



2002年5月

第2号

政治思想学会

編集委員会

小野 紀明(編集主任)

菊池理夫 千葉真 吉岡知哉 渡辺浩 和田守

年報刊行委員会

有賀弘 鷺見誠一 田中治男 中谷猛

編集部

〒606-8501 京都市左京区吉田本町京都大学法学部

小野紀明研究室気付

『政治思想研究』第2号

目次

存在の秩序と正義

- 政治哲学の起源に関する一考察 -	小野 紀明	1
ジョン・ロックにおける寛容の概念	大澤 麦	31

公募論文

ヘーゲル政治思想における同一性と他者性

- 政治単位の排他性に関する一考察 -	面 一也	55
---------------------	------	----

「君子の哲学」としての功利主義

- 西周『利学』と「人世三宝説」 -	菅原 光	73
--------------------	------	----

マックス・ヴェーバーにおける責任倫理と政治的心情倫理

- ドストエフスキー『カラマーゾフの兄弟』を手がかりに -	内藤 葉子	95
-------------------------------	-------	----

リベラル - コミュニタリアン論争の「政治的転回」

- ロールズとサンデルの議論の展開を中心に -	中野 剛充	113
-------------------------	-------	-----

初期グレアム・ウォーラスの社会主義論

- アリストテレス解釈との関連を中心にして -	平石 耕	129
-------------------------	------	-----

エルンスト・カッシーラーと自然法思想

- 「シンボル形式」の哲学における「政治的」転換点 -	馬原 潤二	151
-----------------------------	-------	-----

書評：「人は万物の霊」

- 中村敏子『福沢諭吉 文明と社会構想』を読む -	安西 敏三	171
---------------------------	-------	-----

書評：秩序と革命 - ルソーをめぐる2つの著作 -

	吉岡 知哉	185
--	-------	-----

座談会：「日本における日本政治思想研究の現状と課題」

苅部 直 関口正司 都築 勉 平石直昭 松田宏一郎 米原 謙 和田 守		193
-------------------------------------	--	-----

2001年度研究会の報告と議論の要旨		229
--------------------	--	-----

執筆者紹介		236
-------	--	-----

政治思想学会規約		238
----------	--	-----

政治思想学会役員名簿		239
------------	--	-----

編集後記		240
------	--	-----

存在の秩序と正義 - 政治哲学の起源に関する - 考察 -

小野 紀明

はじめに

1960年代以降の政治哲学は、さながらアリストテレス解釈を軸にして展開してきた観がある。勿論、トマス・アクィナスにおけるアリストテレス哲学の重要性をもちだすまでもなく、13世紀以来彼の『ニコマコス倫理学』や『政治学』が西洋政治哲学において一貫して古典の地位を占めてきたことは事実である。しかし、西洋の哲学、そして政治哲学における最高の権威は常にプラトンによって独占され、多くの場合アリストテレスはその後塵を拝するか、せいぜいのところプラトンの悪魔的ともいべき思考の徹底性を緩和する役割に甘んじてきたと言っても過言ではない。実際、アリストテレスの穩健で常識的とも言える思考態度とそこから導かれる中庸を得た結論は、根源的に考え抜くことを使命とする哲学としては中途半端にとどまるという印象を与えるであろう。しかしながら、アリストテレスの哲学に特徴的なこの常識の尊重こそが却って伝統的な政治哲学に対して革命的な意義を有している点に、今日の政治哲学は注目するに至ったのである。

まず60年代に学界を風靡した実践哲学の復権は、プラトン哲学の理論知偏重を批判して実践知の重要性を説いたアリストテレスを再評価しようとする点で共通していた。観想によって発見されるべき普遍的、合理的な知に対して、アリストテレスが実践知の独自性を主張し、エートス評価に顕著な特殊性の肯定や偶然性への顧慮を説いた点がことさらに強調されたのである。それは、日常世界から遊離した真理の政治に対して、人間の社会的、歴史的实践における蓋然的、共同体の知の本質的意義を再認識しようとする運動であった。⁽¹⁾ 次いで、政治における正義の問題を改めて提起したロールズの『正義論』の公刊も基本的にこの実践哲学の復権運動の圏内にあると考えられるが、この書をめぐって70年代に繰り広げられた所謂リベラル - コミュニタリアン論争の中でも、コミュニタリアンと称せられる論者たちにとってアリストテレスは導きの糸であった。そこではロールズのカント主義をプラトン主義と等置することによって、プラトンを批判したアリストテレス哲学における存在の秩序の重視やエートスの尊重、そしてポリス的動物という人間観に依拠しつつロールズを批判するという構図が見られるのである。⁽²⁾ ところが、80年代から活発になるポストモダンの思潮の中で再びアリストテレスの旗色は悪いように見える。具体的にはポリスにおける友情の不可欠性を説くアリストテレスの政治学の中に同一性の政治の原型を見出して批判するデリダに明らかのように⁽³⁾、プラトンにしてもアリストテレスにしても“正義という存在 - 宇宙論的基礎”⁽⁴⁾に根拠づけられている点では違いはなく、従って共に脱構築されねばならないのである。ここにいたっては、プラトンの主知主義的政治哲学に対する優位の根拠とされてきたアリストテレスの偶然性の正当な評価ですら、もはや不十分なものとして排斥されねばならない。

しかしながら、本稿は、これらの論争の中でアリストテレスが具体的にどのように評価されているかを改めて解明することを目的としてはいない。寧ろ本稿が読者に指し示したいことは、これらの論争を通じて繰り返しそこへと立ち返り反省されている、いわば西洋政治哲学の起源としての古代ギリシアの重要性である。周知のように、アリストテレスには政治哲学に革命をもたらしたプラトンを批判することによって、寧ろギリシア本来の政治観の復古を企てたという側面がある。⁽⁵⁾ 従って我々は、アリストテレスの政治哲学を検討することによって西洋政治哲学の起源に多少なりとも迫ることができるであ

ろう。この課題に応えるために、本稿では具体的に正義概念をめぐる古代の解釈と現代のそれとの相違を浮き彫りにすることに努めよう。まず、(1)ではプラトンとアリストテレスの正義概念の相違が改めて確認される。次いで、(2)において政治哲学の革新者であったプラトンに対して、アリストテレスの政治哲学に受け継がれている古代ギリシアの伝統的政治観が、ギリシア悲劇を通して解明される。次に、(3)においては20世紀という時代を体現しているともいえるハイデガーが、圧倒的に古代ギリシアの影響を蒙りつつもその正義概念を脱構築的に摂取したことが明らかにされる。こうした作業を経てはじめて我々は、法の脱構築と法と正義の区別という、今日喧しいデリダの斬新な発想の真の理解に到達しうるはずである。

- (1) 実践哲学の復権を宣言したガダマーの名著、Gadamer, H.-G., *Wahrheit und Methode : Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik*, 4. Auflage, J.G.B. Mohr, 1975 (初版は1960年)は、第2部第2章(2)において解釈学の歴史におけるアリストテレスの占める位置の大きさを強調している。「アリストテレスの示したことは、法というものは普遍的であるが故に実践的現実をその完全な具体性において包摂しえないのであり、従ってあらゆる法は具体的な行為に対して必然的な緊張関係の下に置かれているということである。」(S.301)それ故に具体的状況における特殊性への配慮を重視するアリストテレスにおいては、法は普遍的且つ不変的ではなく寧ろ歴史的に可変的であるが、しかしそれは法が自然に即していることと矛盾しないのである。「成程アリストテレスは、端的に不変的な法という観念を承知している。しかし彼は、これを明白に神々に限定した上で、以下のように説明しているのである。即ち、人間においては実定法のみならず自然法もまた可変的である、と。アリストテレスによれば、このような法の可変性は“自然的な”法が存在するという事実は何ら抵触しないのである。」(S.302)50年代から60年代に陸続として発表されたリッターのアリストテレス研究も、基本的に同様の主張をもってアリストテレスの重要性を指摘している(Ritter, J., *Metaphysik und Politik : Studien zu Aristoteles und Hegel*, Suhrkamp, 1977) また、時を同じくしてフランスでオーバンクが発表した二冊のアリストテレス研究も、同様の問題意識を秘めているように思われる(Aubenque, P., *Le problème de l'être chez Aristote : Essai sur la problématique aristotélicienne*, PUF, 1962 ; ditto, *La prudence chez Aristote*, PUF, 1963)。
- (2) 言うまでもなくマッキンタイアがその代表である(MacIntyre, A., *After Virtue : A Study in Moral Theory*, University of Notre Dame Press, 1981 ; ditto, *Whose Justice? Which Rationality?*, Gerald Duckworth, 1988) 例えば、アリストテレスの選択意志(proairesis)に関してエトス概念の重要性を指摘した以下の文章を見よ。「選択意志は、最初に欲望を感じた際に、善を正しく理解した時には徳によって、或いはそれを誤解した時には悪徳によってそれを体系的に規律し変形した結果として生じる性格(character)の持ち主の慎慮(deliberations)から発しているという点が、大切である。選択意志が結合しているものは、一方は行為者が正しく理解しようとして誤解しようとして、行為者にとっての真の善を対象とする欲望であり、他方はその善を実現するためにとるべき具体的形式に関する、慎慮に支えられた思考である。」(Whose Justice? Which Rationality?, p.136)ここでマッキンタイアは、実践においては欲望という感性的なものがけっして無視し得ないこと、またそこにおける合理性(慎慮)は世界と他者との関わり合いの中から獲得される性格、つまり身体的な知ともいうべきものであることを主張しているのであるが、同様の根拠でアリストテレスを評価するものとして、cf. Nussbaum, M. C., *The Fragility of Goodness : Luck and Ethics in Greek Tragedy and Philosophy*, Cambridge University Press, 1986 ; Sherman, N., *The Fabric of Character : Aristotle's Theory of Virtue*, Clarendon Press, 1989. 但し、これらの論者がコミュニタリアンであるという意味ではない。
- (3) Cf. Derrida, J., *Politique de l'amitié, suivi de L'oreille de Heidegger*, Galilée, 1994. なお、アリストテレスの友情概念に対するデリダの批判について簡単には、拙稿「政治概念に関する一考察」(『法学論叢』146巻5・6号、2000年3月)参照。
- (4) *Histoire de la philosophie politique*, sous la direction de Alain Renaut, Tome I *La liberté des anciens*, Calmann-Lévy, 1999, p.32.

(5) 「こうしたことすべて[プラトンの所説はポリスの没落を背景にしていること]が、アリストテレスが“古の人々”に訴えたことの背後に存在している。アリストテレスがこうした訴えをした前提には、ギリシア哲学の伝統に孕まれた普遍的原理が横たわっている。アリストテレスは、このことを明示的に語ったのである。従って最初の哲学者としての“古の人々”は、けっして新しい対象や新しい真理を発見し指定した訳ではなかった。彼らはただ、古より常に人間という存在とポリスに属していた真理の伝統を哲学的に捉え直したにすぎないのである。」(Ritter, J., *Metaphysik und Politik*, S.43)

(1)

一般に西洋政治哲学の起源と目されているプラトンのそれは、ペイシストラトスの改革によって実現した民主制(dēmokratia)の形式をとりながらも実質的には僭主制に墮した現実のアテナイの社会的、政治的情勢に対する危機感と、この体制に寄生するソフィストの政治観、具体的には自然(physis)と法(nomos)の乖離の当然視や真知を保証すべき理性(logos)と単に言葉(logos)を操る技術との同一視に対する批判から発している。その結果、プラトンは、存在論においては存在(to on)と外見(dokein)を、またそれに対応して認識論においては真知(epistēmē)と臆見(doxa)を鋭い対立の下に置いて、臆見で事足りると考えるソフィストの政治思想を斥けて、存在に関する真の知識を政治の基礎に据えることを主張したのである。周知のように、プラトンは個人の魂のあり方と国家のあり方をアナロジカルに捉え、両者にとって正義とは、それぞれを構成する諸部分が自然に即した正しい調和をなしていることであるとする。「正義」をつくり出す(empoieō)ということは、魂のなかの諸部分を、自然本来のあり方に従って(kata physin)互いに統御し統御されるような状態に落ち着かせることであり、“不正”をつくり出すとは、それらの部分が自然本来のあり方に反した仕方(para physin)互いに支配し支配されるような状態をつくり出すことではないかね。」(『国家』444D - 藤沢令夫訳)プラトンは、この自然に即した正しい調和を洞察する能力を専ら理性(nous)に求める。ここに、所謂哲人政治、換言すれば観想優位の真理の政治とも言うべき、哲学と理想的政治を連関させる伝統が形作られたのである。

ところで、プラトンの道徳・政治哲学を徹頭徹尾カント主義的に、即ち合理主義的、義務論的に解釈しようとするテレンス・アーウィンの『プラトンの道徳理論』(1977年)は、プラトンに対してアリストテレスの独自性を高く評価しようとする論者によって好んで攻撃の対象とされる著作である。⁽¹⁾しかし、それはアーウィン自身の罪というよりは、それだけこの著作がアリストテレスによって批判の対象とされたプラトン哲学の本質を鮮やかに剔出していることを意味しているであろう。今この著作に即してプラトンの道徳哲学の要諦を指摘するならば、以下ようになる。先ず第一に、その理論知優位で徹底的に合理主義的な性格である。「プラトンは、哲学者が道徳に関する理論的真理を議論するやり方と、道徳的に行為する者がすべきことを道徳の内部で決定するやり方とを、截然と区別しない。彼は、メタ倫理学と規範的倫理学、或いは哲学的議論の方法と道徳的慎慮の方法との間に一切の区別を認めないのである。」⁽²⁾次に、この点に関連して、ソクラテスの問答法においては重要である具体的な他者や外的環境との相互性、状況性が無視される。その結果、道徳的行為はひとつの体得されるべき日常的な手仕事ではなく、真知に基づく厳密な学問的技術と化してしまう。「プラトンは、[ソクラテスとは異なり]問答法は手仕事に置換することができるという考え方を否定する。彼は、道徳的知識を専ら徳や善に関する相互に関連し首尾一貫した信念体系から獲得するのであり、その際にそれらは外的な基準に訴える必要なく、手仕事にはつきまとう道徳的問題をめぐる論争とは無関係に確定しうるのである。」⁽³⁾最後に、プラトンの道徳哲学の義務論的本質が指摘される。「正義は、それ自体として選択されねばならない。従って正義は、それがそのための道具であるような何か他のものとの関係で好まし

いものとして示すことはできない。この点でプラトンに同意する多くの道徳哲学者は、道徳を非道徳的な根拠によって正当化する如何なる企ても拒絶されねばならないことを示唆している。」⁽⁴⁾

アリストテレスの道徳・政治哲学は、このようにプラトンのそれを彩る合理主義的、独我論的、義務論的性質を批判するところに成立するが、最初によく知られた彼の正義の定義を確認しておこう。ここではとりわけ配分的正義が問題である。「それゆえ、正しさは比例(analogia)をなすものの一種である。比例関係はただ数学的な数に固有なことではなく、一般に、数えられる事物についてあることである。なぜなら比例とは割合の等しさであり[後略]」(『ニコマコス倫理学』1131a30ff. - 加藤信朗訳)アリストテレスは、このように正義一般を定義した後、ポリスにおける正義について以下のように規定している。「ポリスにおける正しさ(dikaion)は、自足することを目指して生活を共同にするひとびとの間に、すなわち、比例にしたがってであれ、数にしたがってであれ、平等なものである自由人の間に成り立つものである。」(同上、1134a20ff.)その上で、「ポリスにおける正しさのうち、或るものは自然の本性による(physikon)正しさであるが、或るものは法律による(nomikon)正しさである。自然の本性による正しさはあらゆる所で同じ力をもつ正しさであって、ひとがそれを認めるか否かに左右されない。法律による正しさとは、もともとは、そのようであろうと、他のようであろうとどうでもよいことではあるが、一旦、法律として定まれば、それがどうでもよくなるような正しさである。」(同上、1134b18ff.)以上の引用から特に確認しておくべきは、アリストテレスにとっても正義とは自然(physis)に即したものであること、他方で彼はそれとは別に法律(nomos)に基づく正義も認めていることである。ここでソフィストによって尖鋭に主張された自然と人為的な法の区別が念頭に置かれていることは、明らかである。しかしながら、彼はプラトンとは異なり、あくまでも普遍的且つ不変的な自然のみに正義を基づかせようとはしない。「或る種のひとびとは、すべての正しさが、このような種類の[法律による]正しさであると思っている。というのは、自然の本性によるものは不動であって、ちょうど、火がここでも、ペルシアでも燃えるように、それはあらゆる所で同じ力をもっているが、正しいと定められたことは[時と所により]変わることをかれらは見ているからというのである。ところが、それはそのように単純に言えることではなく、或る限定された意味においてだけ言えることである。少なくとも神々のもとではそのようなことはまったくない。そしてわれわれ人間のもとではなるほど自然の本性によるものが何らかあるが、それらはすべて変わりうる。」(同上、1134b25ff. - 傍点小野)普遍的且つ不変的なものとは別に、この自然に則しつつ可変的なものの存在も承認して、その考察に全力を注いだこと、これこそがアリストテレスの道徳・政治哲学をプラトンのそれから分かつ要諦なのである。⁽⁵⁾

自然に則しつつ可変的なものに対する眼差しとは、生成するものの領域である歴史に注がれる眼差しと言い換えてもよい。まさにアリストテレスこそは、歴史という独自の領域の重要性に気付き、そこで育まれる第二の自然とも言うべき慣習・性格(êthos)について体系的に考察した最初の哲学者なのである。⁽⁶⁾ 周知のように、アリストテレスは観想と実践を厳密に区別している(『形而上学』第6巻第1章)。この区別に対応してアリストテレスにおいては前者の卓越性である知恵(sophia)と後者のそれである慎慮(phronêsis)とが区別されるが、プラトンにはこうした区別は見られず、またアリストテレス自身も慎慮を知恵の意味で、すなわち普遍的且つ不変的なものを探求する能力として用いている場合もある。⁽⁷⁾ いずれにしても重要なことは、運動(行為)の原理が行為者である人間の選択意志に存する実践とその能力である慎慮が、観想並びに知恵と区別されて考えられている点である。

ところで、アリストテレスはこの実践における倫理的卓越性を、思考の働き(dianoia)としての卓越性と人柄(êthos)としての卓越性に一応分けてはいる。「思考の働きとしての卓越性がひとびとのうちに生まれ育つについては、教育(paideia)に負うところがきわめて大きい。この種の器量を得るために

経験と時間を要するのはこのゆえである。これに対して、人柄としての卓越性は習慣から生まれてくる。「エトス[習慣](ethos)」という語をほんの少し変化させた「エートス[習慣・性格](éthos)」という名称をそれが持っているのもそこからくる。そこから見れば、いかなる人柄としての卓越性も自然の本性により(physei)われわれのうちに生まれそなわるものではないことは明らかである。というのは、自然の本性によるものは何であれ、それと異なるように習慣づけることはできないからである。」(『ニコマコス倫理学』1103a11ff. - 但し器量(areté)を卓越性に変えた。)その場合、厳密には慎慮は思考の働きとしての卓越性を指している。ところが、多くの論者が両者を厳密には区別して考えてはいないように思われるが、それというも当のアリストテレス自身が両者を一体のものとして考えているからである。「ところで、人柄としての卓越性は選択にかかわる性向(hexis proairetiké)であり、選択は思案にもとづく欲求(orexis bouleutiké)であるのだから、これらの理由によって、選択がすぐれたものであるためには、[思案における]分別(logos)[の働き]は真なるものであり、欲求はまっとうなものでなければならない。そして、分別[の働き]の肯定するものが同時に欲求の追求するものでなければならない。さて、このようなものが行為(praxis)にかかわる思考(dianoia)の働きとその真実である。」(同上、1139a21ff.)ここで単なる快・苦の感覚にすぎない欲望(epithymia)と区別されている欲求(orexis)とは、自然になつた運動へと人間を促すいわば理性的傾向性としての性向(hexis)である(『靈魂論』433a20ff. - 山本光雄訳)。動物の欲求が本能として必然的に自然になつているのに対して、人間のそれは思考(dianoia)と結びついて選択的に働くところに特質が求められる。そして動物が欲求に忠実に運動することで自然の秩序に自ずから従うように、人間は理性的欲求としての性向に即して振る舞い、共同体はそこに内在する形相の現実態である慣習を通して歴史的に生成することで、自然の秩序の中に場所を占めるのである。「さて、靈魂が動物を動かす時に、動かされる部分は何で、またいかなる原因によるのか、ということ述べたのであるが、動物体は良政下の都市国家のように組織されているものと考えねばならない。すなわち、都市国家では一度秩序が確立されると、各事件に立ち会うための分立した君主など要らなくなり、各個人は自分にあてがわれた仕事を規定通り行い、事件は習慣に従って次々と起こっていくのであるが、動物体では同じことが自然によって行われ[後略]。」(『動物運動論』703a28ff. - 島崎三郎訳)要するに、実践に関わる思考は、欲求や性向と切り離されては機能しないのであり、この点における知恵と慎慮の根本的な相違に比すれば、慎慮と人柄の相違などは殆ど無視しても差し支えないのである。事実、アリストテレスは、知恵とは異なり慎慮は「一般的なものにかかわるだけではなく、個別をも認識しなければならない」(『ニコマコス倫理学』1141b15)と述べて、具体的状況から感覚(aisthêsis)によって獲得される経験(empeiria)の重要性を説き(同上、第6巻第10章)、倫理的洞察力(gnômê)と思いやり(eugnômôn)という他者との感性的交流の不可分性を強調するのである(同上、第6巻第11章)。

以上から我々が結論すべきは、以下のことである。即ち、観想と実践を区別するアリストテレスにおいては、第1に、具体的、個別的状況に即座に対応することを求められる道徳的判断は、けっして外的世界や他者との関わりを欠いた一般的原则に即して下されるべきではないし、またそれは不可能であること、第2に、それ故に道徳的判断能力は、欲求や情念(pathos)といった人間の身体性と密接不可分であること、第3に、正しい道徳的判断の試金石は、一般的原则の妥当しない危機的状況(krisis)偶然(tuckê)の到来する瞬間に如何に対処するかに求められるということである。⁽⁸⁾これらの諸点は、シャーマンが言うように結局は実践的思考としての慎慮と性向としてのエートスとの一体性という論点に収斂する。⁽⁹⁾そしてそれは、『政治学』において慣習法が積極的に評価される理由でもある。「人々は正しいものを求める時には、[かたよらない]中間のものを求めるということは明らかである。[従っ

て法律による支配の方が優っている」何故なら法律は中間のものだからである。さらにまた、成文による法律よりも慣習(êthos)による法律の方が一層権威のあるものであり、また一層権威をもった事柄に関するものである。従って人間は支配者として、成文による法律に比べれば一層過ちのないものとしても、しかし慣習による法律に比べれば、そうではないことになる。」(『政治学』1287b3ff. - 山本光雄訳)⁽¹⁰⁾この故にまた、『ニコマコス倫理学』においては立法者の最も重要な任務として青年を教育(paideia)によって良き市民へと陶冶することが強調され、さらに『政治学』第7、8巻において詳細な教育論が展開されているのである。「立法家は習慣づけることによって市民を善い市民にする。すなわち、すべての立法家の望みはそこにあり、それをうまくやらないかぎり、その仕事は失敗である。善い政体と悪い政体の違いもそこにある。」(『ニコマコス倫理学』1103b3ff.)

アリストテレスは、教育を習慣(êthos)づけるそれと理(logos)を涵養するそれに区別した上で(『政治学』1332a40ff.)前者の優位を説いている。「なお教育は理より先に習慣によって、また精神よりも先に身体についてなされなければならないのは明らかである故、これらのことからして子供たちは体操術や訓練術に委ねられなければならないということは明らかである。何故ならこれらの術のうち一方は身体の状態(hexis)を、他方は身体の活動(ergon)をそれぞれ或る性質のものにするからである。」(同上、1338b4ff.)同様の理由から、悲劇も含めて音楽もまた重視されねばならない。「音楽は快いものの一つであり、徳は正しく喜び、愛し、憎むことに関するものであるということになったから、明らかに人の学び習慣づけられなければならないのは、有徳な性格(êthos)や立派な行為(praxis)を正しく判断して、それらを学ぶことであって、これほど重要なことは他にない。」(同上、1340a14ff.)⁽¹¹⁾

実際、アリストテレスにおいて悲劇は特別な意味をもっていたように思われる。⁽¹²⁾彼は『詩学』の中で悲劇にとって登場人物の性格(êthos)と彼らが語る思想(dianoia)が、単なる芸術的興味を越えてポリスの政治にとって死活的な意味をもっていることを述べている。「[筋や性格とともに]第3番目に重要なのは思想である。思想とは、それがあれば、一般的に可能な事柄と個別的な状況に応じた事どもを、言葉に出して語りうる能力のことであり、従って、劇の対話の台詞に関する限りでは、それはポリスの政治全体に関わる社会哲学と、状況に応ずる弁論に関わる修辞学、これら二つのものの成果である。確かに、往昔の劇作家たちは登場人物がいわばポリスの政治全体を重んじて語るように仕立てているが、現今の劇作家たちは、むしろ弁舌さわやかに語るように拵えている。」(『詩学』1450b4ff. - 今道友信訳)プラトンに比して民主制に好意的なアリストテレスにとって、悲劇は民衆を政治的に教育するために恰好の手段であった。悲劇が上演される場に身を浸すことによって、観客はその場に醸し出される雰囲気と共に呼吸し、英雄達やコロスの語る思想と共に抱懐するに至るのである。⁽¹³⁾

更に重要なことは、アリストテレスが悲劇の中に認めて高く評価する思想である。ヴェルナンが指摘するように、ギリシア悲劇に漲る緊張は英雄達に特徴的な性格(êthos)と彼らに突如襲いかかる神的な力(daimôn)との間の激烈な闘争から発している。そして卓越した理性をもって平均的市民の思想を侮り蔑ろにするが故に破滅していく英雄達と、常識的な意見を開陳する匿名的市民からなるコロスとが、鋭く対比されている。⁽¹⁴⁾このことをヌスパウムに従って偶然(tuchê)とそれを制御しようとする人間理性の戦いと言い換えてもよいが、⁽¹⁵⁾抑もその背景にはギリシア人が自然(physis)への服従を脱して自らの理性によって自然と他者を支配しようとする欲望に目覚めたという時代状況が存在している。⁽¹⁶⁾言うまでもなくそうした欲望は、自然と人為の区別を当然視した上で理性の能力を過信したソフィストによって正当化され臆面もなく語られた。悲劇の英雄達の多くはこの欲望に憑かれ、そして破滅していく。彼らは自らの理性の限界を忘れ傲慢(hybris)に陥ったが故に、その罪を罰せられずにはいないのである。こうした事態に直面した悲劇作家達は、本来の道徳的分別に訴える自己の道徳哲学を

主にコロスをして語らしめる。「分別をもつということは、特殊を普遍へと、感性的なものを観知的なものへと包摂させることではない。それは、“合理的 (rationnelle)” というよりは“道理にかなった (raisonable)” 理性を通して、感性的で特殊的なものをそれ自体として洞察することである。」⁽¹⁷⁾ アリストテレスの眼にはプラトンは傲慢の罪を犯していると映ったであろうことは、想像に難くない。そこで彼は、プラトンの道徳哲学を矯正するにあたって、悲劇の中に受け継がれているギリシア本来の道徳的伝統を部分的に、あくまでも部分的にはあるが摂取したのである。⁽¹⁸⁾

従って我々は、(2)において悲劇の中に道徳や正義に関するギリシア本来の考え方を探ってみなければならぬ。

(1) 但し、この著作が批判される理由は一様ではない。最も本質的な批判としては、プラトンの著作を全て検討するならば彼が感性的要素を過小評価しているとは必ずしも言えないと主張する以下のものがある。Nussbaum, M., op.cit., Ch.6 ; Gill, Ch., *Personality in Greek Epic, Tragedy, and Philosophy : The Self in Dialogue*, Clarendon Press, 1996, Ch.4/1. これらは、アリストテレスのみならずプラトンの哲学にも部分的に伝統的なギリシア人の考え方が受け継がれていると考える。次に、アーウィンがプラトンの哲学とソクラテスのそれとの相違を正確に捉えていないという批判としては、Nehamas, A., *Virtue of Authenticity : Essays on Plato and Socrates*, Princeton University Press, 1999, Ch.2. ネハーマスは、ポストモダン的な立場から、アーウィンがソクラテスの合理主義の不徹底性を中期以降のプラトンが克服したことを肯定的に評価する点を批判する。ネハーマスによれば、ソクラテスが合理主義に全面的に与しなかった点こそが積極的に評価されるべきなのである。また、アーウィンのアリストテレスに関する論文を取り上げて、それがアリストテレスの道徳哲学までも合理主義的に解釈する点を批判したものとして、Sherman, N., op. cit., Ch.2/5. 因みに、プラトンの政治思想に関する最新の研究であるWallach, J.R., *The Platonic political art : A Study of Critical Reason and Democracy*, The Pennsylvania State University Press, 2001 もまたポストモダン的にプラトンを評価して、その政治哲学の中にソクラテス的な肯定的部分とプラトン独自の否定的部分とを腑分けすることを試みている。ワラックによればソクラテスの問答法 (elenchos) は、プラトンの弁証法 (dialektiké) のように真理を確定することを目的としてはいない。寧ろそれは、徳の理念 (logos) によって間断なく現実の政治的關係 (ergon) を批判的に吟味し、民主制を活性化することを目的としている (p.42ff.) ところが、中期以降のプラトンは、政治の基礎に弁証法によって発見される真知を据えてしまうのである (p.110ff.; 207) 但し、厳密に言えば、プラトンの政治 (politiké) を支える知的活動 (gnostiké) とは実践をまったく無視したわけではなく、その意味でそれを観想 - 実践二分法に完全に包摂することには無理がある (p.339) こうした論旨に立つてワラックは、アーウィンのプラトン解釈とそれに依拠してプラトンを理解しているロールズの『正義論』は、ともに道徳的側面に偏り、“政治的” 側面を閉却していると非難している (p.404ff.) ここで“政治的” とは、諸価値相互のアゴーンを意味していることは言うまでもない (p.410ff.) 正義を善に含ませるか、或いは両者を切断するかは相違はあっても、アーウィンとロールズはともに諸善間の闘技そのものを政治と考える視点を欠いているのである。

(2) Irwin, T., *Plato's Moral Theory : The Early and Middle Dialogue*, Clarendon Press, 1977, p.5.

(3) Ibid., p.9.

(4) Ibid., p.11.

(5) 勿論この点は、プラトンのイデア説に対するアリストテレスの批判を根拠にする両者の存在論、認識論全般の相違に関わる根本問題であるが、ここでは触れない。差し当たっては、拙著『美と政治 - ロマン主義からポストモダニズムへ』(岩波書店、1999年) 第1章第1節注(8)を参照。

(6) 「アリストテレスは、“エートス (éthos)” から完全に哲学的な概念を抽出した最初の哲学者である。彼は、“倫理的 [習慣的] 徳”、換言すれば人柄の徳に関する特別な学問 (pragmateia) に一定の場所を与えたのである。人柄とは、魂の欲求する部分を習慣づけることによって獲得された性向を指しており、[人間の] 生物的部分と理性的部分とを媒介するものである。」(Vergnière, S., *Ethique et politique chez Aristote : physis, éthos, no-*

mos, PUF, 1995, p.v - 傍点小野) 傍点を付した部分の意味するところは、これからの行論で明らかになるはずである。

- (7) Aubenque, P., *La prudence chez Aristote*, p.7ff. 因みにオーバークは、知恵と慎慮が後期になってから概念的に明確に区別されて使われるようになった、というイーガーの発展史的解釈を斥けている。
- (8) これらの論点については個別的に検討する必要があるが、詳しくは以下の諸研究を参照せよ。Aubenque, P., *La prudence chez Aristote*; Nussbaum, M.C., op.cit.; Lord, C., *Education and Culture in the Political Thought of Aristotle*, Cornell University Press, 1982; Sherman, N., op. cit.; Vergnière, S., op.cit.
- (9) 「エートス(character)と実践理性の不可分性は、『ニコマコス倫理学』の読者によって往々にして適切ではない扱いを受けている。それというも、アリストテレスそのひとがこの著作の第2巻第1章において徳或いは卓越性をエートスとしてのそれと思考としてのそれに区別して、各々を分けて論じる計画であることを予告しているからである。……私自身の解釈は、アリストテレスの示唆に従って実践理性の諸側面をエートスとの関連の下に論じることにある。」(Sherman, N., op. cit., p.5) また、ロードは、両者はそれを施す対象の相違(身体及び情念と精神)と施す年齢の相違(年少と年長)に対応していると考え(Lord, C., op.cit., p.46)。他方、このことは、プラトンがエートスの重要性を全面的に認めていなかったということの意味してはいない。ヌスパウムによれば、プラトンも『パイドロス』などの著作においては情念の役割に注目していることはよく知られているが、就中『政治家』は“アリストテレスを予告する論点”を展開することになるであろう。実践的叡知を備えた人間が固定的な法に優越すると論じながら、エレアからの客人は(『ニコマコス倫理学』さながらの言葉遣いで)以下のように主張する。即ち、人間とその行為は多様であり時間的に可変的な性格を帯びているので、より具体的状況に即した文脈的知識を要求するが故に、政治的“技術(techné)”は不動の法に信を置くことができないのである(294Aff.)。かなり以前から注意を喚起されてきたように、こうした主張は『国家』の政治的認識論の主要な要素を覆してしまうのである。」(Nussbaum, M.C., op. cit., p.218)
- (10) 『ニコマコス倫理学』には以下のように述べられている。「ポリスにおいて法律のきまりや慣習が重きをなすように、家においても父の戒めと家の習慣が重きをなす。」(1180b4) 周知のように、『弁論術』1巻第13章には成文法と不文法の区別が述べられている。後者は「直感的に知っている何か或る本性上の共通な正しいこと」(1375b9)に関わる法であり、具体例としてアンティゴネーの訴える掟が指示されている。これが果たして自然法と呼べるものか否かは極めて重要な問題であるが、ここでは触れない。今はただ、この不文法と慣習に基づく法との関連を示唆するヴェルニエールの指摘だけを紹介するとどめる。「この[ポリス毎に異なる]秩序は、例えばプロタゴラスが考えるように自然の秩序と根本的に異なるものではない。というも、ポリスは自然の目的をもっているからである。しかし、この目的を具体的に実現するためには人為の介入が必要である。様々な集団のあり方が可能であり、環境に応じて共に最良の行き方を許す集団のあり方を探求するのが人間なのである。」(Vergnières, S., op. cit., p.210)
- (11) 周知のように、詩人追放論を述べた『国家』においてプラトンは、音楽を快楽の追求に奉仕するものとして否定的に評価したが、この点は教育の重要性をより積極的に展開した『法律』においても基本的に変わらない。「音楽では、およそ正しい基準など、わずかばかりもありはしない。むしろ、すぐれた人であれくだらぬ人であれ、これを楽しんでいく人の快楽を基準として判定されるのが、最も正しいのだ。」(『法律』700E2ff. - 森進一他訳) 但し、『パイドロス』や『饗宴』などでは芸術が肯定的に評価されていることも事実であるし、例えば『国家』でも音楽が品性(éthos)の涵養に有益であることが述べられている(401B - 402A)。
- (12) アリストテレスとギリシア悲劇の関係については、前記注(8)の諸研究に加えて以下のものを参照。
Jones, J., *On Aristotle and Greek Tragedy*, Chatto & Windus, 1962; Salkever, S.G., *Tragedy and the Education of the Demos: Aristotle's Response to Plato*, Euben, J.P., (ed.), *Greek Tragedy and Political Theory*, University of California Press, 1986.
- (13) 悲劇に対するプラトンとアリストテレスの評価の違いは、民衆を啓蒙する可能性についての両者の見解の相違に由来している。 Cf. Salkever, S.G., op. cit., p.276ff.; Zak, W.F., *The Polis and the Divine Order: The Oresteia, Sophocles, and the Defense of Democracy*, Bucknell University Press, 1995, p.276ff. 古典学の泰斗ヴェルナンは、こ

う述べている。「悲劇は単なる芸術形式ではない。それはまた、ポリスが悲劇のコンクールを主宰することで設けた政治的、法的機関と並ぶ社会的制度である。」(Vernant, J.-P. et Vidal-Naquet, P., Mythe et tragédie en grèce ancienne, François Maspero, 1973, P.24)

(14) Ibid., p.27ff.

(15) Nussbaum, M.C., op. cit., p.3

(16) 「5世紀のアテナイでは個人は個性を備え、[自然ではなく]法に服従するものとして現れた。行為者の意図は、責任を構成する根本的要素として承認されていた。実定的で世俗的な問題を扱う公開の討論に参加することを通して各市民は、公共的に振る舞う責任ある行為者として自己意識を備え始めた。自らの判断力(gnómè)と慎慮(phronésis)によって、間断なく到来する不確実な出来事を多かれ少なかれ支配しようとしたのである。」(Vernant, J.-P. et Vidal-Naquet, P., op. cit., p.73)

(17) Aubenque, P., La prudence chez Aristote, p.152

(18) オーバंकによれば、アリストテレスの意図はプラトンの主知主義的徳にも民衆の経験的徳にも反対して、“実存に即した主知主義(intellectualisme existentiel)”(Aubenque, P., La prudence chez Aristote, p.51)を志向するところにある。

(2)

まず、三大悲劇詩人の活躍した古典期に至るまでの古代ギリシアにおける正義の観念についてごく簡潔に見ておこう。よく知られているように、ホメロス時代の正義とは森羅万象を統べる秩序そのものとそれを維持する営みの両者を意味しており、それに即した振る舞いは名誉(timè)を、それに反する振る舞いは恥辱(aidòs)を与えるものであった。⁽¹⁾ 人間の傲慢(hybris)故に正義の秩序から逸脱する振る舞いは、神々による復讐(nemesis)によって罰せられた。それは、分け前の意味も持つ運命(moira)という語で呼ばれた。⁽²⁾ 但し、第1に注意すべきは、その場合でも罰せられる人間の道徳的責任が問われることはなく、その行為は錯乱(até)に帰せられたことである。何故ならば、抑もこの時代にはまだ帰責されるべき自由意志を備えた道徳的主体という観念が存在しなかったからである。⁽³⁾ 第2に、氏族(genos)を中心とするこの時代の血縁的共同体の秩序を保障する正義は、単に日常的に遵守されている慣習・習慣(themis)にすぎず、明確な当為の意識に裏打ちされた正義(dikaiosynè)ではなかった。⁽⁴⁾ 換言すれば、それは実践の場における事実を追認するだけの記述的(descriptive)観念であって、そこに自覚的にルールを設定しようとする規範的(prescriptive)な観念ではなかったのである。⁽⁵⁾

しかしながら、ヘシオドスの『労働と日々』では早くも正義は女神として神格化され、それに伴って正義は実践的慣習・習慣から明確に当為を課する理念・原則へと移行し始める。⁽⁶⁾ それは叙情詩という芸術ジャンルの登場と軌を一にしており、畢竟ギリシア人が自己意識に覚醒し始めたことを意味している。今や自己意識に覚醒し内面性を知るに至った諸個人を、法的正義の名の下に自覚的、合理的に統合する必要が生じる。ここに法(nomos)に基づく共同体としてのポリスが成立するのである。⁽⁷⁾ もっともアテナイ民主制の礎石を築いたソロンにあっては人定法(nomos)はあくまでも森羅万象の秩序である自然(physis)と合致していなければならない。それが、彼の唱えた“良き秩序(eunomia)”という理念である。既に開始されていた哲学、即ち森羅万象の秩序を自覚的、合理的に探求する作業によって発見された諸概念(必然、理、一者、そして自然)とりわけ医学者ヒポクラテスのコスモスという概念を基底に据えてソロンの民主制は構想されている。⁽⁸⁾ ソロンは、ギリシア古来の秩序観と、それによって正当性を担保されなければ赤裸々な物理的暴力(biè)にすぎない国家権力の両者を結合することによって、西洋における政治の原型を与えたと言ってもよいであろう。⁽⁹⁾

法の下での平等(isonomia)の原則を確立したクレステネスの改革をもってアテナイ民主制は完成さ

れるが、同時に“良き秩序”の理念は形骸化し、人間の定められた法(nomos)の正当性に対する懐疑と嘲笑は常態化していったのである。⁽¹⁰⁾ 自然と法・人為の乖離を自明視して、見せかけと本音の使い分けを政治的知恵として説いたソフィストこそは、この啓蒙された時代の申し子であるが、輝かしい悲劇作品が生み出されたのもまさに同じ時期であった。ギリシア悲劇の目的とは、崩壊の危機に直面したアテナイ民主制を救出することだったのである。⁽¹¹⁾ しかし、他方では殆ど時期を接して活躍したにもかかわらず、3人の詩人達の民主制に向ける眼差しには微妙な相違があったことも間違いない。危険を察知しているとはいえ、アイスキュロスにはまだ民主制に対する強い信頼が顕著に窺われる。彼は、民主制の黄金時代を提示することを通して、それを断固守り抜くことを市民に訴えているのである。⁽¹²⁾ しかし、ソポクレスのベシミズムはより深刻である。それだけに彼の作品は、ソフィストの法実証主義への対抗意識も強く、古来の習俗を復活することによって民主制を存続させようとするより強い意志を示している。⁽¹³⁾ プロタゴラスに学んだと伝えられるエウリピデスの場合、一方で無神論的な合理主義に傾きつつも、他方で伝統的価値の復活に寄せる期待もより強いものがある。両者の緊張は、端正な彼の作品の中に時に現れるマニエリスティックな調子の原因となっている。⁽¹⁴⁾ にもかかわらず、三者とも自然の秩序と法的、政治的秩序が幸せな一致をみせていた本来のポリスのあり方を擁護する点では共通しているのである。以下、具体的な作品に即してこの点を見ていこう。

アイスキュロスの『救いを求める女たち』が、血縁の故をもって庇護を求めるダナオスの娘達に対して、アルゴス王ペラスゴスが法の尊重と市民の同意の必要性を主張する点でアテナイ民主制の讃歌になっていることを、我々は別稿で指摘したことがある。⁽¹⁵⁾ ここでは、以下の点を補足しておこう。この作品ではエジプトが傲慢に陥り暴力を行使する僭主(tyrannos)を、そして勿論ペラスゴスが法(nomos)と説得(peithō)に則って支配する良き王(basileus)を象徴しているのである。⁽¹⁶⁾ 同様にマイアーの所説に依拠して別稿で論じたことではあるが、オレスティア三部作の第三作『慈しみの女神たち』は、母を殺すことで伝統的な土着的法とポリスを直接的に支える実定法の狭間で引き裂かれたオレステスが、最終的にアテナイの法廷で無罪になるという筋書きを通して、両法の調和とポリス内部の友情の重要性を説く作品である。復讐の女神達が守護する家(oikos)という私的領域の掟と、個の統合体としての公的領域を統治する手段としてアポロンが監督する国家(ポリス)の掟の間の分裂状況が、この作品の背景になっている。⁽¹⁷⁾ アイスキュロスは、個人的欲望の充足に仕える国家と市民に自己奉仕を求める国家という新旧の国家観の対立を、伝統的な慎慮に訴えることで何とか解決しようとしたのである。「これらの作品においては政治的領域は、一方で集合的な自己表明による権力の行使として、他方で集合的な自己抑制による秩序の維持として描かれている。」⁽¹⁸⁾ それはまた、アテナイ民主制の基礎を築いたソロンの理念でもあった。ポリスは市民の立法に基づく統治ではあるが、それは神々の監督する正義の秩序によって支えられており、従って神々に対する畏敬の念を失っては政治もまた危難に曝されることになるのである。⁽¹⁹⁾ 女神アテナイが市民達を諭す言葉。「されば私は、市民らに、無統制(anarcheia)や暴虐な王(despotēs)の専制政治を、けして尊び迎えぬよう勧めるのである。また怖ろしさ(to deinon)を知る心を、町(polis)の外へとすっきり放り出さぬように。というのも、人の身で怖れをまったく知らない者が、どうして正しく身を処しようか。されば、このような畏敬の心を保ち、正道に悖るを怖れるならば、郷土(kōra)の護り、国家(polis)の安寧も期して待たれるであろう。」(694ff. - 呉茂一訳)しかしながら、アテナイ民主制に寄せるアイスキュロスの信頼はもはや裏切られる運命にあった。政治秩序は、傲慢の色に染まった市民の恣意に委ねられつつあったのである。⁽²⁰⁾

アイスキュロスの作品の殆どは明るい大団円で結ばれるが、ソポクレスの悲劇にはベシミズムの色が濃い。主要な登場人物の大半が死を迎える『アンティゴネー』はその典型であり、またそこに込められ

た政治的意図も容易に理解される。それだけに、この作品はヘーゲル以来多くの論者によって分析の俎上に載せられてきた。我々も別稿において簡単に触れておいたが、ヘーゲルがアンティゴネーとクレオンの各々に対応させた、氏族・家的原理 - ポリス的原理、土着的、血縁的紐帯 - 合理的、契約的紐帯、女性的なもの - 男性的なもの、自然 - 人為といった二項対立は、この悲劇のみならずギリシア悲劇全体を読み解くための鍵でもある。後者を象徴するクレオンは、今更ながら傲慢に囚われ神々の怒りを持った自らを嘆く。⁽²¹⁾「ああ、思慮の足りない (aphrenon) 心の過誤だった、頑なな、死をもたらしした過誤、……何という不吉を私の思慮 (bouleumatōn) は妊んでいたか。」(1260ff. - 呉茂一訳)そして結末のコロスの合唱は、神々への敬虔の念の大切であることを観客に告げているのである。「慮り (phronein) をもつというのは、仕合わせの / 何より大切な基、また神々に対する務めは、 / けしてなおざりにしてはならない、傲りたかぶる / 人々の大言壮語 (logou megalas) は、やがてひどい打撃を身に受け、その罪を償いおえて、 / 年老いてから慮りを学ぶが習いと。」(1348ff.)⁽²²⁾とりわけここで注目したいのは、劇中でコロスによって歌われる有名な人間頌歌である。「不思議なもの (ta deina) は数あるうちに、 / 人間以上の不思議 (deinoterōn) はない。 / ……その工夫の巧みさは、まったく思いも / 寄らないほど、時には悪へ、時には善へと人を導く。 / 国土の掟 (nomos) をあがめ尊び、神々に誓いをかけた正義 (dikē) を遵るは、 / 栄える国の民 (hupsipolis) 。

また向こう見ずにも、よからぬ企みに / 与すれば、国を滅ぼす (apolis) 。

かようなことを働く者が / けして私の友にはないよう、その考えも頑ちませぬよう。」(332ff.) 長大な詩の最初と最後の部分を引用したが、要するにこの詩は、理性を備えることによって人間は卓越した存在 (to deinon) になるが、それ故にまた善悪の判断を誤る危険があること、従って敬虔の念を忘れず法に従い正義を尊重することによってポリスの安泰は護られることを述べているのである。⁽²³⁾

この理性のもたらす危険は、まさに『オイディプス王』の主題である。題名に使われている王 (tyrannos) とは僭主を意味しており、たとえ彼が善政を敷いていたとしてもスピュクスの謎を解いた類い稀な理性の持ち主である限りは、人間の限界 (metra) を越える傲慢の罪に墜ちている。そのために彼は我知らず犯した罪の咎で突如予測しえない形で神の復讐的にされるのである。それというのも、限界の侵犯は自然の秩序からの逸脱に等しいからである。⁽²⁴⁾ 理性とは物事の外見に惑わされずにその本質を洞察する能力である。ラインハルトに倣って『オイディプス王』を“見せかけ (Schein) の悲劇”と呼んだのはハイデガーであるが、実際オイディプスを襲った突然の不幸の源は、本質を洞察するはずの理性が逆に虚偽をもたらすということを認識しようとしないう彼の傲慢にあるのである。自らに懲罰を下した彼を哀れんで、コロスは次のように歌う。「私が当てに出来るものといえ、見せかけのそのまた見せかけ (dokein kai doxant) 。

/ なぜなら、確かに幸を得たと思っても / それは幻 (eikōn) にすぎないからだ。」(1189ff. - ロエブ版英訳に依る拙訳)⁽²⁵⁾ こうしてこの悲劇は、余りにも暗いコロスの合唱で幕を閉じるのである。「されば、かの最後の日の訪れを待つうちは、 / 悩みをうけずこの世の涯を越すまでは、 / いかなる死すべき人の子をも幸ある者と呼ぶなかれ。」(1528ff. - 高津春繁訳)⁽²⁶⁾

ソフィストの思想から一半の影響を蒙っているエウリピデスには、明らかに無心論的な傾向が一方に認められる。そして『ヒッポリュトス』が教えてくれるように、この神々とその掟に対する懷疑は、内面性を知り外見を取り繕うことを人間が覚えた結果として見せかけと本心を見分けることが困難になり、つまりは存在を喪失してしまったことに帰因している。女神アフロディテの復讐がもたらす悲劇という結構を備えているとはいえ、義母との関係を父から疑われて死へと追いやられるヒッポリュトスの不幸は、既にギリシア世界が引き受けてしまったこの人間的眞実に対して、彼が無垢であるが故に無知であったことに基づいている。⁽²⁷⁾ この偽善への怒りは、政治的には僭主制にも等しい民主制の告発と

して描かれる。トロイア王プリアモスの后ヘカベが、預けていた末子ポリュドロスを金銭への欲望から殺害したトラキア王ポリュメストルに復讐する悲劇『ヘカベ』の中で彼女は、ポリュメストルの殺害を民衆の非難を恐れて逡巡するアガメノンに対してこう迫るのである。「ああ、死すべき人の子に自由はないもの。財宝か運命 (tuchê) の虜であるか、民衆 (polis) や法 (nomos) の手が思うがままに振る舞うをさまたげる。衆愚を恐れ、それほどにはばかりからには、その恐怖からあなたを解いて差し上げよう。」(864ff. - 高津春繁訳)ここでは、『救いを求める女たち』で表明された民衆への信頼も民主制への自信もはや見出すことはできないが、それというのも正義を守る発条源であるべき恥 (aidôs) の意識が変質してしまったからである。アガメノンの躊躇いの原因は、自然に反する行為とそれに伴う神々の復讐への怖れではなく、彼が明言するようにアカイア人の非難、つまりは他者に誹られることへの怖れである。その上、その民衆が偽善にまみれ欲望に憑かれた存在と化しているとしたら、民主制がその理念から遙かに遠く離れてしまったことは明白であろう。⁽²⁸⁾ヘカベは言葉に対する不信も表明する。「言葉 (logos) が事実 (pragma) にまさるといことが人間にあってはなりませぬ。いいや、秀れた行為には秀れた言葉が、悪行にはうつろな言葉が伴い、不正をうまい言葉が言いくるめることはあってはならぬ。」(1188ff.)ここには、ソフィスト、そして彼らを生みだしたアテナイ民主制に対するエウリピデスの苦い思いが反映されていることは間違いない。では、この作品におけるエウリピデスの解決策は如何なるものなのか。娘ポリュクセネと息子ポリュドロスを相次いで失い悲嘆にくれ復讐の念に狂うヘカベには、伝統的な神々の掟の尊重を説き彼女の罪を赦すアガメノンの言葉もまったく説得力をもたないであろう。そればかりか、苦しみは彼女の高貴な性格 (êthos) をすらも変えてしまう。今や彼女は、まったく新しい法 (nomos)、一切の友情と信頼の欠如した孤独な人間に仕えるべき法に縋るしかないのである。⁽²⁹⁾「わが子よ、わが子よ、/ああ、これが悲嘆の初め、/まがつ神がたった今教えられた/狂おしい歌の調べ [法] (nomos) 。」(681ff.)

この新しい法が如何なるものであるかは、オイディプスが去った後のテーバイ王の跡目争いに取材した『フェニキアの女たち』の中でエテオクレスによって説明される。彼こそは、ソボクレスの『アンティゴネー』で描かれたクレオン、断固たる意志で国家の法を守ることを自らの務めと心得ているあのクレオンと同類の人間である。「さあこうなつては、戦火よきたれ。剣をとれ。馬をつなげ。戦車で野を満たせ。おれはこ奴にわが主権 (tyrannis) をわたしはせぬぞ。もしも、正義を破ること (adikia) が必要ならば、主権のために破るのが最も立派な不正だ。その他のことでは、神を畏れねばならぬ。」(521ff.)ここには、国家理性のためには道徳を無視し、秩序維持のためには躊躇うことなく暴力を行使することを説いたマキャベリとも見紛う政治家が立っている。エウリピデスは、当時のアテナイにこうした政治家の存在を認めていたのであるが、しかし、勿論これは彼の理想でも処方箋でもない。それは、オイディプスの「神々の定め (anankê) に死すべき人間は従わねばならぬのだ」(1763) という言葉からも明らかである。

おそらくエウリピデスの政治思想は、まさにギリシア世界の終焉を予告するともいえる血とエロティシズムに彩られた世紀末の悲劇『パッコス信女』に最もよく窺われるであろう。⁽³⁰⁾ 信仰を嘲笑う若きテーバイ王ペンテウスが、あるうことかディオニュソス信仰に熱狂する母アガウエの手によって八つ裂きにされるというこの深刻な作品には、彼の宗教観が反映されていると一般的に言われている。「神を敬わぬという点で、ペンテウスもお前たちも同類であったわけじゃ。そこで神がペンテウスもお前もたちももるともに、一撃に打ちすえられたのじゃ」(13002ff. - 松平千秋訳)というペンテウスの祖父カドモスの言葉は、無神論でも新興宗教でもなく、伝統的な信仰への帰依を説いたものと理解して間違いない。そして同時にそこには、神々の掟と人間の掟がまだ乖離してはいなかった古の法への回帰とい

う政治的含蓄が込められていることもまた確かである。オストワルドによれば、以下に引用するコロスの合唱の中でエウリピデスは、人為的法をnomos、実践的慣習をnomimaと呼んで区別したトゥキュディデスの例に倣って、法を後者をもって示している。⁽³¹⁾彼の政治思想を端的に表明した文章であるから敢えて少々長く引用したい。「神の力の顕われは / 急がず、されど過たず / 人間の心狂いて / 我執に迷い / 神々を敬わぬものあれば / 神意はこれを匡したもう。 / ゆるやかに流るときの歩みをば / 巧みに秘して、神々は / 不敬の輩を討ちたもう、 / 古往より守り来れる法 (nomos) を越えて / 想いを馳せ、事理を探るは正しからず。 / 神霊の在すを信じ、 / 幾代を継ぎて法 (nomima) となれるは / 本然の理 (physis) に根ざし / 真理もまたここに在りと / 思えば費え少なからむ。 / ……そのゆえに今日また明日と、 / その日々に仕合わせあれば、 / それをしも真の幸をわれは呼ぶ。」(882ff.)⁽³²⁾

本節において我々が確認したことは、アリストテレスの正義概念へと受け継がれたギリシア本来のそれとは、第1に、自然という存在の秩序にかなっていなければその名に値しないということ、しかしながら、第2に、理性の限界からそれを完全に洞察することは不可能であるために人間はしばしば不正を犯し、従って偶然に襲う神々の復讐という形でそれを贖わねばならないこと、第3に、それ故に神々への敬虔な態度と先人の知恵ともいうべき歴史的慣習を守ることこそが、正義にかなった振る舞いへと人間を導く慎慮であると考えられていたことである。

ところで、初期ハイデガーにとってアリストテレスが決定的に重要であったのは、その哲学にはギリシア本来の思考が存続していると彼が考えた故であった。事実、後期ハイデガーは、アリストテレスがプラトンを批判して先祖帰りを行ったように、今度は自ら前ソクラテス期へと赴くことになる。⁽³⁾では、ハイデガーがギリシアに見出した多くの概念のうち特に正義を取り上げて検討してみたい。

(1) ヒュー・ロイド＝ジョーンズ『ゼウスの正義 - 古代ギリシア精神史』岩波書店、1983年、6頁

(2) 同上、45頁

(3) 従って悪は、「我知らず(akon)」、「運命の力によって(kata moiran)」犯される。Cf. Adkins, A.W.H., Merit and Responsibility: A Study in Greek Value, Clarendon Press, 1960, Ch.2; Farrar, C., The Origin of Democratic Thinking: The Invention of Politics in Classical Athens, Cambridge University Press, 1988, Ch.2. 勿論、この点はホメロス時代の人間が未だ自己意識に覚醒していなかったという精神的解釈を踏まえて、主張されている。こうした解釈については、cf. Snell, B., The Discovery of the Mind: The Greek Origins of European Thought, trad. by Rosenmeyer, T.G., Basil Blackwell, 1953, Ch.1, 2; Vernant, P. et Vidal-Naquet, P., op. cit., ch.3. スネルもヴェルナンも共に、後述されるようにギリシア悲劇は自己意識の覚醒をもたらした葛藤の芸術的反映であると考えられる点で一致している。他方で、こうした解釈はヘーゲルの歴史哲学から過度に影響されていると批判するものとして、cf. Gill, Ch., op. cit.

(4) Nestle, W., Vom Mythos zum Logos: Die Selbstentfaltung des griechischen Denkens von Homer bis auf die Sophistik und Sokrates, Zweite Auflage, Alfred Kröner, 1942, S.34f. ハーヴェロックは、本来ギリシアにおいては法とは慣習法であり、従って法(nomos)と慣習・習慣(ethos)は殆ど同義で用いられていたことを指摘している。Cf. Havelock, E.A., The Greek Concept of Justice: From Its Shadow in Homer to Its Substance in Plato, Harvard University Press, 1978, p.24. また、گرانによれば、本来テミスと呼ばれた法は家父長制的氏族内部の掟を、ディーケーと呼ばれた法はこれら氏族相互の関係を律する掟であった。前者が民主的、感情的であったのに対して後者は貴族的であり、比較的合理的であった。ヘシオドスにおいて既にディーケーが優位に立っているが、それでもテミスはディーケーと絡まりながらギリシア世界の最後まで存続したのである。Cf. Guérin, P., L'idée de justice dans la conception de l'Univers chez les premiers philosophes grecs: De Thalès à Héraclite, Félix Alcan, 1934, ch. préliminaire.

(5) Ostwald, M., From Popular Sovereignty to the Sovereignty of Law: Law, Society, and Politics in Fifth-Century Athens, University of California Press, 1986, p.86.

- (6) Havelock, E., op.cit., p.194ff.
- (7) 「叙情詩の時代にギリシアにポリスが成立し、古い封建的共同生活に代わって法によって秩序づけられた共同体ができあがる。個人意識と国家秩序が同時代に発生しているということは、驚くに値しない。というのも、市民であるということと家臣団に属しているということとは、同じではないからである。法が、人間を結びつける新しい絆である。」(Snell, B., op.cit., p.69)勿論、商品経済の一定の発展に伴う貧富の格差の拡大という要因も重要であるが、ここでは純粹に精神的な説明に限定する。
- (8) Cf. Havelock, E., op. cit., ch.14; Vlastos, G., *Solonian Justice*, Classical Philology, No.41, 1946; ditto, *Equality and Justice in Early Greek Cosmologies*, Classical Philology, No. 42, 1947. なお、哲学の誕生とポリスの成立の関係については、前掲拙稿「政治概念に関する一考察」参照。
- (9) 「ソロンはピエーを正当性の枠の中におくために、従来のように伝統と慣習にではなく、明確な理念であるディーケーに依拠させた。このとき真の意味における“政治(ポリテイア)”が始まったといえるであろう。」(仲手川良雄『古代ギリシアにおける自由と正義 - 思想・心性のあり方から国制・政治の構造へ』創文社、1998年、65頁)
- (10) クレイステネスの改革以降、法や布告を示す語として従来のthesmosに代わってnomosが統一的に用いられるようになる。Cf. Ostwald, M., op. cit., p.88 但し、アドキンスは、5世紀になっても以下のような点でまだ徳や正義に関する伝統的な考え方が存続していたと主張する。第1に、恥と道徳的意識との関係、つまり道徳は良心のように完全に内面化されてはいない。第2に、勇敢という戦士の徳が重要視されている。第3に、美と徳の関係、つまり徳は美しい行為として現れる。Cf. Adkins, A. W. H., op. cit., p.154ff.
- (11) 「それは、古いものと新しいもの、留まろうとするものと前に進もうとするもの、実践と理論、本能と理性、共同体と個人の間の闘争[の時代]であった。そしてとりわけソフィストが若者の心を捉えたところでは、それは老人と若者、父と子の間の世代間闘争であった。……この闘争の一方の陣営 彼らはまさしくギリシア的な芸術である当時の韻文芸術、就中悲劇の領域で活躍したのであるが へと、今や目を転じなければならぬ。」(Nestle, W., op. cit., S.448) 悲劇にはアテナイ民主制擁護という明確な政治的意図が含まれていたと主張するものとして、cf. Zak, W. F., op. cit., p.27; Wohl, V., *Intimate Commerce: Exchange, Gender, and Subjectivity in Greek Tragedy*, University of Texas Press, 1998, p.xxvi.
- (12) 「我々の目に映るアイスキュロスは、哲学者ではなく彼の国民に対する最も偉大な教育者である。彼は国民の最も高貴な特性を体現しており、彼らの世界や神々の姿、その倫理、その思慮深く犠牲的な市民精神を高めることを欲した。だが、彼はまた人間の自己中心的性格や傲慢が増大する危険を眼にして、常にそれらに警告を発した。彼は、古きギリシア人の生活の知恵を担った最後の偉大な人間である。」(Nestle, W., op. cit., S.180)
- (13) 「ソフィストの批判に対抗してソボクレスは、彼自身が個人的に心酔していただけではなく、ポリスの安寧もその維持に懸かっていると彼の考えた宗教と習俗の擁護へと赴いた。宗教を攻撃する者は国家の基礎を揺るがし、それを危機に陥れるのである。ただ、この詩人はこうした擁護をソフィスト流の議論で示すのではなく、詩人として古の神話の奥底をえぐり取り、それを芸術的形象をもって眼前に描き出す道をとったのである。」(ibid., S.451)
- (14) 「エウリピデスは、ソボクレスのように宗教の絶対性を信じてはいなかったが、習俗のそれには信頼を寄せていた。彼がソクラテスと分かちもっていたように思われるこの信頼こそが、彼が神々を非難する時に暗黙の内に背後に秘められていたものである。しかし、国民の実定的な宗教は、彼にとっては如何なる現実的な真理内容ももってはいず、人為(nomo)の所産でしかなかった。」(ibid., S. 499)
- (15) 前掲拙稿「政治概念に関する一考察」参照。
- (16) Zelenak, M. X., *Gender and Politics in Greek Tragedy*, Peter Lang, 1998, p.49ff. 著者はまた、アイスキュロスの作品の背景には貴族の法廷(アレオパゴス)に対する民会(エクレシア)並びに諮問委員会(プーレー)の勝利という政治的事件があることを、指摘している(p.70ff.) なお、この研究は、近年盛んなフェミニズムの立場から書かれた悲劇分析である。著者によれば、元来ディオニュソスを祭る儀式から発展した悲劇には、却って女性を神秘的な力を秘めた存在として崇拜する逆差別(gender hybris)とも言うべき側面があった。従って

- 「ギリシア悲劇において女性の登場人物は、男性的精神に対する“根源的他者”として中心的役割を演じることが要求された」(p.21) ののであるが、しかしながら「女性的なものは、政治的にも芸術的にも発明されたカテゴリーであった。」(p.24) 政治的な発明とは、451年にペリクレスによって制定された市民権法によって、市民とは「市民の娘と結婚した市民の息子」に限ると規定されたことを指している。同様に、同一性に基づく秩序（男性的なもの）によって排除された混沌（差異の許容）としての女性的なものに視点を据えて、アイスキュロスの『テーバイに向かう七将』を分析したサクソンハウスの卓抜な研究も参照。Saxonhouse, A.W., *Fear of Diversity: The Birth of Political Science in Ancient Greek Thought*, The University of Chicago Press, 1992, p.54ff.
- (17) Zak, W.F., op. cit., p.83ff. オレステスを護るアポロンに向けた復讐の女神達の非難とは、こうである。「予言者でおいでながら、社の炉辺を、／われからと自身の招いた／罪の穢れに、奥殿をお染ませなさった、／神々の掟 (nomoi theón) に背き、人間を大切になさり、／生まれの古い、慣習の定め (moiras phthisas) を破って。」(168ff. - 呉茂一訳) 同様に、大詰めの法廷の場で女神アテナイに対して彼女達が放つ呪詛の言葉。「何ていうことだ、／新しい神々ったら、／昔からの掟で定め (palaios nomos) を、よくも／私の手からもぎ取って、足蹴にかけたな。」(778f.)
- (18) Farrar, C., op. cit., p.38.
- (19) Meier, Ch., *The Greek Discovery of Politics*, trad. by McLintock, D., Harvard University Press, 1990, p.129.
- (20) Ibid., p.138.
- (21) 神々の復讐は偶然 (tuchè) という形で襲来する。傲慢の故に偶然の椿事に右往左往するという主題は、『アイアス』により直接的に描かれている。以下の論文では、個々の作品の分析を通して、偶然の可能性を弁えてそれに備えることこそが政治であると、主張している。Cf. Davis, M., *Politics and Madness*, in Euben, J.P. (ed.), op. cit.
- (22) アンティゴネーとクレオンを対立させることなく、両者とも固定的な法に頑なに従おうとする点で同様であるときみならず解釈もある。Cf. Nussbaum, M.C., op.cit., p.61 ; Zak, W.F., op. cit., p.126f. ヌスバウムによれば、両者を止揚するヘーゲルの解釈は所詮は哲学者の机上の空論であり、複雑な現実の中で他者との関係性を築く上では有効ではない (p.67ff.)。何れの研究も女性的なものと男性的なものという二項対立を越えようとする立場である。同じ観点から、逆にアンティゴネーは女性的なものの象徴というよりも、両性を兼ね備えた存在と見なす解釈もある。Cf. Lane, W.J. and Lane, A.M., *The Politics of Antigone*, in Euben, J.P. (ed.), op. cit.
- (23) ヌスバウムの説明を記す。「こうして、理性による人間の勝利を讃える宣言はまた、理性の限界とその侵犯、そしてそこに生じる葛藤の凝縮された記録でもあることが明らかになる。我々の価値の体系が豊かになるにつれてそこに調和を見出すことが困難になることが、そこでは暗示されている。価値や神性にまともな直面するほどに、この世では確実に葛藤が近づいて来るのである。諸価値の統一を求めれば[生の]貧困という、諸価値の豊かさを求めれば不調和という代償を払うことになる。実際、“死すべき存在の生にあっては偉大な事柄は災厄なくしては起こらない”(『アンティゴネー』613-14) というのが、“書かれざる掟”(613) であるように見える。まさに適切にもこの箇所では合唱団は、こう語るのである。“この怪しい前兆に眼を凝らしながら、私は[幸福と不幸の]両者に思いを致すのだ。”(Nussbaum, M., op. cit., p.75) 次節で論じるように、この合唱歌はハイデガーにとって重要な意味をもっているが、ザクは彼の解釈に反対して、この歌はポリスという土壌を喪失して (apolis) 居場所がなくなり (aporos) 「[理性ある人間は]何事が差し迫ろうと術策なしでは (aporos) 向かっていけない」(360) 、根無し草になる恐怖を語っていると指摘している。Cf. Zak, W.F., op. cit., p.126f. and p.206ff.
- (24) 「[悲劇の主題である] 慎慮 (phronésis) は、まだソクラテス的な無知の知ではない (それが無自覚的ではあれその後継者であるとしても)。しかし、この知は自らにつきまとう呪いに用心をして、常に自らの必然的限界を意識しているように注意している。ソポクレスの描くオイディプスが自らの眼を剝るのも、余りにも知らうとしてティレシアスの予言に込められた忠告を理解するのが遅すぎたためである。」(Aubenque, P., op. cit., p.164) フェミニズムの立場から悲劇を解釈するサクソンハウスによれば、オイディプスの理性とは抽象化する能力であり、それ故にそれは感性的多様性を抑圧して過度の統一性を持ち込む点で、自然を逸脱することに

なる。Cf. Saxonhouse, A.W., *The Tyranny of Reason in the World of the Polis*, American Political Science Review, vol.82 No.4, December 1988. また、この悲劇にいわばアテナイ近代における啓蒙の弁証法を見る解釈として、cf. Rocco, Ch., *Tragedy and Enlightenment : Athenian Political Thought and the Dilemmas of Modernity*, University of California Press, 1997, Ch.2.

- (25)ハイデガーは、この詩にギリシア人の許における“存在と見せかけの間の戦い(Kampf)の詩的刻印”を認める。勿論、ハイデガーの場合、この戦いは二項対立ではなく両義的なものである。何故ならば、「現れ(Erscheinen)としての存在そのものには見せかけ(Schein)が属している」(Heidegger, M., *Einführung in die Metaphysik*, Gesamtausgabe Bd.40, S.116)からであり、「存在と見せかけとは相互に属し合っており(zusammengehören)相互に属し合うものとして相互に他を伴っており(being-with)相互に他を伴うことで常に両者の交代が起こる。それ故に間断なき両者の絡まり合いがあり、そこから迷誤と両者のとり違いが生じる」(S.117)からである。こうした独特の考え方から、ハイデガーは引用箇所についても極めて特異なドイツ語訳を与えている(S.115f.)。ザクは、そこに“このポストモダンの哲学者の西洋の知的伝統の起源への回帰”を認めて、その解釈を批判している。Cf. Zak, W.F., op. cit., p.202ff. なお、次節で触れられるハイデガーの存在概念の両義性について差し当たっては、前掲拙著『美と政治』序章及び第4章参照。
- (26)このペシズムは、『コロノスのオイディプス』における次の有名な台詞では一層深まっている。「この世に生を享けないのが、/すべてにまして、いちばんよいこと、/生まれたからには、来たところ、/そこへ速やかに赴くのが、/次にいちばんよいことだ。」(1224ff. - 高津春繁訳)この作品にはまた、ニーチェを欢喜させたオイディプスの次の台詞も含まれている。「おれは旋の前では潔白だ、知らずしてこの仕儀に陥ったのだ。」(548)啓蒙が進み、神々と人間の距離が縮小した結果、ソボクレスの悲劇では不幸は神々の復讐によるものなのか、英雄自身の性格に由来するものなのかを判別困難になるという点については、cf. Schwartz, J.D., *Human Action and Political Action in Oedipus Tyrannos*, in Euben, J.P. (ed.), op. cit.
- (27)作者は、冒頭でヒッポリュトスの無神論的傾向を匂わせてはいる。「暗闇で豊饒あらたかな神様などは、私は大嫌いなのだ。」(104 - 松平千秋訳)しかし、妻との関係を疑う父に対してこう訴える彼の心は真実である。「ああ、私は、自分が父上のみか世間の眼にも、悪人として(kakos)として映る(phainomai dokō)かと思うと、胸は張り裂けるばかり、男泣きに泣きとう存じます。」(1070f.)他方、我が子の言葉を信じることができない父テセウスも、こう嘆く。「ああ、交わる友の心を読み、真実の友(alēthēs)と偽りの友(pseudos)とを見分けるしるしを、人間がもてたらばよからうに。また人間がみな二種の声をもち、一は誠実の(dikaios)、他は場当たりのと、使い分けられるものならば・・・」(925ff.)そして両者はついに神々に対する呪詛の言葉まで口走るのである。「テセウス：神が俺の分別をすっかり狂わせてしまっておられたのじゃ。ヒッポリュトス：ああ、人間の呪いが、神にもかけられたらよいのに。」(1414ff.)しかしながら、最終的なエウリピデスの主張は以下のコロスの合唱に込められていると考えるべきであろう。「神の想いに胸浸されるとき、/憂いは消える。/けれど、密やかに全能の知を想う心も/人の世の定めなき営みをまのあたり見ては、/そぞろにゆらく。/人の世の移り変わりの激しさは、/今日のはかく、明日のはかくと、/止まる暇もない。/願わくは、神のめぐみによって、/泡沫の幸を喜び、/ものを思わぬ心を得たい、/願わしく思うは、あまりに深く理を探ることなく、/さりとしてまた、あらぬ迷信にも染まぬよう。/とらわれぬ心をもって、なるがままに従い、/明日の日のもたらすものを素直にうけて、/喜びのうちに、世を送りたい。」(1102ff.)抑も、偽りの(pseudos)という語が人間の心のあり方にも用いられるようになったのは、ポリスの成立期と時期を同じくしていた(Nestle, W., op. cit., S.67ff.)。そして悲劇が書かれた頃のギリシア世界ではグラウコンが喝破したように、偽善は真実にも優る状況であった。悲劇作家達は、こうした風潮に抗してルソー的な透明なコミュニケーションの回復を訴えたのである。例えば、ヴォールはこのような問題意識から、内面の善が外部に現れたものとしての美(kalokagathia)の理念に関してソボクレスの『トラキスの女たち』を題材にして見事な分析を施している。Cf. Wohl, V., op. cit., Part1. 因みに、pseudos という形容詞についてもハイデガーは特異な考えを述べている。彼の存在論の要諦である、存在の開示[真理](alētheia)と存在の隠蔽[忘却](lēthē)の両義性という立場から、彼は虚偽(to pseudos)と真理(alētheia)の両義性こそが本来の意味であり、従ってpseudosを現代的な虚偽の

意味に解してはならないと主張する。pseudos とは存在が隠蔽された状態を形容しているが、それは真理と対立するものではないのである。Cf. Heidegger, M., Parmenides, Gesamtausgabe Bd.54, S.30ff.

- (28)『ヒッポリュトス』ではパンドラによって二つの恥(aidós)が区別されているが、しかし両者を見分けることの困難も指摘されている。「恥じらいに二種あって、一方は正しい恥じらい、けれど他方は、世の人の煩いともなるわるいものです。もしこのふたいろの恥じらいをはっきり区別ができるのなら、同じ名前と呼ばれようはずもないであろう。」(385ff.)
- (29)ヌスパウムの卓越した解釈を見よ。Cf. Nussbaum, B.C., po. cit., Ch.13. その時、ヘカベは人間から野獣へと転落してしまう。何故ならば、孤独に生きるのは神々でないとしたら野獣であるからである。ヌスパウムの理解するエウリピデスのメッセージ(そしてそれは、この大著に託した彼女自身のそれでもあるのだが)とは、以下のようなものである。「エウリピデスは、政治的動物としての我々の自己創造は取り返しのきかないものではないことを我々に示している。法(nomos)によって、そして法の中に存在する政治的なものは、我々を包摂することも止めうるのだ。人間は、社会的存在として野獣と神の中間に吊り下がっている。それ故に人間は、それら自足的な存在とは異なり、[世界に]開かれた傷つきやすいものであり、その最も根本的な関心において関係性の下に置かれているという性格を持つものとして定義される。しかし、もし人間が自然界を構成する不変の物質ではなく、他者を信頼し他者と関わる性質をもった存在であるとしても、…人間はまた極めて容易にそうであることを止めてしまうものでもあるのだ。(プラトンのように)天上へと上昇して神の如き自足へと向かうか、或いは転落して犬の如き自足へと向かうか、いずれにしても、…我々は信頼を失うことによって犬にも神にもなりうる 時に孤独な観想の人生を送ることによって、また時に自己を変えようともせず偶然の流れに身を委ねることによって。」(p.416f.)
- (30)ポストモダンの概念を用いて、この作品には脱構築の手法が看取されると主張する論者もいる。Cf. Zelenak, M. X., op. cit., Ch.10.
- (31)Ostward, M., op. cit., p.106f.
- (32)但し、エウリピデスは、反動的、急進的な復古を考えていたわけではない。例えば、オストワルドは、「生を知性を通して把握する企てとそれを直接的経験を通して為そうとする企ての間の緊張」(ibid.,p.287)が、『パッコス信女』におけるエウリピデスの宗教観の核心に横たわっていることを指摘し、そこから派生する政治思想を以下のように要約している。「人間の行動に限界を設ける nomoi が如何にして暗黙のうちに信念と実践を示しているか、また nomimon が如何にして信念と崇拜の対象としての神性に関わっているかを、この作品は表している。そうであるとすれば、“知恵(sophon)”とは知的宗教と伝統的宗教の間の葛藤を次の方法で解決しようとするであろう。即ち、両宗教の融合を通して同時にソフィストがアテナイ市民に提示した nomos と physis の間の緊張も宗教的に解消することによって。」(ibid., p.289)

(3)

ハイデガーは、20世紀にあって自然概念、それも明らかにギリシア的な意味での自然(physis)を中心に思索した希有な哲学者である。人間に優位する存在という彼の思想は、或る種の自然法的発想を受け継いでいるとさえ言えるかもしれない。⁽¹⁾しかしながら、問題はハイデガーの自然概念の特異性である。まさにケーレの最中に書かれた『根拠の本質について』では、ギリシア的コスモスについて以下のようにその特質が描かれている。「1.[ギリシア的な]世界(Welt)とは、存在物そのものというよりは、存在物の如何に存在するか(Wie des Seins)である。2.この如何に存在するかは、全体としての存在物(das Seiende im Ganzen)を規定している。それは、根本において各存在物が如何に存在するか一般の可能性をその限界と尺度(Grenze und Maß)として規定している。3.この全体として如何にあるかは、或る仕方ですら[人間と世界との間の交渉として]先行している(vorgängig)。4.[従って]この[交渉として]先行している全体として如何に存在するかは、それ自体人間という現存在に対して総体的である。それ故に世界は、たとえそれが人間も含めてあらゆる存在物を全体として包摂している

としても、人間という現存在に所属しているのである。」⁽²⁾最後の祭りなどは一見すると人間中心主義を、或いはケーレ以前の現存在中心主義と呼ばれる立場を表明しているように思われるが、勿論そうではない。全体としての存在物相互が織りなす自然の秩序は、人間がその全体を洞察することが不可能である以上、その都度特定の存在物相互の秩序として現れるということ、ハイデガーは言いたいのである。『根拠の本質について』では、所謂形而上学が成立した結果として存在物の如何に（Wie）ではなく、その何（Was）、つまり本質によって世界を規定することがギリシアのコスモスの喪失をもたらしたことが考察されている。だが、果たしてこのようないわばアド・ホックな存在の秩序によってよく正義が担保されるのであろうか。

しかし、抑も西洋形而上学に伝統的な普遍的且つ不変的な本質や根拠といった概念そのものを解体すること、或いは脱構築することこそが一貫した問題であるハイデガーにとって、正義概念の解体も必須の作業であるはずである。ニーチェは、遠近法主義の立場から真の世界と見せかけの世界という形而上学的区別を廃棄してしまった。道徳的真理を標榜する正義もまたその根拠を奪われて、もはや普遍的な妥当性を主張しえなくなる。「ニーチェにとって“正義（Gerechtigkeit）”という語は、“法学的な”意味も“道徳的な”意味ももってはいない。寧ろそれは、比喩（homoiosis）によって、即ち混沌にすぎない全体としての“存在物”、つまり存在物そのものに[人間の生との]等価物を持ち込むことによって遂行され成就される事柄を指している。全体としての存在物を思考すること、つまりその真理において、存在物における真理において思考すること　これは形而上学である。“正義”とはここでは真理の本質に対して、即ち西洋形而上学の終わりに望んで真理の本質が把握されるべき仕方に対して与えられた形而上学的名称である。」⁽³⁾ところが、人間はアルキメデスの点に立てないが故に必然的にその認識は地平に拘束され、けっして全体としての存在物を把握することができないとすれば、真理も正義も捏造されたものとして以外にはありえない。ニーチェにとってもハイデガーにとっても、正義の名による強制は“規格化（standardization）”或いは“規範化（normalization）”に等しい。⁽⁴⁾真理即ち存在の現前は常にその不在を伴っているが故に真理は虚偽との両義性の下に置かれているように、正義もまた不正と両義的な関係の下にあるのである。何故ならば、正義はギリシア以来それを支えたと考えられてきた自然という存在物の現前の秩序、即ち存在の秩序から切り離されてしまうために、そこには常に存在の不在、隠蔽がつきまとうからである。万物の生成消滅の起源（archè）を語ったアナクシマンドロスの箴言を独特に解釈した論文の中でハイデガーは、古代ギリシアにおける正義（dikè）、不正（adikia）、罰（tisis）といった概念を断じて擬人的に表象してはならないと戒めた上で、⁽⁵⁾dikèを連関（Fuge）、adikiaを非連関（Unfuge）と訳して両者の相即性を主張する。正義即ち連関とは、全体としての存在物相互の織りなす秩序を指しているが、そこに現前する存在は、同時に或る特定の存在物の姿で現れるが故に、換言すれば全体ではなくその部分を示すに止まるが故に、結局は隠蔽されている。従って正義はまた、不正即ち非連関でもある。つまり正義と不正は両義的な関係の下にあるのである。「箴言が明らかに語っているように、現前するものはadikiaの中に、換言すれば連関の外にある。にもかかわらずこのことは、それがもはや現前していないということの意味しえない。しかし、この箴言はまた、現前するものは偶然に（gelegentlich）或いは逆に何らかのその本質に従って連関の外にあるということをも単に語っているわけではない。この箴言の真意とは、現前するものはそのように現前するものとして連関の外にあるということである。現前することそのものに、連関と連関の外にあること[非連関]の両者が属していなければならないのである。」⁽⁶⁾要するに、ハイデガーは、正義とは存在物の存在相互の秩序（存在の秩序）であると規定した上で、その秩序は同時に存在を隠蔽する不正な秩序でもであると主張している。これは、正義の基底に自然を据えたギリシア本来の正義概念とはおよそ相容れない考え方である。正義

は存在の秩序という基礎を奪われてしまうのである。にもかかわらずハイデガーは、自らの正義概念をギリシア的正義から導き出して来る。果たしてそのような力技は可能なのか。以下では、ギリシア人の世界観を構成する幾つかの概念を彼が如何に解釈するののを見てみたい。

『ヒューマニズム書簡』では、ヘラクレイトスのごく短い断片 119 「性格 (ēthos) がその人に憑いた神霊 (daimōn) である」⁽⁷⁾ を素材にして、エートス概念が解釈されている。ハイデガーによれば、エートスとは性格でも慣習でもなく、元来は滞在地とか居住地、つまり「人間が住む開けた領域」⁽⁸⁾ を意味している。それ故にこの断片の意味するところは次のようになる。「人間は、人間である限りにおいて神の近くに住む。」⁽⁹⁾ では、「神の近くに住む」とは如何なる意味か。開けた領域とは存在が現前する場、明け透きの場を指している。従って彼がアリストテレスの伝えるヘラクレイトスにまつわる挿話を手引きにして説くように、存在はパン焼きの竈の傍らといったありふれた日常的世界の中に現れるのである。「神々はここに現前している (anwesen) 。」⁽¹⁰⁾

別稿において触れたように、⁽¹¹⁾ 同じく『ヒューマニズム書簡』の中でハイデガーは法 (nomos) の概念を取り上げて、それを語源である配分する (nemein) という意味にまで遡って検討を加え、存在を現前させるもの 無論のこと、そこに強制の契機も当為の意識も働いてはいないのであるが と解する。「配分する (Zuweisen) とは、ギリシア語では nemein と言う。ノモスとは、単なる法 (Gesetz) ではなく、より根源的には存在の贈与の中に孕まれている配分 (Zuweisung) の謂いである。」⁽¹²⁾ つまり法 (nomos) とは、個々の具体的な存在物において覆蔵されていたその存在が現前する運動を現す概念である。⁽¹³⁾

次に、1943 年度夏学期講義『西洋的思索の起源 ヘラクレイトス』における尺度・ルール (to metron) に関する考察を取り上げよう。対象であるヘラクレイトスの断片 30 は、一般に新羅万象の秩序 (kosmos) はその構成元素である火が規則正しく或いは矩を越えずに (metra) 燃えることに依存していることを説いた文章として理解されている。⁽¹⁴⁾ つまりそれは、自然に孕まれたロゴスへの信頼を語っているのである。だが、ハイデガーはこうした常識的な解釈を厳しく斥ける。「ギリシア語のテキストのどこに “規則正しく (nach Maßen)” と書いてあるのか。」⁽¹⁵⁾ ここでもまた、ト・メトロンとは存在が現れる場を意味しており、重要なことにはその結果、コスモスは秩序だった世界という意味を失ってしまう。コスモスとは諸存在物の存在が現前した領域に与えられる呼称なのである。「メトロンの根本的な意味つまりその本質とは、広がり (die Weite)、開かれていること (das Offene)、自らを延ばし広げる明け透き (Lichtung) である。……元初的な意味での顕彰 [名譽] (Zier)、換言すれば明け透かせる連関 (lichtende Fügung) としてのピュシスは、広がり火をつけて、それを明るくする。この広がり開示の中ではじめて、現れるもの (Erscheinendes) は他から見られ (Aussehen) 且つ自ら装いつつ (Sichausnehmen) [他のそれらと] 連関した広がりを形作るのである。」⁽¹⁶⁾ しかしながら、ト・メトロンは存在が現れる場であると同時にそれを隠蔽する場でもある。従ってピュシスもまた、存在の現前と不在の両義的戯れそのものであり、断じて普遍的且つ不変的な秩序ではありえないのである。「メトラとは、[存在が] 現れ且つ自らを秘匿する (aufgehenden und sich verschließenden) 広がりという根源的な意味での広がり (Maße) であり、その内部ではじめて人間は [世界を見回す] 視 (Sicht) が可能になり、またそれに対して自らを開くことで存在物がその都度 (je) そのようなものとして現れてくる広がり (Maße) を、つまり “領域 (Spann-Weite)” を見ることができるのである。」⁽¹⁷⁾

以上の検討を踏まえて、もう一度ソポクレスの『アンティゴネー』でコロスが歌う人間頌歌に戻ることにしよう。前節で指摘したように、この歌は一般的には理性を持つが故に偉大な人間は、同時に理性を持つが故に悲惨な存在でもあることを述べて、傲慢を慎み神々とボリスの掟に忠実であることを論し

ていると理解されている。しかし、『形而上学入門』におけるハイデガーの解釈はここでも独特である。別稿で考察した視点とは異なり、ここでは正義という問題からこの作品を見てみよう。⁽¹⁸⁾ ハイデガーは、冒頭の人間の規定「不思議なもの (ta deina)」を敢えて「無気味なもの (das Unheimliche)」と訳した上で、人間が無気味である所以を3点挙げている。第1に、人間は存在を覆蔽された状態から現前させるために暴力を行使する (gewalt-tätig) 存在であるからである。しかし、そこで行使される暴力とは差し当たっては物理的暴力ではなく、存在論的暴力、彼が知 (Wissen) としての技術 (technè) と呼ぶものである。⁽¹⁹⁾ 第2に、人間に対抗する全体としての存在物つまり自然 (physis) が、人間に対して制圧的なもの (das Überwältigende) として現れてくるからである。⁽²⁰⁾ ここでハイデガーは、一見唐突に「この制圧的なものとしての無気味なもの (das deinon) は正義 (dikè) という根本的な語の中で現れてくる」⁽²¹⁾ と述べる。しかし、すぐに続けて彼が以下のように述べるのを確認するならば、疑問は氷解するはずである。「この語を我々は [承認された] 権限 (Fug) と訳す。ここでは権限とは、何よりも先ず連関 (Fuge) や構造 (Gefüge) の意味で理解されている。次いで権限は、命令 (Fügung) 指示 (Weisung) として制圧的なものに支配を許す。最後に権限は、秩序付ける構造 (das fügende Gefüge) として [他を] 秩序付け且つ自己を秩序化することを強制する。」⁽²²⁾ 第3に、とりわけ人間が「最も無気味なもの (to deinotaton)」であるのは、この同様に無気味な自然・正義と闘争する存在であるからである。「最も無気味なものの根本的特徴は、この二重の意味で無気味なもの (das deinon) の相互連関 (Wechselbezug) に存する。知る者は権限の直中へと進み入り、存在を存在物の中へと (“裂け目 (Riß) ” へと) もぎ取るのだ (reißt)。しかし、にもかかわらずけっして制圧的なものを意のままにすることはできない。こうして知るものは、権限 (Fug) とそこからの逸脱 (Unfug) の間へと、邪悪なものとの高貴なものとの間へと投げ入れられる。」⁽²³⁾

この文章を正しく理解するためには、ハイデガー哲学の全体を、とりわけその闘争 (polemos) という概念について知っておく必要がある。⁽²⁴⁾ 30年代になってから好んで用いられるようになる闘争 (Streit, Kampf) という言葉は、ギリシア語の polemos を彼が訳したものである。しかし、この語は文字通りの闘争という意味で理解されてはならない。実際、彼は闘争を意味する語として相互対向 (Gegeneinander) (『芸術作品の起源』) 相互振動 (Gegenschwung) (『哲学への寄与』) そして『形而上学入門』では相互措定 (Auseinandersetzung) 或いは上に引用したように相互連関といった多様な表現を採用しているのである。そこに含意されているのは、要するに存在の開示と隠蔽の両義的な関係、彼に特徴的な語を使用するならば戯れ (Spiel) である。この思想が彼の初期から一貫して抱懷されていたものであることは間違いないが、明示的に語られ始めるのはおそらく1929年の『形而上学とは何か』における「存在と無とは互いに他に属している (zusammengehören)」⁽²⁵⁾ という文章や、同年の『根拠の本質について』に見られる「[存在の] 隆起 (Überschwung) と退去 (Entzug) 相互の超越論的遊戯 (Einspielen)」⁽²⁶⁾ といった特異な言い回しからであろう。その後この存在と無の間の闘争は、存在の不覆蔽態と覆蔽態の間へ、大地と世界の間へと拡張されていくが、この両者の間に“裂け目 (Riß)” を作り出し、そこに存在が現れる場を指定するのが人間であるという点が重要である。ここに今度は存在と人間との間の闘争が始まる。存在は、ただ人間を通してのみ (敢えて認識を通してと言わないのであるが)⁽²⁷⁾ 現れるのであるから、人間は無気味なもの、暴力を行使するものとして存在の開示と隠蔽の間に割って入り、そこに裂け目を設けるのである。

暴力を行使して裂け目を作り出すとは、一体どういう事態なのか。具体的にはそれは、『芸術作品の起源』で彼が説いているように、技術 (technè) を用いて存在の現れ、即ち真理 (Wahrheit, alètheia) の場としての作品 (Werk) を作ることである。作品には芸術作品はもとより、国家 (ポリス) という政

治的な空間も含まれている。作品は、真理が隠蔽された、換言すれば存在忘却に陥っている日常的世界に亀裂を走らせ、そこに非日常的な、従って無気味なものを現出させる。作品とは、日常的世界の外部 (apolis) ではあるが、文字通り出口 (poros) のないどこでもない場所 (aporos) である。そこに、存在は現成する。そこでは芸術家は、そして政治家は両義的な存在である。日常的世界の側から見れば、彼は秩序を蹂躪する邪悪な者である。非日常的世界の側から見れば、無意味な秩序など一顧だにしない彼は高貴な者である。しかし、正確には彼は邪悪且つ高貴な両義的存在なのである。何れにしても作品の樹立は、日常的な秩序だった世界が解体し崩壊するという意味では破局の到来である。「制圧的な全体としての存在物 [自然、正義] と人間という暴力を行使する現存在とが相對峙する (Gegenwendigkeit) 中には、出口も場所も喪失した状態へと墜落する可能性が作用している。破滅 (Verderb) である。破滅とそこに至る可能性は、しかしながら、暴力を行使するものが具体的な暴力活動を成就できず失敗したから生じるわけではなく、寧ろこの破滅は、制圧的なものと暴力を行使することが相對峙していることの中に根本的に支配し待ちかまえている。存在という制圧的なものに暴力を行使しても、存在が現成する (west) ものとして、つまり自然 (physis) として現れる支配者として支配しているからには、その前に潰えるしかないのである。」⁽²⁸⁾

果たしてこれこそが、ハイデガーが起源としてのギリシアから引き出した政治思想であろうか。暴力を行使して既存の秩序を破壊することによって現代のポリスを蘇らせる夢を、彼はナチズムに託したのであろうか。重大な留保を付した上でならば、答えは然りである。では、如何なる留保か。まず、存在の現れ・現前・不覆蔽と存在の隠蔽・不在・覆蔽態の両義的戯れというハイデガー哲学の根本思想を確認せねばならない。その上で、本節で見てきたように存在、自然、正義が等置されているからには、正義もまた不正と両義的な関係にあるはずである。ハイデガーにとって、正義とは現前した存在物相互の連関である。しかし、存在物の存在はその都度それに対峙している人間との関係で相対的であり、従ってそこに成立する秩序はあくまでもアド・ホックなものである。同時に全体としての存在物である存在 (普遍) は、特定の意味を帯びた存在物 (特殊) として現れるが故に、そこでは存在は隠蔽されている。つまり存在の秩序という条件を満たしていないからには、それは不正であると言わざるをえない。こうして存在 / 不在の両義性に対応して、正 / 不正の両義性が承認されなければならないのである。このように考えるならば、ハイデガーの正義概念が如何にギリシアのそれのみならず、およそ西洋に伝統的な正義概念から懸け離れているかは、容易に理解されるであろう。ハイデガーの正義とは、断じて普遍的且つ不変的なものではありえない。伝統的な正義は、それが普遍的且つ不変的であるために個物に同一性を強制し、その結果存在を隠蔽してしまうのである。それ故に、それは解体され、脱構築されねばならない。寧ろ解体こそが正義なのである。⁽²⁹⁾

次に、この点に関連して、この存在と正義を根本的に規定している両義性或いは戯れの前には人間の暴力は無力であるという点に、一層注意すべきである。確かに30年代前半の著作や講演、わけでも『形而上学入門』には戦闘的な言辞が満ち溢れている。しかし、暴力とはいいながら、それは知であり、世界に対する断固とした態度であり、つまりは存在論的暴力であることを忘れてはならない。それは物理的暴力ではなく、畢竟意志の発動ではないのである。ニーチェ哲学が最後の形而上学であるとハイデガーが断定した根拠は、それが主体的意志の発動を求める主意主義であることに求められている。その証拠の一つとして彼は、ニーチェの正義概念を取り上げている。⁽³⁰⁾ 正義とは自ら新しい価値を定立しようとする力への意志⁽³¹⁾の所産である。つまり正義は、既存の善悪の彼岸で新たな価値に基づいて構成された秩序なのである。「力への意志という、何物にも拘束されない完全な主観性の形而上学の中で、真理は“正義”として現成する (west) 」、「⁽³²⁾ハイデガーの見るところ、結局ニーチェは超人の手にな

る正義の秩序を構想することで自らが開始した形而上学批判の企てを裏切ってしまったのである。しかし、彼自身は、あくまでも両義性の立場を貫こうとする。彼は、主体的に新たな正義の秩序を築くために既存の秩序を物理的に破壊しようとはしない。人間には、存在の命運、即ち存在の現前と不在の戯れの前で放下の態度を持することしか許されてはいない。そこに我々は、ワイマール体制を破壊して第三帝国を復興しようとする積極的な保守革命家を見出すことができるであろうか。

しかしながら、依然として疑問は残る。従来からケーレ以降のハイデガーに対しては、こうした静寂主義的態度が認められてきた。後期ハイデガーの非政治性は、現実のナチズムに幻滅し、ニーチェやヘルダーリンに学ぶことを通して、積極的に政治に関与した時期の決断主義的政治思想を清算した結果である、と。しかし、我々は、両義性の観念は初期から一貫した彼の根本思想であると考え、その意味では彼の思想にケーレなるものはない。では、あの時期彼が政治に寄せた期待は、一体如何なる思想的根拠に基づいていたのであろうか。ハイデガー問題はまだ解決されていないのである。⁽³³⁾

- (1) この点については、拙稿「自然概念に関する一考察」(『京都大学法学部創立百周年記念論文集』第1巻「基礎法学・政治学」有斐閣、1999年、所収)参照。
- (2) Heidegger, M., Vom Wesen des Grundes, Gesamtausgabe Bd. 9, S.143. 世界内存在という規定が、世界からの超越と世界への内在という両義的なあり方であることを強調するロザーレスは、この“如何に存在するか”がその都度のあり方(die jeweilige Art)を意味しており、“現存在に対して相対的である”とはそれがその都度(jeweils)規定されることである点に注意を促している。Cf. Rosales, A., Transzendenz und Differenz : Ein Beitrag zum Problem der ontologischen Differenz beim frühen Heidegger, Martinus Nijhoff, 1970, S.23.
- (3) Heidegger, M., Nietzsche, Erster Band, Gesamtausgabe Bd.6/1, S.574.
- (4) Schürmann, R., Heidegger on Being and Acting : From Principles to Anarchy, trad. by Gros, Ch.-M., Indiana University Press, 1990, p.193.
- (5) Heidegger, M., Der Sprache des Anaximander, Gesamtausgabe Bd.5, S.332.
- (6) Ibid., S.354. 或いは「無思慮に語られる「事物の不正(Ungerechtigkeit)」とは、その都度現前するものの本質を[存在の]滞留において非連関として考えることから説明された。非連関とは、その都度の[全体としての存在物として存在する]ものを、恒常的なものという意味での滞留として頑なに主張するところに存する。」(S. 356) 因みに、滞留(die Weile)とは存在が忘却され覆蔽されていることを言う。存在の現前/不在という両義性については、拙著『美と政治』序章参照。なお、問題にされているアナクシマン드로スの箴言は、以下のものである。「(アナクシマン드로スは言った。)存在する諸事物の元のもの(archè)は、無限なるもの(to apeiron)である。……存在する諸事物にとってそれから生成(genesis)がなされる源、その当のものへと、消滅(phthora)もまた必然に従って(kata to chreon)なされる。なぜなら、それらの諸事物は、交互に時の定めに従って、不正(adikia)に対する罰(dikè)を受け、償い(tisis)をするからである。」(『ソクラテス以前哲学者断片集』第1分冊、岩波書店、1996年、181頁)但し、ハイデガーが取り上げているのは、この断片の「存在する諸事物にとって」以下の文章である。『アナクシマン드로スの箴言』という論文全体の主旨は、次の点にある。即ち、必然性(to chreon)とは強制や当為といった観念と何ら関係はなく、本来それは存在の現前を意味しており、従って「adikiaに対するdikèとtisisを受ける」とは、連関/非連関、換言すれば、現前(存在)/非現前(不在)という両義的な関係を示している。なお、参考までに付言するならば、デリダは逆にハイデガーが無視した箴言の前半部分を取り上げ、とりわけ無限(to apeiron)の概念に注目して、この両義性を一層徹底化する立場を表明していることは周知のところであるが(Derrida, J., *la différance*, dans *Marges de la philosophie*, Les édition de Minuit, 1972) 興味深いことに彼の恩師であるヴェルナンもまた、アナクシマン드로スの宇宙論における無限の概念の重要性を指摘して、その政治的意味をいわば記号論的に考察しているのである。「無限(l'apeiron)は、それ以外のあらゆる要素と異なって、個々の現実、個別のもの(un idion)ではなく、すべての現実に通ずる基底、共通なもの(le koinon)を表象する。」(Vernant, J.P., *Mythe et pensée chez*

les Grecs I, Francis Maspero, 1971, p.203) 従ってそれは特殊な各要素を媒介する中間項或いは中心 (to meson) としての役割を演じるのである。「それ故に無限 (l'apeiron) に力 (le kratos) を付与することは、この力から共通なもの (un xunon) を作り出し、それを中心に据えることである。」(p.204) このことは政治的には如何なる意味を有するのか。それは、あらゆる要素が共通なものを創出して、それに基づいて統治すること、即ち民主制を意味するのである。「無限による統治は、ヘシオドスの描くゼウスの行使する支配権にも、哲学者の考える水や空気に与えた宇宙を統べる力のような王制 (un monarchia) にもたとえることはできない。無限が主権者であるのは、共通な法がすべての個人に同じ正義 (dikē) を課するようなものなのである。」(p.204) 卓抜な見解というべきであるが、これと対照してハイデガーの解釈の特異さは際立っていると言うべきであろう。

(7) 前掲『ソクラテス以前哲学者断片集』第1分冊、343頁。

(8) Heidegger, M., Brief über den Humanismus 《Gesamtausgabe Bd.9, S.354.

(9) Ibid., S.354f.

