、国内において両民族が競合するという事態は生じていなかった。しかし、出井は日本の企業が中国の低廉な労働力を目当てに資本を輸出することで、やはり国内労働者の購買力の上昇が妨げられる可能性があるとして認識していた。そうした認識の背景には在華紡の存在がある。そし

て、出井はここでも民族間の対立を最も危惧していた。彼によれば、1925年に発生した上海における邦人経営の紡績工場におけるストライキはそうした民族対立の危険性を顕にした事件だった。

こうした民族対立の問題を出井がどのように解決しようとしていたのかは明らかでない。思索のひとつの到達点を示す1926年の論文「労働者階級と賃銀統制」において、出井は労働者階級が賃銀を増進する方法には労働者の団結による「獲得的方法」、経済循環を防止する「経済的方法」、労働の能率増加と生産技術の進歩という「生産技術発達による方法」の3つがあると主張する（出井 1926b）。このなかでも獲得的方法や経済的方法を阻害する要因として出井が目にしたのが低賃金労働であり、その根本原因としての植民地の存在と資本の海外への流出だった。「恐らく日本の労働組合運動を最も有力に阻止しつゝある力は、治安警察法や立法の不足にはあらずして、斯くの如き根本的経済的事情である。従つてこれ等につき適当なる対策が講ぜられない以上、恐らく今後ながく我が労働者階級の賃銀は低き程度に止まることを余儀なくせられるであろう」（出井 1926b: 54）。これが出井の認識したディレンマだった。「国民の経済的福祉」を目的とする彼の構想は生活水準の異なる植民地の存在という容易には変えがたい現実によってその実現が阻まれると出井は認識していたのである。

#### 四 おわりに

以上見てきたように、出井は「国民の経済的福祉」のために解決すべき問題として植民地を捉えるのだが、その解決方法については具体的な提案をすることはできなかった。労働組合運動の自生的な発達と金融政策を通じた経済循環の管理を組み合わせた出井の福祉国家思想は大正社会主義のなかでも独自の光彩を放つものなのだが、その構想は解決困難なジレンマを抱えていたのである。注目すべきなのは、こうした出井の思想が日本の帝国主義に対する批判にもかかわらずではなく、帝国主義に批判的であったからこそ生じたということである。民族という問題は自由な経済活動がもたらす不平等の解消を目指した「社会的なもの」の思想によって解決困難なディレンマとして発見されたのである（2）。

#### 注

(1) 出井がいつまでILOに勤務していたのかは正確にはわからないが、1929年秋から1935年初めまでジュネーブに滞在したと本人が記した文章が存在する（出井 1960: 29）。帰国後の著作にみられる肩書は早稲田大学講師となっており、1940年代初頭は石橋湛山が設立した東洋経済研究所の次長、40年代中頃は関東州経済会理事となっている。

戦後はGHQ 経済顧問を務めた後、早稲田大学に復帰している。『早稲田大学百年史』によると在任期間は、大正9年9月から昭和4年8月、昭和11年4月から昭和17年6月、昭和22年12月以降の3度に渡る（早稲田大学大学史編集所 1992: 828）。なお、この報告では1930年代以降の戦時期と戦後の著作は扱うことができないが、GHQ 経済顧問として彼が残した文書は国会図書館の日本占領関連資料に残されており、そのなかには戦争に至るまでの経済過程を分析した報告書も含まれている（Idei n. d.）。

(2) 今回の報告では詳しく扱うことはできないが、出井が国際移動に起因する民族対立の深刻さを憂慮していたことは、彼がILOに提出した満州事変の原因に関する考察からもみてとることができる（The Economic and Social Causes of the Manchurian Problem, ILO Archive, CAT 5/44/2）。この短いメモのなかで出井は、世界恐慌による銀貨の下落（銀価格の下落により金本位制の満州鉄道に対し、銀本位制の中国側鉄道の収益が増えたことではじめて並行線が問題となったという）とならんで、万宝山事件をはじめとする満州における朝鮮人移民と中国人住民の、また、朝鮮半島における中国人移民と朝鮮人住民の衝突を事変の遠因として指摘している。金融経済と国際移動といういかにも出井らしい分析である。満州の現状は無規制な国際移動をもたらす危険の格好の例証であり、それゆえ、そのような危険を避けるためには相互主義や国際協力にもとづく国際移動の規制しかないというのが出井の結論だった。

#### 参考文献

市野川容孝, 2006, 『社会』岩波書店。

出井盛之, 1924, 『行動経済学の立場より 増補再版』巖松堂書店。

———, 1926a, 『経済文陣』同文館。

———, 1926b, 「賃銀統制と労働者階級」『社会政策時報』（64）：40-56。

———, 1927, 「経済常識への抗議」『エコノミスト』5（23）；18-20。

———, 1928, 「即行には反対」『報知新聞』1928年11月22日号。（再録：1968, 日本銀行調査局編・土屋喬雄監修『日本金融史資料 昭和編 23』日本銀行, 388-91.）

———, 1929, 「金解禁問題と失業」『社会政策時報』（109）：67-75。

———, 1960, 「交友四十年」草間志亨追悼集編纂委員会編『草間志亨追悼集』草間志亨追悼集編纂委員会, 28-31。

Idei, Seishi, n. d., A Crucial Period – Japanese Economy (1930 – 1936), GHQ/SCAP Records, Box no. 6838, Folder number 8, ESS (B)08714-08715 at National Diet Library.

酒井哲哉, 2007, 『近代日本の国際秩序論』岩波書店。早稲田大学大学史編集所編, 1929,

『早稲田大学百年史 第4巻』早稲田大学出版部.

米谷匡史, 2003, 「矢内原忠雄の〈植民・社会政策〉論: 植民地帝国日本における「社会」統治の問題」『思想』(945): 138-153.

## フランスにおける保守的自由主義の系譜——レイモン・アロンとスタール夫人の「隠された」接点

武田千夏 (大妻女子大学比較文化学部)

本発表の目的は、戦後マルクス主義に対して一貫して自由主義思想の知的、政治的正当性を主張した結果フランスでは異端派の知識人として知られることになったレイモン・アロンと、フランス革命期から王政復古期にかけてフランス自由主義の誕生に貢献したスタール夫人の自由主義思想の親和性について考察することである。<sup>1</sup>

アロンは冷戦期を代表する自由主義の論客として知られているが、彼の思想の一部は確実に冷戦の影響を受けている。たとえばアロンは資本主義と共産主義のイデオロギー的対立を相対化するために両者がより包括的な産業文明の中に位置付けられると論じた。しかしこのような理論は、冷戦が集結して30年経った今日の視点から見るとあまり意味がない。<sup>2</sup> 一方自由と平等の関係、価値の多元性、歴史的必然性の拒絶と政治的

---

<sup>1</sup> レイモンアロンとスタール夫人の政治思想については、以下を参照した。Iain Stewart, *Raymond Aron and the Roots of the French Liberal Renaissance*, PhD thesis to the University of Manchester, 2011. 北川忠明、レイモン・アロンの政治思想、(東京：青木書店：1995)、岩城完之、レイモン・アロン、(東信堂、2001)、Aurelian Craiutu, *Faces of Moderation : The Art of Balance in an Age of Extremes*, (Philadelphia, 2017), Brian Anderson, C., *Raymond Aron : the Recovery of the Political*, (Oxford : Rowman and Littlefield, 1997), Serge Audier, *Raymond Aron : La démocratie conflictuelle* (Paris : Editions Michalon, 2004), Nicolas Baverez, *Raymond Aron : un moraliste au temps des idéologies* (Paris : Flammarion, 1993), Robert Coluhoun, *Raymond Aron*, vol.1-2, (Beverly Hills : Sage Publications, 1986), François Denord, *Néo-Libéralisme version française : histoire d' une idéologie politique*, (Paris : Demopolis, 2007), Olivier de Lapparent, *Raymond Aron et l' Europe : itinéraire d' un Européen dans le siècle* (Bern : Peter Lang, 2010), Stephen Launay, *La pensée politique de Raymond Aron* (Paris : Presses Universitaires de France, 1995), Daniel Mahoney, *The Liberal Political Science of Raymond Aron : A critical Introduction* (Lanhaman : Rowman and Littlefield, 1992), Sylvie Mesure, *Raymond Aron et la raison historique* (Paris : Vrin, 1984), Pascal Orly and Jean-François Sirinelli, *Les intellectuels en France de l' Affaire Dreyfus à nos jours*, (Paris : Armand Colin, 1992), Jean-François Sirinelli, *Deux intellectuels dans le siècle: Satrtre et Aron* (Paris : Fayard, 1995), Chinatsu Takeda, *Mme de Staël and Political Liberalism in France* (Singapore : Palgrave, 2018), Aurelian Craiutu, *A Virtue for Courageous Mind : Moderation in French Political thought, 1748-1830*, (Princeton : Princeton University Press, 2012).

<sup>2</sup> Aurelian Craiutu, 'Raymond Aron and Alexis de Tocqueville: Political Moderation, Liberty, and the Role of the Intellectuals,' *The Companion to*

思考の優位性などの点から、冷戦終結後アロンの自由主義的思想が再度注目されるようになった。

では 20 世紀を生きたアロンの自由主義政治思想は、同じように冷戦後に研究が活発化していった 19 世紀フランス自由主義研究およびスタール夫人と関連性があったのだろうか。アロンが啓蒙主義哲学や 19 世紀フランス自由主義に対して無関心ではなかったことは、彼が『政治社会学のフランス学派』としてモンテスキューやトクヴィルについて論じたことから明らかである。<sup>3</sup> それ以前にも『暴君に抵抗する人間』(*L'homme contre les tyrants*) の中で、モンテスキュー、ルソー、コンスタンらについて論じている。<sup>4</sup> しかしこれらの著作の中でアロンはスタール夫人については一言も言及していない。それどころか、アロンの回想録、それ以外のすべての著作にスタール夫人の名前は一切出てこない。

アロンの態度は、アロンと同時代を生きたアイザiah・バーリンが積極的自由と消極的自由の議論の中でスタール夫人を引用したことと対照的である。<sup>5</sup> またアロンと同じように社会学的視点からフランス自由主義に関心を向けた点で親和性を持つシーデントップもフランス自由主義におけるスタール夫人の重要性について指摘している。<sup>6</sup> 同時代の英語圏の研究者がスタール夫人の政治思想の重要性を指摘しているのに、英米との関係が深いフランス出身のアロンがスタール夫人について一切言及しなかった、というのはいささか不自然である。

アロンがスタール夫人について沈黙を保ったからと言って、両者の間に思想的親和性が不在だったことを意味するわけではない。本発表ではアロンとスタール夫人の思想的親和性として、第三共和制期、とりわけ戦間期の時代に、アロンが 100 年以上もの隔たりのあるスタール夫人の影響を受け、戦後に続く彼自身の自由主義政治思想の発展のきっかけとなった、という仮説をもとに考察する。

---

*Raymond Aron*, 265. 一方 Steart はアロンの自由主義思想について次のように定義づけているが、それはスタール夫人の自由主義の考え方にもあてはまるものである。「教条主義、詳細な政治プログラムで規定できるものではなく、どちらかと言えば基本的な世界観や気質をさし、幅を持った穏和な政治的立場に適合するものである。」Stewart, *Raymond Aron*, 204. 発表者はこれに加えて、両者が自由を擁護する上で「中間団体」の存在を最も重視した点を加えたい。

<sup>3</sup> Raymond Aron, *Les étapes de la pensée sociologique : Montesquieu, Comte, Marx, Tocqueville, Durkheim, Pareto, Weber* (Paris : Gallimard, 1967),

<sup>4</sup> Raymond Aron, *L'homme contre les tyrants*, (Paris : Gallimard, 1946).

<sup>5</sup> Isaiah Berlin, *Four Essays on Liberty*, (Oxford: Oxford University Press, 1969).

<sup>6</sup> Larry Siedentop, 'The Two Liberal Traditions,' *French Liberalism from Montesquieu to the Present Day*, ed. Raf Geenens, Helena Rosenblatt, (Cambridge: Cambridge University Press), 2012, 15-35.



ちなみに発表者が知る限り、アロンとスタール夫人の政治思想の関連性について論じた先行研究は存在しない。<sup>7</sup> 一方近年発表されたアロンの政治思想の社会的、知的、政治的胚芽、つまりどのような知的文脈の元で彼の思想が形成されたか、に関する研究によれば、アロンの自由主義思想の大枠は冷戦ではなく、それ以前の戦間期に形成されたことが明らかになりつつある。従ってこれまであまり知られていない第三共和制期のスタール夫人のリベローに対する政治的影響力を分析することによって、スタール夫人とアロンの政治思想の接点についても明らかにすることができるのではないか。またこの手法によって、第三共和制期のオルレアニストリベラリズム、そして19世紀と20世紀のフランス自由主義の関係性についても一石を投じることができると考える。

そもそもアロンとスタール夫人には生き方の共通点がある。ネッケル、コンスタン、ギゾー、トックヴィルなど代表的な19世紀フランス自由主義の政治思想家たちは政治哲学者であると同時に政治家だった。彼らは政治家としての実践的な体験をもとに独自の政治哲学を紡いでいった。スタール夫人は女性だったために政治家にはなることは不可能だった。一方アロンは男性であったが政治家になるつもりもそのような度量もなかった。<sup>8</sup> 両者はともに著作やジャーナリズムを通じて世論に訴えかけることによって政治に間接的に影響を与えようとしたという点で同じスタンスを共有していた。<sup>9</sup> アロンは革命が現実的な政治解決には結びつかず、現実世界にユートピアを求める左翼インテリの想像の産物にすぎないとみなした。そして彼らはともに「政治参加」という考え方からも距離を置き、自らを「蛮行から文明を守る」という目的にコミットした批判的な傍観者の立場を生涯貫いた点で共通している。したがってアロンの立場は女性として政治参加を拒絶されつつ、ペンでもって恐怖政治を始めとする革命の蛮行を終焉させ、議会制度に根ざした近代文明の時代を切り開こうとしたスタール夫人の立場と多くの点で重なる。

---

<sup>7</sup> 例えばアロンの論文集 *The companion to Raymond Aron*, ed. José Colen, Dutartre-Michaut, Elisabeth, *The Companion to Raymond Aron*, (Palgrave US, 2015)にはスタール夫人は登場しない。

<sup>8</sup> アロンは回想録の中でドイツ人の知人から言われた自身の性格について次のように書き残している。' Vous serez toujours un spectateur et un spectateur critique, vous n' aurez pas le courage de vous engager dans l' action qui emporte le flux des foules et de l' histoire. Il avait raison mais, face à Hitler et, de même, face à Staline, il fallait dire non. Mon tempérament m' a protégé des écrits ou des engagements peu honorables dont se rendirent coupables quelques hommes de ma génération...' Raymond Aron, 75. *Mémoires: 50 ans de réflexion politique*, (Paris: Julliard, 1983), 49.

<sup>9</sup> この点についてアロンは暴力や革命ではなく、現状に対して「政治的に考察する」という態度が重要であることを指摘している。Craitu, *Faces of Moderation*, 38-43.

アロンとスタール夫人を仲介したのは戦間期のフランスの自由主義者の代表的存在だったアルベール・チボーデだった。チボーデは自由主義について論じた1932年から2年後には「自由主義という言葉は過去の産物となった。」と書いている。<sup>10</sup> それからさらに2年後の1936年に19世紀フランス自由主義者の政治思想を掘り起こし出版した。<sup>11</sup> その中でスタール夫人についても取り上げ、彼女に対して「教条主義者の母」および「フランス自由主義思想の母」という二つの異なる呼称を与えた。<sup>12</sup> 「教条主義者の母」というのはスタール夫人が義理の息子のブロイ伯爵を通じて、つまり家族、社会関係を通じて19世紀から20世紀のフランス自由主義の勃興に影響を与えたことを意味した。一方「フランス自由主義の母」とはスタール夫人がコンスタンとともに政治思想家として19世紀フランス自由主義の政治思想の誕生に寄与したことを指した。<sup>13</sup>

チボーデはヨーロッパ大陸を襲った「ファシズムの波」に直面して、コンスタンの個人主義的な自由主義とギゾーの国家主導の自由主義という二つの政治モデルの対立が1930年代のフランスにおいても政治的な意味を持ち続けていることを認識した。<sup>14</sup> チボーデは平和主義を標榜し、国家権力に反する個人の権利、自由を主張するアランらの考え方の中にコンスタンの自由主義の影響を認めたが、そのような考え方では戦争回避が困難であるため、この個人主義的リベラリズムは時代にそぐわないとして拒絶した。<sup>15</sup>

一方20世紀型の自由主義には19世紀型の立憲主義を中心とした自由主義思想に社会的連帯の要素が加わった結果、必然的に自由主義における国家の役割が強まっていった。<sup>16</sup> ギゾーらの教条主義者を中心に発展した7月王政期の国家のリベラリズムは、

---

<sup>10</sup> François Mélonio, *Tocqueville et les Français*, (Paris : , 1993), 261 から引用。

<sup>11</sup> Albert Thibaudet, *Histoire de la littérature française de 1789 à nos jours*, (Paris : Stock, 1936).

<sup>12</sup> Thibaudet, *Histoire de la littérature*, 54-55, 57.

<sup>13</sup> Thibaudet, *Histoire de la littérature*, 57.

<sup>14</sup> Jacques Godechot, 'Introduction' to Mme de Staël, *Considérations sur les principaux événements de la Révolution française*, (Paris : Tallandier, 1983).

<sup>15</sup> アロンの平和主義反対にはウエーバーの影響があった。ウエーバーは政治における「最終的な目的のための倫理」と「責任の倫理」を区別したことで知られるが、それはファシズム化しつつあったドイツに直面したフランスの平和主義の文脈では特別な意味を持った。アランは戦争を最大悪とみなし平和主義を貫こうとしたがアロンから見るとこれはウエーバーが指摘した通りの、求める目的とは正反対の結果を生み出すように見えたからである。Stewart, *Raymond Aron*, 45.

<sup>16</sup> この点についてアロンは Célestin Bouglé の影響を受けていた。Bouglé は1902年にリベラリズムの危機についての論文を発表していた。Célestin Bouglé, 'La crise du libéralisme', *Revue de métaphysique et de morale*, X(1902), 635-652. この論文については William Logue, 'Sociologie et politique : Le libéralisme de Célestin

彼らが富裕層を重視し大半のフランス国民の政治権益を無視した結果、両者の政治的対話の不在によりあえなく崩壊した。しかしこの政治モデルはそれから80年ほどだった1930年代にこそ成功の兆しを見せていた。ちなみに女性が仏選挙権を持っていなかったこの時代にレオン・ブルム内閣は女性閣僚を任命している。その後フランスでは女性への普通選挙権の拡大、植民地における奴隷廃止などの「自由」にとって重大な政治的決定は、行政国家の主導によって実現している。<sup>17</sup>これらの事例は20世紀フランスにおいてこそ、国家のリベラリズムが実質的に機能し始めたことを示している。革命を否定して現状の中から政治改革を進めていく、または強い国家による自由主義の実現、などのアロンの自由主義のユニークな特徴は、この戦間期の「国家の自由主義」の潮流から派生していったものと考えられる。

第二の点として、チボーデは1930年代のファシズム拡大の一つの要因が左翼・右翼の極端な二極化現象であると理解し、議会制度を維持するためには、それを下支えするような国民の寛容な精神が必要だと認識した。<sup>18</sup> 実はチボーデはこの点についてスターール夫人から多くを学んだ。スターール夫人は宗教戦争、恐怖政治などの政治、宗教上の対立を集団心理的な側面から説明した最初の思想家だった。フランス革命派のかたくなイデオロギー偏重の精神が、実は狂信的なカトリック教の復活を求める反革命派の心的態度と非寛容さという点では同等であり、両者はともに理性を欠いた「党派精神」によって正面对立し、暴力や戦争に発展してしまった、と解釈した。<sup>19</sup> チボーデは情熱の一種で、政治的、宗教的対立を引き起こしうる「党派精神」の議論を1936年に復活させ、それを政治制度、経済政策以上に、彼が理想とするリベラリズムの中心的課題としたのである。

---

Bouglé, ' *Revue française de sociologie*, 1979, 20-1, 14-16. また Bouglé はこのテーマについて単著も出版した。Célestin Bouglé, *Solidarisme et libéralisme*, (Paris : Eornély, 1915).

<sup>17</sup> 工藤庸子、*宗教 vs 国家：フランス政教分離と市民の誕生*、(東京：講談社、2007),123-127.

<sup>18</sup> 'Une seule de ces idées ne comporte pas de sectaires, est opposées par nature à l'état de secte : c' est le libéralisme. Donc des idées politiques excluent le libéralisme, et quand elles sont au pouvoir, le suppriment : c' est le cas du fascisme et du bolchevisme. Depuis la terreur et même dans les premières années du second empire, la France n' a jamais connu ces totales vacances du libéralisme. Aujourd' hui tout pays en est menacé. 'Albert Thibaudet, 'Les idées politiques de la France' , *Réflexions sur la politique*, ed. Antoine Compagnon, (Paris : Robert Laffont, 2007), 168-174, 235-241. (引用は 238 頁)

<sup>19</sup> Mme de Staël, « The Spirit of Party », *De l' influence des passions sur le Bonheur des individus et des nations*, 221-223.

そしてこの考え方はアロンにも受け継がれた。アロンは1936年に「全体主義」という言葉を初めて使った後、1941年に全体主義を政治宗教と呼び始めた。<sup>20</sup> しかしながらアロンはそれ以前から全体主義を描写する上で宗教的隠喩の表現を多用していることが指摘されている。<sup>21</sup> このようにアロンは政治と宗教を同列視し、両者に内在する党派精神が自由を危機に陥れていることを見て取ったが、それは彼がチボーデを介してスタール夫人の党派精神の議論に影響を受けたためと考えられる。戦後アロンは全体主義イデオロギーを世俗宗教と呼び直し、フランスの左翼系インテリが革命や暴力を通じてこの世にユートピアを建設しようとする態度を宗教的態度に比類させたが、それはスタール夫人の16世紀からフランス革命までの宗教から政治へと派生した党派精神による二極対立の歴史を20世紀にまで拡大させたことを意味した。

最後に3つ目の点として、アロンが1970年代までにモンテスキューやトクヴィルらを含む「政治社会学のフランス学派」に辿り着いた理由として、スタール夫人の影響もあったと言えるのではないか。アロンはマックスウェーバーの「神々の闘争」に内在する道徳的認識論における急進的相対主義を警戒し、自由民主主義を攻防するためのより信頼のおける道徳的基盤として、モンテスキューの一般精神やトクヴィルのアメリカの民主主義に見られる社会的保守主義を維持するための宗教の役割などを取り上げた、と言われている。しかしスタール夫人こそ革命期から帝政期という激動の時代において、行き過ぎた世俗主義の拒絶および宗教心の保持による社会的一体感の醸成を強く訴えた思想家だった。そして自由な政治の根底にはそれを支える人々の宗教心があると指摘してあくまでも宗教と政治の共存を訴え、トクヴィルやキネらに精神的影響を及ぼした。戦間期にチボーデがスタール夫人の議論を復活させた結果、アロンはチボーデを通じてスタール夫人の思想に接した。従ってそれから30年後にアロンが5月革命の行き過ぎた世俗化を批判するためにトクヴィルらを取り上げるにあたっては、そこには必然的にスタール夫人の思想的影響も存在したと考えられる。

最後にアロンが「政治社会学のフランス学派」について論じるにあたって、モンテスキューやトクヴィルに依拠した理由は価値の多様性の問題のみではなかった。アロンは自由を攻防する上で中間団体を重要視したが、それは中間団体が中庸の精神の受け皿となると考えたためだった。<sup>22</sup> 中庸の精神とは先に述べた党派精神を懐柔してリベラリズムを実現するために不可欠な政治勢力でもあるが、アロンはそれについてモンテスキューのテキストを介して次のように説明している。「モンテスキューは3つの政体の分

---

<sup>20</sup> Stewart, *Raymond Aron*, 101

<sup>21</sup> Ibid. 89.

<sup>22</sup> Craiutu, *Faces of Moderation*, 53.

