

政治思想学会会報

JCSPT Newsletter

第 31 号
2010 年 12 月

目 次

[評論]

政治思想としての Modus Vivendi

木部尚志..... 1

[書評]

サンデルとその人気の背景を読む リベラルなアリストテレス主義者

井上 彰..... 6

[論争]

石河幹明が信じられない三つの理由 『福澤諭吉全集』『時事新報論集』の信憑性について

平山 洋..... 12

[会務報告]

2010 年度第 1 回理事会議事録 13

2010 年度第 2 回理事会議事録 15

2011 年度政治思想学会研究会プログラム (予定)..... 16

政治思想としてのModus Vivendi

木部尚志（国際基督教大学）

はじめに

ある事象や概念の複雑な要素から重要なものだけを選び出すという単純化の手法は、社会科学一般と同様、政治思想史や政治理論の研究でも避け難い。しかしながらそうした手法には、視野と可能性を狭めるという代償が付きまとう。筆者のみるところ、そうした事態の典型例となるのが、政治理論における「暫定協定」の概念であるように思われる。

暫定協定とは、ラテン語“modus vivendi”の原義からいえば「生き方」を意味するが、政治理論での用語法では、OEDの定義を使っていえば「論争や不合意の状態にある当事者らが問題解決を待ちながら仕事を継続することを可能にする、かれらのあいだでの当座の取り決め（a working arrangement）」を指す。この意味での暫定協定は、現代政治理論において克服ないし回避の対象として扱われていることが多く、理論化の対象となることが少ない（例外はJ. グレイの場合であろう¹⁾）。別言すれば、厳密な意味での政治思想としての地位が暫定協定に与えられていない。こうした扱いにたいして、暫定協定を政治理論化の対象としてみなす必要がないのか、というのが本稿の第1の問いかけである。

興味深いことに、暫定協定のこうした扱いは、宗教改革とそれに続く時代に関する歴史認識と密接に関連している。この理解によると、この時代の政治秩序は、寛容や信教の自由といった標準的リベラリズムが自明視する諸原理を不十分にしか実現しないだけでなく、そもそも暫定協定の一環として認めたにすぎないとされる。このような歴史認識が暫定協定を過度に単純化しており、それによって政治理論の可能性を狭めていないか、と

というのが本稿の第2の問いかけである。

この小論では、ロールズなどのリベラリズム論における暫定協定の位置づけを確認したのち、宗教改革期の暫定協定の典型とみなされてきた1550年の「アウグスブルクの宗教和議」を取り上げて、標準的リベラリズムとは異なるが、これに先行する基層的な政治道徳を指摘する。この指摘を通じて、歴史の固定的で単純化した見方が理論化の営為にどのような制約を課すのか、また歴史の新たな視点が政治理論にどのような可能性と課題をもたらすかについて考えたい。

・暫定協定と政治理論

暫定協定の古典的表現は、ビスマルクの『思想と回想』に見出すことができる。ビスマルクは、文化闘争を終わらせた1886年のローマ・カトリック教会との和平協定を暫定協定であると位置づけたうえで、「この世におけるすべての和平協定は暫定的なもので、当分のあいだ効力をもつにすぎない。自律的な諸勢力のあいだでの政治関係は、闘争を通じて、もしくはどちらかの側における闘争の継続への嫌悪を通じて、絶えず流動的な状況のなかで形成される」と主張する²⁾。このようにビスマルクは、完全な合議による問題解決でもなく、さりとて完全な対立と衝突でもない、という暫定協定の間時的で流動的な性質を、いわば政治の本質として強調している。

政治理論家の多くは、ビスマルク流の“Realpolitik”を受容しないとしても、暫定協定の不安定な性質に関してはビスマルクに同意するように思われる。その典型例となるのが、J. ロールズであろう。ロールズの「政治的リベラリズム」にとって暫定協定は、「重合的コンセンサス」の陰画である点で、負の引照枠である。秩序原理と

してみれば、重合的コンセンサスが、対象（正義の構想）と根拠づけ（包括的教説）の点で道徳的性質を帯びるのにたいして、暫定協定は、打算的思慮に基づく利害の一致という非道徳的な基礎をもつにすぎない。安定性の観点からみると、規範への忠誠が道徳的なものであるがゆえに、権力関係の変化に左右されない安定性をもつ重合的コンセンサスとは異なり、暫定協定の場合、利害の一致という均衡が状況次第では崩れる可能性があり、規範と社会秩序の双方において安定性が欠如している⁽³⁾。このようにロールズにおいて暫定協定は、政治理論が克服ないし回避の処方箋を提示すべき負の引照枠であるにとどまり、積極的意味で政治理論化の対象となっていない。

ところで、暫定協定が帯びる負の刻印は、宗教改革とその後の時代についての歴史認識と関連している。ロールズの見解では、宗教的統一を解体した宗教改革は、包括的教説の多元性を根本条件とする政治原理としての政治的リベラリズムの起源であるが⁽⁴⁾、破壊的な宗教的不和にたいする唯一のしかも不本意な代替案として、寛容原理を暫定協定として確立したにすぎない⁽⁵⁾。ロールズは、暫定協定を厳密な意味での理論化の対象としていないので、宗教改革期の具体的な事例には言及していない。これにたいしてB. バリーは、ロールズ流の理解を引き継ぎながら、具体的事例として1530年のアウグスブルクの宗教和議に言及している。バリーにいわせるならば、「領土の支配者がその地の宗教を決定する」(Cuius regio, eius religio)の定式化で有名なアウグスブルクの宗教和議は、領邦間の宗教的多元主義を公式化したのが、政治的な妥協のうえに構築された「暫定的な公的平和」(a provisional public peace)にほかならない⁽⁶⁾。

このようにロールズやバリーに代表される政治理論において、暫定協定にたいする負の評価は、宗教改革の時代についての歴史認識と結びついている。この認識にしたがうならば、宗教改革期の政治秩序は暫定協定の典型例であり、そうであるがゆえに標準的リベラリズムが当然視する寛容や信教の自由の原理を不十分な仕方でも、しかも消極

的理由から確立するものでしかない。

・近世初頭のドイツにおける Modus Vivendi

宗教改革の時代に典型的であるとみなされる暫定協定は、いかなる意味で妥協の産物なのであるか？ アウグスブルクの宗教和議を事例にして、この点について考えることにしたい。