(10) Ibid., S.355. なお、これに関連してハイデガーは、エートスの学即ち倫理学について、以下のように述べている。「ところで、エートス (éthos) という語の根本的な意味に即して言うならば、倫理学とは人間の滞在地を思考する学である。そうであるとすれば、存在の真理を実存する存在としての人間の原初的要素として扱う思考は、それ自体根源的な倫理学である。」(ibid., S.356) つまり倫理学とは、善悪や正不正について考察する学ではなく、存在忘却を前にして存在の現前に向かおうとする実践的態度そのものなのである。それ故に、観想的態度を排して存在を思考するハイデガーの存在論は倫理学でもある。或る論者は、ハイデガーのエートス概念に対するニーチェのその影響を指摘している。『善悪の彼岸』第186、187節において彼は、従来の倫理学が企てて来た道德の合理主義的基礎付けを嘲笑して、次のように喝破する。「要するに、もろもろの道德とても情念の符号 (Zeichensprache der Affekte) にすぎないのだ。」(信田正三訳) ニーチェは道德の基礎付けを放棄して、真の道德をルサンチマンから解放された、それ故に自我の牢獄から脱出して世界との交流の中で成長するエートスに求めようとしたのである。ところで「アリストテレスにとって徳とは習慣に基づいており、逆に習慣は卓越したエートスを背景にして可能な習慣に根ざしている。……道德についてのニーチェの議論は、これと同じ光の下で眺めうるのである。」(Smith, G.B., Nietzsche, Heidegger, and the Transition to Postmodernity, The University of Chicago Press, 1996, p.147.) 他方、ハイデガーのエートスに関する思想は、これら両思想家の影響を蒙っていると考えられる。「ハイデガーがアリストテレスに負っているところは莫大なものであるが、これまで正しく評価されてこなかった。彼がアリストテレスとニーチェの何れにより多く負っているかを決定するのは、困難である。アリストテレスとニーチェの間で二者択一を迫るマッキンタイアーに逆らって私は確信しているのであるが、ハイデガーは両者を綜合する道を発見したのである。」(p.192)

(11) 前掲拙稿「自然概念に関する一考察」参照。

(12) Heidegger, M., Brief über den Humanismus 《S.361. 同様に、分け前や運命という意味をもち、ソロンの改革思想の要諦であり悲劇の成立にとっても重要な位置を占めている moira の概念については、『モイラ (パルメニデス、断片、34 - 41)』において考察されているが、基本的に同じ主旨である。対象とされているのは、断片8の以下の一節である。「まことにあるもののほかには何ももの / 現にありませずこれからもあることはないだろう。運命 (moira) があるものを縛めて / それを完全にして不動のものたらしめているのであるから。」(前掲『ソクラテス以前哲学者断片集』第2分冊、89頁) この論文では、ハイデガーの後期思想の影が濃厚であり、パルメニデスの言うあるもの [存在物] (eon) とあること [存在] (einai) の関係が、所謂“二つ折れ (Zweifalt)” の言葉で説明されている。“二つ折れ” とは、存在論的差異の観念を放棄した第3期のハイデガーが好んで使用した言葉で、存在と存在物の区別を積極的に否定するという意図が込められている。何故ならば、両者の区別を残している限りは存在が存在物から切り離された特権的な位置を占めることになり、ひいては存在神学に陥ってしまうからである。こうした思想を背景にして、モイラについてはこう説明されている。「パルメニデスがモイラと呼ぶものは、[存在を] 贈与しつつ [各存在物に] 割り当て、そのことによって二つ折れを延べ開く分配 (Zuteilung) である。……モイラとは、存在物 (eon) [が存在する] という意味での“存在” の命運 [贈与] (Geschick) である。」(Heidegger, M., Moira (Parmenides VIII, 34 - 41), Gesamtausgabe Bd.7, S.256)

- (13) 初期ハイデガーがアリストテレスの解釈を通して獲得した運動(kinēsis)という重要な概念については、別稿を期したい。
- (14) 「この秩序だった世界(コスモス) 万人に同一のものとしてあるこの世界は、神々のどなたが造ったのでもないし、人間のだれかが造ったのでもない。それは、いつも生きている火として、いつでもあったし、現にあり、またありつづけるであろう 定量だけ (metra) 燃え、定量だけ消えながら。」(前掲『ソクラテス以前哲学者断片集』第1分冊、317頁)
- (15) Heidegger, M., Heraklit : 1. Der Anfang des Abendländischen Denkens, Gesamtausgabe Bd.55, S.169.
- (16) Ibid., S.170. 顕彰 [名譽] (Zier) とは、「この秩序だった世界 (kosmos)」に対して、その語源である秩序立てる、装飾する、顕彰する (kosmeō) に注目してハイデガーが当てた語である。「コスモスとは Zier である。この語はまた “名譽 (Ehre)”, “際立つこと (Auszeichnung)” をも意味する。ギリシア的に考えるとそれは、光の中に現れること、名声や光輝に開かれた場所に立つことを意味している。」(S.163f.)
- (17) Ibid., S.171.
- (18) 前掲拙稿「自然概念に関する一考察」及び拙著『20世紀の政治思想』第2章参照。これらは何れも、存在を現前させる存在論的暴力そしてハイデガーの解釈するポリスの意味という問題からこの著作を検討している。
- (19) Heidegger, M., Einführung in die Metaphysik, Gesamtausgabe Bd.40, S.168.
- (20) Ibid., S.159.
- (21) Ibid., S.169.
- (22) Ibid., S.169. 従って「dikē を “正義” と訳して、それを法律的 - 道徳的に理解するならば、この語の形而上学的な根本内容を見失ってしまう。dikē を規範 (Norm) の意味で理解しても、同様である。」(S.169)
- (23) Ibid., S.169f.
- (24) この点について差し当たっては、拙著『美と政治』第4章参照。
- (25) Heidegger, M., Was ist Metaphysik ?, Gesamtausgabe Bd.9, S.120. この箇所ではハイデガーは、ヘーゲルとの相違を次のように説明している。「[存在と無が両義的であるのは]両者が無規定性と無媒介性という点で一致するからではなく、存在それ自体が有限であり、無へと投げ込まれ存立している現存在の超越においてのみ現れるからである。」(S.120)
- (26) Heidegger, M., Vom Wesen des Grundes, Gesamtausgabe Bd.9, S.167.
- (27) 言うまでもなく、ハイデガーは認識論的な問題構制を忌避するからである。30年代になると、彼の著作からは超越論的という言葉も姿を消す。ただ、『形而上学入門』ではバルメニデスの有名な「思惟[認識] (noein) と存在 (einai) とは同じである」という断片が取り上げられ、以下のように解釈されている。「正義 (dikē) は制圧的な権限である。技術 (technē) は知が暴力を行使することである。両者の相互連関 (Wechselbezug) が無気味なものの生起である。 / 今や我々はこう主張する。即ち、バルメニデスの箴言の語る noein (知覚 Vernehmung) と einai (存在 Sein) の共属性とは、両者 [正義と技術] の相互連関以外の何物でもないのである。」(Heidegger, M., Einführung in die Metaphysik, S.174)
- (28) Ibid., S.171. 或いは以下の記述。「人間が遂に最も無気味なものになるのは、すべての道が出口を塞がれ、故郷とのあらゆるつながりを喪失して、錯乱 (atē) 破滅、災厄が人間を襲う時である。」(S.161)
- (29) 別稿で挙げた具体的な例(「政治概念に関する一考察」(1)注)に倣って、ここでも拙い例示を試みよう。或る個物は、その上にソクラテスが横たわり、その傍らに脱ぎ捨てたサンダルが置いてあるならば、「これは寝椅子である」ということになる。この状況の下では、ソクラテスという人間、寝椅子、サンダルの三つの存在物は一定の連関、秩序を構成している。そしてその連関は、各存在物の本質にかなった普遍的且つ不変的な秩序である。つまりそれは正義の秩序であり、従って寝椅子を食卓代わりにして哲学者であるべきソクラテスが飽食に明け暮れるとすれば、それは不正な振る舞いである。ところが、ハイデガーは、この秩序には何ら根拠のないことを示そうと企てる。それが寝椅子であり、彼が哲学者であるのは、偶然にその都度そうであるにすぎない。今ここで、それは寝椅子という存在物であることによってその存在を示し、彼は哲学者であることによって現前しているとしても、そしてそれ故に確かにそこに一つの連関が、正義の秩序が成立しているとし

ても、そのためにそのものも彼もその全体性が見失われているとすれば、その連関は非連関であり、その秩序は不正な秩序であると言わざるをえないであろう。

- (30) この著作における形而上学概念の規定は、次の通りである。「ニーチェの思考は、プラトン以来の西洋のすべての思考に従った形而上学である。……形而上学とは、全体としての存在物の真理である。真理は、存在物が何であるか(本質 *essentia*、存在物性 *Seiendheit*) それがあるということ、それが全体として如何にあるか、これらをイデア (*idea*) 概念 (*perceptio*) 表象、意識の不覆蔵なものの中へともたす。」(Heidegger, M., Nietzsche, Gesamtausgabe Bd.6.2, S.231) しかしながら、すぐに続けて彼が断っているように、存在の両義性に鑑みてそれは不可能なのである。「だが、不覆蔵なものは、まさに存在物の存在に即して容受する。真理がその本質においてそうした不覆蔵態として、開蔵として規定されるときも、真理はそれを孕んだ存在物から規定されるのであり、こうして規定された存在に従ってその本質はその都度の形象を刻印されている。それ故に真理は、その固有の存在において歴史的である。」(S.231)
- (31) 「力への意志は、その最も内奥の本質に従って、自ら指定する可能性の諸条件を遠近法的に考慮することである。力への意志はそれ自体価値を指定する者である。」(ibid.,S.244)
- (32) Ibid., S.292.
- (33) 両義性或いは戯れが、ハイデガーの一貫した中心的観念であったと考える立場から彼の政治思想を考察した優れた研究を、2冊紹介しておきたい。両義性の観念が解釈学的循環の洞察から発していることを重視するクリストファー・フィンスク (Fynsk, Ch., Heidegger: Thought and Historicity, Cornell University Press, 1986) は、『形而上学入門』に見顕著なハイデガーの暴力的な政治思想は、にもかかわらず主意主義的ではない点を、20年代の著作にまで遡って強調する。「『形而上学とは何か』において」ハイデガーが、現存在は無化(*Nichtung*)の運動の内部で自らの存在の全体性に魅入られながら超越することを主張しているとしても、それは現存在がそれ自身に関心を寄せつつ、その本質 (*what is*) には疑問を呈するための条件なのである。……だが、この超越は、人間の“意志”を恣にすることではない。……ハイデガーが『存在と時間』の中で論じているように、不安は常に我々にまとわりついているが、通常は抑えられている。そして我々が不安に開かれたからといって、それは我々の力によるものではないのだ。不安は大胆な現存在において最も堅固である、とハイデガーは言うのであるが 総長就任演説では、彼はこの大胆さへと聴衆を覚醒させようとしている、しかしこの大胆さは、現存在が存在に開かれているという“偉大さ”から、それ故に無化からのみ生まれる。我々は、自分の意志で無の現前へと入っていけるわけでもなければ、無とのこの出会いを充分に統御し我がもののできるわけでもないのである。」(p.123) また、人間の主体的行為の可能性の前に設けられたこの限界は、国家の問題にも同様に妥当する。「この重大な限界は、国家 (*polis*) の限界でもある。歴史が生起する時にはいつでも、そして民族が言語の可能性に賭けて [作品を] 創造しようとする時にはいつでも、この限界が立ちふさがる。人間の行為に自立的な基礎はない。基礎は創造的な実践の各形式の中に投げ与えられるのである。」(p.128f.) もっともそのフィンスクといえども、総長就任演説『ドイツ大学の自己主張』においてハイデガーが、意志を放棄して存在に自らを開こうとする態度としての覚悟性 (*Entschlossenheit*) と主体的な意志決定である恣意 (*Willkür*) とを意識的に混同して用いていることを指摘している (p.117)。何故にハイデガーはこのような逸脱を敢えて犯したのか。残念ながらフィンスクは、それは妥協の産物であるということにとどまっいて、説得的な解答を与えてはくれない。「『ドイツ大学の自己主張』におけるハイデガーのレトリックが如何に攻撃的であろうとも、彼の議論は彼の哲学的思考の線に厳密に(完全ではないとしても)沿っている。……ハイデガーが自らの基本的考えを貫徹できなかったのは、哲学的な妥協(それはまた政治的妥協の一部でもある)によるのである。」(p.109) 次に、ハイデガー哲学の基本的問題意識は、如何にして同一性の暴力を回避しつつ共同性を創出するのかにあり、それ故にポストモダニズムの問題意識に直結するという立場を明確にするグレゴリー・フリードの研究を見よう (Fried, G., Heidegger's *Polemics*: From Being to Politics, Yale University Press, 2000) この研究はまさにボレモスに焦点を絞った極めて啓発的なハイデガー論であるが、著者によるとボレモスとは現存在と存在との関係性を指示しており、所謂ケーレとはボレモスにおいて共属する現存在と存在の間の両方向性を意味している (p.16)。つまり人間に対して存在が現象として現れ且つ隠れる事態が、ボレモス(闘争)な

のである。ここでは、この立場から著者がハイデガーの正義概念に関して述べているところだけを紹介する。正義 (dikè) とは「現存在が他の現存在と共同存在であるための存在論的条件である。」(p.137) 国家 (polis) は、この正義によって担保された「ポレモス的な [論争的な] (polemical) 真理の現れる場である。」(p.139) 国家の中で人間もまたポレモス的な存在であって、国家に対して友好的であり且つ敵対的である。この点をフリードは、『アンティゴネー』の人間頌歌における“ 栄える国の民 (hypsipolis) ”と“ 国を滅ぼす民 (apolis) ”の対照に関するハイデガーの解釈(『形而上学入門』、『パルメニデス』)に着目して説明する。彼は、hypsipolis を「高く屹立する場所 (Hochüberragend der Stätte)」、apolis を「場所を喪失する (verlustig der Stätte)」と訳しているのであるが、その上で両者は両義的な関係に置かれている。「ハイデガーにとって場所を喪失すること (apolis) は、断じて非政治的であることではない。現存在が高く屹立する場所にしながら場所を喪失していること (hypsipolis apolis) は、政治における決定的な契機を指し示している。即ち、そこでは現存在は、存在の不覆蔽態の場所であり現存在の慣れ親しんだ場所でもあるこの住处と対峙し (confront) それを鍛え直す (reforge) ために、現存在が日常的に存在するこの場 (Da) を越える (transgress) とともにそこへと回帰する (return) ののである。」(p.140) 存在の現れる場所である国家 (polis) を越える時、それは不正をなすことであり、国家へと回帰する時、それは正義に従うことである。従って「正義とポレモスは等根源的である。」(p.142) 場所を喪失した (apolis) 現存在が、日常的な世界内存在に対して無気味なもの (das Unheimliche) を突きつけるという暴力を敢えて振るうのは、現存在がその存在と本来的に出会う場であるポリスを守るためである。そうした現存在が本来的に非道徳的であるのは、その暴力が慣習的な習俗を凌駕し (hypsipolis) それを越えて、そのことによって習俗を再生或いは破壊する結果、新しい配分 (dispensation) を準備することを目的としているのだ。」(p.144) 実に卓越した解釈であるが、フリードはハイデガーがにもかかわらず特定の正義を選択し、特定の国家体制の実現を期待したという点については、彼に残る起源への郷愁によって説明する。この点は、次節で見ることにしたい。

おわりに

初期の傑作論文「プラトンのパルマケイアー」から始まって、デリダの発想の原点には一方にハイデガーと並んでいつも古代ギリシアがあるように見える。彼は、ハイデガーを手引きにして古典ギリシア語に独特の解釈を施すことで、独自の哲学を紡ぎ出しているとさえ言えるかもしれない。『友情の政治』の中でギリシア的な友情 (philia) 概念をハイデガーの『ヘラクレイトス』における好意 (Gunst) という概念を手がかりにして脱構築していく作業などは、その鮮やかな例であるが、ここでは『アポリア』における aporia の語の解釈を取り上げてみたい。この著作でも確認されているように、既にデリダは初期の「ウーシアとグランマー」において時間論の関連でアリストテレスのアポリア概念にハイデガーが浴びせた批判に言及しているのであるが、⁽¹⁾ アポリアそのものを本格的に考察することを目指す本書においても彼の解釈が念頭にあったことは間違いない。アポリア概念をやはり困惑や困難の意味をもつギリシア語の aporia に立ち戻って検討した結果、デリダはこの語が通過不可能であるという意味の aporos と関係があることを指摘する。⁽²⁾ この連関からデリダがアポリアに付した意味は、次の通りである。「私は隘路を破壊しよう、或いはそこから脱出しようとして企てるのではなく、別のやり方で、別のおそらくもっと粘り強い思考に即して (selon) アポリアの周囲を巡ることを試みる。」⁽³⁾ この文章と、存在が忘却されたニヒリズムという閉塞状況から外部へと脱出することを戒める『存在の問いへ』のハイデガーの思想との類似性は見まごうべくもない。⁽⁴⁾ そしてデリダは言及していないが、前節で触れたように『形而上学入門』の中で彼は、『アンティゴネー』の人間頌歌に見出される aporos の語に注目しているという事実が存在する。「重要な語は pantoporos aporos である。poros の語は、…を通り抜けること、…へと越えて行くこと、つまり道 (Bahn) を意味する。[pantoporos の語の意味するのは] 人間は至る所に自ら道をつけ、あらゆる存在物の領域、制圧的なものの領域を前にしてもたじろがないが、

しかし[aporosの語が意味するように]まさにそこで彼は外部へと放り出されるのだ。このことによつてはじめてこの最も無気味なもの[人間]の無気味さが完全に明らかになるのである。』⁽⁵⁾ハイデガーは、この矛盾した表現に人間の両義性の意味を認める。そしてデリダのアポリアにもまた、同じ意味が込められている。彼は、この言葉を自らの脱構築概念にまつわる困難、即ち規範の欠如した状態で決断する困難に堪え忍ぶことを示すために用いている。「責任と決断の条件として、アポリアに堪え忍ぶこと、しかし受動的ではなく堪え忍ぶこと。二律背反ではなくアポリアである。二律背反という語は或る程度までしか妥当しない。何故ならば、二律背反が妥当するのは、法(ノモス)の秩序の内部で同様に命令的な複数の法の間の矛盾と対立が問題とされる場合であるからである。』⁽⁶⁾

ここで、よく知られた『法の力』を見てみよう。法と正義を峻別した上で、アポリアに堪え忍びつつ法の無根拠性を明らかにする正義の必要性を主張するこの書においてデリダは、脱構築の暴力を説明するにあたってハイデガーの暴力概念に言及している。「支配(Walten)とか暴力(Gewalt)という語は、ハイデガーの幾つかのテキスト[とりわけ『ヘラクレイトス』 デリダは『友情の政治』の中でこの著作を本格的且つ詳細に分析している。]の中で決定的な役割を演じている。ここではこれらの語を単純に力(force)や暴力(violence)と訳してはならず、ハイデガーが執拗に示そうとしている別の文脈の下で考えなければならない。即ち、ヘラクレイトスにとってDikéの意味する正義、権利、裁判、罰、復讐等は、抑もEris(葛藤、鬭争 Streit、不和、或いはpolemosつまり戦い Kampf)を、要するにadikiaつまり不正のことである、と主張する文脈である。』⁽⁷⁾ギリシア的なものを理解する際にデリダがハイデガーに決定的に負っていることは、もはや明らかである。否、それどころかデリダ哲学の本質的な部分にまで彼の影響は及んでいる。それは、デリダが明示的に認めている脱構築や差延といった観念にとどまらず、⁽⁸⁾両義性或いは戯れという観念までも含んでいるのである。そうであるからといって、我々はデリダはハイデガーのエピゴネンにすぎないと主張したいわけではない。本稿において我々が提示したかったのは、政治的なものをめぐる西洋の思考が如何に古代ギリシアに規定されているのかという点である。ハイデガーのようにそれを脱構築的に摂取した場合は勿論、その深い影響下にあるデリダにおいてすら、古代ギリシアは政治哲学の起源として燦然と輝く存在ではないのか。

だがしかし、ここに最後の疑問が残されている。デリダとハイデガーの思想がこれほどまでに近いとすれば、何故にデリダはあのように執拗にハイデガーを批判し続けるのか。存在の両義性という思想がけっして所謂ケーレ以降のものではなく、彼の哲学の本質として一貫しているとすれば、デリダが彼に認める現前の神話とはもはや雲散霧消するはずである。そればかりか、ハイデガーが存在の両義性の前で堪え忍びつつ神のようなものの到来を待ち望むように、デリダもまたメシア的な瞬間をこいねがうとしたら…優れたハイデガー研究者であるクルルは、そのデリダ論の中でこう書いている。「[両者の喪(mourning)をめぐる思想の類似性]にもかかわらず、ハイデガーのアウグスティヌスとデリダのそれを、或いはフロイトのアウグスティヌスとニーチェのそれを一つの像へと収斂させようと願うのは、馬鹿げている。何故アウグスティヌスは誰にでも同じ姿で現れねばならないのか。何故デリダをハイデガーへと解消し、ハイデガーの精神をハイデガーに憑かれた者(revenant)としてのデリダに投影しようとするのか。たとえデリダ自身が、二人を分かつのはただスタイル[文体]の問題だけだと主張しているとしても。』⁽⁹⁾ そうなのである。ハイデガーとデリダの相違は何よりも両者の叙述のスタイルにある。ハイデガーのあの難解な概念の羅列で埋め尽くされた文章と、デリダのイメージに訴える度合いが高いが故に論理的に理解するのに困難を感じる文章の違い。そしてそこに由来する両者の思想を圍繞する雰囲気の違い。おそらくその原因は起源の問題に帰着する。ハイデガーにとってギリシアが起源としての位置を占めているのは、既にギリシア人が存在をめぐる両義性を洞察していたからである。その意

味では、ギリシア的な存在の秩序を換骨奪胎的に受け継ぐことでそこに起源を見出してきた伝統的な政治哲学とは決定的に異なる。しかし、ギリシアにあるべき根源的なもの、元初的なものを発見する这一点では、ハイデガーは依然として伝統の圏内に留まっていると言える。そして彼が如何に意志の放棄を強調したとしても、そこにはどうしても規範の観念が、当為の意識が生まれざるをえない。「本来的に歴史的なものは、それに続くすべての歴史に先行し、その前提になっている。このようにすべての歴史に先行し、それを規定しているものを、我々は起源的なもの (das Anfängliche) と呼ぶ。起源的なものは過去に取り残されているわけではなく、来るべきものの前提になっているが故に、常に繰り返しひとつの時代にことさらに贈り届けられるのである。」⁽¹⁰⁾他方、デリダにはそうした意味での起源への郷愁を認めることはもはや不可能であるように思われる。ハイデガーの導きがあるとはいえ、彼にとってギリシア的なものは自己の思考を鍛錬するために自由に操る道具でしかない。典範となるべきものはどこにもないのである。西洋政治哲学は遂に起源の呪縛から解放されようとしているのであろうか。⁽¹¹⁾

- (1) アリストテレスは『自然学』の中で、時間に備わる存在でも不在でもある特性をアポリアと呼んでいるが、『存在と時間』においてハイデガーはアリストテレスがこのアポリアを粘り強く考えなかった点を批判している。デリダはこの点を評価するのである。Cf., Derrida, J., *Apories : Mourir-- s'attendre aux* 《limites de la vérité》, Galilée, 1996, p.33.
- (2) Ibid., p.25.
- (3) Ibid., P.32.
- (4) 1955年に発表された『存在への問い』は、ニヒリズムの克服を説くエルンスト・ユンガーの『線を越えて (Über die Linie)』(1950年)への応答として、元々は『線』について (Über) Die Linie 《》の題をもっていた。この論文でハイデガーは、線を越えてニヒリズムの蔓延する世界から外部へと脱出する可能性を否定し、ニヒリズムを堪え忍ぶこと (Verwindung) を主張する。「如何なる場合も、ニヒリズムが完成した領域を示していると考えられている線は、人間の前にそれを越えることが可能なものとして横たわっているわけではない。しかし、その時には線を越える (trans lineam) 可能性、線を横切る可能性もまた潰えるのである。」(Heidegger, M., *Zur Seinsfrage*, Gesamtausgabe Bd.9, S.412) ユンガーやシュミットといった外部への脱出に賭ける決断主義者たちとハイデガーとの相違については、前掲拙稿「政治概念に関する一考察」並びに「ハイデガーと西洋近代 - 技術の両義性」(千葉真編『講座政治学第2巻 政治思想史』三嶺書房、近刊、所収) 参照。
- (5) Heidegger, M., *Einführung in die Metaphysik*, S.181. 因みに、pantoporos aporos の語を含む前後の文章は、呉茂一訳では以下のようになっている。「(人間は) 万事を巧みにこなし、/ 何事がさし迫ろうと術策なしでは、向かっていかない。/ ただ求め得ないのは、死を逃れる道」
- (6) Derrida, J., *Apories*, p.37.
- (7) Derrida, J., *Force de loi : Le* 《Fondement mystique de l'autorité》, Galilée, 1994, p.19ff.
- (8) ジャック・デリダ『ポジション』青土社、1992年、参照。
- (9) Krell, D.F., *The Purest of Bastards : Works of Mourning, Art, and Affirmation in the Thought of Jacques Derrida*, The Pennsylvania State University Press, 2000, p.198.
- (10) Heidegger, M., *Parmenides*, Gesamtausgabe Bd.54, S.1f.
- (11) ハイデガーをポストモダニズムの先駆者として明確に承認するカプートは、にもかかわらずハイデガーに残る古代ギリシアへの郷愁に異議をとなえている。ケーレとは彼のギリシア回帰の謂いなのである。「ハイデガーが近代に背を向け、初期ギリシアの神話的時代を特権視したことこそが、彼の思想における転回 (Kehre) の中心にある重要な側面なのである。」(Caputo, J. D., *Demythologizing Heidegger*, Indiana University Press, 1993, p.10)カプートによれば、彼の政治的関与の原因も起源への郷愁から発する理想国家の建設という動機に求められる。同様にハイデガーとデリダの距離を最小限に見積もるフリードは、ハイデガーの政治的関与を彼が自らの立場を裏切って主義主義に陥ってしまった点に全面的に求めるデリダに反対している。「次の点でデリダ

は正しい。即ち、ドイツ民族と存在の歴史の中でそれが果たす役割に価値を認めることを欲したハイデガーは、総長就任演説及び『形而上学入門』において“精神”へと回帰してしまう。精神は、ナチの生物学的人種主義者の唱えるドイツの特別な任務と彼のそれを区別する手段である。体制を支持する他の演説を見ても、形而上学的主意主義へと傾くにつれて彼の国家社会主義への関与は深まっていったという見解は補強される。しかし、これだけがハイデガーの関与を読み解く唯一の説明であろうか。もっと他の要因があったのではないのか。ポレモスを読み解くという私の作業に照らすならば、ナチ・エピソードを形而上学への“先祖帰り”によって説明することには納得できないのだ。(Fried, G., op.cit., p.222) こう述べてフリードは、30年代前半のハイデガーの闘争概念といえども形而上学的であるとは言えないことを縷々説明した上で、彼自身の見解を披瀝している。「ハイデガーのポレモスは、それが生じる息づかいと歩調の点でデリダの脱構築と異なる、と行うことができるであろう。ハイデガーにとって西洋の歴史は、ギリシア人の思考においてその始まりが決定的に記されてしまった。この歴史はニヒリズムという形で頂点を迎え、その時に別の始まりという救済の可能性が生まれる。しかし、西洋の歴史が形而上学であることを受け入れながらも、デリダは最初の始まりと第二の始まりの間のポレモスに孕まれた偉大な解釈学的循環を破壊してしまう。端的に言って、ギリシア人は歴史の軌道の純粋な起源でも何でもないのである。確かに西洋の歴史そのものは痕跡(trace)である。しかし、それはハイデガーのような決定的な出発点をもった痕跡ではない。ここで私は、次の点を認めることでデリダに同意しよう。即ち、ギリシア人の中にありもしない思考の起源を求めるハイデガーの“郷愁”が、彼をして伝統をいわば性起の救済に開かれたものと考えようにしむけたのである。だが、この意味ではハイデガーのナチズムは、主意主義よりも狂信的なロマン主義により多く負っているのである。」(p.226) こう述べた後でフリードは、このロマン主義の先祖をお馴染みのドイツ・ロマン主義の系譜に見ていくのであるが、我々としてはこの点には一定の留保を付した上で(ファシズムに与したハイデガーの政治思想を常套の如くロマン主義の後継者と見なし てよいかどうかは、慎重な検討を要する問題であろう)、フリードの説明は概ね納得のいくものと思われる。

(終わり)

ジョン・ロックにおける寛容の概念

大澤 麦

問題の所在

本稿は、ジョン・ロック (John Locke 1632-1704) の宗教的寛容論の政治思想的意味とその射程について、とくにイギリス名譽革命期の政治的文脈に着目することによって考察しようとするものである。分析の対象はこの時期に執筆・出版されたロックの四つの『寛容書簡』⁽¹⁾であり、これらを歴史的に考察することによってロックにおける寛容の概念を抽出し、その意味を問おうというのが本稿の目的である。以下、具体的な検討に入る前に、本稿のねらいをより明瞭にするためにも、この論点の研究史上の意味に言及することから考察を始めることにしたい。

ロックの思想を歴史の中で検証しようとする方法は、M・克蘭ストンやP・ラズレット以来すでに多くの論者によって試みられてきたが⁽²⁾、とりわけ本稿の主題であるロックの寛容論を扱う場合にこの方法を無視しえないのは、あたかも王政復古 (1660) から名譽革命 (1689) に至る状況の推移に呼応するかのよう、それが大きく変貌を遂げていったことによる。実際、礼拝を含む人間の全行為に対する為政者の絶対的な権力の弁証を意図した『世俗権力二論』 (1660-63) の立場から⁽³⁾、政治権力の目的を世俗の平和に限定することで為政者による礼拝の統制を否定した『寛容論』 (1667) の立場への転回⁽⁴⁾、そして「教会と国家の分離」を原理的に確立する『第一書簡』 (1689) の出版といった経緯を説明する際に、「クラレンドン法典」⁽⁵⁾に後押しされたアングリカン体制の再建、1672年の「信教自由宣言」⁽⁶⁾、「寛容法」 (1689) を生んだ名譽革命の成立という一連の歴史の流れを軽視してよい理由は見当たりそうもない。しかし、それにもかかわらず、ロックの寛容論の解釈にこうした政治史の動向を積極的に活かそうとする研究は、戦後のロック研究史を繙いてみてもむしろ例外的であり、このことはラズレット以来、「排斥法危機」 (1679-83) におけるロバート・フィルマー (Robert Filmer) 批判の歴史的文脈の中で⁽⁶⁾『統治二論』研究が大掛かりに展開されてきたことと、鮮やかな対照をなしている。

ロック学徒の間では周知のとおり、そもそも1947年のラヴレース・コレクション (ロックの遺稿集) 公開後のロック研究の大きな争点の一つは、上に述べた『世俗権力二論』の立場と『第一書簡』 (ないし『統治二論』) のそれとの乖離をどのように説明するかにあった。この点の探求においては、近年に至るまで前者における明瞭な保守性と反動性を認めて後者との断絶を強調する立場と、両者の表面的な相違は認めつつも両者を通底する思想の一貫性を見出そうとする立場とに大まかに二分されるが⁽⁷⁾、その当初から探究の矛先はもっぱら両作品の、そしてまたその二つを結ぶ『寛容論』の論理構成の異同や推移に向けられており、よしんば歴史に言及されることがあっても、それは文脈というよりも単なる背景描写の域を出るものではなかった。よって、この問題の考察にあたり、17世紀イングランドの政治的文脈とそこから生み出される政治的言説の様態についての研究成果が積極的に援用されるには、1980年代も後半に入ったR・アシュクラフトの実証的な研究を待たなければならなかったのである⁽⁸⁾。

アシュクラフトによれば、『世俗権力二論』から『寛容論』へのロックの政治的立場の旋回は、彼の主人となるアンソニー・アシュリー・クーパー (Anthony Ashley Cooper) との出会いに多くを負うのであって、後に大法官としてまたウィッグの指導者として、「クラレンドン法典」に異議を唱えて寛容政策を推進していくアシュリーの政治運動への介入こそが、寛容の思想家ロックの生誕に決定的な意味をなしたとされる⁽⁹⁾。さらにアシュクラフトは、従来「ナントの勅令」撤廃 (1685) に伴う全ヨーロッパ的なプロテスタンティズムの危機の、あるいはまた17世紀コンフェッショナルリズムの克服を背景にし

ばしば考察されてきた『第一書簡』を⁽¹⁰⁾、再びイングランドの政治的文脈に引き戻し、ジェームズ二世の「カトリック化政策」に抗して非国教徒(dissenters)の信仰の自由を擁護するウィッグ急進派の抵抗運動の文脈でこれを捉え直すことになる⁽¹¹⁾。

こうしたアシュクラフトの解釈の意義は、それまで等閑視されてきた『第一書簡』の歴史的な考察に、明確な道を切り拓いたことに求められる。これにより、その作品は宗教的寛容を原理的に考察した古典としての地位に加え、ジェームズの即位から名誉革命に至る道程の中で検証されるべき歴史的文書としての性格を獲得し直し、『統治二論』とともに、その革命の体制(settlement)とロックの政治思想との関係を改めて問う必要性を生ぜしめたからである。彼のロック解釈は賛否を含め大きな反響を呼んだが、しかし、その際の研究者の関心はピューリタン革命期のレヴェラーズ(Levellers)の系譜において捉えられた彼の『統治二論』解釈に集中し⁽¹²⁾、『第一書簡』に施された彼の文脈設定とその歴史的な考察が直接問題にされることはなかった⁽¹³⁾。冒頭に記したとおり、本稿はロックの寛容論の歴史的な考察を意図するものであるが、その際、『第一書簡』の意図が「カトリック化政策」に直面した非国教徒の信仰の自由の擁護にあったとするアシュクラフトのテーゼを基本的に受け容れつつも、それをウィッグの抵抗運動との関連よりも、「包括」と「寛容」という概念をめぐる名誉革命期の教会政策の文脈に位置づけてみたい。そして、革命後、高教会派の聖職者ジョナス・プロースト(Jonas Proast c.1642-1710)との論争の中で執筆されたロックの三つの『寛容書簡』もこの脈絡の中で連続的に捉え⁽¹⁴⁾、これによってロックの寛容論と名誉革命とのアンビヴァレントな関係を考察するとともに、その中で微妙に揺れ動いた彼の寛容概念の抽出を試みてみたいと思う。

それでは以下、ロックの寛容論を形成させた歴史的文脈の検討から順に、具体的な議論に入っていくことにしたい。

ロック寛容論の文脈

あらゆる古典的著作がそうであるように、ロックの『第一書簡』は相互に錯綜した多様な文脈を背後に負った作品である。よって、特定の視角からその作品に接近する本稿のような試みの場合、そこで重視される歴史的文脈の概要をあらかじめ提示しておくことは、視点を明瞭にするのを助けるであろう。ここでは前節で述べた問題の所在および次節以下の行論との関連で、ピューリタン革命期の寛容論、王政復古期の教会政策、反カトリシズム、名誉革命期の教会政策という四つの点を中心に、ロックの寛容論の文脈を概観してみたい。

しばしば指摘されるように、ロックの『第一書簡』は、「教会と国家の分離」、宗教的理由に基づいた世俗権力による強制(迫害)の排除、寛容の原理の適用制限という三つの骨子により成り立っている。ロックの宗教的寛容についての関心が文書の中で明瞭に示されるのは、王政復古直前に書かれたヘンリ・スタップ(Henry Stubbe)宛ての書簡⁽¹⁵⁾以後ではあるが、この三つの論点がいずれもイングランド国教会と非国教徒との対立をどのように処理するかという問題の中で提起されていることを考えれば、これらを検討する際にイングランド宗教改革以来の問題史的文脈を看過することはできない。とりわけ、議会軍大尉を務めた長老派信徒の息子としてロックが幼少の頃から経験したピューリタン革命の動乱は⁽¹⁶⁾、こうした問題をめぐってのおびたしい数のパンフレット群を生み出したが、われわれはそれらの中に『第一書簡』に含まれる論点のすべてを先駆的に発見することができる⁽¹⁷⁾。こうした点に着目するかぎり、寛容論の歴史におけるその作品の意義は、単にピューリタン革命期の多様な文筆家の議論を巧みに要約した点に求められるのではないかとすら思われてくる。

今、寛容論との関係に視野を限定すれば、ピューリタン革命が清算を志したのは、ヘンリ八世の宗教

改革以来イングランドにおいて原理的に確立された「キリスト教共同体」(*corpus Christianum*)⁽¹⁸⁾、すなわち国家と教会との有機的な統一体であった。その宗教改革を決定づけた「国王至上法」(1534)によれば、イングランド国王は世俗の「至高の君主」たるにとどまらず、「アングリカン教会 (*Anglicana Ecclesia*) と呼ばれるイングランド国教会の地上における唯一の首長」としての地位を併せもつ⁽¹⁹⁾。チャールズ一世治下の前期ステュアート朝はしばしば「ロード＝ストラフォード体制」と呼ばれるが、その呼称が国王の二人の重臣、カンタベリ大主教ウィリアム・ロード (William Laud) とアイルランド総督代理ストラフォード伯 (Earl of Strafford) とを「体制」の聖俗両側面の要と見ることによるものである以上、まさにそれは「国王至上法」との延長線上においてのみその歴史的な意味を理解することができるのである。こうして、ピューリタン革命期の寛容論は、「キリスト教共同体」という体制原理、そしてまたイングランドにおける唯一の合法的教会としてのアングリカン教会の地位を軸にして展開されたと捉えられる。国教会の礼拝の強制、非国教徒への迫害、出版物の検閲や焚書などはすべてこの前提から正当化される一方で、非国教徒への寛容は、この原理の否定である「教会と国家の分離」において最も鮮やかに弁証されるからである。『第一書簡』は、その論理構成に注目するがぎり、国教会制を残存させた名誉革命よりも、明らかにピューリタン革命の文脈により多くの適合性をもっている。

ところで、一時期アングリカンとピューリタンとの対抗関係一色に塗りつぶされていたかに見えたピューリタニズム研究も、P・コリンソンやP・レイク以来、両者のプロテスタントとしての共通性、よってプロテスタント・イングランドの一体性が再認識されるようになってきた⁽²⁰⁾。こうした見方は、近年の修正主義史学による革命不在論を補強する方向に働きそうであるが⁽²¹⁾、「革命」の厳存をそこに認める場合であっても、元来ピューリタニズムがエリザベス朝期の国教会の内部改革運動であったことを考えれば、それは起こるべくして起こった歴史観の修正であったともいえるだろう。そしてこの観点は、上に述べたピューリタン革命の文脈に加え、『第一書簡』がもつもう一つの重要な文脈の考察へとわれわれを誘ってくれる。

1660年、ロックが安堵の気持ちをもって迎えた王政復古体制は⁽²²⁾、すぐさま「共通祈禱書」(*Book of Common Prayer*)と主教制を復活させ、アングリカン体制の再建築に乗り出していった。これはチャールズ二世の「ブレダ宣言」で確約されていた非国教徒への信仰の自由の保証が⁽²³⁾、騎士議会主導のもと、「クラレンドン法典」によって次々に覆られていく過程でもあったが⁽²⁴⁾、見方を変えれば、それはまたピューリタン革命によって生み出された「プロテスタント多元主義」(複数教会制)⁽²⁵⁾の現実から、再びプロテスタント・イングランドとしての一体性を獲得しようとする動きであったともいえる。もとよりこの点においての新政府の懸案は、前時代に噴出した多様な非国教徒をどのように扱うかにあったが、「礼拝統一法」に基づく教義や儀式の画一的な押しつけや単純な刑罰による強制が、非国教徒の信従 (*conformity*) をかえって妨げ、「一体性」どころかデ・ファクトな宗教的多元主義を現出させる方向に寄与していく中で⁽²⁶⁾、「寛容」(*indulgence or toleration*)⁽²⁷⁾と「包括」(*comprehension*)という二つの対策の意義が浮上してくることになる。

「寛容」とは非国教徒たちに礼拝の自由を基本的に認めて国教会以外の教会の存在を許容しようとする政策であり、これには二つの方面からの接近が存在した。一つは「ブレダ宣言」の路線に則り国王大権によってこれを成就しようとするもので、チャールズ二世による1662年と72年の「信教自由宣言」さらにはジェームズ二世による87年と88年のそれがこれに該当する⁽²⁸⁾。それらは、カトリック教徒を含めたとすべての非国教徒への刑罰法の執行免除によって「寛容」(*indulgence*)を為し遂げようとしたものであったが、ともに議会と国教会からの強烈な抵抗に見舞われることになる。前者はその撤回を余儀なくされるとともに「審査法」(1673)の成立を導き、また後者は名誉革命への流れに拍車をかける

決定的な失政となった。そして、もう一つの方面からの接近が議会と国教会の穩健派によって案出された「寛容」政策で、この場合には寛容の対象はプロテスタント非国教徒に限定されるとともに、正式な立法化が目指されることになる。「寛容法案」は80年の排斥法第二議会で否決された後、名譽革命で「寛容法」として成立することになるが、この「寛容法案」が次に見るもう一つの「包括法案」ともつねに審議・検討されてきた経緯をもつだけでなく、後者の補足物と推進者たちにみなされていたことは、十分に留意されなければならない。

この「寛容」と対比される「包括」は、国教会の教義や儀式を簡素化することによって非国教徒たちの信従を容易にし、可能なかぎり多くの者(とりわけ穩健な長老派)を国教会内に取り込もうとする政策であった。「寛容」が国教会以外の教会の存在を認めるのに対して、「包括」はそれを許さず、信従を拒む者に対しては刑罰法の厳しい適用も辞さない。その意味では、迫害の論理をそこに内包するものであったともいえる⁽²⁹⁾。この政策を国教会の中で支持したのはジョン・ウィルキンズ(John Wilkins)、ジョン・ティロットソン(John Tillotson)、エドワード・スティリングフリート(Edward Stillingfleet)、トマス・テニソン(Thomas Tenison)、ダニエル・フィンチ(Daniel Finch)ら国教会の広教会派(Latitudinarians)と呼ばれるグループで、彼らはケンブリッジ・プラトニストの思想的系譜にあり、礼拝のりのサープリス(短白衣)の着用や聖餐のときの跪座など「非本質的な事柄」(*res adiaphorae*; indifferent things)として一括される国教会の儀式の多くの廃止を求め、また長老派聖職者による叙任の有効性を説いた。「包括」は「寛容」に先立ち67年と68年にすでに法案化されて審議されたものの、カンタベリ大主教ギルバート・シェルドン(Gilbert Sheldon)ら高教会派の圧力のもと騎士議会で否決される⁽³⁰⁾。その後、「包括法案」は排斥法第二議会、そしてまた名譽革命の暫定議会(Convention)において「寛容法案」との同時審議に付されることになったが⁽³¹⁾、89年5月に「寛容法」が成立する中で結局それは廃案の憂き目を見ることになる。

この「寛容法案」を作成したのは、「包括法案」同様、広教会派(中心はD・フィンチ)であったが、彼らの思惑からすれば、「寛容」は「包括」を達成するための一時的な措置を出るものではなかった。というのも、「包括」は非国教徒の中でも最も穩健な長老派を取り込むことで国教会の基盤の安定化をねらった政策であったが、それが政策的に「寛容」と矛盾することは、「寛容」が長老派にとっては信従の必要性を希薄化する方向に作用することを考えてみても明らかであった⁽³²⁾。彼らが「寛容法」との抱き合わせ案をあえて捻出したのは、独立派(会衆派)、バプテスト派、クェーカー派など、「包括」に、よって国教会への信従にあくまで抵抗する他の非国教徒に対する長老派の背信感情を考慮してのことすぎなかったのである⁽³³⁾。「クラレンドン法典」に基づいた弾圧が繰り返される中で、「包括」と「寛容」という相矛盾する政策の同時進行　これがロード＝ストラフォード体制下での過激な弾圧一辺倒の状況とは大きく隔たったものであることはいうまでもなく、このことはロックが寛容についての思索を発展させていった王政復古期の教会政策が、単なる非国教徒への刑罰法の適用の是非という視点のみでは論じ尽くせぬ性格をもっていたことを例証している。世俗権力による迫害の問題とともに、こうした国教会政策への対応の問題がロックの寛容論の重要な文脈を構成していたことは、十分に銘記しておかなければならない。

そして、こうした動向の背景につねに存在したのが、当時のイングランドに蔓延していた反カトリック感情ないしカトリックへの恐怖心であった。そもそも先に述べたチャールズによる72年の「信教自由宣言」は、67年以降「カバル内閣」への入閣を果たしていたアシュリの助言のもとで作成されたものであった⁽³⁴⁾。彼はこの67年に非国教徒の擁護を意図してロックに『寛容論』の執筆を勧めることになるが、これが「宣言」を意図しての準備であったことは十分に窺い知ることができる。72年3月

に「宣言」が発布されると、アシュリはその功勞により同年4月に初代シャフツベリ伯に叙され、さらに11月には大法官の地位にまで躍進するが、彼と国王との間には「宣言」の意図において決定的な相違があった。すなわち、シャフツベリが「宣言」によってプロテスタント非国教徒への寛容を考え、またロックが『寛容論』においてカトリックへの寛容を戒めたのに対し⁽³⁵⁾、国王の意図はまさにカトリックへの寛容を成就することにあつたからである。間もなく国王と仏王ルイー四世との間の「ドーヴァーの密約」が公然の秘密になり、国王の親カトリック政策が証明される段になると、議会は「審査法」によって公職からすべて非国教徒を締め出すことでこれに対応する⁽³⁶⁾。そして、シャフツベリも国王に反旗を翻すことで大法官を罷免され、ウィッグの前身となるグリーン・リボン・クラブの形成に向かい、残りの生涯をチャールズの実弟で熱烈なカトリック教徒であつたヨーク公(後のジェームズ二世)の王位継承権を剥奪する「王位排斥法」の成立に注ぐことになるのである。

79年から81年まで、三度の総選挙が戦われた排斥法議会は、いずれもウィッグが多数派を形成することになったが、「王位排斥法」の成立にまで漕ぎ着けることはできなかった。80年のその第二議会で審議された先の「包括法案」と「寛容法案」は、こうした情勢から見れば副次的な議題にすぎなかつたようにも見えるが、決してそうではない。なぜなら、そこでの広教会派の意図はカトリックの脅威に対する国教会の基盤強化にあり、長老派の抱き込みとともに、少しでも多くの非国教徒の支持を集めることにあつたからである⁽³⁷⁾。この路線は「カトリック化政策」を掲げて「信教自由宣言」を発したジェームズへの対抗策としても維持され、名誉革命の暫定議会にほぼそのままの形で持ち込まれることになる。しかし、オレンジ公ウィリアムという外的要因がそこに介在するとき、事態は広教会派の思わぬ方向へと展開していく。

ジェームズに代わる王位継承者としてウィリアムへの打診をいち早く行ったのは、83年6月のチャールズ暗殺計画(ライ・ハウスの陰謀)発覚後にオランダへの亡命を余儀なくされた、ロックを含むウィッグ急進派であつた⁽³⁸⁾。もとより亡命後の彼らの最大の関心事は、やがて立ち現れるであろうジェームズの統治からプロテスタント信徒の信仰の自由をいかに防護するかにあり、その意味では、彼らの利害は広教会派と大筋において一致するものといえたが、その際に意図される政策において両者は少なからぬ相違を見せることになる。すなわち、広教会派が「包括」による国教会の基盤強化を中軸に据え、よって非国教徒への関心も主として長老派に限定されていたのに対し、ウィッグ急進派は「包括」からは除外される急進的な非国教徒(分離派諸教会)の「寛容」を念頭においていたのである⁽³⁹⁾。85年の冬、ロックはそれまで全力で取り組んでいた『人間知性論』⁽⁴⁰⁾の仕上げ作業を急遽中断してまで、『第一書簡』執筆に駆り立てられることになるが⁽⁴¹⁾、これはジェームズの「カトリック化政策」がイングランドにおいて息吹をあげた時期に正確に一致する。それは、「カトリック化政策」から非国教徒の信仰の自由を擁護するために執筆された作品にほかならなかつたのである⁽⁴²⁾。

もとより、このようなイングランド人たちの状況とは全く別に、ウィリアムにはオランダ総督としての彼固有の利害関係と思惑があつた。87年以来、苛烈を極めつつあつた蘭仏間の商業戦争は、ウィリアムにイングランドとの対仏同盟形成の意欲を湧き立たせることになったが、彼がイングランドへの侵攻に踏み切るまでには、乗り越えねばならぬ難題が山積していた。まず、彼の侵攻を正当化してくれる大義としては、カトリック勢力からのプロテスタント信徒の救出以外には見出せなかつたが、このことがスペインやオーストリアなどのカトリック諸国とオランダとの対外関係の悪化を招くことは必至であつた。また、彼がイングランド国王として君臨することは、同時にイングランド国教会の「地上における唯一の首長」になること、したがって国教会の古来の伝統と格式を尊重する旨を宣言することを意味したが、このことは必然的に「寛容」政策を不可能にし、非国教徒の離反を促進するに違いない。ま

たそうなれば、カトリックを含めた広範囲に及ぶ寛容政策を強く迫るカトリック諸国だけでなく、彼の重要な財政基盤の一翼を担ってくれていたユダヤ人商人たちの期待を大きく裏切ることにもなるであろう。しかし、そうかといって、「寛容」を推進すれば、元来国教会への愛着を全く持たない外国人君主を高教会派が拒絶することは火を見るよりも明らかであった⁽⁴³⁾。

こうしたジレンマにおかれたウィリアムの選択は、プロテスタント非国教徒、カトリック教徒、さらにユダヤ教徒までも含めた広範囲な「寛容」と「審査法」の撤廃であったが、このことは彼が国教会よりも非国教徒、「包括」よりも「寛容」の支持者であることを公にしたことを意味する⁽⁴⁴⁾。もちろんこの主張がそのまま通れば、官職は非国教徒に広く開放され、政治権力はもはや国教徒の独占物ではなくなるのであるから、暫定議会在ウィリアムへの不満を隠さずに、ただちに「審査法」廃止の要求を退ける決定をくだしたことは、いささかの意外性もない。当時、暫定議会は国王の意図とは独立に、80年に日の目を見なかった「包括法案」と「寛容法案」の審議に取り組んでいたが、「審査法」残存という条件のもとでは明らかに「包括」よりも「寛容」の方が彼らの利益に見合うものがあった。なぜなら、「包括」が長老派の政権への接近を許すのに対し、「寛容」はそれを許さず、しかも新国王の意向にも沿うものであったからである。こうして、トーリーはウィッグおよびウィリアムの代理人との交渉に入り、以後、「寛容法」の成立と「包括法案」の棚上げに主導性を発揮していくことになる⁽⁴⁵⁾。

さて、以上のような経緯で89年5月に成立した「寛容法」は、周知のとおり、バプテスト派やクエーカー派を含むプロテスタント非国教徒への刑罰法の適用免除を規定していたものの、ユニテリアン、カトリック教徒、理神論者、ユダヤ教徒への寛容については何も語らぬ制限的なものであった⁽⁴⁶⁾。しかも、イングランド国教会が無傷のまま残されただけでなく、「審査法」と「自治体法」はその後1828年までその生命を存えて、非国教徒の政治生活を規制し続ける⁽⁴⁷⁾。そして、このような情勢のもとで、ロックの『第一書簡』のラテン語版があたかも「寛容法」の成立に時を合わせたかのように89年5月にハウダで出版される。これまでの考察から推測できるように、その作品はピューリタン革命以来の複雑な政治史の中で提起されてきた様々な寛容問題が重層的に織り成された、複合的視点を有する作品である。したがって、同年12月におけるその英訳版の出版は、その半世紀の中で蓄積されてきた実践と探求の意味を、ロックの視点を通じて名誉革命の決定(settlement)の中に問いかけることでもあった。次節以下、われわれはこれまでの文脈に注意しながら、ロックの寛容論の具体的な検討を通じて、その「意味」の一端を考察していくことにしたい。

『第一書簡』における国家と教会

『第一書簡』の成立には、ロックの二人の友人が重要な役割を果たした。一人はハウダでの出版に尽力したオランダのレモンストラント派(アルミニウス派)神学者フィリップ・ファン・リンボルク(Philip van Limborch)であり、もう一人はその作品のラテン語原典を英訳したユニテリアン商人ウィリアム・ポップル(William Popple)である。すでに述べたように、ロックは「ライ・ハウスの陰謀」発覚後の83年秋にオランダへの亡命の旅に出るが、彼がその作品の執筆に向かったのは、そこで知人を介して知己となったリンボルクとの85年冬に行われた議論が契機になったといわれる。このことはその作品の形式が、ロックがリンボルクに宛てた書簡という体裁をもっていることから疑いえないであろう。また、リンボルクはラルフ・カドワース(Ralph Cudworth)やヘンリー・モア(Henry More)のような、広教会派の思想的起源となったケンブリッジ・プラトニストの大御所と親しかったが、教義や儀式の簡素化の要求、信仰と理性の調和、信仰におけるモラルの重視など、ロックの思想がレモンストラント派や広教会派と多くの共有点をもっていることは、様々な研究者の指摘するところであった⁽⁴⁸⁾。

他方、ポップルはアンドリュー・マーヴェル (Andrew Marvel) の甥にあたる人物で、元々ロックの友人エドワード・クラーク (Edward Clarke) やシャフツベリ家と懇意にしていた。また、彼はロックがロツテルダムで寄宿していたクェーカー商人ベンジャミン・ファーリ (Benjamin Furly) とも親密な交流をもっており、彼がラテン語版『第一書簡』を入手したのもファーリを通じてのことであったといわれる⁽⁴⁹⁾。彼の英訳はロックのイングランドへの帰国 (1689.2) 後に単独で行われたものであり、しばしばラテン語原典およびロックの思想的立場との相違が指摘されてきたが⁽⁵⁰⁾、ロックがその英訳作業を黙認していたこと、そしてまた出版後いく度も訪れた改訂の機会を利用せず、ポップル訳を自らの著作であるかのように終生弁護し続けていったことを考えれば⁽⁵¹⁾、両版の思想的相違を安易に断定するのは拙速である。まずわれわれは、名誉革命と『第一書簡』との関係を考える手がかりとして、その作品に深く関与したポップルとリンボルクの周辺に視線を向けてみたい。

英訳版『第一書簡』の冒頭に付されたポップルによる序文は、その作品を名誉革命期の国教会政策の文脈に挿入して読むことを読者に要求する。

すべての側の精神の狭量さがわれわれの悲惨と混乱の主要な原因であったことに疑いはない。……われわれの騒乱には、これまで用いられてきたものよりももっと寛大な救治策が必要である。われわれの間で実践されたり計画されたりしてきた「信教自由宣言」や「包括法」は、いずれもその働きをなさない。前者はわれわれの悪を酌量し、後者はこれを増進させるからである。

絶対的な自由、正しい真の自由、平等で公平な自由こそ、われわれが必要とするものである。この自由は、これまでも大いに議論されてきたが、十分に理解されてはいないように思われる。われわれの統治者が人民一般に対してこれを実践したことも、また意見を異にする人民の党派がお互いに実践し合ったこともなかったと私は確信する (1st Letter, p.164. 傍点大澤)

前節までの考察からすぐに気づかれるのは、この序文が「信教自由宣言」と「包括法」に言及する一方で、「寛容法」には一言も触れていないということである。もちろん、この作品が89年12月にロンドンで出版されているとすれば、すでに「寛容法」はイングランドにおいて厳然と機能していたのであるから、あえて読者にそれを申し述べるまでもなかったといえなくもない。しかし、それならば、すでに現実から姿を消していた「信教自由宣言」や審議途上にあった「包括法案」に対する価値評価を明瞭にくだしていながら、現行の「寛容法」に対しての態度を留保するのは、あまりにも無責任ではないのか。それだけではない。この「寛容法」への不言及は、さらに重大な疑問を惹起する。上記の引用の中の「これまで」とは「寛容法」の成立する89年5月以前のことなのか、それともこの作品が出版された89年12月までのことなのか。「われわれの統治者」とはジェームズ二世までの国王を指すのか、それとも現国王ウィリアム三世も含まれるのか。もしこの二つの問いの答えがいずれも後者の選択肢におかれるなら、そのときこの序文はウィリアム批判となるのであって、『第一書簡』の論理は「絶対的な自由、正しい真の自由、平等で公平な自由」を基礎づけるものとして、「寛容法」への批判原理として位置づけられる。だが、逆に前者の選択肢を真とすればこの序文は紛れもないウィリアム賛美となり、そのときそれが賞賛するその「絶対的な自由」はまさに「寛容法」の内実を表すものと措定されることになるだろう。この序文には、読み方によってウィリアム＝「寛容法」賞賛ともウィリアム＝「寛容法」批判とも取れるように、実に巧みな細工が施されているのである。

もとより、こうした曖昧さを残すことは、内乱期や革命期の匿名トラクトの常套手段ではあったが、しかし、この二つの矛盾する解釈の並存は、実はウィッグ急進派が支えようとしたプロテスタント非国教徒のおかれた複雑かつ困難な立場を如実に反映するものであった。前節で確認したとおり、彼らの宗教的利害は、カトリックへの寛容 (indulgence) を含んだ「信教自由宣言」によっても、広教会派によ

る「包括」や「寛容」によっても代弁されることはなかった。「カトリック化政策」にさいなまれ、多くの同志が亡命を強いられていた彼らにとって、審査法の廃止と広範囲な寛容を教会政策として掲げるウィリアムの「寛容」が唯一の光明であったことは想像にかたくない。もちろん、ウィリアムはカトリックへの寛容も強く望んでいた。しかし、彼のイングランド侵攻時のプロバガンダによれば、彼はあくまで「プロテスタントの擁護者」なのであって⁽⁵²⁾、このことはロック本人も強く認識していたところである⁽⁵³⁾。つまり、この序文は、議会内のトーリー・ウィッグ、そして国教会内勢力の党利党略による妥協として成立した「寛容法」の内容ではなく、ウィリアム本来の(と考えられたところの)「寛容」の理念を「絶対的な自由、正しい真の自由、平等で公平な自由」と結びつけているのである。ここに、ウィリアムの教会統治と「寛容法」の内容とは切断され、『第一書簡』は「寛容」という象徴と結びつけられたウィリアムの教会統治の正当性を弁護しながらも、現状の教会政策への原理的批判を提起する書としての位置づけが与えられることになる⁽⁵⁴⁾。

以上のことは、「寛容法」成立後間もない189年6月に、ロックがリンボルクに宛てた書簡からも裏づけられる。そこでのロックは、名誉革命の現実の教会政策に決して満足してはいない。

あなたはこれ以前にも、寛容が我が国においてついに法的に確立されたことを紛れもなく聞いておられるでしょう。たぶんそれは、あなたが、あるいはまたあなた同様に野心や羨望をもたぬ真のキリスト教徒が望まれるほどの広範囲なものではないでしょう。それでも、ここまで進歩してきたのです。この出発点とともに、いつの日かキリストの教会が確立されるときに自由と平安(peace)の基礎が敷かれたのだと信じています⁽⁵⁵⁾。

このように、ロックにとって「寛容法」に基づいた名誉革命の教会政策は、イングランドに「キリストの教会」が確立されるための「出発点」にすぎず、その意味で現状のイングランド国教会はいまだ真の教会からは遠く及ばぬ未熟な存在である。ロックのこうした認識は「包括法案」に対しても現れる。同年9月10日付のリンボルク宛ての書簡でロックは次のように述べる。

この〔包括という〕方策が実施されたらどのような効果が生まれるものなのか、まだ私にははっきりしませんし、そうしたやり方で教会の平安が確立されるという希望を感じることもできません。すべての人に平等の自由が確立され、それによってすべての人を一つの体に結びつける相互的な慈愛の絆ができないかぎり、人間は宗教問題ではつねに意見が合わないでしょうし、競い合う党派は争いや戦争を続けるでしょう⁽⁵⁶⁾。

この書簡の中で述べられる「すべての人を一つの体に結びつける相互的な慈愛の絆」、これこそが『第一書簡』で説かれる寛容の原理の本質であった。ロックにとってそれは「寛容法」の現実のみならず、広教会派による「包括」と「寛容」の構想を突破する、真の教会改革の原理であったのである。

ロックは『第一書簡』の冒頭、「寛容こそ真の教会の主要な特徴」と述べ、それに続けて真のキリスト教徒に要求される徳目として「全人類に対する全般的な慈愛、謙虚さ、善意」、「美德と恭順」、「生活の聖さ、振る舞いの純粋さ、精神の温和さと謙虚さ」などを次々に列挙していく(*Ist Letter*, pp.58-9)。ロックにおいて寛容とは、こうした徳目のすべてを含みこむ包括的な徳性の概念、すなわち福音の原理にほかならなかった(*Ist Letter*, pp.78-9)⁽⁵⁷⁾。もちろん、キリスト教(福音)の本質がこうした徳性において捉えられるかぎり、その対極に位置づけられるのは「迫害」、「投獄」、「拷問」などの暴力であり(*Ist Letter*, pp.60-1, 68-9)、この点からロックの寛容概念に強制力(force)の不使用という逆立ちさせた定義を与える見解もあるが⁽⁵⁸⁾、それは寛容の定義というよりも、上記の福音理解から必然的に出てくる当たり前の結論にすぎない。

教会人が暴力や略奪やあらゆる迫害を慎むというだけでは十分ではない。使徒の後継者たること

を告白し、教える務めを我が身に引き受ける者はまた、正統な人であれ誤謬に満ちた人であれ、信仰と礼拝に関して自分に同意する人であれ立場を異にする人であれ、すべての人に対する平和と善意との義務を心に戒めなければならない。また、その者は、私人であれ国家の官職保有者であれ……、すべての人に慈愛と謙虚さと寛容とを説き勧めるべきである (*1st Letter*, pp.86-7. 傍点大澤)。

もとより、ここで説かれているのは「教会人」(聖職者)の寛容の義務であり、物理的な強制力を行使する為政者のそれではないが、しかし寛容がロックにとって本来的に教会改革の原理であり、よって暴力という世俗権力の側の視点からその概念を捉えられないことは、「世俗統治の起源・範囲・目的」の原理的考察を志した『統治二論』第二篇の立論の中で⁽⁵⁹⁾、「寛容」という概念が何ら積極的な役割を担わされていないことを考えても自明である。すなわち、『第一書簡』はあくまで教会統治の原理的考察に関心を抱いた作品なのであり、よってそこで描かれる国家および為政者の姿は、なべて教会とその構成原理である寛容の側に視点を抱いたときに映し出されるものである。後に見るように、この二つの作品で描かれる国家観に連続性が見出されながらも (*1st Letter*, pp.64-7, *TTG*, , §§ 87, 131) 『統治二論』で人々のプロパティを保全してくれるものとして描かれた国家が (*TTG*, , § 124) 逆に『第一書簡』では人々の信仰の自由を脅かすものとして登場するのは (*1st Letter*, pp.66ff) 国家と教会いずれの側に立って論を構成するかという視点の相違に着目して初めて理解することができる。

もとより、寛容がいかに教会の原理であるとしても、名誉革命が残存させた国教会制という現実、それと国家論との交錯を不可避なものにするであろう。その際、ロックは為政者の寛容の義務として先の宗教的迫害の自制を説くが (*1st Letter*, pp.66ff) そのことだけにとどまれば、信仰の自由の原理的基礎づけを欠き、イングランド国教会の特権的地位を保全したままの「寛容法」下の教会政策とロックの理論とは、何ら矛盾することなく両立する。ただし、ここでの寛容は国教会の首長として宗教的真理を体現する為政者からの下賜ないし恩顧として一方的に臣民に与えられるものにすぎず⁽⁶⁰⁾、これが「寛容法」の要求とともに「審査法」の撤廃、すなわち「非国教徒たちに国事に関わる問題で他の公民と同一の権利を享受させる」ことを強く打ち出す『第一書簡』の立場と一致しないのはいうまでもない (*1st Letter*, pp.134-9)。事実、プロテスタント非国教徒の擁護という『第一書簡』の視座は、その教会観において、名誉革命の現実を大きく越えていく。

教会とは、人々が魂の救済のために神に受け容れられると信じる仕方では神を公に礼拝すべく、自らの合意によって参集した自由な人間の社会であると思われる。

私はそれが自由で自発的な社会だといっているのである。生まれながらにして何らかの教会の会員である者などいないからである (*1st Letter*, pp.70-1)。

ここに見られるのはプロテスタント非国教徒、とりわけバプテスト派を中核とする分離派諸教会の教会観である。しかも、この主張が魂への配慮の責任を神のみに負う自由、すなわち「神と自然が各人に付与した権利」(*1st Letter*, pp.146-7) としての信仰(良心)の自由と結びつくとき⁽⁶¹⁾、国家と教会とは原理的に分離され (*1st Letter*, pp.84-5) 国家はもはや一切の宗教的価値を体現することを禁じられる (*1st Letter*, pp.116-7)。こうして、為政者は寛容や福音の原理の普及にまつわる一切の積極的役割から完全に締め出され、もっぱら迫害の自制という寛容の最低水準の義務のみを負わせられることになるのである。

もちろん、この「自由で自発的な社会」としての教会の定義はまた、イングランド国教会を非国教徒の小さなセクトと同格の地位にまで引き下げることを意味した (*1st Letter*, pp.80-1)⁽⁶²⁾。そこに現れる社会観は複数の教会が並列的に共存する「プロテスタント多元主義」以外の何物でもなく、この宗教

的秩序は基本的には為政者の統制権力によってではなく、個々人および各教会間の「慈悲と慈愛」という寛容の精神によって平安が達成されることが期待される（*Ist Letter*, pp.78-81）。その際に世俗の秩序を司る為政者に求められるのは「国家が害を被らず、生命や財産の侵害が何人にもなされないように規定することだけ」（*Ist Letter*, pp.110-1）なのであって、オリヴァ・クロムウェル（Oliver Cromwell）のプロテクター制下の宗教政策を彷彿させる社会像がそこに現れる⁽⁶³⁾。こうした点から見るかぎり、『第一書簡』と名誉革命の教会体制との間には埋めがたい溝が横たわっているといえるだろう⁽⁶⁴⁾。

このような『第一書簡』における国家と教会、あるいは世俗的秩序と宗教的秩序の二元的世界は、先に指摘したように、迫害を受ける教会側の視点に立ったときに現れる構図であり、ここには「カトリック化政策」を前にしたプロテスタント非国教徒の側に身を寄せるロックの立場が濃厚に現れ出ている。けれども、『統治二論』で説かれるロックの国家が神の法としての自然法（理性の法）が働く自然状態から説き起こされ（*TTG*, , §§ 4-15）そこでの為政者の行為がつねにその自然法に拘束されることを考えれば（*TTG*, , §§ 95, 134-142）こうした二元的世界に違和感が生じてくることは避けがたい。もし国家における自然法と教会における福音とがともに神に由来するとすれば、この二つの組織の間に分裂はなく、むしろ共働が説かれなければならないはずだからである。しかし、ロックは『第一書簡』において、寛容が福音のみならず理性に一致するとし、また人間の自然的な社会関係が寛容を要求すると述べるものの（*Ist Letter*, pp.64-5, 78-9）国家（為政者）が自然法、すなわち神の法に拘束されるという旨の記述を徹底的に回避しようとする。

国家（*respublica*; *commonwealth*）とは人間の世俗的事物を保全し改善するためにのみ設立された人間の社会であるように思われる。

私が世俗的事物と呼ぶのは、生命、自由、肉体の健康、苦痛からの解放、そして土地や貨幣や調度品等の外的事物の所有のことである（*Ist Letter*, pp.64-7）。

ここに『統治二論』の国家の規定との著しい類似を認めない者はいないであろう。そればかりか、ロックは後の記述の中でも、人々の勤勉と労働による所有権の成立、他者による所有権の侵害の可能性、相互契約による立法部の設立、国家による所有権の保全と外敵からの防衛など、『統治二論』の読者には馴染みの深い議論を次々に展開する（*Ist Letter*, pp.124-7）。しかし、これらの記述の中に神と自然法は全く顔を出さない。ロックの立論からすれば、「外的事物」をめぐる個々人との紛争や侵害行為を規制することは国家の当然の責務となる一方で（*Ist Letter*, pp.66-7, 124-5）為政者には魂への配慮は委ねられず、よって個々人ないし教会間の信仰をめぐる対立を裁定することは国家の越権行為以外の何物でもない（*Ist Letter*, pp.66-7）。『第一書簡』の目的が諸教会間の紛争の解決にではなく、為政者の迫害から非国教徒の信仰の自由を擁護することにあつたとすれば、国家と教会との連関を生み、為政者に教会への干渉の口実を与えかねない議論をロックがここで避けようとするのは、むしろ当然であったといえるかも知れない⁽⁶⁵⁾。

さて、このように非国教徒の擁護という目的から「教会と国家との間に正しい領域を画すこと」（*Ist Letter*, pp.64-5）を慎重に遂行していったロックであったが、まさにその目的のゆえに不可避的に取り組まなければならない一つの問題においてジレンマに陥ることになる。すなわち、為政者の宗教的迫害に対する抵抗権の問題がそれである。ロックは立法者（為政者）の立てる法と人々の信仰とが衝突する場合、『統治二論』さながら、両者の間に入る「裁判官は地上にはいない」がゆえに、神のみがその際の裁定者になるとしたうえで（*Ist Letter*, pp.128-9）次のように述べる。

実際人間というものは、……世俗の法に全く関りをもたず、神のみに責任を負うところの各人の良心や魂の救済に関する問題の場合にはとくに、他人の暴力や略奪の餌食として渡されることに辛

抱できない。よって、これらの人々が、自らを悩ます悪に疲れ切るようになって、ついには力をもって力を撃退し、神と自然が各人に付与した権利をなすがままに武力で防衛するのは合法的だと納得すること以外、何が予想されるというのか (*Ist Letter*, pp.146-7)。

もとより、信仰の問題において「武力」という世俗的な武器を用いることは、ロックが画した「教会と国家との間の正しい領域」を侵すことを意味する。実は、『第一書簡』の中でロックは、すでに為政者に対する武力抵抗ならぬ靈的な抵抗の議論を展開していた。教会からの分離の自由、がそれである (*Ist Letter*, pp.60-1, 72-3)。国王をその「地上における唯一の首長」とするイングランド国教会からの分離は、教会追放(破門)という体制側の靈的な制裁 (*Ist Letter*, pp.78-9) と対をなす靈的な抵抗にほかならなかった。「正しい領域」を逸脱する行為であるという点に関しては、為政者の武力による宗教的迫害も信者の側の武力抵抗も同じである。そして、この抵抗権の脈絡においてもし再び二つの領域が架橋されてくるとすれば、それは必然的に「生命・自由・財産・健康」を内実とする『統治二論』のプロパティ概念と (*TTG*, § 6, 8, 87)、『第一書簡』の「神と自然が各人に付与した権利」との一元化が図られてくることになるであろう。そして、このことは福音と理性、あるいは啓示と理性との親和性を説くロックの思想的立場の意味を、改めてわれわれに問い直させることになる。これらの問題を考えるためにも、ここで考察の舞台を『第二書簡』～『第四書簡』の文脈に移してみたいと思う。

ロック プロースト論争の周辺

『第一書簡』の英訳版がロンドンで出版された後、間もなくして二人の高教会派聖職者による批判トラクトが現れた。一つは、エクセター大執事 (archdeacon) トマス・ロング (Thomas Long) による『寛容書簡解説』⁽⁶⁶⁾ であり、もう一つはオックスフォード大学オール・ソールズ・カレッジ牧師ジョナス・プローストによる『寛容書簡検討』、すなわち『第一批判』である。王政復古期イングランドの国教会聖職者は非国教徒批判の際にしばしばアウグスティヌスとドナトゥスト派の論争に引照し、後者をドナトゥスト派の立場に結びつけることでその迫害を正当化してきたが、その際ロングの著した『ドナトゥスト派の歴史』(1677) は彼らに恰好の歴史的素材を提供した⁽⁶⁷⁾。この論理はロング自身の『解説』においても現れ、ロックの『第一書簡』は不穏なセクト主義や放縦を説くばかりか、カトリックへの寛容を導く危険な書として激しく非難される⁽⁶⁸⁾。だが、ロックの方はそれに対しての一切の応答を差し控えた。

かたや、プローストの『第一批判』についてのロックの反応は迅速かつ過敏なものであった。90年4月に『第一批判』が出版されるや、ロックはわずか2ヵ月後の6月に『第二書簡』を書きあげてプローストの批判に反論する。そして、91年4月にプローストが『第二批判』によって再度ロック批判を試みると、翌92年11月には実に『第一書簡』の七倍以上にも及ぶ分量をもった『第三書簡』でこれに応戦する。その後プローストが十分な余白の設けられた各頁に大きな活字で綴った二四頁足らずの『第三批判』でこれに応えたときには、すでに12年という歳月が流れていた。しかし、新しい論点を何一つ含まぬこの小編に対してすら、ロックは死期を前にして駁議の筆をとることを怠らなかった。これが未完に終わった『第四書簡』である。

このロック プロースト論争は、ごく概括的に述べれば、宗教問題における為政者の強制力 (force) の行使の是非をめぐる争われたものである。この論争の火蓋を切った『第一批判』の中で、プローストはロックの『第一書簡』の要諦を次の五つの命題に還元する (*Ist Reply*, pp.3-4)。 救済の道、すなわち真の宗教は一つだけである。 この宗教が真の宗教であると信じない者はこの宗教によって救済されえない。 この信仰は外的な強制力や強迫ではなく、理性と議論によって人間の中に形成される。

それゆえ、そのようなすべての強制力は真の宗教と魂の救済の増進にとって無益である。したがって、私人であれ、聖職者(主教、司祭、その他)であれ、教会すなわち宗教的社会であれ、世俗の為政者であれ、いかなる者も人間にその真の宗教をもたらすために強制力や強迫を用いる権利をもちえない⁽⁶⁹⁾。プローストはこのうち と の命題については全面的に同意するとしたうえで、以下に対して疑義を表明する。彼によれば、確かに真の宗教への信仰は「理性と議論」とによって生み出されるべきもので、それを強制力に期待するのは「不適切」である。しかし、「不注意や怠惰」あるいは「偏見」から真理に真面目に取り組もうとしない者たちがいる場合は、こういう者たちに強制力が働きかけて「理性と議論」を熟慮するように仕向けるとき、その強制力は「間接的にそして距離をおいた形で」人間が真の宗教を懐くことに貢献していることになる(*Ist Reply*, pp.4-6)。この世には多様な宗教が現に存在しているが、真の宗教が一つであるとすれば、この事実は人間が「心を傾けて」また「判断の自由を活用して」真理を真摯に探究していない証拠である。人間は「理性を用いずに懐いた信仰」に「理性なきままに固執する」(*Ist Reply*, p.7) 人間は「一般的に自らの判断に対しては尊大な自惚れをもつ」もので、「自らが選んだものを自らが適切と考えて選んだという理由だけで尊重する傾向がある」(*Ist Reply*, p.8) その結果、他者の議論には聞く耳をもたず、自らの宗教に反対する者を「攻撃する」のである(*Ist Reply*, pp.9-10) よって、このような人間をして自らの信仰の真偽を理性的に熟慮させるためには「いばら」(Thorns and Briars) すなわち刑罰の力による以外はない(*Ist Reply*, pp.10-1) ロックのこのような「炎や剣」「拷問や投獄」のような過激な刑罰は論外であるにしても、適度なものであれば「外的な強制力は無益でもなければ不必要でもない」のである(*Ist Reply*, pp.12-3)

このようにして と を否定したプローストは、次に最後の命題を掘り崩しにかかる。プローストによれば、神が「自身の誉れを現世において増進させるための適確な手段」を人類に与えぬはずはないのであって(*Ist Reply*, p.16) その手段を手に行うのは世俗の主権者を措いてほかにはいない。ロックのいうとおり為政者の裁判権の範囲は国家の設立時の目的によって制限されるが、この目的が「人間の豊かで永遠の利益」の増進を含んでいけない理由はない(*Ist Reply*, p.18) 通常人間が先に述べたように「ばかげた移り気と不合理な偏見」に塗れたものであるとすれば、彼らに「自らを省みさせる」ために為政者が刑罰を用いることは「外的で遠隔的な魂への配慮」にほかならず、これはまさに為政者が臣民に対して「救済への道を発見する手段を確保してあげること」を意味する(*Ist Reply*, pp.20-1) ロックは、魂への配慮は神によろうが人民の同意によろうが為政者に委ねられないとするが、このような意味での権限なら決してそのかぎりではない(*Ist Reply*, pp.21-2) しかも、プローストが為政者に帰す権力は、為政者個人の宗教ではなく「真の宗教」へと人々を引き入れるための権力なのである(*Ist Reply*, pp.25-6)

以上がプローストの『第一批判』の概要である。前述のとおり、その後プローストは、ロックによる反論に応える形で『第二批判』と『第三批判』を公表するが、頑なに『第一批判』の立場を堅持しようとしたためか論理の重複が甚だしく、とくにそこから新しい議論を進展させている形跡は窺われない⁽⁷⁰⁾。ただ、『第二批判』において初めてプローストは、自らが考える「真の宗教」がイングランド国教会の正統教義であることを明確に語り(*2nd Reply*, p.11) 彼の意図が非国教徒の信従を刑罰によって促す高教会派の立場を弁護するものであることを顕わにする(*2nd Reply*, p.20) 一方、プローストの立論に対するロックの反論は、プローストの立場が迫害と刑罰の適用範囲を無限に拡大していくという指摘⁽⁷¹⁾、聖書や自然法からの反証⁽⁷²⁾、信仰と知識をめぐる認識論的な議論からの寛容の唱導⁽⁷³⁾と多岐にわたるもので、それぞれが興味深い視点を提供してくれるが⁽⁷⁴⁾、本稿ではこの論争におけるロックの議論を前節までに詳述した名誉革命期の教会政策の文脈に位置づけ、そこにおける彼の寛容概念の特質を探

ることに考察の焦点を合わせることにする。

M・ゴルディの指摘によれば、このロック プロースト論争の背景には、名誉革命期の教会政策をめぐる高教会派と広教会派との間の根強い確執があった⁽⁷⁵⁾。本稿 節で触れたとおり、元来イングランド国教会の伝統に全く愛着をもたぬウィリアム三世の戴冠をめぐる高教会派からの強い反発があったが、「寛容法」の発布により彼らの意向が現に踏みにじられるや、カンタベリ大主教ウィリアム・サンクロフト(William Sancroft)を中心に彼らの新国王への反感はさらに高まりを見せることになる。89年4月、暫定議会は先の権利宣言を受けて、新国王のウィリアムとメアリへの忠誠宣誓を89年8月1日までに(最終的には90年2月までの猶予が与えられた)行うことをすべての官吏と国教会聖職者に要求し、この宣誓を拒否する者(Nonjurors)の職務を剥奪する旨を定めたが⁽⁷⁶⁾、その拒否者の中にサンクロフトを含む9人の高教会派の主教と約400人の聖職者たちがいたことは、国教会の首長としてのウィリアムの正当性に大きな問題を投げかけずにはおかなかった。彼らは英訳版『第一書簡』が出版された89年12月に、ウィリアムが召集した聖職者会議(Convocation)への出席を拒否し、新国王の正当性に公然と異議を唱える⁽⁷⁷⁾。そして、91年春、宣誓拒否者の主教に代わる新たな主教が任命される段になると、宣誓拒否者たちは国王への抵抗をますます強め、イングランド国教会始まって以来の「分裂」(*shisma*)をもたらすことになるのである⁽⁷⁸⁾。

高教会派の主教に代わって国教会の要職を占めたのは、忠誠宣誓をいち早く行った広教会派の聖職者たちであった。カンタベリ大主教にはティロットソン、その死去後はテニソンが就任し、国教会内の主導権を広教会派が掌握する時代が続く。当然、高教会派も巻き返しをねらうが、その際の彼らの大きな砦となったのがプローストの属するオックスフォードの高教会派グループであった。彼らの中にはロックをソツィーニ主義者と批判し『人間知性論』を焚書にしたオックスフォード大学副学長ジョン・エドワーズ(Jonathan Edwards)、その協力者であったジョン・ミル(John Mill)、そしてユニヴァーシティ・カレッジ学長アーサー・シャルレット(Arthur Charlett)らがいたが、このシャルレットこそプローストにロック批判を執拗に促した人物にほかならなかった⁽⁷⁹⁾。当時、匿名『第一書簡』の著者がロックであることは公然の秘密になっていたが、彼らがロックの書に矛先を向けたのは単にその理論構成の急進性だけにとどまらず、ロックを広教会派の代弁者の一人と見なしたからである。先述したとおり、ロックと広教会派との思想的親近性は多くの研究者によって指摘されてきたが、信仰と理性の無矛盾性、そしてまたキリスト教(福音)の本質を「慈愛」「美德」「謙虚」「生活の聖さ」などの倫理的徳目、すなわちロックの寛容概念の内実を求めることこそ両者の最大の共通項であった⁽⁸⁰⁾。実際に、彼は91年頃から94年までの間、国教会に無関心なウィリアムに代わってメアリ二世が主催した教会改革問題検討サークルに、ティロットソンやパーネットとともに身を寄せ、国教会の倫理改革問題に取り組むことになる⁽⁸¹⁾。ロック プロースト論争は、こうした点に注目するかぎりまさに広教会派と高教会派との対立の縮図であった。

だが、このようにこの時期に書かれたロックの『第二書簡』～『第三書簡』が広教会派の立場を代弁するものであるとすれば、それらはプロテスタント非国教徒の擁護を志した『第一書簡』と多くの点で矛盾を孕んでいるはずである。なぜなら広教会派の基本政策はあくまで「包括」にあり、彼らにとって「寛容」はこれを達成するための一時的な措置を出るものではなかったからである。そればかりか、彼らは非国教徒、とりわけ分離派諸教会に対してはそれまで一貫して不寛容な態度を維持してきたのであって、広教会派にとって国教会への信従は理性的な信仰、分離は激情に駆られた狂信の証であった⁽⁸²⁾。しかし、論争中のロックはプローストの論難に対して、ラテン語版以上に急進的な論調を保ったポピュル訳『第一書簡』の立場を、終始、懸命に弁護し続ける(Cf. *2nd Letter*, p.72)。はたして、『第二書簡』以

後のロックは広教会派と非国教徒、「包括」と「寛容」のどちらに加担していたのであろうか。

たしかに『第二書簡』以後のロックが、「包括」の支持に、その意味では穩健化の方向に傾斜していったという評価を支持する材料は⁽⁶³⁾、上に述べた国教会の倫理改革問題への彼の直接的な関与をあえて挙げなくても、テキストそれ自体の内にもいくつも発見することができる。そこでは『第一書簡』にて伏せられていたロック自身の信仰の立場（イングランド国教会員）が、「自由で自発的な社会」という彼の教会の定義との整合性に何ら触れられぬまま告白される（*2nd Letter*, p.99, *3rd Letter*, p.320）。また、洗礼の際の額への十字や聖餐のおりの跪座など、救済には不必要な儀式的強制がセクトの増殖を生んで国教会を分裂させたとの訴えが、「共通祈禱書」序文の引用を伴いながらなされる（*3rd Letter*, pp.145, 238-9, 261, 329）。しかし、これらの主張をもとに、「包括」が政策や法案の次元において提唱されることは全くない⁽⁶⁴⁾。そればかりか、『第一書簡』が為政者による「非本質的な事柄」の強制を厳しく戒め（*1st Letter*, pp.106-9）また国教会制の明確な拒絶を何ら表明していないことを考えれば（*1st Letter*, pp.80-1）上記の「材料」が『第一書簡』の立場との相違をどこまで明確にしてくれるのか甚だ心許ない。さらに、『第三書簡』の次の二つの記述に眼を向けるとき、ロックは依然として分離派諸教会の擁護者であるように思われてくる。

救済に必要な真理において同意し、慈愛と兄弟愛を維持していれば、その他の事柄で意見が多様であっても、キリスト教徒の絆に誠によく一致することになるだろう。癒しがたい人間性の脆弱さと相違とがある以上、こうしたことこそが、きっとこの世でなされるべきなのである。このことはおそらく、ユダヤ教徒やマホメット教徒や異教徒たちの回心を促すことに貢献するであろう。その際、彼らが教会に加わるにあたっては救済に必要な福音の平易で素朴な真理のみを彼らに提示することである（*3rd Letter*, p.237）。

救済に必要なすべての事柄をもち、教義や規律や礼拝において救済と一致しないものを何一つそこに加えない人々は、たとえ、異なる形式のもとで異なる社会や異なる教会に分裂していたとしても、一つと同じ宗教をもつことになるのである（*3rd Letter*, p.328）。

ここに見出される思想は、人々の「意見」や「教会」の多様性が「キリスト教徒の絆」あるいは「救済に必要な福音の平易で素朴な真理」と全く矛盾なく両立するという思想、すなわち「多様性の中的一致」である⁽⁶⁵⁾。「真の宗教」をイングランド国教会が独占とするプローストに対し（*2nd Reply*, p.11）ロックは諸セクト（分離派諸教会）の中にも「福音の真理」は見出せるという。つまり、「真の宗教」は多種多様な教会が同時に体现するのであって、各教会は礼拝の形式において異なりながらも、「一つと同じ宗教をもつことになる」のである。

このようなロックの主張は、『第一書簡』の中で提示されていた「プロテスタント多元主義」に新たな思想的根拠を付与したといえるであろう。たしかに『第一書簡』においても「宗教の本質的部分における同意」（*1st Letter*, pp.92-3）という考えが全く表明されないわけではないが、たとえば「いろいろな方向に向かういろいろな道がある」（*1st Letter*, pp.92-3）という言い方、あるいは「どの教会もみなそれ自身にとっては正統で、他にとっては誤謬であり異端である」（*1st Letter*, pp.80-3）という主張が象徴するように、そこでは「一致」よりも「多様性」の方に叙述の圧倒的比重がおかれていた。しかるに『第三書簡』では、「一致」を「多様性」の否定の根拠にするプローストに反論する形で（*2nd Reply*, p.20）「一致」が「多様性」の存在根拠を支える旨が強調されるのであって、ここに秩序と多元主義との間の緊張は、『第一書簡』における以上に、信仰それ自体の次元において解消されることが強く打ち出されることになる。もちろん、ここでの「多様性」は「一致」を掘り崩さぬ程度の幅に限定されざるをえず、その意味では、「一致」の意味内容いかんによっては必ずしも寛容を生まないこともありうる

が、ロックが「福音の真理」の要諦を「イエスがメシヤ(キリスト)であると信じることにまで還元するとき⁽⁸⁶⁾、そこに「すべての人を一つの体に結びつける相互的な慈愛の絆」が期待されているのである。

それでは、このようなロックの寛容思想は、当時の広教会派の包括政策とどのようなつながりがあったのであろうか。その際、「寛容法」成立前の89年3月12日にロックがリンボルクに宛てた以下の書簡の記述が、われわれに大きな手がかりを与えてくれる。

現在、tolerationの問題が議会で二つの部分からなる題目(a twofold title)のもとで取りあげられております。すなわち、「包括」(Comprehension)と「寛容」(Indulgence)です。前者は教会の領域を拡張することを意味しますが、儀式的部分を除くことでより多くの会員を含み込むことを目論んでいます。後者は、申し出られた条件ではイングランド国教会に結びつきたくもなければ結びつくこともできない人々のtolerationを意味します⁽⁸⁷⁾。

上の引用に現れる‘Indulgence’がやがて「寛容法」として発布される「寛容法案」を指すことは明白であるが、ここでロックが‘toleration’という語を「包括」(Comprehension)と「寛容」(Indulgence)の両方を包含しうる広い概念として用いていることは重要である⁽⁸⁸⁾。前節にて、『第一書簡』が‘Indulgence’(寛容法)に象徴されるウィリアムの教会統治の正当性を弁護するものでありながら、同時にその作品の‘toleration’の理念が‘Indulgence’の現実を大きく踏み越える教会改革の原理であったことを確認した。だとすれば、それと同じように、『第二書簡』～『第三書簡』が‘Comprehension’(包括政策)に象徴される広教会派の教会改革を支持しながらも、その‘toleration’が現実の‘Comprehension’を超越する理念であったとしても何ら不思議はない。ロックの‘toleration’が‘Indulgence’と‘Comprehension’を含み込むというのは、「寛容」と「包括」のどちらの政策にも迎合しうるという次元の問題にとどまらず、その二つの政策が象徴する理念、すなわち「多様性」(寛容)と「一致」(包括)の両方の要素を彼の‘toleration’概念が包摂しているということである。したがって、先に見た「非本質的な事柄」の強制の否定と「プロテスタント多元主義」との並存は、すべてを現実の政策レベルの問題に還元してしまったときに違和感を生ぜしめるだけなのであって、本来のロックの‘toleration’概念を基底に据えて考えれば、それはむしろロックの寛容論の特質を鮮やかに描き出しているといえるであろう。よって、歴史的現実の中で「寛容」と結びついた『第一書簡』の寛容論と「包括」と結びついた『第二書簡』～『第三書簡』のそれとの間に変移が見られるとすれば、それは「寛容」から「包括」への政策的転換ではなく、彼の‘toleration’概念に本来的に内在されていた寛容的要素(多様性)と包括的要素(一致)のこの二つの理念の関係が前者優位の状態から両者均衡の状態へと推移しただけなのである。

王政復古イングランドの不寛容政策、わけてもジェームズの「カトリック化政策」から非国教徒の信仰の自由を擁護するために、ピューリタン革命期の寛容論に端を発す「教会と国家の分離」を取り入れた『第一書簡』の寛容論は、国教会制を残存させた名誉革命とのレレヴァンスを失わないためには、「寛容法」という現実の中に着床せざるをえなかった。そしてまた、その寛容論をして現実の教会改革の「働く理念」(operative ideal)として生き続けさせるためには、広教会派という媒体が必要であった。それがロックの現実への単なる迎合でなかったことは、彼の寛容論が18世紀を通じてつねに現実の批判原理として機能していったことを考えても明らかである⁽⁸⁹⁾。またそうであるから、『第二書簡』～『第三書簡』が維持した「プロテスタント多元主義」は、国教会制という現実とたえず厳しい緊張関係を保ち続けるであろう。われわれはその点におけるロックの腐心の一端を、『第三書簡』の中に明確に見取ることができる。

先に見たとおり、プローストのロック批判の要諦は、為政者が宗教問題において強制力を用いる権利をもちえないとするロックの主張のうちにおかれていた。これに対してロックは、国家の設立目的という観点からプローストに応戦する(3rd Letter, pp.202ff)。ロックによれば、国家の目的は人間が設立時に何を提案したかによって決まるのであるが、それは他者による権利侵害からの防衛以外にはありえない。なぜなら、その他の目的であれば「近隣に住む者たち」の相互扶助のみで達成できるのであり、「自らの自然的自由を放棄し、世俗主権者の審判のもとに我が身をおいて」までして、国家設立に向かう必要もないからである。「宗教上の意見や礼拝の方法が自分と異なるから」という理由で他者の権利を侵害できる者などいない以上、「為政者に与えられる強制力で宗教上の意見や礼拝の方法を罰すること」が国家の設立目的になりうるはずはない。むしろ、生まれながらにして「寛容への権利をもつ」人間にとって、宗教的な事柄で他者に強制されることは「自然状態 (state of nature) で誰もが逃れたがっていた侵害」なのであるから、逆に「そうした侵害から〔人々を〕保護することこそが国家の目的なのである」(3rd Letter, p.212)。

ここにおいて『第一書簡』の「神と自然が各人に付与した権利」は、自然状態で人間がもつ「寛容への権利」と言い換えられ、しかも、その権利の保護が「国家の目的」に設定される。ここに事実上ロックの信仰の自由は、『統治二論』のプロパティ概念の中に包摂させられたのである⁽⁹⁰⁾。だとすれば、「正しい宗教」の体現を標榜するプローストの為政者による宗教統制に直面するとき、ロックの人民が抵抗権をもってこれに対抗するのは当然なのではないか。しかし、ロックはその議論に論点を移行させることを意図的に回避しようとしているようである。なぜなら、ロックはここで自然状態にまで言及しながらも、専制に対する抵抗権を人民に正当化してくれるはずの自然法を (Cf. TIG, , § 168) 議論の外に放逐させてしまっているからである。前節の最後で述べたように、抵抗権が「教会と国家との間の正しい領域」を侵すものであるとすれば、『第三書簡』のロックは、分離派の擁護を意図して自然法なきままに抵抗権の論及に踏み切った『第一書簡』以上に、ある意味では「教会と国家の分離」を堅持しようとしているとも取れるかも知れない。しかし、こうした意味での「分離」が必ずしも迫害を受ける側にとって有利に働かえないことは、後の議論においてすぐに明らかになる。

「教会と国家の分離」や「プロテスタント多元主義」に特徴づけられるロックの寛容論と、国教会の統一を一義的な関心におく広教会派の思想との間の溝、これがどれほど深いものであるかはピューリタン革命期の寛容論を概観すれば一目瞭然である。たとえ彼の寛容概念における包括的要素(一致)の上昇が広教会派との交流に多くを負うにしても、そこでのロックの「一致」が国教会という制度的枠組みではなく、「慈愛と兄弟愛」を軸にした「キリスト教徒の絆」を念頭においたものである以上、この溝は依然として埋められない。けれども、プローストとの論争の中で国教徒であることを告白し、しかも世俗君主やカンタベリー大主教とともに国教会改革問題に従事するロックであれば、彼の思想の中で教会と国家とはどこかに結節点をもっていてもおかしくはないはずである。事実、ロックは『第三書簡』において、「教会と国家の分離」と国教会制との関係に新たな視点を導入することを意図し、為政者にある特別な義務と権限を与えることになる。

エピクロス主義に関しては、その蔓延は……人間の宗教、すなわち宗教上の思弁的意見や礼拝の方法よりも、人間の生活の方により多くの関りをもっていると思う。われわれが宗教というのは前者であり、それが寛容の関心事である。そして、生活様式 (manner) の腐敗した放蕩生活を寛容することについては、われわれの著者〔プロースト〕も私もこれを願わない。否、罰によってそれらを抑制し抑圧することは、当然、為政者の仕事なのである (3rd Letter, p.416)。

ロックによれば、この「生活」の倫理的な規制は、「自然の光と啓示の両方によって神から委ねられた」

為政者固有の任務である。これによって、人々が「放蕩」を改めて「禁酒、平穩、勤勉、正直」などを生活の基調にすれば、このことは「真の宗教」を必ずや益することになる。なぜなら「宗教上の正しい意見に対する主要な障害は、人間の生活のうちに存する」からである（3rd Letter, p.469）。

ここで留意すべきは、ロックが「自然の光」と「啓示」に訴えて為政者に委ねた倫理規制の権限（義務）が、宗教すなわち「宗教上の思弁的意见や礼拝の方法」とは異なる領域の中に措定されていることである。したがって、「世俗」の領域を司る為政者がこの「倫理」の領域を刑罰によって統制することは、「為政者に与えられる強制力で宗教上の意見や礼拝の方法を罰すること」すなわち自然状態で各人がもつ「寛容への権利」の侵害をいささかも意味しない。だが、それにもかかわらず、このような為政者の倫理統制が同時に「真の宗教」や「宗教上の正しい意見」に資するとされるのは、「倫理」の領域が「世俗」の領域のみならず「宗教」の領域にも連続していると考えられているからである。つまり、「倫理」はロックにとって「世俗」と「宗教」との間の中間領域、さらにいえば「世俗的なもの」と「宗教的なもの」との「出会いの場」、そして国家と教会をつなぐバイパスなのである。この中間領域の設定により、ロックは「教会と国家との間の正しい領域」を侵すことなく、また「神と自然が各人に付与した」ところの「寛容への権利」を侵害することなく、為政者による倫理規制の正当性を理論的に基礎づけることに成功する。これがメアリ主導で行われた国教会の倫理改革を指すのはいうまでもなく、それはロックにとって、儀式の強制ではなく、「福音の明晰な光」に結びつけられた「厳格な生活様式の規律」による墮落した倫理の矯正にほかならなかった（3rd Letter, pp.239, 469）。ここにロックによって分離された教会と国家とは、改めて共働の場を見つけることになったのである。

さて、この「倫理」の領域は、当然のことながら、『第一書簡』とは異なる寛容のイメージをわれわれに懐かせることになる。だが、その相違を明瞭にするためには、この「倫理」と『第一書簡』で説かれた「福音の原理」としての寛容概念との関係を改めて考えてみる必要がある。また、為政者による倫理規制を許す『第三書簡』の世界は、「寛容」という言葉で形容するに相応しいのか、という疑問も残るであろう。本稿を閉じるにあたり最後にこれらの問題を考察しながら、以下、全体の総括を試みてみたい。

む す び

ロックによれば、為政者による倫理改革は「自然の光と啓示の両方によって神から委ねられた」任務であった。よって、この点を問題にするにあたっては、「自然の光（理性）」と「啓示」との関係をロックがどのように考えていたかを探ってみなければならない。『人間知性論』第4巻18-19章には信仰と理性、あるいは啓示と理性の関係についてのロックの思想が集中的に論じられているが、やや粗雑ないい方が許されるならば、そこで語られるのは啓示と理性との親和性であるといっていよう。ロックによれば、信仰は「理性の演繹」によってではなく、神から啓示によって伝えられたことに由来する信頼に基づいて、ある命題に同意することである（ECHU, ,18-2）。したがって、その意味において信仰は「理性を超えるもの」ではあるが、理性が「自然的啓示」、啓示が「神により直接的に伝えられた一連の新しい発見により拡大された自然的理性」と呼ばれるように、両者は決して矛盾するものとは考えられていない（ECHU, ,18-7, 19-4）。もちろん、神は人間に「理性の光」を与えた際に「啓示の光」が入る余地を残したが、この二つの「光」の関係は後者が前者を排除し妨げるといものではなく、むしろ前者は後者によって「支援される」（ECHU, ,19-8, 19-10）という。神は有限な人間理性の及ばぬ領域において、啓示により真理を人間に伝えてくれるからである（ECHU, ,18-9）。こうしてロックにおいて理性と啓示、そして理性と信仰とは、人間が神の真理を知るうえにおいて対立することな

く、つねに共働するのである (ECHU, , 17-24)。

このように考えてみると、先ほどのロックの範疇において「世俗」と「宗教」との中間に措定された「倫理」の領域こそ、この啓示と理性の共働が最も積極的に展開される領域であることがわかる。そして、この領域は神の法としての自然法(理性の法)がたえず働きながらも人間の能動性が遺憾なく発揮される『統治二論』の領域でもあった。『第三書簡』の国家論が自然状態から説き起こされながらも、そこで自然法への論及が回避されていたことは先に指摘したが、このことは、倫理改革の権限が人民の同意を経由せずに神から直接為政者に委ねられるとされていることと大いに関係がある。『統治二論』において国家設立以前(自然状態)に働いていた人民の側の規範意識(自然法の遵守)(*ITG*, , §§ 4-6)が欠如しているとすれば、人民の意志が為政者の行為を規制するどころか、人民は為政者から一方的に啓蒙されるしかないからである。しかも、ある行為が「宗教」「倫理」「世俗」のいずれに分類されるかは、最終的には行為主体や為政者の主観的判断に委ねられざるをえず、よって為政者の統制はつねに「宗教」にまで伸長してくる蓋然性をもっているにもかかわらず⁽⁹¹⁾、ロックが「宗教」の領域で認めた「慈愛と兄弟愛」を軸にした「キリスト教徒の絆」は、その資格をもちながらも、全く「倫理」の領域に現れ出てこようとはしない。つまり、『第三書簡』で設けられた「共働の場」(倫理の領域)は、国家と国教会のためのものであり、国家と諸教会のためのものではなかったのである。ロックが自然状態にける各人の「寛容への権利」を安んじて認めえたのは、その権利があくまで「宗教」の領域に限定され、「倫理」の中で働かず、よって「世俗」の領域に浸透してこないことを前提としていたからである。ここに『第三書簡』の寛容論の決定的な特徴がある。

もちろん、この「慈愛と兄弟愛」を軸にした「キリスト教徒の絆」は、『第一書簡』の冒頭でロックが提示した寛容概念をほぼそのまま継承したものといってよい。ロックはキリスト教(福音)の本質を寛容、すなわち「全人類に対する慈愛、謙虚さ、善意」あるいは「美德と恭順」に求めたが、これらは同時に公共の平和を支える倫理的な徳目、すなわち「人間社会の絆」(*1st Letter*, pp.58-9)でもあった。なぜなら、「宗教の問題において意見の違う人々を寛容することが福音と理性にきわめて合致すること」だとすれば(*1st Letter*, pp.65-6)、ロックの寛容の原理はもともと「宗教」のみならず「倫理」という社会的領域において働くはずのものだからである⁽⁹²⁾。本稿 節にて、ロックの寛容は教会改革の原理であり世俗統治の原理ではないと述べたが、このことはそれが「倫理」において働くことを少しも妨げるものではない。事実、ロックは『第一書簡』の中で、私人間、そして各教会間の相互寛容の意義を力説しているが、それは『第三書簡』の範疇においては、「宗教上の思弁的意見や礼拝の方法」を表す「宗教」の領域ではなく、明らかに「倫理」の領域に属するものであった。だが、それにもかかわらず、寛容の原理が「倫理」を経由しての世俗統治とのつながりを遮断されるのは、ロックが堅持しようとした「教会と国家との間の正しい領域」の区分によるものであった。「カトリック化政策」を背景にもつ『第一書簡』は為政者の宗教への干渉を恐れ国家と教会の連関を生みかねない議論を回避する。また、メアリの教会改革を背景にもつ『第三書簡』は「寛容への権利」という「宗教」的権利によって、教会という「宗教」的社会を守ろうとする。ここに見出されるのは教会側の視点に立った「被害者意識」であり、信仰の自由を保障する政治社会をどう形成するかという視点ではなく、既存の国家から信仰の自由をどう防衛するかという消極的態度である⁽⁹³⁾。だが、こうした態度が結果的に、「倫理」の名のもとに行われる為政者の宗教統制を許す道を切り拓くとすれば、ロックの画した「教会と国家との間の正しい領域」も再考を促されることになるであろう。

しかし、『第三書簡』における「倫理」の領域の発見は、われわれに一つの展望をも開いてくれている。その領域に直接登場したのは為政者と国教会ではあったが、そこで「自由で自発的な社会」として

の諸教会が積極的な役割を演じることについての理論上の難点はどこにも見当たらないからである。そして、宗教が国家からの一方的な迫害ないし保護の対象だとする観念から脱するとき、彼の寛容の原理は社会的領域において能動性を発揮し、寛容論に登場する国家は『統治二論』の国家に完全に置換されることになる。ロックが認める複数の「自由で自発的な社会」の共存は、今日的視点でいえば、人間の生の多様性の容認を意味する。そして、この多様性が信仰の自由を包摂したプロパティ概念から帰結するものであるとすれば、まさに国家はこの多様な生のあり方を保障する役割を担うこと、すなわち寛容な社会を維持することを自らの務めにするようになるであろう。そのとき、ロックの寛容論に見出された「多様性の中の一致」は現実の政治社会の中に具現され、『統治二論』の構想にさらに豊かな含みを加えることになるのである。

<注>

- (1) J. Locke, *Epistola de Tolerantia; A Letter on Toleration*, 1689, ed. by R. Klibansky and transl. by J. W. Gough, Oxford: Oxford University Press, 1968. (生松敬三訳『寛容についての書簡』、大槻春彦編『ロック ヒューム』、世界の名著32、中央公論社、1984年、所収)。J. Locke, *A Second Letter Concerning Toleration*, 1690, in *The Works of John Locke*, vol. 5, Reprint of 1794 ed., London: Routledge/Thoemmes Press, 1997. J. Locke, *A Third Letter for Toleration*, 1692, in *ibid.*. J. Locke, *A Fourth Letter for Toleration*, in *ibid.*. 以後、これらについては、順に『第一書簡』(1st Letter)、『第二書簡』(2nd Letter)、『第三書簡』(3rd Letter)、『第四書簡』(4th Letter)として言及する。
- (2) Cf. M. Cranston, *John Locke: A Biography*, Oxford: Oxford University Press, 1985. P. Laslett, "The English Revolution and Locke's *Two Treatises of Government*," *Cambridge Historical Journal*, 12-1, 1956. P. Laslett, Introduction to J. Locke, *Two Treatises of Government*, Student ed., Cambridge: Cambridge University Press, 1991. J. Dunn, *The Political Thought of John Locke*, Cambridge: Cambridge University Press, 1969. J. Tully, *A Discourse on Property: John Locke and his Adversaries*, Cambridge: Cambridge University Press, 1980. J. Tully, *An Approach to Political Philosophy: John Locke in Context*, Cambridge: Cambridge University Press, 1993. C. Tarlton, "The Exclusion Controversy, Pamphleteering, and Locke's *Two Treatises*," *The Historical Journal*, 24-1, 1981. R. Ashcraft and M. M. Goldsmith, "Locke, Revolution Principles, and the Formation of Whig Ideology," *The Historical Journal*, 26-4, 1983. R. Ashcraft, *Revolutionary Politics and Locke's Two Treatises of Government*, Princeton: Princeton University Press, 1986. M. Goldie, "John Locke and Anglican Royalism," *Political Studies*, 31-1, 1983.
- (3) J. Locke, *Two Tracts on Government*, ed. by P. Abrams, Cambridge: Cambridge University Press, 1963, pp.122-3.(友岡敏明訳『世俗権力二論：政治と宗教の関係』、未来社、1979年)
- (4) J. Locke, 'An Essay on Toleration,' 1667, in M. Goldie, ed., *Locke Political Essays*, Cambridge: Cambridge University Press, 1997, pp.137-40.
- (5) 「クラレンドン法典」とは、非国教徒の取り締まりを意図して1661年から65年にかけて発布された「自治体法」、「礼拝統一法」、「集会法」、「五マイル法」の総称である。時の大法官クラレンドン伯の名に因んでそう呼ばれるが、必ずしも彼の意向が反映されていたわけではなく、むしろ騎士議会議会主導によるものであったといわれる。とについては、以下の資料集に収められている。J. P. Kenyon, ed., *The Stuart Constitution*, 2nd ed., Cambridge: Cambridge University Press, 1987, pp.351ff. また、との背景およびその適用状況については以下の文献を参照せよ。C. E. Whiting, *Studies in English Puritanism from the Restoration to the Revolution, 1660-1688*, London: Frank Cass and Company Limited, 1968, pp.113ff. G. R. Cragg, *Puritanism in the Period of the Great Persecution 1660-1688*, Cambridge: Cambridge University Press, 1957, pp.11-3.
- (6) Laslett, *op.cit.*, pp.46ff.
- (7) に該当する研究としては、たとえば以下を参照せよ。Cranston, *op.cit.*, p.67. P. Abrams, Introduction to Locke, *Two Tracts on Government*, pp.4, 80. D. C. Snyder, "John Locke and the Freedom of Belief," *Journal of Church and*

- State*, 30, 1988, p.229. Ashcraft, *op.cit.*, pp.75-6, 88. 井上公正『ジョン・ロックとその先駆者たち：イギリス寛容論研究序説』、御茶の水書房、1978年、187頁。大澤麦『自然権としてのプロパティ：イングランド革命における急進主義政治思想の展開』、成文堂、1995年、第三章。同様に 該当する研究としては以下を参照せよ。J. W. Gough, Introduction to *1st Letter*, p.7. J. W. Gough, "The Development of Locke's Belief in Toleration," in J. Horton and S. Mendus, eds., *John Locke: A Letter Concerning Toleration in Focus*, London and New York: Routledge, 1991, p.71. (宮下輝雄訳『ジョン・ロックの政治哲学』、人間の科学社、1976年、所収) R. Aaron, *John Locke*, 3rd ed., Oxford: Oxford University Press, 1971, pp.365-6. R. P. Kraynak, "John Locke: From Absolutism to Toleration," *The American Political Science Review*, 74, p.55. P. J. Kelly, "Authority, Conscience and Religious Toleration," in Horton and Mendus, eds., *op.cit.*, p.127.
- (8) Ashcraft, *op.cit.*, esp. Chaps.3, 10. もとより、このことはそれ以前の『第一書簡』研究が歴史的な文脈をことごとく無視していたということの意味しない。要は、その作品を捉える際の中心的な「文脈」をどこにおくかという、視座の問題である。
- (9) *ibid.*, pp.83ff. もっとも、ロックの思想の転換の契機をアシュリとの出会いに求める見解自体は、それ以前から存在していた。Cf. M. Cranston, "The Politics of John Locke," *History Today*, 2, 1952, pp.620-1. Laslett, *op.cit.*, pp.25ff.
- (10) たとえば、以下を参照せよ。R. Klibansky, Preface to *1st Letter*, p.xvii. J. Dunn, "The Claim to Freedom of Conscience: Freedom of Speech, Freedom of Thought, Freedom of Worship?," in O. P. Grell, J. I. Israel, and N. Tyacke, eds., *From Persecution to Toleration; The Glorious Revolution and Religion in England*, Oxford: Clarendon Press, 1991, p.173. M. Cranston, "John Locke and the Case for Toleration," in Horton and Mendus, eds., *op.cit.*, p.82. 加藤節『ジョン・ロックの思想世界：神と人間との間』、東京大学出版会、1987年、127-32頁。
- (11) Ashcraft, *op.cit.*, p.505.
- (12) Cf. J. G. A. Pocock, *The Ancient Constitution and the Feudal Law: A Study of English Historical Thought in the Seventeenth Century*, Cambridge: Cambridge University Press, 1987, pp.357ff. Laslett, *op.cit.*, pp.123-6. G. J. Schochet, "Radical Politics and Ashcraft's Treatise on Locke," *Journal of the History of Ideas*, 50-3, 1989. D. Wootton, "John Locke and Richard Ashcraft's *Revolutionary Politics*," *Political Studies*, 40-1, 1992. J. Marshall, *John Locke; Resistance, Religion and Responsibility*, Cambridge: Cambridge University Press, 1994, pp.250, 262ff, 280ff. G. E. Aylmer, "Locke no Leveller," in I. Gentles, J. Morrill and B. Worden, eds., *Soldiers, Writers and Statesmen of the English Revolution*, Cambridge: Cambridge University Press, 1998.
- (13) たとえば、D・ウットン、アシュクラフトの研究に言及している書物の序文で、『第一書簡』は伝記的・政治的・知的文脈に位置づけることができず、よって満足のいく歴史的な分析を許さない作品であると断定している。D. Wootton, ed., *Political Writings of John Locke*, Introduction, New York: Mentor, 1993, p.95. ウットンの捉え方には国教会と非国教徒との対抗軸をロック解釈に活かす視点が欠落しているとの批判は、以下を参照せよ。L. Brace, A Review to Wootton, ed., *op.cit.*, *The Locke Newsletter*, 26, 1995, p.190. なお、アシュクラフト以後、ロックの寛容論を歴史的に考察したものとしては、以下を参照せよ。G. J. Schochet, "Toleration, Revolution, and Judgment in the Development of Locke's Political Thought," *Political Science*, 40, 1988. G. J. Schochet, "John Locke and Religious Toleration," in L. G. Schwoerer, ed., *The Revolution of 1688-1689: Changing Perspectives*, Cambridge: Cambridge University Press, 1992.
- (14) プローストはこの論争の中で、以下の三つのロック批判を公表している。J. Proast, *The Argument of the Letter Concerning Toleration, Briefly Consider'd and Answer'd*, 1690, in Jonas Proast, *Letters Concerning Toleration*, ed. by P. A. Schouls, New York and London: Garland Publishing, Inc., 1984. J. Proast, *A Third Letter Concerning Toleration*, 1691, in *ibid.*. J. Proast, *A Second Letter to the Author of the Three Letters for Toleration*, 1704, in *ibid.*. それぞれ、順に『第一書簡』、『第二書簡』、『第三書簡』に対するプローストの応答である。なお、便宜上本稿では以後、順に『第一批判』(1st Reply)、『第二批判』(2nd Reply)、『第三批判』(3rd Reply)として言及する。
- (15) Locke to SH [Henry Stubbe], mid-September? 1659, in *The Correspondence of John Locke*, vol.1, ed. by E. S. de Beer,

Oxford: Clarendon Press, 1976-89, p.111.

- (16) ちなみに、ロックの父ニコラス(Nicholas)の軍隊はサマセット州の戦いで敗走し、その後まもなく壊滅することになる。この戦いにはニコラスのみならず、ロック家の親戚や知人が多く参戦しており、彼らはみな大きな散財を被ることになった。Cranston, *John Locke*, pp.16-7.
- (17) この点については、以下を参照せよ。大澤、『自然権としてのプロパティ』、56-104頁。
- (18) E・トレルチ(堀孝彦訳)『近代世界にたいするプロテスタンティズムの意義』(『トレルチ著作集』8、ヨルダン社、1984年、所収) 43頁。
- (19) Act of Supremacy, 1534, in G. R. Elton, ed., *The Tudor Constitution*, Cambridge: Cambridge University Press, 1988, p.364.
- (20) P. Collinson, *The Religion of Protestants: the Church in English Society, 1559-1625*, Oxford: Clarendon Press, 1982. P. Collinson, *The Birthpangs of Protestant England: Religious and Cultural Change in the Sixteenth and Seventeenth Centuries*, London: Macmillan, 1988. P. Lake, "Calvinism and the English Church, 1570-1635," *Past and Present*, 114, 1987.
- (21) P. Laslett, *The World We Have Lost*, 3rd ed., London: Routledge, 1983, chap.8. (川北稔・指昭博・山本正訳『われら失いし世界：近代イギリス社会史』、三嶺書房、1986年)。C. Russell, *Parliaments and English Politics, 1621-1629*, Oxford: Clarendon Press, 1979. かかる見解に対する「イギリス革命」擁護論者クリストファ・ヒルの批判の概略は、以下を参照せよ。大澤麦「書評：小野功生・圓月勝博・箭川修訳『クリストファ・ヒル評論集』(全4巻)」、日本イギリス哲学会編『イギリス哲学研究』24、2001年、89-91頁。また、修正主義史学の概要については、以下を参照せよ。岩井淳・指昭博編『イギリス史の新潮流：修正主義の近世史』、彩流社、2000年。
- (22) Locke, *Two Tracts on Government*, p.119.
- (23) Declaration of Breda, 1660, in Kenyon, ed., *op.cit.*, p.332.
- (24) P. Seaward, *The Cavalier Parliament and the Reconstruction of the Old Regime, 1661-1667*, Cambridge: Cambridge University Press, 1989, p.162.
- (25) M. Tolmie, *The Triumph of the Saints: the Separate Churches of London, 1616-1649*, Cambridge: Cambridge University Press, 1977, p.1. (大西晴樹・浜林正夫訳『ピューリタン革命の担い手たち』、ヨルダン社、1983年)。
- (26) G. J. Schochet, "The Act of Toleration and the Failure of Comprehension: Persecution, Nonconformity, and Religious Indifference," in D. Hoak and M. Feingold, eds., *The World of William and Mary: Anglo-Dutch Perspectives on the Revolution of 1688-89*, Stanford: Stanford University Press, 1996, p.177. J. Spurr, *The Restoration Church of England, 1646-1689*, New Haven: Yale University Press, 1991, p.42.
- (27) ここで「寛容」という言葉の原語として 'indulgence' と 'toleration' という二つの語を示したが、当時において両者は明確に区別されておらず、相互に流動的に用いられていた。本稿においては、以後、とくに 'indulgence' の訳語として「寛容」という言葉を使う際には、文中に原語を示すことによってこれに対応する。なお、チャールズ二世およびジェームズ二世による 'Declaration of Indulgence' には、慣例から、あるいはまた名譽革命における「寛容法」(Toleration Act)との混同を避けるために、「信教自由宣言」という訳語をあてた。この問題については、節でもう一度振り返ることになる。
- (28) Schochet, *op.cit.*, pp.176-7.
- (29) R. Ashcraft, "Latitudinarianism and Toleration: Historical Myth versus Political History," in R. Kroll, R. Ashcraft, and P. Zagorin, eds., *Philosophy, Science, and Religion in England 1640-1700*, Cambridge: Cambridge University Press, 1992, p.155.
- (30) J. Marshall, "John Locke and Latitudinarianism," in *ibid.*, pp.253-4, 257. J. Spurr, "The Church of England, Comprehension and the Toleration Act of 1689," *English Historical Review*, 104-413, 1989, p.933.
- (31) 1680年の「包括法案」と「寛容法案」の審議過程の詳細については以下を参照せよ。H. Horwitz, "Protestant Reconciliation in the Exclusion Crisis," *Journal of Ecclesiastical History*, 15, 1964.
- (32) Marshall, *op.cit.*, p.265.