類と中庸の政治とそうでない政治という二元的分類とを結合させたのである。つまり共和制と君主制は中庸の政治であって、専制制はそうでないのである。」<sup>23</sup> 2つの戦争、冷戦を生き抜いたアロンにとってまず中庸のリベラリズムありきで、彼はそれを彼独自のモンテスキュー解釈に反映させた。

同時にアロンはスタール夫人から中庸の精神を保持するための制度的メカニズムについて学んだ。なぜなら1904年に初めて出版されたスタール夫人の政治エッセーの中で、スタール夫人は第二院を行政府と立法府のバランスと位置付けて、党派精神を抑えて中庸の政治を維持しつつ強い国家を基軸とした立憲主義的共和主義モデルについても論じていたからである。そしてこの考え方は戦後第五共和政の政治制度として体现されていったが、アロンは第五共和政の支持者だった。<sup>24</sup>

#### 結論—保守的自由主義とは

一般に、フランスの1930年代におけるフランス自由主義思想の積極的な意義を思い浮かべることが困難である。第三共和制初期のリベラルな時代と戦後の自由民主主義の発展の狭間で、この時代が戦争を準備した点に焦点が当たりやすいからである。この時代を生きた当の自由主義者たちが「フランスには自由主義の伝統などない」と考えていたことも、自由の視点からこの時代が軽視される理由となったに違いない。

第二次世界大戦以前に教育を受けたアロン自身、それから30年以上たった後、そもそも自分はモンテスキューやトクヴィルから政治思想形成上の直接的影響を受けていない、と書いている。<sup>25</sup> その結果 Iain Stewart は「政治社会学のフランス学派」について論じるにあたり、アロンが当時有力だったマルクス主義や実証主義から知的主導権を奪い、それまでにすでに形成されたアロン自身の政治理論に伝統的重みを与える存在としてモンテスキューやとりわけトクヴィルを積極的に自己目的のために「利用」しようとした、と結論づけた。

そうは言っても、アロンがどのような経緯を経て「影響を受けたことがない」と自認す

---

<sup>23</sup> アロン、*社会学的思考の流れ*、1巻、30-31頁。

<sup>24</sup> 詳細は、武田千夏、「「教条主義の母」「フランス自由主義の母」が意味するもの：第三共和制のスタール夫人の政治評論を中心に」、近刊。

<sup>25</sup> Stewart, Raymond Aron, 29. Aron, *Les étapes*, 21. Aron, 'Tocqueville retrouvé', *The Tocqueville Review/La Revue Tocqueville*, 1 (Fall, 1979), 8-23, 8. 'Discours de Raymond Aron lors de la réception du Prix Tocqueville', *The Tocqueville Review/La Revue Tocqueville*, 2 (Winter, 1980), 117-121, 120.

るモンテスキューやトクヴィルに辿り着いたのかは、それ自体興味深い問題点である。本論文では、様々な政治状況に柔軟に適合しつつ第三共和制期にも影響を及ぼし続けたスタール夫人の政治思想こそ、20世紀の激動の時代を生きたアロンに直接的影響を及ぼし、彼をモンテスキューやトクヴィルへと導くきっかけとなったことを明らかにした。その結果、アロンとスタール夫人の共通点として、彼らの自由主義思想における「保守的要因」について考察することによって、本発表の結論としたい。

## 生政治における〈法-外なもの〉

西角純志（専修大学）

### 1. 問題の所在

生政治における〈法-外なもの〉とは何か。この問いに回答を与えるために本報告では、津久井やまゆり園事件を参照する。津久井やまゆり園事件とは、2016年7月26日未明、神奈川県相模原市にある知的障害者施設「津久井やまゆり園」で入所者など46人が次々に刃物で刺され、多数の死傷者が出るという大変痛ましい事件である。戦後最悪ともいわれるこの事件は、今日において様々な波紋を投げかけている。その一つに犠牲者の氏名は公表されなかったことがある。通常、警察発表の段階で安否情報も含め、犠牲者の氏名は公表される。公表された氏名を実名にするか匿名にするかについては、遺族の意向を踏まえ報道機関が判断する。だが、今回の事件では、警察発表それ自体が「匿名発表」である。法の外におかれ、法の効力の及ばない境界を設け、排除されたものをそこに合法的に置く。それが「匿名発表」であった。すなわち、犠牲者たちは、法権利を奪われた存在なのだ。法治国家から法権利を擁護されているように見え、法的政治的には、宙吊りにされているのである。本報告では、津久井やまゆり園事件を「生政治」の問題として捉える視座を導入して考察する。

### 2. 主権の締め出しの構造

「生政治」とは、元々は、ミッシェル・フーコーが『知への意志』（1976年）において定式化した概念である。フーコーによれば、死に対する権利（殺す権利）を一つの特徴とする古い君主制の主権に対し、近代以降の政治権力は、生を標的として管理・統制を及ぼす生権力に転換したという。絶対君主の至上権を特徴付ける特権としての生と死に対する権利（生殺与奪権）は、歴史的にはローマの家父長権に由来する。ローマの家父長権は、奴隷と並んで子供に対しても家父長たる父親＝主人の生殺与奪権を含んでいた。この家父長権としての生殺与奪権が、絶対王政の時代には君主の独占するところとなり君主は臣下に対して生殺与奪権をほしいままにすることとなった。生殺与奪権が、権力としてではなく権利として現れたのは、君主の特権を正当化するためであったのだ。近代になって生殺与奪の権利を独占した「殺す権力」に「生かす権力」が加わった。「生権力」と命名された「生

かす権力」とは、「生命に対して積極的に働きかける権力、生命を経営・管理し、増大させ、増殖させ、生命に対して管理統制と全体的な調整とを及ぼそうと企てる権力」である (Foucault [1976:179])。

フーコーによれば、生権力には二つの形態があるという。その一つが、工場・学校・監獄などにおいて個としての人間に向けられる 17 世紀以来の身体の規律・訓育を目指す「身体の解剖政治学」であり、もう一つが、出生・死亡率の統制、公衆衛生、住民の健康への配慮などの形で、生そのものを管理し、集団としての人間に及ぼされる 18 世紀後半以降の「人口の生政治学」である。生権力とは、いわば、人間を家畜のように生命を維持管理する権力である。フーコーが生権力の代表的なイメージとして『監獄の誕生』で取り上げているのがパノプティコン（一望監視装置）である (Foucault [1975:197])。フーコーは、近代になって権力の形態が「死なせる権力」から「生きさせる権力」に移行したと主張し、フーコー自身は「生政治」を近代に特有の新しい政治の形態と捉えた。すなわち、生政治とは、生命を経営・管理し、生命に対して管理統制と全体的な調整とを及ぼそうと企てる権力である。「生きるに値する生」と「生きるに値しない生」の選別こそが、「生権力」の核心の問題なのだ。そして、フーコーの問題意識を継承したのがジョルジョ・アガンベンに他ならない。

アガンベンは、その主著『ホモ・サケル——主権権力と剥き出しの生』（1995 年）において、アウシュヴィッツと全体主義を考察し、「収容所」という例外状態が常態化した社会として現代社会を捉える新たな視点を導入している。現代社会は、生命に対する新たなテクノロジーが飛躍的に進展しているが、アガンベンは、「安楽死」や「脳死」、優生学の復興といった問題を生政治学的な観点から論じ、さらには、難民や内戦によって特徴づけられる政治的諸課題も、こうした「収容所」としての社会という問題性に引き付けながら思考している。

アガンベンは、同書において「主権の締め出しの構造」を繰り返し力説している。「主権の締め出しの構造」とは、「効力をもつにもかかわらず意味することのない法の構造である」 (Agamben [2005:59])。法は、通常、適法か違法かを判断するものである。しかし、法から外れた例外も起こりうる。これが、すなわち、「法の法外性」である。法の支配の及ばない領域にある「法外な他者」とは、脳死者であり、難民であり、精神障害者、知的障害者たちである。彼らは、法の外に追いやられた「法外な他者」であり、罪を犯しても責任能力には問えず、刑罰の対象から外された存在である。法や掟が支配する現実を越えた「聖なる存在者」ということもできる。権力の排除作用と包囲作用が、聖なる観念を成り立たせているのである。聖なるものは、同時にまた呪われたものでもあり、聖なる者と穢れた者は不可分という両義性がある。権力は、何者かを外部に排除し、同時にその何者かを外



部で包囲するものであり、それこそが、権力の基盤だからだ。すなわち、「法外な他者」は、法から排除されながらも社会からは包摂された存在なのである。こうした「排他的包摂」が「主権の締め出し」なのである。アガンベンは、この「法外な他者」を古代ローマ法に倣い「ホモ・サケル」と名付けた。ホモ・サケルとはローマの古法に登場する呼称で、ラテン語で、「聖なる人間」を意味する。古代ローマにおけるホモ・サケルとは、親に危害を与えたり、境界石を掘り起こしたり、客人に不正を働いたりといった、いわば、悪質な犯罪者のことを指していた。平民決議でホモ・サケルと判定された者は、悪質な犯罪をおかした理由で法律によって厳重に処罰されるのではなく、法律の枠の外へ放逐されるという取扱いを受けていた。すなわち、ホモ・サケルは、世俗の法秩序の外にあるために、殺害しても、殺した人物は刑事上の罪を犯したことにはならず、宗教的な犠牲に供されることもない存在であった。ホモ・サケルという形象は、人間の共同体から排除されているばかりではなく、神聖の世界からも排除されているのだ。

アガンベンは、このように権力の実体を「ホモ・サケル」の産出として捉え、古代ギリシア以来、生権力と死権力は同じ主権権力の表裏一体の主権権力の両側面であることを系譜学的に論じている。アガンベンは、アリストテレスに倣って、すべての生物的存在に共通の「生きている」という一般的事実を表現する「ゾーエー」とそれぞれの個体や集団に特有の「生の形式」を示す「ビオス」とを峻別し、人間に特有の「ビオス」が営まれる場がポリス（政治）であるとした。そして、近代においては「ゾーエー」がポリス（政治）の領域に侵入し、ビオスとしての生を奪ってゾーエ化していることを指摘している。そして、生そのものの管理を統治行為の中心におくようになったというのだ。フーコーは「社会は防衛されなければならない」ということを主張したが、19世紀後半から社会を防衛する学としての衛生学、優生学、人口学が生まれた。人間に優先順位をつけて選別し、人口管理するというのだ。人口管理からはみ出す部分を隔離し、監獄、病院へと追いやる。そこは社会から切断された場所なのである。

### 3. 『生きるに値しない生命の抹殺の許容』をめぐる

アガンベンがその例証として挙げているのが、ナチス・ドイツのいわゆる「T4作戦」の原型となった刑法学者カール・ビンディングと精神科医アルフレート・ホッへの『生きるに値しない生命の抹殺の許容』（1920年）である。この書物では、人種の衛生のためには、ある種の人間は抹殺されなければならないということが主張されている。本書は様々な反響を呼んだが、ドイツでは20年代の末までに「障害者の生命は価値がない」という認識が広く行き渡るようになった。1920年という年は、ちょうどマックス・ウェーバーが亡くな

った年である。ドイツ革命が鎮圧され、ドイツ社会民主党（SPD）が政権を掌握したワイマール共和国の2年目に刊行されたものである。ワイマール共和国は、「相対的安定期」ともいわれ、生存権の保障を盛り込んだ世界で最初の民主的な「ワイマール憲法」が採択されている。その頃には既に『生きるに値しない生命の根絶の許容』という本が出版されていた事実に驚かされる。1933年、ヒトラーは政権につくといわゆる「断種法」を制定し「遺伝的に価値のない者」は、遺伝子を引き継いではならないとして断種手術を受けることを義務づけ、第二次世界大戦がはじまった1939年9月1日付で「治療できない患者を安楽死させる権限」を側近・主治医に与え、精神障害者や知的障害者を大量殺害する道を開くようになった。この計画は、「T4作戦」と呼ばれている。「T4作戦」の名称は、本部のおかれた所在地ベルリンのティアガルテン通り4番地からつけられたものである。現在は、ベルリン・フィルハーモニーの本拠地になっている。ドイツ全土で6か所（グラーフェネック、ハダマー、ブランデンブルク、ベルンブルク、ハルトハイム、ゾンネンシュタイン）の施設で2年間に7万人が殺害されたといわれている。当時は、「灰色のバス」に乗せられて、安楽死施設に到着すると医師・看護師の簡単なチェックが行われ、薬物を投与され、そのままガス室に連れていかれた。そして一酸化炭素中毒死させられたのである。その後、ナチスがチクロンBを開発し、ユダヤ人を安楽死させることの原型になった。「T4作戦」自体は、1941年ドイツ北西部のミュンスターのガーレン司教の説教をきっかけに中断されたが、その後も各地で医師らが自発的に殺害を継続。終戦までに20万人以上の障害者が犠牲になったといわれている。

アガンベンによれば、「生きている人間が自分自身の生に対して行使する主権に対して、ある境界線が直ちに固定化され…その境界線を越えると生は法的価値を失い、殺人罪を構成せずに殺害されるようになる」（Agamben [2005:154]）という。主権権力による「境界線」とは何か。それは、政治的主体としての生（ビオス）と政治的主体にはなりえない生（ゾーエー）との間に境界線を引くことである。「例外状態」に置かれた「法外な他者」は、ビオスとゾーエーの区別がつけられない状態に置かれた生である。「例外状態」に置かれた生は、政治構造に組み込まれ、ビオスからゾーエーが分離するなかで「剥き出しの生」が生み出されているのである。そればかりではない。法外に置かれた「剥き出しの生」そのものを直接の対象として主権権力が介入しているのだ。すなわち、主権権力によって「剥き出しの生」が再生産されているのだ。

アガンベンは、「生きるに値しない生」という法的範疇は、ホモ・サケルの「剥き出しの生」にちょうど対応するものであるという。それはまるで、生の評価や「政治化」はすべて、境界線に関するある新たな決定を必然的に含意しているかのようである。「その境界線を越えると、生は政治的な重要性を失い、ただの『聖なる生』になってしまう。その生は聖な

るものである以上、これを抹消しても罰せられることがない。いかなる社会もこの限界を固定しており、いかなる社会も——最も近代的な社会も——どのような人間が『聖なる人間』であるかを決定している」(Agamben [2005:154])。

安楽死問題が近代における特有の問題であるとして生政治を行ったのはナチス・ドイツであった。ユダヤ人はニュルンベルク法によってあらかじめ市民権を剥奪されており、「最終解決」の時には完全に国籍を剥奪されていた。ナチス政権下においては、法的に間違っただけをしているわけではないので、殺したところで殺人罪には問えない。ユダヤ人は、当時、法的な権利や義務をもたない存在にされており、殺害しても「人間」を殺したことにしななかったのである。主権権力を行使する国家は常に存在しているので、ホモ・サケルの化身はいたるところでみられる。例えば、シリアやアフリカなどから内戦やテロ行為から逃れて無国籍になった人々である。無国籍の人々は極めて危険なものである。人権が国家への帰属によって保障され、法律が国民にしか適用されないことが原則である国民国家ではこのような国籍をもたない人々は完全に無権利状態になる。こうした人々は誰かによって殺害されたとしても、殺された被害者にも殺した加害者にも法は適用されないのである。法的政治的なあり方が危うくなった時、「聖なる」生命そのものが露呈してしまう。これが、いわゆる「剥き出しの生」である。

津久井やまゆり園事件は、知的障害者という枠組みで括られた「法外な他者」を収容した入所施設で起こった事件である。この大規模な入所施設は、8つのホームから成り立っており、オートロック式の鍵1本で出入りできるという利便性を備えている。この超近代的な建築物は、効率性、合理性という側面をもち、それが犠牲者数を加速させたとも考えられる。事件後も警察は「障害者だから」「遺族の意向」と称して、犠牲者たちの性別と年齢のみを公表した。これは犠牲者たちを、法の外に追いやり、法の効力の及ばない領域を設け、犠牲者たちをそこに合法的に置くことに等しい。このような形で、津久井やまゆり園の犠牲者たちは、法権利を奪われ、法的政治的には宙吊りの状態に置かれたのである。事件の首謀者が「私が殺したのは人間ではない。心失者だ」と述べる時、まさに、アガンベンの議論を参照することができる。被告は『獄中手記』において次のように述べている。「現代社会は障害者と心失者を同じ枠の中にまとめてしまいました。私は心ある障害者を冒涇しているわけではありません。人権を冒涇してはいけなないと考えます。このとても大きな間違いが人間界のルールを狂わせております。人権についての正しい知識を忘れて、人の形をしているだけで人間とする誤った思考が植え付けられてしまいました。『障害者』と『心失者』の区別を明確にすることが、私の使命と考えております」。被告は、勤務2年目にして「奇声をあげるなどする入所者を人間とは思えなくなった」と述べているが、人間とは思わないから大量殺人が可能であったのだ。それはアウシュヴィッツの問題に繋がって

る。「収容所とは、例外状態が規則になりはじめる時に開かれる空間」(Agamben [2005:188])である。論者は、被告の主張を賞賛したり、殺害や殺人を肯定しているわけではない。遺族や当事者家族への配慮も当然である。重要なことはホモ・サケルは、法的に産出された存在であるということである。すなわち、主権権力が、ホモ・サケルを産出しているのだ。匿名化された生は、政治的な重要性を失い、「たんなる生」(das bloße Leben)に反転してしまうのである。

#### 4. 「剥き出しの生」に抗して

では、「法外な他者」にされた「剥き出しの生」に対抗するにはどのようにすればよいのか。アガンベンは、「たんなる生」が無価値なものとして遺棄されぬよう「潜勢力」という概念を導入している。「潜勢力」概念は、元々はアリストテレスに由来するものであるが、アリストテレスは、エネルゲイア(現実態、現勢力)という働いている状態に対する概念としてデュナミス(可能態、潜勢力)概念を定義し、両者を区別している。「潜勢力」とは、産出する自然であり、「現実態」とは、産出された自然である。「潜勢力」(デュナミス)が魂だとすれば、「現実態」(エネルゲイア)は形式である。すなわち、「潜勢力」は、「現実態」に移行することによって形づけられるというのだ。それが、アントニオ・ネグリの「構成的権力」を基礎づける概念であった(Negri[1997:31-2])。「構成的権力」とは、主権国家の基盤である構成する権力とそれを維持する構成された権力との関係である。ネグリは、「自由な革新性と諸実践」を強調し、構成する権力を主権権力からの分離しようとするが、アガンベンは「主権者は法的秩序の外と内に同時にある」(Agamben [2005:19])としている。アガンベンは、ネグリの考え方を批判しつつ次のように述べている。「潜勢力がそのつど現勢力において消え失せず、それ自体で整合性をもつためには、潜勢力は現勢力へと移行しないこともでき、構成上(おこなったり存在したり)しないことのできる潜勢力でもあり、あるいは、アリストテレスの言うように、非潜勢力でもあるのでなければならない」

(Agamben[1996:52])。これはどういうことであろうか。楽器の演奏者を例に考えてみよう。楽器の演奏者は、もともと楽器が弾けない者とは異なり、楽器を弾かないことができ、その時にでも演奏できるという自分の「潜勢力」は保持している。アガンベンは、このように「しないことができる」状態を「非の潜勢力」(アデュナミス)と呼び、現勢力に従属しない純粋な潜勢力として捉えていることに注目しなければならない。アガンベンはピオスとゾーエーの根源的な生の分離を拒否し、分離できない「生の形式」を思考しているのだ。「存在する潜勢力とはまさしく、現勢力に移行しないことのできる潜勢力」であり、「この潜勢力は、自らが宙吊りにされてあるという形式で現勢力との関係を維持するのであり、

現勢力を実現しないことができということである。現勢力でありえ、主権的なしかたで、それ自体が非潜勢力でありうる」(Agamben[2005:52-3])。アガンベンのいう「潜勢力」とは、「現実態」に還元しえないものであり、「現実態」に移行しなくてもよいというのである。つまり、これまで「現勢力」の観点からしか考えられてこなかった人間を、「潜勢力」と「現勢力」の両方をもったものとして、「現勢力」には移行しなかった「潜勢力」とを兼ね備えたものとして捉え返すことを主張しているのだ。それがすなわち、「来たるべき共同体」である (Agamben[1996])。「来たるべき共同体」とは「現勢力」になるという意味での「来たるべき」なのでなく、常に「来たるべき」ものとして潜勢しているものであり、「あるがままの存在」、特異性、つまり誰であっても構わないという存在というものである。生政治における「法外な他者」をめぐる問題は、こうした文脈で存在論的に捉え返さなければならないだろう。

## 5. 結びに代えて

今後の裁判員裁判では「法外性」・「匿名性」という、いわば「例外状態」において法権利が停止された状態のもとで、異例の「匿名裁判」が行われようとしている。法の内側にある「法外なもの」が法暴力であるとすれば、法の外側にある「法外なもの」とは、法暴力によって「たんなる生」に貶められた犠牲者たちである。最も無権利な状況に置かれ、あらゆるものから見放されている「法外なもの」と、法の内側にある剥き出しの「暴力」としての「法外なもの」が対峙しあっており、国家や社会の秩序のなかで法の側が圧倒的な力をもって支配している。こうした状況下において「正義」が実現されるとすれば、最も弱い立場にある「法外なもの」にたえず参照点を求めることによって自己が法の庇護にある存在であるということ再認識することではなからうか。自己のノーマルな生を肯定してしまっただけには、そこには救いも解放もないからである。ノーマルな生に居直る限りは、何度でもアウシュヴィッツは再生産されるだろう。

【引用文献】(頁数は原文)

Foucault, M., 1976, *La volonté de savoir*, Paris : Gallimard. (=1986, 渡辺守章訳『性の歴史 1 知への意志』新潮社.)

Foucault, M., 1975, *Surveiller et punir : naissance de la prison*, Éditions Gallimard. (=1977, 田村俣訳『監獄の誕生—監視と処罰』新潮社.)

Agamben, G., 2005, *Homo sacer : il potere sovrano e la nuda vita*, Torino: Einaudi. (=2007, 高桑和巳訳『ホモ・サケル —主権権力と剥き出しの生』以文社.)

Agamben, G., 1996, *Mezzi senza fine: Note sulla politica*, Torino: Bollati Boringhieri. (=

2000,高桑和巳訳『人権の彼方に—政治哲学ノート』以文社.)

Negri,A.,1997,*Le pouvoir constituant : essai sur les alternatives de la modernité*,  
traduit de l'italien par Étienne Balibar et François Matheron,Paris : Presses

Universitaires de France. (=1999年、杉村昌昭・斉藤悦則訳『構成的権力—近代のオル  
タナティブ』松籟社.)

月刊『創』編集部編,2018,『開けられたパンドラの箱—やまゆり園障害者殺傷事件』創出版.