まず理解されるべきは、この時代が直面していた政治的・宗教的な窮状であろう。この窮状は、従来の手法が根本的解決に役立たなかった点にみられる。皇帝カール5世は、帝国の宗教的統一を終生の目標としたにもかかわらず、実力行使による解決法であるシュマルカルデン戦争や、信仰問題を教義的折衷案によって政治的に解決する試みである「仮信条協定」のいずれにおいても、宗教的分裂を克服できなかった。宗教的権力もまた、力による解決を図ることはできず、くわえて公会議によって宗教的再統一を実現する途も、トリエント公会議が示すように閉ざされていた。

しかし窮状の核心は、政治と宗教が重層的にも結合し、分離が困難であった点にある。そもそも政治と法の基礎は、神学的性質を帯びていた。当時ドイツは、カトリックの信仰と教会権威を基礎として成立した神聖ローマ帝国であり、皇帝は、教会にたいして奉仕者かつ庇護者としての義務を負っていた。法規範も最終的には神学的に基礎づけられており、神に反する法は聖俗の領域を問わずに無効とみなされえた。プロテスタント陣営も、政治と法の神学的基盤や政治と宗教の緊密な関係という点では、カトリック陣営と変わらなかった。さらにはいけば両陣営は、神学上の真理問題に関して絶対性の主張を保持しており、しかも神学上の真理問題が政治と法の領域に関連していた（その典型例が、婚姻をめぐる神学的見解の違いと管轄の違いであろう）。

アウグスブルクの宗教和議が直面した課題は、政治と宗教の重層的なつながりと宗教的分裂を条件としたうえで、政治的・宗教的窮状を乗り越えて共存の枠組みを確立するという、きわめて困難

なものであった。成立した宗教和議は、教義および典礼についての宗教的協議が短い期間では困難との判断にたちながらも、宗教的分裂が「共同の安全」(gemeine Sicherheit)を損なうことを問題視するとともに、宗教的協議の前提条件として「安定した平和」(ein beständiger Fried)が必要であることを強調する(第9条)。よって教義に関わる協議と調停は延期され(第10条)、代わりに平和問題が議論の中心となり(第11条)、ラント平和令がカトリック陣営とプロテスタント陣営(正確にいえばアウグスブルク信仰告白を共有するルター派)の双方に適用される(第15条および第16条)。周知のように、他の領邦の臣民に強制的改宗を迫ることは禁止されるが(第23条)、宗派を変える臣民には移住権が認められるにすぎない(第24条)⁽⁷⁾。

宗教和議は、バリーの指摘を待つまでもなく、妥協の産物である。暫定協定としての性格は、まず教義上の真理問題よりも政治状況を優先させる判断にみられる⁽⁸⁾。この点は、自由化問題に典型にみられる。「自由化」(Freistellung)とは、メランヒトンなどの神学者を中心とするプロテスタント陣営が掲げた、世俗の領主のみならず民衆にも信仰の自由を保障する要求である。プロテスタント側にとって「自由化」は、福音の自由な展開のための外的な自由への神学的要求に根拠があった。しかしこの要求は、プロテスタント側が支持者を大幅に増やす勢いにあることを問題視したカトリック側の反対で実現しなかった。プロテスタント側は、要求への固執によって宗教和議自体が破綻しかねないことを認識するがゆえに、自由化を放棄せざるをえなかった。

さらに暫定協定としての特質は、概念や条項の多義性を密かに認める規定にみられる。このことを示すのが宗教裁判の停止に関する条項である。第20条で規定された宗教裁判の「停止」(Suspension)は、多義な解釈を意図的に許すものであった。プロテスタント陣営は、異端法をはじめとするカトリック側が主張する法を無効にする規定としてこの条項を解釈し、これにたいしてカトリック側は法の執行の一時的な停止とし

て解釈した。「最終的な宗教的和解まで」(biß zu endlicher Vergleichung der Religion)とされた停止措置の終了期限は、一方で停止措置の暫定的な性質を示唆しながらも、他方では宗教的和解の実現不可能性ゆえに停止措置を恒久的なものとして解釈する余地を残している。

このようにアウグスブルクの宗教和議は、神学的真理問題よりも平和的共存を優先する判断や概念や条項の多義性の活用を通じてようやく成立した、まさしく妥協の産物であった。宗教和議が不本意ながらの取り決めである以上、そこでの中心的諸原理や概念は、必ずしも宗教的教説に根ざしておらず、ロールズの重畳的コンセンサスから遠く隔たっている。けれども、標準的リベラリズムが自明視する諸権利の保障への要求はいうにおよばず、宗教的教説による原理の基礎づけの要求や、多義性の払拭への要請が、妥協を不可能にし、共存の枠組みの試みを水泡に帰して、ふたたび深刻で暴力的な対立へと回帰することにつながりえた点は、銘記されなければならない。

・基層的リベラリズムとしての暫定協定

アウグスブルクの宗教和議の事例は、標準的リベラリズムとは異なる政治的な思考と実践を体現している。標準的リベラリズムが個人の権利保障に大きな関心を寄せるのにたいして、この思考と実践は価値の対立を認めながら、交渉と妥協を通じて共存の枠組みを構築することに主眼を置く。標準的リベラリズムからみて欠陥だらけで不安定にみえる共存の秩序は、たんなる哲学的思弁による一般原理の適用の産物ではなく、交渉と妥協を通じて発揮される政治的賢慮の作品である。

このようにみると暫定協定の思考と実践は、J. シュクラーが「平和と妥協の実践」(practices of peace and compromise)として捉えたりベラルな政治の性質に近いといえる⁽⁹⁾。平和と妥協の実践としての暫定協定は、共存の枠組みを作り上げることによって、標準的リベラリズムの土台を提供する。この意味において暫定協定は、標準的リベラリズムの制度化に先立つ前提条件であり、

それゆえ「基層的リベラリズム」と呼ぶことができる。しかしながら基層的リベラリズムは、標準的リベラリズムが確立した際には、まさにロールズがその典型であるように、不完全で克服されるべき運命にある発展段階のひとつとしてみなされる傾向にあるか、あるいは隅の親石であることが端的に忘れ去られることになる。

だが、リベラリズムの安定的な制度を支える諸条件が変容するか、あるいは再検討に付される際には、基層的リベラリズムが緊急性をもってふたたび姿を現わすことになる。そうした事態の多くは、価値や利害の深刻な対立に起因する。こうした状況において、標準的リベラリズムの強引な適用は平和的共存にとって阻害要因となる。むしろ、価値の対立を認めつつ、偶然的要因に規定されながらも共存の枠組みを作り上げてゆく基層的リベラリズムが必要とされる。このようにして基層的リベラリズムは、標準的リベラリズムが平和的共存の阻害要因に転化することを防ぐ。