- (33) Ashcraft, *op.cit.*, p.152.
- (34) Spurr, *op.cit.*, p.935.
- (35) Locke, 'An Essay on Toleration,' p.146.
- (36) 「審査法」の正式名称が「カトリック国教忌避者が引き起こしうる危険を回避するための法」とあるように、その主眼はカトリック教徒の公職からの締め出しにあった。Test Act, 1673, in Kenyon, ed., *op.cit.*, pp.385-6.
- (37) 青柳かおり「王政復古期イングランドにおける包括法案と寛容法案」、『史学雑誌』108-6、1999年、55頁。
- (38) J. Ferguson, *Robert Ferguson the Plotter*, Edinburgh, 1887, pp.205ff.
- (39) Ashcraft, *Revolutionary Politics and Locke's Two Treatises of Government*, pp.500-1.
- (40) J. Locke, *An Essay Concerning Human Understanding*, ed. by P. H. Nidditch, Oxford: Clarendon Press, 1987(大槻春彦訳『人間知性論』全4巻、岩波文庫、1972-7年)。なお以後、ECHUと略記する。
- (41) Klibansky, *op.cit.*, pp.xvi-xvii.
- (42) Ashcraft, *op.cit.*, chap.10, *passim*.
- (43) J. I. Israel, "William and Toleration," in Grell, Israel and Tyacke, eds., *op.cit.*, pp.136-45.
- (44) *ibid.*, pp.151-2.
- (45) *ibid.*, p.152. H. Horwitz, *Revolution Politics: the Career of Daniel Finch, Second Earl of Nottingham, 1647-1730*, London: Cambridge University Press, 1968, pp.88ff. W. M. Spellman, *The Latitudinarians and the Church of England, 1600-1700*, Athens and London: The University of Georgia Press, 1993, pp.134ff. 青柳かおり「ラティテューディナリアンと包括：一七世紀後半のイングランド国教会と非国教徒」、『史苑』59-2、1999年、82-3頁。
- (46) Toleration Act, 1689, in *English Historical Documents, 1660-1714*, ed. by A. Browning, London: Eyre & Spottiswoode, 1953, pp.400-3.
- (47) J. C. D. Clarke, *English Society 1688-1832: Ideology, Social Structure and Political Practice during the Ancien Regime*, Cambridge: Cambridge University Press, 1988, pp.389ff.
- (48) Cf. Klibansky, *op.cit.*, pp.xvi-xvii. Cranston, *John Locke*, p.233n. G. A. J. Rogers, "Locke and the Latitude-men: Ignorance as a Ground of Toleration," in Kroll, Ashcraft, and Zagorin, eds., *op.cit.*, pp.240, 242ff. Marshall, *op.cit.*, p.271.
- (49) Klibansky, *op.cit.*, p.xxi. Gough, Introduction to *Ist Letter*, pp.48-9.
- (50) Klibansky, *op.cit.*, pp.xl-xlii. Gough, *op.cit.*, pp.47ff. Cranston, "John Locke and the Case for Toleration," pp.88-9.
- (51) Ashcraft, *op.cit.*, pp.498-9n. 次節で検討するロック プロースト論争は、英訳版をもとになされたもので、ロックは終始その論理を弁護し続けていた。
- (52) たとえば、後のダラム主教ギルバート・バーネット (Gilbert Burnet) は、ウィリアムがジェームズに代わってロンドンに入った直後の説教(1688.12.23)で、ウィリアムの勝利をカトリシズムに対するプロテスタンティズムの勝利と位置づけ、彼を神に選ばれたイングランド国民の回復者であると力説した。T. Claydon, *William III and the Godly Revolution*, Cambridge: Cambridge University Press, 1996, pp.46ff.
- (53) J. Locke, 'On Allegiance and the Revolution,' 1690, in Goldie, ed., *op.cit.*, pp.307-8, 310.
- (54) その意味で、『第一書簡』はウィリアムの王位の正当性を、その教会統治政策の点からデ・ユールに基礎づけようとした作品であった。この点の詳細については以下を参照せよ。大澤麦「ジョン・ロック『寛容書簡』とその文脈」、『聖学院大学総合研究所紀要』16、1999年、411頁以下。
- (55) Locke to Limborch, 6 June 1689, in *The Correspondence of John Locke*, vol.3, p.633.
- (56) Locke to Limborch, 10 September 1689, in *ibid.*, p.689.
- (57) 大澤麦「現代寛容論の一断面：J・ウォードロンならびにS・メンダスのロック解釈を手がかりに」、『聖学院大学総合研究所紀要』21、2001年、207頁。J. Mitchell, "John Locke and the Theological Foundation of Liberal Toleration: A Christian Dialectic of History," *The Review of Politics*, 52-1, 1990, p.66.
- (58) たとえば、以下を参照せよ。J. Waldron, "Locke: Toleration and the Rationality of Persecution," in Horton and Mendus, eds., *op.cit.*, p.103. 下川潔『ジョン・ロックの自由主義政治哲学』、名古屋大学出版会、2000年、16頁。その際に珍重されるのが『第一書簡』ならぬ『第二書簡』の次の一文である。「寛容とは偏にその暴力を排除

することである」(2nd Letter, p.62.) ロックの「暴力の排除」というここでの寛容の規定は、宗教問題において暴力が有効であるとするプローストへの直接的な反論の中で現れたものであり、あくまでプローストの立論の枠組み内で提示された言葉にすぎない。

- (59) Locke, *Two Treatises of Government*, title page. (伊藤宏之訳『全訳 統治論』、柏書房、1996年) 以後TTGと略記する。
- (60) McCabe, “John Locke and the Argument Against Strict Separation,” *The Review of Politics*, 59-2, 1997, pp.243-4.
- (61) この点との関連で、ロックの信仰の自由を自然権として位置づける研究は決して少なくない。 Cf. Schochet, “John Locke and Religious Toleration,” pp.150-1. G. J. Schochet, “Toleration, Revolution, and Judgment in the Development of Locke’s Political Thought,” *Political Science*, 40, 1988, pp.92-3. 加藤、前掲書、134-5頁。三浦永光『ジョン・ロックの市民的世界：人権・知性・自然観』、御茶の水書房、1997年、169頁以下。
- (62) 大澤、『ジョン・ロック『寛容書簡』とその文脈』、407頁。
- (63) The Instrument of Government, 1653, in S. L. Gardiner, ed., *The Constitutional Documents of the Puritan Revolution 1625-1660*, 3rd ed., Oxford: Oxford University Press, 1979, p.416. その実態についての詳細な分析は以下を参照せよ。B. Worden, “Toleration and the Cromwellian Protectorate,” in W. J. Sheils, ed., *Persecution and Toleration*, The Ecclesiastical Historical Society, 1984, pp.216ff. 青木道彦『クロムウェルの教会構想：プロテクター政府の下の教会体制を中心に』、田村秀夫編『クロムウェルとイギリス革命』、聖学院大学出版会、1999年、所収。
- (64) この点との関連で、ロックが独立派やバプテスト派のコングリーゲーションナリズム擁護論者として、18世紀末に至るまでつねに引照され続けてきたことは銘記されるべきである。A. P. F. Sell, *John Locke and the Eighteenth-Century Divines*, Cardiff: University of Wales Press, 1997, pp.178-9.
- (65) 大澤、前掲論文、408頁。
- (66) T. Long, *The Letter for Toleration Decipher’d*, 1689, in M. Goldie, ed., *The Reception of Locke’s Politics*, vol.5, London: Pickering & Chatto, 1999.
- (67) M. Goldie, “The Theory of Religious Intolerance in Restoration England,” in Grell, Israel and Tyacke, eds., *op.cit.*, pp.343-5.
- (68) Long, *op.cit.*, pp.6ff. なおこのことに関して、ロックが無神論者とともにカトリックを寛容から除外したとするのは我が国においても定着した解釈であるが、少なくとも『第一書簡』の中でロックはカトリックを名指しで批判し、これを寛容から除外するという旨の記述を全く見せてはいない。それどころか、以下の主張に着目するとき、ロックはカトリックを明確に寛容の対象にしているようにすら思われてくる。「ローマ流に神を礼拝することは許されるのか。ジュネーヴ流ともどもそれを許してやればよい。市場でラテン語を話すことは許されるのか。そうしたい人には教会の中でもそうさせてやればよい」(1st Letter, pp.140-3) この問題についての詳細は、以下を参照せよ。大澤、前掲論文、410-1頁。ここでは、カトリックへの寛容はウィリアム三世の本来の立場であったことを思い起こすにとどめておきたい。
- (69) 1st Letter, pp.66ff.
- (70) たとえば、為政者による適度な強制力の使用を是とする議論(2nd Reply, pp.1-2, 17, 3rd Reply, p.17) ロックが過激な刑罰を強調しすぎているという指摘(2nd Reply, pp.19, 21, 44ff, 3rd Reply, pp.2ff) 世俗権力の設立目的には宗教的なものも含みうるという点など(2nd Reply, pp.65ff, 3rd Reply, pp.3ff) 『第一批判』の中心的論点は執拗に繰り返される。ただし、プローストは『第二批判』の中で、ロックの『第二書簡』の議論(2nd Letter, pp.64-5) を受ける形で国家宗教(National Religion)についての興味深い議論を展開しているが(2nd Reply, pp.10ff) 本稿ではこれについては立ち入らない。
- (71) 2nd Letter, pp.73, 77, 99, 124, 132, 3rd Letter, pp.186, 199, 240ff, 281, 383ff, 517.
- (72) 2nd Letter, pp.81ff, 3rd Letter, pp.486ff.
- (73) 3rd Letter, pp.143-4, 180, 424-5, 4th Letter, p.558.
- (74) プローストに対するロックの多彩な反論の様式を簡潔に整理したものとしては以下を参照せよ。P. Nicholson, “John Locke’s Later Letters on Toleration,” in Horton and Mendus, eds., *op.cit.*, pp.173-81. なお、この論争における

- ロックの議論の要諦を、信仰と知識に関する認識論的な議論に求める見解は多い。以下を参照せよ。 *ibid.*, pp.177ff. A. Wolfson, "Toleration and Relativism: The Locke-Proast Exchange," *The Review of Politics*, 59-2, 1997, pp.217ff. Rogers, *op.cit.*, pp.245-6. Snyder, *op.cit.*, pp.238-40. また、この論争の争点を迫害の合理性におくものとしては、以下を参照せよ。 Waldron, *op.cit.*, pp.103ff.
- (75) M. Goldie, "John Locke, Jonas Proast and Religious Toleration 1688-1692," in J. Walsh, C. Haydon and S. Taylor, eds., *The Church of England c.1689-c.1833*, Cambridge: Cambridge University Press, 1993, pp.144-5. その他、以下を参照せよ。 R. Vernon, *The Career of Toleration: John Locke, Jonas Proast, and After*, Montreal & Kingston: McGill-Queen's University Press, 1997, pp.3-15. R. Vernon, "Locke's Antagonist, Jonas Proast," *The Locke Newsletter*, 24, 1993.
- (76) M. Goldie, "The Revolution of 1689 and the Structure of Political Argument," *Bulletin of Research in the Humanities*, 83, 1980, pp.476-7.
- (77) 彼らのウィリアムへの抵抗の思想的根拠の詳細は、以下を参照せよ。 M. Goldie, "The Political Thought of the Anglican Revolution," in R. Beddard, ed., *The Revolution of 1688*, Oxford: Oxford University Press, 1991, pp.112ff.
- (78) M. Goldie, "The Nonjurors, Episcopacy, and the Origins of the Convocation Controversy," in E. Cruickshanks, ed., *Ideology and Conspiracy: Aspects of Jacobitism, 1689-1759*, Edinburgh: J. Donald, 1982, pp.19-20.
- (79) Goldie, "John Locke, Jonas Proast and Religious Toleration 1688-1692," p.154.
- (80) Marshall, *op.cit.*, pp.258-62.
- (81) Goldie, *op.cit.*, pp.163-4.
- (82) Ashcraft, "Latitudinarianism and Toleration," pp.157-60.
- (83) Goldie, *op.cit.*, p.161. Wootton, *op.cit.*, p.106.
- (84) Marshall, *John Locke*, p.376.
- (85) この思想は『人間知性論』においても明瞭に語られている。 *ECHU*, , 16-4. また、この点については以下を参照せよ。 Nicholson, *op.cit.*, p.180.
- (86) John Locke, *The Reasonableness of Christianity: as Delivered in the Scriptures*, ed. by J. C. Higgins-Biddle, Oxford: Clarendon Press, 1999, pp.22ff. (服部知文訳『キリスト教の合理性 奇蹟論』、国文社、1980年)
- (87) Locke to Limborch, 12 March 1689, in *The Correspondence of John Locke*, vol.3, pp.583-4.
- (88) この 'toleration' の捉え方は A・D・リンゼイの以下の著作の中にも見出される。 A. D. Lindsay, *Toleration and Democracy*, Oxford: Oxford University Press, 1942, p.4. (永岡薫・山本俊樹・佐野正子訳『わたしはデモクラシーを信じる』、聖学院大学出版会、2001年、所収)
- (89) Sell, *op.cit.*, pp.162ff.
- (90) 加藤、前掲書、135頁。
- (91) この点は『第一書簡』においてロックが十分に自覚していたことであった。 *1st Letter*, pp.108-11. この点については以下を参照せよ。大澤、前掲論文、409頁。
- (92) こうしたロックの寛容論の特質を公論的の神学(public theology)という興味深い視点で捉えた論考として、以下を参照せよ。近藤勝彦「ジョン・ロックの寛容論における神学的構成」(土戸清・近藤勝彦編『宗教改革とその世界史的影響』、教文館、1998年、所収) 288頁以下。
- (93) よって、ロックの寛容論が加害者側の視点に立つもので、被害者側の視点を欠落させているというJ・ウォードロンやS・メンダスの解釈は受け容れがたい。 S. Mendus, 'Locke: Toleration, Morality and Rationality,' in Horton and Mendus, eds., *op.cit.*, p.157. Waldron, *op.cit.*, p.120.

ヘーゲル政治思想における同一性と他者性 政治単位の排他性に関する一考察

面 一也

問題設定

他者とどのような関係を取り結ぶかという問題は、今日の政治思想研究における主要な論点の一つである。すなわちそれは、個人であれ、社会集団であれ、国家であれ、ともかく何らかの行為主体が定立され政治の単位とみなされると、その単位は不可避的に、自己の同一性アイデンティティと齟齬をきたす(恐れのある)あらゆる差異の否定に向かい、他者の排除を帰結するのではないかという問題である。杉田敦氏が指摘するように、ここにおいて問われているのは、「われわれが政治について考え始める時に、ア・プリオリにある特定の単位を前提とせざるをえないとし、しかもそれで良いのだとするような考え方自体」⁽¹⁾の妥当性であり、さらに言えば、そのような政治単位の定立に際して前提とされる、同一性概念それ自体であろう。このかぎりにおいて他者をめぐる問いは、同一性概念の意味内容をめぐる問いであると言える。

ところで思想史に目を向けるならば、このような問題への応答を試みた最初の思想家のひとりとして、ヘーゲルの名を挙げることができる。主奴関係の転倒の果てに現れる相互承認論の主張などは、他者との関係をめぐる先駆的考察の典型例とみなされよう。なるほどヘーゲルの政治思想は、その「体系」的性質等の理由から、結局のところ全体論的、またそれゆえに排他的と解釈される傾向が少なくない⁽²⁾。ところがヘーゲルの著作群を検討するかぎり、事態はより複雑であるばかりか、むしろその逆を指示しているようにすら思われる。というのも後に詳論するように、他者の排除に至る同一性概念の自明性を懐疑し、その意味内容の転換を迫ったのは、当のヘーゲル本人だからである。しかも私見によれば、この懐疑と転換は、かれの政治思想においても決定的役割を担っていると想定されるのだが、上記の解釈傾向にあっては、この論点はさして着目されないか、あるいは零れ落ちてしまう。

そもそも、他者との関係をどのように捉えるかという問いは、ヘーゲルの政治思想全体を貫く導きの糸でさえあった。周知のように、ヘーゲルはみずからの法権利哲学(Rechtsphilosophie)を「自由」(Freiheit)の哲学と特徴づけているが(PR, 4)、この自由という語彙は、障害の欠如や自己実現といった意味によっては汲み尽くされるものではなく⁽³⁾、「他者のもとで自己自身のもとにあること」(PR, 7Z)という、いわゆる形式論理からすれば意味不明な矛盾言明としか映らないであろう独特の意味において、厳密に定義づけられている。この定義の詳細については本論に譲るとしても、少なくとも、他者をめぐる問いがヘーゲルの政治思想の中心的位置を占めていることは、定義自体からも窺い知れよう。問題は、その際に「自己」や「他者」といった語彙自体がどのような意味で用いられているかにあると思われるが、まさにそれを解明するには、これらの語彙の意味規定にいわばその背後から関与している、同一性をめぐるヘーゲルの議論に着目する必要がある。

以上の問題関心から本稿は、ヘーゲルの政治思想の意義もしくは有意性を、同一性およびこれに伴う他者性の問題に関するかれの思索に着目しつつ再構成することを目的とする。より具体的な手順を示すならば、第一に、他者の排除をもたらす同一性概念に対する、ヘーゲルの批判と意味転換の論理を析出

し(第 節) 第二に、ヘーゲル自身の提示する同一性概念と、かれの政治思想における自他関係ならびに政治単位の定立とのあいだの不可分な連関を かれの自由概念の思想的含意に関する考察と合わせ 主として自己意識論と相互承認論を手がかりに論証し(第 節) 第三に結論として、他者とのような関係を取り結ぶのか ひいてはまた、どのような政治単位を定立するのか という初発の問いに立ち戻りつつ、以上の考察全体から導出されるであろう意義もしくは有意性について考察をおこなう(第 節) その際に本稿は、上記の解釈傾向とは対照的に、他者の排除に収斂するのではなく、むしろそれを回避する政治単位の定立を志向する理論的契機を、ヘーゲルのなかに見出していくであろう。

- (1) 杉田敦「全体性・多元性・開放性 政治観念の変容と政治理論」、日本政治学会編『20世紀の政治学(年報政治学 1999)』岩波書店、1999年、16頁。
- (2) いわゆるプロイセン御用学者というヘーゲル像を確立したR・ハイムの研究(Rudolf Haym, *Hegel und seine Zeit: Vorlesungen über Entstehung und Entwicklung, Wesen und Wert der Hegel'schen Philosophie*, Berlin: R. Gaertner, 1857)を筆頭として、このような傾向はしばしば見られる。もっとも、T・M・ノックスやZ・A・ペルチンスキーらの研究(T. M. Knox, "Hegel and Prussianism," *Review of Politics*, Vol. 24, 1962, pp. 461-84. Z. A. Pelczynski (ed.), *Hegel's Political Philosophy: problems and perspectives*, Cambridge: Cambridge University Press, 1971. 藤原保信ほか訳『ヘーゲルの政治哲学 - 課題と展望 - (上・下)』御茶の水書房、1980・1年)に代表されるように、このような傾向に対する反証も提起されてきた。だが、例えばW・コノリーの研究(William E. Connolly, *Political Theory and Modernity*, Basic Blackwell, 1988. 金田耕一、栗栖聡、的射場敬一、山田正行訳『政治理論とモダニティー』昭和堂、1993年)に見られるように、この傾向は今日においても継続しているように思われる。また、脚注(22)も参照されたい。
- (3) Cf. Paul Franco, *Hegel's Philosophy of Freedom*, New Haven: Yale University Press, 1999, p. 156. また pp.180-2 における、I・バーリンのヘーゲル解釈に対する批判も参照。

同一性概念への批判とその意味転換

古来より同一性は、同一律(Satz der Identität)、矛盾律(Satz des Widerspruchs)、排中律(Satz des ausgeschlossenen Dritten)という三命題のうちに定式化され、表現されてきた。これらの命題は、遠くソクラテス以前に端を発し、アリストテレスによる学問的秩序を経て、ヘーゲルによればそれ以降「何らの進歩もしない」⁽⁴⁾ まま、半ば自明的にカントやフィヒテにまで継承されてきたものである。ヘーゲルは比較的初期よりこれらとの思想的対決に取り組んでいるが、とりわけ三命題に関して主題的な議論を展開しているのは、後年に執筆された『論理学』および『エンツィクロペディー(論理学)』においてである。しかもヘーゲルは、政治思想上の著作である『法権利の哲学』において、その「地盤」とされる「精神的なもの」(das Geistige)に関して説明する際に、「否定性を自分自身に関係づけること」

自己否定性をその特徴として挙げながら、そのより詳細な論究は「論理学」の課題であると注記しているが(PR, 4, 7)、この課題に該当するものこそ、三命題を主題とする同一性をめぐる議論

「論理学のこの(最も難解な)部門」(EL, 114)なのである。そうであれば本稿もまた、二つの論理学の検討から考察を始めるのが適切であるように思われる。まずは本節において、ヘーゲルがどのように伝統的な同一性概念を批判し、その意味内容を転換していったのかを明らかにしつつ、続く次節において、新たに提示される同一性概念が、ヘーゲル法権利哲学の地盤の形成にどのような役割を果たし、ひいては自他関係や政治単位のあり方に、またかれの政治思想の中核に位置する自由概念 他

者のもとで自己のもとにあること の意味内容に、どのような影響を及ぼしているのかを説明することとしたい。

1. 同一律への批判 他者の度外視

同一性を最も単純かつ端的に表現する命題は、「AはAである」($A = A$) (WL, 40/42) と定式化される同一律である。フィヒテの第一命題における純粹自我の定立は、その典型例と言えよう。同一律において、Aはそれだけで独立に、すなわち他者との関係を抜きにして、Aという自己規定を獲得する。他者の抽象 = 度外視 (Abstrahieren) を前提として成立する同一性であるために、ヘーゲルはそれを「抽象的同一性」(abstrakte Identität) とも呼んでいる (WL, 39/36)。

さて、ヘーゲルはいったいどのように同一律を批判するのか。見ての通り同一律は、主語「Aは」の後にさらに立ち入った規定を述べる命題ではなく、ただ同じ語彙を繰り返すだけの「空虚なトートロジー」(WL, 44/41) である。したがって同一律においては、実質的に「何も言われていない」(WL, 43/41) に等しい。ところがヘーゲルによれば、何も言われていないがゆえに逆説的に、同一律には「抽象的同一性以上のものが含まれている」(WL, 44/42) という。なぜならここにはAの定立に加えて、その自己規定の内容上の空虚が、すなわち「無が現れてくる」(ebd.) からである。Aは確かに定立されるが、無として規定されるために、定立されないのと変わりがない。それゆえにヘーゲルは、「同一性とは...自己自身の解消へと向かう自己超越である」(ebd.) との結論を導いていく。おそらくこの一節には、同一性はそれ自身のうちに自己否定性の契機をもつという、言いかえれば、自己はそれ自身のうちに自己とは異なる他者を含みもつという、後に見るであろうヘーゲルによる同一性の意味転換にとって決定的に重要な洞察が示唆されている。しかし同一律自体には、このような自覚はない。無自覚であるがゆえに同一律 あるいはこれに従って語る人びとは、抽象 = 度外視を通じて他者を含まない純粹な自己の同一性を、それが空虚であると考えたこともないまま、定立し続けるのである。

2. 矛盾律への批判 他者との差異、他者への無関心

次にヘーゲルが吟味するのは、「AはAであると同時に非Aではありえない」(A kann nicht zugleich A und Nicht-A sein) (WL, 45/42) と表現される矛盾律である。よく知られているように、矛盾律はアリストテレスの『形而上学』において初めて学問的に定式化された。「同じものが同時に、そしてまた同じ事情のもとで、同じものに属しかつ属さないことは不可能である」と言明されたその命題は、誰も誤りえない「論証の終局の判断」として、したがってまた最も確実な「すべての公理の原理」として、究極的な真偽基準とみなされた⁽⁵⁾。これ以降、矛盾律は「最高の思惟法則」(EL, 115Z) となって、矛盾の回避を不可欠の条件とするいわゆる形式論理学の形成に、主導的役割を果たしていく。カントもまた、「われわれの認識がどのような内容であろうと、また対象にどのように関係しようとして、われわれのすべての判断全般の一般的な たとえ否定的なものにすぎないとしても 前提条件とは、その判断が自己自身と矛盾しないことである」⁽⁶⁾ と論じて、矛盾律を真理一般の判断基準とみなしていく。そもそも『純粹理性批判』の企図自体が、アンティノミーという「純粹理性にとって極めて自然な自己矛盾」⁽⁷⁾ を、仮象にすぎない 精確には、矛盾対当 (contradictoriae) と見られていたものが反対対当 (contrariae) もしくは小反対対当 (subcontrariae) にすぎない と論証することによって回避する点にあった。このかぎりにおいて、カントはアリストテレス以来の形式論理学の伝統を継承し、その枠内で思考していたと言えるだろう。ところがヘーゲルは矛盾律を批判して、思惟の最高法則の座から引き下

るしてしまう。その結果としてヘーゲルは、伝統的論理学に限定を設けつつ、むしろ矛盾の確保を主張するに至るであろう。言いかえればヘーゲルは、先の示唆に見られたように、自己が自身のうちに他者という自己否定の契機を含んでいると主張するに至るであろう。とはいえ、それはどのようなものか、またそれはかれの政治思想にどのような影響を及ぼしているというのか。これらの問いに応じるためには、ヘーゲルによる排中律への批判まで視野に収めなくてはなるまいが、まずはその足掛かりの意味からも、かれの矛盾律への批判から検討することとしたい。

もとより他者を考慮しない同一律と対照させるならば、矛盾律の特徴は、「Aが言い表されるとともに非A、すなわちAの純然たる他者が言い表される」(WL, 45/43)点に求められる。ここには、自己と他者の「区別」(Unterschied)(WL, 46/44)が生じている。ただしヘーゲルによれば、他者はこの場合、自己の定立に際して手段的に言及されるにとどまり、非Aでは「ない」という具合に、「単に消滅するために示されるにすぎない」(WL, 45/43)。そうであれば、同一律と矛盾律は、前者が他者の度外視を前提とするのに対して、後者が他者の消滅を結果する点において異なっているにすぎず、他者を含まない抽象的同一性を定立する点においてはともに変わりがないと言えよう。実際のところ、同一律に付加されたかたちとなる矛盾律の述語の後半部は、「Aである」という同一律の肯定表現を、「非Aではありえない」という二重否定の表現に置き換えているにすぎない(EL, 115)。よって矛盾律に従うかぎり、同一律の場合と異なって他者は登場しても、結果的には同一律の場合と同じく、他者との関係は生じない。矛盾律においては、Aは「非Aではない」、Bは「非Bではない」という具合に、それぞれが他者を消滅させつつ自己を個別的に定立していく。したがって各自は、相互的な「無関心性」(Gleichgültigkeit)(WL, 49/47)のなかで並立することとなる。ヘーゲルは、このような状況を「相違性」(WL, 47/46)と名づけている。相違性の原語“Verschiedenheit”は、しばしば「差異性」とも邦訳され、英語圏では“difference”もしくは“diversity”と訳出される語彙である⁽⁸⁾。いわば相違性の状況下では、相互に無関心なAやBは、多様性を構成しつつ並存しあうために、同等の効力(gleich-Gültigkeit)を有しており、またそれぞれ独立別個とみなされるために、差異のなかで無差別(Indifferenz-in-Differenz)に遇されると言えるだろう。例えば、アトミスティックな諸個人の結合によって政治単位の創設をはかる近代の社会契約論やリベラリズムなどは、基本的にこの思考様式に基づく発想であると思われる。

さてヘーゲルは、これまでの議論を踏まえつつ、およそ以下のように矛盾律およびそれより帰結する相違性を批判していく。かれによれば、相違性における他者との無関係性は限定的なものである。なぜなら、AなりBなりとそれぞれに自己定立する当事者の観点に立てば、確かに相互は無関係と言えるが、少なくとも第三者の観点に立てば、当事者同士の外的な関係づけが可能となるからである(WL, 49-50/47-8)。この種の関係づけは、日常的に営まれている「比較」(WL, 50/48)のうちに見てとれよう。総じて比較とは、相違すると思われる複数のもののあいだに共通性を見出したり、あるいは反対に、共通すると思われるもののあいだに相違性を見出す働きであるが、そうであれば、比較において行われているのは、「区別のもとで同一性を、また同一性のもとで区別を求める」(EL, 118Z)ことと言えるだろう。ヘーゲルは、比較を通じて得られる共通性と相違性を、それぞれ「同等性」(Gleichheit)、「非同等性」(Ungleichheit)と呼んでいるが、この同等性はそれ自身一つの同一性でありながら、単なる抽象的同一性以上の内容を含んでいる(WL, 49/48)。なぜなら同等性は、非同一性のもとで見出される同一性であるがゆえに、それ自身のうちに非同一性の契機をもつ、自己矛盾的な同一性だからである。同様の事情から、非同一性もまた自己矛盾的であろう。つまり比較においては、ヘーゲルの主張す

る自己否定的な同一性が、萌芽的にせよ顔を覗かせている。

だが、矛盾律に従って比較をおこなうかぎり、同等性や非同等性に潜む自己矛盾の契機は、ほとんど論理的にはまったく意識されないだろう。なぜなら矛盾律は、同等性(および非同等性)自体も抽象的同一性(非同源性)として定立するので、比較に際しても関心が、「あるときは存在する諸区別を同一性へ還元することにのみ置かれ、他のときはまたも同じく一面的に、新たな諸区別を見つけ出すことにのみ置かれる」(EL, 118Z)からである。それは「一つの側面から見れば相互に同等であり、他の側面から見れば相互に非同等である」(WL, 50/49)と語るに等しいであろうが、矛盾律に基づく比較はこのように、同等性と非同等性を一つの比較対象に帰属させながらも、あくまで両者を分離して考えるために、同等性および非同等性自体を自己矛盾的とはみなさない。また仮にヘーゲルの主張を受け入れるとしても、当座のところ自己否定的な同一性は、第三者的観点のうちに、すなわち「比較されるものの彼岸に」(WL, 51/50)定立されるにすぎない。ところがヘーゲルの見解によれば、AやBといった当事者自身の同一性それ自体が自己矛盾的であり、この意味で同一性と非同源性は、相互に交錯しつつ「否定的統一性」(*negative Einheit*)(*ebd.*)を形づくるという。ではいったい、否定的統一性とはどのようなものなのか、またそれはどのように形づけられるのか。

ヘーゲルは、矛盾律に依拠する比較が、とりわけ近代自然科学に代表される経験的諸学において、多くの重要な成果を収めてきたことを高く評価している(EL, 117Z)。しかし他方でかれは、だからといって矛盾律が万能とはかぎらないとも考えていたように思われる。矛盾律による抽象的同一性の定立は、必然的に「固定的な規定性と、この規定性の他の規定性に対する区別とに固執する」(EL, 80)結果に至るであろう。一般にヘーゲルにおいては、固定的な心像(Bild)を個別的に定立するのは表象作用(Vorstellen)の働きとされ、この諸表象のあいだに区別や因果性といった何らかの外的関係性を定立するのは悟性(Verstand)の働きとされる(EL, 20)。それゆえに、かれは矛盾律を、「本当の思维法則ではなく抽象的悟性の法則」(EL, 115)と、また形式論理学を「悟性論理学」(EL, 82)と呼び、その妥当領域を限定づけていく。ヘーゲルにとって、他者の度外視ないし消滅を伴う同一性は、悟性的思考様式の産物であり、固定的表象としての「悟性の同一性」(*ebd.*)と位置づけられる。確かに、同一性を抽象的かつ固定的な表象として理解するかぎり、同等性(および非同等性)のうちに現れる自己否定性の契機を、すなわち「自己自身の解消へと向かう自己超越」(WL, 44/42)の契機を捉えることは不可能であろう。それは矛盾律の妥当領域を越えた問題なのである。したがってまた、矛盾律に固執して思考するかぎり、ヘーゲルの主張する自己否定的な同一性への道筋は、まったく示されないか、せいぜい萌芽的に(ただし自覚なく)示されるにすぎない。では、その道筋はどこに求められるのか。その手がかりを与えてくれるのが、ヘーゲルによる排中律への批判である。

3. 排中律への批判 他者との対立、他者の排除

排中律は、「或るものはAであるか非Aであるかであって、第三のものはない」(Etwas ist entweder A oder Nicht-A; es gibt kein Drittes)(WL, 73/76)と定式化される命題である。例えば「これはAである」という文が真とされる場合、排中律に従えば、「これはAではない(非Aである)」という文は必然的に偽となり、そのどちらでもない第三者、すなわち「これはAでありAではない」という文も存在しえないとされる。ゆえにこの命題は形式論理学において、あらゆる文の真偽を判定する規準命題とみなされてきた。アリストテレスは『形而上学』において、排中律の機能を次のように説明している。「二つの矛盾したもののあいだには、いかなる中間のものもありえず、必ずわれわれは或る一つのものについて

は何か或一つのことを肯定するか否定するかのいずれかである。…というのも、存在するものを存在しないと言い、あるいは存在しないものを存在すると言うことは偽であり、存在するものを存在すると言い、あるいは存在しないものを存在しないと言うことは真であるからであり、つまり何ものがあるとかないとか言う者は、真を言うか偽を言うかのどちらかなのである。」⁽⁹⁾このように理解されるがかりで、排中律は「二値原理」(principle of bivalence)とも呼ばれる。

述語にAか非Aのどちらかを帰属させるのだから、排中律は先に検討した二つの命題と等しく、抽象的同一性の定立を導く命題と言えよう。ただし排中律は、同一律や矛盾律のように主語を特定しない点で特徴を有している。すなわち同一律や矛盾律においては、あらかじめ特定された主語Aに応じて、述語を「Aである」と確定する点に強調が置かれるのに対して、排中律においては、任意の主語にAであるかAでないの「どちらか」を述語として帰属させる点に強調が置かれる。ゆえに排中律は、Aと非A
自己と他者 が両立不可能な「対立」(Gegensatz)(WL, 55/55)関係にあることを表現する命題と言える。すなわち排中律は、抽象的同一性の定立が不可避的に排他性を帯びることを含意する命題なのである。

ヘーゲルはこのことを次のように説明する。まずかれは、Aと非Aをそれぞれ、「Aである」がゆえに「肯定的なもの」(das Positive)、「Aでない」がゆえに「否定的なもの」(das Negative)と、より一般的な表現に言い改める(WL, 56/56)⁽¹⁰⁾。その上でかれは、肯定的なものも否定的なものも、矛盾律におけるように固定的な規定として捉えられてはならないと注意を喚起する(EL, 119Z1)。なぜなら肯定的なものは、否定的なものを否定するもの 非Aでない と受け取ればそれ自身否定的なものでもあるし、否定的なものも同様に非Aである それ自身肯定的なものともみなされるからである。「債務者である一方の側にとっては否定的なものである当のものは、債権者である他方の側にとっては肯定的なものである」(ebd.)ように、何を肯定し何を否定するかは、立場なり状況なりに応じて変化するだろう。したがって、肯定的なものと否定的なものは「取り替えられうるものであり、それぞれの側面が同様に肯定的とも否定的とも解される性質のもの」(WL, 58/58)と言えるが、とはいえどのような立場を取るにしても、何であれ一方を肯定的なもののみならずならば、他方は必然的に否定的なものとなるだろう。すなわち「肯定的なものと否定的なものは、本質的に相互に条件づけられているのであり、ただそれら相互の関係のうちのみある」(EL, 119Z1)のであって、両者は互いにとって相関的な対立項となっている。そうであれば排中律は、「すべてのものが対立したものであること、言いかえれば肯定的か否定的と規定されたものであることを意味する」(WL, 73/76)命題と言って差し支えない。相互に対立する肯定的なものと否定的なもの Aと非A、自己と他者 が、それぞれに「他者を自己から排除する」(WL, 66/66)所以である。

以上の議論を踏まえてヘーゲルは、排中律の読み替えを主張していく。かれによると、排中律はアリストテレス以来の形式論理学の伝統においては、すなわち「通常においては、或る物にはすべての述語のなかで、一定の述語それ自体が、またはその非存在が属することを意味するのみ」(WL, 73/76)と考えられてきた。しかし、ヘーゲルは上記したように、自他の対立を前面に押し出した意味へと命題を転換していく。かれは『エンツィクロペディー(論理学)』において、「排中律(これは抽象的悟性の命題であるが)に従って語る代わりに、すべてのものは対立している、とむしろ言うべきであろう」(EL, 119Z2)と改めて論じるばかりか、排中律という名称そのものを「対立律」(Satz des Gegensatzes)(EL, 119)にとって代えてしまう。この点に関してM・ヴォルフは、「排中律がヘーゲルの解釈によって(ヘーゲルの見方によれば、哲学にとって『無意味』で陳腐な)伝統的意味を失ったことは明らかである」⁽¹¹⁾

と評しているが、少なくともヘーゲルが排中律に潜在する含意を汲み取り、命題の意味を拡張したと言うことはできよう。しかもそれだけではない。排中律の読み替えは、本稿の主題である同一性の意味転換にとっても重要な意味をもっている。読み替えに伴って現れる帰結を以下に記そう。

第一に、対立律の登場によって自己はつねに他者との相関関係のなかで規定されるに至った。そうであれば、自己は「他者が存在するかぎりで存在する」(WL, 57/57)と言える。ところが第二に、自己はみずからの定立に際して、他者との対立関係のなかで自立性を獲得するので、自己は「他者が存在しないかぎりで存在する」(ebd.)とも言える。両者はともに、自己の定立にとって同等に不可欠である。よってヘーゲルは次のように結論する。すなわち自己は、他者の存在によって存在し、かつ他者の非存在によって存在する「矛盾」(Widerspruch)(WL, 64/65)として捉えられる、と。言い換えれば、自己は「その自立性のなかで自己自身の自立性を自己から排除する」(WL, 65/66)ような、自己否定的な矛盾として存在する、と。こうしてヘーゲルの分析は、最終的には対立律をも越え出て、「すべてのものはそれ自身において矛盾している」(WL, 74/77)という命題に帰着する。

文字通り矛盾とは、自己が自己であって自己でないこと、AがAであってAでないことである。そうであれば同一性は、抽象的同一性を定立する伝統的三命題によっては、もはや十全には表現されえない。それは「度外視」や「無関心」や「対立/排除」によって、他者を自己の外部に放擲する同一性ではない。むしろそれは、「自己自身の解消へと向かう自己超越」(WL, 44/42)として、非同一性(他者)を内含する同一性である。ヘーゲルはこの同一性を抽象的同一性と対照させて、「自身のうちで具体的な同一性」(Identität als in sich konkrete)(EL, 115)と呼んでいるが、内容的にはいわゆる『差異』論文において表明されていた、「同一性と非同一性との同一性」(Identität der Identität und der Nichtidentität)⁽¹²⁾を指していると受け取れよう。注意したいのは、ヘーゲルが同一性と非同一性との「同一性」と述べることによって、同一性と非同一性を並置させつつ最終的に同一性を優越させているわけではない、という点である。そのように解釈すれば、この同一性は結局のところ、非同一性を除外する抽象的同一性と変わらなくなってしまう⁽¹³⁾。用いる言葉こそ違おうが、ヘーゲルは具体的同一性を「同一性と区別との統一性」(Einheit der Identität und des Unterschiedes)とも表現し(EL, 115, 121)、その意味を説明するに際して、この統一性を抽象的同一性と理解してはならないと注記しながら、それが同様に「同一性と区別の区別」でもであると論じている(EL, 121Z)。「区別」の訳語が充てられる“Unterschied”という語彙は、しばしばヘーゲルにおいては“Nichtidentität”(非同一性)の同義語として用いられる⁽¹⁴⁾。「区別」が自己と他者の区別を意味するかぎり、同一性がそれ自身のうちに区別を含むと述べることは、同一性がそれ自身のうちに他者(非同一性)を含むと述べることと、内容的に同義だからである。したがって「同一性と非同一性との同一性」は、そのまま 同一性と非同一性との非同一性 でもあるだろう⁽¹⁵⁾。伝統的な同一性概念に対するヘーゲルの批判の眼目は、同一性と非同一性のどちらかを優先させる点にあるのではなく、両者を等置させる点にあると思われる⁽¹⁶⁾。それゆえにヘーゲルによれば、「同一性はそれ自身において絶対的な非同一性である」(WL, 38/41)と理解されなくてはならない。同一性は、非同一性を外部定立する抽象的同一性から、同一性と非同一性によって織りなされる「否定的統一性」(WL, 51/50)へと、すなわち「自己のうちで自己自身に背いている統一性」(EL, 88)へと意味転換を迫られるのである。

(4) Hegel, *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*, II, in: *Werke*, Bd. 19, S. 229. 長谷川宏訳『哲学史講義(中)』河出書房新社、1992年、190頁。

(5) Aristoteles, *Metaphysik*, 1005b19ff.

- (6) Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, Hamburg: Felix Meiner Verlag, 1998, S. 250.
- (7) *Ebd.*, S. 513.
- (8) 本稿においては、“Differenz”を「差異」と訳出している。なお脚注(15)も参照されたい。
- (9) Aristoteles, *Metaphysik*, 1011b23-9.
- (10) 先のアリストテレスの引用にも、「必ずわれわれは、或る一つのものについては何か或るひとつのことを肯定するか否定するかのいずれかである」との一節が見られるが、ヘーゲルがこの一節に着想を得たかどうかは定かでない。
- (11) Michael Wolff, “Der Begriff des Widerspruchs, Eine Studie zur Dialektik Kants und Hegels,” in: Dieter Henrich (hrsg.), *Philosophie, Analyse und Grundlegung*, Bd. 5, Meisenheim: Anton-Hain Verlag, 1981, S. 116. 山口祐弘、山田忠彰、河本英夫訳『矛盾の概念 18世紀思想とヘーゲル弁証法』学陽書房、1984年、139頁。
- (12) Hegel, *Differenz des Fichteschen und Schellingschen Systems der Philosophie*, in: *Werke*, Bd. 2, S. 96. 山口祐弘、星野勉、山田忠彰訳『理性の復権 フィヒテとシェリングの哲学体系の差異』アンヴィエル社、1982年、100頁。
- (13) それゆえ、ヘーゲルの同一性概念をそのように解したうえで、反対に非同一性を優越させる議論を展開したとしても、ヘーゲルに対する批判にはならないであろう。以下の諸論考を参照。Vittorio Hösle, *Hegels System: Der Idealismus der Subjektivität und das Problem der Inter-Subjektivität*, Hamburg: Felix Meiner Verlag, 1987. Howard Williams, *Hegel, Heraclitus and Marx's Dialectic*, New York: St. Martin's Press, 1989, esp. pp. 220-3.
- (14) Michael Inwood, *A Hegel Dictionary*, Oxford: Blackwell, 1992, p. 131.
- (15) R・ウィリアムズは「同一性と区別との区別」を、「同一性と差異との差異 (*difference of identity and difference*)」と解釈している (Robert R. Williams, *Hegel's Ethics of Recognition*, Berkley and Los Angeles: University of California Press, 1997, p. 369)。英語圏のヘーゲル研究において“difference”という語彙は、先に見た“Verschiedenheit”(相違性)と、“Unterschied”(区別)の双方の訳語として用いられる場合が多い。ヘーゲルは、分離している状態に意味上の強調を置く場合には“Verschiedenheit”を用い、分離していく行為に強調を置く場合には“Unterschied”を用いている。Cf., Michael Inwood, *A Hegel Dictionary (op. cit.)*, p. 131. 英語圏においても、二つの語彙を厳密に分離する際には、“Verschiedenheit”を“diversity”と、また“Unterschied”を“distinction”と訳出するのが通例であるが、ヘーゲル自身、「区別とは...直接的な区別、すなわち相違性であり...」(EL, 117)と記しており、両者を同義的に用いてもいる。
- (16) ヘーゲルは、イェナ期に著したいわゆる『懐疑主義』論文において、同一性と差異を同等の正当性をもって対峙させる古代懐疑主義を高く評価していた。Hegel, “Verhältnis des Skeptizismus zur Philosophie, Darstellung seiner verschiedenen Modificationen und Vergleichung des neuesten mit dem alten,” in: *Werke*, Bd. 2. 加藤尚武、門倉正美、栗原隆、奥谷浩一訳『懐疑主義と哲学との関係』未来社、1991年。

具体的同一性としての自他関係と政治単位

ヘーゲルは、形式論理学と同じ位相から出発しながら、それを内在的に乗り越えて、同一性の伝統的意味を転換していった。その要諦は、他者の契機を自己のうちに胚胎させる自己矛盾性ないしは自己否定性に、すなわち「その自立性のなかで自己自身の自立性を自己から排除する」(WL, 65/66)点にあった。問題は、この具体的同一性がヘーゲルの政治思想にどのような影響を及ぼしているかである。すなわち、自立性のなかで自立性を排除する自己(同一性)とは、そもそもどのような事態を指しているのか、また、その際に他者との関係はどのようなかたちで顕在化するのか、さらに、そこにはどのような政治単位が生成すると考えられるのか。本稿の冒頭に記したように、ヘーゲルの政治思想はしばしば全体論的、それゆえにまた排他的と解釈されてきた。そうであれば、他者の契機を含みもつ自己の定立と

は、自己への他者の同化を、よってまた事実上の他者の喪失を、あるいはせいぜい、自己にとって好都合な範囲内の他者の受容を意味するにすぎないと解釈されることとなろうが、果たしてそうなのか。

さてこれら一連の問いを検討するためには、自己意識および相互承認をめぐるヘーゲルの思索が参照されるべきであろう。というのも自己意識は、承認を通じた他者との相互行為の総体によって、法権利哲学の「地盤」である「精神的なもの」を形づくる⁽¹⁷⁾とされ、しかもそれは「否定性を自分自身に関係づけること」 自己否定性 と特徴づけられるかぎり、ヘーゲル自身の同一性概念を前提としていると想定されるからである。周知のように相互承認論、およびそれへの導入と位置づけられる自己意識論は、L・ジーブヤ、J・ハーバーマスの先駆的研究を筆頭に、今日までに幾多となく議論されている⁽¹⁸⁾。本稿は、それらの網羅的な検討を主題とはしていない。むしろ本稿の意図は、自己意識論ならびに相互承認論と、前節にて検討した同一性概念とのあいだで通底しあう一定の論理構造の抽出にあり、ひいてはそこから導出されるであろう、他者との関係および政治単位のあり方の解明に、そしてまた、独特な定義を施された自由概念の意味内容の解明にある。

1. 自己意識における具体的同一性の萌芽

ヘーゲルは『精神現象学』において、自己意識に関する概括的考察に続けて、複数の自己意識の関係性を主題とした相互承認へと議論を進めていく。かれはそこで、同一性を批判する場合と同様に、形式論理学的位相より出発しながら、それを内在的に乗り越える議論を展開している。多くの識者が指摘するように、それは結果的に、近代を通じて支配的であったいわゆるアトミズム的な自我観念の解体をも含意することとなろう⁽¹⁹⁾。すなわちかれは、自己意識をさしあたり抽象的同一性として描きながら、次第にそれを具体的同一性の位相へと引き込んでいくのである。他者との関係、および政治単位の導出については相互承認論を手がかりに検討するとして、まずはヘーゲルの叙述の順序に従い、自己意識論から考察することとしたい。

自己意識は、感覚的確信 (sinnliche Gewißheit)、知覚 (Wahrnehmung)、悟性といった外的対象全般の認識 「意識」 (Bewußtsein) を媒介として成立する、自己自身を対象とした意識、あるいは自己が自己であることを確信した意識である。そこでは、自己を自己から区別して対象化がおこなわれるにすぎないため、矛盾律におけるような自己と他者との区別が生じておらず、ゆえに自己意識はさしあたり、「自我は自我である (Ich bin Ich) という運動を欠いたトートロジー」 (PG, 138/173) フィヒテの純粹自我 として規定される。また自己意識は、「意識」の契機を保存するかぎりでは、依然として外的世界全般をも自己の対象としている。この二つの対象のうち、後者は自己確信を維持するための手段にすぎない。したがって自己意識は、「端的にそれだけで存在し、かつ、自己の対象に否定的なものという性格を直接に刻印する自己意識」 (PG, 139/175) として存在する。ヘーゲルはそれを「欲望である自己意識」 (ebd.) と名づけている。この自我は、対象の否定を通じて欲望を充足させつつ、自己の自立性を維持していく。ヘーゲルが念頭に置く事例は「食い尽くすこと」 (Aufzehren) (PG, 141/177) である。しかしよく知られているように、自我は欲望の充足において、むしろ「対象の自立性を経験する」 (PG, 143/180) に至る。なぜなら対象が存在しなくなれば、欲望の充足自体が不可能となるからである。したがって欲望は、「対象が自己自身において否定的なものでありながら、しかも同時に自立的であるとき」 (PG, 144/181) にのみ満たされうる。このような対象とは、自己の自立性の維持とともに自己の非自立性を経験した自己意識それ自体であろう。ゆえにヘーゲルは、「自己意識はその満足を他の自己意識においてのみ達成する」 (ebd.) との結論を、ひとまず導出するのである。

こうしてヘーゲルは、議論の関心を対物関係から対人関係へと移行させて、読者を相互承認論へと導いていくが、すでに以上の議論のなかには、前節で検討した同一性概念への批判と通底しあう論理構造を読みとることができる。第一に、「自我は自我である」という自己意識の規定は、明らかに同一律による抽象的同一性の定立である。実際のところ、同一律が無を表現するに等しかったように、純粹自我もそれ自体としては内容的に空虚であろう。なぜなら欲望は一般に欠如を意味し、対象の否定によって初めて何らかの内容を獲得するからである。事実ヘーゲルは、自我を何か実体的な存在としては捉えておらず、むしろ「関係の内容であるとともに関係することそれ自体である」(PG, 138/172)と規定している。したがって第二に、自我は対象に關係してその否定に乗り出すが、そのかぎりでは矛盾律という「非我ではない」もの、あるいは排中律でいう、否定的なものに対峙した「肯定的なもの」とみなされる。そして第三に、自己の非自立性の経験は、対立律における「対立」から「矛盾」に至る経緯と符合し、その結果として自己意識は、「その自立性のなかで自己自身の自立性を自己から排除する」状態へと、すなわち具体的同一性へと変貌している。ヘーゲルの用語で表現すれば、自我は当初それだけで「即自的」(an sich)に存在しつつも、欲望を充足するために「対他的」(für Anderes)となり、最後には「否定的なものの自己自身への関係」(EL, 96)を意味する「対自的」(für sich)な自我へと、質的に変化したのである。しかも自我は、対象の否定によって自立性を維持しているかぎり、同時に再び「即自的」でもある。ヘーゲルは相互承認論の冒頭 主人と奴隷の弁証法 を、「自己意識は即自かつ対自的に存在している」(PG, 145/183)との一節で始めているが、その背景には以上のような同一性概念に対する理解が伏在していると考えられる。ただしこの引用に続けて論じられるように、自我が実際に即自かつ対自的となるのは、「或る他者に対して即自かつ対自的に存在するときに、またそれによって」(ebd.)とされる。抽象的同一性が具体的同一性の契機を萌芽的に示唆するに留まっていたように、自己意識もまたみずからの自己否定性を自覚せぬまま、当初は純粹自我としての純粹自我として、対人関係を取り結ぼうとするのである。

2. 相互承認における他者性

他の自己意識と対峙するとき、自己が自己であるという純粹自我の確信は、単なる私的な思い込みにすぎなくなる。なぜなら他者は、必ずしも自己の自立性を保証しないからである。確信を維持するには、「対象がこのような自己自身の純粹な確信として現れる」(PG, 148/187)以外に、すなわち自己の自立性を他者から承認してもらい以外にない。純粹自我の働きは対象の否定にあるから、ここでも自我は他者の否定に向かうが、対象とされる自己意識もまた純粹自我であれば、否定のベクトルは自己自身へも向けられる。究極的に対立は、「生死を賭けた闘争」(PG, 149/188)にまでエスカレートする。だが、目指されていたのは他者の「死」ではなく他者による「承認」であり、かつ死者からは承認を得られないため、闘争は殺人の手前で、すなわち一方による他方の、生命を除く全自立性の剥奪をもって終息する。自立性を享受する「主人」と、非自立性を甘受する「奴隷」の発生である (PG, 150/190)。

周知のように主人と奴隷の弁証法は、後者による前者の「一方的で非同等な承認」(PG, 152/192)が、主奴関係の転倒を経て相互承認へと至る道程の描写である。先の考察に従えば、この道程はまた、抽象的同一性として定立された自己意識が、萌芽的に潜在する具体的同一性の契機を顕在化させていくプロセスとも解釈できる。いわば闘争終結までの道程は、同一律における「度外視」から、排中律もしくは対立律における「対立/排除」へと至る道のりであろう。つまり主人は「肯定的なもの」であり、奴隷は「否定的なもの」である。以下においてはやはり前節と等しく、さらに「矛盾」へと至る経緯が辿ら

れるだろう。

さしあたり主人は、奴隷を物同然に処遇するとともに強制的な奉仕労働にも駆り立てて、「享楽」(PG, 151/191)に満ちた生活を独占するかに見える。実際に主人と奴隷の関係は、奴隷から主人へと献上される「物」に媒介された、一方的な支配関係(主人 物 奴隷)である(*ibd.*)。しかしそれはまた、主人が奴隷を介して物に関係する事態(主人 奴隷 物)でもある(*ibd.*)。言いかえれば、主人は物の入手に際して奴隷にまったく依存している。それゆえに主人は、支配を確立し自己の自立性を維持していると思われるその地点で、むしろ自己の非自立性を経験するという「矛盾」に陥る(PG, 152/193)。他方で奴隷は、奉仕労働を通じて諸物を「形成する」(PG, 153/195)。主人と奴隷の媒介項として、持続的かつ自立的な対象となるこの形成物は、奴隷自身の労働の成果である(*ibd.*)。ゆえに奴隷はこの自立的対象を、外化された「自己自身として直観するに至る」(*ibd.*)。すなわち隷属状況という非自立性のなかで自立性を感受するという「矛盾」を経験するのである。主人は他者の奴隷化を通じて自己を奴隷化し、奴隷は自己の奴隷化を通じて主人を奴隷化する。すなわちここには、「主人が他者に向けておこなうことを自己自身に向けてもおこない、また奴隷が自己に向けておこなうことを他者に向けてもおこなう」(PG, 152/192)という、相互承認の契機が現れている。承認へと至る道程はまさに、主人と奴隷 肯定的なものと否定的なもの というそれぞれの自己が、矛盾すなわち具体的同一性としてみずからを顕在化させていく道程なのである。

相互承認の十全なかたちでの出現を見届けるには、『精神現象学』の長大な行程をさらに辿らなくてはなるまい。しかしその基本的エレメントはすでに開示されている。ヘーゲルは自己意識の矛盾を「自己意識の二重化」(PG, 144/181)と表現しつつ、およそ次のように承認の概念を約説している(PG, 146-7/184-6)⁽²⁰⁾。

他者の奴隷化が自己の奴隷化を意味したように、二重化された自己による他者への働きかけは、それ自体つねに二重の意味を帯びている。よって第一に、自己は他者の否定により自己の自立性を確立するが、同時にそれは自己の否定すなわち自己の非自立性の経験を意味する。したがって第二に、この二重の行為は二重の帰結を生み出す。自己は他者の否定により自己の自立性を「取り戻す」が、同時にそれは自己の否定すなわち他者の肯定を意味するから、他者の自立性を「与え戻す」こととなり、「他者を再び自由へと解放する」。以上の二つを要約すれば、具体的同一性においては抽象的同一性とは対照的に、他者の否定は自己の否定であり(第一) 自己の肯定は他者の肯定である(第二)。しかも第三に、この行為は二重の二重の行為、すなわち自他双方による相互行為である。ゆえにここには、自己と他者の「それぞれが、自己がおこなうのと同じことを他者がおこなうのを見て、自己が他者に対して要求することをみずからおこなう」状況が、すなわち自他双方が「相互に承認しあうものとして、相互に承認しあう」状況が出現している。

それでは以上の議論を踏まえたとき、ヘーゲルにおける自他関係はどのようなものと考えられるだろうか。それは他者の同化を意味するだろうか。むしろそれは、他者の同化の根源的な不可能性を示しているように思われる。なぜなら熊野純彦氏も指摘するように、「一方的な承認の挫折において、すなわち所有と支配の挫折にあって、かえって他者の現われが強く関知される」⁽²¹⁾のを機に、相互承認は成立しているからである。確かに、相互承認においても他者の否定はおこなわれるため、同化の契機は存在している。そのかぎり、他者の否定なしに自己は他者との共約化の回路を開けない、とも言えるだろう。しかし他者の否定が自己の否定を、すなわち他者の肯定を同時に意味するのであれば、共約化の営為は非共約化の営為でもある。言いかえると他者は、関係性のなかで否定の対象として自己に現れる他

者に尽きないのである。ヘーゲルは言う。「みずから行為する意志は、眼前にある定在 (Dasein) に向けられた自分の目的のうちに、その定在にまつわる諸事情の表象をもっている。しかし意志がこの前提のために有限であるから、対象的現象は意志にとって偶然的であり、意志の表象のうちにある以外の他の何ものかを含みうる」(PR, 117) と。したがって他者は、「決して縛られることのない単なる一つの可能態にすぎない」(PR, 7) ため、つねに非決定的位相に置かれており、それゆえにまた、つねに新たな様相で自己に現れる可能性をもっている。しかも承認が相互的なものであるかぎり、以上のすべては自己自身にもあてはまる。このように考えると、自己と他者の関係はつねに動的で、相互的に緊張性を帯びた関係となるだろう。ヘーゲルが直接的現実性を「偶然的なもの」と捉えつつ、そこに「新しい現実性の出来」という「何かまったく別のものとなるべき萌芽」を看取している (EL, 146Z) のも、また相互承認に見られた、「何か或るしかたで限定されているものがむしろこの限定の正反対であるという純粋な自己運動」を、「不安」(Unruhe) という語彙で形容している (PG, 133/164) のも、以上の理論的背景ゆえのことと考えられる。自己は単に他者を同化しているわけではないし、また非決定的で測り知れない他者と関係性を取り結んでいくのだから、みずからに好都合な部分のみを他者から受容しているわけでもない。むしろヘーゲルにおける自他関係は、それぞれの他者否定 = 自己肯定を通じた結合 (同一化) が、それぞれの自己否定 = 他者肯定を通じた非結合 (非同一化) でもある緊張的矛盾、すなわちそれ自身一つの具体的同一性として理解される。相互承認において他者は、喪失されるどころかつねに新たに生み出されていくのである。

3. 政治単位と自由

さて、ヘーゲルにおける政治単位が以上の議論の延長上に位置づけられるとすれば、それはどのような単位と考えられるのだろうか。ヘーゲルは『精神現象学』の後段において、相互承認を「絶対的精神」(PG, 493/996) とも言いかえている。すなわち先にも触れたように、承認を通じた複数の自己意識による相互行為の総体は、法権利哲学の「地盤」「精神的なもの」を形成するとみなされる。ここには、ヘーゲルにおける政治単位 人倫性 (Sittlichkeit) の生成の契機が認められようが、この単位は『現象学』において、簡潔に「我々である我、我である我々」(Ich, das Wir, und Wir, das Ich ist) と表現されている。少々長いが、このあまりにも有名な一節を、まずは引用しよう。

「一つの自己意識が一つの自己意識に対して存在する。自己意識は、こうなって初めて実際に存在する。なぜなら、ここに初めて自己意識に対して、自分の他の存在 (Anderssein) における自己自身との統一性 (Einheit) が生じるからである。...これによりわれわれにはすでに、精神の概念が現れている。今後、意識に対して生じるものは、独立して存在する相違した複数の自己意識が、その完全な自由と自立性において対立しつつ、統一性を、すなわち我々である我、我である我々を形づくるさいの絶対的実体、つまり精神とは何かという経験である。」(PG, 145/182)

この統一性、すなわち「我々である我、我である我々」は、これまでにしばしば、人間の多様性ないし複数性 あるいは端的に他者 を一つの全体性へと溶解させる、同質的で調和的な共同体の生成を指示するものと解釈されてきた。ナチズムに直結する全体主義の先駆とみなした K・ポパーの解釈をはじめ、近年では W・コノリーがヘーゲルの政治を「包摂の政治」と評しているほか、必ずしも敵対的に解釈しない場合においても、例えば A・マッキンタイアにおけるように、アリストテレス = 聖ベネディ

クトゥス的なローカル型共同体の思想系譜のなかに、ヘーゲルが援用的に位置づけられたりする⁽²²⁾。だが前節までの考察に従うかぎり、このような解釈は適切と言えないだろう。ヘーゲルにおける自他関係は、異質な他者性を内含する緊張の関係であったし、引用に現れる「統一性」とは、「自己のうちで自己自身に背いている」(EL, 88)という矛盾の意味をもつ語彙であった。さらに、絶対的精神と言われる際の「絶対的なもの」は、『論理学』において「同一性と非同源性との同一性」と明確に定義づけられてもいる(WL, I, 74/67)。要するにヘーゲルは、同じことを違った表現で繰り返して述べているにすぎない。すなわちかれにおける政治単位は、それ自身において自己否定的なのである。ここでも熊野氏の主張に即して、「承認ということばの過剰に調和的な響き呼び起こしてきた解釈が、再検討される必要がある」⁽²³⁾ように思われる。

もっとも確かにヘーゲルは、いわゆるフランクフルト期からイェナ初期にかけて、神学院時代からの親友であったヘルダーリンやシェリングらの思想的影響のもと、「愛」の概念へと結晶化される自他の直接的「合一」(Vereinigung) 対立関係の消滅、分裂の無化 を標榜していた⁽²⁴⁾。しかしイェナ期を境として、かれは愛の概念を政治単位の形成原理としては次第に放棄していき 憧憬の対象であった古代ギリシアのポリス共同体を、個性の契機を欠いているとして批判し始めるのもこの頃からである。『精神現象学』に至っては、「愛による承認において〔自己と他者の 挿入は引用者〕両者はその本質からして対立していない」(PG, 561/1113)と明記して、対立の契機を内含する精神と対照させつつ、愛を消極的に位置づけるにすぎなくなっていく。また『現象学』以降の著作である『法権利の哲学』においても、愛は感情にとどまるとの理由から、「国家においては存在しない」(PG, 158Z)と語られ、その妥当領域が友情や家族愛等の親密圏内に限定されている。『精神現象学』の序文をめぐって、ヘーゲルとシェリングが絶交するに至ったエピソードは殊に知られていよう。ヘーゲルにとって精神は、分裂の消滅どころか「絶対的な分裂のなかで」(PG, 36/31)その命脈を保つのであり、異質な他者を抱えているがゆえにつねに改変され続ける「永遠の運動」(EG, 441)と理解される。シェリング流の合一哲学が「すべての牛が黒くなる夜」(PG, 22/16)に喩えられるのであれば、これに対してヘーゲルが志向するのは、あらゆる区別や対立が照らし出される「現在という精神の昼」(PG, 145/182)である。

ヘーゲルは、以上のような精神の運動すなわち相互承認の展開を、「無限性」(Unendlichkeit) (PG, 145/183)と表現している。周知のようにこの無限性は、カントやフィヒテの「当為」(Sollen)のうちに現れた、際限なき系列進行を意味する「悪無限」(Schlecht-Unendliche) (WL, I, 152/164)ではなく、いわゆる「真無限」(wahrhafte Unendlichkeit) (WL, I, 163/177)を指している。ヘーゲルが悪無限を「直線」に、真無限を「円環」に準えた(WL, I, 164/178)ことは有名だが、この円環の比喩もしばしば、円は「閉じている」との理由から、その外部へと出ることが不可能な、よってまた多様な差異を単一の全体へと包摂してしまう、ヘーゲル哲学の閉鎖的な自己完結性を象徴する比喩として受け取られ、批判されてきた。だがこのような解釈もまた、適切とは言えないだろう。むしろヘーゲルが円環の比喩を用いた理由は、かれの言う無限性が悪無限のような彼岸への直進を意味しないこと、すなわちそれが徹底して此岸的 「現在という精神の昼」 であることを示すためだったと考えられる⁽²⁵⁾。事実ヘーゲルは、「それ〔無限性〕はあり、定在し、現前し、現在的である」(WL, I, 164/177)と論じ、執拗なまでにその此岸性を強調している。此岸の矛盾を彼岸への進行によって回避しようとしたカントやフィヒテとは対照的に、ヘーゲルはあくまで此岸に、すなわち矛盾に定位しようとする。ヘーゲルにとって、此岸の矛盾とは精神の運動、すなわち自他間の相互行為の間断なき往還に他ならない。そうであれば円環

の比喩は、「閉じている」ことよりむしろ、文字通り相互承認の運動が「終わらない」(unendlich)ことを指示していると解釈されよう。ヘーゲルにおける無限性は、現在における複数の自己意識による相互行為の別称である⁽²⁶⁾。

精神の運動は複数の自己意識によって担われる。自己と他者のそれぞれは、相互を否定しつつみずから内容規定を獲得しあう。他方でそれぞれは、そのような規定性が一つの可能態にすぎないとも承知している。以上のような、関係性の構築がその解体でもある事態、言いかえれば、共同性の獲得が個別性の獲得でもある状況をもって、ヘーゲルは「他者のもとで自己自身のもとにあること」(PR, 7Z)と呼び、これを「自由」と定義して法権利哲学の中心主題に据える。したがってさしあたり、ヘーゲルにおける政治単位は自由の実現を志向している、とは言えようが、問題は、この聞き慣れない自由の定義のなかに、かれがどのような思想的含意を込めていたかであろう。すなわち、ヘーゲルはなぜ自由を独特な流儀で定義しなくてはならなかったのか、あるいは、かれは自由の再定義を通じてどのような事態を回避しようとし、また導出しようとしたのか。

この点に関して想起されるのは、かれが思索をめぐらせた当時の歴史的状況である。J・リッターの研究⁽²⁷⁾を挙げるまでもなく、ヘーゲルがみずからの思想を形成するうえでとりわけ重大な関心を注ぎ続けたのは、フランス革命とその推移であった。周知のように革命後、ジャコバン派を率いたロベスピエールは、ルソーの人民主権論の思想的影響を受けつつ、一般意志という共同体の自由の名のもとに、特殊意志とみなされたあらゆる個人 共同体の同一性と齟齬をきたす(恐れのある)差異 を死によって排除する、恐怖政治を招来させた。またとりわけドイツでは、伝統的な因習や理不尽な束縛からの解放という革命の理念を内面的に継承する「精神革命」⁽²⁸⁾として、こんどは個人の自由の名のもとに共同体を否定する行為、すなわち自己以外のあらゆるものを無価値化してその没落を玩弄しつつ、みずからは何ものにもコミットせず浮遊し続ける「イロニー」や、猥雑な世界に空虚さのみを見出し、汚れなき自己の純粋性を保持しようとする現実逃避を続ける「美しい魂」 しかも両者は、前者が無価値化のベクトルを自己自身にも向けざるをえない(自己言及性)ために、また後者が現実との接点を喪失するなかで、自己自身の現実性を希薄化せざるをえないために、ともに自己崩壊に至る といった、ロマン主義的思潮が隆盛していた。しかし自由がこのように、「単一で硬直した冷酷な一般性と、断絶した絶対的で非情な排他性、および現実の自己意識の強情な点結性(Punktualität)とに分離する」(PG, 436/905)状況は、革命の成就と呼べるだろうか。より端的に言えば、自由はテロルや嘲りや逃走や破壊と同義であろうか。ヘーゲルは、これらのあいだの区別が無効化された地点に立ちながら、この無効化を引き起こした要因を探究した。かれが到達した見解では、問題の根幹は、恐怖政治にもロマン主義的思潮にも共通して見られる、外部に定立された他者の否定によって自己の自由を獲得するという、抽象的同一性に立脚する思考様式それ自体に求められた。ヘーゲルは、いわば単に「自己のもとにあること」、あるいは障害としての他者の欠如、つまりは「自立」という意味での自由概念が、究極的にどのような政治的帰結となって現れるかを見せつけられ、その根本的な問い直しを迫られていたのだと思われる。それゆえにかれは、後世においても積極的自由と消極的自由、全体主義と価値相対主義等々と定式化され議論されることになる問題系への応答を試みようとして、自由概念の再考に、ひいてはその背後で人びとの知性を一定の枠内に束縛している、悟性的思考様式への根源的懐疑に挑んだのである。

以上の検討から、自由の再定義に込められた思想的含意は、次のようにまとめられよう。すなわち法権利哲学は、排他性を属性とする「否定的自由もしくは悟性的自由」(PR, 5)の回避、およびそれに起因する「特殊的(個別的)なるものを犠牲にした普遍的自立化と、普遍を排除した特殊の自立化」⁽²⁹⁾

の回避を志向している。ゆえに翻ってそれは、個性と共同性が二者択一的な相互排斥に収斂しない政治単位の導出を志向している。ヘーゲルが『法権利の哲学』において、一般性の契機が際立つ古代国家と特殊性の契機が際立つ近代国家とを対照させつつ、両契機の否定的統一性のうちにみずからの国家政治単位としての人倫性 の「途方もない強さと深さ」(PR, 260Z)を見出そうとしていた背景には、上記のような実践的関心に根ざした理論的洞察が控えていたと考えられる。いわばヘーゲルは、革命および革命後を通じて抱かれ続けた自由概念の弱さと浅さを、法権利哲学によって克服しようとしたのである。そのためには、他者性を枯渇させない自由へと、概念のもつ意味内容を転換する必要があった。本稿の考察に従うかぎり、この転換は、他者を外部定立する同一性概念それ自体の批判的再検討を経て初めて、十全に遂行されるであろう。言い換えれば、抽象的同一性に定位する悟性的思考にとどまるかぎり、自由は究極的にテロルや嘲りや逃避と区別がつかなくなり、革命も暗礁に乗り上げるであろう。しかも、その区別は実際に無効化されていたから、自由の意味転換は猶予なき課題であったと考えられる。ヘーゲルがカントやフィヒテの教説さえ斥けた理由の一つも、それらが抽象的同一性に基づくかぎり、「かの諸現象のおぞましさを導く思考様式と「パラレル」な関係にあり(PR, 29) 自由の意味転換を期待しえなかった点に求められよう⁽³⁰⁾。法権利哲学をはじめ、概して晦渋を極める悪文で綴られたヘーゲルの著作群は、「大言壮語する言葉の魔術」⁽³¹⁾と断ずる以前に、革命(自由)を頓挫させない方途の探究に捧げられていると見るべきではないだろうか。この意味において、「ヘーゲル哲学のようにひたすら革命の哲学であり、フランス革命の問題を中心的な核としている哲学は他に一つもない」というリッターの指摘⁽³²⁾は、今日なお色褪せていないように思われる。

(17)『法権利の哲学』は、大学での講義の概説書として、『エンツィクロペディー(精神哲学)』における「客観的精神」の叙述を詳論するために執筆された(PR, Vorrede, S. 11)。ヘーゲルはその「客観的精神」のなかで、「市民社会および国家においては、あの闘争の成果を形成しているもの 承認されていること がすでに現存している」(EG, 432Z)と論じて、相互承認論と法権利哲学の連関を明示している。

(18) Ludwig Siep, *Anerkennung als Prinzip der praktischen Philosophie: Untersuchungen zu Hegels Jenaer Philosophie des Geistes*, Freiburg: Alber Verlag, 1979. Jürgen Habermas, “Arbeit und Interaktion, Bemerkung zu Hegels Jenenser Philosophie des Geistes,” in: Habermas, *Technik und Wissenschaft als “Ideologie”*, Frankfurt/M: Suhrkamp, 1969, SS. 9-47. 長谷川宏訳「労働と相互行為 ヘーゲルの『イエナ精神哲学』への註」、『イデオロギーとしての技術と科学』平凡社、2000年、9-51頁。両著作は、相互承認論を理解するうえでの基本文献であるが、イエナ期のヘーゲルの著作群を直接の主題としている点で、本稿の考察対象とは異なっている。また相互承認論に関する先行研究の動向については、以下を参照。Robert R. Williams, *Hegel's Ethics of Recognition (op. cit.)*, ch. 1; John O'Neill (ed.), *Hegel's Dialectic of Desire and Recognition; Texts and Commentary*, Albany: State University of New York Press, 1996, part IV; 高田純『承認と自由 ヘーゲル実践哲学の再構成』未来社、1994年、22-5頁。

(19) Cf., Steven B. Smith, *Hegel's Critique of Liberalism; Rights in Context*, Chicago: The University of Chicago Press, 1989, chs. 2-3, esp. pp.17-31.

(20)高田純『実践と相互人格性 ドイツ観念論における承認論の展開』北海道大学図書刊行会、1997年、250-2頁も参照。

(21)熊野純彦「ヘーゲル他者論の射程 承認論の意味をめぐって」、上妻精、長谷川宏、高山守、竹村喜一郎編『ヘーゲル 時代を先駆ける弁証法』情況出版、1994年、269頁。

(22) Karl R. Popper, *The Open Society and Its Enemies, Vol. II, The High Tide of Prophecy: Hegel, Marx and The Aftermath*, Princeton: Princeton University Press, first published in 1950, revised in 1966. 小笠原誠、内田詔夫訳『開かれた社会とその敵 第二部 予言の大潮 ヘーゲル、マルクスとその余波』未来社、1980年。William E. Connolly, *Politi-*

cal Theory and Modernity (op. cit.), p. 86. 邦訳、159 頁。Alasdair MacIntyre, *After Virtue, A Study in Moral Theory*, Second Edition, Notre Dame: University of Notre Dame Press, 1984, p. 277. 篠崎榮訳『美德なき時代』みすず書房、1993 年、338 頁。なお、ポパーの解釈への批判として、Walter A. Kaufmann, “The Hegel Myth and its Method,” in: *Philosophical Review*, Vol. 60, 1951, pp. 459-86 を参照。またマッキンタイアについては、脚注(26)も参照されたい。

- (23) 熊野純彦「ヘーゲル他者論の射程 承認 論の意味をめぐって (前掲)」、269 頁。
- (24) Hegel, “Entwürfe über Religion und Liebe,” in: *Werke*, Bd. 1, SS. 239-54.
- (25) ヘーゲルの時間概念は、デカルト的な点的瞬間の明滅でも、カント マルクスのな直線の系列でもなく、精神の運動による「今としての現在」(Gegenwart als Jetzt)の「具体的現在」(konkrete Gegenwart)への不断の移行として理解される。感性的に直観されるだけで時制の「区別」も生じない前者から、過去や未来を表象として内含する後者への移行の論理は、本稿で検討した同一性概念の意味転換とも密接に連関しているように思われる。その詳細については別稿を予定しているが、ヘーゲルの時間概念と、かれの政治思想の中心概念である自由概念との連関を考察したものと、以下を参照されたい。拙稿「ヘーゲルにおける時間と自由(1)・(3)」、『早稲田政治公法研究』第57, 59, 61号、1998-9年、287-317(1)、235-66(2)、309-33(3)頁。
- (26) それゆえに人倫性は、習俗(Sitte)への盲目的埋没を意味しない。習俗への埋没はむしろ、社会的倫理的規範という外枠に諸個人をはめ込むような、変化に乏しい静態的かつ閉鎖的な政治単位の生成を帰結するのである。ゆえにL・ジープは、A・マッキンタイアの主張するローカル型共同体を、おそらくはその際におけるヘーゲルの援用のしかたも念頭に置きながら、次のように批判している。「ただしアリストテレスの徳論を復権させようとする今日の試みのなかには、例えばマッキンタイアにおけるように反個人主義的な特徴を帯びるものもあるのであって、それもまたヘーゲルに従って考えるならば、前近代的な『村道徳(Dorfethik)』への逆戻りと批判されるべきでありましょう。」Ludwig Siep, “Individualität in Hegel Phänominologie des Geistes,”(早稲田大学における講演) 鹿島徹、宇野正昭訳「ヘーゲル精神現象学における個人性」、上妻精監訳『ドイツ観念論における実践哲学』哲書房、1995年、545頁。
- (27) Joachim Ritter, *Hegel und die französische Revolution*, Arbeitsgemeinschaft für Forschung des Landes Nordrhein-Westfalen, Heft 63, Köln und Opladen: Westdeutscher Verlag, 1957. 出口純夫訳『ヘーゲルとフランス革命』理想社、1971年。
- (28) 伊坂青司『ヘーゲルとドイツ・ロマン主義』御茶の水書房、2000年、5頁。
- (29) 藤原保信『ヘーゲル政治哲学講義 人倫の再興』御茶の水書房、1982年、314頁。
- (30) P・フランコが指摘するように、カント フィヒテ的な「自律」としての自由概念は、自然的傾向性や感覚的刺激に依存していないという意味で、「自立」としての自由概念のヴァリエーションとみなされる。Paul Franco, *Hegel's Philosophy of Freedom* (op. cit.), p. 179.
- (31) Karl R. Popper, *The Open Society and Its Enemies*, Vol. II (op. cit.), p.28. 邦訳、34頁。
- (32) Joachim Ritter, *Hegel und die französische Revolution* (op. cit.), S. 15. 邦訳、19頁。

結論

本稿は、他者とのどのような関係を取り結ぶのか、ひいてはどのような政治単位を定立するのかという問いを端緒としながら、ヘーゲルによる抽象的同一性への批判と具体的同一性への意味転換の論理、およびこの転換を基礎とする、かれにおける自他関係と政治単位のあり方を主たる対象として、これまで考察を続けてきた。言うまでもなくその要諦は、他者を自己外定立する排他的な同一性から、他者を自己内定立する否定的な同一性への転換にあったが、前節で論じたように、この転換はとりわけヘーゲルの政治思想において、単なる「自立」を意味するにすぎない自由概念の意味転換へと連なっていく。

これによりヘーゲルは、他者を外部に排除する 他者の否定により自己の自立を確保する 政治単位を、それ自身の内部で他者性を枯渇させない 相互行為を通じて自他の否定的統一性を形成する 単位へと転換しようとしたのであり、「他者のもとで自己のもとにあること」と定義されるかれの自由の思想的含意も、この文脈において初めて十全に理解されると言える。

さて以上のように考えた場合、「ア・プリオリにある特定の単位を前提とせざるをえないとし、しかもそれで良いのだとするような考え方自体」が問われている今日の状況に対して、本稿で検討されたヘーゲルの思索は、どのような示唆を与えているだろうか。それは、端的に言えば、抽象的同一性に定位したまま他者について論じることの限界であろう。今日においても、他者をめぐる問題に取り組むに際して、抽象的同一性がしばしば自明視されているように思われる。少なくとも、その際の論じ方には二通りある。そのうちの一方は、抽象的同一性がただちに他者の排除を帰結するわけではないことから、例えば安定性や残酷さといった何らかの規範的概念を導入して、最も排他的でない政治単位のあり方を、抽象的同一性の枠内で探求するというものである。確かに、本稿で検討した伝統的な三命題のうち、排中律を除く二命題の場合は、あからさまに他者を排除するというよりも、度外視や無関心といった他者との無関係性に至るという方が適切である。だが上記の三命題はいずれも、同内容の抽象的同一性を異なる仕方でも説明しているにすぎないために、いかに排除の契機を縮減したとしても、それによって抽象的同一性の排他的属性を払拭したことにはならないであろう。むしろそのような方途は、排除の契機を潜伏させ、しかもそこから目を逸らす結果にさえ陥りかねない。事実、度外視や無関心それ自体が、状況の推移次第で排除に転化することもありうるし、また差別や偏見や抑圧といった、単位内部での形を変えた他者の排除を隠蔽し、結果的に助長することもありうる。抽象的同一性に基ついて政治単位を定立するかぎり、排除の縮減は排除の根絶を意味せず、排除の潜在化にとどまるであろう。

また他方では、抽象的同一性の排他的属性への警戒を緩めず、例えば同一性よりも差異を優先させて、政治単位における排除を告発し続けるとともに、単位の同一性を揺さぶり続けるという論じ方もある。しかし、差異を同一性の単なる対概念と捉えるかぎり、このような立場自体が抽象的同一性の呪縛を免れないであろう。なぜなら、ヘーゲルによる排中律への批判において見たように、肯定的なものと否定的なものが「取り替えられうるもの」である以上、差異も同様に、「同一性でない」と受け取ればそれ自身否定的なものでありながら、「非同一性である」と受け取ればそれ自身肯定的なもの、すなわち一つの抽象的同一性だからである。しかも、肯定的なものと否定的なものが相関的な対立項である以上、何かを否定することは何かを肯定することであり、何かを肯定することなしに何かを否定することはありえない。つまり差異の立場を取ること自体が、何らかの抽象的同一性を前提としなければ成立しえない。さもなくば、この立場はイロニーと同じく、同一性批判のベクトルを自己自身に向けて、破滅的な最期を遂げるほかないであろう。こうして、上記の二つの論じ方はいずれも、抽象的同一性を議論の前提としているかぎり、いつしか他者の排除の問題に達着せざるをえないように思われる。そうであれば、他者をめぐる問題で問われているのは「同一性が差異か」という二者択一ではなく、このような二項対立的な思考様式自体からの脱却ではないのだろうか。そしてヘーゲルは、本稿の考察に従うかぎり、明らかにその先鞭をつけていたように思われる。

もっとも、だからと言ってヘーゲルの主張する具体的同一性に、またそれに基づくかれの政治思想に全面的に与することができるかどうかは、まったく別の問題であるだろう。本稿の考察に従うかぎり、ヘーゲルにおける政治単位は、それ自身のうちに他者を内含するような単位に、言い換えれば、その成員たちに何か特定の同質性を不可欠な条件として要求しないような単位にならなくてはならない。だが

例えば、法権利哲学の地盤をなす「精神的なもの」が、やがて「民族精神」(Volksgeist)と言いかえられ、実質的に政治単位が民族国家と捉えられていく(PR, 331, 349)とき、そこには本稿の解釈との隔たりが生じてはいないだろうか⁽³³⁾。仮にヘーゲルが主張するように、具体的同一性への転換を認めたとしても、二つの「論理学」において展開された同一性をめぐる議論は、かれの「法権利哲学」のなかでどのように分節化されているのだろうか。しかもその際に、両者のあいだに論理的な整合性は保たれているのだろうか。これらの問いは残された課題として、具体的な政治諸制度に関するかれの議論の分析と合わせ、より仔細に検討することとしたいが、とはいえ本稿の考察対象に範囲を限定したとしても、ヘーゲルが抽象的同一性との思想的対決を通じて、他者の排除に収斂しない政治単位の理論的可能性を模索していたと言うことはできるように思われる。少なくともかれは、自他の相互排斥に帰着するような政治単位を、志向してはいないのである。

(33) 但し先行研究のなかには、このような見解に対する反証を提示するものがすでにある。まず、ヘーゲルにおける「民族精神」の語意に関しては、Shlomo Avineri, “Hegel and Nationalism,” in: *Review of Politics*, Vol. 24, No. 4, 1962, pp. 461-84 が参照されるべきである。アヴィネリによれば、ヘーゲルはその語彙によって「民族的、人種的な言語上の含意なき政治単位」(p. 465)を志向している。また、Mark Tunick, “Hegel on Political Identity and the Ties That Bind,” in: Robert R. Williams (ed.), *Beyond Liberalism and Communitarianism; Studies in Hegel's Philosophy of Right*, Albany: State University of New York Press, 2001, ch. 3 によれば、ヘーゲルは人倫性的政治的紐帯として、自然、地勢、民族、共同体、言語の同質性を求めている(pp. 75-6)。

引用について

以下に示すヘーゲルの著作からの引用典拠は、略号を用い本文中に組み入れた。引用にはズーアカンプ版著作集(Redaktion Eva Moldenhauer und Karl Markus Michel, *Werke in 20 Bänden*, Frankfurt a/M: Suhrkamp, 1969-79. 以下 *Werke* と略記)を用い、原則として 略号、原書頁数 / 邦訳頁数 の順に表記したが、必ずしも引用は邦訳に従っていない。なお『論理学』については、とくに断りのないかぎり 巻(邦訳は中巻)からの引用とし、I巻からの引用に際しては、上の一巻の邦訳頁数を表記した。『エンツィクロペディー』と『法権利の哲学』についてはパラグラフ数のみを表記し、補遺(Zusatz)は“Z”と略記した。

PG: *Phänomenologie des Geistes*, in: *Werke*, Bd. 3. 金子武蔵訳『精神の現象学(上・下)』岩波書店、1971, 1979年。長谷川宏訳『精神現象学』作品社、1988年。榎山欽四郎訳『精神現象学(上・下)』平凡社、1997年。金子訳を表記。

WL: *Wissenschaft der Logik*, I, II, in: *Werke*, Bd. 5, 6. 武市健人訳『大論理学(上の一・中)』岩波書店、1956, 1960年。

PR: *Grundlinien des Philosophie des Rechts oder Naturrecht und Staatswissenschaft im Grundrisse*, in: *Werke*, Bd. 7. 上妻精、佐藤康邦、山田忠彰訳『法の哲学(上・下)』岩波書店、2000, 2001年。三浦和男、樽井正義、長井建晴、浅見正吾訳『法権利の哲学 あるいは自然的法権利および国家学の基本スケッチ』未知谷、1991年。藤野渉、赤澤正敏訳『法の哲学』、所収：金子武蔵編『ヘーゲル』中央公論社、1967年。

EL: *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaft, I, die Wissenschaft der Logik*, in: *Werke*, Bd. 8. 真下信一、宮本十蔵訳『小論理学』岩波書店、1996年。

EG: *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaft, III, die Philosophie des Geistes*, in: *Werke*, Bd. 10. 船山信一訳『精神哲学』岩波書店、1996年。

本論文は、2001年度早稲田大学特定課題研究助成費(課題番号2001A-918)による研究成果の一部である。

「君子の哲学」としての“utilitarianism” 西周『利学』と「人世三宝説」

菅原 光

はじめに

日本最初の学術団体、明六社の中心メンバーであった西周は伝統思想から近代思想への発展の過渡期にある思想家とされ、不十分ながらも近代を準備したという評価が為されてきた。同じく明六社の同人であった福澤諭吉と比べると、研究において扱われることが少ないだけでなく、扱われるとしても過渡期ゆえの不十分さが指摘されることがほとんどである。

しかし脆弱性や不十分さが言われる以前に、そもそも西の思想的営為はどこまで理解され得ているのだろうか。一般に西は、私欲を積極的に肯定した「功利主義」⁽¹⁾の思想家として捉えられきたが、その「功利主義」についてさえ、西洋思想を他に先駆けて輸入したということが注目されるばかりで、彼の「功利主義」がどのような特徴を持っていたのかに関しては必ずしも問題にされてこなかった。

先行研究においては、一八七五年に『明六雑誌』に掲載された「人世三宝説」が西の「功利主義」思想を表すテキストとして重要視されてきた。「人世三宝説」は「一般福祉」を「人間第一最大ノ眼目」とした上で、これを達成するための「第二等ノ眼目」⁽²⁾として、「健康」「知識」「富有」の「三宝」を尊重し保護することの重要性を説き、あらゆる道徳原理の根本はこの「三宝」に関わると主張した論文である。

先行研究は、以下の二点を重要な論点として指摘してきた。

第一に、西が私欲を積極的に肯定しているということである。特に、「富有」が「三宝」に含まれていることに注目してきた。「儒教的禁欲主義や規範主義から人々を解放するところにねらいがあった」⁽³⁾「明治初期におけるブルジョアジーの自由、平等、個性解放への要求と封建的意識への批判とを反映」⁽⁴⁾などのように、江戸期の思想、特に儒教思想を人間の欲望を抑圧する「封建的思想」として捉え、そのような「封建的」なりゴリズムから欲望を解放し肯定した論文として評価してきたのである。

第二に、「公益ハ私利ノ総数ナリ」[532]という言葉に注目し、私欲の上に公益が基礎付けられていることを指摘してきた。例えば、植手通有は「公益観念のこうした再定義は、公すなわち善、私すなわち悪とする伝統的な公私の観念からのラディカルな断絶」⁽⁵⁾であると述べている。

つまり西が私欲をおさえて全体の利益を目指すべきとする考えを否定的に捉えていた点、道徳的に優れた人間になることが求められていない点、「三宝」の保護と尊重それ自体が重視されている点など、道徳の強制を伴わない議論になっていることが正当に指摘されてきた。

しかし、これらの指摘は必ずしも積極的なものではなく、「当時としては」という限定付きのものであった。そこに現代的意義をも見出すような研究はほとんどない。また、指摘されてきた点についても、その点を重要視することがどれほど妥当かについては疑問の余地がある。「私欲の肯定」という視点自体は、西のみに特有の見解ではないからである。津田真道は一八七五年にまさに私欲の重要性を論じた「情欲論」⁽⁶⁾を著しているし、福澤諭吉も一八七七年に「私の利を嘗む可きこと」において「私利は公益の基にして、公益は能く私利を嘗むものあるに依て起る可きものなり」⁽⁷⁾と述べている。明

六社同人達にとって、私欲を肯定的に捉える視点はむしろ共通のものだったと言えよう。

また、彼らが等しくその視点に到達し得たのにはそれなりの背景があったと考えて良いだろう。「儒教的な禁欲主義」という表現が一般に通用しているが、実際には儒教においては必ずしも欲望は否定されていない。「人が人らしく生きる」ことこそが儒教の大前提であり、食欲や性欲などの欲望は人として当然あるべきものと考えられているからである。欲望を制御しようとする傾向が強い朱子学においてさえ、本能的欲望自体は決して否定されず、それは天理にかなった欲望として肯定されている⁽⁸⁾。

このような同時代の状況並びにその歴史的背景を見てみると、私欲を肯定したというだけで西を評価するのは不十分である。確かに、先行研究が評価しているのは、西が私欲を政治の根本に位置付けその上に公益が成立するとしていた点についてであり、単なる私欲の肯定ではなかった。しかし、西が私欲の上に公益を基礎付けたことに対する評価はスローガンとしての評価にとどまり、積極的な評価はなされてこなかった。私欲同士が衝突した際にどうするか、私益と公益とが齟齬する場合にどうするかといったより具体的かつ現実的問題については、西は突き詰めて考えていなかった、と先行研究は捉えてきたのである。

例えば「各人の私利の追求が同時に公益の実現であるという考え方はオプティミスティックに見える」⁽⁹⁾「西は、公益の中に組み入れられさえすれば、私利が無視されたり、犠牲にされたりすることは、あり得ないと単純に割り切っているように見える」⁽¹⁰⁾といった解釈に見られるように、西が「公益トハ私利の総数ナリ」と言った時、それは予定調和的な楽観論を示していると考えられてきたのである⁽¹¹⁾。

つまり西の「功利主義」思想はこれまで、極めて限定的な形でしか扱われておらず、しかも「当時としては」という限定的な評価のみが与えられてきたと言えるだろう。

確かに「人世三宝説」のみを考察対象とするならば、西は私利同士の衝突、私益と公益との齟齬について深い考察をしてはいない。しかし、そもそも西の「功利主義」思想を「人世三宝説」のみで説明することは妥当なのであろうか。先行研究においては、「人世三宝説」のみが唯一の重要なテキストとして扱われており、他のテキストに言及されることはほとんどなかった。その意味では、「人世三宝説」は西の「功利主義」思想の全てを表していると考えられてきたのだが、果してそれは西の思想を総合的に捉えていると言えるだろうか。

その点の反省を踏まえるならば、西の「功利主義」思想を考察する上であまりにも無視されてきたテキストがあることに気付く。J.S.Mill, *Utilitarianism*, 1863. の西による漢文訳、『利学』⁽¹²⁾である。

一八七七年に出版された同書は、「人世三宝説」と比べるまでもなく、ほとんど忘れられたテキストとなっており、先行研究において扱われることは稀である。ミルの原文との照らし合わせの作業などは、これまでほとんどなされていない⁽¹³⁾。

『利学』が忘れられた著作になっていることの原因は、同書が少数しか出版されておらず、今日においても全集に収録されていないというテキストの流通量の問題もあるだろう。あるいは漢文訳であるということも理由の一つかもしれない。しかし最も大きな理由は、同書がミルの著作の翻訳に過ぎないと考えられてきたことではないだろうか。例えば、長尾龍一は「西はミルの帰納主義のみならず、その功利主義をも祖述し、*Utilitarianism* を『利学』の名で訳出した」⁽¹⁴⁾とした上で、「この功利主義倫理学を全面的に展開したのが、『明六雑誌』に連載された『人世三宝説』である」⁽¹⁵⁾と述べ、その後は『利学』に触れることなく「人世三宝説」のみによって西の「功利主義」について論じている。『利学』は、西が「功利主義」に関心を持ったという事実を示すものとしてのみ扱われ、そこに何らかの西の思想が

表れているものとは捉えられてこなかったのである。

しかし、そもそも翻訳とは原文の意味内容を消化し吸収した上で再びそれを別の言葉で表現するものである。今日のように、ある外国語の単語に対応する日本語が定まっていたわけではない当時においてはなおさらその傾向が強い。ある外来の単語を訳す際、既存の用語、例えば儒教の用語を使って訳すことができるのか、あるいは全く新しく言葉を作る必要があるのか、翻訳者はそれを決定しなければならず、そこには翻訳者の思想が現れざるを得ない。また、全く未知の思想に触れることになる読者を説得するために、原文を離れて、読者にとってなじみの深い思想や事例を使って説明することも多くなされていた。訳者にとって受け入れ難い部分については敢えて無視することもあれば、原文に全くない表現を付加することも少なくない。

その意味で、『利学』にも西の思想の一端が反映されていると考えるのが自然である。西の「功利主義」思想を考察するには、「人世三宝説」だけではなく『利学』をも含めて考える必要がある。

本論は、「人世三宝説」のみに偏重してきた先行研究を批判的に捉え、『利学』の議論を加味することによって西の「功利主義」思想の別の側面を浮かび上がらせるつもりである。

- (1) 本論の進行に従って“utilitarianism”と表記することが多くなるが、先行研究に言及することが多い本章ではその言い回しに従う。しかし、西自身は功利主義という言葉を使ってはいなかったことを踏まえ、括弧書きで「功利主義」と表記する。この点に関しては 注 18 参照。
- (2) 西は「人世三宝説」において、「第二等ノ眼目」を「最上極處ノ一般福祉ト云フ眼目ヲ達セムト欲スル方略媒介」(大久保利謙編『西周全集 第1巻』宗高書房、1960年、514頁)と説明している。西によれば、三宝それ自体は最上のもではなく、一般福祉に従属するものであるが、それなくしては一般福祉には絶対に至り得ないものである。以下、『西周全集』からの引用は、本文中に括弧書きで巻数、頁数の順番で示す。例えば、第1巻の514頁は[514]と表記する。なお、引用は原則として原文に従うが、適宜旧字体を新字体に改めている場合がある。
- (3) 松本三之介『明治思想史』新曜社、1996、55頁。
- (4) 鈴木正、下崇道編『日本近代十哲學家』北樹出版、1990年、37頁。
- (5) 植手通有『日本近代思想の形成』岩波書店、1974年、166頁。
- (6) 『明六雑誌』第34号。
- (7) 『福澤論吉全集 第19巻』岩波書店、1962年、634頁。
- (8) 確かに、度を過ぎた欲望までもが肯定されることはない。つまり、「食いたい」「着たい」という欲望は天理として肯定されても、「美味しいものを食いたい」「きれいな服を着たい」という欲望は天理に背反する「人欲」とされるのである。しかし、度を過ぎた欲望を否定する儒教本来の原則は、江戸時代においては、国学の例を持ち出すまでもなく儒教においてさえ崩れだしていた側面もあることは周知の通りである。どこまでが正当な欲望で、どこからが天理に外れた欲望なのかという問題は、現実にはそう簡単に決し得る問題ではなかった。その境界は正当な欲望の領域が広がる方向に動いてきていたと言えるだろう。
- (9) 米原謙『日本近代思想と中江兆民』新評論、1986年、35頁。
- (10) 小泉仰『西周と欧米思想との出会い』三嶺書房、1989年、308頁。
- (11) 船山信一は「彼が私利の總和が公益であると考えて、両者の間に矛盾を見ないところに彼の楽天主義がある(船山信一『船山信一著作集 第8巻』こぶし書房、1998年、43頁)」と述べている。また、小野紳介は「私利がどのような過程を経て、公利に昇華されていくのかについては、西は述べていない。従って、このいわば肝心な点は具体性には乏しく、論理的欠陥があると思われる(小野紳介「西周の功利主義思想」、『紀尾井史学』18号、1998年、17頁)」と述べている。
- (12) 西周『利学』島村利助・鳩居堂久兵衛、1877年。

(13) 小泉仰『J.S. ミル』研究社出版、1997年、第7章や、山下重一『J.S. ミルの政治思想』木鐸社、1976年、付論など、ミル研究者による若干の研究の他、小野、前掲「西週の功利主義思想」がある程度である。

(14) 長尾龍一『日本法思想史研究』創文社、1981年、16頁。

(15) 同上。

「君子の哲学」としての『利学』

1. 『利学』と *Utilitarianism*

『利学』には「人世三宝説」の中心的部分を占めていた「私欲の肯定」という側面だけでは捉えきれない部分がある。私利の積み重ねが即公益になるという議論からはみ出る部分があるのである。しかも、その部分は必ずしも原典である *Utilitarianism* の内容に即したのではなく、原文の意図を修正して記述した、西独自の思想が反映された部分であった。本節では、西とミルとの差異つまり『利学』と *Utilitarianism* の差異を中心に考察しながら、『利学』の特徴を理解していくことにしたい。

ミルは、“utilitarianism”の基準が人間の能力から見て高すぎるという非難、つまり常に社会全体の利益増進を目指して行動することを人々に求めるのは厳しすぎるという非難に対する反論として、“The great majority of good actions are intended, not for the benefit of the world, but for that of individuals, of which the good of the world is made up”⁽¹⁾ と述べている。多くの良い行為というものは世界全体の利益のためになされるのではなく、世界全体の構成要素である諸個人の利益のためになされるという主張である。西はこの点を正確に理解し、「夫れ人之善行世界之利の爲にして謀るに非ず亦各己か爲にして謀る者、盖し十之九に居る」⁽²⁾ と訳していた。

しかし、次の記述では微妙な差異が生じている。

the occasions on which any person (except one in a thousand) has it in his power to do this on an extended scale, in other word, to be a public benefactor, are but exceptional; and on these occasions alone is he called on to consider public utility⁽³⁾

故に人苟も機会を得て[盖し千人中一人]博く施し衆を済ふの権を有する者、[言ふは惠民之官に居る者]固より非常に属す唯此の如き時に当て則ち自ら公益を謀るの責めに任すへし[上 37 裏]

“utilitarianism”は各人が世界全体の利益を目指すことを求めているのではなく、各人は各人の利益、自分に関係するごく少数の人々の利益を求めれば良いというミルの意図をほぼ正確に理解していた西だが、“public benefactor”を「[言ふは惠民之官に居る者]」と訳した部分、“has it in his power to do this on an extended scale”を「博く施し衆を済ふの権を有する者」と訳した部分は、必ずしも誤訳とは言えないが、西の関心を象徴的に表した訳になっている。ミルにおいては、各人が“public benefactor”であることはまずあり得ないし、公益の促進など目指さなくて良いというのが議論の焦点であったが、これに対して西は、その基本線は理解し踏襲するものの“public benefactor”を「惠民之官」と置き換え、それを「衆を済ふの権を有する者」としていた。公益の促進などを目指さずに各人は各人の利益を求めれば良いというミルの議論が、西においては“public benefactor”は公益を謀るべきだという議論に重点が移動してしまっているのである。

また西は、努力によって人間の苦悩のほとんどは克服できるとミルが議論していた部分に「牧民之

官、殊に注意すへき所」[上 29表]と注を付けている⁽⁴⁾。ミルの議論ではその努力は人類一般の努力であって、西のように「牧民之官」が努力すべきこととはされていない。

さらに決定的なのは「若し夫れ其行実、衆人民の瞻視儀型する所の者たれば、常に公益大眼目を以て己が任と為すこと固より其の所也、盖し此の如き地位に立つ者、其の嗜欲を禁すること亦た當さに一層厳なるへし」[上 38表]という文章である。この記述に対応する原文はなく、西が全く独自に挿入した部分であるため、西自身の思想を示す部分として重要である⁽⁵⁾。西は、大多数の人民が仰ぎ見て模範とするような人物は、常に公益を図る任務を自らに課さねばならずそのためには自らの嗜欲を犠牲にすることも必要だとしている。付近の原文は、社会にとって明らかに有害な行為は他の道徳と同様に「功利主義」においても各人に節制するよう命じている、という内容になっている。西訳においてもこの部分は正確に訳されているが、それとは別に、つまり各人が節制するというレベルとは別のレベルで、公益を謀る者が想定されているのである。

また、“just persons resenting a hurt to society, though not otherwise a hurt to themselves and not resenting a hurt to themselves, however painful, unless it be of the kind which society has a common interest with them in the repression of”⁽⁶⁾を訳した「正人君子、縦ひ其事己に害あらざるも、その社会に害有るを視れば則ち之を悪む。縦ひ己に痛楚為るも、其害を制遏して社会依りて以て其通利を享くるを得るに非ざれば則ち肯て之を悪まざるなり」[下 35表]と“towards which all institutions, and the efforts of all virtuous citizens, should be made in the utmost possible degree to coverge”⁽⁷⁾を訳した「凡そ天下邦国制度之本づく所其国仁人君子の心かの及ぶ所を尽す」[下 57表]の部分では、「君子」という言葉が実際に使われていた。“just persons”の“just”は「正」に、“persons”は「人」に対応しており、「君子」という言葉は西が敢えて付け加えたものである。“virtuous citizens”と「仁人君子」との対応関係も同様である。渋谷啓蔵による同書の翻訳である『利用論』において同一箇所が「義士」「有徳者」と厳密に“just” = 「義」「persons」 = 「士」、 “virtuous” = 「有徳」「citizens」 = 「者」⁽⁸⁾と対応させて訳しているのと比較してみるならば、“just”や“virtuous”という形容詞が付くとはいえ、“persons”“citizens”という人間一般を指す言葉で表される内容を、敢えて「君子」という言葉を付け加えて表現していることの意味は小さくない。

もちろん、政治に関わる議論を「君子」の問題として受け止めるという傾向は西のみに特有のことではなかった。明治初期の思想家達に一般的な傾向であったかどうかまでは確定し難いが、少なくとも同じくミルの著作である *On Liberty* を一八七二年に『自由之理』の名で翻訳した中村正直も、「君子」の問題に引きつけてミルの議論を解釈する傾向があった。

例えば、“a strong movement has set in towards the improvement of morals”⁽⁹⁾を「仁人君子ノ一世ヲ利セント欲スルモノハ徳行禮儀ノ事ヲ整修セザルベカラズト思ヒ務メテコノ事ニ任ゼリ」⁽¹⁰⁾と訳した部分である。原文は、道徳の改善を目指す運動が平均的な能力しか持たない一般的な人間が形成する世論によって導かれているとした上で、そのような運動を人々の行為を画一化させようとする方向性を持つものとして批判的に捉えたものである。ここでの道徳の改善を目指す運動は、中村の言うような「仁人君子」によるものではなく、むしろ平均的な一般人によるものであり、この部分の議論は「世論の専制」に対する批判的見解を述べた部分なのである。これを「仁人君子」による運動としたのでは、かなり意味が違ってくる。おそらく中村は“improvement”のような行為の主体は「君子」の他にあり得ないものと無前提に考え疑うことがなかったのではないだろうか。

さらに、以下の記述は中村において「君子」という発想が如何に大きなものであったかをなお一層よく示している。

Instead of any diminution, there is need of great increase of disinterested exertion to promote the good of others. But disinterested benevolence can find other instruments to persuade people to their good than whips and scourges, either of the literal or the metaphorical sort⁽¹¹⁾

蓋シ世ヲ善クシ民ヲ利セント欲スル人、即チ自己ヲ忘レテ他人ノ利益ヲ謀ル仁心アルノ人多ク世ニ出ツルニ非レバ、人生ノ福祉ヲ崇スルコトハ得ラルベカラズ。風俗ノ善良ニ進ムコトハ私心ナキ人ノ力ニ頼ルコト、官府ノ鞭笞勸諭ノ比スベキニ非ズ⁽¹²⁾

ミルは、“utilitarianism”を「利己的無関心主義」であるとする批判に対する反論として上記の議論を展開し、“utilitarianism”においても「他者の善を促進させるための利害関心のない努力」を増大させることは重要なことであると主張していた。しかし中村は「自己ヲ忘レテ他人ノ利益ヲ謀ル」と、自己犠牲的なニュアンスを込めて訳した上で、それを行為にではなく人に対応させている。つまり、幸福を増大させるためには、各人がそういった努力をしていく必要があるというミルの議論が、そういった自己犠牲的な行為をする「仁人君子」の働きが重要だという話にすりかえられてしまっているのである。

中村の場合は、西の議論ほどには「君子」という視点を意図的に利用しているわけではなく、中村自身はむしろ原文に忠実な訳のつもりであったかもしれない。しかし、西だけではなく中村においても「功利主義」の議論を「君子」の問題として理解する傾向があったことは、儒教の素養を持つ思想家の思考方法を示す事例として捉えることができる。

このように考えてみるならば、「人世三宝説」が各人の私利追求を道徳の基礎に位置付けるのが主眼だったのに対して、『利学』には、自らの嗜欲を抑制しながら各人の私利同士の衝突を調整し、公益を謀るべき人物についての議論がミルの原文を修整してまで挿入されていたことも不思議ではないかもしれない。その意味で、「人世三宝説」は対象を一般人に定めているのに対して、『利学』は「君子」を対象としている傾向が強い⁽¹³⁾。

西は中村と同じように「君子」の問題に引き付けてミルの議論を解釈していたが、伝統的な用語としての「君子」の問題に完全に一致させて解釈していたわけではなかった。もちろん中村よりも具体的に「君子」の存在を想定していた西の場合でも、議会在格的に開設されていなかった明治初期のことであるため、官僚と政治家の区別自体がはっきりしておらず、「君子」とは現実には誰のことであったのか、官僚のことなのか、それとも政治家のことなのか、それを確定することは依然として困難ではある。しかし、「君子」「惠民之官」「牧民之官」という言葉を内容に応じて使い分けていたことは、西が単なる哲学的な抽象的概念としてではなく、具体的な存在として「君子」の存在を考えようとしていたことを示している。「君子」を世襲身分として捉えていなかったことも西の「君子」観の特徴だろう。この問題については で詳しく論じることにしたい。

2. 文体の問題

西が「君子」の問題に引き付けて *Utilitarianism* を解釈していたということは、『利学』の文体の問題にも関係しているものと思われる。西は『百学連環』において、頼山陽を批判して以下のように述べている⁽¹⁴⁾。

若し山陽先生實に眞理を知るの人なるときは、其著はず所の書籍などは和文を記すへきに、何故にか徒らに苦しミテ漢文を以て記るせしや、其漢文を記せるか故に、自からも大なる辛苦を得、之を読者も亦多くの労を費し、且つ漢文に暗きものは更に何等のものたるを知ることは能はず、若

し和文を以てなすときは広く万民に通して、其烟大なるへし、故に我が国以来文章を書く者は、苟も和文を以てせざるへからず [53]

漢文による文章表現を、読者が限定されてしまうことを理由に批判的に捉えた主張である。実際、西の代表作である『百一新論』が、「ゴザル」「ゴザラウ」などの口語表現を使い、対話形式まで採用した極めて平易な文体で書かれていることはよく知られている。このことは、思想を多くの人に伝えるためには平易な文体で書くことが重要であるということを西が早くも認識し実践していたことを示している。

その西が、『百一新論』の三年後に出版された『利学』を理由もなく漢文体で訳したとは考えられない。「文章を書く者は、苟も和文を以てせざるへからず」としていた西が、漢文体で『利学』を著したことには、明確な意図があったと考えるべきである。

江戸時代においても、儒者は必ずしも全ての文章を漢文で書いていたわけではなかった。必要に応じて、漢文、漢字仮名混じり文、候文、擬古文などを使い分けていたのである。例えば、荻生徂徠は漢字仮名混じり文で『政談』を書いているが、他方で『学則』や『弁名』などは漢文で書いていたし、中井竹山も『草茅危言』は仮名混じり文で書き、『非徴』は漢文体で書いている。漢文体で書くべきとされる著作は、『学則』や『非徴』のような正統な学問的著作である。これに対して『政談』や『草茅危言』は、日本の現実について書いた時事的著作である。日本の現実を書くには日本の地名や役職名、例えば「勘定奉行」などを記述する必要も出てくるが、それらが漢文体の文章に混じっていると解読不能に陥ってしまう。これが第一の理由となって『政談』や『草茅危言』は漢文ではなく仮名混じり文で表記されているのである。

このような困難は、全く文化の違う西洋の著作を訳す上ではなおさら大きかったとも考えられるが、逆に漢字表記の問題が生じないなど、西洋書の漢文訳は日本の現実を漢文で著すよりも容易であったかもしれない。しかし、西は Joseph Haven, *Mental Philosophy: including the intellect, sensibilities, and will*, 1857. を、一八七五年から七六年にかけて、つまり『利学』とほぼ同時期に『心理学』の名で訳しているが、これは漢文訳ではなく、漢字仮名混じり文による和訳である。また、先の頼山陽批判の文章では「何故にか徒らに苦しミて漢文を以て記るせしや、其漢文を記せるか故に、自からも大なる辛苦を得」としており、当時においては漢文は読み手だけではなく、漢文で文章を書く本人、少なくとも西にとっては既に困難な作業であったということが推測できる。とするならば、西は『心理学』は漢字仮名混じり文による翻訳が適していると判断する一方で、『利学』だけはどうしても漢文で訳す必要があると考えていた、と推測できるのではないだろうか。

確かに、西洋の著作を漢文で訳したのは西だけではなく、例えば中江兆民はルソーの『社会契約論』を漢文訳している。しかし、宮村治雄によれば「兆民はルソーの中に『東洋』を見出し『三代の法』の時空を超えた普遍性を再確認しようとして」いたのであり、西とはいくぶん事情が異なるかもしれない⁽¹⁵⁾。

西は、儒教の文脈で理解できる部分は儒教の用語を使いながらも、その文脈を外れる全く新しい思想が *Utilitarianism* に含まれていることも理解しており、その部分については、意識したり、独自に例を挿入したり、あるいは新たな訳語を作り出して頭註によってその語を説明したりしていた⁽¹⁶⁾。

思想伝播のための文体の問題を認識し、漢文で文章を書くことが必ずしも容易なわけでもなく、かつ儒教の文脈のみで把握し切れない部分があることをも認識していながら、西は敢えて漢文で訳したのである。これは、西が『利学』での議論を「君子の哲学」として理解し、その読者を「君子」に限定していたからだと考えることが可能である⁽¹⁷⁾。

西は漢文体による文章表現を「漢文に暗きものは更に何等のものたるを知る事能はず」として批判

的に見る視点を有していたが、そもそも「漢文に暗きもの」を対象外とするならば、この問題を考慮する必要はない。必ずしも、漢文が読めないような者つまり一般の「民」を読者として想定していない著作であったからこそ、西は『利学』を漢文体で著したのである。

3. 「君子の哲学」の背景

西が『利学』を「君子の哲学」として受け取っていたという推測に関しては、彼が“utilitarianism”に関心を抱いた背景からも説明することが出来るだろう。

大久保利謙によれば、西が“utilitarianism”に関心をもち始めたのはそう古いことではなく「人世三宝説」の頃つまり一八七五年頃である[626]。そうすると、西は“utilitarianism”に関心を持ってすぐに「人世三宝説」を著し、かつ即座に *Utilitarianism* の翻訳に取りかかったことになる。関心をもち始めてから著作を刊行するまでがこれほどまでに早かったのにはそれなりの理由があった。

明治期の思想家達は西に限らず、早くから“utilitarianism”に関心を抱いていたが、それは江戸期において既に“utilitarianism”的思想を経験していたからだと考えることができる⁽¹⁸⁾。徂徠の思想を十分に吸収していた西にとって、西洋の“utilitarianism”を理解することは比較的容易なことであっただろう。*Utilitarianism* に表れた思想は全く未知のものというわけではなかったのである。

しかし本来、儒教においては「利」が重要視されることはなく、むしろそれは批判対象とされるものであった。例えば、『論語』では「利によりて行へば怨み多し」⁽¹⁹⁾「君子は義に喻り、小人は利に喻る」⁽²⁰⁾などと言われている。

また、『孟子』梁惠王上篇では、以下のように述べられている。

孟子、梁の恵王に見ゆ。王曰く「叟、千里を遠しとせずして来る。亦將に以て吾国を利するあらんか」。孟子對へて曰く、「王何ぞ必ずしも利を曰はん。亦仁義あるのみ。王曰く『何を以て吾国を利せん』大夫曰く『何を以て吾家を利せん』、士庶人曰く『何を以て吾身を利せん』、上下交利を征らば、而ち国危からん。万乗之国、其君を弑する者は、必ず千乗の家なり。千乗の国、其君を弑する者は、必ず百乗家なり。万に千を取り、千に百を取るは、多からずと為さず。苟も義を後にして利を先にすると為さば、奪はされば胚かず。未だ仁にして其親を遭つる者はあらざるなり。義にして其君を後にする者はあらざるなり。王亦仁義を曰はんのみ。何ぞ必ずしも利を曰はん。」⁽²¹⁾

つまり、孟子は恵王が利を求めることを批判し、利ではなく義を求めるべきであると説いているのである。

このように、儒教の經典では利を求めることは否定されていた⁽²²⁾。しかし、江戸時代の日本においては、その傾向はある面では緩和されつつあった。

例えば、『寸鉄録』において「和八義理ノ公ヨリイデ、同八利欲ノ私ヨリイズルゾ」⁽²³⁾と述べるなど、「利」と「欲」とを重ね合わせそれらを「私」として否定的に捉えていた藤原惺窩も、『大学要略』においては『大学』に以下のように註を付している。

利八用イヤウニヨリテ、善惡トモニ云字ゾ。利国ト云イ、利天下ト云ハ、惡キ事ニハアラズ。利己ト云テ、私シモノニスルニヨリテアシクナルゾ。以利為利ト云ガ利己也。以義為利ト云ガ利ノ字ノヨキ用イヤウ也⁽²⁴⁾

対応する『大学』の原文は以下の通りである。

国家に長として財用を務むる者は、必ず小人に自る。彼善を為すとも、小人をして国家を為めしむれば、災害並び至る。善者有りとも、亦之を如何ともする無し。此を國は利を以て利と為さずして、義を以て利と為すと謂うなり⁽²⁵⁾

原文は、利を以て利となすことの害を指摘し、義を以て利となすことを主張している。しかし、惺窩の註では、利を求めることそれ自体が否定されるのではなく、私の利を求めることが否定され、国の利・天下の利を求めることはむしろ積極的に肯定されているのである。

あるいは、中井竹山の「利ヲ好ミ害ヲ悪ム八人ノ通情ナレハ、其利心ヲ誘フヤウナレトモ左ニ非ス。学ニ疎ク義ニ暗キ人ハ、先ツ利害ノ賞罰ヲ以テ率ユルヨリ外ハナシ。其人モ賞ノ利ニ就テ罰ノ害ヲ避ントスルヨリ身ノ慎ミ業ヲ努ムル心モ出来テ稍々学ニ志アラハ、次第二人道ノ重キヲ知り仁義ノ美ヲ覺ル様ニナリ我知ス正路ニ入ルヘシ」⁽²⁶⁾も江戸期における「利」肯定の一つの論理として挙げるができるだろう。

江戸期の儒者が「利」を肯定する時、そこでは何らかの限定を付けながら、ある部分を肯定的に捉えようとするのが一般的であった⁽²⁷⁾。惺窩や竹山においても、全面的に利を肯定していたわけではなかった。しかし、江戸時代の儒者による「利」肯定の議論の最大の主唱者、海保青陵に至っては、大名家に関してはほとんど全面的に「利」が肯定されていたとも言えそうである。青陵は『稽古談』において、「利ヲスツルコトヲ儒者ノ人物トスルユエ也。利ヲスツレバ貧也。ユエニ儒者ハ皆貧也。吾邦ニテハ、貴人武人ハ利ヲスツルコト也。〔中略〕コレハオカシキコトノハヤルコト也」⁽²⁸⁾と述べている。商品経済の浸透による武士の貧窮化という問題状況に対して、商品経済の発達という状況を所与として捉えた上で、大名も油断せずに「利」をかせぐ経済競争に乗り出す必要があると論じているのである。

もちろん、「利」肯定の議論のみが為されていたわけではない。「利」を求めることの問題性は幕末・明治期にいたってもなお認識され続けている。例えば、会沢正志斎は一八二五年の『新論』において「天下の士民は、ただ利のみこれ計り、忠を尽し慮を竭して以て国家を謀るを肯せず、怠傲放肆して、以て乃祖を忝しめ、君親を遺るるなり。上下こもごも遺棄せば、土地人民、何を以てか統一せん、而して国体それ何を以てか維持せん」⁽²⁹⁾と述べている。「利」の追求を問題視する視点は依然として残存しているのである。

しかし、本来ならば否定的に捉えられるはずの「利」が、日本の儒教においては、部分的にとはいえ肯定的に捉えられた経験を持つことは明治以降の思想にとって重要な事柄であった。このような知的伝統は、明治期の思想家達が“utilitarianism”を受け入れるのに役立つことになるからである。

多くの儒者の議論は、暗に西にも影響を及ぼしただろう。その中でも特に、直接的に西の“utilitarianism”理解に影響を及ぼしたのは『孟子』と徂徠の思想であった。

明六社同人であり、『利学』に評言と書後を書いた阪谷素は『利学』第二章の評言において「梁恵国を利するの利、孟子仁義を為するの利、人分別に苦しむ。此の章を読めば則ち渙然氷釋」[上 32表]と述べている。自らの訳書にわざわざ載せた評言であるので、基本的には西も同様の考えであったと考えられる⁽³⁰⁾。ここで言われている孟子の議論は先に引用した部分である。朱熹はこの部分に「これ仁義、未だ嘗て利せざるはあらず、以て上文亦仁義あるのみの意を明かすなり」⁽³¹⁾「天理に循へば則ち、利を求めずして自から利せざるはなし。人欲に殉へば則ち、利を求めて未だ得ずして害已にこれに随ふ」⁽³²⁾などの註を付けている。この註は、主観的意図として「利」を求めても「利」は得られないの

であって、主観的意図としては「仁義」を求めた方が、かえって結果として「利」を得ることが出来る、とも読むことができよう。その意味で、利はそれ自体としては決して否定されていないとも読めるのである。このような読み方も可能であることによって、阪谷は「分別二苦シ」んだのであったが、『利学』を媒介とすることによって、この部分を、明らかに「利」を肯定する議論として捉えることができたのである。

西が最も大きな影響を受けた荻生徂徠の思想の中心は経世済民である。「天下世界を苦しめ世話にし、代の久しく伝わりて万民の永く安穩ならん事を計りて制度を立つる」⁽³³⁾「先王の道は、天下を安んずるの道なり」⁽³⁴⁾とあるように、民が安穩に暮らせるような政治をすることが最も大事なことであった。聖人の政治とは何よりもそのような政治だったのである。個人の道徳的完成は本来的な目的ではなく、統治者が道徳的に優れていればおのずから天下が治まるなどとは考えない。あくまでも統治者には、全ての民が安穩に暮らせるような政治をすること、そういう制度を立てることが求められていたのである。ミル研究者の小泉仰はこの点を踏まえ、徂徠の思想は「ベンタム、ミルの功利主義と期せずして一致」⁽³⁵⁾していると述べている。

西はこのような『孟子』における「利」についての議論並びに徂徠の思想などとの連続上に、“utilitarianism”を理解していたのである。

君子の問題を説く『孟子』や徂徠の思想の連続上に“utilitarianism”を受け入れたという事実は、西が“utilitarianism”を「君子の哲学」として受け取ったという解釈をさらに裏付けている。また、“utilitarianism”が「君子の哲学」として正統な学問の流れに位置付けられるという本論の考察を踏まえるならば、『利学』は正統な学問的著作として漢文で表記されて然るべき著作であった⁽³⁶⁾。

(1) John Gray ed., *On Liberty and Other Essays*, : Oxford University Press, 1991. p.150.