## 「第2の自然」としての国家——ポストフランス革命期におけるF・W・J・シェリングの政治思想

中村徳仁(京都大学人間・環境学研究科 博士前期課程)

### はじめに

本報告はF・W・J・シェリング(1775-1854年)の政治思想を理解するための準備として、フランス革命直後(1800-10年頃)に書かれたテキストが彼の思想形成の中でどのように位置づけられるのかを考察する。神学院時代にシェリングが同級生のヘーゲル達と共にフランス革命を祝したことはよく知られているが、それから約40年を経て、フリードリヒ・ヴィルヘルム4世に青年ヘーゲル派への牽制を期待されて彼は1841年にベルリン大学教授に就任した。こうした背景から、彼の思想は革命論者から復古主義者への「反動化」という図式で長らく語られてきた(ルカーチ『理性の崩壊』などがその最たる例である)。しかし、M・シュラーヴェンの『哲学と革命』(1989年)によって、シェリングが遺した3月革命についての詳細な日記をはじめとした新資料への注目が集まったことで、「反動化」という図式では必ずしも捉えられない晩年の思考の多様性が見出されるようになった。

とはいえシュラーヴェンの研究は、晩年のシェリングに貼られた「復古主義者」というレッテルを相対化したにすぎない。本報告は、より長い射程をもってこれまでの「反動化」という図式を批判的に検討するために、3月革命期に焦点を当てたシュラーヴェンとは違い、「反動化」の起点とされがちなフランス革命直後の彼の思索(具体的には1800-10年頃)を取り上げる。その思索の軌跡が特に彼の国家観から見て取れるというのが、本報告の眼目である。以上の目的をもって、本報告は3節で構成されている。まず第1節では、シェリングが抑圧装置としての「機械国家(Staatsmaschine)」を否定し、「有機体(Organismus)」という理想的な国家像を構築するに至るプロセスを素描する(1800-3年頃)。続く第2節では、一般的に悲観的なトーンを強めるとされている1804年から1810年頃までのテキストの中で展開される「第2の自然」としての国家観を検討する。そして第3節では、シェリングの反動化の起点をこの時期にみる見解に対して、「自由はあらゆる哲学のアルファにしてオメガである」という初期のテーゼが1804年以降の政治論の中でも継続されていることを示す。また本報告はその特徴をより明らかにするために、彼と対照をなすヘーゲルの「第2の自然」概念を補助線として参照する。

## 第1節：理想の全体性の模索——機械国家から有機体国家へ（1800～1803年）

初期のシェリングは、人間の自由にとっての障害である「国家」を無慈悲な機械として捉えており、その現実に対して「有機体国家」という理想像を提示するに至る。そもそも国家を「機械(Maschine)」として捉える思考自体は、ヘーゲルやヘルダーリンとの共作とされている『ドイツ観念論最古の体系プログラム』に既に見て取れるが、それがまとまった形で示されるのは『超越論的観念論の体系』（1800年）が初めてである。

「第1の自然を超えて到達しなければならないのは第2のより高次の自然である。[...] この第2の自然では、感性的自然において原因から結果を引き起こす鉄の必然性をもって、無慈悲に、他者の自由への干渉につづいて、利己的な衝動には瞬時に反対がなされなければならない。上記のような自然法則が法律であり、そのうちでこの法則が支配している第2の自然が法体制(Rechtsverfassung)である。」(SW III, S. 583)

この引用に続き、「法論(Rechtslehre)」は道徳の一部では決してなく、むしろ機械運動のための「機械工学(Mechanik)」(SW III, S. 583)のようなものとされている。なお、ここで「法体制」はほとんど「国家」と同義で用いられているが、後の「有機体国家」という理想に対置されるネガティブなニュアンスは持っていない。なお興味深いのは、この時点では生物学的なイメージとは切り離された法体制という無機質な運動体に「第2の自然」という語が与えられているということである。

「機械」に対置される理想的な共同体像としての「有機体国家観」が結実するのは、ロマン派との交流を経て講じられた『学問研究の方法に関する講義』（1802年、出版は1803年）においてである。

「私たちは、自由の客観的な有機体(Organismus)あるいは国家の形成を狭義の歴史の対象として規定する。[...] 特殊と普遍が絶対的に一であり、すべての必然が同時に自由であり、すべての自由に生起するものが同時に必然であるやいなや、国家の理念は達成される。」(SW V, S. 312-4)

ここで国家は自由と必然性の完全な調和として描かれ、個と全体の統一を喚起するために「有機体」という語が採用されている。この引用箇所直後では、近代的な国家観の例としてフィヒテの自然法が取り上げられる。シェリングによれば、フィヒテの国家は法の保証だけを目的として「公共的生活の美」を問題としない消極的な国家であり、「体



制の有機体(Organismus)を際限のない機械制(Mechanismus)へと引き延ばして」(S. 316)しまうという。ここにおいて「機械」はシェリングにとって否定的な意味をもち、自らの思想ではなく論敵であるフィヒテの思想に宛がわれるようになった。

## 第2節：未完の全体性としての「第2の自然」(1804～1810年)

前節でみたように1800年から1803年の時期にかけてシェリングはより完全な全体性のモデルを追求してきたが、『哲学と宗教』(1804年)では「調和」ではなくむしろ「不和」を強調するようになる。「宇宙を模範として、国家は2つの存在者の圏域あるいは階級(Klassen)に、すなわち理念を表す自由人の階級と具体的で感性的な事物を表す非自由人の階級に分裂するならば、最高かつ最上位の秩序は両者によって未だ満たされないままである」(SW VI, S. 65)。すなわち国家は2つの相いれない階級を内に抱えているので、どれだけ外的で形式的な統一として振舞おうとも内面的な統一を果たすことはできない。こうした内部に「不安」を抱え込んだ全体性としての国家をシェリングは「第2の自然」(ebd.)と呼ぶようになる。

「第2の自然」としての国家像は『シュトゥットガルト私講義』(1810年、以下『私講義』)においてより深められる。『私講義』のシェリングは、神学院時代からの旧約聖書における墮落論への関心と国家を演繹する道筋を結び付けようとする。ここで人間は、神との紐帯を喪失したことで自然への退行(Rückfall)を余儀なくされるが、だからといって神的なものに由来する自らの精神性を捨て去ることはできず、自然の内にも安住することのできない中間的な存在として位置づけられる(SW VII, S. 457-9)。つまり、自然という低次の存在から神という高次の存在へと「自分をもう一度高めなければならない」(S. 459)のが人間だとされており、「国家」はその模索の過程で生み出される一種の不完全な仮宿のようなものである。

「神はもはや自由な存在者〔人間〕の統一であることができない。それゆえ自由な存在者は自然の統一を求めねばならない。しかし、その自然の統一は、自由な存在者にとっての真の統一であることができないがゆえに […] 一時的なはかない紐帯(vergänglichliches Band)に過ぎないのである。自然の統一、この第1の自然を超えた第2の自然は、それを人間はやむをえず自己の統一としなければならないのだが、それは国家である。したがって国家は、率直に言ってしまうと、人類に宿る呪い(Fluch)の帰結である。」(S. 461、 [] は引用者)

神とも自然とも調和することができない中間的な存在である人間は、自らの力で自由を実現しようとして共同体を創設するが、それはあくまで理想状態の低位なコピーに終わる。シェリングはこの失敗作のことを「第2の自然」と呼び、ジャコバン独裁のような理性による一からの共同体創設をそれに重ねてここで批判している。つまりシェリングにとって、国家が存在するということが、人間は墮落した生き物であり、自律的に生きることができないことを意味している。このことを彼は痛烈にも、国家とは「人類に宿る呪いの帰結である」と約言したが、フランス革命の失敗から導かれたこの国家観の中にシェリングのペシミズムを見て取る論者は多い。例えばハーバーマスは、それまで共和主義的な共同体像を持っていたシェリングが、ジャコバン独裁を経たことで政治変革を放棄し、「アナキズム的性格」を強くしたと指摘している (Habermas, 1978, S. 175)。

しかし、これはシェリングの政治的関心が失われたことや改革を断念したことを意味しない。上の引用箇所直後で、シェリングは次のように述べている。「あらゆる国家はそのような統一を見出す試みに過ぎず、そして、つねに実際にその全体になることはできない、あるいは少なくとも、[...] 有機的な全体(organische Ganze)になろうとする試みである。[...] プラトンは私がここで記述しているような国家を完成せよといっているのではない」(S. 462)。つまりここでシェリングは、共同体創設の試みを結局は失敗に至るがゆえに空しいものとして拒否しているわけではなく、完全なる天の国を地上に「完成」させようとするをまさに問題視しているのではないだろうか。シェリングにとって、フランス革命が目指した「理性国家」はまさにその最たる例であった。こうした点を踏まえると、シェリングの考える「政治的なもの」とは、ある共同体の「真の」完成態を実現することではなく、有機的な全体をその都度に「見出す」試みであることがわかる。

### 第3節：仮象の全体性への警戒と自由の実現——ヘーゲルとの対比から

以上の議論を受けて本節では、ヘーゲルの国家論を補助線とすることで、シェリングの思想が単純な反動や反革命ではないことを明らかにする。ヘーゲルはシェリングと同様に法体制のことを「第2の自然」と呼ぶが、その意味は両者の間で全く異なっている。

「法の体系は、実現された自由の王国(das Reich der verwirklichten Freiheit)であり、精神自身から生まれた第2の自然としての精神の世界である」(Hegel, 1979, §4)。ヘーゲルにとって「第2の自然」としての国家は、市民社会で生じた人々の間での分裂や対立を乗り越え「実現された自由の王国」であるのに対し、シェリングのそれはむしろ

る完全な自由が決して実現しないことの証左であった。この違いは、両者の警戒している政治的な事態の差異に注目することで、次のように言い換えられる。『法の哲学』のヘーゲルにとって重要なのは、市民社会で起こっている分裂や対立が全体性を脅かさないことであるのに対し、シェリングは解消しえないはずの不和や対立が仮構の全体性のもとであたかも解消されたかのように処理されることをむしろ警戒している。つまり、国家という全体性はつねに失敗作であり、一時しのぎのための「儂い紐帯」に過ぎないということにシェリングの主眼はあった。

しかし、シェリングはその国家の虚偽性を暴露し、その存在を否定する広義のアナーキズムを支持しているわけではない。ここで『私講義』において重要な位置を占める「存在しないもの(Nicht-seyende)」の概念が役割を果たす。「存在しないもの」は単なる「無(Nichts)」とは区別され、ある存在に依存する形でリアリティを帯びるある状態のことを意味する。例えば病気はそれ自体で自立して存在するわけではないが、健康な身体を脅かす状態として確かに感じ取られる。そしてさらには、病に侵されることではじめて健康な身体が意識されるように、存在の方も「存在しないもの」からの挑戦を受けることで逆説的に際立つといえる(SW VII, S. 436-9)。これを踏まえると、まさにシェリングにとっての「国家」は虚構の全体性として「存在しない」にもかかわらず、自由の実現に失敗する度にあるリアリティをもって人々の前に立ちはだかる幽霊のようなものとして位置づけられるのではないか。シェリングはこの事態を「恐るべき現実性(schreckliche Realität)」(S. 437)と呼んでいる。ただし、第2節でも確認するように、これは政治的営為を空しいものとして拒否することを意味しない。存在の自由に付きまとう一種の不安を一挙に「無」に帰そうとする一足飛びの解決が、理性による独裁と重ねられてここでは警戒されているが、他方でその失敗こそが次なる自由への努力に向かわせるとシェリングは考えていた。

## 結論

1800年の段階で既にシェリングは国家を「第2の自然」と呼んでいたが、その際にはまだ個と全体の調和のイメージを喚起する「有機体」ではなく、価値中立的な「機械」のイメージが採用されていた。その後の1802年にシェリングは理想の共同体像を「有機体」という語に託すようになった。ここにおいてシェリングにとっての全体性は自己組織的な「自然」のモチーフを獲得したが、この「自然」は憧憬の対象ではなく、人間の手を離れた「恐るべきもの」としてやがて意識されるようになる。この自然観の変異がシェリングの国家観も変容させる。その起点を本発表では1804年の『哲学と宗教』

に見出したが、それがよりまとまった形で提起されるのは1810年の『私講義』における国家論である。『私講義』では、「第2の自然」としての「国家」は人間の自由実現が失敗する度に生み出される仮宿のようなものとして捉えられていた。フランス革命の失敗を経て紡ぎだされたこうした洞察から彼のペシミズムを強調する論者はいるが、本報告ではそれが政治から離反や反動化を意味しないことに注意する。

1810年の思索を経たシェリングにとって政治や国家とは、全体性を「完成」させる「理性国家」の建築ではなく、より良い秩序を模索しながらその都度全体性を見出す「未完のプロジェクト」として捉えられている。ここには晩年のシェリングが示した最後の国家論につながっていく要素がはっきり現れている。彼は『神話の哲学』の中で、19世紀前半に起こった度重なる政治変革とその失敗(シェリングはフランス革命・7月革命・3月革命を全て経験した稀有な人物である)を踏まえて、「理性は偶然を排除できない」(SW XI, S. 538)と端的に述べている。彼にとって多くの政治変革は、そのことを理解しない人間が「個人の理性」によって打ち建てようとした「理性国家」の試みであった。そうした主観的な理性とは一線を画し、国家の内部で徐々に育っていく「徳(Tugenden)」とそれによって生まれる相互自発的な共同体である「社会(Gesellschaft)」がシェリングによって構想される(S. 541)。こうした具体化に至るためには、『私講義』以降のミュンヘンやベルリンでの長い模索の時期が必要であった。しかし、既に『私講義』のシェリングは、目の前の政治的現実を必然とみなすのではなく、「一時的なもの」としてやがては乗り越えられていくものとみていたのだった。

## 主要参考文献

Schelling, Friedrich Wilhelm Joseph, *Sämtliche Werke*. Hg. v. Karl Friedlich August Schelling. Stuttgart u. Augsburg 1856ff. (=SW)

—赤松元通訳『先験的観念論の体系』蒼樹社、1948年

—勝田守一訳『学問論』岩波書店、1957年

—藤田正勝編『シェリング著作集 4a』燈影舎、2011年

Habermas, Jürgen, *Theorie und Praxis. Sozialphilosophie Studien*(1963).

Frankfurt/Main 1978.

—細谷貞雄訳『理論と実践—社会哲学論集』未来社、1975年

Hegel, Georg Wilhelm Friedrich, *Werke. Band 7: Grundlinien der Philosophie des Rechts*. Frankfurt/Main 1979.

—藤野渉訳『法の哲学 I』中央公論新社、2001年

Schraven, Martin, *Philosophie und Revolution. Schellings Verhältnis zum Politischen im Revolutionsjahr 1848*. Stuttgart 1989.

Schmiljun Andre, *Zwischen Modernität und Konservatismus. eine Untersuchung zum Begriff der Antipolitik bei F. W. J. Schelling (1775 – 1854)*. Dissertation, 2015.

10月27日(日) 13:00-13:45【第5会場】

## 植民地台湾における帝国秩序をめぐる言説再考——帝国主義論と民本主義論争の視座

セン亜訓(東京大学大学院総合文化研究科 国際社会科学専攻 博士後期課程)

第一次世界大戦後、帝国秩序の再編と民族自決の高揚を背景に、第一次世界大戦後、世界秩序の再編と民族自決の高揚を背景に、日本と台湾では改革を求める声が盛り上がり、社会各層において多様な社会運動が登場した。大戦を経験し、日本資本主義は金融資本の独占体制の形成、軍需産業と植民地経営の拡大、都市中間層の増加という資本と産業、人口の構造が大きく変動する段階に入っていた(1)。こうした変化は日本本土において米騒動と悪税反対、普選運動、労働争議、農民組合運動などの大衆運動を促したとともに、海外と植民地において五四運動と三一運動のようなナショナリズムの台頭と日本の資本進出にたいする反発の口火となった。同時に、台湾ではタパニー事件につき、文化啓蒙と議会請願、プロレタリア運動、アナキズム、農民組合運動などの取り組みで、植民地支配への対抗を複線的に試みた(2)。

植民地台湾の全体像に関して、帝国の統治策と住民の対応策の相互関係をめぐって、支配と反抗の図式を描くのは一般論として述べられる。そのなかで、統治策からは特別統治(1895-1915)、内地延長(1915-1937)、皇民化(1937-1945)の三段階にわけると対し、対応策からは、武装抗日(1895-1915)と文化抗日(1920-1937)の二段階にわけて論じられている。上記した1920年代の社会運動について、多くの分析は1921年に結成した民間団体の台湾文化協会を切り口とし、日本の帝国秩序への対応姿勢に注目し、同化や自治、屈従、抵抗などの立場の相違から検討する(3)。また、社会運動の内部で起きた齟齬については、基本的にナショナリズム/社会主義・共産主義、右派/左派、民族/階級、合法的漸進主義/非合法的急進主義という対立の構図から認識されている(4)。そして、諸運動の形成と変化に影響を与えた思想については、植民地政策とナショナリズムの変容にかかわった論理、ないし日中台韓の知識人の交流と、本国と植民地・半植民地との相互関係から検討する研究があげられる(5)。これまでの先行研究はすでに優れた成果をあげた一方、テーマの偏重と史料の欠乏などの課題は積み残されている。また、文学や法律、植民政策などの分野に比べると、思想史を中心とした分析は僅少である。

こうした状況をふまえ、本稿では日台知識人の交流を手がかりに、帝国日本と植民地台湾における思想と行動の交錯から1920年代台湾の社会運動を再考し、その思想史的

水脈をたどる(6)。具体的には、1900年代の帝国主義論と1910年代の民本主義論争をとりあげ、植民地台湾における社会運動の内部に孕んだ緊張関係とのかかわりを示す。そのうえで、多岐にわたった帝国主義認識はどのように社会運動のダイナミズムに影響を及ぼし、帝国秩序への異なる対応として反映されたのかという問題認識を解明する。

## 一、植民地台湾における帝国秩序をめぐる言説

台湾議会設置運動の代弁者である林呈禄は、特別立法で台湾議会を設置することを「帝国の憲政精神を発揚し臺灣統治の有終の美」として唱え、第一次世界大戦後の植民地台湾に「立憲法治主義を準用」し、「台湾特殊の参政権」を与えることは「日華両族の親善」と日本帝国の南進にとって急務であると主張した(7)。こうした論理に対して、左派の連温卿は、民族差別の撤廃を求めるものの、日華親善を理由に日本の帝国主義的進出を後押しすることを非難し、議会設置運動と帝国主義とのかかわりを問題視していた(8)。彼にとって、台湾における大衆運動の勢いは、徐々に法秩序への対抗から経済秩序の変革に移り、日本における労働運動の方向転換による影響のような帝国主義への反逆となった(9)。そのため、連はプロレタリア運動と農民組合運動に接近し、経済秩序に帝国秩序の変革を求めていた。同様に、アナキストの范本梁は、日本の植民地支配を「二十世紀の怪物たる侵略帝国主義、国際的資本主義から来た併呑であり、覇占である」と捉え、その原因を「権力の存在」と「私有財産制度」、「家族制度」、「階級主義」、「国家主義」並びに「現代の怪物侵略的帝国主義の出現」にもとめる(10)。また、議会設置運動のような民族自決運動について、彼は不徹底的で、「暴を以て暴に易ふる」ものとみなしたのに対し、「暴動的社會革命」を求めようとした(11)。

まとめると、第一に、上述した植民地台湾における帝国秩序をめぐる言説のなかに、概ねに帝国の法秩序の改革と帝国主義の解消の二通りが存在すると言えるだろう。第二に、林が導いた議会設置運動の背後には、例外としての立憲主義の普遍性が存在すると同時に、大正期の民本主義の枠組みは、植民地における法秩序の改革を通じて、立憲的帝国主義と帝國的立憲主義との絡み合いとして登場した。第三に、法秩序と経済秩序の相互関係から、連は民族自決の理想が法秩序に基づく帝国の主権によって回収されたというナショナリズムの限界と帝国主義への旋回を懸念する。第四に、范の論理のなかで、平民社系の帝国主義論と直接行動論の認識に近いところがみられる。また、易姓革命、あるいは権力交代への懸念と、暴動的アナキズムの主張とのあいだに、再生産としての暴力と反逆としての暴力という reproduction/insurrection の対立構図が存在するのではないか。

## 二、帝国主義論

## 1. 浮田和民—国家生存、立憲政治、倫理的帝国主義

帝国と植民地の思想の相互作用を念頭に、上記した諸言説を明治期の帝国主義論に求めると、浮田和民の倫理的帝国主義と幸徳秋水の帝国主義批判との結びつきがみられる。まず、1901年に、浮田は帝国主義を「一国の独立を全う」ものとして捉え、武力による領土の獲得を中心とした対外政策に反発し、今後の日本は国際法に従って自国の権利とアジア諸国の独立を求めなければならないと呼びかけていた(12)。そして、このような思考と行動を「倫理的帝国主義」と呼び、国際法に基づいた日本の拡張を求めるべきと、浮田は唱道した(13)。また、国際間の生存競争を国家間の「倫理の大本」として認識したうえで、国際法に従わなければならないと同様に、一国内でも「憲法的道徳」が根本的な位置を占めるとされている(14)。そのため、倫理的帝国主義の提唱は、法秩序にかかわる構想によって立憲政治と結び合ってきたとともに、後に大正期のスローガンとなる「外に帝国主義、内に立憲主義」の認識枠も成り立った。

## 2. 幸徳秋水—愛国心、軍国主義、資本主義

次に、同じ時期に、幸徳秋水彼は『廿世紀之怪物 帝国主義』のなかで、「帝国主義はいわゆる愛国心を経となし、いわゆる軍国主義を緯となして、もって織り成せるの政策にあらずや」(15)と述べたうえで、資本主義の問題を提起する。彼は愛国心におおわれた社会を適者生存の法則に従うものと定義し、内戦状態のような対立をもたらす懸念を示している(16)。また、戦争と国家生存のかかわりを疑問視し、戦争が独裁と暴力の悪循環を迎えるという終わりなき戦争に注意を喚起する(17)。さらに、幸徳は軍国主義には政権の崩壊と文明の退行に導く危機が隠されていると指摘する(18)。最後に、彼は当時盛んになった人口と資本過剰説に反論し、独占と消費不足、分配不平等などの問題を語っている(19)。こうした論理に基づき、幸徳は「資本家的制度」と近代の帝国主義とのかかわりを問題視し、「古の帝国主義は個人的(パーソナル)帝国主義なりき、今の帝国主義は名けて国民的(ナショナル)帝国主義と称すべし」(20)と指摘し、さらに国民と帝国主義に対置する平民の社会主義運動を展開した。端的に言うと、浮田と幸徳の思想からは、立憲主義と結んだ帝国主義論と愛国心・軍国主義・資本主義の三つの要素からなる帝国主義論の相違がわかる。1910年代に入ると、彼らの帝国主義論はどのように民本主義論争に引き継がれたのかという問題に関しては次の段落で解明する。

## 三、民本主義論争

### 1. 吉野作造—国家威力、立憲政治、民本主義

浮田の教育思想に尊敬的で、雑誌『太陽』から多大な影響をうけた吉野作造は、浮田と同様に法秩序を重視していた。また、個人と国家の調和を求めるため、彼は1905年に *Staatsgewalt* の概念を「国家威力」と訳し、個人の「国家的行動」に対する精神的・



内的規範と法律上の力となる外部的規範の区別から、権威と主権の概念を捉えた(21)。1910年代に入ると、いかに主権と国家威力、国家主義と個人主義とのあいだのバランスを維持すべきかということは、吉野にとって緊要な課題となってきた(22)。そのため、彼は理想的な憲政を唱え、後に民本主義論争の焦点となる「所謂憲政有終の美を済す」にかかわる論点を提起した。吉野は第一次世界大戦にさいし、まず、「立憲思想の養成の急務」を論じ、憲法を「国家統治の根本法則」と定義した(23)。次に、デモクラシーの概念について、有名な二段論法で、国家主権の所在と国家主権の活動の分別から民主主義と民本主義の区別を捉えた(24)。そして、「国家の主権の活動の基本的の目標は政治上に人民に在るべし」(25)という意味でのデモクラシー論を唱え、さらに立憲政治と民本主義との結び合いを弁じていた(26)。

## 2. 大杉栄と山川均—国家への不信と民本主義批判

吉野のような国家を前提とした法秩序の成立への問題関心と違って、アナーキズムの旗を掲げた大杉栄はつねに国家への疑いを抱えていた。彼は幸徳の帝国主義批判の立場をとっていた同時に、「国家」を「共同生活体の最高様式」として唱えた国家主義が果たして民主主義を向上させられるのかという問題について、いわゆる「征服の事実」(27)の視座から否定的な態度を取っていた(28)。そして、民本主義について、大杉は「単に此の国家主義の弊害を矯める為の一便宜的主義」と非難し、「寧ろ国家主義に従属してと云ふ程の意味のものとなつた」(29)と、懸念を示していた。同様に、1910年代、山川はマルクス主義が語る「上部構造」の視点から近代国家を捉え、資本主義と帝国主義との密接な関係に注目していた(30)。また、ブルジョア民主主義の浮上につれ、近代国家の成立がさらなる軍国主義に起因すると、彼は指摘した(31)。そして、民本主義について、山川は立憲主義のアプリオリを疑い、人民主張の不在への懸念を示していた(32)。そのうえで、彼は「時に『誤った国家主義』の弊害を匡正すべき補助的の、もしくは相対的の価値のみを有する政治主義となった」(33)と、民本主義を位置づけていた。

## 四、結び

まとめると、帝国主義論と民本主義論争を通して、まず、浮田と幸徳の間には、法的秩序と政治・経済的要因から認識した帝国主義論の違いがあり、帝国秩序の認識から分岐した立憲政治と平民自治の葛藤がみられる。次に、こうした視座の違いはさらに、吉野・大杉・山川の民本主義論争のなかで、民本主義＝立憲政治によって規制されたデモクラシー論と、帝国主義と密接に関係した国家と資本主義から脱出しようとした民本主義批判という立憲主義／直接行動の齟齬として現れてくる。そして、国家概念をめぐる統治／支配の認識のズレも浮上する。