基層的リベラリズムと標準的リベラリズムのダイナミックな関係についてさらに付言するならば、共存の枠組みの確立に主眼を置く基層的リベラリズムの次元にとどまることを、標準的リベラリズムは許容しえない。善き生のためには生の確保が必要だとしても、人間が善き生への問いをもつがぎりにおいて、政治を生の確保にのみ限定することができない。別言すれば、安寧秩序の確保を口実として個人の諸権利をいつまでも抑制することは、永続的な支持をもちえない。それゆえ基層的リベラリズムと標準的リベラリズムのあいだには、互いの制約条件となりうるというダイナミックな関係がみられる（この点で、リベラリズムをすべて暫定協定に基礎づけようとするJ. グレイの試みには問題がある）。

むすびにかえて

小論では、アウグスブルクの宗教和議を例にとりながら、暫定協定が基層的リベラリズムと呼びうる政治思想を蔵していることを指摘した。この指摘は、第1に政治理論の対象として暫定協定

に取り組む必要があり、第2に暫定協定に関するロールズらの政治理論が過度に単純化された歴史認識に依拠していることを示している。

なるほど確かに、暫定協定が偶然的で不安な状況や個別具体的な条件に左右される以上、暫定協定の政治思想を明確な道德原理の形に理論化して一般化することには困難がつきまとう。この困難を回避するひとつの方法が、自明視される規範原理の観点から理解され評価されるべき対象として政治を捉える見方から離れて、様々な観点と可能性に開かれた「暫定的な政治」(E. エリス)という発想を採用することである⁽¹⁰⁾。そうした発想は、固定化した歴史認識がもたらす視野狭窄から政治理論を救い出すとともに、新たな可能性と課題を提供するであろう。小論で扱った事例は、まさに方向性を支持するものであるように思われる。

- (1) Cf. J. Gray, *Two Faces of Liberalism* (New York: New Press, 2000)
- (2) Otto von Bismarck, *Gedanken und Erinnerungen* (Stuttgart und Berlin: Cotta, 1919) S. 441-42.
- (3) J. Rawls, *Political Liberalism*, 2nd ed. (Ithaca, NY: Columbia University Press, 1996) pp. 147-148.
- (4) Ibid., p. xxvi.
- (5) Ibid., p. 159.
- (6) B. Barry, *Equality and Culture* (Cambridge: Polity Press, 2001) p. 126. ちなみに、アウグスブルクの宗教和議のドイツ語で書かれた決議文には、“Cuius regio, eius religio”の定式化はない。この定式化は、16世紀末に法学者Joachim Stephaniが創案したものである。Cf. M. Heckel, *Staat und Kirche nach den Lehren der evangelischen Juristen Deutschlands in der ersten Hälfte des 17. Jahrhunderts* (München: Claudius Verlag, 1968) S. 80.
- (7) アウグスブルクの宗教和議の決議文は、以下のサイトで参照できる。<http://www.lwl.org/westfaelische-geschichte/portal/Internet/finde/langDatensatz.php?urlID=739&url_tabelle=tab_quelle>. テキストはA. Buschmann, *Kaiser und Reich*, 2. Aufl. (Baden-Baden: Nomos, 1994) に依拠している。
- (8) Cf. M. Heckel, *Deutschland im konfessionellen Zeitalter*, 2. Aufl. (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2001) “Autonomia und Pacis Compositio,” *Gesammelte Schriften*, hrsg.von K. Schlaich, Bd. 1, S. 1-81; *Staat und Kirche*; H. Bornkamm, “Der Augsburger Religionsfriede,” *Das Jahrhundert der*

Reformation (Frankfurt am Main: Insel, 1983) S.
315-330.

(9) J. Shklar, Ordinary Vices (Cambridge, MA:
Harvard University Press, 1984) p. 245.

(10) Cf. E. Ellis, Provisional Politics (New Haven, CT:
Yale University Press, 2008)

サンデルとその人気の背景を読む リベラルなアリストテレス主義者

井上 彰（群馬大学）

1. サンデルの政治哲学を批判的に検討することの重要性

マイケル・サンデルのハーバード大学での講義が「ハーバード白熱教室」としてNHKで放送されて以来、サンデルの議論に対する注目が高まっている。実際、その講義をベースにしたJustice(邦訳『これからの「正義」の話をしよう』以下『正義』)は、累計60万部を超えるベストセラーを記録している(2010年11月現在)。「正義」は、標準的な規範倫理学の3類型(帰結主義(功利主義)、義務論(カント主義)、徳倫理(アリストテレス主義))をふまえて正義に関する原理的考察を進めるもので、内容的にはそれほどの新奇さはない⁽¹⁾。しかしながら、選び抜かれた数々の興味深い事例を用いながら、難解な正義論を解きほぐしてゆくサンデルの手法には、政治哲学の教育者としての卓越したセンスを感じる。

事実、救命ボートの事例(the lifeboat case)のように、われわれの道徳的直観が揺さぶられるような際どい事例から、トロツコ問題(the trolley's case)に代表される、道徳的ディレンマを際立たせる仮想事例に至るまで、正しい行為とは何かについて根本的に考えさせる工夫が『正義』の随所にみられる。もし原理的な意味で正しさについて問う必要がないならば、こうした事例について思い悩む必要もないだろう。しかし、「道徳的・政治的確信を分節化し、正当化する」実践は、その場しのぎでない普遍的に正しいとされる判断を求めるものである(J 29邦訳42頁)。まさにそうした実践こそ、政治哲学が求めるものにほかならない。

そのサンデルの議論が日本でも受け入れられたのは、正義をめぐる原理的考察が今日ほど求められている時代はないからだ。市場主義の行き過ぎ

によって掘り崩されつつある教育や医療、社会保障を前にして、メディアで散見されるような表層的な議論は行き詰まりをみせつつある。サンデルの『正義』は、何が正しい処方箋かについて根本的な省察を加える諸々の正義の考え方を、自身の主張を織り交ぜつつ披瀝したものである。そういう意味でサンデルの議論は、時代の要請に応えるものだと言える。サンデルの議論が人気を博した理由は、単に彼の対話型講義にみられる卓抜な教授法に尽きるものではないと思われる⁽²⁾。