(2) 『利学』上、37丁表。以下、『利学』からの引用は、本文中に括弧書きで、巻、丁番号と表裏の順番で示す。例えば、[上 37表]と表記する。なお、引用に際しては筆者の責任において漢文を書き下し文に書き改めた。旧字体は適宜新字体に改めている場合がある。

(3) op.cit., p.151.

(4) op.cit., p.146.

(5) 『利学』の三年後、同書の漢文訓読調の文語文訳として刊行された渋谷啓蔵『利用論』山中市兵衛、1880年においても、西訳のこの部分、つまり公益実現を目指すべき人物についての議論はない。この議論は全くの西独自のものなのである。

(6) op.cit., p.187.

(7) op.cit., p.198.

(8) 前掲『利用論』巻之下、35丁裏、55丁表。

(9) op.cit., p.77.

(10) 中村正直『自由之理』1859年、第3巻、24丁表。

(11) op.cit., p.84.

(12) 中村、前掲『自由之理』第4巻、3丁表。

(13) 西は「君子」という用語だけを使っていたわけではなく、「牧民之官」「惠民之官」などという言葉をも併用していた。これらの言葉には、もちろん微妙な差異がある。「君子」や「牧民」などのような儒教において極めて良い意味を持つ言葉に対し、「惠民」という言葉はそれほど権威のある概念ではなかった。『孟子』勝文公上篇には「人に分つに財を以てする、之を恵と謂い人に教うるに善を以てする、之を忠と謂い、天下の為に人を得る、之を仁と謂う」(『四書章句集注』中華書局(北京)1983年、260頁)とあり、単に物を分け与えるという意味の「恵」は「忠」や「仁」よりも一段低い所に位置付けられている。『孟子』で「恵」のことが

言われた時、飢饉の時には蔵を開放して民に分け与えよという孟子に特徴的な主張が想起されるが、西は「惠民之官」に関して「博く施し衆を済ぶの権を有する者」として、「物を与えて飢餓貧困をすくう」という意味を持つ「済」という言葉を使っている所を見ると、『孟子』の用語法に従って「惠民」を捉えていたようである。いわば「惠民之官」とは飢餓や貧困といった状況が発生してしまった時に、「蔵を開放」して、それぞれの現場でより公平に分配することを目指すような役人のイメージで捉えることができよう。

「牧民之官」は、もう少し長期的な視点での政治の問題に関係している。「牧民之官殊に注意すべき所」という頭注が付された部分は「人世福履之替衰、及び凡そ世態に関する失意惆悵之事、是れ皆浅慮輕拳過望僭越と郷党之陋習宿弊之生ずる所とに非ざるはなし」[上 29表]となっている。世の中が悪い状態にあるのは陋習、宿弊のせいであり、「牧民之官」こそがそれらを取り除き正しい制度を建てなければならないというのである。「惠民」が既に生じてしまった問題を所与とし、それを救済するというレベルの問題だとすると、そもそも貧困という問題自体を生じさせない政治を行うことこそが「牧民」の内容である。

通常「牧民之官」は地方の問題に関わるものだが、「郷党」という限定を付していることを見ると、西も地方レベルの問題として「牧民之官」を捉えていたようである。これに対し「君子」の場合は、例えば「凡そ天下邦国制度之本づく所其国仁人君子の心力の及ぶ所を尽す」[下 57表]という言葉から判断すると、「郷党」ではなく「天下邦国」の制度のレベルに関係している。

このような差異を前にした時、西の思想を「君子の哲学」と要約してしまうことには一定の留保は必要なのかもしれない。しかし、「牧民之官」「惠民之官」などの言葉が一般の「民」とは区別された存在を表す言葉であったことを踏まえるならば、それを「民の哲学」との対比で「君子の哲学」と呼ぶことが可能だけでなく、「utilitarianism」=「功利主義」=「便宜主義」という理解ではなく、一種の理想主義として“utilitarianism”が捉えられていたことを示すためにも「君子の哲学」という特徴づけには意味があるように思う。

- (14) 『百学連環』は明治3年の暮れから東京で開いた私塾育英舎で講じたものである。正確な年代は特定できないが、この講義は明治3年頃から明治6年ごろまで続いたと推測されている。しかも、引用部分は総論なので、比較的早い時期に講じられたものと思われる。いずれにせよ、『利学』公刊以前の文章であることは間違いない。
- (15) 宮村治雄『理学者 兆民』(みずず書房、1988年)25頁。その他、米原、前掲書、第4章第2節、第3節などもほぼ同様の立場で書かれている。しかし他方で宮村は「このことは兆民がルソーを儒学の中に解消させたことを意味しない(同上、26頁)」ともしており、若干の留保は必要かもしれない。
- (16) 伝統思想と外来の西洋思想との差異に対する西の自覚的関心は、他の同時代の思想家に比べて際立っているように思う。例えば『自由之理』について、麻生義輝は「本質的に漢学者であつた中村のことであるから、西洋の思想をも東洋的に傳へ、新しい言葉に對しても何とか工夫して、新しく日本語に表現すべき場合でも、これまでの漢語の使用例の範囲内で譯述してゐる」(麻生義輝『近世日本哲学史』宗高書房、1942年、178頁)と述べている。
- (17) 麻生義輝『西周哲学著作集』岩波書店、1933年によれば、『利学』は「漢文で譯されてゐるので、餘り流布しなかつた」(393頁)らしく、現実にも読者はかなり限定されていたようである。
- (18) 麻生義輝は、「日本の思想史上に於いては荻生徂徠、太宰春臺の漢学的功利思想、佐藤信淵等の漢学的經濟主義が興つた後であつたから、王政維新前後に全く新しき現象として、功利主義、物質主義が唱道されたことにはならない」(前掲『近世日本哲学史』226頁)と述べている。しかし、徂徠を始めとする江戸時代の思想家達が「功利主義」という言葉で自らの思想を認識していたわけではなかつたということには注意が必要である。西自身、徂徠の思想の延長上に位置付けたのはあくまでも彼が理解した“utilitarianism”であり、それを「功利主義」という言葉で表現したことはなかつた。“utilitarianism”の訳語として「功利主義」が充てられるようになったのはもっと後の時代になってからである。物質主義と並べられるような意味での「功利主義」は、儒教においてむしろ常に批判の対象であつたことは忘れてはなるまい。「功利主義」という言葉に伴われる負のイメージは、西が理解した“utilitarianism”とは無縁であり、“utilitarianism”とはあくまでも「君子の哲学」の側面を含むものなのである。

- (19) 前掲『四書章句集注』72頁。
- (20) 同上、73頁。
- (21) 同上、201頁。
- (22) しかし、中国においても利に対する議論は様々にあり、利を肯定的に捉える議論も決して珍しくはなかったようである。この点に関しては溝口雄三ほか編『中国思想文化事典』東京大学出版会、2001年、108-116頁参照。
- (23) 金谷治校注『日本思想大系 藤原惺窩・林羅山』岩波書店、1975年、26頁。
- (24) 同上、77頁。
- (25) 前掲『四書章句集注』13頁。
- (26) 中井竹山『草茅危言』1789年、巻之2、6丁裏。
- (27) 先に引用した例でも、惺窩は肯定される「利」を一人の「利」とは区別して天下の「利」として限定した上で「利」を肯定したし、竹山は最終的に仁義に至るために当面「利」を利用した教化策が有効だとしていた。
- (28) 蔵並省自校注『日本思想大系 本多利明・海保青陵』岩波書店、1970年、221頁。
- (29) 今井宇三郎ほか校注『日本思想大系 水戸学』岩波書店、1973年、63頁。
- (30) 国立国会図書館蔵の稿本を見てみると、阪谷の評言は赤で書き込まれている。そのうち、刊本に掲載されているものには評言とは異なる筆跡の青で「朗廬曰」という書き込みが為され、それ以外のものは全体が青で抹消されている。西は阪谷の評言を全て掲載したのではなく、取捨選択していたことが分かる。
- (31) 前掲『四書章句集注』201頁。
- (32) 同上、202頁。
- (33) 荻生徂徠『政談』岩波文庫、1987年、101頁。
- (34) 吉川幸次郎ほか校注『日本思想大系 荻生徂徠』12頁。
- (35) 小泉、前掲『西周と欧米思想との出会い』岩波書店、1973年、11頁。
- (36) ミルの“utilitarianism”に「君子の哲学」の側面を見出した西の理解は、ミル解釈としても必ずしも外れてはいないものと思われる。J.O.Urmson, “The Interpretation of the Moral Philosophy of J.S.Mill,” in David Lyons ed., *Mill's Utilitarianism Critical Essays*, :United States of America, Rowman & Littlefield Publishers, 1997. 以来、ミルの“utilitarianism”における“rule utilitarianism”の側面が指摘されているからである。アームソンはミルの“utilitarianism”をルールや社会制度が最大幸福を実現しているかどうかを判断する社会論理だと考えている。“rule utilitarianism”の立場では、功利の原理は個々の行為にではなくルールに適用すべきであり、ある道徳法則は究極目的を促進するならば正しいルールとみなし得るとされている。
- R.ブランドは、ミルの言葉で言えば、“act utilitarianism”は裁判官の用法であり、“rule utilitarianism”は立法家のそれであると指摘している(R.Brandt, *Ethical theory: the problems of normative and critical ethics*, New Jersey, Prentice-Hall, 1963, pp.380-391.)。個別的な行為の善悪を既成の道徳によって判断するのが裁判官の用法であり、功利の原理に従って新たなルールを作り上げたり、既存のルール同士の衝突を調停するのが立法家の用法である。
- 西は『百一新論』において政治の根本を立法に定めていた。政治は道徳を主とするのではなく、法律を主としなければならないとしていた西にとって、「君子」の最も大きな役割は立法であった。西において、私益間の衝突、私益と公益との衝突を調整する役割を荷わされていた「君子」こそ、“rule utilitarianism”の側面を実践する、つまり功利の原則に従ってルールを作り上げるべき存在である。こう考えてみると、西が*Utilitarianism*を「君子の哲学」として理解したのは、ミル理解としてもかなり妥当な理解であると言えるのではないだろうか。
- 本来、現代功利主義の議論と西の“utilitarianism”理解との関係を比較しながら検討する作業は極めて重要なことだと思われる。西の思想は、単なる歴史の一場面として捉えられるのではなく、現代の議論にとっても有益な示唆を与え得られるからである。また、西の理解から現代功利主義の議論を再検討してみることも十分に意義がある事だと思う。しかし、現段階では筆者の能力の問題からこれらの問題を十分に議論すること

ができない。この点は、今後の課題としたい。

ここでは、西の“utilitarianism”理解がそれほど突飛なものではなく、あり得べき解釈であったこと、儒教を媒介としていたことによって逆にそのような理解に西洋の思想家に先立って到達し得たことのみを確認しておきたい。

「君子」とは誰か？

ここで一つの問題が生じざるを得ない。「君子」とは誰かという問題である。現実の政治支配者を「君子」と見なすのならば話は単純である。しかし、そのように考えるならば、あまりにもあらゆる問題を「君子」にあずけすぎてはいまいか。超人的人物があらゆる問題を全て解決してくれると考えるだけで話が済むのであれば、政治というものの自体が必要ではなくなるだろう。私益間の衝突や矛盾を「君子」が調整し解決すると言っても、現実にそんな便利な「君子」などという存在がいるのか、またいたとしてもそういう人物が必ずしも政治を担う立場にいるとは限らない。如何にしてそういう人物を政治の場に登用するか、あるいはどうやってそういった人物を育成するか、このような問題は当然に生じてくるはずである。

先にも述べたように、中村も西と同じように「君子」という問題に引き付けて政治の問題を考える傾向があったが、この点に関しては、西は中村以上に自覚的に問題を捉え深く考察していたように思う。西は必ずしも「君子」という言葉を伝統的な意味に完全に重ね合わせて理解していたわけではなく、「君子」の育成、登用といった問題にも視野を広げていたからである。

本章では、「人世三宝説」の対象である「民」とは区別された存在としての「君子」とは、西の思想に即した時に一体どのようなものとして捉え得るか、伝統的な概念との異同を中心に見ていくことにしたい。

『論語』顔淵篇の「斉の景公、政を孔子に問う。孔子対えて曰く『君君たり、臣臣たり、父父たり、子子たり』」⁽¹⁾あるいは泰伯篇の「民はこれに由らしむべし、これに知らしむべからず」⁽²⁾という表現に現れているように、儒学においては、普通は「君子」と「民」との間には越えられない明確な境界線があった⁽³⁾。この傾向は徂徠において著しく、彼は朱熹の、万人が聖人になり得るといふ説を厳しく批判していた。

西の“utilitarianism”の特徴は、「君子」と「民」とで要求される内容が異なっているということであった。これはまさに、「君子」と「民」とを明確に区別する徂徠の思想を継承したものと言える。しかも、西は「君子」と「民」とを分けることによって、万人を聖人にさせようとする考え方を避け、また言語によって無理やりに教えを詰め込むというようなあり方をも避けていた。「民」に求められることは専ら「三宝」の追求であり、通俗的な意味での何らかの道徳性が要求されるのは「君子」のみであった。このような認識は、「出来ないことを強いない」「道徳の強制を避ける」という点で徂徠の姿勢とほぼ一致するものであると言える。

しかし、西において「君子」と言われるべき層は、徂徠の考えていたイメージよりは流動性の高いものであった。例えば、徂徠は「弁名」において「君子なる者は、上に在るの称なり」「君なる者は下を治むる者なり」と述べている⁽⁴⁾。科擧制度のなかった徳川時代の日本では、「君子なる者は、上に在るの称なり」と言った時、結局は現存の政治支配者が「君子」と呼ばれることにもなるだろう。これに対して西の「君子」イメージはもう少しふくらみを持つものとして捉えることができるように思う。

この問題を考える上で、「民撰議院設立建白書」が提出された翌年、一八七五年に『明六雑誌』に掲

載された「網羅議院ノ説」が参考になる。同論文は発表された当時からあまり評価されてこなかった。例えば、森有礼は「太々明瞭ナラザルニ似タリ如何」[245]との評を同論文の末尾に付している。今日においても、「まさに網羅的ゆえに、西の提案は曖昧なものとなり、尚早論の代案となる折衷案にすぎないものとなった」⁽⁵⁾との解釈が一般的である。しかし、そのようなネガティブな評価は同論文を機構論として捉えるが故に生じる評価であり、同論文の意義を理解するためには別の角度から見てみなければならない。

同年の同誌に掲載された「駁旧相公議一題」において、西は既に民撰議院の設立に対して漸進論の立場を取っていた。「網羅議院ノ説」においても、日本の現状が「半開化」の状態にあるとの認識に基づき、開化の度合に合わせた政策が必要とする漸進論の立場は変えていない。しかし同論文において西は、単なる批判ではなく、将来民撰議院を設立するために現在為すべきことについての新しい提案をしている。民撰議院を即座に設立するのではなく、当面は「令参ノ議會」「官撰議院」「府県ノ議會」「大小区ノ議會」の全てを網羅して行う「網羅議院」を開設し、やがて真の民撰議院の建立を実現すべきだとの提案である⁽⁶⁾。

西は「畢竟民撰議院ハ欧州韓近国政ノ学ニ於テ経綸ノ大本治術ノ根源タレハ、我力邦ニ在テ之ヲ建立センコトハ、孰レカ熱心之ヲ冀望セサル者アラム」[242]と述べており、民選議院の設立それ自体を否定的に捉えているわけではなく、むしろ民選議院の意義を積極的に捉えていた⁽⁷⁾。しかし「眞ノ民撰議院ナル者ハ、此夜開化ノ国ニ在テ俄カニ行フ可ラサル者アル」[242]と、半開化の状態にある現状の日本においては、即座に民撰議院を設立することは不可能だと考えていたのである。現在の現実の「民」を前提とするならば、その一部の人間でさえ政治を担うことは出来ない、これが西の出発点であった。

これを「愚民観」と見ることは容易である。しかし、現状では不可能だとの認識はどうすれば可能になるのかという問いにつながり、またどの範囲まで可能かという突き詰めた考察につながっている。「民」の一部が現実的に政治を担うための条件を考え、他方で、政治を担うことなど欲していない「民」を政治に参加するよう強制することのない形で、西は新時代の政治を考えていた。「民」を政治に参加するよう強制しないというこの発想は、徂徠において特徴的な発想であり、西は徂徠の発想に影響を受けていたものと思われる。

西は『利学』の序文として付された論文「譚利学説」において、「教門は諸を中人以下に施し、哲学は諸を中人以上に講すへし」[上 7表]と述べているが、この言葉は「中人以上には、以て上を語ぐべきなり。中人以下には、以て上を語べからざるなり」⁽⁸⁾とする『論語』雍也篇の議論を踏まえたものと推測される。朱熹の註には「人に教ふるを言ふ者は、当に其高下に随ひて告げこれを語るべければ、則ち其言入り易クシテ躐等之弊無キナリ」⁽⁹⁾とある。つまり、人を教える際には相手の知的能力に応じて相手が解るように語らなければならない、ということである。中人以下に対してはそれなりの教え方がある、という趣旨になる。

これに対して、徂徠は「後世此の章の義明らかならず、ゆえに理学興って聖人の心を窺はんと欲し、之を一切に駁すしくし、務めて民の知實を開かんと欲す。聖人の道は則ち然らず。諸を行事に示し、そのみづから諭るを待つ」⁽¹⁰⁾と述べている。また、『論語』陽貨篇の「上知ト下愚ハ移ラス」⁽¹¹⁾には、以下のような註を付けている。

「下愚」は民を謂ふなり。下愚の人は移ること能はざれば、則ち以て民と為して、諸れを士に升さざるなり。孔子曰はく、「民は之れに由ら使む可し、之れを知ら使む可からず」と(泰伯篇)。学

習の移すこと能はざる所なるを以てなり。〔中略〕又た孟子の弁を好みし自りして、学者率ね言語を以て教へと為し、務めて言語を以て人を化せんと欲すること、一に浮屠の如し⁽¹²⁾

徂徠の議論の特徴は、下愚とされるような「民」に出来ないことを強いてはいけないとする所にあった。徂徠に言わせれば、朱熹のように中人以下に対してはそれなりの教え方があるなどというのは間違いである。それは、言語によって無理矢理教えを詰め込もうとするものなのである。西の関心からすれば、徂徠のこのような主張は道徳の強制を避けたものと解釈され得る。「教えを強いる」というあり方に対する西の批判的態度、「譯利学説」の主張は、徂徠の延長上に位置付けることが可能だろう。

従来、明治期の啓蒙思想家と呼ばれる人達に関しては甚だ歯切れの悪い物言いがなされて来た。一般に、彼らが「愚民観」を有していたという点が、光り輝く啓蒙のイメージにそぐわないと考えられてきたからである。しかし「愚」なる者を「愚」として扱わない態度は、徂徠による朱熹批判に見られるように、道徳の強制・個人の内面への介入という事態を引き起こさずにはいないだろう。ある種の「愚民観」を持つことこそが、内面への介入を避け、私的領域を自由な領域として確保するために必要であるとの認識を西は徂徠から学んでいたのである。

現実の政治過程から排除された士族による民権だけを考えるならば、このような知的能力の落差という問題に直面する必要性は生じなかったかもしれない。しかし、逆に「民による」「民のための」「民権」の現実的可能性を追求していたからこそ、西の議論は「愚民観」と結びつくのである。

そうだとするならば、真の民撰議院に至るための道筋として提示された「網羅議院」は、半開化の現状を前にしてその状況を打破するために立てられた議論であり、特に「民」自身が政治を担い得る能力を身に付けることを目指した議論として捉え直すことができる。

半開化の現状においては真の民撰議院が不可能だと考えていた背景には、現実の「民」にはそれを担うだけの能力がないとの認識があった。だからこそ、「網羅議院」において議員となるのは、「令参」や「学識徳望アル者」「省務ノ大体ニ明カナル者」等だったのである。彼らならば議院を担うだけの能力があるものと西は考えていたのだろう。

しかし、そもそも「網羅議院ノ説」の議論の焦点は彼ら以外の者が議員となり、政治を荷うことが出来るようになる道を開くことにあった。「議事ノ方法漸ク定リ、議論ノ体裁自ラ備ハリ異日眞ノ民撰議院ノ地ヲ為スニ至」〔 245 〕ることが「網羅議院」の利点として捉えられていることから分かるように、西は人々が議論をする習慣を身に付けることを重要視していた⁽¹³⁾。また、それぞれの議会同士の関係について以下のように述べている。

府県ニ府県会議ヲ開キ大区小区ニ小区会議ヲ開キ、各其区丈ノ事ヲ議セシメ而テ之ニ依テ人撰推挙ノ法ヲ立ツヘシ、曰ク其法如何、曰ク小区ノ會議ニ於テ議論名望アル者ハ推シテ之ヲ大区ニ推ケ大区ハ府県ニ推ケ府県ハ議院ニ推ケテ令参ト交代セシムヘシ〔 243 〕

小さなレベルでの議論の積み重ねを重要視した言説である。小区・大区などの小さなレベルで構成員が議論をする訓練を積むこと、またそこでの議論の様子を参考にすることによって「議論名望アル者」を上位レベルの議院に登用することが出来るということ、それによって「令参」に取って代わっていくということ、これが「網羅議院」の最も重要な要素であった。小さなレベルで議論をする訓練を積み、その中から有能な人材を上へあげていき、その人材に政治を担わせるというのが「網羅議院ノ説」の趣旨だったのである。

「網羅議院」において主とすべきとされた「令参」は、彼らが「各県下ノ民情二通スル」〔 243 〕からこそ主とされていた。そして、「学識徳望アル者」「省務ノ大体二明カナル者」には、「令参」が外国のことや各省のことなどを知らないためにそれを補完する役割が与えられていた。現在(当時)の政治にとって必要なのは、これらだけで十分なはずである。実際、同論文においては「府県ノ議會」「大小区ノ議會」を政治のために是非とも必要なものとは議論されておらず、その果すべき役割も必ずしも大きなものとしては描かれていない。そもそも、それらの議会の意義は現在(当時)の政治のためにあるのではなく、その構成員中の「議論名望アル者」が、将来「令参」に取って代わるための訓練であることに意義があったからである。民の間で生きているという意味で、「令参」以上に民情に通じているはずの彼等が「大小区ノ議會」「府県ノ議會」において訓練を積むことによって、政治をなし得る能力を身に付けることがねらいだったのである。

そう考えるならば、西が考えていた「君子」は、徂徠のように「君子なる者は、上に在るの称なり」というのではなく、むしろ「上に在るべき者の称」と言えるようなものだったと考えることができるだろう。より広く有能な人材の登用が目指されるなど、それは決してスタティックな発想ではなかった。

もちろん、「君子」層の流動性については徂徠の思想の中にも既にその萌芽が存在していた。「君子なる者は、上に在るの称なり」ということを基本に据えながらも、現在、統治の職についていないがその才能のある者をどのように位置付けるべきかという問題があったからである。「下に在りといへども、其の徳以て民に長たるに足れば、亦た之を君子と謂ふなり」⁽¹⁴⁾という言葉に見られるように、現存の政治支配者以外にも「君子」と呼ぶべき人物がいるという認識も徂徠は持っていたのである。江戸期において、世襲制による組織の硬直化という現実、既に問題の俎上に登っていたのである。その意味では、この点でも西は徂徠の思想をさらに発展させたのだとも言い得る。

また、徂徠によって「下を治むる者」とされた「君子」像までを西が変更したわけではない。西は「万人が政治を担う主体になるべきである」と考えていたのではなく、「政治を担い得る人物を政治を担う立場に置くべき」と考えていた。一度確定された「治める者」と「治められる者」との境界ははっきりしたものであって、社会の構成員全てが公的価値の実現を担うよう要求されるようなことは決してなかったのである。

例えば、西は「網羅議院」の利点を「天下有識学識アルノ人一堂上二煦濡シ、面相識リ心相晤シテ其知識自ラ融会混同スルニ至ラム」〔 245 〕と述べているし、「駁旧相公議一題」でも「自筑自重天下ト憂楽ヲ共ニスルノ氣象ヲ有スルハ学識アルノ人ニ望ムヘシ」〔 240 〕と述べていた。政治を担い公益実現を担うのは特定の人間だけなのであった。必要とされる公共的議論は、あくまでも政治を担うべき特定の人物の間でなされるべきものであって、社会の全ての構成員によってなされるべきとは考えていなかった。

西の議論の特徴は、公益実現を目指す人間について、その範囲を広げる所にあっただけであり、そこでの「君子」イメージは伝統的概念のそれよりも幅をもっていた。「君子」とは公益をはかるべき任務を負う者のことであり、それは世襲される特定の身分などではなかったのである。

この点だけを捉えれば、西の考えは「民権的」であるかのようにも見える。しかし、西は全ての人間に「君子」たることを要求したわけではなかった。それは西が一貫して避けようとしていた「道徳の強制」を招くからである。あくまでも「君子」たる可能性を持つ民にまず訓練の場を与え、「君子」たるべき地位に置くことが議論の焦点だったのである。

西の議論は、それでもなお問題を「君子」にあずけすぎている嫌疑は確かにあるかもしれない。しかし、『百一新論』において西は、法の正しさを担保するために、立法過程と法の運用における「民」に

よるチェックの必要性についても関心を払っており、政治における「民」の側からの要素をも想定していた。例えば、趙鞅が刑書を鼎に鑄たことを（金属性の容器に法律を刻み込んだという意味で、誰にも分かるように明確に法を規定したということ）民が鼎をあてにすることになり、法を出ず高貴な人が尊重されなくなるとして批判した孔子の議論に対し、西は「高貴ノ人が刑律ヲ秘シテ己ガ権ヲ擅マ、ニシ、民ハ之レニ與カラ令メヌ方ガ宜イトハ、侷今ノ西洋ナドノ民ト共ニ法ヲ立テ、人君ガ擅マ、ニスルコトヲ得セシメヌトハ、マア何レガ公平、何レガ私曲デゴザラウ」[257]と述べ、孔子を批判している。人君と民とが共に立てた法による明確な規定を基に政治を行うべきだとの主張であり、さらにその法を基準として「民」が「人君ガ擅マ、ニスルコトヲ得セシメヌ」よう政治を監視するという発想である。また「人世三宝説」では、「政府、三宝ヲ忽略シ、或ハ其保護ヲ懈リ、或ハ反リテ、之ヲ危害スレハ、直チニ其以テ政府タル所ノ実ヲ失フナリ」[534]と述べていた。「君子」はあくまでも「君子」らしくあるべきこと、また政府が「実ヲ失フ」、つまり正当性を失うような事態が起こらないようにすべきことが説かれているだけでなく、それを「民」が監視するということが議論されていたのである⁽¹⁵⁾。

(1) 前掲『四書章句集注』136頁。

(2) 同上、105頁。

(3) もちろん朱子学の場合、道徳的な修養を積むことによって、各人が皆聖人になり得るともされていた。

(4) 前掲『日本思想大系 荻生徂徠』181頁。

(5) 戸沢行夫『明六社の人々』築地書館、1991年、163頁。

(6) 民選議院をめぐる議論自体については、坂本多加雄『明治国家の建設 1871～1890』中央公論社、1998年、鳥海靖『日本近代史講義 明治立憲制の形成とその理念』東京大学出版会、1988年参照。

(7) 「駁旧相公議一題」の趣旨も、民選議院設立の可否についての議論ではなく、単に設立建白を出した旧参議達の偽論を論駁することにあつた。

(8) 前掲『四書章句集注』89頁。

(9) 同上。

(10) 小川環樹編『荻生徂徠全集 第3巻』みすず書房、1977年、255頁。

(11) 前掲『四書章句集注』176頁。

(12) 小川環樹編『荻生徂徠全集 第4巻』みすず書房、1978年、278頁。

(13) 議論の習慣という問題への関心は西だけに特有のものというわけではない。例えば、阪谷素の「民選議院変則論」(『明六雑誌』27、28号)なども、「議風議法」という問題に焦点をあてていた。議論を重視する視点は多くの明六社員が共有した関心であった。

(14) 前掲『論語徴 1』19頁。

(15) この部分をもう少し読み込むならば、「君子」たり得ていない「君子」を諫め、現存の「君子」を真の「君子」にしていくという議論としては読めるかもしれない。しかし、「孟子の如く革命を認めているようである」(山田孝雄編『近代日本の倫理思想』大明堂、1981年、17頁)という解釈のように、抵抗権や革命権のような概念と結びつけて理解するのは無理があるだろう。むしろ、西の議論は江戸時代の一揆の延長上に位置付けられるようなものであって、即座に革命のような概念と同一視すべきではない(一揆については、水谷三公『江戸は夢か』筑摩書房、1992年、148～190頁参照)。ここでは、「君子」が全てを好き勝手に為し得ると考えていたわけではなかったということ、政治における「民」の側からの要素をも考えていたということ、この二点を確認しておきたい。

“utilitarianism”の二段階の構成 - 「積極的功利原理」と「消極的功利原理」

『利学』に表れる西の“utilitarianism”は「君子の哲学」の要素を強く持っていた。“utilitarianism”の目的である最大福祉達成のために、「君子」には自らの私益追求を犠牲にしてでも公益をはかることが求められていたのである。もう少し一般化して言うならば、『利学』は“utilitarianism”の立法者の使い方についての議論が主となっていたとも言えよう。

『利学』における“utilitarianism”をこのように理解するならば、「人世三宝説」の議論との間に二つのギャップがあることに気付かざるを得ない。

第一に、三宝の保護と尊重を訴え、三宝を犠牲にするいかなる例外も視野に入れていない「人世三宝説」に対して、『利学』においては「君子」個人の三宝が犠牲にされる場合が想定されている点である。つまり『利学』では、三宝の保護と尊重という原則に例外が認められているのである。

第二に、「人世三宝説」では私益の積み重ねが即公益であるとして、私益と公益との間に矛盾や齟齬を全く想定しておらず、極めて楽観的な公私観を示しているのに対し、『利学』においては私益と私益、私益と公益との間の矛盾、齟齬を自覚的に調整し公益の実現を目指すべき「君子」の役割が強調されている点である。

つまり、「人世三宝説」が各人の功利の最大化を目指し、そのことが即全体の功利の最大化につながるとしているのに対し、『利学』は最初から個別的利益と全体的利益との間に矛盾があり得るということが当然の前提とされ、全体の功利を達成するために各人の功利をどのように調整するか、どのようなルールを作成するかという視点が主たるテーマとなっているのである。

しかし、両書の間にはこのような相違があるとしても、それを西が思想を変化させたためと解釈するのは妥当ではない。「人世三宝説」はミルの“utilitarianism”を消化した上で成立した論文であり、Utilitarianismの翻訳である『利学』と「人世三宝説」とが基本的に同様の思想に貫かれていたと考える方が自然である。実際、『利学』には「然るに各個人々之利、之を積めは則ち世界之公益と為る者也」[上 37表]という、ミルの原文には全く存在しない、西が独自に補った記述がある。この主張は「人世三宝説」での主張と全く同じ議論である。

また、「君子」に対してはその私益追求を抑制することを議論していた『利学』も決して私益そのものを否定的に捉えていたわけではない。『利学』において“selfish”という言葉は「私欲」とは訳されずに、「私曲」と訳されることが多かった。例えば、“no person of feeling and conscience would be selfish and base”⁽¹⁾は「節操独知有る之人は未だ曾て甘んじて私曲卑劣之人と為らず」[上 16表]、“as they advance in years sink into indolence and selfishness”⁽²⁾は「老衰に至るに及て頹然として儉安嗜欲之中に自棄す」[上 19表]と訳されている。西は、否定的な意味が含まれる“selfish”という言葉は「私曲」や「儉安嗜欲」、つまりかりそめの欲望と訳し、「私欲」の言葉は使わなかった。『利用論』では、同部分はそれぞれ「思性良心アル者ハ、私欲卑下ノ人ト為ルヲ欲セス」⁽³⁾「年齒ノ進ムニ及ンテ怠惰私欲ニ溺ル、者多シ」⁽⁴⁾となっており、“selfish”は単純に「私欲」と等値されている。否定的な意味で使われている“selfish”を「私欲」とは訳さなかった西の姿勢には、「私欲」を肯定的に捉える「人世三宝説」の主張が『利学』においても一貫していたことを示していると言えるだろう。

以上のように『利学』と「人世三宝説」とは基本的には一貫した哲学に基づいていたと言えるが、では上記の二つの差異は何を意味するのだろうか。

『利学』が「君子の哲学」を説いている側面が強いのに対し、逆に「人世三宝説」は「民」の“utilitarianism”を説いていると言うことができる。例えば「人ヲ治ムルノ要道」[524]つまり「政府ナル者ヲ立テ

斯ノ同生同人ノ福祉ヲ堅固且長大ナラシムルノ方法』 524]を論じる篇とされている第3篇を見てみるとそのことはなお一層明らかである。

テーマ設定だけを見れば、為政者向けの議論が為されているかのように思えるが、実際には「君子」が如何にして人を治めるかという議論は為されていない。そこで為されているのは、あくまでも「人間社交ノ生相ヒ生養スルノ道』 524]についての議論である。社会生活においても三宝を尊重することが重要である、ということが繰り返し論じられているだけなのである。「人ヲ治ムルノ要道」について、治める「君子」の側からではなく治められる「民」の側から議論を立てた結果である。公益に意を払う任務が与えられていない「民」においては、社会生活においても各人が各人の三宝を尊重するという最低限の要求が課されるだけなのである。「特ニ、政府ト云フ会社ノ目的ハ、三宝ヲ兼テ、之ヲ保護」 [534]することだという政府の役割について述べられている部分も、政府に対してそのような政治をするように要請した表現である以上に、「民」に対して政府の役割が三宝の保護であることを説くことによって、「民」は政府がその役割を十全に果たしているのかどうか、役割を逸脱していないかどうか、それらをチェックする基準を得ることにもなるのである。あくまでも「人世三宝説」は、主たる対象を「民」に設定した議論なのである。

「人世三宝説」と『利学』との間のギャップは、両書の間二年間に西がその思想を変化させたことを示しているのではなく、対象とする読者を意図的に区別し、“utilitarianism”がその対象に従って二つの部分から成立しているために生じたものなのである。「君子」における“utilitarianism”と、「民」における“utilitarianism”というように。

西は「人世三宝説」において、人と接する際に必要とされるルールとして以下の三つを挙げている [520]

苟モ他人ノ健康ヲ害スルコト勿レ、而テ助ケテ以テ進達スヘクハ之ヲ進達セヨ
苟モ他人ノ知識ヲ害スルコト勿レ、而テ助ケテ以テ進達スヘクハ之ヲ進達セヨ
苟モ他人ノ富有ヲ害スルコト勿レ、而テ助ケテ以テ進達スヘクハ之ヲ進達セヨ

三つのルールいずれもが、まず最初に「勿レ」という消極的な表現になっており、その後「スヘクハ」「セヨ」という積極的な表現になっている。小泉仰はこのことを踏まえ、西は「積極的功利主義の持つ理論的問題点を、期せずして回避している」⁽⁵⁾と述べている。つまり、「全体の幸福を増進せよ」という「積極的功利原理」を主とすると、理論的には、全体のために個が犠牲になることもやむを得ないこととされ得るが、西は「勿レ」が先に置かれる「消極的功利原理」を主とすることによって、個人の犠牲を注意深く避けているというのである。

このように、「人世三宝説」は個が犠牲にされることがないように構成されていた。しかし、「全体の幸福」を如何にして実現して行くかという「積極的功利原理」に基づく観点は弱い。小泉は「進達スヘクハ之ヲ進達セヨ」を『進達スヘクハ』進達すべきだと主張した⁽⁶⁾と述べるなど、これを「積極的功利主義」と解釈しているが、この部分がどこまで「積極的功利主義」を表しているかについては一定の留保が必要だろう。ここでの「べき」は、可能の意味であり命令の意味ではない。そもそも「進達セヨ」とされるのも「可能ならば」という限定付きのものであり、「他者の三宝を進達する」ということが社会にとって必要不可欠な要素とはされていない。その意味で、「進達すべき」とか「進達しなければならぬ」ということではなく、「進達できるのであれば、しても良いだろう」ぐらいの意味と解釈した方がより西の意図に近い。

つまり「人世三宝説」は基本的に「消極的功利原理」に基づいているのである。「積極的功利原理」に基づいて書かれているのは『利学』である。「可能ならば」という限定なしに「全体の公益を進達せ

よ」という任務が与えられているのは「君子」のみであり、その意味で、「積極的功利主義」の部分は「人世三宝説」ではなく『利学』において語られているのである。「消極的功利主義」と「積極的功利主義」についても、それぞれ「人世三宝説」『利学』に対応していたのである。小泉の指摘以上に、西は「消極的功利原理」と「積極的功利原理」の区別を明確に意識していたと言える。

「功利主義」に対して「多数者の利益のために少数者が犠牲にされる」という批判が一般になされているが、『利学』における少数者とは「君子」以外の者ではあり得ず、「君子」以外の社会の構成員が犠牲にされることは認められていない。

西の“utilitarianism”においては、「人世三宝説」で議論されたように大前提として非「君子」構成員各人の三宝の保護・尊重、私益追求が設定されているのであり、『利学』において説かれる、私益間の調整を謀り公益を実現すべき「君子」はこの原則を所与とし、公益実現に向けた活動もこの原則の範囲内で行わなければならない。つまり「人世三宝説」での議論が『利学』において説かれる「君子の哲学」に優先し、「君子の哲学」はその範囲内で実践されるべきものだったのである⁽⁷⁾。このことによって、西の“utilitarianism”は、「多数者の利益のために少数者が犠牲にされる」ことを回避しようとしていたのである。

しかしその事は、多数者の利益と少数者の利益とが予定調和的に一致するというような楽観論を示しているのではない。「公益八私益ノ総数ナリ」という「人世三宝説」での公私観は、『利学』での議論、つまり私益間の調整・公益実現のための活動をする「君子」についての議論を前提とすることによって成立しているからである。私益を犯さずに公益を謀る「君子」の存在を前提とすることによって、「民」は必ずしも公益を考慮する必要がない存在とされ、自らの私益追求を十全にすることのみが要求されることになっているのである。私益を侵さずに公益をはかる「君子」の存在を前提とするならば、社会の構成員各人は、自らの私益追求がホプズの状況を生み出すことを恐れずに、安心して自分の私益を追求することが出来るはずである。

『私』を犠牲にした『公』はあり得ない」という基本線を維持しながらそれを調整する者の存在によって、西における公私の関係は単なる予定調和でもなく、また私益のアンキー状況に至ることも避けようとしていたものと考えられるだろう。

以上のように、西の“utilitarianism”は『利学』と「人世三宝説」の二つによって、それぞれ「君子」の功利主義、「民」の功利主義というように、二段階の構成になっていた。その意味で、『利学』と「人世三宝説」とのギャップは表面的なものにすぎず、むしろこの表面的なギャップがあることによって、つまり対象に従って二つの部分に分かれていることによって、西の“utilitarianism”はかえって一貫したものになっていたのである。

(1) op.cit., p.139.

(2) op.cit., p.146.

(3) 『利用論』上、13丁表。

(4) 『利用論』上、15丁裏。

(5) 小泉、前掲『西周と欧米思想との出会い』305頁。

(6) 同上、305頁。小泉は、「消極ノ三綱」「積極ノ三綱」という西の言葉にひきずられすぎている。

(7) その意味では、西が「消極的功利原理」を「積極的功利原理」に優先する形で功利体系を再構成したとする小泉の指摘は正しい。

終わりに

本論はこれまで、西の“utilitarianism”が「君子の哲学」の要素を持ち、二段階の構成を取っていたことを見てきた。このような“utilitarianism”の二段階の構成は、西が徂徠から受け継いだ「道德の強制」に対する批判的姿勢を反映していた。

「道德の強制」を避けようとする西は、「民」に対して「道德的であれ」とか「政治に参加せよ」あるいは「公益を目指せ」などの要求を課すことはなかった。「民」に課したのは最低限の要求であり、それは互いの私益を侵害しないということであった。言い換えれば、法の範囲内では全く自由に私益追求ができるということであった。そして、それでもなお生じる問題は「君子」が解決すべき問題として認識していた。このことによって西は、各人の自由の領域を確保しながらも私益のアンキー状態を回避しようとしていたのである。しかし、他者の私益を侵害しないというだけで、本当に十分に秩序が保たれると言えるのだろうか。この問題は依然として残る。

幕末から明治初期にかけての激動の時期においては、ほとんどの思想家が道德の頹廃状況を憂いていた⁽¹⁾。道德の問題に思想家の関心が集中し、「民」の道德を如何にして維持するかという問題が様々な形で論じられていたのである。

これは西も同様であり、特に『百一新論』においては「レリジオン」とは区別した「モラル」の問題を繰り返し議論していた。しかし「道德の強制」を避けようとする一貫した関心は、その後、正面から「道德」の問題を扱うことを止めさせ、一見すると西は「道德」問題に無関心になったかのようにも見える。

確かに、西は『百一新論』以降も道德という言葉を使ってはいた。しかし、西が道德という言葉は正面から使う時は、内面の修養を目的としていたというよりも、むしろ外面的な功利性によっていた。例えば1881年の「東京師範学校ニテ道德学ノ一科ヲ置ク大意ヲ論ス」において、「道德ノ関係八何如ナル英才俊能アルモ、苟其躬行ニ於テ欠クル所アレハ人必ス是ニ服セス、詢々トシテ前賢ノ名言嘉行ヲ以テ子弟ヲ教誨スルモ、其身ニ行フ所、忿戾自肆ナレハ子弟却テ之ヲ嘲ケリ、或ハ名言嘉行ヲ忽セニシテ却テ其放縱自肆ヲ倣フニ至」[517]と述べていた。つまり、道德の必要性を、いづれ師範になり教育に携わる人物は身の行いが良くなければ生徒が言うことを聞かない、という所に求めていたのである。これは徂徠が「身修まらざれば、下尊信せずして道行はれざるゆへ。君子は修身候⁽²⁾」「人ノ上ニ居ルモノ、身ノ行儀正シカラネバ、下ヨリ敬信セス、敬信セザレバ、命令行ハレズ、安民ノ功ヲナシ難キ故ニ、身ヲ脩ムルコトナリ⁽³⁾」と述べ、君子が不徳では民が従わないという極めて政治的な目的に道德の意義を見出していたこととほぼ符合する。

しかし、西は“utilitarianism”の二段階の構成だけで全てが解決するとは思ってはならず、「民」に対しても従来「道德」という形で論じられていた何らかの規範の必要性は感じていた。例えば、自らの私益追求が他者の利益を侵害するという事態は、必ずしも即座に目に見えるものであるとは限らないだろう。巡り巡って、間接的に他者の利益を侵害することもあり得るからである。西が排したような通俗的な道德ならば、私益追求自体に制限を設けることによってこの問題を回避していた。また、一切の道德的制約がないならば、法の網の目をくぐるような犯罪も全くの自由ということになってしまうかもしれない。このような問題を踏まえ、西もまた道德の問題を全く度外視しても政治体の秩序が維持できるとは考えていなかったようである。しかし、それが「道德の強制」に至らないためにはどうしたら良いのか。「道德」という言葉を使わずにこの問題を解決することはできないのか。西はこの地点で苦闘し、それを独特の宗教論、教育論を展開し議論していたのである。この問題の解明は西の思想をさらに総体

的に捉える上で極めて重要な課題である。しかしそれは本論の範囲を越える。稿を改めて論じる課題としたい。

- (1) 坂本多加雄は「明治期の言論界を改めて眺めてみると、『道德の混乱』や『道義の頹廢』と称される事態を問題にし、これを痛嘆する声は、その政治的立場や思想的系譜の相違を問わず、極めて多くの論者によって発せられていたことが明らかになる」と述べている(坂本多加雄『市場・道德・秩序』創文社、1991年、44頁)。
- (2) 島田虔次編『荻生徂徠全集 第1巻』みずず書房、1973年、480頁。
- (3) 前掲『日本思想大系 荻生徂徠』岩波書店、1973年、467頁。

マックス・ヴェーバーにおける責任倫理と政治的心情倫理 ドストエフスキー『カラマーゾフの兄弟』を手がかりに

内藤 葉子

はじめに

本稿はドストエフスキー (Fjodor Michailowitsch Dostojewski, 1821-1881) の『カラマーゾフの兄弟』を手がかりに、マックス・ヴェーバー (Max Weber, 1864-1920) の『職業としての政治』における責任倫理と心情倫理の対立の意味を考察しようとするものである⁽¹⁾。責任倫理と心情倫理に相当する概念の対比構造は、ヴェーバーの著作に早くから散見しているが⁽²⁾、晩年の講演論文『職業としての政治』において、責任倫理が心情倫理よりも優位におかれる形で概念化されることになる⁽³⁾。もちろんこの背景には、第一次世界大戦後のドイツの社会的・政治的混乱のなか、ヴェーバーが、革命に向かおうとする若者たちを前にして、責任倫理をより積極的に打ち出さなければならなかったという事情がある。だがこのことは、それまではこの二つに対応する倫理が中立的に想定されていたのに対して、この時期にヴェーバーが、心情倫理を問題のあるものとして見なさざるをえなくなったことを意味している。より詳細にみるならば、『職業としての政治』は1919年1月28日の講演段階とそれ以後の加筆・修正段階に分けられるのだが、講演においてはまだ「責任倫理」と「心情倫理」という言葉は厳密には現れておらず、講演論文においてはじめてこの二つの倫理が明確に対置されることになる。この期間にヴェーバーは、心情倫理の問題性に対する意識をいっそう深めることで、責任倫理を結晶化させていったのではないだろうか。では、心情倫理に潜む問題性とは何だったのか。ヴェーバーが責任倫理を優位におくにいたる契機は、いったい何だったのだろうか。

『職業としての政治』によると、責任倫理家とは、予見しうる結果の責任を負うべきだという準則のもとにあり、政治の世界においては手段としての権力と暴力性がその固有法則であることを知っている者である。他方、心情倫理家は、「キリスト者は正しきをおこない、結果を神に委ねる」という準則のもとにあり、心情の純粹さのみを重視し、社会秩序の不正に対する抗議の炎を絶やさないことだけに「責任」を感じる者である。したがってかれらは、政治が「悪魔と契約を結ぶ」領域であることに対する自覚を欠いてしまい、「距離をおいて見る」という政治に関わる者に要請される冷静さを失いがちになる。

だが、ヴェーバーの『職業としての政治』に現れる心情倫理は、厳密には二つの類型に分類できるのではないかと筆者は考えている。ひとつは「福音の絶対倫理」と表現される立場であり、「無差別的な愛の倫理」を貫くことで一切の暴力から身をひく態度である。これは政治に一切関わろうとしない点で、非政治的心情倫理と名づけうるだろう。もう一つは、ヴェーバーがサンディカリストや革命的社会主義者やアナキストを批判する場合のように、倫理的に「善い」目的を遂行するためにはいかなる手段も辞さないとする立場であり、目的と手段の冷静な比較考量を省みない態度である。これは政治領域に関わってくるという意味で、政治的心情倫理と名づけられる。彼が『職業としての政治』で批判の対象としたのは、とりわけ後者の政治的心情倫理であったといえるが、責任倫理と心情倫理の対立を考える場合は、三つの倫理の関係として捉えなおす必要がある。というのも、ヴェーバーのテクストからは、「福音の絶対倫理」を貫いていく立場に対する一定の評価ないし批判と、革命主義者た

ちへの非難とが読み取れるのだが、心情倫理を一つの倫理として見た場合、それらが同一のカテゴリーに括られることで、心情倫理の問題性がぼやけたままになるからだ。この二つをあえて区別することによって、政治的心情倫理の問題性をより明確に浮かび上がらせることができるはずである⁽⁴⁾。

この問題を考えるのに、ドストエフスキーが有効な手がかりを与えてくれる。なぜなら、ヴェーバーが『職業としての政治』で批判した政治的心情倫理の問題性は、ドストエフスキーが「大審問官物語」を描くことで明らかにしなくてはならなかった問題と共通するものがあった、と考えられるからである。さらに、ヴェーバーは『職業としての政治』の講演メモと講演論文とでは、「大審問官」の位置づけを変えているのではないかと筆者は考えているが、この配置換えの背後には、「政治と倫理」の関係に対するヴェーバーの問題意識の深化があったと思われる。最終的にこの意識が、「責任倫理」の概念化を促したのではないだろうか。

ヴェーバーにおけるドストエフスキーというテーマを考えた場合、彼自身がドストエフスキーに正面から取り組んだわけではない以上⁽⁵⁾、ヴェーバーのドストエフスキー理解、またドストエフスキーのヴェーバーに対する影響力の射程といった問題を中心に論ずることはきわめて難しい。だが両者に接点がないわけではない。同時代的な文脈を素描すれば、ハイデルベルクのヴェーバー・クライスでは、第一次世界大戦以前からドストエフスキーの名は頻繁に登場していた⁽⁶⁾。フェーダー・シュテューブやニコライ・フォン・ブプノフといった亡命ロシア知識人との交流においては、ギリシャ正教やロシア神秘主義の関連からドストエフスキーが論じられことであろう⁽⁷⁾。また1912年以降ジェルジ・ルカーチがヴェーバー・クライスに加わるが、ドストエフスキーは両者の接点に浮かび上がってくる存在でもあった⁽⁸⁾。ヴェーバーの著作に目を向けるならば、ドストエフスキーが直接でてくるのは五カ所確認できる⁽⁹⁾。さらにもう少し視点を広げてみると、ヴェーバーの思想の根底には「ロシア」という大きな水脈が走っているのが見いだせる⁽¹⁰⁾。そのうちの一つの支流として、彼の思想の中にドストエフスキーの存在を位置づけることは可能であろう⁽¹¹⁾。

以上のような観点から、本稿の論述は次のような構成をとる。

では、「現世の倫理的非合理性」あるいは「不当な苦難」という問題に対して、政治的心情倫理がどのような問題性をはらんでいたかを、とくにドストエフスキーの「大審問官物語」を中心に明らかにしていく。では、非政治的心情倫理が「現世の倫理的非合理性」という問題を受容できる点で、政治的心情倫理とは別の地点に立っていたことを明らかにする。しかし同時に、「神の法則」と「現世の法則」を峻別するヴェーバーにとって、政治領域から撤退し「魂の救済」をめざすという非政治的心情倫理の方向は選択できないものであったことを示す。では、「大審問官」の位置づけをめぐって、ヴェーバーが政治と倫理の緊張関係という問題をより深刻に受けとめ、政治的心情倫理が陥ってしまう破綻を避けつつ、いかにして「責任倫理」を析出していったかを考察する。

(1) 1979年にHans Jonas, *Das Prinzip Verantwortungs: Versuch einer Ethik für die technologische Zivilisation*, Suhrkamp, 1979 ([加藤尚武監訳]『責任という原理 科学技術文明のための倫理学の試み』、東信堂、2000年)が出版されたことで、「責任」をめぐる議論のあらたな地平が開かれたように思われる。親の子に対する責任を出発点に、科学技術の発展による「自然の傷つきやすさ」を強調して、自然と未来世代に対するわれわれの責任を説いたヨナスは、ヴェーバーの責任概念を直接扱ったわけではない。にもかかわらず、ヨナスの主張を生み出すような時代状況は、ヴェーバーの責任倫理と心情倫理が1980年代以降の20世紀においてもなお有効な概念なのかと問いなおす動きを引き起こした。Thomas Möller, *Ethisch relevante Äußerungen von Max Weber zu den von ihm geprägten Begriffen der Gesinnungs- und Verantwortungsethik*, Minerva Publikation München, 1983. Günter Roth, Max Webers zwei Ethiken und die Friedensbewegung damals und heute, in: *Politische Herrschaft und persönliche Freiheit*:

Heidelberger Max Weber-Vorlesungen 1983, Suhrkamp, 1987. ロートは、国民国家と現実政治に観点を置いたヴェーバーの《Unsere Verantwortung vor der Geschichte》はもはや今の時代には成り立たず、《Unsere Verantwortung für die Geschichte》が必要だと主張する。人間の生存に価値を置いた「責任に関する新しい概念」、心情倫理と責任倫理の調和した平和主義が要請されるため、「ヴェーバーの二つの倫理の区別はその政治的使用可能性を失っている」(S.226)と判定される。Daniel Warner, *An Ethic of Responsibility in International Relations*, Lynne Rienner Publishers, 1991 も、ヴェーバーの二つの倫理はカリスマ的政治家が自らの大義に対してのみ責任を負うという意味でしかなく、「他者に対する責任」という観点が欠けていると批判する。Wolfgang Schluchter, *Gesinnungsethik und Verantwortungsethik: Probleme einer Unterscheidung in: Religion und Lebensführung, Band 1., Studien zu Max Webers Kultur- und Werttheorie*, Suhrkamp, 1988, S.165-338 (〔嘉目克彦訳〕『信念倫理と責任倫理 マックス・ヴェーバーの価値理論』, 風行社, 1996年)は、ロートの批判をふまえて、時代状況が根底的に変化してもなおヴェーバーの責任倫理に意義を認めようとする。彼は、倫理的義務の合理的な根拠づけを可能とするカントやハーバースを批判して、ヴェーバーの責任倫理を「批判主義的・対話的道德原理」と位置づけ、適切な自己理解・他者理解・状況理解が可能な原理だと強調する。cf., idem., *Wertfreiheit und Verantwortungsethik*, J.C.B.Mohr, 1971 (〔住谷一彦・樋口辰雄訳〕『価値自由と責任倫理 マックス・ヴェーバーにおける学問と政治』, 未来社, 1984年) idem., *Die Entwicklung des okzidentalen Rationalismus*, J.C.B.Mohr, 1979, S.39-121 (〔嘉目克彦訳〕『近代合理主義の成立』, 未来社, 1987年。)Lothar Waas, *Max Weber und die Folgen: Die Krise der Moderne und der moralisch-politische Dualismus des 20. Jahrhunderts*, Camps, 1994 は、ヴェーバーの二つの倫理の「調停しがたい」区別を出発点に、この区別が20世紀にとってどんな意味をもつのかを問う。彼は、個々の人間の運命問題に対する決定を、種としての人類の運命問題に対する決定に従属させることには否定的である。むしろヴェーバーが見ていた「矛盾、アンビヴァレンツ、アポリア、対立」こそが近代の姿であり、それは心情倫理と責任倫理の区別を用いる以外に正確に見定めることはできないという。林田新二「責任倫理」(金子武蔵編)『マックス・ウェーバー 倫理と宗教』, 以文社, 1976年)は二つの倫理を対立関係ではなく、より高次の「根源的責任倫理」から調停可能なものとみなす。宮田光雄「論争の中の《山上の説教》 解釈の歴史とその諸類型」(『法学』51巻6号, 1988年)は逆に、《山上の説教》の心情倫理の観点から調停の可能性を探ろうとする。牧野雅彦『責任倫理の系譜学 ウェーバーにおける政治と学問』(日本評論社, 2000年)は、この二つの倫理の枠組みがニーチェのルサンチマン論との関わりで形成されてきたとし、『職業としての政治』を「ニーチェ的な観点の徹底によるひとつのニーチェ批判」(257頁)と位置づける。権力政治と関わりで責任倫理を扱ったものとしては上山安敏『ウェーバーとその社会』(ミネルヴァ書房, 1978年, 202-227頁)、「マキアヴェリ問題」からヴェーバーの責任倫理に道徳に対する鋭敏さを見て取るものに中村貞二『ウェーバーとその現代』(世界書院, 1987年, 第4章)、政治領域とキリスト教倫理の緊張関係から両倫理を考察したものに浜井修『ウェーバーの社会哲学 価値・歴史・行為』(東京大学出版会, 1982年, 39頁以下)、シュルプター批判を織り交ぜつつ、例外的プラグマティストとしてのヴェーバーという観点から責任倫理を分析したものに、大林信治『マックス・ウェーバーと同時代人たち』(岩波書店, 1993年, 第5章)がある。

- (2) たとえば1906年の『ロシア革命論』には「結果倫理」と「汎倫理主義」という言葉が登場するし、また『社会学および経済学の「価値自由」の意味』においても二つの倫理的格律が提示されている。Max Weber, *Zur Lage der bürgerlichen Demokratie in Rußland*, in: *Zur Russischen Revolution von 1905 Schriften und Reden 1905-1912*, J.C.B.Mohr, 1996, S.18-19. 以下RRとする(〔雀部幸隆・小島定訳〕『ロシア革命論』, 名古屋大学出版会, 1997年, 21-22頁) idem., *Der Sinn der Wertfreiheit* 《der soziologischen und ökonomischen Wissenschaften, in: *Gesammelte Aufsätze zur Wissenschaftslehre*, UTB1492, J.C.B.Mohr, 1988, S.505. 以下WLとする(〔松代和郎訳〕『社会学および経済学の「価値自由」の意味』, 創文社, 1976年, 34-35頁、以下「価値自由」とする)。ヴェーバーの強調箇所には傍点を付す。文中の傍点、 は筆者による強調、〔〕は補筆である。なお、ヴェーバーの原著からの引用は既存の翻訳に従っていない場合もある。
- (3) 牧野、前掲、とくに173-185頁を参照。本稿では、とくに断りのない場合、『職業としての政治』と表記する場合は「講演論文」を指すものとする。

- (4) ヴェーバーの心情倫理概念には、例えば平和主義者と社会主義的革命家をむりやり同一視しているといったロートの批判 (*op.cit.*, S.206-207) や、《山上の説教》が決して結果責任を無視するものではないという宮田の批判 (前掲、47頁) を引き出すような問題点が潜んでいる。政治に一切関わらないという態度を貫く場合にしか平和主義も認めないというヴェーバーの立場は、特定の政治的状況において、平和主義の観点から政治的行為に関与することの意義を縮減してしまうものと批判されがちである。これは別に考慮すべき重要な問題であるが、彼にとっては、政治に関与するか、あるいは全く関与しないかの原理的選択が前提だったことは確かである。拙稿「マックス・ヴェーバーにおける国家観の変化 暴力と無暴力の狭間」(『大阪市立大学法学雑誌』第47巻第2号、350頁以下)も参照。
- (5) Reinhard Bendix and Guenther Roth, *Scholarship and Partisanship: Essays on Max Weber*, 1971, Berkeley, p.25(〔柳父園近訳〕『学問と党派性 マックス・ウェーバー論考』、みすず書房、1975年、35頁。) ヴェーバーは少なくともトルストイについては、本格的に取り組む予定だった。1911年、ロシアの雑誌『ロゴス：文化哲学のための国際雑誌』に彼の論文「トルストイの倫理」の予告が載ったが、公表はされなかったという。cf., Edith Hanke, *Prophet des Unmodernen, Leo N. Tolstoi als Kulturkritiker in der deutschen Diskussion der Jahrhundertwende*, Niemeyer, 1993, S.171-172.
- (6) Paul Honigsheim, *On Max Weber*, The Free Press, 1968, pp.80-82. (〔大林信治訳〕『マックス・ウェーバーの思い出』、みすず書房、1972年、129-131頁。) ドイツにおけるドストエフスキー受容については、René Wellek, Introduction: A Sketch of the History of Dostoevsky Criticism, in: René Wellek (ed.), *Dostoevsky A Collection of Critical Essays*, Prentice-Hall, 1962, pp.8-10 (以下 *Dostoevsky* とする) を参照。当時のハイデルベルクにおけるロシア人亡命者を研究したものに Willy Birkenmaier, *Das russische Heidelberg: Zur Geschichte der deutsch-russischen Beziehungen im 19. Jahrhundert*, Wunderhorn, 1995 がある。
- (7) シュテーブンはロシアの神秘主義者ソロヴィヨフのドイツへの作品紹介者であり、プノフはロシア宗教哲学、とくにドストエフスキーの研究者であった。cf., Honigsheim, *op.cit.*, p.81. (〔邦訳〕130頁。) Hanke, *op.cit.*, S.176-177.
- (8) ヴェーバーにおけるドストエフスキーというテーマを考えるにあたっては、ルカーチの存在が重要であるのは確かだが、本稿においてはその点にまで踏み込むことはできない。本稿に関連するかぎりで両者の関係についても論じられている研究には、以下のものが挙げられる。Éva Káradí, Ernst Bloch and Georg Lukács in Max Weber's Heidelberg, in: *Max Weber and his Contemporaries*, Allen&Hyman, 1987, pp.499-514, (〔モムゼン・オースターハメル・シュヴェントカー編 / 鈴木・米沢・嘉目監訳〕『マックス・ヴェーバーとその同時代人群像』第23章、ミネルヴァ書房、1994年) Michael Löwy, *Georg Lukács From Romanticism to Bolshevism*, NLB, 1979. 初見基『ルカーチ 物象化』、講談社、1998年。樋口辰雄「青年ルカーチの思想と行動」、『ニーチェとヴェーバーへ 逆説の歴史社会学』、向学社、1998年。西永亮「罪業が完成した時代の政治の悲劇性 ルカーチにおける政治と倫理」〔千葉・佐藤・飯島編〕『政治と倫理のあいだ』、昭和堂、2001年。
- (9) Max Weber, Erste Diskussionsrede zu E.Troeltschs Vortrag über »Das stoisch-christliche Naturrecht«, in: *Gesammelte Aufsätze zur Soziologie und Sozialpolitik*, J.C.B.Mohr, 1924, S.467. 以下SSPとする。idem., *Wirtschaft und Gesellschaft*, 5.Aufl., J.C.B.Mohr, 1972, S.314. 以下 WuG とする (〔武藤一雄・園田宗人・園田坦訳〕『宗教社会学』、創文社、1976年、174頁) idem., Politik als Beruf, in: *Gesammelte Politische Schriften*, UTB1491, J.C.B.Mohr, 1988, S.553, S.557. 以下PS とする (〔脇圭平訳〕『職業としての政治』、岩波文庫、1980年、92頁、100頁) idem., Die Wirtschaftsethik der Weltreligionen II, Hinduismus und Buddhismus, in: *Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie II*, UTB1489, J.C.B.Mohr, 1988, S.223, n.2. 以下RS とし、巻を記す (〔深沢宏訳〕『ヒンドゥー教と仏教』312頁)
- (10) 田中真晴「ウェーバーのロシア論研究序説」(『ウェーバー研究の諸論点 経済学史との関連で』、未来社、2001年、第3章)によると、ロシアに対するヴェーバーの関わり方には、現実政治論、世界観、社会学的類型論・比較史的研究の三つの次元があるという。この分類に従えば、本稿で扱うのは世界観の次元である。また小島定「マックス・ウェーバーとロシア」(福島大学行政社会学会『行政社会論集』、第10巻第3号、第11巻第1号、第12巻第2号、第13巻第1号、1998-2000年)では、現代ロシアにおけるヴェーバー研究の動向、

1920年代のヴェーバー研究の動向、帝政期におけるヴェーバーと同時代人の交流についての包括的な研究が進められている。

- (11) ヴェーバーとドストエフスキーの関係に注目すべしという指摘はあるが(雀部幸隆「ヴェーバーのロシア革命論について」、『ロシア革命論』310-311頁、住谷一彦「エッセイ「マックス・ヴェーバー研究」」(橋本努・橋本直人・矢野善郎編)『マックス・ヴェーバーの世紀』、未来社、2000年など)、正面から扱った研究はそう多いとはいえない。管見のかぎりでは以下のものが挙げられる。Hartmann Tyrell, *Intellektuellenreligiosität, "Sinn"-Semantik, Brüderlichkeitsethik-Max Weber im Verhältnis zu Tolstoi und Dostojewski*, in: Anton Sterbling/Heinz Zipprian (Hrsg.), *Max Weber und Osteuropa*, Krämer, 1997. Charles Turner, *Weber and Dostoyevsky on Church, Sect and Democracy*, in: Sam Whimster (ed.), *Max Weber and the Culture of Anarchy*, Macmillan Press, 1999. 牧野雅彦「ヴェーバーと『大審問官』——心情倫理と責任倫理との関係によせて」、『ヴェーバーの政治理論』、日本評論社、1993年。沼田健哉「マックス・ヴェーバーとドストエフスキー——此岸と彼岸における救済を中心として」、桃山学院大学『キリスト教論集』第32巻、1996年。深澤助雄「『大審問官』伝説の思想史」、新潟大学人文学部『人文科学研究』第97号、1998年、42頁以下。ドストエフスキーを扱ったわけではないが、ドイツにおけるトルストイ受容からヴェーバーとトルストイの関係までを研究したHanke, *op.cit.* は、「トルストイの結論」を、「あれかこれか」という形で定式化されたラディカルな現世否定的宗教の心情倫理として、責任倫理の対抗的引き立て役と捉えた。ティレルはこのハンケの業績を認めつつも、ヴェーバーにおいてはトルストイとドストエフスキーを「二卵性」として扱うことが必要だという。彼は、トルストイを「社会的 倫理的」側面から、またドストエフスキーを「神秘的 論理的」側面で扱う。とくにドストエフスキーとの関係については、「善と悪の関係の偶然性」や「神義論」に関わる問題まで論じられているが、イヴァンの「怒り」と「神義論の断念」がヴェーバーとどのような思想的関連性をもつのか、十分に論じられていない。ターナーは、ヴェーバーの「教会」概念に「大審問官」を結びつけ、ヴェーバー自身はそれを批判して政治教育や成熟の観点から「ゼクテ」を重視したと論じる。深澤は「カリスマ」や「施設恩寵」といったヴェーバーの概念を用いて「大審問官」を分析する。牧野は、ヴェーバーの「大審問官物語」理解を検討することで、「心情倫理家」の自己欺瞞性を暴き出そうとする。またヴェーバーの二つの倫理の枠組において、トルストイの「愛の倫理」がどのような関係をもっていたかを考察したものに、Julij N. Davydov, *Max Weber und Lev Tolstoj: Verantwortungs- und Gesinnungsethik*, in: J.N.Davidov/P. P. Gaidenko, *Rußland und der Westen Heidelberger Max Weber- Vorlesungen 1992*, Suhrkamp, 1995がある。ダヴィドフについては小島「ロシアとヴェーバー(4)」において詳細な紹介がなされている。

政治的心情倫理 「この世の倫理的非合理性」

1. 「この興奮の時代」⁽¹⁾

『職業としての政治』の講演は1919年1月28日にミュンヘンで行われるが、これに先立つドイツの社会的・政治的状況は、1918年10月3日に確定した敗戦、キールの水兵蜂起から始まる一連の革命騒ぎといった混乱の極致にあった。ヴェーバー自身に目を向けるならば、政治論文の発表やドイツ民主党設立に関与するなど、彼の人生のなかでもっとも政治活動に関わっていた時期であった。

この時期、革命への気運を堰きとめようとしていたヴェーバーと革命を支持する若い世代の関係は、敵対的といっていほど緊張に満ちたものだった。ヴェーバーは1918年11月4日にミュンヘンで「ドイツの政治的新秩序」を講演し、そのなかで革命やボルシェヴィズムを批判した⁽²⁾。これに対してはコμμニストから弥次が飛ばされ、ヴェーバーは敵意のこもった空気のなかで、彼の語る言葉が通じない事態にはじめて直面することになる⁽³⁾。「あなたは時代とともに歩んでこられなかったと人びとは言っている」と、ヴェーバーに宛てられた手紙には記されている⁽⁴⁾。ヴェーバーの言葉は人びとを説

得する力を失ったかのようにであった。個人的に付きあっていた人びとにおいてさえそうであった。たとえば、1917年のラウエンシュタインの会議で出会った平和主義者エルンスト・トラーは 心情倫理の典型的な人物といわれるが⁽⁵⁾ ミュンヒェンの革命政府に加わり、美学者を目指していたジェルジ・ルカーチもまたハンガリー革命に身を投じ、ヴェーバーとの直接の関係は1918年の夏以降途切れてしまう。伝統的志向をもつ学生組合の青年たちからさえ、ヴェーバーは激しい憤激を買っている⁽⁶⁾。それは、古い価値観をもつヴェーバーと新しい世代の、「あたかも二つの世界が出会ったかのよう⁽⁷⁾」な時代だった。こういった状況において、1919年1月28日に『職業としての政治』の講演が行われるのである。

ヴェーバーの講演は、直接的にであれ間接的にであれ、敵対関係に立っていた平和主義者、革命的社会主義者、アナキスト等を念頭において為されたものである。ヴェーバーは、革命に伴う「内乱、もしくはその他の暴力〔……〕は 神聖 であり、正当な自衛の戦いはそうではない⁽⁸⁾」、もしくは、革命実現のためならもう数年戦争をせよと唱えたりする立場に理解を示そうとはしなかった⁽⁹⁾。「善からは善のみが、悪からは悪のみが生まれる」という平和主義者の「単純な命題」も同様に批判の槍玉にあげられた⁽¹⁰⁾。

しかし、ヴェーバーはこの時期をさかいに政治活動から撤退していき、6月にミュンヒェンへ引越したあとは学問作業に没頭するようになる。『職業としての政治』の講演論文はここで大幅に加筆・修正される⁽¹¹⁾。つまり、講演は政治の真只中において為されたものであり、講演論文は学問的な立場から考察を深めたものということになる。『職業としての政治』においても、ヴェーバーは心情倫理家たちにむかって、善と悪の関係の偶然性、目的と手段の関係性について問いかけている。絶対的正義の実現のためには手段を問わないといわれらに、革命という目的がそれを実現するための暴力を無条件かつ無制限に許容してしまう危険性を説き、たとえ目的が手段を神聖化するという原理を認めたとしても、「具体的にどのような目的がどのような手段を神聖化できるか」決定不可能ではないかと迫る⁽¹²⁾。この心情倫理家批判の文脈において、ドストエフスキーが登場してくるのである。

「心情倫理家はこの世の倫理的^{エーティッシェ}非合理性^{イラツイオナリテート}に耐えられない。彼は宇宙的^{コスミッシェ} = 倫理的^{エーティッシェ}「合理主義者」である。諸君の中でドストエフスキーを御存じの方なら、この問題が的確に展開されている例の大審問官の場面を覚えておられるであろう⁽¹³⁾。」

ヴェーバーは「大審問官物語」で投げかけられた問いに熱心に取り組んでおり、彼の所有する『カラマーゾフの兄弟』の該当箇所には無数の赤線が引かれていたという⁽¹⁴⁾。革命肯定の立場から捉えるか、革命否定の立場から捉えるか違いはあるにせよ、ドストエフスキーは革命の精神を描き出した作家だといわれる⁽¹⁵⁾。革命を経済や政治の次元ではなく、精神や宗教の次元で捉えたとき、革命的社会主義の根底にあるものがこの「大審問官の精神」だった⁽¹⁶⁾。では、「大審問官の場面」にはどのような精神が描かれていたのか。そこに 政治的心情倫理 の問題性も見いだせるはずである。

2. ドストエフスキーにおける「無神論者」の類型

ドストエフスキーは「無神論と正教信仰」という「ロシアの両極」を描き出したといわれる⁽¹⁷⁾。それは「さまざまな内面的疑問にさいなまれ、頹落していく今日の社会の人間」と「キリストの愛の福音の告知者」、つまり、「無神論者」と「聖人」の両極である⁽¹⁸⁾。ドストエフスキー自身は、『カラマーゾフの兄弟』を徹底的な神の洗神とアナキズムに対する反駁だと位置づけていたが⁽¹⁹⁾、この両極の世界をどう解釈するかは論者によってさまざまだといえる⁽²⁰⁾。この両極の世界が『カラマーゾフの兄弟』において顕著に現れているのが、「大審問官物語」とその前後の部分である。問題の物語は小説の

第二部第五編「プロとコントラ」で、ロシアのインテリゲンツィアである兄イヴァンが、見習僧である弟アリョーシャに対して自作の劇を語るという筋で始まる。ここで「無神論者」に相当する人物は、このイヴァンと彼の創作劇に登場する老大大審問官と、さしあたりおさえておこう⁽²¹⁾。

(1) 自由の意味

「大審問官物語」では、人間にとって「自由」はいかに耐えがたいものであるかというテーマが展開されている。16世紀のセヴィリヤに降臨したキリストは、異端審問で異端者を焚刑に処したばかりの大審問官によって捕らえられる。夜、牢獄をひとり訪れた大審問官は、キリストを相手に胸の内に秘めた思想を語りだすのだが、それはキリストに対する弾劾の言葉となって迸る。

大審問官は、われわれは15世紀もあいだこの自由というものを相手に苦しんできたが、今やっと自由に打ち勝ち、人々の幸福について考えることができるようになったという。彼は、かつてキリストが荒野において悪魔の三つの「試み」――石をパンに変えるという奇蹟、高い塔から飛び降りるという神秘、地上の王国と引き換えに悪魔に服従するという教権の問題――を退けてしまったことを非難する。この拒否は、キリストが人間に自己判断する「自由」という、多くの人間にとっては重荷でしかないものを与えてしまったことを意味する。善悪の判断を自分で決める、そんな重荷に多くの人間は耐えられない。かれらは「天上のパン」ではなく「地上のパン」を求めていたのに、しかも誰かの手によって手渡されることがかれらにとっては何よりも大切なことだったのに、おまえはそれを与えなかった。

「お前は人間にとって平安の方が(時としては死でさえも)善悪の認識界における自由の選択より、遙かに高価なものであることを忘れたのか? それはむしろ人間としては、良心の自由ほど魅力的なものはないけれど、またこれほど苦しいものはないのだ⁽²²⁾。」

ただ一握りの人間だけは、キリストの唱えるような自由の重荷に耐えられる。だから人間は二つの種類に分けられる。「何億かの幸福な幼児」と「何万人かの善悪認識の呪いを背負うた受難者」である。「受難者」は「幼児」たちに幸福を与え、罪を許し、一切を解決してやる。そうすればかれらはますますわれわれに服従するだろう。善悪を判断できる「受難者」は、神もなく永遠の生もないということを知っていながら、蟻塚の幸福のために「永遠なる天国の報い」でかれらを欺きつづける。だがこの偽りのなかにわれわれの苦しみもまたある。

われわれは神なしでも人間を愛することができる、人間への愛ゆえに負担でしかない自由を受け取ってやる。むしろわれわれのほうが、おまえよりも人間を愛しているようではないか――そういつて彼は、神なしで地上に天国を打ち立てようとするのである。

(2) 「不当な苦難」

この大審問官は、神の創造した世界を拒否しようとするイヴァンの頭脳が生み出した、彼自身の分身である。そしてその出発点には、イヴァン独特の「神義論」的問題がある。

「大審問官物語」が始まる直前まで、イヴァンはアリョーシャに「こどもの受難」について語り聞かせていた。イヴァンは、なんの罪もない小さなこどもが大人から虐待され殺される話を塊集している。人間が苦しまねばならないのは、いつかもたらされるはずの永久の調和を贖うためだということは理解しても、なぜこどもまでもが苦しんで調和のための肥料にならねばならないのかが分からない、と彼はいう。もしこどもの苦悶が真理の贖いに必要な苦痛の量に換算されるというのなら、自分はそんな真理はいらない。

「僕は調和なぞほしくない、つまり、人類に対する愛のためにほしくないというのだ。僕はむしろ贖われざる苦痛をもって終始したい。たとえ僕の考えが間違っている、贖われざる苦悶と癒されざる不満の境に止るのを潔しとする⁽²³⁾。」

イヴァンは神を信じないわけではない。神を承認するし、永久の調和も信じるという。ただ、「神の創った世界、神の世界」を承認しない。彼は「こどもの受難」にもとづいて神を告発する。このイヴァンの問いかけは、実はヴェーバーの「神義論」の問題に重なっている⁽²⁴⁾。ヴェーバーによると、宗教の実践的合理化の発端には「不当な苦難⁽²⁵⁾」という問題がある。つまり、現世のありのままの成り行きは「幸福と苦難の配分の、倫理的には説明のつかないような不公平⁽²⁶⁾」に満ちているという考えが、神義論の生み出される原点であった。

「全能であると同時に慈悲深いと考えられる力が、どうしてこのような不当な苦難、罰せられざる不正、救いようのない愚鈍に満ちた非合理的なこの世を創り得たのか。この疑問こそは神義論の最も古い問題である⁽²⁷⁾。」

たとえ幸福の不公平な配分に対する正当な補償^{アウスグライヒ}が考えられたとしても、「苦難の存在という事実そのものがすでにそれだけで、どこまでも非合理的であるほかはない⁽²⁸⁾」。それゆえ宗教の合理的思考は、この「不当な苦難」に合理的な説明を与えようとする。この世界を「人間の利害関心にかかわりをもつかぎりでなんらかの意味ある出来事だと考えよう⁽²⁹⁾」し、その思考が救済を求める努力を生み出していく。「神の途方もない力の高揚を、彼が創造し支配するこの世界の不完全性という事実といかにして和合させることができるのか⁽³⁰⁾」という神義論の問いから、ヴェーバーは現世逃避あるいは現世の実践的・倫理的合理化という帰結を導く⁽³¹⁾。しかしイヴァンの思考はこの方向を辿らない。彼は「神の世界」を認めず、「苦悶と癒されざる不満の境に止まろうとする。苦難に対する合理的な説明をあえて拒否し、「調和」を現世において、すぐさま実現することを要求するのである。

イヴァンは「こどもの受難」を根拠に、全き存在たる神の不完全性を暴く。「神を普遍的な、全き善なる至高の存在と認めながら、同時に、肝心な場所にいない、人間にたいしてあらゆる点で罪のある、存在に値しないものとして、それを反逆的に排斥する⁽³²⁾。」彼は神の代わりに、人間の力によって完全なものを創りだそうとする。ここにイヴァンの「大審問官物語」が生まれてくる土壌がある。大審問官もまた、「嘲弄のために作られた、未完成の試験的な生物⁽³³⁾」を創りだした神を呪っている。かれらを愛するがゆえに地上に天国を構築し、神が与えようとしぬ幸福を与えようとするのである。究極的に、イヴァンは自分の倫理的パトスを根拠に、現世のなかにおいて、人間的存在に付随する苦難の最終的解決を望んでいるといえるだろう。

3. 政治的心情倫理の問題性

こう見てくると、「大審問官の場面」において、ヴェーバーが「政治的心情倫理」を「この世の倫理的非合理性に耐えられない」「宇宙論的＝倫理的「合理主義者」」として定式化するさいに念頭においていたのが、イヴァンであったのは間違いない。そうすると、ヴェーバーはドストエフスキーから、政治的心情倫理の問題性をどう受けとめたのだろうか。

先に見たように、イヴァンは神の存在を認めているにもかかわらず、神の創った世界の不完全性をなじる。その根拠は、「こどもの受難」という倫理的に決して容認できない事態である。この神義論的問題を説明しようとするいかなる試みも拒否するところにイヴァンの倫理的パトスは息づいており、それが彼の出発点である。彼は神を軽蔑し、神の果たしえないことを人間が代わりに果たそうとする。地上に天国を打ち立てて苦難そのものの消滅を計るという絶対的目的が設定され、これを遂行する者として「人神」が想定される。

さらにイヴァンは、「未来の調和の国に入る切符を返却する」というその返却の仕方、つまり神への反逆の方法を、これまでの一切の道徳・規範に対する決別という形で為そうとする。ここに「神がな

ければ、すべてが許される」という公式が導かれ、絶対的目的を遂行する「人神」には「すべてが許されている」という解釈が成立する。しかしこの公式においては、究極的には「こどもの受難」も許されてしまうだろう。ところが、出発点の倫理的パトスは彼の誠実さの現われであるから、その誠実さがこの結論を許さない。イヴァンは彼の結論によって自らの倫理的パトスそのものを傷つけざるをえず、前提と結論の矛盾はイヴァンの中からは解消することができない。それゆえイヴァンは破綻する。

このことから、政治的心情倫理の問題性は、出発点の倫理的パトスの高潔さにもかかわらず、人間存在に伴う説明のつかない苦難そのものの消滅を計ろうとすることで、逆説的に出発点の倫理的基盤を侵食してしまう点にあることが分かる。ヴェーバーは政治的心情倫理を批判して、「目的による手段の正当化の問題にいたって、心情倫理も結局は破綻を免れない⁽³⁴⁾」という。目的の倫理性と手段の非倫理性は、純粋に考えれば、解決不可能なジレンマを引き起こすしかないのである。

4. 大審問官は責任倫理家なのか？

では、イヴァンの生み出した大審問官もまた政治的心情倫理にあてはめることはできるだろうか。ドストエフスキーに則すると、大審問官は、キリストに付き従うことのできない多くの人びとの存在を無視できず、荒野での修行を打ち切り教権を完成させようとする人びとの群れに加わった人物だとされる⁽³⁵⁾。大審問官もまた、イヴァンのように、出発点において「この世の非合理性に耐えられなかった「宇宙的＝倫理的合理主義者」のはずである⁽³⁶⁾。だがその前に、クリアしなければならない問題がある。というも、残された『職業としての政治』の講演メモでは、大審問官が「結果責任」の文脈に置かれているように見えるからである。

「二種類の倫理：

『キリスト者は正しきを行う』1) 心情

2) 結果に対する責任

1) について：結果に対する責任を拒否する / サンディカリスト

抵抗の心情に責任 / 結果が悪い場合は、世間が愚かなだけ

2) について：世間が愚かであることを、計算している

(ドストエフスキーの大審問官)⁽³⁷⁾」

大審問官もまた「世間が愚かであることを、計算している」とはいえそうである。人間は自由の重荷に耐えることのできない存在だから、かれらの負担を除いて安寧を与えてやるのが大審問官の仕事である。また、ヴェーバーが批判する「善からは善のみが生まれ悪からは悪のみが生まれるという単純な命題」を、大審問官もまた信じてはいない。われわれは悪魔とともにいるかもしれないが、それが人々にとっては善い結果を生み出しているというのが彼の考えであるからだ。では、大審問官は責任倫理家なのだろうか。心情倫理家を「不毛な興奮」に酔っただけの、政治領域の固有法則性に気づくことのできない「こども」だとするならば、そして責任倫理家をそのことに気づいている者とするならば、大審問官が責任倫理家であってもおかしくはない、ということになってしまう。

ただ、ヴェーバーの講演メモの段階では、「結果に対する責任」あるいは「権力 責任政治」という用語は見いだせるが、「責任倫理」という用語はまだ定着していなかった⁽³⁸⁾。ここに「結果責任」と「責任倫理」を同一視できるかどうかという問題が、まず生じてくる。少なくとも講演段階では、ヴェーバーは大審問官を「結果に対する責任」を果たしている例として取り上げていたかもしれないが、『職業としての政治』において大審問官を「責任倫理家」とみなしていたとはいえないだろう。なぜなら、講演メモの「(ドストエフスキーの大審問官)」は、『職業としての政治』では配置換えがなされ、「大審

問官の場面」という文句が 政治的心情倫理 を批判する文脈のなかに入り込むような構成になっているからである⁽³⁹⁾。この配置換えが意図的に為されたものとするならば、論文執筆段階においてヴェーバーは、大審問官を「責任倫理」からあえて引き離れたとも考えられる。では、この配置換えが意味しているものは何なのか。『職業としての政治』においてヴェーバーは、「この世の倫理的非合理性に耐えられない」「宇宙的＝倫理的「合理主義者」」として政治的心情倫理家の特徴づけているが、大審問官の配置換えは、政治的心情倫理 に対するヴェーバーの問題意識をさらに深化させた結果ではないだろうか。つまり、この問題意識が「結果責任」だけでは語り尽くせない何かをヴェーバーに気づかせ、それが彼に「責任倫理」を生み出させる触媒になったのではないだろうか。だがこの問題を考える前に、もう一つの心情倫理に目を向け、責任倫理と政治的心情倫理の対比を考察するための布石としよう。

- (1) PS, S.558. (『職業としての政治』102頁)
- (2) Max Weber, Deutschlands politische Neuordnung, Rede am 4.11.1918 in München, in: *Max Weber Gesamtausgabe I/16*, S.364-365. 以下 MWG とし、巻号を記す。
- (3) MWG I/16, S.361. Marianne Weber, *Ein Lebensbild*, J.C.B.Mohr, 1926, S.639. 以下 Lb とする (〔大久保和郎訳『マックス・ウェーバー』、みすず書房、1963年、468-469頁、以下『伝記』とする)。
- (4) 1918年11月6日、7日付 G・W・クラインからヴェーバーへの手紙。in: Lb, S.640. (『伝記』469頁)
- (5) Dittmar Dahlmann, Max Weber's Relation to Anarchism and Anarchist: The Case of Ernst Toller, in: *Max Weber and his Contemporaries*, pp.367-381. (〔邦訳〕第17章)
- (6) Lb, S.644. (『伝記』472頁)
- (7) Wolfgang J. Mommsen, *Max Weber und die Deutsche Politik 1890-1920*, 2.Aufl., J.C.B.Mohr, 1974, S.310. (〔安・五十嵐・小林・牧野訳』『マックス・ヴェーバーとドイツ政治 1890-1920』、未来社、1994年、532頁)
- (8) 1918年11月13日ヴェーバーからゴルトシュタインへの手紙。in: Lb, S.615. (『伝記』451頁)
- (9) MWG I/17, S.149, S.239, n.128. PS, S.552-553. (『職業としての政治』91頁)
- (10) MWG I/17, S.149. PS, S.554. (『職業としての政治』93頁)
- (11) MWG I/16, S.35.
- (12) PS, S.553. (『職業としての政治』93頁。)すでに『ロシア革命論』で、社会民主主義者たちについて同様の指摘を行っている。cf., RR, S.44. (『ロシア革命論』54頁)
- (13) PS, S.553. (『職業としての政治』92頁)
- (14) MWG I/17, S.240, n.129. ヴェーバーが所蔵していたのは、F.M.Dostojewski, *Die Brüder Karamasow*, Deutsch von H.von Samson-Himmelstjerna, 2.Aufl., Band 2., Leipzig: O.Gracklauer, 1901 である。
- (15) 例えばハンガリーのボルシェヴィキ政権に加わるルカーチは、ドストエフスキーがいかに革命を呪詛しようとも彼の描き出した世界は「革命の絶対的必然性に対する文学的賛美」だと論じる(「スタヴローギンの告白」『ルカーチ初期著作集』第2巻、三一書房、1975年、66頁)。逆に、ロシアのボルシェヴィキ政権に抗して亡命する N・A・ベルジャーエフ「ロシア革命の精神」は、ドストエフスキーはロシア革命が形而上学的宗教現象であることを暴き、この社会主義のもつ宗教的危険性を摘発したと解釈する(〔長縄光男・御子柴道夫監訳』『深き淵より ロシア革命批判論文集2』、現代企画室、1992年、65頁以下)。
- (16) ベルジャーエフ、前掲、73頁。
- (17) ジェルジ・ルカーチ「T・G・マザリク『ロシアの歴史哲学と宗教哲学 社会学的研究』書評」、〔池田浩士編訳』『ルカーチ初期著作集』第1巻、三一書房、1975年、205頁。
- (18) ルカーチ「スタヴローギンの告白」、63頁。
- (19) 1879年5月10日 N・A・リュビーモフ宛の手紙、〔中村健之介編訳』『ドストエフスキーの手紙』、北大図書刊行会、1986年、332-334頁。
- (20) 清水孝純『道化の風景 ドストエフスキーを読む』(九州大学出版、1994年)は、ゾシマの世界こそがドス

トエフスキーにとって真理であり「真のロシアの魂」だという(243頁)。逆にD. H. Lawrence, Preface to Dostoevsky's *The Grand Inquisitor*, in: *Dostoevsky* は、ドストエフスキーのキリスト理解は「大審問官」に代弁されていると解し、大審問官とイヴァンに付与された悪魔の側面を不要と批判する。また・・ゴロソフケル〔木下豊房訳〕『ドストエフスキーとカント』『カラマーゾフの兄弟』を読む』(みすず書房、1988年)は、「聖人」と「無神論者」の関係をカントのテーゼとアンチテーゼに置き換え、ドストエフスキーが理想としたのは、両極の世界の深淵を同時に受容する長兄ドミートリイの矛盾を生きぬく力であると説く。ルカーチは、ゾシマとイヴァンの斥力そのものが逆に両者の親近性を表しているといえ(「T・G・マサリク『ロシアの歴史哲学と宗教哲学 社会学的研究』書評」, 205頁)。また「大審問官」のテーマにつながるものとして、S・ソロヴィヨフ〔御子柴道夫訳〕『ソロヴィヨフ著作集5 三つの会話 戦争・平和・終末』, 刀水書房、1982年を挙げておく。

- (21)「無神論者」を神の存在を否定する者と捉えるならば、イヴァンは正確には「無神論者」とはいえない。むしろ彼は「無神論者」と「聖人」の世界の両極をぶれていた。E・ソロヴィヨフ「イワン・カラマーゾフの信仰と神」,〔U・グラーリニック編・村手義治訳・北垣信行監修〕『ドストエフスキーと現代』,モスクワプログレス出版所、1980年参照。
- (22)ドストエフスキ〔米川正夫訳〕『カラマーゾフの兄弟』第2巻、岩波文庫、1957年、91-92頁。以下、巻と頁を記す。
- (23)『カラマーゾフの兄弟』第2巻、73頁。
- (24)cf., Tyrell, *op.cit.*, S.52-54.
- (25)Max Weber, Die Wirtschaftsethik der Weltreligion, Zwischenbetrachtung, in: RSI, UTB1488, J.C.B.Mohr, 1988, S.567. (〔大塚久雄・生松敬三訳〕「世界宗教の経済倫理 中間考察」『宗教社会学論選』, みすず書房、1972年、152頁、以下「中間考察」とする)。
- (26)RS I, S.567. (「中間考察」153頁)
- (27)PS, S.554. (『職業としての政治』93頁)
- (28)RS I, S.567. (「中間考察」153頁)
- (29)RS I, S.567. (「中間考察」152頁)
- (30)WuG, S.315. (『宗教社会学』178頁)
- (31)ヴェーバーは首尾一貫した神義論を展開させた宗教は三つだけと考えている。ゾロアスター教に見られるような二元論、予定説、そしてインドの業の教説である。
- (32)E・ソロヴィヨフ、前掲、148頁。
- (33)『カラマーゾフの兄弟』第2巻、105頁。
- (34)PS, S.553. (『職業としての政治』92頁)
- (35)『カラマーゾフの兄弟』第2巻、101-102頁。
- (36)牧野『ウェーバーの政治理論』, 286-287頁参照。
- (37)Max Weber, Politik als Beruf, Stichwortmanuskript, in: MWG I/17, S.149. ただし、テキストの改行は/で示している。
- (38)MWG I/17, S.147, S.149, S.153. それぞれ、PS, S.551, S.552, S.558 (『職業としての政治』87頁、89頁、102頁)に対応し、「責任倫理(的)」という言葉が使われている。牧野『責任倫理の系譜学』174頁参照。
- (39)MWG I/17, S.149の講演メモを4ブロックに分割し、それぞれABCDとした場合、講演論文ではB A C Dとなっており、C「(ドストエフスキーの大審問官)」の挿入句は、AとDの間にはさまれる形になっている。
- A 「したがって、さまざまな倫理? / そう しかしまったく一般的に / 1. 目的に対する手段 / 2. 副次的結果 / 政治にとって: / 暴力という手段 / 人間の人間に対する / マックス・アドラー(三年戦争) / 目的が手段を神聖化する / スパルタクス(ただ財産の移行のみ).....PS, S.552-553 (邦訳90-92頁)に対応」
- B 「二種類の倫理: / 『キリスト者は正しきを行う』1) 心情 / 2) 結果に対する責任 / 1) について: 結

果に対する責任を拒否する / サンディカリスト / 抵抗の心情に責任 / 結果が悪い場合は、世間が悪かなだけ / 2 について：世間が悪かであることを、計算しているPS, S.551-552 (邦訳 89-90 頁) に対応」

C 「(ドストエフスキーの大審問官).....PS, S.553 (邦訳 92 頁) に対応」

D 「次のことだけは絶対的に拒否： / フェルスター：『善からは善のみが生まれる』 / 悪からは悪が / まさに逆が正しいPS, S.553-554 (邦訳 93 頁) に対応」

非政治的心情倫理 「現世の法則」からの撤退

イヴァンの破綻から引き出せた 政治的心情倫理 の問題性は、「この世の倫理的合理性に耐えられない」がゆえに現世に絶対的正義を打ちたてようとするが、それが逆説的に、出発的における彼の倫理的パトスを傷つけるといふ点にあった。この破綻を避けるためには、「この世の倫理的合理性」にどう耐えるかということになるだろう。ヴェーバーは、ドストエフスキーのもう一つの人間類型に、この問いに対するひとつの解答を見いだした。それがどのような解であったかを、以下、「聖人」の類型において見ていこう。

1. ドストエフスキーにおける「聖人」の類型

『カラマーゾフの兄弟』ではイヴァンのこの「大審問官物語」が小説のハイライトになるが、ここには大審問官のほかにもキリストが登場している。キリストは物語のあいだ黙して語らず、その沈黙が逆に、大審問官とは対極の思想を語るという構造になっている。語らずして語るという形をとっているため、その解釈は読者に委ねられている部分も大きいと思われるが、さしあたり次のようにはいえるだろう。良心や善悪の判断という苦しみから人間を解放してやるために自由を奪うのだという大審問官の主張に対して、「生きる」という営みには説明のつかないような苦しみがあるが、それを引き受けて生きていくなかにこそ人間の自由はある --これがキリストのメッセージであった、と。

さらにドストエフスキーは、続く第六編「ロシアの僧侶」においてゾシマ長老を登場させ、「神の真理」について語る。ここで、「幸福と不幸の不当な配分」「不当な苦難」というあの神義論的問題が、「ヨブ記」を通して再び問われるのである。旧約ヨブ記の問題は、神義論を生み出すこの世の不条理さを扱ったものといわれるが⁽¹⁾、ゾシマは徹底した愛の教説を説くことでこの問題に答えようとする。

ヨブ記によると、この世の富と幸福を享受していた神の僕たる義人ヨブは、神によって悪魔の手に委ねられ、一瞬のうちに破滅させられてしまう。ところが、理由も分からぬまま苦難に晒されるのに、ヨブは神を呪うどころか神の与えたものを神が取り上げたまでだと叫んで大地に伏し、神を賛美する⁽²⁾。このヨブの受難から、ゾシマは「蜉蝣の如き地上の姿が、永久の真理と相接触」する「神秘」を見いだす⁽³⁾。どれほどの悲しみと悲慘にまみれようとも、「一切を赦す神の真理」があるかぎり、それは「静かな悦びに満ちた感激」へと変わっていく。なぜなら「一切のことは大海のようなものであって、ことごとく相合流し相接触しているが故に、一端にふれれば他の一端に、世界の果てまでも反響するからである⁽⁴⁾」。ゾシマは、罪あるままの人間を愛せよ、歡喜の情をもって小鳥にさえむかって自分の罪を赦してくれと祈り、「あらゆる事物を愛すれば、やがてそれらの事物の中に神の秘密を発見するであろう⁽⁵⁾」と説く。このロシアの聖人にはヴェーバーの次のように評価が当てはまるだろう。「救いの宗教にあっては、無差別主義的な慈悲の持ち主たる達人たちの深くかつ静かな至福感はずねに、自分をも含めて、一切の人間は生まれながらに不完全なものなのだ、という心あたたかい知識と一つに溶け合っ

いた⁽⁶⁾。」

聖人にとって、すべての人間は罪を負った愛の共同体で結ばれている。そして、地上の出来事と神の真理は断絶されていない。現世におけるいかなる苦難も愛と救いの神への道に開かれている。むしろ苦難を通りぬけた先に「神の真理」がある。ここに描かれているのは、キリストの受難、あるいはヴェーバーが第二イザヤに見たような、「他人の罪のために罪なき犠牲として自由意志によって死につく神の僕⁽⁷⁾」というテーマの変奏である。

2. 非政治的心情倫理の問題性

この聖人の立場をヴェーバー自身は、「ボードレーが「魂の神聖な売春」と名づけたように、隣人に対する愛、つまり、誰彼を問わない任意の人に対する愛、したがって行きずりの人に対する愛」を現した「愛の無差別主義^{リベスアコスミスムス}」と名づけている⁽⁸⁾。ドストエフスキーの「聖人」をこのように捉える見方は、『職業としての政治』においても引き継がれている。

「無差別の人間愛と慈悲の心に溢れた偉大な達人たちは、ナザレの生まれであれ、アッシジの生まれであれ、インドの王城の出であれ、暴力という政治の手段を用いしなかった。かれらの王国は「この世のものにあらず」であったが、それでいて彼らは昔も今もこの世に影響を与え続けている。プラトン・カラタエフやドストエフスキーの描く聖者の姿は、今なおこの人間愛に生きた達人たちのもっとも見事な再現である⁽⁹⁾。」

自分と他人の「魂の救済」を願う者は、政治という手段を用いない。キリストやゾシマは、「現世という舞台」から退き、そこに働く固有法則性に一切関わろうとしない 非政治的心情倫理 の純粹型と捉えられる。ヴェーバーは 非政治的心情倫理 を決して非難するわけではない。むしろ、徹底して「魂の救済」のみを求め、政治にいっさい関わらないという態度を打ち出し、「万人に対する強制と秩序」など「まったく問題にしない」この首尾一貫した立場を、「品位の表現」と認めている⁽¹⁰⁾。かれらは現世がどれほど苦難に満ちたものであろうと、神の恩寵への道が閉ざされてはいないと考える点で「この世の倫理的非合理性」に耐えうる。それゆえにかれらは、現世の苦しみの抹消を望んで地上に絶対的正義を打ち立てようとはしない。少なくとも、非政治的心情倫理 を徹底するところには、政治的心情倫理 の陥るパラドックスを避けうるひとつの道が見いだされるのである。

にもかかわらず、ヴェーバーはこの 非政治的心情倫理 にも対決しなくてはならなかった。彼はロシア正教の立場を、古代キリスト教が今なお息づいている宗教であると特徴づけているが⁽¹¹⁾、古代キリスト教の特徴は、「カイゼルのものはカイゼルに」が意味するところの「この世の営みに対する絶対的無関心さ」にあった⁽¹²⁾。だが、現世に関わる一切の事柄から身を引くという態度は、近代世界に生きる者、「無情で無慈悲な経済的生存闘争の営みから自分の生活の糧を得ている⁽¹³⁾」者にとっては、もはや妥当するものではありえない。彼にとって近代とは、「究極にして最も崇高なる諸価値がことごとく公の舞台から退き、神秘的な生活という隠された世界に、あるいは、個々人の直接的な関係という同胞的友愛のなかに、その姿を没し去っている⁽¹⁴⁾」時代である。神秘的な救いの追求は最強度の貴族主義であるし、なにより、近代合理主義文化の中では無差別的な同胞関係を育てる余地はない。「合理的文化の技術的・社会的諸条件のもとでは、仏陀とかイエスとか聖フランチェスコのような生き方は、外的な理由だけからしても、破綻するほかはありえない⁽¹⁵⁾」のである。このような認識の背後には、神に対するヴェーバーの慎重な距離の取り方がある。

「冷徹な老経験主義者ジョン・ステュアート・ミルは次のように述べたことがある。純粋に経験の基盤からひとはひとつの神 *ein Gott* に達することはできずに〔……〕多神論にいきつく、と。実際、(キ

リスト教的な意味での) 現世 にいる者は、〔……〕これらの神々のいずれに、または、いつ一つの神に、いつ別の神に仕えようとし、また仕えるべきかを選ばねばならない。しかしそのときには、彼はつねにこの世のある神に、あるいはいくつかの別の神々に対する闘争に入る。そしてとくに、キリスト教の神とは 少なくとも山上の垂訓のなかで告知された神とは、永久に何の関係もなくなるのだ⁽¹⁶⁾。」

ヴェーバーは自分が「宗教音痴」であると自認はしても、決して「反宗教的」でも「非宗教的」でもなく、この点では「障害をもつ身であり、ひとりの傷ついた人間」であると述べているように⁽¹⁷⁾、神を否定するわけではない。だが、「ひとつの神」について積極的に語ることもできない。「多神論」こそが現世の法則であり、ここに住む人びとのあいだには諸価値間の「闘争」しかなく、「ひとつの神」を徹底させていく生き方は近代合理主義文化の中では不可能とみなさざるをえない、というのである。結局のところ、非政治的心情倫理 は、現世の法則のもとで諸価値間の闘争に巻きこまれて生きざるをえない人間の悲劇性を際立たせているにすぎないのかもしれない。

- (1) WuG, S.315. (『宗教社会学』178頁。)ヴェーバーはヨブ記をプロテスタンティズムの「隠れたる神」につながるものと理解しており、ドストエフスキーとは解釈の相違が見られる。cf., WuG, S.302. (『宗教社会学』147頁。)関根によると、ヨブ記そのものには多様な解釈が避けられないという。〔関根正雄訳〕『ヨブ記』、岩波文庫、1971年、224頁参照。
- (2) 『カラマーゾフの兄弟』第2巻、161-163頁。
- (3) 『カラマーゾフの兄弟』第2巻、163頁。ここでゾシマがいう「神秘」と大審問官のいう「神秘」は同一のものではない。「大審問官が欲したのは神秘化であり、迷信である。それは神の愛の信仰によって必然的に伴う神秘とはまったく別物なのだ。」cf., Eliseo Vivas, The two Dimensions of Reality in *The Brothers Karamazov*, in: *Dostoevsky*, p.86.
- (4) 『カラマーゾフの兄弟』第2巻、219頁。
- (5) 『カラマーゾフの兄弟』第2巻、217頁。
- (6) RS I, S.543. (『中間考察』112頁)
- (7) Max Weber, Das antike Judentum, in: RS III, UTB1490, J.C.B.Mohr, 1988, S.393. (〔内田芳明訳〕『古代ユダヤ教』、岩波文庫、1972年、893頁)
- (8) SSP, S.467. 「愛の無差別主義」の思想史的意味を論じたものとして、深澤助雄「コスモスを無みする愛」(新潟大学人文学部『人文科学研究』、第89号、1995年)を参照。
- (9) PS, S.557. (『職業としての政治』100頁)
- (10) PS, S.550. (『職業としての政治』86-87頁)
- (11) SSP, S.466.
- (12) WuG, S.359. S.709. (『宗教社会学』285頁。〔世良晃志郎訳〕『支配の社会学』、創文社、1962年、598頁)
- (13) PS, S.144. (『二つの律法のはざま』〔中村・山田・林・嘉目訳〕『政治論集1』、みすず書房、1982年、164頁)
- (14) Max Weber, Wissenschaft als Beruf, in: WL, S.612. (〔尾高邦雄訳〕『職業としての学問』、岩波文庫、1980年、71頁)
- (15) RS I, S.571. (『中間考察』160頁)
- (16) PS, S.145. (『二つの律法のはざま』164-165頁)
- (17) Eduard Baumgarten, *Max Weber: Werk und Person*, J.C.B.Mohr, 1964, S.670. (〔生松敬三訳〕『マックス・ヴェーバー 人と業績』、福村出版、1971年、186頁)

責任倫理 政治と倫理の関係

1. 大審問官の問題性

において見てきたように、「現世の法則」から退いていく 非政治的心情倫理 は、近代人が諸価値間の闘争のなかで生きざるをえない存在であることを逆照射するものだった。これに対して、自らが選択した価値を現世において実現することを望むという意味で、政治的心情倫理 と責任倫理は同一の地平に浮かび上がってくる。イヴァンの破綻から理解するかぎり、政治的心情倫理 は、その倫理的パトスでもって政治の領域に駆り立てられていく時点で、政治の固有法則性の許す範囲を逸脱し、目的の純粋性を政治領域固有の暴力によって侵蝕してしまう危険性ははらむものだった。だが、政治的心情倫理 の問題性はさらに、大審問官においていっそう深くヴェーバーに対決を迫ることになる。

先に見たように、講演メモにおいては大審問官は「結果責任」に置かれているようであったが、講演論文では「結果責任」は「責任倫理」という言葉に置きかえられ、大審問官が責任倫理に位置づけられている様子はない。もしヴェーバーが大審問官を結果責任から意図的に引き離れたとするならば、その理由はどのように考えられるだろうか。

大審問官は、キリストに従えない多くの人間を愛するがゆえに、神なしに地上に天国を創りだそうとする人物であった。「神なしに」というのはこの場合、人間の生は地上の経験においては断片的なものでしかなく、しかもそこにはいわれなき苦難や悲惨がつきまとっているという事実を甘受しないということである。つまり、彼のいう愛の実践は苦難や悲惨の抹消を意味するが、それは、「不当な苦難」に晒されもする生をあえて引き受けようとする人間主体の自由を否定することでもある。結果的に彼の王国は、人間を無に近いところまで平等化することで完成される。