1920年代台湾の社会運動における帝国秩序をめぐる言説を振り返ってみると、帝国

秩序の改革と帝国秩序の解消とのあいだの葛藤に関して、前者は立憲主義に基づくガバナンスの視点から、帝国秩序のもとで植民地における柔軟的な統制を求める。法秩序を本質的な課題として把握したうえで、改革のトレンドを政治と経済などの領域に広げていくというのが特徴的であろう。それに対して、後者は植民地支配の構造に対する認識から、支配の解消をめざす社会革命を求める。法秩序の合理性を否認するとともに、国家と資本主義、階級などの支配の原理にかかわるものへの問いから政治経済秩序の転覆を唱えるというところから成っている。さかのぼってみると、このような緊張関係は実に、帝国主義論と民本主義論争における視座の違いをも反映するのではないか。

## 注

- (1) 杉山伸也『日本経済史：近世－現代』、岩波書店、2012年、302-310頁
- (2) タパニー事件は1915年に台湾・台南のタパニーで起きた武装決起事件である。事件の主体となった運動家と農民たちの拠点であった寺院から「西来庵事件」とも、あるいはリーダーの1人から「余清芳事件」ともいう。この事件は1930年代の原住民族による霧社事件をのぞき、植民時期の前半における最大な決起であり、漢民族系による最後の武装抗日でもある。事件に関して、組織者の余清芳と横浜・神戸での直接行動グループとの交流はタパニー事件をもたらした原因の一つとしてあげられる。そして、事件を知った大杉栄は米騒動直前、台南の蜂起のようにサンジカリズムの役割を期待していたということからも、日本と台湾との直接行動論の相互作用がみられる。なお、人名と地名の箇所には、「余世芳」と「水来庵」という誤字が入ってしまうが、逸見吉三『新過去帖覚書』、大阪社会運動物故者をしのぶ会、出版年不明、に参照する。
- (3) 台湾文化協会は1921年に台湾の知識人と医者、地主らによって結成され、文化啓蒙を唱えた団体である。初期メンバーとしては、蔣渭水、連温卿、李応章らに加えて、林献堂、林呈禄、蔡惠如などの東京で設立された「新民会」の人々があげられる。
- (4) ここでは個別の人物に専念するものをのぞき、史的アプローチに着目し、代表的な論著をあげる。Hsiao, Frank S.T. (1983) "A Political History of the Taiwanese Communist Party, 1928-1931," in *The Journal of Asian Studies*, Vol. 42, No. 2. pp. 269-289 ; Wu, Rwei-Ren. (2003) *The Formosan Ideology: Oriental Colonialism and the Rise of Taiwanese Nationalism, 1895-1945*. University of Chicago, Department of Political Science ; 簡炯仁『台湾共產主義運動史』、前衛出版社、1997年；邱士杰『一九二四以前臺灣社会主義運動的萌芽』、海峡學術出版、2009年；陳翠蓮『臺灣人的抵抗與認同』、遠流出版社、2008年；陳芳明『殖民地台灣：左翼政治運動史論』、麥田出版社、1998年；葉榮鐘『日據下臺灣政治社會運動史（下）』、晨星出版、2000

年；盧修一『日據時代台灣共產黨史』、前衛出版社、1989年；若林正文『台湾抗日運動史研究』、研文出版、2001年などの著作があげられる。

(5) 留学生や知識人などの人の移動と資料の流通に着眼し、東アジアにおけるトランスナショナルなネットワークを描き出し、その形成と意義を問う研究は、紀旭峰『大正期台湾人の「日本留学」研究』、龍溪書舎、2012年；陳翠蓮「大正民主與臺灣留日學生」『師大臺灣史學報』第六期、國立臺灣師範大學臺史所。53-100頁、2013年；楊素霞「1920年代における植民地台湾の政治運動の再考－明治維新解釈の視点から」『社会システム研究』第25号、立命館大学社会システム研究所。31-50頁、2012年の三点があげられる。

(6) 本稿の分析対象となる林呈禄と連温卿、范本梁の三人からいうと、林は明治大学の所属で、泉哲などの植民政策専門の学者だけでなく、台湾出身の留学生を收容した高砂寮や教会などの場で、吉野作造と出会った。連は青鞞社に出入りした山口小静の紹介より、山川菊栄と山川均との交流をはじめた一方、エスペラントのかかりあいから沖縄のエスペランティストである比嘉春潮との長い交流をつづけていた。また、范はサンジカリズムの会合とコスモ倶楽部から大杉栄の思考に共鳴しはじめたと考えられる。同時に、こうした交流は一方的なものではなく、双方向的なコミュニケーションであった。たとえば、山川均が1926年に掲載した「植民政策下の台湾」は連が提供した資料に基づいたものである。林と范の思考にもそれぞれ吉野の民本主義と平民社系の直接行動論を再構築した部分が見られる。

(7) 台湾議會期成同盟『臺灣議会の設置運動』、臺灣議會期成同盟会、1929年、9-12頁。

(8) 連温卿「日據時期之政治運動」張炎憲・翁佳音編『臺灣政治運動史』、稻郷出版社、1988年、59-61頁。

(9) 同上、164-166頁。

(10) 台湾総督府警務局「第四章 無政府主義運動」『台湾総督府警察沿革誌』、台湾総督府警務局、1939年、880頁。

(11) 同上、881頁。

(12) 浮田和民『帝国主義と教育』、民友社、1901年、19頁、36頁。

(13) 同上、68-69頁。

(14) 浮田和民『倫理的帝国主義』、隆文館、1909年、499頁、516頁。

(15) 幸徳秋水『帝国主義』、岩波書店、2013年、19頁。

(16) 同上、27-28頁

(17) 同上、59-71頁。

- (18) 同上、67-68 頁、74-76 頁。
- (19) 同上、98-103 頁
- (20) 同上、89 頁。
- (21) 吉野作造「『国家威力』と『主権』との観念に就て」『吉野作造選集 政治と国家』、岩波書店、1995 年、92 頁。
- (22) 同上、124-133 頁。
- (23) 吉野作造「憲政の本義を説いて其有終の美を済すの道を論ず」『大正デモクラシー論争史 上巻』、神泉社、1971 年、249 頁。
- (24) 同上、259 頁。
- (25) 同上、259 頁。
- (26) 同上、261 頁、270 頁。
- (27) 大杉栄「征服の事実」『大杉栄評論集』、岩波書店、1996 年、52-53 頁。
- (28) 大杉栄『大杉栄全集 3』、ぱる出版、2014 年、7-16 頁、150-154 頁。
- (29) 大杉栄『大杉栄全集 4』、ぱる出版、2104 年、208-211 頁。
- (30) 山川均『山川均全集 1』、勁草書房、2003 年、439-440 頁。
- (31) 山川均『山川均全集 2』、勁草書房、1966 年、98 頁。
- (32) 山川、前掲書、2003 年、455 頁。
- (33) 同上。

## 1930年代における「危機」意識——新明正道と戸坂潤における「文化」と「知識人」

寺前晏治（立命館大学）

### はじめに

本報告の目的は、1930年代の知識人の「危機」意識の内実を新明正道と戸坂潤ならびに社会学研究会を対象として示し、「浮動するインテリゲンチヤ」と「文化」概念を中心として両者の思想・方法・行動の展開を明らかにする。それによって、新明と戸坂における思想・方法に対する行動の関係を立体像として提示する。

戦前の日本において社会学とマルクス主義が最も接近したのは、1930年代においてである。1923年より、「日本社会学会 the Japan Sociological Society」が設立され、機関誌として『社会学雑誌』77号（1924-30年）・『季刊社会学』1巻4冊（1931-32年）・『年報社会学』（1933-43年）が刊行される。こうして学問活動が制度化されていくさなかに社会学研究会は設立された。この流れと並行して日本の社会学は、理論的な関心の中心を形式社会学から文化社会学へと移行する。こうして社会学とマルクス主義の双方が「文化」を研究対象として設定し、その分析を進めていく。

### 1. 「浮動するインテリゲンチヤ」という形象

大衆社会の成立を背景とした上述の動きは、後の新明正道と戸坂潤における知識人論の展開の前提を成す。カール・マンハイム由来の「浮動するインテリゲンチヤ」を新明、戸坂ともに批判するが、「浮動するインテリゲンチヤ」という形象は、イデオロギーが氾濫しつつもそれらに対する階序づけをなしえない、自らが拠って立つ足場を喪失した知識人たちのネガであった。

「浮動するインテリゲンチヤ」とはカール・マンハイムがドイツ・ロマン主義運動を分析するにあたって用いた概念である。ドイツの近代化により既存の価値規範が揺らぎをみせ、なおかつ社会構造の流動化・平準化が進行するなかで、ロマン主義運動の担い手たちは、以前のように出身階層に基づいた経済的安定を期待できなくなった。よって彼らは執筆活動により生計を立てねばならなくなる。「まったく、この中産階級には、はっきりした利害関係をもった『現実的』結合がなんら存在していなかった」（Mannheim [1927]1964=1997:95）。ゆえに、「ブルジョア階級」ともいえない曖昧な地位に置かれた彼らは、歴史的社会的基盤に足場を求めることがかなわず、それが「社会学的ならび

に形而上学的な離反と孤立化」をもたらしたのであった (Mannheim [1927]1964=1997:109)。要するに、ロマン主義運動とは、「『インテリゲンチャ』というものが、その成員たちのきわめて不安的な外的状態と経済的な無故郷性とのゆえに、その『現実社会学的』貴族がきわめて錯綜した、まったく特殊な社会学的現象」だったわけである (Mannheim [1927]1964=1997:109)。しかしながら、ロマン主義者たちはその立場が「自由」であるからこそ、あらゆるイデオロギーを超え、それらの氾濫に対して相対主義に陥らず、各々を調停しうる「全体」の見地に立つことが可能となる。それに加えて、「彼らの思考は、理想主義者の世間離れと、官僚の具体的課題だけにもっぱらたずさわる態度との中間の、半具体的な特徴をおびる」 (Mannheim [1927]1964=1997:112)。結論からいえば、その表題からも明らかなようにロマン主義者たちは、自らの食い扶持を確保するためにその時々々の社会・政治状況に適用しつつ執筆する、体制に取り込まれた「イデオログ」となっていくのである<sup>1</sup>。新明はこのマンハイムによる「自由に浮動するインテリゲンチャ」という概念を痛烈に批判した。その要諦は、知識人として階級的利害から自由ではいられず、したがって「自由に浮動するインテリゲンチャ」というものはそもそも成立しえない、というマルクス主義的な視点からのイデオロギー批判である (新明 [1932]1977)。だが、新明において「自由に浮動するインテリゲンチャ」という知識人の形象は、完全に拒否されたわけではなく秘かに温存されている。

1936年に執筆された「知識人の横顔」には次のようにある。

率直に云つて、今日の知識人は外見だけでなく内面においても変調を来してゐる。彼等は外部からの力に押されて後ずさりした。そしてその揚句に彼等は自分等が昨日とは別のものに成つてゐるのである。彼等は驚くべきほど無力化せられ、懐疑的に成つてゐる。我が知識人は神話を失つた人間のやうに茫然自失してゐるのである。(新明 [1936]1938: 4)

---

<sup>1</sup> 1929年に執筆された『イデオロギーとユートピア』となるとマンハイムは、20世紀のドイツの知識人における真理としてのユートピアの消失、それによる「全体」への視角や歴史への展望あるいは意志の喪失という状況を危機としてとらえる。それに対するマンハイムの処方、教養を基盤として層(Schicht)を形成する、これまた「自由に浮動するインテリゲンチャ」によるユートピアの創出である (Mannheim [1929]1936=1979)。すなわち、『保守主義的思考』においては両価的な評価を与えられていた「自由に浮動するインテリゲンチャ」たちは、『イデオロギーとユートピア』では肯定されるべき存在として形象化されるに至るのである。

このような状態はさながら「故郷喪失の精神」を示しており、知識人たちは「自由に浮動」するがゆえに、自らの足場を失い「茫然自失」としてしまっている(新明 [1936]1938: 3-6)。まさしくマンハイムが『保守主義的思考』のなかで下したドイツ・ロマン主義者に対して向けた診断が、新明によって当時の知識人に対して繰り返されている。すなわち、マンハイムが両価性をもって「自由に浮動するインテリゲンチヤ」を描いたのに対し、新明はその負の側面を強調するのである。

## 2. 社会学研究会による社会学批判

新明、戸坂による知識人論は 1930 年代において、この地点より出発することとなった。そのような状況下においてマルクス主義者は当時の日本の社会学へと批判の矛先を向けることとなる。すなわち、「浮動するインテリゲンチヤ」の「浮動」はそのまま「逃避」を意味し、社会学者あるいは知識人は「社会」へと対峙すべきであると社会学研究会はいう。

社会学研究会とは 1931 年に、岩崎勉・樺敏雄・坂田太郎・佐藤慶二・武田良三・戸坂潤・本多謙三・湯浅興宗をメンバーとして結成された。彼らは『文化社会学研究叢書』と題して、『イデオロギー論』(1931)、『知識社会学』(1932)、『文化社会学』(1932)を刊行した。なお、『文化社会学』には、早瀬利雄、梯明秀、清水幾太郎、山崎謙が執筆陣として加わっている。

社会学研究会による『イデオロギー論』(1931)の序文は次のように書かれている。

老境の静寂を楽しみつつある旧社会学に囚われることなく、新鮮なる意欲により、自由なる構想により、新たなる視角によって、生活の深き源に遡りつつ、社会の課する問題をこの上なく現実的に解かんとするものである。思い出せば、大戦以来の社会的不安は、数多なる社会学的問題を提出したるに拘らず、社会学は何をなしたか。社会学は、その名前に反して、社会よりの逃避を意味していた。(社会学研究会 1931: 2)

ここから明らかなように、社会学研究会は日本の社会学における実践性の欠如を批判する。そのような批判をするにあたっては、改めて社会学の学問的性格が問われるとともに、自己の歴史を辿る「社会学史」という方法をとってなされることとなった。佐藤健二は「社会学的実践それ自体の歴史性の対象化が、1930 年代のイデオロギー論の受容とともに始まった事実も歴史的に重要であろう」と指摘する(佐藤 2001: 30)。

「危機」の意識は次のように現れる。

しかるに、社会学は年経ると共に、その系譜を忘れ、その根元を失い、ひたすらに社会学の独立と理論的整合を追求めて、その嘗ての姿を百科全書的、レッテル的と貶価し、現実より遊離し、社会を形式化し、ただ特殊科学としての謙遜たる誇を持たんとした。（社会学研究会 1931： 1-2）

ゆえに、社会学は特殊科学たることを許されず、哲学と接続されることを要求される。他方で、マルクス主義のみに立脚することもかなわない。ではどうするか。

### 3. シンボルたる「文化」

社会学研究会の面々から明らかなように、ここには哲学者（マルクス主義者）と社会学者が結集している。また、日本社会学会が既に活動しているにもかかわらず、社会学研究会は戸坂らによって設立されたのであった。既存のアカデミズムの外での、すなわち、大学とディシプリンを越えた組織の形成が社会学研究会を通じてなされたのである。これは社会学研究会を一つ運動して把捉することとなる。この運動シンボルこそが「文化」であり、「文化社会学」であったのだ。戸坂潤（1932）によるとその運動は、「資本主義の精神」との対決のうちにこそ、その意義をもつとされている。

「文化社会学」と名乗る「社会学」は、ドイツ観念論哲学——ヘーゲルのカントの又遠くはスコラからさえの——社会学的な分枝に外ならない。それはドイツ古典哲学の終焉の後に、社会学という保護色の下に今日まで生きのびた、落胤である。……それはいわば一つの……資本主義の精神だったのである。だからそれは今日マルクス主義的イデオロギー論と、同じ戦野において正面的に対峙せざるを得ない歴史的宿命をもっている。……かくて、わが「文化社会学」は、今や当然なことながら、ブルジョア観念論一般と共に、その行動と運命とを分たねばならないであろう。「文化社会学」の終わるところに、真の文化社会学が始まるのである。（戸坂 1932： 43-44）

下部構造と上部構造、社会学と哲学、形式と内容、理論と実践、これらの対立軸が一挙に「真の文化社会学」へと回収される。ここで「文化」概念が十全に機能してしまったことこそが、社会学研究会の限界であった。「真の文化社会学」がその意図するところとは異なり、それは抽象的なスローガンと化す。すなわち、社会学研究会こそが「形式的」であったのである。「真の文化社会学」とは何なのであろうか。この点が明確に主張



されているとはいいいがたい。佐藤健二・吉見俊哉は次のように社会学研究会を批判する。

第一の失敗は、悪い意味での知識社会学の縮小再生産である。「文化」という概念の定義の抽象性の周辺を堂々巡りし、少しも具体的な現象の構造の分析へと結びついて行かない。（佐藤・吉見 2007: 8）

そのようななかで、新倉貴仁（2014）は、「大衆と知識人という単純な二項対立におさまらない思考」として社会学研究会による文化社会学の展開を一定評価する（新倉 2014: 5）。「新中間層」として「知識人／大衆」の区分が喪失し、その地点より出発することで、社会学研究会の思考は「中間の思考」となりえたのであった。そこでは、「大衆の問題」は「組織の問題」へと接続されることとなり、「知識人の集団的主体性、組織、実践といった問題が浮上する」のである（新倉 2014: 26）。まさしくその問題を浮上させ、問題に対峙したのが社会学研究会ということになるだろう。

冒頭で述べた「危機」というのは、この地点において把握されるべきである。1936年に新明は、知識人を「故郷喪失者」と形容した。それは、あらゆるイデオロギーが氾濫し、立ち消えていく渦中の焦燥感の表明であり、一つの可能性であり、自らの進退の条件でもあった。ここにおいて知識人自らの拠って立つ足場の崩壊の経験は、文化社会学の成立と重なるのである。

「文化」は形式、理論偏重の社会学を批判する道具として用いられると同時に、批判者たちを社会学研究会に動員するシンボルとしても機能する。この社会学研究会が、唯物論研究会の前史であることを考慮するならば、「文化」概念は十全に機能したといえるだろう。あたかも「知識人／大衆」の軸が「新中間層」のうちに消失していくように、「文化」概念はあらゆる対立を消し去った。社会学批判、社会学の起源の確認、「文化」概念の検討と、「文化」は当時の知識人のあらゆる要求を引き受けつつ、自らの立脚点を再認させたのではないだろうか。

## おわりに

理論／実践、社会学／マルクス主義、特殊社会学／総合社会学、知識人／大衆とあらゆる対立軸が問題意識として立ち上がった1930年代において、「文化」概念はこれらの対立を対象として認識することを可能とし、また、それらを一举に回収する手段ともなった。そこでは「文化」概念が不明瞭であればあるほど、あらゆる動員が可能となっていた。その「文化」概念こそが、日本主義と社会学との接続の素地を用意したこともま

た事実である。しかし、それは「浮動するインテリゲンチヤ」に対する「危機」意識を無に帰するものではなく、その批判をつうじて両者はともに「危機」からの次の一步を模索することとなる。

集団転向やテロリズムの横行、大衆社会の成立を背景に、「危機」意識は先鋭化していく。他方で、両者において知識人をめぐる「危機」意識は、そのような状況を告発する方法論の問題へと接続される。時評／社会理論、文芸／科学、マルクス主義／文化社会学、そして知識人／大衆といった問題系が噴出するなかにあつて新明は「総合社会学」、戸坂は「唯物論」を武器に「アクチュアリティ」との対峙を試みることとなる。「アクチュアリティ」への対峙は他でもなく「文化」の領域において遂行された。「日本的なもの」の復興を説く「日本主義」を批判しつつ、他でもないその「文化」の内実が問題となる。

新明『文化の課題』（1938）と戸坂『現代日本の思想対立』（1936）は、思想的・政治的「危機」と知識人の機能不全を摘発する。その筆致は緊張の極点を示し、「浮動するインテリゲンチヤ」が影を落としている。前者においては、マルクス主義、次いで自由主義の流行とその失効が描かれ、そのような状況に置かれた知識人を新明は「故郷喪失者」と形象する。後者においては、1936年を「反動期」と位置づけたうえで、日本における「思想」の不在が指摘され、「文化団体」および「文化運動」が求められる。新明と戸坂、両者の思想・方法・行動は次のように言い表すことができよう。思想としては、マルクス主義を経由しつつそこからやや身を引き剥がすことにより「文化」なる領域の考察を編み上げていった。新明の「総合社会学」、戸坂のイデオロギー論、技術論、テクノロジー、「日常性」、「常識」概念への着目はその帰結である。戸坂は積極的にマルクス主義の側から（ブルジョア）社会学に接近することで文化社会学の再構成を試み、『日本イデオロギー論』として文化形態の分析へとそのままざしを向けることとなった。この両者はこうして時評・批評の領域へと足を踏み入れる。

そしてしかし、両者はやがて「危機」意識において「アクチュアリティ」の中へ飛躍（＝行動）する。新明における「東亜協同体論」と近衛文麿内閣、戸坂における「社会大衆党」へのコミットがそれであった。それらこそが、「文化」の内実であり母胎であった。「浮動するインテリゲンチヤ」はここにおいても影を落としている。

ところで、そのうえで次のように問うことができよう。新明と戸坂は「浮動するインテリゲンチヤ」であり続けたのか、あるいはそれを克服したのか、と。

## 主要参考文献

Mannheim, Karl ., 1927, *DAS KONSERVATIVE DENKEN : Soziologische Beitrage zum Werden*

- des politischhistorischen Denkens in Deutschland*, Heidelberg : Archiv für Sozialwissenschaft und Sozialpolitik. (森博, 1997, 『保守主義的思考』筑摩書房.)
- , [1929]1936, *Ideology and Utopia: An Introduction to the Sociology of Knowledge*, Translated by Lois Wirth and Edward Schils, Routledge. (高橋徹・徳永恂訳, 1979, 「イデオロギーとユートピア」『世界の名著第56巻 オルテガ・マンハイム』中央公論社.)
- 新倉貴仁, 2014, 「中間の思考—文化社会学の学説史的考察」吉見俊哉編『文化社会学の条件—二〇世紀日本における知識人と大衆』日本図書センター, pp. 3-37.
- 佐藤健二・吉見俊哉編, 2007, 『文化の社会学』有斐閣.
- 佐藤健二, 2001, 『歴史社会学の作法—戦後社会科学批判』岩波書店.
- 新明正道, 1932, 『知識社会学の諸相』宝文館. (再録: 1977, 『新明正道著作集』第六巻, 誠信書房.)
- , [1936]1938, 「知識人の性格」『文化の課題』河出書房, pp. 2-8.
- 社会学研究会, 1931, 『イデオロギー論』同文館.
- 戸坂潤, 1932, 「文化社会学」社会学研究会編『文化社会学』同文館, pp. 1-44.
- , 1936, 『現代日本の思想対立』今日の問題社.