一方で日本でのサンデル人気は、彼自身の哲学的主張の問題点を覆い隠すものであってはならない。われわれが実践すべきなのはまさに自らの「道徳的・政治的確信を分節化し、正当化する」ことであって、サンデルの御宣託を「正しく」解釈し布教することではない。それゆえ日本の政治哲学者に求められるのは、サンデル人気に左右されることなく、サンデルの政治哲学を批判的に検討し、自らの議論がその問題点を克服しうることを堂々と示すことである。本稿ではその前哨戦として、サンデルの主張がそもそもどういうものであって、そして、いかなる問題点を抱えるのかについて明らかにしたい。

2. サンデルはリベラリズムの何を批判したのか？

サンデルが注目されるようになったのは、1980年代初頭である。当時の主流は言うまでもなく、ジョン・ロールズの政治哲学に代表されるリベラリズムの考え方であり、サンデルはその批判者として一躍名を馳せた。主著『リベラリズムと正義の限界』(1982年)は、ロールズの『正義論』(1971年)に緻密な批判を加えた著作として注目された。その後、周知のように、サンデルのロールズ批判

ないリベラリズム批判をめぐって、様々な論戦が繰り広げられることとなる⁽³⁾。

本稿は、その論争の経緯についてレビューすることを目的とするものではない。本稿で注目したいのは、サンデルがロールズに代表されるリベラリズムの何を批判したのか、についてである。サンデルは『リベラリズムと正義の限界(第2版)』(1998年)の「第2版への序：コミュニタリアニズムの限界」で、リベラリズムの何を批判し何を批判していないのかについて簡潔かつ明瞭に語っている。

そもそもリベラリズムとは何か。リベラリズムとは、各人の多様かつ自律的な生き方を尊重すべく、基本的自由や権利を公正に保障する正義の枠組みを重視する考え方である。サンデルの主張は、そのリベラリズムが依拠する(とされる)中立性テーゼ 正(義)の善に対する中立性 を批判し、善の構想に準拠することなくして有意義な正義は導けないとするものである。しかしそれは必ずしも、ロールズが支持する優先性テーゼ 正(義)の善に対する優先性 を全否定するものではない。

サンデルによれば、優先性テーゼは2つの要求から成る。1つは、(たとえば厚生(の総和)をもってしても覆せないような)個人の権利の圧倒的重要性、もう1つは、その権利を特定し、公正に分配することを謳う正義原理の善き生に対する中立性、すなわち中立性テーゼである。サンデルが挑戦するのは、後者であって前者ではない(L x邦訳vi頁)。つまりサンデルは、個人の権利(とそれによって保障される自由)の圧倒的重要性を認めるのだ。

3. アリストテレス主義者としてのサンデル

とはいえサンデルの立場は、いかなる善の構想にも基づかない正義の構想はあり得ないとするものである。したがってサンデルの議論では、善の構想と正義の構想をいかに結びつけるかが問われてくる。興味深いのはサンデルが先の序文で、「正義の原理は特定のコミュニティの伝統において広

く支持ないし共有されている価値から、その道徳的効力を導き出す」と考える立場、いわゆるコミュニタリアンの立場を不十分なものとして位置づけている点である(L x-xi邦訳vii頁)。「正義を単なる慣習の産物とすることは、その批判的性格を奪うことになる」からだ(L xi邦訳vii頁)。

では、サンデルが支持する正と善のつなぎ方とは何か。それは、「正義原理の正当化のために、その原理が目指す目的の道徳的価値や内在的な善に依拠する」という目的論的倫理によるものだ(L x邦訳vii頁)。この観点からすると、正義が依拠する価値や善がコミュニティに内在しているかどうかは副次的 少なくとも未決(open) である。むしろ端的に、その価値や善の完成を正義の実現とみなす点で、サンデルの立場は完成主義(perfectionism)(卓越主義とも呼ばれる)に相当すると言えよう。すなわち、サンデルはコミュニタリアンというよりはアリストテレス主義者なのだ。

サンデルがアリストテレス主義者であることは、『正義』でも確認できる。とくにアリストテレスに対する高い評価は、そのことを十全に物語っている。たとえばアリストテレスの奴隷制擁護論に関してサンデルは、目的論的思考がいかに優れているかを示す例として言及している。なぜならアリストテレスの目的論的思考は、奴隷に適した者が実際に奴隷として扱われた者(たとえば戦争で捕虜になった者)ではないことを逆説的に示すからだ。

目的論が奴隷制を不正とするのは、われわれの本性と相容れないからだ。……奴隷制の不正は、目的と適正の倫理の枠内で完璧に説明できる。アリストテレスもある程度までは(完全にではないが)、そう考えている。(J 203邦訳263頁)

このアリストテレスに対する過剰とも言うべき高評価は、善き生と密接に関わる道徳的・宗教的問題を回避して正義は語り尽くせないとする立場に結実する。もっともサンデルは、アラスデア・マッキンタイアによる道徳的行為の物語的な考え

方を好意的に援用し、善についての熟考のうちに自らの人生の歩みを反省する倫理的実践を重視する立場を鮮明にしている（J 221-223, 241-243 邦訳 286-289, 312-314 頁）。この反省性によって正義の批判的性格は担保され、「神々の闘争」に陥らないかたちでの道徳的・宗教的問題への公共的関与が可能となる、というわけだ。

4. 平等主義的リベラルとしてのサンデル

これまでの議論だけでも、サンデルをコミュニティの伝統的価値を奉じる保守的なコミュニタリアンとするのが間違いであることがわかる。以下ではさらに踏み込んで、サンデルがアメリカ的な意味でのリベラルであること、すなわち、平等主義的リベラルであることを確認したい。

サンデルがリベラルであることは、先にみたように個人の権利の圧倒的重要性を認めていることから窺えるし、『正義』でのバラク・オバマに対する高い評価からもみてとれる（J Ch.10 邦訳第10章）⁽⁴⁾。だが、サンデルが「平等主義的」リベラルであるとする見解は、なかなか受け入れがたいものかもしれない。というのもサンデルは『リベラリズムと正義の限界』で、平等主義的な正義原理の代名詞である格差原理（difference principle）を擁するロールズ正義論を厳しく批判したからである。周知のように格差原理は、最も不遇な者に最大限の利益が与えられるように分配すべきだとするもので、格差を許容する条件の1つを構成する平等主義的原理である⁽⁵⁾。サンデルの議論が、「保守的」であるとする解釈が一時期（とくに日本で）隆盛を極めたのは、この格差原理を擁する議論を徹底的に批判した点にも原因がありそうだ⁽⁶⁾。