このことから考えるならば、大審問官が「世間が愚かであることを、計算している」としても、彼の場合、世間の愚かさ、そして人間の愚かさは、そのようなものとして人間を創った嘲笑的な神の悪意の現れ以外のなにものでもない。しかも同時に、彼のいう愛の実践のためには、人間が愚かでありつづけることが要請される。だがヴェーバーの考える「結果責任」にとって、人間の愚かさとは、人間が有限的な存在であることの承認であり、この意味では 非政治的心情倫理 の立場に近いはずである。大審問官の精神は、ヴェーバーの考える「結果責任」とは一致しない。それゆえ彼は大審問官を「結果責任」から引き離ざるをえなかったのではないだろうか。

ヴェーバーは、政治的心情倫理 の根本的な問題性をイヴァンの破綻から導きだしていたが、大審問官からもまたそれを導きだす。つまり、政治的心情倫理 の問題性が、政治の固有領域に倫理的目的をもち込むことから生じるパラドックスにあるのみならず、目的遂行のための政治的行為が人間主体を際限なく抑圧してしまう危険性にあることにも見いだすのである。大審問官の世界は、政治的心情倫理 をつきつめた場合のひとつの帰結である。政治領域において倫理に翻弄されるか、あるいは倫理をまったく無視してしまうか、政治的心情倫理 は極端にぶれてしまう。この問題にぶつかったとき、ヴェーバーは「結果責任」だけでは不十分だと判定せざるをえなくなったのである。たしかに政治に関わる者は、政治の固有法則に則ってより良い結果を導くよう行動し、その結果に責任を負わねばならない。だが 政治的心情倫理 における政治と倫理の深刻な不安定さを念頭においた場合、政治的心情倫理 に「結果責任」はもはや対置できない。ここに「責任倫理」が生みだされる契機がある。それゆえに彼はあらためて次のように問う。「政治の倫理的故郷はどこにあるのか⁽¹⁾」、「倫理と政治との関係は本当はどうなっているのか⁽²⁾」と。

2. 政治の倫理的故郷

では、ヴェーバーは「政治の倫理的故郷」をどこに見いだそうとしたのか。それを考えるために、まず、「現世の法則」が支配する近代世界を彼がどう見ていたかを確認しよう。

ヴェーバーにとって近代世界とは、宗教が現世的諸価値を救済に関わりのないものとして排除していく過程で、経済・政治・美・エロス・知の現世的諸価値の領域分化を促し、そのことによって個々の領域が「内的な自己法則性」をもって相互に緊張関係にたつ状況であった⁽³⁾。この領域間の緊張関係は、たとえば、政治の領域に現れる戦争とそれを同胞殺戮として弾劾する宗教倫理の対立に現れてくる。そこではそれぞれの価値領域は激突せざるをえず、しかも調停など不可能であることが示されるだけである⁽⁴⁾。さらにこの世界では、経済や政治の領域における合理的行為はそれぞれの領域の自己法則性にしたがうのだが、ここにもまた深刻な緊張関係が生じる。というのも、その行為は自らの倫理的価値を、自ら決定することができないからである。「合理的行為それ自体には、個々の場合における行為の倫理的価値が何によって決められるべきか、成果によってか、それともその行為自体の 何らかの倫理的規定をもつ 固有な価値によってか、そうした原初的な問題をさえ判定する手段が与えられていない⁽⁵⁾」のである。

政治がその固有法則に則するということは、政治は内在的にその行為の倫理的価値を決定できないということでもある。そもそもヴェーバーの考える諸価値領域の多神論的分立状況では、倫理もまた一つの価値領域として、その他の領域とは区別されて存立している⁽⁶⁾。つまり、倫理はその固有法則性にしがって「他人を目的として扱い、手段として扱ふな」という格律が厳然と支配する領域として存在しているのである⁽⁷⁾。これに対して政治は、暴力を背後に控えた権力手段が用いられる領域、「他人を手段として」扱うこと、「規律」のために人間を空虚にし、非情化し、精神的にプロレタリア化すること⁽⁸⁾も起こりうる領域として存在している。近代とは、固有法則性をもつ諸領域が緊張関係でもって分立する「神々の闘争」という事態だと彼はいうが、それはおそらく、緊張関係でもって分立せしめねばならないということなのだ。なぜなら、政治と倫理の解決不可能なまでの緊張関係を自覚させることで、政治に関わる者に倫理的価値を、それに翻弄されるのでもなく無視するのでもなく一定の距離をもって考慮させつづける このバランスにこそ、彼は「政治の倫理的故郷」を見いだそうとしたからである。ヴェーバーは責任倫理の内実、この緊張に満ちたバランス感覚を組み込もうとしたのである。

ヴェーバーはそのような緊張関係を維持できる者を、職業のために生きる者というだろう。それは「現世の倫理的非合理性」を承認しつつ、しかも「魂の救済」をいかなる意味でも求めない人間に与えられた表現である。宗教倫理の立場からすれば、近代合理的文化には「倫理的罪過の重荷」と「倫理的価値の喪失」がつきまとっている。それは究極的には「死の無意味化」という形で現れざるをえない⁽⁹⁾。「魂の救済」はこの問題に関わってくる。だが、不可避免的に訪れる死を運命づけられている人間存在であっても、「天職」のための働きヘルフのなかで生命を失う者は、「何のためにこの死に耐えねばならぬか」という問いに対して答えを与えられているとヴェーバーはいう⁽¹⁰⁾。そのかぎりでは、宗教倫理から投げかけられる深刻な問いを乗り越えようとしているかのようである。けれども彼は同時に、文化財への奉仕を「天職」とすればするほど、「無意味さ」という「呪われた運命」に落ち込んでいくとも認識していた。現世に生きる者は、たとえ「生の意味づけ」は与えられても、「死の意味づけ」は決して与えられない。それは 非政治的心情倫理 を一方に見据えていた彼にとっては、当然であったかもしれない。現世の法則のもとで生きる者には、いかなる意味でも「魂の救済」はありえないという彼の認識は、「死の意味」の喪失から逃れる術はない近代人の運命に対する診断と結びついているのである⁽¹¹⁾。

- (1) PS, S.548. (『職業としての政治』82頁)
- (2) PS, S.549. (『職業としての政治』85頁)
- (3) RS I, S.541. (『中間考察』108頁)
- (4) RS I, S.548-549. (『中間考察』120-122頁)
- (5) RS I, S.552. (『中間考察』127-128頁)
- (6) WL, S.504-507. (『価値自由』32-39頁)
- (7) 倫理が独立のひとつの領域であることを、ヴェーバーはカントの格率(「君自身の人格ならびに他のすべての人の人格に例外なく存するところの人間性を、いつでもまたいかなる場合にも同時に目的として使用し決して単なる手段として使用してはならない」)から説明する。それは消極的な表現法での倫理的事態の多様性を言い表したものであり、ここから彼は、他人を手段として取り扱わざるをえないような領域があり、それは倫理の領域とは別に存在するのだと解釈する。WL, S.506. (『価値自由』36-37頁)
- (8) PS, S.557. (『職業としての政治』99頁)
- (9) RS I, S.569. (『中間考察』156-157頁)
- (10) RS I, S.548. (『中間考察』121頁)
- (11) RS I, S.569-570. (『中間考察』157頁)

おわりに

以上の考察を経て、ヴェーバーは、ドストエフスキーの「大審問官物語」から 政治的心情倫理 の根源的な問題性を読み取り、それと対決することを通じて「責任倫理」を導き出したと考えられる。その意味でドストエフスキーは、ヴェーバーが責任倫理を導出する一つの契機になったといえよう。ヴェーバーにとって、政治的心情倫理 の危険性は倫理的パトスを政治の領域にもちこみ、「現世の倫理的非合理性」の最終的解決をめざそうとすることで、目的の倫理性と手段の非倫理性の解決不可能なジレンマに陥ってしまう点にあった。逆に、非政治的心情倫理 は「現世の倫理的非合理性」を受け入れる点で一定の評価を与えられるのだが、この倫理は政治の世界から撤退するという、近代世界においては破綻するほかないラディカルさを潜めているため選択することはできないとされた。

さらに彼は「大審問官物語」から、政治的心情倫理 が政治と倫理の関係に対して深刻なまでに不安定な関わり方しかできないという認識を得た。政治に関わる者が政治的心情倫理家のように破綻しないためには、政治の領域に倫理の固有法則をもちこまないようにするしかない。だがそれは、政治と倫理の関係を一切考慮しないという意味ではない。政治に責任倫理的に関わるということは、政治の固有法則に従うことと同時に、政治の固有法則からは倫理的価値の決定が不可能であり、倫理は倫理の固有法則に則って政治の合理的行為に真向から対立して存在しつづけるということを実感することでもある。ヴェーバーにとって、「政治の倫理的故郷」はこの緊張関係においてしか保障できないものだった。

だが、そのような緊張関係に耐えられるのは、「現実の世の中が、自分の立場からみて、どんなに愚かであり卑俗であっても、断じてくじけない人間⁽¹⁾」だけである。自らの選択に対するいかなる結果も世間や神に転嫁してはならず、結果に対する責任を負わねばならない。個々人に課せられるその負担はかぎりなく重く、それに耐えうる力を責任倫理家は自らの主観の底から立ち上げ、信じるしかない。しかもこの世の法則に生きる者にとって、魂の救済はもはや求めえないのだ。近代人の魂は、「人間は自由に耐えることができない」という大審問官のアンチ・テーゼに晒された荒野をその住処とする以外に道はない。

「にもかかわらず」と唱えうる人間に与えられているのは、「われわれの魂の静謐が、逸楽の国を夢見

るひとのそれほどには大きくなりえない」この事実をこそ「人間的尊厳の聖痕」とせよという⁽²⁾、ただこの格率だけなのかもしれない。

(1) PS, S.560. (『職業としての政治』105-106頁)

(2) SSP, S.420. (「国民経済の生産性によせて」『政治論集1』112頁)

リベラル - コミュニタリアン論争の「政治的転回」 ロールズとサンデルの議論の展開を中心に

中野 剛充

はじめに

ジョン・ロールズ『正義論』(1971)の出現がもたらしたいわゆる「規範理論の復権」、そしてそれを継承する形で展開された「リベラル - コミュニタリアン論争」は、現代の政治思想のみならず、人文・社会科学の諸分野に広範囲な影響力を及ぼし続けている。マイケル・サンデルの『自由主義と正義の限界』(1982)におけるロールズ『正義論』批判によって開始され、その後多くの論者を巻き込んで多様な議論が展開されたこの論争は、ロールズの『政治的リベラリズム』(1993)そしてサンデルの『満たされざる民主主義』(1996)という両者の新著の登場によって、大きな転換点を迎えることになった。しかし現在までの研究、特に本邦におけるそれは、この二著作の登場以前の議論を焦点とするものが大部分であり、二人の新著の出現がもたらした論争の位相の変化、さらにそれらが提起した諸問題について、いまだ十分な検討がなされていないようにおもわれる。そのため、本論文ではまず、ロールズ『正義論』がもっていた意義を現在の視点からもう一度検討し、次に『自由主義と正義の限界』におけるサンデルのロールズ批判と、それがもたらしたロールズの『政治的リベラリズム』における理論的転回の内容について分析してみたい。そして、『満たされざる民主主義』におけるサンデルの新たなリベラリズム批判を検討することによって、そこにリベラル - コミュニタリアン論争の「政治的転回」とよびうるものを見出し、ロールズとサンデル両者の転回の差異を比較検討してみたい。さらに、この転回がもたらした政治史的な諸問題と、これらの転回が現代の政治思想にあたえた諸問題についても考察してみたい。

ロールズ『正義論』の二つの意義

まずロールズ『正義論』がもっていた意義について、現在の視点から簡単に整理しておきたい。ロールズが、従来支配的な影響力をもっていた功利主義にかわって、社会契約論とカント主義を現代的な形態で復活させ、「正義の二原理」⁽¹⁾を中心とした新しい『正義論』を構築することによって、現代の政治思想にミル以来の根本的なパラダイム転換を促したばかりでなく、科学主義と実証主義全盛の時代において一時その「死」を宣告された広く規範理論といわれるもの自体を復活させた、という「物語」は既に多くの人を知るところになっている⁽²⁾。しかしわれわれはここで、ロールズ正義論があれほどまでの影響力をもちえたのはなぜか、その意義はいったいどこにあったのか、についてもう一度振り返って検討してみる必要があると思われる。そこで本論文では、『正義論』の意義を大きく二つに分け、それらをそれぞれ1. 政治哲学的意義、2. (アメリカ)政治史的意義、と名づけてみたい⁽³⁾。

第1の意義は、周知のとおり、ロールズが、それまで支配的であった功利主義に代わる全く新しい正義の原理を構築したことにある。そこでは、人格間の差異を顧慮せず、「最大多数の最大幸福」のためにはマイノリティや経済的に恵まれない人々を犠牲にすることも厭わない(とされる)功利主義に対し、個人の多様性と独自性を尊重し、その自由と権利を社会全体の経済的利益のために犠牲にすること

から擁護しつつ、同時に社会的・自然的偶然をできるだけ排除し「最も恵まれない人々」の利益を最優先する、という機会の均等と財の分配を保障する正義の原理が提示されている。さらにその理論構築の際、いわゆる「原初状態」の仮説やマキシミン原理といった非常に魅力的かつ論争的な理論装置を使用したこと、あるいは個人の財産のみならず、その才能や特質までも社会の共有財産とし [Rawls 1971: 100-108] (秩序ある) 社会を「諸社会連合の社会連合」[ibid 1971: 527] とみなす、といった特殊な社会観・人間観を前提としたことによって、規範的な議論を活性化させ、経済学、政治学、法哲学、倫理学といった人文・社会科学における多様な領域に豊かな議論の地平を提供したのである。この意義は、ロールズ自身がハートやセンといった多様な優れた哲学者たちと極めて興味深い論争を行ったこと [Daniels 1975, Rawls 1999] あるいは多くの研究者たちによる「ロールズ産業」ともよばれる大量の規範理論に関する議論を生み出したこと、ばかりでなく、ノージック [Nozick 1974=1992]、ドゥオーキン [Dworkin 1977=1986]、アッカーマン [Ackerman 1980]、さらにはハーバーマス [Habermas 1992] といった彼のリベラリズムを批判的に継承した法哲学者、政治学者そして社会学者たちが、それぞれ独自の新しい規範理論を生み出す原動力となったこと、等によって示されている⁽⁴⁾。

それに対し第2の意義 政治史的意義 とは、ロールズ『正義論』が、まさに当時のアメリカにおけるリアル・ポリティックスの状況に鋭く応答するものであった、ということである。周知のとおり『正義論』が執筆され、出版された1971年前後のアメリカ合衆国では、公民権運動、学生運動、ベトナム反戦運動、そしてフェミニズム運動といった、個人の自由と権利を巡る激しい闘争が、時には政府の激しい弾圧を受けながらも盛んにくり広げられていた。ロールズがこれらの政治状況を自らの理論の背景として強く意識し、典型的にはその「市民的不服従」論において、こういった闘争の道徳的価値を擁護し、理論的正当化を行おうとしたこと、またこういった社会状況に対する危機感が、彼が正義の原理を構築する一つの動機となった、ということはいく知られている⁽⁵⁾。しかしこの点に加えて筆者が強調したいのは、アラン・ライアンが指摘しているもうひとつの政治史的な論点、つまり「二つの」保守主義に対するリベラリズムの擁護」という点である。ライアンは、『正義論』がアメリカにおいてきわめて広範囲の影響をもった理由について、この本が上述したような合衆国の政治状況においてまさに「個人の権利」を擁護しようとした著作であったという理由に加えて、次のように述べている。

「福祉国家リベラル派が思想的に厳しい圧迫を受けているだけに、リベラリズムに知的な支持を与えることはなおさら歓迎された。…二種類の保守派によって二手から包囲されるのが [アメリカの] リベラリズムの伝統となっている。アメリカの政治状況で一貫して、左翼よりも大きな発言力を有しているのが保守派であること おそらくこのことがアメリカのリベラル派にロールズがアピールした、もう一つの理由だろう。彼らは保守派のほうが権利のあり方をめぐってつねに最も有利に議論を展開してきていると何度となく感じさせられていたに違いないからである。」

[Ryan 1985=1988: 182]

つまりライアンは、アメリカにおける「二つの」保守主義 ひとつは権威主義的でパターナリスティックな「社会的保守」、もうひとつは市場の「自由放任」と「小さな政府」を支持し、財の分配をできる限り拒否する「経済的保守」 に対抗し、確固とした理論的根拠を与えることによって正統なリベラリズムを擁護した、という点に、『正義論』がアカデミズムの枠を超えて、非常に広範囲の人々に影響力を与えた理由と意義を見出しているのである⁽⁶⁾。さらにライアンは次のように述べている。

「…一方で精力的なパターナリストたちの確固たる信念、他方でハーバート・スペンサーを受け継ぐ自由放任主義者たちのクールで明快さからする攻撃に直面したリベラル派が、弱々しく頼りない存在に思われがちなのは余り驚くべきことではない。その点『正義論』は、リベラル派の見解

がともかくも論争の生じる余地のないいくつかの前提から導かれた首尾一貫した議論の帰結であることを示しており、そのことによって本書はリベラリズムを窮地から救い出すという保証を与えてくれる。その議論がしっかりしたものであるなら、リベラリズムは保守主義と社会主義の継ぎはぎによる妥協策などではなく、確固とした理論的基盤をもつ明確な信条であるということになる。」[Ryan 1985=1988: 185]

このライオンの理解に依拠すると、『正義論』は、「政治哲学」と「政治史」においてそれぞれ異なる意義をもっていたことが明らかになるように思われる。つまり『正義論』は一方では、「政治哲学」的には功利主義にかわる新しい正義の理論を構築したばかりでなく、他方では「政治史」の文脈において、当時からアメリカで勢力を伸ばしつつあったこの二つの保守主義の融合体たる「新保守主義」⁽⁷⁾に対抗するための「理論的基盤」をリベラル派に提供したのである。さらにいえば、「政治史」的には、「正義の二原理」の意味を次のように理解することも可能であるように思われる。つまり、その第一原理は「社会的保守主義」に対してリベラリズムの本質である個人の自由と権利を擁護し、第二原理は「経済的保守主義」に対して、いわゆる伝統的な福祉国家型リベラリズムを正当化している、と解釈することができるのである。

以上われわれは、ロールズ『正義論』が持っていた二種類の意義について検討してきた。なかでも、『正義論』には、従来重視されてきた功利主義の克服と規範理論の復権、という政治哲学的意義のみならず、a. 政府の圧制に対する個人の権利の擁護、及びb. 「新保守主義」に抗しうるリベラル派の理論的基盤の構築、という当時の合衆国の政治史に即した重要な意義が存在したことを確認した。しかしこのことは同時に、後にロールズ自身の理論の転回において大きな問題を生じさせることになった、と筆者は考えている。なぜなら、その後ロールズが、その理論の「正当化」それ自体を「政治哲学」的なものから「政治史」的なものに移行したからである。この移行とそれがもたらす問題点の検討が以降の節におけるわれわれの課題となる。

- (1) 「第一原理：各人は、最も広範囲な平等な基本的諸自由の総合的なシステムにおいて、平等な権利をもつべきである。そしてそれは、すべての人の同様な自由のシステムと両立できるものでなければならない。第二原理：社会的・経済的不平等は、次の二つの条件を満たすよう配置されなければならない。(a)[格差原理] 公正な貯蓄原理と両立する限りにおいて、最も恵まれない人々の利益を最大化しなければならない。(b)[公正な機会均等原理] 機会の公正な平等という諸条件のもとで、すべての人びとに開かれた職務と地位に伴わなければならない。第一優先法則(自由の優先性)：正義の原理は辞書的な順序でランク付けされなければならない。そのため、自由は自由のためだけに制限されうる。これには次のケースがある。(a) 広範囲でない自由の制限は、すべての人によって共有されている総合的な自由のシステムを強化しなければならない。(b) 平等な自由の制限は、自由がより少ない人々にとって受け入れられるものでなければならない。第二優先法則(効率性と福祉に対する正義の優先)：正義の第二原理は、効率性の原理や利益の総計の最大化の原理に対して、辞書的に優先する。そして公正な機会は、格差原理に優先する。これには、二つのケースがある。(a) 機会の不平等は、機会のより少ない人々の機会を高めなければならない。(b) 過剰な貯蓄率は、この困難を負う人々の負担を軽減するためのバランスを要求する。一般的構想：すべての社会的基盤財 - 自由、機会、収入と財産、そして自尊心の基盤 - は、それらの財のいくつか、あるいはすべての不平等な分配が最も恵まれない人々の利益とならない限り、平等に分配されなければならない。」[Rawls 1971: 302-303] なお、『正義論』の改訂版[Rawls 1999] および(それを元にした)邦訳では、「一般的構想」の部分が削除されている。
- (2) ロールズ『正義論』の政治哲学的な意義と影響力を示すエピソードとして、最も有名なものは『アナーキー・国家・ユートピア』におけるノージックの賛辞 [Nozick 1974: 183] である。しかしここではむしろ、むしろ実証主義的な政治学者であるロバート・ダールによって書かれた、アメリカ政治学の基本的なテキストとして

定番となっている『現代政治分析』第四版への「はしがき」を引用しておきたい。「この版は、最近における重要なそして今後も持続することを希望している変化、すなわち英米での政治哲学あるいは規範的な政治理論の復興を反映している。1963年に初版が書かれたとき、もっとも急速かつ重要だと思われていた変化は、実証的な政治分析の分野でうまれつつあった。...だが、1971年のジョン・ロールズによる『正義の理論』の出版がこの本の評価は別としても、少なくとも英語圏での政治哲学の分野において新しい著作が噴出する時代の幕を開けたことは疑いない。...この版のために、私は、政治哲学の衰退と最近の復活を説明する新しい章(第九章)を設け、『正義の理論』を、以後この分野での発展を展望する出発点として用いている。」[Dahl 1991=1999: x-xi]

- (3) この区別は、後に考察する『満たされざる民主主義』について、サンデル自身が次のようにその哲学的意図と歴史的意図を区別している点からヒントを得ている。「この本においては哲学的議論と歴史的議論を行った。その哲学的主張とは、手続き主義的リベラリズム 善き生について競合するヴィジョンに関して、政府は中立でなければならない、という政治理論 は不適切である、というものである。歴史的な主張とは、過去半世紀において、手続き主義的リベラリズムは徐々にアメリカにおける政治的議論の言語を規定してゆき、共和主義的なシティズンシップと自由の理解を締め出し、支配的な公共哲学として普及するに至った、というものである。」[Sandel 1998: 319]
- (4) ロールズ『正義論』が開拓した新しい政治哲学的地平は、本邦においても田中成明、塩野谷裕一、藤原保信、井上達夫、川本隆史、渡辺幹雄らをはじめとする、優れた研究者たちによって受け継がれ、極めて豊かな研究を生み出し続けていることはいうまでもないであろう。中でも筆者は渡辺幹雄の極めて緻密なロールズ研究 [渡辺 2000] に多くの示唆をうけた。
- (5) この点については邦語文献では [川本 1997] が最も詳しく論じている。
- (6) この二つの保守主義とそれらの攻撃によるリベラリズムの苦境については、何よりも [佐々木 1993a, 1993b] を参照されたい。あるいは [Edsall 1991=1995] [Dionne 1991] [中野 1999c] 等も参照されたい。また承知のとおり、ロールズを批判的に継承しつつ独自の最小国家論を構築したノージックの『アナキー・国家・ユートピア』は、アメリカの政治史においてはこの経済的保守主義の理論的支柱の一つとして受容された。ノージック自身がこの反省から、後に自らのいわゆるリバータリアニズムの主張を大幅に撤回・修正 [Nozick 1989: 286-302] したことは川本 [川本 1995: 53] によって指摘されている。
- (7) いわゆる「新保守主義」には多様な解釈が存在するが、ここでは経済的保守と社会的保守の融合体、という標準的な解釈を採用したい。新保守主義に関する古典的な研究としては、[Seinfels 1979] [佐々木 1993a] 等を参照されたい。

サンデルのロールズ批判とロールズの応答： 哲学から政治へ

次に、このロールズ『正義論』に対するサンデルの批判と、それがもたらしたロールズの理論転換について考察してみたい⁽¹⁾。リベラル・コミュニタリアン論争に関しては、分配的正義の妥当性、普遍性概念、善と共同体の関係性、政府の中立性、など多様な論点が多く論者によって議論されてきた。しかしこの論争の出発点とされ、また最も中心的な論点の一つとされてきたのが、『自由主義と正義の限界』におけるサンデルのロールズ『正義論』批判の焦点であった、「自己 (self)」概念の問題である⁽²⁾。そこでサンデルは、「哲学的人間学 (philosophical anthropology)」の視点からロールズ『正義論』を分析し、そこで前提とされている自己概念を「負荷なき自己 (unencumbered self)」として批判したのである。『自由主義と正義の限界』におけるサンデルのロールズ批判を、その自己の問題を中心に要約すると次のようになるであろう。

1. ロールズの正義論の中心的なテーゼは「善に対する正 (権利) の優先 (priority of right over good)」である。

2. そのテーゼは、目的に優先して与えられる自己の概念に依拠しており、そこでは自己の境界が前もって決定され、その範囲内で欲望や欲求が選択される自己が前提とされている。
3. しかし、そのような自己概念における反省 (reflection) は、行為者の欲求だけに注目するような反省にとどまり、「自らがいかなる存在であるか」といった自己のアイデンティティの深い次元、自己にとって本質的な善の概念に関する反省が行われる可能性を失っている。
4. そのような自己は、「全く性格も、道徳的深みもない人格」=「負荷なき自己」であり、それは「自由になるどころかその権能が剥奪されて」おり、その理論が本来目指していた善の「自由になるための大望と矛盾」[Sandel 1982=1999: 289-290] する⁽³⁾。

また、他のコミュニタリアンとされる論者たち、例えば、テイラーやマッキンタイアも、少なくとも1970年代後半から1980年代初頭にかけて出版された論文や著作においては、ロールズ及び現代リベラリズムにおいて前提とされている自己概念をその批判の中心的な対象としていた。例えばテイラーは、現代リベラリズムにおいて前提とされている自己像が、原子論 (atomism) 的な存在論に基づいているとして批判した [Taylor 1985=1994, 1989] また、マッキンタイアは、現代のリベラリズムとその文化が、「徳」の概念が失われた「情緒主義 emotivism」に基づく自己概念を前提としているとして批判したのである [MacIntyre 1984=1993] このように主に1980年代初頭において展開されたコミュニタリアニズムによるリベラリズム批判は、同様にコミュニタリアンの一人とされるウォルツァー自身が述べているように [Walzer 1995] 主に哲学的な視点からその自己概念を批判するものであった⁽⁴⁾。

このようなコミュニタリアンらによるリベラリズムあるいは『正義論』の自己概念批判に対して、ロールズはどのように対応したのであるうか。クカサス=ペティットが主張するように [Kukathas & Pettit 1990=1996: 202] サンドルらの自己論に対する批判が、ロールズの理論的転回を決定的なものにした、と筆者は考えている。彼らの批判に対するロールズの応答はある意味驚くべきものであった。なぜならその応答は、これらの批判に対して自らの自己概念の擁護あるいは変更を行う、といったものではなく、むしろ「自己」の問題を「形而上学的」あるいは「哲学的」な問題とみなし、自らのリベラリズムにおいてはこういった「形而上学的」、「哲学的」な問題に関する考察を回避し、その基本構造を彼のいう「政治的」なものに限定するという、「回避の方法 method of avoidance」[Rawls 1999: 395] を採用する、というものだったからである⁽⁵⁾。さらにロールズは、「合理的選択理論」に代表される個人主義的な理論装置を放棄 [Rawls 1999: 401n] し、「原初状態」を単なる「表象の装置 a device of representation」とみなすことによって、自己概念の問題といった哲学的な問題へのコミットをあたかも「モノポリーをプレイする際と同様に」に回避できる、と主張したのである。

「...この[原初]状態をシミュレートすることによって、われわれの推論は、もはや自己の本性に関する形而上学的教説にコミットする必要はない。それはあたかも、モノポリーといったゲームをプレイする際に、われわれが自分をウィナー・テイク・オールを恐るべき闘争にコミットしていると考えerる必要がないのと同様である。」[Rawls 1999: 403]

このことは同時に、ロールズが、その理論の目的自体をも根本的に転換し、『正義論』に続く彼の著作『政治的リベラリズム』(1993) より正確には論文「公正としての正義 形而上学的ではなく政治的な」(1985)において、『正義論』における「カント主義的リベラリズム」から「政治的リベラリズム」へ理論的転回を行うことを意味した。その転換とは、『正義論』における「功利主義の克服」から、「包括的教説間における(重なり合う)合意形成と安定性の維持」への転換である。つまりロールズは、現代における多様な「道徳的な包括的教説 reasonable comprehensive doctrine」の共存という「道徳的な多元性の事実」[Rawls 1996: xvii] がまさに否定し得ない事実として存在する以上、リベラリズムの正

統性の基盤はもはやカントやミルのリベラリズム、また自らの著作『正義論』(特にその第三部)がそうであったような、自己や世界に関する倫理的・形而上学的な包括的教説に求めることはできない。つまり、現代のリベラリズムは、確固とした自己概念や世界観を前提とするという意味での哲学的・倫理的リベラリズムではありえないし、またあるべきではない。ロールズによれば、現代において唯一可能なリベラリズムは、自己概念を巡る議論といった哲学的な議論を回避し、西欧における宗教的寛容の歴史とアメリカ合衆国における「政治的伝統」それ自体を焦点とした包括的教説間の「重なり合う合意 overlapping consensus」に正統性の根拠を求めるリベラリズムである。

「...公正としての正義が民主主義社会のための正義の政治的構想であることを意図している限り、それは立憲的民主政体の政治的諸制度とその解釈の公共的伝統に内在した基本的な直観的理念のみから導出されることを試みるのである。公正としての正義が政治的構想であるのは、部分的にはそれが特定の政治的伝統の内部から出発するからである。われわれは、この正義の政治的構想が少なくとも「重なり合う合意」とよびうるものによって支持されることを期待する。」[Rawls 1999: 390]

つまり、『正義論』における社会契約論的な理論装置が放棄された現在、ロールズにとってこの「政治的伝統」に内在した「直観的理念」とそれに基づく「重なり合う合意」こそが、「形而上学的ではなく政治的な」リベラリズム、つまり「政治的リベラリズム」を最終的に正当化するものとなるのである。

ここにおいてわれわれは、上述したわれわれの表現によれば、ロールズがその「政治的リベラリズム」への理論転換において、その正義原理の「正当化」それ自体を(社会契約論やカント的人格概念といった)「政治哲学」的なものから「特定の政治的伝統」に依拠する「政治史」的なものへと転回した、と解釈することができる、といえよう。ここにはもちろん、政治哲学的に極めて重要な問題が多数含まれており、このことについても既にさまざまな議論が生じている⁽⁶⁾。しかし、われわれが本論文において注目したいのは、むしろこの転換がもたらした「政治(史)的帰結」である。これについて検討する前に、まずロールズの転回に対するサンデルの応答、そして両者の「政治」に関する観念の差異について考察してみたい。

- (1) もちろんこの論争に関して既に無数の著作・論文が出版されているとはいえ、ロールズ本人はサンデルや他のコミュニタリアンからの批判に明確に回答していない(数箇所ですら簡単に言及しているが、どちらもごく簡潔で否定的なものである [Rawls 1993=1996: xixn, 1999: 403n]) ために、この論争の意義あるいは論争の存在自体を疑う議論もあるが、ここではこの論争がロールズの理論転換に大きな役割を果たしたという視点から再構成してみたい。
- (2) 本論文の主眼はリベラル・コミュニタリアン論争全体の詳細な検討ではなく、むしろサンデルの『満たされざる民主主義』とロールズの『政治的リベラリズム』における議論の地平の転回に焦点をあてたものであるため、ここではその全体像について詳しくは検討しない。これについては、[Avineri & de-Shalit 1992] [Mullhall & Swift 1992=1996] , [藤原 1993] , [川本 1995] , [井上 1999a] , [中野・坂口 2000] などを参照されたい。
- (3) 一般的な理解と異なり、サンデルはロールズの『正義論』における自己概念を単に「個人主義的すぎる」として批判したのではない。サンデルのロールズ批判の核心はむしろ、テイラーの自己論を援用しつつ、『正義論』における自己は十全な主体のアイデンティティにとって不可欠な深い反省を不可能にする、という点を指摘することにあつた。

「[ロールズの] 行為者の欲求だけに注目するような反省と、欲求の主体にまで拡大され、そのアイデンティティを探究するような反省との相違は、チャールズ・テイラーが人間行為者を説明するさいに、『単に考量する者』と『強く評価する者』とを区別したこと、部分的に対応している。...ロールズにとって、自らがいか

なる欲求をもつかに関する反省よりも、むしろ『自らがいかなる存在であるか』に関する反省がなされる可能性はない」[Sandel 1996=1999: 261] この点については[中野 1998b]も参照されたい。

- (4) もちろん、その後のテイラーやマッキンタイア、そしてウォルツァーらの議論は、単にリベラリズムの自己概念の批判にとどまるものではなかった。彼らの議論のその後展開については、特にテイラーに関するものとしては、[中野 1999a] [田中 1996,1997] あるいはコミュニタリアニズム全体の議論と運動の広がりについては[中野・坂口 2000] [菊池 2001]等を参照されたい。
- (5) さらにロールズは以下のように述べている。「立憲民主主義における正義の公共的構想は、論争的な哲学的・宗教的教説から可能な限り独立しなればならず、そのような構想を構成するために、われわれは、哲学自体に寛容の原理を適用する。つまり、正義の公共的構想は政治的であるべきであり、形而上学的であってはならない。」[Rawls 1999: 388]
- (6) このロールズの転回、いわば歴史主義的転回について同様の指摘はクカサス=ペティットのみならず井上達夫ら多くの論者によって既に指摘され、その多くはこの転回を厳しく批判している。例えば、クカサス=ペティットは、ロールズのこの転回は「政治哲学の抹殺」を目指している、と批判している。「…最近の転回でロールズは、不幸な方向に転換した、と私どもは考える。…ロールズ主義哲学は自分のことを、多くの競い合う政治哲学の一つにすぎないと考えることがもはやできないのである。…しかし、逆説的なことに、こうした政治哲学の構成は、もしそれがうまくいった場合には、政治哲学を抹殺することになるのである。というのはその第一次的関心が、諸々のもっとも根本的な論争を「政治的議題設定の圏外に」出してしまうことで政治的議論を終わらせる、ことにあるからである。」[Kukathas=Pettit 1990=1996: 225-226]

サンデルの再批判と「政治的転回」の差異

このようなロールズの「政治的リベラリズム」への転回に対し、サンデルもまた、新著『満たされざる民主主義』において、ロールズとは異なる形で自らの議論を「政治」的な方向へと転回させた。サンデルの理論的転換は、ロールズの「政治的リベラリズム」への転換に対する彼なりの応答であると解釈できる。なぜなら、彼の著『満たされざる民主主義』の主眼は、『自由主義と正義の限界』ではそうであったようなロールズの「政治哲学」としてのリベラリズム批判ではなく、むしろロールズがその「政治的リベラリズム」の正統性の根拠とするアメリカ合衆国の「政治史」における「公共哲学(public philosophy)」⁽¹⁾としてのリベラリズムの「政治的伝統」そのものに対する批判であるからである。ここでは第一に、ロールズが依拠するアメリカの法的・政治的伝統が歴史的に検討され、そこにおける多様なコンフリクトが明らかされることによって、合衆国の政治的伝統をリベラリズムの正統性の根拠とするロールズの歴史主義的な姿勢に対して批判がくわえられる。つまりサンデルによれば、合衆国の政治的伝統というものは、ロールズが前提とするように決してリベラリズム一枚岩ではなかったのであり、それは建国当時からリベラリズムの伝統と共和主義的伝統の闘争の歴史として描かれるべきものである。公共哲学としてのリベラリズム 彼はこれを正義の役割を正・権利(right)の「手続き」に限定するところから特に「手続き主義的リベラリズム procedural liberalism」と名づける と共和主義は、それぞれ自由、善、政府の役割、の三点に関して次のように対照的な特徴をもっている。まず公共哲学としてのリベラリズムは、

1. 自由の理念を目的に先行して存在する自己の選択の自由、つまり主意主義的(voluntarist)な自由として理解する。
 2. 権利は常に善に対して優先する。
 3. 政府は常に多様な善に対して中立的でなければならない。
- それに対し、公共哲学としての共和主義は、

- 1'. 自由を市民による自己統治 (self-government) とみなす。
- 2'. コミュニティにおいて共有される共通善を重視する。
- 3'. 自己統治に必要な市民の徳を育成するという、「陶冶のプロジェクト」を政府の役割と見なす。

サンデルによると、この公共哲学としての共和主義は、合衆国においてその建国当初から 20 世紀初頭にかけて、当初の圧倒的な影響力を徐々に失いつつも、最高裁の判決や連邦政府の政策に哲学的根拠を与える公共哲学として一定の地位を保ち続けてきた。その衰退が決定的なものとなり、リベラリズムが唯一支配的な公共哲学となり得たのはニューディール期以降に過ぎない、とサンデルは主張する。さらにサンデルは、公共哲学としてのリベラリズムが、70 年代以降のアメリカ国内外の諸問題に対して解決する能力をもたなかったことが多くの市民による「民主主義の不満 democracy's discontent」を募らせ、そのことが結果的に保守主義による政治的空間と公的言説の圧倒的な支配をもたらしてしまった、とみなす。そしてサンデルは、このようなリベラリズムの苦境と保守主義の圧倒的な支配に対し、共和主義的伝統を新たな公共哲学として復活させることの必要性を説くのである⁽²⁾。

もしこのようなサンデルによるアメリカ政治史の再解釈が正しければ、ロールズの「政治的リベラリズム」は窮地に立たされることになる。なぜなら前述したように、その「政治的リベラリズム」は、(西欧における宗教的寛容の歴史と) 合衆国の政治的伝統をその正統性の最終的な根拠とするものであったからである。そこでは、合衆国においてリベラリズムの理念が「公共的伝統に内在した基本的な直観的理念」に基づいていることが前提とされていた。しかしサンデルの議論が正しければ、リベラリズムは合衆国において決して唯一の「公共的伝統」あるいは「公共哲学」ではなかったのであり、またその理念は常にライバルの公共哲学であった共和主義と競合・対立関係にあった、ということになる。だとすると、リベラリズムの理念を「公共哲学に内在した直観的理念」として前提とし、それを焦点とすることによって包括的教説間の「重なり合う合意」を得ることによって政治的リベラリズムの正当化を果たそうとするロールズの試みは、その足元から崩壊することになってしまう。つまりサンデルは、アメリカ立憲政治史の伝統の検討とそこにおける共和主義的公共哲学の伝統の分節化という、いわば「搦め手」からの攻撃を行うことによって、ロールズの政治的リベラリズムがよって立つ正統性の根拠を根本的に揺るがし、その正当化の失敗を最終的に証明しようとしたのであった⁽³⁾。

以上のようなロールズとサンデル両者の議論の位相の転換をわれわれは、リベラル - コミュニタリアン論争の「政治的転回」(あるいはわれわれの用語で言えば「政治史」的転回)とよぶことができる、と考える。ロールズはサンデルによるその自己概念批判を受けて、そのリベラリズムを「政治的リベラリズム」へと理論転換した。またサンデルも、このロールズの転換に回答する形で、「自己」の問題から合衆国の「政治的」伝統の検討および共和主義という古くて新しい「政治構想」の分節化、といった問題へと議論の焦点を移行させたのである。両者の転回はどちらもある意味で「政治的」であるのは間違いないが、その転回の具体的な内容は全く異なるものであることを注意しなければならない。ロールズの政治的転回なるものは、形而上学的・倫理的議論を回避するために、西欧及び合衆国の「政治的伝統」にリベラリズムの正統性の根拠を求めるものであった。そしてそこには、後に詳しく検討するように形而上学的・倫理的な議論のみならず、真に「政治的」な議論をも回避しようとする「脱政治化」、あるいは「脱政治的転回」ともいべき問題が出現しているように思われるのである⁽⁴⁾。

他方、サンデルの政治的転回は、ロールズ同様、論争の地平を自己に関する哲学的・形而上学的な議論から政治的な議論の地平へ移行させることを目指すものであるものの、ロールズのように単に伝統や合意概念を持ち出すことによってそれをなそうとするものではない。またサンデルの転回は、リベラリズムと共和主義という二つの公共哲学の抗争の歴史を分節化することによって、合衆国の政治的伝統

内部における直観的理念なるものが一元的なものではないことを明らかにし、ロールズの「政治的リベラリズム」の正統性に重大な疑問を投げかけたことにとどまらない。彼の転回はさらに、実際の最高裁の判例や政策を巡る法的・政治的な議論、さらには最高裁判決をめぐる闘争や社会運動の展開、といったリアル・ポリティクスにおける諸問題へと論争の地平を大胆に拡大させ、共和主義をリベラリズムに代わるオルタナティブな公共哲学として復活させることを目指す、というものでもあったのである。その意味でサンデルの「政治的転回」は、ロールズのそれとはある意味全く逆に、極めてオーソドックスだが同時に恐ろしく野心的な意味において、政治思想のラディカルな「政治化」を目指したものである、として理解することができるのではないだろうか。

- (1) サンデルは「公共哲学」概念を次のように定義している。「公共哲学を、私は以下のような意味で使用する。それはわれわれの実践に内在する政治理論であり、またわれわれの公的生活を導くシティズンシップと自由に関する諸理解である。」[Sandel 1996: 4]
- (2) これらサンデルの『満たされざる民主主義』における議論については詳しくは、[Sandel 1996=1999] [中野 1998a] [駒村 1997] 等を参照されたい。
- (3) もちろんサンデルのこの主張には多くの議論の余地が残されている。これらの議論に関しては、[Allen & Regan 1998] に含まれている諸論文を参照されたい。
- (4) このロールズの転回を渡辺は次のように簡潔に表現している。「すなわち、『正義の理論』では、様々な包括的構想が存在する空間（それらを包括する空間）が「政治的」空間であり、かかる構想の焦点が、重なり合うコンセンサス - 市民的不服従に関する議論を想起されたい - であった。そして正義の原理とは、かかる政治的空間を貫徹する原理であった。これに対して、『政治的リベラリズム』では、様々な包括的教説が重なり合ったところが「政治的」空間である。そして正義の原理とは、かかる重なり合いの空間だけを支配する原理である。換言すれば、『正義の原理』では、「政治的」はすべてを含む空間として - いわば様々な包括的構想の「論理和」として - 広く捉えられていたが、『政治的リベラリズム』では、様々な包括的構想の「論理積」だけが「政治的」とみなされるのだ。」[渡辺 2000: 141-142]

政治的転回がもたらした諸問題

次に彼らの「政治的転回」がもたらした意義と問題について考察してみたい。まず、ロールズの転回についてだが、彼の転回がもたらした問題は多くの論者によってすでに指摘されている。サンデル [Sandel 1996=1999] のみならず、ジョン・グレイ [Gray 1997]、クカサス=ペティット [Kukathas & Pettit 1990=1996]、井上達夫 [井上 1999a, 1999b] らが指摘しているのは、ロールズが「重なり合う合意」と「安定性 stability」つまり多様な包括的教説間の平和的な共存の名の下に、分配的正義や個人の権利の範囲、宗教的寛容といった真に「政治的」な諸問題に関する考察を回避あるいは放棄している、という問題である。われわれはなかでも、主に「政治史」的な問題として、次の二つの点を指摘しておきたい。一つはロールズが、自己の問題といった哲学的な問題を回避するのみならず、『正義論』の最も重要な論点であった「格差原理」の正当化をも極端に縮小、あるいはほとんど回避している、という点である。確かに『政治的リベラリズム』においても、「正義の二原理」自体は表現の若干の変化はあるものの、その基本的な形態はそのまま維持されている⁽¹⁾。しかしその原理の「正当化」に関する議論には驚くべき変化が見られる。まず格差原理は、彼のいう「立憲制の本質要素 constitutional essentials」から除外されてしまっている [Rawls 1996: 228-9]。これは、格差原理に関して合意を得ることが困難であることを、ロールズが認めてしまっているからである [Rawls 1996: 229]。さらに、ロー

ルズ自身が格差原理の合理的選択理論による正当化を放棄した現在、なんとその正当化は各人格間の平等に関する「直観的考察 intuitive considerations」[Rawls 1996: 282] のみにゆだねられることになってしまっている。多様な議論の焦点となってきた格差原理が「直観的考察」のみによって正当化されるとは思えず、またこれほど議論の焦点となってきた原理に関して、「政治哲学」的にも「政治史」的にも「重なり合う合意」が得られるとは思えない。『政治的リベラリズム』において、彼が極めて重視するようになった理念の一つに社会の「安定性」があるが、政治哲学的には社会的選択理論からのいわゆる「マキシミン原理」に対する批判、また政治史的には保守主義による福祉国家と「大きな政府」への批判において、まさに政治的な論争とコンフリクトの焦点となり続けてきた格差原理の正当化を、ロールズが社会の「安定性」を優先するがゆえに、回避あるいは事実上放棄してしまったとするならば、その正義論は大きく後退したといわざるを得ないだろう⁽²⁾。

もう一つの点は、「安定性」と「市民的不服従」の関係性についての問題である⁽³⁾。『政治的リベラリズム』には、『正義論』においては主要なテーマの一つであった「市民的不服従」に関する記述がほぼ完全に姿を消している。ここには、政治体制の安定性と秩序を重視するようになったロールズ自身の政治的姿勢の保守化が現れているように思われる。もちろん政治哲学において、安定性や秩序を重視することは必ずしも保守主義や権威主義を意味するものではない。しかしハーバーマスが述べているように、立憲民主主義体制における秩序や安定性について考察する際、その体制がどの程度「市民的不服従」を許容するか、という問題は決して付随的な問題ではなく、それがどれほど寛容で開かれた真に民主主義的なものであるか、あるいは極めて権威主義的な法実証主義に陥った保守的なものであるか、を検証する本質的な「テストケース」[Habermas 1985=1995] になる。しかもこのような議論は前述したように、ほかでもないロールズ自身が公民権運動やベトナム反戦運動で合衆国が激動のさなかにあった1966年において、「市民的不服従の正当化」と名づけられた論文を発表することによって開始され、定着した議論なのである。ロールズはそこで「市民的不服従」を単に権威に対するアナーキーな反抗として賞賛していたのでは決してなく、むしろ「立憲政体におけるひとつの安定化装置であり、それを一層強固な正義にかなったものにするのに役立つ」[Rawls 1999=1979: 212] として理解し擁護していたのである⁽⁴⁾。「正統な市民的不服従が国内の平和を脅かしていると思われるような場合、責任は、異議を申し立てている人びとにあるというよりはむしろ、そのような敵対を正当化するような権威や権力の濫用を行っている人たちにあるのである」[ibid. 218] とまで述べていたロールズが、『政治的リベラリズム』ではこれほど社会の「安定性」を強調しつつ、「市民的不服従」についてほとんど言及していないのは、単なる偶然とは思えない。もし、今世紀を代表するリベラリズムの代表的論者、さらには少なくとも合衆国においてはカントやミルと並ぶリベラリズムの象徴的哲学者とされてきたロールズが、社会の「安定性」の名のもとに、「格差原理」同様「市民的不服従」の正当化をも事実上回避あるいは放棄してしまったとするならば、その意味するところは極めて重要であると思われる。つまり「政治哲学」的には、個人の自由と社会の平等を理論的に両立させようとした現代リベラリズムの代表的な試みの一つが失敗したことを意味しているのであり、また「政治史」的には、一方でロールズの「格差原理」の正当化の回避は財の分配と平等を拒否する「経済的保守」に対するリベラリズムの敗北、他方で「市民的不服従」の正当化の放棄は社会の秩序と権威を重視する「社会的保守」に対するリベラリズムの敗北、を象徴しているのではないだろうか。だとすればロールズの政治的転回は、「政治哲学」そして「政治史」双方において、われわれに極めて深刻な問題を投げかけているように思われるのである。

では次にサンデルの政治的転回について考察してみたい。彼の政治的転回には、ロールズのそれとは異なると同時にその失敗を奇妙な形で補完するような、ユニークな意義と問題が存在するように思われ

る。サンデルの転回の最も大胆な点は、共和主義を、ポーコック [Pocock 1975] スキナー [Skinner 1978] らのように政治思想上の重要な学説として、あるいはバーナード・ベイリン [Beilyn 1965] らのように歴史学の視点から合衆国の建国に影響を与えた思想として評価するのみならず、現代アメリカの現実政治における「公共哲学」として復活させようとする点にある。その意味において彼の転回は極めて「政治的」なのである。その意義をロナルド・ベイナーは、まさにアメリカの「政治史」的な観点から次のように高く評価している。

「サンデルの観点からすれば、[ロールズ、ドゥオーキンらの] ネオ・カント主義的リベラリズムの分節化は、大規模な道徳的・政治的帰結をもたらし、このことが実際に現代の政治的状况を致命的な形で形成しているのである。...その正誤はともかく、[中立的・手続主義的] リベラリズムは1960年代から70年代にかけての動乱の時代において、アメリカの市民が感じた道徳的関心や文化的不安に無関心であるとみなされるようになった。レーガン主義的保守主義者はアメリカのリベラリズムを道徳的に無関心で判断を回避する文化のイデオロギーとして描くことによってアメリカのリベラリズムの信用を徹底的に失墜させることに成功した。リベラリズムと判断回避主義 (nonjudgmentalism) の連結は、ほぼ一世代に渡って民主党に対する政治的信頼性を失わせることになったのである...。...もし平等主義者と中道左派が自己の立場を提示する際、手続主義的中立主義者の言語から距離をとり、サンデルの市民的徳の概念に近い言語を採用するならば、このことはアメリカの左派に再び新しい理論的武器を提供することによって、現実的な政治的利益をもたらすことになるに違いない。」 [Beiner 1998: 7-8]

このようにベイナーは、ロールズの「政治的リベラリズム」とは逆に、そしてロールズ『正義論』がかつてそうであったように、サンデルの『満たされざる民主主義』がアメリカの左派に「新保守主義」に対抗しうる理論的武器を提供した、という大いなる「政治史」的意義を見出しているのである。つまりこの点については、次のような解釈が可能ではないだろうか。 においてわれわれは、ロールズ『正義論』が、「政治哲学」的には功利主義にかわる新しい正義の原理を構築したと同時に、「政治史」的にはアメリカのリベラル派・左派に「新保守主義」に対抗しうる理論的根拠を与えた、という二つの意義があることを論じた。現在の視点からこの二人の論争を振り返ると、われわれはここに奇妙な「ねじれ」現象を見て取ることができるようにおもわれる⁽⁵⁾。そのねじれとは、ロールズがその理論の正当化を政治史的なものに移行させることによって従来彼の理論がもっていたリベラルな側面の本質的な部分(格差原理や市民的不服従の正当化等)を縮小あるいは放棄してしまい、結果的に新保守主義に対抗しうるリベラリズムの公共哲学を構築するという政治史的な意義を失ってしまったの対し、当初「政治哲学」的な観点からロールズのリベラリズムを批判していたサンデルが、『満たされざる民主主義』において「政治的転回」を遂げることによって、共和主義を保守主義に対抗しうる左派・リベラル派の「公共哲学」として復活させ、当初ロールズ『正義論』がもっていた「政治史的意義」を継承しようとしている、という現象である⁽⁶⁾。またこのことは、サンデルの共和主義あるいは他のコミュニタリアンの理論が、イギリス労働党やアメリカ民主党の政治家たちに注目され、実際にその政策的提言が採用されている、ということによっても示されているようにおもわれる⁽⁷⁾。

しかしそこにはまた別の問題が残されている。それは、サンデルの共和主義が新保守主義やリベラリズムにかわる公共哲学として真に復活することができるか、という問題である。この点についてここでは、特にジェンダーの問題に焦点をあて、簡単に考察してみたい。

いうまでもなく、ジェンダーの問題は、人種やエスニシティの問題等と並んで、60年代以降合衆国の現実政治において、保守とリベラルの最も激しい争点となってきた問題であり、また政治思想や政治

理論研究においても、そのような政治的実践と関連しつつ、研究の進展が目覚ましかった領域である。リベラル・コミュニタリアン論争もその例外ではなく、フェミニスト的な視点から両サイドの議論に対する批判が展開されてきた。なかでもオーキンははじめとする多くのフェミニスト研究者たちは、サンデルが『自由主義と正義の限界』においてヒュームを援用しつつ、次のように述べている点について、家父長制的な家族を懐古的に理想化し、ドメスティック・バイオレンスに代表される家庭内での不正義の存在を無視している、として批判してきた [Okin 1998]

「例えば、多かれ、少なかれ理想的な家族の状況を考察してみよう。そこでは、人間関係は、大部分、自発的な愛情によって支配され、その結果、正義の環境が比較的少ない程度でしか優勢ではない。そこでは、個人の権利や公正な決定手続きがめったに援用されることがないのは、不正義がはびこっているからではなく、それらに訴えなくても、私の公正な取り分を要求する気がめったに起こらないほど、寛大な精神が埋め合わせをしているからである。…要点は、私は他の方法で得ることを、ただより自発的に得るということではなく、私が何を、何を当然得るかの問題が、この生き方の全般的文脈のなかでは、たんに比重が大きくないということである。さて、このむつまじい家族が、ある日不和になったと想像してみよう。利害が対立し、正義の環境がより厳格になっていく。以前の愛情や自発性は、公正や権利の遵守への道を譲る。…さてこのことに関して、われわれは何を考えるべきであろうか。正義の実現が、そのような状況に道徳的性格を十分に回復させ、それ以前との相違はただ心理学的なものに過ぎないと述べることができるだろうか。」 [Sandel 1982=1999: 93-94]

さらなる問題は、シャンレーが指摘しているように、サンデルが『満たされざる民主主義』においても、専ら「家族」を「負荷なき自己」の集合体とみなす現在の家族法とその背景にある手続き主義的リベラリズムの公共哲学の欠陥を指摘するにとどまり、上述したような批判に対する反論あるいは理論的修正を行うことをしなかった点にある [Shanley 1998]。サンデルはこの点について『満たされざる民主主義をめぐる議論』(1998)においてはじめて、これらの批判に対して自らが応答しなかったことが誤解を招く原因となったことを認め、また自らの共和主義が伝統的な家族形態の抑圧的な側面を無視するものではなく、ジェンダー間の平等の促進は共和主義者にとっても重要な課題である、と述べてはいる [Sandel 1998: 331-333]。しかしやはりシャンレーが指摘しているように、サンデルは、ジェンダー間の平等を実現するために必要な家族法や政策のあり方を、共和主義的かつオルタナティブな視点から具体的に提示しているわけではない⁽⁶⁾。これはジェンダーの問題に限らず、サンデルの共和主義が抱える次のような大きな問題の存在を示しているのではないだろうか。確かに、手続き主義的リベラリズムとそれに基づく法や政策では、女性の墮胎の権利、離婚後の配偶者に対する(経済的)責任、同性愛の公的な承認、あるいはマイノリティの文化の維持、といった問題は基本的に私的な権利あるいはプライバシーの領域に属する問題として処理されてしまうために、これらを公的で道徳的な問題として議論される契機が失われ、結果として貧困な理解と解決法しか生み出しえていない、というサンデルの指摘は正しいかもしれない [Sandel 1996: 91-119]。しかし、サンデルはルソー的な国家主義的共和主義と区別されるトクヴィル的な多元主義的共和主義を新たな共和主義として提示し、経済的不平等の是正、地方自治の活性化、あるいは公民権運動の再解釈、といった問題に関しては多元主義的共和主義に基づく新しい視点を提示しようとするものの [Sandel 1996=1999] 依然それらは抽象的あるいは単に示唆的なものが多く、特にジェンダーやセクシュアリティといった問題に関しては、彼の対案は不明瞭であるか、極めて貧弱なものにとどまっている。ここ数十年アメリカの政治史においてリベラルと保守の最大の争点となってきたこれらの問題に対してサンデルの共和主義が、リベラルでも保守でもない、新し

くかつ具体的な政治的対案を提示することができない限り、その共和主義は、いまだ理念あるいは政治的レトリックのレベルにとどまっている、といわざるを得なくなるだろう⁽⁹⁾。つまり、彼の共和主義が現代のアメリカ政治において、真にリベラルあるいは左派的な「公共哲学」となりうるかどうかは、今後の課題として残されたままなのである。

- (1) しかし、第一原理及び基本的自由の擁護に関する議論と比較すると格差原理についての言及は極端に少なく、わずかに数箇所ですら簡単に言及されるにとどまっている。2001年に出版されたロールズの『公正としての正義：再説』(2001)においては、格差原理やその正当化についてやや詳しく議論されているが、この著作は1980年代のロールズの講義の再構成を基礎にしたものであり、筆者は、1993年に出版された『政治的リベラリズム』をロールズの現時点での最終的な理論的到達点とみなし、それを考察の中心的な対象としたい。
- (2) クカサス=ペティットは、「正義の概念構成を自律性や個人主義に結びつけるのではなく、秩序に結びつける」ようになったロールズの姿勢を「ホッブスの」とよんでいるが [Kukathas=Pettit 1990=1996: 212] この点は筆者も同意するところである。また筆者はここには、正義論をめぐるアカデミックな論争のみならず、合衆国の現実政治においてもアフーマティブ・アクション問題をも巻き込む形で最も先鋭的な政治的闘争の焦点となってきた格差原理及び分配的正義の問題をいわばカッコに入れ、かわりに自らの正義論を第一原理及び機会均等原理に特化することによって、広範な「重なり合う合意」を得ようとした、というロールズのまさに政治史的な配慮がはたらいっているのではないかと考えている。
- (3) この問題については [川本 1995] においても論じられている。
- (4) また、政治史的観点からしても、『正義論』出版当時よりも現在のほうが合衆国の政治的安定性は差し迫った危機にある、とみなす根拠はほとんど存在しないように思われる。もしあるとすれば、いわゆる多文化主義の進展だが、そのことを「進歩」ではなく「社会の秩序と安定性の「危機」とみなすのは、ハンチントン [Huntington 1996=1998] やシュレジンジャー [Schlesinger 1992=1992] のような新保守主義者の典型的な特徴である。
- (5) この点については [中野 1999c] も参照されたい。また、この「ねじれ」はある意味、アメリカ合衆国のリアル・ポリティクスと知識人の関係をその外部から見た際起こる現象であることも指摘しておかなければならない。なぜなら、ロールズとサンデルは共に、アメリカの現実政治においては少なくとも共和党ではなく民主党を支持しているという点においてリベラル・左派に属しているときみなされており、彼らのいわゆる「リベラル・コミュニタリアン論争」は基本的に、現実政治における「リベラルと保守(あるいは民主党と共和党)」の対立と重なるものではない。むしろ両者の理論的な対立は現実政治の文脈においてはリベラル・左派内部の対立(あるいは主導権争い)にすぎない、とみなすこともできる。この点については特にキムリッカとサンデルの間で交わされた議論を参照されたい [Sandel 1988, 1998, [Kymlicka 1998]
- (6) またサンデル自身、次のように述べている。「公民権運動以降、リベラリズムは文化的保守主義者に政治的議論における最も有力な言語のいくつか 家族、コミュニティ、愛国心、道徳性、そして宗教 の圧倒的な占有を許してきた。これは単なる政治的レトリックの失敗にとどまらない。この敗北は、政治的想像力の貧困化を反映しており、さらには、手続き主義的リベラリズムの視野狭窄を反映しているのである。」 [Sandel 1998: 328]
- (7) この点については、特に [菊池 2001] を参照されたい。
- (8) この点については、 [Shanley 1998] 及び [中野 1998a] を参照されたい。付言すれば、ロールズもオーキンらの批判に回答する形で、家庭や私的なアソシエーションの領域においても女性が市民として持つ権利を侵害することは許されないと論じている [Rawls 1999: 595-601] 筆者はこのようなサンデルの共和主義における現代的な問題への具体的な取り組みの欠如を克服するためには、むしろ共和主義の本質についての「政治哲学」的な考察が再び必要になる、と考えている。
- (9) また、サンデル同様共和主義のリバイバルの影響を受けた論者達、例えばペティット [Pettit 1997] やパトナム [Putnam 1993,2000] らの議論と比較しても、その政策的提言の具体性の欠如はむしろ際立っている。また共和主義とは異なるが、かの有名なギデンスの『第三の道』 [Giddens 1998=1999] と比較すれば、その差異

は一層明らかになるように思われる。

おわりに

以上、ロールズとサンデルの議論の展開を中心に、リベラル - コミュニタリアン論争の政治的転回について考察してきた。もちろん、本論文は結論として、ロールズとサンデル、あるいは、リベラルとコミュニタリアンどちらがこの論争に勝利したか、といったことに関して最終的な判定を下そうとするものではない。むしろ、本論文が確認しておきたかったのは次の二点である。一つは、従来政治哲学研究の枠組において、リベラル - コミュニタリアン論争という形で対立的に捉えられてきたロールズのリベラリズムとサンデルの共和主義は、合衆国の政治史の文脈においては、「新保守主義」という新たな公共哲学の普及と拡大に対して、新たな理論的対抗軸、あるいは対抗的公共哲学を構想しようとしていた点において共通した要素をもっていたと解釈できる、ということである。もう一つは、にもかかわらず、両者の「政治的転回」の試みはいずれも、ある種の理論的・実践的後退を象徴するものとなってしまうか、あるいは大きな課題を残すものになってしまった、ということである。これらのことから筆者は、リベラル - コミュニタリアン論争、あるいはその「政治的転回」がわれわれに残した課題は、次のようなものであると考えている。それは、安易にこの論争を「止揚」したり、「乗り越え」たりしようとするのではなく、彼らの論争を、政治哲学と政治史が交錯する新しい地平からオルタナティブな公共哲学を構想しようとする試みとして理解し、継承することを求められている、ということではないだろうか。

既に翻訳があるものを引用する際、訳文・訳語を一部変更したことがある。

本論文は文部省科学研究費補助金による研究成果の一部である。

文 献

- Ackerman, Bruce, *Social Justice and the Liberal State*, Yale University Press, 1980.
- Allen, Anita & Milton Regan (ed.), *Debating Democracy's Discontent: Essays on American Politics, Law and Public Philosophy*, Oxford University Press, 1988.
- Beilyn, Bernard, *The Ideological Origins of the American Revolution*, Harvard University Press, 1965.
- Avineri & de-Shalit (ed.), *Communitarianism and Individualism*, Oxford: Oxford University Press, 1992.
- Beiner, Ronald, "Introduction: The Quest for a Post-Liberal Public Philosophy," in Allen & Regan (ed.), *Debating Democracy's Discontent*, Oxford University Press, 1998.
- Dahl, Robert, *Modern Political Analysis* 5th edition, Simon & Schuster, 1963=1991. (高島道敏訳 『現代政治分析』、岩波書店、1999年。)
- Daniels, Norman, *Reading Rawls: Critical Studies on Rawls' 'A Theory of Justice'*, Stanford University Press, 1975.
- Dionne, E.J., *Why Americans Hate Politics*, New York: Simon & Schuster, 1991.
- Victoria, David and Wolf, Clark (ed.), *The Idea of a Political Liberalism: Essays on Rawls*, Rowman & Littlefield, 2000.
- Dworkin, Ronald, *Taking Rights Seriously*, London: Duckworth 1977. (小林公他訳 『権利論』、木鐸社、1986)
- Edsall, Thomas B. with Edsall Mary D., *Chain Reaction: The Impact of Race, Rights, and Taxes on American Politics*, New York: Norton, 1991. (飛田茂雄訳 『争うアメリカ：人種・権利・税金』、みすず書房、1995年)
- 藤原保信 『政治理論のパラダイム転換：世界観と政治』、岩波書店、1985年。
- 『自由主義の再検討』、岩波書店、1993年。

- ・ (編) 『西欧政治思想史』、新評論、1995年。
- ・ Giddens, *The Third Way: The Renewal of Social Democracy*, Polity Press, 1998 (=佐和隆光訳 『第三の道：効率と公正の新たな同盟』日本経済新聞社、1999年)。
- ・ Gray, John, *Endgames: Questions in Late Modern Political Thought*, Polity press, 1997.
- ・ Huntington, Samuel P. = *The Clash of Civilizations and the Remaking of World Order*, Touchstone Books, 1996。(鈴木主税訳 『文明の衝突』、集英社、1998年)。
- ・ Harbermas, Jurgen, *Die Neue Unübersichtlichkeit*, Suhrkamp, 1985。(河上倫逸監訳 『新たななる不透明性』、松籟社、1995年)。
- ・ , *Fakitzität und Geltung: Beiträge zur Diskurstheorie des Rechts und Demokratischen Rechtsstaats*, Suhrkamp, 1992.
- ・ 井上達夫 『共生の作法：会話としての正義』、創文社、1986年。
- ・ 『他者への自由：公共性の哲学としてのリベラリズム』、創文社、1999年(a)。
- ・ 「普遍主義と文脈主義：哲学から歴史へ？」 『新・哲学講義：哲学に何ができるか』、岩波書店、1999年(b)。
- ・ 川本隆史 『現代倫理学の冒険：社会理論のネットワーキングへ』、創文社、1995年。
- ・ 『ロールズ：正義の原理』、講談社、1997年。
- ・ 菊池理夫 「英米のコミュニタリアニズムと地域政策」、『松阪大学地域社会研究所報』、13号、2001年、9-42頁。
- ・ 駒村圭吾(1997) 「公民的共和制構想と価値衝突：マイケル・サンデルを超えて」、『白鷗法学』、9号、1997年、85-146頁。
- ・ Kukathas & Pettit, *RAWLS: A Theory of Justice and its Critics*, Cambridge: Polity Press, 1990。(山田八千子・嶋津格訳 『ロールズ：『正義論』とその批判者たち、剋草書房、1996年)。
- ・ Kymlicka, Will, "Liberal Egalitarianism and Civic Republicanism: Friends and Enemies?," in Allen & Regan (ed.), *Debating Democracy's Discontent*, Oxford University Press, 1998.
- ・ MacIntyre, Alasdair, *After Virtue 2nd edition*, Nortre Dame: Nortre Dame University Press, 1981=1984。(篠崎栄訳 『美德なき時代』、みすず書房、1993年)。
- ・ Mullhall & Swift, *Liberals and Communitarians 2nd edition*, Cambridge: Blackwell, 1992=1996.
- ・ 中野剛充 「共和主義における『哲学』と『政治』：Michael J. Sandel, *Democracy's Discontents* を読む」、『*相関社会科学*』、7号、117-121頁、1998年(a)。
- ・ 「チャールズ・テイラーにおける自己：コミュニタリアニズムと個人主義」、『*ソシオロゴス*』、22号、61-79頁、1998年(b)。
- ・ 「チャールズ・テイラーの政治哲学：近代・多元主義的コミュニタリアニズムの可能性」、『*相関社会科学*』、8号 49-68頁、1999年(a)。
- ・ 「バーリンとテイラー：多元主義を巡って」、『*社会思想史研究*』、23号、158-171頁、1999年(b)。
- ・ 「二つのコミュニタリアニズム」、『*創文*』、410号、12-15頁、1999年(c)。
- ・ 中野剛充・坂口緑 「現代コミュニタリアニズム」、『*ポスト・リベラリズム：社会的規範理論への招待*』、有賀誠・伊藤恭彦・松井暁編、ナカニシヤ出版、2000年。
- ・ Nozick, Robert, *Anarchy, State, and Utopia*, New York: Basic Books, 1974。(嶋津格訳 『アナーキー・国家・ユートピア』、木鐸社、1992年)。
- ・ , *The Examination of life: Philosophical Meditations*, Simon & Schuster, 1989。(井上章子訳 『生のなかの螺旋：自己と人生のダイアローグ』、青土社、1993年)。
- ・ Okin, Susan Moller, *Justice, Gender, and the Family*, Basic Books, 1989.
- ・ Pettit, Philip, *Republicanism: A theory of Freedom and Government*, Oxford University Press, 1997.
- ・ Pocock, J. G. A., *The Machiavellian Moment: Florentine Political Thought and the Atlantic Republican Tradition*, Princeton: Princeton University Press, 1975.

- Putnam Robert D., *Making Democracy Work: Civic Traditions in Modern Italy*, Princeton University Press, 1993. (河田潤一訳 『哲学する民主主義：伝統と改革の市民的構造』、NTT 出版、2001 年)。
- , *Bowling Alone: The Collapse and Revival of American Community*, Simon & Schuster, 2000.
- Rawls, John, *A Theory of Justice*, Harvard University Press, 1971.
- , *Political Liberalism with a New Introduction and the "Reply to Habermas,"* Columbia University Press, 1993=1996.
- , *Collected Papers* (Samuel Freeman ed.), Harvard University Press, 1999(a). (田中成明編訳(部分訳)『公正としての正義』、木鐸社、1979 年)。
- , *A Theory of Justice (revised edition)*, Harvard University Press, 1999(b). (矢島釣次監訳 『正義論』、紀伊国屋書店、1979 年)。
- , Erin Kelly, *Justice as Fairness: A Restatement*, Harvard University Press, 2001.
- Ryan, Alan, "John Rawls," in Quentin Skinner (ed.), *The Return of the Grand Theory in the Human Sciences*, Cambridge: Cambridge University Press, 1985. (加藤尚武他訳 『グランドセオリーの復権：現代の人間科学』、産業図書、1988 年)。
- Sandel, Michael J., *Liberalism and the Limits of Justice 2nd edition*, Cambridge University Press, 1982=1996.= (菊池理夫訳 『自由主義と正義の限界(第二版)』、三嶺書房、1992=1999)。
- , "Democrats and Community," *New Republic*, Feb. 22, 22-23, 1988.
- , *Democracy's Discontent: America in Search of a Public Philosophy*, Harvard University Press, 1996. (中野剛充部分訳「公共哲学を求めて 満たされざる民主主義」、『思想』、904 号、岩波書店、1999 年)。
- , "Reply to my Critics," in Allen & Regan (ed.), *Debating Democracy's Discontent*, Oxford University Press, 1998.
- 佐々木毅 『現代アメリカの保守主義』、岩波書店、1993 年 a)。
- 『アメリカの保守とリベラル』、講談社、1993 年 b)。
- Schlesinger, Arthur, *The Disuniting of America: Reflections on a Multicultural Society*, New York: Norton, 1992. -(都置重人監訳 『アメリカの分裂：多元文化社会についての所見』、岩波書店、1992 年)。
- 塩野谷祐一 『価値理論の構造：効用対権利』、東洋経済新報社、1984 年。
- Shanley, Mary Lyndon, "Unencumbered Individuals and Embedded Selves: Reasons to Resist Dichotomous Thinking in Family Law," in Allen & Regan (ed.), *Debating Democracy's Discontent*, Oxford University Press, 1998.
- Skinner, Quentin, *The Foundations of Modern Political Thought* (2 vols.), Cambridge: Cambridge University Press, 1978.
- Steinfel, Peter, *Neoliberals*, Simon & Schuster, 1979.
- 田中成明 『現代法理論』、有斐閣、1984 年。
- 田中智彦 「両義性の政治学：チャールズ・テイラーの政治思想(1)」、『早稲田政治公法研究』53 号、293-323 頁、1996 年。
- 「両義性の政治学：チャールズ・テイラーの政治思想(2)」、『早稲田政治公法研究』55 号、213-244 頁、1997 年。
- Taylor, Charles (1985), "Atomism," *Philosophical Papers, II: Philosophy and the Human Sciences*, Cambridge: Cambridge University Press, 1985. (田中智彦訳「アトミズム」、『現代思想：リベラリズムとは何か』、青土社、1994 年)。
- , *Sources of the Self: Making of the Modern Identity*, Cambridge, Harvard University Press, 1989.
- Walzer, Michael, "The Communitarian Critique of Liberalism," in Amitai Etzioni (ed.) *New Communitarian thinking: Persons, Virtues, Institutions, and Communities*, Charlottesville: Virginia University Press, 1995.
- 渡辺幹雄 『ロールズ正義論の行方：その全体系の批判的考察 増補新装版』、春秋社、1998=2000 年。
- 『リチャード・ローティ：ポストモダンの魔術師』、春秋社、1999 年。

初期グレーム・ウォーラスの社会主義論 アリストテレス解釈との関連を中心として

平石 耕

本稿の課題

本稿の目的は、『政治における人間性』の著者として著名なグレーム・ウォーラス (Graham Wallas 1858-1932) の初期の政治思想、特に、そのフェビアン社会主義思想を、彼のアリストテレス理解との関連において、検討することにある⁽¹⁾。

周知のように、ウォーラスは1886年から1904年までフェビアン協会に所属し、特に、1888年から95年までは執行委員として活躍した。しかし、ウォーラスが当時どのような政治思想を温めていたかについての研究は、皆無ではないものの、体系的・実証的研究となると数少ない。これは、ウォーラス初期の原稿類が未整理で利用しにくく、かつ、シドニー・ウェップやジョージ・バーナード・ショーといった他のフェビアンと比べると豊富ではないために、彼の原稿を読んだだけでは当時の彼の思想の全体像が見えにくいことによると言ってもよい。

そこで、本稿では、これまで紹介されることの少なかったウォーラス初期の原稿・講演・論説類を参照しつつ、ウォーラスの初期社会主義の全体像を、そのアリストテレス理解との関連も含めて、掘り下げることが試みたい。時期としては、ウォーラスが社会主義者として公共の場での講演を始めた1886年から、彼が社会主義者を名乗ることに違和感を覚えるようになりフェビアン協会の執行委員をも辞任した1890年代中頃までを取り扱う⁽²⁾。

その際、ウェップやショー等ウォーラスと親しかったフェビアンの思想をも併せて検討することにしたい。というのも、この作業によって、断片的で相互関係や文脈を把握しにくい初期ウォーラスの原稿類の背後にある歴史的な文脈や問題関心を明らかにし、彼の初期思想の全体像を浮かび上がらせることができると考えられるからである。

しかも、筆者がこのような方法に立って初期ウォーラスの政治思想を解明しようと試みることには、一つの理由がある。それを通して、『政治における人間性』や『大社会』、更には『思考の技術』や『社会的判断』といった二十世紀に入って本格的に展開されるウォーラスの政治思想の淵源を捉えることができ、しばしば非体系的と評されるその思想を統一的に把握するための視座を得られると筆者が考えていることがそれである。しかし、本稿では、紙幅の都合で、ウォーラスの初期政治思想と後期政治思想との関連については十分に論じられないことを予めお断りしておかなければならない。

(1) 本稿において参照する雑誌、ウォーラスの原稿・講演・論説類などの一次資料について以下の略号を用いる。

[雑誌名]

FN : *Fabian News* ; *OC* : *Our Corner* ; *PS* : *The Practical Socialist* ; *TD* : *To-Day*

[原稿・講演・論説類]

以下はウォーラスが執筆したか彼の講演がレポートされたテキストである。W.P.の記載があるものはロンドン大学経済学政治学学校(LSE)の付属図書館(BLPES)のウォーラス文書(Wallas Papers. 以下W.P.と略記)に収

納されている。その頁番号は特に注意がない限り W.P. として付された頁番号である。

AWP : Aristotle on Wealth and Property in *TD*, Vol.10, No.56, July 1888, pp.16-20; Vol.10 No.57, Aug. 1888, pp.49-53.
No.56 掲載分を Pt.1、No.57 掲載分を Pt.2 とする。

CSG : The Conditions of Self-Government reported in *FN*, Vol.2, No.2, April 1892, p.5.

DS : An untitled lecture, W.P. File 1/84, undated, pp.259-80. ストッフフォード・ブルック主宰のベドフォード討論協会で使用されたもの。ウォーラスが自らを社会主義者と名乗っていることから時期は恐らく 1880 年代後半か 90 年代前半である。以下、便宜のために Defence of Socialism とする。

E : Education, W.P. File 1/83, 1886, pp.1-38.

LA : An untitled lecture, W.P. Box 25, undated, pp.32-55. 恐らく 1886 年に発表されたアリストテレスの『政治学』に関する講演のための原稿(日付については拙稿「グレアム・ウォーラスはアリストテレスをどう読んだか」『成蹊大学法学政治学研究』第 24 号、2001 年、80-1 頁を参照のこと)。便宜のため Lecture on Aristotle とする。なお、W.P. としての頁番号は記されていないので頁番号はウォーラス自身によるものである。

PDPS : Personal Duty under the Present System in *PS*, Vol.1 No.7, July 1886, pp.118-20; Vol.1 No.8, Aug. 1886, pp.124-5.
No.7 掲載分を Pt.1、No.8 掲載分を Pt.2 とする。

PS : Property under Socialism in *Fabian Essays*, London, 1948, pp.123-39.

T : On Tithe, W.P. File 1/84, 1886, pp.204-39.

WR : An untitled lecture, W.P. File 1/84, undated, pp.2-23. DS 同様、ベドフォード討論協会で講演されたもの。鉛筆で「1880 年代後半？」の記載がある。‘That as long as land and capital subject to private monopoly the reward of the individual worker will not permanently increase’ という長い題名が付されているが、便宜のために Wages and Rents とする。

- (2) 1895 年ごろにウォーラスが社会主義者を名乗ることに違和感を覚えるようになった事情については、Norman and Jeanne MacKenzie (ed.), *The Diary of Beatrice Webb: All the Good Things of Life*, London, 1986, Vol.2, p.81. を参照せよ。

ウォーラス初期社会主義の三つの淵源

1 . 社会経済的背景

ウォーラスや彼の周囲のフェビアン思想形成を考える際に見落とせない二つの歴史的背景がある。一つは社会経済的な背景であり、いま一つは精神的な背景である。

ウォーラス自身によれば、彼が公共の場で最初に講演を行ったのは 1886 年春、ウィリアム・モリス主宰の日曜講演会においてであった。彼は当時二十七歳、オックスフォードを卒業して四年半ほどの時期であるが、イギリス政治史では、ディズレーリの膨張主義的帝国外交政策に反対し自由主義的理念を掲げて 1880 年に発足したグラッドストーン自由党内閣が前年に倒れ、自由党が衰退し始めた頃である。経済史的には、イギリスは、米国やドイツといった新興工業国の台頭と第一次産品国からの食糧輸入の急増とにより、1850 年代の好況から転じて 1873 年から長い不況の時期に入っていた。

実際、この「大不況」は大量の未熟練労働者の失業をもたらし、イギリス社会に緊張と混乱とを引き起こしていた。例えば、1886 年 2 月にはロンドンのトラファルガー広場で失業者のデモが起きている。同じようなデモは翌年 11 月にも起き、これは結果的にデモ隊が警官隊に蹂躪されたため「血の日曜日事件」と称されることとなった。さらに、1888 年にはロンドンでマッチ工場の女工が、89 年にはガス労働者と港湾労働者とが、それぞれストライキを行っている。

こうした「大不況」下の状況に呼応して 1880 年代後半には失業問題への社会的関心が高まっていく。

しかし、既に、それより以前の80年代前半には「社会主義の復活」と言われる現象が生じていた。具体的には、1883年にH.M.ハインドマンがそれまでの民主連合を改めて社会民主連合を組織し、84年末にはウィリアム・モリスやベルフォート・バックスなどが『ジャスティス』の編集権問題や路線対立を理由として社会民主連合と袂を分かって社会主義連盟を結成した。また、フェビアン協会も、1883年暮れの萌芽的な時期を経て1884年1月に誕生する。これらの団体に参加した社会主義者達は、失業者を組織し、未熟練労働者主体の新しい形態の労働運動を組織していくことになる。

かくして、1880年代半ば、つまりウォーラスが公共の場で講演を行うようになった頃には、イギリスでは失業・貧困問題が大きく取り沙汰されていた。ウォーラス自身、カール・マルクス・クラブとして始まったハムステッドにおけるマルクスとブルドンの読書会に1884年冬から参加した後、86年5月にはフェビアン協会に入会し、社会経済問題と格闘することになる。

2. 精神的背景

こうした社会経済的な背景に加えて、大半が中・上流階級出身であるウォーラスや彼の知人の思想形成を考える際に考慮すべきもう一つの歴史的背景がある。それは、ダーウィニズムがキリスト教信仰に与えた衝撃である。ウォーラスが生まれた1858年は、チャールズ・ダーウィンが『種の起源』を世に問うた一年前にあたる。この『種の起源』に示された人間の祖先は猿だという含意は、当時のイギリスの中流階級で大きな影響力を持った福音主義の信仰を大きく揺るがした。というのも、儀式より個々人の信仰を重視し聖書中心主義を採る福音主義にとって、人間の祖先を猿と見なすことは、人間を理性的存在としての墮天使と考えることを否定するだけでなく、この見方の前提である神による創造の七日間、つまり『創世記』の冒頭をも否定することになるからである。勿論、ダーウィニズムだけがイギリスにおけるキリスト教信仰を衰退させたわけでは決してない。事実、キリスト教は十九世紀後半以前から衰退し始めていた。しかし、やはり、ダーウィニズムはウォーラスらの世代に大きな影響力を持っていたと言える。それは、『種の起源』がルター以来の精神的革命を惹起したというエドワード・ピーズの証言からも察せられる⁽³⁾。

このように、ウォーラスと同世代の人々の中には、ダーウィニズムの影響を一つの契機として信仰を捨て、無神論者や不可知論者となった者が数多く存在した。ここで重要なことは、進化論が信仰の基礎を崩した結果、信仰に代わって生活の核をなす新たな知的体系もしくは精神的羅針盤が必要となったことである。当時心霊研究が流行し、オーギュスト・コントの社会学が非常な注目を浴びた背後には、こうした文脈があった。心霊研究は、キリスト教の信憑性が疑われた状況において死後の世界や魂の不死をいかに考えるかという問題関心と関連し、コントの社会学は、「宗教」ではなく「科学」に基づいて、社会をどのように考えるべきかを教えたからである⁽⁴⁾。

ウォーラス自身、これと類似した精神の危機を経験していた。福音主義派の国教会牧師を父に持つ彼は、少年時代は熱心なクリスチャンであった。しかし、「聖書原理主義への歴史知識の破壊的效果」、すなわち聖書批判学を通じて次第に信仰に疑いを持ち始め、オックスフォード在学中にはキリスト教のみならず全ての形而上学を拒否する不可知論に到達している⁽⁵⁾。そして、彼もまた、友人のシドニー・オリヴィエやシドニー・ウェブと共に、短期間ではあったが、コントの社会学と実証主義とに興味を寄せた一人であった⁽⁶⁾。

こうして、ウォーラスや彼の周囲のフェビアンは、二つの問題を抱えていた。一つは、目前の社会における社会経済問題の噴出であり、いま一つは、キリスト教信仰の崩壊に見られる自らの精神的支柱の喪失であった。したがって、こうした状況に直面した彼らとその思想形成にあたって前提としていた

問題関心は、次の二点に求めることが出来よう。

一つは、なぜ貧困が生じるのかという経済的な問題関心である。フェビアン協会の政策提言小冊子「フェビアントラクト」の第一号が「なぜ多くの者が貧しいのか」と題していることからこの問題への関心の高さが窺われる。また、ウェップは更にはっきりと、社会主義の出発点は、産業革命の結果、地代や資本が巨大となり富も爆発的に増加したにもかかわらず、貧困が根絶されるどころか軽減もされていない事実にあると述べている⁽⁷⁾。

もう一つは、巨大な貧困を目前にして所有階級の一員である自分はいかに生きるべきかという問題である。これは、福音主義の瓦解と共にキリスト教的倫理をも失うことになりかねず、かつ、ヴィクトリア朝期において支配的であり貧困の原因とも見なされていた自由放任主義的な生き方に賛同できない彼らにしてみれば大きな問題であった。社会主義者を自任しながらその大半が中・上流階級出身であったフェビアンにとって、自らが所有階級の一員であるという自覚はほとんど罪の意識にまで高められており、若きフェビアンは自らの生き方を自分達で模索し確立しなければならなかったのである。当時エドワード・カーペンターやヘンリー・ソールトによって提唱された「簡素な生活」の考え方がフェビアンの間でも広まった一因はここにあった。「簡素な生活」という観念は、資本主義社会で蔓延している金儲けから遠ざかり、喜びを与える本来の労働に従事することを含意していたからである。こうして、例えば、株式仲買人として資本主義社会における金儲けに荷担することに耐えられなくなったピーズは、その職を捨てて肉体労働である大工仕事に一時期従事し、また、シャーロット・ウィルソンは、カール・マルクス・クラブの拠点ともなったハムステッドの家屋を贅沢過ぎると考え、そこからもっと質素な家屋へと引っ越してしまっている。

3. 知的装置としてのアリストテレス

以上の二つが、ウォーラスがその初期政治思想の背景として周囲のフェビアンと共有していた問題関心であるが、彼の場合には、その初期社会主義の形成にあたって大きな力を及ぼしたもう一つ別の要素があった。アリストテレスからの影響がそれである。

ウォーラスはパブリックスクール時代からプラトンやアリストテレスを自分の興味関心から自由に読むようになったが、1886年と88年とに書かれたアリストテレスの『政治学』についての二つの解説は、アリストテレスが彼の初期政治思想に深い影響を与えたことを示している⁽⁸⁾。

尤も、ウォーラスはアリストテレスの個々の具体的な論点を全面的に受け入れたわけではない。アリストテレスの『政治学』を通じて、政治思想を考える際の基本的な視座を学んだのである。その視座とは、国家もしくは共同体はただ生きるためではなく「善く生きる」ために存在するということであった。これはウォーラスが晩年まで堅持した考え方である。

この視座に立って、ウォーラスはアリストテレスの『政治学』を経済論・政治論・倫理論の三つの側面に分けて理解していた。そして、彼の初期の講演・論説を検討すると、彼自身の社会主義もほぼこの三つの側面に沿って構想されていたことが分かる。そこで、以下、アリストテレスのウォーラスへの影響をも絡めつつ、彼の初期政治思想を経済論・政治論・倫理論の三つの側面から検討してみることとしたい。最初に取り上げたいのは経済論である。

(3) E.R.Pease, *The History of the Fabian Society*, London, 1963, p.17.

(4) *Ibid.*, p.18.

(5) Martin J.Wiener, *Between Two Worlds: The Political Thought of Graham Wallas*, Oxford, 1971, pp.5-6.

- (6) Margaret Olivier (ed.), *Sydney Olivier: Letters and Selected Writings*, London, 1948, p.60.
- (7) Sidney Webb, *What Socialism Means; A Call to the Unconverted in PS*, Vol.1, No.6, June 1886, p.90.
- (8) これら二つの解説の詳しい内容については、拙稿「グレアム・ウォーラスはアリストテレスをどう読んだか」『成蹊大学法学政治学研究』第24号、2001年、55-82頁を参照のこと。本稿で取り扱うウォーラスのアリストテレス理解はこの紀要論文における議論に基づく。

経 済 論

1. 経済論に対するアリストテレスの影響

ウォーラスの初期政治思想の背景に貧困・失業問題があったことは前述したが、彼はその社会主義の経済的側面を構想する上でアリストテレスから一つの引照枠組を得ている。

ウォーラスがアリストテレスの経済論を紹介するにあたって注目するのは二点である。第一点は、蓄財よりも富の利用の目的を重視するアリストテレスの経済への視点であり、第二点は、アリストテレスの私有財産論である。ウォーラスは、第一点については高く評価し、ここから当時の資本主義を理論的に支えていた古典派経済学を批判する視点を得たが、第二点については批判した。しかし、彼はこの批判から他のフェビアンと共に新しい経済理論を練り上げていくことになる。

「いかなる富も、用途である目的へのはっきりとした引照なしには、そして、その目的が生産に要する時間が余暇に割かれたとした場合の価値よりも価値があるのでなければ、生産されることのないように取り計らわれなければならない。」⁽⁹⁾これが、ウォーラスがアリストテレスの「家政術(economics)」論から学んだ経済への視角であった。それは、家政術もしくは経済において重要な問題は富を使用する際の目的であると言っているに過ぎない。しかし、ここで重要なことは、この視角がそれまでの経済への視角に対する批判となっており、ウォーラスにとって非常に新鮮なものであったことである。

つまり、ウォーラスが、アリストテレスに倣って富をどのような目的に消費するかが経済を考える上で重要な問題だと強調した背後には、富をいかに多く蓄えるかという問題は重要ではないという含意があった。それは、ウォーラスが、アリストテレスの経済論について、「財産を獲得する…技術は、家政術(economy)とは別個の、しかも家政術に服すべきものである。獲得する技術によって家政術が用いる富が供給される」⁽¹⁰⁾と解説し、また、「家政術」は「金儲け」では決してないと強調していることから理解されよう。

そして、この「金儲け」の観点こそ、当時まで支配的であった古典派経済学の観点であった。

一世代前には、イギリスの誰もが、経済学は無制限の金儲けの技術のための材料を用意する科学だと考えていたし、新聞は今でもそう考えている。ヨリ高度な技術の概念、つまり、人間の幸福の物質的源泉のしかるべき供給と管理とを目指すアリストテレスの「家政術」は、未だに我々の間では新奇なものであり、従って、それに対する名称も何ら意見の一致を見ていない⁽¹¹⁾。

この主張から読み取ることができるように、ウォーラスは、アリストテレスを通じて、ヴィクトリア時代に飛躍的發展を遂げつつも金儲けを最優先事項としたあまり巨大な貧困を生み出した資本主義と、またそれを自由放任主義によって理論的に支えた古典派経済学とを批判する視角を見出したのであった。そこには、貧困問題を解決する鍵は富をこれ以上いかに多く生産するかではなく、産業革命の結果既に大量に産出される富をいかに管理し配分するかという問題だという理解があったと言って

よい。

しかし、ここで更に問題となるのは、「人間の幸福」のために富の「しかるべき供給と管理」とを行う場合、具体的に個人の財産を私有とするか共有とするかという問題である。ウォーラスがアリストテレスの経済論を紹介する際、その経済への視角だけでなく私有財産論にも注目したのはこうした問題関心からであった。その際、彼は、次の二つに焦点をあてている。一つはアリストテレスによるプラトンの共産主義批判であり、もう一つはアリストテレスが私有財産を肯定した理由である。この二点は互いに密接に関連していた。

まずウォーラスは、アリストテレスのプラトン批判について、「アリストテレスが反対したのは機構への過大な信頼であった。お互いに常時密接な仲間関係の内に人々が生きるように強い、私的利益ではなく公共善を主要な動機として彼らの前におくような制度は実際に存在する人間性を全く無視していると彼は言う」⁽¹²⁾と述べている。そこから、ウォーラスは、実際人間性に照らしてプラトンの共産主義の実現可能性を否定したアリストテレスの議論は「未だに有効」であると考え、現実の人間性を考慮に入れたアリストテレスの議論を高く評価することになった⁽¹³⁾。

アリストテレスの場合、このプラトン批判から私有財産制肯定に行き着く。つまり、財産の共有は、個人が投下する労働量と彼に分配される富とが必ずしも比例しないために却って人々の間に不和をもたらすとされ、そのため、むしろ人々が私有財産に抱く愛情を利用し、かつ彼等が更に道徳的になることを期待して、財産は私有だがその使用の点では共同にする方がよいとされる。その際、私有財産への「愛情」自体は自然であって非難されるべきではなく、非難されるべきは「過度の自愛」であるとされる。アリストテレスにとって、問題は財産が共有でないために生じるのではなく、人々の「邪悪さ」のために生じるのであり、従って、財産の共有よりもむしろ教育による人間の有徳化が財産問題解決の鍵なのであった⁽¹⁴⁾。

しかし、ウォーラスはアリストテレスのこの私有財産論に批判的であった。彼は、確かに、代議制民主主義の観念も誕生しておらず個人主義も未だ萌芽的であったアリストテレスの時代においては、アリストテレスが「親切な感情が広がることで私有財産が我慢できるものになることを願ったことは恐らく正しかった」と認める。しかし、ウォーラスは、「産業の発展が一方で協同的労働を必要とし他方で私有財産から生じる不平等を途方もなく増加させ」、「政治知識と政治機構との発展が労働者からなる自治的国民を可能とし」、更に、「個人主義が実際では生き残っているものの理論においてはほとんど姿を消している」現代においては、アリストテレスの私有財産論は通用しないと結論付けるのである⁽¹⁵⁾。つまり、アリストテレスが私有財産論を展開した時代と現代とではあまりにも時代状況が異なるためにアリストテレスの議論は受け入れられないというわけである。

こうして、ウォーラスは、一方で、現実の人間性を論拠としたアリストテレスによるプラトンの共産主義批判を高く評価しつつも、他方で、アリストテレスの私有財産論に対しても、歴史的相対化の立場から批判的であった。それでは、ウォーラス自身は富の「しかるべき供給と管理」を達成するためにどのような解決策を考えたのだろうか。

2. 三レント理論

この問題に対して、ウォーラスは、人間の利他性に基づく共産制と利己性に基づく私有財産制との中道を模索したと言える。つまり、「アリストテレスが言うように、最初に、もしくは同時に、教育や優れた法によって平均的な人間を改善しようと努力しない限り、現時点で平均的な人間が働くことに適していないような国制を実現するよう努力すべきではない」⁽¹⁶⁾というウォーラスの言葉から窺われる

ように、彼は、一方で、現時点では所与である利己的な人間性を前提とした制度を模索した。しかし、他方で、彼は、後述するように、「教育や優れた法」によって利他的で社会的な人間性を発達させる可能性をあきらめなかったのである。そして、所与の利己的な人間性を前提とした上で実現可能な財産の共有を達成するための理論的基盤が、彼が他のフェビアンと共に唱えた「三レント理論 (Three Rent Theory)」であった。

経済学説史的にはリカードの地代論を発展させた理論であるフェビアンの「三レント理論」は、基本的には、生産条件の優劣によって個人の産出する富の量に相違が生じると考え、最低条件下で産出された富から生じる利益とそれよりも良い条件下で産出された富から生じる利益との差を「レント (差益)」と呼ぶ。ただ、その生産条件の要素として、リカードが想定した土地の他に資本と能力とを付け加え、土地・資本・能力の三種類のレントを考えるのである。つまり、「土地のレント」とは「耕作において最悪の土地と比べた場合に、ある与えられた土地が卓越していることから生じる利益の全体」であり、「資本のレント」とは、裏通りの臨時の靴職人に対して最も精密で高価な機械を用いて靴を製造する工場の職人を考えた場合のように「生産において、全く最低限以上のある与えられた資本を用いたことからくる利益の全体」である。また、「能力のレント」とは、ある女性が他の女性よりも三倍シャツを作った場合その女性が三倍の賃金をもらえるように「ある与えられた労働者が、職をみつけた最悪の労働者に対して生産において有する利益」である⁽¹⁷⁾。

この理論が財産制度との関連で持つ特徴は、個人が産出した富の内、自らの「公正な取り分」とそれを超過する分とが理論的に算出され得る点である。つまり、個人の努力とは関係なく生産条件の優劣によって生産量が相違する以上、個人の「公正な取り分」は最低条件下で産出される利益のみであり、それ以上は他者あるいは共同体の財産となる。したがって、人間性に基づく実現可能性に関係なく共有財産とすべき富の量が客観的に算出され得るのである。かくして、「三レント理論」は、いわば、プラトンの共産制とアリストテレスの私有財産制との中道を指し示す理論となる。ウォーラスが「アリストテレスの時代以来我々はレントを発見した」としてアリストテレスの私有財産制を批判する一方で、「私は、多くの社会主義者が、定期的に分割され各々が…自分の好むだけ貢献するような巨大な共同の蓄えをつくらうと望むとは思わない」と述べてプラトンの共産主義をも批判し、その上で、自分が提出する問題は「レント」を「財産権」に従ってでたために配分すべきか、それともそれを共同体が共通の目的のために慎重に用いるべきかだと述べているのは、こうした「三レント理論」の特徴を表したものと見えよう⁽¹⁸⁾。そして、ウォーラスは、具体的な「レント」の共有化の方法としては、過渡的な制度として「レント」への課税を、最終的な目標としては「労働の公的な組織化」つまり土地と産業との国有化を考えていた⁽¹⁹⁾。

3. 生き方としての社会主義と「三レント理論」

しかも、「三レント理論」は、貧困問題解決の鍵となっていただけではなかった。それは、ウォーラスがフェビアンと共有していた「いかに生きるべきか」という今一つの問題にも答えるものであったのである。そもそも、当時のフェビアンにとって社会主義は経済の問題以上に生き方の問題であった。このことは、例えば、ピースの「倫理学と社会主義」と題する講演からも窺われる。

ピースは、この講演において、社会主義は集産主義という富の再配分機構についての考え方以上のものであり、道徳的要請に基づく世界観であると論じている。具体的には、彼は「汝自身のごとく汝の隣人を愛せ」という倫理上の第一原理を最初に立て、その中の「愛」の観念を「全ての人への愛」である「正義」に、そしてその「正義」を「幸福への平等な機会」に読み替える。そして、彼は、この原理

はほとんど全ての宗教体系の基礎であると主張するとともに⁽²⁰⁾、競争的な産業体制の下では、「賃金奴隷制」によって貧困が生み出され、「幸福への平等な機会」という倫理上の第一原理が侵害されるから、倫理上の諸原理達成のためには、富の不平等な分配の是正を唱える社会主義の大義を実現しなければならないと主張するのである。こうして、ピースにあって、社会主義は、「キリスト教徒であろうと不可知論者であろうといやしくも自らを道徳的人間と任ずる人は全て」⁽²¹⁾とすべき、倫理的な大義に他ならなかった。

しかし、ピースは社会主義が倫理的に要請される生き方であることを示したものの、富の不平等な分配を是正するために具体的に何がなされるべきかまでは示していない。この問題に「三レント理論」でも鍵となる「公正な取り分」の観念を梃子として答えたのがウォーラスの講演「現体制下の個人的義務」であった。

ウォーラスがこの講演において主題としているのは、「現体制下」つまり資本主義体制下において人は何を「義務」としてなすべきかという問いである。彼はこの問いを「自分の時間と金とをどう処置すべきか」というより具体的な問いに置き換えている。

この問いに対して、ウォーラスは、中流階級出身者で、その教育費が何人かの貧者を無知と絶望とから救えるほどの多額に至っていない者および自らに割り当てられるはずの正当な配分よりも多くの富を操っていない者はほとんどいないこと、また、先天的・後天的に得られた能力によって富よりも大きな利点とそれに比例した責任とを与えられていない者は恐らく全くいないこと、従って、こうした諸利点において自分達中流階級は「社会にレントを負っている」ことを主張する⁽²²⁾。要するに、ウォーラスは、所有階級が自らの財産と思っている富や能力が実は下層階級からの搾取とその犠牲との上に成り立っているに過ぎないと論じるのである。

しかし、ウォーラスがここで所有階級に対する労働者階級の革命を叫ぶことはない。というのも、この講演がフェビアン協会において行われたことから分かるように、聴衆のほとんどは中・上流階級出身者であり、また、ウォーラス自身も労働者階級よりは中・上流階級を対象としていたからである。ウォーラスが「義務」として提案したのは、むしろ所有階級の利他的・社会的な行動や動機であった。

そこで、彼はなすべき「義務」を幾つか提案するが、最も重要なものは、富にせよ能力にせよ、「公正な取り分」以上を個人的用途に用いてはならないという提案である。例えば、富の場合、資本の公正な分配が実現した際に手に入るはずの富以上の富を用いる場合には、その富は他者に属す以上、その他者のためにその富を用いるよう心がけるべきだとされ、また能力の場合、自分の知的利点は共同体の財産であるから共同体のためにその知的利点を習得し、また超過分である「レント」を支払うべきだとされるのである⁽²³⁾。

また、ウォーラスは「公正な取り分」自体をいかに使うかという問題にも触れている。彼は、この問題に関しては仏教徒に倣って「在家」の「義務」と「出家」のそれとを区別するが、その「在家」の「義務」として彼が提唱するのが、生活を簡素にし、かつ、財を購入する際にその価格の背後に控えている労使関係や生産関係を賢明に判断して「公正な取り分」が社会全体に行き渡るように配慮することである。ウォーラスは、ある商品が不当に安価もしくは高価である場合には、正常な価格との差が労働者ではなく資本家や地主の利益となる場合があると指摘する⁽²⁴⁾。

こうした「在家」の義務に対してウォーラスが「出家」の義務として提案するのは、自分の持つ富について、「公正な取り分」かどうかではなく絶対的な価値としてどれほどかを考えることである。例えば、「出家」した者は、自分の持つ五シリングが、「公正な取り分」に関係なく絶対的な価値として、ある家庭の多くの者が持つ一人頭の金額全体よりも多いことを思い出さなければならないとされる⁽²⁵⁾。

こうして、ウォーラスは「公正な取り分」という観念を梃子として富の公正な分配が実現されるよう利他的に生きることを説いた。この講演は、「多かれ少なかれ魂に傷を負っていたフェビアンから寄せられた多くの質問がウォーラス氏によって『権威をもって』答えられた」⁽²⁶⁾とのピースの評からも分かるように、当時のフェビアンが共有していた精神的苦悩に答えるものであった。

以上の検討から分かるように、ウォーラスの初期社会主義の中の経済論は、貧困の除去と自らの生き方の模索というフェビアンの中の二つの問題関心に答えるものであった。しかし、「レント理論」はそれだけでは貧困の除去を達成し得なかった。というのも、この理論では誰が「レント」を共同体のために管理すべきかという問題が正面から取り扱われていないからである。確かに、講演「現体制下における個人的義務」においてウォーラスが説いたように、個人の意識改革によって問題の解決が図られる可能性がないわけではない。しかし、ウォーラスがアリストテレスのプラトン批判を高く評価したことに窺われるように、彼は現時点での意識改革の限界をも鋭く自覚していた。かくして、個人以外の何かを共有財産の管理にあたらなければならなくなる。ウォーラスを含めフェビアン政治論はこの問題関心を起点とする。そこで、次にウォーラスおよびフェビアン政治論を検討することにしよう。

(9) LA, pp.53.

(10) AWP, Pt.1, p.18.

(11) Ibid., p.20.

(12) LA, p.54.

(13) Ibid., p.55.

(14) AWP, Pt.2, pp.50-1.

(15) Ibid., p.53.

(16) LA, p.55.

(17) WR, pp.4-5.

(18) LA, pp.54-5.

(19) PS, p.131. この箇所だけでなく、「社会主義下の財産」は私有財産制と共有財産制とをいかに現実の人間性に合わせて接合するかが主要テーマとなっている。しかし、ここではその具体策については詳述しない。

(20) E.R. Pease, Ethics and Socialism in PS, Vol.1, No.1, Jan. 1886, p.17.

(21) Ibid., p.19.

(22) PDPS, Pt.1, p.119.

(23) Ibid., pp.119-20; Ibid., Pt.2, p.125.

(24) Ibid., pp.124-5; Ibid., Pt.1, p.110.

(25) Ibid., Pt.2, p.125.

(26) Pease, *The History*, p.65.