10月27日（日）14:00-14:45【第1会場】

## 『共同研究転向』以後の転向論——「戦後転向」をめぐって

廣瀬陽一（日本学術振興会特別研究員 PD）

### 1. はじめに

転向は敗戦後のある時期まで、日本の知識人が自らの存在理由を賭けて取り組むべき最も重要な課題と見なされた。その根底には、自分たちが全体として帝国主義戦争に抵抗できず、強制的／自発的な転向を経て戦争協力にいたったことへの反省がある。この反省を出発点に、まず共産主義者を中心とする左翼的な文学者が戦争責任の追及をつうじて転向を問題化した。その後、1960年頃までに、本多秋五「転向文学論」（1954年）・吉本隆明「転向論」（1958年）・思想の科学研究会編『共同研究転向』（1959-62年、全3巻）という、広く参照の枠組みとされる転向研究が出揃った。現在ではこれらのうち、『共同研究転向』で鶴見俊輔が提起した、「権力によって強制されたためにおこる思想の変化」という定義が最も広く用いられている。これは『共同研究転向』以後の転向研究の水準を窺わせるものだが、『共同研究転向』の限界を照らし出すものでもある。実際、多くの転向研究者と同様、鶴見たちも転向制度が無くなった戦後日本の社会にも転向現象は起こっていると繰り返しかえし主張したが、具体例を挙げて論じうる視座を確立できなかった。では『共同研究転向』の定義が通用しない、戦後日本の社会に起こっている転向現象は具体的には何であり、研究者はそれを生じさせる構造を把握すべくどう取り組んだのか。本発表ではこの問題を、「戦後転向」をめぐり議論を取り上げて考察する。

### 2. 「戦後転向」という問題——〈非転向〉の権威の凋落と経済成長の中で

敗戦直後から戦後の転向の問題とされたのは、敗戦を境に一夜にして軍国主義から民主主義に鞍替えした者である。だがやがて、彼ら軽薄な人々だけでなく、日本人全体が権力と闘う姿勢を失い、日本社会に順応していく様子が、無視できない思想の変化として浮上するようになった。熱心な組合活動家が昇進などを通じて会社や工場の組織に取り込まれていく過程はその一例である。また1950年代のある時期から、学生運動に参加していた者が卒業して会社に就職したり結婚して専業主婦になる現象を揶揄して、「就職転向」や「結婚転向」という言葉が使われるようになった。戦前戦中と違い、誰の目にも明らかな権力による強制がなく、自発的・無自覚的に行われるように見えるこうした態度や思想の変化に、小田切秀雄やしまね・きよしが注目し、1958年に「戦後転向」

(以下、「」は省略) という新たな概念として提示した。

ではこの新たな転向現象を生み出す要因となったのは何なのか。例えば杉浦明平は共産党の指導力の無さと家族主義的な組織体質に要因を求め、党がこの体質を克服して防波堤としての役割を担うよう訴えた。これに対して、例えば北川一郎は、50年問題に端を発した極左冒険主義路線(1950-55年)、スターリン批判(1956年)やハンガリー事件(1956年)にあらわれた、マルクス主義的な発展史観の裏側に隠された、国内外の非=人間的な状況から目をそむけ続けた党や共産主義者の姿勢にこそ、戦後転向を生み出す最大の要因があると指摘し、民主主義を社会の新たなルールとすべきだと主張した。こうして戦後転向をめぐる議論はまず、党を支えてきた〈非転向〉の権威の失墜と関連づけることから始まった。

戦後転向の問題が提起されたのは、全国で数多くの学生が安保闘争(1959-60年)に身を投じ、戦後日本の社会で最も学生運動が高揚した時期である。しかし安保条約が自然成立すると急速に学生運動は衰退し、挫折感に悩み苦しんだ活動家や学生の多くが運動を離脱して日常生活に戻った。そこでこの政治的挫折を乗り越える方法を模索して提示することが、戦後転向をめぐる大きな課題になり、安田武・中岡哲郎・塩見鮮一郎など、〈挫折の季節〉の中で苦悩する当事者によって戦後転向論が書かれた。だが共産主義社会の建設に代わる新たな社会変革の道筋を、説得力ある形で提示できていない。それは思想の科学研究会のメンバーも同様で、『共同研究転向』下巻(1962年4月)の書評などでも、この点が、思想の科学研究会全体に残された課題として指摘された。

この間、日本は、朝鮮戦争の〈特需〉をテコに1961年まで世界最高の経済成長率を記録し、1964年にOECDに加盟、「先進国」の仲間入りを果たした。日本人の生活水準は全体的に大きく向上し、日本人の意識は現状維持を求める方向へと傾いていった。こうした状況の中で積極的に戦後転向論を展開したのは、新左翼や、1960年代前半までに共産党を離党した構造改革派である。この時期の戦後転向論に共通するのは、高度経済成長の中で「就職転向」に代表される自発的・無自覚的な転向現象が日本社会全体に広がり、それに伴って紀元節の復活や林房雄『大東亜戦争肯定論』の刊行(1964-65年)に代表される、〈戦前への回帰〉が進んでいることへの危機意識である。論者はこの現象を、外的強制を自発性と錯覚した結果と捉え、自己欺瞞を自覚させない独占資本の構造の解明に取り組んだり、共同戦線の形成を提起することで新たな道筋を模索したり、学生運動や新左翼運動に期待を寄せた。しかし浅間山荘事件(1972年)やテルアビブ空港乱射事件(1972年)に帰結した、1950年代前半の党の極左冒険主義路線を上回る凄惨な武力革命の追求は、一般市民に、「左翼」や「政治」に関わることへの恐怖を植えつけるのに、充分すぎるほどの役割しか果たさなかった。

浅間山荘事件を起こした連合赤軍リーダーの森恒夫が拘置所で自殺する（1973年）直前に遺書に書き残したように、全共闘運動や新左翼運動は、かつての共産党とまったく同じ道を歩み、粛清も辞さない強力な独裁体制に行きついてしまった。これにより回復不可能なまでに凋落した「左翼」の理念は、もはやいかなる意味でも〈非転向〉の座標軸となりえなかった。菅谷規矩雄や室謙二など、〈亡命〉に、転向を回避する可能性を見出そうとする主張を出す者もいたが、それは逆に言えば日本社会で生きる以上、転向が不可避だという現実を受け入れるほかないことを意味する。こうした状況の中、転向研究はポジティブな未来像を描けないまま、果てしない後退戦を余儀なくされることとなった。

左翼運動が全体的に壊滅した後、転向研究者はますます戦後転向現象が広がっているという認識のもと、1990年代初頭まで、戦前戦中の転向をめぐる言説や戦後の転向論、特に吉本「転向論」と『共同研究転向』を再検討することで、戦後転向をもたらしている日本社会の総体を把握する方法を、改めて模索した。例えば『共同研究転向』下巻の改定増補版（1978年）に収録された共同討議「『転向』以降の転向観」で、藤田省三は、下巻所収の「昭和二十年、二十七年を中心とする転向の状況」を書いていたとき、高度経済成長がもたらす社会構造の変化に対する展望が何もなかったことを、率直に反省した。それは討議の参加者が共通に抱く思いだった。そこで彼らは、国家権力に代わって人々を抑圧している権力を可視化するための新たな視点として、トリックスター論や第三世界、生活史的観点などを挙げた。しかしそれらは好意的に見ても思いつき以上のものではなかった。他の転向研究者も、戦後転向は戦前戦中の転向と違い、思想や態度の変化をもたらす外的な強制力のないところで起こる現象だという、1960年前後以来の主張を繰り返すに終わっている。そうして、ついに新たな道筋を見出せないまま、1991年のソ連崩壊を迎えた。米ソという二大超大国の一方が消滅したことで冷戦時代は終わりを迎えた。転向研究者の多くは、この現実を前に、「転向」という問題の歴史的使命の終わりを確認し宣言した。そして1994年を最後に商業雑誌で転向が特集されることはなくなった。

では1950年代後半に顕在化した自発的・無自覚的な戦後転向は、結局は、戦前戦中の転向とは何の関係もない、思考や態度の転換にすぎなかったのか。この点に関して注目すべきは、諸個人の戦後転向を引き起こしている権力の〈場〉を、1970-80年代に「法人資本主義」という概念を創出することで把握する視座を提示した奥村宏である。

### 3. 法人資本主義と天皇制——「戦後転向」を生み出す権力の構造

奥村宏（1930-2017年）は岡山大学卒業後、9年間の新聞記者生活を経て、大阪証券経

済研究所に転職して経済学者としての道を歩みはじめた。三井・三菱・住友など戦後日本の企業集団や株式の研究を行った後、『法人資本主義の構造』（1975年）で日本の資本主義の主体が財閥から法人としての株式会社に移っていく歴史や株式所有の構造を描き、『法人資本主義』（1984年）で体系的な法人資本主義論を展開した。

日本の資本主義の性格をめぐるのは、特殊性を強調する講座派と一般性を主張する労農派による、戦前戦中の日本資本主義論争がよく知られている。この論争は戦後、初の非＝西洋国家で起こった高度経済成長を可能にした社会的条件を探る過程で概念化された、「日本株式会社」をめぐる議論に、形を変えて継承された。その場合、国家と資本との関係に焦点を当てたのが国家独占資本主義論、会社における経営者の地位に注目したのが経営者支配論、会社と従業員との関係に注目したのが「日本的経営」論、会社と株主との関係を取り上げたのが「企業それ自体」論である。だが奥村は、これらの議論はいずれも、日本で会社が持つ特異な位置を捉えることができていると批判する。死をも辞さないほど強固な忠誠心を抱けるほど人々を強く呪縛するところに、学校やサークルなどの組織一般に還元できない日本の会社の特異性があるからだ。ではそのような人間はどのようにして生みだされるのか。この疑問を明らかにする鍵として奥村が注目したのは、日本の会社で広く慣習となっている株式の相互持ち合いである。

株式の持ち合いというのは、簡単に言うと、ある会社の株を別の会社が保有し、その会社の株をまた別の会社が保有する、さらにその会社の株を別の会社が……という制度である。ここで注意しなければならないのは第一に、ある会社の株式を保有する別の会社が一社ではなく無数であること、そしてある会社が自社の株式を保有している別会社の株を保有することが普通に行われていることである。このため相互持ち合いのシステムはどこまでいっても完結することがない。これが日本への外資参入をはばんでいるとして、長らく外国の投資家から非難されてきたことはよく知られている。

むしろ会社が会社の株式を保有すること自体は日本特有の制度ではない。だがイギリスやアメリカなど個人主義が支配的な国ではもちろん、そうでない多くの国でも会社が会社の株を保有することは法律で厳しく規制されている。まして相互持ち合いは日本以外ではほとんど見られないか、非常に例外的なケースに限られている。逆に日本では、会社の規模が大きくなればなるほど相互持ち合いが一般的な形態になる。

ではなぜ日本でだけ、株式の相互持ち合いがこれほど一般的になったのか。奥村は『法人資本主義の構造』（1975年、日本評論社。ここでは『最新版 法人資本主義の構造』2005年、岩波現代文庫、に基づく）でそれを、日本の株式所有の構造が、戦前の財閥によるピラミッド型の所有から財閥解体を経て法人としての会社による所有に移行する歴史を通じて描きだした。以下、同書の記述に基づき、この過程を概観しよう。

敗戦まで日本の株式所有の根幹を握って参加企業や関連企業を支配してきたのは、何よりも持株会社としての財閥本社であり、財閥本社の株式は財閥家族が所有してきた。しかし敗戦後、財閥解体で持株会社としての財閥本社や事業兼営持株会社が解体されるとともに、金融機関以外の事業会社による株式取得の禁止を盛り込んだ独占禁止法が1947年に施行された。ところが1949年に改正され、競争会社の株式を取得する以外は事業会社の株式取得が可能になった。これにより、いったん市場に放出された大量の株式が、旧財閥系企業間による相互持ち合いという形で吸収された。この流れを促進させた直接的な契機の一つが、1952年に起こった陽和不動産株式の買い占め事件である。陽和不動産は関東不動産とともに、三菱本社が所有していた不動産を引き継いだ会社だったが、藤綱久二郎という個人投機師が陽和不動産の株式の35%を買い占めたのである。最終的にこの株式は三菱グループが買いとったが、この事件は旧財閥系企業に深刻な危機意識をもたらした。また1953年に再び独占禁止法が改正され、株式所有の制限が事実上、撤廃された。これらによって旧財閥系企業集団同士の、あるいは金融機関と旧財閥系でない事業会社による株式の相互持ち合いが急テンポで進んでいった。

その後、技術革新による産業構造の変化に伴って、従来の企業集団の結合関係が一時的に緩んだ。しかし1964年のOECD加盟により、会社は、資本自由化による外資や投機師による乗っ取りへの危機意識を、再び募らせた。この対策として、1960年代中盤から「安定株主工作」が大々的に行われるようになった。そんな中、1970年代初め、三井汽船によるジャパンラインの株式買い占め事件が起こった。この買い占めは証券市場を通じて、つまり個人株主の株式を買い取る形で行われた。最終的にこの事件は、1973年にジャパンラインが三井汽船からこの株式を買って日本興業銀行などに「安定株主工作」をすることで解決したが、この事件を契機に、発行会社による引き取りを狙った株式の買い占めが横行するようになった。会社はこれらの買い占めを、ジャパンラインが行った方式で解決したが、これにより結果的に、法人としての会社への株式所有が一気に加速した。こうした経緯で株式の相互持ち合いが日本で一般化したのである。

以上の歴史を踏まえて、株式の相互持ち合いの問題性に戻ろう。経済学では、一般的に株式には利潤証券と支配証券という二つの性格があるとされる。前者は配当請求権としての側面をもち、後者は会社支配を目的とするものである。だが日本では、たとえ個人投資家であっても配当金を目的に株式を保有することは稀である。というより、配当金の増額を要求すること自体が嫌悪される傾向が強い。ゆえに、奥村は、日本の会社の株式には実質的に支配証券としての性質しかないと述べる。もちろんこれに対して会社側からは、支配のためではなく、「政策投資」のためとか付き合いのためだといった説明がなされてきた。そうした〈人間くさい〉理由は、生身の身体を持つ人間が株式を保有



する場合は通用するかもしれない。しかし生身の身体を持たず意志もなく、それゆえ責任能力もない法人が他の法人と〈付き合う〉ことは不可能である。多くの国で法人による株式所有が規制されている理由がここにある。

ところが日本では、たんに法律上、便宜的に人格を付与されているに過ぎないはずの法人も人間と同様の権利や自由を持っている。それを公然と認めたのが、八幡製鉄所による政治献金の合法性を認めた、1970年における最高裁判所の判決文である。こうして、権利は有するが義務や責任は有さないという点に、日本の会社法人の特異性がある。

しかしいくら権利や自由が認められても、会社が主体的に行為することはできない。それを行うのはあくまでも、会社の経営者という生身の人間である。彼らの多くは、戦前の財閥の当主とは違って、株主総会で選ばれてその地位に就いた者である。ではその選出に影響力を与えるほどの大株主とはいったい誰なのか。もちろん法人としての他の会社である。だがここでも法人が主体的に行為することはできないため、またその会社の経営者が会社の意志を代表して、ある人を経営者に選ぶことになる。

こうして法人としての会社の代表者は別の会社の代表者によって選ばれるのだが、ここで会社が互いに株式を保有しあうと何が起こるか。言うまでもなくお互いに信任投票しあう関係になり、あたかも経営者自身が彼の地位を支えているかのように見える。こうして経営者はいったんその地位に就いてしまえば、あとは相互信認＝相互支配によって安泰なのである。奥村はここに株式の相互持ち合いが持つ問題の根本があると主張し、丸山真男を援用して次のように述べた。

自分はただ段階を一段ずつ上ってきただけなのだから、そこにはサラリーマンとして会社に使われているという意識しかない。そして段階を上りつめた結果、社長や会長になって今度は法人の代表者として強大な権力を持つのだが、その時は先に説明した相互持ち合い、相互信認のシステムで責任は横に拡散して、グルグルと円周を回転して、最終的に責任を持つ者がいなくなる。私はかつてこのような無責任の構造を丸山真男氏が「超国家主義の論理と心理」で展開した天皇制の無責任体制と似たものだと説いたことがある。下から上へ距離によって権威が増すが、頂上の天皇のところへ行くと、それは皇祖皇宗へと過去へ無限にさかのぼって行き、結局だれも責任をとるものがないという丸山氏の論理を借りれば、現在の経営者は下から上へ上り、その頂点で今度は横へ、それも円周のようにグルグル回って、ここでもだれも責任をとる者がいないということである。（奥村宏『改訂版 法人資本主義——「会社本位」の体系』1991年、朝日文庫。原著の刊行は1984年）

奥村によれば、法人資本主義社会では「職能概念が身分概念にすりかえられ」る。ある人がその地位にいるのは、彼が地位にふさわしい能力を持っているからではなく、たんに彼が上司——ということは会社——を信認しているからであり、この主従関係だけが彼の地位を保証しているからだ。したがって彼が現在の地位にとどまろうとするかぎり、彼はたえず自分が会社を肯定していることを、行為によって証明しなければならない。戦前戦中の転向者が天皇制に対してそう振る舞うことを余儀なくされたように。こうして会社のために、私生活はおろか、自身の命さえ顧みない、強力な忠誠心を持った会社人が誕生する。彼は「プロテスタンティズムの倫理」（マックス・ウェーバー）を持ちあわせた、自立した一個の人間ではなく、「相互信認＝相互支配」のシステムが生んだ法人資本主義の体現者なのだ。戦後転向とはこのような人間になる過程に他ならない。バブル経済の崩壊とともに株式の相互持ち合いのシステムは徐々に崩壊し、かつて世界中から賛美された「日本的経営」は、今や「ガラパゴス」と揶揄されるようになった。しかし「原子カムラ」に集約的に表現される形で、法人資本主義の構造は依然として生き延びている。それは日本の社会に天皇制が必要不可欠な証拠だろうか。奥村はそう考えなかった。まったく逆に、彼は、法人資本主義社会が、株式の買い占めや OECD 加盟といったその時々的外的状況に応じて会社が行った、場当たりの対策の産物であり、「日本の古層」（丸山真男）などとは無縁のものに過ぎないこと、ゆえに法人資本主義社会の廃棄が可能であることを示したのである。それはまた、戦後転向を克服する道筋がどこにあるかを指し示すものでもある。

#### 4. 終わりに

奥村の法人資本主義論は、長年にわたって漠然と、通俗的に用いられてきた戦後転向が意味するものを的確に捉えた点で、従来の転向研究の限界を突破する非常に重要な論考であるが、現在までこれに注目した転向研究者はいない。これは『共同研究転向』刊行後も転向研究者が依然として、共産党員や共産主義運動の同調者に対する国家の暴力的な弾圧の結果という既存の転向のイメージに、どれほど深く呪縛されているかを如実に物語るものである。この結果、思想的課題としての転向研究は衰退し、顧みられることなく今日にいたっている。たとえば2017年にいわゆる「テロ等準備罪」の創設が国会で審議された際、様々な分野の学者が、同法案を治安維持法になぞらえ、個人の内面や思想信条の自由が抑圧される懸念や危機に対して声をあげたが、その中で転向研究の成果は参照も再検討もされなかった。このような状況を打破し、転向の問題としての今日的意義を提示する上で、『共同研究転向』以後の転向研究の中で見過ごされてきた戦後転向という課題に、改めて目を向けることが必要である。

※本発表は日本学術振興会特別研究員奨励費（課題番号 19J00562）による成果の一部である。

10月27日（日）14:00-14:45【第2会場】

## ポール・ヴィリリオと福祉国家の解体

小泉 空（大阪大学人間科学研究科 博士後期課程）

### はじめに

本発表の目的は、フランスの思想家ポール・ヴィリリオ（1932-2018）が、七〇年代から八〇年代にかけて、戦後の福祉国家体制の解体と並行していかにその思想を変遷させたかを明らかにすることである。この時期にヴィリリオが自らの思想を変えていったかについては、ヴィリリオ研究者のなかでも評価が分かれている。例えばヴィリリオ研究の第一人者であるジョン・アーミタージュは、基本的にはヴィリリオの思想とは終始一貫したものであったと位置づけている<sup>(1)</sup>。だが他方で七〇年代という危機の時代に応答するなかで、ヴィリリオがその思想を転換させたと言及する研究も存在する<sup>(2)</sup>。本発表もこの立場をとり、まず六〇年代～七〇年代前半のヴィリリオの思想を述べた上で、この時期の思想がいかにその後変化したかを述べていく。

### 一 六〇年代～七〇年代前半のヴィリリオ

フランス含むヨーロッパの先進国や合衆国は、戦後、過去にない経済発展と近代化を遂げていった。まず合衆国の主導のもと、国家間競争は回避、監視され、資本の流動に制限が加えられることで、生産は拡大していった<sup>(3)</sup>。また経済成長だけでなく、完全雇用、公共投資、福祉の拡充が、ほとんどの資本主義諸国家で達成されていった<sup>(4)</sup>。さらに国内紛争を回避するため、労使間ではコーポラティズム的妥協が発展し、賃上げ、再分配、団体交渉権の承認などが達成されていった。こうして高度な経済発展と国家の介入の拡大を通して、ある種のナショナル・アイデンティティに支えられた戦後体制が確立されたのである<sup>(5)</sup>。

だがフランスでは、こうした経済発展とテクノクラートの拡大に警鐘を鳴らす思想が数多く存在した。そのすべてを網羅することはできないが、ここではその代表的一例として、一九七〇年に出版されたジャン・ボードリヤールの『消費社会の神話と構造』を挙げておこう。このボードリヤールの著作の特徴の一つは、ものにあふれた豊かな社会への批判と専門家（官僚、テクノクラート）批判が混在している点である。いいかえれば、国家批判と資本主義批判を同一の地平で語るというのが、この時期の新左翼的な諸思想

の特徴であるように思えるのである。ボードリヤールにとって、国家と資本はともに「システム」である<sup>(6)</sup>。それは「幸福」や「平等」の名の下に、人々を「計量化」し、効率的に監視・管理する権力であり<sup>(7)</sup>、六八年当時ナンテールにいたボードリヤールは、五月革命こそこのシステムに対する反乱であったと主張するのである<sup>(8)</sup>。

そして同じく六八年にナンテールで五月革命にコミットし、ボードリヤールの盟友であり論敵でもあったヴィリリオも、六〇年代から七〇年代にかけては、ボードリヤールと同様に「システム」批判を展開していた<sup>(9)</sup>。六〇年代にはもともと建築家として活動していたヴィリリオは、戦後の公営団地群、grand ensemble を批判的的としていた<sup>(10)</sup>。

「福祉国家の空間的遺産」<sup>(11)</sup>ともいえる grand ensemble は、当時インフラも整っていないあばら家に住んでいた労働者たちの生活を近代化していく役割を担ったが<sup>(12)</sup>、ヴィリリオにとってこの建築は、人々を「収納」（監禁）するのに適してはいるが、同時に人々の自律的な生活の在り方を奪ってしまうものだった<sup>(13)</sup>。それは機能的で、住民の生活水準を底上げしたかもしれないが、同時に無機質極まりなく、垂直に並び立つ団地群は、建築家時代のヴィリリオにとって戦後のテクノクラート主導の政治の負の側面を体現しているように見えたのである。さらに、こうした建築家としての立場からの間接的な福祉国家批判は、ヴィリリオが建築家から批評家へと転身した七〇年代前半にも受け継がれていく。六八年から七五年までのエッセイを集めた七六年の *L'Insécurité du Territoire* で、ヴィリリオは、「欠乏からの自由」を目指す福祉国家体制を、人々を国家の監視・管理のもとに従属させる権力だと批判し<sup>(14)</sup>、また、強力な官僚主導政治を生み出したド・ゴール政権のもとで実行されたトップダウン式の都市計画（grand ensemble 含む）を批判した<sup>(15)</sup>。

ゆえにヴィリリオは、合理的計画化に回収されない人々の自律的でミクロな諸実践に目を向けることとなる。例えばヴィリリオは、シチュアシオニストから受け継いだ住居の「転用」という実践を取り上げる。それはトップダウン式に上から押しつけられた都市や住居の構造を、住民が自ら変形していく営みのことであり、住民による集合住宅の間取りの改変、ホームレスによる駅のベンチのベッドへの転用、不法占拠した建物への居住などをヴィリリオは例に挙げる。こうした行政のまなざしからはこぼれおちる、または排除される（違反的なものにされる）ミクロな諸実践を、当時のヴィリリオはポジティブなものとしてとらえ返そうとしていた<sup>(16)</sup>。なおこうした試みはフランスに限らず世界同時的な現象でもあった。六〇年代後半から英語圏の一部の研究者は、国家主導の大規模な戦後の都市計画に反発し、公共サービスに頼らない、ボトムアップ式の自律的な建築実践に着目していたのである。例えば、合衆国における持ち合わせの資材を用いて自前で立てられた家屋、ペルーなど南米における不法に建てられたスラム街などで

ある。これらの世界同時的なオルタナティブな建築実践への着目は、経済発展の負の部分（公害など）が見え始めていた時代に応答したものであり、ある意味エコロジーの観点からも評価できるものであった<sup>(17)</sup>。

しかし、ヴィリリオのこの「転用」というオルタナティブは、曖昧な部分を含んでいる。というのはこれらのミクロな諸実践が、合理化「以前の」本源的な人々の「自律性」の回復なのか<sup>(18)</sup>、それともあくまで「二次的」にしか、何らかの権力が規定した空間の上で「寄生的」しか生み出されないものなのか<sup>(19)</sup>が、ヴィリリオ自身のテキストの中でも極めて曖昧だからである。もし後者の意味であった場合、対抗する権力自体が変質してしまった場合、そのオルタナティブの意味も変質してしまうだろう。そして現実には起きたことは後者であった。実際、六〇年代の終わり頃からすでに、戦後に到来した先進国の実物経済の成長は鈍化し始めており、国の財政もそれに並行して危機に陥っていた<sup>(20)</sup>。さらに七〇年代には石油危機やニクソンショック、泥沼化したベトナム戦争といった出来事を経ることで、戦後の資本主義体制は転換を始め、八〇年代のネオリベラリズム体制を生み出す土壌を整えていったのである<sup>(21)</sup>。そしてヴィリリオ自身も、こうした時代の変化に応じて、自らの思想を変化させていったのである。