しかし『リベラリズムと正義の限界』第2章「所有・功績（desert）・分配的正義」を紐解くと、サンデルはロールズの格差原理そのものを批判したのではなく、その正当化の仕方を批判したということがわかる。とくにサンデルは当該章で、どうすればロバート・ノージックによる執拗な批判から格差原理を擁護できるのかについて詳細な検

討を加えている。つまりサンデルは、格差原理を正義原理とすることを退けたのではなく、格差原理を正当化するためにはロールズの論証では不十分であることを示そうとしたのである。

周知のようにロールズは格差原理を、天賦の才にみられる生来の資産（natural assets）はそもそも誰のものでもないとする共有資産（common assets）論で正当化しようとした⁽⁷⁾。しかしノージックは共有資産論に対し、生来の資産を共有資産として扱うことは、各人の生の目的を尊重する（各人を手段として扱わないとする）リベラリズムの原則に反するとした。それに対し共通資産論に共感的なサンデルは、生来の資産はあくまでも資産に過ぎず、人格の構成要素とは切り離して捉えられるとして、格差原理を充分正当化可能なものだと考える（L 78 邦訳 88-89 頁）。

一方でサンデルは、ロールズが経験的な実体との結びつきが不明瞭なカント的人格、すなわち「負荷なき自己（the unencumbered self）」に拘るあまり、リベラリズムが重視する尊厳や自律の中身に疑問が付されるような仕方で、格差原理の正当化を図っていると批判する（L 95 邦訳 109 頁）。そもそも、リベラルな社会は多種多様な人々によって構成されており、尊厳や自律はそうした多元主義的背景のなかで意義づけられるものである。だからこそサンデルは、間主観的なものとして自己を位置づける見方——間主観的な自己の構想（the intersubjective conception of self）——を提唱する（L 79 邦訳 90 頁）。サンデルによれば、この見方は共有資産論と矛盾しないだけでなく、多様な善から成る社会のダイナミズムのなかに位置づけられた自己に目を向けることから、ノージックの批判を退ける唯一の方法を提供するものである（L 80 邦訳 91 頁）。

サンデルのこうした平等主義的リベラルとしての姿勢は、『正義』でも充分窺える。サンデルは格差が広がっているアメリカ社会の現状をふまえて、「貧富の差があまりに大きいと、民主的な市民生活が必要とする連帯が損なわれる」ことを理由に分配的正義の考慮が求められると主張する（J 266 邦訳 342 頁）。なぜなら不平等は富裕層と貧困

層を分断する傾向をつくり、多種多様な職種の市民が会える公共の機会を奪ってしまうからである（J266邦訳342頁）。この、様々な善が織りなす公共空間が失われるという意味で平等主義的正義のあり方を支持するサンデルの姿勢は、彼がリベラルであるというだけでなく、平等主義者であることを如実に示すものであると言える。

5. サンデル批判1 不完全なアリストテレス主義

これまでの議論から、サンデルがアリストテレス主義者であるだけでなく、平等主義的リベラルでもあることが明らかになったと思われる。しかし私はそのことが同時に、サンデルの政治哲学にみられる問題点をも示していると考えられる。以下ではその点を、「アリストテレス主義として不完全な点」と「平等主義的リベラリズムとして不十分である点」に分けて議論したい。

まず、サンデルがアリストテレス主義者として不完全である理由について。先述のとおりサンデルの立場は、正義はその価値や内在的な善と切り離せないがゆえに道徳的効力を有する、という目的論的倫理によって特徴づけられる。しかし、正義の価値を決定づける当の目的（善の中身）について、サンデルが明示的に語ることはない。すなわち、いかなる善が正義を構成し、その内在的価値を特徴づけているのかについて、サンデルの議論では必ずしも明確ではないのだ。これでは、善についての熟考を通じて自らを省みる実践がいかなる意味で反省性を伴うのか、したがって、正義の批判的性格がいかなる内実を伴うかたちで担保されるのか、が不分明だ。

その点については、同じアリストテレス主義を標榜しながらも、正義を規定する善のリストを明示するマーサ・ヌスバウムの議論と比べるとよりはっきりとする。ヌスバウムは、すべての市民が人間らしく生きるために必要なミニマムとして、人間にとって欠かせない潜在能力（central human capabilities）のリストをあげる。（基本的な）生活、身体健康、身体の一貫性

（bodily integrity）、感覚・想像力・思考、感情、実践理性、連携（affiliation）、他の種との関係、遊び、自分の身のまわりのコントロール、以上がその全項目である⁽⁸⁾。ヌスバウムは、人間にとって欠かせない潜在能力がリストにあげられているものととどまらない可能性や、断続的に修正される必要性を認めつつも、それが文化横断的に審議を尽くしたうえでのものであることを強調する。また、リストを抽象的・一般的に規定することによって生の多元性を擁護できることも示唆する。以上からヌスバウムは、それら諸々の潜在能力に欠く人生が尊厳に値しないものであることについては、すべての人間が同意しうると結論づける⁽⁹⁾。

このようにヌスバウムは、人間にとって欠かせない潜在能力のリスト化を通じて、正義の価値的基礎を示そうとする。ここで注目したいのは、ヌスバウムがまさにアリストテレス主義者として善の全項目を明示し、多元主義を擁する正義のあり方を正当化しようとしている点である。この点をふまえると、善の中身について無規定なサンデルのアリストテレス主義が、いかに不完全なものがわかる⁽¹⁰⁾。

6. サンデル批判2 不十分な平等主義的リベラル

次に、なぜサンデルは平等主義的リベラルとして不十分なのか、について。先述したように、サンデルはロールズの格差原理を否定せず、共有資産論を自己の間主観的構想で肉付けすることで問題なく正当化できるとした。もしその試みを額面通り受け止めるならば、サンデルが支持する平等主義的正義原理は格差原理に相当することになる。しかし、格差原理の中身については、平等に関する様々な問題を無視してしまいかねない点を批判するものから⁽¹¹⁾、自然的偶然性の影響を限定的にしか緩和しないという批判に至るまで⁽¹²⁾、様々な批判が投げかけられてきた。仮にサンデルの正当化の仕方がノージックの批判を退けるに十分なものであったとしても、格差原理それ自体の