政治論

1. 社会民主主義論

本節において初期ウォーラスの政治論を検討するが、現存する関連資料は数少なく、しかも断片的でしかない。そこで、ここでは、他のフェビアン議論によって断片的なウォーラスの政治論を補いながら当時の彼の政治論を再構成し、彼の言説の行間からその政治論を読み取ることを試みたい⁽²⁷⁾。

シャーロット・ウィルソンなど一部のアナキストを別とすれば、フェビアンの大半が社会民主主義者であったことはよく知られており、ウォーラスもその例に漏れない。しかし、この社会民主主義とは

具体的にどのような政治論であったのだろうか。

既に指摘したように、フェビアンにとって政治論の起点は経済論であった。というのも、富の公正な配分を達成し富の管理を共同体の利益と合致させるための制度的基盤を考えた場合、富を管理する主体として何が適切かという問題が生じるからである。この事情をよく示すのがショーの次の議論である。彼は、社会主義の経済的目的は不可避免的に生じてしまう「レント」を現在占有している階級から「全人民」に移すこととした上で、「誰が人民なのか」と問い、具体的に「人民」という観念が示す意味内容を問うのである⁽²⁸⁾。

この問いに対して、ショーは国家こそが人民の代表者かつ受託者なのだと答える⁽²⁹⁾。これが社会民主主義の立場であった。つまり、ショーが社会民主主義を説明して「民主主義を通じて全人民を国家の内に集め、そうすることで、国家に一国のレントを、そして最終的には土地・資本・国有産業の組織つまり、今は無責任な私的個人の貪欲に委ねられている生産の全ての源泉を任せるようにする」⁽³⁰⁾立場だと述べるように、社会民主主義は、国家ないし共同体が「全人民」の受託者および代表者として富の管理と統制とを行うべきだと考えるのである⁽³¹⁾。

ここには国家に関する二つの理解があった。一つは、「十分な試験に合格することを行政部に入る際の不可避免的な予備条件とし、行政部が政府に対して責任を持つようにし、政府が人民に対して責任を持つようにすれば、国家の諸部門は誠実と効率とを保証される」⁽³²⁾とショーが述べるように、国家は民主化を達成しかつ十分な手続きを必要条件とすれば信頼に足る受託者かつ代表者として機能するという国家観である。これは十九世紀前半の夜警国家観とは正反対の国家観であるが、ショーによれば、ヘーゲルの「完全な国家という概念」が、リカードやベンサム、オースティンらのものとは異なるこうした国家観を可能にしたのであった⁽³³⁾。

もう一つは、国家はそれを構成する個人もしくは単位以上の存在であるから個人もしくは単位を規制する力を持つ資格があるという理解である。それを最も明確に示すのはシドニー・ポールである。彼は、「社会」が単に諸単位の結合体であるのに対し、「国家」は諸単位全ての利益を代表し、それらの内のいかなる一つに対しても行使できる強制力を有する単一の人格であると論じる。従って、彼にとって「国家」は「国家」の機能の内の一つであるに過ぎない「社会」や「政府」に還元できない存在であり、「組織され実力を有する社会」なのである。こうした立場から、彼は「国家は集団的目的のために経済事象の『自然な』成り行きに介入することによって『全体善』を優先すべきである」というアリストテレスの立場を肯定的に評価している⁽³⁴⁾。

用語法は異なるものの、シドニー・ウェブも、社会有機体の観念に基づいて同様の理解を示す。彼の場合、「国家」よりは「社会」や「共同体」という言葉を用いて、共同体を、それを構成する個人もしくは単位以上の存在として考え、「社会有機体の存続と正常な健康なくしては誰も生きることも栄えることも出来」ないため、「我々は自分が独立した単位であると考えうぬぼれをやめ、自らの陶冶に専心する我々の嫉妬深い心を共同体（Common Weal）というより高い目的に従属させなければならぬ」と論じている⁽³⁵⁾。ここから、ウェブは、「単位間の意識的に調整された協同」の必要性を説くが、この「意識的に調整された協同」こそ代議制統治下での法的規制に基づく産業管理に他ならなかった⁽³⁶⁾。

以上のようなフェビアンの社会民主主義の観念を下敷きにすると、ウォーラスもまた同様な社会民主主義の観念を抱いていたことが断片的な彼の言説から浮かび上がってくる。例えば、彼も人民の信託を受けた国家が富や産業を管理しなければならないと理解していたことは、彼が、「現在ウェストミンスターに集められている六百人ほどの紳士は、ある一つの産業においてたった一ペニー賃金を上げることが出来ず、たった一つの商品の生産を増加も減少もさせることが出来ない」と指摘し、これらは雇用

者や小作人の非公式な集会によって決定されていると嘆いていることから窺われる⁽³⁷⁾。

更にまた、ウォーラスが「自治」を「集団的思考に先行され統御された集団的行動」⁽³⁸⁾と定義する際の用語法は、彼が、国家ないし共同体を、それを構成する個人もしくは単位以上の存在であり、かつ、それらに対して強制力を持つ存在であると見なしていたことを示す。というのも、「集団的 (collective)」という用語は、フェビアンにおいてまさに共同体のこうした性質を表すために用いられたからである。例えば、ウェブは、代議制統治下における産業の法的規制をまさに「集団的行動」と呼び、それを、労働者が雇用者に産業的に依存する「大産業 (Great Industry)」の時代における「人民」の唯一の「自治」の手段であるとした。このように、ウェブの用語法とウォーラスのそれとが一致していることから、ウォーラスの国家観および共同体観もウェブのものと同様であったと考えることができよう。

しかも、ウォーラスの場合にも、ウェブの場合と同様に、こうした国家観ないし共同体観の裏には社会有機体の観念が控えていた。この点は倫理論との関係で後に改めて検討するが、例えば、彼は「共同体にとってよいもの」を「共同体全体を単一の有機体として見られるようにしておくもの」と表現しており⁽³⁹⁾、また、国教制廃止の影響に関して、国教制廃止と共に古い社会有機体が完全に消え去り、物質的・精神的無秩序が訪れるだろうと述べている⁽⁴⁰⁾。これらの例から、彼が社会有機体の観念に基づいて共同体を観念していたことが理解できるであろう。

2. 社会民主主義論の問題と政治論に対するアリストテレスの影響

以上のようなフェビアンの社会民主主義の議論は、しかし、大きな問題を抱えていた。それは、個人主義 (即ち古典的自由主義) の持っていた個人対国家という対立図式がこの議論では強調されず、個人もしくは少数者の意見がどこまで尊重されるのかが明確ではないという問題に他ならない。実際、個人に対する共同体の優位を説くウェブ等の議論において、個人の自由はどうなるのか、また、共同体の利益とは実質的には何を指すのかが問題とならざるを得ない。ポールは「国家は個人の外側に存在する何か神秘的な実体ではなく、単に共通の目的のために組織された諸個人を地方の議会もしくは国会において代表するに過ぎない」⁽⁴¹⁾と論じているが、民主化された共同体が「全人民」のために産業を管理するといっても、当時のイギリスの社会構成を考えれば、それは労働者階級という多数者のための統治を実質的に意味しかねない。従って、多数者の専制の危険性と多数者である労働者階級の政治的能力の有無とが問題とされるのは当然のことであった。当時の個人主義、アナキズム、および保守主義による社会民主主義批判はまさにこれらの問題に焦点を合わせていたのである。

フェビアン自身、こうした問題を自覚していた。例えば、ショーは、人間が自然の力を克服してある程度物質的に快適な生活を送るためには「集団的力」の行使に基づく社会生活は不可避であり、それは必然的に個人の自由をある程度制限することになると論じた上で、社会民主主義は必ずしも多数者の専制を意味しないと弁護する。というのも、ショーによれば、第一に、多数決原理下において多数者が力で勝っても、少数者の抑圧は何らかの代償を必要とするため多数者が力に訴えるのは余程の緊急性がないとあり得ないからであり、第二に、各個人は複数の集団に所属するため個人内における多数派と少数派との間の利害交差があり得るからであった。また、ショーは、多数派の間で少数派が持ち得る大きな影響力や、分権化による多数派の力の制限なども指摘する。以上から、ショーは、「集団的行動」が必要となる際に、国家を国民全員のものにし、行政を信頼できるものにし、各個人に、そして最終的には少数者に、最大限の権力を確保するのは社会民主主義であると結論づけるのである⁽⁴²⁾。

ショーがこのように社会民主主義の擁護を行ったのと同じ文脈が、ウォーラスにアリストテレスの

政治論を解説する際の視角をもたらし、また、彼の講演「自治の条件」をも生むことになる。まず、ウォーラスによるアリストテレスの政治論の紹介を見てみよう。彼は、労働者階級が多数派となる民主主義の可能性との関連で、アリストテレスの中の二つの矛盾した考え方に着目する。

一つはアリストテレスの奴隷制肯定論である。ウォーラスはこの問題を市民とは何かという問題と関連づけて理解する。彼によれば、古代ギリシアにおいて自由な労働者というのは語義矛盾であって、労働者の生活は「不自由な」生活を意味し徳を实践する機会を失うことと考えられたため、市民が徳を实践できるよう奴隷制が肯定された。このようにアリストテレスにおける奴隷制肯定の根拠を指摘した上で、ウォーラスは、現代においては「産業の進歩が奴隷制の正当化のわずかな痕跡をも奪い去ってしまった」と論じる⁽⁴³⁾。別の講演において、彼が、全ての者が余暇のある人間的な生活を送ることは不可能であるから、せめて一部の者だけでも文明を享受させるべきだという「独占の擁護者」の議論に反対して、急速な機械化は全ての者に知的興味と生活を人間的なものにする諸芸術のための余暇を与えるだろうと論じていることから分かるように⁽⁴⁴⁾、ウォーラスは、産業革命による機械化の進展によって労働者も余暇を持てるようになったため、今や自由な労働者たることは可能であると理解していた。もっと言えば、彼は、余暇を持った労働者は共同体の構成員として徳を实践する市民たりうると考えていたのである。

ウォーラスがアリストテレスの政治論で注目したい一つの点は、多数者支配という意味での民主主義の是非に関するアリストテレスの議論であった。ウォーラスは、一方で、多数者支配に対するアリストテレスの批判を紹介する。それによれば、多数者が少数者から財産を奪っていいという法は「明らかに間違っている」というのも、法に基づいて多数者が少数者から財産を接収したとしても、今度はその多数者の中で多数者と少数者とが形成され同じ過程が繰り返されるからであり、もしこの法が「正当だとしたら多数者が富裕者を抑圧するように僭主も主権で他者を抑圧するに過ぎないため僭主の全ての行動も必然的に正しくなる」からであった⁽⁴⁵⁾。しかし、その一方で、ウォーラスはアリストテレスによる多数者支配の擁護にも注目し、アリストテレスは、多数者による抑圧の危険性があるにもかかわらず、最終的には多数者が権力を握るべきだと結論していると論じているのである。アリストテレスがこのように結論づけたのは、ヨリ危険の少ない少数者を選ぶ方法はなく、しかも、ものを使う者はものを作る者に負けず劣らず優れた判断者であることがあり、「集団的」に行動する一団の人々の方が団体の中のどの一人の構成員よりもしばしば賢明で物事に通じていると考えたからであった⁽⁴⁶⁾。

このように、ウォーラスは、1886年にアリストテレスの政治論を紹介した際には、一方では、歴史的相対化の立場からアリストテレスの奴隷制肯定論を退けるが、他方では、アリストテレスによる多数者支配の擁護を受容して、労働者階級主体の民主主義の可能性をかなり楽観的に考えていた。彼は、産業革命による機械化の結果余暇を得た労働者は「集団的に」賢明な判断を下す市民となるだろうと考えていたのである。しかし、この講演の六年後になされた講演「自治の条件」に至ると、彼は、なお民主主義の可能性を模索しつつも、その実現可能性に対してかなり醒めた認識を持つようになる。

この講演において、ウォーラスは、「自治の条件」という問題を「集団的行動」である「自治」に先立つべき「集団的思考」が効率的である条件は何かという問題に具体化している。そして、「集団的思考」には「集団的討論」が必要であるとした上で、この「集団的討論」が成功する様々な条件を検討しているが、こうした検討の背景には、明らかに、彼が民主主義の実現は困難であると認識したことがあった。それは、彼が、未だにアリストテレスにならって、討論が成功すれば全体は一人が到達し得るよりも賢明な決定を採用し得るとしながらも、十分な討論なしになされた投票は、しばしば、最も賢明でないメンバーが自身で到達し得るよりも劣った決定を生むと大きな留保を付けていることから窺われ

る。更に、彼は、「文明化した共同体」においてはあまりにも多くの「集団的行動」と決定とが必要とされるため、どうしても分業して討論に専門的に携わる人々を様々な方法で選ぶ必要が生じるが、選挙による選択が最も重要で難しいと指摘する。それは、アジ演説・投票勧誘・煽動などの影響を受けて選択がなされ、有能な人物が選ばれないからである⁽⁴⁷⁾。

こうして、ウォーラスは「自治の条件」では「人民代表は市民がいくらかの公共精神と寛容とを持っている国においてしかうまく働かないが、制度がよければそれだけ常に更にうまく機能するだろう」と述べて、民主主義制度の改善の必要を訴えつつも、最終的には市民の「公共精神」という人間性の問題が控えているという理解を示すのである⁽⁴⁸⁾。

3. 民主主義の意義とアリストテレスの影響

しかし、ここで一つの問題が浮上する。それは、民主主義に対して醒めた認識を持つようになったにもかかわらず、ウォーラスがなぜ民主主義の可能性をあきらめなかったかという問題である。しばしば指摘されるように、後年ショー等が民主主義への失望から次第にエリート主義に傾いて行ったのに対し、ウォーラスは人民の「理解」に基づく政治が必要であると考えて民主主義の可能性をあきらめなかったが⁽⁴⁹⁾、それはなぜなのであろうか。

この問いに対するヒントは、制限選挙の是非をめぐるアリストテレスの議論についてのウォーラスの紹介の中にある。ここでウォーラスが特に注目するのは、アリストテレスの回答よりも、この問題を考える際のその基本的な視座、すなわち、国家は「善き生」のために存在するという視座であった。つまり、ウォーラスによれば、アリストテレスは、人々が経済的動機から行動し富に対する考慮からのみ集住するとすれば、私有財産の観念が優先されるため国家における役割分担は財産の多寡に比例しなければならず、従って平等な選挙権の観念と矛盾する制限選挙制が実現されると考えていた。しかし、アリストテレスが強調したのは「国家が存在するのは善き生のためであって生活だけのためではない」⁽⁵⁰⁾という原則、つまり、国家が存在するのは物質的繁栄や安全のためだけではなく、それ以上のもの「完全で自足的な生活」のためであるということであった⁽⁵¹⁾。この紹介においてウォーラスは自身の意見を一切差し挟んでいない。しかし、以上の紹介の仕方から、彼が、アリストテレスのうちに、国家は物質的・経済的な生以上の「善き生」のために存在するから平等な選挙権を達成しなければならないという議論の可能性を読み取っていたと言ってもよいであろう。

既に論じたように、一般にフェビアンにおいては経済論が政治論の起点となっており、ウォーラスにもその視点は存在した。しかし、彼の場合はそれだけではない。民主主義はそれ自身で「完全で自足的な生活」つまり「善き生」のための条件であった。周囲のフェビアンが次第にエリート主義に傾く中でウォーラスがあくまでも民主主義にこだわった理由はここにあった。

ウォーラスがアリストテレスの政治論を紹介するにあたって注目した他の点も、こうした彼の民主主義理解と関わる。つまり、政治論が経済論の起点であり、民主主義を達成するために必要な経済的条件は何かが主題となっている。

例えば、ウォーラスは、貧富の差が国家にとって危険であるというアリストテレスの指摘に注目している。アリストテレスのこの議論によれば、貧者は政治的義務を嫌悪してそれを果たそうとしないため「いかに命令を下すかを知らず奴隷のように支配されなければならず」、逆に、富者もしくは権力者は権威に服そうとせず服すことも出来ないため「専制的に支配することができるだけ」であるから、ポリスは「同等で類似した者」つまり「中流階級」によって構成されるべきであり、そうすることで国制も安定する⁽⁵²⁾。こうした議論が展開される『政治学』第四巻の紹介に際してウォーラスが注目した

のはここだけであり、第四巻の大部分を占める国制の分類をほとんど無視しているが、こうした紹介の仕方から浮かび上がってくるのは、恐らくウォーラスにとっても社会主義を通じての経済的平等の達成と中流階級の育成とが民主主義実現のための一つの条件として考えられていたことである。

更に、『政治学』第六巻の解説においても、ウォーラスは、他の点をほぼ無視して民主制下の变革をいかに防ぐかについてのアリストテレスの議論に焦点を合わせている。その議論によれば、民主制下における指導者の役割は徒に人民に迎合することではなく民主制を維持することであり、しかも、極端な貧困は民主制を腐敗させるため、採られるべき方策は、徒に貧者を喜ばせる一時的な施しよりは、人民が財産を長期間保持できるよう彼等が農業や商業を始められるようにすることであった⁽⁵³⁾。この紹介からも、やはり、ウォーラスが、民主制を安定させるための経済的条件の重要性を学んでおり、政治論を起点として経済論を考えていることが理解できよう。

以上から明らかなように、ウォーラスが民主主義を擁護した背景には民主主義それ自体に「完全で自足的な生活」という「善き生」の条件を見出したことがあった。しかし、民主主義の実現困難性に関するウォーラス自身の分析は、彼の政治論の存在理由そのものを問い直しかねないものであった。というのも、共同体全体の利益に合致した富の管理を個人の意識改革のみでは達成できないがゆえに政治制度として「集団的行動」を強調する社会民主主義を主張したにもかかわらず、その社会民主主義も「公共精神」の獲得という意識改革なくしてはうまく機能しないことが判明したからである。結局、経済問題だけでなく政治問題においても意識改革もしくは人間性改革が根本的な解決として取り上げられざるを得ない。こうして、ウォーラスにとって人間性や倫理・道徳に関わる問題は避けて通れないものとなる。そこで、最期にウォーラスの倫理論を検討したい。

(27) 社会民主主義者かつ漸進主義者であったフェビアンによる個人主義・アナキズム・革命主義への批判は、重要な問題であるが、本稿では紙数の都合で扱えない。ただ、個人主義批判やアナキズム批判に関してはウェブとショーとはかなり念入りな議論があるが、ウォーラスには断片的なものしか見つからない。革命主義批判についても断片が見つかるのみである。しかし、ショーなどが1887年11月の「血の日曜日事件」におけるデモの失敗を決定的な契機として革命主義者から漸進主義者へと最終的に転向したのに対し、ウォーラスの場合は早くから漸進主義者であったとすることができる。その裏には、社会発展の経過から考えて革命を待たずとも社会主義は実現できるという判断と徒に革命を待つあまりその間に可能な改良を見過ごす場合があるという判断とがあった。

(28) G.B.Shaw, *Transition in Fabian Essays*, London, 1948, p.168.

(29) Ibid.

(30) Ibid., p.169.

(31) なお、フェビアンは都市社会主義で知られるが、当初その共同体の具体像は国家であった。ウォーラスは、「社会主義下の財産」の中で「共同体」を「教区から国家まで社会民主的な単位を表す」語としているが(PS, p.127.)。その彼も、講演原稿ではしばしば「国家」という語をわざわざ「共同体」という語に訂正している。従って、彼も共同体として「国家」を先に観念していたと思われる。

(32) Shaw, *Transition*, p.169.

(33) Ibid., pp.168-9.

(34) Sidney Ball, *The Moral Aspects of Socialism in Socialism and Individualism*, London, 1908, pp.75-6. なお、この論文はフェビアントラクト第72号(1896)の再録である。

(35) Sidney Webb, *Historic in Fabian Essays*, pp.53,54.

(36) Ibid., p.56; Sidney Webb, *The Difficulties of Individualism in Socialism and Individualism*, pp.9, 20-2.

(37) T, pp.204-5.

- (38) CSG, p.5.
- (39) DS, p.278.
- (40) T, p.236.
- (41) Ball, *The Moral Aspects of Socialism*, p.76.
- (42) Shaw, *A Refutation of Anarchism in OC*, Vol.12, No.1, July 1888, pp.9-14.
- (43) LA, pp.32-3.
- (44) E, p.21.
- (45) LA, pp.36-7.
- (46) Ibid.
- (47) CSG, p.5.
- (48) Ibid.
- (49) Wiener, *Between Two Worlds*, p.38.
- (50) LA, p.35.
- (51) Ibid., pp.34-6.
- (52) Ibid., pp.39-40.
- (53) Ibid., pp.43-5.

倫 理 論

1. 政治思想の基盤としての倫理論とアリストテレスの影響

これまでウォーラスの経済論と政治論とを検討してきたが、その結果明らかになったのは両者が密接な相互連関を有することであった。つまり、貧困の除去という経済問題があるべき政治制度という政治問題へと展開し、民主主義の安定という政治問題がそれを実現する経済的条件という経済問題と関連していた。

しかし、ウォーラスにとって重要だったのは政治・経済の問題だけではない。ウォーラスらフェビアンにはいかに生きるべきかという問題関心もあったことから分かるように、どのような生が「善き生」という問題は彼にとって重要であった。否、むしろ、この倫理の問題こそが彼の政治思想の基盤であったと考えてよい。というのも、何が善き生かという問いが答えられて始めてあるべき経済制度や政治制度が決まってくるからである。

ウォーラスが政治思想をこのように倫理の問題を基盤として構想したことは、彼のアリストテレス理解からも窺われる。例えば、これまで何度か触れたように、ウォーラスは『政治学』を読む際に、国家は単なる生活のためではなく「善き生」のために存在するという論点をアリストテレスの中心的なテーゼとして把握していた。また、「国家の最善の形態を正しく探求する者は、まず、最も望ましい生活とは何かを決定すべきである。これが不明確である間は国家の最善の形態もまた不明確であるに違いない」というアリストテレスの言葉を紹介し、これを「ギリシア人の間では明らかに自明の理であったが、我々の間では忘れ去られた原理」であると論じている⁽⁵⁴⁾。ウォーラスがこの「忘れ去られた」問題意識を呼び戻そうとしていたのは明らかであろう。

それでは、ウォーラスにとって、「善き生」とは何であったのか。彼の経済論を考えれば、物質的・経済的条件に関しては、それは貧困のない生活であった。精神的・倫理的的条件に関しては、それは、これから明らかにするように、人間の行為が利他的・社会的な動機に基づいている生活であった。そして、この利他性や社会性は、富の公正な分配を容易にするだけでなく、それを制度的に保障する社会

民主主義を実現するための最終的な条件でもあった。

ウォーラスが、ある制度を考える際に現実の人間性を考慮することの重要性を主張し人間の利己的・反社会的側面を強調したことは、既に経済論の箇所でも触れた。しかし、彼にとってそうした人間の利己的側面は現実には機能する制度を作り出す上で常に考慮すべき性向ではあったものの、それが望ましいものであったわけではない。逆に、利他的で社会的な性向こそ望ましいものであった。

このことは、既に紹介した彼の講演「現体制下における個人的義務」に明らかである。ここでウォーラスは予備的考察の一つとして義務とは何かという問いを取り上げ、それに二つの答えを与えている。

まず、彼は「この講演においては・・・私が入々にして欲しい様々なことを人類の義務として唱えたい」⁽⁵⁵⁾と最初に断って、「義務」を善いが故になされるべきものと規定する。そして次に、「義務」を「人が他者の利益、つまり、自分の周囲の人や動物の利益、更に宗教が教える目に見えない力の利益を考慮に入れようとする動機およびそうする行為の全て」と定義してその利他性を主張する。この定義の背景にあるのは、人間の行為の動機を「自分自身の利益を追求する」利己的動機と「利他的」動機との二項対立で把握する思考様式であった⁽⁵⁶⁾。

以上の二点から次のことが判明する。それは、望ましく善いものとされる「義務」が利他的な動機や行為と見なされていることである。つまり、ウォーラスにとって「善き生」の観念は利他的であることと密接に関連していた。ここには、いかに洗練された形式をとったとしても利己的であることを望ましいとした功利主義的観点に対する批判があると言える。それは、金儲けを最重視する競争的な資本主義体制の理論的基盤に対する批判に他ならなかった。

前述したように、この講演は中・上流階級の子弟がほとんどであったフェビアンを対象としていた。しかし、ウォーラスは労働者階級には「利他的な」生き方とは別の「善き生」があると考えていたわけではない。そのことは、「労働者階級に対して自己犠牲を説くのは私にとって辛い仕事である。・・・彼らはそれを説かれなければならないし、彼等がそれを説かれることは良いことである。しかし私はまだ彼らに説くつもりはない」⁽⁵⁷⁾というウォーラスの言葉から知られる。ウォーラスは、労働者の貧困生活に同情して彼らに自己犠牲を説き得なかったものの、明らかに、本来ならば労働者階級にも「利他的な」生き方を望んだのである。

2. 利他性と社会有機体

ウォーラスにおけるこのような人間の利他性・社会性の観念は社会有機体の観念と密接に関連していた。ウェブと同様、ウォーラスにとっても社会はそれを構成する個人以上の存在である有機体として観念されるべきであり、そうである以上、そこに生きる人間は利己的ではなく利他的でなければならないのであったのである。それは、個人が共同体全体のことを考えて社会的に行動すべきことを意味する。

ウォーラスが社会を有機体として機能させる制度として当初注目したのは英国教会であった。彼は「教会は農業地帯においては・・・概して何らかの重要な社会的機能を果たして」おり、「聖職者の勤勉と責任感とは年毎に高まっている」と論じて、国教会が農業労働者の生活を改善する点で一定の社会的機能を果たしていると主張している⁽⁵⁸⁾。そして、「国教制が廃止された暁には、古い社会有機体の最期の断片が消え去り、物質的・精神的無秩序も完全となるだろう」と述べるのである⁽⁵⁹⁾。こうした議論が暗示するのは、共同体の一員である労働者の経済的条件を改善することが共同体が有機体として健全に機能するための条件であり、競争的な資本主義体制がその条件の実現を阻むのに対して、教会はその条件の実現を助ける存在であるというウォーラスの理解であった。

実際、彼にとって、国教会はその社会的機能において重要なものであって、精神的意味においては

なかった。従って、彼は、当時一部の聖職者が国教制廃止によって教会の精神的側面を更に強調しようとしたことに対して反対している⁽⁶⁰⁾。また、国教会の社会的機能を高く評価した彼が、宗教教育の内容をめぐるキリスト教諸派間の争いを強く批判した理由もここにあった⁽⁶¹⁾。宗教に社会統合機能を求める彼にとって、宗教教育が共同体の分裂に結果することは本末転倒の事態であったからである。

しかし、このように国教制の社会的機能を高く評価しつつも、ウォーラスは早晩国教制が廃止されるだろうと予測していた。それゆえ、彼は、「社会の観念 (social idea) のみが秩序と幸福とを再びもたらさずだろう」と論じ、「社会の観念は新しい宗教であるがゆえに、そして、それは今まで触れられたこともなく実現されたこともない思想の分野で機能するがゆえに、我々は、敵意も妥協もなく、いかなる神学体系の信者であろうとなかろうと、それを共に説教することができるだろう」と主張する⁽⁶²⁾。ここでウォーラスは「社会の観念」の具体的な内容を説明していない。しかし、これこそ共同体の成員の利他的・社会的な動機を生む源泉であった。

このことは、「社会の観念」という「新しい宗教」が、教会や死の床ではなく、作業場や農場、集会といった人間の協同生活が営まれる場所に「最も高貴な活動範囲を見出すだろう」⁽⁶³⁾とウォーラスが論じていることから窺い知られる。この主張が何を含意しているかは、彼による次のような産業国有化の擁護から理解することができる。

生産のために組織された国家は、現今の産業組織以上に知識と富とを意のままにできるし、同時に、大団体の人々が共通の意味ある目的を完全に自覚したとき、この国家は彼等を常に動かす巨大な興奮を十倍も自由にすることもできるだろうと我々は信じる⁽⁶⁴⁾。

ここで、ウォーラスは国有産業の方が生産力があるから産業を国有化すべきだと主張しているが、同時に、彼が国家に「共通の意味ある目的」、つまり倫理的・道徳的意義を認めていることが分かる。実際、「共通の意味ある目的」と言うとき、もともとウォーラスは「意味ある (worthy)」という語の代わりに「高貴な (noble)」という語を用いていた。そして、国家に対する彼のこの観念の背景には、それを「単一の有機体」⁽⁶⁵⁾と見なす考え方が控えていた。以上から、ウォーラスが国家という共同体の共通の目的に個人が利他的に奉仕することに対して非常に大きな意義を認めていたこと、そして、「共通の意味ある目的」こそ「社会の観念」であることが理解できるであろう。

こうして、ウォーラスにおいてもウェップの場合と同様、社会有機体の観念と人間の社会性・利他的性の強調とは深く結びついていた。そして、国教会に代わって共同体を有機体として機能させる制度として考えられたのは例えば国有産業であり、それはキリスト教に代わって「社会の観念」に支えられると考えられていた。それでは、この「社会の観念」つまり人間の社会的・利他的な動機はどのように涵養され得るのだろうか。

3. 教育による社会性の涵養とアリストテレスの影響

ウォーラスの教育論はまさにこの文脈で浮上する。例えば、彼は教育の目的に関して次のように述べる。

もし可能ならば、幼児期終了と同時に、各人が理解と共感と謙遜とをもって国家 そこにおいて各人は共通の目的を完全に意識しつつ共有しており、共通の目的を達成するのであるが という巨大な有機体において自分の場所をとる準備ができているようにしようではないか⁽⁶⁶⁾。

このように、ウォーラスは、人間の利他性・社会性を発達させることを教育の目的としたが、教育の重要性に対するこうした認識もやはりアリストテレスから受け継いだものであった。それは、「どのような社会の国制も、全ての市民によって共有され、必要とされる種類の性格を生み出すよう思慮深く意図された教育に基づかなければ、その国制が永遠であろうと期待することは馬鹿げているとアリストテレスは言う」⁽⁶⁷⁾とウォーラスが述べていることから分かる。彼は、「最も高貴な社会体制」を確立するためには教育による下支えが必要だと考えたのである。

そしてまた、上の引用にも示されるように、当時のウォーラスが公教育を重視したことに倫理的根拠があった。勿論、彼が公教育を強調した背景には経済的根拠もあった。労働者の経済状態では教育費を賄えないため国家が費用を負担すべきだというのがその議論である。しかし、ウォーラスの場合、公教育は「市民」が「必要とされる種類の性格」を共有するために必要な制度であった。そして、この考え方の源泉もまたアリストテレスであった。ウォーラスはアリストテレスの公教育論を紹介して次のように述べている⁽⁶⁸⁾。

都市全体は一つの目的を持つものだから、教育は単一であり誰に対しても同じであるべきであること、そして、それは公的であって私的であるべきではないことは明らかである。全ての人が自分の子供を勝手に養育し、自分の好きな種類の訓育を与える現在のようにするのはなく、共通の利益に関わる物事の訓練は誰に対しても同一であるべきである。いかなる市民も自分は自分だけのものだと考えてはならない。というのも、市民はすべて国家に属し、各部分を気遣うことは全体を気遣うことと不可分だからである。

この引用から、ウォーラスが、教育による社会性の涵養とそのための公教育の必要性という自らの教育論の基本的な骨格をアリストテレスから得たことは明らかであろう。

このように、ウォーラスは「市民」のうちに利他性・社会性を涵養するための手段として教育を重視したが、教育内容としては国家宗教の刷り込みではなく知性の育成を考えていた。実際、「知的生活」の実現は、ウォーラスにとって利他性・社会性の涵養と並ぶいま一つの教育目的であった。例えば、彼は「国民は富裕になるために教養を持つよりは教養を持つために富裕になるべきだ」⁽⁶⁹⁾と論じて教育が単なる技術教育や読み書き算術の教授に終わってはならないことを主張している。彼にとって教育とは、「大体十五、六歳のそこそこ知的な少年になら誰にでも訪れる精神の大きな目覚めと貪欲な知識欲と」⁽⁷⁰⁾を適切に満たしてやり、また一部の特権階級だけでなく大多数の労働者階級にも「我々が文明と呼ぶ思想と科学との偉大な体系」に触れさせることであった。そして、こうした教育に基づく「知的生活」こそ「人間的な生活」に他ならなかったのである⁽⁷¹⁾。

しかし、宗教教義の刷り込みではなく知性の育成を図ったとして、それがどのように「市民」の利他性・社会性の涵養につながるのか。ウォーラスはこの問いを彼の教育論の中では扱っていない。しかし、「現体制下の個人的義務」の中の次のような主張が一つのヒントを与えてくれるであろう。

この講演の予備的考察においてウォーラスが「義務」を利他的な行為や動機としていたことは既述したが、これに関連して、彼は、この「義務」の感情が「現体制下においてほぼ完全に浪費されている」と主張した。ウォーラスは、「義務」の感情が誤った方向に向かっているのは「習慣の巨大な影響」と「一般の人間の想像力の貧困」とに起因していると指摘して、各人が想像力を働かせて自らの生活を反省すれば、個人的な安楽や贅沢のために必要とされる面倒な習慣の多くは不要と考えられるだろうと

論じている。例えば、快楽よりも面倒を生むに過ぎない余分な帽子や田舎の邸宅を男性はすぐに捨てるだろうし、女性は四フィートもの髪を保つのに一日二十分も時間を費やすことがなくなるだろうと彼は述べる⁽⁷²⁾。

ここから判明するのは、ウォーラスが「義務」の感情の陶冶と「想像力」の豊かさを同一視していることである。ここで想定されているように、「想像」することがあれこれと反省し検討することである以上、ここに見られるのは、知性の発達によって視野が広がり共同体の他者のことを考える利他的な感情も発達するはずだといウォーラスの理解である。つまり、知性の発達と道徳性の発達とは一致するという理解がここにはある。

この知性と道徳性との一致という理解をウォーラスはアリストテレスの中にも見出していると言ってよい。彼はアリストテレスにおける教育の目的を次のように紹介している。

完全な市民にとっては生まれ・習慣・理性の全てが必要とされるとアリストテレスは言う。彼の教育は、理性と習慣とが一致し、かくして最良の調和を生み出すように管理されなければならない。教育の目的は個人の理性の発達であるべきだが、その発達にとって肉体と情念との訓練は最良の手段である⁽⁷³⁾。

ここから直ちに分かるのは、ウォーラスが、「個人の理性の発達」をアリストテレスにおける教育の目的であると理解していたことであるが、更に注目したいのは、その教育は「完全な市民」という社会性を帯びた人間を育成する役割を担っていたことである。既にみたように、ウォーラスがアリストテレスにおける教育の目的を社会的・利他的な「市民」を育成することと捉えていたことは、彼によるアリストテレスの公教育論の紹介から明らかである。従って、ウォーラスはアリストテレスの教育論の中に理性と道徳性とを結びつける考え方を見出していたと結論してよいであろう。

以上、ウォーラスの倫理論を検討してきた。そこから明らかになったのは、ウォーラスにとって、利他的で社会的な行為や動機が「善き生活」の条件と考えられていたことであり、この利他性や社会性を涵養する手段として教育が考えられていたことである。そして、これらの点においてもウォーラスはアリストテレスから基本的な視座を得ていたことが確認されたであろう。

(54) LA, p.45.

(55) PDPS, Pt.1, p.118.

(56) Ibid.

(57) Ibid., Pt.2, p.125.

(58) T, p.227.

(59) Ibid., p.236.

(60) Ibid., p.231.

(61) See, e.g., Graham Wallas, The Coming School Board Election reported in *FN*, Vol.4, No.2, April 1894, p.6.

(62) T, pp.236-7.

(63) Ibid., p.237.

(64) DS, p.269.

(65) See, *ibid.*, p.278.

(66) E, p.26.

(67) Ibid., pp.22-3.

- (68) LA, pp.50-1.
(69) E, p.6.
(70) Ibid., p.18.
(71) Ibid., pp.20-1.
(72) PDPS, Pt.1, p.119.
(73) LA, p.49.

結論と今後の課題

これまでの検討から分かるように、結局、ウォーラスの初期社会主義論はアリストテレスの『政治学』を引照枠組としつつ、その引照枠組とウォーラスが見た同時代的な問題とをつき合わせたときに生まれたものであった。その根幹にあるのは、いかに「善き生」を達成するかというウォーラスがアリストテレスから引き継いだ問題関心であり、この問題関心から彼は経済論・政治論・倫理論を展開していた。

しかも、これら三つの側面は密接な相互連関を持っていた。まず、ウォーラスは、貧困の除去という経済的関心から「レント」論に基づいて個人の生産する富を「公正な取り分」とそれを超過する「レント」とに分け、「レント」を共有にすべきだと論じたが、「公正な取り分」以上は共同体に譲らねばならないというそこでのウォーラスの含意は、そのまま、いかに生きるべきかという倫理の問題に対する一つの解答ともなっていた。

更に、「レント」共有化の具体的手段を考える際に政治的側面が立ち現れる。というのも、現実問題として人間の利己性を考慮に入れた場合、「レント」の共有化は人間の社会性に訴える意識改革だけでは達成できず、政治権力を発動して強制的に達成する必要があることをウォーラスは自覚していたからである。

しかし、意識改革の難点を克服するための政治論も、想定された政治制度が民主制である以上、同じ人間性の問題に戻らざるを得なかった。なぜなら、多数派である労働者階級が富の公正な分配を実現できる有能な人物を選挙において選択できるとは限らないからであり、結局、ウォーラスは、民主主義がうまく機能するには「市民がいくらかの公共精神と寛容とを持つ」ことが必要であると結論することになった。ウォーラスにとって、利己的・社会的な動機や行為に基づく生は、それ自体が「善き生」の実現であるだけでなく、富の公正な分配を容易にし、また、それを制度的に保障する社会民主主義を実現する最終的な条件でもあった。

こうしたウォーラスの初期社会主義思想は、政治思想の基礎としての人間性論という理論的な問題に照らして考察する限り、自然としての人間の利己性と当為としてのその利他性との間の溝をいかに埋めるかという問題と格闘するものであったと言ってよい。ウォーラスは、一方では、富の公正な分配および自治としての民主主義の確立という二つの理想を人々の利己性と利他性との間のバランスを取りつつ可能な限り実現しようとし、他方では人々の利他性や社会性そのものを伸張することを目指していた。要するに、彼は、現実の人間性に立脚して理想をその範囲内で実現しようとしつつ、他方で、人間性そのものを改善しようと目論む二正面作戦を採っていたのである。

以上のようなウォーラスの初期社会主義論は、多くの点で彼の後年の思想の原型となっている。まず、人間の利己性と利他性とのバランスをとって実現可能な範囲で改良を行うという思考法は、彼が『政治における人間性』や『大社会』において政治制度や経済制度を考える際のモチーフともなった。

また、「自治の条件」において論じられた理性的統治と多数者支配との間の亀裂の問題は、一方では、『政治における人間性』における人間の非合理性の告発として発展的に論じられ、他方では、理性的統

治と多数者支配とを接合するために利他的な判断力をいかに育成し、また、民主制下のリーダーシップをいかに考えるかという『社会的判断』の議論に受け継がれることになる。

更に、利他性や社会性をいかに育成するかという問題は、理性と感情との調和的發展をいかに実現するかという問題へと発展して、『思考の技術』や『社会的判断』において詳しく検討されることとなる。そしてまた、彼が、二十世紀初頭の教育法改正問題に際して有志立学校への公的補助に断固反対した他、「ダーウィニズムと社会的動機」や「社会的動機」といった講演を行い、更に、『我々の社会的遺産』の末尾において科学的思考法と宗教的直感とを比較検討した背景には、この利他性の問題が控えていた。このように、ウォーラスの初期社会主義思想を理解することで、しばしば非体系的と評される彼の後年の思想をかなり体系的に把握できるであろう。

しかし、今回検討した初期社会主義論の視野に入らない問題もある。一つは、ウォーラスの歴史研究と政治思想との関係である。ウォーラスは1888年ごろからチャーティズムの歴史を本格的に研究し始め、十年後にフランシス・プレイスという十九世紀前半に活躍したベンサム主義者の伝記を著すが、こうした歴史研究が彼のいかなる問題意識から生まれ、彼の政治思想といかなる関係を持つのかは一つの問題として残っている。

また、国際問題に対するウォーラスの理解も、ウォーラスを含めたフェビアンが1899年に始まるボーア戦争まで国際問題を本格的に扱わなかったため本稿では検討されていない。これも、社会有機体の観念と国際関係の観念との関連、社会ダーウィニズムや社会帝国主義などの思潮との対応といった問題を含んでいる。

以上、ウォーラスの初期社会主義論と彼の後年の思想との関係、彼の歴史研究と政治思想との関係、そして彼の国際関係についての観念といった問題はいずれもヨリ十分な検討を必要とする。これらの問題については今後の課題として他日を期したい。

エルンスト・カッシーラーと自然法思想 「シンボル形式」の哲学における「政治的」転換点

馬原 潤二

エルンスト・カッシーラーと自然法の問題

エルンスト・カッシーラー Ernst Cassirer (1874-1945) といえば、哲学のみならず、言語学から物理学、美学においてもなお言及されることの多い思想家であるが、中でも哲学史 彼自身の好みの表現によれば精神史 の領域における業績は、その知的取り組みの主要な柱の一つになっているといえよう。事実、出世作となった『近代の哲学と科学における認識問題』(*Das Erkenntnisproblem in der Philosophie und Wissenschaft der neueren Zeit*, 1907-1920, 1950) から、フランスのデカルト研究家を瞠目させたという晩年の代表作『デカルト その学説・人格・影響 』(*Descartes. Lehre - Persönlichkeit - Wirkung*, 1939) に至るまで、その著作リストにおける哲学史研究の割合は目を見張るものがある。そして、それらの仕事はカッシーラーという人物を、哲学者というよりもむしろ哲学史家として記憶させるほどだったといっても過言ではあるまい。

数々の相をあわせもった思想家カッシーラーをこうして哲学史家としての側面から注目してみるならば、われわれはその関心が自然法という一つの像を結んでいることに気付かされるであろう。処女作『ライプニッツの体系的基礎』(*Leibniz' System in seinen wissenschaftlichen Grundlagen*, 1902) を皮切りとして⁽¹⁾、この哲学史家はヨーロッパ精神史における自然法思想の展開に並々ならぬ関心を示してきた。そして、思想的著書『シンボル形式の哲学』(*Philosophie der symbolischen Formen*, 1923, 1925, 1929) の上梓ののち 一九二〇年代の後半から三〇年代の前半にかけて 彼ははいよいよ自然法の問題を主要なテーマの一つとして本格的に取り扱うに至ったのである。なかんずく一九三二年に相次いで発表された一連の精神史研究 『啓蒙主義の哲学』(*Die Philosophie der Aufklärung*)、『プラトン・ルネッサンスとケンブリッジ学派』(*Die platonische Renaissance und die Schule von Cambridge*)、『ゲーテと歴史的世界 三つの試論 』(*Goethe und die geschichtliche Welt. Drei Aufsätze*)、**「ジャン=ジャック・ルソー問題」**(„Das Problem Jean-Jacques Rousseau“)、**「自然法の本質と生成について」**(„Vom Wesen und Werden des Naturrechts“) を中心として、このわずか数年のあいだにものされた自然法関連の著作や論文は、その数実に十三あまり⁽²⁾。カッシーラーがいくら速筆の能産家だったとはいえ、このペースはちょっと尋常ではない。彼にとって、自然法の問題はことほどさように重要なテーマだったのである。

とはいえ、当時の思想的風潮からすると、カッシーラーのこのような取り組みは、まったく例外的であったといつてよい。というのも、ここドイツでは、自然法という言葉そのものが「ほとんど不明瞭になり、すっかり色あせてしまった語」⁽³⁾として、顧みられることなく忘れ去られようとしていたからだ。ルードルフ・シュタムラー、ハンス・ケルゼン、カール・シュミット、グスターフ・ラートブルフ、ヘルマン・ヘラー、ゲアハルト・ライブホルツ、ルードルフ・スメント、ゲアハルト・アンシュッツ、リヒャルト・トーマ……彼らのような錚々たる国法学者のあいだでさえ、自然法に関するポジティブな言説が現れ出るとはほとんどなかった⁽⁴⁾。法実証主義や共和政の是非をめぐる「神々の闘争」にあって、自然法の理念は本格的な知的反省と再評価のきっかけ わずかにエーリッヒ・カウフマンに代表されるような保守主義的な自然法肯定論者を見出しはしたものの すら得ることができなかったので

ある。それどころか、自然法はいたるところで格好の攻撃的になった。ケルゼンやアンシュッツのような法実証主義者たちが自然法を「頭ごなしに」拒絶したのはいうまでもない。ケルゼンはいう。

実定法秩序を他から導き出すことのできない、したがってまた、より上位の秩序によって正当づけられない最高規範とする徹底した実証主義の立場からは、自然法の妥当は承認できないように、この自然法の立場からいっても、自然法がその純粋な観念に適合して示される限り 実定法の妥当する余地はまったくない。自然法と並んで実定法が存在するなど、論理的にはもってのほかである⁽⁵⁾。

しかしだからといって、シュミット、スメント、ライプホルツのような「純粋法学」の敵対者たちが、おいそれと自然法の価値を声高に賞揚したわけでもない。事態はむしろその逆であったというべきであろう。ヴァイマル憲法制定後もなお、リベラリズムという言葉が市民権を取得できなかったように、その理論的基礎としての自然法の理念もまた、ドイツにおいては時代遅れの「遺物」、あるいは嘲笑されるべき「非ドイツの概念」として、憎悪と敵意の対象にしかなりえなかったのである⁽⁶⁾。たとえば、シュミットのごとき「決断主義者」にとって、法規範とは例外状態における「決断」の産物にほかならず、そこには近代的な意味における自然法「一七八九年の理念」のための余地などまったく残されてなかったといってもよい。

決断はいかなる規範的拘束からもまぬがれ、本来の意味で絶対化される。例外状態においては、国家はいわゆる自己保存の権利によって法を停止する。「法・秩序」なる概念を構成する二要素が、ここにおいて相対立し、それぞれの概念的独立性を表明しうるのである⁽⁷⁾。

そもそもドイツのような市民革命の伝統を欠いた国において、自然法にフランスやイギリスにおけるのと同様の働きを期待することじたいが、無理な注文だったというほかない。「もっぱら個性的に形成された、根本的な人格的成熟とか人格の責任とか自律という思想は、ドイツにおいてとくにこのエートスのその後の政治利用においておこなわれたものよりも、はるかに強調する必要がある」⁽⁸⁾ エルンスト・トレルチが第一次世界大戦の直後に悔恨の念をこめて語った警告は、この国において結局まともに受けとめられることはなかった。世界恐慌の打撃にあえぐドイツ国民に魅力的と映じたものは、少なくともこのようなか細い警告のささやきではなかったのである。

それではなぜ、カッシーラーはこの時期にあえて自然法思想の考察へと向かっていったのか。また、その際にとりあつかう対象が自然法でなければならなかった理由はいったいどこにあったのであろうか。これらの問いかけに答えるためのヒントは、カッシーラーが自然法に生き生きとした思想的価値を認めていたところに求められる。そしてそのことは、この哲学者がみずからの自然法論を純粋な学問的関心のもとに議論していたというよりも、むしろ何らかの実践的関心のもとに導き出そうとしていたことから明らかになってこよう。カッシーラーにとって、「哲学的な歴史記述」とは、もとより「単純に思想家やその学説を列挙」⁽⁹⁾するクロノロジカルなドキュメントでは決してなかった。彼はいう。「正しい哲学史の記述は単に歴史にのみ関係づけられて考えられるものではない。哲学的過去に立ち戻ることは、同時につねに哲学的自己省察と自己反省という行為でなければならないのだ」⁽¹⁰⁾、と。したがって、ここでいう自然法もまた、ただ単に歴史的な「モニュメント」として扱われるのではなく、現実の思想的コンテクストにおいて議論されるべき「課題」として注視されるのでなければならない。それはあくまでも不斷に運動する哲学的な思惟形式の一つなのであって、そう考えられるときのみ、本来の意義を確かめられるはずのアクチュアルなテーマにほかならなかつたのである。

このように考えてみるならば、カッシーラーにおける自然法の問題は、現代のわれわれにとってもまた、きわめて興味深いテーマとして浮かび上がってくることになる。自然法が今なお政治哲学におい

て議論し尽くされたとはいいたい重要な問題である以上、われわれはここで自然法の可能性を追い求めようとしたこの哲学者の姿をみすみす見過ごしてしまうわけにはいかない。他方、カッシーラーの思想的営みを自然法という側面から理解しようとする試みは、これまでほとんど論じられてこなかった彼の政治的思惟に照準をあわせるという意味においてもまた、われわれの知的関心をそそるほどの魅力をそなえているといっても言い過ぎではあるまい。そこで本稿では、自然法の意味を今日のわれわれに訴えかけるカッシーラーの姿に焦点をあてつつ、彼の手になる自然法論の概要を考察してみることにした。そしてそのうえで、自然法をめぐる議論からどのような思想的なメッセージを読み取りうるのかを検討していきたいとおもう。

それではここで本稿の構成を確認しておこう。さしあたって次章では、カッシーラーが一連の哲学史研究をとおして描き出した自然法の「見取り図」を大まかに概観する()。次にこの「見取り図」を手がかりとして、カッシーラーが自然法の問題を現代に問うた「意図」を検討し、彼が自然法に期待していた役割を考察していく()。そこからさらに、カッシーラーの自然法思想から読み取られるであろう政治哲学的「示唆」を確認するところまで議論を広げることにした()。以上の作業を踏まえたうえで、最後にカッシーラーの自然法論の思想的可能性について、若干の検討を加えていくことにしよう()。

- (1) Vgl.E.Cassirer, *Leipniz' System in seinen wissenschaftlichen Grundlagen*. in *Ernst Cassirer Gesammelte Ausgabe* Bd.1., Hamburg, 1999.
- (2) この時期にカッシーラーが自然法について言い及んでいる哲学史関連の論説は、本文中で挙げたもののほかには以下のとおり。E.Cassirer, *Individuum und Kosmos in der Philosophie der Renaissance*. Leipzig, 1927. Ders. „Die Philosophie Moses Mendelssohns“ in *Moses Mendelssohn. Zur 200jährigen Wiederkehr seines Geburtstages*. Berlin, 1929. Ders. „Formen und Verwandlungen des philosophischen Wahrheitsbegriff“ in *Geist und Leben*. E.W.Orth (Hrsg), Leipzig, 1993 (zuerst 1930). Ders. „Die Idee der Religion bei Lessing und Mendelssohn“ in *Festschrift zum 10jährigen Bestehen der Akademie für die Wissenschaft des Judentums*, Berlin, 1929. Ders. „Kant und Problem der Metaphysik. Bemerkungen zu Martin Heideggers Kantinterpretation“ in *Kant-Studien*, Bd.36, 1931. Ders. „Deutschland und Westeuropa im Spiegel der Geistesgeschichte“ in *Inter-Nations: Zeitschrift für die kulturellen Beziehungen Deutschlands zum Ausland*. Bd.1., 1931. Ders. „Goethes Idee der Bildung und Erziehung“ in *Pädagogisches Zentralblatt*, Bd.12., 1932.
- (3) E.Troeltsch „Naturrecht und Humanität in der Weltpolitik“ in *Deutscher Geist und Westeuropa: Gesammelte kulturphilosophische Aufsätze und Reden*, H.Baron (Hrsg), Scientia Verlag, 1966, S.5. (西村貞二訳、「世界政策における自然法と人間性」、『ドイツ精神と西欧』所収、筑摩叢書、1970年、7頁)
- (4) 当時のドイツ国法学の事情については、古賀敬太『ヴァイマル自由主義の悲劇 岐路に立つ国法学者たち』(風行社、1996年)を参照されたい。
- (5) H.Kelsen, *Die philosophischen Grundlagen der Naturrechtslehre und der Rechtspositivismus*, Berlin, 1928, S.32. (黒田寛訳、『自然法論と法実証主義の哲学的基礎』、『ケルゼン選集』第1巻所収、木鐸社、1973年、41 - 42頁)
- (6) Vgl.Troeltsch, a.a.O., S.14-18. 邦訳 14 - 20 頁。
- (7) C.Schmitt, *Politische Theologie*, Leipzig, 1934, S.18. (田中浩、原田武雄訳、『政治神学』、未来社、1971年、20頁)ただし訳語は改めてある。
- (8) Troeltsch, a.a.O., S.24. 邦訳 25 - 26 頁。
- (9) E.Cassirer, *Die Philosophie der Aufklärung*, Hamburg, 1998, S.XIII. (中野好之訳、『啓蒙主義の哲学』、紀伊国屋書店、1962年、頁)以下本書を *PhdA* と略記する。適宜訳語を改めている場合がある。
- (10) Ebd., S.XV. 邦訳 頁。

見取り図 自然法思想の再構成

カッシーラーの自然法観を思想的な側面から検討するには、さしあたって彼自身がどのような自然法の全体像を思い描いていたのかを考察しておく必要がある。そこで本章では、哲学史研究において断片的に示された自然法関連の言及を「定点観測」する作業をとおして、この哲学史家の自然法観をごくかんたんに「再構成」してみたいとおもう。なお、議論が煩雑になるのを避けるために、数あるテキストのうち、ここではおもに『啓蒙主義の哲学』および自然法そのものを主題的に扱った唯一の論文「自然法の本質と生成について」を軸に検討していくことにしよう。

さて、カッシーラーの自然法観の要諦は、グロティウスやプーフENDORFらを嚆矢とする近代自然法思想の精神を「再確認」とともに、その思想的モチーフを独自の視点から「更新」しようとするところにあった。そこでこの哲学者は、十七世紀の自然法思想の基本構造を分析することによって、みずからの議論の口火を切って落とそうとしている。

カッシーラーによると、十七世紀における自然法思想は「法」(Recht)という言葉の意味を哲学的に問いなおそうとする問題意識にその特徴があった。そして、かかる特徴は、「たとえ神が存在せずとも、あるいは神が人間的なものとを何ら配慮しないとしても、自然法の諸命題はその妥当性をまったく減じえないであろう」⁽¹⁾ というグロティウスの有名な言葉において、もっともシンボリックにいいあらわされている。この言葉の意図するところが、トマス・アクィナスやスコラ哲学によってキリスト教的に読み込まれてきた自然法を、いま一度純粋な哲学的思弁へと「解放」するところにあったことはいうまでもあるまい⁽²⁾。およそ「われわれの生得の法」たるものは、「それじたいにおいて存在する客観的な内容」⁽³⁾ を哲学的な思索のもとに確立しようとするのでなければならないのだ。

カッシーラーはここでさらに、十七世紀の哲学者たちの議論が「法学の数学的考察」⁽⁴⁾ へと向かっていったことに注目している。たとえば、合理主義者ライプニッツにとって、法学とはプラトンの「正義」(Gerechtigkeit)という永遠普遍のイデアに依拠する学問であり、「数学上の公理と同じような明証性」⁽⁵⁾ にのみ導き出されるべき知的営為以外の何ものでもなかった。だとするならば、誰ひとりとして数を数えなくなったとしても数学的定理が依然として真理であり続けるのと同じように、自然法もまた、その現実化の如何にかかわらず妥当するものでなければならないというべきであろう。ライプニッツはいう。「法学とは、経験ではなく定義に、事実ではなく厳密な論理的証明に依拠する学問に、すなわち現実の諸問題よりもむしろ純粋な妥当性の諸問題をあつかう学問に属しているのである」⁽⁶⁾、と。事実、「法学の数学的考察」は、グロティウスをはじめ、十八世紀の思想家モンテスキューの法思想においてもなお見られる重要なモメントであった⁽⁷⁾。

とはいえ、かかる「法学の数学的考察」は、決して「額面どおり」に受け取られてしまってよいかのような類の言説ではない。というのも、ライプニッツやグロティウスのような十七世紀の哲学者たちにとってさえ、このような考察はそもそも法学と数学が「まったく同じ根源力の表現」⁽⁸⁾ であることを指摘しようとするものでしかなかったからだ。カッシーラーのみるところ、このいささか極端であるかのように思われる法学の「定義」は、自然法の基本的な性質を的確にいいあてた一種のメタファーとして理解されるべきものでしかなかったのである。

ここで数学は本来の意味において受け容れられているのではなく、より広汎な文脈の代表者として、もっぱら普遍的な精神的機能のシンボルとして用いられている。つまり、自然法が数学について語るところでは、自然法は数学を「部分をもって全体をあらわす」(pars pro toto)の意味で理解

し、理性や純粹理性の活動の全体をいいあらわすための表現として用いているのだ⁽⁹⁾。

となれば、われわれはここにおいて、法学と数学がともに人間理性に基づいているということを理解しようとするのでなければならぬであろう。そう考えることによって、十七世紀の思想家たちは実定法の「源泉」としての自然法をも「精神の自己立法と自発性の証左」⁽¹⁰⁾と見なそうとしてきたし、現にこの点をくりかえし強調してやまなかったのである。こうしてカッシーラーは、グロティウス、ライブニッツ、そしてモンテスキューらにならって、「それ自身の『本性』(理性 引用者)のなかでみずからの真実を確証し、この本性の力によって一切の歪曲と不純化とを拒否するに足る法認識」⁽¹¹⁾こそが、自然法を構想する際の基本的なモチーフになるのでなければならぬと考えていたのだ。

そうである以上、自然法的な発想の根拠はあくまでも人間理性の「内」にあるのであって、その「外」に求められることはない。カッシーラーによると、ここで自然法思想は神や国家を法の妥当性の究極的根拠と見なす言説としての「神学のドグマ」と「国家の絶対主義」に対峙するものでなければならなかった。自然法的な見地に立つ限り、「意志は理性に優位する」(stat pro ratione voluntas)⁽¹²⁾といういにしへの命題は、もはや克服されるべき対象でしかない。そして、神や国家 かつていみじくもホッブズが「地上の神」(mortal God)と呼んだ の「全能」を「法の源泉」あるいは「法に拘束されない権力」(potestas legibus soluta)⁽¹³⁾と見なす言説は、自然法と権力の関係をまったく見誤っているというほかないのである。というのも、そもそも自然法は「神というものがあってはじめて存在する」⁽¹⁴⁾ものではないし、国家によってはじめて創り出されるかのような類のものでもないからだ。本来「法の執行者」⁽¹⁵⁾としての役割をはたすべきはずの国家に、「法の創造者」⁽¹⁶⁾たる余地は残されてはいない。それどころか、国家に認められる「唯一の『合法的』な力とは、合法性の原理そのもの、法の理念そのものを個々人の意志の上に行使する力」⁽¹⁷⁾でしかないのだ。それゆえ、自然法との関係においてみるならば、「国家の本来の義務と本質的目的とは、この自然法をみずからの秩序のうちに組み入れることによって、それを保全し保障することではなければならないのである」⁽¹⁸⁾。

このような見解のもと、「あらゆる人間的ならびに神的な権力に先行してこのような権力と独立して世に行なわれるべき法が厳然として存在するという命題をその最高の原理として主張」⁽¹⁹⁾することによってはじめて、語の本来の意味における「自然法」(lex naturalis)は「市民法」(lex civilis)の「必須条件」(conditio sine qua non)として機能することになる。ここにおいて「法」(lex)は、ただ単に恣意的に制定された「法令」(Gesetz)の総和とみなされる「制定された秩序」(ordo ordinatus)ではない。それはあくまでも人間精神の意向に沿って「事物を制定する能動的な行為にほかならない」⁽²⁰⁾のであって、「制定する秩序」(ordo ordinans)として理解されるのでなければならないのだ。自然法をこうして精神の自己実現と見なすとき、それは現実の人間社会に倫理的規範をもたらす第一の契機としてあらわれることになってこよう。世界の偶然性や特殊性を超越して「法の体系を獲得する」⁽²¹⁾こと、そしてすべてのものを「この体系において全体に織りこみ、個々の決定について「この全体から裁可と裏付けを得ること」⁽²²⁾によって、われわれはようやく自然法の至上命題を実現することができるのである。

では、人間理性が自然法をとおして実現すべき「目的」とはいったい何であろうか。先に『シンボル形式の哲学』において文化的諸形式の展開を人間の「自己解放のプロセス」と見なしていたカッシーラーにとって⁽²³⁾、人間が自分自身に法則を与えるということは、端的に言って、自由への方途をみずからの力で指し示すということにほかならなかった。そう考えてみるならば、自然法とはかかるプロセスを促進させるための道しるべでもいふべき理念であり、人間の自由を確保する根本法則としての性格をもちあわせているのでなければならぬ。自然法のうちに見出される倫理的性格の究極的な源泉もまた、まさしくこのような性格に由来しているのだ。

してみれば、カッシーラーがルソーに語らせるかたちで「法は決して自由の反対者・敵対者ではない
いやむしろ、法のみがわれわれに自由を与え、自由を真に保証してくれるものなのである」⁽²⁴⁾と
いい、法に従うことこそが真の意味における自由なのだと言っていることの意味もまた、明らかにな
ってこよう⁽²⁵⁾。自然法とはただ単にプラグマティックな有用性にのみ根をおろした功利主義的な理
念の産物ではない。それはあくまでも人間がみずからの運命の手綱を握り、「たんなる自然的必然
(Müssen)を意志(Wollen)に変え、当為(Sollen)に変える」⁽²⁶⁾ためのいわば羅針盤にほかならなかつ
たのである。

ここにおいて法は、人間本性の個々の経験的衝動に基づく単純な衝動的生の領域に由来する偶然
の創作物と見なされてはいない。それはむしろ、人間にとって構造的なものと見なされ、「人間性
そのもの」(humanitas ipsa)のための不可欠な前提条件として定義されているのである⁽²⁷⁾。

ところで、カッシーラーがここで人間文化のいわば「文法」としての自然法を、純然たるアプリア
リな存在と見なしていなかったことに注意しておきたい。カッシーラーによると、自然法はその普遍
的構造にもかかわらず、理念によって一方的に現実を構成するかのとき世界の「難型」ではなかつ
た。というのも、自然法が「人間性」(Humanität)開示の手段とされている以上、それは人間文化の
進展に対応するかたちにおいてのみ、みずからの実質的内容を確立し洗練させるのに過ぎないものだ
からだ。およそ自然法たるものは、人間の経験に先立つという意味において「超越的」あるいは「普
遍的」であるが、それは人間の文化的発展をとおして獲得されるものであり、しかも最初から固定され
た形態をとったものではなく、歴史的コンテクストにおいて変化していく「可变的」な概念として理解
される必要がある。実際に自由が不断に獲得しようとする限りにおいて存在するものである以上⁽²⁸⁾、
人間社会はつねに「時々文化によって条件付けられた正義の理念」のもとで、みずからの課題に取り
組もうとするのでなければならぬ。そう考えることによって、カッシーラーは自然法の実質的内容
の面において歴史的な性格を認知し、価値多元的な世界というスパンのもとに自然法を位置付ける
方途を探ろうとしていたのだ。

そこでカッシーラーは あきらかにディルタイの歴史的理性を意識しつつ⁽²⁹⁾ 自然法における
このような性格の認識論的な基礎を、人間理性の歴史的な性格のうち求めようとしている。カッシー
ラーによれば、理性という言葉は、決して事物の絶対的本性を明らかにするかのような性格のものでは
ないし、超越論的に何らかの自己完結した「体系」を導出してみせるかのとき精神作用でもない。そ
れはむしろ適切な「種差」(differentia specifica)⁽³⁰⁾が付け加えられたとき、すなわちその歴史的な相対
性が考慮されるときにのみ、本来の機能をはたしうる人間の自発的な精神的な作用と見なされていたので
ある。

われわれは秩序、法則性、「理性」等々を、現象に「先行」して把握される「アプリアリ」な規則
とみなしてはならない。……このような「理性」を最初からある完結した体系の形式で先取りし
ようとしてはならず、むしろわれわれは、事実認識の進展に応じて一步一步この理性が自己展開
し、それが次第次第に明晰さと完全性を備えた姿をとるように仕向けねばならない⁽³¹⁾。

となれば、かかる理性に基づいた自然法は、普遍的な性格をふりかざして世界の多様な現れをむやみや
たらと一元化してしまおうとする思想的暴力とは、まったく別次元のものとして理解されるのでなけれ
ばならないであろう。かつて十八世紀の啓蒙思想家たちはこうしたステレオタイプな自然法観のもとに
次々と世界や歴史の多様性を裁断していったが、カッシーラーにしてみれば、そのような議論は自然法
の本質を十分に理解していない浅薄な暴論といわざるをえなかった。というのも、自由という言葉にさ
まざまな解釈が生じ、倫理的規範の根底に多様な価値観が錯綜するとしても、このような価値の多元性

は 人間の「自己解放のプロセス」を真向否定するのでもない限り むしろ自然法思想を発展させるための必要不可欠なモメントとされるのでなければならないものだったからだ。ここにおいて自然法は、あくまでも歴史的な普遍性をもった思想的ファクターとして想定されているのであって、このようなアンビヴァレントな性質が十分に斟酌される限りにおいて、その真価を發揮しうる思想的概念にほかならなかったのである。

以上の議論から、カッシーラーが自然法をきわめて文化史的な視点から考察し、その本質を「近代ヨーロッパの精神史をひとつの偉大なフーガになぞらえていた」⁽³²⁾ゲーテや、歴史を「ひとつの存在の同一性としてではなくひとつのプロセスの統一性」と考えていた⁽³³⁾ヘルダー以来のドイツの人文主義的な理念の延長線に見出していたことは、もはや明らかであろう。この哲学史家は近代における自然法教説を基本的に踏襲しつつも、その核心部分にしっかりとみずからの文化哲学的なモチーフを挟み込もうとしていた。こうして自然法を独自のパースペクティヴから再構築して現代に「甦生」させることこそが、自然法の議論に「新たな始まり」をもたらそうとするカッシーラーの思想的戦略だったのである。

(1) E.Cassirer „Vom Wesen und Werden des Naturrechts“ in *Zeitschrift für Rechtsphilosophie*, Bd.6, 1932, S.8. 以下本論を WWN と略記する。

(2) Ebd.

(3) *PhdA*, S.315. 邦訳 291 頁。

(4) WWN, S.5.

(5) *PhdA*, S.318. 邦訳 294 頁。

(6) WWN, S.2.

(7) モンテスキューといえば、一般的に経験的な比較法学の先駆者と見なされているが、カッシーラーが必ずしもそのような観点を踏襲しているわけではないところに注意しておきたい。「モンテスキューは政治的世界の単に経験的に知られていただけの法則で満足しようとはしなかった。このような法則の多様な姿を少数の特定な原理に還元し限定することこそ彼の目指すところであった。それぞれの法的規範のあいだにはこの種の秩序、この種の体系的依存関係が存在するという事実が、彼によれば『法の精神』をなすものなのである」

(*PhdA*, S.325. 邦訳 300 - 301 頁)

(8) Ebd., S.318. 邦訳 294 頁。

(9) WWN, S.5.

(10) Ebd., S.6.

(11) *PhdA*, S.324. 邦訳 299 頁。

(12) WWN, S.6.

(13) Ebd., S.8.

(14) *PhdA*, S.322. 邦訳 298 頁。

(15) WWN, S.9.

(16) Ebd.

(17) E.Cassirer „Das Problem Jean-Jacques Rousseau“ in *Archiv für Geschichte der Philosophie*, Vol.XLI., S.195. (生松敬三訳、『ジャン=ジャック・ルソー問題』、みすず書房、1997年、27頁) 以下本論を PJJR と略記する。

(18) *PhdA*, S.335. 邦訳 309 頁。

(19) Ebd., S.321. 邦訳 297 頁。

(20) Ebd.

(21) WWN, S.6.

(22) *PhdA*, S.319. 邦訳 295 頁。

- (23) Vgl.E.Cassirer, *Philosophie der symbolischen Formen*, Bd.1.Darmstadt, 1997, S3-52. (生松敬三、木田元訳『シンボル形式の哲学 第一巻 言語』、岩波文庫、1989年、19 - 96頁)また、この点については拙稿「エルンスト・カッシーラーと『啓蒙』の行方 『シンボル形式』の哲学から『シンボル形式』の政治へ (一) (二・完)」(『同志社法学』274号、275号所収、2000年、2001年)を参照されたい。
- (24) PJJR, S.195. 邦訳27頁。
- (25) Vgl.*PhdA*, S.349f. 邦訳323頁。
- (26) PJJR, S.200. 邦訳33頁。
- (27) WWN, S.23.
- (28) Vgl.PJJR, S.496f. 邦訳77頁。
- (29) この点に関しては、エルンスト・ヴォルフガング・オルト「カッシーラーとディルタイ ゲーテの根本現象をめぐる」(嶋田洋一郎訳、『思想』906号、1999年、96頁以下)を参照されたい。
- (30) *PhdA*, S.6. 邦訳5頁。
- (31) Ebd., S.9. 邦訳9頁。
- (32) E.Cassirer „Deutschland and Westeuropa im Spiegel der Geistesgeschichte“ in *Geist und Leben*, E.W. Orth(Hrsg),Reclam Verlag Leipzig,1993,S.218.
- (33) *PhdA*,S.309. 邦訳285頁。

意図 自然法の思想的意義

一般的に自然法をめぐるカッシーラーの議論は、思想史のコンテキストにおいて間接的におこなわれたこともあって、きわめて抽象的で概論的な性格が強い。とはいえ、カッシーラーが自然法思想をとおして訴えかけようとしていたことを丹念に検討していくならば、ここで語られる思想的アピールが決して曖昧な次元に留まっていたわけではなく、むしろひじょうに具体的な政治的関心を反映していたことが明らかになってくるであろう。以下本章では、カッシーラーが現代においてあえて自然法を問題にした「意図」を検討することによって、この哲学者が思想的タームとしての自然法にどのような役割を期待していたのかを考察していくことにしよう。

一九三〇年代の思想的コンテキストにおいて、あえて自然法の実在意義を強調するということは、ほぼそのまま自動的に「十九世紀の歴史法学派や法実証主義によって引き起こされた自然法に対する訴訟の再審」⁽¹⁾を請求するということの意味していた。そしてその背後に、当時猛威を振るっていた法実証主義的な反自然法的言説に対するカッシーラーの不快感があったことはいうまでもない。「数多くの他の精神的諸領域においてそうであるように、われわれは十九世紀の実証主義が安住してきた自明性と自己満足をもはや失ってしまっている」⁽²⁾と主張してやまないこの哲学者にとって、自然法のリバイバルとは、法実証主義に対する自然法思想の「反批判」にほかならなかったのだ。

カッシーラーによると、法実証主義の思想的難点は、そもそもコント以来の基本的なパースペクティブの欠陥にあったわけだが、むしろ問題はそこに尽きてしまっていたわけではない。自然法論者カッシーラーの法実証主義に対する違和感は、むしろそのあまりにラディカルな実定法主義への志向性に向けられていた。そしてそのポレーミックは、表面的に見る限り、法実証主義に抵抗した当時の国法学者のそれに一致していたといってもよいであろう。ラーレンツやヘラーのようにケルゼンの所説を「政治的二ヒリズム」⁽³⁾あるいは「国家学の危機」⁽⁴⁾とまで揶揄するには至らないまでも、カッシーラーにとってもまた、法の概念からあらゆる価値判断を排除してしまうかのような立場など、結局のところは政治的現実のいっさいを度外視した空虚な形式主義的思弁以外の何ものでもなかった。彼としては、法の概

念をこのようなかたちで「非政治化」あるいは「中性化」してしまいかねない発想を　たとえそのポジティブな思想的な役割が看過できない重要なものであったとしてもやはり　容認するわけにはいかなかったのである。

してみれば、ここで自然法の意義を問い直すということは、とりもなおさず法実証主義が退けてしまった課題にいま一度目を向けることを意味していたといえよう。カッシーラーのみるところ、「法」という概念にこめられた政治的な役割は、かつてカントが国家連合の文脈で説いた「理念」と「現実」の相互作用に関する周知の見解　「理論においては正しいであろうが、実践においては適していない」という俗言に対する反駁⁽⁵⁾　を手がかりにして導き出されるべきものであった⁽⁶⁾。「理念」と「現実」とのあいだに緊張関係を生じるための「演出」装置、あるいは国家権力を牽制し相対化させるべきファクター。自然法思想にこのような役割を期待するカント的構想へといま一度立ち返ることによって、法の概念はようやくその本来の政治的機能を取り戻すことができるとカッシーラーは説く。そしてその際にこの哲学史家が、ヴォルテールのカラス事件へのコミットメント、ベッカリーアの『犯罪と刑罰』(*Dei delitti e delle pene*, 1764) の刊行、あるいはフランスにおける「人および市民の権利宣言」の出現といった具体的事例をふんだんにちりばめながら自説を展開していったことはいうまでもあるまい⁽⁷⁾。彼はいう。歴史上多くの「思想家はみずからの理想世界が自然法思想によって形成され、それによってはじめて可能であるということを確認していたし」⁽⁸⁾、これらの思想家たちは現実の政治的状况に向かって純粋な理念を対置することによって、実際にきわめて実践的な成果を収めてきたではないか、と。

自然法にこのような役割を期待する考え方は、ここでさらにカッシーラー本人がどのような政治的共同体を考えていたのかということ、すなわちどのような「国家」を思い描いていたのかということにそのまま結びつくことになる。以上において、自然法思想そのものの政治的機能の必要性を説く一方で、この哲学者はさらに国家理論を構想するうえでもまた、自然法がはたすべき役割をきわめて重視していた。この点について、カッシーラーの国家理論観を端的にあらわした講演原稿「ドイツ史における国家心情と国家理論の変遷」(„Wandlungen der Staatsgesinnung und der Staatstheorie in der deutschen Geschichte“, 1930)⁽⁹⁾ をもとに確認しておこう。

一九三三年以前の言説の中でもっとも政治的色彩が明確なこの講演において、カッシーラーはドイツ近代哲学における国家理論の特徴をはっきりと明示し、そこにみずからの国家観のモチーフを暗示している。そして、その第一声が「ドイツ哲学は、国家の本質に関する問いかけに対して、明確な回答を与えてくれるものではない」⁽¹⁰⁾ だったように、カッシーラーによれば、ドイツの国家理論の変遷を読み解く際にさしあたって注意すべきは、国家の哲学的本性をめぐる見解の驚くべき多様性であった。ここにおいてわれわれが汲み取りうる思想的な示唆は、決して何らかの統一した国家像ではない。それはむしろ二つの思想的基軸のもとに繰り広げられるのびきならない対立関係そのものにほかならなかったのである。

そこでドイツ国家理論の基軸の一つとして真っ先に挙げられたのが、ライプニッツを基点とする自然法思想であった。先にみたように、自然法思想において国家とは、「すべての理性的存在者にとっての観念論的徳徳法則」⁽¹¹⁾ から演繹されるべき倫理的「課題」として構想されている。そしてその様相は、ライプニッツの衣鉢を受け継いだヴォルフやカントのコスモポリタンの規範的国家理論からも周知のものであろう。カッシーラーによると、そのうえでさらに自然法思想を鍛え上げた思想家といえば、「国家理論の普遍的、自然法的前提から国民国家の理念と要求へとはいじめて明確な意識をもって踏み込んだドイツ人思想家」⁽¹²⁾ フィヒテをいってほかにない。事実、フィヒテは自然法をおよそ「ドイツ民族」

たるものの必須概念として語っていた。『ドイツ国民に告ぐ』(Rede an der deutschen Nation, 1807)においてもなお、フィヒテのいう「ドイツの国民性」とは、自然法思想をベースにした純粋な当為概念であって、単なる存在概念を意味していたわけではなかったのである。「ドイツ民族の統一概念は、いまだ実現の目途すらたっていない。それは普遍的な将来への要請なのだ。とはいえ、それは何らかの離散した民族の特性を押し通そうとすることではなく、自由な市民を実現させようとするにほかならないのである」⁽¹³⁾。

こうして国家理論の軸の一つを自然法思想に求めるとするならば、そのアンチ・テーゼとして現れてきたもう一方の思想的な基軸がドイツ・ロマン主義者たちの国家理論であることは、容易に想像がつかう。ノヴァーリスらを嚆矢とするロマン主義の所説は、その基調において、自然法思想の国家理念に真向反対するような様相を呈してあらわれてきた。ヘルダー、シェリング、そしてA・ミュラーらが繰り返し強調しているように、国家とは有機的な民族共同体にほかならないのであって、ドイツ民族の統一もまた、このような精神的次元において実現されるのでなければならない⁽¹⁴⁾。ここにおいて国家の統一とは、「生のプロセスにおいて、共同体的な生活の生成と育成において、はじめてみずからを形成し形態化していく」⁽¹⁵⁾ 作業になるのでなければならないのだ。となれば、「われわれの最初の祖国(Vaterland)とは、父なる家(Vaterhaus)、父なる田園(Vaterflur)、そして家族(Familie)にほかならない」⁽¹⁶⁾ ということになってくるであろうし、民族や国家の絆は「わかちがたいまでに過去と一体になる」⁽¹⁷⁾ ところに求められるようになってくるであろう。こうしてロマン主義的な国家理論は、自然法論者フィヒテのようにドイツの統一を将来の要請とする考えとはまったく逆の方向性「過去との紐帯」に共同体形成のベースを求めようとしていたのである。

では、カッシーラーは相対立するこのような国家理論のどちら側に立とうとしていたのだろうか。彼が選んだのは両者の「あいだ」をとる道であった。そうした態度は、以上の議論に引き続いて取り上げたヘーゲルの所説をドイツ国家理論の考察の「結び」にしていることからもしっかりとうかがわれよう。「カントやフィヒテの国家理論の自然法的前提に対する鋭いポレーミックにもかかわらず……フランス革命を近代の精神的な幕開けと祝ってやまなかった」⁽¹⁸⁾ 哲学者ヘーゲルにとって、なるほど国家はおのれを超越した道徳的規律を認めない「地上の神」たるべき政治的共同体であった。しかしそれにもかかわらず、ヘーゲルは結局のところ国家を世界史における「絶対精神」の自己実現 芸術や学問といった民族精神を向上させる文化的諸形式を発展させること のための「手段」に過ぎないものと見なしていたのである⁽¹⁹⁾。「世界史とは、世界法廷である」という有名な言葉のとおり、ヘーゲル哲学における国家は、自然法的な「絶対精神」というアポロ的な基礎の上においてはじめて、そのデュオニソス的な側面が成り立つ「人倫の実体」にほかならなかった。自然法思想とロマン主義の国家論の弁証法的統合こそがヘーゲルの学説を貫くテーゼだったのであり、カッシーラーもまた、かかるパースペクティブにみずからの立脚点を見出していたのだ。

こうして自然法は、カッシーラーにとって、国家について考えようとする際の欠くべからざる存在としてクローズアップされることになる。国家の本性が合理的側面と非合理的側面という二つの相に分裂している以上、その一方の側面の思想的内実としての役割を負っている自然法思想をなおざりにしておくわけにはいくまい。カッシーラーはこのような視点から自然法教説の意義を説くことによって、国家という政治的共同体をめぐる考察が一筋縄ではいかない複雑な構図のもとで行なわれるのでなければならないということを明らかにした。それとともに、このユダヤ系ドイツ人思想家は、かかる考察が何らかの政治的イデオロギーによって極端な「原理主義」へと歪められることのないよう釘をさそうとしていたのだ。

してみれば、このような問題意識が一九三〇年代前半に表明され、自然法に関する言説が申し合わせたかのように「一九三二年という年に刊行されたのは、決して偶然ではなかった」⁽²⁰⁾ということになってこよう。プルーニング内閣の成立とライヒ議会でナチス党の大躍進に象徴される当時の政治的コンテクストにおいて、自然法思想の意義を訴えかけるカッシーラーの試みは、それじたいきわめて政治的な色彩を帯びていたのである。「一七八九年の市民社会の一員」⁽²¹⁾カッシーラーによると、ファシズムへと急速に傾斜しつつあるドイツの危機的状況は、自然法的な言説が意図的に軽視あるいは無視されてきた一方で、それとは対照的に「ドイツ・イデオロギー」とでもいうべき非合理的な言説が過度にクローズアップされてきたことの当然の帰結でしかなかった。そこで彼はかかる窮状からドイツ国民を覚醒させるために自然法の理念を再評価し、今こそその精神をわがものとするのでなければならぬと説いてまわっていたのだ。

そしてその際に、この思想家によって自然法思想のシンボリックな現れとして前面に押し出されてきたのが、ほかでもないヴァイマル憲法だったのである。カッシーラーのみるところ、当時のヨーロッパでもっともリベラルな憲法といわれたこのドイツ・ライヒ憲法こそが、まさしくライブニッツ、ヴォルフ、カント、そしてゲーテらによって築き上げられてきたドイツ啓蒙思想の結晶であり、自然法の精神を忠実に実現した金字塔たるべきものであった。ハンブルクでおこなわれた講演「共和国憲法の理念一九二八年八月十一日の憲法記念日の講演」(Die Idee der republikanischen Verfassung. Rede zur Verfassungsfeier am 11. August 1928)において、カッシーラーはヴァイマル憲法を「非ドイツ的」とする当時の支配的言説にプロテストして次のようにいっている。

共和主義的憲法の理念そのものは、ドイツ精神史全体の中で決して異分子だったわけではなく、ましてや外部から入ってきたものではありません。そして、この理念はむしろその本来の土壌の上で徐々に生育し、その生来備わった力 観念論的哲学の力 によって育まれてきたのです。とはいえ、このような歴史的洞察も、私たちがこの理念を単に過去の時代遅れの知識としてのみ理解しようとするのに過ぎないのであれば、実りなく非現実的なものに留まってしまうでしょう。かつてゲーテは、「われわれが歴史から学ぶ最上のもは、歴史が引き起こす熱狂である」と言いました。共和国憲法の理念の歴史への沈思もまた、単に後ろを振り向くということではなくて、私たちのうちに次のような確信と信念を強めるものでなければならぬのです。つまり、元来この理念を育てている諸々の力がこの理念に未来への方途をも示すということであり、この理念もまたその分に応じてこのような将来を導き出すのを助けるであろう、ということなのです⁽²²⁾。

以上において、共和政末期のカッシーラーが自然法思想に没頭するに至った「意図」はもはや明白であろう。とりあつかうべき対象が自然法でなければならなかった理由は、一方では法実証主義に対してプロテストするためであり、他方ではみずからの国家理論を構想することによってヴァイマル憲法を思想的側面から擁護するためであった。そして、現代のような時代であればこそ、このカント主義者は自然法教説の役割を無視してはならないと考えていたのだ。こうしてカッシーラーは、きわめて切迫した政治的状況への問題意識をもとに自然法に対する飽くなき関心を育み、その思想史的考察をおして、さらにアクチュアルな問題に目を向けようとしていたのである。

(1) WVN, S.23f.

(2) Ebd., S.20f.

(3) Vgl.K.Larenz, *Rechts- und Staatsphilosophie der Gegenwart*, Berlin, 1931, S.22-33.

(4) H.Heller „Die Krisis der Staatslehre“ in *Gesammelte Schriften* Bd.2., M.Drath, O.Stammer, G.Niemeyer, F.Borinski

(Hrsg), Leiden, 1971, S.3.

- (5) Vgl.I.Kant „Über den Gemeinspruch:Das mag in der Theorie richtig sein, taugt aber nicht für die Praxis“ in *Kants Werke Akademie Textausgabe*, Bd.8., Frankfurt. a. M., 1968. (小倉志祥訳、「理論と実践に関する俗言」、『カント全集』第13巻所収、理想社、1988年)
- (6) Vgl.WWN, S.19f.
- (7) Ebd., S.17ff.
- (8) Ebd., S.18.
- (9) この講演は、カッシーラーがハンブルク大学学長であった1930年6月30日に、大学が主催したヴァイマル憲法記念祭においてなされた。なお、この講演原稿は、カッシーラーの生前には正式に刊行されず、イエール大学バイネッケ稀本・手稿図書館に保管されていたものを、1991年にハンブルクで行なわれた展示会「偏狭の時代」(Enge Zeit)のカタログにおいてはじめて公にされた。この講演の順末および共和政末期のカッシーラーの言動については、次の論文を参照されたい。Vgl.B.Vogel „Philosoph und liberaler Demokrat. Ernst Cassirer und die Hamburger Universität von 1919 bis 1933“ in *Ernst Cassirers Werk und Wirkung. Kultur und Philosophie*, D.Frede, R.Schmücker (Hrsg), Darmstadt, 1997,S.185-214.
- (10) E.Cassirer „Wandlungen der Staatsgesinnung und der Staatsthorie in der deutschen Geschichte“ in *Enge Zeit. Spuren Vertreibener und Verfolgter der Hamburger Universität*, A.Bottin, R.Nicolaysen (Hrsg), Hamburg, 1991, S.162. 以下本論をWSSと略記する。
- (11) Ebd., S.163.
- (12) Ebd.
- (13) Ebd.
- (14) Vgl.Ebd., S.164.
- (15) Ebd.
- (16) Ebd.
- (17) Ebd.
- (18) Ebd., S.165.
- (19) Vgl.G.W.F.Hegel, *Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte* in *Theorie Werkausgabe*, Bd.12.,Suhrkamp Verlag, 1970, S.11-141. (長谷川宏訳、『歴史哲学講義』上巻、岩波文庫、1994年、9 - 185頁)
- (20) M.Ferrari „Zur politischen Philosophie im Frühwerk Ernst Cassirers“ in *Cassirers Weg zur Philosophie der Politik*, (Cassirer-Forschungen;Bd.5.), E.Rudolph (Hrsg), Hamburg, 1999, S.57.
- (21) H.J.Sandkühler „Republikanismus im Exil oder Bürgerrecht für den Philosophen Ernst Cassirer in Deutschland. Ein Geleitwort aus Anlaß seines 50.Todestages“ in *Einheit des Geistes. Probleme ihrer Grundlegung in der Philosophie Ernst Cassirers*, M. Plümacher, V.Schümann (Hrsg), Frankfurt.a.M, 1996, S.33.
- (22) E.Cassirer, *Die Idee der republikanischen Verfassung. Rede zur Verfassungsfeier am 11. August 1928*, Hamburg, 1929, S.31. (初宿正典訳、「共和国憲法の理念 一九二八年八月十一日の憲法記念日の講演」、『法学論叢』137巻3号所収、1995年、103 - 104頁)ただし訳語は改めてある。

示唆 自然法の政治哲学的メッセージ

カッシーラーにとって、自然法の問題とは、現代の政治的コンテクストと分かちがたいまでに結びついているという意味においてきわめてタイムリーな課題であり、看過することのできない重要な思想的テーマであった。それでは、以上のような自然法思想はさらに何を語りうるのか。それは具体的にどのような政治哲学的なメッセージを提供しうるものだったのであるか。残念ながらカッシーラー本人がこうした問いかけに答えうるほどのまとまった言説を残していない以上、ここでわれわれは残されたい

くつかのヒントをもとにあれこれ思いをめぐらすほかない。そこで本章では、自然法をめぐる議論がこの哲学者に与えた「インパクト」をつぶさに検討し、そこから彼がどのような政治哲学的な構想を獲得するに至ったのかを考察してみよう。そして、その作業をとおして、これらの問いかけに一定の照明を与えてみることにしたい。

さて、カッシーラーが自然法を集中的に論じることによって、もっとも目に見えるかたちであらわれてきた変化といえ、やはりその思想的取り組み全体がこれまでになく現実の政治的問題に接近していったことであろう。そしてかかる接近は、自然法という倫理的規範の考察へと足を踏み入れていったことの当然の結果であったといつてよい。カッシーラーはみずからの議論に導かれるかのように、「今・ここ」において果たすべき「使命」を自覚し実践するようになっていった。「倫理や政治哲学の諸問題にまったく無関心だったとたびたび批判されてきた」⁽¹⁾ 哲学者カッシーラーは、こうしてこれまでのような「非政治的」な姿勢を全面的に改め、「ドイツ大学の一員であり、ドイツ学生の教師であり、観念論的哲学の代表者である以上、おのれの影響力ゆえに、私を必要とするところでは働かねばならない」⁽²⁾ と表明するに至ったのである。

それでは、このような変化から、さらに具体的にいかなるメッセージを導き出すことができるのだろうか。その手がかりは、カッシーラーが自然法の議論を展開していくうちに、大学や知識人の「あるべき姿」についてそれとなく言及しているところから引き出されてこよう。自然法が国家をも包含した政治的事象にかかわってくる言説である以上、彼にしてみれば、大学や知識人といった社会をリードすべき存在が踏み行なうべき「義務」もまた、むろんこの理念に沿って導き出されるのでなければならなかった。そしてその主旨は、ここでもやはり人間の文化的自己解放のためのスパンとしての自然法思想をたえず発展させ、その理念を一步一步実現していくところにあったのである。

カッシーラーによると、大学とはあくまでも学問的な真理を探求する場であって、かかる営みを遂行する限りにおいて、「国家に対してその究極の義務を果たす」⁽³⁾ ものにほかならなかった。したがって、大学がこうした目的を大きく逸脱してしまい、あまつさえ特定の政治的目的に奉仕し盲従しようとするならば、そのような大学はもはや大学としての役割をみずから放棄してしまったと断ぜざるをえないであろう。政治的生活における大学の役割は、現代の政治的事象に直接足を突っ込もうとするかのような性急な態度によって発揮されるわけではない。それはむしろ現実の政治的問題とのあいだにしかるべき「距離」をとったうえで、みずからの本分にかなうやり方でおこなわれるのでなければならないのだ。カッシーラーはいう。

ドイツ大学は、政治的な組織ではないし、決して政治的な施設でもありません。そして、大学がその本性に忠実でありつづけようとし、精神的に自己主張しようとするのであれば、断じてそうなるはずはないのです。……大学は政治的闘争を解決へと導くべき場所ではありません。しかし、大学はかかる闘争の意味あるいは起源をつとめて理解しようとするでありましょう。大学は闘争にかかわり、それを理解することによって、直接的に激烈な危険へと陥ってしまう盲信を取り除くのです。こうして政治的闘争は、本来大学に自己と敵対者を見据えるよう仕向けることになるはずなのです⁽⁴⁾。

このように考えてみるならば、およそ「ドイツ大学の教員」⁽⁵⁾ たるものは安易に政治的なディレッタントイズムの旗手たるうとしてはならないし、その周囲とりわけ学生や大衆もまた、彼らに誤った期待を抱いてはならないということになってこよう。教育者としての知識人の務めは、あくまでも「宣告するのではなく教育し、説得するのではなく確信させようとする」⁽⁶⁾ ところにあるのであって、ノヴァーリスのいう「国家の預言者」⁽⁷⁾ たるうとするところにあるのではない。ここで知識人に「切に

求められているのは、政治観あるいは目先の政治的目的の一致によって現れてくる、あの共同性⁽⁸⁾への近視眼的な情熱　まさしくナチスのプロパガンダの片棒をかついでしまうかのような　ではないのだ。

知識人に必要とされているものは、むしろそうした情熱とはまったく正反対のものでなければならない。それはすなわちさまざまな意見が錯綜する政治的空間を見つめる客観的な「醒めた眼」であり、そのような視点からなされるであろう冷静な政治的判断にほかならないのである。となれば、知識人たるものは、国家という政治的共同体がきわめて不安定でアンビヴァレントな基盤からなるということを鋭敏に認識する存在でなければなるまい。そして、政治的なものの根底にある合理的側面と非合理的側面との葛藤を見きわめつつ、自然法を指針として行動しようとするものでなければならないであろう。こうして自然法という基軸のもとにみずからを客観的判断が可能な位置にたえず係留しておくことこそが、カッシーラーにとって知識人たることの必要最低限の「条件」になっていた。それは端的に言って、ハインツ・ベツォルトがカッシーラー本人を指していったように、「闘志あふれる社会リベラルのデモクラット」(ein streitbarer sozialliberaler Demokrat)⁽⁹⁾たるべきことだったのである。

以上のような主張が、カッシーラーの論敵ハイデッガーによつてのちに打ち出されてくる「ドイツ大学の自己主張」⁽¹⁰⁾とまるっきり逆の政治的スタンスだったことはいまでもない⁽¹¹⁾。とはいえ、カッシーラーがここで自然法思想にのみ政治的なものの「導きの糸」を求めようとしていたわけではなかったことを注意しておきたい。彼のみるところ、十八世紀的な自然法教説へと立ち返って無邪気にその理想ばかりを追い求めようとする態度は、現実を冷静に見つめるというよりもそこから著しく乖離してしまうという意味において、あまりにナイーブであり「非政治的」というほかなかった。「実際に当時つくられた自然法を、単純にそのまま今日の問題にもちこもうとするならば、それこそむなしい企てに過ぎないであろう」⁽¹²⁾という言葉に如実にあらわれているように、政治的事象に対するカッシーラーの見方ははるかに柔軟で複眼的だったのである。

そしてそのような見方は、ヴァイマル共和政末期の自然法論者カッシーラーがドイツの民族主義的感情に対して一定の理解を示しているところからもうかがい知られよう⁽¹³⁾。先述のとおり、この哲学者にとって、ロマン主義的な国家理論は決して拒絶されるべき無意味な存在だったわけではなかった。それどころか、ヘルダーの国家有機体説を「今ふたたび、私たちのうちに生氣あるものとされるのであればならない」⁽¹⁴⁾と評価するカッシーラーは、この種の言説の役割をむしろたいへん重要視していたといっても言い過ぎではあるまい。ここにおいてこの自然法論者は、ナショナリスティックな民族意識をただ単にネガティブな心情(Gesinnung)とする見解を退けたばかりか、自然法思想と同様欠かすことのできない政治的ファクターとさえ見なしていたのである。

実際に当時のカッシーラーの言説を調べてみるならば、この哲学者をこれまでのように十八世紀啓蒙主義の衣鉢を継いだコスモポリタニックなヒューマニストと見なすことに相当な違和感が生じてくるに違いない。というのも、亡命前夜のカッシーラーは公の席でドイツ人の愛国心をくすぐるかのような発言を意識的に繰り返しているからだ。「ドイツ民族の身体」における「ドイツ - オーストリアの傷」⁽¹⁵⁾を問題視し、何のためらいもなく両国の合邦支持を表明するカント主義者。そして、フランス軍のラインラントからの完全撤退(一九三〇年)を諸国民戦争におけるドイツ諸邦の勝利になぞらえて、「自由な民族の内的な力が外部からのあらゆる権力手段の行使によつても蹂躪されえないということが、いま一度示された」⁽¹⁶⁾と手放しで祝福する当代一流のゲーテ研究者にして心酔者。これら言葉をそのまま真正面から受けとめるかぎり、自他ともに認めるドイツ啓蒙主義の正統な後継者でありながら　それとも後継者であればこそというべきか　カッシーラーという人は、なかなかの「ナショナリスト」で

あった。

では、このような事実はいったい何を物語っているのだろうか。自然法思想とナショナリズム的な共同体感情というおよそ相容れないように思われる思想的モメントを同時に評価するということは、いかにして可能なのか。その突破口はカッシーラーがナショナルな共同体意識を実体的内容においてではなく、その機能的性質において評価していたところに見出すことができよう。ドイツの統一を「単なる思想(Denken)の領域にはなく、究極において意志(Willen)のうちに根ざしている」⁽¹⁷⁾と理解していたように、カッシーラーがここで重視していたのは、たとえばプロイセン主義のような特定の政治的イデオロギーではなく、共同体を形成しようとする個々人の意志にほかならなかった。そして、このような視座に立つことによって、「ナショナリスト」カッシーラーはナショナリズムという言葉から連想されがちな排他性や国家至上主義といったネガティブな性質のいっさいを払拭し、逆に自然法思想に連なる性質をピックアップして強調しようとしていたのだ。その要諦を彼自身次のような言葉で暗示している。

私たちはここでもまた、ドグマにとらわれる必要はありません。そして、すべてのドグマ的な対立によって国家への意志 他ならぬ全体への意志が萎縮し破壊されずにとどめられている場合にのみ、私たちは認識と信条の多様性のための余地を設けることができるし、その自由を認めることができるのです⁽¹⁸⁾。

この言葉からも読み取れるように、カッシーラーが思い描いていたナショナルな共同体とは、民族の「大義」なるものを高圧的に振りかざして、多種多様な個人の人格をみずからのうちに溶解させてしまおうとするものだったわけではない。それはむしろ、自由な人格に基づいた個人がさまざまな文化的活動を繰り広げることによって、「全体への意志」という名の公共心を、みずからの特性にかなうやり方で深化させようとする生活空間のことを指していたのである。したがって、かかる空間における共同体感情は、多種多様な思想信条のあらわれを「ドイツ精神の発展と自己展開を妨げ……その本性の統一を破壊し否定し去るもの」⁽¹⁹⁾と断定しようとする偏狭な国家主義とはまったく正反対の精神によって貫かれているといえよう。文化多元論の哲学的な手引き『シンボル形式の哲学』の著者カッシーラーによれば、ナショナルな共同体意識なるものは、価値多元的な裾野の広がりを安易に脅威として敵視するところにその本来の使命があるわけではない。それはむしろ可能な限り多様な世界の現れを容認し、それでいて構成員の一人ひとりにパブリックな「全体への意志」を浸透させようとするものでなければならなかったのである。

してみれば、ナショナリズム的な共同体感情と自然法思想とのあいだに有機的な結びつきを見出すことは、決して不可能なことではあるまい。というのも、ここにおいて共同体の中核たるべき「全体への意志」は民族の固有性のような狭い枠によってではなく、人間文化全体を規範的に拘束する「文化の文法」によって基礎付けられるのでなければならなくなってくるからだ。事実、カッシーラーのパスは かつてのフィヒテがまさにそうであったように ドイツ民族の特性を賞揚することをとおして、自然法の精神をさらに発展させようとするところに向けられていた。そしてその主張を広く訴えかけるために、この「ナショナリスト」はヴァイマル憲法を「ドイツ民族がみずからの内的枠組みを守り抜くということ、そして民族の共通の枠組みへの意志が消滅してはならないということの生きた証拠」⁽²⁰⁾として最大限に強調してやまなかったのである。かくしてカッシーラーは「憲法の精神に沿った愛国者」⁽²¹⁾としての立場から ハーバーマスのテーゼに半世紀以上も先行するかたちで いわゆる「憲法愛国主義」(Verfassungspatriotismus)⁽²²⁾を確立するに至ったのだ。

以上において、カッシーラーの自然法思想がもたらした政治哲学的な示唆の具体的な内容は、もはや

明らかであろう。自然法をめぐる議論は、この哲学者の思想的営み全体を政治哲学の領域へと「転回」させる直接の「引き金」ドイツからの亡命 になったとはいえないまでも、少なくともその「合図」になったという意味において、多分に政治的なメッセージを含んでいたといえてよい。彼はここで知識人たるものの政治的責任とその実践的な方法を示唆するとともに、そこからさらにみずからの政治的矜持を思想的に定式化するところまで議論をすすめていった。自然法への取り組みを足がかりとして、合理と非合理あるいは自然法と共同体感情のいずれかに偏ってしまうことのないバランス感覚のもとで、「政治的なもの」を見据えるためのパースペクティブを素描すること。それこそ「二十世紀の啓蒙主義者」カッシーラーが自然法思想をとおしてサジェストしようとしたメッセージにほかならなかったのである。

- (1) J.M.Krois, *Cassirer. Symbolic Forms and History*. Yale University Press, 1987,p.9.
- (2) T.Cassirer, *Mein Leben mit Ernst Cassirer*, Gerstenberg Verlag, 1981, S.137.
- (3) WSS, S.169.
- (4) Ebd.
- (5) Ebd.
- (6) Ebd.
- (7) H.Paetzold, *Ernst Cassirer. Von Marburg nach New York*, Darmstadt, 1995, S.116. 一九三〇年二月十八日にハンブルク大学でおこなわれたドイツ帝国建国記念日におけるスピーチ。ちなみに彼の妻トーニ・カッシーラー Toni Cassirer (1883-1961) はウィーン出身のユダヤ系オーストリア人だった。
- (8) WSS, S.168.
- (9) Paetzold, a.a.O., S.112.
- (10) マルティン・ハイデッガー「ドイツの大学の自己主張」(菅谷規矩雄、矢代梓訳、『30年代の危機と哲学』所収、平凡社ライブラリー、1999年)を参照。
- (11) このような表明において、カッシーラーがハイデッガーに代表される現代思想のある種の潮流を意識していたことは、想像に難くない。彼は1929年のダヴォスにおけるハイデッガーとの邂逅から、人間を「不安」というネガティブでニヒリスティックな側面から位置付けようとする発想に危機の念を抱くようになっていた。そして、かかるパースペクティブに対して警鐘を乱打しようとしていたのである。ダヴォス討論については、エルンスト・カッシーラー、マルティン・ハイデッガー「カッシーラー対ハイデッガー ダヴォス討論 一九二九年」(岩尾龍太郎訳、『みすず』326号所収、1988年、25頁)および、グイード・シェーネベルガー『ハイデッガー拾遺 その生と思想のドキュメント』(山本尤訳、未知谷、2001年、17 - 28頁)を参照。Vgl.S.Poggi „Die Renaissance Cassirers und das Mittelalter Heideggers“ in *Cassirers Weg zur Philosophie der Politik*. K.Gründer „Cassirer und Heidegger in Davos 1929“ in *Über Ernst Cassirers Philosophie der symbolischen Formen*, H-J.Braun, H.Holzhey, E.W.Orth (Hrsg), Frankfurt.a.M,1988.
- (12) WWN, S.24.
- (13) こうした評価は、亡命後にもなされた『国家の神話』においても変わらない。ロマン主義思想に対するカッシーラーの態度は、他の多く思想家たちがドイツ・ロマン主義をナチズムの思想的源泉と見なしたのと好対照をなしているという意味で興味深いといえよう。Vgl.J.M.Krois „Cassirer:Aufklärung und Geschichte“ in *Ernst Cassirers Werk und Wirkung. Kultur und Philosophie*, S.122-144.
- (14) WSS, S.168.
- (15) Paetzold, a.a.O., S.116.
- (16) WSS, S.161.
- (17) Ebd., S.169.
- (18) Ebd.

(19) Ebd.

(20) Ebd., S.168f.

(21) リュディガー・ザフランスキー『ハイデガー ドイツの生んだ巨匠とその時代』、山本尤訳、法政大学出版局、1996年、276頁。

(22) Peatzold, a.a.O., S.116.