## 二 七〇年代後半以降のヴィリリオ

かつてヴィリリオが批判した *grands ensembles* の建設は七三年にストップし、中産階級は団地を離れ始め、一戸建てを望むようになっていった<sup>(22)</sup>。この動きはフランスに限らず、ニューヨークという当時社会民主主義の理念を体現していた都市でも起きたことであった。戦後のニューヨークは、強靱な福祉国家の後ろ盾のもと発展を遂げ、公共の病院や公営住宅は充実し、市立大学の学費は無料であった。そして成長に支えられた税収の安定性が、ミドルクラスを都市にとどめていた。しかし、七〇年代初頭に製造業が衰退するとともに、白人のミドルクラスは郊外へと流れていき、都市の税収は落ちていった。ニューヨークはこの損失を一時的に埋め合わせるため、銀行からの借金を重ねていかざるをえなくなった。さらにオイルショックを経て、国全体を不況が襲うようになるにつれ、政府は都市への援助を打ち切り、自力で問題を解決するよう要請し、ニューヨークは銀行への信用をますます失っていった。ニューヨークは銀行の支配下に置かれ、銀行はローンの拡張を認める代わりに、財政を監査し、予算の均衡をとらせるため、次々と社会的サービスへの支出をカットするよう要請した。こうして七五年から七八年の間に多くの警察官等の公務員が解雇され、公営住宅の生産も七四年には終わりを告げ、住宅生産は市場の論理に委ねられるようになったのである<sup>(23)</sup>。やがて、緊縮財

政のあいだ、ニューヨークの犯罪率は軒並み増大し、六五年から七五年のあいだに殺人  
数や盗難・強盗数は二倍以上に増え、集合住宅も火災の被害にあい、市民は常に警戒を  
怠らないようにしなくてはならなくなった<sup>(24)</sup>。

この七〇年代のニューヨークの事例は、その後、IMF が発展途上国に押しつけるネオリ  
ベラリズム的な規制緩和政策の範例となったものである<sup>(25)</sup>。この「都市」という一つ  
のまとまりの崩壊に対しヴィリリオは、一九七七年の『速度と政治』のなかでコメント  
を残している。

ある種の土民兵、《解放戦争》への回帰、ならびに軍備に関する大衆のロー・テクノロジー  
の再利用、脱都市化に伴う市民の情報操作の新たな発展。合衆国が危機の中にある  
ニューヨークを援助することを拒否し、病院や学校が閉鎖し、生活保護費が減らされ、  
都市がもはや掃除されなくなるとき、都市は郊外へと向かって溶解していき、怯えた市  
民による未来の自主管理がはじまる。<sup>(26)</sup>

このコメントは、かつてのヴィリリオからは決して出てこなかったものである。かつて  
のヴィリリオなら中央行政の介入に対する、住民の自律的な実践は肯定していたであろ  
うが、ここではカウンターとなる行政の介入自体が撤退してしまうことで、自律の意味  
が変質してしまっている。自律は権力へのカウンターではなく、むしろ権力から「放棄」  
されてしまった悲惨なものとして描かれているのである。

この論点は、しばしばヴィリリオの先行研究から抜け落ちているものであり、とりわ  
けヴィリリオを一種の「監視社会論」として読む研究に顕著なものである<sup>(27)</sup>。一般的  
な監視社会論の場合、権力の被支配者に対する過剰なまでの関心が問題となる。しかし  
七八年の『民衆防衛とエコロジー闘争』におけるヴィリリオの記述で際立つのは、むし  
ろ権力の市民に対する「無関心さ」である<sup>(28)</sup>。つまり市民を監視、規制するのではな  
く、放置する国家こそが問題となっているのである。ヴィリリオは七八年の時点でこの  
国家を、アナルコ・キャピタリズムに基づいた「最小国家」と呼び、その後猛威を振る  
うネオリベラリズムを先取りしていた<sup>(29)</sup>。この国家は、公共サービスに収益性という  
市場の論理を押しつけ（国家財政の健全化、企業化）、市民という「重荷」を降ろし、  
生活全般を銀行や独占企業に引き渡す<sup>(30)</sup>。そしてこの権力論の転換は、八〇年代のヴ  
ィリリオにおいてより顕著なものとなる。

八四年の『ネガティブ・ホライズン』でヴィリリオは、おそらく当時ミッテラン政権  
のもとで流行した「脱中央集権化」、「地域主義」の議論に対し警戒の姿勢をとってい  
る。なぜなら地域主義はネオリベラリズムの論理に回収されうるものでもあり<sup>(31)</sup>、国

家が市民の生活や資本の流れを監視する義務を全面放棄することの正当化にもつながってしまうからである<sup>(32)</sup>。そしてヴィリリオは、今度はペルーのバリアードスというスラム街を例にとりながら、これこそがいわゆる先進国の未来の姿を先取りしていると警告する<sup>(33)</sup>。このバリアードスは、都市郊外の広場や空き地などを貧しい人々が占拠して、板の切れ端や段ボールなど道に落ちているものを用いて建てたスラム街であり、先述したように、六〇年代においては自律的な建築実践として、あるいは行政に頼らない住民たちのアソシエーションによる生活実践として注目されもした。おそらく六〇年代～七〇年代前半のヴィリリオであれば、バリアードスをむしろポジティブなものとしてとりあげただろう。しかし八〇年代のヴィリリオは次のように述べる。

一部の理論家は、サルバドルでの実践を、直接的な環境に基づいた民衆の《権力の回復》として賞賛するが、彼らはこの環境と政治の間の断絶の意味がわかっていないようである。メタボリストのユートピアや自前の建築のコンヴィヴィアリティの幸福感は、このように一〇年の歳月を経て再び発見される。しかし、かつて丹下や磯崎、さらにはフリードマンのような《可動的建築》が、建築技術の進歩として描いたものは、突然、貧窮主義、悲惨主義となったのである。<sup>(34)</sup>

ここでは「環境」(milieu)と「政治」(la politique)のあいだにヴィリリオが分割線を引いていることが重要である。確かにバリアードスは単にカオスや犯罪の温床ではなく、何らかの自生的な秩序をもっているのかもしれない。それは国家的秩序よりも「柔軟」で「可動的」かつ「水平的」な秩序なのかもしれない。しかし七〇年代後半のヴィリリオにとって、守るべきは都市というまとまりを形成することなく郊外に延々と広がるバリアードスではなく、あくまで政治の場としての「都市」—「ポリス」である。

かつての最初の政治的行為が、都市の形と同時に市民権の形象を出現させることにその本質があったとするなら、つまり古代の市民空間の中での創設の儀礼や土着民の儀礼に、政治的行為の利害や意味そのものがあつたとするなら、今日私たちが目撃しているのは、それとは全く逆のものであるように思われる。アテネの都市がそうであつたように、何らかの<sup>シノイクスモス</sup>集住によって土着民と外国人を組織するのではもはやなく、反対に、住民を《内なる外国人》に、つまり新たな不可触民に変形させることで、市民権を消滅させること。超政治的で非ナショナルな国家のなかで、生きているものはもはや、恒久的な執行猶予におかれた《生きる屍》でしかなくなるのである。<sup>(35)</sup>



かつて行政のまなざしから逃れる（消え去る）ミクロな諸実践に希望を見いだしていたヴィリリオは、ここにはもういない。むしろここで問題となっているのは郊外に広がるバリアードスを統合できない都市の無力さであり、国家がバリアードスを見る（出現させる）ことなく放置していることなのである。この権力論の転換こそが、監視社会論的なヴィリリオ読解では抜け落ちてしまう点なのである。そしてヴィリリオは以後、国家のまなざしから「逃走」する（消滅する）ことはもはや抵抗たりえず、むしろ忘却されないために「出現」することこそが真の抵抗を構成すると考えるようになるのである<sup>(36)</sup>。

## 注

(1) 六〇年代から〇〇年代に至るまでのヴィリリオの仕事を、空間論の観点からまとめたものとして Armitage, John, *Virilio for Architects*, Abingdon: Routledge 2015.

(2) とりわけ Gane, Mike, “Paul Virilio’s Bunker Theorizing,” *Theory, Culture & Society*, Vol. 16, No. 5-6, 1999, pp. 85-102.

(3) ジョヴァンニ・アリギ『長い20世紀：資本、権力、そして現代の系譜』、土佐弘之監訳、柄谷利恵子、境井孝行、永田尚見訳、作品社、二〇〇九年、四五頁。

(4) デヴィッド・ハーヴェイ『ネオリベラリズムとは何か』、本橋哲也訳、青土社、二〇〇七年、一四頁。

(5) デヴィッド・ハーヴェイ『新自由主義—その歴史的展開と現在』、渡辺治監訳、森田成也、木下ちがや、大屋定晴、中村好孝訳、作品社、二〇〇七年、二一一二三頁。

(6) ジャン・ボードリヤール『消費社会の神話と構造』、今村仁司、塚原史訳、紀伊国屋書店、一九七九、六〇頁。

(7) 同上、四九一五〇頁。

(8) 同上、二九一三〇頁。

(9) ヴィリリオとボードリヤール、そして彼らの五月革命の関わりについては、Gane, Mike, *Jean Baudrillard: In Radical Uncertainty*, London: Pluto Press, 2000, pp. 77-79.

(10) Limon, Enrique, Paul Virilio and the Oblique, in Johan Armitage, ed., *Virilio Live: Selected Interviews*, New York: SAGE, 2001, p. 53.

(11) Renzoni, Cristina, “Spatial Legacies of Welfare State: Housing and Beyond,” *Contemporary European History*, Vol. 22, No. 3, 2013, pp. 537-538.

(12) Cupers, Kenny, “Designing Social Life: The Urbanism of the Grands

- Ensembles,” *Position*, Vol. 1, 2010, pp. 94-121.
- (13) Virilio, Paul and Parent, Claude, *Architecture principe: 1966 et 1996*, Paris: Les Editions de l’Imprimeur, 1996, p. 20.
- (14) Virilio, Paul, *L’insécurité du territoire*, Paris: Galilée, 1993, pp. 31-32.
- (15) *Ibid.*, pp. 311-312.
- (16) 拙稿「居住不可能なところに住むこと—ヴィリリオの空間論」、『人間社会学研究集録』、一二号、二〇一六年、一〇—一四頁。
- (17) Mangin, William, “Squatter Settlements,” *Scientific American*, Vol. 7, No. 4, 1967. Turner, F.C. John, *Housing by People: Towards Autonomy in Building Environments*, New York: Pantheon Books, 1976. Ward, Peter, “Self-Help Housing Ideas and Practice in the America,”
- (18) Virilio, Paul, *L’insécurité du territoire*, Paris: Galilée, 1993, p. 200.
- (19) *Ibid.*, p. 201.
- (20) シュレトック、ヴォルフガング『時間かせぎの資本主義：いつまで危機を先送りできるか』、鈴木直訳、みすず書房、二〇一六年、五二頁。
- (21) デヴィッド・ハーヴェイ『ネオリベラリズムとは何か』、本橋哲也訳、青土社、二〇〇七年、一三頁。
- (22) Fourcaut, Annie, “Les Banlieus Populaire ont aussi une Histoire,” *Revue Projet*, Vol. 299, 2007, pp. 7-15.
- (23) Philips-Fein, Kim, “The Legacy of the 1970s Fiscal Crisis,” *The Nation*(online),  
<https://www.thenation.com/article/legacy-1970s-fiscal-crisis/>, 2013.
- (24) Baker, Kevin, “‘Welcome to Fear City’ - the inside story of New York’s civil war, 40 years on,” *The Guardian*,  
<https://www.theguardian.com/cities/2015/may/18/welcome-to-fear-city-the-inside-story-of-new-yorks-civil-war-40-years-on>, 2015.
- (25) デヴィッド・ハーヴェイ『新自由主義—その歴史的展開と現在』、渡辺治監訳、森田成也、木下ちがや、大屋定晴、中村好孝訳、作品社、二〇〇七年、六八頁。
- (26) Virilio, Paul, *Vitesse et politique: essai de dromologie*, Paris: Galilée, 1977.
- (27) 例えば Lacy, Mark, *Security, technology and global politics: thinking with Virilio*, London: Routledge, 2014.
- (28) Virilio, Paul, *Défense populaire et lutttes écologique*, Paris: Galilée, 1978,

p. 57.

(29) 『民衆防衛とエコロジー闘争』がネオリベラリズムを先取りしていたことを指摘した研究として Noys, Benjamin, “The war of time: occupation, resistance, communization,” *Identities: journal for politics, gender and culture*, Vol. 10, No. 1-2, 2013, pp. 83-92.

(30) Virilio, Paul, *Défense populaire et lutttes écologique*, Paris: Galilée, 1978, pp. 86-87.

(31) Virilio, Paul, *L’Horizon négatif: essai de dromoscopie*, Paris: Galilée, 1974, p. 282.

(32) *Ibid.*, pp. 288-289.

(33) *Ibid.*, p. 128.

(34) *Ibid.*, pp. 128-129.

(35) *Ibid.*, pp. 243-244.

(36) *Ibid.*, p. 244.

## ハーバーマスの発達心理学の受容とその意義——一九七〇年代の諸論考を通じて

大村一真（同志社大学法学研究科 博士課程）

### 1. 問題の所在

本発表は、ドイツの社会哲学者ユルゲン・ハーバーマスの発達心理学の受容とその意義について、彼の1970年代の論考を通じて論じるものである。ハーバーマスはすでに、1956年のフロイト講義を発端として精神分析に傾倒していたが、1971年のシュタルンベルクのマックス・プランク研究所への赴任を機縁とし、ピアジェの認知発達心理学およびコールバーグの道徳性発達理論への傾斜を深めた。

この傾斜は何を意味しているのだろうか。本発表はハーバーマスの発達心理学の受容を、彼自身の思想形成史という観点から取り上げる。本発表の主張は、ハーバーマスは発達心理学の受容を通じて「学ばずにはいられない」という理性の関心を有する批判的な主体の形成過程について論じることを可能としているということである。ハーバーマスが発達心理学に倣いながら析出しようとするのは、社会的規範や集団的生活の在り方の不合理さを表明しようとする人々一般の理性の関心である。

そして発達心理学の受容をめぐる論考の中で、ハーバーマスはこの批判的な主体——ハーバーマス自身の呼称に則するとすれば「自律的自我 (autonomes Ich)」(Habermas [1976] S. 65=70 頁) や「ポスト慣習的な自我同一性 (postkonventionelle Ich-Identität)」(Habermas [1988] S. 241=298 頁)——にとって「討議 (Diskurs)」は必要不可欠な実践であることを論じている。というのも彼にとって、討議という実践それ自体が社会的規範を問い直そうとする主体そのものの関心 (内的自然) をも再帰的に問い直し、流動化および透明化するものであるからである。以下では、フロイトの精神分析の受容、発達心理学の受容、発達心理学との隔絶、を報告の順としたい。

### 2. 発達心理学の受容をめぐる前史——フロイトの精神分析の受容

フロイトの精神分析は1950年代から1960年代のハーバーマスの思想形成において、大きな役割を果たすものである。ハーバーマス自身、この精神分析へと触発された経緯を、アドルノの助手を務めたフランクフルト時代を述懐しながら、「ニュー・レフト・レビュー」紙によるインタビュー(1984)の中で以下のように語っている。

「またフランクフルトでのこの最初の数年間に初めて社会学を学び、まずマス・コミュニケーション、政治的社会化、政治心理学等についての経験的研究を読みました。そしてこの時初めてデュルケームとウェーバー、そしてきわめて慎重にはありましたがパーソンズに触れました。しかしそれ以上に重要だったのは、1956年のフロイト講演会でした。アレクサンダー、ビンズワングーからエリクソン、スピッツに至る国際的エリートたちの講演会を聴いて以来私は、精神分析はあらゆる悲劇的評価にもかかわらず、真剣に受けとめられるべきものだと思っています」(Habermas [1985] S. 214=297頁、強調筆者)。

1956年にハイデルベルクとフランクフルトで精神分析医のアレクサンダー・ミッチャーリッヒとホルクハイマーの指導下で、生誕百年を祝して、フロイトをめぐる連続講演会が企画される。精神分析学者フランツ・アレクサンダー、精神科医ルードヴィッヒ・ビンズワングー、発達心理学者エリク・H・エリクソン、精神分析学者ルネ・スピッツ等、錚々たる精神分析の権威たちが集うことになる同講演会の記憶は、ハーバーマスによって逸話のように感動的な調子で語られている。当時の精神分析はあらゆる悲劇的評価であったにもかかわらず、ハーバーマスはこの講演会以降、フロイトの精神分析の生き生きとしたアクチュアリティを感じ取るのである。そして、このフロイトの精神分析の手法に倣って完成させたのが、『認識と関心』(1968)である。

『認識と関心』の主題の一つは、人々の関心を操作するイデオロギーの働きによって分断された総体性の回復のために必要な「解放的な認識関心 (emanzipatorische Erkenntnisinteresse)」を取り戻すことである (Habermas [1973: 1968] S. 244=208頁)。ハーバーマスがこの目的のために参照するのが、フロイトの精神分析である。精神分析は人間の心理を探究する。それは具体的に、人間の言い間違いや書き違い等の失錯行為に目を留め、このような失錯行為に至るまでの「抑圧 (Verdrängung)」の経緯を解読し、患者自身の無意識に隠された秘密の願望を手繰り寄せる。ハーバーマスは、この精神分析の議論に類縁を見出しながら、未だ意識に昇ることのない解放的な認識関心を意識させる術を獲得しようとするのである。ハーバーマスにとって、この解放的な認識関心は「理性の関心 (Interesse an Vernunft)」をも意味していた (Habermas [1973: 1968] S. 244=207頁)。というのも、解放的な認識関心は自らの境遇や生活様式の不合理さからの自由を希求するものでもあったからである。

ところで『認識と関心』の公刊された1968年の戦後西ドイツ状況下において、この精神分析医と患者の間で交わされる対話がハーバーマスにとって、現実的な社会状況における知識人の役割を決定づけるものであったことは疑う余地のないものである。ハーバ

ーマスにとって知識人たちは抑圧された者たちの直面する状況を診断し、彼らに理性の関心と呼び起こす存在であった。知識人たちは批判という武器を用いて不正を明確に表現し、その不正を被る民衆たちに自分自身のあるべき生活を取り戻そうとする熱烈な渴望を賦活する存在である。このような知識人の在り方をハーバーマスは精神分析的な対話から把握している。

しかし、ハーバーマスのフロイトの精神分析に基づく理論構築の試みは新しく舵を切ることを余儀なくされる。確かに、ハーバーマスは精神分析的な対話に類縁を見出すことを通じて、イデオロギーおよびそれによって歪められた状況を意識させる術を考案していた。しかし、実際の社会状況において何がイデオロギーであるかという問題に対する意思が一致しない以上、これを明らかにしようとする精神分析に則したイデオロギー批判の試みはそれ自体困難なものとなる。これは言い換えれば、抑圧や虚偽意識を突き止めようとする試みは、ある種の教条主義的な側面を有していることを意味している。何が正しく何が間違いであるかを教化しようとする試みは、現実の状況を認識する術や自己理解の余地を人々から奪い取ってしまう可能性を有している。以降、ハーバーマスは解放的な認識関心を発掘しようとする知識人の仕事にばかりではなく、解放的な認識関心が生起する条件へと目を止めようとする。そのためハーバーマスは発達心理学の見地から、社会的規範や集団的生活の在り方の不合理さを表明しようとする人々一般の理性の関心を析出しようとするのである。

### 3. 発達心理学の受容

1971年ハーバーマスは「科学技術化された世界の生活条件の調査のためのマックス・プランク研究所」という学際的な研究プロジェクトの共同所長に就任した。ハーバーマスにとってこのシュタルンベルク時代は、自身の哲学的展望を開拓する決定的な出来事であった。というのも、この就任を機縁にハーバーマスは、システム理論や言語理論および発達心理学へと触発されるからである。ハーバーマス自身、自己の発達心理学への傾斜を「ニュー・レフト・レビュー」紙によるインタビューのなかで以下のように述懐している。

「ピアジェとコールバーグはその時〔60年代後半〕すでに読んではいましたが、私が初めて発生論的構造主義の信奉者になったのはシュタルンベルクのわれわれの研究所に移ってからのこと、つまり1971年以後のことです」(Habermas [1985] S. 215-6=299頁、括弧内は筆者)。

この発達心理学の受容の成果としてハーバーマスは、『文化と批判』(1973)に初出となる「役割能力という概念に関する覚書」や『史的唯物論の再構成』(1976)所収の論考「道德の発達と自我同一性」を発表している。では、彼のフロイトの精神分析から発達心理学への移行は何を意味しているのであろうか。ハーバーマスはこの自己の学問的関心の移行について「ニュー・レフト・レビュー」紙によるインタビューのなかで以下のように言及している。

「私自身は60年代の終わり以来、フロイトのメタ心理学には取り組んでいません。しかしフロイトとピアジェを結びつけようとする多様な方向からの試みは、緊張をはらむと同時に実り多いものだと思います」(Habermas [1985] S. 230=321頁)。

ここから明らかな通り、ハーバーマスはフロイトの精神分析を切り捨て、ピアジェの発達心理学へと転向したわけではない。むしろこの移行は、フロイトの精神分析を受容した『認識と関心』以来の主題である解放的な認識関心(理性の関心)を、発達心理学の議論によって深化するものであるとすることができるであろう。たとえば心理学者のヌンナー=ヴィンクラーによれば、ハーバーマスの精神分析から発達心理学への学問的関心の移行は、個人の積極的な学習理論に大きく関わるものである(Nunner-Winkler [2009] S. 58f)。精神分析は元来において、学習能力を抑圧による受動的形成とみなす点からして、積極的な学習理論と無縁なものである。これに対し発達心理学は矛盾やコンフリクトという危機的状況が起こり得る際に、その危機的状況を乗り越えるための能動的な学習を説明する学問である。

よりハーバーマスと発達心理学の関係を詳述するとすれば、彼にとってこの経験的学問は「言語能力と行為主体を備えた主体が形成されてゆく過程」である「発達段階(Entwicklungsstadium)」(Habermas [1976] S. 89-90=73, 99頁)を示すものである。ハーバーマスの言及する発達心理学者のピアジェおよびコールバーグは決して、「言語能力と行為主体を備えた主体が形成されてゆく過程」を厳密に論じているわけではない。しかし、ハーバーマスはこの二人の発達心理学者たちの構想した発達段階論を独自に解し敷衍することを通じて、「自我同一性(Ich-Identität)」を有する自律的自我が形成されて行く過程を独自に描き出そうとするのである。ハーバーマスはこのような自律的自我の発生を析出する試みを批判的社会理論の課題の一環であるとしている。

「批判的社会理論というのは、自律的自我がその基盤を失うような憂鬱な予感が感じられる場合といえども、なおも自律的自我の概念に固執するものだということである」

(Habermas [1976] S. 65=70 頁)。

ハーバーマスがここで念頭に置いているのは、戦後の批判理論とりわけアドルノやヘルベルト・マルクーゼが提起した「個人の終焉 (Ende des Individuums)」というテーゼである。彼らは戦後ドイツの大量生産と大量消費の世相を顧みながら、個人が政治への無関心と政治的支配に対する無抵抗をますます強め、権威に自発的に服従し同調的になり、自己自身であることを喪失する精神的徴候を析出した。しかしハーバーマスは、自律的自我の喪失する時代の中で、発達心理学を受容することを通じて、この自律的自我が成立するための条件となる発達段階を思い描くのである。