普遍的受容可能性ないし普遍的適用可能性が改めて問われてくる。

こうした疑問に対し、サンデルはそもそも格差原理「のようなもの」を擁護しているのであって、普遍的な正義原理として格差原理を支持しているわけではない、という反論が提起されるかもしれない。とくに『デモクラシーの不满』(1996年)⁽¹³⁾

アメリカにおける共和主義のルーツや制度的継承関係を辿ろうとする著作⁽¹⁴⁾などをふまえると、サンデルが正義の文脈依存性を強調するかたちで、アメリカ社会における正義を追求する立場を表明してもおかしくない。つまりサンデルは、そうした正義の個別文脈性を謳うパティキュラリズム(particularism)に拠りつつ、アメリカ社会における平等主義的リベラルの一構想として、格差原理「のようなもの」をリバタリアニズムや市場主義に対峙させるという手法をとっている、と⁽¹⁴⁾。

しかし、このようなパティキュラリズムに訴えて格差原理「のようなもの」を擁護しているとする見方は、サンデルが『正義』で展開している原理的考察と矛盾する。先にも述べたように、『正義』は実際にあった際どい事例や、ときに仮想事例を用いつつ、諸々の正義原理を検討する手法を採用している。とくにトロッコ問題のような仮想事例は、対立する道德原理から生じる道德的ディレンマをあぶり出すためのものである。それはサンデルが公言する通り、偶然性を取り除いて「当の道德原理を分離して抽出し、その力を検証するため」のものである(「J24邦訳35頁」)。

このことから窺えるのは、サンデルが明らかに正義原理を普遍的なものとして提出しようとしている。少なくとも、その重要性を強調しているということにほかならない。もしサンデルがパティキュラリストであるとしたら、そもそも際どい実例や仮想事例を用いて、実生活で出くわすような偶然的要素や不測の事態と切り離すアプローチをとらないだろう。

結局サンデルは、普遍的な正義原理としての格差原理(あるいはそれに類するもの)を、様々な批判に耐えうるものとして改めて正当化するか、

本格的に改訂するかしなければならない。しかしながらサンデルの『正義』には、市場主義批判や平等主義擁護をめぐる個別事例に即した断片的記述しかなく、率直に言ってそのような実践の片鱗さえ窺い知ることができない⁽¹⁵⁾。サンデルの議論が、平等主義的リベラルとして不充分である所以はそこにある。

7. 日本における政治哲学の課題 結語 にかえて

本稿では、サンデルの議論がリベラルなアリストテレス主義を志向するものであることを確認し、その不完全さや不充分さについて明らかにした。その点をふまえると、サンデル独自の政治哲学的主張から新たに得るものがあるのかについて、正直なところ疑念を覚えるほどである。もちろん、サンデルの『正義』が政治哲学への関心を喚起したのは事実であるし、日本の社会状況、知的状況をふまえると時宜に適ったものであることは間違いない。むしろその点は、積極的に評価されてしかるべきである。

ところが日本の政治思想業界で見受けられるのは、あえて極端に言えば、サンデル人気に乗じて自説を喧伝するか、それに対する達観的反應のいづれかである。前者に対してはこう言いたい「自らの名を冠して、自らの道德的・政治的確信を分節化し、正当化せよ」と。後者に対してはこう言いたい「日本の社会状況、知的状況に鑑みれば、達観していられる状況にはない」と。「誰が何言った式」の研究に終始し、規範的言説を責任をもって提示することを怠ってきたツケが、サンデルという「外資」に日本の政治哲学「市場」を奪われた最たる原因であると考えるのは私だけだろうか。

サンデルの著作からの参照・引用は、以下のように略記した。

L: M. J. Sandel, Liberalism and the Limits of Justice (2nd ed.) Cambridge: Cambridge University Press, 1998. (菊池理夫訳『リベラリズム

ムと正義の限界(原著第2版)』勁草書房、2009年。))

J: M. J. Sandel, Justice: What's the Right Thing to Do? New York: Farrar, Straus and Giroux, 2009. (鬼澤忍訳『これからの「正義」の話をしよう いまを生き延びるための哲学』早川書房、2010年。)

- (1) このことは、定評ある規範倫理学の教科書を紐解けば一目瞭然である。たとえば、J. Driver, Ethics: The Fundamentals, Oxford: Blackwell, 2007; 赤林朗編『入門・医療倫理II』勁草書房、2007年。
- (2) 私は同様のことを、「サンデル教授人気の背景」『毎日新聞』2010年9月9日(夕刊)で指摘した。
- (3) 主要文献については、サンデル自身が自著であげている参考文献リストで確認できる(L 221-226邦訳263-268頁)。
- (4) サンデルは、私が同席した毎日新聞のインタビュー(2010年8月26日)でも、道徳的・精神的信念を自身のリベラルな立場と結びつけることを厭わなかったオバマに対し、強い共感を示していた。ちなみにそのインタビューの縮約版は、「急接近：正義の講義はなぜこれほど白熱するのか?」『毎日新聞』2010年9月6日(朝刊)。
- (5) J. Rawls, A Theory of Justice, Cambridge, MA: Belknap Press of Harvard University Press, 1971, p. 302.
- (6) この点については、菊池理夫『現代のコミュニタリアニズムと「第三の道」』風行社、2004年、234頁。
- (7) もっとも共有資産論は、格差原理の正当化を試みるロールズの議論のなかで、その一部を構成するものにすぎない。周知のように『正義論』でロールズは、マクシミン原理や功績(desert)に基づく分配構想を退ける議論にも依拠しながら、格差原理の正当化を図ろうとしている(Rawls, A Theory of Justice, pp. 103-104, 152-158, 310-315)。
- (8) M. C. Nussbaum, Frontiers of Justice: Disability, Nationality, Species Membership, Cambridge, MA: Harvard University Press, 2007, pp. 76-78.
- (9) Ibid, pp. 78-81.
- (10) ちなみに私はヌスバウムのリスト内容はおろか、彼女の潜在能力アプローチに賛同する立場にはない(井上彰「厚生と平等 「何の平等か」をめぐる」『思想』第1012号、118-119、121-124頁)。
- (11) A. セン(志田基与師監訳)『集合的選択と社会的厚生』勁草書房、2000年、166頁。
- (12) J. E. Roemer, Theories of Distributive Justice, Cambridge, MA: Harvard University Press, 1996, pp. 181-183. (木谷忍・川本隆史訳『分配的正義の理論

経済学と倫理学の対話』木鐸社、2001年、210-211頁。)