むすびにかえて 自然法の思想的可能性

これまでみてきたとおり、一九三三年の亡命直前まで続けられたカッシーラーの自然法をめぐる議論は、みずからの浩瀚な学問的知識を総動員しているという意味において、文字通りこの哲学者のドイツにおける知的営みの「総決算」の様相を呈していた。最後に、カッシーラーの自然法論の概要をいま一度確認した上で、その思想的可能性について若干の検討を加えておきたい。

カッシーラーは自然法を普遍的性格と歴史的性格という二つの側面をあわせもった思想的概念と見なしている。つまり、それは一方において理性の自己立法の所産として人間のあり方を倫理的に規定する普遍的法則でありながら、他方では人間理性の歴史的展開に併走して、さまざまな現れ方をする歴史的存在でもあるアンビヴァレントな理念だったのである。となれば、自然法はいたずらにみずからの普遍的性格をふりかざして、人間の多元的な価値観や生活様式を一元化してしまうドグマ的なイデオロギーと見なされるべきではないということになってこよう。こうしてカッシーラーは自然法思想をアポステリオリな現れ方をするアプリアリな規範理論と構想することによって、この言葉に思想的な「新たな始まり」をもたらそうとしていたのだ。

そして、カッシーラーによると、自然法とは理念と現実の緊張関係を演出するべき概念装置であると同時に、国家という政治的共同体の合理的基礎付けになう重要な存在であった。彼はそこでヴァイマル憲法こそが自然法思想の精神を現実においてももっとも反映していると主張し、その主張をさらに敷衍して「憲法愛国主義」というみずからの政治的矜持を構築するようになっていったのである。その意味では、自然法をめぐる議論こそが、まさしくカッシーラー思想の政治哲学的「転回」を告げる分岐点であったといえよう。「ここにおいてかれは、人間とはなにかという問いが、人間とはなんであるべきかという問いと切り離しえないものであることを覚ったのである」⁽¹⁾。

さて、それではカッシーラーのこうした思想的取り組みは、どのように評価されうるのであろうか。この問いかけに答える前に、さしあたってわれわれは以上の議論が所期の政治的目的を達成できなかったことを指摘しておかねばならないであろう。結果からいうと、カッシーラーはナチズムにおいて頂点に達した反共和政的な政治勢力に抵抗してヴァイマル憲法の精神を守り抜くことができなかった。一九三三年一月三十日のヒットラーのライヒ宰相就任が、ドイツを人種やイデオロギーによってずたずたに分断し彼自身にも亡命を強いる契機になったように、政治的ショーヴィニズムに対する思想的闘争は、明らかにこの哲学者の完敗だったのである。

その原因がカッシーラーの政治的主張の的方法的問題にあったことはことさらに強調するまでもあるまい。「当時のドイツを揺り動かすには、エルンストが使い慣れており、また使おうとしたのとは違った手段こそがふさわしかったのだ」⁽²⁾というトニー・カッシーラーの指摘のとおり、哲学者カッシーラーの言葉は「印象深い理解するには難しく」⁽³⁾、時代のエートスを導くほどのアクティブな能力を持ちえなかった。また、ドレフュス事件における知識人の役割の大きさを意識してか⁽⁴⁾、彼は知的エリートを対象に言葉を選んで語りかけようとしているが、こうしたやり方もまた、時宜にかなったものだった

たとはいいがたい。周知のとおり、この時期の政治の主役は急速に台頭してきた一般大衆だったのであり、一部の知識人ではなかったのである。そして、失業者で溢れかえるドイツの大衆社会が受け入れようとしていたのは、「民族の誇り」に訴えかけようとする全体主義の感情的なプロパガンダだったのであって、少なくともこの哲学者の発する理性的で抑制のきいた　　ということは、いかに中途半端という印象を与えかねない　　メッセージではなかったのだ。

何よりカッシーラー本人もまた、敵の本当の姿を見くびっていた。後になって彼は全体主義批判の書『国家の神話』(*The Myth of the State*, 1946) において、このような判断ミスを悔やんで、沈痛な自己批判をすることになる。

政治的神話について始めて耳にしたとき、われわれは、それがきわめて不合理で、つじつまが合わず、また空想的で馬鹿げているのを認めて、それを真面目に取り上げるように説かれても、ほとんど承知しえなかった。今日では、これが大きな誤りであったことは、誰の目にも明らかになった。われわれは同じ誤りを二度と繰り返してはならない。われわれは政治的神話の起源、構造、方法および技術を周到に研究しなければならない⁽⁵⁾。

では、このような事実を踏まえたうえで、いま一度自然法をめぐるカッシーラーの言説を問い直すとするならば、全体主義を経験した現代のわれわれは、はたしてこの議論に思想的なアクチュアリティーを見出すことができるのだろうか。また、見出せるとするのであれば、かかるアクチュアリティーなるものは、いったいこの議論のどこにあるといえるのであろうか。

以上において明らかのように、ここで注目されるべきはやはり、この哲学者が自然法思想を「シンボル形式の哲学」という独自の思惟形式から読み直し、それをもって現代における「啓蒙」の精神をインスパイアしようとしていたことであろう⁽⁶⁾。自然法をめぐる議論において、カッシーラーはさまざまな思想的モデル　自然法解釈、国家理論観、知識人像、憲法愛国主義　を、いずれも「特殊」と「普遍」あるいは「歴史」と「形式」を両立させようとする「シンボル形式」のパスpekティヴのもとに導き出そうとしていた。そして、このようなしなやかなモデルを駆使することによって、彼はみずからの自然法理論を合理主義一辺倒のモデルネの生硬な枠組みから脱却した地点に構築しようとしていたのだ。こうして「二十世紀の啓蒙主義」を標榜するカッシーラーは、思惟形式の革新をもって、言い古されてきた政治哲学的なタームのいくつかに「新たな始まり」をもたらし、きわめて注目すべき成果をあげていたのである。

そして、このような視座は、モデルネという「大きな物語」の終焉が誰の目にも明らかになり、世界の「多極化」と民族主義の「原理化」が同時進行する今日のような時代において、さらにクローズアップされるべき発想になっているといっても過言ではあるまい。というのも、「合理性」という言葉が一枚岩的な意味を失ってしまい、自然法的な規範理論を基礎付けることがきわめて難しくなっている現代であればこそ、モデルネの理論的枠組みにとらわれないカッシーラーの自然法モデルは、検討されるべき内容を数多く備えているといえるからだ。自然法思想がかつてのようにみずからの普遍的価値を一方向的に強制する姿勢を改めるには、どのような思想的方策がとられるべきなのか。また反対に、いわゆるポスト・モデルネ的なラディカルな相対主義に陥らずに価値多元的な世界のあり方を最大限に尊重する自然法について語ることは、いかにして可能なのだろうか。今なお未解決のまま先送りされてきたこれらの問題にあらためて思いめぐらすとき、カッシーラーの自然法論は、その方途を明示した果敢な思想的アプローチとして、看過できない存在感を示しているのである。

また、カッシーラーの自然法思想は、われわれの現代が直面しているさまざまな倫理的問題を考えるなかで、自然法という思惟形式そのものの存在意義とともに問題にされてよいテーマであろう。何とな

れば、科学技術の目覚ましい革新の結果、人間文化の規範理論のあり方そのものを問い直してやまない事態が次々と生じてきているからだ。「技術の世紀」たる二十世紀を通り抜けたわれわれは、かつて経験したことの無い領域へと足を踏み入れ、もはや後戻りできないところまで行き着いてしまった。一連のバイオ・テクノロジーの発達をもたらしたのも、たとえば遺伝子の人為的「操作」、クローン生命体の「製造」、そして臓器移植という名の「ビジネス」……これらははたして人間文化が生み出した「進歩」あるいは「勝利」なのか、はたまた人間の倫理的存立を根底から掘り崩す「危険因子」なのか。いずれにせよ、これらの事象がこれまでの規範意識に挑戦し、人間の存在の根幹にかかわる重大な問題を投げかけていることだけは間違いあるまい。ここでわれわれは否応なく自然法的な規範的言説の価値を再考せざるをえない状況に立たされているのだ。

してみれば、カッシーラーの自然法思想のレーゾン・デートルは、ポスト・モデルネという名の時代状況が一段落ついた現代において、ますますはっきりしたかたちで浮かび上がってきているといえよう。なるほどここでカッシーラーが発した言葉の一つひとつは、それじたい時代の制約を免れていないし、現代の思想的問題に直接的な「解答」を与えてくれるほどの能力を持っているわけでもない。しかしながら、それらの言葉によって織りなされた自然法論そのものは、現代の政治哲学のさまざまな局面で多くの示唆を与えてくれるものとして、かかる欠陥を補ってあまりあるというべきではなからうか。だとするならば、およそ七十年前に繰り広げられたカッシーラーの議論は、ただ単に思想史のコンテクストにおいて回顧されるべき「骨董品」ではなく、世紀を越えた今日もなお、アクチュアルな思想的契機であり続けているというべきであろう。

- (1) PJJR, S.200. 邦訳34頁。ただし傍点筆者。
- (2) T.Cassirer, a.a.O., S.176.
- (3) B.Vogel, a.a.O., S.211.
- (4) Vgl.WWN., S.26f.
- (5) E.Cassirer, *The Myth of the State*, Yale University Press, 1946, p.296. (宮田光雄訳、『国家の神話』創文社、1960年、392頁)
- (6) カッシーラーは亡命ののち、本格的にみずからの思想的課題を政治哲学に接近させ、規範的な文化哲学(Kulturphilosophie)を構築するようになっていく。その概要およびカッシーラーのいう「啓蒙」の意味については、前掲拙稿(二・完)を参照されたい。

「人は万物の霊」

- 中村敏子『福沢諭吉 文明と社会構想』を読む -

安西敏三

1

福沢諭吉の研究は依然として活況を呈している。それは巨視的啓蒙的なものから、微視的専門的なものに至るまで種々様々であって（詳細は『福沢諭吉年鑑』（福沢諭吉協会）に毎年収録されている「研究文献案内」を参照されたい。これまで27冊刊行されている）、汗牛充棟まなならぬとは福沢研究にこそ相応しいと言われ続ける所以である。中村敏子『福沢諭吉 文明と社会構想』（創文社、2000年）はしかし、これまでの福沢研究の通説とされる解釈（西洋の思想を日本に導入するために奮闘した人物（ii頁）あるいは明治期における合理的精神をもった国民を創出し西洋文明におけると同様な国民国家を構想した思想家であり、それは西洋近代の担い手である「独立した個人」に類似する「一身の独立」を標榜しているからである（3頁））を検証すべく果敢に取り組んだ作品である。それは福沢が西洋近代社会の基本となっている個人主義を男女間や家族関係にまで貫徹させようとし、それが数ある女性論のなかでも彼を本物だと著者に感じさせる所以として福沢研究が始まったことに端を発している（ii頁）。無論それは福沢を理解するのみならず福沢の思想を現実に活かすことであって、これは著者が女性であることによって感じていた生きにくさを解決するべく政治思想の研究を始めたことに関係する。女性が女性であるという事実の前には試験も法も無力である、という法的には男女差別がないはずである公務員という仕事につくことによって悟った体験が、著者をしてその研究に走らせたのである（i頁）。

そして専業主婦としてイギリスで生活を送り当地の大学の自主ゼミに参加、帰国して大学院に入学し、福沢研究で著名な松沢弘陽教授に師事して「福沢は本物」と確信したという。さらにアラン・マクファーレン『イングランドにおける結婚と愛』及び『イングランド個人主義の起源』を読み、マクファーレンと対話することによって「資本主義の文化」を成立させたのがイングランドの「個人主義」と家族であることを認識し、個人主義の例外としての夫婦関係に著者は着眼したのであった。マクファーレンは世界に先駆けて発達したイングランドの資本主義は、経済構造のみの問題ではなく、社会全体の構造と密接に絡み合って発展したとして、なかでも家族の構造が重要であるという議論を展開しているのである。そうして著者はマクファーレンのモデルを使用して福沢の思想、なかでも家族像とそれとの比較を試みる。その結果、予想に反して福沢の思想はいくつかの点でイングランドモデルと異なることを発見したのみならず、マクファーレンの滞日中、その研究を手伝うことでイングランドの個人主義について多くを教えられ、現場主義の研究手法を間近で学ぶこともできたという（iii - iv頁）。再び家族と滞英してイギリス人の家族観が日本人のそれと全く異なることを体験し（v - vi頁）、福沢はマクファーレンの主張したような個人主義に基づく「資本主義の文化」という問題に気づいており、社会全体を見渡し上で、個人主義的な家族構造を主張し、女性を個人として認めたであろうという感想を著者はもったのであった（iv頁）。

ところがイギリスでの暮らしは「個人主義」というものが想像できないくらい厳しいもので、「誰にも頼らないで本当にひとりで生きていく」という意味には、親も兄弟も他人であり、あてにできないという前提があり（iv頁）、「個性」や「個人の権利」を尊重するという口当たりのいい内容が、実は大変な重みを伴うこと、このことに著者は気づかされるのである。滞英経験はイギリス社会が大人と子供

という社会的区分の仕方が極めて明確であり、15歳という義務教育年限の終了後子供達は全く放任され、子供達が大人になるプロセスが痛々しい位との認識を著者にもたせたのであった（vi頁）。マクファーレンが論ずるように、「個人主義」とは個々人が自分の回りに城壁を築き、中には誰も入れないで自分を守ることであり、その唯一の例外が夫婦なのである。孤独な個人の唯一の武器は「権利」であり、それ故に個々人の集合体である社会は「権利」を相互に尊重することによって成立する。「権利」の主張の為の弁論が、教育上重視される所以である（vi頁）。

かくして著者は滞英経験を踏まえて、日本にいたときは理想的に思えた個人主義に基づく人間関係を検証すべきではないかと思うに至る。そして女性が大きな役割を担ってきた日本の家族の果たしている機能が想像を超えるものであるのではないかと、著者は改めて福沢の議論を読み直す（vi - vii頁）。そうして現在の家族の抱える問題は単に女性をめぐる問題ではなく、近代という時代が造り出した社会構造全体にも関わるものであり、社会全体の新しい構想を必要としているとして、著者は福沢の議論にそのヒントを見いだすことを願って議論を始める（vii頁）。

2

第一章『『文明論之概略』と文明化の道』で何よりも著者は西洋近代政治思想における「独立した個人」が自律可能な成人男性を意味し、そこに女性は排除されていたと指摘する。人間社会は政治社会と家族とに分けられ、女性は家族に帰属すると考えられたからである。そこで福沢が仮に西洋における「独立した個人」を理想的人間類型とするならば同様の内容をもつはずである、果たしてそうであろうか。つまり福沢のいう「個人」とは如何なる人間を意味したのか、という問に向かうことになる。そうして出発点として福沢の考えた文明化のなかの個人と家族、そして政治社会についての考察にはいる（3頁）。

ここにおいての分析の中心は『文明論之概略』である。しかしその前に「基本的人間像と社会契約論」について論じられる。福沢がそれについて最初に拠所としたのは既に良く知られているようにフランシス・ウェイランド『道徳科学の基礎』から得た近代国家の説明原理としての社会契約論であった。そうしてそれを援用して福沢は日本社会の変革構想を持つのである。その新しい社会を担う理想的人間類型が「人は万物の霊」（『書経』泰誓）という中国王朝最古の唐虞三代の治世の記録に登場する人間像であって、これは本書全体に貫かれている主題として読者に強く意識させる。その最も一般的な儒教的人間像の意味転換を図ることによって、福沢は新しい社会を担う人間像を提示しようとしたという。即ち著者によれば世界に存在する万物のなかでも最も優れた存在を意味する「万物の霊」をキリスト教的人間観、すなわち神によって作られた崇高な人間という意味をも含めるように福沢は意味転換させたと指摘するのである。それは慶応4（1868）年に刊行された『訓蒙窮理図解』序文に既に看取できる。即ち学問の習得が智徳を身に付けさせ、「万物の霊」に相応しい人間に至らしめるという主題である。そうしてそれは人間の理想型として福沢の生涯を通じて生き続けることになる（5頁）。

無論「万物の霊」を意味転換させようとしたのは福沢ばかりではない。福沢がその生涯の半ばを過ごした江戸時代から、その生涯の晩年を過ごす明治中期ごろまで、「人は万物の霊」は書生など有識層においては常識中の常識であった（島田虔次『中国の伝統思想』みすず書房、2001年、5頁参照）。また『荀子』や『孝経』、さらに『列子』などにおいてもそれは唱えられており、それらを援用した教訓書が当時広く民間にも伝わっていたであろう。そうであるが故に著者も論じる如く、福沢はその持つ意味あいを転換させようとしたと考えられる。例えば、江戸時代に広く愛読されたと言われる貝原益軒『大和俗訓』は、恐らく福沢の念頭にもあったと思われるが、「天地は万物の父母、人は万物の霊なり」を冒

頭に置いて以下の様に説く。「天地は万物をうみ給ふ根本にして、大父母なり。人は天地の正気をうけて生るる故に、万物すぐれてその心明らかにして、五常の性をうけ、天地の心を以て心として、万物の内にてその品いとたふとければ、万物の靈とはのたまへるなるべし。靈とは心に明らかなるたましひあるをいふ。天地は万物をうみ養ひ給ふ中にも人をあつくあはれみ給ふこと、鳥獸草木にことなり。ここを以て万物のうちにてもはら人を以て天地の子とせり」(石川謙校訂、岩波文庫、1977年、44頁)。具体的には人が仁義礼智信という五常と君臣父子夫婦長幼朋友の五倫とを両輪とした倫理的存在であるが故に「万物の内、人ばかりたふとき物なし」であり、「人は万物の靈」たり得るのである。即ち儒教の理想的人間像は、その万物生成論が道家的であるとしても、禽獸草木を最も下に据えた礼の秩序を想定した上での、五倫五常という「人の道」を備えた存在としての人間であり、このことが「万物の靈」としての人間ということであり、人間の尊厳も正にここにあった(小野沢清一『新釈漢文大系書経』下、明治書院、1985年、452頁参照)。従って「人となる者」は「人の道」を知るために、それを示している「聖人の教」を尊重して学ばなければならない。聖人は「人の至極」にして、「天地の道」に従って「人の道」を教える「万物の師」であるからである。後代に残された四書五經の教は、従って「万世の鑑」であって(貝原前掲、49頁)、人は名のためではなく、身のために修身を目標にして学問に励まなければならない(同上、84頁)。そうすれば「今より百年の後」は「義理の学」も明らかになり、「文明の国」となり、「君子国」の名に相応しい社会が到来するのである(同上、85頁)。貝原益軒にとって五倫五常を具えることが「万物の靈」としてのあるべき人間の姿であり、そうした人と人との間の礼的關係に満ちる国が「文明の国」、即ち「君子国」なのである。さらに明治も年月を経れば、「官学は翻訳物ばかりで『神は天地の主宰にして、人は万物の靈なり』・・・神はゴッドの直訳であるのに驚いた。その教科書は亜米利加ウエーランドの昔の翻訳書であって、無論基督教主義の徳育であった」(篠田鉞造『明治百話』上、岩波文庫、1996年、131-32頁)との三上参次の回想からも察しがつくように、福沢の如き試みは、決してめずらしいものではなかった。

このように江戸から明治にかけて「万物の靈」としての人間像は、西洋の人間観を導入する上でしばしば援用されていることが察せられよう。著者も論ずるように、福沢も伝統的な儒学の語彙を重ねながら欧米の近代社会を担う個人に通じる人間像を表現したのである(6頁)。禽獸と人間との対比も、貝原益軒にも見られる様に、伝統的なものである。福沢が特異なのは、むしろ著者が鋭く指摘する如く、徳と知とを兼ね備えて独立して生きる「万物の靈」としての人間を女性と男性とも対等に妥当するものとして描きだしていることであって、このことは男性も女性も「人」という普遍性のもとに考えられていることから帰結されるという点なのである。西洋近代を成立させた政治思想に女性が排除されていることを考えると、封建制から明けようとする時代の日本にそうした議論が生まれていることは極めて重要なことである(6-7頁)。確かに『世界国尽』(明治2年)にしる『訓蒙窮理図解』にしる、その扉絵に女性のみが描かれていることに象徴される様に、福沢が読書対象に児童婦女子をも射程に入れていることからして、著者の指摘する如く、早くから男女対等な関係への構想の契機を福沢において見ることができよう。しかしながら、福沢が彼独自の女性への目をもってそれらを著わしたかということ、それははなはだ疑問であって、当時の欧米思想に着眼してのそれであったことも事実である。「児童婦女子の輩をして世界の形勢を解せしめ、その知識の端緒を開き、以て天下幸福の基を立てんとするの微意のみ」としてアメリカの「ワルブランク」の文章を以て序文に代えていることからそれは察しがつく。すなわち「先ず人の心に慈悲穩和の情を起こしてその習慣を成し、虔孝の道に先入せしめてその方向を正し、人類の職分を知らしめ、万物の靈たる責を弁じ、以て明德の門に入らしむるの道は、唯慈母の鞠育教養に由て得べきなり」(慶応義塾編『福沢論吉全集』第二巻、岩波書店、1969年582頁)。幼にして

父と兄を失い、母と三人の姉に囲まれて家庭生活を送った福沢である。武家社会に見られたであろう女性に対する偏見から相対的に自由であったことは事実であろう。そうして欧米に赴き、「女尊男卑の風俗」に驚く経験を持った福沢でもある（同上全集、第七巻、93-94頁）。女性の権利について欧米経験と西洋書籍によってより一層理解を深めていったことは確かである。

ただし福沢が『西洋事情』外篇（慶応3年）を著すにあたって参照したJ.H.パートンの手になるチェンバース社刊行の『政治経済読本』、ここにある文明の進展に伴って「配偶の婦人を見ること奴婢の如く」が転じて、“woman takes her right place”となるとの一文の紹介が省略されている事実にも注意を要しよう。何故に福沢はその一文を省略したのであろうか（J.H.Burton, *Chambers's Educational Course, Political Economy, for Use in Schools, and for Private Instruction*, London and Edinburgh: William and Robert Chambers, 1873, p.6.、同上全集、第一巻、395頁）。しかもパートンは福沢も紹介しているように、「家族」(the family circle)を社会の基本と見做し、男女が室を共にすることが「人の大倫」であって、家族の増えたものが国となったとの認識をしているのである。すなわち一夫一婦が家にある家族をなし、その集まりが種族であり国の人民となるのであって、そうでない場合「独歩孤立して世を渡らんとせし者ありしかども、つまるところその身の幸を失ひ、却て世間の害を為すに至れり」である。この書を権利論と文明進歩論として読めば、男と女は並列して書かれ、その政治社会論から女性も家族も排除されていないことが分かるのである（*Ibid.*, p.2.、同上全集、391頁）。だが著者も見抜いている様に、この段階では福沢もパートンにならって家族と社会との間には「情合」と「競争」の差があり、それ故に後者に対処するには秩序を守るために法律ないし国家が必要となる（*Ibid.*, pp.10.12.、同上全集、393、402頁）。そうして家族と社会との関係がより福沢において整理されるのは、著者によれば文明史という視点を福沢が持ったことによる（8頁）。

ところで福沢は「万物の靈」としての人間を強調するが、貝原益軒のそれとの決定的相違は、そのまま福沢の『文明論之概略』における儒教批判に通じる。即ち福沢は「日本支那のプリンシプルは人の性を論ぜずして、人のリレーションとリレーションとを論じ、つまるところ枝末に走って本に返るを知らず」（慶応義塾編『福沢論吉書簡集』第一巻、岩波書店、2001年、408頁）と草稿に記し、「支那日本等に於ては君臣の倫を以て人の天性と称し、人に君臣の倫あるは猶夫婦親子の倫あるが如く、君臣の分は人の生前に先ず定めたるものゝやうに思い込み、孔子の如きもこの惑溺を脱すること能わず・・・元と君臣は人の生まれて後に出来たるものなれば、之を人の性と云うべからず。人の性のまゝに備わるものは本なり、生まれて後に出来たるものは末なり。事物の末に就いて議論の純精なるものあればとて、之に由てその本を動かす可らず。・・・故に云く、物ありて然る後に倫あるなり、倫ありて然る後に物を生ずるに非ず。憶断を以て先ず物の倫を説き、その倫に由って物理を害する勿れ。」（同上全集、第四巻、43-44頁）と文明論で展開しているのである。しかし『書経』にある「人は万物の靈」の孔安国による割り注には「天地の生むところ唯人を尊しとなす」とあって（『尚書孔伝』、台北：新興書局、1972年、34頁、島田前掲、5頁参照）、それを本性論から解釈できるとすれば、福沢は原始儒教に基づいて後世の儒者の解釈を批判しているとも考えられる。例えば福沢は女性の抑圧の歴史的背景を儒教と日本の封建制に求めるが、それは陰陽説（易）における男女の差別的解釈を批判した上でのことである。逆に「恕」という概念を福沢が自ら少年期に得意としたと誇りにしている『左伝』にある「恕してこれを行なう、徳の則なり、礼の経なり」に関連付けて読み込むならば、著者も論ずるように、福沢における「恕」の強調は、『論語』や『大学』にあるそれを徳と知に基づいて「己の心の如く他人の心を思いやり、己が身に堪え難きことは人もまた堪え難からんと推量して、自ら慎むこと」と注釈させ、正に「万物の靈」としての「人」の有り様をもたらす基本的範疇とそれはなる（71頁）。そうであるが故に福

沢においては「怒」の対象が男性にのみ限定されるものでは到底ありえなかった。福沢の儒教批判は従って中国古典そのものにあるのではなく、その後世の解釈にあるとも評者には読める。無論、著者が紹介しているように、福沢自身は、そうした男女差別の一大要因を封建制度の知行制に由来するとみる。その知行と格式の名を子孫に伝えなければならぬが故に男子の系統のみが重視されるという風俗が形成され、これが平民にまで伝搬したため、相続から排除され、親の財産を夫に渡して夫に奉公するという妻の不幸ないし夫婦関係の間違いがもたらされたとの認識を福沢は示しているのである(72頁)。

ところで著者によれば福沢は『文明論之概略』において初めて文明史という視点を打ち出し、それ故に西洋文明を文明史の位相として相対化しえた。それは日本における文明化の可能性を探ることにもなる(9頁)。そうしてここでの議論は歴史的視点を有するがために「今」という限定が付される。それは問題を限定しつつ巨視的視点を失わない福沢の意図でもあって、福沢が時に触れる「文明の太平」というユートピア思想への射程を想起させる。著者は福沢の文明史の本質を「身の安楽」と「心を高尚にする」という二つに求め、両者を可能にするのが「智徳」である故、結局は「文明とは・・・人の智徳の進歩という可なり」との論を紹介して、これを一つの軸の提示と解釈する。そうしてそれまでの人間観に比較して、あるべき人間の姿が大きく変化したと指摘する。それは「一人たる身についての働き」と「人間交際の仲間になり、その交際の身についての働き」であって(『学問のすゝめ』)特に後者が人間を人間たらしめるものだと考えるに至っているということである(12頁)。つまり「人間交際の改良」が文明のあと一つの軸となったというのである。それはまた文明史にいわば参加するという歴史的意味を持つものでもあった。

そうして著者は福沢の智徳論の分析に入る。智徳論の分析はこれまでの福沢研究では意外に見落とされてきた領域でもあるので、著者の分析はそれを補う意味をも持つ。智徳の発達が生社会の進歩をもたらす、「野蛮の太平」から「文明の太平」に至らしめる。その重要な契機は「智慧」である。「腕力」から「道理」の支配へ、「徳治」から「法治」の支配へと進歩するのである。しかし文明の歴史はさらに進行する。それは「礼讓の気風に擁せられて徳義の海に浴する」世界であって、これが「文明の太平」世界である。「徳治」が「法治」を経て再度「徳治」に至るといふ訳である。著者はその転回を「受け身の私徳」である他律的存在から自律的存在としての人間、その人間同士の交際を智慧の発達に伴う道理の認識可能性からくる他人との関係を配慮する「公德」、これをもつた人間存在に求めている(16-17頁)。ここは文明論の成稿を著すにあたって福沢が最も苦しみかつ労力を注いだ箇所でもある(進藤咲子『「文明論之概略」草稿の考察』福沢論吉協会、2000年、356頁参照)。同時にまた福沢の「独立不羈」の意味するところがそうした公德に支えられていることをも論じられている。事実、福沢は例えば文明論執筆後に読了したスペンサー『社会学研究』における服従規律についての歴史的展望が記されて、究極的には文明化された人間は朋友に対するが如く節度をもって行動する道徳律に従う、としている箇所に「初メ八主人 次八奉行 次八人ノ政府 次八政府ノ法 次八モラルローニ従フニ至ル可シ」(H. Spencer, *The Study of Sociology*, New York: D. Appleton, 1874, p.195)と書き込みをして着眼していることから納得されよう。ちなみに「主人」は“an owner”、「奉行」は“a personal governor”、「人ノ政府」は“government less personal”、「政府ノ法」は“the embodied law proceeding from government”、「モラルロー」は“code of moral law”である。さらにミル『功利主義』における、ある程度社会的感情が発達した人に対する信頼の念が論じられている箇所に「果シテ然リ人ヲ待ツニ及ハズ独立ノ氣象トハ蓋シ此辺ニ存スルモノナリ」(J.S. Mill, *Utilitarianism*, Fifth Edition, London: Longman, 1874, p.49)との書き込みがあるが、これなどを併せ考えるならば、ある程度社会的感情が発達している人が「公德」を具えている人ということになる。そうしてそのことがまた「独立ノ氣象」なのであって、「他力」ではなく「自力」を意

味するのである。さらに社会秩序を維持し一国を安定させる人間像を想起してのやはりスペンサー『社会学研究』への書き込み、即ち「不羈独立自カラ人事ノ順序ヲ保チ国安ヲ固クスル」(H.Spencer,*Ibid.*,p.349)も、生命の法則にさらすことが自然に社会秩序を維持し国の安定をもたらすとの意味である。これも「公德」の修得を前提にした上でのことであることが理解されよう。

次に家族の文明における位置づけである。そこは「情愛」が支配する交際の場であり、「道理」の支配する場ではない。配偶者のみならず子供や老人をも思いやることのできる場である。しかしこれは『西洋事情』外篇ではその原理論が述べられているのに留まり、一切の説明なしに家族に限定されてしまっており、競争社会と家族とが並立して叙述されていると著者は述べ、その整理が『文明論之概略』で文明史の観点を導入することによって行なわれたと推測する(18頁)。ただ『西洋事情』外篇での紹介は「家族の睦き情愛を推し広め、四海の内を一家族の如くならしめんとするの趣意」が「造物主の深意」とあるから、その展望を示唆してはいたと評者には思われる。家族と社会との相違は、後者が「相互に自由を許し相互に堪忍し、時として我が了簡をも枉て人に従ひ、此彼相平均して始めて好合調和の親しみを存す可し」(前掲全集、第一巻、391頁。J.H.Burton,*Ibid.*,p.3)であり、前者はそうではない。従って家族関係は歴史的な進展を経て実現される「文明の太平」における「人間交際」の雛形となるのである。しかし「今」はその過程であるが故に「規則」が必要なのであり、それは著者のいう「智徳」の不足を補うものであった(19-20頁)。この点は西洋も日本も同じというのである。

こうして「今」の視点に立てば、国々には文明度の差があり、その格差の解消のためJ.S.ミルではないが、知徳を兼ね備えた国民による優れた政治を持つ優位な文明国が、劣位の文明国を文明の名の下で支配する正当性を得ることになる(J.S.Mill,*Considerations on Representative Government*,London:Longman,1890,pp.12,122-23)。ということは「今」の文明史の段階では日本が欧米文明国に支配されることを意味する。かくして福沢は文明の目的を国の独立に置かざるを得なくなる。『文明論之概略』で福沢が日本と西洋との文明比較をギゾー『ヨーロッパ文明史概略』やバククル『イギリス文明史』、さらにはJ.S.ミル『代議政治論』『自由論』『経済学原理』などをふるに活用して行ない、それらに描かれている西欧文明論、あるいは非西欧文明論を参照しつつ、日本ないし東洋における思想などを検証した一つの当面の結論が日本の独立、即ちミルを援用しての福沢の言う自国民が自国の政権を失わない「ナショナルリチ」の維持、即ち「国体」の護持となったのである(J.S.Mill,*Ibid.*p.120,前掲全集、第四巻、27-28頁)。日本は西欧に比較して「権力の偏重」が存在し、国民は独立心に欠け、敢為活発な精神は消費(武士)と蓄財(農工商)に向けられている。かかる状況下にあつて、文明比較から福沢が最も恐れた結論は日本の西洋諸国による制圧可能性であつた。議論の前提を逆転させての国の独立を至上命題とする議論を福沢が展開する所以である(27頁)。

ところで著者は福沢にあつては、自国の独立を図るために当面、日本人が目指すものは合理的精神の獲得、即ち物質的豊かさと社会関係における合理化にあるとする。そしてそこに達するべく物事の道理を理解する智力と、これに基づいて外界に働きかける能動的精神、およびその成果に対する経済的関心が必要であるとする。かくして智力と能動的精神を持つ士族と経済的関心を持つ農工商とが統合されるために従来の「君臣の義、先祖の由緒、上下の名分、本来の差別」というギゾーから学んだ「モラル・タイ」を使うことになる(F.Guizot,*General History of Civilization in Europe*,New York:D.Appleton,1870,pp.90,232)と著者は分析する。既存の「モラル・タイ」によって独立心を求め、知的能力を発達させることで、それを本来の「本心」から発した「徳」に基づく「人間交際」の有り様に変容させていくのが福沢の選択した路線であると言うのである。従ってそれが本来のあるべき文明化の道筋と異なることは当然である。福沢が考えた本来の文明史の過程と当時必要と考えられた文明化の路線とは異なるのである。そう

して著者によれば『文明論之概略』執筆以降、福沢は文明史の原理論を引証基準としつつ、それを現実に適用する場合には議論を限定して論ずるという態度を取ったのであり、それは学者と政策家との距離であると言う。しかも福沢の内部でそれは常に意識されており、そのことを念頭に置いて文明論以後の論稿を著者は検証する(24-25頁)。

そこで著者は現実政策における原則論と通俗論との分離を図り、それを士族層に対するもの、あるいは農工商に向けられるものに分ける。それは従来の福沢研究にまま見られる福沢の思想的転向と理解されている論稿を福沢のそうした戦略と把握することによって、福沢の思想的統一性を明確に示すことになる。即ちスペンサー『第一原理』やトクヴィル『アメリカのデモクラシー』などを参照しながら「茶話」として位置づけた『分権論』は士族層 必ずしも実体としての士族ではなく機能的に士族と見なす層、すなわち「読書武術等の一芸に志して天下の事を心頭に掛ける者」(同上全集、第四巻、264頁)をも含む 対象の政策論であって、これには「万世の理論」と「今日の権論」とを含ませているが、前者の普遍的理論を時に示しながら、後者の現実の政策論を論じたものである。「天稟の愛国心」(the instinctive patriotism)とは異なる経験と思考の過程を経て知性によって獲得される「推考の愛国心」(the reflecting patriotism)が唱えられ(A.d.Tocqueville, *Democracy in America*, vol.1, Transl. by H.Reeve with an Introduction by A.Ryan, London: David Campbell Publishens, 1994, p243) 物質不滅の法則(H.Spencer, *First Principles of New System of Philosophy*, 2nd Ed., New York: D.Appleton, 1875, pp.173-245) よろしく士族のエネルギーを変形させ、「人民の自治」に向ける術がそこには論じられているのである。また『通俗国権論』や『通俗民権論』も俗に通ずるという意味でも、「俗間の人を相手にする」(同上、571頁)と述べている如く、「俗」たる農工商の「人民」を対象としたものであり、それは士族層を対象とした『分権論』とは異なるものであった。無論、しかし福沢も『通俗民権論』が士族層にもうけると考えたのか、地方議会と国会との関係については「去年余が著したる分権論を見る可し」(同上、581頁)と述べている如く、『分権論』と同じ士族層をも見れば対象にしている。また『通俗国権論』でも「江湖の君子」と序に記している如く、やはり士族層をもその実質的な読書対象としている(同上、603頁)あるいはその二編では「世間有志の士君子」(同上、649頁)に問うとして、ここでも士族層を念頭に置いてそれは著わされている。貝原益軒が『大和俗訓』と題して通俗教訓書としてそれを公刊したとしても、武士たる一般成人を目安においてのより広い一般的教養を目指したものである(石川謙「解説」貝原前掲、26頁)ことと、それは通ずるところがあると思われる。「活発穎敏磊落不羈」ではあっても「無学不文の輩」(前掲全集、第一巻、5、29頁)と認識している士族のことである、福沢が官民調和を目的とする以上(同上、62頁) 両者を想定して、尚、作戦上「通俗」を冠したとも評者には考えられる。

このように福沢は読者対象を踏まえたとして、著者は福沢における非合理的な「情」と外向きの国権論の分析に入る。そこでは日本人民の現状認識が改められ、従って福沢の議論の変化の意味が読み取られる。それは日本社会には人々が他を妬むことで不平を抱く構造の存在を認識し、「道理」よりも「情」に左右される人々の実態を真っ正面に捕えることによって、福沢が外国交際にもどのように立ち向かうべきかを説いたものである(35-36頁)。そのことは『民情一新』において文明化との関係でさらに一般化して論じられると著者は見る。福沢は文明の利器と人間知性のギャップが社会的な騒擾状態を生み、しかもそれが加速されると分析したのである(38頁)。また『時事小言』は厳しい現実政治の渦中にあつての日本の独立を模索する福沢の学者と政策家との葛藤の上で書かれたものと指摘し、そこに「正道」を主張する学者福沢と、それにも拘らず「権道」を議論せざるを得ない政策家福沢との緊張を著者は読み取る。強兵論と朝鮮進出論からなる帝国主義的関心もこの時期の産物である。しかしそれはどこまでも政策家としての外向きの国権論であったという(40-41頁)。

次いで著者は現実の政策における短期的指針を極端に示した『時事小言』から、にも拘らず時事の「気運」をより長期的な視点から歴史的に見た『時事大勢論』を分析する。そこでは文明史の原理論が再確認される。即ち人権論から政権論に移行した上での「人民参政権」の主張であり、「民情」の穏やかならない原因の分析である。府県会の開設、農民の富裕化、学校教育制度の下で成長した成人、これらが政治論の流行を促したのである。そうして福沢はここで始めて官民調和を唱え、対立する政党同士の話し合いによる妥協を見い出すことを良とするシステムを構想するのであって、そのイニシアチブを治者である政府に求めることになると著者は指摘する（43-44頁）。統治主体である政府の責任問題である。歴史の「気運」の主体は政府だからである。しかしここでも福沢は文明論で示した原理論を放棄することはなかった。明治15年に執筆された『局外窺見』は再度日本の西洋文明化を語ったものであり、それは政府の保守的政策に抗するものであったのだ。即ち「儒教主義」教育政策批判である。福沢は悲壮な決意で以て戦うのであるが、その方法は著者によれば綱渡りにも似た行為だった（47頁）。そこには「文明の精神」が理解されず、政府の精神構造が維新前と変化していないことの自覚を余儀なくされた福沢の無念が読み取れるというのである。そうして『徳育如何』で再度一身の独立が全ての行動の基礎とされて再論される。日本の人民も政府も福沢が期待したほどの「智徳」の水準に達していなかったからである。そこで福沢は自律の「主観の自発」と外敵強制の「客観の外見」を動員する。「土族の気風」の期待できない人民には「客観の外見」である宗教を利用することにし、文明の基本である「文明の精神」を「土族の気風」に求めたのである（53-56頁）。

さらに「力は正義なり」との国際政治の現実を認識した福沢は、経世上の観点からも西洋文明化が必要であり、その手段としてキリスト教でも良かったとする。それ程この時期の日本のおかれた状況は深刻であった（57頁）。また「情」と「理」に関する改めての福沢の論及は、著者によれば、ここでも「土族の気風」に期待されているのであって、その下位に位置づけられる儒教主義ではなかった。「土族の気風」が私徳の基礎となると福沢は見ているからである。また殖産の重要性から富国を図る必要があったが故に、銭を卑しめ政治に偏った土族の思想を改めるべく極端な政策論が展開される。但しキリスト教的道徳を意味していると著者が考える逸脱を規制する西洋倫理、即ち「一片の正理」の主張は、「土族の気風」を有する日本ではむしろ文明の後退を意味すると福沢は考えた、と著者は暗示する。銭の世の中が到来してもそれを制御する道徳は日本においては既に充足していたと福沢はみるからである。「モラルサンクション八人ニシテ人ナリト思フ一点ニテ沢山ナリ上帝論ノ極意八賞罰ノ外ナラズ賞罰ノ性質タルヤ決シテ美ニ非ス余輩ノ心ヲ動カスニ足ラサルナリ」(J.S.Mill, *Utilitarianism*, p.51) との明治9年に感想を記した福沢は依然として自律を理想とする人であったのである。

3

明治18(1885)年から数年間、福沢は集中的に男女関係に関する著作を発表する。本書第2章は、その著者による渾身を込めた分析である。福沢にとって「経世」の観点からなる外形上の西洋文明化の上でも、取り分け遅れていると認識したのが、著者によれば男女関係にあったからである。中でも西洋のような男女関係を確立するために最も問題となったのは男性の不品行であった。それを質すためにも福沢は「私徳」の重要性を論じ、文明史の原理から考えられた「智徳」を発達させ、独立する人間の基本をなす条件を提示したのであった。これは儒教主義からの攻撃に対し、さらには「私徳」を蔑ろにしての「公德」の主張がなされる風潮に対し、決して福沢の譲れない点であったと著者は考える（67頁）。福沢は『文明論之概略』以前においては社会契約論の影響をうけて女性と男性を「人」というカテゴリーで把握し、両性とも同様の「権義」を持つものと論じたのであるが、婦人論の原理論とも言うべき

『日本婦人論 後編』においては、等しく「万物の靈」であることが男女対等であることの論拠とされている、と著者はみる(69頁)。それは西洋の女性と比較して当面可能な日本の女性の地位向上の方法を慎重な論理によって主張し、とりわけ「人種改良」の視点から著わされているのが『日本婦人論』であったのに対して、その後編は独立した男女による対等な人間関係が「万物の靈」という常識的文言の意味転換を図ることによって行なわれているからである。「万物の靈」は文明化過程における全ての人間関係の基礎をなすものとして改めて確認され、男性と女性との間には正に「人」としての「軽重の差」は無い。両者は唯「生殖の器管」の相違があるのみなのである。

また他の東洋諸国では「名教」を実践していないのに日本女性は実践し、その性的快楽に対しては厳格過ぎると福沢は認識しているが、さすがに福沢もそれ以上の議論を進めてはいない、と著者は論ずる。福沢の論理を推し進めれば性の解放という結論に帰着するからである。福沢にとって最も文明が進んでいた西洋諸国に倣って男女の関係を平等化するために、男女の行為規範における二重基準をなくすることが早急に必要であったのである。特に女性を利するためだけでなく、男女ともに品行に注意して対等な関係を結ぶ一夫一婦制に従って人生の快楽を共有することが、福沢の取り敢えずの目標にして願いであって、それより先の議論は時期尚早であったのである。文明の知識を持っている人が率先して女性の地位を引き上げるように努力すること、これが当面の福沢の戦略であった。それにはまず財産管理の自己責任による行使が必要である。ここから自ずと独立の精神も女性に生じると、多分にミル『女性の隷従』に鼓舞されながら福沢は説く(J.S.Mill, *The Subjection of Women*, New York: D. Appleton, 1870, p.53. 尚、福沢とミル女性論との関係については不十分ながら拙稿「福沢論吉とJ.S.ミル『婦人の隷従』」杉原四郎編『近代日本とイギリス思想』日本経済評論社、1995年、31-57頁参照)。女性参政権の紹介や夫の妻にたいする平等な地位の確保のための教育などがまた同時に唱えられる(75頁)。さらに「敬」という夫婦間における精神態度の必要性の要請もある。そうして国会ならぬ「家会」の開設を唱えていることが紹介される(76頁)。こうして福沢は『日本婦人論』において当面めざすべき女性の地位向上について婉曲に議論を提示した上で、その後編での文明化の進展に伴う女性のあるべき姿について、一層踏み込んだ議論をしているのである、と著者は指摘する(76頁)。

ところで問題は男子である。中等以上の女性の優美なる様相に引き換え、男子の言行の粗暴なることが福沢の男子品行論を執筆させることになっているからである。福沢によれば江戸時代は武士は身分が高い故に品行も高かったのであり、尚、文明開化の明治にあつてその有り様に感服できないものがあるとするれば、それは男尊女卑の間違いに由来するものであった。しかしそれを差し引いても目を覆いたくなる現実が士君子の花柳に戯れ青楼に酔うことの一般化であつて、しかもそれが「文明の自由」の風潮となっていることである。福沢はしかし「文明の自由」とは「君子の精神の流暢して自ら身を重んじて心事を高尙にするの自由にして、肉体の快楽を恣にするの我儘には非ず」と断じて、「品行は人生の重き部分にして人倫の大本なり」と訴える(同上全集、第十巻、463頁)。著者はしかし福沢が問題にしたのは、あくまで外面の点にあつたと言う(78頁)。そもそも倫理の客観的様式化が貫徹されたとされる江戸時代、福沢も藩法その他によって倫理がもたらされていたことを認めている様に、絶対倫理として内面にそれを求めたとしても、土台無理な相談であつたかもしれない。『品行論』に著わされている如く、「心の行儀」としての「徳」ではなく、それが顕在化する「行」が福沢にとって正に問題であったのである。そこで「内」と「外」という概念を福沢は使用するが、この場合、『文明論之概略』における「公」と「私」との区別とそれは異なる、と著者は言う。即ちここでのそれは家族内とその他の領域という意味であつて、福沢が本来目指した人間のあるべき姿とは異質な議論であつたと指摘し(81頁)その考察に入る。そのさい武士の「内行」を軽視する戦国の世と対比しながら、天下泰平の世に

なって「封建世禄」の制度ができ、邸宅に居住し儀礼の客観の様式が確定されるに伴い、武士の本性とも言うべき「活潑磊落の氣質」がそれに相応しく変わったかということ、それは変わりようがなく、むしろその分「内行」が我儘勝手になったというのである。日本における男女関係を歪ませたものはそうした封建制と儀礼の客観化が預かって大であった儒教主義にあると福沢は認識していた、と著者は指摘する(83頁)。そしてそうした関係を克服するためにも福沢は、第一に妾である女性を差別し、第二に芸娼妓を人間社会外に排斥して人間交際を許さないという如く、外側からの規制を提唱するのである(91頁)。しかしこうした福沢の議論は決して目新しいものではない。問題はむしろ福沢なりの有るべき男女交際論の内実であって、そうした当面の解決策ではない。それを著者は文明史の原理で考える(92頁)。

それでは福沢の構想した文明史の原理に基づく男女関係の有り様とは何であろうか。それは男女関係が優美であることである。それが禽獣とは異なる「万物の靈」としての人(女)と人(男)との関係なのである。福沢はそのために「肉交」と「情交」とに男女交際を分け、後者の必要性を訴え、それが「万物の靈」としての人間に相応しい優美さをもたらすとするのである。さらに日本における情死が多い所以をミルではないが「社会の圧制」、すなわち「夫婦別あり、男女席を異にすべし」が習俗を形成して人心に徹し、それが朝に夕なに心身の自由を束縛した点にあると福沢は指摘している、と著者は論ずる(96頁)。交際は「肉交」に限定されていたが故に男女関係を窮屈にする。「情交」の自由度が増せばそれだけ男女関係は高尚になり、相互の「智徳」の発達も期待できる。これは文明史の原理を確認しての論であると著者は判断する(98頁)。そして「文明の交際法」が会話中心のものとなり、政治経済もその話の種となり、それだけそれは女性の権力を推し進める媒介ともなる。さらにそのために女性自らの「生計」を保障するべく女性自らの労働の必要性が説かれ、女性の経済的独立が要求される。文明史の流れでは離婚を防ぐためにも男女交際は必要であると著者は論じるのである(99 - 100頁)。

ところで男子の品行が福沢にとって最も頭を悩ます問題であったが、その解決策として福沢はその人権の構成要素である人間の尊厳、即ち榮譽権に訴えている、と著者は断言する。それは「君子の身の位」であって、英語で言う「ディグニティー」であり、「自ら信じ自ら重んずる所」である。「私徳の盛んにしていゆる屋漏に恥じざるの一義は最も恃む可きもの」であって、これは貧富才不才に関係なく「君子の身の位」である。『日本男子論』におけるキーワードはその意味で「自信自重の気象」を有し、高所に精神を高める「ディグニティー」であった(同上全集、第五巻、622-23頁)。このディグニティー論は福沢にとっては正に人権の本質ともいべきものであった。さらに補足すれば、第一にそれはミル『女性の隷従』で言えば「自己の人格の尊厳と重要性を尊ぶ感情」(the dignity and importance of his own personality)であって、これは古代的中世的自由への愛ということである(J.S.Mill, *Ibid.*, p.82)。その場合ミルは必ずしも肯定的に論じているのではないが、しかしここにある“dignity”は、さらに第二に同じくミルの『功利主義論』で言えば、福沢も正に同意を得たりとの思いで感想を記した、精神的快楽である質的快楽を量的快楽である肉体的快楽に落とし入れたくないとの感覚、即ち「チグニチノセンス」である(J.S.Mill, *Utilitarianism*, p.13)。さらに第三にバククルに見られる真の威厳“real dignity”がある。それは自信自重ともいべき自負心の持ち主にこそ相応しいのであって、外的評価よりも内面に裏づけられたものである(H.T.Buckle, *History of Civilization in England*, Vol.1, New York: D.Appleton, 1873, p.480)。そしてあるいは第四にトクヴィルの“honor”論があったかも知れない(A.d.Tocqueville, *Ibid.*, Vol.II, pp.230-42)。

福沢の理想的人間類型が「名こそ惜しめ」と言われた武門の「誉」にその一端を見出すにしろ、最早そうしたエトスを持つのが「万物の靈」たる人であることは想像に難くない。「榮譽」こそ福沢にとって「生命」や「財産」とともに私権の一構成要素であるが(福沢における「榮譽」とそれと不可分な

「自由」については拙著『福沢諭吉と西欧思想 - 自然法・功利主義・進化論 - 』名古屋大学出版会、1995年、230-95頁参照）それはまた男女の自由をもたらす意味をも有するのであり、ここから相互性を確保する「敬」という関係が夫婦にも適用される。「自尊自重」はかくして男性とともに女性にも要求されるのである（122頁）。

ここまでの著者の筆運びは自らの説を確認しつつ行なっていることもあって、読者に繰り返しが多いとの感を抱かせる。しかしそれだけに、その分析に慎重であると言って良いであろう。福沢の女性論を全体的に、しかも文明史の原理を絶えず念頭に置いて反芻しつつ整理し、かつ分析しているからである。

4

ところで多くの、特に福沢研究にそれほど興味を示さない読者には、むしろ第三章こそが最も興味を注られる箇所であろう。それだけにまた問題点も多いと感ぜられるかもしれない。その第一節は西洋文明化における女性と家族が主題である。分析枠組としてイングランドモデルが利用される。すなわちマクファーレンの分析である農民社会モデル、つまり個人主義的家族関係が古くから資本主義社会を生んだとするそれ、これが福沢の西洋文明化における家族の在り方と比較しつつ検討される。具体的には次の如き比較の視座が提供される。すなわち コートシップの存在、つまり結婚前の自由かつ平等な地位の前提と福沢の男女交際論、結婚の目的である良き伴侶の選択 これには損益計算が働く の問題と福沢の如く夫婦関係を全ての社会の基本と見做し、全ての社会をそれから連続的に把握する点、ロマンティッククラブという「制度化された非合理性」に対比するべき福沢の「甘情の義」と「敬意」に基づく「一身の独立」、結婚の決定権が純粋な私的契約であるのに対して、福沢は父母の意見を子供に強いることに反対だが同意を求めるという点、単婚制と結婚の持続性の高い評価は同時に複婚制と女性の地位の低い評価となるが、福沢は「一夫一婦偕老同穴」を主張してこれに組する点、結婚における階層的流動性は貨幣市場の存在・都市生活の流通・街と市の混合、富と血統の結合という社会構造と関係するが、福沢は西洋では家の貧富から容姿へ、容姿から病気の有無へと移行しているのに対して、日本は「門閥」から四民平等後は「顔色」となったが、これには異議があるとしてむしろ「人種の改良」を勧めるべき結婚を奨励する点、子供を持つことがコストになるという考えがあり、母性は女性の唯一中心的役割ではないが、福沢は結婚は「苦勞」と「楽しみ」を供給すると述べる点、親子間の経済関係は子供が他家に働きに行くことを前提にしており、家庭に二人の主人はいらないというのに対して、福沢は経済的には分離した親子でも、両者の情を全うする関係があるとする点、危険保障としての子供は荘園・ギルド・教会・慈善団体、16世紀には国家に取って代わっていくが、福沢は「明治保険会社」の設立と加入から分かるようにそれを保障する術を保険に求めている（127 - 40頁）。

かくして著者は福沢が西洋文明における家族関係を的確に捉えていたとしながら、福沢の西洋文明化における望ましい家族形態と異なることを指摘する。福沢は確かに夫婦関係を全ての人間関係の基本と考えるが、それは子供を育てるための制度としての家族を構成することを意味し、血統に着眼した。しかしイングランドでは孤立した個人が融合するのは唯一「ロマンティッククラブ」である（140-43頁）。マクファーレンの議論がどこまで正しいのかは検討つきかねるが、比較の視座の提供としては有効であるかもしれない。だがしかし、評者にはむしろ福沢が参照した同時代の文献ないし研究を踏まえての比較の方がより歴史的有効性の意味合いが高くなるように思われる。即ちマクファーレンの分析枠組も重要にして現代的意義を持つかもしれない。しかし福沢が意識したのは、マクファーレンが分析の対象とした時代よりはむしろ同時代の女性論であり品行論であって、それこそ福沢も手にしたであろうスマイルではないが、家庭が最初かつ最善の品行方正を培う学校であり、家庭こそ人間を作る、

あるいは家庭が大人にとっても学校となり、しかも家庭が社会生活の始まりにして、国民はその家庭の生むところであって母に対するに子に相当するなど（S.Smiles, *Character*, London: J. Murray, 1872, pp. 31-59）、ヴィクトリア期イングランドにおいて論ぜられた議論である。あるいはギゾーではないが、封建制は家の重要性をもたらした結果、女性の地位が高まった、すなわち妻として母としての重みが増した、との議論は不審紙を貼付して福沢の着眼するところでもあったが（F. Guizot, *Ibid.*, p. 91）その論に比しての日本のそれをどのように福沢は考えていたのであろうか。このような問題追求も当然成り立つであろう。

さらに著者はキャロル・ペイトマンを援用することによって、政治社会論における女性の位置づけに対する西欧近代政治思想の問題点を引きながら福沢の現在における有効性を検証する。家族を含めての政治社会論が社会契約説以前と以後とでは、即ちR. フィルマーとJ. ロックとでは異なっていることに着眼するのである。即ちフィルマーは一人の男性から家族が始まったと論ずる。それは神が己に似せて創造したアダムが息子に対する権力と同時にアダムの体から作られるイヴに対する支配権を持つという議論を展開して、家族と政治を連続的なものとして考察しているからである。これに対しロックにおいては家族支配と政治支配とが切り離されて考察されているため、政治社会が自由で平等な個人相互の合意によって作られるとしても、取り残された家族の中に女性は夫に従属する関係として自然に組み込まれてしまった。しかも政治社会を構成する理性と倫理を持たないのが家族であるというのである。それに比較して福沢は儒教に由来する人間像と社会構想（文明観）即ちそれらの二分法から自由に議論を展開しているから、それだけ女性も家族も政治社会論の文脈で考察可能となったのである（161 - 72 頁）。

評者はペイトマンの論文を読んでいないのでそこにどのような議論が展開されているのか専断にして知らないけれども、なるほど近代政治原理成立史の序説に相当するホップズ『リヴァイアサン』の扉絵を見ても、巨大な国家を構成するのは成人男子であって、そこに女性や子供を見いだすことは難しい。また有名な「万人の万人に対する戦い」もアリストファネスの『女の平和』を念頭において読めば、むしろ「全ての男たちの男たちに対する戦い」となり、より説得的かもしれない。従ってその第一部「人間について」も「男について」と読むことになる。福沢も“man”を「人」と読むのか、あるいは「男」と読むのかに躊躇を覚えていることは、ギゾーの例えば “It is the pleasure of feeling one's self a man; the sentiment of personality; of human spontaneity in its unrestricted development” の解釈において窺うことができる。福沢はここに「自ら人ト思フハ愉快ナリ」と書き込み、『文明論之概略』草稿に語句を多少付加して完成稿とし、「自ら認メテ独一個ノ男子ト思ヒ自ら愉快ヲ覚ルノ心」としたのである（F. Guizot, *Ibid.*, p. 57, 進藤前掲 176 頁、前掲全集、第四巻、135 頁）。本章はその意味で英書における常識的、というよりは自明とされている「人間」と訳される“man”を一旦「人」ではなく「男」とし邦訳して読んでみることを喚起させる、あるいは「万物の霊」としての「人」を英訳すると如何なる語になるかを考えさせる。

5

福沢は文明史観との接触によって伝統的にして常識的な「万物の霊」としての人間が智徳を修得して「人間交際」を拡大していく過程、これを文明の進歩とし、儒教の思想を活かす道筋を指し示しているとも言えよう。これには著者による「万物の霊」としての人間と文明史の関係を分かりやすく図示した箇所が参照されるべきである（156 頁）。また他人を思いやる心や恩を知る心、さらに善を好む心は社会的動物としての人間を改めて認識させる。これは西洋政治思想の前提は個人とする以前のアリストテ

レスの人間観を想起させるが、そうした社会的人間が社会契約論の「独立した個人」に対応する、と福沢は伝統的な人間観から導きだしているとも言えよう。武士身分のエートスをより上位に位置づけているとしても、「万物の霊」に男女差別を認めることなく「人」という一点において解釈し、一身のみならず家族の問題を天下国家論から切り放さなかった「修身齐家治国平天下」(『大学』)を旨とする儒学に接している福沢である。確かに福沢の儒教批判の分析は、それを活かすそれとの対比からするならば、読者に不十分との印象を与えることを免れないかも知れない。あるいは父百助の漢詩にも見られるほのぼのとした福沢家の様相や百助自身の妻への、さらには妙好人とも称し得る慈悲心の籠った人への思いやりなど、母順から福沢は繰り返し聞かされたであろうし、福沢自身それを繰り返し吟じたであろう。しかも一家が睦まじく打ち解け語り笑う談笑の声を音楽に準えて老後の楽しみにしていると告白する(同上全集、第七巻、230頁)ほどの家庭像を福沢は持ち合わせてもいた。と同時に「莫逆の友と云うような人は一人もない」(同上、224頁)と告白し、家族との関係を除いて一面孤独な面を見せる。しかし「貴賤貧富、君子も小人も平等一様」(同上、226頁)と人を見る普遍的人間観をも持ち合わせている。福沢におけるこれらの関係の分析がその政治社会論との関係においてどれだけ追求されているのかとの不満も読者に持たせるかもしれない。あるいは武士のエートスと儒教との関連を福沢はどの程度関連させていたのかについての分析が、「徳川の治世、元和偃武の頃より、儒者の教漸く明にして、殊に全国の武家は大抵皆この儒教に養育せられて、仁義礼智の道、孝悌忠信の教、これを遵奉せざるはなし」(同上全集、第五巻、553頁)を読んでいるものには、不十分ではないかとの感想をもたれることもあろう。しかしながらこれらの問題点ないし課題を残すとしても、著者は儒学から出発して西欧近代思想に接し、再度儒学に戻ってそれらを有効に使う方法をとった福沢に、自らの滞英経験を踏まえて現在に活かす可能性を見出し、厳しいけれどもある種の安堵感にも似た気持を抱きながら、福沢の文明及び社会構想を描き出している、といえよう。

秩序と革命 ルソーをめぐる2つの著作

吉岡 知哉

1.

ジャン＝ジャック・ルソーが、個々の人間と政治社会との関係を最も根源的に考察した思想家のひとりであるということには、おそらく誰も異論はないであろう。近年、いくつかのルソー研究が出版されたが、国民国家がその価値を根本的に問われ、新たな共同性・公共性の可能性が探られていくプロセスで、「ジャン＝ジャック・ルソー問題」が幾度目かの検討の対象になるのもまた自然なことであると言える。

個人と政治社会との関係という視点から考える場合、ルソーをめぐる中心的論点の一つが近代社会契約説の意義に関する問題であることはあらためて指摘するまでもあるまい。近代社会契約説は、個体としての人間とその属性のみを根拠に、政治社会を原理的に構成しようとする試みである。現にそこに存在するものとして知覚することができ、かつ自分もまたそのような存在であるところの人間、その分析を通じて人間の本性＝自然を定め、その人間の能力の働きのみによって政治社会を構成する。このため、社会契約説の第一の焦点は、何を人間の本性＝自然とするか、自然的人間とはどのような存在であるか、という初期条件の設定に置かれることになる。

政治社会の原理的構成の根拠を、理性という人間的能力に置こうとする近代社会契約説の流れの内にあって、ルソーは、社会契約説の前提となる自然状態論を極限にまで押し進めることによって、人間的理性すらも相対化してしまった。自己愛と憐れみという二つの感情と、潜在的な自己完成能力のみを持った、散在する自然人の像からは、ホッブズが彼の人間論の要に置いた「情念」をも含めて、一切の社会性が排除されることになった。こうして、なによりも社会性の概念そのものが、原理的考察の対象となったのである。

事態はそこにとどまらない。ルソー問題は社会契約説の伝統的問題圏を大きく超えることになる。

ルソーは情念を批判しつつ、ホッブズとは異なる方向で人間の内面世界を問題にし、人間の主体性の根拠を理性にではなく感情に置いた。理性がことばと論理によって普遍性を主張しうのに対して、感情はことば以前のもの、ことばを超えるものであって普遍性を保証されはしない。デカルト的なコギトを、「我感じる、故に我あり」と言い換えた時、浮かび上がるのはむしろ自我と他者との境界の曖昧さであって、個人という概念はそれ自体が大きく揺らぐことになる。言うまでもなく、これは近代政治原理の基礎に関わる事態である。ルソーが現代の問題としてくり返し読み返される最大の理由はここにあると言うこともできるだろう。

古典的な政治思想研究が、何よりも『社会契約論』のロジックを問題にしたのに対して、この四半世紀には、『不平等論』の「憐れみ」の問題、『言語起源論』における言語の問題、祝祭やシンボルをめぐる議論が政治思想の観点から扱われるようになった。『エミール』の「サヴォアの助任司祭の信仰告白」や『社会契約論』のルリジオン・シヴィルが共同性の問題として再検討されてきているのも、同様の文脈で理解されよう。

さて、近年出版されたルソー関係のモノグラフのうち、本稿では次の2点を扱う。

山本周次『ルソーの政治思想 コスモロジーへの旅』ミネルヴァ書房。2000年11月。

鳴子博子『ルソーにおける正義と歴史 ユートピアなき永久民主主義革命論』中央大学出版部。2001年4月。

これら2点の著作は手法としてはいわば正統的なルソー研究であって、現代の思想家のテキストが様々に引用されているというわけではないが、背景にある問題意識は、公共性をめぐる現代政治理論や現代思想の最近の動向と、共通のものであると考えられる。

両著作とも論文集なので様々な論点が扱われているが、本稿では、ルソーの思想がどのようなものとしてとらえられているのか、という点を中心に考察する。したがって、山本氏の著作におけるエルヴェシウスやホブズとルソーとの比較、鳴子氏が行なっているヘーゲル、マルクスとの比較、フランス革命研究の歴史についての検討などは、それ自体としては扱わず、著者のルソー像に関わる限りで触れるにとどめたい。

2.

山本周次氏の著作の意図は、ルソーという思想家の実存を支えているコスモロジーを探ろうとするものである。著者がルソーの世界像を検討する手がかりとしているのは、なによりもまず、『不平等論』第一部で提示されている「純粋な自然状態」である。

山本氏によれば、ルソーの秩序観は目的論的であって、神という目的に向かう秩序こそが至上である。この秩序が「自明的に」支配しているのが「純粋な自然状態」であり、「自然人」の自由とはこの秩序への服従である。この自然状態は、単なる作業仮説にとどまらず、「ある種の理想的な秩序のありかた」をあらわしている。自然人は「自然の秩序にまるごと包摂」された即自的な状態にあって、自由であるがその自由を意識すらしてはいないのである。同時に著者は、「ある点から見れば、ルソーの“純粋な自然状態”とは、古代スパルタに見られるポリスと市民との統一の状態がモデル化されたものである」(p.29)とする。

しかし、人間は自然状態を脱して人類史の過程を進むことになる。自然の秩序から離れた人間にとって、自由の意味は変化せざるを得ない。著者によれば、「脱自然化した人間は、自己の内に保存された自然の秩序、すなわち内的秩序に服従することの内に、自由を見出す」(p.17)ことになるのである。

一方、『エミール』における問題関心は、「政治共同体たるポリスから引き離された人間が、いかにして自己の内面的自由を確保するか」というものである。このことはまた、「自然の秩序から出た後、自己の内面の内に自然の秩序を内的秩序として保持している人間をつくりあげること」、「秩序なき社会の真只中で、内的秩序を有する人間を育成すること」(p.30)とも言い換えられている。つまり山本氏の解釈では、ルソーにおいては、秩序ある「純粋な自然状態」と、秩序ある理想的な政治社会とがぴたりと重ねあわされていることになる。

ルソーにとって人間の本性は本来的に神の秩序であって悪は完全に排除されている、と山本氏は述べる。しかし、内的秩序の形成のみでは、理想的個人であっても社会的には無力であって、外的な秩序が必要である。かくて政治秩序が問題になるのである。

山本氏によれば、ルソーは革命による秩序の再生を期待してはいるが、消極的待望にとどまっている。そして、もう一つの道として、「人間がまだ自然的善性の名残を保っている状態で、自然状態にかわるような秩序が作られれば、各人はその命令に従うことだけで悪の問題は解決されるだろう」(p.41)と考えた。これが社会契約である。

したがって全面譲渡は次のように位置づけられることになる。それは、「生まれ始めたばかりの自己の内的秩序を再び外へと投げ返す行為である。[中略]このとき、内面の優位という自由の形式は消滅し、外の秩序と内なる秩序との一致という“純粋な自然状態”における関係に等しい状態が再び出現するであろう」(p.42)と。

しかし問題は残っている。言うまでもなく、完全なエミールも完全な社会契約の国家も、現実に想定することは不可能だからである。

ここに生じる問題は二つあると言えよう。すなわち第一は、秩序に対応する個人の存在様態の問題であり、第二は、個人を秩序へと媒介する媒介者の問題である。本書においては、第一の問題には、「存在の感情」を巡る考察(第2章「存在の感情」の哲学)およびルソーの情念論の検討(第3章ルソーとエルヴェシウス)が、第二の問題には、ルソーの宗教を巡る考察(第6章ルソーの市民宗教について)が、対応していると言うことができよう。

山本氏は「存在の感情」という言葉が、『不平等論』のなかで自然人の持つ最も原初的な感情とされ、また、『夢想』においてはルソー自身の体験と結びついて用いられていることを指摘して、この語がルソーの作品を貫く「一本の赤い糸」になっているとする。「存在の感情」は、個の意識の前段階に当たるものであって、「理性的な自我意識を免れている」(p.69)のである。

著者はさらに、この「存在の感情」がルソーの自由観の基礎をなしていると言う。この項はベルクソンやバーリンが引照されて議論は難解であるが、個人の自律としての自由が、他人の意志からの独立としての自由と、人為的情念の生み出す欲望からの自由という二つの側面をもっており、後者の要素がより重要であるという指摘として読むことができよう。山本氏は、この後者の要素が道徳的自由であり、国家の内部での「政治への市民の参加すなわち自治」(p.90)と重なっているとする。

だが著者は、ルソーの「存在の感情」は共和主義的自由の伝統的枠組みの中には収まりきれなかったとする。ルソーが前提としたのは、「国家という政治的共同体から分離した近代的自我を有する個人」だったからである。著者は次のように述べている。「ルソーが意図したのは近代的自我の概念を拡張することによって再び秩序と結びつき得るような個人の概念を作ることであった。『存在の感情』はその一つの試みである。しかし、これまで見てきたように、ルソーの存在の感情は必ずしも個人と国家とを直接に結びつけるものではなく、個人をより抽象的な秩序の方に結びつけることにルソーの関心は存した様に見える。というのは、もはや個人と国家との自然的連続性が絶たれ、その同一視が不可能になったのが近代という時代だからである。」(p.90)

「存在の感情」が個人と国家との紐帯として不十分であるとすると、次に問題になるのが宗教の問題である。

残念なことに、本書では、ルソーの「市民宗教」論は正面からは扱われていない。中心は、同時代のローマ帝国衰亡論争において論じられた、キリスト教と世俗国家との関係、さらに、キリスト教伝播期のローマの知識人ケルソスのキリスト教批判とルソーとの比較である。

これに続いて著者は、「自然宗教」、「人間の宗教」、「市民宗教」の関係がきわめて錯綜していることを指摘する。著者によれば、「市民宗教」は「人間の宗教」に「社会契約および法の神聖さ」という一項が付け加わっただけのものであり、教義的には「人間の宗教」と同じものであると言えるが、ルソーは他方では「それが原罪観によって人間の『自然的善性』を汚染してしまった」(p.239)がゆえに、「人間の宗教」を攻撃するのである。

3.

このように、山本氏の考察を、個人としての人間が共同性へと至る回路をめぐる問題として見ると、その一つの焦点が「存在の感情」に関する検討にあることが理解される。自己愛や憐れみという個々の概念の分析ではなく、それらを結びつけ統括するものとして「存在の感情」という概念を扱うことで、ルソーがとらえようとした主体性の問題を再検討する手がかりが、ここで示唆されているということが

できる。

ただ、この「存在の感情」という概念を使うことでルソーが何を表現しようとしていたのが、という点が十分につきつめられることなく、ベルクソンの「内的自我」との相似の指摘や、十八世紀思想のなかでの位置づけ、あるいは、バーリンの自由論の検討との関係といった論点として扱われているにとどまっている点は、いささか残念に思われる。「存在の感情」の問題は、はじめに述べたように、近代的な主体概念を揺るがしかねない問題圏をつくりだしている。従来のルソー研究が、「自己愛」や「憐れみ」といった個々の概念を考察しながら、「存在の感情」の意義について十分な検討を行なってこなかったとするならば、それはかえってこの問題が近代政治思想研究の視座構造に関わっていることを示すとも考えられよう。

共同性という観点から次に見ておくべきなのは秩序の問題である。先にも引いたように山本氏は、ルソーの「純粋な自然状態」を古代スパルタにおけるポリスと市民との統一状態がモデル化されたものであるとする。すなわちそこでは個々の人間は秩序と一体化し、自由であることを意識せずに自由であることが可能になるのである。

山本氏のとらえるルソーの政治思想は、図式化すると次のようになるだろう。社会契約は上記のような「純粋な自然状態」を回復しようとする試み(それ故に社会契約はまだ人間に自然性が残っている段階に想定される)であるが、ルソーが前提とした人間があくまでも近代人であるので、社会契約の共同体は成立することが困難になる。かくて自由の問題は内的自由の問題として外的秩序から切り離され、「サヴォアの助任司祭の信仰告白」に示される神の秩序への合一が希求されるのである。

だが、ルソーにおいて「純粋な自然状態」と理想的な政治秩序はこのような形で重ねあわされていると言えるであろうか。確かにルソーの望む理想的状態が秩序とのある種の一体化であると言うことはできよう(スタロピンスキーの言う「透明」もそうであろう)が、そこで考えられている秩序は、それぞれの局面によってかなりの違いがあると思われる。検討すべきことはむしろその差異と連関であろう。ルソーはしばしばスパルタの市民の「徳」を賞讃している(第8章 ルソーとスパルタ)が、「徳」が問題になるのはそこに人間の意志的な活動があるからである。自己の情念を克服する、という課題は自然人には生じないとするならば、この点からだけ見ても、同じく秩序と呼びうるとしてもそこには決定的な違いがあると考えられる。

ルソーにとって重要だったのは、いかにしてその秩序に至るかという過程の問題であった。政治の問題がたちあらわれてくるのはまさにこの点であると言えよう(ちなみに、スタロピンスキーの『透明と障害』が、『社会契約論』をはじめ政治の問題を十分には検討し得ていないのは、それが文学批評として書かれているということもさりながら、主題論的分析が過程の分析には適合的ではないことを示しているとも言えるだろう)。

著者が扱っている問題はどれもルソー研究史上の難問ばかりである。議論が錯綜しているといっても、その最大の原因は問題の複雑さそのものにあると言わなければならない。だが、例えば *personne morale* の語を、同じページ内で「道徳的人格」「精神的人格」と訳しわけ、さらにホップズの *civil person* (「市民的人格」よりは「国家人格」か)と比較するというのは、かえって事態を錯雑にするとと思われる。

4.

鳴子博子氏の著作は、山本氏のそれとは異なり、ルソーの世界像を描きだすことよりも、ルソーの歴史理論を抽出し、ルソーが明示的に論じていない部分までをも含めて再構成することによって、その革命論としての本質を提示することを意図したものである。

鳴子氏はルソーの思想をなによりも歴史の発展理論として捉えるが、その発展の原動力とされるのが、人間の自己完成能力である。『不平等論』でルソーが、「われわれの間では種にもまた個体にも存在する能力」と見なしたこの能力は、現実過程では「労働」という形で展開すると著者は指摘する。「労働」の媒介によって所有が生じ、それと同時に行為者自身の自然が変化する。『エミール』で生徒が所有を学ぶ場面において、土地の耕作という行為は、「彼がそこに時間と労働と労苦とを、要するに、彼の人格を注ぎ込んだこと」を意味するとされているが、著者はそこから、「人格＝時間・労働・労苦とする図式的な理解」(p.41)を導きだすのである。

こうして、歴史は、個人のレベルにおいては、人間、社会人(著者は発展図式の中に明示的には組み込んでいないが)、社会的人間、市民という人格の発展段階として捉えられることになる。一方、種の歴史は、「手の仕事」から分業への労働の展開を背景に、自然状態、不平等な社会状態、市民の状態へと展開する同様の発展段階を示すことになる。さらに宗教もまた、自然宗教、福音書の宗教、市民宗教という段階的発展を遂げるのである。

鳴子氏は、『不平等論』は種としての人間の持つ自己完成能力の発現過程を論述したものであり、『エミール』は個体としての人間の自己完成能力の存在と働きを論じたものであるとする。そして、『社会契約論』こそ、これら両著作を乗り越え、「人間が種と個の両レベルにおいて自己完成能力を有するならば到達するであろう、より高次の諸能力の段階にある人間存在を、市民(人民)として」(p.59)提示した作品なのである。

こうして、社会契約も人類の歴史過程の中に組み込まれることになる。著者によれば、『不平等論』で描かれた人類史の最終段階、すなわちただ一人の主人の前に全ての人々が奴隷化した専制国家という疎外の究極状態において、人々は単なる「社会人」から「社会的人間」への人格的な転化をはじめ(p.147)。人々は自らの存在様態の矛盾に気づき、ついに革命を起こす。革命のプロセスで「社会的人間」への歩みを決定的なものとした人々(著者によれば、これこそがルソーの言う「あるがままの人間」である)は、全面譲渡の社会契約を締結することによって、新しい国家を設立するのである。「各人にそれまで属していたあらゆるものを、(信仰でさえ例外とならず、あらゆる精神的なものも含めて)一人の例外もなく、なんの留保もなしに国家に譲渡すること、それが全面譲渡である。[中略]全面譲渡によって、あらゆるものの一時的『国有』状態が出現する」(p.186)。革命と全面譲渡こそが、「各人に属するものを各人に返す」という「人間の正義」を実現させるための、不可欠の条件なのである。

社会契約によって成立した国家も、しかしまた腐敗し、衰退する。このため革命は繰り返し起こされることになる。ルソーは人類史が「らせん」を描いて発展していくという「巨大な歴史体系の枠組み」を残したと著者は評価する。

鳴子氏は、このように抽出したルソーの歴史理論がユートピアでも観念論でもなく、現実の歴史過程を説明(かつ予言)していると思える。専制国家のもとで生じる革命、社会契約というプロセスは、フランス革命の過程によって検証され、同時に、フランス革命の諸理論が、ルソーの革命理論によって検討されることになるのである。

5.

本書のもっとも興味深い点は、人間の「自己完成能力」に焦点を当て、その展開を「労働」との関係で論じた点にあると言えよう。従来、「自己完成能力」については「自己愛」や「憐れみ」にくらべて、それ自体がルソーの思想において持っている意義が必ずしも十分には検討されてこなかったように思われる。鳴子氏はこの能力の現実的展開過程を労働の問題、特に「手の労働」と分業の問題とに結びつ

け、それを通じて、人間疎外に対する『不平等論』における批判と、『エミール』の主人公の青年が指物師の技術を身に付けることの意義とをつなぐ論理的連関を示したのである。

さらに鳴子氏は、所有論を介してルソーの労働論を人格論に結びつけるのだが、ここで示される「人格＝時間・労働・労苦」という図式を一般化し、ルソー理論の基本的な枠組みとして、解釈に応用していく。教育は人間を作る行為であり、「時間・教育・労苦」という三要素でとらえられる。また、エミールが他者に対して働きかける行為は「人格＝時間・善行・労苦」という図式であらわされるとする。

だが、このような図式化が果たして適切であろうかという点については、疑問の余地があると言わなければならない。そもそも、「彼がそこに時間と労働と労苦とを、要するに、彼の人格を注ぎ込んだ」というルソーの文章から、時間、労働、労苦という「三要素が、人格という言葉で置き換えられているので、われわれは、人格＝時間・労働・労苦とする図式的理解を許されることになる」(p.41)という結論をただちに引き出すことができるかどうかがまず問題になりうるだろう。この一文からではなお、理論的な言明であるのかレトリックであるのかが確定しにくいからである。さらに、著者がこの図式を取り出すのは、エミールが土地にそら豆の苗を植えるというエピソードの中からであって、そこで問題になっているのは所有(権)であるという点も考慮にいれるべきであろう。

『エミール』の教育を考えてみよう。ここでの教育の課題はいわば新しい人格を形成することである。『エミール』の教師による教育には、教師の側の人格形成の問題が含まれているわけではない。著者が指摘するように、労働の場合、人間が自然に働きかけることは、労働をする人間の側の人格形成とまさに弁証法的に関係しているが、『エミール』の教師は基本的に全能であって、エミールという生徒に自己の人格を注ぎ込み、それによって自らの人格形成をも果たしていくというわけではない。また、『エミール』において教師が行なう最大の仕事は、「社会」からの影響、偏見の支配を防ぐために、「自然の教育」を越える欲求を増大させる外部からの刺激を阻止することにある。その意味でも、農民が土地を耕す、という行為と『エミール』の教師の行為とは同次元で扱うことはできないと思われる。あえて言えば、教師は『エミール』というテキストの中でのみ成立する抽象的存在なのである。

同様の問題点は立法者についてもあてはまるだろう。著者は「立法行為のうちに、対象に付加されるのは、立法者自身の完成された人格たる市民性である。ここに時間・立法・労苦＝人格という構造式が成立する」(p.90)と述べている。だが、社会契約によって成立する政治共同体の一般意志を法として定立する立法者の仕事は、いわば一方的な無償の行為である。また、「市民性」という語が何を意味するかにもよるが、立法者は当該政治共同体の外部の存在なのであって、あらかじめその政治共同体に固有の「市民性」を有していると考えことは論理的にも難しいと思われる。

ところで、いくつかの同型の図式で表現されていることは、さらに一般化して表現すれば結局のところ、人格＝時間・人間的行為・労苦ということになるであろう。この場合、善行のように主観的には喜びでありうる場合でも客観的には労苦であると考えれば、わずかの娯楽活動を除けば人間的行為はそのための時間と労苦とを伴うのであるから、この一般図式は、人格とは人間的行為である、ということとほとんど同じことになってしまうのではないだろうか。

著者は、本書において労働という観点からルソーの人格の問題を捉えようとしている。だがその過程で、労働、教育、善行、立法といった諸領域をあえて並列的に扱い、かつ抽象的な概念図式に還元してしまう必要があるだろうか。立法や教育の問題を、労働のモデルに重ね合わせようとすることによって、問題が単純化されてしまっているように思われる。

このような図式化と関係していると思われるが、著者はほとんど常にルソーの用いる概念に対応する事実を現実の中に見い出そうとする。例えば、「福音書の宗教」に関する部分を見てみよう。ルソーは

『社会契約論』において、この宗教が市民たちの心を国家から切り離すものであり、「社会的精神に反する」と述べている。著者はここで指摘されている国家を、「治者の被治者に対する抑圧装置」としての現実の国家と見なし、「社会的精神」を「現実の国家（特殊社会）と現実の社会とを支配する精神、言い換えるならば『社会人』の精神のことであり」（p.141）としている。だが、ここでルソーが行なっている批判は、およそ「福音書の宗教」、「人間の宗教」は地上の政治体に対して帰属意識も関心も持たない、という点に向けられているのであって、その政治体が階級的抑圧機構としての現実の国家である必要は必ずしもなく、たとえ理想的な共和国であったとしても、問題は同じであると考えられる。

著者は、ルソーの理論を一種の疎外革命論として再構成し、フランス革命の現実過程の中に、人民集会の萌芽、「一般意志」の本来の姿の可能性を探っている。著者によれば、1794年の最高存在の祭典は市民宗教の成立とみなしうるのであり、これこそがフランス革命で最も重要な法なのである。

このように、（時には「推論」をも行ないながら）ルソーの思想を歴史の発展段階論として構成ししかも現実の歴史過程と照応させることによって、本書はいわば革命的ルソー主義のマニフェストとしての性格を持つことになる。この立場から、シエースやロベスピエールらの革命家、思想家がルソー思想からのいわば逸脱として批判されるのみならず、フランス革命研究もルソー的な歴史理解を基準に検討されることになる。このような立場性は、ルソーの矛盾や限界の指摘に対して著者が展開する批判が、「反論」と呼ばれている点にいみじくも表れているとすることができるだろう。

6.

今回とりあげた二冊の著作には、本稿で取り上げることのできなかったものも含めて、いくつかの注目すべき論点が提示されている。だが何よりも興味深いのは、この両著がテーマとしては重なりあう部分を多く持っているにもかかわらず、全く異なるルソーのイメージを作り上げている点であろう。この二つの研究は、「社会契約」を人類史のどの段階に位置づけるかという古典的な問いを共有していることから分かるように、共にオーソドックスな問題設定に基づいて議論を組み立てているのであるが、結論は全く異なっているのである。このことは、ルソーのテキストを解釈する際の多様な可能性を示しているとも言えようが、別の視点から見れば、解釈者がそこにそれぞれのイメージを読み込みやすいということでもある。解釈のための前提の共有自体が、なおルソー研究においてはいかに困難かが示されているということもできよう。

その意味で、ルソーのテキストを新訳し、それに詳細な訳注と「主要概念解説」をつけた戸部松実氏の労作、『不平等論 その起源と根拠』（国書刊行会、2001年10月）は貴重な業績であると言わなければならない。ルソー研究に限らず、政治思想研究の領域で、古典的なテキストについてのコメント的な作業を積み重ねることが、今後一層重要になっていくと思われる。

（了）

座談会：日本における日本政治思想研究の現状と課題

[以下は2001年9月7日に東大社会科学研究所の会議室でもたれた座談会の記録である。テープ起し原稿に発言者が添削を加え、最後に司会がまとめたものである。参加者の選定等は本誌の編集委員会によってなされた。事前に苅部会員から問題提起文を参加者に配布して貰い(下に掲載)、それをうけて司会から、この学問を専攻している各自の動機や問題関心、研究の基礎条件に関わる問題、研究テーマや分析方法面での新動向などについて発言する準備をして欲しいむね依頼した。全体を大きく2部にわけ、前半では苅部氏の問題提起に参加者が順次コメントするやり方を取り、後

半では幾つかの問題を取り上げて自由に議論した。なお今回の参加者には中国、朝鮮などの政治思想の専門家がいなかったこともあり「日本を中心としてそれに関連するアジアの政治思想の研究」を主に取り上げることにした。敬称は当初省略するつもりだった。しかし参加者が互いを論ずる際に「さん」がないのは不自然なのでそれを付することにしたが、そうすると、その場にはいない人には敬称を付さないのはおかしいことになった。そこで故人をのぞき「さん」づけで呼ぶことにした次第である。 平石記]

苅部 直	関口 正司	都築 勉
松田宏一郎	米原 謙	和田 守
		平石 直昭(司会)

第一部

問題提起：

「日本・東洋」「政治」「思想史」業界診断

苅部 直

『政治思想研究』編集委員会からのお需めは、「日本及び東洋政治思想史研究」の現状と課題、である。ここでは、ほぼ1980年代後半から現在までを視野に入れて、その時期の特徴と思われる三つの動向を論題としてとりあげ、雑駁な展望を試みたい。文中、独断と極論に走り、また非礼にわたる言い回しもあることと慮れるが、活発な討論のための刺戟剤ということで、ご海容を願う。煩瑣を避けるため人名の敬称は一切省略する。

「政治思想」、もしくは「近代」について

日本(あるいはアジア)政治思想史の研究の方法について、この期間、もっとも鮮烈な問題提起を行なったのは、坂本多加雄「中江兆民における道徳と政治」(1988年、のち『市場・道徳・秩序』第3章)であったと思われる。民主主義・自由主義・

人権といった「近代的」な「政治思想」という価値基準から過去の思想を裁断する、従来の研究態度に対して、そうした基準を「ひとまず括弧に入れて臨む」べきだとする、その主張に接したとき、それまでは何やら薄暗い感じを受けていた日本政治思想史という学問領域に、気持ちのいい風穴があいたように思ったのを、今でも憶えている。

しかし、「近代」にせよ何にせよ単一の評価基準から過去の思想を一面的に裁断する態度は、それ以前から、丸山眞男をはじめ多くの思想史家が排してきたことであるし、いわゆる「近代」的な人権観・デモクラシー観を単純化してとらえたまま、それを「政治思想」の範型と崇める態度が、本当にそれまで支配的だったのか否かは、慎重に吟味すべき余地もある。尾藤正英や安丸良夫による徳川思想史研究のような仕事も勘定に入れば、なおさらそうである。そう見るならば、坂本の問題提起も、実質上は多くの研究者が同時期に抱いていた関心を、改めて正面から提示したということなのであろう。

ただ、80年代後半という時期にそのような明

言が現れたことには、大きな意味があるだろう。「戦後」的価値観がもはや自明でなくなり、単線的な「近代化」に疑念を投げかける「日本文化論」の言論や、「ポスト・モダン」的思想がいったん流行を見て終息していった直後の時点での発言である。おそらく坂本の発言に代表される形で、この前後から、日本（そしてたぶん中国・朝鮮についても）の政治思想史に関する研究は、（その最良の部分では）過去の思想を自由な角度からとらえ、それを内在的に理解することに基づき、その現代にも通じる意味を、さまざまに取りだしていく方向に、大きく動いてきた。たとえば坂本のその後の仕事や、宮村治雄による「開国」経験の問題化、米原謙による戦後思想のとらえ直しに見られるように。おそらく、こうした研究方向を発展させるところから、政治理論の分野との相互対話や、政治・社会の現実課題とのかかわりも、より活発になってゆくと思われる。

だが、これは研究者養成の問題とも絡むことであるが、そうした動向で扱われている思想は、日本の「政治思想」研究の場合、ほとんど近代思想に限られている。たとえば、「近代的政治思想」という価値基準を相対化しながら日本思想を研究しようとするなら、前近代日本の思想に即して、そこで使われる基本的な概念につき、政治思想上の意味を明らかにする作業が、まず重要と思われるが、そうした仕事は成沢光（『政治のこぼれ』1984年）や平石直昭（『前近代の政治観』1990年）によるものを貴重な例外として、非常に少ない。倫理思想史における、相良亨『日本人の心』『日本の思想』のような方向の仕事が、政治思想の分野でも、今後もっと出現してよいのではないだろうか。

「日本・東洋」について

近代日本思想における「アジア主義」が、この期間、研究テーマとして流行を見ている。『年報政治学』98年度の第一特集が「日本外交におけるアジア主義」であり、政治思想史の研究論文も複数掲載していたことは、記憶に新しい。その意味で、「アジア」が改めて注目の論題になっている

ことは間違いないのだが、ここで注目したいのは、編集委員会から示された「日本及び東洋」の政治思想、という題目それ自体にかかわる問題である。

つまり、「日本政治思想史」と言う場合の、「日本」という枠組そのものが、現在の研究動向では、網野善彦や子安宣邦などの指摘によって、疑念にさらされている。そうした見解に対していかなる立場を採るにせよ、たとえば「日本の伝統思想」といった名辞を、何の留保もなしに口にするのが、すでにできなくなっているのは確かであろう。日本と「アジア」との関係について見ても、中国・朝鮮・琉球・ヴェトナムも含む「東アジア」の広がりの中で、「日本」思想の特質を探る研究が、近年は充実を見せてきた。渡辺浩の一連の仕事や、叢書『アジアから考える』（1993～94年）に収められた諸論文が、その画期をなしたと言える。

こうした「東アジアの中の日本」という研究視角は、たとえば澤井啓一『<記号>としての儒学』（2000年）など、主として前近代の日本思想研究について盛んになっているが、近代思想についても、たとえば駒込武による植民地教育研究や、米谷匡史による尾崎秀実研究が、日本列島という閉鎖空間にとどまらない広範囲の思想の交錯をとらえる点で、そうした視角を採りいれている。だが、「政治思想史」業界に属する近代日本（もしくはアジア）思想史研究者には、そうした関心は今のところ乏しいのではないかと。『年報政治学』の「学界展望」欄の項目名が、年度によって、「政治思想（日本）」だったり、「政治思想（日本を含む東アジア）」だったり、「政治思想（日本および東アジア）」だったりして統一が取れていない事実にも、この問題にかかわる自覚の低さが現れているように思える。ついでに言えば、編集委員会による「日本及び東洋」という今回の問題設定は、「東洋」の語の指示範囲も含めて、はたしてどういふつもりなのか、疑問である。

「思想史」について

いわゆる「思想家」がテキストとして書き遺し

た、狭い意味での「思想」にとどまらず、過去の時代に生きた多くの人々の考え方や生き方を、習俗や儀式や生活様式・大衆文化といった領域から探る試みは、近年の歴史研究一般においては、社会史の方法やカルチュラル・スタディーズの流行とも相まって、盛んになってきている。そうした潮流に触発されたわけではないが、政治思想史研究においても、同じような傾向が顕著に現れている。渡辺浩『東アジアの王権と思想』(1997年)の「はしがき」が、その立場をもっとも雄弁に宣言しており、原武史・梅森直之・菅野聡美といった次世代の研究者にも、共通する姿勢をうかがうことができる。

こうした研究視角は、日本、そして非欧米圏の「政治思想」を研究する場合には、大きな力を発揮する。つまり、非欧米地域の場合、いわゆる知識階層が書いた文献から、その「政治思想」を取り出す作業は、常にある種の困難を伴う。現代の研究者が前提とするような、欧米由来の「政治」概念そのものが、その社会には伝統的に存在していないからである。そこでは研究にあたって、研究者自身が何を「政治」と見なすのか、その定義をまずしてから思想に接近しなくてはならないという厄介さがある。これに対し、そうした隘路を避け、支配構造や権力現象を支えた思考と感覚の枠組を、直截に分析する手段として、この方法は有効であるし、今後も盛んになることが予想される。

ただ、このような言わば「新しい思想史」の方法で得られる知見と、「思想家」たちによる知的世界の言説にへばりついてきた従来の思想史の方法とを、どのように関連させてゆくのか、そのことが問題になるだろう。新旧両派の「弁証法的」統合などは望まないにせよ、両方を視野に入れた欲張りな思想史研究の登場も、期待したいものである。(了)

平石：では会を始めます。まず苅部さんから、問題提起文について説明していただきます。
苅部：二つの点に関して補足させていただきます

す。まず、ここでは「1980年代後半から」と時期を区切って扱っているのですが、そのことは、実は私自身の経験と大きくかかわっています。つまり私が大学院に入ったのが88年で、まあ大体その頃から物心がついて本が読めるようになった(笑)。そういうことですから、現実感をもって回顧できるのが80年代後半から後にすぎないという事情もあります。しかし同時に、やはりその頃、日本・アジアの政治思想に関する研究が大きく変わりつつあったのは確かではないでしょうか。最初に坂本多加雄さんのお仕事を挙げたのは、その変化を象徴する最もはっきりした例というつもりです。

いま思い返しますと、私が研究者修業を始めた頃は、日本政治思想史(とくに近代研究)と言うと、すごく暗くて地味な研究分野という印象が強かった。当時すでに米原さんや平石さんのご本も出ていましたが、無知な学生はそこまで目が届きません。それで図書館に行って「日本政治思想史」の研究書を探すと、もう80年代なのに、まず石田雄さんの『明治政治思想史研究』や松本三之介さんの『近代日本の政治と人間』を、つい読んでしまうわけです。もちろん今ではいちおう大人になりましたから(笑)。そうした戦後初期の一連のお仕事が、いわゆる「近代主義」の紋切型に回収しえない深みをそれぞれに持っていることはわかっていますが、その頃は子供ですのでそういう機微は察せられない。だから日本政治思想史というと、「西洋近代」なる理想をふりかざして、個々の思想家の「限界」を論じ、日本がいつまでも「近代」に到達できないことを歎き続ける……そういう暗い印象ばかり残って、何か閉塞した分野と思ってしまう。これはたぶん、私一人に特異な感覚ではなかったでしょう。大学院に入ってすぐに、少し歳上の西洋思想史研究の方とお酒を飲んでいて、「日本政治思想史の人たちは思想家の『限界』ばかり言うが、そんなに『近代』が大事なら西洋研究をやればいいのか」とからまれた記憶もありますから。

そういう印象を持っていたところに、坂本さんの兆民研究のご論文が、冒頭でご自分の方法意識を正面から展開されているのに出会って、とても新鮮な感じを受けました。閉塞した空間に風穴があいたような……今にして思えば、同じ頃すでに多くの研究者が考えていたことを、坂本さんが方法論として明確に言葉にされたということだったので、この点、坂本さんよりも年長の方も含めた、いろいろな世代の方々はどうお感じになったのか、そのことをここでお聞きしてみたいと思います。

次に、問題提起の文章では、日本・東洋政治思想史の「業界」と、いささかシニカルな言い方をしました。つまり、とりわけ日本政治思想史の研究に関してですが、そこに「学界」とよべるような内実を備えた集団が存在している、と言えるのか、そのことを問題にしたい。アカデミック・コミュニティとしての「学界」が成立していると判断できるには、学者たちの間で、今だれがどういう研究をやっているという地図が大まかに共有されていて、新しく出た研究のうちで「これは面白い」と注目する本や論文が多くの人で共通している、といった状況があることが、最低限の条件でしょう。西洋政治思想史の研究者に関して言えば、たとえば創刊号の座談会を拝見しても、そうした条件がいちおうは整っているように見うけられるのですが、日本政治思想史の方には、それがまったくできていない気がする。そうするとここにあるのは「学界」ではなくて、大学に勤めている人と勤めたがっている人とが、たまたま所属講座の名前が似通っているから寄り集まっているというだけの「業界」にすぎないのではないかと。

しかし、「業界」と呼んだ意図は、単に現状に対して悪口を言うためではありません。むしろ、「業界」であるならば「業界」らしく、その生産性を高め、世間に対し積極的に自己主張をすることを通じて、生き残りを図るべきだと提案したいわけです。今回、政治思想学会の名簿(01年4月)の中に、日本・アジアを研究し

ている会員が何人いるか数えてみたのですが、全会員434名のうち、日本研究者が88名、中国が8名、朝鮮が2名、インドとイスラームが1名ずつです(原則として名簿に記された専攻分野名による。複数の地域にまたがって専攻する会員については各地域に1名ずつと算入した)。中国やインドが少ないのは予想通りでしたが、日本が88名という結果は驚きです。このところ、政治思想畑の日本研究で、読むに値する本や論文が一年にどれくらい出ているかと言うと、多く見積もっても20本がせいぜいでしょう。『年報政治学』の「学界展望」を見ても、そんな感じです。研究者はみな一年に一本必ず公刊すべきだなどと、数量だけの業績主義を唱えるつもりは毛頭ありませんが、それにしても88人もいて20本足らずというのは、あまりにも少ない。もちろん、仕事をいっこうに活字にしない傾向は、私も例外ではありません(笑)。しかし今日のお役目は「業界監査役」ですから、自分のことは棚に上げて言うと、業界全体として生産性を高める努力を、もっとした方がいいのではないかと。そのための研究者どうしの情報交換の態勢をどう整えるか、また研究の成果を社会一般に対してどのように発信していくか、そうした課題をとりあげるために、あえて「業界」と言ってみたくです。

理論と歴史・「学界」の可能性・一国思想史・カノン論

平石：二点、有益な補足説明がありました。それも含めて苅部さんの問題提起に対して、皆さんからのコメントをお願いします。まず年齢が近いということで松田さんからどうぞ。

松田：苅部さんの問題提起はよく整理されていると思いましたが、今日いわれたことも面白くお聞きしました。まず坂本さんの仕事の話についてですが、苅部さんと私はやや世代が違っていて、私はむしろ苅部さんよりももう少し古い世界が生きているころ、という大変で

すが(笑)大学院に入って、その意味では坂本さんの仕事のフレッシュさをやや違った風に……、つまり古いものを意識しながら感じたところがあります。

暗くて地味なものに風穴があいたというのは、私も同感できますが、もう一つ坂本さんの仕事で面白かったのは、政治理論ないし社会理論と思想史研究が割とかみ合った仕事だったという点です。それまでは理論的前提といえ、近代化とか近代的な人間像など、どちらかといえば理論というよりある理想に照らして、日本の思想家や日本語で書かれた作品について論評するというのがよくあるかたちでした。坂本さんの場合はそうではなく、日本の思想家が論じていることは理論的に見るとどうかというふうな問題を立てているように私には読めて、これがある意味で非常にフレッシュだったところがあります。坂本さんの仕事が経済学畑の人などにも評価されたのはそういう点があると思う。この点が、日本政治思想史という分野に氏が持ちこんだ新しい面だったのではないのでしょうか。このことは当時そしてまたとくに現在になってよけいそう思っています。

お話に関連してもう一つ言いたいのは「業界」という点です。おっしゃるとおりの面があると同時に、これは近年変わりつつあるとも思うんです。たとえば海外あるいは英語圏などで日本研究をしている人とのつながりです。ある時期までこれは非常に薄く狭いつながりでしかなかったのが、今はだいぶ広がりが出てきています。その点からいえば、西洋思想の研究のほうで学界的だというご指摘は、その分野では、注目される研究がドカーンと出てくることあって、それは何語の人であろうと共有せざるをえない状況がある。そういう広い意味での学界の前提になるようなものがあるから、われわれから見ると、学界的に見えるのではないかという気がします。

逆にいえば、苅部さんが後で問題提起されているように、日本の研究者による日本研究に

限って見ているあいだは非常に狭いし「これは重要な研究だ」というものが出てくる頻度は、単純に量的にいっても低くならざるを得ない。そういう面もあって、たぶん問題は学問のレベルだけの話しではすまないのではないかと。今後、今のような方向でもっと日本研究は日本だけのものではないということが広がっていけば、ポジティブな意味での学界が作られていく可能性、つまり何語で書かれたものであろうと「これは重要だ」というものが出てくるのではないかと思います。きょうのお話して感じた点の一つはそれです。

それから今の話にもちょっと関わるのですが、問題提起文のなかのアジアと日本という論点にふれたいと思います。これは大事な問題で私もずっと気になっていました。たぶんここ10年くらいでしょうか、一国思想史はもうやめましょう、あるいはポストモダン風の言語を使う人は、日本思想史というかたちは結局「日本を特権化しているからけしからん」というような批判をしていますが、そこまでいなくても、「日本」思想史とって考えている時点でもう、自分たちの視野を狭めたり論点を狭めてしまっているということの問題性は、だいぶ研究者に共有されてきたと思います。ですからこれは苅部さんのおっしゃるとおりで、今後これを意識しないで「日本」思想史というふうに関き直ったものを書くことはほとんど無理だろうと私は思います。これは苅部さんへの賛成意見です。

それから思想史という論点、これもここしばらくの間いわゆる思想史だけでなく、文学などいろいろな世界で取りあげられているカノン形成の問題にかかわると思います。たとえば文学では、どうしてある作品がカノンとして重要とされるに至ったのかということ自体がすでに批判的研究の対象になっていて、読み方によっては、ある作品が非常に優れているという言説が集積されていくこと自体が権力現象ではないかという議論がなされているわけです。

しかし文学の人と話して教わったのですが、これには皮肉な効果がありまして、それを批判しようとするあまり、どう考えても面白くない作品ばかりを取り上げなければならなくなります(笑)。「でも、やっぱり面白くないんですよね」というオチになるということがあります。

これは思想史という学問について、どういう研究をイメージしながら、この世界に入ってきたかによって、たぶん世代的な違いもあると思うんです。苅部さんのときは、それがかなりぐらぐらしているときだったと思いますし、私はもうちょっと、ポリティカル・シンカーズと言われる人たちのある種の特権性は自明なものとして、その他のものはその他のものとして意識しながらやるのが当たり前で、あまりそのことについてエクスキューズしたりする必要はなかったと思うんです。

現実に私自身の仕事もどちらかといいますと、代表的な思想家をターゲットにしていることが多くて、今でもむしろ優れたと言われてい、ある意味で特権化されてしまったカノンに魅力を感じ続けているところがあるんです。ただ、確かにいろいろな流れを見ていると、それ自体もさっきのアジアの問題と似ていて、無反省にやることができなくなっています。そこはある種の難しさを感じるわけです。

苅部さんも架橋が難しいと指摘しているように、カルチュラル・スタディーズ的な手法ともうちょっと特権化された思想作品や思想家の研究はどうなっていくんだろうかという疑問はあるんですが、たぶんこれは簡単にはいかないと思います。むしろ、たとえば文学畑では結構議論されている問題を、政治思想史の分野でもっとしていいのではないのでしょうか。つまり「どうしてその作品は優れていると言えるんだ」という議論は意外としていない気がします。あるいはカノン批判に対する逆批判、「やっぱりこれはつまらないじゃないか」という議論も意外としていません。何かだたらと「ああ、そういうのもありますね」というかたちで、両者

がそれぞれ業界内でもたれあっているようなところがややありますので、苅部さんの提起はそういうかたちで見直すことができる、整理して考えることができるかなと思います。

平石：松田さんが院生になられたのはいつですか。

松田：1983年かな。ちょうど5年ぐらい苅部さんと違うでしょう。

歴史観の転換・対アジア関係・「戦後思想史」の方法

平石：そうすると、その次に若いのは都築さんということになりますか。

都築：ちょっと離れますが、たぶんそうですね(笑)。私は少しまわり道をして大学に入ったのですが、大学院には1978年に入りました。苅部さんとはちょうど10年違いますね。初めに簡単に自己紹介を兼ねて、私が勉強を始めるようになった動機みたいなものを申します。

私は最初から、時代でいいますと戦後の日本の思想史を勉強したんです。どうしてそういうことが可能になったか、つまり大学院での研究テーマとして認められたかということ、戦後というものがなんらかのかたちで次第に研究の対象になり始めた時代だったのかなと思います。そのへんのことは研究者の卵の一サンプルとしては申し上げる意味があるかもしれませんが、あまりに個人的なことにもなりますので、ここでは省略します。

ただ問題関心とか動機ということでいいますと、私は高校生のころに1960年代末で大学紛争を遠くから目撃したということがありまして、そういうなかで丸山眞男の本を読んだりしたものですから、そういう青年期の経験が政治学や政治思想史の勉強を始めるきっかけになっています。だから、私からすると学問論とか大学論というものは政治思想史と深いかわりがあるといえますか、むしろ政治思想史の一つのテーマだとさえ思っています。そういう意味で

は私にとって思想史研究というのはあまり「業界」のイメージがないというか、自分の出自がそれを表しているのかもしれませんが、苅部さんの問題提起を読んで、ここまで学問として確立しているのか、自分のころとはずいぶん違うなという印象を持ちました。そういうことで自分が戦後の勉強をしていて、どういう困難なり問題があるかということはコメントの最後に申したいと思います。

次に苅部さんの問題提起について私なりに感じたことをいくつか申します。日本政治思想史、あるいは東洋政治思想史という言葉の構成要素は四つあるわけで、日本もしくは東洋というのを一つとして考えれば、それに政治、思想、歴史というのがあります。それらを組み合わせて、政治思想とか思想史ということもあるわけですが、そういうなかで苅部さんの問題提起は三つの柱が立っています。まず政治思想あるいは近代というテーマで、坂本多加雄論文ないしは著書が挙げられています。

私が苅部さんのコメントを一読したときの印象は、坂本さんは自由主義とか民主主義というような観念、つまり西洋に起源を持つ観念で、日本の政治思想を評価することに対して批判をされたというふうに読めたんです。つまり西洋の観念で日本の政治思想を裁断、あるいは評価することに対して、新しい視点というものを打ち出したと読めました。

私がむかし坂本論文を読んだときの印象は、むしろ、先ほど言及された近代思想の日本における未成熟という観念、それまでの坂本論文以前の思想史研究は近代の未成熟という暗黙の前提といえますが、あるいは、たとえ近代が完全に成立したとしてもまだそれでは不十分なので、その先があるんだという前提に立っていたと思います。つまり、これはマルクス主義に代表されるような進歩主義史観が、それまでの思想史研究のパラダイムだったという気がしまして、それを坂本さんは批判されたんでしょう。苅部さんのコメントでは戦後的価値観といわれ

ているものは、マルクス主義だけではない、近代主義者といわれるような人たちにも共有されていた進歩主義史観というものが批判された、そしてそれに代わる視点なり、パラダイムが提起されたというように思うんです。

ですから、これは日本という国についても言えるのですが、実は私などの世代にとって、これは個人の歴史と重なるので、私が思想史研究に入っていったのは自己の形成と日本の近代のあり方、あるいは戦後の再出発とが重なっているということです。こういうのを、私は勝手に発展的な思想史観、あるいは物語的な思想史観と呼んでいます。そうした史観に対して、別の新しい歴史観のようなものが坂本論文の背景にあったのではないかという気がします。

つまり、最初の西洋の観念で日本の思想を裁断するということに対して、もしそれを坂本論文が批判しているのだとすると、実は坂本論文のなかにもシビック・ヒューマニズムとか、共和主義とかいう観点で見ている部分があるわけです。あるいは福澤を取り上げるときの市場社会という概念も決して日本固有のものではないので、むしろここで言われているのは政治とか政治思想というテーマではなくて、歴史とか歴史観が転換されているのではないかと思います。

そうすると、つまり坂本論文は1989年の東欧革命に触発された一つの考え方、すなわち自由民主主義こそが究極のゴールであるという考え方を先取りしている。89年以前に論文は発表されていますので、先取りしているということになりますし、たとえばフランシス・フクヤマの『歴史の終わり』は92年です。ですから、こういうものと私においては重なって見えます。それで、これは偶然の一致だと思えますけれども、丸山眞男の『忠誠と反逆』という論文集も92年に出されている。これは中身はもちろんです。丸山の後期の仕事というか、彼が単純な「近代主義者」でない側面がよく表れている。そういうことも重なって見えました。

あえて世代の違いを強調していえば、苅部さんは「風穴があいた」といわれたわけですが、私はむしろ「幕が下りた」という受け止め方をしました(笑)。ただ、私には「日本の思想」ぐらいまでの丸山の仕事が身に付いているためか、「有意味な歴史的発展」という見方がどうしでもあります。そのへんは苅部さんのアプローチと異なります。それが第1についてです。

第2については、これは私がカバーしている領域を超えますので、あまり大したことは言えませんが、日本か東洋かということではいいですと、丸山が後に担当する講座名が東洋政治思想史という名前でスタートしています。これは1939年です。戦争中に東洋政治思想史という名前でスタートしているということに集約される問題があるのではないのでしょうか。つまり、この時代に新しい講座を申請するときに、この名前のほうが通りやすかったのでしょうか。丸山の講義録を見ると、毎年冒頭で必ず断り書きとありますが、「東洋だけれども、実質は日本のしかも時代的に非常に限定された部分を扱ってきた」ということを言っています。

それに関連していいですと、講義録の最後の年、67年に日本政治思想史と名前が変わっています。ただ丸山眞男の著作については、苅部さんは意図的に今回の問題提起では言及を外されているのではないかと思います、それはまたあとで何か論点が出てくれれば考えたいと思います。

今のことで一つだけ追加すれば、戦後民主主義の時代、すなわち敗戦から戦後の一時期までは、アジアや東アジア諸国に対しては、丸山眞男の見方とは違って、むしろ開国の時代ではなかったというふうに私は思っています。つまり、韓国、朝鮮に対しても、中国に対しても戦後民主主義の時代は、いわば日本側からすると閉門蟄居といいますが、隠居謹慎の時代で、閉ざされていたというか、交流がなかったわけです。

それが1980年代の後半から、また東アジア諸国との交流はいろいろなかたちで活発になっ

てきました。これはたとえば中曽根内閣の成立、あるいはプラザ合意とかというようなことがたぶん背景にあるんだと思います。つまり1980年代の後半以後、状況がちょっと戦間期といえますが、1930年代あたりと似てきたわけで、そこでそれがやがて煮詰まってくると、日本の植民地支配の責任の問題、あるいはそれまでそういうことが議論されてこなかったことへの批判がそれ以後、起こってきたのではないかと思っています。それが問題提起の2番目についての私の感想です。

コメントの三つ目は、新しい思想史研究の方法といいますが、これも私の勝手に付けた言葉でいいですと、政治空間論的な思想史というのが成沢さんや渡辺さんのお仕事という感じがします。こういうのにフーコーの影響があると言いますとまた論争が起こると困りますので(笑)やめます。

最後に戦後思想史に固有の問題ということで私が考えていることを申しますと、戦後の研究にとってはまだ、言うならば「骨太の方針」が欠けていると思っています。つまり戦後の思想史をとらえる「グランドデザイン」、簡単にいえば、一貫したかたちで戦後思想史なり、戦後史を書ききる観点がまだ確立されていないのではないかと思います。

これは戦後はまだ歴史ではないと言われればそれまでですが、たとえば憲法と安保条約の関係などを考えるときも、対象とする思想家のコメントを評価するさい、研究者はどういう基準を持っているかということが当然問われるわけですが、それがまだ十分には確立されていない、ましてや共有されていないという印象を持ちます。これは歴史教科書の問題にもつながってきますし、たとえばジョン・ダワーの今回の『敗北を抱きしめて』のような作品が、どのぐらいそういう問題の打開に貢献しているかということにもなると思います。それが一つです。ですから、そういう意味ではまだまだ戦後の思想史研究にとっては言説というか、言語に表現

された思想の研究はまだそれすら十分でないという気が私はしています。

もう一つは戦後の思想史にどうアプローチするかというときに、あり得べき方法として三つぐらい考えられると思います。1番目は戦後思想史というものを、戦後思想としてみなされるものの、いわば政治的敗北の歴史としてとらえる見方です。つまり進歩主義の敗北といいますが、そういうかたちでとらえる。これは稲垣武さんの『「悪魔祓い」の戦後史』という本の題名に典型的に表れていると思います。

2番目は思想は思想なんだという、思想内在的にとらえるというか、政治と切り離してそれ自体として内在的にとらえるとらえ方、はもちろんあり得ると思います。これはいかなる革命の思想でも、革命の思想としての意義があるという、そういう見方にもなると思うんです。

3番目は思想と現実政治の間になんらかの緊張関係といいますが、綱引きの関係を見いだす見方で、私はこの最後の考え方なんですが、そうすると政治とは何か、あるいは思想とは何か、思想的・政治的な役割とは何かという問題をきちんと扱わないとだめで、これは非常に問題が難しくなって、昔から今に至るまで、私は全然、進歩がありません。メディアとか教育というようなことも研究しなければいけないとこううじて思っています。観念の媒体の重要性ということですが。

最後に戦後思想といいますが、今までの段階ではともかく丸山眞男に議論が集中しすぎていて、丸山という人は政治思想史家ですから、政治思想史家が思想史研究の中心的な対象になっているということの不幸といいますが、つまり相手の土俵に引っ張られる可能性があるので、宮村治雄さんの『丸山眞男「日本の思想」精読』ではありませんが「丸山に抗して丸山を読む」ということが非常に求められているのではないかと思います。

平石：丸山の原点からその後の仕事を批判的に読み直すということですね。いま言われた2番目

の思想内在的というのはどういうことですか。都築：現実政治ということあまり最初から考慮に入れなくて、要するにテキストを読解するというので、具体的にいえば、花田清輝とか埴谷雄高とかという人のものをきちんと読むということ自体、まだそうなされていないのではないかと思います。

平石：有難うございました。では次は米原さんをお願いします。関口さんは専門分野が異なるので最後にまとめてご意見をうかがいます。

専門分野の危機・日本社会の変容・比較研究の展望・全体像の喪失

米原：一番最初に苅部さんの問題提起を読んで、論じられていない基本的問題があると思いました。こういう問題を提起するのはこの座談会のテーマではないかもしれないのですが、日ごろ感じているのは、10年後に日本の大学で日本政治思想史という講義科目がどれだけ残っているのかというのがまず第一にあります。「業界診断」という観点からすれば、そういうとらえ方もあると思うのです。まず最初に、丸山眞男が日本政治思想史を構築した。それが非常に大きな業績になったのは、一つは社会的な環境といいますが、そういうのが求められていたというのがあるんです。デモクラシーの基盤となる近代的な主体の形成という課題があり、彼の仕事がそういう時代の要求にこたえたという背景があるわけです。

そういう点で見ますと、先ほどから世代によっていくらか違うのですけれども、問題の一つは、われわれの専門にしている日本政治思想史がそもそもどういうかたちで現代的な課題に答えているのかという問題と非常に密接にかかわっています。もう少し言いますと、そもそも現代が必要としているものをどういうふうにとらえるかということについて、ちゃんとした共通した認識はなくなってしまっているということが非常に大きいんだと思うんです。大学行政

的な話は別としても、われわれのディシプリンが、ディシプリンとしての危機に立っているわけですから、それは学問的な問題としても問題にしなければいけないのではないかと思います。そのへんが少し触れられてはいるのですが、主題になっていないというのは不思議な感じが若干しなくもありません。

もう少し具体的に触れてみますと、先ほどから坂本さんの論文が話題になっていまして、この問題提起文の「これが非常に新鮮だった」というのは「あれっ？」という感じがしなくもないんです。だから、私はあの論文を読んで、そういうインパクトというのは感じなかったんですけれども（笑）中江兆民をたまたまそのころやっていたということもあって、読み方がちょっと違っていたと思うんです。しかし、その後の坂本さんの仕事ぶりを見たときに、彼が持っていたインパクトはそれなりに理解できます。だから、あの論文1本というのではないのだけれども、その後の彼の仕事のなかでいえば、おっしゃることはよくわかるような気がします。

もう少し言いますと、80年代後半というのが苅部さんが言われているような劇的といえますか、そういうイメージではないのですが、着実に近代についてのイメージが変わっていったという感じがします。端的な言い方をすれば、近代的主体というふうなのが中心になっていた近代のイメージが、産業化を中心にして考えていくということに変わっていったと思います。

そういうふうに変わっていく背景は、日本の社会で、ガルブレイスの言う「ゆたかな社会」が実現したということです。最初イメージされていた近代的主体とは全く違うのですが、村上泰亮などの言葉でいえば「新中間大衆」と言われるような若干ずれたといえますか、崩れたようなかたちで、それなりに近代的な主体という言葉で戦後一貫して課題にされていたものが、それなりに実現したということが一つあります。

もう一つは、その背景に国民国家の問題があ

るのではないか。つまり、国民国家の形成に焦点が当てられていた段階であれば、近代的主体は非常に重要な課題になり得るわけですが、むしろその問題点のほうが見えてきたということです。だから当然のことながら、主体の問題がむしろかすんでしまって、逆に近代国家、あるいは近代国民国家が持っていた問題性というところに焦点がいけば、植民地支配の問題とか、あるいはカルチュラル・スタディーズとかが話題になってくるとい気がする。そういう日本の社会の時代的な、あるいは歴史的な変化が、この時代、80年代後半における転換として出現したと説明できるのではないか。

2番目の点ですけれども、これに正面からコメントする能力は私にはありません。しかし戦後の日本政治思想史研究で一番充実したのは日本と欧米との比較、文化接触という言葉を使う人たちもいますが、そういう点でも欧米との比較、とくにイギリスとフランスに関してはかなり行われてきたと思うんです。しかし、当然、語学だとか、研究者養成の様々な側面の限界もありますが、アジアとの比較とか、アジアとの文化接触という点には問題意識が向かわなかった。近世はたぶんちょっと事情がちがうと思うんですが、とくに近代に関しては非常に手薄だという感じがします。

その点で作品でいえば、ここでは挙げられていませんが、山室信一さんの『法制官僚の時代』が印象的です。その後、山室さんが、欧米との比較からアジアのほうにシフトしていているのは、象徴的だと思います。もう少し若い世代では、原武史さんの少し前の仕事で『直訴と王権』が、朝鮮と日本の関連ですぐ思い浮かんできます。原さんの仕事全体を通じて言えると思うんですが、実証といえますか、手堅い調査とある種の文学的なイマジネーションが特有に結び付いているところが彼の魅力だと思いますが、『直訴と王権』は、どちらかというと後者の文学的イマジネーションが勝っているところがあって、評価がたぶん分かれるような気が

します。しかし独特の業績だと思えます。

将来は、当然のことながら、だんだんそちらのほうに全体としてシフトしていくと思えます。その点でもう一つ、私は何も能力はないのですけれども、ヨーロッパの人であれば、当然プラトン、アリストテレスから少なくとも19世紀ぐらいまでは、一応勉強して、そのうえで自分の専門があると思うんです。ところが日本の場合、私などは近代のことぐらいしか知らないわけでして、せいぜい戦後までです。近世なんてろくに勉強していません。近代以降しか知らないのは学会全体の傾向ではないとしても、古代まで視野が届いていないのは、われわれの「業界」の大きな問題点ではないでしょうか。そういう事情もあって、問題を共有するという点で非常に欠点があります。

しかしもう一つ、これとは逆の面もあります。そういうことをする代わりに、われわれは少なくともヨーロッパとの比較を気にしなければいけないといいますが、ヨーロッパの文献、ヨーロッパの思想史をそれなりに勉強していないと議論についていけません。ヨーロッパ思想史の基礎知識なしには、日本を扱えないという事情もあるわけです。そこにかなりエネルギーを費やさなければならなかったというハンディといいますが、少なくともこれまではどうであつたわけで、この問題は結局、アメリカで最近言われているマルチカルチュラリズムという問題にちょっと通じているところがあると思うんです。

要するに古典がどれだけの重みを持っているべきなのかという問題だと思うんですが、われわれにとってヨーロッパの思想史をどこまできちんと勉強する必要があるかという問題があるという気がします。

もう一つ、今との関連で3番目の問題と若干関係するかもしれないのですが、文化接触という観点が非常に研究は分厚くなった反面、逆に研究の観点が断片化して、先ほど都築さんが触れられたわけですが、近代という物語が持つて

いたある種のグランドセオリーがなくなってしまった。非常に詳細な実証研究、テキストとテキストとを並べて、影響を受けているというようなものはやられたけれども、大きな歴史観がなくなってきてしまっている。「新しい歴史教科書」はその間隙を縫って出てきたのではないかという感じがします。物語がなくなったと言ったらいいのでしょうか、そういう印象を持っています。

明治中期と1960年代・大正思想史像の試み・地域社会・アジア主義

平石：それでは和田さん、お願いします。

和田：私がたぶん一番年寄りなのかな。

平石：そうですね。

和田：生まれが40年で、学生時代が60年安保の最中でした。先ほどからの個人的な関連でいいますと、坂本さんは著書の第2章で徳富蘇峰を扱っていますが、私の蘇峰論の核心にあったのが、自由主義的な秩序観がどのように形成されたかという問題でしたので、その点ではある程度、彼と共有する面がありました。

それまでの研究では、たとえば民権運動などに対しては、権力との対抗関係という観点から評価する傾向が強くて、結局、天皇制国家に流れ込んで負けてしまっただけだということになっている。しかし私にとっては、そこで問われている新しい秩序形成の意識が明治中期にどのように出てくるのかという観点が重要でした。それは60年安保後の課題意識と結びついていたわけです。つまり、60年安保というのはナショナリズムをもとにした一種の政治闘争だったわけですが、つぶれてしまいその後に市民運動、住民運動が出てくるわけです。それをどうやって思想史的につかまえていくかという問題がありました。そのなかで、われわれ自身がどういう構想力を持っていくのが問われていたと思うんです。

それがよくわからないまま来ていたのが、確

かに思想史研究においては、坂本さんが福澤の市場社会を一つの基本的なモデルとしながら、それと併せて、兆民がそれを支えている人間像とは異なった人間像を出してくる。蘇峰はちょうど中間に置かれているわけですが、そういった整理をきちんとなさったという、その点は確かに画期的な意味があると思いますし、苅部さんたちの世代の方が非常に新鮮に受け取られたというのは、ある意味ではもっともだろうなと思います。

ただ、私たちの世代からすると、今年の『思想』5月号で「<市民社会>問題」として高島通敏さんがまとめていますが、市場社会に対する一種の市民社会論、ないしハーバース的な市民的公共性のほうに、可能性、次の課題を見いだしたいと思いながら進んできました。ですから、この高島論文は私にとってはそのイメージが非常によくわかるという、そういう世代なんです。その点は坂本さんの言う市場社会という一つのキーワードに対して、高島さんなどが整理している市民社会のあり方の問題のなかで私自身は動いています。世代論がどれだけ普遍性を持つかわかりませんが、そんな印象を持っているということです。

それからこの10年間ぐらいの動きを見ると、飯田泰三さんの『批判精神の航跡』にも典型的に表れているように、大正デモクラシーについても、文字通りの民主化というような切り口ではなく、一種の文明批評・文明批判という新しい枠組みづくりのかたちで研究が進んでいます。つまり、方法論や分析枠組みという点では互いに違ってもいいけれども、新しい見方という点では、一つの大きな流れがあるのだろうということで、その点は苅部さんの問題提起はそのとおりだと思います。

付け加えますと、大正期に関しても吉野作造や大山郁夫の著作集や選集が出るなかで、早稲田出身の黒川みどりさんがなかなかいい大山郁夫研究をまとめていて、その書名が『共同性の復権』なんです。大山郁夫の評価を共同性とい

う問題で整理してみようという、成功しているかどうかについては議論があると思いますが、これもそういう新しい流れの一つとしてあるのではないかという感じがします。

2番目は飛ばして、3番目の問題と関係してくるのですが、私は20年近く、山形とか静岡とか地方の大学にいました。これも私に特殊かもしれませんが、置かれていた場という点では共通性もあると思うんですが、そういう条件の下では、日本政治思想史の研究者といっても、実際問題として授業も政治学の概論から素人的な分野までいろいろやらざるを得ないわけです。それに、地域社会の要請にもある程度こたえなければならぬということで、県史や市町村史の編纂などにも携わりました。そういう点では、先ほどの市場社会とか市民的公共性といった場合の生活空間が、どうしても地域社会との関係を無視しては考えられないという習性があるんです。

これはあまり入り込んでしまうときりがありませんが、一口で言うと、近代国家のステートの部分の問題と、それから日本的コミュニティといいますが、コミュニティというときれい事すぎますが、昔でいえば共同体のなかの問題、そこにおける生活空間の問題があります。一番わかりやすい例でいうと、生活にとっては河川と道路が絶対必要なわけですが、それが国道、府県道、市町村道、それからいわゆる民道と分かれていくような、近代の公共性のつくりかたは、そういうわれわれの生活空間のなかのそれぞれの機能をどういうふうにも再配置していくかという、重層的な構造のつくり方の問題だと考えています。ですから自分たちの生活空間にとって、公共的ものは自治的なものと同時に国家的なものが常に拮抗関係にあるわけです。そういうなかで、私も思想史的にとらえられる問題点については少し考えてきたのですが、またそれは機会がありましたら、後でお話しすることにします。

3番目の問題との関連で言いますと、私は最

初に蘇峰を扱ったということもあって、メディアとの関係はどうしても無視できません。「政治思想学会会報」第12号で有山輝雄さんがメディア史研究の現状について紹介していますが、われわれがテキストとして使うものは、近代のほとんどのものが新聞や雑誌に掲載されているわけですから、そのクリティークも含めて、もっとメディア史についての研究を進めたほうがいいと思います。

2番目の問題は、私は先ほど言いましたような地域史に10年以上没頭していたものですから、ついこの4、5年、少しアジアとの問題を考えなければいけないということで始めたばかりで、問題関心はもちろんありましたがまだ全く不十分なんです。苅部さんが提起された問題で、私が今まで読んでいなかったものを今回初めて、むしろ社会思想のほうなんでしょうか、駒込武さんとか、米谷匡史さんのものはかなり刺激的ですよ。

米谷さんが1940年論とかいろいろ言われていた問題をこういう日本におけるアジア、特に中国ですが、中国と日本の当時の革新左派と言われるグループ、具体的には尾崎秀実とか三木清あたりを中心としながら、非常に面白い研究比較を出されています。これは確かに政治思想のほうで遅れていたといいますが、見過ごしたところです。

ただ気になりましたのは、私の読み方がおかしいのではないかという点で教えていただきたいのですが、ところどころに、たとえば東亜共同体論が提起された際、そのリアリティを支えていたのは、日中戦争が意図せざる結果として、中国の統一化、脱植民地化と日本帝国主義の変革を促進しつつあった点であるという、この「意図せざる結果」という表現が何力所か出てくるんです。