ハーバーマスは発達段階を現実的に通用している諸規範に無反省にしたがう「他律 (Heteronomie)」の態度を問題視し、この諸規範の抱える問題を発見し解決しようと「自律 (Autonomie)」する存在の形成過程として解する (Habermas [1976] S. 78=84 頁)。ここから示唆される通り、ハーバーマスは自律を、後述するカントやコールバーグの考案するように、何らかの普遍的原則を定立する能力に見ているのではない。論考「道徳意識と自我同一性」の中でハーバーマスは自律を「問題解決能力 (Problemlösungsfähigkeit)」の向上と結びつけている (Habermas [1976] S. 68=73 頁)。すなわち自律は、自己自身の直面する問題や危機を解決する実際的な能力のことであり、すでに与えられた諸規範の抱える問題を発見し、このような諸規範の不合理性から「自立=独立 (Unabhängigkeit)」する能力を指しているのである。

このような他律から自律への変化は、論考「道徳の発達と自我同一性」で述べられている通り、「社会化 (Vergesellschaftung)」と同時に進行する「個体化 (Individuierung)」によって成立するものである (Habermas [1976] S. 68=74 頁)。社会化は、特定の社会の網の目の中に埋め込まれることを通じて、自己自身の社会的役割を把握し、社会的規範を内面化する過程のことである。これに対し個体化は、この社会的役割や社会的規範を習得することを通して、自己自身と向き合い、これらの社会的なものから一線を画す自己自身の「同一性 (Identität)」を発見することである。この社会化と個体化の絡み合う経験を通じて、自我同一性は形成されて行くのである。

ではこのような能力を有する個人とはいったいどのようなものなのか。ハーバーマスは、ピアジェの形式的操作段階およびコールバーグのポスト慣習的水準を参照することを通じて、自律的自我の有する「自我同一性 (Ich-Identität)」の様相を描き出そうとする。ハーバーマスはこの自我同一性の内実について、『文化と批判』(1973) に収録されている「役割能力という概念に関する覚書」の中ですでに詳細に論じていた。ここでハーバーマスは、自我同一性はある一つの「独自の資質 (eigentümliche Fähigkeit)」



を獲得するとしている。その資質とは以下の通りである。

「一方において、自我は、諸個人にとっての特定の集団に対して、所属する者でありかつ所属しない者であると自らをみなし、そのように振る舞うことになることを学習する〔……〕。そして他方において、自我は、自己自身を何らかのものに対して同一化するものであり、かつ同一化しないものであることを学習するのである〔……〕。もしも自我が特定のものに過ぎない同一性の下で創出されることになるこの資質〔……〕を発生させるならば、役割同一性を生み出すことを放棄するのである」(Habermas [1973] S. 230)。

引用にある通り、自律的自我の資質とは、役割同一性や集団的同一性等の「特定のものに過ぎない同一性 (wenige bestimmte Identität)」に対して、「所属する者でありかつ所属しない者 (zugleich als Zugehörige und als Nicht-Zugehörige)」として自らを位置づけることであり、そのような特定の同一性を初めとして、「何らかのものに対して同一化しかつ同一化しないこと (zugleich mit etwas zu identifizieren und nicht zu identifizieren)」である。ハーバーマスはこのような自我同一性の資質を論じるに際して、「かつ (zugleich)」という用語や「同時に (gleich, gleichzeitig)」をあらゆる用語を多用しながら論述を展開していることも注目する必要があるだろう。つまりこの資質は、特定の同一性の下にありながらも、かつ同時に、これに対して距離を置こうと自覚することを意味している。自律的自我は自らの周囲の世界に埋め込まれることを通じて、内在的に批判的であろうとする関心を有していること。このことをハーバーマスは発達心理学の見地から読み解こうとしている。

#### 4. 発達心理学との隔絶

しかし、ハーバーマスは発達心理学の教義に全面的に依拠していたわけではなかった。ハーバーマスと発達心理学の教義には隔絶が存在するのである。確かに、ハーバーマスは発達心理学に倣うことによってポスト慣習的な自我同一性の発生過程を素描している。だがハーバーマスは、ポスト慣習的な自我同一性が確立するためには、発達心理学の説明では不十分であると主張するのである (Habermas [1976] S. =93 頁)。ここで明確に論敵に定められているのは、コールバーグの道徳性発達理論、とりわけ彼の第六段階における個人をポスト慣習的なものとして定式化しているという点についてである。ハーバーマスからすれば、コールバーグによって定式化された第六段階は、良心の決定に依拠しているという点において、カントの「実践理性 (praktische Vernunft)」の呪

縛圏内に位置している。周知の通り、カントは「汝の意志の格律が、つねに同時に普遍的立法の原理として妥当するように行為せよ」を根本規定とし、自らの意志を拘束する普遍的原則たる「格率 (Maxime)」を定式化する実践理性を構想する。これによって、自己は道徳法則に逆らおうとする傾向を避け、「自律 (Autonomie)」を獲得するのである。コールバーグは、このようなカントの普遍的原則を定立するという実践理性の議論に類縁を見出しながら、第六段階における個人を構想している。

しかし、ハーバーマスはもっぱら良心に基づき普遍的原則を定立するようなカント的自律モデルに対して疑義を表明している。ハーバーマスによれば、コールバーグのようなカント的自律モデルに則した自我同一性は、あまりにも独白的なものである。そのような自律は私自身の決断にのみ由来するという点で不安的であり、恣意的な性格を拭い去ることができない。そこでハーバーマスはこの第六段階の個人ではなく、これの上位に当たる第七段階に位置する個人をポスト慣習的な自我同一性として位置づけようとするのである。

ハーバーマスによれば第七段階における個人は、現実の諸規範とのコンフリクトという自己自身の抱える問題を、他者との議論を通じて、解決することができる個人を指している。つまり第七段階の個人は、「フィクションとしての世界社会のメンバーとしての全ての人」に対して訴えかけることを通じて、現実の諸規範の正しさを検証するとともに、自らの有する動機を普遍的に解釈し直そうとするのである (Habermas [1976] S. 83=92 頁)。ハーバーマスは「道徳の発達と自我同一性」の中で、このような討議の在り方を「流動化 (Verflüssigung)」 (Habermas [1976] S. 88=97 頁) と表現している。ハーバーマスの説明に則するとすれば、流動化は自己自身の内的自然の欲求を変化させることであり、「おのれにふさわしい解釈を求めかつそれを見出す」ことを指し、自らの内的自然を透明化することを意味している (Habermas [1976] S. 88=97 頁)。以上の通りハーバーマスは、自らの内面の声に耳を傾ける道徳的個人ではなく、自己の動機そのものを討議によって流動化させ普遍化する個人を擁護するのである。

## 5. 終わりにかえて

これまで論じてきた通り、ハーバーマスは発達心理学の議論を参照することを通じて、批判的な自己意識を持つポスト慣習的な自我同一性の形成過程を論じている。ハーバーマスは誰もが経験する社会化という観点から、理性の関心を析出しようとするのである。つまり、社会的規範や集団的生活に対する違和感の内に理性の関心の断片を見出そうとしていると言うこともできるだろう。また、ハーバーマスはこのような人間形成過程論に応じて、討議を自己の動機そのものを解釈し普遍化する実践として把握しているので

ある。

**主要参考文献（詳細な文献リストは当日に配布します）**

Habermas, Jürgen. (1973: 1968): *Erkenntnis und Interesse*, Frankfurt/ Main (Neuaufgabe mit einem neuen Nachwort 1973). [奥山次良、八木橋貢、渡辺祐邦訳『認識と関心』未来社、1981年]

Habermas, Jürgen. (1973): *Kultur und Kritik: Verstreute Aufsätze*. Frankfurt/ Main.

Habermas, Jürgen. (1976): *Zur Rekonstruktion des historischen Materialismus*, Frankfurt/ Main. [清水多吉監訳『史的唯物論の再構成』法政大学出版局、2000年]

Habermas, Jürgen. (1985): *Die neue Unübersichtlichkeit (Kleine politische Schriften V)*, Frankfurt/ Main. [河上倫逸監訳『新たなる不透明性』松籟社、1995年]

Habermas, Jürgen. (1988): *Nachmetaphysisches Denken: Philosophische Aufsätze*, Frankfurt/ Main. [藤沢賢一郎・忽那敬三共訳『ポスト形而上学の思想』未来社、1990年]

Nunner-Winkler, Gertrud. (2009): »Kognitive Entwicklungspsychologie« in: Brunkhorst, H. / Kreide, R. / Lafort, C. (Hg.), *Habermas-Handbuch*, Stuttgart. S. 58-61

## 河上肇の最終的な唯物史観理解

上谷繁之（河上肇記念会）

### 1 はじめに

1920年代の日本では、第一次世界大戦・ロシア革命・米騒動など国内外の事件を受けて社会情勢・政治情勢への関心が高まっていた。1927年3月にレーニンの『唯物論と経験批判論』の邦訳が発行されると、河上肇はすぐに取り組んでその内容の吸収に努めた。また、レーニンが遺した論文「弁証法の問題に関して」とレーニンの弁証法についてのデボーリンの解説とを岩田義道と共に邦訳して、1928年11月に出版した。

本報告では、河上の学究生活の最終局面となった1930年前後における彼の唯物史観理解のうち人間の社会的存在と意識との関係の考察に注目して、当時彼が支持を表明していたレーニンの見解と対比し、河上の認識の特徴と現代的意義を示す。

### 2 「自己清算」論文におけるレーニンの認識論的理解への注目

#### (1) 「主観と客観の弁証法的統一」と「意識からの存在の独立」との併存

河上は、資本主義社会に貧困問題が存在する要因をつかもうとして経済の諸理論を研究し、マルクスの理論についても剰余価値論の検討から始めている（上谷 1999、1-19頁）。『経済学批判』「序言」中の「社会的意識諸形態」と「イデオロギー諸形態」という二つの言葉に出会った時、河上はそれらを簡単に同一視することなく、それぞれの言葉の内容の異同を熟考した。そして、両者は社会の諸事象についての人間の意識であるが、このうち前者は社会事象の表面をとらえてそのまま言葉にした常識的・日常的な意識であり、後者は社会事象のもとになっている社会構造の理解をふまえた学問的・階級的な意識であるとした。このように人間の意識の働きを重視した河上は、論文「マルクスの謂ゆる社会的意識形態について」（1926年1月1日公表。以下、「社会的意識形態」論文と略称する）を生みだした。

河上は1926年4月9日に *Marx-Engels Archiv* 第1巻を入手し、そこに収録されていた「ドイツ・イデオロギー」の「フォイエエルバッハ」篇に熱心に取り組んだ。また1927年3月末日にレーニンの『唯物論と経験批判論』の邦訳が公刊されると、ただちに熱心に取り組んだ。そして「唯物史観に関する自己清算」（1927年2月8日～1928年12月5日公表。以下、「自己清算」論文と略称する）において河上は、唯物史観と唯物論に関するレーニンの認識を支持し、思惟から区別された外的現象を考察の出発点とした。

レーニンは外的現象を、人間とは独立に最初から人間の外部に存在するものと考え、「意識は一般に存在を反映する、—これはすべての唯物論の一般的命題である。これと、社会的意識は社会的存在を反映する、という史的唯物論の命題との直接的なかつ不可分の関連を見ないことは、不可能である」（レーニン 1955、454 頁）と主張している。

しかし河上にとって外的現象は、人間が環境に働きかけることによって明らかになったものである。彼は「自己清算」論文の第 12 節で「自然と人間とが二つの分離されたる物として存在するのではなく、従つて絶対的に自然に対立するものとしての人間が自然を変革するのでもなく、絶対的に人間に対立するものとしての自然が人間を変革するのでもない」とし、「謂ゆる人間（主体）と自然（客体）との統一は、こゝに存する」（河上 14、385—386 頁）と述べている。この考えは、外的現象の出発点として人間（主体）が存在することを認める立場であり、したがって自然が人間に先行することを認めない立場である。それは、存在は「交渉的存在」であるとする三木と同様に、考察の最初から人間の介在を認めている。この思考とフォイエルバッハ、マルクス、エンゲルス、レーニンが主張する唯物論とは明らかに相容れないが、河上はいずれの主張も認め、支持している。彼は、人間が生活の場を自然から厳然と規定されていることをふまえたうえで、自然に働きかけて生活資料を得る活動（生産過程、労働過程）こそ人間生活の物質的基礎であり、出発点であると考えて、人間と自然との並存を当然のこととした。彼は、人間が環境に働きかけることによって人間の認識が形成されると考えている。その点で彼の考えは、環境への人間の働きかけによって思考も物質も明確に現実的になるというディーツゲンやコルシュの主張と重なっている。これは、人間は積極的に周囲に働きかけることによって、周囲のみならず自分も変える存在であるとする河上の考えのあらわれであり、そこに彼の人間観・社会観が示されている。

## （2）「社会的意識」の内容の変化

唯物史観を把握しようとする時、河上は一貫して人間の意識と環境との関係に注目している。「自己清算」論文で彼は社会的意識に関して、かつてとは異なる認識を提示した。1924 年度経済学史講義で彼は商品の価値について集中的に考察し、それは抽象的人間労働という実在であるとともに資本主義社会の人々の社会的意識形態であると理解した。その後、彼はさらに考えを進め、商品の価値のみならず資本・商品・貨幣・価格・労賃・利潤・地代などは資本主義社会に実在するカテゴリーであるとともに、この社会の人々の意識形態でもあって、「唯物史観の公式」中の「社会的意識諸形態」のうちの経済的意識形態であると考えた。彼はこの考えを「社会的意識形態」論文で表明し、1926 年度経済学史講義・「再びマルクスの社会的意識形態について」（1927 年 1 月 1 日公表。以下、「社会的意識形態」再論と略称する）でも維持している（上谷 2013、

19—37 頁)。

けれども河上は、「自己清算」論文では人間の社会的意識形態を、人間の社会的存在に関する一定の意識形態であるとして一括し、特に経済的意識形態に注目することはしていない。すなわち、社会的意識のさまざまな分野とそれぞれの内容はいずれも人間の社会的存在の反映であるとし、「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 14、499 頁)と述べている。このように変化したのは、彼が『唯物論と経験批判論』におけるレーニンの認識に影響を受けたからである、と考えられる。

レーニンは「唯物論一般は人類の意識、感覚、経験等々から独立した客観的に実在的な存在(物質)をみとめる。史的唯物論は人類の社会的意識から独立した社会的存在をみとめる。意識は、どちらの場合でも、存在の反映、せいぜい近似的にただしい(適応的な、理想的に正確な)その反映にすぎない」(レーニン 1955、457 頁)と述べ、唯物論と唯物史観を認識論的に理解している。河上はレーニンのこの言葉をしきりに引用して支持し、「唯物史観の公式」の趣旨に合致するものだとした(河上 14、370・500 頁)。

しかし、唯物史観を把握するに際して重要なのは、さまざまな分野の社会的事象とそれらに対応する人間の意識の具体的な在りようを理解することである。レーニンの議論は簡単明瞭でわかりやすいけれども、社会事象に関する意識を社会的意識として一括して扱うならば、それぞれの意識がどの分野のどのレベルのものであるかを明確に把握することはできない。

それでも河上は、この論文の段階では次のように述べて、社会的意識とイデオロギーとを明確に分け、社会事象に関する人間の意識を社会的意識として一括するレーニンや福本和夫などとは距離をおいている。

例へば、『ドイツェ・イデオロギー』に『観念や表象や意識やの生産は、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。人間の表象や思惟や精神的交通は、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』と述べてあるのは、(中略—引用者)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である。だが、それに引続いて『政治や法律や道徳や宗教や形而上学等々の言葉に自らを表示せるが如き精神的生産』といへるものは、物質的生産のうちに直接に織り込まれてゐるものではなく、むしろ物質的生産過程から遊離した『精神的生活過程』に属するのである(河上 14、506 頁)。

### 3 「哲学的基礎」論文以後における認識論的理解の徹底

1929年12月25日、河上は『経済学全集』（改造社）の第8巻として『マルクス主義経済学の基礎理論』を公刊した。その上篇「マルクス主義の哲学的基礎」（以下、「哲学的基礎」論文と略称する）は、唯物論・弁証法・唯物史観のそれぞれの内容と相互の関係、マルクスの経済理論の基礎には唯物史観があることなどを論じ、唯物史観についての彼の最終的な認識を示している。この論文の構成は大筋では「自己清算」論文を踏襲しており、部分的にはまったく同じ記述が見られる。

#### (1) 18世紀フランスの唯物論者およびフォイエルバッハの歴史認識の問題点

フォイエルバッハはヘーゲルの唯心論哲学と対決して、唯物論哲学を提示した。フォイエルバッハの哲学は人間の生活実感と無理なくつながっており、マルクスとエンゲルスはフォイエルバッハの主張を支持した。ただしマルクスによれば、フォイエルバッハを含む従来の唯物論者は対象や現実を客体として把握しただけで、人間的活動あるいは実践として主体的に把握したのではなかった（「フォイエルバッハに関するテーゼ」第一）。そのため、彼らは自然と人間との関係を唯物論の立場から認識論的に説明することには成功したけれども、社会や歴史と人間との関係を考察するに際して唯物論的な見方を徹底させることができなかった（河上 17、302頁）。彼らは、社会変革の適切な道筋を示すことができなかった。その原因について河上は、彼らが人間の意識から独立して形成される人間の社会的存在を把握することができず、したがってその社会的存在の変化の法則を把握することができず、かえって歴史を人間の意識的活動によって変化させ得ると考えていたからだ、と論じている。社会についてのこのような機械的唯物論の認識の延長線上に空想的社会主義者（ロバート・オーエンなど）があらわれた（河上 17、174—175頁）。

18世紀フランスの唯物論者やフォイエルバッハは、一方で人間を環境の産物であるとし、したがって変化する存在であるとしながら、他方で人間の不変の意見（理性）によって社会を変えようとした。そこに彼らの矛盾がある。河上は、彼らが陥った矛盾から抜け出すにはマルクスの「フォイエルバッハに関するテーゼ」第三の趣旨を確認するのがよいとした。そのテーゼ中に「環境が人間によって変化される」とあるのは、環境が人間の意見によって変化を受けるという意味ではなく、人間の実践（産業上の実践）によって変化を受けるという意味である。また「教育者自身が教育される」とは、教育者としての社会的環境が一方で人間に影響を与えながら、他方で絶えず人間から影響を受けて変わっていくという意味である。こうして確かに社会は変わっていくが、どのように変わっていくのか、どのような姿に落ち着くのかについて、行為の当事者である人間

は見通すことができない。ともかく社会は変化し、その変化は客観的なものである。マルクスは社会の運動を一つの自然史的過程として考察した。

河上は、社会が人間の实践から独立していないことと人間の意志・意図から独立していることとを明瞭に区別していた。このことについて彼は『資本論入門』一卷本（1932年11月発行）で次のように論じている。

社会の運動が『自然法則』に従ふ『自然史的過程』であると云ふことは、それが人間の意識から独立してゐると云ふことを意味するものであつて、それが人間の行為（意識的活動）から独立してゐると云ふことを意味するのではない。人間が『生活をなし経済を営み子供を生み、生産物を造り、またそれらの生産物を交換する』といふことは、いづれも意識的活動であり、それら諸活動の合成果として『出来事の一の客観的に必然的な連鎖』が吾々の意識から独立して生ずるのである。社会が人間の意識的活動なしに、自動的・機械的に発展するものではない。（河上 続2、35—36頁）

## （2）「社会的意識形態」と「イデオロギー形態」との同一視

「社会的意識形態」論文・1926年度経済学史講義・「社会的意識形態」再論および「自己清算」論文において河上は、社会事象の表面を観察してそれを言葉にしたものを「社会的意識形態」とし、階級的立場から社会構造をつかんで社会の矛盾を解決しようとする意識形態を「イデオロギー形態」として、明確に区別していた。しかし「哲学的基礎」論文では両者を人間の社会的存在に関する意識（「社会的意識」）の表現として同一視し、その内容は階級ごとに異なるとした。彼は「社会的意識」を「種々なる哲学的の・宗教的の・政治的の・学説および見解」（河上 17、357頁）だとし、「カメラやフィルム如何によつて、同一物体の写真でも様々の差異を呈しうると同じやうに、同じ場所・同じ時代に棲息してゐる者でも、その意識内容を異にしうる。殊に社会的存在に関する意識（社会的意識）に至つては、人々の属する階級を異にするによつて、著しくその内容を異にするであらう」（河上 17、207頁）と述べて、「社会的意識」の内容はそれを形成する者の階級的立場によつて異なるとした。このように、彼は社会的意識についての認識を変えている。

この変更は、いわゆる「唯物史観の公式」の文言の理解にも現われている。彼は「公式」を、次のように自分の言葉で表現している。

社会の変革を観察するにあつては、吾々は常に、経済上の生産諸条件のうちに起れる物質的の・自然科学的に忠実に確証されうる・変革[すなはち社会的存在の変革]と、人



間がそのうちで斯かる衝突[生産諸力と生産諸関係との衝突]を意識せしめられ且つこれを克服するに至るところの、法律的の・政治的の・宗教的の・芸術的の・ないし哲学的の・簡単にいへば観念的の・諸形態[即ち社会的意識の諸形態]とを、区別しなければならぬ。(河上 17、358 頁)

大学生時代以来一貫して利己と利他の相剋の問題を考え、貧困をなくす手だてをさぐっていた河上の態度・思考は、エンゲルスやレーニンなどの認識論的な思考とはなじまない。しかし彼は、当時はマルクスの思想と一体だと考えられていたエンゲルスの著作や、ロシア革命の成功に伴って学問上の権威を得ていたレーニンの著作から多くを吸収した。当時の河上は福本和夫によって経験批判論者だとして強く批判されていたので、経験批判論についての見解を示している『唯物論と経験批判論』に依拠して、唯物論と唯物史観についての理解を進めた。けれども本書は、基本的には唯物論の立場から経験批判論を扱った論争の書であり、唯物史観についてはその延長で論じているにすぎない。本書は認識対象と認識主体とを明確に分離して、後者は前者の反映であり、受け身的な存在であるとしている。それは従来からの河上の事理解の姿勢とはおよそ逆であったが、思想的・哲学的な学問分野の蓄積の不足を自覚していた彼はレーニンの思想を吸収することに力を入れた。

#### 4 実践としての「生（レーベン）の生産」

河上は、人間生活に必要な物資を確保する実践が生産的労働であるとし、生活物資を確保するための「生（レーベン）の生産」についての考察を唯物史観把握の足がかりにした。

「生（レーベン）の生産」は『ドイツ・イデオロギー』や『経済学批判』序言のいわゆる「唯物史観の公式」などで用いられている言葉である。それは、生産諸力・諸資本・生産諸関係・自然環境・社会環境を地盤としておこなう人々の生産活動であり、人間生活の物質的基礎をなす（マルクス／エンゲルス 2005、88—90 頁）。河上は、これらの要素のうち人間の自然に対する関係である生産諸力（人間と自然とのあいだの物質交換）と、人間相互の関係である生産諸関係（諸個人のあいだの労働交換）とを基本的な契機とした人間の生（レーベン）の生産に注目し、それを社会や歴史の考察の出発点とした。

河上が人間生活の出発点だとした「生（レーベン）の生産」は、人間の最も基礎的な実践である。三木も、人間の実践を不可欠の要素として自分の哲学理論を構成している。たしかに「実践」は、三木が考えているように人間と他の存在との交渉という意味を持

っているしかしそれにとどまらず、ほかの意味も含んでいる。河上は、「自己清算」論文の第6節まで（理論と実践との関係を考察している段階）は三木の理解に沿って「実践」という語句を使っていた。けれども、そこから進んで本格的に唯物史観を説明するようになってからは三木の思考の枠組みにこだわらず、経済活動・生産活動・労働の意味で「実践」という語句を用いた。そして社会や歴史の基礎は人間の実践であり、それは生（レーベン）の生産であるとした。これは、社会の経済構造が歴史の基礎だとする認識で、唯物史観そのものである。彼はこの認識を「哲学的基礎」論文でも維持している。そして、レーニンが論文「弁証法の問題によせて」でおこなった主張を用いて社会の物質的生産諸力と生産諸関係との関係を説明した。そこには、三木の思考の枠を超えて、弁証法についてのレーニンの説明に依りながら人間の社会や歴史を物質的・経済的基礎から把握しようと努めた河上の独自性があらわれている（河上 17、304—305頁）。