- (13) M. J. Sandel, Democracy's Discontent: America in Search of a Public Philosophy, Cambridge, MA: Belknap Press of Harvard University Press, 1996.
- (14) パティキュラリストとして正義の個別文脈性(と多元性)を強調する論者としては、マイケル・ウォルツァーが有名である。M. Walzer, Spheres of Justice: A Defence of Pluralism and Equality, New York: Basic Books, 1983. (山口晃訳『正義の領分 多元性と平等の擁護』而立書房、1999年。)
- (15) もちろんサンデルは『正義』でも、ロールズの議論について検討する章で格差原理について扱っている。しかしそこでの議論は、格差原理の内容とそれに対する既知の批判をわかりやすく解説する以上のものではない(J Ch. 6邦訳第6章)。

本稿は、文部科学省科学研究費補助金(研究活動スタート支援)および成城大学特別研究助成による研究成果の一部である。

[論争]

石河幹明が信じられない三つの理由 『福澤諭吉全集』『時事新報論集』の信憑性について

平 山 洋 (静岡県立大学)

前号に掲載された平石直昭氏の評論には、私の考えへの誤解がある。すなわち、昭和版『続福澤全集』(1933-34年刊)の、石河による「時事論集例言」末尾、「先生の校閲を経て社説に掲げたものでも他人の草稿に係る分はこれを省いた」における「他人」を、私は、「福澤以外のアイディア」ととる平石氏とは異なり、「石河以外」と理解するのが正しいと考えていることである。その根拠は、福澤署名入単行本『修業立志編』(1898年刊)中の社説「活発なる楽を楽しむ可し」(北川礼弼筆)を、石河が、福澤のアイディアによる社説と知っていながら、自らの起筆ではないために全集非採録とした事実による(拙著『福沢諭吉の真実』122頁)。

さらに、社説採録に際しての石河の不誠実の証拠は、第一に、彼が評論集『修業立志編』を全集に収録していないことである。同書を全集に入れない理由として石河は、大正版全集(1925-26年刊)の「端書」に、同書所収の社説類は同全集の「時事論集」に分載されているため、と書いているが、実際には全42編の中「活発なる楽を楽しむ可し」を含む9編を収録していない(現行版全集にも非収録)。第二の証拠は、福澤直筆の「忠孝論」と「心養」を全集に収録していないことである(拙論「なぜ『修業立志編』は『福澤全集』に収録されていないのか？」参照)。さらに第三の証拠は、石河が福澤の直筆原稿残存社説92編のうち50編を大正・昭和版全集に採録していないことである。その中には、日本による朝鮮併合に反対した「土地は併呑す可らず国事は改革す可し」(1894年7月5日掲載)が含まれている。

かくして、石河が誠実であったとしても、文体による判別はできなかったことから現行版「時事新報論集」の信憑性は低まり、石河が不誠実で、『福澤諭吉伝』の論旨に合わせるために故意に福澤直

筆の社説を落としていたとするならば、もはや「時事新報論集」を信頼することなど全くできない、というのが結論となる。(2010年12月9日入稿)

2010年度第1回理事会議事録

2010年5月23日(日)12時45分～13時30分

於・東京大学法学部

文責・事務局 飯田文雄

出席者：

理事 川崎修(立教大学) 飯田文雄(神戸大学)
石川晃司(日本大学) 梅森直之(早稲田大学)
大久保健晴(明治大学) 岡野八代(立命館大学)
小田川大典(岡山大学) 押村高(青山学院大学)
苅部直(東京大学) 川出良枝(東京大学)
北川忠明(山形大学) 権左武志(北海道大学)
齋藤純一(早稲田大学)
佐藤正志(早稲田大学) 関口正司(九州大学)
辻康夫(北海道大学) 寺島俊穂(関西大学)
松田宏一郎(立教大学) 山田央子(青山学院大学)
吉岡知哉(立教大学)

監事 堤林剣(慶應義塾大学)

議題：

1. 新代表理事挨拶

川崎代表理事より新任の挨拶がなされた。

2. 事務局の紹介

新年度の事務局が下記の通り示された。

〒657-8501

神戸市灘区六甲台町2-1

神戸大学法学部 飯田文雄研究室

Fax 078-803-6735

3. 新任の理事・監事の紹介

新任理事・監事の紹介がなされた。

新任理事

大久保健晴(明治大学) 小田川大典(岡山大学)

向山恭一(新潟大学)

監事

堤林剣(慶應義塾大学) 安武真隆(関西大学)

4. 各委員会委員の決定と委員会報告

以下のように各委員会委員が決定された。なお、川崎代表理事より、国際交流委員会については委員を追加する可能性もあることが報告され、了承された。

2010年度委員会名簿 *は主任

委員会名	委員名
研究会企画委員会	* 権左武志、北川忠明、辻康夫、梅森直之、大塚健洋
学会誌編集委員会	* 寺島俊穂、石川晃司、川出良枝、山田央子、佐藤正志、清水靖久
国際交流委員会	松田宏一郎、大久保健晴、亀嶋庸一、杉田敦、飯田文雄
ニューズレター	* 押村高
ホームページ	* 萩原能久、小田川大典
桜田会	* 藤原孝、亀嶋庸一

・学会誌編集委員会

寺島理事より、2011年度学会誌の仮題を「福祉社会と政治思想」とする予定であることが報告された。

・国際交流委員会

大久保理事より、本年度の日韓学術会議は、7月2日(金)-3日(土)に韓国淑明女子大学において、「善き生と公共性」の統一テーマで行われることが報告された。

・ニューズレター委員会

押村理事より、2010年12月刊行予定の第31号より編集を担当することが報告された。

・ホームページ委員会

小田川理事より、公募論文応募要領を改訂の上、

ホームページからダウンロード可能にすることが報告された。

5．2011年度研究会（姫路獨協大学）の企画について

権左理事より、2011年度研究大会のテーマを「変革期の政治思想」とし、「近代革命と民主主義の政治思想」「ニューディール自由主義と尊厳の政治思想」等のパネルを企画中であるとの報告がなされた。また、2009年度第2回理事会での議論を承けて、パネル単位による発表の公募についても検討されたが、協議の結果、個人による自由論題とのかねあいや、開催の時間帯および形態等の諸問題についてより綿密な検討が必要であり、こうした諸課題についてさらに継続して検討を加えるために、2011年度研究大会からの実施は見送ることが確認された。