「意図せざる結果」というのを当時の政治主体といいますが、思想主体はどう考えていたのかというズレとの関係をもっと詰めてみないと、いわゆる日本の侵略とアジア解放の問題の

絡み合い、二重性の問題を解いていくときも、没主体的になってしまう危険があるのではないのでしょうか。そのへんが問題かな感じました。

パラダイム転換・近代と現代・政治思想のレベル・読者

平石：それでは関口さん、お待たせしました。

関口：めくるめく多様な論点が出ていますので、それらをまとめて自分の専門と絡めてお話しするのは難しいんです。ただ、これまでのお話はおそらく互いにつながりがあって、一つの立体を切ったときのいろいろなところが話題になっているのかなという感じがします。それらすべてに関わるパラダイムの転換みたいなのが起こっているのではないかと私は思っています。

最初に苅部さんが言われた、業界らしきものが西洋政治思想にはあるのでは、ということなんですけれども、ある意味で確かに日本政治思想以上にそう言えるとは思いますが。ただし西洋政治思想を真面目にやる場合、オーディエンスというか、読み手を2種類想定せざるを得ないと思います。日本のなかでの研究者と、洋の東西を問わず同じ対象をやっている人を意識せざるを得ないということです。とはいえ、両者のギャップはどんどん縮まってきているような気はしています。このへんは前回、西洋政治思想史の座談会でも話題になったところです。

と同時に、業界スタンダードと言えるものが、少しずつ変わってきているという気もします。たとえば、私は都築さんと同じぐらいの世代でして、ミル研究を70年代に始めましたが、そのころ、ミルの著作はカノンではなかったと言ってよいと思います。今から考えると不思議に思えるかもしれませんが、たしかにアイザイア・バーリンは、59年に例の有名な「ジョン・スチュアート・ミルと生の目的」という講演をやっています。しかし、あれは非常に稀有な例でして、ミルをやっている人はちょっとパツとしないというイメージが、日本だけではなく

て、英語圏にも強かったのです。

もちろんミル研究の伝統はありましたし、そうであればこそトロント大学版のミル著作集が、60年代からずっと20年かけて出るということにもなったわけです。しかし、70年代初頭までのスタンダードは、ウィッグ史観とマルクス主義史観だったと言ってよいと思います。こういう基準からは、ミルは過渡期の思想家であるというように性格規定されがちでした。日本ですと河合栄治郎などの見方ですが、あれは日本だけではなくて、西欧でもかなり強かったと思うんです。ですから、私はそういうスタンダードに対して本当に螻蛄の斧ですけれども、当初挑戦する羽目になったわけです。自分の選んだ主題がカノンから外れていたのです。今とは隔世の感があります。

それから、60年代末の動きに70年代になってから影響されたということで少しタイムラグがありますけれども、クエンティン・スキナーとかジョン・ダンとかポーコック、いわゆるケンブリッジ学派の登場も見落とせません。彼ら自身もウィッグ史観とマルクス主義史観に対する挑戦を始めていて、それがこの極東の島にも及びつつあった時期です。その波を私は70年代後半にかぶったわけです。

もちろんストレートにそのまま、私が彼らの方法に従ったということではありませんが、やはり非常にショックで、おそらく苅部さんが坂本さんを読まれたのと同じか、あるいはそれ以上に激しい衝撃を受けたと言えるでしょう。ちょうどこの頃から冷戦体制崩壊の手前ぐらいまでの時期に、西洋政治思想史業界にかなり大きな地殻変動があったのだと思います。

さらに一つのネーションを前提にして思想史をやるということに関する見直しは西洋政治思想史でもありまして、ポーコックなどが有名ですけれども、イギリスの場合はイングランド中心からスコットランドやアイルランドを含めたブリテン全体、さらに帝国(エンパイア)を見ていこうという動きが強まってきています。こ

れも大きな変動と言えると思います。

私の印象では、かつては、ちょっと皮肉な言い方をすれば、多少のタイムラグをともなって横のものを縦に直す形で、西洋の流行がこちらに波及してくるということがあったのかもしれませんが、最近では、ほぼ同時進行的に同じような問題が起こっているように見受けられます。その意味では、日本とか東洋とか西洋というような仕切り方そのものが、もちろん便宜的には必要でしょうが、これからはなかなかうまく機能していかないのではと思っています。

それから、近代の問題を巡って日本政治思想史の一つの転換についてご指摘がありました。これに関しては、西洋政治思想史でも同じ問題があると思うんです。西洋政治思想史でも近代主権国家の形成に注目するということなんでしょうが、アーリーモダンに対する関心が非常に強い。だいたいマキャベリの時代から宗教戦争を経て、名誉革命期ぐらいまででしょうか。主権という問題を巡って、宗教と政治を巡って、近代国家の特徴ができてくるという筋書が前提とされるわけです。実際に数えあげたわけではありませんが、たとえば『History of Political Thought』といった雑誌のなかでのアーリーモダン関連論文の占める比率は、少なくとも当初のころはとても多かったと思うんです。

私はこうした主流から外れて、19世紀を研究しているうちに、しかし、このモダンの見方はいいのかなという疑問を持つようになりました。さらに言いますと、近代と区別可能な現代はどこで分けたらよいかということもわからなくなりました。たとえば、近代的な主体という議論がよくなされます。17世紀の例ですと、よく取り上げられるのはロックの『統治二論』ですけれども、ご存じのように、あれはフィルマーを論敵にしています。フィルマー自身は前期スチュアート朝の著作家ですが、その時期に『パトリアーカ』という家父長制度論をやる。それがまたぞろ、エクスクルージョン・クライシスという時期に復刻されて、それを巡って反

論が出てくる。ロックの『統治二論』もその一つです。

西洋でもそうだったと思うんですが、とりわけ日本では、ロックは近代的な市民像を提示したと強調されました。しかし、あれだけロックが論争的にならざるをえなかったほど、逆にフィルマーの議論が受容されていて、王党派イデオロギーとして十分に機能することができたわけです。ですから、ロックの近代的市民像というところを拾い上げるだけで見てゆくと、実際の話はずいぶん違うということになります。われわれはヨーロッパを遠くから見ているために、そこでの近代というのは割と一枚岩のような実体として見てしまいがちですが、実はそんなものではありません。

実際、私が関心を寄せてきた19世紀に入っても、家父長的なイメージのなかでの政治の議論は強いわけです。それがようやく崩れてくるのはたぶん19世紀終わり、そして大きな転換点は、全体戦争をやって女性を本格的に政治過程に巻き込んでいく時期なのだと思います。そういう意味で、私が日本政治思想史をやっている方におききたいのは、たとえば、女性をも含めて政治主体と見るのと、家長に限定して見るのとの間には大きな断絶があったと思うのですけれども、いわゆる近代というときに、どういう視点をとっておられるのかということです。

この点とも関連するのですが、たとえば渡辺浩さんはヒュームを引きながら、思想というのをもうちょっと広げようではないかとおっしゃっています。これは非常に面白い提案で、今の話ともつながってくるのかなと思います。しかし同時に、狭い意味の思想の研究と広い意味での研究の二つがうまく調和し相補するかどうか、ちょっとまだわからないという気もします。

といいますのは、政治をどうとらえるかということをきちっと見ていかないと、拡散してしまうのではないかという気がするからです。政治思想史と一般的に言いますが、かなり高度

な抽象的方向として、ヒストリー・オブ・ポリティカル・セオリーといいますが、そういう政治理論史のレベルがありえます。それから、ポーコックが試みているような政治的言語のレベルもあります。渡辺さんの場合は、もっと基層のほう、政治文化みたいなものといったらいいのでしょうか、そういうところまで入っているように思えます。それぞれに絞り込んでやるとか、行きつ戻りつやるとか、総合するとか、いろいろあると思うんですが、今していることのカテゴリーの違いを明確に自覚しないと混乱状態に陥るのではないかという気がします。

政治のとらえ方の多様性ということで、もう一つの例をあげると、日本でも西洋でも、いまシビルソサエティというような観点からの議論がとでも増えていますね。私はこのシビルソサエティという言葉の使い方にはちょっと疑問を感じていますが、それはともかくも、この問題が注目されていること自体は、意義深いことだと思っています。

一つはこれは学問のあり方とか制度とも関連しますが、先ほど米原さんは、グランドデザインとか大きなストーリーの行き詰まりに言及されたと思うのですが、たぶんそのことは、国家がビジョンを出して一気に引っ張っていくという、後発国型の近代化路線がもう機能しなくなったこととパラレルなのではなかと思うのです。大きな筋書が見えなくなったとき、市場と呼ぶか市民社会と呼ぶか分かりませんが、われわれが投げ出されたところで自分の頭で考え行動せざるを得なくなったという事態が生じているのです。

この事態が、これまで見てきたパラダイム転換全体の背景になっているのかなと私は受け止めています。ミルは『自由論』のなかで、アメリカ人を放置すると、勝手にガバメントをつくらうと言いました。あのガバメントというのは政府というよりもむしろ自発的結社であって、今でいえばNPOかもしれないんですが、ドラッカー

なんかが非常に期待しているところの組織のあり方です。

そういうものも、それから今まで話してきた政治思想史における多様な政治イメージも、主権的国民国家の政治イメージから明らかにはみ出しています。それらのはみ出したものは、民主主義国家を活性化するとか補完するとかいった、従来与えられていた二次的な役割とはかなり違う視点を取って見なければならぬと思います。このように政治思想史の政治というもののとらえ方が、問われています。たぶん西洋も日本も同様でしょうが、いわゆる文化史とかカルチュラル・スタディーズではない政治思想史が、今後もアイデンティティを持ち続けることができるのか、問われているわけです。

最後に、空間次元での政治イメージの多様化との関連で、皆さんにお伺いしたい点があります。それは読者とかオーディエンスというのを、日本政治思想史の方はいまでもどういうふうを意識されているのかということです。非常に流動化しているように思うのです。先ほどのアジアの問題にもかかわりますが、私のように福岡にいますと、アジア諸地域は本当に距離的にも心理的にも近くなってきています。日本国家の中心である東京を經由せずに、韓国、中国などと、地域としてくっついています。こういう時代に日本を書くとき、はたしてオーディエンスは日本人だけでいいのかということ意識するのか、あるいは使用する言語の問題はどうなのかとか、こういうことをうかがえればと思います。これはこの前の座談会で西洋政治思想史の研究者に向けて問われていた問題なので、今度は反撃に転じて（笑）うかがってみたいと思います。

小さな物語の探求・学説史の必要・テキストからの撮取

平石：その問題はごもっともだと思います。たくさん論点をあげていただいてありがとうございます

いました。ここで苅部さんに答えていただく番になります。色々な論点があってなかなか難しいと思いますが。

苅部：とりあえず三点に整理してお答えしようと思います。第一に、近代主義・マルクス主義・進歩主義といった「大きな物語」が80年代あたりで崩れたということですが、確かに、そうした歴史の巨大なストーリーを多くの研究者が共有していて、その物語に合わせて過去の思想を「位置づけ」てゆくといった方法が、もはや自明ではなくなった。そのことは事実認識としてその通りでしょう。ただ、だからと言って、研究者が個別の地域・時代の特性記述を超えるような歴史の物語を書くことが、一切できなくなったとは思いません。つまり、かつてのように人類史の全体を包括する「大きな物語」を語るのはもはや不可能です。でも、たとえば明治時代の思想を主に研究している研究者が、個別の思想家研究にとどまらず、19世紀から20世紀にかけての日本思想史を通観するような一つのストーリーを見いだしていく、といった程度の、言わば小さな「物語」の探求はできるでしょうし、研究の姿勢として大事であり続けるでしょう。最近出た、北大法学部の論文集の表題は「複数の近代」でした（『北海道大学法学部ライブラリー』第6巻、小川浩三編、北海道大学図書刊行会、2000年）。これは、大きな一つの「近代」を考える時代が終わって、研究上でさまざまな「近代」像が語られ、せめぎあっている現状を、よく示しています。それと同じように、研究者がそれぞれにみずからの物語を語り、ほかの人の提示する物語とつきあわせていく、そうした複数の物語が紡がれてゆく段階に入った、と楽観してもいいのではないのでしょうか。こういう座談会の場ですから、あえて希望的観測を述べれば……（笑）

第二に、戦後の日本（あるいはアジア）政治思想史研究が、これまで政治上・社会上のどのような課題に応えようとしてきたのか、それを大枠でとらえること自体が、もともと現状では

困難だということを指摘しておきたい。都築さんもおっしゃった通り、戦後日本の思想史を、いま言った程度の小さな物語によってでも通観するような仕事は、いまだ乏しいと言っていいでしょう。ひょっとすると研究上の問題ではなく、戦後、あるいは20世紀という時代の特性なのかも知れませんが……。特に、60年代から70年代、たとえば和田さんの指摘された「市民」主義を、久野収や松下圭一さんなどが盛んに提唱していた時期に、政治思想史研究がそういった課題にどう応えようとしていたのか、私などにとっては、よくわからない。日本政治思想史という学問そのものに関するヒストリオグラフィーの仕事が、まず必要なのでしょう。もっとも戦後に限らず、そもそも大正期以後の思想史に関しては、講座派マルクス主義の歴史像に還元されないような、一つの物語を大がかりに作ろうとした試みが、いまだに飯田泰三さんの未公開の博士論文『大正知識人の成立と政治思想』（東京大学、1973年）くらいしかないので、まともな研究が量産されにくいという事情もあります。

そして第三に、坂本多加雄さんのお仕事についてですが、これまでの議論で指摘されたことのほかに、私が重要だと思うのは、思想家の過去のテキストから直接に何かをくみとるという姿勢を、強調して打ち出した点です。もちろん、何か一つの枠組に基づいて思想を裁断するのでなく、テキストから内在的にその思想の意味や教訓を読み取ってゆく態度は、坂本さん以前にも丸山眞男をはじめ、多くの研究者がとってきたものだったでしょう。しかし、先ほどの松田さんのお話とも重なりますが、その姿勢を方法論として切り出して示したのは、ようやく坂本さんが初めてだったと思いますし、いまだに政治思想史の日本研究者には乏しい姿勢なのではないか。その点で、バランスをとる意味で、たとえば倫理思想史の研究者がやっているような方法から学ぶべきところがあるように思える。問題提起の文章で相良亨の名前を出した

のはそういう含意もありました。

平石：私は司会なので、あまり自分の意見をいう立場にないのですが、いま最後に苅部さんが言われたことをお聞きして、参加者の一人として発言せざるを得ない気持ちに襲われました。最後に言われた、テキストを内在的に読んで、そこから意味をくみ出すという仕事は、あなたがどう読まれたかはわかりませんが、自分としてはまさにそれをやってきたと思っています。私が言いたいのは、そのことが2番目に言われた6、70年代の政治思想史研究はどういうものだったかという論点に関わっているということです。年齢的には私は、和田さんと、米原さん都築さんの中間にいて、個人的な経験でいえば、60年安保のとき高校1年で初めてデモに参加して、それまでとは全然違う世界の見方をしはじめました。68、9年のときには助手になって1、2年目で、大きな衝撃を受けたわけです。

何を言いたいのかといいますが、要するにあの事件を経験するなかで、できあがったグランドデザインの的なものは、マルクス主義であれ近代化論であれ、自分にとっては音をたてて崩れてしまったということです。そのなかで、どういうふうに思想史をやるのかという問題にぶつからざるを得なかった。たぶんこれは私だけではなくて、同世代の人たちは似たような経験を持っているのではないかと思います。そこからそれぞれ違った方向に歩みを進めてきているけれども、共通の根っこはあるのではないかという気がします。

私に関していえば、横井小楠という幕末の思想家にぶつかって、自分なりに彼から学んでそこから意味を引き出した。その過程である種のコンヴェージョンの経験をしました。あの論文についてはある人から「これは君が小楠と対話して彼から何を学んだか、その告白の書だ」と言われましたが、それは当たっているわけです。ということは逆に言うと、ヒストリー、歴史的な物語なんてつくる余裕はなかったということです。それどころではなかった。そもそも

歴史と自分をどうしたら意味ある仕方で結びつけることができるのかという問題にぶつかっているわけですから。その後は、そこで自分なりに身につけた方法を他の思想家にも適用してきて、その積み重ねのなかで、ようやくいま歴史の客観的な変化の相がそれなりに見えてきているということです。

きょうのお話で皆さんから、冷戦の終焉や東欧革命と結びつけてグランドデザインの崩壊という話が出ました。それは私にもよく理解できるし、それぞれの世代の人がそういう出来事を受け止め、それに応えるなかで仕事をなさっていることはよくわかるのですけれども、私に関していうとやや事情が違うということを申したかったわけです。

ここからはまた司会としての発言ですが、皆さんからいろいろ論点を出していただきましたので、後半部でそれらをもとに自由な討論をしたいと思います。

一、二加えますと、思想史の学問的な研究と現実にたいするコミットメントの関係について、皆さんがどうお考えかについても後でお話し頂けたらと思います。坂本さんの『日本は自らの来歴を語りうるか』を読みますと、思想史の研究がダイレクトに現在の問題に対する彼の主張と結びついているようです。しかし他方でたとえば『政治思想研究』の創刊号の座談会をみますと、小野紀明さんは自覚的に「自分はそこは慎重でありたい」と言われています。それには小野さんなりのお考えがあるのでしょうか、ともかく非常に違うことはたしかです。それぞれわが道を進めばいいわけですが、それにしても、学問的な歴史研究と、現実に対する発言をどのように関連付けるのかについて議論してみたらどうでしょうか。これは職業的な学者が同時にいわゆる知識人でもあるという問題と関係すると思います。

それから業界についての話ですが、専門分化が非常に進んで研究が細分化するなかで、どうやってお互いの間に知識や情報、意見を交換し

て、共通のベースをつくっていくのかという問題があると思います。もちろんそのために学会や学会誌があるのですが、現実にはなかなか難しい。隣接分野まで話しを広げると、いっそう隣の分野でどういう研究がなされているのかについて、十分な情報や認識が持てないような状況があると思うんです。ですから一方で、きょうのお話にもあったように、アジアのなかで韓国や中国との日常的な交流が進むという動きがありますが、他方で、日本の政治思想学会のなかでお互いにどこまで話が通じているのかということは必ずしもよく分かりません。たこつぼ型のバリエーションですが、なるべくそういうことを避けるためにどうしたらいいのか。そのへんについてもどうお考えでしょうか。

それから学会レベルに限らず、社会に対する研究成果の還元ということを考えますと、専門研究がどうかたちで社会に還元されていくのでしょうか。これは日本あるいはアジア政治思想史という研究分野のレゾナートルに関わるわけですから、これも先ほどからお話が出ていますが、もう少し議論していただきたいと思っています。では少し休憩を取りましょう。

第 二 部

平石：それでは再開します。前半でたくさんの論点が出まして、どういうふうにまとめたいか、苦慮しています。一つの大きな論点は、日本の政治思想史研究が一定の理念に照らして歴史を裁断するというやり方でなされていたのが、徐々に変わって、内在的な理解を踏まえた新しい見方を出すようになった。それを踏まえた歴史像を各自が出そうとしているという点だったと思います。

その点でこれまでのお話では坂本さんの例が前面に出っていますが、もう少しこの話を広げて、80年代後半からでもいいのですが、この間の日本の政治思想史研究の分野で分析の視角や接近方法、あるいは研究テーマなど、色々の点

で注目すべき業績が多々あると思うので、それらをもう少し取り上げてみたらどうでしょうか。たとえば苅部さんの今日の追加説明で、坂本さんの論文が新鮮に見えたというのはよく分かったんですが、逆に言いますと、皆さん方がこの十数年間を取ったときに「これは」と思う本や論文がそれぞれあると思います。そういうものを取り上げれば、もっと色々な面が出てくるように思いますが。

アジア観の諸問題・アジアナショナリズムの衝撃・植民地支配

和田：それと併せて、苅部さんが各巻目次内容を用意して下さった『アジアから考える』です。これは平石さんも編者の一人だったわけですが、このシリーズが提起した問題点はさっきの議論のなかではあまり出ていないですね。これもこの10年間ぐらいで一つの重要な仕事ですし、アジア主義の問題も含めて、どこかで取り上げた方がよいのではないのでしょうか。

平石：編者の一人でしたので少し答えさせていただきますと、このシリーズの基本的な発想は、日本からアジアを見るのではなくて、アジアの側に身をおいてアジアを見ようではないか、そうすると何が見えるかというものでした。ただ、あの企画のイニシアティブを取ったのは溝口雄三さんで、溝口さんには竹内好の見方への疑問があったわけです。今日のテーマとの関連でいいますと、竹内好が戦後の日本で発言していく際に、それまで多く見られたヨーロッパ中心史観に対して、中国をどう位置付けるのかという問題を提起しました。そしてご承知のとおり「中国の近代と日本の近代」という論文を書いて「日本は明治維新に成功したことによって、その後失敗した。逆に中国はあくまでもヨーロッパに抵抗しようとして失敗して、その結果成功した」という見方を出し、日本文化＝転向文化、中国文化＝回心文化という特徴づけをして、日本批判の一つの基準を中国に見

いだしたわけです。丸山が50年代始めに『日本政治思想史研究』を出したとき、後書きのなかで、中国停滞論についてのかつての見方を自己批判しているのですが、それには竹内の議論のインパクトがあったと思います。

ただ、そういう革命中国がその後どうなってしまったのかというのが溝口さんの出発点で、文化大革命や89年6月4日の天安門事件を経験するなかで、はたして竹内が言っているように中国を理想化できるのか。いわば西欧近代を理想化しているのと同じように、中国を理想化していたのではないか。もっと中国の実像を見なければいけないだろうというのが溝口さんの自省としてあったと思います。

それともう一つ溝口さんの場合、従来の中国哲学の研究のあり方、訓詁注釈に閉じこもって、テキストばかり読んでいて全然背後の現実が見えない、そういうあり方に対する批判もあったようです。そのなかで、少なくとも東アジアを中心として、意見交換をしながら新しい全体像をつくれないうのが氏のモチーフだったと理解しています(同氏『方法としての中国』参照)。私自身としては浜下武志さんや宮嶋博史さんなど、それまで交流のなかった人と接することができて、いろいろ学ぶことが多かったです。

和田：それと同時に、たとえば近代日本に限定してみても、その後の研究のなかで出てきますが、中国、あるいはもうすこし広げてアジア諸民族といってもいいですが、第一次大戦後の5・4運動以降を「現代」として認識する中国の見方、これはナショナリズムをめぐる問題でもそうになっていると思うんです。帝国主義的国際秩序への民衆の広がりでの挑戦という点で、日本の場合には、大正デモクラシーということで、近代化過程のなかでしか第一次大戦後以降は見てこなかったわけです。しかし実は、幕末における西欧の衝撃と同じぐらいの重みで、アジアナショナリズムの衝撃というものがあってはいないか。そういう視点から、1910年代から

20年代の、元号で言えば大正期を見直していく方向が出てきており、それはおそらく1930年代、40年代の思想の理解についても、先に紹介した米谷さんのような新しい見方につながっているのではないのでしょうか。議論の当否はあるにしても、日本の場合の戦前から戦後への断絶だけではなくて、連続の面も含めて、見直してみようという動きがあるわけです。

そういった一つの引き金になっているといえますか、意図したかどうかは別として、少なくともそう考えていくベースを作っていく。同じことが平石さんの「近代日本の国際秩序観と〈アジア主義〉」という論文にも言えると思います。あの論文は平石さんご自身は不十分とおっしゃるかもしれないけれども、19世紀後半から20世紀にかけて、近代日本の国際秩序観の構造的特色を抽出する作業としてアジア主義の問題を扱っているわけで、とくに第一次大戦期における「アジア主義」の諸相をいくつかの典型例に即してとりあげている。そしてそれぞれ「閉鎖的な地域秩序の構想」「世界秩序構想の一環」「植民地帝国日本の否定」として、19世紀型国際秩序観の組み換えの問題を出されている。あれは一つの重要な問題提起だと私はひそかに読ませていただきました。

それまでの、たとえばこの10年間を見ましても、大塚健洋さんの大川周明の研究とか、岡本幸治さんの北一輝研究とか、それぞれアジア主義の代表的な人物に対しての取り上げがありますが、日本なりアジアなり、もうすこし広く言えば、国際秩序のパラダイムの転換というところはあまり突っ込んでいないんです。

その点は苅部さんがいう2番目のアジアという問題についても、研究視角など、だいぶこの10年間で変わってきました。私はいいい方向にきていると受け止め、非常に印象的なんです。先ほど言われた大正期以降はまだよりどころになる研究がないという問題にしても(明治期については丸山の「明治国家の思想」がありますが)おそらく大正期あたりを考えると、どう

してもアジアナショナリズムの衝撃という問題を考慮せざるを得ない。明治期は西欧的な近代へ組み込まれていくなかで、日本の国家形成における思想的なパラダイムをつくったと思うんですが、大正期はアジアナショナリズムの衝撃という問題を組み入れなければならない。そこでなかなか難しいという感じがしています。

平石：それに関連すると思いますので、ある研究会で石田雄さんが言われたことをご紹介しますと、丸山の近代日本論は、勃興期の話と没落期の話があって、真ん中が落ちているというのです。つまり幕末維新のころの話は盛り上がったポジティブなカタチであり、他方でシリアスな超国家主義の分析があるわけですが、これは昭和の話です。もちろん丸山自身は、津田左右吉などへの反論のなかで、超国家主義というのは何も昭和特有の現象ではなく、近代日本全体に関わると主張するわけですが、これは彼の論文でいいますと戦後早い時期に発表された「近代日本思想史における国家理性の問題」が中断したまま終わったことと関係しています。真ん中が落ちているわけです。

私は韓国併合の問題をきちんと扱わないといけなと思っています。日中戦争や中国に対する侵略の議論はあるけれども、韓国併合の政治思想史は十分な形ではほとんどやられていません。保護国化の問題を中心とした田中慎一さんの非常に有益な仕事などがありますけれども、それから進歩がほとんどありません(同氏「保護国問題」「朝鮮における土地調査事業の世界史的位 置(一)(二)」それぞれ『社会科学研究』28-2、29-3、30-2)。私はそれはきちんとやらないといけなと思っています。それは例の「新しい歴史教科書」の問題にもかかわるわけです。

和田：ある意味で国民国家の形成が帝国主義とまさに重なり合うという問題について。

平石：そうです。帝国主義が当時の人々によって、どう議論されていたかについて清水靖久さんの興味深い研究がありますが(「二十世紀初

頭日本の帝国主義論』『比較社会文化』6 - 6)、ああいう仕事をもっとたくさんあったらいいと思うんです。韓国併合についても、韓国の人が批判的な観点から議論している。それを受け止めた上で、日本の側でどこまできちんと理論的な枠組みを整理して政治思想というレベルで論じられるか、それをやらなければいけないと思うんです。

関口：これまで政治思想学会のテーマで、帝国主義の思想で、東西を問わずというのはなかったですね。ありましたか？ 私は興味があるんです。西洋でも見直されているテーマですし。

平石：先ほどのお話で何人かの方が触れられたように、植民地支配の問題がようやく80年代後半ぐらいから出てきた。これも『アジアから考える』と同じ関心なんですね。そのなかで苅部さんもあげられた駒込武さんの包括的な研究も出てきているわけです。どんどんそういうテーマは伸ばして、いろいろなかたちでやっていかなければいけないのではないかと思います。

説明能力の必要性

松田さんは「政治思想学会会報」第12号で何冊かの本について書評をなさいましたが、それをふまえて、研究動向や分析視角という点で注目される作品はいかがですか。

松田：これは後で削る発言かもしれませんが、あのとき実は依頼された本が別にあったんです。ある近代政治思想の論文集だったのですが、私はそれを読んでお断りしたんです。「これはあまりに水準が低いのでやめる。その代わりに、何か書けというなら、私が読んだ本を書く」と言って、それで私が本をピックアップしたんです。ある意味で、近世のいわば武士を巡る思想の見直しというのと、もう一つは苅部さんも触れられた澤井さんの本をあげたんです。澤井さんのものは儒学史、ここのところ、私もそのへんをかじっていましたので、それにかかわる非常に面白い提言がいくつかあったという

ことで取り上げたんです。

丸山の本(講義録第5巻)以外は実は法学部、あるいは政治学系の政治思想史の人ではないんです。結果的にそうなってしまった。よく考えると、これは苅部さんが言われている「業界としての存続がちょっと危ないのではないか」ということと深く関連していると思うんです。つまり、一つは自分で何かを調べたいと思うときに、いわゆる政治思想史の分野のものがあまり魅力的ではない。むしろ自分の知りたいことはほかの分野から始めた人が書いているということです。

その意味では、学会動向を描こうとするときに、狭い意味で政治思想史というか、たとえばこの座談を載せる学会誌を受けとる人ではない人たちが書いたものが重要といたしますか、自分の研究にとっては重要なインパクトなり、インプリケーションを持っていることが多いというのは、実際、あのレビューを書いたときにも感じていたし、やや、それを言いたいという気持ちもあって、わざわざあした本を選んだという面があるんです。

ついでに、発言の機会をいただいたので、先ほど平石さんが思想史研究と現実提言との関係ということと言われた点に触れたいと思います。私はその前に、この座談の出だしで坂本さんの『市場・道徳・秩序』のほうに触れたつもりで言っていました。『来歴』のほうはいわば総合雑誌にオピニオンとして書いたものなので、ちょっと性質が違うと思うんです。『市場・道徳・秩序』について言えば、私が面白いと言ったのは、現実提言との関係ではなくて、理論との関連が明示されているところです。これは日本政治思想史研究に非常に大きく欠落していたのではないかと実は私は思っているわけです。

どういうことかといいますと、理論というのは、その理論の前提となる、たとえばあるべき社会の善し悪しはとりあえず別にして、その理論がどれだけ当該社会の権力なり、社会なりについての説明能力があるかどうかということ

で、いったん見なければいけないと思うんです。そのことに対して、日本の思想家を取り上げて、彼らの中からある種の理論的な姿なり、インプリケーションなりを取り上げて、これの説明能力はどれだけ高かったかということを書いているように、坂本さんの本は私には思えました。その点がいいのではないかという話を私はしたつもりでした。

逆に言いますと、今でもいわゆる思想史だといって書かれている論文が、ある意味で現実感覚は非常に強いのがあるわけです。つまり「人間はこうであるべきだ」とか「こういう政治が正しいんだ」とか、そういうのは割と簡単に読者に見えてしまいます。かなり直接的な主張が抑えてあっても見えてしまう。そうではなくて「こういうふうに社会を見るというのは説明能力が高いんだ」とか、「こういうふうに権力現象を見ることが、実はその仕組みの解明に役立つんだ」ということについての関心は非常に低い気がします。

そういう意味では戦後思想史の本として、たとえば京大の大嶽秀夫さんの戦後政治学の一種の学説史的なエッセイ集が、私にとっては重要なんです(『戦後政治と政治学』『高度成長期の政治学』)。なぜかといいますと、あれは実証主義的な政治学が日本でどのように展開されてきたかという、その視角からだけで、各研究者をいわばざっと切っているわけです。実証主義的な政治学の理論も、もちろんそれは読み込んでいけば、それぞれある種の立場にコミットしているんだなというのは見えますが、それはともかく、どれだけ説明能力の高い理論が日本の政治学のなかで育ってくるなり、うまくいかなかったりしたかということをよく説明しているという点で、思想史になっていると読めて面白かったんです。

しかし、たとえば私がやっているような明治とか江戸期の思想作品について、そういう読み方がなかなかできないわけです。私は前に福澤について書いたときは、ある程度、そういうこ

とを意識して書いたつもりでした。なかなか自分でも大変だと思いますが、人のものを読むと、そもそもそういう意識があるのかどうか疑わしい。それは政治思想研究のなかで自分の理想とかではなくて、説明能力の高い理論が、歴史のなかでどうやってできてくるのかということについての意識が低かったためではないかと感じます。

乱暴かもしれませんが、私の見方が狭いのもかもしれませんが、常にそういう印象を私は持っているわけです。そういう意味では思想史研究とたとえば現実問題とか政治的な理念との関係以前に、政治思想研究が、政治理論研究とちゃんと相互関係なり、何かを持つべきだと私は思っています。ある意味では理論の枠組みが古典古代以来、意識的に引き継がれている西洋思想と比べますと、そこは決定的に違っているという気がするんです。

しかし、私はできないとは思わないわけです。たとえば先ほど溝口さんの話が出ましたが、雑誌『文学』で溝口さんが相良亨とか田原嗣郎さんと交代でやっていた比較概念史の方法ですよね。あるいは平石さんが書かれた『天』の概念とか、ああいう概念史の一連の仕事は私には非常に勉強になりました。どうしてかといえば、その『天』の概念が正しいかどうかではなくて、当時の人たちがそういう『天』の概念を使って、何を知らうとしていたのかが、比較を通じて現われてくる場所があったからです。

石田雄さんなどの仕事もありますが、それでも日本思想が持っている理論的なインプリケーションとその継承関係なり、何なりを意識的に扱った作品は少ないというところが、むしろとても気になると思いますか、問題なのではないかという面があります。ちょっと出だしとずれたかもしれませんが、とりあえず。

平石：歴史や現実の内在的な説明に向かう自覚がほしいということだと思いますが、その点に関連してほかの方々いかがですか。

米原：いま言われたことに非常に感心しました。

似たような問題意識は私自身も持っているのですが、なかなかうまくいかないということがあります。私自身は、思想史はその思想家あるいは思想家集団が、所与の現実をどのように把握したか、つまり、見る側、研究者の側からいいますと、テキストのなかにテキストを取り巻いているコンテキストの構造がどういうふうに変化しているか、あるいは読み取られているか。別言すると、対象にしている思想家が自分をめぐる環境をどのように意識化しているかという問題と、客観的にいいますが、こちらの問題意識の側から、それがいかに構造化されているかという問題があると思うんです。

それを読み取るかどうかというのは、こちらの問題意識、つまり現代に生きている自分がこの世界のなかで生きている時代に対して、どう対峙しているかという問題が必ず出てくるころであります。ですから、いつの時代の問題にしても、テキストがコンテキストとどう交わり、コンテキストの構造がどう構造化されているか(自覚的にか、非自覚的にか)を読み取るのは、こちら側の問題だという気がするんです。それが場合によって、必然的に研究者の側の立場、あるいは問題意識が出てくるので、さっき問題にされたような、実際政治との間にどういう切れ目を持つのか持たないのかという問題が出てくるような気がします。

坂本さんの後のほうの本『日本は自らの来歴を語りうるか』は自分の物語をつくるという側面が非常に強くて、研究対象のなかに自分を読み込むというのが過度になっていると思うんです。しかし、それは思想史という学問が必然的にはらんでいる問題で、そういうのはだめだとはとても言えないという気がします。しかしそのへん、非常に難しい問題がはらまれていると思います。説明能力という言い方とは私は違うんですけども。

松田：私はその違いはすごく大きいと思うんです。私の印象では、思想史とはテキストとの対話であるということ自体はだれも否定できない

と思うんです。そうなのですが、私は、対話すべきなのは、たとえば思想史研究者の、こういう人間が正しいとか、こういう社会が正しいとかというのと直接に対峙させるのではなくて、自分が持っている社会の見方はこうである、あるいは、自分が見ている政治の見方はこうである、ところが、この時代のこのテキストが持っている政治の見方はこういう見方である。この間の関係は何なんだというふうに見ると、理論的対話になると思うんです。

ところが、これはほとんど印象論ですが、そうではなくてベタに自分が持っている正しい、それこそ苅部さんがやや批判的に指摘された近代の人間像とか、そういうものと対峙させてしまうと、自分の持っているもっと価値的な関心と対峙させてしまうことになる。しかし明らかに動向としては、80年代以降はむしろそれは歴史研究としてまずいというのが出てきました。ところがそれを禁欲してしまうと、今度はただの「この人は何を言った研究」になってしまい、それが持っている広い社会的なインプリケーションが全然出てこない。しかし、そのどちらかしかないというのはおかしいだろうと私は思うんです。

私が説明能力という言葉をやや使ったのは、立場はどうあれ、説明能力が高い理論というのはあると思うんです。あるいは、価値的主張がどうであれ、この説明の仕方はなるほどと言わせる。そういうものが日本の思想の歴史のなかにも読んでいって、継承関係とか、あるいは理論的な失敗とか、そういうものを描いていけば、それは価値意識を共有していない人が読んでも面白い思想史研究ができると思うんです。

それがどうも勘違いされていて、研究者の問題関心、あるいは研究者の現実的関心が重要だという話になると、それはもう直に研究者が持っている、どういう人間が正しいとか、どんな人生を送りたいとか、そういうものに飛んでいってしまう傾向があります。私にとっては古い思想史研究にはそういうものがとても強く見

えて、それははっきり言いまして、世代的なものかもしれませんが、全然共鳴できないというのがあります。ところが、今度は共鳴できない部分を取ってしまうと、全然面白くなくなります。

米原：価値の問題と、現在の自分が現実の世界に対してどう対峙しているか、たとえばグローバル化ですとか、そういった問題をどういうふうな歴史的な文脈のなかで理解するかという、そういう意味ででしたら、わかるのですけれども。

松田：そのときも私が言いたいのは、グローバル化として、私たちが与えられている課題がいかにか社会のなかにつくられ、いかに自分の内側に埋め込まれ、いかに自分が対応しているかについての分析自体の面白さのほうが、私自身がグローバル化にどれだけ対応しているかより、研究者としてはずっと面白いわけです。

関口：松田さんが提起された今の問題は、私が日本政治思想史の文体の問題だと思っていることと関わっています。もっとも近ごろはずいぶん違ってきて、松田さんが言われたような意味でのちょっと乾きすぎてしまったという傾向も見られますけれど、それはともかく、西洋政治思想史をやっていると、よその国のことだという距離感が文体に影響することがあります。もちろんそうしたことは、最近なくなってきたということを先ほど申しましたが、それでもやはり、日本政治思想史の文体はちょっと違うという感じが残ります。今の松田さんの議論で私もだいぶすっかりしてきたのですが、日本政治思想史をやっている人はたいへんだな、いつも自分のコミットメントを問われているのかなという印象があるんです。

それは西洋政治思想史でもあるにはあるのですけれども、ワンクッションがあると思うのです。たとえばカノンということがさっき出しましたが、カノンの著者として残っている人は政治思想家に止まっていないのです。たとえばミル

の場合、『論理学体系』を読まずにミルの政治思想は書けないのです。彼の『経済学原理』も読まなければいけない。同じようにヒュームでしたら、彼の『人間本性論』も読まなければいけない。ロックでしたら、『人間知性論』を読まなければいけない。

たしかに彼らは、非常にアクチュアルな政治的コンテキストのなかで意識的にいろいろなメッセージを出しているのですが、しかしそれだけだったらただの政策提言です。ところが彼らは理論で勝負しようとする。ロックの知名度の源泉は『統治論』もさることながら、やはり『人間知性論』なんです。こういうものを書いた人の政治論だということで古典として残っていく面があると私は思うんです。

西洋政治思想史においても、よきにつけあしきにつけ現在の関心から読むということが多々あるわけです。それどころか、過去のテキストに当初関心を持つときには、われわれはすべてウィッグ史観にならざるを得ないというスキナーの指摘はそのとおりだと思うんです。しかし、西洋政治思想においては多くの場合、向こうの側の強固な理論的構成があって、こちら側も何らかの理論構成をして勝負していかざるを得ない。そうすると文体が少しクールになるといったらいいのか、ちょっと直接性を落とさざるを得なくなるのではないかな。今はどうかわかりませんが、私はそこに何か従前の日本政治思想史が持っていた文体の癖が関連していたのかなと思うのです。

平石：つまり、かつてはクールではなかったということですか（笑）。

関口：そうです。かなりクールではなかった。1個1個のテキストのコメントのなかを読み手の立場選択を迫るような教訓が多いですね。

都築：研究の主体と対象との共鳴関係みたいなものがあって、まさに松田さんが言われたような理論、自分の内側にかかなり自覚的に組み込まれている理論と対象の理論とを突き合わせるという、そういうアプローチがあります。それから、

戦後のある時期まで、政治学だけではなく、社会科学という言い方で何か実質的なものがあると感じられていた時代は、そういうアプローチではなくて、先ほどから言われているような主体性論的などといいますか、あるいはホットというか、理念的というか、ともかく思想史をあるゴールに向けて進む物語としてとらえ、自分もそれを追体験するという問題関心なり方法があった。それには理論がないというふうに言ってしまっていていかどうかわからない。あるいは一国主義的な発展のモデルだったり、主体性論だったり、逆に言いますと、社会に対する構造論的なアプローチはあまりなかったのかもしれませんが、そういうものと共鳴し合うような研究のしかたもあったのではないのでしょうか。

ですから、まさに今の80年代後半以後の状況は、たとえば大嶽さんのああいう著作が代表するような理論対理論の勝負みたいに、日本の政治思想史の研究もなっているのではないかと思います。無理にまとめてしまったみたいな気がするけれども(笑)。つまり、戦前はたとえば吉野作造だってそうですし、帝国主義期のいわゆる政治思想といわれているものはものすごく精緻な理論だと思えます。しかし、吉野作造の民本主義の話でも、ものすごく精密ですが、読んで、たとえばよく言われるように限界ということになってしまう(笑)。所詮民本主義でという話になってしまって、逆に福澤みたいなほうが明治国家が完成する以前の思想家ですから、響き合う面があって、苅部さんではないけれども、自由に問題を取り出してこられるという、そういうことがあるのではないかと思います。

米原：関口さんの話で私は自分が批判されたような感じを受けましたけれども(笑)。私自身は今でもそうですが、中江兆民に対する思い入れは非常にあって、そういう立場から、たとえば福澤をどう見るかというのは、私自身のなかでは離せないテーマであり続けています。そういう意味では個人的には痛いところを突かれた

という気がするんです。

ただ、松田さんと私の言っていることはそんなに離れていないと思うんです。これは今日、最初のほうで言いましたように、要するに政治思想史が俗に言うところと食っていける学問になり得るのはどういうふうにするかという問題でもあるわけで、これは先ほどの説明能力ということと重なってくると思います。要するにかつて丸山の時代であれば、明らかにレリバンシーというか、アクチュアリティを持っていた日本政治思想史がそれを失っているのではないかと非常に強く感じるんです。

一般的かどうかわかりませんが、私が接する学生で見ますと、彼らには知識の貯蔵庫が二種類ある。マンガチックにいいますと「現代のこと」と「昔のこと」という二つの袋があって、「昔のこと」のなかには『古事記』から中江兆民、中曽根行革くらいまでが入っています。「現代のこと」はいいてみれば、いま新聞とかテレビで報じられていることです。それ以外は全部「昔のこと」という袋のなかに入れて、賢い子であれば、それを全部、時代順に整理もできるわけです。しかしその両者の間は架橋されていなくて、現代の問題をどういうふうにするかという歴史的な文脈のなかで理解するかということがない。そういう感じが非常に強くするんです。

先ほどから私は、大学の改革で「史」という言葉が付いた科目を全部なくしたという話しをしています。それがこの問題とつながっているわけです。歴史を通じて現代の課題にどういうふうに対峙するかという問題ですね。それ以上は繰り返しになりますからやめますが、そういうことを私は言いたかった。

古典研究と古典教育の意味

平石：説明能力の必要という議論をしてきたわけですが、この辺で別のテーマに移りたいと思います。学問をするうえで古典やカノンがもつ意味をどう考えるのか、あるいは日本政治思想

史を学生に教育していくとき、対象として取りあげるテキストをどう意味付けるかについて、どうお考えでしょうか。というのは、学生たちがテキストを手にとるとき、自分とそれをどう結び付けるかということが非常に難しくなっていると思うんです。それは米原さんが言われた「現代の袋」と「昔の袋」に分裂しているということでもあるんですが、そのさい松田さんが言われるように、説明能力の高いものがあれば、それとの関連のなかで自分を歴史的に位置付けることはできるかもしれない。ただそのようにして歴史の説明はできたとしても、それだけではすまない問題が残る気がします。つまり今のように非常に早いテンポで世の中が動いていて、時間が断片化している中で、われわれが過去の書物を読むというのはどういう行為なのか、古典を読む自分はどういう営みをそこでしているかということですね。学生は書物を読むことによって、何を学び自分の何を変えていくのか、あるいは変ってゆくのか、そうした点について議論していただければと思います。

苅部：その場合の学生というのは研究者になる人ではなくて、将来、一般市民として社会に出ていく人という意味ですか。

平石：ええ。もっと一般的にいうと、私がここで伺いたいのは、他者をどうやって理解するのか、そのための訓練をどこですのかという問題です。書物を読むというのは、それをやっていくうえで非常に重要な方法の一つではないか、その意味で他者をその他に置いて理解するという訓練をしていくような本の読み方が大事ではないかと思うんです。その点、どう考えていらっしゃるか、苦勞なさっているかをお聞きしたいんです。

松田：むしろこれは先輩の方々から伺うのがいいんじゃないでしょうか。

和田：ある意味では絶望ですよ。日本政治思想史の講義などで、私も冒頭には「君たち、テキストとの対話だ」なんて言うし、講義で使う教科書なども、資料がなるべく入っているものを

選びますが、総じて難しいですね。それをこちらがどこまで説明できるかという問題は、教師の側の能力の問題でもあると思うんですが、学生側の様々な問題関心やそのレベルという問題もあるわけです。

私が講義をやっているような、と言うと学生に怒られてしまうけれども(笑)大学の学生レベルだと、非常に難しいです。むしろ講義では、それこそテキストとの対話をしてもらうためには、背景にある歴史状況について、できるだけ詳しく説明を加えないと無理です。ですから、そのために時間をかなり食ってしまうというのが現状です。

平石：たとえばゼミである古典を取りあげて、学生と輪読するというようなことをなさっていると思うんです。そういう際どういう点に問題を感じられているか。あるいは、学生に対する指導はどういうふうに行っておられますか。

というのは私はこの間の思想史の研究を見ていて、古典とじっくり向きあった結果として、非常にいい仕事が生まれてきていると思うんです。米原さんの場合、先ほど中江兆民ということをおっしゃいましたが、松澤弘陽さんの福澤論吉関連の一連の仕事がありますね(『近代日本の形成と西洋経験』)。丹念に福澤の作品や関連資料を読んで、丸山眞男の福澤に対する見方とは違う見方を出されています。とくに西洋と日本という二項関係だけでなく、中国も入れた三項関係で読む必要を強調されたことは重要な点だと思います。それから、宮村治雄さんの『開国経験の思想史』ですね。これも苅部さんは触れていますが、経験という点に大きな重点を置いて、既成の概念がまったく違った文脈のなかで置かれたとき、それを主体がどう読んで、新しくどう生かしていくかという、そういう一貫した関心から事柄に接近されています。彼の兆民論はそうした観点からする新しい達成だと思えます。

こういうふうには、ある古典と向きあって、その解釈・再解釈という作業を通じて生みだされ

た仕事がありますが、他方で同じ時期に渡辺浩さんの仕事もあるわけです。これは膨大な量の資料をきちっと読まれて、そのなかから人がぜんぜん気がつかないできたようなテーゼをすばっと出してくるという、ですからある意味で前の接近法と対照的な面がありますが、やはり非常に新しい達成ですね。

この二つはどう結び付くのかという問題を効部さんも出されているわけですが、渡辺さんの場合でもテキストを正確に読むというのは当然の前提で、彼自身もゼミではそういう訓練を学生にむかって徹底的にやっておられるでしょう。ですから、二つのことはたぶん彼のなかでは統一されていると思います。

私は普通の学生も含めて、テキストとつきあって、自分とは違う他者に触れて、そこから何かをつかんでくるという訓練をしておかないといけないと思うんです。教育という立場からもそうですし、研究という立場からもそうではないでしょうか。

効部：ゼミと講義とに分けて論じた方がいいだろうと思います。ゼミの場合は、とにかく興味を持った学生が集まる場所ですから、大事なのは、学生が日本・アジアの政治思想史のゼミがあると授業一覧で見たら、それに参加したくなるような雰囲気や、まず世間一般に作ることでしょう。それができたなら、あとは各人各様で、好きなように演習を進めればいいのではないのでしょうか。だから「業界」の生産性を上げて存在感を高めようという私のスローガンが重要なわけで（笑）

ただ問題なのは講義の方でしょう。これについては、福田有広さんが『福田欽一著作集』第3巻（岩波書店、1998年）の月報に寄せた「『政治学史』と政治学史」という文章で、面白いことを書かれています。「それでは講義の目的は何なのか。研究者が教師となり、学生に対して政治学史を講ずるのは何のためなのか。／それは、目の前の政治について考えるにあたって、古い本を読みながら考えるという態度を身につ

けてもらうということだろう。それは、過去の政治学者のとった態度を、新しく引き継いでもらうということでもある。大学の研究者が絶えても政治学史は存続するが、本を読む人がいなくなるとは、政治学史はもはや成り立たない。」そして福田さんはその年の授業を、「自分の政治学史叙述は最小限に済ませ、個々の作品をなるべく多く朗読する講義方式で通した」ということです。おそらくこのようなやり方が、今後は日本・アジアの政治思想史の講義についても、重要なモデルになってゆくのではないのでしょうか。

関口：おっしゃるとおりだと思います。ともかく読まないですから、無理やりにも読ませません。場合によっては声を出させます。渡辺浩さんが昔、大学院に来られたときに、すでに私たちは音読させられました（笑）。音読の重要性というのは、私の師匠の半沢さんもよく言っていたことでしたので、外書講読でも私は音読させます。古典的な手法でしょうが、基本はそういうところから始まるという気がします。まずその経験自体がないんですね。学力という問題以前に、こうした経験そのものが今の中等教育までに欠けているように思われます。ですから私も、テキストをともかく読ませるとするのは、いいアイデアだと思います。洋の東西を問わず必要だと思うんです。

平石：日本の政治思想史ですと、先ほど話しが出ていた近世以前と近代以後の断絶という問題があって、難しい面があるわけです。高校までの教科の課程で、漢文教育が必ずしも十分やられていない。やられる場合でも、日本の政治思想に関わるものはほとんどやられていないと思います。教える側でも日本の政治思想史についての訓練を必ずしも受けていない。ですから大半の学生にとって日本政治思想史という学問は、大学に来て初めて講義の場で出会うわけです。そうすると、そこでいきなり漢文を読み下したものを講義で言われても、何がなんだかわからない。そういう意味では、資料集みたいな

ものを作って配布するというような工夫がどうしても必要だと思います。

関口：私は素人の門外漢ですから、かえって堂々と言ってしまうのかもしれませんが、昔、中央公論社で『日本の名著』という現代語訳が出ていましたよね。あれは専門家の方からすれば、いろいろな議論はあるのかなと思うんですが、私のような人間がカンニングするときには結構、助かっていました。専門家の方々からご覧になって、ああいうものはどうなのでしょう。われわれも、いきなりラテン語で書かれたものを学生に配ってもどうにもならないので、翻訳を読ませるしかないのですけれども。

米原：西洋思想史の場合は、専門家でも、たとえばギリシャのものであれば、英語あるいは日本語ということになるでしょうから、あまり抵抗はないでしょうが、日本思想史の場合は、現代語訳というのは抵抗があります。文体が非常に大事だという側面もあります。福澤にせよ、中江兆民にせよ、文体が生命だという側面もあって、現代語訳で接近するというのは引っかけります。文体の側面を無視して、思想は語れるのかなというのが非常に強いです。

松田：政治思想史がなぜ文体を大事にするかといえば、歴史教育であるからだだと思います。なぜこんなわからない書き方をしているんだろうということも含めて、それがないと、たぶん歴史的な教育をすることの意味が、失われるところは確かにあります。つまり、あらゆることがわかるかたちで書いてあるのは本当はおかしいというのが、先ほど出た話ではないですが、歴史教育の一つの主眼だと思います。

しかし、同時に政治思想史というのは政治学教育でもあると思うんです。その点からいいますと、さっきの話みたいになってしまいますけれども、いつでも今の問題に引きつけて読むことができるテキストの勉強としての要素も確かにあります。そういう意味ではたとえば現代英語に直されたアリストレスはそれなりに読み方があるというのは、それはそのとおりだという

気がします。

関口：学生はマキャベリなんかは楽しく読みますよ。大好きですよ。

松田：そうですね。マキャベリの『君主論』をそのまま日本語で。

都築：西洋のもののほうが読めるんですね。もちろん翻訳でなんですけども、たとえばバジヨットとかはわかるんですが、吉野作造というのだめなんです（笑）。憲政論というか立憲君主制論という意味では同じ問題を扱っていると思うのですが、吉野作造になると全然だめで、でも、丸山眞男も吉野作造とほとんど同じ感じになっているんです。とても難しいと言う。なんでそうなっているのか。

それでさっき、松田さんのお話を伺っていて思ったのは、バジヨットなどは説明能力が高いのではないかと。時代を超えて、説明能力を持っているから、学生にとってもそれなりにわかるところはわかる。それがあって、日本の思想の古典というのは、もちろん私は古いところといってもせいぜい福澤ですが、これは非常に浸透させるのが難しいです。でも中江兆民なんかは全然だめですからね（笑）。『三酔人経綸問答』は翻訳のほうでしか読めないですから。強いていえば、私でも読めるのは宣長と福澤です。

平石：宣長ですか。

都築：はい。非常に部分的ですけども、私もそうですし、学生も読めると言うんです。但徠も難しいです。やっぱり漢文調のものは食わずぎらいの傾向が強いですね。それに比べると、宣長と福澤はなにがしか日本語の文体をつくった人ということになるのかなと思ったりするんです。宣長は『うひ山ふみ』などを読んだのですが、声を出して読んだときに、何かこう、読めるという反応を持ちました。

平石：そうですね。しかし、吉野作造と同じように丸山眞男ももはやだめであるというのを聞くと、ちょっと愕然としますね（笑）。

関口：西洋政治思想史の場合でしたら、翻訳でいろいろ問題を指摘することはありますが、こ

ちらの歯が立たない原典もたくさんあります。アリストテレスも、マキャベリのイタリア語もそうです。結局、学生に読ませるときは現代日本語で読ませているんです。原典でいきなりやるというような高い水準は、学部教育の西洋政治思想史では最初から諦めてしまっているわけです。ですから、日本政治思想史のほうがぜいたくな悩みをもっているのかなという気もしいでもないです。原典が駆使されていない私の講義のレベルが露見するようで恥ずかしい話ですけども。

平石：先ほど徂徠の現代語訳の話が出ましたが、それを部分的には使って、海外の研究者が徂徠の英訳をするということもあるようです。思わぬ副産物があるようです。

松田：明治のものを現代語訳しろという仕事があれば、きっと断るだろうと思います。あまりに大変だということで、それはこっちの力が本当に問われてしまいますから。

日本政治思想史の将来性

平石：古典をどう読むかということと関連して、日本政治思想史の教育をどう考えるかについて論じてきたわけですが、もう少し話を広げて、日本政治思想史という学問分野が社会でどういうふうな市民権を確立していけるかということですね。これについてご意見を伺いたいと思います。苅部さんから、そのためにも生産力を上げるべきだというご提案があってごもっともだと思いますが、皆さんどうお考えでしょうか。

たとえば『朝日新聞』の宗教や哲学を扱う欄で、宣長について、毎週1回ぐらい長い連載記事が載せられていました。何人かの研究者の名前もそこに出てきましたが、一般的には書評欄などをみても、思想史や社会科学史関係のものは、従来より取り上げられる機会が減っている印象です。それは嘆かわしいことですが、では日本政治思想史に対して社会的な需要がないかといえば、そんなことはないと思います。政治

学の隣接分野の人たちからもそういう声が上がっていますし、なにかの機会に自分がやっていることを話してみると、それは面白いという反応がずいぶん普通の人からあるんです。関心というか、需要があるにもかかわらず、研究者の側がそれに応えていないのではないかと、両方の循環関係がうまくいっていないという印象を持っています。それをなんとかうまくいさせることはできないものでしょうか。

都築：ちょっと外れるかもしれませんが、日本政治思想史の将来があまり明るくないという話が先ほどから出ているのですが、もう下火になったといいますが、終わったのかもしれないんですが、それこそ90年代の後半からしばらく、丸山ブームみたいなのがありましたよね(笑)。それは日本政治思想史に対する関心といいますが、狭い意味での政治思想史に対する関心と全然別個のところに生じていたのかどうかということが、ちょっと気になっています。

特に先ほどの平石さんの言葉は、私の脳裏に刻み込まれたのですが、60年代末から70年代はじめにかけての時期の話で、あの時期にグラントセオリーも壊れた、壊したかもしれないけれども、丸山眞男も一度は死んでいるんだと私は思うんです。私がマニアックに本を読んでいたときは、ほとんどマイナーな「忘れられた思想家」で、それでいつごろからというべきなのでしょう、それこそ亡くなる5、6年ぐらい前から、にわかに注目を浴びてきた。しかも議論する人は政治学者をはるかに超えていてというのは、何だったのでしょうか。戦後50年が経って、戦後日本のルーツ探しということも考えられますけれども、そういうことだったのか。

そのことと、大学のアカデミズムの制度として、日本政治思想史を専攻する、あるいは西洋を含めて政治思想史そのものの研究者の数が減って、圧倒的に地域研究とか行政学に広い意味での政治学の重点が移っていると思うんです。大学の講座も結局、思想史の人が定年になったら、次は行政学が国際政治というよう

な、それはちょっと誇張しているかもしれないけれども、そういうことがあるように思えて、その二つのことをどういうふうに結び付けて考えたらいいのか。丸山がまた再びよく読まれる時代が来たことと、今まで直前に議論されてきたような日本政治思想史の近未来とのかかわりは、どのように考えるべきでしょうか。

効部：政治思想史研究に対する社会からの需要が今どれくらいあるのか、確かに難しいところですが、政治思想への関心が増えていると思われる場面も、見聞きすることがあります。たとえば小野紀明さんが近年のハンナ・アレントのブームに触れて、「社会科学をほとんど学んだことのない文学部系の学生が法学・政治学の大学院を志望するまでになっている」と指摘しておられますが（『現代思想の冒険者たち』第17巻月報所載「アレントと語りえぬもの」、講談社、1998年）同じような傾向は私の近辺でも感じたことがありますし、大型書店が「政治思想」の棚を別箇に新しく作っている例も、最近東京ではいくつか見うけます。

ただ、そうした形で、大学院に進もうとする学生や、多少「学術」的な雑誌の読者層で、政治思想への関心が高くなっているとは言っても、日本やアジアの政治思想については、はたしてどうか。確かに一時の「丸山ブーム」らしきものはあったにしても、そこで丸山の著作を読んで、その後に荻生徂徠や福澤諭吉へ読み進もうと思った人は、ほとんどいなかったのではないのでしょうか。このことはその「ブーム」の質が低かったせいだとは必ずしも言い切れなくて、本屋に行っても読むべき日本政治思想史の関連書がないので関心が続かない、ということがあると思います。つまり、日本・アジアの思想関連の本というのは、読書界の需要はけっこうあるはずなのに、研究者がそれに見あった質と量の著書を書こうとしない。これも自分のことは棚上げしたまま申しますが、やはり皆さん原武史さんを見習って、たくさん本を書くことが第一ではないかと……（笑）

平石：その点は皆さんどうですか。

米原：それはすごく楽観的で、市場性とか市場の要求がそんなにあるという感じもしないです。この話の一番最初に平石さんがおっしゃった、日本政治思想史に対する需要はあるんだというのは、私は実感としてわかりません。少なくとも私の周りにはそういうのはありませんし、むしろさっきもちょっと言いましたが、西洋思想史も含めて、政治思想史の研究者が、ゼミにせよ何にせよ、非常に営業努力をして、現代の問題にまで引きつけたテーマをやらなければ、学生が全く来ないという状況だと思います。私のいる部局がかなり特殊でもあるのですけれども、私など全く役に立たないことをやっていると思われていますから（笑）。東大、京大は若干違うという感じが私はしますが、それ以外のところは相当苦しいですね。

関口：昔はゼミの募集案内で、政治学の古典を読むと書いておきますと「じゃあ、古典だからくる」という学生がいたんです。最近ばたっと止まったのは、端的に教養部解体が効いていると思うんです。テキストに接するチャンスを持たないまま、高年次にきているというところが結構大きいなという気がしています。

それと、そういうふうになってしまったということ的前提にしたときに、日本政治思想史のニーズを掘り起こしてくるという点で、かえっているいろいろな可能性があるようにも思います。渡辺浩さんの本（『東アジアの王権と思想』）なんかを読んでもそう思うんです。一般市民にとって目からうろこが落ちる指摘がいっぱいありますよね。明治期以降、作り上げられたものを自明の前提としているところを、パッパッと目からうろこを落とすというように。これだけ難しいテキストを専門家の皆さんは、いっぱい読まれているのですから、もっと一般市民に啓発するようなことはあり得るのかなというのが一つです。

それから、先ほどの議論でも出ましたが、いまアジア地域研究といいますと、引く手あまた

ですけれども、結局、現状分析だけではだめで、歴史的背景とか政治理論的な知見が加味されたところで政治思想史が担っていく役割はとて大きいのではないのでしょうか。

私は九州地域で、本当にそういう小さなセンターでもできたら、面白いだろうなと思っています。私は以前、元の陣地^{けん}があった「祖原山」の近くに住んでいました。そうした昔からのつながりを踏まえながら、そのなかで九州を考えてみることは、学生にとっても興味が持てることだと思います。そういうところから古典に入っていくといいですか、導入のしかたに工夫の余地があるのではないのでしょうか。

米原：大学院生が受験してくるときに、かつてのような意味での日本政治思想史をやるということになると全く絶望的で、それなりに何か職が見つけれそうなテーマということになると、いま言われたようなものだと、ある程度は可能性があるのではないかと確かに感じます。そういうのが辛うじて残された一つの道だという気がします。

平石：地域研究ということではいいですと、苅部さんの問題提起であげられている澤井さんの本も、韓国や台湾などで儒学をテーマに開かれる国際会議の経験をふまえているわけですね。儒学に対する態度が、双方で全然違う。彼らのほうは儒学に信条としてコミットしている人が多い。ところがこちらは儒学を研究しているけれども、儒教徒ではない。そういう違いがあるわけです。にもかかわらず、その違いをこえて儒学というところで議論するにはどうしたらよいか。その工夫として、澤井さんは「<記号>としての儒学」ということを言われているようです。

中国と日本という比較は今までにもたくさんありますが、そこに韓国や李朝の朝鮮を加えた比較の議論はこの十数年ぐらいの間に盛んになってきたという印象をもっています。韓国で資料の整理や出版が進んだということもあると思います。私が四半世紀前に、朝鮮の李退溪の

ことを勉強しようとしたとき、活字本は戦前の朝鮮総督府が作ったものしか利用できませんでした。しかし民主化が進んで落ち着いて研究できるような環境が出来てきたこともあって、今後は急速に日本との比較研究なども盛んになってゆくと思います。

テキストの問題

和田：テキストの問題で、歴史学の方々の今の状況はどうなんですか。思想史とは違った意味で、歴史学のほうでは何といっても一つの基本になるとは思いますか。

平石：たとえば、御家流で書かれた候文の読み方などはきちんと教えられていると思います。ただ歴史学の場合には、漢文をどこまで読むかが問題になっているみたいです。これは友人から聞いた話ですが、地方へ史料調査に行くと漢文のものが出てきます。江戸の後期は豪農など地方の文化水準は相当高いですから、かなり漢文を書くんですね。しかし崩した字で書いてあるような漢文の史料はなかなか読めません。それが研究を進める上で一つのネックになっているということです。そういうものまで読めるようになると、史料の世界がずいぶん広がってくる。それはいわゆる民衆思想史の底上げということになると思うんです。

民衆思想史という話で思い出しましたが、若尾政希さんの『「太平記読み」の時代』という本は、頂上の思想家の研究と、民衆レベルの思想史をどうつなぎ合わせるかという明確な関心を持って書かれた本ですね。私は疑問に思う点はありますけれども、面白い、意欲的な研究です。説明能力が高いところがあります（笑）。

松田：あの本は前に書評に取り上げたんです。ただ、あのときにちゃんと書けなかったんですが、あの本の主人公は思想家ではなくて、あるテキストが、秘密の講義などのかたちでどうやって浸透していったかというのを追うわけで

す。そうすると、非常に面白いのは、たとえば私がこの研究に入ったときに持っていたような、思想家がいて、思想家は思想作品を書く、という考え方との距離です。何か主体ははっきりしないのですが、テキストは存在してしまっていて、それは時間をかけてできていて、それを主として伝えた人の名前はわかります。しかし、それがテキストに責任を持つ主体であるとはどうい思われません。そのテキストがいろいろなかたちで大名から地方の庄屋に至るまで、伝わって行って、そこでそれぞれの影響を残しています。

さきほどの話題でも、たとえば思想史研究をどうしますかというときに、古典の読み方の話になりましたが、すでにそういう話になってしまう私たちはもしかしたら古いのかもかもしれません。つまり、それには古典という作品があり、思想家がいてというのが、どうしても最初に頭に浮かんでしまいます。

思想史の授業ををするとして、有名な思想家と思想作品が頭に浮かんでしまうときに、それが本当にはあまり面白くないんだとしたら、やっている私たちはきっと面白いからやっているんですけれども、それはどうしたらいいのだろうということになるんです。それこそどうやって架橋するなり、両側の面白さをつなげるのかというのは、結構……。

効部：たとえば福澤諭吉の著作が同時代にどう読まれたかを、無名の人々の新聞投書などから検証する作業を通じて、福澤の思想をとらえ直すといった手法もありうるでしょう。

関口：受容史というのは西洋政治思想史でもありますが、労多くして実り少ないので、労働集約的事業とか言われていますけれども（笑）、なかなか出ないというんですね。

平石：いま松田さんが言った二つの方向は私は矛盾しないと思っています。ですから、テキストをきちんと読むのが古くなったとは思っていないくて、それは王道だと思っています。

松田：私も思っているんです。

平石：若尾さんもそれを否定されていないでしょう。むしろ、いままでの研究では、頂点の思想史と民衆の思想史が離れてしまっていて、それを架橋することを彼は目指しているのではないか。彼の指摘で面白いのは、権力は上から下に一方的にある実体的なものではなくて、関係だと言っている。ですから権力観が変わってきているわけです。そうすると、その間の関係をきちんと押さえないとだめではないかということなんです。彼は両方に対して、二つの分野に対してしゃべっているわけです。非常に面白いです。

松田：あの作品が刺激的であるのは、その逆に、あそこであげられているように、たとえば安藤昌益とか佐藤直方とかが、彼らの意思でユニークな意見として言っていたと思われていたのが、全然そうではなかったというところのある種の面白さですよ。逆に言いますと、それはあの作品の面白さはある意味で思想家中心主義とか、あるいは代表的な思想作品中心主義というものが存在していたからこそ、それに対抗して出てくる面白さでもあります。

さっきの教育の問題に絡んでいえば、たとえば目からうろことおっしゃったけれども、いま一番難しいのはうろこが感じられていないことです（笑）。こっちは相手のうろこを落としたい気持ちでも、うろこすら付いていなかったりします（笑）。魚の目にはうろこが付いていないみたいな感じで、そこは落としようにもうろこがないぞという。

平石：そこが非常に問題で、実際問題としてうろこは付いているわけですね。

松田：付いているんです。それはもちろんです。

平石：自分がそういう眼鏡、あるいはうろこを通してしかものを見ていないんだということを自覚することが大事でしょう。そのために、古典の読書はあると思うんです。そういう意味で自分自身を対象化するための非常に重要な手段なんです。そこをやれないと、要するに世の中を客観的に見られなくなるわけです。自分を客

観的に見るができないのだから、世の中が客観的に見えるわけではありません。

関口：私も平石さんの考え方に全く賛成です。大仰かもしれませんが、それが教養ということだと思っんです。

平石：まさにそうだと思います。

都築：そうだとしたら、授業するほうも、彼らのうろこが何でできているのかということろをキャッチしないとだめなんですね。

松田：それがすごく難しいです。

関口：まずは高校までの教科書を読まなければいけないですね。

都築：どういう音楽を聴いているのかとか、そのへんの生活を、それこそ人類学的にはないけれども、彼らなりに持っている世界というものをある程度、把握してぶつけてやらなければならない。

松田：難しいのは、たとえば教科書がうろこを作っているというのは、とうてい、私は信じられませんし、それはリアリティがないという気がします。もっと何か難しいものがうろこを作っているような気がするから、こっちも難しいですね。

読者と聴衆

平石：難しいという話が出たところで（笑）話題を転じたいと思います。前に出されていた問題で、ぜひこの際というのがありましたらどうぞ。

関口：読者の意識のしかたというところを、それぞれの方から一言伺えると、私も啓発されるんですが、いかがでしょうか。西洋政治思想史の場合だと、日本の研究者と、それからこの分野でやっているほかの国の研究者は、どうバランスを置くかというのはそれぞれ違ってもかもしれませんが、やはりいずれも意識せざるを得ません。

日本政治思想史を研究されている方は、読者の目というのはどのように意識しているの

しょうか。それは今まで議論した社会への成果の還元とかということとも関連すると思うんです。もしお伺いできれば。

米原：私は資格はないのですが、しばしば周りにはいる人たちから言われるのは「レフェリー付きの雑誌に載せないとだめだ」ということです。「そんな雑誌、周りにないじゃないか」というと「それなら外国の雑誌がいくらでもある。日本研究の雑誌がちゃんとあるのだから、英語で論文を書いて出したらどうだ。そういうのにちゃんと応募しないで、日本の雑誌に、別にレフェリーのない紀要とかに論文を書いても、そんなのは全然だめじゃないか」。私なんかはそういうことを言われます。いくらかそのとおりだという気もするのだけれども、他方で英語とかフランス語で自分が言いたいことをちゃんと表現できるかといいますと、はっきりいって絶望的です。アルバイトを雇って翻訳してもらったらどうかと言われますが、しかし、そこまでする必要はあるのかなとも思います。そのへん、皆さんはどうですか。

苅部：私の場合は、発表メディアとしてはマンガの同人誌よりも発行部数の少ないような、「業界人」しか読まない学会誌や年報にしか書きませんけれども、ただその内容については、研究者に読まれることを実はまったく想定していません。最初の修士論文からずっと、想定読者は一貫して予備校生です。つまり、高校教科書の政経や倫理や日本史の知識がある人なら、ほぼ理解できる内容で、そういう人が今の世の中について考えるときに手助けになるようなことを書こうと。初めからそう割り切っていますので、読者の目ということについては深く考えずにすんでいます。ただ、それで予備校生が私の書いたものを読むかということ、読むわけない（笑）。あと、予備校生というのは、今の日本人全体からすると、教養がかなり高い方なんです。みんな大学に入ると受験勉強の知識も忘れますから（笑）。そうするとこの基準も具合がよくないので、少し考え直そうかと思っている

ところではあります。

平石：私は放送大学で『日本政治思想史』というのを講義しているんです。そのときどういう読者を想定したらいいのか、本当に困ってしまいました。一応、高校は出ている人たちが受けてくるわけですが、その先、どの程度の素養を皆さん持っていらっしゃるのかわかりません。それとも一つは自分で教材を書くときに、すでに知られているようなことはあまり書きたくないという気持ちがあるわけです。読んでくれた読者が、自分の頭で考えて啓発されるようなものを書きたいという思いが強い。そうすると、返ってくる回答のなかには、教材や講義が難しすぎるというのがいくつかあります。

どの分野でもそうでしょうが、特に近世の思想史などをやる場合は、予備的な知識がたくさん必要です。しかしそれを話していたら、それだけで何時間も過ぎてしまう。しかも一回45分という限られた時間の中で、同じことを繰り返し言うわけにはいかない。ところが受け手の側としては、1回講義を聴いて、教材をさっと読んだだけで頭に入るかといいますと、ほとんど入りません。そういう意味ではとくに近世の思想などは、全然違う思考体系の世界ですから、2回とか3回とか苦労して読み直さなければわかりません。あれこれ考えると、一般読者を考えたとき、どう書くかは非常に難しいという感じがします。

関口：あと平石さんとか渡辺さんとか、国外に出ているいるやられていると思うんですが、英語でプレゼンテーションをするとか、英語で書くとかという機会もかなりあると思うんです。そういう場合は何か特別に意識されるんですか。

平石：それはものすごく難しいです。ふだん日本語で考えている観念をどう英語で表現するかということで。私は1回1時間の講義の準備のために1週間つぶしました。上達しないんです。毎回テーマが違うから、どう表現すればいいかということの繰り返しで。疲れてしまいま

す。そこはこれからかなり深刻な問題になるかもしれません。たとえば儒学に関して国際会議をやるときに、共通語として英語を使うことになるかもしれないです。そういう意味では英語が国際語になっていますから。それと英語だと一応、一つひとつの概念について訳が定訳化しつつあるので、「ああ、これはこういうことを言っているんだな」ということが約束事としてわかってくるから。

関口：デファクト・スタンダード。

平石：そうなってくる可能性はあります。しかし、これはしんどいです（笑）。

和田：さっきの話にちょっと戻るかもしれませんが、むしろ私のほうから伺いたいのですけれども、たとえば学生の側から見て広い意味での政治学というなかで、われわれは日本政治思想史の講義をやりますよね。あわせて日本政治史の講義もある。西洋政治思想史の講義もある。西洋政治史の講義もあるといった場合、どうなんでしょう、学生のなかで全部別物であって、共通項といったことの理解はどうなんでしょうか？

平石：私が学生だったころは、必ずしも制度化はされていなかったのですが「まず政治学史を聴け。そのうえで日本政治思想史を聴け」と言われていました。

和田：受け止めるほうは、わかりやすい例でいいますと、日本政治思想史でいちいち日本政治史のことをやらなくても、学生もある程度、講義を聴きながら、多少広げて、一応わかってくれているというベースがあるはずです。それから、西洋政治思想史を聴いてくれていれば、いちいちそちらとの比較をしなくてもわかってもらえると思います。われわれ教員のほうの問題なのか、学生のほうの問題なのか、よくわからないのですけれども、今の学生はどうもみんな別々だと考えていて。

苅部：それは私の大学生の頃すでに、そういう感覚でした。たとえば政治原論を聴いていないのに日本政治思想史を聴講する人がいても、別

に不思議ではなかったと思います。今ではもう、それが講義を始める時の大前提ではないでしょうか。私は日本政治思想史の講義では、ほかの政治学科目の知識は聴き手の側にまったくないと考えて話していますけれど。

共通のベース作りの必要性

平石：たくさん出していただいた論点のなかで、まだ展開できていない問題があるのではないかと恐れているのですが、皆さんのほうから何かありますでしょうか。

関口：先ほど平石さんから専門分化が進んでいくなかで、共通の土俵をどうつくるのかというお話がありましたが、それは政治思想学会という学会の場においてまさに実践的に問われていることではないかと思います。『政治思想研究』という学会誌もできましたし、ニューズレターもありますし、あるいは研究会もありますけれども、そういう機会に、こうした見地から日本政治思想史を研究されている方の発信があってもいいのでは、と思っています。

苅部：『年報政治学』の「学界展望」、あれよりもちょっと詳しいものが政治思想に関してあっていいような気がします。この年にどういう面白い研究が出たかというのを、少し詳しく毎年一回書くという。

平石：私はそれがぜひ欲しいと思います。都築さんに「丸山眞男論の現在」というのを創刊号に書いてもらったのですが、取り上げる対象をもう少し広げて、研究動向の分析として、毎年だれかが責任をもってやるというふうにするれば、ずいぶん違うと思うんです。

ほかの学会の人たちもそこを読めば、政治思想学会でどういうことをやっているかというのがわかるようになる。同じことを隣接する学会もやれば、学界全体がそういう形で、注目すべき作品がわかるというふうになります。そうすると、今度は狭く学者サークルだけではなく、ジャーナリストや編集者もそれを見てピック

アップして、学芸欄や何かで取りあげるときに信頼のおける情報や知識に基づいた記事が書ける。特集を組むというようなときに寄稿を依頼できる。マスメディアの世界だけでなく、もっとボランタリーなかたちで議論されるさいにも役にたつということにならないかなと思っているんです。

和田：今回座談会に参加するというので、『史学雑誌』をずっとめくって見たんです。それから政治学会年報の「学界展望」を一応見てみました。リストアップはそれである程度しました。一番詳しいのはもちろん『史学雑誌』ですが、役に立ったのは「政治思想学会会報」の「書評」でした。点数は少ないけれども、本格的な突っ込んだ書評になっています。ただ、逆にどうしても取り上げる数が少ないから、この点もう少し工夫できれば、確かに有益だろうと思います。

平石：私は網羅的である必要は必ずしもないと思っていますが、リアイブルでいいものを、ぜひ読まなければいけないものをセレクトして整理するという、そういうことが必要ではないかと思います。

関口：苅部さんが先ほどの問題提起で業界として体をなしているのかという話がありましたが、いきなり基準というのがぱっとできるわけではなく、書評とそれに対する反論といったコミュニケーションが出発点だと思います。それから、今日なんかもつくづく思いましたが、様々な世代のなかで、重鎮だけが発言するというのではなくて、若い世代の方も発信しながら、お互いのイメージ修正をやっていくことが大切だと思います。これも大げさな言い方もしれないけれども、もし伝統とか何かというのができるとすれば、そういう積み上げによるしかないという感じがします。

和田：きょうの話題に関連して、この10年間で丸山は亡くなったけれども、神島二郎も亡くなっているわけです。神島から直接指導を受けた大森美紀さんたちのグループなどがどうなっ

2001 年度政治思想学会研究会の報告と議論の要旨

2001 年度政治思想学会研究会の企画について

立教大学 吉岡知哉

2001 年度研究会の企画委員は西田毅会員と私であったが、実質的に編成を担ったのは川崎修会員であり、松田宏一郎会員の協力も得た。

企画にあたって考慮したのは、第一に、政治思想学会の当初からの趣旨に沿って若手研究者の発表の機会をできるだけ増やすことであり、第二に、セッションを組むにあたって日本思想関係と西欧思想関係を分化させないことであった。このため、最近まとまった研究を発表した気鋭の研究者を中心に報告を依頼するとともに、セッションを時代ごとに組み立てることにした。

「自由論題」については前年度の手続を踏襲したが、応募者が少なかったこともあって、単一のセッションとした。研究会全体の充実をはかるために土曜日午前中に設定したので、遠方からの参加者にはやや不便をおかけすることになったが、多数の出席を得ることができた。

統一テーマを「政治の臨界」としたのは、おおむね次のような意図からである。政治思想、思想史という分野は、制度的にも学問分野としても、それ自体として確立している領域とは言いにくい(丸山眞男「思想史の考え方について」『忠誠と反逆』)。政治という事象が深く人間の存在様態に根ざすことを考えれば、これはこの分野の本質的な要素であると言えようし、歴史的に見るならば、政治学が倫理、経済、宗教などおよそ人間に関わる諸問題に関する知の体系であったことは改めて述べるまでもなからう。「諸学の女王」たる過去を懐かしむ必要はないが、境界領域に絶えず眼差しを向けることは、「政治的なもの」の現在を知るために不可欠な作業であるとともに、政治概念をより豊かなものにすると考えられる。

企画内容はもとより、セッションの形式、報告書の人数、時間配分等、なお多くの改善の余地があると思われる。御意見、御批判をお願いしたい。

研究会 1 自由論題

司会 松本 礼二（早稲田大学）

本年度研究会の自由論題セッションは、大会初日（5月26日）午前に行われた。報告は、久保信本「17世紀後期ヨーロッパにおける宗教的寛容の問題」、中野剛充「リベラル・コミュニタリアン論争の“政治”的展開とその諸問題 - ロールズとサンデルの議論の展開を中心に」、藤本眞悟「北一輝の政治思想 - 辛亥革命への関与を手がかりに」、李秀烈「“民本主義”における国家と民衆」の四つ。討論者は最初の二つの報告について押村高、後の二つについては苅部直の両会員。司会は松本礼二がつとめた。

久保報告は『寛容書簡』と『哲学的書簡』の読解を通じてロックとベールの寛容論を比較したもの。両者を17世紀ヨーロッパの共通の思想的文脈におくと同時に、ロックにおける政教分離の構想、ベールにおける「良心の自由」の強調にそれぞれの特徴を見出している。中野報告は周知の学界論争を1980年以降のアメリカの政治状況の変化と結び付けて振り返り、サンデル以後のコミュニタリアニズムの多様な含意に注意を促したものであった。藤本報告は辛亥革命を明治維新の延長とみて、これに積極的に参与した北一輝の経験が「純正社会主義」理論の形成に有した意味を考察したもの。李報告は吉野作造、美濃部達吉、嵯山政道など大正期以後のアカデミズムにおける国法学、政治学を検討し、天皇制国家の枠内における立憲政治や政党政治の理論化の意義と限界を論じたものであった。

討論者およびフロアーからのコメントや質疑は活発であったが、内容に触れる余裕はない。ただ、自由論題という性質上、全体の議論を一つにつなげ、有機的に展開するのは難しく、論点がどうしても単発的、羅列的になるのは避けがたかったようである。時間の配分と合わせ、今後の検討課題であろう。

（文責；松本）

研究会 2 近世・近代における「政治」をとりまく空間

司会 飯島 昇蔵（早稲田大学）

研究会2においては山岡龍一（放送大学）「政教・一致／分離／共存 - ‘Civil Society’再考」、川出良枝（放送大学）「政治における道徳性 - 名誉と尊厳」、および東島誠（東京外国語大学）「『江湖』という名の言説空間」の三つの報告がなされた。

山岡報告は、ロック寛容論の解釈を展開することによって、ロック政治思想の一側面に光をあてることを目指した。まず宗教的寛容論一般において、「寛容」「信教の自由」「政教分離」という論点を区別する必要があり、ロックの場合、主として政教分離の原理に基づいた統治政策論として寛容論がある、という観点が述べられた。次に、ロック思想における政治と宗教（キリスト教）の結びつきが確認され、この問題がロック解釈の方法上の違いにどのような意味を生じさせるのかが論じられた。本報告では、ロックの政教分離論が、政治と宗教の問題が複雑にからまり合う事例における、両領域の同定という「解釈の原理」の問題であることが強調された。特に、私的領域と公的領域の可変的な区別と、法の支配の遂行によって個人の権利が保全されるという、civil societyの維持こそが、ロック寛容論の主旨だとされた。さらに報告では政教分離が教会と国家それぞれにもたらす利益について説明がなされた。前者については、civil societyの維持はその内部での集会・結社の自由を促すこと、後者については、寛容政策がロック政治思想における「統治術」論の一部をなすことが、指摘された。会場からは、ロック

寛容論における信教の自由の主張を軽視することの問題性が指摘された。

川出報告は、名誉概念の変遷を追うなかで、ある時期から、「名誉」観念の内面化・道徳化とでも呼べるような現象が存在することに注目した。英雄主義的な名誉観念は、同胞からの評価、外部依存性、差異化(卓越性)の原理として特徴づけられていたが、それが、内面化し、むしろ「義務」の観念と結合したとされる。この内面化した名誉観念は、なによりも、各人が平等に顧慮され、尊重されることを求めるもので、その意味では平等化の原理でもあった。このような名誉観念の内面化の過程は、「人間の尊厳」と呼ばれ、長い伝統の中で論じられてきた問題に次第に接近し、「名誉から尊厳へ」とでもまとめられるような大きな流れを構成するようになった。具体的には、プーフンドルフの自然法における、「自然的に平等である自分と同様に、すなわち、自分と同じように人間として、尊重し扱え」という命題、および、単純な名声(existimatio simplex)、および複合的な名声(existimatio intensiva)の対比について議論し、さらに、近代における人間の尊厳論の完成形態ともいえるカントの理性的存在者の「尊厳論」を一瞥した。その上で、カントの議論がフランス革命後のフランスの独特な自由主義の形成に与えた影響を指摘した。会場からは、スコットランド啓蒙における人間論や、ミルの「尊厳の感覚」の問題、「尊厳」にもとづく新しい政治理論の可能性、中世・ルネサンス思潮との関連といった多様な視点からの質問が寄せられた。

東島報告は、明治期に浮上した「江湖」という名の言説空間を、そこで何が論じられたかではなく、ディスコースの構え、ある独特の気取りを持ったポーズのとり方に注目して立論した。報告はまず、従来「日本的公私観念」なるものが論じられる場合に論者が陥りがちな、トートロジカルな諸前提を、5点に亘って総合的・批判的に吟味した上で、「江湖」概念をこれに対置した。明治期に主要な新聞や文芸・政治雑誌の名として登場した「江湖」の思想、「江湖叢談」の空間は、日本近代においてパブリックな言説空間を浮上させ、中江兆民らが「江湖放浪人」と呼ばれたように、民権家の「江湖」世界は、オフィシャルな「台閣」世界と対抗関係をなした。一方、中世禅林世界では、権力からの自由を表す「江湖の楽」「江湖の義」が、不在の理念として標榜され、戦国期には「江湖散人」= nomadsの集合表象としての「町の集会」の観念も胚胎していた。中世・近代いずれの場合も、その可能性の芽は間もなく摘み取られていったが、この二重の躰の歴史を探究することを通じて、現代におけるパブリックなもの可能性を模索しようとしたのが、本報告である。

石田会員の「江湖憂国は中心(権力)強化に傾き、江湖放浪人は脱中心(権力)へと傾きやすい。この両者を分極化とみるべきか、表裏相補関係とみるべきか」についての質問に対し、報告者は「今回は、特に江湖憂国と江湖放浪の相補的關係の側面を強調して議論を構成した。ご指摘いただいたように、この両者を理念的にいつそう彫琢することで、構造変動をより有効に観察しうるはずで、今後の研究の励みにしたい」と答えた。

松本礼二会員の「(明治の言論人に限って) <江湖>という範疇に訴えるか訴えないかで、在野の言論人としての構えに、実質的な違いがあるとみるべきなのかどうか。たとえば福沢がもし江湖の世界の外だとすれば、そのような構えはどうか」の質問に対し、報告者は、「雑誌『江湖文学』が自ら漢学派を名乗っているとおり、明治の「江湖」世界が漢詩・漢学的な教養を前提としていることは間違いなく、「江湖」世界に与するか否かは、そのアジア観とも通底しているのではないが、またそうした教養の有無に加えて、「江湖君子」= Lesepublikumには女性が前提されているか、という点においても、西欧の<市民的公共圏>と共通点が見られ、「江湖」世界の分析に有効な視座を提供していただいた思いである」と答えた。

渡辺浩会員が、「江湖」というのは大変「臭み」のある語ではないか、「公私」の日欧の相違に

加えて、日中(和漢)の相違があるのではないか、という趣旨を質問され、報告者は に同意しつつ、中世の場合にもパフォーマンスとしての「江湖の義」が、正当化の手続きに組み込まれていた可能性を付け加えた。また については、日本的「公私」としてのimpartial / partial と、儒家の「公私」に見られる just / unjust の対の差異を再説した。

宮村治雄会員が、報告者は「中江兆民が 江湖君子 に向かって発信したのは、東洋自由新聞の主筆として社説を書いていた二月足らずに、ほぼ限られている」と言うが、その後の中江兆民の活動は決して後退していないのではないかと質問され、報告者も中江兆民が後退したとは考えていない旨を確認し、『東雲新聞』主筆として新聞言論に復帰した際には、「江湖君子」にかわって「読者諸君」の語が用いられていることを指摘して、むしろこの間に変質していったのは「江湖」の思想のほうではないか、と考えている旨を補足した。

(文責；飯島)

研究会3 19世紀思想における「政治」と社会

司会 関口 正司(九州大学)

本セッションでは、統一テーマ「政治の臨界」に対し、社会科学や歴史哲学の隆盛が政治的思考に大きな影響を及ぼした19世紀後半のヨーロッパと日本を対象とした検討によって寄与することをめざし、大久保健晴「明治初期知識人と統計学 『文明論之概略』と『表紀提綱』との間」、北川忠明「社会学的思考と政治的なもの 19世紀フランスにおける」、鍋木政彦「生と歴史の間 デルタイ精神科学における政治の地位」という三つの報告が行なわれた。

大久保報告は、明治初期の統計学ブームに注目し、福沢諭吉と津田真道・西周を中心に、明治初期統計学受容の政治思想史的意味を解明することを企図したものである。これまで、明治初期の「統計熱」については、近代国家として人口・土地・軍隊の数量的把握統制を目指す明治新政府の「ナショナリズムの文法」への関心が指摘されてきた。しかし、本報告ではむしろ、19世紀ヨーロッパを「統計的精神の時代」と捉え、社会の統計化の進展と社会科学への広範な影響を指摘するI・ハッキングらの科学史研究を念頭に、明治初期知識人達の同時代ヨーロッパ統計学との格闘が、既存の社会認識を根底から揺さぶる思想的問題をも孕んでいたという点に注目する。この視点から、津田・西のオランダ留学期のフィッセリング統計学講義の詳細な分析を通じて、バックルを介して統計学に触れた福沢と、フィッセリングより学んだ津田・西の営為が比較検討され、さらに大蔵省統計寮と政表課の確執を中心に政府統計行政への影響が示された。その上で報告者は、彼らが統計学を通じて、「社会」を自律的存在とみなし、大量観察から自然法則を導出する社会学的思考と取り組んだ点で共通する一方で、相異点としては、津田や西が統計学を自由主義体制を支える統治の学と捉えたのに対し、日本の後進性を鋭く洞察した福沢は統計学から統治性を切り離し、「学者」によるネーション形成の学問と捉えたことを指摘した。最後に、統計学が持つこのような政治思想的含意をめぐる対抗図式が成立したこと自体に、明治初期「統計熱」の特質があると示唆された。以上の報告に対して、福沢の政治思想形成は統計学との出会いのみに還元できず、その意味で統計学と自由主義は内在的連関性を持つのか、また統治技法としての統計学の道具化が進む現代社会との関係をどう考えるか、などの質問が出された。報告者からは、津田や西の統計局構想に依拠した政表課が一貫して統計学を統治円滑化の道具とする大蔵省統計寮に対抗したことを例に、統計学が内包する社会学的思考が自然法則の探求という課題を媒介に自由主義的国家構想

と関連したところに、19世紀思想状況の一特質があるのでは、との応答があった。

北川報告では、政治と社会との関係づけをめぐるコント社会学・共和主義・自由主義の各特徴を見据えながら、フランス社会学の完成者デュルケムに焦点を当て、社会学的思考における政治的なものの把握の特質が検討された。デュルケムは、コント社会学を継承して、社会的連帯論によって、19世紀初頭以来課題とされていた「社会的なものの不足」を埋め、共和政秩序の安定化の論理を提供した。しかし報告者は、他方で、デュルケムは19世紀に現われた「社会の専制」という問題も視野に入れていた点を強調する。それゆえ、デュルケムは、社会を動的な「諸力の体系」として構造主義的に捉え、社会的なものを、個人に外在し解放的にも専制的にもなりうる両義的な力とみなしたのであった。アノミー論に示される「危機」の分析は、解放的な力が抑圧的な力に転じる逆説の分析であった。この「危機」分析を前提にして、彼は、共和主義、自由主義の問題構制を批判しながら、「諸力の拮抗」の創出によって「社会の専制」を抑止し個人の自由を保護すること、他方で、「社会的なもの」の積極的な力を活かしてアノミーを克服し、共和主義国家を再構築することという二重の問題を、政治の考察の中心に置いた。こうして報告者は、20世紀はデュルケムの予想を超えて「社会の専制」が進行したと言えるが、デュルケム理論は政治的なものを社会との関係でとらえる際のモデルを提供していると言える、と結論づけた。以上の報告に対して、自由や差異といった諸価値との関係で、デュルケムにおける「政治的なもの」の把握の有意性は何か、「諸力の拮抗」状態も調和化すれば、一つの規格となり抑圧性を持つことにならないか、「差異」はどこまで価値とされていたのか、トクヴィルのアソシアシオン論等との関係はどうか、などの質問が出された。これらに対し、報告者からは、デュルケム理論は全体的にはやはり「統合」に力点が置かれており、問われた諸点はデュルケム理論の弱点であって、さらに検討を要する、と応答があった。

籾木報告は、歴史的世界の認識の土台を生・体験に求め、生の体験を通して手に入れられる経験的個別的な事象を歴史の全体へと関連づける解釈学的な歴史論を展開したディルタイを主題としたものである。報告者は、この歴史論の特徴として、学による生の指導を通じた歴史形成の営みと歴史解釈を通じた生の方針確定とを循環的に結びつけ、一方では普遍史の見通しにもとづいて実践の方針を求め、他方では個別の歴史的な生に即して普遍史の構想の練り直しを続けた点を指摘した。報告者によれば、この姿勢は教育論にも貫かれており、ディルタイは、近代の自然科学的思考の特質をなす抽象性が歴史的世界に適用されてフランス革命の恐怖政治に帰結したという認識から、抽象的原理の破壊性を克服するものとしてドイツ・ロマン派や歴史学派の歴史感覚に注目しつつ、とくに官僚の教育に歴史感覚の涵養を求めた。周知のように、このような議論は後の世代において、ドイツ的な使命の強調という形で受容されていく。しかし、報告者は、ディルタイにおいてはドイツ的使命を普遍史的作用連関の一環として理解しようとする抑制が働いていたことを強調する。ディルタイは、学と生との循環的考察の中で理解される歴史的情勢にもとづいて政治を生と歴史の間に置いたために、科学的法則や形而上学に埋没する一面的歴史論に陥ることはなかった。こうして報告者は、ディルタイの政治観がドイツの国民主義の枠を前提とした狭いものであったことを認めつつも、彼の後の世代の偏狭さと比較するならば、より開かれた可能性を有していたと結論づけた。以上の報告に対しては、ディルタイは市民社会をどのように理解していたのか、後の精神科学論的国法学などを考慮した場合、ディルタイの議論が「開かれていた」と言えるか、などの質問が寄せられた。報告者はこれらに対し、たしかにディルタイは市民社会を国家から分化した経済システムとして理解し、国家と区別される独自の秩序形成を志向する市民的精神を語ることは少なかったため、この点で「開かれていた」度合いは問題となろうが、報告では、その点よりもむしろ、後代との比較および理論的可能性に注目しようとした、との応答があった。

報告者の三氏が周到な準備を整えていた結果、報告が時間切れで中断されることなく、質疑応答の時間も十分に確保され、それぞれの専門分野にかんする質問、統一テーマに関連する思考を刺激する質問、また、様々な世代からの質問など、多様な質問とそれに対する応答が展開された。記して報告者とセッション参加者に感謝するとともに、こうしたセッションの進行が今後の学会カルチャーとして定着していくことを願いたい。

(文責：関口)

研究会 4 現代政治理論における「政治の臨界」

司会 萩原 能久(慶應義塾大学)

報告:

有賀 誠(防衛大学校)

「法の支配をめぐる 批判的法学の問題提起を中心に」

藤田潤一郎(関東学院大学)

「M. ウォルツァーにおける政治の臨界: ホロコースト問題を導入としつつ」

三宅 芳夫(千葉大学・非会員)

「<アナキズム>と<実存主義> ジャン・ポール・サルトルの政治思想」

「政治の臨界」とは耳なれない言葉かもしれない。企画担当者はおそらく、この表題のもとで、それ以上条件が変われば《政治的なもの》が政治的なものとは言えなくなるポイントを探りたかったにちがいない。それは一見したところ《政治的なもの》の外側にある隣接領域との交錯・非交錯を見ることによって反動的に《政治的なもの》の現在を明らかにしようとする非本質主義的で非内包的な、外延的定義の試みである。その種の試みはややもすれば議論が拡散してしまいがちであるし、実際、3名の報告は多様な論点を含むものであった。そこで異例になることを承知で、私なりの視点から三者三様の報告をまとめておきたい。三宅報告は同氏の既刊書『知識人と社会 J=P. サルトルにおける政治と実存』(岩波書店)を下敷きにしたものであったし、有賀報告と藤田報告についても、今回の発表を圧縮したものが『創文』に収録されている[「ドゥオーキン、アンガー、デリダ <法の支配>をめぐる係争の行方」(2001.07 No. 433):「倫理と政治 マイケル・ウォルツァーを巡って」(2001.08 No. 434)]のであるから、屋上屋を架すような要約を繰り返すよりも三報告に通底する《隠された問題》をまとめておくことの方が有意義であると判断したからである。

一般に外延的定義は、開かれた世界という無限大の集合のなかで何らかの収束点を設定することなしにはとりとめなく雲散霧消したものとなる。そこでここでは、1) 理性と力の関係、2) 独我論と他者性を媒介する共同性、3) 20世紀の経験としての政治の狂気という三つの問題圏をそうした収束点として議論を整理してみたい。

力(暴力)と理性

一般に近代政治理論は《政治的なもの》をとらえる際に力の契機に注視点をおく。それは近代政治学がもっぱら「権力論」として展開されてきたという意味にとどまらない。近年、ホップズの「コナートゥス(endevor)やベンヤミンの「神的暴力」という政治の根源にある力、暴力性の問題を反省的に捉え

なおそうとするレヴィナス＝デリダの読解が注目を集めているところでもある。有賀報告は、最善の法の物語を語り継ごうとするドゥオーキンの『法の帝国』に対してそこに理解不可能な矛盾の物語を読み取り、法の根源にある暴力と政治性を明らそうとするアンガーの試みをデリダの「応答可能性＝責任」に照らして評価するものであった。また藤田報告はウォルツァーの *injunction* をキーワードに、悪や暴力をなすすべなく解き放ってしまう定言命法に内在するアポリアを克服するものとして、ウォルツァーの出エジプトの物語を解釈しなおそうとする野心的な試みであった。三宅報告では必ずしも明示されてはいなかったが、この問題に関連して、理性と暴力を無媒介に結びつけるかにも見えるサルトルの思想や、サルトル＝メルロー・ポンティ論争、サルトル＝カミュ論争を今日どう評価すべきかは重要な課題であろう。

共同性 独我論と他者

19世紀に生じた国家と社会の分離、シュミットの「友敵理論」をくぐり抜けた現代思想にとって個と全体をつなぐ絆帯をどう構想できるかも重要な論点である。有賀報告はアンガーの批判的法学構想のなかに、法の共同体(法の帝国)と生活世界をつなぐ視点を読みこむ試みであったし、藤田報告は、法への無条件の尊敬(Achtung)がゆえに本源的に悪の問題を回避できないカント倫理学に対して、*réponse-responsabilité* と共同性を時間性的の問題と連関させる実践の倫理を描き出すものであった。その意味では、三宅報告で、固有の共同体論を展開することがないまま、単独者と権力を無媒介に直結するかにも思えるサルトルの政治思想がこうした観点から吟味されなかったことが惜しまれる。この点に関しては質疑応答の中で、田中治男会員から、時間論、存在論、他者論という順に議論を展開しつつも空間論を持たないサルトルの思想について指摘のあったところである。

20世紀の経験：政治の狂気

「アウシュビッツのあとで詩を書くのは野蛮である」(アドルノ)。20世紀が目撃してきた数々の《政治の狂気》のあとをうけた現代思想には、もはや無邪気に理性、法、哲学、倫理、正義そして政治を語ることが許されない。その文脈では、ホロコーストの後に政治的な希望はあるのかというウォルツァーの問いから議論を出発させた藤田報告は、*injunction* という他なる可能性を示しつつも政治の可能性と限界を画定しようとした報告であったし、有賀報告も政治としての法というアンガーの構想に親近感を寄せつつ、そこに本質なき本質主義の陥穽、神話破壊という神話を嗅ぎつけているという意味で、同じく政治の限界を見すえた報告であった。「一人のヨーロッパ人をほうむることは一石二鳥であり、圧迫者と被圧迫者とを同時に抹殺することである」と述べ、植民地住民と労働者の暴力を《積極的なヒューマニズム》と慫慂してやまないサルトルの立場からどういうことがこの問題に関して言えるのか、三宅報告からは残念ながら聞くことができなかった。三名の報告は総じて哲学的な議論の色彩が強かったが、質疑応答において中野剛充会員から、ホロコーストを阻止しうる具体的な運動や制度について、どの報告でも言及が少ないことへの不満が表明されたのも気になるところである。

(文責；萩原)

執筆者紹介（目次順）

- 小野 紀明 1949年生 京都大学教授
『現象学と政治 - 二十世紀ドイツ精神史研究』(行人社、1994年) 『美と政治 - ロマン主義からポストモダニズムへ』(岩波書店、1999年)
- 大澤 麦 1963年生 聖学院大学助教授
『自然権としてのプロバティ - イングランド革命における急進主義政治思想の展開』(成文堂、1995年) 『“統治の解体”論と抵抗権理論 - G. ローソン『聖俗政体論』とイングランド革命』(慶應義塾大学『法学研究』69巻10号、1996年) 『デモクラシーにおける討論の生誕 - ビューリタン革命におけるパトニー討論』共編訳、聖学院大学出版会、1999年)
- 面 一也 1971年生 早稲田大学現代政治研究所助手
『ヘーゲルにおける時間と自由(1)-(3)』(『早稲田大学公法研究』57, 59, 61号、1998 - 99年)
- 菅原 光 1975年生 東京大学大学院総合文化研究科博士課程
『百一新論における政治観 - 政治と道徳の関わりを中心に』(平成9 - 11年度科学研究費補助金研究成果報告書『日本倫理思想史における中国文化要素』所収) 『丸山真男・原型論の政治学的検討』(日本思想史・思想論研究会編『思想史研究』第1号)
- 内藤 葉子 1970年生 大阪市立大学大学院法学研究科博士課程
『マックス・ヴェーバーにおける国家観の変化 - 暴力と無暴力の狭間』(『大阪市立大学法学雑誌』47巻1, 2号、2000年)
- 中野 剛充 1971年生 日本学術振興会特別研究員(東京大学)
『チャールズ・テイラーの政治哲学』(『関連社会科学』8号) 『バーリンとテイラー』(『社会思想史研究』23号) 『チャールズ・テイラーにおける自己』(『ソシオロギス』22号)
- 平石 耕 1972年生 成蹊大学大学院法学政治学研究科博士後期課程
『グレアム・ウォーラスにおける『世界観』としての『科学』』(『成蹊大学法学政治学研究』19号、1998年) 『グレアム・ウォーラスはアリストテレスをどう読んだか』(『成蹊大学法学政治学研究』24号、2001年)
- 馬原 潤二 1976年生 同志社大学大学院法学研究科博士後期課程
『エルンスト・カッシーラーと『啓蒙』の行方 - 『シンボル形式』の哲学から『シンボル形式』の政治へ(1)(2)』(『同志社法学』274, 275号、2000 - 01年)
- 安西 敏三 1948年生 甲南大学教授
『福沢諭吉と西欧思想 - 自然法・功利主義・進化論 - 』(名古屋大学出版会、1995年)
- 吉岡 知哉 1953年生 立教大学教授
『ジャン=ジャック・ルソー論』(東京大学出版会、1988年) 『『バジリアード』試論 アンシャン・レジームとユートピア』(『立教法学』52号、1999年)
- 苅部 直 1965年生 東京大学助教授
『光の領国 和辻哲郎』(創文社、1995年)
- 関口 正司 1954年生 九州大学教授
『自由と陶冶 - J.S. ミルとマスデモクラシー - 』(みすず書房、1989年)

- 都築 勉 1952年生 信州大学教授
『戦後日本の知識人：丸山真男とその時代』(世織書房、1995年)
- 平石 直昭 1945年生 東京大学教授
『荻生徂徠年譜考』(平凡社、1984年) 『改訂版日本政治思想史 - 近世を中心に』(放送大学教育振興会、2001年)
- 松田宏一郎 1961年生 立教大学教授
「福沢諭吉と『公』『私』『分』の再発見」(『立教法学』43号、1996年) 「『垂細垂』の『他者』性」(『日本政治学会年報 1998年 日本外交におけるアジア主義』岩波書店、1999年)
- 米原 謙 1948年生 大阪大学教授
『日本近代思想と中江兆民』(新評論、1986年) 『植木枝盛』(中央公論社、1992年)
- 和田 守 1940年生 大東文化大学教授
『近代日本と徳富蘇峰』(御茶の水書房、1990年) 共編著『近代文明批判』(社会評論社、1990年)

政治思想学会規約

第1条 本会は政治思想学会（Japanese Conference for the Study of Political Thought）と称する。

第2条 本会は、政治思想に関する研究を促進し、研究者相互の交流を図ることを目的とする。

第3条 本会は、前条の目的を達成するため、次の活動を行う。

- 1) 研究者相互の連絡および協力の促進
- 2) 研究会・講演会などの開催
- 3) 国内および国外の関連諸学会との交流および協力
- 4) その他、理事会において適当と認められた活動

第4条 本会の会員は、政治思想を研究する者で、会員2名の推薦を受け、理事会において入会を認められた者とする。

第5条 会員は理事会の定めた会費を納めなければならない。

会費を滞納した者は、理事会において退会したものとみなすことができる。

第6条 本会の運営のため、以下の役員を置く。

- 1) 理事 若干名 内1名を代表理事とする。
- 2) 監事 2名

第7条 理事および監事は総会において選任し、代表理事は理事会において互選する。

第8条 代表理事、理事および監事の任期は2年とし、再任を妨げない。

第9条 代表理事は本会を代表する。

理事は理事会を組織し、会務を執行する。

理事会は理事の中から若干名を互選し、これに日常の会務を委任することができる。

第10条 監事は会計および会務の執行を監査する。

第11条 理事会は毎年少なくとも1回、総会を招集しなければならない。

理事会は必要と認めるときは、臨時総会を招集することができる。

総会の招集に際しては、理事会は遅くとも1ヶ月前までに書面によって会員に通知しなければならない。

総会の議決は出席会員の多数決による。

第12条 本規約は、総会においてその出席会員の3分の2以上の同意がなければ、変更することができない。

付 則 本規約は1994年5月28日より発効する。

2000 - 2001 年度理事および監事（2000 年 5 月 27 日、総会において承認）

理 事

飯島昇蔵（早稲田大学）	飯田泰三（法政大学）	岩岡中正（熊本大学）
小野紀明（京都大学）	加藤 節（成蹊大学）	菊池理夫（松阪大学）
佐々木毅（東京大学・代表理事）	佐藤正志（早稲田大学）	鷲見誠一（慶應義塾大学）
関口正司（九州大学）	添谷育志（東北大学）	千葉 眞（ICU）
塚田富治（一橋大学）	中谷 猛（立命館大学）	平石直昭（東京大学）
藤原 孝（日本大学）	松本礼二（早稲田大学）	宮村治雄（東京都立大学）
吉岡知哉（立教大学）	柳父囿近（東北大学）	米原 謙（大阪大学）
渡辺 浩（東京大学）	和田 守（大東文化大学）	

監 事

亀嶋庸一（成蹊大学）	西田 猛（同志社大学）
------------	-------------

編集後記

『政治思想研究』第2号を前号にもまして充実した内容でここに公開できることは、編集委員一同の喜びである。本号では、公募論文の掲載が本誌のもっとも重要な意義であることを明確にするために、それらを書評や座談会の前に配置した。掲載されたのは6本であるが全部で10本の応募があり、残念ながら選に漏れた4本も含めていずれも若々しい力作であった。着実に応募数が増えていることは嬉しいかぎりである。

他方、告白するならば巻頭論文の人選には大変に苦労した。結果的に編集委員会主任である小野が緊急避難的に執筆することになったが、決して望ましいことではない。先例にならないことを願うと同時に、今後は巻頭論文の執筆者の人選になんらかの配慮が必要ではないかとの感を強くしている。

内外ともに世の中はめまぐるしく動いている。政治思想史の研究者には冬の時代である。しかし、基礎的学問を担う者として細々とでも着実に研究を継続することこそが、今求められるであろう。またそうした研究の成果を発表する数少ない場として、『政治思想研究』の果たすべき任務も大きいと考える。会員諸氏の一層のご協力をお願いする次第である。

本号の編集にあたって多くの方々からお力添えをいただいた。特に、編集委員会の求めに応じて論文をお寄せ下さった会員諸氏、研究会の報告と議論の要旨の執筆をお願いした会員諸氏、編集委員会の委嘱を受けて快く応募論文の審査をお引き受けいただいた会員諸氏、さらに座談会司会者として事務的な作業まで含めてご尽力いただいた平石直昭会員に、改めてお礼を申し上げる。

なお、本号もまた財団法人櫻田會から刊行助成を賜った。記して謝意を表する次第である。

(編集主任 小野紀明)

『政治思想研究』第2号

2002年5月10日発行	編集兼発行者	政治思想学会
	代表者	佐々木毅
政治思想学会事務局	〒102-8160	東京都千代田区富士見2-17-1 法政大学法学部 杉田敦研究室気付
	郵便振替番号	00190-7-571218
	電話番号	03-3264-9322 (法学部事務室)
	メールアドレス	sugita@i.hosei.ac.jp

印刷 (株)東京技術協会	〒108-0073	東京都港区三田4-8-41
	電話番号	03-3444-2716

THE JAPANESE JOURNAL OF POLITICAL THOUGHT
No. 2 May 2002

CONTENTS

ONO Noriaki	Ontic Logos and Justice
OSAWA Mugi	Locke's Concept of Toleration
OMOTE Kazuya	Identity and Otherness in Hegel's Political Thought
SUGAWARA Hikaru	Utilitarianism as "the Philosophy of Kunshi"
NAITO Yoko	Verantwortungsethik und Politische-Gesinnungsethik : Im Hinblick auf Dostojewski "Die Brüder Karamasow"
NAKANO Takamitsu	The Political Turn of Liberal-Communitarian Debate
HIRAISHI Ko	G. Wallas's Idea of Socialism and Aristotle : An Interpretation
MAHARA Junji	Ernst Cassirer und der naturrechtliche Gedanke : Der Wendepunkt der Philosophie der symbolischen Formen
ANZAI Toshimitsu	<Hito(Person) is the most excellent of all things> : Book Review / NAKAMURA Toshiko, <i>HUKUZAWA Yukichi : His Concepts of Civilization and Society</i>
YOSHIOKA Tomoya	L'ordre et la révolution : Deux monographies sur Jean-Jacques Rousseau
Round-table Conference : The Present and Future of Japanese Political Thought Studies in Japan KARUBE Tadashi, SEKIGUCHI Masashi, TSUDUKI Tsutomu, HIRAISHI Naoaki, MATSUDA Koichiro, YONEHARA Ken, WADA Mamoru	

JAPANESE CONFERENCE FOR THE STUDY OF POLITICAL THOUGHT