## 5 『資本論入門』における社会的意識への関心

1932年11月5日、河上は『資本論入門』一卷本を公刊したが、発売と同時に頒布を禁止された（河上 21、527頁）。そこで、伏せ字を多くするとともに末尾の4頁を削除して、同年12月21日に改訂再版として発行した。これが彼の生前最後の学問的著作となった。本書で彼は『資本論入門』分冊本の趣旨を引き継いで、商品がなぜ神秘的性質を持つのかを詳細に説明している。本節では、河上が『資本論』のこの部分に注目した事情を考察する。

河上は、商品への物神崇拜は商品生産社会の人々の社会的意識であって、このことは「人間の社会的存在が人間の社会的意識を規定する」と解する唯物史観の命題の適例であるとして、次のように論じている。

今こゝに商品世界に特有な社会的意識としての商品の物神崇拜が取扱はれてゐるのは、それが商品世界における人々の社会的存在の直接的な反映として、かゝる社会的存在（生産諸関係—その総和としての社会の経済的構造）と直接な連絡をもつからである。それは『ドイッチェ・イデオロギー』に、「観念や表象や意識やの生産は、先づ直接に、人間の物質的活動と物質的交易とのうちに織り込まれてをり、それは現実的生活の言葉である。人間の表象や思惟や精神的交通はここではまだ、彼等の物質的行動の直接的な流出物として現はれる」と言つてゐるものに、相応する。（河上 続2、307—308頁）

この叙述のなかで河上は『ドイツ・イデオロギー』の文章を引用している。彼はこの文章を「社会的意識形態」再論でも「自己清算」論文でも引用したが、それは、経済的事

象と経済的意識形態とが、一般的に言えば人間の社会的存在と人間の社会的意識とが一体であることを示すためであった。しかし今回は、レーニンの認識を承けて、人間の社会的意識が人間の社会的存在を反映することを示す文章として引用している。人間の社会的存在と人間の社会的意識との関係において「一体」とは、この二者が一元的、流動的であり、「反映」とは、この二者が相対的に独立し、分離し、対立している状態である。この二者の関係を適切に把握しているのは、二者が一体だとする認識である。

河上は、『ドイツ・イデオロギー』の著者が前掲の文章に続けて「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、精神的生産についても同様である」（マルクス／エンゲルス 2005、29—30頁）と主張したことを指摘し、「それは社会的幻想の物質的基礎を明かにすることを目的とする」（河上 続2、308頁）と述べて、これらの「精神的生産」も人々の社会的存在の「反映」であると主張している。このように、『資本論入門』一卷本で『ドイツ・イデオロギー』の文章を引用した河上は、その際に「反映」というレーニンの言葉を使っているけれども、実際には、存在と意識とは一体だと考えている。意識は存在から出てくるから、意識と存在とは本来一つのものである。

「第二貧乏物語」・『マルクス主義経済学の基礎理論』・『資本論入門』において河上は、唯物史観や唯物論についてレーニンの認識論的な理解を是としている。しかし彼の研究活動を見ると、資本主義経済の構造の分析を進めるとともに、依然として資本主義社会の人々のさまざまな経済的意識形態に注目し、それらの意識形態が形成されるいきさつをつかもうと努めている。そのことは、最後の学問的著作となった『資本論入門』一卷本でも同様である。商品への物神崇拜は、資本主義社会の人々の社会的意識である。河上は、「『資本論』は資本家社会の経済的構造を明かにすることを目的としたものであるが、しかし斯かる経済的土台と直接の連絡をもつかぎりでは、その上層建築としての社会の法律的政治的構造および意識諸形態が経済的土台との連絡において説明されてある」（河上 続2、307頁）と述べて、『資本論』の研究対象は資本主義の経済構造にとどまらず、この社会の人々の経済的意識形態でもあると主張している。この叙述は、『資本論入門』第七分冊（1929年1月25日発行）での主張をそのまま承けたものであり、この時期の彼の一貫した認識である。それは、資本主義社会の人々の社会的意識に注目する彼の姿勢が研究生活の最期まで続いていたことを示している。

## 6 おわりに

河上は、人間の意識や活動が能動的であることを踏まえて、人間と環境との関係を把握しようと努めている。レーニンは、人間の意識が存在の反映であるという認識から出発

して人間と環境との関係を考えており、人間の意識についての二人の見方は異なっている。

1920年代の日本では、経済学の任務は資本主義の経済構造を分析することだと考えられていた。現代の経済学についても関係者は同様に考えている。しかし河上はその認識に異をとらえた。

### 主要参考文献

河上肇からの引用は、『河上肇全集』全36巻、岩波書店、1982—1986年による。本書からの引用は、たとえば（河上 24、99頁）のように巻数と頁数で示す。その他の文献については、著者名・発行年・引用頁を示す。

上谷繁之（1999）「河上肇の『剰余価格』論—高田保馬との論争を中心として—」学校教育学会学会誌編集委員会編『学校教育研究』第10巻

上谷繁之（2013）論説「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『日本経済思想史研究』第13号

上谷繁之校訂（2014）「河上肇 一九二四年度『経済学史』講義」『河上肇記念会会報』第109号

上谷繁之（2015）「河上肇の一九二四年度『経済学史』講義の意義」『河上肇記念会会報』第110号

上谷繁之（2015）研究ノート「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『日本経済思想史研究』第15号

カール・コルシュ著（1977）平井俊彦・岡崎幹郎訳『マルクス主義と哲学』未来社

船山信一（1987）『河上肇の哲学』朝日新聞名古屋本社編集制作センター

マルクス/エンゲルス著（2005）廣松渉編訳、小林昌人補訳『新編輯版 ドイツ・イデオロギー』岩波書店

三木清（1966）『三木清全集』第3巻、岩波書店

山之内靖（2001）『社会科学の方法と人間学』岩波書店

ヨゼフ・ディーツゲン著（1977）石川準十郎訳『マルキシズム認識論』改造文庫覆刻版第一期、改造図書出版販売株式会社

レーニン著（1955）寺沢恒信訳『唯物論と経験批判論』（2）、大月書店

## 『啓蒙の弁証法』からキルケゴールを読む——反知性主義か、啓蒙の自己省察か

吉田敬介 (学習院大学)

はじめに

本発表は、Th. W. アドルノ/M. ホルクハイマー著『啓蒙の弁証法』から S. A. キルケゴールを読むことを試みるものである。キルケゴールは長らく、いわゆる実存哲学や実存主義との強い結びつきの下で理解され、しばしば社会という外面に背を向けた個人主義の思想家と見なされてきた。本発表は、このような伝統的理解から距離をとり、批判理論による啓蒙論の視座からキルケゴール思想を捉え直し、その社会思想上の問題性とポテンシャルを考察する。その際の出発点となるのは、「キルケゴールの魅力は、彼が啓蒙の手段を用いて啓蒙を非難しているということによって説明できる」というアドルノの言明——キルケゴール生誕 150 周年になされた記念講演における言明——である<sup>1</sup>。というのもこの言明には、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、そして他方では啓蒙の自己省察の道が、同時に示唆されているからである。かくして本発表は、アドルノとホルクハイマーの啓蒙論を土台にしつつ、20 世紀ドイツ語圏における実際のキルケゴール受容の事例に則して、キルケゴール解釈上のこの二つの道を検討する。そしてそのことによって、キルケゴールを反知性主義的に読む解釈の問題性を明らかにするとともに、啓蒙に自己省察を促す「修正」としてのその社会思想上のポテンシャルを考察する。

### 1. 『啓蒙の弁証法』から読む、啓蒙による啓蒙の告発者としてのキルケゴール

本発表はまず、議論の土台として、アドルノとホルクハイマーの啓蒙論を概観した上で、それに対応するアドルノのキルケゴール解釈を検討する。

『啓蒙の弁証法』の著者たちは、第二次世界大戦やホロコーストという現実の破局を目前にして、人間性の実現や進歩を目的としてきた近代的啓蒙がなぜ人間を抑圧し道具化する非人間的な野蛮へと陥ってしまったのか、という歴史哲学的問いを立てる。近代的な啓蒙はその際、精神が自然を支配していくプロセス、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に不安を抱きそれを強制的に自らに同一化していくプロセスとして理解される。しかしこのような意味での啓蒙においては、精神や理性それ自身もまた自然から生じたものであることが忘れられている。こうして不当に抑圧される

ことになった自然はその極点において精神や理性を飲み込み暴走してしまうのだが、この自然の暴走において人間理性は単なる道具と化してしまう。このようにして啓蒙は、全体主義や民族浄化のような合理的に遂行される非人間的な野蛮へと転じる。アドルノとホルクハイマーは、まさしくこの点に「啓蒙の自己崩壊」<sup>ii</sup>という歴史的事態を認めるのである。

アドルノとホルクハイマーはしかし、この決定的な啓蒙批判にもかかわらず、啓蒙との決別ではなくむしろ啓蒙の自己反省を求める。すなわち彼らによれば、啓蒙理性は、まずもって自らの窮状を直視し、なぜ自分がこのような野蛮に陥ってしまうのかを反省すべきだというのである。「人間が完全に裏切られるべきではないというならば、啓蒙は自分自身について省察をなさねばならない。」<sup>iii</sup>この自己省察を介してはじめて啓蒙理性は、一方的な自然支配の欺瞞を看破し、自らもまた自然に由来することを自覚し、このようにして強制的支配から袂を分かつことになる。啓蒙理性は、自己反省によって、自らが「自分自身のことを忘れてしまっていた自然」<sup>iv</sup>であることを思い出さねばならないのだ。『啓蒙の弁証法』の著者たちの厳しい啓蒙批判は、このような意味での啓蒙の自己省察と不可分のものとして遂行されているのである。

キルケゴールを「啓蒙の手段を用いて啓蒙を非難」する者と評するアドルノの言明は、まさしくこの啓蒙論を踏まえた上でこそ、より適切に理解されることになる。というのも、信仰の主体である「単独者」の個別性——啓蒙理性にとって異質であり割り切れないもの——に拘り「人類の進歩」という集団的理念を疑問視するキルケゴールは、異質なものを抑圧し暴力的な画一化を推し進める近代的啓蒙の暴力性を正確に見抜いているからである。それどころかキルケゴールは、単に啓蒙理性に背を向けるわけではなく、むしろ啓蒙されつつある社会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という戦略を採りもする。こうしてキルケゴールは、近代的啓蒙という歴史的運動に対してアンビバレントな仕方で対峙する思想家として理解されることになる。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修正者として、両義的な仕方で理解されるのである。

興味深いのは、近代的啓蒙に対するキルケゴールのこの両義的な関わり方が、20世紀、とりわけ大戦間期ドイツ語圏におけるキルケゴール受容に反映されているという点である。すなわちキルケゴールは当時、一方では啓蒙を誹謗し近代国家制度を否認する反知性主義者として、他方ではあくまでも啓蒙された社会のなかで異質なものを救済するために理性の自己反省を遂行する修正者として、両面から読まれることになったのである。本発表はこの両面を検討し、社会思想としてのその問題性とポテンシャルを追って

いくことを試みる。

## 2. 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

このような観点から本発表は次に、啓蒙理性を非難する反知性主義者としてのキルケゴール解釈に目を向ける。その際には、まずキルケゴール思想における主体的決断の絶対視や理性の犠牲といった議論が再構成され、その上で大戦間期の受容と歴史的事例に則してその問題性が明らかにされる。

キルケゴール思想の反知性主義的な側面は、ヨハンネス・クリマクスという仮名のもとで発表された彼の著作『非学問的後書』に典型的に見いだされる。というのもこの書においてキルケゴールは、「主体性は真理である」<sup>v</sup>というテーゼをもって、自然の科学的分析や世界史の体系的把握といった客観的な真理アプローチを退け、信仰する主体の情熱的な反省にこそ真理の舞台があるという主張を展開しているからである。そしてこの主体的反省の極として信仰が求められるとき、そこにはたしかに、信仰対象たる非合理的な何ものかを前にした理性的思考の放棄——すなわち「理性の犠牲」——という、ある種の反知性主義の議論が読み取られることになる。実際にキルケゴールは、「自らの知性を十字架にかけること」を「信仰による殉教」と同一視するような議論を展開しさえするのである<sup>vi</sup>。もっともこの理性の犠牲の要請は、キルケゴールにおいては本来あくまでもキリスト教信仰の一契機に留まっており、実際にはそこに至る前後でなされるべき理性的な反省も重視されている。しかしながら、キルケゴール思想をキリスト教への結びつきから切り離し、主体的決断や理性の犠牲というその議論の枠組みだけを取り出すならば、恣意的な何ものかを無批判に真理として絶対視する非合理的な決断理論や反知性主義がそこから読み取られてしまうことになるのである。

そして実際に、20世紀の大戦間期ドイツ語圏においてキルケゴールは、彼の特殊にキリスト教的な議論や反省の契機が等閑視されることによって、政治的な決断主義を伴う反知性主義として理解されることになった<sup>vii</sup>。つまりそこでは、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が取って代わり、独裁的な総統の命令に無批判に身を委ねることが真に主体的な英雄の行動であるとして正当化されることになったのである。このような反知性主義は、近代的啓蒙が暴走しているという歴史哲学的な洞察に動機づけられてはいるのだが、しかし他方ではこの世の不条理をそのまま神格化する同調的な順応主義に陥ってしまっている。こうして本来は彼岸の真理を説きこの世のものを真理と見做すことはなかった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、現実の全体主義に同調する反知性主義へと変質してしまった。そしてこのように理解されたキルケゴールは、C. シュミットの決断主義やM. ハイデッガー的

な実存哲学を経由して、ファシズムのイデオロギーに与するものとしてさえ読まれることになった。その最も極端な例は、キルケゴール研究者でありかつ国家社会主義の協力者でもあったE. ヒルシュが、実際にキルケゴール思想を国家社会主義に与するものとして解釈してみせたことに見出されるだろう<sup>viii</sup>。アドルノに従えば、キルケゴール思想の反知性主義的な解釈の道は、このような歴史的破局に通じているのである。

### 3. 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決断主義や反知性主義に汲み尽されるものではない。というのも、「啓蒙の手段を用いて啓蒙を非難」する者というアドルノの評に既に示唆されているように、キルケゴールの啓蒙批判は、単に近代的啓蒙に背を向けた非合理の賞賛というよりも、近代的啓蒙の問題性をその内側から剔抉する内在的批判をなしているからである。かくして本発表では、啓蒙の自己省察のための「修正」という社会思想上のポテンシャルが——以上の問題性にもかかわらず——キルケゴール思想からどの程度まで読み取られうるのかが検討されることになる。

この観点からして重要なのは、キルケゴールによる「啓蒙の非難」が、啓蒙理性の自己神格化に向けられているという点である。すなわち彼は、全てのものを客観的に説明可能なものとして把握しようとする近代的啓蒙の原理が「知性の神話」<sup>ix</sup>であることを看破しているのであり、この原理から逸脱する異質性や個別性を排除してしまう啓蒙の暴力性を指摘しているのである。かくしてキルケゴールは、全てを自らの支配化におこうとする合理主義の暴走を戒めつつ、反省的な理性カテゴリーを用いながら、理性に汲みつくされない個人の具体的な在り方を——そしてキリスト教信仰において実現されるべき超越的な神関係を——確保しようとする。このような個人は、キリスト教信仰の実現のために理性に汲み尽されない自らの具体的な超越経験を重視しはするが、とはいえその経験の非合理性に閉じこもることはない。むしろこの個人は、経験に基づいた「具体的思考」<sup>x</sup>を展開し、目の前の社会を超える可能性に関わるために社会に対する反省をも展開するのである。

このように理解されたキルケゴールの主体的個人は、内面の決断に沈静しながら目の前の社会を黙認する反知性主義とは、全く異なった動き方をすることになる。というのもこの主体的個人は、自らの無力さを自覚しながらも、彼岸での信仰の実現のためにこの世の原理から批判的に距離をとる妥協なき態度をとろうとするからである。この現世からの距離ゆえに個人は、自らを絶対視することも、自分が属する社会をまるごと是認することもなく、自らの具体的な経験に基づきつつ社会への批判的眼差しを保ち続ける。そして目の前の社会が近代的啓蒙による均一化の原理をもって個人を抑圧し、超越に関



わる可能性を窒息させようとするとき、この「既存体制の神格化」<sup>xi</sup>にキルケゴールの個人は抵抗するのである。このようにしてキルケゴールは、彼岸での救いを求めつつこの世において苦しむことを説き、目の前の社会が自らの真理性を騙ることに對して徹底した論争を挑む。現世へのこの抵抗は、キルケゴール自身も言うように、自らの内在への単なる引き籠りではなく、既存の社会の非真理を「修正」<sup>xii</sup>することによって否定的に超越的真理に関わるという意味で、一定の社会的機能をもつことになる。

この意味でキルケゴール思想は、啓蒙を神格化する社会の欺瞞を暴き自己反省を要求する個人の側からのプロテストの思想として読むことができる。というのもキルケゴールは、異質なものを割り切れないものを蹂躪していく啓蒙理性の暴走を——「既存体制の神格化」を——正確に見抜くとともに、割り切れない在り方としての個人の単独性に基づいて社会の具体的な「修正」を志向しているからである。このように読むときキルケゴール思想は、近代的啓蒙の自己神格化の欺瞞を暴きつつそこに自己反省を促すことによって、アドルノが求める「脱魔術化された世界の脱魔術化」<sup>xiii</sup>という意味での啓蒙の自己批判と響き合うことになる。かくして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』において求めた啓蒙の自己省察の道にも通じているのである。

おわりに

社会思想の文脈においてキルケゴールはしばしば、近代化や進歩の理念を問題視する彼の厳しい論難から、個人主義的な「反近代」の思想家というレッテルを貼られてきた<sup>xiv</sup>。もちろんキルケゴールが彼の目の前の近代化の在り方に——割り切れない個人性やそこにおける超越経験を蹂躪するような近代的啓蒙の暴走に——決然と抗しているというそのことは、疑いのない事実である。とはいえ本発表が示すように、キルケゴール思想は単なる反近代や反啓蒙、あるいは反知性主義に汲み尽されるものでは決してなく、むしろ近代社会や啓蒙を自覚的に「修正」しようとする自己反省の思想なのである。そしてこのような意味でキルケゴールの議論は、アドルノやホルクハイマーら批判理論の思想家たちと響き合うことになるのである。

とはいえ、キルケゴールから啓蒙の自己省察に寄与する批判理論的な契機が読み取られるということは確かだとしても、はたしてそれがキルケゴール思想の正当な解釈だと言いつけるのかという点はなお問われることができるだろう。というのも、自己反省を通じた啓蒙のさらなる展開を求める批判理論とキルケゴール思想との間には、個人と社会という観点から見たときに、決定的な相違点が存するからである。この際に重要なのは、批判理論の思想家の目線があくまで不正なき社会にこそ注がれているという点である。たしかに彼らの求める社会は、個人やその異質性が抑圧されないような社会であり、そ

それは決してキルケゴール的な個人を排除する社会ではないということになる。しかし彼らの求めるものがあくまでも社会という全体である限り、そこには常に、個人をその全体の構成物として扱ってしまうという危険性が残る。それは実際に、批判理論の展開において重視されるようになる理性的な議論の手続きがしばしば個人を画一的な枠のなかに押し込め、その質的な異質性を認めることを後回しにしてしまうというそのことに表れているだろう。社会に重点を置き自己反省を通した啓蒙の展開を志向するこのような思想においては、キルケゴールが固執した個人の割り切れなさは、抑圧こそされないまでも、啓蒙に無用なものとして等閑視されかねないのだ。

キルケゴール思想を啓蒙の自己省察に寄与するものとして読む見方は、個人を社会の進歩のための一構成物へと還元する啓蒙のさらなる暴力に与してしまいかねない。そしてまさしくキルケゴール自身は、このような社会の進歩に個人が呑み込まれることに徹底的に抵抗したのである。そしてそれは彼にとっては、彼岸への信仰というこの世の原理では説明できない個人の経験を啓蒙された世界のなかで確保するための戦いでもあった。この、どこまでいっても社会の啓蒙には還元されることのない個人的経験のためのプロテストにこそ、キルケゴール思想の本領があるだろう。この個人のプロテストは、啓蒙の側から見れば、啓蒙に自己省察を促す「修正」の働きをなすものとなる。しかしキルケゴール的な主体のプロテストは、個人を啓蒙の一契機に還元するこの見方にどこまでも逆らうのである。

まさにここに、キルケゴール的な個人と啓蒙の展開を志向する社会理論との緊張関係がある。そしてこの緊張関係は、なにがしかの結論によって安易に解消されるべきものではなく、むしろ個人と社会の間のダイナミズムとして理解されるべきものだろう。このような緊張関係は、21世紀における啓蒙の在り方を見直すときに、参照点となりうるかもしれない。というのも、「ポスト世俗化の社会」<sup>34</sup>と呼ばれうるこの時代、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においては、啓蒙が自らに含みこむことができない人間の要素、個人の異質な経験の在り方にこそ目が向けられる必要があるからである。求められるのは、社会に抗する特定の個人を神話のように無批判に崇拝する反知性主義の道でもなく、社会構造の公平性を絶対の基準として個人を蔑ろにする知性主義の道でもない。むしろ重要なのは、個人を抑圧することのない社会を目指す啓蒙と、社会の啓蒙がもつ暴力性に抵抗し続ける個人の抵抗と、両者の間の緊張関係を認め、その適切な動き方を探ることにある。それは理性と、理性に組み込まれないものと、両方の側に動く余地を認めてはじめて可能なことであるだろう。

---

注

- <sup>i</sup> Theodor W. Adorno, „Kierkegaard noch einmal“, in ders., *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 (Abk: *GS*), Bd. 2, S. 246.
- <sup>ii</sup> Theodor W. Adorno / Max Horkheimer, *Dialektik der Aufklärung: Philosophische Fragmente*, in *GS*, Bd. 3, S. 11.
- <sup>iii</sup> *Ibid.*, S. 15.
- <sup>iv</sup> *Ibid.*, S. 56.
- <sup>v</sup> Vgl. Søren Aabye Kierkegaard, *Afsluttende uvidenskabelig Efterskrift til de filosofiske Smuler*, in ders., *Søren Kierkegaards Skrifter*, hrsg. von Niels Jørgen Cappelørn, Joakim Garff, Jette Knudsen, Johnny Kondrup, Alastair McKinnon und Finn Hauberg Mortensen, Bd. 1-28, K1-K28, København: Gads Forlag 1997-2013 (Abk: *SKS*), Bd. 7, S. 173-228.
- <sup>vi</sup> *Ibid.*, S. 508.
- <sup>vii</sup> Vgl. Wilfried Greve, „Kierkegaard im Dritten Reich“, in *Skandinavistik*, Bd.1, 1985, S. 29-49; Keisuke Yoshida, „Der Schatten der Kierkegaard-Renaissance: Eine rezeptionsgeschichtliche Studie über die dezisionistisch-irrationalistischen Kierkegaard-Interpretationen zwischen den Weltkriegen in Deutschland“, in *Kierkegaard Studies Yearbook*, Bd. 20, 2015, S. 269-289.
- <sup>viii</sup> Vgl. Emanuel Hirsch, „Søren Kierkegaard“, in ders., *Der Weg der Theologie*, Stuttgart: Kohlhammer 1937, S. 108-124.
- <sup>ix</sup> Søren Aabye Kierkegaard, *Begrebet Angest*, in *SKS*, Bd. 4, S. 351.
- <sup>x</sup> Kierkegaard, *Afsluttende uvidenskabelig Efterskrift*, in *SKS*, Bd. 7, S. 303.
- <sup>xi</sup> Søren Aabye Kierkegaard, *Indøvelse i Christendom*, in *SKS*, Bd. 12, S. 99.
- <sup>xii</sup> Søren Aabye Kierkegaard, *Journalen*, NB 21:122, in *SKS* 24, S. 74.
- <sup>xiii</sup> Vgl. Theodor W. Adorno, *Ästhetische Theorie*, in *GS*, Bd. 7, S. 93.
- <sup>xiv</sup> Gabriel Guedes Rossatti, „Kierkegaard as an Antimodern Moralist: Re-Thinking ‚Socio-political‘ Categories in Recent Kierkegaard Scholarship“, in *Kierkegaard Studies Yearbook* 2016, S. 51-73.
- <sup>xv</sup> Jürgen Habermas, „Glauben und Wissen. Friedenspreisrede 2001“, in ders., *Zeitdiagnosen. Zwölf Essays*, Frankfurt am Main: Suhrkamp 2003, S. 250-252.