6．入会希望者の承認

以下の2名の入会が承認された。

小山仁美、大園誠

7．その他

川崎代表理事より、次回理事会では2012年度の研究会テーマについて協議をする予定であることが報告された。

（文責：事務局 飯田文雄）

2010年度第2回理事会議事録

2010年10月10日(日) 12時00分～13時30分
於・中京大学名古屋キャンパス 15号館2階 中
会議室

出席者：

理事 川崎修(立教大学) 飯田文雄(神戸大学)
石川晃司(日本大学) 大久保健晴(明治
大学) 小田川大典(岡山大学) 押村高(青
山学院大学) 亀嶋庸一(成蹊大学) 苅部
直(東京大学) 川出良枝(東京大学) 菊
池理夫(南山大学) 北川忠明(山形大学)
権左武志(北海道大学) 佐藤正志(早稲
田大学) 清水靖久(九州大学) 杉田敦(法
政大学) 辻康夫(北海道大学) 寺島俊穂(関
西大学) 萩原能久(慶應義塾大学) 山田
央子(青山学院大学)

監事 堤林剣(慶應義塾大学) 安武真隆(関西
大学)

議題：

1. 2010年度学会研究会の収支報告

苅部理事より収支報告がなされ、了承された。

2. 2011年度の学会研究会(於姫路獨協大学)の 企画について

権左理事より、2011年度姫路獨協大学で開催予
定の研究会の企画案が示され、了承された。また
自由論題の応募者について、査読の結果4名の発
表を認めるとの案が了承された。

3. 2012年度の学会研究会開催校およびテーマに ついて

川崎代表理事より、2012年度の学会研究会の開
催校について、国学院大学が開催を引き受けた旨
の報告がなされ、同大学での開催が決定された。
また、研究会の統一テーマは「政治思想における
言語・対話・討議」あるいは「政治思想の方法と
課題」を軸に検討を進めることとし、研究会の詳

細に関しては継続して審議を行うことになった。

4. 日韓共同学会議について

大久保理事より、2010年度の会議についての報
告があり、韓国側の論文2本を日本の学会誌に掲
載するため翻訳料について、従前の取り決めに従
って日本側が負担することの提案があり、了承さ
れた。また、亀嶋理事より、来年度の会議「東ア
ジアの政治思想を問う」について、9月24(土)
25(日)の両日成蹊大学で開催予定であり、会議
の詳細については来春のニューズレター発行時ま
でに決定することが報告された。

5. 国立情報学研究所によるホームページ支援の 終了について

川崎代表理事より、標記支援終了に伴い学会ホ
ームページを移設する必要があり、次回理事会ま
でにホームページ委員会と事務局とで具体的な移
転方法について検討することが報告された。

6. 各種委員会報告

・学会誌編集委員会

寺島理事より、来年度号の編集が予定通り進行
中であることの報告があった。

7. 研究会場での出版社の出店について

川崎代表理事より、2011年度研究会については、
開催地が出版社から遠隔地であることから出店依
頼を行わないことが提案され、了承された。

8. 入会希望者の承認

以下の5名の入会希望者の入会が承認された。

小野田喜美雄、岸野浩一、千野貴裕、内田智、
趙星銀

(文責：事務局 飯田文雄)

2011年度政治思想学会研究会プログラム（予定）

日程：2011年5月28日（土）・29日（日）

会場：姫路獨協大学

統一テーマ：「変革期の政治思想」

5月28日（土）

9：30～12：30 第一セッション「近代革命と民主化の政治思想」

〔司会〕松本礼二（早稲田大学）

〔報告〕石川敬史（東京理科大学）「『ザ・フェデラリスト』と建国期アメリカの思想対立」

高山裕二（早稲田大学）「トクヴィルとフランス革命 <公共精神>の行方」

遠藤泰弘（松山大学）「フーゴ・プロイスとドイツ革命」

〔討論〕堤林剣（慶応大学）

12：30～13：45 理事会

14：00～17：00 第二セッション「ニューディール自由主義と尊厳の政治思想」

〔司会〕千葉眞（国際基督教大学）

〔報告〕井上弘貴（神戸大学）「ニューディールの挑戦、ニューディールへの挑戦 アメリカン・リベラリズムの転機とジョン・デューイたち」

小田川大典（岡山大学）「ミルとロールズ」(仮題)

齋藤拓也（東京大学総合文化研究科）「カントの社会契約論 市民社会の形成と維持の問題を中心にして」(仮題)

〔討論〕谷澤正嗣（早稲田大学）

17：00～17：30 総会

18：30～20：30 懇親会

5月29日（日）

9：30～11：30 自由論題セッション

分科会A 〔司会〕権左武志（北海道大学）

小田英（早稲田大学政治学研究科）「スアレスの主権国家論：教皇主義の彼方」

古城毅（東都医療大学）「近代」の課題は何か？ バンジャマン・コンスタンの自由論の再解釈」

分科会B 〔司会〕北川忠明（山形大学）

河路絹代（早稲田大学政治学研究科）「近代日本における農村思想の再考 帝国の周辺の見点から」

寺尾範野（シェフィールド大学政治学研究科）「ニューリベラリズムとイギリス理想主義：ホブハウス、

ホブソンのボザンケ批判再考」

11：45～12：45 理事会

13：00～13：30 総会

13：30～16：30 第三セッション「近代化とナショナリズムの政治思想」

〔司会〕大塚健洋（姫路獨協大学）

〔報告〕平山洋（静岡県立大学）「ナショナリズムの根拠 福沢諭吉の場合」

長妻三佐雄（大阪商業大学）「三宅雪嶺における有機体的国家論の展開 ナショナリズムと多様性の思想」

浜田泰弘（成蹊大学）「理性の共和派におけるナショナリズムの位相 トーマス・マンの政治観を中心に」

〔討論〕米原謙（大阪大学）・川合全弘（京都産業大学）

2010年12月20日発行 発行人 川崎 修 編集人 押村 高
政治思想学会事務局 〒657-8501 神戸市灘区六甲台町2-1 神戸大学法学部 飯田文雄研究室気付
Fax : 078 - 803 - 6735 E-mail : admcspt@port.kobe-u.ac.jp

会員業務（退会・会費納入・名簿記載事項変更・会報発送・学会誌発送）

（株）アドスリー 〒164・0003 東京都中野区東中野 4・27・37

Tel : 03・5925・2840 Fax : 03・5925・2913

学会ホームページ : <http://wwwsoc.nii.ac.jp/jcspt/>